



中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

# 福柯的生存美学

(第2版)

高宣扬 著

 中国人民大学出版社



中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

# 福柯的生存美学

(第2版)

中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

当代社会理论 (第2版)

后现代论 (第2版)

鲁曼社会系统理论与现代性 (第2版)

当代法国思想五十年 (第2版)

● 福柯的生存美学 (第2版)

流行文化社会学 (第2版)

ISBN 978-7-300-18775-4



9 787300 187754 >

定价：98.00元

本书第2版是国家社科基金重大项目“欧洲生命哲学的新发展研究”（批准号14ZDB018）的部分成果

中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

# 福柯的生存美学

（第2版）

高宣扬 著

中国人民大学出版社

·北京·

**图书在版编目(CIP)数据**

福柯的生存美学/高宣扬著. —2版. —北京: 中国人民大学出版社, 2015. 1  
(中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列)  
ISBN 978-7-300-18775-4

I. ①福… II. ①高… III. ①福柯, M. (1926 ~ 1984) -美学思想-研究 IV. ①B83-095. 65②B565. 59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 282713 号

中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

**福柯的生存美学 (第2版)**

高宣扬 著

Fuke de Shengcun Meixue

---

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街31号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511770 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	<a href="http://www.crup.com.cn">http://www.crup.com.cn</a> <a href="http://www.ttrnet.com">http://www.ttrnet.com</a> (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	涿州市星河印刷有限公司	版 次 2005年9月第1版 2015年7月第2版
规 格	170 mm × 240 mm 16开本	印 次 2015年7月第1次印刷
印 张	39插页1	定 价 98.00元
字 数	624 000	

---

**版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换**



## 代自序：在哲学与非哲学中迂回

我的哲学生涯，就是我个人的整个生命历程。生活使我喜欢哲学，哲学使我懂得了生活；浪迹天涯的生活历练以及惊涛骇浪的“文化大革命”的洗礼，又加深了我对哲学的理解，并时时推进我的思想情感，穿越人文社会科学及文学艺术的各个领域，通过在各种文本中的循环迂回反思，试图探索生命的奥秘。从十五岁到今天，整整半个世纪的岁月，在国内外颠沛流离的游牧生活命运，我始终同哲学打交道，并在同哲学的交往中，不断地改变对哲学的看法，而我的命运本身，也渗透着哲学的神秘力量，使我品尝了生命过程的酸甜苦辣滋味。哲学作为生存的一种实践智慧，以其对生命本身的关照和澄明，见证了它无愧是生命的灵魂。

正如海德格尔所说，哲学无非是一种无止境的感恩和怀念。当尼采在晚年穿透历史而发出“重估一切价值”的豪迈口号时，他仍然以感恩的心情，由衷地称叔本华为他的最早的“教育者”（als Erzieher）（参见尼采 *Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1873—1876），从而一览无余地展现出尼采的“永恒回归”的广阔理论视野。

在我的哲学生涯中，时时伴随我思想脉动的内在力量，来自我生命历程中的各种遭遇。而在我所遭遇的关键人物当中，与我的生命融为一体的，就是五个人：我的母亲、毛泽东、马克思、康德和尼采。他们分别地出现在我生命转折的不同时期，使我在亲身经历的不同生活时空中，从出生入死、苦乐交替的动荡不定生活和深沉反思中，懂得了哲学与生存之间的血肉交融关系，体会到哲学的开放性及其在人生历程、人文社会科学以及文学艺术领域中进行流连忘返的极端重要性。

1939年初，在阴历虎年岁末，在第二次世界大战的隆隆炮火声中，我出生在一个漂泊海外多年的华侨教师家庭。我的父母靠他们所获得的暨南大学和杭州女子师范学校的文凭，四十多年如一日，始终任教于华侨教育界。他们从来没有属于自己的不动产，永远都以任教的学校为家。如同萨特从小就

在其外祖父的带领下看书一样，我也从懂事的时候起，就在身为华侨学校教师的父母的教导下，培养出以看书写字为乐的生活习惯。从这个意义上说，父母不但给了我肉体生命，尤其还赋予我精神生命和哲学灵魂。

打从童年时代起，每当夜幕降临，我就偎依在母亲身边，陪同她批改学生作业，殷切期盼她在夜深人静、改完学生作业之后，字字句句带我习读动人的神话。妈妈耐心地指导我看书，并在阅读中，启发我敞开想象的大门，训练我最初的超越现实的能力，还教我学会查《王云五四角号码字典》和看地图。爸爸则几乎天天在晚饭后的散步中，向我讲述一个又一个动人的历史故事，并严厉地要求我熟背欧阳修的《醉翁亭记》，试图让我从人类经验中，体验人生的艺术。从此，查字典和看地图，成为童年时代最吸引我的游戏活动；学校图书馆和挂在教室墙上的各种大地图，也成为我的玩伴和游戏场所。每当我在字典里亲自发现一个新词汇，认出一个新国家、河流、山脉或港口，就喜出望外地向妈妈报告，于是，妈妈就把我紧紧地抱在怀里。由此，我慢慢地懂得了一个具有哲学意义的生活道理：以寻求智慧的好奇，扩大自己的人生视野，是真正回报母爱的最好途径，也是享尽令人陶醉的人生饕餮的珍贵机遇。

七岁那年，妈妈教我从头到尾系统地看书的最初读本，是当时学校图书馆藏的《苦儿努力记》和《岳传》。前一本是法国作家马洛（Hector Malot）所写的 *Sans famille*（原文直译为《无家可归》）的中文译本，为中国作家夏丏尊所译；后一本是属于商务印书馆《万有文库》的历史普及丛书。这两本书所散发出来的精神魔力，对我的思想和生命成长的影响是如此深远，它们不仅一直伴随着我的心灵成长过程，而且还在某种程度上，简直可以说，它们不折不扣地成为我一生命运的镜子和缩影：我本人所经受的大跨度时空变迁，大起大落，以及一切令人刻骨铭心的生活煎熬和情感震荡，都活生生地重演了两本书的情节。

当我第一次阅读《苦儿努力记》时，首先使我佩服的，是译者夏丏尊先生：他竟把原来法文的著作流畅地译成中文！我当时就暗自立志，长大后要像他那样，成为懂得多国语言的作家。事隔三十一年之后，1978年，我移居法国巴黎，竟然在巴黎地铁网上，找到了《苦儿努力记》所提到过的巴黎东南郊城镇 Boissy-Saint Léger。我兴奋地多次访问这座城镇，东张西望试图发现小说主人公雷米（Rémy）随同抚养他的民间杂艺表演老艺人的历史踪迹。

以后，我又特地两次到《苦儿努力记》所讲述的法国东南弗朗斯孔泰（Franche-Comté）地区度假，来往于瑞士和法国边界，抱着缅怀、同情和鉴赏的态度，反复沉思流浪儿雷米当时徒步穿越这一地区山川大地的哲学意义，因为我已经从我个人亲身经历的哲学炼狱与人生沧桑沉浮的过程中，体会到我同雷米一样，不由自主地在不同舞台上，演出了类似的充满戏剧性的游牧生活遭遇。同样地，《岳传》给予我的爱国主义精神，后来一直成为我的不可磨灭的情结之一，每当世界上发生重大事件，不管我身在何处，也不管我在地球的哪个角落，这一情结如同一股神秘不可测的力量，影响着我的思路和情绪的起伏；而岳飞晚年遭受陷害的悲剧，也在“文化大革命”对我的“隔离审查”和一再地“批斗”中，活灵活现地重演着：人们当时竟然对我的华侨爱国之心，抱着怀疑、鄙视，甚至嘲弄否弃的态度！

这一切，就是我的哲学思想的基础和起点。随后，即使哲学把我带到古希腊、古罗马或古典时期的德国以及当代法国，都脱离不开少年时期母爱和母文化对我的熏陶；同样也无法抚平被残酷无情的现实生活所刻烙留下的沉痛创伤，它们时时申伤着我的心灵，根深蒂固，挥之不去，并以顽强的精神，渗透到我所吸收的一切文化当中；反过来，我的喜怒哀乐情感越是起伏不平，面临的新鲜文化越是层出不穷，我对生活和哲学的“流浪”、“迂回”、“永恒轮回”的性质，就感受得越深。

1952年，十三岁，是《岳传》所传授的爱国主义精神，使我决定离开在印尼的温暖家庭，只身归国求学，并选择享有“老革命根据地”荣誉的东北，作为我在祖国的落脚点。从热带零上二十多度的印尼到北温带寒冬零下二十度，从天天吃大米到顿顿吃高粱和窝窝头，不但没有使我对自己的选择有所悔恨，反而更加深了参与轰轰烈烈的革命事业的决心。

正是在东北，我在母文化的基础上，如饥似渴地阅读了中国古典名著《水浒传》、《三国演义》、《西游记》、《红楼梦》、《儒林外史》等，同时又大量地阅读了奥斯特洛夫斯基的《钢铁是怎样炼成的》等苏联和其他国家的文学作品，使我从十三岁到十五岁的少年青春期，被丰富的人类文化遗产所充实。在此基础上，十五岁那年，高中一年级，第一次阅读了毛泽东的《实践论》和《矛盾论》，成为我的处女哲学读物。

毛泽东教给了我第一个哲学概念：哲学是自然科学和社会科学的最高理论总结。这个哲学定义长久地指导我的人生观和哲学立场，促使我在十八岁



高中毕业时，报考了北京大学哲学系，把研究哲学当成我的终身第一志愿。为此，我要永远感恩和怀念毛泽东。

在北京大学哲学系，马克思和康德先后激发和加深了我对哲学的理解。确切地说，在大学和研究生时期，我首先是以毛泽东的哲学定义解读马克思和康德。接着，马克思的哲学让我进一步学会将人的激情与哲学的反思结合起来，使辩证法的精神与生活的逻辑扭结合一，以大无畏的探索实践，寻求自然、社会和生活的真理。到了研究生阶段，在我的导师郑昕教授的亲自指导下，我用了三年半的时间，阅读康德的《纯粹理性批判》、《实践理性批判》及《判断力批判》三大著作，给了我关于人的认识、道德和审美三大基本能力的教育，让我领悟到“人作为目的自身”的最高尊严；同时也明白了人的理性及其界限，启发我要善于在生活中，依据具体情况，独立自主但又恰如其分地使用自己的理性。

1966年春天，我手持北京大学哲学系研究生毕业文凭，到中国科学院报到工作，但迎接我的，是“文化大革命”的浩劫。这时，也只有这时，我对毛泽东、马克思和康德的哲学理解，才真正地受到了检验，我也受到了终生难忘的哲学教育。

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中指出，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造”。个人的和亿万人的历史实践，像火焰翻滚的熔炉，熔化掉一切虚幻的理念和天真的情怀。我的个人命运同无情的权力争斗、亿万人的生离死别铰链在一起。这是我一生中最悲惨，但又最丰富、最珍贵、独一无二的经历。具有讽刺意味的是，在“文化大革命”以前，我虽然身在号称马克思主义理论基地的北大哲学系，但我始终得不到机会认真系统地研读马克思的《资本论》。“文化大革命”对我长达八年的“隔离审查”，在门窗紧闭、暗无天日的戒备森严的环境中，我反倒获得了机会，让我反复阅读了《毛泽东选集》四大卷及《资本论》三大卷。我有生以来第一次，在反复穿越毛泽东和马克思本人的文本的字里行间中，感受到思想、语言论述、历史、生活逻辑、生命情感和现实世界之间的神秘交错结构；同时，人类社会也以最典型的形态，暴露出它的正反两面性；历史的悲剧与喜剧，特别是迄今为止人们试图千方百计加以掩盖的那些最丑陋、最肮脏、最虚伪的正式情节，正如马克思所说的那样，都赤裸裸地同时生动地上演出来了。从这个意义上说，这场历史浩劫，又是人性和兽性联合

同场演出的历史狂欢节。我在“文化大革命”中所获得的生存实践智慧，比我在任何时候所累积的经验都更深地扎根于灵魂的核心中，时时牵动着我的哲学思路。后来，即使到巴黎或台北，“文化大革命”的经验，经常从无意识的底层冒现出来，影响着我对世界和哲学的看法。

从1978年离开中国大陆以来，我先后在香港地区、法国和台湾地区居住，也多次横渡过大西洋和太平洋，足迹遍布欧、亚、美。同我的生活经历一样，我的哲学研究领域，涉及存在主义、实证主义、实用主义、结构主义、新马克思主义、弗洛伊德主义、后结构主义及后现代主义等。其实，我的学术领域的转移，同以往亲身经历的生活历程一样，一方面并非单向性和一次性的，而是循环的和重复的；另一方面也是“人在江湖，身不由己”，因为它是由三方面的因素共同决定的。首先是我的哲学研究本身，由于我对哲学持有开放的态度，促使我不由自主地从一个领域走到另一个领域；其次，思考本身的无形力量，特别是其中来自生命活动本身的非理性的情感和意志力量，超出我的主体意识，推动我不断越出学科的界限，不仅在不同哲学派别的文本中间穿梭，也深入到语言学、人类学、社会学、心理学、文学艺术理论等方面，试图在多向和多维的时空中，寻求新的自由可能性；最后，当代哲学、人文社会科学的理论和方法论的变革和不断转向过程，也引导我不断突破原有的范围。

在法国的二十五年，当代法国哲学家不断逾越传统哲学的边界，并与多学科的人文社会科学及文学艺术进行无拘无束的对话式的创新过程，使我心花怒放，带领我跨入无限自由的哲学新天地。

从1978年起，历经颠沛漂泊而进入“不惑之年”的我，终于领会到尼采为什么要以“超人”（*der Übermensch*）的激情，宣告人的生存的“权力意志”（*der Wille zur Macht*）的本质。“文化大革命”所刻印的伤痕，早已见证了尼采的论断。其实，要真正实现康德所说的“作为目的自身”的人的最高尊严，不仅要靠理性和仁慈善心，而且还要凭借超人的权力意志及灵活机动的生存艺术策略，以鉴赏人生艺术的豪迈态度，敢于面对和逾越一切障碍和界限，大无畏地迎接人生的暴风骤雨，向一切“不可能”挑战，时时超越实际生活的范围，开辟新的生命境界。不能只是从“权力”和“意志”的字面意义来理解尼采的哲学。权力意志是一种永不满足、永远自我更新、自我充实、自我扩大的逾越欲望，是彻底摆脱自然状态的、真正的人的永不

枯竭的生活动力，又是具有最高尊严的人，历练人生的纵横驰骋，泰然自若地出生入死，精通生死艺术，确信自己将“同这太阳、同这地球、同这雄鹰、同这条蛇一样”，“永恒地回归到同一个自身的生命”的崇高情操。人是在不断创造中实现自由超越的特殊生命体。哲学家只有达到这种境界，才真正地将自身的思想同生活情感、同人类历史、同他人的各种文本连成一片。

实际上，没有一种真正的哲学思维是可以脱离实际的生命情感的。思维并不是只发生在某个孤立的主体意识之中；没有生活激情的思想是死板的，不同他人的文本进行来回交往的思索是贫乏的。在真正的哲学思考中，如同生活本身，理性、意识、情感、意志、欲望以及无意识等复杂因素，甚至包含一些无法说出、难于确定、不可预测的神秘力量，永远都混合在一起，而且也紧密地同思考者本身的生命律动及其生活世界相交错。哲学只有在同非哲学的比较、交往和对话中才能存在。哲学所追求的思想自由，使它本身无止境地进行自我超越和超越一切。

然而，超越本身也是一种生活的艺术。“超越”并不简单地意味着永不停静，更不归结为胡作非为。超越过程，包含了生活中必要的平静和节制，集中了生活和思维的艺术性。在我最近研究的福柯的生存美学中，我再次感受到超越过程的审美意义。

在出国流浪的四分之一世纪中，我通过穿越哲学、人文社会科学以及文学艺术各个领域的文本的迂回，在陆续总结生活经验和哲学思考心得的过程中，撰写出《存在主义》、《结构主义》、《实用主义和语用论》、《罗素哲学概论》、《弗洛伊德主义》、《新马克思主义》、《哈贝马斯论》、《解释学简论》、《德国哲学的发展》、《罗素传》、《毕加索传》、《萨特传》、《利科的反思诠释学》、《布尔迪厄》、《鲁曼社会系统理论与现代性》、《流行文化社会学》、《当代社会理论》、《论后现代艺术的不确定性》、《后现代论》、《当代法国思想五十年》、《当代法国哲学导论》及《福柯的生存美学》等二十五本专著。由五百余万字所交织而成的文本，并不全是我本人所要说出的话语，因为生活和哲学思考所经受的体验和其中的情感，是无论如何都不能如实地通过语言文字表达出来的。重要的是它们毕竟以折射镜的方式，表现了我的生命律动和情感。但是，问题还不仅仅是这些书同我个人之间的关系。更具有本质意义的，在于它们是“他人”的文本的交响乐似的回音，隐含着



现实与历史、过去与未来、生与死、可能与不可能之间的永恒回归历程的和声。它们还不仅仅在形式上，更在内容方面，体现了生活和哲学生涯的流浪特质。

今后，只要我一息尚存，我绝不会放下笔，要不停顿地继续在广阔的哲学、人文社会科学和文学艺术文本间进行游泳穿梭。哲学没有界限，也不应该有终点；它同生命之间的永恒回归，正是哲学本身无可逃脱的命运及其生命力的源泉。

高宣扬谨识

上海交通大学欧洲文化高等研究院

## 再版前言

《福柯的生存美学》的2015年新版的问世，使我亲切地感受到欢度节日般的快乐，也给予我重读本书文本的机会，重新审阅自身近十年的生命历程，一方面回味自己同新一代一起跨入21世纪的生存自豪感，另一方面享受新时代精神洗礼的快感。21世纪以史无前例的加速度把当代社会引入五彩缤纷的新世界，把我这样迈入古稀之年的老年人，带领到快乐人生的新境界。与此同时，新版也为我提供与新老读者进行对话的可能性，殷切希望本书的再版有利于推动新世纪的文化重建事业。

衷心感谢中国人民大学出版社学术出版中心的杨宗元主任和符爱霞女士及其编辑团队，她们为本书的再版给予充分的支持和真诚的帮助。

高宣扬

上海交通大学欧洲文化高等研究院

2015年元旦

## 序 言

这本书的起草与定稿，经历了一段曲折而艰难的过程。

1995年深秋，老朋友雅克·董特（Jacques D'Hondt，1920—2012）教授及布旦（Jean-Claude Bourdin）教授邀我访问普瓦捷大学，并同游附近笛卡儿（René Descartes，1596—1650）和拉伯雷（François Rabelais，1483—1553）的故乡，下榻于景色如画的希农城堡（Château de Chinon）附近的乡村别墅。当时，福柯的《言论与写作集》（*Dits et Écrits*，I—IV，1994）四卷本刚刚出版。身处于米歇·福柯（Michel Foucault，1926—1984）、笛卡儿和拉伯雷出生及成长的地方，我们自然地谈及许多他们的作品。在话语的象征性力量的引导下，加上萧瑟秋风和醇厚葡萄酒香气的双重熏染，我们情不自禁地堕入由历史、现实与未来所交错构成的“混沌”梦境，沉浮于沁人心脾的苍茫寰宇之中。我顿时感受和品尝到环绕福柯成长的文化氛围，在朦胧中似乎聆听和领悟到隐含于其中的某些历史信息，使我更深刻地体会到福柯的生存美学（l'esthétique de l'existence）的重要意义：人生的最高价值，人类生存的真正本质，就在于它的审美性。人世间，唯有审美活动，才使日复一日的平庸生存过程和有限的语词符号，变成富有诗性魅力和充满创造性的奇幻艺术力量，带领我们永不满足地追求、超越、鉴赏和回味人生及其历史的审美蕴涵，将历史从过去的牢笼中解脱出来，使它顷刻间展现成五彩缤纷的长虹，架起沟通现实与未来的桥梁，穿梭于生活世界，引导我们飞腾于人类文化与自然交错构成的自由天地，在生命与死亡相交接的混沌地带实现来回穿梭和洗心革面，一再获得重生，使短暂的人生重叠成富有伸缩性的多维时空，开拓同各种可能性相对话和相遭遇的新视阈。

正是在同游福柯故乡的这段日子里，我才获得机会认真消化了福柯的生存美学，并由此体会到，审美与超越密不可分，创作同审美愉悦感是诗性生存的双生子，两者共时、双向、互动地将人生引入无限的自由境界；审美，才是人的最高超越活动，是将生存引向充满快感的自由创造境界的永不枯竭



的动力源泉。因此，不断加强我们的审美态度及其能力，就为自身提供了增强生存价值和开创更多自由的基本条件。更具体地说，只要具备了足够的审美能力，人生的漫漫路途，就会震荡成千种风情回响迸发的生活交响乐，使娇媚娴丽的浪漫情调同险象环生的艰苦磨炼意志交互激荡，一再把人生展示为引人入胜的“柳暗花明又一村”这样妙不可言的生活历程；而通过循环地品尝生存美感的曲折过程，自身又将进一步自由地展翅翱翔于无边无际的生活世界中。

人是在不断的创造中实现自由超越的特殊生命体；人虽然可以选择哲学、科学和宗教的超越途径，一再满足其“好奇”、“惊异”的天性，但唯有在审美超越活动中，才能使人所特有的情、智、意志及想象力，浑然一体交融运作，升华到无法无天、无底无边的逾越境界，使作为“生命的唯一主人”的“我们自身”（*nous-mêmes*），真正具有无比崇高的尊严。

20世纪末以来，福柯生前未正式发表的演讲、访问录、短文及其在法兰西学院的历年授课讲演录，陆续地正式出版。这是法国当代思想史上的一件大事。它不仅为研究福柯的思想提供了最新的资料，而且由于福柯思想的深刻性及其在当代法国思想史上的重要地位，也直接推动了当代法国整个思想及哲学研究的发展进程。这批最新发表的福柯著作，首先是指1997年发表的《必须保卫社会》（*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976. 1997*）和1999年发表的《异常者》（*Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974—1975. 1999*）。在此基础上，2001年又发表了他的《主体的诠释学》（*Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981—1982. 2001*），2003年发表了他的《精神病治疗学的权力》（*Le pouvoir psychiatrique. 1973—1974*）。除此之外，尚有《知识的意愿》（*La volonté de savoir. 1970—1971*）、《惩治理论与制度》（*Théories et institutions pénales. 1971—1972*）、《惩治的社会》（*La société punitive. 1972—1973*）、《安全、领土与居民》（*Sécurité, Territoire et Population. 1977—1978*）、《生命政治的诞生》（*La naissance de la biopolitique. 1978—1979*）、《对活人的统治》（*Du gouvernement des vivants. 1979—1980*）、《主体性与真理》（*Subjectivité et vérité. 1980—1981*）、《对自身与对他人的管辖》（*Le gouvernement de soi et des autres. 1982—1983*）以及《对自身与对他人的管辖：真理的勇气》（*Le gouvernement de soi et des autres. le courage de la vérité. 1983—1984*）等讲稿，正在准备排印

中。所有这些，连同在1994年早已发表的《言论与写作集》，将进一步揭示许多关于福柯思想的奥秘，有助于更透彻地了解福柯的思想全貌。

这些最新发表的福柯著作，同他生前已经发表的著作相比，不仅在内容方面涉及许多新的问题，而且，也在表述的层次、风格和方式方面，更加深刻、生动活泼和含蓄细腻，活灵活现地呈现出福柯的曲折而复杂的思路及其特有风格。许多在其生前著作中尚未清晰分析的论题以及各种变幻不定的表达方式，都进一步在这些演讲稿中得到了澄清。更值得注意的是，从新发表的讲演录中，不仅可以清楚地看到福柯晚期思想的思索方向及其重点，而且也挑明了贯穿于福柯思想始终的核心问题，凸显出生存美学在其思想发展中的关键地位。可以毫不夸大地说，生存美学，是福柯整个思想的精华，不理解生存美学，就无法真正把握福柯的整个理论。

迄今为止，学术界关于福柯思想的研究，绝大多数都集中在他的权力（le pouvoir; the Power）和性（la sexualité）的论述上。但是，福柯本人生前就指出，他的研究的主要目标，既不是权力，也不是“性”。他在1982年明确地说：“我首先要说一说我最近二十多年来的工作目标。它既不是分析权力现象，也不是为此分析提供基础。我所研究的，毋宁说是探索我们文化中，有关我们人类的各种不同的主体化模式的历史（J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humaine dans notre culture）。”（Foucault, 1994: IV, 222-223）接着，1983年，福柯又说：“我应该承认，同‘性’等问题相比，我更多地对‘自身的技术’（techniques de soi）以及与此相关的问题感兴趣。……‘性’，是令人厌烦的。”（Foucault, 1994: IV, 383）这就是说，权力和性的问题，在福柯的思路中是次要因素，是从属于他所探索的真理游戏和生存美学的战略目标；必须把权力和性的问题，放置在真理游戏和生存美学的广阔视野中加以观察。福柯所关切的重点，始终是“我们自身”的问题：我们自身是如何成为说话、劳动、生活的主体？在现代的社会条件下，作为主体的我们自身，又怎样同时地成为知识、权力和道德行为的对象和客体？我们自身是怎样成为法制、道德伦理以及各种社会文化规范的限制对象？换句话说，我们自身为什么如此偏执于主体性，却又不知不觉地成为被宰制和被约束的客体？我们自身究竟有没有可能不再成为主体性原则的奴隶？应该怎样走出主体性的牢笼，而使我们真正成为自身生命的自由的主人？所有这一切，都关系到我们自身的命

运、现状与未来，关系到我们现在所处的现代性，关系到我们自身的生死存亡和自由。如果说，福柯在 20 世纪 70 年代以前，集中探讨知识考古学和权力系谱学，研究现代各种论述及其宰制实践，探索真理游戏及其策略，那么，所有这些研究，都只是为他后期所探索的生存美学作准备。他在前期的首要研究目标，就是通过考古学和系谱学，揭示造成“我们自身”的现状的历史奥秘；而在 70 年代中期之后，当福柯转而研究“性史”、“自身的技术”和生存美学的时候，他更多地是为了具体地揭示“我们自身”被扭曲成“主体”的实际策略和程序，以便寻求解决我们自身的现状的出路。生存美学，就是引导我们自身走出现状的困境、创造自身的幸福美好生活的实践原则。所以，只有全面阅读和研究福柯的著作，特别是 70 年代中期之后的著作，研读他在世的最后十年间于法兰西学院的演讲稿，才能真正把握他的思想真谛。

从 1978 年第一次阅读福柯的《语词与事物》至今，三十多年来，我对福柯的思想的认识和理解，经历了曲折的反思过程。最近几年对于福柯最新著作的研究，使我更深入到他的心灵深处。福柯思想内涵的深刻性、浓缩性、艺术性和极端游动性，使试图把握他的思想的任何人，都难免会时时陷入困惑和面临瓶颈。唯有反复阅读和深思他的著作，如同重复诵读和鉴赏一首好诗那样，从前向后，又倒过来，由后至前，再尝试从中间的不同地方自由穿插——这也如同在惊涛骇浪中游泳或驾船冒险那样，上下沉浮，来回穿梭，或在中途突然变换方向，前后绕道迂回——才能慢慢地对他的基本概念和思路有所了解。由此，也才能对他的思想中所提出的难题和曲折性，逐渐地产生强烈的兴趣，并意识到福柯思想风格的魅力。也正是在这里，典型地体现了福柯思想的不确定性、多变性、含糊性、独一无二性和自由创造性。他把思想、创作和生活，当成无止境的艺术创造和审美的游戏活动，试图在其自身的思想活动和理论实践中，不停地寻求生存美的最高自由境界，体现了他的崇高情操和风格。对于人来说，艺术创造比科学认识更有价值，因为只有透过艺术创造中对于美的无限追求，才能品味人生的审美价值，才能将人生提升到最高的自由境界。然而，生活本身就是艺术创造的基础、温床和基本表现；唯有把生活本身当成艺术创造和审美的过程，才能彻底领悟生活的意义。福柯的生存美学试图向我们展示这样的道理：使自身的生活变成生存美的展现过程，不但可以不断创造和鉴赏真正的美，而且还可以引导自身

深入真理的殿堂，陶冶最美的道德情操。

福柯所探索的生存美学，通俗地说，就是做人的艺术。做人不容易，不但是因为人及其所生活的世界本身极其复杂而难以对付，而且还因为人本身就是一种永远不甘寂寞、时刻试图逾越现实的特殊生命体。更确切地说，不是生活环境的复杂性，而是人自己的创造和好奇本性，使世人产生无止境的审美欲望，永远不满足于现状，永远追求更美好的前景，因而才使人生变得既艰苦又华丽，既烦恼又充满快感，既有限又存在无限超越的可能性。因此，做人本身，就其本质而言，本来就是一种人生艺术创造和审美生存的实践过程；非要经历长期曲折的磨炼和陶冶，在快乐和苦难的双重淘洗中，才能真正地体会和掌握人生的审美艺术。真正的生存之美，只能存在于重复、更新、模糊、变幻和充满褶皱的生活历程中。因为正是在那里，才提供了尼采所说的“永恒回归”（*retour éternel*）的可能性及其永久值得循环回味和令人流连忘返而无限向往的迷幻境界。也只有在那里，才有可能使人自身进入既脱离主体性又无须客体的最高自律领域。

通过对于福柯思想的系统研究，我逐渐理解贯穿于其心路历程及其变幻思想核心的生存美学的重要意义。因此，本书对于福柯各种思想观点的研究及探索，都立足于他的生存美学及其真理游戏策略的基础上，把他的一切思想观点、生活行为及各种活动，都看做他的生存美学及其真理游戏的表现形态和实践见证。

正如本书将要全面加以论述的，福柯的生存美学虽然是在他的晚期著作中，特别是在 70 年代末至 80 年代讲授于法兰西学院的讲稿中才正式出现，但生存美学的基本精神和核心思想，早就在他的初期和中期的著作及其生活实践中体现出来。生存美学无疑是福柯的生活观和理论观的根基。由于以生存美学为基础，才促使福柯对违背生存美学原则的西方传统思想及其制度化过程进行考古学和系谱学的批判，从对于近代知识论述及其实践策略的揭露，特别是从对于近代主体性原则的解构，转向对于西方思想最早源头的探索，致力于发现“关怀自身”基本原则的古希腊罗马原型的审美价值，同时在其学术研究中，始终采取语言论述游戏的基本策略，并使他的研究主题随着他的思路的自由发展而不断发生变化，表现出德勒兹所说的那种“重复，分层，返回，回到原来的地方，钩破裂缝，难以觉察的区别，二分化以及致命的撕裂”（Deleuze, 1990: 116）的特征。德勒兹所列举的福柯上述创作特

征，就是艺术创作本身的特征，也是艺术美的基本表达形式，更是福柯自身实践其生存美学原则的生动见证。

福柯的理论观和方法论是同他的生活观紧密相连的。就连他的思想表达方式、他的语言论述的修辞，也深深地隐含着 he 对于生活美的精益求精的追求精神。福柯一向把理论创造和思维活动当成一种生活艺术，当成“关怀自身”（*souci de soi*）和进行自身完善化的过程，当成追求最高自由境界的一种“自身的技术”或“自身的实践”（*pratique de soi*）。当福柯作为福柯展示其思路，想其所想，并提出他的理论论述时，他的人格、气质和人生观，就已经随着他的思想的运转而渗透到他的观点及其论证过程中。他的审美生活观时刻伴随着他的思想的进程。因此，结合他的生存美学，分析他所提出的各种问题，理解他的任何一种思想推理过程，掌握他的主要思想和理论观点，是非常必要的。

姑且不问他是“谁”，因为他一向反对别人向他提出“你是谁”的问题；他也拒绝给自己的人格下定义或进行界定，因为他期盼自己成为一个永远不断更新和不断有所创造的活人和自由自在的人。陀思妥耶夫斯基（*Fyodor Mikhailovitch Dostoyevsky, 1821—1881*）早就说过，人始终都不可能同他自己相一致。埃德加·艾伦·坡（*Edgar Allan Poe, 1809—1849*）的天才著作，也形象地显示了人的自我矛盾性和变幻性。福柯尤其不愿意使自己成为一个被他自己的固定身份所限定的人。他厌恶“身份”，厌恶一切标榜“正义”、“善”和“真理”的法制、道德和规范，反对一切固定不变的尺度，因为它们都是以限定人及其生活作为基本宗旨。他的思想进程，随着他的精神生命的自我再生产，不断地自我转化和自我更新，寻求新的自由目标，并在自身的反复更新中，享受生活美的乐趣。福柯自己将这样的生活态度和思想模式，称为无止境的“永恒游戏活动”（*jeu perpétuel*）：在游戏中冒险，在游戏中挑战，在游戏中创造，在游戏中蜕变和更新，因而也在游戏中品尝痛苦的滋味，又在承受痛苦中体验历经惊险的快乐，在一波又一波向死亡挑战并“进入死亡”的“极限”状态中，在满足欲望达成的快感中，层层深入美的境界，走向新的自由。

福柯一再宣称，现代社会的奥秘，就存在于它所制造的各种语言论述（*discours*）之中。但福柯又一再强调，语言论述始终同它所论述的事实保持距离，甚至采取完全相反的表现形式，以便于论述本身逃脱实际的基础，将

自身掩饰成“无关利益”或“中立的”的纯“客观”语言形式，有助于它继续发挥它的奇妙而神秘的社会功能。因此，本书笔者充分地意识到，本书有关福柯的一切论述，充其量也只能在一定间距内，模糊地表现出福柯的自身面目及其思想境界。至于福柯本人究竟是什么样子的人，实际上永远都会是一个不解之谜，因为福柯本人原本就不希望真正说出他自己究竟是什么人；读者至多只能通过本书和福柯本人所提出的各种论述，反复体会它们同实际的福柯之间的“间距”（la distantiation），并在间距中，不断地反思两者之间的区别性和同一性中的辩证法游戏。

因此，这本书的目的，不是要把福柯界定或确定在一个框框之内，而是要结合他的游戏式的生存美学，发现他的思想和理论的“诗性美”，特别是他进行思想和理论活动的特殊风格（*style particulier de la pensée*）。我相信，掌握他进行思想和理论活动的风格，比理解他的思想和理论产品的特征更重要，而且还更困难得多。福柯的思想是活的，在他的著作的字里行间和在他的文风中，包含着生机勃勃的生命力和自我再生产的无限动力，也体现了他运用语言文字的熟练巧妙的审美原则。不懂得他的思想创造的生存样态和活动风格，就无法理解其中所运载的思想内容及其审美价值。

总之，笔者对福柯的著作进行系统而历史的考察之后，才终于明白他为什么在他的晚期提出了生存美学。生存美学实际上就是他的特殊的世界观、道德观和人生观，是他的理论思想发展的真正基础，是他进行自由创造的原动力，也是他独一无二的优雅风范的原生温床，又是他为现代人走出现代性困境而设计的积极生活方式。所以，从时间顺序来看，他的生存美学虽然是在他的晚期才正式提出，但其基本精神和原则，早已在他的生活历程的各个阶段，在其思想创造过程中，前后一贯和淋漓尽致地呈现无遗。本书准备以“回溯”和反复穿插的方式，从他的生存美学出发，探索和评估他的思想创作活动及其在各个时期的主要产品。然后，在完成对于他的生存美学零碎式和断裂式的历史回顾之后，再从他晚期所提出的“我们自身的历史存在论”的理论高度，作出对福柯思想全貌及其生存美学的开放式的评估。

研究福柯无疑是一种“精神炼狱”。跟随他的思路，探查他的精神生命的脉搏，品尝其审美生存历程中的各种酸甜苦辣滋味，就很可能像他一样，难免经受反复曲折的思想磨炼，遭遇并回味个人生活中无数奇特而惊险的经验，并一再承受历史和实际社会生活中种种艰难险阻的锤炼；但这无疑

又是一场有趣的生命游戏和思想创造的赌注性探险活动。我们果真同福柯一起投入那种生活游戏的漩涡，就会像他那样，可能会被人们讥讽为“疯子”，但同时又确实获得了珍贵的学习和验证生命的机会，在自身、历史、语言和自然美之间的交错互动中，一再鉴赏生存和死亡的审美意义。

笔者曾幸运地在1980年春至1983年，间断地聆听福柯于巴黎法兰西学院讲授的课程。当时他先后论述了有关“对活人的统治”、“主体性与真理”、“主体的诠释学”与“对自身与对他人的管辖”等主题。法语“Gouvernement”有很多含义：管理、管辖、统治、政府、政体、政府机构等。福柯是以这个语词的广义，对它进行考古学的探讨。亲临现场聆听他的话语，我才意识到，他的演说风采以及讲话时的姿态、语气、表情及腔调等，确实构成了他的思考方式、思维模式、论证方法以及生存美学的一个不可分割的部分。他在讲课中的一举一动及神态，简直就是他所追求的生存美学的逼真流露。他以他自身的话语、文风和举止，表明了他把思考及研究问题当成自己生命的一部分，也当成他的审美生活实践的一个最重要的方面。生活必须是自由的，才真正令自己惬意，同时又不伤害他人。而他的生活的一大部分，就是进行不停顿的自由思考。他期望使自己的自由创作能够丰富个人的人格，同时也给环绕着他的人带来某种快乐，与他共同享用由他开创的精神飨宴。

当他在1981年至1982年开讲“主体的诠释学”的课程时，我正紧锣密鼓地准备我的博士论文。他的基本论题“关怀自身”，使当时陷于生活和研究困境的我，不知不觉地培育出洒脱的气质和优雅从容的态度。从那以后，福柯的言词及风格，像某种神秘的氛围那样，时时环绕和影响着我的生命历程。

我于2002年春天从台湾的东吴大学退休。但对我来说，当时的退休丝毫都不意味着停止研究及创作。从那以后，我有幸重启我在中国大陆的新一轮学术生涯，先是在我的母校北京大学以及中国人民大学和中央民族大学开讲当代法国哲学，接着，从2004年至2010年在同济大学任教与研究，又从2010年至今，在上海交通大学继续研究哲学，使我越来越感受到潜伏于生命内部的审美力量的无穷创造能量，也感受到生活中的快乐与痛苦的艺术价值。这本书的撰写和出版，就是为了在完全结束我的学术生涯之前，向福柯表示我对于他的敬意和感恩。

福柯一再说，人死后就意味着“堕入虚空的深渊”。蒙田也深刻地指出：哲学就是学会和实践走向死亡的艺术；哲学就是关于死亡的实践智慧。不懂得死亡，就不会艺术地和审美地生活。临死前，福柯对他的朋友维纳（Paul Veyne, 1930—）说：“但愿我们都能尽力赋予‘消失般的死亡’（mort comme effacement; death-as-effacement）以审美的意义。”（Paul Veyne, 1993 [1986]: 1-9）令人快慰的是，福柯逝世得越久，他的“消失般的死亡”离我们越远，就越变成富有创造启示的审美生存“意义”的真正温床。但愿这本书的出版，也成为我自己向“死亡即消失”的最高审美境界靠拢的真情告白和见证。

高宣扬

2004年1月23日

完稿于

法国地中海沿岸罗马古镇 Fréjus

蔚蓝宝石别墅（Villa Pierre d'Azur）；

2004年6月25日福柯逝世二十周年

第1版定稿于

上海同济大学法国思想文化研究中心

第2版定稿于

上海交通大学欧洲文化高等研究院



福柯的生存美学，是他长期进行知识考古学（l'archéologie du savoir）以及权力和道德系谱学（la généalogie du pouvoir et de la morale）研究的直接成果，也是他自身生活历程的经验总结和实践智慧（phronesis）的结晶，同时又是他在批判古希腊罗马时代生存美学原有版本的基础上，为了彻底摆脱近代西方思想及其社会制度的约束，根据现代生活条件而创造性地设计出来的新型的自由生活方式（une nouvelle manière de vivre）。

福柯一生所关怀的基本问题，始终是我们自身的生活命运；他既要探讨我们自身的现状及其历史原因，又要寻求我们自身实现自由的审美生存的出路。所以，1983年，福柯很明确地指出：“思想史的任务，与行为史和观念史完全相反，是要发现和考察，人类自身究竟根据什么条件，不断地反思和考量自身、自己的所作所为以及自己生活于其中的世界。但是，在提出这个非常一般化的问题时，特别是当它涉及古希腊罗马文化的时候，我认为，这个问题的提出，是同我们社会中特定时期内具有重要意义的一系列生活实践方式，有密切关系。这一整套实践方式，可以称之为‘生存艺术’（les arts de l'existence）。所谓生存艺术，就是一整套反身的和自愿的实践方式（des pratiques réfléchies et volontaires）。人们不仅由此确定一定的行为规则，而且还设法改变他们自身，形塑他们自身的独特生存方式，并使他们的生活改变成具有特定美学价值又符合特定风格标准的艺术作品（une oeuvre d'art）。这样的生存艺术以及‘自身的技术’，当它们被基督教整合到教士的权力运作模式中，当它们在更后一个阶段又被整合到教育、医学和心理学的实践的时候，就丧失了它们的一部分重要意义及其自律性。”（Foucault, 1994: IV, 544-545）因此，福柯指出：“我应该承认，同‘性’等问题相比，我更多地对‘自身的技术’以及与此相关的问题感兴趣。”（Foucault, 1994: IV, 383）由此可见，探讨“自身的技术”以及相关的生存美学，在福柯后期的研究工作中，越来越占据重要的地位。他的生存美学，是他寻求关怀自身的

生存艺术的自然产物。

但是，要彻底探索生存美学，不但同“自身的技术”的演变过程有关，而且势必要关联到西方文化中最重要主体性原则（le principe de la subjectivité）的形成和运作过程，关系到贯穿于西方文化生活中的真理游戏（le jeu de vérité）策略（des stratégies），也同西方人的基本生活经验（l'expérience fondamentale des Occidentaux），特别是同他们在性的方面的生活经验（l'expérience de la sexualité）息息相关。福柯为此强调说：“我所研究的，毋宁说是我们文化中，有关我们人类的各种不同的主体化模式的历史（J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humaine dans notre culture）。”（Foucault, 1994: IV, 222-223）显然，福柯之所以在临死前十年左右，转而集中思考西方社会文化中的“性史”部分以及“自身的技术”的转变过程，就是为了从中揭示西方主体性原则的考古学和系谱学根源，并同时厘清原本存在于古希腊罗马文化中的性经验（aphrodisia）和生存美学。福柯通过他的研究发现，在古希腊罗马时期，关于“性”的艺术（l'art de sexualité）以及生存美学，是关怀和陶冶自身，以便使自身的生活方式提升到具有艺术游戏性质的实践智慧的更高层次；古代的生存美学，虽然会对自身的行为有某种程度的约束，但其目的完全是为了满足自身审美愉悦的欲望，而且，它的实行过程也完全出自个人内心的自由意愿，并有利于自身生存的审美化。

因此，福柯后来集中探讨生存美学，并不是偶然的。根据福柯的看法，人生在世并非为了使自已变成符合某种“身份”标准的“正常人”或“理性”的人。对人来说，最重要的，不是把自身界定或确定在一个固定的身份框框之内，而是要通过游戏式的生存美学，发现人生的“诗性美”的特征，创造出具有独特风格的人生历程。福柯一向把理论创造和思维活动以及生活本身，当成生存游戏艺术，当成“关怀自身”和进行自身生命审美化的过程，也当成追求最高自由境界的一种“自身的技术”或“自身的实践”。他认为，哲学的任务，不应该是进行抽象的意义探讨，也不是为了建构系统的理论体系，而纯粹是探索和总结生活的艺术，寻求生存美学的各种实践技艺。人是一种永远不甘寂寞、时刻试图逾越现实而寻求更刺激的审美愉悦感的特殊生命体；真正懂得生存审美意义的人，总是要通过无止境的审美超越活动，尽可能地把自身的整个生活过程，谱写成一首富有魅力的诗性生存的

赞歌。

考虑到西方社会和文化的特点，福柯认为，生存美学的重建及其实施，离不开对于“我们自身的历史存在论”（l'ontologie historique de nous - mêmes）的研究。（Foucault, 1994: IV, 223; 383; 609）这是因为在西方文化和思想的演变过程中，早在前苏格拉底时期和希腊化时代，就奠定了关怀自身的基本原则，创建了西方历史上最早的“自身的文化”的黄金时代，而从基督教道德和罗马统治者的权力运作紧密相结合之后，特别是自从近代社会产生之后，西方人的思考模式和生活方式都发生了根本的变化；主体性，逐渐成为个人和社会生活以及文化再生产的基本原则。

“我们自身”的历史存在论所要探讨的基本问题，就是“我们自身是如何成为主体的”。福柯在这个基本论题中，强调了两方面的含义：一方面是试图揭示他所一贯严厉批判的传统主体性原则的真正实质，另一方面则重点指明“创建绝对自由的个人自身（soi-même）”在生存美学理论和实践中的核心地位。

为了揭示传统主体性原则的真正实质，福柯在其一生的理论研究中，以大量的精力从事知识考古学以及权力和道德系谱学的批判研究活动，不遗余力地揭示权力（le pouvoir）、知识（le savoir）和道德（la morale）以及各种社会文化力量的紧密交错关系，揭露它们相互配合、纵横穿梭而彼此渗透的狡诈计谋，特别是揭示它们在创建和散播各种论述（le discours; Discourse）以及贯彻论述实践（la pratique discursive）的过程中，威逼利诱地运用复杂的策略的权术游戏的特征。福柯指出，就是在这种政治运作中，我们逐渐地丧失了“自身”，一方面成为知识、权力和道德的主体（le sujet）以及说话、劳动和生活的主体，另一方面也不自觉地沦为历代社会统治势力所宰制的对象。所以，福柯由此指出，主体无非是各种传统理论对每个人的自身进行扭曲的结果，也是社会统治势力普遍宰制个人的欺诈手段。正因为这样，福柯对传统“主体”深恶痛绝，欲予彻底批判而后快。

更具体地说，福柯在其长期的理论研究所要探讨的基本论题就是：“我们自身为什么和怎样同时地成为知识、权力和道德的主体和客体（对象）？”我们自身在形成知识、权力和道德的主体的过程中，究竟又怎样既满足于主体地位，又永远感受到自身的不自由？福柯由此认为，如果我们自身并不知道自身的奥秘，不知道自身何以成为主体，却又同时成为被宰制的对

象，那么，掌握再多的知识真理，握有再强大的权力，把自身练就成德高望重的人，又有什么意义。在探寻上述基本论题的基础上，福柯终于从70年代中期开始，将研究重心转向**关怀自身**，转向“我们自身”的真正自由的基本条件和实践原则，这就是他的**生存美学的基本宗旨**。

由此可见，福柯对传统主体论的系谱学批判，是他建构生存美学的基础和出发点。正如福柯所说，实际上，“唯有首先通过将主体自身的存在纳入真理游戏之中的代价，真理才有可能被赋予主体自身”（la vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet）（Foucault, 2001: 17）。所以，福柯明确地指出：“我的问题，始终都是关于主体与真理的关系。也就是说，主体究竟是如何进入某种真理游戏之中。”（Foucault, 1994: IV, 717）为此，福柯在1980年至1981年的法兰西学院课程大纲中进一步明确地指出，“步入真理的门槛”（l'accès à la vérité），对当代西方人来说是如此重要，以至连西方人自身的身份及其生活的意义，都是由此决定的。（Foucault, 2001: 504）

经过长期探讨，特别是经过曲折的知识考古学和权力道德系谱学的批判研究之后，福柯终于以总结的姿态，对**主体性**问题作出如下结论：“首先，我想，实际上并不存在一种握有主权、作为建构者，又到处可以找得到的普遍形式的主体（je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout）。对于这个主体概念，我是非常怀疑和讨厌的（Je suis très sceptible et très hostile envers cette conception du sujet）。我想，与此相反，主体的建构，是通过一系列约束的实践，或者，以某种更加自律的方式，通过解放的和自由的实践，如同古代时期那样，同时，当然也根据人们在文化领域内所遇到的相当数量的规则、风格和规定（Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, No. travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel）。”（Foucault, 1994: IV, 733）

福柯就是这样，试图通过对统治者所操纵的**真理游戏**的考古学和系谱学的研究，揭示和阐明：人生的真正目标，不是寻求时时约束我们自己的“真理”、“权力”和“道德”，也不是盲目地依据传统的主体论而将自身改造成

为知识、权力和道德的主体；而是使自己成为自身命运的真正主人，具有绝对独立意志，敢于和善于满足自身的审美愉悦快感，使自身的言语运用熟练自如，文风优雅，培养自身成为富有创造性的独具自由个性的个人。

正是在这个意义上，“我们自身的历史存在论”所要达到的目标，是同追求自身生存自由的生存美学相一致的。福柯试图通过他的生存美学的考察，将人本身从传统主体性原则的约束中解放出来，恢复人之为人的自然面目：人之为人，不是他物，不是为这种或那种外在于自身的“原则”所界定出来的，不是主体性原则所为，而单纯是其自身而已。换句话说，人既不从属于“他人”，也不从属于世界，更不追求抽象的“意义”；人的真正奥秘就在其自身之中。自身，是个人生命的基本单位及其生存过程，是决定个人自由以及创造个人生命的审美生存特有本色的基础力量。自身无须在他之外寻求其生存及其生存方式的理由。福柯指出：“人人与之相关的自身，无非是关系自身（n'est rien d'autre que le rapport lui-même）。总之，自身就是内在性，或者，更准确地说，是关系网中的自身的存在论本身。”（Foucault, 2001: 514）我们的“自身”，在未同他人和他物发生关系以前，在本质上是一种“缺席”（absence）。换句话说，缺席就是自身的生存本质。缺席，给予自身永恒的自我超越和自我创造的强大动力。作为缺席，自身永远需求建构和重建它所期望的同他人和同他物的关系。所以，自身虽然深处于人的生命活动过程内部，但它那只属于其自身的生命力本身，具有完全自律的超越性，使它始终有发自内心的自我超越倾向，永远产生能够推动自我实现的某种张力关系。这就是人的“自身”不同于其他生命的地方。福柯强调，生存美学所寻求和探讨的自身，是自由的自身，是真正靠自己本身的自由意向所创建，并不间断地实现审美超越的生命单位和生存过程，因而是唯一的和不可取代的。

因此，福柯主张，为了创建和实现美丽的人生，我们必须时时转向自身（*epistrephein pros heautou*；*conversion à soi*；*se convertir à soi*），朝向自身，靠向自身，相信自身，关怀自身，在满足个人自身欲望快感中，不断实现审美生存的自由逾越和好奇心探索，以便创造、享受和鉴赏自身的生存审美快感，使自身成为真正独立自由和充满创造活力的审美生命体。

很多人以为，福柯的整个理论活动，只是重点地对传统思想进行批判，似乎他只会否定和破坏，并没有进行有建树的理论创造。但实际上，在 20

世纪70年代中期之前，福柯的首要研究目标，就是揭示造成“我们自身”的现状及其历史的奥秘；而在70年代中期之后，当福柯转而研究“性史”、“自身的技术”和生存美学的时候，他更多地是为了寻求解决我们自身的现状的出路。生存美学就是引导我们自身走出现状的困境、创造自身的幸福美好生活的实践原则。生存美学本身的提出，就是一个具有重大理论意义的创造。福柯的生存美学的提出，既是西方思想，特别是近代西方文化的终结，又是新世纪人类文化重建的勇敢尝试。

福柯的生存美学强调，对于人来说，只有在审美超越中，才能达到人所追求的最高自由。也只有在审美自由中，才同时实现创造、逾越、个人审美愉悦满足以及更新自身生命的过程。自身的生存审美过程，是审美的训练、陶冶、锤炼和教育，更是具体的和复杂的生活实践本身。它要求在自身的生存历程中，扎扎实实而又自觉自强地进行；必须在生存的每时每刻，让自身的生活变成艺术的创造过程，成为充满活力的美的创造、提炼和不断更新的流程。显然，在生存美学中，美不是柏拉图式的“理念”，不是黑格尔的“绝对精神”的化身，不是康德的“审美判断力”，不是分析美学所说的“审美经验”的实证体现，同样也不是自身任意杜撰出来的虚幻形式。美，是具有实践智慧的人自身，在其艺术般的生活技巧和特殊风格中造就和体现出来，又是在关怀自身的绵延不断的历程中一再更新的自由生活。

生存美在本质上是自由的、悲剧性的和永恒逾越的。美，只有在自身的审美生存中，才能产生出来；它本身是随生存而不断变化的生活艺术（un art de vivre）和生存技巧（une technique d'existence）的产物。（Foucault, 2001: 428-429）因此，真正的美，归根结底，是创造活动的艺术作品本身（une oeuvre d'art de la création elle-même）。

从人的审美生存的超越性，自然地引申出审美生存本身的无止境创造活动。审美生存既然是人的一种最高的超越活动，就不可能停留在一个水平上，也不可能满足于一个创造结果。人的审美生存的超越性，如同哲学思维、艺术创造和科学发现的超越性一样，从本质上说，是自由的、无止境的、无限量的和无最后目标的。超越之所以超越，就在于它就是超越本身。也就是说，超越势必要超越一切，包括超越它自己。正如亚里士多德（Aristotele, 公元前384—前322）早就指出的，超越是人的好奇和惊异天性所造成。审美的超越性，决定了它自身永不满足的创新性质，也决定了美好的人

生不断更新及其青春常在的可能性。正因为这样，福柯一生中始终经历曲折的创造过程，并在生活的更新中，寻找更广阔的审美生存目标。

由于美同人的生活具有内在的密不可分的关系，所以，美同具有自由意志的人一样，是不可界定的；唯其如是，它才有资格被称为美，它才显示出人的审美生存的至高无上性，它才能淋漓尽致地表现自身生存的独树一帜的风格，它才能为自身带来自己所喜好和期望的快感和愉悦，满足自身独特的审美品位，它才为人生带来无限的希望。但美的不确定性，并不意味着它的任意性和通俗性，而是强调它的创造性。美的真正价值及其提供审美快感的主要根基，就在于它是创造的动力和产物；自身是在突破传统和旧事物的创造活动中，获得自身不断更新的快感和愉悦。正如福柯所说，他所追求的，就是从自身中不断地“拔除他自己”（arracher à lui-même）的创造过程。（Foucault, 1994: IV, 43）“我想，没有必要确切地知道我究竟是谁。对于生命和工作来说，最重要的是它们有可能使你变成与原初的你有差异的人。”（Foucault, 1994: IV, 777）真正美的生活，就是同时不断改变自身和不断改变世界的创造性活动。因此，可以说，美是创造和叛逆的动力和产物。自身的生活唯有充满创造和叛逆，才显示其艺术性和风格美。只有懂得创造和叛逆，只有掌握创造和叛逆的艺术的人，才能达到生存美的自由境界。不论是福柯本人的亲身实践，还是他所进行的考古学和系谱学研究以及他后来集中探讨的生存美学，都显示出福柯的人生哲学的叛逆性和创造性的双重性格。

实际上，福柯始终把思想、创作和生活，当成无止境的艺术创造和审美的游戏活动，试图在其自身的思想活动和理论实践中，不停地寻求生存美的最高自由境界，体现了他的崇高情操和风格。然而，生活本身就是艺术创造的基础、温床和基本表现；唯有把生活本身当成艺术创造和审美的过程，才能彻底领悟生活的意义。使自身的生活变成生存美的展现过程，不但可以不断创造和鉴赏真正的美，而且还可以引导自身深入真理的殿堂，陶冶最美的道德情操，使自己的生活变成不断更新的生命体。

福柯同他的同时代的新尼采主义者一样，通过他们本身的生活实践和创作过程的实际表演，试图向我们显示：生命的本质就在于它时时刻刻面临可能性，时时刻刻同“过度”、“极限”、“冒险”和“逾越”相遭遇；生存之美，恰恰就在逾越中闪烁出它的耀眼光辉。传统思想和道德，总是把法律和规范之外的一切，说成“虚空”、“死亡”或“异常”。但是，福柯的创造与

叛逆相结合的生活态度和生存风格，促使他不仅一再逾越现存的制度、规范、界限以及各种禁忌，而且，也不断地更新他的研究和探索方向及论题，生动地展现了他所追求的生存美学的原则。他曾经深刻地将他自身审美生存的经验的基本宗旨，归结为这样的豪言壮语：“将我自己从自身中拔除，阻止我成为我自己。”（Foucault, 1994: IV, 43）也正因为这样，他的作品和他的生活都将作为美的艺术品，永恒地留存在人类文化宝库和历史之中。

总的来讲，福柯的生存美学，就是他的生活、创作和研究的交响乐三部曲：（一）它首先总结和体现了福柯自身的生活实践经验；（二）它是福柯对于“真理游戏”的考古学和系谱学研究的理论结晶；（三）它是福柯发扬古希腊罗马生存美学，并以其自身的实践智慧所总结出来的当代诗性生存宝典。所以，本书从相互交叉的立体透视的研究取向，分成前奏曲和三大篇，分析和探索福柯的生存美学。前奏曲部分极其概括地论述福柯思想的主导线，勾画他的心路历程的基本脉络，阐明他对于真理游戏批判性探讨中的考古学和系谱学研究的主要论题及策略，同时分析真理游戏导向生存美学的内在基础，然后，集中分析生存美学的产生及其主要内容和基本精神。本书第一篇“作为自身实践的生存美学”，结合福柯本人的生活历程及其生活态度，针对他的作品中所体现的叛逆和创造精神，集中分析福柯在其自身实际生活实践中所贯彻的生存美学原则。第二篇“导向生存美学的真理游戏”，集中分析福柯的考古学和系谱学批判游戏的主要论题，强调福柯的真理游戏批判策略同生存美学原则的一致性。第三篇“生存美学及其实践艺术”，集中分析生存美学的形成过程及其理论基础，显示生存美学在西方人文社会科学和哲学思想革命中的典范转换意义，揭示生存美学的实践智慧性质以及它对新世纪文化革命的重大意义。



再版前言 .....	(1)
序言 .....	(3)
前奏曲 .....	(13)

## 第一篇 作为自身实践的生存美学

第一章 以游戏态度进行叛逆与创造 .....	(3)
第一节 后启蒙的新文艺复兴 .....	(4)
第二节 在逾越和颠覆传统中创造生存美 .....	(13)
(1) 在逾越中探索生存和创造的各种可能性 .....	(13)
(2) 一位“特殊的知识分子” .....	(16)
(3) 后结构时代的新尼采主义者 .....	(18)
(4) 熟练运用语言论述的游戏策略 .....	(20)
(5) 追求不确定的生存之美 .....	(24)
(6) 在真理游戏中展现生存美的风格 .....	(28)
第三节 不断开拓自由新视野的生活历程 .....	(35)
(1) 生活是一种艺术 .....	(35)
(2) 使经验成为“拔除自我”的再生动力 .....	(38)
(3) 叛逆传统的医学世家才子 .....	(40)
(4) 师从依波利特、冈格彦和阿尔图塞 .....	(42)
(5) 从叛逆文学获得创造动力 .....	(48)
(6) 向生命的极限挑战 .....	(65)
第四节 创造和叛逆是生存美学的基本实践 .....	(72)
(1) 以游戏态度进行试探性研究 .....	(72)
(2) 以折叠艺术的游戏方式运用语言 .....	(76)

- (3) 在与历史的对话中解构现实 ..... (78)
- (4) 在作品中实践和贯彻生存美学 ..... (79)
- (5) 像生活一样美丽的创作活动 ..... (83)

## 第二篇 导向生存美学的真理游戏

### 第二章 批判真理游戏的考古学和系谱学 ..... (91)

#### 第一节 对付真理游戏的必要策略 ..... (93)

- (1) 真理游戏的基本意义 ..... (93)
- (2) 福柯揭露真理游戏的不同重点 ..... (95)
- (3) 真理游戏的宏观及微观结构 ..... (97)
- (4) 真理游戏中的主体化和客体化 ..... (98)
- (5) 探索真理游戏的历史方法 ..... (101)
- (6) 真理“内史”与真理“外史”的相互关系 ..... (102)
- (7) 尼采历史观的贯彻 ..... (103)
- (8) 历史与政治的批判活动 ..... (105)

#### 第二节 从康德的考古学到尼采的系谱学 ..... (109)

#### 第三节 探究我们自身现状的方法和策略 ..... (112)

#### 第四节 总结自身主体化基本经验的历史存在论 ..... (113)

#### 第五节 “在外面”的思考方式 ..... (123)

#### 第六节 考古学探究的切入点：现代知识论述 ..... (130)

- (1) 研究论述的多种取向 ..... (130)
- (2) 作为事件的论述 ..... (132)
- (3) 论述实践的社会性和历史性 ..... (133)
- (4) 论述及其实践的匿名性 ..... (134)
- (5) 论述实践的复杂性 ..... (135)
- (6) 论述实践的策略和程序 ..... (137)
- (7) 集中解析论述的喷发涨溢过程 ..... (138)
- (8) 论述的不同类型 ..... (139)
- (9) 启蒙以来的知识论述的性质 ..... (140)
- (10) 知识论述与主体化过程 ..... (141)

(11) 知识论述与现代社会制度的内在关系 .....	(144)
(12) 对于论述的考古学和系谱学研究 .....	(145)
第七节 考古学是研究档案的学问 .....	(147)
第八节 权力系谱学与知识考古学的关系 .....	(150)
第九节 目的、方法与策略的灵活结合 .....	(154)
第三章 真理游戏中的权力游戏 .....	(159)
第一节 福柯的权力论述的一般特征 .....	(159)
第二节 在社会力量的紧张关系中探讨权力 .....	(166)
第三节 权力关系网络的复杂性及赌注性 .....	(171)
第四节 对以霍布斯为代表的传统权力观的批判 .....	(177)
第五节 现代权力运作的基本功能 .....	(180)
第六节 权力运作的不同模式 .....	(182)
第七节 权力系谱学的基本策略 .....	(189)
第八节 政府统管制度中的权术游戏 .....	(192)
第四章 对权力游戏的微观批判 .....	(199)
第一节 精神病治疗学的考古学 .....	(199)
(1) 精神病并非“异常” .....	(199)
(2) 从文学和拉康的著作中获得启示 .....	(202)
(3) 疯狂只存在于特定社会中 .....	(204)
(4) 精神病治疗学与诊所的政治意义 .....	(207)
(5) 知识考古学的研究目的 .....	(209)
(6) 知识的区隔和限定功能 .....	(210)
(7) 知识模式的基本结构及其断裂性 .....	(212)
(8) 知识史研究的基本任务 .....	(213)
(9) 精神病治疗学中的真理游戏 .....	(215)
第二节 人文科学的考古学 .....	(217)
(1) 主体意识的语言论述模式 .....	(217)
(2) 现代主体性的建构以及人本身的消失 .....	(218)
(3) 现代知识论述模式与事物的秩序 .....	(219)

(4) 现代人只是论述游戏的“褶皱”而已 .....	(221)
(5) 对人文主义的批判 .....	(222)
第三节 监狱及规训制度的考古学和系谱学 .....	(224)
(1) 进一步探索论述实践的问题 .....	(224)
(2) 对社会的统治和对个人的监控 .....	(225)
(3) 以科学理性为主要手段的现代规训社会 .....	(227)
(4) 现代监狱产生的社会历史条件 .....	(229)
(5) 以规训“驯服的身体”为主要目标 .....	(231)
(6) 现代社会就是一所大监狱 .....	(233)
第四节 性论述及其实践的真理游戏 .....	(235)
(1) 性论述体制的三合一结构 .....	(235)
(2) 以性论述体制总结西方人基本生活经验 .....	(240)
(3) 性论述中的“知识的意愿” .....	(243)
(4) 知识对身体进行控制的意愿 .....	(247)
(5) 当代性论述的特点 .....	(251)
第五节 关于我们自身的历史存在论 .....	(258)
第五章 对现代社会的批判 .....	(262)
第一节 对启蒙的批判 .....	(262)
(1) 启蒙是现代社会一切矛盾的系谱学根源 .....	(262)
(2) 作为一个历史事件的启蒙 .....	(264)
(3) 从“在场”看“启蒙” .....	(267)
(4) 康德的启蒙观批判 .....	(268)
(5) 启蒙运动的“作者”已死 .....	(270)
第二节 对现代性的批判 .....	(271)
第三节 对现代政治的批判 .....	(277)
(1) 现代政治的一般特征 .....	(277)
(2) 对现代国家理性的批判 .....	(284)
(3) 政治与道德 .....	(288)
(4) 政治与法律 .....	(290)
(5) 对现代种族主义的批判 .....	(297)

第四节 对现代社会制度的批判 .....	(309)
(1) 当代社会权力关系的四方格结构 .....	(309)
(2) 警政系统与现代公民社会 .....	(310)
(3) 以规范游戏实行规训的当代社会 .....	(316)
(4) 非法行为在现代社会的普遍化 .....	(318)
(5) 以医院为主要模式而建构的现代福利社会 .....	(319)
(6) 现代社会空间结构及其性质的转变 .....	(321)
第五节 对现代媒体及大众传播的批判 .....	(329)
<b>第三篇 生存美学及其实践艺术</b>	
第六章 生存美学的形成及其基础 .....	(351)
第一节 生存美学在福柯思想中的重要地位 .....	(351)
第二节 生存美学的形成基础 .....	(355)
(1) 生存美学产生的社会文化条件 .....	(355)
(2) 生存美学的多种样态 .....	(357)
第三节 在主体性与真理的游戏中探索生存美学 .....	(365)
第七章 生存美学的典范意义 .....	(371)
第一节 西方美学的四大典范转换 .....	(371)
第二节 生存美学的前身：“准生存美学” .....	(376)
(1) 梅洛-庞蒂的身体生存美学 .....	(376)
(2) 阿多诺的悲剧生存美学 .....	(380)
(3) 海德格尔的此在诗性生存美学 .....	(382)
(4) 德勒兹的混沌生存美学 .....	(387)
第三节 基本范畴的更新 .....	(389)
(1) 美、审美与品味 .....	(389)
(2) 体现在创造艺术和作品中的风格 .....	(399)
第四节 美学的生活化、大众化和实践化 .....	(404)
第八章 生存美学的核心：关怀自身 .....	(409)
第一节 作为“自身的文化”的生存美学 .....	(409)

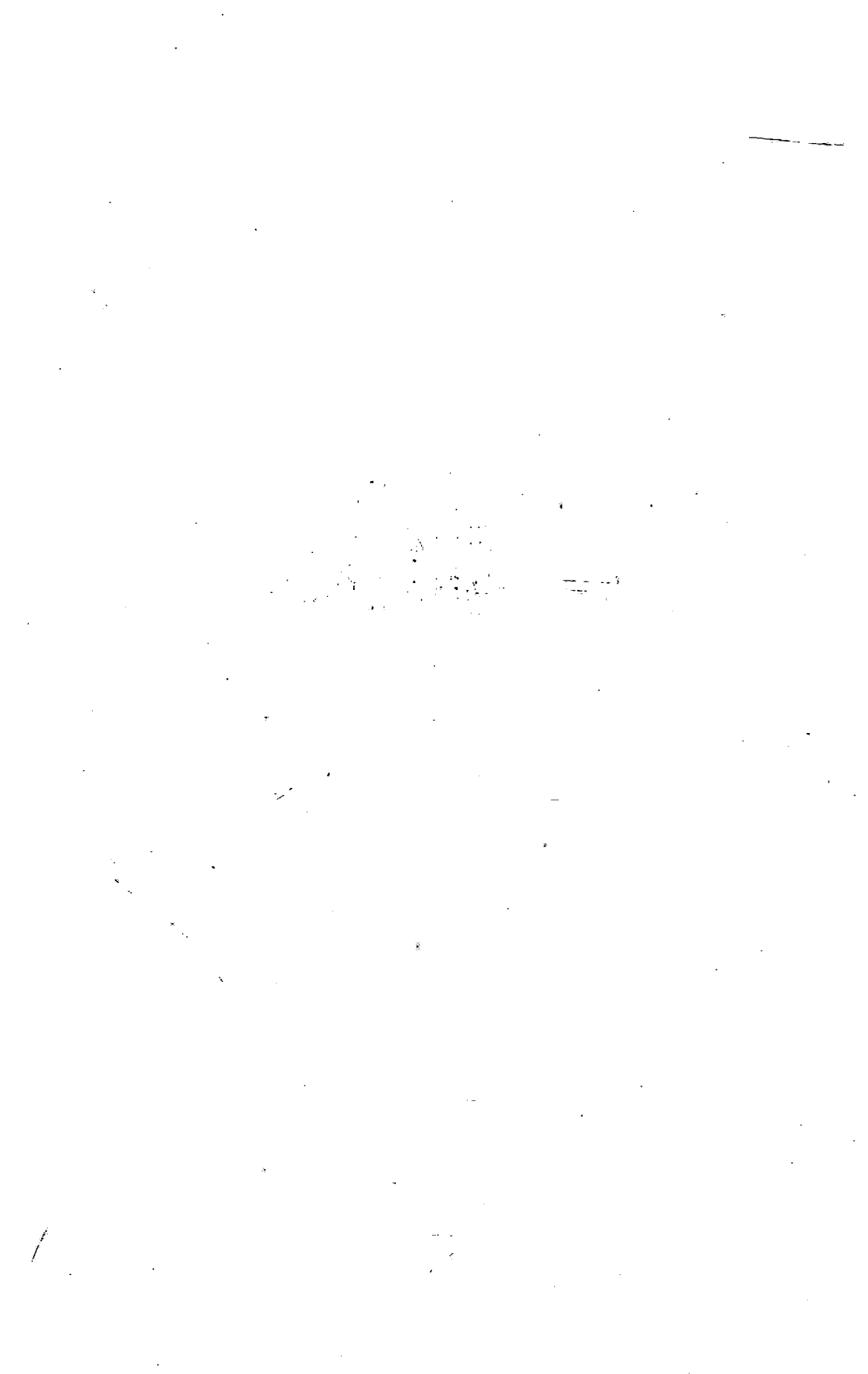
第二节	传统思想对“关怀自身”基本原则的扭曲 .....	(417)
第三节	关怀自身的不同模式 .....	(424)
第四节	关怀自身与他人的关系 .....	(430)
第五节	关怀自身的宗旨是实现自身的自由 .....	(435)
第九章	生存美学的理论渊源 .....	(437)
第一节	苏格拉底和柏拉图 .....	(439)
第二节	伊壁鸠鲁学派 .....	(447)
第三节	斯多葛学派 .....	(455)
第四节	犬儒学派 .....	(465)
第五节	基督教的“自身的技术” .....	(468)
第六节	文艺复兴及近代的自身文化 .....	(476)
第七节	尼采的酒神美学 .....	(478)
第十章	在语言游戏中审美地生存 .....	(481)
第一节	语言艺术同生活艺术的内在关系 .....	(481)
第二节	以诗性生存的方式实现审美游戏 .....	(482)
第三节	审美生存的语言游戏艺术及其风格 .....	(484)
第十一章	身体、性和爱情的美学 .....	(489)
第一节	关于身体和性的美学的诞生 .....	(490)
(1)	身体和性是社会文化的重要部分 .....	(490)
(2)	身体和性的审美意义 .....	(498)
(3)	身体和性的审美实践 .....	(502)
第二节	异性恋、双性恋、同性恋、少年恋、自恋的美学 .....	(505)
(1)	性爱是审美情感和审美意识的集中表现 .....	(505)
(2)	性爱的多种形式及其审美意义 .....	(507)
(3)	性爱艺术及美学 .....	(514)
第十二章	生活的技艺和风格 .....	(520)
第一节	生活本身就是艺术 .....	(520)

第二节	生活的技艺	(523)
第三节	审美生存是自身的实践的过程	(526)
第四节	以独特的生活风格呈现生存美	(528)
第五节	经受考验的生活艺术	(528)
第六节	自由思考的艺术	(529)
	(1) 从自由想象开始	(529)
	(2) 思想游戏和怀疑的艺术	(531)
第七节	政治是一种生活艺术	(533)
第十三章	老年生活和死亡的美学	(535)
第一节	死亡是生命的一部分	(535)
第二节	死亡是一种艺术	(541)
	(1) 在审美中死和在死中审美	(542)
	(2) 在语言的褶皱中消亡	(543)
	(3) 在哲学思维中与死神共舞	(546)
第三节	年老是人生最美的时刻	(547)
附录一	福柯生平年表	(550)
附录二	参考资料	(557)
附录三	名词和人名对照表	(570)

福柯的生存美学







## 第一章 以游戏态度进行叛逆与创造

米歇尔·福柯（Michel Foucault, 1926—1984）的生存美学，首先是他自身进行叛逆性创造活动的指导思想，也是他亲身生活实践的实际经验的理论总结。福柯在其一生中，不论是在创作、讲课、研究、讨论、谈话、访问、交友、从事社会活动，还是在普通的日常生活中，都力求其自身实现不断的自我超越，呈现其个人自由的特殊风格和生活艺术。他一生的曲折历程，他的不停顿的创作活动和无所畏惧的逾越（transgression）实践，不愧是一首感人肺腑的诗性生存的颂曲，也是人生在世过程中付出极大代价而累积的**实践智慧**的生动表现。

福柯的同事、法兰西学院教授哈多（Pierre Hadot, 1922—2010），在谈到生存美学的时候说，对于古代人来说，哲学并不意味着建构理论体系，而是一种进行自我陶冶的生活选择，是人们为寻求实践智慧而不断总结生存实际经验的艺术。生存美学实际上就是作为生活方式的哲学（la philosophie comme manière de vivre）。（Hadot, P. 2003）哈多和福柯一样，对古希腊罗马哲学有精湛的研究。（Hadot, 1992; 1993; 1995; 1997; 1998a; 1998b; 1998c; 1999; 2003）福柯在其晚期的研究中，从古希腊的哲学、文学和历史文献中，发现了极其珍贵的生活哲学及实践智慧的大量论述。福柯特别赞赏古罗马斯多葛学派（les stoïciens; The Stoics）哲学家马克·奥勒留（Marc Aurèle, 公元121—180）关于哲学就是生与死的**实践智慧**的箴言。福柯的生存美学，就是以古希腊罗马哲学家审美地做人处世和艺术地待人接物的实践智慧为基础，并根据福柯自身的实际生活经验而总结和创造出来的当代诗性生存的理论典范。所以，正如哈多所说，生存美学并不仅仅是一种理论性的哲学原则，而且更是生存实践本身的技巧、生与死的艺术、高尚的生活风格和灵活机动的生活策略的经验总汇。（Hadot, P. 2003: 159—193）

福柯一生反复批判传统思想关于人、人的生存、道德、主体、知识、权力以及艺术的基本观念；他的生存美学就是他在理论创造和个人生活两方

面，始终坚持彻底批判态度的重要精神支柱。因此，生存美学是建立在福柯崭新的人观、人生观及世界观的基础上；只有首先全面了解福柯的心路历程，把握他在知识考古学、权力和道德系谱学方面的基本观点，深入理解他对于当代精神病治疗学、监狱、规训、宰制和生命权力的批判理论，厘清他的真理游戏批判策略同生存美学的内在关系，才能真正跳出传统理论和传统美学的窠臼，进一步正确认识福柯的生存美学的真谛。任何试图以传统人文主义、理性主义和经验主义的观点诠释生存美学的做法，都将是徒劳无益的。

对于福柯来说，以生存美学的原则进行创造和叛逆，就是在生活历程中实现充分自由的游戏，敢于并善于逾越各种约束人的自由的界限、禁忌、极限、规范和制度，甚至把逾越本身当成审美创造的基本前提。福柯的一生，正是在创造和叛逆中，不断创造和享受生存美的过程。因此，本书第一篇将从三个角度，分析福柯的审美生存的三大层次：（一）不断探索新自由的生活经历；（二）对传统进行反复逾越的反叛；（三）不停息地创作艺术般的作品。

### 第一节 后启蒙的新文艺复兴

福柯是法国 20 世纪下半叶最伟大的思想家和最有影响力的社会理论家。他在一生中所从事的思想创造活动和理论革命，已经为整个法国及西方人文社会科学界，贡献出丰硕的研究成果，留下了无可估量的精神创作遗产，深刻地影响了法国及整个西方人文社会科学界的理论研究方向及思考模式。21 世纪的人文社会科学，不管是哲学、社会学、人类学、心理学，还是语言学、法学、政治学、历史学，都不能不在它们的理论领域中，感受到福柯的思想威力所引起的震撼。他以他的特殊思考模式，以其独特的创造性发问方式，并以其深具启发性的探索过程，将法国，甚至西方各国当代思想界，导入一个新的思考方向，有助于扭转正处于危机中的西方现代性文化的演变进程，推动正处于“世纪转折”新时期的西方文化的整个历史重建工程。

作为一位杰出的思想家，福柯及其成果在 20 世纪下半叶的形成，是他个人的才智和时代相结合的产物。他个人不论在性格、才华、精神生活、学

识和著述风格方面，都是别具一格和出类拔萃的；而他所生活的时代，正是历史剧变和文化典范交接的关键时刻，也是叛逆和创造的潮流汹涌迭起的岁月。由15世纪至18世纪的文艺复兴和启蒙运动所开创的近现代资本主义社会和文化，历经近五个世纪的形成和发展过程之后，正在面临新的历史性挑战。历史的进程显示，启蒙运动固然推动了西方社会的发展，在批判旧制度和旧文化方面作出了不可磨灭的贡献，但它所提倡的理性的原则、解放的理念、自由的口号、平等的诉求、民主的制度、科学的真理、人文主义的幻影，都在岁月淘洗和历史冲击的考验中，越来越显露出其中的吊诡性、矛盾性和局限性，从而也为西方社会和文化体系潜伏着各种危机的种子。

在思想、学识和文化层面上，比福柯年长整整一代的萨特（Jean-Paul Sartre, 1905—1980）、拉康（Jacques Lacan, 1901—1981）、乔治·巴岱（Georges Bataille, 1897—1962）、梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961）和加缪（Albert Camus, 1913—1960）等人，作为20世纪在思想和文化方面对启蒙精神的第一代叛逆者，早已从30年代起，随着第二次世界大战的爆发，对启蒙及其所建构的现代性（Modernité）文化总体结构，发起了总攻击，开凿了一个又一个粉碎性和颠覆性的裂缝，为福柯等人所组成的新一代思想家，开创了对启蒙文化进行叛逆的光辉先例，也为他们提供了继续叛逆和重新创造的有利的社会文化条件。

在福柯由中学到博士班的学习过程中，即从40年代到50年代末，整个法国人文社会科学界正受到黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）、马克思（Karl Marx, 1818—1883）、弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）、尼采（Friedrich Nietzsche, 1844—1900）、胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）和海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）等人的思想的强烈影响。人们把马克思、弗洛伊德和尼采称为“三位怀疑大师”，而把黑格尔、胡塞尔和海德格尔称为“3H”，因此，也把这一时代称为“三位怀疑大师”和“3H”的时代。

三位怀疑大师和3H的思想，之所以能够在这个时候广泛传播于法国，应该归功于柯以列（Alexandre Koyré, 1892—1964）、柯杰夫（Alexandre Kojève, 1901—1968）、巴岱、克罗索夫斯基（Pierre Klosowski, 1905—2001）、拉康、杜美济（Georges Dumézil, 1898—1986）、雷蒙德·阿龙（Raymond Aron, 1905—1983）、梅洛-庞蒂、萨特和加缪等人，也要归功于

福柯在巴黎高等师范学院的导师依波利特（Jean Hyppolite, 1907—1968）、阿尔图塞（Louis Althusser, 1918—1990）和冈格彦（Georges Canguilhem, 1904—1995）。福柯在青年时代的思想成长过程中，受惠于所有这些人的思想创造成果，特别是他的上述后三位导师。

当然，这一时期的法国青年学生，包括福柯在内，并不是清一色地抱有同样的理想和具有同样的世界观。同当时的思想家相比较，福柯的思想更加接近巴岱和梅洛-庞蒂。1970年，福柯在法兰西学院发表其院士终身教授职务的就职演说中指出：“我们的整个时代，不管是通过逻辑学或者通过认知论，也不管是通过马克思或者通过尼采，都试图超越黑格尔。……但是，在实际上超越黑格尔，就意味着正确地估计脱离他所要付出的一切代价。这就是说，充分估计到黑格尔是在多远的范围之内接近我们，我们究竟能在多大的范围内思考着反黑格尔和黑格尔主义。同时这也意味着，我们对黑格尔的反对，可能只是促使我们期待并静静地思考的一种策略。或者，如果我们感谢依波利特给我们带来比一个黑格尔更多的思想家的话，那么，这就意味着在我们中间展现了一条促使我们自己永不疲劳地奔跑思索的大道；而且，通过我们面前的这条路，我们慢慢地同黑格尔分开，并保持距离，但与此同时，我们又感受到自己被带回到黑格尔那里，只是以另一种方式罢了。而后，我们又不得不从那里重新离开黑格尔。”（Foucault, M. 1971a: 744—745）。当福柯系统地总结自己的心路历程时，人们并没有忘记：在整整二十年以前，在同样的法兰西学院院士哲学终身教授就职演说中，福柯的前任梅洛-庞蒂，也在同一个大厅，发表了有关法国思想界从20年代到50年代为止的实际状况的演说。梅洛-庞蒂也在他的院士就职演说中强调了黑格尔思想的重要意义：“黑格尔是近一个世纪以来哲学上的一切伟大成果的根源。例如马克思主义、尼采、现象学、德国存在主义和精神分析学的成果，都是这样。黑格尔开创了对于非理性主义的探索尝试，并将非理性纳入更广泛的理性范畴之中，从而使对于这种更广泛的理性的探讨，成为本世纪的重要任务。……”（Merleau-Ponty, M. 1948: 109—110）

这一切，一再被法国思想家们所肯定。例如，在1972年由 *Tel Quel*（《如此原样地》杂志）所组织的研讨会上，几乎所有与会者都同意，在战后法国思想界所出现的“尼采、巴岱、拉康和马克思主义热”，无非是“黑格尔体系解体时所爆破出来的产物”。（Bataille, 1962: 36）

事隔二十年，前后两篇院士就职演说词，深刻地描述了从梅洛-庞蒂到福柯，当代法国整整两代思想家所经历的思想陶冶和成长过程。

福柯所处的那个时代，萨特存在主义如日中天。福柯在其早期思想成长过程中，曾经阅读过萨特的《存在与虚无》等著作，并深受其影响。但福柯更倾向于梅洛-庞蒂、巴岱和依波利特。梅洛-庞蒂和萨特都同为现象学的拥护者，但梅洛-庞蒂并不像萨特那样，仍然停留在主体哲学的范围内，而是创造性地提出身体与精神的互动新理论，强调身体在一定程度上相对于精神的独立性，并认为身体具有存在的创造价值。梅洛-庞蒂实际上是将胡塞尔关于“主体间性”理论，进一步发展成为“身体与精神的互为主体性”理论。这就使梅洛-庞蒂摆脱了传统的主体哲学的影响，成为20世纪下半叶彻底批判主体哲学浪潮的先驱之一，因而也为福柯等人彻底摧毁主体哲学奠定了基础。而且，福柯很快就在阿尔图塞的影响下，接受结构主义反主体哲学的基本观点，因而对他在语言论述方面的思考具有决定性影响，加速了他的思想方法的革命。至于新尼采主义者巴岱在福柯思想形成中的地位，更是不言而喻。

更令人深思的是依波利特对于福柯的影响。从思想基础而言，依波利特在注重黑格尔哲学这方面，几乎同萨特一样。但依波利特不同于萨特，并没有停留在辩证法的层面上，而是强调向极限的探索，并身体力行地在其哲学思索中，表现出一再打破极限的探险式的创造活动，为福柯提供了光辉的榜样。福柯说：“我自己很明白为什么我阅读尼采。我阅读尼采是因为巴岱，而我阅读巴岱是因为布朗索（Maurich Blanchot, 1907—2003）。因此，如果说尼采只是在1972年才出现，如果说只是在1972年，才由那些在60年代曾经是马克思主义者，而后又试图通过尼采走出马克思主义的人说出尼采的话，那是完全错误的。那些第一批诉诸尼采的人，实际上并不试图走出马克思主义，因为他们本来就不是马克思主义者，而是现象论者。”（Foucault, 1994: IV, 437）在这些第一批倒向尼采的法国思想家中，福柯本人就是一个最重要的成员。作为存在主义者，萨特也是现象论者。同样是现象论者，福柯和萨特却走向了两个不同的方向。这主要决定于萨特和福柯所受到的哲学传统的教育及其个人思考模式的区别。福柯虽然曾经热衷于现象学，但他很快就从尼采那里受到启发而同现象学划清界限。他与现象学的分野，主要就是在主体意识的问题上。他曾经说：对于现象学来说，经验的意义，就在

于提供对于经历过的某一个对象，对于日常生活中的过渡性的形式，进行一种反思的观望机会，并从中获得它们的意义。现象学试图从日常生活的经验中获取意义，使自身得以在日常生活的经验基础上建构起自己的主体性。但尼采等人却相反，试图从经验中寻求逾越和消除自身的途径，使自己永远不会是同一个不变的主体，使自己永远在创造中获得重生。福柯正是选择了后一条道路，使他与同时代的存在主义者，特别是萨特，分道扬镳。

不仅如此，而且，福柯在巴黎高等师范学院遇到冈格彦之后，冈格彦在知识史和科学史方面的研究路线和方法，更使福柯走上彻底与萨特决裂的思想路程。福柯在总结冈格彦的研究路线、方法论和主题时，特别提到当代法国思想的两大主流：一方面是以萨特和梅洛-庞蒂为代表的经验哲学、意义哲学和主体哲学，另一方面是以葛瓦耶（Jean Cavailles, 1903—1944）、巴舍拉（Gaston Bachelard, 1884—1962）和冈格彦为代表的知识哲学（la philosophie du savoir）、理性哲学（la philosophie de la rationalité）和概念哲学（la philosophie du concept）。（Foucault, 1994: III, 430）而这两大主流的思想，实际上又是起源于对胡塞尔现象学的不同诠释。胡塞尔的现象学是在30年代传播到法国思想界。这主要应归功于胡塞尔自己，他本人在1929年亲自访问法国时，发表了著名的《笛卡儿的沉思》（*Les Méditations cartésiennes*），从而带动了法国最初的现象学运动。从那以后，胡塞尔的现象学在法国以两种解读方式展现出来，萨特开创了以主体为中心概念的现象学运动，他在1935年发表的《自我的超越性》（*La transcendance de l'égo*）为这一派现象学运动敲响了开场锣，而另一派则以葛瓦耶为代表，他在1938年发表的论文《公理方法》（*Méthode axiomatique*）和《集合论的形成》（*Formation de la théorie des ensembles*），回溯到胡塞尔本人的最早关怀主题，集中思考形式主义（le formalisme）、直觉主义（l'intuitionnisme）以及科学的问题。葛瓦耶、巴舍拉和冈格彦的研究路线的重要意义，就在于凸显科学知识问题在现代社会中的决定性地位。现代社会的发展本身，已经充分证实了这条研究路线的深刻性。当然，冈格彦并不停留在由葛瓦耶和巴舍拉所开创的知识史研究的原有基础上，而是进一步从尼采那里吸收批判的力量，从根本上质疑从启蒙运动以来所发展出来的科学技术及其哲学基础。所以，冈格彦和福柯后来都在其知识史研究中，更进一步地从现象学营垒中分离出来。福柯在研究和探索精神病治疗学史的过程中，深深地受到了冈格彦的观点和方法的影响。

从与法国哲学传统的关系来看，萨特继承和发扬了自笛卡儿经柏格森的  
主体意识哲学的传统，而福柯则宁愿在上述主体意识哲学之外，从尼采、从  
现代和后现代的语言哲学的风格中吸取养料。这使他从 50 年代起走上由尼  
采所开辟的解构语言论述的创作道路。主体哲学不但使萨特变成典型的存在  
主义者，而且也使他更加接近马克思主义。而福柯相反，虽然早期经阿尔图  
塞接触过马克思主义，但他很快就在尼采和巴岱等人的启发下，试图通过对  
语言论述解构而走向“无主体”的哲学的方向。

关于福柯和萨特的区别，典型地集中在他们对于自由的不同观点上。什  
么是自由？萨特从主体意识哲学出发，强调主体意识对客体的意向性，认为  
自由就是个人所追求的一种生存虚空，是在同各种偶然性搏斗、同他人的竞  
争和相互超越中实现的。萨特认为，真正的自由永远脱离不开环境和情境  
(la situation)。在这种情况下，萨特即使在谈论自由的时候，也念念不忘  
“责任”(la responsabilité)。福柯却认为，自由在本质上是不可界定的，因  
此，将自由归结为主体的自由，就意味着首先限定人的主体性，而后才有可  
能实现自由。正是为了实现不可界定的和无限制的自由，福柯认为首先有必  
要打破受主体化限制的现代人的枷锁，而破解的唯一途径就是不断地解构作  
为现代主体的人的各种知识论述、道德论述和权力论述。其次，萨特把自由  
归结为主体意识的超越，因而也将自由归结为纯粹意识的活动；福柯则将自  
由同意识区隔开来，直接地根据人自身的意志和天然本能欲望去探讨自由的  
无限可能性。福柯在谈到自由的时候说：“我一方面试图强调某一种类型的  
哲学提问方式是根植于启蒙时代的，而这种哲学提问方式对于和现代的关系、  
对于历史存在的模式不断地提出疑问，对于我们自身作为自律的主体的  
构成也不断提出问题；另一方面，我要强调我们以这种方式同启蒙运动的密  
切关系，并不是对于某些理论学说因素的忠诚，而是一种态度的永恒的更  
新，也就是采取一种哲学态度，也可以把这种哲学态度称为对于我们的历史  
时代的永恒的批判。”(Foucault, 1994: IV, 571)“对于我们的历史时代的永  
恒的批判”，就是福柯所说的自由。这种自由当然应该避免重新回到传统  
的人文主义和主体哲学的路线上去。这样一来，福柯的自由就成为无主体的  
自由，一种真正属于每个人自身的、不受限制的自由。对于福柯来说，置法  
制与道德规范于不顾，向传统挑战的逾越行为，打破各种禁忌的叛逆尝试，  
跨越极限的探险游戏……所有这一切，才是真正的自由。因此，自由不是一种



现存的生活状态，也绝不是现实世界中现成地符合个人主体意识理念的生活方式，而是永远必须通过创造性的逾越活动才能被把握的一种可能性；它始终都是有待逾越者自身创建的未来审美生存的一个基本条件。当福柯谈论自由的时候，他早已把传统道德的“责任”和“情境”等概念抛在九霄云外。显然，在福柯的自由概念中，启蒙时代由孟德斯鸠（Montesquieu, Charles Louis Secondat, 1689—1755）等人所制定的“自由就是遵守法律”的经典定义，已经不再适用了。由此，当然引申出一系列对于现代社会政治制度的颠覆性批判态度。

此外，福柯不同于萨特的地方，还在于他们对人文主义的截然不同的态度和立场。萨特在谈到他的存在主义时，强调它的人文主义性质。（Sartre, 1946）福柯不但不将自己同人文主义联系在一起，他甚至强烈批判和否定人文主义的一切传统。

福柯具体地将新人文主义分析成不同类型的资产阶级意识形态，并针对不同形态的人文主义，揭露他们的历史局限性，特别是对于人性的各种扭曲。他说：“我们对于自身的永恒批判必须避免人文主义和启蒙运动精神之间的过分简单的混淆。”（Foucault, 1994: IV, 572）接着，福柯指出：“人文主义同启蒙运动根本不同，它是西方社会中不同历史时代多次出现的一种论题或者是一种论题的集合体。这些论题，始终都是与有关价值的判断相联结，因此不论就其内容或就其采纳的价值而言，始终都有很大的变动。而且，人文主义还被用来当做区分的批判原则。曾经有过一种人文主义，它是作为对于基督教和一般宗教的批判而呈现出来；也有过一种基督教的人文主义（大约在17世纪），它是同禁欲主义的人文主义相对立的，而且它带有更多的神正论色彩；在19世纪也出现过一种对于科学抱着不信任、仇恨和批判态度的人文主义，与此同时又存在一种对同样的科学抱有希望的人文主义。马克思主义也曾经是一种人文主义。存在主义和人格主义也曾经是人文主义。曾经有过一段时间，人们还拥护过由希特勒国家社会主义所表现的那种人文主义价值。同样地，斯大林主义者也自称是人文主义者。我们当然不能由此得出结论，把所有自称人文主义的人或思潮加以否定。但是，我们只能说，人文主义的各种论题自身对于思考是过于灵活，而且非常多样化和缺乏一贯性。至少存在这样一个事实，从17世纪以来人们所说的人文主义，始终都必须以某种特定的人的概念作为基础，而为此人文主义不得不向宗

教、科学和政治寻求某些观念。因此，人文主义是用来为人们所追求的那些有关‘人’的概念进行掩饰和证明的。正因为这样，我认为必须针对这样的人文主义论题提出一种批判的原则，这是一种关于‘具有自律性的我们自身’的永恒创造。这样一种原则，实际上就是启蒙运动自身所固有的那种历史意识。从这个观点看来，我宁愿看到在启蒙运动精神和人文主义之间的一种紧张关系。总之，将人文主义和启蒙运动精神混淆起来是危险的，而且，从历史上来说也是不确切的。”（Foucault, 1994: IV, 572-573）

从福柯与萨特的区别中，我们可以更清晰地看到，以福柯为代表的新一代思想叛逆者，其批判的矛头，直指启蒙思想和文化的核心——关于人的基本概念以及以人的概念为基础所建构的近代人文主义。福柯由此出发，当然也就彻底否定了由人文主义理论进行正当化论证的整个西方现代社会政治制度。萨特虽然也向传统挑战，但他仍然继承人文主义的路线，并以人文主义的人的基本概念发展他的人道主义存在主义思想。正因为这样，萨特并未跳出传统主体理论的藩篱，坚持主张主体的自由与道德责任的并存性。

与此同时，福柯等人也试图全力超越语言的极限，破解语言的基本结构，使语言这种文化的基本构成因素和思想创造的主要中介手段，遭遇到前所未有的冲击。语言的结构及其体系一旦被颠覆，建立在语言基础上的各种思想体系和意识形态，也就难以继续稳固地存在下去。正是在这个意义上，福柯在语言论述问题上的思想创造及理论贡献，远远地超出了萨特对于近代文化的批判成果。

由此可见，福柯等人所掀起的新文艺复兴浪潮，根本不同于作为启蒙运动的先驱的旧文艺复兴。如果说，旧文艺复兴建立了理性和近代人文主义的基础的话，那么，由福柯等人所掀起的新文艺复兴，正是以颠覆旧文艺复兴的一切成果，尤其是摧毁近代语言论述体系为主要目标，使原有的“人”的概念、人文主义及其社会文化体系，面临前所未有的挑战。在这方面，福柯是最勇敢的旗手和最有成果的叛逆者。

福柯喜欢开创新的思想领域，并在他所开辟的新领域中不断发现新的事物。但他从来不考虑自己要建立什么“流派”或“主义”。把自己归属于某一个流派或主义，就如同把自己局限于某一个领域或某一学科那样，就等于约束自己的创造力。

虽然福柯本人从不承认自己是后现代主义者，但是，他所发展的后结构

主义理论及其对现代社会和整个西方传统文化的深刻批判，使他在客观上成为后现代主义在理论上的真正启蒙者。

福柯和德里达（Jacques Derrida, 1930—2004）一样，在 50 年代，与正在蓬勃发展中，同时又充满着矛盾的现代性（La modernité; Modernity）文化相遭遇，而且也从高度成熟的现代性文化中吸取和获得重新创造的力量。这使他们成为继萨特、加缪、梅洛-庞蒂、罗兰·巴特（Roland Barthes, 1915—1980）和阿尔图塞（Louis Althusser, 1918—1990）等人之后的思想新星。但福柯不同于德里达，不但由于他长于德里达四岁，从而比德里达更早，也更幸运地在学术研究生涯中取得成果，在他四十岁的时候，就被选为法国最高学府法兰西学院院士，成为哲学界最高学术权威；而且，由于福柯更多地是从尼采和精神病治疗学那里，而不是从胡塞尔那里获得启示，他比德里达更早、更系统地从事语言论述、知识与社会文化脉络中权力和道德之间的复杂关系，去研究西方文化传统及其社会实践的问题。在谈到“解构”（déconstruction）时，德里达指出：“在我看来，福柯比列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss, 1908—2009）更具解构性，因为他更加急切和更加叛逆，而在政治上则更少保守性，并更积极参与各种颠覆性的行动和意识形态的斗争。”（Derrida, J./Roudinesco, E. 2003: 27）如果说，德里达在 60 年代更多地受胡塞尔的影响而更集中地从理论上、逻辑上和哲学上思考西方文化的语音中心主义（le phonocentrisme; Phonocentrism）和逻辑中心主义（le logocentrisme; Logocentrism）的话，那么，福柯更多地是从尼采和精神病治疗学实践活动的角度，全面探讨知识形构中的权力和道德的社会运作逻辑。福柯同他的老师冈格彦等人的特殊社会关系，使他较早地在学术界崭露头角，并占据了法兰西学院这样的最高学府的中心地位。福柯和德里达尽管有许多不同点，但他们毕竟都是后结构主义和后现代主义理论和策略的启蒙者和奠基人。

在福柯的著作和言行中，突出地体现了对“后现代”具有重大意义的十项特征：第一，他对西方传统，特别是对 18 世纪欧洲“启蒙”以来理性主义的批判，对于后现代主义思想家深入批判“现代性”具有决定性的意义。第二，他集中地批判了影响着西方社会和西方人生活方式的三大关键问题——知识、权力和道德，并将三者相互交错地加以分析。第三，他对西方语言及其论述策略的解剖和分析，为后现代主义深入批判西方现代文化和知识体系提供最好的策略。第四，他灵活运用尼采等现代西方批判思想家的方

法和思考模式，为后现代主义者批判现代文化和表达自身的思想观点提供了最灵活的榜样。第五，他紧紧抓住贯穿于西方传统文化中的“人”的基本观念和基本理论，揭示了现代西方人文主义的吊诡性和虚伪性，从而动摇了西方整个文化的基础。第六，他对“主体”概念和有关“自身”的理论的深入批判，动摇了西方认识论、真理论和传统方法论的基础。第七，他对西方当代社会制度，特别是对西方社会监视制度和权力机构的深入分析和批判，比以往任何思想家对西方民主制和自由社会的批判都更加深刻和击中要害。这就为后现代思想家进一步揭示西方当代民主社会的矛盾性和内在危机提供了深刻启发。第八，他对人的身体（肉体），特别是对“性”的问题的研究，不但第一次使两者超出传统生理学和医学的范围，变成人文社会科学和自然科学交叉综合研究的对象，而且也进一步成为深入批判传统道德、政治和文化的新出发点。第九，他对西方生活方式、实际行为方式和各种日常生活方式所作的分析和批判，都有助于将文化和理论批判活动同以往一贯被忽视的日常生活批判结合在一起，有助于透彻理解西方人的实际生活世界的问题。第十，他的生存美学，不但探明了西方思想和文化的源头，强调生活、哲学和一切理论活动的自然本性及其实践智慧的重要意义，而且也开创了在“后现代”社会文化条件下，个人自由地“关怀自身”的审美生存模式，为新世纪人类文化重建事业及调整个人自身和社会的关系，提供了一个建设性的基本原则。

## 第二节 在逾越和颠覆传统中创造生存美

### (1) 在逾越中探索生存和创造的各种可能性

有很多人以为，福柯作为后结构主义和后现代主义的主要代表人物，只是一味地颠覆和破坏原有的思想传统和理论，似乎他单纯是一位“叛逆者”。但实际上，福柯的一生是在创造和叛逆的双重游戏中度过的：只有叛逆，才能有所创造；只有创新，才能彻底叛逆。他之所以把创造和叛逆当成“游戏”，是因为他首先将自身的生活和创作活动当成艺术，把生活和创作当成艺术美的创建、鉴赏和再生产的过程，因而也把自己追求美的独创性生活过

程，当成具有审美价值的“目的自身”。也就是说，他把欢度自己的美好生活，当成不可让渡和不可化约的、高于一切的“绝对”本身。正如他自己所一再强调的，生存的真正目的，不是外在于“自身”的抽象“意义”，而是纯粹为了自身，为了自身之美和自身之快乐和愉悦。人的生存的真正价值，就在于为自身创造各种审美生活的可能性，使自身在不断创新的好奇心的驱使下，经历各种生活之美，推动生存美本身跨入广阔的自由境界。但是，美的生活并非只是轻松愉快的享受过程，而是充满着冒险、困苦、失败和曲折的历程。在他的心目中，“美”是悲剧性和喜剧性的巧妙结合。或毋宁说，悲剧的价值高于喜剧的意义。

尼采在他的《悲剧的诞生》一书中说过，太阳神，作为伦理之神（*als ethische Gottheit*），要求它的信奉者“适度”，并为了做到恰当的适度，强调要有自知之明。所以，在审美必要条件之旁，太阳神提出了“认识你自己”和“别过分”（*Nicht zu viel*）的戒律。不然的话，“自负和过度（*Übermaß*）”就被认为是太阳神以外势不两立的恶魔，甚至是太阳神前泰坦（*Titans*）时代的特征，是太阳神外野蛮世界的特征”（*Nietzsche, 1982: 33-34*）。在对于悲剧的美的追求中，福柯，这个甘愿充当尼采在当代世界最疯狂的追随者的人，如同酒神那样，遵循他的祖师爷希伦（*Silen*）的教导，宁愿过痛苦连绵不断的悲剧生活，也过多沉醉在幸福的甜蜜历程中。为此，福柯一再试图探索生命的极限。

对福柯来说，实现审美生存，主要有三种途径：其一，通过实际生活的冒险，特别是通过自身的肉体，对死亡和不可能事物进行实际的和直接的体验；其二，通过语言和文字的逾越，深入由符号所构成的虚幻王国，探察和游荡于梦与醉开拓的非现实世界；其三，通过思想的创造性活动，突破禁忌的界限。正因为这样，福柯所渴望的，是在“过度”（*excès*）和“极限”（*extrême*），乃至死亡（*mort*）的边缘，创造审美生存的可能性。他不停留在太阳神阿波罗所赞颂的“适度”或“节制”的智慧；他情愿选择的是充满危险的“逾越”（*transgression*）游戏。在福柯看来，那些把“过度”、“极限”、“冒险”和“逾越”当成“异常”的人，归根结底，是由于他们不懂得生命的乐趣和本质。生命的本质，就在于它时时刻刻面临和开创可能性，在与“过度”、“极限”、“冒险”和“逾越”相遭遇的变幻莫测的环境中，一再在自身所引燃的审美光焰中浴火重生。

福柯逆传统道德规范而上，反常规而动，同他的前辈乔治·巴岱等人一样，“明知山有虎，偏向虎山行”。他所偏执地寻求的，是在狂欢节的放肆喧嚣中，将一切清规戒律抛到九霄云外，冲破人为限制的秩序井然的现实世界，如同酒神那样，在“快感（Lust）、悲伤（Leid）和认知（Erkenntnis）的完全过度（ganze Übermaß）”的挑战式的叛逆行为中，迸发出势如破竹的呼啸，潜入日新月异的陶然忘我之境，畅游于自身与世界消融为一的审美新境界。

福柯始终认为，为了了解并彻底批判社会中一切限制人的生活 and 行为的规则、法律和规范，必须选择逾越和冒风险。他说，所有的人，生活在这个法制化的现代社会中，都无法避免受到各种法律的限制。为了真正的自由，必须敢于向法律和规范挑战；唯有不断逾越，才能真正了解法律和规范的性质及其对于人的限制的程度，才能了解在法律和规范之外究竟还有什么奥妙，才能了解生命本身到底有没有极限，也才能体会到自由的意义。“如果人们不去向法律挑战，如果不迫使它们退到无路可走的死胡同中，如果人们不坚决地走到远远超出法律限制之外的地方去，怎么能够认识法律，并真正地体验它们？又怎么能够迫使它们显露出它们的真面目，迫使它们清晰地实行它们的能力和权限，迫使它们说话？如果人们不逾越，怎么能够了解法律的不可见性？”（Foucault, 1994: I, 528-529）

在布朗索、尼采和巴岱的影响下，福柯始终认为逾越是生活本身的基本需要；不逾越，生命就没有意义。他一再强调闯到法律和一切“正常”规范的“外面”（dehors）的必要性和重要性。为此，他很欣赏并反复使用布朗索和巴岱等人所创造的“在外面”的概念，一再称自己的思想模式是“在外面思考”（la pensée du dehors）。（Foucault, 1994: I, 520）“在外面”就是乐趣无穷的审美超越活动本身；只有“在外面”才有可能实现审美创造，生命也才有可能获得更新。他说：“‘吸引者’（attirant）对于布朗索，如同‘欲望’对于萨德（Sade, Donatien Alphonse François, dit Marquis de, 1740—1814）、‘权力’对于尼采、‘思想的物质性’对于阿尔托（Antoine Artaud, 1896—1948）、‘逾越’对于巴岱那样，都是‘在外面’的纯经验和最令人鼓舞的事情。但是，首先务必弄清所谓‘吸引者’的真正含义。对于布朗索，当他说‘吸引者’的时候，并不是意味着有某种具吸引力的东西在外面，似乎逾越者只是被动地为了追求外面某种迷人的东西而逾越。对他来

说，被吸引，并不是被外面的吸引力所引诱，而是为了在虚空和解脱中，体验‘外面’的真正存在。”（Foucault, 1994: I, 525-526）也就是说，逾越和叛逆，是创造者主动为了体验逾越法律的行动本身的审美意味，为了发现“外面”的存在的虚空性本身。如果逾越只是为了追求外面的“吸引者”的话，那么，这种逾越，仍然还是隶属于外在的“吸引者”，因而完全失去了逾越本身的自由意义。传统思想和道德，总是把法律和规范之外的一切，说成“虚空”、“死亡”或“异常”。但是，正是这些被“正当”（légitime）论述说成“异常”（anormalie）的地方，充满着生活的乐趣，也是审美创造的理想境遇，是最值得人们冒着生命危险去尝试和鉴赏的地方。而且，如果说，在生命界限之外的“死亡”就是虚空的话，那么，再也没有比作为虚空的死亡更有意义和更值得追求的东西；因为，越是虚空之所在，就消除了一切禁忌和约束，越提供审美创造的条件。

福柯的创造与叛逆相结合的生活态度及生存风格，促使他不仅一再逾越现存的制度、规范、界限以及各种禁忌，而且，也不断地更新他的研究和探索方向及论题。如前所述，他从一开始进行研究活动，就试图走一条与众不同的道路。这使他不同于萨特，首先从知识史的角度，并选择人们所“瞧不起”的精神病治疗学及其治疗实践这个“冷门”，作为向传统挑战的突破口。就是从这里开始，福柯创造了其特有的“知识考古学”的批判模式。其次，他又从知识论述的生产与扩散过程的分析，紧紧抓住权力争斗的运作策略，集中转向“权力系谱学”。最后，他在其生活的晚期，转向“自身的技术”，并由此发现被长期遗忘和掩盖的西方文化的真正源头和古老朴素自然的生存美学。据他自己所说，他最后的转折，原本就是上述知识考古学和权力系谱学的继续和延伸，同时也是他对于生活的艺术，特别是对于自身的关怀的自然结果。他说：“我的主要目标，二十五年以来，就是探索人们通过其文化而思索关于自身的知识的简要历史。这些知识主要是经济学、生物学、精神病治疗学、医学及犯罪学。重要的问题是，人们并不从中获得金钱，而是把这些所谓的科学知识，当成‘真理的游戏’，当成人们用于理解自身的特殊技术来分析。”（Foucault, 1994: IV, 784-785）

### （2）一位“特殊的知识分子”

福柯的创造和叛逆精神及其实践，自始至终表现和贯穿于他的生活方

式、个人性格、品位爱好等方面，表现在他对于学问、知识和科学研究的态度上，表现在他对社会政治制度和文化生活的态度上，也表现在他的思想模式、思考方法以及他的理论研究的具体过程中。同时，他对于现实的社会问题、矛盾及各种危机，也始终保持一种敏感的态度，以至于他从成年的时候起，就积极地参与社会改革和社会抗争运动，与他所同情和支持的社会阶层站在一起，以激进的方式表达他的立场和观点。即使当他已经成为法国最高学府法兰西学院的终身院士的时候，他仍然表现出与一般知识分子不同的叛逆精神和标新立异的特质。所以，与福柯很亲近、经常与他对话的弗朗斯瓦·艾瓦尔德（François Ewald）说：“福柯在法兰西学院的课程，还在现实生活中发挥着一个特殊的功能。来听课的听众并不仅是被一周又一周的讲述所吸引，并不仅是为他的演讲的严谨性所征服，而且，还因为他们在听课中弄清了现实的一切。福柯的艺术就在于通过历史来诊断现实。”（Foucault, 2001: IX）

所以，福柯虽然是大学教授、知识分子和作家，但他是一个非同寻常的文人、一个与现代知识分子完全决裂的“异类”人物、一位充满矛盾和吊诡的作家和思想家，也是一位不停地寻求生命之美的生活玩家。用他自己的话来说，他是一位“特殊的知识分子”（un intellectuel spécifique）。他的人格、思想、行为、创造、情感和作品，乃至他的一生，都是无与伦比的；不仅是创造思想价值，而且更具有艺术美的品格。他的思想，离开他的去世年代越久，越显示其伟大和深刻性。

事实上，福柯离开我们已经三十年了，但他的思想影响，不但没有减弱，反而越来越强烈，以至于人们已经实际地感受到，随着时间的延伸，他的思想和创作风格，将散发出更耀眼的光芒。福柯一生的创造所累积的思想智慧和精神力量，无疑将成为新世纪人类文化重建的一种重要动力，而他的独一无二的创造性、他的不断自我革新的思想创造历程，以及他在创造中所显示的坦然自在、从容洒脱、无拘无束、敢于冒险和反复向生命的极限试探的游戏态度，对于变幻节奏日益增快、风险性日益增加和以“不确定性”为主要特征的 21 世纪新文化而言，都是富有启示性的。

福柯究竟是什么人？为什么他的思想隐含着如此强大的潜力和富有魅力？福柯越影响着当前的思想活动和研究方向，人们越想知道他的为人和他的思想。可是，谈论他的人越多，越显示人们并不了解他。事实就是如此的



吊诡和富有戏剧性，以至于人们越不了解他，又反过来使他成为更多的人讨论和探索的对象。

### (3) 后结构时代的新尼采主义者

当福柯毕业于巴黎高等师范学院，并着手进行他的独立研究活动的时候，正是列维-斯特劳斯的结构主义取代萨特的存在主义的转折年代。他从20世纪50年代开始，受到结构主义思想的启发，注意到并发现一向被传统理论确定为最高原则的“主体性”（subjectivité），原来就是在人的语言论述和各种话语的社会运作中所刻意建构起来的。因此，福柯首先确定的探索方向，就是扭转传统的思想模式，把原本应处于第一优先地位的语言论述的运作逻辑，从长期被传统理性主义和主体中心主义宰制的消极被动地位，翻转成为高于主体性的首要问题。正是从结构主义出发，使他将思考的中心，从“主体”转向语言，并通过对于语言的研究，注意到语言的实际社会应用问题比语言本身的结构更重要，从而使他超越了结构主义的范围。他说，通过对于语言不变的基本结构的“穿透”和“摧毁”，原来立足于其上的“主体性”的整座大厦，也跟着分崩离析和全面倒塌。（Foucault, 1986; 1994: I, 520-521）显然，比起结构主义语言学 and 结构主义人类学的代表人物列维-斯特劳斯，福柯还更进一步表现出彻底颠覆传统原则的决心。在他看来，语言的基本问题，并不是像列维-斯特劳斯所阐明的语言形式结构，也不在于语言的“声音”与“意义”的二元性稳定结构（Lévi-Strauss, C. 1958; 1962; 1973; 1991: 306-311），而是语言论述的具体结构及其操作技巧、策略的问题，是它们在历史形成和社会实际应用中，与纯语言以外的社会文化因素，特别是与权力和道德力量的实际关联。由此可见，福柯及时地将结构主义同他的新尼采主义结合起来，使前者远远地超出对语言本身共时性形式结构的探讨，变成对权力关系脉络中的社会文化关系的动态探索。

福柯创造性地发展尼采的权力系谱学，集中揭露各种语言论述，特别是现代知识论述和社会及文化等多质性因素的关联，其目的，就是揭露历代统治阶级玩弄知识真理游戏的策略及其计谋的狡猾性、灵活性和虚伪性。正因为这样，福柯在其前期相当多时间里，耗费了许多精力，分析批判社会权力

和知识、道德之间的紧密而复杂的纠结关系，试图和盘托出解决当代西方社会文化奥秘的钥匙。至于晚期的福柯，更显示出尼采哲学的特征：在他的性史研究以及生存美学的探索中，福柯实际上创造性地仿真了尼采对于古希腊哲学以及对其他西方哲学家的分析批判方法。他同传统哲学史研究路线相反，只注意那些被忽略和被埋没的部分，在那些表面上支离破碎的古代资料残片中，努力发现一直被掩盖的生存美学原则。所以，福柯继承尼采在他的《希腊悲剧时期的哲学》的短文中所表现的叛逆精神，自始至终赞颂“前苏格拉底时期”的哲学家，而且，如同尼采那样，赞美所有不成体系的哲学论述的美丽高尚的风格！而对于西方哲学史和思想史上被人们称为“一对相互敌对的兄弟”的狄奥尼索斯和阿波罗，福柯也跟随尼采，以酒神的审美眼光，寻找古代生存美学的各种表现方式，将西方人寻求快乐的实践智慧加以总结，用以重建适合当代社会生活方式的生存美学。

在当代思想史上，毫无疑问，福柯被公认为 20 世纪下半叶法国后结构主义（post-structuralisme）思潮的最重要代表人物。如果说以往传统论述，作为一切传统社会和文化的最有穿透力量和最有效的手段，是靠其自身的变化多端而又极其狡黠的游戏式策略，完成其自身的正当化，并由此宰制了历代和成千上万的说话者和行动者，那么，揭露和批判所有这些传统论述的唯一有效的办法，在福柯看来，就是以尼采为榜样，对传统社会和文化进行无情的“战斗”，并“以其人之道，还治其人自身”，以同样灵活的游戏式态度和策略，以最有说服力的修辞式论述，包括使用各种隐喻（*métaphore*）、借喻和换喻的机智表达方式，对付一切被怀疑的对象，解剖各种论述的形成和扩散过程及其策略计谋。

在尼采思想和批判精神的鼓舞下，福柯在其研究的过程中，随着研究的深入和进一步展开，更迫切地意识到，单纯停留在对于知识论述的批判中，还远不能彻底弄清现代社会的实际运作机制的复杂结构及其诡诈逻辑。为此，福柯从 70 年代初开始，远远地超出他原先从事的知识考古学的研究范围，进一步在知识与权力的相互关系方面进行更深入的研究，更集中地探讨权力及其社会机构和制度的实际运作策略，特别是集中揭露它们在实际运作过程中所运用的复杂“措施”（*le dispositif*）。（Foucault, 1994: III, 300）福柯所说的“措施”，就其法文原义来说，是一种“装置”。它如同德勒兹和德里达所说的“机器”或“机关”（*machine*）一样，实际上是指现代社会

文化制度及其执行机构，强调它们是包含一系列用以统治和宰制全体个人的权力动作手段、策略、程序和计谋的总体。正如福柯所指出的，这种“措施”是由一整套多质的、多面向和多元的因素以及实践策略所构成。这一切，使福柯将系谱学批判进一步延伸到他自己所说的“非论述”（non-discours）领域，即实践和实际生活的场所，其中包括最典型的精神病治疗所和现代监狱等关押、规训和惩治机构，以及在性的领域中的各种传统规范策略。在这方面，福柯所采用的考古学和系谱学游戏相结合的策略，使他有可能以独创的方式，实现对于现存社会及其文化的全面批判，也同时实现他自身生活的美学化，一步一步地将自身提升到新的自由境界。

福柯本人一再说：“我无非是尼采主义者（je suis simplement nietzschéen）。”（Foucault, 1994: IV, 704）尼采的思想、批判精神和风格，给予福柯丰富的启示，使他从20世纪60年代起，明显地成为法国新尼采主义的表率。但是，福柯又不是尼采思想的简单重复者，而是以其独有的创造精神，将尼采的思想原则灵活地运用于他的批判活动中。他坦率地说：“我是在力所能及的范围内，在相当多的观点方面，依据了尼采的文本，但同时，我还利用了某些反尼采的论点（尽管这些反尼采的观点同时也是尼采主义的）。所有这一切，使我有可能是这样或那样的领域内，完成了一些事情。”（Ibid）这就是说，即使在学习和贯彻尼采哲学方面，福柯也不满足于引述或单纯模仿尼采的理论和方法，而是力图使自己成为“活尼采”和“新尼采”，使得自己能够在“后结构”的时代里，成为不断“膨胀”、“增殖”和“扩张”的“强有力”的逾越者、挑战者和斗士。

其实，福柯不但在理论学术领域彻底运用尼采的原则，而且也在自己的生活和创作实践中，体现尼采的文采和风格。本书在以下各章节中，将在各个具体方面进一步分析福柯在生活 and 创作方面的新尼采主义风格。

#### （4）熟练运用语言论述的游戏策略

以其独特的批判论述，灵活运用语言的表达艺术，颠覆和摧毁传统论述和“非论述”及其与实际权力活动的复杂关系，这就是福柯所遵循的基本研究策略和实践原则，也是他的生存美学的一种基本游戏方式。

蒙田（Michel Eyquem de Montaigne, 1533—1592）深刻地指出：“维系和

巧妙地运用优美的心灵，就会造就熟练的语言。”（Montaigne, 1972 [1580—1588]: III, v) 对于福柯来说，言为心声，书为心画；为了彻底批判传统论述及其论述实践，必须熟练灵活地运用语言文字的艺术，通过语言文字艺术游戏的审美功效，一方面揭穿传统论述及其实践的奸诈策略，另一方面，为自身抒发内心及肉体的审美生存需求，在现实和潜在的可能性之间，搭起沟通的桥梁。

所以，为了以锐利和灵活的批判性论述，与传统思想和理论进行斗争，福柯宁愿偏向于文学式的思维和表达方式，以修辞的艺术，再结合想象力所提供的广阔时空维度，玩弄语言文字的象征性伸缩折叠的变幻魔术，甚至僭越正常语法及语言使用规则，直至完全忽视语言本身的逻辑，把语言引向它的禁区，扩大语言与非语言之间的模糊界限，利用语言与象征符号所固有的二重结构，玩弄确定和不确定、同义性和歧义性、一义性和多义性、隐喻和换喻的二元性，在区分与重复之间，来回循环运动，创造史无前例的审美生存的场域。他和他的思想启蒙大师尼采一样认为，在各种论述中，唯有文学论述，才能巧妙地将自身权力意愿、思想表达及策略灵活运用等各因素，生动地结合并展现出来，才能为自身的思想自由，提供最灵活的可能性场域。其实，同福柯一样，美国的丹多（Arthur Coleman Danto, 1924— ）和罗迪（Richard McKay Rorty, 1931—2007），也在他们的创造性思想活动中，倾向于使哲学文学化（Danto, 1965; 1981; Rorty, 1979; 1987），而在法国，德勒兹和德里达等人，也不约而同地主张以文学的论述方式进行各种思考（Deleuze, 1990; Derrida, 1987）。在福柯的晚期，特别是在他临死前几年，他尤其醉心于古希腊文献及其幽美高雅的文风，其主要原因，就是因为他在古希腊文献所表达的雅人深致中，发现和鉴赏到生存美的高尚展示艺术。福柯和这些有志于从事各种自由创造的思想家，都从他们自身的创作实践中，体会到文学论述方式的优越性。他把近现代最卓越的文学家、诗人和剧作家的语言论述，当成他的批判性论述的实践典范。他所喜欢的现代作家和诗人，诸如荷尔德林（Friedrich Hölderlin, 1770—1843）、雷内·沙尔（René Char, 1907—1988）、布朗索、巴岱、克罗索夫斯基、乔伊斯（James Augustine Aloysius Joyce, 1882—1941）等人，均为文采风流的语言艺术大师。

福柯认为，文学创作中所运用的创造性言语，是开展思想自由的最理想的场域。他说：“我并不把自己当成一位哲学家。我所做的，并不是从事哲

学的方式；当然，也不是建议别人不要去从事哲学。促使我能够与我在大学中所受到的教育保持一定距离的重要作家，是像巴岱、尼采、布朗索和克罗斯夫斯基那样的人。他们不是严格意义上的哲学家。他们之所以给我震撼，并产生魅力，之所以对我非常重要，是因为对于他们来说，问题并不是建构什么体系，而是建构个人经验。”（Foucault, 1994: IV, 42-43）巴岱、布朗索等人通过他们的创造性语言运用风格及其灵活策略，在总结自身经验的过程中，不断地探索出新的创造可能性，也不断地发现和开辟新的生活经验领域。

福柯指出，文字或书写，就是意味着不断地返回到出发点，就是进行迂回的反思，就是毫不犹豫地放弃已经获得的一切，轻松自然而豪迈地在虚空中沉没、游窜、浮现、翱翔，一切重新做起。这也就是自行把握最初的时刻，就是重新回到生命的早晨，再次享受最初创作的独一无二的乐趣，把曾经被享用、耗费掉的审美快乐，在又一次审美飨宴的洪亮钟声的伴奏中，迸发出不同凡响的乐曲。福柯说，由此出发，“文学的神话功能可以直达我们自身；由此，也实现同过去的连接关系……由此，人们尤其可以达到某种足以描绘自身身份的重复性”（Foucault, 1994: I, 407）。因此，以文字和书写作为中介，可以使自身及其生活历程，通过反思和曲折回归的方式，从朴实的直接性、从生活的现实形式，不断地返回到过去和历史，并在历史的折叠形式中，在象征的双重结构中，转化或上升为美的理想境界，成为富有诗意的天地，向充满可塑性和伸缩性的自由王国无限延伸。

荷尔德林等天才诗人和作家所使用的文学话语，之所以最含有创造性，就是因为它们摆脱了主体的约束，让言语和语言本身，以其自由的游戏方式进行自我展现。这样一来，不但语言的铺展直接进入潜意识和历史的王国，而且，就连语言应用的各种人为规定，也被抛在九霄云外，因而语言真正地成为思想自由创造的象征性载体。

布朗索等人认为，为了使语言真正地同自由创造活动相配合，就必须让语言超出其本身的各种限制，使语言成为非传统的符号系统，成为只服从于其自身和思想自由展现的纯游戏本身。

真正的文学语言，是在作者无拘无束的条件下，让自己的创作思想，随语言自身向内和向外同时地进行双向舒展游戏，如同原来揉成一团的充满褶皱的布或纸，任其自身进行向内和向外的来回舒展和伸缩运动。福柯在讲述

他所赞赏的雷蒙德·鲁塞尔（Raymond Roussel, 1877—1933）的作品时，特别谈到雷蒙德·鲁塞尔所使用的语言**折叠游戏**的深刻蕴涵及其审美价值。（Foucault, 1994: I, 205）这种表现在语言游戏中类似于纸团褶皱的舒展伸缩活动，实际上也就是重复更新自由自在的“褶皱化运动”。也就是说，这是连续不断的褶皱化和重叠化过程。“作品，就其整体而言……笼罩着某种无形的、各种各样的离心忧虑，朝向一再变动的最清楚可见的形式方向展开。其中的每一个字，时时感受到某种第二次出现的‘可能性’的威胁。既生动活泼，又遭到毁坏；既充分饱满，又虚无缥缈。那可能出现的第二次可能性，或者是这样的，或者是那样的，一点都无所谓；但它也可能既非这个，又不是那个，而是第三个或者什么也不是。”（Foucault, 1994: I, 210）“当语词既不含糊又毫无保留地向它所说的那些事物开放的时候，语词又针对与它相关或不相关的其他语词，留有无形的和多种形式的出路，并依据无止境的连接游戏，继续维持或毁灭消失无踪。”（Foucault, 1994: I, 211）这就是说，必须善于在语言使用中，放松主体对于语言的约束，令语言本身自行开放，使语言作为象征符号自身，脱离主体而自律地施展其自身的褶皱伸缩运动，并令其在重复的褶皱化游戏中，像海绵一样重复地吸水和放水，既把事物和可能性召唤进来，又把它们一再释放出去。

在人的生活中，各种可能性都可能出现。最珍贵的莫不过第二次出现的可能性，因为它一瞬间轰然造就了令人神往的审美回忆，既重现以往早已消失，但仍然在精神生命中保留其恒久召唤力的旧时美感愉悦，也启发现时审美想象的创作设计，使历史和现在的审美超越快感，在奇妙的瞬间巧合为一，形成绝无仅有的动人绝唱，震荡着一一直静候创作灵感并永远渴望审美超越的孤独存在本身。正如福柯所说，某些可能性是反复产生，并以“第二次可能性”的形式，在可能性系列自由自在地显现的时候，重叠地发生。重要的，是要对产生可能性的条件进行恰当的诊断（diagnose），以便选择最适合自身的未来可能性，并在与这种可能性的遭遇和游戏的周旋中，发挥自身的主动创造精神。对于人来说，最好是随语言运用本身的逻辑之“道”的不断延伸，通过他们道出和写出来的语言和文字，在重复和曲折的语言游戏中，尝试各种可能性的发生经验，不断地探索新的生命极限，试探新的生活经验的可能维度。福柯很喜欢巴岱、尼采、布朗索、克罗索夫斯基和雷蒙德·鲁塞尔等人，就是因为他们在创作中，从不确立一种固定不变的主体性，而是

任其思想跟随语言的展开而自由翱翔。（参见本书第十章第三节专论生存美学与语言运用的内在关系的部分）

福柯指出，不是有主体意识的人的思想，规定语言论述的铺展过程，而是语言论述自身生命力的脉动，依据语言游戏的内在逻辑，带领思想创造的方向，无规则地和不确定地到达任何个人主体性无法想象和无法预测的神秘境界，并在那里，不考虑任何禁忌和条规，不怕陷入危险的深渊，语言和思想的火花发生碰撞，放射出绚丽的诗性光芒。福柯与他所赞赏的文学家们和作家们，其从事创作的目的，不是为了建构某种永恒完美的体系，也不是为了撰写出由优美的语词所构成的文本，而是，也仅仅是为了建构和丰富自己的具有独特风格的个人经验：一种随时不断更新的个人经验，一种能够引导自己跳出旧的自我、开创新的领域的个人经验，一种不断把自己推向生命的极限、达到最切近“不可生活”的可能领域的个人经验，一种令人一再疯狂的个人经验，以便通过这种奇特的个人经验，使个人“主体性”不断得到改造，时时蜕变成预测不到的新生命形态。福柯的理论研究工作，之所以首先从对于精神病的探索开始，也是受到这些作家的“疯子般”的语言论述及其创作风格的影响。福柯说，促使他对精神病问题感兴趣的，主要是布朗索和雷蒙德·鲁塞尔的文学作品。“布朗索和雷蒙德·鲁塞尔的文学作品，之所以使我产生兴趣，并引导我研究精神病，就是因为他们的作品本身，就好像精神病在文学中的一种表现形式那样。”（Foucault, 1994: I, 168）像精神病那样的语言褶皱运动，就是使自身的欲望和思想境界，进入酒神的陶醉状态，置一切约束及规章于不顾，任意狂热地进行审美创作。

### （5）追求不确定的生存之美

由于生存美学是一种有关生活艺术实践的新型美学，福柯在创造性地提出它的基本概念和理论的时候，试图有意识地跳出传统美学、哲学和伦理学的基础理论的原有范围，以他自身的生活和创作实践经验为基础，参照古代希腊罗马时期原有的生存美学理论和实践原则，反复强调一种非格式化和非系统化的生命展现风格。福柯的思想和理论的珍贵性，就在于为人们树立了在叛逆中不断创造的典范。他随时创造，在创新中度日，随时改变自己的身份，随时转化自己的“主体性”，改变自己的思想，使自身永远都处在重生

的“婴儿”状态中。福柯一生的随时变动性，使他具有属于自己的生存方式和特殊风格。正因为这样，他是一个变量、不确定性的化身，一个有待人们层层破解的谜团。他以自身的实践，证实他个人是不可替代和不可让与的唯一存在。他也通过他的自由变动身份，证明他的生命不归属于，也不从属于他人或他物。他用他自身的生活方式，显示其自身存在的崇高尊严。福柯曾说：“我不认为准确地了解我是非常必要的。生活和创作的最有趣的地方，就在于它们可以使你变得不同于当初的你。……游戏之所以值得，是因为人们并不知道它将如何结束。”（Foucault, 1994: IV, 777）

对于福柯来说，审美的创造性生存，并不仅是表现在分分秒秒的生存变动性中，同时也表现在生存目标的一再更新中。审美创造的历程及其产物，使生活本身变得曲折而又丰富多彩、妙趣横生，同时也表现出其本身在不同时段的独特内容。

审美生存的一个准则，就是认为审美的生存，既不限定在固定的规范和界限之内，也不从属于任何外在的目的。目的，作为未来要实现的方向和标志，只能是生存者自身，依据经验和现实生存的审美快感欲求可能性，在审美创造过程中，自然地确立和不断更新。审美的具体目标，从来都不能预先确定；生存美之所以具有诱人的魅力，并成为生存本身的推动力，就是因为它是待创造和待实现的生存形式，它以从未显示的潜在形式，以可能引起惊异的存在模式，将人的生存不断地引入一个新的可能的审美境界，使审美超越的无穷好奇本性在其本身的变幻实践中，得到自我实现。福柯特别强调审美超越的好奇性，把它当成生存自身得以自我扩展和自我更新的动力来源。

所以，生存美学并不提供任何标准化的风格。它所追求的，只是在新的创造活动中待实现的生存美本身。福柯所赞赏的古希腊智者的优美雅致的生活风格，其精华所在，就是把生活当成自身独创的自身的艺术作品的过程。请注意，在上述关于生存美学的生活风格的基本定义中，反复强调自身的重要性：先是强调“自身独创”，接着强调“自身的艺术作品”。这种重复不是累赘的同义反复，而恰恰是为了凸显自身的绝对唯一性。

自身（Le Soi; Soi même）之所以成为自身，之所以应该成为审美生存追求的唯一目标，就是因为它是生存本身所独创出来的。它生来不是别人的作品，而在它的一生的存在中，凡是涉及它自己的命运的事务，它全靠自身的抉择来决定。为此，一位真正的生活艺术家，应该是最熟悉生活技艺，善



于时时以其卓绝的生活艺术，将自身生活雕塑成独一无二的艺术作品。只有在自身所展现的生活过程中，真正体现出自身的生存风格，才有资格像欧里庇得斯（Euripides，公元前 480—前 406）的悲剧所歌颂的女神美狄亚（Médée; Medea）那样，在其临死前，豪迈地说：“一切都消失殆尽，唯有我所留下的我自身，也就是我所独自创造的那种唯一的生存方式，在我走过的历程中尚存，并永远留存。”

自身不是自我。中国学者往往不区分自身与自我，在他们所译出的作品中，几乎统统将“自身”（Le Soi; Soi même）错误地译成“自我”。有的译者甚至将福柯的《性史》第三卷《对自身的关怀》译成《自我的呵护》，令人啼笑皆非。“自我”（ego）是传统主体哲学的基本概念，强调具有自我意识的个人身份的同一体性、确定性和不可更替性。与此相反，生存美学之所以强调“自身”的重要性，正是为了与上述传统的“自我”概念相对抗，凸显个人生命的不断更新和自身创造的自然本性，使个人生命完全地和彻底地只归属于自己。

在这一点上，福柯同法国另一位反传统的新尼采主义者德里达几乎完全一样。德里达由于坚持对传统文化及其基本原则的抗争和叛逆，由于他不愿意使自己陷入传统文化的种种惯例的“陷阱”之中，宁愿让自己表现出含糊不清的身份。德里达认为，他自己越是不确定，就越远离传统文化的范围。德里达曾经反复说，历来传统文化所玩弄的最拿手的伎俩，就是首先把某个人界定为具有某种确定身份的人，因为通过身份的确定，传统文化就可以把它的对象控制住。当他接受法国《文学杂志》（*Le Magazine littéraire*）记者弗朗斯瓦·瓦尔德（François Wald）的访问时说：“我像其他人一样，想要身份。但是……每次这种身份总是自我发布，一种归属感于是就总是围困我；如果我陷入这种情境的话，有人或有东西就会对我叫道：‘当心陷阱，你被逮住了。挣脱锁链，使自己脱身，在别处另行约定。’这不是更富有创造性吗？”（Derrida, J. 1991b）德里达强调，如果他也和别人一样寻求某种身份的话，毋宁说是为了找到自己的差异，或者更确切地说，是为了找到自己在不断移动中的差异性。因此，对于德里达，如同对于福柯一样，不能从一开始就要求对他有一个明确的身份认识。他的身份、他的思想、他的思路，从来都不是稳定和确定的。正如德里达自己所说，他希望使自己变成一个能够不断改变自身的面貌的普罗特斯神（Proteus）。这位古希腊神话传说

中的海神，能够随心所欲地改变自己的容貌。

福柯痛恨固定不变的事物，尤其痛恨固守特定身份的主体。他更不希望他自己所创造出来的产品和成果，会反过来约束自己。福柯很熟练地把思想创造活动，当成一场又一场追求美和进行美的鉴赏实践的自由游戏。他把创造和更新，当成自己的生命本身，当成一种快乐和一种美来享受，同时，也把创造性活动，同冒险以及探索各种生活的极限联系在一起。他一再尝试以最大的可能性，把自己推向“活不了的临界点”（un certain point de l'invivable）的边缘。（Foucault, M. 1994: IV, 43）他认为，那种“生存和死亡交错”的神秘地带，是最富有吸引力和最令人振奋的场所，也是为个人经验带来丰富内涵的珍贵时机。人只有学会来回往返于“生命”与“死亡”、“存在”与“非存在”、“在场”与“缺席”、“有限”与“无限”之间，才能享受到生活和创作的乐趣和美感。

福柯酷爱创造，因为他酷爱自由。创作之自由，体现在作者选择和处理主题、创作过程、产品内容和形式以及产品完成之后作者同产品的关系等各个方面。自由，对于他来说，只有在创造中表现出来，才有意义。因此，为了自由，福柯始终不知疲倦地进行创作，而为了创造，他不在乎社会如何对待他，也不在乎人家是否理解或怎样理解他。

为了实现最自由的创造，福柯宁愿孤独和寂静，宁愿走到那些荒无人烟的思想领域，在别人无法企及的悬崖峭壁，在最可能引起危险的领域，以完全开放和舒畅的心情，自由自在地同语言论述中的他人对话，选择自己最满意而又最带有挑战性的问题，进行冒险式的思想创造游戏。正因为这样，他经常说，最自由的人，往往是最孤独的人。但这种孤独，是寂静中的丰满，是包容无限的“缺席”，是喜剧重叠的悲剧。在这一点上，他很像维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889—1951）。维特根斯坦在谈到他的作品时也说，重要的是他的作品是否真正表达了他的创造性思想，是他的个人努力是否满足他个人的探险性创造的欲望，而不在于别人如何对待和评论。自由创造是唯一属于自己的神圣权利。因此，他的创造不是为了给别人看的，不是为了等候他人的响应，不是为了顺应别人的脸色，而是为了抒发唯一属于自己的创见和自由意志。别人怎样理解和评论，那是属于另一范畴的事情。在这种情况下，维特根斯坦完全地以从事创造为最大快乐，不稀罕别人给予他的社会待遇。于是，为了自由，为了能够实现自由的创造，为了尝试不同场合的

创造游戏的滋味，维特根斯坦在其学术生涯中，不断创造，又不断放弃旧的创造成果，闯入新的冒险地带，开辟新的探索论题。所以，他在其学术生涯的第一阶段，认为哲学应该追求明确性、确定性、普遍性，写出了威震哲学论坛的《逻辑哲学论》，而在第二阶段，他则主张哲学应满足于模糊性、不确定性、个别性的问题，写出了扬名天下的《哲学探究》；在个人职业方面，他一会儿成为机械工程师，一会儿成为哲学家，一会儿当教授，接着又同样为了自由，辞去他在剑桥的教授职务，放弃富有的父亲所留下的亿万美金的遗产，当花匠，当小学教师，还自愿到当时被西方人称为“铁幕”下的苏联，试图当一个“普通的劳动者”。但是，当他同工人等劳动人民在一起，而发现他们并不像他所想象的那样淳朴的时候，他又迅速地、毅然决然地离开了他们。这一切，只有维特根斯坦自己明白，也只有维特根斯坦自己，感受到其中的美感和乐趣。所以，维特根斯坦从来不计较别人的评论，他坦然自在地从事他所喜爱的事业。对他来说，个人自由是唯一属于自己的、不可让与、不可替代的珍品。

和维特根斯坦一样，福柯只做他自己喜欢做的事情，想自己所想的对象和论题。当他考虑他所选择的问题时，他不考虑它们属于什么学科或领域，也不打算遵循传统所规定的思路和方法。福柯自己说过，他既不是一位哲学家，也不是社会学家、人类学家或语言学家，同样也不是精神分析学家。他只是当时当地的他个人而已，一位流浪游走的思想家而已。他声称自己是一位愿以文学方式进行思想的思想家，因为只有这样，他才能采用布朗索、巴岱等人的文学语言写作方式，使属于个人的经验，穿越不同的时空，来往于生活与死亡的边界。正如德里达有一次说的：“我倾向于说经验，因为经验同时意味着那些曲折的和特殊的穿越、旅游和体验的过程。”（Derrida, 1991a）

