

[法] 米歇尔·福柯 著

安全、领土与人口

法兰西学院演讲系列，
1977-1978

钱 翰 陈晓径 译

D750. 3/7

[法] 米歇尔·福柯 著

安全、领土与人口

法兰西学院演讲系列，

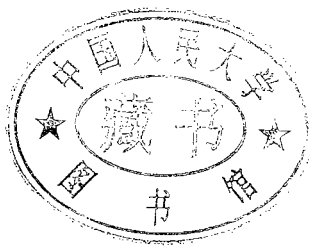
1977—1978

钱 翰 陈晓径 译

中国人民大学图书馆



B2125150



 上海人民出版社

米歇尔·福柯法兰西学院演讲系列

认知的意志(1970—1971 年)

刑事理论与制度(1971—1972 年)

惩罚的社会(1972—1973 年)

精神病学的权力(1973—1974 年)(将出)

不正常的人(1974—1975 年)(已出)

必须保卫社会(1975—1976 年)(已出)

安全、领土与人口(1977—1978 年)

生命政治的诞生(1978—1979 年)

对活人的治理(1979—1980 年)

主体性与真理(1980—1981 年)

主体解释学(1981—1982 年)(已出)

对自己与他人的治理(1982—1983 年)

对自己与他人的治理:说真话的勇气(1983—1984 年)

译者的话

钱 翰

《安全、领土与人口》是福柯 1978 年在法兰西学院讲授的题目。“安全机制”是福柯经常论述的主题，因为它与权力息息相关，是福柯主要的关注对象。刚刚看到这本书的标题的时候，我感觉有些奇怪：领土和人口属于什么问题？在一般的权力分析中处于什么地位？这一般是国家之间的竞争和争夺的内容。难道福柯把注意力放在国家之间的战争上了吗？虽然福柯并不忽视国家之间的战争问题，但他总是把这种战争纳入到国内政治的角度加以思考，在 1976 年的授课《必须保卫社会》中，福柯就试图把克劳塞维茨的“战争是政治的继续”这一命题翻转过来，从战争的角度理解国内政治。^①不过，《安全、领土与人口》这本书并不是相同的思路，它所谈论的依然是国内政治权力问题，也就是对人的治理和人口的诞生。^②要想理解这本书，关键是厘清两个概念的谱系学：治理和人口。

Gouvernement，在本书中大部分地方译为“治理”。这个词在一般情况下译为“政府”，是政治权力的运转制度和机构，但是在本书却几乎没有办法把这个词译为“政府”或者“政府治理”，而只能译为“治理”。因为福柯在本书中试图重建的是“对人的治理”的整体谱系，现代政府管理体系只是这个治理的最新的形态而已。他认为，从基督教会对人的治理到现代政府的治理是一个连续体，从希伯来的东

① 福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海人民出版社，2000 年。

② 福柯在 1978 年 2 月 1 日的授课中说，如果他能给授课换一个名字的话，他会选择“治理术”的历史。

方传统到近现代的政府组织方式之间有某种根本的一致性。对人的治理不是希腊罗马的传统,而是希伯来的牧领制度进入欧洲之后逐渐在基督教会内部形成的。牧羊人(即教会及其高级神职人员)和他们所牧养的羊群之间有一种特别的关系,前者不仅在生活上关心后者,而且要引导他们走向灵魂的拯救。这种负责是全方位的,所针对的是每个具体的个人,在基督教的牧领中,牧羊人既对羊群负责,同时也把每只羊看得和整个羊群一样重要。在《马太福音》中,有一段著名的话:“一个人若有一百只羊,一只走迷了路,你们的意思如何,他岂不撇下这九十九只,往山里去找那只迷路的羊吗?”^①福柯反复强调了基督教治理的这一特点:牧羊人对每一只羊都要负起具体的引导责任。然而15世纪和16世纪,西方的牧领制度遭遇了重大危机,教会的权威受到严重挑战,然而席卷欧洲的基督教改革并没有取消引导,只是更换了新的方式。基督教时期的国家的治理术以家庭治理为范式,与中国传统对这一问题的认识很相似,把修身、齐家、治国联系起来,形成一个连续体。

在欧洲的传统理性中,人的根本问题是如何获得最终的拯救;而国家的问题与此相应,传统的国家理性所设想的是重建对应于天国的人间的罗马帝国,欧洲的君主国都笼罩在罗马帝国逐渐远去的光辉所投射的影子之下。然而,罗马终于渐渐隐去,各个王国的君权也就不再关心时间的尽头和最终的拯救,而是确保当下和将来的现实生存。群体的行为和生活开始成为国君的治理目标,新的国家理性逐渐形成。传统的治理艺术主要针对精神领域(智慧、公平、美德等),此后则转向一种特殊的知识和对象,君主权力所针对的目标是对人群的治理,这就构成了新理性的孵化器。而新的治理术不再把家庭作为国家的范式,范围和数量的扩大导致质的变化,“人口”与一群人是两种不同的东西,不能以家庭为模式来考虑国家治理问题:治国和齐家变成两码事。

在16世纪末和17世纪初,治理艺术的问题就与新的国家理性(raison d'état)相互联系起来。发展国家的经济和政治军事实力成为君主们优先考虑的目标,在国家的内部和外部形成了两大主题:一是

^① 《新约全书·马太福音》,第十八章第十二节。

以威斯特伐利亚条约主导的原则,尽可能确保欧洲各国力量的平衡;另一个则是所谓公共管理(police)^①,“即一系列必要的手段,用以在国家内部增长国家的力量。在这两大技术的结合部,作为共用的手段,就是国家间的商业和货币流通:通过商业致富,人们期待人口、劳动力、生产和出口的增长,并获得人数众多的强大军队。在重商主义和重农主义时代,人口—财富的组合是治理理性的首要目标。”^②在这种情况下,经济成为各个国家权力运行过程的优先问题,对人的治理从具体的个人转向了群体,在这种情况下,人(être humain)才有可能变成“人口”(population)。

欧洲先后出现了重商主义和重农主义两大潮流,它们都跟当时欧洲频繁发生的粮食短缺有关。在近代社会以前,由于农业生产的不稳定,饥荒几乎不可避免。最初在面对饥荒问题的时候,国家权力一般来说所采用的都是规训的方式(disCIPLINAIRE)来加以调节:严厉打击囤积粮食的行为,控制粮食流通,禁止粮食出口,限制粮食销售价格,采用各种行政强制手段保证粮食供应。严格压低粮价还有另外的考虑:如果粮价便宜,就可以压低工人的工资,于是就能生产具有价格竞争力的产品,从而扩大出口,换回宝贵的黄金或者白银,积累财富,增强国家的力量。这是重商主义的思考方式。然而事与愿违,用严厉惩戒的方法压低粮价并不能保证市场上有足够的粮食出售,饥荒的阴影挥之不去。虽然国家尽可能鼓励商品出口,但是饥荒的频繁发生使人民常常处于饥馑之中,一个面有菜色的国家是不可能强大的。

18世纪中叶兴起的重农主义则从另一个角度思考这一问题。他们认为,强行压低粮食价格,打击囤积,并不能保证人们有饭吃,反而导致粮食稀缺,人民饿肚子。为了解决人民的吃饭问题,应该反过来,允许粮食涨价,允许囤积粮食,允许粮食自由流通,甚至允许粮食出口。重农主义的逻辑初看上去似乎有些奇怪,不过却有深层的理由:倘若粮食价格太低,农民的收入不足,他们就没有能力和积极性来改

① Police 一词在 18 世纪的意思与今天不同,今天的 police 专指对社会管理的消极方面,也就是禁止的方面。而 18 世纪的 police 包括政府管理的一切方面,包括积极地处理政治经济问题,例如促进人口增长,鼓励出口等,因此在这本书中 police 一词一般译为“公共管理”。

② “课程概要”。

善农业技术,扩大耕地面积,所以粮食的产量就一直处于勉强够吃的较低水平,一旦遭遇天灾,饥荒就不可避免。反过来,如果政府允许粮食自由流通,假设农业生产取得丰收,多余的粮食就可以出口,因此不会导致粮价下降,农民赚取利润之后,会继续扩大生产。假如粮食连续丰收,供给增加,而需求不会不断增加,那么价格就会稳定下来,而不会一直上涨。如果第二年歉收,虽然商人会提前囤积粮食,粮价上涨不可避免,但是由于在自由贸易的环境下,粮食可以从国外进口,几个月以后就会有进口的粮食在市场上出售,因此商人们也会预先出售粮食,而不会把粮食永远存放在粮仓。“某个特点时期的歉收引发的稀缺—昂贵(rareté-cherté)现象,通过一系列集体的和个人的机制[……],导致某些东西的出现,使情况逐步得以纠正、缓和、平衡并最终消除。”^①粮食问题不能通过强制商人卖出仓库里的粮食来解决,真正的解决之道实际上是:只要什么都不管,自然的规律就会使粮价回到合理的水平。重农主义有中国道教的“无为而治”的味道,事实上中国古代的儒道思想在18世纪的欧洲知识界引发了相当大的,当然也影响了魁奈和杜尔哥等重农主义的代表人物。

这两种统治模式所对应的是两种行使权力的方式。前一种方式所针对的是具体个人的“恶”的方面,商人在粮食紧缺的时候,囤积居奇,谋取暴利,这是恶的,因此规训权力对这种行为和这些人进行严厉打击,消除他们的破坏作用,试图控制秩序,让一切井井有条,行使这种权力的方式就是发布规章和命令,并确保执行,这是规训的权力。而后一种权力则是全新的规划和分析,它所针对的不是具体的个人,而是整体,在它的规划中包括了参与市场的所有生产者、消费者、进口和出口等各个方面,经济人(*homo œconomicus*)的一切行为要素都被纳入考虑之内。它不再发布命令,更没有强制执行,而是“通过‘让他们干’(laissez-faire)^②,‘让他们走’(laissez-passer),采用放任的方式,‘各行其是,无为而治’(laissez les choses aller)”。^③虽然还是有些人会被饿死,但是就整体而言,饥荒被克服了。重农主义并非只是关心和鼓励农业的问题,它所解决的也不仅仅是粮食问题,无论在经济上还

①③ 1978年1月18日授课。

② 重农主义者最初就是用 laissez-faire(让他们干)来翻译老子的“无为”。

是在政治上,其后果都远远超出了最初的提倡者所设想的范围。它与之前的权力模式最大的区别在于,gouvernement(政府或者说国家权力的治理)不再试图规训或者改变人的行为模式,不再以道德的名义发布命令,也不再干预人的动机和行为,强令人们为了缓解饥荒而拿出粮食低价出售。新的理性把人们的行为方式当作如同自然现象一样的客观规律,例如人们追求经济利益最大化,追求生活的享受,新的治理术不再把这些这些人的现象当作规训必须加以改变的“恶”,而是把这些行为模式当作既定的客观事实。治理术现在要做的是观察和认识他们的规律,获得相关知识,这样就能对此加以利用,从而发展国家的力量。不再试图改变人的行为动机和方式,把它们当作自然现象加以研究,获取相关规律的知识,并且利用这些知识来发展国家力量,这是人类政治史上的最重大的变化之一,可以说是治理术从传统到现代的根本断裂。

如果我们回顾中国近六十年的历史,可以发现中国某种程度上在一个很短的时间重新经历了欧洲的演变过程。20世纪80年代以前,中国同样面临饥荒的威胁,当时政府采用规训的方式来解决粮食短缺的问题,从流通方面,国家彻底而全面地控制粮食流通,只有粮食局才有权力收购和出售粮食;从供应方面,则尽可能压低粮食价格,90年代以前,中国的大米价格长期保持在1角5分左右的水平;而在消费方面,则是采用粮票制度,控制和计划居民的粮食消费;在生产方面则通过集体公社制度,管理生产。国家的命令不仅作用于遍布全国的粮食局和供销系统,而且最终作用于每一个农民,应当种什么作物,采用什么种植方法(例如大跃进时期的密植法),都受到政府的干预和监控。权力还直接作用于每一个消费者,当时的城市居民不仅在消费总量和方式上有限制,而且还有消费品种的限制,例如主要以大米为主食的武汉居民也被配给有一定数量的面粉、杂粮。而过节的时候,则多配给一些特定种类的油和副食等。当然这种控制手段并不局限于粮食,而是包括吃喝住行等一切方面,但是粮食显然是最重要的。改革开放以后,国家逐渐解除控制,放松了对流通和价格的控制,生产能力随之不断提升。90年代初,粮票废除的政策发布之后,人们担心粮食供应会不安全,然而,事实上,粮食自由流通的结果是中国的粮食安全比历史上任何时候都可靠。也许可以说,改革开放的进程是重商主

义转向重农主义的中国版本,而且这一过程并未结束。21世纪以来,中国的政策从出口导向的经济发展模式转向扩大内需,从强调生产到强调消费和福利,“民生”问题不断占据人民日报的头条和政府工作报告,当然这显现了政府对人民利益的关心。从另一方面说,这也并非偶然现象,而是从治理模式转型的必然结果。

另一个概念是“人口”。把 Population 翻译成人口,并不完全准确,在汉语中,“人口”专指统计学的对象,而在法语中,这个词中有两个意思:一是指居住在某一地区的所有人;二是指统计中的同一种类的生物。它既是统计学的对象,同时也是在统计学的知识视野之下出现的一个政治实体:全体人民。在18世纪以前的欧洲,对于君主来说,没有人口(peuple)^①的概念,只有臣民(sujets)的概念,也就是君主权力的对象,同时也是法律的主体。但是杂多的个人,并不适合作为新的知识—权力(savoir-pouvoir)的对象和目标,新的权力配置以安全为目标,无法处理杂多的个人,只能把他们作为一个群体加以考虑。权力无法处理个人的疾病,但是应该而且可以处理流行病的发病率;权力同样也无法应对个体的出生和死亡,但是应该而且可以调节出生率和死亡率。也就是说,权力的作用点不是具体个人,而是带有某种抽象性质的群体:人口。人口作为一个新的政治概念,形成了特殊的层次,新的权力生产出有关这些新要素的知识,并且据此对人口现象进行调节。在增强国家实力的关切之下,人口数量逐渐成为国家的核心问题。政治学家们首先要解决的问题是如何克服因各种原因所导致的人口数量的减少,重商主义者认为,随着人口数量的增加,就可以提供充足的劳动力,压低生产成本,扩大出口,提供足够的兵员。对于君主们来说,这些臣民不再仅仅是统治的对象,同时也是国家力量的源泉。如果要发挥人口的作用,首先需要的就是了解他们,获得关于他们的知识。“每个国家都需要了解自己和别国的情况:人口、军队、自然资源是怎样的,生产、商业、货币流通又如何,所有由统计学给出的元素都要了解。”^②在公共管理的权力运行模式中,统计学才有可能产生,而人口则作为统计学知识的对象得以构建起来。

① 根据 Littré 法语词典,Population 这个词是18世纪以后才成为一个流行词汇。

② 1978年3月29日授课。

但是重商主义者鼓励人口出生率的方式并没有取得足够的成效,因为人口不仅要被生出来,而且要有足够的物资保证他们的生活,否则人口的数量是不会提升的。而且单纯的人口数量与国家力量之间也不能简单地画等号。与资源有效结合的 50 万人强于分散的 100 万人,这就是为什么 18 世纪领土小人口少的荷兰强于领土广袤人口较多的俄国。对人口—财富问题的反思为政治经济学的形成创造了条件,“政治经济学发展起来是因为人们意识到,对资源—人口关系的管理不可能通过强制管理系统面面俱到地解决”,^①人口的数量并不取决于统治者鼓励生育的意愿和法律管制制度,而依赖于另外一些变量,例如税收、流通和收益分配方式。因此需要一种新的科学,即统计学,其目的是对这些依赖性进行理性的分析,也就是说观察和预测这些变量之间的相互关系,并从中推导出人为加以改变的方式。这样就出现了所谓人口政治问题,它不是法律主体的集合,也不仅仅是劳动力,而是人类各种要素的综合。对于这个“人口”可以采用法律手段对各种要素进行调节的方法加以间接控制,也可以通过各种“运动”来提高他们的“质量”——例如卫生运动、教育运动,等等。

黄仁宇在《万历十五年》中提出,认为中国之所以在近代没有成为现代化国家,问题在于没有用“数目字管理”,一方面,皇权强调的道德在现实中无法实践,沦为虚伪;另一方面,缺乏数目字管理,使得中央政府无法准确调节。参照福柯的《安全、领土与人口》,我们也许可以发现,缺乏数目字管理也许并非原因,而是结果。其真正的原因有两点:一是从朱元璋开始,明朝政府过分相信权力的强制力和道德的感召力可以改变人民的行为方式,从而解决政治和经济问题;另一点则是因为中国的国土面积太大,人口太多,情况过于复杂,我们很容易理解,在 16 世纪的中国,对国家的政治经济要素进行翔实的统计在技术上几乎是不可能的。甚至直到今天,因为各种原因,中国在统计方面的准确性问题依然没有得到有效解决。

西方从重农主义开始得以发展的政治经济学为自由主义的市场制度的产生提供了条件,以亚当·斯密为代表的自由主义经济学并不仅仅意味着一种物质生产和消费制度,同时它还意味着欧洲权力谱系

^① “课程概要”。

学上的一个重要断裂:从规训的权力到调节的权力,从消灭恶到利用恶,从公共管理到自由放任。重农主义对所谓人性恶的态度不是予以消灭,而是加以观察和利用。当恩格斯说:“正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”^①的时候,可以说这是对18世纪以后发展起来的政治经济学的一个总结。这不是一个道德哲学的发明,而更应该被当作新的权力模式的发明。在传统的规训和法律权力模式中,权力的运转和对人的认识是这样结合起来的:“人是凶恶的,人是坏的,他有坏思想,恶习气,等等。在规训空间中,对这个现实进行补充,补充规定和义务,现实越顽固,越难以征服,规定和义务就越人为,越强制。”^②而新的安全配置中,“能够正常运行的必要条件就是,人们给予18世纪所理解的现代意义上的自由:不是赋予某个人的特权和特别优惠,而是人和东西的行动、迁移、流通的自由”。^③权力的运转和对人的认识的结合方式发生了改变:人开始具有某种不可改变的“本性”(nature),^④所以权力的作用点不应该是这个本性,政治必须以自然已经给定的条件为基础,政治领域和自然领域一样,不是制定规律,而是发现和利用规律。18世纪的政治思想强调创造自由流通的条件,在自由的市场中发挥人的本性,这就是现实的原则。在这样的视角之下,自由主义的问题从一开始就是与人口的安全管理问题联系在一起,在福柯眼中,以人性进步的眼光看待自由主义的发展无疑是天真的,自由主义之所以得以发展是因为它符合了新的治理模式:人口安全配置。在这种基础之上,政治经济学诞生了。“政治经济学其实本身就有治理理性的自我限制,这个理性建立在了解事物自然进程的基础上。因此政治经济学标志着一种新的理性突然进入治理理性之中:由于相关现象的自然性,必须减少治理,而这是为了保证最高的效率。”^⑤这是权力历史上,权力第一次以自我限制的方式行使权力,它首先要警惕的是自己的过分干预:通过减少治理来保证效率。而这一模式得以成立的条件就是“经济人”的假设,“小政府,大社会”

① 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》,第4卷,第237页。

②③ 1978年1月18日授课。

④ 18世纪还没有所谓人的本性(nature humaine)的观念。

⑤ “授课情况简介”。

的要求就是试图发挥“经济人”的作用,来解决安全的问题。因此,在福柯眼里,“人的诞生”与人口的出现息息相关:

“其结果就是:人这个主题,通过把它作为生物、工作的个人和言说主体加以分析的人文科学,必须从人口的诞生出发来加以理解,而人口是作为权力的关联物和知识的对象。人,说到底,不是别的什么东西,而是从 19 世纪所说的人文科学出发加以思考和定义的东西,是在 19 世纪的人文主义中加以反思的东西,最终,人不是什么别的东西,它是人口的形象。或者还可以说,如果权力问题确实是在君主权的理论中形成的,那么面对君主就不可能有人的存在,而只可能存在法律的主体这样的司法概念。反过来,当所面对的不再是君主权力,而是政府治理和治理艺术的时候,就有了人口,我认为可以说,人对于人口的关系如同法律主体对于君主的关系。看! 结就这样解开了。”^①

一般认为,人文主义是欧洲“人的解放”运动的产物,而在福柯的手术刀下,人文主义和人的诞生与人口的出现紧密联系在一起,生产有关人口知识的统计学与作为治理对象的“人”都是现代的权力关系的发明。

必须提醒的是,新的权力模式并不取消旧的,自由主义的安全配置并不消除规训的模式,只是构成新的融合,规训模式仍然发挥作用,只是在领域和方法上发生了变化。自由市场与工厂流水线的纪律之间绝非互不相容,纪律严明的军队更是保卫市场经济国家的必须配置。不同的权力模式之间并不相互替代,而是相互补充、勾连和调整。福柯在 1978 年的授课中第一次把他的权力分析领域扩展到整个国家,这一方面是为了回应他人的批评——有人认为他逃避了国家这一问题或者说他的方法不适用于国家的层面。另一方面,他扩大了分析的场域,从而找到国家这一概念本身的混合特征——国家不是铁板一块的冰冷实体,而是各种权力交织的混合体。

虽然福柯开始提出国家的问题,始终从各方面对现代社会的权力机制进行批判,但是他从未真正提出现行制度的替代方案。他没有设想一种新的国家的可能性:他既没有设想新的更加公正合理的权力模式,也没有提出消除所有权力的新社会。他不是一个革命者,而是反抗

① 1978 年 1 月 25 日授课。

者。对于福柯来说,哲学家的任务是成为权力的减速器(modérateur du pouvoir)。他的理论并没有真正构建出一个“反抗的未来”,其理论的实践性是含混不清的,这不是他因为缺乏思维能力导致的一个缺陷,而是他对乌托邦思想和浪漫的革命观念态度清醒,保持距离。他在批判权力的同时,从未承诺一个消除了权力的乌托邦来拯救深陷权力游戏之中的世界。他的理论虽然是全面批判的,但是却没有即刻的实践性,所以与其说是颠覆,不如说是一种抵抗:既不试图去消灭权力(他不是梦想家),也不让权力通行无阻,占据知识的全部合法性。这样的话,权力和知识的关系就处于一种可能改变(改良)的可能性中,虽然从福柯的历史观出发,他可能并不会同意自己是一个改良主义者。当福柯把他对过去发生的事件所进行的研究命名为谱系学或者知识考古学的时候,他实际上的意思是他所研究的是没有“历史的历史学”——他在研究过去发生的事,但是他拒绝承认现行的历史观。现代的历史学考察问题的基点是“现代”,考察过去发生的事所提出的问题是:它们如何汇聚和演变为现代?福柯所做的可以说就是对于这样一种历史观的破坏,拒绝把过去当作“发展”到现代的进步链条上的“一环”。在这本书中他想问的是:过去的种种不同的治理术,它们在当时发生了什么?意味着什么?希望福柯的回答能够启发我们的大脑。

本书的翻译由陈晓径与我负责,我翻译了第1课到第7课,陈晓径翻译后面的课程。福柯的著作不仅思想深刻,而且涉及很多的历史知识,专业术语的翻译也常常令人破费踌躇。本书最后由我统稿,理当由我承担文责,翻译中如有错漏之处,敬请读者批评指正。

2010年7月27日 于北京

前 言

从 1971 年 1 月开始,至 1984 年 7 月辞世,除了休假的 1977 年,米歇尔·福柯一直在法兰西学院讲课。他的教席的名称是:思想体系史。

还是在 1969 年 11 月 30 日,由于勒·于伊曼(Jules Vuillemin)提议,经法兰西学院教授委员会通过,以此教席替代去世的让·伊波利特(Jean Hippolyte)教授的哲学思想史教席。1970 年 4 月 12 日,亦由同一个委员会推选米歇尔·福柯为这个新教席的教授。^①当时他 43 岁。

1970 年 12 月 2 日,米歇尔·福柯正式开讲。^②

法兰西学院的教学要遵守一些特别规定。每位教授每年至少教授 26 个小时(最多可以有一半课时是讨论课^③),他们每年都必须讲述独创性的研究,每次都要更新讲课内容。听课和参加研讨课都是自由的,既无需注册,也没有文凭。教授们什么也不管。^④人们常说,法兰西学院的教授没有学生,只有听众。

福柯在每年 1 月初至 3 月底的星期三上课。听者甚众,包括大学生、教师、研究生、好奇的人,其中还有许多外国人,一共占据了学院的两个阶梯教室。福柯常常抱怨,这样的形式使他和“听众”之间的距离

① 米歇尔·福柯按照候选程序提交了一本小册子《应当进行实现体系史的研究》,《(职衔与业绩)》,《说与写》,1954—1988, D. 德福尔(D. Defert)与 F. 艾华德(F. Ewald)编,合作者 J. 拉格朗吉(J. Lagrange),巴黎,伽利玛出版社 Gallimard, 1994,第一卷,第 846 页。

② 1971 年 3 月,由伽利玛出版社以《话语的范畴》(*L'Ordre du discours*)作为书名出版。

③ 米歇尔·福柯的讨论课一直开到 20 世纪 80 年代初。

④ 在法兰西学院的范围内。

太大,而且他们之间的交流很少。他向往研讨课,一个真正的集体工作的地方,为此他做过多种尝试。最后几年里,讲课结束后,他用很多时间来回答听众的提问。

1975年,《新观察家》的一位记者热拉尔·帕迪让(Gerard Petitjean)是这样描述课堂气氛的:“福柯健步走进教室,好像某个人一头扎进水里,他穿越人群坐到讲台的椅子上,往前推一下麦克风,放下讲稿,脱下外套,打开台灯开始讲课,一秒钟也不耽搁,扩音器里就传出了响亮的声音,这是大厅里惟一的现代化工具,大厅里昏暗的灯光来自一个仿大理石的浅口盆。大厅有300个座位,但实际上500人挤在一起,堵得密不透风……没有演讲的效果。清晰,言简意赅,没有一点儿即兴演说的迹象。福柯每年只有12个小时在公开课上讲解他上一年研究工作的意义。因此,他尽可能讲得精炼一些,然后再加以补充,就像人们写信时写到最后还意犹未尽。晚上7点15分,福柯结束讲课。学生们冲向讲台,不是为了和他说话,而是为了关掉各自的录音机。没有人提问,拥挤的人群中,福柯是孤独的。”福柯对此评论道:“应当对我的讲课进行讨论。如果有时课讲得不好,仅仅一个提问就能使它重来,但是这个问题始终没有等到。在法国,团体的效果使一切真正的讨论变得不可能。由于没有反馈,讲课被戏剧化了。面对人群,我有点像个演员或者小丑。当我一结束讲话,就感到一种完全的孤独……”^①

米歇尔·福柯以一个研究者的身份教学:研究即将完成的著作,也是对问题化领域的开拓,更像是对将来的研究者发出的邀请。因此,法兰西学院的课上不重复已出版的著作,虽然授课和著作有些相同的概念,但它并非著作的草稿。授课有自己独立的地位,属于福柯所从事的“哲学行动”整体中一种特殊的话语机制。他在这里主要展开知识/权力关系谱系学的工作(这与以前他所从事的话语形态的考古学相对立^②),以此为依据,他从1970年开始反思他的工作。

授课同时还有一种现实意义。吸引听课者的不仅仅是每个星期建构起来的叙事,也不仅仅是鲜明有力的展示,而且还有对现实的看

① 热拉尔·帕迪让:《法国大学里伟大的布道者》,刊于《新观察家》,1975年4月7日。

② 参见《尼采·谱系学·历史》,《说与写》第二卷,第137页。

法。福柯的艺术是通过历史诊断现实,他可以讲述尼采或亚里士多德,19 世纪的精神病学鉴定或基督教传教士守则,但听众总是能从中感到关乎现实和同时代事件看法的思想火花。福柯在课堂上独特的力量在于博学、个人的介入和对现实事件研究之间微妙的呼应。

*

20 世纪 70 年代,磁带录音技术获得了很大发展,变得更加完善,米歇尔·福柯的教室也开始采用此项技术。授课和一些讨论课的内容得以保存下来。

本次出版工作以米歇尔·福柯的公开授课内容为蓝本。我们尽最大可能逐字记录录音^①,希望按照讲课的原样出版。但是从口头到文字的转换要求编者的介入;至少得加上标点符号和划分段落。总的原则是尽可能与课堂上的讲授保持一致。

但是删除某些重复之处,修正一些断句和不正确的语法结构,似乎又是必不可少的。

省略号表示此处的录音无法辨认,当句子含混不清时,在括号[]中加入一些连接词和附加成分。

页底的星号表示米歇尔·福柯使用的注和课上讲授的注有明显不同。

所有的引用都经过核对,所涉及文章的具体参考部分也已标明。校勘仅仅局限于澄清含混之处,阐明暗示和确定校勘之处。

为了方便阅读,每一课前都有一个由关键词组成的目录,指出其主旨。

书后附有授课的概要,它曾发表于《法兰西学院年鉴》。米歇尔·福柯一般在 6 月,在授课结束一段时间以后进行撰写工作。对于他,这是一个追溯式地点明意图和对象的机会。在此,他的表达最为完美。

每课结束时都由编者负责指出“情境”,告知读者一些传记的、意识形态的和政治的背景,将本课重新置于已出版的著作的背景之中并指出它在著作整体中的地位,以方便理解,避免因不知道授课的整体

① 主要采用吉尔贝·布尔莱(Gilbert Burlet)和雅克·拉格朗吉(Jaques Lagrange)的录音,现保存于法兰西学院和舒尔史瓦(Saulchoir)图书馆。

环境而导致的误解。

《安全、领土与人口》，讲授于 1978 年，由米歇尔·瑟内纳尔 (Michel Senellart) 负责编辑。

*

这次法兰西学院授课录音的整理出版，将使世人了解到米歇尔·福柯的“作品”(oeuvre)的另一个新面貌。

确切的说，这不是未刊之作，因为这次出版的是米歇尔·福柯公开的讲话，不属于书写的范围，但很有研究的价值。米歇尔·福柯笔记的拥有者达尼埃尔·德福尔允许编者查阅了笔记。在此要致以诚挚的谢意。

法兰西学院授课录音的整理出版获得了米歇尔·福柯继承人的允许，他们希望最苛刻的要求都能得到满足，无论是在法国还是在国外。其严肃性是不容置疑的。我们努力不辜负他们给予的信任。

弗朗斯瓦·艾华德 (François Ewald)

阿莱桑德罗·冯塔纳 (Alessandro Fontana)

目 录

译者的话	1
前言	1
1978 年 1 月 11 日	1
本课的总体视域:生命—权力(bio-pouvoir)的研究——权力 机制分析的五个想法——法律系统、规训机制和安全配置(dis- positifs)。两个例子:a)对盗窃的惩罚;b)对麻风、鼠疫和天花的 应对——安全机制的总体特征:安全的空间——以城市为例—— 16 世纪和 17 世纪城市空间的安排的三个例子:a)亚历山大·勒 麦特尔(Alexandre le Maître)的《论首府》(1682);b)黎世留的城 市;c)南特城	
1978 年 1 月 18 日	24
安全配置的一般特征(II):与事件的关系:统治艺术与对偶 然事件的处理——17 世纪和 18 世纪的饥荒问题——从重商主 义者到重农主义者(physiocrates)——处理事件的时候安全配置 与规训机制的不同之处——新的治理理性(rationalité gouverne- mentale)和“人口”的诞生——对自由主义的结论:作为统治意识 形态和技术的自由	
1978 年 1 月 25 日	45
安全配置的一般特征(III):规范化(normalisation)——确立 规范(normation)与规范化——流行病(天花)的例子和 18 世纪 的预防接种运动——产生了新的概念:情况(cas)、风险(risque)、 危险(danger)、危机(crise)——在规训中和安全机制中的规范化 形式——新政治技术的建立:对人口的治理——重商主义和重农	

主义的人口问题 在知识中,人口作为变革的算子(opérateur):
从财富分析到政治经济学,从自然史到生物学,从一般语法学到
历史语文学(philologie historique)

1978年2月1日 74

16世纪的治理(gouvernement)问题——多种治理实践(自我
治理,对灵魂的治理,对儿童的治理,等等)——对国家治理的特殊
问题——文学关于治理的排斥点:马基雅维里的《论君主》——《论
君主》直至19世纪的接受简史——治理的艺术,与君主一般的能
干不同——新治理艺术范例:德·拉佩里埃(Guillaume de la
Perrière)的《政治之镜》(1555)——政府在需要领导的“东西”中找
到其目的——为了多种战略而导致法律的退化——一直到18世纪
为止,运用这种治理艺术的历史和制度障碍——人口问题,疏通
治理艺术的主要因素——三角形:政府治理—人口—政治经济
学——方法问题:“治理术”(gouvernementalité)的历史计划。国
家问题的夸大

1978年2月8日 100

为什么研究治理术?——国家和人口的问题——重提总体
计划——与制度、功能和对象相关的分析的三重移位——“治理”
的概念史,从13世纪到15世纪,这个概念的语义场——对人进行
治理的观念。其源头——(A)基督教以前以及基督教时期东方的
牧领权力的组织。(B)对良心的指引——对牧领制度(pastorat)的
简单分析。其特征是:(a)它的实践是复杂多变的;(b)这个权力的
目标是拯救众生,它基本上是善心的权力;(c)这个权力导向个人
化。全体与个人(Omnes et singulatim)。牧羊人的悖论。——基
督教会对牧领制度的制度化

1978年2月15日 118

对牧领的分析(继续)——希腊文学和思想中的牧羊人—羊群
关系的问题:荷马、毕达哥拉斯传统。在古典政治文学中很少出现
牧羊人的比喻[伊索克拉底(Isocrate)、狄摩西尼(Démosthène)]——
一个重要的例外:柏拉图的《政治家篇》。柏拉图其他文本中的隐
喻(《克里底亚》、《法律篇》、《理想国》)。在《政治家篇》中对长
官—牧羊人观念的批评。牧羊的隐喻应用于医生、农夫、体育教

练和家庭教师身上——在西方，牧领作为对人的治理模式的历史与基督教密不可分。直至18世纪，其转变和危机。牧领历史的必然性——“灵魂治理”(gouvernement des âmes)的特征：整体化的权力，与教会的组织共同存在，与政治权力区分开——西方的政治权力和牧领权力之间的关系问题。与俄罗斯传统的比较

1978年2月22日 142

对牧领的分析(结束)——与东方和希伯来的传统相比，基督教牧领的特点——治理人的艺术。其在治理历史中的角色——从3世纪到6世纪基督教牧领的主要特征(圣约翰·克里索斯多姆，圣西普安，圣安布罗瓦斯，伟大的格列高利，卡西安，圣本笃)：(1)与救赎的关系。功德与罪过的经济学：(a)分析性责任(responsabilité analytique)的原则；(b)彻底及时的转移原则；(c)牺牲的倒转原则；(d)转换的对应原则。(2)与律法的关系：在羊只和指引他的人之间建立全面的依赖关系。个体的没有目标的关系。希腊的“无欲”(apatheia)与基督教的“无欲”之间的区别。(3)与真实陈述的关系：生产隐秘的真实陈述。牧领的教育和精神指导。——结论：一种全新的权力形式，标志着个体化的特殊模式。其在主体历史中的重要性

1978年3月1日 165

“引导”的概念——牧领制度的危机——对牧师引导的反叛——现代时期，在政治制度边缘的反抗形式的移位：以军队、秘密结社、医学为例——词汇问题：对引导的反叛、不降服、分裂、反引导。反对牧师的引导。回顾历史：1)苦行(ascétisme)；2)社团；3)神秘主义；4)《圣经》；5)末世学信仰——结论：参照“牧领权力”概念，分析一般行使权力形式时的问题关键之所在

1978年3月8日 200

从灵魂的牧师神学到对人的政治治理。——这个转变发生的大致背景：16世纪牧领制度的危机和对引导的强烈反抗。新教改革和反改革。其他因素。——两个值得注意的现象：宗教牧领制度的强化，以及在公共和私人领域引导问题影响力的增大。——行使君主权力特有的政府理性。——与圣托马斯比较。——宇宙论—神学的连续性被打断。——治理艺术的问题

题。——关于历史的可理解性这个问题的意见。——国家理性
(一):新事物和丑闻。——围绕着国家理性展开的论战的三个焦
点:马基雅维里、政治、国家

1978年3月15日 225

国家理性(二):定义和17世纪时的主要特征。——国家理
性中暗含的新的历史时间性模式。——和牧师治理相比,国家理
性的特点:(1)救赎问题:政变理论(诺德)。必要性、暴力和戏剧
性。——(2)服从问题。培根;暴乱问题。培根和马基雅维里的
区别。——(3)真理问题:从大公的智慧到对国家的了解。统计
学的诞生。保密问题。——在反射棱镜中看国家问题。——在
这个新论题中,人口元素的在场—不在场

1978年3月22日 254

国家理性(三):国家作为可理解性原则和目标——这种治理
理性的运作:(1)在理论文章中。维持国家的理论。(2)在政治实
践中。国家之间的竞争关系。——威斯特伐利亚条约和神圣罗
马帝国的终结。——力量(force),政治实践的新元素。——力
量的政治和动力学。——这种新的治理艺术的第一个技术性、特
征性整体:外交—军事体系。——目的:寻求欧洲平衡。欧洲是
什么?“平衡”观点。——工具:(1)战争;(2)外交;(3)设置部署
常备军队

1978年3月29日 278

根据国家理性,新的治理艺术的第二套特有技术整体:公共管
理(police)。直到16世纪这个词的传统含义。在17—18世纪这个
词的新含义:可以保证好好发挥国家力量的盘算和技术。——欧
洲平衡体系和公共管理之间的三重关系。——意大利、德国、法
国的不同情况。——杜尔哥特·德·梅耶内(Turquet de Mayerne),
贵族民主君主制(Monarchie aristodémocratique)——控制人们的
活动作为国家力量的基本元素之一。——公共管理的内容
(objets):(1)公民的数量;(2)生活必需品;(3)健康;(4)各行各
业;(5)人们的共存和流通。——作为治理人民的生活和福利的
公共管理

1978年4月5日 299

公共管理(police)(续)——德拉玛尔(Delamarre)——城市,公共管理的建立地。公共管理和城市管理。领土的城市化(urbanisation du territoire)。公共管理和重商主义问题之间的关系——城市——市场的出现——公共管理的方法。公共管理和司法之间的区别。一种本质上是规章制度性(réglementaire)的权力。管理和纪律——重回谷物问题——立足于灾荒问题,对公共管理国家的批评。重农主义者关于谷物价格、人口和国家角色的主题。——一种新的治理术的诞生,政治家们的治理术和重农主义者的治理术——国家理性的转变:(1)社会的自然性;(2)权力和知识的新关系;(3)负责管理人口(公共健康、人口统计学等等);(4)国家干预的新形式;(5)自由的地位——新管理理性的元素:经济实践、人口管理、自由的权利以及对自由的尊重,公共管理的镇压作用——针对这个治理术的不同的反引导形式——总结

课程概要 324

授课情况简介 328

1978年1月11日

本课的总体视域:生命—权力(bio-pouvoir)的研究——权力机制分析的五个想法——法律系统、规训机制和安全配置(dispositifs)。两个例子:a)对盗窃的惩罚;b)对麻风、鼠疫和天花的应对——安全机制的总体特征:安全的空间——以城市为例——16世纪和17世纪城市空间的安排的三个例子:a)亚历山大·勒麦特尔(Alexandre le Maitre)的《论首府》(1682);b)黎世留的城市;c)南特城

今年,我想开始研究某个我称为生命权力的东西,这似乎有点虚无缥缈¹。它所指的是一系列显得不那么重要的现象,透过这些现象,生命权力在人类中构成了基本的生物特征,这些机制的整体将能够进入一种政治、政治战略和权力的总体战略的内部,换一种说法,从18世纪开始,社会,现代西方社会,是如何把人类之所以成为人类的基本生物特征重新纳入考虑的。这大概就是我所说的生命—权力。所以,首先,如果你们不反对,我有一些提议,可以说是一些可以选择的提示;它并非原则,也不是规则和定理。

第一,对这些权力机制的分析几年前就开始了,现在仍在继续,对权力机制的分析无论如何不是对权力的总体理论。它不是总体理论的一部分,甚至不是一个起步。这个分析仅仅只是为了知道,这些是在何处发生,如何发生,在什么和什么之间,在哪个点与哪个点之间,按照什么程序,形成什么结果。因此,如果我们承认权力并非一种物质,一种流体,也不是来自某个源头的东西,而仅仅是一系列机制和程序,其任务就是确保权力而已,虽然有时甚至都没有做到这一点。如果我们承认这一点,我们所做的就至多不过是理论的一个起步,这个

理论不是关于整体权力是什么理论,而是部分权力^①的理论。这是一系列程序,只有如此这般,我们才能理解,对权力机制的分析引发的某种类似权力理论的东西。

第二个提示:这些关系,这些关系的整体,或者更应该说这一系列的程序,它们的角色是建立、维持和转换权力的机制,这些关系不是自我生成的(*autogénétiques*)^②,也不是自我存在的(*autosubstantes*)^③,不是建立在它们自己身上。权力不是建立在自身之上,也不是从其自身出发得到的。更简单地说,在生产关系的旁边和上面,权力机制前来修改和阻挠这些关系,或者使这些关系变得更加稳固、协调、持久。例如,如果没有在此之上的权力机制,就不会有家庭形式的关系,如果没有在其上、在旁边的权力机制,也就没有性关系。权力机制内在于所有这些关系之中,它们之间互为循环的因果关系,而且,很明显,就在人们可以在生产关系、家庭关系和性关系之中发现的权力机制之间,有可能发现单边的协调活动、等级化的依附、同构现象、同化或技艺(*techniques*)^④上的类似和连锁效应,它们使得我们可以用一种逻辑的、协调的和有效的方式考察整体的权力机制,从而识别出它们在某一特定时期,某一特定区域的特点。

第三点,对权力关系的分析当然可以通向某种对社会的整体分析。对权力机制的分析也可以与经济变革的历史联系起来。但是,无论如何,我所做的一切——我并不是说能胜任我要做的,因为我对此还一无所知——并不是历史学,不是社会学,也不是经济学。然而,出于简单的事实上的理由,以此种或彼种方式,这与哲学有关,也就是说与真理的政治学有关,因为我从“哲学”这个字眼里看到的就是这个意思,除此之外没有别的什么。那么,我们所做的就是这些,不是社会学,不是经济学,在这个意义上,你们将看到,在我的脑海里,对权力机制的分析的作用就是揭示知识的效果(*effets de savoir*),它们通过在

① 福柯在此处使用的是法语的部分冠词, *du pouvoir*, 强调了权力的非整体性。——译者注

②③ 在手稿中是放在引号中。——原编者注

④ 福柯在演讲中区分使用了 *technique* 和 *technologie*, 这两个词在汉语中一般都译为技术。为了做出相应的区分, 本书的翻译中, *technique* 译为技艺, *technologie* 译为技术, 前者指相对具体的操作方法, 后者则更强调整体性的技术步骤。——译者注

我们的社会中的斗争、对抗和战斗，以及作为斗争要素的权力策略生产出来。

第四个提示：我认为，不存在任何一种理论或分析话语没有以这种或那种方式被某种命令式话语渗透并含有后者的意味。但是我认为，在理论的范畴内，命令式话语要说的是“喜欢这个，讨厌那个，这是好的，那是坏的，赞成这一边，小心那一边”，而所有这些对我而言，仅仅只是一种审美话语，只能在审美范畴的选择中找到其基础。至于说“对这个作战，而且要采用这种或那种方式”的命令式话语，我觉得，从某个教育机构发出或仅仅只是写在纸上的这种话语是轻飘飘的。无论如何，我觉得，我们要做的事情的维度只能处于真实力量的战场内部，也就是说，没有任何一个主体可以从他自己的语言出发独自创造这个力量场；人们用任何方法在这个话语内部都不能控制和运行这个力量场。因此，命令式作为我们正在做的理论分析的基础（因为必须有一个），我希望它是一个条件式的命令式：如果你们想要斗争，那么这里有哪些关键点，有哪几条战线，有哪些限制和障碍。换句话说，我希望这些命令式仅仅是策略的提示。当然，我的职责，以及那些在同样的道路上工作的人的职责，是为了使分析对于我们的策略切实有效，必须知道在哪些现实的斗争场上，我们如何定位。然而，无论如何，这里就是斗争和真理的范围，也就是说实践哲学的范围。

最后是第五点：我认为，在斗争和真理之间重要和基本的关系，构成了一个基本的维度，多少世纪以来，哲学就是从这里发源的。我认为，在斗争和真理之间重要和基本的关系，只是自我戏剧化，变得消瘦憔悴，并在理论话语内部的辩论中失去意义和效用。鉴于此，我只提出一个命令，但它是无条件的和绝对的：永不搞政治²。

好了，我现在开始这个课程。名称是《安全、领土与人口》³。

第一个问题当然是：“安全”这个词是什么意思？我将在今天，而且可能的话一直到下一周，来讨论这个问题，这取决于我的速度。我将举一个例子，或者一系列的例子，或者将一个例子调整为三个阶段。这是一个十分简单、十分幼稚的事例，我们会从此说起，并且我认为，它将使我讲出一些东西。拿一个最简单的刑法禁令为例，比如，“不得杀人，不得盗窃”，还有随之而来的惩罚，绞刑、放逐或者罚款。在第二

次调整中,还是同样的刑法,“不得盗窃”,对于犯法的人仍然伴随着特定的惩罚,但是现在一切都被如此框定:一方面是一系列的监视、审核、检查,以及各种控制,使人们可以有可能在小偷盗窃之前就确定他是否将要盗窃等。另一方面,在另一端,惩罚将不再仅仅是引人注目的、确定性的绞刑、罚款、放逐的时刻,而是类如监禁的措施,伴随一系列施与犯罪者之上的训练和改造,就是我们所谓的教养技艺(*techniques pénitentiaires*):义务劳动、道德教化、行为矫正等。第三次调整基于同样的模型(*matrice*),同样的刑法,同样的惩罚,同样的一方面为监视另一方面而有的矫正的框架,但是现在,刑法的实施,预防措施的发展,以及矫正性惩罚的组织将会被下列问题所支配:例如,此类犯罪的平均犯罪率是多少?如何在一个给定的时刻、在一个给定的社会、在一个给定的城市、在城市或者乡村、在一个给定的阶层等以统计学的方式预测出盗窃犯的数量?第二,是否存在能够增加或者减少这种犯罪率的时间、地区和刑法系统?危机、饥荒或者战争,严厉或温和的惩罚,是否将会改变这些比例?还有别的一些问题:犯罪率,也就是说盗窃本身,或者某种类型的盗窃,这种犯罪会消耗这个社会多少费用、会造成多大损害或者收入损失等?更进一步的问题是:治理这些盗窃的费用是多少?是否严厉的和严格的惩罚比起较为宽纵的方法要花费更多;是否典型的和非连续性的压制比起连续性的压制要花费更多?什么是盗窃以及对其进行压制的比较成本?容忍稍多一点的盗窃或者略强一点的压制哪个更加值得呢?还有更多的问题:当我们抓住罪犯的时候,值得惩罚他吗?惩罚他的代价是什么?为了惩罚他,并且通过惩罚他来再教育他,我们应该做些什么?他真的能够被再教育吗?不考虑他已经犯下的罪行,他是否永远是一个危险,无论他是否已被再教育过,他会再次犯法吗?总体而言,问题基本上会是如何将一种类型的犯罪,比如盗窃,保持在社会上和经济上可接受的限度以内,并且,对一个给定的正常运行的社会来说,在某个平均值附近将被视为最合适。以上三个模型对我来说是人们可以研究的不同事物,也是我现在即将研究的事物中的典型。

你们对第一种形式很熟悉,它包括制定一部法律和对犯法者确定一种惩罚,即对允许和禁止进行二元划分的法典的系统,法典、被禁止的行为和某种惩罚之间衔接为一个系统。这就是法律的或者司法的

机制。我将不再回到第二种机制，即规训的机制。由监视和矫正的机制所架构起来的法律当然属于规训机制(mécanisme disciplinaire)⁴。规训机制的特点是，在法典的二元系统内部，有一个第三人，也就是罪犯，与此同时，在提出法律的立法活动和惩罚罪犯的司法活动之外，还有一系列的毗邻的技艺：警察、医学、心理学技艺，它们对个人进行监视、诊断和可能的改造。这些我们都已经讲过了。第三种形式，第三种形式的特征不是法典或者规训机制，而是安全配置(dispositifs de sécurité)⁵，也即我现在想要研究的那一系列现象。以一种仍然十分笼统的方式来看，安全配置使我们研究的现象，例如盗窃现象，置于一系列概率性事件的问题当中。第二点，权力对这些现象的反应被置于成本的计算当中。最后，它不是在允许的和禁止的之间建立二元划分，而是确立一个被认为最合适的平均率，然后确定一个可接受底限，超出界限的事是不能允许的。由此大致形成了对事物和机制的另一种分配。

为什么我要使用这个显得很幼稚的例子？是为了强调两件或三件事情，要把它们弄清楚，这是为了你们，当然，首先是为了我自己。如果你们不反对，我已经明确地给了你们一个非常简洁的历史图谱的框架。法律体系，这是刑罚的古代形式，从中世纪一直沿用到17世纪和18世纪。第二种，我们可以称之为现代的，从18世纪沿用至今，第三种，所谓当代体系，很早就开始成为问题，但现在正围绕着新的惩罚形式和惩罚成本的计算而组织起来。这是美国的技艺，然而现在欧洲也是如此⁶。实际上，如果按照远古的、古代的、现代的和当代的时序来描述这些事情，那么我们将遗漏最重要的事物。之所以说主要的东西遗漏了，首先是因为我说的古代模型也理所当然地涉及那些最新出现的事物。在直至18世纪都起作用并占统治地位的司法法律体系中，很明显，规训的一面绝对没有缺席，因为，无论如何，如果人们给一个行为以惩罚，尤其是针对后果不严重的行为的时候，它事实上已经伴随着榜样性的效果作为目标，如果不是针对罪犯自身——因为如果他被绞死，他几乎不可能被矫正——至少是针对居民中的其他人。在这个意义上，我们可以说，展示公开的折磨与处决也是一种矫正和规训技艺。同样的，在这个体系之中，当人们非常严厉地惩罚一个家内的窃犯，由于盗窃是一个被接受者或者被雇佣者在主人的屋子里所为，后果并不严重，却对其处以死刑，很清楚，这只是因为其发生概率

而变得重要的犯罪,我们可以说,这里使用了类似安全机制的东西。对于规训系统,我们也可以说同样的话,它也同样,包含了一整套绝对属于安全秩序(l'ordre de la sécurité)的东西。基本上,当人们要矫正一个被判刑的罪犯,人们进行矫正所根据的是他再犯、重犯的风险,也就是人们很快将称之为危险性(dangerosité)的东西——这就意味着安全机制(mécanisme de sécurité)。所以,规训机制并不只是从18世纪才开始出现;它们早已伴随着司法—法律规则的出现而出现。而安全机制同样也是很古老的机制。反过来,我也可以说,人们正在试图发展安全机制,非常明显,这并不是搁置或者取消对司法—法律结构或规训机制。恰恰相反,以现在发生的事情为例,仍然既是在惩罚的领域,也是在安全领域。愈来愈多的立法措施(mesures législatives)、司法判决(décrets)、规章条例(règlements)和公告(circulaires)允许置入安全机制,这一切都变得越来越庞大。在中世纪和古典时期,针对盗窃的法律条文相对非常简单。我们来看看现在的针对盗窃的法律,它不仅仅考虑一般的盗窃,而且还有针对儿童实施的盗窃、儿童受惩罚的身份(status pénal)、心理上的责任能力,整个立法所针对的恰好就是我们所说的安全机制和对个人的监视。你们能看到立法的明显的“膨胀”,为了安全系统的运行,司法—法律条文膨胀起来。同样的,随着这些安全机制的建立,受规训的范围也开始活跃和增多。这仅仅只是一个例子,为了真正地保证安全,必须诉诸一整套技艺,对诸个体进行监视,对他们的状况进行诊断,对他们的心理结构和特殊病理进行分类,等等;简言之,必须诉诸一整套规训的系列,它们在安全机制的底层扩散,并且使安全机制得以运行。

所以,并不存在前后相继的元素的系列,也没有这么回事:新系列的出现导致较早系列的消失。不存在法律时期、规训时期与继之而来的安全时期。规训机制未取代司法—法律机制,安全机制也未取代规训机制。当然在其中,技艺本身变化且被完善,或者至少变得更为复杂了,但是,主导因素发生了改变,或者更准确地说,发生改变的是司法—法律机制、规训机制与安全机制之间相互关联的系统。换句话说,存在着一种严格意义上的技艺本身的历史。比如,监禁技艺(technique cellulaire),监禁是一种规训技艺。你们可以研究其历史,它的历史可以追溯到很久以前。早在司法—法律时期,它就起到重要

作用。它被用在欠债的人身上,并且特别重要的是,你们能在宗教领域中发现它。所以,研究这个监禁技艺的历史(也就是说,它的转移和用途),你们将会看到,在哪个点上,监禁技艺、监禁的纪律(*discipline cellulaire*)为普通的刑罚系统所使用,它带来了怎样的冲突,以及这样的冲突如何消退。你们同样也可以分析安全的技艺,例如犯罪统计学。犯罪统计学并非现在才有,但也并不非常古老。在法国,从 1826 年起,著名的“司法部长清算”导致了犯罪统计学的产生⁷。所以,你们可以研究这些技艺的历史。然而,有另外一种历史,关于技术的历史(*histoire de technologies*),更为普遍,当然也更为纷乱,涉及主导性的关联与系统,它决定了:在一个给定的社会,对一个给定的部门——因为就一个给定的时刻、给定的社会、给定的国家而言,事情并不必然步调一致地在不同的部门发展——比如说安全技术将建立,并在其自身的策略中重新考虑并运作司法要素、规训要素,有时甚至会增加这些要素。仍就刑罚领域而言,现在有一个很清楚的例子。很明确,有关刑罚在当代的演变,不仅仅是在其问题域和人们思考的方式上,而且在实践上,很明显,多年来,至少十几年以来直到现在,刑罚领域的关键词就是安全。实际上,经济,压制犯罪的成本和犯罪造成的成本,它们之间的经济关系是基本问题。然而,我们所看到的是,这个问题导致规训技艺如此严重的膨胀,膨胀从很久以前就开始了,简直是丑闻,至少,摩擦矛盾是显著的——显著的伤痛招致反抗,现实的暴力反抗——这就是规训的激增。也就是说,在安全体制形成的过程中,是规训本身激起了最显而易见的冲突,虽然还没有爆发。因此,今年我想要跟你们说明的是,这种技术包括什么,这些安全技术(*technologies*)包括什么,可以这样来理解,它们中的任何一项都很大程度上在于我前些年谈到的司法—法律技艺和规训技艺的再激活与转型中。

还有一个例子我只粗略地勾画一下,以引入另一个问题领域或者对问题进行强调和概括(再说一次,这些例子我已经谈过不下一百次)。就是中世纪对麻风病人的排斥⁸,直到中世纪末。尽管还有其他方面,排斥还是主要通过法律与规章在司法裁判上的结合,一系列宗教仪式,至少造成一种划分,在麻风病人和非麻风病人之间二元划分。第二个是鼠疫的例子(这个我也谈过⁹,所以只作简单回顾)。有关鼠疫的规章在中世纪末制定成形,也就是说 16 世纪以及 17 世纪,它给

人一种完全不同的印象,它完全不同,有一个完全不同的目标,并且最为重要的是,使用了完全不同的手段(instruments)。这些鼠疫规章将遭遇鼠疫的地区和城市严格地划分成格子,并且指示什么时候能出去,在家里以什么方式、在什么时间、必须做些什么,必须吃什么样的食物,不得有某些类型的接触,要求他们在巡视员面前现身,并且为巡视员打开自家大门。我们可以说,这是规训类型的系统。第三个例子,就是我们正在研讨课上研究的,即天花,或者说 18 世纪以来的疫苗接种实践¹⁰。问题提出的方式也很不一样。问题的关键将不再是施加一种纪律,尽管可能会求助于纪律,而是要知道多少人染上了天花,在什么年龄,有什么后果,以及死亡率,损害和继发后果,接种有什么风险,个体接种疫苗后依然死亡或者被感染的几率,在总体上对人口所产生的统计学上的后果。简单地说,已经不再是对麻风病的排斥,或者针对鼠疫的隔离,而是试图阻止流行病或者地方病的传染问题和医学运动。

此外,再说一次,我们只要看一下现代安全机制中包括的整体法律与纪律规定,就可以明白,不存在先是法律、然后是规训、接着是安全的顺序系列,实际情况是,若不考虑特定的安全机制,那么安全是激活法律与规训之古老装备的一种方式。所以,在我们所处的西方社会,在法律领域,在医学领域,同样在其他领域,你们能看到有些相似的演变以及或多或少相似类型的转变,这也是我为什么举出另外一个例子的原因。值得关注的是,在众多机制中,或者是特别的社会控制机制,比如刑法系统中,或者是出于人种的生物学改良的功能机制中,安全技术(technologies de sécurité)出现了。那么,我分析的一个赌注就是,我们是否可以说,在我们的社会中,权力的总体布局(économie générale de pouvoir)正在成为一个有关安全的领域?所以,在这些讲座中,我将研究安全技术的历史,并力图确定我们是否能够真正地讨论某种安全社会(société de sécurité)。无论如何,在安全社会的名义下,我会简单地考察是否真的有权力的总体布局,它有安全技术的形式,或者至少被安全技术统治。

下面谈谈这些安全配置的一些基本特点。我测定了四个,其实我不知道有多少……无论如何,我将开始分析其中的几点。首先,只是概要地说说,我要研究一下所谓的安全空间。第二,我将研究对不确定性和偶然性的处理问题。第三,我想研究针对安全的特别的规范化

形式,对我而言,它不同于规训类型的规范化(normalisation)。最后,我将讨论今年的主题,安全技术与人口之间的相互关系,人口同时是这些安全机制的客体 and 主体,不仅仅是人口的观念,还有人口的现实。毫无疑问,人口既是一种观念又是一种现实,关系到政治运作,而且关系到 18 世纪前的政治知识和政治理论,它是绝对现代的观念和现实。

先说说宽泛的空间问题。初看上去,我们可以这么说,以一种概略的方式来讲,主权在领土边界内实施,规训在个体的身体上实施,安全在整个人口上实施。领土边界,个体的身体,以及整个人口,是的……但关键并不在于此,而且我也认为它不贴切。首先是,在讨论主权和规训的时候,我们已经遇到过多样性的情况。如果主权真的基本上在领土内确定和运作,那么,无人居住的领土之上的主权观念将不仅是司法上和政治上可接受观念,而且还是绝对被接受的和最主要的。然而,在主权的实际实施中,有效的、真实的、日常的操作却指向一种多样性,它被看作是主体的多样性,或人民的多样性。

同样,规训当然也实施在个体的身体上,但我已试图向你们指出,个体并非规训实施的首要因素。规训存在的必要条件有多样性和以这种多样性为出发点的一个目标、或者一个目标或者要取得的效果。学校和军队的纪律、刑罚的纪律、工厂车间的纪律、工人的纪律,都是某种治理和组织多样性的方式,确定其植入点、协调性、侧面和水平的轨迹、垂直和金字塔形的轨迹、等级结构,等等。对于规训来说,个体在更大程度上是一种分解多样性的方式,而非构成规训的原始材料。规训是把多样性进行个体化的模式,并非从以个人名义被施加作用的个体出发,建构某种有复杂要素的结构。所以,无论如何,主权和规训,还有安全,只能与多样性联系起来。

另一方面,其他三个问题与有关空间的问题是同样的。对主权来说也是同样的,因为主权首先在领土内实施。但是,规训意味着空间的区划,而且我认为安全也意味着空间的区划,我想要跟你们谈的正好是主权、纪律和安全对空间的不同处理。

我们再来举一系列的例子。很明显,我要看一下城市的例子。还是在 17 世纪,以及 18 世纪初,与其他的区域和领土空间相比较,城市的特点是它的法律和行政,将其与其他地方区分开。城市的第二个特点是,它被限制在一个紧密的墙围中,承担的功能远不止军事一种。

第三个特点是,与农村相比,它在经济上和社会上异质性成分高得多。

在 17 世纪和 18 世纪,这带来了与行政国家的发展相关的一系列问题,由此给城市司法的特性提出了一个难以解决的问题。其次,贸易的增长,以及 18 世纪的城市人口的增长,提出了城墙内的拥挤与封闭问题。军事技术的发展提出了同样的问题。最后,城市与其近郊之间持续的经济交换的需求,生存的需求,以及与更远地区商业往来的需求,也使得城市的封闭与束缚成为问题。大体上说,18 世纪的问题是城市在空间上、司法上、行政上和经济上开放的问题:使城市重新进入一个循环流通的空间。就此问题,我向你们指出一项研究成果,它出自一位历史学家,非常卓越与完美,即让-克劳德·佩鲁(Jean-Claude Perrot)对 18 世纪卡昂(Caen)的研究¹¹,他在作品中指出,城市的问题在根本上是循环流通的问题。

取一个 17 世纪中期的文本,《论首府》(*La Métropole*)¹²,作者亚历山大·勒麦特尔是一个新教徒,他在南特敕令颁布之前(这个敕令后来成为法国历史上的一个关键词)离开了法国,并且成为布兰登堡选帝侯的总工程师。他将《论首府》献给瑞典国王,该书在阿姆斯特丹出版。所有这些:新教徒、普鲁士、瑞典、阿姆斯特丹,这些词语都是有意义的。《论首府》的问题是:一个国家必须有首都吗?这个首都由什么构成?勒麦特尔的分析如下:国家实际上包括三个要素、三个秩序、三个阶层:农民、工匠,以及他所谓的第三秩序或第三等级,很奇怪,也就是君主和为它服务的官僚¹³。国家必须是像这三种要素建成的大厦。农民当然是大厦的基础,他们既在大地之上,又在大地之下,虽然看不见,但却保证了整个大厦的坚实。中间部分,大厦的服务层,当然是工匠。至于在居住和接待区的高层,就是君主的官僚和君主自己¹⁴。基于建筑学的隐喻,领土也必须包括基层(*fondations*)、中层(*parties communes*)和高层(*parties nobles*)。基层就是乡村,毋须言明,所有的农民,而且只能是农民,必须住在乡村。其次,所有的工匠,而且只能是工匠,必须住在小城市。最后,君主和他的官僚,以及对君主身边的人和宫廷的正常运作必不可少的工匠和商人,必须住在首都¹⁵。勒麦特尔以不同的方式看待首都和其他领土间的关系。一个好的国家必须符合几何学的形式,简言之,须具备圆的形式,首都必须正好处在圆心¹⁶。首都位处狭长而又不规则的领土末端,势必不能

实现其所有必要功能。实际上,这里显示了首都与领土的第二种关系,即美学的和象征的关系。首都必须把领土装点得更好¹⁷。但这必须同时是一种政治关系,因为法令与法律必须植入领土中,实现“天网恢恢,疏而不漏”,没有任何地方可以脱离法律和王权秩序¹⁸。首都还须承担道德教化的职能,将支配人们行为举止的必要规矩传播至领土所有范围¹⁹。首都必须给出良善道德的典范²⁰。首都的布道讲师(orateurs)必须是最好的,且最受欢迎²¹;它也必须同是学院荟萃之地,因为它们必须生产出科学和真理以传播到国家的其他地方²²。最后,它还有经济职能:首都必须是奢侈品聚集地,从而使它因来自异国的物产而成为充满诱惑之地²³;并且与此同时,通过贸易,它必须成为手工业品和各种其他产品的集散地。²⁴

我们可以将这个计划中严格意义上乌托邦的一面放在一边。但我还是认为它很有趣,因为对我而言,它实质上是以主权的概念对城市进行的界定和反思。也就是说,首要的关系实质上是主权对领土的关系,这是理解首都应当是怎样的,以及可以和应该如何运作的坐标。此外,为什么通过这个主权的坐标,某些城市的特别功能比如经济的、道德的、行政的功能等就成为根本的问题?最后一点,有趣的是勒麦特尔梦想着将主权的政治功效与空间的分配关联起来。好的统治者,无论是集体的或个体的统治者,都是在领土内处于合适位置的统治者;并且就服从统治而言,治安维持得很好的领土是空间分配得很好的领土。所有这些,主权政治功效的观念,与流通之强度的观念相关:观念的流通、意志和命令的流通,以及商业的流通等等。最终,勒麦特尔所关心的(这既是一个古老的观念,因为它涉及主权,也是一个现代的观念,因为它涉及流通)是主权国家、领土国家与商业国家的叠加。既要把它们牢牢拴在一起,又要让它们相互促进。毋须多言,这个时期的欧洲这个地区,我们处在重商主义,或者更确切地说财政重商主义(caméralisme)之中²⁵,也就是说,问题在于怎样通过一个严格的主权系统内的商业贸易来确保最大程度的经济增长。简而言之,勒麦特尔的问题是如何确保一个高度“首都化”(capitalisé)的国家^①,也就是

① 此处福柯使用了一个多义词, capitalisé 既有资本化的意思,也有首都中心化的意思。——译者注

家围绕着作为主权的所在地以及政治、商业流通中心的首府组织起来。既然勒麦特尔是勃兰登堡选帝侯的总工程师，我们可以看到高度“首都化”(capitalisé)的国家或省的观念(Fichte)著名的封闭式商业国家观念之间的渊源关系²⁶，也从经济学者的重商主义到19世纪初日耳曼的国家经济的演化何，这个文本，是在领土之上的主权关系中来思考城市一

还要举另一个例子。我只能举来自世界同一个地方的例子，欧洲北部，它在17世纪的思想与政治理论中非常重要，即从北海、环绕北海与波罗的海的北欧地区。克里斯蒂尼亚(Kristina)瑞典的哥德堡(Göteborg)²⁸是典型。我还要举一个来自法国。在路易斯十三和路易斯十四的时代，一系列人工的城市被建造，一些在北欧，一些在法国，其中一个小城叫黎塞留(Richelieu)在图尔(Touraine)和普瓦图(Poitou)一片荒芜的边界上。它在一个一无所有的地方建造了起来²⁹。它是怎么建造的？它借鉴了著名的罗马军营模式，这个模式刚刚在军事制度中作为基本工具重新应用。罗马军营模式复兴在16世纪末和17世纪初说是在新教国家(因此在北欧很重要)，人们重新运用罗马军营模式，与此同时，军队的训练和等级关系，以及对集体和个体的使命都在于要使军队纪律化(disciplinarisation)³⁰。无论是克里斯蒂尼亚、哥德堡，还是黎塞留，都一样使用了军营的式样。这个军营模式。实际上，在前面勒麦特尔的《论首府》中，城市的规划布局就是从军营(一般、最综合的范畴来设想的。既然视国家为一个大厦，那就从整体的眼光来看待城市，保证其另一面的需求。简言之，在与领土关系的问题中，贯穿着宏观视角与微观视角的相互作用。依军营的式样建立起来的城市而言，我们可以说，人们对城市不是从比它自己更大的领土的基础之上进行的，而是在一更小的、几何图形基础上进行的，那是一种建筑学的模型，正方形或长方形，它们接下来会被分为更小的正方形或长方形。应该强调的是，至少在黎塞留的例子中，在规划精良的军营中，这种图形，这种模型，不单是对称原则的应用。当然是有，但它却是通过精心计算的不对称来规划和运作的。在例如

黎塞留的城市里,有一个中心街道将长方形的城市分为两个长方形,还有其他的街道,有些与中心街道平行,另一些些与中心街道垂直,不过彼此的距离不等,有些较近,有些较远,由此,城市被分为大小不同的长方形,较大的或较小的。最大的长方形,也即街道距离最远的,位于城市的末端;最小的长方形,格子紧密,在城市的另一端。人们必须居住在最大的长方形那边,格子最宽并且道路宽广。相反,贸易、工匠和商店,还有市场,必须处在格子更紧密的地方。而且,商业区域(我们能看到流通的问题,更多的贸易意味着更多的流通,也需要更多的街道临街的店铺)一边靠着教堂,一边靠着市场。在长方形更大的居住区将会有两种类型的房屋。一种俯瞰着主街或者与之平行的街道,房屋会有几层,我想是两层,还有顶层阁楼。另一种较小的房屋只有一层,位于跟主街垂直的街道:这意味着社会地位、财富等的不同。在这个简单的概览中,我想我们再一次发现了在空间上对多样性的规模式处理,也就是建构一个空的封闭空间,在其中,人为的多样性将会根据三项原则而建构和组织起来:等级划分、权力关系的准确沟通以及与此种分配相关的具体功能效果,比如确保交易、居住等。对勒麦特尔以及他的《论首府》而言,重要的是领土的“首都化”。这就是组织空间的一个例子。规训属于建筑(广义上的)的范畴。

现在是第三个例子。这是真实地发生在18世纪的城市建设。有一系列建设。我拿南特城作为例子,1932年时有个叫皮埃尔·勒里弗尔(Pierre Lelièvre)的人研究过这个城市,他为南特的建设和整治提供了几个不同的方案³¹。这是一个很重要的城市,因为,一方面,它正在经历商业欣欣向荣的快速发展,另一方面,它和英格兰的关系使它采用了英国模式。南特的问题当然在于摆脱拥挤,为新的经济和行政功能发挥腾出空间,处理其与周边乡村的关系,最后是为以后的增长做出预留。我概述一个无疑很吸引人的方案,它出自名叫卢梭的建筑师³²之手,这个建筑师设想围绕着漫步大街重建一个心形的南特城。确实,他只是在梦想,然而这依然有某种重要性。我们能看到,问题在于流通,也就是说,如果城市要变成一个完美的流通媒介,那么,它必须具备心的形状以确保血液的流通^①。是很可笑,但是毕竟,在

① 流通在法语中与我们所说的血液循环用的是同一个词:circulation。——译者注

18 世纪末,在布雷(Boullée)³³、勒杜(Ledoux)³⁴等建筑师眼中,建筑仍然经常根据这些原则来运筹,好的样式必须支持功能的恰当发挥。事实上,在南特实现的方案并不具备心的形状。方案不止一种,特别是由一个叫维内·德·维尼(Vigné de Vigny)³⁵提出的方案,它不想去重建一切或者施加一种正常运作的象征性形式,但方案中有某些精确和具体的东西。

首先是要开辟若干条穿越城市的线路和足够宽的街道来确保四项功能。第一,卫生、通风,打开各种口袋,让那些人口居住过于拥挤密集的角落里汇聚的致病瘴气散发出去。所以有一个卫生的功能。第二,确保城市内的交易。第三,将街道网络与外部道路连接起来以确保外来的货物可以集散,但仍然需要对海关进行控制。最后,对 18 世纪的城市而言有一个重要的问题是要允许监视(surveillance),因为经济的发展使得取消城墙成为必然,这意味着不能在夜晚关闭城市,也不能在白天对进出进行严密的监督,由此,包括乞丐、流浪汉、过失犯(delinquents)、刑事罪犯、盗窃犯、杀人犯等在内的流动人口注入,增加了城市的不安全性,众所周知,他们可能来自于乡村。换句话说,问题在于组织流通,消除其中的危险因素,区分好的流通与坏的流通,消除坏的流通,并使好的流通最大化。因此,这也是一个安排与外界的通道的问题,主要是为了城市的消费以及城市与外界的交易。与巴黎的流通枢纽建立了起来,爱尔德河(Erdre)也得到了治理,沿着这条河,用来供热的木柴从布列塔尼(Bretagne)购进。最后,维尼的再治理计划必须应对一个根本性的问题,很奇怪,这个问题是个新问题,即如何将可能的未来发展整合到当下的计划中。这是码头(quais)贸易的问题,这时还不叫船坞(docks)。城市被认为处于发展之中:许多事物、事情和要素,将会到来或者发生。必须做些什么来应付某种不能确切预知的事物呢?有个很简单的设想,就是利用卢瓦尔河(Loire)的岸堤来修筑尽可能最长的、最大的码头。但是城市越是延长,就越会失去清晰而条理的分格的好处。治理这么大规模的城市可能吗,当城市被无限延长时,流通还可能发生吗?维尼的方案是:先沿着卢瓦尔河的一边建造码头,让部分区域先发展,然后在卢瓦尔河上傍岛建桥,使得与前一部分区域相对的另一部分区域从这些桥梁部分开始发展,由此,卢瓦尔河两边岸堤之间的平衡发展将避免其中一边的无限

延长。

预计中的治理的细节并不重要。我认为,计划非常重要,或者至少值得注意,理由如下。第一,让我们说,那些诸如黎塞留、克里斯蒂安尼亚,诸如此类等的规训化城市,这些城市是在一无所有的基础上凭空建设的人造城市。规训发生在即将完整建造的空旷的人为的空间之中。而现在,安全则依赖于一系列给定的物质条件。它当然要与当地的状况和水流、岛屿、空气等一起发生作用。因而它在给定条件下发生。第二,此给定条件不会被重建以达到某个完美的点,就像在规训之城那样。问题只是使正面因素最大化,由此提供尽可能最好的流通,以及使风险与不便最小化,比如盗窃与疾病,尽管永远也不可能彻底消除。因此,人们的着力点将不仅仅是自然给定的条件,而且是可以相对减少但永远不可能彻底消灭的数量。并且,因为它们不能彻底消除,所以人们致力于概率。第三,这些城市治理试图把那些因其多重功能所以必须的要素组织起来。什么是一个好的街道?街道当然有瘴气和疾病的流通,必须根据这个尽管令人难受但却势必无法排除的后果来进行治理。商品卸到这条街道,街边是商店。盗贼和可能的暴徒也会穿过这条街道。因此,这个城市的所有功能都会纳入到计划中来,其中一些是积极的,一些是消极的。最后,第四个重点,人们致力于未来,也就是说,对城市的设想或者计划不会根据一个只能确保彼时彼地功能完美实现的静态观念来进行,而是会面向将来,它没有准确地控制,也不可能准确地控制,没有精确地测度,也不可能精确地测度;然而,一个好的城市计划就是要考虑可能要发生的事情。简言之,这里,我认为能说得上是一项技术,它组织的根据基本上是安全问题,或者说,实际上是一系列的问题。一个要素会变动的无穷系列:流通, $\times$ 辆马车, $\times$ 个行人, $\times$ 个盗贼, $\times$ 团瘴气,等等。一个事件的无穷系列会发生:许多船舶会靠岸,许多马车要抵达等。并且与此同时,一个不断积累的单位的无穷系列:多少居民,多少房屋等。我认为,对这些开放的序列的治理,只能在概率估算意义上来进行控制,我认为,这恰好就是安全机制的核心特征。

综上所述,主权将领土首都中心化(capitalise),提出了政府位置(siege du gouvernement)的主要问题,规训架构起一个空间并且提出要素的等级和功能分配的关键问题,安全则试图或治理环境(milieu),

根据一些事件或一系列事件,或者可能的要素,这些系列都需要在一个多价的和可变的框架中来调节。完全从属于安全问题的空间指向一个可能事件的系列,指向暂时的和不确定的东西,然而这些东西是必须要置于确定空间的。由一系列不确定的要素展开的空间,我想,大概就是人们可以称之为环境(milieu)的东西。你们都很清楚,环境(milieu)是拉马克(Lamarck)生物学中发明的概念³⁶。然而,这个概念在物理学中已经存在,并且为牛顿及其追随者所使用³⁷。什么是环境(milieu)?它是解释一定距离间实体相互作用所必需的概念。因此它是流通的基础和组成要素³⁸。在环境的观念中的问题是流通和因果关系。所以,我认为,建筑师,城市规划者,18世纪的第一批城市规划者,并没有真正运用环境的观念,因为目前就我所知,环境的观念从未用来选定城市或者布置空间。另外一方面,如果此观念不存在,我要说,在城市规划者试图重新反思和调整城市空间的时候,事先规划的环境观念的图式,这种使用的结构开始出现了。甚至在环境观念确定成形之前,安全配置就已经在运作、装配、组织乃至布置一个环境。环境将会是流通在其中得到实现的地方。环境是一系列自然条件,河流、沼泽、山峦;以及一系列人为条件,个体的聚集,房屋的汇聚,等等。环境是一定数量的效果,这些群体的效果作用在所有在这个环境中生存的个体身上。它是一个在效果和原因之间建立循环联系的要素,因为某个要素在一个角度看起来是效果,在另一个角度看起来就是原因。比如说,更加拥挤将意味着更多的瘴气,以及更多的疾病。更多的疾病明显将会导致更多的死亡。更多的死亡将意味着更多的尸体,以及随之而来的瘴气,等等。最后,环境显示为一个干预的场域,这个干预不是针对能够自由行动的法律主体,这是涉及主权的情形;也不是针对多种多样的可以完成任务的组织和机体,这是规训要求的表现;而是试图精确地影响人口(population)。我指的是复杂多样的个人,这些个体根本上来说只以生物学的方式与他们所生活在其中的物质性发生关系。通过这个环境,人们试图影响的场域,就是一系列相互作用的事件,这些事件是由这些个人、人口和团体所产生出来的,以及围绕着他们产生出来的准自然(quasi naturel)事件。

我觉得,由城市提出来的这个技术性的问题(城市不是唯一的

例子,还有很多别的例子,我们以后再说)我们看到人类自然性(naturalité)^①的问题在一个人人为的环境(an artificial milieu)下突然出现了。我觉得,人为的权力关系的政治中突然出现人类的自然性是某种根本性的东西,作为这次课的结束,我要指出一个文本,其作者无疑是第一个所谓生命政治学(biopolitique)、生命权力(bio-pouvoir)的伟大理论家。他谈及生命政治、生命权力时,和一种不同的东西联系了起来,即出生率,这无疑是关键问题,但是很快我们就会看到历史—自然(historico-naturel)的环境观念作为权力干预的目标出现在这儿,而且我认为,它完全不同于主权和领土的司法观念,也不同于规训的空间。在这个既是人为又是自然的环境观念中,人为形成的条件(artifice)发生作用的时候被看做与人口相关的自然(nature),而由社会关系和政治关系编织而成的人口也是作为人的自然属性(espèce)而发挥作用,我们在莫奥(Moheau)的《人口研究》³⁹中看到有这样一段陈述:“政府不应改变空气温度,也不应导致气候变化;接受腐败的水的河道,郁郁葱葱的或烧光的森林,被时间磨蚀或被农业在土壤表面持续不断的开垦而破坏的山岭,这些都形成了新的土壤和新的气候。这是时间、人类的居住和自然变迁的结果,使得最健康的城镇也会变得致命。”⁴⁰他说维吉尔有一首诗中提到酒冻在酒桶里,他说:我们今天还能在意大利见到酒冻在桶里吗?⁴¹如果发生了如此多的变化,不是气候变了,而是政府的政治和经济干预改变了事物的进程,以至于自然本身为人类构成了另一个环境。只可惜,“环境”(milieu)一词并没有出现在莫奥的书里。作为结语,他说:“如果构成性格与精神的未知原则是气候、政体、习俗以及某些惯例的结果,我们可以说,君主们通过明智的法律、有用的建制、税收的谨慎,以及通过约束而得到的权能,总之通过他们的事例,来统治他们臣民的自然生命和道德生命。也许某一天我们能从这些手段中找到解决问题的方法,为我们的习俗和国民精神添上我们所希望的光彩。”⁴²你们可以看到,在这儿又

① 在手稿的第16页中,福柯写到:“如果说这就是人类的‘自然性’在权力技术领域中的出现,可能太过了。但是,那个时候以前,人的自然性总是显示为某种需要、不足或者说弱点、恶习,那么此时,它开始显现为生活着的复杂多样的个人之间的交叉点,这些不同的个人在物质要素的同一个整体中,相互作用,共同生活,这些要素作用于这些个人,这些个人也反过来影响这些要素。”——原编者注

一次遭遇到了君主的问题,但是这一次的君主已经不再是基于政治主权的地理学定位,而是将其权力施予领土之上的君主;这一次,君主处理的是自然,或者说一种地理的、气候的和物理的环境与拥有肉体 and 灵魂、物质存在和道德存在的人类之间永恒的接合和不断的交错;并且君主必须把权力作用于一个连接点上,其中物理要素意义上的自然与人类物种意义上的自然相互影响,在这个接合点上,环境(milieu)成为自然的决定性因素。这是君主必须干预的地方,并且,莫奥说,如果他想改变人类物种,就必须作用于环境。我认为,在安全机制的展开中,我们获得了诸轴线之一,获得了诸根本要素之一,也就是说出现了一个处理环境的方案、政治技术,虽然当时环境的观念还没有产生。

注释

1. 参见《必须保卫社会,1975—1976年》,éd. Par M. Bertani & Fontana, Paris, Gallimard-Le Seuil(《Hautes Etudes》), 1997, p. 216 (在这种权力的新技艺中,在生命—政治中,在这个正在定型的生命权力中,起作用的是什么?); La Volonté de savoir, Paris, Gallimard(《Bibliothèque des histoires》), 1976, p. 184。

2. 这最后几句话与福柯在与特隆巴多里(Trombadori)的长篇访谈中表达的意思很接近,当他从突尼斯回国之后,面对1968年五月之后极左运动的理论纷争,感到失望:“在法国,人们讨论超马克思主义(hyper-marxisme)、理论的连锁效应、相互诅咒、门派斗争。这与我在突尼斯感到激动的一切(1968年五月学生运动的时候)完完全全是相反的,是颠倒过来的。这也许可以解释我从那个时候开始做事的方式,与这些无休止的争论,与超马克思主义保持距离[……]我试图做一些事,是个人的介入,实际的,真实的,提出一些在某个特定的环境中具体而确定的问题。”(《米歇尔·福柯访谈》1978年,载于《言与文,1954—1988》,éd. Par D. Defert & E. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. [ultérieurement: DE en référence à cette édition], IV, n°281, p. 80)。关于福柯对1978年十月伊朗事件的介入和观点,参见本书“授课情况简介”。

3. 参见2月1日的课程《言与文》,第3卷,第655页,福柯确定这个课程本来的名称是《统治的历史》(Histoire de la gouvernementalité)。

4. 参见《规训与惩罚》,巴黎,伽利玛出版社1975年版。

5. 在1975—1976年度的最后一次课上(《必须保卫社会》,第219页),福柯第一次区分安全机制和规训机制。然而,在《认知的意志》(La Volonté de savoir)中他没有再使用“安全”的概念,相对应针对个人的身体的规训,他更愿意使用“调节性控制”(contrôles régulateurs),它负责居民的健康和生命。

6. 关于美国的新自由主义话语中的新的刑罚形式,参阅《生命政治的诞生》(*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978—1979*), éd. par M. Senellart, Paris, Gallimard-Le Seuil (《Hautes Études》), 2004, leçon du 21 mars 1979, p. 245 sq.

7. 从 1825 年开始,每年由司法部出版司法统计报告,参见, A.-M. Guerry, *Essais sur la statistique morale de la France*, Paris, Crochard, 1833, p. 5:“司法行政机关最早出版原始文件从 1825 年才开始【……】今天,总检察长每个季度向司法部长报告起诉的犯罪情况。这些报告根据统一的模板撰写,使它不会报喜不报忧,司法部对这些报告的每个部分都会详细分析和检查,每年最终的分析就构成了《犯罪司法的行政总结报告》。”

8. 参见《古典时代的疯癫史》,巴黎,伽利玛出版社 1972 年版,第 13—16 页;《不正常的人——1974—1975 年法兰西学院演讲》,V. Marchetti 和 A. Salomoni 编辑,巴黎,伽利玛出版社—瑟伊出版社 1999 年版,1975 年 1 月 15 日授课;《监视与惩罚》,同上书,第 200 页。

9. 《不正常的人》,同上书,第 41—45 页;《监禁与惩罚》,同上书,第 197—200 页。

10. 福柯在 1 月 25 日的课上回到这一主题,参见 1 月 25 日授课。关于 A.-M. Moulin 在研讨班上的报告,参见 1 月 25 日授课第 2 个注。

11. Jean-Claude Perrot, *Genèse d'une ville moderne, Caen au XVIIIe siècle* (thèse, Université de Lille, 1974, 2vol.), Paris-La Haye, Mouton(《Civilisation et Société》), 1975, 2 vol. Michèle Perrot fait référence à ce livre dans sa postface à J. Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977;《L'inspecteur Bentham》, p. 189 et 208, ouvrage auquel avait participé Foucault(entretien avec J.-P. Barrou et M. Perrot, 《L'oeil du pouvoir》, *ibid.*, p. 9—31).

12. Alexandre Le Maître(cy-devant Quatrimaître & Ingenieur General pour S. A. E. de Brandebourg), *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes Capitales, de leur Utilité passive & active, de l'Union de leurs parties & de leur anatomie, de leur commerce, etc.*, Amsterdam, B. Bockholt, 1682; rééd. Éditions de l'histoire sociale, 1973.

13、14. 《论首府》,同上书,第 10 章,第 22—24 页,《应当加以区分的三个等级;它们的作用和性质》。

15. 同上书,第 11 章,第 25—27 页:“如同乡村生活中只有农民,在小城市中只能有手工业者,在大城市和或首府中只能有领导人和必须的手工业者”。

16. 同上书,第 18 章,第 51—54 页:“巴黎和外省应该有的规模;或者首都应当位于什么地区”。

17. 同上书,第 9 章,第 11—12 页:“首都不仅仅是有用的城市,同样也有关荣耀;不仅仅富足,同样也有关等级和光荣”。

18. 同上书,第 18 章,第 52 页:“根据统治科学的基本原理,(首都)是政治中

心,它使国家的全部省份运转起来,它构成了一些部分组成的整体,不能使任何成分遭到破坏。”

19. 同上书,第23章,第69页:“君主的眼光有必要看到他的臣民的行为,他观察他们的行动举止,注意他们,君主之在场就可以控制那些恶习、混乱和不正义。然而这一切只可能在把一切都融为一体的首府中获得成功。”

20. 同上书,第67—72页:“在以下情况中君主必须现身:在有大买卖,大的交易活动的时候,君主现身可以使他们保持公平,谨小慎微,他让人民看到他,如同太阳一样照耀他们。”

21. 同上书,第28章,第79—87页:“在首府中,讲席上的布道者应该是举世闻名的。”

22. 同上书,第27章,第76—79页:“首都或首府有充分的理由成为学术的中心。”

23. 同上书,第25章,第72—73页:“因为首都消费做多,所以应该成为商业中心。”

24. 同上书,第5章,第12—13页:“首都根本的职能只能是公共性的,因此它应该是最富裕的。”

25. 财政学者或者说财政学(Cameralwissenschaft)的意思是财政行政科学,从17世纪开始,在君主的内廷(chambres)中得以发展,其计划组织和官僚控制逐渐取代了传统的参议会。1727年,这个学科进入了哈雷大学(Halle)和奥得河上的法兰克福大学(Francfort-sur-l'Oder),成为培训未来的国家公务员的教程(参见M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, 1600—1800, Munich, C. H. Beck, t. 1, 1988, 法文翻译: *Histoire du droit public en Allemagne*, 1600—1800, trad. M. Stenellart, Paris, PUF, 1998, p556—558)。政治经济和财政的讲席是按照普鲁士的弗雷德里克·威廉一世(Frédéric Guillaume I^{er})的意愿设立的,他曾经致力于使他的王国现代化,并在培训公务员的过程除了法律之外增加了经济的课目。斯莫(A. W. Small)这样来总结财政重商主义的思想:“对于财政重商主义来说,科学的核心问题是国家的问题。对他们来说,一切社会理论的目标是指出如何确保国家的财富(welfare)。他们认为国家的财富是其他一切财富的来源。财富的金钥匙是收入可以使国家保证其需求。他们的全部理论都是从如下核心要求出发的:给国家现金(ready means)。”(A. W. Small, *The Cameralists: The pioneers of German social polity*, Londre, Burt Franklin, 1909, p. VIII)。关于财政重商主义,参见4月5日的课程。

26. 费希特(Johann Gottlieb Fichte)(1762—1814):《封闭的商业国家》(*Der geschlossene Handelsstaat*, Tübingen, Cotta/L'État commercial fermé, trad. J. Gebelin, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1940; nouv. éd. Avec introduction et notes de D. Schulthess, Lausanne, L'Âge d'homme «Raison dialectique», 1980。)在这本献给财政大臣、经济学家Struensee的书中,费希特既坚决反对自由主义,也反对财政重商主义,认为它们使国民的大部分都变得更加



贫穷,他提出建立在契约之上的理性国家(État de raison)的模式,控制生产和计划对资源的分配。

27. Kristiania 或 Christiania: 挪威首都的旧称(自 1925 年起名称为奥斯陆),在 1624,由克里斯提安国王四世(Christian IV)在一次摧毁整座城市的火灾之后重建。

28. 1619 年,由古斯塔夫二世阿道尔夫(Gustav II Adolphe)建立,因为遍布沼泽,这个城市是以荷兰城市为模板建设的。

29. 位于希侬(Chinon)的东南方向,在马布尔河边。这座城市是由红衣主教黎世留修建的,他让人拆除了旧房子,在古老的废墟遗址上,从 1631 年开始建设。其规划者是雅克·勒迈尔锡耶(Jacques Lemercier)(1585—1654),而工程的建造者是他的兄弟皮埃尔·勒迈尔锡耶(Pierre Lemercier),他还画出了城堡和城市的详细图纸。

30. 罗马军营(castra)是正方形或长方形,然后又被分为多个正方形或长方形。有关罗马的军营建造技术,参阅《新拉鲁斯图文字典》(Nouveau Larousse illustré),1899 年版,第 2 卷,第 431 页。这个模式在 17 世纪的复兴,成为军队纪律的条件并使得“观察人类的复杂表现的监视台(observatoires)成为可能”。——“军营,就是权力的图解,它的行动依赖于使一切都普遍可见的效果”。——参见: *Surveiller et Punir*, p. 173—174 et figure 7。福柯的书目主要是法国的(第 174 页, n. 1),其余的有 J. J. von Walhausen, *L'Art militaire pour l'infanterie*, Franc-ker, Uldrick Balck, 1615(trad. *De Kriegskunst zu Fusz* par J. Th. De Bry; cité p. 172 n. 1)。瓦尔蒙森(Wallhausen)是锡根(Siegen)的军事学校的第一任校长,这所学校是让·德·纳索(Jean de Nassau)1616 年建立的。有关荷兰“军事革命”及其在德国和荷兰的传播,参阅帕克(G. Parker)提供的非常丰富的书目: *The Thirty Years' War*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984/*La Guerre de Trente Ans*, trad. A. Charpentier, Paris, Aubier(《Collections historiques》), 1987, p. 383 et 407。

31. P. Lelièvre, *L'Urbanisme et l'Architecture à Nantes au XVIIIe siècle*. 博士论文, Nantes, Librairie Durance, 1942。

32. *Plan de la ville de Nantes et des projets d'embellissement présentés par M. Rousseau, architecte*, 1760, avec cette dédicace: «Illustrissimo atque ornatissimo D. D. Armando Duplessis de Richelieu, duci Aiguillon, pari Franciae». Cf. P. Lelièvre, *op. cit.*, p. 89—90: “这样一种完全任意的幻想确实只能表明其对幻觉的兴趣。”(南特城的心形构思印在第 87 页的背面)。再参阅第 205 页:“因为循环流通(circulation)这个词就能让他联想到这样一个解剖学的形状,像人的动脉一样,这太荒谬了。我们还是不要把这样的对血液循环器官的相似性联想推得太远。”

33. Étienne-Louis Boullée(1728—1799),法国建筑师和设计师。他宣扬一种几何形式,来自大自然的灵感(他设计过博物馆,国家图书馆,帝国首都的一座宫

殿和纪念牛顿的墓,见 J. Starobinski, 1789. *Les Emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1973, p. 62—67)。

34. Claude-Nicolas Ledoux(1736—1806),法国建筑师和设计师。其著作有: *L'Architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*, Paris, l'auteur, 1804.

35. *Plan de la ville de Nantes, avec les changements et les accroissements par le sieur de Vigny, architecte du Roy et de la société de Londres, intendant des bâtiments de Mgr le duc d'Orléans. — Fait par nous architecte du Roy, à Paris, le 8 avril 1755.* 参见 P. Lelièvre, *L'Urbanisme et l'Architecture* ..., p. 84—89;再参见: L. Delattre 的研究,载于 *Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes*, t. LII, 1911, p. 75—108.

36. Jean-Baptiste Monet de Lamarck(1744—1829):《动物哲学》(*Philosophie zoologique*)的作者;参阅 G. Canguilem, «Le vivant et son milieu», in Id., *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 131:“拉马克常常谈到复数的环境,意思是各种质料(fluides),如水、空气和阳光。而当拉马克要指称那些对生物的外部产生作用的整体情况的时候,也就是我们今天所说的环境,他从不用环境这个词,而是说‘有影响的外部条件’(circonstances influentes)。因此,对于拉马克来说外部条件指的就是气候,地理位置和环境这些内容。”

37. 参阅 G. Canguilhem, *ibid.*, p. 129—130:“从历史的角度看,环境的观念和术语是 18 世纪下半叶从力学引入生物学的。力学的环境观念(但不是术语)是随着牛顿产生的,而环境这个术语及其力学的意义,在达朗贝尔和狄德罗的《百科全书》中出现。(……)法国的力学家把牛顿所说的 fluide 称为 milieu, fluide 最典型的代表(如果不说是原型的话),是以太(éther)。”康基莱姆(Canguilhem)解释说,通过布丰(Bouffon)的中介,拉马克从牛顿那里借用了解释机体对环境作用的反作用模式。18 世纪下半叶环境观念透过布丰的“穿透力量”(forces pénétrantes)观念兴起,关于这个问题,参见福柯: *Histoire de la folie* ... *op. cit.*, III, I, éd. 1972, p. 385sq. (“18 世纪出现的否定观念,用来解释变异和疾病而不是适应和进化。似乎这些‘穿透力量’成为后来的环境的积极观念的反面。”p. 385)

38. G. Canguilhem, in *op. cit.*, p. 130:“在牛顿时期,对于力学来说要解决的重要问题是,有一定距离的不连续的物体之间如何相互作用。”

39. Moheau, *Recherches et Considérations sur la population de la France*, Paris, Moutard, 1778; rééd. avec introd. et table analytique par R. Gonnard, Paris, P. Geuthner («Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France»), 1912; rééd. annotée par E. Vilquin, Paris, INED/PUF, 1994. Selon J.-Cl. Perrot, 《政治经济学史:十七世纪和十八世纪》(*Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII^e-XVIII^e siècle*), Paris, éd. De l'EHESS («Civilisation et Société»), 1992, p. 175—176, ce livre constitue «le véritable “esprit des lois” démographiques du XVIII^e siècle». 作者的身份(Moheau, 没有名,只有姓)从著

作出版以来一直引发各种争议。一些评论家认为这是一个假名,隐藏在这个名字后面的真正作者是奥热·德·孟提翁(Auget de Montyon)男爵,先后担任过里昂(Riom)、埃克斯(Aix)和拉罗歇尔(La Rochelle)的总督。今天似乎可以确定,这本书是他的秘书让-巴蒂斯特·莫奥(Jean-Baptiste Moheau)所写,他担任前者的秘书直至1775年,1794年在断头台上死去。Cf. R. Le Mée, 《Jean-Baptiste Moheau(1745—1794) et les *Recherches* ... Un auteur énigmatique ou mythique?》, in Moheau, *Recherches et Considérations* ... éd. 1994, p. 313—365.

40. *Recherches et Considérations* ..., livre II, 2^e partie, ch. XVII: 《De l'influence du Gouvernement sur toutes les causes qui peuvent déterminer les progrès ou les pertes de la population》, éd. 1778, p. 154—155; éd. 1912, p. 291—292; éd. 1994, p. 307. 这句话的结尾是这样说的:“同一个地区在不同时代,是冷还是热,没有任何关联性。”

41. 同上书:“维吉尔的诗让我们吃惊,他说在意大利有冻在酒桶里的酒;很明显当罗马人改善所有那些他们纳入统治的地区的居住条件的时候,罗马的田野与今天的是不同的。”(éd. 1778, p. 155; éd. 1912, p. 292; éd. 1994, p. 307)。

42. *Ibid.*, p. 157/293/307—308.

1978年1月18日

安全配置的一般特征(II):与事件的关系:统治艺术与对偶然事件的处理——17世纪和18世纪的饥荒问题——从重商主义者到重农主义者(physiocrates)——处理事件的时候安全配置与规训机制的不同之处——新的治理理性(rationalité gouvernementale)和“人口”的诞生——对自由主义的结论:作为统治意识形态和技术的自由

我们已经初步研究了人们所说的某些主要的安全配置的形式,仅仅是形式而已。上一次,我提到了领土和环境之间的关系。通过几个文本,我试图向你们指出:一方面,18世纪有过一些规划,还有一些实际的城市的治理工程,领土的君主怎样变成规训空间的建筑师,几乎与此同时,他也成为某个空间的调节者,在这个空间中,他不是要确定界限和边界,也不是要确定位置,其主要任务是允许、保证、确保循环流通(circulation):人员的流通、货物的流通、空气的流通,等等。确实,君主这种对空间和领土的结构化职能在18世纪并不是新东西。不管怎么说,哪个君主无意在波斯普鲁斯海峡上架桥或者无意移山造海呢?^①还应当知道,对空间和领土的这个规划和结构化(structuration)就在权力的总体布局内部。要为领土打上标记或者占领吗?要规训臣民(sujets)并使他们创造财富吗?或者要为人口建构一个生命、生活和工作环境吗?

现在我想举另一个例子再次对安全配置进行分析,我试图勾画另

^① 在手稿上不是这句话而是三个名字:“Nemrod, Xerxès(波斯国王 486—465 B. C.), Yu Kong”。——原编者注

一个东西的轮廓:不再是与空间和环境之间的关系,而是政府与事件之间的关系^①。我要直接讨论一个食物短缺(disette)的例子。食物短缺不是严格意义上的饥荒(famine),根据18世纪下半叶的一位经济学家的定义(我们过一会将再次说到这一时期),这是“一个国家的生存缺乏必要的现实的谷物数量”¹。也就是说,所谓食物短缺是一种稀缺的状态,并且会导致自我重复,如果没有另一种机制来制止它,它就会持续和加重。这是一种稀缺的状态,导致价格上涨。而且很明显,价格越涨,那些拥有稀缺货物的人就越会把货物存起来囤积居奇,因此价格会越发上涨,直到连居民最基本的需求也无法得到满足。对于政府而言,无论如何,对于17世纪和18世纪的法国政府而言,食物短缺是要加以避免的事件,其原因显而易见。对政府来说,最戏剧性的原因我就不用了^②。食物短缺现象最敏感、而其直接后果当然首先出现在城市的环境中,因为,无论如何,在乡村环境中食物短缺总是相对更容易承受一些。总之,食物短缺在城市的环境中出现,而且它非常可能几乎直接导致暴动。当然,经历17世纪的经验,对于政府来说,城市暴动是要避免的大事。对于居民方面来说,食物短缺是灾难;对于政府方面来说,则是危机。

大致上说,如果我们要把人种放在哲学—政治视界中,在这个背景上显示出来的食物短缺,与所有一切灾难一样,被置于两种不同的范畴之内,政治思想试图把它理解为难以避免的不幸。[首先]是希腊—罗马的古老观念:命运,不幸的命运(mauvaise fortune)²。总之,食物短缺是纯粹的倒霉,因为其最直接最明显的因素是坏天气,旱灾、霜冻、水灾,总之是人们无法控制的东西。不幸的命运,你们知道,这不仅仅是对人类的无力感的证明(constat d'impuissance)。它也完全是一个政治的、道德的和宇宙论的概念,从古代到马基雅维利,最后到拿破仑,它不仅仅是在哲学上思考政治不幸的方式,而且是政治领域内的行为图式。在希腊—罗马的古代,在中世纪,直到拿破仑,也许包括以后的政治责任中,马基雅维利指出,有一系列与不幸的命运相关

① 福柯在此对录音做了一个评论:“我并不反对任何机器设备,但是我不知道(请原谅我这么说),我对这个有点过敏……”——原编者注

② 福柯所指的可能是因饥馑导致的1789年法国大革命。——译者注

的游戏规则。食物短缺是百姓和君主的不幸的命运的最基本的形式之一。

其次,思考食物短缺的另一种哲学和道德模式是人性之恶(*mauvaise nature de l'homme*)。人性之恶与食物短缺的现象联系起来是因为后者被看做对人的惩罚³。人性之恶以一种更具体和更准确的方式成为食物短缺的原因之一,因为人的贪婪(赚钱的需求、还要赚更多钱的欲望,自私)将导致囤积居奇的现象,使食物短缺的现象更加严重⁴。人性之恶和人性堕落的法律—道德概念,不幸命运的宇宙论—政治概念,是人们思考食物短缺的两个基本框架。

在一个类似法国 17 世纪和 18 世纪统治、政治和经济治理的技术中,人们怎样才能以一种明确的制度方式处理食物短缺呢? 作为应对,人们很早就建立了整个我所说的法律和规训体系,法律的系统(*système de légalité*)和控制的系统(*système de règlement*),其重要目的是避免食物短缺,也就是说不仅仅是在食物短缺发生的时候制止它,不仅仅是解决食物短缺,而是要对它加以彻底的预防:完全不能让它发生。法律和规训系统,采用的形式是你们所知道的古典方式——限制价格、尤其是限制囤积的权利:禁止囤积,因此必须马上卖出;禁止出口;禁止把谷物运送到国外。还有另一种约束:当谷物的耕作面积过大的时候,过度的收成将使价格暴跌,农民不再种粮,故而限制耕作的面积。这有一系列的限制:价格、储存、出口和耕作。同样还有一个控制系统,人们至少要有一定数量的播种,禁止种植这种或那种作物。例如,人们被强迫拔掉葡萄,种植粮食。商人被强迫在价格上涨之前出售刚刚获得的商品。建立起一个监视体系来控制储存,阻止国家与国家之间和省与省之间的流通。谷物的海上运输被阻止。所有这些,这个长期的限制、控制和监视系统,是靠什么来组织的? 其目标当然是让粮食以尽可能低的价格出售,于是农民只能获得尽可能小的利润,而城里人能够以最低的价格吃饱,其结果是支付给城里人的工资也可以尽可能的少。低廉的粮食价格、农民利润的最低化、购买价格以及工资的控制,你们知道,这一切调节工作很明显是重商主义的主要政治原则,它在从 17 世纪初到 18 世纪初的时间中得到发展、组织化和系统化,这个时期被人们称为重商主义时期,其统治技术和经济治理手段在这个时期传遍欧洲。这个体系主要是反食物短缺的体系,因为

通过这个禁止和控制体系,会产生什么?一方面,所有粮食都会尽早出现在市场上,稀缺现象就会相对得到缓解,而且,禁止出口、禁止囤积、禁止涨价将消除人们的忧虑:城市中价格的疯涨和百姓的暴动。

反食物短缺的系统,主要集中于可能事件的系统,这个事件是可能发生的,而人们试图阻止其发生,甚至在它进入现实之前就阻止其发生。我们不必强调这个系统的成千上万的失败。失败意味着:首先,对粮食价格的低价控制产生的第一个结果是,即使粮食获得丰收,或者更应该说,由于粮食丰收,农民更容易破产,因为粮食丰收意味着价格走低,最终,对于农民来说,小麦的价格将低于投入;因此,收入趋向于零,甚至可能比农民生产的成本更低。第二个后果是,农民无法获得足够的收入,即使在丰收之年也是如此,所以必然只能维持一个很低的种植水平。他们获得的利益越少,他们能够播种的面积就越小。播种面积小的直接结果是,只要有一点点风雨不调(我想说的是一点点气候波动,一点点寒冷,一点点干旱,一点点涝灾),本来刚够养活居民人口的小麦产量就会降低到所需的水平以下,下一年度的食物短缺就出现了。本来是要消除食物短缺的灾难,然而由于这个尽可能降低价格的政策,人们却随时受到食物短缺的威胁。

请原谅,我说的这一切都太抽象,太简单。18世纪,当人们试图运用这个体系的时候,这些事情将如何发生?大家都知道,我的信念也很明确:在经济的新概念中,也许就在重农主义(*physiocratique*)理论的经济思想和经济分析中,人们开始把粮食的贸易和流通自由作为经济治理的基本原则⁵。重农主义的基本理论原则的理论结果,或者说实践结果是,一个国家可以获得的唯一产品,或者几乎唯一的产品是农业产品⁶。确实,粮食流通就是重农主义体系的理论上的逻辑结果,这是无法否认的。无论是重农主义思想自身,还是在1754—1764年重农主义者对法国政府所施加的影响,确实都是这样,虽然也许还不够充分。然而,我认为,不准确的是,把这种政治选择,把这种经济调整的计划仅仅看做是一种经济理论的实践结果。我觉得很容易就可以指出当时发生了什么,以及什么导致了1754—1764年期间发布的那些敕令或《宣言》,当时所发生的事情实际上是,经过重农主义者及其理论的影响,在统治技艺中发生了一个变化,或者说是重大变化的一个阶段,这就是我所说的安全配置的建立。换一种说法,你们可

以说,粮食的自由流通既是理论领域的结果,又是权力技术变革的一个阶段,是这种安全配置技艺建立过程中的一个阶段,我觉得这个技艺是现代社会的特点之一。

无论如何,有一个东西是确实的,那就是在重农主义者之前,一些政府就已经考虑到粮食的自由流通不仅仅是最好的利润来源,而且是对抗食物短缺灾难的更好的安全机制。总之,英国的政治家在17世纪末就有了这种想法,因为,在1689年,他们在议会修改和通过了一系列法律文件,这些文件要求、允许粮食商品的自由流通,政府对此加以支持和纠正。首先是出口的自由,在年成好的时候,也就是说在丰收的时候,可以支撑小麦和所有粮食的价格,这些粮食的价格本来可能由于丰收而暴跌。为了支撑价格,不仅允许出口,还对这种自由辅之以补贴和额外的帮助⁷。其次,为了避免在收成好的年份进口太多粮食到英国,确定了进口税,这样就不会让过多的进口粮食使价格再度降低⁸。就是通过这两方面的措施来维持一个合适的价格水平。

1689年的英国模式将成为经济理论的一匹战马,同样也是另一些人的战马,他们在18世纪的法国,以这种或那种方式,承担行政、政治和经济责任⁹。这样,在三十年间,粮食自由贸易的问题成为法国在18世纪的主要政治和理论问题。如果你们不反对,可以分为三个阶段:在1754年以前,老的法律—规训体系充分发挥,并导致负面后果,这是充满争议的阶段;1754年,法国接受了大致上按照应然模式确立的体制,因此是得到支持和纠正的相对自由¹⁰;然而从1754—1764年,重农主义者出现了¹¹,但是仅仅在这个时候,在理论和政治舞台上,才有一系列对粮食自由贸易有利的论战;最后是1763年5月¹²和1764年8月¹³的敕令,确立了粮食的全面自由贸易,只有很少的限制。这是重农主义者的胜利¹⁴,但是那些并不完全是重农主义的人,例如古尔纳的弟子们,也支持这项事业¹⁵。因此在1764年,谷物贸易自由了。不幸的是敕令是8月发布的。1764年9月,也就是同一年的几个星期之后,吉耶纳(Guyenne)的歉收使价格像火箭般上冲,而这时人们就开始思考是否应当回到谷物自由贸易。一下子就有了第三次大讨论,重农主义者是守势,而那些不是重农主义但是支持相同原则的人也不得不保卫这个自由,在1764年,他们几乎已经使人们完全接受了这个自由¹⁶。

通过这个禁止和控制体系,会产生什么?一方面,所有粮食都会尽早出现在市场上,稀缺现象就会相对得到缓解,而且,禁止出口、禁止囤积、禁止涨价将消除人们的忧虑;城市中价格的疯涨和百姓的暴动。

反食物短缺的系统,主要集中于可能事件的系统,这个事件是可能发生的,而人们试图阻止其发生,甚至在它进入现实之前就阻止其发生。我们不必强调这个系统的成千上万的失败。失败意味着:首先,对粮食价格的低价控制产生的第一个结果是,即使粮食获得丰收,或者更应该说,由于粮食丰收,农民更容易破产,因为粮食丰收意味着价格走低,最终,对于农民来说,小麦的价格将低于投入;因此,收入趋向于零,甚至可能比农民生产的成本更低。第二个后果是,农民无法获得足够的收入,即使在丰收之年也是如此,所以必然只能维持一个很低的种植水平。他们获得的利益越少,他们能够播种的面积就越小。播种面积小的直接结果是,只要有一点点风雨不调(我想说的是一点点气候波动,一点点寒冷,一点点干旱,一点点涝灾),本来刚够养活居民人口的小麦产量就会降低到所需的水平以下,下一年度的食物短缺就出现了。本来是要消除食物短缺的灾难,然而由于这个尽可能降低价格的政策,人们却随时受到食物短缺的威胁。

请原谅,我说的这一切都太抽象,太简单。18世纪,当人们试图运用这个体系的时候,这些事情将如何发生?大家都知道,我的信念也很明确:在经济的新概念中,也许就在重农主义(*physiocratie*)理论的经济思想和经济分析中,人们开始把粮食的贸易和流通自由作为经济治理的基本原则⁵。重农主义的基本理论原则的理论结果,或者说实践结果是,一个国家可以获得的唯一产品,或者几乎唯一的产品是农业产品⁶。确实,粮食流通就是重农主义体系的理论上的逻辑结果,这是无法否认的。无论是重农主义思想自身,还是在1754—1764年重农主义者对法国政府所施加的影响,确实都是这样,虽然也许还不够充分。然而,我认为,不准确的是,把这种政治选择,把这种经济调整的计划仅仅看做是一种经济理论的实践结果。我觉得很容易就可以指出当时发生了什么,以及什么导致了1754—1764年期间发布的那些敕令或《宣言》,当时所发生的事情实际上是,经过重农主义者及其理论的影响,在统治技艺中发生了一个变化,或者说是重大变化的一个阶段,这就是我所说的安全配置的建立。换一种说法,你们可

以说,粮食的自由流通既是理论领域的结果,又是权力技术变革的一个阶段,是这种安全配置技艺建立过程中的一个阶段,我觉得这个技艺是现代社会的特点之一。

无论如何,有一个东西是确实的,那就是在重农主义者之前,一些政府就已经考虑到粮食的自由流通不仅仅是最好的利润来源,而且是对抗食物短缺灾难的更好的安全机制。总之,英国的政治家在17世纪末就有了这种想法,因为,在1689年,他们在议会修改和通过了一系列法律文件,这些文件要求、允许粮食商品的自由流通,政府对此加以支持和纠正。首先是出口的自由,在年成好的时候,也就是说在丰收的时候,可以支撑小麦和所有粮食的价格,这些粮食的价格本来可能由于丰收而暴跌。为了支撑价格,不仅允许出口,还对这种自由辅之以补贴和额外的帮助⁷。其次,为了避免在收成好的年份进口太多粮食到英国,确定了进口税,这样就不会让过多的进口粮食使价格再度降低⁸。就是通过这两方面的措施来维持一个合适的价格水平。

1689年的英国模式将成为经济理论的一匹战马,同样也是另一些人的战马,他们在18世纪的法国,以这种或那种方式,承担行政、政治和经济责任⁹。这样,在三十年间,粮食自由贸易的问题成为法国在18世纪的主要政治和理论问题。如果你们不反对,可以分为三个阶段:在1754年以前,老的法律—规训体系充分发挥,并导致负面后果,这是充满争议的阶段;1754年,法国接受了大致上按照应然模式确立的体制,因此是得到支持和纠正的相对自由¹⁰;然而从1754—1764年,重农主义者出现了¹¹,但是仅仅在这个时候,在理论和政治舞台上,才有一系列对粮食自由贸易有利的论战;最后是1763年5月¹²和1764年8月¹³的敕令,确立了粮食的全面自由贸易,只有很少的限制。这是重农主义者的胜利¹⁴,但是那些并不完全是重农主义的人,例如古尔纳的弟子们,也支持这项事业¹⁵。因此在1764年,谷物贸易自由了。不幸的是敕令是8月发布的。1764年9月,也就是同一年的几个星期之后,吉耶纳(Guyenne)的歉收使价格像火箭般上冲,而这时人们就开始思考是否应当回到谷物自由贸易。一下子就有了第三次大讨论,重农主义者是守势,而那些不是重农主义但是支持相同原则的人也不得不保卫这个自由,在1764年,他们几乎已经使人们完全接受了这个自由¹⁶。

这里有一大堆的文章、计划、规划、解释。我所引用的是最图示化、最清晰也是非常重要的。这个文本出版于 1763 年,标题是《一个批发商关于谷物贸易的性质所写的信》(Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains)。作者的名字叫做路易-保尔·阿贝伊(Louis-Paul Abeille)¹⁷,其重要性是因为这个文本所造成的影响,而且他作为古尔纳的弟子,有许多重农主义者的观点。在这个时期的经济思想中,他占据了过渡性链条中的某个位置。那么但是,如果把 这个文本作为参照,它仅仅只是作为一系列的其他文本的一个例子而已,它们有些不同,我认为其他的文本也遵循阿贝伊在《信》中确立的规则。那么,这个文本是做什么的呢?再说一次,可以把阿贝伊的文本纳入理论领域的分析之中,并试图找出其指导性的原则、形成概念的规则、理论要素等,而且也许应当再来看看净产出(*produit net*)的理论¹⁸。然而,我再次提到这个文本并不是这个原因。不是作为知识考古学的内部问题,而是放在权力技术谱系学的线索之中。根据其服从的目标和战略,以及它所暗示的政治活动计划,而不是根据形成这些概念的规则,我们就可以重构这个文本的功能。

这个与现实相关联的配置主要是什么呢?这个现实既没有被夸张也没有被无视,它只是被当做自然,那么,与这个波动相关联的配置是什么呢?它要如何来对此进行调整呢?事实大家都知道,我只是概述一下。首先,不再追求使价格降到最低,而是相反,允许和鼓励谷物价格的上涨。可以用一些人为的方式保证谷物价格的上升,例如在英国的方式中,通过补贴支持出口,或者反过来用税收打压进口,人们可以运用这样的手段来促使谷物价格上升,人们还可以——这就是自由的解决(我过一会再来说说“自由”*libéral* 这个词),重农主义者都在这个词的号召下联合起来——取消一切储存的禁令,只要人们愿意,就可以在任何时候储存没有数量限制的谷物,这样在过剩的时候就可以减轻市场上的压力。一切出口的禁令都被取消,当国外的价格比国内的价格更高的时候,就有权根据自己的意愿把谷物卖到国外去。而且还有新的市场松绑措施,清除阻碍,于是,当再出现过剩的时候,一方面可以储存,另一方面允许出口,来维持价格。这与以前的体系比较起来看是相悖的,以前这些都是不可能,也是不愿意的,也就是说,当出现过剩的时候,相比以前,价格会更高。阿贝伊和当时所有写作的

人,都写到了从 1762 年到 1764 年的好收成,正好成为有利的范例。

即使在过剩的时候,价格也会上涨。从这个上涨中,我们将看到什么?首先是农业的扩张。农民在前一年的收成得到回报,将能够大量播种谷物,并且投入必要的成本用于更大规模的播种和耕作。于是,有了第一个收入不错的丰收之后,以后也更有可能丰收。即使风雨不调,更大的播种面积和更良好的耕作也能弥补一些损失,就更有可能会避免粮食短缺。然而,无论如何,在农业扩张之后,发生的事实是什么?在最初一年的价格上涨之后,下一年并没有出现类似比例的价格上涨,因为最终过剩越多,价格越趋向停滞,于是,价格最初的上涨的必然后果是粮食短缺威胁的减轻,而粮食价格也陷于停滞。粮食短缺和价格上涨就都得到了控制。

从这个图式出发,我们所假设的是,如果连续两年的收成都很好,第一个非常好的年头伴随着价格上涨,第二年的收成足够好(这时价格上涨的速度会变慢),现在假设第二年相反是彻底完全的歉收。那么看看阿贝伊是如何推论的。他说,食物短缺到底是什么?它从来不是简单的纯粹没有粮食,并不是居民必要的食物彻底没有了。因为,如果是这样,所有人都饿死了。如果这样,只要几天或者几个星期人们就都饿死了,但是我们从来没有看到一个国家的百姓因为没有食物而消亡的。他说,食物短缺是一种“幻觉”(chimère¹⁹)。也就是说,无论收成的数量多么少,总是有东西能够养活全体居民十个月,或者八个月,或者六个月,也就是说,至少在一段时间内百姓是可以活下来的。当然,食物短缺会很早就表现出来。要处理的现象不会只是在第六个月快过去人们没有东西可吃的时候才产生。一开始,当人们明白收成很糟的那一刻开始,就会产生一些现象和动荡。价格马上上涨,销售商马上会按照以下的方法算计:去年这么多的小麦,我从每一袋小麦,每一 setier^①的小麦,赚到了这么多钱;今年,我的小麦只有一半,我要每一 setier 小麦多卖一倍。于是市场上价格上涨。阿贝伊说,让他们涨价吧,这并不重要。当人们知道贸易是自由的(在国内的是自由,从一国到另一国也是自由的),他们很清楚,六个月以后进口的小麦将填补不足。然而,拥有并能够卖出小麦的商人,他们有动机

① 法国古时的谷物容量单位(约合 150 至 300 升)。——译者注

储存小麦并等待六个月过后价格疯涨，他们不知道会有多少小麦可以从其他出口国卖到国内。他们不知道在第六个月，最终是否有足够多的小麦导致价格崩溃。因此，他们不知道价格是否会下降，当歉收的预兆开始的时候，当价格刚开始上涨的时候，与其等六个月，他们更宁愿从一开始就赚钱。他们在市场抛售谷物，于是人们在调整期就看不到一旦宣布歉收就储存小麦的现象。因此，价格确实将会上涨，但是会停滞或者说会有一个极限，因为考虑到从第六个月开始可能大量进口，人们会卖出小麦²⁰。

至于外国的出口者，我们会看到同样情况，也就是说，当人们知道在法国出现食物短缺的时候，英国、德国等国家的出口商，都希望借价格上涨的机会赚钱。但是他们不知道通过这种方式进入法国的小麦有多少。他们不知道他们的竞争对手有多少小麦，在什么时间、按什么比例运送小麦，因此他们也不知道，如果等待太久，他们的生意是不是会倒霉。因此，他们倾向于赶紧利用价格的上涨把小麦卖到国外去，也就是说法国，于是即使在小麦稀缺的时候也会源源不断地流入²¹。也就是说，某个特点时期的歉收引发的稀缺—昂贵（rareté-cherté）现象，通过一系列集体的和个人的机制（我们马上再回到这个话题），导致某些东西，使情况逐步得以纠正、缓和、平衡并最终消除。食物短缺将从针对食物短缺的这些活动的现实开始逐步消除。因此，由于谷物简单的自由流通，由于这样的技术，不可能有食物短缺。如阿贝伊所说，食物短缺是一个幻觉。

市场机制这个概念，不是对既成事实的简单分析。它既是对既成事实的分析同时也是对应当发生的事情的规划。然而，为了进行这种分析—规划，需要某些条件。你们可以确定其进程。首先，必须扩大分析范围。第一是在生产方面。再说一次，不能仅仅只考虑市场，而应该考虑从最初的生产行动掌握最后的利润。农业生产者的利润是整体的一个组成部分，应当观察、处理这个整体并看它如何发展。其次，从市场角度进行的分析也要扩大，因为这不仅仅是观察一个市场，法国国内的市场，而应当观察世界谷物市场，在各个市场之间建立联系，谷物可以在不同市场之间出售。仅仅只考虑在法国一个特定市场购买和销售的人是不够的。必须想到在所有市场上和全世界所有国家都可以出售的谷物。因此，从生产方面和市场方面的分析都扩大

了。第三点,市场参与者(*protagonistes*)这一方面的分析也扩大了。因为,与其对他们施以强制规则,人们试图测定、理解和认识这些市场参与者为什么以及如何行动,面对涨价,他们储存谷物打的是什么算盘,当他们知道他们有自由的时候,当他们不知道有多少谷物会运到,当不知道谷物是会涨还是会跌的时候,他们会怎么做。这一切,也就是说,这个“经济人”(*homo oeconomicus*)的行为要素都要被纳入考虑范围。换一种说法,这种经济学或者一种政治经济学的分析,包括了生产、世界市场和经济行为,最后还包括人口的经济行为,生产者和消费者。