### （6）在真理游戏中展现生存美的风格

在福柯的思想和生活风格（le style）中，真理游戏和生存之美是合而为一的。也就是说，在福柯的真理游戏和生存美学之间，存在着内在的、不可分割的联系；福柯的真理游戏策略和风格，与他的生存美学原则，在他一生的活动中，总是天衣无缝地巧妙结合在一起。

人的生活不同于动物生存的地方，就在于重视自身的生活格调、气质和风格。风格是身体和心灵、思想和物质生活形态的高度结合，无形地体现着每个人的肉体和精神两方面在实际生活中的经验累积和总结状况，也是每个人的智谋能力、思想涵养、心神修炼以及感情意志内在操守的表现。风格体现在对己、待人以及应对周遭各种事物的态度上。所以，风格是生存美的一个最重要的衡量标准。福柯在他对于古希腊文化的研究中，非常赞赏当时的希腊人在生活和思想风格方面的修炼，把它当成关心自身的生存美学的主要内容。

在古希腊罗马时期，寻求真理，首先是为了创建生存之美。当时所谓真理，就是指它能够为人们的美好生活带来快乐、高尚和幸福。所以，在苏格拉底以前，毕达哥拉斯、赫拉克利特、巴门尼德、德谟克利特和阿那克萨哥拉等人，都以不同形式，把真理等同于“完美”和“无所掩盖”。古希腊人用“aletheia”这个词意指“真理”，因为“aletheia”的意思，就是“敞开”、“光亮”、“去蔽”和“显露”等。荷马曾经在他的《奥德赛》中，用“aletheia”这个词表示“说真话”，表明当时人们并没有把它同后人所说的“错误”相对立，而是把它同“虚假”或“谎话”对立起来。

实际上，当事物和世界像希腊人所说的那样，对人呈现为“敞亮”和“无所掩盖”的时候，不但意味着事物和世界本身的自然本质已经暴露无遗，而且也表示人与它们建立了新的关系，使人们与他们所面对的世界联系在一起，从内心发出一种愉快满意的感受，表明人对自身的生存产生审美感，为自身能够同周遭世界融洽和谐相处而快慰和舒畅。由此可见，自身生存的审美性，唯有在自身完全开放，并与周围的生活世界融洽相处的时候，唯有在彻底打破主客体之间的界限的时候，才能涌现出来。所以，“敞开”和“去蔽”，都已经不是单纯描述外在事物和世界的直接显露状态，而是表示“在世”中的人与他的生存世界的审美关系，而这种新关系正是经由人对其所所在的世界的审美超越建构起来的。因此，真正“敞开”的事物，都是令人产生审美感的；“aletheia”，将人带到高于普通具体事物表面呈现的层次之上，使其进入一个高尚的审美境界，感觉到自身已经脱离了原来只囿于世界形体表面结构的狭隘视阈，体验到自身亲临诗性生存场域的那种无限畅快的审美感。自身亲临诗性生存场域的审美感，是人生在世的最高存在形式：它意味着人生在世的层次，已经超越和克服一般寻求知识、计较功利以及辨别善恶的生

活世界范围，提升到“自身与世界同在”的诗性审美境界。在这种场合，自身和世界都同时地融入情景交流、无所拘束的自由境界；而达到自由境界的自身，既不需要主体性，也无须客体，真正地实现了诗意生存的理想。福柯在斯多葛学派的生存美学中所发现的，就是这样的含有审美意义的真理概念。所以，海德格尔在其《形而上学导论》中考证了“aletheia”的最初用法，发现当时人们并没有从认识论的角度使用它，也就是说，并没有把所谓主体和客体的相互关系，列为谈论真假问题的前提条件；而且，当时人们很自然地将“存在”（Sein）称为“自然”和“本质”（Physis），而凡是自然的东西，就是“呈现无遗”、“完全敞露”。

由此可见，谈论真理，本来就是令人愉快和可以引起审美超越感的事情。只是后来的柏拉图（Plato，公元前428—前348）以及基督教的道德，把真理同主体化的原则连在一起，造成真理的探索事业与审美超越活动相脱离，真理也成为社会少数统治者所垄断和操纵的“真理游戏”的一个筹码。福柯的考古学和系谱学，正是试图摆脱由统治者所控制的真理游戏，为使真理的探索重新同审美生存联系在一起开辟道路。

福柯从生存美学的高度，赋予真理游戏以新的意义。福柯说，**思想无非是进行真与假的游戏活动**；思想创造，原本是和生活一样，通过各种各样的可能性，寻求最完美和最奇妙的游戏形式。（Foucault，1994：IV，579—580）在福柯的一生中，他的思想创造活动，是游戏般的活跃，在无规则的活动中，来回进行捉迷藏的游戏，也犹如游牧民族的生活方式，不固定地进行多方面的试探，寻求不确定的自由。从这个意义上说，福柯的生存美学，包含着相当程度的犬儒主义（cynisme）的成分。如前所述，思想和生活原本的游戏性质，使社会上试图通过论述力量控制他人的某些集团或个人，利用真与假的差异性的随意性特征，凭借他们所掌握的权力和各种实力，玩弄各种策略和计谋，将人们引入他们所设计好的圈套之中。所以，历代统治者总是千方百计地依据特定的社会条件，首先提出经他们操纵制定的“正当化”原则，使之普遍化，然后，在不同的领域中，将有利于他们的社会统治利益的论述立为“基准”，作为整个社会辨认真理和错误的“正当”基础。所以，传统理论所说的**真理游戏**，实际上是关于真与假的辨认活动，是引导人们陷入人为的“普遍化标准”陷阱的权力游戏的附属物。从这个意义上说，**真理游戏就是权力游戏的变种**；反过来说，**权力游戏也是真理游戏的变种**，因为

世界上没有一种权力游戏可以脱离真理游戏而独立进行。所以，福柯一再指出，真理游戏是和权力游戏相互渗透和相互依赖的。（参见本书第三章和第四章的一部分）

生活是游戏，但这是什么样的游戏呢？像犬儒主义者那样游戏般地生活吗？那岂不是像狗一样吗？犬儒学派是古希腊哲学家安提西尼（Antisthenes，公元前444—前365）所创立的。他虽然曾经师从智者高尔吉亚（Gorgias，公元前487—前380）和苏格拉底（Socrate，公元前470—前399），但很快就自立门户，创立犬儒学派。犬儒学派的主要特征，就是他们宣称返回自然，蔑视社会道德原则和各种文化规范。为此，他们任意地在各种社会场合，做出在普通人看来所不能接受的行为。他们认为道德是违反自然的。狗没有道德，它们也不需要建立道德，所以，它们可以随心所欲地做它们认为最快乐的事情。犬儒学派的出现标志着希腊文化已经面临新的挑战，但同时也意味着由伊壁鸠鲁学派（Épicurien；Epicurean）和斯多葛学派所提倡的生存美学有了新的发展。正是在犬儒学派的生活态度中，隐含着生存美学的自然主义的生活方式的倾向。但是，福柯所说的生活游戏，又不完全等同于犬儒主义，因为他所看重的，并不是游戏的任意性本身，而是其任意性中所隐含的**游戏的艺术性**。生活游戏固然是自然的和不确定的，但它还要靠自身的审美创造努力。自然中存在着许多美的事物，但它们之所以美，并不纯粹是因为它的自然性，而是因为被人所发现和鉴赏；它们在未被具备审美超越能力的人所发现和鉴赏以前，是没有审美意义的外在物，与生存美学毫无关系。在这一方面，福柯不赞同古典美学中的所谓“自然美”概念，因为这个自然美概念似乎强调在人的生存之外，还有可能独立存在一种与人的生存无关的“客观美”。实际上，美是一种关系概念；不存在脱离生存超越活动、脱离人与世界的关系而独立的“客观美”。一切美，都是人的生存超越活动与世界相遭遇而形成的。美之产生及其对人的魅力，决定于人与其世界的遭遇的状况以及人自身的审美超越需要。这就是海德格尔所说的“人生在世”。没有“人生在世”，就无所谓美，同样无所谓自然美或客观美。宣称独立于人的生存的自然美的古典美学家，都是传统的主客体二元对立统一论者。他们以为，美是主体与客体相统一的产物。但他们忘记了：根本没有什么独立的主体，也不存在脱离人的生存的世界；因为没有人的世界，是毫无意义的荒凉野生的自然界，更谈不上生存美的意义。所以，福柯所说的生存美的自然

性，是它在人的生存过程中的自然创造态度和风格。

福柯很喜欢使用“游戏”这个概念。他曾经把他的考古学和系谱学称为游戏。他也把历代统治者所玩弄的各种阴谋诡计称为游戏。（参看本书第二章和第三章）**游戏**（Jeu）这个词，在法语中包含不同的意思。“Jeu”一方面指戏耍和各种类似的娱乐消遣活动，另一方面也指各种含有竞赛、赌注和赌博性质的活动。一谈到游戏，人们就自然地联想到游戏中所必须贯彻的策略和计谋。所以，游戏这个概念也自然地同其中所通行的游戏规则及其运作策略联系在一起。在他的《性史》第一卷《知识的意愿》发表后不久，福柯受到一群拉康主义者的邀请，同他们进行座谈。在座谈中，当其中的对话者提问“性的装置”（le dispositif sexuel）的真正意义时，福柯强调它的复杂性及其游戏性质。他说，他使用“性的装置”这个新词，是为了强调在性的论述运作过程中所包含的复杂而多元的因素，也强调它们之间的复杂关系，“在其中，包含着一种游戏，表现运作过程中所发生的，极其不同的位置变化、功能转变的状况”（Foucault, 1994: III, 298-299）。像“性的装置”以及“措施”或“机器”这样的新词和新概念，在福柯的著作中比比皆是。他发明和使用这些新词，不但在不同环境下赋予其不同的内容，而且也发挥它们的不同功能。这些新词的使用，表现了他在研究过程中的游戏态度。发明和使用这些新词的目的，是一种批判的策略，是使自己在考古学和系谱学研究中，能够变得更加灵活、更加无拘无束；反过来，这也使他的论敌变得更加被动。

福柯不喜欢老套的重复，他所欣赏的是重复中的创新和往返中的曲折。福柯说过，他宁愿曲折，也不要直线；宁愿重复，也不要停滞不变。福柯在为作家吉恩·迪柏朵（Jean Thibaut, 1935—2013）所写的评论中说，他所要的，是无止境地寻求“不在的现在”或“丢失了的现在”（le présent perdu）。现有的现在是不足为奇的，也是不值得迷恋的；最珍贵的，是现在所缺乏的那些东西。真正的思想家，应该敢于去索取和探索现在所没有的事情，而这是需要勇气和智慧的。福柯赞赏迪柏朵的不断变化的文学经验。福柯说：“在迪柏朵的小说中，‘现在’并不是把时间收集到一个点上，以便敞开一个被重建的闪闪发光的‘过去’；与此相反，‘现在’向一种不可收拾和无法修复的散播敞开大门。”（Foucault, 1994: I, 505）所以，福柯所期盼的一个又一个的“现在”，毋宁说是一种向四面八方无尽地散射出去的

虚空的场所。在这虚空的场所中所出现的，不是一个在回忆中的老旧的“我”，而是一个具有破坏性、怒气冲冲的和冒风险的“我”。这是一种毁灭中的、漫溢的、却又消抹不掉的“可能的现在”，是向“正常”和“法定”的世界外面无止境地扩张的现在。福柯的生活中所度过的一分一秒，作为“现在”，只是一种走向自我毁灭的时刻，是进入无法收拢的散播场所的起点；而在那些日益更新的散播场所中，他面对着混沌的无底深渊，宁愿冒着摔落下去而粉身碎骨的危险，也要无所畏惧地进行新的思考。

德勒兹（Gilles Louis René Deleuze, 1925—1995）说：“正如其他一切伟大的思想家一样，福柯的思想始终都伴随着危机和震荡，而且，这种危机和震荡恰恰成为他进行创造的基本条件，成为一种始终一贯的基本条件。我觉得他很想独处，走到没有人——除了少数几个至交——可以跟随他的那些地方去。”（Deleuze, 1990: 115）作为一位思想家，福柯不愿意使自己的思想陷于平静的状态。对他来说，“思想的逻辑，就是它所经历的一系列危机的集合体；与其说这是寂静和近似于平衡的体系，不如说它是一个火山群”（Ibid: 116）。德勒兹作为福柯的知心朋友，很了解福柯，就像福柯很了解德勒兹那样。

因此，德勒兹概括福柯的思想特征时说，福柯整个一生的思想过程，充满着危机和震荡。德勒兹认为，福柯思想的特点就是重叠（double）。（Ibid: 117）德勒兹以福柯自己的原话，给“重叠”做了如下的说明：“重复，分层，返回，回到原来的地方，钩裂缝，难以觉察的区别，二分化以及致命的撕裂。”（Ibid: 116）这种重叠，实际上就是游戏的模式。一切游戏都是在重复和来回运动中进行。但是，福柯所鉴赏的游戏式的来回运动，并不是通常意义的重复，而是重复中的更新。这是一种有区别的重复和重复中的区别。正如福柯的亲密朋友维纳所说，对于福柯来说，“永恒的回归，也就是永恒的出发（eternal return is also eternal departure）”（Veyne, 1993 [1986]）。

海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）在他的《林中路》中，描述了这样一种没有固定方向、没有定位的思想之路。这种“林中路”，虽然处处和时时陷于迷途之中，但其珍贵之处，福柯认为，就在于它“开辟了通向新的思想的道路”（ouvre de nouveaux chemins à la pensée）。（Foucault, 1994: I, 553）但福柯并不满足于海德格尔的思路，而是更进一步，试图以尼采为榜样，扮演“考古学家”（archéologue）的角色，探索思想得以展现的空间，探索思想在那里展现的条件及其建构模式。这种作为“考古学家”的思



学家，不是通常意义上的那种只是挖掘古物或古迹的学者，而是像尼采那样，捣毁传统历史所掩蔽的“真理”大厦结构，破除其真理游戏诡计，探明真正的知识论述建构的权力和道德脉络，并彻底地加以摧毁。福柯明确地说：“我是把考古学当成语词游戏（*jeu de mots*）来使用的。”（Foucault, 1994: I, 786）福柯企图进行各种各样的“语词游戏”，去颠覆由传统语词所构成的各种论述体系的建构模式，揭示它们的实际运作的策略计谋的真面目。所以，福柯直截了当地把他在1961年出版的《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》（*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961）说成“一种知识考古学”（Foucault, 1961a: 265）。接着，他又以“一种医学望诊的考古学”作为1963年出版的《诊疗所的诞生》的副标题。他的更有影响力的旷世杰作《语词与事物》在1966年出版时，明确地以“人文科学的考古学”作为副标题。1974年出版的《监视与惩罚》继续采用“考古学”的概念和方法，探索西方社会的监狱史。本书将在以下有关章节更专门地深入讨论福柯在其考古学中所进行的“语词游戏”及其各种策略。在这里，主要点出福柯的考古学语词游戏的反传统性质。

虽然“考古学”已经披上向传统挑战的战衣，但福柯不满足于考古学的探索。他更直接地从尼采那里借用“系谱学”（*généalogie*），并将考古学和系谱学同时并用，把他的《性史》首先称为“精神分析学的考古学”（*archéologie de la psychanalyse*），接着又在他的《性史》第二卷中，明确地把它称为“欲望的人的系谱学”（*généalogie de l'homme de désir*）。福柯之所以把尼采当成他的真正启蒙者，是因为唯有尼采，才让福柯从无方向的朦胧叛逆中清醒过来，从此决定同他的以往一切生活断绝关系。（Foucault, 1994: IV, 780）不但如此，而且，尼采的叛逆精神进一步引导福柯走向“生存美学”。在他的耳朵旁，经常响起尼采最响亮的呼喊：“最强的欲望，也就是最可宝贵的欲望。从这个意义上来说，这是最大的力量来源。”（Nietzsche, 1977 [1887—1889]: 931）正如福柯的朋友、历史学家和法兰西学院院士维纳所说：“福柯在其晚年，如同他的精神方面的导师尼采那样，是紧紧地被古希腊罗马文化所吸引。”（Veyne, P. 1993 [1986]）为了达到生存美学的层面，福柯系统地观察了西方社会各个历史阶段的“自身的技术”的不同特征，尤其是非常关注古希腊时代人们对待自身与他人的基本原则，充分意识到自由满足欲望与进行自身节制的必要性。

福柯作为一个思想家，不仅善于思考，富有创造性，而且，还很懂得生活，精通生活的艺术。他把生活当成不停顿的艺术创作，当做美的艺术作品，时时试图在生活艺术的展现中，开创新局面，拓展新领域，显示新风格。在某种意义上，了解福柯的生活风格，比了解福柯的文字著作更重要。正因为这样，本书将以较多篇幅，首先描述福柯的生活经历、特殊的生活态度和生活风格，并将他的著作和思想，时时同他的实际生活遭遇及其生存美学结合在一起。

### 第三节 不断开拓自由新视野的生活历程

#### (1) 生活是一种艺术

人的生活是一种艺术，是一种对于艺术美的鉴赏过程，也是自身艺术美的创造及其展现的见证。福柯认为，人生是在美的历程中度过；生活的最高目的，就是寻求和创造生存世界中不断变幻的美。生存美的最主要特征，就是它的变幻性和创造性；而美的变幻性和创造性，本来就相互制约和相互补充，而且，它们之间的这种辩证的相互关系，正是体现了审美生存过程中，自身的创造精神与其所在的世界之间的矛盾以及融合为一的可能性。美的变幻性和创造性之间的一致性和矛盾性，使美的生活历程呈现为富有吸引力的游戏运动形式。

为了使自己的一生实现美学化，福柯认为，首先必须不断地考察对自身生活产生疑问的实际条件，也就是要善于使自身的生活“成问题化”(problématiser la vie)。也就是说，首先必须使自身处于一种不满足于现状的状态，对其所在的世界敢于和善于提出问题；同时，也在提出问题的过程中，将问题设计得足以将自身引入与世界充分相通的地步，以便使自身既不受限于世界，又以超越的方式把世界纳入自身所筹划的审美境界中。生活之美，是在不断变动的游戏式生活中形成的；但生活的变动性，丝毫不意味着生活本身的任意性和纯粹杜撰性，而是要设法使生活得到提升，让生活在其提升中，实现自身精神生命内涵的丰富化，达到精神愉悦感的满足。所以，福柯不论在研究中，还是在生活中，总是不断地考察“在什么样的条件

下，人们才有可能对其自身的存在提出疑问”（Foucault, 1994: IV, 763-765）。更具体地说，为了达到生存美的理想高度，福柯一生不断探索的基本问题就是：“究竟在什么样的条件下，人们才有可能对自己的现实存在、所作所为以及生活于其中的世界，提出疑问？”福柯的导师冈格彦曾经明确指出，福柯虽然经常改变他研究的论题，但他始终关切的主题，就是“人们对自身的处境进行怀疑的可能条件”（Canguilhem, 1995 [1986]）。也就是说，福柯把对于自己的生存状况的怀疑，当做追求生活美的一种基本实践。他认为，那些满足于自己的现状、满足于平静不变的生活的人，根本没有资格谈论生活之美。生活之美，只能伴随着自身不断进行自我改造的人，伴随着敢于革除自己原有身份的人；只有通过对于自身生存状况的不停的怀疑，并由此出发，实现对于自身生存状况的改造和更新，才能将生活提升到美的境界。虽然福柯并不同意萨特的主体意识哲学，但当萨特说“人是以其出现而创建一个世界的生物体”（l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe）的时候，萨特的观点几乎是同福柯一致的。

美是在生活实践中，特别是在改造现实生活条件的活动中创造出来的；也只有通过对于世界的改造，才能使人自身的审美超越目标，同他所要改造的世界相融合。根据福柯的看法，人的一生就是在不断关怀自身的生活实践中度过的，而不断地对自己的生存条件提出疑问，就是关怀自身的基本表现。关怀自身不是纯粹的幻想，而是要在改变现实生活条件的过程中逐步实现。

由此可见，怀疑（*soupçon*）并不意味着不考虑条件，不假思索地否定一切。在什么情况下，以什么条件，对什么进行怀疑，这并不是轻而易举的事情。自古以来，善于思考的哲学家和思想家们，都把怀疑当成一种思想的艺术、当成一种生活之美来展现。作为艺术的怀疑（*soupçon comme art*）首先是一种智慧，或者更确切地说，是一种生活的智慧。福柯所提出的“在什么样的条件下，人们才有可能对其自身的存在提出疑问”正是体现了他对于生活中的怀疑艺术的关切。怀疑，意味着对自身所提出的问题进行了反思，意味着对怀疑对象所提出的批评隐含着正当的根据。作为一种有智慧的生活态度和思想作风，怀疑就是将一切知识和人们所公认的“真理”置于严肃批判之列。一切有智慧的怀疑，总是拒绝现有的真理，尤其否认自己掌握了真理。有智慧的怀疑，既然是以始终不停地寻求新的真理和新的美作为其目

标，就把批判作为怀疑的主要手段。

总之，改变自己的原有身份和变动自身的生活条件，并不是任意进行，并不意味着“乱来”或无所创造的盲目变动。同时，不断地改变自己，免不了会犯这样或那样的错误。犯错误并不奇怪。犯错误本身本来就是生活的本质特征。福柯说：“生活就意味着善于犯错误（*la vie, c'est ce qui est capable d'erreur*）。”（Foucault, 1994: IV, 774）人的生命之所以有必要并有可能不断地改变和更新，就是因为生活始终包含着错误。在这个意义上，错误为生活本身的改进提供了可能性，为生活的提升开辟了希望的前景，也为审美生存做好了准备。生活之所以成为生活，就在于它始终是在克服和改正错误的过程中进行。生活中的每一个进步，都意味着此前的生活中包含着错误，必须加以改变。为此，就必须不断探索“怀疑自身生活条件的可能性”，将怀疑自身生活条件的思想活动，变成创造性的叛逆，善于寻求怀疑现有生活条件的可能性，敢于对现有的生活条件发出怀疑和提出疑问，并将这种怀疑和疑问变成实际的创造，变成重建自身的双重叛逆活动：既颠覆客观的生活条件，也对自身进行脱胎换骨的改造。通过这种双重性的创造性叛逆，真正实现对于自身的关怀，在无止境地满足创造性叛逆的欲望中，感受到生活本身的美，同时也提升自身生活之美的境界。

所以，要了解福柯的思想及其变化历程，必须从他的生活艺术和生存美学开始着手。他的一切理论思维和思想创造活动，其实都是他的生存美学的一种实践和表现形态。从本来的意义上来说，所谓生存美学，是一种源自古希腊智者所倡导和实行的生活技艺（*techné*），尽可能使自身成为自己的行为的主人，同时又成为自身生活的精明能干和审慎的引导者。因此，它要求对自身的自然欲望、生存能力、应变技能、情感调理以及品位爱好等主观因素，实行既节制自律又顺应本能需求的调节技巧，使自己能惬意地满足个人欲望、意志和情感的要求，又能处理好同周围他人的关系。任何人在一生中，都无法脱离社会，不得不面临社会早已规定的一系列法制、规范和制度，并要求自己必须遵守所有既定的规则，进行自我约束。在这种情况下，每个人都不可避免地遭遇到同他人处理适当关系的复杂问题。所以，任何人要愉快地活下去，就不能不考虑对待自身和对待他人的双重问题。生存美学所要处理和解决的，就是自身的生存技巧，以便使自身在处理同他人的关系中，享受和鉴赏到尽可能满意的美感。福柯一生所经历的经验 and 实践过程，

生动地体现了生存美学的原则。这种生存美学，在福柯的精神生命中埋下了种子，并经过日复一日的生活经验的更新和成熟化，最终达到晚年时所呈现的成熟形态。

福柯自幼形成独立自主的坚强性格，不愿意随遇而安和随波逐流，不能容忍别人为他作出选择，不容许他人蔑视和践踏他自己的抉择权。他强烈的个人自由意志，使他感受到生活本身的艰难、痛苦和麻烦。但他也从这个实际生活的过程，逐渐积累生活经验，在强化自身的理论和实践智慧的同时，也不断地增长掌控和管制自己的能力，慢慢地学会熟练地调整同他人的关系，调整同整个社会制度和规范体系的关系。

要恰当地调控自身，并不是任意地和随便地压抑自己的欲望和要求，因为如果未经思考和不加怀疑地接受一切现有的规范，无疑使自己变成了“顺民”或“温驯的身体”，无疑放弃了个人的自由。同时，调控自身的欲望也并不是实行禁欲主义的生活方式，而是像犬儒学派那样，学会在游戏中展现生活之美。因此，福柯的生存美学所说的“适当调控自己”，指的是以叛逆精神，通过与现存法规和规范的游戏般的周旋，进行一种“力的紧张的不断拉扯活动”，达到使自身对于周围生活环境的自然愉快的顺应，并同时满足自己的个人欲望和要求。

为此，最主要的，是善于经常地变换自己的“主体性”，用福柯自己的话来说，就是不断地“将主体从其自身中连根拔除”（arracher le sujet à lui-même），以至使自己不再是原来的自身，使自身在自我虚无化和自我解体的过程中，实现他自身的永远变动和更新。（Foucault, 1994: IV, 43）

### （2）使经验成为“拔除自我”的再生动力

“我的每一本书都表现了我的历史的一部分。由于这个或那个原因，我的每次经历，使我见证或体验了各种事情。举一个最简单的例子，我曾经在50年代，在一所精神治疗医院工作过。研究了哲学之后，我想要研究精神病的实际状况。在那时，我曾经有一点疯疯癫癫地研究了理性，同时又以相当理性的态度研究精神病问题。”（Foucault, 1994: IV, 779）福柯的这段话，是针对他的早期著作《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》而说的。但在实际上，如同这本书一样，他的其他著作，每部都是他的个人历史的浓

缩和结晶，是他所追求的美的生活历程的真实记录，也是他寻求生活美的经验总结。所以，福柯的作品的真正奥秘，就隐藏在他个人的生活历程中，隐藏在他所经历的各种特殊的生活经验中，福柯在其著作中所展示的各种思想及其表达方式，都不同程度地或曲折地表现了他的特殊个人经验的内在蕴涵。研究他的著作，实际上就是调查和了解他的生活经历及实际经验；反过来，通过对于他的著作的研究，又可以进一步了解他的生活经历和社会阅历以及他对生活本身的态度。

福柯自己在谈到“经验”（l'expérience）时，特别强调“经验”对于促进他本人不断地蜕变的重要意义。对他来说，经验并不是单纯的生活经历的被动累积结果，并不只是对于过往事迹的历史性叙述结构，而是现实活动着的生命的一部分，是时时在眼下进行的实践的内在构成部分。经验不是个人历史的尸体，而是正在待产过程中的创作本身。也就是说，经验并不只是过去了的经验的沉淀，而是自身在现实生活中的创造成果。这样一来，经验从传统的被动沉积形态，变成主动的开拓行为。因此，经验不是约束和限制自身的“界限”，而是不断跨越惊险时空的力量；在进行创作的时候，它时时伴随着精神生命的欲望，向充满引诱的虚空冲刺。福柯严厉批判胡塞尔现象学关于经验的被动描述态度，高度赞扬巴岱、尼采、布朗索及克罗索夫斯基等人在这方面树立的光辉榜样。他说：“对他们来说，问题并不在于建构体系，而是建构一种个人经验”；“将主体从其自身中拔除出来的有限经验的观念，这就是阅读尼采、巴岱及布朗索的著作所给予我的主要影响。……我始终都把我的书，当成我的直接经验。这些经验的宗旨，就是将我自己从自身中拔除，阻止我成为我自己”。（Foucault, 1994: IV, 43）显然，福柯对待自己，就和他对待自己的作品一样，也是通过不断地“从自身中拔除”的实际行动，不停地寻求在变动中的美感。所以，他的作品和他的生活，都是作为美的艺术品，永恒地留存在人类文化宝库和历史之中。

如前所述，福柯是一位永远不满足于现状的人。同时，他也是在生活上、情感上和思想上处于不断流动状态的人。正如他自己所说：“我在这些年来所从事的研究，是相互紧密相连的。它并不打算形成一个连贯的系统，也没有连续性。这是片断性的研究，最后没有一个终点，也没有要进一步继续做的事情。这是散布式的研究，甚至是非常重复的，经常走回头路，返回原来的题目和原来的概念。”（Foucault, 1997: 5）所以，每当他处于特定环

境时，他总是试图跳脱现实的约束，创造新的环境，并在创造的新环境中，创造新的自我。福柯在他的著作以及在法兰西学院的研讨会课程中，一再强调人的思想、说话、行动以及一切生活行为的艺术性。他认为，生活的艺术性，就在于促使生活变成游戏般的运动过程，变成不断的自我再生产的过程。他说，一个真正能够成为自己命运的主人的人，是懂得“生活的艺术”的人，是把生活当成艺术美来鉴赏，又不断充实它的那种人。艺术般的生活，只能是由精通“自身的艺术”（l'art de soi）的人所自愿进行的反思性实践创造出来的。通过这种实践活动，人们一方面自律地确定其自身的行为规则，另一方面则努力改变他们自身，以便按照他们的特殊风格标准陶冶自己，造就具有独一无二美学价值和符合特定生活格调的生活艺术作品。（Foucault, 1994: IV, 545）真正将生活当成艺术的人，会将他自己的思想、言谈、举止和各种活动实现艺术化，并通过艺术化的过程，循环地不断丰富自己的生命，特别是自己的创作思想。

什么是正确的思想活动？福柯说，它就是“符合思想的艺术的思想”，因此，真正的逻辑学，应该被称为“思想的艺术”。（Foucault, 1994: I, 739）同样地，真正的语法学，应该是“说话的艺术”（art de parler），是教人将说话当艺术的学问。（Foucault, 1994: I, 739-740）思想、说话、做事及各种行为，都是可以艺术化的。关键在于自己是否能够随时随地掌握和调整自身的生活艺术。

### （3）叛逆传统的医学世家才子

福柯于1926年10月15日出生在法国中西部的维埃纳省（Vienne）省会普瓦捷市（Poitiers）。这是法国一座具有悠久历史传统的文化古都。早在高卢罗马时代，这里就是法国中南部最有名的阿基坦省（Aquitaine）的重要都市。城中古教堂林立，古罗马时代留下的石头雕像，七零八落地仍然屹立在全城各条主要大街两旁。福柯自己提到，当他经常往返于成排的掉落了头像的名人石雕之间时，他的精神和魂魄，早已被一种不可觉察的气息，引导到那些雕像塑造的时代以及塑像人物本身所处的历史环境中。历史和文化的氛围给予福柯优厚的先天条件，使他能够在冥冥之中受到罗马古典文化的熏陶。

福柯的祖父保罗·安德烈·福柯（Paul-André Foucault）是普瓦捷市著名的外科医生。他在解剖学方面的卓越成果，使他成为普瓦捷医学院的解剖学教授。福柯一家祖辈三代都是医生。福柯的母亲安妮-玛丽·马拉贝（Anne-Marie Malapert）也是出身于医生家庭，她父亲同样是一位著名的外科医生，并在普瓦捷医学院任教。福柯的家庭不论在物资或文化条件方面，都是非常优裕。他从小就享受了家庭所给予的一切方便和优先的生活特权。对福柯成长具有决定性影响的，是家中拥有丰富藏书的图书馆，这使他从懂事的时候起，就可以任意地在家中翻阅各种书籍和报刊。母方家族还在冈德弗勒（Vendeuvre-du-Poitou）拥有一座宽敞舒适的农场别墅，供福柯两兄弟和他的姐姐度假。这里的一切，都给予福柯深刻的印象，使他即使在成名之后，也长久地依依不舍和流连忘返。

福柯的父系亲友都是虔诚的天主教徒，福柯的一位姑姑被天主教会派往中国传教。但母系家族则比较开明、随和、淳朴和自然，在思想信仰方面深受伏尔泰的影响。母亲对福柯的特殊照料和关怀，也很自然地将母亲的天资素质传输给他。早在童年时代，母亲就特别为福柯设置和安排了学习的良好条件，除了给予文学和哲学的家庭补习以外，还请钢琴家庭教师教他音乐。福柯四岁时，被送进普瓦捷亨利四世中学的附属小学，同比他大一岁的姐姐一起接受教育。据福柯的弟弟德尼斯（Denys Foucault, 1933—）说，他们两兄弟在这个家庭里，“生来就是为了学习”（*L'Actualité Poitou-charentes*, No. 51: 28）。福柯十四岁时，所在学校因德军入侵而缺少哲学教师。为了不影响福柯的哲学训练，他的母亲特地请天主教修道院的修士为他讲哲学，并同时请大学哲学系学生路易·杰拉特（Louis Girard）专门为他补习哲学。“要掌握知识，怎么不学习哲学呢？”福柯的母亲这样说。（*Ibid*）与此同时，母亲还特地请来英国修女与家人同住在屋檐下，主要是为了让福柯两兄弟能有机会学习英语会话。

福柯从小就显示出非同凡响的天才特质。他喜欢孤独，独树一帜，不愿随波逐流。这不但是因为他讨厌嘈杂环境，认为嘈杂环境不利于冷静思考，而且还因为他感到自己的特殊想法和情感，都无法与普通人沟通。所以，在多数情况下，他不轻易发言，总是默默地思考问题，表示他对一切的怀疑。福柯谈到他的童年时说：“我是在法国巴黎中心地带以外的省城小资产阶级圈子里度过我的童年时代的。在那里，同来访者说话和进行对话是一种义



务。但对我来说，这是既怪诞又令我烦恼的事情。我经常反问我自己，为什么人们觉得有说话的义务。保持沉默也许是一种更有趣的关系模式。”（Foucault, 1994: IV, 525）

福柯的父亲只希望福柯两兄弟将来都成为外科医生。但福柯却在九岁时，就向他爸爸“宣布”，他长大后要成为一位“历史学教授”，使他爸爸及全家人都为之惊愕。福柯的自由思想使他拼命地挣扎，试图从嘈杂而庸俗的平凡世界中走脱出来，寻找一个属于他自己、容他独自思考的僻静场所。他的特殊的思考方式，使他从少年时代起，就同整个社会文化制度以及一般社会文化习俗格格不入，致使他时时感受到沉重的压力，产生过两次自杀的念头。

从中学时代起，他就对于在学校中所受到的教育以及各种书本知识，经常抱着怀疑的态度，总是试图在原有的叙述和论证方式中寻求瑕疵和漏洞，找出摆脱现成答案的新出路。他喜欢以“另类”（alternative）的方式进行思考，提出许多与传统叙述论证方式相反的方案，对既定的规则和各种原理进行“颠覆式”的钻研和解构。对于一般的理性力量，他保持清醒的自由思索态度，试图发现被称为“理性”的背后所隐藏的可能秘密。

福柯的中小学教育是在普瓦捷市内接受的。社会的动乱伴随着福柯的少年时代。20世纪20年代末震撼整个西方世界的经济危机以及德国法西斯势力的猖獗，是福柯从少年时代起就开始关心和注意的社会问题。1934年希特勒在奥地利的法西斯党羽势力暗杀奥地利首相多尔弗斯（Engelbert Dollfuss, 1892—1934）的严重事件，极大地震撼了年仅八岁的福柯。福柯后来说：“这是我第一次感受到对死亡的极大恐惧。”（Foucault, 1994: I, 13）从此他进一步增长叛逆性格，渴望自身的生活自由。

#### （4）师从依波利特、冈格彦和阿尔图塞

福柯在十七岁时以优异成绩完成高中课程，并获得高中毕业文凭，直接进入普瓦捷市的路易四世大学预科学校，准备应试进入巴黎高等师范学院的全国性招考。但第一次考试失败了。他母亲坚持要他上巴黎亨利四世中学，再次准备应试巴黎高等师范学院。

他在巴黎亨利四世（Lycée Henri IV）高中时期的哲学导师，就是当时

著名的法国黑格尔哲学专家吉恩·依波利特（Jean Hyppolite, 1907—1968）。吉恩·依波利特给予福柯第一次哲学启蒙，使福柯从此以后，决心像吉恩·依波利特那样，不把哲学当成死板僵化的教条体系，而是成为不断发出疑问，并向社会和世界挑战的思想战场。吉恩·依波利特后来对别人谈到福柯时说，福柯是一位思想天才，别人总是无法轻而易举地把握他所想到的东西。由于吉恩·依波利特给予福柯很高的哲学成绩，使福柯能够顺利地进入巴黎高等师范学院。依波利特后来升任巴黎高等师范学院的教授，并担任该校校长多年，所以，福柯能够很幸运地得到依波利特的支持和监护，顺利地提升自己在学术上的地位。

法国人是通过黑格尔而进一步了解马克思的。黑格尔思想中包含着绝对唯心论体系和辩证法两大部分，而一般认为前一部分具有消极保守性质，只有后一部分具有积极和革命的精神。依波利特针对法国研究黑格尔哲学的特殊状况，曾说道：“对于早就泛滥于整个欧洲的黑格尔主义，我们法国是接受得较晚的。而我们是通过黑格尔青年时代不太出名的著作《精神现象学》，通过马克思和黑格尔的关系认识黑格尔。在这以前，法国早已有一些社会主义者和一些哲学家，但是黑格尔和马克思都还没有真正地进入法国哲学圈内。事情是现在才有的。现在，讨论马克思主义和黑格尔主义已经成为我们的日常活动。”（Hyppolite, J. 1971: II, 976）确实，同欧洲其他国家相比，法国思想界接受黑格尔思想的脚步比较慢一些，但是，经依波利特等人的引进之后，法国思想家们对黑格尔的辩证法深感兴趣。正如梅洛-庞蒂所说，黑格尔是对20世纪所有伟大思想家发生最大思想影响的唯一一位哲学家（Merleau-Ponty, M. 1948: 109-110）。对于法国当代思想家来说，引进黑格尔，不仅引进了黑格尔辩证法的革命叛逆精神，而且也引进了比黑格尔更激进的马克思主义。正如萨特在《辩证理性批判》一书中所指出的，从30年代到50年代，黑格尔辩证法思想的入侵，开创了一条新马克思主义所主导的“不可超越的地平线”（l'horizon indépassable）。（Sartre, J. -P. 1960）

在第二次世界大战结束后不久，黑格尔和马克思的理论又进一步同尼采、胡塞尔和弗洛伊德的思想汇合在一起，形成了第二次世界大战期间到50年代末为止法国思想界空前活跃的创造气氛。在为依波利特的逝世而召开的纪念会上，福柯说：“对我们这些依波利特的学生来说，我们现在所思索的所有问题，都是他提出来并反复思索的，都是他在他那本伟大的《逻辑与存

在》一书中所总结的。在大战之后，他教导我们思考暴力和论述的关系，思考逻辑和存在的关系。而现在，他实际上仍然建议我们思考知识的内容与形式必然性的关系。最后，他还告诉我们，思想是一种永不停止的活动，它是发动‘非哲学’，但又使‘非哲学’紧紧地靠近哲学而运作起来的某种方式，同时也是我们解决生存问题的场所。”（Foucault, M. 1969a: 136）其实，依波利特对于福柯的最深刻的启示，并不是黑格尔的思想本身，而是通过黑格尔哲学体系及其辩证法所开启的一种哲学思考方式。这种哲学思考方式，一方面有利于明确地认定哲学思考所要追求的范围，但又不使哲学活动仅仅停留在它所寻求的目标上；另一方面，它强调要在考虑到自身思考界限的同时，设法不断地试图逾越它。更具体地说，哲学活动既要明确其自身所追求的目标，又要不使哲学思考停留在同其研究对象相同一的层面上；哲学既要清醒地意识到思想本身的界限，又要千方百计地逾越这个界限。依波利特所鼓励的这种哲学思考方式，实际上提出了关于人、知识和自由的极为重要的双重性问题，即关于人的限定性以及不断逾越限定性的必要性和可能性的问题。依波利特是从哲学的高度，总结布朗索和巴岱等人的文学创作的实践经验，使之同尼采的超人精神相结合，促进人们在哲学思考中，一方面实现对于传统的叛逆，另一方面不断进行新的创造。

受到依波利特的启发，福柯从那以后就不断探讨人和哲学的限定性以及人和哲学本身又不断逾越其限定性的问题。对于福柯来说，真正的哲学思考，并不是仅仅局限于哲学本身，而是在同哲学相邻的各门学科中来回穿梭，而又不断返回哲学进行思考，使哲学真正成为永不停息的思索，并在其自身的限定中不断试图超越自身。（Foucault, M. 1994: I, 780-782）依波利特对于福柯的上述启示，又由于尼采、巴岱及布朗索等人的叛逆思想和“逾越”精神的激励，而进一步把福柯推上了新的思想发展道路。

1946年进入巴黎高等师范学院之后，福柯的导师先后是阿尔图塞和冈格彦。前者是当时最具影响力的结构主义马克思主义者；后者则是当时主持全法国大学教授职务资格审查及分配教职委员会的主任委员。这两个人物，对福柯一生的生活态度及其思想风格，都产生了决定性的影响。

阿尔图塞在四五十年代是法国共产党积极的党员，也是党内重要的思想家和理论家。他在第二次世界大战期间被德国法西斯关押在集中营中达五年之久。1945年，阿尔图塞成为巴黎高等师范学院的哲学教授，向学生灌输和

宣传马克思的思想。据阿尔图塞本人所说，他在巴黎高等师范学院期间，重点是教导学生“警惕”萨特的存在主义思想。（Althusser, 1992）在阿尔图塞的影响下，不仅是福柯，而且还包括一大群巴黎高等师范学院的高才生，都对马克思的著作和思想感兴趣。同福柯一起的，还有德里达、布尔迪厄等人，他们经常在一起讨论马克思的著作。

影响福柯及其他青年学生倾向于马克思及其思想，主要决定于两大因素：首先是当时的社会现实状况令这批年轻人不满。第二次世界大战严重地破坏了法国及整个欧洲的经济，动摇了社会的基础。其次，法国对印度支那所发动的新殖民战争，推动福柯及他的许多同学参加由法国共产党所领导和组织的反战运动。福柯就是由于对征服的殖民战争政策不满而加入法国共产党的。对于他们来说，马克思的著作之所以具有吸引力，是因为它们表现了对于现代社会的无情批判态度，提供了实行怀疑以及进行理论和实践批判的榜样。而且，阿尔图塞对于萨特的批判态度，也促使福柯等人能够较快地摆脱传统的意识哲学的影响，用更加时髦的结构主义思想来建构自己的新思想。同阿尔图塞一起的其他哲学教师，特别是德桑狄（Jean-Toussaint Desanti, 1914—2002）和越南裔马克思主义思想家陈度道（Tran Duc Thao, 1917—1993），也极力向学生传输马克思的辩证法，使当时的巴黎高等师范学院充满着马克思、胡塞尔和弗洛伊德的精神气氛。

在20世纪50年代，当黑格尔主义由柯杰夫和依波利特带头而盛行于法国学术界，当存在主义由于萨特的宣传而流行的时候，福柯不愿意随波逐流。为了选择一条叛逆的道路，为了标新立异，他竟毅然决然地使自己成为“尼采主义的共产主义者”（*communiste nietzschéen*）。所以，福柯在1950年加入了法国共产党。他对这一段经历这样说：“关于马克思主义的文化，我想在另一段时间里谈论。目前，我倒要指出一件令人惊讶的事情。我们对尼采和对巴岱的兴趣，并不等于采取疏远马克思主义和共产主义的一种方式。对我们来说，这是进入共产主义的唯一道路。抛弃我们在其中生活的世界，使我们理所当然地对黑格尔主义哲学很不满意。我们在当时，正在寻求另一条不同于当时的马克思主义所标榜的那种出路。所以，在50年代，在我们尚未充分认识马克思的情况下，为了拒绝黑格尔主义，也为了不接受我们所不喜欢的存在主义，我才加入法国共产党，成为‘尼采主义的共产主义者’。我当然很清楚，这确实是令人活不下去（*invivable*），而且也是很奇怪的。”

(Foucault, 1994: IV, 50)

福柯确实在不断地寻求“活不下去”的境界，并把“无法生活”的境界，当成自己探索生命的极限的条件。他并不喜欢生活在优裕的环境中，对养尊处优的生活方式感到“恶心”。他所追求的，是一再越出生活的界限，闯越现有法制、规范和制度所规定的正常界限。所以，越是被常人认为“无法生活”或“活不下去”的境界，他越要去尝试。

福柯一向把马克思同马克思主义区分开来，在这方面，他完全同意同他一起讨论的其他学者的立场。（参见福柯同日本学者 Yoshimoto 在 1978 年 4 月 25 日的谈话，题名为《认识世界的方法论问题：如何从马克思主义中解脱出来》，Foucault, 1994: III, 595-618）在这篇谈话中，福柯很明确地表示了他对于马克思及他的思想的基本立场和观点。福柯基本上肯定马克思及其思想的历史地位，同时严厉批判了马克思主义的教条化。

正因为这样，福柯也承认，他和其他许多法国青年知识分子一样，由于革命和叛逆的激情，既可以迅速地成为“共产党人”，也可以出于同样的理由，又很快地离开法国共产党。当法国共产党实行苏联共产党的政策，并对其党员进行思想控制的时候，福柯也和其他知识分子党员一样，立即表现了对法国共产党的不满。福柯不能容忍法国共产党对党员个人事务的干预。尤其是当法国共产党粗暴干预阿尔图塞的私人事务，特别是强制性地压迫他与其未来的妻子列葛姗（Helene Legotien）断绝关系时，福柯更压抑不住自己的不满情绪。1952 年 10 月，福柯获悉苏联共产党残酷镇压苏联境内的犹太知识分子的消息，经过同阿尔图塞的协商，并征得阿尔图塞的同意之后，福柯决定离开法国共产党，宣布退党。从此，他脱离同法国共产党的政治关系，但在法国的各种社会运动中，福柯继续在一定条件下同法国共产党及其知识分子党员保持联络和有限度的团结。这是因为，当时加入法国共产党的知名知识分子，普遍地分布在各个学术领域中。例如作家阿拉贡（Louis Aragon, 1897—1982）、画家毕加索（Pablo Ruiz Picasso, 1881—1973）和精神分析学家拉康等人，都是法国共产党的忠实党员。

阿尔图塞在 70 年代后患精神病，使福柯在其晚期思想活动中，很少再提及阿尔图塞。如果说阿尔图塞对福柯只是发生了启蒙性的影响的话，那么，冈格彦就在很大程度上决定了福柯的学术生涯及其命运。

福柯的另一位导师冈格彦，不仅是一位德高望重的学者，而且也是在法

国学术界掌握相当大权力的实力派人物；他的一句话，往往可以决定一个人在法国学术界的地位。他原本是知识史、思想史和科学史研究领域的学术权威。正是他带领福柯，一方面接受胡塞尔现象学的启发，研究知识及其对西方思想发展的影响，另一方面又推动福柯从现象学脱轨而出，集中探讨知识论述同权力的复杂关系及其对社会文化生活的影 响。冈格彦不仅鼓励福柯探索西方知识发展的奥秘，而且使他懂得和学会如何在学术领域中玩弄权力策略，以攀登知识殿堂的顶端。冈格彦在福柯考取大学教授资格文凭时对他 说：“我相信，你有足够的才能去面对你今后所将要遇到的学术环境以及各 种问题。”当时同福柯一起在巴黎高等师范学院深造的，还有维纳和布尔迪厄（Pierre Bourdieu, 1930—2002）等人。可是，冈格彦对福柯的才华情有独钟，给予特殊的照顾。在冈格彦的监护和推荐下，福柯很快在 1951 年获得了“哲学教师资格文凭”（agrégation de philosophie）。他当时考的主要题目，就是冈格彦所出的考题“性的问题”。接着，在冈格彦的保送下，福柯成为巴黎高等师范学院心理学讲师。这个教职原来是由梅洛-庞蒂担任的。梅洛-庞蒂的心理学教学，启发了福柯将心灵与身体结合起来进行考察。梅洛-庞蒂的思想，在很大程度上决定了福柯的第一篇论述前苏格拉底心理学的论文的研究方向。实际上，福柯很早就对心理学感兴趣，并从 1947 年开始在巴黎高等师范学院定期聆听梅洛-庞蒂的心理学课程，对笛卡儿以来的心理学有特殊研究。所以，他在梅洛-庞蒂的影响下，很重视自笛卡儿之后的马勒伯朗士（Malebranche, 1638—1715）、曼·德·比朗（Maine de Biran, 1766—1824）以及柏格森的心理学观点。这条笛卡儿之后的心理学路线，贯穿着身体（le corps）和心灵（l'ame）相同一的基本原则。

福柯在巴黎高等师范学院的心理学课程，吸引了大批有才华的学生及学者。当时参加他的课程讨论的，有德里达、维纳、巴斯隆（Jean-Claude Passeron, 1930—2007）、捷纳特（Gerard Genette, 1930— ）以及莫里斯·炳格（Maurice Pinguet, 1929— ）等人。从此以后，福柯顺利地加深他的心理学研究，尤其获得了梯也尔基金会（Fondation Thiers）的资助，并在 1952 年 6 月获得巴黎高等心理学学院（L'Institut de psychologie de Paris）的心理治疗师文凭。这个时候，又是冈格彦，指派福柯担任里尔大学心理学助理教授。后来，也是在冈格彦和著名的宗教史专家杜美济的推荐下，福柯被法国文化部任命为驻瑞典乌普萨拉（Uppsala）法国文化中心主任。这个“肥缺”

只有那些享有特权的法国文化界人士才有可能占有。长期以来，这一重要职务曾经对诺贝尔奖金的分配产生重大影响。在担任文化中心主任期间，福柯接见了前来领取诺贝尔奖的加缪。由于福柯取得了优异的工作成果，他接着担任了法国驻波兰华沙和德国汉堡的法国文化中心主任。在任职期间，他仍然不停地撰写他的国家博士论文《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》。冈格彦对这篇论文给予很高的评价。1961年，福柯以很高的分数通过了他的国家博士论文后，冈格彦向当时担任克莱蒙费朗（Clermont-Ferrand）大学哲学系主任的居尔·维尔敏（Jules Vuillemin，1920—2001）推荐福柯担任该系心理学教授职务。到了1969年，也是冈格彦推荐福柯接任吉恩·依波利特的哲学终身讲座教授职位。由此可见，冈格彦几乎伴随着福柯的学术生涯的一切关键时刻。

### （5）从叛逆文学获得创造动力

20世纪50年代，当福柯处于思想成长的时期，法国学术界正充斥着存在主义、新马克思主义、精神分析学、现象学等思潮。这些思潮无疑对福柯起着思想启蒙作用。但福柯本人的叛逆和独立思考精神，使他自然地立即对这三大思潮也产生了怀疑。正如他自己所表白的，他不愿意像其他人那样，只是盲目地崇拜流行的东西。当他试图摆脱这些思潮的限制的时候，巴岱和布朗索等叛逆作家的思想风格及创作作风，给予他决定性的影响，使他找到了新的出路。

青年时代的福柯，实际上接受了来自文学和哲学的双重启示。在文学方面，他仰慕着敢于“逾越”和向传统挑战，并重视“有限的经验”的作家们，包括巴岱、布朗索、克罗索夫斯基、贝克特（Samuel Beckett，1906—1989）和萨德等人。

在谈到他青年时代的文化背景时，福柯说：“我属于这样的一代，当我们还是大学生的时候，我们都是被马克思主义、现象学和存在主义所标志的一种视阈所限制。所有这些事情当然是极端有趣和激发人心的，但是，它又在经过一段时间以后，促使我们感受到一种窒息，并产生了试图观看界限以外的事物的强烈欲望。我同当时的许多哲学系学生一样，同传统和当时流行思潮的决裂，主要来自贝克特的《等待戈多》（*En attendant Godot*）的影响。

正是这本书，使我们在窒息中重新大口地呼吸。然后，我进一步阅读布朗索、巴岱和新小说派的罗伯·格里耶（Alain Robbe-Grillet, 1922—2008）以及比托尔（Marcel Butor, 1926—）、巴特（Roland Barthes, 1915—1980）和列维-斯特劳斯。所有这些人，都是相互区别的，而我也并不想要全部地吸收他们。但可以说，他们是我们那代人同传统形成断裂的重要中间人物。”（Foucault, M. 1994: IV, 608）福柯所说的“断裂”意味着什么呢？主要是意味着同一切“主体哲学”的决裂。正是上述的思想家和作家们，带领福柯等人走出主体哲学（la philosophie du sujet）的范围，在语言论述和权力网络相互穿梭的社会文化历史和现实的结构中，破解传统主体的形构密码及其基本原则。贝克特的《等待戈多》不仅在文学创作方面，开创了新生面，使文学更彻底打破传统的约束，而且，还促进人们对于语言的深入探讨，有利于人们更深刻地理解语言在创建人的主体性过程中的关键意义。贝克特在谈到他的作品时，强调他所使用的语言的自律性。他说：“我所使用过的语言，就像我的孩子一样，它们是自由的。”在他看来，语言一旦被使用，就成为独立的实体或元素。它们作为一种符号象征，以其客观性和自律性，在社会中成为他人的想象对象和理解对象。这时，被使用了的语言，不管是出现在文本中，还是在戏剧舞台上，它们都成为读者和观赏者的想象和理解对象，它们在不同的社会文化脉络中，在同读者和观赏者之间的相互运动和相互交流的独立过程中，始终都是具有自我生产和自我指涉能力的“能指”新系统。在这种情况下，原有的“作者”或“说话主体”，已经无法控制其流程及其被理解的程度。所以，任何文字或话语，一旦在社会生活中和文化生活中出现，就是一种独立存在的符号象征，如同任何事物一样，是一种客观存在，也是一种可以产生和再生产其意义的独立单位。它们同整个社会生活混合在一起，重新成为社会生活的一部分。原有的“作者”或“说话主体”已经成为与它们毫无关系的因素。正因为这样，福柯后来指出，“作者已死”，就像“主体已死”一样。被使用的语言和文字，连同其文本一起构成了新的生命体；但这不是一般的生命体，而是具有文化价值，能够进行意义再生产的符号象征体系。从那以后，它们或者是同读者、同观赏者，或者是同其他文本，相互沟通和交流，并在其沟通中重新产生新的意义。作者确实已经成为极不重要的东西，无助于真正理解其实际意义。传统文化所强调的主体性也就在这种情况下被批判得体无完肤、无地自容。



显然，这些作家对于福柯所给予的重要启示，首先就是在语言运用方面。他们在语言方面的创造和叛逆先例，使福柯体会到语言对于思想家所扮演的双重角色：一切思想家不得不靠语言来表达自己的思想创造，但对于寻求自由的思想家而言，语言的规则及其符号形式性，反而成为限制自由的藩篱。这样一来，语言成为有创造性的思想家进行反叛和创造的中介手段：它既是创造所不可或缺的手段和受到启示的象征，又是受到限制的羁绊。所以，布朗索等人巧妙地运用语言的伸缩性、象征性、灵活性、多义性和寓意性，千方百计地使语言本身的矛盾性和双重性在其运用中实现自我分裂和自我生产，使自由创造的成果得以突破，并恰当利用语言的限制，达到他们在思想上寻求绝对自由的目的。所以，福柯指出：“文学语言是一种折向自己，并试图说出它所说以外的其他事物的第二语言（un langage second, replié sur lui-même, qui veut dire autre chose ce qu'il dit）。”（Foucault, 1994: I, 443）文学语言自身所隐含的多层次可变动的丰富内容，使它成为新的文化生命体系，包含内在的自律性，随时都有可能进行再生产和自我更新。这是一切哲学家值得注意观察的问题。

与此同时，巴岱等人有关“性”的有限经验及其逾越的论述，连同当时极其流行的精神分析学和拉康的结构主义精神病治疗学，都对福柯思考问题并总结自己的经验发生重要影响。在谈到经验的意义时，福柯指出：“对于尼采、巴岱和布朗索来说，经验就是力图达到生命中的那个最贴近‘不能再继续活下去’的确定点。从经验中所获得的，是达到极限的紧张程度以及最大限度的不可能性。”（Foucault, 1994: IV, 43）“经验对于尼采、布朗索和巴岱来说，其功用就在于将主体从其自身中连根拔除，以至他自己不再是他自身，并达到对于他自身的自我虚无化和自我解体。这是一种彻底的非主体化的事业。”（Ibid）福柯承认：“关于这种将主体从其自身中连根拔除的有限经验的观念，就是我从尼采、巴岱及布朗索等人的著作阅读中所得到的最重要的启示，而且，这种有关有限经验的观念，又造成我的著作变得非常令人困扰和非常广泛，使我永远将我的著作当成一种旨在将自己从自身中连根拔除，并永远阻止我成为同样的自身的创作活动。”（Ibid）

巴岱是法国 20 世纪上半叶最卓越的新尼采主义者。巴岱对于创作、语言、生命和现代社会的态度，反映了当时正在经受文化危机并寻求新的出路的法国思想家们和作家们的基本关怀。巴岱同当时正在流行的“超现实主

义”（sur-réalisme）的作家和艺术家们保持密切的联系，对于他们的创作态度给予充分肯定，但同时也表示了某些不同意见。按照巴岱的观点，在创作过程中，不仅是要将现实提升到“超现实”（sur-réalité）的境界，使艺术不只是停留在对于现实的模仿的层面上，而且还要使艺术能在超现实的崇高形式中，把握“美”的目标。除此之外，还要探索所有那些难以用语言表达的“过度”的因素（des éléments excessifs）。所谓“过度”，显然是指“超过限度”和“超过极限”。人的思想、创作、生活和实际实践，究竟有没有“极限”、有没有“限度”？人是不是可以超越极限？对待人的“极限”采取什么样的态度，显然表现了人们对于生活本身以及对于传统的基本立场。

福柯之所以对巴岱产生相当程度的赞赏，就是因为巴岱贯彻了尼采的哲学，坚持认为：在人的身体和实际活动中，经常呈现出难以通过思想和理性来理解，也难以通过语言来表达的情感和欲望，特别是属于性欲和色情方面的因素。这些因素在人的生活中，并不是像传统思想和道德所说的那样，似乎是有害于人的生命的健康成长。恰巧相反，它们是进行思想创造和提升生命力的积极力量。由此，福柯高度肯定性及性欲对于生命的正面意义。他认为，性是生命的创造性动力。他说：“性是我们的行为的组成部分。它也是我们在这个世界上享用自由的一个方面。性是我们借以创造我们自己的某种事物。它是我们自己的造物，而且，它远非只是我们发现我们自身欲望的奥秘的手段。我们必须了解，正是通过我们的欲望，才有可能建造各种形式的新关系，建构新的爱情关系，建构我们的新的创造形式。性并非只给我们带来厄运，而是进入创造性生活的一种可能性。”（Foucault, 1994：IV，735）

福柯和巴岱一样，试图证实：人的实际经验本身已经以无可辩驳的事实表明，有关情欲和性的欲望，是人类对抗并抵消理性对于思想的控制的重要力量，而且也是表现个人特质、风格、个性和特殊情感的关键领域，是抗拒个人和社会同一性的重要场所。人的身体及其欲望和情感，从本质上说，就是无规律和无视规则。它们是真正的“无法无天”的。巴岱和福柯都肯定情欲和感情的“无法无天”本质，认为这正是它们高于一般物质性的可贵之处。

如果人们只满足于循规蹈矩的生活，就永远不会有所创造，有所发现。所谓极限和限定（la limite），无非是常人或传统所统一规定的、人为的界

限。而且，正如福柯所说，一切所谓“界限”，都是理性主义者所人为限定的，都是社会统治者根据他们的统治利益所制造出来的。（Foucault, M. 1994: IV, 135; 242）福柯非常赞赏巴岱对感情和欲望的“过度”（l'excès）状况所持的积极态度。他认为，正是在“过度”的情欲中，经常显示在通常情况下所不能体会到的各种情感、感受及知觉。福柯在研究超现实主义文学时，也同样肯定巴岱的这种立场，并对超现实主义给予一定的批评。

在献给巴岱的《为逾越所写的序言》（*Préface à la transgression*）一文中，福柯指出，在西方思想和道德发展史上，性的问题始终被歪曲和掩饰，以致“性”这样一种本来符合人的天性和常理的事情，一直被压抑在黑暗的阴影中。福柯特别强调：这要归功于巴岱，特别是他的文学语言的巧妙运用，才使“性”终于能够在现代的经验中获得它应有的天然地位。回顾现代社会所流传的各种有关性的论述，可以清楚地看到：从萨德到弗洛伊德有关性的现代论述，并没有真正认识到性本身原有的自然性质，并没有真正地把性解放出来；现代社会性论述的基本特点，只是通过一系列暴力的语言，把性抛到无限深的虚空之中，并把它们紧紧地限制在规定的范围内。萨德和弗洛伊德等人关于性的论述的主要贡献，仅仅是向传统性论述发出勇敢的挑战，以赤裸裸的语言，开辟了自由谈论性的问题的大门。巴岱面对现代社会的种种虚伪的性论述，以其生动而赤裸裸的语言，比萨德和弗洛伊德更向前迈进一大步，揭示了性的奥秘。在巴岱的笔下，性和各种欲望呈现出它们原来的自然面目。在人的正常生活中，性和欲望本来是以其本身无限的呈现形式，连续和不断地伸展和膨胀，任何力量、任何规则，都无法阻止和压抑它，直至它达到了高潮或顶峰。在性和欲望面前，并不存在什么规则。如果硬要说“规则”的话，那么，它们的真正规则就是“没有规则”；或者说，它们的唯一规则就是：“一旦产生，就要尽情发泄；而一旦发泄，就要达到最高和最充分的满足，即达到高潮。”福柯指出，性和欲望所拼命冲刺的目标，也就是它们的顶峰和高潮，而顶峰和高潮，又是性和一切欲望由之再出发的源泉本身。所以，福柯把性和欲望高潮的这个源泉和顶峰，称为“神爱之心”（*coeur d'un amour divin*）。一切爱、欲望和性欲，之所以无止境地涌出、疯狂地膨胀到它的顶点，就是因为它们是反复循环地从这个神秘的“神爱之心”出发，张开其贪婪之口喷出，然后又返回这里。接着它们又雄心勃

勃地再出发，实现尼采所说的“永恒的回归”。（Foucault, 1994: I, 233-250）

所以，在福柯看来，现代社会并没有把性“解放”出来，而是相反，把它禁锢在一定的界限中：限制在意识中，因为唯有在意识中，它才能听到来自它的无意识底层的沉默的声音；限制在法律中，因为唯有在法律中，它才能看到它是唯一受到普遍禁止的东西；限制在语言中，因为唯有在语言中，它才能体验到有口难言之苦。（Ibid）福柯试图继巴岱之后，更彻底地使性从意识、法律和语言的约束和界限中跳脱出来，使之回复到它的自然状态，并在其自然状态中充当生命创造活动的基本动力。

福柯发扬了尼采的观点，认为人的生命，在本质上，是同意志和欲望一样。而性和欲望，最典型地表现了生命的特征：一旦存在，就要拼命消耗；因为只有消耗中，生命才获得它的新生。所以，福柯赞同巴岱的看法：人的生命及其创造精神，只有在它的极度消耗中，在其面临极限时，才能显示它的真正本质。所以，在巴岱研究消耗（consumation）的社会学著作中，巴岱颂扬了被传统道德谴责的消耗行为。自我消耗、自我毁灭和自我摧毁是一切生命的基本存在形式。（Bataille, G. 1949）巴岱扭转了传统思想对于消耗的否定态度，实际上也是重新肯定了原始社会以消耗为荣以及对于消耗的积极态度。巴岱指出，宇宙中的太阳是靠不断的自我消耗、自我毁灭和自我摧毁来维持其生命的运动，维持其自身的不断更新！生命是靠死亡而不断开辟其新生的道路的。换句话说，生命是在同死亡的不断搏斗中成长和更新的。真正的生命是对死亡无所畏惧的。生命不但不应畏惧死亡，反而必须积极地面对它，并在主动走向死亡的实际过程中，创造新的生命，扩大生命的力量。巴岱早就在他的《论耗费的概念》一文中指出，推动人的生命顽强地生存下去，促使生命和整个人类社会不断地继往开来的最大动力，不是传统道德所赞扬的“自我保存”或“谨慎勤俭”，而是豪迈地进行消耗活动，进行消费活动。（Bataille, G. 1955; 1957a; 1985）

在巴岱这里，凡是传统社会文化讥笑或讽刺为“可耻”或“可恶”的事情，凡是被传统社会批判为不道德的事情，他都给以翻案，加以赞扬，试图从中发现新的真理。他同尼采一样，凡是传统文化斥责为“浪费”或“无价值”的东西，都引起他的浓厚兴趣。他的这种性格和风格，也典型地体现在他的文学创作、评论和哲学思考之中。福柯将巴岱对于生命极限的探

索同他本人对于生命逾越的冒险结合起来，作为对传统思想和道德力量进行挑战的主要方式。

如果说福柯在语言解构方面做出了特殊的贡献，那么，巴岱就是在这方面为他树立了榜样。自波德莱尔（Charles Baudelaire, 1821—1867）、马拉美（Etienne, dit Stéphane Mallarmé, 1842—1898）和布朗索以后，在法国文学中，实际上已经形成一种批判语言和反语言的传统，而且，这种批判语言的活动也构成为文学创新活动的一个重要组成部分。从那以后，法国文学，特别是诗歌创作领域以及整个后现代文化的发展，都是紧密地同语言批判相联系的。由波德莱尔等人所开创的语言批判，不仅是在文学，特别是诗歌创作中的一种创新活动，而且也是寻求“后现代式”思考和批判的一个重要过程。福柯反复说：“我阅读尼采是因为巴岱，而我阅读巴岱则是由于布朗索。”（Foucault, 1994: IV, 437）所以，波德莱尔等人对语言的批判，远远超出文学创新的范围，不仅为理论上批判整个传统语言积累了经验，而且也对后现代文化的重建具有深刻的启发意义。这种对于语言的批判，不仅是满足于在语言本身范围内的批判，而且远远地超出语言符号系统的范围，在语言同思想、行动、道德、权力、社会制度以及人的本性本身的紧密关系中，探索人的主体性及其与整个世界的关系，探索语言与现代人的历史命运之间、与现代社会的一系列规范法制之间的奥秘。因此，对于语言的批判，也就成为对于整个社会、人的本质以及西方文化的彻底批判的主要通道。

乔治·巴岱是法国多才多艺的思想家和作家。他虽然不是真正的后现代主义者，但他确实是后现代主义的启蒙思想家。乔治·巴岱的一生，通过对于语言文字的质疑和批判，始终都力图以自己的思考、创作和写作而不断逾越人的生存界限。在他看来，只有在不断试图逾越人类生存界限的冒险过程中，才能体验生命和创作的真正乐趣。他认为，人生的基本问题和创作的基本问题是一致的，而贯穿于其中的主导性问题是“性”、“恶”、“死亡”和“语言”的相互关系。人类创造语言文字，在乔治·巴岱看来，无非是为了把人类自身从“性”、“恶”和“死亡”的相互困扰中解脱出来。（Bataille, G. 1944; 1945; 1947a; 1947b; 1947c; 1954 [1943]）但是，人类所经历的遭遇，却只能是普罗米修斯那样的厄运。人生所经历的，始终是渗透着“恶”的种种苦难；“恶”把人推到死亡边缘。在这个过程中，只有通过性欲的解

放和语言文字的创造活动，才能使生命展现它的活动空间，才能纾解人的精神痛苦，满足精神无限追求超越的本性，有希望把人从苦难中解脱出来，冲破生存界限的限制；但是，巴岱和福柯都清醒地意识到：压制着性欲及各种欲望的道德以及语言运用中的各种规则，时时约束着生命的扩张，以致人不得不继续和永远生存在苦难中。正因为这样，巴岱与他同时代的作家克罗索夫斯基、布朗索和吉恩·波兰（Jean Paulhan, 1884—1968）等人一起，对萨德的怪异色情小说倍加推崇。巴岱通过一系列独具特色的作品，大胆地袒露色情，大声地歌颂性冲动中的幻觉和醉意，并对性和欲望奔向高潮的历程给予诗歌般的颂扬。

从波德莱尔以后，直到巴岱为止，在许多现代性文学家那里，已经在其文学著作中反复显示“情欲”的多面向意义。情欲和语言一起，构成现代性作家旋转其创作思想机器的两大轴线。但正是由于巴岱兼具作家和思想家的品格，使他成为对情欲进行最深刻理论反思的作家。对于他来说，人的思想和行动的最后动力，不是意识，不是理性，而是欲望（le désir），特别是欲望中的情欲（éros）。在人创作和做出抉择的时候，重要的决定性因素，与其说是理性和意识，毋宁说是欲望，特别是情欲。思想和意识的洪流是可以抵挡或延缓的，而欲望，特别是情欲的爆发，却是阻挡不住的。不但如此，而且，欲望和情欲在其实实现的过程中，比思想和意识更能有效地转化成创造性的行动，甚至转化成变革现实的巨大动力。在这个意义上，情欲是最具有革命性的，是革命的主要动力。在长期的社会历史发展中，当人们承受各种道德或政治制度的压力而试图反抗时，其真正的根源，其实是隐藏在内心深处的情欲。例如，一对情人可以为其爱情的自由而舍去一切，人们很容易理解这是由情欲所推动的。但许多革命行动，其表面可以听得到、看得见的理由，往往是人们对于不合理的制度和社会条件的反抗，于是人们以为革命是人们反复思想和理性抉择的结果。然而，实际上，即使在这种情况下，最深的推动力量仍然是情欲，因为社会制度和条件之所以被认定为“不合理”，是由于这些制度和条件在关切到人的实际生活利益时，不能满足人们在欲望上的需求。在日常生活中长期压制欲望和情欲的累积性结果，才酝酿成思想和意识上的反思，才使意识和思想导向革命。所以，欲望和情欲是思想和意识背后的最后推动力量。

对于情欲的执著，使巴岱不论在创作还是在行动中，都让情欲宣泄无

遗、淋漓尽致。早在1928年发表的《眼睛的故事》(*Histoire de l'Œil*)中,他就把身体的情欲、性冲动同死亡联系在一起加以考察,引起罗兰·巴特的高度重视。他本人身体力行,不但不掩饰或阻挡自己的情欲,反而主动引导或刺激之,使之成为其思想和行动的引领者,并在遇到各种困难或挫折时,让情欲成为斗争的先锋,成为披荆斩棘的前进力量。当巴岱病重而生命垂危时,他不但让自己的情欲收敛,反而更变本加厉地纵欲,使自己在情欲的宣泄中体会情欲得不到满足时的痛苦,也体验生命临时时情欲力量的极限及其逾越的可能性。巴岱把性、情欲、暴力和死亡紧密地联系在一起,强调在它们的连接中可以体现生命的顽强性和创造性。为此,他特别地诉诸身体的自戕或自我摧毁活动,主张在自我摧毁中体验性、情欲、暴力和死亡之间的真正关系。在这方面,福柯的态度几乎同巴岱完全一样。巴岱是身患肺结核及性病而死的,福柯则是身患艾滋病而死。两人临死前,都以同样的态度面对死亡和疾病。

巴岱和福柯两人对于情欲和逾越的执著,近于拉康所说的“偏执狂”(paranoïa)。拉康曾经认为,人的“自我”,其实是建立在某种自欺欺人的虚幻的“镜像”的基础上。既然自我的建构在人与世界的关系中扮演着非常重要的角色,那么,人对自身的这种虚假的认同结构,也必定同时地影响着人对世界的认识过程。正因为这样,人的一切知识的真正起源,是来自“自我”的不折不扣的虚幻认识。拉康为此将人类知识的基础称为“偏执狂”。也就是说,人的知识的真正精神动力是一种“疯狂”。(Lacan, 1966) 福柯的朋友德勒兹与瓜达利(Félix Guatarri, 1930—1992)在拉康的上述观点基础上,进一步明确认为,人在本质上本来就是“精神分裂”的(schizofrénie)。(Deleuze/Guatarri, 1972a; 1972b) 福柯本人也同样公开承认,他本人始终都是“疯疯癫癫”,而在撰写《精神病的历史》一书时,福柯所抱的基本态度就是“疯狂”的态度。正是这样的“精神分裂”和“疯疯癫癫”,才使他敢于向传统挑战,并以叛逆的方式写出了《精神病的历史》等充满批判和创造精神的著作。

和巴岱一样,福柯认为,情欲或色情并不是传统道德所歪曲的那样,并不直接同犯罪和“恶”画等号。恰恰相反,情欲或色情隐含着生命整个过程的全部奥秘;不仅生命本身靠“性”和情欲而获得更新,获得其时时存在的原动力和内外条件,而且“性”和情欲具有引导生命走向死亡的本能,促使

生命在趋向于死亡的过程中，不断地体会到生命所隐含的“痛苦”，也体会到生命本身不断地逾越经验界限的必要性。所以，巴岱认为，性和情欲具有带领生命进行自我渗透和自我反思的特殊能力。（Bataille, 1928: 12）福柯也同样将情欲视为具有创造性力量的生命因素，主张使情欲毫无掩饰地发泄出来，以丰富生命的内容。

死亡（la mort）就是通向可能性世界的唯一最具创造精神的信道。死亡是一种奇妙的荒谬，因为它不停地将可能性的世界开启或关闭。巴岱说：“作为一种奇妙的荒诞性，死亡不断地打开或关闭可能性的大门。”（Bataille, G. 1954 [1943]: 11）死亡同可能性世界的这种奇特关系，使死亡获得了至高无上的价值，因为对于人来说，可能性比一切现实性还珍贵无比。可能性的珍贵之处，就在于为人的自由开辟道路。可能性的东西不能单靠思想或理性，因为可能性是最没有规则、最没有道理可言，但它同时又将给人生提供意想不到的惊喜，甚至有可能开辟前所未有的光明通道。死亡对于人之所以如此不可理解，就是因为它是同可能性紧密地连在一起。对于像死亡这样属于可能性的东西，只能靠同样无规则的情欲和性的冲动去探索和体验。正是巴岱的这种死亡观点，给予福柯深刻的启发，使福柯在其著作和现实生活中，比任何一位同时代的思想家都更重视死亡的经验。

巴岱认为情欲同死亡有缘。情欲同死亡的缘分，不是情欲的罪恶，也不是人的不幸，而是相反，是人的幸福或福分。情欲是幸福的源泉，也是死亡的催命鬼，两者互相陪伴，又互相推动。通过情欲，人们更深刻地看到幸福与死亡的辩证法，而两者的辩证只有通过情欲作为其中介才能展现出来。

“性”同死亡是互为条件又互相渗透的。“‘性’隐含着死亡。这不仅是因为只有通过‘性’才能使新的‘性’和新的生命产生出来，只有通过‘性’才能取代死去的东西，而且还因为只有通过‘性’，才能使不断更新的生命过程运转起来。”（Ibid）通过“性”的游戏，通过“性”的活动的蔓延，各个孤立的“自我”才能遭到否定。（Bataille, G. 1954 [1943]; 1947a）

福柯很喜爱巴岱所写的《哈利路亚：狄亚奴斯入门》（*L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*），因为这部著作典型地表现了作者体验死亡的急切心情、对情欲的追求以及对超现实的期望的复杂心理。（Bataille, G. 1947a）

其实，对于超现实主义来说，关键的问题是人的理智已经不足以把握世



界。必须重建人的精神，不仅以新的态度看待理性、感情、思想、意志，而且，重新考察人的身体及其各个器官，重新考虑人的身体同人的精神的相互关系。人在写作中是否如同传统创作原则所说的那样，必定是理性指导一切，必定是头脑主导身体？超现实主义作家兼诗人吉恩·科克托（Jean Cocteau, 1889—1963）就说：“当我写诗的时候，是我手上的笔，而不是我的思想带领我写作。我的手以一种连我自己都不知道的动作，在我头脑还未清醒过来究竟是怎么一回事的时候，就一口气地写出来一大篇东西。”

语言虽然约束人的精神追求，但正是在语言的限制中，福柯和巴岱一样，发现了突破界限的希望。对于深受黑格尔辩证法思想影响的巴岱来说，任何限制都同时提供反限制的可能性。凡是在限制出现的地方，便包含冲破限制的希望。福柯在多次的谈话中，都反复强调巴岱有关“冲破限制”的观点，认为这是思想家发现新事物的主要途径。语言的限制只能显示其本身能力的有限性，暴露其薄弱的环节。至于限制的程度以及突破限制的可能性，只有在反压制和反限制的亲自实践中才能有所发现。与巴岱同时代的超现实主义作家和诗人们，正是通过他们在创作活动中的反语言实践，为人们逾越生命界限提供了光辉的范例。他们为了超越语言的限制，突破各种禁忌而深入到语言的内部结构，试图在语言本身的象征性双重结构中，探索逾越语言的可能性。

巴岱的亲密朋友、法国人类学家兼作家米歇尔·莱里斯（Leiris, Michel, 1901—1990）曾经回忆说，巴岱的一生始终寻找生存的不可能性，因为他确信只有在不可能性中才能发现人的真正存在。为此，人只有在生活中不断打破界限，逾越各种规则和制度，才能找到自己的本质。同时，巴岱还认为，唯有像酒神狄奥尼索斯那样神魂颠倒，始终在上下之间昏醉来往，并不时地沉入两端之中，才能从整体和虚无之间得到超脱。巴岱充分意识到现代性文化中所包含的人类心灵空虚，主张像尼采那样对现代性文化展开全面的批判，而这种批判的一个核心就是对于基督教的批判。但批判现代性的动力，来自对于人性中一向被传统道德污化的“性”的欲望的揭露，就好像法国著名色情作家萨德所已经完成、但尚未彻底实现的批判那样。

巴岱把创作等同于革命，等同于生命的发扬光大，等同于超人的自我扩张及其对世界和现实的宣战。巴岱把创作和对于语言的批判直接地连接起来。所以，巴岱对于语言文字的批判，始终伴随着他的多方面的创作活动。

他认为，任何创作活动都是一种行动，而唯有行动才握有权力，才能展现权力。彻头彻尾的尼采主义者的声色在此暴露无遗。作为一位作家，他首先是一位行动者，并不只是思想者或幻想者。他认为，对于人来说，最重要的行动就是文学创作。巴岱的这一思想，不仅影响了福柯，而且也影响着德里达等人。德里达在他的论文学的著作中，一再强调文学是一种行动。在文学中，行动，就意味着把人的思想、语言、幻想、情欲、探险、追求快乐、探索奥秘等等，推到极限！“在一切活动中，文学是最基本的；不然的话，它就什么都不是。”（Bataille, G. 1947a）

文学之所以对于人的存在极端重要，是因为在文学中所表达的，首先是“恶”，特别是“恶”的最尖锐的形式，也就是“痛苦”。作为恶的最高形式，痛苦是一种占据首要地位的价值。痛苦的极高价值就在于它集中表达了生命本身的奥秘。只有在痛苦中，尤其在极端的痛苦中，人才能真正感受到情欲本能的真正力量，人才能由此产生逾越有限经验的意志。正因为这样，文学活动的展开以及对于“恶”的揭示，将导致一种“超道德”的存在。文学的这种特性，又使它变成一种“终于找到的童年”（*l'enfance enfin retrouvée*）。也就是说，通过文学创作，通过创作中喧闹不停的语言的运用以及在喧闹声中表现的叛逆情绪，虽然也显示文学是一种“恶”，但同时又呈现出文学的天真朴素的性格。作为“终于找到的童年”，文学又显示出对于“恶”的无能为力。在这种情况下，所有从事文学创作的人，必须在叛逆的暴力性僭越行动中证实自己的生存。

福柯在解构主体的时候，经常使用“内折”和“外折”、“在内部”和“在外部”的概念。这些概念其实是从巴岱那里受到启发的。巴岱的《内心经验》这本书，试图将传统理论所区分的“内”与“外”在一个叛逆者的混沌世界中重新结合起来，并使之构成探索生活奥秘的线索。他说：“理智的发展导致生活的干涸，而反过来，它又进一步促使理智变得更加贫乏。除非我宣布这样的原则：‘内心经验本身就是权威’，我才能走出这无能为力的状态。这种理智曾经摧毁内心经验的必要权威。所以，通过上述解决途径，人才从他的可能性中重新获得能力，但这并不是旧的、有限的可能性，而是可能性的最极端。”（Bataille, G. 1954 [1943]：20）

显然，巴岱延续和发展了尼采的反理性主义传统，揭露理性主义对人的自身内心经验的窒息，使人变得无能为力，变成盲目服从理性的奴隶。巴岱

宣称自身有可能凭借自己的内心经验进行自我决定。康德在他的论“启蒙”的定义中反复强调理性在自我抉择中的权威地位。他的宣言就是对于启蒙理性的一种抗议，也是一种挑战。对于理智而言，内心经验是一种“异境”（*étranger*）。理智限定了人在自己身心内部的自我探险，也限定了人向无尽的“可能性”进发的方向。

既然内心经验的探险和开发不再遵循理性的规则，这种探险也只能“在内部”（*dedans*），在一种不受理性约束的领域内，从事反逻辑的自我渗透，并以一种醉醺醺的神魂颠倒的态度，不顾一切地任本能欲望去开路行事。巴岱认为这就是“使经验本身活起来”的原则。它的基本口号就是“应该在经验中生活”（*il faut vivre l'expérience*）（Bataille, G. 1954 [1943]: 21）。

被理性约束的经验是死的。经验只有“在内部”靠人自身的生命力量作为动力才能活跃起来。活跃起来的经验应该让它自身无拘无束地发展。长期以来，西方理性主义传统总是将经验设定为发生于感性世界的“在外部”的活动，并将这种活动理性化。巴岱在人的内部找到了经验的真正精神动力，并由此摆脱理性的约束。虽然摆脱了理性的内部经验似乎变成某种神秘化的力量，但是，正是这种经验才恢复了它本身的自由自在性质。他说：“应该使经验活起来。这种经验如果从外部通过理智去考虑的话是不容易达到的。必须通过一系列特别的操作程序才能达到内心经验，其中一部分是理智的，一部分是美学的，而另一部分是道德的。通过这些综合的特别操作程序，把一切人们经验到的问题重新加以考虑。这只能是‘在内部’将内心经历过的一切统一起来、直到某种类似鬼魂附身的状态……然而，内心经验所统一的也只是各种形式，其中包括美学的、理智的和道德的形式。而以往经验的各种复杂的内容则混杂成一种奇特的状态。”（*Ibid*）

巴岱所提出的内心经验，特别是他所提出的“在内部”的概念，后来成为福柯从事考古学、道德系谱学和权力系谱学的一个重要出发点。福柯采用“在内部”的概念说明人的思想的本质无非人在内心经验范围内所进行的各种“折叠”活动，靠人的思想的“向内折”的思考形式，将外部世界的各种经验主体化。福柯由此进一步揭露了西方传统文化和各种道德的主体化过程的虚伪性。

福柯充分注意到：巴岱对于内心经验的考察，最后也提升到认识论的层次加以分析。但是，他的认识论分析完全同传统认识论的原则相反。传统认

识论总是把认识活动说成主体对于客体的对立统一的逻辑化过程。巴岱却认为，内心经验最终会导致对象与主体的混合，而这种主体是一种“非知识的主体”（sujet non-savoir），客体是“不认识的对象”（objet l'inconnu）。显然，巴岱反对传统西方理性主义过分抬高知识的地位，也不同意将知识仅仅归结为主客体的二元统一。他认为，对人来说，能够达到将“非知识的主体”同“不认识的对象”混杂起来，形成一种不受任何感性和理性原则约束的混乱状态，才为人的生命的不断自由重生和创造提供最有利的条件。他说：“‘我自身’并不是同世界相脱离的主体，而是一个沟通的地方，也是主体与客体相混杂的地方。”（Bataille, G. 1954 [1943]: 21）

巴岱在这里已经深刻地触及人的主体性问题，而有关人的主体性问题，是所有后现代主义者所关怀的重点，也是他们深入批判和颠覆传统西方文化和西方道德的出发点。福柯和一切后现代主义者一致认为，现代西方整个文化及其所辩护的西方社会制度，都是以确立人的主体性地位作为立足点的。主体性，在传统文化看来，是确认人的自由价值、确立人的道德自律以及保障人在认识过程中的主体地位的基本前提。但是，在后现代主义者看来，传统思想家正是有意掩盖了人的主体性的真正实质，那就是使所有的人成为“臣民”，成为社会和文化统治者的臣民。主体原词“subject”来自拉丁字“subjectum”，意思是指“由底基能自我支持的那个东西”或“被归属者”。因此，原词具有双重含义，即一方面表示类似“主体”的意思，另一方面表示“被归属者”，即表示“臣民”。“subject”本来就是一体两面的：既强调“主体”，又凸显“臣属者”；而传统法制和整个传统文化都是偏向于强调“subject”的“臣属”一面，强调该概念所隐含的主要意图和目的，即“隶属于某一权威力量”或“从属于某一统治者”。所以，福柯和巴岱都奋力解构和批判“主体”的真正含义，揭露统治者历来以人的主体性欺骗人民大众的各种诡计及其相应策略。巴岱等人不稀罕使自己成为自己的“主体”，因为成为主体就意味着归属于统治者，就意味着顺从传统道德、法制及其统治，就意味着接受一切标榜着“自由”、“自律”、“理性”、“科学”、“正当”和“民主”的传统标准和规范体系。正是为了解剖主体，巴岱一反传统作家的创作思路，不断地进行自我解剖，向传统树立为标准的道德主体和理性主体宣战，揭露这种主体的虚幻性和非存在本质。同时，他也试图在向自身纵深掏空的时候，探索人的自我究竟有没有极限，人有没有能力在自我

之中找到“真理”和“道德”的标准。或者，他干脆否定这一切，不相信这一切；他朝相反的方向探索：如果人不应该有极限，那么，怎样才能超越或逾越极限？逾越极限的滋味是什么？既然人不存在极限的问题，那么，死亡也就没有任何传统文化所赋予的那种意义！他的一切探索和生命的自我探险，归根究底，就是向传统主体性挑战，颠覆主体性这个传统文化的基点。

所有这些，使福柯集中思考主体的解构和自我解体的问题，思考着人的“身份”以及向主体性的“正当性”进行挑战的问题。福柯本身对于医学和精神病治疗学的特殊兴趣以及这类学科本身所固有的性质，使福柯由此进一步思考“医学望诊”和整个人文科学的性质的问题。他把对于人的身份的考察与对于自己的身份的反复解构活动联系在一起，与他自己对于自身有限的经验的分析联系在一起。

所以，福柯坦率地指出：“尼采、布朗索和巴岱，是在50年代初使我从大学教育的主流意识中，从黑格尔和现象学中解脱出来的一批作家。”（Foucault, 1994: IV, 48）如果说，巴岱成为福柯走向彻底反叛道路的最重要的启蒙者的话，那么，布朗索就是他的最早引路人。福柯曾经多次反复强调布朗索对他的重要思想影响。福柯说他的“在外面思考”（la pensée de dehors）的思想模式，是直接受惠于布朗索的。当福柯谈到他的最重要的逾越个性时，总是不停地引述布朗索在这方面的论述及文学创作实践。福柯为此引用布朗索的《非伴我行》和《等候遗忘》两本文集的重要意义。他说：“在布朗索那里，小说虚构比图像更接近转换、移动、中性的媒介以及图像的间隙。……想象的虚构既不在事物中，也不在人之中，而是在他们之间的那些似是而非的不可能性之中。……所以，想象的虚构，并非为了看到那些不可见的东西，而是有助于发现：在可见的事物中，究竟包含着多少程度的不可见的不可见性（invisible l'invisibilité du visible）。”（Foucault, 1994: I, 524）在布朗索的作品中所经常出现的各种“没有地方的地方”、“封闭的空间”等等，都是隐含着非常丰富，并同时具有自我再生产能力的虚构本身，因为布朗索的虚构，就是在虚无中消失的自我虚无化。与这些虚构相类似，布朗索所使用的“外面的言语”（la parole du dehors），也坚持拒绝使用传统语言和词汇，但同时却从它所向往的“外面”吸取它所需要的词汇，以便建构它的叛逆性言语。（Blanchot, 1942; 1948a; 1948b）

在布朗索所使用的“外面的言语”中，既没有结论，也没有图像，更没有真理和它所反映的场域，也不需要任何“证据”，无须肯定和伪装，同时还摆脱了一切中心，无所谓“部分”。但它不断地重复在外面的空间中所流传的各种言论，它永远停留在它所说的事物之外，朝向那从来没有接受过语言的纯洁之光。正是这些返回到没有结论和没有起源的含混暧昧的空洞中的言语，构成了布朗索的小说中所描述的各种故事情节。（Blanchot, 1951; 1953; 1955; 1957; 1962）正因为如此，布朗索的作品中，始终不存在小说、叙述和批评的真正区别。正如布朗索所说，他所要讲述的，正是那种既非人物，也不是虚构，更不是反思的东西；同时，它们也不是已经说过的或将来要说的，而是在所有这些“之间”，在任何“内部”都找不到的一个奇异的空中，在那里，它隐藏着它所要表达的一切事物。（Blanchot, 1962）

布朗索在1948年所发表的《止于死亡》（*L'Arret de mort*）中明确地表示，所有的语词，在自我增殖的同时，又不断地否定它所说过的事情。（Blanchot, M. 1948b）一切真理始终都同时地在言词之内和之外；真理是在其同言词内外交接的关联中显示出来。言词一方面意指和指谓，另一方面又同其所意指的内容保持一定的距离；言词在表达的同时，又加以否定。

作为文学家和思想家，布朗索通过他所使用的语言，极其深刻而又巧妙地玩弄各种叛逆性的游戏，以便在他的作品中，表达他对于现实社会、文化、语言以及创作方式的彻底否定态度。布朗索为福柯树立了通过语言而改造语言、通过“异常的”语言表达而表达叛逆思想的榜样。

通过他的导师冈格彦等人在知识史和精神病治疗学史方面的教育，福柯更深刻地理解了弗洛伊德和他的精神分析学，并通过弗洛伊德的精神分析学，又大量地阅读福克纳（William Harrison Faulkner, 1897—1962）、纪德（André Gide, 1869—1951）、热内（Jean Genet, 1910—1986）和萨德的著作。这些作家和巴岱一样，都在他们的有限经验中，试图发现生命的极限及其“逾越”的可能性，寻求无止境的自由。重要的是，所有这些作家，都在对于“性”和对于语言论述的经验和分析中，实现他们的各种逾越的创作活动。福柯原来从精神分析学那里所理解的有关“性”的方面的观念，经过上述作家和文学家作品中对于“性”的别具一格的分析和描述，远远地超越了一般的精神分析学的理解。

福柯从他们的著作中，看到了性与人的生命之间的密不可分关系，也看

到了萨德等人在对于“性”的亲身经验的考察中，探索到生命中那些“不可能性”的关键点。也就是说，他们所考察的，是生命中表现在“性”的欲望和活动中的极限界限，探讨在这些极限界限中，人的矛盾态度及其实际痛苦，探索自身可以忍受精神和欲望折磨的痛苦程度及其逾越的可能性和不可能性。性的活动及其欲望的各种表现形式，典型地体现了生命的特征。1962年，当福柯阅读萨德和比沙（François Marie Xavier Bichat, 1771—1802）的时候，进一步理解到：在某种意义上说，性的极限就是生命本身的极限；性的能力及其可能展现的程度，也就是生命的可能性领域。因此，在性的活动范围内探索生命的极限，具有重要意义。

福柯曾经注意观察现代电影关于性欲主题的各种表现方法，而且也对此深感兴趣。所以，当日本和法国的电影工作者联合拍摄电影《感官世界》（*Le monde du sens*）的时候，福柯给以充分的肯定。福柯认为，正如这部电影所展示的那样，性器官及其功能、性的欲望及其展现程度，都表现了生命活动的典型特征。影片中的男女主角，试图把自己的性欲望及其实现，当成本身生命的自然流露，也当成他们自己生活的基本内容。因此，他们任凭性的活动及其欲望，在最大限度的范围内，赤裸裸地表演出来，并从中获得一次又一次的满足。一次的性满足是不够的，所以，影片男女主角相互引诱、相互鼓动和相互配合，使他们各自的性欲，在生命时空的极限内，实现最大的满足。但性的满足欲望是无止境的。从他们的性欲的无止境性质，人们看到了生命的无限伸缩的可能性。福柯给予这部影片很高的评价，并认为这部影片表现了文学创造对于生命扩展所具有的决定性意义。

这部电影只是表现了法国近代叛逆文学的一个倾向。在生命的所谓“临界点”上，萨德等叛逆作家们，都很重视自己面临死亡的经验，并把死亡的经验同性的经验联系在一起加以考察。在他们看来，死亡并不神秘，也并不可怕；死亡是生命的极限，是生命中探索不可能性的最好场所，也是向虚无进行挑战的最好机会。但性的欲望及其活动，正好成为他们考察生命极限和死亡界限的实验场所。人只有通过对于死亡的体会，才能真正理解生命的意义。如果生命的意义脱离性的具体活动，就成为抽象的虚无。生命并非如同传统西方思想家所说的那样，具有什么抽象的“意义”；如果有什么“意义”的话，生命的珍贵之处，就在于向人不断地显示生命本身的极限性及其面临不可能性时的那种矛盾和精神痛苦。在性的欲望达到极限而又无法得到

满足的时候，正是表现出精神痛苦的关键时刻。它同死亡的临界点是很类似的。这是类似炼狱一样的自我掏空和自我虚无化过程，是最珍贵的反思机会，也是最有希望的创造时机。

“性”是同生命、死亡、社会生活以及权力运作密切相关的重要因素。萨德等人之所以对“性”如此感兴趣，就是因为他们试图通过性的领域去揭露整个社会的黑暗和腐败。现代社会是人类历史上最普遍地谈论“性”的典型社会。性成为统治者掌控整个社会的重要手段。现代社会在完成了科学技术的现代化之后，更是将“性”的因素当成社会文化及技术的基本构成因素，在它们的运作过程中，使“性”贯穿于整个社会文化生活的网络中。

在叛逆文学作家的启发下，福柯后来在性的方面所做的考察及批判活动，获得了更广阔的发展可能性。他在批判现代社会的性论述时，不断地引用这些叛逆作家的经典论述，有助于更深刻地理解现代社会与性的问题的关系。

## （6）向生命的极限挑战

福柯多次谈到他尊重依波利特等人的最重要原因，就是依波利特等人，不但教导他如何进行学术创造活动，而且还使他知道，只有不断地向生命的极限挑战，才能美化生活本身。所以，福柯的生存美学原则，还直接地继承了依波利特等人的人生观和世界观的基本原则，并时时体现在他的生活态度、生活方式以及他对于社会运动的态度方面。

为了向生命的极限挑战，福柯一生中，一再试图亲自尝试毒品，并一再试图自杀，多次地闯入生死线，来回体验生命的真正界限，以便探索生命的各种可能性。这就使他的生活中，对于毒品、死亡、音乐、旅游以及同性恋等事情，采取了与众不同的特殊态度。

越是传统所禁止的事情，福柯就越要亲临实践、体会和了解。首先，对于毒品的态度。由于毒品一向被列为“禁品”或“异常”的消费品，同时它又是医学治疗中非常重要的药物，所以，福柯很早就对毒品及其文化史深感兴趣。福柯说，他自己本来对西方毒品及毒品文化自19世纪初以来的历史很感兴趣，因为“毒品在实际上直到20世纪70年代，乃至现在，都是非常重要的”（Foucault, 1994: IV, 606）。作为心理学家和精神病治疗学家，



他比其他人更迫切地试图了解生命的真谛，特别是精神生命活动的奥秘。同时，福柯本人的叛逆的生活态度，更促进他抱着好奇、探险和叛逆的三重心情，试图亲自尝试毒品的真正滋味以及实验它对于生命的意义。

正常的生命究竟能够忍受多少程度的毒品？被正常法规所禁止的毒品，究竟在多大的程度内可算做合理的？毒品是不是绝对地有害于生命？被列为“禁物”的毒品，是否也可以在一定程度上，对生命具有正面意义？如果说，萨特为了探索和亲自试探幻觉和幻想的性质，曾经在他的生活中尝试过可卡因之类的毒品的话（参见拙著《萨特传》，香港三联书店1983年版及台北万象出版社1994年修订版），那么，福柯为了探索生命的界限以及生命承受毒品的可能性程度，也曾经一再尝试吸用各种毒品的实际感觉及效果。

早在1945年福柯考入巴黎高等师范学院时，他就已经尝试吸毒，并狂饮酒。正因为这样，当他成为阿尔图塞的学生之后，阿尔图塞曾经劝他戒毒和解毒。（Foucault, 1994: I, 17）1949年，福柯因劳累过度，曾经尝试以酒精治疗精神紧张和神经衰弱的效果。这是他第一次以自己的身体做实验，调查以毒品进行精神治疗的可能性。由于福柯多次吸毒和酒精中毒，1950年10月曾经到医院进行解毒和戒毒的治疗。他父亲得知福柯由于吸毒而住院治疗，同他发生激烈争吵。

在1954年福柯最初发表的《精神病与人格》（*Maladie mentale et personnalité*）的书中，他强调“真正的心理学，如同其他一切关于人的科学一样，必须以引导人脱离异化作为基本目标”。同时，他还在该书草稿纸背后，写出一段从未发表的关于尼采的短短阅读笔记，提到梦幻（*le rêve*）、酒醉（*l'ivresse*）、非理性（*la déraison*），是人的三种相类似的非常重要的生活经验，也是深入了解人的生命的重要渠道，对于这三种生活经验的具体分析，将有助于揭示人的精神活动的奥秘。在这方面，他很同意弗洛伊德的观点，认为人生只有“置欲望的真理于不顾”，才能拥有与众不同的完美的精神状态。所以，他也很赞赏尼采和诗人阿波里耐（Guillaume Apollinaire, 1880—1918）对于梦幻、酒醉和非理性所采取的自由态度。

福柯一生追求最大限度的快乐，但他认为，这样的快乐很难在日常生活中实现或经历到；唯有在逾越中，在突破生命的极限中，在吸毒过程中，或在接近死亡时，甚至在死亡中，才能够实现。所以，福柯多次试图通过吸毒来尝试最大限度的生命快感。他在对加拿大记者斯蒂芬·李金（Stéphen Ri-

gins)的一次谈话中承认,他有吸毒的经验,而其目的就是为了寻求真正的快感。他说:“我所说的真正快感,是如此深刻、如此强烈,以致它很有可能使我完全地淹没于其中,使我再也生存不下去。那时,我将真正死去。我举一个很简单、很明显的例子。有一次,我被撞倒在路上。我站起来后向前走。也许就在那两秒的时间里,我感受到我自己似乎正在死亡。这个时候,我真的感受到一种特别、特别强烈的快感。它使我在刹那间,感受到最奇妙的时光。这是在夏天的一个傍晚,七点左右。太阳开始徐徐落入地平线。天空是如此美丽,一片蔚蓝色。在这一天,所有这一切给我留下了最美的回忆。实际上,也存在这样的事实,即某些毒品对于我来说是非常重要的,因为它们使我有可能是达到我寻求中的那种强烈到令人惊恐的快感,而没有毒品,单靠我自己的能力是无法达到的。”(Foucault, 1994: IV, 534)

同样在加拿大,福柯还在同巴拉格尔(B. Gallagher)和维尔逊(A. Wilson)的谈话中,强调人的生活 and 生命的自由与身体快感、吸毒快感之间的不可分割性。他说:“尽可能地使用我们的身体,将身体作为我们的多种多样快感的可能源泉,在我看来,是一件非常重要的事情。例如,如果我们考虑快感的传统建构过程,我们马上就可以发现:身体的快感,或者肉体的快感,始终都是饮料、食物和性。这方面,在我看来,似乎成为我们对于身体和对于快感的理解的一个不可逾越的界限。我觉得,正是在对待毒品的问题上,人们强制性地限定了我们的自由,并把我们禁止在一定的范围内。我认为毒品应该成为我们的文化的一个构成部分。……并将毒品当成快感的一种源泉。我们必须研究毒品。我们应该制造好的毒品(nous devons fabriquer de *bonnes* drogues),使它成为一种特别强烈的快感的源泉。”(Foucault, 1994: IV, 738)福柯认为,传统道德和法制对于吸毒现象的否定和反对,只是统治阶层为加强其控制力量所采取的措施。统治者本身从来都把自己置于道德和法约束的范围之外,他们对毒品所采取的社会措施,是他们进行其压迫政策的借口。福柯明确指出,“反毒品的斗争是加强社会镇压的借口”(Foucault, 1994: II, 230)。

其次,要探索一种有助于自己“将主体从其自身中拔除出来的有限经验”,就必须勇敢地、冒风险地亲自体验“生命的极限”,不断领会“死亡”的实际意义,并在生活和死亡的边界来回运动,反复穿梭。福柯探索死亡的经验,包括通过自杀和同性恋等实践来体验。根据福柯的同学莫里斯·炳格

(Maurice Pinguet) 和阿尔图塞传记作者牟利耶-布堂 (Yann Moulier-Boutang) 的了解, 福柯在巴黎高等师范学院期间曾经两次试图自杀。福柯在巴黎高等师范学院时期的老朋友维纳谈到福柯临死前的生活态度时说: “在他的生命的最后几年, 当他研究斯多葛学派的时候, 他对自杀想得很多。他说: ‘我还打算去谈论自杀; 但如果我自杀, 显然是有充分理由的。’ 所以我想, 他的死, 或多或少是带有自杀性质的。” (Veyne, 1993 [1986]) 如前所述, 福柯一向认为, 真正的经验是唯有在生命的边界中冒险才能获得。在人的一生中, 会不断地遇到各种具体的特殊经验。所有的特殊经验, 特别是闯越生命界限的特殊经验, 都是有助于人自身, 一再重新认识自己、改造自身、变换原有的身份, 有利于“将主体从其自身中拔除出来”, 创建新的人生, 改善自身的地位和性质, 重新迈向新的生活目标。

本书将在专门章节中, 更深入论述福柯对于“生命的极限”和“死亡”的理解及态度。在这里, 主要强调他一生经历的特殊性及其生活态度的独一无二性。所有这些, 正是他之所以能够不断进行自我蜕变、一再更新研究目标和方向、不断开辟新的思路的主要原因, 也是他一生创建艺术美的个人生活模式和风格的基础力量。

在巴黎高等师范学院期间, 福柯的身体健康欠佳, 特别是他的性功能发生了障碍。他的身体和性功能方面的特殊表现, 实际上已经隐含了他在生活、思想和感情领域的全面危机。当时的法国正处于战后的过渡时期, 一切新的思想潮流和生活方式, 包括同性恋等, 流行于社会中, 但同时又受到传统道德和思想的严厉抵制。所以, 福柯的同性恋倾向, 也使他感受到同整个社会风气的不协调, 造成他在精神上的痛苦。福柯本人一向正面地对待自己所遇到的性和感情方面的危机。他并不喜欢别人以“偏差”或“反常”的字眼来形容身体和性功能方面的差异性。他认为自己有权力寻找解决身体危机的方案。这和后来他专心研究精神病及其治疗的问题有密切关系, 也同他后来选择同性恋 (homosexualité) 的性生活方式有关。在中学时代担任过福柯的哲学补习老师的路易斯·吉拉特, 在一篇回忆录中说, 他在1947年结婚时, 邀请福柯参加婚礼, 并开玩笑地对福柯说: “下一轮该你啦!” 当时对异性恋有排斥倾向的福柯, 不能忍受路易斯·吉拉特所开的“玩笑”, 听后很生气地瞪了路易斯·吉拉特一眼。(Girard, 2001: 31) 实际上, 从1960年起, 福柯就同一位哲学系学生丹尼尔·德斐特 (Daniel Defert, 1937— )

产生了特殊的感情。在同德国记者维尔纳·斯洛德（Werner Schroeter）的谈话中，福柯承认，从1963年起，他一直同这位哲学系学生保持同性恋的关系。（Foucault, 1994: IV, 251-260）

自己的身体，特别是性的方面，究竟选择什么样的逾越、冒险和节制方式，如何解决身体和性方面的“危机”，对于福柯来说，是有关生命幸福和个人享乐自由的原则问题，也是使生活艺术化的关键，不能轻易向传统规则妥协，也不容许他人干预。对于福柯来说，在维护自身、关怀自身的美学实践技巧中，性和身体方面的自我调适以及满足它们的欲望的途径，是非常重要的一环。所以，关于性生活与身体的美化，构成生存美学的重要组成部分。

什么是“性”？怎样对待它？福柯一向反对以同一格式和规则，特别是根据传统标准去对待。性的倾向和特殊偏好，是与每个人的爱好、身体状况以及实际经验有密切关系，也是个人寻求生命快感和幸福的自由权利。不同的人，有不同的性的倾向和特征，有不同的性欲发泄和满足的方式。福柯认为这并不值得大惊小怪。如果试图对于“性”做出“科学上”或“道德上”的普遍定义，按照福柯的观点，就将使性本身被人为地歪曲，是不利于人的生活 and 思想自由的。性与人的个性、人格和气质一样，是不可化约、不可界定、不可替换和不可归纳的。所以，他坚决反对以各种理由，把“性”加以区分和分类，也反对对“性”做出千篇一律的统一定义，哪怕是打着“科学”或“理性”的旗号。所以，福柯很反感医学上所界定的“真正的性”（le vrai sexe）。福柯很气愤地说：“性就是性，没有什么‘真性’或‘假性’！不需要人为地硬性规定‘真正的性’，不需要以任何规范来限定人的性的倾向及欲望，医学没有权力把某些人的特殊的性结构及性倾向，定为‘异常’。”（Foucault, 1994: IV, 116-117）为此，福柯针对医学上对待阴阳人、双性人或男女同体（hermaphrodisme）的现象所采取的措施和制定的法规，严厉地加以批判，并同时系统地批判陈腐的传统性观念。人的生命是非常活跃和非常有创造性的生存能力，而性则是最集中和最敏感地体现生命的上述性质的因素。

福柯个人对于身体和性的欲望满足的极度关怀，他所受到的教育，以及他对于整个西方社会制度体系的深刻洞察，使他的最早研究兴趣转向精神病与心理学领域。1951年福柯进入巴黎圣昂精神病治疗院（hopital psychi-

atrique Sainte-Anne), 专门研究精神病治疗学和心理学。1952年福柯又到法国北部里尔(Lille)市的里尔大学,担任心理学助教。

鉴赏音乐是福柯实现生存美学的又一种活动形式。福柯早在幼年时期,就在家中受到很特殊的音乐教育,他母亲为他请来钢琴家庭教师,培训他的音乐才能。到巴黎之后,福柯不放过任何机会加深他的音乐修养,总是在学习和研究之余,欣赏和探讨音乐,并同音乐家交往。他同音乐家梅西昂(Olivier Messiaen, 1908—1992)的学生亨伯特(Gilbert Humbert)交往甚密,经常和他一起鉴赏莫扎特(Wolfgang Amadeus Mozart, 1756—1791)和埃林顿(Duke Ellington, 1899—1974)的音乐作品。1951年6月,福柯到巴黎北郊洛约蒙研究,认识了音乐家布莱兹(Pierre Boulez, 1925—1981)。布莱兹告诉他,几乎所有的著名音乐家,都兼有高深的文学造诣,并在创作上深受某一作家的影响。布莱兹和福柯一样很赞赏乔伊斯。在福柯看来,音乐和文学都需要以尼采的酒神精神进行创作。所以,福柯很快又结交了年轻的天才音乐家巴拉格(Jean Barraqué, 1928—1973)。福柯说,巴拉格是疯子般的才子,他是当代音乐界中唯一有资格同布莱兹平起平坐的优秀音乐家,和他在一起,使福柯又一次看到了由音乐所开辟的新世界。在这个世界中,福柯感觉到自己能幸运地消磨一切忧愁和精神上的痛苦。所以,音乐既是遁入美满幻想世界、享尽自身设计的快乐时光的理想渠道,又是抗拒和脱离现实污浊世界的优雅手段。在同意大利记者卡鲁索(P. Caruso)的一次谈话中,福柯坦承:“如同尼采一样,音乐对于我,起着非常重要的作用。”(Foucault, 1994: I, 601—620)

福柯认为,美的生活,不应该静如止水,不应该局限于日常生活的惯常循环重复的圈子,而是应该如同江河大海那样流动,并时时涌现惊涛骇浪,历艰险象环生的旋涡。所以,福柯虽然拥有优裕的生活条件,也在法国学术界占有无可怀疑的显要地位,但他仍然幻想走出法国的环境,到世界各地旅游和讲学,在不同的地理社会环境中,以多种方式,体验生活本身的飘忽不定及其时空伸缩的可能性。他甚至试图放弃在法兰西学院的教职,移居国外,丢弃那养尊处优的生活方式,更换生活和工作环境,在新的世界和新的人际关系中,开辟新的天地。福柯曾经说,仅仅是因为他的同性恋人丹尼尔·德斐特坚持要在法国教学,才使福柯不得不长期放弃移居国外的心愿。

为了一方面满足他的同性恋人留驻于法国的要求,另一方面又能够实

现他本人不断改变生活环境的需要，福柯尽力地来回国内外各地，一再改变其生活方式，试图经历不同的生活世界，同不同的人接触，尝试发现各种新的问题。正当福柯完成他的第一篇著作《精神病与人格》的时候，他接受了宗教史专家杜美济的建议和推荐，应征成为法国驻瑞典乌普萨拉（Uppsala）法国文化中心主任。这是他第一次较长期地居住国外，并履行公务。他把身居北欧当成同整个欧洲文化界及知识界进行交流的良好时机，一方面亲自观察北欧各国的社会文化动向，另一方面又继续保持同法国国内各界社会力量的联系。当时的瑞典，被公认为世界福利国家的典范。福柯利用乌普萨拉医学图书馆的丰富藏书，加紧撰写他的著作《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》。福柯还借此机会，向国外听众和读者发表关于法国文学的学术演讲，先后论述和分析萨德、热内、夏多布里昂（François René de Chateaubriand, 1768—1848）及贝尔纳诺斯（Georges Bernanos, 1888—1948）等重要作家的文学作品。

此后，福柯先后到波兰、德国担任类似于文化参赞的职务。同时，他也先后多次频繁地到突尼斯、日本、巴西、美国或加拿大等国讲学及发表演讲。福柯同热内一样，喜爱旅游，把游荡的生活当成自己进行创作的良好机会，也当成玩弄生活游戏的实践。同时，他还把旅游当成他同国外以及国际社会政治运动相联系的一种方式。不论到瑞典、波兰、德国、日本、突尼斯、巴西、美国或加拿大，他都密切注视当地的社会、文化、经济及政治形势，参与当地的重大社会运动。例如，福柯在巴西支持民主派的反对党；在美国，会见和支持同性恋团体及素食主义派别。当他从1967年至1968年逗留突尼斯时，他支持突尼斯学生对于中东战争的观点，并向他们讲解罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg, 1870—1919）、格瓦拉（Ernesto Guevara, dit Che, 1928—1967）以及美国黑豹党的作品。

在他出国期间，他并没有忘记法国国内的社会、文化及政治形势。所以，每当他长期留驻国外时，他总是要利用适当的机会返国，并频繁地同国内关键人物交往。他在瑞典时期，就曾返回法国多次：1955年他在巴黎会见了罗兰·巴特，两人一见如故，从此建立了深厚的友谊；1957年返回巴黎时，他在一家书店的书架上，发现了作家雷蒙德·鲁塞尔的作品。1968年5月，法国国内发生轰轰烈烈的学生和工人运动。福柯并没有因为自己在突尼斯工作而置身事外。他尤其积极支持当时遭到政府迫害的巴黎樊尚第八大学

(Universite de Paris VIII, Vincennes) 的师生。

## 第四节 创造和叛逆是生存美学的基本实践

### (1) 以游戏态度进行试探性研究

福柯在批判传统文化的过程中，一再强调树立游戏态度和贯彻游戏策略的重要性。所以，同他的生活历程一样，福柯也在其创作中体现游戏的精神和策略，使其自身的创作活动成为生活美学化的重要过程。

什么是游戏？如前所述，“游戏”这个词，在法语中，含有游戏、赌注、赌博、竞争、较量和“干一场”的意思。游戏是一种特殊的活动，同时也是对于活动本身的态度问题。作为一种特殊的活动，游戏的特质就是在某种形式规则限定的范围内，进行无规则的竞赛活动，以便达到游戏者的胜利。作为一种态度，游戏关系到游戏者对于游戏规则的实际贯彻程度及其策略。所以，在游戏中，往往体现了游戏者自身的游戏技艺以及他的实际游戏经验。

伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900—2000）曾在他的《真理与方法》一书中探讨了游戏的性质，并指出游戏作为活动形式，是以“来回运动”为基本特质的。（Gadamer, 1986 [1960]）伽达默尔还探讨了游戏中的技巧及其与游戏者的实践智慧的关系问题，但伽达默尔并没有进一步就游戏中的策略进行深入分析。这也许因为他毕竟是典型的知识分子，书生气十足，尚未注意到游戏中的各种不可见和不可言说的实践部分，特别是在策略方面同社会权力关系网之间所表现的具体复杂状况。

福柯则明确地指出，进行游戏是一种策略；进行游戏实际上是策略竞争。而且，游戏问题实际上也是一种对待现代性的态度问题。正如福柯本人在谈到现代性的创始人波德莱尔时所说，现代性本身就是一种态度问题。现代社会本身，作为一个法制化的民主社会，所有的法规和规范从表面和字面来看，都是经民主正当化程序建构和运作起来的“理性论述”。但在法规和规范的实际运作过程中，任何法规和规范，都包含字面形式和实践运作、可见的程序和不可见的策略两大面向。其中，以更细致和更微观的角度进行解

析的话，还包含许多无法言说、不可言说和故意避免言说的层面，而最关键的因素，是权力和实际地位的实际较量状况，最终决定法治和民主的贯彻程度及其实际效果。所以，就其实质而言，现代社会中的任何法规和规范，都是由实际掌握实权的统治者所掌控，并为他们的实际利益服务。如果说，在现代社会的各种法制运作游戏中，确实也存在着“游戏规则”的话，那么，这个游戏规则，只是在其对游戏参与者“人人平等”的幌子下，在社会生活的实际竞争中，一方面掩盖了统治者等实力派在暗中筹划阴谋诡计和狡诈伎俩的活动，使法规实践中这些未被正面论述的不可见部分，取得“正当化”的地位。另一方面，所有明文规定的因素，其实际诠释及其实施状况，都由社会统治阶级所决定，它们不折不扣地只是有利于掌握实权的阶层，成为他们控制被统治阶级的游戏规则。也就是说，法规范围内所规定的游戏规则，只是用来宰制被统治者的手段，统治者却可以由其实权力的运用，利用法规的不可见部分进行各种黑暗的交易，并使法规中的不可见部分永远不浮现出来，任统治者以其实权加以利用。在这种情况下，福柯认为，必须以实际的态度面对现代社会的各种游戏规则和法规体系，使自身不沦落为游戏规则的奴隶，反过来被它们所约束，使自身自毙于对游戏规则的书生态度中，自毙于对游戏策略的无知之中。

所以，福柯指出，游戏活动势必使游戏本身面临复杂的策略问题。在福柯那里，策略完全是为了游戏的目的而设计和使用的，因此，它首先包含了三方面的意义。首先，它是为达到一个目的而选择使用的手段。也就是说，它是为达到一个目标而采用实施的“合理性”。其次，策略始终是在与游戏对手的竞争关系中决定、调整和运用的，所以，策略不可避免地包含了对于游戏对手的实力、意图、计谋及其实施计划的估计，也包含对手对自身状况的掌握及估计的程度。在这个意义上，策略实际上总是把对方掌握自身的状况程度估计进去。第三，策略是为了解除游戏对手的竞争手段，使对手在竞争中减少或失去战斗力。所以，策略从这个意义上说，就是为达到游戏中竞争的胜利的手段。总之，策略的上述三大含义，势必在游戏竞争中交错在一起，以便使竞争对手失去战斗的能力。策略也就在这种情况下，意味着取胜方案的抉择。（Foucault, 1994: IV, 241-243）由此可见，没有策略，就没有实践的逻辑，就没有权力竞争的运作程序。策略乃实践和权力运作的灵魂所在。



但是，以上对于策略的理解，仍然停留在一般层面上。我们应该进一步就策略运用的具体条件，分析策略的更深含义和性质。首先，关系到权力竞争关系中的策略。这种策略是为了使权力关系网络及其相关的措施得以运作和维持下去。实际上，在权力运作及其相互关系中，策略扮演了非常重要的作用。如同游戏本身那样，策略也是随着不同的具体环境和状况而随时发生变化。在这方面，福柯所采取的态度是开放的。他认为，游戏不应该被游戏规则本身所限制；相反，游戏规则是游戏者为其游戏胜利的需要而建构的，游戏规则必须为游戏本身的自由进行服务。所以，游戏不应该仅仅是在游戏规则范围内进行，游戏不应该成为受约束的封闭性的活动。游戏越开放，游戏者在其中的活动和创造自由就越多，他所可能开辟的新领域就越大。

游戏策略还涉及运用策略时的冒险态度问题。要敢于冒险和逾越。参与游戏的快感还在于游戏中的冒险态度以及历经风险的刺激性。游戏策略的贯彻要求游戏者以酒醉的精神和态度对待游戏中的胜负和来回运动，不计较竞争中的困难和艰苦，也不顾忌斗争中的曲折性及其往返重复性。只要有可能取得胜利，就应该勇于冒险，并把冒险本身当成策略的一个表现场所。策略不是在平静的和封闭的思考中想象出来的，而是在实践和冒险的尝试中逐渐形成其轮廓，并又在实践中充实它的内容，填充和修改它的具体内涵。所以，策略的形成和运用，都是含有明显的实践性和战斗性。

福柯自己在其写作中，始终不忘对于策略的思考和具体运用。为了要写出一部关于“疯子”的书，福柯说，必须首先使书本身成为“疯狂”，使书的作者也变成“疯子”。只有“发疯”的作者和“疯狂”的书，才能描述“疯子”的真正的故事。

对于福柯来说，创作本身只是为了不断地改变自己，使自己的生命不断地获得重生。因此，创作不应是死板和形式化，不应顺从于外在的规则或听从他人的旨意，也不应受到历史先例的制约，而是顺着个人自身思想自由的思路，依据生活美的展现过程的需要，进行大胆的和冒险的试探。许多人往往从传统惯例来分析福柯的著作，分析福柯的思路，试图从中找出前后一贯的逻辑，但其结果都不免陷入一片迷茫之中，无法把握福柯思想的重点及其动向，甚至错误地认为福柯的理论观点及其研究历程前后矛盾。有的人试图依据传统逻辑，将福柯的思想重点加以归纳，结果也发现他的思想呈现相当

大程度的跳跃性和中断性。为了避免读者的误解，福柯自己一再承认他的思想及研究对象的变动性。在和意大利记者特龙巴多里（D. Trombadori）的交谈中，他说：“我完全意识到，不论在我所感兴趣的事物方面，还是在我所思考的问题方面，我都始终在变动着。我从来都没有思考过同一个事物，主要原因是我把我的书当成我的尽可能完满的经验。一种经验，就是指某种有关人从其自身中走脱出来而发生变化的事物。假如我要求自己在我开始着手写以前，就应该写一部表达我所思考过的问题的一本书，那么，我就永远都没有勇气来完成它。我之所以要写一本书，只是因为我还不能准确地知道该如何思考我所意欲如此思考的事物。因此，我所写的书改变着我，也改变着我所思考的东西。每本书都改变着我在完成前一本书时所思考过的东西。我是一位实验者，而不是一位理论家（je suis un expérimentateur et non pas un théoricien）。我所说的理论家，是指那些或者通过演绎、或者通过分析途径而建构一个一般的体系的人，而且，他们往往对于不同的领域都始终采用同一种方式。我的情况不是这样。我是一位实验者，指的是我是为了改变我自己，为了使自己不再像以前那样思考着同一个事物而写作。”（Foucault, 1994: IV, 41-42）同样地，福柯还强调，当他写一本书时，他不但不知道最后将怎样想，而且，甚至不知道将采用什么方法去写。（Ibid）他认为，他所写的书都是探索性的书（livres d'exploration）和方法性的书（livres de méthode）。（Ibid）书是在写作和创作的过程中写成的。想到哪儿，就写到哪儿。写到哪儿，又把思想本身引导到新的境界。其结果，往往是在写作过程中，思想本身和写作方法，也不断发生新的变化。甚至连书名本身也由于写作过程的转变而同书本的内容产生距离。福柯为此承认，他的有些书名根本已经同书本的内容不相符合。但他宁愿保留原有的书名，因为对他来说，书名是否合适，已经不是很重要的事情。只要书写出来了，他也就心满意足了。（Ibid: 704）对于这些在写作中出现的变化，就连福柯自己也无法预料。自由创造式的写作的结果，往往是为新的思路开辟更多的可能性，使思想创作变得越来越多元化和多向化。越是自由地思考，越使思想本身得到解脱和获得开放，并同时向各个微观结构的深度钻研。这表明，福柯进行写作的目的，不是建构一种系统的理论体系，也不是遵循同一种方法。他所写的书，一方面是为了探索，另一方面是为了开创一种新方法；而所有这一切，就是他的生存美学本身的一种实践。

## (2) 以折叠艺术的游戏方式运用语言

为了美化自己的生活，使生活本身具有艺术美的价值，提升到生存美学所要求的境界，必须善于发现使自身发生变化并不断更动自身生活环境的**具体社会条件**。这是一种对自己的生存条件提出问题和发出怀疑的技巧和艺术。福柯曾经将这种怀疑的艺术和技巧，称为“成问题化”或“使之成为问题”（*problématiser; problématisation*）。这实际上也是一种与生存美学紧密相关的思考模式，也是生存美学的一种基本实践。福柯指出，“成问题化”是他在法兰西学院所从事的“思想体系研究工作”（*recherche des systèmes de pensée*）的基本任务，其目的在于把握对自身的生存、所作所为以及生存的世界环境提出怀疑的条件。（Foucault, 1994: IV, 544）

福柯所提出的“成问题化”或“使之成为问题”的技巧，实际上早在古希腊时代，就已经成为当时一部分思想家的一种“生存艺术”。古希腊的一部分思想家认为，“成问题化”是使自身生活提升到艺术境界的一种必要程序，是使自身生活实现艺术化的技艺。它首先关系到一系列反思的和自愿的实践方式，以便在自身的行为过程中，寻求某种具有艺术美价值的特定风格和特定生活方式，并同时力求发现能够体现自身生存风格的特定规则，以便不断完成自身的自我改造和完善化，使自己的生活多种多样真正自由的生活历程中，变成一种具有自身特质的艺术品。（Ibid: 545）在瑞士巴塞尔大学任教的德国艺术史、文明史和美学史专家布尔克哈（Jakob Burckhardt, 1818—1897）以及另一位文化史专家格林柏拉特（S. Greenblatt），都在福柯之前深入研究过上述与生存美学所倡导的生存艺术密切相关的“成问题化”程序。他们发现，早在文艺复兴时期，“成问题化”的方式一直是人们实行生存艺术的主要途径。

由此可见，第一，福柯所进行的各种怀疑，并不是不加选择的无方向的否定，并不是绝对的怀疑一切。怀疑本身就是一种艺术，它的贯彻和实践，必须伴随和表现为复杂而机智的生活技艺；而且，怀疑和提出问题的范围，首先就是自身生活于其中的社会文化条件。要把思想创造中的怀疑，同对于自身生活条件的怀疑联系在一起。也就是说，并不是什么人都有能力进行艺术式的怀疑。这不但不同于笛卡儿所主张的理性主义的怀疑，而且也不同于

无所创造的虚无主义。作为生活技艺的怀疑，就是首先明辨发生怀疑的条件，以便掌握怀疑的要点，抓住怀疑的要害和关键。

第二，福柯所说的怀疑及其“成问题化”的正确方式，并不限于字面上或停留在语言论述层面，而是同一系列行动方式、策略、社会文化制度以及权力运作措施紧密结合的复杂实践程序。（Foucault, 1994: IV, 293; 544-545）这种怀疑，既要同颠覆环绕着旧有生活条件的社会文化制度相联系，又要同促使自身生活艺术化、导致自身的自我反思及自我熏陶相结合。

正是通过这种“成问题化”的程序，福柯逐渐揭露了传统的真理游戏的各种诡计、策略和措施，以及与之相联系的整个社会文化制度的运作过程。福柯在谈到他的“成问题化”程序的实施过程时，很激动地说，他自己就是通过“成问题化”而逐渐远离传统的思考方式，并由此而使自身的生命年轻化，并获得一次又一次的新生。

第三，“成问题化”也是一种真理游戏，其目的在于怀疑和颠覆原有的真理论述，以新的真理论述取而代之。在这种情况下，“成问题化”的目的，并不是要发现什么“真理”，也不是单纯揭露社会或它的意识形态，而是促使自身懂得自己所生活的社会条件及其运作机制，使自己了解自身应该怎样才能恰当地思考问题，同时也使自身熟悉和融会贯通关怀自身的实践方式。福柯在其一生中所实行的考古学、系谱学和生存美学的研究和实践本身，就是“成问题化”的典范。

第四，“成问题化”涉及复杂的实施形式。福柯曾以相当大的篇幅论述和说明“成问题化的形式”（les formes de problématisation）。在西方文化史上，从古希腊、罗马帝国、基督教伦理统治时期，到文艺复兴，几乎每个历史阶段都出现过不同形式的“成问题化”方式。所有这些“成问题化”的方式是同生存的艺术以及社会制度紧密相关的。

第五，“成问题化”是一种思想方式。福柯指出，思想和观念不同，也不同于知识。福柯不同意把思想当成行动的内在指导力量，也不认为思想会给予行动任何意义。在他看来，思想在本质上就是自由，它不应受到任何限制；而它开展活动的主要内容就是提出问题及其解决方法，分析各种面临的困难及其性质。这就是所谓“成问题化”。（Foucault, 1994: IV, 597）为了实现思想的自由，思想总是从与它相关的行动向后倒退，同行动保持一定的距离，以便不受行动的影响而进行它自身的自由想象，反思它所思考的对象

及问题。在这个意义上说，“成问题化”就是思想的工作（la problématisation comme un travail de la pensée）。（Foucault, 1994: IV, 598）思想一旦开展起来，就可以创造各种真理游戏的可能形式，使人成为知识的主体。（Ibid: 579）经思想自由而建构的主体，可以在其活动中，选择各种可能的方式，对各种面对的规则与法规，决定其采取的肯定或否定态度。由此，进一步使自身建构成一个社会主体（sujet social）、法律主体（sujet juridique）、伦理主体（sujet éthique），并决定自己对自身的态度。正是在这个意义上说，思想不能单纯地在理论范围内进行分析，而是要在它同行动、人的行为举止以及说话的关系中加以分析。换句话说，思想在一定条件下，也可以当成行动的形式（forme de l'action），但必须考虑到它势必包含着关于真理的游戏。这意味着它可以自由决定如何面对各种规则和法规，也可以决定如何对待他人和自己。（Ibid: 579-580）（本书第十二章第六节将更集中探索生存美学中的思想艺术以及“成问题化”的技巧。）

思想自由的展开要靠语言的灵活运用。真正的作品，对于福柯来说，只有在非理性的领域中，才能真正找到它自身的栖居场所；因此，也只有无意运动中运动的语言，才有资格成为作品的非理性创作动力。（Foucault, 1994: I, 188）福柯以语言的一再重复化（reduplication du langage）的特征，作为自身进行思想创作和处理生活的榜样。语言在其运用过程中，具有自身的自律，不断地进行自我再现和自我生产。福柯认为，语言的自我再现（autoreprésentation du langage），典型地体现了理想的思想创作和生活的模式。（Ibid: 253）语言的这种自我再现，在表面看来，似乎只是一种计谋和捉弄人的哄骗游戏，但实际上它掩盖或故意背离语言和死亡之间所玩弄的游戏关系：语言的自我再现，一方面不断地重复它对死亡的表白，另一方面又背离死亡而展示自己，并以作品的形式昂然树立。

### （3）在与历史的对话中解构现实

从来不存在纯粹的所谓“客观”的历史；历史总是在语言中显现，并通过某一主体的话语，隐含着未来的趋势，又呈现在现实中。所以，历史（histoire）是通过语言而同现实、同未来交织在一起的特殊论述体系。因此，让历史在现实中重新复活，从历史事件的实际运作过程中释放出它自身的能

量，使之成为透视现实的锐利武器，并让获得了新生命的历史，以其广阔的时空视野，穿透被层层纱幕掩盖的现实，进一步解构现实和透视未来。这就是福柯的考古学和系谱学的方法，也就是他研究和批判现实的艺术。所以，对于福柯来说，根本没有传统历史学家所说的那种纯粹过去了的的历史，有的只是由历史学家所制造的历史话语，以现时的表现形态，潜伏着未来的活生生的历史。这种历史是用语言说出和写出的“话语中的历史”，因而它只能是从属于写和说的主体及其存在脉络，并在现实的权力和道德的交错关系中被扭曲。因此，历史绝不是连续展现，并以历时表演的形式呈现在我们面前。历史是在现实中活动的话语力量，被各种社会文化关系脉络所控制，成为现实社会文化境遇的组成因素。历史，对于福柯来说，并非被埋葬了的过往遗物，而是隐含在现实深处的神秘力量，可以唤起思想和语言网络的象征性力量，参与到现实的各种权力竞争中。正因为这样，历代统治阶级总是利用历史话语，控制时代发展的动向，以决定社会的未来状况。

因此，福柯主张使历史从话语体系中解脱出来，还原成它的实际结构，揭示其中隐含的权力斗争状况，并使之成为“诊断”和改造现实的批判手段。同时，还要让历史重新讲述它自身被阉割的过程，展示它自身的本来面目，以利于社会大众认清自身被宰制的历史原因。

为了使这种方法和研究艺术变得越来越熟练，福柯不惜一再将现实折叠到历史中，并不断地又将历史的脉络展现在现实的社会结构中，让历史的活生生的被扭曲的图景，重新呈现在当前的论述之中。在他的题为《必须保卫社会》的法兰西学院演讲中，福柯以大量篇幅，分析了西方的各种战争话语和历史话语的相互重叠及相互转换，以揭示当代历史学为统治势力服务的真正面目。（Foucault, 1997）

#### （4）在作品中实践和贯彻生存美学

福柯的思想发展是非常复杂的。这不仅是因为他所探索的领域包括了整个西方社会的根本问题，跨越了许多正常的学科界限，而且，还因为他本人始终都不愿意使自己的思想，维持在固定不变的思考方向中，更不愿意使自己陷入一种受外界力量限定的框框之中，同样也不愿意使自己套入自我限定的思路和方法之中。因此，他采取了极其特殊的研究方法。他所研究

的论题随着他的思想展开以及他所遇到的问题而经常发生变化，不论就其研究对象还是领域而言，都是难以用通行于当代科学的分类方式加以分析。

福柯把写作当成自身寻求乐趣、探索自由以及实现快乐的方式。“我必须强调，我并不是无条件地使我自己归属于我所写过的书本之中。归根结底，我写作，是为了写作的快乐罢了（au fond, j'écris pour le plaisir d'écrire）。”（Foucault, 1994: II, 645）

福柯的作品是他的生存美学的直接产物。他说：“每当我试图从事一种理论活动的时候，我总是从我自己的亲身经验出发，始终都是同环绕着我并在我周围发生的各种过程相关联的。这是因为我认为我是从我所看到的事物中认识事物，我是在我所遇到的制度中认识制度，我也是在与他人的关系中了解他人……正因为这样，我的理论活动实际上也是由我的自传的某些片段构成的。”（Foucault, M. 1981a）从他最初写作开始，福柯就试图把他自己的生活风格及精神面貌，透过文字的表达形式，显示在他的作品中。但是，他也很清楚：在作品的写作中，他自身会不知不觉地超出他自己预先设想的范围，成为他的另一个自身，并在写作的过程中又不断地蜕变，使自己通过写作演变成像精神分裂的疯子那样，任凭狂风暴雨和惊涛骇浪，无所畏惧地向前探险。其结果就是，每次写作总是把他带入新的境界，经历多样化的自我分裂过程。福柯反复强调指出，他的书不同于一般的书的地方，就在于它们都是他个人经验的总结，也是西方现代人的生活经验的总结。作为总结经验的著作，它们的内容和方法随时都发生变化；不仅如此，而且它们的功能，也正是为了促进作者和读者在写作和阅读的过程中，随着书本内容的展开和显示，产生必要的自我改变。福柯说：“人们在阅读中，正如经验在不断改变一样，自身也发生变化。通过这种变化，可以阻止使自身永远是同样不变的。”（Foucault, 1994: IV, 47）所以，福柯说，他的书不同于一般自称是“真理的书”（un livre-vérité），他的书是真正的“经验的书”（un livre-expérience）。（Ibid）

作为一位思想家，福柯始终把他的作品当成生命本身。他说：“我们所完成的作品，并不是单纯的事物，并不是一件物体、不是一种文本、不是财产、不是发明物，也不是一种制度。总之，作品不是留在我们身后的遗产，而是我们的生活和我们自己本身。”（Foucault, 1994: IV, 615）“我所写的所

有的书——至少是其中的一部分，没有一本不同我的个人直接经验相联系。我有过与精神病、与精神病治疗学之间的复杂关系。我还有过与疾病和死亡之间的某种关系。当我写《诊疗所的诞生》以及将死亡导入医学知识的时候，也正是这些事物对我个人具有重要意义的时刻。对于监狱和对于性的问题，也是由于不同的原因，具有类似的状况。”（Foucault, 1994: IV, 46）作品和自身生命的相互结合，也就是生命在作品中的延长和更新。如果说他的生命是不断变动的的话，那么，他的作品在方法和内容方面的变动性本身，也就是他的生命特征的表现。这使福柯的作品如同他的生活那样，在内容、形式和风格等各个方面，都显示出极大的变动性、试探性和挑战性。

福柯一向反对只是把作品当成文本的综合结构。他说：“表面看来，谈到作品，似乎它只是关系到由某一个专有名字签署的文本总体。但是，这个指称并非单一的同质结构。也就是说，某一位作者的名字，并不一定以同样方式，表示他以同样名字所发表过的其他文本；而且，也不表示由他采用笔名所写的其他作品，同样也不同于在他死后所发现的其他草稿，或者说，不同于其他只是由他潦草地、断续地和片段地所记下的各种笔记、感想和随感。所以，一部完整的作品或著作，实际上是由一系列难以确认和概括的理论性选择过程所构成的。”（Foucault, 1994: I, 703）所以，“作品不能被当成一个直接的统一体，也不能被当成一种确定的单位，不能被当成单质的单位”（Ibid: 704）。在福柯的不同作品之间，差异性大于类似性和延续性，多质性大于单一性。只要仔细分析福柯的各种作品，就会发现，在不同时期所写的作品，其内容、形式和风格都是不可通约的。

当然，作品会和生命一样消亡。世界上并没有不朽的作品，也不会存在具有永恒价值的作品。作品的珍贵之处，正是在于它是可死和必死的。作品的必死性，同生命的必死性一样，使原本只能有限存在的作品和生命，反而通过其死亡而骤然地在虚空中再生；而且这种在虚空中的再生，比原来实际生活在现实世界中的生命，有更加广阔的展现和延续的可能性，因为作为虚空的死亡，就是一切可能性中最有希望和最有意义的一种可能性。所以，不论是对于自己的生命，还是对于自己的作品，福柯都看到了它们的死亡本质，并把它们的死亡当成一种最高的美、当成他所追求的最高目标。福柯同意瓦莱里所说：“只有当作品能呈现为不同于它的原作者所完成的那种模样



的时候，它才能留存下来。”（une oeuvre dure en tant qu'elle est capable de paraître tout autre que son auteur l'avait faite）（Valéry, P. 1956）福柯并不在乎他的作品在他死后的遭遇。作者总是要死的，其作品同样也是要死的。正是由于作者及其作品之死，才为他和它的留存创造了条件。

严格地说，作品不属于作者的主体本身。如果作者真的试图以理性主义的原则确立自己的主体性，那么，他所写出的作品就会丧失其主动创造的风格。所以，福柯把写作当成自己脱离自身主体性的最好机会和时机；他在作品中所表达的，正是他脱离“正常状态”的人格时期的语言。那确实是“发疯”的语言，但他所要的，就是这种类型的疯言疯语。为了突出他在作品中的语言的疯狂性，福柯一再说“唯有语言才能成为非理性（seul le langage peut être delirant）”，而且，他还特别强调指出“在这里，‘发疯’是在分词（delirant est ici un participe présent）”（Foucault, 1994: I, 703—705）。也就是说，只有语言的非理性，才是能够在实际的现实生活中展现其疯狂威力的强大物质力量。

福柯在其作品中所寻求的，就是和生机勃勃的生命那样的不确定性。福柯所写的每一部作品，都是力图在其变动中显示其生命力。（Foucault, 1994: I, 208）