这还不是全部。这种新的理解方式和规划方式意味着某种特别重要的东西,与食物缺乏有关,与稀缺—昂贵的灾难事件及其可能的结果有关。灾难,食物短缺,到那个时候人们对此的理解,实际上既是个人的又是集体的现象,同样,人们饥饿、全部居民饥饿、国家饥饿,恰好使这种直接的整体性(*solidarité*),这种事件的规模构成了灾难的特征。然而,在我刚才所做的分析中,在政治经济的规划中,其直接结果是什么?将发生什么?又要一分为二。我们可以说,由于这些措施,由于取消了限制谷物贸易的法律—规训的束缚,整体而言,食物短缺成为了一个幻觉,就像阿贝伊说的那样。一方面,似乎它已经不可能存在,而且,它以前出现的时候,也并不是一种自然而然的现实,而是一些反常的人为措施导致的反常结果。那么,好,不再有食物短缺了。不再有能形成灾难的食物短缺,不再有稀缺的现象,大规模的饥饿现象,无论在个人还是在全部人口中,个人和集体都迈着完全相同的步伐,不会错步。现在,不再有全部人口的食物短缺了。但是这意味着什么?这意味着,人们通过“让他们干”(*laisser-faire*),“让他们走”(*laisser-passer*)²²,放任他们,“各行其是,无为而治”(*laisser les choses aller*)。如果价格要上涨就任其上涨。这个或那个市场上,在所有市场上,放任稀缺—昂贵的现象产生和发展,正是要给这个现实以自由,这个现象本身将会导致其自身的刹车和自我调节。因此只要不是所有人、所有市场都出现短缺和昂贵,都有购买小麦的困难,因而都饥饿,就不会再有大范围的食物短缺。总之还是有人可能饿死。但是,正是因为让这些入饿死,人们可以使大规模的食物短缺灰飞烟灭,使它不像在以前的体系中一样造成大规模的食物短缺。这样,食物短缺

的现象就解除了。食物短缺的灾难消失了,但是造成个别人死亡的稀缺,不仅仅没有消失,而且不应当消失。

因此有两个层面的现象。并非应该划分为集体层面和个人层面,因为,无论如何这并非只是一个人将死去或者承受缺少粮食的痛苦。而是一系列的个人。但是,在两个层次之间有一个完全彻底的断裂,一个属于政府的政治经济行动,这是人口的层面;而另一个层面是一系列各种各样的人的层面,人口与此无关,得到应当的治理,受到应有的控制,接受应有的鼓励,它将得到在它这个层面上相应的东西。杂多的个人(*multiplicité des individus*)是不相关的,而人口(*population*)是。这个断裂是在组成王国的整体臣民或者居民的内部,这个断裂不是一个实际的断裂。并没有把人分成这一边的和那一边的。然而,在知识—权力(*savoir-pouvoir*)的内部,在经济的技术和治理内部,在属于人口的层面和不属于人口的层面或者说工具性的层面之间有这样的断裂。最终的目标是人口。人口是适合作为目标的,而个人,一系列的个体,成群的个体,杂多的个体,是不适合作为目标的。而仅仅作为用来在人口层面获得某种东西的工具、替代或者条件来说才是适合的。

下次课我会再回到这个根本的断裂上来,因为我认为,与人口这个概念有关的东西在这里清楚地显现出来。人口作为政治主体,这个集体主体在以前的那些世纪中的法律和政治思想看来是完全陌生的,通过这些断裂,它正在显现出来,非常复杂。你们刚才看到,它也作为客体显现出来,也就是说,这些机制都指向它,从它那里获得某种效果。作为主体,人们要求它以这种或者那种方式进行活动。人口覆盖了古老的百姓的概念(*peuple*),但是其方式是:这些现象都以它为参照加以划分,有一些要关照的层次,而另一些层次相反就不用管了,或者以另一种方式关照。现在仅仅向你们指出我下次将要回过来说的东西,因为它是根本性的,我希望向你们指出在这个文本中非常奇怪的一种区分。这次课我就以阿贝伊的这个文本来结束。因为,当阿贝伊结束其分析的时候,他还是心存怀疑。他说:所有这些,是很仁慈的。粮食短缺的灾难是幻觉,确实如此。实际上,只是在人们按照其当行而行的时候,粮食短缺才是幻觉,也就是说一些人同意忍受稀缺—昂贵,而另一些人在应当的时候出售小麦,也就是说尽快,在价格

开始上涨,外国出口商把他们的产品运进来的时候。所有这些都是很好的,我不想说这些是人口好的要素,而是作为整体的一员和要素的每个人发挥作用的时候所做的行为,人们试图以尽可能好的方式治理这个整体事物,也就是说人口。他们作为人口的成员行动。然而,假设在一个市场中,在一个特定的城市,人们不等待,不忍受稀缺,不接受谷物的价格如此昂贵,因此也不接受只能买到一点点粮食的事实,不愿意接受饥饿,不接受等待运来足够数量的小麦使价格下降或者价格的上涨变得和缓,假设不是这样,人们一方面随意而行,他们拿走食物不付钱,假设另一方面,一些人非理性地储存粮食,他们打了错误的算盘,那么一切就会发生故障。马上,一方面会出现暴动,另一方面是囤积居奇,或者既有囤积居奇也有暴动。阿贝伊说,那么所有这些都证明,这些人并不真正属于人口。他们是什么?他们是百姓(peuple)。在行为上与人口的治理相比较,百姓也就是不属于人口这个集体的主体—客体(sujet-objet collectif),他似乎自己把自己置于人口之外,因此他们作为百姓拒绝成为人口的一部分,将破坏这个系统²³。

阿贝伊的分析基本上勾勒出来了,它非常重要,因为它在某些方面与法律思想比较接近,它在后者那里引起了反响并构成某种对称,例如,法律思想说每个接受其国家的法律的个人都签订了社会契约(contrat social),在其自身的行为中接受法律并每时每刻延续法律。反过来违反法律的人破坏了社会契约,在他自己的国家中成为一个外乡人(étranger),因此受到刑法的管辖,惩罚和流放他,甚至处死²⁴。与这个被社会契约建构的集体主体相比,罪犯恰好破坏了社会契约,从而落入到这个集体的主体之外。同样,在这个已经开始勾画人口概念的图式中,进行了一种区分,百姓(peuple)从整体上说是那些抵制对人口进行治理的人,它试图摆脱这个配置,而正是通过这个配置,人口才存在、生存和维持,并在一个理想的层面上维持。百姓/人口(peuple/population)的对立关系是非常重要的。下次课,我将试图向你们指出,即使根据社会契约的集体主体所表现的表面的对称性,实际上却是另一回事,人口—百姓的关系与服从主体/罪犯的关系(opposition sujet obéissant/délinquant)是不同的,人口这个集体主体自身与社会契约创造和建构的集体主体是非常不同的²⁵。

总之,作为结尾,我想向你们指出,如果我们想仔细观察安全配置

的内容,例如重农主义者或者更广意义上 18 世纪的经济学家针对食物短缺所做的思考,如果我们想确定这种配置中的特征,我认为,应当与规训机制进行比较,我们不仅可以在 18 世纪以前的时代找到规训体制,同样在安全配置开始建立的时代也能找到。我认为我们确实可以这样说。规训主要是向心的。我想说,规训在运作的时候划定了一个空间,确定了一个部分。规训集中于一点,包围和封闭。规训的第一个动作就是划定一个空间,在这个空间中,其权力和权力机制充分运转,没有限制。如果我们再来看看对谷物进行规训管理(*police disciplinaire des grains*)^①的例子,直到 18 世纪中期,如同你们在德拉马尔的《论公共管理》^②中所读到的那样,对谷物进行的规训管理就确实是向心性的。它集中于一点,包围和封闭,它是保护者,而且它主要集中于治理市场,或者说集中于市场以及围绕市场的空间。你们看到,我试图跟你们重构的安全配置,是相反的,总是倾向于扩展,它是离心性的(*centrifuges*)。人们总是不断加入新的要素,加入生产、心理、行为方式以及生产者、购买者、消费者、进口商、出口商的活动方式,加入世界市场。它要组织,或者说无论怎样,让这些圈子越来越大。

其次,第二个区别:规训,根据其定义来说,对一切进行调整。规训不放过任何东西。不仅仅不会放任自流,而且其原则就是不让最细微的事物摆脱其控制。对纪律最细微的违背也应当被指出,越细微,越要小心。而安全配置,就像你们刚才看到的,是放任的^②。这并不是说他让人为所欲为,而是有一个层面,在这个层面上放任是必不可少的。允许价格上涨,允许出现稀缺,允许人们饥饿,是为了不出现某些情况,也就是说避免食物短缺的普遍灾难。换一种说法,规训处理细节的方式与安全配置处理问题的方式截然不同。规训的主要功能是阻止一切,甚至而且特别是关注细节。安全配置执行其功能的时候

① *police* 一词在 18 世纪的意思与今天不同。今天的 *police* 专指对社会管理的消极方面,也就是说禁止的方面。而 18 世纪的 *police* 包括政府管理的一切方面,即积极地处理政治经济问题,例如促进人口增长,鼓励出口等,是“一整套保证生活和做得比生活更好一些、共存、交流的技术,这些东西都可以转换为国家力量。”因此在本书中 *police* 一词一般译为“公共管理”。——译者注

② 在手稿的引号中是这么写的:“安全是‘放任的’,在这个词的积极意义上”。——原编者注

也依靠细节,但是细节的重要性不是在于它们本身是好还是坏,而是把它们作为必须的不可避免的过程,作为广义的自然过程,这些细节本身就是如此,但是它们不是作为安全配置要治理的事情。安全配置的功能是为了达到某个目的,而这个目的之所以被认为是适当的,是因为它处于人口这个层面中。

还有第三个区别。规训,作为法律系统,如何运作? 它们把所有东西按照法规加以分类,允许的和禁止的。然后,在允许和禁止的两个场域内精确地认定和明晰什么是禁止的,什么是允许的,或者毋宁说必须的。人们可以说在这个一般的图示中,法律体系的主要功能是确定哪些东西是被禁止的。然而,法律所说的主要内容却并不是这样,不再是这样,不再做这样的事。因此在法律体系中明晰化和确定化的运动总是更精确地指出什么是要加以避免的,要加以禁止的。换一种说法,正是有了关于“混乱”的观点,人们才越来越精细地分析,人们才要建立秩序——也就是说:这就是留下来的。秩序这就是当人们阻止一切禁止的事物之后剩下来的东西。我认为,这种否定性的思维(*pensée négative*)就是法律规范的特征。这是否定性的思想和技艺。

规训机制就是这样,它不断地编制允许和禁止的规则,或者说必须和禁止的规则,也就是说规训机制的基础更是必须做的事,而不是不允许做的事。好的纪律是每时每刻告诉你,你应当做什么。如果把修道院的生活作为完美规训的范例,可以看到修道院的生活就是规训的起点和模型,在完美的修道院生活中,僧侣所做的一切事全部都有规定,从早上到晚上,从晚上到早上,唯一没有明确的,是人们不能说的和被禁止的。在法律体系中,不明确的事情是“什么是得到允许的?”在规训的体系中,明确的是人们应当做什么,因此剩下的所有不明确的事情,就要禁止。

在我刚刚跟你们说明的安全配置中,我觉得它所要做的,既不是确定什么是要阻止的,也不是什么是必须的,而是退后到足够的距离,在这个点上,将产生一些东西,合乎愿望的或者不遂人意。也就是说,人们试图在他们本性的层面上抓住他们,也就是说在实际现实的层面上抓住他们——本性(*nature*)这个词在 18 世纪还没有我们今天的意思²⁷。正是从这个现实出发,以此为基础并使它发挥作用,使它的要素相互作用,安全机制就是这样运转的。换一种说法,法律禁止,规训

规定,而安全既不禁止也不规定,虽然有时也借助禁止和规定的工具,安全的主要功能是回应某种现实,而这个回应要消除这个现实——消除它,或者控制它,或者制止它,或者调整它。我认为,在现实要素中的这种调整就是安全配置的基本内容。

我们也许还可以说,法律是在想象界中(l'imaginaire)运作的,因为法律进行想象,并且只能通过想象所有“什么可以做,什么不能做”这些东西才能制定出来。它所想象的是否定性的。规训可以说在现实(réalité)的补充中(complémentaire)运作。人是凶恶的,人是坏的,他有坏思想,恶习气,等等。在规训空间中,对这个现实进行补充,补充规定和义务,现实越顽固,越难以征服,规定和义务就越人为,越强制。最后,安全与在想象中运作的法律不同,与在现实的补充中运作的规训不同,它试图在现实之中运作,通过一系列分析和专门机构,它使现实的要素之间相互作用。我认为,我们就来到了这个关键的点上,在这里,现代政治社会的思想和组织都参与进来,这个观念是,上帝为人制定的规则,或者仅仅由于人的恶的天性所以必需的规则,政治并不要把这一系列的规定引入人们的日常行为。政治在现实的要素中运作,重农主义者说这个现实是物质的、物理的(physique),因此,他们要说的是,政治是物理学,经济学也是物理学²⁸。他们这么说,并不完全是指物质这个词(matière)在后黑格尔意义上(post-hégélien)的物质性(matérialité),实际上,他们所指的现实是政治应当针对的唯一给定条件(donné),政治只能以此为基础采取行动。我认为,重农主义者,经济学家,18世纪的政治思想说,无论如何,我们都在实在的物理秩序之中(l'ordre de la physique),在政治领域内行动,就是在自然领域内行动,当他们这么说的时候,他们的意思就是,政治只能在这个现实的游戏之中与这个现实一起运转。

与此同时,你们看到政治技艺永远不要与现实运转相分离的基本原则,这个原则与人们所说的自由主义的一般原则深刻地联系在一起。自由主义的游戏:让人们自己去做,有东西通过,东西移动,任其自由,放任不管,这意味着,根本上要做的事情是,让现实自我发展和前进,根据其自身的规律在它自己的道路上前进,其原则和机制就是现实的原则和机制。这个自由的问题,我希望下次课能够回到这个问题上²⁹。我认为,可以用不同的方式观察和把握这个问题。当然,人

们可以说这个自由的意识形态,这个对自由的要求恰好就是现代形态(经济的资本主义)得以发展的条件之一——我想这没有错,也不可能错。这是无可否认的。问题是,在自由措施的建立过程中,例如有关谷物贸易的例子,是否在一开始,这就是人们所指向的或者寻求的目标?无论如何,这是一个问题。其次,我曾经在某个地方说起过,如果不考虑到曾经如此强烈的要求自由的18世纪,也用规训的技艺加以平衡,它控制儿童、士兵和工人,那么就无法理解18世纪的自由意识形态和政治的建立,规训技艺限制他们的自由,可以说这种方式为这个自由的顺利运行提供了保证³⁰。好的,我想我错了。当然,我也从来没有完全是错的,当然,无论如何,这是不准确的。我想,真正在运转的是另一个东西。政府的意识形态和技艺是自由,实际上,这个自由应当纳入权力技术的更替和转换之中来理解。以一种更精确和更个别的方式来理解,自由并非别的什么东西,而是与安全配置的建立相关的东西。安全配置,至少是我跟你们所说的安全配置,能够正常运行的必要条件就是,人们给予18世纪所理解的现代意义上的自由:不是赋予某个人的特权和特别优惠,而是人和东西的行动、迁移、流通的自由。这个流通的自由,在广义上,应该理解为流通的能力。我想,通过自由这个词,应该把流通自由理解为安全配置建立的一个侧面、一个方面、一个维度。

新的观念是:对人的治理本质上首先应当考虑事情的本质而不再是人的恶习,对事物的治理首先要考虑人的自由,考虑他们想做什么,考虑他们的利益是什么,考虑他们之所想,所有这些都是相互关联的要素。权力的物理学或者说把自己理解为在自然的要素中的物理运动的权力。权力把自己理解为一种调节,它只能通过每个人的自由才能运转。我认为,在这里,有某些东西是根本性的。这不是一种意识形态,从根本上说,这不是纯粹的意识形态。首先,这是一种权力的技术,无论如何可以从这个意义上来理解。下次课我要跟你们谈谈规范化的程序,并结束我今天所说的安全机制的一般形式。

注释

1. Louis-Paul Abeille:《一个商人关于谷物贸易性质的信》(*Lettre d'un*

négociant sur la nature du commerce des grains), 1763, p. 4; rééd. 1911, p. 91 (mot souligné par l'auteur)。关于这部著作,参看下面的注 17。

2. 参阅《论君主》,第 25 章:“Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum (在人类事物中,命运的分量有多重,人们以何种方式掌握它的方向)。”(trad. J.-L. Fournel & J.-Cl. Zancarini, Paris, PUF, 2000, p. 197)

3. 参见 N. Delamare:《论公共管理》(*Traité de la police*), 2^e éd. Paris, M. Brunet, 1722, t. II, p. 294—295:“这是拯救性的灾难,上帝用这些灾难来惩罚我们并使我们回归我们的责任。[……]上帝常常运用第二位的原因来实施他的正义[……]。[食物短缺或饥荒]要么是为了让我们悔改而从天而降,要么是来自自然的普通过程,要么是人的恶意,但是在表面上它们看起来都是一样的,但是归根结底,它们都是处于天意(Providence)之中。”关于这位作者,请参看以下的注 26。

4. 根据旧制度的警察和民众常常提到的解释,归罪于垄断商人的“贪婪”,是物资匮乏和价格飞涨的主要原因。参见 N. Delamare, *op. cit.*, p. 390, 有关 1692—1693 年的生存危机,书里是这样写的:“然而,[锈病在 1692 年春完全毁灭的收成仅仅只有一半],那些没有良心的贪婪商人只需要一个借口就够了,结局是食物短缺的结果放大了,他们可没少从中获利;他们很快拿出惯用的肮脏手段,使谷物涨价;在外省,各种谣言满天飞,通过收购市场上所有的谷物导致垄断,还没有完全成熟的谷物囤积在粮仓中,保存在商店里;参与整个商业活动的只有少数商人,在他们之间相互买卖。”[cité par S. L. Kaplan:《路易十五统治下的面包、政治和政治经济学》(*Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*), La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 56/*Le Pain, le Peuple et le Roi*, trad. M.-A. Revellat, Paris, Perrin, «Pour l'histoire», 1986, p. 52—53]

5. 这个概念成为魁奈(Quesnay)思想的主要线索,从结束《谷物》这篇文章的《经济治理准则》[1757; in 《魁奈和重农主义》(*F. Quesnay et la physiocratie*), INED, 1958, t. 2, p. 496—510]到《农业王国的经济治理的普遍准则》(1767; *ibid.*, 949—976)。

6. 参见例如魁奈《税收》(*impôts*) (1757), *ibid.*, t. 2, p. 582:“每年生产的财富构成国家的收入,这些财富,扣除成本,就是人们从土地中获得的收益。”

7. 如果谷物没有达到法律规定的价格,对运到货船的谷物进行额外补贴的体系[参见 E. Depitre:《导言》(introduction) à Cl. -J. Herbert,《论谷物的公共管理》*Essai sur la police générale des grains* (1755), Paris, L. Geuthner;《法国经济学家和社会改革者论集》《collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France》, 1910, p. XXXIII. 这个文本是福柯的资料来源之一]。

8. “只要进口谷物的价格在法规确定的价格以下”就禁止进口谷物(参见 E. Depitre, *ibid.*)。

9. 参见例如 Claude-Jacques Herbert (1700—1758):《论谷物的公共管理》, Londres, 1753, p. 44—45:“英国的基本原则(与荷兰)是一样的,似乎从不担心被

耗空,而只是提防过剩。60年以来,英国的方法第一眼看起来很奇怪,然而却从此预防了食物短缺的痛苦结果。只有治理进口的法律,没有治理出口的法律;而且反过来还鼓励出口,对出口加以补贴。”在1755年的第二版中的第43—44页进行了更细致的分析。古尔纳(Gournay)的弟子赫伯尔(Herbert)与布阿吉贝尔(Boisguilbert):《论谷物的自然、耕作、贸易和收益和法国的具体情况》(*Détail de la France et Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains*, 1707),杜潘(Dupin):《荒村回忆录》(*Mémoire sur les Bleds*, 1748)和普吕马尔·德·丹热尔(Plumart de Dangeul):《论法国和英国有关贸易和国家力量其他来源的利弊比较》(*Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne par rapport au commerce et aux autres sources de la Puissance des États*, 1754)一起最早根据英国的模式保卫谷物自由贸易的原则。然而,还是赫伯尔的论文的影响是最大的。从18世纪中叶开始,对谷物问题发出意见的“无以计数的论文、文章、杂文、议论文、信件、观察报告、回复或对话”,参阅J. Letaconnoux:《法国18世纪的谷物贸易和物产问题:工作、资源和其他待解决问题》(*La question des subsistances et du commerce des grains en France au XVIII^e siècle: travaux, sources et questions à traiter*),《现当代历史杂志》(*Revue d'histoire moderne et contemporaine*), mars 1907, Depitre 参考了他这篇文章, in *op. cit.*, p. VI。

10. 1754年9月17日敕令,由督察莫罗·德·塞西尔(Moreau de Séchelles)将军签署[实际上是其前任马萧·德·阿尔努维依(Machault d'Arnouville)构思的],确立了谷物和面粉在王国内部的自由流通并允许在丰收的年份出口。法律文本是由梵桑·德·古尔纳起草的(参见注15)。

11. 参阅威勒斯(G. Weulersse):《从1756年到1770年的法国重农主义运动》(*Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*), Paris, Félix Alcan, 1910, 2 vol.; sur ces années 1754—1764, cf. t. I, p. 44—90; 《Les débuts de l'École》。

12. 参见G.-F. Letrosne:《论行政治理的现状及其衰落的原因》(*Discours sur l'état actuel de la magistrature et sur les causes de sa décadence*), 出版地不详, 1764, p. 68:“1763年5月25日颁布的法令打破了被恐惧建立的国土内的壁垒,人们对这壁垒已经习以为常,它有利于垄断,对于胡作非为的权威很重要。然而我们还应该继续迈出决定性的一步。”(也就是出口的自由和对内部自由贸易必须的一些补充措施),转引自S. L. Kaplan:《面包……》p. 107。Letrosne还是一本有关谷物自由贸易的小册子的作者(参见注4)。

13. 实际上是在1764年7月。“五月颁布的法令把谷物贸易当作国内问题。而1764年的敕令增加了国际维度,允许谷物和面粉的出口。[……]”(S. L. Kaplan, trad. Citée, p. 78;更多细节参看p. 79)。

14. 参阅威勒斯:《重农主义者》(*Les Physiocrates*), Paris, G. Doin, 1931, p. 18:“实际上,特鲁丹·德·蒙提尼(Trudaine de Montigny),拉威尔第(Laverdy)督察将军的参谋,才是1764年自由敕令的真正作者,为了撰写敕令,他参考了谁?

杜尔哥(Turgot),杜邦(Dupont),这个文本在最后是以对他们的颂扬结束的。也许还是在他的关照下,勒特罗纳(Letrosne)的小册子[*La liberté du commerce des grains toujours utile et jamais nuisible*(Paris, 1765)]得以传播到外省,而督察将军正是从那里筹集其武装来保卫他的政治的。”

15. 梵桑·德·古尔纳(Vincent de Gournay)(1712—1759),在加的斯(Cadix)做了15年的批发商,然后是商业监督官(1751—1758),接着在欧洲游历,他与学生克里哥-布勒瓦什(Cliquot-Blervache)一起写作了《商业观察》(*Considérations sur le commerce*),并且为商业主管部门撰写了一系列报告并且翻译了若斯阿·乔德(Josiah Child)的《论商业》(*Traité du commerce* 1754;原作 1694)(其评述没能在生前出版,评论的第一版,Takumi Tsuda, Tokyo, 1983)。“他对法国经济思想的影响是巨大的,这是因为其在法国经济行政治理中扮演的角色,在亚眠科学院中指导经济研究工作,尤其是在经济学著作的出版中所扮演的官方角色。”[A. Murphy, *Le développement des idées économiques en France(1750—1756)*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXXIII, oct. -déc. 1986, p. 523]他的贡献是传播了坎铁龙(Cantillon)的观念,并且保证了“让他们干,让他们走”(laisser faire, laisser passer)的模式的成功[从杜邦·德·勒穆尔(Dupont de Nemours)以后,他被当做这个模式之父],有关这个模式的起源,参看《生命政治学》有关阿尔让松(Argenson)的注解,1979年1月10日的演讲,第27页。参阅杜尔哥:《向梵桑·德·古尔纳致敬》(*Éloge de Vincent de Gournay*),《法国信使报》(*Mercure de France*),1759年8月;G. Schelle:《梵桑·德·古尔纳》(*Vincent de Gournay*), Paris, Guillaumin, 1897;威勒斯:《重农主义运动……》,同上书, t. 1, p. 58—60;威勒斯:《重农主义者》,同上书,参考书目有 S. Meyssonier:《秤与钟——法国18世纪自由思想的起源》(*La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*), Montreuil, Les Éditions de la passion, 1989, p. 168—236;《梵桑·德·古尔纳或新政治经济学的建立》“Vincent de Gournay ou la mise en oeuvre d'une nouvelle politique économique”(详细书目 p. 168—187)。古尔纳和杜尔哥的主要弟子是莫尔莱(Morellet)(cf. 威勒斯:《重农主义运动……》, t. 1, p. 107—108;威勒斯:《重农主义者》p. 15)。

16. 参阅 E. Depitre, introd. à Herbert, *Essai...*, op. cit., p. VIII:“此时出版了大量的论战文章和书籍。然而经济学家的所处的形势不太好,他们由进攻转入防守;他们写作了很多文章来回应加利亚尼神父的《对话》[《关于小麦贸易的对话》](*Dialogues sur le commerce des blés*), Londres, 1770]。”

17. Louis-Paul Abeille(1719—1807):《一个商人关于谷物贸易性质的信》(*Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*)(Marseille, 8 octobre 1763),[出版地和出版时间不详];再版, in L. -P. Abeille:《有关谷物贸易最早的小册子:1763—1764》(*Premiers Opuscules sur le commerce des grains: 1763—1764*), introduction et table analytique par Edgard Depitre, Paris, P. Geuthner:《法国经济学家和社会改革者论集》(Collection des économistes et des réformateurs

sociaux de la France), 1911, p. 89—103。当阿贝伊出版这个文本的时候,他是布
尔塔尼农业协会的秘书,1756 年古尔纳参与了这个协会的组建。重农主义的论文
通过后,他在 1768 年被任命为商业部的秘书,然后就与重农学派保持距离。关于
其生平和著作,参见 J. -M. Quérard:《法国文学或法国学者、历史学家和文学家长
平辞典》(*La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique des savants, histo-
riens et gens de lettres de la France*), Paris, F. Didot, t. I, 1827, p. 3—4;威勒斯:
《重农主义运动……》, t. 1, p. 187—188,其中有关于阿贝伊与重农主义者在 1769
年之后的关系破裂(“此后,阿贝伊支持内克(Necker),反对杜邦”)。阿贝伊还写作
了《有关法国谷物公共管理的思考》(*Réflexions sur la police des grains en France*)
(1764), Depitre 在《有关谷物贸易最早的小册子:1763—1764》收入, p. 104—126,
以及《谷物贸易自由的原则》(*Principes sur la liberté du commerce des grains*),
Amsterdam-Paris, chez Desaint, 1768 出版时封面上无作者名(这本书马上成为
F. Véron de Forbonnais 的攻击对象,《评〈谷物贸易自由的原则〉》(*Examen des
Principes sur la liberté du commerce des grains*)),《农业报》(*Journal de
l'agriculture*)(août 1768),对它的回应是《公民的幻觉》(*Éphémériques du citoyen*),
同年十一月的重农主义杂志(cf. 威勒斯:《重农主义运动……》, t. 1, index
bibliographique, p. XXIV)。

18. 关于这个概念,参见威勒斯:《重农主义运动……》, t. 1, p. 261—268(“对
于重农主义者来说,[……]除了净收入或者净产出,就没有真正的收入了;他们所
理解的净产出是全部产出的盈余,或者说在生产的成本之外的毛产出。”)。

19. L. -P. Abeille:《一个商人关于谷物贸易性质的信》éd. 1763, p. 4; rééd.
1911, p. 91:“食物短缺,也就是说现实缺少足够数量的谷物来养活一个国家,这很
明显是一个幻觉。除非发生严格意义上的零收成。我们从未看到有哪个民族被
饥荒从地球上消灭,即使在 1709 年。”这个观念并非阿贝伊独有的。参见 S. L.
Kaplan, *Le pain ...*, p. 74—75:“面临生存问题的人们并不认为食物匮乏是现实
的。他们承认有些所谓食物短缺类似真正的饥荒,但是他们反驳说,并没有真正
的食物匮乏。最激烈的批评者是最反对政府的重农主义者。勒迈尔锡耶写到
1725 年的食物短缺是人为的。胡波(Roubaud)补充说,1740 年的食物短缺也是人
为造成的。魁奈和杜邦这两个人都认为大部分的食物短缺是舆论造成的。重农
主义者讨厌的加利亚尼自己也宣称,四分之三的食物短缺是‘幻想的病态’。”1764
年 11 月,在卡昂、瑟堡和多非内发生骚乱的时候,《经济日报》(*Journal
économique*)强烈谴责新的自由政治时代,嘲笑“对食物短缺的恐惧幻觉”(S. L.
Kaplan, *ibid.*, p. 138)。

20. L. -P. Abeille:《一个商人关于谷物贸易性质的信》éd. 1763, p. 9—10; éd.
1911, p. 94:“确实,自由无法消除坚挺的市场价格,但是,它不会导致价格上涨,反
而可以促使它下降,因为市场一直受到外来竞争者的威胁,有竞争者威胁的人会
尽快出手,因此他们的利润受到限制,但是这样他们就不用冒利润缩水的更大
危险。”

21. *Ibid.*, éd. 1763, p. 7—8; éd. 1911, p. 93:“我看得很清楚,利益是那些外国商人唯一的动机。他们了解到某个国家缺少小麦;因此可以在那里轻松卖出好价;从这时起,一切投机就开始了;要往那里运谷物,马上行动,在好卖的时候抓紧时间。”

22. 关于“laissez faire, laissez aller”这个格言的起源,参见以上有关 Vincent de Gournay 的注 15,和《生命政治的诞生》,1月10日的授课,1979年,第27页。

23. L. -P. Abeille:《一个商人关于谷物贸易性质的信》, éd. 1763, p. 16—17; éd. 1911, p. 98—99:“当人们感受到需求的时候,也就是说当小麦价格涨到很高的时候,百姓变得焦虑不安。为什么通过出口的禁令来表现政府的不安,从而加重他们的焦虑呢? [……]如果人们在这个本来没有什么作用的禁令中,加上进行申报的命令,等等,痛苦就会以最快速度发展到顶峰。刺激那些被统治的人反抗统治他们的人,使百姓更加大胆反抗那些每天给他们食物生存的人,难道不会有损失吗? 这是在有产者和百姓之间点燃战争。”再参看 éd. 1763, p. 23; éd. 1911, p. 203:“取消有产者的权利,削弱构成国家的力量的人,对于国家来说,没有什么比这更大的灾难了,这些国家将会被制造不安的百姓所控制,它将面临的只有激发贪婪的食物,并且完全不知道根据有产者的能力合理审慎地安排有产者。”

24. 参阅卢梭:《社会契约论》,1762年版,第2卷,第5页,载于《全集》,巴黎,伽利马出版社(《七星书库》),第3卷,1964年版,第376—377页:“一切破坏社会法律的坏蛋都因其罪行背叛了国家,由于他违反了自己的法律,他不再是国家的成员,甚至他对自己的国家开战。因此,保卫国家与保卫他个人是不相容的,两个中间必有一个要死,当人们处死罪犯的时候,与其说是把他看做公民(Citoyen)不如说看成敌人(ennemi)。法律程序和判决都证明并宣布他破坏了社会契约,因此他不再是国家的一员。然而,由于他自己也如此自认,至少通过他的行为表现出来,他就应该流放,作为条约的破坏者与这个国家断绝关系,或者作为公众的敌人死去;因为一个这样的敌人不是一个法人(personne morale),而是自然人(homme),那么战争法就可以处死这个战败者。”

25. 参见以上,1月25日的授课,有关城市、食物短缺和流行病的三个例子。

26. 尼克拉·德拉马尔(Nicolas Delamare)(de la Mare)(1639—1723):《论公共管理,其建立的历史、功能和行政官的权利,一切与此相关的法律和规定》(*Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, tous les loix et tous les règlements qui la concernent*), t. I—III, Paris, 1705—1719, t. IV par A. -L. Lecler du Brillet, 1738(参见4月5日的授课,有更详细的介绍)。德拉马尔在1673—1710年间是夏特莱(Châtelet)的警长,是拉莱尼(La Reynie)的手下(第一任根据1667年的敕令所创立的警察总监),然后是阿尔让松的手下。参阅, P. -M. Bondoio:《总督德拉马尔及其〈论公共管理〉》《Le Commissaire N. Delamare et le Traité de la police》,《现代历史杂志》(*Revue histoire moderne*), 19, 1935, p. 313—351。有关谷物的公共管理,参看第二卷,按照卡普兰的说法(《面包》p. 394, note 1 du chapitre),它构成了政府

对物质财富治理的问题中最丰富的源泉(la source la plus riche pour les questions d'administration des subsistances)[《论公共管理》(*Traité de la police*), t. II, livre V:《论生活资料》(*Des vivres*);尤其注意第5个标题:《论法国的公共管理,关于谷物贸易》(*De la police de France, touchant le commerce des grains*), p. 55—89, 和标题 14:《在食物短缺或饥馑时期,谷物的公共管理以及面包的管理》(*De la police des grains, & de celle du Pain, dans les temps de disette ou de famine*)], p. 294—447]。

27. 对“本性”(nature)在18世纪的不同词义的进一步研究,请参阅福柯熟悉的一本经典著作:J. Ehrard:《十八世纪上半叶法国的本性观念》(*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*), Paris, SEVPEN, 1963; rééd. Paris, Albin Michel(《Bibliothèque de l'évolution de l'humanité》), 1994。

28. 参阅 Dupont de Nemours:《有关农业、贸易和财政的日记》(*Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*), septembre, 1765, préface (fin):“[政治经济学]不是发表意见的学问,人们以各种可能性和相似性相互争论。对物理规律的研究,一切都还原为计算,并得出最精微的答案”(引自威勒斯:《重农主义运动……》t. 2, p. 122);Le Trosne, *ibid.*, juin 1766, p. 14—15:“经济科学并不是别的什么东西,而是把自然规律运用到对社会的治理上,与最具有确定性的物理学一样,它的规律是持久的,也可以加以证明。”(引自威勒斯:《重农主义运动……》note 3)。“Physiocratie”(重农学派)这个词出现于1768年,表现了经济治理的这个观念,当时有一个集子《重农主义或者对人类最有利的政府治理的自然宪法》(*Physiocratie ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*), publié par Dupont de Nemours。

29. 福柯下次课没有回到这个问题上来。

30. 参见《规训与惩罚》(*Surveiller et punir*, op. cit., p. 223—225)。

1978年1月25日

安全配置的一般特征(III):规范化(normalisation)——确立规范(normation)与规范化——流行病(天花)的例子和18世纪的预防接种运动——产生了新的概念:情况(cas)、风险(risque)、危险(danger)、危机(crise)——在规训中和安全机制中的规范化形式——新政治技术的建立:对人口的治理——重商主义和重农主义的人口问题——在知识中,人口作为变革的算子(opérateur):从财富分析到政治经济学,从自然史到生物学,从一般语法学到历史语文学(philologie historique)

前几年,我曾经试图指出^①,与人们所说的法律系统相比较,在规训机制中有哪些特殊的地方。今年,我的计划是揭示出,与我曾经考察过的规训机制相比,安全配置有什么特殊、特异和不同的地方。因此,无论如何,我想强调的是安全/规训(sécurité/discipline)之间的对立和区别。直接的目的,当然是一眼就能看到的目的,就是与不断提及的主人(maître)划清界线,也与权力的垄断划清界线。既没有权力也没有主人,更没有像上帝一般的权力和主人。规训和安全的区别,我从第一次课开始,就试图指出如何把握它们之间的区别,规训和安全在处理和调整空间分配上的区别。上次课,我试图向你们指出规训和安全如何以各自不同的方式处理人们所说的事件,今天,我想简略说说,因为我希望尽快进入核心问题,今天我想跟你们说的是,它们如何以各自不同的方式处理人们所说的规范化(normalisation)。

你们比我更了解这个臭名昭著的词“规范化”。什么不是规范化?

① 福柯补充说:总之,在前几年,一年或者两年,就说是过去的几年吧。——原编者注

我规范化,你规范化……。还是让我们来明确几个关键点吧。首先,有一些人细致地重读了凯尔森(Kelsen)的著作¹,发现凯尔森所说的并试图指出的是,在法律和规范之间不可能没有一种根本的联系,所有法律系统都与规范系统联系在一起。然而,我认为必须指出,法律与规范的关系确实意味着在法律的强制性之中隐含着某种可以被称为的规范性(normativité)的东西,这个隐含在法律中的规范性也许是法律的基础,但是无论如何也不能与规范化的程序、程式和技艺相混淆,后者就是我们要加以辨别和定位的。相反我要说,如果确实法律以规范为参照,那么法律的角色和功能(也就是法律的操作)就是把规范编码确定下来(codifier),根据规范来制定规条(codification),而我试图定位的问题就是指出,从法律体系出发的,在它下面,在它的边缘甚至在它的反面(contresens),规范化技艺的发展形成。

现在来说说规训。规训进行规范化,我觉得这是绝对无可争议的。然而,还必须说明规训的规范化(normalisation disciplinaire),其内容有什么特点。这些东西已经重复过一千遍了,所以我只是非常简略地带过,请原谅。规训分析和分解个人、地点、时间、举止、行动和操作。规训把它们都分解为要素,使得对这些要素既可以得到观察也可以被修正。这就是著名的规训的框格(quadrillage disciplinaire),它的目的就是建立观察和修正所需的最小要素。其次,规训把这些根据确定目的而定位的要素加以分类。为了达到目的最好的行为方式是什么:最好的持枪方法是什么?最好的姿势是什么?最适合某项工作的工人是怎样的?最适合取得某个成果的孩子是怎样的?第三,规训建立了最优化的顺序和相互协调的方式:怎样把一些动作相互串连起来,怎样分配士兵来完成一个部署,怎样确定学校中的儿童的等级和分类。第四,规训确定了进一步训练和长期控制的程序,最终基于此,它作了一个划分,划分出无能的、不适合服兵役的人。也就是说,以此为基础,它划分出正常的人(normal)和不正常的人(anormal)。规训的规范化就是要首先提出一个模式,一个根据某一目标而确立的最优模式,规训的规范化操作就是要让人和人的举止行为都符合这个模式,正常的人就是可以与这个规范相符合的人,而不正常的人就是无法做到这一点的人。换一种说法,在规训的规范化中,最根本的、首要的,并不是正常的人和不正常的人,而是规范。也就是说,规范是最初

确定的,对正常的人和不正常的人的确定和定位只有根据这个规范才有可能。相较于正常的人,规范才是最早的,这意味着,规训的规范化是从规范出发才能对正常的人和不正常的人进行划分,因此我想说,在规训技艺中所发生的事情,相比规范化(normalisation),这更是在确立规范(normation)^①。请原谅我用了这个奇怪的词,这是为了强调规范本身是首要的和根本的。

现在开始研究这一系列的安全配置(我用的词肯定不是令人满意的,我们还会回到这个问题上来),从规范化的角度看,这些事情是如何发生的?人们如何进行规范化?在研究了城市和食物短缺的案例之后,我把流行病作为案例加以研究,在这一系列问题中它很明显是不可缺少的,尤其是在18世纪的流行病天花²。这个问题很重要,当然首先是因为天花很快就成为当时人们已知的传播最广泛的流行病,三分之二的孩子出生后可能感染天花。对于全部人口来说,天花的死亡率一般来说达到1比7.782,接近于1比8。因此,这是传染非常广泛的流行病,死亡率也很高。第二点,这个现象的特点是它有强烈的爆发性传染。17世纪末到18世纪初,尤其在伦敦,每经过不到5年或者6年的间歇,就会出现大流行的爆发。最后是第三点,天花明显是一个特殊的案例,因为从1720年开始,有了天花的接种(inoculation或variolisation)³,然后,从1800年开始有了牛痘⁴,安全技艺有了四个特点,在当时的医学实践中尤其不同寻常。第一是预防性的,第二是表现出确定性特征,取得几乎完全的成功,第三,基本上可以普及到全部居民人口,没有什么物质上和经济的太大困难,第四,首先是人工接种,接着是19世纪初的牛痘都表现出这第四个重要特征,那就是这些医疗方法对于当时的医学理论来说完全是陌生的。接种和牛痘,以及其成功运用在那个时代的医学理论中都是不可思议的⁵。这完全是一个不得不承认的事实⁶,纯粹的经验事实,直到19世纪中叶,巴斯

① Normation 这个是福柯自造的词,是为了与规训的规范化(normalisation)相区别。在规训机制中,规范是预先确定的,唯一的,政府通过这个规范对个人进行规训。然而,在安全机制中,规范不是预先确定的,并没有预先确定的对一切人都有效的强制性规范。安全的技艺对个人及其肉体通过对“环境”的干预而产生间接的影响,因为个人及其身体不再是行为的绝对源头,人们的行为的原因被归结为“环境”。在这种情况下,权力机制首先作用的是环境,而不是个体。——原编者著

德才对这一现象大致给出了一个合理的解释。

因此,这是在当时的医学理论的术语中不可思议的技术,这些技术是确实有效的、可以普及的,也是预防性的。在我们所说的医学公共管理(*police médicale*)的秩序中⁷,到底发生了什么事情,它们的结果如何呢?我认为,首先是接种,然后是牛痘,它们都得益于两个支持,这两个支持使它们在西欧的人口和统治的现实实践中得以实现成为可能。首先,牛痘和接种的确定性和可普及的特征当然使人们可以用概率的属性来思考这个现象,其方法是人们当时掌握的统计工具⁸。在这个意义上,我们可以说接种和牛痘得益于数学的支持,在当时可接受和已经接受的合理性范围中(*champs de rationalité*),数学是进行整合的要素。其次,我觉得,第二个支持,第二个在医学事件中接受移入(虽然对于医学理论来说它是陌生的和异质的)这些实践的因素是,接种和牛痘至少以一种类比的方式,通过一系列重要的相似性,与我跟你们说过的安全机制整合在一起。我觉得,应对食物短缺的安全机制中非常重要、非常有特点的东西是,在18世纪中叶占统治地位的法律—规训的强制机制试图阻止食物短缺现象的时候,由于重农主义者和其他经济学家,从18世纪中叶开始,人们所寻求的是以食物短缺的过程本身为基础,以在食物过剩和短缺之间的数量上的摇摆现象为基础:以这个现象的现实为基础,不是去阻止它,而是反过来,让与它有关联的其他现实要素发挥作用,使得这个现象本身会自我消灭。然而,在接种中有一个东西是值得重视的,在接种中比牛痘中更加清楚,也就是,接种不是阻止天花的发生,相反是通过接种天花本身,在人身上激发天花,但是要把它放置在一些条件中,使得这个疫苗在导致全面的疾病之前就自我消灭,通过首先制造人为接种的小疾病,人们可以预防天花可能的威胁。安全机制在形态上与人们在应对食物短缺上所看到的東西一样,很典型。因此,在不同的安全技术中有双重的整合。也许这就是这些新的技艺能被接受的原因,即使不被医学思想所接受,至少可被医生、行政官员和那些负责医学公共管理的人接受,最终被所有人接受。

然而,我认为,通过这个安全的典型实践,形成了一些对于安全配置以后的扩张非常重要的因素。首先,在接种的过程中,监视已经得到接种的人,在整体的计算中,人们试图了解是否有必要给人们接种,

如果人们因接种而冒死亡的风险,或者因天花而死亡,这里有什么问题?首先,对这种疾病的理解不再置于当时的医学思想和实践内部非常坚固的、非常固定的范畴之中,不再使用“流行的疾病”(maladie régnante)的概念⁹。流行的疾病,在 17 世纪甚至在 18 世纪都是如此定义或书写的:这是一种重大疾病,与它密切相关是国家、城市、气候、人群、地区和生活方式。流行的疾病的定义和特征是一种痛苦和一个地区之间的以及一种痛苦和一些人之间的整个的总体联系。从人们对接种的成功和不成功进行定量分析的时候开始,当人们计算死亡或传染的各种可能性的时候,流行疾病的特征就不再表现与地区和环境之间的联系,而是表现为,在一个特定时空中的人口案例的分布。案例的概念出现了,这个概念不是指个人的案例,而是一种使疾病的群体现象个别化(individualiser)的方法,或者说是使现象集体化(collectiviser)的方法,把个体的现象整合到一个集体的场域中。这就是案例的概念。

第二点,即将出现的现象是:在这个概念中,在对疾病之分布这种分析中,如果疾病进入集体的层面和每个个人的层面,人们就可以测定,对于每个个人或个人化的集体来说,感染天花有什么样的风险:致命或者被治愈。这样,针对每个人,根据其年龄和居住的地区,还可以根据年龄层,根据具体的城市,根据具体的职业,确定其死亡的风险,确定死亡率。人们就可以知道(这里我所参考的文本是所有这些定量分析的总结,是杜威亚在 19 世纪初发表的,书名是《对天花影响的分析》(*Analyse de l'influence de la petite vérole*)¹⁰,这个文本提供了 18 世纪积累起来的所有数据,并指出每个出生的婴儿都有感染天花的风险,风险度被确定为 2/3),每个不同的年龄层的风险是什么?如果一个人感染了天花,人们就可以根据年龄层,老人还是年轻;根据他生活的环境,根据他从事的职业,来确定他死亡的风险。同样,如果一个人接种,也可以确定这次接种或牛痘所造成的风险,以及虽然经过接种,但是以后还是会感染天花的风险有多大。“风险”(risque)是一个绝对重要的概念。

第三,对风险的计算说明对于每个人来说风险都是不同的,他们的年龄不同,条件不同,所处的地区和环境不同。因此可以说,这些不同的风险在某些地区更高一些,在某些地区不那么高,或者说更低一

些。也就是说,人们可以测定什么是危险的。对于天花来说,三岁以下是危险的。居住在城市中比乡村中更危险。根据案例和风险,出现了第三个重要概念:危险(danger)。

最终,在流行病的总体范畴之外,人们可以确定一些爆发和加速增长的现象,它们使特定时间和特定地区的疾病迅速增加,通过传染,病例的增长造成进一步的病例增加,形成了一个趋势,曲线图的斜率有可能无法停下来,除非有人为的机制或者神秘的不为人知的自然机制,这个现象才能停下来。这些爆发的现象以一种有规律的方式发生,也以一种有规律的方式消灭,这大致就是人们所说的(不再是医学词汇,而是本来用以指示其他事物的)危机(crise)。危机,就是传播的爆发现象,要制止它只能通过自然的更高级的机制或者人为的干预。

案例、风险、危险、危机:我认为,这些概念是全新的,至少在运用这些概念的领域和技艺中,它们是全新的,因为,人们正好将拥有一系列干预形式,其目标与以前不同。以前的干预目标是试图简单地在所有得病的人身上消灭疾病,或者阻止得病的人接触没有得病的人。在处理流行病过程中的规训体制、或者在针对类似麻风病这样的流行病所制定的规章中,规训体制的目标是什么?首先,给病人治病,治疗每个表现出疾病的人,只要他有可能治愈;其次,隔离没有得病的人与病人,切断传染。与此相反,随着接种牛痘而出现的配置和机构,它要做什么呢?它并不在病人和非病人之间进行区分。它所考虑的对象是一个整体,没有病人与非病人之间的隔绝和断裂,也就是说,它从整体上考虑的是全部人口,在全部人口中观察可能的致病率和死亡系数是多少,也就是说,预计在全部人口中,因为疾病而死亡的人数正常情况下是多少。基于此,人们就确定了天花的死亡率是1比7.782,这是18世纪的统计学所得到的答案。这里就有了正常的致病率或者正常的死亡率这些概念。这是第一件事。

第二件事,与这个所谓“正常”的致病率和死亡率相关,人们试图进行更细致的分析,这个分析使人们可以划分不同的常态(normalité)。人们可以知道感染天花的病例的正常分布,或者因天花而死亡的人在年龄、不同地区、不同城市、在城市的不同城区、所从事不同职业中的正常分布。这样就可以得出整体的正常曲线,以及各种不

同的被视为正常的曲线,那么安全技术要做的是什么呢?是努力压低最不利的正常曲线,压低与正常的和一般的曲线相比显得异常的曲线。例如,人们发现天花最快最容易袭击三岁以下的儿童,他们的致病率是非常高。当发现这一点时,就提出了问题,如何努力压低婴儿的致病率和死亡率,使它达到平均的致病率和死亡率水平?然而,随着人口中一部分人的致病率和死亡率的下降,整体的平均死亡率自身也会下降。在这些不同的常态的游戏的层面上,在这些不同的常态的相互分离和关联的层面上,预防医学开始行动了。这还不是流行病学(épidémiologie),只是处理流行病的一般医学(médecine des épidémies)。

我认为,这个体系恰好与规训体系相反。在规训中,是从规范出发,由规范进行的训导,并且根据这个训导来区分什么是正常,什么是不正常。然而,现在人们将对常态(normalité)的不同曲线进行测定,而规范化的操作将调整这些常态的不同分布(distribution),使最不利的转变为最有利的。这样,从规范性(le normal)出发,就有某种东西被认为比其他的更规范,总之,比其他的更有利。正是这些分布将作为规范。规范是不同的常态中的一个作用。规范性居于首位,而规范是从它推导出来的,或者正是从对常态的研究出发,规范得以确定下来并完成其操作性功能。因此我想说,这里不是确定规范(normation)的问题,而是规范化(normalisation)的问题。

两周以前,上一周和今天,我提出了三个例子:城市、食物短缺和流行病,或者如果你们不反对,也可以说是:街道、谷物和传染。人们很快就能看到在这三个现象中有一个非常明显和显著的联系:他们都与城市密切相关。这些问题的基础都是我跟你们描述的这些问题中的第一个,因为,无论如何,食物短缺和谷物的问题,这是城市—市场问题,而传染和流行病的问题,这是城市作为疾病发源地的城市。作为市场的城市,也是作为暴动发生地的城市;作为疾病发源地的城市,也是作为疫气和死亡发生地的城市。不管怎么说,我认为,城市问题是安全机制的不同案例的核心问题。确实,非常复杂的安全技术的轮廓形成于18世纪中期,那时城市提出了经济和政治问题,新的特殊的统治技术问题。定义封建社会的主要是一种领土的权力体系,它的建立和发展都是以对领土的统治为基础的,在这个体系内部,城市总是

构成一种特殊情况。此外,城市确实都是自由市(ville franche)^①。城市有可能、有权利自我治理,这个权利是得到承认的,虽然这个权利是在明确的范围内,有其规定的界限。但是城市总是一片自治的绿洲,在它周围的是从封建出发而形成的领土权力机制,这是非常庞大的组织。我认为,城市被整合进权力的中心机制,或者更应该说,反过来,城市成为首要的问题,比领土问题更重要,这个颠倒过来的现象是17世纪和18世纪历史的重要特征。回应其问题,必须通过新的权力机制,这些机制的形式就在我所说的安全机制中。实际上,必须协调城市的存在和统治权的合法性。如何在城市行使统治权?这不简单,为了实现这个目标需要一系列的调整,很明显,我跟你们所指出的仅仅只是一点点轮廓而已。

我想指出的第二点是,我试图测定的这三个现象(街道、谷物、传染或城市、食物短缺、流行病),或者说这三个问题,它们都有一个共同点,就是它们所提出的问题最终都或多或少转向流通的问题。当然是广义的流通,包括移动、交换、接触、散布、分配,问题是:为什么它流通或者不流通?人们可以说,直到那个时代,传统的统治权问题,因此也就是与统治权形式相联系的政治权力问题,要么是占领新的领土,要么是守卫已经征服的领土。在这个意义上可以说,统治权的问题就是:为什么它没有变化?或者说,如何才能更进一步而不导致混乱?如何对领土确定标记,如何固定,如何保卫它或者扩张它?换一种说法,这正是人们所说的领土保障(sûreté du territoire)或者说统治领土的保障。总之,这是马基雅维利(Machiavel)的问题。马基雅维利提出的问题就是要知道在一个确定的领土中,不管这个领土是征服来的,还是继承来的(权力合法不合法不重要)¹¹,如何使君主的权力不受威胁,或者在任何情况下都能够确保消除对他的威胁。这是君主的保障:这就是君主的问题,我认为,对领土的权力,就是统治权的政治的问题。但是,我完全没有把马基雅维利当作开启政治思想现代性的人物,恰恰相反,我认为他标志着一个时代的结束,或者说他达到了一个时代的顶峰,在这个时代中最重要的问题是君主及其领土的保障。然而,我觉得,通过我刚才试图测定的那些现象(我的描述完全只是局

① 中世纪的城邦取得了自治权,成为自由市,与其他地区的封建统治不同。——译者注

部性的),可以看到的是完全不同的问题:不再是确定和划定领土,而是允许流通,控制流通,挑出好的和坏的,使它不停运转,不断移动,总是从一个地方转移到另一个地方,但是要消除这种流通的内在的危险。不再是君主及其领土的保障,而是人口的安全,因此也就是说,是那些被统治居住的人的安全。这是我认为非常重要的另一个变化。

这些机制还有第三个共同点。无论城市研究的新形式,还是制止或至少控制食物短缺的方法,还是预防流行病的方法,这些机制都有这样一个共同点:它们在运转的时候是相互作用的,完全没有区别哪一个是首要的和根本的,不像过去一样,区分出更高的统治者的意志以及服从于这个意志的其他意志。相反,这是在让现实的要素相互之间发生关系。换一种说法,依附在统治者—臣民的轴线上,并确保彻底的臣服并使个人在统治者面前保持被动的状态,这不是安全机制的做法。安全机制所依靠的是重农主义者所说的物理的(*physique*),人们一般所说的自然的,或者说现实的要素(*éléments de réalité*)。这些机制的目标是消灭一些现象,但完全不采用禁止的方式“你不能这么做”,也不是“这是不能发生的”,而是通过现象本身来逐渐消除这些现象。把这些现象限制在一个可以接受的界限之内,而不是以强制的法律对它们说不。因此,安全机制所要运用的不是统治者—臣民的轴线,也不是禁止的形式。

最终,所有这些机制(我认为,已经到了问题的核心)的目标与法律的目标不同,与规训的目标不同,后者是尽可能以最垄断最持续的方式使一个人的意志在其他那里得到回应。而安全机制则是使某个层面得以显现,在这个层面上,进行治理的那些人的行为是充分而且必要的。治理行为所应对的这个层面,并不是现实的整体性(*totalité effective*),不是一一针对每一个人,而是人口及其现象和进程。全景的观念(*panoptique*)¹²,在某种意义上是现代的,但是我们也可以说它完全是古代的概念,因为它实际上要在全景式的机制中把一个人放置在中心,放置在中心的这一个人,一双眼睛、一个观察的目光,一个监视者,他可以让他的统治对处于这个权力机器之中的一切人生效。在这个意义上,我们可以说,最古老的君主的最古老的梦想就是全景式统治:我的臣民中没有任何一个人的任何一举一动能够逃脱我的眼睛。理想的君主就在这个全景的中心。这种权力采用对个

人进行彻底监视的形式，每一个人，在任何时候，做任何事情，都在君主的眼皮底下；相反，我们现在看到的观念是，整体的机制使政府和治理者所处理的是一些特殊的现象，这些现象不是个人的现象，虽然个人也以某种方式在这中间出现，虽然个人化的过程也是相当特殊的——我们以后再回到这个重要的话题。这是另外一种集体/个体(collectif/individu)的关系和社会整体/基本要素(totalité du corps social/fragmentation élémentaire)的关系发生作用的方式，这种方式将在人们所说的人口中发挥作用。我认为，对人口的治理是与统治权的作用完全不同的东西，这种不同是彻底的，直至个人行为的最细微处。我觉得，这里所说的是两种截然不同的权力布局。

现在我想开始分析这一切。通过城市、食物短缺和流行病的案例，我简单地把握住了这个时期的新机制。通过这些案例，我们可以看出相关的问题之所在，一方面，这是一种不同的权利布局，另一方面，是直到那个时期都从来没有出现过的政治人物，他是全新的，以前没有人看到过他，他也没有得到过承认和认识，这个新人物在18世纪开始的时候闪亮登场，他就是人口(population)。关于这一点，我现在想要好好讲讲。

当然，人口作为一个问题出现，这不是第一次，不仅仅在普通政治思想中，而且在政府治理的具体技艺和程序中，他已经出现过。追溯源头，“population”这个词在很古老的文本中就已经出现¹³，我们可以看到，人口的问题从很早开始就一直都有人提出，但都是以否定的方式提出的。人们所说的人口主要是作为“人口减少”(dépopulation)的反义词。也就是说，在那个时候，当人们说 population 的时候，所指的是：经过严重的灾难，不管是流行病、战争还是食物短缺，经过人口大规模惨绝人寰地迅速死亡的戏剧性时刻之后，在变得荒芜的领土上重新繁殖人口的运动。人类的巨大灾难之后的荒芜化和反荒芜进程所提出的就是人口问题。著名的死亡率图表能让我们看到其特征，你们知道17世纪的人口统计学并没有真正开始，只是一些国家，尤其在英国，人们创建了一些死亡率图表，它使人们可以进行定量分析，也让人们可以知道人们因何而死¹⁴，当然，人们没有一直编制死亡率图表，而且这些图表也不是连续不断的。英国是最早编制这些死亡率图表的国家，在16世纪，我认为一直到17世纪初(我不知道事情发生变化的

具体日期),不管怎么说在 16 世纪,人们只是在出现重大流行病以及某种导致大量死亡的灾难的时候编制死亡率图表,人们想确切地知道多少人死了,他们死于何处以及为何而死¹⁵。换一种说法,人们提出人口问题完全不是因为它的肯定意义和普遍性。人们提出这个问题是与戏剧性的死亡率相关的,在那些时候,人们想知道人口的情况以及如何使人口增加。

就我所掌握的资料,直到 18 世纪中叶,人口概念的肯定意义都还没有形成。只要看看编年史作者、历史学家和游记作家的文章就可以知道,在他们的描述中,人口总是作为统治者力量的组成部分。一个统治者要想有力量,当然必须有广阔的领土。人们还要计算、估量、测度他的财富。领土的大小、财富的多少和人口,这是三个方面。众多的人口是可以刻印在统治者的力量的纹章之上的,其人口的力量可以表现在如下方面:他所拥有的军队的数量;城市人口聚集,市场繁荣。而且必须再增加两个条件,众多的人口才能体现统治者的力量。一方面,其人民是服从的,另一方面,这些人在忠诚的激励下,勤劳工作,他们的活动使统治者确实是有力量的,也就是说,他们既是服从的,也是富庶的。所有这些都属于最传统的理解人口的方式。

情况开始发生变化,17 世纪的重要特征是财政重商主义(*caméralisme*)¹⁶和重商主义(*mercantilisme*)¹⁷,它们与其说是经济学说,不如说是对政府治理提出问题的新方法。我们还可能再回到这个问题上来。无论如何,对于 17 世纪的重商主义者来说,人口不再仅仅是表明统治者力量的标志,而且是国家和统治者力量的源泉。人口是基础要素,也就是说这个要素决定了其他一切要素的条件。为什么决定?因为人口提供了农业的劳动力,也就是说它保证了丰收,因为有很多农民,得到很多耕作的土地,因此会丰收,谷物和农产品的价格就会走低。人口还提供手工业的劳动力,也就是说,尽最大可能,不用从国外进口所有必须用硬通货(黄金或白银)购买的东西。最后,人口是国家力量的源动力的基础要素,这是因为它保证了在国家内部劳动力之间的竞争,这样就确保了工资的低水平。低工资意味着商品的低价格和出口的可能性,这就是国家力量的新的保障和新的源泉。

人口是国家的财富和力量的基础,当然,这一切的实现需要一个强制工具,它阻止向外移民,召唤移民进入,它鼓励生育,这个强制工

具还要确定什么样的生产是有用的和可以出口的,也要确定生产的产品,生产方式和工资,它还要制止游手好闲和无所事事。总之,这个整体的工具要把人口变成国家的力量和财富的源泉,它要保证这些人按照规定工作,在规定的地方并按规定的目标工作。换一种说法,人口是严格意义上的生产力,这正是重商主义所关切之处,我确实认为,人口主要被视为生产力,这并非在 18 世纪,更不是在 19 世纪,在重商主义者之后,就不是如此了。把人口主要看成是生产力,这是重商主义者的看法,或者严格地说,重商主义者有如此观点的条件是:这个人口确实经过规训机制的培训、分配和安排。人口是财富的来源,是生产力,也是规训的配备:所有这些构成了重商主义者的政治思想、计划和实践。

从 18 世纪开始,在那些我用来作为参照的年代中,事情将发生变化。人们习惯说,重农主义者与前一个时期的重商主义者相反,是反人口增长的(*antipopulationnistes*)¹⁸。也就是说,一些人认为,由于人口是财富和力量的源泉,因此应该越多越好,而重农主义者的态度微妙得多。实际上,我认为,区别不在于人口扩张有价值还是没有价值。我觉得,之所以重农主义者与重商主义者不同,尤其与财税重商主义者不同,主要原因是他们有另一种对待人口的方式¹⁹。因为,从根本上说,重商主义者和财税重商主义者,当他们说讨论人口问题的时候,一方面把人口作为财富的基础,另一方面把人口置入强制系统之中,他们实际上仅仅只是把人口作为臣民的集合,可以随心所欲地从上至下对他们施加一系列法律和规则,对他们说应该做什么,在哪里做和应该怎么做。换一种说法,重商主义者主要是在统治者和臣民的轴线上思考人口的问题。作为法律的主体,服从于法律的主体,可以接受强制性的管制,重商主义者(财税重商主义者或者说科尔贝主义者)的计划基于统治者的意志与人民服从的意志之间的关系。然而,由于重农主义者或者说整个 18 世纪的经济学家的学说,人口不再被视为法律主体的集合,而是作为应该服从统治者意志的主体的集合,他们的意志服从于各项规定、法律和敕令。人们将把人口看做整体的过程(*processus*),对这些过程的治理应当置于它们所具有的自然性之中,并从它们所具有的自然性出发。

然而,人口的自然性(*naturalité*)是什么意思呢?从这个时候开

始,是什么让人们不再从主体的法律—政治概念出发来理解人口呢?是什么让人们开始把人口当作治理和政府治理的技术—政治对象呢?这个自然性到底是什么?简单说,它以三种方式表现出来。第一,当人口在18世纪思想和政府治理实践中成为问题的时候,它并非简单地指居住在领土上的个人的总和。它也不是自我再生产的意志的唯一结果,它同样不是统治者的意志可以促进或按自己的计划决定的对象。实际上,人口并不是原始的给定要素,它处于一系列可变要素的相互制约之下。人口随天气而变化,它随物质环境而变化,它随贸易的繁荣和财富的流通活动而变化。当然,它也随着它所服从的法律而变化,例如税收和婚姻法。它随着人们的习惯而变化,例如人们给女儿陪嫁的方式,如何确定长子的权利和长子继承权,还有人们抚养子女的方式,人们是否给孩子找乳娘。人口随着某种行为方式中得到承认的道德或宗教价值而发生变化:例如,教士或僧侣的独身得到伦理—宗教的鼓励。尤其是,它理所当然随着物质条件而发生变化,如米拉波(Mirabeau)著名的格言所说,人口无论如何决不可能超过物质条件的数量所确定的界限²⁰。所有这些,无论是米拉波的分析,还是皮埃尔·诺贝尔(Pierre Jaubert)神甫的分析²¹,还是魁奈在《百科全书》中的《人》词条中所说的²²,所有这些都证明,在这种思想中,人口不是原始的给定条件,不是统治者的对立面,也不是统治者可以施加影响而改变的材料。人口依赖于一系列的变量,因此,它对于统治者的行动来说不可能是透明的,或者说,人口与统治者之间的关系不可能属于简单的服从或拒绝服从的范畴,也不是简单的服从或反抗的范畴。实际上,人口所依赖的变量使得人口在相当大的程度上不受统治者以法律的形式采取的专断的和直接行动的控制。如果有人对人口说“这么做”,不仅没有任何东西能够证明他们会这么做,甚至不能证明他们有能力这么做。法律的限制是,当人们从统治者—臣民的关系来考虑的时候,这就是臣民的不服从,是臣民对统治者说“不”。然而,如果从政府治理和人口的关系来考虑,那么,对统治者或政府所决定的东西的限制就不一定是人们对命令的抗拒。

于是,人口作为一种自然的现象出现了,与统治者的法律意志论相比这是更有深度的东西。这是自然现象,人们不能通过类似敕令这样的东西加以改变,当然这并不意味着,人口是无法进入、无法干预的

自然。这正是重农主义者和经济学家的分析变得有趣的地方，在人口的事实中人们所确定的自然性(naturalité)，人们总是可以通过转化的因子和技术对它施加影响，只要这些转化的因子和技术得到揭示、思考、分析和计算。当然，不仅仅需要考虑对法律进行修改，假如法律对于人口来说有不利之处。如果要有利于人口或者说使人口与国家的资源与条件保持一个合理的关系，还必须调整一系列因子和要素，虽然它们表面上看起来与人口本身及其直接的行为相距甚远，看起来与人口的繁衍与意愿没有直接关系。例如，必须调整全国的现金流，了解这些现金如何流动，它在人口的各要素间的流动是否正常，是否在某些地区停滞。必须对出口加以调整：如果有更多的出口，当然就会有更多工作机会，因此就可能有更多财富，因此有更多人口。于是又提出了进口的问题：进口对人口有利还是不利呢？如果进口，就取消了当地的工作机会，但是进口也为人们提供了更多的食物。因此，在18世纪，对进口的调整就成为头等大事。不管怎么说，这是通过这些间接的因子，通过这些因子的运转，人们就可以对人口施加影响。这样一种新的技术逐渐成形了：不再是使臣民对统治者的意志的服从，而是控制一些看上去与人口不相干的事物，通过计算、分析和观察思考，人们知道控制这些事物可以实际上对人口施加影响。我认为，人口的这个可以渗透的自然性，使得权力的合理性组织的方法上发生了重大转变。

我们可以说，人口的自然性的出现还有第二种方式。不管怎么说，人口是由完全不同的个人组成的，至少在某种程度上，我们无法准确预见其行为。虽然如此，根据18世纪人口理论家的观点，至少有一个不变项(invariant)，从总体上看，人口有一个，并且只有一个行为动机。这个动机就是欲望(désir)。欲望(这是一个古老的概念，过去人们在有关良心的问题上使用这个概念，也许我们还会再回到这个问题上来²³)，此时，欲望第二次进入了权力和统治技术的内部。欲望，所有个人都因它而动。而人们对欲望是无能为力的。如魁奈所说：你们不能阻止人们去到他们认为更能获得利益的地方居住，不能阻止人们住到他们想住的地方，因为他们欲求此利益。不要企图改变他们，这是无法改变的²⁴。正是在此，欲望的自然性表明了人口的特点，和统治技术可能对它产生影响。由于这样一些原因我们还会回到这个问

题,这个欲望是整个系统重要的理论要素之一,欲望是这样的:如果人们任其发挥作用,或者说,只要在一定的限制中任其发挥作用,由于一些关系和联系,它将从整体上生产出人口的全体利益。欲望是寻求对于个人的利益。个人完全可能在其欲望问题上犯错误而损失其利益,但是有一点是不会犯错的,就是自发的活动,或者说,至少是欲望的既是自发又受到调节的活动,实际上将使有利于全体人口的生产变成可能。集体利益的生产通过欲望的运作来完成:正是在这里,它标明了人口的自然性和人们用来对它进行人为治理的可能的办法。

它的重要性在于,以人口的欲望的自然性为出发点对其进行治理的观念和通过欲望而生产出集体利益的观念。随着这个观念,有某种东西与以前的统治和君主权力的实施相关的古老的道德—法律概念截然相反。对于中世纪的法学家来说,君主是什么?对于所有自然法学家来说,对于霍布斯或卢梭来说,君主是什么?君主,就是那个可以对任何个人的欲望说不的人,问题在于要知道与个人的欲望相对立的这个“不”怎样才是合法的,怎样才是建立在那些个人的意志上的^①。这是真正的大问题。然而,通过前面所说的重农主义者的政治经济学思想,形成了另外一种观念:统治者的问题并不完全是要知道他们怎样才能说“不”,在何种情况下可以说“不”,说“不”需要什么合法性。问题是怎样说“是”,怎样对这种欲望说“是”。因此,不再是对贪欲的限制或者说对自爱(在自私意义上)的限制,而相反是刺激和鼓励这种自爱、这种欲望,使得他可以生产出他必须的有利的结果。从这里产生了整个功利主义哲学(utilitariste)²⁵。如我所认为的那样,孔狄亚克的意识形态²⁶,人们所说的感觉主义(sensualisme),是一个理论工具,这个工具意味着规训活动²⁷,我要说,功利主义的哲学是一种理论工具,从这个理论可以推论出当时成为新事物的人口治理。^②

人口的自然性出现在欲望的这个整体利益中,人口也总是受制于复杂多变的各种变量,自然性也在这样的事实中表现出来。最后,人口的自然性的表现还有第三种方式。它在现象的稳定性中表现出来,

① 这句话的意思是君主对个人的欲望说“不”,实际上是符合个人的根本利益的,是对所有臣民的真正的爱护,因此说是建立在那些个人的意志上。——译者注

② 手稿,第17页:“重要性还在于,‘功利主义哲学’对于人口治理的作用如同意识形态对于规训的作用。”——原编者注

这些现象本来看起来是变化无常的,因为它们受制于各种事件、偶然和个人的行为,以及许多巧合的因素。然而,只要对它们进行仔细的注意观察和考量,就可以发现,这些似乎毫无规律的现象事实上是有规律可循的。这就是17世纪末英国人格朗特的伟大发现²⁸,他在死亡率表格上不仅仅可以确定每年每个城市无论如何都会有的固定的死亡人数,而且还可以确定,造成死亡的不同事件虽然各不相同,但是有一个稳定的比例,固定比例的人死于痼病,固定比例的人死于发烧,或者结石、或者痛风、或者黄疸²⁹。让格朗特感到无比吃惊的是,在伦敦的死亡率表格中,某一年的自杀率与另一年的完全相同³⁰。还有一些有规律的现象,例如,男女的出生率相同,但是男孩遭遇的各种事故比女孩多,因此,一段时间以后,男女比例就发生了变化³¹①。儿童的死亡率在任何情况下都比成人更高³²。城市的死亡率总是比乡村高³³,等等。这样,人口的自然性就有了第三个露头之处。

因此,这就不再是以个人或集体的方式与君主的意志发生关系的法律主体的集合。人口,这是多种要素构成的整体,在这个整体里面,人们都可以发现和辨认一些稳定的和有规律的东西,甚至在各种意外中也可以发现;在这个整体中,人们可以标定普遍的欲望,它恒常地制造出所有人的利益;关于这个整体,人们可以标定它所依赖的一些变量,这些变量可能使整体发生变化。如果你们不反对,随着对人口之效果的思考,并把它纳入人们应当考虑的问题范畴,我认为出现了一个非常重要的现象:一种自然(nature)②进入了权利技术领域,而法律不是作用于这个自然的,既不凌驾于它之上,也不针对它。然而状况并非如此:有一个自然,于是在这个自然之上,针对这个自然的是君主和服从关系。人口的自然是这样的:在这个自然内部,关于这个自然,在这个自然的帮助下,统治者应当推动一系列审慎的措施。换一种说法,伴随着人口而出现的是完全另外一种东西,而不是根据地位、住所、财富、债务和职务加以区分的法律主体的集合;这是一系列要素,它们一方面进入人群的总体体制,另一方面,它们提供了可以受到审慎而精明的权威手段加以影响的外部表征。人口进入地球的其他生

① 此处的描述似乎与注释有矛盾之处。——译者注

② 在手稿中,自然这个词有引号。——原编者注

命体的维度,是将要出现的,并得到认可的东西,第一次,不再把人称为“人类”(genre humain),而是“人种”(espèce humaine)³⁴。从这一时刻开始,人类就变成人种,它与所有一切物种在同一个场中得到定义,于是我们可以说,人类第一次被置入生物圈中。人口形成的过程,一方面是通过“人种”,另一方面是通过人们所说的公众(public)。同样的,public这个词本身不是新的,而它的用法是新的³⁵。公众是18世纪的重要概念,它所指的是人口的如下方面:舆论、行为方式、习惯、恐惧、偏见和要求,要通过教育、运动和法律的判决来加以控制。人口,就是这样一个延伸广阔的东西,从物种的生物学本源直到通过公众的概念所提供的可控制的外形(surface)。从物种到公众,这个领域包含的都是全新的事实,全新的事实意味着,这些事实对于权力机制、相关的要素和相关的空间来说是全新的,人们所采取的措施就在这个空间中,并且影响这个空间本身。

我们还可以补充一点:在我谈论人口的时候,有一个词是不断出现的一你们也许会说我是故意的,但也许不完全是这样——这个词就是“gouvernement”^①。我越多说到“人口”,就越少说到“souverain”^②。我被引导,指出或指向某种东西,我相信,它也是相对新鲜的东西,它并不是新词,也不是有新的事实,而是新的技术。或者说,相比规则而言,政府治理的优势开始显现出来,直到有一天,为了限制国王的权力,人们可以说:“国王统治(règne),但不治理(gouverne)”³⁶,政府治理与统治之间关系翻转过来,相比主权(souveraineté),相比统治,相比帝权(imperium)而言,政府治理更为基本,我认为,现代的政治问题是完全与人口紧密相连的。其系列是:安全机制——人口——政府治理和人们所说的“政治”这个领域的开放,所有这些,我认为都构成了应当加以分析的系列(série)。

我希望你们再给我五分钟补充一点东西,你们也许会明白为什么。这个问题似乎相对处于边缘³⁷。人口这个全新的东西出现了,伴随着它所提出的大量法律、政治和技术问题。现在,如果我们考虑另

① Govenement 是动词 gouverner(统治、控制、治理)的名词形式,一般译为“政府”,本书有时候也翻译为治理。——译者注

② Souverain,君主的意思,后来引申为统治者的意思,本书翻译的时候根据情况采用两种方式来翻译。——译者注

一系列领域,这个系列人们可以称为知识(savoirs),我们可以看到在整个一系列知识中,人口的问题同样出现了——在这里,我不是要向你们提出一个解决的方案,而是一个问题。

具体让我们来看看政治经济学的状况。实际上,在17世纪,对于处理财政问题的人来说,他们所操心的问题还是估算财富,计算流通量,决定货币的作用,了解应当让货币贬值还是升值,他们所操心的是支持对外贸易,我认为这时的“经济分析”(analyse économique)还完全处在人们所说的财富分析(analyse des richesses)的层面上³⁸。相反,从人们可以在超出理论之外的经济实践的领域加入这个新的主体,也就是说人口这个新的主体—客体(sujet-objet),包括其各个不同方面:人口学的各方面,以及生产者和消费者,财产所有者和无产者,创造财富的人和享受财富的人,等等这些特殊角色,我认为从人们可以把人口这个主体—客体引入财富分析的时候开始,这一切在经济的实践和反思中就制造了颠覆性的结果,从这时开始,人们不再进行财富分析,从而开启了一个新的知识领域,即政治经济学。毕竟,魁奈的奠基之作之一就是《百科全书》中的“人”这个辞条³⁹,魁奈在其作品中不断地重复一个观点:真正的经济的政府治理,是处理人口问题的政府治理⁴⁰。然而,直到19世纪人口问题还在政治经济学的整个思想中处于中心地位,马尔萨斯(Malthus)和马克思的著名争论就是其证明⁴¹,因为他们最终都是从李嘉图的背景⁴²出发的,那么他们所完全相通的地方是什么呢?对于马尔萨斯来说,人口问题主要是作为生物—经济学(bio-économie)问题来加以考虑的,而马克思则试图绕开人口问题,甚至试图消除人口这个概念,但是他这样做只是为了避开生物—经济学的形式,而采纳阶级的历史—政治形式,阶级冲突和阶级斗争的形式。这就是说:或者人口或者阶级,从经济学思想、从政治经济学思想出发,正是在这里发生了分歧,而政治经济学只有在人口主体(sujet-population)被引入的情况下才可能成为一种思想。

现在来看看自然史和生物学的情况。实际上,自然史,如你们所知,其功能和作用是确定生物的分类特征,从而把它们划分到分类表的这个或那个格子里面⁴³。在18世纪和19世纪初所发生的一系列转变,使人们从分类特征的标定转向有机体的内部分析⁴⁴,然后就是在解剖学—功能的协调中的机体,这个协调是与机体和生活环境之间

的建构性或调整性关系相适应的。大致上说,这就是拉马克-居维叶(Cuvier)⁴⁵的全部问题,最后是居维叶解决了问题,其合理性的原则是由居维叶发现的⁴⁶。最终从居维叶到达尔文⁴⁷,从与生活环境相关的机体,转向群体(population)^①,达尔文指出,实际上,群体是这样—一个要素,通过它,环境制造其作用于机体的效果。为了思考环境与集体的关系,拉马克必须设想某种东西,作为一个直接的作用,并且通过环境对机体进行的塑形。居维叶则必须构想一系列表面上看起来更神秘的东西,但是它实际上整理出更广阔的合理性领域,这些东西就是灾难和创世纪,上帝作为创造者的不同行动,不过这不重要。达尔文则发现群体是环境和机体之间的中介,包括属于群体全部效果:变异、逃脱、等等。因此,在这种生物学分析之中对人口(群体)的问题化,使人们从自然史转到了生物学。我们应该从群体(人口)方面来探索自然—生物的历史链条。

我认为可以说,从普通语法学到历史语文学的转变是一样的过程⁴⁸。普通语法学分析语言符号和任何一个说话主体或整体说话主体所发出的表象之间的关系。只有在这个世界的不同国家中的一系列研究已经完成之后,语文学才成为可能,尤其是在中欧和苏联(这是出于政治的原因)的研究完成之后,语文学才有可能测定在一个人群(population)与一种语言之间的关系,并由此提出这样的问题:一个人群作为集体的主体,如何根据属于语言的规律(而非人群的规律),在历史的进程中转变这个人群过去说的语言。在这里也一样,引入主体—人群(population)使从普通语法学向语文学的过渡成为可能。

总结上述问题,我认为可以说,从自然史转向生物学,从财富分析转向政治经济学,从普通语法学转向历史语文学,有一个引发这个转变的关键因素(opérateur),它使所有这些知识系统发生颠覆,转向研究生命、工作和生产的科学,转向语言科学,应当在人口这个方面寻找这个关键因素。最终,并不是以这样的形式说:人口中的主导阶级把他们都推入这样一个方向——自然史学家转变成生物学家,语法学家转变为语文学家,而财政学家变成经济学家。这个过程不是以上述方式完成的,实际上是按如下方式:这是在权力技术和它们的对象之间

① Population,也可以指人以外的其他生物群体。——译者注

不断运动的游戏,它逐步在现实和作为实在的场域中勾画出人口及其特殊的现象。人口作为权力技术的关联物建构起来,正是从这里出发,一系列可能的知识的对象领域开始形成。反过来,这些知识又不断勾画出新的对象,使得人口可以自我构建、自我延续、自我维持,作为权力的现代机制的特殊关联物。

其结果就是:人这个主题,通过把它作为生物、工作的个人和言说主体加以分析的人文科学,必须从人口的诞生出发来加以理解,而人口是作为权力的关联物和知识的对象。人,说到底,不是别的什么东西,而是从19世纪所说的人文科学出发加以思考和定义的东西,是在19世纪的人文主义中加以反思的东西,最终,人不是什么别的东西,它是人口的形象。或者还可以说,如果权力问题确实是在君主权力的理论中形成的,那么面对君主就不可能有人的存在,而只可能存在法律的主体这样的司法概念。反过来,当所面对的不再是君主权力,而是政府治理和治理艺术的时候,就有了人口,我认为可以说,人对于人口的关系如同法律主体对于君主的关系。看!结就这样解开了。

注释

1. Hans Kelsen(1881—1973),生于布拉格,从1919年到1929年,他在维也纳教授公法和哲学,然后从1930年到1933年在科隆执教。因为受到纳粹的排挤,他来到日内瓦(1933—1938)和伯克利(1942—1945)执教。他是维也纳学派的创始人[围绕1914年创立的《公法杂志》(*Zeitschrift für öffentliches Recht*)],这个学派把法律的实证主义学说变得更加彻底,在《法律的纯粹理论》(*Reine Rechtslehre*)一书中,他捍卫了法律的规范性观念(2^e éd. Vienne, 1960/*Théorie pure du droit*, trad. De la 2^e éd. par Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962)。根据这个观念,法律建构了一个规范的动态等级体系,通过归因关系(*relation d'imputation*)联系在一起[不是作为科学推理之基础的因果关系(*relation de causalité*)],归因关系也就是说“某种行为方式是条件,而某种惩罚则是结果”(Théorie générale des normes, trad. O. Beaud & F. Malkani, Paris, PUF, *«Léviathan»*, 1996, ch. 7, p. 31)。由于一切法律权力都来自上一级的法律许可,级别的上推总是有限的,这个体系把它的合法性源头放在根本规范上(*Grundnorm*),这个规范的提出与其他规范不同,它是预先设定的,因此是超实证的(*suprapositive*),它“表现了建构法律秩序的一切法律规范的合法性的最高原则”(同上, ch. 59, p. 343)。根据这个原则,“法学家应当预先设定,把它看做历史上第一部宪法所规定的”。(同上)再参阅其死后发表的著作《法则的一般理论》(*Allgemeine Theorie der Normen*, Vienne, Manz Ver-

lag, 1979; trad. citée). 有关凯尔森, 参阅康基莱姆的评论:《正常与病态》(*Le Normal et le Pathologique*), Paris, PUF, 3^e éd. 1975, p. 184—185。

2. 参阅安娜-玛丽·穆兰(Anne-Marie Moulin)的医学博士论文:《反天花的接种——有关可传染疾病及其预防的观念的历史演变》(*La Vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*), Université Pierre et Marie Curie (Paris 6)-Faculté de Médecine Pitié-Salpêtrière, 1979, [s. l. n. d.]. 在 1978 年福柯的研讨班上, 论文的作者做过一个报告:《18 世纪的天花接种运动》(参见以后的“授课情况简介”)。再参阅(海希特)J. Hecht:《18 世纪的医学争论——天花接种》(*Un débat médical au XVIII^e siècle, l'inoculation de la petite vérole*), 载于《医学合作》(*Le Concours médical*), 18, 1^{er} Mai 1959, p. 2147—2152。在福柯这一课的前一年发表了两部著作:拉兹尔(P. E. Razzell):《征服天花——十八世纪接种对天花死亡率的影响》(*The Conquest of Smallpox: The impact of inoculation on smallpox mortality in the 18th century*), Firle, Caliban Books, 1977, 以及米勒(G. Miller):《英国和法国的天花接种》(*The Adoption of Inoculation for Smallpox in England and France*), Philadelphie, University of Philadelphia Press, 1977。福柯可能看过这两部著作。

3. 第一个词出现于 18 世纪, 其词源与植物的嫁接有关。第二个到 19 世纪才出现。

4. 从 1800 年开始, 詹纳式牛痘法(vaccination jennérienne)逐渐取代天花接种(inoculation)(参见詹纳[E. Jenner]:《天花牛痘接种的因果考察》[*An Inquiry into the Causes and Effects of the Variolae Vaccinae*], Londres, 1798 [repr. De la 1^{re} éd.: Londres, Dawson, 1966]; R. Le Droumaguet,《詹纳百年——牛痘最初的历史》[*À propos du centenaire de Jenner. Notes sur l'histoire des premières vaccinations contre la variole*], 医学博士论文, Belfort-Mulhouse, 1923; A.-M. Moulin, *op. cit.*, p. 33—36)。

5. 参见莫兰, 同上书, 第 36 页:“[在 18 世纪末], 医学并不明白接种的真正意义”, 第 42 页。关于牛痘在机体内所造成的“变化”, 博索莱特(Berthollet)说:“这个变化的性质是什么? 没有人知道; 只有经验证明其现实性。”[“直至目前为止有关牛痘效果的展示”(Exposition des faits recueillis jusqu'à présent concernant les effets de la vaccination), 1812]

6. 中国从 12 世纪开始就已经有接种了, 在土耳其也是一样(参见:穆兰, 同上书, 第 12—22 页)。关于中国的情况, 参见拉科斯特(La Coste)神甫在 1724 年发表于《特雷弗回忆》(*Mémoires de Trévoux*)的信, 关于土耳其, 参见英国皇家学会根据勒旺公司(Compagnie du Levant)商人的报告对接种的争议。蒙古太夫人是英国驻伊斯坦布尔大使夫人, 她是最热心的接种的宣传者, 1717 年 4 月 1 日, 她在的一封信中写道:“天花, 如此致命又如此频繁, 在这里因为接种的发明而变得无关痛痒[……]在这里有一群老太太专门从事接种。”(引自穆兰, 同上书, 第 19—

7. 关于这个概念,参见福柯的文章:《健康政治》(*La politique de la santé*)载于《治病机器——现代医院的起源:资料与档案》(*Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*), Paris, Institut de l'environnement, 1976, p. 11—21;《言与文》,III, n°168, p. 15—17 (voir P. 17—18)。

8. 参见穆兰:《反天花的接种——有关可传染疾病及其预防的观念的历史演变》,第26页:“在1760年,数学家贝尔努利(Bernoulli)以一种[比茹兰(J. Jurin)在1725年在英国皇家学会上的《哲学学报》(*Philosophical Transactions*)的图表]更精确的方式发布统计,这个统计结果实际上是接种在理论上唯一的合法性。[……]如果人们接受接种,他将拯救数千人的生命;即使它可能导致死亡,因为它可能杀死摇篮中的孩子,相比会杀死已经对社会有用的成人来说,它还是有益的;如果接种的普及确实可能让持续的地方病代替大规模的流行病,危险依然是更小的,因为天花是一种普遍性的突然爆发,而接种只破坏皮肤的一小块地方。”贝尔努利通过这个证明,提出总结,如果忽略个人的角度,“从地理的角度看,接种总是符合君主的利益的”(贝尔努利:《对天花致死率和接种的新分析》[*Essai d'une nouvelle analyse de la mortalité causée par la petite vérole et des avantages de l'inoculation pour la prévenir*],载于《科学院的历史和回忆》[*Histoires et Mémoires de l'Académie des sciences*] 2, 1766)。1760年的这篇文章激起了达朗贝尔(D'Alembert)在1760年12月12日的激烈反应。有关贝尔努利的计算方法的详细分析以及与达朗贝尔的争论,参见勒布拉斯(H. Le Bras):《死亡率的出现》(*Naissance de la mortalité*), Paris, Gallimard-Le Seuil (《Hautes-Études》), 2000, p. 335—342。

9. 关于这个概念,参见福柯:《临床医学的诞生》(*Naissance de la clinique*), Paris, PUF (Galien), 1963, p. 24 (引自,勒布朗(L. S. D. Le Brun):《对流行病的理论思考》[*Traité théorique sur les maladies épidémiques*], Paris, Didot le jeune, 1776, p. 2—3) et p. 28[参考里夏尔·德·霍特思科(F. Richard de Hautesierck),《观察集——军事医院的医学》(*Recueil d'observations. Médecine des hôpitaux militaires*), Paris, imprimerie royale, 1766, t. I, p. XXIV—XXVII]。

10. Emmanuel Étienne Duvillard(1755—1832):《天花对每个年龄层的影响的图表分析,以即牛痘对人口寿命的影响分析》(*Analyse et Tableaux de l'influence de la petite vérole sur la mortalité à chaque âge, et de celle qu'un préservatif tel que la vaccine ne peut avoir sur la population et la longévité*), Paris, Imprimerie impériale, 1806。[关于杜威亚:“人口和统计学家,同时也是保险和租金的理论家”,参见G. Thuillier:《杜威亚和1806年的统计学》(Duvillard et la statistique en 1806),载于《研究与资料》(*Études et Documents*), Paris, Imprimerie nationale, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1989, t. I, p. 425—435;A. Desrosières:《重要数字的政治——统计理性的历史》(*La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*), La Découverte, 1993; rééd.

2000, p. 48—54.]

11. 这个区分在马基雅维利那里构成了“新君主”的全部问题,参见,《论君主》第一章:“君主的地位要么是传承的,这些君主都是很久以来按血缘从诸侯那里传下来,要么是新的。”(trad. citée, p. 45)以及第二章:“因此,我认为,同一血缘继承的情况比起新君主的情况来说,麻烦少得多……”

12. 参见2月8日的授课。

13. 福柯此处所指的可能是培根(Bacon),很多字典都认为他是“population”这个词的创造者(例如:《罗贝尔法语历史辞典》[*Dictionnaire historique de la langue française. Le Robert*])。实际上,在培根那里是找不到的,只是在后来的翻译中才能找到。在英语中,这个词的第一次出现似乎可以追溯到休谟的《政治评论》(Political Discourses)(1751),而到了18世纪的下半叶,这个词的法语才流传开来。1748年的孟德斯鸠还不知道这个词。他所用的语汇是“人群的数量”(nombre des hommes)[《论法的精神》(*De l'esprit des lois*), XVIII, 10, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, t. 2, p. 536]或者“居住者的数量”,或者“人种的增长”(propagation de l'espèce)(ibid., XXIII, 26, O. C., p. 710; 27, O. C., p. 711; 参阅《波斯人信札》[*Lettres persanes* (1721)], CXXII, O. C., t. 1, p. 313)。相反,自从《波斯人信札》之后,他常常使用这个词的否定形式,“人口减少”(dépopulation)(Lettre CXVII, O. C., p. 305;《论法的精神》, XXXIII, 19, O. C., p. 695; 28, O. C., p. 711)。这个词的使用可以上溯至14世纪[参见 Littré:《法语字典》(*Dictionnaire de la langue française*), Paris, J.-J. Pauvert, 1956, t. 2, p. 1645],意思是动词“se dépeupler”的名词形式:人口减少。在 Herber 的 1753 年的著作《论谷物的管理》(*Essai sur la police générale des grains*)第一版中 population 这个词还不存在,在 1755 年的版本中就出现了。对这个问题最新的研究,请参阅勒布拉斯,在其所编撰的《人口的发明》(*L'invention des populations*)(Paris, Odile Jacob, 2000)一书中的前言,以及《人口学及其语汇的历史:population/dépopulation 这一对词》(*Histoire de démographie et de linguistique: le couple population/dépopulation*), Linx, (Paris X), 47, 2002, p. 1—6。

14. 参见后面的注 28。

15. 参见威尔金(E. Vilquin)所做的导言:格兰特(J. Graunt):《根据伦敦公民格兰特的死亡率公告所做的自然或政治观察,有关政府、宗教、商业、增长、气候、疾病和这个城市的各种变化》(*Observations naturelles ou politiques répertoriées dans l'Index ci-après et faites sur les bulletins de mortalité de John Graunt citoyen de Londres, en rapport avec le gouvernement, la religion, le commerce, l'accroissement, l'atmosphère, les maladies et les divers changements de ladite cité*), Paris, INED, 1977, p. 18—19:“伦敦的死亡率公告是最早公开发布的人口统计数据,但是其源头却不为人知。重新发现的最早的公告是应伦敦的皇家枢密院的要求所做,其内容是鼠疫所致的死亡数量,时间是 1532 年 10 月 21 日[……]。1532 年和 1535 年,有一系列的每周公告,指出每个区的死亡总数和因鼠疫而死的

数字。非常明显,这些公告的作用就是告知伦敦当局鼠疫的范围和变化,因此它随着鼠疫的出现而出现,也随着后者的消失而消失。1563年的鼠疫导致了一系列非常长的公告,从1563年6月12日至1566年7月26日。1574年还有一些,从1578年到1583年还有连续不断的公告,然后是从1592年到1595年,以及从1597年到1600年。每周有规律的公告不是没有可能比1563年更早,不过可以肯定的是从1603年以后,每周的公告就固定下来了。”

16. 17. 参见1月11日的授课,注25。

18. 关于这个问题,参见威勒斯:《重农主义运动》,同上书,t. 2, livre V, chap. 1, p. 268—295;《关于人口增长主义原则的讨论》(*Discussion des principes du populationisme*);威勒斯:《重农主义者》,同上书, p. 251—254;斯宾格勒(J. J. Spengler):《经济学与人口——1800年以前的法国学说:从布戴到孔多塞》(*Économie et Population. Les doctrines françaises avant 1800: de Budé à Condorcet*), trad. G. Lecarpentier & A. Fage, Paris, PUF (Travaux et Documents), Cahier n° 21), 1954, p. 165—200;兰德里(A. Landry):《魁奈关于人口的观念》(*Les idées de Quesnay sur la population*),载于《经济和社会学说史杂志》(*Revue d'Histoire des doctrines économiques et sociales*), 1909,收入《魁奈和重农主义》,同上书,t. I, p. 11—49; J. -Cl. Perrot,《政治经济学史》,同上书, p. 143—192(《经济学家、哲学家和人口》)。

19. 关于这个问题,重农主义者的态度是引入财富作为人口和物质条件(substances)之间的调节因素。参见魁奈“人”词条,载于《魁奈和重农主义》, t. II, p. 549:“人们希望增加乡村的人口,但是人们不知道人口的增长首先取决于财富的增长。”参见威勒斯:《重农主义者》, p. 252—253:“人口的增长绝对不会不发生影响;因为人口增长国家的财富有两种方式:作为生产者和作为消费者。但是他们只有在生产的东西比消费更多的时候才是有用的生产者,也就是说如果说他们工作只有在必要的资本的帮助下才能完成;而他们的消费同样只有在他们为食物支付一个好价格的时候才是有益的,所谓好价格也就是说与国外的购买者会支付的价格相当;如果不是这样,一个国家庞大的人口就不是财富的源泉,而是负担。然而,现在开始增加土地的产出;因为有丰裕的收入,人们有更多的生育,按照一定比例增长;这才是真正的人口增长(populationnisme),不是直接的,却是合适的。”同样还有斯宾格勒的非常精当的说明,见斯宾格勒,同上引用, p. 167—170。对重农主义者和经济学家那里人口的作用的分析,参见福柯:《疯癫史》,同上书, p. 429—430。

20. 参见米拉波伯爵[Victor Riquetti, marquis de Mirabeau(1715—1789)],一般称为大米拉波:《人的朋友,或论人口》(*L'Ami des hommes, ou Traité de la population*),出版时无作者名, Avignon, [s. n.], 1756, 3 vol. [参阅布罗卡尔(L. Brocard),《米拉波在〈人的朋友〉一书中的经济学和社会学学说》(*Les Doctrines économiques et sociales du marquis de Mirabeau dans l'«L'Ami des hommes»*), Paris, Giard, et Brière, 1902]。米拉波的格言就是来自《人的朋友》:“物质的数量

就是人口的数量”(t. 1, p. 37),在古达尔(A. Goudart)的著作中有完全相似的说法,见《法国不被人认识的利益,在各个领域:农业、人口、财政》(*Les Intérêts de la France mal entendus, dans les branches de l'agriculture, de la population, des finances...*),其在阿姆斯特丹同一年出版(chez Jacques Coeur, 3 vol.):“人口的数量总是根据物质的总体数量”,这个格言总是不断被提起,甚至里夏尔·坎铁龙使用形象化的方式来说明(如果能找到无限的粮食,“人口的增长就会像粮仓中的老鼠”),《贸易的一般性质》(*Essai sur la nature du commerce en général*), Londres, Fletcher Gyles, 1755, réimpr. (fac-simile) Paris, INED, 1952 et 1997, ch. 15, p. 47.

21. Abbé Pierre Jaubert:《论人口减少的原因及其解决方法》(*Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*),出版时未标明作者名, Londres-Paris, chez Dessain Junior, 1767.

22. 这个词条是为《百科全书》所写,1757年《百科全书》遭禁,1765年重启,但是这个词条直到1908年才正式出现在《经济和社会学说史杂志》,1);收入《魁奈与重农主义》,t. 2, *Œuvres*, p. 511—578. 然而,亨利·帕杜罗(Henry Pattullo)在其著作中抄用了一部分:《论如何改良土地》(*Essai sur l'amélioration des terres*), Paris, Durand, 1758(参见佩罗:《政治经济学史》,p. 166)。1765年之后,魁奈的词条被狄德罗的词条“Hommes(politique)”和达米拉威尔(Damilaville)的词条“population”取代。这个词条的手稿直到1889年才被重新找到,存放在国家图书馆。这就说明为什么在戴尔的集子中没有收入《重农主义者》(Paris, Guillaumin, 1846)。参见沙勒隆(L. Salleron):《魁奈和重农主义》,t. 2, p. 511 n. 1.

23. 福柯此处意指在1975年已经讨论过的问题,《不正常的人》,同上书。参见2月22日的课,注43。

24. 参见“人”这个辞条,同上辞条,第537页:“人们聚集繁衍在那样的地方,在那里,他们可以获得财富,宽裕地生活,稳定而有保障地保有他们通过劳动和工业创造的财富。”

25. 关于这个概念,参见《生命政治的诞生》,同上书,1979年1月17日的讲课,(功利主义作为“统治的技术”)。

26. Étienne Bonnot de Condillac(1715—1780),著有《论人类知识的起源》(*Essai sur l'origine des connaissances humaines*), Paris, P. Mortier, 1746,《论感觉》(*Traité des sensations*), Paris, De Bure, 1754,和《论动物》(*Traité des animaux*), Paris, De Bure, 1755. 在《论感觉》一书中,他的观点是,任何一种心灵的运作都是感觉的变型(这也就是为什么把这个流派叫做感觉主义),而且,任何一种感觉,无论它是什么,都足以产生一切功能,为了证明其论点,他设想了一个雕像,然后先后赋予它五种不同的感觉。这种意识形态所指的就是源自孔狄亚克的哲学运动,始于1795年所创立的研究所(它属于伦理与政治科学学院,孔狄亚克主义者都在这个学院中)。这个学派的主要代表人物是特拉西(Destutt de Tracy, 1754—1836),著有《意识形态基本原理》(*Éléments d'idéologie*), Paris, Courcier, 1804—

1815, 4 卷。福柯在《词与物》中讨论过意识形态学家(Les Mots et les Choses, Paris, Gallimard, “Bibliothèque des sciences humaines”, 1966, ch. VII, p. 253—255), 他在 1973—1974 年的授课中已经把孔狄亚克的遗传概念与边沁(Bentham)的全景观察装置联系起来, 边沁的装置被看作规训权力的完美形式。——《精神病学的权力》(*Le Pouvoir psychiatrique*) (拉特朗吉编, Paris, Gallimard-Le Seuil, “Hautes Études”, 2003), 1973 年 11 月 28 日, p. 80。关于孔狄亚克, 参见《词与物》, 第 3 章, p. 74—77。

27. 参见《规训与惩罚》, 同上书, 第 105 页: “意识形态学家的话语[……]通过利益理论, 提供了一些表象和符号, 通过它所重建的谱系和遗传, 提供了对人施加作用的权力运作的普遍方案: 1, “精神”(esprit)作为一个表面, 让权力以其符号学在上面发挥其作用; 通过对观念的控制使人的身体服从; 对表象进行分析, 这是身体政治学的源头, 它比用于酷刑的解剖学更有效。意识形态学家的思想不仅仅是对个人和社会的一种理论; 它发展为一种微妙的权力技术, 有效而经济, 它的反面是君主的权力的任意挥霍。”

28. John Graunt (1620—1674): 《自然与政治观察。根据死亡率统计的指数, 涉及伦敦政府、宗教、贸易、增长、地区、疾病和该城市的其他变化》(*Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made upon the Bills of Mortality. With reference to the Government, Religion, Trade, Growth, Ayre, Diseases, and the Several Changes of the Said City*), 伦敦, John Martin, 1662, 5^e éd. 1676; 重版载于《威廉姆·白获爵士的经济学著作》(The economic writings of Sir William Petty), C. H. Hull 编, 剑桥大学出版社, 1899/法译本: Les Œuvres économiques de Sir William Petty, trad. H. Dussauze & M. Pasquier, t. 2, Paris, Giard de Brière, 1905, p. 351—467; 新译本由 E. Vilquin 注释(参见以上, 注 15)。格朗特是呢绒师傅, 白获的朋友, 他靠自学成才。他的想法是根据十七世纪降临伦敦大鼠疫期间公布的死亡率通告, 建立一个周期性的表格, 其著作被视为现代人口学的起点(参见 P. 拉扎菲尔德[Lazarsfeld]: 《社会科学哲学》[*Philosophies des sciences sociales*], Paris, Gallimard, “Bibliothèque des sciences humaines”, 1970, pp. 79—80: “1662 年所发表的格朗特在制定的最早的死亡率表格, 被视为现代人口学的奠基之作……”)。然而, 格朗特的《观察》曾经在 17 世纪被当做是白获所做。参见 H. 勒布拉(Le Bras), 《死亡率的诞生》(*Naissance de la mortalité*, 同上书), p. 9: 对他来说, “关于谁是作者的问题, 很明显天平倾向白获而不是格朗特”。他的观点被证实是错误的, Ph. 克里格(Kreager), New light on Graunt, 载于《人口研究》(*Population Studies*), 1988 年 3 月。

29. 格朗特:《观察》, 同上书, 第 2 章, 19 节, Vilquin 译, p. 65—66: “[……]在[死亡]的各种不同原因中, 有一些与葬礼的整体数字保持稳定的关系。其中有周期性疾病, 还有一些是这个城市的人最容易得的病, 例如, 痲病、水肿、黄疸、痛风、结石、麻痹、坏血病、婴儿肺炎或窒息、佝偻病、衰老、四日热、发烧、拉肚子腹泻。”

30. 同上: “同样的还有某些事故, 如抑郁、溺死、自杀、各种事故导致的死亡,

等等。”关于自杀可能性的问题,再参见第3章,第13节,p.69—70。

31. 同上书,第8章,第4节,p.93:“我们已经说过男人比女人多[参见本章的第1节];我们还可以补充说,男人的数量比女人多大约三分之一。因此,死于外力的男人比女人多,也就是说,有很多男人死于战争,死于事故,在海里淹死或被法律处死[……]。然而,这三分之一的差距所导致的情况是,每个女人可以有一个丈夫而不会出现一夫多妻的情况。”

32. 同上书,第11章,p.105:“我们发现(参见第2章,第12—13节,p.62—63),每100个出生的孩子中,36个在6岁前死去,而其中有一个可能活到76岁。”(其根据是许多评论者不恰当地称为格朗特的“死亡率表格”的数据)

33. 同上书,第11章,p.114:“虽然伦敦人的死亡相比外省更有规律,变化幅度更小,然而最终,相比而言,外省人因此而死的比率更小一些,所以,虽然上面所说的烟雾、水汽和臭气使伦敦的气候更为稳定,但是并不会使它更有利健康。”此处,福柯对涂尔干的暗示是很明显的。在19世纪,关于社会学所表明的对自杀的兴趣:“这种对于死亡的倔强,既奇怪又如此有规律,其表现是如此稳定,难以根据个别案例或个人的意外加以解释。”参见《认识的意志》,同上书,p.182。

34. “就如博物学家长时间以来所理解的那样,种是一个系统性的单位,最初是由约翰·雷伊(John Ray)在1686年定义的(见《植物史》[*Historia plantarum*]) (“生命个体所组成的群体,它们通过繁殖,繁衍出与它们相似的生命个体”)。过去,这个词有很多意义,差异很大。对于亚里士多德来说,他所指的是一些小群体。后来,这个词与“类”(genre)这个词相混淆。[E.居叶诺(Guyénot):《十七世纪和十八世纪的生命科学。进化观念》(*Les Sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'idée d'évolution*), Paris, Albin Michel,《人的进化》(*L'Évolution de l'humanité*), 1941, p.360]。在1758年,在的《自然系统》一书的第十版中,林奈(Linné)把人(Homme)放入灵长目中,并区分了两个种:一个是智人种(homo sapiens),一个是山顶洞人(homo troglodytes)《三种自然界的自然系统》[*Systema naturae per Regna Trium Naturae*], 12^e éd. Stockholm, Salvius, 1766, t. I, p.28 sq. 关于种的概念在17世纪的诞生,再参见F.雅各布(Jacob):《生命的逻辑》(*La Logique du vivant*), Paris, Gallimard (《Bibliothèque des sciences humaines》), 1970, p.61—63。“人种”这样的表达方式在18世纪已经很流行。伏尔泰、卢梭、霍尔巴赫等人常用这个概念。参见,例如布丰(Georges Louis de Buffon)(1707—1788):《自然的不同阶段》(*Des époques de la nature*), Paris, Imprimerie royale, 1778, p.187—188:“……人实际上是造物主最伟大也是最后的创造。我们不能忘记,相似性似乎证明了人所走过的道路和经历的阶段与其他物种是一致的(这里似乎指的是人在母亲子宫内的成长变化过程——译者注),人所覆盖的范围是最大的;即使说人的创造是在其他动物之后,也无法说明人没有遵循过同样的自然法则,同样的变异,同样的变化。我们应当说,人在本质上没有因其身体的机能与其他物种相区别,以这种眼光来看,他的命运与其他物种的命运相差甚微;但是,我们与其他动物的荣耀的区别是因为上帝的神圣之光沐浴在我们身上,难道

这有什么可以怀疑的吗？……”

35. 关于“public”这个词的新用法，参见哈贝马斯的奠基之作：《公共领域的结构转型》(*Strukturwandel des Öffentlichkeit*)，Neuwied-Berlin，H. Luchterhand，1962，由 M. de Launay 翻译为法文 *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*，有 Payot 出版社出版(1978)。在 3 月 15 日的授课上，福柯再度回到这个概念。

36. 梯也尔(Thiers)的名言，见于《国民报》(*National*)的文章，1830 年 2 月 4 日。

37. 福柯通过人口这个现象的启示，将重新审视在《词与物》中研究过的三个重要的认识论领域：从财富分析到政治经济学，从自然史到生物学，从普通语法学到历史语文学，要明确的是这并非要给出一个“解决”，而是需要深入探索的“问题”。对这三个知识领域中的第一个“谱系学”反思，其出发点是 18 世纪末历史知识的策略性普遍化，参见《必须保卫社会》，同上书，1976 年 3 月 3 日，p. 170。

38. 参见《词与物》，第 6 卷：“交换”，第 177—185 页(i. 财富分析，ii. 货币和价格)。

39. 参见前注 22。

40. 参见：魁奈“人”，同上，第 512 页：“人口的状况和对人的使用是[……]国家的经济治理的主要目标；因为土地的多产、生产的财富和金钱财富运用都来自于人的工作和技艺。富庶的四大来源是：它们之间互相交织，相互竞争；但是财富只有通过对人、财富、生产等进行整体治理才能得以维持……”关于对经济的政府治理，还可以参阅诸如《中国的集权》(*Despotisme de la Chine*)，第 8 章，载于《魁奈与重农主义》(*Quesnay et la physiocratie*)，t. 2，p. 923；“对农业的经济治理是对整个国家进行治理的一个标本。”C. 拉莱尔(Larrère)在《十八世纪经济学的发明》(*L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*，Paris，PUF，“Léviathan”，1992，p. 194)引用了这一段并评论说，围绕政府治理，形成了一个整体的理论，在这个理论中，人们可以找到“应当调整政府对社会的整体行政治理的规律和条件”(《中国的集权》，同上书)。参见前述兰德里的文章《魁奈的观念……》以及 2 月 1 日的授课的注 23。

41. 参见马克思和恩格斯的文集：《马尔萨斯批判》(*Critique de Malthus*)，éd par R. Dangeville et al.，Paris，Maspero，1978。

42. David Ricardo(1772—1823)，英国经济学家，著有《政治经济学和税收的原理》(*Principes de l'économie politique et de l'impôt*) (原著名：On the Principles of Political Economy and Taxation，Londres，J. Murray，1817)。从 1809 年开始，他与马尔萨斯结下了友谊，理论上的分歧从未伤害他们的友谊。关于马尔萨斯和李嘉图的关系，参见《词与物》，p. 269：“……使得经济学成为可能和必要的，正是永恒的和基本的匮乏境遇：面对本身是惰性的并且除了极小部分之外都是贫瘠的大自然，人类的生存是有风险的。发现经济学的原则，不再是在表象的游戏中，而是在生命面对死亡的危险之中。因此，经济学诉诸这类相当含糊的考虑，人们

称之为人类学的考虑：实际上经济学与人类的生物学属性相关，与李嘉图同时代的马尔萨斯已经表明，经济学如果人们不对其进行纠正或约束，经济学总是倾向于增长……”

43. 参见：《词与物》，第5章：“分类”，p. 140—144（“自然史”）和 p. 150—158（IV. 特征）。

44. 参见同上，第7章：《表象的限制》，p. 238—245（III. 生物的组织）——这些论述主要是讨论拉马克（Lamarck），他之所以著名是因为他“结束了自然史的时代”，并“隐约开启了生物学的时代”，他的重要性不在于他的转换主义论点（*transformationnistes*），而是首先区分了“生物构造的空间和分类命名的空间”。

45. 参见同上书，p. 287—288。福柯在这里所谈到的问题是如何在生物学诞生的历史上分配拉马克和居维叶的作用。拉马克的转换主义的直觉“似乎预见了后来所说的进化论”，比起坚持“古老的固定论（*fixisme*），充满传统的偏见和神学观念的”居维叶，拉马克更现代吗？（p. 287）。福柯拒绝拉马克的“进步主义”思想和居维叶的“反动”思想这种粗略的对立，这种对立的原因是思想“大杂烩、隐喻、相似性的糟糕游戏”（同上），福柯指出，虽然有些悖论，但正是由于居维叶，“自然性才被引入了自然”（p. 288）——正是由于他对生物形态的非连续性的发现，打破了拉马克依然接受的本体论的连续性——并且使进化思想成为可能。雅各布对这个问题做出了类似的分析，见《生命的逻辑》，p. 171—175，福柯对他大为称颂（《增长与繁衍》[*Croître et multiplier*]，《世界报》，n°8037，1970年11月15—16日；《言与文》，II，n°81，p. 99—104）。

46. 参见：《词与物》，第8章：“工作、生活、语言”，p. 275—292（III. 居维叶）。再参见福柯1969年5月，在历史科学研究院纪念居维叶的会议上所做的报告，《在生物学史上的居维叶》（*La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*），载于《历史科学及应用杂志》（*Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*），t. XXIII（1），1970年1月—3月，p. 63—92（《言与文》，II，n°30—36，discussion，p. 36—66）。

47. 在《词与物》中没有讨论这个问题，参见《在生物学史上的居维叶》，p. 36。

48. 参见：《词与物》，第9章：“言说”，p. 95—107（第2节：普通语法学），第8章：“工作、生活、语言”，p. 292—307（第5节，博普[Popp]），以及对A. 阿诺德（Arnaud）和C. 兰斯洛（Lancelot）的《普通语法学及其争论》（*Grammaire générale et raisonnée*）的导论，Paris，再版，Paulet，1969，p. III—XXVI（《言与文》，I，n°60，p. 732—752）。

1978年2月1日*

16世纪的治理(gouvernement)问题——多种治理实践(自我治理,对灵魂的治理,对儿童的治理,等等)——对国家治理的特殊问题——文学关于治理的排斥点:马基雅维里的《论君主》——《论君主》直至19世纪的接受简史——治理的艺术,与君主一般的能干不同——新治理艺术范例:德·拉佩里埃(Guillaume de la Perrière)的《政治之镜》(1555)——政府在需要领导的“东西”中找到其目的——为了多种战略而导致法律的退化——直到18世纪为止,运用这种治理艺术的历史和制度障碍——人口问题,疏通治理艺术的主要因素——三角形:政府治理—人口—政治经济学——方法问题:“治理术”(gouvernementalité)的历史计划。国家问题的夸大

通过上一次对安全机制的分析,我试图说明一系列人口特有的问题是如何出现的;如果我们对这些人口问题进行更密切的审视,就会发现也有必要考虑治理(government)的问题。总之,在最初的几次课上,所讨论的是安全—人口—治理这个系列是如何建立的。现在我想就治理问题试着开列一份清单。

在古代希腊罗马社会和整个中世纪,我们发现大量以“给君主(prince)的忠告”为名涌现出来的论著,涉及君主的行为方式,如何行使权力,如何确保能够获得臣民的接受或尊敬,忠告他们要对上帝充满爱和服从,在人世适用神的律法(loi de Dieu)¹,等等。不过我认为,一个引人注目的事实是,从16世纪开始,也就是在从16世纪中期直到18世纪末这个时期,一系列具有显著特点的政治著述出现并盛行起来,这些著述不再是“对君主的忠告”,也不再是关于政治科学(sci-

ence politique)的论著,而是处于对君主的忠告和政治科学之间,即“治理的艺术”(arts de gouverner)。我认为,在16世纪,治理^①作为一个普遍性问题爆发出来,在探讨许多性质完全不同的问题时都会同时提到治理问题。比如自我治理的问题。16世纪斯多葛主义的复兴就是重新关注“自我的治理”(se gouverner soi-même)这个问题。同样还有灵魂和行为的治理问题,这是天主教和新教的牧领学说(pastorale)的整个主题。儿童治理的问题——教学法的庞大问题域也是在16世纪出现并发展起来的。最后,或许最后一个被提起的,才是君主对国家的治理。如何自我治理,如何接受治理,如何治理他人,人应当接受谁的治理,如何才能成为最好的治理者?所有这些问题,在其多样性和密集程度上,在我看来都是16世纪所特有的;概括地说,这一切正处在两个过程的十字路口:一个是打碎封建制的结构,从而建立领土意义上、管理意义上、殖民意义上的大国家;而另一个过程则是随着宗教改革和其后的反宗教改革掀起的完全不同的运动,这一运动重新提出了如何在精神上获得指引从而在世间获得拯救,这个过程与前一个过程绝非相互隔绝、互不干涉,而有着复杂的联系,但是在这里没办法完全分析这一问题。这就存在两个反方向的运动,一面是国家的集权化,一面是宗教的分散和异议运动(dissidence)。我相信,正是在这两个潮流的交汇点,这些问题才特别密集地提了出来:“如何接受统治,严格到什么程度,被谁统治,为了什么目的,用什么方法,等等。”一个一般意义上的治理的问题域(problématique)出现了,我认为,这就是治理问题在16世纪的主要特征。

这些数目巨大的关于治理的所有文献,从16世纪中叶开场,或者说爆炸式地涌现,一直延续到18世纪末。其中,除了待会儿我要指出的一些转变外,我想仅仅抽取出几个要点——因为这些文献的数目庞大,但是内容单一。我所要标定的这几个要点与国家的治理、与我们今天所说的治理的政治形式的实际定义有关。关于国家治理的定义,抽取这些要点最简单的做法,是把所有这些文献与一个单独的文本做比较。从16世纪到18世纪,这个文本历来的作用就是作为一个靶子,遭到或明或暗的反对和异议。作为对它的反对,而且在与它的关

① 在手稿中有引号。——原编者注

系中,全部关于治理的文献才确定了它们自己的立足点——这个令人痛恨的文本就是马基雅维里的《君主论》²。这个文本的历史非常有趣,因此对这个文本与所有那些继承它、批评它、反驳它的著作的关系追本溯源,将是非常有意思的。

首先我们要记住,马基雅维里的《君主论》,并非一面世就成为咒骂的对象;恰恰相反,这本书受到了同代人和紧接着的那代人的嘉许,而在18世纪末,或者不如说19世纪一开始,在所有这些关于治理艺术的写作行将终结的时候,它又再次得到嘉许。《君主论》在19世纪初重新盛行,特别是在德国,有一批作家像雷伯格(A. W. Rehberg)³、列奥(Leo)⁴、兰克(Ranke)⁵、柯勒曼(Kellerman)⁶对之进行翻译、作序并评论;在意大利,关注他的则是李铎非(Ridolfi)⁷。这次它出现的背景颇值得分析,而且我所说的方式是等距式的(isométrique)。这个背景部分是由拿破仑造成的,部分是法国大革命及其引发的问题形成的⁸;也就是说,如何并且在何种情况下统治者才能维持国家的主权?但是在这样的背景下,伴随克劳塞维茨,出现了政治和策略之间的关系问题。实力关系和对实力关系的计算作为国际关系中可理解性(intelligibilité)和理性化的原则,其政治上的重要性在1815年维也纳会议上充分表现出来⁹。最后是意大利和德国的领土统一问题,我们都知道,马基雅维里和其他一些人一样,试图确定意大利的领土重新统一需要哪些条件。

这就是马基雅维里重新出现在19世纪初的背景。但是,在16世纪赋予马基雅维里的最初荣誉和19世纪伊始对他的重新发现之间,有一长串反对马基雅维里的文学,马上就有明确的形式:有一系列的书籍。一般来说,有来自天主教的,甚至经常有来自耶稣会的攻击。比如说波利蒂(D'Ambrogio Politi)的文本,书名是《对一本基督徒应该厌恶的书的讨论》(Disputationes de libris a Christiano detestandis)¹⁰;还有一位姓和名都起得有些倒霉的作者,让蒂耶(Innocent Gentillet)^①写了一本著作,排在最早攻击马基雅维里之列:《论如何成为好的治理者:反马基雅维里》(Discours d'Estat sur les moyens de bien

① 他的姓的意思是仁爱,而名的意思是无辜纯洁。福柯在这里只是开个小玩笑。——译者注

gouverner contre Nicolas Machiavel)¹¹；人们可以发现，不久在明确反对马基雅维里的文献中又添上了腓特烈二世在 1740 年撰写的文本¹²。但还有一些态度不太明确的文献，有些抄袭了马基雅维里的立场，有些则含蓄地加以批评，比如说埃利奥特(Thomas Elyot)1580 年出版的英文版的《治理者》¹³，还有帕鲁塔(P. Paruta)的《政治生活的完美》¹⁴，也许在最初的作品中，还应该算上拉佩里埃(G. de La Perrière)在 1555 年^①出版的《政治之镜》¹⁵，我们先谈到这里。虽然这些反马基雅维里的言论非常猛烈，但是，它们并非仅仅只是起到了表明“不可接受”的这样一种消灭、删除、责备和审查的否定作用，不管我们今天的人对于这种类型的分析有什么品评(你们知道一个如此强烈和颠覆性的思想，激进到以至于所有其他的普通的话语必须通过一种压制的机制来阻止它)，我认为在反马基雅维里的文学¹⁶中有意思的不是这个东西。反马基雅维里的文学是一种文类，这种文类有其对象、概念和策略，我想在这种肯定性中对此加以分析和处理。

因此，让我们来分析一下这种或明或暗的反马基雅维里的文学。从中可以发现什么？当然，人们在其中可以发现马基雅维里的思想中的形象有一个空洞和缺陷。人们建构出一个反面的马基雅维里，人们需要这个形象来说出自己想说的东西。这个或多或少建构出来的君主(很明显，我并不要问：马基雅维里自己的“君主”实际上到底是怎样的？)，无论如何，人们与这个君主论战，或者在反对这个君主的过程中人们想说的是另外的东西，那么这类文学的特征是什么呢？

首先确定一个原则：对于马基雅维里来说，在他看来，君主相对于他的君权(principalité)，具有唯一的(singularité)、外在的因而是超越(transcendence)的关系。君主通过继承或征服获得君权，但不管怎样他都不是君权的一部分，君主外在于君权。连接君主和君权的纽带，可能是通过暴力，通过家族继承，或在其他君主的同谋或联盟下通过条约建立的；这都没有分别，但无论如何，这个纽带是一个纯粹综合的纽带：在君主和他的君权之间，没有任何根本性的、本质的、自然的或法律的联系。君主的理由是外在的和超越的。其必然后果就是，由于其联系是外在的，因此它就是脆弱的，常常面临威胁。在外部是那些

① 福柯原来说的是 1567。——原编者注

想攫取或重新夺回君权的敌人，在内部则是那些没有直接理由和先验理由(raison a priori)接受君主统治的臣民。再次，从这个原则和它的推论都演绎出一个必须作为命令(imperatif)来履行的结论：行使权力的目的就是加强、强化和保护君权。更准确地说，这个君权所指的并不是他的臣民和领土的客观总体，或者说客观的君权(principauté objective)，他所要保护的君权是君主与他所拥有的东西之间的关系，他与继承或夺取的领土，他与臣民之间的关系。他首要地、直接地、主要地要保护的是君主与臣民和领土之间的君权关系，而不是领土和居民。保护这一脆弱的纽带，就是治理的艺术，或者说是马基雅维里所赞赏的做君主的艺术的目标。

这样一来的结果就是，对马基雅维里文本的分析模式就是双重的：一方面，辨认危险：危险来自何方，存在于什么东西之中，还有危险的严重性——什么是最危险的，什么是最不危险的？第二，操纵力量关系的艺术，这种艺术使得君主得以确实能够保护他的君权，君权即把君主及其领土和臣民联结在一起的纽带。粗略地说，在所有这些或明或暗反马基雅维里的论文的描绘下，马基雅维里的《君主论》实际上成为一篇关于君主保持君权能力的文章。我认为，那些反马基雅维里的文献想用一种不同的新的东西，即治理的艺术来代替的，正是这种本领(savoir-faire)：具备保持君权的能力并不等于掌握了治理的艺术。治理的艺术，这是另一种东西。它意味着什么？

为了在事物的原始状态中加以考察，我选取了反马基雅维里文献中一份属于最早期的文本，拉佩里埃(Guillaume de La Perrière)的《政治之镜》(Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner)¹⁷。这个文本，与马基雅维里的著作比起来，非常令人失望，然而它预示了一系列重要的东西。首先，佩里埃所说的“治理”和“治理者”是什么意思，他如何定义这些词？在书的第23页他写道，“治理者可以指元首、皇帝、国王、君主、贵族、长官、教士、法官及类似的人”¹⁸。和佩里埃一样，其他人论述治理艺术的时候，常提醒说，人们常说的还有“治理”家务(gouverner une maison)、“治理”灵魂、“治理”儿童、“治理”省区、“治理”修道院、“治理”宗教秩序、“治理”家庭，等等。

这些词汇表面上看起来很简单，实际上有重要的政治意涵。马基雅维里的君主，至少按这些作者的解释，在他的王国内是唯一的(按照

定义),并占据一个外在的和超越性的位置——这是当时的人阅读马基雅维里的书所遵循的基本原则。然而,另一方面,我们也看到,治理者,那些进行治理的人,他们的实践是多种多样的:家里的父亲、修道院的院长、儿童或学徒的教师或师傅;所以,治理的形式有很多,君主与他的国家之间的关系只是其中一种模式^①。而另一方面,所有其他种类的治理都是内在于国家或社会的。父亲在国家内统治家庭,修道院院长在国家内统治修道院,等等。这样就形成治理形式的多样性,以及它们相对于国家的内在性(immanence):这些活动的多样性和内在性彻底把它们和马基雅维里的君主的超越的唯一性区别开来。

当然,在所有这些在国家和社会内部相互交织缠绕的治理形式中,依然保留着一种独特的形式,所要界定的就是这种形式:在整个国家的范围内进行治理的形式。拉莫特勒瓦耶(François La Mothe Le Vayer)为了给治理艺术的形式分类,在一篇写于17世纪的文章(属于给法国王太子进行教育的一系列文章中的一篇)中说:有三种基本的治理形态,每一种都和一门特定的科学或反思活动有关:自我治理的艺术,和道德有关;恰当地治理家庭的艺术,属于家政^②范畴;最后是统治国家的科学,与政治学有关¹⁹。和道德、家政比起来,政治显然有它自己的特性,拉莫特勒瓦耶指出,政治并不完全是财富治理,也不完全是伦理道德。我认为此处真正重要的是,虽然分类是这么分的,但这一类和另一类,或第二类和第三类之间实质的连续性却构成治理艺术的特征。尽管关于君主的学说或关于统治者的法律的理论 and 关于主权的法律理论总想在君主的权力和其他权力形式之间划一条界线,因为它们的任务就是解释、强调和确立这些权力形式之间的实质性断裂,而在治理艺术中,任务却变成同时在向上和向下两个方向标明其连续性。

向上的连续性指的是想把国家治理好的人,首先要学会如何治理

① 福柯补充说:“只有一种模式(有几个字无法听清和辨认)君权,就是成为君主。”——原编者注

② Économie,现在一般译为经济或经济学,在古代的意思则主要指治理好家庭及其财富的学问。福柯在对这一段思想史进行梳理的时候,实际上在家政学和经济学之间建立了一种同一的联系。而从词源学上来说,正是在这个时候 économie 的含义从古代主要针对家庭财富的治理转向对社会和国家财富的治理。——译者注

自己,然后在更高层次上学会如何治理自己的财产,如何治理家业,如何治理自己的领地,最后,他才能成功地治理国家。这条上行线是那些君主教学法的一大特色,这种教学法在当时很重要,拉莫特勒瓦耶的例子就能说明这一点。他先给王太子写了一篇道德论文,然后写了一本家政学的书(……^①),最后又写了一篇政治学论文²⁰。正是对君主的这种教育保证了各种不同的治理形式向上的连续性。反过来,也有一种向下的连续性:当一个国家运转良好的时候,家长就知道如何照料家人,如何照料他的财产和他的家业,依此类推,个人也将按照他所应该做的那样行事。这条下行线把国家的良好治理遵循的同一原则传递到个人的行为和家庭的治理中,这就是人们开始称为“公共管理”(police)的东西。对君主的教育保证了各种治理形式向上的连续性,而治安则保证了治理形式向下的连续性。

你们看到,无论在对君主的教育中还是在“公共管理”中,这种连续性的核心要素是对家庭的治理,称为“家政学”(économie)。而这篇文献里所说的治理艺术,它主要应当回答下面将提到的问题。家政学即以正确的方式在家庭范围内治理人、物、财产,人们期望一个好父亲引导妻子、孩子和仆人的时候做到这一点,他知道如何使家运亨通,知道如何正确地联姻。所提出的问题是:如何把家政学——把父亲对其家庭的专注和谨慎,把父亲与其家庭的关系引入到对国家的治理之中?我相信,治理艺术的^{主题}就是把家政学(经济学)引入到政治实践中。而且,如果说16世纪的情形是这样的话,那么18世纪依然如此。卢梭在为《百科全书》撰写的词条“政治经济学”中,你们可以很清楚地看到,他也是用同样的语言来提出问题的。卢梭的说法,粗略地讲就是,“经济”(économie)这个词最初指的是“贤明合理地治理家政,为全家谋幸福”²¹。卢梭写到,问题是,怎样在做了必要修正的情况下(mutatis mutandis),把这个家政学引入到国家的总体治理之中呢?²²(这里依然有一些我们将来要谈到的不连续性)这样一来,治理国家就意味着施行家政,在整个国家的层面上建立“家政”,也就是说,对国家的居民,对每个人和所有人的财产和行为实施监视和控制,不逊色于家长对他的家务和财产的专注。

^① 此处有几个词听不清。——原编者注

18 世纪有一个很重要的表述,对这一点抓得特别准。魁奈就把好的治理叫做“经济的治理”(gouvernement économique)²³。在魁奈那里,“经济的治理”这个概念不过是同义反复,因为,所谓治理艺术就是以经济形式并且按照经济模式来行使权力的艺术。不过,魁奈之所以说“经济的治理”,是因为当时“经济”这个词正在获得其现代含义(我将在以后的授课中再梳理这一问题),而且当时已经很清楚的是,治理的本质,即以经济的形式行使权力的艺术,它的主要对象就是我们今天习惯称为“经济”(économie)的那个东西。“经济”这个词,在 16 世纪指的是一种治理形式,经过一系列我认为对我们的历史绝对重要而复杂的过程,在 18 世纪转而指代现实的一个层面,一个有待干预的领域。这就是所谓治理和被治理。

我想讨论的第二点是,在拉佩里埃的书中,有这样一句话:“治理就是对东西(choses)^①的正确处理,对于这些东西,人有责任把他们引向合适的目的。”²⁴我要把这个句子跟另外一系列新的言论联系起来,这些言论与对治理和治理者的定义无关。“治理就是对东西的正确处理”:我要在“事物”(choses)这个词上多说两句,因为,如果我们想一想,在马基雅维里的《论君主》中,君主权力的总体对象具有哪些特点,我们就会看到,对马基雅维里来说,这个权力的对象(在某种意义上也是权力的目标)是两个东西,一个是领土,一个是居住在这片领土上的居民。在这一点上,马基雅维里非常简单,为了自己的运用和分析目的,重新采纳了一个法律原则,这个原则从中世纪到 16 世纪一直界定着公法中主权的概念:主权不对事物(choses)行使,主权首先对领土,然后对居于其上的臣民行使。在这个意义上,我们可以说,在马基雅维里所说的君权与法理学家和法哲学家所定义的法律主权中,领土都是最根本的要素。显而易见,领土可能肥沃,也可能贫瘠,人口可能稠密,也可能稀少,居民可能富庶,也可能贫穷,可能勤劳,也可能懒惰,但是所有这些与领土本身相比都只是一些因变量,而领土则是君权和主权的根本基础。

但在拉佩里埃的文本中,你会注意到他对治理的定义丝毫不涉及

① Chose,可以译为“东西”和“事物”,既可以指具体之物,也可以指抽象的事情。译文中根据上下文使用这两个词来翻译。——译者注

领土：治理东西（on gouverne des choses）。当拉佩里埃说治理就是治理东西的时候，他是什么意思？我并不认为他把东西与人对立起来了，而是表明，与治理相关的并不是领土，而是一种由人和东西构成的复合体。也就是说，治理所处理的东西实际上就是人，只不过这个人是与财富、资源、物资、领土（具有特定边界、特点、气候以及或干燥或湿润和肥沃程度不同的领土）这些东西关联和交织在一起的人。他们是与习俗、习惯、行为方式和思维方式这些东西关联的人。最后，他们是与饥荒、流行病、死亡等事故和不幸这些事关联的人。

在我看来，以这种方式理解治理与东西的关联，即人与东西的交织，已经在一个隐喻中得到验证；这些讨论治理的论文总是不可避免地要诉诸这个隐喻，也就是船的隐喻²⁵。治理一艘船意味着什么？很清楚，它意味着你不光要对这些船员负责，同时你还要对船舶及货物负责。照料一艘船还意味着你要认真考虑风向、礁石、风暴和各种坏天气。照料一艘船就是这样，它要在需要保护的船员和船舶之间建立起一种关系，还有需要安全运抵港口的货物，以及所有这一切与各种突发事件（风向、礁石、风暴等）之间建立关系，这就是治理一艘船的特点。治家也是如此：治理家务或治理家庭，其实质并不是护卫家庭财产；治家的对象和目的其实是组成家庭的每个人，以及他们的财产和幸福。治家意味着认真考虑所有可能突然降临的情况，像出生和死亡；意味着考虑可能做的所有事情，例如与其他家庭的联姻。这种全面的治理就是治理的特征，相比而言，对家庭而言的地产问题，对君主而言夺取领土的问题，只是第二位的。真正重要的是这种人与东西的复合体，这才是主要部分，而领土和财产可以说只是其中的变量。

在拉佩里埃的文本，把治理奇怪地定义为“治理东西”，在17世纪和18世纪也能遇到这一主题。腓特烈二世在他的《反马基雅维里》中对这一点有几页著名的论述。他举例说：我们把俄国同荷兰比较一下吧，在所有欧洲国家中，俄国的领土面积最大，但是这个领土是由什么组成的呢？它大都由沼泽、森林和荒漠组成，在上面居住的不幸人群是贫困的，完全缺乏活力和勤劳精神；而荷兰正相反，领土狭小，同样大部分为沼泽，我们却发现它拥有如此惊人的人口、财富、商业活动和船队，使荷兰成为一个重要的欧洲国家，而俄国只是刚刚开始成为重

要国家²⁶。因此治理,就是治理东西。

我们再回到刚才引用过的那个文本,拉佩里埃那个句子是:“治理就是对东西(choses)的正确处理,对于这些东西,人有责任把他们引向合适的目的。”这意味着,治理有它自己的目的(finalité),它拥有和支配东西,在我刚才说过的意义上,它为了一个目的而支配东西。我相信在这一点上,治理和主权的对立是非常清楚的。当然,在哲学和法律文本中,主权从来也不是一种纯粹的权利(droit pur et simple)。没有一个法学家,更不必说神学家,说过一个合法的主权者有纯粹的权利行使他的权力,然后是句号,结束。这些人说,如果要成为一个好君主,他就必须把共同利益和所有人的得救作为自己的目标。比如,一位17世纪晚期的作者普芬道夫就曾说过:“主权者的权威,只是为了让他们(统治者)用来达致或保持公共利益(utilité publique)才赋予他们。统治者不能考虑任何对自己有利的事情,除非这事对国家也有利。”²⁷那么,人们常常提到的公共利益,或普遍得救(法学家说它是主权的目的是否到底包含些什么呢?如果我们更密切地审视一下法学家和神学家赋予它的实际内容,他们是怎么说的呢?公共利益指的是这样一种状态:所有臣民,无一例外,遵循法律,完成交给他们的任务,做他们自己的职业,尊重既定秩序,只要这种秩序符合上帝加之于自然与人的律法。也就是说,公共利益实际上意味着遵循法律,不是尘世主权者的法律,就是上帝这个绝对主权者的法律。无论如何,主权的目的是这种公共和普遍的利益,其特征简言之就是对法律的服从。这意味着,主权的目的是循环论证的:主权的目的是行使主权;利益就是对法律的服从,因此对主权来说,利益就是人民应当服从主权。这种循环论证具有本质意义,不管其理论结构、道德根据、实践效果如何,它和马基雅维里所说的相差不远,尤其当马基雅维里说君主的首要目标就是保住他的君权的时候。我们总是回到主权或君权的自我指涉的循环论证中。

在拉佩里埃的新定义中,在他对治理进行定义的努力中,我相信我们能够看到出现了一种新型的目的论(finalité)。治理被拉佩里埃定义为处理事情的正确方式——不是为了导向如法学家所言“公共利益”的形式,而是为了对每一项有待治理的事情来说都“合适”的目的(fin convenable)。这意味着多种特定的目标:比如,治理必须保证尽

可能大量的财富被生产出来,必须保证给人民提供了足够的或尽可能多的生活物资,最后必须保证人口的增长,等等。因此,就有一系列特定的目的成为治理的对象。为了达到这样一些不同的目的,就必须处理一些东西——“处理”(disposer)这个词很重要,因为对于主权来说,能使它达到它的目标(即遵循法律)的手段,就是法律自身;法律和主权绝对不可分割。而对于治理来说,问题并不是把法律施加于人,而是处理东西:运用策略而不是法律,或者把法律用到极限,使它也变成一种策略;采用一些特别的手段达成这种或那种目标。

我相信,我们这里碰到的正是一个重要的断裂:如果说主权的目的在于主权自身,并且主权以法律的形式从自身获取其手段,那么,治理的目的则存在于它治理的事物中,存在于对治理所指导的过程的完善和强化中;治理的工具不再是法,而是多种多样的策略。因此这造成法律的倒退,从治理的角度看,法律肯定不是主要工具。这是整个 17 世纪中一个频频出现的主题,在 18 世纪的经济学家和重农主义者的所有文本中更是直言不讳,这些文本解释说,治理的目标并不是通过法律可以达到的。

最后,第四个标志,还是在拉佩里埃的这个文本里,不过关于这一点,他说得很简单,只谈了基本的问题。拉佩里埃说,好的统治者必须要“耐心,明智,勤勉”²⁸。他所说的“耐心”是什么意思?为了解释,他举了“蜂王”(大黄蜂的蜂王)的例子,他说,“蜂王统治蜂巢(其实这并不准确,不过这无关紧要)并不需要刺”²⁹;他还说,上帝通过这个例子试图以一种神秘的方式向我们表明,好的统治者实施权力并不一定要有一根刺——也就是说一个杀人的武器,一柄剑。他必须要有耐心,而不是怒气,构成统治者人格本质的,并不是杀人的权利和使用暴力的权利。那么否定了这根刺,肯定的内容又是什么呢?明智和勤勉。明智,已不再是传统意义上对于神圣律法和人间法律及对于正义和公平的知识,统治者应当具备的明智,是对事物和对能够达到也应当达到的目标的知识,以及为达到这些目标所必需的处理东西的知识;正是这种知识构成了主权者的智慧。至于勤勉,这是一个原则,这个原则是一个统治者只应这样统治:他要这样想,这样做,就好像他在为被统治者服务。这里,拉佩里埃又以家庭作为例子:父亲是早上第一个起床,晚上最后一个睡下的人,他关注家里的一切事务,因为他认为自

己要为此家服务³⁰。

你们立刻就能看到,这种对治理的描述,和在马基雅维里那里发现的或归之于马基雅维里的君主观念,差别有多大。诚然,这种治理的概念,虽有新颖之处,还是相当粗糙的。我认为,治理艺术理论和概念的这个最初的勾画,肯定不属于16世纪的整体氛围;它不仅仅属于政治理论。我们可以在现实中标定其关联。从16世纪开始,治理艺术的理论跟领土意义上的专制君主国(monarchies territoriales)行政机构的全面发展(政府机构还有驿站出现了,等等)^①紧密相关;这种理论也跟一系列在16世纪晚期开始发展并在17世纪变得日益重要的分析和知识形式联系起来了,这些分析和知识形式实际上跟关于国家(考虑国家各种不同的因素、维度和权力要素上)的知识,跟正好被称为“统计学”(statistique,意思就是关于国家的科学)的问题有关³¹。最后,第三个相关的向量,这种对治理艺术的探索不能不跟重商主义(mercantilisme)和财政重商主义(caméralisme)联系起来,因为这两者都是使权力的运用理性化的尝试,它们的根据恰好就是统计学所获得的知识,而其学说或者说其学说的主要原则就是增加国家的财富和力量。因此,治理艺术并非仅仅只是一种哲学家的观念或者对君主的建议;它就是在建立专制君主国家行政治理的宏大机构的过程中形成的,与此行政机构相关联的知识形式也在这个过程中建立的。

但是说实话,这种治理艺术在18世纪以前实际上在广度和深度上都都很有限。可以说它只是在行政专制君主的形式中才起作用。虽然这种治理艺术在某种程度上被限制在它自身内部,[……]^②我认为,关于这个问题有几个原因。首先是阻碍这种治理艺术的历史原因。可以很容易找到这些严格意义上的历史原因;我认为,很简单(当

① 此时,欧洲的封建社会进入末期,国王的中央政府权力扩张,而封建领主和贵族的权力和权利则逐渐衰微。王国相对于封建贵族的力量越来越强,对于王国全境的控制力也逐渐增强。在这个过程中,中央政府权力增强而且行政治理的职能也不断增加,改变了传统封建制度中各个封建领地各自为政的分裂局面。——译者注

② 有一两个词无法听取。奇怪的是,前面的一段从“因为这两者……”开始就在《言与文》的授课记录中缺失了(参见本课第一个注),第648页,取代它的是一个19行的段落,而这个段落无论在录音中还是在手稿中都无法找到。——原编者注

然我说的很粗略),是17世纪的一系列重大危机:首先是蹂躏欧洲的三十年战争^①;第二是该世纪中叶的农村和城市动荡,最后是财政危机,还有生活物资的危机,这些危机使17世纪末的西方专制君主国家的政治负债累累。而治理艺术实际上只可能在扩张期才可能在各个维度上得以发展和反思,也就是说,其发展要避开重大的军事、经济和政治危机,而这些危机从17世纪初到世纪末使欧洲不得安宁。

大致上可以说,这些历史原因阻碍了治理艺术。我认为,16世纪期间得到系统表述的理论,在17世纪被一系列其他因素所阻碍,这些因素,用我并不怎么喜欢的说法,可以称为制度结构和心态结构(structures institutionnelles et mentales)。只要统治权还是一个核心问题,统治权行使的优先性(同时作为一个理论问题和一个政治组织原则)就还是阻碍治理艺术的根本因素。只要统治权是一个主要问题,只要统治权制度还是基本制度,只要权力运用还是在行使统治权的范围内反思,治理艺术就不可能以一种特殊的、自主的方式发展。我想重商主义就是个好例子。重商主义可以说是第一个得到认可的努力,在政治实践和关于国家的知识层面采用这种治理艺术;在这个意义上,我们实际上可以说,重商主义代表着这种治理艺术跨过的第一个理性的门槛,拉佩里埃的文本只是从道德而非现实的角度界定了这种治理艺术。重商主义第一次把权力的运用作为治理的实践加以理性化;我们第一次看到了建构可以被治理的策略来加以使用的关于国家的知识。事实确实如此,但是我认为,恰恰由于重商主义把统治者的实力作为根本目标,从而受到了抑制和限制。重商主义所寻求的不是增加国家的财富,而是让统治者获取财富,为了统治者可以聚敛财富、充实国库、建立军队来贯彻他的政策。重商主义的目的是增强统治者的实力,那么重商主义的手段是什么呢?重商主义所用的手段是法律、法令、规章,即传统的统治权武器。目标是统治者的实力,手段是统治权的手段:重商主义寻求在制度和精神结构中加入治理艺术所创造的可能性,但这种结构本身就窒息了这种可能性。这样,在整

^① 在欧洲历史上,第一次大规模的国际性战争当推发生在1618—1648年的三十年战争。它由神圣罗马帝国的内战引发,把欧洲的主要国家全都卷入进来,而且带有浓重的宗教色彩,对欧洲的历史进程产生了深远影响。——译者注

个17世纪,直到18世纪初重商主义主题受到清算,治理艺术可以说是一直停滞的,被两个东西限制住了。一方面,它陷进了主权问题和主权制度过于庞大、抽象、僵硬的框架中。治理艺术试图与统治权理论合为一体;人们试图从一种更新的主权理论中推导出一种治理艺术的主导原则。17世纪的法学家正是在这里参与进来,他们这时正在建构或者说复兴契约理论。契约理论讨论基础性契约,即统治者和臣民之间的互相承诺,这个理论将成为推导出治理艺术一般原则的理论母体(matrice)。不过,尽管契约理论对统治者和臣民之间关系的思考在公法理论中发挥了很重要的作用,但在实践中,正如霍布斯的例子说明的,虽然人们的目的是发现一种治理艺术的主导性原则,契约理论还只是处在对公法一般原则进行系统表述的阶段。

一方面,统治权的框架太大,太抽象,太僵硬;另一方面,家庭的模型又太狭小、太无力、太脆弱。治理的艺术要么试图融入统治权的总体形式,要么(或者应当说同时)不得不以家庭的治理的完整模式作为基础^{32①}。怎样才能使一个国家的治理者像家庭的治理者一样精确而谨慎呢?然而正是在这里,这种家政学的观念在这个时候阻碍了治理艺术,因为家政学(économie)仅仅只是涉及一个小团体,一个家庭,一家人。一方面是一家人和家庭的父亲,而另一方面是统治者,这两个方面相差甚大,治理艺术无法找到属于自己的维度。

那么,治理艺术如何才能克服这些障碍呢?与阻碍本身一样,必须把对障碍的克服置于一系列的总体进程中加以考察:18世纪的人口扩展,这是与货币的日益充裕相关的,也与农业生产的发展联系在一起。历史学家对这些因素的良性循环关系是很熟悉的,而我不太了解。这就是总的情况,我们可以更准确地说,治理艺术通过人口问题的出现找到了新的出口。或者更应当说,一种微妙的过程发生了(我们尚需对其具体细节进行重构),通过这个过程,治理的科学(经济[économie])的主题在一个与家庭不同的层面上重新获得中心地位),还有人口问题,这些都统统相互联系起来了:正是通过治理科学的发展,

① 在手稿的第17页,还有如下内容:“因为家庭治理最恰当地应和了这种治理艺术;内在于社会内部的权力(父亲是家庭的一部分),是‘关于事物’的权力而不是针对领土的权力,这个权力的目标是多样的,这些目标都是针对家庭的福利、幸福和财富,这是和平谨慎的权力。”——原编者著

经济的概念被重新置于一种不同的、我们今天称为“经济”(économie)的现实层面的中心^①,也正是通过治理科学,人们才有可能界定那些人口所特有的问题。但是反过来我们也可以说,正是由于对人口特有问题的认识,以及我们称为经济的那个现实领域被分离出来,治理的问题才最终得以在统治权的法律框架之外被思考、反思和计划。而统计学,在重商主义的框架内,只是在君主行政(这种君主行政是以统治权的形式运作)的范围内,并为了君主行政的利益而发挥作用的,现在则成为突破障碍的主要技术因素,或主要技术因素之一。

人口问题究竟以何种方式使得克服治理艺术发展的障碍成为可能?人口的视角,人口的现象成为一种现实,使经济的概念最终消除了家庭模式,引导到其他事物上。统计学,先前是在行政框架内,因此是从统治权运行的角度运作的。统计学现在则逐步揭示出,人口有它自己的规律性(régularités),有它自己的死亡率和发病率,有它自己的事故规律。统计学还表明,人口的效果是由人口的聚集本身造成的,这些现象不能化约为家庭的个别现象的简单相加;例如流行病和地方病的扩散、劳动和财富相互促进的增长。统计学还表明,通过人口的迁移、风俗、职业活动等,人口有一些特定的经济后果。统计学在使这些特定的人口现象可以量化的同时,也显示出这种特定性不能还原到家庭的小范围。除了若干具有宗教或道德意涵的残余主题外,以家庭为治理模式的做法逐渐消失。

相反,在这时凸显出来的是,家庭成为人口内部的要素和治理人口的基本中继(relais)。换句话说,在人口作为问题域出现之前,除了以家庭为模式、从家政学(économie)(这里的 économie 被理解为家庭的治理)的角度出发以外,无法设想治理的艺术。然而,从人口被看作绝对不能化约成家庭的问题那一刻起,家庭就变成人口的一个内在要素,处于更低的层面。家庭不再是一个模型,而只是一个组成部分。家庭只是一个具有优先地位的组成部分,因为,无论何时需要关于人口的信息(性行为、人口统计、消费,等等),都要通过家庭才能获得。但家庭此时不再是一个模型,而是已变成一个手段:治理人口有力的手段,而不是良好治理的空想模型。我认为,这种从模型层面到手段

① 从这时开始,économie 开始从家政学发展为今天所说的经济学。——译者注

层面的转变绝对非常重要。从18世纪中叶开始,家庭正是作为与人口有关的手段出现了,通过各种运动来降低死亡率,鼓励结婚,推广接种牛痘和疫苗,等等。这样看来,正是消除了家庭这个模型,才使得人口主题可能克服治理艺术的障碍。

第二点,人口似乎超越所有其他东西,成为治理的最终目的,如若不然,治理的目标还是什么呢?目标肯定不是治理行为本身,而是人口的利益:改进其状况并增加财富,延长生命,并提高健康水平。而治理用来达到这些目标的手段本身可以说就是人口内在固有的;治理的作用对象正是这个人口,或者直接通过大规模的运动,或者间接使用这样一些技术,这些技术,无需人民完全了解,也能刺激生育率、引导人口流向某些地区或职业等等。这样,人口与其说是统治者的实力,不如说是治理的目标或手段。人口是需要的主体,欲望(aspiration)的主体,但同时也是政府(gouvernement)手中的对象。面对治理,人口知道自己想要的是什么,但完全不知道政府对它所做的一切。利益有每一个组成人口的个人意识层次的利益,还有被认为属于整个人口利益的利益(不管构成人口的每个个人的特定利益和欲望是什么),虽然还有模棱两可的地方,但这就是人口治理的新目标和根本手段。一种新艺术,或在某种程度上一系列绝对新颖的手法和技术,诞生了。

最后,以人口为中心,16世纪文本中被称为统治者的耐心的那种东西组织起来了。也就是说,为了以一种理性的和反思性的方式进行有效的治理,政府必须把所有关于人口的观察资料 and 知识都考虑进来。有一种知识的建构与治理知识的建构密不可分,这种知识的对象是所有与人口(广义上)相关的过程,即我们今天所说的“经济学”(économie)。上次演讲时我说过,一种新的主体“人口”在财富的各种要素之中形成,政治经济学正是从这个时候才开始建构起来的。这种叫做政治经济学的新科学,是从这样一种认识中产生出来的——即对人口、领土、财富之间连续而多样的关系所构成的新型网络的认识。与此同时,形成了以治理为特征的干预,即经济和人口领域的干预^①。简单说,在18世纪,治理的艺术转向了政治科学³³,统治权支配的政

① 手稿的第20页明确道:“重农主义者:治理的科学是研究财富与人口之间关系的科学。”——原编者注

体转向了治理技术支配的政体，这个转向是围绕着人口而发生的，因此也是围绕着政治经济学的诞生而发生的。

这绝不是说，治理的艺术一变为政治科学，统治权就不发挥作用了。恰恰相反，我要说的是，统治权问题从来没有像这个时候如此尖锐，因为已不再像 16 世纪、17 世纪那样，需要从统治权理论中推导出治理艺术，相反，鉴于治理艺术现在已经存在，并且在不断扩展，主权问题需要看到的是：通过什么样的法律形式和制度形式，通过什么样的法律基础，人们才可以把权力赋予构成国家特征的统治权。

让我们按年代顺序读一下卢梭的两个文本。在《百科全书》里他写的“政治经济学”的词条中³⁴，我们看到卢梭怎样提出治理和治理艺术的问题，在这一点上这个文本是非常有特点的。他指出：économie 一词所指的主要是一家之父对家庭财产的治理³⁵，但是这种模式不再被接受了，即便它过去是有充分根据的。卢梭说，现在我们知道，政治经济学指的不是家庭的经济。他甚至没有明确提到重农学派，以及统计学或人口的一般问题，卢梭看得很清楚，他很好地记录了这个转折。事实是：“政治经济学”的经济有一个全新的含义，这个新含义不能限制在旧的家庭模型中³⁶。在这篇文章中，他的任务是给治理艺术下一个新定义。后来他写了《社会契约论》³⁷，这本书中的问题是：为什么运用自然、契约和公意 (volonté générale) 这样的概念，人们就可以提出一种治理的普遍原则？这种原则同时给统治权的司法原则和定义并规定治理艺术所根据的要素都留下了空间。因此，一种新的治理艺术（甚至那种越过了政治科学阈限的治理艺术）的出现并没有消除统治权。统治权问题不但没有消除，恰恰相反，它变得比以往任何时候都更加尖锐。

规训也没有被消除；只有在规模巨大的行政君主政体发展的基础上，才能理解规训的组织模式，理解 17 世纪以及 18 世纪初规训得以在其中发展的所有制度（学校、工厂、军队等），但无论如何，正是当规训对治理人口变得重要起来的时候，规训才变得前所未有的重要，被赋予了极高的价值；对人口的治理并不仅仅意味着集体的、大规模的现象以及这些现象的总体效果层面，它还意味着对人口进行治理的深度和细节上。

治理即治理人口的观念，这使得统治权基础这个问题变得更加

尖锐(想一想卢梭),同样,它也使发展规训的必要性变得更加迫切(想一想规训的全部历史,我曾在别处尝试分析它³⁸)。因此,我们绝对不应该把这个问题理解为:规训社会代替了主权社会,然后治理社会随之又代替规训社会。绝非如此。实际上有一个统治权—规训—治理的三角,其首要目标是人口,其核心机制是安全配置(*dispositifs de sécurité*)。无论如何,我要向你们展示的是以下三个运动之间深刻的历史联系:现在的主要问题是选择合适的治理方式,在这个问题的背后,出现了一个运动,动摇了统治权的恒常性(*constantes*);另一个运动促使人口作为一种给定的条件(*donnée*)、一个干预的领域、一种治理技术的目标浮现出来;第三个运动促使经济独立成为一个现实的特定部分,并使政治经济学既成为一门科学,又成为在这个现实场域内进行治理的时候的干预技术^①。应当注意:治理、人口、政治经济这三个运动,自从18世纪开始构成一个坚实的系列,这个系列直到今天仍然连为一体。

再补充一点[……]^②实际上,假如我能再给今年的这门课定一个名称的话,肯定不是我原来选择的“安全、领土、人口”。我现在想研究的,是我所说的“治理术”的历史。“治理术”(*gouvernementalité*)一词有三个意思:(1)由制度、程序、分析、反思、计算和策略所构成的总体,使得这种特殊然而复杂的权力形式得以实施,这种权力形式的目标是人口,其主要知识形式是政治经济学,其根本的技术工具是安全配置。(2)很久以来,整个西方都存在一种趋势和战线,它不断使这种可被称为“治理”的权力形式日益占据了突出地位,使它比其他所有权力形式(主权、纪律等)更重要,这种趋势,一方面形成了一系列治理特有的装置(*appareils*),另一方面则导致了一整套知识(*savoirs*)的发展。(3)“治理术”这个词还意味着一个过程,或者说这是这个过程的结果,在这一过程中,中世纪的司法国家(*État de justice*),在15世纪和16世纪转变为行政国家(*État administratif*),逐渐“治理化”了。

我们都知道,今天,爱国或国家荣誉所施展的魔力(*fascination*)有

① 在手稿的第22页,补充道:“这个运动将通过公务员群体保证对人口的治理。”——原编者注

② 这里有几个字无法听清。——原编者注

多大；我们知道人们是多么关注国家的诞生、历史、演进，关注国家的权力及其滥用。赋予国家问题过高的价值，我认为，这基本体现在两种方式上。一种是直接的、情感的、悲剧风格的方式，是面对我们眼前的冷血巨兽(monstre froid)³⁹时的抒情风格；除此之外，还有第二种对国家问题估计过高的方式，这种方式是一个悖论，因为它表面上是还原论的：这种分析形式把国家还原为一系列功能，如发展生产力或再生产生产关系；而国家的这种还原的角色相对其他的东西来说还是使得国家成为绝对重要的攻击靶子，也是一个重要的需要争夺的位置。但是今天的国家，相比它在历史上任何一个时刻，可能都不再拥有这种统一性和独特性，以及这种严格的功能性(fonctionnalité)，或者说，不再有这样的的重要性。毕竟，国家或许不过是一个不同事物混合起来的现实，一种神秘的抽象，其重要性比我们许多人想象的要有限得多。或许对我们的现代性，也就是对我们的现实来说，重要的不是社会的国家化(étatisation de la société)，而是国家的“治理化”(gouvernementalisation)。

我们生活在一个治理术的时代，这种治理术最早是在18世纪发现的。国家的治理化是一个非同寻常的扭曲现象，因为，如果说事实上治理术的问题和治理技术已成为唯一的政治赌注，已成为政治斗争和政治竞争的唯一真实的空间的话，那是因为国家的治理化同时就是使国家幸存下来的原因。完全有可能设想，如果说国家就是它今天这个样子，恰恰要归因于这种治理术，这种治理术同时内在和外在于国家，因为，正是治理的策略使得对下列问题可以反复不断加以界定：什么在国家职能范围内、什么不在国家职能范围内，什么是公和什么是私，什么是国家的，什么不是国家的。因此，只有以治理术的总体策略为出发点，我们才能理解国家的持续存在及其限制。

我们或许可以用如下方式(尽管非常概括、粗糙、不精确)重构西方权力的巨大形式及其布局(économies)：最早是司法国家，它产生于封建型领土政体，对应的是法律(习惯法或成文法)社会，涉及一整套义务和诉讼的相互作用；其次是行政国家，产生于十五六世纪国家边界(不再是封建)的领土性(territorialité)中，对应的是管制社会和规训；最后是治理国家，它不再以其地域和领土来界定，而是以其人口的多寡及其容量和密度来界定，其实也包括领土(人口就分布在领土上，

不过领土只是几个组成要素之一)。治理国家实质上作用于人口,治理国家参照和利用经济知识这一工具,它所对应的是由安全配置加以控制的社会。

这就是对治理术之形成的几点说明,我认为治理术这个现象是非常重要的。在以后的讲演中,我将试图说明:首先,治理术是如何从古老的基督教牧领模式出发诞生的;第二,治理术又如何以一种外交—军事技术(这种技术随着威斯特伐利亚条约而在整个欧洲范围内达到顶点)为模式;最后,这种治理术之所以能够具备它的维度,只能归因于一系列特定的工具,这些工具正是和治理的艺术同时形成的,如果用17世纪、18世纪的旧词,那么这些手段就被称为“治安”(police)。牧领、新的外交—军事技术,以及治安:我认为,这是国家的治理化得以产生的基石,而国家的治理化是西方历史上的基本现象。

注释

* 本次课的录音笔记最初发表在意大利的刊物上:Aut, n° 167—168, 9月—12月,1978年,后来载入《论文集》(Actes), n° spéc. 54:《围墙之外的福柯》(Foucault hors les murs), 1986年夏, p. 6—15, 此后根据编者的规则经过重新修订, 载于《言与文》, III, n° 239, p. 635—657, 标题是《治理术》(La «gouvernementalité»)。本书的编辑根据录音和手稿经过了全部修订。

1. 关于这个“君主之镜”(miroirs des princes)的传统,参见P. 哈多:(Hadot):《侯爵之镜》(Fürstenspiegel), 载于《古代和基督教实用辞典》(Reallexikon für Antike und Christentum), t. 8, s. dir. Th. Klauser, Stuttgart, A. Heisemann, 1972, col. 555—632。

2. 马基雅维里(Machiavelli):《论君主》(Il Principe)(1513), Rome, B. Di Giunta(impr.), 1532。

3. 赫贝尔格(A. W. Rehberg):《马基雅维里的〈君主论〉》,从意大利语翻译,带A. W. Rehberg的引言和批注。(Das Buch vom Fürsten von Niccolo Macchiavelli), übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen begleitet, Hanovre, bei den Gebrüdern Hahn, 1810(2^e éd. Hanovre, in der Hahnschen Hofbuchhandlung, 1824). Cf. 贝尔特里与伊诺切蒂(S. Bertelli & P. Innocenti):《马基雅维里文献目录》(Bibliografia machiavelliana), Vérone, Edizion Valdonega, 1979, p. 206 et 221—223。

4. 列奥(Heinrich Leo)在1826年出版了马基雅维里的家书的德语翻译,并加上了一个介绍《佛罗伦萨书记官和历史学家马基雅维里致朋友的书信》(Die Briefe

des Florentinischen Kanzlers und Geschichtsschreiber Niccolò di Bernardo dei Machiavelli an seine Freunde, aus dem Italianischen übersetzt von Dr. H. Leo, 2^e ed. Berlin, bei Ferdinand Dümmler, 1828). 参见普罗卡奇(G. Procacci):《马基雅维里在现代欧洲文化中》(*Machiavelli nella cultura europea dell'eta moderna*), Bari, Laterza, 1995, p. 385—386; 贝尔特里与伊诺切蒂, 同上书, p. 227—228。

5. Leopold von Ranke(1795—1886):《对近期历史编撰者的批判》(*Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*), Leipzig & Berlin, G. Reimer, 1824, p. 182—202. 兰克在他的著作中, 只是把论述马基雅维里的部分放在“简略然而有分量”的附录中(普罗卡奇)。关于其重要性, 参见维拉里(P. Villari):《尼洛可·马基雅维里和他的年代》(*Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*), Milan, U. Hoepli, 1895, t. II; p. 463 sq.; 普罗卡奇, 同上书, p. 383—384:“在费希特之后, 兰克是德国翻译家中第一个(不要忘记当时黑格尔的论文《论德国宪法》[*Über Verfassung Deutschlands*]当时还没有出版)富有成效地提出马基雅维里著作的统一性问题, 而且在纯粹历史学的基础上寻找解决这一问题的答案。”再参见迈内克(Friedrich Meinecke)(1795—1815):《现代历史中的国家理性观念》(*Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*), Munich-Berlin, R. Oldenbourg, 1924. 法语翻译 *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps moderne*, 译者是舍瓦里耶(M. Chevalier), Genève, Droz, 1973, p. 343:“这是关于马基雅维里所有的著述中最丰富和最富有启发性的。他为一切后来者开启了道路。初版的时候, 他的论述是纯粹历史学的, 其中几乎没有什么伦理判断, 而在50年以后, 他所做的补充点明了面对马基雅维里主义所持有的态度。”这个第二版在1874年出版, 后载入《全集》(*Sämtliche Werke*), Leipzig, 1877, XXXIII—XXXIV, p. 151 sq。

6. 这个作者在所有传记中都无法找到。在艾尔肯(A. Elkan)的辞条中完全找不到他的名字, 《从19世纪开始马基雅维里在德国被接受》(*Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*), 载于《历史杂志》(*Historische Zeitschrift*), 119, 1919, p. 427—458。

7. Angelo Ridolfi, 《论尼洛可·马基雅维里〈君主论〉的目的》(*Pensieri intorno allo scopo di Niccolò Machiavelli nel libro Il Principe*), Milan, 1810. 参见普罗卡奇:《马基雅维里在现代欧洲文化中》, p. 374—377。

8. 并不是“在美国”, 如 Aut-Aut 的版本中所说的那样(《言与文》, III, p. 637)。

9. 1814年11月至1815年7月的维也纳会议的目的是为了在拿破仑战争之后建立持久的和平, 并重新划定欧洲的政治版图。这是威斯特伐利亚(Westphalie 1648)会议之后全欧洲最重要的会议。参见以下3月29日授课的注释9。

10. 波利蒂(Lancellotto Politi)(1517年参加多明我会的时候所使用的名字是 d'Ambrogio Catarino):《坎帕尼亚大主教锡耶纳的安布罗基奥·卡塔里诺·波利蒂对创世纪最初5章的详解。补充以其他多篇对不同事物的论述与问题》(*Enarrationes R. P. F. Ambrossi Catharini Politi Senensis Archiepiscopi campani in quin-*

que priora capita libri Geneses. Adduntur plerique alii tractatus et quaestiones rerum variarum), Romae, apud Antonium Bladum Camerae apostolicae typographum, 1552(依据 Luigi Firpo:《马基雅维里的第一次宣判》,都灵大学,1966—1967 学年年鉴,《La prima condanna del Machiavelli》,Università degli Studi di Torino, Annuario dell'anno accademico 1966—67), Turin, 1967, p. 28,这部作品可能在 1548 年就已经印刷出版)。在此书中,有一章节名为《马基雅维里的可诅咒的言论》(Quam execrandi Machiavelli discursus & institutio sui principis)(p. 340—344)的前一章中,作者所讨论的就是《被基督徒诅咒的和被基督教义驱逐的》(de libris a Christiano detestandis & a Christianismo penitus eliminandis)(p. 339)——不仅仅这部著作是异教,而且其模仿者也是如此,如佩特拉拉克(Pétrarque)和薄伽丘(Boccace)(参见普罗卡奇:《马基雅维里在现代欧洲文化中》,p. 89—91)。

11. 让蒂耶(Gentillet):《论如何更好地统治并保持王国的和平。三个部分:一个君主应当了解的建议、宗教和治安。反佛罗伦萨的马基雅维里》(*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté*, divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police, que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin),出版地不详(可能是日内瓦),1576;重版书名是《反马基雅维里》(*Anti-Machiavel*),拉代(C. E. Rathé)注释并评述,Genève, Droz (《Les Classiques de la pensée politique》),1968(参见拉代:《伊诺桑·让蒂耶,最早反马基雅维里的人》[Innocent Gentillet and the first “Antimachiavel”],《人文主义与文艺复兴藏书》[Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance], XXVII, 1965, p. 186—225)。让蒂耶(1535—1588)是胡格诺教派的法律专家,在圣巴托罗缪屠杀事件之后流亡日内瓦。在 1576 年至 1655 年间,其著作重印了 24 次(法语 5 次,拉丁语 8 次,英语 2 次,荷兰语 1 次,德语 3 次)。福柯所引用的标题是 1609 年 Leyde 的版本。

12. 腓特烈二世(Frédéric II):《反马基雅维里》(*Anti-Machiavel*), La Haye, 1740(这里所说的是伏尔泰重新修改过的版本,年轻的储君写于 1739 年,《批驳君主论》[*Réfutation du Prince*],这个文本直到 1848 年才得以出版);rééd. Paris, Fayard(法语哲学著作集),1985。

13. 埃利奥特的第一个版本是《名为政府治理者的书》(*The Boke Named the Governour*),1531 年在伦敦出版;鲁德(D. W. Rude)的考订版本,New York, Garland, 1992。

14. 帕鲁塔(Paolo Paruta):《政治生命的完美》(*Della perfezione delle vita politica*), Venice, D. Nicolini, 1579。

15. 拉佩里埃(Guillaume de La Perrière, 1499? —1553?):《政治之镜,此作品对所有君主、国王、领主、法官和共和国的统治者都是必须和有用的》(*Le Miroir politique*, CEuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques), Lyon, Macé Bonhomme, 1555; 2^e et 3^e éd. Paris, 1567(第二版在 V. Norment et

J. Bruneau, 第三版在 Robert Le Mangnier; 英语版, *The Mirror of Police*, Londres, Adam Islip, 1589 和 1599)。参见戴克斯特(G. Dexter):《拉佩里埃》(Guillaume de La Perrière),《人文主义与文艺复兴藏书》,XVII(1), 1955, p. 56—73; 思雅卡(E. Sciacca):《拉佩里埃〈政治之镜〉的政府形态和社会形态》(Forme di governo e forma della società nel *Miroir Plitique* di Guillaume de La Perrière), 载于《政治理念》(*Il Pensiero politico*), XXII, 1989, p. 174—197。拉佩里埃死后出版的著作可能写作与 1539 年, 当时, 图卢兹的法官们要求作者“写作一卷本的著作, 按内容分类, 说明并丰富市政的规章, 贴近政治治理的现实”(3^e dédicace, p. 9)。

16. *Aut-Aut* 版本缺少这一句的最后部分。

17. 1567 巴黎版的第一版书名是 *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner & policer les Republiques qui sont, & ont esté par cy-devant*, 福柯所引用的就是这个版本。参见前注 15。

18. 拉佩里埃, 同上书, 第 23 页。

19. 拉莫特勒瓦耶(François La Mothe Le Vayer)(1588—1672):《君主的家政学》(*L'Économique du Prince*), Paris, A. Courbé, 1653; reed. In 《著作集》(CEuvres), t. I, Partie II, Dresde, Michel Groell, 1756, p. 287—288:“道德, 是有关生活行为的科学, 分为三个部分。第一部分, 成为伦理或纯粹意义上的道德, 陛下已经修养道德了, 在其中, 我们学习的是用理性的规则来自己治理自己。另两个部分很自然地紧随其后, 一个是家政学, 另一个是政治。这个秩序是完全自然的, 因为一个人在命令和治理其他人之前学会自我治理是绝对必须的, 无论是作为家庭里的父亲——也就是说家政学; 还是作为国家的统治者、法官或大臣, 这与政治相关。”再参见《君主之政治》(*La Politique du Prince*)的序言, in *Œuvres*, p. 299:“在经历道德学习的前两个阶段, 也就是说自我治理, 并成为好的家政治理者之后——也就是说按照应当的那样治理家庭, 接下来的第三个部分就是政治, 或者说良好治理的科学。”这些著述写于 1651—1658 年, 在勒瓦耶的《著作集》结集, 题名是《对于君主有益的科学》(*Sciences dont la connaissance peut devenir utile au Prince*)。这些文章的作用是对法国王太子进行教育, 时间是在 1640 年。参见, 舒搏里耶-米斯科夫斯基(N. Choublier-Myskowski):《17 世纪法国对君主的教育——从赫拉尔和拉莫特勒瓦耶谈起》(*L'Éducation du prince au XVII^e siècle d'après Heroard et la Mothe Le Vayer*), Paris, Hachette, 1976。

20. 拉莫特勒瓦耶:《君主的地理学和道德》(*La Géographie et la Morale du Prince*), Paris, A. Courbé, 1651(《著作集》, t. I. partie II, p. 3—174 第一篇论文, p. 239—286 第二篇论文);《君主的家政学——君主的政治学》(*L'Économique du Prince. La Politique du Prince*), A. courbé, 1653(《著作集》, 同上, p. 287—298 第一篇论文, p. 299—360 第二篇论文)。

21. 卢梭(Jean-Jacques Rousseau):《论政治经济学》(*Discours sur l'économie politique*)(1755), 载于《全集》, t. 3, Paris, Gallimard (《Bibliothèque de la

Pléiade)), 1964, p. 241: “économie 或者 ceconomie, 这个词的希腊词源是 οἶκος, 即居家, 以及 νόμος, 即法律, 其原始意思就是为了整个家庭的利益, 对家庭进行明智而合法的治理。”

22. 同上书: “这个词的意思在以后就扩展到对大家庭, 也就是对国家的治理。”在后面的几行文字中, 卢梭进一步明确, “属于这些团体中的一个的行为规则不一定适用于另一个: 它们在规模上相差很大, 因此不能用同一种方法来治理, 在家庭治理和国家的治理上有极大的区别, 在家庭中, 父亲总是可以亲眼看到所发生的一切, 而一个政府的首领, 如果没有其他人的眼睛, 几乎什么都看不到。”参见以下, 注 36。

23. 参见魁奈 (1694—1774): 《农业王国之经济治理的准则》(Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole), 载于 Du Pont de Nemours 编: 《重农主义或者说人类最有利的治理方式的自然法则》(Physiocrathie ou Constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain), Paris, Merlin, 1768, p. 99—122; 重版载于《魁奈与重农主义》, t. 2, p. 949—976。参见 1 月 25 日授课, 注 40。

24. 拉佩里埃: 《政治之镜》, f. 23r, 法语原文 (当时的法语书写与现代法语不完全一致): 《Gouvernement est droicte disposition des choses, desquelles on prent charge pour les conduire jusques à fin convenable.》。

25. 关于对这个隐喻的古典运用, 参见柏拉图: 《尤狄弗伦篇》(Eutyphron), 14b, 《普罗塔格拉斯篇》, 325c, 《理想国》, 389d, 488a—489d, 551c, 573d, 《政治篇》, 296e—297a, 297e, 301d, 302a, 304a, 《法律篇》, 737a, 924b, 945c, 961c, 等等。[参见路易 (P. Louis): 《柏拉图的隐喻》(Les Métaphores de Platon), Paris, Les Belles Lettres, 1945, p. 156]; 亚里士多德: 《政治学》, III, 4, 1276b, 20—30; 西塞罗: 《与阿提克书》(Ad Atticum), 10, 8, 6, 《论共和国》(De republica), 3, 47; 托马斯·阿奎那: 《论执政》(De regno), I, 2, II, 3。福柯在下一节课从索福克勒斯的《俄狄浦斯之王》谈起, 回到了这个隐喻的问题。

26. 腓特烈二世: 《反马基雅维里》, 对《论君主》第五章的评论, Amsterdam, 1741, p. 37—39。福柯似乎用的是 Garnier 的版本, 在 1941 年出版于马基雅维里的《论君主》之后, p. 117—118 [再参见弗莱叔华 (C. Fleischauer) 的校订版, 载于《伏尔泰和 18 世纪研究》(Studies on Voltaire and the Eighteenth Century), Genève, E. Droz, 1958, vol. V, p. 199—200]。福柯转述的话终归有一点点不准确: 腓特烈二世没有说俄罗斯的大地遍布沼泽等, 而是说“土地肥沃, 出产小麦”。

27. 普芬多夫 (Samuel von Pufendorf) (1632—1694): 《自然法规定的公民和人的责任》(De officio hminis et civis iuxta Legem naturalem), ad Junghans, Londini Scanorum, 1673, livre II, ch. II, § 3 / *Les Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, J. Barbeyrac 译, 4^e éd. Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1718, t. 1, p. 361—362: “人民的财富就是崇高的法律: 这同样也是掌权者时时刻刻放在眼前的箴言, 因为赋予他们统治权威的目的是他们运用这

个权力来获取和保持公共利益,这是社会机构的自然的目标。统治者不能考虑任何对自己有利的事情,除非这事对国家也有利。”再参见《自然法和人的法律》(*De jure naturae et gentium*), Lund, sumptibus A. Junghaus, 1672, VII, IX, § 3/*Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes le plus importants de la Morale, de la jurisprudence et de la Politique*, J. Barbeyrac 译, Amsterdam, H. Schelte & J. Kuypers, 1706。

28. 拉佩里埃:《政治之镜》,f. 23r:“王国或共和国的统治者必须明智、耐心、勤勉。”

29. 同上,f. 23v:“所有统治者都需要耐心,例如黄蜂的国王,它没有刺,大自然就是这样神秘地揭示出,国王和共和国的统治者对他们的臣民的态度应当更多的是仁慈而不是强迫,平等而不是严酷。”

30. 同上:“共和国的优秀统治者应当具备什么品质?他应当对城市的治理极度勤勉,就像一个家庭的好父亲应当是家里第一个起床的,最后一个睡觉的,一个城市统治者的城市有许多家庭,而一个国家的国王有许多城市,他们不是一样的吗?”

31. 关于统计学的历史,参见约翰(V. John)的经典著作:《统计学研究》(*Geschichte des Statistik*), Stuttgart, F. Encke, 1884,在福柯的旁注中出现过。也许福柯还看过“全国统计及经济研究所”(INSEE)编撰的《统计学史》(*Pour une histoire de la statistique*), t. 1, Paris, 1977 (rééd. Paris, éd. Economica/INSEE, 1987。

32. 参见例如黎世留(Richelieu):《政治遗嘱》(*Testament politique*), Amsterdam, H. Desbordes, 1688; L. André 编, Paris, R. Laffond, 1947, p. 279:“个别的家庭是共和国的真实模式。”

33. 参见希拉(P. Schiera)所著的有关重商主义的书的小标题:《德国的重商主义和绝对主义》(*IL Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milan, A. Giuffrè, 1968):《从政府的艺术到国家的科学》*Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato*。福柯从来没有引用过这本属于政治科学的当代书籍,但是他至少间接地通过帕斯基洛(P. Pasquino)知道这本书,因为他们保持了很密切的关系。福柯在下一节课上就说明要回避“科学”这个词。

34. 35. 参见以上注 21。

36. 《论政治经济学》,同上书,p. 241 和 p. 244:“国家与家庭相差如此之大,对国家的治理怎么可能与对家庭的治理类似呢? [……]由于我刚才所说明的一切,我们很有理由把公共的经济学与个别人的经济学区分开,除了领导者有义务为每个人谋幸福之外,国家与家庭没有任何共同点,对它们这两个东西不能使用同样的规则。”

37. 《社会契约论,或政治权利的原则》(*Du Contrat social, ou Principe du droit politique*), Amsterdam, M. Rey, 1762。

38. 参见《规训与惩罚》,同上书。

39. 这是尼采的话。《查拉图斯特拉如是说》[*Ainsi parlait Zarathoustra*], 1^{re} partie, “新偶像”, 比扬基[G. Bianqui]译, Paris, Aubier, 1946, p. 121: “国家是冷血巨兽中最冷血的。当它撒谎的时候, 它是冰冷的; 听听从它嘴里冒出来的谎言: 我, 国家, 我就是人民。”)这句话常常被无政府主义者引用。

1978年2月8日

为什么研究治理术？——国家和人口的问题——重提总体计划——与制度、功能和对象相关的分析的三重移位——“治理”的概念史，从13世纪到15世纪，这个概念的语义场——对人进行治理的观念。其源头——(A)基督教以前以及基督教时期东方的牧领权力的组织。(B)对良心的指引——对牧领制度(pastorat)的简单分析。其特征是：(a)它的实践是复杂多变的；(b)这个权力的目标是拯救众生，它基本上是善心的权力；(c)这个权力导向个人化。全体与个人(Omnes et singulatim)。牧羊人的悖论。——基督教会对牧领制度的制度化

我请你们原谅我，因为我今天没有什么精神，患了流感，不太舒服。我不知道是不是应该让你们来，然后又在最后一刻跟你们说：你们走吧。好吧，我还是尽可能地讲课，但是请你们原谅这次课的质量和内容。

现在我想开始大体上测度一下我所说的“治理术”这个邪恶的名词(gouvernementalité)所指的范围。首先要说的是，“治理”(gouverner)与“统治”(régner)是不同的东西，也不是“命令”(commander)或者“制定法律”；还要说的是，治理也不是要成为君主、宗主、领主、法官、将军、地主、师傅或者教师；治理有其特殊之处，现在应当了解这个概念所包括权力是什么类型。从总体上分析权力关系，这些关系指向我跟你们说过的16世纪的治理艺术，同样也指向17世纪重商主义的理论和实践，最后终于达到了一个门槛，也就是我上次说的：科学¹。我认为这个词是极糟糕和灾难性的，可以说，在其政治领域的某个层面上确实是如此，大致上它们指向重农学派的“经济治理”(gouvernement

économique)²学说。

第一个问题：为什么要研究这个不稳定的模模糊糊的领域？“治理术”这个概念也非常成问题，不太自然，那么为什么要研究？我的回答很直接：为了研究国家和人口的问题。紧接着的第二个问题是：所有这些，对您来说这个问题是很好，不过人们都知道国家和人口是什么，或者说人们至少认为他们知道。国家和人口这两个概念有其定义和历史。这些概念所指的领域大体上是人们所知道的，或者说，即使这个领域有一部分还在水下看不见，它的另一部分也是可以看到的。于是就会提出问题：既然要研究的国家和人口这个领域至少不是完全隐而不显的，为什么要通过极其晦涩难懂的“治理术”这样一个概念来进入这个领域呢？为什么要用轮廓模糊、不清晰和有缺陷的东西来研究确定而实在的东西呢？

我来解释一下原因，我要跟你们提到两个词并重提一下更大的计划。在前几年，我们说到规训，有关军队、医院、学校、监狱。以前，讨论规训实际上也就意味着要以三种方式向外进行三重转移(déplacement)。首先是转向制度的问题域，人们可以称之为“制度中心主义”(institutionnalocentrisme)。以精神病医院为例。当然，人们可以从精神病医院是什么这个问题出发，在它的现实状况中，在其厚实致密的结构及制度，试图从中发现其内部结构，确定每个组成部分的逻辑必然性，揭示出医学权力的组织类型，并说明某种精神病学的知识是如何在其中发展起来的。但是(这里我所参考的就是罗伯特·卡斯戴尔[Robert Castel]的著作《精神病学的秩序》(*L'Ordre psychiatrique*)，这是一本扛鼎之作，无论如何不可不读³)，人们也可以从精神病院的外部入手，也就是说揭示出，医院作为一个制度装置，要理解它，必须从精神病学的秩序这个更大的外部的东西出发才有可能，而精神病学秩序自己也参与到另一个有关社会的全面规划之中，人们大致可以把它称为公共卫生⁴。卡斯戴尔所做的就是揭示精神病学制度如何使精神病学的秩序具体化、强化并严密化，这个精神病学秩序的主要根基就是定义一种社会制度，它把少数人排除到社会契约之外⁵。最后，我们还可以指出这种精神病学的秩序与许多涉及儿童教育、穷人救助、工人救济制度等的技术相互配合⁶。这种方法的目的就是试图进入到制度的背后，寻找我们所说的权力技术。而且，这种分

析可以用对血缘(filiation)^①的谱系学分析(analyse généalogique)来取代发生学分析(不要把发生学分析和对血缘的谱系学分析搞混淆了),谱系学分析可以重新梳理相互联姻、支撑和交流的整体网络。因此,方法的第一原则就是:跨到制度之外,用权力技术的整体眼光来加以观察⁷。

第二点,移往外部的第二条道路,相对于功能。以监狱为例。我们对监狱进行的分析当然可以从所期待的功能出发,从对监狱的理想功能所做出的定义出发,从运行功能最理想的方式出发(也就是边沁在《全景敞视监狱》⁸中所勾画的),然后观察监狱确实执行了哪些功能,从而对功能做一个历史的总结,看看在这些预计的功能中,最终达到了哪一些。然而,通过规训来观察监狱,就是以短路的方式,或者说相对于功能的角度来说移向外部,并把监狱置于权力的整体布局中。马上人们就会发现,监狱的真实历史也许并非由其功能的成功或失败来决定的,实际上,它的策略正是建立在它自己的功能缺失之上。因此:用外部的策略的角度取代内部的功能的角度。

最后,第三种转向外部的方式,就是相对于对象。以规训的角度看问题就是拒绝给自己一个事先确定的对象,无论是精神病,还是犯罪或者性。就是拒绝根据这个事先确定的对象的长度和规范来对制度、实践和知识进行观察。相反,要加以掌握和理解的是这个运动,透过这些不断变化着的技术,一个真理领域(champ de vérité)及其知识对象就是通过这个运动建构而成的。我们也许可以说疯癫是“不存在的”⁹。但是这并不意味着它什么也不是。我们要做的与现象学教我们说的和想的方法是相反的,大体上现象学所说的是:疯癫是存在的,但是这并不意味着它就是某种东西¹⁰。

总的来说,这些研究所采取的视角是试图从制度中抽取出权力关系,并从技术的角度对它们加以分析,同时也要从功能中抽取权力关系,对它们进行策略分析,还要抽取出比对象更优先的权力关系,并把对它们加以分析的视角重新置入知识领域和范畴的建构之中。如果说在对规训进行分析的时候已经进行过这三种向外移动的方式,大致

① Filiation的本义是亲子关系,血缘关系,引申为演变关系。此处用血缘这个词来翻译,是为了保持与谱系学这个概念的对应。——译者注

如此,事实上我现在对国家的分析中就是试图尝试这样的可能性。无论如何,相对于这些不同的制度,跨到外部并不困难,我们是否可以像过去做到的那样跨到国家的外部呢?过去对各种局部的确定的制度的分析采取的是规训的角度,对于国家来说,是否也有一个总体性的角度?我认为,不应该提出这样的问题,尤其因为我刚才所说的已经隐含了必然的答案。通过转移到制度的外部来重建这些总体的权力技术,那么最终这些技术是否属于一个总体的制度呢?——即国家这个总体化的制度。医院、监狱和家庭是局部的、地方性的制度,离开这些制度,人们并没有简单地转到另一个制度中,从一种制度分析中转变出来是否意味着要进入另一种类型的制度分析中,或者另一个范畴中,或者制度分析的另一个层面中,也就是说国家的问题?因为,举例来说,监禁的问题应该得到重视,它就是贯穿整个精神病学历史基本程序。无论如何,监禁难道不是并非典型的国家操作?难道不是总体而言的国家行为?我们可以在监狱、车间和军队中抽取出规训的机制,这些机制就是在这些地方得以运用的。对这些总体的和局部的作用最终负责的是否就是国家?我刚才跟你们谈起的那些分析所达到的就是超制度的普遍性(généralité extra-institutionnelle),非功能的普遍性,非对象的普遍性,这种普遍性有可能展现出国家的总体化制度(institution totalisatrice)。^①

① 也许是因为福柯说过的疲惫,他在课上没有陈述在手稿的第8页到第12页的内容:

“从这里产生了对国家提出问题的第二个理由:以程序、技艺、技术、策略、战略等概念对局部化的权力进行分析的方法难道不只是一个层面过渡到另一个层面而已吗?不只是从微观到宏观而已吗?因此,这种分析的价值仅仅是暂时的;过渡而已?确实,没有任何一种方法其本身就是关键。一种方法之形成应当最终让人们可以摆脱它。但是此处的关键并非一种方法,而是一个视角,调整眼光,通过改变观察者的位置来使事物发生翻转。我觉得这种位置的转变造成了一系列效果,这些效果无论如何也是值得保持住,至少保持得尽可能久一点。

这些效果是什么?

a, 为了使权力关系非制度化(désinstitutionnaliser)和非功能化(défonctionnaliser),我们要把握它们的谱系:换言之,它们如何从完全不同的东西出发,得以形成、相互勾连、发展、增长和变形。以军队为例:我们可以说,军队规训化有赖于其国家化。我们通过一个权力的制度来解释一个权力制度的结构的变化。这个循环是走不到外边去的。而与这种规训化相关的不是国家的集中化,与其相关的是漂浮的人口问题,重要的商业网络,技术的发明,模式[有几个字无法辨认]对群体的管(转下页)

今年我想要勾画的这个过程的关键大致上如下所述。如同为了研究西方的理性与疯癫之间的关系,我们绕到精神病院、医院、诊所和各种分类学的后门,对监禁和隔离总体程序加以追问^①。如同为了研究监狱,我们试图绕过刑罚制度,来重新发现权力的整体布局。那么对国家来说,是否可以采用同样的迂回方法呢?是否可以转移到外部呢?是否可以重新把现代国家置入权力的总体技术之中,这个技术保证了国家的变化、发展和功能运行?是否我们可以讨论某种被称为“治理术”(gouvernementalité)的东西呢?它对于国家来说就如同隔离技术对于精神病学来说那样,以及规训技术对于刑罚体系来说那样,生命政治对于医学制度来说那样。这就是今天这堂课的关键之处^②。

好的,下面说说治理(gouvernement)的概念。首先在过去的历史

(接上页)理,这个联盟、支撑和交流的整体构成了军队规训的“谱系学”。不是生成关系,而是谱系关系。如果我们想要避免使对权力关系的分析变成从一个制度到另一个制度的循环反射,就要把这些权力关系固定住,权力关系在那里建构的技术在各种复杂的程序中具有操作性的作用。

b, 为了使权力关系非制度化和非功能化,我们可以观察它们是因为什么原因,在什么之上而不稳固的。

各种不同系列的程序都可以渗透进来。权力的技术不是固定的:这并非僵化的结构,其目的也不是通过固定性使运动着的程序固定下来。权力技术在非常多的因素作用下不间断地变化。当一种制度崩溃的时候,并不意味着作为其基础的权力就被断绝了。这有可能是因为这个制度与这些技术的某些根本改变不相容。例如刑罚改革(既非民众的反抗,也不是来自民众之外的推动)。

但是,斗争或者攻击依然是可能的,斗争的舞台只可能在制度的内部。

这就意味着完全有可能制造整体的效果,而这并不是要通过精心策划的斗争,一些局部的、单方面的攻击就可以改变整体的布局。于是:一些边缘的精神运动,各种宗教异端,它们本来完全没有对天主教会发动攻击,但是最终不仅动摇了教会制度,而且动摇了西方宗教权力的运行方式。

因为有这些理论和实践的效果,也许就有必要跟踪已经开始的进程。”——原编者注

- ① 手稿在此处加上了:“如同为了研究现代世界中疾病的身份和医学知识的特权,必须绕到医院和医学制度的后面,研究西方对生与死的问题总体负责的程序,‘生命政治’(biopolitique)。”——原编者注
- ② 福柯的补充:“那么我现在为了请你们原谅我在咳嗽中跟你们讲的这些[……](听不清)手稿上还补充了一条注释:我并不是想说国家诞生于治理的艺术,也不是想说对人进行治理的技艺诞生于17世纪。国家作为统治权的整体制度已经存在几千年。但是从对人进行治理的新的整体技艺开始,国家才具备了我们今天所认识的国家的形式。——原编者注

中简单辨别一下这个词,那个时候它还没有政治涵义,从16世纪到17世纪,它才开始具有严格的国家的内涵。简单参考一下法语历史辞典¹¹,看看有什么?从13世纪直到15世纪,gouverner^①这个词所覆盖的涵义非常之广。第一个意思是纯粹物质性的,在物理和空间上指引、推进,或者自己推动自己在道路上前进。“Gouverner”就是在道路上前进或者使别人前进。以弗洛萨尔(Froissart)的文本为例:“一条路如此狭窄,无法让两个人在上面 gouverner”¹²,也就是说,无法在上面向前走。还有更广的物质上的意义:提供某种物资来维持。例如一篇1421年的文本:“有足够的小麦可以向巴黎 gouverner 两年”¹³,在同时代还有另一个文本:“一个衣食无着的男人无法 gouverner 他的生病的女人”¹⁴。因此 gouverner 还有维持、养活和提供物资的意思。“一位有很多 gouvernement 的夫人”¹⁵,意思是这位夫人消费奢靡,不易养活。Gouverner 还有相邻的意思,有一点区别,即从某种东西中得到所需之物。弗洛萨尔说到某个城市“从纺呢业中自己 gouverner”¹⁶,也就是说,获取资生之财物。这就是 gouverner 这个词纯粹物质层面的意思。

现在说说精神领域的意思。Gouverner 意味着“带领某人”(conduire quelqu'un),要么纯粹是精神意义上的,对心灵的指导(这个意思由来已久并延续了很久很久),要么稍微有些偏离,gouverner 所指的可以是“规定一套食谱(régime)”,为一位病人制定食谱:医生 gouverne 病人,或者病人给自己制定护理措施 se gouverne。有一个文本说:“一个病人离开上帝医院之后,由于错误的食谱(gouvernement),辞世而去了。”¹⁷他所遵照的食谱很糟糕。Gouverner 或者 gouvernement 于是也可以指纯粹精神意义上的行为:一个女孩的“gouvernement 不好”¹⁸,也就是说她的举止糟糕。Gouverner 还可以指个人之间的关系,各种形式的关系,命令和主从关系:指导某人。或者与某人有某种言语关系:“gouverner 某人”可以指“与某人说话”,参与到一场对话之中。在15世纪的一个文本中说道:“在喝汤的时候说话代价可不小。”¹⁹在喝汤的时候 gouverner,也就是跟他说话。但是它也指性交易:“某人 gouverner 他的女邻居,经常去看她。”²⁰

① Gouvernment 的动词原型。——译者注

所有这些是一个非常经验性的考察,并不科学,只是通过零零星星的辞典和引文。不过我还是认为这可以使我們确定问题的一个方面。我们看到,gouverner这个词在16世纪获得政治涵义之前,覆盖了一个非常大的语义范围,它的所指有:空间的位移;与实际物资相关的运动;给予一个人饮食方面的照顾以及对他的拯救;还指命令和开处方的行为,这些行为是不间断的、恳切的、主动而善意的。它所指的是人们可以施与自己和他人身上的控制,施与身体,也是施与其心灵和行为方式。最后它指一种交易,一种流通过程或者交换过程,从一个人到另一个人。无论如何,在所有这些涵义中,有一个东西是清楚的,那就是人们从不 gouverne 一个国家,从不 gouverne 一块领土,从不 gouverne 一个政治结构。无论怎样,人们所 gouverne 的都是人,个人或者集体的人。当人们说自己 gouverne 城市,通过纺织业 se gouverne 的时候,这意味着人们通过纺织获取他们的物资、事物、资源和财富。因此,城市并非作为政治结构,而是作为人们,个人或者集体的人。人们所 gouverne 的,是人^①。

我认为,在此处有某个要素可以把我們放到某个不可忽视的东西的轨道之上。至少通过最初的考察我们发现,人们最初所治理的,最根本的东西,就是人。然而,人们自己管理自己,这肯定不是古希腊的观念,我也不认为这是古罗马的观念。至少在古希腊的文学中,我们也许经常能发现舵、舵手和领航员的隐喻,这个人掌握着舰船的舵柄,用这个隐喻来指示作为城邦头领的人的行为,他对这个城邦来说有一些责任。很简单,你们可以想想《俄狄浦斯王》(Edipe roi)²¹。在《俄狄浦斯王》中,你们可以看到常有这样隐喻:国王承担城邦的责任,他引领城邦应当像一个优秀的领航员引领舰船那样,避开礁石,导入港口²²。在这一系列的隐喻中,国王成为舵手的化身而城邦成为舰船,但是必须指出的是,被治理的,在这个隐喻中作为治理对象的,是城邦本身,它被看成是在暴风雨中穿过暗礁密布的水道的舰船,这艘舰船必须逆风行驶,躲避海盗和敌人,到达正确的港口。治理的对象,治理

① 手稿上补充:“治理术的历史。国家治理化(gouvernementalisation)的三个主要向度:基督教的牧领制度=古老模式;外交—军事关系的新体制=支撑结构;国家内部的公共管理问题=内部支持”。参见上次课的最后几行。——原编者注

行为所作用之处,并非个人。船长或者领航员所治理的不是船员,而是舰船。同样,国王所治理的是城邦,而不是城邦中的人。治理的对象和目标是作为物质实体的城邦,它是一个整体,是可能延续或者消亡的城邦。而城邦中的人们,只可能间接地被治理,因为他们也登上了这艘船。只有通过这个过程,通过登上舰船这个中介,人们才被治理。但是人们自身并没有直接被城邦的首领所治理。^①

可以对人进行治理,人可以自我治理,我并不认为这是古希腊的观念。我将会回到这个问题,主要是围绕柏拉图和《政治家篇》(*Politique*)来讨论,如果我有时间和勇气,这次课结束的时候我就来谈谈,也可能下次课再说。不过,大致上说,我认为可以说,更应当在东方寻找对人进行管理的观念的源头,首先是前基督教时期的东方,然后是基督教时期的东方。有两种形式:第一种是牧领权力的观念和组织的形式,第二种是良心指导、灵魂指导的形式。

第一,牧领权力的观念和组织的形式。国王、上帝、首领相对于普通人来说是牧羊人,而普通人则类似羊群,在整个地中海东部,这个主题极其常见。在埃及²³、亚述²⁴、美索不达米亚²⁵,我们也都能看到这个主题,尤其是在希伯来人中更为显著。在埃及,亚述和巴比伦王朝,国王被非常正式地指定为人们的牧羊人。例如法老,在登基大典的时候,接受牧羊人的徽章。国王用双手接过牧羊人的铲头牧棒并且被宣布为人们的牧羊人。牧人(*Pâtre*)的头衔,牧羊人(*Pasteur*)的头衔,是巴比伦君主的国王称号的一部分。这同样也是指称神祇们或神与人之间关系的词语。神是人的牧羊人。在一首埃及的圣歌中,我们看到:“哦! 籟^②! 看护着熟睡的人们,你寻找那些对你的羊群有益的东西……”²⁶神是人的牧羊人。最后,牧羊人的隐喻,对牧领的参照可以指示出君主和神之间的某种关系,因为,如果神是人的牧羊人,而国王也是人的牧羊人,那么国王就可以说是下一级的牧羊人,神把人的羊群交给他,而国王则日日夜夜都应当看管好神交给他的羊群。牧领是一种神与人之间的基本关系,而国王可以说参与到这种神与人之间的

① 在手稿的16页补充道:“但是这并不排除有富人和权势者,他们的地位使他们可以管理城邦的事务,他们采用各种手段拉拢其他人(不是奴隶或居住在雅典的外国侨民,而是公民),笼络人心。”——原编者注

② *Re*是古埃及的太阳神。——译者注

牧领结构之中。一首亚述颂歌是这样对国王唱的：“你是神的牧领的合作者，你照顾这个国家并养育它，啊！带来丰饶的牧羊人。”²⁷

在犹太人那里牧领的主题尤其得到发展和加强²⁸。而且，在犹太人那里，牧羊人一羊群的关系主要是而且几乎完全是宗教关系。神与人民之间关系被定义为牧羊人与其羊群的关系。除了作为王朝奠基人的大卫王，没有任何犹太国王明确地被指定为牧羊人²⁹。这个词归于神³⁰。简单说，某些先知被认为从神的手上接过了羊群（民众），他们应当把羊群交还回去³¹，另一方面，不好的国王，那些被揭露出来，背叛了他们的责任的国王，被视为坏牧人，他们不是作为个体，而总是作为群体，被认为挥霍和驱散了羊群，不能保证羊群吃饱，也不能把羊群引导到它们的土地³²。完满的正面的牧领关系，主要是神与人的关系。这是一种宗教关系，其来源、根基和完成都是在神对其人民的权力之中。

我认为，在这里有某种东西对于东地中海地区来说是根本性的，使它与古希腊显得格格不同。因为，在古希腊，你们不可能找到这样一种观念：神如同牧羊人带领其羊群一样引领人民。不管神与其城邦的关系多么亲密（并不必然非常亲密），也从来不是这样的关系。希腊的神建立了城邦，他指出其基址，他帮助修筑城墙，他保证其坚固，他为它取名，他提出箴言并以此给予建议。人们向神求教，神加以保护和干预，有时候神也会发怒，也会和解，但是希腊的神从不会像一个牧羊人带领他的羊那样带领民众。

牧羊人的权力对于希腊思想来说是非常陌生的，但是在东地中海地区极其常见和重要，尤其在犹太人那里，这种权力的特点是什么呢？它的特殊性在什么地方呢？我认为可以这样来概括：牧羊人的权力并非作用于领土的权力，按照其定义，它是作用于羊群的，更准确地说，它作用于移动中的羊群，从一个地方走向另一个地方。牧羊人的权力主要作用于复杂的和运动中的情况。希腊的神祇是领土的神，是城墙内（*intra muros*）的神，他有其专属的位置，要么是他的城市要么是供奉他的庙宇。犹太的神则相反，是走动的的神，不断变换地方，是行走中的神。正是在他的人民转移位置的时候，在人民迁移居处，离开城市进入草场的行程中，犹太的神格外重要和显著，他带领人民，为他们指明方向。希腊的神主要是在城墙上显现出来，保卫他的城邦。犹太的

神显现的时候正好人们离开城市，从城墙走出，开始踏上穿越草原的旅途。《诗篇》中说道：“神啊，你曾在你百姓的前头出来。”³³ 同样的，埃及的神—牧羊人阿蒙(Amon)也使人想到这一点，他被定义为：带领人们上路。如果说，神为转移位置的一大群人指明了方向，确定了地方，那是因为神—牧羊人知道哪里有肥美的草地，通向那里的道路以及在路上的休憩之所。耶和華，在《出埃及记》中说：“你忠诚地带领这群你救赎的人民，你用你的力量带领他们走向圣洁的草场。”³⁴ 因此，与在同一块领土上行使的权力相反，牧领的权力(pouvoir pastoral)作用于运动中复杂的人群。

第二点，牧领的权力基本上是一种善意的权力。你们会跟我说，这是一切权力的宗教、伦理和政治特征的一部分。一种基本上是恶意的权力会是怎样的？如果一种权力，其功能、目的和合法性不是行善，那么它会是怎样的？善意是普遍的，然而，这对于牧领的权力来说是一种必须的责任，而在希腊思想中，我认为在罗马思想中也是如此，善意仅仅只是权力的诸种品性中之一而已。权力的特征就是它的善意、至高无上、财富以及它给自己披挂的闪闪发光的标志。权力对自己的定义就是战胜敌人、征服敌人，使他们变成奴隶的能力。权力对自己的定义还有夺取全部领土和财富的可能性，把它们集聚起来。善意仅仅是权力赋予自己的所有这些特征中之一而已。

然而，我认为牧领权力整体上的特征就是善意，其唯一的理据就是行善，为了行善。对于牧领的权力来说，实际的目标就是拯救羊群。在这个意义上，人们可以说，当然是这样，它离君主在传统上确定下来的东西也不算远，也就是说拯救国家，这应当是权力运行的最高法则(lex suprema)³⁵。但是，在牧领权力的这个主题中，保证羊群的拯救(salut)有一个非常确切的意义。拯救，首先主要是物质的。提供的物资，得到保证的食物，就是丰美的草场。牧羊人，就是那个手把手喂养的人，或者至少把羊群带领到丰美的草场，保证羊群正常吃好的人。牧领的权力是一种关切的权力。他照看羊群，照看羊群中的每一只羊，他看管母羊，使她不受痛苦，他找寻迷途的羊，照顾受伤的羊。有一篇比较晚近的犹太祭司的评论，它非常充分地表现了这一点，解释了摩西为什么以及怎样被神指定为带领以色列羊群的人。当摩西在埃及当牧羊人的时候，他就清楚地知道如何放牧他的母羊，例如，当他

来到一个草场的时候，他首先放到草场吃草的是最年轻的母羊，它们吃的是最嫩的草，然后他放出去的稍微大一些的母羊，最后他放出去的最老的最强壮的母羊，她们可以吃下那些最硬的草。这样所有这些母羊都能吃到足够的草。他知道如何公平、正确、深思熟虑地分配食物，正因为如此，耶和华看到这一切之后，对他说：“因为你知道如何怜悯这些母羊，你也将怜悯我的人民，我将把我的人民交付给你。”³⁶

牧羊人的权力在一种保护的责任和义务中表现出来，因此，牧领权力的形式（我认为这是牧领权力的重要特点）首先不是其力量和优越性的咄咄逼人的表现。牧领权力首先表现在它的诚意（zèle）、付出和无穷尽的勤勉。牧羊人是什么？难道就是在众人眼中其闪现权威如同君主或神祇的那个人，就是闪亮登场的希腊神祇吗？完全不是。牧羊人，是那个正在看护的人。“看护”（Veille）的意思当然有对可能干坏事的人加以监视，但首先是对一切可能发生的不幸的警惕。他看护羊群，避免对羊群哪怕最小的威胁。对于犹太的神来说确实如此，对于埃及的神来说也是这样，人们这样赞颂他：“哦！籁！看护着熟睡的人们，你寻找那些对你的羊群有益的东西……”³⁷但这是为什么？主要是因为他有一个责任，他不是首先从荣耀的方面加以定义，而是首先从负担和痛苦的方面加以定义。牧羊人的全部忧虑都是对着其他人的，而不是对他自己的。这就是好的牧羊人和坏的牧羊人之间的区别。坏牧羊人就是在考虑草场的时候实际上只考虑自己的利益，就是在考虑草场的时候只想着如何把羊养肥了好卖钱，而好牧羊人则仅仅只考虑他的羊群，除此之外什么也不想。他甚至完全不考虑从他自己的羊群获取利益。我想，这里所描绘出来的权力，其特征主要是献身，可以说是转移（transitionnel）。牧羊人为羊群服务，他应当作为羊群和草场、食物和拯救之间的中介，它意味着，牧领权力自身永远是善的。恐怖和令人害怕的暴力，以及所有让人感到战栗的国王和神祇的权力，当所涉及的是牧羊人的时候，所有这些都抹去了，无论是国王——牧羊人还是神——牧羊人。

直到现在为止我放在一起加以讨论的这些东西，它们还有最后一个共同的特征，即这样一种观念：牧领权力是一种个人化（individualisant）的权力。也就是说，确实牧羊人率领整个羊群，但是只有在没有任何一只羊离开他的情况下，他才能很好地带领整个羊群。他清点羊

只,早上,当他带它们去牧场的时候清点它们的数量,晚上,他也清点数量,看看它们是不是都在,他一只只地照看它们。为了羊群的全体,他什么都做,然而他所做的也是为了羊群中的每一只羊。在这里,我们就遇到了牧羊人的著名的悖论,有两种形式。一方面,牧羊人应当看护全体,也要看护每一只, *omnes et singulatim*³⁸, 在基督教的牧领制度和现代的权力技艺中,这确是一个重大的问题和权力的技艺,在我所说的人口技术中,这些技艺得到整合。全体和个体³⁹。接下来,以一种更强烈的方式出现了牧羊人为他的羊群牺牲的问题,为了整个羊群牺牲自己,为了每一只羊牺牲整个羊群。我想说的是:在这个希伯来的羊群问题中,为了他的羊群,牧羊人应当可以做一切事情,甚至为了拯救羊群而牺牲自己⁴⁰。然而在另一方面,由于他必须拯救每一只羊,他是否处于这样一种境地:为了拯救一只羊,他必须无视整个羊群?从创世纪到犹太教士的论述,这个主题在圣经的文本的长期流传中不断加重,摩西就处于这一问题的核心。摩西自己就为了寻找一只迷途的母羊,抛弃了整个羊群。他最终找到了那只羊,他把那只羊背到肩上带回来,这时他发现,那些被他抛弃的羊群也被拯救了,而正是他同意放弃羊群的行动本身使羊群获得了象征性的获救(*symboliquement sauvé*)^①。这里是牧羊人伦理和宗教悖论的核心问题,我们可以称作牧羊人悖论:为了全体牺牲一个,为了一个牺牲全体,这绝对是基督教的牧领问题的核心。

总体而言,我们可以说:牧领权力的观念是这样的,相比一块领土,权力所作用的更是复杂的群体。权力指引一个目标,并作为走向这个目标的中介。这是一个有目的的权力,权力的目的就是他所作用的那些人,而不是另一个更高级的单位:城邦、国家、君主[……^②]总之,这种权力在一种悖论中既指向全体又指向个人,其目的并非由整体构成的更高级的单位。我认为,希腊城邦和罗马帝国的结构对于这种类型的权力是完全陌生的。你们也许会对我说,在古希腊的文献中,有一些非常清楚地提到了政治权力和牧羊人权力之间的对比。《政治家篇》就确实进行了这样的探索。统治者是什么人?什么是统

① 马太福音,18, 12—14;路加福音,15, 3—7。

② 有一个字听不清。——原编者注

治(régner)? 统治难道不是把他的权力作用在他的羊群身上吗?

好的,请你们好好听讲,我确实是没有力气进入这个问题了,我想问问你们是不是今天就到此为止?我太累了。下次课我们再来谈谈《政治家篇》,谈谈柏拉图。我只是向你们大致上指出这一点而已,总之,如果我向你们勾画了一个非常笨拙的草图,那是因为我在这里有一个非常重要的现象,即:牧领的权力对于希腊和罗马的思想来说是完全陌生的,至少是极其陌生的,牧领权力是通过基督教会的中介才引入西方世界的。是基督教会把这些牧领权力的主题固化为明确的机制和确定的制度,基督教会在事实上组织了牧领的权力,这是特殊的自治的权力,它在罗马帝国的内部植入了牧领权力的装置(dispositifs),它在罗马帝国的核心之处,就是把这种类型的权力组织起来,而这种权力,我认为在任何其他的文明中都是找不到的。因为这里有一个悖论,关于这个悖论我在以后的课上想仔细说说:也就是,在所有的文明之中,基督教的西方既是最有创造性的,又是最热衷于征服、最傲慢,可能也是最嗜血的文明之一。无论如何,它是最暴力之一。然而与此同时,(这就是我想强调的悖论),一个西方人用了上千年的时间来学习的就是把自己看做许多羊中的一只羊,而这是任何一个希腊人所绝对不会接受的。西方人在上千年的时间里学习向牧羊人祈求拯救,这个牧羊人为了他而牺牲自己。这是西方最奇怪也最有特点的权力形式,人们期待它带来最多最持久的财富。我认为,这种权力形式不是产生于西伯利亚大草原,也不是产生于城市。它既非诞生于大自然中的人群,也不是诞生于最早的帝国之中。西方的这个权力形式,在人类文明史中如此特别,它诞生于,或者说至少是在羊舍中形成的,把政治当做一种牧羊的活动。

注释

1. 参见2月1日的讲课,经济学作为“治理科学”,以及“跨越政治科学阈域的治理艺术”。
2. 关于这个概念,参见1月18日的讲课。
3. 卡斯戴尔:《精神病学的秩序——现代精神病学的黄金年代》(*L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*), Paris, Minuit (le sens commun), 1976.
4. 参见上书第3章,第138—152页(“现代精神病学家、公共卫生工作者和慈

善家”)。参见 142—143 页:《公共卫生与法医学年鉴》(*Annales d'hygiène publique et de médecine légale*)的创立计划书的摘引,这份年鉴由马克(Marc)和爱斯基洛尔(Esquirol)创立于 1829 年(“公共卫生是保护聚集在社会中的人们的健康的艺术,〔……〕人们要求它取得进步并为完善我们的制度做出贡献”)。

5. 同上书,第 1 章,第 39—50 页(“罪犯、儿童、乞丐、无产者和疯子”)。

6. 同上书,第 5 章,第 208—215 页(“政治操作者”)。

7. 在 1973—1974 年的课程《精神病学的权力》中,福柯重新讨论了《疯癫史》中后来自己看起来值得重新思考的一些问题,第一次质疑了使用制度的术语对精神病学术语的批评,取而代之的是建立在对权力关系的分析(或者说权力的微观物理学)之上的批评。参见 1973 年 11 月 7 日的课:“〔……〕我不认为制度(*institution*)是一个令人满意的概念。我觉得它隐藏着某些危险,因为,从人们谈论制度的时候开始,人们实际上所说的是个人、集体和控制他们的规则,因此人们就有可能使心理学或社会学的话语加速。〔……〕真正重要的并不是制度的规定,而是权力的分布,决定权力形式之特点的网络、流动、中继、支撑点和势能差,我认为,这些东西既构建了个人也构建了集体”,在 1973 年的 11 月 14 日的讲课中也表达了同样的观点。再参见《规训与惩罚》,第 217 页:“规训不能通过制度也不能通过装置来定义”。

8. Jeremy Bentham(1748—1832):《全景敞视监狱》(*Panopticon, or the Inspection-House*),载于《全集》,鲍林(J. Bowring)编,Édimbourg, Tait, 1838—1843, t. IV, p. 37—66。法文翻译 *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, 杜蒙(E. Dumont)译,Bruxelles, Louis Hauman et C^e, t. I, 1829, p. 245—262(该文重新收入边沁:《全景敞视监狱》,前面的文章是《权力之眼》,后面是希桑[Sissung]所译的《全景敞视监狱》在 1791 年英国出版时的最初版本的第一部分)。参见《规训与惩罚》,第 201—206 页。

9. 参见《自我关切的伦理作为自由的实践》(*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*)(1984 年 1 月),《言与文》,IV, n°356, p. 726:“人们逼我说疯癫是不存在的,实际上这个问题完全是相反的:要知道的是,人们可以对疯癫进行各种不同的定义,它如何被纳入一个制度领域之中,这个领域把它建构为一种与其他疾病相并列的精神疾病。”根据维纳的说法,雷蒙·阿隆(Raymond Aron)就是这样来理解《疯癫史》的(疯癫不存在)。

10. 参见维纳(P. Veyne):《福柯:历史学的革命家》(*Foucault révolutionnaire l'histoire*)(1978),载于《如何写历史》(*Points Histoire*),Paris, Le Seuil, 1979, p. 229:“我让福柯看这些书页的时候,他凑近我说:‘我自己从来没有写过疯癫不存在,但是也可以这么写;因为,对于现象学来说,疯癫是存在的,但是它并不是一个东西,不过应当反过来说,疯癫不存在,然而也并不完全是这样。’”

11. 手稿(在第 14 页到 15 页之间夹着的一页,没有标页码)上写到弗雷德里克·高德弗莱(Frédéric Godefroy)的《从 9 世纪到 15 世纪古法语及其发言辞典》

(*Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du XI^e au XV^e siècle*), Paris, F. Vieweg, 1885, t. IV.

12. 法语的原文(古法语)是:“Un petit chemin si estroit, qu'un home a cheval seroit assez empesché de passer outre, ne duex hommes ne s'y pourroyent gouverner”(弗洛萨尔:《编年史》[*chroniques*], 1559, livre I, p. 72;高德弗莱转引《辞典》, p. 326)。

13. 法语的原文(古法语)是:“Si y avoit a Paris plus de blé que homme qui fust ne en ce temps y eust oncques vœu de son age, car on tesmoignoit qu'il y en avoit pour bien gouverner Paris pour plus de 2 ans entiers”(《查理四世治下的巴黎日记》[*Journal de Paris sous Charles VI*];高德弗莱转引《辞典》, p. 325)。

14. 法语的原文(古法语)是:“Il n'avoit de quoy vivre ni gouverner sa femme qui estoit malade”(1425, 档案, JJ173, pièce 186;高德弗莱转引, 同上)。

15. 法语的原文(古法语)是:“Pour ces jours avait ung chevalier et une dame de trop gouvernement, .et se nommoit li sires d'Aubrecicourt”(弗洛萨尔:《编年史》, t. II, p. 4;高德弗莱转引, 同上。)

16. 法语的原文(古法语)是:“Une grosse ville non fermee qui s'appelle Senarpont et se gouverne toute de la draperie”(弗洛萨尔:《编年史》, livre V;高德弗莱转引, 同上, p. 326。)

17. 法语的原文(古法语)是:“De laquelle bateure icellui Philipot a esté malade par l'espace de trois semaines ou environ, tant a l'Ostel Dieu ou il fu porté comme en son hostel, et depuis, par son mauvais gouvernement, est alé de vie a trespasement”(1425, 档案, JJ173, pièce 186;高德弗莱转引, 同上)。

18. 法语的原文(古法语)是:“Une fille qui avoit esté de mauvais gouvernement”(H. 爱提安娜[Estienne];《埃罗》[*Apol. P. Hérod*], c. 15;高德弗莱转引, 同上)。

19. 法语的原文(古法语)是:“Il fit bonne chere a tous, voire aux principaux des Seize, qui le gouvernerent pendant son souper”(巴斯克:《通信》, XVII, 2;高德弗莱转引, 同上)。

20. 法语的原文(古法语)是:“Un quidam qui gouvernait la femme de son voisin et l'alloit voir si souvent qu'a la fin le mary s'en aperçut”(布歇[Bouchet], 《晚会》[*Serées*], 1. III, p. 202;高德弗莱转引, 同上;里特尔转引:《法语词典》[*Dictionnaire de la langue française*], Paris, J.-J. Pauvert, 1957, t. 4, p. 185)。

21. 索福克勒斯,《俄狄浦斯王》, 马斯克莱(P. Masquerey)译, Paris, Les Belles Lettres (Collection des universités de France), 1940。福柯在1970—1980年间数次关注这部戏剧。参见1970—1971年的讲课:《认知的意志》(*La Volonté de savoir*), 第12次[1972年10月在科奈尔[Cornell]的会议上重讲了一次];《真理与司法形式》(*La vérité et les formes juridiques*) (1974), 《言与文》, II, n° 139, p. 553—568; 1979—1980年讲课的最初几次课,《对活人的治理》(1980年1月16

日,1月23日和2月1日);1981年5月鲁汶大学的研讨会:《错误的行为,说出真实。供认的功能》(Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu)(未发表)。

22. 实际上这种景象在《俄狄浦斯王》的文本中只出现了一次。参见皮纳尔(R. Pignarre)的法译本,Paris, Garnier, 1964; rééd. GF, 1995, p. 122:(科尔)“我的国王,我曾经跟你说过,现在还要再说一次,/如果我把你抛弃,/我将是疯狂和愚蠢的见证人,/当我的邦国在风雨中飘摇,/你是可以重新指引它的那阵风,/如果可以,请你今天把我们带往正确的港湾。”不过,这个景象在索福克勒斯的作品中是常见的:《阿贾克斯》(Ajax),《安提戈涅》(Antigone)(参见路易:《柏拉图的隐喻》,同上书,第156页)。

23. 从十二世王朝开始,在中世帝国(Moyen Empire)治下,第二个千年之初,法老被指为人民的牧羊人。参见缪勒(D. Müller):《善良的牧人——埃及形象语言研究》(Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede),载于《埃及与语言杂志》(Zeitschrift für Ägypt. Sprache)86, 1961, p. 126—144。

24. 国王被看做牧羊人是从汉莫拉比(Hammurabi)开始的(大致在公元前1728—1686)。大部分亚述国王,直到阿苏巴尼巴尔(Assurbanipal)(公元前669—626)和新巴比伦王朝,接受了这个礼俗。参见杜尔(L. Dürr):《以色列犹太教圣地期待的起源和发展——旧约神学研究》(Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments), Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925, p. 116—120。

25. 参见希贝尔(I. Seibert):《牧人,畜群,国王——美索不达米亚王国的形成》(Hirt-Herde-König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien), Berlin(Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 53), 1969。

26. 《给籁的颂歌》(Hymne à Amon-Rê)(勒凯尔[Le Caire],大约公元前1430年),载于巴鲁克(A. Barucq)和多玛斯(F. Daumas):《古埃及的圣歌和祈祷文》(Hymnes et Prières de l'égypte ancienne), n°69, Paris, Le Cerf, 1980, p. 198。

27. 来源未知。关于君主权力通过牧羊人形象所表现的神圣来源,参见希贝尔:《牧人,畜群,国王》(Hirt-Herde-König), p. 7—9。

28. 关于这个主题,有大量的文献。参见约斯特(W. Jost):《牧人——圣经流传的牧人形象及其对基督教的意义》(Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung), Gießen, Otto Kindt, 1939; 波斯特(G. E. Post):《羊》(Sheep),载于《圣经辞典》(Dictionary of the Bible), t. 4, Edinburgh, 1902, p. 486—487; 汉普(V. Hamp):《旧约中的牧人题材》(Das Hirtentum im Alten Testament), in (Festschrift Kard. Faulhaber), Munich, J. Pfeiffer, 1949, p. 7—20; 波斯特:《牧人》(Hirt),载于《神学与教会辞典》(Lexikon für Theologie und Kirche), Fribourg-en-Br., 1960, col. 384—386。关于新约,参见坎普夫(Th. H. Kempf):《牧人基督——一个传统基督教象征形象的起源和诠释》(Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolge-

stalt), Rome, Officium, Libri Catholici, 1942; 杰里米阿斯(J. Jeremias):《牧人》(Ποιμήν), 载于《新约神学辞典》(*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), Bd. 6. 1959, p. 484—501. 在最近的著作中, 还应该注意格尔罗(P. Grelot)的文章:《牧羊人》(Berger), 载于《禁欲和神秘精神辞典》(*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*), Paris, Bauchesne, t. 12, 1984, col. 361—372, 以及佩尔(D. Peil)的杰出总结, 包括其所附的丰富的书目:《论从古到今文学材料中的国家和统治之喻》(*Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*), Munich, W. Fink, 1983, p. 29—164[《牧人和畜群》(Hirt und Herde)].

29. 而且在《旧约》各书和智慧各书(指《圣经·旧约》的《箴言》《雅歌》等)中, 这个头衔也没有直接赋予大卫王。参见《撒母耳记》5, 2; 24, 17;《诗篇》, 78, 70—72; 神交给他看护以色列人民的职责, 而大卫王把以色列人民称为“羊群”。他在这些预言的篇章中常常出现, 例如参见《以西结书》, 34, 23; 37, 24(“我的仆人大卫比作他们的王, 众民必归一个牧人”)。如福柯所暗示的, 牧羊人的形象又是用来指示那些异教徒的国王; 参见《以赛亚书》, 44, 28(有关居鲁士);《耶利米书》, 25, 34。

30. 参见《创世记》, 48, 15;《诗篇》, 23, 1—4; 80, 2;《以赛亚书》, 40, 11;《耶利米书》, 31, 10;《以西结书》, 34, 11—16;《撒加利亚书》, 11, 4—14。参见约斯特, Poimen, p. 19 sq. 与牧羊有关的词汇很明显更多地用在耶和華身上。参见杰里米阿斯:《牧人》, 同上书, 486。

31. 参见《耶利米书》, 17, 16(但是这一章节的翻译有争议);《阿摩司书》, 1, 1; 7, 14—15(约斯特, 同上书, p. 16)。

32. 参见《以赛亚书》, 56, 11;《耶利米书》, 2, 8; 10, 21; 12, 10, 23, 1—3;《以西结书》, 34, 2—10(“祸哉! 以色列的牧人只知牧养自己。牧人岂不当牧养群羊么? 你们吃脂油, 穿羊毛, 宰肥壮的, 却不牧养群羊。瘦弱的, 你们没有养壮; 有病的, 你们没有医治; 受伤的, 你们没有缠裹; 被逐的, 你们没有领回; 丧的, 你们没有寻找; 但用强暴严严的辖制。”);《撒加利亚书》, 10, 3; 11, 4—17; 13, 7。

33. 《诗篇》, 68, 8。(按:《新旧约全书》, 中国基督教协会中文翻译, 1989 年南京版, 则为, 68, 7。——译者注)。

34. 《出埃及记》, 15, 13。

35. 福柯此处所指的是这一箴言: 人民的福利是最高的法律(*Salus populi suprema lex esto*), 它的第一次出现是在西塞罗那里——意思有所不同(《论法律》, 3, 3, 8, 关于行政长官忠诚地执行法律的义务), 从 15 世纪开始, 大部分专制主义理论家都引用了这句话。参见第 4 次课, 注释 27, 普芬多夫:《自然法规定的公民和人的责任》的引用。

36. 参见恩格曼(J. Engemann): 辞条《牧人》(Hirt), 载于《古代与基督教全书》(*Reallexikon für Antike und Christentum*), Stuttgart, t. 15, 1991, col. 589: “Andererseits bleibt ihnen (= den Rabbinen) dennoch bewußt, daß Mose, gerade weil

er ein guter Hirt war, von Gott erwählt wurde, das Volk Israel zu führen”(Midr. Ex. 2, 2); vgl. L. Ginzberg, *The legends of the Jews* 7[Henrietta Szold,][Philadelphia (Jewish Publ. Soc. of America) 1938]Reg. s. v. shepherd. 再参见阿莱克桑德利(Philon d’Alexandrie):《论摩西》(De vita Mosis)I, 60(根据《论从古到今文学材料中的国家和统治之喻》), 居斯丁(Justin):《辩护》(Apology)62, 3(据约斯特:《牧羊人》, p. 14 n. 1)。

37. 这句话前面已经引用过。

38. 参见《“总体和个体”: 走向政治理性批判》(“Omnes et singulatim”: towards a criticism of political reason), 福柯 1979 年 10 月在斯坦福大学所做的演讲, 多扎(P.-E. Dauzat)的法文翻译载于《言与文》, IV, n°291, p. 134—161.

39. 参见《约翰福音》, 11, 50; 18, 14: “一个人替百姓死是有益的”。

40. 参见下一次课。

1978年2月15日

对牧领的分析(继续)——希腊文学和思想中的牧羊人—羊群关系的问题:荷马、毕达哥拉斯传统。在古典政治文学中很少出现牧羊人的比喻[伊索克拉底(Isocrate)、狄摩西尼(Démosthène)]——一个重要的例外:柏拉图的《政治家篇》。柏拉图其他文本中的隐喻(《克里底亚》、《法律篇》、《理想国》)。在《政治家篇》中对长官—牧羊人观念的批评。牧羊的隐喻应用于医生、农夫、体育教练和家庭教师身上——在西方,牧领作为对人的治理模式的历史与基督教密不可分。直至18世纪,其转变和危机。牧领历史的必然性——“灵魂治理”(gouvernement des âmes)的特征:整体化的权力,与教会的组织共同存在,与政治权力区分开——西方的政治权力和牧领权力之间的关系问题。与俄罗斯传统的比较

对治理术这个主题的研究,我已经勾画了一个非常模糊的概要,还谈不上讲述了其历史,只是勾画了一些标志,可以用来明确对西方来说非常重要的牧领的特征。所有这些对治理术的反思,对牧领所做的非常模糊的草图,不要把它当做结论。这个工作还没有做完,还在进行之中,其中还有不少不确切的地方,有不少假设——总之这些可能的路径,你们如果愿意,可以试试。

上一次课我已经强调了这个牧领的主题,并向你们指出牧羊人—羊群的关系,要么是神与人的关系,神性对人的关系,要么是君主对臣民的关系。牧羊人—羊群的关系在埃及法老的文献中是常常出现的,在亚述的文献中也是如此,在希伯来人那里这个主题是非常重要的,然而,我觉得牧羊人—羊群这个关系在希腊人那里却没有同样的重要

性。我觉得,牧羊人一羊群的关系对于希腊人来说并非一个好的政治模式。我想,有人也许可以对此提出一些反驳意见,上一次就有人上来对我说,这一点或那一点,不是你说的那样,我同意。那么如果你们不反对,我想花十几分钟来谈谈这个问题:希腊文学和思想中的牧羊人一羊群关系。

实际上我觉得可以说,以牧羊人一羊群的关系来指称君主或政治责任人与臣民或公民之间的关系,这个主题在希腊是存在的,这个判断的基础有三类主要的参照。第一,在荷马的词汇中。所有人都知道,主要是在《伊利亚特》中谈到阿伽门农的时候,同样在《奥德赛》里面也有,有一系列的句子指出国王就是人民的牧羊人,“人民的牧者”(poimen laôn),这是仪式性的称呼(appellation rituelle)^①。这是无法否认的,我认为这很容易解释,因为实际上这是在整个印欧文学中对君主的仪式性称呼,在亚述文学中也是如此;当人们称呼君主为“人民的牧羊人”(berger des peuples)的时候实际上就是一种仪式的称呼。对此有很多的研究。例如施密特(Rüdiger Schmitt),在一本关于诗歌的德语著作中,就研究了印欧语时期的诗歌表达。这本书出版于1967年²。在第283—284页,你们可以看到很多表达方式都指向 poimen laôn,人民的牧者这个称呼,这是古老的,很早就有了,但它很晚都还存在,例如你们在《贝奥武甫》(*Beowulf*)这首古老的英国诗中还能找到³,在这首诗中,君主被称为人民的牧羊人或国家的牧羊人。

第二个系列的文章:它们所参照的就是毕达哥拉斯的传统,或者说,从新毕达哥拉斯主义到斯多拜斯(Stobée)所引用的伪阿尔希塔斯(pseudo-Archytas)⁴之中,你们都能找到牧羊人模式。这些都围绕着两到三个主题。首先是毕达哥拉斯主义者传统上所认可的词源学,认为法律(nomos)来自 nomeus,也就是说牧羊人。牧羊人就是制定法律的人,因为他分配食物,引导羊群,指出正确的方向,确定羊群如何交配从而拥有更好的后代。所有这些,牧羊人的功能就是为羊群制定法律。因此,宙斯才被称为 Nomios。宙斯,就是神—牧羊人(dieu-berger),神给羊它们所需要的食物。最后,同样还是在毕达哥拉斯主

① 福柯在手稿中记录了所引用之处:《伊利亚特》,II, 253; *Odyssée*, III, 156; XIV, 497。——原编者著

义的文学中,你们会发现这样一种观念,即执政者的特征不是他的权力、力量和做出决定的能力。对于毕达哥拉斯主义者来说,执政者首先是爱人者(philanthropos),他爱被治理的人,他爱那些服从于他的人,他不是自私的。执政者,根据其定义,充满忠诚和关切。“法律不是为他的利益而制定的”,法律首先是为那些“被治理的人的利益而制定的”⁵。因此,这里就决定性的有了一个和谐的传统,一个可持续的传统,在整个古代,都保持着这个基本主题:执政者,这个在城邦中做出决定的人,首先是一个牧羊人。但是,毕达哥拉斯的这个传统当然是一个相对边缘的或者至少可以说影响有限的传统。

第三个系列的文章,在古典的政治术语中是怎样的呢?你们可以找到两篇论文。一篇是德国人格鲁普(Gruppe)在他所整理编辑的阿尔希塔斯的片断文集中⁶,他解释说,牧羊人的隐喻实际上在希腊人那里并不存在,除非有来自东方的影响,或者准确的说来自希伯来的影响,这些文本中才会把牧羊人当作好的执政者的模范,这些文章,言简意赅,含义深刻,它们所指向的意识形态或者说政治的表象是典型的东方式的,但是这个主题绝对局限于毕达哥拉斯主义者之中。当你们看到对牧羊人形象的参照时,应当把它看做毕达哥拉斯的影响,因此是来自东方的影响。

与此观点对立的是德拉特(Delatte),在《毕达哥拉斯的政治学》(*La Politique des pythagoriciens*)⁷一书中,德拉特说:不,完全不是这样!牧羊人作为政治人物的模范,这是常见的。这绝非仅仅是毕达哥拉斯主义者的专利。这里所体现的绝非来自东方的影响,其实这只是一个无关轻重的主题,一个常见的思想观念,或者更应该说仅仅只是一个常见的词语,古典时期的政治修辞而已⁸。实际上,德拉特就是这样来肯定他的观点,却没有论证,牧羊人的主题在古典时期在政治思想或词汇中很普通,这个说法没有任何确定的论据。然而当人们看到一些索引指出在古希腊文学中有这样的词语用法,如“牧羊人”,“牧领”,“父亲”,如 poimen 和 nomeus,人们还是会很吃惊。例如《伊索克拉底索引》(*Index isokrateon*)没有提供任何对 poimen 和 nomeus 的索引。也就是说在伊索克拉底的著作中找不到牧羊人或者牧人这样的表达。在一篇名为《学者的集会》(*Aréopagitique*)的文章中,伊索克拉底详细描写了执政者的任务⁹,有一个现象令人惊讶:关于优秀的执

政者,尤其是一个应当监督青年的教育问题的执政者,伊索克拉底做了细致入微不厌其烦的描述。有一系列的责任和义务加在这位执政者身上。他必须照顾青年人,不断地监督他们,不仅要监督他们的教育,还要监督他们的饮食,使他们按照他们应该的那样行为、成长和结婚。我们看到,这也与牧羊人的形象很接近了。然而并没有使用牧羊人这个比喻。实际上,在狄摩西尼那里也没有这样的比喻。因此,在所谓古希腊的政治字典中,牧羊人的比喻是很罕见的¹⁰。

罕见,然而有一个明显的例外,就是柏拉图,在他那里,这个比喻却是非常重要的。在柏拉图的文章中,一个好的执政者,理想的执政者被看做是牧羊人。做一个好的牧人,不仅仅是一个善良的人,而且就是一个理想的真正的执政者。这个主题在《克里底亚斯》(*Critias*)¹¹、《理想国》(*République*)¹²、《法律篇》(*Lois*)¹³和《政治家篇》(*Politique*)¹⁴中都有。对于柏拉图的《法律篇》,应该单独作为一类。暂且把它置于一边,先谈谈其他几个文本,它们都使用了牧羊人一执政者的比喻。我们看到了什么?我认为,在柏拉图的其他文本中(即除了《法律篇》之外的所有文本)所使用的牧羊人比喻,是以三种方法加以运用的。

首先是用来指示,在人类最初的时候,诸神对人类行使权力的特定模式,幸福而完满,时代的痛苦或艰难还没有造成环境的改变。诸神就是人类的牧人。是诸神养育了人,指引人,为人提供饮食和行为的基本准则,看护人的幸福和美好生活。这就是你们在《克里底亚斯》中看到的¹⁵,在《政治家篇》中也能找到,按我的想法,这就是他想说的。

第二,在这些文章中,在诸神治理的幸福时代之后,在目前的艰难时期,现在的执政者同样也被视为牧羊人。但是必须看到,这个执政者一牧羊人绝非作为城邦的建立者,也不是指定了基本法律的人,而是负责的执政者。执政者一牧羊人实际上是从属的执政者,这一点在《法律篇》中非常明显,清清楚楚。可以说,他近似看门犬(俗一点说就是警察)与城邦真正的主人或者说立法者之间的中介。在《法律篇》的第十卷,执政者一牧羊人一方面与猛兽对立,使它们远离羊群,另一方面,他也与身居顶端的国家的主人不同¹⁶。因此确实是公务员一牧羊人,不过仅仅是公务员而已。也就是说并不居于政治运作的主体部

分,不居于以牧羊人来作为表征的城邦权力的主体部分,而仅仅是侧面的功能,在《政治家篇》中这种功能成为辅助功能(*adjuvante*)¹⁷。

最后是柏拉图第三系列的文章,即《理想国》,尤其是第一卷,与色拉叙马霍斯(*Thrasymaque*)的对话。色拉叙马霍斯说:是的,当然我们要说,好的执政官就是一个真正的牧羊人,他这么说的时候似乎把这当做理所当然,不言自明的道理。那么我们看看一个牧羊人做的是什么。色拉叙马霍斯说,牧羊人是把羊群的利益看得至高无上的人吗?牧羊人仅仅在可以给自己带来利益的情况下才会让自己付出辛劳,只是考虑到将来他可以牺牲这些牲畜,把它们杀死或者说卖掉,他才会为这些羊群付出辛劳。牧羊人看起来是为这些牲畜奉献,其实不过是自私而已。因此,色拉叙马霍斯说,对于形容执政者的必要品质来说,与牧羊人的类比绝非理所当然¹⁸。对色拉叙马霍斯的回应是:你所定义的,并非好的牧羊人,不是真正的牧羊人,干脆说就不是个牧羊人,只是对牧羊人的丑化。自私的牧羊人,这是自相矛盾的东西。真正的牧羊人,就是全部奉献给羊群,而完全不考虑自己的人¹⁹。确实,这里……总之,很可能这里有明确的所指,或者是一个不言自明的道理,也许在希腊思想中显得不那么不言自明,至少这是大家都知道的主题,苏格拉底、柏拉图和柏拉图的学园都知道的,这是毕达哥拉斯的主题。执政者—牧羊人的毕达哥拉斯主题,关于政治如同牧羊的主题,在《理想国》的第一卷显露了出来。

《政治家篇》的鸿篇巨帙就是要与它进行争辩,我觉得,《政治家篇》的长文就是要严肃地提出这样一个问题,是否可以这样来描述城邦中的执政者,实实在在的执政者,或者说对在城邦中运行的政治权力本质的分析的出发点,是否能够以牧羊人对他的羊群所采取的行为和权力作为基本模式。政治是否确实与牧羊人—羊群的关系形式相应?这是《政治家篇》根本性的问题,或者说根本性的问题之一。对这个问题,全部回答就是“不”。我认为,这个“不”足以让我们看到对德拉特所说的不言自明是一个明确的否认,德拉特也许错了。但是必须承认对于毕达哥拉斯哲学来说,这是个常见的主题:城邦之主应当如同羊群的牧羊人。

这个主题被否定了。我要大致捋一下《法律篇》的思路,你们大体上也知道是如何否定牧羊人比喻的。政治家是什么样的人?对他的

定义当然要通过他所具有的特殊的知识独特的艺术来做出,这些知识和艺术使他可以按照应当的那样正确地做一个政治家应该做的事。政治家的知识和艺术就是发布命令的艺术。那么谁来下命令?当然是国王下命令。但是归根结底,是一个预言者,他传递神的命令,一个预言者,传信的使者传达诸神会议的讨论结果,归根结底,他是船上的水手的领导,这些水手也都是发布命令的人。因此,在这些都发布命令的人中间,要认出谁是真正的政治家,什么是真正的政治,谁与执政者的功能相应。从这里出发,对什么是发布规定(*prescrire*)进行分析,这个分析最初就是按如下方式进行的。柏拉图说,有两种发布规定的方式。一个人可以发布自己决定的命令;一个人也可以发布别人决定的命令,这就是信使所做的,预言者做的也是一样。反过来,一个人发布自己决定的命令,很明显这就是政治家的作为²⁰。一个人自己决定的命令并以他自己的名义发布,这些命令是发布给谁的呢?这些命令可能涉及非生物。例如,建筑师把他的意志和决定作用于非生物,如木头和石头。一个人还可以把意志和决定作用于生物,尤其是动物²¹。很明显,政治家所处的是这一边的情况,与建筑家的情况相反。他将对生物发布规定²²。一个人可以向任何动物发布命令,或者向某一种特殊的动物发布命令,也就是说向人发布命令。很明显,这后一种情况才属于政治家。那么向一群生物、动物和人发布命令,这是什么?很明显,这就是作他们的牧羊人。因此就有这样的定义:政治家,就是人的牧羊人,他是城邦中构成人民的这群生物的领导者²³。在这个疙疙瘩瘩的论证中,很清楚的是,这个结果表明这里所说的要么是不言自明的理论,要么是众所周知的观点,而对话就是要明白如何从这个习以为常的主题中挣脱出来。

把政治家当作牧人,要从这个主题摆脱出来,我认为这个论证有四个阶段。首先,在最初阶段,我们要接受这种粗俗的区分方式。实际上,马上就会进行反驳。把所有的动物放在一边,而把人放在另一边,这种对立意味着什么?柏拉图在提到方法问题的时候[……①]²⁴,说这是个糟糕的区分。我们不能把所有的动物放在一边,而把所有的人放在另一边。所做的区分应当是清清楚楚的,分开的两边应该是对等

① 有几个词听不清,无法分辨。——原编者著

的。执政者是看护牲畜群的人,关于这个主题,必须区分动物的种类,必须在野兽和家养的安静的动物之间进行区分²⁵。人属于这第二个范畴。在家养的或者说安静的动物之中,有一些是在水中生活,而另一些则在陆地上生活。人属于在陆地上生活的。而生活在陆地上的动物可以分为会飞的和走路的,还可以分为长角的和不长角的,也可以分为奇蹄和偶蹄,分为可以杂交的和不可杂交的。这样的区分就会迷失在更低层次的区分中,这就指出,当人们考虑问题的出发点是如下主题:执政者是一个牧人,那么是谁的牧人?——这个问题无路可通。换一种说法,在这样的一个定义中,“执政者=牧人”是不变的项,而这个关系所对应的客体是变化的,那么牧人的权力所对应的则可能是动物的所有分类,水生的、非水生的、走路的、不走路的、奇蹄的、偶蹄的,等等等等,我们将得到动物的形态学,然而却无法在根本的问题上向前一步:发布命令的艺术是什么?作为不变项,牧人的主题完全是没有作用的,只能不断让我们讨论动物分类的各种可能性²⁶。

因此,要继续往前走,这就是对这个主题进行批评的第二个阶段,这个阶段要说的是:看清楚,作为一个牧人意味着什么。也就是说把以前作为分析的不变项的东西看做是可变项。牧人是什么,他要做的是什么呢?可以这样来回答:做一个牧人,首先意味着他在牲畜群中是孤单的。从来不会在一个畜群中有几个牧人,而是只有一个人。另一方面,我们看到,牧人的行为方式让他要做很多事情。他要保证畜群的食物。他要照顾小羊羔。他要治疗得病的或受伤的牲畜。他要在道路上通过发号施令或吹笛子来引领他们。他要组织他们的交配,让最有活力的最有生殖力的羊生出最好的羊羔。因此,只有一个牧人来完成种种不同的工作²⁷。现在,让我们把这个模式用于人类和城邦。我们要怎么说?人的牧羊人应该只有一个,好的,只有一个执政者或者说无论如何只有一个国王。但是,准备食物,照顾,治疗,安排交配,在城邦中谁来承担这些责任,事实上是谁在做这些事情?在这个问题上,牧人单独行事的原则就马上受到了质疑。在畜牧主题中,出现了柏拉图所说的国王的竞争者。如果说国王被定义为牧羊人,那么为什么为人提供食物的农夫不是牧羊人,为什么做面包提供给人吃的面包师不是牧羊人?如果说牧羊人领着羊只在草地上吃草或者带它们喝水的时候,他是牧羊人,那么为什么不说提供食物的面包师也是人类

的牧羊人呢？农夫、面包师是国王的竞争者，也是人类的牧羊人。但是如果这样的话，照顾病人的医生也是牧羊人，他也承担了牧人的工作。体操教练和私人教师负责儿童的教育和健康，使他们身体健康，行为端正，他们同样也是人类的牧羊人。所有人都有权成为牧羊人，并且成为政治家得到牧羊人这个称呼的竞争对手²⁸。

最初的时候，我们承认有一个不变项：执政者，就是牧人。我们变换牧人的权力所作用的动物类型，产生了一个动物的形态学，我们的分析在不断的区分中停滞不前。然后重新开始对牧人进行分析，牧人要做的是什么呢？这时我们看到有一系列的工作都不是政治工作。于是，一方面是动物类型上一系列可能的分类，另一方面是可能的行为的分类学，在城邦中，这些行为可以与牧人的行为联系起来。政治消失了。因此必须重新考虑这个问题。

分析的第三个阶段：我们怎样来重新把握政治的本质？这时神话参与进来了。《政治家篇》的神话，你们都了解，即这样的观念：世界围绕自身运转，首先是按照正确的方向，即幸福的方向，自然的方向，当转到终点的时候，接下来就是相反方向，这就是困难时期²⁹。当世界围绕其轴线按照第一个方向运转的时候，人类生活在至福之中。这是克洛诺斯的时代（age de Chronos^①）。这个时代，柏拉图说：“这个时代不属于现在的世界，而属于过去。”³⁰在这个时候，事情是怎样的呢？有一大批各种动物，每个种类都是群居的。在每个畜群的前面，都有一个牧人。这个聪明的牧人指挥着每种动物。在这些动物的种类中，有一个特殊的群，就是人群。人群也有他的聪明的牧人。这个牧人是谁？柏拉图说：他就是“人形的神”（la divinité en personne）³¹。这个时代，人形的神是人群的牧人，我们现在的世界也不属于这个时代。牧人做什么？事实上，这是无休止的任务，繁琐而简单。说简单，是因为自然给予人类他们需要的所有东西：树提供食物，气候温和，人没有必要建造房屋，可以在美丽的星空下睡觉，刚刚死去的人马上就可以复生。这一群幸福的人，不缺吃穿，永远可以不断复活，他们没有危险，没有任何艰难，神指引他们。神是他们的牧人，柏拉图说：“因为神是他们的牧人，因此他们不需要政治组织。”³²只有在这最初的幸福时

① 即宙斯的父亲。——译者注

代结束的时候,政治才可能开始。当世界转向相反的方向,神退隐了,困难的时代开始了。当然诸神没有彻底放弃人类,但是他们只是以一种间接的方式帮助人,为他们提供火种,技艺³³,等等。他们不再是无所不在的牧人,就像在人类的最初时代那样,随时都在场。诸神退隐,人们不得不互相带领,也就是说他们需要政治和政治家。但是,同样的,在这里,柏拉图的文本说得很清楚,那些为其他的人负责的人并不居于他们之上,不能如诸神一样在人之上。他们同样属于人的一员,因此不能把他们视为牧人³⁴。

接下来是分析的第四个阶段:因为政治和政治家只是在古老的人类组织结构消失之后才出现,也就是说神的时代结束之后才出现,那么我们应当如何定义政治家的角色呢?向别人发布命令,这种艺术是什么?有人提出以纺织的模式来取代牧人的模式,这种模式在政治文学中是人人皆知的³⁵。政治家是纺织工人。为什么纺织模式是好的模式呢?(这里我会讲得快一些,因为是众所周知的。)首先,准确地说,使用纺织的模式,人们可以对城邦中不同的政治行为模式进行协调的分析。牧人的模式是不变的和整体性的,它要么引向人类过去的状态,要么导致人们都可以要求成为人类的牧人,与此相反,纺织工人的模式对在城邦内部运行的指挥人的行为的各种操作提供了一个分析图。首先,人们可以把所有那些政治的辅助性技艺放在一边,也就是,所有那些对人发出指令但是又不完全属于政治的行为形式。实际上,政治艺术如同织工的艺术,并不是一切都管,就像负责整个羊群的牧人。政治,如同织工的艺术,只有依靠其他的辅助或预备活动,才得以进行。羊毛必须已经剪好,线必须已经整编好,纺织机必须已经准备好,纺织工人才能操作。同样的,对于政治家来说,也有一系列辅助工作。进行战争,在法庭上进行正确的审判,以雄辩术在议会上说服大众,所有这些都不是真正意义上的政治,而仅仅只是政治运作的条件³⁶。真正的政治活动是什么?政治的本质,政治家或者说政治家的行为到底是什么?就是联系(lier),如纺织工人把经线和纬线联系起来。政治把不同的要素相互联系起来,把通过教育形成的好的要素联系起来;他要把多种形式的美德联系起来,这些美德各不相同,甚至相互抵牾;他要把相互对立的性格联系起来,例如把外向的人与内敛的人联系起来,他把他们联系起来的梭子就是人们都承认的共同意见。