福柯对于作品的独特见解，使他在有生之年倾尽全力写作。他的作品不限于已经发表的著作，而且还包括大量的笔记、随感录、草稿、对话录和演讲稿。所以，福柯的作品分为两大类。第一类是他的正式出版的研究著述，第二类是他在法兰西学院的讲演稿以及后来整理出来的各种访问录。他于1970年被正式选为法兰西学院的讲座教授，在1970年12月2日发表了就职演说，题名为“论述的秩序”（*L'ordre du discours*. 1971. In Foucault, M. 1972）。此后，自1971年1月到他1984年6月去世为止，除了1977年他因休假而停课以外，每年他都开设一门课，连续地讲述他在法兰西学院的课程主题：“思想体系的历史”（*histoire des systèmes de pensée*）。这些讲演录，同福柯所正式出版的书籍相平行，是他的主要思想成果的重要构成部分。在福柯生前，所有这些讲演稿都没有正式发表。在他逝世之后，人们根据记录和录音加以整理并出版。这些讲演稿，由于是在边想边讲的过程中，面对在场的听课者说出来，表现了特有的优美而灵活的文风。

福柯现已发表的主要作品，包括《精神病与人格》、《精神病与非理性：

古典时期精神病的历史》、《论康德人类学的形成及其结构》（*Génèse et structure de l'anthropologie de Kant*, 1961）、《诊疗所的诞生：一种医学望诊的考古学》（*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963）、《雷蒙德·鲁塞尔》（*Raymond Roussel*, 1963）、《语词与事物：人文科学的考古学》（*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966）、《知识考古学》（*L'archéologie du savoir*, 1969）、《论述的秩序》、《监视与惩罚：监狱的诞生》（*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975）、《性史》第一卷《知识的意愿》（*Histoire de la sexualité, I: La volonté du savoir*, 1976）、《性史》第二卷《快感的运用》（*Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*, 1984）以及《性史》第三卷《对自身的关怀》（*Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, 1984）。

在他逝世之后，他的学生和将他生前来不及整理和发表的言论及著作收集成《言论与写作集》四卷本。此外，在他去世后，福柯的亲友还陆续地出版了他的各种短文和演讲集，包括他在法兰西学院的讲稿《必须保卫社会》、《异常者》、《主体的诠释学》和《精神病治疗学的权力》等。除此之外，尚有法兰西学院讲稿《知识的意愿》、《惩治理论与制度》、《惩治的社会》、《安全、领土与居民》、《生命政治的诞生》、《对活人的统治》、《主体性与真理》、《对自身与对他人的管辖》、《对自身与对他人的管辖：真理的勇气》等讲稿，正在准备排印中。

### （5）像生活一样美丽的创作活动

从福柯上述著作所论述的题目以及他在法兰西学院的讲稿来看，他的创作及其思路的变化，是从最初对现代社会中各种“不正常”现象的关怀、从分析当代将人分割成“统治”与“被统治”两大类型的社会制度入手，以精神病治疗学及其医疗制度为典范，集中解析现代社会制度建构的知识基础及其论述的奥秘，然后逐渐把他的研究重点从知识的单纯论述结构的范围扩大到“论述实践”的领域，探索“论述实践”中，论述的形成及扩张与社会权力网络的斗争的内在关系，并进一步揭示统治权力的实际运作机制及其微观结构的各种程序，特别是对现代监狱这个最典型的规训机构进行解剖，揭露了现代社会利用理性知识和法制相结合的手段，通过“科学的”和

“合理的”严密规训体系，建构“主体性”的复杂策略，最后，通过对于性史和西方“自身的技术”的历史解构，再次从理论和实践的层面，返回到现代知识所论证的“真理主体”的建构过程及其实际程序。所有这一切，使福柯终于发现：“对自身的关怀”（le souci de soi）这种自古希腊以来，一直作为西方社会文化及个体生活的实践原则的东西，究竟如何逐渐地随着基督教道德、现代伦理及社会制度的改革，特别是通过启蒙运动以来现代知识论述所玩弄的“真理游戏”，变成目前现代人“主体化”过程中，集权力运作、知识运用和道德伦理控制于一身的、三位一体式的基本原则，并成为“我们自身的历史存在论”及整个西方文化的关键问题。

如果我们将福柯的上述思索路径及其变化比做交响乐的演奏的话，那么，福柯的上述创作历程，依据其思考重点及风格的转变，大致地可以划分为四大乐章。

第一乐章是以精神病治疗学及诊疗所的考古学研究为主（1946—1965）；第二乐章以人文科学知识论述解构及知识考古学研究为主调（1966—1970）；第三乐章则集中研究西方权力系谱学、社会规训制度和监狱史，展示知识论述及其实践和权力关系网络之间的盘根错节结构（1970—1975）；第四乐章则从集中研究“自身的技术”和“性”的问题入手，以身体、思想、行为、文化和权力的相互关联为中心，以自身与他人的复杂社会文化关系的建构和运作为主轴，对西方人实行主体化和客体化的双重过程进行系谱学的历史考察，深入探讨所谓“我们自身的历史存在论”的问题，探索“生存美学”及其建构的可能性（1976—1984）。

福柯思考重点的不断转移及旋转，如同交响乐的演奏一样变幻无穷，既有高低潮的交错，又有回旋和重复，伸缩曲折、委婉动听。但福柯的交响乐又不同于一般的演奏，它既没有固定主调，也没有明确的目的和终点。其唯一试图向我们传达的信息，就是要我们不断地反身自问：我们现在的存在条件，究竟是如何在西方文化的历史发展中，被建构和运作起来的？我们自身的现在这样的状况，究竟是经历什么样的历史过程而被建构的？西方人在实行其自身的主体化和客体化过程中，究竟积累了什么样的历史经验？西方人采用了什么策略和程序，完成其自身的主体化和客体化？在这个基础上，我们应该以什么样的条件反身自问：我们自身的现状，究竟有没有可能不这样？换句话说，福柯所研究的是历史，但他始终关怀的却是我们自身的“在

场” (présent)。他试图反思的基本问题，一直是我们自身的“不在的在场”，即被传统的主体化历史运作过程所扼杀、扭曲、篡改、限制和控制的“可能的在场”。这些属于现实的“在场”之外的“我们自身的在场”，是“被丢失的在场”或“丧失掉的在场” (présent perdu)，值得我们自身努力去争取和创建。在这个意义上说，他的所谓“我们自身的历史存在论”，也就是“我们的在场的历史存在论”。总之，福柯试图向我们传达的信息，就是使我们自身不要陶醉和满足于这个所谓“科学”、“文明”、“民主”、“平等”和“合理”的现代社会，不要满足于我们自身的现状，而是应该以“成问题化”的怀疑态度和冒险精神，以酒神的非理性想象力为动力，不断地逾越出现代法制和规范的界限之外，在现实世界的“外面”，努力寻找和创建我们自身的可能的生存条件。

真正具有艺术美的作品，是同死亡相关的作品。传统艺术和美学强调艺术美的永恒本质，试图以“不朽”作为美的标准。但福柯的生存美学持有相反的观点和准则。福柯始终认为，真正的美是在死亡中存在的。美之所以美，不是由于它是永恒和不朽，而是由于它是必死，由于它是永远缺席。死亡和缺席使美成为唯一可贵的存在。正如福柯所说，文字与死亡有密切的“亲属关系” (la parenté de l'écriture à la mort)。(Foucault, 1994: I, 793)文字和各种符号及象征的基本特点，就是它们始终以“不在”、“缺席”和“虚无”，作为其存在的首要前提。也就是说，文字、符号和象征，是从“不在”、“缺席”和“虚无”出发，又以另一时空中的“不在”、“缺席”和“虚无”作为中介和媒介，转化为新的“不在”、“缺席”和“虚无”。文字、符号和象征的这种不在性和缺席性，使它们成为变化无穷的创作手段，也成为浪漫诱人的创作场域。人们可以在文字、符号和象征的虚空中，凭借想象的自由翱翔，从一个自由王国飞往另一个自由王国。在文字和符号的转化中，不存在实际时空的限制。文字的死亡本质，使它能够变幻无穷的虚无中，脱离存在的局限性，成为一种真正的不存在的存在。所以，福柯的创作过程，往往借用文字的死亡性逾越传统语言的限制。

福柯非常赞赏贝克特对于作品及文字的态度。贝克特曾说：“谁在说话并不重要，某人说‘谁在说话不重要’，也并不重要。”(Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle)重要的是：第一，说了什么；第二，为什么和在什么情况下说话；第三，说话的过程究竟卷入了哪些社会文化的

因素；第四，说话的效果及其社会效应如何。福柯认为，贝克特的上述名言，表明他对作品的作者很不在乎，抱一种无所谓泰然自若态度，同时也表现了贝克特等人对待文字作品的一种道德原则。（Foucault, 1994: I, 792）这种新的道德原则，呈现了福柯的生存美学的精神和风格。

福柯的生存美学





在福柯的学术生涯中，**真理游戏**是到达**生存美学**的前奏曲，也是进行生存美学的系谱学研究的前提。在福柯看来，真正的真理，不应该是那些用来约束人的主体性的近代知识体系，而是像尼采所说的那样，是能够给人带来快乐的知识游戏。根据福柯从70年代中期开始对西方性史和“**自身的技术**”的研究，在古希腊和罗马帝国前期时代，真理本来是作为寻求自身幸福和快乐的基本手段。寻求真理和达到快乐幸福以及实行道德伦理原则是一致的。在古代那个时候，旨在关怀自身的“自身的技术”，集中体现了寻求自身快乐的实践智慧，把获致真理和实现审美生存巧妙地结合在一起。但自从基督教道德和权力的**基督教教士运作模式**（*modalité pastorale du pouvoir*）占据统治地位之后，原来用来实现审美生存的“自身的技术”，变成建构和控制个人主体性的策略，使生存美学随着“自身的技术”的变质，逐渐地失去了原有的光辉。进入近现代阶段以后，西方社会通过权力游戏和道德的策略以及极其奸诈的计谋运作，把人们引入由各种规范和法制所制定的“**真理游戏**”之中，使本来可以为人们带来愉悦的真理，越来越变成各种社会统治势力所控制的**论述策略体系**。所以，福柯所说的真理游戏，就是一种披着理性和道德外衣的**欺诈性圈套**。真理游戏的整个进程充满着策略、诡计的**权术游戏过程**。自从近代社会推崇科学知识之后，真理游戏尤其成为统治者控制整个社会各个成员的基本手段。

正因为这样，只有首先经历对真理游戏的考古学和系谱学的批判，并深刻认识它的真谛之后，才会发现贯穿于西方文化中的“自身的技术”及其变迁，是连接西方文化从古代向近代转化的重要线索，而进行“自身的技术”的历史系谱学和性史的研究，则是穿越“自身的技术”的演变过程而把握生存美学的必由之路。福柯一再指出，他所关怀的中心问题，就是“**我们自身**”。生存美学就是以“**关怀自身**”为核心，努力使人生变成审美过程的**实践智慧**。更确切地说，福柯首先要揭示的，是“我们自身”的实际命运及其形成的社会历史条件，然后，对造成我们自身现状的知识论述及其与权力的交互运作策略进行系谱学的研究。在西方思想和文化中，“我们自身”的现状、身份、社会地位、权利及义务等，都决定于“我们自身”的主体性。但是，人的主体性的建构及其运作，并不是由人自身能够任意决定的；人的主体性的建构必须在一定社会文化条件下进行。正如福柯所说：“真理只有首先将主体自身的存在纳入游戏之中，才可能成为主体的真理。”（*la vérité*



n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet) (Foucault, 2001: 17) 人们总是试图使自身成为真理的主体, 确立自身的主体性, 使真理成为他自身所掌握的客体, 但这一切并不是单靠主体本身就可以决定的。福柯看到了围绕人的主体性建构紧密关联的根本问题, 那就是将人的主体本身卷入一系列复杂的知识论述、权力和道德实践的“真理游戏”(jeu de vérité)。所以, “我的问题, 始终都是关于主体与真理的关系。也就是说, 主体究竟是如何进入某种真理游戏之中”(Foucault, 1994: IV, 717)。福柯在追求和实现其创造与叛逆的双重过程中, 首先把研究重点集中在对当代西方人来说最关键的主体性与真理的关系问题上, 因为在主体性的非常复杂的历史形成过程中, 主体与真理的相互关系始终是一个决定性的主轴。正如福柯在1980年至1981年的法兰西学院课程大纲中所指出的, “获致真理”(l'accès à la vérité)对当代西方人来说是如此重要, 以至连西方人自身的身份及其生活的意义, 都是由此决定。(Foucault, 2001: 504)在还没有能力将自身从传统力量的约束中解脱出来之前, 谈论自身的生活美是不可能的, 也是没有意义的。因此, 福柯用其一生的绝大部分精力, 研究主体性与真理的相互关系, 从事知识考古学和权力及道德系谱学的批判活动, 以便揭示主体性的奥秘, 并由此走向“关怀自身”的生存美学。

所以, 本书在本篇中, 分别从三大章节分析福柯所从事的真理游戏批判活动: 首先, 厘清福柯所独创的考古学和系谱学的真理游戏批判活动的性质; 接着, 揭示真理游戏同权力游戏的关系; 最后, 以福柯在各个具体领域内所开展的“权力微观批判”为典范, 说明福柯导向生存美学研究的必然性。

## 第二章 批判真理游戏的考古学和系谱学

在福柯的学术研究中，考古学（Archéologie）和系谱学（généalogie）既是他的主要研究方法，又是他的基本研究主题和主要领域，同时也是他的独特研究风格的重要表现。所以，考古学和系谱学，生动地体现了福柯进行批判和创作的特征和风格，实际上也是他的生存美学原则的准备阶段的展现形态。如同福柯本人及其思想那样，考古学和系谱学在他的著作中的具体表现形态，伴随其批判的方向、内容及领域的转移而变化，采取了多样的、机动灵活和随机应变的形式，使考古学和系谱学在不同时期和不同论题中，呈现出不断自我更新的生命存在形式，表现出丰富多彩的批判和创作样态。福柯本人在晚期谈及他的考古学、系谱学及真理游戏与生存美学的相互关系时说：“我所研究过的，是三大传统的问题。第一，既然科学知识和真理游戏使我们同时成为主体和客体，那么，通过科学知识，我们同真理究竟保持什么关系？我们和我们的文明中这些极端重要的‘真理游戏’之间，究竟是什么关系？第二，我们和他人，通过那些稀奇古怪的策略和权力关系，究竟是什么关系？第三，在真理、权力和自身之间，究竟是什么关系？”（Foucault, 1994: IV, 782-783）

既然从一开始福柯就确认他所要进行的研究是不折不扣的游戏活动，那么，考古学和系谱学也同样显示出它们的游戏性。它们的游戏性就在于它们在实际运用中的灵活性、变动性、策略性和不确定性。我们会在福柯的各个历史阶段的著作中看到，考古学和系谱学，都被他非常灵活自如地加以运用，它们根本没有传统方法论和思想模式的那些形式化和僵化的特征。正因为这样，考古学和系谱学并没有固定的公式和模式，也没有确定不变的定义。我们只有首先把握福柯的彻底叛逆精神及其灵活机智的策略运用本领，才能真正理解他的考古学和系谱学。其次，如同福柯本人的思想和生活方式随时会发生变化一样，他的考古学和系谱学也随着他在不同时期的研究任务及其实际状况而表现出完全不同的形态。对于我们来说，关键就在于把握福

柯的考古学和系谱学的基本精神。至于考古学和系谱学的不同表现形态及其在不同研究中的策略变化，都只能作为理解其基本精神的参考指针，并被当成福柯的思想风格以及考古学和系谱学本身性质的直接表现。福柯本人始终都依据批判的需要，从不同的角度，以不同的方法，讲述和表现考古学和系谱学的主要重点。

考古学和系谱学所表现的高度灵活性和战斗性，使许多人未能正确地把握其精神实质，也对福柯的研究成果和风格产生了疑惑甚至某些责难。这也促使福柯本人，针对人们对他提出的不同问题，一再对考古学和系谱学进行多种方式的说明。总之，恰恰正是考古学和系谱学本身的灵活和策略性质，使福柯本人在不同时期所做出的诠释有所差异。这种差异性，一点也没有改变考古学和系谱学的根本性质。只要从福柯的真理游戏和生存美学原则出发，就不难理解其中的变异性和不确定性与其基本性质的内在关系。

福柯本人在晚期总结考古学和系谱学的意义时指出：它们既是方法，又是目的本身；同时，它们同样又都是真理游戏研究工作中的基本方法和策略。就两者的实际运用次序及程度而言，考古学在他的研究前期运用得较多，后来，在研究知识与权力的交错运用过程时，考古学经常同系谱学并用，而后期，则更多地以系谱学取代考古学。福柯自己在谈到考古学和系谱学在他的写作生涯中的命运时说，他首先将考古学运用于探讨各种“真理游戏”之间的相互关系，也就是探讨各种所谓的“经验科学”（*sciences empiriques*）的产生和散播条件及状况。这就是福柯在其前期探索的精神病治疗学、心理学、语言学 and 人文科学等学科的历史的状况。接着，他将考古学和系谱学运用于研究真理游戏与权力关系的复杂活动网络之中，特别是以此探讨实际的惩罚技巧（如监狱等）中的真理游戏的状况。同时，他还试图通过对关于“性”的论述的变化史的考察，集中地阐明权力与道德在建构主体性方面的基本策略。他为此指出：“系谱学可以有三个可能的研究领域。首先，是关于我们自身与真理的相互关系的历史存在论；其次，是关于我们自身与权力的相互关系的历史存在论，在这种关系中，我们将自身建构成为对他人采取行动的主体；第三，是关于我们自身与道德的相互关系的历史存在论，以便将我们自身建构成为伦理的主体。因此，对于一种系谱学来说，有可能存在三大主轴，而这三大主轴都已经表现在我的《精神病的历史》中，尽管采取了模糊的形式。接着，我又在《诊疗所的诞生》和《知识考古学》中

研究真理。我是在《监视与惩罚》中研究权力，并在《性史》中研究道德。所以，在关于性史的书中，核心的问题都是环绕着道德史。”（Foucault, 1994: IV, 393）然后，福柯又通过系谱学，研究自身与自身之间的关系中的真理游戏，并在其与“欲望的人的历史”（histoire de l'homme de desir）的脉络中，也就是在性史的探索中，研究自身是如何建构成为主体。（Foucault, 1994: IV, 541）

因此，福柯不愿意把他的考古学当成一种“正常的学科”，而宁愿称之为一种“研究的领域”（un domaine de la recherche）。（Foucault, 1994: I, 498）这个“研究领域”的含糊性，将有利于福柯彻底脱离传统理性主义和科学分类的约束，自由自在地以传统社会及思想的要害问题作为攻击目标，然后，以洒脱轻松的写作风格，揭露现代知识论述与权力的复杂交错关系及其迫使每个人在其法制面前就范的策略。也就是说，被称为“一个研究的领域”的考古学，其主要目标，就是现代社会中所产生的某些特殊的知识论述的社会运作过程。考古学所要探讨的，是这类知识同社会制度、机构、组织和具体实践方式的复杂关系及其形成的历史可能条件。福柯说，这样的研究只能是对于我们自身的“地下层面”的分析（ce genre de recherche n'est possible que comme analyse de notre propre sous-sol）。（Foucault, 1994: I, 500）所以，它才不折不扣地和名副其实地被称为“挖掘地下历史”的考古学工作。

福柯明确地指出，正是尼采和阿尔托带领他走上了考古学分析的道路。这两位思想家，从不相信传统真理、历史和道德的可靠性。因此，他们对真理、历史和道德问题，主张进行彻底的解构，刨根挖底逾越各种禁忌，探索历史被扭曲的真相。

由此可见，考古学和系谱学随着福柯研究的展开方向及其在不同领域的深入，表现出不同的形式和内容。

## 第一节 对付真理游戏的必要策略

### （1）真理游戏的基本意义

福柯所开展的知识考古学研究，实际上是以语词游戏的方式，探讨生活

于西方社会中的人所进行的各种“真理游戏”，并在批判知识论述与各种权力运作的复杂关系中，揭示“真理游戏”的实质。福柯说：“我一直力图认识人的主体是怎样玩真理游戏的，不管这种真理游戏是采取一种科学，或指涉一种科学模式，还是关系到各种制度和操控人的实践方式。这是我在我的《语词与事物》一书中所探讨的主题。通过这个主题，我试图观察人的主体是如何在科学论述中被界定为说话的、活着的和劳动的个人。我在法兰西学院的课程中，进一步从其一般性的角度探索其中的问题。”（Foucault, 1994: IV, 708-709）由于知识的重要性，生活在西方社会中的人，实际上时时刻刻都面对各种各样的“真理游戏”。他们必须善于在这种游戏中，一方面让自己达到自身所追求的自由，并在适当场合中约束自己，以便恰当处理与他人的关系；另一方面，又要使自己能够灵活地顺应并运用各种科学知识、制度和规则，实现自己的目的。正因为这样，福柯指出：他所开展的研究工作，就是以考古学和系谱学的方式，揭示真理游戏的真相，由此揭露社会统治者利用其权力和道德运作，玩弄各种策略，控制知识真理论述的形成过程，并宰制整个社会各个成员的主体化程序。

福柯的知识考古学和权力系谱学，就是要不断地探讨这些无所不在的真理游戏的运作逻辑，以便使人从真理游戏的圈套中走脱出来，获得更大的思想和行动的自由。

福柯和尼采一样，从来都不承认，甚至蔑视各种号称“真理”的东西。在他的整个批判活动中，为了从根本上彻底颠覆西方传统思想，福柯紧紧地抓住了贯穿于西方思想和文化中的核心，即真理问题。福柯认为，所谓真理，实际上并不是真的关系到“正确事物的发现”（*la découverte des choses vraies*），而是关于主体依据什么样的规则才能对某些事物说出真或假的问题（*les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai ou du faux*）。（Foucault, 1994: III, 105）在客观的实际世界中，本来并不存在“真理”这个东西。它是在特定的社会历史条件下，为了建构和维持一定的社会秩序而人为地规定出来的游戏规则。依据这样的真理规则，作为主体的每个人，以特定的方式，对自身和对他人说话和处事，过一种“正常”的或“合法”的生活。所以，真理，从本质上说，就是西方社会的主体性的基本规则，使每个人以它做判断准则，对自身进行自我规训和自我熏陶，把自己训练成为符合整个社会所需要的“主体”，同

时，也以此衡量他人的“主体性”。长期以来，西方社会通过形塑符合特定规则的个人主体，建构起特定的社会秩序，并试图通过个人主体与社会秩序的和谐，建立一种“合理的”社会制度。

根据福柯的分析，要成为真正符合标准的主体，主要是使自己成为合格的“说话的主体”、“劳动的主体”和“生活的主体”。(Foucault, 1966)在这三大方面的主体中，“说话的主体”是根本性的。在西方文化史和思想史上，语言始终是占据优势和首要地位的因素。柏拉图作为西方思想模式的奠基者，很早就论证了说话及“逻格斯”(logos)的一致性，奠定了西方语音中心主义、逻辑中心主义和理性主义的基础。从此以后，在西方，要成为“正常的人”、“正当的人”或“有道德的人”，就首先必须学会“正当地说话”，学会“按规矩说话”。

所以，真理游戏的首要目标，就是训练每个人学会以主体身份“正确地”说话。用福柯本人的话来说，就是“关于主体依据什么样的规则才能对某些事物说出真或假的问题”。所以，真理就是对面临的客体（包括他人和他物）说出正确的话语（判断）而人为地编造出来的一系列游戏规则系统。其用意，是规定每个人，一方面，明确依据游戏规则确定和认识自己的说话对象和认知对象，另一方面，也按照这个游戏规则，首先使自己成为一个有资格说出真判断的认识主体。因此，所谓真理问题，实际上，首先就是关于一个可能的主体辨认和说出真理的游戏规则，而其中的关键，是真理和主体的相互关系。正因为这样，福柯的真理游戏概念，主要是在他探究真理与主体的相互关系时提出来的。(Foucault, 1994: III, 105; IV, 632-635, 708-709, 707-719, 724-725)

## (2) 福柯揭露真理游戏的不同重点

为了揭示西方真理游戏的实质，福柯在1976年以前，主要是围绕着通行于西方社会的强制性实践(des pratiques coercitives)和科学理论论述两大方面的问题，进行知识考古学、权力和道德系谱学的三重交叉批判活动。如前所述，在福柯看来，任何现代知识论述，都具有两方面的结构、功能和机制，即一方面作为知识和认知活动的成果，具有其自身的逻辑和特征，另一方面作为在特定社会权力关系下产生、形成和运作的论述体系，包含了特定

的意志、实践策略和操作规范。因此，现代社会的知识论述，自然地又是强制性实践的规范或法规。所以，强制性实践和科学知识论述，不但是相互交织的复杂关系，而且也是相互依靠和相互渗透的行动规范。在“强制性实践”方面，福柯集中地揭露了精神病治疗和监狱关押活动中的主体化和客体化策略（Foucault, 1961a; 1963a; 1972a; 1975; 2003），而在“科学理论论述”方面，福柯则集中批判了以塑造“劳动的人”、“说话的人”和“活着的人”为基本目标的政治经济学、语言学和生物学三大学科的论述形式和策略。（Foucault, 1966）在上述强制性实践和科学理论论述的批判中，福柯始终坚持从知识、权力和道德的三重交错关系的观点出发，揭示真理游戏的真正内容。

但是，从1976年到1984年，福柯又进一步从“自身的实践”或“自身的技术”的角度，将他自己以往对于真理游戏的考古学和系谱学批判，提升到新的高度。也就是说，在1976年以前，福柯所探索的真理游戏，是集中围绕精神病、说话、劳动、犯罪等课题，而在1976年之后，则转向“性”、欲望和自身的技术。正如福柯自己在他的《性史》第一卷所说，他在“性史”和“自身的实践”的研究中所要集中探索的，是“人类究竟通过什么样的真理游戏而终于认识到自己是欲望的人”（à travers quels jeux de vérité l'être humain s'est reconnu comme homme de désir），“每个人又通过什么样的实践，将注意力转向他们自身”，“并招认自己就是欲望的主体”（s'avouer comme sujets de désir）。

福柯对于真理游戏的批判方法和重点的转变，意味着他在晚期的研究更致力于探索西方人自身认识自己、关心自己和改造自己的过程和策略。用福柯自己的话来说，就是探索西方人究竟怎样对自身的存在、生活、作为和思想以及对自己所生活的周遭世界，进行一种“成问题化”的反思和自我实践。这就表明，福柯是在经历了一系列对于真理游戏的批判之后，才更清楚地意识到从真理游戏通向生存美学的必要性。

西方人对其自身的身份、社会地位以及主体化过程的认识和实践，或者说，对自身同他人、社会和自然的相互关系的模式的认识和建构，经历了古代和近代两大历史时期的重大转变。在这两大时期中，关键的问题或转变的主轴，始终是自身和真理的关系。但在前后两大时期，西方人自身和真理的关系表现为两种根本不同的模式。根据福柯的研究，在古代，西方哲学家认

为，每个人在其自身经历一番长期严谨而艰苦的自身熏陶和自我教化以前，在进行“自身的实践”并使自身的精神层面提升到崇高的审美境界以前，是没有资格作为“主体”而同真理发生任何关系的。与此相反，自笛卡儿之后的近代人则认为人人都先天地或自然地可以作为主体而进入真理的王国。所以，福柯在其考古学和系谱学研究的前期，主要集中揭示近代真理游戏过程中权力和道德策略对于主体化的宰制，而在福柯研究性史和生存美学的后期，福柯的研究重点是古代的真理游戏中的“自身的实践”以及与此相关的生存美学。

### (3) 真理游戏的宏观及微观结构

福柯对于真理游戏的研究和分析，并没有停留在宏观的一般性层面上，而是进一步从局部和具体的微观细节中，更深入地揭示真理游戏上演过程中的各个局部和段落结构及其多样化的不同运作机制。从西方一般的历史和文化史的角度来看，真理游戏是连续循环上演的大型历史剧，是西方社会发展史的真正灵魂；但就真理游戏的内容和形式而言，它在上演过程中，总是包含复杂的“子游戏”或“次游戏”，这就使它的上演同时地穿插着无数惊心动魄的曲折剧情。福柯有时将这些不同的“子游戏”称为“地域性”或“局部性”游戏（le jeu localisé ou le jeu partiel）。分析这些“子游戏”的各个细节，揭露它们的运作规则，是分析整体真理游戏宏观运作机制的关键。福柯主张深入分析和揭示这些地域性和局部性“子游戏”的微观结构及其运作机制，以便更具体深入地了解真理游戏的实质。

构成真理游戏宏观历史剧的各个“子游戏”和“次游戏”，在不同的历史时代是不同的。但这些子游戏和次游戏的性质及其基本内容，有一定的类似性并相互关联。根据福柯的说法，在真理游戏中穿插的子游戏和次游戏，主要是“权力—规范（pouvoir-norme）游戏”（Foucault, 1994：Ⅲ，75）、“权力—法律—真理的三角形（le triangle des pouvoir-droit-vérité）游戏”（Foucault, 1994：Ⅲ，175）、“权力—真理—快感（pouvoir-vérité-plaisir）游戏”（Foucault, 1994：Ⅲ，104）以及“权力—知识（pouvoir - savoir）游戏”（Foucault, 1994：Ⅲ，160；1994：Ⅳ，717—719）等。福柯在不同时期，往往以不同的写作风格和主题，深入分析这些子游戏的内容和运作机制及其与整



体真理游戏的关系。由于精神病治疗学这门学科中的真理游戏具有特别典型的意义，所以，福柯不但在 60 年代反复探讨了精神病治疗学的论述特征及其强制性实践的策略（Foucault, 1961a; 1962; 1963a; 1963b），而且还在 1973 年至 1974 年，在法兰西学院的课程中，特地安排了讲授“精神病治疗学的权力”的专门题目，更深入地分析精神病治疗学这种典型的现代知识论述的权力机制。福柯特别指出，在《古典时期精神病的历史》中，他只是揭露了将精神病人从正常人的社群排斥出去的“区分”（或“区隔”）机制，而且，当时的分析还局限在 19 世纪初以前的现代医疗制度的范围内。但是，在 1973 年至 1974 年的新讲稿中，福柯进一步揭示了作为“权力/知识”双重交叉结构的精神病治疗学及其实践制度的建构过程。因此，福柯在 1973 年至 1974 年的讲稿中，具体地分析了从皮内尔（Philippe Pinel, 1745—1826）到夏尔科（Jean-Martin Charcot, 1825—1893）的精神治疗法规、制度、机构、监督以及惩治的策略。通过这番研究，福柯认为，精神病治疗学的形成，与其说是精神病研究知识的成长结果，不如说是现代社会一系列惩治、规训、宰制以及控制的权力机构和制度得到进一步膨胀的标志；对于“疯子”的管束所需要的规范、制度、机构及相应的运作策略，只不过是整个现代社会规训权力装置（dispositifs du pouvoir disciplinaire）的一个重要实践领域而已。（Foucault, 2003）福柯认为，研究真理游戏也好，权力也好，知识也好，道德也好，都必须一方面从总体上揭露它们的游戏性和虚假性，另一方面又要从它们的各个具体构成因素，从它们在各个地区、地域和层次的微观部分中，分析它们的细微表现形态。正因为这样，福柯揭露知识、权力和道德的性质时，总是一方面从大的面向揭示其实质，另一方面又结合精神病治疗学、精神病诊疗所、监狱、性的具体领域，深入揭露它们的实际表现形态。正如福柯所一再指出的，权力、知识及真理游戏的内在本质，只有在它们与各种实际活动的关系中，才能被彻底揭露出来。

#### （4）真理游戏中的主体化和客体化

真理（la vérité）和主体（le sujet）是西方思想和文化史上最主要的两个概念，而且，也是建构整个西方传统思想、理论和社会制度的基础范畴。这两个范畴及其相互关系，导演了整个西方社会史、文化史和思想史的进

程，也决定了西方每个人在社会文化生活中的地位和命运。福柯尖锐地指出，整个西方传统思想和文化，特别是自近代资产阶级革命成功而建构起现代资本主义社会制度以来，实际上一直在上演和玩弄这场围绕着真理与主体的相互关系的“真理游戏”，以建构特定的知识为基础，使每个人都不知不觉地被卷入并被操纵，以致每个人在一场又一场的真理游戏中，一方面自以为自身取得了主体地位，相对于自己所面临的客体对象，成为说话、劳动和生活的主体，获得了个人自由，另一方面又使得自己沦落成为自身和他人的客体，成为知识、权力运作和道德伦理行为的对象。所以，真理游戏的要害，就是把整个社会的人，都赶入真理游戏的旋涡之中，并使其中的每个人，在追求人为的，因而是虚假的真理的竞争和斗争的过程中，都误认为自己真的成为个人和社会的合理化进程的主体，殊不知自己也成为认识、权力和道德的掠夺和控制对象。在福柯看来，真理游戏的主要策略，就是使参与到真理游戏中的每个人，都在自我陶醉于自身的主体化（subjectivation）的同时，忽略了被自身与被他人宰制的过程，忽略了认识、权力和道德活动对于自身的客体化（objectivation）过程。

1982年，魏斯曼（Denis Huisman，1929—）应法兰西大学出版社之邀，负责主编《哲学家辞典》（*Dictionnaire des philosophes*）时，曾委托福柯的秘书弗朗斯瓦·瓦尔德撰写一篇论述福柯的短文。后来，实际上并不是由弗朗斯瓦·瓦尔德，而是由福柯本人撰写了这篇短文，并被编入该辞典中。在这篇短文中，福柯以莫里斯·弗洛伦斯（Maurice Florence）的笔名，概述了他自己的基本思想，强调他所关心的，是一种类似但又不同于康德的“思想批判史”（*histoire critique de la pensée*）的研究工作，其基本目标是揭示“真理游戏”。他说，他的思想批判史不同于传统的思想史和观念史，主要是揭示，“作为一种可能的知识的建构因素，主体与客体的某种特定关系究竟是在什么条件下形成和发生变化？问题并不在于确定对于某种客体的关系的形式条件，也不在于分析在特定时刻内一般主体有可能认识已经在现实存在的一个客体的经验条件。问题在于确定对于一个主体而言，为了能够成为这种或那种类型的知识的正当的主体（*le sujet légitime*），究竟应该从属于什么条件。它在实际生活或想象中，应该具有什么样的身份和地位？简而言之，就是要确定它的主体化的模式（*mode d'objectivation*）。……但同时也要确定：对于一种可能的认识而言，哪些事物以什么样的条件才能成为客体？

这些事物又以什么样的‘成问题化’的程序，才有可能成为认识的客体？……因此，问题也涉及它的客体化的模式（mode d'objectivation），而这种客体化程序，如同主体化的程序一样，对于不同的知识是完全不一样的。……这种客体化和主体化并非相互独立的，正是由于它们的相互发展以及它们的相互联系，才产生了真理游戏”（Foucault, 1994: IV, 632）。这是福柯为真理游戏所下的最清楚和最完整的定义。在这个完整的真理游戏定义中，福柯强调游戏中主体化与客体化过程的相互关联性及相互制约性。也就是说，真理游戏中的主体化过程，是一点也离不开客体化过程，而主体化过程本身，同时又是一种客体化过程。

整个真理游戏把社会中的每个人，依据他们在主体化和客体化过程中的实际地位和实力，分割成不同的社会阶层和阶级，遭受不同的社会命运。也正是这种真理游戏，使现代社会中的“我们自身”，处在目前的充满吊诡、矛盾和危机的“现状”之中。关心并不满足于“我们自身的现状”的福柯，为了寻找“另类”的可能的现状，把揭示真理游戏中的主体化和客体化过程当成最重要的研究任务。

为了凸显研究真理游戏的必要性和重要性，福柯在1984年临死前的五个月同贝克等人（H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Mueller）的对话中，一再从各个面向论述真理游戏概念的内容、意义及其研究形态。

在这种基本思想的指导下，从20世纪60年代到70年代，福柯说他一直坚持研究主体与真理游戏的关系，先是研究在精神病治疗学和监狱中的强制性实践，然后又研究在财富分析、语言学 and 生物学中的理论或科学形式，最后，又在法兰西学院的课程中，系统地探讨在自身的实践中的真理游戏形式。“我的问题始终都是主体与真理的关系问题。我的问题曾经是这样的：精神病是怎样地，例如，从某一个特定时刻起，被人们当成了问题来研究？它们接着又如何根据一定数量的程序，被当成某种医学诊疗的对象？那些疯癫的主体，又怎样依据医学知识或模式，被置于真理游戏之中？在做这种分析时，我发现，与差不多60年代初那个时期人们所习惯做的相反，不是简单地谈论意识形态就可以弄清这些现象。事实上，将我引导到比意识形态问题更重要得多的权力机构问题的，就是实践，主要是从17世纪初开始发展起来的大规模关押疯癫的主体的实践；而且，也正是这种实践，后来又成为把疯癫的主体纳入真理游戏之中的基本条件。正因为这样，才促使我提出知

识与权力的问题 (le problème savoir/pouvoir); 虽然这个问题并非我的基本问题, 但在在我看来, 它却是一个用来分析主体与真理游戏的关系的最正确的永久性工具 (un instrument permanent)。” (Foucault, 1994: IV, 717-719)

由此可见, 真理游戏的核心, 就是主体与这场游戏的相互关系问题, 而其中最关键的, 是知识与权力的相互关系。所以, 不难理解, 为什么福柯最初的考古学研究, 是从探讨精神病治疗学中“知识与权力的关系”问题入手, 集中揭露其中的主体化过程。

### (5) 探索真理游戏的历史方法

在西方, 实现主体化和客体化的双重过程, 经历了漫长的历史准备与演变。虽然福柯所感兴趣的, 是当代社会中的主体化和客体化的整体运作及其在现实的社会生活中的具体微观程序, 但为了彻底揭示这个复杂的历史过程, 特别是它在当代社会的特殊表现形式, 福柯仍然坚持进行彻底的历史考察, 并以特殊的方法确保他的历史研究的顺利实现。换言之, 这是一项复杂的历史探索任务, 它必须配备和执行一整套有效的历史研究方法。考古学就是福柯从一开始所采纳的一种历史研究方法, 而系谱学则是更接近尼采所理解的历史批判方法。

就其理论和方法论意义而言, 考古学和系谱学一样, 原本是属于历史的考察方法。而且, 福柯本人既是哲学家和思想家, 又是历史学家。但他不是一般的和普通的哲学家和思想家, 也不是严格意义的历史学家。他的考古学和系谱学完全不同于传统的历史研究方法。通过考古学和系谱学所考察的历史过程, 是重建历史事件本身在某一个特定时段的“冒现”(émergence)或“喷发涨溢”(irruption)的过程。考古学和系谱学所感兴趣的, 是事件冒现过程中的整个关系网络及其关联机制, 以及展现出冒现过程的自然面貌。为此, 考古学和系谱学势必将历史切割成一个又一个具体的段落和片段, 然后全面地揭示该历史阶段中所发生的特定历史事件, 并以该历史事件为中心, 将一切与该历史事件相关的关键因素和实际活动程序再现出来, 使被揭示的事件重点在其同当时一系列社会因素的关联中活生生地显露出来。

在他的“知识考古学”中, 福柯曾经系统地说明他的考古学历史研究方法与传统历史方法的区别。他强调: 以往历史学都把历史当成连续的演变过

程；不是向上的进步过程，就是下降的倒退趋势，或者是重复的循环。还有的历史学家把历史看成有“规律”的事物总体，试图把历史学同自然科学等同起来，并把历史设想成有“最终目标”或“目的”的完满化自我实现过程。正因为这样，传统的历史研究方法，总是千方百计地寻求某一个历史事件的前因后果，总结其因果关系，甚至试图找到其“最终根源”或所谓的“终极原因”以及“一般历史规律”等等。所有这一切，显然，是传统形而上学的思维模式在历史研究中的表现。与所有这一切相反，福柯的考古学只是注意发生历史事件的当时的实际状况，集中分析历史事件发生时的一切因素及其相互关系，并把它们当成动态的和相互关联的网络。（Foucault, 1969）在福柯看来，历史并不是一个连续过程的整体结构，而是断裂的、不连续的和中断的各种事件的重叠和交错。福柯指出，由于考古学和系谱学方法的出现，“旧有的历史问题（例如，‘在中断的事件之间，究竟存在着什么样的联系’）从今以后被一系列困难的发问游戏所代替：究竟应该以什么样的层面，将这些事件与那些事件割裂开来？对于各个事件，应该采用什么类型的历史分期标准？究竟应该以什么样的关系去描述这些一个一个的事件”（Foucault, 1994: I, 697）。因此，历史研究的对象不是一般的历史连续过程，也不是抽象的历史“总体性”，同样也不是从历史实际过程中归纳化约而得出的“因果性”；而是各个历史事件本身以及这些历史事件中的关系网络，并从这些关系网络中，探索出关键的基本因素之间的内在关系，如权力、知识及道德之间的交错穿插运作过程。他认为，只有把事件当成某一个特定历史阶段或时刻的活生生的关系网络，才能彻底揭示历史事件的本来面目，并将历史还原到它的原来的实际关系中加以分析。任何历史事件的“冒现”，都是如此盘根错节地连成一体而突然呈现出来。因此，问题并不在于分析历史事件发生的前后因果的连续性整体，而在于分析该历史事件发生时的全部相关因素的共时性相互关系结构及其活动张力网。所以，考古学往往集中描述事件发生时的“冒现”和“喷发涨溢”过程，而对追述和分析事件发生的“根源”不感兴趣。福柯把那种追求历史根源的做法，统统归结为形而上学的“谎言”。

### （6）真理“内史”与真理“外史”的相互关系

在谈到真理的历史时，福柯区分了两种不同的真理史：一种是真理的

“内史” (*histoire interne de la vérité*)，另一种是真理的“外史” (*histoire externe, extérieure, de la vérité*)。所谓真理的内史，指的是真理依据其本身的协调规则进行不断修正的过程。正是在这种真理内史的基础上，传统科学史才得以建构起来。与此不同的是真理外史。它是指在知识真理体系之外的社会中所进行的各种游戏规则的历史。通过这些游戏规则，真理才得以在我们的社会中存在并发生其效用和影响。最明显的，就是影响着福柯所说的那种“主体化”和“客体化”过程。(Foucault, 1994: II, 540-541)

福柯所进行的考古学和系谱学批判活动，就是要全面探讨真理内史和真理外史，并将它们当成一个整体来进行研究。也就是说，全面揭示传统的真理内史的游戏规则，同时也灵活地以福柯自己所设计的真理外史的游戏规则，对西方思想和文化史上所实现的主体化过程及其策略，进行考古学和系谱学的解构，揭露主体化过程中的权术游戏性质。

### (7) 尼采历史观的贯彻

福柯在论述他的历史观时，更直接地把它同尼采的历史观联系在一起。正如福柯所指出的，尼采的历史观在三个主要方面直接地同柏拉图的传统历史观相对立。首先，对尼采来说，历史不是像柏拉图所标榜的那样，是在回忆和认识中发生的，而是用来消遣、讽刺和摧毁现实的最好途径。因此，系谱学的历史批判，就是以嘉年华 (*carneval*) 的形式，通过不断重演各种使用假面具的化妆舞会，将一切伟大的历史时间共时地再现出来。系谱学就是嘉年华的狂欢舞会本身。其次，历史并不是连续的和传统的展现过程，而是人们的同一性和标准身份的自我切割和自我摧毁手段。福柯认为，我们并不需要通过历史的描述来确认我们的真正身份，因为我们并不需要什么身份；身份只能给我们套上枷锁，只能使我们失去真正的人身自由。福柯所希望的，是通过系谱学的批判，把我们自身从传统所赋予的“正当”身份中解脱出来，使我们成为不受任何约束的自身的主人。第三，历史不是认识发展的过程，而是真理的牺牲品和破坏者。(Foucault, 1994: II, 152-156) 福柯所进行的上述真理史研究方式，就是继承了尼采的历史研究方法。尼采在探讨西方知识史和真理史时，带有讽刺性和批判性地说，“真理诞生的那一天”就是人类历史上“最带有欺骗性的时刻”。(Nietzsche, 1975 [1870-1873]:

277) 为了颠覆传统的知识史和真理史, 福柯以上述真理内外史相结合的历史研究方法, 试图揭示各种所谓真理的虚假性和欺骗性。总之, 福柯的系谱学批判, 进一步发展了尼采的历史观, “将历史的过往历程, 拖到审判台面前, 用利刃将它的根源切割掉, 消除传统的崇拜, 以便将人解放出来, 使人真正地找到他自己所希望的认识的根基” (Foucault, 1994: II, 156)。

福柯在谈到他的知识考古学、道德系谱学和权力系谱学的时候, 特别强调他所探索的“起源”(origine)的性质。他指出, 在系谱学中所探索的历史事件的“起源”, 绝不是传统形而上学所坚持的概念。“起源”实际上不仅关系到各种社会事物和现象的“源”, 而且更重要的, 是关系到这个“源”如何“起”的问题。他和尼采一样, 认为“起源”是一种“冒现”和“突现”, 是一种特殊的事件。这就是他的考古学和系谱学所一向强调的重要问题。把“源”不仅同它的“起”关联起来, 而且进一步重点地探讨“源”的“起”的具体生动过程, 也就是重点地探讨“源”的动态起势过程; 把“源”不当成一个纯粹静态的源头的存在及结构, 而是探讨“源”本身如何在活生生的力量关系网络中形成, 并由此导致一种新的社会生命体的运作。所以, 福柯的考古学和系谱学, 并不是为了上溯到源头, 然后又从源头叙述出连续不断的时间发展系列, 而是重点地探索各种社会事件的“源”本身是如何“起”, 又如何由“源”的“起”而导致整个事件的“起”。不仅如此, 福柯还将各种社会事件的起源, 不归结为某个特定的、固定不变的历史结构, 而是视做在不同社会历史阶段中, 依据不同力量关系网络呈现的“断裂性”(la rupture)的不断重构过程。

对于福柯来说, 正如对于尼采一样, 系谱学在探讨社会事件的演变过程时, 特别注意到身体与历史的相互交错及相互渗透。长期以来, 理性主义和基督教伦理都将身体视为非理性和非道德的各种因素的储存所和发源地, 因此, 真正的历史研究也把身体排除在外。但福柯认为, 任何社会历史事件的出现和实际影响, 都离不开身体这个最重要的场所。身体是任何历史事件发生所必不可少的场域。当权力试图控制和驾驭整个社会的资源、人力和组织的时候, 它首先要征服的, 就是身体。身体是个人与社会、与自然、与世界发生关系的最重要的中介场域, 是连接个人自我同整个社会的必要环节, 也是把个人自身同知识论述、权力运作以及社会道德连接在一起的关键链条, 同时又是社会权力竞争中所要直接控制的对象。身体还是个人自身及整个社

会的生命再生产的中心支柱和基础。

因此，系谱学应该能够揭示：人的身体实际上就是作为社会历史事件发生的场所而在历史上演变的。一切社会历史事件都离不开同人的身体的相互穿梭和相互关联。人的身体本身并不脱离社会历史过程而存在；相反，人的身体始终成为社会历史事件的发生场域。因此，通过系谱学的研究终将发现：人的身体在历史上的各种不同的遭遇就是各种社会历史事件的见证；在人的身体上面，留下了各种社会历史事件的缩影和痕迹。身体成为不折不扣的社会历史事件的烙印。（Foucault, 1994: II, 142-143）在人的身体上面，在人的身体的欲望、感情、挫折等等的遭遇中，人们可以形象地看到历史的运作过程及其效果。所以，系谱学作为对于各种重大的社会事件的历史研究，不是单纯地描述过去的历史过程，不是回溯历史，也不是确定历史起源本身，而是在分析社会事件之成为社会事件的整个来龙去脉的时候，同时揭示历史和身体之间的相互渗透和相互转化，揭示历史如何渗透到人的身体中而逐渐地肢解和粉碎了身体，把身体侵占，对其加以殖民化，使身体扭曲和变形，使身体分化成各种游戏的工具和对象，成为各种满足社会历史需要的手段。正因为这样，身体成为系谱学的一个特别重要的研究领域，而福柯的知识考古学与权力及道德系谱学的研究，最终也势必导致对于身体和性的探索，导致对于性的论述的历史的探索。在身体与历史的结合中，当代社会所出现的各种关于性的论述，成为揭示知识、权力、道德三者相互结合和相互渗透的最典型的场所。在性的论述中，知识成为解剖、研究、控制身体的有力手段，而身体则成为知识的对象和客体。同样地，身体也在关于性的论述中，成为权力控制、宰制、监视和规训的对象，而权力则成为宰制身体的可怕力量。与此同时，身体成为道德规训的对象，成为自身自我压抑和自我摧残的对象。系谱学的研究在关于性的论述的分析中，可以说达到了新的深刻程度。所以，福柯最后又把系谱学归结为关于身体的系谱学以及“关于性的科学”的系谱学。（Foucault, 1994: III, 104-105）

## （8）历史与政治的批判活动

福柯还认为，历史和历史研究以及从事历史研究的历史学家，都是同政治、同政治活动密切相关的。（Foucault, 1994: II, 643）根本就不存在脱



离政治的历史研究。历史研究如同其他知识的研究一样，都是紧密地同权力及社会政治力量的较量趋势相联系，只不过其联系方式和具体途径采取了許多曲折和反思的形式罢了。如前所述，既然考古学和系谱学都强调对于历史事件冒现过程的自然描述，那么，作为各个历史阶段重要操作力量的政治活动，也就必定成为考古学和系谱学的历史研究的重要对象。

所以，福柯在许多地方一再强调，知识考古学，是一种“本质上历史的和政治的活动”（*une activité essentiellement historico-politique*）（Foucault, 1994: II, 643）。尽管福柯的知识考古学的基本观念及其贯彻过程，在其研究的不同阶段有不同的特点，但其基本精神和基本原则，无非是对知识进行历史的和政治的交叉研究，以便把西方知识的形构和扩展过程，纳入近代西方社会政治制度的实际运作活动中。

福柯认为，在考察知识的形构和扩展过程时，历史和政治是相互利用的。他说：“在我看来，历史可以为政治活动服务，而政治活动反过来也可以为历史服务，只要历史学家的任务是在于揭露人的行为举止、社会条件、生活方式和权力关系的基础和连续性。”（*Ibid*）以历史和政治的相互交叉又相互利用的关系为基础所建构的知识考古学，就是要揭露在人们心中所流传下来的各种定型的传统观念、行为方式及规范的形成和巩固过程与知识论述的扩散的密切关系，揭露它们的实际历史效果及其在当代的效用，揭露它们在当代生活条件下的实际运作方式；同时，还要揭露它们同实际的政权体系在权力运作和道德操纵方面的相互配合的状况。

所以，对于福柯来说，知识考古学所要完成的就是：第一，揭示历史上所发生过的那些政治事件何以如此持续隐秘地渗透到我们自身之中；第二，在探讨上述历史事件的形成过程的基础上，揭示这些论述事件隐秘地持续渗透到我们身上的有效性和功利性，同时也揭示这些有效性和功利性对于我们当前实际状况的实际影响，揭示它们如何实际地继续影响着我们的生活经济活动领域；第三，揭示具体的政权体系同这些基本的持续隐秘力量之间所保持的实际联系。（*Ibid*: 643-644）从知识考古学的上述目标来看，福柯并不打算隐藏他的研究目的。他甚至进一步更直接地说，他的知识考古学不是为了单纯地重建过去与现在之间的似是而非的关系，而是为当前的实际斗争活动服务，是为了实现一种政治和历史的企图（*une tentative historico-politique*），是为了更好地确定当前的实际斗争策略的战术斗争目标。所以，知

识考古学又是“一种批判的机器”（une machine critique）。这部批判的机器时时处处揭示权力关系的问题，也是一部被赋予了解放功能的机器（une machine qui a une fonction libératrice）。（Foucault, 1994: II, 644）

作为一种历史的和政治的批判机器，知识考古学并不是单纯为了写出这样或那样的书本和文章，也不归结为说出什么样的结论性话语。福柯指出，考古学是理论和实践相结合的活动。因此，反过来，为了实现它的基本目标，它当然可以采取书本、文章、谈话、论述的形式，就像它也可以采取谱写一首音乐曲子、描绘一幅图画以及进行一种政治活动的形式一样。总之，只要符合考古学的上述方法原则，只要使它表现为真正的历史和政治的批判活动，它就可以不拘形式和手段。（Ibid）

总之，福柯的系谱学，是以“交响乐伴奏演出的嘉年华”形式而活灵活现地重演的历史本身（l'histoire comme carnaval concerté）（Ibid: 153），其目的在于揭露社会历史发展中，权力、道德与知识之间，在现实关系网络中的相互穿梭和相互渗透及其在主体性建构中所实行的基本策略。正因为考古学和系谱学都是某种特殊的历史探究方法，所以，福柯又把他的考古学和系谱学的研究主题，称为“关于我们自身的历史存在论”（Foucault, 1994: IV, 571-575）。而从另一个角度来看，考古学和系谱学的历史研究，主要是注重揭露和分析与各个历史事件相关的历史档案。正因为这样，福柯又强调，他的考古学和系谱学是一种描述档案的历史方法，是对于以档案形式而存在的历史的研究。（Foucault, 1994: I, 595）

历史，包括知识史，并不是如同传统历史学家所标榜的那样，似乎是与提出历史论述的历史学家无关的“客观的历史过程”的“叙述”结果。历史对于福柯来说，无非是生活于特定社会文化条件下的历史学家同整个社会的各种力量进行权力运作所产生出来的一种论述体系罢了。而作为论述的历史，同其他论述一样，是必须在“考古学”和“系谱学”的批判过程中，才能真正揭示其社会功能。因此，在知识的上述历史研究中，福柯特别注意知识的形成和扩散同社会政治制度的建构及其正当化过程的密切关系，特别是注意到知识领域中的科学论述的创造者和社会政治活动领域中控制政治权力及其运作程序的统治者之间的密切关系，并把这种密切关系具体地体现于两者在知识论述扩散和权力运作的策略方面的相互勾结。所以，研究知识论述的过程，就是揭示现代社会运用知识论述塑造主体性的过程，就是揭露社

会统治阶级利用知识论述宰制和操纵整个社会权力结构的过程。

从《古典时期精神病的历史》的写作开始，福柯全面地运用他所创造的考古学历史研究方法。在当时，至少直到1970年为止，福柯都把考古学当成唯一有效的历史研究方法。到了60年代末和70年代初，福柯进一步意识到考古学与尼采所提倡的系谱学方法的一致性。所以，福柯在1970年所写的《尼采、系谱学和历史》一文中，明确强调他的考古学实际上就是一种系谱学研究方法（Foucault, 1994: II, 136-139），两者都是某种特殊的历史研究方法。从那以后，福柯就把系谱学与考古学并用，并逐渐地重用系谱学。70年代末，福柯在他的一次谈话中更明确地宣称，考古学是他早期经常使用的概念，后来已经不再使用了。80年代初，当福柯总结他所运用过的研究方法时指出，就整体而言，考古学是他用以揭示我们自身的现状的有效方法，而系谱学，就其揭露现代知识与社会权力运作的内在交错关系而言，则是研究的目的，两者都是进行历史研究的互为补充的手段和策略。福柯的说明再次体现了考古学和系谱学在他的学术生涯中的重要意义。

福柯在他的考古学和系谱学研究中所提出的历史问题，使我们不得不重新反思历史学的最基本问题。面对历史，我们究竟应该如何发挥记忆能力？我们应该如何从纪念历史事件中获得应有的教训？如何正确地处理历史与现实的关系？尼采为了批判传统历史观，曾经强调“忘却”的重要性。他认为，人们应该学会“忘却”，而不应该像柏拉图那样过多地强调“记忆”。尼采曾经认为，传统思想家正是滥用“记忆”，以达到约束人们循规蹈矩的目的。但是，现代文明的发展又走向了另一个极端，以至现代人只强调“忘却”，不再重视任何历史教训，无视人类文明本身的精华，导致社会秩序的紊乱和责任心的彻底丧失。面对现代文明的爆炸性发展，值得思想家和历史学家认真反思的，正是如何正确对待“记忆”和“忘却”的相互关系。利科（Paul Ricoeur, 1913—2005）在这方面的思考是深刻而有意义的。他说：“令人忧虑的是，人们往往陷入种种精神困扰，以至不是在这个问题上过多地留下记忆，就是在那个问题上过多地忘却了什么，导致人们滥用记忆和忘却本身，却对那些真正值得纪念的重要事件，保持莫名其妙的缄默和毫无兴趣。”（Ricoeur, 2000）福柯所提出的历史研究态度，确实为我们敲响了历史的警钟。面对历史和现实，既不要滥用记忆，过多地回忆那些历史的伤痕，使自身无法从历史的陷阱中脱身，也不要过多地忘却，忽略历史的必要

教训。

## 第二节 从康德的考古学到尼采的系谱学

“考古学”原来是由康德（Immanuel Kant, 1724—1804）首先使用到哲学领域的。康德在他发表于1790年的《判断力批判》的“目的论判断功能批判”的部分中，试图系统地将考古学搬到哲学中。在这部书的第八十节中，康德探讨“自然考古学家”的任务。他指出，当说明一件作为自然目的的事物时，自然界的机械原则必须从属于目的论的原则。自然考古学家的这一任务，是康德在讨论目的论判断功能的方法论时提出来的，而它又是在探讨“目的论判断功能的辩证法”（参看康德《判断力批判》第六十九节至第七十八节）之后提出来的。按照康德的说法，自然考古学的任务，就是根据一切已经认识到或假设的自然机械论的原则，使属于自然大家庭的一切生物，按照它们从起源到演变的各个过程的踪迹，原原本本地呈现出来。所以，自然考古学的基本要求，就是将机械论原则和目的论结合起来，以便说明一切自然事物之所以存在的自然目的。康德要求自然考古学必须严格遵照反思的原则，阐明一切自然事物都是以其目的论起源为基础而发展的。（Kant, 1902: Bd. V）同样地，康德写于1793年而发表在1804年的一篇题为《德国形而上学自莱布尼茨和沃尔夫之后的实际进步究竟是什么？》的论文中，使用了“考古学”的概念。康德说：“哲学的一种哲学史，它本身之所以可能，并不是由于历史的和经验的原因，而是因为理性的原因，也就是说，是由于先天的原因。这是因为它所呈现的理性事实并不是借助于历史的叙述，而是来自作为哲学考古学的人类理性的本质本身。”（Kant, 1942, XX: 341）福柯认为，康德使用“考古学”概念，是为了以它指称“某种特定思想形式之成为必然性的历史”（l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée）（Foucault, 1994: II, 221）。康德的考古学概念，不管是前一种还是后一种，都强调其与形而上学本体论的紧密关系，而且还把它归结为人类理性的“先天”本性的一部分。福柯在使用这个概念时，明显地从根本上改造了原有的内涵和性质。

系谱学（généalogie）是尼采在其对于传统道德进行彻底批判时所采用

的方法。尼采在辞去巴塞尔大学教授职务八年之后（1887年），发表过《道德系谱学》。接着，他又接连发表《反基督》和《瓦格纳事件》等重要著作，将其对于西方传统基督教道德的批判更深入和更彻底地进行。他对于社会道德的不满使他的病情迅速恶化，致使他于1889年患精神分裂症，并于第二年去世。尼采的《道德系谱学》是他临死前最重要的著作，可以说就是他未竟大作《权力意志：对一切价值的重估》的“序言”。值得注意的是，尼采完全不同意传统西方道德论原则，反对以理性作为道德规范和原则的基础，主张以人性中最自然的感情、欲望、心理，甚至病理因素，结合社会和自然环境的具体条件，探索和揭示道德的原始动力及其基础。而且，尼采对于道德的历史研究，并不是像传统形而上学那样去寻求道德的“终极根源”或“始基”，也不是寻求建构道德基础的超历史的“永恒价值”或理想的“意义”。尼采所要探索的，是道德与人的实际生活需要密不可分的自然原因。为此，他揭露了一切传统思想，特别是基督教关于道德“合理性”的神话。尼采对于道德的上述系谱学研究，直接地启发了福柯的道德系谱学和权力系谱学。

福柯在讲到他的研究方式和策略的时候，直截了当地指出：“我在这些年来所从事的研究，是紧密相连的，它并不打算形成一个连贯的系统，也没有连续性。这是片断性的研究，最后没有一个终点，也不存在进一步要继续做的事情。这是散布式的研究，甚至经常重复，经常走回头路，返回原来的题目和原来的概念。”（Foucault, 1997: 5）正因为这样，福柯所从事的各项研究，包括他对于精神病治疗学、监狱、性史等领域的研究，都明显地呈现出片断性、重复性、分散性、变动性和无目的性的特征。这一切，就是系谱学的典范。正如福柯本人所说：“所有这一切，就是原地踏步，一点也不向前走。这一切都是重复的，相互之间毫无关联。就其实质而言，它就是不停地说同一件事情，甚至也可能什么也没有说。这一切都相互交错、杂乱无章，几乎无法译码，根本就没有组织。简而言之，就像人们所说，它没完没了，没有终结。”（Ibid）福柯更明确地说：“走到哪里去并不重要。重要的是，这项研究并不导向任何地方。总之，它并不走向一个确定不变的方向。”（Ibid）

所以，福柯的系谱学，既不是研究系统的知识，同样也不是寻求权力或道德的“终极根源”或“永恒价值”，而是以重复、分散和反复无常的策

略，把权力和道德当成一系列斗争着的社会力量之间相互拉扯和紧张斗争的结果，同时，揭示它们是为这些社会力量的相互拉扯过程服务并被利用的各种历史事件的产物。（Foucault, 1994: II, 140）正如福柯所说：“系谱学需要历史，是为了对‘起源’的幻影进行诅咒驱魔，就像好的哲学家需要医生来驱赶心灵的幻影一样。”（Ibid）一切关于“起源”的说法，都是靠理性主义者杜撰出来的因果关系或因果范畴，或者靠一系列人为设计出来的计谋而“论证”出来的。传统的各种“起源说”，好像孙悟空头上的“紧箍咒”一样，长期以来套在人们头上，约束着自由思考的进行。所以，福柯宁愿以系谱学的突发“冒现”（*émergence*）概念代替传统形而上学和自然科学的“起源”（*origine*; *Ursprung*）。“冒现”一词，来自尼采所使用的“*Entstehung*”和“*Herkunft*”的概念，同时带有“源起”、“浮现”、“显露”、“发射”等意思，强调事物总体的骤然呈现，表示各种事物产生的事件性及其整体的盘根错节性。这种整体性，意味着不论在事件整体的“始祖”（*la souche*）还是“来源”（*la provenance*）方面，都有其独特性。传统的思考方式对历史事件的起源，仅仅注意到了可化约的因素，排除了一切偶然的、非理性的和不可理解的方面。因此，传统形而上学和自然科学的归纳和演绎方法，在探索历史事件的源起的时候，或者是以其理想的“始基”当做“终极元素”，或者是以其逻辑法则所允许的范畴，归纳或演绎成一连串同类因素的因果系列，试图通过逻辑推演偷偷地将历史事件原有的各种不确定性、偶然性和不可理解性的因素排除在外。针对这种状况，尼采在他的系谱学中，通过“*Entstehung*”和“*Herkunft*”两个概念，进行了各种游戏活动，以便揭露传统思考方式的诡计。尼采在他的《快乐的知识》和《在善与恶之外》两本书中指出，在“始祖”和“源起”的概念推演中，往往经常玩弄“种族”游戏或“社会类型”的游戏。但这种关于种族和社会类型的游戏，并不一定真正地去寻求某个个人或情感的原初的特性，而是为了探索各种复杂交错的因素，其中包括各种被传统思想确定为“错误”、“非正统”和“不可理喻”的东西。福柯认为，一切“冒现”事件，都是某种力的状况的产物（*l'émergence se produit toujours dans un certain état des forces*）。（Ibid: 143）由于冒现过程中始终伴随着各种力的紧张斗争，所以“冒现”往往是各种力的表现舞台，是以“跳跃”（*le bond*）的形态表现出来的。（Ibid: 144）因此，系谱学应该揭示在力的交互紧张拉扯的时候所表现出来的各种斗争形式以及斗争的运动

状况。所以，“冒现”是为了呈现各种力的紧张关系，使之活生生地重演在原本的历史舞台上。

### 第三节 探究我们自身现状的方法和策略

福柯进入巴黎高等师范学院之后，首先思考的基本问题是整个西方人所处的社会文化条件的现状。他所关怀的，不是个人的出路，也不单纯是个人生活的命运和研究兴趣，而是关系到当代西方社会的基本现状的关键问题。实际上，福柯不论在任何时候，都一再强调他对“我们自身的现状”的关注。用他自己后来喜欢说的话来讲，他要探讨的，最主要的，是“我们自身”的思想、言说、生活方式以及行为模式，为什么和怎样成为现在这个样子。“我们自身”的现状为什么非如此不可？是否有可能使我们自身处于另一种状况？为什么以另一种不同方式进行思想、生活和行为，就被人们指责为“异常”？我们自身的现状是如何成为“合理的”秩序而如此稳定地“正常”运作？为了回答这些重要问题，他概括说，必须集中探索：第一，实际运用的合理性的形成（formations des rationalités pratiques）；第二，人们运用于其自身行为（包括运用于自身和运用于他人的行为在内）的知识及技术的产生；第三，它们在力量关系和斗争的游戏中的地位（leur place dans le jeu des rapports de forces et des luttes）。（Foucault, 1994: IV, 19）他提出这些基本问题的出发点，是对现代西方社会的整个社会制度及文化状况产生怀疑、表示不满，同时感受到现存社会制度对于自身自由思想和行动的约束和干预。因此，他试图揭示造成目前实际状况的社会运作机制及其历史条件，试图寻求“我们自身是否可以不这样”的“另类”方案。这是对所谓的“现代性”提出怀疑和产生不满的叛逆态度，也是为“关怀自身”急切寻求“另类”思想和生活方式而发出的强硬呐喊。他说：“我是从现实的状况所提出的问题出发，才试图从事系谱学的研究。系谱学对于我来说，就意味着我是从现在所提出的问题出发来作分析。”（Ibid: 674）所以，用另一种方式来表达，福柯所探讨的基本问题，就是揭示和批判西方的现代社会文化制度的产生及运作机制，重新描述和揭示生活在现代社会中的“我们自身”之所以如此这般的历史过程及其真正奥秘。用他晚期所用的概念来说，也就是

探索“我们自身的历史存在论”的根本性问题。所有这一切，就是福柯所说和他所坚持实行的考古学和系谱学。

显然，福柯的考古学和系谱学的研究方向，直指“现代性”的核心和要害，是向当代西方社会制度及其文化体系发出的勇敢挑战。其探索进程，有可能从根本上颠覆和摧毁当代西方社会的基本社会制度和文化体系。这是福柯自马克思、尼采、弗洛伊德之后，发扬巴岱和阿尔托等人的叛逆精神，对于占统治地位的西方传统思想、道德伦理以及社会制度的基础，进行刨根究底的挖掘颠覆活动。就是在这种情况下，为了凸显福柯自己的研究态度和方法的特征，为了实现同以往一切传统思想和方法的彻底“断裂”，福柯将自己的这种继承尼采的崭新研究方法，称为“考古学”（archéologie）和“系谱学”。

考古学和系谱学本来是不可分割的。福柯在其前期，由于重点在于揭示现代知识论述的奥秘，较多地使用考古学的概念；而在他的中期和后期，他把重点转向渗透于知识与整个社会的权力问题，较多地使用系谱学的方法。其实，两者都构成他的基本批判方法和解构方法，在实际运用中由于侧重点有所不同，才凸显其中的一个方面。

考古学和系谱学作为福柯研究和探讨现代社会基本问题以及“我们自身”的现状的主要方法，在福柯的实际研究活动中呈现为非常复杂的形态和形式。在福柯的研究历程中，知识考古学本身的具体内容和实行程序及其策略，也经历了不断的变化。直到最后，他才在他的关于“我们自身的历史存在论”的论述中，明确指出知识考古学的方法论意义。我们可以在福柯有关知识考古学的多种论述中，看出他的思想活动的特征及其历史轨迹，从而全面了解福柯的基本精神。

#### 第四节 总结自身主体化基本经验的历史存在论

正如我们在本章第一节第三小节所已经指出的，作为一位特殊的历史学家，福柯始终把他的考古学和系谱学当成历史批判的方法。福柯的历史批判，既不是重建以往的历史，也不是描述历史的发展过程，而是为改造我们自身的现状寻求最好的出路，为创建我们自身的艺术式的生活方式和形成自



身的美的生活风格铺平道路。

所以，对于福柯来说，关心我们自身的现状，不仅同寻求多种可能的“另类”生活方式完全一致，而且，也同探讨及总结我们自身生存的历史经验相一致。正如我们所看到的，福柯对自身生存经验的总结是非常重要的。这不仅是因为福柯对生存经验有独特的看法，而且，还因为他认为只有坚持对自身生存经验进行考古学和系谱学的历史研究，才能使我们自身真正摆脱现有的生存方式，将自己的生活提升成为围绕着“关怀自身”的、具有美的价值的自由生命运动，从而使我们真正成为能够掌握自身生存的命运的人。福柯晚期所建构的生存美学，在某种意义上说，就是他总结自身与西方人的生活历史经验的最后成果。

我们在第一章第二节已经指出，福柯继承尼采和巴岱等人的观点，认为“经验”是使自身从其历史和现有状况中“拔除出去”的唯一有效途径。对于我们来说，总结自身的生存历史经验，是为了使自己不再成为原来的自身。换句话说，总结经验是为了使自身进行不停顿的自我更新，是为了使旧有的自身在其不断的死亡中获得真正的新生。正因为这样，福柯将他的所有的著作，都当成关于西方人历史经验的系谱学总结，当成自身进行自我改造和自我更新的书。（Foucault, 1994: IV, 47）

福柯指出，对于西方人来说，总结经验，主要是总结“我们自身是如何成为主体的”。更具体地说，也就是总结我们自身如何成为知识、权力运作以及道德行为的主体和客体。而从福柯的系谱学和生存美学的角度来看，总结自身的经验，就是为了使自身彻底摆脱传统思想约束，并使自身成为自己的生活的主体，成为“关怀自身”的生存美学的实践者。因此，福柯认为，“主体”本来并不是一种“实体”，而只是形式；而且，这种作为形式的主体，是伴随着西方社会各种社会制度的建构以及各种意识形态的运作，特别是现代社会中的知识论、道德论和权力统治形式的建构，而形成和巩固起来的。所以，他说：“主体并不是实体。它只是形式，而且，它根本不是，也始终不是等同于它本身。”（Foucault, 1994: IV, 718）

所以，福柯在知识考古学中所关心的重点，首先是西方人如何处理他们自己的基本经验的主要方式。在他看来，在西方社会中，在古希腊和古罗马时期，西方人的基本经验就是环绕着“关怀自身”，不断总结自己对待自身以及对待他人的关系。这样的经验，被称为“自身的**技术**”。但从17世纪以

来，西方人理解和处理自己生活经验的方式发生了根本的变化，而这个变化的特点，就是西方人把总结自己的生活经验看做对某个对象领域进行认知的过程。就是在从事这种认知过程的时候，西方人一方面把握其认知的对象，另一方面又把其自身建构成具有固定和确定的身份地位的主体。在这里，体现了西方文化中将认识论列为首位的特点，也显示出西方现代知识论的真正的社会功能，即通过知识的生产与再生产，通过知识的传播和教育，完成促使每个人实现主体化的过程。也正因为这样，考察西方社会和文化的一切活动，都脱离不开对于认知活动的解构。但是，对福柯而言，问题的关键就在于，向来被看做把握真理的“神圣”的“科学事业”的认知过程，实际上就是在把握认知对象的性质和规律的同时，作为认知主体的人也旋即被赋予了特定的身份和地位；或者说，作为认知主体的人，就是在认知过程中被纳入到特定的社会关系网络之中，从而不知不觉地受到其认知过程所遭遇的各种相关社会势力的宰制，使人自身沦为特定社会权力关系中被操纵的因素，也使自己成为知识的对象。

在福柯看来，近代资本主义社会和文化，同历史上各种不同类型的社会和文化制度一样，为了实现整个社会制度和文化制度的协调运作及稳固，都需要把组成社会基本成员的个人，通过知识论述的生产和再生产机器的运作，训练成符合该社会正当化标准的“主体”。也就是说，不管是什么样的社会和文化制度，其知识论述培养和规训个人自身实现主体化的基本机制，就是在这些论述的建构和散播的过程中，使知识、道德和权力三大因素能够巧妙地相互渗透和配合在一起。正因为这样，福柯的整个研究过程始终都围绕着知识考古学、权力系谱学和道德系谱学三大领域，而且，所有的考察和探究都是探讨并解构那些使西方人同时地建构成主体和客体的历史过程。但是，现代资本主义不同于传统社会和文化制度的地方，就是把个人自由放在首位，强调个人的主体性，更突出理性知识的作用和力量，强调社会法制和制度的系统建设。因此，近现代知识往往以“理性”和“科学真理”的基本原则，更巧妙地掩饰或“软化”知识论述结构中的权力和道德各因素的介入，掩饰知识本身总结自身主体化历史经验的实质。

针对现代资本主义社会的特征，福柯在对现代社会的“主体”进行解构时，反复地从各个不同的角度，将主体性问题的解构同对于整个社会文化体系中各种关系网络的生命运动结合起来。他在对主体性进行批判的时候，既

考虑到社会统治力量的明暗结合的操纵和宰制程式及其谋算运筹的变化多端的方略诡计，又对组成社会的各个领域和各个社会成员的固有生存动力及其策略进行具体分析；他既注意到国家、中央政权力量、社会整体、各个重要社会机构的强有力的整体性运作功能，又洞察到社会各个角落、边缘地区和领域，不同的个人及组成单元的角色、作用及其具体状况。所以，在不同的研究阶段，他所注重的重点问题及方法也有所不同：有时，他注重探讨整体性的社会秩序及其基本运作机制；有时，他更注重分析局部性和地区性的权力运作特征，以便使当代西方社会的各种所谓“合理”和“正当”的性质，无所遁形地显示其操纵个人主体的本来面目。

在60年代时期，在他的《语词与事物》中，当福柯分析现代知识的基本模式和基本结构时，曾经突现近代三大类型知识体系：语言学、政治经济学和生物学。这三大知识体系之所以重要，是因为资本主义社会注重理性和法制，把追求和创造财富当做一种社会道德，强调个人自由和人权。所以，资本主义社会要培训的个人主体，实际上就是：第一，懂得按照理性的语法逻辑原则说话；第二，懂得靠理性科学和法制精神进行劳动，创造和积累财富；第三，又能够以自然科学知识调养和管理自己的生命的“主体”。这就是说，近现代资本主义的发展，为了满足具有自由身份的个人追求和积累财富的需要，为了协调高度发展的个人自由与整个社会文化制度的矛盾，需要在“说话”、“劳动”和“生活”三大方面建构和训练新型的“主体”。所以，近现代资本主义社会的发展过程，表面看来是充满着理性、法制、自由、民主和科学的气氛，每个人在自我形构和规训自身成为符合资本主义社会标准的“说话主体”（le sujet parlant）、“劳动主体”（le sujet travaillant）和“生活主体”（le sujet vivant）的过程中，似乎都保持着自身的人性尊严和基本人权，似乎都享受着最普遍的和最公正的自由平等原则。但在福柯的人文科学考古学的解剖之后，这些“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”，都随着话语论述建构和散播过程中的知识、道德和权力的相互勾结，而变成“在沙滩上消失”的虚构的“人”。（Foucault, 1994: IV, 398）显然，现代社会所重视的上述三大类型知识体系，是同培养符合现代社会标准的“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”的基本目标相一致的。（Ibid: 633）但是，知识、权力和道德又是现代社会的任何人面对“自然”、“社会”和“个人自身”三大面向时，首先必须正确处理的基本问题。所以，

在批判现代知识论述建构主体性的基本策略时，福柯经常集中地指向现代知识论述的三大基本目标：塑造“作为认识主体的人”、“作为权力运作主体的人”和“作为道德活动主体的人”。研究以上三大知识的过程，也就是揭露现代人主体化的历史过程，总结他们的主体化历史经验，揭示现代西方人自身通过知识的生产和再生产而主体化的实际经验。

后来，经历一番研究和探索之后，福柯在《性史》序言中指出，他所考察的西方社会中的“性”的问题，是西方人社会生活中的一种特殊的历史经验。研究性史，就是“想要把某个知识领域、某种类型的规范性以及某种对待自身的模式三者，当做相互关联的事物加以处理。也就是说，试图解析近代西方社会是如何依据人的某种思想行为方式及复杂经验而建构起来的。在这种复杂的经验中，一个知识的场域（连同其概念、理论以及各种学科）、一系列规则总体（这些规则区分着可允许的和被禁止的、自然的和异常的、正常的和病态的、端庄的和不端庄的，等等）和个人对于他自身的关系的基本模式（通过这种模式他才能在他人中间自我认定为‘性’的主体）相互连贯在一起”（Foucault, 1994: IV, 579）。由此可见，福柯之所以在晚期集中研究性史，就是因为西方人长期以来一直把性经验当成他们的基本经验。在西方人的性经验中，隐含着他们对待自身、对待他人以及对待世界的基本经验。（Foucault, 1976: 21; 51; 109; 136）

福柯在性史研究中所总结的，是他自70年代以后所作的一系列实际调查和研究的基本成果。其中，他重点地指出了三大基本问题：知识、规范体系和自身的技术。这三大方面的经验，成为西方人在社会生活中的主要经验形态，并以客观的形式贯穿于西方现代社会的形成和发展过程中。人的主体化及客体化的双重过程，就是始终围绕着知识、规范体系以及自身的技术三大方面。因此，福柯的考古学和系谱学研究，也始终抓住知识、规范体系和自身的技术的主题，分析其中知识论述、权力和道德之间的复杂依存关系。从70年代之后，由于他更集中探索了西方监狱制度及其历史，探讨了古希腊、基督教和罗马拉丁文明中的“自身的技术”，他对于主体形构中的内在和外在力量的配合及其运作状态有了更深入的了解。他认为，在主体形构中，一方面需要整个社会作为外在力量，对每个社会成员从知识教育、权力运作和道德熏陶三大面向进行强制性的“监视”、“惩罚”、“规训”和宰制，另一方面自身还必须作为具有自由意向和创造能力的一种内在力量，也同样

从知识、权力和道德三大层面，进行自我规训和自我约束，培训自己实行某种“自身的技术”，贯彻“自身的实践”，正确处理个人同自然、社会（他人）与个人本身的相互关系。到了70年代末和80年代初，福柯进一步确立了生存美学的研究方向，更明确地把“自身的技术”当成生存美学的核心问题，因而也把“关怀自身”当成我们自身的生活的真正经验。（Foucault, 1994: IV, 213）我们将在本书的最后一章更深入地探讨福柯的生存美学，并将在那里进一步指明：“自身的技术”就是“关怀自身”的技巧和技艺，也就是生存美学的核心。（Ibid）所以，最后，在福柯那里，总结西方人的基本经验，对于西方人在性的方面的历史经验进行分析批判，实际上就是探讨生存美学的过程。

因此，福柯的自身的历史存在论，一方面就是要揭示作为现代社会主体的现代人，在社会历史发展的一定阶段，是如何运用现代知识、道德和权力的相互纠结，在使自身建构成现代主体的同时，又能将社会建构成现代的法制社会和规范化的社会。另一方面，总结自身经验的意义，就在于获得生存美学的结论，真正地学会把生活当成一种技艺、一种生存艺术、一种具有美的价值的实践智慧。换句话说，福柯的自身的历史存在论所探讨的主题是“自身”、“知识”、“道德”和“权力”及其相互关系，并从中展示主体形成过程中又如何使自身成为客体，成为权力、知识、道德以及各种规范法制的管制对象。同时，我们自身的历史存在论，也就是以生存美学的标准，总结西方人在自身的技术方面的经验，总结西方人从古希腊开始就十分重视的“欲望快感”的历史经验，即福柯在他的《性史》中所总结的“aphrodisia”。（Foucault, 1994: IV, 215-218）其实，西方社会的奥秘就在于成功地实现了上述历史过程。在他看来，现代社会的问题，简单地说，就是一方面作为“自身”的人如何变成知识的主体、道德的主体和权力的主体，另一方面变为主体的主体的人又如何成为社会主体的规训对象并由此被剥夺了人性和个人自由。

福柯的“我们自身的历史存在论”是在其研究过程中逐渐形成和完成的。随着知识考古学研究的不断深入，福柯分析的锋芒越来越集中到知识与权力的关系上。从最早的精神病治疗学到60年代末在《语词与事物》中对于人文科学考古学的研究，知识问题从来都无法与权力运作过程及其策略相脱离。正因为这样，福柯在谈到他的“我们自身的历史存在论”是“目的

性”时，曾经明确地指出了“系谱学的批判”。

在对于近代社会和近代文化进行考古学和系谱学研究的过程中，福柯不但越来越清醒地意识到研究和揭露知识、道德和权力的具体社会运用技巧的重要性，而且也逐渐地发现，无论任何社会和文化制度的建构，都不仅仅是单靠社会和文化制度系统从外部对于其社会成员的强制性控制、约束和规训，而且还需要社会成员个人，从其自身内部学会和实行某种自我约束、自我教育、自我控制和自我规训，在具体操作过程中学会运用对于自身进行自我控制和自我规训的技巧，并在实际的生活和社会文化活动中使这些“关于自身的技巧”变得逐渐熟练和灵活起来。这也就是说，福柯在这里看到：任何社会和文化制度的建构和巩固过程，一方面是靠社会和文化整体及其各个组成部分之间相互关系的互动，特别是贯穿于其中的知识、道德和权力的力量的实际操作；另一方面，还要靠社会中的每个成员尽可能对于自身进行一种同社会文化力量的需求相协调的自我约束和自我训练，特别是将贯穿于社会并被社会所普遍接受的知识、道德和权力因素，具体地落实到个人的“关于自身的技巧”的运用之中。这一切，还涉及福柯对于社会和文化制度的总观点，因为在他看来，不论是社会和文化制度总体结构，还是社会和文化中的任何一个具体构成部分，包括各个社会成员在内，在对他们进行研究和探讨的时候，都不能采用传统西方思考模式和传统方法。也就是说，拒绝采用符合逻辑中心主义和理性中心主义的二元对立思考模式，也同时拒绝采用传统知识论中所惯用的主客体对立模式和单向性的历史直线演化论等。在这种情况下，研究权力、道德和知识等复杂的社会文化问题，探讨监狱和监督的各种制度问题，都要避免重演单向性的二元对立思考模式和简单的化约主义，同样也要避免各种各样变相的理性中心主义，避免将社会和文化及其各个组成部分设想成为由某一个中心或“统治中心”所控制的固定制度结构。正如我们在权力系谱学研究所看到的，福柯不将权力看做单纯由国家组织中心所决定，并单纯由国家统治中心向被统治者发出的单向性力量关系网。他更倾向于将权力看做社会各种力量的相互关系的紧张对比结果，也倾向于将权力看做广泛和普遍地散布在社会生活各个领域中的力量网络，甚至包括个人的日常生活中的肉体活动网络。

《性史》第二卷《快感的运用》和《性史》第三卷《对自身的关怀》发表以后，福柯在1984年4月在美国加利福尼亚大学伯克利分校接见美国人

类学家访问时，曾经明白地宣示，他当时的理论研究的重点，是关于“我们自身”的问题。他说：“我应该承认，同‘性’等问题相比，我更多地对‘自身的技术’以及与此相关的问题感兴趣。……‘性’，是令人厌烦的。”（Foucault, M. 1983: 229）

福柯的解释，突出了他的理论研究的重点，并在很大程度上解除了许多只从表面看问题的人的迷惘。实际上，通观福柯的著作，特别是70年代中期以后的著作，贯穿于其中的中心论题始终是关于“自身”的问题，并把“自身如何成为主体”的问题同此前对于知识、道德和权力的研究联结在一起，使关于自身的问题变成研究整个西方社会和文化“如何建构”和“如何可能”的总问题的一个重要部分。

从另一方面来说，福柯的考古学和系谱学研究，本来就是探讨“现代性如何可能”的问题，而这个问题，在福柯看来，又是同西方社会和文化如何可能、如何实际运作以及如何发生其社会历史效用等问题密切相关的。关于“我们自身”的问题，是贯穿西方传统文化的重大问题。所以，关于“我们自身”的问题，也就是关于现代社会的历史命运的问题、关于现代社会形成及实际运作的基本机制问题。正因为这样，关于我们自身的问题的探讨，实际上是同对于知识、道德和权力的实际操作技术问题的探讨联系在一起的。或者，更确切地说，上述两大类型的问题，都是寻求回答“西方社会和西方文化如何可能”和“现代性如何可能”的两种相辅相成的探讨途径。没有一个社会和一种文化制度，不依靠社会和文化整体范围内各种因素之间的斗争和协调。但是，同样地，也没有任何一个社会和一种文化，不依靠组成和接受该社会和文化的个人，通过其自身向内和向外两个方向的“文明化”和努力过程而存在和发展。正如福柯的亲密朋友德勒兹所指出的，近代社会的个人为了能使自身生活得好，就要不断地进行某种“向内折”和“向外折”的思考活动。（Deleuze, G. 1986; 1988; 1990）“向内折”和“向外折”的思考活动，是每个社会成员处理其个人自身和社会的关系的一个必要条件。如前所述，福柯在其一生的后结构主义学术生涯中，前半段几乎将研究重点放在社会范围内的知识、道德和权力的实际操作过程上，而后半段则是转向研究个人自身向内和向外两个方向的主体化过程。福柯越到晚期，越重视个人自身的问题，因为他认为“现代性如何可能”的问题，对于高度重视个人自由民主的现代性来说，如果没有生活于社会中的个人自身根据整个社会的

要求而实现主体化的话，是根本无法解决的，也是无从探讨的。在现代性的建构过程中，知识通过论述形式而同道德和权力相互渗透，影响着现代主体的形成。翻阅现代性自文艺复兴和启蒙运动以来的历史，可以看出现代主义的建构是在书写文字和关于自身的叙述的相互关系中进行的。也就是说，现代性建构的过程凸显了主体与社会文化制度中的象征性体系的关系。但是，福柯在研究现代性如何建构的过程中，又进一步发现在西方的社会文化史中，对于自身的论述过程及其技巧可以一直上溯到古希腊和中世纪基督教教会统治时期。整个西方文化史始终堆积成种种文本文件的书写论述文献，都是以这样或那样的形式同关于自身的问题密切相关。也就是说，西方所有的书写文化，不管谈论什么问题，也不管采取什么样的体裁，都是在叙述有关“自身”如何成为一个“人”，也就是成为一个主体化的人。不同的历史时代和不同的文化背景，使自身成为主体化的人的问题，不论在知识、道德和权力关系的表达形式方面，还是就其与知识、道德和权力的正当化标准的相互关系方面，都有所不同。为此，福柯除了深入分析古希腊时期的自身主体化技术以外，还进一步大量分析了基督教统治时期的自身主体化技术，将两者不同的历史特征和表现形态揭露和分析得淋漓尽致。

在西方文化史的探讨中，长期以来之所以未能深入分析关于自身的问题，是因为传统思想家和文化研究者大多将注意力转向自身问题以外的知识、道德和权力等看得见的社会表面现象。而且，有关自身的各种技术，往往采取隐蔽的形式，掩盖在大量看得见的生产技术和对于他人的管理技术之下。例如，就是在教育制度和机构中，人们首先看到的是如何教导他人去学习知识，顺从道德和权力，而很少看到教育中关于支配和约束自身的方面。所以，一谈到教育，人们就宁愿把它归类于统治和支配他人的技术，也不把它归类于统治和支配自身的技术。

实际上，任何社会，特别是西方社会，其制度和文化的建构及其运作，在很大程度上始终都同哈贝马斯所说的三种类型的技术的运用密切相关。（Habermas, J. 1991 [1968]；1988 [1963]；1974 [1968]）这三种技术分别是关于生产的技术、关于意义或沟通的技术以及关于统治的技术。第一种技术使人们有可能生产、改变和支配各种事物；第二种技术使人们有可能使用和控制各种符号象征系统；第三种技术使人们有可能决定每个人的行动方式，规定行动者某些行动目标或目的。但是，除了上述三大类型的技术以



外，实际上还存在一种长期为人们所忽视的第四种类型的技术，这就是福柯所说的关于自身的技术。这第四种类型的技术，在某种意义上说，比上述三种技术更加重要，因为它关系到组成社会的各个成员以及接纳文化和发展文化的各个主体的思想和行动方式。具体地说，关于自身的技术，实际上使每个人有可能通过他们自身所采用的某种运作策略和技巧，去影响和支配他们自身的身体、心灵、思想、行为以及他们对于他人的态度等。同时，关于自身的技术也使每个人有可能在操作上述过程的同时，实现其自身对自身的改造，以达到其自身某种程度的完满性、纯洁性、幸福和超自然能力的境界。

福柯对关于自身的技术非常重视，因为他认为它同统治的技术一样，在西方文化的主体系谱学中具有特别重要的意义。福柯在70年代集中研究监狱和监禁制度时，已经深刻地看到了关于自身的技术和统治的技术之间的紧密互动关系。在当时的研究中，在监狱和监控机构中严格执行的“规训”或“纪律”，其实际操作过程和具体程序，实际上都贯穿着关于统治的技术和自身的技术之间的互动。为了更深入地研究上述两种类型的技术之间的互动关系，在70年代福柯首先侧重于统治的技术，并从统治的技术出发探讨它对于自身的技术的操作的影响。到了70年代末和80年代他本人逝世以前，福柯的研究重点转向自身的技术，并从自身的技术出发探讨它对统治的技术以及对于政权和道德运作的影响。综合以上所述，关于自身的技术，就是从另一个角度探讨的知识论述、道德和权力运作的技术，而关于自身的技术的探讨和关于知识论述、道德和权力运作的技术的探讨，是对于西方社会和文化制度如何可能的同一探讨方向的两面。福柯在其一生的研究生涯中，虽然依据不同时期的研究重点而有不同的偏向，但总的说来，他很熟练地实现了从上述两个方面对于西方现代性的双向创造性研究。

总之，福柯的“我们自身的历史存在论”就是要探讨西方社会如何实现“主体”的建构以及主体又如何变成他本身的客体的过程。这个历史过程显示，整个的主体化过程始终包含着主体对于其自身的自我观察、自我分析、自我撕裂、自我分割、自我认识、自我摧残、自我约束以及自我管制。(Foucault, M. 1994: IV, 633-634) 所以，福柯对于论述的解构、对于知识考古学和权力道德系谱学的研究，都是同对于主体的解构相一致的：其目的在于探索现代的西方人实际经历过的主体建构过程及其与各种论述的创建和

扩散过程的密切的内在关系，揭示发生于西方近现代史上的各种论述建构和扩散的历史事件及其与实际的社会文化条件的相互关系，以便彻底认清当代西方人所说的主体性，实际上只是各种论述建构和扩散的一系列历史事件的产物。而在这些事件中，问题并不在于西方人自身能够意识到或认识到的各种事情，而在于当时当地的整个社会文化的历史条件以及在这些历史条件下各种社会文化势力的交错复杂的运作过程及策略。也就是说，西方人现在所谓的主体性，实际上不是像他们所想象的那样，似乎可以为他们自己带来什么个人自由或基本权利，而是使他们不知不觉地处于现在这样随时随地受到监视和宰制的生活状况之中，成为现在这样不得不按照特定规则和规范来谈话、劳动、工作和生活的“主体”。正因为这样，福柯才强调，所谓具有主体性的“人”，是由近现代人文社会科学通过其论述策略杜撰出来的，它实际上是没有实际生命的人，是已经死去的人。（Foucault, M. 1966; 1994: IV, 75）

当然，作为我们自身的历史存在论研究的考古学和系谱学，完全不同于传统的形而上学和本体论。正如福柯的历史研究方法不同于传统的历史研究方法一样，他的“我们自身的历史存在论”也与传统的本体论毫无共同之处。我们将在以下各个章节，进一步看到他的历史存在论的“非超验性”及其与批判方法、目的和策略的高度结合。

## 第五节 “在外面”的思考方式

福柯首先拒绝像康德那样，给予考古学研究以一种先入为主的“意义”。同样地，他也反对将考古学研究的主题限定在一定范围内，使它隶属于形而上学的一个组成部分。福柯认为，考古学的真正意义既不是以一种本体论为基础，也不是以一个认识或伦理主体为中心，更不是依据伦理学行动原则来决定。如前所述，对于知识论述体系的考古学研究，主要在于拒绝单纯把知识体系当成“纯科学”的理论范畴，拒绝将当代知识当成理性对于经验的逻辑论证结果，拒绝仅限于科学知识的狭隘领域去分析知识本身，而是把现代知识当成现代社会得以实际运作的动力主轴，将它重新置于其生产和扩散过程中的本来状况之中，揭示其原本的动力机制、整体性措施结构及各个实践

程序中的微观策略。一句话，考古学试图将现代知识同它的社会实践过程及策略联系在一起加以考究。

考古学和系谱学之所以如此开展它们的批判活动，最重要的，是因为这展现了它们的独特思考方式，一种被称为“在外面”的思考方式（*la pensée du dehors*）。（Foucault, 1994: I, 520-521）就是在这个意义上说，福柯的考古学和系谱学，是一种反传统的“在外面”的思考方式的表现形式。

福柯所遵循的“在外面”的思考，就是走出纯意识的框架，到主体意识之外，根据实际的斗争和批判的需要，沿着语言游戏的逻辑，任凭语言运用的运作轨迹冲破一切约束和规范，进行自由自在的思想创造活动。

福柯在他的考古学和系谱学中所表现的“在外面”的思考方式，实际上也是继承尼采的传统。如同尼采以反理性主义的特有思考方式开展他的系谱学那样，福柯通过“在外面”的思考，显示了他的叛逆的思想风格。

如前所述，福柯的考古学和系谱学，都是在对真理游戏的批判活动中展现出来的，而在真理游戏中最关键的，是主体性和真理游戏的相互关系，尤其是主体建构过程中主体化和客体化的相互关系。所以，福柯的整个批判活动，其焦点始终集中在对于主体性的解构上。他的“在外面思考”，其矛头首先就是指向各种主体论，而福柯对于传统主体论的批判是同对于各种论述的解构紧密地结合在一起的。福柯说：“语言的存在，对于它自身而言，仅仅是在主体消失之后才出现。”（Foucault, 1994: I, 521）他认为，所谓“主体”，主要是靠各种论述体系及其运作而建构起来的。因此，一旦建构“主体”的各种论述体系被解构，“主体”的整个意义就瓦解了；而立足于“主体”基础上的“人”，也同样消失无踪。换句话说，福柯是在解构各种论述的过程中，同时对传统主体论进行严厉的批判和颠覆，而他批判传统主体论的整个过程，又都是围绕着主体建构与论述制造、扩散及其实践的密切关系来进行。

所以，福柯把这种从语言论述对主体进行解构的思考方式称为“在外面思考”，以便把它同传统思想家们从思想意识内部、以主体为中心进行理性思考的模式对立起来。在福柯看来，对于主体的批判和对于语言的解构，是“在外面思考”的基本原则。

因此，总的来说，作为一种“在外面”的思考，考古学和系谱学的批判方法，首先就是拒绝以主体为中心，单纯在意识范围内进行思考活动。福柯

一向认为，语言的运作本来就是在主体之外，依据其本身的特有结构进行，所以，“在外面”的思考之所以必要，就是因为语言原本就是在意识的外面运作和活动。反过来，也只有通过语言的解构，才能彻底弄清“主体”的奥秘；因为只有通过对于语言的钻研和解析，才能显示“主体”对于语言的依赖性，才能真正揭示出语言的原本的存在本质与自身意识的同一性之间的绝对“不兼容性”（*incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité*）。

由此可见，福柯同拉康一样认为，必须先有语言及其运用，才谈得上“主体”的问题。换句话说，“主体”的问题，是来自语言运用的过程及其结果。不是先有主体，才有思想和语言；而是通过思想和语言的运用，才有可能建构主体。福柯通过“在外面思考”的思考方式，显示主体的产生及存在并非决定于意识本身内部的所谓逻辑理性的“同一性”原则，而是要在意识之外的语言存在中才能解决。所以，在这个意义上说，福柯所提出的“在外面的思考”，是一种解构主体的重要步骤，同时又是个人摆脱主体约束进行自由创造的思考模式。

在他的《语词与事物》发表前夕，福柯在一封致友人的信中说：“哲学是从事诊断（*diagnostique*）的活动，而考古学是一种描述思想的方法（*une méthode de description de penser*）。”（Foucault, 1994: I, 28）这种描述思想活动的方法同康德所主张的完全相反，不是将理性视为“先天的”能力，而是延续和发扬尼采、巴岱及阿尔托等人对于现代社会所采用的反理性主义的批判态度，在对于语言结构及其实际运用的解构活动中，尽可能发挥思想本身的自由，彻底摆脱主体对于思想的约束。在这方面，法国现代作家阿尔托早在第二次世界大战期间，在其“残酷戏剧”的创作中，进行了对语言结构的“讨伐”，企图使戏剧和各种文学创作真正地摆脱语言规则的约束，得到彻底的解放。（Artaud, 1947）福柯在说明“在外面思考”的意义时，把阿尔托同马拉美、巴岱和克罗索夫斯基等人在这方面所作的贡献并列起来（Foucault, 1994: I, 522）；同福柯一样渴求思想创作自由的德里达，也对阿尔托的上述创作方式给予了充分的肯定，并多次地写专论分析阿尔托的戏剧对于语言的破坏所造成的后果。（Derrida, 1986）

在尼采之后，是巴岱首先将这种反传统的思考方式比喻成“在外面”的思考。福柯在其对于巴岱著作及其语言运用的研究中，发现了巴岱运用“在

外面思考”的丰富成果，并给予了很高的评价。巴岱运用在外面思考的光辉范例，使福柯进一步看到了：思想一旦摆脱主体的约束，就可以将其自由创造的活动推到传统的“极限”之外，开辟史无前例的创作视野。

在福柯的研究过程中，他始终灵活地区分内与外，并把两者之间的界限和极限，从新的观点和不断试探的角度进行多方面的逾越，从而使他的“在外面”的思考方式，比巴岱和尼采的反传统思考模式，更具有新的内容和意义。在福柯看来，内与外的关系及其相互之间的界限，如同“正常”与“异常”一样，一向是传统思想玩弄真理游戏及权术游戏的重要手段。历代统治者总是希望所有的人都以他们规定的“正常”和“内”的界限，进行言说、思想和行动。所以，一切有关“正常”和“内”的规则和标准，都是由掌握实权的统治者依据他们的实际需要和利益制定出来的。在这种情况下，使自己的思想和行动限定在“正常”和“内”的范围内，无非是使自己顺从于现有的统治秩序。具有强烈叛逆性格的福柯，绝不可能使自己就范于“正常”和“内”的标准及界限。所以，“在外面思考”，实际上就是叛逆的思考，就是在道德、理性、正常和内部之外，抛弃一切现有的规定和原则，自由地想自身所想。

福柯本人在论述“在外面思考”时，强调首先必须“在自身之外”(*hors de soi*)，特别是在自身的自我意识之外，寻求思想意识和语言的奥秘，揭示主体形成的真正过程，使思想本身以及在思想过程中产生的主体问题，从传统理论所指定的“意识自身”回到它本身活动的地方，即返回到意识的外面，重新落脚在思想的“老家”，在思想原有的“虚无”中，在其“无法无天”、“无上无下”、“无外无内”的超时空中翱翔，在语言的实际运用的无限海洋中“游泳”。思想原本是在语言运用中进行，并不是在意识自身内部靠什么“纯粹意识”实现。在这一点上，福柯完全不同意胡塞尔现象学对于思想意识的基本观点。只有首先使用语言，并在使用语言中逾越语言的规则，打破语言本身作为符号体系的各种约束，思想才能实现其以“虚无”(*le néant*)表达“虚无”的目的，意识也才能意识到自己的存在，才能形成传统理论所说的那种“主体”。巴岱、布朗索、克罗索夫斯基和贝克特等人，就是在这方面取得辉煌成果的天才作家们。(Foucault, 1994: 518-539)

为此，福柯将传统那种从思想意识内部说明主体性及语言问题的思考模式，称为“内部的思考”(*la pensée de dedans*)、“思考的思考”(*la pensée*

de la pensée) 或“哲学反思的内在性”(l'intériorité de réflexion philosophique), 而把他和巴岱等人的新的思考模式称为“在外面思考”。

从福柯所提出的“在外面思考”的思考模式中, 可以看到他在哲学理论方面的贡献。福柯的“在外面思考”的思考模式, 实际上就是对于传统的观念论或唯心主义的批判和颠覆。长期以来, 西方哲学史上发生过的唯物主义和唯心主义之间的争论和斗争, 都是在主客观二元对立模式的范围内进行的。福柯跳出上述模式, 从思想和语言的相互关系来分析观念论的真正根源。

“在外面思考”这一概念, 原本来自古希腊 5 世纪和 6 世纪的神秘主义作家“伪丢尼修”(Pseudo-Denys)。后来, 这种思考模式也一直在基督教的某些非正统思想家中流传。但真正启发福柯进行“在外面思考”的, 是现代文学, 特别是法国自萨德以来的文学。在萨德的文学作品中, 只允许情欲的赤裸裸性来说话, 让传统道德以及从属于传统道德的各种思想观点都保持缄默, 并把它们彻底地从文学领域中驱逐出去。萨德以各种赤裸裸的情欲的发泄、流露和展现, 让情欲本身以其赤裸裸的自然状态来“说话”, 取代了传统文学作品中那些情节人物扮演“说话主体”的角色。萨德所处的 18 世纪至 19 世纪初的时代, 正是康德和黑格尔等人大谈特谈有意识的主体的思想的时候。福柯注意到在同一时期, 德国诗人荷尔德林也宣称“神的缺席”(l'absent du dieu), 并同时宣布“务必等待无限”的新观念。因此, 福柯将萨德和荷尔德林比做两位最早发现“主体缺席”(l'absent du sujet) 的伟大作家。福柯说:“人们可以毫不夸大地说, 萨德和荷尔德林两位作家, 其一通过在赤裸裸的语言论述中的无止境的唠叨, 将情欲暴露在光天化日之下; 其二则发现神正是在语言的缺口中, 在逐渐地从它的消失状态中迂回。他们两位为未来的世纪、为我们的思想, 存放了关于外面的经验的密码。”(Foucault, M. 1994: I, 522) 这就是说, 萨德和荷尔德林都不约而同地发现了传统语言王国中的“主体”和“神”的“缺席”, 懂得自由的创造只有在“主体”和“神”之外才能真正实现。所以, 他们两人的思考就是最典型的“在外面思考”。

萨德和荷尔德林的伟大思想, 虽然在当时并没有能够真正地发挥它们的威力, 但它们很快地, 就在 19 世纪下半叶, 由尼采和波德莱尔以及马拉美等作家, 以更加明确的方式重新表达出来, 使得文化的真正的“内在”奥

秘，明亮地在语言这个“外面”的领域中闪闪发光。这场不断揭示“思想主体”和“说话主体”的“外在性”的运动，在20世纪，更是通过阿尔托、巴岱和克罗索夫斯基等人的文学作品以无可抵挡的趋势延伸下来。所以，福柯说：“思考的思考，这种比哲学还广阔得多的传统，告诉我们说它已经将我们引导到最深的内在性之中，而话语的话语，则通过文学或别的可能的途径，将我们引导到这个使说话的主体消失的外面。”（Foucault, 1994: I, 520）

当福柯在20世纪五六十年代重新探索主体性与语言的关系问题时，福柯和他的同时代人都能够充分接纳和吸收现代法国文学在语言领域中的探险成果。福柯认为，只有从传统思考模式的根本对立的方向来重新思考主体性和语言的问题，才能真正对主体性和语言本身的意义有客观的了解。“语言的真正存在本身，只有在主体消失的情况下才能显示出来。”（Ibid: 521）对他来说，只有首先将传统思想设计出来的“主体”请出去，不让“主体”维持以往那种喧宾夺主的地位，才能使语言的真正性质显示出来。在这个意义上说，“主体”的存在及其各种论述，实在是掩盖语言真相的“遮蔽物”。正如海德格尔所说，必须首先掀开各种“遮蔽物”，才能使存在本身赤裸裸地敞开其原生状态，才能使“真理”本身显示出来。

在外面思考，也就是在道德之外，就是尼采所说的“在善与恶之外”（*par-delà le bien et le mal*），进行自身的创造性思想探索活动。对于在外面思考，福柯不但自己身体力行，而且还鼓励青年学生也努力尝试实行。他在20世纪70年代初直接同一群青年学生进行座谈，规劝他们不要做法制和道德的奴隶，要善于“在善与恶之外”，选择自己的爱好和兴趣，确定自己的生活理想。（Foucault, 1994: II, 223-227）

这样一种思想诊断方法，首先被福柯本人全面地运用于他的成名作《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》一书的研究工作中。在这本书中，福柯的考古学方法所描述的，是被传统的理性抹杀、压抑和禁止的精神病人的思想及语言，而他所要揭示的，是造成整个社会划分为“正常”与“异常”的实际运作机制。他尖锐地指出，在所谓“正常”的人与“异常”的“疯子”之间根本不存在“共同的语言”。从18世纪末开始建构的精神病医学及其诊疗所，实际上是向那些被剥夺了发言权利的“疯子”，强加一种未经与他们平等协商的强制性“隔离”法规，迫使他们被驱逐到正常的社会生

活之外。这一切，不是单纯靠精神病治疗学知识的力量，而是靠它与掌握整个社会权力的法制体系及其实际运作策略的紧密配合。这无异于由“正常人”和“理性”，依靠其实际权力和他们规定的法制的力量，单方面地宣告同“异常”的“疯子”的对话的“中断”，剥夺他们说话的权利。所以，福柯所采用的考古学，不愿意跟随传统理性主义的“科学”方法，去继续编写一种关于“理性”的精神病治疗学“科学”语言的历史，而宁愿创作一种有关疯子们的“沉默”的考古学。(Foucault, 1994: I, 160) 这样的考古学所要揭示的，是被“正常”的理性所掩盖和埋没的那些疯子的“非理性的语言”。在这个意义上说，福柯的考古学就是要挖掘一种被理性淹没的“地下语言”，让这些长期被冷落、蔑视和忽略的“沉默的语言”，能够重新说出他们自己的话，因而就是对于地下的非理性语言的挖掘和开拓工作。

由此可见，考古学的研究方法在某种意义上说是对于传统的理性主义思考模式的抗议和揭露。考古学和系谱学都试图反理性主义之道，对现代社会运作过程中那些长期被掩饰的历史奥秘进行“挖掘”和展示，并同理性主义主张的一系列逻辑归纳演绎方法唱“反调”，也同传统的历史主义相反，专门揭露理性主义思考方式的险恶用意。如同福柯自己在谈到他的《监视与惩罚：监狱的诞生》一书的写作目的时所说：“首先必须明确我在这本书中所要做的事情。我并不要直接写一部批判性的书，如果人们把批判理解为对于现有监狱制度的不当性的告发的话。我也不打算写一部关于监狱制度史的著作，也就是说，不打算讲述 19 世纪以来惩罚制度和监狱的运作状况。我试图提出另一种问题，也就是揭露一种思想的体系和合理性的形式 (découvrir le système de pensée, la forme de rationalité)。以这种思考方式为基础，从 18 世纪以来产生了这样的观念，认为监狱是一个社会中用来惩罚犯法行为的最好手段，也是最有效和最合理的手段之一。”(Foucault, 1994: IV, 636-637) 福柯很明确地指出，他写监狱史的目的，是为了以系谱学的方法，揭露号称“合理”的传统思想方法与惩罚制度之间的内在密切关系。

在福柯的各种研究中，他始终都很重视对于传统思考方式的批判，并把这种批判放置在首要地位，因为在他看来，任何旧有的制度和组织的建构及其顺利运作，都往往受惠于论证这些制度和组织的正当性的“合理思考方式”。整个理性主义理论和方法，之所以能够长期地被历代西方统治阶级肯定和采用，就是因为它们都以“合理性”作为口实，有利于统治阶级“论



证”它们所执行的制度的“合理性”。就以监狱制度而言，福柯强调，现有监狱制度之所以能够长期实行，是因为统治者始终借口监狱制度的“合理性”，并在不得不进行改革时，也以同样的“合理性”为理由，将监狱制度改造得越来越远离原初所标榜的“合理”目的。（Foucault, 1994: IV, 636-639）考古学和系谱学的重要性，恰恰就在于它们不但在根本原则上同传统理性主义对立，而且在实际运用中也不断揭露理性主义方法与现存各种制度及其运作之间的内在关系。

## 第六节 考古学探究的切入点：现代知识论述

### （1）研究论述的多种取向

在福柯以前，存在主义者海德格尔已在《存在与时间》（*Sein und Zeit*, 1927）一书中，说明语言是生存之道，“语言是存在之家”。语言一旦被说出或被写出，也就是说，语言一旦变成“论述”，它就是一种“存在”，一种与这个世界上的其他一切“存在”具有同样性质的“存在”。作为一种“存在”，变成“论述”的语言，就具有生存的力量，具有自身的运作逻辑，具有某种自律。（Heidegger, M. 1927）按照海德格尔的看法，语言论述作为一种存在，如同其他存在一样，是靠其自身的生命力而自我存在出来的。语言是自己说出自己的。

同样地，受存在主义和结构主义深刻影响的符号论者罗兰·巴特，在1977年1月就任法兰西学院院士时，一针见血地说：“语言既不是反革命的，也不是进步的；因为它原本是法西斯的（*La langue n'est ni réactionnaire, ni progressiste: elle est tout simplement faciste*）。”（Calvet, L. -J. 1990: 261）当罗兰·巴特说语言是“法西斯”的，他是要强调，说出来和写出来的语言，具有客观而强大的实际力量，甚至具有“专制”的性质；它由不得说话者和听话者的主观意愿，总是如同暴力那样，强制性地迫使听话者接受并加以贯彻执行。从这个意义上说，语言论述可以成为不折不扣的“语言暴力”，只不过它是一种象征性暴力而已。不要小看象征性暴力的威力，它实际上可以发挥出类似法西斯的专制力量。但语言本身，并不内在地具有“反革命”或

“进步”的倾向；语言就是语言，它并没有偏向或立场。语言只有在被使用的时候，当它在特定场合、在特定社会文化力量的控制下，变成语言论述时，才可以立即变成“法西斯”。变成“论述”的语言，还因为同说话或写字的那个“人”相联系，同“论述”在其中发生的社会历史环境相联系，而变得更加复杂，变成社会文化力量进行争斗的中介手段。

德国当代诠释学家伽达默尔也指出，论述本身就是一种“功效历史”（*Wirkungsgeschichte*），它包含着某种“功效历史意识”（*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*），可以在历史特定场域中产生强大的实际功效。伽达默尔在其著作《真理与方法》（*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960）一书中，深刻地分析了在特定历史中的人与历史本身的不可分割的关系。在他看来，在特定历史中的人不可避免地“分享”着该历史的精神及其意识。在“话”中，已经蕴涵了产生“话”的该历史中所包含的一切因素。也就是说，“论述”浓缩着其相关的历史中的一切隐含的因素，它是其相关历史的象征和化身。所以，语言论述具有客观的历史功效。（Gadamer, H. J. 1960）

同样地，法国思想家利科根据当代诠释学原理及研究成果，也深刻地指出：“论述”是某人，在某一环境（情况）下，就（或根据）某事，向某人，为某事而说（或写）出的“话”。作为“事件”，它是由非常复杂的因素组成的。（Ricoeur, P. 1986: 111-112）

由此可见，福柯关于论述的上述观点，也不过是总结和發展了从20世纪40年代到60年代的存在主义、诠释学、符号论、分析哲学和结构主义对于语言的研究成果。福柯的主要贡献，是把论述完全地同产生和推广论述的社会关系和社会力量联系在一起，特别是同社会中的权力关系网络的运作相联系，并把它看做揭示当代社会文化和道德的重要领域。

从上述福柯的知识论述理论，也可以看出，福柯的整个语言论述理论虽然深受结构主义的影响，把语言当成某种结构；但是，他不同于结构主义者，并不把语言结构当成“死”的或固定不变的形式，而是将语言放在活生生的力量斗争的社会文化场域中加以分析。正是这一点，使他能够从结构主义出发而远远地超越结构主义。

显然，福柯并不完全类似于海德格尔、罗兰·巴特、伽达默尔和利科。海德格尔基本上是哲学家，他对于话语和论述的研究仅限于哲学的层面。所

以，海德格尔主要批判传统形而上学对于话语和论述的忽略和歪曲，并从他的存在哲学和现象学方法出发，探讨个人的“此在”（Dasein）与话语的内在关系。罗兰·巴特的主要兴趣是以符号论的观点和方法，分析各种论述的社会文化意义。利科则是从英美分析语言哲学，特别是席尔勒（John Searle，1932— ）的“言语行动论”（Theory of Speech-Acts）出发，结合当代诠释学的研究成果，分析言说和论述的“事件”性质。伽达默尔也主要是诠释学家，更多地从诠释学角度分析言说和论述的历史事件意义。

## （2）作为事件的论述

如果说，福柯的考古学和系谱学研究是以解析论述作为基本手段的话，那么，他所要探索的基本论述形式，首先就是现代知识论述。现代知识就是最典型的论述体系。在当代知识论述体系中，典型地体现了福柯所说的那种知识与权力、道德以及整个社会力量紧张网络的相互关系，也隐藏着揭示当代社会一切奥秘的关键，有利于彻底了解我们之所以成为我们现在这个样子的主要原因及社会历史基础。因此，当福柯最初使用考古学的方法的时候，他对于论述的解构就是从知识论述的解构开始。

什么是论述？正如我们一再指出的，论述尽管是由语句所构成，但它并不是一种单纯的语言现象，也不是语言表达形式结构的问题。论述之所以重要，首先就在于它是一种“事件”（*événement*；*event*）。作为一种事件，任何论述都是在特定社会历史条件下发生、形成、发展、传播、演变和发生功效。论述的事件性，使它同整个社会和文化生活及其命运紧密地联系在一起，也使论述成为影响着整个社会文化运作的重要因素。在最近五十多年的西方人文社会科学发展史中，论述的问题越来越成为学术界研究活动的注意中心。

福柯在就任法兰西学院院士终身教授职务时所发表的演说“论述的秩序”中，明确地指出：在任何社会中，任何说话和论述规则，实际上就是强加于社会的某种“禁令”。也就是说，通过语言表达形式所表现的各种说话和论述规则，实际上就是对于说话和做事的各种“限制”，即向人们发出某种“禁令”，在教导人们怎样说话的时候，实际上禁止人们说某些话和做某些事。在任何社会中，以普遍适用于整个社会的普通语法形式所表现的说话规则，实际上已经隐含了该社会通行的某些普遍的禁令。（Foucault，

M. 1972) “我怀疑相当数量的哲学论题符合这种限制和排除的规则, 甚至巩固它。如果它们符合这些规则, 首先是通过提出某种理想的真理作为一种论述的法则, 并提出某种内在的合理性作为他们的行为的规则。同样地, 他们伴随着某些认知的伦理, 承诺真理只是为了真理本身以及为了思考真理的那种强大力量。” (Foucault, M. 1971: 227) 因此, 在福柯看来, 任何时代都存在着为取得统治地位的思想家和哲学家所公认和核准的论述方式, 同时这些论述方式又起着禁止和否定与之不同的论述方式的作用。正是在这样的情况下, 论述的普遍进行和知识的再生产, 就自然地朝着符合这些论述方式, 因而符合原本已经取得正当地位的思想的方向发展。福柯明确地说: “我认为, 在每一种社会中, 论述的生产是由一定数量的程序操作者所控制、选择、组织和再分配的。这些操作者的作用, 是保护他们的权力并防止他们的危险, 幸运地处理各种事件, 避开其沉重的物质负担。在像我们这样的社会中, 我们大家都知道排除的规则 (règles d'exclusion; the rules of exclusion)。这些最明显和最熟悉的排除规则, 都涉及那些被禁止的事物。我们大家都非常清楚, 我们并不是可以自由地说任何事, 而当我们在某时或某地高兴的时候, 我们并不能够随便地直接说什么。总之, 最后, 并不是所有的人都可以随便说什么事。我们存在三种类型的禁令, 包括涵盖客观事物、符合周围环境的礼仪以及说某一个特殊的主题的特权。所有这些禁令相互关联和相互巩固, 并相互补充, 构成一个持续地可以不断修正的复杂的网络。” (Ibid: 216) 所以, 福柯又认为: “论述就是我们对于事物的一种暴力。或者, 在所有的事件中, 论述就是我们强加于这些事件上的一种实践。” (Ibid: 229) 他甚至说, 由于生活在充满语言暴力的社会中, 人们几乎都染上了“语言恐惧症”(logothodia)。(Ibid)

因此, 福柯明确地指出, “论述”是一种“事件”(le discours est un événement); 论述并不是如语法书上所说的那样, 只是遵循语法规则的普通的语句。他说: “必须将论述看做一系列的事件, 看做政治事件。通过这些政治事件, 它运载着政权, 并由政权又反过来控制着论述本身。” (Foucault, 1994: III, 465)

### (3) 论述实践的社会性和历史性

作为事件的论述, 实际上还包括论述实践 (pratiques discursives) 及其

贯彻策略和程序 (procédure)。而论述实践的贯彻策略和程序，就更远远地超出知识的理论体系本身的范围，因而也就更加牵涉社会文化的各种复杂因素和力量。

所谓**论述实践**，指的是以论述为基础而进行的各种社会活动，既包括论述本身的贯彻过程，也包括在论述贯彻过程中一切相关的社会文化力量的紧张关系，它表现出论述本身的强大社会文化力量，特别是论述本身所隐含的潜在性权力。任何论述从根本上说都具有实践性和权力性。在这方面最典型的表现就是精神病治疗学的论述。精神病治疗学论述的这种性质，使福柯在法兰西学院的1973年至1974年的讲稿《精神病治疗学的权力》中，将精神病治疗学这门学科称为“权力知识”(pouvoir-savoir)。(Foucault, 2003)在这个意义上说，精神病治疗学的诞生并非单纯关于精神病的知识的发展结果。而且，更重要的是，它是近代社会惩治精神病人的规训制度完备化的直接产物。

福柯是从分析各个具体的知识领域中的论述实践形式出发，进一步探讨论述实践的复杂性质及表现形态。具体地说，福柯所探讨的论述实践包括：第一，各种医学知识的论述实践，例如，精神病诊疗学的诊疗实践，精神病诊疗所对于精神病人的隔离、强制性管制以及进行精神上的控制等活动；第二，监视技术的运用以及它在现代监狱中的实际使用，体现了现代各种权力集团控制和运用所谓“合理”的知识，来统治社会上一部分人的实际活动及其策略；第三，关于性的论述实践，主要体现在社会人口政策和对个人性生活的干预两大方面。

所以，福柯说：“论述实践，并不是纯粹地和简单地只包含论述的制作形式。论述实践的实际体现，表现在一系列技术和技巧(ensembles techniques)中，表现在各种机关制度及其运作中，也表现在行为举止的模式中、知识传播和扩散的各种类型中，同时也表现在强制性地维持它和推广它的教育制度中。”(Foucault, 1994: II, 241)

#### (4) 论述及其实践的匿名性

论述及其实践是客观地发生作用的社会事件和历史过程。但是，作为事件的论述，并不同于一般的历史事件，它的首要特征，就是它的**匿名性**

(l'anonymat)。

“缺席就是论述的首要位置” (l'absence est le lieu premier du discours)。(Foucault, 1994: I, 790-791) 这就是说, 任何论述实际上都没有留下其真正作者的姓名。论述的实践过程并不以任何知识的原发明者或作者的个人意愿而转移。正是在这里, 显示出福柯所说的“作者已死” (la mort de l'auteur) 和“论述的匿名性” (l'anonymat du discours) 的重要意义。

任何论述, 不论在其制作过程中, 还是在其实际运用过程中, 都远远地超出其原作者的个人智慧与力量, 受到整个社会和文化的客观因素的影响和决定。所以, 福柯特别强调论述的匿名性以及“作者已死”的观点, 认为对于任何论述及其实践过程来说, 原作者实际上并不重要。任何时代的社会, 在其决定选择、审查、传播和再生产知识论述的时候, 从来不会首先听取论述作者的主观意见, 也不会考虑原作者的个人意愿。

由此可见, 福柯关于“作者已死”和“论述的匿名性”的论点, 并不仅仅是谈论文学艺术作品的作者, 而且也涉及论述实践的问题。我们将在第四章第四节讨论性论述 (le discours sexuel) 的时候, 进一步深入分析论述及其实践的“匿名性”问题。

### (5) 论述实践的复杂性

对于论述实践的解析, 是福柯的考古学和系谱学对知识论述进行批判和解构的重要方面。福柯指出: 论述实践是由一系列复杂的相互关联的因素所构成的系统性 (systématique); 但这种系统性既不是逻辑类型, 也不是语言类型。(Foucault, 1994: II, 240) 论述实践所涉及的, 是以下三大层面: 第一, 对于对象场域的切割过程; 第二, 认识主体的正当化程序; 第三, 确定论述概念及理论标准化的规范体系。这就是说, 论述实践关系到论述对象的区分和分割, 而这意味着论述实践包括对于其对象的区隔和等级划分。同时, 论述实践还与主体的正当化密切相关, 它本身就是对于主体自身身份的确认和正当化论证。最后, 论述实践还包含制定一系列规范标准, 即为论述自身的正当化程序提供进行自我证成所必要的准则。所有这三大方面, 都还需要同时制定一系列进行必要的筛选和排除所要遵守的游戏规则。除此之外, 论述实践往往还涉及比单一学科领域更为宽广的多学科复杂交错的场

域，因为任何学科的论述实践，都从来不局限在其本身的学科范围内，而是要超出其单一学科的范围，在与其他各种相关学科的关系中，进一步同社会文化因素相关联。例如，精神病治疗学的论述实践，就要同一般医学、社会学、法学、哲学、心理学、管理学等学科相交错，同时也要同社会政治和经济的力量相结合。福柯强调指出，所有这些对于论述实践的解析，都需要采用考古学的方法。（Foucault, 1994: II, 242）

论述实践在上述各个方面的表现，实际上可以概括地分为两大面向：第一面向是指论述实践中所必须贯彻的排除和禁止原则；第二面向是指论述实践过程中所规定的各种严格的限制原则。就第一面向而言，任何论述的形成和传播，都首先在其相关领域方面受到严格限制。例如性论述和政治论述，都被严格地限定在特定的领域。统治阶级对性论述和政治论述的涉及范围与领域，作出了非常严格的规定和审查。对于不符合统治阶级利益的论述及其作者，进行严格的，甚至是残酷的排除措施，千方百计给予封杀和消除。就第二面向而言，任何论述的诠释都受到特定的诠释原则的限制，而其作者的地位也被严格确定。如此等等。

论述实践之所以是复杂的，归根结底，是由于它紧密地同权力运作机制及其系统联系在一起。任何论述，离开了权力装置（le dispositif de pouvoir）及其系统的支持，是无法发挥其实际功效的。（Foucault, 2003: 14-15）

为了强调论述事件的复杂性，福柯特别指出，论述的事件性是很奇特的，这种奇特的事件完全不同于其他的一般历史事件，具有其特质：“首先，因为它一方面同某种写作姿态和讲话的各个程序相联系，但另一方面它又向其自身开辟一种新的存在，这一存在将它引向记忆的场域，或者引向草稿、书籍以及其他各种类型的记录形式。其次，它本身和其他事件一样是独一无二的，但它又为它本身的重复、变更和重生提供各种可能性。最后，它一方面同引起它发生的特定状态和环境相联系，同它所产生的后果相联系，另一方面，又以另一种完全不同的模式，同时与它以前和它以后的各种言说相联系。”（Foucault, 1994: I, 707）这是就论述作为事件的复杂性所做的概略分析，但它仍然未能完全描述论述事件的极端复杂性质。正因为这样，福柯不断反复在不同场合、从各个角度说明论述事件的复杂性质。

在法兰西学院 1972 年至 1974 年的讲演录中，福柯专门针对精神病治疗学论述实践的复杂性进行分析。他特别就论述与权力装置的密切关系，突出

了论述实践的神秘性。(Foucault, 2003: 15) 这就是说, 论述实践具有同权力一样的神秘性质。

既然“论述”是在特定环境中, 由社会中占据一定社会文化地位的一个或一群特定的人(说或写的主体), 就一个或几个特定的问题, 为特定的目的, 采取特定的形式、手段和策略而向特定的对象, 说出或写出的“话语”, 论述就总是包含着形成、产生和扩散的历史过程, 包含着相关的认知过程, 包含着相关的社会关系, 也包含着特定的思想形式, 特别是包含着环绕着它的一系列社会力量及其相互争斗与勾结。换句话说, 论述是在特定社会文化历史条件下, 由某些人根据具体的社会目的, 使用特别的手段和策略制造出来。它们被创造出来, 是用来为特定的实践服务的。所以, 论述从来都不是孤立的语言力量, 而是关系到一系列社会文化网络中的各种力量, 是活生生的力量竞争和紧张关系, 是靠特定的策略和权术来实现的。当福柯将知识归结为论述时, 他所分析的重点, 就是知识在特定社会文化环境中的产生机制及蕴涵于其中的复杂社会斗争, 特别是卷入这些斗争的一系列社会文化力量的较量过程及其策略计谋手段。

福柯对于知识论述的实践的解析, 尽管没有穷尽现代社会中知识论述在其实践方面的状况, 但毕竟可以典型地显示知识论述的实践的性质, 并进一步揭示了知识论述的社会意义。福柯对于知识论述的实践的分析, 从根本上揭示了论述同权力以及道德之间的内在纠结关系, 呈现出论述本身的社会性、历史性及复杂性。

## (6) 论述实践的策略和程序

为了深入分析和揭露论述的实践的实施过程的复杂性、策略性及奸诈性, 福柯更具体地反复分析论述实践过程的各种不同程序。知识论述的实践所体现的各种程序, 更具体地展示了知识的意愿的复杂内容。

尽管论述实践的程序是多方面的和多种多样的, 但总的说来, 可以将论述实践的程序分为两大类: 一类是用以向外排除的程序, 另一类是用以在社会内部将人限定在被监视范围内的程序。将精神病人、罪犯及各种不符合社会“公认”标准和违反法制的“不正常分子”(les anormaux) 强制性地排除在社会之外, 就是属于第一类的程序。第二类的内部限定程序, 又分为两种



范畴，其中一种是针对违法分子和“不正常分子”，另一种是针对社会成员中的大部分“正常”人。对于违法分子和“不正常分子”，限定的方式是关押、管制和剥夺权利的强制手段，使用暴力，将他们限定在监狱、拘留所等；而针对社会成员中的大部分“正常”人，限定的方式是“和平的”和“文明的”，要求他们即使在“正常社会”内，也必须按规定的规范、模式和法规来说话、做事和行动。显然，所谓在社会内部采取限定性措施，是以不同的限定方式，分别对付两种不同类型的人：一种是将违法和不正常的人强制性地关押在特定范围内，不许他们越出特定范围，实行严格监视和惩罚措施。这是用以对付社会的“敌人”的暴力手段。第二种是对整个社会的各个成员实行全面的监视和规训。例如，将青少年管制在学校和教育机关之内，要求他们严格地遵守校内规则。由此看来，那些“不正常分子”实际上遭受了双重限制：他们既被强力排除出去，又在社会范围内被强制性地关押在监狱和精神病诊疗所等惩罚性的机构中，从而受到了论述实践的双重程序的限定。

知识论述的实践的贯彻程序表现的上述两大方面，可以进一步显示出真理游戏的排除性质，也更具体地揭示了知识的意愿的强制性和暴力性。

### (7) 集中解析论述的喷发涨溢过程

不同于海德格尔、伽达默尔、利科和罗兰·巴特等人，在作为知识考古学基本概念的“论述事件”（l'événement discursif）中，福柯所注意的，是论述与社会、政治、经济和文化的复杂关系。他认为没有必要像传统知识史研究那样，试图去寻求知识产生的“根源”或“原因”，因为那些因素都是很“遥远”的事情，也说不清楚。寻求这些本来无法弄清楚的事情，无疑是试图以传统形而上学所杜撰出来的“本源”或“始基”之类的抽象谎言，来搪塞舆论和社会大众。因此，这也就等于使论述事件陷于模糊不清的状态，以掩盖其本来面目。他指出，必须集中抓住论述事件发生的那一时刻和那一个历史阶段，就像集中观察火山爆发时的状况一样；因为正是在这个历史的关键时刻，知识论述事件的最主要性质及产生机制都呈现无遗，并典型地表现出来，彻底暴露在光天化日之下。因此，考古学要揭示论述在其喷发涨溢（émergence）时所伴随发生的一切因素，集中观察和分析在论述喷发涨溢

那一刹那或瞬间，同样观察和分析它们在扩散时的时段，以便发现掺杂于其中的各种复杂因素及其活动状况，阐明发生于那段时间中的知识论述的结构及其重复、变化、转化等程序和策略，描述这些论述被加载于书本中的细微过程和整体性宏观面向。（Foucault, 1994: I, 704-705）

同时，福柯还细致地从各个方面说明论述事件的分析面向及综合面向。首先，福柯将知识论述事件当成“论述事实的纯描述”（description pure des faits du discours）对象。在这里，论述事件暂时地被当成分析对象，因此，它从它的整体社会结构中被切割出去。但是，这种暂时的切割也不同于论述的语言学分析方法，因为它所注重的，不是作为语言表达单位的论述结构和形式，而是论述的这种或那种方式究竟为什么在这个时刻，而不是另一时刻出现？为什么在这个时刻只出现这样的论述，而不是别的形式的论述？

其次，福柯还指出，他的考古学也不同于对思想的一般历史分析。论述的一般思想分析，同它的考古学分析相比，都是比喻或寓言式的，而论述的考古学方法，则重点在于揭示论述产生和它的历史言说之间的内在关系。

论述，不管是作为纯论述，还是作为论述事件，都是很复杂的。以上对于“论述事实的纯描述”，只是论述事件分析的一个很不重要的方面。对于福柯来说，更重要的是把论述当成历史事件，揭示它的奥秘。关于这一方面，福柯强调考古学所要做的事情是很多的。（Foucault, 1994: I, 705-708）

## （8）论述的不同类型

福柯所批判的论述，无非是分为三大类型：第一，以知识形态所表现的论述体系。这些论述体系往往打着“真理”的旗号，标榜“中立”和“客观”，在整个社会领域中扩散和传播开来。第二，政治家或政治学家所说或写出的“话语”或“文本”，或者各种与政治相关的话语和文本。这些政治性话语或论述，往往以“社会正义”或“共识”的名义，设法骗取社会大众的信任，进而千方百计实现其制度化、法制化或规则化的程序，使之采取“正当化”的“合理”过程，成为社会秩序的维持依据，成为统治者赖以建立其统治的正当理由。因此，政治论述不仅包括政治家所说的话语，而且，更重要的是包括已经被正当化、制度化和法制化的社会制度。换句话说，这

些社会制度无非是“被制度化的论述”本身。第三，人们日常生活中所说的各种话语。社会大众在日常生活中所通用的各种日常语言的应用，实际上也是论述的一种，因为它们不仅是为了人们表达日常生活的需要而流通，而且也是为了进行日常生活中的竞争和协调，自然蕴涵着论述所固有的那种复杂的力量紧张关系。上述这三大类的论述，尽管有所区别，但都具有同一基本性质；而且，它们的存在和功效，是在三者的相互结合和相互渗透过程中实现的。因此，不能将它们当中的任何一个孤立起来。

正如我们一再指出的，福柯对于现代知识的解构，并非单纯满足于对其形式结构及语言层面的批判，而是主要从它的论述模式、策略、实践方式及其与社会文化的各种因素的相互联系等方面，进行全面的解析和批判；而且，这种批判是在考古学与系谱学两种方法与策略紧密结合的情况下进行的。

### (9) 启蒙以来的知识论述的性质

从启蒙时代以来，由于启蒙思想家对于现代知识的推崇以及整个近现代社会对于知识的极端重视，在近代社会的建构和发展过程中，知识已经成为最重要的社会力量而在社会生活中占据决定性的地位。正如本书第一章第一节所已经指出的，知识问题在西方思想史上的决定性地位，使各个最重要的思想家反复地探索了西方知识的基本特征及其社会历史作用。作为福柯的学术导师的冈格彦就是发扬了自胡塞尔以来的知识史研究传统，并试图结合尼采的方法，重新寻求西方知识的奥秘。所以，福柯认为，将近代社会同古代社会加以区分的主要界标，就是近代科学知识的建构及其在社会中的广泛运用。现代科学知识并非单纯是科学研究的成果，而是整个现代社会的社会文化条件及其实际需要所决定的。

福柯曾经深刻地揭露现代“知识论”的实质。他说：“知识论是对一些论述的描述（la discription de ces discours）。这些论述是在一个特定时刻的社会中，一方面作为科学的论述（comme discours scientifiques）而发生作用，另一方面又同时被制度化（ont été institutionnalisés）。”（Foucault, 1994: II, 28）近代知识体系，不但在其建构和运用过程中受到整个社会，特别是社会的统治阶级的支持，而且还在该社会进行正当化和制度化的过程中，进一步

被全面地加以贯彻执行，成为制度化和正当化的主要思想基础和精神力量。因此，揭示近代西方知识的建构和扩散过程，实际上就是分析西方近代社会运作的精神动力基础，同时也是揭示近现代运用这些知识论述进行制度化和正当化的过程和程序。这样一来，对于知识论述的解析，就不会停留在直接制造和生产知识的科学家的圈子里以及单纯的文化层面，而是把这些科学家和知识分子同整个社会力量网络联系起来。同时，还要进一步考虑到科学家们从事知识生产的社会动机及条件，使知识论述的形成及扩散过程，成为整个社会制度运作机制的一个重要组成部分。

显然，近代知识的重要性，对于福柯来说，并不是在于近代知识具有“真理性”、“正当性”及“功利性”，而是在于，近代知识作为西方社会建构的一个重要精神支柱，一方面，其建构过程表现和迎合了特定社会制度中掌握特权的阶层的特殊需要，表现了这些特权阶层努力造就一批生产知识的精英分子的过程；另一方面，也表现了被筛选和组织起来的近代知识分子阶层迎合社会中特定阶层利益的需要而成为一种重要的社会力量的历史过程。福柯认为，“在任何一种社会中，各种知识、各种哲学观念、各种日常生活的意见、各种制度、商业的和警察的实际活动，以及各种社会习俗和道德意识，都归属于这个社会的那种内含的知识。这样一种知识，从根本上是不同于人们在各种科学书籍中、在各种哲学理论中和在宗教的证成过程中所看到的科学知识。但是，这种知识却在某一特定时刻里，使得某种理论、某种观点和某种实际活动有可能出现”（Foucault, 1994: I, 498）。因此，所谓知识，并不是传统所说的那种“真理体系”，也不是思想的真正成果，而是玩弄各种“真理游戏”的社会力量的化身和集合体。这些真理游戏，决定和造成一系列建构主体和客体的相互关系的思想活动。（Foucault, 1994: IV, 631-632）

#### （10）知识论述与主体化过程

对于西方社会的各个不同时代来说，主体和客体的建构是紧密地同当时当地的社会历史条件相联系的。也就是说，究竟要建构什么样的主体和客体以及它们之间的相互关系如何等等，所有这些实际上就是各种可能的知识的基本构成内容及基本任务。换句话说，任何知识都是根据社会的需要和具体

条件，试图塑造和形构特定类型的“主体”以及与这个主体相适应的“客体”。正是在这个意义上说，现代知识所要实现的基本目标，就是确定“主体化”的模式（le mode de subjectivation）。（Foucault, 1994: IV, 631-632）

福柯充分意识到近现代知识的重要社会意义。他甚至认为，现代西方人之所以变成现在这个样子，之所以以现在这样的方式进行思考、行为、生活等等，实际上就是近现代知识扩散、运作和宰制的结果。所以，福柯还特别强调，他的知识考古学是专门探讨知识主体的历史形成过程。他说：“我使用‘知识’（le savoir）这个词以便同‘认识’（la connaissance）加以区别。对于知识，我的研究目标是认识主体遭受他自己所认知的知识改变的过程，或者，是在认知主体的认识活动中他所受到的改造过程。正是通过这种过程，才有可能同时改变主体和建构客体。所以，所谓认识，就是能够使可认知的对象多样化，使它们的理智性展示出来，能够理解它们的合理性，同时又能够使认识主体本身固定化。”“因此，使用‘考古学’这个概念，正是为了重新把握一种认知的建构，也就是在其历史的根源中，在使这种认知成为可能的知识运动过程中，重新把握一个固定的主体和一个对象领域之间的关系。”（Ibid: 57）知识考古学就是为了揭示知识形构过程中，认识主体及其客体双方面的建构方式：任何知识的建构，并非单纯是创造这些知识的科学家的主观设计的结果，而是关系到整个社会的各个个人的主体性及其客体性的建构及运作过程。