国王的艺术因此绝非牧人的艺术,而是纺织工人的艺术,这种艺术是要把所有的人团结成“一个整体,这个整体的基础是和谐与友谊”³⁷。这就是政治纺织工,通过其特殊的艺术,通过与所有其他人不同的神奇艺术,形成“国家的全体人民的集体,奴隶和自由人都被装入这个神奇的织物之中”³⁸。这样,人们才被引向至高的幸福,最终成为一个国家。

我认为,这个文本是对牧人主题的彻底的反驳。这绝非认为,对于柏拉图来说,要彻底取消牧人的主题。而是说他恰恰指出确实有牧人的主题,这些主题都是在不重要的活动中,这些活动在城邦中也许是必须的,但是相比政治范畴却是从属性的,例如医生、农夫、体育教练和家庭教师的工作。也许可以把他们与牧人相提并论,但是政治家,其工作是非常特殊的,并不能说成是一个牧人。在《政治家篇》中,有一处文本很明显地讨论了这个问题,就是在 295a 的段落中,说:您是否想想政治家会有时间坐下来,就像牧人一样,或者如医生、家庭教师或体操教练一样,在每个公民的身边坐下,向他们提出建议、给他们吃的并治疗他们的疾病呢?³⁹ 这些类似牧人的活动确实存在,而且必要。把它们放在它们的位置上吧,在那里它们有自己的价值和功用,医生、体操教练、家庭教师的作用。但是千万不要说政治家是一个牧人。发布命令这样高贵的艺术不应该从牧人的行为出发来定义。对牧人的要求就国王来说过于琐碎。相对管理人的任务来说,牧人的活动太小了,毕达哥拉斯主义者在宣扬牧人的形式的时候犯了错误,这种形式在宗教或教育的小团体中是有效的,但是他们错误地以为在城邦这样的规模上同样也适用。国王不是牧人。

我认为,在希腊的古典政治词汇中,牧人主题是受到否定的,清楚地受到柏拉图的批判,这清楚地表明希腊关于政治的思想和反思是独特的,与其他地方牧人主题的宣扬大不相同。你们在东方人和希伯来人那里都能找到牧人主题。也许在古代世界中都是如此(当然这需要到更远的地方收集准确的资料),有某些形式的支撑,从某个时候开始,伴随着“基督教”(这个基督教是打引号的),牧人的形式传播开来。但是,对后来牧人形式的传播起到支撑作用的这些点,我认为不应当在政治思想或城邦这样的大规模组织中寻找。也许应当在小规模的团体中寻找,在某种特殊的规模有限的社会群体中寻找,在这些群体

中人们相互联系起来,如哲学或宗教团体,举例说毕达哥拉斯主义者,教育团体,体育学校;也许还有某些精神指导的形式(下次课我会再说说这个问题)。除了直接构建牧羊人的主题之外,至少还有某些特征、某些技艺、某些思考,使得从东方传入的牧羊人主题能够随后在整个希腊文化的世界中传播。不管怎么说,我认为不应该在政治思想这一边寻找以畜牧和牧羊人—羊群关系为基础的权力分析。

这样,我认为我们可以这样说:牧领的真正的历史,牧领作为对人们施加影响的权力的特殊类型,牧领作为治理人的模型的历史,在西方世界中只是在基督教以后才开始的。也许“基督教”(christianisme)(我采用的是保罗·维纳经常的说法⁴⁰)这个术语不太准确,它所指的实际上是一系列并不相同的现象。也许应当更准确的说,牧领的开始伴随着某个过程,这个过程在历史中是独一无二的,我们在其他任何文明中都找不到这样的例子:通过这种过程,一个宗教、一个宗教团体构成了教会(Église),也就是说作为一种机构,它要求治理人们的日常生活,其原因是为了把他们引入另一个永生的世界,这一切不仅仅局限于一个确定的团体,也不局限于一个城邦或一个国家,而是全体人类。一种宗教就这样要求对人们的真实生活进行日常治理,其原因也是为了全人类的拯救,这就是教会,在其他社会的历史中没有另外一个相同的例子。我认为,通过把一种宗教制度化变为教会的过程(我只能简略说说大的线条),形成了一个权力的配置,它是在其他地方找不到的,这个权力配置在十五个世纪的时间里不断发展和精细化,十五个世纪也就是说从公元二三世纪直到18世纪。这个牧领的权力是完全与教会这样的宗教组织联系在一起的,作为基督宗教的基督教会,这个牧领的权力,也许在十五个世纪中发生了很大的变形。也许它转移为其他形式,转换或整合为其他形式,但是它从未被真正取消。当我置身于牧领时代结束的18世纪,很可能我看错了,因为事实上,牧领权力,其形态,其组织,其运转模式,牧领权力作为一种权力的运行,我们并没有真正跨越这一切。

这并不是说牧领的权力的结构在基督教的十五个、十八个或二十个世纪中固定不变。我们可以说,这个牧领的权力,其重要性和力量,以及其影响社会的深度都与各种复杂的骚动、反抗、不满、斗争、战斗和流血的战争息息相关,这些斗争都是围绕这个权力进行的,支持它

或者反对它⁴¹。在漫长世纪中,基督教关于玄学的大争论⁴²有很大一部分都与牧领权力的运行模式有关。谁是牧羊人?他怎样做?形式是什么?有什么权利?做什么?在独居的隐修士的苦行和聚居的修道院生活的规则之间的争议与玄学相关⁴³,在公元后的最初几个世纪中[……^①]牧领问题。但是,无论如何,所有这些斗争都不仅仅贯穿这个基督教会,而且贯穿了整个基督教世界,也就是说从8世纪到17—18世纪的整个西方世界,所有这些斗争,至少大部分的斗争都与牧领权力相关。从威克里夫(Weclif)⁴⁴到韦斯利(Wesley)⁴⁵,从8世纪到18世纪所有导致宗教战争的斗争从根本上来说都是为了明确谁真正有权治理人,治理人的日常生活,甚至人们的生活细节和生活资料。为了明确谁有这个权力,这个权力源自何处,这个权力如何运转,每个人相对这个权力有多大程度的独立性,运用这个权力的人需要什么资格,他们的判决有什么限制,人们可以向谁来请求帮助来反对这些运用权力的人,一部分人怎样控制另一些人;所有这些,这个有关牧领的伟大战斗,从8世纪到18世纪穿越了整个西方世界,而牧领从未被消灭。确实宗教改革运动也许更是一场有关牧领的战斗而不完全是理论的斗争,在宗教改革运动中,关键是牧领权力运用的方式。宗教改革运动的结局是出现了一个反对者的世界(新教),或者说新教教会世界和反宗教改革运动。这两个世界,并非是没有牧领的世界。相反,牧领权力绝妙地得以加强,从8世纪开始的一系列动荡和反抗反而加强了牧领权力,基本上在17世纪和18世纪稳定下来。牧领权力的加强有两个不同类型,一种类型是新教的,或者说许多不同的新教团体,它们的牧领是小心翼翼的,但是因为小心,所以其等级更加有弹性,相反,反宗教改革运动的牧领则把一切掌控在手中,有一个金字塔形的等级制度,天主教会是高度集中化的。但是,无论如何,所有这些反抗,也许要称之为反牧领(antipastorales),但是不对,这些反抗是围绕牧领的,围绕被治理的法律和明确人们如何被治理的法律,通过……所有这些反抗都事实上与牧领权力深层的重新组织紧密相连。我要说的是,总之,封建的政治权力经历了一些革命,或者说遇到了一系列事件把封建权力最终彻底从西方历史中清除出去,只留下一点痕

① 有一两个字无法辨认。——原编者注

迹。有过反封建的革命,但是从来没有反牧领的革命。牧领还没有遇到过把它彻底赶出历史舞台的深层革命。

当然,在此绝不是要描述牧领的历史。我只是想指出,我觉得,这个牧领的历史(下面的说法是有所保留的,必须请教专业人士,也就是历史学家,而不是我)还从来没有真正得到描述。人们描述过教会制度史。人们描述过宗教理论、信仰和表象历史。人们还描述了宗教的现实实践的历史,也就是说:人们在什么时候,怎样进行忏悔和交流,等等。但是,所使用的技艺的历史,对牧领技艺的反思的历史,它们的发展、运用的历史,不断精细化的历史,与牧领的运用相关的各种分析和知识类型的历史,我认为这些都从来没有真正描述过。总之,从基督教的源头开始,牧领就不是被简单地当作一种必要的制度,它也不是被简单的思考当作对一部分人发布的命令,由在上者向其他人发布的命令。实际上关于牧领有一个庞大的反思,马上就成为对法律和制度[……^①]的思考,再说一次,绝不仅仅局限于此,而且还是理论的反思,可以说是哲学的反思。还是不应当忘记是那哲安的格列高里(Grégoire de Nazianze)最早定义通过牧领对人进行治理的艺术,他称之为 *technè technôn*, *epistemè epistemôn*, 即“艺术的艺术”,“科学的科学”⁴⁶。这将在 18 世纪引起回响,你们都知道其形式, *ars artium*, *regimen animarum*⁴⁷: “对灵魂的治理”,这是艺术的艺术。然而,从这句话里不仅仅只听到一个基本的原则,而应该要听出坚决的辩论立场,因为,在“艺术的艺术,科学的科学”之前是什么?是哲学。也就是说,在 17—18 世纪之前,艺术的艺术,在西方世界中,取代哲学的不是另一种哲学,也不是神学,而是牧领。通过这个艺术,有人教授人们如何治理其他人,或者教授人们接受其他人的治理。一些人治理另一些人,日常的治理,牧领的治理,在十五个世纪中,人们把这个活动作为真正的科学进行反思,把它视为一切艺术的艺术,一切知识的知识。

一切艺术的艺术,治理人的艺术,我认为,如果我们要测定它的某些特征,我们马上就可以发现^②:你们还能想起我上次课关于希伯来给你们讲的东西。上帝才知道,牧领的主题是否在希伯来人那里比在

① 有一个词听不清。——原编者注

② 福柯补充道:表明基督教会的牧领的制度化特征的是:——原编者注

埃及人以及亚叙人那里更加重要,这个主题与希伯来人的宗教生活和历史观念紧密相连。所有的一切都在牧领的形式中发展,因为上帝就是牧人,而犹太人的四处流浪就像羊群四处流浪,寻找草地。所有这些都有牧领的涵义。然而还有两个东西。第一,牧人一羊群之间的关系说到底只是上帝与人的多种复杂而持久的关系中之一种。上帝是牧人,但是他还是除了牧人之外的其他东西。例如他是立法者,而且上帝还曾经在怒火中离开羊群并放弃。无论在希伯来人的历史和组织中,牧人一羊群的关系都只是上帝与他的子民之间的种种关系中之一种,各种方面中之一个方面。很重要的第二点,在希伯来人中并没有真正的牧领制度。在希伯来社会中,没有任何人相对其他人来说是一个牧人。甚至,希伯来的国王(上次课我跟你们提起过)也没有被特别指定为人们的牧人,除了大卫(David)——他是大卫王朝的奠基者。其他国王,仅仅只是在批评他不负责任和指出他不是一个好的牧人的时候,才说他是牧人。在希伯来人那里,国王从来没有以正面的和直接的形式被指认为牧羊人。除了上帝,没有牧羊人。

反过来,在基督教会中,牧羊人的主题可以说是独立于其他主题的,绝不仅仅是上帝与人的诸种关系中之一个方面。它是根本性的本质关系,而不仅仅与其他关系并列,这种关系覆盖了所有其他关系;第二点,它在牧领制度中成为了制度化的关系,有其法律、规则、技艺和程序。因此牧领制度将成为独立的、全局性和特殊的。教会自上而下,权威性关系是建立在牧羊人与羊群之间的关系之上的,既有特权,又有责任。基督当然是牧羊人,他是神圣化的牧羊人,带领迷路的羊群,使羊群变得神圣,这不仅仅为了整体的羊群,而且是为了每一只羊。我们在这里又看到了摩西的主题,如你们所知,牧羊人宁愿为了救一只处于危险之中的羊而牺牲整个羊群⁴⁸。这是摩西文学中的一个主题,但是却变为教会组织最关键的钥匙。第一个牧人,当然是基督。希伯来的使徒书信中就说到:“上帝在会死的人中带来了最伟大的牧羊人,我们的主耶稣基督。”⁴⁹基督是牧人。使徒同样也是牧人,他们将一个接一个地访问交给他们的羊群,在他们生命的黄昏,在生命即将结束的时候,当最后的日子来临的时候,汇报在羊群中所发生的一切。《约翰福音》21, 15—17:耶稣基督命令彼得牧领他的羔羊和羊群⁵⁰。使徒是牧羊人。神职人员是牧羊人,他们是被指派的,他们

被放在羊群的前面,其目的是——我引用圣西普安(Saint Cyprien)在书信 8 中的话:“custoridire gregem”(保护羊群)⁵¹,或者在书信 17 中的话:“fovere oves”(照顾羊只)⁵²。在整个中世纪都作为牧领的基础文本的,你们可以称之为基督教牧领的圣经,就是伟大的格列高利的书《牧领规范》(*Regula pastoralis*),它不断再版,人们常常称之为《牧人之书》(*Liber pastoralis*)⁵³,伟大的格列高利常常称呼神职人员为“牧人”。修道院长被视为牧羊人。你们可以想想圣本罗阿(Saint-Benoît)的基础《规范》(*Règles*)⁵⁴。

最后还有一个问题,或者说提出了一个问题,即:在中世纪,当基督教建立教区组织并确定教区领地的时候⁵⁵,人们可以把神甫视为牧人。你们知道,这里出现了一些问题,即使不完全是在宗教改革时期,至少在一系列导向宗教改革的危机、争议和反对中。当教区刚刚形成的时候,人们就提出了神甫是不是牧人的问题。威克里夫的回答:是的⁵⁶。是的,所有新教教会都做出了同样的回答。是的,后来的冉森教派在 17 世纪和 18 世纪也做出了相同的回答⁵⁷。为什么天主教会坚持说:不,神甫不是牧人⁵⁸。在 1788 年^①,马里乌斯·鲁普斯出版了《论教区》(*De parochiis*),还从根本上驳斥了如下观点,即:在主教公会议之前和之后的气氛中最终承认,神甫是牧人⁵⁹。

总之(我们还是先放下这个神甫的问题),我们可以说,教会的整个组织,从基督直到修道院长和主教,都是以牧领为职责。教会的权力,我想说的是,这些权力都是作为牧人相对羊群的权力组织起来并得以合法化的。圣餐呢?这就是给予精神粮食。这个权力通过忏悔使离群的羊得以回归。审判的权力,同样也是牧人的权力,牧羊人的权力。正是审判的权力才使主教可以作为牧羊人把羊只从羊群中驱逐出去,因为它的疾病或者丑事,可能会传染给整个羊群。因此,宗教的权力就是牧人的权力。

最后,本质的和基本的特征:这个整体上属于牧领的权力,在基督教的历史中,与政治权力是分开的。这并不是说宗教权力从来没有赋予自己处理个人的灵魂之外的任何责任。相反(这是根本特征之一,下次课我会再来谈谈这个问题⁶⁰),牧领权力处理个人的灵魂问题,完

① 福柯说的是 1798 年。——原编者注

全是因为这些灵魂的行为不仅仅会在日常行为中需要权力的持续干预,而且在财富、财产和物质生活中需要权力的干预。他不仅仅涉及到个人,而且涉及到集体,一篇约翰·克里索斯多姆(Jean Chrysostome)的文章说主教应当眼观八方,耳听六路,因为他不仅仅处理个人问题,而是整个城市[在《论圣职》(De sacerdotio)中可以找到],⁶¹整个世界(orbis terrarum)。因此这种权力就是地上的权力,虽然它最终是要走向彼岸。即使如此,在西方的教会中,它终归还是与政治权力截然分开的,我们暂且不说东方的教会^①。也许应当在瓦伦迪尼安(Valentinien)委派圣安布罗瓦斯(saint Ambroise)治理米兰的时候,对圣安布罗瓦斯的呼语中就能听出这个区分。他委派后者治理米兰,“不是作为执政官,而是作为牧人”⁶²。我认为,这个表达,在基督教的整个历史中都是一条基本的原则和法条。

这里我想提示两点。首先,在教会的牧领权力和政治权力之间,有一系列的相互影响、相互支撑和相互接替,当然还有一系列的冲突,我不再回头谈这个问题了,你们对此都很了解,因此,牧领权力和政治权力的犬牙交错是贯彻整个西方的历史现象。但是,我认为,至少直到十八世纪为止,虽然有这些相互影响和相互交错、相互支撑和相互交替,但是,在其形式、功能和内部的技艺上,牧领的权力一直完全是特殊的,与政治权力不同。它的运行方式是不同的,即使是同样的人运用牧领权力和政治权力的时候,也是如此,只有上帝知道,在基督教的西方这是怎样形成的。虽然教会和国家,教会和政治权力结成了紧密的联盟,这些联盟的形式达到了人们想象力的极限,但是,我认为牧领权力的特殊性依然是西方基督教的根本特征。

第二个提示:也就是这种区分本身就是一个重大的历史问题,只是对于我来说,是一个谜。至少,我完全不敢说自己现在来解决这个问题,也不敢提出这个问题有哪些复杂的方面,下次课也还不行。这两种权力,政治权力和牧领权力,它们怎么能够保持自己的特殊性和形象呢?这是个问题。我感觉,如果我们考察东方的基督教,会看到相当不同的发展过程,相互的交叉也许更多,也许双方都可能丧失了

① 西方的教会即罗马教会,东方的教会即拜占庭的东罗马教会和东正教会。——译者注

某种形式的独特性,我对此还并不了解。但是,有一个东西我觉得是相当明显的,即,无论有多少相互影响,特殊性还是得以维持。国王,柏拉图曾经探究过其定义、其特殊性和本质,国王依然是国王,即使建立了许多补偿的机制或者说相互联接的机制,例如在法国和英国国王获得了神圣的地位,在一段时间内,他们被视为主教,作为主教接受祝圣。即便如此,国王还是国王,牧人还是牧人。牧人还是以神秘的方式行使权力的人,而国王还是以王国的模式行使其权力的人。基督教的牧人和王国的君主权之间的区分和异质性,我觉得是西方世界的特征之一。再说一次,我不认为我们在东方可以看到完全相同的现象。例如在阿兰·贝桑松(Alain Besançon)大约在15年前所著的书《牺牲的俄国皇太子》(Tsarévitch immolé)中,他详细解释了俄罗斯帝国王朝的很多宗教主题,他指出,在最高的政治权力中,基督教主题是多么明显,这样的政权是这样组织起来,或者至少在古代俄罗斯社会的深层中是如此得到体验、观察和确认的,甚至在现代社会中也是如此⁶³。

我只想给你们引用一段果戈理的文本,有一天我完全出于偶然钻到了这本不久前出版的书中,是斯利亚夫斯基(Siniavski)所著的关于果戈理的书⁶⁴。这是1846年给如科夫斯基写的信,为了对沙皇加以定义,为了明确沙皇应该是怎样的,果戈理提到了俄罗斯帝国的未来,未来的某一天帝国将达到其完美的形式。政治关系以及君主和臣民之间的关系所要求的完美的形式和强烈的感情,关于这个最终得以充分和解的帝国,他是这样说的:“因为从未感受的对全人类之爱而感到自豪。我们其他人,由于个人性的限制,没有什么东西能在我们身上点燃这种爱。他还是理想中的,虚幻不实,没有完成。只有那些因为规则就不可触犯的人才能让对一切人的爱进入他的心灵,爱一切人如同爱一个人。因为他将会爱他的王国中的一切人,直至最底层阶级的最底层的那个人,因为他把他的整个王国转化为他的身体,为他的不幸的人民而整天痛苦、流泪、哀叹,君主和皇太子需要这种爱的健康的声音,唯一可以让全部人听到的声音,唯一可以抚摩伤口而不刺激伤口的声音,唯一可以抚平不同社会阶级并带来国家和谐的声音。只有让沙皇完成其最崇高的使命的时候,人民伤痛才能得以真正疗治,沙皇的使命就是成为这片土地上这种大写的爱的形象。”⁶⁵

注释

1. 根据冯·普利茨瓦尔德(K. Stegmann von Pritzwald):《论统治者称谓的历史:从荷马至柏拉图》(Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Platon), Leipzig[《民族心理学和社会学研究》(Forschungen zur Völker-Psychologie u. Soziologie)7], 1930, p. 16—24, 在《伊利亚特》中使用 ποιμνλαῶν 这个称呼有 44 次, 在《奥德赛》中有 12 次[根据恩格曼的辞条《牧人》, 同上, 载于《古代与基督教全书》(t. 15, 1991), col. 580]。路易(根据其《柏拉图的隐喻》, 同上书, 第 162 页), 在《伊利亚特》中找到了 41 处, 在《奥德赛》中找到了 10 处。参见艾柏林(H. Ebeling)编:《Lexikon Homericum》(荷马辞典), Leipzig, 1885; rééd. Hildesheim, Olms, 1963, t. 2, p. 195。W. 约斯特:《牧羊人》, 同上书, p. 8, 提出在《赫拉克里斯之盾》(Le Bouclier d'Héraclès)[这首史诗长期以来被当作赫希俄德(Hésiode)的作品]中, 这个说法还被当作国王的称号。

2. R. Schmitt:《印度日耳曼时期的文学与文学语言》(Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967。

3. 同上书, p. 284:“人们早就指出其日耳曼的对应之处, 即古英语文学中的《贝奥武夫》与 *rīces hyrde*“民间牧人”和类似的 *rīces hyrde*“国家牧人”之间的联系。”[Längst hat man auch auf die germanische Parallele hingewiesen, die uns das altenglische *Beowulf*-Epos in den Verbindungen *folces hyrde* “Hirte des Volkes” (v. 610, 1832, 1849, 2644, 2981) und ähnlichem *rīces hyrde* “Hirte des Reiches” (v. 2027, 3080) bietet.]施密特进一步明确提出, 这种表达对于印度—日耳曼地区之外的民族来说也不是陌生的:“比如 Hammurabi 称自己是 *re'ū niši*‘民间牧人’。”[So bezeichnet etwa Hammurabi sich selbst als (akkad.) *re'ū niši* “Hirte des Volkes”](关于这最后一个例子, 参见上一课, 第 24 个注释)。《贝奥武甫》:前基督教时期盎格鲁-撒克逊人的无名氏所做的诗歌, 8 世纪到 10 世纪之间经过修改, 其手稿的第一次出版是在 1815 年[法文由波特金娜(L. Botkine)所译, Le Havre, Lepelletier, 1877]。

4. 这里所指的是过去被当做塔兰托的阿尔希塔斯所写的《物理学杂论》(Γεφύροισι χαί δειχαιοσύνης); 以多利安方言所写, 由斯多拜斯保存下来, 《选集》(Florilegium), 43; 129 (= Anthologie, IV, 132, éd. Wachsmuth & Hense); 43, 132 (135W-H); 43, 133a et b [136 et 137 W-H, 43, 134 (138W-H) et 46, 61 (IV, 5, 61 W-H)], 载于蔡尼(A. E. Chaignet):《毕达哥拉斯与毕达哥拉斯哲学, 包括菲罗劳斯和阿尔希塔斯》(Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas), Paris, Didier, 1874(参见《人与个人》, 同上文, p. 140)。

5. 关于这个传统的诸多方面, 参见下面的第 7 个注释。

6. 格鲁普(O. F. Gruppe):《论阿尔希塔斯和毕达哥拉斯哲学信徒的作品残篇》(*Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*), Berlin, G. Eichler, 1840, p. 92[参见德拉特:《论毕达哥拉斯的政治学》,(见下一条注释), p. 73:“执政者的身份被定义为牧人:格鲁普认为这个观念纯粹是犹太人的”,和 p. 121:“我不理解为什么格鲁普(《阿尔希塔斯片断》p. 92)要从这个简单的类比(执政者和牧羊人)中看到什么一致性,并且从中发现希伯来影响的蛛丝马迹”]。

7. 德拉特(A. Delatte):《论毕达哥拉斯的政治学》(*Essai sur la politique pythagoricienne*), Liège, Vaillant-Carmanne (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège), 1922; rééd. Genève, Slatkine, 1979.

8. 同上书, p. 121(关于下面这一段话:“对于正确的指挥来说,执政者不仅需要智慧而且有力量,还要人性化(φιλόανθρωπον)。因为一个牧羊人仇恨他的羊群或者对羊群不好,这是一件奇怪的事。”)德拉特是这么说的:把执政者比作羊群是公元4世纪的政治文学中的传统说法。但是这并非一个无意义的说法或者常识:根据上一个片断,从它的希腊语词源 νομείς 之中可以看出这一点(参见118页:“因此必须让法律深入到公民的习俗和习惯中去;而这并不意味着需要如下条件,即法律使他们独立并且给他们分配他们所应得的那一份。如同太阳在黄道十二宫的圆圈中运行,给予土地上一切生灵他们繁殖、生存所需要的,制造出如仙女额罗密一般的季节的美妙搭配。正是因为这个原因,宙斯才被称作 Νόμειος 和 Νεμής, 而把食物分配给羊只的则被称为 νομείς。同样的,人们把齐特拉琴的歌声称为 nomos,因为这歌声使灵魂安顿,因为发自节奏和音律的和谐”)。作者在 διανέμεν 这个词中发现了同样的词根和意义,对作者来说,它们都指出了国王的行为的特征。

9. 伊索克拉底(Isocrate):《学者的集会》(Aréopagitique),载于《对话》(Discours), t. III, 马蒂厄(G. Mathieu)译, Paris, Les Belles Lettres (Collection des universités de France), 1942, § 36, p. 72; § 55, p. 77; § 58, p. 78(参见《人与个人》, 同上文, p. 141 n. *)

10. 参见色诺芬(Xénophon):《塞勒斯篇》(Cypédie), VIII, 2, 14 et I, 1; 1—3, 把国王认作牧羊人的说法很明显被指定为来自于波斯[迪艾斯(A. Diès)指出了这个参照文献,见柏拉图:《政治家篇》(《全集》, t. 9, Paris, Les Belles Lettres, Collection des universités de France), 1935, p. 19)]。

11. 柏拉图:《克里底亚斯》, 109b—c。

12. 柏拉图:《理想国》, I, 343a—345e; III, 416a—b; IV, 440d。

13. 柏拉图:《法律篇》, V, 735b—e。

14. 柏拉图:《政治家篇》, 267c—277d。福柯使用的版本是罗宾(Léon Robin)所译,载于柏拉图:《全集》, Paris, Gallimard (《Bibliothèque de la Pléiade》), 1950。

15. 《克里底亚斯》, 109b—c(参见罗宾译本,《全集》, t. 2, p. 529)。

16. 《法律篇》, X, 906b—c, 罗宾译本, t. 2, p. 1037:“而且很明显,有一些在地上居住的人有野兽般的灵魂,他们要获取不正义之物,这些灵魂在冒险的时候,

所面对的是护卫犬或牧羊人的灵魂,或者面对居于最高位置的主人的灵魂,这些灵魂试图在掺和着祝愿的魅惑魔法中,用讨好的语言来劝服对立面的灵魂,让他们允许自己从同类的人那里夺取财富,而心无愧疚。”

17. 《政治家篇》,281d—e, p. 379(在“真正的事业”和“辅助的事业”之间做出区分)。

18. 《理想国》,I, 343b—344c, 罗宾的译本,《全集》,t. 1, p. 879—881。

19. 同上书,345c—e, p. 882—883。

20. 《政治家篇》,260^e, p. 344—345。

21. 同上,261a—d, p. 345—346。

22. 同上,261d, p. 346。

23. 同上,261e—262a, p. 346。

24. 参见同上,262a—263^e, p. 347—349。

25. 同上,264a, p. 350。

26. 同上,264b—267c, p. 350—356。

27. 同上,268a, p. 356—357。

28. 同上,267e—268a, p. 356。

29. 同上,268e—270d, p. 358—361。

30. 同上,271c—d, p. 362:“这个时期不属于现在的世界:他同样属于过去。”

31. 同上,271e, p. 363:“有一位神是他们的牧者,负责牧养他们……”

32. 同上:“然而,因为他(神)是他们的牧人,因此他们完全不需要政治组织。”

33. 同上,274c—d, p. 367:“正是为了适合这种需要,才有了古老传说中的诸神的馈赠,以及此类必不可少的教训和指点。火是普罗米修斯送给人类的礼物,赫淮斯托斯与他在技艺方面的同伴把技艺的奥秘揭示给人类,其他神祇则使人类有了关于种子和植物的知识。”

34. 同上,275b—c, p. 428—429:“我现在认为神圣牧者的形象是如此高尚,没有任何国王能像他那样杰出。当今时代统治我们这些国家的人更像是他们的下属,在文化和教育上与受他们领导的人是接近的。”

35. 同上,279a—283b, p. 375—381。

36. 同上,303d—305e, p. 415—419。

37. 同上,311b, p. 428。

38. 同上,311c, p. 428—429:“这块织物成为一切织物中最美好的,最优秀的。它把城邦里的所有居民都紧密地联结在一起,无论是奴隶还是自由民。这位国王纺织工保持着他的控制权和监督权,这个国家拥有获取人间幸福生活所需要的一切。”

39. 同上,295a—b, p. 401:“立法者怎么可能一辈子坐在每个人边上,给他们规定做什么事,并告诉他们怎么做呢?”

40. 福柯所指的文章是:《上罗马的家庭和爱情》(*La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*),载于《ESC 年报》(*Annales ESC*), I, 1978, 收入维纳:《罗马

社会》(La Société romaine), Paris, Le Seuil (Des travaux), 1991, p. 88—130, 1977 年在法兰西学院由乔治·杜比(Georges Duby)组织的研讨会上,保罗·维纳做了关于罗马的爱情的报告,跟福柯重新谈到过这个问题(感谢维纳提供的信息)。

41. 从中世纪开始对引导的反抗,表现了对牧领的抵制,关于这一点参见 3 月 1 日的讲课。

42. 参见同上。

43. 参见同上。

44. 约翰·威克里夫(John Wyclif)(1324—1384),英国神学家和宗教改革家,著有《论上帝的领地》(*De dominio divino*)、《论圣经的真理》(*De veritate Scripturae sanctae*)和《论教会》(*De ecclesia*)。他的学说源自“罗拉尔”(lollards)的异端运动,反对教会的习俗并要求基督教回归贫穷的生活。他参与政教分离的运动,肯定《圣经》的自足性,认为它独立于教会的权威,反对圣事和教士,认为一切人平等,教士仅仅是上帝之言的转播者。参见沃克曼(H. B. Workman):《约翰·威克里夫》(John Wyclif), Oxford, 1926, 2 vol;克里斯蒂亚尼(L. Cristiani)的辞条《威克里夫》(Wyclif),载于《天主教神学辞典》(*Dictionnaire de théologie catholique*), 1950, t, 15/2, col. 3585—3614;麦克法兰(K. B. McFarlane):《约翰·威克里夫和英国不信奉国教的开始》(*John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*), Londres, 1952, rééd. Harmondsworth, 1972。

45. 约翰·卫斯理(1703—1791),英国卫理公会(méthodistes)的创始人,卫理公会是“宗教复兴”运动的一支重要力量,在 18 世纪,它要求在新教内部重建原初的信仰。参见维科菲尔德(G. S. Wakefield)写的辞条:《卫斯理》(Wesley),载于《苦行和神秘精神辞典》(*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*), t. 16, 1994, col. 1374—1392。

46. 那哲安的格列高利:《论述》(*Discours*), I, 3, 拉普拉斯(J. Lapalce)译, Paris, Cerf (Sources chrétiennes), 1978, p. 110—111:“事实上,我觉得,对人加以指导,这是艺术的艺术(technè technôn),科学的科学(epistemè epistemôn),因为人类是一切存在物中最多样最复杂的。”(*Discours* 2, 16)

47. 这个表达出现在伟大的格列高利(Grégoire le Grand)[他通过鲁芬(Rufin)的拉丁语翻译 *Apologetica* 得以知道那哲安的《论述》]的《牧人》(*Pastoral*)的第一行:“ars ert artium regimen animarum”(对灵魂的治理是艺术的艺术),《牧人的规则》(*Règle pastorale*),莫莱尔译,朱迪克(B. Judic)作序并注释, Paris, Cerf, “Sources chrétiennes”, 1992, p. 128—129)。

48. 参见:《路加福音》, 15, 4:“耶稣就用比喻说:你们中间,谁有一百只羊,失去一只,不把这九十九只撇在旷野,去找那失去的羊,直到找着呢?”(《耶路撒冷圣经》, p. 1505)(参见《以斯拉记》, 34, 4);同样在文本还见于《马太福音》, 18, 12;《约翰福音》, 10, 11:“我是好牧人,好牧人为羊舍命。”(同上, p. 1546)。还可以参见 10, 15。

49. 圣·保罗:《给希伯来人书》(Épître aux Hébreux), 13, 20。

50. 《约翰福音》, 15, 17:“当他们吃完午饭之后, 耶稣对西蒙·彼得说:‘西蒙, 约翰的儿子, 你爱我更甚于他们吗?’他回答说:‘是的, 基督, 你知道我爱你。’耶稣说:‘牧领我的羊羔。’他又对他说了第二次:‘西蒙, 约翰的儿子, 你爱我更甚于他们吗?’——他回答说:‘是的, 基督, 你知道我爱你。’耶稣对他说:‘牧领我的羊群。’他又对他说了第三次:‘西蒙, 约翰的儿子, 你爱我吗?’彼得对他问第三遍‘你爱我吗?’感到难为情, 他对他说:‘基督, 你知道一切, 你知道我爱你。’耶稣对他说:‘牧领我的羊群。’”(《耶路撒冷圣经》, p. 1562—1563)。

51. 圣西普安(Saint Cyprien)(200—258):《书信集》(*Correspondance*), 拜亚尔整理并翻译, 2^e éd. Paris, Belles Lettres (CUF), 1961, t. 1, 书信 8, p. 19:“对羊群的照顾任务落在我们头上, 我们在羊群的前面是为了带领他们, 完成牧人的职责。”

52. 同上, 书信 17, p. 49:“这就是主教和副祭必须向信徒们提醒的, 其目的是使交给他们的羊只繁衍昌盛……”

53. 或者简单地说,《牧领》(*Pastoral*), 伟大的格列高利(Grégoire le Grand):《牧领规范》(*Regula pastoralis*), 写于 590 年 9 月至 591 年 2 月; PL 77, col. 13—128。

54. 圣本笃(Saint Benoît):《圣本笃的规范》(*Regula sancti Benedicti*)(6 世纪), 傅古爱翻译、注释并作序, Paris, Cerf (《Sources chrétiennes》), 1972。参见 2, 7—9, t. II, p. 443:“修道院长应当知道他承担家庭责任的父亲在他的羊群中发现的一切失误的责任。反过来, 假如羊群虽然混乱而倔强, 但是牧羊人全心全意投入, 假如他们行为不善, 但是他竭尽全力, 那么他们的牧人就会得到主的赦免……”

55. 关于教区的规范定义, 及其从公元 5 世纪开始的形成和建立的法律情况, 参见纳兹(R. Naz)的辞条《教区》(Paroisse), 载于《基督教规范词典》(*Dictionnaire de droit canonique*), Paris, Librairie Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1234—1247。福柯此处所引用的是多拉加尔(B. Dolhagaray)的辞条《神甫》(Curés), 载于《基督教神学辞典》(*Dictionnaire de théologie catholique*), Paris, Librairie Letouzey et Ané, t. III, 2, 1908, col. 2429—2453。

56. 参见多拉加尔的辞条, 同上, col. 2430, § 1(关于这个问题:“神甫属于神圣的机构吗?”):“异端, 即长老派, 接着是威克里夫、约翰·胡斯、路德、加尔文等等, 都认定普通教士(simples prêtres)也属于主教(évêques)。塔兰托公会议谴责了他们的错误。”

57. 同上, col. 2430—2431:“8 世纪和 9 世纪索邦神学院的学生以及 17 世纪的冉森教徒都想确认[……]神甫确实属于神圣组织, 直接从上帝那里获得对于信徒的权威; 使得神甫成为教区的一部分, 如同主教是主教教区的一部分, 他是牧人, 负责指引人民, 无论内外大小事务, 任何人都不能在未取得神甫同意的情况下履行教区的圣事。他们自己认为, 这是教区的神圣的特殊权利。”

58. 同上, col. 2432, § 3(问题:“神甫是严格意义上的牧人吗?”):“严格意义上说,对牧人的称呼只适用于主教。教会的负责人不断降低了这个词的地位。通过使徒,基督牧领羊群的神圣权力被托付给主教,教育和管理信徒。福音书对此非常明确;注释者对此都毫无疑义;传统的教育是至高无上的。[……]当人民把牧人的头衔赋予神甫的时候,都很清楚地知道,神甫们有这样的头衔仅仅是由于主教的恩赐,而且仅仅是因为他们与主教融为一体,并接受主教的管辖。”

59. 马里乌斯·鲁普斯(Marius Lupus):《论教区》(De Parochiis ante annum Christi millesium), Bergomi, apud V, Antoine, 1788。自从威尼斯的1789年的版本之后,多拉加尔在《神甫》的辞条中引用了他的文字(t. II, p. 314)。梵蒂冈第二次公会议之后发布的新教规 515, § 1, 519 中明确指出了神甫的牧领职能。(“教区是明确的信徒团体,他是在天主教会中建立的固定的团体,其牧领的职责赋予神甫,把他视为真正的牧人,受主教的管辖”;“神甫是他的教区的真正的牧人……”。)

60. 福柯在下次课中并没有回到这个问题上来。

61. 约翰·克里索斯多姆(Jean Chrysostome)(345—407):《论圣职》(ΠΕΡΙ ΙΕΡΩΣΗΝΗΣ, *De sacerdotio*), 大约写于 390 年, 马林格雷(A.-M. Malingrey)翻译、注释并作序, Paris, Cerf(《Sources chrétiennes》), 1980, VI^e partie, ch. 4, titre, p. 314—315:“指引整个世界[τῆσδε τοῦ κόσμου]以及其他的艰难任务都交给了教士”;《希腊的牧领》(*Patrologia Graeca*), éd. J.-P. Migne, t. XLVII, 1858, col. 677:“神职者面对俗世与其他可怕的事物。”(sacerdotem terrarum orbi aliisque rebus tremendis praepositum esse)

62. 在原话中并没有牧人这个词。这个句子出现在伯兰(Paulin)所著的圣安布罗瓦生平中(Vita sancti Ambrosii mediolanensis episcopi, a Paulino ejus notario ad beatum Augustinum conscripta), 8, PL 14, col. 29D:“安布罗瓦当时是意大利北部的长官,试图逃离,以避免被选为主教。”

63. 贝桑松(Besançon):《牺牲的俄国皇太子——俄罗斯文化中的法律象征》(*Le Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*), Paris, Plon, 1967, 第 2 章:《与君主的关系》(La relation au souverain), p. 80—87; rééd. Paris, Payot, 1991.

64. 斯利亚夫斯基(Siniavski):《在果戈理的阴影里》(*Dans l'ombre de Gogol*), 尼瓦(G. Nivat)从俄语译成法语, Paris, Le Seuil (《Pierre vives》), 1978。参见一封虚构的果戈理给如科夫斯基的信:《论我国诗人的抒情》(Sur le lyrisme de nos poètes)[《友人通信选摘》(Passages choisis de ma correspondance avec mes amis)(1846), 第 10 封信], 若阿耐(J. Johannet)译, 果戈理:《全集》, Paris, Gallimard (《Bibliothèque de la Pléiade》), 1967, p. 1540—41(关于这部著作所对应的果戈理的神秘的“伟大政治形象”, 参见译者的注释, p. 1488)。安德烈·斯利亚夫斯基(1925—1997), 苏维埃政权的持不同政见者, 因为用笔名 Abram Tertz 出版了对当局的讽刺著作《奇谈》(Récits fantastiques), 而在 1966 年被判流放劳改营 7 年, 1973 年以后在巴黎生活。《在果戈理的阴影里》主要在监禁的岁月中写就, 同样在

监禁中写作的还有《合唱中的一个声音》(Une voix dans le chœur)和《和普希金一起散步》(Promenades avec Pouchkine)。1977年7月福柯在Récamier剧院的晚会上遇见过斯利亚夫斯基,这次晚会的目的是抗议勃列日涅夫对法国的访问(参见德福尔所做的《年表》,载于《言与文》,I, p. 51)。关于苏联的持不同政见问题,参见3月1日的讲课,注释27。

65. 1 同上, p. 50。

1978年2月22日

对牧领的分析(结束)——与东方和希伯来的传统相比,基督教牧领的特点——治理人的艺术。其在治理历史中的角色——从3世纪到6世纪基督教牧领的主要特征(圣约翰·克里索斯多姆,圣西普安,圣安布罗瓦斯,伟大的格列高利^①,卡西安,圣本笃):(1)与救赎的关系。功德与罪过的经济学:(a)分析性责任(responsabilité analytique)的原则;(b)彻底及时的转移原则;(c)牺牲的倒转原则;(d)转换的对应原则。(2)与律法的关系:在羊只和指引他的人之间建立全面的依赖关系。个体的没有目标的关系。希腊的“无欲”(apatheia)与基督教的“无欲”之间的区别。(3)与真实陈述的关系:生产隐秘的真实陈述。牧领的教育和精神指导。——结论:一种全新的权力形式,标志着个体化的特殊模式。其在主体历史中的重要性

今天我想结束牧人和牧领的历史,也许你们觉得有点太啰嗦了。下次课,我想回到从17世纪和18世纪开始的治理和治理艺术的问题。让我们首先来解决牧领的问题。

上一次,我曾经把圣经的牧人与柏拉图的纺织工做一个对比,把希伯来的牧羊人与希腊的执政官做一个对比,我并不是想说:一方面,希腊或希腊—罗马的世界完全不知道牧人的主题,不知道把牧人的形式作为对人加以指引的方式,而另一方面,牧领权力的主题、观念和形式来自较近的东方,尤其是希伯来文化,而基督教后来又把它继承下来,从这个源自犹太的宗教神权建立之后,无论自愿还是强迫,就加之

^① 即圣格列高利。——原编者注

于希腊—罗马世界之上。我想说的只是，希腊思想并不需要牧人的模式来加强政治权力，如果说牧人的主题在东方常常被人使用而且受到很高的评价，那么在希腊，这个主题要么只是在过时的文本中使用这个头衔；要么在经典文本中用来指出某些地方性的受局限的权力形式，而执政者在全城邦这个层面上并不使用这个主题，只有某些个人在宗教团体、教育关系、疗治身体等等问题上使用这个主题。

现在我想向你们指出的是，主要从三世纪开始构思、建构和发展的基督教牧领制度，实际上绝非我跟你们分析过的希伯来或者说东方的主题的移植或继续。我认为可以说，基督教牧领制度从根本上是与我们此前分析的牧领主题完全不同的。

之所以说是完全不同的东西，首先是因为，基督教思想使这个主题得到丰富、转变和复杂化。还因为，这是全新的东西，因为基督教牧领制度和牧领主题制造了一个巨大的制度性网络，这在其他地方是找不到的，在希伯来文明中完全不是这样。希伯来人的上帝确实是上帝—牧羊人，但是在希伯来人的政治和社会体制内部并没有牧羊人。牧领制度在基督教中制造了一个复杂的、严密的、密不透风的制度网络，这个制度性网络企图延伸到整个教会，因此蔓延到整个基督教世界。因此，牧领制度是更加复杂的主题。最后是第三个也是最重要的区别，也是我想强调的一点，基督教的牧领制度创建了引导、指引、带领、率领、控制和操纵人的艺术，这个艺术要紧紧跟在人的后面，一步步推动他们，这个艺术的功能是对个人和集体，对他们整个人生的每一步负起责任。我认为，在这里有一个重要而关键的现象，也许在社会和文明史中是独一无二的，这个现象至少是我想讨论的治理术的历史背景。从古代社会的结束直到现代社会的开端，没有哪个文明，没有哪个社会比基督教社会更强调牧领。我认为，牧领制度，牧领权力不能混同于用来强迫人们服从律法或君主的那些操作过程；它也不能混同于用来教育孩子、少年和青年的方法。它也不能混同于用来半强迫式地说服、折服和引导人们的窍门。简单说，牧领制度既不与政治重叠，也不与教育法和修辞法重叠。这完全是不同的东西。这是治理人的艺术，我认为，必须在这个方面才能找到治理术的源头、形成和建立之处，找到它的胚胎。在17—18世纪，治理术进入政治领域标志着现代国家的开端。我认为，就在治理术成为一种深思熟虑和精打细算

的政治实践的时候,现代国家就诞生了。我觉得,基督教的牧领就是这个过程的背景。一方面,在希伯来的牧羊人主题和基督教牧领之间有很大的距离,另一方面还有一个距离也绝对不容忽视,即在对个人和团体的牧领式引导治理与治理艺术从16到17世纪开始的发展之间的距离,治理艺术从那时开始建构起特殊的政治干预领域。

今天我当然没法讲基督教如何形成,如何制度化,在发展的过程中,又是如何没有与政治权力混同起来,虽然有一系列的相互影响和交叉。我当然不是要建构牧领的历史和基督教牧领的权力史,一方面是因为我不是这个专业,水平不够,另一方面也没有这个时间。我仅仅是想指出,某些已经勾画出来的特征,在牧领的思考和实践中,从一开始就从未被抹去。

要勾画这个非常模糊、非常基本、非常粗略的草图,我要用到一些古老的文本,年代大概从3到6世纪,这些文本重新定义了牧领制度,即在信徒的团体和教会中的牧领(教会的出现实际上是比较晚的)。它们主要算是西方的文本或者在西方产生了重大影响的东方的文本,例如圣约翰·克里索斯多姆的《论圣职》¹;我还要用到圣西普安的书信²,圣安布罗瓦斯的论文《论神甫的职责》(*De officiis ministrorum*)³,以及伟大的格列高利的《牧人之书》(*liber pastoralis*)⁴,这本书直到十七世纪末还作为基督教牧领的基本书籍。此外,我还要使用几个文本,它们所指向的是更加强烈更加密集的牧领形式,即修道院团体内的牧领形式,而不是教会或信徒团体内,约翰·卡西安的文本事实上向西方传达了东方修道院团体生活的最初经验,即卡西安的《会议报告》(*Conférences*)⁵,以及《修士共住制度》(*Institutions cénobitiques*)⁶和圣希罗尼穆斯(*Saint-Jérôme*)的《书信》(*Lettres*)⁷,最后当然是圣本笃的《规范》(*Règles*)⁸,它是西方修道院生活奠基性文本。

从这些文本中的一些要素出发,牧领制度是如何表现的呢?什么东西使牧领制度具有特殊性,使它与希腊的执政官制度不同,也与希伯来的牧人、好牧人不一样呢?如果我们从总的抽象的纯理论性定义来考察牧领制度,我们可以看到它与三个东西相关。牧领与拯救有关,因为他赋予自己的根本目标就是指引人们或者说至少使人们有可能在拯救的路上前行。对于个人来说是这是真实的,对于团体来说这也是真实的。因此他指引个人和团体走上拯救之路。第二点,牧领与

律法有关,因为它必须进行监视,使个人和团体都能够得救,保证他们确实都服从上帝的命令和意愿。最后是第三点,牧领与真理有关,因为在基督教中,如同在所有宗教中,人们只有在接受、相信和讲述某种真理的情况下才可能祈祷救赎并服从律法。与拯救的关系,与律法的关系,与真理的关系。牧羊人引向拯救,发布命令,讲授真理。

确实,如果牧领制度就是如上所说,如果从这里出发,在这个层面上就可以充分描述牧领制度,那么基督教的牧领就完全没有什么特殊性和独创性,因为,引导、命令、讲授、拯救、嘱咐、教育、确定共同目标、制定统一的律法、为人们在精神领域提出或规定正确合理的意见,这是任何一种权力都做的事情,如果这样,对牧领的定义就与柏拉图所说的城邦执政官的功能没有什么区别,或者说正好是同一类型的。因此,与拯救的关系,与律法的关系,与真理的关系,我并不认为如此理解的总体形式能够确定基督教的特殊性。实际上,我认为,对牧领的定义并不能放在与拯救、律法和真理这三个基本要素相关的层面上。它的定义,至少可以说它的特征是在另一个层面,这也就是我现在想给你们指出的。

首先谈谈拯救。为什么基督教牧领制度认为可以把个人领上拯救之路?我们研究一下最普通的形式。这个特征与希腊城邦和希伯来的羊群主题一样,一个命运中的团体(communauté de destin)就是全体人民,有一个人是他们的首领或带路人。如果首领把他的羊群领错了路或者执政官没有很好地领导城邦,他就会失去城邦,或者是牧人失去羊群,但是他们迷失的时候还是与这个团体在一起。他们与它一起得到拯救,他们与它一起迷失。这个命运中的团体(同样,这个主题在希腊人和希伯来人都存在)的合法化理由是伦理上的相互性,也就是说,如果灾难袭击城邦,或者饥馑降临羊群,谁将为此负责?或者说在哪里寻找责任?这个灾难来自何处?当然应当在牧人那里,在首领或者君主那里寻找责任。毕竟,忒拜(Thèbes)的瘟疫,你们看它来自何处?最后能看到的是来自俄狄浦斯:国王、首领、牧人是城邦的灾难的根源^①。反过来,一个坏国王,一个倒霉的牧人领导羊群或者城

① 索福克勒斯的悲剧《俄狄浦斯王》中,忒拜城的瘟疫是由于俄狄浦斯的罪行而造成的。——译者注

邦,这是为什么?这是因为命运,或者天意,或者耶和华,想惩罚人民的忘恩负义或者城邦的不正义。也就是说坏国王或坏牧人,作为历史中的一个事件,其存在的原因是城邦或者团体的罪孽或过失。在这里有一种总体关系:命运中的团体,在团体和承担团体责任的人之间有一种相互的责任关系。

我认为在基督教的牧领制度中,在牧人和羊只之间,在牧人和羊群之间,也有一系列的相互关系,但是把基督教牧羊人与羊只连在一起的责任关系是极其精细和复杂的,这种关系比我刚才讲到的总体相互性复杂得多,精细得多。我们来分析一下。首先,这些关系不是总体性的,这是第一个特征,它们整合在一起但又是奇怪的分配式的(distributifs)。你们看到,在这里我们距离希伯来的主题或柏拉图的内涵还不太远,但是还要往前走。整合在一起但又是奇怪的分配式的,这是什么意思?整合式的,这意味着:牧人必须保证所有人的拯救。保证所有人的拯救意味着两个应当相互联系的东西:一方面,他要保证一切人得以拯救,也就是说整个团体的拯救,把这个团体作为一个整体。克里索斯多姆说:“牧人应当负责整个城市,甚至整个世俗世界。”⁹在某种意义上这是一切人的拯救,同样也是每一个人的拯救。没有任何羊只与此是不相干的。没有任何一只可以远离这场运动,远离通向拯救的指引操作。对每个人的拯救绝对是非常重要的,而不是比较重要。圣格列高利在《牧人之书》的第2卷第10章中说道:“牧人应该对每一只羊有特别的同情。”¹⁰在圣本笃的《规范》第27章中,修道院院长应当对每一位修士,对他的团体中的每一位成员都表现出极大的关心:“以他的敏锐和智慧,他应当努力不要失去交给他的任何一只羊。”¹¹所有的,也就是说拯救一切人,也就是说拯救整体和每一个。正是在这里,我们遇到了不断重复的隐喻,对石榴的隐喻,这个石榴作为象征挂在耶路撒冷大主教的袍子上¹²。整个石榴在它坚硬的皮下,不会把任何一粒籽排除出去,相反,这个整体就是由每一粒独立的籽形成的,每一粒籽都与石榴同样重要¹³。

在这里我们看到,牧领制度分配性的一面,之所以说这种分配是奇怪的,因为,拯救整体的必要性意味着必须接受这一事实:在特殊情况下,为了不让一只羊带坏全体,必须牺牲这只羊。造成丑闻的羊,它可能腐化全部羊群,它应当被抛弃,它应当被排斥和驱逐¹⁴。但是另

一方面,这就有一个悖论,牧人应当在每一只羊身上投入与整个羊群同样的关心,没有一只羊不值得让他暂时放下其他职责和整个羊群来把它领回来¹⁵。“把流浪哭泣的羊带回来”,这里的问题并非一个简单的理论问题,而是实际的根本性问题,从基督教的最初几个世纪开始,当他必须知道如何处理背弃教会的失足者(lapsi),就面临这个问题¹⁶。应当把他们永远抛弃还是去把他们从堕落的地方找回来?这就是我跟你们说过的牧人的悖论问题¹⁷,因为,这个问题实际上在《圣经》和希伯来文学中就已经出现,而且不是隐隐约约,是非常清晰的。

分配性以一种矛盾的方式统一于牧领权力之中,我认为,基督教在这个原则之上还增加和补充了另外四个原则,它们绝对是非常独特的,前无来者。首先是我所说的分析责任(responsabilité analytique)原则。也就是说,牧人,当然应当每天早晚,在整个一生中都要汇报所有羊只的数量。每少一只羊他都要记录下来,这种数字的、精确到个体的分配使人们可以知道他是否为每只羊操心。但是他还要(此处分析责任原则就要参与进来了)汇报每只羊的所有行为,汇报有什么事情发生在它们身上,它们在任何时候所做的好事或坏事。因此这种责任不仅仅是数量和精确到个体的分配,而且还是质量的和事实的安排。圣本笃在一个文本中说,牧人要汇报每只羊做过什么,人们将对牧人提出问题并进行检查¹⁸。圣西普安在书信8中说,在最后的审判日,“如果我们牧羊人被发现是粗心大意的,人们会说我们没有寻找那些迷失的羊”(数量分配的原则),“而且我们还没有让那些走错路的羊回到正确的路上,也没有为包扎它们受伤的腿,相反,我们喝它们的奶,谋取它们的羊毛。”¹⁹因此必须看到个体的责任,注意到牧人对每一只羊都有责任。

第二个原则,也是基督教所独有的,我称之为完全即时的转移原则。不仅仅在最后审判的时候,牧人应当汇报羊只的情况以及它们所做的事,而且对于每只羊来说,它们的每一个优点或缺点,所做的每一件事情,牧人应当把所有这些都看作他自己的行为。所有的好事,牧人应当在这件好事降临在羊只身上的时候马上就感受到,如同这是他自己的事。坏事降临到羊身上或者因为它而降临,牧人同样也要把它视为这是落到他自己身上或者这是他自己做的事。他要为羊的福德而感到发自内心的快乐,他也要为羊只的恶行而感到懊恼痛苦。圣希

罗尼穆斯在书信 58 中写道：“拯救其他人，*lucrum animae suae*，有利于对自己的拯救。”²⁰这就是牧人与羊只的功德和过失之间完全即时的转移原则。

第三个原则，同样也是基督教所特有的，即牺牲的倒转原则。如果牧人和他的羊一起迷失（我刚才已经跟你们说过这种团结一致的大概形式），他也应当与他的羊一起迷失，站在它们的位置上。也就是说，为了拯救他的羊，牧师必须接受死亡。圣约翰说：“牧人为了保护羊群，对抗狼群和猛兽。他为它们而献身。”²¹对这篇奠基性文章的评论指出：从现在时表达的意义上来看，牧人要准备好以肉体的死亡为代价保护受到敌人短暂威胁的群羊，但是同样还有精神层面上的涵义，也就是说牧人要把他的灵魂向其他人的灵魂显露出来。他要把群羊的罪行都背在自己的肩上，使羊群不必付出代价，而由他自己来补偿。因此，在最糟糕的情况下，牧人应当让他的灵魂面对诱惑，在他身上承担所有可能导致羊只迷失的东西，通过这种转移，使羊只从诱惑和威胁中解脱出来，否则它们可能因此在精神上死去。具体说，这个主题表面上看是理论性的和纯伦理的，但是在我等会要说的精神指导问题上就会具有全部的现实性。精神指导是怎么回事？即使不说全部，部分说是怎么回事？它的意思是：一个人指导另一个人的精神，他探索其精神意识中的隐秘之处，人们向他展露所犯下的罪过，所面对的诱惑，他要去观看、观察和发现罪恶，那么他自己是否就会面临诱惑呢？人们向他展示罪恶，而他安慰那个受指导者的精神，告诉后者他自己本人也可能犯下同样的过失，那么这个指导者自己不也面临诱惑吗？在看到了如此可怕的罪过，当他拯救这只犯罪的羊的时候，如此美丽的罪人不正是要使指导者自己面临精神死亡的威胁吗？²²这就是全部的问题，从 13 世纪开始这个问题就得到了广泛讨论，正是这个价值的倒转和牺牲的倒转问题，使得牧人为了拯救其他人的灵魂必须接受死亡的危险。而牧人正是由于为了拯救他人接受牺牲，从而得以拯救。

第四个原则，在基督教牧领制度的定义中就可以找到的第四个机制：我们可以称之为转换的对应（*correspondance alternée*）原则，当然这种命名是粗略的，也不必然是这个名字。实际上，如果羊只的功德构成了牧人的功德，那么，倘若羊们总是全部圆满地保持它们的品德，

那么人们是否不能说牧人的功德其实并不大？牧人的功德是否至少部分取决于：这些羊是否倔强，他们是否总是面临危险，它们是否随时都可能堕落？而牧人的功德，使牧人自己得以拯救的行为，就是他不断与危险斗争，把迷失的羊带回来，他必须为了自己的羊群而斗争。圣本笃是这样说的：“如果归他管的人是倔强的，那么牧人可以得到宽恕。”²³反过来说，就像羊群的弱点可以有助于牧人的拯救，以一种悖论的方式，也可以说牧羊人的弱点可以有助于羊群的拯救。牧羊人的弱点在什么意义上可以有助于羊群的拯救呢？当然，牧羊人应当尽可能优秀。牧羊人的榜样对于羊群的品质、功德和拯救来说是主要的和根本的。圣格列高利在《牧人之书》的第2卷中说：“一只手去努力清洗别人的肮脏之处，这只手自己难道不应当是干干净净的吗？”²⁴因此，牧人应当是干干净净。但是如果牧羊人没有弱点，如果牧羊人太干净，太纯洁，那么从这种完美之中是否可能升起某种类似骄傲的东西？他是否会从自身的完美中体会到某种提升，我此处还是引用圣格列高利的《牧人之书》：“在上帝眼中，他体会到这种提升是否会成为可能掉落下去的危险的悬崖？”²⁵①因此，牧羊人有些缺陷，并且他认识到自己的不足，在信徒面前不去虚伪地掩饰，这是一件好事。他明确地为此忏悔，为此而谦卑，这使得他保持在谦下的位置，当他在为信徒可能产生丑闻的缺点保密的时候，这对他们来说将是一个很好教育²⁶。因此，就像羊群的缺点成为牧羊人的功德，并保证了他的拯救一样，反过来牧羊人的过失或缺点也是教育羊群和带领羊群走向拯救的过程中的一个组成部分。

对牧羊人和羊群之间微妙关系的分析可以不断进行下去。我想给你们指出的第一点是，这个拯救的团体、这个拯救的整体上的相互性，在羊群和牧羊人之间的和平，确定这个从未受到质疑的整体关系，有一个想法是，到底基督教的牧羊人在做什么？基督教的牧羊人在功德和罪过之间微妙的经济学中行动，这种经济学假设了一种严格的分析——对转移机制、对倒转过程和对相反因素相互支撑作用的分析，简单说就是对功德和罪过进行细致分析的经济学，最终是由上帝来做出决定。因为，在这里同样有一个根本因素：虽然牧羊人要不间断地

① 福柯的补充：牧羊人的完美，这是一个学校（有一两个字听不清）。——原编者注

管理功德和罪过的经济学,但是最终这个经济学却不能完全保证牧羊人和羊群的拯救。总之,拯救是无法控制的,它掌握在上帝手中。无论牧羊人多么灵巧,多么有功德和德行,多么圣洁,也不是能由他来对羊群和自己施以拯救。反过来,他虽然没有最终的确定性,但是还要管理功德和罪过之间的轨迹和循环。这个问题一直都是在拯救的总体视野之内,但是与率领全体羊群走向受祝福之地(terre promise)不同,这里是完全不同的行为模式,不同的干预类型,不同的行为方式,不同的牧领风格和技艺。这个基督教中的特殊的東西,我称之为功德和罪过的经济学,属于拯救的整体主题。

现在我们来分析律法的问题。我认为可以做一个类似的分析,实际上牧羊人完全不是制定律法的人,或者说他的特殊性,他的特征完全不在于他制定律法。以一种非常粗略和不准确的方式,可以这么说:我认为希腊的公民(此处我说的是公民,而不是奴隶或者所有因为这种或那种原因在公民的权利和律法的地位上受到歧视的人),仅仅只接受两种东西的指引:律法和说服(persuasion),也就是说只被城邦的命令或他人的修辞术^①指引。我想说,还是大略的说法,总体上的服从在希腊人那里是不存在的,或者说有两个不同的领域,它们不完全属于服从的范畴。即对律法的遵从,对议会决定的遵从,对执政官决定的遵从,总之是对向全体人所发布的命令的遵从,或者对名义上向全体人发布的而实际上接受者却是个人的命令的遵从。这就是遵从的第一个领域,另外还有一个领域,我想说是狡猾(ruse),即欺骗性的行为和效果:这是一系列方法,某些人通过这种方法使其他人被他指引、说服和引诱。例如,演讲者说服他的听众,医生劝说找他看病的人接受某种治疗方法,哲学家劝说某个前来探究如何达到真理或自我控制的人应该怎么做,等等。教授弟子的师父通过这些方式来劝说后者,使他相信达到某个结果的重要性以及采用什么方法才能达到目标。遵从律法,被某个人说服:律法或修辞。

我认为,基督教的牧领所组织起来的是完全不同的东西,与希腊的实践完全不同,我们可以称之为纯粹的服从机制(instance de l'obéissance pure),服从作为统一的行为典范,这种行为得到很高的评

① 古希腊的修辞术不是以“美文”为目标,而是以雄辩为目标。——译者注

价,它自身就有存在的理由。我想说的是:所有人都知道(这里也一样,最初的时候,距离希伯来的主题并不远)基督教并非一种律法的宗教;它是上帝意志的宗教,上帝的意志是针对每一个人的。因此,牧羊人当然不会成为制定律法的人也不是律法的代表,其行为总是按机行事(conjoncturelle)和个体化的。在著名的“失足者”问题上,在关于那些曾经背弃上帝的人问题上,我们可以看到这种处理问题的方式。圣西普安说,不必对所有人都用同样的方式对待,不要像民事法庭那样,使用一致的措施来判处。应当根据具体情况分别对待²⁷。牧羊人不是律法人,这个主题在与医生的大量对比中也能看到。牧羊人从本质上并不首先是一个法官,他从根本上是一个医生,负责每个灵魂并治疗每个灵魂疾病。有一系列文章都表达了类似的观念,例如圣格列高利说:“同一种方法不能用在每一个人身上,因为控制他们的性格是不同的。对一些人有利的方法对另外一些人常常是有害的。”²⁸因此,牧羊人可以让了解律法,了解上帝施与一切人身上的意志;他需要让人了解教会或团体对所有成员都适用的决定。但是我认为,基督教牧羊人的行为模式是个体化的。在这里,我们距离希伯来人的情况还不太远,虽然犹太人的宗教主要是一种律法的宗教。但是在圣经的文本中常常听到说,牧羊人个别化地照顾每只羊,注意每只羊的拯救,给予每只羊所需要的照顾。与此主题相关的是,牧羊人处理问题时对每个情况的具体特征的考虑远远超过制定律法的人,而且我认为,基督教牧羊人的特别之处在于羊只与引导他的人之间是全面依赖的关系,这在其他任何地方都看不到。

全面的依赖关系,我认为这意味着三个东西。第一个,就是服从关系,不是对一个律法的服从,不是对一种秩序原则的服从,甚至也不是对一个理性规定或者某些从理性中得出的原则和结论的服从。这是个人对个人的服从。一个人指导另一个被指导的人,这是严格意义上的个人之间的关系,并不仅仅是某种具体环境中的关系,而是基督教的服从原则。在这个个人关系中,受指导的人必须接受,必须服从,因为只是个体的关系。基督徒把自己置于牧人的手中,目的是为了得到精神上的东西,同样也是为了物质上的东西和日常生活。在这个问题上,人们常常提到《诗篇》中所说的:“没有接受指导的人如枯叶落地。”²⁹对于世俗人来说确实如此,但是对于僧侣来说更是如此,我们

看到,在这种情况下,基督徒服从的根本原则并非是服从一个律法,也不是服从一个原则,也不是根据某种理性的规则来服从,而是彻底地依赖于某个人,这只是因为他是某个人。

这种对某个人的依赖当然是在修道院的生活中,在与修道院长或上级或初学修士的师徒关系中被制度化了。从4世纪开始的修道集体生活组织和安排中,这是根本性的要素之一,每个进入修道院团体的人被置于某个人的手中,上级或初学修士的师父手中,他为前者全盘负责,在任何时候都会告诉他什么是可以做的。最完美的情况下,初学修士应当把自己想做任何没有明确得到命令的事情看做自己的一个错误。全部的生活都应当按照如下规则而行:每个时候都应当有人给他发命令。一些观念可以说明这一点,人们称之为顺从的考验,不思考(irréflexion)和立即行动(immédiateté)的考验。在这个问题上,卡西安在《修士共住制度》中报告了一系列故事,在《劳苏斯的历史》(*Histoire lausiaque*)中也有很多故事³⁰,例如不思考的考验就是:当一个命令传达给一个僧侣的时候,他应当马上停止他正在做的事情,马上执行命令而不问为什么人们给他这个命令,也不问是否继续完成他刚才做的事情更好。他提到了一个服从的美德的例子,一个初学修士正在重抄一篇文章,而且是圣经中的文章,他在接到命令的时候中止了抄写,他不是抄完一个段落或一句话以后中止,甚至不是在一个词的中间中止,而是在把字母写到一半的时候停下来,为了去服从别人给他的一个最愚蠢的命令³¹。这同样也是荒诞的考验。完美的服从就是服从一条命令,不是因为命令是理智的或者因为某人向您交代了一个重要的任务,相反是因为它是荒诞的。僧侣约翰不断重复这样的故事,有人命令他在距离所住的小屋很远的沙漠中种下一根干枯的棍子,每天两次去给它浇水³²。虽然这并不能让棍子开花,但是约翰的神圣却得到了保证。还有来自刁钻师父的考验。师父越刁钻,越不表示感谢,越少赞扬徒弟的服从,这样的话,徒弟服从的功德就越大。最后是著名的律法中止的考验,也就是说必须服从命令,即使这个命令看上去与律法是对立的,例如在《劳苏斯的历史》中讲到的路西乌斯(Lucius)的考验。路西乌斯在失去了妻子之后来到修道院,但是还有一个十来岁的儿子跟着他。人们对他施加了一系列考验,最后的一个考验是:你去把你的儿子扔在河里淹死³³。因为这是

必须执行的命令，路西乌斯就去把自己的儿子扔在河里淹死了。基督教的服从，羊只对牧羊人的服从是个人对个人的彻底服从。而且这个服从者，这个听从命令的人，被称为 *subditus*，即彻底交给另一个人的，他完全受后者的支配，依照他的意志行事。这是彻底服从的关系。

第二点，这种关系是没有目标的。当希腊人把自己交给医生或体育教师或雄辩老师或哲学家的时候，他是为了达成某个结果。这个结果，可以是对某种职业知识的了解，或者是某种人格的完善，或者治愈某种疾病，对于这个结果来说，服从仅仅只是必须的过程，而且并不总是令人感到舒服。因此，在希腊人的服从之中，或者说，希腊人在某个具体的时候会服从于他人的意志和命令，这种情况是有一个对象的：健康、美德、真理，还有一个结束，也就是说，会有一个时刻，服从的关系会终止甚至翻转过来。总之，在希腊，如果一个人服从于一个哲学教师，这是为了在某个时候成为自我的主人，也就是说要翻转这个关系并成为他自己的主人³⁴。然而在基督教的服从中，则没有目标，基督教的服从导向何处？就是导向服从。人们服从是为了能够成为服从者，为了达到服从的状态(*état d'obéissance*)^①。我认为这个服从状态的概念是某种全新的东西，完全特殊的東西，在这之前是不存在的。也就是说服从的实践所趋近的目标就是人们所说的谦卑(*humilité*)，谦卑就是要自以为是人之末尾，接受任何人的命令，使服从关系无限延伸下去，尤其是要放弃他自身的意志。成为谦卑的人，并非指的是了解人的罪过；成为谦卑的人，这不仅仅是让任何人都可以向你发号施令，并听从命令。成为谦卑的人，实际上就是要知道任何自己的意志都是糟糕的意志。如果说服从有一个目的，那么这个目的就是服从的状态，这个状态就是彻底放弃了一切自己的意志。服从的目的就是除灭意志，他的意志就是使他自己的意志死去，也就是说，除了让自己没有意志之外不再有其他意志。因此，为了对好僧侣下一个定义，圣本笃在他的《规范》的第五章中说：“他们不是按照自己的自由任性生活，不要自作主张，不要服从自己的欲望，随顺其他人的判决和命令而行，他们总是渴望有人指挥他们。”³⁵

此处，当然必须探索所有这些问题，因为对于思想史中的基督教

① 在手稿 18 页的空白处有一个标注：“重要的概念”。——原编者注

道德来说,对于基督教牧领的实践和制度化来说非常重要,对于基督教中人们称之为“肉体”(chair)的所有问题都非常重要。你们看到,这与希腊时期所说的“无欲”(apatheia)的意思是不同的,基督教的“无欲”就是服从所要达成的目标。一个希腊的弟子去见已一位哲学老师,接受他的指导和管制,这就是为了到达人们所说的无欲,即没有“欲望”(pathè),没有激情(passions)。然而,无激情,这意味着什么?是什么意思?没有激情,即不再有任何被动性(passivité)。我想说的是,这是从自我身上去除所有自己不能做主的运动、力量和情绪,这些东西会使你要么成为在你身上发生的事情的奴隶,要么成为在你身体内部所发生的事情的奴隶,要么成为身外的世界上所发生的事情的奴隶。希腊式的“无欲”保证了自我做主(Maîtrise de soi)。激情仅仅是自我做主的反面。人们服从并放弃某些东西,在斯多葛主义的哲学和后期伊壁鸠鲁主义哲学中,人们放弃肉体 and 身体的快感,是为了保证“无欲”,无欲仅仅是肉体快感的对立面,消除了人们追求的东西,这就是自我做主。在放弃的同时人们成为主人。“无欲”(apatheia)这个词,从希腊和罗马的伦理学家³⁶传到基督教,获得了完全不同的意义,在基督教中,对身体快感、性快感和肉体快感的放弃将有完全不同的效果。对于基督教来说,没有欲望(pathè),没有激情,这意味着什么?这主要意味着放弃自私,放弃属于我个人的意愿。而之所以抨击肉体的快感,这不是因为快感使人被动(这是斯多葛和伊壁鸠鲁的主题),人们对肉体快感的抨击是因为在这种快感中展开的是一种个人的主动性,自私的主动性。也就是说,我,我自己,我直接为了我自己,在这种快感中,以一种狂热的方式证明我自己,似乎我就是重要的,根本的,是最有价值的。而怜悯(pathos),应当与服从联系在一起,这不是激情,而是指向自身的意志。没有激情,apatheia,这将成为放弃自我的意志,而且放弃意志本身³⁷。

我认为还可以补充一点,我会说得简短一些,在基督教的服从理论和实践中,发布命令的人,即牧羊人,要么是修道院长,要么是主教,他们当然不应当为了命令而命令,他们之所以发出命令,唯一的原因是有人命令他们发出命令。牧羊人资格的考验,就是他拒绝人们赋予他牧领的位置。他拒绝是因为他不愿命令,但是由于其拒绝将成为对个人愿意的肯定,他必须放弃他的拒绝,他服从,并发布命令。因此,

这是一个普遍化的服从的领域，它构成了这个空间的特征，牧领关系就在这个空间中展开。

因此，我认为，对牧领的分析和定义应从一般关系的主题中抽取出来我刚才所说的内容，从而揭示功德和罪过的复杂的经济学，在其中，功德和罪过流转、传递和相互交换，我认为，通过同样的方式，在有关律法的普遍原则的问题上，牧领表现出个人对个人服从的总体实践，虽然还是以律法的符号来表现，但是已经在律法的领域之外，这种依赖性没有任何的普遍性，不能保证任何自由，也不能使人成为主人，自己的主人或他人的主人。这是一个普遍化的服从领域，每个行为都强烈表现出个人化的特征，它总是即时性的和局限在一定范围内的，甚至做主本身也是服从的结果。

当然，还必须注意（因为这是个问题，我仅仅只是指出这一点罢了），这里形成了从属—服务（servitude-service）^①的相对关系。接受指导的羊只必须把他与牧羊人的关系当作完全的从属关系。但是反过来，牧羊人必须把他自己的职责作为一种服务，使自己成为羊群的服务者（serviteur）。于是就必须把从属—服务关系与希腊的或罗马的观念加以对比和比较，例如与职责（officium）概念相比较。你们同样会看到一个根本性的问题：即有关“我”（moi）的问题，也就是说，在牧领权力中（我等会在回到这个问题上来），有一个个人化的模式，它的运行不是通过对“我”的确认，而是通过对“我”的摧毁。

最后是第三点，我将说得快一些，因为我们已经用另外的方式说过这个问题，即真理的问题。大致上说，如果不考虑细节问题，牧领与真理的关系同样可以说处于与希腊的教育不远的类型之中。我想说的是：牧师面对他的团体，有教育的任务。人们甚至可以说这是他最重要、最根本的任务。在《论神甫的职责》开头的段落中，圣安布罗瓦斯说了这样一句话：“主教真正的任务就是教育。”（Episcopi proprium munus docere）³⁸当然，这个教育的责任不是单方面的，并非给人上课这么简单，而是某种更复杂的东西。牧师应当通过他的榜样作用，通过他自己的生活方式，来进行身教，而且这个榜样的价值如此之大，以至于他可以取消理论和言语教育。在《牧人之书》中，圣格列高利说，

① 这两个词在法语中是同样的词源。——译者注

牧师传授好的学说但是却做出坏的表率,就像牧人喝着清澈的水,却把脏脚放到水里,把水弄脏,然后让自己负责的羊只喝下被他污染了的水³⁹。牧师的教授方式也应该不是总体性的,普遍化的。他不以同样的方式校阅所有人,因为听众的精神如同齐特拉琴的琴弦,它们的松紧程度是不同的,因此不能以同样的方式弹拨。圣格列高利,在《牧人之书》中提出了 36 种完全不同的教育方法,根据其对象已婚或未婚,富有或拮据,疾病或健康,乐观或忧愁⁴⁰。所有这些与教育的传统观念相差并不远。但是我认为,在这里有两个根本性的新东西,构成了基督教牧领的特征。

第一个就是这种教育应当是对日常行为的指导。不仅仅是教授应当知道的和应当做的。不仅仅是教授普遍原则,而且要通过日常行为的调整来进行教育,还要通过观察、监视和无时无刻的指导,对羊只总体行为的全面指导应当是尽可能没有中断的。日常生活不仅仅只是使它更加完善,它的功德或者品质不仅仅是一般教育或学习榜样的结果。日常生活应当实际上被置于管理和观察之下,使牧师可以从他所监视的羊群的日常生活出发,构建起一种持续的知识,即对人的行为举止的知识。关于牧师的普遍问题,圣格列高利说:“在追逐崇高的东西的过程中,牧师不应不理睬他的同类的需求。当他屈就他同类的位置和要求的时候,不能放弃对崇高的品味。”⁴¹他提到了圣保罗,说:“虽然他对不可见之物的沉思如此令人愉悦,但是他还是会屈尊关心夫妻们的床。他教育他们:在亲密的关系中也有保持正确行为方式的责任。”圣保罗在沉思中精神穿越天际,但是他并不因此就不再关心那些还沉迷于肉体快感的人们⁴²。因此这种教育是全方位的,它意味着牧师的目光要全面关注羊群的生活。

第二个方面也很重要,即对精神的指导(*direction de conscience*)⁴³。也就是说牧师不仅仅教授真理,他必须指导精神。指导精神,这是什么意思?这里也需要回过头来看一看。精神指导的实践在严格意义上并非基督教的发明。在古代就有对精神的指导⁴⁴,但是我要说得非常简略,我想这样来描述其特征。首先,在古代,精神指导是自愿的,也就是说,某个人想要得到指引,于是去找到一个人,对他说:指导我。因此,在其最初甚至后来的形式中,精神指导都是付费的。一个人去找到另一个人,后者说:我愿意指导你,但是你得给我付

一定数目的钱。雄辩家们在广场上还有提供精神指导的商店。咨询需要付费。

第二点,古代的精神指导是有具体环境的,也就是说人们并不会让自己一生都接受指导,而是当人经历困难遇到坎坷的时候,人们才去找一个精神导师。亲人死亡,失去孩子或妻子,破产,被君主流放,这样人们就去找一个人咨询,他主要是起安慰的作用。因此,精神指导是自愿的、暂时的和安慰性的,在精神受到考验的时候起作用。也就是说,这种指导常常意味着,指导者要求、请求(可能有强制性)受指导者,检查自己的内心。每天晚上来临,检查自己做了什么,他所做的好事或坏事,在他身上发生了什么,简单说就是把当天的生活或者生活片段重新在脑海过一遍,通过话语来重新确实把发生的一切重新过一遍,把他的功德、品德和进步固定下来。但是这种在精神指导实践中的精神检查,基本上都有一个目标。就是他通过自我检查可以获得对自我的控制,通过准确地知道自己做了什么,在哪里取得进步,成为自己的主人。这是成为自己的主人的条件。

在基督教实践中,精神指导和检查的形式完全不同。第一,精神指导不是自愿的。至少不总是自愿的,例如僧侣就完全是强制的,不能不有精神指导。第二,精神指导不是因具体情况而有的。他不是为了回应某个灾难或危机或困难。精神指导长期持续,它涉及受指导者的一切问题并终其一生。最后是第三点,精神检查作为精神指导的手段之一,检查的目的不是为了确保成为自己的主人,也不是通过这种检查平衡对指导者的依赖关系。而是完全相反。人们检查自己的精神仅仅是为了可以向指导者汇报他做了什么,他怎么样,他的体会是什么,受到什么诱惑,有哪些不好的想法,也就是说,对精神进行检查的目的是为了更加强调和固定对另一个人的依赖。古代的精神检查是自我控制的手段,而这里则相反是依赖的手段。这样,在任何时候,通过精神检查,人们就可以形成关于自我的某种真实的表述(*discours de vérité*)^①。从自我出发,人们就抽取和生产某种真理,通过这种真

① 法语的 *vérité* 是名词,源自形容词 *vrai*(真的),意思是真的性质或真的知识和话语。中文翻译的时候,一般指涉普遍性的真的知识的时候,译为真理,其他情况译为真实。——译者注

实,人们就与指导者联系在一起。你们看到,在基督教的牧领中与真实的关系与古代的希腊—罗马完全不是一个类型,与之前勾勒出来的希伯来的牧领主题也很不相同。

这种关系与拯救、律法和真理无关,这种关系构成了基督教牧领的根本特征。基督教牧领是一种权力形式,在它的一般主题之中拿起了拯救的问题,在这个整体关系的内部悄悄塞入一种功德的流通、转移、翻转的经济学和技艺,这才是它的根本点。与律法的关系也是一样,基督教和基督教牧领并不仅仅是接受和传播律法的手段,基督教的牧领通过与律法的关系,建立了服从的关系,个人的、全面的、持续的服从关系。这是与律法关系不同的。最后通过与真理(vérité)的关系,如果说基督教及其牧师教授真理,如果说他强迫人们,强迫信徒接受某种真理,基督教的牧领通过建立一个结构,引入了一种技艺,权力的、对自我和他人进行调查和检查的技艺,通过这个技艺,某种真理,隐秘的真理,内部的真理,隐藏的灵魂的真理,将成为一种要素,牧师的权力和服从通过这种要素得以运转,这种全面的服从关系得以确定,而且功德和罪过的经济学也是通过它来运行的。功德与罪过、绝对服从、生产隐藏的真实,我认为,构成基督教本质和特殊性的正是这些新关系,而不是拯救、律法和真理。

结束的时候,我要说,一方面,随着基督教的牧领制度,诞生了一种全新的权力形式。我的第二个结论是,完全独特的个体化(individualisation)模式也就此勾勒成型。基督教牧领的个体化运转的模式是完全特殊的,我们可以通过与拯救、律法和真理相关的东西来把握这个模式。实际上这种受到牧领权力保证的个体化,完全不是由个人的地位来确定,也不是由他的出生背景或光辉行为来确定的。其确定有三种方式。第一,确定每个时刻的平衡是通过拆解(décomposition)的游戏来完成的,即功德和罪过的游戏和流通。也就是说这不是地位的个体化,而是分析性身份的个体化。第二点,这种个体化的运转不是通过对个人的等级地位的任命来完成的,也不是通过确认某个人对某个人的控制来完成的,而是通过人的从属网络来完成的,它意味着一切人从属于一切人,与此同时排除自我(ego),排除把自己作为中心和核心形式的自我中心主义(égoïsme)。因此这种个体化是通过臣服来完成的。最后是第三点,建立这种个体化不是通过与众所周知的真理

之间的关系,而是通过生产隐秘的、私密的和内心的真理。分析性的身份、臣服(*assujettissement*)、主体化(*subjectivation*)^①,这些就是个体化过程的特征,个体化实际上就是基督教牧领及其制度建立起来的。这就是西方个体化过程的历史,它与牧领的历史紧密相连。也可以说这就是主体的历史(*histoire du sujet*)。

我觉得,牧领勾划和吹响了我所说的治理术的前奏,治理术将从16世纪开始延展开来。它以两种方式预演了这种治理术。通过完全属于牧领的程序,它不是简单地运用拯救、律法和真理的原则,而是在律法、拯救和真理之下建立了其他的关系。牧领就这样揭开了治理术的序幕。牧领开启治理术的第二种方式是通过对主体的特殊建构,这个主题的功德是以分析的方式确定的,这个主体臣服于服从的连续网络,这个主体被人们强迫他以说出真实的方式主体化。我认为,这种对西方现代主体的典型建构,使牧领成为西方社会权力史的最关键时刻之一。好了,关于牧领的话题到此为止,下一次我们重新回到治理术的主题。

注释

1. 参见上一次课,注释61。

2. 圣西普安:《书信》,同上书。

3. 米兰的圣安布罗瓦斯(从374年到397年任米兰主教):《论神甫的职责》,作于389年。准确的书名是《论职责》(*De officiis*) (参见圣安布罗瓦斯, *Des devoirs*, 泰斯塔的法文翻译和注释, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1984, t. I, 导言, p. 49—52)。福柯所用的版本是 Migne (*De officiis ministrorum: Epist. 63 ad Vercellensem Ecclesiam*, PL 16, col. 23—184)。

4. 参见上一次课,注释53。

5. 约翰·卡西安(Cassien, Jean)(360—435):《会议报告》(*Collationes*),法译本 *Conférences*, 皮彻里(Dom E. Pichery)校注并翻译, Paris, Cerf (*Sources chrétiennes*), t. I, 1966; t. II, 1967; t. III, 1971。卡西安在埃及的修道院度过了几年时间,415年在罗马被任命为教士,他在马赛地区建立了两座修道院,一座是男修道院,一座是女修道院,并成为它们的指导者。参见1979—1980年讲课的概

① 在欧洲大部分语言中,臣服和主体的词根是一致的,都是 *sujet*。实际上,在福柯的主体理论中,主体就是在臣服的过程中出现的。——原编者注

要:《对活人的治理》(*Du gouvernement des vivants*),载于《言与文》,IV, n° 289, p. 127—128,关于坦白(*exagoreusis*);《个人与人》,同上文, p. 144—145,关于服从(牧人与羊只之间的关系在基督教中被视为个人的和全体的依从关系);《性与孤独》(1981),同上, n° 312, p. 295—308(有关私通的精神和贞洁);1981—1982年讲课的概要:《主体解释学》(*L'herméneutique du sujet*),同上, n° 323, p. 364;《关于自我的书写》(*L'écriture de soi*)(1983),同上, n° 329, p. 416;《关于自我的技术》(*Les techniques de soi*)(1988),同上, n° 363, p. 802—803(也是关于装钱人的隐喻,他把这个隐喻用于对思想进行的检查;参见《言与文》, IV, p. 177 et 364)。

6. 《修士共住制度》(*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*),大致写于420—424年。古依(J. -Cl. Guy)校注并翻译, Paris, Cerf (《Sources chrétiennes》), 1965。

7. 圣希罗尼穆斯(Hieronymus Stridonensis):《书信》(*Epistolae*), PL 22, col. 325—1224/*Lettres*, 拉布尔(J. Labourt)译, Paris, Les Belles Lettres (CUF), t. I-VII, 1949—1961。

8. 《圣本笃的规范》(*Regula sancti Benedicti*), 同上书。

9. 参见上一次课, 注释61。

10. 伟大的格列高利:《牧领规范》(*Regula pastoralis*), I, 5, 朱迪克(B. Judic)翻译, Paris, Cerf (《Sources chrétiennes》), 1992, p. 196/197:“牧羊人应当对每只羊都有亲切的同情。”

11. 《圣本笃的规范》, t. 2, ch. 27:“修道院长要关心被开除教籍的人”, p. 548/549:“修道院长应当努力运用他的敏锐和智慧, 不要失去交给他的任何一只羊。”

12. 《出埃及记》, 24, 34。

13. 参见伟大的格列高利:《牧领规范》, II, 4, p. 193:“这就是为什么根据神的旨意, 把石榴的形象镶在教士的衣服上。根据统一的信仰, 这些石榴意味着什么? 在石榴中, 在它内部的许多籽, 任何一粒都不能被排除出去; 同样信仰的整体也保护神圣教会中的无数人民, 保持住整体内部的多样性。”

14. 参见《圣本笃的规范》, t. 2, ch. 28:“如果不信者离开, 他应该离开, 避免让一只生病的羊传染整个羊群。”这个染病的羊的主题在奥里安[Origène]那里就已经出现, 在牧人文学中是很常见的。

15. 同上, t. 2, ch. 27:“他模仿好牧羊人的温柔典范, 好牧人放下了99只羊, 去寻找那迷失的一只。”(参见《路加福音》, 15, 4 和《马太福音》, 8, 12, 见上一课注释48。)

16. 罗马皇帝狄希阿斯(Dèce)在250年采取了大规模的迫害行为, 强迫帝国的公民加入非基督教的诸神信仰, 这个问题就在广大的范围内提出来了。许多基督徒, 由于无法跟律法作对, 或多或少服从了皇帝的命令(有一些人没有完成偶像崇拜的全部行为, 只是做了一个模糊的姿势, 或者取得殷勤供奉罗马诸神的证明)。其中大部分都希望重新被教会接纳, 在教士内部, 有两种对立的观点, 一种

倾向于宽恕,一种倾向于严格(从此产生了诺瓦提安[Novatien]的严格派对教会的分裂,受到圣西普西安在书信 69 中的斥责)。在主教团看来,重新接纳失足者需要预先有一个对此的忏悔。参见圣西普西安:《论失足者》(Liber de lapsis), PL 4, col. 463—494/De Ceux qui ont failli, 格罗斯(D. Groce)译,载于《文本》(Textes), Namur, Éd. Du Soleil levant, 1958, p. 88—92——福柯参考的就是这个文本,见《关于自我的技术》(1982),同上书, p. 806,关于公开忏悔(exomologêsis)的问题。关于这一主题,再参见 1979—1980 年的讲课:《对活人的治理》(Du gouvernement des vivants),以及 1981 年 5 月在鲁汶大学主持的研讨班(未出版)。

17. 参见 2 月 8 日的讲课。

18. 《圣本笃的规范》, t. I, ch. 2:《修道院长应当如何》(Ce que doit être l'abbé), p. 451:“[……]他必须随时想到他承担着引导灵魂的责任,他也必须汇报[……]他应当知道,当人承担起引导灵魂的责任的时候,必须准备好做出汇报。由于他知道这些兄弟交到了他的手上,他必须确定他要在审判的时候向主汇报所有这些灵魂的情况,当然不用说还有他自己的灵魂。”

19. 圣西普西安:《书信集》,书信 8, p. 19:“此外照料羊群是我们的责任,站在它们前面引领它们,完成牧人的职责。人们会对我们说,如果我们被发现粗心大意,人们就会像批评以前那些粗心大意的首领一样批评我们,他们会说,我们没有寻找迷失的羊,也没有把迷羊带回到正确的道路上,也没有包扎它们的伤腿,反过来,我们喝它们的奶,谋取它们的羊毛。”

20. 圣希罗尼穆斯:《书信集》, PL22, Ep. 58, col. 582:“如果你想完成教士的职责,如果主教团对此表示同意(工作或是荣耀),生活在城市和城堡中;拯救其他人有利于你的灵魂。”

21. 《约翰福音》, 10, 11—12:“我是好牧人,好牧人为羊舍命。若是雇工,不是牧人,羊也不是他自己的,他看见狼来,就撇下羊逃走。狼抓住羊,赶散了羊群。”

22. 伟大的格列高利:《牧领规范》, 法译本, II, 5, p. 203:“牧人的心灵在听到其他人所受到诱惑时,常常会受到冲击;清洗毛呢的水自己会变脏。在容纳那些在这里清洗下来的污物时,水自己会变得不再清澈透明。”参见,《不正常的人》, 1975 年 2 月 19 日的讲课,关于在忏悔过程中“主教的神圣”问题,与塔兰托牧领的理论家的分析类似。

23. 《圣本笃的规范》, t. 1, ch. 2:《修道院长应当如何》, p. 443:“……如果牧羊人全心全意为混乱而不服从的羊群服务,如果他付出全部力量来消除它们的恶行,它们的牧人将得到主的宽恕……”

24. 伟大的格列高利:《牧领规范》, II, 6, 法译本, p. 176:“去清洗脏东西的手应当保持洁净”。

25. 伟大的格列高利:《牧领规范》, II, 6, 法译本, p. 207:“特许的权力把他置于普通人之外,他以为自己由于生命中的功德超越了一切人。[……]由于这个令人赞叹的判断,他从中找到了保护自己的壕沟,把自己提升到一切力量的顶端。他变得似乎与主教团的天使是一样的,不屑于做一个跟大家一样的普通人。”

26. 参见同上, p. 215: “在某些信号看不清的闪光中, 他们的低下使他们明白, 他们的牧羊人在他们眼里是谦逊的: 这样他们在牧羊人的权威中看到某种畏惧的理由, 把他们的谦恭当成榜样。”

27. 参见圣西普安:《书信集》, 书信 17(III, 1), p. 50: “给每个失足者一个特殊的指导, 你们充满智慧的建议和行为将引导他们的灵魂顺从神的训诫。”关于失足者问题, 参见证事司铎拜亚尔(Bayard)的导言, 同上书; p. XVIII—XIX; 再参见上一次课, 注释 16。

28. 伟大的格列高利:《牧领规范》, III, 序言: “如纳西昂的格列高利(Grégoire de Naziance)所说, 同一种劝诫对于所有人并非都同样合适, 因为不是所有人都有同样的生活习惯。对一些人有用的东西常常对其他人有害。”

29. 在鲁汶大学的研讨班《错误地说, 错误地做》(Mal dire, mal faire)(未发表)上, 福柯指出这句话的格言出处, 但是这句话仅仅只是在《诗篇》中找到。福柯的句子好像是两个段落的整合, 根据拉丁文圣经: (1)《格言》, 11, 14: “没有指引, 人们会倒下”; (2)《以色列书》, 64, 6: “我们所有人都像枯死的叶子一样枯萎。”福柯《主体解释学》(L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981—1982)(Paris, Gallimard-Le Seuil, [Hautes études], 2001, p. 381)中再次引用了这句话, 但是来源不明确。

30. 《劳苏斯的历史》(Histoire lausiaque), 帕拉迪乌斯(Paladios)编(363—425), 小亚细亚的主教, 因其奥里安派的主张而声名卓著。在埃及和巴勒斯坦的僧侣那里度过几年之后, 他在 420 年出版了这部集子, 内容是在劳苏斯(Lausios ou Lausus)的僧侣的传记。他是提奥多西乌斯二世(Théodose II)的主管侍从, 他的著作对于人们了解古代宫廷是非常重要的资料。

31. 《修士共住制度》, IV, 12, p. 134—136/135—137。文中没有明确他所抄的是什么文本。他服从的表现是回应“别人敲他的门, 发出信号[……]要他去做祈祷或者某项工作”。

32. 同上, IV, 24, p. 154—156/155—157, 修道院长, 预言者约翰(Jean le Voyant), 在利科波利斯(Lycopolis)退隐 40 年后于 395 年去世, 他是 4 世纪埃及最著名的修士之一。这个故事(说的约翰科洛波斯而不是利科波利斯的约翰)在《先哲箴言录》(Apophthegmata Patrum)(PG 65, col. 204C)重新被提及, 做了一个明显的改动: 这个棍子最后长出了根, 而且结出了果子(参见居依[J. -CL. Guy]:《古人的话——沙漠中神父的箴言》[Paroles des Anciens. Apophthegmes des Pères du désert], Paris, Le Seuil, “Points Sagesses”, 1976, p. 69)。

33. 这个情节并不是在《劳苏斯的历史》中, 而是在卡西安的《修士共住制度》中, IV, 27, 法译本, 162/163, 讲的是修道院长巴特儿姆图斯(Patermutus)和他 8 岁儿子的故事, 这个故事在许多的集子中都能找到(一些事先派去的年轻人, 从河里钻出来, 阻止了这个命令的全部完成, 而神父对于他所表现的诚意感到满意)。在鲁汶大学的研讨班上, 福柯已经提到过这个故事, 当时他说的是卡西安, 举的例子就是巴特儿姆图斯。

34. 关于希腊—罗马文化中师父的作用,参见《主体解释学》,1982年1月27日的讲课。

35. 《圣本笃的规范》,ch. 5,《论弟子的服从》(De l'obéissance des disciples), p. 466/467:“渴望走上永生之路的人,那些选择了这条窄路的人,主对他们说:‘通向生命的路是狭窄的’:不要自作主张,不要服从他们自己的欲望,追求快感,而是顺其他人的判决和命令而行。”参见《人与个人》,同上书,p. 145—146。

36. 找到 apatheia 的拉丁语同义词很困难,翻译为 impatientia 会造成歧义,关于这一点,参见赛雷克(Sénèque),《给鲁西里乌斯的信》(Lettres à Lucilius), 9, 2; 说拉丁语的神父用 imperturbatio 来翻译这个词(圣希罗尼穆斯, in Jer. 4,《序言》[proem]),更常用的翻译是 impassibilitas(圣希罗尼穆斯:《书信》[Epistolae], 133, 3; 圣奥古斯丁:《上帝之城》[Civitas Dei], 14, 9, 4:“在希腊语中人们所说的 apatheia,其拉丁语同义词只可能是 impassibilitas”)。

37. 对 apatheia 的简短论述是对阿多(P. Hadot)隐含的批评,后者在其文章《古代的精神实践和基督教哲学》(Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne)(收入《精神训练和古代哲学》[Exercices spirituels et Philosophie antique], Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 59—74)中论述了这个概念,后者在文章中强调了 apatheia 在修道院精神生活中的重要作用,在斯多葛主义、新柏拉图主义和埃瓦格雷·勒蓬帝克(Evagre le Pontique)的学说以及加沙的多罗雷(Dorothee de Gaza)的学说之间的连续性。关于基督教苦行者的 apatheia,参见下一次课的内容。

38. 第一章的小标题,在米涅(Migne)版本中(PL 16, col. 23A)的这几个字没有出现在新出的几个版本中,这似乎是校注者的选择问题。同样的观念在圣安布罗瓦斯的其他地方也表达过,《论圣职》(De officiis), I, 2, éd. J. Testard, p. 96:“我们不可能回避教育的责任,这是我们的团体交给我们这个主教的职责。”

39. 伟大的格列高利:《牧领规范》,I, 2, 同上书,p. 135:“牧羊人理解了真理,如同在喷涌的泉眼喝清澈的水。用他们的脚把水弄混,这就是用糟糕的生活糟蹋他们神圣的学习。是的,羊只喝的水是被脚弄脏的,这些羊,不会倾心于那些宏篇大论,只会模仿他们眼睛看到那些坏榜样。”(对《以赛亚书》的摘录的评论,34, 18—19。)

40. 参见《牧人之书》的第3部分,ch. 24—59(确实有36种方式)。

41. 同上,II, 5, p. 197:“他不应上升到对同类的悲惨命运漠不相关的高度,而他靠近关心同类的痛苦的时候,又不放弃对崇高的向往。”

42. 同上:“你们看:圣保罗被带往天堂,他透视了第三重天的秘密,然而,即使他通过对不可见的现实的静观达到极乐之境,他也还会把他的目光转向还沉迷肉欲的卑微的人们的卧室,向他们指出在夫妻生活中应当如何行为。”

43. 在《不正常的人》中(在1975年2月19日和2月26日的讲课中),福柯就已经关注基督教的精神指导了,但是关注的时间段不同,分析的角度也不一样,当时他研究的是16世纪和17世纪在忏悔实践中,“欲望和快感的身体”的出现。如

德福尔在《年表》中所明确指出的,在1978年1月,他的工作是写作《性史》(*Histoire de la sexualité*)的第二卷,其内容是“通过西方基督教忏悔实践和精神指导,勾勒肉欲的谱系,精神指导是从塔兰托公会议之后发展起来的”(《言与文》,I, p. 53)。这个手稿后来被毁掉了。

44. 关于古代的精神指导,参见拉博夫(P. Rabbow):《精神指导——古代祈祷练习方法》(*Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*), Munich, Kösel, 1954。福柯可能还读过哈多特(L. Hadot):《塞内加与心灵引导的希腊罗马传统》(*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969,在1984年出版的《关注自我》(*Le Souci de soi: 性史*), t. III, Paris, Gallimard, “Bibliothèque des histoires”, 1984)中曾经引用过。在以后的讲课中他还会再次比较古代和基督教的精神指导:《对活人的治理》,1980年3月12日、19日和26日,以及《主体解释学》,1982年3月3日和3月10日的讲课。

1978年3月1日

“引导”的概念——牧领制度的危机——对牧师引导的反叛——现代时期，在政治制度边缘的反抗形式的移位：以军队、秘密结社、医学为例——词汇问题：对引导的反叛、不降服、分裂、反引导。反对牧师的引导。回顾历史：1)苦行(ascétisme)；2)社团；3)神秘主义；4)《圣经》；5)末世学信仰——结论：参照“牧领权力”概念，分析一般行使权力形式时的问题关键之所在

上次我稍微谈到过牧领制度及其特性。为什么要花费这么长时间和你们谈论这个内容呢？原因有二：其一，是为了让你们明白——当然，你们也没有错过这项内容——犹太基督教的道德并不存在^①；[犹太基督教道德]，是一个虚假的共同体。其二，在西方现代社会中，宗教和政治之间如果真的存在某种联系，那么这种联系本质上不会越过教会和国家之间的较量；更确切地说，则是发生在牧师和政府之间。换句话说，至少在现代欧洲，根本问题也许不是教皇和皇帝，而是一个混合性的人物或者两个人物——在我们的语言和其他国家的语言中，这两个人物享有同一个名字，即 ministre(部长、圣职者)。ministre(部长、圣职者)这个词本身就具有模棱两可的含义，也可能就是真正的问题所在，因为宗教和政治、政府和牧师的关系就包含在这个词当中。正因为如此，我才稍微强调了一下牧师这个主题。

我已经试图让你们明白，牧领制度是一个由技术和方法构成的整

① 后面一句话几乎听不清楚：概念[……]排斥犹太人的。米歇尔·福柯加了一句：所以没有犹太基督教道德。——原编者注

体,我只不过指出了其中的几个根本性要素而已。当然,这些我能够给你们指出的还远远不够。然而,我马上顺便想给你们指出的东西——而且我随后会回到这个内容上来,就是:希腊人、希腊神父——具体而言就是纳西昂的圣格列高利(saint Grégoire de Nazianze),已经为这个构成牧领制度的技术和方法的整体给出了一个值得注意的名字,格列高利称呼牧领制度为 *oikonomia psuchôn*,也即管理灵魂¹。换句话说,希腊意义上的、亚里士多德²使用过的“经济学”(économie)指的是,特别针对家庭、家庭财产、家庭钱财的管理,对奴隶、女人和孩子的管理,如果你们觉得合适的话,可能是指对民众的管理(management)。这个管理的概念和牧领制度联系在一起,有了一个新的维度、新的参考场域。之所以说有了另一个维度,是因为相对于这个根本性的家庭管理而言——*oikos* 在希腊语里的意思是住宅,[管理灵魂]的范围即使没有涵盖整个人类,至少也涵盖了整个基督教世界,管理灵魂应该指向整个基督教徒团体和每一个基督教徒个体。管理灵魂的涵盖范围和参考场域也发生了改变,不再只是针对家庭或住宅的财产和钱财,而是转移到灵魂救赎上面来。我认为,所有这些改变都非常重要,下一次我将向你们讲述 16 世纪到 17 世纪,这个管理概念所经历的第二次改变。

显然,法语中“管理”这个词也许不是 *oikonomia psuchôn* 的最佳译名。拉丁语将其翻译成 *regimen animarum*,意思是灵魂制度,这个译法也不坏,但是很明显,法语译名“管理灵魂”是一个模棱两可的词,我们可以是这个译法的受益者也可以是受害者,这么译有好处也有坏处——究竟如何还得取决于你们,因为这个译法的模棱两可之处也饶有趣味。另外,*oikonomia psuchôn* 这个含义模糊的词在一个相对较晚的时间才被引进——我现在马上会告诉你们它的两层意思,直到 16 世纪末、17 世纪[初]才出现,蒙田³曾经用过,这个词便是“引导”。而“引导”这个词指涉两样东西:引导当然是指引导或传导的活动,但也能指为人、走动的方式,人们听任引导的方式,人们受到某种引导——引导行为或传导行为的影响,从而处于被引导的境地。“引导灵魂”,我认为用这个词可以给出纳西昂的圣格列高利使用过的 *oikonomia psuchôn* 最为贴切的译名,而且我想,这个引导的概念和它所涵盖的场域一起,也许是基督教牧领制度引入西方社会的最为根本的要

素之一。

谈到这些之后,我现在想试图稍稍理清一下牧领制度的危机是怎样出现的,牧领制度如何能够急剧发展、扩散,并具有治理术的特征,或者说,政府问题、治理术问题如何能够从牧领制度上被提出来。当然,我只能理出一些头绪,抽出一些不连续的样本。肯定不是要撰写一部牧领制度的历史,我特地避而不谈那些所谓的天主教和基督教牧领制度方面遇到的外在阻力,整个中世纪乃至16世纪这些阻力都在和牧领制度发生着碰撞。应该把“外在阻力”理解为被我忽略的一系列事情,之所以这么称呼,并不是说这些事情不存在或者没有产生效果,而是因为没有把它们作为研究对象,而且也不感兴趣。当然也应该明白“外在阻力”是指,中世纪正在被基督教教化而且将长期被教化的民众会进行被动的反抗;这些民众即使已经被基督教化,也在长时间内不愿意配合牧师强加到他们身上的某些义务。有的反抗甚至持续百年之久,例如在1215年拉特兰主教会议(concile de Latran)之后还拒绝履行忏悔的义务。此外牧师还得面对主动的反抗,这些反抗可以是在基督教之外的——至于到底在多大程度上处于基督教之外,是另一个问题,总之巫术就是一例,也可以是跟牧师正面交锋的异端,确切地说就是贯穿了整个中世纪的大型异端、二元论异端——卡塔尔派(纯洁派)⁴。我们也应该提到另一种外在阻力,那就是牧领制度和政治权力之间的关系^①,还有中世纪后半段时期,牧领制度在经济结构发展的过程中所碰到的问题,等等。

当然,我要给你们讲的都不是这些东西。在牧领制度的场域中,发生过一些反抗、攻击和反攻击,我想试图研究出其中的一些关键点来。到底要研究什么问题呢?如果牧领制度真的是一种特殊的权力,对象是要引导人们——我的意思是可以引导人的方法为工具,以人们的为人处世、举止行为方式为目标,如果牧领制度真的是以引导人为目标的话,那么我认为,相应地,伴随着牧师的权力,也会出现一些特殊的运动——反抗、不服从,我们可以称之为对引导的特殊的反抗,不过这里对于“引导”(conduite)这个词的模棱两可之处⁵我们也不能深究。这些运动的目标是另一种完全不同的引导,也就是说,想要换

① 米歇尔·福柯:它们的关系。——原编者注

一种方式被引导,由另一类人或牧师引导,引向另一些目标,灵魂以另一些形式得到救赎,而且引导程序和方法也是另外一套。这些运动可能还会试图不去引导别人,试图让每个人自己去确定自我引导的方式。换句话说,我想知道牧领制度的历史特殊性是否跟对引导的拒绝、反叛与反抗的特殊性相对应,就像只要行使君主政治的地方就会有反抗权力的形式存在,有经济剥削的地方就会有另一些故意的反抗、拒绝权力的形式一样,难道就没有针对引导权力的反抗形式吗?

我马上会提出三点意见。首先,这么介绍情况,是不是就相当于假定先有牧领制度,后来才有反向的回潮(*mouvement de retour*),也即被我称为反攻击、反动的运动。当然应该更加仔细地研究这一问题,我们马上就会注意到其实从一开始牧领制度就已经存在,而且与某种还难以被称为反引导的东西呈现对峙、敌对、交战的关系,两者互为反动。这时候真正的引导还没有清晰地存在,但是就已经和一种醉狂的宗教态度相对立,这种态度在2世纪、3世纪、4世纪就有,而且存在于整个中世纪,其中有些神秘主义教派(诺斯替教派)甚至还持有不同寻常的、不容置疑的证据⁶。至少在其中某些神秘主义教派中,辨认出物质和恶,物质被感觉到、认出来,被视为是恶而且是绝对的恶,这些东西显然都会导致一些结果出现,比如说由说不清楚的苦修导致的某种眩晕、中魔法,苦修甚至可以导致自杀:越过物质,越快越好。想法或主题也是一样:抽出物质中的恶,毁掉物质,尽可能地犯下原罪,走到物质为我打开的恶世界的尽头,我就这样毁掉了物质。大家犯原罪吧,无限制地去犯吧。这个主题也意味着去掉法律的世界,于是,为了毁掉法律世界,首先就要毁掉法律,也就是说违犯所有的法律。对于世界和世界上的权力制定的一切法律,都应该违犯,成体系地违犯。这实际上是在对抗创世者的统治。创造了世界的那个人,那个创造了物质世界的雅赫维(Yahvé,即耶和华——译者注),接受了亚伯的牺牲,却拒绝了该隐的牺牲;他喜欢雅各(Jacob),憎恨以扫(Esaü),还惩罚了所多玛城(Sodome);要与这个创造了世界的人对着干,就得接受该隐的牺牲,就得喜欢以扫(Esaü),就得讨厌雅各(Jacob),就得给予所多玛城(Sodome)的荣耀。我们回顾历史时所有能够被称作无秩序的东西,东方和西方的基督教牧领制度都是针对这些东西发展起来的。可以说在这个过程中,引导和反引导之间存在着直

接的和根本性的相关性。

第二点意见是,这些对引导的反抗行为都有其特殊性。它们可能(这是我想给你们指出的)不同于君主统治下对政治权力的反抗,也不同于经济权力剥削导致的[反抗经济权力]^①。在形式上和目的上都有所区别⁷。的确存在着对引导的反抗。总之,西方基督教所经历过的最大的对引导的反抗,就是路德对引导的反抗,我们清楚地知道,起初路德对引导的反抗既不是政治性的也不是经济性的,尽管后来也轮到政治问题和经济问题上来。但是,说这些斗争、这些对引导的反抗很特殊,针对自己的反抗对象,有着自己的形式、剧情和目标,然而这并不是说它们一直处于相互分开和远离的状态。实际上,这些反抗总是相互联系,几乎在所有情况下都和其他争端或问题联系在一起。比如你们会发现,整个中世纪,这些对引导的反抗都与资产阶级和封建阶级之间的斗争有关系,不管是在弗拉芒⁸的城市里还是在伏多瓦教派(vaudois)⁹的里昂。你们也会发现,这些对引导的反抗与12世纪开始出现的、明显的城市经济和农村经济脱钩有关。你们一方面在胡斯派信徒、胡斯党中的温和派成员¹⁰那里,另一方面在塔波尔派(taborite)¹¹那里都会找到例子。你们还会发现,这些对引导的反叛与反抗,和一个完全不同却很重要的问题联系在一起,那就是女性地位问题。而我们看到,这些对引导的反抗通常会和女性问题挂钩,和她们的社会地位、在世俗社会或宗教社会中的地位挂钩。你们会发现,这些对引导的反抗在女性修道院中迅猛发展,在12世纪所谓的莱茵河沿岸的修女的神秘主义(Nonnenmystik)¹²中发展。你们会看到中世纪那些在女性预言家周围成立的小团体,如让娜·达本屯(Jeanne Dabenton)¹³、玛格里特·波蕾特(Marguerite Porete)¹⁴等人。你们会在这些奇特的、一半属于上流社会一半属于平民社会的引导圈子里看到这种现象,有点像17世纪引导意识的圈子,具体说来就是在16世纪的西班牙伊萨贝尔·德·拉克鲁兹(Isabelle de la Cruz)¹⁵、法国的阿尔梅拉·尼克拉(Armelle Nicolas)¹⁶、玛丽·德·瓦雷(Marie des Vallées)¹⁷,也包括阿卡里夫人(Madame Acarie)¹⁸,就是在这样一

① 米歇尔·福柯:权力。参看手稿,第5页:“这些对引导的反抗有自己的特点:在目的和形式上都不同于政治性或经济性对引导的反抗。”——原编者注

些人物那里会有这种现象。我们可以看到,这些人物与文化差异现象有联系。比如医生和牧师之间有矛盾、争端,这些矛盾、争端也体现在威克里夫(Wyclif)¹⁹、巴黎的阿莫里派(amauriciens)²⁰、布拉格的让·胡斯²¹身上。所以,这些对引导的反抗在各自的形式和目的上可以是特殊的,但它们从来就不是独立的,从来就不会停留在独立状态,尽管它们的特殊性可以被辨读出来。此外,17世纪的英国革命有着它自身复杂的制度矛盾、阶级对立、经济问题,而英国从头到尾也让人看出一种特别的维度,那就是对引导的反抗的维度、围绕引导问题而产生的矛盾。我们接受谁的引导?我们希望如何被引导?我们想被引导到哪里去?这是我的第二点意见:对引导的反抗和反叛²²不是独特的。

最后是第三点意见,即可以肯定这些宗教形式对引导的反抗与牧领制度有关,与古老的牧领制度有关。我们知道牧领制度始于10—11世纪,一直持续到15世纪乃至16世纪末。从后面这一时期开始,对引导的反叛与反抗就具有了另一种形式。其强度和数量在某种程度上可以说会减弱,尽管18世纪卫理公会教派(méthodiste)之类仍然存在,是对引导进行反叛与反抗的绝好例证,在政治上和经济上也都很重要²³。但是归根结底,我认为可以一般地说,既然从17世纪末、18世纪初开始,牧领制度的很多功能都由政府的治理术担当起来,既然政府自己也开始负责引导人们、引导其行为,那么从这个时期开始,我们会看到引导的矛盾不会像从前那样,只在宗教组织这边产生,而是更多地在政治机构这边产生。在政治体制的范围内会有引导的矛盾。我只简单地给你们援引几个典型的例子,进行可能的分析和研究。

首先是从军。在17世纪、18世纪,除开那些觉得当兵能够获得地位,差不多能够成为贵族的人之外,长期以来人们认为从军是一种或多或少志愿的职业,当然通常认为不情愿的要比认为情愿的多,但这并不重要,既然如此,征兵就为一系列的反抗、拒绝、潜逃留出了空间。17世纪、18世纪,“潜逃”在所有军队中全都存在。但是当从军对于一个国家的公民而言,不再只是一种职业,不再只是一条普通的法律,而是一种伦理,一种好公民的态度的时候;当从军成为一种引导、一种政治引导、道德引导,一种牺牲、为了共同的事业、共同的幸福献身,并被一种政治意识、政治权威领导,属于一项具体的纪律的时候;

当兵不再只是一种命运或者一项职业，而是一种引导，这时候你们就会看到我刚才讲过的、昔日的潜逃——违犯被注入了新内容，这项新内容是另一种形式的潜逃，我称之为潜逃——不降服，拒绝从军或者拒绝在这项职业或活动中度过一段时间，拒绝携带武器，就成为了一种引导或者道德上的反引导，成为了一种拒绝公民教育，拒绝社会提出的价值，也拒绝某种被认为是强制性的、与国家和社会的幸福之间的关系，也意味拒绝这个国家中实际存在的政治体制，拒绝与他人死亡或自身死亡有关系。因此你们看到，这里出现了一种对引导的反抗现象，跟昔日的潜逃形式完全不一样，和[我们看到的]^①中世纪某些宗教性的对引导的反抗现象不无联系。

再举另一个例子。在现代世界，从18世纪开始，你们看到秘密结社的兴起。18世纪，这些秘密结社就其本质而言还近似宗教分裂。你们知道，它们有自己的教条、礼仪、等级、姿态、仪式和社团形式。当然，共济会就是一个最好的例子。然后，到了19世纪，这些社团会注入越来越多的政治元素，会给自己定下更为清楚的政治目标，可以是阴谋、革命、政治革命、社会革命，但都带有寻找另一种引导的特征：想要换一种方式被引导，由另一类人引导，引向另一些目标，而不是官方的和社会上显而易见的治理术提出的目标。秘密状态可能是这种政治行为的必然特征之一，而同时这种秘密状态也具体地提供了一种不遵从政府引导的可能性，即可以采取另一种形式的引导，在这种引导中，其领袖没有得到广泛承认，服从方式也是特殊的。我们可以说，其实当代社会的政党就能分为这两种类型。一类只不过是行使权力的阶梯，或者说是得到职权、责任的通道；另一类政党则不仅结束了漫长的地下生活，而且继续保持着曾经被自己抛弃的某个旧计划的影响力，自己的命运和名称都还和这个计划有关系，毕竟这个计划是要让一种新的社会秩序产生，让一种新的人产生。因此，在某种程度上，这个政党还不能像一种反社会、另一个社会那样运作，即使它只是在重复某个业已存在的社会；因此，这个政党的内部运作和表现会类似另一个牧领制度、另一个政府的样子，有自己的领导、规定、道德、服从原则，你们知道，如此说来，该政党就会持有一种很大的力量，让自己表

① 后面听不清楚。——原编者注

现为另一种社会、另一种引导,从而打通对引导的反抗之路,代替现有的社会,坚持对引导的反抗²⁴。

我再举第三个例子。现代形式的牧领制度,很大一部分通过知识、组织和医学实践表现出来。我们可以说医学是牧领制度继承下来的重要威力之一。如此说来,医学也激起了一系列的对引导的反抗,我们可以称之为医学上的异端(dissent),从18世纪开始一直延续至今,从拒绝某些治疗措施、预防手段如接种疫苗,到拒绝某种医学理性都有:努力围绕某些治疗措施建立一些医学异端——医学治疗措施会借助电、磁、草药、传统医术;不过是拒绝医学而已,这在某些宗教团体里很常见。通过这种情况,我们可以看到宗教分裂运动如何跟反抗医学引导联系了起来。

我不再强调了。我现在只想提出一个纯粹的、简单的词汇问题。我前面所说的反抗、拒绝、反叛,我们到底能不能找到一个词来指称它们呢?怎么指称这种反叛,或者说这种特殊的反抗不同形式权力的结构,而这些权力并不进行君主统治,也不进行剥削,只是引导?^①我经常用“对引导的反抗”这个表达方式,但是“反抗”这个词太精确、太严重,不便指称某些更为扩散的、更为温和的反抗形式。18世纪的秘密结社组织不构成对引导的反抗,我刚才讲过的中世纪神秘主义确切地说也不是一种反抗。其二,与之相反,“不服从”(désobéissance)这个词可能又太软弱,即使服从问题果真是一切的中心。像再浸礼教派²⁵那样的运动,就比“不服从”要多得多。而且,我试图理清的这些运动一定具有一种生产力、不同的存在形式、组织形式,以及坚固性和结实性,而“不服从”这个具有否定意义的词不足以涵盖上述特点。或者可能也可以用“不降服”(insoumission),但是这个词从某种意义上说具有局限性,仅限于军事上的不降服。

当然,我脑海里面还有一个词,但是我宁可让人把舌头割掉,也不愿意用这个词。因此我只简单地提一下,显然你们已经猜到了,就是“异端”(dissidence)²⁶。的确,“异端”这个词对此很合适,意思是说对于这些针对权力,并以权力为目标和对手的反抗形式来说很合适,而权力负责的是引导,在生活中、在日常存在中引导人们。显然,使用这

^① 手稿中加引号的词。——原编者注

个词的理由有二,而且这两条理由都是历史性的。第一条是,“异端”这个词其实经常被用于指称针对牧师组织的宗教反抗运动。第二条是,看看现在怎么使用“异端”这个词就可以明白它的用法,毕竟在东方国家和苏联²⁷,[被称为]①“异端”②的这个词指的是一种复杂的反抗和拒绝,因为这是一种政治性的拒绝,当然,这种拒绝发生在一个由政治权威、政党负责确定国家特有的经济和统治结构的社会中,而这个政党同时还要负责引导个人,在他们的日常生活中通过一种普遍的服从游戏来引导,这种游戏的形式是恐怖;因为恐怖并不是指一些人指挥另一些人从而让后者吓得发抖。当指挥别人的人也吓得发抖的时候才是恐怖,因为他们知道普遍存在的服从体制也将自己囊括在其中,这让他们和他们行使权力²⁸的对象的处境是一样的。另外或许我们可以谈论一下苏联的权力牧师化,必然会出现政党的官僚主义化问题。也有政党的牧师化,和另一方面被我们统称为分裂活动的分裂、政治斗争,这些分裂活动从本质上、从根本上都肯定具有拒绝引导的特征。“我们不接受这个地位,我们不愿意被这些人、通过这些方式被救赎。”遭到怀疑的正是这个灵魂救赎的牧师神学。说话人就是索尔仁尼琴²⁹。“我们不愿意服从这些人。我们不接受这个体制,在这个体制中,即使那些指挥我们的人也不得不因为恐怖而服从。我们不接受这种服从的牧师神学。我们不接受这种事实。我们不愿意被纳入到这个事实体系中。我们不愿意被纳入到这个永远的观察、考量体系中,这个体系总是在评价我们,宣告我们实际上是怎样的,是健康还是有病,是疯了还是没疯,等等。”因此可以说,“异端”这个词很好地涵盖了一种针对这些牧师效应的斗争——上次我跟你们谈到过这种斗争。而也正是“异端”这个词,现在太局限于这种现象,所以用起来不太方便。毕竟,现在还有谁不做关于异端的理论研究呢?

我们不要用这个词吧,我要向你们推荐的词——也许构词不好——就是“反引导”(contre-conduite),这个词只有一个优点,那就是可以参照“引导”这个词的主动含义——“反引导”,和为了引导他人而实施的方法作斗争;我之所以偏爱这个词,不用“非引导/品行不端”

① 米歇尔·福柯:用……指。——原编者注

② dissidence 在现代政治词汇中更经常被译为“持不同政见”。——原编者注

(inconduite),是因为“非引导/品行不端”这个词只参照“引导”这个词、这个态度的被动含义:本应该如何为人处世,就不这样为人处世。而且可能“反引导”这个词避开了“异端”这个词可能导致的实体化(substantification)。因为从“异端”这个词可以派生出“异端的/异端分子”,或者相反——这不重要,反正就是把“异端”变成“异端的/异端分子”。然而,我并不确定这种概念的实体化是否有用。我甚至担心这种实体化很危险,因为比如说一个疯子或犯法者是“异端的/异端分子”,也许没有任何意义。这里有一个圣化或英雄化的方法,但我认为没有太大价值。与此相反,使用“反引导”这个词,也许就有可能,不用将“异端的/异端分子”这样的东西神圣化,确切地分析某个人是怎样处在很一般意义上的政治场域中,处在很一般意义上的权力关系中,分析出其中的元素;这样还可以理清“反引导”的特征和构成元素,以及我们能够确实很好地在违法者、疯子和病人身上发现的“反引导”特征。这就是对我们可以称为“反引导”大家族的分析。

快速粗略地研究了在牧领制度和治理术中普遍存在的这个“反引导”主题之后,现在我想试图理清中世纪这些“反引导”事件是怎样发生的,这些事件在多大范围内能够在一定程度上,质疑我上次讲过的牧领权力并对之施加影响,改变和削弱牧师的权力。也就是说长年以来,牧领制度中一种内在的危机,是怎样通过“反引导”的发展而出现的。我希望大家能够记住一些著名的事件,因此请原谅我会照本宣科地复述这些事件。首先当然是,相对于我上星期给你们做的关于牧领制度的概要而言,从基督教最初的那几个世纪开始,就发展出一些很复杂的牧领制度的技术、方法,牧领被严格地制度化和强化了。第二点,如果你们想要描绘出这种牧师制度化,并且是以一种很特殊、很独特、很重要的方式描绘的话,那么就得注意到在牧领制度的场域内部,一种二形现象和二元结构的形成,它将神职人员和世俗的人对立起来³⁰。整个中世纪的基督教,以及15世纪以来的天主教,都以这两种截然不同的人的存在为特征,这两种人在权利和义务上,在世俗特权上,甚至在精神特权上都截然不同,一种是神职人员,另一种是世俗的人³¹。由此种二形现象引发了问题,社团因为神职人员的存在而引发了不安——神职人员不仅拥有经济上和世俗世界的特权,而且享有精神世界的特权,大体来讲就是比别人距离天堂、上天和灵魂的救赎

更近,所有这些都将作为很大的问题,成为引发“牧领制度反引导”³²的触点之一。此外还要记得另一个事实,它也处于这个牧师制度化内部,那就是在理论和实践上,都确定教士们具有圣事特权。这也跟神职人员和世俗的人之间的二形现象一样,出现时间相对较晚;要知道在最初的基督教社团中,presbyteros、主教或者牧师³³都没有任何圣事特权。是在经历了一系列的演变之后,神职人员才获得了进行圣事的权力,才通过自己的管理、言语具有一种直接的效力,在羔羊的灵魂救赎³⁴上的直接效力。这就是牧领制度方面的主要宗教性转变。

从政治角度来说,从外在的角度来说,就得谈谈这个牧领制度和世俗政府、政治权力之间错综复杂的关系。还得谈谈教会、在俗的教士以及修会的教士的封建制(féodalisation)。最后也就是第三点,在这个特有的、内在的、宗教性的演变和这个外在的、政治的、经济的演变框架内,我认为还应该特别标出11世纪和12世纪,某个关乎本质的重要事件的出现。那就是在已知的牧领制度实践中,引入了司法模式,从本质上和根本上讲这都是一种世俗的模式。老实说,我断言这个事件发生在11世纪、12世纪,也许完全弄错了;因为实际上从7世纪、8世纪开始,教会就已经获得并行使了司法的职权,这一时期的忏悔规条就证实了这一点。但重要的是,从11世纪、12世纪开始,确切地说是从1215年³⁵开始,我们看到忏悔实践发展了起来,并成为强制性的实践;其实那时候忏悔已经很普遍了,即设置一个永久性的告罪亭,每个信徒都必须定期来到亭前忏悔。我们还看到炼狱³⁶的信仰出现并发展了起来,这是一种临时的、会转调的痛苦,在这上面牧师可以起到某些作用。这个作用具体说来就是容忍体系,即牧师、教会可能在某种程度上、通过某些手段——基本上是金钱手段,减轻本应采取的责罚。于是,司法模式渗透到教会,从12世纪起,教会可能、已经成为反牧师斗争的理由之一。

我不再继续强调这一问题了。但还有一句话,就是这些反牧师斗争有很不一样的形式。不过我也不会一一列举这些形式。我想对你们说的是一些更为具体的问题。简单地说,你们会发现这些[反]牧师斗争都处于教理层次,比如威克里夫或让·胡斯³⁷的教会理论、教会学。你们会发现这些反牧师斗争以个人态度为表现形式——要么是严格意义上的个人,要么是一系列的个人,类似于对待传染病的态度,

例如神秘主义的态度,神秘主义刚刚成立了几个小团体之后就很快解散了。而与此相反,你们发现这些反牧师斗争的团体都组织得很好,有的属于教会边缘的附属物,也没产生什么暴力性的争端,比如第三会(les tiers ordres)或者笃信会(société de dévotion)。有的则彻底与教会决裂,如后来的伏多瓦派³⁸,胡斯党³⁹、再浸礼派⁴⁰;还有的时而服从,时而拒绝、反叛,如 bégards⁴¹、特别是(荷兰、比利时)不发愿的修女⁴²。然后你们会发现,这些反牧师斗争、这些反牧师引导具有一种新态度、新的宗教态度、新的做事和存在方式,以及与上帝、义务、道德、世俗生活之间的新关系。所有这些发散的而又重要的现象,我们称之为现代虔诚(la devotio moderna)⁴³。

然而在所有这些多样的现象中,我们得把握哪些点,才能让我觉得能够涵盖牧师引导/反引导历史本身呢?似乎中世纪发展了五种形式的反引导,它们都试图部分或全部地,重新分配、调换、废除、诋毁牧领权力,而牧领权力负责管理灵魂、让人服从、把握真理——也就是说,我们上次讲过的这三个领域足以概括牧领权力介入的目的。至于这五种在中世纪发展起来的反引导形式,请你们再次原谅我将进行的学术性、概括性分析,[到底是哪些呢?]^①

第一,苦行。你们可能会说,把苦行归为反引导是不是搞反了,因为我们习惯于把苦行和基督教的本质联系起来,而且把基督教说成一种禁欲型的宗教,跟古代宗教相对立。但我认为需要回顾一下,其实我刚才就暗示过,在东方和西方的教会中,牧领制度主要在3—4世纪发展起来,而且至少有很大一部分目的是针对苦修实践,针对以前的埃及或叙利亚隐修士⁴⁴的过度的修道生活。组建修道院,过集体的而且是强制性的集体生活;在这些修道院中组织起一套围绕着院长和隶属于他的修士之间的等级,而这些修士是院长权力的接班人;在这些过集体生活的等级化修道院中出现了一种教规,强行要求所有人遵守,或者至少所有类型的修道士都有其特殊的方式,每种类型的一切成员,无论是初学者还是老修士,都必须遵守;存在一个绝对权威,毋庸置疑的上级;这条教规便是服从——永远不能质疑上级的命令;这么做相当于完全的放弃,从本质上不仅放弃了自己的身体、肉体,而且

① 话没说完。——原编者著

放弃了自己的意愿,换句话说就是这样一种事实,即以此种精神形式,要求修道士作出最高牺牲,主要要求修道士做到的,就是服从,所有这些都很好地表明,问题的关键是通过这种组织形式,限制苦行中可能出现的过度或者与权力组织⁴⁵不相容的东西。

在苦行中,究竟有什么东西跟服从不相容呢,或者说在服从中有什么东西是反苦行的?我觉得禁欲,首先是自己在自己身上修行,个人在正视自己,在这个过程中别人的权威、别人的存在、别人的目光,与其说是不可能的,不如说是不必要的。第二,苦行的道路上,困难是递增的。这是严格意义上的修炼⁴⁶,这种修炼从最简单到最困难,从最困难到更为困难,这个更为困难的标志是什么呢?那就是禁欲者的痛苦。困难的标志就是,禁欲者确实遇到了困难,而不能进入到下一个阶段,不能进一步修行,以至于禁欲者对痛苦感到恶心,自己拒绝,觉得不可能继续下去的,承认自己极限,这时,禁欲者成为自己践行苦行的向导,而且被这种最接近的、直接的困难、极限经历所推动,最终克服了困难。第三,苦行也是一种挑战形式,或者我们可以说是一种对内的挑战形式,但也是对别人的一种挑战。关于这一点,历史上描述苦行僧、东方隐修士(埃及或叙利亚的)的生活,都充斥着这样的情节:从一个苦行僧到另一个苦行僧,从一个隐修士到另一个隐修士,我们知道了这个人进行了极其困难的修行,而那个人会以更为困难得多的修行作为回应:饿一个月,饿一年,饿7年,饿14年⁴⁷。所以说,苦行有着一种挑战形式,挑战既对内也对外。第四点,苦行想要达到的,当然不是一种完美状态,而是一种安宁、平静的状态,就是我上次给你们说过的“无欲”(apatheia)⁴⁸状态,其实这是另一种禁欲方式。这和服从牧师截然相反,因为禁欲者的“无欲”是自己对自己、对自己身体、对自己的痛苦的掌控。甚至会达到一个阶段,那时他再也没有自己不能承受的东西,那时他再怎么处罚自己的身体,也真的不能给自己带来任何烦恼、不安、热情,任何强烈的感受。这里我们又有一系列的例子,比如上次给你们讲过的约翰修士(abbé Jean)⁴⁹,他甚至可以达到这样的苦修境界:有人把食指插到他的一只眼睛里,他可以动都不动⁵⁰。很明显,我们发现这些东西跟佛教徒⁵¹的禁欲和修道非常接近。总之,就是要征服自己,征服世界,征服身体,征服物质,征服魔鬼以及魔鬼的诱惑。因此,诱惑并不是那么重要,禁欲者不用消灭诱惑,

而只用不断控制它就可以了。禁欲者的理想不是没有诱惑,而是达到一种控制的境界,一切诱惑对他来说都是无关紧要的。最后,关于苦行的第五点,禁欲者要么着眼于拒绝身体——也即拒绝物质,也即一种非物质主义(acosmisme)——这是神秘哲学和二元论的特征之一;要么将自己的身体跟耶稣的身体等同起来。禁欲者接受痛苦,绝食,强行鞭笞自己,在自己的身体上、肉体上绑铁块,这些行为都是在把自己的身体变成耶稣的身体。在所有形式的苦行中,我们都会发现这种等同耶稣的做法,古代肯定有,中世纪也有。你们还记得苏索(Suso)⁵²那篇著名的文章吗?他在里面讲述了一个冬天的早上,冰冻三尺,自己鞭笞自己,鞭子上带着铁钩,抽上去就会刮起身上的骨肉,直到后来他开始为自己的身体而哭泣,似乎这是耶稣的身体一样⁵³。

在这里你们看到,苦行的一系列特征都要么与运动员比武有关,要么与控制自己和世界有关,要么与拒绝物质和神秘哲学的非物质主义(acosmisme)有关,要么与颂扬自己的身体有关。显然,这些跟牧领制度的结构完全不相容,后者包含有(上次我说过)永远的服从,放弃意愿而且只要放弃意愿,在全世界范围内引导个人^①。在服从牧师的原则里,不存在任何拒绝;而且从来没有一种至福的状态或者与耶稣等同的状态,也没有一种完美控制的终极状态;与此相反,有的只是一种确定的状态,从一开始就处于这种状态,服从别人的命令;最后,在服从中从来就没有和别人或自己比武的意思,而只是一种永远的谦恭。我认为这两种结构,即服从的结构和苦行的结构,完全不同。因此,中世纪时哪里发展起来了反牧师引导,哪里就有苦行,人们会视之为反抗牧领制度的支点和工具之一。苦行在一系列的宗教圈子里都发展得很好——要么在东正教派、在莱茵河的本笃会修士和修女那里;要么与此相反,在彻头彻尾的异端教派那里——如塔波尔派⁵⁴,伏多瓦派;要么只是在一些中间阶层,如鞭笞派⁵⁵那里——我认为,尽管不能确切地说,苦行是一种外在于基督教的元素;至少可以确定它外在于牧领权力,而基督教正是围绕着牧领权力在发展且发展起来的。在整个基督教历史中,苦行仿佛激活了一种斗争元素;而从11—12世纪开始,这种斗争元素必然会变得更加厉害,更加强烈。所以结论是:

① 米歇尔·福柯:首先。——原编者注

基督教不是一种禁欲的宗教。基督教特有的权力机构是牧领制度，基督教从根本上来说是反苦行的；与基督教相反，苦行是一种策略性的元素、一种颠覆性的构件(*piece de retournement*)，通过苦行，很多基督教神学的主题或宗教经验都可以被用来反抗这些权力结构。苦行是一种过激的、颠覆性的服从，变成个人性的自我控制。可以说苦行有它自己的过激之处，太过激以至于外部权力根本不可能介入进来。

如果你们同意，我们可以这么说：在希腊—罗马和犹太的法律原则上，基督教加入了一种过度的元素，那就是服从。一个人必须持久地、无限制地去服从另一个人。而在这个牧师制定的服从的规则上，我们可以说，苦行又加上了更为过度的、更为过分的元素。苦行通过个人自己给自己提出的过分的规定和挑战，遏制住了基督教式的服从。你们看到这儿有一个遵守法律的层面。牧领制度给它加上了相对于他人的服从和遵守。苦行重新回到这个关系上来，在修行的时候自己挑战自己。这便是反牧师和反牧师引导的第一个形式，苦行。

第二种形式，社团。确实存在另一种方式，在某种程度上是一种相反的方式，拒不服从牧师的权力，这就是组建社团。苦行差不多有一种个人化的趋势。而社团则完全是另一回事。社团建立在什么东西之上呢？首先，我们发现中世纪形成的大部分社团，都有一个理论背景。这个理论背景就是拒绝牧师的权威，拒绝神学或教会论提出的释罪。尤其是这些社团——其中有些最暴力、最充满敌意的，会明言与教会分裂，都建立在一条原则之上，即教会自身，尤其是构成教会根本、中心的组织——罗马，是一个新的巴比伦，代表着反基督。这是一个道德性的，或者说是启示录性的主题。在最博学的团体里，这种组建社团的活动会以一种巧妙的方式不停地进行，总是从头再来；而且这种活动以一些重要的教理问题作为支撑。第一个问题是，处于原罪状态的牧师。牧师之所以能够享有特权和权威，难道是因为他被贴上了标签，而且一劳永逸，这个标签总也擦不掉？换句话说，是不是因为他是教士，受过圣职，于是就拥有了一种权力，而且这种权力永远不会被收回，除非他的上级权威可能会收回？是不是牧师的权力与牧师本人的道德、内心、生活方式和行为，都没有任何关系？这个问题已经涉及上次我给你们讲过的，整个管理功过上面对。对于这些问题，有人已经用很严格的理论、神学、教会论术语，作出了回答，其主要人物是

威克里夫和让·胡斯。威克里夫提出了一条原则：“Nullus dominus civilis, nullus episcopus dum est in peccato mortali”，意思是“任何世俗的领袖，而且任何主教，任何宗教权威，dum est in peccato mortali，如果他处于必死的原罪状态。”⁵⁶换句话说，只要一个牧师处于必死的原罪状态，那么他将失去掌管信徒的一切权力。而且，这条原则后来被让·胡斯重新提起，让·胡斯在一篇标题同样也是《论教会》(De ecclesia)说过……不对，不是这篇文章。让·胡斯让人在布拉格的⁵⁷伯利恒大教堂的墙上，写、刻或者画下了这条原则：“有时候不服从高级神职人员，不服从上级是对的。”让·胡斯还提到过“服从异端”⁵⁸。只要我们服从了一个本身不守法、本身不服从的牧师，那么我们从此就成为了异端分子。服从异端，让·胡斯如是说。

另一个教理上的问题，是教士的圣事权力。究竟什么致使教士能够有权处分圣事呢？教会的教理从一开始就在不停地挖掘、支持、加重教士的这项圣事权力⁵⁹，而且强度越来越大。教士首先有能力给人施洗，让他进入修道院；人们在地上忏悔，得到教士的宽恕就等于得到了上天的宽恕；最后，教士还能分圣餐，把耶稣的身体分给信徒。教会一点点授予教士的这种圣事权力，会遭到，而且不停地遭到质疑，质疑者就是那些正在发展的不同宗教团体⁶⁰。拒绝强制性地给小孩施洗，因为这完全是教士施加在没有意愿⁶¹的人身上的一种行为。于是拒绝给小孩施洗，而且想要发展成人的洗礼，使之成为自愿的洗礼，个人要愿意加入，修道院也要愿意接受这个人。所有这些趋势最后都肯定会导致再浸礼论⁶²，而该理论已经在伏多瓦派、胡斯党等人那里流传开了。而且忏悔也会遭到质疑，直到10—11世纪，世俗的人和世俗的人之间还可以进行忏悔这项活动或实践；后来，11—12世纪以后，就必须只能在教士面前忏悔。于是我们看到，世俗的人之间的忏悔在这些团体里发展起来，在教士面前忏悔甚至会引起别人的猜疑。比如，奥博兰的上帝之友会(les Amis de Dieu d'Oberland)的文章里就有很著名的一篇，说有个女人告诉一个教士，自己受到哪些诱惑，特别是肉体的诱惑；教士回答说，这些诱惑并不严重，真的，你不用为此而焦虑，这是很自然的。结果那天晚上，上帝、耶稣向这个女人显灵了，对她说：为什么你把你的秘密讲给一个教士听？你应该自己保守自己的秘密⁶³。拒绝忏悔，终于出现了拒绝忏悔的趋势。

最后是圣餐问题：这里有一个耶稣圣体存在说的问题。在那些反引导的社团里，发展起来了一些实践，圣餐已经具有集体聚餐的形式，大家吃面包，喝葡萄酒，但一般都不会带上耶稣圣体存在的教条。

在这样的理论背景上发展起来了这些社团，确实可以把它们的特点概括如下：去掉或者想要去掉教士—世俗的人之间的二形现象，而这种二形现象是基督教牧师组织的特征。那么用什么来代替教士—世俗人的二形现象呢？可以用这样一些东西：通过选举任命牧师，而且牧领制度具有临时性，如塔波尔派就是这么做的。在这种情况下，显然牧师或负责人、长官（*praepositus*）由选举产生且任期有限，因此也没有被贴上任何确定性的标签。不再是授予牧师的圣职，而是社团的意愿，在一段时间内赋予了牧师一些任务和责任，并让牧师具有临时的权威，但是肯定不是他被授予圣职，以后就能总拥有这种权威。教士—世俗人的二形现象通常会被另一种二形现象所取代，后者和前者完全不同，是一种对立型的二形现象，被选上的人和没有被选上的人会被区别开。当然在卡塔尔派（纯洁派）那里是这样，在伏多瓦派那里也是这样。这种区别的不同之处在于，只要从一个人被选上的时候起，从这个时候起，牧师拯救这个人的灵魂的效力就荡然无存了。在灵魂得救的道路上，这个人不再需要牧师干预进来，引导他，因为这个人已经是牧师了。而反过来看，那些没有被选上的，而且永远都不会被选上的人，也不再需要原来那些牧师效力。如此说来，这种选上—未被选上的二形现象，把牧领权力开除了，而在一般的、官方的教会中，牧领权力是有功效的。

也就是说仍然是社团中每个成员都绝对平等的这项原则：以一种宗教的形式体现，每个人都是牧师，都是教士，都是牧羊人，也就是说任何人都不是牧师、教士、牧羊人；或者以一种严格的经济[形式]^①体现，在塔波尔派那里就是这样，没有个人财产，获得的所有东西都只能归集体所有，平均分配或集体使用财富。

不过这也并不是说，在这些社团里，服从的原则被完全无视或者去掉了。不过在有些社团里，倒真看不出任何形式的服从。有些社团如自由精神（*Libre Esprit*）⁶⁴ 修士们建的一些小团体，他们受到泛神论

① 米歇尔·福柯：还有，平等。——原编者注

的影响,还多多少少从阿毛里·德·百纳(Amaury de Bène)⁶⁵和乌尔里希·德·斯特拉斯堡(Ulrich de Strasbourg)⁶⁶那里得到一些启发;对于他们而言,上帝就是物质本身。因此,所有可能成为个性的东西都只不过是错觉。好与坏的区别不可能存在,不过是幻想的作用;因此,一切欲望都是正当的。如此说来人们就有一个体系,或者至少是一项原则,排除一切服从或者无论如何,肯定一切行为的正当性。但在这些社团中,我们还是找到了不少其他的、让服从模式有效的方法,但方式和牧师模式不一样。比如说相互服从关系。奥博兰的上帝之友会那里就有一些规定,或者说誓言,即一个人和另一个人之间相互服从的保证。鲁尔曼·迈尔斯文(Rulman Merswin)⁶⁷和人称奥博兰的上帝之友(Ami de Dieu de l'Oberland)⁶⁸的那个隐姓埋名的人,就是这样制定了28年的相互服从协约。协约规定,两个人在28年内,得相互服从对方的命令,仿佛对方就是上帝本人⁶⁹一样。这里我们发现了对等级的颠覆现象。也即基督教的牧师当然会说,牧师应该是社团里最后一个服务于人的人,这一点大家都非常清楚——而且大家都有经验——其实社团里最后一个服务于人的人从来都不是牧师。而与此相反,在这些社团里,你们会发现对等级系统的颠覆。首先明确选出最无辜或最贫穷的人,或者也可能是名声最坏、最不体面的人,最放荡的人,人们选出妓女来当团体的负责人⁷⁰。比如在穷人会(Société des pauvres)那里就是这么运作的,生活最为放纵的让娜·达本屯(Jeanne Dabenton)因此成为整个团体的负责人、牧师。就像禁欲有着将纯粹、简单的服从原则夸大并几乎走到了服从反面的特点一样,我们因此可以说,在这些社团里,而且确实有些社团里,存在着一种反社会的特点,颠覆了关系和社会等级,具有狂欢节的色彩。于是应该(……好,这是另一个问题)研究旨在颠覆社会的狂欢节式实践,以及(如何)用一种不同于已经存在的牧师等级[模式]的模式,构建这些宗教团体。最前面的人实际上是最后面的人,而最后面的人也将是最前面的人。

第三种构建元素,第三种反引导形式,就是神秘主义^①,也即某种

① 米歇尔·福柯加了句:只是我发现,我早就开始了。我想就此打住……你们应该累了。我不知道。我不知道该怎么办。而从另一方面来讲,应该解决问题。我们快点,因为实际上这些东西大家都知道。我们快点,然后这样我们就解脱了,下次就讲另一个问题……好。第三个反引导元素,神秘主义。

经验的优先权,该经验从定义上脱离于牧领权力之外。其实,牧领权力已经发展了一种对真理的管理,你们知道,这种管理一方面包括教育,真理教育,另一方面是对个人的审视。真理作为教条被灌输到所有信徒身上;而真理也来源于每个信徒,似乎是在他们灵魂深处发现的。而神秘主义则伴随着一种完全不同的管理,因为首先我们会有另一套可见度游戏(jeu de visibilité)。灵魂并非通过一种承认体系,让别人在审视时发现。在神秘主义中,灵魂自己审视自己。灵魂把自己看成上帝,把上帝看成是自己。这样一来,神秘主义从根本上、本质上就脱离了别人的审视。第二点,神秘主义是上帝对灵魂直接的启示,也脱离了教育结构,不再需要知道真理的人对学习真理的人施加影响。整个等级和整个漫长的真理教育流程,都被神秘主义经验弄短路了。第三点,神秘主义承认一条类似于教育的进步原则,而且运作得很好,而这是一条完全不同的进步原则,因为教育之路是从无知通向知识,靠的是不断获得一些积累的元素,而神秘主义的道路则是另一条,靠的是一种交替的游戏,夜晚/白天、影子/光线、失去/重逢、缺席/在场,不断颠倒的游戏。更绝的是,神秘主义基于经验,而经验的形式都是完全模糊的,神秘主义在模棱两可中发展起来,因为夜晚的秘密是一种顿悟。秘密、顿悟的力量,就在于它是看不见的。在神秘主义中,无知是一种知识,而知识的形式是无知。这样一来,你们就看到人们距离牧师神学特有的教育形式有多远。而且在牧师神学中,还必须由牧师来引导个人的灵魂,无论如何,没有牧师控制,就没有任何与上帝之间的交流;即使交流了也是白搭。牧师将个人引导向上帝。当然,在神秘主义中,你们会有一种直接的交流,其形式可以是上帝和灵魂之间的对话,可以是呼唤和应答,也可以是上帝表白对灵魂的爱,或灵魂表白对上帝的爱。有这样一种灵敏的、直接的启发机制,让灵魂认出上帝就在那里。还有一种寂静的交流。还有身体对身体的交流,当神秘主义者的身体确实感受到一种存在,耶稣身体的迫切的存在。所以,你们再一次看到神秘主义距离牧师神学究竟有多远。

[第四种元素],就是我的倒数第二种元素,这一点我可以快点讲,那就是《圣经》问题。这并非是说在牧领权力管理中,《圣经》不再崇高。但是很明显,《圣经》的存在被搁置到次要地位,因为在牧师神学中最核心的东西,是耶稣的存在、教育、干预以及牧师本人的言语。在

整个中世纪即将发展起来的反引导运动中,人们想要让牧领制度短路的话,几乎都会通过回到经文、回到《圣经》⁷¹来对付牧领制度。因为《圣经》是一本自己会说话的经书,不需要牧师从中作梗,或者说即使牧师要介入,那也只能局限在《圣经》范围之内,只能讲解《圣经》,让信徒和《圣经》有一种更好的接触。牧师可以评论,可以解释那些难以理解的东西,可以指出什么重要,但是这么做一定是为了读者能够自己读《圣经》。阅读的行为是一种精神性的行为,将信徒置于上帝的言语面前,因此信徒会在这种内在的顿悟中,领会到法则和保障。在阅读上帝赐予人们的文章的时候,阅读者看到的是上帝本人所说的话,即使理解会有困难,那也只是上帝想要把自己启示给人看。所以我们可以再一次说,回到《圣经》是中世纪整个反牧师引导的几大主题之一,是反引导的一个主要构件。

最后,[第五种元素],我会到此为止,那就是末世学信仰。总之是另一种让牧师的角色失去信誉的方法,那就是断言时间已经到头或者正在走向尽头,上帝将会回来或者正在回来,把他的羊群都召集到一起。上帝将是真正的牧羊人。因此,既然上帝才是真正的牧羊人,就可以解雇牧师们,解雇属于历史和时间的牧师们,现在是由上帝来分配,由上帝来给羊群分发食物,引导羊群。牧师们被解雇,因为上帝回来了,或者还有另一种末世学,或多或少从衍生于约阿金·德·弗罗尔(Joachim de Flore)⁷²的那一派系发展而来,就是断言会出现第三个时间,历史上的第三个时期。在第一个时间里,三位一体中的第一个人化身为一个先知亚拉伯罕,这时候犹太人民需要牧师,因为牧师是另一类先知。在第二个时间里,或者第二段时期、第二个时代,轮到第二个人化身。但第二个人不像第一个人那样做,他做得更好。第一个人派来一个牧师,而第二个人会自己化身,那就是耶稣。可耶稣一旦回到上天,就将自己的羊群委托给牧师们,牧师们被认为是耶稣的代表。但约阿金·德·弗罗尔说,在世界历史上还会有第三个时间、第三个时期或阶段,这时圣灵自己会降临大地。而圣灵不会化身为先知,也不会化身成人;而是延伸到整个世界,也就是说每个信徒都会拥有一星半点的圣灵,既然如此,信徒就不再需要牧师了。

所有这些都是为了对你们说,我觉得在这些发展于中世纪的反引导运动中,可以找出五种根本性的主题,也即末世学主题、《圣经》主

题、神秘主义主题、社团主题和禁欲主题。也就是说,以真实的牧师组织形式存在的基督教,不是一种神秘主义的、社团性的宗教,不是一种禁欲的宗教,也不是《圣经》的宗教,当然也不是末世学的宗教。这是我跟你们谈论这些的第一个原因。

第二个原因是,我希望向你们说明这些主题是反引导的根本性元素,一般来说不是外在于、完全外在于基督教,而是一些边界性的元素,如果你们同意,其实也会不停地被教会按照这样那样的主张,重新利用,重新吸纳,重新采用,比如说神秘主义、末世学或者组建社团,都被不断地利用过。这在15世纪、16世纪表现得很清楚,教会受到这些反引导运动威胁,试图把它们引进来并从中捞到好处,直到新教教会和天主教会之间的大分裂、大分化,其实新教选择、植入了一些反引导形式,而天主教会则试图通过反宗教改革,重新使用这些形式的反引导,将其纳入自己的体系。这是第二点。所以,如果你们愿意,斗争并非以绝对外在的形式开展,而是通过长期使用在反牧师斗争中有效的战术性元素,而且这些元素都处在基督教世界的边缘。

最后,第三点,我想通过这一点告诉你们,我从这个角度来分析牧领权力,因为我试图重新找到这种16世纪之后将要发展起来的治理术的后景和背景。我还想让你们明白,问题并不在于做一种权力的内生历史,即权力以一种偏执狂、自我欣赏的方式自己发展;而是要让你们明白权力视角如何成为这样的方式,从外在的、互不相关的元素中看出一些清晰易懂的关系。真实问题是,知道为什么出现一些政治问题或经济问题(如中世纪出现的那些),为什么城市出现反叛运动,农村出现反叛运动,封建主义和商业资产阶级之间出现矛盾,它们是怎样、为什么表现为一些主题、宗教形式和宗教的忧虑(*préoccupation religieuse*),最后导致宗教改革的爆发,导致16世纪大危机的爆发。我认为,如果不把牧师、牧领权力、结构问题,看成这些外在的、互不相关的元素的接合点——一方面是经济危机,另一方面是宗教危机——如果我们不把这个看成可理解的场域,看成让这些元素相互联系的原则,看成它们的交换器,那么我认为在这个时候就不得不重弹意识形态观点的老调,[而且]^①会说一个团体、一个阶级的愿望,会通过

① 米歇尔·福柯:也就是说。——原编者注

类似于宗教信仰的方式表现、反映、表达出来。[通过]牧领权力的视角、这些分析牧领权力的视角,我认为,[可以]重新找出事物并加以分析,不再是反射和复制,[而是呈现出]战略和战术的形式^①。就是这样。请原谅我讲的时间太长,下次肯定不再讲牧师了。

注释

1. 这个表达方式似乎不应该在《神学演讲录》(Discours)中出现。在第二篇《神学演讲录》中,有关灵魂医学(τὴν τῶν ψυχῶν ἰατρειάν 2. 16. 5) (médecine des âmes)的不同运用的一段,根据信徒的种类,格列高利写道:“根据欲望和胃口不同,这些类型之间有时会出现更大的区别,可以说这种区别比根据物质方面或者构成我们的元素的混合、联合体来划分的区别更大。所以管理这些人并不是很简单。”“管理”这个词就翻译成 τὴν οἰομίαν(2, 29, 引用的翻译, p. 127—129)。这个 οἰομίαν指的是对信徒的管理,而信徒都是欲望和必须饮食的生物,所以福柯很可能是借用希腊文这个用法,杜撰出引用的表达方式。

2. 参看亚里士多德:《政治学》,第一卷,3, 1235b:“既然现在构成城邦的部分都已经很清楚了,那么有必要首先谈论家庭管理(οἰομίαν);其实整个城邦都由家庭构成。然而,对应于家庭管理(οἰομίαν)的各部分,还存在家庭本身的构成部分。一个完整的家庭由奴隶和自由人构成。既然研究某个东西必须从它的基本构成要素着手,而一个家庭的第一基本要素就是主人和奴隶、丈夫和妻子、父亲和孩子们,那么就考察这三种关系是怎样的,应该是怎样的。”(《政治学》,P. 佩勒格兰(P. Pellegrin)翻译,Paris, Flammarion, GF, 1990,第94页)。

① 米歇尔·福柯担心会“太长”,就更为充分地在手稿中用几句话复述了结论,在结论中,他用“战术性词条”反驳、拒绝接受用意识形态的术语去阐释一些宗教现象:“[如果我强调了]这些战术性的元素,而这些元素给不服从牧师的行为赋予了具体的、反复的形式,并不是说这只是一些内部斗争、内在矛盾,牧领权力自己吞噬自己或者在自己的运作中受到了限制。而只为了理清‘那些人口’:那些关系到女性地位、商业经济发展、城市经济和农村经济脱钩、提高或废除封建地租、城市雇用的地位、扫盲规模的程序、矛盾、转变,或者类似现象——能够借以进入到行使牧领制度的场域中来,没有限于自我复制、自我表现、自我反射,而是实现分享、肯定、诋毁、恢复等操作,进行各种类型的重新分配——理清这些现象能够借以进入牧领制度场域的战术性人口……这不是说:每个阶级、团体或社会力量都有自己的意识形态,通过意识形态可以表现他们的愿望,从愿望和意识形态可以推导出对体制的重新改革,从而和意识形态一致并满足愿望;而应该说:一切改变社团或团体间力量关系的转变,一切将它们置于对峙状态或竞争状态的矛盾,都需要使用战术,战术可以改变权力之间的关系,使理论元素相互关联,而理论元素为战术提供道德支持,使战术变得有理。”——原编者注

3. 参看比如《随笔集》，第一卷，26，A. 杜尔隆(A. Tournon)编著，Paris 国家印刷局(Imprimerie nationale)出版社1998年版，卷一，第261页：“我们一般认为的那些负责上课以及类似引导措施的人，通过如此不同的措施和形式管理很多灵魂；而如果他们的成果只是被一个民族中的两三个孩子正确地继承的话，就算不上令人叹服。”

4. 摩尼教二元论(来源于 Manès 或 Mani, 216—277)从3世纪起在亚洲和北非得以广泛传播。罗马帝国的打压使摩尼教分化为很多地下社团。在衰落了好几个世纪之后，一些摩尼教团体——鲍格米勒派、纯洁派，在中世纪的欧洲重新出现，但它们和摩尼教之间的关系还存在疑问。11—13世纪，纯洁派“异端”在伦巴第、意大利中部、莱茵兰、加泰罗尼亚、香槟、勃艮第，尤其在法国南部(阿尔比城的人)传播。对于阿尔比城的异端，人们先是通过预言和宗教裁判所诉讼进行斗争，然后借助十字军——1208年号称教皇英诺森三世(Innocent III)的十字军，最后演变成了一场真正的征服战。

5. 这里对反叛牧领权力引导的分析，属于福柯发表的论文《认知的意志》(*La volonté de savoir*)的展开部分，同上书，第125—127页，该篇论文认为“哪里有压迫，哪里就有反抗”，反抗“从来就不是外在于权力”，而是构成“权力关系中的另一项”，是权力关系不可克服的对立面。1978年“反抗”的概念，仍然是福柯政治观点的中心。福柯把一系列关于治理术的手稿夹在两次课之间，并在其中写道：“分析治理术[……]意味着‘一切都是政治’。[……]政治恰好和反抗治理术一起诞生，恰好和第一次造反、第一次对峙一起诞生。”根据后文中的提法，“反引导”的观点，代表了福柯思想中本质性的一步，之前是对征服的技术的分析，而之后则是从1980年开始发展起来的对主体化(subjectivation)实践的分析。

6. 在基督教刚出现的几个世纪里，诺斯替教派的人就以一种高级知识或者玄秘(*γνῶσις*)的名义，来反对教会的官方教育。这种倾向在2世纪表现得尤为明显，并扩展为很多派别。古代的教会作者们在诺斯替教派中看到的是一种基督教异端——这一观点长期得到现代研究的认可：参看：A. von Harnack，他认为诺斯替教派运动是对基督教的彻底希腊化——而从20世纪初开始的比较语言文学(*religionsgeschichtliche Schule*)研究工作，则突出了诺斯替教派现象极其复杂的特性，并指出该现象并非基督教的产物，而是由很多影响造成(希腊化时代的宗教哲学、伊朗二元论、对神秘的崇拜教派、犹太教、基督教)。M. 西蒙(M. Simon)在《古代文明和基督教》(*La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*)中作了很好的综述，Paris 阿尔托(Arthaud)出版社1972年版，第175—186页。还可以参看F. 格罗(F. Gros)的《主体阐释学》(*L'Hermeutique du sujet*)，同上书，第25—26页，n. 49，该文章参考了H. -Ch. 普额齐(H. -Ch. Puech)的工作：《关于摩尼教和其他论文》(*Sur le manichéisme et Autres Essais*)，Paris 弗拉马里翁(Flammarion)出版社1979年版)。可能福柯也参考了H. 琼斯(H. Jones)的书：《诺斯替宗教》(*The Gnostic Religion*)，波士顿，马萨诸塞，Beacon出版社1972年版。

7. 这段分析很接近于福柯在《精神病学的权力》(*Le Pouvoir psychiatrique*)，

同上书,1973年11月28日讲课中的分析第67页以下:中世纪和宗教改革前夕,相对平等的社团建立,被描述为“纪律配置”,用来针对“统治权设置分化体系(système de différenciation des dispositifs de souveraineté)”。福柯举了宗教改革前夕的托钵修道士、共生会(Vie commune)的修士、人民社团或小资产阶级社团的修士为例,从他们的组织方式中得出了一套对君主权力关系的批评,而不是一种反抗牧师的形式。

8. 14世纪的荷兰是自由思想异端的根基最为稳固的地方之一。(参看后文,注41—42)

9. Vaudois(瑞士沃州)运动在态度上接近托钵修会,起源于里昂穷人团(Pauvres de Lyon)友爱组织,后者1170年由皮埃尔·韦尔多(Pierre Valdès 或者 Valdo)(1140—1206年后)发起,此人宣扬清贫和回归福音书,拒绝圣事和教会等级。皮埃尔·韦尔多起初跟教会一起组织宣传反纯洁派(拉特兰主教会议,1179年),后来很快就走到了反面,于是沃州派 vaudéisme 转而跟纯洁派摩尼教合作,但是在1184年维罗纳教区会议上,教皇宣布开除出教时,皮埃尔·韦尔多又坚决反对纯洁派摩尼教。皮埃尔·韦尔多的理论传播到了普罗旺斯、多菲内、皮埃蒙特,一直到西班牙和德意志。还有一些沃州派一直到了波西米亚,加入了胡斯党人的行列。参看:L. Cristiani, art.《Vaudois》,《天主教神学辞典》(*Dictionnaire de théologie catholique*),卷5,15,1950年,col. 2586—2601。(可以查《基督教史》,中国社会科学出版社。——译者)

10. 胡斯党中的温和派(calixtins)和僧俗平等派一起,代表了胡斯党当中的温和倾向。僧俗平等派主张领圣餐,温和派则要求得到圣杯。参看 N. 科恩(N. Cohn):《千年的追求》(*The pursuit of the Millenium*),Secker & Warburg,1957年;《启示录的狂热者》(*Les Fanatiques de l'Apocalypse*),S. Clemendot 译,Paris Julliard(《新信件》丛书),1962年,第215页。参看后文,注39。

11. 胡斯党人中的激进派、不折不扣地推行布拉格四纲领(参看下文注39)的人,在塔波尔(Tabor)(1420年建于波西米亚南部,以《新约》中的耶稣复活之山命名)建立了自己的阵营。这项运动起源于1419年7月,瓦茨拉夫(Venceslas)国王在布拉格新城街区强迫推行天主教管理,引发了暴动;最初参加运动者都是手工业者,后来很快就有底层人民加入进来。“僧俗平等派在大多数方面,遵循传统天主教教理;而塔波尔派(Taboristes)则支持每个个体,不论是世俗人士还是教士,去根据自己的理解阐释《圣经》。”(N. 科恩,翻译本,引用第217页)。塔波尔派呼吁屠杀所有犯有原罪的人,以便净化地球;其中最极端者还宣布下一个千年的到来,其特征是“回归共产主义秩序,回归失落的无政府主义秩序。税收、债务、地租,连同各种形式的私有财产,都将会废除。不再有任何种类的人类权力:‘所有人都情同手足地生活在一起,任何人都屈服于他人。’领主掌权,而王国则交由庶民”(出处同上,第222页)。这场战役暗含着对富豪(Dives[le Riche])的无情斗争,“反基督教义者的老盟友”,因为富豪已经被封建领主、尤其是城市富人、商人或集市老板同化(上述引文)。1434年,塔波尔派的队伍在里磐(Lipan)被僧俗平等派

部队击败。“后来，胡斯党运动的塔波尔派侧翼部队很快就衰落了。1452年塔波尔城被僧俗平等派占领，之后严格的塔波尔派传统消失殆尽，有名气的只有摩拉维亚(Freres Moraves)派了”(出处同上，第231)。参看后文，注39。

12. Nonnenmystik, 修女的神秘主义。一些德国学者对莱茵河—弗拉芒地区不发愿的修女修行的蔑称。关于这场罪狂的运动，参看 J-B. P. 修士的引言/介绍，Hadewijch d'Anvers,《不发愿的修女们的神秘文章》(*Ecrits mystiques des Beguines*)，Paris, le Seuil, 1954 年；《智慧观点丛书》(points sagesses)再版，第9—34页。

13. 参看 N. 科恩：《启示录的狂热者》(*Les Fanatiques de l'Apocalypse*)，翻译本，引用第172页：“1372年，一些异端分子(其中有男有女)在 Paris 被逮捕；他们自称属于穷人会(Societe des pauvres)，却被人冠以下流的绰号——Turlupins 丑角/懒汉/无赖/胆小鬼。和玛格里特·波蕾特(Marguerite Porete)的门徒一样，他们的领导也是一名女性——Jeanne Dabenton。Jeanne Dabenton 被烧死，她的助手死于狱中，尸体被焚毁；而她的门徒奇怪的手稿和衣服都被烧毁。关于 Jeanne Dabenton 的教理，人们没有任何了解，只是知道 Turlupins 丑角/懒汉/无赖/胆小鬼这个绰号，通常单指自由精神兄弟(Frères du Libre Esprit)而已。”

14. 玛格里特·波蕾特(Marguerite Porete, 卒于1310年)，埃诺省不发愿的修女，著有《简单灵魂之镜，只有爱的意愿》*Mirouer des Simples Ames Anienties et qui seulement demourent en Vouloir et Desir d'Amour*(R. Guarnieri 双语编著，Turnhout, Brepols:《中世纪基督教文献》(*Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*) 69, 1986年)。1946年，该文章被重新发现，之前人们都认为作者是玛格里特·波蕾特；直到1946年才确定本文的真正作者的身份(参看(加利里)R. Guarnieri:《自由精神运动》[*II Movimento del Libero Spirito*, Testi e Documenti]，罗马 di storia e letteratura 出版社1965年版)。Mirouer 这个人讲授纯爱(pur amour)教理，14世纪初在瓦朗谢纳公共广场被烧死。宗教裁判所宣布玛格里特·波蕾特为异端，并重新归为异端之后，1310年6月1日，玛格里特·波蕾特在 Paris 沙滩广场被烧死。关于玛格里特·波蕾特被处死的两项罪名，参看 Fr. J-B. P. in Hadewijch d'Anvers:《不发愿修女的神秘手稿》(*Ecrits mystiques des Beguines*)，第16页，n. 5。除开已经援引过的加利里的译本外，该书还有多种现代法文译本(Albin Michel, 1984; Jérôme Millon, 1991)。参看 Dictionnaire de spiritualite... 卷5. 1964(art.《自由精神兄弟》[*Frères du Libre Esprit*]，col. 1252—1253 和 1257—1268，以及 t. 10, 1978, col. 343; N. 科恩，援引过的译本，第171—172页。

15. Isabel de la Cruz 是16世纪20年代新卡斯蒂亚地区光明异端派的主要鼓吹人，也是弗朗西斯科的第三团体(tiers ordre franciscain)的修女。她在瓜达拉哈拉宣扬神秘放弃(abandon mystique)的原则——dejamiento，不同于简单的 recogimiento(冥想)——这是上帝赋予人类完美的爱的源泉，其教理很快波及整个新卡斯蒂亚地区。1524年，Isabel de la Cruz 被宗教裁判所逮捕，先被判处鞭笞，后来被判终身监禁。参看：M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, E. Droz, 1937 年，

日内瓦再版, Droz, 1998 年, p. 182—183, 192—193 和 469; Cl. Guilhem, 《宗教裁判所和女性话语的贬低》(*L'inquisition et la dévaluation des discours féminins*), B. Bennassar, dir., 《15—19 世纪西班牙宗教裁判所》, *L'inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle*, Paris, 阿谢特出版社, 1979 年, p. 212。关于她本人的传记和诉讼详情, 参看: 《路德在西班牙的鬼魂》(*J. E. Longhurst Luther's Ghost in Spain, 1517—1546*), Lawrence, 马萨诸塞, Coronado 出版社 1964 年版, 第 93—99 页; Id., 《德·拉克鲁兹和宗教裁判所》[*La besta Isabel de la Cruz ante la Inquisición*], 1524—1529 年, 载于《西班牙历史杂志》(*Cuadernos de historia de Espana*) (布宜诺斯艾利斯), 卷 25—26, 1957 年。

16. Armelle Nicolas (人称 la Bonne Armelle, 1606—1671): 出身农家的世俗人士, 在经过多年的内心斗争、忏悔和狂喜之后, 发誓要过清贫的生活, 将自己的财产都分给了穷人。Saint-Ursule de Vannes 修道院的一位修女 (Jeanne de la Nativité) 记述了 Armelle Nicolas 的一生。《一位名叫艾美尔的上帝的伟大女仆的神圣之爱的胜利》(*Le triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, nommée Armelle Nicolas, 1683*), Paris, impr. A. Warin, 1697 年。参看: *Dictionnaire de spiritualité*…卷 I, 1937 年, col. 860—861; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours* 《从宗教战争结束到现今的法国宗教情感文学史》, Paris, Bloud & Gay, 1916—1936; A. Colin 再版, 1967, 卷 5, 第 120—138 页。

17. Marie des Vallées (1590—1656): 也是出身农家的世俗人士, 从 19 岁开始一直到死, 都饱受剧痛、痉挛等身心上多种苦痛的折磨。她被告发为女巫, 后来获释并被宣布是无辜的, 1614 年真正鬼魂附身。1641 年, Jean Eudes 试图帮她驱魔, 认为她身上真的有鬼魂, 但也承认她是圣人。1655 年, Jean Eudes 写了一本三卷的书: 《玛丽·德·瓦纳值得仰慕的一生, 以及在她身上发生的奇妙事件》(*La Vie admirable de Marie des Vallées et des choses prodigieuses qui se sont passées en elles*), 这本书没有出版, 而是在人们手中传抄。参看: H. Bremond, 同上书, 卷 3, 第 583—628 页; P. Milcent, art. 《瓦纳(玛丽·德)》, in *Dictionnaire de spiritualité*…卷 16, 1992, col. 207—212。

18. Madame Acarie, 出生于 Barbe Avrillot (1565—1618): 属于巴黎的上层资产阶级, 是反宗教改革时期, 法国女性神秘主义者最值得注意的人物之一。1604 年, 她在堂兄/弟 Pierre de Bérulle (1575—1629) 的支持下, 把西班牙的加尔默罗会 (Carmel espagnol) 引入法国。参看: H. Bremond, 同上书, 卷 2, p. 192—262; P. Chaunu, 《古典欧洲文明》, Paris, Arthaud, 1966, 第 486—487 页。

19. 关于威克里夫 (Wyclif), 参看上文, 第 162—163 页, 注 44。

20. Amaury de Bène (v. 1565—1206) 的门徒: Amaury de Bène 在 Paris 教授辩证法, 被教皇英诺森三世判刑, 因为此人把基督教和上帝混为一谈, 带有泛神论的意思。Amaury de Bène 没有留下任何文字。似乎在 Amaury de Bène 死后, 依仗他的神甫、教士和世俗人士 (其中有男有女) 才聚集起来。1210 年, 10 名依仗者被烧

死;之前召开的 Paris 主教会议(concile de Paris)上,他们提出的 8 项建议被否决。人们主要通过布尔东(Guillaume le Breton)(1227 年去世)来了解 amauricianisme,《Gesta Philippi Augusti/Philippe Auguste 的一生》,Paris].-L. Brière, 1825 年。

除开泛神论(Omnia sunt Dues, Deus est omnia)之外,Amauriciens 还鼓吹圣父、圣子时代之后,圣灵时代会来到;不接受一切圣事,断言每个人只能通过圣灵的内在唯一恩宠得到救赎,断言天堂和地狱只不过是想象中的地方,唯一的复活在于对真理的了解。他们还否认原罪的事实(说:“如果一个身上带着圣灵的人做了一些下流的行为,并不构成原罪,因为圣灵就是上帝,不能犯原罪;而只要圣灵也即上帝存在于人身上时,人就不可能犯原罪。”Césaire de Heisterbach(死于 1240 年),Dialogus miraculorum《神秘的对话》)。参看 G. -C. Capelle,《Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel 关于其形式上的泛神论研究》,Paris, J. Vrin, 1932 年;A. Chollet, art.《Amaury de Bène》,in Dictionnaire de théologie catholique 天主教神学辞典,卷 1,1900 年,col. 936—940;F. Vernet, art.《Amaury de Bène et les autres amauriciens》,in Dictionnaire de spiritualité...,卷 1,1937, col. 422—425;Dom F. Vandenboucke, in Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenboucke, L. Bouyer,《中世纪的精神性》(La Spiritualité du Moyen Age), Paris, Aubier, 1961, 第 324 页;N. 科恩:《启示录的狂热者》,第 152—156 页。

21. 让·胡斯(Jan Huss)(v. 1370—1415):1400 年受神甫圣职,次年担任布拉格神学院院长,是 14 世纪中叶捷克教会危机时期,兴起的改革浪潮派的最杰出代表人物。让·胡斯将《福音书》翻译成捷克文字,认为该书是唯一可靠的信仰,并宣扬福音主义的清贫。让·胡斯是威克里夫(Wyclif)的仰慕者,拒绝接受对威克里夫的审判,因此失去了瓦茨拉夫(Venceslas)九世的支持,被逐出教会(1411, 后来是 1412 年),隐退波西米亚南部并在那里撰写了一些手稿,其中包括《论教会》(De ecclesia, 1413)。在康斯坦斯主教会议上,胡斯拒绝改变自己的立场,1415 年被烧死。参看:N. 科恩:引用过的译本,第 213—214 页;J. Boulier:《让·胡斯》,Paris, Club français du Livre, 1958 年;P. De Vooght:《让·胡斯异端》,卢万, Bureau de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1960 年(带有附录:《Hussiana》);M. Spinka:《让·胡斯的教会观》,普林斯顿,新泽西,普林斯顿大学出版社 1966 年版。

22. 关于这些立足于阐释《圣经》的反叛引导,参看米歇尔·福柯 1978 年 5 月 27 日的讲座:《批评是什么? [批评和启蒙]》(Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]),法国哲学社会学报(Bulletin de la Société française de philosophie), 84(2), 1990 年 4 月—6 月,第 38—39 页。

23. 参看上文,p. 163,注 45。

24. 这段明显的对共产党的评论,可以跟福柯在 1978—1979 年的课程中提出的计划联系起来,该计划研究“党派的治理术[……]是某种类似于极权制度的东西的根源”(《生命政治的诞生》(Naissance de la biopolitique),同上书,1979 年 3 月 7 日讲课,第 197 页。)就算这个计划没有在讲课中实施,但至少也没有被福柯抛弃。1983 年福柯在伯克利逗留期间,构建了一个跨学科的工作小组,研究两战之

间新的政治理性；可能也研究了另一些计划，如左派政党的政治战斗精神，尤其是共产党措辞为“生活风格”的政治战斗精神（革命者的苦行伦理学，等等）。参看《现代历史》，卷一，1985年2月，第6页。

25. 关于再浸礼教派运动（源于希腊语， $\delta\upsilon\alpha$ 意思是再次；还有， $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ 意思是浸在水中），起因是农民战争（参看下文，p. 254，注1）；根据再浸礼论，信徒在小时候受洗之后，成年时还要进行第二次受洗；再浸理论分为很多教派。参看 N. 科恩：《启示录的狂热者》，第261—291页；E. G. Léonard：《新教历史概述》（*Histoire générale du protestantisme*），Paris，PUF，1961；《Quadrige》再版，1988，卷一，p. 88—91。

26. 这个词稍前——分析拒绝医学的宗教形式时，已经用过。

27. “分裂”（dissidence）这个词在70年代初已经用来指在前苏联和苏维埃阵营国家中，知识分子反对共产体系的运动。“分裂”相当于俄语中的 inakomyslischie，意思是“以另一种方式思考的人”。1966年 Siniavski 和 Iouli Daniel 被判刑后形成了这项运动（参看下文，p. 165，注54）。该运动在前苏联的主要代表，除了索尔仁尼琴（参看下文，注29），还有物理学家 Andrei Sakharov、数学家 Leonid Pliutch（1976年到法国时，福柯曾与之会晤）、历史学家 Anderi Amalrik，还有几位作家：Vladimir Boukovski（著有《前苏联的一种新精神病：反对》（*Une nouvelle maladie mentale en URSS: l'opposition*），F. Simon 和 J.-J. Marie 译，Paris，瑟依出版社，1971年）、Alexandre Guinzbourg、Victor Nekrassov 和 Alexandre Zinoviev。参看《苏联文学杂志》，125期，1977年6月：《前苏联：分裂的作家》。在捷克斯洛伐克，分裂围绕在布拉格出版的宪章77展开，发言人为 Jiri Hajek、Václav Havel 和 Jan Patočka。

28. 参看福柯和 K. S. Karol 的谈话：《前苏联和别处的……犯罪和惩罚》（《新观察家》，585期，1976年1月26日——2月1日），DE，III，172期，第69页：“[……]实际上恐怖并不是指纪律到了顶峰，而是纪律的失败。在斯大林体系中，保卫部门首领自己都可能有一朝一日，走出部长会议室时被处死。没有任何一个内务人民委员会（NKVD）的头目死在自家的床上。”

29. 关于 Alexandre Issaïevich 索尔仁尼琴（生于1918年），反苏维埃分裂的象征性人物。参看：《生命政治的诞生》，1979年2月14日讲课，p. 156 n. 1。

30. 关于这种区别的产生，参看 J. Zeiller：《最初两个世纪的教会组织》（*l'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles*），in A. Filche & V. Martin，dir.，《教会历史：最初到现今》，卷一：原始教会，Paris，Bloud & Gay，1934年，第380—381页。

31. 关于中世纪这两种基督徒的区别（还有第三种“状态”，即修士和修女，religieux），参看 G. Le Bras，in J.-B. Duroselle & E. Jarry，dir.，《教会历史：最初到现今》，卷12：中世纪基督教的教会制度，Bloud & Gay，1959，第149—177页。

32. 此处暗指威克里夫（Wyclif）和胡斯支持的“普世圣职（sacerdoce universel）”，该主题后来被路德重提。

33. 关于这里的同义词迭用法(“古代的”*πρεβύτερος* 和“监督者”*ἐπίσκοπος*)——1 世纪这些都是同义词,但后来逐渐有了区别,参看 F. Prat, art.:《主教:一、主教职位的起源》,《天主教神学辞典》,卷 5,1913, col. 1658—1672。比如也可以看 20 条,17. 28; I. pierre, V. 1—2 等。使徒文献中的这种同义词迭用法,被新教徒重提,对这一主题有利;ministre(部长、圣职者)只是世俗社团中的普通成员,由社团派遣,传教和管理圣事。

34. 参看 A. Michel, art.:《圣事》,in《天主教神学辞典》,卷 14,1939, col. 594。

35. 第四次拉特兰主教会议(1215 年)规定必须定期忏悔,至少每年一次;而在布拉格,世俗人员每个月必须忏悔一次;神职人员甚至每个星期都要忏悔。根据司法和刑事模式,关于这个事件在“被规定的”忏悔的发展中的重要性,参看:《不正常的人》,同上书,1975 年 2 月 19 日讲课,第 161—163 页。

36. 讲这节课的时候,J. Le Goff 的重要书籍《炼狱的诞生》(*La naissance du purgatoire*)还没有出版,该书由 Paris 伽里玛出版社(《历史丛书》)1981 年出版。但是福柯应该已经能够读到过很多其他的文献,其中包括 A. Michel 的文章:《天主教神学辞典》中《炼狱》,卷 13,1936, col. 1163—1326(参看同上书,J. Le Goff 词条下关于炼狱研究工作的参考书目,第 487—488 页)。

37. 参看这两个作者各自撰写的《论教会》(*De ecclesia*),一个写于 1378 年,另一个写于 1413 年:Iohannis 威克里夫(Wyclif):《论教会》(*Tractatus de ecclesia*),伦敦 I. Loserth 出版社,Trubner & Co. 1886(repr.: Johnson Reprint Corporation, 纽约 & 伦敦/法兰克福,Minerva, 1966);Magistri Iohannis Hus:《论教会》,S. H. Thomason 出版社,剑桥大学出版社,W. Heffer & Sons, 1956 年。

38. 参看上文,注 9。

39. 让·胡斯死后(参看上文,注 21),波西米亚领主会议强烈抗议对让·胡斯的判决。1419 年 7 月布拉格投人出窗事件,引发了胡斯党人暴动,该暴动 1437 年被镇压。在这 18 年中,欧洲响应教皇和西格蒙德(Sigismund)的号召,组织了五批十字军彻底镇压“异端”。布拉格四纲领(1420)中概述了胡斯党人的计划:自由讲解《圣经》、通过两种形式领圣餐、神职人员财产充公、打压犯有原罪的人们(参看: N. 科恩:《启示录的狂热者》,第 214—215 页)。然而,胡斯党人的运动分为两个敌对的派别:温和派——僧俗平等派或者 calixtin(参看上文,注 10),公开跟罗马方面妥协,罗马方面对 1433 年的前两篇文章感到满意(*Compacta de Bâle*);激进派——或称塔波尔派(Taboristes)(参看上文,注 10)。1434 年,僧俗平等派与罗马结盟,来消灭塔波尔派。参看:E. 丹尼斯(E. Denis):《胡斯和胡斯党人战争》,Paris E. Leroux 出版社,1878 年,1930 年再版。J. Macek:《波西米亚胡斯党人运动》,布拉格,Orbis, 1965 年。

40. 参看上文,注 25。

41. 参看 N. Cohn 引用的译本,第 159 页:“自由思想(Libre Esprit)的异端五十多年来一直处于失败状态,在 13 世纪末期再度爆发。从这时候起一直到中世纪末期,通常被称为 Bégards 的人传播自由思想的异端,这些人构建了半官方、世俗

性的托钵修会。[……]这些严守教规的托钵僧的权力只来源于自己,对于生活得很容易的僧侣和教士表示出极大的蔑视;托钵僧很高兴地打破宗教仪式,拒绝一切宗教纪律。他们未经授权,就不停地传教,但在人民当中取得了相当大的成功。”关于1311年维也纳主教会议对Bégards和不发愿的修女的判处——in regno Alemania,参看Dom F. Vandenbroucke, in Dom J. Leclercq et al.:《中世纪的精神性》,同上书,p. 427—428。

42. 参看N. 科恩引用的译本:第161—162页:“[……](自由思想 Libre Esprit)运动的发展多亏了被称作‘不发愿的修女’的著名女性;她们都生活在这里,大多数家境宽裕,既投身于宗教生活,又继续在上流社会活动。13世纪在今天的比利时、法国北部、莱茵河—科隆峡谷出现了很多不发愿的修女,人数达2000之众,此外在巴伐利亚地区和德国中部其他城市如马格德堡也有分布。为了彰显与众不同,这些不发愿的修女穿一种宗教衣服:灰色或黑色的毛料披风,戴面纱。但是她们还远远没有共同的生活方式。有的[……]生活在家里,靠自己的财产和个人劳动生活。有的完全摆脱了一切束缚,从一座城市流浪到另一座城市,力图效仿Bégards。但大多数不发愿的修女都在某些家庭或街区里,建立了一些半官方宗教社团。[……]不发愿的修女并不明确表明自己是异端,而是顽固地渴望有着最强烈形式的神秘经验。不发愿的修女们缺少一种常规的修会纪律:她们也不被在俗的神甫引导,在俗的神甫对于这种荒诞的、冒失的宗教狂热,持一种不太客气的态度。”参看:Fr. J. -B., in Hadewijch d'Anvers, ed.:《不发愿修女的神秘手稿》。

43. 共生会(Vie commun)的修士们创立的修行,他们聚集在Windesheim修道院中,由Windesheim的编年史作者Jean Busch施洗。在Imitation de Jésus-Christ中,写有这种修行最完整的表达方式,该书被认为是Thomas a Kempis的作品。参看:P. Debongnie, art:《现代虔诚》,在Dictionnaire de la spiritualité……中,卷3, 1957年, col. 727—747; P. Chaunu,《改革时代。基督教危机和爆发》。Paris Fayard出版社1975年版,第257页和第259—260页,作者参阅了E. Delaruelle、E. R. Labande & P. Ourliac:《教会历史》,卷14, Fliche & Martin出版社,尤其是第926页:“在与传统修道院虔诚相比时,现代虔诚的第一个显著特征,就是比起强调礼拜仪式来,更加强调个人的内心生活。”(第259页)参看A. Hyma:《基督教复兴:现代虔诚历史》,Grand Rapids, Mich, 1924年,卷2。

44. 从465年开始,西方世界很多次主教会议的教规里都有对隐修士与世隔绝的限制(瓦纳主教会议;506年阿格德主教会议和511年奥尔良主教会议上重申了相关规定)。参看:N. Gradowicz-Pancer:《修道院规定中的僧侣隔绝和剥夺自主性(5—6世纪)》(enfermement monastique et privation d'autonomie dans les regles monastiques),历史杂志,288/1, 1992,第5页。关于anachorese埃及隐修士的生活,参看P. Brown:《迟来的古代文明的起源》(Genèse de l'Antiquité tardive), Paris 伽里玛出版社(《历史丛书》),1983年,第4章,《从上天到沙漠/荒无人烟的地方 Des cieux au desert: Antoine 和 Pacôme》(本文立足于1976年在哈佛的讲座,1978年在美国出版)。当时福柯可能已经读过P. Brown关于这个问题最初的几篇文章

(例如《圣人在近古时期的出现和功能》(The rise and function of the Holy Man in late Antiquity),《小说研究杂志》,61,1971,p.80—101),还有 A. Voo bus 的书:《叙利亚东部苦行历史》,Louvain, CSCO, 1958—1960。也可以参看:E. A. Judge:《修道生活的早期作用》,载于《古代和基督教年刊》(Jahrbuch für Antike und Christentum),20,1977,第72—89页。

45. 参看 Cassien:《讲座》,18,第4章和第8章。Cassien 关于选择隐修的生活还是修道院的生活,尤其参看 E. Pichery 的介绍,p.52—54,让人想起圣巴西勒(Saint Basile)赞成共同生活修道的立场。(N. Gradowicz-Pancer,援引过的第5页和第13页的文章,也可以参看18,8,第21—22页,关于一些被认为是假隐士的离群索居的人);《圣本笃的规定》(La Règle de saint Benoît),第1章:《不同类型的修道士》(作者区别了几种情况:受规定制约的、在修道院生活的聚居修士和修道院院长,从此准备在荒无人烟的地方,依靠在修道院里学到的纪律进行个人战斗的隐修士,以自身欲望为法则的 Sarabaites,以及一直流浪、从不稳定的行脚道士)。关于 Cassien 的思想中,从“沙漠/荒无人烟的地方”——完美生活的地方,过渡到对聚居修道生活的赞扬,参看:R. A. Markus:《古代基督教的结束》The end of Ancient Christianity,剑桥,剑桥大学出版社1990年版,第11章:《城市还是沙漠?两种社团模式》

46. 关于禁欲,严格意义上的 askêsis 或者修炼,参看:《主体阐释学》(L'Hermeutique du sujet),1982年2月24日讲课,p.301—302。

47. 这些例子并没有出现在《沙漠神甫的话》(Apophthegmata Patrum)中,PG65, B. Ward 英文译本;The saying of the Desert Fathers,牛津,牛津大学出版社1975年版;J.-Cl. Guy 法文不完全译本,Paroles des Anciens,同上书;L. Regnault 法文完整译本,Les Sentences des Pères du Desert, Solesmes, 1981。

48. 参看上文,2月22日讲课,p.181—182。

49. 参看出处同上,p.179—180。

50. Cassien 的《制度》(Institutions),《沙漠神甫的话》以及《卢西亚史》(Histoire lausaque)中,都没有记载这个故事。

51. 读到这句话时,人们会回想起这次课过后几周,福柯到过日本。其间他还有机会在京都和一些专家辩论,把佛教禅宗的神秘主义和基督教神秘主义的技术两相比较。(D. Defert:《编年史》,D E. 1,第53页)。参看《米歇尔·福柯和禅宗:在禅宗庙宇中小住》(1978年),D E. III,236号,第618—624页;尤其参看第621页,关于禅宗和基督教神秘主义的区别,后者“旨在个人化”:“禅宗和基督教神秘主义是两种不能相提并论的东西,但是基督教修行的技术和禅宗修行的技术可以加以比较。”

52. 亨利·苏索(Henri Suso,1295?—1366),多明我会修士,1831年列真福品;著有《Horologium sapientiae》以及一些德文作品,《生活》(Vie)、《永远的智慧之书》(Livre de la sagesse éternelle)、《真理书》(Livre de la Vérité)、《书信小书》(Petit livre des lettres)。亨利·苏索13岁进入康斯坦茨修道院,又在科隆接受

Eckhart的教育,一生都在传教、引导隐修女们。参看 J.-A. Bizet:《德国神秘主义者亨利·苏佐和经院哲学的衰落》,Paris F. Aubier 出版社,1946;同前作者:《14 世纪的德国神秘主义者:Eckhart, Suso, Tauler》s. I. (Paris), Aubier, s. d. (c. 1957), p. 241—289 Aubier-Montaigne 再版,《日耳曼文献学丛书》,1971 年;同前作者,art:《Henri Suso》,在《禁欲与神秘精神辞典》中,卷 7, 1968, col. 234—257; Dom F. Vandenbroucke, in Dom J. Leclercq et al.,《中世纪的精神性》,第 468—469 页。

53. Vie:《生活》,16,《真福的苏索》,《全集》,J. Ancelet-Hustache 注译,Paris 瑟依出版社,1977,第 185 页:“在 Saint Clément 日,冬天开始了,苏索进行了一次例行忏悔。因为是秘密忏悔,苏索把自己关在隐修小室里,脱得只剩下内衣,拿起带刺的苦鞭抽自己的身体、手臂和腿,直到全身上下血淋淋的,就跟牺牲时一样。苦鞭带着一个类似于钓鱼勾、顶端弯曲的尖头,抽打时会钩住、撕碎肉体。苏索抽打得如此之重,以至于苦鞭都断成了三截,其中一段留在他手里,尖头则被扔到墙上挂住了。苏索站起来时已经成了血人,他看着自己,眼前的景象如此悲惨,简直可以说自己就像心爱的、遭到残酷鞭打时的耶稣一样。苏索如此同情自己,于是他发自内心地哭了,赤裸地、血淋淋地跪在寒风里,请求上帝慈悲地看自己一眼,从而勾销自己的原罪。”

54. 参看上文,注 11。

55. 鞭答派运动出现在 13 世纪中期的意大利,其成员基于忏悔的意图,实行自我鞭答。该运动延伸到德意志,并在黑死病流行期间(1348—1349 年)得到重要发展。N. Cohn 仔细描述了鞭答派仪式队伍的礼仪,强调人民对他们的亲切态度。“鞭答派教徒被认为,而且自认为,不是简单的犯了原罪的人,要补赎自己的罪孽;而是像殉道者那样,担当起大家的原罪,通过自己的行动,给黑死病带来转机,给整个人类的消亡带来转机。”(《启示录的狂热者》,第 129 页)。这样,经历鞭答就像集体模仿耶稣(imitatio Christ)一样。从 1349 年开始,该运动朝着至福千年说发展,跟教会强烈对抗,主动参与了屠杀犹太人行动。教皇克莱芒六世在诏书(1349 年 10 月)里,谴责了鞭答派运动的过失和过激之处,导致其很快衰落了。参看 P. Bailly, art:《鞭答派教徒》,载于《禁欲与神秘精神辞典》,卷 5, 1962, col. 392—408; N. 科恩,援引的译本,第 121—143 页。

56. J. 威克里夫:《论教会》(De ecclesia)。让·胡斯重提了这个主题,断言处于原罪状态下的会死去的教士并不是真正的教士(这个断言同样适用于主教和教皇):“教士们生活在罪恶中,可以说以至于玷污了圣职权[……]。如果不效仿圣人的道德,谁都不代表耶稣或者 Pierre。”(根据教皇马丁五世 1418 年 7 月 22 日的诏书,这些句子摘自让·胡斯的文献,J. Delumeau 在《宗教改革的诞生和肯定》(Naissance et Affirmation de la Réforme)中引用,Paris, PUF, “Nouvelle Clio”, 二版,1968 年,第 63 页)。

57. 伯利恒圣无辜者(Saints Innocents)小教堂,通称伯利恒大教堂,让·胡斯从 1402 年 3 月开始,就在那里用捷克语传教。

58. 我们没能找到这两处引用的出处。

59. 参看上文,第206页。

60. 参看 A. Michel《圣事》,在上述引文中,col. 593—614。

61. 出处同上,col. 594:“英诺森三世写给 Ymbert d'Arles 的书信(1201),被插进《教皇手谕》中,I. III, tit. III, 42, Majores,该书责备了声称给孩子们施洗是没用的那些人,后者认为不能给孩子们灌输信仰或慈善以及其他美德,即使是像穿衣服一样灌输之,因为孩子们没有能力表示同意。”

62. 参看上文,注25。

63. 参看 A. Jundt:《14世纪上帝的朋友们》(*Les amis de Dieu au 14^e siècle*), Paris Sandoz & Fischbacher 出版社,1879年,第188页。这里讲的是布拉班特的年轻女子 Ursule 的故事:Ursule 在一位不发愿的修女的建议下,于1288年选择了孤独的隐居生活。经过十年“最痛苦的苦修之后,[……]她被上帝告知暂停‘强迫自己意志的外在修炼’,让她神圣的丈夫一个人通过‘内在修炼’的方式引导自己。Ursule 服从了,却很快就受到‘最可怕、最猥亵的诱惑’的纠缠。请求上帝帮助未果后,她向听忏悔的神甫汇报了自己的痛苦;而这个神甫企图滥用 Ursule 对自己天真的信任,‘通过狡猾的、充满神秘和晦涩的言论’给出建议,实则为了满足自己的肉欲,说 Ursule 通过这样可以摆脱诱惑——这些诱惑会阻止上帝在她身上的行为,使她的灵魂陷于危险境地。Ursule 听后很愤怒,赶走了神甫。当天夜里,上帝生气地责备了她犯下的过失,即对一个男人讲述自己内心的秘密、只有自己丈夫才应该了解的秘密;上帝还指责她,因为轻率的‘多嘴’,让一个正直的男人堕落到原罪之中。第二天,Ursule 重新召回了听忏悔的神甫,后者就变好了,重新成为了一个虔诚的、行为上可以做出表率的人。”

64. 参看 N. 科恩:《启示录的狂热者》,第157—163页;G. Leff:《中世纪晚期的异端:异端和分裂派之间的关系》,c. 1250—c. 1450,曼切斯特,曼切斯特大学出版社1967年版,第308—407页(该书第309—310页反驳了福柯在此处暗示的两者之间的演变关系);R. E. Lerner:《中世纪晚期的自由思想异端》(*The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*),伯克利,加利福尼亚大学出版社,1972年。

65. 参看上文,注20,关于 amauriciens。

66. Ulrich Engelbert de Strasbourg(1220/25—1277)是大阿尔伯图斯的热诚信奉者,先后在 Paris 和科隆聆听过大阿尔伯图斯讲课;Ulrich Engelbert de Strasbourg 本人写有一部长篇巨著:la Summa de summon bono(参看 J. Daguillon: Ulrich Engelbert de Strasbourg. O. P. La Summa de Bono. 第一册:引言和校勘本,Paris,“托马斯主义丛书”12,1930);该书是莱茵河神学最重要的创始性文件之一。参看 E. Gilson:《中世纪哲学》,Paris Payot 出版社,1922,再版,“Payot 小丛书”,p. 516—519;A. de Libera:《莱茵河神秘主义:从大阿尔伯图斯到 Eckhart 大师》,Paris, OEIL(“基督教智慧”丛书)出版社1984年版;再版,Paris, Le Seuil(“智慧观点”丛书),1994年,第99—161页。

67. 参看 J. Ancelet-Hustache:《关于苏佐的引言》,O. C. p. 32:“[……]麦思文

(Rulman Merswin)(1307—1382):世俗人士、银行家、商人,可能是伪经文学的真正作者——长期以来人们都认为作者是奥博兰的上帝之友(l'Ami de Dieu de l'Oberland);因此可以说,麦思文是一个虔诚的作假者;但是后来,他把自己的财产都用于创建斯特拉斯堡的约翰派绿岛,40岁时隐姓埋名,为的是完全投入到修行生活中去。”参看 A. Jundt:《麦思文和 l'Ami de Dieu de l'Oberland:一个宗教心理学问题》,Paris Fischbacher 出版社,1890年;Ph. Strauch, art.《Rulman Merswin 和上帝之友》(Rulman Merswin und die Gottesfreunde), in《新教神学和教会百科全书》(Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche),卷7,莱比锡,1906年, p. 203 以下.; J. M. Clark:《伟大的日耳曼神秘主义: Eckhart, Tauler 和 Suso》,牛津, Blackwell 出版社,1949年,第5章; F. Rapp 的辞条:《Merswin(Rulman)》, in《禁欲与神秘精神辞典》,卷10, 1979, col. 1056—1058。

68. 14世纪神秘主义文学的这个传奇性人物也许从没存在过。自从 Denifle 神甫指出奥博兰的上帝之友(l'Ami de Dieu de l'Oberland)这个人物是虚构的之后(《奥博兰的上帝之友和尼可拉斯·冯·巴塞尔。考证研究》(Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie), in《政治史》(Histor-Polit, Blätter),卷75,慕尼黑,1875年,反对 Ch. Schmidt 的观点:认为奥博兰的上帝之友就是 bégard Nicolas de Bale,还以后者的名义出版了好几本匿名作品),历史学家们都很想了解藏在这个人物及其作品后面的人究竟是谁。根据 A. Chiquot 的文章《Ami de Dieu de l'Oberland》, in《禁欲与神秘精神辞典》,卷1, 1937, col. 492,倾向于认为这个人就是麦思文本人。关于这些争论,参看 Dom F. Vandeboucke, in Dom J. Leclercq et al.《中世纪的精神性》,第475页。除开前注中引用过的作品之外,还可以看 W. Rath 的书(Der Gottesfreund vom Oberland, ein Menschheitsführer an der Schwelle der Neuzeit; sein Leben geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher der Johanniterhauses(Zum Grünen Wörth) in Strassburg), 苏黎世, Heitz, 1930, 斯图加特再版, 1955, H. Corbin 在《论伊朗回教》(En islam iranien)的第4卷中,表达了对本书的敬意。Paris 伽里玛出版社(“理念丛书”)1978年版,第395页, n. 72,认为该书“保留了精神事实的本色”,又没有求助于文学欺骗的假设。福柯借用了1879年问世的 A. Jundt 书中的相互服从协约故事(参看后注),并没有分清这两个人物;直到1890年, A. Jundt 在《麦思文和奥博兰的上帝之友》中,才回应了 Denifle 神甫的批评意见,同意了“奥博兰的上帝之友从未存在过”这一论题(p. 45—50),但是反驳了“麦思文只不过是借奥博兰的上帝之友的故事进行欺骗”的论据(第69—93页)。

69. 参看 A. Jundt:《14世纪上帝的朋友们》,同上书,第175页:“1352年春天,这两个人之间订立了庄严的友谊协约,这项协约应该会在两人未来的生活中引发很多后果。然而,他们当时订立的协约似乎并不像麦思文叙述、暗示的那样,是单边协约(参看 p. 174,叙述的第一次和奥博兰的上帝之友会晤)。事实上,这两个人相互‘像服从上帝一样’服从对方,也就是说他们许诺对方的地位高于一切,相互服从,就像服从上帝本人一样。这种相互服从的关系持续了28年,终于1380年

春天。”

70. 参看上文,注 13(N. 科恩没有提及 Jeanne Dabenton 的放纵生活)。

71. 参看援引过的文章:《什么是批评?》,第 38—39 页。

72. 约阿金·德·弗罗尔(Joachim de Flore, v. 1132—1202):西都修会修士,生于卡拉布里亚的 Celico。1191 年建立了一个新的修会——弗罗尔(Flore)的隐修会,1196 年得到教皇承认。他的教理立足于比喻地阐释《圣经》,称为“人类‘三个时代’或‘三种状态’理论”:圣父时代(法律和奴性服从时代、《旧约》)、圣子时代(恩宠和子女服从时代、《新约》)、圣灵时代(更大的恩宠和自由时代)——在《〈旧约〉和〈新约〉的和谐》(Concordia Novi ac Veteris Testamenti)中表述得尤为清楚。第三个时代的到来,是《旧约》和《新约》智慧精神的果实,应该成为宗教人士(viri spirituales)的业绩;而现在的修士们不过是先行者而已。到那时,担任圣职和等级化的教会将被纯慈善的修道院式统治取代。参看 N. 科恩:《启示录的狂热者》,第 101—104 页;Dom F. Vandenbroucke, in Dom J. Leclercq et al.:《中世界的精神性》,第 324—327 页。

1978年3月8日

从灵魂的牧师神学到对人的政治治理。——这个转变发生的大致背景:16世纪牧领制度的危机和对引导的强烈反抗。新教改革和反改革。其他因素。——两个值得注意的现象:宗教牧领制度的强化,以及在公共和私人领域引导问题影响力的增大。——行使君主权力特有的政府理性。——与圣托马斯比较。——宇宙论—神学的连续性被打断。——治理艺术的问题。——关于历史的可理解性这个问题的意见。——国家理性(一):新事物和丑闻。——围绕着国家理性展开的论战的三个焦点:马基雅维里、政治、国家

今天,我终于从灵魂的牧师神学过渡到对人的政治治理上来。当然我不会试图概述这种对灵魂的治理,如何通过一系列的变化,真正过渡到对人们和人口的政治治理。在接下来的这些天里,我想要给你们讲一些总体上的重新分配,有了这些重新分配,上述过渡才得以完成。不过,既然总得小小尊重一下因果关系和传统的因果原则,我也会简单地补充说,在你们熟知的背景下,再现这个从灵魂的牧师神学到对人的政治治理的过渡。这个背景首先当然是,15世纪尤其是16世纪出现的,可能会被我们称之为“牧领制度反叛”的大反叛或者一系列反叛,而我则称之为对引导的强烈反抗。新教改革以最激进的形式,重振了这种对引导的强烈反抗,所以重新勾勒出这些对引导进行强烈反抗的历史将会非常有意思^①。如果我们可以说,15世纪末、16世纪初政治上和社会上的大动荡,主要表现为对引导的强烈反抗的

^① 迈克尔·福柯补充说:因为毕竟没有过……[话没说完]。——原编者注

话,那么相应地,我认为不应该忘记,即使在那些有着另一套目标和焦点的革命进程和大动荡中,反叛引导、强烈地反抗引导的特点,也一直都存在。当然,对引导的强烈反抗在17世纪的英国革命中表现得更为明显,不同形式的宗教社团和宗教组织迅猛发展,成为一切斗争的最大轴线、焦点之一。而毕竟你们在法国革命中有着另一根轴线,反叛引导、对引导的强烈反抗有着另一个特征,可以说,其中扮演重要角色的是俱乐部——当然,俱乐部也必然具有另外一些特征。1917年的俄国革命也同样存在一个对引导的强烈反抗的方面,[其中]①苏维埃、工人会议是一种表现,却也只是一种表现。这些反叛引导、对引导的强烈反抗,怎样传播开来,对革命进程产生了哪些影响,又如何被控制、重振,而它们的特征、形式、内在发展规律又是什么,分析这些东西将是一件很有趣的事情。总之,这些都可以进行研究。无论如何,我都想简单地提个醒,灵魂的牧师神学过渡到对人的政治治理,这个过程应当置于应该在这个反抗、反叛、对引导的强烈反抗②的大气候之中。

第二点,当然应该提醒大家,两种最大的宗教牧师神学重组,一种是不同的新教社团形式,一种当然是天主教大型的反改革形式(Contre-Réforme)。新教教会和天主教反改革,都从我刚才讲过的反引导中,重新吸纳了很多特征性元素。精神性、格外虔诚的形式、求助于《圣经》、至少是部分地重新肯定禁欲主义和神秘主义,所有这些都属于重新吸纳反引导的范畴,吸纳到宗教牧领制度内部,或以新教教会的形式,或以反改革的形式,组织宗教牧领制度。当然还应该谈到一些社会斗争,它们活跃、支持、延长了这些强烈的反牧师行为。农民战争就是一个例子¹。还应该谈到封建结构以及与封建结构相关的权力,还有面对和了结这些斗争时的无能;这当然是众所周知的,重新谈论新的经济关系以及政治关系,而封建结构不再能够为这些政治关系提供足够、有效的框架;最后还会重新谈论历史与宗教的统治权(souveraineté historico-religieuse)的两大极的瓦解,这两大极昔日掌管着整个西方,预示灵魂救赎、共同性和时间的终结,处于大公和国王之上,相当于一种大型的既具有精神性又具有时间性的牧领制度,这

① 米歇尔·福柯:在这当中。——原编者注

② 米歇尔·福柯:以引导的原则。——原编者注

两大极就是罗马帝国和教会。正是它们的解体,成为我刚才给你们讲过的转变的因素之一。

总之,我会就此结束我简略的引言,我认为应该注意到这一点:那就是,16世纪时,我们并没有发现牧领制度消失了。甚至也没有发现一种大规模、整体性的转变——教会的牧师功能转变为国家的功能。事实上,我们见证的是一个复杂得多的现象,即:一方面,可以说宗教牧领制度强化了,在宗教形式、传播方式和世俗功效上,都有所强化。不论是宗教改革还是反改革,都对宗教牧领制度进行强化,更有力度地掌控个人及其引导者的精神生活。扩大虔诚的引导,增强精神控制,强化个人及其引导者之间的关系。牧领从来没有发挥过这么重要的作用,从来没有像现在这样掌控着物质生活、日常生活以及个人的世俗生活。牧领负责起一系列的问题,关乎物质生活、财产和儿童教育的问题。所以,这就是宗教牧领制度在精神层面和世俗生活上的强化。

另一方面,我们也会发现在16世纪,甚至在教会权力之外,还有一种对人的引导在发展,这种发展分为两方面,或者更确切地说呈现出一系列的特点,这些特点似乎构成了一把大扇子,首先涵盖了私人性引导问题的发展——也即:如何进行自我引导?如何自己引导自己?如何引导自己的孩子们?如何引导家庭?我们不应该忘记,这时候出现或者重新出现了一种根本性的功能,那就是哲学的功能,我们说在希腊化时期有过的、在整个中世纪基本上消失了的哲学功能,在于回答这个问题:如何自我引导?要给自己什么样的规则,才能做到应有的自我引导;才能在日常生活中自我引导;才能相对于别人,引导自己,并处理好和别人的关系;才能自我引导,并处理好和君主、领主的关系;才能同样引导自己的灵魂,把灵魂引向应该去的地方,当然是指获得救赎,还能把灵魂引向真理?²还应该看看笛卡尔的哲学,它是否真能被视为哲学的根本,真能成为哲学上整个大转变的终结点,这个大转变让笛卡尔的哲学重新从一个问题出发:“如何自我引导?”³ *Regulae ad directionem ingenii*⁴, *meditationes*⁵,所有这些都是16世纪重新出现的哲学实践类型和形式,引导问题、引导/自我引导问题都得以强化,成为当时重新出现的根本性问题,或者说不管怎样,在当时具有了一种不再专属于宗教和教会的形式。

同样,在我所说的公共领域,也出现了这种引导。还不能说就是

公共和私人之间的矛盾,尽管也许是在这一时期,在引导成为问题和引导形式具体化的过程中,公共和私人之间的矛盾才形成。不管怎样,在公共领域——我们日后会称之为政治领域,出现了这个问题:如何以及在多大范围内,君主权力的行使能够而且应该具备一些任务——这些任务到现在为止还没有被承认,只是引导的任务而已?统治国家的君主、行使君主权的君主,从这时开始,发现自己负责、受委托、被指派了一些新任务,具体来说就是引导灵魂的任务。所以,并不存在从宗教的牧领制度过渡到其他形式的引导、传导和指挥。而实际上存在的是,引导及其技术问题的强化、增大和一般意义上的迅速增加。16世纪,我们进入到引导的时代、指挥的时代和统治的时代。

你们明白在这一时期,为什么会有一个問題变得比其他问题更为紧张,似乎是因为这个问题正好处在那些不同形式的引导的交汇点上:引导自己和家庭,宗教引导,借助政府照管 and 控制的公共引导。这个问题就是儿童教育。这个教育问题:怎样引导儿童,怎样引导他们,直到他们能够有益于城邦,直到他们能够拯救自己的灵魂,直到他们知道自我引导——因为16世纪引导问题的大爆发,儿童教育问题似乎负荷过多而且被多种条件决定。儿童教育^{6①}是根本的乌托邦、水

① 在手稿中,米歇尔·福柯留下了很长的一段文字来展开这个问题(第4—6页);坚持一个事实,那就是这些反引导的目标并不是:如何脱离一般性的、所有的牧领制度,而是如何从一种更好的牧领制度那里得到利益,如何更好地被引导,更确定地得到救赎,更好地保持服从,更好地接近真理。理由有好几点。有一条是:牧领制度具有一些个性化的功效:以一种个性化的形式给每个人许诺救赎;含有服从的意思,但这种服从是从一个人到另一个人的服从,通过服从保证个性;可以让每个人都了解真理,更确切地说是自己的真理。西方人通过牧领制度被个性化了,只要牧师将他引向可以永远确定他身份的救赎;只要牧师将他纳入到无条件的服从网中来,在这里牧师给他灌输一种教条的真理,同时也强行了解到这个人内心的真理。身份、服从、内在:伴随着千年来漫长的基督教牧领制度,主观性被牺牲,西方人被个性化了。而主体形成,应该是指成为主体,以便成为个人[包含 sujet(主要意思有从属,受支配的意思和主体的意思——译者注)这个词的所有含义]。然而,只要牧领制度还是个性化的因子,牧领制度就会创造一种绝好的呼唤,一种对牧领制度的需要:[下面是一些无法辨认的字],怎样成为主体,而又不服从于人?这种对个性的巨大需求,远远先于资产阶级的意识,远远先于把基督教和佛教彻底对立的想法[不存在牧领或神秘主义,(一个无法辨认的词)、无个性化]。牧领制度的大危机和让危机更为紧张的反引导的攻击,都不会导致完全抛弃一切引导,反而加强了问题:如何被引导,应该如何被引导,应该被引导到哪里去。因此,16世纪对引导的需要扩大了。——原编者注

晶球,是引导问题借以呈现的棱镜。

我想要跟你们谈论的,显然不是这些,而是我已经提到过的很特别的一点,就是:行使君主权力的人应该在多大范围内,担负起一些新的、特别的任务,那就是治理人们的任务?马上就会有两个问题:第一,君主权根据怎样的合理性、怎样的算计、怎样的思想,来治理人们?这是个合理性类型的问题。第二,领域(domaine)和对象(objet)的问题。治理人们不同于治理教会,不同于宗教牧领制度的治理,不是私人性的问题,而是政治君主的职责,那么应该特别针对什么呢?今天,我就会跟你们说第一个问题,那就是合理性问题。也就是说:君主应该根据怎样的合理性来治理?用拉丁语来说,因为你们知道我很喜欢说拉丁语,就是:根据不同的 ratio pastoralis(牧师理性),ratio gubernatorial(治理理性)^①应该是怎样的?

好,现在就讲治理的理由。为了稍微解释一下这一点,我想要暂时回到经院思想,确切地说就是回到圣托马斯和他那篇解释王权⁷的文章。必须提醒大家,圣托马斯从没说过,君主只不过是君主,只能统治,治理不是他的任务。与此相反,圣托马斯总说君主应该治理。他甚至给出了一个国王的定义:国王,就是“治理一个城邦或一个省份的人民的那个人,为的是公共利益”。⁸是治理人民的那个人。但我认为重要的是,圣托马斯说的这种君主治理,和行使君主权相比,并无特殊之处。君主和治理者,这两种职务之间没有间断性,没有特殊性,也没有区别。而另一方面,为了定义君主应该确保的治理是什么,圣托马斯借助了一系列的外在模式,如果你们愿意,我称这些外在模式为治理的类比。

治理的类比是什么意思?只要君主在自己的管辖范围之内,他就应该只做一件事:再现某种模式——只不过是把上帝的治理挪到人间来。圣托马斯解释道:一门艺术的优秀体现在何处?在多大程度上,一门艺术会是优秀的?答案应该是这门艺术能够在多大程度上模仿自然⁹。然而,大自然是由上帝治理的,上帝创造了自然,而且一直从未停止对它的治理¹⁰。国王的艺术是否优秀也取决于能够在多大程度上模仿自然,也就是说国王在多大程度上像上帝那样处事。和上帝

① 米歇尔·福柯补充说:懂拉丁语的那些人……[句末听不清楚]。——原编者注

创造自然是一个道理,国王是建立国家或城邦的那个人;然后,同样和上帝治理自然一样,国王治理他的国家、城邦和省份。所以,第一个类比是和上帝的类比。

第二个类比,第二种连续性:和自然本身比。圣托马斯说,在世界上没有任何东西,或者不管怎样,没有任何活着的动物死后身体不会马上丧失、解体、腐烂,如果在这个事物身上没有某种引导的力量、某种生命的力量,能够按照共同利益将组成这个活的身体的各个元素都维持在一起,并组织这些元素的话,如果没有一种活的力量,那么胃就会走向一方,腿会走向另一方,等等¹¹。在一个王国里也是一样。在王国里,每个人都会倾向于自己的利益,因为具体说来,倾向于自己的利益,是人的特性、本质特征之一。每个人都倾向于自己的利益,就会忽视共同利益。所以在王国里应该有某种东西,相当于有机体中的生命的力量、引导的力量,可以遏制每个人只顾自己利益的倾向,引向共同利益,这种力量就是国王。圣托马斯说:“不论在哪一群民众中,都需要一种领导,负责处事和治理。”¹²这是第二个类比,国王和有机体中生命的力量之间的类比。

最后是第三种类比,第三种和牧师、一家之父的连续性,因为圣托马斯说过,人的终极目的,显然不是富有,甚至不是在地上过得幸福,也不是身体健康。人最终要得到的东西,就是永远的幸福,是上帝的快乐(Jouissance de Dieu)。国王的职责应该是什么?应该是谋得民众的共同利益,遵循一套可以给民众带来上天真福¹³的方法。这样说来,我们从根本上、从实体上来看,国王的职责与治理教徒的牧师无异,与一家之父也无异。国王应该通过自己在地上作出的、世俗的决定,不但不损害到个人的永久救赎,而且使之成为可能。所以当你们看到与上帝的类比、与活的自然类比、与牧师和一家之父的类比的时候,会发现一种连续性,一种神学—宇宙学的连续性,君主以这种连续性为名可以被授权进行治理,而君主在治理时所参照的模式也来源于这种连续性。如果君主能够而且应该治理,如果他行使的权力能够发展,能够连续不断,那么他一定是处在那一整套连续性的范围之内——从上帝到一家之父的连续性,中间经过自然和牧师。所以,没有任何间断。这个从君主权到治理的连续性只能被看作是从上帝到人们的连续性的体现,属于带引导的“政治”秩序。

我认为圣托马斯思想中的这种大的连续性,使国王对人们的治理合法化,到16世纪就会被打碎。连续性被打碎,我并不是指这样一来,从君主或治理者,到上帝、自然、一家之父和宗教牧师的关系就破碎了。正好相反,我们一直都看到[……]^①我们发现它们被安排得更好,只是需要重新评估,立足于另一种东西,根据另一种治理形式来建立它们,因为我认为16世纪末、17世纪初的政治思想的特点是,寻找和定义一种不同于行使君主权力的治理形式。简略地说,稍微回顾一下,也作一些大胆的假设,存在这样一种交错配列,一种根本性的交叉。其实,哥白尼和开普勒的天文学、伽利略的物理学、约翰·雷¹⁴的自然历史、波尔-罗亚尔¹⁵的语法学……所有这些论证性的实践、科学性的实践带来的影响之中有一条——我只给你们讲这些科学带来的数不胜数的影响中之一条^②——,就是指出上帝支配世界实际上靠的只是一些一般的规则、不变的规则、普遍性的规则、简单而且可理解的规则,要么通过度量和数学分析,要么通过像自然历史那样的分类学分析,要么通过像普通语法那样的逻辑学分析,都是可以掌握的。上帝支配世界靠的只是一些一般的、不变的、普遍性的、简单的、可理解的规则——意思是什么?意思是上帝不治理^③世界。上帝不像牧师那样治理世界。上帝靠一些原则来进行君主式的统治。

什么叫作像牧师那样治理世界?如果我们参考两周前我对牧师权力的特殊治理¹⁶所进行的分析,那么这种特殊治理指向的是灵魂救赎,指向服从,指向真理;如果我们把这种模式应用到上帝身上,如果上帝像牧师那样治理世界,而且上帝已经像牧师那样治理了世界,这就意味着世界得服从一种灵魂的治理,意味着创造世界是为了让人可以得到灵魂的救赎。更确切地说,意味着世界上的事物是为了人而被创造,而人被创造不是为了活在这个世界上,不管怎样不是为了最终活在这个世界上,而是为了到达另一个世界。参照灵魂治理模式、像牧师那样被治理的世界,是一个有着目的因的世界,这些目的因把人推向顶点,人会在那里得到灵魂救赎。目的因和人类中心论,这正是

① 后面几个词听不清楚。——原编者注

② 米歇尔·福柯补充说:这些新的知识特征/组态带来的影响之一。——原编者注

③ 手稿中这些词带括号,第10页。——原编者注

上帝像牧师那样治理世界的一种形式和表征。

像牧师那样治理世界,意思是,[第二点]世界也被纳入服从的治理中:每当上帝出于一种特殊的理由——因为你们知道对牧师的服从在根本上具有个人关系的形式——,每当上帝出于一种特殊的理由,想要干预,而且又是关于在某个情况下或某种形势下,某人得救或不得救的问题,上帝就会按照服从的治理模式来干预这个世界。就是说上帝通过征兆、奇迹、不可思议的事或残暴可怕的事,强行向生物展示他的意愿,也可以用威胁惩罚、允诺救赎、拣选的标志来表现自己的意愿。所以,像牧师那样治理的自然,就是一个被奇迹、不可思议的事和征兆占据的自然。

最后,第三点,在一个像牧师那样被治理的世界中,会有一种对真理的治理,就像牧领制度一样:一方面真理被教授出来,另一方面真理被隐藏、被抽离。意思是,在一个像牧师那样治理的世界中,可以说存在着一些教育形式。世界是一本书,一本打开的书,人们在里面可以发现真理,或者更贴切地说,在这个世界中,真理自己可以被教授出来,主要通过一个真理和另一个真理之间相互参照——也即通过相像和类比,被教授出来。与此同时,在这个世界内部,还应该破译隐藏着的真理,这些真理会以隐藏的形式被发现,以发现的形式被隐藏,也就是说,这个世界充满着代码,而代码要被破译。

一个完全目的论的世界,一个人类中心论的世界,一个充满着奇迹、不可思议的事和征兆的世界,一个充满着类比和代码¹⁷的世界,这构成了上帝像牧师那样治理该世界的表现形式。可后来却消失了——在哪一时期消失的呢?很确切地说是在1580年到1650年之间,那正是古典认识体系¹⁸建立的时候。这后来消失了,或者如果你们愿意的话,总之可以说,一个可理解的自然展开了,其中目的因将会一点点隐去,人类中心论被质疑,一个被排除了奇迹、不可思议的事和征兆的世界,这个世界将会以数学或分类学的可理解性为形式展开,而不再以相像和类比为形式,所有这些都符合将被我称之为——请原谅我的用词,宇宙的去治理化(dégouvernementalisation)。

然而正好就在同一时期,1580年到1660年之间,将会有另一个主题发展起来,那就是:君主在对臣民行使权力时,其特性并不在于将一种神圣的君主权延续到了地上,而是以某种方式在自然的连续体中

回响。君主有一项特别的任务,旁人不能[代行其道]^①。不管是相对于自然的上帝,还是相对于身体的灵魂,或是相对于教徒的牧师、相对于家人的一家之父,都不能代行其道。该任务绝对特殊之处在于:这是一种治理,而且君主既不能从上帝那里,也不能从自然那里找到可以借鉴的模式。这种治理的特殊性有此凸显出来,在16世纪末,表现为一种新的、被人们称为 *res publica*,即公共事务的问题。简单来讲,你们看到一种现象,整个公共事务(*res publica*)治理化(*gouvernementalisation*)的过程。人们要求君主做的比行使君主权力更多,要求他不仅仅是单纯地行使君主权力,还要比上帝之于自然、牧师之于教徒、一家之父之于孩子们、牧羊人之于羊群,所做的事情更多。总之,人们要求他做一点超出行使君主权力范围的事,要求他不同于、有别于牧领制度。而这个要做的东西就是治理。治理就是要多于君主权,是君主权的补充,不同于牧领制度,这个没有范例可循,只能自己去寻找适合自己模式的东西,这就是治理的艺术。找到治理的艺术时,就知道了能够根据什么样的合理性来操作,既不是行使君主权力,又不是履行牧领制度。因此就有了16世纪末的关键问题、根本性问题:什么是治理的艺术?

我们来总结一下。一方面我们有一个层面,通过这个层面^②可以说,自然与治理主题断绝了关系。将会有个除了容忍一种理性的统治之外,不再容忍其他任何治理的自然;该理性从根本上与上帝和人们的理性属于同一类。这个自然一旦确定被一种理性统治之后,就不会容忍其他的理性,而这种理性是什么呢?不是“法则”——不过如果还站在法律认识论的角度来看问题的话,我们就能够在这里面看到“法则”的出现;我们还不能称之为“法则”,[而是]称之为“原则”,自然原则(*principia naturae*)。而另一方面,又存在一种针对人们的君主权,人们要求这项权利担负、具备一种特殊的東西——这个东西并不是君主权本身直接包含的东西,而是得遵循另一套模式、另一种合理性;这个多出来的东西就是治理,应该自己寻找自己的理性。一方面是自然原则(*principia naturae*),另一方面是理性(*ratio*),关于这一点

① 推测是这个词:有一两个词听不清楚。——原编者注

② 这几个词听不清楚。——原编者注

你们知道一个短语叫 *ratio status*, 也即国家理性。自然原则和国家理性。意大利人总是比我们、比全世界都要先行一步, 也正是他们最先定义了国家理性。16 世纪末, 波特罗在一篇文章¹⁹里写道: “国家是对人民的稳固统治。”你们看到, 他根本不从领土上定义国家, 国家不是一块领土, 不是一个省份, 也不是一个王国, 只是一些人民和一种稳固的统治——“国家是对人们的稳固统治。”国家理性——他所定义的国家理性跟我们现在狭义的定义完全不一样, “是对建立、保持、壮大君主统治特有手段的了解”。但是波特罗补充说(我们等会儿再回到这个问题上来): “这个国家理性, 更多地侧重于保持国家而不是建立或扩张国家, 更多地侧重于扩张国家而不是狭义上的建立国家。”²⁰意思是波特罗把国家理性变成了一种合理性, 一旦国家建立, 就可以用来维持、维护国家的日常运作和每日治理。 *principa naturae* 和 *ratio status*, 自然原则和国家理性, 自然和国家, 我们终于构成了或者说分开了, 给予现代西方人这两大知识技术参照系。

纯粹方法上的意见。你们会对我说: 您指出这两个元素的出现、关联, 以及两者的交叉游戏和由此产生的交错配列法, 这样很不错; 但是, 您没有解释。当然, 我不用解释, 而且理由有一大堆。我只是还想向你们提出一个问题。要解释的话, 如果有人要我展示出自然和国家被认为是从哪一个唯一的源头发展而来, 自然原则和国家理性后来又分开了, 总之如果有人要我找出这个“一”是怎么变成“二”的, 我马上就投降。而这种可理解性, 应该建立或者应该可以建立的可理解性, 难道就没有其他方法来组建吗? 难道可理解性除了通过研究这个“一”变成“二”, 或者“一”生成“二”之外, 就不能以另外的方式展开? 比如说难道就不能够不从整体性出发, 也不从这种自然—国家之间的二元性出发, 而是从整个过程异常多样的多元性出发, 在其中恰好可以发现对牧领制度的反抗、对引导的强烈反抗, 发现城市的发展, 发现代数的发展, 物体下落的实验[……]^①要建立我跟你们说的这些过程的可理解性, 并展示出哪些是凝结、支撑、相互增强、团结一致、吸收纳入的现象; 简言之, 整个一系列现象、整个关系网都像大数量效应 (*effet de masse*) 那样, 导致了大的二元性, 既是断绝也是停顿关系。

① 两三个词听不清楚。——原编者注

关系的一方是自然,如果给自然假设一种治理,是不能理解自然的,只有把牧师式的治理从自然身上去掉,只是承认仅仅由一些权威的根本性原则来支配自然,只有这样才能理解自然。而关系的另一方面是共和国,只有赋予它一种治理、一种多于君主权力的治理,才能维持这个共和国。其实,历史的可理解性可能并不寓于某种指定的原因——在源头上或多或少会有所改变的原因。历史的可理解性可能寓于某种可以被称为效果的组成或构成当中。这些整体性的效果是怎么构成的?这些大数量效应是怎么构成的?自然这个整体性的效果是怎么构成的?国家这个效果是怎么基于千种不同的程序构成的?我只试图给你们指出了其中的一些而已。问题是知道这两个效果是怎么构成的,而且根据自然的非治理性(l'agouvernementalité)和国家的治理术之间的主要矛盾,这两个效果之间的二元性如何构成?交错配列法在这里,交叉在这里,整体性效果也在这里,但是这种整体性只不过是一种效果,应该从这些效果的构成上,让历史分析起作用。我并不需要向你们说在这当中——既包括这些还未成型的方法上的思考,也包括我到现在为止给你们讲过的牧领制度和治理术的一般性问题,我受到了保罗·维纳(Paul Veyne)的启发,并受惠于他的一部分劳动,你们知道而且不管怎样你们都应该知道《面包和马戏团》这本书²¹,就古代世界的群众祭神(évergétisme)现象作了研究,而这项研究给我树立了榜样,确实启发了我,让我来试图谈论牧领制度和治理术的现象²²。

现在我们来谈论国家理性,也即 ratio status。先来几句开场白。广而言之,我们看到国家理性在波特罗的文章里,当时立即被认为是一项发明,不管怎样都是一项革新;和 50 年前的日心说、差不多同一时候的物体下落定律等等一样,有着同样鲜明而生硬的特性。换句话说,国家理性被认为是一种新事物。这并非一种回顾性的目光,并不像是简单地在说:看,终于发生了一件可能重要的事情。不是这样的。当时的人们,也即在整个 16 世纪末、17 世纪初的所有人,都感觉到接触到的是一种现实,或者不管怎样是某种新的东西、新的问题。在开姆尼茨(Chemnitz)的一篇主要的文章里——开姆尼茨这个人曾以拉比德(Hippolite a Lapide)这个笔名,发表过一篇实际上写给威斯特伐利亚²³谈判代表的文章,主旨是关于德意志帝国和不同的小国家之间的关系(这些东西的一个主要历史背景就是,罗马帝国和罗马帝国的

行政问题)²⁴——这篇文章用拉丁文写成,题目为《国家理性》(*Ratio status*),1711年或1712年被译为法文;那时历史背景已经不同,但也关系到罗马帝国,该译文的标题是《德意志王宫们的利益》(译文好像违背了原文的意思,但实际上没有:因为国家理性实际上就是德意志王公们的利益),当时正处于1647—1648年威斯特伐利亚的和平时期,开姆尼茨在这篇文章里写道:“总有无数的人谈论国家理性。所有人都来插手,被掩埋在学院的尘埃里的人有之,担任法律职务²⁵的人有之。”1647年,国家理性还是一个时尚的新事物。之后有人会说,这是个假的新事物;他们会说,因为实际上,国家理性一直都在运作。只要读读古代历史学家的著作,就能清楚地看到那时候在探讨的不是别的,正是国家理性问题。塔西佗谈论的是什么?谈论的是国家理性²⁶。他展示了什么东西的运作?国家理性的运作。因此,这次不同寻常地再次深入到历史上的政治思想中——到拉丁历史学家那里,尤其是到塔西佗那里,为的是知道是否真有一个国家理性的模式,是否真能从这些文章里挖掘出一个实际上无人知晓的秘密、一个被埋没的秘密,一个在整个中世纪都被遗忘的秘密,也许通过好好阅读塔西佗就能被重构出来。把塔西佗的书当作国家理性的《圣经》来读。因此在这些年里,人们很好地回归了历史。

而另一些人则相反,他们说:根本不是这样,就是有一个新事物、一种根本性的新事物;不应该去看那些历史学家,好歹要知道在我们周围,或者在外国,都发生了些什么,当代的分析就能决定国家理性是怎么运作的。[……]^①而这方面得引用开姆尼茨,因为他真的是最有意思的人之一,他很完美地感知到这样一种关系……总之,考虑到了一种类比——在科学领域发生的事情和在国家理性领域发生的事情之间的类比。他说:当然,国家理性一直都存在,如果我们认为国家理性指的是一种机制,国家靠这种机制运作²⁷的话;但是应该需要一种全新的、智力的工具,探测和分析国家理性,就像存在着从未被看到的星星,而需要等到一些新工具和望远镜的发明,才能看到这些星星一样。开姆尼茨说:“现代数学家借助他们的望远镜在天空中发现了一些新的星星和太阳黑子。新的政治家也有他们的‘望远镜’,借助‘望

① 一些词听不清楚。——原编者注

远镜’他们发现了古代的人不知道的东西，或者说古代人故意很小心地不告诉我们的东西。”²⁸

所以国家理性这个革新立刻就被感知到了，这既是革新也是丑闻，就跟伽利略的发现一样——根本不用重述这段历史，伽利略的发现在宗教思想场域，引发了一场你们知道的丑闻；同样，国家理性也引发了一场至少同等规模的丑闻。当然真正的运作，这个丑闻的历史和政治运作还是另一回事，只要背后还存在新教教会和天主教教会之间的分配问题，和自称信奉天主教、却又实行容忍政策的君主的治理问题，法国就是一例。还因为，在法国最严格、最激进地坚持国家理性的人，是像黎塞留、马萨林那样的人物。他们也许并不是那般虔诚，而只是披着紫袍而已。国家理性这个概念及其问题所引发的宗教丑闻，跟我们能够看到的伽利略物理学的情况完全不一样。不管怎样，也是一件丑闻，以至于一个名叫庇护五世的教皇说过：但是 *ratio status* 根本不是国家理性。*Ratio status* 是 *Ratio diaboli*，是魔鬼的理性²⁹。而且一种反国家理性的文学在法国应运而生，我想说受到天主教完整保存传统主义的启发，这种天主教一方面是教皇绝对权利主义（*ultramontain*）的和亲西班牙的，[而另一方面]是跟黎塞留的政策作对的。杜璆（Thuau）在他关于黎塞留政治思想的大作³⁰中，曾经对这些抨击性短文作了很好的整理和分析。我带你们参阅一下，而且只简单地引用其中一位可敬的克罗德·克莱芒（Claude Clément）所说过的话，我觉得这个克罗德·克莱芒可能是耶稣会会士，跟西班牙人有联系；但我不知道他跟西班牙人的关系到底到了什么程度，他是在西班牙逗留过，抑或只是一个西班牙的代表，我不知道——，不管怎样，1637年他都写过一本书，名叫《被杀死的马基雅维里主义》（*Le Machiavélisme égorgé, Machiavellismus jugulatus*）。在这本书的开篇，他就说：“思考政治派别，我不知道应该说些什么，应该对什么保持沉默，应该怎么称呼它。我称它为一种多神论吗？也许可以，因为只要有政治理由，政治就会尊重一切东西，不管什么东西都尊重。我指称它为一种无神论吗？这也许是对的，因为政治尊重由国家理性决定的指令；政治会变换颜色和皮肤，比普洛透斯还要善变。我指称它[米歇尔·福柯：仍然是这些政治派别]是国家迷信（*Statolâtrie*）？也许这是最合适的名字。如果在一般情况下，冷漠的政治还尊重某个东西，那是为了把人

们跟某种我也不知道的神性联系起来,男神或者女神,古希腊人以城邦的名义祈求保佑,罗马人以共和国或帝国的名义祈求保佑,今天的人们以国家的名义祈求保佑。这就是政治唯一的神性,这就是指称政治最合适的名宇。”³¹我还会带你们简单地参阅一篇文章的题目——总之你们还会在杜璆那里发现这篇很长的文章,这篇文章的年代更晚,写于1667年,作者是某个叫雷蒙·德·圣马丁的人。书的题目是:《与一切谬误相反的真正的宗教。这些谬误属于所有那些无神论者、自由主义者、数学家和算命者、异教徒、犹太人、伊斯兰教徒、异端团体、分立派教徒、马基雅维里主义者和政治家》(*La Vraie Religion en son jour contre toutes les erreurs contraires des athées, des libertins, des mathématiciens et de tous les autres*³² *qui établissent le Destin et la Fatalité, des païens, des juifs, des mahométans, des sectes des hérétiques en général, des schismatiques, des machiavélismes et des politiques*)³³。

而在这些抨击性的文章中,我想保留三个词。第一个词,“马基雅维里”;第二个词,“政治”;第三个词,当然是“国家”。首先是马基雅维里,我在前面的一次课³⁴中,已经试图给你们指出,16世纪、17世纪人们努力寻找的治理艺术,并不能在马基雅维里那里找到,原因很简单:马基雅维里那里没有,因为我认为马基雅维里的问题并不是维护国家本身。下次我们会深入到这个国家理性里面去,我想你们会看得更加清楚。马基雅维里试图拯救、捍卫的东西,并不是国家;而是大公和他统治的对象之间的关系。也就是说,要拯救的是公国,而公国反映的是大公的权力和他的领土或人民之间的关系。所以完全是另外一回事。我认为在马基雅维里那里,不存在治理的艺术。反正马基雅维里——这一点,必须小心地和我第一次跟你们说的东西加以区别,[即]马基雅维里最终在治理的艺术的时代被否认了,事实比这个复杂而且这么说绝对是错的——马基雅维里处在争论的中心。他和不同的价值一起处于争论的中心,这些价值有时候是负面的,有时候是正面的。其实,他在整个1580年到1650—1660年时间段都处于争论的中心。他处于争论的中心并不是指由他做了什么,而是通过他说了什么。这并不是由他、经过他才发生,人们也不会在他那里寻找治理的艺术。并不是马基雅维里定义了治理的艺术,而是通过他所说过的

话,人们来寻找治理的艺术是什么。毕竟,打算寻找发生了什么,却只是在找通过这个人能够说些什么,这种话语现象出现了并非仅此一次。从这个角度来看我们的马基雅维里,就跟马克思是一样的:并非经由他发生了什么,而是通过他说了一些什么。

好了,怎么通过他来说些什么呢?国家理性的对手们、天主教徒、亲西班牙的人、反黎塞留的人,所有这些人都对国家理性的支持者、寻找治理艺术的特殊之处的人说:你们硬说有一种很独立、很特别的治理的艺术,不同于行使君主权力,也不同于牧师的治理。但是你们硬说这种治理的艺术存在,那就应该把它找出来,它是合理的,为了大家的利益而安排的,和上帝的法则、自然的法则不是同一类型,你们看看吧,这个治理的艺术,其实不存在,不可靠。它不能定义什么除了……什么?好,就是大公的反复无常和利益。尽情地挖掘你们那特别的治理的艺术的观点吧,你们只会找到马基雅维里。你们只会找到马基雅维里,也就是说除了大公的反复无常和法令之外,你们什么也找不到。脱离了上帝和他的法则,脱离了自然给出的典型范例——其实也是由上帝给出的,脱离了君主权的原則,什么都没有,只有大公的反复无常,只有马基雅维里。在这个时候,马基雅维里就会成为反例,被用来批评、减损治理艺术,说治理艺术为的不是国家的幸福,而是公国的幸福。治理术不存在。这就是国家理性的对手们要想说的话,他们会说:你们不过是些马基雅维里主义者。你们找不到这种治理的艺术。而首先(这是我跟你们讲过的让蒂耶³⁵的话),我们甚至可以说,运用马基雅维里的原则,不但没有走上治理艺术的道路,而且对于大公而言还是一项很坏的工具——如果大公运用这些原则,会有失去宝座和公国的危险³⁶。所以,马基雅维里不仅可以用来减低人们寻找国家理性之特性的兴趣,而且可以展示出这么做是南辕北辙,其害处会立竿见影。而且更为根本的是,还有另一条论据可以说:当我们避开了上帝,当我们避开了上帝统治世界、自然和人的根本性原则,而试图寻找一种特别的治理形式,我们究竟能够得出什么呢?得出大公的反复无常,就像我刚才跟你们说过的那样,然后发现根本不可能在人之上建立任何义务。把上帝从体系中搬走吧,对人们说应该服从而且应该服从于一个政府,要以什么为名服从呢?不再有上帝,不再有法则。不再有上帝,也就不再有义务。

而且有人说过：“如果上帝不存在，什么都可以做。”这个人并不是你们想到的那位³⁷。而是可敬的康岑神甫，他在1620年的政治书³⁸——《政治十书》(*Politicorum libri decem*)中说过的话。这句话是在1620年说的^①：如果上帝不存在，什么都可以做。看看国家问题的出现，[19世纪]^②俄国的治理术问题的出现，怎么能够不引发同样的问题，同样的难题^③。如果上帝不存在，什么都可以做。所以，上帝必须存在[……]^④

而那些支持国家理性的人，有的就会说：实际上，我们跟马基雅维里没有任何关系。马基雅维里没有给我们要找的东西。马基雅维里只是个马基雅维里主义者，不过是一个只为大公的利益而算计的人，我们否认是跟他一路的。这样一来，你们就看到对马基雅维里的否认将分为两方面展开。一方面是那些批评国家理性的人，会说总之国家理性不是别的，正是马基雅维里；而另一方面则是那些坚持国家理性的人，会说：实际上我们寻找的东西，跟马基雅维里没有任何关系，马基雅维里这个人，扔给狗吃最好。不过在支持国家理性的人当中，会有一些出来接受挑战，会说：是的，马基雅维里，就算不是写了大公的马基雅维里，至少也是写了《评论》³⁹的那个马基雅维里，其实他还能够为我们所用，毕竟他确实试图在自然模式之外，在一切神学基础之外，理清城邦内部的和内在的必然性，理清治理者和被治理者之间关系的必然性。你们就是这样找到一些马基雅维里的辩护者的，在国家理性的对手那里从来不会出现，而只会在某些国家理性的支持者那里出现。你们会有诺德的例子，他是黎塞留的代表，写过一本赞扬马基雅维里的书⁴⁰，而且你们还会很惊讶地找到一种具有基督教意义的书，作者是某个叫马雄⁴¹的人，他解释说马基雅维里跟我们在《圣经》⁴²中能找到的东西是完全一样的。而他写这个不是为了表明《圣经》中充满了恐怖，而是为了说明即使在接受上帝及其先知们引导的人们那里，也存在着一种特殊的不可减弱的治理，某种 *ratio status*，某种只为自己而运作的国家理性，外在于上帝给世界或自然制定的一般

① 米歇尔·福柯补充说：以[听不清楚的词]措辞，既然这是拉丁文。——原编者注

② 米歇尔·福柯：17世纪。——原编者注

③ 米歇尔·福柯补充说：同样的[听不清楚的词]。——原编者注

④ 句子末尾听不清楚(最后一个词：一个国家)。——原编者注

法则。这就是同意马基雅维里一方的意见^①。

第二个词是“政治”。你们看到在所有这些对国家理性的抨击中，都有“政治”这个词。[首先]，你们已经注意到，“政治”这个词总是用作贬义；[其次]，“政治”这个词不指涉某种东西、某个领域、某种实践，而是指一些人，也即“政治家们”。政治家们是一种派别，意思是某种近似于异端的东西。“政治家”这个词出现在这里用来指称一些人，他们因为某种思考方式，某种分析、推理、算计的方式，某种构思方式——一个政府应该做些什么，可以用什么样的理性来支撑政府，而集结在一起。换句话说，在16世纪、17世纪的西方世界首先出现的，不是作为一种领域的政治，不是作为一整套客体的政治，也不是作为一种职业或天职的政治，而是政治家们，或者如果你们不反对，可以说是某种确定、思考、规划政府特殊性的方式，使之不同于行使君主权力的人们。和君主权的法学—神学基础不同，政治家们将试图构想出政府本身的合理性形式。只是在17世纪中期，你们才会看到“政治”的出现，作为一种领域或行为类型的政治。“政治”这个词，你们会在不少文章里看到，尤其在沙斯特莱(Chastelet)⁴³的作品中，在博须埃那里也有。博须埃在谈论“来源于《圣经》的政治”⁴⁴时，你们看到这时“政治”当然已经不是一种异端了。政治已经不再只是某些人特有的思考方式、某些人特有的推理方式，而是变成了一种领域，一种被肯定、被抬高了身价的领域，因为政治好歹即将被纳入法国绝对君主权体系内部，进入了教育、实践和行为方式的层面。具体来说，路易十四就是将具备特殊性的国家理性纳入君主权的一般形式之中的那个人。路易十四在这一整个历史时期中都处于绝对特殊的地位，是因为他不仅仅停留在实践层面，而且还在其君主权整套明显可见的礼仪中(下次我会回到这个问题上来^②)，努力显示出了联系和关连，同时也显示出层次、形式的不同，以及君主权和政府的特殊性。当路易十四说“朕

① 手稿(p. 20)中对契约论进行了展开，说契约论是“制止康岑的阴谋问题”的方法：“即使上帝不存在，人也是受牵制的。受谁的牵制？受他自己。”米歇尔·福柯举了霍布斯为例，补充说：“遗嘱所制定的君主，有着绝对的权力，将不受任何牵制。他 can 成为完完全全的当权者。”——原编者注

② 米歇尔·福柯补充说：我们将试图[一些词听不清楚]在下次课中参看他的意见，关于路易十四统治时期的戏剧政治作用。——原编者注

即国家”的时候,他确实就是国家理性,具体来讲被摆放到面前的正是君主主权—政府的联合体。不管怎样,在博须埃说“来源于《圣经》的政治”的时候,政治已经变为某种去掉了贬义的东西;变成了一个领域、一整套客体、一种权力组织类型。[总之],政治来源于《圣经》,意思是政治跟宗教牧师神学重归于好,或者,不管怎样,跟宗教牧师神学之间的关系样态(modalité)已经确立。如果我们补充说,博须埃的这个来源于《圣经》的政治导致了加利主义建立的话,也就是说国家理性可以对抗教会,我们就会看到事态发生了多么急剧的变化:之前,人们将政治家开除出教,认为他们跟伊斯兰教徒或异端是一路货色;之后,图尔大主教从《圣经》中,为路易十四挖掘出政治权力——国家理性要求的政治权力,因此这种政治相对于教会的绝对君主制而言,是特殊的,是不同的。罗马帝国已经死了。

最后,第三点,在“马基雅维里”和“政治”之后,是“国家”(这一点我会非常简洁,因为下次课我会花更长的时间来讲这个问题)。当然,说被我们称为国家的一整套制度始于1580—1650这段时间,是荒谬的。说国家在这个时候诞生,毫无意义。毕竟大量的军队在法国已经存在,弗兰西斯一世时期就已组建。而税收制度则更要远远早于这个时期就已经实施。司法制度还要更早。所以,所有这些机器都已经存在。但是重要的是必须记住,无论如何,一种真实的、特殊的、不可缩减的历史现象,是在国家开始进入、真正进入人们经过思考的实践中,发生的。问题是要知道在什么时间、以什么样的条件和形式,国家开始在人们有意识的实践中,被设想、规划和发展;从什么时候开始,国家变成认识和分析对象,国家从什么时候开始,怎样进入一种深思熟虑的战略,从什么时候国家开始被人们召唤、要求、觊觎、畏惧、击退、喜爱和憎恨。简而言之,国家进入人们的实践和思考场域,这一点应该试图加以掌握。

而我想要给你们说明的,试图给你们说明的,就是如何真正地将国家的出现,作为一种根本性的政治问题焦点——这个焦点出现在一种更为一般的历史内部,即治理术的历史内部,或者如果你们愿意,出现在权力实践的场域内部。我很清楚会有人说:谈到权力,我们只能展开一种内在的、循环论证的认识论,但是我要说:谈论国家的那些人,研究国家历史、国家发展和要求的那些人,难道不正是他们发展了