知识论述的建构过程，就是当时当地特定社会的各个个人的主体化和客体化双重过程共时进行的缩影。正如福柯所说，知识考古学要重现知识本身在其形成过程中的主客分化和对立的实际状况。正是在主客体及其相互关系的建构过程中，隐含着极其激烈而复杂的力量斗争。知识论述作为一种历史事件，集中地显示着社会中各种力量之间的竞争过程及其结果。因此，它同时也是一种把整个社会加以统一，又加以分割和区隔的过程。这种伴随知识论述形成过程的区隔化，不仅是在知识的对象领域内发生，也就是说，并不仅是涉及对于认知对象的区隔，而且，也渗透到知识论述的制造者和接受者的行列之中，把知识论述制造者和接受者本身也加以区隔化，并由此实现其本身的主体化和客体化过程。所以，福柯认为，知识论述形成过程的特点，正是将知识论述的生产主体本身也加以改造，使他们自己也成为他们所制造和生产出来的知识论述的宰割对象。

由此可见，知识论述的形成和制造，是一种双重分割的过程，即同时地进行对于主体和对于客体的分割和确认，同时完成对于知识对象及其认识主体的身份的确认和正当化。福柯的知识考古学和权力系谱学，就是要揭示所有这些过程及其实质。

西方整个近现代社会的发展史，就是使每个人既成为知识的主体，又同时使主体本身变成知识的对象的过程。自文艺复兴和启蒙运动以来，近现代知识一直是作为整个资本主义现代社会实现合理化和正当化的精神支柱。在上述主体化的过程中，知识充当了最关键的角色。也就是说，现代知识保障并直接推动现代社会各个社会成员的主体化和客体化的过程，使各个社会成员不仅实现其自身的主体化，成为具有自由意识的公民主体，而且也依据社会在价值观、道德观和其他文化观方面的整合需要，使自身成为法制、知识体系以及各种规范的约束对象和客体。近现代知识的这种社会功能及其实现过程，在很大程度上取决于构成知识结构体系的各种论述所内含的强大精神力量，也取决于论述中带有某种神秘性质的精神力量与论述语言结构方面及其运用的特殊逻辑的结合状况，同时也取决于论述建构和传播中与论述以外的社会文化力量的结合状况，特别是与社会文化领域中的权力和道德因素的结合方式及其程度。在这方面，福柯曾经多次地进行分析 and 重申，强调进行这种分析的复杂性和高难度。（Foucault, 1994: I, 705-707; III, 299）

如前所述，构成知识体系的各种话语论述，虽然表面看来都是由经验验证过并因而带有客观真理性的符号系统，但实际上却同时具备形塑认识主体和认识客体的强大力量。组成知识的各种论述，从社会和文化的观点来看，实际上是知识产生过程中特定社会历史力量的相互关系的象征性表现，是一种社会和文化的复杂力量对比关系的曲折反射。从这个意义上说，构成近现代知识的各种论述方式及其散播过程中的策略，实际上是隐含在论述中的各种社会文化力量进行较量的产物和结果。同时，反过来，论述形构和散播过程所采取的基本结构及策略，又深刻地影响到与知识形构共时存在的各种社会文化力量，影响到它们之间的相互关系，甚至在很大程度上，对于现实的社会文化力量实现着一种区隔化的社会功能。更严重的是，福柯进一步发现，由各种论述内部各种因素相互紧张关系所产生的论述力量及其策略表演，又在很大程度上，在其完成社会力量区隔化的同时，实现了这种区隔化本身的正当化程序（*légitimation*）。知识论述的上述特征，使近现代社会的各

种统治力量，都竞相争夺在知识形构、生产、再生产和散播过程中的宰制权和垄断权。

### (11) 知识论述与现代社会制度的内在关系

近代知识在西方社会建构中的特殊地位，使福柯从一开始从事社会文化研究，就以其独创的批判态度和方法，集中地研究了近代知识同社会制度相互关联的历史。因此，对于福柯来说，在分析现代知识的形成和发展历史时，主要不是去分析和说明它们的“真理性”及其价值，而是把它们当做一种特殊的论述体系，强调它们在形成、建构和扩散的过程中同整个社会的实际运作的关系。这就是他在60年代初期所说的知识考古学及其后的系谱学方法。

以福柯的考古学基本观点和方法来看，现代知识的根本问题，不是像传统知识论和知识史研究所做的那样，只是探讨它的纯科学体系及其概念的相互关系，也不是这些科学知识的理论与人们实际经验的相互关系及其逻辑归纳问题，同样也不是采用传统的理性主义和经验主义的方法所能解决的。福柯认为，在他以前，对于西方现代知识的历史及其性质，已经有很多哲学家和思想家撰写出大量的著作。但所有这些思想家及其著作，都回避或掩饰了问题的要害。他所要做的，是把西方现代知识同整个西方现代社会的运作及其基本实践方式联系在一起，同现代社会的各种法规、法制和规范的形成、运作及贯彻实施过程联系起来，同政治权力将整个社会划分为“正常”与“异常”两大社会集团的策略及实践结合起来，同当代社会中赋予法制正当化功能的社会机构、组织、制度及其运作策略联系起来，揭示其中号称“合理”、“正当”或“标准化”的主要知识论述的生产和散播过程及其程序，揭露它们所玩弄的“真理游戏”的策略和诡计及其实践的真相。

其实，福柯的考古学批判方式，并不打算在揭露了传统知识论述的真理游戏之后，为其自身提出新的真理体系来做替代品。福柯同尼采一样，根本否认现代社会中的真理的存在。他和尼采一样，认为一切号称“真理”的论述，都是欺骗性和虚伪性的结合体，不值得我们去效法和追求。而考古学和系谱学，无非是理论与实践相结合的一种崭新的批判活动。它所建构的，是为我们自己关怀自身的生存方式，寻求和开创新的广阔可能性。

## (12) 对于论述的考古学和系谱学研究

由此也可以看出，福柯不同于比他早些时候出现的萨特。他所批判的重点和目的，不是关于现代人的主体自由，而是现代论述，特别是知识论述和各种关于“性”的论述对于人的自由的扭曲问题。他认为，这是西方社会和文化，特别是现代资本主义社会中各种社会制度、法制、道德规范以及知识体系，之所以能够有效地维持和操作现存社会秩序并为当代社会统治阶级服务的关键问题。由于萨特处于不同于福柯的时代，更多地受到传统的主体意识哲学的影响，他首先关心的是个人的自由问题，而且是从较为抽象的意识层面进行探讨。福柯则是从不满现代人的现状出发，集中思考现实的当代社会文化生活中有关各种知识论述与实际的人的生活密切相关的重大问题，譬如：第一，当代社会利用知识论述，将整个社会的人群划分为“正常”和“异常”的基本原因及社会文化条件；第二，知识如何成为整个社会运作的力量，成为法制建构、权力运作以及道德实践的精神支柱；第三，社会文化制度和组织中的权力分配与再分配的机制及其与知识、道德论述的关系；第四，现代社会究竟采用什么样的策略，使得“性”的论述成为如此泛滥的社会文化力量，控制着人们的衣食住行的所有领域，使“性”一方面成为统治者驾驭社会大众的宰制力量，另一方面又成为知识、权力和道德塑造人的“主体性”的有效中介因素；第五，现代社会究竟靠什么方法和策略，使得整个社会变成全方位敞开的监视和规训系统，各种论述是如何转化为统治和宰制的实践；第六，现代社会的人从什么时候开始，通过什么样的社会文化机制，一方面心甘情愿地进行自我规训，另一方面又遭受整个社会统治力量的强制性规训和宰制，如此等等。这一切，在福柯看来，最关键的是现代社会中的知识论述的制作、贯彻及其实践的策略。总之，福柯把现存一切社会文化问题的症结，全部地归结为“语言论述”（le discours linguistique）以及各种论述实践。

从文艺复兴和启蒙运动以来，知识固然是现代社会得以建立，并由此获得发展的重要动力，但现代知识之所以具有如此巨大的威力，能驱动成千上万的现代人按照现代知识的模式进行思考和行动，就是因为现代知识具备独一无二的论述结构。凭借着这些论述结构和模式，它将知识的学习、传授和



扩散过程，同社会成员个人的主体化过程相结合，同个人的思想、行动和生活的方式相结合，同个人的自身自律化相结合，同整个社会的制度化及正当化相结合，以至现代社会的每个社会成员都自觉或不自觉地卷入现代知识论述的形成和扩散的旋涡，并在这股受到统治者严密宰制和控制的强大权力和道德力量的社会文化旋涡中，产生一种身不由己的自我约束和自我规训的动力，自以为自身在追求知识的过程中完成了自身的主体化，实现了个人自由，但到头来却使自身沦为被统治者耍弄的“顺民”。福柯认为，要彻底揭示现代知识的奥秘，就必须解析它的论述模式和结构及其产生的社会机制，揭露其论述的性质和诡计多端的策略手段，以及它们的实践的具体策略和技巧。

所以，正如我们在前面所一再指出的，福柯从一开始就着手研究和探讨现代社会中的最典型的知识领域，即精神病治疗学论述体系的建构及其实践的历史。然后，他进一步全面研究知识论述和社会文化的其他论述的相互关系及其社会实践，探讨它们同整个现代社会制度的建构及运作的相互关系，并在20世纪70年代中期开始，又更具体地研究监狱制度及其运作策略，探讨现代知识论述和监狱制度的密切关系。最后，他又研究有关“性”的论述的历史及其社会实践的过程。

由此可见，福柯的考古学和系谱学，始终都抓住“论述”的问题，并将论述放在具体的社会文化环境中加以分析，将论述当成一种活生生的历史事件直接地展现出来，揭露现代论述成为贯穿整个社会生命运作的力量力量的奥秘。当然，福柯也承认，即使论述成为他揭穿一切传统思想和社会制度运作机制的奥秘的钥匙，它本身也并不神秘：“论述，尽管它存在，但在一切语言之外，它是沉默的；而在一切存在之外，它是虚无的。”（*au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant*）（Foucault, 1994: I, 521）换句话说，论述之所以有力量，之所以成为强大的社会实力，就是因为它与语言的实际运用以及社会存在的复杂关系。只要运用考古学和系谱学的批判方法和策略，论述的一切复杂性质就暴露无遗。

所以，很明显，福柯探讨的论述既不是语言学和语法学所谈及的抽象语句或一般性话语，也不是单纯停留在抽象和一般层面的理论体系，而是具体地同现代社会的社会文化制度以及现代人的实际思想和生活方式紧密联系的那些论述体系及其实践。他要通过对于这些论述的解构，对整个西方社会，

特别是近现代西方社会进行彻底的解剖，洞察其维持和运作的奥秘，揭示其历史起因及其现实宰制力量的基础，同时分析生活于其中的西方人，为什么能够在这些论述的监视和宰制下，一代又一代地，一方面进行自我主体化，另一方面又遭受其全面的控制。

通过对于知识论述的解析，福柯全面地批判了当代西方社会的社会制度及其与知识论述、权力和道德运作过程的联系，试图由此揭示导致“我们自身”目前处于不自由状态的根本原因，同时也揭露当代西方社会在各个层面、各个领域的根本问题。

## 第七节 考古学是研究档案的学问

福柯总结知识考古学的基本内容时说：“我使用‘考古学’这个词主要有两个或三个理由。首先是因为只有使用考古学这个语词，才能玩这场（对现代知识进行解构的）游戏。在希腊语中，‘考古学’的基本词根‘Arche’包含着‘始基’、‘开始’的意思。在法语中，我们也有‘archive’这个词，是‘档案’的意思。它同时又表示论述事件被记录和被概括的那种形式。所以，‘考古学’这个词表示一种研究形态，它试图把论述的事件概述成它们在档案中的那种记录形式。我使用这个概念的另一个理由，关系到我所坚持的研究目标。我力图从整体方面重建某种历史场域，从它的政治的、经济的和性的所有方面来重建。我的重点是寻求有利于分析建构论述过程的那些问题。因此，我的工作计划就是历史学家的工作，但主要是为了发现为什么以及如何在那些论述事件之间建构起关系。我做这项工作，其目的是为了了解我们现在之所以如此这般的原因。我的研究重点集中于我们现在何以如此、我们的社会究竟是什么。我想，在我们的社会中，在我们现在的这个样态中，会存在着一种很深的历史维度和视阈，而在这个历史空间中，那些只是在近几个世纪中所发生的论述事件是非常重要的。我们不可避免地同论述事件发生牵连。在某种意义上说，我们无非是近几个世纪、几个月，或几个星期以来所说的话的结果。”（Foucault, 1994：Ⅲ，468—469）

福柯在1967年谈论撰写历史的方法时，又一次谈到他的考古学研究和档案的关系：“我的目标不是语言，而是档案，也就是说，是论述的连续积

累的存在。我所理解的考古学，既不同地质学（作为对地下物的分析）也不同系谱学（作为对始初及其后果的描述）相关，它是在档案的模式中分析论述的方法。”（Foucault, 1994: I, 595）

由此可见，福柯对于知识这种论述性事件是如何以档案形式被记录和被概括的历史过程甚感兴趣。所以，福柯又将其考古学称为“对于档案的描述”（Foucault, 1994: I, 786）。

作为档案的形式而留存下来的知识论述事件，表现了现代知识形成和传播的重要特点。福柯指出，西方社会只有进入到19世纪的时候，才有可能运用已经充分发展的科学技术，发明“档案”和“图书馆”这两种“停滞的语言”（langage stagnant）的文献储存形式。所以，档案是近代社会的产物，也是近代社会的一种象征。相对于19世纪以前西方人所说的“作品”（Opus）而言，档案这种“停滞的语言”，显然只是“内部使用”的“封闭的语言文献”。（Foucault, 1994: I, 429）西方人发明档案，其目的是将已经发生的各种历史事件，纳入一种以共时形式而留存的有限范围之内。正因为这样，福柯也说，所谓档案，实际上就是被封闭在一个地方的历史时间。（Foucault, 1994: IV, 759）通过档案及其储存，本来活生生地呈现为多维度的具体而复杂的历史事件，以共时的形式，被概括成没有血肉、没有具体关系网络结构的死亡文献。档案的实质由此可见一斑。

福柯指出，19世纪以前，西方人使用的“作品”概念，包括了已经公开出版的著作在内的所有作品，其中还包括片断草稿、文笺、书信以及死后发表的文本。现在绝大多数人都承认，历史文集的大部分已经散失。福柯强调，不同于档案，“作品”是“外向性”的语言，至少它是像商品一样采用“一种消费的形式”。所以，“作品”属于“流通的语言”（langage circulant）。（Foucault, 1994: I, 429）档案完全丧失了“作品”的开放性、公开性和流通性，成为不折不扣的被少数特权集团所控制、管辖和垄断的文字工具。

正是在知识论述的档案累积、选择、分类和储存的过程中，知识作为一种社会文化权力的组成部分，作为某一个历史时期整个社会的制度和机构网络的支撑点，其生命和灵魂被抽干和被剥离而被列入档案架和封闭在档案袋中。正因为这样，知识的现代档案形式，表现了当时当地社会力量对比及其分布网络的实际状况，也是这种状况的运作的产物。

作为档案的形式而留存下来的论述性知识，表现了现代知识形成和传播的重要特点。各种档案的基本特点，就是它们的层次性、类别性、限制性和规范性。档案以其层次性、类别性、限制性和规范性的形式，实际上就把档案中的各种被记录的内容，分门别类地区分开来，并依照制造和管理档案的人的意图，对档案的内容进行神秘化、区隔化和正当化的程序。

档案在人类文化史上的出现，意味着一切过往的历史的重组和改造，意味着历史被纳入到新的秩序中，特别是意味着历史通过现代技术的干预和改造而成为非历史的人造技术结构。在现代科学技术的加工和掩饰下，档案以其“客观呈现”的形式，在神不知鬼不觉的情况下，偷偷地对历史进行人为的篡改。尤其带有讽刺意味的是，任何档案都一定采取分类的方式，将档案自身的内容进行自我分割，或按时间顺序、或按性质、或按内容的重要性程度、或按秘密的程度，进行排列组合，呈现出档案本身的阶层性和类别性。档案的这种特点，典型地显示了整个社会结构的阶层性、类别性及区别性。所以，档案的形式本身表现了社会阶层化和区别化的特征。

档案的形成及其结构是由特定的社会力量关系所决定的。作为档案的知识论述，它们为什么在形成中，采取如此这般的形式，又为什么是由某些特定的人群去从事论述的制作，为什么在制作中会导致它们所预定的效果？……所有这一切，都表现了论述事件发生过程中的复杂力量关系网络及其生命运动，也表现了它们的实际社会效果。所以，知识考古学就是要像档案那样，把知识论述形成过程中的那种活生生的力量紧张关系重新显示出来。

为了开展考古学的研究，必须尽可能收集及分析特定历史时期的所有相关档案。在考古学研究所使用的档案，福柯认为，已经不是“档案”（document），而成为一种历史事件的见证，作为“纪念碑”（monument）而呈现出来。所以，“严格地说，考古学就是关于这种档案的科学”（*archéologie est, au sens strict, la science de cette archive*）。（Foucault, 1994: I, 499）

因此，在福柯的考古学中的档案，已经改变了它的原有性质。正如福柯所说：“我所说的档案，不是由某一种文明所保存的文本整体，也不是人们从那些文明的浩劫中所能够拯救出来的遗迹的总体，而是一系列规则的游戏。这种游戏决定了文化中的各种陈述的出现或消失、它们的更改或取消以

及它们作为事件和事物的吊诡性的存在。在档案的整体因素中对论述的实际状况进行分析，就是一点也不把它们当成‘文件’，而是把它们当成‘纪念碑’。这种研究，既同一切地质学的隐喻无关，也一点都与寻求根源的研究无关，同时也并不试图寻求什么始基。这样的研究，根据词源学的游戏规则，可以称之为考古学。”（Foucault, 1994: I, 708）

## 第八节 权力系谱学与知识考古学的关系

知识固然成为现代社会维持和运作的中心支柱，但知识本身并不是孤立存在和发生作用。如前所述，知识一方面综合着整个社会各种力量相互紧张斗争的结果，另一方面它本身又必须在同社会其他各种实际力量的配合下，才能存在和发展，才能发挥它的社会功能。在近代社会一系列号称“科学”的知识形成过程中，特定语言论述的建构和散播过程，都是受制于特定社会权力网络。同样地，特定社会历史阶段的权力网络的建构和运作，同时又在很大程度上依赖于科学知识语言论述的形构和扩散策略，依赖于科学知识语言论述同权力网络运作之间的相互协调和相互促进。正是由于这样的认识过程以及知识与权力之间的相互渗透，现代人在使自身建构成认知主体的同时，实际上也变成了各种知识语言论述散播策略的从属性因素，成为知识本身的对象，成为权力运作的对象。

由于知识同权力运作之间存在着密切的内在关系，所以，知识考古学从根本上说，就同权力和道德的系谱学紧密联系；任何知识论述，不管是它的创建、形成、建构还是扩散过程，都离不开权力和道德的力量。1975年，当福柯到美国与洛杉矶大学学生进行讨论时，他明确地指出：作为“论述”的知识是紧密地同权力联系在一起。换句话说，没有脱离权力运作的纯学术的知识论述体系；不但知识论述的产生和散布要靠权力的运作，而且，知识作为论述本身，就是权力的一种表现。反过来，任何权力，特别是近代社会以来的权力，由近代社会本身的性质决定，其运作也都离不开知识，离不开知识论述的参与和介入。人类社会中的任何时代，都没有过权力与知识各自独立存在、互不相干的时候，更何况在启蒙运动之后建立的近代社会中。所以，福柯说：“我不打算在‘论述’背后寻找某种像权力的东西，也不打

算在论述背后寻找它的权力源泉。……在我所采用的分析中，并不处理说话的主体（le sujet parlant）问题；而是探究在权力渗透的策略运作系统中，论述究竟扮演一种什么样的角色，而且，论述的这种角色，又如何使权力能够运作起来。因此，权力并不在论述之外。权力既不是论述的源泉，也不是它的根源。权力是通过论述而运作的某种东西，因为论述本身就是权力关系中的一个策略因素。难道这还不清楚吗？”（Foucault, 1994: III, 465）接着，福柯又重复强调，论述是在权力一般运作机制内部操作的一个内在因素。所以，论述本身就构成权力及其运作的必不可少的组成要素。也正因为如此，如前所述，必须把论述当成一系列事件，当成政治事件，当成权力的一种成分，而通过论述这类事件，权力和整个政治活动才有可能运作起来。

由此，我们已经清楚地看到，福柯对于知识论述的考古学研究，势必导致对于权力的系谱学研究；同样地，权力系谱学也不可避免地要利用知识考古学的研究成果，并同知识考古学一起，更全面地探究权力和知识之间的密切关系。这也就是为什么，福柯会在早期所取得的知识考古学研究的基础上，在60年代末和70年代初，进一步将其发展成为权力系谱学和道德系谱学的研究。更确切地说，所谓系谱学研究，根本不是把权力当成某种可以独立存在的实体，也不打算探究权力的终极基础和始因，而是要把知识当成权力运作的一个不可缺少的策略因素，深入揭示并解构各种科学话语或知识论述与权力之间的相互渗透和相互勾结的关系。任何权力都不是孤立地进行和运作。特别是在现代社会中，一切权力的运作都不可避免地要同知识论述相结合。对于现代社会中的权力运作，如果脱离知识论述的因素，就无异于掩饰现代权力的宰制、控制和规训功能。正是在这个意义上说，作为一位社会哲学家，福柯在观察社会的时候，主要把注意力放在促使整个社会不断运作的权力系统及其同社会其他因素的复杂关系上。

在福柯看来，社会基本上是一个不断变动的权力系统。所以，他在谈到《性史》的意义的时候说：“对我来说，我的作品的主要点是重新思考和建构关于权力的理论。”（Pour moi l'essentiel du travail, c'est une réélaboration de la théorie du pouvoir）（Foucault, 1994: III, 231）

与权力系谱学平行进行的，是道德系谱学。它并不描述道德的历史形成和发展过程，因为道德本身本来就是人们根据权力斗争的需要而虚构出来的。通过道德的论述，历代统治阶级试图加强他们对于整个社会的控制，并

监督社会成员实现他们所企盼的“主体化”和“客体化”过程。所以，福柯的道德系谱学是对于道德主体的历史批判。它所揭示的，是道德行为主体以及欲望主体的历史建构中的各种斗争过程以及其中的社会力量的相互关系。（Foucault, 1994: IV, 397）

在福柯的权力系谱学和道德系谱学中，福柯主要从权力和道德的角度出发，探讨各种知识论述同权力运作及其策略、同道德规范及其社会实践的关系。所以，同知识考古学一样，他的权力和道德系谱学，也是探讨权力和道德同各种论述，特别是知识论述的紧密关系，探讨权力和道德论述的制度化 and 规范化及其实际操作策略和技巧，探讨这些论述策略和技巧对于现代社会的宰制过程及其运作机制的功能，尤其是探讨现代社会中被禁忌化、规范化和制度化的“性论述”，并将性论述放在现代社会发展的脉络中加以分析，指出性论述与权力、道德和知识论述的相互关系，揭示现代社会实现个人主体化的运作机制及其策略。也正是在这个意义上说，系谱学是一种“造反”的活动、一种颠覆现有知识论述及权力统治的研究工作。

福柯在其1976年1月7日的法兰西学院课程演讲中指出：“系谱学指的是使那些局部的、不连贯的、被贬低的、不合法的知识运作起来，去反对统一性的理论法庭。后者往往以正确认识的名义，以控制在几个人手中的科学权力的名义，试图过滤和筛选那些知识，对它们进行分级、整理。因此，系谱学不是导向一种更细致或更正确的科学形式所进行的实证主义的回溯。系谱学，非常准确地说，就是反科学。（les généalogies, ce sont très exactement des antisciences）它并不要求对于无知或非知识的一种抒情式权利，它也不是拒绝知识，不是运用和说明尚未被知识捕获的即刻经验的魅力。它并不是指这些。它是指知识的造反。（il s'agit de l'insurrection des savoirs）但这种造反，并不是反对科学的内容、方法和概念，而是首先为了反对集中化的权力效果。这种集中化权力，是同在像我们这样的社会中组织起来的科学论述活动的制度及其运作紧密相关的。不管科学论述的这种制度化是在一所大学中体现出来，还是以更一般的形式，在一家教育机构中体现出来；也不管科学论述的这种制度化，体现在理论商业网络中，诸如在精神分析学中所表现的那样，还是在一种政治机构中，诸如像马克思主义那样。总之，在实际上究竟是哪一种并不重要。系谱学所引导的斗争，就是为了反对被当做科学的论述的权力自身的效果。”（Foucault, 1994: III, 165; 1997: 10）一句话，系谱

学就是反对科学论述的权力运作效果，特别是反对越来越高度集中化的现代统治机构对于知识论述的制造和再生产的垄断。为此，权力系谱学将集中全力揭示知识与权力实际运作的紧密勾结关系，打碎两者之间的“神圣同盟”。

福柯自己在他的法兰西学院的讲学活动中，就是以具体的实践方式典型地表现了知识系谱学的性质、特征及其策略。他坦率地说，他的研究方式和批判程序，具有片断性、中断性、重复性、无联系性、无系统性和无目的性。（Foucault, 1997: 5）通过这种知识的研究方式，一方面揭露了知识本身同权力和道德之间的内在关系，另一方面又以实践的具体形式揭示了系谱学的性质和特征。

所以，系谱学实际上就是一场反对科学论述权力的实际运作的理论和实践。它所要揭示的，就是科学论述在实际的社会生活中与整体社会权力的相互勾结及其权力运作策略。也正因为这样，福柯直截了当地说，系谱学就是“一项解放历史知识，并使其摆脱奴役的事业”，“也就是说它有能力对统一的、形式化的和科学的论述进行反抗和斗争”（Ibid: 167）。系谱学之所以具有解放局部知识的能力，就是因为它始终贯穿着反对将知识等级化及其权力集中化，反对使各种具体的实际知识变成受统治者统一掌控的权力系统的组成因素。系谱学在这个意义上说，又可以称为一种分散的、片断的、无序的和中断的知识对于统一的科学知识的造反，而其本质就是使知识摆脱统一的统治权力机器的控制，还知识本来的面目。但是，要做到这一点，首先必须清楚地看到知识和权力之间的勾结的必然性及复杂性，要对传统各种号称真理的知识进行颠覆和解构，指出它们隶属于社会整体权力系统的实质。这样一来，知识考古学和权力系谱学就很自然地连接在一起，互相渗透和互相补充，成为一个不可分割的社会历史批判总活动的组成部分。所以，福柯又说，考古学和系谱学有其互通互补之处：“如果这是涉及对于局部的、地域性的论述的分析方法而言（la méthode propre à l'analyse des discoursivités locales），也许人们可以称之为考古学。至于系谱学，它是指局部的、地域性的论述从被从属的知识体系中解脱出来的策略运作。”（Ibid）

到了70年代，当福柯着手研究西方社会运作的基本机制时，整个西方社会科学研究领域发生了很大的变化。形势的变化，使福柯不再坚持其早期对于精神病治疗学知识史的断裂式研究方式，而是进一步加强了对于知识同道德和权力的关系的研究和解剖，使他把知识考古学进一步同道德系谱学和



权力系谱学结合起来，并以权力运作为核心，揭示权力同知识以及道德的密切关系。这种研究直接关系到对于权力本身的看法。权力到底是什么？对于权力，是否可以继续如同传统研究方法那样，首先提出“权力到底是什么？”权力是如同各种东西那样，可以被确定地界定下来吗？世界上真有那么一种实体的“东西”可以被称为“权力”吗？它可以如同其他事物那样被单独地当成人的研究对象吗？福柯对于这些问题的回答都是否定性的。他认为，不能把权力当成一种东西或一个对象那样加以研究，因为权力从来都不是像“东西”那样而独立存在。权力的问题，不是“它是什么”的问题，而是“它怎样运作”的问题。权力是只有在其运作中才存在的活动网络，它的运作始终都是同知识、道德、社会上其他各种复杂因素紧密联系在一起。所以，研究权力必须把它放在社会的活生生的关系网络中，必须将它当成运作中的复杂关系，一种不断变动其运作策略并随时随地相互拉扯的力的关系网络。由于无法预设系谱学研究的结果及其实际操作过程，福柯宁愿将系谱学研究当成某种“赌注”（l'enjeu），也就是某种具有冒险性质的探索游戏。

## 第九节 目的、方法与策略的灵活结合

福柯采用考古学和系谱学是为了实现他对于现代社会的分析批判。从根本上说，他的考古学和系谱学是一种“批判的机器”（une machine critique）。（Foucault, 1994: II, 644-645）当福柯将他的考古学和系谱学称为“批判的机器”时，他显然是将批判的内容、目标、目的、方法、战术和策略联系在一起。所以，福柯在谈到他关于监狱的著作的写作方法时，特别强调了采取灵活而有效的方法论的重要意义。他认为，由恰当的“策略”、“战术”（tactique）和“目标”（objectif）等概念所组成的方法论，是保证批判与创作顺利进行的基本条件。（Foucault, 1994: IV, 19）对于福柯来说，方法绝不仅仅是研究手段和研究工具，而是同研究的目的、过程以及同现代社会的整体问题密切相关。所以，要弄清考古学和系谱学的真正意义，就不能单纯地将它们理解为福柯的研究方法，而是要把它们同福柯研究的基本内容、主题、态度、风格及过程联系在一起，并使之与传统的批判活动进行比较。为此，福柯坚持将他的考古学和系谱学，放置在西方思想和文化的近代

史框架内，并同启蒙运动以来所进行的各种批判进行比较。

在他的《什么是启蒙》专文中，福柯较为详细地谈到他的考古学和系谱学批判的特征。他说，他的考古学和系谱学作为批判的方式，首先试图对我们自身进行历史的分析，特别是将我们自身同启蒙运动以来的历史联系在一起，因为我们自身，在某种意义上说，是由启蒙运动决定的。整个西方文化及其基础思想和理论，都是在启蒙运动时期奠定下来的。但是，这种历史的分析并不是进行历史的回溯，更不是寻求合理性的内在本质；而是跨越各种极限和限制，以便使我们自身不再成为传统的“主体”，而是成为能够进行自决、具有高度自主性的我们自身。这就表明，福柯的考古学和系谱学，除了作为研究方法而被使用以外，还紧密地同福柯研究的目的相联系，即将它们当成批判传统主体论的工具，也当成改造我们自身，使我们成为自身的真正主人的重要手段。

其次，这种批判并不打算过于简单地将启蒙精神同人文主义等同起来。它所追求的，毋宁说是由此而实现对于传统人文主义的彻底批判。（Foucault, 1994: IV, 573-574）显然，福柯不打算让他的考古学和系谱学同人文主义等同起来。与此相反，在福柯贯彻其考古学和系谱学的过程中，经常同时进行对人文主义及各种传统论述的批判。

在此基础上，福柯把他的考古学和系谱学批判进一步同传统的形而上学区分开来。福柯指出，作为方法、策略和目的的高度结合，考古学和系谱学所要实现的，并不是先验的或超越的批判，并不是为了建构某种形而上学体系。他说，批判的特征，就其目的性而言，是系谱学的；就其方法而言，是考古学的。考古学和系谱学的结合，正是其批判方法与目的相结合所要求的。所以，考古学和系谱学的批判，是为了将贯穿于我们思想、说话和行动过程中的各种论述，当成历史事件进行彻底的批判，并由此使我们自身变得更加自由。（Ibid: 574）

正因为考古学和系谱学的批判是为了达到真正的自由，所以，考古学和系谱学又同时必须是实验性和探索性的。作为实验性和探索性的批判活动，考古学和系谱学将展开一系列未定的和不确定的历史考察，同时又进行对现实和实际世界的调查研究，以便寻求开辟新的可能性的适当场所和视野，使对于现实的改造活动能够尽可能地实现。福柯认为，考古学和系谱学，作为方法与目的的结合，在贯彻过程中始终要考虑到一般性与具体性、普遍性与

局部性、理论与实践的结合。所以，每当福柯开展其考古学和系谱学研究，总是要坚持开展对于实证主义和抽象形而上学的双向斗争：一方面，他力图使考古学和系谱学同单纯追求经验和实证调查的实证主义相区别；另一方面，他又使其同传统形而上学及一切不切实际的哲学抽象活动区分开来。他说：“系谱学的批判活动，正如你们所看到的，一点也不意味着把理论的抽象统一性同事实的具体多样性对立起来。同样，也根本不是否定思辨的方法，并使之与任何科学主义以及严格的知识对立起来。所以，系谱学并不是通过系谱学研究计划而实现的某种经验主义，也不是通常意义上的实证主义。”（Foucault, 1994: III, 165）因此，他的考古学和系谱学，在实际批判中，一方面表现为对于具体知识领域、地区性和局部性问题（如精神分析学、精神病治疗学、精神病治疗实践、语言学、监狱制度等）的深入批判，另一方面又不使这种批判堕入实证主义的陷阱；而是将普遍性和具体性结合起来，使考古学和系谱学的批判既达到批判目的，又脚踏实地地开展活动。由此可见，考古学和系谱学的批判，总是从最具体的领域和最局部性的问题入手，非常重视实际的档案和具体实例的调查。同时，它并不打算寻求最一般性和最普遍性的解决方案，就像传统形而上学所做过的那样，幻想寻找能够解决一切问题的“终极答案”。归根结底，这是一种对于我们自身的自由命运的历史性和实践性的考察，是为我们自身的自由寻求新的广阔可能性的试探活动。它一方面拒绝进行抽象的形而上学探讨，所以要同最具体的局部经验相联系，要对长期被掩盖的历史事件进行最具体和最细微的调查研究，从大量的档案材料中，发现那些有意被掩饰或被篡改的事件真相；但另一方面，它又不是局限于我们自身所熟悉的几个有限领域，而是尽可能在我们自身力所能及的范围内，将各种历史的实践经验及现实的状况结合起来，使批判活动充分显示其游戏和创造的特质。福柯明确地指出：“概括地说，考古学是对地区性论述的分析方法，而系谱学是揭示局部性论述的策略。”（Foucault, 1994: III, 167）接着，他又说，考古学是一种方法（*méthod*），而系谱学是进行批判战斗的战术（*tactique*）。（*Ibid*）

福柯强调，为了考虑到同时实现考古学和系谱学的方法和目的，他的批判必须充分利用最近二十年来的社会实践经验，特别是深刻分析在我们自身的生活方式、思想模式、权力关系、性的关系以及对待精神病方面所展现出来的各种具体经验。如前所述，福柯所说的“经验”，并不是经验主义和实

证主义所标榜的那种仅靠统计数据归纳起来的片面资料。他所说的“经验”，是要以历史档案为基础，同时又能够有助于我们自己找到摆脱现状的出路。所以，福柯的考古学和系谱学批判，往往集中指向现代资本主义社会的典型制度——现代自由主义（libéralisme moderne）。为此，福柯晚期曾向加利福尼亚大学提出合作研究计划。其中，主要是针对 20 世纪 30 年代以来的现代自由主义制度进行批判。后来，伯克利分校与福柯合作研究的师生，针对 20 世纪 30 年代以后西方国家政府统治心态的变迁，曾在 1984 年给福柯寄来一份研究计划。这份计划表明，福柯很重视自第一次世界大战以来，西方社会在社会生活、经济计划化及政治组织三大方面的重建过程，因为最切近的资本主义社会的各种改革，显示了西方社会自启蒙以来所建构的社会制度的特征及其历史变化的性质。而且，这些最切近西方人现代生活及其现状的社会历史事件，是他分析批判“我们自身”及其历史命运的现实基础。

福柯在描述其考古学和系谱学批判的特质时，强调它们并不是在无秩序和无规则的条件下进行，而是同样具有它的一般性（généralité）、系统性（systématicité）、同质同型（homogénéité）和赌注性（enjeu）。

系谱学的历史批判活动的一般性，指的是在现代史上它所批判的主题，诸如理性与非理性、疾病与健康、罪行与法律的对立关系，一直不断地循环式地呈现出来。正因为这样，系谱学将以“成问题化”的提问方式，对所有这些带普遍性的问题进行历史的考察。

系谱学的系统性，指的是它所批判的论述实践，始终都围绕着三大关系的范围，即关于掌控者与他们所掌控的事物的关系、对他人的行动的关系以及对自身的关系。这三大关系领域并不是相互割裂，而是相互关联。但系谱学的历史批判必须围绕这三大主轴，并分析它们各种相互区别的特殊性。

系谱学的同质同型，指的是它所依据的参照领域的同质同型，即关于西方人的所作所为以及他们的行动方式的内同质同型。

系谱学的赌注性就表现在“能力与权力的相互关系的吊诡性”（le paradoxe des rapports de la capacité et du pouvoir）中。问题要回溯到启蒙运动时期的许诺和基本口号：控制事物的技术能力的增长与个人自由的提高，将是按比例地和谐地发展。但是，实际上，掌控事物的能力的增长，并不是如同预先所承诺的那样和谐地发展。人们所看到的，是权力的关系形式，始终都贯穿并干预各种技术发展的过程。特别值得注意的是，为经济目的服务的生产

技术、调整社会关系的制度以及沟通的技术，都很紧密地同各种权力关系的运作结合在一起。各种各样的关于控制个人及集体的规训制度、以国家权力的名义实行的正常化程序以及控制社会人口等政策，都显示了权力对于技术的干预，也显示了能力增长与权力关系增强的不协调性。（Foucault, 1994: IV, 575-576）

福柯对于系谱学的上述特性的描述，使我们更加清楚地看到，考古学和系谱学归根结底是一种态度：一种对于我们自身的现状的态度，对于现代社会制度的态度，对于批判自身的态度，对于我们自身能否超越现代社会的限制的态度。正如福柯所说：“对于我们自身的批判的本体论，不能被当成一种理论、一种学说，也不是一种累积起来的始终如一的知识体；而是一种态度、一种心态、一种哲学活动。根据这种态度，对于我们自身现状的批判，一方面是对于强加于我们的各种限制的历史分析；另一方面，又要验证超越这些限制的可能性。”（Foucault, 1994: IV, 577）

总结以上各个方面，福柯指出：“存在着三个系谱学研究的可能领域。首先，是就我们同真理的关系而探讨的我们自身的本体论。通过这一领域，我们把我们自身建构成认识的主体。其次，是就我们自身同权力场域的关系而探讨的我们自身的历史存在论。正是在这里，我们将我们自身建构成对他人实行各种行动的主体。最后，是探讨我们同道德的关系的我们自身的历史存在论，由此使我们有可能成为伦理主体。”（Foucault, 1994: IV, 618）福柯还进一步明确指出：“由此可见，一种系谱学有三个可能的主轴。这三大主轴都在我的《精神病的历史》一书中出现过，尽管采取了多少有点含混的形式。我是在我的《诊疗所的诞生》和《知识考古学》中探讨真理的主轴。而我在《监视与惩罚》中展示了权力的主轴，在我的《性史》中展示了道德的主轴。”（Ibid）

## 第三章 真理游戏中的权力游戏

### 第一节 福柯的权力论述的一般特征

对于权术策略游戏的分析批判，是福柯真理游戏整个批判战略活动的一个最重要的组成部分，也是他个人的理论和实践的主要内容。如同他自己所说：“当我研究权力的机制时，我试图研究的是它们的特殊性。最令我奇怪的，是那种将其自身的规则强加于人的想法。我既没有指挥一切伟人的想法，也不承认法规的普遍性。相反，我所力求掌握的是权力的实际实施机制（je m’attache à saisir des mécanismes d’exercice effectif de pouvoir）。”（Foucault, 1994: IV, 92）权力的策略性及其复杂性，使社会上实际运作的各种权力关系，都不存在一般性的“普遍规律”。福柯认为，在西方传统的真理游戏中，始终贯穿着各种权力的运作和力量竞争。而且，各种真理游戏的真正目的，归根结底也是为了夺取、巩固和扩大某个特定个人或社会集团的权力，并使权力运作发生真正效果。权力，如同英国文学家托尔金（John Ronald Reuel Tolkien, 1892—1973）的作品《指环王》（*Le Seigneurs des annaux*, 1954—1956）所暗示的，既是无所不在地到处呈现的威力，又是使其持有者腐败堕落的可怕力量。福柯在其系谱学研究中所要揭示的，是权力运作同知识论述及其实践的密不可分的关系。福柯认为，权力始终都不是由某个人所掌握的那样，也不是由某人发出的力量。权力既不属于某个人，也不属于某个集团。权力只是在其扩散、中转、网络、相互支持、潜力差异、移动等状态中才存在。正是在这些相互差异的体系中，才能够正确地分析权力，权力本身也才能真正地运作起来。（Foucault, 2003: 6）权力的运作、夺取和扩大，依靠着真理游戏的开展及其实现过程，而真理游戏又成为权力竞争的重要手段；两者相互依赖、相互交错而连成一体。

关于权力问题的论述，在福柯的著作中占据着很重要的地位。但福柯的思想非常复杂，而且，他的著述种类和内容也很庞杂，他所探讨的问题几乎涉及社会和人的思想的一切方面。在他的许多著作中，他不断地讨论了权力的问题。正如他自己所说：“对我来说，我的作品的主要点，是重新思考关于权力的理论。”（Foucault, 1994：Ⅲ，231）

因此，可以说，关于权力问题，福柯虽然没有写过专门著作，但在不同的时候，总是试图勾勒出一些关于权力及其运作的轮廓。他不知疲倦，甚至喋喋不休地阐述权力问题，但他并不打算建构这样或那样的关于权力的完整理论。我们可以看到，在他对精神病院、疯狂、医学、监狱、性和警察的大量历史研究中，他所研究的并非传统知识探讨的重点，也不采用任何一种传统方法。权力问题就是沿着全部这些问题一再展开，并与这些问题连成一个整体，成为内在于这些问题之中的主轴线。因此，福柯关于权力的论述，是散见于他的大量著作，没有一个严谨和统一的系统，也没有贯穿于其中的始终一贯的逻辑原则。他自己也承认，他没有一种关于权力的“大理论”，也没有关于权力的“一般理论”。他说：“我没有一般理论，我也没有可以信赖的工具。”（Foucault, 1994：Ⅲ，216；402-404）然而，他将权力贯穿于他的一切著作中加以论述的做法，正表明他时时刻刻关怀着权力问题，并把权力看做人类社会，特别是当代社会的最重要的问题。

他关于权力的观点和理论是不断变化和发展的，一方面随着他自己基本思想的变化而变化，另一方面也随着他在不同时期探讨重点的转变而转变，同时也依据他所研究的具体权力关系的位置、区域和环境而变化。因此，他关于权力的观点，如同他个人、他的思想一样，不存在始终必须遵守的统一规定的规范或原则。

关于权力，他是在当代各种实际的社会和政治事件的压力下，沿着权力本身内在发展的线索，不断地更新对于权力的提问方式。而且，福柯每一次对于权力的提问，都免不了表现出循环往复的游戏运动方式。福柯，随着自己独特的步伐，直至其生命的最后时刻，不断地重读、重新定位和解释自己做过的工作。这就是为什么他总是避免提出关于权力的“一般理论”。

推动他集中研究权力的主要原因，除了因为权力本身本来就是西方社会和政治历史中的关键因素以外，还由于在他生活的20世纪50年代至70年代期间，全世界到处都显示出权力问题的突出地位。他在1977年10月13日

同日本学者交谈时指出，起码有两个重大事件与他特别关心权力问题有关：第一是当时普遍呈现法西斯势力猖狂肆虐的现象，第二是当时西方民主国家中到处出现权力泛滥和渗透的现象。福柯指出，透过这些重大事件，“权力过度泛滥”的问题“赤裸裸地显示出来”（le problème de l'excès du pouvoir paraissait dans sa nudité）。（Foucault, 1994: III, 400-402）直到1982年，福柯还强烈地意识到“法西斯现象”在西方的继续发烧、疯狂及恶魔化的趋势有增无减，而这是由于“他们在很大程度上利用了我们的政治合理性的观念和程序”（ils ont, dans une large mesure, utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique）。（Foucault, 1994: IV, 224）就是这样，福柯在高度警觉、集中注意的观察中，如同尼采那样，紧紧“跟踪伟大的政治”，把注意力集中到权力问题，尤其注意掩饰着法西斯现象的当代“政治合理性”。

值得指出的是，他的思想是在20世纪70年代中期发生了重大变化。因此，他的权力理论也是在这个时期发生重大变化。他从1976年起，一方面在法兰西学院的授课中，以《必须保卫社会》为题，在权力问题上集中探讨三大论题：（一）惩戒的权力（le pouvoir punitif）（通过像监狱那样的惩罚机关的监视技术、规范性制裁和全方位环形敞视监督系统等）；（二）生命权力（bio-pouvoir）（通过对于人口、生命和活人的管理控制）；（三）政府统管术（gouvernementalité）（通过国家理性和警察装置与技术）。另一方面，福柯开始着手撰写他的《性史》三卷本，打算以“性的论述”为主轴，深入探讨紧密围绕权力运作而旋转，并始终控制着西方人的“主体化”过程。

长期以来，在西方社会中，任何政权和法制都是把主权问题列为首位。这样的政权和法制结构决定了权力、法制和真理之间相互关系的形式，也决定了真理依靠权力和法制而为权力和法制进行正当化论证的内容和基本形式。关于这点，福柯说：“当我们说西方社会中主权问题是法制问题的中心时，意指的是，论述和法的技术基本上是为了在政权内部解决统治的问题而运作的。换句话说，论述和法的技术的运作，都是为了在这种统治所在的地方化约或掩饰两大因素：一方面就是关于主权的正当化的权力，另一方面就是关于服从的法律方面的义务。因此，整个法制体系，归根结底就是为了排除由第三者进行统治的事实及其各种后果。”（Foucault, 1994: III, 177）

正因为如此，“在西方社会中，法制体系和法律审判场域始终是统治关



系和多种形式的臣服计谋的永恒传动装置。因此，法制，在我看来，不应该从一个固定的正当性的角度去看，而应该从促使正当性运作的臣服程序去看。所以，对我来说，问题是要把关于主权性和强制个人隶属于这个主权性的服从的问题，变为短程的循环，甚至避免它。……我要在这个关于主权性和服从的问题（le problème de la souveraineté et de l'obéissance）上，凸显出统治的问题和臣服的问题（le problème de la domination et de l'assujettissement）”（Foucault, 1994: III, 178）。

福柯认为，社会、法律和国家，都是由无止境的战争状态及其相关力量所决定的。他严厉地批判传统的自然法理论，强调：“首先，理所当然，战争决定了国家的诞生：权利、和平和法律是从战场的血腥和泥泞中诞生的。但是，在这里，不应当把战争理解为哲学家和法学家所想象的那种理想的战斗和对抗。它与理论上的某种原始性无关。法律不是在最初牧羊人常去的泉水旁从自然中诞生。法律降生自实实在在的战斗、胜利、屠杀和掠夺。它们都有自己确实发生的时间和令人恐怖的英雄。法律生自焚烧的城市和被蹂躏的土地：它的诞生伴随着伟大的无辜者在太阳升起时的呻吟。但这一切并不意味着社会、法律和国家就是这些战争的休止，或者是对胜利的永久性认可。法律不是和解，因为在法律之下，战争继续在一切权力机制，甚至最常规的权力机制中咆哮。正是战争构成制度和秩序的动力；和平，在它的最小的齿轮里，也发出了战争的隆隆声。”（Foucault, M. 1997: 40）权力必须在“一切人反对一切人的斗争”中加以理解，但是，这个表面上是霍布斯式的论断不应当让人产生错觉，因为在福柯看来，权力本身，在事实上，就是在“一切人反对一切人的斗争”中，在各种各样的、断断续续的、无可预料的、异质的、复杂的、地区性的、散布的和无所不在的各种领域和时空中，施展并延续其功能。这同霍布斯所说的那种“统治的整体事实和战争的二元对立逻辑”是根本不兼容或根本不同的。

福柯在《性史》第一卷中说：“从权力关系根源上说，统治者与被统治者之间并不存在全面彻底的二元对立。二元对立切不可作为普遍模式；社会机体由高至低、由大而小，并非每个层面都存在这种二元对立。相反，人们必须认识到那些形成并作用于各生产组织、家庭、具体集团和机构的多重力量关系是造成弥漫于整个社会机体的分裂的广泛影响的基础。这些多重力量关系形成了一条共同的力量战线来消除局部对立，并把它们联系在一起。可

以肯定，它们还对各种力量关系进行重新分配、重新排列，使它们互相协调、秩序井然，并融合在一起。”（Foucault, M. 1976: 124）

权力不是孤立存在和单独发展，而是同“论述”，特别是语言论述、知识论述、道德论述紧密相结合的象征性力量，构成一股贯穿于社会文化生活各个领域的复杂力量的交织关系：权力、知识、道德的三重交错网络，导致“知识考古学”、“道德系谱学”、“权力系谱学”三者以“论述”为中心的双向共时循环旋转。

因此，对于福柯来说，揭露权力和论述的辩证关系，揭露西方权力结构的特征及其主权统治的制度，不是像传统政治哲学和传统思想家那样，把重点放在冠冕堂皇的权威性的哲学论述上，诸如皇家御用知识分子的政权论和有关民主自由的各种高度理性化和高度逻辑化的哲学论述。所有这些传统的论述在说明权力结构和权力运作的时候，总是千方百计地论证其客观性、真理性、正义性和正当性。而且，这些传统论述也总是以中央主权统治结构的完满性和抽象性，去论证这些统治结构的客观性。与此相反，福柯有意识地撇开传统中央政权的理想结构和传统权威政治哲学的论述模式，把重点转向所有政权制度系统和统治机器的末端和极限之处，把重点指向赤裸裸暴露权力的肮脏性质的地方政权以及被人们忽略的“粗俗”领域，诸如精神病治疗院和监狱等。为什么呢？因为正是在这个末端和极限或边缘之处，暴露了任何统治结构和权力运作系统设法要加以掩盖的所有弊端，也暴露了统治与服从的关系的真面目。也就是说，正是在那里，彻底地暴露了统治结构和权力运作系统中最阴险、最狡猾、最残酷和最赤裸的本质。

为此，从70年代开始，福柯将其研究西方社会中知识论述和权力的关系的重点，转向研究监狱、惩罚、规训以及地方政权和边缘地区权力机构的运作状况。福柯认为，在这些边缘地区和远离中央政权的领域，权力结构及其统治机器的运作方式，具有非常明显和典型的特征，足以暴露西方社会长期以来被官方论述和权威性政治哲学所掩饰的权力运作的性质。福柯指出，在这些领域，政权运作同知识论述的相互关系，一方面表现出政权制度化、法制化和真理科学化的特征，另一方面却表现出时时刻刻不断违法、逾越法规和任意滥用权力的特征。正是在这些地区，彻底暴露了现代社会权力运作的所谓“法制性”的虚伪本质。这种现代社会的一体两面的特征，显示了其吊诡性，但它正是西方所谓合理和科学的法制的真正性质。同样，在这里也

显示出西方知识论述和权力运作的相互关系的十分吊诡的性质。

针对现代社会权力运作的复杂性，福柯认为，要彻底弄清当代知识论述，特别是人文科学和社会科学知识论述与权力运作的相互关系，必须从其相互矛盾和相互排斥两方面进行分析：一方面，集中分析典型的传统权力论述的逻辑结构和理性主义的特色，分析它们如何“客观地”和“公正地”建构起主权至上的权力论述体系（这些典型的权力论述系统，表现在从16世纪到19世纪末各种政治哲学体系以及在此一时期内各个西方主要民主国家的宪法蓝本中）；另一方面，集中分析各种有关监督、规训、审查和纪律执行等具体方面的论述，从主权的策略化和制度化的各个细节中，从贯彻主权的每一个纪律化和监督网络的管道的各个微细血管中，从执行纪律和监督的各种具体论述中，分析上述至高无上的主权在具体统治过程和政权运作程序中的实际表现（这些具体的有关规训和监督的论述，主要表现在各个监狱、监管所、教养所、诊疗所和精神病院的各种法规和制度的论述中，也表现在精神病学等相关学科的理论论述及其实际规定的论述中，尤其表现在这些法制执行机构的档案记录中）。

关于权力对于知识论述的生产和扩大的影响方面，也同样必须相应地考虑到相互矛盾的两个层面。第一个层面是，整体国家机器和整个统治阶级的利益同整个知识界和理论界的相互关系。在这个层面上，两者的关系往往采用非常迂回、非常模糊和非常抽象的形式，特别是在17世纪以后的近代社会，两者往往采取普遍化和标准化的形式，至多采用最一般的意识形态性质。在第二个层面上，对于权力运作的各个具体程序和策略运用方面，权力对于论述的干预就更为直接和更为紧迫。在这一点上，当各个地方权力机构，特别是各个地方法院，具体审理各个法律案件的时候，或者，当各个监管所和精神疗养院等具体法规执行机构审查和判定具体犯罪或病患的时候，权力对于论述的干预就较为直接和露骨。

所以，福柯说：“主权和规训，主权的法制和规训化的机制，是我们社会中政权的基本运作机制两项绝对的构成因素。”（Foucault, M. 1976: 189）

由于论述往往采取知识和真理的形式，所以，当论述为权力而建构和散播的时候，在主权方面的论述更便于以抽象和客观的形式表达出来，而在规训方面的具体论述则更接近命令式形式，以带有强制性的规则、法规、规定、政策和策略形式表现出来。因此，在分析论述为政权服务的性质时，应

该尽可能选择那些有关法规、政策和策略的各种论述，因为这些论述同时具有客观真理性和强制规定性两方面的特点。福柯在分析论述的权力性质的时候，正是选择了具有规定性的精神病治疗学论述和具有强制规训性质的监狱规则的论述等方面。随着知识考古学研究的不断深入，福柯分析的锋芒越来越集中到知识与权力的关系上。

为了强调真理游戏与权力运作之间的紧密关系，福柯在谈到西方各国对于“性”的基本态度时指出：环绕“性”而建构的知识论述及道德规范，没有一种不是在权力运作的条件下实现的，而各种有关性的论述，又都是为权力的运作和操纵策略服务。从“性”的论述与权力运作的实际密切关系中，可以典型地看到：旨在建构主体性的真理游戏，是在同权力游戏相互交错的过程中进行的。（Foucault, 1994: III, 105）也正因为这样，如前所述，福柯将他的知识考古学当成一种批判方法（*la méthode de critique*），而把他的系谱学当成批判的目的性（*la finalité de critique*）。（参见本书第二章第九节）在福柯的整个考古学和系谱学批判活动中，对于权力的分析批判占据相当大的部分。不管是对于知识论述的分析，还是对于传统主体论的批判，他都注意到权力关系及其运作的重要性，集中了大量的精力对权力运作的复杂过程及程序进行分析和探讨。在这个意义上说，对于权力的分析批判成为福柯考古学和系谱学研究的重点和主要内容。但是，福柯对于权力的批判，从根本上说，同传统意义上的权力研究活动毫无共同之处。所以，他本人一再宣称，他并不只是关心权力问题。他甚至说，权力并不是他的主要研究方向。他这样说，是为了消除人们对他的考古学和系谱学研究的误解。福柯试图向人们显示：他研究权力，并不是为了分析权力本身，不是为了研究权力而研究权力，不是把权力当成一种孤立的社会现象，也不是由于他只是对权力感兴趣。正如我们所一再强调的，福柯所真正关心的，是“我们自身”的现状 & 实际的命运。因此，他的考古学和系谱学研究的目的是对我们自身的现状进行历史存在论的批判，以便使我们自身真正明了造成目前状况的社会条件及其历史过程，从而也找到摆脱现状的出路。分析批判权力，只是他关心我们自身基本现状的一个必要研究步骤。福柯一再向访问他的人说明：他重点地批判权力，不是因为对权力有什么特殊爱好，而是因为他要批判的现代社 会本身，从其实际运作的知识论述主轴到它的各个面向，都始终贯穿着权力的力量网络及其对于社会整体的全面控制。而且，权力网络在其运作的过

程中，始终玩弄非常复杂的策略和计谋。正因为这样，福柯才在其研究活动中没有忽略权力问题，从精神病治疗学的知识考古学研究开始，直到最后研究性史，都把权力网络的运作当成首要考察对象。所以，当纽约《时代》周刊把他称为“法国的权力哲学家”时，他明确地说：“我更加感兴趣的，并不是权力，而是主体性的历史。”显然，福柯不希望人们把他当成专门研究权力的“专家”，因为这将导致一种误解，似乎除了权力问题以外，他对别的问题毫无兴趣；或者，似乎当代社会中唯一重要的问题就是权力，似乎权力如同自然界的实物那样，可以孤立地存在，可以被当成科学活动的一个实体性的研究对象。

由此可见，福柯对于权力的分析批判，是他的考古学和系谱学研究的重要组成部分，也是理解他的理论和实践的关键所在；但是，所有这一切，都必须放置在福柯整个分析批判活动的整体范围内，必须同现代社会本身的权力网络的运作过程、策略及其在各个不同具体领域和地区的实际表现形态联系在一起，必须同现代社会的知识论述、主体形构以及各种社会制度的性质及其运作联系在一起。

## 第二节 在社会力量的紧张关系中探讨权力

权力是在社会中产生和运作的，而社会又是靠权力来维持和发展。权力同社会之间的相互紧密关联，不但使两者共生和共存，而且也使它们在不断的运动中进一步相互渗透、相互推动和相互促进，导致两者在互动中进一步复杂化。既然权力是在社会中存在，并同社会整体扭结在一起，相互渗透，那么，社会越发展，权力结构及其运作逻辑也越来越复杂化。西方社会发展到18世纪以后，资本主义社会的法制化、理性化、技术化和符号化，又使权力本身的结构及其运作逻辑渗透着新的复杂因素，造成现代社会权力关系的特殊性质。这种复杂化的趋势，一方面导致权力向社会各个领域的渗透，不但使社会各个领域的任何运作，而且，连个体的生活及其私人领域，也都无法脱离权力的宰制；另一方面，也使权力本身更紧密地同社会文化各个因素连接在一起，使权力的任何运作都同样离不开社会文化因素的参与。权力的上述复杂性质以及当代社会的快速分化，也使社会各个领域的权力有

可能进一步自律化，具有自我生产和自我参照的能力。同时，随着社会文化的发展，权力也变得日益神秘化（包括符号化、象征化和异化）。这就说明：权力一方面有可能成为某种宰制性的社会力量，但另一方面，权力还具有社会性、文化性、普及性、语言性、内在性和公众性的特性。

权力的这些特点，归根结底，源自其人性本质。也就是说，权力之充斥于社会生活中及其无所不在性，是紧密地同它的人性本质相关的。但是，人的本性并非抽象。权力和人的本性的紧密关系，必须具体地结合人的身体及日常生活活动去理解。关于这一点，尼采的权力意志论及其权力系谱学研究提供了深刻的启示。在尼采的影响下，弗洛伊德也在其精神分析学理论中研究了权力，并以尼采权力系谱学的方法，探讨了人的欲望本性对于权力产生、发展及其运作的关系。福柯生活在当代社会中，比尼采和弗洛伊德更清楚地看到权力同现实的人的生活以及同人的身体欲望之间的内在关系。对于尼采、弗洛伊德和福柯来说，人的本性无非是直接表现在普通的欲望中的各种需求本身，因此，研究权力同人的本性的关系，就应从人的性欲以及同性欲相关的各种论述等方面进行分析。

权力和人的内在关系，使权力的产生和发展始终同人的主体性问题相关。在这方面，长期以来，人们很少关注权力的内在基础，也就是说，很少去观察和分析权力的欲望、意志、情感、旨趣、爱好、心理等基础。如前所述，尼采及其后继者福柯等人，在探讨权力与性的论述的内在关系时，也进一步同主体化问题联系在一起。

当然，权力的上述精神内在因素，也不可能脱离其存在的社会文化条件。换句话说，权力的内在因素也始终同其存在和运作的外在社会文化条件相关联。因此，在探索权力的上述精神内在因素时，如同探索其外在社会文化因素一样，都不能单独地、孤立地和静止地进行。福柯认为，人的任何精神内在因素，从来都是在同其社会文化条件的紧密关系中发生作用和产生影响。

权力作为无所不在的社会力量，渗透于社会生活的各个方面，表现出权力作为社会力量关系网络，不但可以成为统治的力量，也同样可以成为社会大众相互协调和相互制衡的力量；不但可以成为消极性的破坏力量，也可以成为积极的生产性和创造性力量。同时，权力既要靠各种中介因素发挥其作用，但其自身又常常也成为社会和文化等各种复杂因素的中介。也就是说，

权力既在“中介化”中发生作用，又在社会整体他物的复杂运作中“被中介化”。在这里，权力和语言的复杂关系是非常重要的。因此，权力的社会功能及其社会意义，必须针对其在社会生活中的地位及其与社会力量的关系来判断和给予评价。

如前所述，福柯的权力系谱学虽然是要研究权力的实际运作过程及其策略，但它并不是单纯地把权力当做唯一的或主要的研究对象，也不是单纯地探索“权力是什么”这样一个问题。也就是说，福柯的权力系谱学，并不打算把权力从现代社会的整体结构中孤立出来，也不准备将权力当成自成体系的实体结构，同样不准备将各种类型和各个不同领域的权力，当成可以各自独立存在的单个权力系列，把它们从权力关系网络中分割出去而对它们进行抽象的探讨。

所以，当福柯说，权力从来都不是独立存在的实体时，他是在强调：（一）权力不可以脱离社会的其他力量而孤立运作；权力始终都同社会的其他因素、力量和关系网络紧密结合、相互关联；“权力关系根植于社会网络的总体中”（*Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social*）（Foucault, 1994: IV, 240）。反过来，现代社会的任何因素及关系网络，也从来没有脱离过权力关系而存在。（二）权力本身只能在权力关系的网络中存在和运作，而所谓“权力关系”，指的是各种权力之间的竞争和斗争。社会各个领域中的权力斗争，不过是各种复杂的权力关系网络的组成部分和表现形态。福柯明确指出，当我们将权力的运作过程进行分析时，“其分析的对象和目标，是各种权力关系（*des relations de pouvoir*），而不是一种权力”（Foucault, 1994: IV, 235）。1973年5月，福柯在里约热内卢天主教大学有关“真理与法律形式”的学术研讨会上，系统地论述了他的权力理论，明确指出：“我绝对不愿意将权力同镇压等同起来。为什么？首先，这是因为我并不认为在一个社会中只存在着一种权力。相反，我认为，在一个社会的不同层面上，总是存在着大量的并非常多样的权力关系。在这些关系中，有些权力依赖于另一些权力，而又有一些权力是同另一些权力相对立的。非常不同的权力关系是在制度和机构系统的内部实现的。例如，在性的关系中就存在着权力关系，而如果把这些权力关系说成阶级权力关系的投射的话，那就未免太简单化了。从严格意义的政治观点来看，在某些西方国家中，政治权力是由某些个人或社会群体所掌握和执行，但这些人并没有掌握经济权

力。这些权力关系从各个层面来看都是非常灵活的，以至于我们无法谈论一种权力，而只能描述权力关系而已。这显然是一项非常困难的任务，需要经历相当长的研究程序才能完成。我们可以从精神病治疗学的角度、从社会和家庭的角来研究权力关系。这些权力关系是多样的，所以，不能把权力关系界定为‘压迫’。不能把一切都归结为‘权力镇压’这么一句话。这是不正确的。权力并不镇压。这至少有两大理由。第一，因为权力来自欲望，至少对某些人来说是这样。我们可以拿出许多例子来说明，权力是一种快感的冲动经济学（une économie libidinale），也有一种权力的性欲动力基础。所有这些证明权力并非只是镇压。第二，权力可以创建。在昨天的研讨会上，我曾经试图指出，像权力关系和充公没收等事物，可以产生出某种非常奇妙的事物。例如像转化成‘调查’的知识那样的事物，它可以为人们提供知识。简言之，我不同意将权力归结为一种单个事物的简单化分析。”（Foucault, 1994: II, 642）

同时，“权力的运作，并非只是在相关者之间、在个人或集体之间的一种关系，而是某些人对于另一些人的行动模式”（Ibid: 235-236）。权力的特征就在于，它不仅仅是人际间的静态关系，而是一些人对于另一些人的行动模式。它必须在各种权力的关系网络中存在才能实际运作。只要谈到权力，就势必牵涉到权力关系网络，就涉及各种权力之间的力量竞争和斗争；权力关系并不是抽象和静止不动的，而是在斗争的行动中形成和存在。所以，福柯将权力归结为人与人之间的“行动模式”，指的是相互斗争和竞争的行动模式。没有行动，没有实际的人与人之间的斗争行动关系，就无所谓权力。正如福柯所说：“权力只能在行动中存在。”（le pouvoir n'existe qu'en acte）“这也就是说，权力并不属于协商同意的类型，权力本身并不意味着放弃某种自由，也不意味着权力的让渡，同样也不是所有的人对于某些代表给予的权力委托。当然，这并不否认协商同意也可以是维持权力关系的一个条件，或者，这也不否认，权力关系本身可以是先前的同意的一个成果；但无论如何，权力在本质上并不是某种协商同意的表现形态。”（Foucault, 1994: IV, 236）在权力的实际运作中，主要不是靠相互之间的退让或让步，也不是靠相互之间的协商；主要是靠斗争行动过程及计谋的运用。

正因为权力的运作在当代社会中扮演了关键的角色，所以更有必要将它放在整个社会的复杂网络中，将它当成贯穿社会一切领域的交错重叠的力



量。同时，也必须将任何类型或领域的权力，放在和其他权力关系的网络中去分析。

根据福柯的权力系谱学，权力作为社会生活中的现实力量，是一种活生生的“力”的关系网络，是社会各个阶级和各个阶层的实际力量相互进行紧张拉扯及斗争的活生生的体现。福柯指出：“权力在本质上是一种力的关系。”（le pouvoir est essentiellement un rapport de force）（Foucault, 1994: III, 87）权力是在各种关系的现实较量中，由于各关系中的各因素间的张力消长而形成，又随着各因素间的不断竞争而发生变化，并由此而对整个社会生活发生重要影响。

因此，权力既不是属于统治者单方面的，不是由统治者单方面所组成和维持，也不是由统治者这个唯一的中心而向整个社会单方面地发出的，而是由统治与被统治、中央与地方、个人与个人、群体与群体、各个领域和各个地区的社会共同体之间的多方向而又多质的竞争力量的相互关系所组成。

就权力的存在形式而言，它始终都是以两种因素以上的相互关系所组成的网络结构。因此，传统权力观的单一中心论或单向论，特别是将这种单一中心归结为统治者的观点，实际上违背了权力本身的实际存在方式。权力固然离不开统治行动，但统治并不是单纯由统治者所决定的力量关系。任何社会中的统治关系，都不是单纯由统治者一种因素或单方面的力量所组成的，而是由统治者和被统治者的相互关系及其相互斗争、相互拉扯的过程和效果所决定。即使是在统治者和被统治者双方内部，也不是由单一的力量或因素所组成；统治者和被统治者的内部仍然存在着多种关系和各种力量，而且，这些关系和力量，始终都处于不协调和不平衡状态。因此，事实上，任何社会的权力关系，总是包含着由统治者一方的多种内在因素和被统治者另一方的多种内在因素所组成的力量关系复合体。权力，就是在这样的复合体中存在，并不断发生变化。

面对权力的这种极其复杂的状况，由于无法预设系谱学研究的结果及其实际操作过程，福柯宁愿将系谱学研究当成某种“赌注”（l'enjeu），也就是某种具有冒险性质的探索游戏。因此，系谱学，严格地说，如同考古学那样，并不存在固定的模式，也没有固定不变的对象和研究领域。权力系谱学并不以总结权力运作规律作为主要目标，它是随着系谱学批判的实际需要，

在社会的各个领域和各个层面进行综合性探索。就其性质而言，权力系谱学可以说就是游走式的赌注性批判活动。

### 第三节 权力关系网络的复杂性及赌注性

正因为权力是在关系中存在和运作，所以，任何权力关系都是靠其自身的游戏方式而发生效力。福柯指出，正如语言是在游戏中运作一样，权力也是以权力关系中的游戏活动来维持它的生命力。“权力关系也是在游戏中运作。正是这种权力游戏，必须对其战术和策略、规则和偶然性，并从赌注和目标的角度，加以研究。”（Foucault, 1994: III, 542）

权力游戏的进行，是由权力关系网络的复杂性和紧张性本身所决定的。如前所述，权力关系网络是由各种力量之间的紧张拉扯所构成的。这种力量之间的紧张拉扯关系，在本质上就是各种斗争过程的表现形式和存在方式。权力关系网络中的任何一方，都是以扩张和增强本身的权能，削弱或消灭其他对手作为基本目标。因此，他们所采取的斗争方式，往往是以战争为主要模式，“兵不厌诈”，尽可能地使用最灵活和最狡猾的策略和战术。权力斗争的紧张性、残酷性和无止境性，使投入斗争中的各种因素往往无法实现自我控制，不知不觉地卷入整个斗争游戏的运动中。权力游戏网络中的各种组成因素，固然各自有其本身的“主体性”，也就是说，它们各自仍然具有自身的独立性和主动性，但相对于权力游戏的整体而言，各种组成因素的这种独立性和主动性，归根结底是要从属于游戏整体的运动生命，在很大程度上受到权力游戏整体运作逻辑的牵制。权力游戏网络，作为一个游戏的整体单位，具有其本身的独立生命。这就是游戏整体的无意识性、盲目性和不确定性。换句话说，权力游戏作为一个整体，一旦实现其运作，便具有自身的运作逻辑；而且，权力游戏本身也具有自律性，在很大程度上，它是权力游戏中的各个主体之间的力量较量的结果，而不是其中的任何单个主体所能控制的。所以，权力游戏整体就其整体运动逻辑而言，可以脱离游戏中的各个主体而自行运作。在这种情况下，构成权力关系网络的各种因素，作为具有生命力的“点”或“力的位势”，已经不是静态的稳定结构，而是淹没在各个力点的增强和减弱的双重趋势所造成的关系网络中，升降沉浮，飘荡不定。

各个力点之间始终维持相互竞争和斗争的关系，其中的每一个点，都是以增强自身和削弱对方作为基本目标，不甘心使自身处于被动或被制约的地位，致使相互之间的关系经常出现“你死我活”或“你弱我强”的不平衡倾向；而且，各个力点之间的关系也自然地隶属于整个权力游戏的总体，被游戏整体的运作逻辑所左右。这就意味着：卷入权力游戏中的各种因素，一旦松懈其战斗力，就有被其他力点征服或消灭的危险。各个力点如果真的要维持其意想中的地位的话，就必须尽其全力投入斗争；不然，就会被整个权力游戏的残酷性所淘汰而“出局”。在权力关系网络的运作过程中，如果会出现某种平衡状态的话，那么它只是一种暂时现象。

在现实生活中，大量的事实已经证明：被卷入权力游戏网络中的各个个人或社会单位，在维持其自身的独立性和主动性的同时，往往无法摆脱权力斗争游戏的全局的控制。以选举活动为例。参加竞选的各个候选人，一旦进入选举活动，除了一方面要充分考虑自身的力量及其积极性，还要考虑到选举全局的复杂性及客观性，必须接受选举全局中经常可能出现的一系列无法预测的事情。投入竞选的每个候选人，除非自己失去信心，不想再留在竞选游戏中，否则就必须全力以赴，甚至要考虑到背水而战、义无反顾。每个候选人必须充分意识到，在权力竞争中，经常出现许多非个人力量可以控制的因素，甚至还要考虑到各种风险的存在。这些非个人因素和各种风险，就是源自权力游戏网络整体的复杂性及其斗争的残酷性和客观性。

权力游戏网络中，相互之间的斗争所造成的力量消长趋势的具体变化轨迹，并非由各个力量点单方面的“欲望”、“意志”或行动计划所能决定。其实，权力关系网络中的力量消长趋势的实际轨迹，是由各个力量点之间的客观拉扯过程所决定的。如前所述，权力游戏一旦开展，它本身就形成一个游戏整体，其中的任何一方不但不能预测其他力点的位势及消长状况，而且，甚至也不能完全控制自身的力量变化趋势。这就造成整个权力关系网络的极端不平衡性、不稳定性和不可预测性。因此，权力关系网络的力量消长趋势的实际轨迹，在本质上是偶然的、无法预测的、瞬时即变和不确定的。所以，总的说来，对于权力关系网络上的各个力量点来说，整个权力关系网络的变化过程及其实际轨迹，是充满陷阱和危险的“赌注”局面。

借用德国社会系统理论专家鲁曼（Niklas Luhmann, 1927—1998）的概念，这种状况可以称之为充满“双重偶然性”（Double contingencies）的世

界。(关于鲁曼社会系统理论,请参阅拙著《当代社会理论》及《鲁曼社会系统理论与现代性》)福柯在论述权力关系网络的复杂性及其走向的不可预测性时,并未注意到鲁曼的社会系统理论的研究成果。所以,福柯并没有采纳鲁曼的社会系统理论关于社会系统的复杂性的论述。但客观地说,鲁曼社会系统理论对于社会系统的极端复杂性进行了恰当的分析,并指出:社会系统的极端复杂性,使社会系统内各个行动者及其行动轨迹,都具有明显的双重偶然性。(Luhmann, 1987)

其实,权力关系网络的性质,同鲁曼所说的社会系统的极端复杂性相类似。鲁曼在这方面的研究成果有助于理解福柯的权力系谱学。总的来说,至少,鲁曼的研究成果可以了解福柯权力系谱学提供两方面的启示。第一方面是鲁曼关于社会系统的双重偶然性的论述,第二方面是鲁曼所使用的方法论。

鲁曼的社会系统理论,始终贯穿着这样一种新的原则:任何组织的运作过程和任何系统的适应性,归根结底,都依赖于其环境中各种难以预见和无法控制的偶然性因素的活动以及该系统对于这些偶然性因素的“简单化”程序。权力关系网络中的各种力的因素,也具有类似社会系统与其环境之间相互关系的特征,即具有极端复杂性,隐含着不可预测的双重偶然性。如果说,社会系统及其环境所造成的各种复杂的偶然性因素,为系统本身的运作带来许多变量,同时也提供了许多潜在的解决方案,提供了可能的演变方向以及可能的风险前景,那么,在权力网络中,权力关系的不平衡性和复杂斗争局面,也使该网络的各个力点的位势及其变化走向,呈现出极度的变幻性。同时,这种局面也使各个斗争对手,一方面隐含着各种潜在的危险和危机,另一方面又包含着取得胜利的可能性。面对这些复杂状况,权力关系网络本身,作为一个由其自身各种因素所构成的生命体,所主要考量的,是其自身的继续维持及自我更新的可能性。权力关系网络中的任何一种力量因素,相当于社会系统中的各个行动者。它们都力图以最大限度的增长趋势,来对付系统中的其他力量的威胁和竞争。同样,它们也担忧权力关系网络之外的社会环境各因素对于权力竞争前景的影响。所以,权力关系网络中的各种因素,除了发挥它们自己的积极性和主动性,尽可能发展其本身的权力能量及策略战术以外,还要时时刻刻面对难以预测的力量消长关系,准备应付权力关系网络的变化趋势的含糊性和风险性。

在方法论方面，鲁曼认为，由于社会文化组织的高度复杂性，对于系统的分析，不能局限于传统自然科学的逻辑，不能沿用从个别到一般或从一般到个别的归纳或演绎方法，更不能单纯地满足于应用单向逻辑推理的方式。这就是说，在极其复杂的系统运作中，往往出现多成分的变化因素，存在多方面的演变和发展的可能性。在系统的运作中，系统不仅是作为一种现成的事物或单位而运动，不仅具有向上或向下的变化可能性，而且也作为一个具有自我生产和自我调节能力的生命统一体。社会生活及其环境的高度复杂性，使社会系统在其运作中不可能始终遵循固定不变的规则，而是受到多重变化的偶然因素的影响，产生多种可能性和偶然性。这种偶然性的交错性及变动性，又使社会系统不得不考虑到自身的自律可能性。所有这一切导致社会研究的复杂性以及它的应变灵活性。正因为这样，在谈到社会系统的演化问题时，鲁曼所强调的是系统本身由复杂的功能运作所产生的“可能性”。在鲁曼看来，任何系统之转化为其他系统，并不是由系统作为系统而产生出来的。也就是说，不是由于系统的稳定架构所决定的，而是系统内的自我生产和自我参照的功能的分化结果。权力关系网络也是这样。它们的运作及分化，都决定于权力关系中各种因素的相互参照。因此，权力关系网络究竟将如何转化和演化，它究竟朝什么方向演化，以及它将演化成什么样的新系统，所有这些问题，都决定于该网络内相互自我参照的功能的运作的可能性。

实际上，在谈到系统内各功能的分化时，鲁曼已经反复强调系统内各功能运作的极端复杂性。这种极端复杂性，使得任何社会系统所表现出来的“秩序”，都带有相当大程度的不稳定性。他说：“任何一种具有较高价值的秩序，往往通过较少的可能性来维持其稳定性。”（Luhmann, N. 1970: 76）权力关系网络，由于其高度自律的自我生产和自我参照性，它们的功能运作呈现高度复杂和高度变化的状态。在这种情况下，它们的系统结构的稳定性是几乎不可能维持的。现代社会既然属于高度分化的功能运作系统；它们的演化趋势就只能采取越来越快的变化节奏，而且其变化方向及未来形式是越来越不可预测。

所以，权力关系网络只能以其涵盖的各种可能性来自我标示。换句话说，“权力关系网络的高度复杂性”的外延和内涵，等同于“一切可能性的总和”。自我参照并不仅是因素之间的相互比较和相互关联，而且还是一

种不停的运作过程，也是一种区分过程、辨认过程、变动过程和生产过程。

由此可见，权力关系网络在本质上就是可能性的世界。权力斗争的可能性决定了政治斗争的可能性。正是在这个意义上说，政治学就是关于可能性的科学。而且，权力关系网络也如同社会系统一样，其各种内在因素之间的斗争是同相互参照的过程相平行的。同样地，这也是以可能性为基础所进行的一种区分过程、辨认过程、变动过程和自我生产过程。

总的来讲，权力关系网络的存在和运作是以游戏模式作为典范。但在现实社会生活中，权力关系网络有不同的层级和不同领域，因此也有不同的结构和运作模式。所以，权力游戏有各种表现形态，也呈现在社会生活的各个层面和领域。其表现形式多种多样，复杂而多变；其运作策略和斗争战术（*tactique des luttes*）诡计多端，真真假假。福柯认为，为了分析批判权力游戏，可以从各个角度进行，并采用各种方法和策略。

从大的方面来讲，各个社会的权力关系网络首先是指国家级的权力关系网络及其游戏模式。福柯把这类权力游戏称为“国家与公民、国与国之间的大型权力游戏”（*le grand jeu de l'Etat avec les citoyens ou avec les autres Etats*）（Foucault, 1994: III, 542）。国家级的权力游戏是权力游戏中最复杂和最具有典型意义的一种。

与此同时，还有整体社会的经济领域的权力游戏，也有文化层面的权力游戏模式。在这些大的面向的权力游戏模式之下，还存在许多属于不同领域和各个层面的具体权力游戏模式。因此，对于权力游戏模式的分析批判，必须同时地考虑到大的面向和具体层面的权力游戏，并注意到它们的不同结构及特征。只有深入分析这些不同类型的权力游戏模式，才能全面了解权力游戏的真正功能、策略、目的及其与真理游戏的内在关系。

福柯本人根据他的能力、兴趣，以及他对于现代社会权力游戏的看法，在他的研究活动的进度中，首先把国家范围内的大型权力游戏放在一边，而宁愿将分析批判的精力更多地集中在某些不被传统研究所重视的有限范围内，诸如围绕精神病、医学、疾病、病人身体、惩罚行为、监狱和性的论述领域的权力游戏。正是在这些具体的权力游戏中，显示出权力游戏与真理游戏之间的同一性、交错性和相互依存性。

福柯在谈到他对于权力游戏的分析批判程序时说，这些属于边缘领域和

地区的权力游戏，长期以来一直不被人们重视，因而也成为社会统治阶级长期奴役其统治对象的重要方面。(Foucault, 1994: III, 542-544) 福柯本人认为，正是由于这些原因，这些具体领域的权力游戏更深刻地触及大多数普通人的实际利益，它们是造成现代社会各种大量的人间悲剧的温床。福柯说：“所有这一切，都深深地触及我们现代人的生活、情感及忧虑。”(Foucault, 1994: III, 543) 所以，福柯强调：这些被掩盖和忽视的权力游戏，直接关系到大多数人的生与死、幸福与痛苦，关系到他们的日常生活的大量问题，必须给予优先分析和研究。

此外，这些处于边缘地位的权力游戏，作为一种边缘性的和远离中心的权力游戏，更深刻地揭露了权力斗争本身的丑恶性质。福柯在分析这些权力游戏时，特意地强调了它们对于揭露当代社会权力游戏残酷性质的重要意义。本书将在第四章集中探索福柯对于这些不同具体领域的权力游戏的研究状况。

从1976年起，福柯才把他研究权力游戏的重点转向国家及政府问题。福柯在这方面的观点，本书将在后面一些章节集中研究和分析。他在1976年的法兰西学院课程中，已经明确地将他研究权力的重点转向国家。他当时以《必须保卫社会》为题，强调必须更深入地分析权力关系的内容及策略，为此，必须放弃以“自然法”为基础所提出的“主权法律模式”(le modèle juridique de la souveraineté)。接着，福柯在1977年的法兰西学院课程中，进一步提出“政府统管术”的新概念(Foucault, 1994: III, 635)，将精力更具体地集中在国家权力游戏的特征分析上。

在对于国家权力游戏的分析批判中，福柯首先反对自然法理论家所提出的“主权论”和“自然权利论”。权力既不是自然存在的，也不是源自最原初的人类生存状态，同样也不是决定于某个“主体”。他认为，为了分析和揭露权力游戏的残酷性和不可调和性，不能抽象地设想“最原初”或“最理想”的权力关系或“主体”。(Foucault, 1994: III, 124-125)

权力游戏的性质并不是靠抽象的假设或设想就可以弄清楚的。自然法思想家们的权力理论，是以传统本体论和形而上学的基本原则为基础，试图寻找权力游戏的“终极”根源和抽象本质。他们这样做，是为了回避现实的实际问题，为现代社会的权力游戏的残酷性、紧张性和无止境性进行百般掩饰。

#### 第四节 对以霍布斯为代表的传统权力观的批判

为了正确理解福柯的权力系谱学，首先必须从它对于传统权力观的批判开始。

在西方近代社会思想史上，英国的霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）可以说是近代权力理论的开创者与奠基者。他根据16世纪西方社会的根本变化，总结中世纪西方政治生活的历史经验，尤其是总结和发展了文艺复兴时代由意大利的马基雅维利（Niccolò Machiavelli, 1469—1527）所提出的权力观，发表了重要著作《利维坦》（*Leviathan*, 1651）。福柯指出，他所要批判的政权问题与霍布斯在《利维坦》中所论述的完全相对立。（Foucault, 1994: Ⅲ, 179; 184）

霍布斯在《利维坦》中，首先是以机械论的观点出发，把人和社会当成一部由许多零件所构成的机器。接着，他又引用物质运动的规则去分析人和社会，包括分析人和社会的精神和文化生活。因此，在霍布斯看来，社会无非是为数众多的个人的机械地聚合的总体，而国家就是靠强制性的力量和规则，把所有这些个人凝聚成一个共同体。国家要具有强制性的凝聚力量，在霍布斯看来，就必须具有“主权”。这样一来，“主权”就是国家机器的灵魂，也就是他所说的“利维坦”的核心力量。如果说主权是国家和社会的灵魂的话，那么一个一个的公民就不过是被灵魂操纵的个别肉体罢了。

显然，霍布斯研究权力的出发点，就是预设国家必须要有至高无上的主权，必须要有统摄整个共同体的强制性中心力量，才能把许许多多分散的个人凝聚起来，并依据各种法规和规范组成社会。霍布斯在分析国家和社会的时候，首先把主权和代表主权的最高统治者放在首位，并把它作为社会和国家存在的基本前提，也作为社会和国家的生命力的基本来源。在福柯看来，霍布斯的机械论国家观和权力观是继承了中世纪王权至上的国家观，其目的是为了建立一个君主专制的政权。

为了深入批判以霍布斯为代表的近代传统权力观，福柯的权力系谱学把批判的范围上溯到中世纪的封建君主制的权力观。福柯指出：“这种关于主权的法律政治理论起自中世纪。它来自对于古罗马法的修正，同时它也是围



绕着君主政权问题而建构。”(Foucault, 1994: III, 184)

霍布斯等人在建构近代国家理论和权力理论的时候,之所以参考和继承封建君王的主权论,是因为资产阶级也需要把近代国家建构成一个以主权为中心的强大行政管理组织体系。只是到了17世纪和18世纪,为建构民主议会制的需要,洛克(John Locke, 1632—1704)和法国启蒙思想家卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)等人,才对上述君王主权至上的国家理论和罗马法做了部分的修改。但是,即使是在这个时刻,洛克和卢梭等人对国家和政权机构的设计,重点仍然是关于资产阶级国家的政府机构的主权(souveraineté)的建构及其与社会公民基本权利的相互关系问题。

在政治学和政治哲学的观念史上,对于“权力”这样一个关键性的概念一直存在着激烈的争论。按照吕克斯(Steven Lukes, 1941— )的综合性研究,到20世纪70年代末为止,理论界存在着三种权力观:单向度权力观(the one-dimensional view of power)、双向度权力观(the two-dimensional view of power)、三向度权力观(the three-dimensional view of power)。(Lukes, S. 1974: 27)

根据单向度权力观的代表人物达尔(R. Dahl)的说法,所谓“权力”,主要体现在某个主体能够促使另一个主体去做一件原本不会去做的事情。(Dahl, R. 1957: 290)为此,单向度权力观的思想家们,在分析权力的时候,将焦点集中于决策制定情境中的关键议题;而在决策制定情境中,占优势的一方就是行使权力的主体,处于劣势的一方则是受到不利影响的权力对象。(Dahl, R. 1958: 466)这种单向度权力观显然只看到权力行使过程中的行为效果,并把权力的大小直接表现在行为者的行为性质和形式上。

双向度权力观是针对单向度权力观而提出的观点,虽然仍强调权力行使过程中可观察到的行为关系,但不满足于仅探讨外显的行为现象,而是进一步深入追寻内隐的因素。所以,双向度权力观除了分析和探讨行为者之间的某些外显冲突以外,还深入研究权力结构中那些不明显的“压制面”。(Bachrach and Baratz, 1970: 6—8)

至于三向度权力观,它充分地考虑到了权力行使过程中极其复杂的社会和文化方面的因素,充分考虑到了权力是集体力量和社会安排的一个“函数”。这就避免了单向度和双向度权力观局限于个体间的决策和行为层面分析权力的片面性。同时,三向度权力观还把权力的分析从实际冲突延伸到实

际冲突的消弭。(Lukes, S. 1979: 270-271) 决定着三向度权力观同前两种权力观相区别的关键概念是“利益”。三向度权力观的代表人物吕克斯指出, 单向度权力观采用了自由主义的利益观念, 双向度权力观采用了改革主义的利益观念, 而三向度权力观则采取“激进的利益观念”(radical conception of interests), 并以“实际利益”(real interest) 诠释“利益”。

综观上述传统权力观的演变过程, 我们可以看出: 对于权力分析, 虽然经历了从表面到内部, 从单向度到三向度, 从行为过程到行为表现前后的复杂过程, 包括与行为相关的非外显的内隐因素, 但是, 始终未能将权力从行为关系扩展到整个社会的复杂关系网络, 尤其未能将权力看做活生生的多种“力”的竞争消长过程。在这方面, 传统权力观仅仅将权力限制在政治活动的领域之中。福柯分析权力观的贡献, 正是在于将权力从政治领域扩展到整个社会生活的实际网络中, 尤其是集中分析权力同政治领域之外的知识论述、道德活动和人的主观精神活动的复杂关系。(Prus, R. 1999) 而且, 福柯还意识到, 权力问题并非纯粹的理论问题, 而是同实际的宰制权的竞争、同竞争过程中的策略运用密切相关。(Dean, M. 1999)

所以, 在福柯看来, 在研究权力问题时, 不能如同传统社会观那样, 从抽象的权力概念或定义出发, 而是应该从权力的实际活动及其不断变化的策略, 从权力在实际生活中的运作过程及其程序出发。他在多次的演讲和文章中, 一再批判以霍布斯为代表的传统权力观。他认为: “必须从《利维坦》的模式中解放出来, 因为这是一个人造的人的模式, 是制造出来而又单一的自动化机器, 它试图囊括一切现实的个人, 又试图把实际的公民当成它的实体, 却把统治主权当成它的灵魂。必须在《利维坦》的模式以外, 在法律的统治权和国家制度划定的领域之外研究权力。重要的是要从统治的技术和战术出发进行分析。”(Foucault, 1994: III, 184)

如前所述, 传统权力观简单地把权力归结为社会或国家的统治者的主权, 把它看做某种禁止或防止别人去做某些事的外力, 把权力简单地同镇压相连接, 因而把权力看做一种单纯否定性的力量。其实, 权力是一种远比这类简单连接更为复杂的力量对比关系网, 是同权力运作时所发生的各种社会、文化和政治因素等密切相关并相互交错的关系总和, 尤其同权力运作策略的活生生的产生和实施过程相关联。

其次, 福柯从来都没有单纯地就权力来论权力, 从来都不把权力当做一

个孤立的社会现象去分析，也从来都不把权力同其他社会因素割裂开来，以传统式的化约方式去分析。

再次，福柯也反对将权力当成某种可以经协商或一定的让步就形成并稳定下来的统治关系网络。他为此极力反对传统的社会契约论和协商共识论。权力只能在力量关系网络的实际存在中被运作，因而也只能在不断的斗争中存在，并为此而时时改变其力量关系状况。

由于权力系谱学关系到一系列非常复杂的问题，也需要进行非常复杂的探讨过程，所以，福柯本人的权力系谱学探讨过程及其方法，也经历了一番曲折的探索过程。这种曲折的探讨过程，正说明了福柯上述的系谱学的“赌注”性质，也说明系谱学如同考古学一样，在福柯那里，是随着其研究的具体需要和深入而不断变动。

## 第五节 现代权力运作的基本功能

福柯的权力系谱学不打算抽象地探讨权力的运作功能，而是针对18世纪以来的现代社会的权力实际运作状况，具体地分析当代权力运作的功能。在批判传统权力观时，福柯曾经明确地指出它的社会历史条件，强调它是从中世纪封建国王统治主权的模式出发，并根据文艺复兴至17世纪为止的原初资产阶级议会民主国家的模式所设计出来的权力概念。但福柯认为，经历了两个多世纪的实践和演变之后，所有这一切都已经过时，不再适用于当代社会权力运作的状况。

所以，福柯针对18世纪及19世纪后现代社会的转变状况，结合目前政治制度中的权力运作模式，进一步分析了权力运作的基本功能。他认为，从18世纪和19世纪以后，西方社会发生了巨大变化，权力运作模式也同样发生了根本转变。他说：“在17世纪和18世纪，出现了一些非常重要的现象。或者说，这是一些新的发明。这主要是指：（一）具有特别程序的新权力机制（nouvelle mécanique de pouvoir）；（二）全新的权力工具；（三）与主权关系绝对不兼容的、根本不同的权力机器。这种全新的权力机制，首先不是针对土地和它的产品，而是针对身体及其所作所为。这是一种可以从身体中抽出劳动与抽出时间的权力机制，而不是单纯抽出财产或财富。这种类型

的权力机制不是通过国家体制推行间断的租税或定期劳役，而是进行连续的监视。”（Foucault, 1994: IV, 185-186）福柯曾经将现代国家的权力机制称为“规训的权力”（le pouvoir disciplinaire），把它同中世纪的权力机制区别开来。现代国家的权力机制更多地将注意力集中在社会的每个个体成员身上，试图竭尽全力控制和宰制每个个体。随现代社会的产生而发展的**精神病治疗学的权力**（le pouvoir psychiatrique）就是一个典型。福柯把类似于精神病治疗学的权力的各种现代权力，称为**实行个体化程序的权力**（le pouvoir comme processus d'individualisation）。（Foucault, 2003: 17; 46-48; 56-57; 372）福柯曾经将这种新型的权力机制也称为**个人化的权力**（le pouvoir individualisateur），因为它除了关怀主权以外，更重要的是将重点集中在管理、统辖和监视每一个公民的问题上，力图以最新的理性方式、最有效的方法，抽取每位劳动公民的身体及劳动时间。就其方法和手段而言，这种类型的权力主要通过法制、制度和各种管理和监视手段，指导、引导和控制每个公民的所作所为。（Foucault, 1994: IV, 186）所以，在法兰西学院1973年至1974年的讲演录《精神病治疗学的权力》中，福柯更明确地指出，**个体化的规训的权力，就是“占据个人的时间、生命以及身体的权力”**（le pouvoir disciplinaire comme occupation du temps, de la vie et du corps de l'individu）（Foucault, 2003: 48-49; 53; 70-71; 73; 143; 215; 369; 371）。

当然，福柯并不否认，主权理论仍然作为现代社会的重要意识形态，并继续在法制方面影响着整个现代社会的政权制度及其运作。不过，主权理论只是在理论上和意识形态方面起重要作用，而在更重要的权力运作策略和战术的制定方面，起决定性作用的是理性主义的计谋，特别是采用最新的科学技术和运用各种规范。

因此，现代权力运作的主要功能在于：（一）引导进行权力斗争的行为，开展有利于权力斗争策略的各种必要的行为，或者，使行为顺着策略和战术的需要全面进行；（二）掌控各种可能性的发生，使之朝着有利于权力斗争取得胜利的方向发展。（Foucault, 1994: IV, 237）

福柯在探讨现代社会权力功能时，特别注意到，现代权力的功能正在变得越来越多样化和不规则化。权力以各种可能性被用于社会生活的各个方面，致使权力滥用的现象越来越严重。但与此同时，滥用权力的方式却变得越来越狡猾。现代科学技术和“科学管理”的手段被广泛地运用到权力的运

作过程中，使被权力管辖的对象在被宰制的同时，也产生许多自以为得到了自由的幻想。

福柯还特别注意到：法律固然试图无孔不入；但现代社会为了更严格和更细腻地控制每个社会成员，宁愿不再诉诸法律，而是直接靠规范（norme）的力量，因为各种规范能比法律更加方便地发生效力。规范不同于法律的地方，就在于它的高度灵活性、策略性和战术性。如果说动用法律会影响到全局、需要更多的程序、需要经过更多的法制程序的审核、更可能受到广大民众的监督的话，那么，规范的制定和执行，就只需要掌管局部主权的官员的个人签署就可以实现。所以，以规范的名义，由各个局部或地区的负责人发布的命令，就可以更使掌握局部或地区主权的人实行其独裁或极权主义的政策。如前所述，福柯发现在现代社会中，这种“法西斯”现象日益严重，使权力问题更有必要通过新的方式；重新加以研究。

## 第六节 权力运作的不同模式

在福柯的早期研究中，主要是在 60 年代末以前，他趋向于将传统权力分析模式，归结为“契约压迫模式”（le schéma contrat-oppression），而把他自己所倾向主张的，称为“战争镇压模式”（le schéma guerre-répression）或“斗争镇压模式”（le schéma lutte-répression）。由于传统权力分析模式基本上是从法律角度探讨权力的，所以，福柯也称之为“法律模式”（le schéma juridique）；而上述战争镇压模式，又可以称之为权力的“统治镇压模式”（le schéma domination-répression）。

在 1976 年 1 月至 3 月的法兰西学院的讲稿中，福柯特别集中阐述了他的权力统治镇压模式的内容。他首先明确地将权力放在活生生的权力关系中，并以历史学家布兰维里耶（Henri de Boulainvilliers, 1658—1722）和战争学家克劳塞维茨（Carl von Clausewitz, 1780—1831）的种族征服史及殖民史的丰富资料，揭示出权力关系中相互斗争的战争性质。福柯分析了两种特定的权力运作形式：规训的权力和生命权力；前者是以监控技术和惩罚制度，集中针对人的身体进行宰制和镇压，后者则针对居民人口、生活及活人（les vivants）进行全面统治。

根据福柯的分析及调查，在西方社会历史上，为了争夺和维持权力统治，始终在开展无止境的残酷战争：国内战争和对外战争。战争成为权力网络运作的基本形式。为此，福柯得出了两个非常重要的结论。其一是关于政治与战争的相互关系，强调政治斗争中的权力争夺只不过是权力网络中的残酷战争的一种形式。因此，他批判并颠倒了克劳塞维茨关于“战争是政治的继续”的著名论断，以“政治是战争的继续”的结论，取代了克劳塞维茨的名言。第二，福柯强调现代国家政权的种族主义（racisme）性质，并揭露资本主义社会的发展是以残酷的殖民战争为前提的历史事实。（Foucault, 1997: 57-74）福柯指出，西方权力斗争的上述战争性质，导致了19世纪和20世纪各种类型“国家种族主义”（racismes d'État）及德国纳粹（nazie）的法西斯（fascisme）政权的诞生和猖獗。（Ibid: 71-72）

但到了70年代中期之后，福柯进一步明确了权力系谱学策略的性质和方法。他此时主张不再以“战争镇压模式”或“斗争镇压模式”来确定他本身的权力系谱学的特色。他认为，“战争”、“斗争”或“镇压”的概念，实际上都把权力的运作只归结为镇压的机制，归结为某种“好战式”的活动。长期以来，福柯通过他对于精神病治疗学的研究，早已对类似“压抑”或“镇压”的概念表示过怀疑。他认为“压抑”或“镇压”都只强调一方主动并占据统治权，而把另一方当成被动的和消极的。这种说法会简单地将复杂的权力关系网络归结为主动者或统治者单方面的单向性力量扩张。因而，他认为这种说法忽略了权力运作过程中多向性和多元性的因素的复杂反应及交错功能。而且，这种说法也很容易将权力运作归结为通向一个稳定结果的暂时性斗争，某种通向建立契约效果的单向力量运作。实际上，权力并非如此。权力系谱学也不打算将权力运作描述成如此简单的状况。

因此，在福柯所有关于权力问题的论述中，哪怕是集中分析权力的时候，都是把权力放在它与其他社会因素的关联网络中，并把这种权力网络理解为不断变化和更新的活生生的有机生命体。与此同时，当福柯论述其他社会问题的时候，特别是当他分析近代社会最重要的知识、道德和社会制度问题的时候，他又不可避免地大谈特谈权力。

在福柯看来，权力是社会的基本生命线和动力，因此，权力构成了社会最基本的构成因素。权力，作为社会的基本动力和运作力量，同社会本身的产生和存在密切相关，是无所不在并时时刻刻地发生作用的。实际上，权力

与人、文化和社会密不可分。所以，只要有人的存在、有文化的存在、有社会的存在，就势必有权力的存在与运作。在这一点上，福柯与传统社会思想家不同，他不愿意把权力抽象化、概念化、神秘化和神圣化。为此，福柯严厉批判了传统哲学和各种社会思想对于权力的掩饰和扭曲。

为了深入分析西方社会中的权力运作模式，福柯从 20 世纪 70 年代中期开始，系统地研究了西方社会史上权力运作模式的变化情况。他发现，由于基督教在整个中世纪时期扮演了非常重要的角色，所以，在中世纪时期，西方人建构了“基督教教士权力模式”（le pouvoir pastoral），不但将其用于本土范围内，而且也运用于世界各地的殖民地统治。（Foucault, 1994: III, 548-549）这种“基督教教士权力模式”具有非常典型的性质，是进一步研究权力运作逻辑的最好出发点。它的主要特点，是将其统治的重点，从单纯的占有领土而转向控制“羊群”（即被统治者、被殖民者）。“教士”（统治者），既是“羊群”的导引者、教导者、管教者，又是惩罚者、持鞭者、规训者；既是最高权威，又是“救世主”、“施恩者”。这种基督教模式，显然把统治和规训的重点放在“羊群”中的每个个体上，试图使其统治渗透到每一个被统治者身上。（Ibid: 560-564）

同时，基督教教士权力模式还特别强调：第一，其目的是保障将每个人从另一个世界中“拯救”（salut）出来。第二，它不仅是发出命令和指令，而且，它还时刻准备为它所统治和引导的人们的生命获得拯救而做出牺牲。在这一点上，它不同于封建主权式的政权，因为后者只是要求它的被统治者做出牺牲，特别为保卫王权而牺牲。第三，它不仅是关心被统治的共同体命运，而且还特别关心其中的个人，对个人一生的生命历程负责，关怀他们的每时每刻。第四，它的统治方式是以了解和掌握每个人的心灵深处的一切思想活动为基础；它特别重视每个被统治的个人的思想变化及其动向，并采取有效措施使被统治的个人能够心甘情愿地坦率说出他们心中所想的一切。所以，基督教教士权力模式很重视对被统治者的意识及思想的控制，善于关怀他们的精神生活，并设计出一整套适合的方法和技巧，以便正确有效地引导被统治者。由此可见，基督教教士权力模式是拯救式、奉献式和个人化的权力运作模式，它延伸到被统治者的生活和生命历程中，也直接连贯到真理的生产与再生产的过程，特别是联系到被统治者个人自身的真理性的问题。（Foucault, 1994: IV, 229）

到了资本主义时期，基督教模式被全盘继承下来，并以新的科学、理性和民主的观念加以改善，不仅成为西方各国国内统治、也成为其对外殖民统治的基本模式。（Foucault, 1994: IV, 137-139; 229-232）福柯指出：“近代国家权力是全面性和总体性的权力形式，正因为这样，它比以往任何时期的权力都具有更强得多的力量。在人类社会历史上，甚至连中国古代社会在内，都找不到另一种政权能够比西方近代国家权力更加强而有力。在西方的国家权力的政治结构之中，把对于个人的统治技术同对于整体的宰制程式，结合得如此复杂而巧妙！所有这一切，正是由于近代西方国家政权整合了源自基督教制度的中世纪权力的古老技巧，并以新的政治权力形式加以发展。我们就把基督教的权力运用技术称为‘基督教教士权力模式’。”（Ibid: 229）更值得注意的是，当现代资产阶级接过对社会的统治权时，他们比中世纪的教会更加懂得控制和宰制个人重要性。因此，当现代政府试图针对资本主义社会的个人自由进行全面的控制的时候，基督教教士权力模式也就自然地成为资本主义社会权力运作的一种基本手段。

通过对于权力系谱学的研究，福柯还发现：西方的“社会”观念在18世纪发生了一次根本的转变，而这次转变，是同关于“统治”、“政府”和“警察”的观念的改变相联系的。具体地说，在18世纪，近代资产阶级通过实际的历史经验，充分地意识到“政府不应该只是管辖一片领土，不应该只是涉及一个领域，也不应该只是涉及其臣民，而是应该涉及一个复杂的复合体；而这个复合体是一个独立的实体，具有它自己的法规和反应的机制，具有它自身的调整规则和扰乱自身的可能性。这样一种新的实体，就是社会”（Ibid: 273）。人们一旦建立这样一种新的社会观念，就同时意识到控制这样的社会的权力网络及其形式的复杂性。在此基础上，作为社会的统治者，那些掌握社会共同体的主权的统治集团，就清醒地估计到，单靠像警察那样的监督力量和镇压部队，是不可能完全控制这个社会的。所以，从18世纪开始，西方社会权力网络的结构，特别是政府的统治机构同整个社会各种组成因素之间的关系，发生了重大的变化。近现代资本主义社会更巧妙地把当代权力的运作彻底地渗透到全民身体和生活的整体及其各个部分，导致“生命权力”和“解剖政治学”（Anatomo-politique; Anatomie Politique）的产生、增殖和泛滥。生命权力集中用来对人的身体进行规训（les discipline du corps），而解剖政治学则是用来调整居民和人口（les régulations de la popula-



tion)。(Foucault, 1976: 183)

在这种情况下，正如福柯本人所说：“性成为解剖政治学和生命政治学的交叉点。”当代权力运作主要采取“性论述”的不断扩散形式，并以“性论述”在整个社会的扩散作为权力渗透的主要手段。与此同时，由中世纪所继承下来的基督教教士权力模式，也成为新型的生命政治对个人进行全面宰制的重要策略。

生命权力的诞生，意味着权力模式的又一次转变。生命权力的重点，是作为生命个体的公民的身体，而其基本策略，是对身体进行规训。所以，福柯又称之为“规训的权力”。福柯曾在较早时期称之为“惩罚的权力”（le pouvoir punitif），但后来，他很快就发现：对身体进行惩罚的目的并非为了消灭身体，而是相反，为了更多地开发、占有和控制身体的资源。为此，生命权力的目标是使身体变得“规训化”。这是完全不同于中世纪时期的权力运作目标，因为中世纪的权力运作是为了直接地掠夺被统治者的财物，不考虑开发和利用被统治者的身体及其劳动能力。这一切，毫无疑问都是资本主义发展的不可缺少的因素。(Foucault, 1976: 185)

近代社会上述权力观念和社会观念的转变，使统治者不再满足于对于其统治领地纯空间方面的都市化设计和建构，也不满足于在领地内警察系统的空间上的监视，而是远远超出都市系统的空间范围和可以感知的警察系统，把权力的控制范围扩展到更抽象和更普遍的生命时间结构中去。其中包括整体居民的生命活动和个体的生命历程，也包括最普通的日常生活领域中的时间结构。

从18世纪以后有关性方面的政策和道德原则的建构和实行，正是在这样的背景下加强了对于个人的控制。表面上，个人自由生活的空间范围不受限制了，但个人所受到的控制和监视反而比以往更加不可承受，以致社会越开放，人们的生命权力越受到控制，人的生活越不自由，社会的自杀率不断提高。从这里也可以看出，虽然在古代和中世纪社会中，社会的统治权力可以任意地主宰人的生命，有决定个人生死的权力，但是，到了近代社会，统治者并没有任意主宰人的生命的能力，统治者不需要动用像中世纪的屠夫那样的暴力手段，而是靠更加复杂的、无形的，甚至在表面上是更自由的宰制管道，使被统治者的生命承受的宰制压力空前地加重。

福柯在《性史》第一卷中指出，“象征性地表现在主权那里的对于死的

决定权，现在，通过对于身体的管理和对于生活的精细周到的关照，而被细腻地加以掩饰。在古典时代，各种各样的规训迅速地发展，其中包括学校、学院、拘留所和工厂。因此，在政治实践和经济观察的领域中，也出现了出生、延寿、公共卫生、居住条件和移民的问题。所以，多种多样的统治技术爆炸性地增加起来，以便达到对于身体的控制和对于居民人口的宰制。这样一来，就开创了‘生命权力的时代’（L'ère d'un bio-pouvoir）”（Foucault, M. 1976: 184）。福柯又说：“过去君主专制绝对的、戏剧性的、阴暗的权力能够置人于死地，而现在，由于针对人口、针对活着的人的生命权力，由于这种权力的新技术，出现了一种连续的、有学问的权力，它是‘使人活’的权力。君主专制使人死或任其活着（faire mourir ou de laisser vivre）；而现在出现了我所说的进行调节的权力，它同君主权权力相反，是使人活或把人推向死亡（faire vivre ou de rejeter dans la mort）。……现在，政治权力越来越没有权力使人死，而为了使人活，就越来越有权力干预生活的方式、干预‘怎样’生活。权力特别是在这个层面上进行干预——为了提高生命的价值，为了控制事故、偶然、缺陷。从这时起，死亡作为生命的结束，明显是权力的结束、界限和终止。死亡处于权力的外部，它落入权力的范围之外。对于死亡，只能普遍地从总体上、统计上进行控制。权力控制的不是死亡，而是死亡率。在这个意义上，死亡现在落入私人的以及更加私人的一边是正常的。因此，在君主制中，死亡是君主的绝对权力，它以一种明显的方式放出光芒；现在相反，死亡是个人摆脱所有权力、重新回到自身，可以说退到最私人的部分。权力不再知道死亡。在严格意义上说，权力任死亡落下。”（Foucault, M. 1997: 233-234）

以上生命权力产生的同时，从18世纪开始，西方国家建立了两种权力技术，而且它们是相互重叠的。其中一种是围绕惩戒的技术，展示了规训的强制力量。它主要是针对肉体产生个人化的结果。它将个人肉体当做力量的焦点来操纵。它必须使个人肉体这种力量的物质单位，变得既有用、又很顺从。另一种则是作用于生命的技术，不是围绕肉体，而是集中围绕人口、围绕生命的循环再生产过程，由此产生大众的效果，试图控制已经活着和可能活着的大众中产生的一系列偶然事件，使之从总体上受到操纵，并由此试图控制生命的循环再生产概率。这种技术的目标不是个人的规训，而是通过总体的平衡达到某种生理常数的稳定。这是就可能产生的内在危险所采取的整

体安全措施。(Foucault, M. 1997: 234-235)

这样一来，生命权力的运作包含了两方面的目标：惩戒技术是为了规训个人肉体，调节技术是为了控制整体人口的生命运转。前一目标要求建立一整套的惩治机构，而后一目标要求建构进行人口调整的生物学过程和国家系统，其中包括了现代的警察系统。惩戒和调整的两大系统虽然是不同的，但又是相互连接的。把现代生命权力的两大机制连接起来的，是“性”的问题的管制和调节。福柯说：“如果说‘性’是重要的，这有许多原因，但最主要的是：一方面它作为完全肉体的行为，揭示了经常性监视式的个人化惩戒控制……另一方面，通过生殖效果，性进入生物学过程并产生后果，这个生物学过程不再与个人的肉体有关，而是与构成人口的这个复杂的要素和整体有关。性，正好处于肉体和人口的十字路口。因此，它揭示了惩戒，也揭示了调节。”(Foucault, M. 1997: 236-237)

生命权力模式是资本主义社会高度发展科学技术的产物。(Foucault, 1976: 179-185) 生命权力作为资本主义发展所不可或缺的因素，它不仅表现为在生产机器中对于身体的控制，以及在经济发展过程中对于居民人口的调整，而且，这种生命权力还促使人口增长，在加强和提高人口的可利用性的同时也增强了他们的驯服性。对于资本主义社会的统治者来说，不仅要增强生产力，提高整个社会被统治者的知识和生产劳动的才能，延长他们的生命，而且也要有利于统治他们。所以，从18世纪开始，除了加强作为政权制度的国家机器以外，还要发展解剖政治学和生命政治，把它们当做政权的技巧，以便控制社会体的各个层面，并有利于多种多样的制度的运作。在这种情况下，各种制度也随时成为控制的组织力量。家庭就像军队一样，学校就像警察一样，而医疗网则成为对于个体和群体的生命和健康进行监督的机构。同样地，这些解剖政治学和生命政治也在经济生产的过程中，在其运作中起作用，成为激活和维持经济过程的重要力量。这些解剖政治学和生命政治同样也成为社会阶层化和分层化的重要因素，成为各个阶层和层级调整个人间关系的力量，以便保证统治的关系及其霸权的效果。解剖政治学和生命政治也促使人力资源的积累隶属于资本，成为促进生产力的扩展以及促进利润的分层分配的重要力量。对于活的、有生命的身体的投资，促使这种生命的不断增值以及对于其力量的分配性的管理，成为权力运作的不可缺少的重要步骤。

## 第七节 权力系谱学的基本策略

在福柯的权力系谱学中，策略的概念是非常重要的。对于当代社会权力关系网络的批判是否会取得有效的成果，关键在于采用什么样的批判策略。

在提出“什么是策略”的问题以前，当然首先必须弄清为什么要在讨论权力问题时，将策略问题置于关键地位。福柯指出，策略在权力游戏中之所以重要，是因为权力关系本身是在游戏的不断运动中存在和维持。所以，当福柯说明策略的基本内容时，他同时也说明了游戏的基本含义。他认为，策略的基本内容是同权力关系及其游戏活动的特征密切相关的。

在权力游戏中，策略首先是指为达到目的而选择的手段，而在现代社会中，这就意味着选择符合理性手段。(Foucault, 1994: IV, 241) 其次，策略是指权力游戏中的各个对手之间，为了应付其对手的竞争策略和行动而设计出来的行动方式。在这个意义上说，策略是依据竞争对手的可能行动而产生的必要应付方法。第三，策略是指竞争过程中用以战胜对手的各种程序的总和，其目标是达到游戏斗争的胜利。所有上述三大方面，构成了策略在相互对立的战争或游戏的场合下所表现出来的行动特征，即为了削弱竞争对手的斗争力量，并使之处于无法继续按其预定计划而行动的失败状态。所以，总的来讲，策略的真正目的就是选择获取胜利目标的有效手段。

但是，策略的真正含义，并不限于上述内容。它在很大程度上，还必须同权力关系及其游戏本身的进展过程的实际状况相联系。正如策略的上述基本含义所表达的，策略归根结底是在权力关系中对付斗争对手的可能行为的最有效方法。在这里，特别要注意权力游戏中的各个对手的行动的可能性范围和程度。在权力游戏中的各个对手之间的竞争及其行动方向在本质上是确定的，是以“可能性”为基本范畴的行为类型。也就是说，权力游戏中的相互竞争的活动和行为，基本上是属于“可能的行为”的范畴。因此，从策略斗争的观点来看，政治是最典型的“关于可能性的科学和艺术”。在政治的策略斗争中，几乎没有一个斗争者能够完全预测自己和对手的未来行动。因此，任何一个竞争者，都必须将其任何对手的行动当成一种“可能的”行动加以计算，并提出自己的应付谋略。任何斗争者都必须意识到权力游戏中

的各种策略的高度灵活性和不确定性。在这个意义上说，所有的策略都是可能的，因为所有的策略都是受到权力游戏网络的客观逻辑的牵制，任何一方都无法控制其整体的走向，而只能以最小限度的“误差”来制定其行动策略的可能性。福柯指出：“一切对立的策略都期望变成权力关系，而一切权力关系都朝着取得胜利的方向发展。”（Foucault, 1994: IV, 242）所以，在权力关系和策略游戏之间，存在着相互推动和相互渗透的现象，以至双方都有可能于权力游戏的活动中相互转化和相互连接。这就如同足球比赛时的策略变化状况那样：双方球员不但无法完全预测对方发出的球的方向，甚至也无法完全掌握自身一方所发出的球的运动方向。在紧张的足球比赛中，任何一位球员都无法判定究竟哪一脚所踢出的球才是最恰当的。每一脚球，都可能导致胜利或失败。只有到球赛结束时，才能判定整个比赛策略的成功程度。但是，在紧张的比赛过程中，任何一位球员都应尽可能以自己的迅速而恰当的判断，来决定自己的踢球策略。球赛的紧张性甚至无法使球员完全地以清醒的意识来斟酌其每一步的具体策略。如同在战争中一样，球赛中的每一步的具体策略都是在无意识中，依据球员本身的实际比赛经验来决定。所以，策略本身也具有明显的游戏性。

权力系谱学在分析批判当代社会权力关系网络时，针对当代社会权力关系网络本身玩弄策略的特征，采用了特殊的策略。福柯将对付技术游戏的策略，归结为五个方面。第一，“不要在权力的中心，在可能是它们的普遍机制或整体效力的地方，分析权力的规则及其合法形式。相反，重要的是在权力的极限和最外端，在它的最后一条线上抓住权力，在那里它变成毛细血管的状态。换句话说，在权力最地区性的、最局部的形式和制度中，抓住它并对它进行研究。权力，尤其在那里，突破了组织它和限制它的规则，在这些规则之外延伸，植入制度之中，并在技术中具体化，给自己提供介入的物质工具，甚至可能是暴力的”（Foucault, 1994: III, 178-179）。第二，“不要在意图或决定的层面上分析权力，不要试图从内部分析，不要提出诸如‘谁拥有权力’，‘拥有权力的人，他脑子里想些什么’，‘他追求什么’这样的问题。而是相反，应当研究完全现实的实际运行中的权力意图。也就是说，从权力的外部方面来研究权力”（Ibid: 179）。第三，不要把权力当成统治整体的单质现象，或当做只在链条上才能运转的东西。权力应当是流动的东西。“权力从未确定位置，它并不在某些人的手中，从不像财产或财富那

样被据为己有。权力运转着。权力以网络的形式运作。在这个网上，个人不仅在流动，而且他们总是既处于服从的地位，又同时运用权力。他们从来都不是权力惰性的或持续不断的靶子，而是永远在轮班。换句话说，权力通过个人运行，但并不隶属于他们。”（Foucault, 1994: III, 180）第四，“不应当对权力进行推演，从其中心出发，试图去看它在下层延伸到何处，在什么范围内被再生产、被重新带到直至社会的原子要素。我认为应当相反。要对权力做上升的分析。也就是说，从最细微的机制入手，考察它们自己的历史、自己的轨道、自己的技术和策略，然后再观察越来越普遍的机制和整体统治形式怎样对权力机制进行投资、殖民、利用、转向、改变、移位、展开等等。这些机制自成整体，可以说有其自身的专门技术。所以，不是整体统治直至底层使自己复数化并引起反应。我认为应当在最底层分析权力现象、技术和程序运行的方法。当然还应指出这些程序如何移位、展开和变形，但更应该指出它们怎样被一些整体的现象投资和兼并，以及为什么更普遍的权力或经济利益能够钻进这些既相对自治又无限细微的权力技术的游戏之中”（Ibid: 181）。第五，“庞大的权力机器会伴随着意识形态的生产。例如，可能有教育的意识形态、君主权力的意识形态、议会民主的意识形态，等等。但在底层，在权力网络所及之处正在形成的，我不认为是意识形态。这是很少的。我认为它们更多的是知识形成和积累的实际工具。这是些观察的方法、记录的技术和研究探索的程序，是些检验的工具。也就是说，权力，当它在自己细微的机制中运转时，如果没有知识的形成、组织和进入流通，或者，毋宁说没有知识的工具，便不能成功。那么，就不需要意识形态的伴随和建构”（Ibid: 183-184）。

将上述权力系谱学研究规则加以概括，就是：“与其把对权力的研究指向统治权的法律建筑方面和国家机器方面以及伴随它的意识形态方面，不如把对权力的分析引向统治方面（不是统治权），引向实际的操作者方面、奴役的形态方面、这种奴役的局部系统的兼并和使用方面以及最终知识的装置方面。”（Ibid: 184）

福柯对近代社会权力系谱、对权力同社会其他因素的相互交错、对权力同知识论述和道德建构的相互关联、对权力结构及其中各组成因素的相互关系、对权力运作中各组成部分的不同功能、对权力运作中的策略变化，都做了深入而具体的分析。由于上述各问题都必须分别地解析，但又相互关联；

所以，在解读福柯的权力论述时，既要把握各种论述的具体内容，又不能把它们孤立起来，而是要同时考虑到他的其他相关论述，将它们融会贯通加以理解。

## 第八节 政府统管制度中的权术游戏

正如本章第三节所指出，福柯对于真理游戏及权力游戏的论述，从1977年起，将重点转向了“政府统管术”。“政府统管术”的概念，在福柯的权力系谱学的批判活动中具有非常重要的意义。它标志着福柯对于现代社会的批判矛头，由原来对于边缘地区和局部权力运作的研究，转向了现代社会的政治制度及其实际的权力管控机制；另一方面，它也把福柯的权力系谱学研究直接地同他晚期所探讨的生存美学联系在一起。

“政府统管术”的法文原文“Gouvernementalité”，是由福柯本人所发明创造出来的。它实际上是由“gouvernement”（统治、管理、政府）及“mentalité”（心态）两个词结合而成。所以，“Gouvernementalité”也可以翻译成“统治心态”。这个新概念的提出，显示了福柯对于现代政权统治的独特了解。它所强调的，是统治和权力争夺过程中所实行的权术，即统治过程中的权术和权谋游戏。

“政府统管术”或“统治心态”的概念，在70年代中期提出时，福柯正在集中力量研究规训的权力及其对于被统治者的身体的规训技术和策略。当时，福柯还以独特的方式，研究了“国家理性”（la raison d'État）和“警察”（la police）的问题。所以，福柯通过“政府统管术”或“统治心态”的概念，实际上所要揭示的，就是西方国家中自16世纪以来所实行的“国家理性”和“警察”的统治策略和规训技术。其重点是揭露当时国家政权所玩弄的规训权术游戏。

要充分了解“Gouvernementalité”的真正意义，当然首先要正确理解“gouvernement”的含义。“gouvernement”这个词含有多重意义。首先，它是指一般意义上的“政府”。福柯为此指出：“政府是指由机构制度及其实际活动所构成的整体。通过这些机构制度及其实际活动，把人牵引来、牵引去，从行政系统到教育等各个部门。正是政府的这个由程序、技术和方法所

构成的整体，确保它们对人的牵引活动。”（Foucault, 1994: IV, 93）显然，即使在使用“政府”的一般意义时，福柯也仍然注重它的实际引导活动的技巧、程序及策略，注重政府的具体管理技术。这是现代政府不同于历史上的中世纪国家及早期资本主义政府机构的地方。

其次，福柯更多地使用“gouvernement”的最广泛意义，即强调现代政府实际活动中的一系列将“统治”（domination）、“管理”（gestion; administration）、“规训”（discipline）、“引导”（conduire; direction）四大方面扭结在一起的技巧和策略。早在中世纪末期，文艺复兴的某些思想家在探讨政府的统治方法时，就已经强调了统治的艺术性。当时的思想家们已经从最广泛的意义上将“gouvernement”理解为“统治的艺术”（l'art de gouverner）。所以，当1978年福柯首次明确提出“Gouvernementalité”这个新概念时，他就从“统治的艺术”的角度，说明统治技巧、策略和计谋在统治过程中的决定性意义。（Foucault, 1994: III, 635-657）

所以，“gouvernement”在福柯的新字典里，主要是为了显示现代政治制度的三大重点，即主权（souveraineté）、规训和管理的统一。福柯曾经将现代社会政府统治的主要目标归结为“主权、规训和管理的三角形”（un triangle de souveraineté-discipline-gestion）（Foucault, 1994: III, 654）。

接着，福柯在谈及权力关系时指出：“gouvernement”一词，“并不仅是指政治结构（des structures politiques）和国家的管理（les gestion des Etats），而且还指对于个人或群体的行为的领导方式（la manière de diriger la conduite d'individu ou de groupes），例如管辖儿童、心灵、共同体、家庭及病人的所作所为。它不仅包括政治或经济隶属关系的构成性的和合法的形式，而且还包括或多或少经过深思熟虑而设计出来的行为模式（des modes d'actions），包括一切用以对付他人行为的可能性的行为模式。管辖，在这个意义上说，就是将他人的潜在行为限定在一定的结构范围内，使之在规定范围内实施”（Foucault, 1994: IV, 237）。

在此基础上，当论述“政府统管术”的重要意义时，福柯使用“gouvernement”的最广泛意义，并使之同贯穿于统治过程中的统治心态结合在一起，将政府机构体系同它的整个权力运作技术联系在一起，用以说明现代社会政府部门的权力滥用现象及其科学技术化的特征。

现代国家及其政府机构所进行的政治统治，既然是在自由民主制的基础



上实现的，它就具有其独特的性质和表现形式。这是一种对于他人行为和被统治者的行为的管辖方式，它远比中世纪时期对于无个人自由的农奴的约束和统治还复杂得多。所以，现代社会所指涉的“政府”，远远地超出传统意义上的政府。其关键就在于它不仅指涉统治与被统治的关系，而且还包含自由。福柯说：“现代权力只对‘自由的臣民’（*sujets libres*）运作，而且是把他们当成自由的人。”（Foucault, 1994: IV, 237）现代权力只能存在于具有自由意志和自由权的个人之间所建构的权力关系网络。在奴隶和奴隶主之间不存在权力关系。这也就是现代权力关系的复杂性和赌注性。显然，这是因为现代权力关系网络是在充分自由的人之间的权力游戏。在这场权力游戏中，个人的自由始终是作为权力关系运作的必要条件而存在。因此，在现代政治的权力游戏中，与其说存在对抗，不如说存在相互挑衅和相互竞争。在权力游戏中的各个自由人之间，最重要的是他们相互进行激励和争夺：这是既相互竞赛、又相互学习的平等关系。这种状况使他们之间的关系显得比单纯的对立还更复杂和更曲折。

最后，值得注意的是，福柯从 70 年代中期开始，明显地深入研究了“自身的技术”和生存美学的论题。与此同时，福柯在法兰西学院的课程和研讨会的主题，也集中转向政府统治权术和“关怀自身”的问题，而这两个问题，前者属于权力系谱学，后者则属于生存美学。所以，正是在交错研究权力系谱学和生存美学的时候，福柯一再从“政府”、“管理”、“统治”和“引导”这四个方面，分析“*gouvernement*”的意义。

所以，“*gouvernement*”一词，福柯强调它所包含的四大方面的意义。第一，它指的是“统治”（*domination*），但是这种统治不再是不平等地占有被统治者，而是以“法律面前人人平等”的形式，利用、开发和宰制个人的身体，使之以其自身主体的自由权利，按照规定的法制和规范，进行合理的劳动和从事各种合法的行为。这显然是特指近代资本主义社会法制化的政府的统治模式。第二，它意味着规训、监督及监视（*surveiller*），对社会整体的居民和所有的个人进行无休止的或全天候的监管。第三，它指的是管理，即利用科学技术的合理性进行最高效率的管辖，使被统治者的每个人，都能依据法制和规范的要求将自身的最大能量发挥出来，为统治者所规定的目标服务。第四，它意味着引导和指引，即对被统治者的行为进行有效的指导，避免使用能够引起被统治者反感的方式，千方百计采取他们所喜欢的方式，使

他们在自愿和愉快的情况下，接受政府的引导，将他们的所作所为导入政府所期望的方向。

福柯在其授课提纲中强调，“主权与规训，主权法与规训的机制，是我们的社会中权力一般机制的最重要的两大构成部分”（Foucault, 1994: III, 189）。现代统治者所监视和统管的对象是所有的人：不管是有罪的，还是无罪的“良民”。只是针对对象的差异，统治者采取了不同的监视方式。但是，监视方式的不同，并不能消除监视行动本身的持续性及其无所不在性。所以，在谈到边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）的“全方位环形敞视监督系统”（Panoptique）时，福柯指出：现代政府所监视的对象，包括疯子、病人、犯人、工人和小学生等，而监视的时空是全方位和全天候的。（Foucault, 1994: III, 191）其实，福柯惊奇地发现：早在边沁之前，在1751年的巴黎军校规定条文中，就已经明确规定了对于校内每一位学生的监视制度。根据这项制度，军校内的每一位学生都被分割在各个独立的小房间内，遭受日日夜夜24小时的严格监视。所以，边沁承认，是他的兄弟访问了巴黎军校之后，给他设计全方位环形敞视监督系统提供了最好的启示。

值得注意的是，军校的学生是现代社会的“精英”的一个最重要的组成部分，他们将是国家的“栋梁”，尤其是国家统治中属于极端关键的军队的核心部分。但是，即使是这些未来的“精英”，在现代社会中也难免遭受日夜无休止的监管，并必须在经历这种监管的过程之后，才有“资格”成为统治阶级的一部分。这就表明，现代社会的权力关系网络，是通过一系列严格的监视和管辖的程序建立起来的。如果说，上述社会精英都难免遭受监视和规训的话，那么，最普通的老百姓就更无法幸免于最严谨的监视和规训。为此，福柯将边沁所发明的上述全方位环形敞视监督系统称为“权力的眼睛”（l'oeil du pouvoir）（Foucault, 1994: III, 190）。

在论述生存美学的时候，福柯给予“gouvernement”以新的意义。正如我们将在本书后半部集中论述福柯的生存美学时所要指出的，他的生存美学，主要寻求“自身”（le soi-même）与“他人”（des autres）之间的快乐亲密关系，所以，艺术地实现对于“自身”和“他人”的管制和操控（gouvernement de soi et des autres），也是生存美学的重要论题。（Foucault, 2001）

由于以上原因，福柯所说的“gouvernement”如果翻译成汉语来表达，还是“管控”更为适合，因为它包含了管辖、管理、控制、宰制、规训、监

视、监督、指导和引导等各种含义。

以上述“管控”概念为基础，福柯在他的“安全、领土与居民”的年度课程中，系统地提出“政府统管术”的新概念。他明确指出：“我们生活在政府统管术的新时代。”（Foucault, 1994: III, 656）以“政府统管术”的概念为核心，开展对于现代社会权力游戏的分析，是揭露现代社会的“统管居民的政府”（le gouvernement de la population）的本质的关键。福柯强调：现代社会的政府统管术，已经远非中世纪时代的国王主权体系，也不是马基雅维利所说的“王公主权”（la souveraineté de la principauté），而是完全新型的政府统管方式。（Foucault, 1994: III, 635-657）

政府统管术本来是18世纪的政治家所提出来的。现代社会中，政府统管术的重构及重现，意味着现代国家建设的重点就是使统管技术和技巧实现真正的细腻化、微观化和科技化，使当代政治斗争和政治管理日益成为看不见的手腕和方法，渗透到每个人和每个社会的基层单位元，达到全面控制社会整体的目的。

现代政府统管术是以现代政治学为基础而建构起来的，它的基本精神是强调统管的技巧性和技术性：政府统管术的灵魂所在，就在于实践一种统治的艺术。因此，它的重点就是统管过程中的策略和计谋游戏；它实际上就是现代“国家理性”（Raison d'Etat）或“政治合理性”（la rationalité politique）的核心。现代国家正是依靠统管术的不断更新而延续留存下来。

现代政治学对于政府统治概念的诠释，集中于统治的艺术性，强调现代国家统治的基本精神就是以合理性为手段实现对于领土范围内的全体居民的合理管理方式。在现代科学技术获得重大发展之后，统治的关键已经不是强制性的暴力形式，而是尽可能进行理性的管理。管理上升到重要地位。正因为这样，福柯认为，西方国家的统管对象及其手段，在西方社会发展史的不同阶段有很大区别：以主权为主的古代政权（ancien pouvoir de souveraineté）是以占有土地及财富为主要对象；从16世纪至18世纪的古典时期的规训为主的政权是以统管被统治者个体的身体（le corps des individus）为主要对象；现代生命权力则是以统管居民的生命为主要对象。所以，现代西方国家的政权的基本功能，并不是执行一种“死的权力”（un droit de mort），而是执行其统管生命的权力（un controle de la vie）。

福柯在分析批判现代社会权力运作的特征时，注意到它的特殊的三角结

构模式：“主权、规训制度、政府管辖”（*souveraineté-discipline-gestion gouvernementale*）。现代社会政府统管术的三角结构模式，是以其所属的居民作为主要统管目标，而它所实行的运作机制是以一整套安全措施（*dispositifs de sécurité*）作为核心。（Foucault, 1994: III, 654）对于拥有财产自由权和行动自由的现代社会公民而言，维护他们的个人生命和财产的安全是最重要的。所以，现代社会的权力关系网络的运作的最高目标，无非是通过一系列保障安全的措施，达到对于整个社会居民的真正统治。

正因为这样，福柯对政府统管术做了以下明确的“定义”。他说，政府统管术，首先是指一切围绕着现代统治而产生和设计的制度、机构、程序、分析、思索、计谋、计策和策略，其目的在于保证政府统管系统作为一种新型的特殊权力运作形式，能够顺利地对人口、居民、知识形构、政治、经济以及保安技术等重要方面实行有效的控制和管理。其次，政府统管术旨在统管主权和规训的力的趋势、倾向（*la tendance, la ligne de force*），使这些力的关系的发展朝着有利于灵活运用一切统治机器和开发各种必要的知识的目的。最后，政府统管术是自中世纪以来西方的国家机器转变成16世纪后的“管理性国家”（*Etat administratif*）的演变结果。（Foucault, 1994: III, 655）因此，政府统管术包含着现代国家的政治、权术游戏及其演变历史的总和，而其核心是现代国家在实行其功能时所显示的“权术性”和“管理性”。

首先，现代社会的政府统管术是古代统管术的翻版，主要是吸取基督教权力运作模式，将统治的重点集中在被统治的个体身上。其次，现代政府统管术，就技术层面来说，主要参照“外交—军事的技术”（*technique diplomatico-militaire*）的模式。最后，现代政府统管术还要靠警察系统的存在及其扩展来维持。警察有两项基本功能：维护法制和社会公共秩序。如果说，外交和军队是对外协调国与国正常关系的主要手段的话，那么，警察就是在国内实现稳定统治的主要依靠力量。福柯认为，现代社会中国家的统管化，主要就是依靠上述三方面的因素和力量。（Foucault, 1994: III, 657）

值得注意的是，福柯所强调的“警察”，并非指国家机构中兼顾镇压和管制的暴力行政力量，而是一种属于国家的统管艺术（*une technique de gouvernement propre à l'Etat*）。（Foucault, 1994: IV, 153）关于警察的这种特殊概念，主要是来自荷兰著名政治家图尔格（L. Turquet de Mayerne）的思想。图尔格在1611年所发表的著作《贵族民主制的君主政体：由三种合法的共

和形式所构成的政府》（*La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*. Paris: J. Berjon），详细地论述了警察的重要性。福柯据此进一步说明了当代国家统管术的基本功能。（Foucault, 1994: IV, 155-157）

## 第四章 对权力游戏的微观批判

如前所述，福柯的考古学和系谱学对于知识和权力的双重批判，总是从两方面平行开展：一方面从总体和一般角度，揭露知识和权力之间以及同社会文化网络的各个因素之间的相互纠结的紧密依存关系，另一方面，又进一步结合知识和权力在社会文化生活中的各个领域和各个层面的具体表现，从微观和局部的角度，详细而深入地揭露它们的性质及运作机制。在福柯的各种论述中，绝没有脱离具体的和局部的社会生活领域的抽象批判。所以，福柯对于知识论述及权力等一般问题的批判，始终是结合各个知识领域或具体实践方式，例如结合精神病治疗学，或结合监狱和自身的技术以及各种性的论述。福柯将这些地区性和局部性的权力运作，称为“权力的微观机体”（*la microphysique du pouvoir*），而把他在各个具体领域的批判，称为“权力的微观批判”（*une critique de la microphysique du pouvoir*）。他认为，这种对于权力的微观批判是非常重要的。权力的微观结构及其运作，就好像毛细血管网络系统对于维持生命实际运作的角色那样，比宏观权力结构更加重要，因为它们更具体和更直接地控制整个权力网络，使权力的宰制功能全面地落实。福柯一再强调：对于权力的批判，应该进一步落实到它的“末端”和边陲地区，因为正是在那里，呈现出权力运作的最肮脏而又最厚颜无耻的特征。一切对于知识和权力的批判，如果不具体地深入到这些微观领域，都将是徒劳无用的。各个知识论述体系中的真理游戏，就是一般的权力游戏实际应用的具体领域，也是现代社会权力游戏的一个重要组成部分。

### 第一节 精神病治疗学的考古学

#### （1）精神病并非“异常”

精神病的普遍出现是现代社会的特有现象。精神病在现代社会中的爆炸

性蔓延，悲剧性地反映了现代社会本身的内在危机，尤其是表现出现代社会制度对于人的精神生活和人性的毁灭性冲击，同时也暴露了西方文化精神心理层面的矛盾百出的性质。从思想和理论根源来看，精神病，或更直截了当地说，疯狂，在16世纪的普遍出现以及人们对于它的异常恐惧态度，其本身本来就是西方传统理性主义和人文主义的内在矛盾的一种历史表现。所以，精神病或“疯狂”，成为福柯从事考古学研究的第一个领域。福柯指出，唯有通过对于“疯狂”的人的研究，才能彻底认识现代社会的人的真正面目。他说，疯狂的人，是人们通向了解真正的人的必由之路（*De l'homme à l'homme vrai, le chemin passe par l'homme fou*）。（Foucault, 1963a）如果说，日常生活和普通社会一般领域的人的言行及历史，不过是人本身的基本实践形式的话，那么，疯狂则是以极端方式显现出来的人性。不了解疯狂，就不能深刻分析人的思想和精神生活。西方传统理性主义和人文主义，早在古代和中世纪，就揭示了人的理性与疯狂之间的互补性和共存性；而且，唯其如是，人才透彻地显示出他本身的自然面目。福柯在这个领域中所取得的研究成果，后来成为福柯的特殊的考古学研究的第一个典范。

福柯之所以首先选择精神病作为其知识考古学研究的主题，从其个人知识基础和生活经历而言，是完全可以理解的。福柯及其导师冈格彦在精神分析学和精神病治疗学方面的研究方向和丰富经验，有利于福柯将其早期的知识考古学研究重点，集中指向精神病治疗学及其诊疗史。福柯早在50年代就对心理学和精神分析学产生了浓厚的兴趣，并对宾斯万格（Ludwig Binswanger, 1881—1966）等人的心理学和精神分析学有专门的研究。宾斯万格熟练地将弗洛伊德精神分析学同存在主义结合起来，并以现象学的方法，首先深入分析了人的存在、语言与精神生活的内在关系，对现代社会精神病问题提出了卓越的见解。（Binswanger, L. 1947a; 1947b）宾斯万格的心理学、精神分析学及精神病治疗学的基本理论，给予福柯深刻的影响，使他有可能对精神病的产生机制有充分的了解。福柯进入巴黎高等师范学院之后，遇到了研究知识史和精神分析学的专家冈格彦。

如前所述，冈格彦研究知识史所采用的方法和程序完全不同于传统。他从法国原有的知识史研究成果出发，发展了由葛瓦耶和巴舍拉等人在知识哲学和科学哲学方面的胡塞尔直觉主义方法，将尼采和结构主义结合在一起，主张彻底脱离主体哲学的影响，将研究重点转向科学语言论述结构的演变及