穿越历史的实体,以及国家的认识论?而如果国家不是别的,只是一种治理方式呢?如果国家不是别的,只是一种政治性类型呢?如果事实上,我们看到所有这些权力关系,都是一点点通过多样的、互不相同的进程形成的,并且一点点凝结,产生影响的,如果具体而言,国家就是建立在这些治理实践之上的呢?如果真是这样,这时候我们就会说:国家并不是历史中冷酷的怪物,一直不停地增长、发展,像一个威胁公民社会并凌驾其上的有机体。要展示出,一个公民社会,或者简单地说,一个从16世纪起被治理化了的社会,如何制定了某种既脆弱易碎、又挥之不去的东西,而这个东西就叫做国家。国家只是治理横生的枝节,治理并不是国家的工具。或者不管怎样,国家是政治性横生的枝节。今天就讲到这里。下次课我会具体讲国家理性。

注释

1. 德国农民战争(Bauernkrieg)(1524—1526):在士瓦本、法兰克尼亚、图林根以及奥地利阿尔卑斯山区,都出现了德国农民起义。这场运动是15世纪农民起义的延续,首要针对苦役过多、窃取公共财产、滥用领主裁判权;到了1525年初,尤其受到托马斯·闵采尔(Thomas Münzer)再浸礼派(参看上文,注25)的影响,具有了宗教特征。信奉天主教和路德教的王公们镇压了这场运动,导致10万多人死亡。参看:E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 柏林, Aufbau-Verlag, 1980年,《托马斯·闵采尔,革命的神学家》,M. de Gandillac译,巴黎, Julliard出版社,1964年再版;《10—18》, 1975; L. G. Walter:《托马斯·闵采尔(1489—1525)和宗教改革时期的社会斗争》,巴黎, A. Picard出版社1927年版;M. Pianzola:《托马斯·闵采尔或者农民战争》,巴黎,“历史肖像”法国书籍俱乐部1958年版;E. G. Léonard:《新教历史概述》,同前书,1988年版,卷1,第93—97页。

2. 把这个哲学历史分期,跟P. Hadot上一年阐述的历史分期相提并论是恰当的,P. Hadot的文章叫作“精神修炼”,《高等研究实践学校年鉴》(*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*),第5篇,卷84, 1977,第68页(再版,同一作者:《精神修炼和古代哲学》,巴黎,《奥古斯丁研究》,1981年,第56页);哲学从起源上讲,是“一种新的生活方式、新的看待世界的方式[……]一种转变人类的努力的培训方法”;中世纪时哲学被降格到“神学的奴仆之列”,于是哲学竟然被认为是“一种纯理论性的、抽象的方法”。人们得知道借助精神修炼的字眼,重读古代哲学,对于福柯1980年开始的研究,有着多么重要的意义。

3. 关于对笛卡儿沉思的解读,参看《我的身体,这纸、这火》(1972年),DE. II. 102号,第257—258页(笛卡儿的沉思作为一种改变主体本身的修炼),以及《主体

解释学》，同前书，第340—341页（“沉思的概念，不是作为主体及其思想的游戏”，而是作为思想作用于主体的游戏，笛卡儿在《沉思集》中具体所做的，实际上就是这个[……]）。1983年，福柯跟德雷福斯（Dreyfus）和罗宾罗（Robinow）进行了一次长时间的谈话，“谈论伦理学的系谱学”，福柯不再认为笛卡儿是自我引导至上的哲学观的继承者，而正好相反，是第一个与这种哲学观决裂的人：“[……]不应该忘记笛卡儿写过《沉思集》——沉思就是一种自我实践。笛卡儿文章的不同寻常之处在于，他成功地用建立知识实践的主体，替代了多亏自我实践才得以构建的主体。[……]直到16世纪，在西方文化中，禁欲主义都或多或少、隐隐约约地与通向真理相关联。[……]笛卡儿之后，诞生了不再受制于禁欲的知识主体。”（DE, 4, 326号，第410和411页）。

4. *Regulae ad directionem ingenii*（《指导心灵的规则》，1628年笛卡儿编著的作品，逝世后（1701年）在阿姆斯特丹出版（1684年出现过弗拉芒语译本），in R. Descartes opuscula posthuma。可参看的现代版本是Ch. Adam & P. Tannery的版本，《笛卡儿作品集》，巴黎，L. Cerf. 出版社，卷10，1908年版，第359—469页；再版，巴黎，Vrin，1966年。

5. *Meditationes Metaphysicae*（或者 *Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*），巴黎，Michel Soly 出版社1641年版；由duc de Luynes译成法文，《笛卡儿的玄学沉思》，巴黎，V^{re} J. Camusat & Le Petit，1647年；ed. Adam & Tannery，巴黎，Léopold Cerf，1904年。

6. 可能应该在这项发展中看到对菲利普·艾里斯（Philippe Ariès）工作的暗示（《旧体制下儿童和家庭生活》，巴黎，Plon，1960年；再版，巴黎，瑟依出版社，“历史宇宙”丛书，1973年版；缩本，“历史观点”丛书，1975年）。那时菲利普·艾里斯刚刚给《伊拉斯谟的儿童礼仪》（巴黎，Ramsay “Reliefs”，1977年）写过序言，认为这篇文章属于传统的礼仪手册：“这些针对自我引导方式的礼仪方面的手稿写于15世纪，相当于法律上对风俗习惯的规定；在16世纪，就变成了对日常行为法则的规定[一些‘行为法’，R. Chartier、M.-M. Compère和D. Julia（著有《15—18世纪法国教育》，巴黎，Sedes，1976年）如是说，这两个人定义了在日常生活中的各种情况下，每个人应该如何自我引导]”（p. x）。在该卷中，伊拉斯谟的文章被冠以很长的一段简介，作者是Alcide Bonneau，Isidore Lisieux版本（巴黎，1877年）中也引用过，谈论的是“16世纪以来的礼仪书”（关于伊拉斯谟作品的来源和后世，也可以参看N. Elias: *Über den Process der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*，伯尔尼：Francke，1939年/《风俗文明》，巴黎，Calmann-Levy，1973年；再版，口袋书，“多样”（pluriel）丛书，1977年，第99—140页）。福柯在菲利普·艾里斯死后写的关于后者的一篇文章中表示：“马克斯·韦伯首要感兴趣的是经济引导；而艾里斯，则对与生活相关的引导感兴趣”（《真理的烦恼》，DE, 4, 347号，第647页）。

7. 圣托马斯·阿奎那：《论王国》（*De regno*），《全集》（*Opera omnia*），卷42，罗马，1979年，第449—471页/《论王国》，M. Martin-Cottier 译成法文，巴黎，Egloff

（“政治经典”），1946年。

8. 出处同上，I 1：法文译本，第34页：“[……]国王是治理一个城邦或一个省份中的人民的那个人，为的是公共利益。”

9. 出处同上，I 12：法文译本，第105页：“既然艺术品模仿自然事物[……]，那么似乎最好是从自然治理形式中，找出国王的功能模式。然而，人们会在自然中找到一种普世性的治理和一种个体的治理。一个普世性的治理的根据是，所有事物都被囊括到上帝的治理之下，而上帝根据天意引导宇宙。”

10. 出处同上，I 3：法文译本，第109页：“总共应该考虑到上帝在世界上的两种活动：一个是创造世界，另一个是一旦创造世界之后，治理世界。”

11. 出处同上，I 1：法文译本，第29页：“[……]人的身体或者任何一种动物的身体都会瓦解，如果身体上没有某种共同的引导力量，来确保所有元素的共同利益的话。”

12. 出处同上：法文译本，第29页：“因此在所有民众中，都得有一个引导性的原则。”

13. 出处同上，I 15：法文译本，第124页：“因为[……]眼下我们过的正派生活终结之时，就是上天的真福。所以，国王的功能就包含为民众谋得好生活，而好生活的根据在于是否能获得上天的真福。”

14. 参看上文，第87页，注34。

15. 参看上文，第89页，注48。

16. 参看上文，2月22日讲课，第171页以下。

17. 关于此处对中世纪和文艺复兴时期的宇宙的特征描绘，参看《词与物》（*Les mots et les choses*），同前书，第2章，第32—46页。

18. 出处同上，第64—91页。

19. 乔万尼·波特罗（Giovanni Botero，1540—1617），*Della ragion di Stato libri dieci*，Venetia，appresso i Gioliti，1589；第4版，增补修订版，米兰，1598年/《十本书中的理性和国家理性》，G. Chappuys 译成法文，Guillaume Chaudière 出版社，巴黎，1599年版。近期该书又有过两次再版：一次是 L. Firpo，都灵，UTET（“政治经典”丛书），1948年；另一次是 C. Continisio，罗马，Donzelli，1997年。

20. 出处同上，I，1，1997年版，第7页：“Ragione di Stato si è notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio. Egli è vero che, sebbene assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimento pare che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, et dall'altre due più l'ampliacione che la fondazione.”法语译本，第4页：“国家是对人们的一种稳固统治；而国家理性是对建立、保持、壮大这种统治和领主权方法的了解。还完全可以一般地说，国家理性延伸为上述三个方面，似乎尽管严格来讲，国家理性更多地包含保持的意思；而在建立和扩张国家二者之间，更多地倾向于扩张国家。”

21. 保罗·维纳：《面包和马戏团：一种多元化政治的历史社会学》，巴黎，瑟依出版社（“历史宇宙”丛书），1976年再版，“历史观点”丛书，1995年。

22. 福柯在此表示对这本书的敬意让人觉得很稀奇,因为雷蒙·阿隆(Raymond Aron)认为这本书明确地属于历史社会学,而且该书的作者承认:如果自己事先知道福柯的方法论意味着什么,就会写成另一副样子(参看作者的随笔:《福柯变革了历史》(1978年),同前书,第212页:“[……]我相信《面包和马戏团》的目的在于建立一种统治者和被统治者之间的关系,或者回应被统治者这一客观的挑战,但是我写错了。”)我问了保罗·维纳,他认为可以适当考虑福柯在给自己的书找参考资料时的幽默。然而很明显,保罗·维纳提出的对 *évergétisme* 的分析[《一个个体给集体的捐赠》(*dons d'un individu à la collectivité*)第9页,或者《有利于公众的秘密解放》(*libertés privées en faveur du public*),第20页],他对 *évergésie* 自由而合乎法律的形式区分,所建立的不同实践(资助文艺学术、*obhonorem* 慷慨、丧葬时的大方)和社会类型、参与者(显要人物、元老院议员、皇帝)之间的联系,还有突出不同的动机(虔诚、得到荣誉的欲望、爱国主义)等,在福柯眼里都可能成为一种历史实践模式,不同于一种因果的、处心积虑的、旨在分别考察事件的解释。参看保罗·维纳:《如何写历史?》,同前书,(第1版,巴黎,瑟依出版社,“历史宇宙”,1971),第70页:“历史方面因果关系的问题,是旧认识论时代的残留。”丹尼尔·德菲尔(D. Defert)明确地说:保罗·维纳唯名论的主题在《福柯变革了历史》中得到发展(但在《如何写历史?》中已经存在),又被福柯及其办公室里聚集的研究小组一起讨论过,“那两年他正研究治理术和自由政治理性”(《编年史》,DE, I, 第53页)。

23. 关于威斯特伐利亚条约,或者说这一整套标志着现代政治欧洲诞生的条约,参看下文,第315页,注9。

24. 冯·开姆尼茨(Bogislaw Philipp von Chemnitz)(1605—1678,父亲是一位高官——Martin Chemnitz,给帝国的两个王公当过首相),在罗斯托克和耶拿学习过法律和历史。他正是在耶拿大学里,受到加尔文派法律学家多米尼格斯·阿鲁梅乌斯(Dominicus Arumaeus, 1579—1637)的影响;后者被认为是德意志公法学的缔造者,其学派在帝国意识形态批评中扮演着决定性的角色。1627年前后, Bogislaw Philipp von Chemnitz 中断了学业,原因不详;先是在尼德兰部队中担任军官,后来直到1644年,供职于瑞典军队并步步高升,成为瑞典女王克里斯蒂娜的史官。《论国家理性和罗马—日耳曼帝国》(*Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico*)发表于1640年(日期有争议,也可能是1642或1643年;参看霍克(R. Hoke):《拉比德论国家利益和国家法》(*Staatsräson und Reichsverfassung bei Hippolithus a Lapide in R. Schnur, ed.*),《国家利益——论一个政治概念的历史》(*Staatsräson. Studien zur Geschichte einen politischen Begriffs*),柏林, Duncker & Humblot, 1975年,第409—410页,12号和第425页;M. Stolleis:《德国公法历史,1600—1800年》援引过的译本(上文第27页,注25),第303页,457号,关于讨论的情况,当时用的是 Hippolithus a Lapide 这个笔名。该作品有两个法文译本,一个是 Bourgeois du Chastenet 翻译的:《德意志王公们的利益》(*Freistade, [s. n.], 1712, 卷2*),立足于1640年第一版;另一个译本比前一个完

整,是 S. Formey 翻译的:《德意志的真正利益》(海牙,[s. n.], 1762,卷 3),立足于 1647 年第 2 版。这里福柯混淆了 1 版和 2 版的日期,参考的是第一个译本。另外, R. Hoke 正在着手一个新版本(“deutschen Staatsdenkens 丛书”, s. dir. H. Maier & M. Stolleis, 法兰克福/M., Insel Verlag)。

25. 《论文》(Dissertatio), 同前书, 卷 1, 1712 年版, 第 1 页(参看 1647 年版, 第 1 页)。E. Thuau 引用过:《黎塞留时期的国家理性和政治思想》, 巴黎, Armand Colin 出版社, 1966 年; 重印本, 巴黎, Albin Michel(“人类进化丛书”), 2000 年, 第 9—10 页, 2 号。这里提及的是全书(《关于国家理性的一般性思考》)开篇的那篇论文的第一句话。译者却写道:“学派的尘埃?”(in pulvere scholastico), 译者这么说, 是跟当时在德意志大学中占主导地位的亚里士多德哲学唱反调的。

26. 参看 E. Thuau, 同前书, 第 2 章:《欢迎塔西佗和马基雅维里或者两种国家理性》, 第 33—102 页。关于塔西佗、马基雅维里和国家理性的关系问题的提出, 参看 A. Stegmann:《塔西佗主义:一个新的定义试验计划》(Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de definition), Il Pensiero politico, II, 1969(佛罗伦萨, Olschki) 年, 第 445—458 页。

27. 《论文》(Dissertatio), 卷 1, 1712 年版, 第 6 页(参看 1647 年版第 4):“国家理性的原因和来源, 就是在国家理性诞生时, 国家的原因和来源。”

28. 出处同上, 第 6—7 页(参看 1647 年版第 4 页)。

29. 教皇庇护五世(1504—1572), 1566 年被选为教皇。从 16 世纪末开始, 很多作者都认为这句话是他说的。尤其参看: Girolamo Frachetta:《国家青年和战争的书的理想》(L' *Ideal del Libro de' governi di Stato e di guerra*), 威尼斯, appresso Damian Zenaro, 1592 年, 第 44 页 b:“为人带来幸福而神圣回忆的皮奥五世教皇公平的国家的理由[……]曾被称作魔鬼的理由”(La Ragion di Stato[……] a buona equità da Pio Quinto di felice e santa memoria era appellata Ragion del Diavolo)(R. De Mattei 援引了另一些例子, 反改革时代《国家的理由》的问题[Il Problema della «ragion di stato» nell'età della controriforma], 米兰-那不勒斯, R. Ricciardi, 1979 年, 第 28—29 页)。

30. E. Thuau:《国家理性……》, 参看第 3 章:《与“地狱理性”相反》, 第 103—152 页。

31. R. P. 克罗德·克莱芒(R. P. Claude Clément, 1594—1642/43):《Machiavellismus jugulatus a Christiana Sapientia Hispanica et Austriaca (被西班牙和奥地利基督教智慧杀死的马基雅维里主义)》, Compluti, apud A. Vesquez, 1637 年, 第 1—2 页; E. Thuau 引用过, 同前书, 第 95—96 页(米歇尔·福柯稍稍修改了一下文章末尾, 原文结尾是这样的:“[……]古希腊人祈求保佑城邦, 罗马人祈求保佑共和国和帝国, 今天的人们祈求保佑国家。”)。

32. 原标题是: ou autres(而不是 et de tous les autres)。

33. R. P. 雷蒙·德·圣马丁(R. P. Raymond de Saint-Martin)的这本书 1667 年在法国蒙托邦(Montauban)出版。参看: E. Thuau:《国家理性……》, 第 92 页和

第443页。

34. 参看上文:2月1日讲课,第95—96页。

35. 出处同上,第94页。

36. E. Thuau:《国家理性……》,第62—65页。

37. 暗指陀思妥耶夫斯基的小说《卡马佐夫兄弟》(1879—80年)中伊万·卡马佐夫的名言。该书由B. de Schloezer译成法文,巴黎,伽里玛出版社,〔“七星诗社丛书”,1952年,第285页(V,5,《大审判官的故事》)〕。

38. R. P. 亚当·康岑(R. P. Adam Contzen):《政事十书:论完善共和的形态,力量与弱点》*Politiorum libri decem*, in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus et vitiis tractatur, Maguntiae, B. Lippius, 1620,第20页:“如果上帝不存在,或者不是上帝不统治世界,那么所有的罪孽都无人畏惧了(Si Deus non est aut non regit mundum, sine metu sunt omnia scelera)。”(E. Thuau在《国家理性……》中援引过,第94页)

39. 米歇尔·福柯当然是借指马基雅维里的《蒂托·李维〈罗马史〉的最初十年》(Discours sur la première décade de Tite-Live)手稿第19页:“马基雅维里(至少是写了关于提图斯·李维的评论的那个马基雅维里)研究了治理艺术的自主原则。”

40. 加布里埃尔·诺德(Gabriel Naudé, 1600—1653)Bagni红衣主教的秘书,罗马,1631—1641年;黎塞留临死时将其召回法国,在法国加布里埃尔·诺德当上了马萨林的图书治理员,直到1651年。福柯参考了《关于政变的政治思考》,1639年匿名(G. P. N.)出版于罗马(重印本,希尔德斯海姆,Olms, 1993年, F. Charles-Daubert作引言和注)。第1版只出了12本,到了17世纪,又出现了好几个遗作版本:1667年版,出版地不详(“复制罗马版本”);1673年版,斯特拉斯堡,归于“王公们的科学,或者关于政变的政治思考”名下,带有美因茨选帝侯的秘书路易·杜梅(Louis Du May)的评论;1676年版,巴黎(重版,康城大学政治、法律哲学丛书,1989年),等等。1667年的文章还被路易·马兰重版,巴黎,巴黎出版社1988年版,带有重要引言《为了政治行为的一种巴洛克理论》。参看: E. Thuau:《国家理性……》,第318—334页。

41. 路易·马雄(Louis Machon, 1603—?):《为站在王公和国家大臣一边的马基雅维里辩护》,1643年,1668年定版(波尔多城市图书馆手稿935)。这本书起初受到黎塞留的鼓励而写,但一直没有出版;其中只有一个段落(定稿的前1/3)例外,根据1653年的手稿出版过;这个段落夹在1852年J. A. C. Buchon编的《马基雅维里全集》引言里(巴黎,文学先贤祠办公室)。参看 E. Thuau:同前书,第334—350页(小传,第334页,2号);G. Procacci:《马基雅维里 Machiavelli nella cultura europea...》,同前书,第464—473页。

42. “我写这篇辩护的第一个意图是,把我们的政治家[马基雅维里]的文章跟这本书、跟《圣经》、跟神学者以及教规学者的书联系起来,〔……〕而另一方面,不借助其他人推的推理,让人们看到,这个伟大人物所写的一切东西,都原原本本来

自于之前的学者们,或者至少都跟之前的学者所说的内容相对应,或者从[……]起就已经得到承认。”[路易·马雄,同前书,1668年文章,第444—448页,K. T. Butler 援引过,《路易·马雄的“为马基雅维里辩护”》,载于《瓦博格和库托德学院学报》(Journal of the Warburg and Courtauld Institutes),卷3,1939—40年,第212页。]

43. 保罗·艾(Paul Hay):沙斯特莱(Chastelet)侯爵,著有《论法国政治》,科隆,Pierre du Marteau 出版社1669年版。路易十四很讨厌这本书,但直到17世纪末,本书却一再重版,并成为启发沃邦写作《王家什一税》(Dime royale, 1707)的主要书籍之一。沙斯特莱的保罗·艾这样来定义政治(1677年增补修订版,同一家出版社,第13页):“政治是治理众多国家的艺术,古人说过政治是一门王室的、神圣的科学,是所有科学中最优秀和最居于统治地位者;而且他们还认为和诸多学科相比,政治有着优势;这种优势相当于玄学、神学之于思辨科学的优势。”

44. 博须埃(Jacques-Bénigne Bossuet)(莫城大主教,1627—1704年):《来源于〈圣经〉本身话语的政治》(Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte),巴黎,Pierre Cot, 1709年;带有J. Le Brun评论的版本,日内瓦,Droz(“政治思想经典”),1967年。

1978年3月15日

国家理性(二):定义和17世纪时的主要特征。——国家理性中暗含的新的历史时间性模式。——和牧师治理相比,国家理性的特点:(1)救赎问题:政变理论(诺德)。必要性、暴力和戏剧性。——(2)服从问题。培根;暴乱问题。培根和马基雅维里的区别。——(3)真理问题:从大公的智慧到对国家的了解。统计学的诞生。保密问题。——在反射棱镜中看国家问题。——在这个新论题中,人口元素的在场—不在场

今天我想跟你们很快地谈论一下16世纪末、17世纪初,国家理性指的是什么。而我会借助一些文章,这些文章的作者有意大利人,如帕拉佐(Palazzo);有英国人,如培根;也有法国人;还有上次我跟你们提到过的开姆尼茨¹,我觉得这个人特别重要。国家理性指的是什么?首先我会参照帕拉佐16世纪末用意大利语发表的一篇论文中的两三百页,发表时间也许是17世纪初²。在国家[图书馆]存有1606年的一个版本,这个版本也许不是最初的,但毕竟是法文译本,而最初的法文译本至少应该是1611年的那一版。这篇论文题目是《论治理和真正的国家理性》(*Discours du gouvernement et de la vraie raison d'Etat*),在最初的几页中,帕拉佐只是简单地提出问题:“理性”(raison)应该指的是什么?而“国家(état)”应该指的是什么?他说,“理性”——你们会看到这是多么经院派的做法,这里经院派取的是很平常、很常见的意思——“理性”是什么?“理性”这个词有两层意思:理性的第一层意思是指一个事物的全部本质,是各部分借以团结、合并的东西,是构成该事物各元素之间的必然联系³。这就是理性。但是

理性还有另外一层意思。从主观意义上来说,理性指的是某种灵魂的力量,借助这种力量恰好可以了解事物的真相,也即构成事物的不同部分之间的联系和完整性。因此,理性是一种认知方式,而借助理性,意志可以根据了解到的东西进行自我调整,也就是说根据事物的本质进行自我调整⁴。因此理性将是事物的本质,对事物理性的了解,和这种可以让[意志],甚至在某种程度上强迫意志,遵循事物本质的强制性力量⁵。这就是“理性”这个词的定义。

现在来看“国家(état)”这个词的定义。帕拉佐说,“état”这个词有四层意思⁶。一个“état”,指的是一个领土,dominium(拉丁文,持有)。第二,他说指的是一种司法权,一整套的法律、规定、惯例,如果你们愿意,有点像我们后来所说的——这里我用的词当然不是帕拉佐用过的——体制,一整套制度(institution)。第三,他说“état”是(译者就是这么说的,所以我也这么转述)一种生活条件,即某种个人身份、职业:法官职业、独身身份或者宗教身份。最后,第四点,他说“état”指的是一个事物的性质,跟运动相反的性质。“性质”如果不是指让某个事物不动的东西——关于这一点我不详述;他说,因为与某些不动和事物的静止(repos)相反,有的事物必须运动才能够真正地保持静止——,但毕竟 état 是一种性质,它让事物停留在事物本身。

什么是共和国?共和国是一个“état”,我刚给你们讲过的这四层意思都包括在内。一个共和国,首先是一个领土、一个领地。然后是一种司法权的中间路线,一整套法律、规定和惯例。共和国如果不是一种身份,至少也是一整套身份,也即很多个人通过自己的身份确定自己。最后,共和国指上述这三个东西的某种稳定性,即领土、司法权、体制或个人地位⁷。

有了“理性”这个词的客观、主观两层意思,我们称什么为“国家理性”呢?从客观意义上说,国家理性指的是对于共和国而言,必要的和足够的东西,能够确切地保持共和国的完整,这里共和国的四层意思都包含在内。举个例子,从共和国的领土方面来看。我们会说,如果领土的某一小部分、领地上的某个城市、可以保卫领土的某处防御工事,对于维护领土完整确实必不可少的话,我们就会说,这个元素、这个领土、这一小部分、这个城堡、这些城市构成国家理性的一部分⁸。现在如果我们从“理性”这个词的[主观]角度来看,我们称什么为“国

家理性”呢？很好，是指“一种规定或艺术”（我给你们引用帕拉佐的文章），“一种规定或艺术[……]，让我们可以了解获得共和国完整、安宁或和平的方式。”⁹这个正式的定义，很常见意义上经院式的定义，并非帕拉佐所独有，你们在国家理性的大多数理论家那里几乎都找得到。我想给你们引用开姆尼茨的一篇文章，写作时期更晚，是在1647年¹⁰。开姆尼茨在这篇文章中说：什么是国家理性呢？就是某种政治上的考虑，在一切公共事务中，在所有意见和规划中，人们必须具有这样的考虑，这种考虑只能旨在维护和扩大国家，为国家谋得幸福，为了国家，人们必须采取最简单和最敏捷的手段¹¹。

帕拉佐的这个定义，得到了其他人的肯定，如开姆尼茨和其他一些国家理性的理论家，你们看到这个定义立刻就具有了很明显的特征。首先，在这个国家理性的定义中，没有任何参照物涉及国家之外，而都只涉及国家本身。你们没有任何关于某个自然秩序、世界的秩序、自然的某些根本性法则的东西，也不关乎神灵的秩序。在国家理性的定义中，没有任何宇宙的、自然的、神灵的秩序的东西。第二，你们看到这个国家理性与本质—认知的关系息息相关。国家理性是国家的本质，也是一种认识，借助这种认识可以从某种程度上追随国家理性的命运，并服从国家理性的命运。因此这是一种艺术，既有其实践方面也有其认知方面。第三，你们看到国家理性，从本质上说是某种东西……我本来想要说：某种保守（conservateur）的东西；但我们说：某种保存（conservatoire）的东西。从本质上来讲，国家理性意味着，理清对国家保存和维护其完整而言必要的和足够的东西；而且在必要的情况下，在国家的完整性遭到破坏的情况下，弄清楚是否有必要、能够重新获得这种完整性。但是这个国家理性绝不是一个变革原则，我甚至可以说是国家的进化原则。当然，你们会找出“扩大（augmentation）”这个词，一会儿我会回到这个词上来。但是这种“扩大”实际上只是一些构成国家的特点和特征的夸大和完善，绝对不是变革。因此国家理性就是保守的。17世纪下半叶的沙斯特莱（Chastellet）侯爵会说：要到达一种“中庸”¹²。最后也许是最明显的特征，你们看到在这个国家理性中，没有任何先在的、外在于或超越于国家本身的目的性的东西。当然，我们会谈到至福问题。这在开姆尼茨的文章里有¹³。当然，其他文章里也会谈到幸福问题。但是这种至福、这种

幸福、这种完善，是属于谁的，应该归于谁的？归于国家本身。你们还记得圣托马斯是怎么谈论什么是共和国，什么是国王治理的吗？国王治理当然隶属于一种地上的艺术，但其终极目标是让人们从他们的地上身份中走出来，从人类的共和国中解放出来，能够达到永远的幸福和上帝的快乐。也就是说，在圣托马斯看来，治理的艺术、统治的艺术最终要指向这种超越地上的目的，这种超越国家的目的；我本来要说超越共和国的目的，超越 *res publica*（拉丁文，公共事务），*res publica* 应该最后、最终被指向这个目的¹⁴。而在这里，完全没有类似的东西。国家理性的目的，就是国家本身，而如果有某种相当于完善、幸福、至福的东西，那也只会是国家或国家本身的完善、幸福、至福。没有末日。没有终极点。没有类似于统一的、终极的时间体系之类的东西。

帕拉佐刚一定义，就出现了异议。这些异议他之前就碰到过的吗？还是他自己想出了这些异议？这并不重要。这些异议是有趣的，因为帕拉佐说了这样的话：归根结底，如果根据这个国家理性，治理、治理的艺术其实没有任何外在于国家本身的目的，如果不能给人们在国家之外展示出任何东西，如果在国家之外没有任何目的性，是不是说总之我们不能避开国家/国家理性？为什么人们要服从一种治理，而后者并不给他们提供任何个人的、外在于国家的目的？而第二个异议是：如果国家理性只有保守的目的，或者不管怎样其目标只是保守性的，如果这些目的都只在于维持国家本身，是不是只有在某些情况下，出现了意外——而意外并不会总出现，国家的存在遭受到损害的时候，国家理性才干预，这样做就足够了？换句话说，国家理性、治理的艺术和治理本身，只有需要改正某种错误或防御某种危险的时候，才应该进行干预。所以，难道就不能有一种非连续性的治理，一种只干预某些点，只在某些重要时刻才进行干预的国家理性？¹⁵ 而帕拉佐则会回答说：根本不是这样，如果共和国不是每时每刻都被国家理性指挥的治理艺术加以考虑并维持的话，那么共和国在任何一刻都不能存在，也不能持续存在。“他说，共和国本身一刻也不会有能力、有足够的力量来保持自己的和平。”¹⁶ 如果在每一个点、每一刻、每个地方，都没有一种国家理性的特殊行为，来以一种深思熟虑的方式保证治理的话，那么人性的弱点、人们的恶，就会让共和国里面没有什么东西可以维持住它自身。因此必须总有一种治理，在任何年代都必须有一种

治理：治理是共和国持续的创造行为。

我认为帕拉佐在国家理性的定义中，提出的这个一般性的主题是重要的，理由有好几条；但我只说其中一个，就是：分析国家理性，我们看到一种时间、一种历史的和政治的时间显露出来，它不同于统治了中世纪或文艺复兴时代的时间，它有着自身的特点。这种时间是不确定的，是一种永久性的、保守的治理的时间。因此，第一点，就是没有来源问题，没有基础问题，没有合法性问题，也没有朝代问题。即使马基雅维里提出的如何治理的问题，也是在给出了已经获得权力的前提下——是继承权力，还是通过篡夺、征服取得权力，治理的方式是不一样的¹⁷——现在，这些问题都不会被牵扯进来，或者即使被牵扯进来，也居于次要地位。治理的艺术和国家理性不再提出来源的问题。已经在治理了，已经在国家理性当中了，已经在国家里面了。

第二点，不仅没有来源的问题可以用来干扰治理的艺术，而且终点问题也不应该被提出。这一点可能比第一点更为重要。也就是说国家—国家理性和由国家理性指挥的治理，都不会关心个人的救赎。甚至都不会去研究什么历史终点之类的问题，或者历史时间的终点、历史时间和永远之间的连接点问题。因此，完全没有末世帝国的梦想之类的东西，而后者则在中世纪的宗教和历史前景畅想中居于统治地位。毕竟，在中世纪，人们所处的时间，应该会在某一时刻变成一种统一的时间，帝国的普世性的时间，在帝国中，一切区别都会消失，这个普天下的帝国会宣告耶稣的归来，也会成为上演耶稣归来的舞台。帝国，最后的帝国，普天下的帝国，不管是恺撒的帝国还是教会的帝国，仍然是萦绕着中世纪的前景畅想的東西，这么说来就没有无限制的治理。没有国家或王国会注定无限制地在时间中重复。而现在，与此相反，我们的前景是：历史时间是不确定的。政治性也是无限制的，我们看不到终结，看不到末尾。我们处在一个开放的历史性中，因为治理艺术具有无限制的特点。

尽管我们在后文中会提到一些可能会修正永久和平的观点的东西，但这个观点将取代末世帝国的观点，并成为人们梦想中的总是停留在国家状态的国家之间的纽带。而在中世纪，末世帝国将所有特殊性、所有的王国融合成了一种唯一的君主权形式，普世和平的观点在中世纪已经存在，但总是作为末世帝国或者教会帝国的一个方面而存

在。也就是说,普世和平不会是某一个世俗的或精神的帝国实现统一的结果,而是指如果的确一切顺利的话,不同国家能够共同存在,相互之间保持一种平衡,防止其中某一个国家统治另外的国家。普世和平指的是,在多样性中、通过多样性,取得稳定,这种多样性是平衡的,因而完全不同于末世帝国的观点。然后这个无限制的政治性的观点会被修正,被进步的观点、在人们的幸福中进步的观点修正。但这是另一个问题了,在我们对国家理性的分析中不会涉及,这个问题便是人口的概念。

这么说来,为了稍稍确定国家理性的一般范围,现在我想重提对人们的治理的几个特点;对人们的治理不再以牧师的艺术为标志,而是以国家理性来体现。关于这一点,我完全不想进行透彻的分析,而是描绘——我本想说做一些调查,但是我用的词很不好——一些剖面图,像这样把国家理性添加到一些重要的主题上去,这些主题我们在牧师职务的分析中已经碰到过,即灵魂救赎问题、服从问题和真理问题。

要研究国家理性思索、考虑、分析灵魂救赎问题的方式,我将举一个具体的例子,就是政变的例子。政变在17世纪初是一个很重要的概念,因为关于[政变]人们写过不少长篇大论。比如诺德1639年写过《关于政变的政治思考》(*Considérations politiques sur les coups d'Etat*)¹⁸。而早些年,西尔蒙(Sirmond)写过一篇更具论战性、与事件联系更为紧密的文章,题目叫《路易十三的政变》(*Coup d'Etat de Louis XIII*)¹⁹;这并不是一篇完全针对路易十三的文章,而是[恰好]相反。因为在17世纪初,“政变”这个词并不是指一些人通过损害另一些人的利益,将国家收缴过来;而原本另一些人一直把持着国家,这样一来,他们就被剥夺了权力。“政变”指的完全是另一回事。在17世纪初的政治思想里,政变是什么?首先是一种悬置,把一些法律和合法性悬置(*mise en congé*)起来。政变超出了普通法(*droit commun*),即诺德²⁰说的 *excessus iuris commnis*。或者是指一个不同寻常的违反普通法的行为,该行为不遵守任何法则或司法形式²¹。在这一点上,政变是外在于国家理性的吗?是不是政变相对于国家理性而言,是一种例外?肯定不是。因为国家理性本身——我觉得这一点很重要,应该提出来,——国家理性本身肯定不等同于一个合法性或正当性体

系。什么是国家理性？好，国家理性是某种东西，比如在开姆尼茨那里，是某种可以违背一切“公法、私法(*lois particulières*)、基本法，不管什么种类的法”²²的东西。国家理性其实应该“不是根据法律”指挥，而是在必要的情况下，支配“法律本身，法律应该根据共和国的现状来自我调整”²³。所以，政变不是跟国家理性决裂。而相反，是一种元素、一个实践、一种处事方式，完全处于国家理性的一般范围、一般形式之内，也就是说，政变是某种超出法则的东西，虽然是某种不服从法律的东西。

然而，在政变中，有什么特别的东西，不只是国家理性的表现之一呢？好的，就是国家理性从本质上而言，不用屈服于法律，从基本运作上说，总能减损公法、私法、基本法的效力，通常情况下，国家理性尊重法律。国家理性尊重法律并不意味着它会匍匐在法律面前，因为人为法、道德法、自然法、神圣法(*lois divines*)，要强于国家理性；国家理性顺从这些法律，尊重这些法律，条件是国家理性想要顺从、尊重这些法律，如果你们愿意，条件是国家理性将这些法律定为自身的游戏元素。不管怎样，国家理性对于这些法律而言都是基本的，而在国家理性的常规游戏中，会用到这些法律，因为恰好国家理性认为这么做有必要，有用。但是，将来的某些时候，国家理性不能再利用这些法律了，国家理性就会为某个紧急、紧迫的时间所迫，出于某种必要，摆脱这些法律。以什么名义呢？以拯救国家的名义。就是这种国家相对于自身的必要性，会在某个时刻推动国家理性去扫除这些民法、道德法、自然法，而在此之前，国家理性是很愿意承认这些法律的，而且一直把它们当作自己的游戏。必要性、紧迫性、拯救国家本身的需要，会将这些法律的游戏排除在外，只让国家与自己产生关系，营造必要性和拯救国家的气氛。国家的行动将会从自身到自身(*de soi sur soi*)，快速、立即行动，没有规则，具有紧迫性和必要性，戏剧性地行动，这就是政变。因此，政变不是一些人从另一些人手里把国家收缴过来。政变是国家自身的自动表现。是国家理性的肯定——[国家理性]肯定了国家不管怎样都得被拯救，不管人们采取什么样的形式来拯救。所以，政变是国家理性的肯定，是国家自身的自动表现。

在这个对国家概念的梳理中，我认为重要的有一些元素。首先是必要性的概念。国家具有一种高于法律的必要性。或者说，这个特别

的国家理性的法则、被我们称为国家理性的东西，这种理性的法则，不管怎样，都意味着拯救国家应该凌驾于任何东西之上。这个根本性的法则，这个必要性的法则实际上不是一种法则，因而超出所有自然法、所有人为法，也超出了理论家们不敢明确说出的神圣法，也即由上帝的指令确定下来的法律，理论家们称这些法律为“哲学法”，企图掩盖一些东西，但是诺德会说：政变不会服从于“自然的、普遍的、贵族的和哲学的正义”——“贵族的”这个词具有反讽意味，而“哲学的”这个词暗指另一种东西——，诺德说：政变服从于“一种人为的、特殊的、政治的、[……]添加在国家必要性之上的正义”²⁴。因此，政治不是某种应该处于一种合法性或法律体系之中的东西。政治与另一种东西相关，即使政治在某些需要的时候，会把法律当作一种工具来使用。政治是一种与必要性相关的东西。而你们在17世纪初的政治文章中，会发现一种，不是哲学，而是，怎么说呢……一种对必要性的赞颂和狂热。有人，如勒布莱(Le Bret)，就会说——相对于当时的科学思想而言，恰好与科学思想相反，一个很有趣的现象是，“必要性的力量如此之大，如同一个神圣的君主，在世界上只有它不可收回的决定是坚固而神圣的，以至于这种必要性将一切神灵的和人类的东西，都置于其权力之下。必要性让法律不再说话。必要性让一切特权都终止了，为的是要全世界都臣服于它”²⁵。所以，不是具备合法性的治理，而是具备必要性的国家理性。

第二个重要的概念：当然是暴力的概念。因为从本质上看，政变就是暴力的。国家理性在通常的、惯常的运行状态下，不是暴力的，因为国家理性恰好自愿给予自己法律，作为框架和形式。但是当必要性提出要求时，国家理性就变成政变，而在这个时候，国家理性是暴力的。暴力的，意思是国家理性被迫牺牲、删减、做错事，变得非正义，造成大量死亡。这条原则跟牧师主题完全相反，牧师主题意味着每个人的救赎就是大家的救赎，大家的救赎就是每个人的救赎。从此以后，我们会有一种国家理性，国家理性的牧师神学将会是一种拣选的牧师神学，一种排除的牧师神学，一种牺牲一些人以保全大家、保全国家的牧师神学。沙朗(Charron)在一句话中说，这句话后来被诺德引用了：“为了保障大事情的正义，有时候应该暂时放下小事情。”²⁶而开姆尼茨会举一个很好的例子，说明政变必须使用暴力：查里曼大帝跟撒克

逊人作战,并占领了他们的领土。开姆尼茨说查里曼大帝曾经组建过审判团,想要遏制撒克逊人的反叛和动乱,而这些审判员首先得是公众不认识的人,这样人们就不知道评判你们的是谁。其次,这些审判员对事件并不了解就得评判,也即是说对他们判处的人、对他们责难的事,并没有了解。第三,他们的判决不具备诉讼的形式,也就是说不存在任何司法礼仪。换句话说,这是开姆尼茨用一种很礼貌的方式在说,查里曼大帝在撒克逊人中找到了一些杀人犯,他们想杀谁就杀谁,想怎么杀就怎么杀,根本不说明为什么。而他们应该杀谁呢?杀掉扰乱公共管理和国家的那些人。这里出现了国家犯罪的概念,我们也可以分析这个概念,因为这是在这时出现的一个很重要的概念,在这个时候具有了一些特别的维度。当然,开姆尼茨说:在查里曼大帝的这次政变当中,存在不公正,有些无辜的人被判了刑,但是这个体系不会持续长久,撒克逊人的怒气缓和了²⁷。所以,政变是暴力的。然而,政变只是国家理性的表现,我们得出这样的观点:至少关于国家,在暴力和理性之间,不存在任何矛盾之处。我们甚至可以说,国家的暴力只是国家自身理性的某种突发性的表现。现在进行一个对比——如果你们读过热奈(Genet)去年9月份在《世界报》上发表的文章²⁸,你们可能会认出这种对比——是一篇17世纪的文章(在黎塞留时期)说道(这是一篇匿名发表的文章):应该区分暴力(violence)和暴行(brutalité),因为暴行“只是由某个人任性而为的”暴力,而暴力是经过智者商量才采取的,就是政变²⁹。博须埃也重提过暴行和暴力的对比,现在也轮到了热奈,不过热奈反传统而行之,把为国家的暴力称为暴行,把17世纪理论家们称为暴行的东西,叫作暴力。

第三个重要的概念,在必要性和暴力之后,我认为是政变必要的戏剧性特征。政变既然是国家理性的突发性表现,它就必须尽早得到承认。政变必须根据自身真正的特点,对其必要性大加颂扬。当然,政变要成功就必须在一定程度上保密。但是,为了得到大多数人的支持,为了不把悬置法律的责任算到自己头上——政变必然要求悬置法律,政变必须在光天化日之下爆发,并且让国家理性出现在政变的舞台上,而国家理性则是政变爆发的原因。也许政变必须隐藏它的方法和路线,但必须公开它的效果和支持它的理由。因此,政变必须出现在舞台上,这一时期的政治实践中这样的例子很多,如受骗者之日(la

journée des Dupes)³⁰,逮捕王子(l'arrestation du prince)³¹和监禁富凯(l'incarcération de Fouquet)³²。这样一来,政变就成了君主展现国家理性的突然发生和国家理性压倒合法性的方式,而且是最有可能的方式。

我们现在触及了一个似乎次要、但在我看来却重要的问题,就是政治中的戏剧性实践问题,或者国家理性的戏剧性实践问题。戏剧、这种戏剧性实践、这种戏剧化,应该成为国家、君主的一种表现方式,而君主把持着国家权力。我认为,可以把王室礼节——包括加冕礼(sacre)、戴皇冠(couronnement),进入城市的庆典和君主的葬礼等,标志着君主的宗教性特征以及在宗教权和神学上的权力——这些传统的君主礼节跟现代的戏剧对立起来,王权想要在这种戏剧中表现、化身出来,其中君主本人采取的政变实践是最为重要的表现之一。因此,出现了一种政治戏剧,其反面是文学意义上的戏剧运作,而这种政治戏剧则成为政治演出,尤其是政变演出青睐的场合。因为毕竟莎士比亚的一部分历史戏就是政变。再举高乃依、还有拉辛的例子,全都不过是这方面的代表;最后我夸张地说一下,但经常是这种情况,几乎全都演的是政变。从《安德洛玛刻》(*Andromaque*)³³到《阿达莉》(*Athalie*)³⁴,都是政变。甚至《贝蕾尼斯》(*Bérénice*)³⁵也是政变。我认为,古典戏剧从本质上而言,都是围绕政变组织的³⁶。就像在政治中一样,国家理性在某种戏剧性中表现出来,而反过来,戏剧又围绕国家理性的表现而组织,国家理性的表现形式是戏剧性的、紧张的和暴力的。我们可以说,像路易十四时期那样的宫廷,完全就是一个连接点,是国家理性戏剧化的场所,其形式可以是阴谋、冷遇、拣选、除名和放逐;而宫廷也恰好是戏剧将会体现国家本身的场所。

简单地说,我认为这一时期,宇宙帝王式的统一性解体,自然失去戏剧性,摆脱了事件,丢掉了悲剧性,而在政治法则中则发生了另外的事情、相反的事情。在17世纪,宗教改革末期——恰逢三十年战争,已经出现了寻求欧洲平均主义的专著——,出现了一种新的历史观点,即无限制的政治性观点,不会终结的国家持久性观点;出现了一系列不连续的国家,注定要有一种没有希望的历史,因为该历史不会终结,这些国家给自己设置了(s'ordonner)一种理性,其法则不是合法性,王朝或宗教的合法性,而是一种必要性法则,在有风险的行动中,

理性必须直面这种必要性,尽管这些行动是应该被提前考虑到的。国家、国家理性、必要性、冒险的政变,所有这些都会构成政治和历史新的悲剧性视野。而我认为,在国家理性诞生的同时,也诞生了一种历史悲剧性,不再与悲叹现在或过去相关,不再与编年史的挽歌相关——之前的历史悲剧性都呈现出这样的形式;而此时的历史悲剧性与政治实践本身和政变相联系,从某种程度上说,是将这种悲剧性应用在了自己真正的舞台上。这种政变的悲剧性、历史的悲剧性、没有终结的政治性的悲剧性,在必要的情况下,只能通过这种戏剧性的、暴力的形式表现出来。我认为诺德在一篇很惊人的文章中描绘过其特征,给出了他自己对政变的定义和描述,而且你们会看到,在这篇文章中有某种很拿破仑主义的东西,会让人很怪诞地想起希特勒式夜晚、大长刀的夜晚的东西,诺德说道:“[……]关于政变,人们还没听到云中的声响就看见雷劈到地上了。”在政变中,“晨钟还没敲就自己响了,判决还没下就执行了;所有事情都按犹太教那样办;[……]这个人还在想着采取行动却挨了一下,那个人还觉得安全结果就死了,另一个人想都没想过就遭了罪,一切都在夜里、在黑暗中进行,在浓雾中、在漆黑里完成。”³⁷在牧师的巨大承诺之后——牧师会让人忍受一切苦难,甚至还包括禁欲主义自愿忍受的苦难,现在开始了这种严酷的国家戏剧性和悲剧性,要求以拯救国家为名,国家的幸福总是受到威胁,从来都不确定,人们接受暴力,因为暴力是理性和国家理性最纯粹的形式。这就是我想要跟你们说的关于拯救国家的问题,只是从政变的角度来分析的。

现在是第二点,服从问题。这一点上,我会提另一个问题和另一篇文章。另一个问题是:反叛(*révoltes*)和暴乱(*séditions*)问题,当然一直到17世纪末,都是一个主要的政治问题,有一篇值得注意的文章就探讨过,作者是培根大法官³⁸。现在已经没人研究培根了,但他确实是17世纪初最有趣的人物之一。在大学研究方面,我没有给你们建议的习惯,但是如果你们中有人想要研究培根的话,我认为是不会浪费时间的³⁹。

培根写了一篇文章,译成法文题目是:《论叛乱》(*Essai sur les séditions et les troubles*)⁴⁰。在这篇文章里,培根完整描述和分析了——我本来打算说给出了物理描述(*physique*)——暴乱和预防暴

乱的措施,以及如何治理人民,都很值得注意。首先,应该把暴乱视为一种现象,并不是非同寻常的现象,而是完全正常的、自然的现象,可以说是内在于 *res publica*(拉丁文,公共事务)生活和共和国生活的现象。他说,暴乱就像暴风雨,恰好在我们最没有防备的时候发生,在最大的平静中、在安定的时候、春分秋分的时候发生。在这些势均力敌、安宁平静的时刻,某些东西可以圆满地被策划或者诞生,像一场暴风雨那样膨胀起来⁴¹。他说,大海就是悄悄地涨水的,而应该建立的正是这种信号论,这种反叛的症候学。在平静的时期,怎么能够注意到一场暴乱可能正在形成呢?培根(这一点我会讲得很快)给出了一些信号。第一,传闻。指的是攻击性文章、诽谤性短文、反对国家和统治者的演讲,开始流传。第二,我将称之为一种价值颠倒,或者不管怎样,是一些评估。每次政府做了某些值得称赞的事情时,这件事就被一些不满的人从坏的方面理解。第三,命令传达得不好,可以看到从两方面传达得不好:其一,从处于传令体系中的人们的语气。也即传达命令的那些人的口气很腼腆,而接到命令的那些人口气却很大胆。好,当出现这样的口气颠倒时,就应该怀疑了。另一件也关乎传达命令的东西,是阐释问题,接到命令的那些人不但不接受并执行命令,而是开始阐释命令,在接收到命令后并在正常情况下应该马上执行命令之前,以某种方式插入了自己的言论⁴²。

以上这些是关于一切来自底层的信号,似乎可以证明,即使在春分、秋分时期,在安宁平静的时期,暴风雨正在准备过程中了。除此之外,还有来自上层的信号。这些来自上层的信号,也必须予以关注。首先是那些大人物、有权有势的人,那些围绕在君主周围的人,是君主的官员或亲戚,这些人也表现出不那么服从君主的命令,只是对自己有利时才遵守,并且有自己的首领。就像培根所说,不但不是“像星球在第一个运动物体的驱使下,快速运转”,——在这种情况下,第一个运动物体指君主,那些大人物不但不这样,而且就像在没有星星的天空中迷失了的星球,什么地方都去,或者说想去哪里就去哪里,不遵守强加在他们身上的轨道⁴³。最后是另一种信号,是大公身不由己的,自己给自己的,大公没有能力或者不愿意采取外在于、高于不同派别者的视角,这些不同派别的人在共和国内部相互斗争;而大公却自发表明了立场,支持某个派别的利益,无视其他人的利益。他说,亨利三

世就是这样,站在天主教徒这边,反对新教徒,他本人这样做本来应该加以注意的,他表示出他的权力不服从于国家理性,而只是服从于一个派别的理性,而且他给所有人知道,包括大人物也包括人民,一个明显的信号:权力软弱,因此,可以造反了⁴⁴。

因此,暴乱是有信号的。而且还有原因:如果你们愿意,这种方式又很经院化,不管怎样都很传统。培根说:暴乱有两种原因,包括物质原因(causes matérielles)和偶然原因(causes occasionnelles)⁴⁵。暴乱的物质原因:培根说,并不难,没有很多物质原因,只有两条。暴乱的素材,首先是贫苦,或者至少是过度贫苦,也就是说某种贫穷发展到了不可忍受的地步。培根说:“来源于肚子的反叛是最糟糕的。”⁴⁶暴乱的第二条素材,除了肚子之外,就是脑袋,也就是说不满。培根坚持说,舆论现象、感知现象,还不一定跟第一个现象——也即肚子的状态有必然关联。人们完全可以不满,而贫穷问题还不是很严重,因为不满的现象可以来源于某些理由和原因,这些理由和原因可以日后再研究,并不等于现实。培根说,实际上这是人民的天真特性和特征之一:对一些根本不值得愤怒的事情感到愤慨,却接受一些本不应该容忍的事情⁴⁷。但是事情就是其本来的样子,应该考虑到肚子和脑袋,考虑到贫苦和舆论状态。饥饿和舆论,肚子和脑袋,这就是暴乱的两大素材。培根说:这两个条件——肚子和舆论,肚子或舆论,就像两种易燃的物质一样,对暴乱而言绝对不可或缺⁴⁸。

而偶然原因,则像是已经点燃的元素,会被扔到易燃的物质上。毕竟,人们不太清楚[它们]到底从哪里来,而且什么东西都有可能成为偶然原因。培根非常混乱地列举了这些偶然原因。可能是宗教中的一个转变,可能是对特权分配的一次修改,可能是法律和习俗领域的一场动荡,可能是税收制度中的改变,也可能是君主把不称职的人任用到了重要位置,可能是外国人太多、富裕程度太明显,也可能是粮食太少、物质匮乏,而物价抬高。培根说,总之,所有“en offensante unit”(触犯民众的东西使他们团结起来)⁴⁹。也就是说,当清醒的不满接触到某些元素时——这些元素直到此时还可以说处于分离和互不相关的状态;当让不同的人们都具有了同样的不满时,就会存在暴乱的偶然原因:因此,会让人们不顾利益分歧,团结起来。

因此,暴乱是有原因的,同样也有补救措施。绝不应该试图将这

些补救措施应用到这一系列的偶然原因之上,因为这些偶然原因很多,即使某个原因被消除了,总会有另一个原因来点燃这些易燃物质。实际上,补救措施应该针对那些易燃物质,也即肚子或者脑袋,或者说贫苦和不满。针对贫苦的补救措施——我很快就说完,但是我认为有趣的是,所提出的补救措施的本质:培根说,消除贫苦和贫穷,可以压制奢侈,可以防止懒惰、游手好闲、流浪和乞食。就是:支持内部贸易,在增加货币流通的同时,降低利率,避免少数人拥有巨额财产,提高生活水平——总之,他没有这么表达,他说:最好是很多人只花一点钱,而不是极少数人花掉很多钱⁵⁰——支持对外贸易,通过劳动提高原材料的价值,保证国外的运输畅通。他说,还应该保持资源和人口之间的平衡,让人口不至于过多,超出了国家可支配的资源的承受力。还应该保持生产人口和非生产人口之间的比例,非生产人口指的是大人物和神职人员。应该做到这些,才能消除贫苦带来的造反的物质原因⁵¹。

再看不满的方面,也应该有一系列的技术和方法。培根说:在国家内部,有两种类型的个人。一类是人民,一类是大人物。然而,只有人民和大人物要联合在一起的时候,才会出现真正的暴乱,而且暴乱才会真的危险。他说,因为人民本身太慢了,如果没有贵族教唆,他们根本不会造反。至于贵族,很明显他们人数很少,很软弱,如果人民不制造麻烦,贵族就一直就是软弱的。一边是缓慢的人民,一边是软弱的贵族,这保证了暴乱也许不会发生,不满情绪不会互相影响。培根说,然而,如果我们从大人物和贵族这边来看,没什么真正的问题,因为大人物和贵族总能互相将就。要么收买他们,要么把他们处死⁵²。一个贵族,我们可以把他斩首,他也可能向我们投诚,因此贵族始终在我们这边,不会成为问题。与此相反,人民的不满问题就大得多,严重得多,解决起来更困难。一方面得采取行动,让人民的不满永远不要达到这一步;除了爆发暴乱或造反之外,没有别的路可走的程度。也就是说,永远要给人民留点希望。第二点,应该采取行动,让缓慢的、仅仅依靠自己什么也不能做的人民,永远不能在贵族中找到一个自己的首领。所以正是应该断绝贵族和人民之间的联系,建立两者之间的利益竞争,以便这种不满的凝结不能发生⁵³。

我给你们援引了所有这些,因为我认为如果把这篇文章跟马基雅

维里的那篇相比,两者在很多方面都很相似,很快就会发现两者有所不同。另外,必须注意到,培根很快就以马基雅维里为参考,并充满赞赏地加以援引⁵⁴。尽管如此,我认为还是可以看出不同。马基雅维里提出的问题是什?从本质上说,是大公[受到]被夺权的威胁。大公应该怎么做,才能免于被夺权的危险?因此,马基雅维里提出的问,主要是得到或者失去公国。而在这里,其实国王被夺权,国王可能被赶下台或者失去王国的问题,从来就没有被提及⁵⁵。与此相反,被提及的在国家内部可能一直存在的可问题,几乎属于国家日常生活的一部分,不管怎样都属于国家本身的固有潜在性的一部分。这种潜在性就是会有暴乱(séditions)和骚动(émeutes)。好的治理,应该加以考虑暴乱和骚动的可能性。而治理——这是治理的一个方面——,将会对这种暴乱和骚动的可能性负责。

第二点,马基雅维里把来源于人民和来源于大人物的东西,分得很清楚。应该注意到,这是一种马基雅维里思想:大人物的不满和人民的不满从来就不会同时并进,也不会相互支持⁵⁶。但马基雅维里认为,主要的危险来自大人物,不管怎样都是来源于大公的敌人们,来源于思考、策划阴谋的那些人⁵⁷。其实,对于马基雅维里来说,人民基本上是被动的、天真的,只充当大公的工具,如果不是大公的工具,就是大人物的工具。问题是大公和他的对手——内部对手和外部对手们之间的斗争。外部对手组建军事联盟,内部对手制造阴谋,和大公作对。而对于培根来说,你们看得很清楚,问题不在于大人物而在于人民。跟马基雅维里一样,培根也认为人民也是天真的;但人民是将成为国家政府的那一方应该对付的主要对象。只要和马基雅维里在一起,提到维持一个公国的问题,我们就会想到大人物和对手们。而现在谈的是,依据国家理性治理的问题,应该想到的,应该总在脑子里想着的,是人民。治理的问题,不是大公的对手们,而是人民,因为大人物,再说一次,他们可以被收买,被斩首。他们离政府近,而人民是一种既远又近的东西。人民确实很难对付,确实很危险。治理,主要是治理人民。

培根和马基雅维里之间的第三点不同,我认为是,马基雅维里的盘算似乎主要指向,怎么说呢……大公的形容词,实质的或者表面的形容词。马基雅维里的问题是说:大公应该是合法的还是非法的?大

公怎样才能显得令人生畏？大公怎样才能掩盖他的软弱？⁵⁸实际上，在马基雅维里的盘算中，涉及的是大公的定语。而在培根那里则与此相反，关系到的是一种并不指向大公定语的盘算，不指向实质的或者表面的形容词。这种盘算将针对一些既重要又实质性的元素出现，也就是说——关于这一点，我参考的是培根给我们提出的针对暴乱的补救措施——，经济。培根说，政府的盘算应该针对财富、财富的流通、捐税、税金，等等，这些都是治理的对象。所以，盘算针对经济元素，也针对舆论，指的不是大公的表面，而是在被他治理的人脑子里面想的是什么。经济 and 舆论，我认为这两点就是治理将要掌控的两大现实元素。

然而在培根那里，我们发现隐藏在背后的，几乎没有言明的，实际上是当时的政治实践，因为从这一时期开始，我们看见有两种东西发展了起来：一方面是一种政治，后来发展成为用重商主义来盘算经济的政治，这不是一种理论，但首先主要是一种政治实践；而[另一方面]，在法国，最初的大型舆论运动将伴随着黎塞留政府。黎塞留发明了政治运动，借助攻击性文章、诽谤性短文；也发明了这种舆论操纵者的职业，当时人们称之为政论作者（publicistes）⁵⁹。经济学家诞生，政论作者产生。经济和舆论——这就是现实场域的两大方面，与现实场域相关的两大元素，并显示出与治理的关联。

最后是第三点（这一点我会讲得很快，一方面因为时辰不早，另一方面因为这些东西尽管重要，但知道的人要多得多），就是国家理性和真理的问题。ratio status（拉丁文，国家理性）、治理艺术的内在合理性，和牧师职务一样，也含有创造真理的问题，但在组织线路和类型上，都和牧师职务中的合理性不同。你们记得在牧师职务中，首先必须有一种讲授出来的真理。在牧师职务对真理的治理中，牧师得知道在他的社团里发生了什么。牧师的每一只羔羊都应该发掘出自己的真理，而牧师则即使不是这种真理的评判者或担保者，至少也是永远的见证者。这种真理的循环就是牧师职务的特征。而在国家理性和这种新的治理人的方式之中，也会有另一种真理场域，但显然属于完全不同的类型。首先从内容上看，要想治理必须知道些什么？我认为在这一点上，会看到一个重要的现象、一个基本转变。直到17世纪初，对君主的形象和描绘以及治理的艺术已经固定下来，其实君主从

本质上应该是智慧而谨慎的。智慧意味着什么？智慧的意思是，了解法律：了解强加在所有人身上的国家的人为法、自然法，当然也了解上帝本人的戒律。智慧也意味着，了解历史上的先例，美德的典范，并且根据这些好的例子去制定相应的行为准则。而另一方面，君主还应该谨慎，也就是说知道在多大范围内，在什么时刻，在什么样的情况下，应该应用这种智慧。比如在什么时候，应该严格执行司法机关的法律；而与此相反，在什么时候，应该让公平的原则占上风，高于司法的正式规定。智慧和谨慎，反正就是一种对法律的操纵。

我认为从17世纪开始，人们会描述对治理者而言的、另一种必要的知识。君主或治理者，只要君主还在治理，就应该不只是了解法律（虽然一直都得参照法律，当然应该熟知这些法律），而是——我认为这是新的、重要的、具有决定意义的一点，君主必须了解构成国家的元素。这里的国家指的是，帕拉佐在我开头提到过的那篇文章中说的国家。也就是说，治理者应该了解那些可以保持国家的元素，那些可以保持国家的力量和力量的必要发展的元素，以免国家被其它国家支配，在失去力量或相对力量的同时，荡然无存。也就是说，君主必须具备的知识，将是对事物的了解，而不是对法律的了解；而君主必须了解的事物，就是国家本身的现实，当时人们准确地称之为“统计学”^①。从词源上说，统计学指的是对国家的了解，了解某个特定的时候国家的力量和资源。举个例子：了解人口，测定人口的数量、死亡率、出生率，估算一个国家内个人的不同类型及其财富，估算一个国家可支配的虚拟资源——矿产、森林等等，估算生产出来的财富、流通的财富、进出口贸易差额，评估捐税、税金的效果，所有这些数据以及其它数据，现在都构成君主主要掌握的知识内容。国家的问题不再是了解整套法律或者能够游刃有余地运用这些法律，而是要掌握一整套技术性的知识，后者构成了国家本身的现实。

当然，从技术上看，这种对国家的了解提出了很多难题。我们知道统计学发展起来的首要条件恰好是：国家较小，或者正好出现了一种有利情况，如爱尔兰被英国占领⁶⁰，确实有可能知道这个国家到底

① 米歇尔·福柯在手稿第23页写道：“statistik”。这个词源于18世纪，参看本文注61。——原编者注

有什么,有什么样的资源,因为国家很小而且遭到军事占领。在德意志那些小国家⁶¹里,统计学也发展了起来,因为可以说那些研究对象是比较小的。同时因为技术上的困难很大,还必须想出一种当时还不存在的行政机器,保证每时每刻都能准确地知道在王国中发生了些什么。这种行政机器不只是君主需要的钱财、执行君主的命令或者负责收敛捐税、钱财的官员、人员,等等,这种行政机器同时还是一种认知机器,这一点也是行使权力的重要方面⁶²①。

我们还可以加上好些另外的元素,比如保密(secret)问题。其实国家应该形成一种关于、基于自身的知识,而如果所有人实际上都知道发生了什么的的话,这种知识就可能会失去一些效果,失去预期的影响;尤其是国家的敌人、对手们,不应该知道国家可支配的真正资源:人力、财富等等。所以,必须保密。必须进行调查,因此可以说这些调查跟行政治理有着相同的外延,但也必须详细规定什么可以公开,什么不应该公开。这很明确地属于国家理性的一部分,当时人们称为 *arcana imperii*,权力的秘密⁶³,而统计学则长时间被认为是权力的秘密,不应该泄密⁶⁴。

最后是实践真理、公共问题中的第三点,就是国家理性应该干预到人们的意识中去,而不是简单地给人们强加一些真实的或虚假的信仰,比如君主让人们相信自己的是否合法或者其对手是否合法,不应该如此,而是要改变人们的舆论。当然伴随着舆论,要改变的还有他们的处事方式、行为方式,以及他们作为经济客体、政治客体的态度。所有这些关于公众舆论的工作,都将成为国家理性中,真理政策的方

① 在分析了国家理性要求的知识“内容”之后,米歇尔·福柯在手稿中第24页,快速地描述了“形式”:(1)“连续的调查和报告”,首先可以构成一种“特别的知识,长期发源于行使治理权力之中,并和行使治理权力共同存在,每一步都会照亮行使治理权力,不会指明应该做什么,而是存在什么、可能会有什么。人们认为政治知识应该属于政治实践。总是‘做什么’(从灵活、谨慎、智慧、美德的观点来看)。从本质上看立足于样本(*l'exemplum*),是有机的,具有指示性,因此可以从中获得正面或负面的建议。现在,治理会具有一种事实性的、当代的知识,有机围绕着一现实(国家)的知识,而在国家周围则是一个可能性或不可能性的场域。国家:一种对现实的要求,决定了治理的可能性”;(2)秘密:这种对力量的了解(真正的十可能的力量),在很多情况下,只有不被泄密,才是一种治理工具。在本课中,只重提了第二点。——原编者注

面之一^①。

对你们说这些,当然不管怎样,我并不是想做出一种国家本身的系谱学或者历史。我只是想要展示出被称为实践—反射棱镜,或简言之—反射棱镜的一些面或棱,16世纪末、17世纪初,国家问题在这个棱镜中表现出来。有点儿像我对你们说:我不想给你们用天体物理学的观点来讲地球的历史,我是想做一种反射棱镜的历史,从某个时候开始,这种棱镜能让人想到地球是一个星球。这差不多是一回事,但仍然有所不同。就是,当我们简单地做科学的历史时,当我们简单地做一种方式的历史时——通过这种方式,我们学会并构成了地球相对于太阳而言是一个行星的知识,当我们做这样的历史时,很显然我们所做的历史是完全自足、独立的系列,与宇宙的进化毫无关系。从某个时候开始,我们知道地球是一个星球,这并没有对地球在宇宙中的位置有丝毫影响,这是只关乎自身的;然而在16世纪末、17世纪初,国家出现在一种思考实践的视野中,这对国家的历史和国家制度真正固定下来的方式,都有了绝对重要的影响。反射事件、一整套过程——通过这套过程,国家在某一时刻真正进入了人们的思考实践,一种方式——借助这种方式,国家在某一时刻成为了治理者、为治理者建言者、思考如何治理者所看到[……^②]治理行为的人——这种方式已经成为,必然不是国家机器的绝对决定性因素,国家机器实际上早就已经存在:军队、税收、司法,所有这些都早已存在,但我认为绝对重要的是,让所有这些元素进入到一种主动的、深思熟虑的实践场域中去,这种实践场域恰好就是国家。我们不能认为国家一事物是一种是从自身得以发展的,是强加给个人的一种自发的、似乎是自动的机制。国家是一种实践。国家不能脱离一整套实践,这套实践让国家真正成为了一种治理方式,一种做事方式,同时也是一种和治理相联系的方式。

因此我试图分离出来的就是这种反射棱镜,现在我将简单提出—

① 手稿第25页补充了如下内容:“公众作为某种知识的主体—客体:一种‘舆论’知识的主体,也是另一种类型知识的客体,因为这种知识的客体是舆论,这种国家的知识要改变舆论或者利用舆论去摆布。远非一种‘合乎道德’的观点:君主和臣民之间,在众所周知的人为法(lois humaines)、自然法、神圣法领域的交流,也不是一种‘厚颜无耻’的观点:大公对臣民撒谎,目的是保住宝座和权力。”——原编者注

② 一些词听不清楚。——原编者注

点意见,来结束讲课(我还想提别的意见,但我努力把它们安排在下次课吧)。那就是,在这个对国家理性的分析中,通过救赎、政变的视角,通过遵守、服从的视角,通过真理、调查和公众的视角,分析国家理性,此间同样存在一种元素,它同时……我本想说既在场又不在场——从某种方式上说是在场,但更确切地说是不在场。这种元素就是人口。人口在场的情况是,我们问“国家的目的是什么”,回答:“国家的目的是国家本身”,但是国家本身指的是国家应该幸福,应该繁荣等,可以说人口是这种幸福的主体或客体,人口被稍稍提及。当我们谈论服从,说在治理中,服从的根本元素是人民,人民可能爆发暴乱的时候,你们看到人口的概念也略微在场。当我们谈论公众,认为应该采取行动改变公众的态度时,我们已经离人口很近了。但我认为,在这个对国家理性的初步分析中,真正经过思考的人口元素、人口的概念并不在场,也不具备操作性。实际上,国家理性谈论的,是一种没有主体的幸福,说的是“国家的幸福”,而从来都不是“人口的幸福”⁶⁵。不是人们应该幸福,不是人们应该繁荣,在最坏的情况下,也不是人们应该富有,而是国家本身应该这样。这就是当时重商主义政策的一个根本性特征。问题是国家的财富,而不是人口的财富。国家理性,是国家和自身的一种关系,是一种自我表现,在这当中,人口元素被稍微提到但是并不在场,被稍微提到却没有经过思考。同样地,当我们谈到培根的暴乱,谈到贫苦和不满时,我们离人口很近了,但是培根从来没有考虑说,人口由一些能够具有独立态度的经济主体构成。我们将会谈论财富,谈论财富的流通、进出口贸易差额,但我们不会提到作为经济主体的人口。而在真理这一点上,国家理性的理论家们强调公众,强调一定要有一种舆论,可以说是以一种纯粹被动的方式在进行分析。是要给个人某种代表复现(représentation),某种观点,把某种东西强加到个人身上,而绝不是主动地利用这些个人的态度、观点和处事方式。换句话说,我认为国家理性很好地固定了一种治理艺术,其中没有言明要参照人口,但人口确实还没有进入到反射棱镜中来。从17世纪初到18世纪中期,将会发生的是一系列的转变,多亏了也是通过这些转变,从18世纪开始,这种整个政治生活中、整个政治思考中、整个政治科学中的中心元素——人口的概念,将被建立起来。人口概念将通过一种打算让国家理性运作而安排的机器,被建立起来。这种机器就

是公共管理(police)。正是发明了这种将被称为公共管理的实践场域,正是这项发明将在这种关于国家理性的一般理论中——如果你们愿意,这种专制主义/绝对主义(absolutiste)的理论中,让这个新的主体出现。好了,这就是我下次试图给你们解释的东西。

注释

1. 参看前一课(3月8日),第245—246页。

2. 乔万尼·安东尼奥·帕拉佐(Giovanni Antonio Palazzo):“Discorso del governo e della ragion vera di Stato”,那波里(Napoli), per G. B. Sottile, 1604年。人们对这个作者知之甚少,只晓得他在那不勒斯当过一段时间律师,但并没有从中捞到什么大好处;还给 Vietri 的领主 Don Fabrizio Di Sangro 当过秘书。他的书有两个法文译本:《论治理和真正的国家理性》(Discours du gouvernement et de la raison vraie d'Etat), A. 瓦利埃尔(Adrien de Vallière)译,杜埃,De Bellire 印刷局,1611年;《政治家们和故意犯罪的 qui se comettent ez cours et republiques 真正补救措施》,杜埃, B. Bellère 印刷局 1622 年版。另外还有一个拉丁文译本:《Novi discursus de gubernaculo et vera status ratione nucleus, ab Casparo Janthesius》, ab Casparo Janthesius, Dantzig, sumptibus G. Rhetii, 1637 年。

3. 《论治理……》,援引的译本,第1部分,第3章(《论国家理性》),第13页:“有时候理性被认为是每个事物的本质,不是别的,只是让各个部分都团结在一起的事物整体。”

4. 出处同上:“理性更多地意味着灵魂的智力,是灵魂理解、了解事物的法则,而且必然很好地调整意志的行为。”

5. 出处同上:“因此这是理性的第一层意思,即事物整体的本质;而另一层意思恰好是,同样事物公正法则和衡量我们行动的标准。”参看 IV. 17,第363页。

6. 出处同上:I. 2(《论共和国与王公们,治理的终极原因》)(De l'estat de la république, & des princes, cause finale du gouvernement),第10—11页,和 IV. 17(《论国家理性》),第362页。第二篇文章比第一篇更简洁、更具体,我们完整引用一下:“estat 这个词有四层意思。第一,指领土中的一个有限的地方,被治理的这个地方不得超过本身的范围。第二,estat 指同样叫作 estat 的司法权,王公努力保持 estat,并使之永远牢固、稳定;如此说来这样的 estat 只能是王公的一块永久的、稳定的领土。第三,estat 指一种永久的生活上的选择:要么不结婚,要么当宗教人士,要么结婚;或者真的指一种职责、艺术方面的选择和行使,这种选择也称程度和条件;而且这种选择被称为 estat,是为了让人应该成为其中的固定部分,持续遵守这种稳定性带来的法则和理性。最后,estat 指事物的一种性质,与运动相反。既然如此,estat 就一直为不完美的事物所特有,现在是这样以后不是这样,或好或坏,性质有时是这样有时是那样,其原因在于同样的事物存在矛盾和区别之处。

‘安宁’似乎正相反,它只意味着建立同样的事物以及事物的静止和完善,因为这些事物为了一个共同的目的,简单地团结在一起;从使事物变得牢固和稳定的特性的意义上说,这种静止能够被称为 *estat*。”

7. 出处同上;I. 2; IV, 第 18—21 页。

8. 出处同上;I. 3, 第 13—14 页:“首先,国家理性是事物的整体本质,是共和国的艺术和职责要求的一切东西的整体本质。这段描述可以通过举例子来得到证实,因为某个省份衰落了,王国的某个城市或城堡被占领了,那么其完整性就被让渡了。而能够、应该采用合适的方法,让这些单位恢复自己的整体,而使用、利用这些方法都是为了国家理性,也即国家的完整性。”

9. 出处同上;第 14 页:“但是依照另一层意思,我说国家理性是一种规定或艺术,教授并采取一些应该的、合适的方法来获得主使者想要达到的目的,这个定义在治理时得到证实;因为正是它让我们了解这些方法,并指导我们运用之,以获得共和国的安宁和幸福。”

10. 此处推定的日期,参看上文,3 月 8 日的授课,注 24。

11. B. 开姆尼茨(B. Chemnitz 或称 Hippolithus à Lapide):《德意志王公们的利益》,援引过的 1712 年版,卷 1,第 12 页(拉丁文,1647 年版,第 8 页)。上文中有几页,开姆尼茨批评了帕拉佐的定义(“国家理性是一种规定或水平,为衡量所有事物提供依据,并把事物引向应该达到的目的上去”),认为这个定义“太宽泛、太不明确”,不足以清楚地揭示国家理性是什么(出处同上,第 10 页;1647 年版,第 6—7 页)。福柯立足于外围的角度看待关于这个表达方式的意义的论战,就说开姆尼茨肯定了这一观点,是缺乏根据的。

12. 保罗·艾(Paul Hay):沙斯特莱(Chastelet)侯爵,著有《论法国政治》(*Traité de la politique de la France*),同前书,1677 年版,第 13—14 页:“政治的方法在于准确地遵守宗教,在于对一切事物伸张正义,让人民能够长期维持生活,在国内消灭贫富差距,从而达到一种真正的、值得赞美的中庸。”

13. 福柯在前文中援引过 1712 年译本——“我称‘国家理性’为某种政治上的考虑,在一切公共事务中,在所有意见和规划中,人们必须具有这样的考虑,这种考虑只能旨在维护、扩大国家,为国家谋得幸福,为了国家,人们必须采取最简单和最敏捷的手段”。(同前书,第 12 页)——在这里暗示了定义国家理性的拉丁文文章,认为国家理性是一种政治上的考虑,在一个共和国内部的所有决定和行动,都终究会归结为国家理性,归结为一种法则,为的是达到最高目标,即共和国的幸福和强大(*summum finem, qui est salus & incrementum Reipublicae*),其方法是最有利的(*felicis*)和最敏捷的。因此“幸福”属于方法,而不是目的。

14. 参看前一课(3 月 8 日)。

15. 同前书, I. 5《论治理的必要性和优越性》(*De la nécessité et de l'excellence du gouvernement*),第 28—29 页。

16. 出处同上,第 31 页:“[……]鉴于它[治理]就是我们的王公,在战时就是上尉和指挥官,共和国一直都需要它,因为刚刚补救过那些怀有恶意的叛乱,是无

穷无尽的。如果治理没有必要保持高度警觉,维护共和国一旦获得的东西,那么治理也就没什么意义;因为一旦不这么做,无秩序的人们就会变得很多,以至于共和国自身在任何一刻都完全没有能力,也不足以维持自己的和平。”

17. 参看《大公》(Le prince),第2—7章。

18. 参看3月8日授课,注40。

19. 让·西尔蒙(Jean Sirmond, v. 1589—1649):《路易十三的政变》(*Le coup d'Etat de Louis XIII*),[s. n.], 1631年,参看E. 苏沃(E. Thuau):《黎塞留时期的国家理性和政治思想》(*Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*),同前书,第226—227页和第395页。这篇诽谤性短文是《旨在服务于历史的各类文件集》(*Recueil de diverses pièces pour servir à l'Histoire*)[1626—1634]的一部分,1635年沙斯特莱的保罗·艾(Hay du Chastelet)编写了这本集子(巴黎,[s. n.])。

20. G. 诺德(G. Naudé):《关于政变的政治思考》(*Considérations politiques sur les coups d'Etat*),同前书(1667年),第2章,第93页和第103页(1988年再版,第99页和101页)。参看E. 苏沃:同前书,第324页。诺德把这个定义运用到政变上,首先是用这个定义来反对伯特罗(Botero)对国家理性的定义(“[……]其实并非像有些人所说,他跟我的意见那么一致,excessum juris communis propter bonum commune”[注:为了公共利益超越普通法]:“我们为国家的准则和理性所做的定义同样也适用[……]于政变,ut sint excessus juris communis propter bonum commune。”这个定义借用的是斯皮翁·阿米雷托(Scipion Ammirato, 1531—1600)的《Discorsi sopra Cornelio Tacito》,佛罗伦萨,G. Giunti出版社,1594年,XII, 1/《关于塔西佗的政治和军事研究》(*Discours politiques et militaires sur C. Tacite*),L. 梅耶(L. Melliet)译,鲁昂,Jacques Caillove出版社,VI, 7,第338页:“国家理性不是别的,只是违背常理,目的是尊重公共利益,或者[……]尊重更大的、更具普世性的理性。”)

21. G. 诺德:同前书,第103页(1988年再版,第101页),很快就援引了上文的拉丁文定义:“[……]或者我用法文多展开一点来说:遇到困难和极为严重的事件,王公们不得不采取大胆的、不同寻常的行动,违反普通法,甚至牺牲不惜任何秩序、任何正义形式,拿个人利益去冒险,为的是公共利益。”

22. B. 开姆尼茨:《德意志王公们的利益》,卷1,第25—26页:“国家理性被限定在我们刚刚谈论过的界限之内[宗教、天然的诚实和正义],不承认其它东西:公法、私法、基本法,或者不管什么种类的法,都不会妨碍国家理性;在需要拯救国家的时候,国家理性可以大胆地违背这些法律。”

23. 出处同上,第26页,“[……]不应该根据法律指挥,而应该指挥法律本身,法律必须适应于共和国的现状,而不是国家适应于法律。”

24. G. 诺德:《关于政变的政治思考》,第5章,第324—325页(1988年再版,第163—164页)。这段话是关于正义的;正义和力量、谨慎并列,是部长—参议员的第二条美德:“由于这种自然的、普遍的、贵族的和哲学的正义,在世界的实践中

有时候并不会用到,而且用起来也不方便;世界上 *veri juris germanaeque justitiae solidam & expressam effigiem nullam tenemus, umbria & imaginibus utimur*[对于真正的法律和真正的正义,我们没有任何坚固而快捷的具体图像,我们运用的只是它们的影子],很有必要运用人为的、特殊的、政治的正义,打造出来后与公共管理和国家的需要和必要性产生关联;因为正义是够懦弱的、够无力的,以至于不能像善良的法则适应于人类通俗的弱点那样,适应不同的时间、人们、事务和事故。”参看 E. 苏沃:《黎塞留时期的国家理性和政治思想》,第 323 页,正如 A. M. 巴蒂斯塔(A. M. Battista)所注意到的(《17 世纪法国私人道德和政治功利主义》(*Morale “privée” et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle*, 1975 年), in Ch. Lazz-
eri & D. Reynié:《国家理性权利》(*Le Pouvoir de la raison d'Etat*),巴黎,PUF 出版社,“政治研究”,1992 年,第 218—219 页),这些说法几乎逐字逐句地重复了沙朗(Charron)的原话:《论智慧》(1610 年),巴黎,Fayard 出版社(“法语哲学作品汇编”),1986 年,III. 5,第 626 页。

25. 卡丹·勒布莱(Cardin Le Bret, 1558—1655 年):《论国王的君主权、领土和王冠》(*De la souveraineté du roi, de son domaine et de sa couronne*),巴黎,1632 年;此处引用参看 E. 苏沃:同前书,第 275—278 页和第 396 页。引自阿尔贝提尼(GR. von Albertini):《黎塞留时期的法国政治思想》(*Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*)Giessen, Bruhl, 1951 年,第 181 页。

26. G. 诺德:《关于政变的政治思考》,第 1 章,第 15 页(1988 年再版,第 76 页):“很多人都坚持认为,一个智慧而谨慎的王公,应该不只是根据法律指挥;而是在必要的时候,还能够指挥法律本身。沙朗说:为了保障大事情的正义,有时候应该暂时放下小事情;为了大体上的公平,允许损害一些细节。”参看 E. 苏沃:同前书,第 323 页。此处对沙朗的引用取自《论智慧》。

27. B. 开姆尼茨:《德意志王公们的利益》,卷 1,第 27—28 页:“的确,这些人有时候会做些非正义的事情,而且此种惩罚罪犯的方法本身也不太好;无辜的人可能被纳入罪犯的名单中;但这种制度也没有持续很长时间,且只有人们认为有必要用之的时候,才会忍受它;就萨克逊人的怒气而言,只能通过这样不同寻常的方法来缓和之。”

28. 让·热奈:《暴力和暴行》(*Violence et brutalité*) (关于“Rote Armee Fraktion”),《世界报》,10137 期(1977 年 9 月 2 日),第 1—2 页。让·热奈一开篇就肯定“暴力和生活差不多是同义词”,在文章中写道:“[……]诉讼通过暴力实现,这本身就是暴行。暴行越大,诉讼越具侮辱性,暴力就变得更加紧急和必要。暴行越专断,暴力(生活)就越讲究,直到变为英雄主义行为。”他这样总结自己文章的第一部分:“我们一般得感谢安德烈亚斯·巴德(Andreas Baader)、乌尼嘉·麦可夫(Ulrike Meinhof)、霍格·麦恩(Holger Meine)、R. A. F.,他们在监狱中和监狱外,不仅通过言词,而且通过行动,让我们明白了只有暴力才能结束人们的暴行。”这篇文章可以看成是对恐怖主义的赞扬的话,那么参阅这篇文章就更显有趣(在资本主义社会中,“恐怖主义”[这个词][……]应该和暴行一样被广泛使用),文章

反对诞生于1968年五月运动的“从容不迫的左派人士”，这些人具有天使般的崇高精神，是人道主义者，——热奈写道：“并非所有战士都能达到英雄主义”——，而福柯从1977年起，就清楚表明了自己对一切恐怖主义行为的敌意“我不接受恐怖主义和流血，我不赞同巴德及其帮伙”，——他后来向克罗德·莫里亚克(Claude Mauriac)透露。(参看Cl.莫里亚克：《静止的时间》，卷9，巴黎，Grasset出版社1986年版，第338页；D.埃里崩(D. Eribon)引用过：《米歇尔·福柯》，巴黎，Flammarion出版社1989年版，第276页)。

29. 《直言不讳地宣布神谕的真理》(La vérité prononçant ses oracles sans flatteries), E. 苏沃引用过：《黎塞留时期的国家理性和政治思想》，第395页：“当暴力只是由某个人任性而为的时候，就是暴行；而当暴力经过了智者们的商量才采取时，就是政变。”

30. 1630年11月11日，受骗者们(dupes)是黎塞留的反对者；他们自以为是胜利者，但其实不然。路易十三生病了，曾允诺玛丽·德·美第奇、奥尔良的加斯东(Gaston d'Orléans)、奥地利的安娜集团，不再任用大主教；但路易十三在凡尔赛宫和黎塞留会晤之后，改变了主意，并且出卖了玛丽·德·美第奇、奥尔良的加斯东、奥地利的安娜集团。(《小罗贝尔专名词典》，1996年，第630页)。

31. 暗指逮捕孔代(Condé)王子，在1649年吕埃和平(paix de Rueil)之后，与投石党人(frondeurs)过从甚密。

32. 1661年，自1653年担任财政大臣的尼古拉·富凯(1615—1680?)聚敛了一大笔财产；被指控贪污并受到长时间的审讯(审讯过程中不乏违法行为)之后，富凯被关进皮诺罗(Pignerol)城堡主塔。

33. 让·拉辛：《安德洛玛刻》(1668)，in《戏剧全集》，莫里斯·拉(Maurice Rat)编，巴黎，Garnier出版社，1960年，第112—171页。

34. 《阿达莉》(Athalie, 1691年)，出处同上，第648—715页。

35. 《贝蕾尼斯》(Bérénice, 1671年)，出处同上，第296—350页。

36. 可以把这些话跟福柯在1976年所说的话相提并论：1976年，福柯论述了莎士比亚、高乃依和拉辛悲剧的政治功能。(《必须保卫社会》(Il faut défendre la société)，同前书，1976年2月25日讲课，第155—157页)

37. G. 诺德：《关于政变的政治思考》，第105页(1988年再版，第101页)。参看E. 苏沃：《黎塞留时期的国家理性和政治思想》，第324页。

38. 弗朗西斯·培根(1561—1626)，维鲁兰(Verulam)的男爵，1616年担任国家议员，1617年任掌玺大臣，1618—1621年任大法官，正是这一时期，他被指控贪污，从而被解职。

39. 这个意见被采纳了吗？反正20世纪70年代末以来，法国关于培根的研究有了重大发展；尤其是《随笔集》(Essais, Aubier, 1979年)、《新纬度》(La Nouvelle Atlantide, Payot出版社, 1983年；GF, 1995年)、《新工具》(Nouvum Organum, PUF, 1986年)、《De dignitate et augmentis scientiarum/论进步和知识的前进》(伽里玛出版社, Tel, 1991年)以及《论古人的智慧》(La Sagesse des Anciens,

Vrin, 1997 年)等书被译成了法文。

40. 《论叛乱》(Of Seditions and Troubles)。在《随笔集》(《The Essayes or Counsels, Civill and Morall》, 1597, 1612)的头两版中都没有这篇文章,直到 1625 年的第三版(伦敦, impr. John Haviland)里才有;作者一年后就去世了。我们将在注解中,引用 M. 卡斯特兰(M. Castelain)编注的双语版《随笔集》(巴黎, Aubier 出版社 1979 年版,第 68—82 页)中的英文原文和法文译文。

41. 培根,同前书(卡斯特兰版),第 68/69 页:“Shepherds of People have need know the Kalenders of Tempests in States, which are commonly greatest, when Things grow to Equality; As Naturall Tempests are greatest about the Aequinoc-tia. And as there are certain hollow Blasts of Winde ans secret Swellings of Seas before a Tempest, so are there in States.”(“人民的领袖应该清楚地了解国家暴风雨的时刻表,通常在事物处于均等状态时,国家的暴风雨会来得更猛烈;就像自然界的暴风雨在春分或秋分前后会更加猛烈一样。暴风雨之前人们会发现沉闷的狂风,大海在暗中膨胀;而在国家中也是同样的道理。”)

42. 出处同上,第 70/71 页。

43. 出处同上,第 72/73 页:“For the Motions of the greatest persons in a Gov-ernment ought to be as the Motions of the Planet under Primum Mobile (according to the old Opinion), which is. That Every of them is carried swiftly by the Highest Motion, and softly in their owne Motion. And therefore, when great Ones, in their owne particular Motion, move violently, [...] It is a Signe the Orbs are out of Frame.”(“因为国家的高层人物应该像旧体系中的星球那样,处于第一个运动物体之下,也就是说每个人都在最高运动物体的驱使下快速运转,而自身则慢速运转。因此,当大人物们在各自的轨道上剧烈运转的时候,就意味着原有的圆阵已经被打乱。”)

44. 出处同上,第 70—72/71—73 页。暗指领主和平(paix de Monsieur, 1576 年)之后,天主教联盟的态度:认为这次和平对胡格诺派太有利。于是天主教联盟促使亨利三世对胡格诺派重新开战,目的在于把国王赶下台,从而为联盟的领导——吉斯的亨利(Henri de Guise)公爵捞到好处。1588 年暴动日(那天天主教联盟为了公爵的利益进行暴动)过后,国王派人杀死了吉斯的亨利公爵。

45. 对于这两种原因的區別,在培根的原文中显得不那么经院化,培根说的是“the Materials of Seditions; Then, [...] the Motives of them”(“暴乱的素材,之后[……]是它们的动机”)(出处同上,第 72/73 页)。

46. 出处同上,第 74/75 页:“[...] the Rebellions of the Belly are the worst”(“来源于肚子的反叛是最糟糕的。”)

47. 出处同上:“And let no Prince mesure the Danger of them by this, wether they be Iust, or Inius? For that were to imagine People to be too reasonable, who doe often spurne at their owne Good; Nor yet by this, wether the Grievs, whereup-on they rise, be in fact great or small; For they are the most dangerous Discontent-

ments, where the Fear is greater than the feeling. ”(“而且王公不根据或多或少具有正义性的不满,来确定危险,这么做太考虑人民的理性,而人民经常拒绝自己的好处;而且王公也丝毫不考虑引发人民造反的不满的规模是大是小,因为当恐惧多于忍受时,不满最为危险。”)

48. 出处同上:第72/73页:“[...] the surest way to prevent Seditions (if the Times doe beare it) is to take away the Matter of them. For if there be Fuel prepared, it is hard to tell whence the Spark shall come that shall set it on Fire. The Matter of Seditions is of two kindes; Much Poverty and Much Discontentment. ”(“[……]预防暴乱最保险的方法(如果时间允许),就是去掉暴乱的素材;因为如果易燃的物质准备好了,就很难说火星会从哪里冒出来点燃火焰。暴乱有两大素材:贫苦和不满。”)

49. 出处同上:第74/75页:“[...] whatsoever in offending People ioyneth and Knitteth them in a Commor Cause”(“[……]一切对臣民有害的东西,都让人民团结起来,加入一个共同的事业。”)

50. 出处同上:第76/77页:“For a smaller Number, that spend more and earne lesse, doe weare out and Estate sooner then a greater Number, that live lower and gather more. ”(“[……]很少人,花得多挣得少;很多人,过得简朴生产得多;前者比后者能够更快地让国家衰亡。”)

51. 出处同上:第74—76/75—77页。

52. 确切地说,文章并不是这么写的:“[...] which Kind of Persons are either to be wonne and reconciled to the State, and that in a fast and true manner; Or to be fronted with some other of the same Party, that may oppose them, and so divide the reputation. ”(“[……]政府有把握牢牢地收买和拉拢这些人[贵族];或者,还能在他们的阵营中,挑唆一些持不同意见的人与大多数人作对,分化他们的名望。”)而后面一句话提出了补救措施:“分化、粉碎那些派系”,而不是把领导斩首。

53. 出处同上:第76—80/77—81页。

54. 出处同上:第70/71页:“[...] as Macciavel noteth well; when Princes that ought to be Common Parents, make themselves as a Party and leane to a side, it is a Boat that is overthrown by uneven weight on the one Side. ”(“[……]正如马基雅维里所言,当本应该是臣民父母的大公们本身变成一个派别,并标明立场的时候;(情况)就如同一艘船的一边承载过重,受力不均匀。”)之后举了亨利三世为例。

55. 还可参看第72/73页(亨利三世的例子):“[...] when the Authority of Princes, is made but an Accessary to a Cause, And that there be other Bands that tie faster then the Band of Sovereignty, Kings begin to be put almost out of Possession. ”(“[……]当大公们的权威成了某一派别的支援品,而且当其他核心的凝聚力超过了君主权力的凝聚力,国王们马上就会看到自己被赶下台了。”)

56. 参看《大公》,第9章。

57. 关于谋反的危险,参看出处同上,第19章[援引的译本,(上文:第51页,

注2),第156/157页)。]

58. 出处同上;第15—19章。

59. 参看E. 苏沃:《黎塞留时期的国家理性和政治思想》,第169—178页,黎塞留论“精神治理”,以及“治理即让人相信”(gouverner, c'est faire croire)原则的实施。

60. 米歇尔·福柯这里暗指威廉·配第(William Petty, 1623—1684年)的研究工作,此人创立了政治算术(arithmétique) Political Arithmetick or a Discourse Concerning The Extent and Value of Lands, People, Buildings; Husbandry, Manufacture, Commerce, Fishery, Artizans, Seamen; Soldiers; Publick Revenues, Interest, Taxes, Superlucration, Registries, Banks Valuation of Men, Increasing of Seamen, of Militia's, Harbours, Situation, Shipping, Power at Sea. & c. As the same relates to every Country in general, but more particularly to the Territories of His Majesty of Great Britain, and his Neighbours of Holland, Zealand and France. 伦敦,R. 克拉维尔(R. Clavel), 1691年;杜所兹和帕斯奇耶(Dussauze & Pasquier)译成法文,《威廉·配第的经济著作》(Oeuvres éconimiques de William Petty),同前书,卷1,第263—348页。1652—1659年,William给爱尔兰政府担任过医生后,负责对爱尔兰岛的土地进行测量,并把被天主教徒没受的土地分发给英国军队及其资助者。正是这段经历,促使他写了The Political Anatomy of Ireland(1671—1672;第一版,伦敦,D. Brown出版社,1691年)(《爱尔兰政治解剖学》(L'Anatomie politique de l'Irlande),在《经济著作》中,卷1,第145—260页。)

61. 关于德意志统计学的发展,参看V. John:《统计学》(Geschichte der Statistik),同前书,第15—154页。最能代表这一传统的作品有:克罗宁(H. Conring)写的关于《公共事务记录》(noticia rerum publicum)的文章(Opera,卷4, Braunschweig, F. W. Meyer, 1730年),以及阿森沃尔(Gottfried Achenwall)的论文——正是他于1749年发明了statistik这个词——《各大学所要求的对公共事务的解释》(Notitiam rerum publicarum Academiae vindicatam),哥廷根,J. F. Hager, 1748年。参看泽荷菲德(R. Zehrfeld):《赫尔曼·克罗宁(1606—1681)的国家学及其对统计学历史的意义,以克罗宁人口学为中心》(Hermann Conrings(1606—1681) Staatenkunde, Ihre Bedeutung für die Geschichte der Statistik unter besonderen Berücksichtigung der Conringischen Bevölkerungslehre),柏林—莱比锡,W. de Gruyter, 1926年;菲尔辛(F. Felsing):《作为17世纪、18世纪政治经济学研究方法的统计学》(Die Statistik als Methode der politischen Ökonomie im 17. und 18. Jahrhundert),莱比锡,1930年。

62. 参看下文,第325页。

63. 这个概念的最先提出者是塔西佗,博丹(Bodin)把它引进现代政治词汇表中(Methodus ad facilem Historiarum cognitionem) [Parisiis, apud Martinum Iuvenem], 1566年,第6章/《历史方法》(La Méthode de l'histoire), P. Mesnard译成法文,巴黎,PUF, 1951年,第349页。关于这个主题的第一篇重要论文是德国

法律学家 Arnold Clapmar(人称 Clapmarius)的:《De arcanis rerum publicarum》,不来梅,1605年;再版,阿姆斯特丹,apud Ludovicum Elzevirium, 1644年。

64. 参看例如《献给我的王储的历史性论文:论王国内部治理》(Discours historique à Monseigneur le Dauphin sur le Gouvernement intérieur du Royaume), 1736年:“国家力量越不被了解,就越值得尊敬”[受到重商主义启迪的匿名手稿, E. 布里昂(E. Brian)援引过:《度量国家》(La Mesure de l'Etat), 巴黎, A. 米歇尔(Albin Michel), “人类进步”丛书, 1994年, 第155页]。正如布里昂所指出的, 此种行政治理保密的传统, 一直延伸到18世纪下半叶。

65. 参看上文, 注13。

1978年3月22日

国家理性(三):国家作为可理解性原则和目标——这种治理理性的运作:(1)在理论文章中。维持国家的理论。(2)在政治实践中。国家之间的竞争关系。——威斯特伐利亚条约和神圣罗马帝国的终结。——力量(force),政治实践的新元素。——力量的政治和动力学。——这种新的治理艺术的第一个技术性、特征性整体:外交—军事体系。——目的:寻求欧洲平衡。欧洲是什么?“平衡”观点。——工具:(1)战争;(2)外交;(3)设置部署常备军队

我已经试图向你们稍微说明,在欧洲如何发生了我们所说的“治理理性的突破性进展”^①。我试图向你们就牧师实践,指出这种治理人的艺术的一些特点,但我的意思不是说,这种艺术经过简单的延续(report)、转让、转换程序,就成为一种君主权力的特性。并不是国王要变成牧羊人,可能成为身体和生活的牧羊人,有点像另一个牧师,精神上的牧师,是灵魂和来世的牧羊人。我试图向你们说明,出现的是一种绝对特殊的艺术,一种有着自身的理性、合理性、ratio(拉丁文,理性)的艺术。这是西方理性(raison)历史、西方合理性(rationalité)历史上的大事件,也许不逊色于就在同一时代发生的,也即16世纪末和17世纪之中发生的,以开普勒、伽利略和笛卡儿等人为标志的事件。在这个西方理性中,出现了一种很复杂的转变现象。出现的这种治理理性,我已经向你们展示出,它是如何导致了某种思考、推理、盘算方式的产生。这种思考、推理、盘算方式就是,当时人们称为政治的东

^① 在手稿中用的是引号。——原编者注

西,因此千万不应该忘记,政治首先被感觉到、被承认,又立即让同时代人担心,认为是某种异端邪说之类的东西。另一种思考方式,另一种思考权力的方式,另一种思考王国的方式,另一种思考统治和治理事实的方式,另一种思考天上王国和地上王国之间的关系的方式。这种异端邪说被梳理出来,并被称为政治;政治,之于治理的艺术的关系,就如同同一时期数学(mathesis)之于自然科学的关系。

我也打算给你们展示这种治理的 ratio,这种治理理性,勾画出了某种既是其原则、又是其目标的东西,既是根基又是目的,治理理性的这个原则和目标,就是国家。如果你们愿意,国家将是,有一点儿,我不大知道说什么好……可理解性原则和战略性模式。可以用一个不适合于我给你们提到的这个时期的词:调控理念(idée régulatrice)¹。国家,是治理理性的调控理念。我的意思是,在这个政治思想中,在这个寻求一种治理理性的合理性的政治思想中,国家首先是一种现实的可理解性原则。国家是某种思考方式,思考一些已经给出的元素、制度的本质、联系和关系。国王是什么?君主是什么?法官是什么?行政司法机构(corps constitué)是什么?法律是什么?领土是什么?这个领土上的居民是什么?大公的财富是什么?君主的财富是什么?所有这些都开始被认为是国家的元素。国家是某种构思、分析、决定这些给出的元素的本质和关系的方式。因此,国家是这一整套已经建立的制度、已经给出的事实的一种可理解性图解。我们发觉,国王不再把自己定义为相对于上帝来说有着特殊角色的人物,也不相对于人们的救赎,而是相对于国家:如法官、审判员等等。所以,国家作为一个给出的现实,是一整套已经建立的制度的可理解性原则。

第二点,在这种政治理性中,国家还起着作为目标的作用,也就是说像是这些主动的干预、这种理性和合理性最终要得到的东西。国家应该是治理理性的合理化运作到尽头的结果。就是国家的完整、国家的完善、国家的增强。如果之前国家遭受损害或者某种革命将国家推翻,或在一段时间内悬置过国家的力量和特殊影响,那么就是国家的重建,应该通过国家理性的干预,获得这些东西。因此,国家不仅是“是什么”的可理解性原则,还应是“应该是什么”的可理解性原则。只有更好地做到让国家存在于现实当中,才能理解国家是什么。可理解性原则和战略性目标,我认为就是这些囊括了被准确地称为“国家理

性”的治理理性。我想说,国家从本质上看首先是调控理念,调控这种被称为是“政治”的思考、考虑、盘算、干预形式。政治类似于数学,类似于治理艺术的理性形式。因此治理理性将国家作为解读显示的原则,作为目标和命令那样安置。国家指挥着治理理性,让人们能够根据需要,理性地治理;国家相对于现实的可理解性作用,让治理成为理性的和必需的。理性地治理,是因为有一个国家,也是为了有一个国家。这就是上次我试图给你们讲的一点东西。

显然,要想理清这种国家理性、治理理性的现实作用,这些东西还远远不够。实际上,如果稍微回顾一下我给你们讲过的国家理性的概念的话,我觉得定义中似乎总有某些东西,并不完全含糊不清,而是像在摇晃,像是一种抖动、颤抖效果。我不知道你们是否[记得],我参照帕拉佐(Palazzo)的那篇文章,1606年用意大利文编辑、出版,1611年译成法语的那篇文章²,其中国家理性是怎么定义的。帕拉佐说国家理性应该保证国家的完整,他说(我现在引用他的原话):“和平的本质、休养的生活法则和事物的完善。”³换句话说,帕拉佐给出了一种严格的本质主义的关于国家理性的定义。国家理性应该让国家真正地符合自己,其意思是停留在休养状态,近乎自己的本质。国家的现实应完全符合理想的必要层面上应该成为的东西。因此,国家理性应该是一种调节:让国家的现实符合国家的永久本质,或者不管怎样,符合国家的不变本质。简单地说:国家理性就是可以让国家维持在正常状态的东西。另外,帕拉佐(我也给你们引用过这篇文章⁴)总是在status这个词上玩游戏,status既可以指“国家”,同时也可以指“一种事物的不变性”。让国家维持在正常状态——帕拉佐是这么说的。

但是,其实在帕拉佐本人的定义和差不多同一时期其他人的定义中,国家理性同时具有另一个特征,我不能说该特征以绝对保密的方式干预进来,但我们可以说以一种审慎的方式进行了干预。帕拉佐确实说过,国家理性是一种规定,通过这项规定可以获得和平、休养生息和事物的完善,获得和平、维护和发展这种和平。我认为,波特罗(Botero)是意大利第一个发明国家理性理论的人,说国家理性是“一种对方法的完好了解,国家通过这些方法形成、维持、增强和提高自身”⁵。更晚时候的开姆尼茨在威斯特伐利亚条约签订时,会说国家理性可以建立、维护、扩大(amplification)一个共和国⁶。而如果大部分

理论家真的都强调,国家理性可以维持国家——用的是古代的“运营、治理”(manutention)这个词,维持——,所有人都补充说,在这旁边,除此之外,也许还以一种稍微从属的方式,还应该包括扩大国家。因此,在国家理性的定义中都出现了扩大国家,究竟是什么呢?那些定义,也即我给你们引用的那些文章——波特罗的、当然也有帕拉佐的,可能还有开姆尼茨的,但开姆尼茨的有点儿例外,因为它跟某种精确的政治局势的联系更紧密——,大部分文章还是偏理论性和思辨性,具有某些柏拉图式的痕迹,从这个意义上说,他们认为,维护国家使其符合自身本质,应该是国家理性的特征。当然,要避免培根说过的一些几乎必然会发生,不管怎样总具有威胁性的事件,如暴乱⁷。但这是另一回事。在波特罗、帕拉佐以及其他人士看来,应该避免那些几乎不可避免的程序,不管怎样它们总是具有威胁性,可能会让国家衰落,而且在国家达到历史的顶点之后,使之消亡、隐去。实际上,这就是要避免的问题,根据波特罗和帕拉佐的观点,国家理性运作基础和目的(en cela et pour cela),就是避免革命,即发生在巴比伦王国、罗马帝国、查理曼帝国身上的,诞生、增长、完善和衰落的循环。在当时的词汇中,人们称这种循环为“革命”。单数的革命、复数的革命^①,这种几乎自然的现象,实际上是半自然、半历史的现象,让国家进入一个循环,让国家在经历了光辉和充分发展之后,再次消亡。这就是革命。而波特罗和帕拉佐理解的国家理性,其实从本质上看是维持国家,抵御革命。在这个意义上,你们看到正如我刚才所说的,很接近于柏拉图,但在抵御城邦一直受到衰落的威胁时有所区别:柏拉图提出一种方法,即一部好的宪法、很多好的法律和一些具有美德的法官;而16世纪的人们,如波特罗、帕拉佐,应对这种几乎注定的革命的威胁,提出的不是法律,不是宪法,也不是法官的美德,而是一种治理的艺术,因此是一种技巧,不管怎样是为了治理,是合理的运用方法。但实际上,这种治理的艺术和柏拉图的法律有着同样的目标,那就是避免革命,维持国家,一个唯一的国家,一个长期处于完善状态的国家。

① Révolution 有两种意思,第一种是如行星的运行一样周而复始的回归和运行,另一种才是突然的政治的变动。此处主要指第一种意思,但是依然翻译为革命,保持术语的一致性。——译者注

实际上,与波特罗和帕拉佐那样的文章不同,在偏理论性、思辨性、说教性、道德性的文章中,我认为可以找到另一种东西。我们必然在那些更接近政治实践的人的文章里会找到,他们直接卷入政治实践,还亲自进行实践,也就是说,这些文章包括:苏利(Sully)公爵留下并发表的《王室经济学》(*Economies royales*)⁸,黎塞留留下的、给使者或一些王国的官员、负责人的命令(Instructions)。这里我们看到,这种维护国家的理论完全不足以涵盖真正的政治实践,也不足以发挥国家理性。这是另外一种东西,支持被波特罗等人简单所说的“扩大国家”,我觉得这是一种很重要的现象。就是注意到,众多国家在一个竞争的空间中相互为邻。我认为当时这个观点,对于所有可以被称为政治技术的东西而言,既是根本性和新颖的,又具有极其丰富的含义。为什么是新观点?可以从两方面来看,一个是严格意义上的理论方面,另一个方面参照的是国家的历史现实。

从理论方面来看:我认为众多国家处在一种竞争关系的这样一种观点,实际上是国家理性提出的,理论原则之间的直接的、必然的竞争,我上次已经跟你们说过。当我试图对你们讲如何构思国家理性的时候,似乎国家就被那些国家理性的理论家们定义为其目的一直在于自身。国家只为自身而设。当然不存在任何人为法、任何道德法、任何自然法,甚至也许任何神圣法(不过这是另一个问题),不管怎样,没有任何法律可以从外部强加到国家身上。国家只为自身而设,国家会寻找自己的益处,没有任何外在目的,也就是说国家不应该通向别处,而只应该通向自身。当然国家应该达到的,既不是君主的救赎,也不是人们的永久救赎,也不是任何终极形式或末世论。我上次就跟你们提醒过,我们和国家理性一起,处在一种无限制的历史性中,处在一种开放的和没有终点的时间中。换句话说,通过国家理性,隐约显露出了一个世界,在这个世界中必然地、注定地、永久性地将会有很多国家,并且都只有自己的法律和目的。从这个视角来看,国家的多样性不是介于最初的统一王国和最终的恢复统一的帝国之间的过渡。国家的多样性,也不是一种暂时强加在人们身上,为了惩罚人们的过渡阶段。实际上,国家的多样性,是一种历史的必然性,这种历史现在已经完全开放,还没有被短暂地引向一种终极的统一。一个开放的时间、一个多样的空间,这就是在上次讲过的国家理性中实际暗含的

东西。

不过说实在话,这些理论上的逻辑联系也许不会凝结出什么政治技术之类的东西^①,如果它们确实没有跟一种历史现实关联起来的话。而这些逻辑联系恰好构成了此种历史现实的可理解性原则。然而,这个与暂时开放的历史和空间的观点相关联的历史现实,我本打算说:国家多样性的现实,是什么呢?当然是——在我会给你们重新提到的著名的威斯特伐利亚条约^②中,在16世纪有着一种完全可以注意到的、可以触摸到的、决定性的、可以被辨认出来的方式,而且到了17世纪被制度化了的的方式的——古老的普世性形式最终消失,而这些形式在整个中世纪就已经提出并强加给欧洲,从罗马帝国时期就开始实践。应该把罗马帝国的结束时间定在[1648年]^③,那时候人们承认了帝国不是所有国家的终极使命,帝国不再是应该希望或梦想的众多国家有一天会融合成一的形式。在同一时期,伴随着威斯特伐利亚条约,由于宗教改革引起了和教会的分离,一方面这种分离被获得、被制度化,被承认^④,而另一方面,众多国家在政治上、在作选择和找同盟的时候,也不再因为宗教归属而聚集在一起。天主教国家完全可以跟新教国家联盟,天主教国家可以利用新教国家的军队,反过来也行得通^⑤。换句话说,也许至少对于罗马帝国而言的这两大普世性形式,一些年、几十年甚至几个世纪以来,已经成为一种空罩子,一种没有内容的空壳,但是仍然保留着其聚焦和迷惑的力量,以及历史和政治的可理解性力量。这两大普世性形式——帝国和教会,至少从这个普世性层面上说,失去了它们的使命和意义。正是在这样的现实上,才凸显出了人们处于一种[政治上]^⑥开放的时间、具有国家多样性的空间的原则。现在关涉到的是一些几乎绝对的单位,相互[之间]不存在任何从属或依赖关系,至少这些单位中的主要部分是这样,而且这些单位——这是与此相关的历史现实的另一方面、另一侧面,这些单位在一个空间中相互肯定,或者不管怎样寻求相互肯定,这个空间现在是经济贸易多样化、扩大化和紧密化的空间。这些单位寻求在一个

① 米歇尔·福柯补充说:如果这些后果真的没能投入其中。——原编者注

② 米歇尔·福柯:1647。——原编者注

③ 米歇尔·福柯:时间上。——原编者注

商业竞争、商业占统治地位的空间内相互肯定，在一个货币流通的空间内、殖民征服的空间内、控制海洋的空间内相互肯定，所有这些都让每个国家不再只是通过一种上次提到过的自我目的的形式来肯定自己，而是用这种新的竞争形式。要相互肯定，只能在一个政治、经济的竞争空间中进行，可以用一些不符合该时代现实的词语——这个“竞争”的空间会把自己的意义赋予这个扩大国家的问题，而后者则是国家理性的主线和原则。

更加具体地说，对于一种只能通过竞争的空间内提高国家力量来维持国家的国家理性而言，我认为这种国家理性的出现和发展，大致在西班牙、或者西班牙和德意志的问题中，开始有了直接的和具体的眉目。国家理性的确诞生在意大利，在意大利被提出，立足点是意大利诸多小国相互之间的关系问题。但是如果说国家理性发展并真正成为对于全欧洲国家而言，绝对重要的思想类型；如果说国家理性没有停留在一种分析、思考工具，一种行动工具，一种意大利诸多小国特有的战略上；那都得归因于我跟你们讲的所有这些现象，这些现象在西班牙具体化，并具有了西班牙的特色。西班牙一方面通过朝代更迭关系，成为罗马帝国和把持罗马帝国的家族的继承者，要求继承普世性的王国；而另一方面，西班牙从16世纪开始，至少从吞并葡萄牙时起，就把持着一个殖民的、制海的大帝国，而且这个垄断性的大帝国几乎遍及全球。于是西班牙在整个欧洲国家眼里，就成了一个令人目瞪口呆的例子。而在其后的数十年内，都让编年史作者、历史学家、政治家、经济学家们陷入沉思——即西班牙因为这一点，因为这种几乎垄断性的特点，也因为整个帝国的辽阔，17世纪，或者甚至从16世纪初开始，在短短一些年内就以耸人听闻的方式富了起来，又以更快的速度、更让人惊讶的方式，穷了下去。

西班牙的问题牵涉到一整套程序，完全凝结成了整个关于国家理性以及从今以后人们生存的竞争空间的思考。首先，所有像西班牙这样的国家，只要有能力，只要有辽阔的领土，只要能够真正地确定自己的要求，所有国家都会为自身想办法，占据一个相对于其他国家的具有优势的位置。人们要求的不再只是直接地指向罗马帝国，而是相对于其他国家而言一种事实上的优势。第二点，西班牙就算没有获得这种优势、这种几乎垄断性的局面，在一段时间内也至少梦想过、几乎接触

到过,然而运用这种优势却永远受到一种威胁:正是来自引发、维持该优势的东西的威胁;也就是说从变富可以变穷,从实力过人可以变为疲惫衰落,占据优势的局面可以成为某种东西的牺牲品——现在我们称这种东西为“革命”,但完全指的是另一种意思:革命作为一整套现实的机制,通过革命当初保证了国家力量和优势,可以反过来引发国家的失败,或者不管怎样,削弱国家的力量。西班牙是优先的研究对象和典型例证,国家理性的分析就围绕着西班牙展开并发展起来。于是我们明白了,所有这些国家理性的分析,所有这些关于新的正在被定义的政治场域的分析,都在西班牙的敌人和对手们那里优先发展了起来:法国、德国试图摆脱皇家优势的压迫,都铎王朝时期的英国也是。简言之,我认为人们从一个仍然占据统治地位、作为视野的时间,过渡到了16世纪的一种政治思想;人们从一个有着统一的、特征鲜明的时间,受到固有的革命威胁的时间,过渡到了一个开放的时间,竞争现象穿梭其中,而且可能引发真正的革命,甚至是保证国家财富和实力的机制层面的革命。

说了这些,这些东西都这么新鲜吗?其实是不是可以说,国家之间竞争空间的开放是一种突然出现在16世纪末、17世纪初的现象,而且就这样凝结了国家理性一系列的新方面和新发展呢?当然,很长时间以来,敌对、对峙、竞争现象已经产生,这是本来就有的。但是我还是再次希望明确一点:我所说的东西、我给你们讲的一切当中关涉到的问题,就是所有这些现象开始真正进入到一个反射棱镜的时候,而借助这个反射棱镜,这些现象可以被富有战略性地组织起来。问题是,一直以来都可以明显看到的这些对峙、敌对现象,从什么时候开始以国家间竞争、在无限的时间内经济和政治领域的竞争的形式真正被觉察到。从什么时候开始,人们组织起了一种竞争的思想 and 战略来将所有这些现象进行编码?我试图抓住的就是这一点,而且似乎是从16世纪、17世纪开始,人们开始觉察到国家间关系不再是敌对(rivalité)形式的,而是竞争(concurrence)形式的。当然这里,我不能指出问题——我认为应该试图理清那些王国之间的对峙以什么样的方式被觉察到、辨认出和加以谈论,同时又被思考和盘算为敌对的形式,从本质上说是王朝间敌对的形式;然后从什么时候开始,人们又将它们思考为了竞争形式。

可以大略地、概括地说,只要停留在一种对峙(*affrontement*)形式中——这种对峙形式把自己思考为一种大公、王朝之间的敌对,那么最关键的元素当然就是大公的财富,可以是他拥有的财宝,也可以是他可支配的税收资源。第一个转变就是,人们不再立足于大公的财富、可支配的财宝和拥有的货币资源,来思考、盘算、评定对峙和产生对峙的可能性;而是试图以国家本身的财富形式来思考这些问题。从作为实力因素的大公的财富,过渡到作为王国力量的国家的财富。第二个转变是,不再通过大公拥有的财产的规模来估算他的实力,而是寻求一个国家特有的更为稳固的力量,哪怕是秘密的力量:也就是说不再是财产本身,[而是]国家内在的财富、国家可支配的资源、自然资源、商业潜能、进出口贸易差额,等等。第三个转变:当人们从大公之间的敌对关系的角度思考对峙时,大公的实力取决于他的联盟,家族联盟或者必须有关的家族联盟,而当人们开始从竞争的角度思考这些对峙时,联盟成为暂时的利益结合,各方的实力只有通过这种暂时的利益结合才能被评定和盘算。从大公之间的敌对,过渡到国家之间的竞争,也许是可以被称为政治生活和西方历史形式中,最触及本质的变化之一。

当然,从王朝间敌对过渡到国家间竞争,是一个复杂而缓慢的过渡,我只是像这样夸张地指出了一些特点,而这个过渡的重叠时期会更长。比如18世纪初的西班牙王位继承战争(*guerre de Succession d'Espagne*)¹²,就深深打上了王朝敌对的问题、方法技术和处事、思考方法问题的印记。而我认为,从西班牙王位继承战争和这场战争所碰到的阻碍、失败中,可以看到最后一刻和最后一种形式——大公的王朝间敌对仍然会影响到、在某种程度上要求某种东西——国家间竞争,而后者会自由地、赤裸地出现在后来的战争中。无论如何,从大公间敌对过渡到国家间竞争的那一刻开始,从国家竞争的角度思考对峙的那一刻开始,人们显然发现了、赤裸地呈现了一个绝对重要、根本的概念,在我已经给你们讲过的任何一篇关于国家理性的理论文章中,都还没有出现、提出这个概念,当然这个概念就是力量(*force*)。不再是扩大领土,而是增强国家力量;不再是扩张财产或者联姻,[而]是扩大国家实力;不再是借助王朝联盟来合并遗产,而是通过政治的、临时的联盟构成国家力量。所有这些都将成为政治理性的原材料和客体,

同时也是它的可理解性原则。政治理性,如果我们现在不再在上次我给你们提到的这些偏理论性的、有点儿本质主义的、柏拉图主义的文章中看政治理性,而是在政治理性自身提出过程中看待它,尤其在16世纪末、17世纪初,尤其在三十年战争¹³时期前后,在那些与其说是政治理论家不如说是政治实践家的人那里去看,我们很快就会发现一个新的层次。这个新的理论性、分析性层次,这个新的政治理性元素,就是力量。国家的力量。现在进入了一种以运用和盘算力量为主要目的的政治。政治、政治科学,碰到了力学的问题。

于是很显然,展开了一个被我完全悬置的问题,现在我简单地告诉你们。你们看到这个演变的发生,完全立足于一种历史现实和可以理清的历史过程——美洲的发现、一些殖民帝国的构成、罗马帝国的消亡、教会普世性功能的削弱和消退——总之,所有这些现象,所有这些是其所是、具有自身的必要性和可理解性的现象,把我们引向了在政治思想层面,导致力量这个根本类型的出现。所有这些现象都导致了政治思想内的一个变化:让人们第一次,处于一种政治思想面前,这种政治思想希望既能成为一种战略又能成为一种力量的力学。然而你们很清楚,在同一时期,自然科学主要是物理学,会通过完全不同的程序,也碰到力量的概念问题。政治力学和作为物理科学的力学几乎是处在同一时期的问题。应该去看莱布尼兹¹⁴的文章,看这些东西是怎么关联上的,无论从历史政治学的角度,还是从物理科学的角度来看,莱布尼兹都是关于力量问题的大理论家。为什么会这样呢,这种同时代性是什么呢?我承认,严格来讲我什么也不知道,但是我认为不可避免地要提到这个问题,因为有了莱布尼兹的文章,就可以证明这两种过程的同质性问题,对他的同时代人的思想而言,丝毫不陌生。

我们来总结一下。这个新的治理合理性的真正问题,不那么是或者不仅仅是在一般秩序下,保护国家的问题,而是在某种力量关系中保护国家,是保护、维持或发展一种力量的动力学。好,我认为要发挥一种现在主要在力量的动力学基础上将要被定义的政治理性,我认为西方或者说西方社会为此设置了两大整套的东西,只有在力量的合理化基础上才能理解。我今天和下次要给你们讲的这两大整套的东西,当然一方面是一种外交—军事部署,而另一方面是公共管理(police),指的是这个词当时的含义,——这两套东西从本质上而言是为了保证

什么呢？首先，保持一种力量关系，而另一方面则是每种力量都能增长，在这个整体中不至于出现破裂。这种力量关系的保持，每个元素内在力量的发展，以及它们之间的关连，后来恰好被称作安全机制。

第一点，属于外交—军事类型的新技术。如果国家相互为邻，处在一种竞争关系中，就应该找到一种体系：可以在最大程度上限制其他所有国家的变化；限制其野心，限制其增长和巩固；但也给每个国家留出足够的空间，以便每个国家都可以最大程度地发展自己，又不至于惹恼对手，因此也不会导致自己的消亡或削弱。说实在话，这种安全机制在三十年战争时期、在一百年来的宗教和政治斗争¹⁵中，就已经初显轮廓并被布置得完好了；而这些宗教和政治斗争，则清楚地导致了帝国和教会普世性梦想的消失，还促使了一些相互为邻的国家的形成，每个国家都可以要求承认自己，要求自身政治的自我目的性。在三十年战争末期设置的这个体系，包括些什么呢？包括一个目的和一些工具。目的就是欧洲的平衡，关于这一点，和国家理性一样，也是发源于意大利；平均主义（équilibre）的观点发源于意大利。我认为，在奎齐亚迪尼（法文名是 Guichardin）那里可以找到对这种政治的最初分析，意大利的每个大公都借助这种政治试图将意大利维持在均势状态¹⁶。现在不谈意大利，回到欧洲的情况上去。欧洲均势（l'équilibre de l'Europe）是什么意思？当外交官们、大使们商定了威斯特伐利亚条约，从各自的政府那里接到命令时¹⁷，上级明确要求他们处理一切问题的时候参照一项原则：在欧洲不同国家之间，维持某种平衡。无论涉及新的国界草图、新的国界划分、在德国和罗马帝国之间新建的关系，还是法国、瑞典、奥地利的新的势力范围。

首先，什么是欧洲？在17世纪初或17世纪上半叶，欧洲的概念是一个全新的概念。欧洲是什么？首先只是一个共同体（unité），一个完全再也没有像基督教那样的普世性使命的共同体。从定义上、使命上来说，基督教都力求涵盖整个世界。与此相反，欧洲是一种地理划分，当时不包括俄国，就算包括英国也是模糊地包括，因为英国还不真正地算是威斯特伐利亚条约的签约国。所以，欧洲是一种有限制的、不具备普世性的地理划分。其次，欧洲不是一种等级形式，不是一种众多国家或多或少地相互从属，达到终极的唯一形式就是罗马帝国的等级形式。每个君主——我很粗略地谈论这个问题，你们马上会发

现,得赶紧纠正错误——,每个君主在自己的王国中都是皇帝,或者不管怎样主要的君主在自己的王国里都是皇帝,实际上在任何国家的任何君主那里,都没有任何东西显示出,能够让欧洲成为一种统一整体的优越性。从根本上说,欧洲是复数的。当然,这并不意味着——这里我会尽快纠正自己刚才的错误——,在众多国家^①之间没有区别。[事实很明显]^②,比如甚至在威斯特伐利亚条约之前,苏利公爵讲述的关于亨利四世的事情和被他称为“绝好的计划(magnifique dessein)”¹⁸的东西。苏利公爵声称这个绝好的计划是亨利四世的政治思想,就是要构建一个欧洲,当然是一个复数的欧洲、一个作为有限制的地理划分的欧洲,不具备普世性,当然也不会达到统一体的顶点;但其中有15个国家比其他国家要强大,可以为其他国家作决定¹⁹。所以,这是一个地理划分、一种不是统一众多国家的多样性,但[在其中]还是存在一条重大区别,就算不是基本的、交错的区别,也是大国和小国之间的区别。最后是欧洲的第四点特征,即欧洲是一种地理划分、一种多样性,但它并不是跟整个世界毫无关系,而这种跟世界的关系标志了欧洲相对于世界的特殊性,因为欧洲跟世界的其他地方,只应该有、只开始有某种类型的关系,即经济控制或殖民关系,或者不管怎样,商业利用关系。欧洲作为众多国家构成的地理地区,没有统一性,但是存在大国和小国之间的差距,和世界的其他地方有一种利用、殖民和控制的关系,这种思想在16世纪[末]、17世纪初形成了,这个思想将在17世纪中期,带着当时具有的一整套特点,凝结出来,而我们往往走不出的正是这个历史现实。这就是欧洲是什么的问题。

第二点,欧洲的平衡。欧洲的平衡²⁰是什么?拉丁文是 *trutina Europae*^③。在这一时期的文章中,“平衡”这个词有好几种意思。根据不同的国家、不同的政治、不同的时期,欧洲的平衡指的是,首先:最强大的国家不能够把自己的法则强加其他任何一个国家身上。换句

① 米歇尔·福柯:而与此相反,这很清楚。——原编者注

② 米歇尔·福柯:人们发现。——原编者注

③ 手稿第14页:“*trutina sive hilanz Europae*”(L. 多纳蒂厄提出的表达,见《均势理论,外交历史和国际法研究》(La Théorie de l'équilibre. Etude d'histoire diplomatique et de droit international)。艾克斯—马赛大学政治科学博士毕业论文),巴黎, A. Rousseau 出版社,1990年,第3页。——原编者注

话说,如果能够设法让最强大的国家和其他国家之间的区别不至于如此之大,从而最强大的国家也不能够把它的法则强加到别的国家身上,那就保持了欧洲的平衡。因此必须限制最强大的国家和其他国家之间的差距^①。这是第一点。第二点,欧洲平衡、欧洲均势,构想的是构建一些有数量限制的较强的国家,这些强国之间相互平等,不论哪一个强国都可以阻止另外的任何一个强国超前或者占上风。换句话说,构建一个国家贵族阶级,一种平等的国家贵族阶级,比如可以像英国、奥地利、法国和西班牙之间的力量均等那样的形式。有了这样一种四轮马车,当然四轮国家中的任何一个都不能真正超前于其他三国,就算发生了超前的情况,显然其他三国的第一反应是,以这样或那样的方式阻止。最后是欧洲平衡的第三个定义,就是很容易在法律学家那里找到的定义,这个定义后来会导致你们可以想象得到的一系列后果。你们会在18世纪沃尔夫(Woff)的万民法(Jus gentium,后来译为“国际法”)那里找到这个定义,他在里面说欧洲平衡应该在于这一点:就是“一些国家的相互联合”应该能够让“占优势的某一个或者某几个国家的力量,和其他国家团结起来的力量相等”²¹。换句话说,情况应该是这样:一些小国家团结起来之后的力量,能够和可能会威胁到这其中某一小国的最强大的国家势力相抗衡。因此存在联盟的可能性,联盟的效果可以在某一特定的时刻、特定的地点,抵消任何一个占优势的力量。绝对限制较强国家的力量、大国之间力量均等、较弱国家联合在一起可能抗衡较强的国家,这就是为了构建欧洲均势、欧洲平衡想到的、想象到的三种形式。

你们看到有了这些不同的程序之后,给历史定下一个帝国、一种全世界的君主制作为结束点的绝对末世论不再存在,但相应地会有某种可以被称为相对末世论、暂时的、脆弱的末世论,而这种确实应该实现的脆弱的末世论,就是和平。全世界的和平,相对性的全世界和平跟相对确定的和平,当然人们此时梦想这种和平,并没有指望还会有像罗马帝国或者教会那样的,一个至高无上的、肯定公认的最终统一。与此相反,人们等待着这种全世界的和平、相对性的全世界和平,这种

① 米歇尔·福柯在手稿中,参阅了“苏利公爵,绝好的计划”(Sully, “le magnifique dessein”)。参看上文,第316页,注18。——原编者注

和平是确定的,然而这种确定是相对的,其实人们期待的和平来自多样性,而不是强有力的统一统治。人们不再让和平诞生于统一性,而是诞生于非统一性,诞生于被维持在多样性状态的多样性。你们看到现在我们在多大程度上处于一种历史视角中,同时又处于一种外交技术形式中,比如跟中世纪能够具有的外交技术形式就大不相同,那时人们希望教会能够带来和平,因为教会是唯一的力量,也是唯一的、具有统一能力的力量。而现在,人们希望众多国家自身以及它们的多样性可以带来和平。这是一个可观的变化。这就是保证这个安全机制的目的,其中每个国家都能够真正增强自身力量,而增强自身力量不会导致其他国家或该国本身的灭亡。

第二点,工具。国家理性以外交为骨架,从本质上而言被定义为构建一个欧洲,一个平衡的欧洲;这个国家理性赋予自己的工具,我认为有三种。这种全世界不稳定的、脆弱的、暂时的和平,以多样的国家之间的平衡和均势为特点的和平的第一个工具,就是本来就有的——战争。也就是说从今以后,可以进行战争或者更确切地说,恰好应该进行战争来维持这种均势。而在这里,人们完全颠覆了战争的功能、形式,为战争辩解,寻求法律意义,也改变了战争的目的。因为毕竟中世纪时人们认为战争是什么呢?战争从本质上说,是一种行为,我本想说是法律行为,但我说是司法行为。为什么要进行战争?当存在非正义的时候,当权利被侵犯的时候或者不管怎样,当某个人声称其某种权利被另外某个人否认了的时候,就会进行战争。中世纪的人打仗时,法律世界跟战争世界不存在任何非连续性,甚至私法领域和“公法”领域之间都没有明显界限——私法领域要解决的是争端,而当时的“公法”领域还不叫作、不能被确切地称为“国际法或公法”,其实是指大公之间对峙的世界。人们总是处于争端和解决争端之中——你抢了我应该继承的遗产,把我的一块地充公了,你休掉了我的姐妹——于是就开始打仗。战争就在这个法律框架内展开,既是公共战争也是私人战争。是作为私人战争的公共战争,或者说是具有公共性质的私人战争。人们处于法律战争中,另外,战争完全作为一种法律程序,通过胜利来解决,而战争胜利就相当于上帝的裁决。你输了,因此法律没有偏向你。关于法律和战争之间的这种连续性,关于战争、胜利以及上帝的裁决之间的这种同质性,我建议你们参考迪比

(Duby)的关于《布汶的星期天》(*Le Dimanche de Bouvines*)²²的那本书,里面有连篇累牍的令人豁然开朗的文字,讲的是战争的司法功能。

现在将会有一种以另外的方式运作的战争,因为一方面人们不再处于法律战争中,而是在国家战争之中,国家理性的战争之中。其实,人们不再需要赋予自己一个法律理由来发动战争。为了发动战争,人们完全有权利赋予自己一个纯粹的外交理由就可以了:国家之间的平衡受到了损害,应该重建平衡,某一方的力量太强大了,让人无法忍受。当然,会找出一种法律上的借口,但是战争会脱离这个法律借口。第二点,如果战争失去了和法律之间的连续性,你们会看到战争又会获得另一种连续性,当然这另外一种连续性和政治相关。政治的功能恰好是维持国家间的平衡,政治必须保证欧洲范围内国家之间的平衡,正是这个平衡在特定的时刻,会要求进行战争,会要求跟这个国家或那个国家作战,战争得进行到一定程度,并且适可而止,通过联盟之后,不要过多毁坏国家间的平衡等等。因此,从这时候开始出现了一种原则,你们知道差不多两百年后才被某个人提出来,这个人说道:“战争是政治的另外延续形式。”²³而他只注意到了一个变化,实际上这个变化从17世纪初就已经发生,[伴随着]①威斯特伐利亚条约时期构成的新的外交理性和政治理性而发生。不应该忘记在法国国王的青铜大炮上,刻写着:Ultima ratio regum,“国王们最后的、终极的理性”②²⁴。因此,这是让欧洲安全体系、欧洲平衡体系运作的第一种工具。

第二种工具,当然和第一种工具一样古老,但也被深层次修改过了,那就是外交工具。我们看到这时候出现了某种相对较新的东西——反正应该具体来讲——不管怎样,某种类似于威斯特伐利亚条约的东西,在这个多边条约中,不是在一些人之间解决争端,而是除了英国之外的所有构成欧洲这个新整体的国家一起,解决它们的问题²⁵。然而,解决这些问题并不意味着遵照法律或传统规定的路线办事。也不是遵照遗产继承法(*les droits de l'héritage*)——包括那些赎

① 米歇尔·福柯:在这个重要的构成的时候。——原编者注

② 后面一句话有一部分听不清楚:[……]政治理性现在被刻写在了大炮上[……]。——原编者注

金、婚嫁、割让的条款——来办事。在这个多边条约中，外交官们要遵循的框架，由平衡的必要性来决定。人们交换意见，讨价还价，转让领土、城市、主教辖区、港口、修道院、殖民地——根据的是什么？根据的不是旧的遗产继承法或者得胜者的法律，而是根据物理学原则。因为要把这块领土和那块领土并列，要把这份收入转让给那个大公，要把这个港口拨到那块领土上去，根据的是要在国家之间建立平衡的原则，而且要力求达到最稳定的平衡。这种新外交学的根本性原则，是一种国家的物理学，而不是君主的法律(*un droit des souverains*)。当然，在外交秩序中总是与此相关的是，在国家力量的层面，会看到一些还不能被称为常设外交使团的组织被创立，它们不管怎么说都组织起了一些事实上常设的谈判团和一种信息系统(等一会儿我会回到这个问题上来)。其实，我们还会在15世纪末、16世纪初，看到由来已久的常设的使臣制度终于出现，但是有意识的、深思熟虑的、完全常设的外交人员制度，总是在谈判的外交人员，还是在这一时期才出现。也就是说，有了一种常设的处理国家间关系的机构的观念，这种机构既不同于皇家统一性，也不同于教会的普世性。这是一种真正的国家社会的观念，可不是我想用一个回顾性的词语。该观念好歹是这个时候被提出的。你们会在某个叫作克鲁塞(*Crucé*)的人那里找到这个观点，他在17世纪初写过一篇关于乌托邦之类的文章，题目是《新司涅》(*Le Nouveau Cygnée*)²⁶，在其中一方面构想了一种公共管理(*police*)²⁷(我下次会更具体地讲这个问题²⁸)，另一方面，同时而且是绝对相关的是(在向你们承诺要讲公共管理问题的同时，也解释了我感觉必须在此前跟你们谈论的外交—军队组织)，一种国家间的常设组织，各国使臣长期聚集在一个城市里协商的组织。这个城市将会是威尼斯，克鲁塞说这个城市是中立的，对所有大公都一视同仁²⁹，而长期聚集在威尼斯的使臣们，则负责解决争端和异议，并监督是否起码维持了平衡的原则³⁰。

众多国家在欧洲空间内形成社会的这种观点，认为国家就像个人一样，应该在它们之间建立法律规定，把某些关系编入条款。正是这些在当时刺激了被称为“万民法”的发展，万民法(国际法)成为特别强烈的法律思想的根本点之一、发源地之一；因为要确定这些新的个人之间将会有什么样的法律关系，这些新的个人共存于一个新的空间

内,也即众多国家共处于一个国家社会里。关于国家构成一个社会的观点,你们会发现在18世纪初的一篇文章中已经被清楚地提出,作者是国际法方面最伟大的理论家布尔拉马基(Burlamaqui),题目是《自然法和国际法原则》(*Les principes du droit de la nature et des gens*)³¹,文章中说:“现在欧洲成为了一个政治体系,一个所有方面都相互联系的整体,以生存在世界的这个部分的各个国家的利益和关系为纽带。不再像从前那样,是一堆混杂在一起的互不相干的零件,每个零件都认为自己与其他零件的命运没什么关系,只要不会立即关涉到自己,是很少会感到忧虑的。”——历史证明这么说是完全错误的,之前的情况并非如此,但是没关系,而他是这样定义当前的情况的:“君主们会持续地关注在自己和别人领土上发生的事情,总是存在常驻的大臣[米歇尔·福柯:参看常设外交使团³²],彼此之间连续不断地进行谈判,所有这些都让现代欧洲成为一种共和国,其成员都是独立的,但又因为共同的利益相互联系,聚集在一起来维持秩序和自由。”

欧洲和欧洲平衡的观点,就是这样诞生的。当然,这个观点伴随着威斯特伐利亚条约³³而凝结,该条约是欧洲均势政策的第一次完整的、有意识的、清晰的表现,你们知道条约的主要功能是重组欧洲,确定欧洲相对于德意志众多公国的地位和权利,确定奥地利、瑞典和法国在德意志领土上的势力范围——所有这些都根据平衡法则,其实平衡法则就已经向我们解释了,为什么德意志能够成为而且真的成为了欧洲共和国的发源地。有一点从来就不应该忘记:作为法律—政治整体的欧洲,作为外交和政治安全体系的欧洲,是这个欧洲最强大的几个国家强加给德国的枷锁。每当这些强国试图让德国忘记沉睡的皇帝之梦的时候,就会这么做。这个沉睡的皇帝可以是查里曼大帝,可以是巴巴罗萨(Barberousse,或译为“红胡子”),^①也可以是某年五月的一天晚上,在总理官邸里,在自己的爱犬和情妇之间被烧焦的那个矮子^②。欧

① 红胡子腓特烈一世(1123—1190),德意志国王(1152—1190年在位),神圣罗马帝国皇帝(1155—1190年在位),霍亨斯陶芬王朝的德意志国王(1152年—1190年在位)和神圣罗马帝国皇帝(1155年加冕)。希特勒入侵苏联的计划就使用了这个名字。——译者注

② 显然是口误。1945年4月30日,希特勒在柏林的纳粹德国的总理官邸的地下小型掩体中自杀。——原编者注

洲是让德国忘记帝国的方式。因此,不应该对下列情形感到惊讶:如果死去的皇帝真的永远不会再醒来,德国有时候就会站起来说:“我就是欧洲。既然你们想让我成为欧洲。”德国就是对那些希望它成为欧洲的人发话的,希望它只是成为欧洲,除此之外什么都不是;那些人指的就是法国的帝国主义者、英国的统治者、或者俄国的扩张者。人们希望在德国,用欧洲的义务取代帝国的要求。那么德国就会回答说:“好啊,这没什么关系,既然欧洲将成为我的帝国。欧洲就应该成为我的帝国——既然你们打造出欧洲就是为了把英国、法国和俄国的统治,强加到德国身上。”不应该忘记 1871 年的一个小故事,梯也尔和德国全权代表——我觉得好像名叫兰克(Ranke),梯也尔(Thiers)对他说:“但是你们究竟在跟谁打仗呢?我们再也没有军队和人手来对抗你们,法国已经耗尽了,巴黎公社已经尽最大可能,作出了最后的反抗,你们到底和谁打仗呢?”而兰克回答说:“看吧,我们跟路易十四打仗。”

好,现在讲这个外交—军事体系的第三种工具,可以保证欧洲的平衡——因此首先是战争,一种新形式、新概念的战争,[第二种]是外交工具——第三种工具,将会是构建一种也是根本性的、也是新的元素:常备军,这种军队设置将会包括:首先是士兵的专业化,构建一种战斗的职业;其次是一种常设的武装结构,在战时可以为特殊征兵提供框架;第三,是一些防御工事和运输设备;最后也是第四点,一种知识、一种战术上的思考、一些策略类型、一些进攻和防守方案,简单地说是关于军事和可能的战争的一整套特有的、独立的思考。因此出现了这个军事方面,在战争实践中远远不能穷尽的军事方面。在和平体系本身内部,长期设置昂贵的、重要的、富有知识含量的军队,这当然是构建欧洲平衡的不可或缺的工具之一。而事实上,如果每个国家,至少最强大的那几个国家,没有这种军队设置;或者其军队设置从整体上看、全面地看,总之是水平差不多不如其主要对手的话,那么怎么能维持这种平衡呢?因此,构建一种军事设置,并不是要让战争现身在和平中,而是让外交现身在政治和经济中。常备军队成为一种政治的本质性构件之一,而这种政治受盘算平衡、通过战争或战争的可能性或战争的威胁来维持力量的指引。简言之,这是国家间竞争的一个主要元素,每个国家当然都会寻求颠覆力量关系,达到对自己有利的

目的,而所有国家都希望在整体上把握这种力量关系。这里我们又一次看到克劳塞维茨(Clausewitz)的原则,即战争是政治的延续,这个原则如何有了一种支持、一种具体的制度化支持——军事的制度化。战争不再是人们活动的另一面。战争将会是某一特定时刻,对一些方法的实施。这些方法由政治确定,而军事是它们的一个根本性、基本的方面。因此有了一个政治—军事的联合体,对构建作为安全机制的欧洲平衡来说是绝对必要的;这个政治—军事联合体将长期被利用,而战争只不过是该联合体的功能之一。[因此我们理解了]^①和平和战争之间的关系,而民事和军事的关系则将围绕着这些东西来进行重组^②。

好了,请原谅我拖延了一点时间。下次我会给你们讲另一种安全机制,这种安全机制被设置在国家理性当中,而后者为力量和权力问题而设。这另一种工具,另一大技术,不再是设置外交—军事,而是政治性设置——公共管理(police)。

注释

1. 关于这个康德哲学上的概念——福柯在这里运用得很自由,参看《纯粹理性批判》(*la Critique de la raison pure*),卷1,2:《超验辩证法的附属物:论纯粹理性的调控理念》,A. 特莱梅赛格和 B. 巴阁(A. Tremesaygues & B. Pacaud)译成法文,Paris, PUF, 1968年,第453—454页:“超验的理念[……]具有一种很好而必不可少的调控用法:把理解力引向某个目的,该目的汇聚了理解力的所有规律遵循的引导路线,并把这些路线引向一个点[……],而这个点可以让这些路线最大程度地集结,并在最大范围内延伸。”

2. 参看前一课(3月15日),第261—263页。

3. A. 帕拉佐(A. Palazzo):《论治理和真正的国家理性》(*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'Etat*),A. 瓦利埃尔(A. Vallière)译(援引过),IV, 24,第373—374页:“国家理性归根结底就是和平的本质、修养的生活法则和事物

① 猜测如此;有一些词听不清楚。——原编者注

② 手稿中第20页补充说:“4,第四种工具:信息机器。了解自己的力量(另外也要隐藏自己的力量),了解别人的力量,如盟友、敌人的力量,并且不让自己知道自己知道这些。然而知道这些,意味着知道国家的力量在于什么。秘密在哪里,在于什么:西班牙失去自己强大的力量之谜、欧洲强国之一——尼德兰联省共和国(Provinces-Unies)之谜。”——原编者注

的完善[……]。”

4. 参看前一课。

5. 参看上文《3月8日讲课》。

6. 参看前一课。

7. 参看前一课。

8. 苏利公爵(Maximilien de Béthune; Rosny男爵, Sully公爵, 1559—1641年):《王室经济学》(*Economies royales*), J. 沙利—贝尔(J. Chailley-Bert)编, Paris, Guillaumin, s. d. (1820年前后)。参看下文注18。

9. 威斯特伐利亚和平条约,三十年战争过后,1648年10月24日最后签订于明斯特。该条约是欧洲主要强国历经五年紧张而困难的谈判的产物。历史学家们分出了三个时期:(1)1643年1月—1645年11月,主要讨论程序问题;(2)1645年11月—1647年6月,解决了关于德意志和荷兰的大部分争端;(3)1648年,以签署两个明斯特和约(帝国和法国签订 *Instrumentum Pacis Monasteriense*)和两个奥斯纳布吕克条约(帝国和瑞典签订 *Instrumentum Pacis Osnabrucense*)而告终(参看 G. 帕克(G. Parker):《三十年战争》[*La Guerre de Trente Ans*],援引过的译本(上文,第28页,注30),第269页)。帝国的众多小国看到自己“领土优势”(Landeshoheit),得到了法律上的承认;其实一个世纪以来,大部分国家都已经行使这项权力了。帝国本身已经丧失了神圣的特征,继续像一个国家那样勉强维持着,但为此付出了修改宪法的代价。想要更详细地了解修改宪法的情况,参看 M. 斯托雷斯(M. Stolleis):《德意志公法历史,1600—1800》,援引过的译本,第335—343页。

10. 其实这些条约批准承认了加尔文教为帝国继天主教和路德教之后的第三种合法宗教。

11. “政治家们”已经留下了这种态度的痕迹,黎塞留对西班牙家族即是一例——导致1635年法国和西班牙公开作战。“一类是连接着王公们的国家利益,另一类是我们灵魂救赎的利益”(黎塞留, in D. L. M. Avenel 编:《黎塞留大主教的书信、外交命令和国家文件》(*Lettres, Instructions diplomatiques et Papiers d'Etat du cardinal de Richelieu*),卷1:1608—1624, Paris, 皇家印刷局1854年版,第225页)。这个只建立在“国家利益”标准上的政策,在罗兰的亨利(Henri de Rohan)的论文中第一次遭到系统的反对:《论王公利益和基督教国家利益》(*De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté*, Paris, 1638年; Ch. 拉曾(Ch. Lazzen)版本, Paris, PUF, 1995)。参看 F. 迈奈克(F. Meinecke):《现代历史上的国家理性概念》(*L'Idee de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*),援引过的译本(上文,第114页,注5),第1册第6章:《黎塞留时期法国的国家利益学说》(*La doctrine des intérêts des Etats dans la France de Richelieu*) (关于罗兰公爵,参看第150—180页)。

12. 这场冲突(1701—1714)一方是法国和西班牙,另一方是欧洲同盟(四国同盟),发生在腓力五世(路易十四的孙子)刚刚继承西班牙王位的时候;以签署乌德

勒支条约和拉斯塔特条约告终。参看 L. 多纳蒂厄(L. Donnadieu):《均势理论。外交历史和国际法研究。》(La Théorie de l'équilibre. Etude d'histoire diplomatique et de droit international)政治科学博士学位论文(艾克斯—马赛大学), Paris, A. Rousseau, 1900 年,第 67—79 页。

13. 三十年战争(1618—1648)一点点把德意志变成了欧洲战场(1630 年瑞典干预进来,1635 年法国在“一场被包围的战争”之后也参与作战):三十年战争既是内战,也是第一次国际大冲突,在 17 世纪利用了强国逻辑。关于了结这场冲突的威斯特伐利亚条约,参看上文注 9。

14. 莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1717 年):法律学家、数学家、哲学家、外交官,著有《神正论》(*Essais de théodicée*)和《单子论》(*Monadologie*)。关于“力量”作为物理学表达方式,意味着物质单位,尤其参看《Specimen dynamicum》(1695 年),H. G. 多尔施(H. G. Dorsch)编,汉堡, F. Meiner, 1982 年。莱布尼兹还写过一些历史政治学方面的东西,参看《反对赖斯韦克和约的小册子》(*Opuscules contre la paix de Ryswick*), in 《Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover》,汉诺威, Klinkworth, 1864—1884 年,卷 VI, sec. B. 关于莱布尼兹的动力论,参看 M. 葛鲁(M. Guérout):《莱布尼兹·动力学和玄学》(*Leibniz. Dynamique et métaphysique*), Paris, Aubier-Montaigne, 1967 年; W. Voisé:《莱布尼兹的政治思考模式》(*Leibniz's model of political thinking*), *Organon*, 4, 1967 年,第 187—205 页。关于他玄学立场的政法命题,现在参看 A. 罗宾奈(A. Robinet):《G. W. 莱布尼兹。欧洲平衡领域全世界最杰出的人》(*G. W. Leibniz. Le Meilleur des mondes par la balance de l'Europe*), Paris, PUF, 1994 年,尤其是第 235—236 页:“‘欧洲平衡’是什么?就是一种关乎国家的政治军事物理学概念,不同的对抗性力量按照它们之间偶然的暴力冲突相互作用。[……]欧洲平衡不是静止的问题,而是动态的。”

15. 一百年:如果从奥格斯堡和约(1555 年)算起,一直算到威斯特伐利亚和约(1648 年)。奥格斯堡和约承认,帝国内部每个国家都有权奉行自己公开承认信仰的宗教(天主教或路德教)——这一原则后来被称为 *cujus regio, ejus regio*, 中世纪帝国由此结束。

16. 弗朗西斯科·奎齐亚迪尼(Francesco Guicciardini, 1483—1540):《Storia d'Italia》, 1, 1, 佛罗伦萨, appresso Lorenzo Torrentino, 1561 年(不完全版本);日内瓦, Stoer, 1621 年;再版,都灵, Einaudi, 1970 年, a cura di Silvana Seidel Menchi, 第 6—7 页:“E conoscendo che alla republica fiorentina e a sé proprio sarebbe molto pericoloso se alcuno de' maggiori potentati ampliasse più la sua Potenza, procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessino che più in una che in un'altra parte non pendessino; il che, senza la conservazione della pace e senza veggiare con soma diligenza ogni accidente benché minimo, succedere non poteva。”[《意大利历史》(*Histoire d'Italie*), J. -L. 福奈尔和 J. -Cl. 臧加尼(J. -L. Fournel & J. -Cl. Zancarini)译, Paris, Robert Laffont(“旧书”丛书), 1996 年,

第5页：“而且他很清楚，对佛罗伦萨共和国和他本人而言，如果最强大的国家之一还在增强自己的力量，他[洛伦佐·德·美第奇(Laurent de Médicis)]就会竭尽全力维持意大利的事物之间的平衡状态，让天平既不偏向这一边，也不偏向那一边；如果不保卫和平，不勤奋地监控每一个事件(哪怕是最微不足道的事件)，那么就不能保持平衡。”]

17. 参看《从威斯特伐利亚条约到大革命时期，给法国大使和部长们下达的命令集》(*Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*)，XXVIII，德意志国家，卷1：《美因茨的选帝侯》(L'Electorat de Mayence)，s. dir. G. Livet，Paris，CNRS编，1962年；卷2：《科隆的选帝侯》(L'Electorat de Cologne)，1963年；卷3：《特里尔的选帝侯》(L'Electorat de Trèves)，1966年。还可以参看《Acta Pacis Westphalicae》汇编，1970年以来正在出版过程中，K. 乐普根(K. Reppen)主编，属于Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften(系列2，Abt. B: Die französischen Korrespondenzen，明斯特，Aschendorff，1973年)系列。

18. 苏利公爵(Maximilien de Béthune: Rosny男爵，Sully公爵，1559—1641年)：《亨利大王时期的智者和国家王室经济、内部、政治、军事回忆录》(*Memoires des sages et royales oeconomies d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand*)，Paris，“对法国历史有用的新回忆录系列”，Michaud & Poujoulat编)，卷2，1837年，C章，第355b—356a页。参看E. 苏沃(E. Thuau)：《黎塞留时期的国家理性和政治思想》，同前书，第282页，此处参考了Ch. 普夫斯特(Ch. Pfister)的文章：《苏利的王室经济和亨利四世的伟大计划》(Les “Oeconomies royales” de Sully et le Grand Dessein de Henri IV)，《历史杂志》，1894年(卷54，第300—324页；卷55，第67—82页和第291—302页；卷56，第39—48页和304—339页)。“绝好的计划”这个表达方式被L. 多纳蒂厄引用过：《均势理论》，第45页，末尾还附有《王室经济》中摘出来的一段(Petitot版，VII，94)：“让基督教欧洲十五个强国的君主全都势均力敌，包括王国、财产、面积、影响等方面；而且给这些强国都划定合适的、有节制的疆域和界限，不至于出现最强大的、贪婪地渴望增强实力的国家，也不至于出现猜忌和嫉妒者，同样不至于出现害怕受压迫者。”

19. 参看苏利阐述的国王的第二、第三个计划，同前书，第356a页：“[……]他认为哪些君主强国可以被纳入计划，就将其纳入计划。该计划旨在把一切世袭的君主制都置于势均力敌的状态，包括国土面积和财富等方面。于是最强大的那些国家不至于想要压迫弱小的国家，弱国也不至于害怕自己被压迫。”“[……]试图在应该构建基督教欧洲的这十五个强国之间、在相邻的国家之间，划分好合适的界限；而且尽可能公平地处理它们不同的权力和要求，让它们不可能再发生争执。”

20. 关于这个问题，除了多纳蒂厄的博士学位论文(福柯的主要原始资料)之外，参看E. 苏沃：《黎塞留时期的国家理性和政治思想》，第307—309页；以及E. 苏沃引用过的G. 泽勒(G. Zeller)的文章[《1789年以前国际政治中的均势原则》

(Le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789),《历史杂志》,215期,1956年1月—3月,第25—57页。]

21. 克里斯蒂安·冯·沃尔夫(Christian von Wolff):《以科学方法制定的万民法》(*Jus gentium methodo scientifica pertractatum*),officina libraria Regensiana,1749年, cap. VI, § 642, L. 多纳蒂厄援引过:《均势理论》(*La Théorie de l'équilibre*),第2页,5号,还补充说:“塔列朗和沃尔夫的观点相近:‘均势是不同政治团体的侵略力量和防守力量之间的相互关系’”(《给维也纳会议的指示》(*Instruction pour le congrès de Vienne*),Angeberg,第227页)。”

22. G. 迪比:《布汶的星期天》(*Le Dimanche de Bouvines*),Paris, Gallimard (“30天成就法国”丛书),1973年,尤其是第144—148页。

23. 参看 C. von 克劳塞维茨:《Vom Kriege》,W. Hahlweg 编,波恩,Dümmlers Verlag,1952年,第1册,第1章,§ 24及《论战争》(*De la guerre*),Paris, Minuit,1955年;德瓦特里(De Vatri)译,增补修订版,Paris, Lebovici,1989年。可以把这段分析跟1975—1976年讲课中的分析相比较:《必须保卫社会》(*Il faut défendre la société*),同前书,第146—147页(书中提到了克劳塞维茨的说法,但并不是作为新外交理性的延续,而是作为17—18世纪种族战争历史学家们提出的,回归战争和政治之间的明确关系。)

24. 关于这个说法,参看帝国大公声明(对法国全权公使所发送通报的第23号批示,1644年4月6日,以请他们派遣代表参加明斯特会议),G. 利维(G. Livet)引用过:《欧洲均势》(*L'équilibre européen*),Paris, PUF,1976年,第83页:“我们看了法国国王的题词和肖像,标明他是宇宙之王;还在其大炮上看到‘国王们的最后理性’这一思想,完美地表达了这个篡位者的天赋。”

25. “在明斯特,坐在教廷大使和威尼斯代表周围的,除了德国战争中的强国(法国和瑞典)代表之外,还有西班牙、尼德兰联省共和国、葡萄牙、萨瓦、托斯卡纳、曼图亚、瑞士诸州和佛罗伦萨的代表们。”(G. 利维:《三十年战争》(*La Guerre de Trente Ans*),Paris, PUF,1963年,第42页。)

26. 埃默里克·克鲁塞(Emeric Crucé或称 Emery La Croix,1590?—1648):《论国家:国家代表了大家建立普遍性和平与自由贸易的机会和方式》(*Le Nouveau, ou Discours d'Estat représentant les occasions & moyens d'établir une paix generale & la liberté du commerce par tout le monde*),Paris, Jacques Villery,1623年,1634年再版;EDHIS(社会历史)重印,Paris,1976年。参看 L.—P. 卢嘉(L.—P. Lucas):《17世纪的一个普遍性和平与自由贸易计划,埃默里克·克鲁塞的〈论国家〉》(*Un plan de paix générale et de liberté du commerce au XVIIe siècle, le Nouveau Cynée d'Emeric Crucé*),Paris, L. Tenin,1919年;H. 帕若(H. Pajot):《路易十三时期一个梦想和平的人》(*Un rêveur de paix sous Louis XIII*),Paris,1924年;E. 苏沃:《黎塞留时期的国家理性和政治思想》,第282页。克鲁塞没有谈论“国家社会”,而是说的“人类社会”(同前书,没分页的前言):“[……]人类社会是一个整体,其中所有成员都具有共同的感应(sympathie),以至于如果有一个成

员生病了,其他成员不可能不被传染。”参看出处同上,第62页。

27. 出处同上:前言(没分页):“[……]这本小书里有一种普世性的公共管理理论,适用于所有国家,只要稍稍具有理性的人读了,都会感到愉快。”(参看第86页及以后的文章)

28. 福柯在下次课中,会重提公共管理问题,但不再立足于克鲁塞的分析。

29. 同前书:第61页:“然而对于这些聚集在一起的人而言,最方便的地方就是威尼斯的领土,因为威尼斯是中立城市,对所有大公一视同仁:而且威尼斯离地球上最重要的君主国,即教皇、两个皇帝和西班牙国王的君主国,都很近。”

30. 此处较为自由地阐释了埃默里克·克鲁塞的文章。参看出处同上,第78页:“[……]只有普遍的和平可以为一个帝国提供保障,和平的方式是固定君主国的界限,把每个大公都限定在自身现有领土的范围内,而且不因为任何要求超越到领土以外。如果某个大公觉得这样的规章制度触犯了自己,那么他应该认为是上帝亲手划定了王国、领土的界限,并且在他觉得合适的时间、地点,收回、转让这些土地。”这种对现状(*statu quo*)的尊重,符合神灵的意愿,却严重背离了动态的均势原则。

31. 让-雅克·布url拉马基(Jean-Jacques Burlamaqui, 1694—1748年):《自然法和国际法原则》(*Principes du droit de la nature et des gens*),第4部分,第2章,德菲利斯(De Felice)编,作者死后出版,伊韦尔东,1767—1768年,卷8;M.杜班(M. Dupin)新修订版,Paris, B. Warée, 1820年,卷5;L.多纳蒂厄援引过:《均势理论》,第46页,并补充说:“布url拉马基的观点和瓦特尔(Vattel)的《国际法》中的内容一模一样。”参看瓦特尔(E. de Vattel):《国际法,或者自然法原则……》(*Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle...*), III, § 47《论欧洲均势》,伦敦,[s. n.], 1758年,卷2,第39—40页。

32. 正如L.多纳蒂厄明确指出的,同前书,第27页,3号:“威斯特伐利亚条约批准了大使的功用。这就是大使们能够对欧洲产生巨大影响的根源。”

33. 关于实际上由多款条约共同组成的威斯特伐利亚条约,重新参看上文,注9。

1978年3月29日

根据国家理性,新的治理艺术的第二套特有技术整体:公共管理(police)。直到16世纪这个词的传统含义。在17—18世纪这个词的新含义:可以保证好好发挥国家力量的盘算和技术。——欧洲平衡体系和公共管理之间的三重关系。——意大利、德国、法国的不同情况。——杜尔哥特·德·梅耶内(Turquet de Mayerne),贵族民主君主制(Monarchie aristodémocratique)——控制人们的活动作为国家力量的基本元素之一。——公共管理的内容(objets):(1)公民的数量;(2)生活必需品;(3)健康;(4)各行各业;(5)人们的共存和流通。——作为治理人民的生活和福利的公共管理

[米歇尔·福柯说明了自己迟到的理由,遇上了堵车。]我还有另外一条坏消息要告诉你们,但我等到下课时再说……我已经试图跟你们说明——,这是第一点——这种新的治理艺术已经变为君主权的职能、特性或任务之一,而且已经在国家理性中找到了自己的根本性盘算原则;这种新的治理艺术(我上次试图跟你们说明的正是这一点),我认为其首要的新颖之处并不在于此,而在别处。也就是说,显然从很早就开始,这种新的治理艺术已经初显轮廓,从16世纪末、17世纪初开始,不再是要使自身接近和符合一种完美的治理,并与之保持一致。从今以后,治理艺术将不是在于重构一种本质,或者忠实于这个本质,而是在于操纵、维持、分配、重建一些力量关系,一些处在竞争空间的力量关系,而竞争空间则暗含了竞赛性的增长。换句话说,治理艺术在一个相对力量的场域里展开。我认为,这就是这种治理艺术迈入现代的一大门槛。

在一个相对力量的场域里展开,具体而言意味着设置两大政治技术。一个上次我已经跟你们说过,是一个由必要的和足够的程序构成的整体,旨在维护当时已经被称为欧洲平衡、欧洲均势的东西,总之就是组织、安排国家力量之间的妥协和抵消,要借助两种工具:一方面是外交工具,常设的和多边的外交,而另一方面,则是组建职业军队。这就是在力量竞争的场域内,新的治理艺术特有的第一大技术整体。

我今天要跟你们讲的就是第二大技术整体,当时人们称为公共管理(police),但是一定得弄清楚,当时的公共管理和18世纪末应该被称作公共管理几乎是两样不同的东西——两者之间可能会有一、两个共同元素而已。换句话说,从17世纪到18世纪,公共管理这个词的意思跟我们现在理解的意思完全不同¹。关于这个公共管理,我想讲三大点意见。

第一点意见,当然是关于这个词的意思。15世纪、16世纪,你们可以发现公共管理这个词这一时期经常指很多东西。首先,人们称为公共管理的东西只是,一种由公共权力治理的社团或协会形式,某种类似政治权力或公共权力的东西行使于其上的人类社会。你们经常会发现像这样的一连串表达和列举:国家、公国、城市、公共管理。或者你们还会发现,共和国和公共管理这两个词经常连在一起用。人们不说一个家庭是公共管理,也不说一个修道院是公共管理,因为两者都恰好缺少行使于其上的公共权力这一特征。但它们仍然是一种相对没被定义好的社会,是一种公共事物。从此种意义上说,公共管理的这个用法实际上要一直持续到17世纪初。其次,还是在15世纪、16世纪,人们也称为公共管理的东西是,一整套把这些社团置于公共权力之下的行为。这样你们就发现了一种几乎传统的表达法:“公共管理和军团(régiment)”,军团指的是支配、治理方式上,和公共管理这个词有联系。最后,公共管理的第三层意思,只是一种结果,一个好的治理正面的、更被看重的结果。总体上看,这些就是一直沿用到16世纪的比较传统的三层意思。

然而,从17世纪开始,似乎公共管理这个词要开始具有另一个完全不同的意思。我认为可以这么大略概括一下。从17世纪开始,人们将把一整套既可以增强国家力量,又能维持国家良好秩序的方法²,称为公共管理。换句话说,公共管理将成为盘算和技术,依靠这

种盘算和技术,能够在国家内部秩序和国家力量增长之间,建立一种动态的,但仍然是稳定和可控制的关系。另外还有一个词,差不多可以涵盖这个东西、这个领域,也很好地指涉了增强国家力量和维持良好秩序之间的关系。人们会在描绘公共管理本身的目的时,时不时会碰到这个足够奇怪的词。17 世纪初的一篇文章——我总有机会重提这篇写于 1611 年的文章,作者是杜尔哥特·德·梅耶内,题目很有意思,是《贵族民主君主制》(*Monarchie aristodémocratique*)³。在 100 年以后,1776 年霍亨塔尔(Hohental)的一篇德文文章里,你们也会碰到。这个词很简单,就是“荣耀(splendeur)”这个词。公共管理是能够保证国家的荣耀的东西。杜尔哥特·德·梅耶内在 1611 年说过:“一切可以给城邦带来装饰、形式和荣耀的东西”,这就是公共管理应该负责的⁵。而霍亨塔尔在 1776 年则恰好重提了这个传统的定义:“我接受那些认为公共管理是一整套方法的人的定义,即这套方法可以对整个国家的荣耀和所有公民的幸福有用。”⁶ 荣耀是什么意思? 既是可以看见的美好秩序,又是表现出来、闪闪发光的一种力量。因此实际上,公共管理是国家荣耀的艺术,指的是可看见的秩序和闪闪发光的力量。更为概略地说,你们在最伟大的关于公共管理的理论家——一个名叫尤斯蒂(Justi)⁷ 的德国人,在 18 世纪中期写了《公共管理的一般元素》(*Les éléments généraux de 公共管理*)这篇文章,你们在他那里找到的这种定义,就是:一整套“关乎国家内部的法律和规章制度,致力于巩固和增强国家力量,好好运用国家力量。”⁸ 公共管理的目的是,好好运用国家力量。

我想提出的第二点意见是,你们会发现在 16 世纪、17 世纪公共管理的这个传统、正统的定义,和欧洲平衡的问题之间,两者的关系如此紧密。首先是形态上的关系,因为欧洲均势这种平衡的外交—军事技术在于什么呢? 好,在于维持不同的、多样的力量之间的平衡,而这些力量都力求根据自身发展来增强自己。而从某种程度上说,公共管理则指向一个相反的方向,让国家在最大限度上发展自己的力量,而又保证内部的良好秩序。当主要目的是不顾国家的增长,维持一种平衡的时候,就是欧洲平衡问题;而公共管理的问题则会是如何既能维持国家内部的良好秩序,又在最大限度上增强国家的力量。因此这是公共管理和欧洲均势之间的第一重关系。

第二重关系,调节(conditionnement)关系,因为很显然,这个国家间竞争的空间在16世纪特别是16世纪末大大展开,并接替了王朝间的竞争;在这个国家间竞争的空间内——我不想说全面的竞争,肯定只有每个国家都能按照一种比例来增强自身,而这个比例会让每个国家都不会被另外的国家超越,只有这样才能达到平衡。只有每个国家都有一种好的能够保证增长自身力量的公共管理,才能在欧洲真正地维持平衡和均势。如果这些公共管理不是相对平行地发展的话,就会出现不平衡的事件。为了不看到力量关系发生不利于自身的转变,每个国家都必须有一种好的公共管理。很快我们就能看到结果,可是说是自相矛盾的结果,即:最后,如果在欧洲平衡中,有一个国家,即使不是自己的国家,如果它具有有一种坏的公共管理的话,就会导致欧洲出现不平衡的现象。因此必须留神,即使是在别的国家,也得有一种好的公共管理。可以说欧洲平衡开始像国家间的公共管理那样运作,或者像一项法律那样运作。欧洲平衡将赋予每个国家权利:留神每个国家的公共管理是否良好。简单地说,这就是应该得出的结果,在1815年和维也纳条约、神圣同盟⁹政策一起,被顺理成章、一目了然地提出。

最后是第三点,在欧洲平衡和公共管理之间有一种工具关系,从这个意义上说,二者至少有一种共同的工具。欧洲平衡和公共管理之间的这种共同工具是什么呢?就是统计学。为了在欧洲真正实现平衡,每个国家应该一方面能够了解自身的力量,其次了解、评估别国的力量,因而进行比较,通过比较来继续、维持平衡。因此需要一个辨认某个基本力量的原则。每个国家都需要了解自己和别国的情况:人口、军队、自然资源是怎样的,生产、商业、货币流通又如何,所有由统计学给出的元素都要了解,而统计学这门科学或者说这个知识领域,在当时确实展开、确立并发展了起来。然而,怎样才能建立统计学呢?正好通过公共管理来建立统计学,因为公共管理作为一种发展力量的艺术,本身就假定了每个国家很好地理清自己的能力和潜力。公共管理让统计学成为必需,也让统计学成为可能。正因为设置了一整套增长、合并、发展力量的程序,正因为有了这一整套总体上属于行政的东西,才能理清每个国家的力量在于什么,发展的可能性在哪里。公共管理和统计学相互制约,而统计学是公共管理和欧洲平衡之间的一种共同工具。统计学是国家对国家的了解,被认为是国家对自身的了

解,也是一个国家对别的国家的了解。统计学正是在这个意义上,成为两个技术整体的连接点。

在公共管理和平衡之间,还可能存在第四重本质上、根本性的关系,但是我试图下次再跟你们谈这个问题,就是商业的问题。暂时不管这个问题。

我想向你们提出的第三点意见是:这项公共管理的计划、这种观点——不管怎样在每个国家都应该有一种深思熟虑的、增强国家基本力量的艺术,在不同的国家显然不会有同样的形式和理论结构,而且赋予自身的工具也不一样。而到现在为止我给你们提过的那些元素,比如国家理性理论或者设置欧洲均势,总体上说都是些受到争议的概念或设置,在欧洲的大多数国家当然都经过修改;至于公共管理的情况,我认为在欧洲,不同国家的进展就很不相同,而且既找不到关于公共管理相同的思考形式,也找不到一样的制度化过程(institutionnalisation)。当然,应该详细地研究这一问题。如果你们愿意,我觉得大致可以说这些。

意大利的情况是怎样的呢?非常奇怪的是,国家理性理论在那里发展得很好,均势理论在那里是一个重要问题而且经常被评论,而与此相反,那里缺乏公共管理。缺乏这种制度,也缺乏这方面的分析和思考。可以这么说:也许是因为意大利领土四分五裂,也许是因为17世纪以来意大利的经济相对萧条,也许是因为外国支配了该国的政治和经济,也许还因为教会的存在——教会作为一种普世性的制度,在半岛上落脚并占据支配性地位,在意大利领土上的某个地方根深蒂固,总之所有这些可能让增强力量的问题永远不能真正确立,或者说这个问题总会被另一个问题排挤掉,后者是意大利的主要问题——恰好是这些尚未统一,而且可能根本不能统一的多种力量之间的平衡。其实,从意大利领土的四分五裂这一情况出发,问题就首先是力量的妥协和抵消,也就是说外交优先。而增强力量的问题,经过深思熟虑、分析过的增强国家力量的问题,只能在此之后考虑。也许在意大利统一之前真是这样;也许在意大利统一实现之后,在某种类似于意大利国家的东西构成之后,也真是这样——这个国家从16、17世纪的意义上来说,从来就不是一个真正的公共管理国家,而当然是一个外交的国家;也就是说,一个不同力量的整体,力量之间的平衡必须建立,

在不同政党、工会、教会、北方、南方、黑手党等等之间，都必须建立平衡——所有这些都让意大利成为一个外交国家，而不是一个公共管理的国家。也许这也正好是意大利长期处于战争、游击战或者几乎是战争状态，以此为存在形式的原因。

德意志的情况：领土的四分五裂产生了一种完全相反的效果。与此相反，公共管理被超问题化^①(superproblématisation)，其理论和实践都得到了密集的发展，公共管理作为增强国家力量的机制，应该成为什么？应该试图找出理由：为什么意大利因其领土四分五裂产生了[这样]的效果，而在德国却产生了完全相反的效果？现在我们来分析理由。我只是想给你们指出：可以这么想，17世纪中期威斯特伐利亚条约签订时，德意志的众多国家被构成、被改革，还有的则被造就出来，这些德意志小国真的构成了一些微型国家实验室，成为范例和试验场地。一方面是由威斯特伐利亚条约重新合并而成的封建结构，另一方面是在德意志之上，漂浮在德意志领土上空的帝国观念，已经被威斯特伐利亚条约去掉了——或者至少是削弱了；在这两个方面之间，人们看到一些新的现代国家形成了——即使算不上现代，至少也是处于封建结构和大国之间的过渡性国家，构成了国家实验的优先空间。而这一实验性的特点也许被下列事实强化：德国恰好从一种封建结构中脱离出来，完全没有像法国那样，有一套行政人员。也就是说，必须给自己赋予一套新的人员才能做这种实验。可是到哪里去寻找这套人员呢？就在整个欧洲都业已存在的制度里找到了，而在这个四分五裂的德国、被天主教和新教瓜分的德国，该制度的重要性要远远超过别处，这个制度便是大学。当法国的大学在不断地丧失自己的重要性和影响力的时候——其理由很多，既包括行政机构的发展，又包括天主教的支配性特征；德国的大学却既成为担负起发展国家力量的行政人员的培养摇篮，也成为思考运用何种技术能够增强国家力量的场所。因此你们看到，在德国的大学中发展起来了某种全欧洲几乎独一无二的东西，就是 polizeiwissenschaft——政治科学¹⁰；这种政治科学，从17世纪中、末期一直到18世纪末期，都将完全成为一种德国特色，在全欧洲范围内传播并具有极大影响力的德国特色。公共管理的

① 手稿中加括号了。——原编者注

理论、关于公共管理的书籍、行政人员指南,所有这些都成为 18 世纪政治科学¹¹的巨大资源库。

我认为,法国的情况跟意大利和德国又不一样。领土统一、君主制中央集权以及行政的快速、早熟发展,使得公共管理的问题化没有完全按照德国那样的理论和思辨模式进行。可以说公共管理在行政实践内部被构想出来,但是没有伴随着相应的理论、体系、概念,因此是一种实践,通过措施、法令条例、敕令的制度化,也借助了一些批评和规划——根本不是来源于大学,而是由一些不怀好意地围着权力转来转去的人提出:其中有的本身就是行政官员,有的想要当官,而有的已经被罢黜。在教育家、尤其是在王子的师父那里也能找到公共管理:比如费纳隆(Fénelon)¹²就有一套公共管理的理论,另外弗勒里¹³主教(abbé Fleury)也有一套有趣的理论,所有给王储做过家庭教师的人那里都有。因此你们在法国找不到类似于德国的政治科学那样的大型结构,也找不到在德国那么重要的 polizweistaat——“公共管理国家”的概念。而我找到了这些东西——我觉得也可能在其他文章中找到,当然得带条件——,终于我有一次在蒙克莱田(Montchrétien)的《论政治经济学》(*Traité d'économie politique*)里找到了“公共管理国家^①”的表达法,正好符合德国人的 polizweistaat¹⁴的意思。

这就是公共管理问题的一般情况。那么现在有一个问题:如果公共管理的一般目的真的是,在保证国家秩序不仅不被损害,而且得到加强的条件下,增强国家力量的话,那么公共管理负责的究竟是什么?我想回顾一篇我跟你们提过的文章,年代很早——17 世纪初,讲的是一种乌托邦——正是德国人说的 polizweistaat,意思是公共管理国家,而法语里没有对应的词。这个公共管理国家的乌托邦写于 1611 年,作者是一个名叫杜尔哥特·德·梅耶内的人,题目是《贵族民主君主制》,杜尔哥特·德·梅耶内开篇就这样定义公共管理:“一切可以给城邦带来[我已经给你们援引过这一段——米歇尔·福柯]装饰、形式和荣耀的东西。”¹⁵就是城邦中“可以看见的秩序”¹⁶。因此,公共管理从这一层面上说,确实就是整个治理的艺术。对于杜尔哥特·德·梅耶内来说,治理的艺术和行使公共管理,是同一个东西¹⁷。但现在

① 手稿中这个词是小写。——原编者注

如果我们想要知道如何真正行使公共管理,那么杜尔哥特·德·梅耶内说,在所有好的治理中,都应该有四个大型机关和四个高官:一个大法官负责司法;一个陆军统帅掌管军队;一个大总督(superintendant)治理财政——前面这三个都是业已存在的机构——,还有第四个高官,他说,当“公共管理的保持者(conservateur)和改革者(réformateur)”¹⁸。他的职责是什么?他的职责是在人民当中维持“一种[我引用这段——米歇尔·福柯]特殊的谦虚、慈善、忠诚、技巧和和睦的实践”¹⁹。我马上会回到这一点上来。

现在来看这个高官,和大法官同一级别,没有大总督之类的上司,这个公共管理的维持者,在国家不同的地区中,在不同的省份中,谁会听令于他呢?在每个省份,都将会有四个办公室隶属于这个公共管理的总维持者,是他的直接衍生物和从属单位。第一个办公室叫狭义上的公共管理办公室,而这个狭义的公共管理办公室负责什么呢?首先是儿童和青年的教育。正是这个公共管理办公室务必让儿童学习文化,而杜尔哥特·德·梅耶内说,因为有了文化,就可以给王国的各个职位输送人才——这对在王国里行使一项职责来说是必不可少的²⁰。显然,他们应该学习宗教虔诚,而且还要学习军事²¹。因此这个公共管理办公室负责儿童和青年人的教育,还应该负责每个人的就业。也就是说,一旦教育结束,青年人年满25岁,就应该到公共管理办公室去。在那里,这个青年将表明自己希望从事什么样的职业,想当富人还是穷人,打算发家致富还是只满足于现状。不管怎样,他都应该说明自己想做什么。然后就进行登记,登记自己选择的职业、生活方式,登记一次就永久有效。对于那些偶然出现的不愿意登记到某个栏目的人——我不具体谈可供选择的是哪些栏目²²——,那些不愿意登记的人,就不应该被归到公民的行列里;而应该被视为“人民中的败类,不体面的流氓乞丐”²³。关于公共管理办公室的就是这些。

除此之外,仍然属于这个“公共管理的总改革者”的高官负责的,除开严格意义上的公共管理办公室,还会有几个非严格意义上的公共管理办公室,如慈善办公室。慈善办公室将治理穷人,当然是那些健全的穷人,可以给他们一份工作或者迫使他们从事一份工作,同时也要治理那些生病的、残疾的穷人,可以给他们发补贴²⁴。在流行病、传染病暴发时期,这个慈善办公室要治理公众的健康,不过平时也是一

样。慈善办公室[还]得负责处理事故、火灾、涝灾、大洪水,以及一切可能引起贫穷的事件,“让家庭陷入贫苦和凄惨境地”²⁵的事件。试图阻止这些事故,试图挽救这些事故,帮助在其中受苦受难的人。总之,这个慈善办公室的职责总是,借钱——借钱给需要钱来谋生的“小手工业者和农民”,免得他们去“抢劫盗窃或者借高利贷”²⁶。

在严格意义上的公共管理办公室和慈善办公室之后的第三个办公室,将治理商人,并处理(我会讲快点)市场、制造和生产方式的问题,还应该在整个外省都优先发展商业²⁷。最后是第四个办公室,财产办公室,这个办公室将治理不动产:比方说避免领主的权力过大,压制人民太盛,监督不动产的买卖方式,监督不动产的价格,登记遗产继承,还要注意国王的领地,包括道路、河流、公共建筑和森林²⁸。

好,如果看看杜尔哥特·德·梅耶内这个规划,我们会看到些什么?首先看到:在某个层面上,公共管理等同于治理;而又出现了第二个层面,相对于这个一般功能的具体特点而言,公共管理相当于一种国家功能,和其他三种传统国家功能制度——司法、军队和财政功能并立。在这些传统制度上必须加上第四种,将成为具有现代性特征的行政公共管理。第二,应该注意到,杜尔哥特·德·梅耶内定义公共管理总改革者的职责时,说过什么?他说这个改革者必须注意公民的忠诚和谦虚;因此他就有一种道德职责,但也应该负责财富和家庭,也就是说负责人们在财富、工作和消费方式上的行为方式。因此既管道德又管工作。但是我觉得本质特征在于,公共管理本身的中心——我跟你们说过的严格意义上的公共管理办公室,当我们来看其负责的是什么、应该注意什么的时候,就会发觉一方面是教育,另一方面是职业、个人的职业化;应该对个人进行教育,让他们能够找到一份工作,然后不管怎样,他们得从事、保证从事某种职业活动。所以,这里有一整套对人们本身的控制、决定、限制,不在于他们都有一个身份,也不在于他们都是处于秩序、等级、社会结构之中,而在于他们做某些事情,在于他们有能力去做,在于他们保证一辈子都做这些事情。杜尔哥特·德·梅耶内自己也注意到:对于公共管理来说最重要的,不是贵族和庶民的区别,也不是身份的区别,而是职业的不同²⁹。我想给你们援引杜尔哥特·德·梅耶内的书开头的一段值得注意的文字。关于公共管理的大法官,他说:“我向将成为小法官的官员们提议”——因此

这是关乎公共管理的——“建议把人作为真正的主体,美德和罪恶都印在这个主体身上,目的是让人从孩提时代就开始被一步步引向自身的完美,目的是在把人引到一定的完美程度之后,让他和他的行为,都被约束在真正的政治和社会美德上,约束在他潜心于的某个东西上。”³⁰

有了“把人作为真正的主体”,而且把人作为“他潜心于的某个东西”的主体,人就有一个职业,而且这个职业是他本人达到完善的途径,因而也可以让国家臻于完善,我认为这是从今以后,被称为公共管理的東西最富特征性和根本性的元素。公共管理瞄准的就是这一点,就是人的职业,而人的职业和国家有关系。可以说在传统观念里,君主、大公或共和国感兴趣的東西是,有着自身身份,还有自身美德、内在品质的人们。重要的是人们具有美德,重要的是人们服从,重要的是人们不懒惰、勤快。国家的好品质取决于国家元素的好品质。这是一种存在的关系,一种品质的关系,一种美德的关系。在这个新观念里,国家感兴趣的東西,不是人们是什么,也不是在司法国家中他们的争端是什么。国家感兴趣的東西,甚至不是人们的钱财,钱财可以说是一个国家的特性,一个税收国家的特性。而一个公共管理国家的特性在于它感兴趣的東西是人们在干什么,他们的活动、“职业”(occupation)^①。因此公共管理的目的在于,控制和负责人们的职业,而这个职业可以构成国家力量发展中的区别性特征。我认为,这已经是构成德国人称为公共管理国家的组织本身的核心,而法国人没有这样称呼,却实际上设置了这个组织。通过杜尔哥特·德·梅耶内的规划,我们看到了,这个公共管理规划到底与什么紧密相关——那就是人的职业,作为国家力量基本元素的人的职业。

具体来讲,公共管理应该是什么样的?好,公共管理应该赋予自己必要的和足够的工具,以让人们的活动真正融入国家、国家力量及其发展中来;公共管理应该让国家反过来,能够刺激、引导和决定人的职业,让后者真的为国家所用。简言之,要立足于、通过人们的职业,

① 手稿中加括号。米歇尔·福柯在手稿中的边缘上补充说:“参看蒙克莱田,第27页”。(蒙克莱田写道:“精于 police 的人,不是指用酷刑消灭强盗和小偷的人,而是指通过分配职业,让扰乱其治理的人,不再能够得逞。”《论政治经济学》(Traité de l'oeconomie politique)(1615), Th. 凡克-布朗塔诺(Th. Funck-Brentano)编,巴黎 E. Plon 出版社,1889年,第27页。)—原编者注

来创造国家效用(*utilité étatique*)。立足于人们的职业、活动、所做的事情,来创造国家效用。我认为立足于这一点,就抓住了公共管理这个如此现代的观点的核心,就能容易地推理出,公共管理从此声称负责的内容。

首先,公共管理应该负责、要考虑的第一个东西,就是人的数量,因为不论是考虑人们的职业,还是考虑他们融入国家效用中的程度,都要知道有多少人,尽可能地让人口达到最大数量,这些都很重要。国家力量取决于居民的数量:这个主题在中世纪早期就已经被提出,整个16世纪人们都在重复这个,但是到了17世纪,这个主题将会具有一种具体意义,因为后来人们会提出这样的问题:国家到底需要多少人口,人口数量和国家领土面积、财富之间应该有什么样的关系,国家才能最好地、最有保障地发展。你们会发现整个17世纪以及18世纪初,人们都在坚持不懈地重复着国家力量取决于其居民数量的这一主题,之后才有重农主义者提出批评,重新使之问题化。而我会援引一篇17世纪末、18世纪初的文章。弗勒里主教在给王储³¹的上课笔记中——这些笔记后来被发表了,说道:“如果没有很多生机勃勃、健康而温和的人口,就不能伸张正义(*rendre justice*)、发动战争、提高财政收入(*lever finances*),等等。人口越多,其他事情就越好办,大公和国家就越强大。”不过还应该赶快说一句,即重要的不是人口的绝对数字,而是人口数字和一整套力量之间的关系:领土面积、自然资源、财富、商业活动等等。弗勒里主教在笔记里总是说:“[……]领土辽阔无益于国家的强大,而领土的富饶和人口数量会影响国家力量。荷兰、莫斯科公国(*Moscovie*)、土耳其之间的区别何在?领土荒芜对商业和治理都有坏处。在一个狭小的空间内生活着50万人口,强于散居在各地的100万人:以色列就是一例。”³²于是就有了公共管理的第一项内容:人口数量,人口在数量上的增长和这些人口所占有的资源、领土潜力之间的关系;霍亨塔尔在他的《论公共管理》中将会称之为 *copia civium*,即公民的数量和富足程度³³。因此这就是公共管理的第一项内容:公民的数量。

公共管理的第二项内容:生活必需品。光有人口还不够,这些人还必须能够生存。因此,公共管理还得负责紧迫的必需品。首先当然是被称为第一必需品的粮食(*vivres*)和用品(*objets*)。关于这一点,弗

勒里还会说：“大公是父亲，得给孩子们喂食，想办法给人民提供食物、衣服、住宿、取暖设施。[……]得控制使用昂贵的生活消费品。³⁴”公共管理的这一内容——务必使人们能够在出生之后真正地维持生活，显然暗示了一种重农主义政策：减少人头税等捐税，缩减民兵，最大限度地增长农村人口，耕种荒芜的土地等等。在弗勒里的文章中，这些内容都有³⁵。因此这暗示了重农主义政策；也暗示了对昂贵消费品的商业化和流通的确切控制，对应付灾荒的储藏品的确切控制；简言之，我一开始³⁶就跟你们说过的谷物保障（公共管理 des grains），按照阿尔日森（Argenson）的观点，是“对公共秩序而言，最宝贵、最重要的保障”³⁷。这不仅暗示了要监督粮食和昂贵消费品的商业化，而且要监督这些东西在销售时的质量，质量完好，没有腐烂等。

这样，在人口数量、生活必需品之后，我们就有了公共管理的第三项内容，涉及健康问题。只有当健康成为一种必要条件时——使得依靠供给的粮食和其他必需品存活下来的众多人口，还能够干活儿、忙起来、专心于某事时，健康才成为公共管理的一项内容。因此，对公共管理来说，健康不只是疾病流行时的问题——鼠疫爆发，只是像隔离麻风病人那样隔离被传染者，从今以后，健康、每个人每天的健康将成为公共管理应该长期考虑和干预的一个问题。应该当心在一般情况下，一切可能滋生疾病的東西。尤其在城市，应该当心：空气、透气、通风，所有这些肯定与疫气理论³⁸相关的东西，应该有一整套新设施、新的城市空间政策，服从健康原则、出于健康考虑而被设置的城市空间：街道的宽度，分散可能导致疫气和毒害空气的元素：肉店、屠宰场、墓地。所以，这是一整套与健康问题相关的城市空间政策。

在健康之后，公共管理的第四项内容：恰好是在已经有了众多的可以存活下来的健康人口之后，就是监督他们的工作。关于他们的工作：首要意思是，他们不能游手好闲。让所有可以工作的人都工作，这是针对健全的穷人所采取的政策。只给残疾的穷人发放补贴。而更为重要的是，监督人们尽可能从事的不同类型的工作，保证确实有人去从事国家真正需要的不同工作，规定国家能够从中获取利益的产品，并让人们照样去生产。因此这一整套对职业的治理，是公共管理的第四项内容。

最后是公共管理的第五项内容：流通，人们生产出来的商品、产品

的流通。首先应该这样理解流通,应该给流通一些物质工具。因此,公共管理会治理道路状况及其发展,并治理河流,改善运河的适航性等等。多马(Domat)在他的《论公法》(Traité de droit public)中,花了一章的篇幅来讲[这个问题],这一章的题目叫《论公共管理》,完整的题目是“论公共管理的用途:海水、江、河、桥梁、街道、公共广场、大型道路以及其他公共场所(De la police pour l'usage des mers, des fleuves, des rivières, des ponts, des rues, des places publiques, des grands chemins et autres lieux publics)”³⁹。因此,流通空间是公共管理的优先内容之一⁴⁰。但是应该这样理解“流通”:不只是指可以流通商品、也可能流通人口的物质网络,还应该指流通本身,也即一整套规章制度、约束、限制,或者与此相反,一整套提供便利、鼓励的制度,可以让人口和商品在国内流通,甚至到国外去。于是就有了这些公共管理的典型规章制度,其中一些将制止流浪,另一些则让商品更加容易地流通到这个、那个方向去,还有一些规章阻止熟练工离开他们的工作地点,或者尤其是不能离开王国。这整个流通场域将成为继健康、粮食和必需品、人口本身之后的公共管理的内容。

一般来说,公共管理应该治理的,也是即将成为公共管理的基本内容的,会是人们相互共存的一切形式。公共管理应该负责的,正是这样的事实:人们生活在一起、繁衍生息、每个人都需要一定数量的食物和空气来呼吸和维持生存,人们一起工作并从事不同或相似的职业,人们处在一个流通的空间。这就是(用一个不符合当时的时代思辨的词来说)整个这种社会性(socialité)。18世纪的理论家们会这么说:实际上,公共管理负责的,是社会⁴¹。但是杜尔哥特·德·梅耶内已经说过人们的天职(vocation)——他是否使用“天职”这个词,其实我也不知道——,是人们相互联系在一起,相互寻找,就是这种“交流”、“保持进度和最佳状态(l'acheminement et l'entretien)”的交流,是公共管理真正的内容⁴²。人们相互的共存和交流,才是 polizei-wissenschaft(政治科学)应该涵盖的领域,而17世纪、18世纪的人们谈论的,也正是这个公共管理制度。

实际上,公共管理还包括一个巨大的领域,可以说从生活(vivre)到生活以外(plus que vivre)的东西都包括了。我想说的是:公共管理应该保证人们生活,并且人数众多,应该保证人们有足够的东西可以

生存,因此死亡人数不至于太多。但是与此同时公共管理还应该保证人们活动中的一切,可以超过这种单纯的生计,确实可以地被生产、分配、重新分配和流通,以至于国家能够真正地从中增强力量。简单地说,在这个经济、社会体系中,甚至可以说在这个新的、出现于16世纪末、17世纪初的人类学体系中——这个新的体系现在不再听令于避免死亡、只是生存的直接问题,而是将要以另一个问题为导向:生活和做得比生活更好一些(*faire un peu mieux que vivre*);而公共管理则正好插了进来,因为公共管理正是一整套保证生活和做得比生活更好一些的人们共存和交流的技术,这些东西都可以转换为国家力量。公共管理就是一整套干预和方法,保证生活、比生活更好、共存,能够真正地有益于构成、增强国家力量。有了公共管理,就有了一个循环:始于作为针对个人理性的、盘算性干预权力的国家,又回到作为一整套增长的或有待增长的力量,而这个循环会经过什么呢?好,会经过个人的生活,现在个人的生活作为简单的生活,对国家而言会显得宝贵。其实有一个既成的事实,我们知道一个国王、一个君主,拥有的臣民越多,就越强大。这个循环会经过个人的生活,也会经过他们的比生活更好的东西(*mieux que vivre*)、比生活更多的东西(*plus que vivre*),也就是当时人们所称的便利(*commodité*)、乐趣(*agrément*)或者幸福(*félicité*)。也就是说这个循环及其暗示的一切东西,都让公共管理应该能够把国家力量和个人幸福这两种东西连接在一起。这种幸福指的是个人能够做得比生活更好,可以说应该被提取为国家效用的组成部分:让人们的幸福成为国家效用,让人们的幸福成为国家本身的力量。这就是为什么,你们会在我暗示过的所有对公共管理的定义中,发现一个我可以避而不谈的元素,那就是人们的幸福。比如你们在德拉玛尔(Delamare)那里,发现一条断言:公共管理的唯一内容“在于把人引向他在尘世中可以享受到的最完美的幸福”⁴³。或者还有霍亨塔尔——我给你们援引过他对公共管理的定义⁴⁴,但只说了前半部分——,霍亨塔尔说公共管理是,一整套保证“*reipublicae splendorem et externam singulorum civilium felicitatem*(拉丁文,共和国的荣耀和每个个人的外在幸福)”⁴⁵的方法。共和国的荣耀和每个人的幸福。我重提一下尤斯蒂的定义,这个定义也是最清晰、最具有分析性的。尤斯蒂说:“公共管理是一整套关乎国家内部的法律和规章制

度,这些法律和规章制度力求巩固和增强国家力量,好好运用国家力量。”——这一点我已经跟你们说过了——“最终还有给臣民带来幸福”⁴⁶。巩固和增强国家力量,好好地运用国家力量,给臣民带来幸福,这就是公共管理特有的加强联系的作用。

有一个词可以用来指称公共管理负责的东西,比乐趣、便利、幸福都要好。18世纪末以前很少使用这个词。但我觉得好像在17世纪初,曾经有人使用过一两回,在法国文学中再也没用被重新用过,不过你们会看到这个词产生了什么样的回音,将导向哪些完全根本性的问题。这个词就是,蒙克莱田用过的“政治经济学(économie politique)”。蒙克莱田说过:“实际上,自然赋予我们的只是生存,而我们的幸福/要生存得舒适(bien-être)是从纪律和艺术中得到的。”⁴⁷一方面纪律,应该对每个人平等,重要的是每个人都好好诚实地生活,这对国家有好处;另一方面是艺术,犯下原罪(la chute)之后(我再援引一次)对赋予我们“必要的、有用的、合乎礼仪的和惬意的东西”⁴⁸而言,是必不可少的。好,一切从生存到生存得舒适,一切能够在生存之外引出生存得舒适的东西,让个人生存得舒适成为国家的力量。我认为似乎这一点,就是公共管理的内容。^①

好的,一方面我迟到了,迟到了一刻钟;另一方面,不管怎样,我还远远没有结束我想跟你们说的内容。于是——这就是开头我说的第二个坏消息——,我下周也许还会讲一次课,下周三我会试图从公共管理的这个一般定义出发,看看这个定义如何被批评,在18世纪人们又是如何脱离这些问题,政治经济学为什么能够产生,人口这一特殊问题怎样凸现出来? [这将过渡到]我上次给你们讲过的“安全和人口”上来。好,如果你们对此不感到厌烦的话……总之不论如何,我下周三都会再讲一课。反正不管怎样,你们中没有谁会被强迫来听,你们可以按照自己的意愿来办……

注释

1. 参看1976年福柯给出的定义:《18世纪的健康政治》(la politique de la

① 米歇尔·福柯在手稿第28页补充说:“圣托马斯的定义中所说的‘好’(让人们好好地自我引导,以便达到最高的好)的意义完全不同于此。”——原编者注

santé),援引过的文章(上文,第83页,注7),第17页:“直到旧制度末期,被人们称为 la police 的东西,不是或者不仅仅是政治制度;而是一整套能保证秩序、聚敛财富、维护‘普遍’健康状态的机制。”(紧接着是一段对德拉玛尔(Delamare)论文的描述)福柯对德拉玛尔的兴趣,可以追溯到20世纪60年代。参看:《疯癫与文明》(*Histoire de la folie*…),同前书,1972年版,第89—90页。

2. 在和备课文件附在一起的一系列手稿中,福柯引用了叶卡捷琳娜二世大帝的《训示》(instructions)参看:下文,第369页,注18),关于 police 这个词意义的改变(“从结果到原因”):“一切用于维持社会良好秩序的东西都属于 police。”

3. 路易·杜尔哥特·德·梅耶内(Louis Turquet de Mayerne, 1550—1615):《贵族民主君主制,或者掺杂了三种合法共和国的治理》(*la Monarchie aristodémocratique, ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Républiques*),巴黎, Jean Berjon et Jean le Bouc 出版社,1611年。米歇尔·福柯在讲座《人和个人》(Omnes et singulatum)中明确表示:“这是 police 化国家最早的乌托邦——计划之一,杜尔哥特·德·梅耶内构想出来,并于1611年呈交给荷兰的全国三级会议。在《路易十四政府的科学和理性》(*Science and Rationalism in the Gouvernement of Louis XIV*) (巴尔的摩, Md., The Johns Hopkins 出版社1949年版)中, J. 金(J. King)引起了人们对这部奇怪的作品关注[……]”(援引过的文章, DE, IV, 第154页)。尤其参看第31—32页、第56—58页和第274页(J. 金说:路易·杜尔哥特·德·梅耶内)。还可参看: R. 慕斯尼耳(R. Mousnier):《杜尔哥特·德·梅耶内作品:16世纪末、17世纪初资产阶级的政治对抗》(*L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle*),《历史杂志》,213, 1955年,第1—20页。

4. 威廉姆(Peter Carl Wilhelm),霍亨塔尔(Reichsgraf von Hohental):《论城邦,关于城邦与法律在源头上的一些零散见解》(*Liber de politia, adpersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*),莱比锡, C. G. Hilscherum, 1776年, § 2, 第10页。本文用拉丁语写成,应该知道:德国人霍亨塔尔的文章。关于这篇论文,参看:上述引文中的《人与个人》,第158页。

5. L. 杜尔哥特·德·梅耶内:《贵族民主君主制》,同前书,第1册,第17页:“[……] police 这个词应该理解为,一切可以给城邦带来装饰、形式和荣耀的东西,实际上这就是我们在 police 这个词里能够看到的所有意思。”

6. 霍亨塔尔:《论城邦》,同前书, § 2, 第10页:“我们并非真的反感这一定义,人们以此来表述城邦即(法律和习俗上的)普通人的大众,以此来关注整个共和国的荣耀与各个公民的外在的福祉。”(Non displicet vero nobis ea definitio, qua politiam dicunt congeriem mediorum (s. legum et institutorum), qua universae reipublicae splendori atque externae singulorum civium felicitati inserviunt.) 为了证明这个定义,霍亨塔尔引用了 J. J. 莫瑟(J. J. Moser)的《Commentatio von der Landshoheit in Policy-Sachen》,法兰克福—莱比锡,1773年,第2页, § 2;还引用了 J. S. Pütter:《Institutiones Iuris publici germanici》,哥廷根,1770年,第8页。然而,这两

处引文强调了臣民的幸福或安全,并没有用“荣耀”这个词。

7. 约翰·海因里希·哥德洛布·尤斯蒂(Johann Heinrich Gottlob von Justi, 1720—1771)是一位职业生涯多变故的多题材作家,关于他的一生,人们还有很多信息有待了解。他既是老师,又是实践家。起初在维也纳的贵族子弟学校(Theresianum)教公共金融学;贵族子弟学校 1746 年创立,旨在教育贵族青年。后来约翰·海因里希·哥德洛布·尤斯蒂几经波折从莱比锡迁到丹麦,1760 年在柏林定居;几年后,腓特烈大帝任命他为 charge de Berghauptmann,这是类似于矿产大主管之类的工作。后来尤斯蒂被指控(也许是被诬告)挪用公款,1768 年被关进居斯特林(Küstrin)城堡坐牢;眼睛体弱的他还没来得及证明自己的清白,就在那里去世了。维也纳时期和柏林时期,尤斯蒂作品的风格有较为明显的区别。前一阶段的作品(包括 Grundsätze der Policy-Wissenschaft, 1756 年,本文摘自贵族子弟学校讲稿课,该讲稿被译成法文,题目是《police 的一般元素》(Éléments généraux de police), 1769 年)基本上围绕着国家利益展开;后一阶段的作品《好政府概述》(Grundriß einer guten Regierung), 1759 年;《国家权力和福祉的基础,或公共管理学》(Grundfeste der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder Polizeiwissenschaft), 1760—1761 年]则更强调个人利益。

8. 约翰·海因里希·哥德洛布·尤斯蒂:《公共管理学原理》(Grundsätze der Policy-Wissenschaft),哥廷根, van den Hoecks, 1756 年,第 4 页:“按照一般理解,公共管理负责国家内政中的一切维持措施,以使国家的总资产得到维护和增加,更好地利用国家的人力物力,增进人民的幸福。也是按照这种理解,商业、科学、城市和国家的经济、矿山的管理、林业等,政府应以国家兴盛为重,采取措施加以维护,而公共管理是人们必须想到的。”(La weitläufigem Verstande begreift man unter der Policy alle Maaßregeln in innerlichen Landesangelgenheiten, wodurch das allemeine Vermögen des Staats dauerhaftiger gegründet und vermehret, die Kräfte des Staats besser gebraucht und überhaupt die Glückseligkeit des gemeinen Wesens befördert werden kann; und in diesem Verstande sind die Commercien, Wissenschaft, die Stadt-und Landöconomie, die Verwaltung der Bergwerke, das Forstwesen und dergleichen mehr, in so fern die Regierung libre ihre Vorsorge darüber nach Maaßgebung des allgemeinen Zusammenhanges der Wohlfahrt des Staats einrichtet, zu der Policy zu rechnen.)《police 的一般元素》,部分由艾都(Eidous)译成法文,巴黎, Rozet 出版社 1769 年版,引言 § 2(这里是广义上的 police): “[……]人们把 police 这个词理解为关乎国家内部的法律和规章制度,致力于巩固和增强国家力量,好好运用国家力量,给臣民带来幸福,总之就是商业、金融、农业、开采矿产、木材、森林等等,国家的幸福取决于以什么样的智慧来治理这些东西。”

9. 关于维也纳会议(1814 年 9 月—1815 年 6 月),1815 年 6 月 9 日签署的条约将不同与会大国间的条约集结在了一起,参看上文,第 115 页,注 9。神圣同盟最终缔结于 1815 年,首先是宗教影响的产物;签署方有俄国沙皇亚历山大一世、奥

地利皇帝弗兰茨一世和普鲁士国王腓特烈威廉二世,目的是“以神圣不可分的三位一体的名义”,“保卫正义、基督教慈善和和平准则”。梅特涅(Metternich)认为该同盟是一个“空洞而浮夸的纪念品”,明智地将其转换成了一种强国间联合的工具,以应对自由主义和民族独立运动。在维也纳会议结束、法国军队远征西班牙之后,神圣同盟于1823年解散。

10. 关于18世纪德意志的大学里教授《公共管理科学》(Polizeiwissenschaft)的情况,参看:上文,第27页,注25。参看:M.斯托雷斯(M. Stollleis):《德意志公法历史:1600—1800》(Histoire du droit public en Allemagne, 1600—1800),援引过的译本,第562—570页。

11. 关于这里的参考书目,参看M.韩佩尔(M. Humpert):《财政学目录》(Bibliographie des Kameralwissenschaften),科隆,K. Schroöder,1937年,其内容可以追溯到16世纪。编者选取了1520年到1850年之间的4000多篇文章,都归于“广义的 police 科学”和“狭义的 police 科学”栏目之下。也可参看:A. W. 斯摩尔(A. W. Small):《财政学派》(The Cameralists),同前书(上文:第27页,注25);H. 迈耶尔(H. Maier):《早期德国国家行政学》(Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre),Neuwied-Berlin, H. Luchterhand,1966年(再版印数大增,慕尼黑,DTV,1986年),和P. 施尔拉(P. Schiera):《德国的重商主义财政学派和绝对主义》(II Cameralismo e l'assolutismo tedesco),同前书。

12. 费纳隆(Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 1651—1715),1689年到1694年当过勃艮第公爵的家庭教师,米歇尔·福柯也许是在暗示《考察国王义务的意识》(Examen de conscience sur les devoirs de la royauté)(遗著第一版:《给一个国王意识的指导》(Direction pour la conscience d'un roi)),海牙,Neaulme,1747年,在《费纳隆作品集》(Œuvres de Fénelon)中,巴黎,Firmin Didot,1838年,卷3,第335—347页。

13. 参看下文:第331页。

14. 蒙克莱田(Antonyne de Montchrétien(Montchrestien), 1575—1621):《论政治经济学》(Traité de l'oeconomie politique, 1615年),Th. 凡克—布朗塔诺(Th. Funck-Brentano)编,巴黎,E. Plon出版社,1889年,第1册,第25页:“在 police 国家这方面,北方人民比我们要运用得好些,而且更为有规律。”

15. 参看上文:注5。

16. 出处同上。

17. 参看L. 杜尔哥特·德·梅耶内:《贵族民主君主制》,第4册,第207页:“[……]在治理方面,我们想的或者说的一切都可以用它(police)来概括:所有国家,人们在不同条件下,不论人们做什么、操纵什么、从事什么,都可以使用。”

18. 出处同上,第1册,第14页。

19. 出处同上,第15页。

20. 出处同上,第20页:“[……]适当地给需要文化人的各个职位输送人才。”

21. 出处同上,第19—20页:“[……]关心国家对所有青年人的教育,看公众

主要要求什么,其正当、公认的利益在于何处;也要考虑所有家庭的情况;这些用三个关键词就可以概括,即文化教育、虔诚或宗教,以及军事纪律[……]。”

22. 出处同上,第14页:“也即当富人,收入很高;或者当零售商、生意人;或者当手工艺人;或者最后一种,最低一等,当农夫和短工。”

23. 出处同上,第22页:“每个管辖区年满25岁的人,都应该到本区的小法官面前,去登记自己希望从事的职业,根据自己的能力(moyens)、教育(nourriture)、技艺(industrie),去登记自己属于上述哪一个种类,不这么做就意味着耻辱。因为不在上述办公室登记的人,就不应该被归到公民的行列里;而应该被视为‘人民中的败类,不体面的流氓乞丐’;被剥夺所有自由民与生俱来的权利[……]。”

24. 出处同上,第23页。

25. 出处同上,第24—25页:“让上述小法官们也要一直掌管公众健康;突然发生传染病时,给病人提供生活必需品,补救一切意外带来的类似灾祸[……]。火灾和涝灾或大洪水,也是每个辖区的这些小法官们应该努力充分考虑的东西,并且是可能引起贫穷,让人们陷入贫苦和悲惨境地的原因。”

26. 出处同上,第24页。

27. 参看出处同上,第25页:“商人局(le Bureau des Marchants)”。

28. 出处同上,第25—26页。

29. 出处同上,第14页:“[……]作为每个阶层纯粹私人性的特点[即构成人民的五个等级或阶层],不是贵族或平民的问题,而只是每个人借以生活、维持共和国的条件或方法。”

30. 出处同上,第19页。

31. 克罗德·弗勒里(Claude Fleury, 1640—1723),教士、历史学家,是费纳隆(正职)身边的王子家庭教师(副职)——不要跟弗勒里大主教(cardinal de Fleury)混为一谈,后者也是路易十五的家庭教师。克罗德·弗勒里著述很多,其中最著名的是《法国法律制度》(*Institutions du droit français*),巴黎,1692年,卷2。参看:R. E. 瓦讷(R. E. Wanner):《教育历史学家和思想家克罗德·弗勒里(1640—1723)》(*Claude Fleury (1640—1723) as an Educational Historiographer and Thinker*),海牙, Martinus Nijhoff 出版社,1975年;关于作为政论作者的克罗德·弗勒里,参看 G. 杜伊耶(G. Thuillier):《伟大世纪的经济和治理:克罗德·弗勒里神父》(*Economie et administration au Grand siècle: l'abbé Claude Fleury*),《行政治理杂志》(*La Revue administrative*),10,1957年,第348—573页;同一作者:《18世纪法国人如何看待行政治理:克罗德·弗勒里神父的法国公法》(*Comment les Français voyaient l'administration au XVIIIe siècle: le Droit public de la France de l'abbé Fleury*),出处同上,18,1965年,第20—25页。

32. 我们在现知的《给勒良第公爵的信函》(*Avis au Duc de Bourgogne*)书中,都没能找到这段和上段引文。该文章在《*Opuscules*》中,尼姆,P. Beaume,1780年,卷3,第273页—第284页。但是也可以参看《弗勒里的政治思想》(*Les Pensées politiques de Fleury*),出处同上,第252页:“国家力量在于人口数字,而不在于领

土面积。在一个 200 里的小岛上只生活着一个人,不如在一个富饶的 2 里的岛上领导 100 个人;同样的道理,在 10 里的国家治理 10 万人,强于在 100 里的地上治理散居的 20 万人。”

33. 霍亨塔尔:《论城邦》,cap. I, 1:《论公民的富裕》(De copia civium)。

34. C. Fleury:《给勃艮第公爵的信函》,同前书,第 227 页:“大公是父亲,得给孩子们喂食,想办法给人民提供食物、衣服、住宿、取暖设施。粮食:小麦、其他谷物、蔬菜和水果;优待农夫,他们是所有臣民中最不可缺少者,勤劳,只靠很少的东西就可以生活,通常都是正直的人;最正派的挣钱方法就是通过农业挣钱;得控制使用昂贵的生活消费品。”

35. 出处同上:“通过减少人头税、缩减民兵等方法,让村庄里重新聚集人气,增长农村人口。”

36. 参看上文,1 月 18 日讲课,第 33—35 页。

37. 阿尔日森(Marc-René de Voyer, Argenson 的侯爵,1652—1721 年):《回忆录》(Mémoires),作者的父亲(参看《生命政治的诞生》(Naissance de la biopolitique),同前书,1979 年 1 月 10 日讲课,第 22 页)。1697 年,他在莱尼(Reynie)继承了警察总监的职位,之后担任财务委员会负责人和掌玺大臣(1718 年)。这句话出自 1699 年 11 月 8 日的一封信,M. 德布瓦斯里勒(M. De Boislesle)援引过:《大稽查官通信集》(Correspondance des Contrôleurs généraux),卷 2,第 38 号;E. 德皮特尔(E. Depitre)也转载过,在赫伯尔(Herbert)的引言里:《论一般的谷物政策》(Essai sur la police générale des grains),同前书(上文第 51 页,注 7),1753 年版, p. v.。

38. 参看 C. 弗勒里:《给勃艮第公爵的信函》,第 378 页:“保持有利健康的城市整洁,预告流行病,有充足的好空气和好水源。”

39. 让·多马(Jean Domat, 冉森派法律学家,克莱蒙初等法院次席检察官,1625—1696 年):《公法,一系列自然秩序中的民法》(Le Droit public, suite des Loix civiles dans leur ordre naturel),卷 2,巴黎, J-B. Coignard 出版社 1697 年版(第 2 版,5 卷本,1697 年);再版,巴黎,1829 年,在“政治、法律哲学丛书”中被转载,康城大学出版社 1989 年版;第 1 册,第 8 篇:“论 police 的用途:海水、江、河、港口、桥梁、街道、公共广场、大型道路以及其他公共场所;论与水文、森林、狩猎、钓鱼相关的东西。”

40. 出处同上,1697 年,卷 4,第 224—225 页:“[……]正是为了第二种东西(人类生产的東西,如食物、衣服、住房)的用途,因为这些东西在人类社会都是必需品,而人们只能通过它们之间不同的联系——不仅是从一个地方流通到另一个地方,而且从一个国家流通到另一个国家,在相距最远的国家之间流通——,才能拥有这些必需品;上帝通过自然法则提供了这些东西,而人们则通过 police 使它们之间的流通更容易。”

41. 在上文已经引用过的一系列关于 police 的手稿当中(第 336 页,注 2),米歇尔·福柯援引了德拉马尔的“police 负责的是社会”这一观点:“police 的内容包

括一切用作社会的基础和规则的事物，而社会则由人们在彼此之间创立”。而且福柯还补充说：“不同个人构成的整体，靠彼此之间的共存关系生活、居住在一起。总之就是人口。”

42. L. 杜尔哥特·德·梅耶内：《贵族民主君主制》，第1册，第4页：“[……]没有这种交流——被我们恰当地称为 police 的东西，如果没有它来保持这种交流的进度和最佳状态——，那么我们就肯定会丧失人性和虔诚，或者更严重的情况——因为匮乏而死亡，而且世界上也不会有爱 and 任何慈善。”

43. N. 德拉玛尔(N. Delamarre)：《论公共管理》，同前书，卷1，1705年版，前言未分页(第2页)。

44. 参看上文，第321页(完整的引用，第10页)。

45. 霍亨塔尔：《论城邦》，第10页。

46. 参看上文，注6。

47. A. de 蒙克莱田：《论政治经济学》，同前书，第39页。

48. 出处同上，第40页。

1978年4月5日

公共管理(police)(续)——德拉玛尔(Delamarre)——城市,公共管理的建立地。公共管理和城市管理。领土的城市化(urbanisation du territoire)。公共管理和重商主义问题之间的关系——城市—市场的出现——公共管理的方法。公共管理和司法之间的区别。一种本质上是规章制度性(réglementaire)的权力。管理和纪律——重回谷物问题——立足于灾荒问题,对公共管理国家的批评。重农主义者关于谷物价格、人口和国家角色的主题。——一种新的治理术的诞生,政治家们的治理术和重农主义者的治理术——国家理性的转变:(1)社会的自然性;(2)权力和知识的新关系;(3)负责管理人口(公共健康、人口统计学等等);(4)国家干预的新形式;(5)自由的地位——新管理理性的元素:经济实践、人口管理、自由的权利以及对自由的尊重,公共管理的镇压作用——针对这个治理术的不同的反引导形式——总结

今天我们将结束这个稍微拖长了的课程。首先就公共管理具体是什么,来说两句——总之,公共管理实践本身在那些文章中,是如何被呈现的。我想上次已经给你们讲过总体的观点,但是具体而言,一本关于公共管理的书讲的是什么?我认为不管怎样,都应该参考整个18世纪法国和德国的公共管理实践的基本文章,这是基本的论文集,尽管该文集是用法文写成,德国的书籍在探讨公共管理在于什么的问题时,也总会用作参考。这个文集的作者是德拉玛尔,是一本分为三卷的厚厚的关于公共管理法令条例的文集,出版年份是,我想不起来了,1711年还是1708年……,反正18世纪再版过好几次¹。德拉玛尔的这个文集,和后来的文集²一样,一般都明确指出,公共管理应该

负责的有 13 个领域：宗教、习俗、健康和衣食（subsistances）、公共安宁、建筑维护、广场和道路、科学和自由艺术、商业、手工制造业和手工艺、佣人和普通工、戏剧和体育比赛，最后是照顾和训练穷人，“作为公共益处³的重要部分”。德拉玛尔按照某些比较总括性的题目，或者根据比较大的功能来对这 13 个领域⁴进行分类，既然公共管理负责宗教和习俗，那么也就是说保证德拉玛尔所说的“好的生活（bonté de la vie）”⁵。如果公共管理负责健康和衣食，那么它的职责就是“维持生活”⁶。维持好的生活。公众的安宁、建筑维护、科学和自由艺术、商业、手工制造业和手工艺、佣人和普通工，都属于“生活的便利”⁷；戏剧和体育比赛则属于“生活的乐趣”⁸。至于照顾和安排穷人，“公共益处的重要部分”⁹，正是消除穷人，或者不管怎样，要控制穷人；革除不能工作的人，强迫可以工作的人真正去工作。所有这些，都构成了能够在社会中维持生活的好处（bonté）、便利之处（commodité）和乐趣（agréments）的一般条件。我认为你们看到，这证明了我上次跟你们说的，从一般意义上讲，从 17 世纪、18 世纪的意义讲，公共管理负责的是生活（vivre）和做得比生活更好一些（plus que vivre）。正如蒙克莱田所说，不仅应该生存（être），而且应该生存得舒适（bien être）¹⁰。因此，公共管理关乎好的生活、维持生活、生活的便利之处和乐趣。

然而其实当我们看那些被定义为属于公共管理的东西和关于公共管理的思考、实践和干预的不同内容时，我认为会看到的第一件值得注意的事情是，这些内容从本质上看还是可以被称为城市性内容。城市性内容的意思是，其中有些内容只在城市里存在，只因为有城市才存在。这些内容是：街道、广场、建筑、市场、商业、手工业、手工艺等等。而另一些内容成为问题并属于公共管理的范围，因为它们的重要性会尤其凸现在城市里。如健康、衣食、一切防止灾害、乞食和流浪者流窜的方法——只在 18 世纪末，流浪者在农村才成为问题。因此我们说，所有这些都是城市里的问题。说得更概括些，这都是人的共存或者说紧密共存的问题。

第二点，应该注意到公共管理负责的问题，也都是近乎城市的问题，即近乎市场、买卖、交换的问题。是一种对可以和应该售卖的物品，以什么样的价钱、怎样、在什么时间售卖物品的管理。也是对产品的管理，对手工艺和对手工业整体上的管理。简言之，是一整套交换、

流通和生产问题。人们的共存和商品的流通问题,还应该补充说,包括人员和商品之间的相互流通。而且还是这些流浪者、四处迁移的人员的问题。总体上讲,公共管理本质上就是城市性的和商品性的,或者还可以更为露骨地说,公共管理是一种很宽泛意义上的市场制度。

所以,不要对一些事实感到惊讶。首先,在公共管理的实践和现实制度上,18世纪的那些大型文集中汇集的法令条例,来源于何处?这些法令条例一般都比较古老,有的可以追溯到16世纪、15世纪、14世纪,从本质上说都是城市的法令条例。也就是说,公共管理的实践和制度,往往只是重提了城市管理所作的准备,而城市管理从中世纪就发展起来,关乎人们共同居住、商品制造和昂贵消费品的销售。因此17世纪、18世纪公共管理将要保证的,是城市管理的一种延伸。

另一种可以说用作公共管理的准备的制度,不是城市管理,而是宪兵队,也即这种15世纪国王被迫安排的流动的武装力量,为的是避免战争可能导致的种种后果和混乱,主要是避免战争末期军队的解散。被解散的士兵、常常领不到军饷的士兵、离开部队的士兵,这些人都构成了广大的流民队伍,他们当然注定要犯下各种违法行为:暴行、违法、犯罪、偷盗、谋杀——所有这些在路上的人们,宪兵队负责控制和镇压的,正是这些在路上的人们。

这些都是公共管理的制度准备。城市和道路、市场和补给市场的道路网。因此,我认为17世纪、18世纪的公共管理,从本质上被思考为被称作领土城市化的东西。实际上,是要把王国,把全部领土变成一个大城市,以便领土能够得到像一个城市那样的设置,以城市为模版来设置,使其跟城市差不多。不应该忘记,在《论公法》^①中——对所有关于公共管理权力和法律权威性之间有机结合方面的问题而言,这篇文章都很重要——,多马(Domat)说“通过公共管理,人们才创造了城市和集中、交流的地方,在这些地方人们通过街道、广场和[……]宽阔的道路来集中和交流”¹¹。在多马的思想中,公共管理和城市之间的联系如此紧密,以至于他说只是因为有了公共管理,因为首先制定了人们能够集中在一起,然后相互交流的方式——这里“交流”的意义很宽泛,意思是好好共同生活和交换,共存和流通,共同居住和交

① 米歇尔·福柯补充说:17世纪。——原编者注

谈,共同居住和买卖,正因为有了公共管理来管理共同居住、流通和交流的问题,城市才得以存在。公共管理是城市性存在的条件。18世纪末期,差不多在多马之后150年,弗雷曼维勒(Fréminville)在一本关于公共管理的大词典¹²中,以一种完全想象中、虚幻的方式,解释了公共管理在法国的诞生;他说巴黎在17世纪,成为了世界第一大城市,正是因为公共管理使之完善。弗雷曼维勒还说,巴黎公共管理的正确运作给出了一个如此完美、如此绝妙的榜样,以至于路易十四“希望在他的王国中,所有城市的所有法官都建立像巴黎那样的公共管理”¹³。因为有了公共管理才有了城市,因为有了被如此完美地公共管理化的城市,人们才有了把公共管理推广到整个王国中去的想法。公共管理化和城市化,我只是提一下这两个词,你们就能看到其中可能产生的内涵和反应,以及在18世纪公共管理的意义发生转移和减弱之后的内涵和反应;但是就词的本义来说,公共管理化和城市化是同一回事。

你们也会看到——关于公共管理和城市化之间的关系,我要向你们表达的另一意见——,你们看到这个公共管理及其设置,完全不能跟一种理论和一种管理实践分离开来,而一般我们把该理论和实践归在重商主义旗下。重商主义指一种技术和盘算,在欧洲竞争中通过商业、发展商业和赋予商业关系新活力,来增强国家力量。重商主义被完全包含在欧洲均势和欧洲竞争的时代背景中,这我前几个星期¹⁴都跟你们讲过;而且重商主义给出了答案:在以均势原则为表现形式的欧洲竞争中的重要工具和根本性武器,就是商业。也就是说,重商主义要求:第一,每个国家试图尽可能拥有最为众多的人口;第二,这些人口得全部投入工作;第三,发放给这些人口的工资要尽可能地低;第四,既然商品的成本已经尽可能最低,那么就能够尽可能多地销往国外,这种对外销售将保证能够进口黄金,让黄金流入国库,或者不管怎样,让黄金流入那个在商业上胜出的国家。而且,这种销售可以,首先保证征募士兵来增强军事力量,这对于增强该国国力以及在欧洲均势中的作用必不可少,而且还能刺激生产,因此会导致新的商业进步。把一整套商业战略作为进口货币的技术,这就是重商主义的特性之一。而你们清楚地看到,为什么在国家理性把欧洲平衡当作自己的目标,并且把外交—均势框架作为工具的时候;同样又是国家理性给自己定下另一个目标——每个国家都能增强自己的力量,还找到了另一

种增强力量的工具——商业；你们看到公共管理为什么以及如何不能脱离一种政策，一种欧洲商业竞争的政策。

我认为，公共管理和商业活动、公共管理和城市发展、公共管理和所有广义的市场活动，所有这些都会构成一个统一体，在 17 直到 18 世纪初时的重要统一体。似乎从 16 世纪开始，市场经济的发展、交换的扩大和增强，以及货币流通的活跃，所有这些都让人类存在进入了一个抽象的、纯粹代表性的（représentatif）世界——商品和交换价值的世界¹⁵。也许应该对此感到痛惜，那么就痛惜吧。但我认为，还远远不止是人类进入抽象的商品世界这么简单，在 17 世纪表现出来的东西其实是另一回事。是一系列可理解、可分析的关系，可以像连接一个多面体的各个面那样，把一些根本性的元素联系起来：一种听令于国家理性原则的管理理性的形成，一种以欧洲均势为表现形式的政策，都通过主要旨在组织人口和商品生产之间关系的公共管理，来寻求一种增强国家力量^①的技术。城市—市场的出现，伴随着共同居住和流通的一切问题，所有问题都属于一个好的、遵循国家理性原则的管理理性需要警惕对待的管辖范围。我不是想说城市—市场诞生于此时，而是这时候城市—市场成为了一种国家干预人们生活的模式，我认为这才是 17 世纪的根本性事件，不管怎样都是构成 17 世纪公共管理诞生的特征性、根本性事件。如果你们愿意，我认为存在一个国家理性和城市特权（*privilège urbain*）的循环，在公共管理和商品优先（*primat de la marchandise*）之间存在一种根本性联系；正是因为存在国家理性和城市特权之间、公共管理和商品优先之间的关系，个人的生活和做得比生活更好一些、生存和生存得舒适，才第一次在西方社会历史上，对于管理而言，真正成为合情合理的东西。如果国家治理术第一次对人类存在和共同存在的纯粹物质性感兴趣，对交换和流通的纯粹物质性感兴趣；如果国家治理术第一次将生存和生存得舒适考虑在内，通过城市以及健康、街道、市场、谷物、道路等问题来考虑生存和生存得舒适的话，那是因为此时商业被思考为增强国家力量的一种主要工具，因此也是旨在增强国家力量的公共管理的优先内容。这就是我想对你们说的关于公共管理内容的第一点，以及公共管理的城市

① 手稿：“在国家内”。——原编者注

模式、围绕着市场和商业问题的全程管理。

第二点意见,仍然关于我上次跟你们说的公共管理,就是公共管理表明了一种国家理性和国家权力的干预,我认为其干预的领域是新的。与此对应,我认为公共管理运用的方法却是相对、甚至是完全传统的。当然,从17世纪初开始,公共管理权力将会完全区别于另一种类型的国王权力,那就是司法权力、司法权。公共管理不是司法,关于这一点所有的文章都持相同观点,不管是真正支持、证明公共管理必要性的人的文章,还是对公共管理表现出一定怀疑的法学家、议员的文章¹⁶。当然,公共管理和司法一样都衍生于国王权力,但是公共管理和司法仍然不一样。这时候公共管理完全没有被思考为司法权力手中的一种工具、一种真正运用解决好了的司法的方式。不是司法的延伸,不是国王通过司法机器在行动,而是国王直接对他的臣民采取行动,并没有通过司法形式。巴盖(Barquet)这样的理论家会说:“公共管理权和司法权之间完全没有任何共同点。[……]只能说公共管理权力不属于任何人,而只属于国王。”¹⁷因此公共管理是国王最高权力的行使,对国王臣民的行使。换句话说,公共管理是作为君主之君主的直接治理术。我们还可以说,公共管理是持续的政变。这种持续的政变将被运用,将以自己的理性原则为名,根据自己的理性原则来运转,而不用仿效、拘泥于司法业已固定的规则。因此,公共管理在其运作方式和首要原则上是特殊的,在干预模式上也应该是特殊的;后来在18世纪后半叶,叶卡捷琳娜二世大帝的《训示》(*instructions*)中——她想要构建一部公共管理法典——,在给出的训示中,这些训示受到了法国哲学家的启发,她说:“公共管理的规章制度和其他民法完全不同。公共管理的事情是每一时刻的事情,而法律的事情则是固定的、持续的事情。公共管理负责无关紧要的事,而法律负责很重要的事。公共管理永远管理细节”,而且只能迅速地、直接地采取行动¹⁸。因此,相对于司法的一般运作,公共管理具有某种特殊性。

但是当我们看这种特殊性如何真正成型的时候,我们就会发现实际上,公共管理只在17世纪、18世纪才具有了一种形式,一种行动和干预模式。当然,不经过司法机器,而是直接来自国王权力,这是一种持续的政变,但是这种持续的政变赋予自己的工具是什么呢?好,就是规章制度(*règlement*)、法令(*ordonnance*)、禁令(*interdiction*)、指示

(consigne)。公共管理是通过规章模式(mode réglementaire)进行干预的。我们还是在叶卡捷琳娜二世大帝的《训示》中读到：“比起法律来,公共管理更加需要规章。”¹⁹我们处在一个无限制的、持续的、永远在更新的、越来越详细的规章制度的世界中,而我们永远处在规章制度中,永远处在这种即使不是司法的,不管怎样也是法律的形式当中;这种形式是法律形式,至少在可变动的、持续的和详细的运作方面,属于法律形式,该形式就是规章²⁰。但如果你们愿意,公共管理从形态学上来讲,即使完全不同于司法制度,也不会用一个从根本上不同于司法的工具和行动模式来进行干预。公共管理从本质而言是一个规章的世界,确实如此,以至于18世纪中期的一个理论家吉约第(Guillaudé)写道:公共管理应该从本质上成为规章性的,但他说:无论如何还应该避免王国变成修道院²¹。我们处在规章的世界中,处在规训的世界中^①。也就是说应该看清楚,从16世纪末期一直到18世纪被见证的、地方性的规训大泛滥,在车间、学校、军队²²里的规训大泛滥,凸显在试图总体上对个人和王国领土规训化(disciplinarisation)、规章制度化(réglementation)的背景上,其形式可能是主要采取城市模式的公共管理。把一个城市差不多变为修道院,把一个王国差不多变为一个城市,处于公共管理的背景上的,就是这种伟大的规训梦想。商业、城市、规章、规训,我认为这就有了公共管理实践中最具特征性的元素,公共管理所指的就是这个17世纪和18世纪上半叶时期的意思。这就是上次我想要对你们说的内容,如果当时正好有时间描绘公共管理的伟大规划的话。

现在我想回到一开头我们的起点上来。你们记得,我试图给你们分析的这些文章,好,如果你们愿意,我们将重提其中最明确的文章,正好就是被称为关于谷物的公共管理和灾荒问题的文章²³。因此我们将置身于18世纪中期、18世纪30年代末期,我认为——因为几个月以来,我只是试图给你们评论这些关于谷物和灾荒的文章,几经迂回,问题一直都围绕着这些文章——,我认为这样可以更好地理解关于谷物和灾荒公共管理问题的重要性,可以更好地理解问题的重要性

① 米歇尔·福柯在手稿中补充说:“而且实际上,关于公共管理大型的实践性的论文,都是规章制度的文集。”——原编者注

和讨论的激烈性,也可以更好地理解理论缺口和其中的实践变化,这些实践变化立足于公共管理问题及其特殊的技术和内容,一直处于构思中。似乎通过谷物问题及其商业化和流通,也通过灾荒问题,可以看见对被称为公共管理国家的东西的批评,也可以看见这些批评一方面立足于什么样的具体问题,另一方面朝着怎样的方向完成。从对公共管理的批评,到公共管理国家的粉碎和解体——17世纪初,人们曾经对公共管理国家寄予厚望,我认为人们在18世纪上半叶却见证了它的解体,通过一些问题,主要是那些我给你们讲过的问题,即经济问题,特别是谷物流通问题见证了它的解体。

如果你们愿意,那么我们来重温一下,在这一时候某些被提及的关于谷物公共管理的主题和论题。第一个主题(大体上我参照的是重农主义文学,但并不只是重农主义的东西,问题不全是每个主题的正面内容,而是在每个主题中被涉及的内容,人们谈论的东西,并围绕其组织的问题),你们记得这个重农主义文学的第一个主题,或者更一般地说,重农主义者(*économistes*)文学的第一个主题:如果要避免灾荒,也就是说想要有大量的谷物,首先应该补偿(*payer*)谷物²⁴。从这个主题所肯定的东西的层面上来看,是与在此之前的整个重商主义政策中应用的原则相反的;之前人们首先会说:必须有很多谷物,这些谷物必须很便宜,正因为谷物便宜才可以开出尽可能低的工资,而工资尽可能低,可以被商业化的商品的成本就会低,成本低我们就可以把商品销往国外,在国外销售就可以进口尽可能多的黄金。所以,这是一种让谷物便宜以便降低工人工资的政策。然而,我刚才跟你们说过的重农主义者的主题,强调了在谷物丰收和谷物便宜之间的一个完全根本性的时刻,也就是说当谷物相对高的价格的时刻,你们发现重农主义者(一般是18世纪重农主义者的思想),不仅用另一些主题来反对一些主题,而且特别把农业本身、农业盈利、农业投资的潜能、农民福利、农业人口、比生活更好一些,把这些东西重新[引入]^①了一种政治干预的分析和目的之中。换句话说,完全按照城市特权设置的模式被彻底摧毁。公共管理体系暗含的界限,由城市特权确定的界限,这些界限被爆破开来,并通向农村和农业问题。重农主义者将作为根本性

① 米歇尔·福柯:它重新引入(动词变位为第三人称单数)。——原编者注

元素的农业问题,重新引入一种理性治理术中。现在,土地出现在城市旁边,至少跟城市一样,甚至胜于城市,是管理干预的优先内容。出现了一个考虑土地的治理术。这个治理术不仅考虑土地,而且不应该只以市场、产品的买卖和流通为中心,而是不管怎样首先以生产为中心。最后是第三点,这种治理术不再那么关心,如何以最低的价格把自己以最低的成本生产出的东西销售给别人,而是回过头来关心:如何向第一个生产者——也即农民或种植者,恢复产品的价值。因此,现在治理术的首要内容,不再是城市而是土地,不再是流通而是生产,不再是销售或者销售的盈利,而是回过头来的问题。为了农业中心主义(agrocentrisme)的利益而去城市化(désurbanisation),取代商业化问题,或者不管怎样相对于商业化问题出现生产问题,我认为这是在公共管理体系中的第一大突破口,这里公共管理指的是17世纪、18世纪时的意思。

第二个主题,你们记得,是:如果谷物卖到了好价钱,也就是说如果让谷物的价格根据供求关系,根据谷物的稀有程度和消费者的购买要求,几乎自然上涨,而且涨得越高越好,如果让谷物的价钱上涨,将会发生什么?好,谷物的价钱不会无限制地上涨,而是会确定下来,既不太高也不太低,只会固定在合理的价格上。这就是合理价格(juste prix)理论²⁵。而为什么谷物的价格会固定在合理价格上呢?好,首先因为如果谷物卖价已经很高,种植者就会毫不犹豫尽可能多地播种,因为价钱真的很好,种植者希望得到更多利益。如果他们播种多,那么收获就多。收获越多,显然希望囤积粮食,以等待缺粮时刻的愿望就会越不强烈。因此所有的谷物都会被出售;如果价钱好,外国人当然就会试图把尽可能多的小麦输入进来,希图在这个好价钱中捞到好处,于是价钱越高,越倾向于固定和稳定。好,你们看到,重农主义者支持的这第二条原则,怀疑的是什么?不再是公共管理的优先内容——城市内容。这条原则怀疑的是另一个东西,公共管理体系的主要工具,恰好是调节(réglementation),我刚跟你们说过的以普遍化规训为模式的管理,也是一种本质性形式,人们在此种形式中思考了公共管理干预的可能性和必要性问题。进行公共管理的前提当然是,事物是无限可变的,君主的意志或者内在于ratio和国家理性的合理性,可以通过调节得到自己想要的东西。然而在重农主义者的分析中,被

怀疑的正是这一点。事物不是可变的,原因有两条。第一条原因,不仅存在某种我们无法改变的事物进程,而且如果试图改变该进程,则恰好会让情况变得更糟。重农主义者就是这样,他们解释说,缺粮的时候,谷物价格就贵,如果我们恰好想要阻止稀缺的谷物价格过高,制定规则定价,将会发生什么?好,那就是人们不愿意卖出自己的谷物,以至于越试图压低市价,缺粮的情况越严重,市价会越倾向于上涨,因此,不仅事物不是可变的,而且可以说事物是停滞不前的,会反抗希望改变它们轨迹的人们。确实会得到与愿望相反的结果。因此,事物具有停滞不前性(rétivité)。这种管理不仅不会使事物朝着希望的方向发展,而且很简单,该管理无效。公共管理的管理没有用,因为正像我刚给你们讲过的分析中所呈现的,存在一种事物轨迹的自我调节。管理不仅没用,而且更糟糕的是,管理是有害的。因此必须取代由公共管理权威进行的管理,换用立足于、根据事物本身轨迹进行的调节。Polizei,即公共管理体系中的第二大缺口就这样被打开。

人们在重农主义者那里找到的第三个主题,就是人口本身不构成财富。这又是一个本质上的决裂。在我上次提过的公共管理体系中,人口被考虑在内的唯一方式,就是首先看人口的数量:有足够多的人口吗?答案总是:永远都不够。为什么永远都不够?因为我们需要很多劳动力来努力工作,制造出很多东西。我们需要很多劳动力,以避免工资不会涨太高,因此保证被生产和销售的东西有一个最低成本。需要很多劳动力,条件当然是这些劳动力都能投入工作。最后还需要很多劳动力、很多能够工作的劳动力,条件是他们都很听话,真正地执行强加到他们身上的规章制度。数量众多、勤于工作而且听话,或者说很多听话的劳动者,所有这些都将保证所需的有效人口数量,来维持一种良好的公共管理。人们被纳入这个机器的唯一自然数据,就是数量。要让人们繁衍,而且尽可能多地繁衍。在这个可变的数字之外,构成人口的个人只不过是臣民,法律的臣民和公共管理的臣民,如果你们愿意,不管怎样都是只能执行规章制度的臣民。

和重农主义者在一起,我们会有另一种完全不同的构想人口的方式。作为管理对象的人口,不会成为一定的数量,或者说不会成为最大数量的投入工作和执行规章制度的个人。人口总是会成为另一种东西。为什么?首先,因为重农主义者认为,数量本身不是价值。当

然,应该有足够多的人口来生产,尤其是要有足够多的农业人口。但是不应该太多,不应该太多正好是为了工资不至于太低,也就是说让人们有兴趣去工作,也让人们能够通过自身可能的消费,来支持价格。因此,没有人口的绝对价值,而只是一种相对价值。对于一个给定的领土而言,存在一个合乎愿望的人口最佳数量,而这个合乎愿望的数量会根据资源、可能的工作和必要、足够的可以支持价格的消费,概括起来就是根据经济而变化。第二,这个本身不是绝对价值的数量,人们不能专横地来确定它的数量。不能像16世纪的空想家那样做,他们说:好,构建幸福的城邦,总体上这么多人数是足够的和必要的。其实,人口数量将会自己调节,将会恰好根据可供使用的资源进行调节。人口的迁徙、可能的对出生率的调节(我把这个问题放在一边,因为这不重要),不管怎样存在一种人口的自发调节——,所有重农主义者都这么说,尤其是魁奈坚持这一点²⁶——,在一个给出的点上,你们总会有被情况自然确定的人口数量。在一个给出的点上的人口,好,如果你们在某种时间范围内来看待事物,这个数量就会根据情况被调节,丝毫不需要你们通过管理去干预。所以,人口不是一个无限可变的数据。这是第三个主题。

在重农主义者那里找到的第四个主题,就是:让国家之间自由发展贸易。这一点又跟公共管理体系有着根本的区别。你们记得在公共管理体系中,是要往国外输送尽可能多的商品,以便从这些输入国处获得尽可能多的黄金,保证黄金回流到或者来到自己国家,这正是增强国力的根本性元素之一,而公共管理的目的在于增强国力。现在,则可以说完全不会全力销售某些东西,以便把尽可能多的黄金送回国或进口到自己国家;现在在重农主义者提出的新的治理术中,将会把外国也纳入调节机制内,让调节机制在每个国家内部运作。利用外国盛行的高价,输出尽可能多的谷物;只管让自己国家的价格上涨,吸引国外的小麦、谷物输入。因此,人们将会听任竞争运作,但究竟是什么和什么之间的竞争呢?正好不是我上次跟你们讲过的国家间的竞争——竞赛,即属于公共管理体系也属于欧洲空间内的力量均势体系。即将运作的是一种个人间的竞争,正好是个人间的利益游戏,每个人都试图为自己找到最大的利益,这将让国家或集体或整个人口得利,把个人行为所得的利益收进自己的腰包,也就是说让谷物达到合

理价格,让经济形势尽可能朝最有利的方向发展。整体的幸福,大家的幸福,将取决于什么?将不再取决于国家的专横干预,国家会以公共管理、空间、领土和人口的形式进行管理。大家的幸福将会被每个人的态度保证,只要国家,只要政府懂得放任个人利益机制运作,而个人利益会通过积累(cumulation)和调节现象,服务于大家。因此,国家不再是每个人幸福的原则。不再像公共管理那样——你们是否记得我上次跟你们说的——,让每个人更好地生活,为国家所用,然后转化为整体的幸福或整体的舒适。而现在是要国家只为调节而干预,或者为了以下目的而干预:听任每个人以生存得舒适(le mieux-être)为目的进行自我调节,将每个人自己的利益进行调节,最后服务于大家的利益。国家作为利益的调节器,而不再是一种超越的、综合的原则:把每个人的幸福转换为大家的幸福的原则。我认为,这是一个重要的转变,让我们见证即将成为18世纪、19世纪乃至20世纪历史上本质性元素的东西——也就是说:国家的作用应该是什么样的?相对于个人利益的功能而言——个人利益功能本身也是根本和自然的,国家的功能应该是什么样的?