其社会实践的策略。

冈格彦的尼采主义观点和方法，使他对西方知识史和精神分析学的发展过程，提出了一系列具有颠覆性的质疑。冈格彦认为，西方社会所探讨和论证的“真理”，实际上是不存在的。他说，科学所理解的哲学真理论述，其本身并不能被说成是正确的或真的。所以，“真理的真理是不存在的（Il n'y a pas de vérité de la vérité）”（Foucault, 1994: I, 452）。正是在冈格彦的指导下，福柯开展了对于精神病治疗学史的深入研究。

而且，从福柯本人的历史文化背景来看，他更有理由首先选择精神病治疗学作为知识史研究的第一个领域。如前所述，他出生于法国西部具有悠久文化历史传统的普瓦捷市一个祖辈三代的医生世家中。深厚的人文和医学传统的熏陶，使他在巴黎高等师范学院准备博士论文期间，对于精神分析学和精神病治疗学所固有的学术专业性和制度规范性双重特征深感兴趣。在福柯的思想发展过程中，从他思想成熟的1961年起，便明显地开创了一种“考古学”研究的方法，将知识史的分析 and 探索，从“表面”转向“深层”，集中探索精神病治疗学的知识论述的特征及其诊疗实践的基本策略。

但他关心这个领域，并不只是因为他热爱精神病治疗学这门学科。实际上，他对迄今为止的精神分析学和精神病治疗学是失望的。他认为，精神病治疗学从一开始建立，就是根据社会上的一部分人的利益需要，人为地将社会分割为两大相互对立的范畴，并以传统的理性主义为基础，将它的治疗对象精神病人当做“非理性”的典型排除在社会之外，残酷无情地视之为“异常”（anormal）。（Foucault, 1999; 2003）这就好像法国思想家帕斯卡（Blaise Pascal, 1623—1662）所说：“人们是如此的需要疯狂起来，以致不惜通过一种非疯狂的疯狂来造成疯狂。”（Pascal, B. 1977 [1670]: #391, vol. I, 242）正因为这样，精神病治疗学从一开始建立，就具有非常明显的政治性质和暴力性质。（Foucault, 2003）福柯指出，精神病治疗学本身就是一种规训的权力。（Ibid: 3-21）

根据英国精神分析学家库珀（David Cooper, 1931—1986）所说，许多精神分裂症患者，是根据某些家庭和社会的利益，并受到家庭及社会的迫害而被强制地送进和关押在精神病院的。（Cooper, D. 1970 [1967]: 8）原籍荷兰的法国精神分析学家曼诺尼（Maud Mannoni, 1923—1998）也在他的著作《精神分析医生和他的“疯子”以及精神分析学》中指出：社会本身寻求种



种方式试图把一部分人排除在它的“正常生活圈子”之外，导致现代各种医学机构不惜采用“科学技术”方式，将本来正常的一部分人“诊断”为“精神分裂症患者”。（Mannoni, M. 1970: 13-14）

所以，“疯子”并不“异常”。真正精神上有问题的，是那些将别人斥为“疯子”，并以种种理由虐待他们的人们。福柯对精神病治疗学的兴趣，毋宁说是出于他对传统社会的不合理性的痛切批判态度，出于他对精神病人的深切同情，为他们的遭遇和不幸抱不平。长期以来，精神病人被当成异常者而被排除在社会之外，被关押在精神病治疗院中，失去行动和表达的自由，遭受非人的待遇。精神病人所正常表达的语言，也被当成“语无伦次”的“疯话”而被禁止，以致精神病人只好在无止境的“沉默”中度过他们的悲惨一生。他们没有表达语言的权利，他们的一切都被忽略、被压抑和被否定，他们没有自己的历史，更没有自己的作品。

但是，对于福柯来说，他对于疯狂的研究，还有更深刻的理论上的根据。如前所述，福柯对传统理性主义和人文主义一向保持严厉的批判态度。意味深长的是，福柯在进行他的博士论文答辩时就直截了当地说：“若要谈论疯狂，必须具有诗人的才华。”的确，苏格拉底曾经在《斐德罗篇》中一语道破诗人的奥秘：写诗单凭技巧是不会成功的；玩弄修辞把戏，只是雕虫小技。诗神缪斯所赞赏的，是具有诗性疯狂的才子。没有诗神般的疯狂天赋，将永远徘徊在诗人汇聚的神圣的巴那塞斯（Parnasse）山脚下。真正的诗人，旷达不羁、笑傲人间、蔑视世俗，秉承常人所缺失的疯狂式智慧，倾吐胸中块垒，落笔如神、震古烁今。

## （2）从文学和拉康的著作中获得启示

福柯认为，“疯狂”（la folie），在真正成为精神病学的研究对象之前，早就是文学和文化创作的重要题材。如果说，推动福柯对精神病的历史进行研究的动力来自他对于精神病人的关怀的话，那么，荷尔德林、阿尔托、布朗索和鲁塞尔等作家的文学作品中所表现的“疯狂语言”和“疯狂故事”，就为福柯提供了批判的范例。这些作家在写作中表现出惊人的偏执狂（paranoïaque）。其狂飙而熟练的写作风格、怪异而犀利的语言；以及蔑视一切规范的作品本身，都显示了他们对于文学事业及其文学理念的某种疯狂般

的执著和顽固态度。这些追随尼采、陀思妥耶夫斯基和卡夫卡（Franz Kafka, 1883—1924）的作家的人格及其作品，显示了“疯狂”本身并非“异常”。相反，偏执狂和疯狂原本是人的一种正常的精神状态，有助于将精神方面的精力集中于某一个特定的对象或领域，而且，事实证明：像尼采和卡夫卡那样，越呈现出某种偏执狂，对某一种异常事物越表现其异乎寻常的执著，越标新立异，越独树一帜，就越有创见，也就越表现出一种出类拔萃的才华和魅力，表现出令人惊异的坚强毅力。人类任何伟大的事业和科学的任何重大发明，无不是靠精神上的偏执狂作为动力。关于这一点，福柯的前辈拉康早已做了全面而深入的探讨。（Lacan, 1966）

拉康认为，“疯狂”并不稀奇，它原本可以在人的语言的吊诡性及矛盾性中找到它的真正根源。拉康在为他的博士论文进行答辩时，曾经严肃地向他的考试委员大胆地陈述他的基本观点：“疯狂是人的思想的一个现象。”（Lacan, 1966）拉康指出，他的上述观点实际上早就在精神病医生兼作家布隆代尔（Claude Blondel, 1876—1939）的作品中表达出来。布隆代尔以相当含糊的表达方式，暗示人的语言不过是复制现实体系的一种符号体系罢了，而所谓“现实”也只是所谓“健康”思想的协议结果。拉康后来根据他本人的进一步研究成果，提出了“现实、象征、想象”三位一体而创造出人的生活世界的重要理论（参见拙著《后现代论》与《当代法国思想五十年》有关拉康的章节），就是在某种程度上得到了布隆代尔上述模糊观点的启示。拉康从他的研究中得出了关于“疯狂”的重要结论：“疯狂绝不是人的机体的脆弱性的一种偶然性表现，而是从人的本质中裂变出来的，它本身甚至是一种永远潜在的缺点。”“疯狂绝不是对于自由的一种侮辱，而是自由的最忠实的伙伴，它像影子一样追随着自由的运动。”“假设没有疯狂，我们不仅不能理解人，而且，如果人的身上没有疯狂作为自由的一个界限而引导的话，那么，人就将不成为人。”在某种意义上说，人人都是由“分裂的主体”所构成的。但是，这又并不意味着所有的人都是疯子，同样也不意味着所有想要成为疯子的人都肯定可以成为疯子。拉康说，只有具备最健康强壮体魄的人，只有具备无限广阔的想象力的人，只有幸运地在其命相中含有成为疯子的命运的人，才有资格最终成为疯子。所以，疯子不但不是“异常”的人，而且还是最稀有的真正优秀的人。（Lacan, 1966）

福柯在拉康等人的研究的基础上，采用他特殊的考古学和系谱学方法，

立志为“疯狂”翻案和“正名”，同时彻底批判传统理性主义和道德的基本原则。

意味深长的是，就在1963年福柯发表《诊疗所的诞生》的同一年，福柯还发表了他的论鲁塞尔的著作《雷蒙德·鲁塞尔》。鲁塞尔本人就是由精神病学医生皮埃尔·雅内（Pierre Janet, 1859—1947）治疗的精神病人。这位精神“失常”的作家，在文学创作中表现了惊人的才华。他所运用的怪诞离奇的语言，常被人们“误认”为“疯子的话”，但恰恰是这些语言深刻地显示出语言、思想和世界本身的荒谬性。

治疗鲁塞尔的皮埃尔·雅内，在其重要著作《从忧愁到精神恍惚》（*De l'angoisse à l'extase*）中，记录了鲁塞尔的病情及其特殊精神状态。皮埃尔·雅内认为，他所治疗的精神病人中，绝大多数是在文化和精神生活中经历过多种特殊经验的天才。他们患有“精神病”，并不是因为在精神上“不正常”，而是因为他们的人格和情感方面具有超出常人的特殊创造力量。“人格应该是自身情愿、力图寻求，并自身争取达到的结果。也就是说，人格是同个人自己的实际努力相适应的。因此，并不是所有的人格都是完全符合其个人的理想目标，欠缺现象是很普通的，就像在我所治疗的病人中所显示的那样。”（Janet, P. 1926—1928）皮埃尔·雅内的精神病治疗理论和经验，强调人的本质的行动性和实践性。他认为，人的行动优先于人的认识 and 知识，而人的情感不过是行动的调解因素。对人来说，精神动力是很重要的。心理因素的强弱，在很大程度上可以决定人的整个状态。福柯从皮埃尔·雅内以及鲁塞尔等人的经验中，进一步确认了他所研究的精神病现象的社会文化性质。

### （3）疯狂只存在于特定社会中

在1961年接见《世界报》记者吉恩·皮埃尔·韦伯（Jean-Pierre Weber, 1878—1938）的时候，福柯谈到了他最初选择精神病作为其主要研究对象的过程。他说，最初的时候，是作家兼精神病科医生吉恩·德雷（Jean Delay, 1907—1987）将他引导到精神病领域。福柯自己虽然并不是精神病医生，但吉恩·德雷的作品，使他第一次真正认识了精神病及其治疗的状况，从而使他感到：精神病及其治疗，并不单纯属于医学或医疗问题，也不是单

纯的科学知识及其技术实践的问题，而是某种由现代知识同社会制度以及社会机构所共同决定的复杂权力运作网络，是由整个西方社会的社会制度及文化基本精神所决定的。“疯狂”是这个社会所制造出来的。正如他同吉恩·皮埃尔·韦伯的对话录的题目所示：《疯狂只能存在于一种社会中》（*la folie n'existe que dans une société*）（Foucault, 1994: I, 167）。显然，福柯将精神病首先当成社会现象，尤其是社会中的权力运作问题来批判。

从生理层面来看，“疯狂”是属于精神正常的范围之内，它在社会中的出现是属于人类生活的正常现象。古代甚至中世纪时代都没有将疯子或精神病人排除在社会之外，或把他们监禁起来。人类的社会生活在某种程度上需要有“疯狂”现象来调节和补充，才能变得更加完整和更加丰富多彩。所以，在日常生活中，经常需要说些疯言疯语来调侃或消遣，就如同需要幽默和笑话一样。实际上，在疯狂与笑话、幽默、闹剧、喜剧和各种玩笑之间，并不存在绝对的界限。在这个意义上说，只有具备一定的才能和智慧，才有资格“创造”笑话、幽默和疯狂，也只有特殊的智慧，才能理解疯狂。

精神病在社会中的产生，存在着一定的社会基础和社会根源。在人类社会形成以前，人的最早祖先如同其他动物一样生活在自然界中。当时的人，其生活和行动方式都是采取天然的模式。以天然形式和模式而生存，就绝对不会产生精神病。动物界原本并不存在发疯的现象。“疯牛病”是现代社会的产物。任何疯狂现象都是特定社会环境所造成的。精神病的历史以及大量的社会调查的事实已经证明：社会越发展，越是进入现代化的社会，疯狂现象就越增加；精神病的现象是随着现代社会的发展而膨胀蔓延，就如同自杀现象在现代社会里越来越严重一样。疯狂和自杀是现代社会失业和社会不安定、不合理现象的共生物。

什么是真正的精神病？库珀指出：“精神分裂症乃是微观的社会危机的一种状态（*une situation de crise microsociale*）。在这种状态中，某些人的行动和经验被另一些人所伤害；而由于某种文化或微观文化（主要是家庭）的原因，首先将这些人选定或界定为‘精神病患者’，然后，又根据某种专门的然而又是非常专横的程序手段，通过医学或类似医学的专家，将其确认为‘精神分裂症患者’。”（Copper, 1970 [1967]: 14）维特根斯坦也曾经诙谐地说，精神分裂症就是“我们的被语言引诱了的理智”（Wittgenstein, 1968 [1953]）。

人不同于动物的地方，就是需要在一定的社会关系中生存。人的生活需要建构和谐的社会关系。每个人都有生存的权利。为了生存得好，人与人之间需要相互让步，相互提供必要的条件，进行必要的合作，使每个人都能在合理的范围内满足其自身的需要。但现代社会的发展，一方面加剧了社会分化的进程，另一方面又促使各种法制和规范越来越专业化，造成生活于其中的人们越来越感受到人与人之间关系的日益紧张化。在现代社会迅速发展进程的压迫下，每个人自身与他人之间的隔阂，正在令人恐怖地扩大。当隔阂的鸿沟无法填补的时候，就会产生各种类型的精神病：精神分裂、偏执狂、神经官能症、歇斯底里症等。其实，各种性受虐狂（masochisme）实际上就是那些被虐待的自身无限膨胀的产物。人们错误地将性受虐狂当成一种“性倒错”（perversions sexuelles）。其实，许多性受虐狂的性功能都是正常的。他们的行为是受到整个社会虐待的结果。大量的医学临床经验证明：性受虐狂是由极端忧虑所造成。他们当中的绝大多数都有过受反复诬蔑和歧视的经历。（Daco, P. 1965: 413-414）

本来，精神病的存在必须以特定的规范和标准作为评判的依据，而这些规范和标准都是在特定社会条件下形成、运作和发生效力。它们是依据占统治地位的人们及其意识形态而人为地制定和推行的。因此，现代社会越发展，人为制定的规范就越多，对社会的牵制和宰制就越增强。福柯指出：“我们现在进入了这样一种类型的社会。在其中，法律的权力不是正在减少，而是越来越整合到更加一般化的权力之中。这种更一般化的权力就是规范。”（Foucault, 1994: III, 75）现代精神病治疗学固然是医学的一个分支，但它尤其是一种规范体系：它既受到法制和一般规范的约束，同时它本身又扮演规范的角色，规范着人的行为，也规范着精神病医生及患者，规范着精神病的治疗程序和方法。（Foucault, 1999; 2003）现代精神病治疗学的诞生，意味着法制与科学知识的进一步结合：一方面，法制约束科学，科学反过来为法制的正当化服务；另一方面，越来越多的科学知识本身也成为法制和规范体系的一部分，以至于原有的法制与知识的分工和区分也越来越模糊起来。科学知识不但继续扮演其理性论证和正当化的身份，而且知识本身也直接成为规范的一部分。精神病治疗学就是这样一种具有“知识/规范”双重身份的典型学科。精神病治疗学作为现代法制和规范的一部分，专门把它区分出来的社会一部分成员定为它的管制对象，并由此将这部分社会成员排除在社

会之外。其实，正如福柯所指出的，将一部分“疯子”排除在社会之外，除了直接影响着“疯子”的命运，更重要的，是为了使在社会之内的“正常”人也受到某种“警告”，宣示法制及规范的“不可侵犯性”，使整个社会的人都毕恭毕敬地守法。

此外，对于精神病进行治疗和处理的方式、方法及手段，也都是同特定社会历史条件相联系。从精神病治疗学创立至今的两百年的历史中，精神病的治疗方式、方法和技术手段发生了很大的变化；但越变得科学化和技术化，精神病人所遭受的精神折磨就越重，对于他们的精神管制也进一步增强。

#### (4) 精神病治疗学与诊疗所的政治意义

福柯在1969年为申请成为法兰西学院院士而起草的研究计划中，谈到他所写的《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》一书的意义。他说，精神病治疗学是一种特殊的知识，是一种由一整套复杂的建制体系所环绕的知识。“这种知识的可见的主体（le corps visible）并不是科学的或理论的论述，也不是文学，而是一种日常的和受规则操作的实践。”（Foucault, 1994: I, 842-843）在法兰西学院1973年至1974年的讲演录《精神病治疗学的权力》中，福柯集中分析了精神病治疗学的权力性质。（Foucault, 2003）所以，福柯渴望探索，关于精神病的治疗学，作为一种特殊的知识，究竟是根据什么样的社会文化条件建构和运作起来。（Foucault, 1994: I, 842）

正因为这样，福柯开展其学术研究活动的第一阶段，就把批判的矛头集中于较为具体的精神病治疗学知识论述及其实践的问题，以便从现代社会的一门最具有典型意义的学科出发，探讨现代社会是怎样一方面建构自己的特殊知识论述体系，另一方面又借助于这门学科的建构过程实现其将人进行“区隔”、对立和统治的策略，并由此实现社会所规定的“主体化”过程。显然，福柯从一开始，就不是为了纯粹的知识史研究兴趣而探讨精神病治疗学及其诊疗实践的历史，而是为了探讨：现代社会为什么以及怎样通过像精神病治疗学这样的“现代科学”，将社会上的人分割成“正常”和“异常”，实现医学之外的社会区分化的功能；人们又是以什么样的社会文化条件和手段完成对各个社会成员的分割和统治，完成社会各个成员的主体化过程，以

保证社会统治秩序的稳定确立。正是在这里，人们看到了现代知识论述与现代社会建构过程的同步性及其相互依存性，也进一步具体地揭示了权力运作的普遍性和复杂性，特别是有助于揭示权力运作策略的诡诈和狡黠性质。

根据福柯的探索结果，精神病治疗学以及精神病诊疗所的形构和建构过程，充满了知识本身以外的社会权力斗争的复杂因素的牵制和操纵。精神病诊疗学的性质必须同精神病诊疗所制度的建构过程联系在一起加以考察。所以，在1963年发表的《诊疗所的诞生》一书中，福柯补充了他在《古典时期精神病的历史》一书中所得出的结论。他认为，“诊疗所”（clinique）一词只不过表示西方医疗实践经验的一个新总结。（Foucault, 1994: III, 409）对于福柯来说，精神病诊疗所只是把“空间”、“语言”、“死亡”三种因素结合在一起的一种神秘的游戏场所。（Foucault, 1963: V）所谓“空间”，就是把精神病人集中在一个受严密监视和控制的空间中；所谓“语言”，指的是精神病医生玩弄词语游戏，把本来正常的精神状态说成“疯狂”；所谓“死亡”，指的是整个精神病诊疗所的医疗制度及其实践，是建立在对死者的尸体的解剖的基础上。由于将“空间”、“语言”、“死亡”三者巧妙地结合在一起，现代资产阶级可以有理由说他们的精神病诊疗所制度是一种“实证的医学”（*médecine positive*）的典型表现。（Foucault, 1963: 200）

福柯接着指出，这种实证的医学制度，通过一系列机构和规范制度的建立，变成具有政治意义的权力统治活动。诊疗所的诞生，意味着医学治疗在统治阶级手中的垄断地位的确立及其制度化。（Foucault, 1963: 19; 1994: III, 47, 51; 1994: IV, 194）在法国，是在18世纪资产阶级完成其革命之后才正式确立了一整套的医疗制度，而整个制度的核心，就是强调医生职业属于“自由”和“受保护”的性质。并且，还强调医生职业资格的双重结构，即获得国家承认的医学院毕业文凭与具备最起码的医疗临床实践的经验。由于医学知识具有明显的规范性和制度性，有利于社会统治阶级对于整个社会的控制，所以，国家通过对于全国医学教育制度及机构的严格监督，实现了对医疗制度及其实践的全面控制。在此基础上，国家建构了由医生和卫生健康方面的官员（*officiers de santé*）所组成的医疗正规队伍，控制着全国的医疗实践，并由此实现整个医疗监督制度。从此以后，医疗制度成为国家监视和操纵全国百姓的最重要的手段和最有效的途径，尤其是成为现代生命权力实行全面统治的最得力的助手。

### (5) 知识考古学的研究目的

福柯在1969年发表《知识考古学》一书时，在导言中详细而深刻地探讨了与知识史、观念史和科学史相关的一系列重大理论和方法问题。（Foucault, M. 1969）他实际上是总结了自己从50年代开始所进行的西方知识史研究工作的基本观点，并对传统知识史、观念史和科学史进行严厉的批判，为他所开创的知识考古学奠定基础 and 开辟道路。

就在这篇导言中，福柯强调指出：知识史研究的主要目标，不再是描述和总结传统知识和思想的单线发展过程，也不再是寻求知识的最终基础或终极价值，更不是像黑格尔那样把知识史当成认识及思想逻辑的历史发展的佐证，而是寻求知识建构中的“区分和界限的问题”（le problème de la division et de la limites），探索知识的“变革问题”（le problème de la transformation）。这样一来，知识史的研究不是寻求“真理”连续发展的规律，而是在知识的历史形成过程中区分出知识和真理体系建构的“非连续性”、区别性及散播策略。

为了摆脱传统的精神病研究方法，福柯从法国宗教史家杜美济那里学到了结构分析的方法。他说：“正如杜美济在神话研究中所做的那样，透过‘结构’观念，我试图发现精神病经验及其治疗的基本模式所采取的结构形式，同时，探讨这些结构形式在不同的层面上的多样变形。”（Foucault, 1994: I, 168）这是一种什么样的结构呢？福柯说，主要是进行社会隔离，也就是进行社会排除的基本结构（la structure de la segregation sociale, celle de l'exclusion）。采取这种隔离和排除的结构，使西方社会从中世纪以来，一直开展最基本的社会运作机制，把整个社会划分为两大相互对立的社会集团，而其中那些被隔离和被排除的集团，就被认定为“异常”、“反常”和“反理性”，必须接受对他们进行隔离和排除的统治集团所制定的“正常化”规范和制度。

但是，福柯也指出，西方社会的上述隔离和排除结构，在不同的社会历史阶段呈现为不同的变形样态。福柯试图通过对于这些基本结构的演变的研究，揭示它的性质及其社会功效。而在这方面，福柯的考古学和系谱学研究重点，始终都是现代知识的限制与排除功能、策略及程序。



## (6) 知识的区隔和限定功能

寻求知识形构中的区分和界限以及探索重建知识基础的变革问题，就意味着将知识当成社会区分和社会统治的一个主轴。正如柏维尔（M. Bevir）所指出的：传统的知识研究总是以探索知识的认识论基础为主，并将知识当成一种脱离政治统治行为的认识活动的产物。（Bevir, M. 1999）历来的知识研究从不重视知识与社会权力运作的关系，也不研究知识在社会区分、社会控制和维持社会统治秩序方面的作用，似乎追求和扩大知识只是为少数知识分子所专有的“神圣”的真理探索活动。福柯根据西方社会和文化的发展事实，看到了知识问题不是属于人的纯粹认识活动，也不仅仅是为了达到认识客观对象的真理而已；而是一方面为各个历史时代掌握权力的统治者所控制，并为统治者的权力运作服务，另一方面则为塑造、建构和界定不同的社会阶层及其社会成员的身份、基本权利和生活方式服务，为他们的正当的思想和行为提供合法的标准。所以，在福柯看来，知识的形成和扩散，在本质上，是从属于整个社会的权力运作及其再分配的过程。

所以，知识的形构过程，同时也是一种区分和限定的过程。通过知识的生产过程，知识不但进行了自我区分，划定了知识与非知识之间的界限，划定了不同知识的领域及其在社会生活中的定位和等级，而且，社会作为知识生产的历史场域，也区分了知识生产者和接受者、教育者和被教育者，区分了知识生产者共同体内部的各个类别和阶层，因而也区分了社会的各个阶层，界定了他们的不同的社会地位、角色及其社会身份，并规定着社会成员的思想 and 行动方式。

知识的区分功能是知识的首要功能，这也使它成为历代统治阶级争夺控制的对象。知识的区分功能，不仅表现在知识体系形成之后，而且也直接地体现在知识本身的形成过程中。它实际上就是知识作为一种论述力量，对实际的社会秩序和各种实际的存在进行“界定”、“定位”和“区分”的活动。任何知识都不仅仅满足于语言文字方面的论述表达形式，而是要进一步介入社会的实际生活和实际运作，进行福柯所说的那种“论述的实践”，实际地对社会的结构建构、阶层划分、领域区划以及人们行为标准的界定等发生影响。这种区分和界定的活动，实际上就是为实现社会统治及其正当化奠定基

础。换句话说，知识在其生产和形成过程中的区分和界定功能，表现了知识论述的形成和扩散过程，决定着整个社会的各个阶层及其成员的社会命运，也规定了他们必须以什么样的标准对自身和对社会做出界定，区分出什么是“好”（善）和什么是“坏”（恶），哪些是可以允许“说”和允许“做”的，哪些则是不允许的。

统治阶级正是借助于知识论述的上述特征，将整个社会区分为统治者和被统治者、正常和不正常、中心和边缘、善与恶、上等和下等、优与劣，等等。这种区分从根本上说有利于统治阶级所进行的社会文化统治。这是因为无论什么样的历史时代，统治阶级总是把握着社会的权力和能源资源的大部分。他们凭借着手中掌握的实权，可以决定知识论述选择什么样的“真理”标准和道德标准，也可以规定由什么等级的人从事知识的生产和教育扩散工作。当然，福柯并不满足于揭露知识与统治者权力运作之间的一般关系，而是深入分析在权力运作过程中，知识如何参与权力运作策略的制定过程，并分析知识为统治关系制定一系列规则、标准及规范的实际活动过程，同时还具体分析知识论述形成过程中对于社会大众的主体自身的性质产生的决定性影响。

正如福柯在《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》、《精神病与心理学》和《诊疗所的诞生：一种医学望诊的考古学》中所指出的，精神病治疗学所表现的学术性和规范性的双重特征，典型地揭示了近代知识身兼“真理标准”和“实现区隔化”的双重功能。自启蒙运动以来，现代知识成功地扮演了“追求真理”和“实现社会区隔”的双重角色。但传统知识论往往竭尽全力掩盖现代知识的后一种角色，使它被人们误解为“真理”的化身。

对福柯来说，像精神病治疗学这样的学问，其本身所具有的知识真理性，实际上是它作为一种知识论述所实现的一种策略产物，而其知识真理性及客观中立的认知标准化功能，归根结底，是为了掩饰上述功能，以便更好地发挥它的规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能。所以，相对于其他科学知识来说，精神病治疗学具有的上述双重功能和特征，其规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能，是更加重要的。（Foucault, M. 1961; 1962; 1963）正因为这样，福柯在他所撰写的精神病治疗史著作中，分析的重点是精神病治疗学的规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能。

### (7) 知识模式的基本结构及其断裂性

知识考古学，就其严格意义来说，就是一种对于知识的历史形成过程的批判性探索。在西方的思想史上，曾经有许多思想家探讨过知识及知识史的问题，而且，其中也有一些思想家，试图从知识与社会的关系方面揭露知识的权力实质。英国思想家培根（Francis Bacon，1561—1626）在其伟大著作《新工具》中，就已经明确地指出“知识就是权力”。但是，总的说来，人们总是未能脱离传统思想方法和理性主义的逻辑中心主义原则，往往过多地强调知识的真理性、合理性、逻辑性及正当性。也就是说，绝大多数思想家总是从肯定和积极的角度分析近代知识的意义。

福柯不同于传统知识论及其他知识研究原则的地方，就是把知识当成与近代社会整体结构及其运作原则紧密相关的论述体系。如前所述，他首先将知识当成具有“历史事件”意义的“论述”。为此，他首先清算了传统知识史研究的基本历史观，强调不同历史时期的科学知识、知识模式及知识基本结构（Épistémè）的“独特性”、“断裂性”、“中断性”或“不连续性”，因为产生和维护这些知识基本结构的社会历史条件、社会结构及其相应的思想模式都是极其不同的。（Foucault，1994：I，493—495，676—679；II，370—371；III，300—301；IV，582）福柯指出，所谓知识模式是指有关建构知识对象、主体及重要概念的规则系统（une systématique des règles de construction des objets, sujets et concepts）。（Foucault，1966：13；179）

他之所以强调知识基本结构的“断裂性”、“中断性”或“不连续性”，正是为了凸显知识与各个不同历史时代的社会结构及人们不同思想模式之间的紧密关系。他认为，表现了整个社会各阶层力量对比及其紧张关系的不同的社会结构，总是依据不同社会力量的利害关系及其紧张网络的状况，要求建构不同的知识基本模式，而不同的知识基本模式，也必定要求人们以不同的论述方式去表达和传播这些知识体系。所以，知识模式、论述方式、思想模式和社会结构之间，存在着内在的极其紧密的相互制约关系。由于各个不同的时代的社会权力游戏性质以及它们与知识论述的关系都是不相同的，所以，各个时代的知识模式也是不一样的；因而，它们是相互断裂的。揭示这种复杂关系及其实际运作过程，将有助于进一步揭示知识的真正本质，同时

也揭示知识论述与人们的思想、行为、说话及各种作为的内在关系。

### (8) 知识史研究的基本任务

总之，在福柯的知识及其历史的研究中，他所关怀的重点，第一，就是知识是在什么样的社会统治关系和力量对比关系中，为维持特定的统治秩序的目的而形成的。第二，在知识形构的特定历史基础因素中，有什么样的特定社会力量关系网络，促使一部分人从社会关系整体结构中分离出来而从事专业的知识生产与再生产的活动。这就涉及知识形构、生产和再生产中，那些充当知识支配者的社会成员自身的自我分化和社会区分过程。福柯在探索知识生产与再生产问题时，非常重视知识生产者和支配者的自我区分化和社会区分化过程，并把这一过程同整个社会的区分化过程以及对于区分化过程的权力控制问题连贯在一起加以考察。所以，知识问题已经超出认识活动的范围而直接成为社会区分化的问题，也成为与区分化密切相关的权力运作及其策略问题。第三，知识的生产和再生产关系到整个社会的统治秩序及其一系列规范。由于知识提供了各种有关客观事物的认识和评判标准，所以，知识也就直接地为整个社会的规范体系提供一般性准则和基本原则，从而使知识直接和间接地参与整个社会规范的制定过程，并在很大程度上决定着特定社会规范体系的评判标准及其基本运作规则。所以，福柯认为，知识不但告诉人们哪些事情做得正确或错误，而且也规定人们应该做或不应该做哪些事情。也就是说，知识实际上参与了社会的区分，并为各种活动做出各种限制。福柯在知识研究中，一再强调知识的各种界定实际上具有双重的社会功能：一方面为所谓正确或善的活动制定判断标准，另一方面又为各种排除和否定性行为进行正当化论证。自文艺复兴和启蒙运动之后，由于西方社会的理性化和法制化过程，知识更加成为社会区分和社会统治的正当化论证基础，也成为各种社会排除和社会分割的根据。第四，知识直接参与个人和群体的内化过程，特别是直接参与个人的主体化过程，而主体化过程同时也是个人的客体化过程，也就是使每个人自己成为知识的对象的过程。对于福柯来说，知识史研究的目的是要揭示西方文化如何借助于话语论述模式的不断变化来形构历史发展和一切社会行动的主体。(Foucault, M. 1969: 5-10) 在福柯看来，主体化问题实际上就是个人实现社会标准化的过程，就是每个人

参与整个社会的正当化的过程，同时又是社会对个人进行整合化的过程。任何社会都面临如何处理“个人与社会”的关系问题。资本主义社会的基本特征，就是将“个人与社会”的关系的解决归结为个人的主体化问题。这是由资本主义社会的个人主义基础及其法制化性质，由其对于个人自由的尊重所决定的。但对个人主体化的重视，并不意味着社会纵容个人的恣意行为，而是强调社会整体中每个人对任何其他个人自由的同样尊重。不同的社会历史时代要求不同的个人主体化过程，因为不同的社会历史时代要求形塑不同的个人主体，依据不同历史时代的特殊标准而造就不同的主体。所以，主体化不只是单方面地尊重个人自由，并以达到个人自律为主要目标，实际上它又同时要求个人以社会所确认的同一性标准实现内化，使每一个人都按照同一标准的社会规范将自身改造成独立的个体。为了实现个人主体化的目标，各个历史时代的统治者始终都是通过知识的形构、灌输和扩张而影响个人的主体化过程，也就是以知识中所提供的各种标准促使个人实现内化和社会化，促使个人成为符合社会标准的自律体。

当然，福柯充分意识到启蒙运动后的现代社会主体化过程的特殊性，因此他集中探讨知识对于近代和现代社会主体化过程的社会历史意义。福柯认为，近现代社会中，知识对于建构符合近现代社会标准的主体起了最关键的作用。其实，知识对于主体化过程的上述社会功能，也就是知识和权力运作在现代社会发展中的相互关系的基本形态。

在知识史研究观点和方法方面的根本变化，使福柯有可能借助对知识论述的解构，更深刻地揭示知识建构和发展对于人的主体化的决定性作用。所以，在福柯的最早的知识史研究著作《精神病的历史》中，他就已经明确地把他的知识史研究看做“一种知识考古学”（Foucault, M. 1961a: 265）。而到了1963年，福柯又把他的《诊疗所的诞生》称为“一种医学望诊的考古学”（Foucault, M. 1963a）。1966年发表《语词与事物》时，它的副标题就是“人文科学的考古学”（Foucault, M. 1966）。即使到了1976年，当福柯着手撰写《性史》第一卷时，他也很明确地说，这是一种“精神分析学的考古学”（une archéologie de la psychoanalyse）（Foucault, M. 1976）。很明显，在福柯的最初的知识史研究中，就已经通过观点和方法的彻底变革而衬托出其知识史研究的真正目标。这就是关于现代西方人如何在知识建构和发展中建立自身的主体地位的问题。福柯试图通过这一研究彻底解构贯穿于传统文

化发展中的“主体化原则”，也就是集中批判作为传统形而上学和知识论中心概念的“主体”范畴。所以，在这个意义上说，福柯晚期所总结的“关于我们自身的历史存在论”的基本论题，一方面就是批判和摧毁西方传统文化中的“主体”概念的工程，另一方面，也是探索西方人自己陷入由知识、权力和道德所掌控的“主体化”历史过程的一种解构程序。

### (9) 精神病治疗学中的真理游戏

精神病治疗学作为一种权力手段和权力关系的斗争场域，不论是其建构还是其具体实施过程，都呈现出精神病治疗学本身的知识论述同权力策略运作之间的紧密协调，显示出典型的**真理游戏**的特征。福柯将精神病治疗学的实践过程，当成权力关系协调和导演的控制过程（*la pratique psychiatrique comme manipulation réglée et concentrée des rapports de pouvoir*）。（Foucault, 2003: 21）正是基于这样的性质，精神病治疗学领域才有可能进行符合社会统治集团利益的真理游戏。

精神病治疗学的论述，如同其他科学论述一样，其真理性质完全由其创建者和实施者依据权力关系的需要决定。在谈到精神病治疗学中的真理游戏的性质时，福柯指出，人们所说的科学知识，包括精神病治疗学在内，都首先假定**真理存在的普遍性**。对于科学来说，“真理到处都存在，存在于一切人们可以提出真理的地方”（Foucault, 2003: 235）。换句话说，真理本身是人们根据需要而提出和建构出来的，也是根据特定的需要而制定真理的标准以及它的正当化程序。真理究竟是怎样的以及它究竟怎样被发现，完全取决于人们的权力有限性程度以及我们所处的环境。在现代社会中，权力无所不在，真理也无所不在；权力网络的范围有所界限，真理的有效性也同样有所界限。如果说权力不可能只是为某些人所垄断，那么，真理也同样不可能只是为某些人所垄断。在权力网络所涉及的范围，权力关系中的任何一个方面的力量，都可能或多或少地提出他们的真理论述。只不过其真理论述的性质及内容，会随人们在权力关系中的地位而有所不同。福柯认为，没有理由剥夺某些人谈论真理的权利。（Ibid: 235-236）**问题的关键是，在何种社会条件下，以何种权力关系讨论真理问题。**那些掌握实际权力的人，尽管他们可以随时随地宣布他们自己是真理的判定者，但被他们宣布为谬误的人，也

同样可以随时随地声称自己是真理的拥有者。正是在这个意义上，福柯指出，在精神病治疗学领域中，既然精神病治疗医生以及精神病治疗机构，掌握着一切有关治疗和限制精神病患者的权力，宣称他们是真理的掌握者，那么，那些被治疗的精神病患者，由于在权力关系网络中占据了劣势地位，他们就自然地宣布为“反真理”。但是，依据真理游戏的逻辑，精神病患者其实也可以宣称真理是在他们一边。精神病治疗医生以及精神病治疗机构，只能从他们的权力地位理解他们的真理，他们无从理解和接受“疯子”提出的真理。“疯子”果真提不出真理吗？实际上，疯子的语言之所以被宣布为“胡言乱语”（*déraison*），不是因为他们违反了真理，而只是因为他们无法按照“科学”要求的逻辑手段进行论证。福柯指出，在笛卡儿和“疯子”之间，他们所说出来的谬误的区别，并不在于有没有“胡说八道”，而只是在于他们所处的权力地位及其论述所含有的正当性的特征。（Foucault, 2003: 130-131）

通过对于精神病治疗学的微观考古学研究，福柯进一步发现了现代真理游戏的双重结构及其运作机制。福柯说：“关于精神病治疗学，我现在想要做的，就是揭示这种事件类型的真理（*cette vérité du type de l'événement*）如何在19世纪逐步地被一种真理的技术掩盖。或者，至少，在疯狂的问题上，人们试图将事件类型的真理技术取代成另一种论证性的真理技术（*technologie de la vérité démonstrative*）。”（Foucault, 2003: 239）

福柯所说的事件类型的真理，指的是将真理看成一种历史事件的观点及其实践。作为事件的真理，即事件式的真理，突出了真理形成和制造过程中的权力和道德关系的重要性。但到了19世纪，只是靠权力和道德的介入，还不足以成功地发挥真理游戏的社会功效，尤其是不足以有效宰制整个社会力量的运作。科学和技术的发展，要求将真理游戏的策略进一步神秘化、工具化和实证化。所以，19世纪之后，西方社会中的真理游戏更加复杂化，以双重的社会文化力量，使科学家所制定的真理体系有效地扩散到社会各个阶层的权力关系网络。在这种情况下，真理并不仅仅靠权力和道德的强制性力量，而还要借助逻辑的和试验的实证性措施。

因此，西方现代社会中实际上存在双重结构的真理类型，其中一种是“雷击式”（*vérité-foudre*），另一种是“蓝天式”（*vérité-ciel*）。（Foucault, 2003: 236-238）前者是事件式真理（*vérité-événement*），是不连续的、断裂

的、突发的、散播的和地区性的；后者是**实证式真理**（*vérité-démonstration*），是连续的、不断的、无所不在的和逐渐论证的。雷击式真理或事件式真理是相对古老的模式，它早已存在于古希腊。其显著特点，就是在一定地点、时刻、场合和环境，由掌握社会权力的“权威人士”突然地宣布出来。所以，事件式真理又被称为**仪式真理**（*vérité-rituel*）或**权力关系真理**（*vérité-rapport de pouvoir*）。蓝天式真理或实证式真理，是随现代科学技术的产生而出现的新模式。其显著特点，就是利用现代科学技术的强大力量，强调科学技术掌握真理的普遍性，通过连续不断的科学发现和探索过程，突显科学技术的实证理性和实验手段的准确性及功利性。所以，蓝天式真理又被称为“发现的真理”（*vérité-découverte*）、“方法的真理”（*vérité-méthode*）、“知识关系的真理”（*vérité-rapport de connaissance*）或“主客关系内的真理”（*vérité à l'intérieur de rapport sujet-objet*）。（Foucault, 2003: 238）根据当代社会统治的需要，蓝天式真理正逐步把雷击式真理推到背后，以便更有效地推行权力游戏。但是，福柯认为，尽管蓝天式真理试图掩盖并取代雷击式真理，但从根本上说，蓝天式真理无非是雷击式真理的一个变种罢了。（Ibid）

## 第二节 人文科学的考古学

### （1）主体意识的语言论述模式

在精神病治疗学的考古学研究基础上，福柯进一步对人文科学的一般论述进行更深入的探讨。他在1966年所发表的《语词与事物》一书是他的思想发展历程上的一个里程碑。他在这本书中，对于各种不同时代的知识形构和权力实际运作及道德规范建构的三重复杂关系进行了深入的研究。他尤其探索了现代社会形成以来，知识论述基本结构及其实践策略的变化，揭露了现代社会通过知识论述形构现代人的主体性的过程及其社会运作机制。

如果说，精神病治疗学作为自然科学和社会科学相结合的典范，在社会分工、区隔化及行为规范方面扮演了重要角色，并同整个社会的权力运作过程紧密结合，那么，人文科学（*sciences humaines*）或关于人的科学（*science de l'homme*），作为专门管辖人的思想、说话方式以及行动礼仪的学科，



在福柯看来，就更加同社会权力游戏紧密结合在一起。所以，福柯为了揭示人文科学的知识基本结构及其思想模式，为了分析它对于西方人的思想方式和生活方式所发生的影响，在他的《语词与事物》一书中进行了新的考古学研究。

人文科学在福柯的知识地图中，被放置在“目的性哲学”（la philosophie de la finitude）与实证的政治经济学、生物学和语法学之间的“虚空”地带。关于人文科学的这种特殊的历史地位，福柯是透过文艺复兴以来近代知识结构的变迁过程来确定的。福柯详细地考察了从16世纪到19世纪近四百年西方知识的演变过程。在《语词与事物》一书的最后章节，福柯终于得出了一个足以震撼整个人文社会科学界的重要“结论”：“人的死亡”（la mort de l'homme）（Foucault, M. 1966: 398）。因此，福柯对于人文科学的考古学研究的真正目的，就是揭露近现代人文科学设计现代人主体性意识的策略，揭露近现代人文科学同社会权力运作的相互配合计谋及方法，揭露人文科学所造就的现代人主体性对于人性的扭曲。

近现代人文科学所造就的人的主体性，包含三个方面：首先，它是指主体意识的形构及其运作的同一性原则；其次，它是指主体思想意识活动的言论述表达模式，强调言论述表达的主体性结构与思想意识活动的主体性模式的同一性；最后，它是指主体行为，特别是劳动和日常生活行动模式，与思想意识主体性模式的同一性。通过上述三方面主体性模式的建构及其运作，现代人的主体性才有可能同现代社会的一系列制度、组织、法规和规范相适应，才能保证现代社会的正常运作的稳定进行。所以，现代人文科学实际上是塑造和宰制现代人主体性的知识论述系统。它在本质上是政治性的。

### （2）现代主体性的建构以及人本身的消失

福柯认为，知识言论述的基本模式，从苏格拉底和柏拉图以来，一直被当成人的主体意识活动的话语运用表现。所以，分析言论述的基本模式，实际上就是揭示人在思考中的主体化意识活动的基本结构。16世纪之后，为适应资本主义现代社会的需要，人的主体化过程推动了知识论述模式的新转变。这就引起现代知识论述基本模式的两大革命过程，也造成了现代知识发展的两次“断裂”：第一次断裂发生在16世纪末和17世纪初，形构

了以普通语法、财富分析和自然史为基本典范的三大知识论述模式；第二次发生在19世纪，建构了语言学、政治经济学和生物学三大科学论述体系。而这一切，在福柯看来，实际上是环绕着现代资本主义社会主体的规训和建构过程。上述两大时期的三大类型知识论述结构，规训、形构和宰制现代人逐步地变成“说话的主体”、“劳动的主体”和“生活的主体”，也就是让现代人通过知识论述的学习而将自身规训成为符合现代资本主义社会的“标准”的“正常人”。（Foucault, 1966: 262-313）但是，福柯接着指出，随着现代人文科学语言论述策略的运用，通过人文科学知识论述而形构的“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”，实际上也将自己纳入整个现代社会规范和法制体系之中，因而也使现代人本身变成现代社会各种法规和规范体系所约束的人。换句话说，现代主体性意味着现代人在整个社会法规体系中的归并化和“标准化”；人的主体化过程导致了人的主体性自身的真正消失。所谓“主体化”和“主体性”，并不是人本身的自然本性的直接生存表现形态，而是现代社会制度所需要的标准化过程的历史结果。由此可见，人文科学论述策略在宰制现代人的过程中具有决定性的意义。所以，在知识考古学批判的显微镜下，现代人的“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”，已经随着知识论述结构的建构和散播过程，而在知识、权力和道德的相互勾结中，变成“在沙滩上消失”的虚构的人。（Foucault, 1966: 398）这个结论曾引起20世纪60年代西方整个人文社会科学界的激烈理论争论，也把福柯本人及其著作的威望推到当时学术界的最高峰，使他获得了世界性的盛誉。

### （3）现代知识论述模式与事物的秩序

福柯指出，从文艺复兴以来，由于整个社会结构、人们的思想模式以及权力斗争的重点的转变，近代知识论述的基本模式发生了两次主要的变化。第一次是在16世纪末和17世纪初。第二次是在19世纪。这两个时期是资本主义社会发展史上具有决定性意义的两大阶段。资本主义通过这两大阶段，从原来的形成时期，变成自由主义的民主法制社会。在16世纪末和17世纪初，由于从文艺复兴到启蒙运动前夕的社会生产及政治变革的需要，刚刚形成的西方近代科学知识，主要包括三大领域：普通语法、财富分析和自然史。到了19世纪，随着资本主义社会的生产和经济以及政治的转变，特

别是由于权力游戏性质和形式的变化，上述三大领域的知识演变成语言学、政治经济学和生物学。上述环绕着语言、生物和财富的三大类型的知识或学问，在福柯看来，都是以特定的规则和限定方式建构起来的，但在不同历史时代，这些规定着知识建构的基本规则有所不同：在文艺复兴时期，知识的建构是以“类似”（la ressemblance）作为基本原则，在古典时代是以“再现”（la représentation）为基本原则，而在现代时期是以“历史”为基本原则。所以，在这个意义上说，《语词与事物》的基本内容，就是探讨西方人使用信号或符号结构（des structures des signes）标示事物“秩序”（l'ordre des choses）的不同历史方法和模式。（Foucault, 1994: I, 498）

福柯对于近代知识史的上述分析批判，颠覆了传统知识史的研究结论。按照传统知识史的观点，18世纪至19世纪的“古典时期”，是对于自然界进行彻底机械化的时代（l'âge de la mécanisation radicale de la nature），也是对于生物的数学化时代（la mathématisation du vivant）。但是，福柯的人文科学考古学的考察显示了古典时期其实是以安置事物秩序为主要目标。人们并不是以传统知识史所重视的数学和几何学，而是通过信号或符号的系统化的途径，通过一种一般化的类型学（taxinomie générale）和事物的系统化的方法，依靠语法学、自然史和财富分析的知识研究，完成事物的秩序化。

福柯认为，近代知识的建构之所以集中环绕着关于语言、财富和生命三大主题，是因为近代社会的基本结构及其所主要关切的问题，主要是训练和培养能够按照标准化的要求进行理性的“说话”、“劳动”和“生活”的“主体”。（Foucault, M. 1966: 262-320）近代知识论述在上述不同历史阶段的两次断裂性变化，再一次表明：任何知识论述都是某种极其复杂的历史事件的产物，而知识论述的首要社会功能，就是塑造和形构符合特定社会标准的“主体”；与此同时，知识论述无非是现代人所面对的外在事物的“秩序”的符号表现形态。知识论述对于真理的追求及其论证，只是上述主体化基本功能的附属性和次要的功能。福柯还进一步通过他的人文科学知识考古学，研究揭示了人的主体性问题的实质：人的主体性的建构过程，在近代时期，是以表面的个人自由的获得作为一个不可避免的历史代价，来掩盖其中的权力争夺实质，并由此达到逐渐剥夺个人自由、实行全面宰制的最终目的。所以，人文科学知识论述的基本模式及其历史转变，不过是一种权术游戏的策略转变的“科学”或“理论”的表现形式。

#### (4) 现代人只是论述游戏的“褶皱”而已

西方知识基本结构的上述变迁，证明从文艺复兴到启蒙运动所提出的人文主义基本口号的虚假性和抽象性。福柯指出，在康德的目的性哲学中，由文艺复兴时期以来所标榜的人的自由及其基本人权的诉求，统统被抽象化，在康德的超验的形而上学本体论和经验主义的实证知识论中化为乌有。而在“人的科学”的另一端，政治经济学、生物学和语法学却以严格的“理性”标准和规范，千方百计地将“人”限定为“劳动主体”、“生活主体”和“说话主体”，使真正的人完全失去了自身的自由，成为知识本身的对象。福柯指出：“在18世纪末以前，人并不存在”（*avant la fin du XVIII siècle, l'homme n'existait pas*）（Foucault, M. 1966: 319）；在文艺复兴时代，“人”不过是类似性游戏的一个褶皱而已。（*Ibid: 38; 43*）在古典时期，当人们以“再现”或“表象”作为基本原则而建构他们的知识时，人也只是知识的建构性再现游戏的复制品而已；人的本性无非是“对于人自身的再现的一个折叠而已”（*un pli de la représentation sur elle-même*）（Foucault, M. 1966: 320）。正是在这种情况下，福柯才得出“人的死亡”的结论。他说，人只剩下空洞的形象，就像那大海沙滩上的人形一样，被海水冲洗得面目全非，并最终被淹没得无影无踪；近代人文主义所追求的“人”，终于在知识本身的发展和演变中消失殆尽。（*Ibid: 398*）1975年年底，福柯接见意大利记者波俊卡（C. Bojunga）和洛波（R. Lobo）时，进一步明确地说：“现实的人当然存在，但重要的问题是，必须摧毁自18世纪以来对人的本质所做的整个抽象的概括。”（Foucault, 1994: II, 817）

自从近现代“人文科学”建立以来，从方法论来说，它实际上也始终受到自然科学及其经验主义和实证主义方法论的控制，以致其本身既没有明确的研究对象及研究领域，也没有真正独立的科学研究方法。所以，正如福柯所指出的，自诩以捍卫人的个人自由、价值和尊严的人文科学本身，实际上只是隶属于语言学、经济学和生物学的一种边缘科学和“复制科学”：“与生物学、经济学和语言科学联系起来看，人文科学并不缺乏确切性和严格性，它们就像复制科学，处于‘后设认识论’的位置”；而作为其研究对象的“人”，实际上只是生物学、语言学 and 经济学意义上的人，这种人是按照

生物学规则活动的生命单位，是按语言学规则说话的人，也是按经济学原理而为社会创造财富的劳动的人，根本就不是实际的活生生的自由人。（Foucault, M. 1975; 1976; 1984a; 1984b）即使从19世纪末精神分析学形成以来，人的命运也没有改善多少，因为在精神分析学中的人只是一种“分裂的人”和“被隔离的人”。（Foucault, M. 1966; Deleuze, G. 1990）

### （5）对人文主义的批判

其实，早在50年代，福柯就已经通过精神病或疯狂的历史探讨，展开对近代人文主义的批判序幕。他的最早著作《精神病与人格》以及在博士论文基础上所发表的《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》，都揭示了近代人文主义对于西方社会所出现的精神病或疯狂问题的虚伪立场。接着，《诊疗所的诞生：一种医学望诊的考古学》更具体地结合诊疗所制度的诞生，无情地鞭挞人文主义充当迫害精神病人的主凶的狰狞面目。福柯指出，人文主义对“疯狂”不仅采取“禁闭”的暴力措施，而且还进一步使用科学技术成果，特别是生物学和医学手段，从肉体和精神两方面进行残酷的折磨摧残。被称为“人文主义王子”（le Prince des humanistes）的荷兰思想家伊拉斯谟（Desiderius Érasmus, 1467—1536），最早掀开了人文主义讨伐“疯子”的闹剧序幕。他以《疯狂颂》（*Éloge de la folie; Encomium Moriae; Laus Stulti-ae*, 1509）为题发表的著作，讽刺地采用古代智者的辩证法和修辞术，淋漓尽致地揶揄古代疯狂的智者哲学家的“愚蠢”，其目的就是宣告近代人文主义的理性主义对于古代和中世纪理智原则的优越性，并试图由此实现近代理性主义对于社会、文化和个人的全面统治。（Érasmus, D. 1966 [1509]）从伊拉斯谟可以看出近代人文主义及其理性主义的吊诡性、矛盾性、歧义性、含糊性和二重性。伊拉斯谟讽刺疯子，却又装扮疯子；他既揭示疯狂的反理性，又宣称唯有像他那样的人文主义式疯狂，才体现理性的真正特性。文艺复兴时期以伊拉斯谟为典范的人文主义，从一开始登上历史舞台，就树立理性的大旗，自夸唯有他那样的疯狂，才有资格被称为“真理”的立法者和护法者，并极尽其讽刺消遣之能事，欲置其他各种非人文主义思想和文化于死地而后快，试图烘托出人文主义所赞赏的现代“理性的人”的标准楷模。福柯的上述著作正是为了揭示人文主义及其理性主义对人性本质的反叛。所

以，可以说，福柯早期所写的《精神病与人格》和《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》，虽然其主题是有关疯狂的历史探究，但同时也是对于人文主义及其理性主义的全面批判的开始。

从1966年到1970年，福柯集中转向论述解构和知识考古学研究。这是福柯在《话语与事物》的发表之后所开展的新的创造和叛逆的双重游戏，其首要批判目标，就是对“人文主义”（humanisme）进行穷追猛打，并更直接地揭露人文主义的政治性质。福柯于1966年同玛德莲·莎普沙尔（Madeleine Chapsal, 1925—）的对话中强调：“我们的确越出人文主义。正是在这个意义上说，我们的工作是一项政治工作，因为不管是东方还是西方政府，都以人文主义这个旗号贩卖它们的商品。”（Foucault, 1994: I, 516）

显然，福柯以人文科学考古学的研究成果为基础，继续开展他对于人文主义的全面批判。不过，这一次，福柯的批判矛头已经越出知识史的范围，也不再停留在历史的领域中，而是转向现实政治斗争中的人文主义意识形态。他的批判针对东方的马克思主义者和西方的自由主义者。他认为，他们当中的任何人，不管是打着自由民主的旗号，还是以革命的名义，实际上都只是将人文主义当成权力斗争的一个空洞的口号、当成斗争的策略，却避而不谈实际的个人自由及尊严。

不论在理论上还是在实践方面，福柯所开展的上述对于人文科学以及人文主义的考古学批判，在60年代末曾经引起了激烈的争论。在回顾这场争论时，福柯对访问他的《文学双周刊》（*La Quinzaine littéraire*）记者艾尔卡巴赫（Jean-Pierre Elkabbach, 1937—）说：“19世纪是一个重要的世纪，在其中，人们发明了诸如微生物和电磁学等非常重要的事物。而且，人们也在19世纪发明了人文科学。发明人文科学，在表面上是使人成为一门可能的知识的对象。这也就是把人变成知识的对象。与此同时，在19世纪，人们还希望并幻想一种救世的神话，以为这类关于人的知识，可以使人通过从其异化现象中的解放而获得自由，也可以从他所不能控制的领域中获得解放，以至于使人史无前例地成为他自身的主人。这也就是说，人们把人变成知识的对象，是为了使他能够变成他自身的自由和存在的主体。”（Foucault, 1994: I, 663）

但是，为了避免对于他的批判的误会，福柯进一步指出：“在寻找其根源时，人的这种消失，并不意味着人文科学也即将消失。我并没有这样说。

我是说，人文科学将在另一个并非由人文主义所封闭或决定的视野之内发展。在哲学中，人并非作为知识的对象，而是作为自由和生存的主体而消失。但是，作为主体的人，那种成为自身意识和自身自由的主体的人，在本质上，就是上帝的另一种图像。19 世纪的人，就是神在人文主义中的化身。那时，曾经有过人的某种神学化过程。神降临到地上，使得 19 世纪的人自身完成神学化。费尔巴哈（Feuerbach, 1804—1872）曾经说，‘应该在地球上收回那些曾经在天国消耗掉的财宝’。他实际上把人曾经向上帝借用的财宝，放置在人的心中。但尼采却宣布神的死亡，并同时宣告了 19 世纪人们不停地幻想过的那种被神化的人的消亡。然而，当尼采宣告‘超人’的到来时，他所宣告的，实际上并不是一个更像神的人的到来，而是一个永远与上帝无关，也不再把神当成自身形象的真正的人的到来。”（Foucault, 1994: I, 664）

显然，福柯通过对于人文科学的考古学批判所要达到的目标，除了揭露传统人文科学及各种论述的真理和权力游戏之外，还期望能够实现尼采早已提出的理想，使人本身成为他自己命运的真正主人。

### 第三节 监狱及规训制度的考古学和系谱学

#### （1）进一步探索论述实践的问题

从 20 世纪 70 年代起，福柯将研究精力转向现代知识论述的实践及其策略，主要是探讨现代知识论述同诸如现代监狱之类的机构、制度等社会统治和管理体系的具体建构过程相关联的特定历史实践及其策略，同时也揭露知识论述在建构“自身的实践”的基本模式以及贯彻“自身的技术”的过程中的关键地位，以便由此揭示知识论述的实践在主体化历史过程中的具体策略和程序。（Foucault, M. 1975）

福柯反复强调，知识论述并不仅是语言论述而已，而且，更重要的是它的实践及其策略。西方知识论述在后一方面的实际表现，更进一步将它同社会统治阶级的权力运作和道德说教的计谋联系在一起，从而更彻底地暴露了知识论述的真正性质。

所谓知识论述的实践，并不仅是指论述的形成过程及其制造模式，而且还包括论述制造、传播和运用过程中，论述同社会制度、科学运用技术、运用者在其运用中的行动方式、论述传播的管道和网络、教育机构以及一系列复杂的社会文化措施等因素的关系。福柯认为，论述的实践是比论述本身更为复杂的问题，更显示了论述事件同权力等社会文化力量相互交结的诡诈性。(Foucault, 1994: II, 241)

福柯在 1970 年至 1971 年的法兰西学院讲课提纲和研究计划中，在说明他在这一时期所进行的研究的主要意图时，详细地指明了分析论述实践问题的复杂性及其实际困难。他指出，在理论方面，主要是探讨 19 世纪之后所产生的某些特定的学科，诸如遗传学之类，它的产生和发展究竟如何一方面同特定的经济与社会历史条件紧密地联系在一起，另一方面又必须广泛地吸收其他相关的科学，诸如化学、动植物生理学的成果。现代知识的许多领域，几乎同遗传学相类似，往往不是一门孤立的学科，作为一种纯粹的知识性概念的单纯堆积，而是要同社会文化条件，同制度、法制、规范以及各种社会运作机制系统联系在一起，同时又同其他相关的学科和技术联系在一起。而且，就这些知识本身的性质而言，它们也不只是纯概念的逻辑推理系统，而是对于人们的实践具有规范性、规定性、法规性、限制性和约束性的行动规则体系。为此，福柯准备从三大方面研究特定知识的性质及其社会文化特征：其一，有关这些知识在整个社会文化系统中占据的地位及其真正性质；其二，这些科学论述的提炼和形成过程；其三，知识系统中的因果性关系。所有这些方面，只是探讨论述实践的主要层面，但仅仅是这些层面，就已经足见分析论述实践的复杂性。(Foucault, 1994: I, 844-846)

## (2) 对社会的统治和对个人的监控

探讨和研究论述实践及其同社会文化各种网络的联系，就是揭露它们转化成为社会和国家权力机构实行宰制和管控活动的实际过程。论述实践的整个过程，在客观上，达到了统治社会和控制个人的目的。在这一时期，福柯以更多的时间研究各种宰制、监视和控制自身的技巧。他在这一时期发表了一系列有关权力的基督教教士运作模式的言论和论文。(Foucault, 1994: IV, 136-139) 他认为，基督教教士权力 (le pouvoir pastoral) 表面上似乎同国家



机构的集中权力控制趋势相对立，但实际上是对于它的一种最有效的补充和充实。基督教教士权力的主要特征，就是以控制被统治者的个人身体为主要目标，对他们实行最严谨和最具体细微的监视和规训。在资本主义社会刚刚形成的时候，这种基督教教士权力的运作，有利于国家对于每个公民的身体活动的宰制，也有利于发展资本主义的大型生产活动。监狱制度就是在这种情况下成为监控大量的轻微犯罪分子和少数重刑罪犯的重要手段。

如果说《语词与事物》是针对西方的科学论述及其指导思想，那么，《监视与惩罚》是为了揭露西方社会制度及其社会组织原则，为了更具体地揭示知识论述及其实践对于社会制度的实际影响。（Foucault, 1994: IV, 781）

对于福柯来说，权力的运作并不仅是同知识论述紧密相关，而且简直就是知识论述的实践活动。知识论述的实践包括两大方面：一方面是运用于社会统治，另一方面是运用于对个人自身的宰制；但对于整个社会的宰制和统治，归根结底也是要落实到对于单个的个人的控制和规训。尤其是到了资本主义社会的“规训式的权力”和“生命权力的时代”，统治权力的运作目标已经大大地不同于古代的主权式国家。福柯严格地区分资本主义发展的两个不同阶段：从16世纪到18世纪是资本主义社会的古典时期，其权力运作的基本模式是借用基督教教士权力，对被统治者的个人的身体实行全面的规训和监管。这是规训的权力。从18世纪以后，资本主义社会进入现代的生命权力的时代，其统管的主要对象是居民的生命，试图掌控全体居民的身体生命活动，使之有利于国家权力的运作。这种生命权力的运作，实际上就是（一）对于个人的规训和惩戒以及（二）对于整个社会人口的调节和控制。这样一种生命权力，是以古典时期的规训式权力的运作为基础，将当时普遍地建立起来的监狱系统，逐渐地改造成为有利于控制居民生命活动的强大统治工具。现代社会的监狱，就是为了这个目的而设计和运作的。（Foucault, M. 1997: 236-237）所以，从70年代起，福柯的研究重点集中到（一）自身的技术或自身的实践以及（二）对于监狱、惩治、监督、规训和道德问题的研究上。福柯在1975年所发表的《监视与惩罚：监狱的诞生》就是这一研究的重要成果。与此同时，福柯在法兰西学院的讲课主题就定为“自身的实践”（la pratique de soi）。监狱也好，自身的技术也好，都是对个人进行惩戒、规训和控制的最重要的途径。

### (3) 以科学理性为主要手段的现代规训社会

西方民主社会的实质究竟是什么？是它的法治、自由、理性化的文明，还是它在全面严密控制个人方面的高度“科学化”和“理性化”的技术？福柯并不否认西方社会的法治、自由和理性化文明的性质。福柯明确指出，现代社会的规训制度及其规训机器系统，基本上是民主制的。（Foucault, 1994: II, 722; III, 195; 1975: 223-225）而且，所谓规训，在现代社会中，就意味着权力运作的政治经济学，它是在整个社会民主制的前提下实行的。但他更关心的，是这些法治、自由和理性化文明究竟是如何建构起来的？它是以什么代价、通过什么过程和程序建构的？它的运作动力及机制是什么？它的产生和实际运作究竟如何扭曲了西方人的人性？最后，福柯尤其关心当代社会从18世纪开始进行的彻底规训化（la disciplinarisation des sociétés）过程的本质。（Foucault, 1994: IV, 235）他说：“在欧洲，从18世纪开始的所谓社会的规训化，并不是指组成社会的个人越来越变得驯服，也不是说他们全部都被集中到军营、学校和监狱般的地方，而是指人们千方百计地在生产活动、沟通网络及权力关系之间，寻求越来越有效的监控，即越来越理性化和经济化的那种监控。”（Ibid）福柯认为，以最“合理”和最“科学”的方法对每个人进行规训，既进行全面普及的教育，又实行严格的法制管制下的惩罚，特别是通过自身的技术和监狱系统，两大方面双管齐下，使每个人既成为自身的主体，又自由自在地成为个人和整个社会的控制对象，这才是西方社会的真正本质。福柯说：“我们的社会并不是遍布景色的社会，而是监视训诫的社会。”（notre société n'est pas celle du spectacle, mais celle de la surveillance）（Foucault, M. 1975: 218）西方社会是一个不折不扣的“规训化的社会”（la société disciplinaire）。西方社会的整个自由民主制度的建构及其稳定运转，是以实现对于全民的全面规训作为代价；西方的民主制，是在整个社会实行全天候全景观时空全景监控（la surveillance panoptique），致使每个人都置于严密监视下而无可逃遁的情况下所实行的。

福柯曾经将惩戒的社会（la société punitive）分成四大类型。第一种是将惩治对象加以放逐、流放、驱逐，将他们从他们原来生活的地方赶出去，剥夺他们的生活权利和一切财物。古希腊社会曾经是这样的社会。第二种是

提供补偿的机会，强迫被惩治对象采用特定形式向统治者偿付赎金。这实际上是以经济上的手段抵偿其罪行。古代德国社会曾经是这样的。第三种是在罪犯身上烙印各种污名，展现出实行镇压的权力对他们的身体及其活动的永久性统治。西方中世纪末期的社会就是这种类型。第四种是进行大规模关押的社会，而现代西方社会就属于这一类型。福柯指出，资本主义社会的古典时期，作为一种从旧社会过渡到现代社会的新历史阶段，几乎同时使用了上述四大惩治方式，以解决当时刚刚形成的资本主义社会的许多社会问题，巩固新建立的社会秩序。（Foucault, 1994: II, 456-457）

所以，毫无疑问，古代的西方社会也曾经是一种规训的社会、惩戒的社会。但在当时情况下，对于大多数被统治者所采取和进行的规训方式是极其野蛮、粗陋、愚蠢和强制性的。只有对于社会上少数的统治阶级分子，这种规训是采取耐心教育和文明的方式。在古希腊的奴隶制社会中，只有奴隶主才有条件受到充分的教育机会，以文明的方式进行教育和自我教育。在中世纪社会中，统治者是靠基督教教会的宗教方式对全民进行监视和训诫，同样也是极其野蛮和愚蠢的。实行这种非文明的监视和规训，不可能达到全面操纵的极致效果。

为了凸显资本主义社会监狱制度的程序和策略的复杂性，福柯在其《监视与惩罚》一书中，列举了1757年对犯人达冕（Damien）所实行的磔刑，强调法国大革命以前所实行的刑法与近代社会惩罚监视制度的区别。犯人达冕在被磔刑前，还遭受了各种残酷的肉刑，包括对他的身体施行火刑，在他的伤口上浇以熔化的铅液等。到了19世纪，监狱的状况发生了很大变化，犯人从早到晚严格地按时做事，就好像工厂和军营中的工人和士兵那样。监狱的一切似乎实行了“人道主义”的原则。

资本主义社会以其高度发达的生产力所生产出来的物质条件和科学技术，以其理性化的人文社会科学理论研究成果，通过对于人及其身体的科学知识，才创造了空前未有的优越条件，有可能在其监狱中实行“文明”的监视和监禁制度，并同时对整个社会实行全面的监视和规训。在所有这些“文明”而“人道”的制度背后，掩盖着另一个严酷的事实：实行最严谨、高效率 and 细腻的管制制度，使犯人和整个社会的成员都在时间和空间两方面受到全面控制。（Foucault, 1975: 79）所以，福柯的《监视与惩罚》一书的真正目的，“就是揭示现代心灵和一种新型的审判权力（un nouveau pouvoir de

juger) 之间的复杂交错的历史, 揭示科学性与法制性相互交错的实际复合体 (l'actuel complexe scientifico-judiciaire) 的系谱学, 因为正是以它为基础, 现代惩罚的权力完成其正当化的程序, 接受其规则, 扩大其实效, 并掩饰其极度的残暴性” (Foucault, 1975: 27)。

#### (4) 现代监狱产生的社会历史条件

现代监狱制度是以古典时期的监狱为基础发展出来的。但作为一种监狱制度, 它并非西方传统的惩治法典和刑法的自然发展产物, 而是根据资本主义社会创建时期的新需要, 依据刑法以外的其他理由建立起来的。(Foucault, 1994: II, 464)

在古典时期, 资本主义社会刚刚形成, 大量的农民破产而流入城市, 造成整个国家居民结构的重大变化。流入城镇的破产农民, 除了一部分幸运地在新型的资本主义企业中找到工作而逐步成为工人以外, 有相当大数量的人沦落成为失业者和无家可归的流民。城市中出现了大量新的社会问题, 其中最主要的是大量犯罪事件的产生。这些犯罪现象, 多数属于轻微或小型的罪过。当时的资本主义国家政权解决这些社会问题的主要方法, 就是利用法制和当时新型科学知识的研究成果, 设置一系列管制流民、失业者和轻微犯罪者的机构组织: 监狱、青少年教管所、精神病院、慈善机构及穷人收留所等。为此, 福柯指出: “讲得更清楚和更简单一点, 在西方 18 世纪时期所发展的大规模监禁事件的机制, 就是失业的问题。人们找不到工作。这些人, 从一个国家移民到另一个国家, 周转于社会的各个空间和地域。这些曾经由于宗教战争以及其后的三十年战争所解放出来的人, 贫穷的农民, 所有这些构成了一个浮动的居民层。由于担忧的原因, 才设立了全面的监禁制度, 其中还包括了精神病人。” (Foucault, 1994: III, 403)

在分析和揭露现代监狱时, 福柯采用了类似马克思政治经济学的方法。他认为, 现代监狱是资本主义社会经济高度发展的产物。他说: “资本主义经济的成长要求特殊的规训权力模式。” (la croissance d'une économie capitaliste a appelé la modalité spécifique du pouvoir disciplinaire) (Foucault, 1975: 223) 不仅资本主义的经济发展利益, 而且它的管理方式及原则, 也成为现代监狱产生的社会条件。从 18 世纪开始, 西方国家的生产效率高速度地提

升，不但生产出越来越丰富的产品，而且也提升了整个社会的生活水平，促使人口迅速增加。人口的增长又扩大了失业人口的范围，使原有的流浪者数量迅速增加。近代社会造就了空前未有的失业大军，也滋长了流动人口，并扩大了流浪汉的队伍。这些人不断地成为资本主义社会实行“排除”政策（*la politique d'exclusion*）的主要对象。福柯指出，资本主义社会把流浪人口增加到史无前例的程度。不仅如此，而且随着人口的增加和都市化的进程，犯罪分子也在增加和普遍化。就是在这种情况下，不仅有充分的物质和技术条件，而且也有迫切的需要，建构起现代监狱制度。在现代社会中，监狱及一系列规训机构的社会功能，就是协调和调整因人口膨胀及生产机器发展而出现的社会不平衡状态。

从政治上看，资本主义社会需要建立一个稳定的法制社会，所以，必须同时地建构足以有效管制和规训流浪者、犯罪分子及各种所谓“危险分子”的监狱机构。而资本主义经济的管理原则，也要求对整个社会的人口实行符合最大功效的政治经济学管理制度，一种具有高效率的人口管理制度。这就是福柯所说的一种“身体的政治经济学”（*une économie politique du corps*）（Foucault, 1975: 30）。在这个意义上说，现代社会的政府就是贯彻这种身体的政治经济学原则的政权机构。它是一种不折不扣的“政治经济学的政权”形式。现代监狱制度只不过是资产阶级的政治经济学的政权对社会进行科学管理的一种形式罢了。按照身体的政治经济学的原则，现代监狱并不是以消灭罪犯的身体为基本目的，而是通过对他们的关押和控制，将他们的身体“合理地”改造成为有利于社会生产发展的目的。（Foucault, 1994: II, 297）

面对人口的增加和失业者、流浪者的泛滥，权力机构必须执行一种高效率的管理原则，提高政治机构的管制威力，这就要求建立严格的纪律和规训制度。（Foucault, 1994: II, 297）建立在科学和最新技术基础上的现代纪律系统和规训制度，是现代国家用以调整、协调和统一管制整个社会人口爆炸、失业和流浪者泛滥的最有效的手段。所以，现代监狱制度是现代国家强化其权力的必然结果。福柯在他的《监视与惩罚》一书中指出，为了加强统治的力量，如同中世纪国家需要强化国王的国家机器一样，现代国家也需要加强其监狱系统。（Foucault, 1975: 312）

按照卢梭等人的社会契约论原则，所有的公民都必须按照契约的精神遵守法制。因此，任何犯法行为都是“背叛”契约的表现。由此出发，由法制

规定所产生的政府，有理由将那些大大小小的犯法分子当成“叛徒”来处理。正因为这样，现代社会的政府视各种罪犯为“危害社会秩序”的主要祸水，尽一切法制力量实行对他们的惩罚。

#### (5) 以规训“驯服的身体”为主要目标

《监视与惩罚》从一开始，就把分析的重点指向对于身体的折磨、管制、规训和刑罚的制度。福柯认为，现代监狱是现代国家意图全面控制其社会成员的身体的产物。福柯指出，整个监狱史表明，被惩罚的身体虽然不再被虐待，但却被系统地监护和改造；身体的活动时间被精细地安排好，丝毫不得有误，就像在工厂中劳作的工人身体那样，每分每秒都被设计好，由不得身体的主人去独立支配；身体活动的时间，全部按照其被使用的目的而被精密测定和分配。所以，整个监狱史，也就是政治权力与身体的相互关系史。（Foucault, 1994: II, 469）

因此，所谓规训，首先就是操作身体的政治技术（*la discipline, c'est d'abord une technique politique des corps*）。（Foucault, 1994: II, 523, 617, 754-756; III, 231, 470; IV, 194; 1975: 16-21, 29-35）现代国家虽然实行理性化，但仍然如同古代国家一样，是以生产、训练、培养和造就“驯服的身体”（*le corps docile*）为基本目标。历代统治阶级很清楚地意识到，只有首先控制被统治者的身体，才能进一步对他们进行全面的统治和控制。因此，为了使其被统治者温驯地服从统治，首先要千方百计地宰制被统治者的身体，使他们的身体变得温驯、听话、百依百顺、唯命是从。正因为这样，他们的统治方式几乎都一致地以摧残被统治者的身体为主要目标。正如福柯在论述尼采的权力系谱学时所指出的，任何权力运作都离不开对于身体的控制和宰制。但不同的历史时代，统治者摧残被统治者的身体的方式和策略并不一样。现代监狱不同于古代社会那种以肉刑和身体酷刑为主的惩戒和规训身体的机构。古代社会的监禁所或监狱只是用来杀害、摧残或损伤被统治者的身体的场所。所以，如前所述，《监视与惩罚》从一开始，就描述了发生于1757年的一个骇人听闻的历史事件：一位名叫达冕的罪犯被施以磔刑，然后他的被撕裂的尸体残骸，被丢进火堆之中烧成灰烬。当时的统治者只是懂得以怎样的残酷方式摧残、折磨和杀害被统治者的身体，并不懂得如何以

尽可能“文明”和“理性”的方式使身体就范，以便将被规训的身体和温驯的身体改造成为有利于权力运作的积极因素，并再为权力本身的运作效劳。可是，到了19世纪，在完成了资产阶级革命之后，在实行了资本主义社会的法制化和理性化之后，在整个社会流行着人文主义或人道主义思潮之后，在近代科学技术和现代知识取得辉煌成果之后，罪犯的身体再也不遭受同样的酷刑，他们只是被日日夜夜地关押在一个满足身体生活最低限度要求的时空里，被关押在监狱中。福柯讽刺地指出，这是“人文主义”的结果，是科学化和理性化的结果。由于近代人道主义思想的产生，罪犯还享有“人权”，享有法律上的“平等”待遇，不再遭受肉刑、摧残和酷刑。但是，福柯指出，取代这些残酷的刑罚和体罚的，是在时空方面对于他们的严密而精细的监视和控制。

福柯指出，与监狱出现的同时，在资本主义社会中，各种纪律化的组织机构相继增加，不仅是学校、军队、工厂，而且连一般的民众组织、商业机构以及号称献身于救济活动的慈善机构，也采用高度组织化和严格科学管理化的纪律加以管制。这些纪律化的组织随着资本主义的发展如雨后春笋般的产生并不是偶然的；它们如同监狱一样，既是资本主义政治、经济和文化发展的需要，又是资本主义发展的产物。这些组织机构同资产阶级的国家一起，全面地和更严密地控制了人民大众，使老百姓分别地按照统治者的需要受到不同程度的规训，把他们的身体改造成“归顺的身体、可以被使用的身体、可以被改造和被完善化的身体”。(Foucault, 1975)

现代的规训，已经不是属于集权专制的愚蠢而野蛮的统治行为，而是控制身体的“各种小诡计 (petites ruses)，狡猾的管理，不可告人的经济行为和看不出大小的强制行为的集合体”，一句话，就是“理性”的诡诈的表现。(Foucault, 1975: 141) 所有这一切，福柯称之为“权力物理学”(une physique du pouvoir) (Foucault, 1994: II, 469)。这种新型的权力物理学，是国家权力对身体实行监控的学问，是专门思考和实行对于身体各个部分的全面监控的新政治技术。福柯将权力物理学又细分为“权力光学”(optique du pouvoir)、“权力力学”(mécanique du pouvoir)和“权力生理学”(physiologie du pouvoir)，它们分别针对身体的各个部分，实行不同的监控程序。

权力光学是一般化和经常性的监控器官 (organe de surveillance généralisée et constante)。它的功能就是监视和观察一切，并把监视到的信息

加以传递。属于这一系统的，有警察组织、档案机构以及全方位环形敞视监督系统。透过权力光学的运作，权力的眼睛睁开到最大限度，并时时刻刻盯梢全社会的老百姓的动静及行为。

权力力学是用以将个人的身体加以隔离、关押或集中在一起，把身体关押和禁闭在特定地域内，最大限度地使用身体的能力，使身体活动为国家权力带来最大限度的利益，对身体、生命、时间和能力，实行全面的规训和监控制度。

权力生理学是制定一系列规范、准则和规则，以便将不符合要求的身体排除出社会之外或置于社会边缘地区，或者，通过“类似治疗”及各种惩罚形式，对不符合规范的身体进行强制性的“矫正”措施。（Foucault, 1994: II, 469）

#### （6）现代社会就是一所大监狱

现代监狱是从18世纪末开始出现的新监禁制度。实际上，它并不仅是对于犯罪者的监禁所，它是对整个社会进行监视、训诫和控制的典型场所和基本模式。经过细致的历史研究，福柯指出，自从现代监狱制度建立之后，西方各个主要国家的刑法和惩罚制度发生了很大的变化。这种变化的特点，就是整个惩罚制度从法律系统的惩罚程序转变成监视、监控和规训系统。由于这种转变，惩罚系统从立法和司法部门被整合到高度集中化的国家机器之中。而且，与此同时，还发展了一系列相应的惩罚机构和制度，包括“准惩罚”和“非惩罚”的手段。也就是说，包括监狱以外的其他具有监控功能的社会机构，例如在欧洲相当流行的那种监护机构（des sociétés patronage），以便使受国家机器完全控制的新建立起来的整个监视、监控和规训系统能够高效率地运转起来，实行对于全民（除了监狱中的犯人以外，还有小型的犯罪分子、无家可归的儿童、孤儿、学徒、中学生及工人等）的多类型的监控和规训。（Foucault, 1994: II, 465-466）福柯进一步指出，欧洲在资产阶级革命时期所完成的，是以国家机器取代原有的宗教团体的专制，这是典型的“监控的文明”（civilisation de la surveillance）的表现形态。（Ibid）

首先，监狱并没有把犯人当成“非人”，他们仍然还有“人格”；在监狱中，并不是一点自由民主都没有。犯人享受着法律的“保护”，是以法律



的规定遭受不同程度的惩罚；而且，他们还可以对受到的惩罚提出抗议，要求保障其基本权利。所以，监狱固然只是监禁少数犯罪分子，但它通过对于少数犯罪者的监禁，达到了对于整个社会进行训诫、震慑和讹诈的目的。正因为这样，资产阶级思想家和法学家罗希（P. L. Rossi）曾在19世纪初全面肯定了新型的监狱制度：“监狱式的监禁是文明社会中的最好的惩罚途径。它的实行是符合道德的，如果伴之以劳动的义务的话。”（Rossi, P. L. 1829: 169）

但是，在福柯看来，“现代监狱的目的是为了培训顺从温驯的个人（*individus soumis*）”（Foucault, 1975: 132）。因此，现代监狱就是整个现代社会的缩影。而且，现代社会的统治阶级又将现代监狱的制度、形式、方法和程序扩大到整个社会，使现代社会变成“一般化的监狱”。也就是说，整个社会就是监狱的扩大形式，是监狱的延伸和效果。正如福柯所指出的，现代工厂、学校、军营、医院以及一切慈善机构（孤儿院、养老院、救济所等）都类似于现代监狱。（Foucault, 1975: 229）整个现代社会就是一所大监狱。所有的人，只要生活在西方社会中，都同样生活于这所大监狱之中；因为每个人都必须如同监狱中的犯人一样，既受到严密的监视，又遭受无孔不入的规训和宰制。福柯把这种现代化的监视制度，称为“无处不可见”，或“无所不在的可见性”（*omnivisibilité*）。人们生活在这所大监狱中，固然有他们的人权、自由和民主权，但时刻都必须承受社会法制、规范、原则、协议的监视和约束，无法逃脱国家权力所实行的宰制。甚至他们的私生活领域，也无法逃脱监控系统的“千里眼”和“顺风耳”，脱离不了宏观敞视与微观窥视相结合的全面监视系统。（Foucault, 2003: 50; 52; 77-79; 103-104; 179）因此，福柯直截了当地说：“我们生活在一个由全方位环形敞视监督系统占统治地位的社会中。”（*nous vivons dans une société où règne le panoptisme*）（Foucault, 1994: II, 594）

为了更深刻地揭示现代社会的监视和规训的无所不在、无孔不入和时时刻刻性质，福柯以现代监狱为模特儿，进行生动的分析和解剖。他指出，现代监狱的典型就是由英国政治经济学家、哲学家、政治家、法学家和人口学家边沁在1791年所设计和发明的“环形全景监控监狱”的全面性时空监视结构。边沁从“最大多数的个人的最大限度的幸福”的功利主义原则出发，根据“达到最大限度的效益性”的功效主义经济管理原则，设计了环形全景

监控监狱。利用这种监狱，监管人员在最有利的角度上，在任何时刻，都可以任意地和有效地对任何一个时空的罪犯进行宏观和微观的监视和控制。

由于全方位环形敞视监督系统的实行，国家权力不再需要进行任何调查和查证，就可以直接地进行监视和控制。国家权力时时刻刻在未经调查和查实之前，就实行它的全方位环形敞视监督活动。

边沁所发明的环形全景监控监狱表现了资本主义社会经济、政治和科学文化的极高成果。在经济上，由于生产的发展，可以提供充分的资金和经济条件兴建这一类型的监狱。在政治上，实行这种监狱管理制度，有利于统治者对每个罪犯进行严密的控制，把他们的身体规训成为最温顺的身体。在科学上，每所环形全景监控监狱的建构，都必须以现代科学技术和科学管理的运用成果为基础。

现代监狱是现代国家权力扩张和全面渗透的结果。福柯指出，整个规训机器的运作本身，就是权力，就是国家政权运作的延伸。高度规训化的现代国家，实际上凝聚了宗教和军队的监控功能，并使之发展和膨胀到最高限度。现代国家不但利用军队、工厂、学校和医院等全控机构，同时也利用殖民地和奴隶买卖时期的高度规训化的手段，达到进行全面统治的目的。现代国家不仅养育了大量的警察、军队和情报人员，而且，也培训了素有纪律管教能力的教师和管理干部，试图对各个阶层的人们进行规训和管制。在现代社会中，“监狱类似于工厂、学校、军营及医院，而这些机构又反过来类似于监狱”（Foucault, 1975: 229）。国家本身不一定直接介入规训活动和程序，它只需要善于将整个社会的纪律化组织动员起来，就足以达到其全面统治的目的。

#### 第四节 性论述及其实践的真理游戏

##### （1）性论述体制的三合一结构

从20世纪70年代起，福柯的思想和理论创造活动进入到成熟和高峰期。但这一时期，也是他感受到自己的有限生命时间的紧迫性的最紧张阶段。福柯大量地阅读福克纳、纪德（Andre Gide, 1869—1951）、热内（Jean

Genet, 1910—1986) 和萨德的著作。这些作家和巴岱一样, 都在他们的有限经验中, 试图发现生命的极限及其“逾越”的可能性, 寻求无止境的自由。而且, 重要的是, 所有这些作家都在对于“性”和对于语言论述的亲身经验和分析中, 实现他们的各种逾越的创作活动。福柯原来从精神分析学那里所理解的有关“性”的方面的观念, 经过上述作家和文学家作品中对于“性”的别具一格的分析 and 描述, 发生了根本的变化, 并从此远远地超越了一般的精神分析学的理解。其中最重要的, 是对于“性压抑”的不同看法。福柯对“性压抑”概念的批判和否定, 使他远离弗洛伊德的精神分析学和新马克思主义, 而再次显示了他的新尼采主义的特征。

所以, 他在这一时期, 既大量阅读和分析西方思想史和文化史的资料, 又累积了成堆的思想研究和思索成果。他急于整理和总结, 却又觉得时间不够。这造成他写作的过程经常交叉地进行, 所接触的问题也繁多而变化不定。但总的说来, 他意识到必须对以往的一切分析批判工作做一个较为清晰的总结。为了使自己的思索集中在他一向关怀的主体化 (subjectivation) 问题上, 他在最后阶段的著作, 集中地环绕着“性”、生命权力、国家权力、自身的技术 (自身的实践) 和“自身的文化”, 并在此基础上, 思考着“我们自身的历史存在论”及生存美学。(Foucault, 1976; 1984a; 1984b; 2001) 所以, 福柯对于“性”的研究, 是他全面考察生命权力、国家权力、自身的技术 (自身的实践)、“自身的文化”、“我们自身的历史存在论”以及生存美学的大型研究战略的一个构成部分。性的问题必须放在这样广阔而深远的视野中加以探讨。正如他自己所说: “必须写出一部性的历史, 它不受到那种‘镇压的权力’ (pouvoir-repression) 和‘审核的权力’ (pouvoir-censure) 的观念的支配, 而是以‘教唆的权力’ (pouvoir-incitation) 和‘认知的权力’ (pouvoir-savoir) 作为其指导性观念。必须由此揭示那种使强制力、愉悦感和论述三合一的性的政治体制 (le régime de coercition, de plaisir et de discours)。这种性论述体制, 不是禁止性的, 而是由上述三大因素所构成的性的论述复合体。” (Foucault, 1994: III, 106) 由此可见, 福柯进行性史研究的重点, 是现代西方文化中的性论述体制, 而这种特殊的性论述体制的重要特征, 就是“强制力、愉悦感 (快感) 和论述的三合一结构”。也就是说, 性的论述, 不是单纯的言语行为, 而是同强制性的权力运作, 同知识所指导的权力体制紧密结合的控制体系。

福柯所研究的性论述体制中的“强制力”，实际上就是各种权力关系。在社会发展中的各种权力关系，像某种客观的强大社会力量一样，始终都不以人们的主观意志为转移，在社会文化活动的过程中渗透到各个领域和各个社会成员，使它们和他们都以不同方式被卷入到权力斗争之中，同时又在权力斗争中扮演特定的角色。如前所述，现代资本主义社会的统治技巧可以利用一切最先进的科学技术的成果，致使权力对于整个社会的控制可以达到对每位个体性的社会成员进行全面操纵的程度。由权力关系所主导的强制力，紧紧地抓住“性”这个最引人注目和最具引诱力的论题，渗透到人们的社会生活的各个领域和各个层级，试图利用权力关系所规定和期望的性论述体系进一步控制人的思想和行为。在性论述体制中的强制力，把社会各个成员依据他们的各种不同的社会地位卷入到权力运作的机制中，使他们成为政治、经济、文化和教育等领域的权力斗争的参与者和牺牲品，同时也在这些斗争中发挥他们的社会影响。透过性论述和权力关系的游戏，再一次看到了福柯所反复强调的“论述—权力结构”的普遍性和一般性。正因为权力关系的因素深刻地影响着性论述的内容和形式，而且性论述本身又对权力关系的运作发生重要影响，所以，历代统治阶级总是千方百计地操纵性论述的生产与再生产，并尽可能以性论述的形式传播他们的统治意愿，强迫社会各个成员的精神状态、心态和个性都整合到统治阶级所规定的“同一性”标准中。由权力关系所控制的强制力在性论述体制中的关键地位，也使各个时代的性论述内容和形式在很大程度上打下了权力斗争的烙印和痕迹。

福柯在《性史》第一卷中指出，性论述与权力的相互关系，形成一种游戏式的“赌注”。“对于这种赌注所要进行的调查，与其朝向理论方面，不如朝向对权力的分析。也就是说，是为了更细致地确定形成权力关系的各个特殊领域。”（Foucault, 1976: 109）因此，“这部性的历史，毋宁说是关于权力与性论述之间的历史关系的研究”（Ibid: 119）。实际上，历史上没有任何一种性论述是“中性”的，它们都是特定权力集团的特殊意愿的表现。性论述本身，虽然其内容往往是谈论“性”的问题，但这些谈论“性”问题的论述并非纯粹为了性的目的，不是为了真正满足人们的客观的性的愉悦感，而是由制造和传播这些性论述的权力集团的利益所决定。在各种性论述面前，人们不知不觉地将自己的性欲望纳入到由统治阶级的意识形态所划定的圈中，使人们原本自然的性欲望和愉悦感被改造成为权力斗争的工具性

因素，而表达性愉悦感的主体本身却丧失了自身的性愉悦感的选择权和实行权。福柯试图将性论述的内容和形式及其社会变迁过程同权力关系的变化连接在一起，使之成为探索社会文化各个领域的权力斗争的基本决定性因素。

因此，可以说，在性史的探讨中，福柯试图通过对于性论述的社会化和整合化程序的分析，将他在以往探索过的真理游戏和权力游戏进一步同“与自身的游戏”联系在一起，从而以历史存在论的形式，概括和总结他自己长期以来所研究的基本论题，即关于西方人究竟通过什么样的历史过程和什么样的游戏方式，使其自身变成知识、权力和道德的主体。

当然，性论述的内容毕竟包含性欲的表示及其倾向性。所以，在性论述中难免有欲望快感的成分。人的自然性本能内在地并不断地产生自身的性欲望，并在其性欲望中表达独特的性快感的个人特征。各种各样的性论述，尽管不同程度地受到强制力的牵制和干预，但仍然要以各种形式描述和表达不同的性欲望快感的多样性，以便吸引更多的性论述接受者卷入到性论述运转过程的游戏中去。所以，性论述中的性愉悦感包含着双重的成分。其中，有一部分是来自社会接受者本身的性欲望本能和愉悦感，他们往往在接受不同的性论述时，以自身的性欲望快感的追求标准，去理解和诠释性论述中所表达的性欲望快感。因此，在社会中流行的各种性论述，就成为社会各个阶层人士发泄和满足其性欲望快感的渠道之一。这种状况有利于制造和传播各种性论述的权力集团，使他们更容易以“科学”和“理性”的旗号，标榜其性论述体系的重要性，吸引更多的社会人士成为这些性论述的群众基础。性论述中的另一种成分的性欲望快感或愉悦感，则是由制造和传播这些性论述的权力集团人为规定成形的。这类性欲望快感，以论述本身的形式多样性，将原来来自社会成员的自然性欲望快感引入新的方向，并以新的人为标准加以改造。制造和传播这些性论述的人们，将他们所倾向的性欲望快感当成社会标准，通过他们所控制的教育和媒体机构，不断地强加于社会大众。这样一来，社会大众在接受其性论述时，就以统治阶级所要求的道德标准和利益要求，将自身的性欲望快感和愉悦感导入意识形态的规定中，使他们的整个社会行为也受到改造和宰制。

所以，这些表现在性论述中的欲望快感，其本身始终是脱离不开强制力的操纵和宰制。性论述、强制力和欲望快感是相互渗透和不可分割的。因此，在性论述中的欲望快感，实际上是操纵性论述的权力集团的意愿和意志

的表现。欲望快感是权力斗争的动力之一。在某种意义上说，欲望快感甚至是权力关系运作的基础力量。

性论述作为一种具有特殊内容和形式的论述体系，也具有一般论述的特征。但性的因素在社会生活中的关键地位，使性论述显得比其他类型的论述更加具有强大力量，成了最重要的社会事件。正如福柯所说，现代西方社会是人类历史上最普遍地谈论、制造并散播性论述的社会，是性论述最泛滥的社会。然而，现代西方社会所谈论的性论述采取了最理性、最科学和最民主的形式，以至于它比历史上的任何社会都更成功地渗透到社会的各个层面和领域，成为真理游戏、权力游戏和道德游戏（*jeu de morale*）中的核心力量。

为了揭示当代性论述的科学性、技术性、商业性和渗透性，福柯在关于生命权力和当代自身的技术的分析中，特别集中说明了当代生命权力利用性论述的策略。（参看本书第三章第六节）

福柯认为，当代社会是人类历史上最重视性论述的社会，因而也成为性论述最泛滥和最普遍的社会。资本主义社会发明了新的人类欲望形式：性欲。（Foucault, 1994: III, 102; 132; 316）为了控制、引诱和规训人们的愉悦感，统治者玩弄性的论述游戏。对于人类在性的方面的愉悦感，权力机构的功能并不仅仅是限定、惩罚和规训，而且还要进一步通过不断地生产和再生产性论述，使各种各样的性论述泛滥和普遍化，并使它们不断地更换花样，渗透到社会的各个领域和各个角落，成为所有的人不停地谈论和争论的主要课题，由此引诱和控制他们的整个生活过程。福柯指出，在古典资本主义时代和19世纪，西方社会实现了从血统象征性（*symbolique du sang*）为主导而转向性的科学分析（*analytique de la sexualité*）的时代。（Foucault, 1976: 195）如果说，在18世纪资产阶级只是将性的问题主要当成家庭和婚姻关系的基本问题，限定在家庭的范围内，以便首先解决资产阶级家庭的法制化问题的话，那么，从19世纪开始，资产阶级就将性的问题从法制的领域扩大成为医学、商业、文化和法律四方面共同“开发”和管理的“统治复合体”，还发明了一系列有关精神病患者、儿童、罪犯、同性恋者等的“性倒错”或“性异常”的新论述，使性的问题以正常和异常两种类型，真正成为统治者和被统治者双方一再“炒作”，并在社会中广泛地同各种权力关系网进行相互渗透和相互牵连的主要因素。就这样，在西方的历史上，生物学史无前例地反映到政治中去，成了政治权力基本运作的主要“科学”依

据。(Foucault, 1976: 187)

正是从这样的基本立场出发,福柯在晚期所进行的性史研究成了他的整个考古学和系谱学研究战略和“自身的历史存在论”的最重要的工程。同时,它对于性史的研究,也成为它引申生存美学的理论渠道。

### (2) 以性论述体制总结西方人基本生活经验

福柯在《性史》序言中指出,他所考察的西方社会中的“性”的问题,是西方人社会生活中的一种特殊的历史经验。研究性史,就是“想要把某个知识领域、某种类型的规范性以及某种对待自身的模式三者,当做相互关联的事物加以处理。也就是说,试图解析近代西方社会是如何依据人的某种思想行为方式及其复杂经验而建构起来的。在这种复杂的经验中,一个知识的场域(连同其概念、理论以及各种学科)、一系列规范总体(这些规范区分着可允许的和被禁止的、自然的和异常的、正常的和病态的、端庄的和端庄的,等等)以及个人对于他自身的关系(rapport à soi)的基本模式(通过这种模式,自身才能在他人中间自我认定为‘性’的主体)相互连贯在一起”(Foucault, 1994: IV, 579)。由此可见,西方人在性的方面所经历和积累的生活经验,构成西方社会权力运作、知识论述以及道德原则之间相互扭结的一个重要基础。通过性论述所表现的西方人的基本生活经验,是直接同知识论述的形成过程、同权力关系运作过程以及同道德论述的形成和发酵过程密切相关的。

福柯晚期对于西方性史的研究发现,从古希腊时期开始,“性经验”就对西方文化、思想和生活方式的形成和发展产生决定性影响。但是,在古希腊和罗马时期,人们对于性的经验的态度完全不同于现代社会。在《性史》第二卷《快感的运用》中,福柯很重视希腊人在这方面的历史经验。古代希腊人认为,性的方面的欲望快感的满足,是人在生活中获得“愉悦”的最重要途径。当时的希腊人并没有像现在那样,把性论述及性经验同权力运作和道德规定联系在一起。他们只是单纯地将性论述及性经验当成他们表达和追求愉悦感的自然方式。所以,希腊人所说的“愉悦”(aphrodisia),实际上就是一种“性经验”。福柯说,在古希腊时期,尽管色诺芬(Xenophon, 公元前430/425—前355)、柏拉图和亚里士多德(Aristotle, 公元前384—前

322) 等人对于他们所说的“愉悦”或“性经验”(aphrodisia)有不同的观点和论述,但他们都一直把它当做“关怀自身”的主要领域。(Foucault, 1984a: 45) 希腊人在“性”的方面的论述和实际活动以及由此所积累的历史经验,无疑是古希腊道德的实际基础。(Foucault, 1984a: 47-62) 但是,福柯认为,古代具有重要意义的性经验从中世纪以后受到了长期的历史扭曲。正如他在《性史》第一卷中所指出的,从基督教统治的罗马时代直到18世纪,在相当长的时间内,西方人在性的方面的实际经验几乎都被占统治地位的意识形态论述(le discours idéologique)或科学论述(le discours scientifique)所掩饰或扭曲。近代社会建构之后,所有的性论述基本上都可以在英国女王维多利亚(Victoria, 1819—1901)统治时期所确立的典范中找到其必须遵循的基本规则。按照这个原则,性的问题一直是被精心地“封闭”起来。(Foucault, 1976: 9) 一切有关“性”的事务都被严格地管制。唯有夫妻才有资格和权利,在他们的卧室内任意地谈论或实践“性”的事务。(Ibid: 10) 统治者对性的事务的严格控制,恰恰说明了性的问题同政治与社会整体的运作之间的神秘关系。

正如我们在前面所已经指出的,福柯对于性史的研究,就是对于他以往考古学和系谱学研究的一个全面总结,旨在揭示西方人基本生活经验转化成为性论述体制的实际过程,并试图通过对“性论述体制”的批判,揭示整个西方社会文化的权力、知识和道德的相互渗透及其对于整个社会的宰制策略。西方人是根据自己的基本生活经验来建构其知识游戏、权力游戏以及道德游戏的基本策略的,同样也是依据其基本生活经验建构和运作其社会制度和生活方式的。显然,福柯在总结西方人的基本生活经验时,充分考虑到了个人社会生活经验同知识、权力和道德因素之间以及同整体社会制度之间的不可分割的内在关系。正如福柯本人在他的《性史》第二卷《快感的运用》一书中所指出的:西方人的所谓经验,就是存在于一种文化中的生存基本形式,它始终都是在知识、权力与道德的领域之间交错呈现和展开。因此,西方人的基本生活经验总是贯穿于知识真理、权力关系和道德之间的某种生存关联网络(la corrélation)。(Foucault, 1984a: 10) 所以,有时候,福柯又把西方人的经验说成一种穿梭于真理游戏、权力游戏和道德游戏之间的“历史褶皱物”(pli historique)。

正因为这样,福柯分析批判关于“性”的问题的出发点,就是把它当成



西方人的一种基本生活经验，当成以特殊的性论述体系所展现的经验形式，借此探索权力、知识和道德之间的相互关联，同时也揭示它们对个人生存经验，特别是个人满足性愉悦感方面的经验，进行日益严格的控制的历史过程。

但是，从福柯实行的考古学和系谱学研究的结果可以得知，西方社会基本社会制度及其运作机制，知识真理游戏、权力游戏和道德游戏的实行过程，无不是围绕着主体化和客体化的过程。所以，福柯指出，探索西方人基本生活经验的性史研究，从另一方面来讲，实际上也就是探索西方人实现主体化过程的基本经验。因此，福柯在他的《性史》中又说，研究性史，实际上就是研究西方人如何将自身转化成主体的过程及其基本经验。

由此可见，福柯研究性的问题，并不是为了研究性活动和性行为的发展史，也不是为了探索性的观念的演变史，而是为了探讨西方人如何将他们在性的方面满足欲望的经验，变成具有重大社会文化意义的论述体制，变成有助于建构一种特殊的真理主体、权力主体和伦理主体的历史过程。

福柯个人的考古学和系谱学研究已经显示：在西方各国的文化中，“自身”实现主体化和客体化的过程，是贯穿于整个西方社会史和文化史的基本问题，也是关系到建构知识真理主体、权力主体和道德主体的关键，因而也是西方人社会经验中的最基本内容和形式。

显然，把“性”的问题当成西方人的一种特殊经验加以历史的考察，是福柯的考古学和系谱学研究的一个重要成果。在某种意义上说，福柯以往所进行的考古学和系谱学研究，都是探索西方人的基本生活经验的特殊存在形式，他的精神病治疗史的考古学，是关于精神病及其治疗的历史经验的总结；他的监狱史考古学和系谱学，则是关于各种犯罪及对罪犯进行惩罚的经验总结；最后，他的性史系谱学，就是关于性的言说和行为的历史经验的总结。这些经验，表面上看来似乎很不重要，甚至被传统看成“下等人”的粗俗、丑恶、卑劣、肮脏的生活经验，但福柯认为，正是这些被传统忽视的经验，最能够揭示西方社会和文化的本质。而且，也正是这些最普通的经验，可以深刻揭示西方人是怎样使“自身”变成“主体”，同时也可以发现西方社会的知识真理游戏、权力游戏及道德游戏是如何相互交接在一起。所以，福柯一反西方传统的做法，宁愿将上述所谓卑俗的经验当成西方人的基本生活经验来考察。

正因为这样，福柯在另一个地方讲述性史的基本精神时指出：“将性的问题当成一种特殊的历史经验加以谈论，这意味着实行对于具有欲望的主体的系谱学的研究活动。同时，它也意味着这项研究并不仅仅是上溯到基督教的传统，而且还要上溯到古代哲学。”

在集中研究性史以前，福柯早已在他的法兰西学院课程中一再引用古希腊的文献，其中包括引用希腊法学研究资料、城邦管理经验以及关于俄狄浦斯的故事等。但他研究性史时所探索的古希腊文献，却远远超出上述范围。福柯所重视的古代文献，都较为集中地论述了古代社会的生活方式和传统，使他能够从新的古代文献中，找到西方人基本生活经验的资料，尤其是在性的问题上。

福柯晚期的古希腊文献研究，发现了一个最重要的事实。这就是，当时的西方人不论在生活方式还是在思想模式上，都根本不同于现代的西方人。他认为，古希腊时期，人们还是把自身放在高于一切的优先地位。因此，当时的西方人的最基本的生活经验，就是以自身为中心，选择、决定、论说和实践自身所喜欢的事情。在这方面，最集中地表现为他们处置和实践自身性快感的经验。福柯把古希腊人的这种生活智慧称为“驾驭自身的快感愉悦”(*la maîtrise des plaisirs de soi-même*)。(Foucault, 1984a) 福柯由此认为，古希腊人对于性快感愉悦的驾驭经验，体现了自身实现主体化过程的最自由的模式，因而也是当代西方人总结自身经验时应该加以注意的。我们将在本书的后一部分进一步探讨古希腊人的这种生活经验，以便由此探索福柯的生存美学思想的形成过程。但是，对福柯来说，古希腊人的上述生活经验，有助于揭示西方人的主体化过程的曲折历史，并也有利于揭示其真正面目和目的。

### (3) 性论述中的“知识的意愿”

在本书第二章第六节中，当我们分析福柯的论述理论时，已经谈及论述实践的问题。福柯在其性论述研究中所提出的“知识的意愿”(*la volonté du savoir*)，就是论述实践的一个方面。知识的意愿是知识论述实践的内在动力；反过来，论述实践是知识的意愿的行动表现。“*la volonté du savoir*”，在福柯那里，实际上包含双重含义。一方面，它是指知识的原创造者以及与他

同时代的人们，在其认知活动中所隐藏的意图及研究目的，表现出其原作者最初的主观意愿；另一方面，它又是指某种认知活动所获得的知识论述本身的隐含意愿，这是指知识论述作为认知活动的历史过程及其结果，作为一种脱离了原作者而自律的存在，也如同其原作者那样，有它本身的意愿。只不过，知识论述的意愿比原作者的意愿更复杂，因为它所表示的是一个以“中立”形式而存在的知识体系的客观意向和目标，表现了该知识体系所处的社会历史时代对于知识的基本要求，也凝结了知识形成和扩散过程中，当时当地的客观社会历史条件（物质的和精神的两方面）对于知识论述的影响程度。它实际上是无法为任何个人所决定或操纵的。因此，它往往采取更加隐讳的形式，隐藏在论述之内，并同样也以非常曲折的策略、战术和程序等手段，在知识的实际存在和应用中表达出来和实施开来。（Foucault, 1976）

在知识的意愿中，表现了人及其产品的双重性和矛盾性。生活在社会中的人，作为一个具有独立人格和主观意愿的个人，总是在其活动中含有、表达和实行他本人所期望的倾向性，表现他的个人意图、利益和爱好及生存心态等。任何一位从事科学创造活动的人，在其实际创造的过程中，在其选择研究主题、取向、视野、资料和方法的时候，都免不了有他个人的意图和倾向性，也免不了在其知识体系中打下他个人的个性、风格和特性的烙印。这就使科学家所创造的知识体系带有相当程度的个人意向性。福柯所说的“知识的意愿”的第一种含义，就包含这一方面的内容。但这一方面的含义是非常有限的。创造者个人的意愿在其产品中的分量和影响极其有限，同知识中所隐含的社会需要相比，甚至小到可忽略的程度。这是因为包括科学家在内的所有的人毕竟生活在社会中。他们的个人意愿在整个社会中产生的影响的程度，还是决定于他们个人在社会中所占据的地位以及社会对于他们的活动和产品的态度。也就是说，归根结底，个人的力量总是小于社会的力量，而且，即使个人的力量再大，也最终要靠社会来评价和公认。整个社会对于特定知识的评价过程就是一场激烈的力量斗争。所以，对于特定知识的公认的结果，可以体现社会力量对比的状况。在这个意义上说，社会所投入于知识中的影响，就是知识的意愿的形成的基础，它远比知识原作者个人的意愿更对知识的形成、传播和运用程度发生实际效用。所以，“la volonté du savoir”的第一种含义，即原作者的意愿，终究亚于其第二种含义，即知识论述的意愿。

知识的意愿，实际上也是从尼采的“权力意志”转化而来的概念，它首先就表示知识创作中的权力意向。知识的意愿之所以是复杂的，是因为它是紧密联系于整个社会及其实际运作过程。科学家所创造的作品和产品，不论在制作、推广或应用过程中，都不是由创造者的个人意愿所决定。在福柯专门探讨“知识的意愿”的法兰西学院1970年至1971年课程计划中，福柯探讨了自古希腊时代至今的各位大哲学家对于知识的基本观点，集中分析了柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎（Baruch Spinoza, 1632—1677）和叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788—1860）直到尼采等人为止的各种论述形式。福柯尤其重视亚里士多德和尼采两位哲学家的态度，因为他们各自代表了两种根本对立的倾向，前者试图将知识当成某种追求自然普遍性的“无关利益”的论述体系，掩饰知识论述内含的力量竞争和斗争的实质，而后者则针锋相对地提出了四项原则：（一）外在性的原则（un principe d'extériorité）；（二）虚构的原则（un principe de fiction）；（三）扩散的原则（un principe de dispersion）；（四）事件的原则（un principe d'événement）。

在关于性的论述中，可以最典型地体现“知识的意愿”的重要性和复杂性。福柯说：“在我们每个人与我们的性之间，西方展现了它对于真理的无止境的需求。”（Foucault, 1976: 102）“我们把我们自己放置在性的信号中；但这是一种性的逻辑的信号，而不是一种来自身体的信号。”（Ibid）福柯进一步指出，正是通过一系列二元对立的符号游戏，诸如“身体—灵魂”、“肉体—精神”、“本能—理性”、“冲动—意识”等，西方不仅将性的问题与“合理性”成功地联系在一起，而且也把我们的一切，包括我们自身，我们的身体、我们的灵魂、我们的个性以及我们的历史，都放置在色欲和欲望的逻辑信号之下。总之，只要一涉及“我们自己是谁”的问题，我们马上就把性的逻辑信号当做最有效和最普遍的关键钥匙拿出来使用。（Ibid: 102—103）

探索关于性的逻辑信号，实际上意味着揭示关于性的知识的建构过程中的权力运作策略。但是，权力在性的知识的建构中的呈现及其真正意愿，并不是直截了当和显而易见的。正如福柯所指出的，其中玩弄了奸诈和曲折的赌注和游戏权术。（Foucault, 1976: 108—120）正因为这样，福柯把西方性论述中的权术赌注和游戏，称为一种“性的装置”（dispositif de sexualité）。（Ibid: 99—174）为了深入揭示性的论述中所隐藏的权力游戏及其知识的意

愿，为了粉碎统治者所一贯操作使用的“性的装置”，福柯追随尼采的系谱学，展开了持续而重复的批判游戏。

尼采对于知识的意愿的分析批判，最典型地体现在他的《快乐的知识》（*Die Fröhliche Wissenschaft*）一书中。在这本书中，尼采揭示了知识的真正性质。他认为：（一）各种知识无非是某种“发明”，在它背后，隐含着根本不同于知识的东西，各种本能、冲动、欲望、恐惧以及夺取意愿的游戏。知识就是在上述因素之间的相互斗争的舞台上产生出来的。（二）知识并不是上述因素之间的协调和愉快地均衡的结果，而是在它们之间的相互憎恨，它们之间可疑的和暂时的妥协以及它们随时准备撕毁的脆弱协议的基础上建构起来的。知识并非一种永久性的功能，而是一个事件，或者是一系列事件。（三）知识始终都是用来服务的，具有依赖性并带有浓厚利益关系。当然，知识并不是为了它自身的利益，而是为那些占据统治地位的力量的利益服务。（四）知识的所谓“真理性”，是由它本身规定真假标准的最初的“伪造游戏”（*jeu d'une falsification première*）所制作出来的，而且，这种真理性也要靠伪造游戏的不断重复才能维持下来。（Foucault, 1994: II, 240-245）

福柯指出，早在亚里士多德的《形而上学》一书中，就体现了真理游戏的斗争性和认知意愿的暴力性。福柯在他的1970年至1971年的法兰西学院的课程中，从第一课开始，就揭露亚里士多德《形而上学》界定真理时所采取的程序和策略。他认为，亚里士多德实际上玩弄了感觉（*la sensation*）和快感（*le plaisir*）的游戏。（Foucault, 1994: II, 242-243）亚里士多德的游戏策略包括了如下四个方面：第一，建立感觉与快感的联系；第二，强调这种联系对于感觉所包含的生命功用性的独立性；第三，确定快感的强度和感觉所提供的知识的数量之间的比率；第四，确立快感的真理与感觉的错误之间的不兼容性。通过这些策略游戏，亚里士多德实际上偷偷地将他所不喜欢的那些知识排除出去，并同时向人们强加一种知识真理的标准，从而显示了知识的意愿的暴力性和强制性。

在《诊疗所的诞生》一书中，福柯明确地指出：法国大革命不但推翻了此前一切医学论述的建构规则，而且，还制定了医学机构中宣示及贯彻论述的新规则。从此，不仅一切医学教育，而且一切医学实践，全部由受到政府统一控制和审核的医学院系统所垄断。这就表明，在资产阶级革命之后，由于采取法制化和理性化的手段，福柯在分析知识史过程中所揭露的上

述论述实践和知识的意愿的暴力性更加猖獗。福柯由此把论述实践进一步理解为论述与现实的政治权力机构的合作关系及其在社会生活中的应用规则。

在性论述中的知识的意愿，更典型地体现了它的强制性、暴力性和专横性。各个时代的性论述的制定及传播，并不是任何性论述作者的主观意愿所能决定的。知识的意愿在政治论述和性论述中表现得比任何知识领域都更强烈和严谨。对于政治论述和性论述，社会和文化的条件，特别是特定的社会道德，总是提出这样或那样的限制性标准，从论述的内容到它的形式进行极其严格的监督、审查及限制，这体现了论述实践及论述中的知识的意愿本身的社会性和历史性。

#### (4) 知识对身体进行控制的意愿

在他论述系谱学对于社会事件的“源起”的特殊说明中，福柯认为任何社会事件的源起及其不断的重构过程，归根结底，都同“身体”密切相关。人类社会，没有任何一个历史过程，哪怕是一个瞬间，是可以脱离人的身体的存在和运作的。同样地，任何一个源起及其重构，任何一个社会历史事件，都在身体上面留下烙印和标志，因而身体的历史形塑过程，实际上就是各种历史事件的有形档案库，也是各种历史事件的物质见证。他说：“身体，以及一切与身体相关的食物、气候、土壤等因素，都是源头兴起之所在。在身体上，人们可以发现过去的所有事件的烙印，正如一切欲望、罪恶和各种错误都由身体而生一样。同样地，所有的欲望、罪恶、错误及事件，都正是在身体中得到解决并突然地自我表现，但同样地也在身体中得不到解决，并由此展开斗争，引起它们之间一个消灭另一个，然后又持续地展开他们之间不可克服的争斗。”（Foucault, 1994: II, 142-143）所以，福柯也说：“系谱学作为对于起源的分析，就是对于身体和历史及其相互关系的解析。系谱学应该显示，身体就是历史的刻印体，而历史就是在不断地摧残身体的过程中发展。”（Ibid: 143）

身体是人之为人的奥秘所在。身体不仅是每个人的个性及其社会存在的奥秘之所在，也是社会和文化发生和发展的奥秘之所在。从一开始，福柯研究性的历史的出发点，就是“将性当做权力关系的一种特别浓缩的关节点”（Foucault, 1976: 136）。如果说，整个西方社会，特别是18世纪之后的近现

代西方社会，都是把知识、道德和权力的运作作为主要轴心的话，那么，性的问题的至关重要性，正是在于它是由“权力、认知、欲望”所构成的社会文化制度赖以正常运作的支撑点之一。现代资产阶级，比历史上任何统治阶级，都更加懂得权力和知识对于身体进行控制的必要性及其有效性。所以，只有到了现代社会的历史阶段，权力和知识对于身体的控制才显得更加突出；而就其实效而言，现代知识对身体的控制可以说达到了史无前例的高效率程度。现代知识在性论述方面对身体的操作和控制，基本上是借助于现代科学和技术的研究成果。所以，不论在内容还是形式方面，现代性论述更加圆滑、细腻和理性化。

福柯从1976年起集中研究和探讨身体，特别是性的问题。他认为，身体和性是贯穿于西方社会生活的认知、权力、欲望三大因素的关键场所。所以，他在1976年撰写《性史》第一卷时，以《知识的意愿》为副标题，实际上是要说明知识和真理并不是自然而然自由的。知识和真理从来都是在权力的关系中被制造和被生产出来的。（Foucault, 1976: 81）知识和真理，是在身体，特别是性，遭受权力和道德的双重控制的条件下生产出来的。知识和真理，是在身体，特别是性的欲望快感的推动下产生出来的。它们又是为了进一步全面控制身体和性的活动，才被权力和道德力量所操纵和宰制。人的身体不仅是生物学上的物质单位，而且，更重要的是一个具有社会生命和文化生命的基本单位。人的身体都是在特定的社会关系网络和生活脉络中存在和运动着，因此身体的有形的物质状况及其活动方式，是在特定的社会文化条件下形成，也是在同样的社会文化环境中不断地变化和活动。所以，身体的各个部位的功能及其运作过程，都是在很大程度上受到社会文化环境的影响和限定，而其活动方式和行动效果也直接在社会文化环境中呈现出来。历代统治阶级，特别是资产阶级，之所以集中控制关于性的知识论述的生产和再生产，就是因为他们意识到唯有通过对于性论述的操纵，才能有效地实现对整个社会所有的人的身体及其灵魂的控制，并由此实现对于他们的整个生命和生活历程的控制。（Foucault, 1976: 178-211）统治者掌握和控制关于性的知识论述的生产和再生产，就意味着他们掌握了整个社会每个人的生杀大权。正是在这个意义上说，由18世纪开始的生命的权力或生命政治（*bio-politique*），就是现代资产阶级利用现代知识，尤其是生物学和医学知识，进行权力争夺和权术游戏的典型表现。

福柯并不停留在一般性地探讨身体和心灵、思想之间的相互关系，而是进一步探索不同历史时代的社会制度和规范对于个人身体状况及其活动方式的限定过程，探索在身体各部位功能的产生和满足过程中个人身体同社会制度和规范之间的互动状况，以及身体各部位活动方式的社会规范化同个人主体化之间的相互关系。所以，各个时代的身体状况及其活动方式，同时也就是个人同社会整体相互关系的一个缩影，而且也反过来牵动着社会和文化的维持和再生产过程。（Foucault, M. 1976; 1984a; 1984b）西方社会历代不同的统治集团，都充分意识到社会个体成员的身体状况及其活动方式与社会整体的命运的内在关系。因此，各代统治集团总是把社会制度和规范的建立和巩固，同对于个人身体的控制和规训结合在一起。这样一来，身体成为统治和规训的首要目标。正因为这样，身体各部位的生物和自然要求，究竟在多大程度上能够在个人的社会文化生活中表现出来，在多大程度上能够得到满足，以及以何种方式和模式表现出来，所有这一切都同当时当地的社会道德及其他规范密切相关。甚至可以说，所有这一切都在当时当地的社会规范系列的规定和限制之中，都是受到统治力量的宰制的。福柯从身体的最基本部位，例如消化系统和性器官系统的基本运作过程，进一步深入说明维持个人生命所必需的食品要求及性欲是如何关系到整个社会制度的维持和运作的。个人身体的食物要求，在表面上似乎是属于肉体生命的生理运作过程的。但在实际上，个人身体满足食欲的标准和方式，都在很大程度上具有社会道德和文化意义。同样地，身体各部位的活动方式，在不同的时代都被严格地通过各种制度和仪式的规定而被社会化和文化象征化。任何一个人，不能以任何纯粹生理自然需要的借口而任意满足发自身体内部的欲望，也不能任意放纵个人身体各部位进行随便任何方式的活动。

在西方历史上，从古希腊到古罗马统治时代，对于个人身体的规训始终是居于首位的事情。基督教教义和道德规范尤其重视对于身体的规训，并将此项规训活动同心灵控制结合在一起严格进行。到了近现代时期，个人身体表面看来属于私人生活领域，是个人自由掌握和控制的。但在实际上，近现代西方社会中对于个人身体的控制和支配，比古代社会采取了更隐蔽和更严格的方式。更隐蔽的方式，指的是近现代社会给予个人身体活动更多的自由，容许每个人把个人身体当做自身所属的私人财产，并得到法律上的正当保护。所以，近现代社会对于个人身体的支配和控制，是通过个人自由的理



性化和法制化的曲折过程而实现的。社会对于个人身体的控制，已经不是采取赤裸裸的直接性肉体规训的主要方式，而是让每个人通过知识、道德和法制的训练和学习过程，逐步使自身变成“理智的”、“道德的”和“合法的”主体，让自身肉体的欲望满足和活动方式自律地符合整个社会的规范。更严格的方式，指的是近现代社会采取更有效率和更制度化的全控社会系统进一步控制每个人的身体的成长和活动方式。由于近现代社会实现高度制度化、组织化、管理化和法制化，在社会中生活的个人身体，不论在任何一个领域，甚至在各个角落，都无法逃脱受到控制、监视、支配和规训的命运。具有典型意义的近现代监狱制度，当然最集中地和象征性地表现了社会对于个人身体的监控模式。但是，在监狱之外的社会生活各个领域，监狱系统的监控模式不但同样有效，而且更采取精致而细腻的方式，对于个人身体实现了全面的控制。这种控制不仅要求身体的一举一动规训化，而且也对发生于私人领域中的身体任何一个动作进行非法的监控，甚至采取窥伺、窃听和录像等各种动作。在这个意义上说，近现代社会对于身体动作的监控已经伴随着科学技术的发展而达到不择手段和无所不用其极的程度，而且其实际效果也是空前未有的。所以，福柯指出：“从18世纪开始，生命成了权力的一个对象。生命和身体都成了权力的对象。过去权力只关心那些臣民，因为统治者可以从法律上的臣民身上获取财富；当然也可以从他们那里获得他们的生命。但是，现在权力更关心身体和人口。现代权力变得唯物主义。它在主要方面已经不再是纯法律上的，它必须去处理实际的事物，像身体和生命等等。从此，生命连同身体就进入权力的领域，这是人类社会历史上最重要的一项变革。而且，非常明显，人们看到，从这个时候起，也就是从18世纪开始，‘性’成为一种绝对重要的事物。这是因为从根本上说，‘性’恰恰成了身体的个人规训和居民人口的规范化之间的关键点。从这个时候起，正是通过‘性’才实现了对于个人的监控……”（Foucault, 1994: IV, 194）

福柯尤其集中分析各种有关性的科学论述对于成长中的青少年主体化过程的影响。他认为，从18世纪开始，中小学教育中不仅直接干预青少年性成长和教育部分，而且所有那些讲授各种性以外的科学知识的学科，也间接地以不同的方式约束和限定青少年的性成长和性活动。因此，对于性的限定和标准化的教育及各种法制化的制度，在近现代的社会中，特别成了掌握统治实权的社会集团控制社会中其他成员，特别是控制他们的身心发展

的一个重要手段。

在为《性史》三大卷所起草的统一序言中，福柯指出，性的问题伴随着一系列社会文化事件而发生变化。最值得注意的，是关于性的论述的实践的复杂化过程，特别是它同人的主体化程序的密切关系。个人如何成为性的主体？这是福柯的一个研究重点。福柯认为，性的论述的实际运用，特别同以下三大方面的社会运作存在密切关系：第一，同各种知识的区隔和学科分工密切相关；第二，同社会上各种宗教的、法律的、教育的和医学的规范制度的建构及完善化相关；第三，与个人行为、权利义务、愉悦快感、情感和各種精神生活的价值化过程的变动紧密相关。换句话说，性论述的建构、生产和扩散，是现代社会个人的主体身份的确立的基础，是建构现代知识、权力和道德主体的一个重要内容。（Foucault, 1994: IV, 539）

由此可见，性论述中的知识的意愿，并非只是性论述的原作者的个人性意愿，而主要是社会文化特定环境中的占优势的社会力量的意愿的表现。这些占优势的社会集团的意愿，表达了他们的社会地位的基本利益及其统治意愿。知识论述中的意愿，利用社会大众对于性的强烈兴趣，针对社会大众性欲要求的特征，在性论述中渗透了大量的意识形态因素，使社会大众的性欲要求，能够按照社会占优势集团的意愿而展现出来。正如上一节所已经指出的，性论述中的性欲快感要求，是通过性论述的内容和形式表达出来，但性欲快感也往往同社会文化因素相结合，以特殊形式掩盖性欲快感的内容，以便能在充满规范和法制的社会中传播开来。

### （5）当代性论述的特点

当代社会并不压抑或压制关于性的论述，恰恰相反，资产阶级极力制造和推广性的论述。福柯严厉批判新型的“马克思主义的精神分析学”的主要代表人物马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）和赖希（Wilhelm Reich, 1897—1957）的“性压抑论”和“性解放论”。赖希认为，19世纪的西方社会建立了将性的言行全面规范化的“性压抑制度”，而20世纪则放松了性的方面的压抑机制。但福柯指出，资产阶级并不一般地压制关于性的论述，而只是以一种新的“科学”的性论述取代封建贵族的“血统论”的性政策。资产阶级的新的科学性论述的特征，就是强调“精虫”（sperme）和“性”

的重要性。新型的性论述是建立在科学解剖学和生理学的基础上。按照这样的“科学”的性论述的说法，性并不神秘，而是由男人的精虫及其性欲需要为基础，是可以由解剖学和生理学确认的自然事实。在福柯以前，萨德虽然曾经严厉地抨击新型的资产阶级的性论述，但萨德仍然采用旧的血统论模式进行批判。福柯通过对于性论述历史的考古学和系谱学研究，发现19世纪初才在西方各国产生新的有关性的技术（une nouvelle technologie du sexe）。（Foucault, 1976: 119）这种新的性技术，并不像旧的封建社会那样，强制性地要求基督教徒对自己的性欲展现状况进行诚实的忏悔，而是以“性科学”（scientia sexualis）的论述为依据，把性的问题同生命和健康问题连接在一起。（Foucault, 1976: 90-92）在此基础上，资产阶级以保护居民身体健康和治疗疾病为理由，对性的言行建构起史无前例的严谨法制，对全民实行性的方面的全面控制。资产阶级的这种性政策，实际上是为了达到双重目的：对于资产阶级自己来说，是为了保护由法制所正当化的一夫一妻制家庭及其财产的继承权；对于社会大众来说，是为了实行健康和疾病状况的严厉控制和监视。当资产阶级强调“精虫”和性的密切关系时，就是要把遗传关系放在首位，使财产继承权置于科学的生理解剖的基础上。正是根据这种需要，在19世纪才建立了遗传分析的科学及对婚姻实行从政治和医学两方面的双重管理制度。为此，资产阶级还建立了完整的法律体系和遗传退化的理论，推行一种法医制度，对儿童进行严格的监视和操控，以便保证资产阶级的财产能一代一代地传下去。在这种情况下，性既是身体的生命基础，又是人种和种族的生命基础。就是这样，从19世纪开始，资产阶级在推行其性政策的同时，也推行了一种建立在科学基础上的种族主义政策。在国内，实行对全国居民的生命监控和管理；在国外，推行惨无人道的殖民战争，屠杀和征服非欧洲种族的居民。福柯指出，在这个时期，对儿童的性倾向进行系统的监视，对女人歇斯底里化（hystérisation du féminin）进行医学和精神分析的检查，对一般出生状况实行监督，对精神错乱症进行精神分析和监禁，等等，都是上述新型性论述的实践表现。这一切，构成现代整个“规训技术和规范化的程序系统”（Foucault, 1976: 193）。由此可见，福柯在谈论现代社会的性论述时，始终没有忘记新型的性论述的特殊内容以及它在社会中的政策化，同时也没有忽视它与现代社会的监视规训制度的内在联系。

福柯认为，现代社会是性论述泛滥的社会，它是比历史上任何社会都更加注重“性”的社会。资产阶级把性当成他们掌握并垄断权力、知识、道德以及整个社会资源的关键。资产阶级使用一切必要的手段和方法，使性的论述不断膨胀和扩大，不断自我繁殖和自我重叠，以达到使用性论述来统治整个社会的目的。（Foucault, 1976: 56-67; 87-98）

对于当代社会来说，控制性论述的生产、再生产和扩张，实际上也就是社会统治集团将控制的魔爪渗透到各个角落的每个人身上的过程。当代社会权力网络的高度复杂化、重叠化、浓缩化和普遍化，使权力同知识和道德相互勾结而实现的对于个人的宰制过程，变得越来越集中到个人身体和性活动上面。福柯在分析解剖政治学与生命政治学的过程中，强调人体的解剖政治学的主要目标就是对于人的身体，特别是性的规训。而有关人口的生命政治学的主要目标，就是控制和调整人口的成长、健康及生命过程的各个阶段，使每个人的生命成长过程全面地被纳入到社会监控网络之中。显然，在福柯看来，生命和性已经成了现代政治的一个主要目标，而性则是权力网络渗透到个人身体和人类整体生命之中的一个重要渠道。随着西方社会文化的发展，性的问题变得比心灵的问题重要得多。通过有关性的知识和道德规范，整个社会可以进一步有效地对生命本身进行权力的运作。总之，对于福柯来说，“性成了解释一切事物的关键”（Foucault, 1976: 78）。

“现代资产阶级的、资本主义的或工业的社会”发动了整个法制化和理性化的性论述的生产机器，并促使全民大谈特谈性的问题，强制性地要求人们“招认”（avouer）个人的性倾向和性需求。这实际上就是以促使性论述科学化的借口，达到其掌握每个人隐私的目的。福柯指出，不同于东方的性艺术，西方的性论述的“招认”策略，是使那些说出有关性的真话的说话者本身，反过来受到控制。对招认出来的性论述进行精神分析和医学分析，就是现代资产阶级建构其特殊的真理论述的一个重要组成部分，也是现代社会统治阶级宰制人民的一个重要策略。被提升为真理的精神分析和医学的性论述，又进一步在其推广中控制更多的群众。“人们在公众场合和私人场合招认其性倾向和特征，向其家长、向其教育者、向其医生、向其所爱的人，招认这一切。人们自身在其快感和受惩罚中招认，向其他人招认一切不该招认的事情。人们为此大写特写，写出成批的书。”（Foucault, 1976: 79）

关于当代性论述在整个社会中的泛滥，与福柯同时代的鲍德里亚（Jean

Baudrillard, 1929—2007) 也从另一角度给予了深刻的揭露和分析。鲍德里亚指出, 现代社会中, 人类生产能力和技术的加速增殖同人类本身无止境欲望的倍增之间的互动, 已经成为一种不可遏止的恶性循环, 使整个社会消费产品的增殖不但不能遏止消费产品的盲目发展, 反而进一步加强生产力、科学技术和文化的合作, 以空前未有的高效率创造出更多的新奇人造消费产品, 刺激和引诱人类本身在身体和精神方面的无止境欲望扩张。这就造成当代西方社会的一种怪现象, 在政治、经济和文化领域中的各种权力关系的操纵下, 新型的符号同身体、同“性”之间展开了一种奇特的游戏。在这种游戏中, 人既是主动的创造者、制造者和控制者, 同时又是被动者、被宰制者和牺牲者。在这种情况下, 身体和性都不但成为消费的对象和动力, 而且, 也被彻底地篡改成为一种“超性物”(la transsexualité)。(Baudrillard, 1990: 28) 身体和性被过度地人工化和消费化, 它们的命运已经可以任意地由人工的程序和方法来决定。所以, 鲍德里亚说: “性的身体, 今天, 被赋予了人工命运的性质。”(Ibid) 身体和性, 可以任意地被当代消费活动所宰割, 也可以为当代消费社会中的象征性交换和拟象游戏所改造。它们不再是身体和性, 而是比身体和性还“更身体化”和“更性化”, 它们可以任意地被乔装、改装和打扮, 成为符号和拟象游戏中的最引人注目的因素。原本是个人与社会进行自然互动的基础和桥梁的身体和性, 现在, 在各种权力和先进技术的控制和宰制下, 居然成为在社会生活各个领域到处被玩弄、销售和消费的东西, 成为鲍德里亚所说的那种“超性物”。也就是说, 身体和性已经不是原来的自然的身体和性, 而是非身体和非性的游戏工具和怪物。

当代社会高度发达的生产力、科学技术和文化所创造出来的力量, 同人的身体和性之间的这场游戏, 包含一系列复杂的社会和人文因素, 其中尤其包括政治、经济和文化的权力因素。鲍德里亚认为, 在消费社会中唯一成为最美、最珍贵和最光辉的物品, 唯一具有深不可测含义的物品就是人的身体。在他看来, 消费社会中, 人们对于自己身体的再发现, 是在身体和性方面彻底解放的信号。通过人的身体和性的信号的无所不在, 特别是女性身体的无所不在, 通过它们在广告、流行和大众文化中的普遍存在和表演, 通过一系列采取消费形式的个人卫生、塑身减肥、美容治疗的崇拜活动, 通过一系列对于男性健壮和女性美的广告宣传活动, 以及通过一系列围绕着这些活

动所进行的各种现身秀和肉体表演，身体变成了仪式的客体。（Baudrillard, 1970: 200）这样一来，身体不但成为消费对象和手段，而且也代替了灵魂而起着道德和意识形态的功能。由此，消费进一步成为身体和性的“道德”，也成为当代社会的“道德”。它摧毁人类的基础，破坏西方传统文化所追求的平衡和谐，破坏自希腊以来在神话与逻辑话语世界之间的平衡。如果说，在传统社会中，身体和性还可以成为文化创造和道德行为的标准和“界限”的话，那么，在当代消费社会中，身体和性就转化成为消费本身的动力和基础，甚至成为消费活动的重要场域，而使文化创造和道德都必须围绕着身体和性进行运作。

在消费社会中人的肉体的遭遇，集中地说明了消费社会的颠倒式逻辑。身体是什么？身体不是很明显地就是它所呈现的那个样子吗？但实际上，似乎并不是这样。消费社会给予身体一种“文化”的待遇，使身体成为“文化”的一个事实。问题在于，当代社会的“文化”，已经成为商品化的符号系列的运作的代名词和装饰品。在目前的情况下，在物体的符号和拟象系列中所表演的肉体，一方面把肉体当做资本和手段，另一方面又把肉体当做崇拜物或消费的对象。肉体被纳入到物体的符号系列中去，不是因为肉体确实成为各种物体的符号系列中最珍贵的一种，而是由于肉体可以成为符号系列中最有潜力的资本和崇拜物，同时也成为当代消费社会的符号和拟象生产与再生产的最廉价的市场产品。同时，由于这一切，身体和性，如前所述，已经蜕变成比身体和比性还更加广泛及普遍化的物品，也就是鲍德里亚前面所说的“超性物”。鲍德里亚指出，身体和性从此超越和脱离了传统意义上的男女两性的对立的范围，变成一种无关性的游戏，一种与原本意义的性的游戏无关的游戏活动。如果说，以往的性的游戏是以追求性欲快感的高潮，并通过性欲快感高潮的达成而实现身体和精神方面的解放的话，那么，现代消费社会中的身体和性的游戏，是人为的、人工化的制造物，是身体和性的替代物，是造出来的符号及拟象游戏的程序。从此，身体和性的生理差异，统统可以在消费活动中被消除掉，使得每个人都随时可以从男性变成女性，或者，从女性变成男性。“我们所有的人都是象征性地成为超性物。”（Baudrillard, 1990: 28）20世纪最红的明星迈克尔·杰克逊（Michael Jackson）和麦当娜（Madonna）都是“超性物”；他们既非男，也非女。或者，他们随时可以变成他们所希望的性角色。这也是当代技术的产物。人工的化妆和美容

手术，可以使一切都变成最美的人，甚至也可以使他们永远美下去。身体和性是人造的，美也是人造的。杰克逊通过美容手术，成为普遍的性的象征，也成为当代种族之后的新种族（la nouvelle race d'après les races）。（Baudrillard, 1990: 29）他靠消费过程中所赚来的钱，改造了自己的脸面，改变了自己的肤色，改变了自己的头发，如此等等。所以，迈克尔·杰克逊成为新的青少年一代的偶像，成为他们所想象的未来世界的理想形象。鲍德里亚说，迈克尔·杰克逊简直成为比基督还神圣的人物，因为他可以随时变成人们所幻想的形象，既可以统治世界，又可以与实际世界相协调，他比上帝的儿子更优越、更伟大，因为他成为一切幻想中的形象的胚胎，既可以满足性的方面，也可以满足种族方面的愿望。

在消费社会中运作的肉体，随着肉体在展示过程中的圣化和祭献过程，不再是由传统神学所诅咒的那种生物学意义的“肉”所组成的，也不是在工业运作逻辑中作为劳动力的身体，而是成为自恋崇拜对象的最理想观看客体，成为社会策略和礼仪的一种组成因素，从而也成为消费社会运作的两项最重要的构成因素，即美（la beauté）和色欲（l'érotisme）的基础。鲍德里亚指出：“肉体本身的美和色欲两方面是不可分割和相互构成的，它们都密切地同当代社会中对待身体的新伦理相关联。但是，同时对于男人和女人有效的消费社会中的身体，区分为一个女性的极端和另一个男性的极端。这也就是所谓‘女性美’和‘男性美’……但是，在这个新的伦理学的体系中，女性的模特儿始终具有优先地位。”（Baudrillard, 1970: 205）这样一来，身体，变成了运作中的美（la beauté fonctionnelle）和运作中的色欲（l'érotisme fonctionnel）。（Ibid: 205-209）身体和性，随时随地可以生产“美”，并提供“美”的“新”标准，不断更新美的标准。身体和性的美成为商品，成为消费的对象，也成为循环式纵欲消费的动力。这样一来，肉体和性也就成为运作中的价值符号，成为人们盲目追逐的对象，尤其成为在运作中被操作的对象和物品。人们的身体和性，失去了其各自独特的唯一性和私有性，成为可以在任何公共场合和交换场合中进行交易的物体，成为消费公众任意摆布的消费品。

福柯并没有像鲍德里亚那样，结合当代消费活动的发展，对身体和性进行社会学的分析；但是，两位思想家在某一点上交合在一起，即意识到当代社会已经把身体和性改造成为政治、经济和文化领域中各种权力斗争的工

具，而当代性论述也因此变得彻底商业化、符号化和技术化。

为了更彻底地揭示当代性论述与社会各种权力和道德因素之间的紧密结合，福柯特别强调当代性论述体制的多质性及其统治策略。福柯指出，性体制可以说成一种“性的装置”或“性的统治措施”；“它首先是一种绝对多质的因素的综合体，包含着论述、制度、建筑式的装置、规则性的决定法规、行政措施、科学表述哲学、道德和慈善性的命题，简言之，就是各种言说或非言说。这就是性的统治措施的各种组成因素。其次，所谓性的统治措施，也是为了特指在各种异质性因素之间的关联的性质。……总之，在这些组成因素之间，不管是言说的还是非言说的，都存在着某种变换位置和功能转换的游戏；而它们本身也可以非常不相同。最后，所谓性的统治措施，我是指一种制作和形成过程，它可以在特定时刻内应付紧急状况。所以，这些措施发挥了统治策略的功能”（Foucault, 1994: III, 299）。在另一个地方，福柯又将“性的统治措施”说成“调整权力、真理及快感之间的关系的方式”（Foucault, 1994: III, 104）。这样一来，性变成真正的政治权力进行统治活动的手段，资产阶级原来大谈特谈的“性科学”，完全失去了它的真正意义，剩下的却是百分之百的政治手段、策略和计谋。“性成为最精致和最理想的手段，也是最内在的措施，以致政权可以利用它，在人们的身上任意地切割身体的物质因素、身体的力量、身体的能量、身体的感觉及其快感。”（Foucault, 1976: 205）也就是说，性真正地变成一种最灵活和最有用的手段和工具，由统治者任其所需地用来进行对整个社会的控制、盘剥、监控和宰制。

福柯由此诙谐地指出，西方各国近几个世纪以来，不像东方各国那样，根本就不懂得性的艺术。西方各国只是以“性的科学”（science du sexe）为基础，试图建构权力、快感与真理的相互关系。（Foucault, 1976: 205）性在给予人的美感方面所呈现的一切，对于贪图权力利益的西方人来说根本就毫无吸引力。如果说西方人有时也创作某些以性为主题的艺术的话，那也只是附属于权力、商业和其他实用利益方面。福柯说，真正的性艺术只存在于东方，而不在西方。

当福柯以艺术的观点来谈论性的时候，他的思想实际上已经开始进入他的生存美学的范畴。我们将在本书的第十一章系统论述他对于性的艺术观点和美学观点。



## 第五节 关于我们自身的历史存在论

如前所述，福柯的研究主题及其主要理论研究的兴趣，始终都是随着他本人的活跃的思路而变化，随着当时当地社会文化条件及其实际的需要而变化。在福柯着手进行性史研究的过程中，这种涉及他个人思路的变化显得更加突出。按照原来的《性史》写作计划，在完成了《知识的意愿》之后，他本来还打算写关于（1）肉体（la chair），（2）儿童（les enfants），（3）女人（les femmes），（4）性错乱（les pervers），（5）居民（la population）和种族（les races）以及（6）真理的权力（pouvoir de la vérité）的六本专书。（Foucault, 1976: 79）此后，福柯边写边修正其计划，只保留了其中的一部分。例如以《论儿童性欲》（*On Infantile Sexuality*）为题，1975年在加利福尼亚大学的伯克利分校所发表的学术演讲，就是上述关于儿童的性问题的一个研究成果，而他在1977年至1978年以及1978年至1979年在法兰西学院的课程演讲《安全、领土与居民》和《生命政治的诞生》，也是他原预定研究的一个计划。但是，他研究性史的计划毕竟有很大的修正。他原来计划写的几本专书都没有出版。1984年，福柯宣布将出版三本书，结果，他只出版了《快感的运用》和《对自身的关怀》。他本人在审定第三本书《肉体的招认》（*Les aveux de la chair*）以前，便离开了人世。

福柯在世时所出版的最后两本书《快感的运用》和《对自身的关怀》，就基本内容而言，前者主要探讨希腊文化，后者则集中分析罗马社会，特别是有关伦理问题。因此，这两本书都已经远远超出性的范畴，主要探讨围绕着“自身的技术”的真理游戏的过程。正如福柯本人在《性史》第二卷序言中所说，他的最后两本书是为了引导出有关真理历史的某些重要问题。他所说的真理史的重要问题，主要是指人的主体性的建构的条件及其历史。正是在这个意义上说，他在其生命的最后一段时间里所探讨的关于“自身的技术”的真理游戏，实际上就是自康德以来传统哲学所一直探讨的“真理的形式本体论”（*Ontologie formelle de la vérité*）的延续。（Foucault, 1994: IV, 813-814）用另一种方式来说，他所要探索的，就是西方人究竟依靠什么样的真理游戏，使现代西方人确认自己在本质上就是欲望的主体。（Foucault, 1984a）

正如本书所一再强调的，关于人的主体性问题是西方思想和文化的最基本问题。福柯一生一直致力于探索和揭示西方人的主体性建构的奥秘，其目的无非是试图发现西方现代社会之所以如此的根本原因，寻找西方人自身目前所处的现状的历史前提。

在他最后总结自己的学术生涯的时候，为了将他的基本思想加以总结，并前后一致地融会贯通，福柯谈到了他的整个研究的重点，并把它归结为“我们自身的历史存在论”。所谓“我们自身的历史存在论”，按照福柯的说法，是同上述“真理的形式本体论”完全相反，并不试图建构某种具有普遍价值的形式上的结构体系，而是要对决定着西方社会现状的最主要的论述类型进行考古学和系谱学的历史研究，揭示出建构和扩散这些论述的一系列事件，对这些历史事件进行历史的批判（*critique historique*），以便揭示西方人自身究竟如何通过那些所经历的事件，使自己成为现在这样的主体模式，由此真正发现现代西方人所作所为，进行思想和说话的“主体性”的整个被建构和得到确认的过程。（Foucault, 1994: IV, 574）从福柯的基本观点来看，这种关于我们自身的历史存在论，实际上就是探讨“我们自身如何通过排除某些他人，例如通过排除犯罪的人和疯子等的方式，间接地建构了我们自身的主体性”（*Ibid*: 814）。换句话说，福柯提出的“关于我们自身的历史存在论”，是要探讨“我们自身是如何通过实行某种关于自身的伦理技术”，来直接地建构我们自身的主体性身份（*comment constituons nous directement notre identité par certaines techniques éthiques de soi*）。（*Ibid*）

他进一步明确地说，在这个意义上说，这种批判并不是超验的，也不是为了能够建构一种形而上学的目的。关于我们自身的历史存在论是一种历史的批判：“这种批判，就其目的性而言，它是系谱学的；而就其方法而言，它是考古学的。”（*elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode*）（*Ibid*）

福柯在这里所总结的，是他自70年代以后所做的一系列实际调查和研究的基本成果。他在1976年之后，先是分析古希腊的文献，主要是古希腊的实践哲学和道德哲学部分。对于这些资料的研究结果，他集中在《快感的运用》一书中。接着，他集中分析古罗马时期的道德哲学和伦理学基本资料，对流行于西方古代社会中的“自身的技术”有了更深的了解。所有这些都使福柯在1976年至1984年期间，有可能实现在更高层面的考古学和系

谱学研究，将他以往的研究提升到他所说的历史存在论的新高度。

由于福柯晚期更集中探索了西方监狱制度及其历史，探讨了古希腊和罗马拉丁文明中的“自身的技术”，他对于西方人主体形构中的内在和外在力量的配合及其运作状态有了更深入的了解。他认为，主体形构中，一方面需要整个社会作为外在力量，对每个社会成员，从知识教育、权力运作和道德熏陶三大层面，进行强制性的“监视”、“规训”和宰制；另一方面，自身还必须作为具有自由意向和创造能力的一种内在力量，也同样从知识、权力和道德三大层面，进行自我规训和自我约束，培训自己掌握和实践某种“自身的技术”，以关怀自身为中心，正确处理自身对于自身的关系，并在此基础上，恰当处理自身与自然及社会（他人）的关系（*rapport avec la nature et avec des autres*）。

因此，对于现代社会的分析和考察，就是要揭示作为现代社会主体的现代人，在社会历史发展的一定阶段，是如何运用现代知识、道德和权力的相互渗透的关系，在使自身建构成现代主体的同时，又能将社会建构成现代的法制社会。换句话说，福柯的社会理论所探讨的主题是“自身”、“知识”、“道德”及“权力”。在他看来，现代社会的问题，简单地说，就是一方面，原来作为“自身”的人如何变成知识的主体、道德的主体和权力的主体，另一方面，变为主体的人又如何成为社会主体的规训对象，并由此而被剥夺了人性，丧失了个人自身的自由。

显然，福柯在进行“关于我们自身的历史存在论”的探讨的时候，始终都围绕着作为主体的我们自身的问题。所以，福柯对于知识论述和权力关系的解构，对于知识考古学和权力道德系谱学的研究，都是同对于主体的解构相一致的，其目的，在于探索现代的西方人所实际经历过的主体建构过程及其同各种论述的创建和扩散过程的密切的内在关系，尤其揭示发生于西方近现代历史上的各种论述建构和扩散的历史事件及其与实际的社会文化条件的相互关系，以便彻底揭示当代西方人所说的“主体性”，实际上只是各种论述建构和扩散的一系列历史事件的产物；而在这些事件中，问题并不在于西方人自身所能够意识到或认识到的各种事情，而在于整个社会文化的历史条件以及在这些历史条件下各种社会文化势力的交错复杂的实际运作过程及其策略。也就是说，西方人现在的所谓主体性，实际上不是像他们所想象的那样，似乎可以为他们自己带来什么个人自由或基本权利，而是使他们不知不

觉地处于现在这样随时随地受到监视和宰制的生活状况，成为现在这样不得不按照特定规则和规范来说话、劳动、工作和生活的“主体”。正因为这样，福柯才强调：所谓具有主体性的“人”，是由近现代人文社会科学通过其论述策略所杜撰出来的，它实际上是没有实际生命的人，是已经死去的人。（Foucault, 1966; 1994: IV, 75）

所以，从另一个角度来说，福柯所提出的以考古学和系谱学为基础的“关于我们自身的历史存在论”，实际上是为了要在想象所可能允许的范围内，设想出一种有可能摆脱西方现代主体性状况的理想生存模式，这也就是后来他所说的“生存美学”。福柯在《性史》第二卷中说：“要从古希腊的这些关于自身的技术中，找到某些可能性，使自身建构成为他的行为的主人……使自己成为自身的机灵的和谨慎的引导者。”（Foucault, 1984a: 156）福柯所追求的“生存美学”，就是要建构一个充分自由的自身，真正地实现对于个人自身的关怀，不再考虑任何法律、规范或约束，抛弃传统道德，使每个人在同时考虑他人的快乐的情况下实现自身的幸福快乐。（Foucault, 1994: IV, 388; 732）福柯认为，这样的生存美学同传统的主体论所要求的毫无共同之处。它是一种生存的艺术，是一种反思的、出自内心意愿的并充满实践智慧的生活风格。通过这样的生活实践，每个人不但都能够由自身来为自己的行为和作为制定自身所选择的规定或规则，而且，也要求自身不断地任自身的自由的需要，改变和改造自己以及自己的生活方式，以便使自身的生活方式变成具有某种美学价值，并达到一定美学标准的生活风格或具有特定艺术气韵的艺术作品。（Ibid: 545）生活和生存本身就是艺术，就是风格的直接表现。（Ibid: 629）应该让生活 and 生存还原成为它本身的那种自然的样子！就是在这样的“关于我们自身的历史存在论”的探讨的基础上，福柯在晚期提出了自己的生存美学。

## 第五章 对现代社会的批判

福柯的所有著作都充满着对于现代社会的批判精神。本书的前几章，已经从最重要的方面，特别是从他的考古学和系谱学批判活动中，说明了他对于现代知识论述（以精神病治疗学和人文科学为典范）以及论述实践（以现代精神病诊疗所 [la clinique de psychiatrie] 制度和监狱制度以及“性的统治措施”为典范）的各种批判。通过这些批判，福柯深入而具体地批判了贯穿于西方社会中的权力关系及其对于整个社会及个人的宰制策略，全面地揭露了现代社会的社会制度、政治和文化的非合理性，揭示了作为现代社会核心的“主体性”问题的奥秘。更具体地说，福柯在他的精神病治疗学批判中，已经深刻揭露了现代社会利用精神病治疗学等现代“科学”论述对整个社会进行“正常”和“异常”的区分的策略和程序，并深入分析了这些策略和程序导致社会各个阶层之间产生对立和矛盾的历史过程，及其如何使社会上少数统治阶级能够利用这种区分，对社会各个成员进行肉体和精神方面的全面控制。福柯在批判现代知识论述实践的时候，尤其揭露了现代监狱制度在监控社会整体和个人方面所采用的“技术”的“理性化”及其高效率，尖锐地指出“现代社会就是一所典型的大监狱”。所有这些表明，福柯的批判的焦点正是现代社会本身。本章试图在上述分析的基础上，针对几个重要的具体问题，进一步深入分析福柯对现代社会的批判态度。

### 第一节 对启蒙的批判

#### (1) 启蒙是现代社会一切矛盾的系谱学根源

18世纪所发生的启蒙运动（Aufklärung；Lumières；Enlightenment）奠定了欧洲现代文化的思想基石。从那以后，启蒙的基本精神和基本原则，始终

决定着西方各国的现代化进程。现代社会的一切矛盾和吊诡性，如果要追溯它们的“系谱学”根源的话，就必须从批判启蒙开始。“两百年来，欧洲一直保持着它同启蒙运动的复杂关系。这种关系始终不停地变化着，但从来没有中断过。用冈格彦的话来说，启蒙运动就是我们的‘最现实的过去’。”（Foucault, 1994: IV, 37）正因为这样，对于福柯来说，启蒙运动就是我们现在所面临的一切事件的历史温床。历史对于西方来说一向是非常重要的。福柯指出：“历史成为西方哲学的主要问题之一。”（Foucault, 1994: IV, 766）对启蒙运动重新进行批判的重要意义，就在于进一步弄清我们目前所处的现状的历史真相，以便寻找解决当前矛盾的办法。所以，对我们的现状进行系谱学的历史批判，就理所当然地要批判启蒙运动，并在此基础上重新谱写一段属于我们自己的历史。

福柯指出，从20世纪下半叶以来，各种历史事件一再把西方人的命运同启蒙运动联系在一起。（Foucault, 1994: IV, 37）人们可以清楚地看到，发生在当代社会中的各种危机和矛盾，其实是启蒙运动的一个历史结果。为了更具体地说明当代各种危机与启蒙运动的内在关系，福柯从科学技术、革命运动以及殖民活动的历史过程三大方面，分析了启蒙运动与当代社会各种矛盾的内在关系。

首先，由启蒙运动所推动的现代科学技术发明以及在此基础上所建立的“科学和技术的合理性”（la rationalité scientifique et technique）的优势力量，在当代生产力发展和政治决策的权力游戏中，越来越扮演重要的角色。在某种意义上说，科学技术的合理性，就其实践过程及其后果而言，实际上就是使现代西方人和整个世界陷入西方文化宰制过程的基本精神力量。本书在以上各章节，已经集中针对当代社会中各种权力关系与真理游戏之间的相互关系，揭示以科学技术为典型代表的“理性”力量从肉体和精神两方面全面宰制现代人的主要策略和基本程序。

其次，欧洲现代革命史告诉我们，某种导向独裁专制政权的革命运动，总是把其自身的革命理念同启蒙运动所鼓吹的科学理性主义联系在一起。启蒙运动的思想家们认为，只要发展科学，掌握自然界的客观规律，人类就有能力控制和改造自然，实现人类的解放。马克思主义进一步把启蒙运动的这种推崇科学的精神扩大到社会和历史领域，宣称它所领导的革命阶级有能力认识和掌握社会和历史规律，并使之运用到革命实践中。福柯尤其以斯大林

的集权统治为典型，说明启蒙运动的基本理念所产生的负面后果。福柯指出，由启蒙运动所鼓吹的科学精神，随着现代社会的发展和演变，实际上已经变成各种类型统治阶级进行权力斗争的手段。

第三，启蒙运动的影响，实际上并不限于欧洲的范围，也并不仅仅限于思想方面，而是深刻地影响到整个世界以及各个民族的命运。从16世纪以来，每当西方殖民者征服世界各地的时候，他们总是诉诸启蒙倡导的“理性”和“进步”，强制非西方各国民族接受西方的社会、政治和文化制度。西方人每每将“反理性”和“落后”的罪名强加于被殖民统治的民族。第二次世界大战之后，在殖民时代的终结时刻，在这个被称为“后殖民”的时代（L'Ère Post-Coloniale；Post-Colonial Era），人们有理由发出疑问，西方人究竟以什么名义，一再宣称他们的文化、科学、社会组织以及他们的合理性本身都具有普遍的有效性。难道西方人不是凭借他们在经济上的优势地位和政治上的垄断霸权而强行推行他们的文化吗？在启蒙运动经历了两百年之后，福柯认为有理由重新回到启蒙运动，以便探索西方人所标榜的理性和自由是否真正具有人们所声称的那种“进步的”和“普遍的”价值。（Foucault, 1994：Ⅲ，433）

福柯通过对于以上三方面的探讨，实际上对启蒙运动的历史结果做出了否定性的结论。他直截了当地指出，由启蒙所推广的“理性，实际上就是独裁专制的智慧”（Ibid）。福柯在这里所说的“独裁专制的智慧”，指的是西方人在科学技术、社会革命和殖民战争中所表现的西方种族中心主义，或者“白人中心主义”。作为理性标准和典范的西方现代科学技术，对于全世界大部分地区的多元文化来说，意味着一种统治世界的暴力，因为西方人正是靠他们的现代科学技术制造枪炮和各种“先进”的武器，征服世界各地，建立起他们的政治、经济和文化霸权。同时，西方人也是靠他们所建构的现代自由民主制度，将全世界由各个不同民族所创建的社会文化制度“扫进”历史博物馆。从此，西方的现代社会及其制度，成为各国革命运动兴起的“正当性”根据。翻阅各国现代史，几乎所有的革命运动都以启蒙运动所提出的原则作为其基本口号。

### （2）作为一个历史事件的启蒙

为了彻底弄清这些问题，仍然有必要回到启蒙运动本身。

从历史的实际状况来看，启蒙运动是发生于18世纪的思想革命。最早的时候，是笛卡儿在17世纪首先提出了通过理性反思进行怀疑的现代哲学原则。笛卡儿坚信，人的理性有能力引导人进行各种反思，并实现独立自主的思想创造活动。笛卡儿强调，这种理性反思和创造活动的基础，是对一切未经主体思索的事物进行“怀疑”（*souçonner*）。怀疑本身就是思想和理性的基本功能。笛卡儿明确地提出了进行理性怀疑的四项原则，从而开创了现代哲学的理性主义路线。他在他的《论方法》（*Le discours de la méthode*, 1637）中指出，首先，在进行理性反思以前，绝不能盲目地将各种事物当成“真理”来接受。科学是从不可推翻的坚实的可靠的“第一真理”（*première vérité*）出发的。如果确实存在真正可靠的“第一真理”的话，这个科学的基础必须是绝对无可怀疑的（*doit être absolument indubitable*）。所以，为了建构科学的这种可靠性和确实性前提，必须首先怀疑和放弃一切现存的观点和意见。对人来说，进行怀疑的目的就是不再怀疑或无所怀疑。笛卡儿坚决地拒绝教条地依靠“权威”（*autorité*）的“指示”，反对盲目崇拜权威。他主张靠理性的怀疑和思考，来建构人的主体性，建构各种新型的科学知识体系。笛卡儿以数学，特别是几何学为典范，强调从理性怀疑出发，首先建构无可怀疑的、最清晰明了和最简单的真理基础，然后一步一步地由简到繁，循序渐进地进行分析、演绎推论和论证，直到认识最复杂的事物，得出最复杂的真理命题，如同几何学的真理体系所显示的那样。因此，笛卡儿的立足点，是人的理性所赋予人的“直观”（*l'intuition*）和演绎（*déduction*）能力。他相信理性的直观，可以看穿和接受一切最简单明了的事情。对人来说，除了理性直观和合理的演绎推理以外，不需要任何外来的“权威”。

在笛卡儿之后，在法国，是哲学家培尔（*Pierre Bayle*, 1647—1706）和丰特奈尔（*Bernard Le Bovier de Fontenelle*, 1657—1757）进一步将理性的怀疑和反思精神发扬光大，直接推动了启蒙运动的兴起。培尔在1682年所发表的重要著作《关于1680年的彗星的各种思考》（*Pensées diverses sur la comète de 1680*），明显地主张思想自由，反对各种宗教迷信，宣称人有权选择无神论（*l'athéisme*）。面对当时仍然掌控很大权力的教会，他巧妙地通过各种诠释方法，推广理性的反思精神。丰特奈尔也在他的《死人的对话》（*Dialogues des morts*, 1683）和《关于世界的多样性的谈话》（*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686）这两本书中，大胆地以理性主义的方式，诠释自



然界和宇宙的物质运动。

伏尔泰 (François Marie Arouet, dit Voltaire, 1694—1778) 就是在这两位思想家的启发下, 与同时代的其他思想家一起把启蒙运动推向高潮。狄德罗 (Denis Diderot, 1713—1784)、孟德斯鸠、达朗伯 (Jean Le Rond D'Alembert, 1717—1783)、爱尔维修 (Claude Adrien Helvetius, 1715—1771)、霍尔巴赫 (Paul Henri Baron de Holbach, 1723—1789)、布丰 (Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon, 1707—1788)、卢梭等人, 在启蒙运动中都主张个人幸福和自由, 强调理性对于人类生存和历史发展的决定性意义。为了反对教会的“权威”、推广理性的科学知识, 狄德罗等人组织了由各个学科专家所组成的“百科全书派” (Encyclopédie), 以他们所编辑出版的百科全书, 宣扬理性知识改造自然和掌握自身命运的强大力量, 宣称人的理性有能力进行正确的判断, 建立自己的主体性和独立自主性。

与此同时, 在英国, 继培根、牛顿 (Isaac Newton, 1642—1727) 和洛克 (John Locke, 1632—1704) 之后, 托兰德 (John Toland, 1670—1722) 和休谟 (David Hume, 1711—1776) 以及苏格兰学派的其他思想家们, 也同样主张以科学知识的力量和个人自由实行社会的改革。在英国的启蒙运动中, 生活在启蒙运动第二时期的苏格兰学派的思想家们扮演了非常重要的角色。他们是一群哲学家、科学家和工程技术专家, 对现代知识和人的理性能力抱有坚定不移的信心。在苏格兰学派中, 最著名的, 有社会学家亚当·弗格森 (Adam Ferguson, 1723—1816)、经济学家亚当·斯密 (Adam Smith, 1723—1790)、考古学家詹姆斯·弗格森 (James Ferguson, 1808—1886)、近代编年史创始人威廉·罗伯逊 (William Robertson)、文学家兼诗人沃尔特·司克特 (Sir Walter Scott, 1771—1832)、建筑学家罗伯特·亚当 (Robert Adam, 1728—1792) 和詹姆斯·亚当 (James Adam, 1732—1794) 兄弟、蒸汽机发明人瓦特 (James Watt, 1736—1819)、哲学家弗兰西斯·哈奇森 (Francis Hutcheson, 1694—1746)、大卫·休谟 (David Hume, 1711—1776)、亨利·霍姆 (Henry Home, Lord Kames, 1696—1782)、约翰·米拉 (John Millar, 1735—1801)、托马斯·里德 (Thomas Reid, 1710—1796)、杜格尔德·斯图尔特 (Dugald Stewart, 1753—1828) 等人。

在德国, 是沃尔夫 (Friedrich Auguste Wolf, 1759—1824)、莱辛 (Gott-hold Ephraim Lessing, 1729—1781) 和康德成为启蒙运动的主要思想代表

人物。

所有这些启蒙运动的思想家们，在长达一个世纪的思想争论和理论创造的历史时期内，都一致地以理性为主要原则，主张用现代科学知识，认识和研究自然界和社会生活的基本法则，推动西方社会的现代化进程，同时也确立和巩固现代西方人的主体化和客体化的思想模式。

### (3) 从“在场”看“启蒙”

福柯在考察启蒙运动的历史意义的时候，充分估计到了它同当代西方社会各种矛盾的内在关系。为此，他特别强调从“在场”的角度，重新探讨启蒙的问题。换句话说，启蒙运动的真正意义，在福柯看来，必须从它与“在场”的关系来评判。福柯为此提出了另一种思考方式。他说，关于什么是启蒙的问题，首先是关系到哲学意义上的“在场”（le présent）。（Foucault, 1994: IV, 564）什么是“在场”？传统上，人们往往采取三种方式来考虑“在场”的问题。第一种就是把“在场”隶属于世界史上的某一特定时期。第二种是采取历史诠释学的方法，试图对即将到来的重大事件的意义进行某种程度的预先解读。第三种是把“在场”当成迎接未来新世界曙光的一个过渡期，就好像维科（Giambattisto Vico, 1666—1744）在他的《历史哲学原则》（*Principi di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni*, 1725）中所遵循的那样。

同他的老师冈格彦一样，在估计启蒙的历史意义时，福柯不是从传统历史主义的观点和方法出发，而是以系谱学的批判观点，首先把启蒙同西方社会的现状联系在一起加以分析，使“启蒙”不只是作为“过去的历史事件”，而是作为在现时活生生地仍然现实地发生作用的历史力量，全面估计“启蒙”的真正意义。

他认为，如果从正面的角度来看问题，就会发现启蒙运动为我们开启了对现实的怀疑态度和怀疑精神。人们往往过多地肯定启蒙运动的历史价值，却看不到其价值恰恰就是为我们提供了怀疑现实的思考模式，为我们展现了“成问题化”的最初历史形态。（Foucault, 1994: IV, 571）启蒙运动之所以对西方社会产生深远的影响，就在于启蒙思想家们敢于以他们所期盼的方式，对社会进行怀疑性的批判。这就是“成问题化”批判模式的最早起源。

启蒙运动对当代社会的现状所具有的重要意义，就是为我们有条件地怀疑现代社会提供了历史的榜样。启蒙运动的思想家们的重要贡献，正是他们敢于在当时的社会条件下，对他们所处的社会条件提出疑问，并进行无情的批判。福柯认为，继承和发扬启蒙运动的“成问题化”批判模式的关键，就在于正确处理三大问题：第一，正确处理与现状的关系；第二，反思我们自身的历史存在方式；第三，反身自问自己的主体性的自律状况。（Foucault, 1994: IV, 571）

其次，从现状出发探索启蒙的历史意义，就意味着不断地更新我们自身的批判态度，对我们自身的历史存在进行永不停息的批判（*critique permanente de notre être historique*）。（Ibid）

具体地说，对自身的历史存在进行不停顿的批判，首先意味着重构我们的批判态度，使我们的批判态度不只是局限于内与外的“二者择一”或“非此即彼”的传统逻辑方式，而是敢于在限制的界限和边界上游走，敢于对各种“限制”进行挑战和批判，逾越现有的各种人为的“边界”和界限。（Ibid: 574）

这种历史批判态度，必须是一种实验性和探索性的批判。不应该将自身的批判固定化、僵化和教条化。也就是说，要在批判中呈现我们自身的自由身份和自律性，使自身成为真正自律的存在。福柯认为：对现有各种边界和限制的超越，不可能一劳永逸地完成；以自由的身份所进行的逾越，既然总是在特定情况下实现，就必须不断重复地进行。必须放弃一切关于一次就可以绝对完成的传统批判观点。真正的自由批判是一再重复进行的事业。所以，严格地说，我们现在并没有真正地达到“成熟”的程度。启蒙并没有使我们变得“成熟”。我们所需要的，不是简单地宣称自己的“成熟性”，而是使自己成为不断逾越界限，并不断积累逾越的历史经验的真正自律的存在生命体。在这个意义上说，“一种关于在场的存在论”（*une ontologie du présent*），就是“我们自身的历史存在论”，一种具有持久批判意义的“我们自身的存在论”（*une ontologie de nous-mêmes*）。（Ibid: 687）

#### （4）康德的启蒙观批判

福柯对启蒙所提出的上述原则，实际上是为他对康德的批判铺平道路。康德虽然试图肯定启蒙的历史意义，但康德在18世纪末对“启蒙”所进行

的特殊界定，是从人本身的理性能力及其运用状况出发。康德认为，启蒙就是人从其自身所造成的不成熟性中解放出来（*Aufklärung ist der Ausgang der Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*）。所谓不成熟性，指的是人自身没有能力在没有别人指示的情况下独立使用自己的理智。显然，这种不成熟性是由人自身所造成的；因为这种无能不是因为人没有理智，而是由于人没有决心和勇气在没有别人指挥的情况下独立使用自己的理智。正因为这样，启蒙运动的基本口号就是：鼓起勇气！勇敢地使用你自己的理智。（Kant, 1977 [1784]: 132）

康德特别强调理智以及人们独立使用自身理智的重要性，并把它当成人类是否成熟的基本标志，当成启蒙的基本历史意义。所以，福柯认为，康德是根据人的意愿（*volonté*）、权威（*autorité*）与使用理性（*usage de la raison*）的相互关系的变化状况，给启蒙运动下定义的。所以，在康德的“启蒙”定义中，已经包含了他对于“人”的主观看法，同时也隐含着他所处的那个时代的社会权力关系对于“人”的基本要求。但康德并没有意识到他的个人看法同他所处的社会权力关系之间的关系，而是更多地强调了他的个人观点的客观有效性，强调启蒙与人的理智本性的内在关系，以致在很大程度上掩盖了当时的权力关系对于启蒙运动及其宗旨的实际影响。康德的启蒙定义显然没有跳出启蒙本身的历史界限，没有真正抓住启蒙的怀疑精神，却夸大了启蒙的理性主义原则，使理性反而掩盖或扼杀了怀疑精神。

福柯指出，启蒙并不一定要像康德那样归结为一种影响到整个人性总体的事件，它也不必归结为只是属于个人义务的事情。重要的问题是真正了解理性公共运用所必需的条件，并善于揭示个人顺从状态下各种认知过程的社会奥秘。因此，福柯主张将康德对于启蒙的定义同康德的三大批判（纯粹理性批判、实践理性批判、判断力批判）联系起来。“事实上，康德把启蒙描述成为人类运用自己的理性而不盲目臣服于任何权威的历史时刻；正是在这样的时刻，批判是必要的，因为只有通过批判，才能明确理性运用的正当性条件，并由此明确哪些是可知的、什么是应该做的、什么是值得期望的。理性的非法运用，将导致独断论（*le dogmatisme*）和他律（*hétéronomie*），并产生某种幻象（*l'illusion*）。另一方面，也只有当人们依据理性自身的原则而清楚地规定理性正当运用的原则的时候，理性的自主性才能得到保障。因此，在某个意义上说，批判是理性在启蒙中成熟起来的入门指导书，而启蒙则是

批判的年代。”(Foucault, 1994: IV, 567)

从启蒙以及康德对于启蒙的上述定义的局限性，我们看到了理性主义会在什么样的条件下，把本来具有活泼创造力的事件，不知不觉地篡改成为仅仅有利于现代占统治地位的权势力量的历史“知识”的一部分。

### (5) 启蒙运动的“作者”已死

福柯与康德等人对启蒙运动的不同看法并不局限于启蒙的定义，而且，也涉及许多更重要的问题，还表现在他们对启蒙运动思想家们的历史评价上。启蒙运动的时代特征使当时的思想家们继续沿用古希腊以来的历史观和价值观。福柯认为，尽管启蒙运动思想家一再宣称他们的思想和文化革命的彻底性，但他们仍然没有彻底跳出传统理性主义的路线和原则。启蒙运动所提出的理性和人性的口号，充其量也只是传统原则的翻版而已。他们所崇拜的英雄，是“创造历史”、创造新的“人生意义”的伟人。在这个意义上说，启蒙运动的哲学非常重视伟大事件的“作者”(l'auteur)。启蒙运动思想家们的上述价值观和历史观，至今仍然深刻地影响着人文社会科学的基本理论。康德对启蒙运动的定义，正是显示了自启蒙以来所形成的传统历史观的顽固性。

为了批判启蒙运动的历史观和价值观及其实际影响，福柯更多地从考古学和系谱学的批判立场，从语言应用和论述的角度，重新评判启蒙运动所崇拜的“英雄”。福柯认为，不论是历史事件还是文本的“作者”，对于事件和文本来说，归根结底，都是无关紧要的。伏尔泰等人，之所以能够成为启蒙运动的英雄，主要不是因为个人的因素，而是当时社会权力关系的选择和斗争结果。但启蒙运动及其后的西方思想家们并未摆脱传统的思想和语言规则，他们把“作者”的“作品”(l'oeuvre)视为属于作者个人的精神创造物，并将其神圣化，加以崇拜，使之成为某个伟人专有的个人固定产品，成为不再变动的历史文物。

福柯认为，从论述的角度来看，任何论述体系的作者个人之所以能够被当时的社会所选择，成为特定论述的作者，是由当时的社会权力关系所决定的。另外，作者所赋予论述的意义以及论述所采取的形式，充其量也只能在社会历史条件所容许的范围内，在一定程度的限定下，才能发挥其真正的效

用。事件或作品一经产生，就脱离作者个人的精神和生活条件，也脱离了产生它的历史时代，成为一种社会文化产物，并将其自身的生命同它所处的时代精神联系在一起，变成论述流传环境中的一个组成部分，具有其自身自律的生命运动；而且，就其未来导向而言，这些论述将越来越远离产生它的作者及其历史时代，成为具有更多自律性力量的文化产品。

在本书第一章第四节，已经提到福柯的生存美学中的“作者已死”的观点，也提到了创作与死亡之间的内在关系。从福柯的论述理论来看，究竟由哪一个人说话或写作并不重要。重要的是，为什么在当时当地的社会文化条件下，某人可以成为说话者和写作者。为什么这位说话者和写作者，能够“说”和“写出”这样，而不是那样的“话语”？他们在说话和写作的时候，同当时当地的社会权力网络究竟保持什么样的关系？这些“话语”，在未来的历史时代中，又究竟如何重新与不同的社会权力网络相互联系而发挥新的历史功能？福柯特别强调思想和文化发展的间断性和中断性，因为他特别重视不同历史时代的异质权力网络结构，也特别重视不同时代的特种社会运作机制及权术策略。各种论述一旦脱离作者，就与不同的权力网络结构相交接，由不得原作者个人的意愿和理性。在这个意义上说，论述在不同时代的命运完全脱离原作者的意愿，成为各个时代权力网络紧张斗争的活生生因素，具有其自身的新的自律性。

所以，福柯同启蒙运动思想家及其继承人之间的争论，实际上是试图寻求“创造历史的英雄”的传统思想同主张“匿名的作者”（auteur anonyme）的观点之间的原则争论。在这方面，福柯的“作者已死”的主张，再一次典型地显示了他同传统思想家们的分歧的实质。

## 第二节 对现代性的批判

在当代社会中，出现了多种号称“现代性”的哲学、文学和艺术的思想流派，福柯并不一般地表示支持所有这些思想流派。而且，在一定程度上，福柯基本上是同他们保持一定距离。当有人问起什么是现代主义（modernisme）或后现代主义（post-modernisme）时，福柯很不以为然，表示自己同他们并不走在一条路上。（Foucault, 1994: IV, 570）

在上述对于启蒙的批判分析中，福柯实际上已经在其论述中涉及“现代性”的问题。对于现代性，福柯的基本态度是矛盾的和双重的。他一方面肯定现代性在其最初阶段的叛逆精神及其创造性，另一方面又严厉批判作为现代资本主义文化基本原则的现代性，指出它们在知识论述、权力操作及道德方面的限制性。

关于早期资本主义精神的现代性，福柯特别重视现代性文学的创始人波德莱尔（Charles Baudelaire, 1821—1867）的观点。

波德莱尔早在19世纪上半叶现代性处于萌芽状态时，就为“现代性”的三种基本精神提出了他的看法。波德莱尔认为，所谓现代性，起码包含三项基本内容。第一，就是与传统决裂以及创新的情感。第二，是一种将“当下即是”的瞬时事件加以“英雄化”的态度。第三，现代性不仅仅是一种对于现实和对于“瞬时出现”的关系，而且必须将这种关系具体地实现在自身的生命运动中，使自身也在其实际生活的一切过程中，始终贯彻对于“瞬时出现”的事件的批判精神，保持一种不断更新的特殊态度。

首先，所谓与传统决裂以及敢于创新的情感，在波德莱尔看来，就是敢于在激烈变动的时代中同传统彻底决裂，并在决裂过程中呈现自身特殊的情感，显示一种特有的生活风格。这种情感与风格，不但表现为对过去的一切产生某种“不可忍受而精神失控，并处于酒醉昏迷状态中”，而且，又是一种不断更新并敢于创造空前未有新事物的冒险精神。把“酒醉昏迷状态”同“创造的冒险精神”相结合，就是现代性的首要标志。波德莱尔自己曾经把这种“现代性的精神”称为“昙花一现性”、“瞬时即变性”和“偶然突发性”（le transitoire, le fugitif, le contingent）。（Baudelaire, C. 1976: tome II, 695）波德莱尔自己在其文学和艺术创作的实践中，贯彻了他所赞赏的现代性精神，为当时的同时代人树立了榜样。

他在创作《恶之花》（*Les Fleurs du mal*, 1857）一诗时，表现出同传统决裂的彻底精神，不但敢于打破传统诗歌创作的原则，而且，根本不拘泥于传统语言表达方式，也不顾传统道德及社会规范，热情讴歌那些被常人或统治者当成“疯子”的叛逆者及其行为。他所写的《恶之花》很快被列为“禁诗”。他在谈到创作《恶之花》的心情时说，他宁愿处于酒醉昏迷状态，也不愿意把自己强制性地装成“正常”或“清醒”的“理性”模样。同时，他直截了当地宣示一种大无畏的冒险精神，不怕被社会谴责或被孤立。他认

为，只有敢于冒险，才有可能摸索出创新的道路；要冒险，就难免孤独。创新是要付出代价的，即使牺牲自己也在所不惜。据波德莱尔自己所说，他早在七岁时，就因母亲再婚而感受到“一种宿命永远孤独的情感”（*sentiment de destinée éternellement solitaire*）。所以，他宁愿过着类似吉卜赛人的流浪生活，也不要享受由贵族家庭所安排的富贵生活。他厌恨当时的社会，不愿与之同流合污，逐渐产生并滋长忧郁心情（*spleen*）。他的创作天才与传统语言和规范之间的矛盾和冲突加强了她的烦恼，也为他的创作提供了强大的动力。

波德莱尔对于瞬间的执著，表现了他对于艺术和人生的独特看法。自古以来，哲学家和艺术家几乎都把精力集中到对于“永恒”的追求，并把永恒当成“美”的最高标准。因此，他们把“永恒”当成人生和艺术的最高意义和目标。这种态度实际上来自古代和中世纪，特别是基督教道德伦理思想，其中心在于强调某种建立在“过去”基础上的“永恒”。这是一种保守的世界观和历史观，其核心就是单向一线性的“时间观”，认为时间和历史是从原始点出发，经不同阶段的发展和演化，逐步地从简单和低级导向更复杂和高级方向，最后将到达最完美的终极目标。基督教把这一切加以神圣化和世俗化，反复论述人类历史起于上帝创世的那一刻，经人世间罪恶和拯救的连续不同阶段之后，将会使人最终返回永恒的天国，达到最高境界，以至西方人从思想到日常行动都无时无刻不向往着达到最高目标，同“永恒”化为一体。传统美学也因此将永恒当成美的最高标准。

波德莱尔一反传统时间观和历史观以及对于“永恒”的看法，强调一切都基于瞬间，一切都基于“当下即是”的那一刻。因此，出现在眼前的过渡性时刻是最珍贵和唯一的至宝，是人生的精华所在。脱离开瞬间，一切永恒都是虚假和毫无意义的。反过来，只有把握瞬间，才能达到永恒，因为现时出现的瞬间才是有限的人生同不可见的永恒相接触的中介性时间。这种瞬间是不可重复和不可取代的。瞬间的唯一性，使“永恒”现实地出现在人的生活之中。也正因为这样，瞬间同时也成为未来的最可靠的历史的见证和保证。现代性将时间浓缩的结果，使时间结构中的点点滴滴都成为最珍贵和最丰富的时间单位。把握瞬间，就是创造永恒的基础。真正的永恒只有在死亡中存在。

现代性对于瞬间的珍视，显示了现代社会急剧变化的性质及其不断变革



的可能性。原来要在相当长时间流程内才能完成的事件，在现代社会中只要短促的瞬间就可以实现。反过来，原来被看做破碎而难以实现完整行动的瞬间，却可以在现代社会中同时进行无限多的事件。时间的瞬间化反映了现代社会一切工作和活动的高效率，也表现了现代社会在点滴时间单位中完成各种事务的可能性。同时，时间的瞬间化也体现了现代社会的“争朝夕”的精神，并把瞬间当成各种可能性出现的场域。现代社会的瞬间化，使现代人也将一切希望寄托在“瞬间”，把瞬间当成他们的生活观和社会观的根基。现代社会的流行文化的瞬时即逝性的基本结构，表明流行文化的确成为现代社会精神的体现。

从积极的角度来说，现代性的这种精神实际上也是把眼光导向未来。建立在现代瞬间观上的未来，不同于中世纪基督教的未来观，因为基督教只是将未来当成不再运动的“永恒”，而现代性所主张的未来则是由具有无限创造性的瞬间所构成。因此，这个未来并不是同死亡对立，而是包含在死亡之中。永恒的意义就在于它囊括了一切可能的未来；死亡就是未来的一切的堆积，也是未来永恒的象征。如果说传统时间观所强调的是“过去”，那么，现代性所集中希望的是“未来”；但未来的一切就决定于对于现在的把握。波德莱尔的这种现代性精神，还直接导致了对于一切“流行”和“时尚”的追求风气。众所周知，流行和时尚的特点正是“瞬时即变”，并在无止境的循环重复中发扬光大其生命的威力。后来，法兰克福学派的本雅明（Walter Benjamin，1892—1940）发挥了波德莱尔的现代性精神，提出了“现时”（Jetztzeit）的重要美学、历史学和哲学概念，强调只有在“现时”中才蕴涵最完美的和“救世主”的时间。

在这里，重要的还在于，作为一个现代的人，不应该只是承认和接受这场正在进行着的激烈变动，而是要对这场运动采取某种态度。这是一种发自内心的、自愿的，然而又是非常困难的态度，其目的不是要在当下即是瞬间之外或背后，而是在当下即是瞬间中，去把握某种永恒的东西。这就意味着，要在创作者所处的现实结构中，及时把握在其中所发生的各种多方面的变化，并将这些变化的因素以共时结构突显出其自身的特征。但这还不够。将瞬时即变的事物以共时结构表达出来，其目的并不是使之固定下来，而是抓住其变动的特性，使之永远保持活生生的生命结构，呈现其“昙花一现性”、“瞬时即变性”和“偶然突发性”。换句话说，现代性并不想要追随

时代的变动流程，也不是被动地置身于流动着的历史性结构，而是把一个一个共时存在的创造精神，纳入其自身当下即是活生生场面中。

其次，将当下即是瞬时事件加以“英雄化”的态度，就是现代性的精神表现。这种“英雄化”，既不同于古代和中世纪试图将英雄永恒化和神圣化，也不同于启蒙时代和浪漫主义时代试图达到理念化的程度，而是某种带讽刺性的态度。总之，“英雄化”，不是为了维持它，也不是为了永恒化，而是为了使之永远处于“流浪活动状态”。这是一种闲逛游荡者的心态和态度，只满足于睁开眼睛，对于回忆中的一切给予注意，并加以搜集和欣赏。波德莱尔本人曾说：“他走着，跑着，并到处搜索。这位富有想象活动能力的孤独者，确确实实地，穿越人群的沙漠，永远流浪。他心目中具有比任何一位纯粹流浪者更高傲的目的。这种目的，并不是满足于对于周遭世界的暂时欢乐，而是一种更加一般的目的。他所寻找的，就是我们可以称之为‘现代性’的那种东西。对他来说，重要的是寻求，并超脱在历史中包装着诗歌的那种模式。”（Baudelaire, C. 1976: tome II, 693-694）所以，表面看来，一位流浪者不过是各种各样的好奇心的代表者。他到处寻找阳光和光明，欣赏各种诗歌，当普通人陷入对于某种奇特的美的欣赏的时刻，他寻求那些能够引起动物欲望旺盛的欢乐。

但是，在波德莱尔看来，一个真正的寻求现代性的流浪者，他所看到的是完全沉睡中的世界，而他自己却面对这种世界从事永不停息的创造活动。这种创造性活动不是简单地否定现实，而是在关于现实的真理和自由的运作之间进行一种高难度游戏。在这种境界中，波德莱尔说，“自然的”事物变成“比自然更自然的”事物，“美的”事物转变成“比美更美的”事物；而所有那些富有某种激情的生命的特殊事物，也就像作者的灵魂那样，闪烁着创造的智慧光亮。因此，在福柯看来，“波德莱尔所理解的现代性是一种实际的活动。在这种活动中，对于现实的极端的注意，实际上总是面临着寻求某种自由的实际活动。这样的实际活动，既尊重实际，又大胆地强奸它”（Foucault, 1994: IV, 570）。

最后，对于波德莱尔来说，现代性也不只是对于现实和对于“瞬时出现”的一种关系形式，而是必须在其自身中完成和实现的那种关系的一个模式。在这种情况下，对于现代性的发自内心的态度，实际上也同不可回避的某种禁欲主义相联系。要成为一个现代主义者，就不能满足于将自身陷入正

在进行中的时间流程，而是要把自身当做进行某种复杂的和痛苦的创造过程的对象。所以，作为一个现代主义者，并不是单纯要发现他自己，揭开他自己的奥秘，或者揭示隐藏着的真理，而只不过是不断地创造他自身。为此目的，所谓现代性，并不是要把人从他自身中解脱出来，而是不断地强制自己去完成创造自身的任务。

所有这一切，对于波德莱尔来说，都不可能在社会和政治制度现有条件的范围内实现，而只能是在艺术领域中不断地进行。在其中，对于现实的当下表现的讽刺性的英雄化过程，就是为了改造现实而同现实进行游戏，也是某种对于自身进行禁欲主义的改造的艰苦活动。

波德莱尔在探讨现代性的过程中发现了绝对美和相对美之间的辩证关系。他认为，美的成分包含两种要素：一种是永恒的、不变的，但其分量很难确定；另一种是暂时的、瞬时即变的，犹如时代、风尚、道德、情欲等等。重要的是，没有第二种因素，第一种因素就是抽象的和不可理解的，甚至也是难以被人接受的。任何一种独创的艺术作品，都难免受制于它发生的那一瞬间。正是通过这一瞬间，艺术品才不断地渗透到现实性之中，使它永远对于鉴赏它的人具有美感，满足人们对于美的永无止境的追求。

显然，把现代性主要地当成一个从事创作的人面对“当下出现”的现实的态度，就意味着善于对现实的“在场出现”进行反问，使之“成问题化”。换句话说，具有现代性的精神，就是使自身成为一个自律的主体，善于对“当下即是”的瞬时结构、对历史的生存模式以及未来的存在方式，进行不断的反问和重建。

福柯为此特别强调指出：要具备真正的现代性态度，问题并不在于使自身始终忠诚于启蒙运动以来所奠定的各种基本原则，而是要将自身面对上述原则的态度不断地更新，并从中获得再创造的动力。米歇尔·福柯把这种态度简单地归结为“对我们自身的历史存在进行永不停息的批判”（Foucault, 1994: IV, 571）。

波德莱尔及其后的福柯所持的上述对待现代性的态度，实际上一直持续地影响着现代社会的发展，也同时影响着现代社会每个成员的精神面貌及心态。当代社会的各种流行文化就是在上述精神状态下持续发展和蔓延的；人们所追求的是“当下即是”和“瞬间”的快乐；艺术所追求的永恒美也只有瞬间中才存在，并体现出它的珍贵性。

### 第三节 对现代政治的批判

#### (1) 现代政治的一般特征

福柯虽然不是政治学家，但他的思想和著作经常关心并深刻论述当代政治问题，也对当代政治学理论进行反复的批判。他把当代政治学列为重要的知识论述体系之一，在对政治学论述进行考古学和系谱学批判时，揭露了政治学论述同社会权力关系的内在联系，尤其集中批判了当代政治学关于权力、策略、政府、正当化和自由民主的理论。而在福柯后期的生存美学中，福柯进一步把政治列为普通生活艺术的一项重要内容。（参见本书第三篇第十二章第八节）

福柯在政治理论方面的特殊观点，始终都是围绕着现代社会的具体政治问题而提出来的。他从来不愿意抽象地或一般地讨论政治理论，而且，福柯所重视的，不是政治学的基本理论，而是现代政治活动的实际策略及其与权力关系网络的运作机制。因此，他的政治理论的重点是揭露现代政治的权力、策略、程序及具体技术。

福柯对当代政治学的重要贡献，首先就是他的“生命政治”及“解剖政治学”或“政治解剖学”的理论。同时，针对资本主义社会的特殊的权力运作模式，福柯也专门研究了新型的基督教教士模式及其运作过程中所采用的权力技术。本书在第三章第六节分析福柯所提出的权力运作模式时，已经较多地论述了他的生命政治理论和基督教教士权力运作模式。本节将集中分析它们与现代政治制度的关系。

福柯特别重视现代政治的权力技术和策略的特殊性。本书第三章第八节已经针对福柯所提出的“政府统管术”做了详细的论述。“政府统管术”是现代资产阶级权力斗争经验的总结产物。它和整个资本主义政治制度一样，有它的宏观和微观两方面的双重机制及目标。就宏观结构及机制而言，“政府统管术”是一系列统治制度、机构、程序、计谋、政策、策略和技术的综合体。它是用以保障占统治地位的政府系统能够以各种各样变换着的权力运作手段和形式，实现对于社会整体的人口、个人、知识论述、政治活动、经

济发展以及保安工作的全面控制和管理。因此，现代政府统管术将主权、规训、宰制和管理灵活地抓在手中，既保障社会的稳定性，也操纵社会的演化方向。所以，福柯在揭露现代政治时，以相当多的笔墨分析和批判现代政府统管术的具体策略、程序和技术。

任何政治制度的产生和存在，同一定的权力技术（*technique de pouvoir*；*technologie du pouvoir*）和政治技术（*technique politique*）的灵活机智的贯彻执行密切相关。如果说政治制度离不开权力关系及斗争的话，那么，最关键的是离不开政治技术或权力运作技巧。没有灵活熟练的政治技术和权力技术，任何政治制度的存在都是不稳定的，也会经常陷入危机。政治技术是使政治制度维持下来并正常运作的基本保证。资本主义政治制度之所以能够迅速战胜封建的中世纪政治制度，并稳固地维持下来，就是因为资本主义不仅带来了宏观整体性的“合理”的制度及其运作法制，而且，还非常重视制度和权力的微观运作技巧和具体的技术程序。资本主义善于将理性化的过程，特别是现代知识和技术的研究成果，贯彻到政治及其他一切社会领域中，建构历史上从未有过的理性化的政治技术和权力技术。国家作为一种统治工具，当然不得不变成越来越复杂的综合体，也变得越来越神秘化和抽象化，但它的本质实际上是很简单的。现代国家的本质，在福柯看来，无非是它的管理技术化。所谓现代国家的管理技术化，其关键就是国家在管理技术方面所玩弄的计谋。现代国家在管理技术方面所玩弄的计谋比古代国家更加狡猾、更加隐蔽。（Foucault, 1994: III, 656）

生命政治和解剖政治，既是宏观的“合理的”政治制度，也是微观的政治技术和策略程序的总和。生命政治是现代资本主义制度的核心和灵魂，它确保了资本主义社会整个权力关系网络以“性”为主轴实现对个人和对整个社会的双重控制。福柯指出，生命政治和解剖政治的产生及发展是有它们的社会、经济和文化基础的。它是从18世纪开始实行的。更确切地说，它主要针对由“活人”所构成的“人口”（*population*）这个总体，由现代政府实行一系列合理化的统治技巧和政治技术，以便解决和管理有关健康、卫生、出生率、死亡率、寿命统计、种族及其他与生命相关的事情。（Foucault, 1994: III, 818；参见 *Annuaire du Collège de France*, 79<sup>ème</sup> année: 367）从根本上说，生命政治是资本主义社会发展到它的关键时刻所创造出来的，它是关于掌控个人、人口群体和实行生命政治的权力技术。同时，生命政治的产

生，也同资产阶级掌握政权以来所积累的统治经验，同它们围绕政治制度所经历的各种争论，特别是同自由主义、社区主义、民族主义以及福利主义等争论，有密切关系。就其实质而言，这场争论的焦点，就是资本主义制度中的法制与个人自由的关系问题。在这方面，发生于19世纪的英国政治界的自由主义争论具有典型意义。

什么是自由主义？福柯不打算将它定义为一种理论和意识形态，而是把它当成一种实践方式和政治技术。作为一种实践方式，自由主义是资产阶级追求最大限度功效的政治手段，它是以最少成本达到最大限度经济效果的政治实践技巧。自由主义是现代政府实行合理化统治的原则和方法（*principe et méthode de rationalisation de l'exercice du gouvernement*）。（Foucault, 1994: III, 819）从自由主义的眼光来看，政府本身并非目的，而是获取最大限度经济功效的机器和技术。与此不同，在德国政治界所兴起的“警政科学”（*Polizeiwissenschaft*）则更加注重国家理性。双方的争论导致了生命政治及其一系列政治技术的产生和实行。

资本主义是一个由个人所组成并维护个人自由的社会。对于资本主义社会来说，个人同整体社会的协调和配合是以个人自由的发展为基础的。在现代社会中，没有真正的个人自由，就不会有整体社会的合理运作。因此，能否对社会上的极其复杂并具有意志自由的个人进行操纵和控制，是关系到资本主义制度生死存亡的关键。但是，对于个人的控制也脱离不了对于人口群体的控制。所以，政府对个人（*individu*）和对人口总体的控制是双向共时进行的。“人口的发现，是同发现个人以及发现可规训的身体同时进行的。”（Foucault, 1994: IV, 193）为了对整体性的人口和个体性的身体进行控制，资本主义在这一时期发明了解剖政治和生命政治。

正因为这样，在建构资本主义制度的过程中，西方社会权力关系网络中的各个权力结构，一方面围绕着社会整体的控制和协调，另一方面又针对社会中的个人自由，进行不断的紧张运作和调整。所以，现代政治权力的改革和演进，一方面朝着个人化的方向发展，另一方面也朝着集中化和中心化的目标而发生变化。现代国家的权力集中化和中心化，就是后一种倾向的结果。上述两种倾向同时并进、相互促进，以便达到巩固现代社会权力关系网络的正常运作的目的，同时也使资产阶级的统治不断地巩固化和稳定化。

从18世纪开始，随着资本主义社会宏观政治制度的初步建构和稳定化，

权力关系网络的运作越来越把重点转向对个体、对个人的控制和规训。道理是很清楚的。如前所述，资本主义社会是建立在个人自由的基础上。整个社会的结构及其运作，都是离不开具有独立的自由意志的个体的积极性及其配合。而且，现代社会中的个人自由比整体社会的宏观制度更加复杂，更加难以管理和控制。如果说，从启蒙以来，整个社会都朝着合理化的方向发展的话，那么，这种合理化的进程也是以规训个人作为其首要目标，以便使每个个体一方面发挥他们各自的积极性和创造性，另一方面又能协调整体社会的法制和规范，自律地约束自己，同整体社会的发展及宏观运作相配合。为此，对个人的规训和宰制，成为资本主义社会稳定发展的关键。

“在没有把个人加以规训之前，显然不能把他们解放出来，不可能使他们获得自由。”（Foucault, 1994: IV, 92）任何社会统治都是为了有效地达到控制个人的目的。但是，资本主义不同于以往社会的地方就在于：在控制个人的同时，更注重发挥个人自由的效率和功能；在资本主义制度容许的范围内，个人具有无限的个人自由。资本主义制度的这种特征，使资本主义政治制度把重点也放在对个人的规训上，并把规训个人的目的同承认个人自由相结合。在这方面，资本主义政治制度创造了一系列权力技术和策略。

所以，在政治方面，合理化的进程也是以控制个人的政治技术的建构作为中心目标。针对资本主义社会政治制度的上述特征，福柯说：“我所思索的，实际上，是针对个人的政权技术的发展问题。”（Foucault, 1994: IV, 136）正是在这样的社会背景下，福柯同时提出了以掌控个人为主旨的基督教教士权力运作模式以及生命政治这两个概念，以便突出现代资产阶级政治策略和政权技术的特点。18世纪之后，生命政治与现代权力的基督教教士运作模式（la modalité pastorale du pouvoir）双管齐下，操纵、宰制和规训每个人。在这个意义上说，生命政治与基督教教士权力运作模式同属于“个人化的权力”（pouvoir individualisateur），其重点是规训和宰制具有个人自由的个人。

生命政治在宰制和规训个人方面，创造了一系列极其细腻而灵活的策略和技术。第一，生命政治针对个人在物质需要和精神心灵方面的无止境的欲望，抓住“性”的因素所散发出的极大迷惑性和引诱性的无限力量，制造和扩散不断更新的性论述，使性论述成为弥漫于整个社会的最主要的论述体系，控制着个人生命成长过程中的每一个分分秒秒，把个人的生命活动纳入

整个社会的宏观和微观的双重运作过程。第二，生命政治所创造和操纵的性论述是以现代科学理论为蓝本，使各种各样的性论述都显示科学理性的特征。第三，生命政治的科学性论述并不满足于一般和抽象地谈论性的问题，而是针对各个人的具体需要和欲望，有分别地向不同的个人推销特殊的性论述，使每个人都能够接受针对个人欲望的性论述。现代生命政治所扩散的这种性论述具有现代生理学和解剖学的特征，显示出现代性论述体系的“解剖”性和分析性，发挥了它们对于个人欲望的控制和宰制功能。第四，生命政治的现代性论述，利用了现代逻辑学的分析综合程序，以归纳和演绎为手段，达到了将具体与一般相结合的目的，有力地推销了现代资产阶级的人性论和人文主义，有利于通过人文主义的精神，把个人的性欲、性需求和性理想等复杂倾向同资本主义法制体系的运作相协调。

资本主义社会的民主制 (la démocratie)，在福柯看来，无非是“在 18 世纪发展起来的某种自由主义 (un certain libéralisme)；它把极端强制性的技术运用得非常恰当，使之在一定程度上成为被允许的社会和经济自由的基础” (Foucault, 1994: IV, 92)。民主制的自由并非绝对的个人自由，它实际上是以对于个人的强制性管制为前提，也就是以实行控制个人的特种政治技术为基础，对个人进行规训，使之将自身的自由限制在法制和规范所允许的范围内。福柯将控制个人的现代政治技术，称为“统治个人的政治技术” (la technologie politique des individus)。(Foucault, 1994: IV, 813)

作为现代理性化的一种程序，上述统治个人的政治技术又是同整个西方社会实行新型的“自身的技术”的进程紧密相关。或者，更确切地说，“统治个人的政治技术”是现代“自身的技术”的一个重要组成部分，它也是现代的“自身的技术”在政治领域的主要表现形式。

如前所述，福柯从来反对抽象地讨论现代政治。他始终结合现代社会的特殊政治问题探讨现代政治制度的特征，并深入批判现代政治学理论的抽象论述体系。与此同时，福柯也把现代政治问题同整个社会的基本矛盾结合在一起加以讨论。所以，当福柯提出上述“统治个人的政治技术”的时候，也首先分析了它与当代社会新型的“自身的技术”的内在关系。

在 1982 年 10 月举行于美国佛蒙特大学 (Vermont University) 的学术演讲会上，福柯发表了题为《统治个人的政治技术》(The Political Technology of the Individuals) 的论文。(Hutton, P. H. and ali. 1988; Foucault, 1994: IV,



813-828) 在这篇论文中, 福柯明确地从现代社会的“自身的技术”的特征出发, 探讨和分析现代政治的根本问题。他认为, 现代政治的明显特征就在于超越了单纯争夺政治统治的斗争的范围, 也不仅仅是一种单纯反对经济剥削的斗争, 而且, 更重要的是反对对于个人身份的约束的斗争 (les luttes politiques aujourd'hui n'étaient plus seulement des luttes contre les dominations politiques, plus seulement des luttes contre exploitations économiques, mais des luttes contre des assujettissements identitaires)。(Foucault, 2001) 当代社会政治的这种特点, 表明资本主义的发展已经越来越把统治的重点转向对个人身份的检查、监视、限制和掌控。

现代政治所采用的“统治个人的政治技术”, 是贯穿于西方社会中的“自身的技术”的当代变种。统治个人的政治技术, 作为一种最典型的现代政治技术, 其重点是管制构成社会基本成员的个人。但是, 值得人们深思的是, 这种特殊的现代政治技术在论述其基本目标和基本任务时并不直接强调对个人的管制, 而是以非常“理性”的面目, 采用最迷惑人的功利主义方法和手段, 大谈特谈政府“关心个人健康”的问题。换句话说, 以管制个人为中心目标的现代政治技术, 其基本特点就是“关心个人”为主要手段, 推行严格控制个人的政策。福柯以 1779 年在德国出版的《一个全面的医疗政策体系》(Frank, J. P. *System einer vollständigen Medicinischen Polizey*) 为例, 说明在 18 世纪资产阶级新政治技术的诞生及其特征。福柯指出, 通过这本书我们可以看到, 关心个人的生命成为这个时代现代国家的一个首要任务。(Foucault, 1994: IV, 815) 但是, 富有讽刺意味的是, 正当资产阶级高唱“保护个人健康”的口号, 并实行这种政策的时候, 各个主要的资本主义国家为了发展它们的资本主义, 不惜发动大规模的国内战争和世界大战, 驱使成千上万的人在战场上相互屠杀。正如福柯所说, 在现代国家实行“保护个人健康”的政策的同时, 法国大革命爆发了。法国大革命是各资本主义国家发动大规模国内战争的重要信号, “它演出了动员国家军队进行大规模屠杀的悲剧”(Foucault, 1994: IV, 815)。与此相类似, 在 20 世纪 40 年代, 正当英国经济学家贝弗里奇 (William Henry Beveridge, 1879—1963) 提出他的社会公共保险计划, 并准备在 1941 年至 1942 年全面推行的时候, 第二次世界大战爆发了。资本主义国家不惜代价地再次演出了世界性惨绝人寰的大屠杀悲剧。福柯说: “在所有的大规模屠杀的历史上, 很难找到另一个

实例可以同第二次世界大战相比较。可是，正是在这个时期，社会保护、公共健康和医疗救助政策刚刚付诸实行。也正是在这一时期，人们准备实行，或至少公布了贝弗里奇的计划。我们可以从这个巧合而概括出一个口号：‘你们进行大屠杀吧，反正我们保障你们会有一段长久而舒适的生命历程。’总而言之，在资本主义国家中，生命保险同走向死亡是同时并进的。”（Ibid）福柯认为，在资本主义社会中，人们可以举出成千上万的类似例子，表明毁灭性的残酷屠杀过程与保护个人健康的政策总是“成双平行”。所有这一切并不是偶然的。“这就是我们的政治理性中最重要的矛盾之一。”（c'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique）（Foucault, 1994: IV, 815）福柯把这种现代的政治理性，称为“死与生的游戏”（le jeu de la mort et de la vie）（Foucault, 1994: IV, 816），它实际上是现代政治理性所玩弄的政治技术之一。

由于当代社会全面推行了社会保险和社会安全政策，把维护个人健康和实现全面的疾病保险列为最重要的社会政策，福柯尤其集中而具体地分析批判了当代社会的保险和安全政策，并将它们当成现代政府针对居民和个人而玩弄的“死与生的游戏”的一个显著表现。

福柯早在1976年，就对现代医疗制度及其医院组织系统的功能进行了深入的分析批判。福柯认为，现代医疗制度虽然属于医疗保健机构系统，但它在本质上是现代“疾病政治”（noso-politique）的重要组成部分。（Foucault, 1994: III, 14-15）18世纪是西方政治制度发生根本变化的关键阶段，而在这一时期，一系列医疗制度的创立及其完善化构成政治制度革新的关键。在这一时期所普遍出现的私人医学（médecine privée）和公共权力医学（médecine publique）系统，是资本主义政治经济发展的产物。资本主义的发展，需要医疗事业同时采用私有制和公有制双管齐下的制度。各种各样医学机构及其制度的创立，是当时的资产阶级政府进行社会统治的一项普遍的策略（stratégie globale）。“毫无疑问，没有一个社会不实行一种疾病政治。”（Ibid）

法国及整个欧洲国家在18世纪所出现的“疾病政治”，表明当时的政府不仅把社会群体和居民的健康和疾病当成最重要的政治经济问题来看待，而且也以多种形式及多种机构组织的建制，保障国家能够发挥它对于医学系统的控制。在这个意义上说，疾病政治并不只是关系到医学技术救助的问题，

而是超越了医学的范围，构成政治统治的一般性问题。（Foucault, *La politique de la santé au XVIIIe siècle*. In Institut de l'environnement, 1976: 11-21; Foucault, 1994: III, 13-27）在新建构的医学治疗系统中，整个社会的群体和个人都无一例外地被纳入社会控制的领域中。作为社会基本存在单位的家庭及其成员，通过医疗社会化的渠道，也史无前例地随着现代“疾病政治”的运作，而被纳入社会控制（*contrôle social*）的圈子里。从此以后，“医学，作为健康的一般技术，为疾病服务以及治疗的艺术，在18世纪不停地发展和膨胀的行政机构和政权机器系统中，越来越占据重要的地位”（Foucault, 1994: III, 23）。

1979年，福柯的上述论18世纪健康政策的论文再版时，他更明确地把政府的健康政策同掌管整体居民的社会控制的警政系统联系在一起加以探讨。福柯认为，“18世纪健康政策的出现，应该同更一般的社会进程联系起来，这就是当时的政权已经明确地将社会福利列为其主要目标”（Foucault, 1994: III, 729）。为此，福柯将当时的健康政策同警政系统的建立及运作看做现代国家理性统治和管理个人的最重要的政治技术。

## （2）对现代国家理性的批判

为了深入批判现代资本主义国家的性质及其政治技术，福柯特别集中地分析了“国家理性”（*raison d'État*）的问题。他认为，国家理性首先是一种统治的艺术，是一系列符合特定规则的政治技术的总和。国家理性是在罗马帝国衰落、各个新型的民族国家逐渐兴起的时候产生出来的。在16世纪末和17世纪初，随着资本主义的发展，国家统治的艺术也不断发生变化。国家理性虽然也包括国家统治机构与相关组织的建构及其管理，但更重要的是强调贯穿于现代国家中的统治技术，特别是重视对人的管理艺术，将当代科学技术的特殊理性手段、计谋和策略充分地运用于政权的操作。这些统治技术同中世纪的封建统治方法根本不同，不是采取赤裸裸的强制性手段，也不再以神性原则作为其正当化的最后依据，而是尽可能以理性和技术进行政治活动，以使政治统治不再是僵硬的单纯政治斗争，而是提升到“艺术”的境界，讲究科学理性的技能和效率。资产阶级在其统治的过程中，特别讲究政治的艺术性。国家的统治作为一种艺术，并不是单纯的暴力胁迫和直接的权

力斗争，也不只是以实现对一块特定领土的绝对统治为基本目标，而是采用科学理性进行细致计算和反思，将经济功效同人性论游戏相结合，以不断提升国家的生存力和国际竞争力为其宗旨的社会赌注。为了达到这一目的，资产阶级政治不惜利用现代科学技术的一切最新成就，并同时借用艺术的方法。就其统治对象而言，国家理性主要针对的是不同的个人，尤其是针对他们的复杂多变的精神心理因素。

从17世纪开始，当现代国家还处于最初的历史阶段时，在文艺复兴时期积累了丰富的政治经验的意大利政治学家，就已经为国家理性制定了基本的定义。16世纪的波德洛（Giovanni Botero, 1540—1617），在他的《论国家理性》（*Della ragione di Stato dieci libri*）的著作中，强调了国家理性的统治艺术性质。他说：“国家理性，就是对于国家建构、巩固、留存及富强的方法，有充分了解。”（Botero, 1583）同样地，另一位意大利思想家巴拉佐（G. A. Palazzo），也在他的著作《政府论述及真正的国家理性》（*Discorso del governo e della ragione vera di Stato*）中，凸显国家理性与中世纪君主专制国家的根本区别。他说：“国家理性是一种方法或艺术，通过它，我们才有可能懂得进行有秩序的统治，并在共和国内维持和平。”（Palazzo, 1606）维护国家统一、完整性及其和平局面，是实现国家理性的基本目标。福柯还从德国思想家克姆尼茨（B. P. von Chemnitz）的著作《论日耳曼罗马帝国的国家理性》（*Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*）那里，找到了同样的证据，说明现代资产阶级国家从其最初形态开始就显示它的理性特征。克姆尼茨说：“国家理性是非常必要的政治考虑，用以解决一切公众问题，并做好协商和参谋工作，制定适当的计划，其唯一目的就是使国家得以维持、扩大和繁荣。”（Chemnitz, B. P. von, 1647; Foucault, 1994: IV, 816）

所以，国家理性就是遵守一定规则的统治技艺。为了保证这种政治技术的灵活性和功效性，不但要求它尊重传统和习俗，而且，更主要的是采用科学理性知识。显然，这样来理解的国家理性，是同马基雅维利和基督教的政治理论不一样的。现代国家理性既不强调神的旨意，也不依据贵族王公们的理智和策略，而是直接从国家本身的性质及其合理性中延伸出来。

为了实现国家理性，现代政治特别强调实际的政治实践（*pratique politique*）与政治知识（*savoir politique*）的正常合理关系。也就是说，政治实

践提供了丰富的统治经验，并注意到实践本身的艺术性及其不断提升的必要性，而政治知识是以理性分析、总结和推理为基础，根据历史发展的进程以及社会的需要生产出来的。政治实践和政治知识的结合，使现代政治有可能不断增强国家的实力，并保证现代国家能够适应时代的变迁而日益兴盛。现代政治学就是在这种情况下诞生并发展起来的。在这个意义上说，现代政治学就是国家理性的一个重要组成部分，只不过它同国家保持着特定的距离，因而它本身具有特殊的两面性：它既是国家理性的理论基础，又不直接参与国家事务；既为国家服务，又同国家相重合；既讨论政治，又不同于一般政治实践。政治学不是专为政治实践辩护、为实际政策进行正当化论证的学问，它毋宁说是对国家进行监督、咨询、批评、揭发和指引的论述体系。正因为这样，现代政治学可以被称为“非政治的政治”。也就是说，现代政治学是政治的一部分，但它是“非政治”的面目和理论内容，监督和批评现代政治的发展进程。作为国家的统治机构，政府应该针对自身的统治实践不断地进行理性的反思。在这个意义上说，国家理性就是政府在其统治过程中对自身政治实践的反复总结、改进和创新，而政治学则是国家理性在理论上的概括。

在西方的政治思想史上，其实，早在柏拉图时代，就规定了国家领导人的政治学素质及本分。柏拉图的《国家篇》(*Republic*)明确规定，必须由非政治的哲学家领导整个国家的事务。这也就是说，在国家范围内领导他人的政治家，必须具备特殊的政治知识，必须站在高于一般具体的政治斗争的层面上，以高瞻远瞩的特殊智慧的眼光，将整个国家纳入并维持在稳定合理的秩序中。政治学并不讨论统治人的法制，也不关注人性或神性原则，而是只关注国家本身的性质。真正的国家(*l'État*)，是一种专为其自身而存在的社会共同体。法学家可以从法制的角度对它的存在的正当性进行讨论，但政治学家却不同于法学家，只是从国家的自然本质的角度对国家的问题进行反思。

从关切国家本质的角度出发，政治学家所关心的第二个问题，就是维护国家强盛的管理艺术。自从现代国家诞生以后，讨论国家管理艺术的政治算术(*arithmétique politique*)也自然而然地产生了。所谓政治算术，也可以被称为“政治统计学”(*statistique politique*)。它实际上就是向政治家赋予政治技术和技能，使之善于进行合理的政治算计的现代知识体系。

国家理性的第二个特点，就是从国家与历史的关系来思考国家问题。(Foucault, 1994: IV, 819) 国家不是单纯从法制，而且还从它的历史兴衰、历史可能性的角度探讨它的内在力量强弱的两种潜在趋势。国家究竟朝着什么方向发展，问题的关键是政府实行什么样的政治统治艺术。国家必须不断地增强它的实力，因为任何国家都存在于与其他国家竞争的历史环境中。所以，任何国家的存在和发展，归根结底，依赖于它的政府能否在有限的历史时期内实现国家内在力量的强盛，以便在国际实力竞争中获胜。因此，国家理性同时也关系到政府与国家之间的合理关系，它要求政府能够制定并执行一整套最合理的政策和策略，在最快的历史时间内使国家的实力提升和增强。

国家理性的第三个特点，就是“合理地”解决国家与个人的关系，尽可能地使生活于国家内部的每个人都能够为国家实力的增强做出贡献。为此目的，国家必须针对个人的积极和消极的两种倾向实行恰当的政策和策略。在有的时候，国家要求个人维持健康，生活得愉快和长寿，进行有效的劳动，从事生产和消费；但有的时候，国家又要求个人做出牺牲，在必要时为国家献身而死。(Foucault, 1994: IV, 819-820) 美国总统肯尼迪 (John Fitzgerald Kennedy, 1917—1963) 上任时，针对苏联在航天科学方面的优势，表示将在极短时间内迅速增强美国的实力，保证使美国的宇宙飞船能够成功地将人运往月球。为此，肯尼迪说，每个人都不应该时时考虑国家给了自己什么，而是应该问问自己究竟为国家做出了什么贡献。肯尼迪的话，正是体现了资本主义国家的“国家理性”处理个人与国家关系的基本原则。正如福柯所说：国家理性并不只是关心个人，也不是仅仅为了关心个人而关心个人；国家关心个人，毋宁说是为了使个人有利于国家的强盛目的。在这种情况下，关心个人的结果，必须使得个人的作为、生活、死亡、活动以及一切个人行为等，都能够为国家强盛的唯一目的服务。所以，国家所推行的健康政策和疾病保险制度，并不是如同西方国家所宣称的那样，完全是为了照顾和关心个人的健康，为了推行福利政策，而是为国家要求个人做出必要的牺牲准备托词。

为了深入讨论现代国家中的个人和国家之间的关系，不能不涉及现代警政系统的建构及其运作的问题。现代警政系统是伴随着现代国家理性的诞生而建立的。实际上，它是现代国家理性处理个人与国家关系的重要行政管理

中介和关键环节。

在本书第三章第八节论述现代“政府统管术”时，已经提到现代警政系统在统治过程中的主要功能。国家理性在讨论现代国家的功能时，强调现代国家在实现对于社会及个人的双重统治的过程中，必须行使积极和消极两方面的功能。如果说，国家通过法制的力量对付国内敌人，以及通过军队对付国外敌人，是属于国家的消极功能的话，那么，国家通过警政系统维护国内生产秩序、保障公民正常生活以及促进国家强盛繁荣，就属于国家的积极功能。（Foucault, 1994: IV, 825）现代警政系统是资本主义社会政权建设的最重要成果之一，其目的在于全面实现政府对于个人的控制、管理和规训。在现代公民社会制度下，每个公民都具有强烈的个人自由意志，而且，他们对于国家的积极贡献，也往往同他们对于国家的消极态度同时地展现出来。在这种情况下，对现代公民社会所实行的政治统治，比以往任何时代都更复杂。作为现代国家的积极功能的主要保障机构，警政系统必须善于针对现代公民社会中每位公民的精神和思想的复杂变化，面对他们在生活中的各种欲望要求，进行合理的管理和严格的宰制。现代警政系统担负起国家的最复杂的统治任务，必须善于将强硬的管制措施与柔和的教育手段结合在一起，使各种各样在精神思想活动方面极其不稳定的公民个人，能够在符合国家法制和规范的范围内自由自在地生活。

本书将在本章第四节论述现代社会制度时，进一步讨论现代警政系统的问题。

### （3）政治与道德

关于政治与道德的关系，现代资产阶级一方面继承了古代希腊和中世纪基督教的某些原则，另一方面则更多地针对现代社会的实际需要以及资本主义社会本身的政治统治技术的技巧性和策略性，创造了一系列与国家理性相适应的道德规范和措施。福柯认为，现代道德的特征，就是同现代生命政治相平行，实行一种以“性论述”为中心的新型道德原则。

在古希腊时期，福柯发现，并不实行严格的道德要求（*austérité morale*），也不存在普遍的苦行和苦修的伦理原则。在肉体和精神生活方面，某些类似的苦行生活方式并不构成社会道德的基本要求，而只是通行的一般道

德的补充性因素。(Foucault, 1994: IV, 552-553) 更具体地说, 在古代希腊人的通行道德中, 对于性的方面的严格要求并不是最基本的方面。他们把性的方面的道德要求更多地同当时多种多样的哲学和宗教流派以及生活风格联系在一起。因此, 希腊人在性的道德方面, 与其说是强制性地要求所有的人遵守同一规范, 不如说建议人们根据自己的不同的生活风格和精神生活要求, 有智慧地选择自身的有节制的性生活方式。福柯认为, 古希腊的性道德方面的严格要求, 大多数是围绕着四大论题而展现出来, 即肉体生活 (la vie du corps)、婚姻制度 (institution du mariage)、人与人之间的关系 (relations entre hommes) 以及理智的生存方式 (existence de sagesse)。(Ibid: 553) 值得注意的是, 古希腊上述有关性方面的有关要求, 是以多样形式、以人们的自由思考为前提, 同时又以达到身体和生活快乐为其基本宗旨。这些性方面的严格要求, 还只是针对男人的生活和思想风格, 而不是对整个社会的两性都有效的道德规范。所以, 这些严格要求并不是作为“禁律”, 而是作为寻求精神生活丰富化和风格化的男人的讨论题目, 在当时的有教养的男人中传播。指出这一点, 是为了强调, 西方有关性的道德原则在历史上曾经发生过重大的变化, 而在资本主义社会建立以后, 根据资产阶级的政治统治的需要, 在道德方面, 统治者主要是创造了一系列新的性论述, 修正和补充传统的道德。

如前所述, 资本主义社会是一个空前未有的性论述极其泛滥的社会。所以, 资本主义社会特别创造了其特殊的道德规范体系, 并将它们同资本主义社会的特殊的政治技术联系在一起。在这方面, 性论述扮演了特别的角色。福柯在 1967 年同意大利记者卡鲁索 (P. Caruso) 的对话中, 强调资本主义社会中政治与道德的一致性以及性论述在其道德中的主要地位。(Foucault, 1994: I, 616) 福柯指出: “在政治方面, 实际上我认为, 从今以后, 道德是完完全全地被整合到政治中去了。道德可以被归结为政治本身。也就是说, 道德等于政治。”(Ibid)

如前所述, 资产阶级的政治, 对人口、居民以及个人的生命的统治是非常重视的。正是为了实现对居民和个人的整体性和个体性的双重统治, 现代资本主义政治才纵容和传播关于性的科学论述和道德论述, 使之成为其政治技术的最重要组成部分。资本主义社会的性道德不同于中世纪的道德的地方, 就是它与性的科学论述紧密地结合, 也因此使资产阶级的性道德论述涂



上了浓厚的科学理性的色彩。

一般说来，基督教在性的方面的道德论述，主要表现为三大基本内容：第一，基督教的性道德论述，强调一夫一妻制的神圣性。第二，基督教的性道德论述强调一切性行为只能为了一个目的，这就是生产。也就是说，基督教道德只允许人们为生孩子而发生性关系。第三，一切为寻求肉体快感的性行为，都是犯罪和堕落的诱因。因此，基督教是从否定和消极的角度谈论性快感。

崇奉理性的资产阶级道德，为了实现对居民和个人的控制，往往同“科学”的医学、生理学、解剖学、卫生学和生物学的论述相结合，进行更为灵活和多样的教育和引导方式。福柯认为，在性的方面的现代道德论述，同科学的性论述紧密地结合在一起，成为现代生命政治的不可分割的组成部分。

#### (4) 政治与法律

在福柯的理论体系中，法律的性质及其社会功能不能脱离它们同权力运作的复杂关系。在1976年的法兰西学院的讲稿中，福柯指出，他在1970年至1971年之间，主要是探讨权力“怎样”运作的问题。研究权力“怎样”运作，就是试图在权力的两大极限，即法律和真理之间，把握权力的运作机制。一方面，法律法规严格地限制了权力；另一方面，权力所生产出来并反过来引导权力的真理，也成为权力的另一个边界。因此，很显然，在社会的运作过程中，存在着一个“权力—法律—真理的三角形”。(Foucault, 1994: III, 175-189)

在西方社会中，探讨任何一个重要的社会问题，都不能脱离同权力和真理的相互关系。对于法律问题来说，它同权力和真理的关系就更加重要。这是因为近代西方社会是一个法制社会，而且，现代知识也成为整个社会所崇奉的论述体系。在这种情况下，法律、权力和真理构成了整个社会得以稳定正常运作的三大支柱。

在上述三角形结构的框架内，探讨法律的性质及其运作机制，不仅意味着要深入分析法律同权力和真理之间的相反相成的双重关系，而且，还意味着要同时分析权力和真理之间的相反相成的双重相互关系及其对于法律的影响。这就是说，在上述三角形结构中的任何一项，不仅是法律，而且，包括

权力和真理在内，都不能单独孤立地存在和运作。三角形中的任何一项，都必须在同其他两项因素的相互关系中存在和运作。对于它们的考察也是如此。所以，福柯说：“为了简单地指出权力、法律和真理之间的关系的紧密程度和稳定性，而不仅仅是它们之间的相互关系的机制，应当承认这样的事实：权力迫使我们生产真理，而权力又为了它的运转急需知识真理……从另一方面讲，我们同样地也不得不服从真理，在这个意义上，真理制定法律。至少在某一个方面，真理话语对于法律的制定起着决定性的作用。真理自身传播和推进权力的效力。总之，根据拥有权力的特殊效力的真理话语，我们被判决、被处罚、被归类，被迫去完成某些任务，把自己献给某种生活方式或某种死亡方式。这样一来，就产生了法律规则、权力机制、真理效力。”（Foucault, 1994: III, 175-179）

福柯是在探讨知识考古学和权力系谱学的情况下提出权力、法律和真理的三角形结构的。从知识考古学和权力系谱学的角度来看，首先值得深入研究的问题就是：“究竟是什么样的法律规则，促使权力能够为生产真理论述而运作起来？”（Ibid: 175）这就表明，在福柯看来，关于法律的性质及其重要性，是在探索权力与知识真理论述的相互关系的情况下显示出来的。在福柯看来，在权力和知识真理之间，法律扮演了非常关键的角色；权力在其运作中，之所以能够同知识论述的生产和再生产紧密地结合起来，就是靠法律的力量。权力必须诉诸法律，才能约束并引导知识真理的生产和再生产，使知识论述的生产和再生产有利于权力的运作和再分配。同样地，知识真理论述之所以有助于权力的正常运作及其正当化，就是靠法律本身的强制性力量。所以，法律同权力的紧密关系，成为权力生产知识论述并使知识论述反过来影响权力的一个关键。

但是，法律、权力、真理之间的相互关系并不是抽象的。三者的相互关系的具体性和复杂性，首先就体现为其中任何两项之间相互关系的中介性和反思性（*réflexivité*），其中任何两项之间的相互关系，都要通过第三项的介入来维持和运作。因此，权力与法律的相互关系的中介性和反思性，就体现为它们与知识真理论述之间的双重关系。也就是说，权力与知识真理论述之间的相互关系，是靠法律作为其中介因素而维持和巩固下来。如前所述，知识真理论述是当代西方社会中贯穿一切社会关系网络的最重要轴心力量。因此，法律和权力都必须以知识真理论述作为其中介因素，并通过它们与知识

真理论述的复杂关系而运作。

为了弄清上述问题，必须首先了解福柯是如何看待法律的。如同他研究权力一样，福柯不打算对法律做出明确的一般性定义。他不是首先探讨“什么是法律”，而是更多地从法律在社会生活中的实际运作状况及其贯彻程序来探讨法律的性质。他认为，要揭示法律的性质，不能停留在它的语词论述上，不能单纯分析它的法规条文，而是应该更集中分析它的执行程序 and 策略，更重点地研究它在典型的实际判例和审判过程中的具体表现。福柯在其多处论述中都一再强调现代社会以法律和宪法条文装饰一切，强调现代权力和法律以及真理之间的相互渗透和勾结。通过知识真理论证法律的正当性并以真理的面目表现出来，用真理论述形式显示法律的真理性，是当代社会一切法律的显著特征。但所有这一切，都还只是表面的现象。更重要的是，必须将现代法律置于其现实的运作中加以分析。同时，还必须将法律放在它与整个社会的实际关系中去考察，不能满足于了解中央政权和中心地区的法律结构及其运作状况，而是更应该注意边缘地区和外省的法律结构及其运作状况；因为只有那些边缘地区，才能充分表现出现代法制的虚伪性和不合理性，才能发现权力滥用的腐败状态，才能看到法律屈从于权力的真正面目。

当谈到现代社会的性质时，福柯说：“主权和规训，主权的法制和规训化的机制，是我们社会中政权的基本运作机制的两项绝对的构成因素。”（Foucault, 1994: III, 189）这就是说，现代社会虽然声称自己是法制社会，但在实际运作中，它并不是单纯地依靠法制，而是千方百计地试图在法制之外借助规训的实际效力，使权力直接地控制社会的各个领域。现代社会是靠法制与规训进行双重统治的社会。所以，就现代社会的实际状况而言，不能对它的法制系统寄予太大的希望，更不能将其法制体系理想化和神圣化。福柯明确地指出，现代社会实际上是法制与规训同时并重、双管齐下的社会，而在大多数情况下，规训的运作和干预往往多于法制的运作。从福柯所调查的结果来看，现代法制社会在其发展过程中有越来越违法的倾向，越来越在法制之外诉诸各种规范和规训策略，以直接控制和宰制社会生活。正如本书在前面许多地方所已经指出的，近现代资产阶级在建构其法制社会时，仍然免不了要在一定程度上继承中世纪封建社会的基督教规训模式，并依据当代社会严格控制个人的需要，将权力的基督教教士运作模式加以理性化和完善化。因此，现代法制社会实际上已经将法制与规训当成两项相互补充的统治

手段，甚至在一定程度上，将规训列于优先地位。也就是说，尽管法制在表面上仍然约束规训，但法制却要为规训的目的服务。在必要的时候，依据具体状况，行政机构根据其实质的权力可以在现有法律之外、可以跨越法律，直接地制定规训的规范（norme），使现代规训的规范和程序在实际上远远地超出法制的范围，在实际生活中发挥比法制更大的效力。这样一来，规训本来是隶属于法制的，但现代社会对个人进行全面管制（contrôle général）和严格规训（discipline sévère）的迫切需要，促使对于个人的约束规范和规训在法制体系之外膨胀起来。在某种意义上说，规范和规训越来越占据高于法制的决定性地位。要理解这一现象，首先必须从现代政府行政部门滥用权力的现象入手。

因此，福柯在分析当代法律的性质时，首先不是从法律的书面条文及其体系出发，而是从现代政府行政机构及其官员的滥用权力现象出发，从法律屈从于权力的角度进行揭露。在这方面，中央政权机构往往采取更加狡猾、隐蔽和曲折的复杂方式；离中央越远的地区和部门，问题越露骨地显示出来。为此，福柯建议从当代社会的非中心地区入手，详细探索非中心地区（边缘省份和地方机构）的权力运作及其法制结构，调查它们贯彻法制的实际状况，实际了解那里的规训系统及其运作策略。通过非中心地区各政府部门滥用权力的腐败状况，可以进一步揭露当代社会法律的具体性质。

福柯尤其调查了监狱系统的法制和管理制度，了解那里的法制贯彻的具体状况，以便揭露现代行政和司法机构的腐败及其实际的违法程度。（Foucault, M. 1975）

实际上，福柯认为，“过去君主专制绝对的、戏剧性的、阴暗的权力，能够置人于死地，而现在，由于针对人口、针对活着的人的生命权力，由于这种权力的新技术，出现了一种连续的、有学问的权力，它是‘使人活’的权力。君主专制使人死，让人活；而现在出现了我所说的调节的权力，它相反，要使人活，让人死”（Foucault, M. 1997）。如前所述，福柯尤其是在20世纪70年代之后反复强调，西方各国政府权力机构从18世纪开始，其权力运作机制发生了重大变化，主要是指近代国家权力一方面对个体和个人的身体实行惩戒、监视、规训，另一方面对整个社会人口总体进行调节、协调、管制，以便达到社会整体的平衡运作。惩戒和调整两大机制系统虽然是不同的，但又是相互联结的。这种状况严重地影响了当代社会法律的实际性质，

尤其深刻地揭示了当代社会法制的虚伪性。为了揭露现代社会滥用权力和违反法制的腐败状况，以及更全面地宰制个人和整个社会的目的，福柯尤其强调现代社会在时空方面对于个人身体的控制的全方位性。福柯认为，现代监狱对人身的拘禁，不仅是为了实现对于人心的控制，而且，其重点正是实现对于个人身体的惩戒、管制和规训，并通过对于身体的惩戒过程，造就一种“听话顺从的身体”（un corps docile），由此完成对于人的内心世界的控制和规训。所以，现代社会不但没有消除对于人身的惩戒和管制，而且还由于生命权力的诞生和扩大，由于现代法制和规训规范的相互结合，对人的身体和精神心态实现了比以往任何社会有效得多的双重惩戒和控制。

由此可见，现代规训社会的产生不但没有以管制取代法律，反而进一步使法律在社会生活的各个表面领域无限地扩张，为管制和规训之横行铺路。如果认为福柯由于强调管制而否认现代社会法律的存在及其泛滥，那是绝对错误的。

总而言之，管训不同于法律，但管训离不开法律，也离不开法律的正当化，离不开法律作为真理论述的依据所发挥的实际效力。现代社会固然强化了对于个人身心和整个社会的管训，但丝毫没有贬低或削弱法律的倾向。福柯所批判的，正是法律掩护下的管训机制与技术的不断膨胀。

福柯并没有忽视对于现代社会宪法（la constitution）和法律（droit）的研究。在他的知识考古学、道德系谱学与权力系谱学的研究中，福柯不断地指出当代国家权力机构制度化、法制化和真理科学化的过程及其特征，同时也揭露当代国家本身时刻滥用权力、不断违法、逾越法规，甚至践踏宪法的特征。福柯认为，西方当代社会法制化、滥用权力和时刻违法的普遍现象，正是当代社会一体两面的特征，具有明显的吊诡性，而这种吊诡性也正是西方所谓合理和科学的法制的吊诡性本身。福柯说：“当我们说西方社会中主权问题是法制问题的中心时，意指的是，论述和法的技术是为了在政权内部解决统治的问题而运作的。换句话说，论述和法的技术的运作，都是为了在这种统治所在的地方化约或掩饰两大因素，即一方面是关于主权的正当化的权力，另一方面是关于服从法律方面的义务。因此，整个法制体系，归根结底，就是为了排除由第三者进行统治的事实及其各种后果。正因为如此，在西方社会中，法制体系和法律审判场域，始终是统治关系和多种形式的臣服计谋的永恒传动装置。”（Foucault, M. 1994: III, 177-178）

福柯一贯主张具体地研究和批判当代社会的法律体系及其与权力和知识真理之间的关系。所以，他紧紧抓住监狱制度作为典型，深入批判当代法制与权力和知识真理的关系。

值得指出的是，福柯即使是在集中探讨刑法及监狱问题的时候，也没忘记揭露当代社会法制体系、宪法、各种具体法规的性质及其具体操作程序的诡异性。福柯在1984年的一次对话中，反复纠正对于他研究监狱及刑法问题的各种误解。当他谈到《监视与惩罚》一书时，福柯说：“首先，在这本讨论监狱的书中，我显然不愿意提出有关刑法的基础问题。……我把有关刑法基础的问题放在一边不管，正是为了凸显在我看来经常被历史学家所忽略的那些问题，也就是有关惩罚的手段以及它们的合理性的问题。但这并不是说惩罚的基础问题不重要。”（Foucault, 1994: IV, 641）对于法律和法制的问题，福柯一贯通过其与权力、知识和道德之间的复杂关系进行探讨。同时，他也非常重视作为现代性核心问题的法制和政治合理性的问题。他指出：“我们现代的合理性的主要特征，并不是国家的宪法，并不是这个作为最冷酷的、无情无义的魔鬼的宪法，也不是资产阶级个人主义的飞跃发展。……我们的政治合理性的主要特征，在我看来，就是这样的事实：所有的个人，都被整合到一个共同体或一个总体性的结果中，导致永远被推动的个体化与这个总体性之间的持续的相互关联。由此观点看来，我们才可以理解为什么权力与秩序的二律背反能够容许现代政治的合理性。”（Ibid: 827）

如前所述，现代社会从18世纪末和19世纪初开始，就进入了一种新型的规训社会（la société disciplinaire）。这个规训社会在法律方面的特点，就是明显地呈现出吊诡和矛盾的现象：它一方面实行司法改革（la réforme judiciaire），另一方面又进行刑法制度的改革，而两者之间却往往脱节和相互矛盾。（Foucault, 1994: II, 589）西方不同的国家在这方面的矛盾状况并不是完全一样的。但总的来讲，司法改革同刑法的改革是不相适应和不协调的。

根据18世纪的法学家，例如意大利的巴加利亚（Cesare Bonesana Beccaria, 1738—1794）、英国的边沁和法国的布里索（Jacques Pierre Brissot, 1754—1793）等人的看法，犯罪完全不同于犯错误。犯错误只是违反道德、宗教和自然规则，而犯罪或违反刑法，则是违反社会契约以及由政府所规定的法制。犯罪是一种有害于社会的事，罪犯是整个社会的敌人。卢梭还曾经认为，罪犯就是破坏社会契约的人，他们是社会的内在的敌人。由于各种罪

行都有害于社会，法制就必须制定一整套刑法，以便惩罚罪犯，将罪犯当做敌人，使之从社会中排除出去和隔离开来，或者将他们处以死刑，或者将他们流放出去，使之远离社会，或者把他们集中禁闭于特定的监狱和改造机构，剥夺他们的正常的肉体和精神生活的权利，使他们在身体、精神等各个方面都过着完全不同于正常社会的生活，并以强迫劳动的方式，尽可能弥补他们的罪行所造成的损失。所有的刑法，在制定的时候，并不仅仅为了监督和宰制所有个人实际上的所作所为，而且，更重要的是还要进一步监督和宰制所有个人的可能作为。把所有个人的可能作为全部纳入被监督和被宰制的范围内，就意味着不仅要监督所有个人实际做的一切事情，而且也要监督一切没有做、但有可能做出的事情。这就使刑法和法制所控制的范围，从个人的实际的、现存的、过去的行为，进一步扩大到未来的、可能的事情。

所以，只能在政府法律规定的范围内界定犯罪的性质及其被惩罚的程度。也就是说，制定法制及刑法是为了巩固政府所统治的社会秩序。在法制、法律存在以前或以外，讨论犯罪的性质是没有意义的。刑法只能从它有利于社会的角度去理解。(Foucault, 1994: II, 589-590)

所以，福柯认为，所谓法律，就是一整套的法制体系，而所谓秩序无非是一种行政管理系统，特别是国家所维持的管理体系。他严厉批判自18世纪以来资产阶级政治家和法学家试图协调法律与秩序的各种努力，并把这种努力归结为一种不可实现的虚幻梦想。他坚定地认为，法律与秩序的结合只能导致法律体系整合到国家秩序中去的结果。(Ibid: 827-828)

福柯总是把法律看做整个社会权力机制建构的一个零件。他说，统治权和惩戒，统治权的法律、立法和惩戒机器，完全是我们社会中整体权力机制建构的两个零件。(Foucault, 1994: III, 179) 所谓法律，永远都是统治权的法律，因为一切法律如果不停留在它们的口头或书面的论述上，而是考虑到它们的实行及其各种具体程序的话，归根结底，都是为了维持和巩固一定的统治秩序。福柯认为，通常的法律理论只是从个人与社会的相互关系出发，强调一切法律基本上都具有个人自愿默认的契约性质。福柯的法律理论在批判上述传统法律理论时，并不否认法律除了为建构统治权服务以外，还承担起协调整个社会以及协调个人间关系的功能。

有关宪法的问题，福柯的观点凸显了三个方面的特征。第一，他把宪法归结为一种法律上最高层次的论述体系，因此，必须把重点放在建构这个论

述体系的具体策略之上，集中探讨建构宪法这个论述体系时所彰显的各种力量斗争的复杂关系。因此，他认为宪法在实质上不属于法律的范畴，而是更属于力量的范畴；不属于书写的范畴，而是更属于平衡的和协调的范畴。第二，作为整个社会各种社会力量权力斗争的一个权衡总机制，宪法所能表现出来的内容和形式只能是抽象的和冠冕堂皇的。在这个意义上说，任何宪法都只能是自由民主的最一般，甚至是空洞的保证。第三，正如对于权力机制的分析必须从中央转向边缘地区和基层单位的毛细血管网络一样，任何对于法制体系的分析，也应该从宪法转向地区化、边缘化、专业化和具体化的法规条文及其实施程序的研究，因为正是在这些具体而处于边缘地区的法规及其实行的细微程序中，才显现出宪法、这些法律体系与权力的腐败性和无效性。

正如以上反复强调的，福柯强调规训的程序和技术（des procédures et des techniques de la discipline），同时也指出现代法律功能的科学化、专业化、理性化与现实化。所以，福柯说，与其赋予法律以权力表现的特权，不如对它实施的各种限制技术（les techniques de la limitation）进行定位。在这个意义上说，福柯对于监狱和惩戒的深入研究，不是削弱或忽视法律，而相反，是为了更深刻地揭示当代社会法律的特征。

如同在创作中主张逾越（transgression）和置法规于不顾（négliger la loi）一样，福柯对于现代法制和法规，基本上是采取忽视和蔑视的态度的。资本主义社会的法制既然具有上述两面性和吊诡性，对于福柯来说，就只能对之采取双重的态度，既在必要的时候遵守它，又要有勇气逾越和蔑视它。（Foucault, 1994: I, 525-534; 536-538）

对于福柯来说，任何时候和任何社会都不可能实现绝对的正义，“因为一种正义始终都必须对其自身进行自我批判，就好像一个社会必须靠它对其自身和对其制度进行不停的批判一样”（Foucault, 1994: IV, 524）。

### （5）对现代种族主义的批判

福柯是在集中研究规训权力和生命权力的时候提出种族主义的问题。他认为，上述两种权力对于身体和生命（la vie）的规训、宰制和控制，势必导致种族主义政策的产生和猖獗。（Foucault, 1997）



发生新时代形形色色种族战争的根本原因，在福柯看来，从理论和思想根源上说，就是西方社会文化制度中的主体性原则。正是在这项原则中，渗透着根深蒂固的种族中心主义（Ethnocentrisme）思想。他指出，当代具有法西斯倾向的生命权力制度及其执行程序的产生，本来就源自西方古代社会的主体性思考模式以及权力运转的“基督教教士模式”。

福柯在研究西方性史的时候，就深刻地指出了西方文化的主体性原则及其与种族中心主义以及西方文化的内在侵略性和扩张性特征的密切关系。西方种族中心主义理论奠基人柏拉图认为，凡是希腊人，都以血统和感情联结在一起，因而把非希腊人称为“异族人”。只有希腊人与异族人之间的争斗，才叫做“战争”；而在希腊人和希腊人之间，即不同的希腊城邦之间的争斗，只能叫“纷争”，不能叫“战争”。凡是希腊人，就不应当蹂躏和劫掠希腊人的土地，焚毁希腊人的房屋。他认为，应该将这点写进“理想国”的法律中去。（Plato, *Republic*: 469B-471D）希腊人所确定的对“异族人”的“战争”政策及基本原则，后来也成为整个西方开展对被称为“他人”的“异族人”的种族战争的基本原则。

西方人不仅以自身种族的优越性为傲，而且也往往将本种族语言所创造的文化论述体系视为“典范”。当他们向外扩张、进行殖民或对外交流时，总是将西方文化论述体系当做真理的标准，要求作为“他人”的“异族人”接受他们的文化论述体系，并以此“典范”贯彻于异民族的文化和生活。

福柯指出，从“种族”概念到“民族”概念的转变，标志着西方种族主义已随着近代资本主义的产生和发展而采取了新的理论和实践形式；因此，从“种族”到“民族”的转变，不但丝毫未能改变西方种族中心主义的实质及其全球霸权主义的基本目标，而且，反而更显示了西方种族中心主义同当代理性主义、当代科学技术以及自由民主制的紧密复杂的结合关系，使全球范围内的种族问题也变得更复杂，并招致新的麻烦。（Foucault, 1997: 57-74; 125-148; 193-200; 226-234）

“民族”（Nation）一词，本来就是近代资本主义社会文化发展的产物。在西方文化史上，原来只有“种族”（ethne）概念，表示一种作为自然和历史统一意义的人群共同体的基本单位。但随着资本主义的出现，一种适应资本主义发展需要的意识形态，强调人和人群共同体以个人自由为核心的“自律性”，才使原来被称为“种族”的共同体，开始具有“自律主体”（le

sujet autonome) 的性质, 因而改变成“民族”。福柯在分析和批判康德的“什么是启蒙”的实际意义时, 就揭露了近现代理性主义所宣扬的“理性”、“自主”、“自律”的虚幻性。(Foucault, M. 1994: IV, 679-682) 所以, 伴随“民族”概念的产生而形成的民族主义, 从一开始就是资本主义的一种意识形态, 它改变了原有种族主义的含义, 但也同时掩盖着其中的新种族主义。被掩盖于民族主义中的新种族主义, 就是适合资本主义全球发展需要的资本主义西方殖民主义及其全球霸权主义。

福柯在 1976 年 1 月至 3 月在法兰西学院的系列演讲中, 结合西方近现代社会建构和发展的机制, 特别是结合作为近现代西方社会和文化制度核心的权力、知识和道德三者之间的紧密内在关系, 揭示了资产阶级民族主义的西方种族中心主义实质。福柯指出: “相对于哲学家与法学家来说, 从根本上和结构上处于边缘的各种话语, 例如古希腊时代的狡猾的雄辩家话语、中世纪的信徒的话语、战争和历史的话语、狂热的政治家的话语以及被剥夺财产的贵族话语等等, 在 16 世纪末和 17 世纪中期非常确定的环境中, 在西方开始了自己的、也许是一个新的历程。从此以后, 我认为它取得了相当大的发展, 直至 19 世纪末和 20 世纪, 它们的范围扩张得很大很快。……辩证法也作为矛盾和战争普遍的和历史运动的话语, 变成作为哲学和法律的话语, 在古老形式中复苏和置换过来。实际上, 辩证法把斗争、战争和对抗, 在逻辑或所谓矛盾的逻辑中编码。辩证法把它们纳入整体性的双重程序, 并建立了一种最终的、根本上无论如何也不能被推翻的合理性。最后, 辩证法通过历史, 保证了普遍主体的建构、得到调和的真理建构和法律建构。在其间, 所有的个体最终都有自己被安排好的位置。黑格尔的辩证法以及一切追随者, 都应当被理解为哲学和法律对作为社会战争话语的记录、宣告和活动的历史政治化与进行殖民和专制的和平化。辩证法对这种历史政治话语进行了殖民, 后者在欧洲几个世纪中, 有时在闪光中, 经常在阴暗里, 有时在博学中, 有时在血泊里, 走过了它的道路。”(Foucault, M. 1997: 52)

福柯试图从欧洲社会和文化的历史变迁过程, 来揭示作为欧洲文明建构基本力量的各种近现代理性主义和科学真理的话语论述, 实际上掩饰着以西方种族主义为中心的文化霸权的建立过程。福柯把近现代文明的各种话语论述的建构和扩张, 当成西方以其种族中心主义为原则所建构的近代资本主义世界秩序正当化的理论基础。

为了进一步论证资本主义社会和文明的世界秩序建构过程是一种不停的种族战争，福柯特别集中分析了作为近代资本主义历史分水岭的17世纪的状况，特别集中分析了当时的英国革命前后以及法国路易十四统治末期的历史话语结构。他说：“从17世纪开始，认为战争构成历史绝无终止的经纬脉络的基本观点，以一种精确的形式表现出来。在秩序和和平下进行战争，使战争加工改造我们的社会，并把它分为二元的模式，这实际上就是种族战争。马上，人们就发现了组成战争的可能性，以及保证其维持、继续和发展的基本要素，即人种的差异，语言的差异；力量、权力、能量和暴力的差异；原始性和野蛮性的差异；一个种族对于另一个种族的征服和奴役。社会实体正是建立在两大种族之上。根据这种观点，社会从头到尾遍布种族冲突。从17世纪开始，它就作为人们研究社会战争的面目和机制的各种形式的模型而被提出来。”（Foucault, M. 1997: 53）整个近现代世界史，可以说就是由西方种族中心主义新全球霸权话语所编写和规定出来的，而在这场以种族战争为基本内容的历史论述体系中，西方人以其政治、经济、文化和科学技术的优势，论证了由他们所建构的新世界秩序的“正当性”（*legitimité*）。

早在古希腊城邦时期，希腊人就把说话和论述说成“逻格斯”，把它当成说话者理性的表达和展现。在这个意义上说，语音中心主义就是逻辑中心主义。整个西方文化从古希腊摇篮时期开始，当建构以人为主体的人文主义传统的时候，就强调语音中心主义、逻辑中心主义和种族中心主义的基本原则的一致性。按照这项原则，人面对自然和整个客观世界的主体地位以及人面对“他人”和整个社会的主体地位，都是以“说话的人”和“理性的人”的基本事实作为基础和出发点。（Derrida, J. 1998d）说话的人和理性的人的一致性，确保了自诩“具有文明意识”的希腊人和所有西方人的“世界主人”身份，以便与被称为“野蛮人”的“异族人”和“他者”相区别，同时又保障了希腊人和所有西方人在思想和一切行动中的主体性。（*Ibid*）也就是说，说话的人，首先必须确立自己的主体地位。同时反过来，这个主体地位，又是靠说话的人在思想和认识活动方面的逻辑同一性及其理性原则为基础而建立起来的。亚里士多德就是按照希腊人的标准给“人”下定义的。他认为，人不同于动物的地方，就是人是政治动物（*zōon politikon*），而在人类共同体的一切必要的活动中，只有两种活动才构成政治性，即“行动”（*praxis*）和“言语”（*lexus*）。只有城邦的建立才为人提供了最好的生活和

活动条件，使人终于成为完善的人，从事政治活动而形成社会共同体。（Aristotle, *Ethica nicomachea*. In Aristotle, 1981）雅典等城邦的政治生活，就是以言语为中心，强调言语高于行动，强调一切政治事务必须通过具有理性力量的言说，而不是通过暴力行动来决定。真正的政治家同时也就是“雄辩家”。所以，修辞学（rhetoric）作为一种公开演讲的技巧以及辩证法（dialectic）作为一种哲学言语的技巧，就被亚里士多德界定为说服的艺术。（Aristotle, *Rhetoric*: 1354a12ff; 1355b26ff. In Aristotle, 1981）亚里士多德强调，那些“异族人”和“奴隶”都是“*aneu logou*”罢了，他们是不懂得以论证说服方式去说话行事的“野蛮人”。这样一来，希腊城邦以外的所有人、奴隶和野蛮人，都是不懂得言语的真正意义，并没有能力借助言语过政治生活的低等人。他们必须靠文明的、会按理性逻辑原则说话的希腊人和西方人的统治和教化，才能有资格成为真正的人。

所以，早在古希腊时代，希腊人就把他们本民族所使用的希腊语当成唯一“正当”的语言，并像柏拉图那样，把讲非希腊语的异族，统统称为“不会说话的人”或“野蛮人”。正如艾柯（Umberto Eco, 1932— ）所考证的，“野蛮人”（barbarians）来自拉丁文“*barbarous*”，原意是指那些讲话结结巴巴、语无伦次的人。（Eco, U. et ali. 1992）

希腊人和所有西方人，从此以人所使用的语言及其语音中心主义原则，作为鉴别种族“优劣”差异的主要标准。首先是“你说什么话，就是什么种族”的原则。接着是“你说的话是语音中心主义的结构，你就是优秀的西方人”的原则。两项原则一前一后紧密相扣，不断巩固和扩大“说西方语言的种族”在世界上的统治地位。从古希腊到现代，这项原则不但没有因西方各国自由民主化及其理性主义的胜利而减弱，而且相反，它随着西方政治、经济、军事及文化的优势发展而在全世界范围内大行其道。以诺贝尔奖的颁发为例，虽然一方面它显示了西方国家在文化和国际事务中的“客观中立地位”，但另一方面也正好凸显它们以语音中心主义为准则划分或评定全世界文化优劣差异的西方种族中心主义原则。

接着，福柯指出，在基督教占统治地位的中世纪社会中，权力运作的基督教教士模式积累了丰富的历史经验。当近现代资产阶级实行其统治时，他们继承和发展了它，并以具有“科学技术”性质的“生命权力”容纳了它的主要精神。在权力运作的基督教教士模式与现代生命权力之间，共同点就

是重视对于人的个体和社会群体的生命的控制和监督。其间，一个关键点正是强调优生学与法律理论的结合，以达到人种净化和防止人种退化的目的。（Foucault, M. 1994: III, 206, 325; 1997: 70-71）福柯认为，在“遗传知识”与“退化的精神病学”理论结合在一起的时候，“一种新的种族主义诞生了”。（Foucault, M. 1994: I, 842-846）在1974年至1975年关于“精神不正常的人”的授课中，福柯说：“你们看到精神病学为什么完全可以从退化这个概念出发，从这些遗传的分析出发，连接上，或毋宁说导致产生种族主义。”所以，福柯指出，希特勒纳粹分子们，其实也没有做出比西方合法政府所实行的种族主义政策更多的事情。他们所特别做的，只是把这个针对“异常人”的社会内部保卫手段的新种族主义，同19世纪地方性的人种种族主义连接在一起。福柯在他的《必须保卫社会》的法兰西学院演讲集中，深刻地揭露了西方近现代各国的权力政治运作同种族主义政策相交汇的宏观和微观机制及技术。（Foucault, M. 1997）

现代资本主义对于被统治者的生命和身体的宰制，不同于古代社会统治者所实行的方式。现代资本主义社会对生命和身体的重视，一方面立足于资本主义的生产规律，另一方面建立在“科学”的“理性”论述基础上。这些新的科学论述，从生物学、医学、遗传学、进化论和优生学等现代知识的理论观点，为资本主义的种族主义政策辩护。但不论是资本主义生产规律，还是科学的理性论述，都首先要求被统治者的生命和身体能够高效率地满足生产发展的需要。这就意味着必须提升生命和身体的健康和文化水准，使生命和身体适应资本主义生产的发展规模、程序、管理规范、技术要求、生产节奏和频率以及消费指针等。所有这一切，最终都势必导致某种对于“优良的”种族体质的需求，并在特定历史阶段内，实现对“优良种族”体质的标准化。福柯指出，种族主义是首先在实行“标准化”（normalisation）的国家中出现的。

福柯系统地探索了自16世纪以来，西方资本主义发展的进程以及环绕着权力斗争所经历的内外战争史。正是在这种研究中，福柯从权力斗争的战争逻辑，看到了规训权力和生命权力对于被统治者身体的残酷迫害及宰制。“促使种族主义作为权力运作的基本机制而成为国家的核心动力的，正是生命权力的出现。”（Foucault, M. 1997: 227）正如本书第三章第六节所已经指出的，生命权力的诞生，使生命政治和解剖政治成为西方资本主义国家的主

要政治形式。种族主义政策并不单纯是西方政治家的政治理论发明，也并不只是西方知识分子的生物科学论述，而是同西方国家资本主义发展的性质紧密联系的野蛮实践活动，由权力斗争的你死我活的战争性质所决定。

在当代出现普遍的全球化现象的时刻，福柯的上述观点具有现实的意义。在全球化时期中，美国等西方国家在第三世界各国的种族主义政策及种族战争实践活动，进一步暴露了西方自由民主制的另一个鲜为人知的消极方面。如果说西方各国在国内实行的是自由民主制，那么，到了异族人那里，则继续执行从西方古代开始，而到近现代时期则曲折委婉贯彻执行的种族战争政策。

至于发生在西方各国内部的阶级战争和种族战争，同样也并没有因为自由民主制的建立和发展而有所收敛或减弱。福柯认为，在当代西方各国国内所推行的种族主义政策，已经越来越脱离与思想意识形态的关系，表现出思想自由的原则。他说：“现代种族主义的特殊性，以及造成这种特殊性的主要原因，并不是与心态、意识形态及权力的各种谎言相联系，而是与权力的技术、技巧及其计谋相联系。正因为这样，才使我们远离种族战争和历史的逻辑，而把我们置于促使生命权力得以运作的机制中。因此，种族主义是同那种为了实行主权而急需利用种族、急需消除种族以及急需种族的纯化的国家运作机制有关。”（Foucault, M. 1997: 230）运用于现代监狱、精神病诊疗所、看护院及其他各种全控机构的全天候和全方位的监视技术，就是种族主义的隔离、监视、摧残和迫害的基本手段的最新“科学翻版”及其在西方国内的实际运用。这些进行种族迫害的权力技术的广泛运用，使现代国家在行使其统治权时，能够顺利地借助“生命权力”而达到“种族清洗”的目的。

西方近代社会中生命权力的扩张，正是为种族主义在其国内的全面实施铺平道路。福柯指出：“正是生命权力的出现成为种族主义进入国家机构的机制。正是在这时，种族主义作为权力的根本机制在现代国家中发挥作用。国家的任何一种现代职能，在任何时候，在任何范围内，在任何情况下，都离不开种族主义。”（Foucault, M. 1997: 227）

近现代生命权力的产生，一方面意味着以生物学、医学和达尔文进化论为“科学”基础的西方种族主义政策的转变，另一方面也标志着标榜“自由”、“民主”和“平等”的西方近现代社会制度的种族主义实质。现代种族主义究竟是什么？为什么自由民主的社会制度隐含并掩盖着种族主义的

实质？福柯说：“首先，种族主义终于使权力在承担其生命责任的领域内，引入断裂和分割的手段。这是‘应该活的人’和‘应该死的人’之间的断裂和分割。在人类的生物学连续体中，出现了种族、种族的区分和种族的等级。某些种族被认为是好的，而其他的则相反，被认为是低等的。这一切就成为由权力负责掌控的生物学领域的分裂手段。于是，也成为在人口内部隔开不同集团的手段。简单地说，这就是在生物学领域内建立生物学类型的区分。这就导致权力将人口当成可以分割成不同种族的混合体。更确切地说，就是把权力负责掌管的人们再分为次集团，即种族。”（Foucault, M. 1997: 227）

其次，种族主义保证了生命权力依据战争关系的逻辑而运作。战争关系的逻辑是：“如果你想活，你就要使人死，就要杀人。”这种逻辑正好符合生命权力的运作逻辑。他人和其他种族的死亡，不仅是个人生命的胜利和扩大，而且也是劣等种族的死亡和消灭，也就是使优良种族的生命更加纯洁、健康和繁荣。这里所重视的，不是军事的、战争的和政治的关系，而是生物学的关系；在权力斗争和战争中所要消灭的并非政治意义上的对手，而是生物学意义上的敌人。所以，种族主义也成为实行“杀人的权力”的一个基本条件。对于国家政权来说，其屠杀的权力是靠种族主义来保证的。

这种转变是近现代西方社会中各种各样法西斯优生学理论、种族歧视和种族仇视观点及政策，甚至是种族灭绝政策得以盛行和传播的重要原因。

正因为这样，不论是在国内，还是在海外，统治压迫的过程是无休止的。福柯特别指出，在和平环境下所维持的自由民主制，实际上是种族战争和阶级斗争的结果。不论是种族战争还是阶级斗争，都是资产阶级历史学家所概括出来的重要政治概念。法国 19 世纪自由主义历史学家梯也尔（Louis Adolphe Thiers, 1797—1877）、梯叶里（Augustin Thierry, 1795—1856）和基佐（François Guizot, 1787—1874）等人，总结了法国封建时代和资产阶级革命时期的政治斗争的历史经验，强调西方近代历史中种族战争和阶级斗争的残酷性。梯叶里在他的《诺曼底人征服英国的历史》（*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*）中，描述了以种族战争为基本动力的西方历史进程。他认为，一切历史都是种族战争史。（Thierry, A. 1825）接着，他在《墨洛温王朝史述》（*Récits des temps mérovingiens*）一书中，再次强调了种族战争在推进西方历史过程中的决定性意义。（Thierry, A. 1840）

与梯叶里生活在同一时代的梯也尔，也在他的《法国大革命史》（*His-*

toire de la Révolution) 和《执政府和帝国史》(Histoire du Consulat et de l'Empire) 中, 详尽地描述了阶级斗争和种族战争的残酷性、持续性和反复性。(Thiers, L. A. 1823—1827; 1845—1862) 同样地, 基佐也在他的《代表制政府起源史》(Histoire des origines du gouvernement représentatif, 1821—1822)、《英国革命史》(Histoire de la révolution d'Angleterre, 1826—1827)、《欧洲文明史》(Histoire de civilisation en Europe, 1828) 以及《法国文明史》(Histoire de la civilisation en France, 1830) 等书中, 重申了阶级斗争和种族战争的历史作用。(Guizot, F. 1821—1822; 1826—1827; 1828; 1830)

福柯根据上述资产阶级历史学家和政治家的“历史论述”和“战争论述”, 进一步说明了资本主义社会制度的种族主义历史根源。近现代西方各国政府所贯彻的生命权力机制及程序, 都是有利于种族主义的复兴及其“科学式”的改装和掩饰。所以, 福柯一点也不怀疑, 当代各种法西斯势力并不是与西方种族中心主义绝缘的暂时性历史偶然现象。

福柯在谈到近现代生命权力的社会功能的时候, 也特别强调它所隐含的法西斯性质。他认为, 具有种族主义性质的生命权力实际上也是一种杀人的权力, 一种在必要的时候杀害被列为“低等”种族的人的权力。由于生命权力的发明, 在近现代时期, 国家权力就有可能灵活地实行两大功能, 即杀人的权力和使人活的权力。早在中世纪, 如前所述, 国家权力已经贯彻杀人原则: “如果你要生存, 其他的人就必须死掉; 你杀得越多, 你就生活得越好。”但不同的是, 在中世纪, 国家的这种杀人权力被封建专制统治者同时地运用于其国内臣民和“异族人”, 而近现代国家在贯彻其杀人权力时, 往往是有条件的。一方面, 在国内, 它仅仅在必要时用于“异常人”(即“疯子”、“犯人”等), 另一方面也是在必要时用于“异族人”和“野蛮人”(即那些“低等”、“劣等”的种族)。所以, 对于近现代国家权力来说, “他人的死亡, 不仅仅在安全意义上意味着个人生命的存在, 而且, 劣等种族、低等种族(或‘退化’、变态种族)的死亡, 也将使国家的整体生命成长得更加健康和更加纯粹”(Foucault, 1997: 240)。

福柯明确地指出, 资本主义国家的权力斗争, 并非如同自然法理论家所声称的那样, 是由法律性的默契(合同或契约)所决定的, 而是由进行统治的战争性质所决定。(Foucault, 1997: 17) 如同本书第三章第七节所指出的, 福柯在晚期更加严厉地批判了传统的权力理论, 特别指出权力的“法律



模式” (Schéma juridique du pouvoir) 和“契约压迫模式” (Schéma contract-oppression du pouvoir) 的错误性质。按照权力的契约压迫模式, 政治权力是由于契约才实行对被统治者的压迫。这种观点将法律置于神圣的地位, 并将法律的功能万能化, 以为权力以及权力斗争总是遵循法律的规定或接受契约的约束。实际上, 权力斗争不但是很残酷无情的, 而且, 也时时逾越法律的约束。权力斗争所遵循的规则只有一种逻辑, 那就是一切以权力的维持和扩大为转移。没有任何法律或规则, 可以约束权力斗争的进程及其实际策略。权力斗争倒更像战争。“兵不厌诈”, 讲的就是战争的残酷性、欺诈性、诡异性和无约束性。所以, 根据权力的战争模式, 政治权力对被统治者实行的压迫, 并非由于契约, 而是某种统治关系的直接结果。(Foucault, 1997: 17) 统治者在其法律和契约中, 给予被统治者所许愿和承诺的“和平”, 只是掩盖他们进行残酷权力斗争的事实的手段而已。福柯说, 压迫无非是在虚假和平时期内所实行的战争状态的一种持续形式罢了。(Ibid) 在假和平的年月里, 统治者所维持的是永久的权力战争维系下的暂时性的稳定秩序。

福柯认为, 社会、法律和国家, 都是由无止境的战争状态及其相关力量所决定的。“首先, 理所当然, 战争决定了国家的诞生, 权利、和平和法律是从战场的血腥和泥泞中诞生的。但是, 在这里, 不应当把战争理解为哲学家和法学家所想象的那种理想的战斗和对抗。它与理论上的某种原始性无关。法律不是在最初牧羊人常去的泉水旁从自然中诞生。法律降生自实实在在的战斗、胜利、屠杀和掠夺。它们都有自己确实发生的时间和令人恐怖的英雄。法律生自焚烧的城市和被蹂躏的土地, 它的诞生伴随着伟大的无辜者在太阳升起时的呻吟。”(Foucault, 1997: 43) 接着, 福柯还进一步指出: “但这一切并不意味着社会、法律和国家就是这些战争的休止, 或者是对胜利的永久性认可。法律不是和解, 因为在法律之下, 战争继续在一切权力机制, 甚至最常规的权力机制中咆哮。正是战争构成制度和秩序的动力; 和平, 在它的最小的齿轮里, 也发出了战争的隆隆声。”(Ibid)

这就是说, 必须透过和平的景象和稳定的秩序来解读战争, 揭示战争的真正秘密。战争, 就是和平本身的密码。所以, 从16世纪开始, 在西方社会中, 人们始终处于一些人反对另一些人的战争状态中。战争的气氛弥漫于整个社会, 每个人都不得不身处某一个战争营垒中。

正因为这样, 权力必须在“一切人反对一切人的斗争”中加以理解。但

是，这个表面上是霍布斯式的论断不应当让人产生错觉，因为在福柯看来，权力本身，在事实上，就是在“一切人反对一切人的斗争”中，在各种各样的、断断续续的、无可预料的、异质的、复杂的、地区性的、散布的和无所不在的各种领域和时空中，施展并延续其功能。这同霍布斯所说的那种“统治的整体事实和战争的二元对立逻辑”是根本不兼容或根本不同的。

福柯认为，西方种族中心主义的持续发展是同西方人的权力运作原则及其历史实践紧密相关的。福柯在其研究权力、知识和道德的著作中，特别强调他研究权力问题的历史时代背景中的种族战争因素的重要性。他在1977年10月13日同日本学者交谈时指出，起码有两个重大事件与他特别关心权力问题有关。第一是当时世界各地普遍呈现法西斯势力猖狂肆虐的现象，第二是当时西方民主国家中到处出现权力泛滥和渗透的现象。种族主义和法西斯势力，在西方各国中，有进一步抬头和发展的趋势。这些大事件使“权力过度泛滥”的问题“赤裸裸地显示出来”。(Foucault, 1994: III, 400-402)直到1982年，福柯还强烈地意识到“法西斯现象”在西方的继续发烧、疯狂及恶魔化的趋势有增无减，而这是由于“他们在很大程度上利用了我们的政治理性的观念和程序”。(Foucault, 1994: IV, 224)就是这样，福柯在高度警觉、集中注意的观察中，如同尼采那样，紧紧“跟踪伟大的政治”，把注意力集中到种族主义、法西斯现象和权力泛滥的问题上。重要的是，福柯所发现的当代法西斯危险，不管是在西方各国，还是在其他国家和地区，都是紧密地同西方当代文化以及自由民主制的权力运作机制有关系，同时也同西方国家的殖民战争及其一系列殖民政策紧密联系。

关于第一方面的问题，福柯列举了自20世纪50年代以来发生在世界各地的独裁极权专制事件：苏联、东欧、伊拉克、伊朗、拉美地区各国等，都呈现独裁极权专制的权力统治形态，而在第三世界中，西方强权，包括美国、英国等“自由民主国家”，也都先后在朝鲜半岛、越南、阿尔及利亚、伊拉克和海湾地区等，发动灭绝人性的侵略战争、殖民战争和种族战争。福柯认为，上述极权专制和西方强权的种族战争都属于同一性质的法西斯事件。

福柯在其研究中还发现：西方的殖民主义及种族主义政策，并不仅仅在非西方国家中传播了西方的制度和技术，导致那些地区的殖民化，而且，也对西方各国本身发生“反射性”的效果。他说：“在16世纪末，首次显示出殖民化对于西方法律政治结构的某种返回的效果。千万不要忘记，殖民化以

及它的一系列技术、政治法律手段，都将欧洲的模式搬运到其他大陆，但与此同时，殖民化也对西方的权力运作机制，对西方权力的机构、制度和技術，产生了反馈的效果。一系列殖民地模式搬回到西方国家中，使得西方也可以对其自身做出同样的事情——实行某种殖民化，或者一种内部的殖民化。”（Foucault, 1997: 89）西方国家在殖民运动时在国外所实行的法西斯政策和种族主义，也随着殖民化效果的上述“返回”现象，正在西方国家中蔓延开来，造成西方各国内部发生一次又一次的政治与社会危机。

福柯指出，他的历史研究的目标，就是“在欧洲内部实现的帝国主义殖民化（la colonisation impérialiste à l'intérieur de l'espace européen lui-même）”（Foucault, 1994: III, 581）。福柯认为，运用于学校、军队和医院中的统治方式，就是对内部的个人实行殖民化的典范。

发生在西方各国以外地区的上述法西斯现象，虽然直接产生于极权专制制度本身，但这些当代的极权专制之发生和横行，在福柯看来，也是与西方种族中心主义有紧密关系。在这方面，西方种族中心主义逃脱不了其与极权专制制度的亲缘关系。

同福柯的分析具有异曲同工之妙的，是后殖民思想家阿里夫·德里克（Arif Dirlik）对于当代全球化过程中西方种族主义的新策略的分析。他认为：“用来描述第三世界出身的知识分子的后殖民，应当同用来描述这种世界形势的后殖民有所区别。在其后一种用法中，后殖民这个术语从政治上和方法论上把一种并没有取消，而只是改头换面的统治形式神秘化了。后殖民与霸权的共谋关系，在于后殖民主义转移了对当代的政治、社会及文化统治形式的关注，并且模糊了它自身与全球资本主义这个发生条件的紧密关系。其实，不论在现象上显得多么支离破碎，这种全球资本主义依然是全球关系的结构原则。”（Dirlik, A. 1994）日本的后殖民思想家三好将夫（Masao Miyoshi）也认为，当代全球性的跨国公司无非是殖民主义在新的历史条件下的延续形式。旧殖民主义需要国家、族群和种族的名义，而跨国公司则倾向于“非国家性”（Nationlessness），以便通过这种形式，使世界不同地区迅速陷于同质化的命运，并在必要时煽动种族主义来掩盖隐藏在背后的经济关系。（Miyoshi, M. 1993: 726-732）

因此，当代全球化的现象，一点也改变或掩盖不了西方种族中心主义的实际运作。种族主义、种族歧视、种族斗争及种族战争，并不是孤立和偶然

的社会历史现象。它们在各国和全球范围内的不断发生及其多种表现形式，固然必须结合其所处的社会历史条件，进行具体的分析和解决。但是，从当前发生在世界各地的种族问题来看，全球范围内占优势，甚至占统治地位的西方种族中心主义意识形态，是一个具有决定性意义的因素。后殖民主义思想家认为，目前世界的形势已经迫使西方原有的种族中心主义，除了继续以赤裸裸的暴力或干预形式，还以更复杂曲折的政治、经济和文化的方式施展其实际影响。

#### 第四节 对现代社会制度的批判

##### (1) 当代社会权力关系的四方格结构

资本主义社会权力斗争的战争逻辑，使早期资产阶级思想家霍布斯等人，把整个社会描绘成二元对立的结构。（Foucault, 1997: 44）但是，福柯在《性史》第一卷中说：“从权力关系根源上说，统治者与被统治者之间并不存在全面彻底的二元对立。二元对立切不可作为普遍模式；社会机体由高至低、由大而小，并非每个层面都存在这种二元对立。相反，人们必须认识到那些形成并作用于各生产组织、家庭、具体集团和机构的多重力量关系是造成弥漫于整个社会机体的分裂的广泛影响的基础。这些多重力量关系形成了一条共同的力量战线来消除局部对立，并把它们联系在一起。可以肯定，它们还对各种力量关系进行重新分配、重新排列，使它们互相协调、秩序井然，并融合在一起。”（Foucault, M. 1976: 124）

如果从权力斗争的角度来看，福柯认为，现代社会是由四方面的权力因素组合而成：其一，立法（*législation*）；其二，论述；其三，环绕着社会体主权（*la souveraineté du corps social*）而建构的公法组织机构（*organisation du droit public*）；其四，根据每个人对国家主权而选派的代表团所组成的组织机构。为了保证现代社会的正常运转及其持续稳定性，围绕着上述四方权力组织，又相应地建构起了强有力的四方规训网络（*quadrillage des disciplines*），以便使上述四方权力组织能够有效地发挥其权力功能，实现对于个人和整体社会的全面统治。现代社会权力运作策略的巧妙性，就在于上述两

种类型的四方结构网络，一方面相互配合，使后者为前者服务，但另一方面又不使两种四方结构相互混淆，使它们各自保持其独立性。（Foucault, 1994: III, 187）

这就是说，近代社会制度的建构及其运作，是靠上述四方面的组织机构系统所实行的权力技术、规训过程及其具体程序来保证的。四方面的组织机构系统之间，为了实现对于整个社会 and 个人的规训及宰制，除了各自进行其有效的规训方式以外，还相互配合和调整，以便全面地贯彻规训的策略。在上述四方面的组织机构中，立法部门是以其立法的职能，完成对社会及个人的规训目标的。立法机构本来并不属于政府行政系统，它的主要工作是为行政机构提供进行工作的法律依据。但现代社会的立法部门却通过其立法功能，试图更直接地实现对个人的规训和宰制。立法部门在这一方面的表现，就好像行政部门试图直接立法的行为那样，显示了现代社会法制及其实权的扩张性。古典的资本主义社会中试图通过立法与行政的相互牵制来控制权力扩张的设想，在当代社会中已经逐渐丧失其实际效果。

在上述四方规训网络中，现代社会的论述体系彰显出特别的社会功能，使论述本身具有社会机构和组织的效用。如前所述，论述是一种社会力量，也是一种象征性权力。当论述同上述其他三方的组织机构系统相互配合的时候，论述就扮演了非常重要和有效的角色。它实际上充当了其他三方之间相互关联和协调的中介。在这个意义上说，论述是整个四方规训网络的灵魂。

公法组织是现代社会中执行法制的机构系统，但它越来越对于加强规训活动发挥非常重要的功能。同样地，作为公民的民意表达渠道，各个层级的民意代表机构或者通过它们同立法机构、政府机构和公法组织的相互配合，或者本身直接出面，也试图千方百计地执行其规训的功能。

因此，由上述四方面组织机构系统所构成的四方规训网络，越来越有效地将整个社会及个人收拢在严格管制的社会制度中。在这种情况下，现代社会的自由民主制度及其相应的社会结构，同早期古典资本主义社会相比，已经发生了根本变化。

## （2）警政系统与现代公民社会

在以上讨论国家理性时，曾经提到现代警政系统的性质及其社会功能。

为了深入分析现代警政系统的社会功能，福柯更深入地分析了警政系统与现代社会（La société civile；Civil Society）的关系。

现代警政系统是与国家理性同时产生和发展的政府行政部门，但它实际上又成为管理和控制现代公民社会的权力机构。警政系统与公民社会的上述不合理关系，是同警政系统在西方国家中的形成过程有密切关系。在18世纪以前，警政系统被赋予很大的权力，几乎成为国家理性的集中代表机构。为了揭露现代警政系统对现代公民社会的控制策略，福柯以17世纪思想家图格·德·马耶尔纳（Louis Turquet de Mayerne, 1573—1655）的著作《论贵族民主制的君主国家，兼论含有三种共和制合法形式的政府》（*La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*）作为范例，进行分析批判。

在图格·德·马耶尔纳的著作中，明显地将警政工作当成政府统治全国居民的一种特殊艺术，以便由此尽可能地利用人口资源促进国家的繁荣。警察的首要任务就是维护公共秩序和道德。为此，图格·德·马耶尔纳建议在政府中设立警政官员，专管人和财产两大项目的事情。“警察工作的真正目标是人。”（Turquet de Mayerne, 1611：I，19）“警察监督一切与人的幸福相关的事情。”（Ibid：Préface，II）“警察监督一切关于社会协调的事情。”（Ibid：2）人的事务又分为积极事务和消极事务两类：人的积极事务包括对人的出生、培养、教育、工作、爱好、技能和职业训练的管理；人的消极事务，指的是对于老人、寡妇、孤儿、穷人的管理，也包括对疾病、传染病、瘟疫、灾荒以及保险工作的管理和监督。对于公民的财产管理，则包括对商品和各种日用品的生产及流通的监管，不仅管理商业和市场，而且也监督和指导商品的制造，同时还管理公路、河流、公共设施机构以及国家领土内的一切空间。这样一来，警政系统的活动范围实际上扩大到国家和公民社会的一切领域，包括国家机构的司法、财务和军队，同时也监控着公民的公共生活和私人生活领域，并将国家的一切功能和活动加以协调。

图格·德·马耶尔纳的上述著作，既表达了当时的一些思想家对于建构理想国家的乌托邦精神，也表现了管理国家机构的严格规则，同时还试图显示现代国家管理的科学性、普遍性、艺术性和全面性。图格·德·马耶尔纳将这四方面的因素巧妙地结合在一起，把警政系统当成国家管理的“一种艺术手段”，对警政系统的合理性、技巧性和策略性进行论述。

显然，在最早论述警政系统的西方政治著作中，警政系统作为国家理性的重要表现，也是将政治统治变成一种政治技术和艺术的关键环节。警政系统既然囊括了国家理性的最基本面向，它就必须以最高效率实现国家对社会整体和个人的全面统治。为此，警政系统的工作和活动，不仅是确保完成国家的统治功能，而且，必须使被统治的臣民一方面心甘情愿地承受来自国家的一切命令和需求，另一方面还能主动地为国家奉献自己的一切。这就要求警政系统成为政治艺术的典范。警政系统的功能使国家有可能对一个由个人自由所建构的新型公民社会进行合理的统治，同时也保证使被统治的个人能够自由地生活，尤其保障他们的个人财产。但是，警政系统的上述职能，也显示了近代国家干预公民私人生活及个人自由的企图心，使刚刚形成的近代公民社会从一开始就同国家理性发生严重的冲突。

虽然 17 世纪警政系统具有完全不同于当代警察的特殊意义，但当时警政系统对于整个社会及个人生活的控制程度及策略，却隐含了近代国家与公民社会之间的全部矛盾。

在 18 世纪以前，西方公民社会既是资产阶级国家的社会基础，也是独立于国家的市民阶层的集合体。从 15 世纪开始，随着资本主义的形成，公民社会成为介于国家与市民阶层之间的中间环节。对国家而言，公民社会反映了市民阶层的基本利益和呼声，也监督国家的合理性和正当性；对属于中产阶级的个体性的市民而言，公民社会成为他们与共同体中各个成员之间进行对话、讨论和协调的场所，同时也成为他们同国家和政权机构发生紧密联系的基本纽带。

关于公民社会的观念，本来有它自身的漫长的历史，而且，就其本身的严格意义而言，也存在多种版本和论述模式。在当代的理论争论中，公民社会的观念特别被重新讨论起来，用来强调公民社会与国家至上的观念的对立。（Cohen/Arato, 1992；Gellner, 1996；Hall, 1995）对福柯而言，他之所以关心公民社会，并不是为了寻求某种特定的定义。福柯更关心的，毋宁说是公民社会本身的自由讨论及其监督国家的功能。所以，他对早期警政系统的扩权存在形式及其运作深表关切。

公民社会是从旧的封建专制社会脱胎而来的，但在西方文明历史上，它的前身就是古希腊的城邦社会（la cité；polis；politeia；politia）。就公民社会的词源而言，发人深省的地方恰恰在于：从一开始，作为公民社会的最早

起源，“城邦”（polis）就意味着具有一种特定社会秩序的共同体。所以，在城邦政治的发展过程中，就导致了建构维持公共社会秩序的机构的必要性。后期专门维持社会公共秩序的警察机构，就是在这种情况下应运而生。

但是，就其真正意义而言，公民社会所强调的是以具有自由意志的个人的特殊利益及其活动作为基础的社会共同体。它尤其突出该共同体中，由公民亲属关系所建立的家庭以及由个人自由参与和互动的社会团体的多样性，以保证市民共同体内每个公民的私人生活的绝对自由权以及各个个别成员之间的沟通、对话、协商和交流的顺畅，有利于形成他们之间的自由关系。在家庭之外，这些多样的社会团体也成为具有沟通和报道功能的公众舆论（Public opinion）的组织传播渠道。在早期阶段，各种由市民自由参与的社会团体积极地传播、沟通、组织市民的自由观念和意见，同时传播、传递和讨论各种最新的新闻消息、科学研究成果以及知识理论。通过这些功能，由市民参与的社会团体积极主动地交流市民间的意见、舆论和消息，有效地监督国家的权力运作。