你们看到,通过这些关于谷物、谷物公共管理和避免灾荒的方法的讨论,当然显露出一种全新的治理术形式,与公共管理国家观点中显露出的治理术几乎截然相反。当然,在18世纪,在同一时期,我们肯定会发现很多别的征兆,表明这种管理理性的转变,表明新的管理理性的诞生。但我认为不管怎样,重要的是,重要的是强调,从大体上讲,这些都在被称为、将被称为经济问题的方面发生。不论如何应该看清楚,18世纪最先对公共管理国家提出批评的人,不是法学家。当然,在17世纪,法学家表示过不满和愤怒,到18世纪少了一些,面对公共管理国家,以及后者在国王权力和管理直接行为方式方面所意味着的东西,法学家们有所保留,有时候还对公共管理国家的诞生持批评态度;不过他们参考的总是一些传统观念,即个人权利(droit aux individus)所承认的权利和特权方面的传统观念。法学家们只是要限制国王权力,在他们看来,王权越来越超出应有的界限。法学家——即使那些批评过公共管理国家的法学家,都从来没有试图或努力定义一种新的管理理性。而与此相反,立足于可能性、可行性和产生新的管理理性来批评公共管理国家的,正是重农主义者。而我认为可以说

应该把这两大相隔一个世纪而又互相应答的谱系相提并论,但实际上,两者是截然相反的。你们是否记得,在17世纪初,曾经有过^①一个当时已经被认为是真正派别的群体,被认为是一种异端,就是政治家们²⁷。政治家们定义了一种新的管理理性,运用的字眼不再属于一种大型的,怎么说呢?……与世界的法则、世界的智慧和大型的宇宙神学相一致的字眼,而在整个中世纪和16世纪,这种宇宙神学都被用作管理理性的框架。政治家们就是一些这么说话的人:不用管这个世界和自然的问题,我们去寻找管理理性的内在理性是什么,定义一个可以精确确定一种管理理性应有、特有的理性原则和盘算形式的视野吧。政治家们把国家这个领域,从整个中世纪思想和文艺复兴思想中的宇宙神学世界中分离出来,就确定了一种新的合理性。根本性的异端,政治家们的异端。好,几乎一个世纪过后,出现了一种新派别,也被认为是一种派别的群体²⁸,那就是重农主义者。重农主义者相对于什么而言是异端呢?不再是相对于君主权的大型宇宙神学思想的异端,而是相对于一种围绕国家理性设置的思想的异端,相对于国家、公共管理国家的异端;正是重农主义者发明了新的管理理性,当然总是运用理性的字眼,但不再是国家理性,或者不再只是用国家理性的字眼,具体说来,应该是被一种新东西修改过的国家理性——这一正在出现的新领域就是经济。经济理性正在,不是代替国家理性,而是给国家理性注入新内容,因而也赋予了国家理性新的形式。在17世纪一种治理术诞生一个多世纪后,另一种新的治理术和重农主义者一起诞生。政治家们的治理术会带给我们公共管理;而我认为重农主义者们的治理术则会把我们引向现当代治理术的一些根本性路线上去。

当然,必须记住我们一直处于国家理性的秩序之中。也就是说,在重农主义者勾勒出的新治理术中,一直都要给自己定下在一定的平衡状态下增强国力的目标,而平衡指的是对外——在欧洲空间的平衡,对内——以秩序为表现形式的平衡。这种国家合理性,这种确实继续支配重农主义者的思想的国家理性,将会发生变化;而我想要理清的,正是其中一些本质性的变化。

① 米歇尔·福柯补充说:曾经出现。——原编者注

首先,你们看到一个类似于我刚才进行得很简略的分析(关于谷物公共管理和新的经济学的分析),人们在新的经济学中思考这个问题;你们看到这个分析参照一整套程序,可以说是自然的程序。让我们回顾一下几周前我给你们讲过的内容²⁹。总体来说,在中世纪或文艺复兴的传统中,我跟你们说过,一个好的管理、一个井然有序的王国,是成为符合上帝意愿的世界法则的一部分。因此,好的管理被纳入这套宇宙神学框架之中。而相对于这套自然法则,国家理性引入了一种分离,甚至是一种彻底的决裂,那就是国家的出现,国家的出现也让一种新的现实伴随着国家自身的合理性一起出现。因此,与旧的自然性决裂,而这种旧的自然性囊括中世纪的政治思想。非自然性、绝对的人为性(*artificialité*),如果你们愿意,不管怎样都是跟这种旧的宇宙神学之间的决裂;而且还招致无神论者的责备,这一点我跟你们说过³⁰。这是公共管理治理术的人为主义(*artificialisme*);国家理性的人为主义。

而现在伴着重农主义者的思想,将会出现一种自然性,或者说另一种自然性。就是当价格上涨时,如果放任价格上涨,价格就会自己停止上涨的那套机制的自然性。这种自然性让人口被高工资吸引,直到某一时刻工资停止上涨,于是突然人口就不再增长了。因此你们看到,这种自然性完全不同于囊括并支持了中世纪或16世纪时管理理性的宇宙自然性。人们恰好将用这种自然性来反对公共管理、国家理性和政治的人为性。人们将会用这种自然性反对人为性,但会根据一些完全特殊和特别的模式。不是自然世界意义上自然本身的程序,而是关乎人的特殊自然性,人们共同居住、在一起、交换、工作、生产……的时候,他们之间自发地会发生什么。也就是说,是某种东西的自然性,其实这种东西彼时还不存在,可能还没被命名,但至少已经开始被当作一样东西来思考和分析,这就是社会的自然性。

实际上,重农主义者正在呈现的领域、客体场域、可能的分析场域、了解和干预的场域,正是社会相对于人们共同存在的一种特殊自然性。社会作为人们特有的特殊自然性场域,将会导致一种被称为公民社会(*société civile*)³¹的东西,出现在国家面前。除了反正人们认为公民社会不只是国家的产品和结果之外,公民社会到底是什么?当然公民社会也不是某种相当于人们自然存在的东西。18世纪的管理

思想以及诞生的治理术的新形式,导致了与国家有着必然关联的公民社会的出现。国家应该管理什么?应该负责什么?国家应该了解什么?就算国家不用管理,至少它应该调节什么?或者它应该尊重什么东西的自然调节?不是某种原始自然性,也不是一系列主观的不确定性——这种不确定性受制于君主意志,或者说随着君主意志的变化而变化。国家负责的是一个社会,一个公民社会,国家要保证的正是这个公民社会的管理。这当然是一种根本性的变化,相对于一种国家理性、一种公共管理合理性的根本性变化,而公共管理仍然只和一群臣民相关。这就是我想对你们强调的第一点。

第二点是,在这个新的治理术中,与这个新的社会自然性视野相关,你们看到出现了一种知识的主题,我本想说是一种特殊于管理的知识,但是这么说并不确切。实际上,伴着重农主义者所说的这些自然现象,我们会与什么相关?与可以通过知识方法来获得的一些程序相关,这些知识跟任何一种科学知识都属于同一种类型。对科学合理性(*rationalité scientifique*)的要求,并不完全由重商主义者提出,而是由18世纪的重农主义者提出,重农主义者会说:明证性(*évidence*)的规则应该是人们在这些领域运用的规则³²。因此,这完全不是对国家力量和外交策略的盘算,17世纪国家理性曾用这些盘算进行干预;而重农主义则是一种知识,从它本身的方法上看,就应该是一种科学知识^①。第二点,这种科学知识对于好的管理来说,是必不可少的。如果管理不考虑这种分析,不考虑对这些方法的了解,不尊重这种知识的结果,就必然会失败。比如在管理谷物贸易时,会违背一切规律、合理性和显而易见的情况,制定最高价位;盲目行动,和自己的利益相悖,弄错情况,从科学的观点来看完全弄错了。因此,这种科学知识对于好的管理而言是必不可少的;但重要的是,可以说这种知识不是关乎管理本身,不是内在于管理。也就是说,完全不再是一种内在于管理理性的知识,也不再只是一种应该产生于管理者实践之中的盘算。可以说,将有一种和管理理性面对面的科学,这种科学是外在的,人们

① 手稿中说(21页,在一个没有分页的课中):这种知识就是政治经济学,并不只是让国家富裕的方法,而是关于把财富和人口的变化连在三根轴线上的一些方法的知识:生产、流通、消费。这便是政治经济学的诞生。——原编者注

完全可以从头到尾建立之，确定之，发展之，论证之，即使自己不是管理者，即使不隶属于这种管理艺术。但管理不能避开这门科学的结论和后果。所以你们看到，出现了一种权利和知识之间的关系，管理和一种特殊类型的科学之间的关系。这种统一性、这种杂乱的混合物仍然在运作，如果你们愿意，是一种或多或少含糊的管理艺术，既是知识和权力，又是科学和规定(décision)，它开始沉淀和分化，不管怎样都出现了两极——一种科学性，越来越要求自身理论上的纯粹性，将会成为经济学；与此同时，这种科学性又要求管理行为把它考虑在内，管理行为会以科学性为榜样来作决定。我认为这是第二个要点。

这个新的治理术的第三个要点，当然是以新形式出现的人口问题。其实，直到当时涉及的都还不算是人口问题，而是人口增加或人口减少的问题。数量、工作、服从，都是我跟你们谈论过的问题。现在人口将作为一种特殊和相对的现实出现：相对于工资、工作的可能性和价格，但也是特殊的，其意义有二。第一，人口有着自身的转变和迁徙规律，既受到自然程序的约束，也服从于财富本身。财富会转移，会改变，会增加或减少。好，通过不同的程序，但都属于同一类型即都是自然的程序，人口将会转变、增加、减少，迁徙。因此，有一个内在于人口的自然性。而另一方面，人口的另一种特性是，在每个人和其他人之间会产生一系列相互作用、循环效应和传播效应，这些作用和效应会让个人和其他所有人之间，产生一种并非国家想要构成的联系，而是一种自发的联系。正是这种利益机制的规则会成为人口的特性。人口的自然性，在人口内部构成利益的规则，你们看到这就是人口，作为另一种紧密、厚实、自然的现实出现，而不是一系列服从于君主和公共管理干预的臣民，即使这里公共管理指的是广义上的、17世纪意义上的公共管理。因此，如果人口真的具有这种自然性，具有这种厚度和内在的调节机制，你们看到国家将会负起责任，不再直接对应该服从管理的个人负责，而是对这种新的现实负责。对具有自然性的人口负责，这将成为某种即使不是科学，至少也是实践的活动，此种实践属于将在18世纪下半叶发展起来的干预类型。比如说将成为社会医学，那时人们称之为公共卫生；比如将成为人口统计问题，总之，所有会让一种国家新功能出现的东西，这种功能在其自然性中为人口负责。作为臣民集合的人口将被替换为作为一整套自然现象的人口。

治理术的第四个大型转变是：如果人口事实和经济程序真的服从于自然程序，那么意味着什么？当然意味着，试图强加给人口由一些命令、指令和禁令组成的管理体系，这么做不仅将没有任何道理，甚至很幼稚——不会有任何好处。因此，国家的角色从今以后应该转变为给国家设立的新的治理术形式，这种新的治理术形式的根本性原则将是尊重这些自然程序，或者不管怎样考虑到这些自然程序，让它们运作或者和它们一起运作。也就是说，一方面，国家治理术的干预应该受到限制，而这种对治理术的限制不应该只是否定性的。在这样被确定的场域内部，将会出现以整个的干预领域，可能的干预领域和必要的干预领域，但并不一定具有一种一般化的方式，而且常常完全不用规章制度加以干预的形式。需要的是掌控、刺激、制造便利条件，然后放任，或者换句话说，经营管理而不再制定规章(*gérer ou ne plus réglementer*)^①。从本质上讲，这种管理的目标不是阻止事物，而是让必然的和自然的调节自己运作，或者让使自然调节成为可能的管理运作。因此必须为这些自然现象制定框架，不至于会被一种靠不住的、随意的、盲目的干预改变方向。也就是说，应该设置一些安全机制。我们说国家的这些安全机制或者干预的主要功能就是，保证这些自然现象的安全，而这些自然现象就是经济程序或内在于人口的程序，这就是治理术的根本性目标。

因此，登记(*inscription*)自由不仅是个人的合法权利——跟权力、篡权、滥用君主权或管理权相对的权利，而且把自由变成了一个治理术本身不可或缺的元素。现在只有真正尊重自由或者一些自由的形式，才能好好管理。不尊重自由，就不仅是相对于法律滥用权利，而且是、特别是不懂得按照应该的方式来管理。将自由和对自由的限制纳入管理的场域中，现在成为一种迫切需要。

而且你们将看到我跟你们说过的这种超管理(*sur-réglementaire*)的公共管理如何解体，如果你们愿意称之为超管理的话。这种对领土和臣民的管理仍然是 17 世纪公共管理的特征，所有这些显然都将会

① *Gérer* 和 *réglementer* 通常都有管理的意思，但是前者强调根据自然规律加以“管理”，而后者则更多依靠规章制度。因此经济领域的管理用的就是 *gérer* 这个词，在这里福柯把这两个词对立起来就是强调其区别。——译者注

受到怀疑,可以说现在将有一种双重体系。一方面,会有一系列与经济、与人口管理有关的机制,这套机制的功能正好是使国家力量增长,而另一方面,则会有某种机器或某些工具来保证混乱、错误、非法活动和违法行为得到阻止或镇压。也就是说在 17、18 世纪古典意义上的公共管理的关键是:在遵守一般秩序的同时增强国家力量。而现在这种统一性的规划将会解体,或者说现在将会具有不同的制度和机制。一方面会有大型的激励—调节机制:就是经济、人口管理等等。而另一方面,伴随着一些简单的否定功能,会出现现代意义上的公共管理制度,即只是用来处理某些混乱状况的制度。在秩序中增长,以及一切肯定性的功能,都会得到一系列的制度、机器等的保证;而且混乱会被清除——这将是公共管理的功能。因此,公共管理的概念骤然完全发生变化,被边缘化,只纯粹具有我们知道的否定性意义^①。

总之,如果你们愿意,17 世纪新的治理术曾经被认为能够完全介入到一种透彻的、统一性的公共管理规划中来,到现在却处于这样一种情况:一方面,应该以一个自然领域——即经济为参照。这个新的治理术将会管理人口;也会组织一个尊重自由的法律体系;最后还会赋予自己一个直接的干预工具,却是一种否定性的工具——即公共管理。经济实践、人口管理、一套明确尊重各类自由的法律、一种具备镇压功能的公共管理,你们看到和国家理性一起出现的古老的公共管理规划,解体了或者说变样了,处在四种元素之间——经济实践、人口管理、法律和尊重自由、公共管理(police),这四个元素会补充在大型的外交—军事设置之上,而后者在 18 世纪没有任何改变。

因此我们有了经济、人口管理、伴随着司法机器的法律、尊重自由、公共管理机器、外交机器和军事机器。你们看到,我们能够很好地做一套现代国家及其机器的谱系学,并非像他们所说的那样,只是立足于一种国家的循环认识论³³——国家自己肯定自己,像一个大怪物或自动的机器那样增长。我们可以立足于一种管理理性,来做一套现代国家及其不同机器的系谱学。社会、经济、人口、安全、自由:我认为这就是新的治理术的元素;这种治理术在当代经过了一些修改,现在我们都还熟知它的形式。

^① 福柯此处所说的就是现代的 police 的概念。——译者注

如果你们让我再讲两三分钟,我还想补充一点。你们记得我试图向你们说明,你们知道牧师神学和对人们的管理在中世纪被设置并加紧发展起来,它们作为引导人们的规划,如何引起了一些反引导;或者说与此相关,旨在引导人们的艺术、规划和制度怎样发展起来,作为其反动的反引导怎样发展起来——反引导指的是所有这些我列举过的,反抗运动或者对牧师引导的改变。好,我认为差不多可以说同样的话,继续对新形式的治理术进行分析。实际上,我在想能不能建立某些——我并不是确切地说是类似性,而几乎是一些对应。我试图向你们说明,牧师引导人们的艺术,以及和它完全同时代的反引导之间,如何存在着一系列的交换和相互支持;而实际上,关心的差不多是同一个问题。好,对被称为在现代治理术体系中的反引导的东西,我在想能不能够这样进行分析:实际上我们看到的与现代治理术相关的反引导,和这种治理术都以同样的元素作为问题的关键;而人们看到从18世纪中期开始,一系列正好旨在拒绝国家理性及其根本要求的反引导发展了起来,而且这些反引导将以国家理性本身为支持,通过我跟你们指出的变化,最终导致出现了一些元素,也就是说:正好是与国家相反的社会,与错误、无知、盲目相对的经济真理,相对于个人利益的群体利益,人口作为自然和有活力的现实的绝对价值,与不安全和危险相对应的安全,以及相对于管理的自由。

更加简略地说,要概括我在这一点上想对你们说的内容,可以这么表达:实际上,你们记得,国家理性设置了关乎现代治理术和历史科学的首要法则、铁一般的法则,就是人们从此生活在一个无限的时间之中。总会有管理,国家总会存在,不要指望会有一刻停顿。国家理性的新的历史性,将末世帝国排除在外,也排除了末世论的王国。与这个16世纪末提出、现在仍然存在的主题相反,我们会看到一些反引导发展起来——这些反引导正好以断言时间会来到或者时间将会结束为原则,正好以末世论、终极时间、历史时间和政治时间的悬置或终结的可能性为原则,如果你们愿意,那时候国家无限制的治理术将会停止,被什么东西中止呢?好,被某种将成为社会本身的东西所中止。当公民社会能够超越国家的限制和监督的那一天,当国家权力终于能够被这个公民社会吸收的时候(我试图给你们说明过,这个公民社会如何在对管理理性的分析中诞生),所以如果不是历史时间,至少也是

政治时间、国家时间将会终结。由此产生了 19 世纪、20 世纪一直挥之不去的革命末世论。这是反引导的第一种形式：断言一种末世论或公民社会将击败国家。

第二点，我试图跟你们说明，国家理性如何把个人的服从当作一项根本性原则提出来，并且指出一个事实：从此以后，个人服从之间的关系不再以封建效忠的形式呈现，而应表现个人行为中完全彻底的服从形式，服从于国家所有可能的命令。现在会看到一些反引导，一些以反引导为形式的要求，意思是：应该有一个时刻，人口断绝了和服从之间的一切关系，并且真正拥有权利——不是从法律角度来看，而是从根本的、本质上的权利来看，让人口能够和国家之间具有的一切服从关系决裂，奋起反抗国家，从此说：这是我的法则，是我对自己的要求的法则，是我——人口本身的本质法则，是我的根本要求的法则，应该取代这些服从的规则。因此，末世论将会具有绝对权利的形式，反抗、暴动和与一切服从关系决裂的绝对权利——革命本身的权利。这是第二大反引导形式。

最后，关于国家理性，我试图跟你们说明，国家理性如何暗含了国家或代表国家的那些人，应该掌握某种真理(vérité)：关于人、人口，以及在广大的领土内由个人构成的民众中发生了什么的真理。国家是真理的持有者。好，针对这个主题，反引导将会用另一个主题来反对：所有国民(nation)本身，应该能够在给定的时间，确切地掌握自己领土上的每一个点、自己民众中的每一个人的真理：国民是什么，想要什么，应该做什么。有这样一个观点：国民是自身知识的持有者，或者社会是自己真理的持有者，真理对于它是透明的，哪怕只是人口中的一个元素，或者一个组织、一个政党了解真理，但可以代表整个人口提出这个真理。不管怎样，社会的真理、国家的真理，不再由国家本身来掌握，而是由整个国民来把持。我认为这就是反引导的第三大形式，你们看到完全与 16 世纪国家理性出现时的特性相反，但是从国家理性本身的转变中出现的不同概念、不同元素那里，找到了支持。

用公民社会反对国家，用人口反对国家，用国民反对国家，不管怎样，都是在国家和现代国家诞生中，一些被利用的元素。因此这些元素将会被决定，将会被用作国家和反对国家的问题关键。而在这个意义上，国家理性的历史、管理 ratio(拉丁文，理性)的历史、管理理性的

历史以及针对国家理性的反引导的历史,都不能相互割裂开来^①。

这就是我想对你们说的所有内容。今年我想要做的只是一个小型的方法实验,为的是跟你们说明:立足于对这些具有明显牧领制度特征的权力形式,立足于一种相对局部、相对微观的分析,立足于此,我认为完全可能,既不反常也不矛盾,把一些普遍性的问题联系起来:这些普遍性的问题就是国家问题,只要不把国家提升到一种超越现实的高度,国家的历史就可以立足于其自身来描写。国家的历史应该能够立足于人们的实践本身,立足于人们的所作所为和思考方式来进行。国家作为做事方式,作为思考方式,我认为这[肯定]不是在想要研究国家历史时唯一可能的分析;但这是一种足够丰富的可能性——在我的脑海里,这种丰富性与人们看到的一种事实有关:在微观权力和宏观权力的层面之间,不存在断裂;当我们谈论二者之一的时候,不会避而不谈另一者。其实,一个立足于微观权力角度的分析,能够毫无困难地和一个类似于管理和国家问题的分析相一致。

注释

1. 尼古拉·德拉马尔(Nicolas Delamare):《论公共管理》(*Traité de la police*),同前书。本书有3卷在巴黎出版,J. & P. Cot. 出版社1705年版(卷1),P. Cot 出版社1710年版(卷2),M. Brunet 出版社1719年版(卷3);第4卷由德拉玛

^① 米歇尔·福柯在这里留下了手稿中的最后两页,他在里面将革命运动定义为“反引导,或者反引导的一种类型,符合一些社会形式,在这些社会形式中,‘管理人们’即使不算社会的本质功能,至少也成为了社会的特性之一”,他简短地考察了其“宗教遗传(hérédité religieuse)”问题:

“人们经常会援引现代欧洲革命运动的宗教遗传。这种遗传不是直接的。或者不管怎样,不是一种宗教意识形态上——革命意识形态上的演变。其联系更为复杂,并没有让意识形态相关联起来。针对国家的牧领制度的反引导,借鉴、调整了某些宗教反引导的主题。但更确切地说,应该从反牧师战术、教会分立论或异端方面,围绕着教会权力作斗争的方面,来寻找革命运动的某种政治立场理性。无论如何都存在真正的演变现象:乌托邦式的社会主义[必然?]有现实的根基,并非来源于文章、书籍或观点,而是来源于可确定的实践:社团、殖民地、宗教组织,如美洲、欧洲中部的公谊会教派(Quakers)[……],和一些亲缘(parenté)或交替(alternative)现象:卫斯理公会和法国大革命。宗教意识形态的事件[吸纳?]了革命程序?只有在一个国家结构很弱、经济发展很强而牧师组织又多样的国家,对引导的反抗才能够反常地具有一种新牧领制度的古老形式。”——原编者注

尔的学生 A.-L. 勒克雷·杜布里埃(A.-L. Lecler du Brillet)整理,作为整套文献的补充部分,于德拉玛尔去世 15 年后出版:《继续论公共管理。论道路,以及一切依赖道路或与之相关的东西》(Continuation du Traité de la 公共管理. De la voirie, de tout ce qui en dépend ou qui y a quelque rapport),巴黎,J.-F. Herissant 出版社 1738 年版。头两卷增补再版,M. Brunet 出版社 1722 年。1729—1739 年,在阿姆斯特丹出现过—个号称第 2 版的伪造版本。“公司承担费用(aux dépens de la Compagnie)”[P.-M. 本笃瓦(P.-M. Bondonis):《特派员德拉玛尔和〈论公共管理〉》(Le Commissaire N. Delamarre et le Traité de la 公共管理),援引过的文章(上文第 55 页,注 26),第 332 页,3 号]。第 1 卷包括头 4 册书:第 1 册:《概论公共管理及其法官和公务人员》(De la 公共管理 en general, & de ses Magistrats & Officers);第 2 册:《论宗教》(De la Religion);第 3 册:《论风俗》(Des Moeurs);第 4 册:《论健康》(De la santé)。第 2 卷包括第 5 册《论粮食》(Des vivres)的头 23 篇文章。第 3 卷继续第 5 册的内容。第 4 卷是第 6 册:《论道路》(De la Voirie)。因为没有写完,所以本书的定版也只是德拉玛尔计划的一部分——甚至都还够不上一半规模(还缺应该探讨城市和大型道路安全、科学和自由艺术、商业、手工艺、佣人和普通工、穷人的书籍)。

2. 参看:E. 德拉普瓦·德·弗雷曼维勒(Edmé de La Poix de Fréminville):《城市、市镇、堂区和乡村领地的公共管理概述或辞典》(Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne),巴黎,Glissey, 1758 年(尼姆重印本,Praxis 出版社,1989 年)(按照字母栏目编排的公共管理规章制度集);Vitry-en-Champagne 的司令官杜史斯讷(Du Chesne):《公共管理法典,或者对公共管理规章制度的分析》(Code de la 公共管理, ou Analyse des règlements de 公共管理),巴黎,Prault 出版社 1757 年版(1768 年第 4 版);J.-A. 萨雷(J.-A. Sallé):《路易十五关于民事、刑事和(天主教)有职俸者方面的法令和主要敕令、声明的精神》(L'Esprit des ordonnances et des principaux edits, declarations de Louis XV, en matière civile, criminelle et beneficiale),巴黎,Bailly 出版社 1771 年版;尼古拉·德埃萨尔(Nicolas Des Essarts):《公共管理大辞典》(Dictionnaire universel de 公共管理),巴黎,Moutard 出版社 1786—1791 年版,卷 8[P.-M. 本笃瓦在引用过的文章里(第 318 页,1 号)认为本辞典“完全剽窃了”《论公共管理》]。

3. N. 德拉玛尔:《论公共管理》,卷 1,第 1 册,第 1 篇,第 4 页:“[……]从基督教诞生时起,皇帝和国王们就给这个古老的部门补充了照顾和训练穷人(的内容),作为公共益处的重要部分,而在雅典和异教的罗马的公共管理中是没有任何先例的。”

4. 其实德拉玛尔本人只列举了 11 个领域。参看出处同上:“我们认为,公共管理全部被涵盖在我们刚刚浏览过的 11 个领域中:宗教、习俗的纪律、健康、粮食、安全和公共安宁、道路、科学和自由艺术、商业、手工制造业和手工艺、佣人和普通工以及穷人。”之所以有这样的不同,是因为福柯把戏剧和体育比赛单列成一栏,而相同的内容在德拉玛尔的解释中,则被归于习俗栏下,第 4 页(参看下一个注),

而且把德拉马尔合并在一起的几个栏目分开了。可是与此相反,福柯在讲座《人与个人》(援引过的文章,DE, IV,第 157 页)中,清楚地说到德拉马尔认为的“公共管理的 11 个领域”。

5. 《论公共管理》,在上述引文中:“[……]和希腊人把维持自然生活作为公共管理的第一项内容不同,我们把这些管理的责任推给那些可以好好过自然生活的人们,并像希腊人那样将其分为两点:宗教和习俗。”(参看出处同上,第 3 页:“这些著名的[希腊]共和国的最初立法者们,认为生活是其他一切益处的支柱——也都是公共管理的内容;认为如果生活本身没有伴随着好的、智慧的引导,以及所有必要外在援助的话,那么就只能算一种很不完美的益处;他们还将公共管理分为 3 个部分:维持生活、好的生活和生活的乐趣。”)

6. 出处同上:“当我们把维持生活作为公共管理的第二项内容时,我们在这方面还遵循着一种分法,把公共管理的管理运用到两个重要的事物上:公民的健康和衣食。”

7. 出处同上:“关于古代人公共管理的第三项内容——生活的便利,我们也像他们那样划分为 6 点:公共安宁,建筑维护、街道、公共广场和道路,科学和自由艺术,商业,手工制造业,手工艺,佣人和普通工。”

8. 出处同上:“我们终于效仿这些古代的共和国,像它们那样管理公共管理这一部分,而公共管理则关乎生活的乐趣。不过我们和古人还是有区别:体育竞赛和演出是他们崇拜神灵的重要部分,他们的法律只是为了发展这些活动,使之更加华丽;而我们的活动更加符合我们宗教和习俗的纯粹性,只是旨在改正放肆行为(licence)可能导致的滥用(abus),或者保证安宁。因此,我们不像古人那样,把这些活动在公共管理之中单列出来,而是把它们归于习俗纪律的名下。”

9. 参看上文,注 3。

10. 参看前一课(3 月 29 日),第 335 页。

11. 让·多马(J. Domat):《公法》,同前书,第 1 册,第 8 篇,1829 年版,第 150 页:“[……]上帝天然地赋予海水、江河的用途之一,就是打开连接世界上所有国家之间的航运道路。而通过公共管理,人们才创造了城市和其他可以集中、交流的地方,在这些地方人们通过街道、公共广场和其他专门的地方集中和交流;每个城市、省份、国家的人们能够通过宽阔的道路,和其他所有国家的所有人交流。”

12. E. 德拉普瓦·德·弗雷曼维勒:《城市、市镇、堂区和乡村领地的公共管理概述或辞典》,同前书,前言,第 6 页。

13. 出处同上。

14. 参看上文,3 月 22 日讲课,第 305 页以下。

15. 暗指局势主义(situationnistes)对资本主义的批评,揭露了盲目的商品崇拜和投机社会的双重统治。福柯在下一课中会重提这一观点。参看:《生命政治的诞生》,同前书,1979 年 2 月 7 日讲课,第 117 页。

16. 参看例如查理·卢瓦瑟(Charles Loyseau):《论领主制》(Traité des seigneuries,1608 年)。福柯在已经提过的关于公共管理的手稿中(上文,第 332 页,

注2),从德拉玛尔的《论公共管理》开始引用,第1册,第1篇,第2页:“这个博学的法律学家说:这是一项权利,有了它就能够只是出于公共益处考虑而并不需要任何人要求,把职责(office)变成约束、联系一个城市所有公民的规章制度,为的是公民的好处及其共同实利。他还补充道:公共管理法官的权力,跟大公的权力之间的相近、从属关系,要远远强于法官跟大公权力之间的关系,法官只能在原告和被告之间宣判。”

原文如下:“[……]确切地说,公共管理的权力在于能够为辖区和领地内所有公民制定出特别的规章制度:这超出了一个简单的法官的权力——法官只能在原告和被告之间宣判,没有原告提要求就不能制定规章制度,没有被告就不能进行讯问,——公共管理的权力关乎、联系着整个人民:于是更加近乎、从属于大公的权力,而不是法官的权力,因为这些规章制度类似于法律和特殊条令,正如第3章中所说,也可确切地被称为敕令。”(《论领主制》,第9章,§3,巴黎,L'Angelier出版社第4次增补修订版,1613年,第88—89页)。

17. 让·巴盖(Jean Bacquet,死于v. 1685年):《论司法权利》(*Traité des droits de justice*),巴黎,L'Angelier出版社,1603年,第28章(《公共管理、巡逻和路政的权力隶属于高级裁判官还是国王》(Si les droicts de 公共管理, de Guet, et de Voirie, appartiennent aux haults Justiciers. Ou bien au Roy)),第381页:《司法权和公共管理权之间完全没有共同点》(Que le droict de Justice, & de 公共管理, n'ont rien de commun l'un avec l'autre,即第3篇的题目):“也就是说司法权本身不包含公共管理权,因此这两种权力是不一样的,是分开的。于是一个在司法名义下的领主,不能要求公共管理权力。”(§3)“而且,可以肯定行使公共管理权力本身包括把一座城市的居民及其公共益处维持在最佳状态:只能说公共管理权不属于任何其他人,而只属于国王。”(§4)

18. 叶卡捷琳娜二世大帝:《为新法典而作的训示之补充》(*Supplément à l'Instruction pour un nouveau code*,即《给负责拟定新法典的委员会的训示》(*Instructions pour la commission chargée de dresser le projet du nouveau code de lois*)),圣彼得堡,科学院印刷局1769年版,§535(参看:《监督和惩罚》(*Surveiller et Punir*),同前书,第215页,福柯也提到过这一段)。这一段几乎逐字逐句重复了孟德斯鸠《论法的精神》(*Esprit des lois*)中的一段,第26册,第24章(《公共管理的规章制度应该和其他民法不属于同样的事理》(Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles)):“公共管理的内容是每一时刻的事情,通常只是些无关紧要的事;因此几乎不需要什么形式;公共管理行动迅速,作用于每天都会重复的事物之上:大的惩罚措施不适合公共管理。公共管理永远管理细节;因此伟大的例子不是为公共管理而设。”(孟德斯鸠,O. C.,引用过的版本,(七星诗社丛书),卷1,第775—776页。)

19. 叶卡捷琳娜二世大帝:《为新法典而作的训示之补充》;孟德斯鸠,在上述引文中,第776页:“与其公共管理说有法律,不如说它有规章制度。”

20. 参看上文,注16。

21. M. 吉约第(M. Guillaudé, 法兰西岛宪兵队军官):《1749 年呈交国王:回忆法国公共管理的变革》(Mémoire sur la réformation de la 公共管理 de France, soumis au roi en 1749), 巴黎, Hermann 出版社, 1974 年, 第 19 页:“只有被焚毁的城市才是合乎我们规定的城市, 似乎要想公共管理各部分都紧密联系起来, 就应该把我们已经取得的東西都烧毁; 但这个补救方法不可能实施, 而且一切迹象表明, 我们永远都得面对一个不可夷平的旧建筑, 必须加固其各部分。[……]不是要把社会变成一个修道院, 那不可能; 应该尽可能减少某些不便之处; 但是也许不能完全根除它们。应该按照人们本来的样子, 而不是应该成为的样子去假设他们。应该把社会的现状允许什么和不允许什么结合起来, 而且根据这些原则工作。”

22. 参看:《监督和惩罚》, 第 135—196 页(第 3 部分:《纪律》(Discipline))

23. 参看上文, 1 月 18 日讲课, 第 33—35 页。

24. 关于谷物的“好价钱”, 例如参看 F. 魁奈的文章《谷物》(Grains, 1757 年), 同前书[《F. 魁奈和重农主义》(F. Quesnay et la physiocratie), 卷 2], 第 507—509 页, 以及文章《人们》(Hommes), 出处同上, 第 528—530 页; 也可参看 G. 沃勒赫斯(G. Weulersse):《重农主义运动》(Le Mouvement physiocratique), 同前书, 第 2 册, 第 3 章:《谷物的“好价钱”》(Le “bon prix” des grains), 第 454—577 页;《重农主义者》(Les Physiocrates), 同前书, 第 4 章:《商业计划: 谷物的好价钱》(Le programme commercial; le Bon prix des grains), 第 129—171 页。

25. 从“合理价格”或者“市场价格”意义上讲, 参看: S. L. 卡普兰(S. L. Kaplan):《面包、人民和国王》(Le Pain, le Peuple et le Roi), 引用过的译本(上文, 第 51 页, 注 4)第 2 章的注 14, 第 402 页:“[……]杜尔哥(Turgot)认为, ‘合理价格’一直被代表为市场的真正价格, 不管处于平静时期还是动乱时期。从这个意义上说, 合理价格就是正常价格, 经济学家们称之为好价格。”(关于这个概念, 参看上一个注)关于神学—伦理学传统上的“好价格”的概念, 以及直到 18 世纪时公共管理的演变, 参看:《生命政治的诞生》, 1979 年 1 月 17 日讲课, 第 49 页, 2 号。

26. 参看上文, 第 85 页, 注 19 和 24。

27. 参看上文, 3 月 8 日讲课, 第 251 页。

28. 参看例如格林(Grimm), 奚落这个派别的一切短处, “其崇拜、礼仪、术语和神秘”(G. 沃勒赫斯:《重农主义者》, 第 25 页)。

29. 参看上文, 3 月 8 日讲课, 第 238—240 页。

30. 出处同上。

31. 米歇尔·福柯将在《生命政治的诞生》的最后一次课(1979 年 4 月 4 日)上, 花长时间回顾“公民社会”这一概念, 第 299 页以下。

32. 参看:《百科全书》(卷 6, 1756 年)里的文章《明证性》(Evidence), 魁奈撰写, 但没有署名(在《F. 魁奈和重农主义》中, 卷 2, 第 397—426 页)。

33. 这个表达法在 3 月 8 日讲课末尾已经用过(参看: 上文第 253 页: “我很清楚会有人说: 谈到权力, 我们只能展开一种内在的、循环论证的认识论。”), 参阅某些人针对福柯 70 年代以来着手的权力分析而进行的批评。

课程概要^①

课程的内容有关一种政治知识的诞生,它在其关注的问题中心置入了人口的概念以及可以保证对其加以调节的机制。从“领土的国家”(État territorial)过渡到“人口的国家”(État de population)?也许并非如此,因为这不是一种替代,更可以说这是重心的转移,并且出现了一些新的对象,因此有新的问题和新的技艺。

为了追溯这个诞生的过程,我们以“治理”(gouvernement)这个概念作为主线。

1. 不仅仅要对这个概念的历史进行深入的探究,还必须探究在具体社会中为了保证“对人的治理”所建立起来的方法和手段。最初,在希腊和罗马社会,政治权力的运用似乎并不意味着“治理”的法律或可能性,“治理”的意思是在人的一生中指导他们,把他们置于导师的权力之下,后者为他们所做的事以及在他们身上所发生的事情负责。根据维尼所提供的指引,似乎君主—牧羊人,国王或执政官—牧羊人和人的羊群这样的观念仅仅只是在古老的希腊文本中或者极少数帝国时代的作家那里才能找到。相反,看护羊群的牧羊人的比喻主要是被用来表述教育家、医生和体育教练的活动特征。对《政治家篇》的分析证明了这个假设。

在东方,牧领权力才得以广泛推广,尤其在希伯来社会。有一些特征勾划了这个主题:相比一个固定的领土,牧羊人的权力更多的是

① 发表于《法兰西学院年鉴,1778年,思想体系史,1977—1978年》(Annuaire du Collège de France, 76^e année, Histoire des systèmes de pensée année 1974—1975), 1978年, p. 445—449。又收入《言与文》,1954—1988, D·德福尔与F·艾华德编,合作者J·拉格朗吉, Paris, Gallimard(《Bibliothèque des sciences humaines》), 1994, 4 vol.; 参见, t. III, n° 165, p. 719—723。(参见“授课情况简介”, 注释62)

作用于迈向一个目标的人群；他的作用是向人群提供生活物资，在日常生活中看护他们并保证他们的拯救；最后一点，这个权力是个体化的，通过一种固有的悖论，它赋予羊群中的一只羊与整个羊群相同的价值。这种类型的权力由基督教引入西方，并且在神学的牧领中获得了一种制度化的形式：对灵魂的治理在基督教会中作为获取知识的主要行为，对于每个人和所有人的拯救都是不可或缺的。

然而 15 世纪和 16 世纪人们见证了牧领的普遍危机的开始和发展。不仅仅是对牧领制度的抛弃，而是更为复杂的形式：寻找其他模式的精神指导（并不一定更松弛），以及牧羊人和羊群之间新的关系类型；而且还寻求“治理”儿童、家庭、社区和王国的方法。对治理和自我治理，对引导和自我引导所提出的普遍问题，与封建社会末期经济和社会关系的新形式的诞生以及新政治结构的形成是紧密联系在一起的。

2. 接着我们通过几个方面的分析讲述了政治“治理术”的形式：也就是说，一个群体的行为是怎样越来越明显地进入君主权力的运作之中。在 16 世纪末和 17 世纪初，这个重要的转换就出现在不同的“治理艺术”的著作中。它可能与“国家理性”(*raison d'État*)的出现是相关的。之前哲理艺术的原则借自传统的美德（智慧、公平、自由、遵守神的律法和人的礼俗）或者群体的品质（谨慎、深思熟虑的决定、注意集思广益），而后转向另一种治理的艺术，其合理性有其特殊的原则和在国家中的适用范围。“国家理性”并非绝对强制的，并不是以它的名义就要推翻所有其他规则；这是新的理性的孵化器，根据国家理性，君主权力的行使应当是对人的治理。这时，它就与公正君主的品德无关了，也与马基雅维里式英雄的品德无关了。

国家理性的发展与帝国主题的消失是相联系的。罗马最终隐去了。新的历史观念正在形成：它不再把注意力集中在时间的尽头：即一切个别的君权统一到最后的帝国之中；它面向的是没有尽头的时间，国家之间相互斗争的目的只是为了确保自己的生存。比起对一块领土的统治权的合法性问题来说，更重要的是知识和增长国家力量：在一个国家竞争的空间之中（既是欧洲的也是世界的），与王朝对决迥异，关键的问题是理性力量和技术动力问题，这些力量和技术使人们可以参与到国家的竞争之中。

因此,国家理性,在表述并且为它辩护的理论之外,形成了两大类政治知识和技术:外交—军事技术,通过联盟体系和军队组织来保证和发展国家的力量;寻求欧洲的平衡,这是威斯特伐利亚条约的主导原则,欧洲的平衡后来成为这种政治技术的结果之一。另一个则是由“公共管理”(police),我们曾经给出过它的定义:即一系列必要的手段,用以在国家内部增长国家的力量。在这两大技术的结合部,作为共用的手段,就是国家间的商业和货币流通;通过商业致富,人们期待人口、劳动力、生产和出口的增长,并获得人数众多的强大军队。在重商主义和重农主义时代,人口—财富的组合是治理理性的首要目标。

3. 人口—财富问题构成了政治经济学得以形成的条件之一,对这个问题的研究从几个不同的具体方面进行:财税、饥荒、人口减少、流浪—乞讨—无所事事。政治经济学发展起来是因为人们意识到,对资源—人口关系的管理不可能通过强制管理系统面面俱到地解决,强制管理系统的意图是增加人口来扩大资源。重农主义者不反对人口增长,在这一点上与重商主义者没有本质不同;但是他们以另外一种方式提出了人口问题。对于他们来说,人口并非仅仅是居住在一块领土上的臣民的集合,人口的数量不完全取决于每个人生孩子的意愿或对出生是否鼓励的法律制度。这是依赖另外一些因素的可变量。这些因素都绝非是自然的(税收体系、流通行为、收益的分配对与人口的增长率来说都是决定性的)。但是这种依赖性是可以得到理性分析的,因此,人口看上去是依赖多种因素的“自然”结果,也可以人为加以改变。这样开始出现了人口政治问题,它的起源是“公共管理”技术,并与刚刚开始的政治经济学反思有关。对人口的理解不是法律主体的集合,也不是一群劳动力的群体;对它的分析把它当做各种要素的总和,一方面,它与生物的总体体制相关^①(人口属于“人类”[espèce humaine];当时产生这个新的概念是为了与“人种”[genre humain]相区别);另一方面,它使综合的干预措施有了着力点(通过法律为中介,同样也可以通过各种“运动”来改变人们的生活和行为方式和态度)。

① Population 这个词一般译为人口,但是它也是一个生物学的概念,指某个生物种群。——译者注

讨论课

讨论课的主题是德国人在 18 世纪所说的政治科学(Polizeiwissenschaft)的某些方面:也就是说分析和认识“所有能够保证和增长国家力量,并且运用这些力量,是臣民获得幸福的東西”,尤其重要的是“维持秩序和纪律,制定规章来使他们的生活得体并且向他们提供生存所必需的东西”。

我们试图指出这种“公共管理”(police)要解决的问题;它的作用与后来经过转变而成的警察机构差别有多大;人们期待它产生怎样的效果来确保国家的强大。这是按照如下两个目标进行的:使它可以确认并提高在欧洲国家的对立和竞争之中的地位,以及通过个人的“舒适生活”(bien-être)来保证内部秩序。发展国家的竞争力(经济—军事),发展国家的 Wohlfahrt(财富—安宁—幸福);“公共管理”被理解为治理的理性艺术,它应当能够把这两个原则协调起来。在那个时代,它被当做某种“国家力量的技术”(technologie des forces étatiques)。

人口是这种技术需要处理的主要对象之一,重商主义者从人口中看到了财富的源头,所有人都从中看出了国家力量的主要组成部分。为了管理人口,需要一种健康政策来减少儿童的死亡率,预防传染病,减少地方病,干预生活条件,加以改变并强制以规范(包括饮食、城市的居住或规划),以及保证足够的医疗设备。从 18 世纪下半叶发展起来的医疗政治或者公共卫生(Médizinische Polizei, hygiène publique, social medicin)^①,应当被纳入整体的“生命政治”(biopolitique)框架;它倾向于把“人口”当作生活在一起的生物,他们表现出特殊的生物学的和病理学的特征,因此属于特殊的知识和技艺。这种“生命政治”本身应当从 17 世纪开始发展起来的主题来加以理解:管理国家力量。

做报告者如下:帕斯基洛(P. Pasquino)的报告有关“政治科学”的概念,穆兰(A.-M. Moulin)的报告有关 18 世纪的接种运动,德拉波尔(F. Delaporte)的报告有关巴黎在 1832 年的霍乱,爱华德(F. Ewald)的报告有关 19 世纪的生产事故的立法和保险的发展。

① 分别为德语、法语和英语对同一事物的不同名称。——译者注

授课情况简介^①

我们同时出版的福柯的两次授课《安全、领土与人口》[Sécurité, Territoire, Population(1978)]和《生命政治的诞生》[Naissance de la biopolitique(1979)],构成了统一的双联画,都属于生命权力(bio-pouvoir)的问题域,第一次它是由1976年的课程开启的¹。第一次课对这个概念进行了重新的梳理;而且这次课从标题上就提示了1979年的授课所提出的计划。因此,这两个年度的授课就是重新勾勒“对生命的权力”在18世纪的出现,福柯从中看到了“一种根本的转型,也许是人类社会史上最重要的转型之一”²。这两次课是1976年的授课结论的延续。在一年的中断之后(1977年没有授课),福柯继续发挥其观点,通过对历史的分析,强化了以非常普遍化的概念所提出的假设。

这个计划表面上让他绕了一大圈子,偏离了最初的目标,走向了新的方向。似乎生命权力的假设进入了一个更大的空间范围,才具有实际上的可操作性。通过一些机制,人类从18世纪开始进入一种权力的总体战略,大致上可以说是“安全技术的历史”(histoire des technologies de sécurité)³,对以上问题的研究从本年授课的四分之一处开始转移到对基督教时代就开始的“治理术”的历史研究上。同样的,对生命政治形成条件的分析在1979年的授课中也转移到自由主义治理术的分析。这两次课都是要揭示,西方对生命的权力得以组织起来

① 编撰者米歇尔·塞勒拉尔(Michel Senellart)是里昂高师的政治哲学教授。著有《马基雅维里主义和国家理性》(*Machiavélisme et Raison d'État*)(Paris, PUF, 1989),《治理的艺术》(*Les Arts de gouverner*)(Paris, Le Seuil, 1995)。他还翻译了斯多赖斯的《德国公法史,1600—1800。公法理论和公共管理科学》(*Histoire du droit public en Allemagne, 1600—1800. Théorie du droit public et science de la police*)(Paris, PUF, 1998)。

的出发点是什么样的经验和理性形式。然而实际上,这个研究又把焦点从生命权力的问题转向治理问题,甚至于后者几乎取代了前者。直到福柯后来的研究工作才为我们揭示出,这些课程实际上是关键的时刻,他转向了“对自我和他人的治理”问题⁴。与70年代初的“战斗”语言决裂之后⁵，“治理”这个概念标志着福柯从八十年代开始,从权力分析转向主体的伦理学。

虽然构建生命政治的谱系学的方式是隐晦的和暗示性的,但是它依然构成了两次讲课的视域。在1979年授课的概要中,他做了如下总结:

现在应当要研究的是,在治理术的技术中提出的生命和人口问题的方式,这个治理术从18世纪末开始就不断面对自由主义的问题,但是它却从来不是自由的。⁶

这个计划虽然历尽曲折,但是依然指引着福柯的研究路向,在下一年讲课的题目上也可以反映出来:《对活人的治理》(*Du gouvernement des vivants*)⁷。生命权力问题与他在授课之外平行进行的研究也密切相关,即对性史的研究。他在1976年明确表示,后者“正好处于身体和人口的十字路口上”⁸。从1978年开始直至1984年完成《快感的享用》(*L'Usage des plaisirs*)和《自我关注》(*Souci de soi*),这个研究就被赋予新的意义,不再仅仅说明规训机制和调控装置的结合点,而是成为伦理反思的线索,这个反思集中在作用于自我的技艺(*techniques de soi*)。这个研究计划在以前的工作中也许是不存在的,但是从1978年开始,在对治理术问题的研究中,这些转向就开始逐渐显现出来。

※

应当首先谈谈这些授课所处的历史、政治和精神背景⁹。

福柯对现代治理术理性的思考首先属于左翼思想(“第二种左翼”[*deuxième gauche*]¹⁰),这种思想与马克思主义保持距离,并向新问题开放(日常生活,妇女地位,工人自治,等等¹¹)。1977年,他旁听了《行动》(*Faire*)和《新观察家》(*Le Nouvel Observateur*)组织的论坛“左翼,实验和社会变革”(la gauche, l'expérimentation et le changement

social)¹²：“我为在那里的人工作和写作，这些新人提出了新的问题。¹³”这种对左翼文化革新的关注和远离党派斗争的态度，就可以解释为什么他在1978年3月拒绝参加立法选举¹⁴。1981年左翼在议会选举和总统选举中失败，我们同样应该在这样的背景下，理解福柯在接下来的那一年所提出的问题：

是否有一种适合于社会主义的治理术？什么样的治理术可能是严格的、独立的、内在于社会主义的治理术？总之，[……]如果确实有一种社会主义的治理术，它并不是藏在社会主义和论述它的文本中。人们无法从中推导出这种治理术，而必须把它发明出来。¹⁵

在对新自由主义治理术的分析过程中，这个问题不断进入福柯的考虑范围。其根源就是他在1983年的《白皮书》中所提出的关于社会主义政治的问题：“在社会主义者那里有没有一个治理的问题，或者说他们是否仅仅只有一个国家的问题？”¹⁶

课程中的某些片段也体现出另一个重要的现象引起了强烈反响：苏联的不同政见运动得到了越来越广泛的支持。福柯曾经在1976年利奥尼·普利乌奇到达巴黎的时候与他会面。1977年7月，他与一些不同政见者在雷加米尔(Récamier)剧院举行了一个晚会，抗议勃列日涅夫对法国的访问¹⁷。正是针对这个运动，福柯首次很简短地提出如下理论：“被统治者的权利，比人的权利，在历史上更明确，更清楚”，其理由是“面对政府，自我保护的合法性”¹⁸。在某个时期，“持不同政见”(dissidence)这个词也成为他所使用的词汇。例如在给德巴尔(Mireille Debar)和海宁(Mireille Debar)的著作《土黄色的法官》(Les Juges kaki)¹⁹的序言中，他写道：“应当在政治的布料上添些‘冲突点’，并且尽可能扩张异端的面积。”²⁰然而，这个词语因为滥用而变得庸俗，这似乎使他感到厌烦，在1978年关于对引导的反抗问题的讨论中，他就回避这个词汇²¹。

但是，在福柯的个人介入中，克劳斯·科瓦桑是1977年底的重要事件。作为“巴德尔帮”(bande à Baader)(红色旅)(Rote Armee Fraktion)的辩护律师，克劳斯·科瓦桑向法国请求避难权，1977年7月他

来到法国。10月18日,从1972年就被关在斯图加特的红色旅的三个领导人,被发现死在监室中。19日,作为报复,团伙成员谋杀了汉斯-马丁·施莱尔(Hanns-Martin Schleyer),他是雇主协会主席,9月5日被绑架。克劳斯·科瓦桑在10月24日被监禁在卫生部,11月16日被引渡。福柯参加了当天在卫生部门口的示威,强烈支持给予科瓦桑避难权。这一时期他发表的文章和访谈对此表现出特别的兴趣,与接下来的两次课也有关系。在刚才提到“被统治者的权利”²²之外,他还引入了“安全协议”(pacte de sécurité)的观念,把国家和人口联系起来:

今天所发生的是什么呢?国家与人口建立联系主要是通过所谓“安全协议”。过去,国家可以说:“我要给你们一块领土。”或者说:“我向你们保证,你们可以在国境内平安地生活。”这是领土的协议,对领土的保障曾经是国家的重要功能。²³

1978年授课的题目《安全、领土与人口》全部都出现在了上面这句话中。但是,福柯此时比在授课的时候还更加明确地强调“安全社会”(sociétés de sécurité)所说的斗争的特殊形式。这就是为什么他认为重要的是不要把这种新型的权力装进政治思想的传统范畴之中,也不要“用法西斯主义”或“极权主义”的框架来进行分析。在1979年的授课中,他不断重复这种批评²⁴,它所针对的不仅仅是福柯过去很长时间都很接近的左派观点。这个批评同样还解释了他为什么拒绝把恐怖主义作为反法西斯斗争的合法手段²⁵。他对科瓦桑的支持只是为了保卫避难权,完全不是对恐怖主义的支持。也许在他与吉尔·德勒兹不欢而散的时候,就埋下了这个立场的种子,他后来再也没有见过德勒兹²⁶。

科瓦桑事件使“德国问题”的重要性在福柯的政治思考中显现出来。一年后他对《镜报》说:“法国掩盖德国向法国所提出的政治或文化问题的方式,就是简单地熟视无睹。”²⁷这个问题有两个层面:一个层面是把欧洲分为对立的两个集团(在德国身上就显现出后果“一分为二”²⁸),另一个层面是欧盟的建立(联邦德国在其中占有什么地位呢?)。从这里出发,1979年,通过对二战后的规则——自由思想(ordor-

libérale)的分析,他对“德国模式”进行了很多研究:

德国模式,[……]常常被否定、贬低、厌弃,当作俾斯麦式的国家,后来成为希特勒式的,实际并非如此。德国模式扩散出去,[……]是我们的现实相关,是我们的现实的一部分,它构建起我们的现实,并通过它的裁剪勾画出我们的现实轮廓。这个德国模式,使一种新自由主义治理术成为可能²⁹。

“德国问题”引起有关恐怖主义的尖锐争论,而对于福柯来说,它是理解现实政治的一把钥匙。正是出于这样的考虑,福柯在1977年12月和1978年3月,两次前往柏林会见新左翼的斗士³⁰。

1978年4月,结束授课之后,福柯前往日本旅行了三个星期。他做了几次演讲,总结了对牧领权力的分析³¹并把它置于《性史》的视野之中³²。当时他正在写作第二卷³³。在其中,他特别提出对于哲学家的作用的理解,即《权力的减速器》(modérateur du pouvoir),在伟大的反专制的哲学家传统中,可以上溯至梭伦(Solon),然而其传统形式却是错误的³⁴:

也许哲学还可以扮演反权力的角色,条件是面对权力的时候,它不再宣扬哲学的法则,条件是哲学不再把自己当做预言,或者当作立法。它赋予自己的职责是分析、清理、揭示,因此也强调围绕权力所展开的斗争,在权力关系的内部的争夺者的战略,所运用的战术,以及进行抵抗的焦点。总之,其条件是哲学提出权力问题的时候不再使用善或恶的词汇,而是使用存在(existence)与否的词汇³⁵。

正是基于这样的精神,福柯从日本回来之后就重写并解读了康德的问题:“什么是启蒙?”³⁶(Qu'est-ce que l'Aufklärung?),他以后也不断回到这个问题上来³⁷。这是他在过去几年的写作中所没有的相当新的词汇,通过这个词,他解释了批判的计划。对治理术的分析就在这个计划中。

福柯在进行理论工作的同时,还构想了一个“观念报道”(reporta-

ges d'idées)的计划,把知识分子和记者联合到对现实的深入探索中来:

必须观察新观念的诞生及其所发挥的能量:不是看它们在书中如何,而是看它们在现实事件中如何表现其能量,在人们支持或反对这些观念的斗争中观察它们。³⁸

第一篇报道出现在《信使晚报》上,是福柯在9月16日到24日在伊朗完成的³⁹。就在“黑色星期五”⁴⁰发生几天之后。在惨案之后,从1978年11月9日到15日,发生了一系列大规模反对巴列维国王的骚乱和示威⁴¹。福柯在那里主要会见了自由主义的什叶派长老查里亚·马达理(Chariat Madari),这是伊朗宗教威望排第二位的人物,他反对由什叶派教士控制政治权力⁴²。在授课结束几个月后⁴³,他对后者所提出的“好的政府”^①这个观念很感兴趣⁴⁴。福柯说,在伊斯兰的治理中,还从未“指明一个政治体制,在这个体制中教士扮演引导或管教的角色”⁴⁵。但是,为了回应现实问题,社会的传统结构开始了政治化运动,而且政治生活也向“精神维度”开放了⁴⁶。他借这个机会,向阿里·查里亚蒂(Ali Chariati)⁴⁷致以热情的敬意,后者死于1977年,“他的灵魂依然在今天的伊朗的政治和宗教生活中发生作用。”⁴⁸必须看到这些宗教的、“自由主义”的和社会主义的伟大形象的光芒,才能真正理解福柯在下面所说的那句著名的话,这句话引起过很多关于“政治精神性”的误解:

对于[伊朗人]来说,他们不惜生命的代价所追求的这个东西,我们自从文艺复兴和基督教的危机之后就已经忘记了:一种政治的精神性(spiritualité politique)。我听到法国人在笑,但是我知道,他们错了⁴⁹。

在那个时期的一次访谈中(1978年底),当重新提及1968年突尼斯的学生运动(他当时在那里执教)时,福柯再次把“精神性”与自我牺

① Gouvernément,在本书中这个词一般翻译为治理。

性的可能性联系起来：

在当今的世界上，有什么东西还能在个人身上激起绝对的自我牺牲的渴望、意愿、能力和可能？也许人们对此会表示怀疑，认为连最微弱的激情或者最小的愿望和作用都不可能？这就是我在突尼斯所看到的，证明了神话和精神性有其必要性。当时的社会状态是无法容忍的，而这种状态是由资本主义、殖民主义和新殖民主义所造成的⁵⁰。

1979年1月16日，巴列维国王退位。2月1日，从1964年起就流亡海外的霍梅尼(Khomeyni)胜利回到伊朗。不久，军事辅助力量对新制度的反对者们进行镇压。一时间福柯遭到严厉批评，左派右派都批评他支持革命⁵¹。福柯并不想卷入论战⁵²，因此选择以一篇宣言性的文章作为回应，该文题为《造反没用吗？》⁵³(Inutile de se soulever?)，发表于5月11日和5月12日的《世界报》上。福柯断言造反超越历史因果性的一切形式之上——“归根结底，人造反是没有理由的”⁵⁴，同时他还把“即将死亡的人们所参照的精神性”和“一位完整保存传统主义的教士的血腥治理”⁵⁵对立起来。造反是“打断历史线索的痛苦”，将“主体性”⁵⁶的维度引入历史之中。精神性引发造反的力量⁵⁷，因此造反也和伦理上、政治上的主体化(subjectivation)密不可分，而此时福柯常常思考主体化问题⁵⁸。“主体”并不简单指涉服从的个人，而是指在反抗权力时肯定自我的独特性——1978年讲课⁵⁹中分析过“对引导的反抗”或者“反引导”。这种必要的反抗(“一个人对另一个人行使权力总是冒险的”⁶⁰)也证明了对“不可逾越的法律和不可限制的权利”的要求的合法性。福柯就这样把他的“理论伦理”和谋略家们的算计对立起来：

[……]如果谋略家意味着这样一个人，他说：“大局需要的死、呼声、造反与我无关，而我们所处的特殊形势中的一般原则于我而言才是重要的”，那么我就认为，不论这个谋略家是政客、历史学家、革命者，还是沙赫或者长老的支持者，对我都没有影响；我的理论伦理都是相反的。它跟谋略家相反：当某种独特性造反

时,它就毕恭毕敬,一旦权力触犯了普遍性,它就决不妥协⁶¹。

正是在政治上拒绝恐怖主义和赞颂造反之间,治理术(gouvernementalité)问题以“反战略伦理”的名义展开。

课程结构和关键问题

1. 《安全、领土与人口》⁶²

1978年的课程标志着米歇尔·福柯在法兰西学院的授课进入一个新阶段。

1976年的课程虽然表面上是不同于1970—1975年的课题的另一套东西,事实上却是之前研究计划的继续。正如福柯在前一年所宣布的那样,1976年的课程应该“终结一个阶段”⁶³。他的计划是要延续之前关于“基于惩罚的传统法律程序所形成的一种规范化(normalisation)知识和权力”的工作,研究“19世纪末以来人们声称借以‘保卫社会’的机制”⁶⁴。当时是要分析1880年左右在比利时出现的保卫社会理论,这套理论旨在为犯轻罪的年轻人开脱,把他们的罪行当作一种需要治疗的疾病(médicaliser)⁶⁵。其实,这次课所介绍的内容很不同,探讨的是历史话语中的战争问题,而不是保卫社会。不过保卫社会这一内容也没有完全消失,只是通过系谱学的视角被重构而已:该视角可以让人感受到“生命现象历史中[……]社会战争思想中的急剧变化”⁶⁶。就这样,保卫社会和战争联系了起来,因为19世纪末人们将保卫社会思考为一种“内在战争”⁶⁷,应对从社会机制本身生发出来的危险。

正是借此机会,福柯第一次提出了生命权力(bio-pouvoir)或者生命政治(biopolitique)的概念,同年在《认知的意志》⁶⁸上亦有提及;还引入了人口的概念——“一大群人,都受到生活特有的整套过程的影响[……],例如出生、死亡、繁衍、疾病等等”⁶⁹——修正了之前“全面化的规训社会”⁷⁰的假设,并展示了规训技术如何与调节机制关联起来。

18世纪实现了对人体的政治解剖学之后,人们看到该世纪末出现了某种不再是人体解剖政治学(anatomo-politique)的东西,而我则称之为人类的“生命政治”⁷¹。

从1976年讲课的结论出发,1978年的课程打算延续和深化这一理论转移。在研究了对身体的规训和对人口的调控之后,就这样展开了一个新阶段,几年后将福柯引向了一个当时听众们没有料想到的新视野。

课程的题目《安全、领土与人口》很精确地描述了所提出的问题。其实就是要知道,18世纪出现的这种权力技术究竟是什么,这种权力技术以人口为对象,“旨在[……]通过整体平衡,达到一种动态稳定性:相对于内部危险的整体安全”⁷²。福柯把这套安全技术和直到古典时期君主都会依靠的、借以努力保证其领土安全⁷³的机制对立起来。这样,“领土”和“人口”就像对立的两极一样运作,福柯就是在这两极之间展开研究。如何从统治领土的君主权过渡到人口调控?这个变化给治理实践方面带来了怎样的影响?从此由什么样的理性支配治理实践?从这时开始,课程的关键问题就很清楚地定了下来:通过安全技术的历史,力图“确定我们是否能够[……]讨论一个安全社会”⁷⁴。这个关键问题既是历史性的,也是政治性的,因为它关乎对现实的判断:“是否可以说在我们的社会中,权力的总体布局(*économie générale de pouvoir*)正在成为一个有关安全的领域?”⁷⁵

福柯直到2月1日讲课都在遵循着这套计划,他从12—13世纪的三个例子出发:第一个例子是安全的空间,和城市问题一起,使得福柯强调人口及其环境之间的关系;第二个例子是处理危险性,和灾荒问题、谷物流通问题一起,让福柯将人口问题和政治管理自由联系起来;第三个例子是安全特有的规范化形式,和天花、接种问题一起,让福柯把规训的规范化和严格意义上的规范化区别开。在严格遵循了1976年制定的计划⁷⁶之后,也就是结束计划的时候,福柯终于开始研究他所认为的“今年的主题:安全技术和人口之间的相互关系”⁷⁷。人口作为理念和现实出现,其重要性不仅表现在政治层面上。在认识论方面也有着决定性的意义,在《词与物》中,当福柯重新表达人文科学的考古学所用的方式时,这一点就得到了证明:

[……]人这个主题,通过把它作为生物、工作的个人和言说主体加以分析的人文科学,必须从人口的诞生出发来加以理解,而人口是权力的关联物和知识的对象。人,[……]不是什么别的

东西,它是人口的形象⁷⁸。

分析与人口相关的安全配置使得福柯逐渐强调“治理”的概念。人们起初用的是“治理”的传统意义——公共权威或行使君主权力;这个词后来慢慢偏向于重农主义的“经济管理”概念,具有了一种判别价值,指特有的管理人口的技术。在这一背景下,“治理”指的是严格意义上的“按照经济模式来行使权力的艺术”⁷⁹,因此福柯将经济自由主义断定为一种治理艺术。

最初的研究框架是安全、领土、人口三角问题,被替换为成体系的系列:安全、人口、治理。因此,1978年2月1日,福柯将整节课都用来分析第三个术语(即治理——译者注)。这次课在逻辑上是之前讲课的延续,但实际上却标志着课程大方向上的深刻转折。确实,福柯引入了“治理术(gouvernementalité)”的观念,并在理论上非常戏剧化地,突然转移了研究的关键问题。福柯先把16世纪出现的治理问题和马基雅维里所描述的狡猾大公的计谋区分开来,然后指出,以前的法律和家庭的双重模式阻止了治理的艺术找到自己的维度,而“人口”的概念则为治理的艺术打开一条通路。他重又回到课程的题目,认为这个标题不再能与自己的计划相匹配:

假如我能再给今年的这门课定一个名称的话,肯定不是我原来选择的“安全、领土、人口”。我现在想研究的,是我所说的“治理术”的历史⁸⁰。

这一转折的意味是对最初假设的单纯深化,还是属于福柯幽默地概括自己的行进方法时所用的“螃蟹战术”——“我跟螃蟹一样侧着走路”?⁸¹可能这个问题并不重要。发明“治理术”这个概念一方面是因为发展了大家所看到的、对应于前四课的计划,另一方面则归因于一种处在变化中的思想,并基于它所发现的内容重新加入某些之前的分析(关于治理的艺术和灵魂牧师神学⁸²),理论视野却更加宽广。这一举动可能比福柯授课的其他任何时候都要更为突出地表明,他对迷宫的兴趣——“在迷宫里冒险、转移话题、打通地道、深入腹地、找到迷宫中能够概括路线并改变其形式的突出物”,这一点在《知识考古学》⁸³

的引言中有所提及。

有了这一设想,就展开了一个新的研究领域——安全的历史被搁置于次要位置不再研究,研究的重点转移到了现代国家的谱系学——接下来的一课就阐明了其方法前提和理论先决条件⁸⁴。因此,福柯重新界定了课程的关键问题:

是否可以重新把现代国家置入权力的总体技术之中,这个技术保证了国家的变化、发展和功能运行?是否我们可以讨论某种被称为“治理术”(gouvernementalité)的东西呢?它对于国家来说就如同隔离技术对于精神病学来说那样,以及规训技术对于刑罚体系来说那样,生命政治对于医学制度来说那样⁸⁵。

“治理术”的问题标志着国家问题进入了微观权力的分析场域。在这方面我们可以提出几点意见:

第一,人们经常非难福柯,说他在分析中忽略了国家这一问题,此举则是福柯的回应。但是福柯解释说,这么做并不意味着他的分析就完全取决于国家问题。既非不承认国家,也不是把国家置于首要位置,而是表明对微观权力的分析远非局限于整个系统中的某一片区域,这个区域的范围实际上是由层级来确定的,这种分析其实应该被视为“一个观察点,一种有效的分析全部领域的方法,不论它的广度有多么大”⁸⁶。

第二,福柯对国家怀有全新的兴趣并非只出于上述方法论方面的考虑。也因为1976年课程末期,其分析场域扩大了。对“人群的生命—社会化过程(processus bio-sociologiques des masses humaines)”的管理,有别于局限在一定机构里(学校、医院、兵营、车间等地)的规训管理,这其中暗含了国家机器。而那些以国家为目的的协调和集中工具也正位于国家层面。所以不能把生命政治简单视为“国家所进行的一种对生命的调节”⁸⁷。

第三,福柯考虑国家问题,是和他当时进行的批评密不可分的:国家是永恒的抽象概念⁸⁸、超越的焦点⁸⁹、阶级统治的工具⁹⁰或者冷冰冰的怪物⁹¹——福柯认为所有这些形式都在“夸大国家问题”⁹²,都应该用另一个论题加以反对:国家是“混合而成的现实”⁹³,不是别的,正

是“多种治理术制度的可变效应”⁹⁴。正是依靠同一方法,1979年福柯将国家问题和“厌恶国家”⁹⁵联系起来,突出了“通货膨胀”⁹⁶的影响。

因此对治理术进行研究的框架并没有中断福柯分析权力的工作,而是处在生命政治的开放空间中⁹⁷。有人认为福柯用“治理”概念取代了“权力”概念,好像“权力”概念属于一个已经过时的问题一样,这类断言是不准确的。在1978年的课程中,福柯从“权力”过渡到“治理”,并非因为怀疑方法论框架,而是想扩展到一个新的对象,即国家,之前国家在规训的分析中没有自己的一席之地。

“国家的治理化”过程才是后面9课的研究对象,先是分析基督教牧领(第5—8课,1978年2月8日、15日、22日和3月1日授课),从牧领过渡到对人的政治治理(第9课,3月8日),后来又过渡到基于国家理性⁹⁸的治理艺术(第9课末—第11课,3月8日到3月22日)和国家特有的两大技术性整体:旨在维持欧洲平衡的外交—军事体系(第11课)和公共管理(la police)——取police的古典意义——“一系列必要的手段,用以在国家内部增长国家的力量”⁹⁹(第12课和第13课,3月29日和4月5日)¹⁰⁰。最后一课结束时回到了人口问题,此时的福柯可以更好地界定该问题的出现地点,“起源是公共管理技术,并与刚刚开始的政治经济学反思有关”¹⁰¹。因为这个问题是政治经济学对公共管理国家批评的核心,而自由主义则是作为生命政治管理配置所特有的理性形式出现的。

确切来讲,这就是1979年课程中想要发展的论题。

2. 《生命政治的诞生》

从第一节开始,这组课程就是上组课程的延续。福柯宣布说想继续去年开始的工作,首先明确选择了统帅整个分析的方法论¹⁰²,然后概述了最后几课的内容——专门探讨国家理性的治理及其对谷物政策的批评。构成法律的国家理性的外在限制原则,到了18世纪,被以经济形式出现的内在限制原则所取代¹⁰³。政治经济学其实本身就有治理理性的自我限制,这个理性建立在了解事物自然进程的基础上。因此政治经济学标志着一种新的理性突然进入治理理性之中:由于相关现象的自然性,必须减少治理,而这是为了保证最高的效率。福柯称之为“自由主义”的东西,就是这样一种治理术,它与真理问题紧密

相连,其结果就是不断努力自我限制。此后的课程就是展示,自由主义如何构成生命政治的可理解性条件:

伴随着政治经济学的出现,伴随着限制原则被引入治理实践本身之中,一个重要的替换完成了,或者说一个重复过程完成了,被政治君权凌驾其上的法律主体本身,作为治理应该予以管理的人口出现了。

一种“生命政治”的组织线索正是在此找到了自己的起点。但是又有谁看不见,这里只不过是某种更为宽泛的东西的一部分,而此种更为宽泛的东西正是新的治理理性?把自由主义当作生命政治的框架加以研究吧¹⁰⁴。

福柯勾勒出的计划如下:首先研究自由主义的最初形成以及在当代德国和美国的转变,然后探讨生命的政治问题(*la politique de la vie*)¹⁰⁵。其实后来只实现了这一计划的第一部分,因为福柯又转而发展其对德国新自由主义的分析,在上面花费了比预计要长的时间¹⁰⁶。对市场经济的兴趣不仅与德国经验的范例性特征有关。也可以从“批评的道德观(*moralité critique*)”方面寻找原因,随时准备在西方民主国家的运作中揭露法西斯主义是一种“对国家进行批评的通货膨胀”,在福柯眼中,这种批评方式是放纵的^{①107}。于是“德国问题”被置于课程框架的方法、历史和政治问题的中心。

第2次和第3次课(2月17日和24日)都在研究自由的治理艺术在18世纪出现时的特点。福柯首先通过分析可以真理验证的市场,阐明真理和自由主义的治理术之间的联系;明确了由此发展出的内在限制方式。他引出限制公共权力的两条途径:一条是革命公理之路,从人权出发,旨在建立统治权,另一条是极端的功利主义之路,基于治理实践,目的是从功利的角度,确定治理职能和个人独立的权限。这两条路互不相同,但并不彼此排斥。只有看清这两条路的战略性交叉,才能更好地研究19世纪以来欧洲自由主义的历史。也正是这一

① 过分的在民主国家中发现法西斯主义,实际上使真正的法西斯主义看不见了。——译者注

交叉,明确了或者说让人看清了,福柯从 1977 年开始如何将“被治理者的权利”作为问题加以研究,从而有别于研究更为空泛和抽象的“人的权利”¹⁰⁸。

讲第 3 课时,福柯首先根据新的治理理性分析了欧洲以及欧洲和世界其他地区的关系,然后回到自由主义上来——他倾向于把 18 世纪出现的类似于自然主义的东西称作“自由主义”。之所以用“自由主义”这个词,是因为“自由”存在于自由的治理理性中:自由主义保证了,也许还催生了自由;而且自由主义为了达到自己的目的,需要持续刺激、维护并统帅自由。这样一来,自由主义就可以被定义为一种对风险的估算——个人的自由游戏——每个人和所有人的利益并不矛盾。因此,鼓励“危险地生活”意味着建立多样的安全机制。自由和安全,就是在自由主义悖论的双重需要的要求下,形成国家的控制程序和干预形式;自由和安全还导致了两个世纪以来国家一直经历的“治理术危机”¹⁰⁹。

现在的问题是要知道当今世界面对的是怎样的治理术危机,治理术危机又如何引发人们重温自由主义治理术。从第 4 课(1 月 31 日)开始,福柯通过研究两大新自由主义流派——德国的正统自由主义(l'ortholibéralisme allemand)¹¹⁰和美国的无政府自由主义(anarcho-libéralisme américain)¹¹¹,回答了这一诊断性的问题;福柯在法兰西学院的整个授课过程中,只有这一次涉足过当代历史的问题。这两大流派不仅不属于相同的重建自由主义的计划,而且还代表着两种不同的“对过度治理固有的不合理性”¹¹²批评:前者突出了经济领域中单纯竞争逻辑的价值,用一整套国家干预来指导市场[“社会政治”(politique de société)理论],后者力求扩展市场合理性,把它一直扩展到当时还被视为非经济[“人力资本”(capital humain)理论]性的领域。

最后两课探讨 18 世纪思想中经济人(homoeconomicus)概念的诞生问题,经济人是一个利益主体而不是法律主体;还讲解了“公民社会(société civile)”的概念,与治理的自由主义技术有关。而最经典的自由主义思想是把社会和国家对立起来,就像自然和人为或者自发和限制那样对立;福柯则强调了这些元素之间的矛盾关系。其实社会代表了一项原则,自由治理以此为名有自我限制的趋势。社会迫使自由治理不断反问自己:是不是治理得太多了,或者在过度治理方面扮演

了危险的角色。但社会也成为了治理持续干预的对象,干预的目的不是限制实践方面已经正式获准的自由,而是催生、增加、保证自由体系需要的这些自由¹¹³。这样,社会就既代表“一整套最少自由治理的条件”,又代表“治理活动的转移空间”¹¹⁴。

首要问题

一起来看看关于两个重要概念的几点意见来结束我们的介绍吧:治理和治理术——整组课程都围绕着这两点展开。

1. 治理

1975年的课程《不正常的人》之中,就第一次出现了“治理的艺术”这个问题。福柯把隔离麻风病人的模式和隔离鼠疫病人的模式¹¹⁵对立起来,认为权力的积极技术(*technologies positives de pouvoir*)发明于古典时期,这些技术可以应用于多个层面(国家机器、机构、家庭):

古典时期建立了可以被称为“治理的艺术”的东西,这里取其当时的确切意义:治理儿童、疯子、穷人以及即将出现的工人¹¹⁶。

福柯进一步说,“治理”这个词有三层意思:一种基于转让(*transfert*)、出让(*aliénation*)或者代表(*représentation*)个人意愿的新概念;18世纪实施的国家机器;以及“治理人们的一般技术”,它构成了“这些机器的政治、法律结构代表和运作条件的背面”¹¹⁷。这种技术的典型配置就是上一年已经有所描述的规训组织(*l'organisation disciplinaire*)¹¹⁸。

同一课程中对治理的分析并不局限于规训,而是扩展到由教会缔造的,围绕着忏悔仪式进行的对灵魂的治理¹¹⁹。这样,规训身体和治理灵魂,就作为同一规范化过程相互补充的两面出现了:

当国家正给自己提出行使于身体之上的权力的技术问题的时候[……],教会这边则在建立一种对灵魂的治理技术——即牧师神学,特兰托会议确定了牧师神学,后来夏尔·博罗梅奥

(Charles Borromée)又加以发展¹²⁰。

治理的艺术和牧师神学：这就是从 1978 年课程中重新梳理出的两条主线，但有些不同点值得注意。首先不能忽略年代上的延长：不再是 16 世纪牧师神学对宗教改革的反动，而是早在基督教早期，对灵魂的治理就已经被神甫们确定为“一种艺术的艺术”或者“科学的科学”¹²¹。福柯将特兰托会议上的牧师神学重置于基督教牧领的漫长年代之中。然后又重新把治理的艺术对准国家本身的运作：政治意义上的治理不再指权力借以行使于个人之上的技术，而是政治君主主权本身的行使¹²²——我们在上文已经看到，这个新观点对应于某种方法论问题¹²³。最后从分析权力的有效机制转移到“治理的自我意识”¹²⁴。而这一举动也和之前的“微观物理”方法工作不无关系。福柯在 1979 年学术研讨会引言中解释，他至少会研究一些实践，这些实践中本来就存在着计划性结构(structure programmatique)，以便考虑其结构中的客观化(objectivation)问题：

一切治理术都只能是战略性和计划性的，从来都是行不通的。但只是相对于一个计划而言，我们才能说它从来都是行不通的。不论怎样，我想要研究的都不是社会组织的效果，而是对象化和加以验证(véridiction)的效果。在人文科学中表现为→疯狂(folie)、惩罚(pénalité)，相对于治理术本身而言，在其思考的范围内→治理术(国家/公民社会)。

要提出的问题有关治理术的实践类型，因为它把人构造成为主体的时候，它造成了对象化和可验证的效果。¹²⁵

2. 治理术

(a) 1978 年第 4 课(1978 年 2 月 1 日)中第一次提出的“治理术”¹²⁶这个概念，后来逐渐脱离了历史上的确切定义，具有了更为一般和抽象的意思。其实在本课中，这个概念用于给 18 世纪实施的权力形式命名，“这种权力形式的目标是人口，其主要知识形式是政治经济学，其根本的技术工具是安全配置”¹²⁷；同时也用于定义引向“使这种可被称为‘治理’的权力形式日益占据了突出地位，使它比其他所有

权力形式(主权、纪律等)更重要”¹²⁸的过程。“治理术”这个概念指涉一整套元素,它的诞生和关联对于西方历史而言都具有特殊意义。

从特殊的历史维度上看,“治理术”的另一个事件性(*événementiel*)特征就是,限制自己的应用场域。它并不随便定义任何一种权力关系,仅暗示着国家形成的那些治理技术。因此,“治理术”对于国家来说:

[……]就如同隔离技术对于精神病学来说那样,[……]规训技术对于刑罚体系来说那样,[……]生命政治对于医学制度来说那样¹²⁹。

因此,我们可以借助福柯这时所思考的“治理术”的概念,把一个特殊的权力关系领域和国家问题区分开来。在以后的岁月里,这一概念事件性和局部的双重特征有消失的趋势。从1979年开始,这个词不再只指某种特殊权力形式的基本治理实践(公共管理国家或自由主义尽量少的治理),而是指“引导人们的方式”——一般而言也是“分析权力关系的框架”¹³⁰。如果这一框架总是在国家问题范围内实施,那么下一年开始,它就从中脱离,变成与“治理”语义场具有相同外延的东西。

[……]从广义上说,这一概念的意思扩展为旨在引导人们行为的技术和程序。治理儿童,治理灵魂或意识,治理家庭、国家或自己¹³¹。

从此,“治理术”好像和“治理”混为一谈¹³²,福柯却努力区分开这两个概念:“治理术”界定“权力关系的战略场域,而权力关系中有着可变动和可颠倒的东西”¹³³,在该场域内,建立起不同形式的引导或者“对引导的引导”(conduite de conduite)——这是第二个概念的特征。因为战略场域不是别的,正是权力关系之间的游戏,福柯展示了这些关系如何相互牵连在一起,因此更确切地说,“治理术”并不形成一种结构(也就是说一种“可变量[……]之间的不变量”),而是“一种特殊的普遍性(*généralité singulière*)”¹³⁴,其中的可变量根据不同形势而

随机互动。

这样一来,“治理术”就是微观权力中的内在合理性,而不用考虑分析处在何种层面(父母—儿童关系、个人—公共权力关系、人口—医学等)。如果“治理术”是一项“事件”¹³⁵,那也不再是作为1978年课程中业已确定的历史系列,因为所有的权力关系都属于一种战略分析:

一种特殊的普遍性:其真实性体现在事件上,其可理解性只能实施一种战略逻辑¹³⁶。

现在要弄清楚在福柯的思想中,这些不同的事件性(*événementialité*)之间有着什么样的联系:一种属于西方社会固有的历史过程,另一种则在从“治理”角度对权力的一般定义那里找到理论支持¹³⁷。

(b) 福柯分析不同类型的“治理术”,就离不开分析不同类型的反抗或者与之相应的“对引导的反抗”。1978年的第8课(1978年3月1日)中,福柯就列出了一张中世纪发展起来的、对牧领引导进行反抗的主要形式的清单(苦行、社团、神秘主义、《圣经》、末世学信仰)。同样,分析符合国家理性原则的现代治理术,又让福柯在课程结束时强调了以公民社会、人口或国民为名的,不同的、特殊的反引导的发源地。这些反引导成为每个时代“治理术危机”¹³⁸的征兆,因此有必要弄清在现今的危机中,它们究竟具备什么样的形式,这样才能确定新的斗争或反抗模式。要理解为什么福柯建议大家阅读自由主义的著作,就必须明白这一问题的背景。

从这方面来看,引用以下福柯手稿中的一段会是有趣的——福柯在该手稿中将“治理术”定义为“特殊的普遍性”。其实我们在里面看到,福柯总是如何从对权力进行反抗的形式的角度,来思考政治[据我们所知,这也是福柯在其中影射过卡尔·施密特(Carl Schmitt)的唯一一篇文章]¹³⁹:

将治理术作为一种特殊的普遍性来分析,暗示着“一切都是政治”。传统上,人们认为这一表达方式具有两层意思:

——政治被定义为国家干预的所有领域,[……]说一切都是

政治,也就是说直接或间接来讲,国家无处不在。

——政治被定义为两方对手之间无处不在的斗争[……]。

这是 K. [原文如此] Schmitt 给出的另一个定义。

有关同志(ramarade)的理论。

[……]

总之有两种公式:从事物的本质上讲,一切都是政治;从对手的存在方面看,一切都是政治。

不如这么说:没有什么东西不是政治,一切都可以被政治化,一切都可以变成政治。不多不少,不偏不倚,政治就是和对治理术的反抗同时诞生的东西,是第一次暴乱、第一次对峙¹⁴⁰。

(c) 除开第一部的第 4 课(1978 年 2 月 1 日)¹⁴¹和第二部的某些摘要¹⁴²之外,那时候 1978 年和 1979 年的课程一直都还没出版;但自从 1979 年福柯在斯坦福讲座时概述了治理术的问题¹⁴³之后,就引发了近十年来对治理术的广泛研究(governmentality studies),先是在盎格鲁撒克逊国家盛行,后来传至德国¹⁴⁴。在某些大学里,这类研究甚至被列为社会学系或政治科学系的学科。这项风潮的发端是《福柯的效应:治理术研究》(*The Foucault Effect: Studies in governmentality*)一书的出版,该书在 1991 年由布彻尔(G. Burchell)、戈登(G. Gordon)和米勒(P. Miller)¹⁴⁵编写,除了福柯关于这一主题的讲课稿以外,戈登还写了一篇很长的引言,对 1978 年和 1979 年的课程作了深入综述,以及一整套尤其围绕风险问题(社会风险的概念、预防风险的模式、保险技术的发展、风险哲学等)的研究¹⁴⁶。于是就发展了一种重要的文学,在社会科学、政治经济学和政治理论的场域内展开,不过在这篇介绍中我们不可能列出一张关于该文学的清单。总体上看,我们可以参照米特彻尔·丁恩(Mitchell Dean)的《治理术:现代社会的权力和规则》(*Governmentality: Power and rule in modern society*)¹⁴⁷和托马斯·莱姆克 Thomas Lemke 的文章《新自由主义、国家和自我技术——治理术研究的综合述评》(*Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein Kritischer überblick über die governmentality studies*)¹⁴⁸。而最近治理术概念得以广泛应用,其应用领域早已远离福柯的兴趣、对人力资源的管理¹⁴⁹或者组织理论¹⁵⁰,这表明:治理术分析

模式具有很强的可塑性和适应广为传播的能力。

在此我要感谢丹尼尔·德福尔,是他慷慨地将福柯的手稿和资料借我使用;此外我还要感谢我的夫人香塔尔(Chantal),她在整理课程录音稿时给了我宝贵的帮助。

米歇尔·瑟内纳尔

注释

1. 参见《必须保卫社会》,同上书,1976年3月17日的授课;《认知的意志》,同上书,p.181—191。

2. 《权力之链》(Les mailles du pouvoir)(1976),载于《言与文》,IV, n°297, p.194。

3. 参见上文,1978年1月11日的授课。

4. 这是最后两次课,即1983和1984年的两次课的标题 *Gouvernement de soi et des autres*。这也是1983年福柯与保罗·维尼和弗朗索瓦·华尔一起向瑟伊出版社刚刚创立的“工作丛书”(Des travaux)所提出的出版计划的书名。参见1981年授课的概要,《主体性与真理》(Subjectivité et vérité),载于《言与文》,IV, n°304, p.214,福柯提出重新思考治理术问题的新角度:“在与他者的关系中,通过其他人来实现对自我的治理。”

5. 《惩罚的社会》(La Société punitive)(未出版),1973年3月28日的授课:“权力的获得如同一场战争,其失去也是一样。在权力的中心,这是斗争的关系而非所有权的关系。”再参阅《规训与惩罚》,同上书,p.31。1976年的授课《必须保卫社会》即使没有放弃,至少也开始质疑用战争模式作为对权力关系进行分析的方式。

6. 《生命政治的诞生。1978—1979年法兰西学院授课》(*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978—1979*),塞勒拉尔编,Paris, Gallimard-Le Seuil(*Hautes études*),2004,《课程概要》,p.329。

7. 这次授课实际上研究的是对灵魂的治理,具体的对象是精神检查和坦白的问题。

8. 《必须保卫社会》,p.224。

9. 此处,我们所提及的仅仅只是与福柯相关的事件,以及可以从授课中看出直接或间接反响的事件。

10. 1977年7月,在南特召开的社会党代表大会上,“米歇尔·罗加尔德(Michel Rocard)阐明了两种左翼政治文化的观念:一种是雅各宾式的,国家性的,它同意与共产主义者联盟,另一种是非中心化和地区性的,它拒绝与共产主义者联盟,后被

称为‘第二种左翼’”(德福尔,《年谱》,载于《言与文》,I, p. 51)。

11. 如果要对这一时期进行回顾,请参阅他与罗莱(G. Raulet)在1983年春所做的访谈:《结构主义与后结构主义》(*Structuralisme et poststructuralisme*),载于《言与文》,IV, n°330, p. 453—454:“新问题,新思想,这是最重要的。我认为,以后的人们回顾法国历史这一时期(从左翼兴起直至当时),会发现左翼新思想的涌现,这种思想有各种不同的形式,并不一致(也许这是一个积极现象),这种新思想彻底改变了左翼运动的视野。”

12. 关于这个论坛更多的细节,参见对福柯的访谈:《一次文化动员》(*Une mobilisation culturelle*)(《新观察家》,1977年9月12—18日),载于《言与文》,III, n°207, p. 329—330(他参加的小组是“社区医学组”[*Médecine de quartier*])。再参阅论坛专刊:《真正变革中的人们》(*Les hommes du vrai changement*),载于同一期的《新观察家》,p. 47—62。

13. 《一次文化动员》,同上, p. 330。

14. 参见《传统政治的格栅》(*La grille politique traditionnelle*)[《政治周报》(*Politique-Hebdo*), 1978年3月6—12日],载于《言与文》,III, n°227, p. 506。

15. 《生命政治的诞生》,1979年1月31日授课, p. 95。

16. 引自德福尔:《年谱》,同上文, p. 62。

17. 同上, p. 51。参见马希(D. Marcey):《米歇尔·福柯的生活》(*The livres of Michel Foucault*), New York, Pantheon Books, 1993。法文翻译: *Michel Foucault*, 多扎(P.-E. Dauzat)译, Paris, Gallimard(*Biographies*), 1994, p. 388—390。

18. “是否会引渡克劳斯·科瓦桑”(Va-t-on extraditer Klaus Croissant?)(《新观察家》,1977年11月14日),载于《言与文》,III, n°210, p. 362—364:“流放法律的传统观念把‘政治’放在统治者及其对手之间的斗争上;现在的观念产生自极权制度,它所关注的对象不再是‘未来可能的统治者’,而是‘永远的持不同政见者’——我想说的是这样一些人,他从总体上对身处其中的政治制度不满,并以可能的方式表达这种不满,而且因此受到追捕。”

19. Paris, A. Moreau, 1977。

20. 《序言》,载于《言与文》,III, n°191, p. 140。这篇文章在《世界报》1977年12月1—2日全文刊出。

21. 参见《安全、领土与人口》,1978年3月1日的授课。

22. 参见注释18。

23. 《米歇尔·福柯:安全和国家》(*Michel Foucault: la sécurité et l'État*)[《社会主义论坛》(*Tribune socialiste*), 1977年11月24—30日]。再参见《给某些左翼领袖们的一封信》(*Lettre à quelques leaders de la gauche*)(《新观察家》,1977年11月28日—12月4日),载于《言与文》,III, n°241, p. 390。

24. 参见《生命政治的诞生》,1979年3月7日的讲课,第191页及以下,参见 p. 197:“……我认为,当人们揭露和抨击国家化或法西斯化,揭露国家暴力的时候,不应当想象他们所说的是一个真实的现实过程。”

25. 团体恐怖主义与构建在国家运动之上的恐怖主义之间的对立,“即便人们可能对这种或那种行动非常敌对,后者也在伦理上获得了合法性”,参见《米歇尔·福柯:安全和国家》,同上文,p. 383—384[这个立场与巴丹(Badinter)很接近,《恐怖主义与自由》(*Terrorisme et liberté*),《世界报》,1977年10月14日]。再参见《知识是罪过》(*Le savoir comme crime*)(*Jyōkyō*,1976年4月),载于《言与文》,III, n° 174, p. 83,在西方,恐怖主义只能得到它之所愿的反面:“……恐怖只能导致盲目的服从。为了革命搞恐怖活动:这是一种彻头彻尾的自相矛盾。”

26. 参见艾利班(D. Eribon):《米歇尔·福柯》(*Michle Foucault*), Paris, Flammarion, 1989, p. 276,引用了1984年3月克劳德·莫里亚克(Claude Mauriac)的日记中的一段[《静止的时间》(*Le Temps immobile*), t. IX, Paris, Grasset, p. 338],并附有上述解释。德勒兹和加塔里一起发表了关于克劳斯·科瓦桑和红色旅的文章(《世界报》,1977年11月2日):《构建欧洲最糟糕的方法》(*Le pire moyen de faire l'Europe*),在这篇文章中,他们认为联邦德国“输出其法律、警察和情报模式,成为压迫的组织者并毒害其他国家”,他说出了他的恐惧:“欧洲都接受德国所要求的控制方式”,并且赞成恐怖活动:“……暴力问题,甚至恐怖主义的问题,从上世纪开始就不断激励工人革命运动,形式各种各样,这是对帝国主义暴力的回应。今天同样的问题与第三世界的人民联系在一起,支持第三世界的巴德尔和他的团体认为联邦德国就是对他们进行压迫的主要执行者”[载于德勒兹:《两种疯子的体制,以及其他文章》(*Deux Régimes de fous, et autres textes*), Paris, Minuit, 《Paradoxe》, 2003, p. 137—138]。再参见马希:《米歇尔·福柯》,译文同上, p. 403(“福柯拒绝在加塔里发起的反对引渡克劳斯·科瓦桑的请愿书上签名,但是同样也认为德国是法西斯……”)。正是在这样的背景下,福柯在《安全、领土与人口》1978年3月15日的授课中引用了热奈的文章。

27. 《令人惊讶》(*Une énorme surprise*)(《镜报》,1978年10月30日),载于《言与文》,III, n° 247, p. 699—700。

28. 重新思考了民主德国作家穆勒(Heiner Müller)的话,福柯在1977年11月说:“在德国问题上,与其祈求古老的精灵,不如考虑现在的状况:德国一分为二。[……]如果不考虑到对来自东方的威胁的恐惧,我们就无法理解联邦德国的复杂的安全措施”。[《米歇尔·福柯:安全从来都居于法律之上》(*Michel Foucault: Désormais, la sécurité est au-dessus des lois*)](《晨报》(*Le Matin*), 1977年11月18日),载于《言与文》,III, n° 211, p. 367)。重要的是,必须把这些宣言放到当时在法国非常普遍的厌恶德国的气候中加以考虑,针对这种气候,君特·格拉斯(Günther Grass)曾经做了如下反映:“当我问自己,在欧洲什么地方存在着右派的攻击性运动的危险(我没有用法西斯这个词,它太容易脱口而出了),我看到的是意大利或英国,在那里看到了一些令我感到害怕的问题。[……]但是我绝对没有这样的想法:英国正走在通向法西斯的道路上。”[与阿尔弗雷德·格雷瑟(Alfred Grosser)的辩论,载于《时代周报》(*Die Zeit*)9月23日,1977年10月2—3日重新发表于《世界报》]。

29. 《生命政治的诞生》，1979年3月7日的授课，p. 198。
30. 参见德福尔，《年谱》，同上书，p. 52—53。
31. 参见《安全、领土与人口》，2月8日、15日和22日，以及3月1日的授课。
32. 参见《权力分析哲学》(*La philosophie analytique du pouvoir*) (1978年4月27日)，载于《言与文》，III，n° 232，p. 548—550，以及《性与权力》(*Sexualité et pouvoir*) (1978年4月20日)，同上，n° 233，p. 565—565。
33. 这里所指的是关于宗教改革的牧领，《肉体与身体》(*La Chair et le Corps*)，在《认知的意志》中预告了这一卷，但是手稿被全部毁掉了。
34. 《权力分析哲学》，同上文，p. 537。
35. 同上，p. 540。
36. 《什么是批判？》(*Qu'est-ce que la critique?*) (1978年5月27日在法国哲学协会的演讲)，《法国哲学协会公报》(*Bulletin de la Société française de philosophie*)，1990年4—6月(Paris, Armand Colin)，p. 35—63(未收入《言与文》)。
37. 参见《人与个人》，同上文，p. 135：“[……]从康德开始，哲学的作用就是阻止理性越过经验的限制；但是从这个时期开始，[……]哲学的作用还有监视政治治理术权力的滥用[……]；”《什么是启蒙？》(*Qu'est-ce que la lumière?*) (1984)，载于《言与文》，IV，n° 339，p. 562—578；同一个标题，同上，n° 351，p. 679—688 (1983年课程《对自我和他人的治理》第一次课片断)。
38. 《观念报道》(*Les reportages d'idées*) [《信使晚报》(*Corriere della sera*)，1978年12月12日]，载于《言与文》，III，n° 250，p. 707。预计的报道关于如下问题：越南、美国、匈牙利、西班牙的民主化、圭亚那琼斯牧师会成员的集体自杀，但是后来仅实现了福柯对伊朗的报道，芬吉尔克劳特(A. Finkielkraut)对卡特总统的美国以及格鲁克斯曼(A. Glucksmann)对越南《船民》(*boat people*)的报道。福柯在上述文章中引用过芬吉尔克劳特的报告，这个报告主要的章节谈论的是有关芝加哥的新自由主义的学校，《资本主义乌托邦》(*Il capitalismo come utopia*)，福柯在下一年的授课中用了两次课来讲这个报告《生命政治的诞生》，1979年3月14和21日[参见，芬吉尔克劳特：《复仇与乌托邦》(*La Rivincita e l'Utopia*)，Milan, Rissoli, 1980，p. 33—44]。
39. 福柯在那里见到了《解放报》的记者布朗歇(Pierre Blanchet)和布里埃尔(Claire Brière)，他们在1979年4月发表了《伊朗：以神的名义进行的革命》(*Iran: la révolution au nom de Dieu*) (Paris, Le Seuil, 《L'Histoire immédiate》)，书后有一个跟福柯的访谈：《没有精神的世界里的精神》(*L'esprit d'un monde sans esprit*) (《言与文》，III，n° 259，p. 743—756)。访谈的前面几句话是这样的：“[……]当传统的武装斗争模式被普遍质疑的时候，所发生的事唤醒了我们。不放一枪掀翻巴列维国王的人民的力量是怎样的力量？是否就是通过宗教，通过什叶派穆斯林所重新找回的精神力量？这个举世无双的革命的前途又是什么？”(p. 227)。在书本的底封上，继续追问下去：“在政治中这种精神性的涌现是否也会因为造成新的不宽容而变得沉重呢？”

40. 9月8日军队向聚集在叶拉赫广场的人群开枪,造成数千人死亡。参见《军队,当大地震动的时候》(*L'armée, quand la terre tremble*)《信使晚报》,1978年9月28日),载于《言与文》,III, n° 241, p. 665。

41. 参阅《伊朗事件纪实》(*Chronologie des événements d'Iran*)[从1978年1月8日,最早在科姆(Qom)出现示威活动,被军队镇压,到1979年3月31日伊斯兰共和国全民公决为止],同上, p. 663。关于福柯此次旅行的详情以及与避难中的伊朗反对派的关系,参见德福尔:《年谱》,同上文, p. 55;艾利班:《米歇尔·福柯》, p. 298—309;马希:《米歇尔·福柯》, p. 416—420。对福柯的文章的评论,参见马拉格拉(H. Malagola):《福柯在伊朗》(*Foucault en Iran*),载于布罗萨(A. Brosat)主编:《米歇尔·福柯。真理与权力的游戏》(*Michel Foucault. Les jeux de la vérité et pouvoir*),南希大学出版社,1994, p. 151—162。

42. 当他接见福柯的时候,“身边有好几个捍卫伊朗人权的斗士”[《伊朗人的梦想是什么?》(*À quoi rêvent les Iraniens?*)](《新观察家》,1978年10月16—22日),《言与文》,III, n° 245, p. 691。参见布朗歇和布里埃尔:《伊朗……》, p. 169。再参见戈皮尔(G. Kepel):《圣战。伊斯兰的扩张与衰落》(*Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*), Paris, Gallimard, 2000, rééd., «folio», p. 157;“大部分教士并没有在背后支持霍梅尼的革命观念,他想用神学专制取代巴列维王朝,使最高权力掌握在伊斯兰法学家手中——霍梅尼自己就隐约出现在这个伊斯兰法的宗教专家身后。大部分教士所支持的是什叶派长老查里亚·马达理,他们反对霍梅尼。后者所要求的仅仅是更多的自治权,面对政府的蚕食,他们想控制他们的学校,社会活动和经济资源,完全没有以神学的方式掌握政权的野心——甚至回到阿訇和救世主那里,使黑暗的不公正的世界获得光明和正义。”马达理与霍梅尼发生矛盾,1979年2月,由于支持人民共和党的建立,他遭到软禁。

43. 主要参见《安全、领土与人口》,1978年2月15日的授课,关于教会的牧领权力和政治权力之间的关系。

44. “我们等待着救世主马赫迪(第十二世阿訇,或隐藏的大阿訇),但是每一天我们都为了一个更好的政府而战斗”[福柯引用了他的话,《德黑兰:信仰对抗巴列维国王》(*Téhéran: la foi contre le chah*)](《信使晚报》,1978年10月8日),载于《言与文》,III, n° 244, p. 686;同样的引文也出现在《伊朗人的梦想是什么?》,同上文, p. 691)。

45. 《伊朗人的梦想是什么?》,同上。

46. 这个表达重复了两次,同上, p. 693—694。

47. 马什哈德大学的社会学教授,阿里·查里亚蒂(1933—1977),与巴黎的一些知识分子有联系,尤其是马斯尼翁(Louis Massignon),他是后者的弟子,以及法农(Frantz Fanon),他翻译了后者的《大地上遭受天谴的人》(*Les Damnés de la terre*)。从大学被驱逐以后,他继续在德黑兰北部的研究所教书。他的听众如此众多,以至于当局不得不禁止人们进入。在狱中被关押18个月以后,他选择去伦敦流亡,后来在那里因心脏病发作而死亡。关于他的思想,参阅萨伊冈

(D. Shayegan):《宗教革命是什么?》(*Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*), Paris, Presses d'aujourd'hui, 1982, rééd. Albin Michel, 1991, p. 222—237。在与布朗歇和布里埃尔的访谈中[《如何成为一个波斯人?》(*Comment peut-on être persan?*)],《新观察家》,1982年9月25日],萨伊冈把查里亚蒂置于和弗朗茨·法农和本·贝拉(Ben Bella)相同的路线上,他们都“相信可能让世俗与神圣联姻,让马克思和穆罕默德联姻”。再参见布朗歇和布里埃尔:《伊朗……》,p. 178—179,以及戈皮尔:《圣战》,p. 53—54,强调了查里亚蒂对伊斯兰革命的影响(p. 56 et 154;参见注释 14, p. 555—556,关于这场运动)。关于查里亚蒂的情况,有阿里·哈勒玛(Ali Rahnama)的长篇传记:《一个伊斯兰的乌托邦:阿里·查里亚蒂的政治传记》(*An Islamic Utopia: A political biography of Ali Shariati*), Londres, Tauris, 1998。

48. 《伊朗人的梦想是什么?》,同上文, p. 693。

49. 同上, p. 694。关于对“伊斯兰的治理术”的分析所提出的问题,参见艾利班:《米歇尔·福柯》, p. 305, 以及《福柯对一位伊朗女读者的回答》(*Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*) (《新观察家》, 1978年11月13—19日), 载于《言与文》, III, n° 251, p. 708。令人困惑的是,在这些文章发表二十多年以后,一位风头正劲的专栏作家依然把福柯称为“1979年伊朗霍梅尼主义的辩护者,支持霍梅尼严苛统治的理论”。[明克(A. Minc):《精神的恐怖主义》(*Le terrorisme de l'esprit*),《世界报》, 2001年11月7日]。

50. 《对米歇尔·福柯的访谈》(1978年底),载于《言与文》, IV, n° 281, p. 79。

51. 支持变得越来越危险,在福柯的《给麦赫迪·巴扎甘的公开信》(*Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*),载于《新观察家》(14—20, 1979年4月)中有所表现, DE, III, n° 265, p. 780—782。

52. 参阅:《福柯和伊朗》(《晨报》, 1979年3月26日), DE, III, n° 262, p. 762。

53. 《造反没用吗?》(《世界报》, 1979年5月11日—5月12日), DE, III, n° 269, p. 790—794。

54. 同上, p. 791。

55. 同上, p. 793。

56. 同上:“人们造反,这是事实;也正是这样,主体性(不是大人物的主体性,而是任何人的主体性)进入历史之中,并给历史带来冲击。”

57. 关于此处从力量的角度对宗教的分析,参看:《德黑兰:信仰对抗巴列维国王》,在上述引文中, p. 688:“什叶派宗教[……]如今回复到从前曾经多次所处的状态:政治斗争一旦动员起广大人民的时候,它就把无数的不满、怨恨、悲苦,都转化成力量。[……]”

58. 该词在《安全、领土与人口》中出现过多次,第七课(1978年2月22日)末尾, p. 187—188,在分析了基督教牧领之后分析“主体的历史”。

59. 参阅:《安全、领土与人口》, 1978年3月1日的讲课。从这个角度上比较

福柯举的一个例子和亨利·柯冰(Henry Corbin)对什叶派精神性的分析是很有趣的,参阅后者的鸿篇巨制《论伊朗伊斯兰教》(*En Islam iranien*),巴黎,Gallimard出版社(“观点丛书”),1978年。亨利·柯冰概括了什叶派末世论的主要方面,该末世论的主要代表人物是12世伊玛目,柯冰看到了一种“精神骑士”的核心,与“上帝之友”的概念密不可分;“上帝之友”中由鲁尔曼·迈尔斯文(Rulman Merswin)在斯特拉斯堡创立的上帝之友(Gottesfreunde)的“绿岛”(Ile verte),在西方历史中一再被重现(同前书,t. IV, p. 390—404)。参阅:《安全、领土与人口》中援引过的讲课,p. 215,关于鲁尔曼·迈尔斯文和奥博兰的上帝之友。这篇文章1978年4月发表,福柯在讲课的时候不可能读过。不过我们知道,他在去伊朗之前读过柯冰的文章(参阅DE, III, n° 241的编者按,p. 662)。福柯在查里亚蒂(Chariati)身上的用词——“他的死为他赢得了什叶派中如此特殊的地位,什叶派主张不可见的在场(l'invisible Présence)和一直都没有的不在场(l'Absent toujours là)”(《伊朗人的梦想是什么?》,在上述引文中,p. 693),很像是在模仿柯冰在12世伊玛目身上的用词——“伊玛目隐藏在意义中,但出现在他的信徒心中”(在上述引文中,p. XVIII)。

60、61.《造反没用吗?》,在上述引文中,p. 794。

62. 在《法兰西学院年鉴,第77年》,p. 743中,本课程的题目是“安全、领土与人口”。迈克尔·福柯却在讲课过程中两次重提这个标题:第一次是为了在开场时作出解释(第一课),后来又是为了修正之(第四课),用的都是“安全、领土、人口”这一表达法,我们就予以沿用。

63、64.《不正常的人。法兰西学院授课,1974—1975年》,V. Marchetti和A. Salomoni编,巴黎,Gallimard-Le Seuil,1999年,《课程概要》,p. 311。

65. D. 德福尔提供的细节,in J. -Cl. Zancarini:《阅读迈克尔·福柯》,巴黎高等师范学校出版社,2000年,p. 62。“德福尔补充说,福柯1981年在比利时专门举办了一次研讨会,讨论这个他感兴趣的课题。”这里指福柯1981年春天在卢万进行的授课,标题为“做坏事,说真话。坦白的作用”(Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu),属于弗朗基(Franqui)讲席系列。关于这次研讨会,参阅:图尔坎(F. Tulkens):《比利时保卫社会的诞生(1880—1914)》,Actes, 54, 1986年夏,专刊:《围墙之外的福柯》(*Foucault hors les murs*), p. 38—41。

66、67.《必须保卫社会》,1976年3月10日,p. 194。

68.《认知的意志》,p. 184。

69.《必须保卫社会》,1976年3月17日,p. 216。

70. 同上,p. 225。他补充说:“我认为这只是对‘规范化社会’概念的第一次、不完善的阐释。”《精神病学的权力》(*Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, année 1973—1974*)中第一次提出“规训社会”的概念,J. Lagrange编,巴黎Gallimard-Le Seuil出版社,1973年11月28日,p. 68。后来在《规训与惩罚》中又重提了这一概念,p. 217。

71. 同上,p. 216。同样参阅《认知的意志》,p. 183:“17世纪以来,生命权力以两种形式发展起来:这两种形式并不互为反命题;而可以说构成了发展的两极,由

一整束中介关系捆绑在一起。[……]形成的第一极以身体—机器(*corps-machine*)为中心:包括训练、天赋拓展、力量强化等等,所有这些都得到构成规训特征的权力程序的保证:人体政治解剖学。第二极形成时间稍晚,18世纪中叶形成,以身体—物种(*corps-espèce*)为中心,[……]身体[……]给生命过程提供支持[繁衍、出生和死亡、健康水平、寿命];负责这些过程就得进行一系列的干预和调控:一种人口的生命政治。身体的规训和人口的调控构成了两极,生命权力的组织则围绕着这两极发展起来。”

72. 同上, p. 222。

73. 关于在课程中一直相互关联的“领土”和“安全”的概念,尤其参阅:《安全、领土与人口》,1978年1月25日:“[……]传统的君主权问题,因而也是与君主权有关的政治权力问题,直到现在都要么表现为征服新领土,要么是与此相反,保卫已经被征服的新领土[……]换句话说,就是我们可以具体称为领土安全或者统治领土的君主安全的某种东西。”

74. 《安全、领土与人口》,1978年1月11日的讲课。

75. 同上。

76. 当时福柯区分了18世纪末、19世纪初生命政治的三大干预领域:(1)出生和死亡过程,引出研究发病率问题的一种新方法;(2)衰老、灾祸、残疾等损坏个人能力的现象;(3)作为活物的人与其生存环境之间的关系,主要通过城市问题研究(《必须保卫社会》,1976年3月17日, p. 216—218)。此处的描述和1978年所选的三个例子之间有很大不同,1976年没有提到谷物问题。也就是自由主义问题,也即新的治理理性,1976年讲课中并未提及。

77. 《安全、领土与人口》,1978年1月11日的讲课。

78. 《安全、领土与人口》,1978年1月25日的讲课。

79、80. 《安全、领土与人口》,1978年2月1日的讲课。

81. 《生命政治的诞生》,1979年1月31日, p. 80。

82. 这两点就像人们后来所说的那样,已经成为福柯在《不正常的人》中所关注的对象(参阅下文 p. 403—404)。

83. 《知识考古学》,巴黎, Gallimard 出版社(“人文科学丛书”),1969年, p. 28。

84. 福柯在手稿中明确了选择这种方法论会有什么样的政治影响。参阅:《安全、领土与人口》,1978年2月8日, p. 123—p. 124, 注。

85. 同上, p. 124。

86. 《生命政治的诞生》,1979年3月7日, p. 192。

87. 《必须保卫社会》, p. 223。

88. 参阅《生命政治的诞生》,1979年1月10日, p. 4。福柯选择用唯名论的观点反对普遍概念,以及同上,1979年1月31日, p. 78—79。

89. 《安全、领土与人口》,1978年4月5日, p. 366。

90. 《安全、领土与人口》1978年2月1日, p. 112。

91. 同上以及《生命政治的诞生》,1979年1月10日, p. 7。

92、93. 在上述引文中,注 90。

94. 《生命政治的诞生》,1979 年 1 月 31 日, p. 79。就应该这么理解“国家的治理化”(gouvernementalisation de l'Etat),虽然该表达方式乍看起来比较模糊,福柯在《安全、领土与人口》第四课(1978 年 2 月 1 日)末尾用过。

95. 《生命政治的诞生》,1979 年 1 月 31 日, p. 79。

96. 《生命政治的诞生》,1979 年 3 月 7 日, p. 192—196。批评了“厌恶国家”之后,福柯又反其道而行之,提出了与古典时期“对国家的渴望(désir d'Etat)”相关的一些问题(但在课程中并未提及这些问题)。参阅: *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, entretien avec R. Yoshimoto (25 avril 1978). DE. III, n° 235, p. 617—618;“今年我讲授国家形成方面的课程,分析 16—17 世纪西方实现国家的基本方法,或者说所谓国家理性的形成过程。但我碰到了一些难以捉摸的困难,单靠分析经济、制度或文化关系解决不了。存在着某种巨大的、不可压制的渴望,迫使向国家转型。我们可以探讨对国家的渴望。”

97. 正是为了“研究国家和人口问题”,福柯才有理由建立了这一研究框架(参阅《安全、领土与人口》,1978 年 2 月 8 日, p. 120)。

98. 福柯这些课程的主要来源是 E. 苏沃(E. Thuau)的书:《黎塞留时期的国家理性和政治思想》,巴黎,Armand Colin 出版社,1966 年(巴黎 Albin Michel 出版社再版,“人类进步丛书”,200 年)。福柯好像没有读过 F. Meinecke 的经典著作: *Die Idee der Staatsrason in der neueren Geschichte*, 慕尼黑—柏林, Oldenburg, 1924 年。/ *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*, M. Chevallier 译,日内瓦, Droz 出版社,1973 年;但在 1973 年 10 月的讲座 *Omnes et singulatum* 中,提到过这本书,在上述引文中, p. 150。20 世纪 20 年代出版了很多关于这一主题的德语、意大利语著作,但总体上讲,福柯并没有将它们考虑在内。想了解这一主题的详细传记性资料,参阅 G. Borrelli: *Ragion di stato e Leviatano*, Bologne, Il Mulino, 1993, p. 312—360, 以及从 1993 年开始陆续分册出版的 *Archivio della Ragion di Stato*(那不勒斯)。

99. 参阅:“课程概要”,上文, p. 375。

100. 关于这一系列课程,参看同上, p. 373—376。

101. 同上, p. 376。参阅《安全、领土与人口》,1978 年 4 月 5 日, p. 359—362。

102. 参阅上文,注 84。

103. 在作为 1979 年课程引言的有关“治理”的手稿中,福柯将这一转换描述为“从法律可验证到认识论可验证的伟大转移”。

104. 第一课手稿,参阅《生命政治的诞生》,1979 年 1 月 10 日, p. 24, 加 * 号的注。

105. 参阅《生命政治的诞生》, p. 23 以下。后文中更为明确地发展了这项计划(而且这样一来更清楚地阐释了前文中的内容);参阅《生命政治的诞生》,1979 年 1 月 31 日, p. 80 以下。

106. 参阅《生命政治的诞生》，1979年3月7日授课开头，p. 191：“[……]刚开始我很想首先给你们讲解生命政治，后来讲着讲着就讲成了现在这样，我花了很长时间，甚至太长的时间和你们探讨新自由主义，特别是德国的新自由主义。”同样参阅《课程概述》，同上，p. 323：“结果今年的整组课程都在探讨其实本应只是引言的内容”。

107. 《生命政治的诞生》，1979年3月7日，p. 194—196。

108. 当然这并不意味着，要根据功利主义的算计，把与分裂现象紧密相关的“治理者的权利”问题（参阅《是否会引渡克劳斯·科瓦桑？》，在上述引文中，p. 364）重归到被治理者的独立问题上去，而是要强调一种接近性，也许和福柯当时表现出来的对自由主义的兴趣不无关系。

109. 《生命政治的诞生》，1979年1月24日，p. 70。

110. F. Bilger 的论文：《德国当代自由经济思想》（*La Pensée économique libérale de l'Allemagne contemporaine*），巴黎，Librairie générale de Droit，1964年，除开这篇之外，有关这一主题的法语资料非常少。福柯参考过这篇文章。最近出版了一个学术研讨会的资料：《德国正统自由主义——市场社会经济的起源》（*L'Ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*），科门（P. Commun）编，Université de Cergy-Pontoise，CIRAC/CICC，2003。

111. 参阅：《生命政治的诞生》，“课程概要”，p. 327—329。

112. 同上，p. 327。

113. 参阅《安全、领土与人口》最后一课（1978年4月5日，p. 360—362），福柯在这里暗示了这一课的内容，说：“无处不在的治理，[……]在遵照经济特殊性的同时，应该管理社会，[……]，管理社会事务。”（《生命政治的诞生》，p. 300）

114. 1981年有关“作为治理艺术的自由主义”的手稿中，福柯参考了上一年的研讨会，概括了对自由主义的分析。我们尤其可以将这一分析和 P. Rosanvallon 提出的分析加以比较。参阅 P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*，巴黎，Le Seuil（“政治社会学”丛书）出版社，1979年，p. 68—69（再版：标题为 *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*，巴黎，Le Seuil 出版社，“Points Essais”丛书，1989年）。福柯德分析有时似乎呼应了 P. Rosanvallon 的分析（参阅福柯在“课程概要”中对此的参照，《生命政治的诞生》，p. 326）。

115. 1978年，福柯在分析安全技术的框架时，重建了这两种模式（参阅《安全、领土与人口》，1978年1月11日）。

116、117. 《不正常的人》，1975年1月15日，p. 45。

118. 参阅《精神病学的权力》，1973年11月21日、28日和12月5日的授课。

119. 《不正常的人》，1975年2月19日，p. 158—180。

120. 同上，p. 165。

121. 参阅《安全、领土与人口》，1978年2月15日，p. 154。

122. 《生命政治的诞生》，1979年1月10日，p. 4。福柯解释说“治理的艺术”

指的是“在君主权行使中治理实践的合理化”。

123. 参阅上文, p. 397, 注 84 和注 85。

124. 《生命政治的诞生》, 1979 年 1 月 10 日, p. 3—4: “我没有研究过、也不愿意研究真正的治理实践, 治理实践自身发展的同时, 也决定了如何到处处理提出问题、选择战术, 以及使用、打造、改变工具的情况。我想过研究治理的艺术——也就是经过深思熟虑的最佳治理方式, 以及与此同时对这种尽可能最佳的治理方式所进行的思考。换言之, 我试图从处于治理实践中的思考和关于治理实践的思考这两方面, 抓住思考的瞬间。”

125. 1979 年学术研讨会手稿。

126. 有些德国评论家提出过一种阐释——“治理术”(gouvernementalité)可能由“治理”(gouvernement)和“精神面貌”(mentalité)合成而来(参阅比如 U. Bockling, S. Krasmann & T. Lemke, dir., *Gouvernementalität der Gegenwart*. Studien zur Okonomisierung des Sozialen, Francfort/Main, Suhrkamp, 2000, p. 8)。其实不然。“治理术”这个词从“政府的”(gouvernemental)派生而来, 和“音乐性”(musicalité)派生于“音乐的”(musical)、“空间性”(spatialité)派生于“空间的”(spatial)是同一个道理; 根据场合不同, “治理术”指的是权力关系或治理活动特性的战略场域。因此, 2001 年 3 月 23 日—24 日在维也纳召开的“Governmentality Studies”研讨会的文章中, “治理术”的德语翻译“Regierungsmentalität”, 其实是误译。

127. 《安全、领土与人口》, 1978 年 2 月 1 日, p. 111。

128. 同上。这一过程可以概括为: 牧领权力——外交—军事—公共管理设置(p. 111—112)。

129. 《安全、领土与人口》, 1978 年 2 月 8 日, p. 124。参阅上文, p. 397。

130. 《生命政治的诞生》, 1979 年 3 月 7 日, p. 192。

131. 《对活人的治理》(*Du gouvernement des vivants*) (1980 年)“课程概要”, DE, IV, n° 289。

132. 关于治理作为“对引导的引导”的实践, 同样参阅《论主体和权力》(*Deux Essais sur le sujet et le pouvoir*) (1983 年 4 月), 载于德雷福斯(H. Dreyfus)和雷恩波(P. Rabinow): 《米歇尔·福柯: 超越结构主义和阐释学》(*Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*), University of Chicago Press, 1982。法语翻译: *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, 杜朗博加尔(F. Durandbogaert)译, 巴黎 Gallimard 出版社(“人文社科丛书”), 1984 年, p. 314。

133. 《主体解释学。法兰西学院演讲集, 1981—1982 年》, 格罗斯(F. Gros)编, 巴黎, Gallimard-Le Seuil 出版社, 2001 年, p. 241。同样参阅 1981 年“课程概要”, 《主体性与真理》(*subjectivité et vérité*), DE, IV, n° 304, p. 214: 研究“治理术”的目标之一就是: 除开批评流行的“权力”概念之外, 分析这一“作为个人和团体之间战略关系的领域, 这些关系的关键之处在于引导另一个人或者另外一些人[……]”。

134、135. 关于治理术的手稿(一捆 11 页的纸,没有标题,标着 22—24 的页码,未分页),插在《生命政治的诞生》1979 年 2 月 21 日和 3 月 7 日的课程之间。

136. 参阅上文,注 134。

137. 参阅《论主体和权力》,在上述引文中,p. 314:“不要从暴力和斗争,也不要从契约和个人意愿(这些顶多都只是工具而已)那里,寻找权力固有的关系模式;而应该通过这种特殊的行为方式——既非战争性也非法律性——‘治理’那里去找。”

138. 《生命政治的诞生》,1979 年 2 月 24 日,p. 70。

139. 参阅《论主体和权力》,p. 300,福柯提出一种新的考察权力关系的模式——“把针对不同类型权力的反抗形式作为出发点”。

140. 上文中引用过的关于治理术的手稿,注 134。福柯的手迹很多地方都很难辨认,我们没有引用那些疏漏太多或者内容不太确定的手稿。

141. 讲课稿 1978 年用意大利文发表在 *Aut-Aut*, n° 167—168, 1986 年用法语发表在 *Actes* 第 54 期上。这篇文章和我们发表的显然有所不同,但 DE, III, n° 239 中收录过,p. 635—657。这一课讲稿的英文翻译还刊登在《意识形态与意识》(*Ideology and Consciousness*)杂志上,1979 年第 6 期。

142. 《生命政治的诞生》1979 年 1 月 31 日讲课的摘要,以“对国家的厌恶”为题,发表在《解放报》第 967 期,1984 年 6 月 30 日—7 月 1 日(德文翻译收录在 U. Brockling, S. Krasmann & T. Lemke, dir., *Gouvernementalität der Gegenwart* 中,p. 68—71);《生命政治的诞生》1979 年 1 月 24 日讲课的摘要,以“米歇尔·福柯和自由主义问题”为题,发表在《世界报》1999 年 5 月 7 日的增刊上。此外我们还应该记得,这两组课程的第一节都曾被录音出版,题目是“论治理术”(巴黎,Seuil 出版社,1989 年)。

143. 《Omnes et singulatim》,在上述引文中,p. 134—161。

144. 除开已经援引过的作品集(参阅注 126 和 142)之外,还可参阅 T. Lemke 的很多著作,他之前还出版过著名的 *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Governmentalität*, 柏林—汉堡,Argument Verlag, 1997 年。

145. 伦敦,Harvester Wheatsheaf, 1991 年。

146. 参看敦兹罗(J. Donzelot)的文章:《社会动员》(*The mobilisation of society*) (p. 169—179)、爱华德(F. Ewald):《保险与风险》(*Insurance and risk*) (p. 197—210)、德福尔(D. Defert):《普通人的生活 and 保险技术》(*“Popular life” and insurance technology*) (p. 211—233),以及卡斯特尔 R. Castel:《从危险到风险》(*From dangerousness to risk*) (p. 281—298)。D. 德福尔的文章总括性介绍了研究团队的工作,《把保险机构的建立作为社会理性和社会管理的基本构造》(*on the formation of the insurance apparatus, considered as a schema of social rationality and social management*) (p. 211),该团队 1977 年组建,参与人有:敦兹罗、爱华德和其他学者,他们一起编著了很多回忆录:《风险的社会化和企业中的权力》(*Socialisation du*

risque et pouvoir dans l'entreprise)(1977 年劳动部打字稿)、《保险—预测—安全:工业社会中管理技术的形成史》(Assurance-Prévoyance-Sécurité: Formation historique des techniques de gestion dans les sociétés industrielles)(1979 年劳动部打字稿)。关于这些研究工作的讨论,参阅马莱(P. O'Malley):《风险和责任》(Risque and responsibility),载于巴里(A. Barry)、奥斯伯恩(T. Osborne)和罗斯(N. Rose):《福柯和政治理性:自由主义、新自由主义和治理的理性》(*Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and rationalities of government*),伦敦, University College, 1996 年, p. 189—207。

147. 伦敦, Thousand Oaks/New Dehli, Sage Publications, 1999。

148. Politische Vierteljahresschrift, 41(1), 2000, p. 31—47。

149. 尤其参阅唐莱(B. Townley):《重构管理的人力资源:工作中的权力、道德和主体》(*Reframing Human Resource Management: Power, ethics and the subject at work*), 伦敦, Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 1994; 巴拉(E. Barrat):《福柯:人力资源管理和批判管理的社会思潮》(Foucault, HRM and the ethos of the critical management scholar), 载于《管理学报》(*Journal of Management Studies*), 40(5), 2003 年 7 月, p. 1069—1087。

150. 参阅麦金莱(A. Mckinlay)和斯塔基(K. Starkey)编:《福柯:管理和组织理论,从环形监狱到自我技术》(*Foucault: Management and organization theory, from Panopticon to technologies of the Self*), 伦敦, Thousand Oaks/New Dehli, Sage Publications, 1998, 以及“福柯之后的管理者”(Organiser après Foucault)学术研讨会, 2002 年 12 月 12—13 日, 在巴黎高等矿业学院(Ecole des Mines)召开。

Michel Foucault

Sécurité, territoire, population

Cours au Collège de France, 1977—1978

© Seuil/Gallimard, octobre 2004

Édition établie sous la direction

de François Ewald et Alessandro Fontana,

par Michel Senellart

本书由法国瑟依出版社与伽利玛出版社于 2004 年 10 月联合出版,由弗朗斯瓦·艾华德和阿莱桑德罗·冯塔纳主编,米歇尔·瑟内纳尔编辑整理的。

图书在版编目(CIP)数据

安全、领土与人口/(法)福柯(Foucault, M.)著;
钱翰,陈晓径译—上海:上海人民出版社,2010
(法兰西学院演讲系列.1977~1978)
ISBN 978-7-208-09449-9

I. ①安… II. ①福…②钱…③陈… III. ①国家机
构—行政管理—西方国家—文集 IV. ①D750.31-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第138378号

责任编辑 屠玮涓 李 卫

封面装帧 王小阳

· 法兰西学院演讲系列 ·

1977—1978

安全、领土与人口

[法]米歇尔·福柯 著

钱 翰 陈晓径 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 24 插页 4 字数 347,000

2010年9月第1版 2010年9月第1次印刷

印数 1-4,250

ISBN 978-7-208-09449-9/B·833

定价 38.00 元



上架建议：哲学

ISBN 978-7-208-09449-9



9 787208 094499 >

定价 38.00元

易文网: www.ewen.cc