健康的公民社会，为了保证同国家之间的沟通和监督关系，大致包含四大层次的组织团体：第一层次是家庭内的私人生活领域，在这里个人对私人生活以及对私人财产有绝对的拥有和控制权；第二层次是一般民间协会和团体，包括由具有自由意志的个人所组成的各种沙龙、基金会和协会；第三层次是媒体机构；第四层次是政党和各种政治性团体，包括各种政党及其外围群众组织。

由于公民社会的成分及其结构的多样性、交错性及多元性，公民社会内部显然存在交叉而重叠的复杂关系，同时也存在多方向和多种类的力量关系。就公民社会中个人关系的性质而言，基本上存在“公共领域”和“私人领域”两大类结构。这两类结构既有区别，又有联系和交叉重叠。也就是说，在公民社会中的公共领域与私人领域之间，既有明显的界限，又有交叉和重叠的地方，以至很难将两者严格地加以分割和对立。

公民社会中的组织和团体具有不同功能和形式。一般地说，它们的功能的发挥以“从下到上”、“从上到下”和“水平双向”三大模式，连接国家与公民社会的关系。“从下到上”就是一方面向国家反映公民社会的利益、需求和呼声，另一方面又监督国家权力的运作；“从上到下”就是向公民社



会沟通国家政府的各种决定、政策和运作状况，使公民社会及时了解国家的各种活动；“水平双向”就是在公民社会内部做好公民之间的沟通，并按照不同的形式和管道，将公民各个阶层组织起来，使公民社会建设成为一个有效的社会共同体。哈贝马斯在论述公民社会时，虽然注意到公民社会同国家、公共领域与私人领域之间的区别及其相互关系的复杂性，但仍然有简单化和绝对化的倾向。（Habermas, 1964）

按照最早的公民社会理论家的看法，公民社会是一种个人主义的社会（individualist society）、商业社会（commercial society）和生产社会（productive society）。同它以前的军事专制的和好战的古代社会相比，它是和平主义的社会（pacifist society），是主张以和平的非暴力方式处理公共问题的社会。（Hume, 1994；Ferguson, 1995；Kant, 1991；Holmes, 1984）

正因为这样，现代公民社会是以商业和工业的发展为基础，而公民社会中的个人基本上将其精力贡献给了生产力和商业的发展事业，以便由此积累财产和资金。公民所主要关心的就是财富的增长。显然，公民无法奉献他们的主要时间和精力，去直接参与、思考和策划政治活动。这就造成公民社会本身的矛盾，也使公民社会必须采取组织和沟通的方式维持自己的存在。也就是说，它一方面关怀个人利益和财富，使人们耗费大量时间和精力从事商业和经济活动，从而不能直接参与和管理政治事业；另一方面，它又希望政治本身能够为个人的利益和财富的增长服务，希望政治制度和政治策略都有利于个人利益与财富的增长。如果说，公民个人的基本关怀就是财富的增长，从事生产活动已经耗费了公民个人的大量时间，那么，他们又应该采取什么样的形式和途径来监督和管理政治？公民只好学习古典的共和国形式，以推选公民代表的途径实现他们对于政治的监督和管理。现代公民社会选择民主共和国形式，实际上已经隐含了现代民主国家滥用权力的危险。所以，康德在谈到公民社会的时候指出：“民主制（democracy），就其真正意义而言，必定是一种专制政治（despotism），因为它建构起一个行政权力机构，使得全体公民有可能从事决策。但是，这一决策是在未取得个人直接同意的情况下做出的，其结果可能是环绕着个人意见，或者是对抗个人意见。在这种情况下，决策是在没有全民参与的条件下由全民实现的。这也就意味着，所谓‘公意’（General will）是同其自身，也就是同自由相矛盾的。”（Kant, 1991：101）提出“公意”概念的卢梭自己也认为，实现真正的公民民主是

非常困难的。(Roussaeu, 1992 [1762])比卢梭稍晚一些时间的贡斯当(Constant, Benjamin Constant de Rebecque, 1767—1830)则认为,必须区分古代与现代民主的不同性质(Constant, 1818—1820),才能真正了解公民社会的性质与功能。贡斯当强调,在古代,虽然城邦的市民能够直接参与政治管理,但他们的民主和自由是受制于城邦整体。城邦市民的个人信念是同城邦全体市民的信念一致的。在这个意义上说,城邦市民并不拥有私人领域(private sphere)。现代市民则只能采取间接民主的方式,通过他们所选出的民意代表参与国家的管理;因为一方面现代公民社会是比古代城邦更大得多的共同体,另一方面它的一般成员必须集中精力从事经济和商业,没有充分的时间参与公共事务(public affairs)。(Constant, 1829)

现代民主国家的性质,决定了公民社会与现代国家之间的矛盾及其永久冲突性。正因为这样,公民社会中个人及其社会团体的存在,成为公民社会监督国家理性的最有效途径,也成为协调公民社会与国家之间的矛盾的中间环节。但是,现代国家的发展趋势,却正好压抑和削弱着公民社会的监督功能。福柯所描述的警政系统,就是国家对抗和削弱公民社会功能的主要手段。

福柯指出,由多样社会团体所组成的公民社会,有助于对抗和削弱专制和集权的国家,并有效地监督国家的权力界限及其使用范围。集权的国家机器总是千方百计地将公民社会中的个人加以“原子化”,使个人变成至高无上的国家机器的一个零件。公民社会的存在,通过它的多样而独立自主的社会团体监督国家的权力,同时又将个人的积极性和主动性组织起来,使个人的力量有效地发挥出来。

到了18世纪,警察的社会功能随着公民社会及现代国家机器的发展而进一步发生新的变化。监督生活于公民社会中的个人,越来越成为警察的主要任务。警察要时刻监督公民的生老病死状况和心态变化,了解他们职业能力、道德心以及对法制的态度。如前所述,早期的政治学家严格区分了国家的积极和消极功能,并把严格意义上的“政治”理解为国家的消极功能,把“政治”理解为对付国内外敌人的事务,而把“警察”理解为国家的积极功能的主要表现——因为警察的任务就是保证公民社会中的新事物的产生和成长,维护公民社会的正常秩序,加强国家的实力。当时的政治学家认为,如果说政治是靠法制和一系列禁令以及强制性力量来维护国家的统一和安全的

话，那么，警察主要是靠它的管理技巧和特殊技术，以积极的手段和方法来保证现代公民社会中的个人的幸福生活及其自由行动。正是为了维护公民社会的个人幸福和自由，警察必须干预个人的一切事务，尤其是他们的生活。显然，近代警政系统的创立和发展，是同近代生命政治的产生和发展相平行的。警政系统和生命政治，以理性的名义，使现代公民社会的个人生活和自由受到了严格的管制。而值得注意的是，近代警政系统是以保障个人自由和维护社会正常秩序的名义，将公民社会中的私人生活和个人自由，以神不知鬼不觉的手段纳入它管辖的范围。

福柯研究上述警政系统的职能及其策略，正是为了更深入地揭示当代社会中国家对于公民社会私人生活领域的粗暴干预的历史根源。所以，现代国家理性，无非是以现代某种类型的知识为手段，不断增加国家权能的现代“合理化”的政府。(Foucault, 1994: IV, 153)

### (3) 以规范游戏实行规训的当代社会

如前所述，现代社会是典型的法制社会，其法制系统不但越来越严密，而且法制本身也不断地分化和扩增，造成法规在整个社会中的无限伸展；但与此同时，现代社会又是一个规训社会和惩罚的社会。也就是说，现代社会虽然是法制化的社会，但它还实行严厉的规训和惩罚手段，因为法制的制定本来就是为了达到惩罚和规训的目的。而随着现代政治及国家现代化进程的加速发展，当代社会尤其越来越明显地进行层层规范化 (normalisation)。种种执行规训功能的规范，不但独立于法制而产生并自律化，而且还进一步取代法律，并越来越置于法制之上，在法律和法制的系统之外繁殖和横行。反过来，法制逐渐为规训服务，而实行规训功能的规范，发展成为与法制相平行的另一系统，成为各个政府行政部门及其权力机构无限扩权和滥用权力的方便渠道。在这种情况下，法制的存在和贯彻越来越停留在表面上，甚至只是成为装饰法制化社会的点缀形式。(Foucault, 1994: II, 695-697; III, 75-76, 213-214, 373-374; IV, 380, 539, 662-663, 775)

在法国当代社会中，法律的制定及其执行本来是独立于政府及其各个行政机构的立法和司法部门的事情，而且，根据宪法规定，立法和司法部门有权力监督政府对法律的执行状况。但是，现在的政府往往以执行法制为名，

在其行事的过程中自行制定一系列法规、法令和规范，为其扩权和滥用权力大开方便之门。这就使政府各个部门有可能根据其“工作需要”而不断发布各种规范和法令，导致国家各级领导和主管人员掌握越来越大的实权，对个人和社会整体的控制也越来越严密。福柯为此指出：“我们现在正迈向一种新的社会类型，在这样的社会里，法律的权力并没有衰退，而是正逐步整合到更一般的权力体系之中，即整合到规范的权力之中。”（Foucault, 1994: III, 75）“我们基本上变成了一个靠规范调解的社会（nous devenons une société essentiellement articulé sur la norme）”，“规范成为分割个人的基本标准”（Ibid）。

现代规训社会是从18世纪开始形成的。它的产生及其延伸存在是中世纪基督教权力规训模式在新的社会条件下的继续。如前所述，现代社会是法制社会，它的规训化显然不能原封不动地搬用基督教权力的规训模式。福柯指出，现代规训以及进行规训的各种规范的特征，就在于它们不同于中世纪的野蛮规训方式，采用了最新的科学技术成果，采取理性的权力技术和策略对身体进行全面的监视和宰制。如前所述，福柯曾经将这种新的规训权力称为“生命权力”。福柯说：“从18世纪开始，一种关于人的身体的统治技术发展起来了。”（Foucault, 1994: III, 516）现代规范和纪律的泛滥，就是试图控制身体的表现，它们是当代生命权力无限膨胀的结果。福柯指出：“生命权力发展的另一个结果，就是以损害法制体系为代价而膨胀起来的**规范游戏**（le jeu de la norme）。”（Foucault, 1994; 1976: 189）福柯在监狱史研究中所揭露的全方位环形敞视监督系统（环形全景监控监狱）以及各种现代全控组织机构（如军营、学校、养老院、医院、收养所等），就是现代整个社会的缩影。在这种全控组织机构中，人们实行规范化的规训，任何一个人的一举一动和一言一行，他们的身体和精神活动都被纳入规范的标准程序之中，并受到严厉的监控手段的宰制。在这种情况下，法制只是为规训开路和进行正当化的手段而已。（Foucault, 1997: 34-35; 53; 225-228）正如福柯所说：“法律的理论，就其实质而言，只认准个人和社会。这些个人是参与法制契约并受契约约束的人，而社会则是由自愿的契约和其中组成的个人所形成的社会体。”（Foucault, 1997: 218）也就是说，法制原本就是以约束个人和社会体为主旨。因此，规范在现代社会的泛滥及其凌驾于法制之上的趋势，是资本主义社会法制的原本身质所决定的。

值得注意的是，现代社会的规训是以各种论述的形式，特别以知识理性论述的方式提出来的。正如本书在分析知识论述的性质时已经指出的，论述具有象征性权力的性质，而且，它们还作为种种规范的实际功能在整个社会中散播。福柯指出，规训作为纪律和严谨的规范形式，在论述的散播过程中发生作用。（Foucault, 1997: 34）在某种意义上说，论述就是规范，而且是严格进行规训的规范。

现代社会的规范化（la noramalisation de la société）促使整个社会完成两方面的规范化。一方面是规训的规范化，另一方面是协调的规范化。两者相互交叉，保障生命权力有可能顺利地实现对生命体、生命过程以及生命活动的控制和协调。

#### （4）非法行为在现代社会的普遍化

任何社会都存在各种各样的非法行为（illégalisme）和非法事物，但每种社会有其自身不同的和特殊的非法事物。资本主义社会虽然号称“法制化”，但同任何其他社会一样也存在着各种非法活动、非法行为和非法事物；而且，这些非法事物是资产阶级本身的实际利益所需要的。（Foucault, 1994: II, 435）在法制化的资本主义社会中，法制及其合法性往往需要与它相对立的非法事物的存在，作为它的陪衬物，作为它的共存物，才能真正发挥现代法制的功能和实际效用。不仅如此，而且，资产阶级的实际利益也使它自身必须在合法性的掩盖下，进行各种类型有限度的非法活动和行为，并容许非法事物的存在。

在现代社会中，福柯尤其区分了两种不同的非法行为：一种是资产阶级的非法行为（un illégalisme de la bourgeoisie），另一种是一般人民群众的非法行为（un illégalisme populaire）。资产阶级不但需要实行它自身的非法行为，而且，也在一定程度上容许并确实需要人民的非法行为的存在。两者的并存实际上有利于资产阶级的社会统治。例如，资本主义社会中“黑社会”的存在，美国黑手党及其他类似的非法组织和非法行为，都是资产阶级所容许和纵容的。

但是，资产阶级所需要和容许的人民的非法行为是有限度的。资产阶级在容许人民的非法行为的同时，又千方百计地以各种法律和规范限制和约束

人民的非法行为，并以强有力的法律和规范惩治和规训人民大众的非法行为。福柯认为，资产阶级在这方面的惩治和规训活动，是现代社会各种法规、法律和规范逐渐完备和强化的真正基础。

早在资本主义社会形成时期，资产阶级就善于利用人民对于旧政权的不满，一方面主张实行全社会的法制改革，为资产阶级法制的建构及确立奠定稳固的社会基础；另一方面，资产阶级也借此机会，同时鼓励人民的反法主张和活动，为其自身实行非法活动和扩大非法性进行掩饰。（Foucault, 1994: II, 435-437）

### （5）以医院为主要模式而建构的现代福利社会

现代医疗制度和健康政策，是现代国家理性的一个重要表现，也是现代规训权力和生命政治全面宰制个人及社会整体的重要手段。本书在上一节论述国家理性时，曾经讨论了现代医疗制度和健康保险的问题。现在，在这一小节中，主要是从现代国家的社会政策，特别是福利政策方面，进一步分析现代社会的规训化和宰制化的特征。福柯认为，现代社会的医院系统及其医疗制度，是现代政治的一个重要方面。现代医学具有明显的政治性质。

现代社会之所以特别重视医疗制度的社会意义，就是因为它是唯一有效地将知识论述与权力运作策略巧妙结合的理性化制度。在谈到现代精神病治疗学的时候，福柯曾经赞扬原籍匈牙利的美国精神分析学家萨兹（Thomas Szasz, 1920—2012）所提出的批判原则。萨兹同英国精神分析学家莱恩（Ronald David Laing, 1927—1989）和库珀（David Cooper, 1931—1986）一样，严厉批判现代精神分析学对于人的本性的扭曲。福柯说：“萨兹认为，‘医学已成为现代的宗教’。我把这句话稍微改一改。在我看来，从中世纪到古典时代，宗教连同它的命令，它的法庭以及它的判决，曾经像法律那样发生作用。现在，我认为，与其说现代社会是以法制和规范，不如说是以宗教式的医学取代中世纪社会。”（Foucault, 1994: III, 76）现代医疗制度及其机构系统，是资产阶级建构资本主义社会的组织产物，也是他们实行生命政治，推行对个人和人口整体进行规训式的宰制策略的一个必要程序。福柯通过对于现代医院史的研究发现，18世纪之后，医学在现代社会的行政管理和权力机器运作系统中，占据着越来越重要的地位。（Foucault, 1994: III, 23）

在现代知识史上，瑞典医生、生物学家和自然科学家林耐（Carl von Linné，1707—1778）最早提出了按“种类”的等级原则将一切生物加以区分的方法。很快地，资本主义社会将上述自然科学分类原则运用于整个社会中。从此，生物学和医学成为现代社会统治者对被统治者进行区隔和等级分类的“科学”基础。（Foucault，1994：Ⅲ，517）通过医院制度近两百年来贯彻和实践，欧美资本主义国家全面实行了完善的医疗社会保险制和社会安全制，而法国和北欧各国，尤其将医疗社会保险制和社会安全制列为管制社会和个人的最基本的社会制度。正是通过这种实行分门别类的基本方法而建构的医疗制度，规训权力和生命政治才有可能对被统治者的生命全程进行严密的宰制、规训和监视。

福柯曾经系统地研究现代医疗制度的历史及其与权力运作的相互关系。他认为，医疗制度并非单纯的医学组织机构系统的问题，而是进行权力斗争和社会宰制的一个层面。医院既是资本主义社会本身的缩影，也是资产阶级进行社会改革及权力运作的实验场所。（Foucault，1994：Ⅲ，735—736）

医疗制度的上述社会意义和基本功能，使统治者选择了它，作为对整个社会完成全面宰制和规训的关键组织手段。正是在这种情况下，现代社会正加速向医院式的模式（*modèle hospitalier*）转化。现代社会的医院模式化，是现代国家越来越紧密地同现代知识发展相协调的必然结果，也是国家随经济发展而进一步控制整个社会生命过程的需要。“在19世纪和20世纪上半叶，由于政治知识同经济发展的紧密结合，导致了经济的突飞猛进。随着经济的发展，人们也发现经济的发展对个人生命产生了消极的影响……现在，世界正在朝医院式的模式发展，而政府扮演进行治疗的角色。政府主管的任务，就是依据医疗矫形外科的程序，促使个人逐步适应发展的进程。例如，在法国，在政府分配的廉租屋系统中，政府强制性地要求居住者维持一定的生活水准，不管他们的收入是否足够。所以，现在，在法国，政府的社会救济工作人员，实际上充当了这类家庭的财务管理者。医疗诊治是一种镇压形式。现在的精神病治疗医生就是有实权的人，他可以决定什么人‘正常’，什么人‘疯子’。”（Foucault，1994：Ⅱ，433）“整个世界就是一家大型的收容所和救济院，政府官员就是‘心理学家’，而人民就是‘病人’。犯罪学家、精神病治疗学家以及其他各种专门研究和治疗人的精神心态的专家，一天一天地越来越变成头面人物。正因为这样，政权正在取得一种新的治疗功

能。”(Foucault, 1994: II, 434)由此可见,政府正以医院为模式,不但从组织上改造整个社会,而且也以医疗诊治者的身份,对个人和社会整体从事“诊治”和“治疗”的工作,并由此对整个社会和个人进行“诊断”,将人们划分为“正常”和“异常”,实行名副其实的区隔和分类,实现对生命的全面的管制。

社会的上述医院模式化,在生命权力实现全面统治的西方国家中,更进一步体现为对于生命过程及生命体的宰制。这首先表现在一系列社会保险制(le système d'assurance sociale)和社会安全制(le système de la sécurité sociale)的建构和贯彻中。(Foucault, 1997: 219-223)失业保险(assurance de chômage)、疾病医疗保险(assurance de maladie)、机车驾驶保险、家庭火险、养老保险以及其他各种名目繁多的个人或集体保险措施充斥于现代社会中。政府充当了社会安全和社会保险制度的推销者和监督者,以便实现生命权力对生命的全面控制。

#### (6) 现代社会空间结构及其性质的转变

现代生产的发展以及现代规训权力和生命权力的形成,改变了社会空间的性质及其结构,同时也改变人们的时空观。福柯认为,在中世纪社会中,由于基督教世界观和人生观的影响,人们普遍地以循环的历史观看待社会及实际生活,很重视时间的“过去、现在、将来”的线性单向结构及其循环性。基督教时空观在理论上的典型表达形式,就是圣·奥古斯丁(Aurelius Augustinus, Saint Augustin, 公元354—430)在其《上帝之城》(*De civitate dei*)一书中所论述的模式。圣·奥古斯丁强调,以基督教“创世说”为基础的时间观,就是把人类历史看做由“创世”、“沉沦”、“救赎”三大阶段所构成的单向线性系列。空间不过是时间的延续和外在表现,所以,空间只是附属于时间的因素。康德虽然生活在启蒙时期,但当他试图依据现代科学,特别是数学的成果而探索时间的奥秘时,他仍然未能彻底跳出中世纪传统时间观的约束,主张把时间当成“先天的内直观的存在形式”,而把空间当成“先天的外直观形式”。(Kant, 1994 [1781])福柯为此批判现代历史哲学,并指出:“历史哲学将事件封闭在时间的循环中,它的错误是语法性的;历史哲学用‘未来’和‘过去’描绘出‘现在’的轮廓。”(Foucault, 1994: II, 83)



所以，福柯认为，传统社会基本上优先重视时间，把时间当成生命的基本存在形式。直到当代现象学出现，其重要代表人物，如海德格尔等人，仍然把时间当成人的生命存在的基本形式（Heidegger, M. 1986 [1927]），但福柯认为，资本主义社会开辟了无限广阔的空间，因而比时间更加重视空间，并使之具体化为“场地”（l'emplacement），变为生命的自由生存权的基本范围。“我们这个时代就是一个空间的时代。我们正处于一个共时代时代，一个交置重叠的时代，一个近远相对、由一个边界到另一个边界的时代，一个散播的时代。”（Foucault, 1994: IV, 752）这个时代的特征，就是不再以生命生存时间的长短，而是以占有空间大小及其内在密度，作为衡量和区分社会地位及个人声誉的基本指针。

空间在现代社会中的重要地位，使现代人甚至在做梦的时候，也期望自己能够占有尽可能大的空间。现代人所追求的理想空间，就是显示自己资本和权力的空间，显示自己占有和排挤他人生活空间的权能的空间。宾斯万格在分析梦幻的重要意义时曾经说：“空间是我的权限的见证。”（转引自 Foucault, 1994: I, 102）福柯指出：“空间构成了我们共同体生活的基本形式，空间在权力运作中是非常基本的东西。”（Foucault, 1994: IV, 282）

在我们这个时代，对于创作者来说，空间的重要意义还在于向文字和书写提供了广阔的展现图景，也为野心勃勃的人们提供扩大权力的想象可能性。在现代社会中，一切权力争夺和利益竞争都是建立在狂野的征服筹划的基础上。现代的权力竞争的主角们，都是具有文字书写能力的知识分子。他们最善于通过文字书写游戏筹划他们的权力扩大远景。文字书写游戏需要空间，就如同生命的存在需要空间一样。为了扩大权力范围及其影响的程度，人们利用文字书写游戏，尽可能使用间隔、延伸距离、重复、散播、间断和碎片化的形式，不断延伸和蔓延实际的空间。现代文学中最杰出的作家们在这方面的创作成果，为权力竞争者通过扩大空间增强其权力范围提供了最好的范例。（Foucault, 1994: I, 100-104, 172-175, 197-200, 233-242, 250-261, 407-412, 642-646; II, 123-124, 676-677, 681-684; III, 190-197）

所以，更确切地说，资产阶级所重视的空间不是抽象的“空洞洞”的一般空间。他们更感兴趣的，毋宁说是可以给他们带来利益和权力的空间。这样的空间，就是场地。（Foucault, 1994: IV, 754）

场地不同于空间的地方，就在于它的有限性、具体性及私人性。资产阶级固然很重视生活和工作效率，并以时间作为基本计算单位统计效率的高低，总是力图在单位时间内获得最大限度的利润，以最大限度的高效率使资本增值。但资产阶级又最讲求实际利益，将实用利益列于首位。因此，对于崇拜实用主义（le pragmatisme）的资产阶级来说，任何资本和利润，归根结底，都首先必须体现在实实在在的占有权和控制权方面，而占有权则直接体现为他们所能够控制的场地的维度结构，也直接表现为他们的实权所能施展的范围。所以，资产阶级的一切权力争夺，首先就表现在对于权力展现空间的争夺上。这个权力展现空间，就是“场地”。空间是一般性的，场地才是实实在在的和具体的；空间是无限的和中性的，而场地是有限的、有边界的和有所属的。因此，场地直接同个人资本和利益相关联，直接关系到个人的生死存亡，直接关系到个人的权力状况，也直接关系到个人的社会地位。就是因为这样，资产阶级不愿泛泛地谈论空间，而宁愿更重视场地。

随着现代社会的发展，场地日益替代空间（l'espace）。这首先是因为场地是权力斗争的阵地，而其分布状况及结构是权力斗争的结果。

场地的扩大、膨胀及恶性重叠化，把越来越多的个人排除（l'exclusion）到社会的边缘。这些被排除的人，绝大多数是社会各领域中所进行的残酷权力斗争的真正受害者和牺牲品。所以，现代社会就是一种靠场地的扩大而不断实现空间上的分割和排除的社会。福柯指出：“以上所有的分析，主要关系到‘在内部的空间’（l'espace du dedans）。而现在，我要特别论述的，是‘在外面的空间’（l'espace du dehors）。我们所生活于其中的空间，在我们之外使我们被吸引的那个空间，在那里我们的生命、我们的时间和我们的历史都受到腐蚀的空间，在那里我们自己受到折磨和被冲击的空间，其本身实际上是一个异质的空间（un espace hétérogène）。换句话说，我们并非生活在某种虚空之中，似乎我们可以在那里放置个人和事物。我们并不是生活在一种可以闪烁出灿烂光芒的虚空中。我们是生活在一个用各种关系构成的整体内，而它是由相互间不可化约和绝对不相重叠的场地所决定的。”（Foucault, 1994: IV, 754-755）

从资产阶级制定法制以来，由个人占据的私有财产就被标示为生命自由的主要保障，成为法制保障的主要对象。为了满足其无止境的权力意愿，资产阶级从此首先尽全力扩大私有财产，因而也千方百计扩大“场地”的范

围。因此，场地，并不仅仅指具有空间形式的某块土地，而更重要的是能够展现和彰显权力的基本条件，是个人生命及其存亡的最基本条件。

所以，占领空间，首先就意味着在其占有的场地中实施其权力的管辖能力，也就是在其场地范围内实现最大限度的控制权和宰制权，使生活在他们所属的场地中的人们感受到其权力控制的效果，不得不承认和接受统治的秩序。场地的私有性，使它不单单成为现代社会标示社会地位的重要标记，成为每个人占据私有财产及其权力影响范围的重要指针，而且，也使场地本身成为个人间相互不可取代和不可侵犯的私有财产。

资产阶级所追求的这种场地的最好实例，就是本书以上各节所论述的现代医院机构。以现代医院为典范的全控机构，就是“场地”的最好表现形态。在其有限的空间结构中，一切人都受到控制，都必须严格地遵守一定的活动纪律和说话规则，实行特定的生活方式，并随时随地受到严厉的监视和操纵。如前所述，福柯在研究医院史时指出，从18世纪开始，统治者特别重视医院制度和机构的改革，以期通过医院系统的空间特殊结构，对被统治者实行全面的控制。医院机构的空间结构，展现了“场地”在当代社会中对掌握和扩展权力的决定性战略意义。（Foucault, 1994: III, 25-28）所以，以医院、军营和学校为例，我们就可以典型地看到为什么资产阶级如此重视具有特殊结构的场地！

场地的绝对重要性，使现代都市的建筑结构越来越多样化和重叠化。都市建筑一向是西方资本主义社会生活的中心舞台。（Foucault, 1994: III, 192）研究现代资本主义社会的西方著名社会学家，不论是伊莱亚斯（Nobert Elias, 1897—1990）和维伯伦，还是桑巴特、齐美尔、布隆代尔以及布尔迪厄等人，都一致认为，现代资本主义的发展同近代都市的奢侈生活方式以及都市文化（Urban Culture）的兴起密切相关。（Elias, N. 1978 [1939], 1982 [1939], 1983 [1969]; Sombart, W. 1900, 1902, 1967 [1913]; Simmel, G. 1904, 1905, 1909b; Veblen, T. B. 1899; Braudel, F. 1967—1979, 1981 [1979]）当资本主义刚刚在中世纪社会内部初露其萌芽的时候，生活在大都市中的新兴资产阶级，为了建立他们在社会中的显赫地位，也为了同那些旧社会统治阶级竞争，就已经开始将都市的建筑当成他们显示权力意志和特殊社会身份的标志。由于当时新兴的资产阶级集中在都市，所以，他们的实际影响及其扩大，往往是从都市到乡村以及更遥远的

地方。

资本主义作为一种社会制度而建立的时候，拥有政治、经济和文化各方面优势力量的资产阶级建构起以都市为中心的民族国家和世界殖民地统治网。一切最先进和最有效率的政治、经济和文化机构都设置在都市之内。现代都市几乎成为各个国家和世界各地的文化中心，不仅设有足够的先进设备和机构，而且也集中了最有创造力的文化人、艺术家以及各种人才资源，同时垄断了一切最重要和最新的信息，这都有利于都市在文化生产方面实现对于本国其他边陲地区以及对于世界各地的控制。如果说，在中世纪时，统治者是由当时作为权力中心的**宫廷社会**（The Court Society）开始，进行其炫耀权力的奢华建筑的话，那么，到了资本主义社会阶段，显示资产阶级权力的建筑模式，就是以资产阶级集中的现代大都会为中心。现代社会资产阶级对于场地的争夺，也集中在都市建筑方面。

所以，在探讨现代空间及场地的特点时，福柯非常重视现代都市建筑。都市建筑不能只从字面意义来理解，它并不是单纯指都市中的建筑群，而是指一系列与都市建筑相关的一整套制度、机构、网络、组织、人力资源、生活方式、都市精神及其他实际力量所组成的**权力网络系统**。它具有广泛多元的表现形式，以都市的时空结构为基本基地，建构起一种由特定时空、有形和物质硬件结构为其基本框架，同时又以其内在的无形软件象征性体系以及一整套由特殊生活方式所表现的气氛环境作为它的强有力的精神灵魂，从而形成庞大而复杂的文化系统。现代都市文化是一种非常活跃、富有生命力并具有自我更新和自我扩大能力的文化力量。同时，它又兼有侵略性、渗透性、扩张性、诱惑性和伸缩性。它要通过由都市发射出去的交通、媒体和信息网络，像章鱼一样，把它的触角伸到一切可能的领域，并无止境地延伸出去。而且，这并不是单向平面放射网，而是既有输出、又有输入，既有发出、又有回笼的无穷交错循环网络，以至于它自身既能控制和掌握整个世界，又能将世界各地的一切物质和精神营养再集中回收、消化和加工，不断吸取整个世界的物质和精神创造成果，使都市变成越来越雄厚、强大、兴盛和多智多艺的政治、经济、文化和生活中心。这种在资本主义发展过程中形成和不断巩固下来的都市建筑中心结构，会在资本主义扩大再生产中继续以恶性循环的流程发展下去，使整个世界变成由纽约、东京、伦敦、罗马、巴黎、法兰克福等西方大都会为中心的全球化结构。

现代资产阶级的权力扩展，首先必须以都市建筑文化作为其实际支柱和基础。因此，资产阶级权力意志的表现形态，首先呈现为都市的特殊建筑空间架构，并由它作为硬件装备，建构起远远超出硬件网络结构的庞大都市权力关系网络系统。因此，建筑文化是现代都市权力关系网络系统的基本骨架，它在都市空间中占据主导地位，为都市生活及其在整个世界中所发挥出来的实际力量提供基本的实体空间和基地，体现出各个都市在物质经济、科学技术、文化及生活气质等方面的状况。如前所述，在整个资本主义社会发展的过程中，现代都市始终都是政治、经济和文化的中心。可以这样说，资本主义现代化的进程，就是使世界时空结构改变成以都市为中心的资本主义制度的过程。现代都市是资本主义制度的统治中心，一切最先进和最有效的技术力量及其成果都集中在都市。因此，现代都市建筑集中了最重要的政府行政管理中心、商业中心、工业生产中心、科学园区、文化和娱乐中心以及居民居住社区。它们是由呈现多元建筑艺术的不同建筑群所构成的。这些建筑往往包括政府机构建筑群、广场、公园、经济金融机构、商业建筑、街道、桥梁、交通网、地上地下建筑、娱乐场所及居住建筑等。当然，现代都市已经不再是平面或一般的立体建筑空间，而是现代和后现代梦幻式立体的多维度空间，表达出比现实空间丰富得多的虚拟而变幻的欲望世界和权力扩展图景。由此，都市建筑并不仅仅是几何图形式的传统空间结构，而且还呈现为多样化色彩声响及其他各种象征性因素组成的空间，综合着过去、现在和未来的可能的奇幻生活图景。对于这样的都市建筑景象和特殊结构，波德莱尔和本雅明等人，早就已经在他们的艺术评论和美学著作中，进行了形象的描述和深入的理论探讨。

都市建筑空间所表现的，是空间形式及其相互关系的象征意义。建筑通过其形体表现而将其中所隐含的功能和技术转化为一种建筑艺术。都市建筑随着资本主义社会的发展，采取了越来越多的不同的和极不稳定的表现形式，也因其不同的文化背景而呈现多样化，各自选用不同的表现方式和特殊的建筑语言，因而形成了不同的风格。空间组合不仅是现代高科技物质性建筑材料的综合表演及其经济实力的体现，也是都市建筑美学理念及其象征性意义的流露。都市建筑以现代和后现代超传统建筑要素和组件为构成手段，以其特殊的空间结构语言，表达出都市资产阶级对于都市居民及其周围世界的权力统治意愿和欲望。因此，都市建筑并非单纯是一种表达物质经济实

力、具有实用价值的技术产品，它也是具有审美功能的造型艺术作品。都市建筑所隐含的美学价值既来自它的实用的、可以看得见和可以感受到的社会内容，而且也来自其造型的各种表现形态。都市建筑美往往体现在三大层次上：环境美感、造型美感和象征美感。环境美感是都市建筑给人的第一个、也是最初的美学感受，它向人们提供整体性的非理性意蕴和感受，通过环境设计造成的气氛，向身临其境的人提供建筑审美的最初层次，表达某种壮丽、雅致、飞动、博大、小巧或谐和的感性印象。造型美感，它是建筑美感的核心部分，它是由若干可以被感知的建筑形式、式样及其逻辑内涵等因素所构成的。在建筑造型中，形式美是最具有决定意义的。至于象征美感，它是建筑艺术所追求的深层境界，以期通过象征所发挥出来的强大感染力，取得有形空间所不能完全表达出来的审美效应。

19世纪俄国社会哲学家兼美学家赫尔岑（Aleksandr Herzen，1812—1870）说：“没有一种艺术比建筑学更接近神秘主义了：它是抽象的、几何学的、无声响的、非音乐的、冷静的东西，它的生命就在于象征、形象、含蓄和隐喻。”（《赫尔岑全集·回忆及沉思》）作为一种艺术的都市建筑文化，以建筑艺术的神秘力量向整个资本主义世界生产、发射、传播和集中最重要的信息，实现这些现代都市对于各个地区和领域的统治和控制。其实，被都市建筑艺术感染的人，首当其冲的，不是远离都市的边陲地区居民，而是都会市民本身。这些生活在都市建筑中的市民，不仅在他们进行职业活动、上班或执行公务时，而且在他们返回家室而同他们的家人过家庭生活的时候，也跳不出都市建筑的牢笼。都市建筑如同如来佛的手掌一般，将都市市民全部限制在建筑时空中。因此，都市建筑所造成的各种气氛和气息，时时刻刻伴随着都市市民的全部生活历程。都市建筑有时丰富了都市市民的生活，提升了他们的生活情趣。同时，它又压抑了他们的生活需求，隔绝了他们之间的联系，使他们之间成为各自孤立的“个体”。被都市建筑所管辖、熏染和“异化”的都市市民，只有当假期和休闲时刻到来的时候，才有机会走出都市建筑的有限空间。这就造成了都市市民的休假狂和休闲狂。他们最理想的休闲去处，就是离开都市最远的山区、乡间和海岸。假期从都市冲出的市民度假潮，就是都市建筑文化所造成的一个恶果。不仅如此，生活在都市建筑“丛林”中的都市市民，为了避免都市建筑的精神压迫，也在都市内掀起抵抗都市建筑的浪潮。他们把他们的汽车当成他们的第二居所，甚至当成他们

的个人人格的延伸。他们以步行、骑自行车以及广泛种植树木等行动，试图抵制和抵消都市建筑所造成的“污染”气氛。有的人宁愿钻进自己的汽车里，在道路上狂跑或飙车，也感到比关在都市建筑中舒服。所以，资本主义社会中流行起来的飙车、驾车兜风的风气，实际上就是都市建筑文化的一个“副产品”。至于远离都市建筑的乡间居民和边陲住民，并不会因为他们之远离都市而幸免于都市建筑文化造成的精神伤害。

现代社会对于空间和场地的极端重视，还有它的历史渊源。福柯指出：“空间本身在西方有它自身的历史。忽视空间与时间之间的这种命定的交错关系是不可能的。为了描述空间的历史，可以说，早在中世纪时代，就已经存在着一个由各个地方所组成的等级交错的地域共同体（un ensemble hierarchies de lieux）：神圣的地域和世俗的地域；有设防的、被保护的地域和开放的、无设防的地域；都市的地域和农村的地域。这一切关系到人们的实际生活的空间。对于宇宙论而言，存在着与天国地域相对立的超天国地域，而天国地域又同地面地域相对立。此外，还有些地域曾经存在过某些事物，但后来这些事物被强制性地搬移出去，而与此相对立的另一些地域则存在着某些事物，而且它们的存在是符合自然的。就是这些分等级的、相对立的以及相互交错的地域系列，大致可以称为中世纪的空间，这是地域化的空间。”（Foucault, 1994: IV, 753）但是，福柯指出，随着西方社会的变迁，随着资本主义社会的出现和产生，随着伽利略（Galileo, Galilei, dit Galilée, 1564—1642）的物理学科学新理论的诞生，中世纪的上述地域化的空间变成了开放的空间。在福柯看来，伽利略新的空间观的重要性，并不在于强调宇宙空间的地球中心论，而是在于发现了一个无限开放的空间。从此以后，广袤性或具有一定维度的空间结构（l'étendue）就取代了地域化（localisation）。具有广袤性和一定维度的空间观念，是近代科学论述的产物。它在相当长时间里，曾经指导着资本主义社会的全部社会生活进程，并作为现代社会法制和规训权力运作的基本原则。随着资本主义社会的进一步发展，这种以广袤性和特定维度作为衡量标准的空间概念逐渐地丧失了意义。现代市场经济、激烈残酷的权力竞争以及科学技术发展的新趋势，要求人们改变他们的空间概念。资本主义越发展，权力竞争就越激烈；空间显得越来越拥挤和有限，交错重叠的新事物加速产生，生命权力和科学规训的宰制程度就越来越严密。在这种情况下，“场地”取代了空间。福柯说：“场地是由各个点或因素之

间的相邻关系所决定的。严格地说，人们可以把场地说成系列（des séries）、树林（des arbres）或栅栏（des treillis。”（Foucault, 1994: IV, 753）

促使空间转变为场地的原因，还有科学技术方面的因素。现代信息科学的发展、计算机知识及其广泛运用、独具风骚的数字技术的普遍性，都加速提升了场地在整个现代社会权力竞争中的决定性意义，也因此赋予场地比空间更加珍贵的独一无二的价值。

场地的无与伦比的价值，并不仅仅显示为它对于生命活动地域的重要性，而且，更在于它对于个人在其邻近人际关系中的实际状况及其地位的显示。场地直接地显示每个人在同他相关的人际中的地位，显示他的沟通和隶属关系的具体特点。所以，在现代社会中，决定一个人的社会地位的，是他的场地占有关系。

总之，从空间到“场地”的上述历史转变，显示空间成为权力争夺的主要战场。（Foucault, 1994: IV, 282）在当代资本主义社会中，场地就是权力的象征；场地越大，就意味着权力越大，因为场地就是资本的直接表现。

## 第五节 对现代媒体及大众传播的批判

对于现代媒体及大众传播系统的批判，是当代法国后结构主义、解构主义和后现代主义的一个重要论题。几乎所有当代著名的法国思想家，诸如德里达、鲍德里亚、布尔迪厄、利奥塔（Jean-François Lyotard, 1924—1998）和福柯等人，都一致地关切现代媒体（media）及大众传播（communication）系统的问题；而且，他们也几乎一致地谴责和批判政府与各种霸权势力对媒体的控制和垄断，批判当代媒体及大众传播系统的商业性、垄断性、功利性和非自律性。

福柯等人首先看到了现代媒体及大众传播系统同古典时期市民社会（la société civile）中的媒体及大众传播的根本差异，对当代媒体及大众传播系统的社会功能表示质疑，甚至失望和愤慨。福柯尤其严厉批判了当代媒体与大众传播系统同权力网络之间的相互结合。他认为，当代媒体几乎失去了严格意义上的公民社会媒体所承担的责任。为此，福柯把当代媒体的所作所为称为一种同“权力游戏”相交结的“沟通游戏”（jeu des communications）。



(Foucault, 1994: IV, 235)

接着，福柯也和其他当代法国解构主义和后现代主义思想家一样，指出现代社会的重大变迁及媒体大众传播系统的堕落。福柯指出，现代社会已经不是古典的公民社会。在古典社会中存在过充当国家与公民社会之间的调解者和中介因素的媒体体系，但已随着现代资本主义的发展而发生了根本变化。因此，我们所说的媒体，已经不是传统的媒体，而是当代最泛滥和最有效力的那些媒体机构及其数码化和密码化的信息。而在今天，这样的媒体首先就是电视、广告和电子网络。它们取代了原来以文字为主要手段的报纸新闻系统的统治地位。随着电子网络的出现及其泛滥，人类确实已经进入到“数字世界”（le monde digital; Digital World）的新时代。在当前的数字世界中，最有效和最横行的媒体就是电视和电子网络。以电视和电子网络为主的当代媒体系统，不论从结构和功能方面，还是从它们同国家与权力机构的关系而言，都已经不同于古典时期的媒体系统。

其次，福柯明确地将媒体与大众传播系统放置在当代权力关系网络之中，并从它们在整个社会权力关系网络中的地位及实际功能，分析和批判现代媒体的性质。福柯认为，现代媒体已经直接成为社会权力网络的一个重要构成部分，它本身就是一种权力系统，并同整个社会的权力网络保持不可分割的关系。所以，现代媒体的运作，既从属于权力网络的内在斗争逻辑，也从属于政治权力的斗争利益及走向，而且，还直接为权力斗争的需要，特别是为政治、经济及各种垄断势力的利益服务。福柯指出：“客观能力的发挥及其实效，在最基本的因素的范围内，涉及沟通关系（des rapports de communications）。它们还直接同权力关系保持紧密关系。”（Foucault, 1994: IV, 233）福柯在这里所说的“客观能力”，指的是权力网络以及媒体对社会所发生的客观影响的程度。

由于现代社会结构的急剧变化以及科学技术的发展，现代媒体已经成为当代社会整体结构的一个重要组成部分，而且，由于它的社会地位的提升，权力网络非常重视媒体的社会功能，以至两者进一步紧密地相互交错，构成普遍地宰制整个社会的强大力量。福柯指出，现代媒体同当代权力关系网络之间形成了一个全面的社会控制网。与此同时，当代媒体和大众传播事业的性质的转变，使它们也成为统治者所掌控的**象征性暴力**（La violence symbolique）的主要工具。福柯在多次的抗议活动中，曾同大多数社会群众一起，

反对媒体对社会生活的扭曲，也揭露现代媒体为统治者制造象征性暴力的堕落行为。

福柯等人指出，当代媒体在全世界的发展及其技术化、垄断化和高度组织制度化，使媒体的触角伸到各个角落。媒体的上述特征，使它很难保持传统媒体原有的单一专业化及其自律性（*autonomie*）。在当代西方文化和生活方式全球化（*mondialisation; globalization*）的过程中，高度科技化、数字化和网络化的媒体系统，包括新闻、广告、出版、广播等，特别是电视和电子网络系统，简直成为称霸和横行社会的某种权势。因此，人们甚至可以说：“电视就是世界”；“世界就是电视”。或者说，世界就是媒体，就是信息；信息和媒体及其所散播的论述，就是世界。如此等等。

在这种情况下，对于媒体及其同商业、技术、权力和意识形态的关系的研究，几乎是属于同一个范畴。在当代社会中，商业、媒体、技术、权力和意识形态是紧密结合在一起的，而媒体则成为以上各种因素相结合及其综合运作的中介。英国社会批判理论家汤普森指出：“我们现在生活在一个由象征形式的广泛流通扮演重要角色并日益增长的世界之中。在所有的社会中，语言表达、姿态、行动、艺术作品等构成的象征形式的生产和交换，始终是社会生活的普遍特征。但是，在早期近代欧洲资本主义发展的促进下，随着现代社会的出现，象征和信号的性质及其循环扩展的程度已经采取了新的形式，并在数量上大大地增加了。同制度上朝向有利于资本积累的改进相平行，技术手段也得到了根本的改造，使得象征形式的生产、再生产和周转能够以空前未有的程度展开。这些被称为大众传播的发展，尤其是受到电子符码化技术以及象征形式传播技术的大幅度改善而膨胀起来。”（Thompson, J. 1990: 1）

20世纪下半叶权力关系网络运作模式的变更及其魔术式效果，是同电话、电视、出版以及计算机网络等媒体沟通事业的爆炸性发展有密切关系的。随着世界经济和文化的全球化，电视、电影、出版等媒体本身也实现了全球化，使得媒体及其论述在全世界的传播和推销变本加厉。在这种情况下，社会大众的日常生活也实现了全球化。任何时间和空间的间隔及距离，都不能限制全球社会大众日常生活的全面相互影响。而在全球化过程发展的同时，全球各地也越来越本地化、本土化和在地化。全球媒体在全球化过程中扮演了特别重要的角色。科学技术的成就使各个国家的媒体网络有

可能兴建全球化的卫星通讯系统，将全球各个地方连成一体。媒体网络的全球化使媒体传播的内容实现了空前未有的国际化。不仅新闻内容，而且还包括各种节目及广告，也实现了国际化。电视等媒体网络由此建构了它们的国际化听众、观众和受众。通过全球化的媒体网络，任何国家和地区都可以毫无困难地接收国际节目。媒体的全球化也导致媒体网络资本和所有权的国际化。几乎所有的大型媒体网络都属于跨国财团系统。媒体网络的全球化使媒体同权力网络的相互关系超越了国界，变成全球范围内的综合宰制力量。

当代媒体的发展及其社会影响力已经足以说明：媒体的发展程度在很大程度上，可以决定现代社会的发展程度，也可以显示权力斗争的走向及其紧张关系。

首先，如果我们以媒体发展程度为标准，可以将现代社会分为两大历史时期：第一时期是“前信息时期”，第二时期是“信息时期”。前信息时期相当于前消费社会，也就是从古典资本主义社会到第二次世界大战以前的西方社会。信息时期就是我们所说的消费社会阶段，是晚期资本主义时代的西方社会。在前信息时期，西方社会的媒体以印刷传播系统为主，主要是由报纸、出版业和广播电台所构成的网络。到了信息时期，主要以电视为中心，整个社会充斥和传播着难以计数和不断更新的图像（images）和信息（information）。正如费舍通（M. Featherstone）所说，这是以图像和信息充斥整个日常生活的现代社会的特征，在那里，缠绕整个日常生活，并以强大效率运作的媒体网络，传播着无止境更新的符号和图像，迫使社会大众接受。（Featherstone, M. 1991: 67）

广告与媒体不仅是权力运作的联系和传播中介渠道，而且也是它的统治者发布各种意识形态理论及其具体论述的温床和增生环节，同时也是权力关系网络在其流变过程中上下起落和不断更新的基础条件和指示器。权力关系网络同广告与媒体之间，几乎构成了某种互相依赖、互相寄生和互相促进的交织关系。

“权力论述及其所控制的意识形态的传播，在很大程度上是媒体制造出来的。”这句话在目前这个时代一点也不夸大。当代媒体之所以如此“万能”，是因为它借助当代社会权力操作和科学技术的威力，已经变成彻头彻尾的“信息”的代名词。正如麦克卢汉（Marshall McLuhan, 1911—1980）

所说：“媒体就是信息。”（the media is the message）（McLuhan, 1964）媒体之“万能”，立足于当代信息社会的整体结构及其特征，同时也依赖于它同权力关系网络之间的紧密关系。当代科学技术的威力加强与商业、政治以及整个文化力量的结合，使媒体系统建构了强大的硬件和软件网络，并使之时时刻刻存在并运作于整个社会之中。当代媒体的无所不在，使它反过来成为权力斗争及其策略运作的工具，也使它成为当代社会生活的中心。美国研究电视等媒体文化的专家艾伦指出：“关于同电视究竟有什么样的关系，这确实是值得思考和研究的；而它之所以重要，是因为电视已经以如此多种多样的方式，在如此多的不同地方，介入到如此众多人的日常生活中去。现在，全世界各个地方在一天之内，共有 35 亿小时的时间是用来观看电视的。但不论其他任何地方，都没有像美国这样，电视成为日常生活的一个不可分割的组成部分。全美国有 92 000 000 个家庭，平均每家拥有一台电视。也就是说，占总人口 98% 的人都看电视。其中，又有 70% 的家庭平均每家拥有一台以上的电视。这些美国家庭所拥有的电视比电话还多。这些家庭平均每天开电视七小时以上。大约在晚上七点到十一点之间，不同族群、社会群体和经济群体的美国人，都在有电视播映的地方消磨他们的大部分时间。”（Allen, 1992: 1）

在接收电视节目的成千上万的观众和听众之中，有相当大部分人是完全被动的。也就是说，面对当代电视的“连续轰炸”，他们永远是温顺的接受者。这些几乎绝对被动的电视受众，大体可以分为两大类：第一类是经长期艰苦劳动和工作的折磨、找不到别的休闲出路而又缺乏知识或懒于思考的人们，这些人属于社会广大下层工人和一般民众中的一大部分。他们往往在工作之余和日常生活的相当大部分时间内，留在家中观看电视。第二类是儿童和未成年的青少年。这些青少年缺乏辨别能力，同时又在课后受困于家庭之中。正如研究电视的专家白金汉（Buckingham）所指出的：“儿童和电视的关系是典型地属于‘单向因果过程’（typically regarded as a one-way process of cause-and effect）。在这种情况下，儿童成为电视的最典型的纯然无力的牺牲品。”（Buckingham, D. 1993: VII）

福柯指出，为了真正揭示现代社会各种权力的性质及其运作的策略，必须从权力关系（*relation de pouvoir*）、沟通关系（*rappports de communication*）以及客观能力（*capacités objectives*）三大方面进行探索。各种权力的性质，

是在它们与其他权力的区分中，在它们对其实施对象的操作效果中显示出来的。因此，在当代社会中，首先必须区分出权力的实施对象以及它们对于对象的操作能力。权力对其对象实施影响是直接靠其自身的威力，或者是靠它所使用的中介手段。正是在权力实施的过程中，显示出不同的权力操作个人与社会团体的能力和策略。沟通和媒体系统之所以重要，就在于它们充当了权力关系与其运作客观能力及实际效果之间的中介。不论是谈论法制的权力，制度或机构的权力，还是意识形态的权力，都必须在它们与其实施对象的关系中加以考察。就是因为这样，媒体和沟通传播系统在当代权力网络的运作中扮演了非常重要的角色，因为媒体始终是当代权力网络对其统治对象实施实际客观影响的必要中介手段。现代社会的复杂性，决定了各种权力实施过程的中介性、反思性和曲折性。现代媒体和传播系统就是在这种情况下，参与了现代社会权力网络的实际运作，并直接成为它们的核心部分。

当然，不能简单地混淆权力关系与沟通关系。福柯认为，所谓沟通，指的是利用一种语言，通过各种信号系统或者通过一系列象征性的中介因素，向权力统治对象传递信息和情报，以便实现权力宰制，并达到权力运作的策略斗争目的。(Foucault, 1994: IV, 233) 但是，权力关系、沟通关系以及客观能力之间，毕竟存在着紧密的相互关系，以至它们三者构成了相互依存和相互渗透的整体。在这个意义上说，沟通和媒体系统就是权力关系网络的一个重要组成部分。福柯指出，在由以上三者所构成的整体中，首先有各种事物、有目的性的技术、劳动、工作以及现实的改造等不同领域；其次，又有信号、沟通以及意义制作和相互流通等不同领域；第三，还有各种宰制手段的统治和控制，也还有各种不平等性以及人对人的影响等因素。上述三大方面，始终都是相互渗透、相互交接和相互影响，不但影响着权力关系网络的运作，还影响着沟通和媒体系统的存在及其效果。当代媒体凭借它所制造和发出的各种信号，对整个社会和所有的个人实行宰制和规训。这是一个不折不扣的“监视与信号系统”(le système Surveillance-Signes)。福柯指出：“整个世界就是由一个静悄悄的监视与信号系统建构起来的。……墙壁、天花板等等，到处都长着眼睛。……周围的一切，只有信号而已。几乎没有一个信号是正常的语言。”(Foucault, 1994: I, 183)

媒体功能的实现及其扩展，还要靠媒体活动过程中所应用的策略及其具体形式。福柯充分估计到当代媒体的特殊结构及其特殊运作策略。(Foucau-

lt, 1994: IV, 233-234) 媒体所应用的策略包括“高频率说话”(parle à voix haute)、“连续轰炸”、“不惜重复”、“制造幻影”和“塑造偶像”等。这些策略的贯彻,使监狱中的犯人以及社会大众、商店顾客等,成为媒体主要猎取、规训和征服的对象。在今天的社会中,人们可以一天不吃饭、不睡觉,却无法一天不接受广告,无法回避电视节目和媒体的骚扰。不但在社会中如此,而且,各个公司、车间、机关等具体单位,也通过媒体的信号系统,对人们进行各种各样无止境的骚扰(harcèlement),直至人们精神疲惫不堪、神经衰弱、麻木不仁和无能为力,迫使人们就范或任其摆布。

媒体所使用的这些特殊策略,在很大程度上是同媒体所制造的信号系统的特征紧密联系的。媒体系统所采用的特殊符号结构及其特殊运作规则,使它们不折不扣地成为富有控制效率的象征性权力。这种由媒体所释放的特殊符号结构,一旦投入运作过程,就形成比一般权力更巧妙的权力形式。所以,不但媒体本身,连同其资源和信息,也变成权力的一种形式,而且,它们的运作过程及程序,也构成当代权力网络的组成部分。

福柯严厉批判了哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929— )的沟通理论,强调指出哈贝马斯忽略了沟通与权力网络之间的紧密关系。因此,哈贝马斯将“统治”(domination)、沟通(communication)和有目的的行动(action téléologique)混淆起来,并错误地把它们归结为三种“超越性”。

沟通和媒体系统中各因素之间的相互关系,以及沟通和媒体系统同权力关系网络之间的相互关系,构成多种“沟通游戏”与“权力游戏”,也造成沟通游戏与权力游戏之间的紧密关系。(Foucault, 1994: IV, 233-235)

沟通游戏是沟通与媒体系统内部各因素之间及其与权力关系之间的力量紧张关系的基本表现。由于沟通和媒体系统内部各因素之间及其与权力关系网络之间包含着非常复杂而多样的成分,而且,它们又呈现为非常复杂的动态趋势,所以使得沟通游戏成为变化不定的状态。福柯意识到沟通和媒体系统各因素的复杂性,强调沟通游戏的不确定性和多向变化性。游戏的实现及其效果,决定于沟通游戏中各力量所采用的策略和计策,决定于沟通和媒体所使用的现代技术及其实际程序的效率。在沟通游戏中,必须充分考虑到沟通和媒体系统本身以及它们的读者、听众和各种形式的受众的因素,同时考虑到这些因素之间的变化的可能性。

沟通游戏与权力游戏之间的协调及配合,构成规训和纪律的实施过程的

必要环节。(Foucault, 1994: IV, 235) 在现代社会的规训和纪律的实施过程中, 沟通同权力之间相互结合, 形成对于整个社会及个人的宰制的有力杠杆。

随着当代媒体脉络及其运作的产生, 社会中也同时出现了一种前所未有的“媒体文化”(Media Culture)。这种媒体文化的产生, 不但改变了媒体本身的性质, 而且也改变了传统文学和艺术的性质, 为政治和经济的权力网络对于媒体的宰制提供了广阔的可能性。由于当代电视的盛行及泛滥, 当代社会的文化已经变成地地道道的“媒体文化”。现代媒体文化并不是传统市民社会中的媒体, 而是深受商业和政治权力干预及操纵的统治手段, 不能再继续使用传统的传播理论和基本观点, 因为传统的传播理论总是认为, 传播过程只是关系到一种传播生产者同传播接受者之间的单线单向因果关系。当代社会传播媒体脉络的出现及其特殊运作形式, 使媒体不再如同传统功能主义者所宣称的那样, 是所谓“不偏不倚”地单纯传递信息和文化的“客观中立”信道。由于媒体成为政治、经济和文化生产统治势力所垄断, 并控制整个社会的单向统治手段, 所以统治者试图进一步使媒体成为他们统治社会的单向意识形态工具。但福柯也同时意识到: 当代社会媒体脉络及其运作原则的更新, 使媒体的性质及效果有可能成为在媒体传播中相互交流和相互渗透的传播者与接受者之间进行双向互动的信道。而且, 由于深入分析了媒体向公众传播新闻和娱乐的具体过程, 进一步揭示了媒体传播过程中传播者和接受者双方的互动及相互渗透的状况, 所以发现了社会各个阶层在其接受媒体传播时的共同的和相异的特点。

福柯指出, 在现代社会中, 科学技术的发展及其与权力之间的相互渗透关系, 促使媒体文化及文化创造本身都全面实现了技术化、符码化、复制化和程序化。同时, 伴随着科学技术的发展而无孔不入的新型管理技术, 也渗透到媒体和文学艺术领域, 将最崇高和最复杂的文学艺术创造活动纳入了可控制、可复制和可重复的技术程序, 以致原有的媒体活动及文学艺术创造活动被技术、工具、仪表和人工智慧所侵占, 造成了媒体及文学艺术事业的空前“亏空”和危机, 也使整个社会生活在失去传统媒体的创作可能性的状况中, 成为技术及符码的游戏活动的对象和工具, 失去了社会生活的自然生命。同福柯一样, 利奥塔指出: “科学技术机器对文化领域的渗透, 一点也不意味着在精神中的知识、敏感性、宽容和自由的增强。加强这些手段并不

增强精神本身，如同启蒙运动所期望的那样。我们正在做的，毋宁说是相反的经验：新蒙昧、新文盲、语言的贫乏、新的贫穷，以及通过媒体进行无情改造的意见、一种奉献给赤贫的精神、一种被荒废了的灵魂。所有这些，也就是本雅明和阿多诺（Theodor Wissengrund Adorno, 1903—1969）不断重点指出的那些东西。”（Lyotard, 1988a: 75）

当代媒体的上述社会功能，在很大程度上取决于当代媒体所传播的信息的信息符号性质。所以，福柯在分析当代媒体的性质时，还进一步探索当代信息符号的特点及其特殊的传播特征。

当代媒体所传播的信息，基本上是由一系列人为的符号、符码和象征所构成的。借助于当代科学技术，特别是人工智慧的特征，当代媒体所传播的信息具有明显的穿透大众心理的功能。

针对当代媒体传播的特征，有一种观点认为，媒体所传播的一切都是它们“架构”出来的。为了深入探讨媒体的这种特殊社会功能，近来媒体研究对于媒体文化的“构架新闻”（Framed News）模式进行了专门的分析。一种最重要的观点认为：媒体在传送现实信息的同时也对现实进行了诠释。（Campbell, 1987; Molotch/Lester, 1974）各家报刊和电视机构，当它们编辑新闻时，首先考虑采取何种报道形式才能最大限度地影响新闻接受者领会其新闻的效果。为此，它们将设计某种最有影响力的“架构”（Frame）去报道和传播其新闻内容。这种报道和传播实际上就是新闻机构对于它们所制造出来的新闻故事的一种诠释。为了达到最大效果，新闻机构舍弃或排除某些新闻而选择某些新闻事故或事件，作为它们编撰新闻故事的基础。接着，它们对于选择出来的新闻故事进行编排、文字上的修饰、技术上的安排以及策略上的谋算，采取一定的叙述形式，以特定的视野、观察角度与传播方向，将加工出来的“新闻”强加于接受者。在这种情况下，那些属于争执、冲突、暴力和危险的部分，往往受到了最大的重视，甚至被给予尽可能的夸大和渲染。这就不难理解，为什么台湾的电视新闻中，所谓“社会新闻”占很大比例，而“社会新闻”的主要部分则是有关凶杀、自杀、暴力、纵火、黑社会、打斗、强暴、火灾、车祸、婚外情、通奸以及其他类似的事件。

在现代社会中，靠现代技术加工及其程序化，整个文化活动及其产品都逐渐地丧失其原有的“氛围”，变成了技术的附属品。正如本雅明在《技术复制时代的艺术作品》（*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzi-*



erbarkeit) 一文中所说：“这是一种在科学技术高度发达的社会阶段中产生的特殊文化。”(Benjamin, W. 1968 [1935]) 当资本主义文化还停留在以发展生产力为中心的古典资本主义经济发展阶段，当知识还仍然用来单纯地征服自然的时候，也就是说，当资本主义尚未进入晚期阶段时，媒体及艺术，都仍然可以作为一种独立的创作力量而避免经济和科学知识的干预，还保持其相当大的自律性。但是，现代社会却逐步削弱，甚至试图消除媒体及文学艺术创作的自律性。现代社会整体在结构和权力网络方面的根本变化，促使媒体的上述非自律化的倾向得到进一步的发展。

福柯、利奥塔和布尔迪厄等人还认为，由于媒体文化的主导地位，当代文学艺术的性质发生了很大变化。如同摄影正在取代绘画一样，新闻取代了文学创作。同时，在社会上成名的作家和文学家已经不是那些传统的专业作家，而是同媒体有紧密关系的流行文学家或艺术家。布尔迪厄指出：最近几次获得诺贝尔文学奖的人，往往是受到媒体歌颂和传扬的文人，而那些精心耕耘、投注心血、全力进行文学艺术创作的人却被冷落。(Bourdieu, P. 1996)

在权力运作的过程中，权力关系网络同商业系统之间进一步加强了相互间的联系，而它们之间的结合最主要是通过媒体系统的沟通、传播及其策略。

当代商业、媒体和权力网络的相互依赖，还借助于特定的文化形式。由于当代社会的文化生活具有明显的社会性和群众性，所以权力、商业和媒体之间的相互结合往往以现代文化作为中介，特别依赖于最富有群众性的流行文化。流行文化，作为一种采取象征符号结构的文化体系，同其他文化一样，其本身就具有一种无形的，然而又是相当强大的象征性权力。首先，流行文化之成为流行，就已经表明它本身的威力。一种文化能够被多数群众接受，为他们所拥护和采用，本身就表明了其中隐含的威力。同时，由于它成为广大群众所接受的文化，它也就分享了群众作为社会力量的威力，并由此而具有强大的象征性权力。其次，流行文化在群众中的广泛影响，也使它隐含着某种正当性。群众对它的拥护和接受，表明群众对它的认同和确认，而这是社会正当性的重要基础。流行文化在群众中的流行传播，又同社会统治势力对它的重视和认可不无关系。它的流行传播，本来是群众本身接受和统治者有意推广的结果。但不论是前者还是后者，都是一种社会文化现象取得

正当性的先决条件。

当流行文化成为社会的强大力量时，它就渗透着意识形态的影响，特别是渗透着其生产者和推销者所拥护的那些意识形态的精神力量和思想威力，而且，它本身也自然地成为意识形态在社会上发挥作用的一个重要中介。从这个意义上说，流行文化同意识形态的关系是双重的：它既渗透着意识形态，包含着意识形态的性质，同时，它又是各种意识形态发挥其功能的某种中介。权力网络正是利用了流行文化及媒体的意识形态性质，通过媒体和流行文化的结合，大力推销权力网络所生产的意识形态。对于从属于特定权力网络的某些意识形态而言，通过流行文化而掩盖其意识形态性质，甚至是一种不可避免的策略。

伯明翰学派特别重视流行文化的意识形态性质及其特点。正如詹姆士·凯里（James Carey）所说：“英国文化研究简直就是意识形态研究的一种方式。他们在研究中总是试图将文化纳入意识形态之中。”（Carey, J. 1989: 97）当然，关于意识形态的问题也并不是轻而易举地可以解决的，它本身还包含着许多值得争论的因素。从马克思到现代的葛兰西和阿尔图塞，虽然都先后提出关于意识形态的理论，但都多多少少还存在着一些理论上的盲点或缺点。（Bennett, T. 1992; Harris, D. 1992; Philo, G. 1990）

葛兰西在谈到统治阶级的文化霸权时，特别强调控制文化，特别是掌握文化中的意识形态生产和传播权力对于统治阶级的重要意义。因此，葛兰西鼓励被压迫的社会阶级，以其人之道还治其人之身，把意识形态问题当成对抗统治阶级控制的理论战场，并提出了利用大众文化作为武器进行斗争的策略。在这种情况下，有一部分文化研究者根据葛兰西的上述文化霸权理论，主张把群众享用流行文化产品时所产生的“愉悦”快感，当成抗拒统治阶级意识形态控制的一种精神力量。

霍尔（Hall, S.）在其《意识形态的再发现：媒体研究中返回“压迫”的倾向》一文中，曾经简单地概述英国文化研究历史中的三个阶段（1920年到1940年，1940年到1960年，1960年到20世纪末），并认为，在第二阶段，占统治地位的理论观点是美国的行为主义社会学观点，只有到了第三阶段，它才逐渐地被一种选择性的批判观点所取代。霍尔指出，关键性的转变就是意识形态概念的广泛应用。霍尔认为，只有通过意识形态理论，才能将媒体中的传播功能问题同整个社会联系在一起，从而更深刻地揭示问题的本

质。(Hall, S. 1982) 在对于文化的意识形态研究中,文化研究者发现:媒体在其传播信息的过程中,总是向其受众(观众或听众)灌输特定的“形势”定义(the definition of the situation),并从其形势定义出发,向受众灌输媒体所主张的意识形态模板。霍尔将此称为“媒体所建造的现实”(the construction of 'the real' through the media)(Hall, S. 1982: 64)。群众总是被动地接受媒体的“形势”定义和“现实”概念。就在这些有关“形势”和“现实”的定义中,已经渗透了媒体的控制者所支持的意识形态。媒体往往推销它们所建构的新闻架构。在宣传和推销流行文化产品时,媒体同样也向消费者灌输各种各样的“形势”、“现实”和“流行”的定义,并使消费者产生各种各样的错觉,以为“现实”、“形势”和“流行”就是实际的、客观的那些现实、形势和流行。媒体利用它的“反复狂轰滥炸”策略,不惜重复地推销同一个口号和定义,强迫社会大众在他们出现的任何地方都必须接受这些信息。

在现代社会中,国家同流行文化保持着非常复杂而微妙的关系。这些关系还特别与国家同市民社会的相互关系问题相关联。为了在较短的篇幅中能集中分析最重要的关键问题,这里要特别把焦点集中到以下两大问题:第一,国家通过政治论述的流行化同商品流行化相配合或相协调的机制;第二,国家通过对于媒体的控制而加紧利用媒体这个管道,同时又通过媒体与商业的复杂关系而间接地和曲折地控制流行文化的消费活动。

当代国家机器基本上是继续尊重市民社会的运作的,尽管自16世纪以来国家与市民社会的相互关系已经发生了很大的变化。但是,事实证明:近代国家对于市民社会的控制已经日益加强,而包括媒体在内的市民社会整体结构,也已经逐渐削弱其监督国家的职能;反过来,国家对市民社会的渗透则是利用越来越多的制度性力量,在不受到太多的阻力的情况下,逐渐地带有“正当化”的性质。这样一来,国家很容易通过市民社会,特别是其中的媒体系统,灌输和扩大有利于国家的各种“论述”。福柯指出,各种各样的论述都渗透着意识形态的内容。当它们通过媒体和流行文化而散布到社会大众中时,这些论述中所包含的意识形态便轻而易举地征服了群众,并成为群众追求流行文化产品的日常生活实践的一部分。

作为一种论述的流行文化,其本身就含有意识形态的性质。如前所述,所谓“论述”就是各种带有主题的目的性论说、话语或论谈,它们是在特定

社会文化条件下，在一定社会情境下，根据制造论述的主体的实际利益或需要，就社会文化的某些事物或问题，针对其选择性的对象的特点而说出来的结构性话语。因此，在论述中，就已经浓缩着制造论述的主体的意识形态。论述当然以话语、语句结构和论证体系的方式表现出来。但是，论述的散播过程和成效，却要紧密结合特定社会文化条件，采取渗透到各种社会文化事件中的途径，以曲折、反思和象征性的手段，尽可能掩盖其意识形态目的和内容，以便使论述在各种巧妙的掩饰下，在其同其他事件和事物相结合的过程中，静悄悄地发挥宰制性威力。流行文化在群众中的流行本身，为统治者利用流行文化灌输其论述制造了最好的条件。

总之，流行文化在一定程度上是媒体制造出来的，也是媒体传播开来的，又是媒体封杀和再制造出来的。也就是说，媒体可以在不同程度上决定流行文化的命运。它可以制造、决定和扩大流行文化的社会影响，也可以缩小或消除流行文化的影响，甚至可以终止某种流行文化的传播。媒体对于流行文化的上述控制，使当代社会占统治地位的社会势力采取更有效的手段展开其意识形态的攻势，实现以往传统社会中所不能完成的意识形态控制效果。

媒体对于流行文化中的意识形态的加工和渗透，是同商业、政治和文化领域中的精英阶层及其代表人物的曲折介入紧密相关的。由于流行文化在很大程度上表现为消费性的商品和鉴赏对象，人们在消费和鉴赏的时候，往往只是被它的光怪陆离的感性外表所迷惑，被它的外形的诱惑性结构所吸引，将他们精神和思想的注意力倾注于流行文化的物质性质和感性特点，从而有效地掩盖了它的意识形态性质，“忘记”了它作为一种特殊的文化产品所包含的意识形态力量。正是流行文化产品的这个特点，有利于隐蔽于其中的意识形态的活动。也就是说，正当人们玩赏和消费流行文化的时候，它的内在固有的意识形态，便以无形和不知不觉的方式宣泄出来，直入消费者的心理和内在世界。历来的意识形态制造者，为了发挥意识形态的功效，最注意的就是使接受者“误认”和“无视”意识形态产品中的意识形态成分。为此，传统的意识形态制造者倾其全部力量，磨钝其产品的意识形态的锋芒，使它披上“客观”、“中立”和“超脱”的外衣，被赋予一种“一般性”的性质，似乎它“代表”整个社会的利益，对于各个社会阶级均表现“不偏不倚”的立场。正如马克思在其《德意志意识形态》一书中所指出的，统治阶级总

是将其只代表本阶级利益的意识形态加以抽象化，让它具有“普遍代表社会利益”的外貌。(Marx, K. 1845) 在这方面，知识分子的理论加工是非常重要的。当代法国社会学家布尔迪厄也指出：为了推销其意识形态，并使其统治正当化，统治阶级总是使用迂回曲折的循环论证的手法，尽可能请距离本社会最遥远的，因而是最被人们忽视的社会力量和“权威”进行论证，尽力造成一种“误认”，使社会大众接受其意识形态和正当化程序。例如，当拿破仑为其登基加冕进行正当化时，他设法请来当时被人们认为最脱离政治领域的罗马教皇，使他的登基加冕被涂上“神圣”和“公正”的色彩。(Bourdieu, P. 1979) 面对当代社会广大社会大众教育程度的提升和文化的普及，当代统治阶级试图改变其意识形态的推销策略，而流行文化就是这样迎合了这种需要。

在探讨消费文化与媒体、广告、商业、国家权力以及消费者心态的相互关系的基础上，我们可以进一步深入研究和分析消费文化与意识形态的复杂关系。从以上各个章节可以看到：第一，当代社会的消费文化是超出常规的自然和社会消费的需要而被人为地扩展和膨胀起来的。第二，消费活动本身并不是正常的商品经济交换活动的自然结果，而是由社会上占有一定政治、经济和文化势力的社会阶层所刺激和制造出来的。第三，消费者本身及其消费“需求”也是消费文化总过程所制造出来的。正如埃文早在1976年就已经观察到的，正是跨国公司大财团所建构起来的市场结构及其同媒体和广告系统的勾结，将社会大众“培养”成“消费者”。(Ewen, S. 1976) 由此可见，当代消费社会的特点就在于：它不但可以制造出人们自然社会生活中所不需要的产品，而且，还进一步有能力“生产”出消费活动本身，并同时“培养”它所需要的“消费大众”。为了“培养”这种消费大众，显然必须向他们灌输消费意识，并使这种消费意识随时适应消费文化的发展。

霍尔在谈到流行文化的意识形态性质时说，流行文化产品的制造和推销过程，实际上是其生产者、推销者和控制者在产品中“结码”、“定码”或“密码化”(encoding)的过程，但同时也是在他们的精巧操纵下，使消费者和接受者“读码”、“译码”和“化码”(decoding)的过程。(Hall, S. 1980c) 霍尔认为，整个流行文化产品的制造和推销过程，并不是纯粹的商业消费活动，而是在其过程中制造、注入、灌输和宣传经密码化的特种意识形态的过程，因为流行文化的制造和推销过程是一种经媒体控制和加工的意

意识形态教育过程。

如前所述，当代社会中的消费已经不是古典资本主义社会阶段的消费活动。当代消费的制作过程，既不属于一般商品经济生产总过程，也不是一般意义上的消费，而是在晚期资本主义社会阶段所产生和膨胀起来的特殊社会文化现象。这是一种超经济领域的总体性社会文化活动，因而也自然地包含着渗透于文化生产和再生产过程中的意识形态生产的问题。所谓“意识形态时代的终结”是一种虚幻的口号，并不符合消费社会的实际情况。消费文化的泛滥，不是“意识形态的终结”，而是“消费文化意识形态的开始”。意识形态的生产始终伴随着一切文化的生产过程，同样也包含在消费文化的生产过程之中。当代消费性质的转变，意味着意识形态生产，不论是它的具体内容和表现形式，还是它在社会中传播的方式，都发生了根本变化。

当代消费社会中的意识形态生产、传播和再生产，虽然在一定程度上延续了古典资本主义社会的一般形式，但其性质、内容、表现方式，都采取越来越隐蔽及越来越曲折复杂的途径，并采取了非常特殊的手段和策略。

首先，当代消费文化意识形态的生产者和制造者，已经远远超出传统的知识分子和思想家的范围，包括了商人、企业管理人员、科学技术人员、艺术家、广告业者、新闻记者及报刊编辑等。这些人的介入使意识形态的性质模糊化，也使广大消费大众减少了警觉性。

其次，当代消费文化意识形态的生产过程，已经不再是停留在传统的文化思想领域，而是更多地通过商业交换、媒体传播、艺术表演、消费活动及日常生活方式的手段，在社会生活的广阔领域中以不知不觉的方式进行。

再次，就传播途径而言，正如克兰所说，从清一色的印刷媒体向印刷媒体同传播媒体相结合的转变，深刻地影响了意识形态内容的广泛传播。（Crane, D. 1992）当代传播媒体巧妙地以视听结合的图形和肢体表演的方式，将消费文化的意识形态传播开来。美国社会学家拉扎斯菲尔德（Paul Felix Lazarsfeld, 1901—1976）早在1944年就已经提出“意见领袖”（opinion leaders）的说法，强调社会生活领域中总是存在少数具有影响力的人，可以在投票行为和大众传播的二级流程中发挥他们的功能。当代消费社会由媒体和消费文化生产者所制造出来的各种“偶像式”人物，包括明星等在内，实际上比上述“意见领袖”还更能发挥消费文化意识形态的传播功能。

第四，就意识形态的性质而言，正如专门研究消费文化的专家怀特

(White) 所指出, 当代意识形态不再是单纯受经济因素决定。由于当代社会结构的变化, 社会变成由既相互冲突、又有共同利益的不同社会群体所组成, 而这些利益不能完全归结为经济利益。各个社会群体或社会机构都是各自独立的, 它们所主张和生产出来的意识形态也有所不同, 甚至完全对立。这就使当代社会的意识形态形成了多元化的形态。同样地, 媒体广泛传播的各种信息也不能完全解释成为经济利益的表现。(White, M. 1989)

第五, 就消费文化意识形态的表现形式而言, 是多种多样和多元化的。其形式多半采取生动活泼的艺术美和生活美的方式, 也更多地通过身体和性的美的表现形态, 使其中所隐含的意识形态被“柔化”和“美化”及“艺术化”, 从而能够使消费者在思想解放和思想放松的情况下受到影响。

凡此种种, 说明消费文化的意识形态已经在很大程度上失去了原来意识形态的性质和形式。如果继续以旧的古典意识形态定义及理论观点来分析当代消费文化的意识形态的话, 不但不能揭露其性质, 而且, 还可能有意无意地掩盖它的意识形态本性。

但是, 也有人认为, 当代社会的意识形态功能毕竟是非常有限的; 因为, 一方面传播意识形态的媒体的功能本身是有限的, 另一方面当代社会的个人或群体都或多或少具有一定的独立性, 具有选择的自由。但是, 持有这种主张的人, 忽略了这样的事实: 在人们进行选择以前, 选择的范围就已经被消费文化的制造者和传播者所限定。所以, 不管进行什么样的自由选择, 永远都跳不出消费文化生产者和传播者所限定的范围。

在流行文化的生产和制造中, 如同我们在以上各个相关章节所指出的, 媒体的性质已经完全不同早期媒体。最大的不同点就在于媒体本身已经在相当大程度上失去自律性。流行文化的生产过程, 是一条包括媒体系统在内的极其复杂的锁链。然而, 流行文化的商业性不可避免地使流行文化生产过程中的媒体丧失自律性。这是因为流行文化中的媒体, 不论是它的组成成员, 还是它的运作过程和方向, 都必须为流行文化的商业性服务。流行文化生产过程中所参与的媒体不得不隶属于流行文化的商业生产和发展的需要。

当代媒体自律的丧失并不仅是指媒体机构已经被大型文化工业企业所垄断, 也不单纯是指媒体组织机构几乎为少数财团所占有的事实, 而且还包括整个媒体制作内容、形式和程序方面的受控制程度。我们在前面各章节中已经揭示: 西方各重要媒体机构几乎都是由大财团所占有, 而且, 这些财团有

日益相互并吞的趋势，以至掌握大型媒体机构的财团的数量有日益减少的趋势。20世纪末所发生的西方原有大型媒体系统组织的大调整及相互合并的事实，已经有力地证明了这一状况。在全球性的大型媒体机构系统越来越为少数大型财团所占有和控制的情况下，媒体原有的自律就更少得可怜。媒体的相互归并及垄断化，表明掌握和控制媒体系统符合少数大型财团的经济利益和它们的意识形态要求。至于媒体自身的自律以及媒体专业工作者的专业利益和专业规格，都成为从属于上述垄断者和操纵者的利益和意识形态的牺牲品。

也许有人认为：虽然媒体机构系统被少数财团所占有和控制，但在媒体机构中工作的媒体专业人员毕竟还保持他们自身的自律。媒体专业工作者在工作中的自律是毫无疑问的，问题是这种自律究竟能够保持到什么程度。它究竟能否在媒体制作过程中发挥其功能？媒体专业工作者能否在媒体工作中发挥传统媒体专业工作者的职业良心，充当市民社会公众利益的代言人而监督国家和公共权力机构？如此等等，都必须结合当代媒体组织机构的管理程序进行具体分析。

在媒体机构组织几乎受到大型财团垄断和控制的情况下，首先，媒体工作人员的成分就受到了财团的严密控制：大型财团按照它们的标准选择媒体人才。

其次，被选入的媒体人才，他们在媒体机构中的工作内容、方式及动向，都严密地受到媒体机构上层主管的控制和监督。根据多方面的调查，在绝大多数媒体机构中，从事媒体专业工作的专家和艺术家们都受到媒体机构高层主管人员的严厉监督。这种监督并不仅限于组织关系和组织活动方面，而且还直接关系到专业工作本身的内容和形式的决策和选择。根据坎特（Cantor）的调查资料，电视连续剧的内容、表演技巧及形式等方面，在具体交给导演执导之前，都要受到媒体机构上层主管的直接干预和检查。即使这些上层主管并没有足够的专业知识的训练和专业经验，他们也要凭借他们的身份监督和决定电视连续剧的创作和演出过程。（Cantor, 1971）

福克纳（Faulkner, R.）在访问电影音乐专业作曲家的时候，发现他们的专业工作自主权经常受到威胁和限制。对于制片商投资意图有充分领会的制片监督人，尽管缺乏专业的音乐知识，仍然试图千方百计干预电影伴奏乐曲的创作，使电影音乐作曲家无法充分发挥他们的专业知识和创意。这些作曲家抱怨自己犹如被雇用的帮工一样，完全失去了专业创作的自由，也几乎埋没了他们的特殊技艺，似乎完全是为了生存而挣扎。有些作曲家不得不改



变自己的作曲内容和风格，勉强地符合被上层认定的那些所谓走红的流行曲的模式。(Faulkner, R. 1983)

在大型垄断财团所控制的媒体机构中，为了尽可能减少甚至完全抵消专业媒体人员的创作和工作的自律，采用了一系列制度性的组织措施，建立了一整套严密的组织把关等级系统，使媒体工作过程完全被纳入受控制的轨道中。克兰在其著作《文化生产：媒体与都市艺术》中指出，为了加强对于整个媒体系统的控制，西方大型媒体机构都制定了非常严谨的组织把关程序。她说，各种文化产品必须通过多阶段的层层等级把关，才能最后完成并被推销出去。(Crane, D. 1992) 这一类多阶段系统的把关组织典型地表现在电视媒体的节目制作和播放过程中。首先是节目文本的审查和选择，同时还涉及节目制作、导演和实际表演的各个主要角色的选择与审查。在节目决策做出之后，总是要经过多次试拍，并且在试拍过程中，不仅要一再受到把关组织各级主管的审查，而且还要从媒体机构之外聘请与节目相关的机构单位进行再次预审，特别是要请与节目资助密切相关的单位提出审查意见。在这个过程中，导演和演员作为专业艺术人才，几乎完全失去了对于节目的决定权。即使是在节目决策完成之后，在拍摄和播映的过程中，节目的内容和形式也仍然受到重重限制和监督，特别是受到节目效果调查统计的限制，随时都有可能改变节目内容，甚至决定节目的整个命运。

传统的媒体场域是交错地运作于文化和社会场域之中。因此，媒体一方面具有文化场域的运作自律，另一方面又作为社会场域的一部分而遵循着社会场域的运作逻辑。

流行文化中的媒体之所以同时隶属于文化和社会场域，是因为组成当代媒体的整体及其各个部分，一方面作为文化机构而存在，另一方面又作为附属于社会场域和经济场域的一部分而运作于社会之中。流行文化中的媒体系统，就其专业性质而言都是属于文化场域的。但是，它们不同于纯文化专业系统，例如，明显地不同于艺术场域，因为媒体在它的文化身份之外，又要作为社会公共舆论的场所而隶属于社会场域，另一方面还要作为经济场域而隶属于商业系统。而且，在当代媒体系统中，各个组成部分距离或介入社会场域和经济场域的程度也很不一样。属于新闻出版传播系统的媒体，例如电视、报纸杂志及出版业等，比媒体中的广告系统更直接同社会公共领域相关联，它们是以社会场域中的公共领域和公共舆论的身份而介入社会场域的；

而属于广告系统的媒体则比新闻传播媒体更接近商业和经济场域，它们的公共领域和公共舆论身份一般都比新闻出版传播媒体更弱一些。但是，不管新闻出版传播媒体还是广告媒体，作为属于文化场域中的一部分，都责无旁贷地负有监督和维持公共领域和公共舆论的客观性和中立性的责任。正是由于这一点，它们的社会责任总的说来，都比纯文化场域中的各个单位更重要。纯文化场域的专业工作者，由于远离社会场域，专心于在他们自己的独立创作领域中进行专业活动，因此，他们可以相当大程度地脱离社会场域和经济场域，显示出文化场域的自律性及其专业工作的客观性。也正因为这样，纯文化场域的专业文化工作者可以以他们的更大的自律性进行创造，可以在很大程度上置社会利益于不顾，只是单纯地追求他们专业工作的兴趣和爱好。但媒体工作者则不同。既然他们分属于社会场域、经济场域和文化场域，他们就又要保持其自律性，又要维持和发挥他们的专业职责，充当社会公共领域和公共舆论的代言人，还要正确地处理他们与商业经济的关系，处理他们与他们的“老板”的实际关系。

在早期资本主义社会阶段，传统媒体作为文化场域的一部分，充分地显示出它的自律性。这种文化实践的自律性使它同社会上的其他实践活动区分开来。作为文化活动，媒体工作者的实践是以他们的专业爱好与专业性质为基本指导原则。而作为文化爱好活动，它是一种对于美的鉴赏活动，因此它具有康德所说的那种“无目的的合目的性”的性质。很明显的，作为文化活动的媒体文化实践，不同于其他社会实践的地方，就在于它的“无利益性”或“无关利益性”（disinterestedness）。它所追求的是摆脱一切实际利益的专业乐趣和专业旨趣。根据康德的说法，这是一种高于一般认知活动、伦理活动及其他社会活动的最精致而又最复杂的人类实践。在这种文化实践中，由于它同一般社会实践之间保持着一定的距离，并明显地同社会实际利益和经济利益的争夺活动相区隔，所以，不但可以看到它典型地表现出其中主客观双重因素的复杂互动，而且也可以从中看到文化场域内外一系列“有形”和“无形”、“在场”和“缺席”等因素之间的力的紧张关系网。文化实践的这种特殊性，使得文化场域与其他场域区隔开来，在远远摆脱社会实际经济利益与政治权力直接介入的同时，又通过一种布尔迪厄称之为“系统性的转换”（systematic inversion）的程序形成了自我运作的逻辑，高度地体现了文化场域相对于其他场域的自律性。布尔迪厄所说的文化场域的“系统性的转

换”，指的是文化场域自身依据其运作逻辑，在其场域范围内，由场域活动的主体和客体之间的复杂双重互动，在尽可能摆脱其他场域干预的情况下，就其自身的运作目标和运作准则进行自我审察和自我调整，在其内部各种力量进行紧张的对立竞争之后，完成自我改革，独立于其他场域，特别是独立于权力和经济场域而自律运作。文化场域的这种自我转换，必须靠文化场域内部文化专业工作者的努力，特别是发挥他们自身的反思精神，不屈从于政治和经济场域的干预，显示出他们的专业工作的独立性和自主性。这样才能保证文化场域专业工作的高质量和高品质。

在文化实践和文化鉴赏能力的探讨上，布尔迪厄认为，“任何的艺术知觉都牵涉到意识的或无意识的译码（deciphering）运作”（Bourdieu, P. 1993: 215）。一件物品是否有艺术价值，不仅在于此物品的表现形式是什么，而且更决定于该艺术品所经历和遭遇到的社会文化历史脉络及鉴赏者鉴赏能力的高低。任何一件艺术作品在被生产出来的过程中，必然牵涉到产品的密码化过程。文化产品的生产者通过某种特殊的逻辑，通过某种同自己的“生存心态”（Habitus）密切相关而拥有的密码系统，在生产的过程中将产品结码化和密码化，使产品本身不只是成为一种物质性的有形存在，更包含了生产者所赋予的意义丛结（complex），隐含着产品生产者的心态、品格、风格、爱好及受教育历程等因素的缩影。鉴赏者必须拥有某种译码能力，同时必须具备充分的鉴赏时间，才能够适当地和分层次地理解产品的艺术价值。文化工作者的自律性的真正价值，也正是体现在他们所创造的文化产品的密码结构中，而这是需要消费者和鉴赏者经历相当长时间和拥有相当大文化资本才能完成的。文化工作者的这种自律性保证了流行文化产品的文化价值，使它们有可能在一定范围内，抵制来自政治和经济的干预，排除商业的经济利益，维持文化产品的自身价值。

在谈到文化场域的结构时，布尔迪厄将它划分为两个次场域：大量商业生产的场域和限制性生产的场域。前者将文化产品视为商品而连接到市场性的运作中，而后者通过许多策略，象征性地试图将前者排除在文化场域之外。（Bourdieu, P. 1993: 38-40）流行文化的生产过程实际上就属于布尔迪厄所说的第一类型的文化次场域，而流行文化生产过程中的媒体也属于这一类。由于它们与商业之间的紧密关系，它们无法完全保持文化场域应有的自律性，而它们的社会监督职责也受到很大的限制。

福柯的生存美学



## 第六章 生存美学的形成及其基础

### 第一节 生存美学在福柯思想中的重要地位

从福柯的新尼采主义的权力系谱学到生存美学的转变是很自然的。首先，同尼采一样，福柯把艺术当成权力意志的一个重要表现。对尼采来说，“世界就好像一件自我生育的艺术品”（*Die Welt als ein sich selbstgebärendes Kunstwerk*）（Nietzsche, F. 1980: 495; 1980 [1887—1889]: 796）。尼采之所以如此重视悲剧，就是为了给人生寻找一种纯粹审美的价值。如果说尼采早已对宗教、哲学和科学失去信心，并直截了当地称之为“人生的颓废形式”的话，那么，他所肯定的只是艺术而已。福柯也是如此。福柯同尼采一样认为，只有靠审美的人生态度反对伦理的和科学的功利态度，生活本身才有意义。所以，福柯在经历了对于道德、权力和知识的批判之后，才有可能在审美的生活态度中找到他所期望的真正的生存出路。其次，通过对于真理游戏的考察和批判，福柯进一步明确地否定了传统知识、道德和文化的意义，认为只有通过生存美学的重建及其实践，才有可能为现代人提供生活的乐趣。

就字面而言，“生存美学”这个概念在福柯的著作中，最早出现在他在法兰西学院 1982 年关于“主体的诠释学”的课程中。他在这一年的课程中所探讨的问题，实际上是作为西方传统主体理论基础的“自身的文化”（*la culture de soi*）。福柯在其教学大纲中指出，自身的文化是西方整个文化传统中最关键的部分，它关系到西方思想史上最重要的根本问题，同时也是掌握生存美学的基础。实际上，在他的《性史》第三卷中，福柯就已经很明确地在第二章中集中探讨了自身的文化，并同样明确地提出了生存美学的核心问题。（Foucault, 1984b: 51—86）

接着，在同德莱弗斯（H. Dreyfus）与拉毕诺（P. Rabinow）于1983年的一次关于伦理学的系谱学（*généalogie de l'éthique*）的谈话中，针对两位访问者提出的问题，福柯谈到了他所撰写的《性史》同生存美学的内在关系。这篇对话录被收集在德莱弗斯与拉毕诺合编的《关于伦理学的系谱学：正在进行的著作梗概》（*On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*）中。在福柯去世之后，这部分内容也被编入福柯的《言论与写作集》的第四卷。德莱弗斯与拉毕诺在访问福柯时询问他，在1976年出版《性史》第一卷之后，他是否继续认为“性”的问题构成他所思考的整个问题的核心。福柯的回答是发人深省的：“我应该承认，同‘性’等问题相比，我更多地对‘自身的技术’以及与此相关的问题感兴趣。……‘性’，是令人厌烦的。”（Foucault, 1994: IV, 383）这是福柯对他多年来探索“自身的技术”的一次总结：他明确地阐明“关怀自身”原则的重要性，并在此基础上提出了生存美学。正是在从事性史和自身的技术的研究中，福柯从瑞士历史学家、艺术史和文化史专家布尔克哈对于古希腊和文艺复兴文化的研究成果中，延伸出“生存美学”概念，强调自古希腊以来一直存在着“一种努力使生活艺术化”的实践智慧，而贯穿其中的关键思想，就是“人们可以使自己的生活变成一部艺术作品的观念”（*l'idée que l'on peut faire de sa vie une oeuvre d'art*）（Foucault, 1994: IV, 410; 630）。福柯为此指出，生存美学的核心，就是“关怀自身”。因此，福柯的生存美学，就是把审美创造当成人生的首要内容，以关怀自身为核心，将自己的生活当成一部艺术品，通过思想、情感、生活风格、语言表达和运用的艺术化，使生存变成一种不断逾越、创造和充满快感的审美享受过程。正因为这样，福柯的生存美学也是从西方传统的自身的技术中演变而来的。

作为生存美学的核心思想，“关怀自身”这个重要观念，从古希腊产生以来，一直影响着整个西方文化以及西方人实际生活的发展。只是在中世纪时期，它被“权力的基督教教士运作模式”所压抑而中断。但在文艺复兴之后，正如布尔克哈所指出的，它又伴随古希腊文化传统的再发现而重新出现。由此可见，福柯是通过对于“性”及其历史的研究，通过对于主体性及其同真理的关系的系谱学研究，才发现了古代以“关怀自身”为核心的生存美学逐渐被“主体性”原则所替代的历史过程，从而更深刻地意识到主体和真理问题同“关怀自身”之间的内在紧密关系。

在1984年发表的一篇与丰塔纳（A. Fontana）的对话录，进一步明确地以《一种生存美学》为题，概括了他本人的新研究论题。（Foucault, 1994: IV, 730-735）福柯认为，古代希腊人和罗马人，基本上把道德实践当成个人自由的生存风格的探索和完善化过程。（Ibid: 731）如果说，古代人和福柯本人也关心主体问题的话，那么，他们所关怀的，不是建构能够普遍地有效的权力、知识和道德的主体，而是有助于自身自由地选择和实现审美的快感。（Ibid: 733）

简而言之，直到70年代末，福柯的研究中心才更清楚地从主体性与真理的相互关系转向以“关怀自身”为核心的生存美学问题。而到了80年代初，福柯的生存美学就围绕他所探讨的“自身的技术”问题而完整地表述在他于法兰西学院的最后三年的讲稿中：《主体的诠释学》、《对自身与对他人的管辖》以及《对自身与对他人的管辖：真理的勇气》。

但是，正如本书从一开始就已经明确指出的，在福柯那里，生存美学并不是纯粹的理论问题，而是福柯本人的生活实践、他的基本生活观以及他的创造性研究活动的自然发展结果和理论总结。在本书第一章中，我们已经从福柯的经历、生活风格、言行举止、语言表达、创作特色、感情流露、待人接物的态度、思想模式以及艺术鉴赏等各个方面，说明他一贯坚持和贯彻的生活原则。这些生活原则实际上就是生存美学的实践表现。他早已把自己的思想创造、日常生活态度、社会实践及艺术鉴赏，统一地理解为他自身的生存美的实践方式。对他来说，美学首先是自身的生存实践，一种贯穿于身体与思想精神两方面的生活风格，一种以“关怀自身”为中心的生活态度（attitude）和生活的技术（technique de vie）。美学的重要意义，就在于有利于指导人们将自身的生存活动转变成具有艺术价值的“生存美”。只有懂得生活，使生活过得有智慧和有气质，才能明白什么是生存美学。当德国电影导演维尔纳·斯洛德（Werner Schroeter, 1945—2010）问及福柯本人的生活方式时，福柯用四个字来概括：“足智多谋”（Foucault, 1994: IV, 254）。福柯理想中的生活，就是充满生活智慧的生存美。

人们可以依照各种标准和角度，分析和说明人之所以不同于动物的特征。人有理性，会创造及使用语言进行沟通、说话和劳动，过社会和文化生活，等等。但是，在福柯看来，人之为人的基本特点，就在于审美地生存。理性、语言、劳动、科学、技术及各种文化，都是在实现审美生存的前提下



所产生和发展出来的。没有生存美学，一切人类创造物，终究都会成为功利性的和工具性的。以往一切哲学及文化体系，都忽略了古代希腊和罗马的生存美学传统，而在片面强调科学技术的当代文化中，尤其忽视审美生存的价值。正是在这样的生活条件下，福柯将其研究的重点转向了生存美学，并赋予生存美学以最高的地位。

所以，福柯的生存美学从一开始，就已经体现在福柯本人的生活实践和生存风格上。人的身体和人的生活，本来就是人类在长期的历史发展中、在持久的劳动和文化创造中塑造出来的文化产品，特别是一种特殊的艺术作品，是美的最理想的典范。但是，在现实生活中，不同的人的身体和生活，实际上，其文化价值和美的意义是非常不一样的。这就是说，并不是所有的人及其生活，都有资格被称为美的典范，因为人的身体及其生活如同其他各种文化产品一样，是需要美化、加工、陶冶、训练、塑造、教育、历史熏陶和反复锤炼的。所以，真正的美的身体和生活，必须时时经历人自身的经营加工和精心雕塑。福柯的生存美学，就是身体和生活的美化的经验的总结，也是使身体和生活进一步美化的指导原则。

福柯从来坚持主张使生活和生存本身实现真正的美化；但对他来说，生活的美化，并不意味着使生活抽象地升华或超验化，而是在生活中贯彻一种生存的智慧、一种实践智慧。生活得有智慧，就是自然而豁达地对己待人，恰当地审时度势，以礼节和理智艺术地和含蓄地响应“他人”：在充满矛盾和艰难的实际生活中，在充满着“他人”环绕、纠缠和交往的世界中，圆融通达，自由自在地从容协调自身与他人的关系。

福柯对于生存美学的探讨，由于研究主题、内容、方法及写作风格的转变，曾经使人发生误解，以为福柯开始发生思想转变，似乎放弃了以往的研究方向。首先，由于生存美学更多地探讨“关怀自身”的问题，人们以为福柯脱离了他所一直批判的“主体性”论题。其次，从福柯所研究的资料范围而言，人们也发现，他从近现代文献转向了古代资料；他在对精神病学和监狱史的探讨中所引用和分析的资料，几乎全都是属于文艺复兴、16世纪到19世纪的作品，而他的生存美学所依据的，则主要是古希腊和古罗马的零散文献。（Gros, 1996: 91-92）与此同时，福柯在生存美学的研究中，语言表达风格也不同于70年代中期以前，不再像以往那样使用描述性的文风，而更多地显示了浪漫的诗歌格调。

其实，福柯的生存美学的提出，不但有它的思想基础和理论根源，而且，也有它的社会历史条件以及福柯本人性格、爱好等个人因素的影响。所以，本章将从生存美学的基本内容、贯彻策略、应用范围、实行的可能性、主观思想基础、理论根源以及它的社会历史条件等各个方面进行探讨。

## 第二节 生存美学的形成基础

### (1) 生存美学产生的社会文化条件

生存美学的提出，首先同福柯所处的社会文化条件及生活环境有密切关系。福柯主要生活在 20 世纪下半叶，而这个时期，西方社会不论从基本结构、生活方式、生活风格、思想模式、社会风气还是文化条件来说，都完全不同以往资本主义古典时期和第二次世界大战以前的“现代资本主义社会”。这是一个急遽转变和不确定的时代：新发明层出不穷，旧的规律、秩序、规范和制度一再受到挑战和冲击；不仅各种事物和文化产品的新旧更替周期大为缩短和频率加快，而且，新旧事物之间的关系既循环交错、相互渗透，又各自独立和自律，以致造成新旧界限的模糊和重叠，形成文化领域史无前例的“混沌世界”（le monde du chaos）与“巴洛克式的单子社会”（la société baroque des monades）。（Deleuze, 1986; 1990）新发明一方面开辟了新的自由空间以及人类行动的广阔发展可能性，另一方面却同时带来更大的混乱和新的风险，把当代社会越来越快地推进到风险骤增、千变万化和难以把握的多维度化的发展旋涡中，使当代社会成为多元化、多极化和多向化的生命共同体。科学、技术、艺术和各种文化领域，一再发生反复无常的“非规律性”的变革，导致多样化和周期性短促更替的当代“流行文化”在整个社会生活领域的猖獗和泛滥。一切文化，包括知识、科学、技术和艺术，都不知不觉地“流行化”和“生活化”。同时，这又是一个充分消费、游戏、休闲、逍遥和游牧的新时代。对当代社会文化结构和性质进行长期研究的吕克·费里（Ferry, L.）指出：“关于当代艺术危机的观念，应该被理解为文化本身世俗化（laïcisation）或人性化（humanisation）的漫长过程的终极阶段。”（Ferry, L. 2002: 7）这就是说，不仅是艺术，而且整个文化本身，在

当代社会的发展旋涡中，实际上已经实现了整体性的世俗化和人性化的过程。艺术和文化，不再像古典社会那样同日常生活和人类实际行动保持确定的距离，而是如同前面所说的那样，相互交错又各自独立地形成混沌结构，并交互影响。如果就现代社会中占据重要地位的知识结构及其形式而言，那么，福柯所处的这个时代，知识已经演变成以数字体系为基础的新发展阶段。古典的知识论述以及理论形式逐渐地被推挤到边缘，代之而起的，是数字化、键盘化、符码化和象征性的知识。这些新型的知识的产生、无限增殖及社会运用的结果，使 20 世纪下半叶的西方社会的整个社会结构、心态结构、思想模式和生活方式都发生了根本变化。当代西方人的基本心态虽然仍呈现为个人主义，但这已经不是建立在主体性意识结构基础上的古典和近代的个人主义，而是一种既消除主体性又无须客体的个人主义。这样的心态结构，连同上述整个社会文化的根本变化，引起了美学模式和审美标准的彻底革命。美学本身及其在社会中的地位发生了根本性的变革。如果说，在原始社会中，人们是以天然和朴素的方式在具体生活中贯彻着对于美的追求精神的话，那么，在经历漫长的社会文化发展的历程之后，当人类社会文化进化到崭新的创造阶段的时候，人们在高度发展的文化基础上，又一次实现了生活、工作、思想、行动和艺术的结合，使美学破天荒地第一次在人类历史上成为连接社会、文化、生活、思想和创作领域的桥梁和中间环节。

所有这一切的最主要的原因是，现代社会的生活方式已经随着经济和科学技术的蓬勃发展而转化成为消费文化（la culture de consommation）的模式。现代消费文化的产生，促使整个社会生活方式，采取以消费为主的游戏、享乐和无拘无束的艺术创作样态。这是新犬儒主义（néo-cynisme）漫天飞的社会，同时又是在生活中探索和鉴赏艺术美的社会。由于消费本身已经渗透了大量的文化因素，人们在消费中生活或在生活中消费，所以，消费本身也不再是仅限于经济范畴之内，而是成为一种新型的文化和艺术范畴。对于这一代西方人来说，生活是一种艺术，是美的享受过程，也是美的创造过程。生活，因消费文化的介入和渗透而变成审美生存过程。

消费性质的改变，使经济和文化进一步同生活结合起来，使生活本身成为文化的主要范畴。消费生活不但改变了生活本身，改变了生活方式和生活风格，而且，也改变了生活同思想、文化、艺术和行为模式的关系。现代消费生活被提升到艺术创造和艺术鉴赏的境界，充满了品位竞争和美的鉴赏评

判活动。对于美国社会消费文化生活方式有系统研究的伯内特（Bernett, J.）和布什（Bush, A）指出，在1946年与1964年间出生的美国新一代，有大约50%是属于“消费取向的雅皮士（Yuppie）型”人物。“雅皮士型”人物，指的是他们的游戏式生活观和艺术式的生活风格。他们在精神上对生活持玩耍和艺术鉴赏的态度。玩世不恭，无所谓，只要活得愉快，活得有品位，就可以别无他求。他们在美国的总人数，大约有三千万之多。（Burnett, J./Bush, A. 1986）这批人中的多数有过富裕的童年，接受了较高等的教育，然后，在七八十年代期间，成批地涌进竞争激烈的就业市场。这种生活经历以及他们所处的社会环境使他们培养出一种特殊的生活方式，并同时具有一系列独特的生活品位和审美鉴赏能力，而当他们中的一部分在不同组织中升上领导岗位或担任主管工作之后，就会发挥他们所得的权力和影响力，将他们这一代的生活方式、品位和审美方式扩散开来。这就表明：当代社会的一个重要特点，就是消费充斥了一切领域，使生活本身成为文化生活的一个重要部分，也因此使美学进入了生活。现代生活就是一种无止境地追求美的生活方式。生活不但要过得舒适，而且，要过得有美感；美的鉴赏成为生活的一个重要组成部分。总之，生活消费化的结果，使当代西方人更加重视生活的风格化，并在他们的生存活动中致力于生活风格的艺术化和美学化。

其次，消费文化的发展促进了流行文化的兴盛。流行文化的泛滥，推动了文化的大众化和社会化，又促进了生活同艺术和美学的结合。这一切不仅改变了现代社会阶级和阶层结构的变化，也导致新型的生活和身体美学迅速普及开来。流行文化本身就是生活、艺术、美学的结合产物。因此，流行文化的发展成为生存美学的一个社会文化基础。

流行文化在其发展中，根据它本身同社会大众日常生活及其实践活动的紧密结合，在吸收各种美学思潮的时候，也创立了自己的富有生命力的美学原则：生活美学、身体美学、满足欲望快感的美学、关怀自身的美学。

## （2）生存美学的多种样态

面对西方社会的上述重大变化，从20世纪80年代起，更多的社会理论家在探讨当代消费社会的生活方式、生活风格、思想模式和生存心态时，提

出了各种各样的类似于生存美学的生活美学原则。这些建立在观察当代社会文化变迁的基础上的新兴美学和生活哲学，都同福柯的生存美学一样，首先把关怀自身的生活、提升自己的生活品质以及在生活中寻求有文化品位的快乐当成首要目标，都非常重视当代西方人生活风格和生活品位的美学价值。同时，这类新兴美学都把当代艺术的大众化和当代生活的艺术化的双重运作过程，当成当代哲学、伦理学和美学进行彻底变革的基础，从而在美学的基本范畴、内容、对象和表现方式方面，都实现了前所未有的革命，导致了当代生存美学的全面兴盛。

法国社会学家和人类学家布尔迪厄认为，美学不应该探讨脱离生活实践的抽象的美的概念，而是应该探索广泛地表现在人民大众生活实践中的美学品位实践及其在生活风格中的体现。一个人的品位是在他的生活风格和消费活动中显现出来的。品位和生活风格一样，都是在实际生活和实际活动中活生生地和形象地体现出来，是直接在行动和生活中，通过可以看得见的人们的实际生活风格和消费行为而具体地呈现出来。现代社会的发展状况，使越来越多的人将美的理念变成生活中随时呈现的生活风格。

布尔迪厄为了深入分析消费心态的复杂结构，提出了“生存心态”（Habitus）、“生活风格”（Le style de la vie）、“象征性权力”（le pouvoir symbolique）、“资本”（le capital）、“心态结构”（la structure mentale）和“社会结构”（la structure sociale）等重要概念和范畴，因为在他看来，心态结构和生活的美学品位问题，始终都是同权力和社会地位等因素密切相关。因此，只有首先弄清这些重要概念和范畴及其相互关系，才能对他的消费心态和品位理论有所了解。

美学的生活化和实践化使美学判断及其标准的分析变得更加复杂化。这意味着：生存美学的基本概念及其表现形式，不是单纯属于美学理论的抽象分析范畴，而是呈现在具体生活风格、气质和品位的多样形态中。美学从来没有像今天这样，变得日常生活化和风格化。与此同时，美的分析还要求超出传统美学的范围，从同生活实践密切相关的各个领域的角度，实现多学科的综合比较。为此，布尔迪厄在研究生活风格及其美学标准时，首先提出四种类型的“资本”（经济资本、社会资本、文化资本和象征性资本），作为他分析当代社会生活品位分化的出发点。他认为，美的标准及其实践方式的根本转变，是当代社会阶级结构发生变化的结果：人们的社会阶级地位，并

不是单纯依据经济地位的差异而确定，而是时常随社会场域中的权力斗争、权力再分配过程以及生活风格类型的转变而变化。而且，人们的社会阶级结构与生活品位的美学标准，也不单纯决定于经济因素和财产状况，而是综合经济资本、社会资本、文化资本和象征资本的掌握程度，决定于社会场域中权力斗争的过程和结局，还决定于斗争中的策略应用本领。所有资本的积累、总和和转换，还需要经历由整个社会经正当化程序“认可”的“圣化”过程。这是一场反复进行的“确认”、“否认”、“再确认”、“品位认可”及“品位反认可”的权力斗争游戏活动。在这当中，有时还需要经过反复而曲折的认可和否认过程，通过将物质性财富转化为象征性资本的掩饰性方式，特别是通过将物质性资本加以掩饰的委婉而巧妙的象征性转化过程，来实现整个品位等级的确认和正当化。由此可见，品位的等级化及其正当化，是现代社会中激烈而又反复的权力斗争的结果，也在反复的权力斗争中不断进行再生产和再调整。布尔迪厄认为，在现代社会中，如同传统社会那样，统治阶级的美学品位往往成为全社会的正当化的品位。也就是说，统治阶级的美学品位（le goût esthétique），总是冒充成为“最标准”的品位。但是，布尔迪厄强调：实际上，任何社会都不可能存在普遍有效的品位标准，而且，统治阶级的美学品位也不一定是最稳定的品位，更不是最好的品位。统治阶级的品位只不过是众多阶级的品位中的一种类型罢了。同布尔迪厄一样，美国流行文化研究专家甘斯（Herbert J. Gans）在其经验调查中，发现美国社会中实际上存在着五大类型的品位等级。根据这样的分类，他把整个社会分为五大“品位公众”（taste publics）。（Gans, H. J. 1985 [1974]；1985）

布尔迪厄所说的“生存心态”是他的生活美学的一个重要概念，但它具有不同于传统美学概念的内容。有人只是根据“Habitus”的拉丁文词根，直接将它翻译成“习性”或“习惯”。这是一种误解。布尔迪厄反复强调“Habitus”的特殊意义。布尔迪厄首先指出它与原来的拉丁文词根的根本区别，并明确拒绝将它理解为“习性”或“习惯”。（Bourdieu, P. 1982）根据布尔迪厄的说法，它是一种秉性系统（système des dispositions），它的特点就是跳出传统的主客观二元对立的思维模式，将主观与客观双重因素在其动态的双向运动中结合起来，因此，它可以在行动和思想模式及其表达方式中共时地转化为实际的表现形态。而且，它是长期持续积累和形成的“密码化”心态系统，又可以在行动和思想表达中经“译码”过程而外化和客观化。生

存心态同生活风格、同消费活动的方式、同消费中的品位有密切关系。这是因为生存心态从根本上说，既来自实际活动和思想过程，又回到实际活动和思想活动中去。它是在长期反复实践中形成、积累和巩固，也是在长期反复实践中不断有意识和无意识地外化为行动和思想本身。（Bourdieu, P. 1979）但生存心态既内在于思想过程和品味过程，又外化于实际的品味活动，而当它外化于行动和生活时，它就转化为一种既看得见又含蓄的生活风格。因此，生存心态是既主动又被动，在内化和外化共时双向进行的过程中形成和表现出来。生存心态的这种结构及其实际转化过程，被布尔迪厄称为双向共时互动的“双重结构”（Double Structure）。或者，它是一种“结构化的结构”（Structuring Structure）和“被结构化的结构”（Structured Structure）的共生体。（Bourdieu, P. 1991: 104-106）

布尔迪厄还强调，生存心态既是历史经验的产物，又是现实行动和实际生活的精神思想指导原则。所以，它是在双向共时运作中，集历史、现实和未来自于同一结构中的密码系统。对于每个人来说，由于其历史和现实过程的不同，密码化的过程也是迥然相异的。正是在这里，体现了不同的人的文化资本、经济资本、社会资本和象征性资本的状况，因为不同的人的社会地位和历史经验使他们的密码化过程呈现出不同的特征。品位和生活方式的不同，正好也体现了人们的生存心态结构及其密码化过程的不同。

个人的或集体的生活方式以及人们的品位（goût; Taste）状况，在很大程度上取决于他们的社会经历和社会关系网络的特征。所以，同生活方式和品位相联系的，是布尔迪厄的“社会场域”和“权力”等概念。显然，生活方式和品位是同人们的家庭生活和学校教育过程密切相关，因为它们是在这样的场合中不断地被固定、改变和再生产。美学品位的再生产和实际状况，是同社会权力网络及其内在斗争状况有关联的。通常看来，品位的等级化在很大程度上取决于占统治地位的优势社会力量做出的分配决定，由他们决定品位等级的高低秩序。而由他们所控制的学校及各种社会机构，也可以决定品位等级的标准。

所以，在布尔迪厄看来，品位也不限于传统美学所说的艺术实践活动和鉴赏活动，而是现代人实际活动中的最基本的心态表现，可以成为个人和他人社会地位及社会身份的评判依据。布尔迪厄在研究和调查现代社会各等级人群及个人的品位时，很重视他们在日常生活中的各种品味实践中的具体表

现。布尔迪厄把食物偏好 (la préférence) 和餐桌礼仪方式等这些在别人看来极其琐碎的事情, 当成重要的美学品位调查的对象。

具有讽刺意味的是, 在社会观点和研究方法方面都同福柯相对立的鲍德里亚, 在其关于当代消费文化的研究中, 也深刻地揭示和批判了通行于现代消费社会的生存美学。鲍德里亚根据当代社会各种消费文化的出现及其流行, 提出了彻底改造美学的口号, 并认为, 由于现代社会已经进入“消费社会”阶段, 人们的美学标准及其表现方式从根本上已经颠覆了传统美学的统治地位, 也否定了美学理论的基本形式和范畴。(Baudrillard, 1968; 1970; 1972; 1973; 1976; 1977; 1979; 1981; 1985; 1986; 1987a; 1987b; 1990; 1995; 2000; 2001; 2003a; 2003b)

鲍德里亚的“反美学”(Anti-Esthétique)或“社会符号论美学”(esthétique de la sémiologie sociale)并不同于福柯的生存美学, 但在许多方面, 它又带有福柯的生存美学的重要特点, 只是更多地从符号、象征及思想文化的相互关系的角度, 来分析审美的问题。鲍德里亚的社会符号论美学, 基本上把研究的主要对象转向了大多数人的日常生活的实践方式及其风格。

鲍德里亚首先从当代社会的整体结构变化出发, 将生活和身体当成新的美学的基本范畴。他说, 在当代消费社会中, 由于人们的消费和生活方式发生了根本转变, 身体 (le corps; the Body) 和性 (le sexe; the Sex) 扮演了新的角色。在整个社会生活和个人活动中, 将生活、文化及艺术创造连接在一起的**流行文化**, 是观察新型生活美学基本范畴及其实践的中介。**流行文化的整个运作过程, 体现了现代人对于身体和性的盲目崇拜。**身体和性, 作为流行文化的生产和再生产的运作杠杆, 表现了在现代社会中流行的身体拜物教意识形态的抬头及泛滥。身体拜物教使现代人盲目地被身体奴役 (包括他人的身体和自己的身体在内), 被身体和性所牵引和宰制, 并在身体和性的游戏中浑浑噩噩, 试图在身体和性的游戏中实现个人和群体的美学品位的竞赛、调整与不断更新。

所以, 鲍德里亚认为, 在当代消费社会中唯一最美、最珍贵和最光辉的物品, 唯一具有最深不可测的含意的物品, 就是人的身体。在他看来, 消费社会中, 人们对于自己肉体的再发现, 不仅是在身体和性方面彻底解放的信号, 而且也是现代美学对于传统美学的挑战与颠覆。通过人的身体和性的信号的无所不在, 特别是女性身体的无所不在, 通过它们在广告、流行和大众



文化中的普遍存在和表演，通过一系列采取消费形式的个人卫生、塑身减肥、美容治疗的崇拜活动，通过一系列对于男性健壮和女性美的广告宣传活动，以及通过一系列围绕着这些活动所进行的各种现身秀和肉体表演，身体变成了**仪式的客体**。（Baudrillard, 1970: 200）这样一来，身体代替了灵魂而起着道德和意识形态的功能，也成为美的鉴赏活动的中心对象。消费成为当代社会的道德。它摧毁人类传统文化的基础，破坏西方传统文化所追求的平衡和谐，破坏自希腊以来在神话与逻辑话语世界之间的平衡，同样也使生活风格成为新的美学的主要范畴。

在这种情况下，在物体的符号系列中表演的肉体，一方面把**肉体**当做资本，当做崇拜物或消费的对象，另一方面又颠覆了传统美学的基本评判标准。肉体被纳入到物体的符号系列中去，不是因为肉体确实成为各种物体的符号系列中最珍贵的一种，而是由于**肉体可以成为符号系列中最有潜力的资本和崇拜物**。这样一来，美的鉴赏也在符号系列的表演活动中，替代了原来神秘曲折的品位判断程序，变成符号化的生活风格的实际比赛场面。

在消费社会中运作的肉体，随着肉体在展示过程中的**圣化和祭献**过程，不再是由传统神学所诅咒的那种生物学意义的“肉”所组成的，也不是在工业运作逻辑中作为劳动力的身体，而是成为自恋崇拜对象的最理想观看客体，成为社会策略和礼仪的一种组成因素，从而也成为消费社会运作的两项最重要的构成因素，即**美和色欲**的基础。鲍德里亚指出：“肉体本身的美和色欲两方面是不可分割和相互构成的，它们都密切地同当代社会中对待身体的新伦理相关联。但是，同时对于男人和女人有效的消费社会中的身体，区分为一个女性的极端和另一个男性的极端。这也就是所谓‘女性美’和‘男性美’……但是，在这个新的伦理学的体系中，女性的模特儿始终具有优先地位。”（Ibid: 205）这样一来，身体，变成了**运作中的美和运作中的色欲**。（Ibid: 205-209）**肉体也就成为运作中的价值符号**，成为人们盲目追逐的对象，尤其成为在运作中被操作的对象和物品。身体的运作功能还在于，它直接成为**生产的策略**，也成为**意识形态的策略**。鲍德里亚说：“对于肉体的崇拜，并不与对于灵魂的崇拜相矛盾。对于肉体的崇拜只是取代了对于灵魂的崇拜，并继承了后者的意识形态功能。”（Ibid: 213）消费社会中的肉体运作逻辑，表明肉体成为一切对象化的最优先的支柱，就好像传统社会中灵魂是优先的支柱一样。因此，关于身体的运作的原则，也就成为消费

的伦理最主要的神秘因素。

身体和性在流行文化中的角色及其奇妙的功能，有其复杂的内在和外在基础。如前所述，身体和性本身，从人类社会和文化产生的第一天起，就具有奥妙的性质，既成为人类审美活动的主体和中心标准，也构成审美的主要对象。身体和性本身的内在性质及其与外在世界的复杂关系，使身体和性有可能在消费社会中成为一切神秘化社会文化活动的重要工具和手段，也成为新型生活美学的出发点和立足点。

从现实的社会文化条件的变化，到各种现代和后现代的美学思潮的涌现，都表明生存美学的产生及其典范转换，是20世纪人类社会文化发展的结果。

所以，生存美学本身是当代社会文化生活的产物。它的表现形式是非常复杂、多元、不确定和变动的。各种各样的生存美学，实际上是现代人文化生活历程与当代社会结构变动相互交错的产物，又是各个创作生命体审美生存实践的直接经验总结。它的形成和发展，经历了一段曲折而混乱的过程。当代生存美学同历史上各种美学思想和理论一样，不仅在其形成和演变的过程中，充满着各种矛盾和含糊不确定的事件，而且在它的一系列重要美学观点和原则方面，同“现代性”美学与“后现代”的各种“反美学”的理论论述，实际上也很难找到明确的区分。提出类似于生存美学的范畴的整个理论家队伍，实际上充满着混乱的局面：其中不管是哪一个人，往往都在理论上表达出许多模棱两可的概念和观点，以至难以将他们当中的任何一个人确定地归类于某一种范畴。在生存美学同现代性美学和后现代反美学之间的混杂性，表明了它们之间的相互穿插性，但同时也表明它们都不同程度地隐含着内在矛盾和吊诡。但它们的共同特点，就是以不确定的概念和方法，以含糊不清的理论表述方式，以当代游牧休闲生活方式为典范，呈现在当代美学理论舞台上。而且，它们在实际生活中的影响，远远地超出它们在学术界和理论界的影响。

当代社会的生活方式把生存，特别是身体和性的快感满足，当成生活美和艺术美相结合的典范，并将它们列为生存美学的主要范畴。因此，第二次世界大战以后，在西方文学和艺术创作中陆陆续续出现了大量以描述生活和身体快感为主题的电影、小说和戏剧，将生活和身体感官的快感满足当成艺术美的完美理想境界。日本作家兼电影导演大岛渚（Oshima Nagisa）在1975

年制作完成的影片《感官世界》(*L'Empire des sens*, 1975), 就是这种新型的生存美学的典型作品。尽管这部电影的演员全都是日本人(由日本著名演员 Matsuda Eiko, Fuji Tatsuya, Nakajima Aio, Seri Meika, Abe Mariko, Mitsubishi Tomi 等主演), 但在拍摄时, 主要靠法国电影界在财务和技术上的支持。大岛渚在接受迈克尔·亨利访问时说, “为爱而死”这个主题, 是贯穿电影始终的基本指导思想。“为爱而死”, 对这位日本导演来说, 就是以新的生存态度和生活风格, 将肉体的情感、激情以及由性的快感冲动所产生出来的欢乐高潮, 同宁静肃穆的死亡精神结合起来, 并在肉体性欲快感得到满足的过程中, 实现“死亡”同“爱”两者的完满交融合一。这就是人的生存美的最高境界。什么是爱的高潮? 唯有将生存中不断流变的情欲快感提升到临界点, 在临近死亡的一霎中, 才有可能感受到情爱之美。电影的女主角宁愿选择“我死”(je meurs)这个唯一的时空维度, 作为爱的高潮中所呈现的“心醉神迷”(l'extase)境界的表现场所。因此, 并不是所有的人都可以达到生存美的这种极其稀少的顶峰状态; 如果不决心将死亡同情欲快感结合起来, 如果不敢于冒最大的风险, 就无法攀登上生存美的顶峰。

在1978年接受日本记者的访问时, 福柯坦诚地说, 他很推崇这部电影, 并亲自观看了两次。他说, 印象最深刻的, 是影片中所显示的男女两性关系。(Foucault, 1994: III, 524) 对于福柯来说, 性的问题之所以重要, 是因为在性欲快感的满足中, 才能体现和达到生存美学所追求的“最大限度的快感”(le maximum du plaisir)。(Ibid: 527)

流亡法国的捷克作家米兰·昆德拉(Milan Kundera, 1929— )的作品《生命中不能承受之轻》(*La légèreté insoutenable de l'être*, 1984), 将生存中不能承受的“轻”, 当成生存美感的基本表现形态。

福柯对于文化艺术界的各种最新产品给予密切关注。他多次同法国、德国、意大利和日本等国的电影导演、演员、作家和剧作家交谈, 并深入讨论文学艺术的美学问题。福柯在1982年同加拿大《身体政治》(*Body Politic*)杂志记者贾拉格尔(B. Gallagher)和威尔逊(A. Wilson)进行对话时说, 性的问题构成了我们的生存方式的重要基础。性, 并非坏事, 并不只是给人带来厄运。相反, 性是我们的行为和生活的不可或缺的基本因素, 是我们的自由以及快乐幸福的主要源泉。“性创造了我们自身, 性甚至是我们自身的造物。”性, 为我们带来了创造灵感和动力。性的活动和行为, 为我们提升

生存方式、为我们创建生存艺术提供了广阔的可能性。通过我们的身体创建自身的生存美，达到生存美的最高境界，这是非常重要的事情。（Foucault, 1994: IV, 735-746）

所以，通过对社会生活、文学、艺术以及日常生活的细致观察，通过与文学艺术界的对话，福柯早在他正式提出生存美学之前，就已经在理论和实践层面为生存美学作了充分的准备。福柯的生存美学，不过是将已经普遍流行的当代生活艺术，以美学理论论述及概念的形式，加以提升和总结罢了。

同福柯一样，维尔南（Vernant, J. -P. , 1914—2007）、哈多和戴维森（Arnold I. Davidson）等人也在同一时期，通过对于古代希腊罗马思想的研究以及对于当代社会文化发展的总结，分别提出了生存美学的概念和原则。（Davidson, A. I. 2001; Hadot, P. 1992, 1993, 1995, 1997, 1998a, 1998b, 1998c, 1999, 2001; Vernant, J. -P. 1965, 1989, 1996）

### 第三节 在主体性与真理的游戏中探索生存美学

在福柯的整个思路中，生存美学，是继知识考古学、权力系谱学和道德系谱学之后，在总结“主体性”和真理的相互关系的基础上所提出来的。在1982年10月25日于美国佛蒙特大学举行的研讨会上，福柯很明确地指出了他后期所探讨的自身的技术的论题与他前期所讨论的真理游戏的相互关系。福柯认为，西方人是从基督教道德占统治地位之后，将原来盛行于古希腊罗马的生存美学以及其中的“自身的技术”，改造成以基督教道德为基础的主体性原则，而这样一来，古代旨在美化自身生活的自身的技术，也转变成约束自己的主体性的真理游戏的附属方法。（Foucault, 1994: IV, 804）

在福柯的法兰西学院课程的安排中，从1970年到1980年，他先后论述了知识考古学、权力系谱学和道德系谱学的基本问题，探讨了“知识的意愿”、“惩治理论与制度”、惩治的社会的性质、精神病治疗学与权力运作的相互关系，以及生命权力和生命政治的宰制和规训策略等。所有这些问题，在福柯看来，都可以归结为对西方人的基本经验的历史考察，也同样可以归结为西方人的主体化模式及其各种主要的策略程序。福柯指出，他在后二十年期间所从事的研究，无非是探索西方文化中实现主体化的各种不同模式

(des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture)。他认为，在西方，存在着三大类型的主体化模式。第一类型是与科学知识相关联。更具体地说，指的是与语言学相关的“说话主体”、与政治经济学相关的“劳动主体”，以及同生物学相关的“生活主体”。第二类型是同实现区分化和差异化相关的主体化，它实际上就是在“区分的实践”(pratiques divisantes)中完成的主体化，也是与主体化并行的“主体的客体化”(l'objectivation du sujet)过程。在实现主体化和客体化的双重过程中，一方面完成自身内部的区分化，另一方面是对他人进行区分。在这方面，“疯子”与“正常人”、病人与健康者、“良民”与罪犯之间的区分，是具有典型意义的。第三类型是在性的方面的主体化过程。(Foucault, 1994: IV, 223)所有这些，都是贯穿西方社会整个历史以及控制西方人的思想、言论、行动、生活和文化的基本问题。

但是，福柯只是到80年代初，才清醒地意识到：要彻底揭露西方思想和文化的基础和奥秘，必须全面地探讨真理、权力和个人行为的相互关系，而他的以往研究活动只偏重于真理和权力的相互关系问题，很少深入探讨“个人行为”的问题。(Foucault, 1994: IV, 697)这就表明，福柯晚期看到了其自身研究工作的缺点和弱点，即很少探讨个人行为以及与此相关的伦理学和实践智慧的问题。在这种情况下，对于主体性和真理的研究仍然未能解决我们自身的基本问题，也未能彻底揭示西方社会文化的真正奥秘。在福柯逝世前夕，在同德勒兹的两位学生的对谈中，他曾经对自己的上述研究弱点进行反思和自我批评，强调有关个人行为和自身实践的伦理学是探索西方主体性和真理问题的一部分，也是“关怀自身”的生存美学所不可避免的一个重要侧面。他还说，生存美学所重视的生活风格同样也离不开“自身的伦理学”(l'éthique de soi)。(Ibid: 697-698)由此可见，福柯的生存美学虽然以“关怀自身”和“满足自身的欲望快感”为中心，但并不回避与他人之间的伦理关系，也不打算放弃道德行为主体及其与“他人”的相互关系问题，只是它完全不同于传统伦理学，是在崭新的伦理学视野和景观下，探索“关怀自身”与调整同“他人”的相互关系的各种可能性，使西方文化中的主体性问题能够得到全面的澄清。

本书第二篇一开始论述真理游戏与生存美学的关系时，就已经指出，西方人自身的主体性及其主体化程序，在其整个历史发展过程中，存在两种根

本不同的模式，即古代和近代的模式。古代主体化模式的特征，就是强调：每个人必须首先实现生存美学所要求的“关怀自身”的原则，通过一系列严谨的“自身的实践”过程，将自身培训成自我教育、自我陶冶以及善于正确对待他人的主体，然后，才谈得上进一步进行认识和把握真理的过程。所以，古代人是把具有审美价值的“自身的实践”放在首位，在此基础上才进行探索真理的活动。正如福柯所指出的，即使是基督教的具有浓厚禁欲主义性质的自身的实践，也同训练自身成为真理的主体有密切关系。他曾经在1982年3月10日的法兰西学院演讲中说，“苦行”（askêsis；ascèse）这个词，在古希腊罗马时期具有“建构真理与主体之间的联系”的意义和功能。（Foucault, 2001: 355）也就是说，在古代，为了能够进入真理王国，为了能够把握和理解真理，自身首先必须进行长期艰苦的自我节制和自我训练，特别是在精神和心灵深处进行反复的反省和改造，使自身能够确实地说出真理，讲真话，履行符合真理原则的行为，然后，才谈得上与他人讨论真理，在社会共同体的范围内追求并实行真理。正因为这样，古代的生存美学不但是使自身成为审美主体的原则，也是追求和掌握真理的必要条件。与此相反，近代的主体化模式，从笛卡儿以来，只是单纯强调认识真理的至高无上地位，似乎每个人都自然地可以成为认识和掌握真理的主体。福柯对于生存美学的探索，就是在这样两种主体化模式的对比下进行的。

正是为了在“关怀自身”与“他人”关系网络的交叉视野中，更深入地探索主体性和真理的问题，福柯进一步提出了生存美学。他的生存美学实际上是由“快感的运用”、“真理的勇气”和“关怀自身”三大部分所构成，所以，它从根本上改变了传统的主体性与真理的概念及其相互关系。

福柯在1980年至1981年为法兰西学院讲授的课程，被题名为“主体性与真理”。从此，福柯在重新探讨主体性与真理的相互关系的基础上，全面地论述了他的生存美学的基本原则及其运用方式。他说：“在‘主体性与真理’的一般标题下，进一步调查‘自身的认识’（la connaissance de soi）的建构及其历史。……显然，这样的研究，并不需要诉诸任何一种关于心灵、情感或身体的哲学理论。也就是说，所有这些哲学理论都不能充当这项研究的主轴线。对我来说，进行这项研究最有效的指导思想，就是所谓‘自身的技术’。它无疑曾经存在于一切文明之中。它包括一系列具体的程序，是在实现某些目的的过程中，用来确定、维持或改造个人的身份（identité）。而

所有这一切，都仰赖于自身与对自身的控制关系或通过自身对自身的认识（des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi）。总之，这意味着把‘认识你自己’这条在我们看来似乎标志着我们的文明的律令，重新放置在更宽广的视野中，并使它为更加清晰的脉络服务。也就是说，我们自身究竟应该做什么？对于自身应该从事什么样的操作？当实施一种行动，而行动的对象就是自身的时候，究竟应该怎样进行‘自我管理’（se gouverner）？……”（Foucault, 1994: IV, 213）福柯的上述说明进一步揭示了他所要研究的“自身的技术”同“主体性与真理”的复杂关系，也澄清了作为生存美学核心的“关怀自身”的论题同主体性与真理问题的相互关系。

福柯在总结该年度的课程时，再次指出：他的《性史》第三卷《对自身的关怀》，就是对古希腊罗马时期的“快感经验”（l'expérience des plaisirs）的历史探索的理论总结，也是对生存美学基本概念和理论的历史探索。古代希腊人非常讲究满足自身欲望快感的方式，把它当成一种具有审美价值的“生活技巧”、“生存技艺”和“生活风格”。对于古代希腊人、罗马人以及福柯本人来说，生活技巧、生存技艺以及生活风格，都是环绕着“关怀自身”这个核心的。在这个意义上说，生存技艺和生活风格，就是“自身的技术”。也就是说，只要能够在实际生活中艺术地操作“自身的技术”，就意味着实现了生存美学的基本原则。

在生存美学的视野中，主体不再是局限在认识活动范围内，而是以满足自身欲望快感作为基本条件，在充分实现“关怀自身”的前提下，在同他人协调相互关系的过程中建立和巩固起来。而且，主体性的建构和维持，在古希腊罗马时代的原有意义上，主要是在掌握和灵活运用“自身的技术”的过程中实现的。

福柯曾经在法兰西学院 1982 年关于“主体的诠释学”的课程草稿中写道：“在一定意义上说，一直贯穿着整个西方思想的主线，就是三大问题：第一，真理的入径（l'accès à la vérité）；第二，主体通过其自身范围内的自我关怀，完成‘自身与自身的游戏’（la mise en jeu du sujet par lui-même dans le souci qu'il se fait de soi）；第三，自身的认识。”（Foucault, 2001: 504）

所谓真理的入径，实际上就是探讨如何获致真理，以什么方式和途径达到真理的问题。这也就是福柯所强调的那种对待真理的反思态度，一种正确

处理自身与真理的相互关系的技术。它使自身能够在各种社会条件下，通过反思的过程，对现存的真理敢于提出质疑，对传统的真理观及其与权力运作的相互关系进行反思，使之“成问题化”。所以，在福柯那里，对待真理的问题，就是运用思想自由，质疑和怀疑现有真理的形成及其扩散过程，使自身摆脱现存真理论述体系的约束，进入自由驾驭自身的游戏境界。正是在这个意义上说，获致真理的过程，就是使原有的真理及其一切相关论述“成问题化”，同时也就是“自身的技术”灵活而机智的运用过程。也就是说，对真理进行怀疑并使之“成问题化”的过程，同样也是培养、加强和考验“真理的勇气”的过程，是一种“自身与自身的游戏”的生存技术。在福柯以往的知识考古学中，认识和知识问题是同主体的建构过程以及一系列权力运作策略的运用紧密相关。因此，他的知识考古学和权力系谱学，把重心放在对传统主体论的批判以及对知识和权力的相互关系的揭露上。所以，“真理的入径”、“自身与自身的游戏”以及“自身的认识”三大主题，同福柯晚期探讨的生存美学实际上保持密切的内在关系。换言之，福柯所探讨的生存美学，在1980年至1981年的课程计划中，是试图在主体性与真理相互关系的框架内，寻求一种崭新的充满实践智慧的“自身的技术”，以便通过一种具有审美意义的生活技艺，巧妙而艺术地在调整“主体性”和“对自身与对他人的管辖”的复杂关系网络中，实现生存美学的自由游戏。

总之，关于如何对待真理的问题，始终是福柯进行考古学和系谱学研究的重点，也是检验和培养自身的“真理的勇气”的过程。它关系到自己究竟应该怎样生活的伦理问题，同时也是使自己活得符合生存美学原则的实践智慧问题。

使主体在其自身生活和活动的范围内实现对自身的自我关怀，是生存美学的中心课题。对福柯来说，并没有什么固定不变的公式或统一的一般法则，能够保证实现自己对自身的关怀。正是在这个意义上说，主体对待自身以及对待他人的生存活动是艺术创作的过程，也是美的创造和鉴赏的过程，它绝不能囿于逻辑形式和规则的框架，也不能禁锢在道德的规范之内。正因为生存美学是以达到自身的最高自由为宗旨，所以，它的内容、方法和实现程序，在本质上都是不确定和高度自由的。生存美学，将自身对自身以及自身对他人的游戏艺术，作为它的主要研究对象，因此，它是创造自身生活的自由的生存风格（*style de l'existence*）和生活艺术的实践原则。它的形成和



展现，决定于自身的实践智慧和历史经验，决定于自身对于生活的审美判断能力及个人生活品位。

正如我们一再指出的，游戏活动本来就是原始人的自然生活状态。在人类未进入权力斗争的社会以前，人们过着非常自由的游戏生活。在这种自然的游戏生活中，人们既能不受限制地实现自身的快感满足，又同时自由地实现美的创造和鉴赏。因此，它是人们在同自身以及同他人的游戏关系中满足自身快感的互动过程，也是在现实生活中进行艺术创造和不断追求美的过程。由于每个人都是以对自身的关怀为宗旨，而且，对于美的理念的追求和鉴赏本身就是无止境的；所以，在关怀自身的过程中所进行的这种游戏活动，就其时间表现形式而言，是永远没有终点的永恒循环运动，就像尼采所说的“永恒回归”那样，就其空间表现形态而言，是没有中心、没有固定方向和边界的不断伸缩沉浮。正是在这种对待自身的游戏中，每个人实现对于自身的自由驾驭，又恰当对待他人，使自己真正成为自身生活、思想和行为的主体，又是进行自由艺术创造和美的塑造及鉴赏的主体。

## 第七章 生存美学的典范意义

### 第一节 西方美学的四大典范转换

生存美学的出现，标志着西方美学理论完成了又一次典范转换。这场美学理论典范的转换，是从20世纪六七十年代开始，经过二十年左右的蜕变过程，历经梅洛-庞蒂、阿多诺、德勒兹（Gilles Deleuze, 1925—1995）等关键人物的“准生存美学”过渡阶段，至80年代福柯、哈多和戴维森等人正式提出生存美学，才完成其转换的过程。在这期间，西方美学理论作为西方整个人文社会科学理论的一个组成部分，经历了与人文社会科学的激烈论战相平行的“批判和反批判”的理论交锋：一方面是传统的理论典范，另一方面是新兴的“后现代主义”、“解构主义”和“结构主义”等“反主体性”和“反主客二元对立”的“反美学”理论模式。福柯的生存美学，就是作为后一方面的新兴美学的代表，呈现在80年代的美学论坛。早在60年代，法国著名的希腊文化专家维尔南就已经明确地指出“精神修炼”（l'exercice spirituel）的哲学意义。（Vernant, J. -P. 1965: Tome I, 94）法国的另一位希腊文化专家路易斯·热内（Louis Gernet）也在他的书中强调通行于古希腊人当中的一种生活技巧，这种生活技巧被称为“精神修炼”。（Gernet, L. 1965: 252）正如哈多后来所指出的，维尔南在他的书中高度评价了古希腊原子论哲学家恩培多克勒的精神修炼的概念，而路易斯·热内则明确地将精神修炼的含义界定为“一种集中精神的生活技巧”。因此，哈多认为，古希腊人以“精神修炼”的概念表示一种改造个人及改变自身的实践活动，或者，表示一种回忆往事的技术。（Hadot, 2001: 145）法国思想家们是通过对于古代文化的研究，发掘出早已在古希腊文化中存在的生存美学。

显然，这一场美学典范转换并不是偶然发生的，也不只是由福柯的生存

美学单一地组成。它是从第二次世界大战后的人文社会科学争论及方法论变革发展而来的。而且，如前所述，它的产生和发展，脱离不开西方国家特定的历史和社会文化条件。

粗略地说，西方美学经历了古代、近代、现代和当代四次理论典范的转换过程。最早的古希腊美学奠定了西方美学理论的基本框架及其基础，创造了西方美学的第一个典范。古代美学典范的基本特征，就在于把哲学本体论的审美分析同生活实践中审美经验的观察体验结合起来。但是，在当时的情况下，作为一门独立的学科，严格地说，美学还没有系统地建构起来。当时的美学基本上从属于哲学，所以，古代的美学实际上就是关于美的哲学理论。用柏拉图在他的《会饮篇》中的话来说，真正的美是永恒的、绝对的、单一的，但又是可以被具体分享的。（Plato, *Symposium*: 211a-b）在晚期探讨“快感”（plaisir）的《菲利布斯篇》（*Philebus*）中，柏拉图不再像《斐多篇》那样强调禁欲主义的道德精神，而是尽可能把理念与审美快感加以协调。他认为，真正的美，并不是单纯靠它所产生的审美快感（plaisir esthétique）来决定，而是更多地取决于由尺度（mesure）和比率（proportion）所构成的一种秩序理念（l'idée d'un ordre）。所谓美的艺术作品，就是以人的微观感受形式所呈现的宏观和谐秩序。所以，美感虽然产生于主观的精神世界，但它是对于客观和谐（harmonie）的美的秩序的鉴赏快感，有其客观标准（critère）。柏拉图的学生在《诗学》（*Poetica*; *Poétique*）、《修辞学》（*Rhetorica*; *Rhétorique*）、《形而上学》（*Metaphysica*; *Métaphysique*）和《尼克马可伦理学》（*Ethica Nicomachea*; *Éthique à Nicomaque*）等著作中，改造了柏拉图的美学思想，更深入而具体地探讨了美学问题。亚里士多德认为，美是由其各个组成部分所构成的一个活生生的有机整体（Poétique），它表现为匀称、明确和有秩序的形式结构。因此，人们称之为“美的整一观”。亚里士多德尤其深入探讨了悲剧艺术，强调悲剧并不是对于已经发生的事情的模仿，而是对于可能或必然发生的事情的想象性模仿，因此，悲剧更显示了艺术创造的超越本质。柏拉图和亚里士多德所探讨的美的哲学理论，后来成为古代美学典范的标本，不但影响了新柏拉图主义（Néoplatonisme）美学家柏罗丁（Plotinos, 公元205—270），而且，也影响了文艺复兴和浪漫主义的美学：文艺复兴人文主义艺术和美学的代表人物菲奇诺（Marcilio Ficino, 1433—1499）、米开朗基罗（Michelangelo di Lodovico Buonarroti, 1475—

1564)、杜·贝莱 (Joachim du Bellay, 1522—1560) 和菲利普·西德尼 (Sir Philip Sidney, 1554—1586) 等人, 浪漫主义代表人物歌德 (Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832)、赫德 (Johann Gottlieb von Herder, 1744—1803)、席勒 (Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759—1805)、席雷格尔兄弟 (August Wilhelm von Schlegel, 1767—1845; Friedrich von Schlegel, 1772—1829) 及雪莱 (Percy Bysshe Shelley, 1792—1822) 等人, 都不同程度地吸收了柏拉图和柏罗丁的美学。在基督教占统治地位的中世纪时期, 神学对于肉体、感情和世俗世界的否定, 导致和加速了古代美学典范的崩溃和消逝。

14 世纪至 16 世纪的文艺复兴, 推动了艺术和美学的人性化革命, 为近代美学典范的产生奠定了基础。18 世纪的启蒙运动和浪漫主义, 把近代美学典范推上了顶峰。鲍姆加登 (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762) 总结西方文艺复兴之后的艺术美创作经验, 使他在 1750 年发表的《美学》(Ästhetik) 一书, 成为近代美学理论的奠基性著作。从此, 美学才真正脱离严格意义的哲学理论的范围, 成为独立的新型学科。鲍姆加登以古希腊文 “Aestheticus” 命名美学, 试图强调审美的感性基础。他显然没有明确地区分 “感性” 和 “审美感”, 为各种感觉主义的美学理论提供了一定的理由, 但他毕竟很重视审美过程中的情感和想象的因素, 强调美的具体性、形象性和个别性, 推动了近代美学对于 “个性” 的深入研究。

其实, 在鲍姆加登的新美学产生之前和之后, 曾经先后出现过一批杰出的思想家, 试图挽救、重建、恢复、发扬和改造被基督教和近代哲学所篡改、扭曲和窒息的古代生存美学, 其中包括蒙田、斯梯纳、叔本华、尼采、波德莱尔等人。(Foucault, 2001: 240—241) 如前所述, 布尔克哈在其研究文艺复兴文化的著作中, 指出了生存美学在当时一部分思想家中的复兴状况。这也说明, 生存美学尽管受到了长期的压制, 但它仍然保持相当强的生命力。

近代美学典范的创立, 同近代个人主义意识形态有密切关系。总的来说, 近代美学比古代美学更注重作者个人的主观才艺特征, 将审美主体的 “品味” 和 “天才” (le génie) 当成审美的决定性因素, 并以 “共同感” (sensus communis) 作为 “中介” (médiation) 概念, 以 “批判” (critique) 为动力, 明确地将 “历史” 引入美学, 并同时肯定美的非理性本质 (irrationalité du beau), 以便通过人性中不同于理智的感性世界的自律

(l'autonomie du sensible), 重建人与神之间的新关系。

从14世纪到18世纪中叶, 近代美学典范在其发展中受到当时哲学争论的影响, 发生过理性主义与经验主义美学的剧烈争论。法国作家、诗人兼美学家布瓦洛(Despreaux Nicolas Boileau, 1636—1711)以笛卡儿的理性主义为指导, 为沙贝尔(Claude Emmanuel Lhuillier Chapelle, 1626—1686)、莫里哀(Jean-Baptiste Poquelin Molière, 1622—1673)、拉封丹(Jean de La Fontaine, 1621—1695)及拉辛(Jean Racine, 1639—1699)等人的美学观点辩护, 通过他所撰写的《诗歌艺术》(*L'Art poétique*, 1674)一书, 总结了近代美学理性主义典范的创作经验, 使自己获得了“帕那塞斯山立法者”的光荣称号, 也成为新古典主义的杰出代表。这种理性主义美学后来被黑格尔的“美学”进一步典型化。与上述近代理性主义美学相对立, 英国哲学家休谟在其《美学论文集》(*Essais esthétiques*)中, 捍卫了经验主义的美学原则, 强调美的感官审美基础, 否认美的客观性, 并突出地论证了审美品味概念在美学中的核心地位。在此基础上, 康德在他的《判断力批判》一书中, 以“品味”概念为核心, 试图调和并超越理性主义与经验主义的对立, 为浪漫主义艺术所崇奉的“天才”美学(*Ästhetik des Genies*)进行正当化的论证(Kant, 1995 [1790]), 因而成为近代美学典范的标本。

现代美学是19世纪中叶到20世纪上半叶期间在近代美学的基础上发展起来的。在美学理论方面, 尼采是这一时期最重要的代表人物。他一方面总结了近代美学和近代文学艺术创作的历史经验, 另一方面又彻底批判和颠覆了传统哲学的基本原则, 因而有可能为西方现代文学和艺术的“现代主义”或“现代派”创作, 提供最灵活和丰富的想象动力。现代美学不同于近代美学的最大特点, 就是进一步重视主观创造性的功能, 使之发挥到最大的程度。如果说, 近代美学只是强调创作主体的发现(*découverte*)能力, 那么, 到了现代美学阶段, 则鼓励作者的创造(*invention*)精神。(Ferry, L. 2002)“发明”和“发现”相比, 只是一字之差, 但它所显示的是作者主观创造精神超越和颠覆美的客观标准的能力和可能性, 凸显了审美主体的主观想象力量的决定性作用。在他们看来, 美之所以能够被创造, 又会引起普遍的审美感受, 并非如同古代美学所坚持的那样, 是由于某种客观的审美标准的存在, 而是由于审美主体本身普遍具有创造发明的审美能力, 并具有审美的共同感, 有可能普遍地对创造发明出来的各种美的作品产生不同程度和多元化

的审美鉴赏反应。所以，现代美学认为，对于审美的创造活动来说，需要的不是用来约束审美创造的美的客观标准，而是相反，是创造者和鉴赏者的主观想象的虚构能力——善于根据他们的个人品位的变化以及社会文化品位的变化趋势，创造出作者及鉴赏者所向往期待的美的作品。

在尼采思想的驱动下，当代美学在摒弃客观美的标准方面走得更远。按照尼采的观点和风格，具有自由创造精神的个人，丝毫不需要受“主体”和“客体”的约束。在这些具有权力意志的艺术家面前，艺术无非是他们个人生存意志及权力意志的自由创造发明的成果。在创作过程中，关键的问题是创作者本身必须具备进行自由创造的权力意志。这是一种不断凸显个人自身的独特个性和风格的意志，而且，它还是不断膨胀并试图无限扩大的权力意志，是具有无止境创造欲望的权力意志。正是在当代美学典范的影响下，当代各种各样的艺术创造和审美活动都显示出超越美丑二元对立的趋势。

从上述西方美学典范的四次重要转换的历史过程中可以看出，主观性与客观性的相互关系问题，始终是美学争论的最关键的因素。在古代美学典范中，关于美的客观标准问题是首要的。近代美学典范由于建立在近代个人主义的基础上，特别强调美的创造的主体性，凸显了“品味”和“天才”的概念，试图显示艺术美作者个人的创造才能的决定性作用。现代美学更加重视美的主观成分，把美当成主观想象力的发明产物，而把审美的客观标准问题彻底抛在一边。当代美学典范在现代美学的基础上，更进一步突出个人的独特个性，尤其凸显创造者个人审美“风格”的绝对奇特性和唯一性，表现了艺术美在当代社会文化条件下的不确定性及其多种可能性的特征。

因此，当代艺术创作中的美，已经纯粹成为作者想象力的产品，而在鉴赏过程中，它则是鉴赏者个人品位的对象。在当代美学和生存美学中，个人品位和风格是没有标准的，也不需要任何标准。个人品位和风格无须任何根据，不需要说明其诉求的理由，它们本身就是美的根据和标准本身。正如巴特所说：“流行本身是自我界定的。”（Barthes, R. 1994: 365）显然，在当代艺术美创作和鉴赏过程中占有决定性意义的风格，越来越远离了客观世界和美的对象本身，进一步表现了当代美学对美的客观标准问题的蔑视和厌烦。而且，当代审美作品的创造者信奉“作者已死”的原则，坚信艺术美一旦被生产出来，作者就可以不再对它“负责”，任凭观赏和鉴赏者依据其个人品位和风格来判断，任凭作品本身在被鉴赏中自生自灭或随审美品位的变

迁而沉浮。关于这一点，本书前面所引的贝克特有关他的作品所说的一句话具有非常典型的意义。他把他的作品比做他的“孩子”，一旦离开了他，就可以自由自在地任其自身和它的鉴赏者的意愿和喜好，成为各种各样的美的存在物。在这种情况下，不论在创造还是在鉴赏过程中，重要的问题实际上已经不是具有普遍客观标准的美的问题，也不是“原作者”的主观意图，而是在艺术形式中所呈现和被鉴赏的作品风格。因此，不论对作者还是对鉴赏者来说，重要的是凸显自身在作品中所可能呈现的永无止境的创造风格及其绝对唯一性。同时，关键的问题不是这个唯一性属于谁，而是唯一性本身的特征。福柯的生存美学之所以把“关怀自身”列为首位，正是为了以“自身”在其生存中的绝对独特性，显示自身风格之美的唯一性及其“永恒回归”特征。

## 第二节 生存美学的前身：“准生存美学”

### (1) 梅洛-庞蒂的身体生存美学

正如我们在前面已经指出的，生存美学作为一种新兴的美学典范，它的出现并不是偶然的。在福柯的生存美学出现之前，梅洛-庞蒂从他的“**身体生存现象学**”（*phénoménologie de l'existence corporelle*）的理论体系出发，已经提出了“**身体美学**”（*l'esthétique du corps*）的概念。梅洛-庞蒂将黑格尔的辩证法、柏格森哲学同胡塞尔现象学相结合，强调感知（*la perception*）的中心地位以及回归生活世界（*le monde vécu*）的必要性，反对诉诸某种超越性的意识活动，以身体（*le corps*）与心灵（*l'esprit*）之间的辩证关系，描述“历史何以可能”的问题。梅洛-庞蒂认为，人的存在及一切世界上的存在物，根本不是人的意识所决定的，也不是人的主体性所决定的，而是由生活世界中的身体与心灵之间的相互关系及其相互穿插所决定。早在1938年撰写并于1942年发表的《行为举止的结构》（*La structure du comportement*）一书中，梅洛-庞蒂就以理解“意识”同“自然”的相互关系为主题，以现象学方法，从旁观者的中立角度，批判心理学中的行为主义理论，重新界定和分析“**行为举止**”（*le comportement*）概念。梅洛-庞蒂认为，行为的特

性，不论就其反映面，还是就其高级层面来说，都在于它对“刺激”（stimulus）的有效性，并决定于它所隶属的有机体先天固有的“意义”或“价值”；而这些意义或价值，与其说是由外来的刺激，还不如说是由有机体本身所产生和构成的。行为应该描述成一种类似于“形式”（la forme）的现象，是一种总体性的过程。其特征不应该被说成是各个分离的局部的总和。梅洛-庞蒂反对将行为纳入身体与精神的对立范畴之中。他强调说，形式之所以存在，就是因为它对意识有意义，而所谓意识无非是感知的意识。“意义”是被感知的有机体的“属性”（des attributs de l'organisme perçu）。在这里，显示了梅洛-庞蒂已经从“超越”的观点深入探讨有关身体与心灵的关系，明显地拒绝传统的有关生命和精神研究的各种“实体论”（le substantialisme），并对感知的意识（la conscience perceptive）深感兴趣。（Merleau-Ponty, M. 1945 [1942]）由此出发，梅洛-庞蒂认为，哲学无非是“反复学会观看世界”（la philosophie consiste à reprendre à voir le monde）（Merleau-Ponty, M. 1945）。所有这些，都表明梅洛-庞蒂从一开始研究人的身体、情感、心灵和心理的问题，就从现象学的立场拒绝传统的二元对立模式，试图在身体与心灵的交互关系中，在交互关系的视野中，探讨人的身体、心灵、思想和行为的问题。梅洛-庞蒂以笛卡儿的哲学为例，强调有关主体与客体、文化与自然、精神与肉体的关系，并视之为存在论的基本问题。（Merleau-Ponty, M. 1945 [1942]：126-127）

正是从身体生存现象学出发，梅洛-庞蒂建构了他的特有的身体美学。在他的《知觉现象学》一书中，梅洛-庞蒂以现象学的观点，对“身体”进行较为系统和深刻的描述。他认为，身体是“在世存在”的真正向量标志（le corps est le vecteur de l'être au monde）；而世界对于身体而言，并不是被身体“认识”，而是作为它的动机可能性的极限表现出来的。（Merleau-Ponty, M. 1945）在梅洛-庞蒂逝世前一年（1960年）所写的《眼睛与精神》（*L'Œil et l'esprit*）中，他说：“人的身体就存在于当观看者与可观看事物之间、触及者与被触及的事物之间、一只眼睛与另一只眼睛之间、手与手之间发生相互交叉的时候……”（Merleau-Ponty, M. 1964：21）

梅洛-庞蒂之所以集中研究“感知”或“知觉”，是因为它“是一切行为得以展开的基础，是行为的前提”（Merleau-Ponty, M. 1945：IV）。从现象学的立场来看，知觉并不是关于世界的表象，也不是一种行为，不是有意识



采取的立场。梅洛-庞蒂和柏格森一样，认为知觉之所以珍贵，就因为它是人在世界中生活的亲身体验。梅洛-庞蒂在1947年发表于法国哲学会上的学术演说《知觉的优先地位及其哲学后果》（*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*），再次强调知觉“是内在性和超越性的吊诡”（*le paradoxe de l'immanence et de la transcendance*）。在他的《知觉现象学》一书中，梅洛-庞蒂说：“身体不能与自然物体比较，但可以同艺术作品作比较。”（Merleau-Ponty, M. 1945: 177）我们的身体具有直接感知自身的能力，并在直接感知中判定自己所喜爱的部分及其结构，产生出人类所特有的美感。我们的身体本身就是一件得天独厚的艺术品，而且，它具有艺术生命，除了不断进行艺术创造以外，还时时刻刻需要以艺术鉴赏和美感享受作为其生存的基本条件。

为了论证身体的美感能力及其艺术创造精神，梅洛-庞蒂根据现象学的原理指出，作为具体形象的美，只能通过身体的感受，才能被人所感知和鉴赏。在任何一幅绘画或一段乐曲中，观念只能通过颜色和声音的展现来传递。也就是说，一切美的鉴赏活动和艺术创造，都必须以身体的知觉为中介和基础。在没有看到过塞尚的画之前，即在身体的视觉发挥其知觉功能之前，人们关于塞尚的艺术作品的分析只容许我们在多个可能的塞尚之间进行选择。只有身体对于绘画的知觉，才给予我们进行鉴赏的决定权，并使我们有可能会确认唯一存在的塞尚。因此，只有在身体关于绘画的知觉中，对于塞尚绘画的分析才有完全的美的意义。同样地，对于一首诗或一部小说的分析也是如此。任何一首诗或一部小说，虽然它们是由语词所构成的，但它们在本质上是人的身体的一种生存变化及其感知。诗不同于一般的喊叫，因为喊叫是通过大自然来刺激身体。因此，喊叫的表现手段是贫乏的。诗歌并非如此。诗歌是通过语言，而且是通过一种经过加工锤炼和反复斟酌的特殊语言。当诗歌表达它的意义时，身体存在的感知变化并不消失在诗被表达的时刻，而是在诗歌的结构中找到了它的永恒的归宿。一部小说、一首诗、一幅画、一段乐曲，都是个体，人们是不能区分其中所表达和被表达的部分的，它们的意义只有通过一种直接联系才能被理解；当它们向四周传播其意义时，它们并不离开其时间和空间位置的存在。正是在这个意义上说，我们的身体可以同艺术相比拟，也可以同艺术相沟通，实现人类的审美鉴赏活动。

在梅洛-庞蒂看来，我们的身体是活生生的意义扭结。它不是一定数量

的共变项的规律锁链。具有运动能力或知觉能力的身体，不是“我思”的对象，而是趋向平衡的主观意义的整体。有时，新的意义扭结形成了，我们以前的运动涌入一种新的运动实体，最初的视觉材料涌入一种新的感觉实体，我们的天生能力突然与一种更丰富的意义联系在一起。它们的出现，突然重建我们的平衡并满足我们的盲目期待。所以，我们的身体不仅具有奇妙的审美能力，而且也富有创造艺术美的能力，为各种可能的美感展现广阔的时空领域。身体创造美，同时也传递着美的信息，感受着美的崇高而微妙的特质。

梅洛-庞蒂还以人的眼睛的视觉为例，说明身体感受对于美的鉴赏的重要意义。人们在其实生活中，往往首先靠眼睛视觉所提供的信息选择自己的鉴赏对象，并在实际生活的过程中靠眼睛视觉的对比和鉴赏效果来决定对于各种对象的鉴赏判断。

中国的庄子很早就揭示了观看的审美意义。他的《田子方》篇有这么一段精彩的叙述：“子路曰：‘吾子欲见温伯雪子久矣。见之而不言，何邪？’仲尼曰：‘若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣！’”后来，唐成玄英疏云：“击，动也。”接着，晋郭象注：“目裁往，意已达。”也就是说，眼光所达，“道”便显身其中。这一切，讲的就是有道之士，一望即知，无须借用言辞进行逻辑推断；即使运用言辞推断，也是“言不尽意”。审美的意境及其创作实践，就是这样的绝妙境界。后来，佛教传入中国后，禅宗名僧东晋僧肇在其《涅槃无名论·奏秦王表》中说：“陛下圣德不孤，独与什么公神契，目击道存，快尽其中方寸。”南朝宋代刘义庆《世说新语·栖逸篇》称：“阮步兵（籍）啸，闻数百步。苏门山中，忽有真人，樵伐者……籍登岭就之，箕踞相对。籍商略终古，上陈黄、农玄寂之道，下考三代圣德之美以问之，佗然不应。复叙有为之教、栖神导气之术以观之，彼犹如前，凝矚不转。籍因对之长啸。良久，乃笑曰：‘可更作。’籍复啸，意尽，退，还半岭许，闻上晒然有声，如数部鼓吹，林谷传响。顾看，乃向人啸也。”梁代的刘孝标注引晋戴逵撰《竹林七贤论》云：“观其长啸相和，亦近乎目击道存矣。”戴逵显然意指，对审美客体声容举止的瞬间直觉感知，即可大体把握对象人格美之所在。在日常生活中，往往只需要极短的瞬间，便可通过耳目感知，引发审美各要素迅速运作而作出审美判断，并由此在内心世界中作出各种复杂的情感反应。

审美并非理性的认识过程。它所进行的，是理性与非理性的一系列交错性因素的直觉创造。在品鉴消费品的时候，始终是身体，特别是眼睛，在向我们自己说话，在向我们自己表现对象，并同时实现对于对象的品鉴结果。流行文化产品的制造者和推销者意识到眼睛的上述重要意义，所以，他们在设计产品和推销产品的广告中，集中力量制造各种有利于吸引眼睛视觉的形式，包括色彩变幻和形式游戏在内。

### (2) 阿多诺的悲剧生存美学

与梅洛-庞蒂几乎同一个时期，阿多诺在他的《最低限度的道德》(*Minima Moralia*, 1951)一书中，就已经试图打破传统美学的理论系统框架，极端重视各种“逃离概念网而走漏出来的异质性思想观念”的片段性。他认为，并不是在严谨而形式化的逻辑框框中展现出来的思想观念，而是那些不时地偶然逃脱逻辑约束力量而迸发出来的思想观念片段，才是人的生命不断追求自由的本质表现。阿多诺多次表示：那些呈破碎状态的自由观念所合成的大于总体的思想结构，比一个完整无缺的理论上的自由概念，更加珍贵、更加完美和更加真实。因此，他主张以非系统化的破碎形式表达美的情操和理念。同时，他也主张使美学理论挣脱系统的理论框架，直接地表现艺术和生活中的美的点状散播结构。

在晚年发表的《否定的辩证法》(*Negative Dialektik*, 1966)中，阿多诺不但在观点和论证方法上，而且也在组织结构上，有意识地表现出对于传统的主体性和整体性的否定。他那种反形而上学、抵制任何终结和反对各种调和的基本精神，始终贯穿在他的否定的辩证法的论述过程中。在这本书中，阿多诺一方面显示出不断自我否定的自由生命力的不可抗拒性，表现出他对于各种“不可能性”(impossibilités)的坚定信念，表现出他对于死亡和永恒否定的期望，另一方面也表现出对于历史和现实的哲学、美学以及一切理论思考的绝望，表现出对于人类文明的悲剧特质的看穿。他认为，在哲学和理论领域中所遭遇的一切绝望，只有在同艺术相遭遇的时候，才出现了虚幻的希望。同时，也恰恰是在当代艺术和美学的自我否定中，阿多诺看到了人类文化从自我否定的历史中可能获得的重建希望。因此，阿多诺的悲剧文化和悲剧生活观，就其本质而言，是充满希望和表达对自由的渴望。只是他寄予

希望的场域和方向，是艺术创造本身。阿多诺的悲剧生存美学再次肯定了古希腊悲剧创作的成果，表现了将悲剧置于喜剧之上的积极审美生存态度。

《美学理论》（*Ästhetische Theorie*, 1970）是阿多诺的最后著作，也是他对于美学旧典范进行最彻底批判的集中表现。他在这部著作中，表现出思想的高度自由和自我矛盾，表现出自由思想展现过程中所可能采取的曲折而破碎不堪的途径和形式，表现出思想自由对前后一贯的严密体系化形式的蔑视。

《美学理论》这本书当然是以探讨艺术创作及其社会功能为中心。但是，正如康德在《判断力批判》一书中通过探讨艺术和美学问题而深刻地论述到人的自由本质一样，阿多诺也通过艺术和对于美的反思，集中揭示人本身和人类社会的性质。阿多诺认为，唯有在艺术创造和对于美的追求中，才体现出人在思想情感方面的无止境的超越性和绝对自由性。他在这部著作中，极力捍卫一种他称之为“非审美化”的现代主义及其自我批判能力。在他看来，一种能够自觉地揭露自身虚幻化的整体性要求的艺术，一种不断地进行自我否定的艺术，总是比一种保持其虚幻假象的艺术更具有否定现实的力量，更具有崇高的美的价值。

**艺术在本质上是悲剧性的。**这是因为所有的艺术，和人的生存一样，都不可避免地要通过不停的自我否定而实现其超越性，实现其本身所追求的审美理念。自我否定就是自我摧毁、自我更新和自我掏空，它非经历痛苦和炼狱生活不可。而且，在不断自我超越和自我否定的过程中，艺术又何尝不逐步地意识到追求完满本身的虚幻性！但是，明知自我否定和自我超越的结果必然导致虚幻的完满性，艺术却又固执地坚持在自我否定的道路上铤而走险。艺术的自我否定性显示了生存本身的伟大气魄，它们（艺术和生存一起）有信心，也有能力在不断自我否定中实现自身的自由目标。正是通过对其本身的虚幻性的不停反思，显示出它们对于现实的批判的无限性。阿多诺认为，任何真正的生活和艺术及其所追求的美，都是自由的最高表现。但是，没有一种真正的自由不是经过否定性的批判而实现的，其自由目标的绝对性和无限性，决定了它们所追求的自由虚幻性。一切自由都是以彻底的否定作为代价而显示其虚幻化。这种虚幻化正如尼采所强调的，其本质绝不是虚无主义，而是创造希望的。因此，阿多诺明确地肯定艺术对于哲学的优越性，肯定艺术和美学具有高于哲学的自我否定力量。

阿多诺对于艺术和美学的赞扬，还隐含着他对艺术自我否定的非异化倾向的肯定。在阿多诺看来，同艺术相比，人类知识，特别是现代科学技术，过多地追求对于自然的征服，过多地追求主体性的实现。所有这一切在真正的艺术创作中是完全可以避免的。阿多诺对于艺术的赞美和期望，尽管包含着虚幻和悲观的精神，但它像扔到茫茫大海中的瓶中信一样，可以指望总有一天，会在未来出现的收信人那里，获得心心相印的效果。

阿多诺通过深沉的美学思考，为 20 世纪下半叶一系列“反美学”的新思潮的诞生，展现了在生活中进行自我否定的新美学的创造性魅力。正因为这样，阿多诺的美学给予福柯的生存美学以重要的启发。

### (3) 海德格尔的此在诗性生存美学

在近五十年的西方哲学和思想史上，海德格尔关于存在、语言和艺术哲学论述，直接地启发了福柯的生存美学的建构。福柯曾经反复指出，海德格尔是对他产生深刻影响的一位现代思想家。（Foucault, 2001: 182; 505-506）海德格尔在给法国诗人和思想家雷内·夏尔的信中说：“人是通过他‘在那儿’而存在着。也就是说，是在‘存在’的光照中存在。‘在那儿’的这个存在，即‘此在’（Dasein）。也只有这个存在，才具有生存的基本特征，显示‘存在’在真理中的那种销魂神迷的敞露状态。”（Heidegger, 1978: 322-323）海德格尔以毕生大量时间探索人的生存及其与真理的关系，并强调唯有通过艺术，通过人的“此在”诗性地审美生存，才真正有可能导向真理。真理的本质就在于超越和自由。只有追求自由的人，才有可能在其不断的超越中获致真理，而此在的诗性生存是人的本真生存的最高典范。福柯认为，正是海德格尔对于人的“此在”生存方式的反传统形而上学的哲学探索，为人们开启了通向真理的自由之路。福柯指出：“在 20 世纪的最近几年，几乎很少有人提出真理问题。很少有人提出这样的问题：什么是主体和真理？真理的主体是什么？说出真理的主体是什么？等等。我看只有拉康和海德格尔。就我个人而言，至少，正如你们所看到的，我是倾向于海德格尔，而且，正是从海德格尔出发，我尝试思考了所有这些问题。”（Foucault, 2001: 182）

众所周知，海德格尔从一开始从事哲学研究，就把存在以及“此在”的

生存当成首要的探索目标。海德格尔并不追随传统思想家的路径，反对将人的存在一般化。他明确地说：“存在，作为哲学的基本课题，绝不是任何一个存在者的‘种’。”（*Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden*）（Heidegger, 1986 [1927]: 38）也就是说，他所要研究的“存在”，不是像亚里士多德在他的《形而上学》一书中所探讨的、作为抽象的“种”而呈现的“存在”，而是以特殊的现象学方法，将存在（*das Sein*）直接理解为每个特殊的个人的“此在”生存的自我展示过程。亚里士多德在《形而上学》中曾经说，形而上学是研究“存在作为存在”的一门学问（*A science which investigates Being as Being*）。（Aristotle, *Metaphysics*, Book IV, 1-2. In Aristotle, 1981）同亚里士多德等人的传统研究不同，海德格尔的存在论集中研究了作为特殊个人生存形态的“此在”，即只关怀其自身的“在世存在”的生存可能性的存在论。海德格尔为此指出：“由于‘此在’在本质上总是它的可能性（*weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist*），所以，这个存在者可以在它的存在中选择自身，并获得自身。但它也可以失去自身，或者，绝非获得其自身，而是‘貌似’获得自身。”（Heidegger, 1986 [1927]: 42）由此可见，作为一种特殊的存在，人的生存具有充分的自由可能性，它始终都是由“此在”自身，选择和决定自身生存的状态、命运及去向。人生是否能够达到它的最高境界，决定于“此在”的在世存在中，能否以诗人的生存方式，无止境地超越其主体性的限制，通过自身实践的反复而曲折的自我修养和陶冶过程，实现富有诗意的审美生存方式，将自身的在世存在同在场出席和不在场的无限缺席的世界万物融合为一体，不仅开辟从有限到无限的审美想象场域，而且，也敞亮地创见和鉴赏到一切可能的无限壮丽世界。就此而言，生存美学的核心概念“关怀自身”，已经在海德格尔的最早论述中得到阐明。而且，海德格尔认为，“关怀自身”只能由存在者个人面对世界所提供的具体生存状况，依据“此在”自身在存在过程中的抉择和作为来决定。当“此在”被投掷于世界时，面对它所遭遇的世界，它总是免不了会产生没完没了的“烦”；“此在”永远不满足于世界所展现的生活条件，也绝不应该屈从于它所照面遇到的现实世界的规定和约束，而是积极地以它所选择的在世存在方式，通过“此在”的现身情态对于世界的领会和诠释，将其自身所筹划的生存方式从“能在”（*seinkönnen*）转化成为“此在”的真理存在方式。（Heidegger, 1986 [1927]: 53-55; 72-

76; 134-154) 后期的海德格尔, 经历了对语言、思想及存在的更深入考察之后, 进一步明确地指出, 唯有通过诗性语言的引导而达到审美生存境界的“此在”生存方式, 才最终展示了“此在”与其在世的世界的相互照亮关系: “此在”, 作为自身生存的澄明者, 在其审美生存实践中, 与其所共存的世界相互照亮, 实现了人生在世的诗性生存积极方案。

因此, 以“此在”方式而“在世存在”(Sein-in-der-Welt; Being-in-the-World), 这就是人的审美生存的首要特征。人的在世存在, 不是和一般动物的生存那样, 任凭外在生活条件的限制和决定, 而是依据“此在”的自由意愿及其选择方式, 实现“此在”自身最期望的生存方式。“此在”并不是随随便便地活着, 而是尽力实现审美的超越目标。这种生存方式表现了“此在”追求最高自由的超越欲望, 尤其是满足了“此在”的诗性生存的最高审美要求。为此, 海德格尔强调此在生存的三大模式: “领悟”(Verständnis)、“现身情态”(Befindlichkeit)、“言说”(Rede)。正是在领悟、现身情态和言说中, “此在”完成了它自身所追求和设定的审美生存目标。

显然, 不论是领悟、现身情态还是言说, 都直接地同语言本身相关。所以, 海德格尔说: “对语言和存在的思考, 从很早开始, 就规定了我的思想道路。”(Heidegger, 1959: 93) 海德格尔首先把语言当成存在本身的“家”。他说: “语言是存在的家; 在它的寓所中, 居住着人。(Die Sprache ist das Haus des Seins; In ihrer Behausung wohnt der Mensch) 思想者和诗人是这个家的守门人。”(Heidegger, 1978: 317) “语言是存在自身的既澄明又掩饰的到达。”(Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst) (Heidegger, 1978: 324) 语言因此成为此在的在世存在的存在论基础, 也是生存的可能性场域。它为生存本身提供最广阔的实现场所, 同时又为生存的潜伏、隐蔽和敞开以及生存本身的沉沦、遮掩和澄明, 创造了广阔的可能性, 从而使生存本身因语言的出现而成为变幻莫测和富有创造力的自由生命的展现过程。在生存延伸的一切地方, 都需要语言作为其存在之道而开辟道路, 并为其审美观照、创造和自由鉴赏提供新的启发性活力。海德格尔的语言观在很大程度上启发了福柯对生存美学的探讨。

语言对于生存, 特别是生存的自由超越性的绝对重要意义, 不仅是因为语言具有命名、表达(Ausdruck)和指称的功能, 而且, 更重要的, 还在于

语言具有不断地，甚至无限地“召唤”（Anruf）的功能和性质。语言绝不是被动地听候说话的主体的摆布而召唤事物，而是以其本身的主动创造精神，召唤它所可能召唤的一切事物，包括召唤使用语言的人在内，同时也召唤一切不在场的世界万物。当人说话时，他作为说话的主体说出的话，充其量也只是语言所要说的一小部分的话，是语言的话中的非本质部分。但是，人一旦说话，语言就自律地涌入它自身的生活世界，像泉水喷射一样，置说话者主体于不顾，凭借语言与它所面临的万物及其相互关系网络，任语言本身的象征性结构以其自身的逻辑使语言自身突然变为主体，言其所言，指其所指。因此，在实质上，并不是人这个主体在说话，而是语言本身在不断地说话。正如海德格尔所说：“言说是语言的存在状态，即其本体论基础。”（Heidegger, 1986 [1927]: 37）语言通过其自身的不断说话而不断召唤着人，就好像不停地思想的人也注定要不断地召唤语言一样。这样一来，语言本身的不断召唤以及语言和人之间的相互召唤，就为人的无限自由超越性提供了最好的条件和中介，也为审美生存的一再超越拓展更广阔的可能视野，开辟无限美好的前景。如果“此在”能够学会操用诗歌的语言，那么，就会如海德格尔所预见的那样，从此踏上“诗性”生存之路，有希望进入审美生存的最高境界。

海德格尔反对传统意义上的美学，因为传统美学始终把艺术当成一种外在于人的“此在”生存并作为一个“对象”而存在的东西，就如同传统形而上学把“存在”当成外在的对象而存在一样。（Heidegger, 1972 [1950]: 66）海德格尔明确地说：“自从人们开始考察艺术和艺术家以来，就把这种考察称为美学。美学把艺术作品当成对象，尽管是作为广义的感性感受的对象。今天，人们又把这种感受称为体验。人们体验艺术的方式应该可以导出关于艺术的本质的线索。这样一来，体验不仅成为艺术欣赏，而且也成为艺术创作的标准之源。因此，一切都成了体验。但是，体验也许不过是置艺术于死地的因素，尽管这种死亡进行得很慢，甚至可能需要好几个世纪。”（Ibid）由此可见，海德格尔并不是一般地推崇美学，而只是主张通过对于艺术的探索，像诗人那样“诗性地”生存，以便由此真正地踏上真理之路，实现审美生存所追求的不断超越的自由。

海德格尔和古希腊哲学家一样，认为唯有诗人和哲学家才是最有智慧的人，而且是最懂得审美生存的人。只有诗人和哲学家，才领悟到美的“真理



本然存活形式的本质”（Heidegger, 1972 [1950]: 44）。所以，海德格尔热衷于希腊哲学与希腊艺术。如果说“艺术品是对于物的普遍本质的再现”（Ibid: 26），“艺术品以其自身的方式敞开了存在者的存在”（Ibid: 28），那么，正是古希腊的优秀艺术品为我们提供了最好的典范。那巍峨壮观的希腊神殿，在海德格尔看来就是最神奇的艺术品。神殿之绝妙，并不只是在于它的高超无比的设计、建筑以及雕琢技艺，而是在于它确实确实开辟了无与伦比的神圣气氛和神韵，将鉴赏者带入光照明亮的神域，从而使神与人的关系活灵活现地“在场”显现出来。在希腊神殿面前，一切代表着希腊传统的历史精神，犹如万道金光闪烁四射，典型地显示了艺术品置人于“存在的光亮（真理）之中”的本质。（Heidegger, 1972 [1956]: 25）

所以，海德格尔不但不是笼统地反对美学，而且，他还竭力主张重建一种真正能够引导生存到达真理殿堂的审美生存的美学。但是，海德格尔所主张的审美生存，并不是一般的审美生存，而是像诗人那样，以不断超越的最高审美目标作为生存的自我超越基本方式，永远不满足于芸芸众生似的流行文化的审美标准。海德格尔很清楚地意识到，审美超越是“此在”的“在世存在”的最理想的模式；唯有通过不断超越的审美生存方式，此在才可以避免庸俗的生活方式，以其不断创造性的自我生存方式永不满足地开辟新的审美自由视野，使此在的生存成为像诗人那样，具有揭示历史和现实的真理的审美意义。

海德格尔的审美生存美学，把诗人的“诗性生存”当成审美生存的最高典范。海德格尔在其分析语言、诗歌语言以及诗人荷尔德林（Rainer Maria Rilke, 1875—1926）、乔治·特拉克尔（Georg Trakl, 1887—1914）、里尔克（Rainer Maria Rilke, 1875—1926）及格奥尔格（Stefan George, 1868—1933）等人的论文中，不断地揭示诗人的诗性语言的审美生存本体论的意蕴。例如，海德格尔指出，格奥尔格在其最早的诗集（*L'Abécédaire*）中，就已经淋漓尽致地显示了诗人试图以其诗歌开辟审美生存领域的欲望。海德格尔认为，诗歌的语言能够纯粹地探讨语言本身之所思和所言，它保留和创新语言本身之言说。所以，此在生存的自我展示，将“能够成为诗的言说的专门目标”（Heidegger, 1986 [1927]: 162）。诗歌语言的本质就是能够使生存中的人留住于语言之中。存在不能像事物那样，作为对象而被设计出来，只能以自由创造的方式，通过最富有自由创造精神的诗歌语言的途径，作为自由的

馈赠 (Schenkung) 而在世界上生存。所以,海德格尔引用诗人荷尔德林的著名诗句:“留存下来的,乃是诗人的捐赠 (stiften)。” (Heidegger, 1944: 41) 诗歌语言是存在自身的语言与人的生存的语言之间的中间环节和结合产物。海德格尔甚至认为,诗歌是历史的真正原因,而诗歌语言是历史的人民的“原语言”(Ursprache)。因此,人若要真正地诗意地生存,“诗意地栖居于世界上”,就必须接受诗人的语言作为人生最珍贵的礼物,使自己由此而同神、自然以及他人对话,也同历史对话,将自身引入审美生存之境界。

总之,海德格尔是在福柯之前深入探索审美生存的重要思想家,他虽然没有直接地使用“生存美学”的概念,但他关于存在、语言、艺术以及诗歌的深刻论述,已经成为福柯建构生存美学的重要思想基础。

#### (4) 德勒兹的混沌生存美学

福柯的亲密朋友德勒兹也和福柯一样,极端重视美学的自我批判,并坚持主张在生活历程中,在天然质朴的生存活动中,实现自身的美的理念。福柯曾经赞扬圣托马斯关于艺术的定义:“艺术,在它的领域中,应该模仿自然在自然界中的作为。” (Foucault, 1994: IV, 151) 因此,德勒兹关于美的自然本质的概念,可以说就是生存美学的一个基本观念。德勒兹根据一种“混沌哲学”(la philosophie du chaos)的基本原则,强调人类生存活动的天然艺术本质,并一再坚持人类鉴赏能力及其艺术创造活动的自然基础。德勒兹把艺术同哲学、宗教、科学并列在一起,当成人的本质性活动的产物。也就是说,他认为,人的生存在本质上是艺术性、哲学性、科学性和宗教性的结合。艺术和生活、世界一样,都是以混沌的基本结构呈现出来。(Deleuze, 1986; 1990) 正因为这样,艺术、生活和世界,它们从本质上和基本结构方面,都是不可界定的。对于艺术来说,不仅一般的艺术是不可界定的,而且,艺术中的各个领域及其具体形式也是不可界定的。说一般的艺术是不可界定的,这是由于一方面艺术同生活、同世界都一样是混沌的,是相互渗透的,另一方面是由于艺术本身的自由创作精神也决定了艺术活动及其产品的不确定性。加利福尼亚著名后现代建筑学家索里亚诺(Rafael Soriano)明确指出:“我们的建筑艺术观点,就是引导人们坠入五里雾中。”(our vision is befogged) (Tzonis, A. et ali. 1995: 11) 只有在混沌的“五里雾”中,才可

能给予创作者进行积极探索和无限创造的条件。说艺术中的各个领域及其具体形式同样都是不可界定的，是由于艺术创作中的各个领域，如绘画、雕塑、舞蹈、音乐、戏剧、电影等，其本身都呈现出混沌不确定的结构，而且，它们之间往往需要通过相互渗透才能达到自我提升。（Deleuze, 1983; 1985）

德勒兹在谈到福柯对于传统文化和传统艺术的批判时，特别强调，艺术和美，都是从人的最淳朴的生存方式产生出来的。从本质上说，哲学、艺术和美学，都和生活一样，是自我革命和自我否定的；如果有一天，哲学、艺术和美学都宣称自己达到了最完美的顶峰，那就意味着它们已经面临死亡。因此，为了揭露传统文化对于人和艺术的歪曲，福柯不惜从所谓“卑贱的人”（l'homme infame）开始谈起。所谓“卑贱的人”，当然是指原初未受传统文明道德约束的自然人，也是指那些抗拒传统道德文化约束的叛逆者——“疯子”和各种被“正常社会”排除的人，包括那些罪犯、妓女、失业者、流浪汉等。由于他们蔑视传统道德，不受知识论述的约束，往往过着自由自在的生活，呈现出人类的最原始的生活方式，也体现出怡然自得的生活风格。为了揭示人和艺术的本质，揭露其本来面目，福柯首先向歪曲人和艺术的传统权力系统挑战，特别是向传统权力系统所维护的传统道德挑战，不惜以“反道德”或“不道德”的身份，进行他所说的那种“知识考古学”和“权力和道德系谱学”以及“我们自身的历史存在论”的批判方式，论述人及其文化（包括艺术）的不确定性和无规则性，也就是混沌性。德勒兹指出：“福柯为此长期地寻求和提供一种回答。这就是要逾越强有力的界限，超越权力。而这就意味着展现权力，使权力按其自身运作的样式呈现出来，而不是以一种权力干预另一种权力的那些方式展现权力的运作结构。这就意味着展现权力运作中的那种‘褶皱’，而这种褶皱，在福柯看来，就是权力对其自身的一种关系（un rapport de la force avec soi），即权力自身的内在相互关系的不断重叠和重复化，也即权力对其自身的关系的自我复制。正是通过这个途径，福柯也找到了我们自身抗拒权力，使我们超脱权力的控制并返回到自然的生与死之中的基本生存方式。在福柯看来，古代的希腊人所发明的无非是这些。在这种情况下，艺术就再也不像知识中的那些被决定的形式，也不像现实权力关系所限定的那些规则，而是关系到随时都可以由自身任意选择的那些规则。这些永远有选择可能的规则产生并决定着艺术作品的

存在；而且，这些可变的供选择的规则，同时又是伦理的和美学的，它们构成人类生命的存在和风格的基本模式，甚至也成为作为生活一部分的各种自杀的一种模式。这就是尼采发现的那种艺术家权力意志的运作模式，也就是德勒兹所发明的‘生活的多种可能性’。”（Deleuze, G. 1986; 1990: 134-135）

德勒兹将他的类似于福柯的生存美学原则，不断地贯彻于他的艺术研究中。在德勒兹关于电影、美术、文学以及美学的研究著作中，处处都显示出他的生存美学原则。最后，当德勒兹面对丑陋的现实世界而绝望时，他坦然地选择了他自身所喜爱的自杀方式，从而以他所喜爱的自杀方式实现了他自身所追求的生存美学。

### 第三节 基本范畴的更新

#### （1）美、审美与品味

康德，作为近代美学典范的代表人物，曾经把品味判断力（das Geschmacksurteil; Jugement du goût esthétique）归属于审美能力，并因此也将品味能力当成美学的主要研究对象。（Kant, 1995 [1790]: 57）为此，康德为审美品味（品味判断力）界定了四项标准。第一，从“质”（Qualität）的角度，品味判断力独立于一切利益。他说：“愉悦作为品味判断力的决定性因素，并不具有任何利益。”（Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse）（Ibid: 58）换句话说，对一个对象或一个形象的显现形式，不凭任何利益标准，而单凭是否能引起愉悦感所进行的判断力，就是品味判断力。（Ibid: 67）所以，所谓“美”，其首要标准就是能够不计较任何利益而能引起愉悦感的那种对象。第二，从“量”（Quantität）的角度，所谓“美”，就是“不涉及任何概念，却又能呈现普遍的愉悦感的对象（Das Schöne ist das, was ohne Begriff als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallen gestellt wird）”（Ibid）。康德在这里强调，美虽然是属于一种主观的愉悦感受，但它必须具有普遍性的品格。也就是说，它必须同时又能被许多人普遍地感受到。第三，从“关系”（Relation）的角度，“美”“是一个对象

的合目的性的形式，但在感受它时，并不包含任何目的的观念（*Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird*）（Kant, 1995 [1790]: 99）。所以，美是一种无目的的“合目的性”的形式。美既然是形式，康德就把它归入先验的原则。品味判断力作为一种反思的判断力，是一种自然的合目的性。“这个对于自然的先验的合目的性概念（*Dieser transscendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur*），既不是一个自然概念，也不是一个自由概念，因为它并不赋予对象（自然）以任何东西，而仅仅表现一种唯一的艺术（*die einzige Art*），就好像当我们反思自然各对象的时候，必定感受到贯穿于其中的连贯着的经验那样。因此，它是一项判断力的主观原则（公设）（*ein subjectives Prinzip [Maxime] der Urteilskraft*）。”（Ibid: 34）第四，从“模态”（*Modalität*）的角度，“美”是一种不涉及概念而必然令人愉悦的对象。审美品味判断虽然不属于认识领域，不需要概念建构，但它要求普遍性，即需要得到社会的普遍承认和接受，具有普遍有效的可传达性。在康德看来，品味判断的这种性质，说明它并不仅仅是可能性和现实性，而且，也是一种社会性和必然性。而在康德的范畴分类表中，“必然性”是属于模态范畴的。但是，美感的这种必然性并不来自经验。它只能属于先验性。康德把这种特殊的先验性，称为先验的共同感。人的社会性决定了所有的人都会有共同感。审美品味无非是人类共同体中通行的“共同感的一种方式（*als einer Art von sensus communis*）”（Ibid: 172）。

但是，正如我们在前一节中所指出的，康德的美学近一百五十年来连续遭受尼采、现代派、现象学派以及“准生存美学”的批判。同样，在英美分析美学的景观下，康德的美学也因其抽象的形而上学性质而被搁置一旁。这些分析美学（*Esthétique analytique; Analytic Aesthetics*）流派，过分相信科学分析方法的准确性，并以为审美活动及其效果作为人的经验活动的一部分，均可以通过数字统计方法计算和表达出来，因而否定美学理论在哲学、人类学和语言学方面进行理论探讨的必要性。分析美学显然忽略了审美的复杂性基础及其象征性反思层面，看不到人的审美活动中所隐含的超越性，因而简单地将审美归结为可感知的经验行为，并同科学认识活动混淆。因此，福柯的生存美学所强调的审美的生活性和经验性，在任何意义上都不能与分析美学的经验主义观点混淆。

福柯的生存美学对于审美的生活性及其经验性的重视，主要是从**审美的生存本体论**角度提出来的。将人的审美能力当成人类生存的基础，意味着把**审美列为人的第一超越性**。也就是说，人作为具有超越本性的生存物，其超越方向、内容和性质，首先就表现在审美活动中。人的超越性，使人必定要通过哲学、科学、艺术和宗教等形态，在其生存中进行不断的创造活动，以便满足和完成超越的需要和欲望。但是，在哲学、科学、艺术和宗教的超越中，都无一例外地贯穿着**审美的超越**。审美的超越高于和优越于哲学、科学、艺术和宗教的超越；**审美超越是一切超越的灵魂**。因而，审美的超越性始终指导、决定和落实哲学、科学、艺术和宗教的超越性。这就是福柯的生存美学不同于以往一切哲学和美学的地方。

其实，在上述的康德美学中，已经显示了对审美判断的本体论研究方向，而且，康德确实也试图把审美当成人的生存本性的首要标志。这主要表现在两大方面：第一，康德试图将审美判断当成连接认识和伦理、纯粹理性和实践理性的中介，强调只有在审美的“统觉”（Apperception）中，人才有可能领悟到**自然界的必然性同道德自由之间的统一性**（Kant, 1994 [1781]; 1995 [1790]）；第二，康德强调审美判断的**无目的性及无关利益性**（Kant, 1995 [1790]），试图显示审美的最高人性价值，以审美活动证实“人是目的自身”这个伟大命题。

福柯的生存美学在一定程度上吸收了康德美学的本体论研究贡献，但福柯丝毫不接受康德的形而上学假设，也不同意康德将哲学认识论、伦理学同美学区分开来的形而上学方法。福柯更多地发展了尼采的权力意志和生活美学，使生存美学直接成为人的生活实践的基本指导原则，将**审美当成生存的最高目标和人的最高尊严**，并在实践中使审美真正成为生存的基本要素和基本内容。这样一来，审美是人的好奇心的最原始动力和最核心内容，也是它的主要表现形态。如果说，亚里士多德曾经将哲学界定为人之好奇的产物，那么，福柯的生存美学就使**哲学的好奇从属于审美的好奇**，同时还强调，审美的好奇本身，并不是以满足追求知识真理为主要和最终目的，而是通过审美好奇达到好奇的自由。审美的好奇，没有其他异于它本身的目的；**审美就是生存的目的自身**，因而，**审美就是为了审美本身**。人的好奇，其首要和最高目标就是**满足审美快感**。审美是人之为人的根本特征。人作为好奇的特殊生存物和生命体，主要是通过审美好奇的不断循环更替，实现其生存创新的

自由。正是在这种无止境的好奇循环更替中，人在其生存中实现他永恒追求的审美自由，达到他的无止境的快感满足，并由此不断发泄其对于绝对自由的追寻欲望。审美自由对于人的生存来说是如此的重要，以至于唯有通过它，人的生存本身才获得至高无上的价值，而人自身也由此维护了自身的不可让与和不可转让的最高尊严。生命的本质就在于创新，而审美好奇就是创新的主要途径。所以，福柯的生存美学的独创性就在于扩大了亚里士多德的好奇内涵，并彻底改造了好奇心的本质，使原来传统思想所理解的“好奇”从进行哲学抽象思维的狭隘范围内解放出来，变成广阔无际的审美生存的第一表现形态和基础。在这个意义上说，所谓审美，就是人对于无止境的自由愿望的永不满足的追寻和探索。正是由于审美自由的无止境性质，才决定了人的求知和求善好奇的无止境性。

显然，审美自由目标的无止境性，不可能在当场具体的审美快感中获得满足。正如尼采早在他的《悲剧的诞生》一书中所指出的：“无论任何明朗清晰的画面，都不能使我们满足，因为它好像掩盖了什么。正当一幅美丽画面以它的比喻式启示，似乎促使我们扯碎帷幕以揭示其神秘背景时，恰恰是这辉煌鲜明的画面，重新又迷住我们的眼睛，阻止它更深入地观看。”（Nietzsche, 1982）审美超越之所以高于认知和伦理超越，就是因为它的最高自由本身。审美所追求的最高自由，不会满足和停留在科学知识对于自然规律性的认识水平上，也不会满足于伦理行为与善的统一层次上。审美超越所追求的，是一种绝对自由，它远远地超出掌握必然性和达到道德善的那种自由，因而审美超越的自由没有界限，没有最终目标，它也不可能在现实世界中得到满足。正因为审美绝对自由不可能在现实中实现，所以，审美超越势必无止境地向无限的审美世界进行探索，哪怕这种探索隐含着无数的风险和悲剧。为此，审美超越不顾一切地朝向它自身的审美目标飞奔，摒弃一切规律性、规则性和常规性，置科学规律和道德规范于不顾，视日常生活循环为囚身之所，而以颠覆常规和破坏规律作为其追求的最美的快感。具体地说，在现实生活中，审美超越的目标往往是从在场具体显现的审美目标出发，通过自由想象，靠醉意蒙眬的创作更新的途径，实现从现实具体审美对象的解脱，过渡到对眼前不在场的新奇具体审美对象的追寻；而这个过程是在人之好奇本性的推动下，从一个层次发展或转化到另一层次，从看得见的具体对象过渡到看不见的具体审美对象，如此无穷无尽地循环，直至走完生存的整

个旅程。

因此，美并不仅限于传统的艺术领域，而是发生在整个生存过程；美也不仅是指审美主体与其审美对象的和谐统一，不是指主体审美活动的一次性快感满足，而是指贯穿于人的生存始终的生活实践本身。不仅不能将审美单纯理解为艺术创造的独有活动，而且也不能将审美当成某一个“主体”的特殊能力，因为任何将审美归结为主体的说法，归根结底还是从传统的主体论或从主客二元对立的理论出发。须知，一旦将审美归于主体的能力或活动，就势必以主体约束审美，并终将葬送审美的绝对自由性质。审美的绝对自由性及其本身的无止境超越性，是由审美的生存本体论和自然本体论性质所决定的。美成为人之为人的第一需要、基本要求、前提条件和基础。正是审美的无限超越性，更集中地体现了人的生存不同于一般生物生存的特征：人绝不是为生存而生存，也绝不是单纯为满足身体生物需要而生存，而是为了追求审美的绝对自由目标而生存。正是在这个最高生存目标的推动下，人才有可能在哲学、科学、艺术、生产劳动和宗教活动形式中，不断进行一次又一次的超越。

在当代时尚和消费文化甚嚣尘上的时代，“美”的范畴，不论内容和形式还是标准等各个方面，都发生了根本变化。最值得注意的是，当代美学重新强调审美活动的生活基础及其个人生活风格的创造发明价值。伴随着新型消费文化以及各种时尚的广泛出现，当代美学往往结合实际的技术应用、生活风格、城市建筑、工艺技巧以及媒体影像表现技巧等具体问题，探讨审美在具体生活中的各种可能的性质，并因此而将康德所抽象探讨的美学问题更多地同实际生活中非常具体的品味活动联系在一起。

如前所述，康德在其主要美学著作《判断力批判》中，始终将“品味”和“审美”通用并紧紧地联系在一起。（Kant, 1995 [1790]: 57-251）“品味判断就是审美判断（das Geschmacksurteil ist ästhetisch）”；“在此，如果立足于其根基的话，品味的定义就是，它是对于美的判断能力（Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sei）”（Ibid: 57）。康德在这方面是有道理的。著名画家德拉克洛瓦（Eugène Delacroix, 1798—1863）指出：“品味，也唯有品味，才比美更加稀有而珍贵。唯有品味，才有可能鉴别出美的所在；唯有品味，才能辨识具备创造天才的伟大艺术家。”（Delacroix, 1942: 87）“品



味”并不只是舌头上的味觉，而是对于美的对象的感性、知性、理性、感情、意志以及各种人性能力的综合性复杂判断活动。在这个意义上说，它固然应该成为审美的主要表现，同时，它也是人类生存的主要能力的体现。如果单纯将品味限定在感性阶段，那无疑将人的审美降低到动物感觉的程度，而且，也无疑使人自身丧失其尊严，因为众所周知，几乎所有的动物都有比人更敏感得多的味觉。其实，人之为人以及人之所以具有尊严，恰恰在于他能够将品味提升到审美的层面，并赋予它以超越的特质。我们强调这一点，正是为了说明为什么当代生存美学比历史上任何传统美学都更把“品味”列为生存以及审美研究的重要概念。生存美学之所以这样做，不仅是从理论和概念层次出发，而且，也是从人类生存本体论以及当代审美实际活动的现实状况出发。

生存美学所提出的新型审美观点，同发生在现实生活中的审美标准和美的概念的变化是有密切关系的。生存美学提醒我们注意发生在我们周围的生活中的审美活动。首先，当我们环视周围环境，立即就可以发现我们的美的概念，已经随着居住条件的变化而变化。当代建筑美已经远远不是 20 世纪上半叶的人们所设想的那样，更不用说 19 世纪的美的标准。所以，福柯非常重视当代建筑美学的变化以及建筑美的标准的不确定性。同时，他也很仔细地研究当代建筑美变化，同现代人的精神、品味心态以及整个生活风格的关系。

首先，福柯认为，现代建筑美的问题，应该同人们空间概念的变化联系在一起加以观察。他认为，现代社会是重视空间，甚至使空间优先于时间的社会。（Foucault, 1994: III, 515）福柯曾说，同重视历史和时间的 19 世纪相比，我们这个时代是“空间的时代”（l'époque de l'espace）。（Foucault, 1994: IV, 753）针对现代人生活方式的转变，整个建筑美的展现都是围绕着“在内”（dedans）与“在外”（dehors）的空间游戏进行。（Ibid: 754）生活在自然舒适的居住环境里，理所当然地成为生存美学探讨的重要问题。

当代建筑美学的特征，正如健克（Charles Jencks）所说，就在于将建筑本身当成具有矛盾性及双重译码的语言论述。（Jencks, 1987）这种建筑是对于现代建筑的“超越”，所以，它也被称为“后现代建筑”。后现代建筑的美不同于现代建筑的地方，就在于强调：美必须能够唤起多种情感，满足当今社会多种选择的心理要求，力图沟通传统同现实的联系，形成既能表现历

史又能体现时代风貌的多层次精神结构。所以，后现代建筑的美，尽管严厉批判传统的审美观点，但它又含蓄地返回历史传统本身，在传统内部反思和颠覆，使历史传统在后现代建筑的“变形”、“分裂”、“解体”、“折叠”、“删节”、“省略”、“夸张”、“内外结构双重性”和“非对称”等设计策略的游戏中，获得新生和大放异彩。这种后现代的美，连接了职业性的建筑专业艺术美同人民大众实际生活中的通俗流行美，使美不再像现代建筑所呈现的那样，只显示其崇高和超脱的一面，而是同渗透于现实生活中的美观交融成一体。因此，后现代建筑美克服和超越了现代建筑以“理性”和“纯净”为基础所建构的“超验美”，也纠正了现代建筑美过于强调功效和经济原则的弊病，从而也克服了现代建筑美所走的理性主义的极端，摆脱了原来的单调和枯燥无味的模式。正因为这样，像罗伯特·文丘里（Robert Venturi，1925—1997）、葛瑞（Frank Gehry）、甘德尔苏纳斯（Mario Gandelsonas）、莫顿（David Morton）、艾森曼（Peter Eisenman）、格雷夫斯（Michael Graves）、赫兹德克（John Hejduk）、葛瓦兹密（Charles Gwathmey）及迈耶（Richard Meier）那样的后现代建筑学家，在其创作中，强调兼收并蓄、丰富多彩和含混不清的模糊原则，主张矛盾百出、不确定、潜在性和象征性的美，利用含蓄和寓言形式，尽可能在设计中赋予有巨大伸缩性的褶皱式脉络和回旋余地，反对明晰清澈和统一固定化。

同建筑美的变化一样，在当代家具设计美学中，往往追求功能结构科技化的机械美特征，强调家具具有功能创新的审美意义。因而，家具在现代生活中，不仅是为身体的生活活动服务，而且，还是家庭空间中的陈设、放置、鉴赏和伸缩屈直的工具和中介，成为家庭空间美的创造来源之一。它们在家庭生活中，必须呈现升降、转动、倾斜及移动的任意性及灵活性。同时，在设计时，还要以人体工学指标尺度，衡量家具形式结构的细微差异，以便达到家具功能与审美标准的多样化的协调性。与此同时，还应用隐喻、象征和借喻的方式，使家具内涵得以采取偶发性的手法，尽可能接近人民大众习俗生活化的审美形式。在这方面，各种“反艺术”和“反设计”的思潮，也很顺利地将“波普艺术”（Pop Art）引进家具设计中，以游戏心态把家具的使用功能和工艺结构放在次要地位，只看重个性的心理感受对大众习俗形式的择取程度。于是，在家具设计中，便出现儿童积木游戏的类似产品。不仅如此，而且，人们还模仿后现代建筑的审美风格，任意使用废旧物

品作为家具材料，表现色彩的无规则的俗艳化，满足精神上追求个性化的非和谐、非理性以及崇尚偏执的心态，甚至有意识地与普通的美的标准相对抗，试图以丑为美、以俗排雅、以歪讽正，表现多种类型的孤独、恐惧及忧愁的个人个性化的心情。总之，当代家具美学体现了复杂的矛盾心理在审美中的多样可能性，显示家具的机械性功能美与极端暴露的蓄意夸张的个性化审美意识的矛盾性结合，典型地体现了生存美学试图表达的审美观点。

当代家具美学的上述特征，显示了生存美学有关人类审美标准的历史性、时代性、变动性及其个性化和生活风格化的时代价值，也同时宣布了康德及现代分析美学试图追求“美”的统一标准及其“科学客观性”同实际生活之间的分离。

显然，试图对美做出这样或那样的定义是徒劳的。审美是生活本身所要求的，应该随生存的不确定变化而显示出它的多姿多彩的本色。如同当代其他美学派别一样，生存美学并不是简单地否定“美”的范畴，而是反对传统美学对美的僵化定义，颠覆原有的美丑二元对立的传统范畴，代之以酒神式的迷醉癫狂的、不确定的美。美既不是经验实体，也不是抽象不可感受的；它既是人的生存的基本超越活动，又是这种最基本的生存活动的伴随产品。生存美学对传统美及审美观念的颠覆，是为了从根本上改变人及其生存的概念；而它所要显示的，是当代人对于绝对自由的渴望，对于自身创造精神的自负狂和偏执狂，对于自身作品的匿名性及其自我更新的绝对信念，对于作为他人的鉴赏者的自由鉴赏审美能力的期待。除此之外，别无他求。

在福柯的所有关于生存美学的论著中，从来没有过试图对“美”做出抽象而固定的定义。与此相反，在福柯的生存美学中，有的只是同具体生活方式、生活风格及个人举止的“美”相关的论述。在福柯的字典里，“美”、“审美”和“品味”具有同一个意义，指的是从生存本身获得其自身的生命力和审美魅力。同时，美、审美和品味，都同时包括对美的创造和鉴赏两方面，而三者是在生存审美活动的无止境的创造游戏中相互关联和相互推动。福柯在《主体的诠释学》中，以大量篇幅叙述古希腊和古罗马时代的生存美学的审美观点，但他从来没有像苏格拉底那样，要求人们“端出”一种抽象的“一般美”（Plato, Menon）。福柯采用同苏格拉底的一般化方式相反的途径，具体地结合亚西比德（Alcibiade, 公元前450—前404）、塞内加（Seneca, Lucius Annaeus [Sénèque], 公元前65—前4）、爱比克泰德（Épictète

[Epiktetos], 公元 50—125/130) 和马克·奥勒留 (Marc Aurèle, 公元 121—180) 等人的说话、行动和举止的表现形式, 描述什么是生存的美、审美和品味。(Foucault, 2001: 34; 57; 273; 289; 330—332; 386)

所以, 同古典的作者相比, 当代创作者更加轻松自然、逍遥自在, 从不把固定的美的定义放在心上。他们所向往的, 是在创作和叛逆的游戏中, 做一个自由的王国的公民。因此, 他们在创作之中执意要挣脱的, 无非是“身上的锁链”, 而他们所追求的, 却是最大的自由和循环不断的新生。

如前所述, 美的事物不是靠理性认识或感性认识, 而是主要靠审美感来把握。审美感并不神秘, 但它也不是在任何人身上、在任何时候都可以顺利地显示和被体验到, 并发生作用。审美, 在本质上, 正如尼采所说, 必须同时具备“梦”(Traum)与“醉”(Rausch)两种精神状态, 将两者浑然结合起来, 并巧妙地以独特风格呈现出来。(Nietzsche, 1980: 21) 传统美学一方面把审美感加以崇高化和超越化, 另一方面又将“梦”和“醉”割裂, 并同理智对立起来; 所以, 传统美学往往只是推崇阿波罗太阳神式的梦幻功能, 忽视酒神狄奥尼索斯式的狂醉状态, 试图使艺术美的创作和鉴赏统统纳入道德规范和其他规则所统辖的范围之内。如前所述, 康德把审美能力纳入“共同感”的一种艺术表现。但康德只满足于指出审美的一种“先验”的基础, 却忽视了它的无意识根源, 看不到审美同“醉”与“梦”之间的惟妙惟肖的内在联系。

实际上, 美感的产生和审美功能, 是在理性和感性之外, 由某种难以言说的直观或创作冲动来实现的。这种直观可以采取多样形式, 并在现实生活的各种不同瞬间发生。康德曾经将人的直观形式限定为空间和时间两大类型, 但在日常生活和创作实践中, 直观可以比康德所分类的要复杂得多。而且, 审美的直观也并不限于现实的时空形式, 它往往以非标准的折叠交错样态, 在超现实的多维度奇幻世界中展现出来。这就是尼采所说的梦境与醉意构成的世界。真正的艺术家既不是靠理性, 也不是单凭感情来创造和进行审美鉴赏, 而是靠由梦和醉所混合而成的美感情趣和品味。按照尼采的说法, 自然界就是最典型的梦醉结合的艺术品本身。只有天才和超人, 才能像自然那样, 将梦与醉结合起来, 使自己变成最美的艺术品。“一方面, 作为梦的形象世界, 这一世界的完成同个人的智力或艺术修养全然无关; 另一方面, 作为醉的现实, 这一现实同样不重视个人的因素, 甚至蓄意毁掉个人, 用一

种神秘的统一感解脱个人。”(Nietzsche, 1980: 25) 所以, 美感是“自然的艺术冲动”(Kunsttriebe der Natur)。在太阳神和酒神之间, 尼采更倾向于酒神, 因为只有酒神的癫狂状态, 才是艺术创造的最强大的动力。只有在醉狂状态中, 艺术家才显示“痛极生乐, 发自肺腑的欢呼夺走哀音; 乐极而惶恐惊呼, 为悠悠千古之恨悲鸣”(Ibid: 27)。梦境所启示的, 只是艺术美创造的起点。更美的幻景必须靠醉狂, 让无意识和象征性力量结合在一起, 构成创作的冲动力量。只有在醉和梦相互混杂的心态中, 美的创作意图和审美本领才能达到“不唤自来”的境界, 并汹涌澎湃地呈现为艺术作品本身。在这种情况下, 心在狂舞, 血在沸腾, 灵感排山倒海而来, 情欲膨胀到极点, 不能自制, 上下颤抖, 创作的思想、情感、意境共时地倾泻而出! 这不但不是“理性”, 也不是语言所能表白和描述的。

福柯的生存美学直接把审美品味纳入无意识的生活游戏境界, 试图使生活本身的无规则游戏成为审美的最高范例。所以, 他在现实的生活中, 时时处处寻找美的踪迹和美的表演可能性。福柯认为, 只要人关怀自身的生活, 他就会通过其使用的语言和各种象征性的手段, 作为实现生存美的中介。生活本身必须通过语言和其他各种象征性手段, 才能提升到美的最高境界。由于语言的实践游戏是在无意识状态下进行的, 所以, 生存美也只能通过无意识的表演才能实现。所谓无意识, 并非脱离实践, 也不意味着脱离历史, 而是强调生存美的实践, 在很大程度上取决于长期积累的经验, 取决于人们使用语言总结和重演本身历史经验的本领和艺术。

当代审美的无界定性及其多样可能性, 也直接同审美和生存品味的视野及基本结构变化密切相关。

审美过程是人面对其生活环境时所主动进行的一种创造活动, 它显示人不是消极被动地听任客观世界的安排, 而是依据自身所期望的快感满足方式和个性的特殊偏好, 根据自己的经验及品味标准, 在改造世界中, 作出自身的品味判断, 实现自身的特定超越目标。

所以, 审美品味作为人的生存的基本实践, 作为一种创造活动, 并非静态的固定结构, 也不是始终采用同一标准。它是充满创造性和经历曲折的实施过程, 其间不仅因时间地点及具体对象的差异而有所变化, 而且, 也随着这个实施过程的延伸, 在其不同的鉴赏和创造阶段, 有极其不同的表现方式和呈现程度。这就意味着品味的实施过程, 既同人们实际进行中的审美过

程、审美态度、审美期待、审美注意以及审美联想等活生生的因素的复杂交错演变保持密切的关系，又同人们的历史经验和未来的生存方向息息相关。

审美品味的呈现和实施过程，还远远超出创造者个人的视阈，同审美活动的现实与历史场域的展现过程有密切关系。福柯强调品味的展现，在很大程度上，还取决于自身与他人的交互关系网络系统的状况。(Foucault, 2001: 122-123) 所以，审美品味以及特殊风格的展现，总是在创作者、作品及其他鉴赏者所组成的三角关系中延伸，并同时隐含着各种变化的新的可能性。福柯不仅注意自身审美品味的展现过程的曲折性，而且很关切审美实施过程中的他人所可能做出的各种审美期待。自身的审美期待不是自我封闭的，而是同周围的他人的审美期待、审美注意以及审美品味的发展和变化相互交错、互为观照。生存过程既然是一种不断的创造过程，就始终充满着新生的审美期待，并因此带动了一系列新生的审美联想和审美欲望。

## (2) 体现在创造艺术和作品中的风格

审美同生活的进一步结合，使美本身更多地体现在个人和作品的具体风格 (le style) 上。它是人和艺术品中能够唤起美的愉悦感的微妙因素，由一系列可见和不可见的奇特事物所构成。美的对象都是有生命的，就像审美本身也具有生命力一样。美和审美的生命力，一方面表现在形式上，另一方面又特别呈现在风格上。其实，美和审美，作为人所特有的超越性，其风格比形式更重要。或者说，风格比形式更表现美的本质性。风格是活生生的精神气质，如同“氛围”(aura)、“意境”、“气韵”那样，具有其自身独立的生命力，同个人或艺术品内在禀赋的美的结构更紧密地结合在一起；虽然它不可触摸，但实实在在地蕴涵于其中，又同时呈现在其存在形态及活动方式中。早在公元1世纪前半叶，《论崇高》(*Traité du sublime*)，这篇长期被人们误解为属于朗吉努斯(Longinus, 公元213—273)的美学作品，已经就所谓的“崇高风格”(style sublime)的性质作出了深刻的分析。根据这位天才的匿名作者的看法，产生美感的崇高风格，无非是庄严伟大的思想、强烈的激情、优美的藻饰技巧、隽永高雅的措辞以及卓越周密的感人布局的综合产物。《论崇高》指出：独一无二的卓绝风格，乃是“一颗伟大心灵的共鸣”(l'écho d'une grande âme)，是富有创造性的精神所孕育的神韵妙境，它绝不

是僵化固定和任何可被模仿的格式所能重复的。所以，著名博物学家兼作家布丰（Georges Louis Leclerc conte de Buffon, 1707—1788）说：“风格无非是思想中的秩序和运动的表现。”（Buffon, 1753）历史学家米什莱（Jules Michelet, 1798—1874）也说“风格无非是心灵的运动”（Michelet, 1860）。因此，风格只能靠反思的经验，并通过沉淀了的无声的历史语言来显现，只能靠一系列物体的和精神的因素的混杂运作来把握。正是在风格中，显示了美的对象呈现时，人的理性和感性能力的有限性，以及人的肉体和精神生命的极端复杂性及其多元化的超越品格。这就是说，不论是理性或感性，对于风格之美，都无法孤立地单凭其自身的功能去把握。理性必须同感性以及其他人性力量一起交错运作，通过人的意识与无意识因素的微妙结合，通过情、欲、意、思、想象以及语言的共时互动，才能鉴赏美的对象及其特殊的风格。

在最早的拉丁词源中，“风格”来自“stylus”，表示一种可以用来写字的尖状工具。所以，最早的时候，“风格”主要是指书写的特有气质。后来，人们以更广阔和更扩展的意义使用这个词，用来表示思想、情感、行为举止、说话、写作以及艺术创作的特殊气韵、格调和呈现方式。各种不同的人和艺术作品、各种不同的生活过程、各种不同的工作和创作、各种不同的言行和举止，都可以显示出不同的风格。风格是紧密同人及其艺术作品的内在生命力相关联的精神气质，又是具体地呈现在现实的时空场域中，并以不可抵御的强大诱惑力，展现在它所延伸的生活世界中，深深地影响着所有与它遭遇的人。

布尔迪厄针对当代社会和文化生活的特征，以“Habitus”这个新的概念，表示“风格”的复杂性质及其强大象征性力量。很多人只是从“Habitus”这个词的表面意义去理解，很容易同原拉丁文“habitus”以及同其他学者，例如伊莱亚斯所用过的同一个“habitus”概念的含义混淆，以至将它误译成“习惯”、“惯习”、“习气”等等。其实，布尔迪厄的“Habitus”的真正含义，是一种“生存心态”、一种生活风格。布尔迪厄在多次的解释中强调，即使就其拉丁原文来说，“Habitus”也并不只是表示“习惯”。除此之外，更重要的，是描述人的仪表、穿着状态以及“生存的样态”（mode d'Être）。Être就是“存在”、“存有”、“生存”、“是”、“成为”的意思。某人之为某人、某物之为某物、某一状态之为某一状态，都由其当时当地所表

现的基本样态所决定。生存心态同一个人的紧密不可分关系，可以借用布丰的一句话：“风格简直就是人本身。”（*style est l'homme même*）（Buffon, 1753）“Habitus”的基本原意，正是要表示在当时当地规定着某人某物之为某人某物的那种“存在的样态”。显然，这是一种动态的精神生命的存在形态。不过，在古拉丁文中，这种样态还更多地停留在对于表面状况的描述，尚未涉及深层的内在心态因素，更不是从动态和活生生的、内外相通的观点来论述。布尔迪厄改造了这个拉丁原词，赋予它新的意义：它贯穿行动者内外，既指导施为者（Agent）的行动过程，又显示其行为风格和气质；既综合了他的历史经验和受教育的效果，具有历史“前结构”（*pré-structure*）的性质，又在不同的行动场合下不断地实时创新；既具有前后一贯的稳定性和持续性，又随时随地会在特定制约性社会条件（*le conditionnement social spécifique*）的影响下发生变化；既表达行动者个人的个性和秉性，又渗透着他所属的社会群体的阶层性质；既可以在实证的经验方法观察下准确地把握，又以不确定的模糊特征显示出来；既同行动者的主观意向和策划相关，又以无意识的交响乐表演形式客观地交错纵横于社会生活；既作为长期内在化的社会结构的结果而以感情心理系统呈现出来，又同时在行动中不断主动外在化，并不断再生产和创造出新的社会结构；既是行动的动力及其客观效果的精神支柱，又是思想、感情、风格、个性以及种种秉性形态，甚至语言表达风格和策略的基础。总之，“Habitus”不是由于长期行动过程而被动地累积构成的个人习惯、惯习或习气，不是停留在行动者内心精神世界的单纯心理因素，不是单一内在化过程的静态成果。它是一种同时具有“建构的结构”（*structure structurant; structuring structure*）和“被建构的结构”（*structure structurée; structured structure*）双重性质和功能的“持续的和可转换的秉性系统”（*système de dispositions durables et transposables*），是随时随地伴随着人的生活和行动的生存心态和生活风格，是集历史经验与实时创造性于一身的“主动中的被动”和“被动中的主动”，是社会客观制约性条件和行动者主观的内在创造精神力量的综合结果。将“Habitus”翻译成“生存心态”，就是要强调它是伴随着生活、行动的始终，并同时实现个人内化和外化双重过程，完成主观和客观、个人与社会两方面双向运动的相互渗透过程。在某种意义上说，生存心态实际上就是通过我们的行动而外在化的社会结构的“前结构”，同时又是在我们的内心深层结构化并持续地影响着思想



和行动的客观社会结构的化身。在生存心态的概念中，典型地表现了布尔迪厄将主观与客观共时运作的复杂互动状态活灵活现地呈现出来的尝试，是他的“建构的结构主义”（*structuralisme constructiviste*）或“结构的建构主义”（*constructivisme structuraliste*）的理论的产物，也是布尔迪厄社会理论和生存美学的反思性和象征性的集中表现。

福柯的生存美学实际上同布尔迪厄等人的上述研究成果平行发展，显示了生存美学的风格范畴的时代特征。福柯在研究古代生存美学的历史经验时，充分估计到“风格”概念的重要性，并把它当成生存美学的一个基本概念。福柯在谈论生存美学所强调的“实践智慧”时指出，风格是每个人的生活历程及其经验的结晶。（Foucault, 2001）因此，风格是非常个性化的。它的不可替代性，就如同休谟说“品位无可争辩”（Hume, 1757）和布尔迪厄说“品位具有排他性”（Bourdieu, 1979）一样。从一位作家的风格中，可以掂量出他个人所经历的生活经验及其实践智慧的深度。作为实践智慧的风格，从另一个角度表现了风格的历史性、经验性、生命性、技巧性和实践性。富有经验和充满智慧的生存过程及其呈现的方式，孕育和形成美不胜收的生存风格。同样地，像福柯所反复引述的亚西比德、塞内加、爱比克泰德和马克·奥勒留等人那样，长年累月地在自身的说话、行动和举止方面，特别注意生存风格的每一种细腻表现方式，将有助于个人生存美的稳固形成和发扬。（Foucault, 2001: 57; 289; 330-332; 386）富有魅力的所谓秀外慧中和金相玉质，并非完全注定是与生俱来的，而可以是在生存中，不断地在精神和肉体两方面，勤奋实现“关怀自身”的原则的实践结果。总之，对福柯来说，风格和生存之美紧密不可分，它是生存之美的最主要表现形式。

风格同人生经历、经验、实践智慧以及语言运用艺术之间的内在关系，使风格本身具有复杂而细腻的结构，并有不同的表现方式和显现层次。不仅不同的人有不同的风格，而且，即使同一个人，在其不同时期和不同状态，其个人风格的表现也千差万别。因此，不能满足于宏观地观察风格，而必须一再反复区分其中的最细微的差异，结合不同的环境和条件，使对于风格的分析从一个层次过渡到另一个层次，以至无穷无尽，尽可能将风格中的各种细微差异以最具体和最恰当的语词表达出来。只有这样，才不至于扭曲风格的真正结构，才有可能把握它的脉搏的振动，才能体会它的生命气息中所蕴藏的万种风情。粗糙、平淡、庸俗、单调、干枯、晦暗、乏味、痴呆、迟

钝、生硬等等，都是欠缺艺术性的风格的一般表现。当然，生活、说话、思想和行为的风格，绝对不能以单一和固定的标准来衡量。但对于风格的细微构成及其艺术性的程度具有决定性意义的，是创造者生存过程中的节奏、频率、运动性、独特性、严谨性、反思性、历史性以及实践性，同时也是创作者的语言运用、经验累积以及心神品藻修炼的程度。

在中国古代美学文献中，也曾经使用类似于“风格”的“气韵”、“文气”、“意境”等一些概念，强调艺术创造、生存、语言运用以及审美过程中的不同造诣及表现方式。刘勰在他的《文心雕龙》的《明诗》篇中说：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”在《物色》篇中，他又说：“情以物迁，辞以情发。”因此，他认为，“写气图貌，既随物以婉转；属采附声，亦与心而徘徊”。刘勰在《情采》篇中还说：“心术既形，英华乃瞻”；“繁采寡情，味之必厌”。因此，“文采所以饰言，而辩丽本于情性”，二者一经一纬，相得益彰。文章只有情采并茂，才能生动感人，富有鉴赏回味的深度。正因为这样，在文风中所表现的情景合一，可以采取无限的不同方式，同时也呈现出不同作者的富有差异性的不同创作造诣。成功的文风，可以达到情景交融的程度，产生富有魅力的审美效果。著名诗人王国维认为，成功的文风既可以“有我”，也可以“无我”：“有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”“无我之境，人唯于静中得之。有我之境，于由动之静时得之。故一优美，一宏壮也。”（王国维《人间词话》）中国古代美学所使用的这些概念，虽然不同于现代西方美学中的“风格”概念，但仍然说明审美创造及鉴赏包含着同美的形式紧密相关的特殊气质；而且，它确实是美和审美的一个基本成分。

风格的最大特征，就是它以不可取代的具体性、个别性和唯一性，呈现审美的无限性和超越性。因此，它是抽象和具体、一般和个别、普遍和特殊的巧妙结合，但这里所说的一切并非属于认识论范畴。阿兰（Alain；Émile-Auguste Chartier，1868—1951）为了表达风格的上述特征，曾形象地说：“风格就是散文中的诗歌。”（Alain，1956）它不像有形体那样可以靠经验感知出来。在这个意义上说，它是抽象的，但它的抽象不同于思想或逻辑。它的抽象只是由它本身所具备的特殊超越性所决定，指的是它存在于感性的形式之外。也就是说，它的抽象，只是就其与具体物体的形象区别而言才有意义。风格的上述抽象性，是它的特殊无限性的集中表现。伏尔泰在他的《哲

学辞典》中指出：“几乎所有被谈论的事物，都比人们讲话时所显示出来的方式更少地发生影响，因为几乎所有的人都有能力具备对于该事物的类似观念。但表达方式和风格就完全不一样。……风格可以使最普通的事物变得极其特殊化，使最微弱的变得最强调，又使最复杂的变为最简单的。”（Voltaire, 1820—1822）这就是说，风格不同于一般的事物，它具有难于模仿的特殊性，因此会产生极其强烈的不可取代的影响。评论家迪波德（Albert Thibaudet, 1874—1936）在评论福楼拜（Flaubert, 1821—1880）的写作风格时说：“福楼拜是一位将自己封闭在房间里，并将自己的全部生命转化成文学，将自己的全部经验转化成风格的人。”（Thibaudet, Flaubert: 1935 [1922]: 71）所以，“风格不仅是人本身，而且，它简直就是一个人、一种活生生的有形体的现实事物”（Ibid: 207）。

福柯使用“风格”（style）这个概念，是为了强调人的实际生存展现过程中的艺术性、语言性、可能性、曲折性、层次性、区别性、变动性、潜在性、褶皱性、象征性及其审美价值。同时，由于风格具有上述特征，福柯试图以“风格”的范畴，凸显生存本身的个人特殊性，强调生存风格的生命力及其审美价值的唯一性、不可取代性与崇高性。

### 第四节 美学的生活化、大众化和实践化

福柯的生存美学的提出，意味着美学理论及其基本概念的典范转换。人的生存在本质上是审美的。审美是人生在世追求自由的出发点和原动力，同时也是自由本身的最高表现形式。没有审美，人生在世就没有意义。正是审美创造和鉴赏活动，将人生引入最自由的境界，使人摆脱了一切人间烦恼，享受着最高尚的审美愉悦快感。审美使人生变得富有诗意和多姿多彩。审美远远超出科学、宗教及哲学超越活动所可能开创的范围，将人的生存扩大到最大的可能性领域。生存美学的典范转换改变了人们对于自身生存意义的总看法，提升了人对自身生存的本体论认识。同时，生存美学的典范转换还表明：不论就美学同人文科学各个学科及其整体的关系，还是就美学本身的理论构成、基本范畴和概念、实践方式及实际效用而言，都完全脱离了传统美学的框架，使美学完成了前所未有的自我革命和自我更新。具体地说，这场

美学革命首先体现在它对于传统美学的彻底颠覆。生存美学试图改变原有美学的基本性质，使美学本身不再单纯以研究艺术创造活动的审美意义作为其基本对象，而是把美学提升成为人的生存本体论和生存实践原则，强调生存本身及其实践的审美意义，将审美当成生存的最高目标和最高价值，使美学进一步高于认识论及其他研究人的基本性质的学科。美学界始终存在关于美学本身的定义及其基本性质的争论。美学究竟是什么？凡是强调美学是“研究美的学科”，是以“研究审美关系”作为其基本对象，是“有关审美经验的价值论”，是“一种表现理论”，是“艺术哲学”或“原批评学”，等等，都没有看到审美的最高人性价值及实践意义，都忽视了人类生存的审美本体论意义及实践原则。生存美学结合了美学本身的发展史与最新研究成果，把美学的人性意义更进一步同人的生存实践本身结合起来。不仅如此，而且，生存美学也拒绝继续沿用传统的人性论和人本主义，提出了自己的审美生存论，强调生存是以“关怀自身”为中心，在巧妙处理“自身与他人”的关系的基础上，实现个人快乐欲望的审美满足，彻底地取代了以往以“主体性”为中心的人性论。正如法国艺术社会学家弗朗卡斯特尔所说，长期以来，经典美学理论都是从主体性的形而上学理论出发，强调人在世界上的主体优势地位。（Francastel, 1970: 156; 178; 183）

在此基础上，美学也就改变了它同其他学科的原有关系，同时也跨越了它同其相邻学科的原有关限。在传统理论的视野中，美学本来是属于哲学的一个分支，而且，它也仅仅探讨文学和艺术的审美经验及理论表现形态。传统美学的相邻学科，往往是文化艺术理论、修辞学、语言学、审美心理学及艺术社会学等。但生存美学跨越了传统的学科界限，成为自由流动于人文社会科学多学科和人类社会生活多领域之间的生活方式本身。这样一来，生存美学不仅将美学与生活的原有联系进一步扩张和深化，使生活与美学在相互渗透的生存实践中连成一体，同时也使美学与其相邻学科相互渗透，并在某些方面合为一体。

生存美学作为人类生存的本体论和探讨生活技艺的学问，既研究生存的审美意义，也探索具体的生存审美技巧、方式和风格；同时，也不忽视对于文学和各种艺术形式，特别是语言和各种象征性符号的审美研究，非常注意将语言和艺术审美技巧直接地运用到生存实践中，使生存本身成为艺术创造的实际领域。

生存美学的上述革命，也使美学本身不再拘泥于理论的系统论述形式，而是采取生活实践的自然形态，在实践智慧中，积累、斟酌、回味、改进和总结集中呈现在自身生活风格方面的艺术和审美方式，同时也把艺术和各种创作活动当成生活的重要组成部分。

美学本来是最能够呈现人性特征的理论。康德曾把美学当成理论理性与实践理性相结合的最高表现。康德特别强调美感中所包含的认识和道德因素，认为美是“真”与“善”的综合判断。（Kant, 1995 [1788]）康德从肯定人类固有的审美能力出发，坚持认为，美学意义上的“美”以及审美感受，就其本质而言，不是来自天然的千姿百态和奇幻无比的美丽景象，而是更多地来自人的本性及其陶冶过程。康德为此将美感同感觉层面对外物的“舒适”（*agréable*）感受区分开来。他认为，美是一种满意的感受（*un sentiment de satisfaction*），它不同于纯粹感觉的舒适。所谓舒适，只是对某种感觉产生愉悦感，例如对玫瑰的香味感到惬意。但美是发生在内在精神方面，并不停留在感觉层面。例如，只有在阅读诗歌时，才会产生美感。阅读诗歌并不是纯粹的感觉行为，而是在感觉之外又要进行思想、体会、反思、回味、缅怀、融会贯通、情感融化和升华。显然，舒适感带有明显的主观性和个别性：对某人是舒适的，对另一个人就不一定有效。例如，张三喜欢玫瑰的味道，李四就不一定对玫瑰产生舒适感。然而，美是一种具有普遍性和一般性的情感和秉性气质，显示为某种普遍性的满意感。

所以，康德在他的《判断力批判》中，强调品味判断力是美学的（*das Geschmacksurteil ist ästhetisch*），它既含有普遍性的品格，又同个人的主观愉悦感密切相关。因此，康德把品味置于“自然的感性领域与自由的超越性领域之间”，作为两者之间的沟通桥梁而呈现在人的生活中。美学品味作为一种特殊的判断力，是人所特有的审美能力，它既不同于寻求真理的理智，又不同于寻求善的实践理性。在康德看来，审美判断力不可能成为人的独立功能，因为它既不能像理智那样提供概念，也不能像理性那样提供理念。它是在普遍与特殊之间寻求某种和谐关系的心理功能。但是，这种判断力又不同于《纯粹理性批判》中所说的“决定的判断力”，而是一种“反思的判断力”。它是一种审美的合目的性的判断力。这种“合目的性”，恰恰同作为“目的自身”的人的本质自然相通，因而也显示了审美的最高人性价值。

尽管康德很重视美学的人性基础，但他毕竟又使美学从实际生活领域抽

象出来，使美学最终升至超验的“崇高”，成为少数天才艺术家所独享的神秘天国。尼采为此严厉地批判了传统美学的基本原则。他曾经深刻地说：“没有别的东西是美的，只有人是美的（Nichts ist Schön, nur der Mensch ist Schön）。全部美学就是立足在这一简单朴素的道理的基础上，它就是美学的第一真理。”“如果试图离开人对人的兴致乐趣去思考美，就会立刻失去根据和立足点（Wer es losgelöst von der Lust des Mensch am Mensch denken wollte, verlöre sofort Grund und Boden unter den Füßen）。”（Nietzsche, 1980: 1001）

福柯的生存美学，在尼采美学的基础上，进一步提升了康德美学的人类学意义。正如福柯本人所指出，生存美学是由“快感的运用”、“真理的勇气”和“关怀自身”三大部分所构成，而这三大部分，实际上从另一个角度把生存美学同伦理学、哲学、人类学和认识论联系起来。福柯所要表达的人性，不是具有人类一般化意义的普遍特征，而是没有主体性和客体性的单子化的个人的独特性。早在立体主义（le cubisme）美学产生的时候，其代表人物梅金格（J. Metzinger）就已经深刻地指出：“表现个人的时代终于到来。一位艺术家的价值再也不是以他的艺术品所表现的这样或那样的形式类型来判断，而是纯粹依据他同其他艺术家的区别程度。”（Metzinger, 1972: 60）

美学典范的转换，意味着人的审美能力及审美标准总是随着社会历史文化条件的变化而发生变化。人的本性既是抽象的，又是具体的。没有始终不变的人性，也没有固定不动的审美能力。人的本性决定了他永远对美的追求。正如尼采所说，美是人的最高生活价值（Nietzsche, 1980: 40）。但在不同的社会文化条件下，审美的能力、方式、标准及其形式，一直在不断地发生变化。实际生活是推动审美能力发生演变的最重要基础。

在实际生活中所呈现的审美感，本来是非常活泼和富有变幻性的。正因为这样，以现实生活为典范而不断创新的现代建筑美学，也逐渐以无规则的“混沌”作为基本设计原则。美国建筑学界著名杂志《前进中的建筑学》（*Progressive Architecture*）主编格雷顿（Thomas H. Creighton）指出：“建筑专业，通过它们的最杰出的发言人，表示完全同意使建筑学处于多样设计取向的状况中。这样的多样混杂状况，实际上已经存在，我们可以用‘混沌’这个词来表示。”（Alexander Tzonis et alii. 1995: 10）“混沌”是生活本身的基本表现形态。现代社会生活的急剧转变，导致混沌的生活世界本身的明朗化和典型化。现代美的不确定性和含混性，就是这种生活世界的产物，也是生

活在它之中的现代人所急需的。

生存美学所呈现和追求的美，就是具有特别区别性的个人生活风格和生活艺术。因此，严格地说，生存美学在其所追求的生活风格中，不但彻底地改变了美学的范畴和中心内容，而且，也在生活实践的基础上实现了本体论、存在论、认识论、伦理学和美学本身的结合。

由于生存美学将实际生活本身当成美的实践，因而使美学概念从原来相当抽象的理论王国中彻底解放出来，同时推动了生活和美学的双重革命：一方面使美学成为生活本身的一个重要内容，另一方面也把生活提升到文化和美学的层面，使人的生存提升为美的鉴赏和创造活动。也正因为这样，生存美学反对任何使美学系统化的努力，主张将美学同生活实践和关怀自身的技艺相结合，并使“生存”、“身体”、“欲望”、“快感”、“愉悦”等，成为美学的主要范畴。美是生活的伴随物；审美不同于人的认识活动、生产活动和科学实验的地方，就在于它是以可能性的理想形态，呈现人的知、情、意在生活中同一切可能的世界的微妙结合模式。亚里士多德曾经在他的《诗学》第九章中深刻地说，历史学家描述已经发生的事情，而诗人则描述可能的事情。亚里士多德至少已经看到了审美是人在生活中同世界交流的产物。英国社会学家鲍曼（Zygmunt Bauman, 1925— ）早已发现现代社会文化概念转变的必要性，提出了“文化作为实践”的重要理论。（Bauman, 1999）文化基本上就是生活方式的转化形态，也是生活的一个基本内容和形式。没有生活，就没有文化；失去了生活的内容和特色，文化就失去了生命力，只剩下它的空洞洞的躯壳或形式。美是文化的灵魂，没有一种文化是不靠美的感受和和实践来维持它的生命力的。文化的建构和创新，总是以对于美的追求为基本动力。所以，归根结底，人类创造文化的目的就在于寻求美的理念及享受。人类创造文化，本来就是为了享受美感，提升自己的美的精神境界，同时也为了使自己的生活本身不断地朝着更美的层次发展。美和生活之间存在着相互依赖和相互促进的密切关系。生活由于有了美，由于有了对于美的无限追求，而变得更加美丽和可爱。美本身也由于生活的强大生命力及其不断改善和提升，而不断变换其内容和形式，无止境地向深度和广度扩展，产生出绚丽多彩和具有无穷生命力的美的形象和感受能力。美不断地在抽象和具体、理论与实践的双重领域中穿梭展现，使人类生活迤逦伸展，在新的时空结构中连连开拓新的境界，一再更新重生，妙趣横生，婉丽婀娜。

## 第八章 生存美学的核心：关怀自身

### 第一节 作为“自身的文化”的生存美学

福柯在探讨生存美学的理论渊源时所依据的历史资料，并不是系统的传统道德、美学或形而上学文献，而是被传统文化所忽视的大量论述生活风格、生活的技术、生活的技艺（tekhné tou biou）、实践智慧，以及生活的艺术的零碎而又分散的古代“小型文献”（littérature mineure）。（Foucault, 1994: IV, 213-218）

所有这些探讨，连同福柯从20世纪70年代以来所集中研究的“自身的技术”，后来都构成生存美学的重要内容。所以，生存美学也可以说就是古代的“自身的技术”的翻版和重生。

值得指出的是，在古希腊罗马文献中所谈论的生活的艺术、风格和技巧，几乎都是环绕着**关怀自身**的问题。（Foucault, 2002: 473）所以，上述一切环绕生活的风格、艺术和技巧的资料，其中心议题都是**关怀自身**：“自身的艺术”（l'art de soi）、“自身的实践”（pratique de soi）、“自身的技艺”（technologie du soi）、“自身的技术”（technique de soi）、“自身的认识”（connaissance de soi）、“自身的教育”（formation de soi）、“自身的文化”（culture de soi）、“对自身的崇拜”（culte de soi）、“回归自身”（retour à soi）、“关于自身的政治”（politique de soi）、“自身的伦理学”（éthique de soi）、“自身的美学”（esthétique de soi）和“自身的书写文字”（écriture de soi），等等。这也就是说，在古希腊罗马，人们是把生活的艺术和生存美学归结为“**关怀自身的艺术**”（l'art de souci de soi），它环绕着“**与自身的关系**”以及“**自身与他人的关系**”，试图将生存活动本身直接地理解成为人自身的审美超越活动的展现过程，从而将生活美化成为生活的**艺术创作活动**。



关怀自身绝不是抽象的理论，而是非常实际和具体的生活实践。它通过一系列技术、技巧、技艺、策略和程序，在个人实际生活中逐一地贯彻“关怀自身”的原则。古希腊罗马人称之为“自身的实践”、“自身的技术”和“自身的技艺”。福柯指出，自身的实践是对自身进行“教育”（formation）、“纠正”（correction）和“解放”（Libération）的实践过程。（Foucault, 2001: 91-92）。也就是说，在自身的一生中实现生存美学的原则，是需要长期不停息地进行自我改造、自我纠正、自我熏陶和自我锻炼的过程。在“自身的实践”、“自身的技术”和“自身的技艺”中所实施的具体策略和程序，包含着生活实践中所积累的各种经验，同时也隐含着个人智慧及实际生活能力的巧妙结合。所以，“自身的实践”、“自身的技艺”和“自身的技术”，就是实现“关怀自身”这个生存美学的基本宗旨的实践智慧，因而也是生存美学的重要构成部分。如果把上述各种关于关怀自身的理论、思想观点及技术加以概括，也可以称之为“自身的文化”。因此，生存美学也就是古代关于自身的文化一个最重要的组成部分，是西方“自身的文化”形成和发展过程中的一个珍贵产品。

福柯在考察古代自身的文化的过程中，发现古代人的文化概念与现代人的文化概念有很大的不同。现代人把文化理解为人类从自然界脱离出来的主要标志，而且，现代人特别强调文化的理性基础。这样一来，文化就意味着人的思想和行为的理性化、规则化、主体化及非自然化，也就意味着人将自身纳入他本身所创造和制定的规范体系之中。所以，文化越发展，对人的约束就越多和越严谨，人就越来越失去他的原本自然的自身，变成受到种种约束的主体。可是，福柯在古代自身的文化中所看到的，是古代人的另一种概念的文化。对古希腊人和古罗马人来说，文化不是用来约束人，而是用来使人更惬意地满足自己的快感要求；文化也不是用来建构人的主体性，不是为了将人培育成认识的主体、道德的主体和劳动的主体，而是为了更好地实现对自身的关怀。自身，在古代的文化中，是一个独立的生命体，是一切生存活动的中心，是决定生存方向和方式的中坚力量。自身在其生命活动中，只以它独立的快乐需要和幸福欲望作为指导原则和出发点。自身是生命的灵魂和基础，它自然地随生活环境以及内在欲望的驱动而不断发生变化。自身从来不知道什么是它必须遵守的“标准”。正因为这样，自身也是最自由的生命单位，又是最活跃和最灵活的创造源泉。正是在对于性史的系谱学研究

中，福柯进一步明确地发现古代关于性和自身快感的文化同现代文化的根本区别。古代希腊和罗马并不把性的文化当成是对人的性生活和性行为的限制、抑制和控制的手段，而是探索满足自身快感的审美生存智慧的总结。生存美学只有真正地以自身为中心，才能使审美生存实现它所追求的最大自由目标。

总之，福柯探讨生活艺术和生存美学的过程，也就是发现生存美学的核心问题，即“关怀自身”的过程。福柯的生存美学，是在批判古代“关怀自身”和“自身的文化”以及“自身的技术”等历史传统的基础上，结合尼采和福柯本人亲身总结的实践智慧及艺术式的生活风格，并总结福柯前期考古学和系谱学的批判研究成果的一个综合产物。

实际上，对于古代历史文献中的“关怀自身”论题进行探索的过程，始终都是与福柯本人的“关怀自身”的实际经验相结合。如前所述，福柯在一生中，很关切本身生活风格和生存技艺的培养和修炼。为了养成特有的生活风格，他从思想、语言和身体等各个方面，严格地贯彻艺术式的自由创造精神，以寻求不断提升的美感为宗旨。正因为这样，生存美学也就是一种关怀自身的生活美学；或者，它就是关于关怀自身的“自身的技术”或“自身的实践”的指导原则。简言之，生存美学就是“自身的技术”，是关怀自身的艺术美学，是为了使自身的生存提升到愉悦快感境界的实践智慧。

福柯在他的法兰西学院 1981 年至 1982 年的课程中，一再指出，在古希腊的文献中，关怀自身的论题不论在理论上还是在实践方面，都占据着非常重要的地位。福柯特别指出：“我要把上一学年（1980 年至 1981 年）已经提到的那个概念，即‘关怀自身’的概念作为出发点。这个概念是非常复杂的，不但内容丰富，而且在古希腊的文献中经常出现，并在希腊文化生活中持续了相当长的时间。我要花费好大力气，才能恰当翻译出它的意义。它的希腊原文是‘epimeileia heautou’。后来，拉丁文把它翻译成‘cura sui’。这样的翻译，当然使它变得枯燥无味。‘epimeleia heautou’，就是‘关怀自身’（souci de soi-même）、‘关照自身’（s’occuper de soi-même）和‘关心自身’（se préoccuper de soi-même），等等。你们也许以为，为了研究主体与真理的关系，选择‘epimeileia heautou’这个在哲学史料中很少被人们提及的概念，似乎有点吊诡或过分费心。是的，长期以来，一旦谈及主体的问题，几乎每个人都知道，并一再重复说，有关主体、有关主体的认识，从一开始提出就

以另一句箴言作为基础，即德尔菲神殿入口的门匾上的著名箴言：‘gnôthi seauton’，也就是‘认识你自己’……”（Foucault, 2001: 4）“但是，对于这个‘认识你自己’，我要简略地进行说明，并引用某些历史学家和考古学家的研究成果。总之，必须牢记，明白地概括并记载和刻画在德尔菲神殿上的‘认识你自己’的箴言，毫无疑问，在最初的时候并没有后来人们所给予它的那些意义。”（Ibid: 4-6）福柯的考证对照了著名历史学家、考古学家和希腊文明史专家的研究成果，特别是引证了德国学者罗歇尔（W. H. Roscher）和法国学者德弗拉达斯（J. Defradas）的著作，强调“认识你自己”原本含有其他的主要意义；而且，它并不是单独和孤立的口号，而是与“关怀自身”的原则密切相关。更具体地说，在古希腊祭祀阿波罗神的德尔菲神殿门匾上所写的“认识你自己”的箴言，本来不是“自身的认识”的意思，也不是道德的基础，同样也不是实现同神的关系的一个条件。（Ibid: 5）

罗歇尔于1901年发表在《语文学》杂志上的论文，详细地论证了铭刻在德尔菲神殿的箴言其实并非只是“认识你自己”。它们是由密切相关的三句箴言构成的一组，包括“别过分（恰如其分）”（*mêden agan; rein de trop*）、“保证”（*egguê*）、“认识你自己”。为了正确理解这些箴言，首先必须弄清楚它们的真正目的和要旨。这三句箴言用以告诫来德尔菲神殿朝圣的人们，希望他们正确处理他们与神的关系，端正态度，明白自己应该如何对待神，应该对神说什么话，怀抱什么样的心愿。所以，第一句箴言“别过分”，就是警告拜神者：不要向神提出过多的问题，只应该以简略的语词提出那些真正必要的问题。千万要记住，你是来请求神指点的，不是漫无边际地向神祈求任何你想要得到的东西的。第二句箴言“保证”，就是劝告人们，千万不要向神许愿，也不要向神起誓某些事情。后来，当普卢塔克（*Plutarque*）对这句箴言进行诠释时，他说，所谓“保证”，就是警告朝圣者，假如他们违背同神达成的默契，将会遭遇厄运（*eggua para d'ata; s'engager porte malheur*）。正因为这样，据普卢塔克说，这句箴言曾经使许多朝圣者从此畏首畏尾，不但不敢做坏事，甚至也不敢做某些正常的事情，例如不敢结婚等。“认识你自己”的真正意思是说，当你求神示谕时，你自己要首先弄清楚你所要提出的问题。由于在神面前你必须尽可能简略地而不是过分地提出问题，你自己千万要明白，你提出这些问题，究竟是为了知道什么事情。

在罗歇尔之后，法国学者德弗拉达斯在他所著的《德尔菲神殿布道的论题》（*Les thèmes de la propagande delphique*, 1954）的书中更清楚地论证：“认识你自己”这句箴言，同传统哲学史后来所说的意思毫无共同之处。德弗拉达斯指出，德尔菲神殿的上述三句箴言主要是告诫人们，在向神明祷告祈求时，千万要谨慎真诚。箴言“别过分”，是告诫人们不但在期盼和请求方面，而且在行动方面，也一定要节制和恰到好处，不要贪多。“保证”是针对咨询者所提出的警告：切忌做出过分的许诺。箴言“认识你自己”是向人们发出告诫：人不是神，是会死的；既不要过高估计自己的力量，也不要同万能的神灵相对抗。（Defradas, 1954: 268-283）

正是在上述分析的基础上，福柯进一步强调：“‘关怀自身’确实确实是‘认识你自己’这条律令的框架、地基和基础。”（*l'epimeleia heautou* [le souci de soi] est bien le cadre, le sol, le fondement à partir duquel se justifie l'impératif du 'connais-toi toi-même'）（Foucault, 2001: 10）不仅如此，而且，在古希腊罗马文化中，“这句‘关怀自身’的箴言，始终都是决定当时哲学态度的主要特征的基本原则”（Ibid: 11）。“但‘关怀自身’并不仅仅成为严格意义的哲学生活的入门条件”，而且，“它也变成一切理性行为以及一切符合道德理性原则的实际生活的最一般指导原则。‘关怀自身’的影响，在整个古希腊罗马思想中，已经扩展成为真正的总体性文化现象”（Ibid）。接着，福柯还说：“我还要再说一句：如果这个‘关怀自身’的概念，从苏格拉底开始就已经非常清楚而明显地出现的话，那么，它后来也确实一直延续到基督教出现前夕。”（Ibid）

概括地说，从公元前5世纪到公元5世纪始终通行于古希腊罗马社会的“关怀自身”的原则，包含以下三方面的内容。

第一，“关怀自身”，是有关最一般生活态度的原则；它是观察事物，在世界上安身立命，做出行动以及同他人保持关系的一般原则。换句话说，“关怀自身”是对待自身、对待他人以及对待世界的态度。

第二，关怀自身也是人生过程中对自身、世界、他人和历史进行关注和观看的某种形式（*une certaine forme d'attention, de regard*）。通过这样一种观看形式，人们将对外界和对他人的观看转化为对自身的观看。因此，关怀自身也是一种在自身内心世界中进行反思的方式。由于由外向内的观看的转化，人们才可以实现对于自身思想进程的监控和督导。在这个意义上说，关

怀自身就是进行思想修养和沉思的过程。根据福柯的考据，在古希腊，“关怀”（epimeleia）原本还有“沉思”（名词“meletê”或动词“meletan”）的意思。（Foucault, 2001: 339-340）罗马人把它翻译成拉丁名词“meditatio”或动词“meditari”。希腊文名词“meletê”或动词“meletan”很接近“gymnazein”，即“锻炼”、“操练”、“练习”或“训练”的意思。就其更准确的意义而言，它意味着某种面对现实或针对事物的“考验”、“验证”或“见证”。但是，在同“关怀自身”接近的意义上，它意味着思想修养和反省。所以，在“关怀自身”的框架内所进行的思想修养，指的是进行思想方面的切磋、掂量、斟酌、拿捏或考量，以便尽可能地把握思想所思考的对象并使其内涵得到澄清。这是一种验证真假成分的多少及其准确比例的反思活动，同时也是验证各种经验的真假程度的反复思量，是对各种经验的体验。例如，当古希腊人和古罗马人进行对“死亡”的反思时，并不是指自己想象将要死亡，或设想自己今后可能死亡的状况，而是指自身要设身处地细腻设想即将死亡的某人的心境及感受。由此可见，希腊人所说的“思想修养”，不是指现代人所说的那种与“主体”相关的思想游戏，而是关怀自身的一种方式，以便对各种事物和他人能够更精确地把握其真理。

第三，“关怀自身”还意味着行动本身，特别是在自身范围内所实施的行动。属于这一类型的行动，指的是自身对自身，并由自身承担责任的自我改造的行动。显然，它们旨在净化或纯化自己（se purifier），通过自身对自身的净化和改造，达到提升自身精神生命的质量、品格、风格、展现形式及境界的目的。

所以，“关怀自身”（epimeleia heautou; soucie-toi toi-même）的箴言，是最一般的生活原则。它实际上就是某种“生存方式”（manière d'être），一种态度（une attitude）和思考的形式（des formes de réflexion），一种进行自我改造和自我修养的生活实践，一种生活技巧和技术。所以，关怀自身既是一个概念（notion），也是实践和行动（pratique et action），同时又是一整套的规则和方法（règles et méthodes）。（Foucault, 2001: 32）为此，福柯指出：自身的文化，在古代，是一整套关于人生和生活的价值体系，同时又是一系列关于自身生存的具体技巧、方法、策略及实践程序。正如福柯所说：“我要在更一般的层面上说明自身的文化的问题。自身的文化实际上是一整套严密组织起来的价值体系，同时还包括与之相关的行为举止方面的严格要求，

以及其他相关的实践技巧和理论。”（Foucault, 2001: 174）其中，关怀自身是人生进行自我教育、自我改造、自我完善以及自我批评的轴心（*souci de soi comme axe formateur et correcteur*）。（Ibid: 85-95）

福柯反复强调“自身”在他的生存美学中的关键地位，一方面显示了福柯试图以“自身”的崭新意义取代传统思想中的主体和主体性概念，同时另一方面也为了突出“关怀自身”在生存美学中的核心地位。为此，福柯在许多著作和谈话中说明了他的“自身”概念的重要意义。（Foucault, 2001: 514-515）

福柯指出，为了理解自身和达到生活的美学目标，西方人采取了四大类型的技术：生产的技术、信号系统的技术、权力的技术以及自身的技术。（Foucault, 1994: IV, 785）上述四大类型的技术虽然是各自独立，并各自具有自身的特点，但它们之间是相互关联的。在上述四大类型的技术中，通过自身的技术，人们可以使个人依靠他自己的努力和他人的帮助，对自己的身体和灵魂、思想和行为以及生活模式，实行某种形式的操作程序，以便改造和净化自己，达到某种类型的幸福、纯洁、智慧、完满以及不朽的状态。（Ibid）因此，自身的技术的贯彻，不能不同上述其他三种类型的技术相关联，它直接成为生存美学的一个重要组成部分。

为了深入说明“自身的文化”的具体内容和技艺及其演变，福柯首先分析了有关自身的文化的一个重要概念，即“拯救”的概念。它也是关怀自身的生存美学的一个重要概念。

传统思想往往从消极方面理解“拯救”的意义。根据传统思想，“拯救”概念之所以重要，就是因为它首先体现了人生历程中经常遇到的“二元处境”：在生与死、善与恶、消亡与永恒、此岸世界与彼岸世界之间挣扎。生存和人生在世的过程始终充满艰难险阻；人生的道路，就是反复地和时时刻刻地在生存和死亡的交错过程中度过。为此，人不但要拯救自己，而且还要拯救他人。需要通过拯救的手段，以便完成从死亡到生存的过渡。其次，在传统意义上，“拯救”概念始终都与某个事件的悲剧性相关。在基督教的传统中，“拯救”尤其同人的“原罪”以及一系列“犯错误”相关。根据基督教教义，只有像耶稣基督这样的救世主，只有忏悔，才能将人从原罪和苦难中拯救出来。最后，传统思想把“拯救”同进行拯救的主体及其拯救他人的一系列活动联系在一起。所以，传统思想总是把“拯救”归属于宗教

范畴。

但是，福柯试图改造传统的“拯救”概念，使它成为生存美学的一个基本概念，并赋予它新的意义。

在古希腊，“拯救”的动词原是“*sôzein*”，其名词是“*sôtêria*”，它们都隐含积极的意义。首先，“拯救自身”（*se sauver soi-même*）主要是指自身必须能够掌握自身的命运，自身决定自身的一切言行，由自身选择自己的生活方式和行动方向。也就是说，自身必须完全独立自主，不做他人的奴隶，不依赖他人和外在事物，必须使自己跳脱出外人和外在世界的控制力，不屈从于外界的条件和外力，不受自身之外的各种规范和法制的约束。（Foucault, 2001: 177-178）所以，“拯救自身”，就意味着使自己始终处于警惕状态，清醒地意识到威胁着自身生存的各种危险，使自身的精神保持主动的状态，积极地维护自身的生存权利和自主权。在这种情况下，“拯救自身”就是使自身时刻处于绝对自由状态，置一切外在变化和外来干涉于不顾，泰然自若、安如泰山：任凭风浪起，稳坐钓鱼台。不仅如此，而且，“拯救自身”还进一步意味着，无论外界发生任何变动，出现任何压力，都要使自己坚定不移地走自己的路，毫不动摇地追求自身的幸福和快乐，并使自己不断地享受由独立自主所获得的新自由，让自己伴随着自身自由的扩大而日益幸福。

福柯在分析和探索“拯救自身”的积极意义时，并不满足于这些，而是进一步指出，“拯救自身”的原则，并不打算引导人们在现实的实际生活之外寻求自由，而是相反，强调脚踏实地地在自身的生活范围内，依靠自己的信心、能力和创造性，创造自己的幸福。福柯强调，拯救自身既然跳脱出宗教意义的范围，它就始终把注意力放在自身上面，把一切拯救自身的思想、行为和希望，都寄托在自身的生活之中。“拯救自身除了自己生活本身的力量以外，并不诉诸其他任何事物。”“拯救自身始终是发生在生活的历程中的一种行动，而其唯一的主导者就是主体自身。”（Foucault, 2001: 177）福柯在此特别重视“拯救自身”同基督教的救世的根本区别。福柯的用意，无非是讲明：拯救自身归根结底是自身的事；一切都要靠自身，靠自己救自己，绝不要指望外界或彼岸的“奇迹”或“恩施”，更不要寄望于救世主。（Ibid）

在此基础上，福柯指出，拯救自身曾经是古希腊生存美学的重要组成部分，而在伊壁鸠鲁（Épicure，公元前 341—前 270）的生存美学中，拯救自

身意味着一方面使自己得到“无忧无虑”（ataraxie）的恬静自如的生活，另一方面使自己完全靠自己的能力和力量，不诉诸外界，实现自身的快乐幸福。福柯在此借用了“无忧无虑”的概念，来说明上述自力更生、自强不息的充满自信的豪迈情操。（Foucault, 2001: 178）但是，在古代生存美学中具有重要意义的“拯救”概念，随着基督教从公元3世纪开始在整个罗马的扩张及上升至统治地位，发生了根本的变化，以至生存美学和自身的文化也逐渐让位于基督教道德，最终导致生存美学和自身的文化完全变质和衰落。

总之，关怀自身的技术，并不是一种孤立的生活艺术和技巧，而是西方人追求生活愉悦和生存艺术的完整生活观的核心部分。这种生活艺术在古希腊时期已经明确地形成，经中世纪中断一段时期之后，又重新在文艺复兴浴火重生、焕然一新。如前所述，瑞士历史学家、文化史和艺术史专家布尔克哈曾经在他的著作中概括了这种生存美学的基本原则。

布尔克哈曾经是尼采和狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）在巴塞尔大学的同事。他一生专攻古希腊文化史和文艺复兴艺术史，他的重要著作《康斯坦丁大帝时代》（*L'Époque de Constantin le Grand*, 1853）、《西塞罗：古代艺术和意大利近代艺术导引》（*Der Cicerone*, 1855）、《意大利的文艺复兴文化》（*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860）、《希腊文化史》（*Geschichte der griechischen Kultur*, 1898—1902）及《世界通史探究》（*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905）等，不但在整个西方文化史研究领域具有重要学术价值，而且，也对尼采及其后的尼采主义产生了深刻的影响。尼采曾多次提及布尔克哈的光辉著作与天才思想，福柯也很赞赏布尔克哈对于古希腊和文艺复兴文化思想的研究成果（Foucault, 1994: IV, 410; 573; 630），并坦承他的生存美学思想是直接受到布尔克哈的启发的（Foucault, 2001: 240）。布尔克哈认为，每个历史时代，都具有其自身的精神文明和思想风格。布尔克哈对西方文化精神的衰落和颓废深感忧虑。

## 第二节 传统思想对“关怀自身”基本原则的扭曲

在古希腊，哲学家和一般人所关心的“主体”问题，首先就是自身的快乐和愉悦，是自身欲望的满足和快感的实现程度。古希腊人虽然很注重哲学



思维，经常提出关于宇宙和本体的问题，因而也很重视对于知识的追求，但他们都更注重个人实践智慧，并把实践智慧首先同欲望快感的满足联系在一起。古希腊人把追求个人欲望快感满足当成个人幸福的首要目标。如果说，古希腊人在哲学、认识论、伦理学和美学等方面，都非常重视抽象的理论层面的话，那么，他们所经常思考的问题，就是欲望满足的实际经验的深刻意义。在这个意义上说，他们所提出的本体论、知识论和道德论，都是对于关怀自身的生活智慧的理论总结。

在原有的意义上，如前所述，“认识你自己”只是实现“关怀自身”的一个条件和一个方面。（Foucault, 2001: 6; 473）当然，在福柯那里，对于“自身的认识”，是在同传统观念完全相反的意义上来理解的。福柯在“主体的诠释学”的课程中特别说明：近代哲学自从笛卡儿以后，关于认识和认知的主体问题发生了根本的变化。原来在古希腊受到极端重视的“关怀自身”的论题，被“遗忘”和消除，代之而起的，是“自身的认识”的决定性地位。随着知识和认识地位的提升，主体性与真理的相互关系也完全改变了。（Ibid: 15-18）

但是，福柯还指出，在笛卡儿以前，基督教对于关怀自身和“自身的文化”的原则，也进行了系统的篡改。（Foucault, 2001: 173-175）基督教引导世人贬低自身，试图使人意识到屈从上帝的必要性，一方面误导人们鄙视肉体快感和世俗生活，另一方面鼓励人们将自身的幸福寄望于未来的“救世”和彼岸世界。因此，基督教把原来古希腊的自身的文化，改造成对于自身的肉体摧残和对欲望的压抑，并强调不断地进行自我忏悔和与世隔绝的修身养性的必要性。正因为这样，基督教所改造的自身的文化，在一定程度上，可以成为近代各种“自身的技术”的基础和出发点。也正是在这一点上，权力的基督教教士运作模式可以成为近现代资产阶级的权力运作模式，特别是现代生命权力的借鉴。（参见本书第二篇三章第六节）

在福柯的探讨中，问题的关键始终是两方面：首先涉及什么是主体，其次关系到主体的形成及其与“自身的实践”和“自身的技术”的关系。也就是说，究竟是主体的认识活动占据首位，还是“自身的实践”和“自身的技术”更具有决定性的意义。所有这一切，实际上牵涉整个西方思想和文化的核心，即牵涉主体的形成、知识与权力运作的相互关系，以及西方伦理道德的基本原则。正是在探索古希腊的“自身的文化”的过程中，福柯发现

了近代思想同古代思想之间的根本差异。而这种差异之所以发生，主要是决定于西方思想发展中的两次根本性转折：第一次是基督教的转折，第二次是以近代知识论（特别是真理论）改变和取代古代文化中占据首要地位的“自身的文化”和“自身的实践”。这两次转折改变了西方文化中的最关键的主要范畴的含义，其中最主要的是关于主体性、真理和美的范畴。就是因为这次转变，原来对古代西方人具有重要意义的生存美学逐渐地被淡化、侵蚀和遗忘，而占据其核心的“关怀自身”的问题，则悄悄地被“认识你自己”所取代。

福柯在1982年3月24日法兰西学院的课程中指出，在法国，乃至整个西方国家的文化和哲学传统中，不管是从柏拉图、笛卡儿到胡塞尔，还是从柏拉图、圣·奥古斯丁到弗洛伊德，向来都把“自身的认识”和主体的问题列为优先思考和重视的基本问题。（Foucault, 2001: 442-443）

如果我们翻阅西方文化和思想的历史，我们就可以明显地看到：西方文化经历罗马天主教统治的中世纪时期之后，开始进入近代启蒙运动（L'Âge des Lumières; The Age of Enlightenment）的时代。文化的转折是以人、人的思想、世界对象（客体）的存在、社会以及语言的相互关系为轴心而展开和实现。作为近代文化和思想的开创者，笛卡儿最先明确扭转对于上述重要关系的观点。

如果说古希腊思想家们所强调的是被经验到的“个别”与被语言概括的“一般”的对立的话，那么，从笛卡儿开始的近代西方思想所重视的是经验与思维的对立。前一种对立是从“存在”的角度，而后一种对立则是从认识论的角度提出来的。两种对立表现了思想模式的转变，同时也呈现出西方人生活态度和生活理想的变化。

从笛卡儿开始的近代西方思想和西方文化的一个最重要的贡献，就是把古希腊以来所提出的人的主体化的目标进一步从认识论和社会实践两个层面真正地落实下来。西方思想和文化，是经历了一段相当长而曲折的历史实践并付出了巨大的精神代价后，才有可能实现上述“认识论的转折”（epistemological turn）。

当古希腊人激烈争论“什么是存在本身”的时候，他们虽然也关心人类自己的命运，因而关心自己周遭世界的本质，但是，他们毕竟代表着人类童年和不成阶段阶段的朴素认识方式，尤其缺乏丰富的生活经验。他们对于人类

自己和世界各个局部组成部分缺乏深入的专门知识，以致上述“什么是存在本身”的问题只能停留在一般性的形而上学和本体论的抽象探究层面上。在这种情况下，“人的主体化”的问题只能停留在抽象的理念上。所以，从古希腊到文艺复兴前夕长达一千多年的历史进程中，西方文化所提出的主体化的理念，实际上并没有真正地在社会生活中实现。在这段时间，不论是政治制度和社会制度，还是作为指导原则的神学、哲学和占统治地位的意识形态，都强调人从属于和服从于最高的神的地位。因此，人的主体化仍然是一句空话。

这种状况也表现在关于“存在”和语言的关系的形而上学争论上。从赫拉克利特和巴门尼德提出“存在”的问题以后，在相当长的时间里，西方哲学和文化一直在激烈争论“存在”、“思想”和“语言”的相互关系。其目的在于探索人作为“会说话的动物”，是如何通过语言从具体存在的个别对象中把握其一般的本质。在探索过程中，从苏格拉底、柏拉图到圣·奥古斯丁为代表的教父哲学（philosophy of Fathers），再到圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas, 1225—1274）为代表的经院哲学，争论的重点仍然是存在中的“个别”事物与语言的“一般”的关系。在此基础上，他们争论：第一，用语言表达出来的关于“存在”的概念究竟是不是存在本身？第二，人的思想能否通过语言，正确地认识作为对象的“存在”？第三，人的思想能否通过语言，正确地表达已被认识的“存在”？所有这些争论，典型地表现在中世纪晚期经院哲学内部唯实论（realism）和唯名论（nominalism）之间的争论上。唯名论和唯实论的争论，围绕着语词与存在的关系，争论表达存在的语词究竟是单纯的“名”还是实际的“存在”。

这场争论一方面表现了西方文化发展的一个重要特征，也就是始终围绕着“存在”和人的关系，而在“存在”和人之间则是靠“思想”和“语言”作为中介；另一方面，也表现了西方文化在未成熟阶段的一个重要特征，就是未能对人的实际劳动、认识和道德活动进行本体论的研究，忽略了经验对于人的主体化地位的重要意义。从西方思想史来看，柏拉图所建构的理念世界以及理念世界对于现实世界的优先地位的基本原则，同中世纪天主教会所强调的神的世界对于人的世界的支配地位的原则是完全一致的，都是强调人的命运必须由超经验的彼岸世界来决定。认识论的转折的重要意义就是扭转上述通行于古希腊和罗马社会的旧原则，建立起由人自己，而不是人的实际

生活世界之上或之外的彼岸世界的“理念”或“神”来决定人的命运，决定人在现实社会和生活世界中的行动原则。这一特征明显地影响了西方思想对于语言的进一步研究，特别是未能从生活和经验的角度深入研究语言的意义。

由笛卡儿所开创的西方近代哲学和文化以及“认识论的转折”，充分意识到**经验**对于人的生活 and 认识活动的基础意义，也扭转了对于语言的传统本体论研究方式。

**经验**与人的生活 and 认识活动之间的关系实际上是互动的。这就是说，一方面，随着古希腊罗马历史发展所带来的丰富生活经验，为西方人扩大和提高自己的认识能力，为发展各种关于世界、社会和人自身的实际知识提供了越来越坚实的基础，使西方人越来越意识到从事创造性的认识活动对于树立人的主体地位的决定性意义；另一方面，自古希腊以来所奠定的逻辑中心主义和理性主义原则以及以此原则为基础所发展起来的认识能力，历经一千多年对于世界、社会和人本身的宏观总体观察所累积的各种知识，又使西方人反过来更重视自己的历史经验，并不断提高总结历史经验和生活经验的能力。

正是在上述西方历史上发生的经验和认识的互动过程的基础上，**笛卡儿**等人才提出将认识论提升到优先地位的新哲学原则。笛卡儿一方面重视历史经验，另一方面也重视自然科学的研究及其成果，因而他对长期以来争论的身心关系、物质和精神的关系，以及经验和理性的相互关系提出了完全崭新的原则。提出和解决关于身心关系、物质和精神的关系以及经验和理性相互关系的问题，实际上是从本体论、方法论和认识论最抽象的理论高度总结历史和文化发展的经验的尝试。笛卡儿和他的同时代人在摆脱了中世纪的天主教会的控制之后，有可能根据实际的历史和科学经验，去思考和建构解决上述各种关系的基本原则。笛卡儿所思考的重点是，作为认识主体的人，当他**观察和思考经验对象及其本质的时候，如何保证观察和思考的准确性和确实性**。他已经意识到，人要确立自己对于自己和对于整个世界的中心地位，当他面对自己和世界的时候，首先必须靠自己的**理性**，也就是一种超验的原则、一种真正具有客观标准而又普遍有效的原则，来确定他自己的主体地位的确实性和准确性。因此，笛卡儿将“我思”（Cogito）作为认识自己和认识世界的出发点和基础，并由此确立理性主义的认识论和方法论的基本原则

则。显然，笛卡儿试图为科学和认识提供一个绝对可靠的形而上学的正当理由，同时又试图用同一个理由去论证信仰上帝的正当性。

从此以后，西方的哲学家和思想家的自我反思往往沿着“反思什么”和“为什么反思”两大层次深入进行。

在第一层次上，主要是反思作为主体的自身究竟在寻求什么样的反思。也就是说，主体究竟反思着“什么”，以“什么”作为反思的目标、对象和基本内容。更具体地说，这一层次就是反思所思的“问题”。主体要反思，当然首先面临反思“什么”，或者，反思什么“问题”。在第二层次上，主要是反思成为主体的自身究竟为了什么目的和动机去反思。也就是说，要反思自身所反思的背后的指导原则是否符合自身的良心和符合社会所公认的正义和道德规范。为什么要反思，一方面触及反思者自身最内在的精神境界，关系到人自身当他退居到完全无人监控，因而需要绝对地靠其自身的自律来要求自己的时候做人原则的问题；另一方面，又涉及反思者同他人、个人与群体、他人与他人间的关系的处理原则的问题。

上述两大层次的反思，不仅具有认识论和方法论的意义，而且具有本体论、道德论和美学的意义，显示着西方文化传统中所一贯追求、不断坚持并一再重建的“真”、“善”、“美”的人和社会的最高境界。

显然，上述两大问题，都深深地触及人的本质和社会建构的基本原则。一个民族，当它总结经验的时候，能够从上述两个层次进行反思，就在相当大的程度上显示了该民族的觉悟程度和文化成熟性。笛卡儿能够在他的时代提出这个问题，就已经表明西方文化发展到了启蒙时代的门槛前面。笛卡儿不但强调必须以“我思”为反思的前提，作为人的认识、道德活动和一切社会活动的出发点，而且，也认真而具体地确立了进行反思的基本指导原则。

福柯在其对于生存美学的探索中，试图颠覆传统思想史的论述体系及其基本范畴，重新撰写一部西方思想发展史，重建主体性与真理的相互关系。福柯指出：“关怀自身与自身的技术的历史，就是主体性的历史的一种实现方式。”（Foucault, 1994: IV, 214）在此基础上，福柯以生存美学为主轴，改变了整个西方思想模式和伦理关系，建构了一种“关于我们自身的历史存在论”。

显然，在福柯那里，认识自身（la connaissance de soi），是在同传统观

念完全相反的意义上理解的。福柯在“主体的诠释学”的课程中，特别说明，近代哲学自从笛卡儿以后，关于认识和认知的主体问题发生了根本的变化。原来在古希腊受到极端重视的“关怀自身”的论题，被“遗忘”和消除，代之而起的，是“认识自身”（*la connaissance de soi*）的决定性地位。随着知识和认识地位的提升，主体性与真理的相互关系也完全改变了。（Foucault, 2001: 15-18）

如前所述，福柯于1976年写出《性史》第一卷《知识的意愿》，随后又在法兰西学院的课程中，连续探讨社会统治、生命权力与主体性和真理的关系。所有这些都同“自身的文化”（*la culture de soi*），因而也同生存美学的基本问题紧密相关。

长期以来，传统哲学，特别是近代认识论和科学理论，总是把人的认识和知识问题列在首位，并把人的认识活动同道德伦理实践和艺术创造割裂开来。传统哲学史或认识史反复强调：人作为人，首先必须认识自然和认识世界，而认识自然和世界的目的，就是为了更好地统治自然界，使自然为人类服务。人是自然和世界的主人。所以，苏格拉底的前驱、最早的智者普罗塔哥拉（Prothagoras，约公元前485—前411）说“人是万物的尺度”（*l'homme est la mesure de toutes choses*）。柏拉图虽然在他的《特埃图斯篇》中批判了普罗塔哥拉的上述论断，但他却以更为严谨的逻辑中心主义的主体论取而代之，从而为笛卡儿近代哲学的主体论奠定了理论基础。

根据福柯的研究和调查，不论从理论上还是从实际生活经验来看，“关怀自身”都应该是西方文化的核心问题。在理论上，从柏拉图的《对话录》中的《苏格拉底辩解篇》（*Apologie de Socrate*）和《亚西比德篇》（*Alcibiade*）开始，就明确地把“认识你自己”放在“关怀自身”的更一般的框架之中。（Foucault, 1994: IV, 213）接着，在希腊化时期，福柯引述了当时的斯多葛学派及其他更多的资料，指明他们并没有忽视“认识自身”的重要性，问题只是在于：斯多葛学派，如同古代其他思想家一样，在讨论“认识自身”的问题时，总是恰当地把它同“关怀自身”联系在一起。在此基础上，斯多葛学派认为，必须在“关怀自身”的前提下了解“认识自身”的意义。实际上，斯多葛学派也把“认识自身”当做“关怀自身”的一个不可忽视的内容。（Foucault, 2001: 301-302）

### 第三节 关怀自身的不同模式

在西方思想史上，为了建构和不断提升自身的技术，存在着三种类型的“考察自身”的方式。第一种是由笛卡儿所提出的。他认为必须在评估思想同现实的相适应性（*évaluer la correspondance entre les pensées et la réalité*）的基础上，对自身进行考察。第二种是古罗马斯多葛学派哲学家塞内加所提出的。他主张考查在思想与规范之间的相适应性的程度。第三种方式是由基督教所提出的，主张考查掩盖着的思想同灵魂的不纯洁性之间的关系（*le rapport entre une pensée cachée et une impureté de l'âme*）。（Foucault, 1994: IV, 810-812）

自身的技术是从古希腊以来就存在的。但随着西方社会的发展和演化，自身的技术也发生了各种变化。在古希腊时代，自身的技术是采取“认识自己本身”的公式表现出来的。但在当时，自身的技术仍然充分考虑到个人欲望的满足，充分考虑到个人的快乐和幸福的目的，而且，在其实行过程中，也没有像后来那样的自我摧残性的程式和方法。尽管如此，即使在古希腊时代，也已经显示了自身的技术的性质，它是为了使自已既成为主体，又成为客体和对象，是一种自己管理自己的基本形式。所以，福柯一针见血地指出，希腊的“自身的技术”，实际上就是由自己来对付自己，以便使自己符合整个社会的需要。正因为这样，福柯说，古希腊时期人们常以“认识你自己”作为基本口号，但实际上，不如改为“认识自己对自己应该做什么”。（Ibid: 213）

作为“自身的技术”的核心部分，“关怀自身”包含的意义，从《亚西比德篇》可以看出，是作为个人的一种生活方式，要求所有的人，不仅是统治者，而且也包括普通的公民，从精神生活和肉体生活两方面进行实际的自我熏陶和自我训练的过程。福柯特别强调，在这里，“关怀自身”已经不是单纯属于精神态度的问题，也已经远远超出认识活动的领域，不再属于认识论的范畴，而是变成了生存的艺术。福柯还特地从“关怀自身”的希腊词源来论证其实践的意义。福柯指出，组成“关怀自身”的希腊原文“*epimeleisthai heautou*”中的“*epimeleisthai*”，并不只是指精神方面的注意方式或思

想态度，而是更多地指实际训练和操作过程，因为它关系到其中的一组词根“meletan”、“meleté”、“meletai”等。在古希腊，“meletan”经常与另一个动词“gumnazein”联系在一起使用，带有“自我训练”的意思，而另一个词根“meletai”指的是“操练”和“锻炼”等，尤其是指军事训练、体育锻炼和军事操练。所以，“epimeleisthai”并不只是指精神态度，而是更多地指一种活动方式，一种严谨、持续、有规则的实践方式，一种实行自我锻造的生存技巧和生活艺术。（Foucault, 2001: 80-82）接着，福柯从四项更具体的内容说明“关怀自身”的复杂含义：第一，要认识到关怀自身的重要性，首先要树立正确的认识观点，要多对自己进行关照。换句话说，要首先认识到“认识自己”的重要性，要把“认识自己”列为一切认识活动的首位，因为“认识自己”就是“关怀自己”的一个关键环节。第二，要持续地实行一种“转向自身”的运动和操作，随时随地地将一切行为和思想注意力引导到对自身的关怀上。第三，要从医疗和治疗的观点，不断对自身进行自我疗养、治疗和医治。第四，要不断注意进行自我控制、自我节制和自我协调，使自己成为自身的主人。（Ibid: 83-84）

在希腊化时代，即公元前2世纪至公元前1世纪左右，是关怀自身的黄金时代。关怀自身包含着新的意义。福柯注意到，当时的希腊人不再把“关怀自身”当成一种应付特定事件的权宜之计或适时办法（kairos）。它也不再是人生各个关键转折时刻中处理各种危机的实践技巧（hōra），而是所有的人在整个人生中所必须不断进行自我训练的生活技巧和“自身的实践”。（Foucault, 2001: 84-90）

当基督教同罗马皇帝相结合实行严格的政教合一的中世纪统治形式之后，自身的技术就发生了根本的变化。其中最重要的，就是“自身的技术”从此成为当时新型的“基督教教士权力模式”（le mode du pouvoir pastoral）的附属品，成为“基督教教士权力模式”控制被统治者个人的基本手段。正如福柯所指出的，中世纪的“自身的技术”的特点，就是一切都通过宗教来决定。关于性的行为方式，尤其受到宗教法规的约束。基督教提出各种各样的禁欲主义，并把身体的欲望说成“罪恶的根源”。而且，基督教机构，主要是教堂和宗教裁判所，成为监督和执行上述法规的权力机构。（Foucault, 1994: IV, 397; 409）总之，受到基督教权力模式的影响，中世纪的“自身的技术”，是靠宗教神学的教条、教义、教规的约束，靠基督教“圣化”同



“禁欲”、同肉体折磨相结合的方式进行。在修道院所实行的修道规则及其实践方式，就是中世纪“自身的技术”的典范。

进入近代资本主义社会之后，资产阶级所实行的自由民主的政治制度和法制制度以及对于理性的推崇，决定了“自身的技术”的“自律性”和“合理性”。所以，到了资本主义社会，“自身的技术”越来越采取“自身的艺术”的形式。

近现代社会的“自身的技术”，首先伴随着生命权力的运作而发生根本变化。如前所述，现代生命权力把科学、教育、法制、监狱、警察、文化再生产以及道德的力量都动员起来，并加以高效率的利用，以便实现对于个人和整个社会的全面控制和宰制。因此，现代的“自身的技术”主要表现在学校教育、家庭、军队、监狱和各个组织机构对于个人的监视和惩罚的过程中。

除此之外，自从进入近代社会阶段，“自身的技术”越来越采取文学和艺术创作的形式，以越来越象征化的模式呈现出来。近代西方知识史上各种“真理游戏”同“自身的技术”相结合的一种重要形式和策略，就是各种各样特殊的“自述”、“自传”及“自我忏悔”等文学作品的出现。福柯认为，在西方文化史上，只有到了近代阶段，才出现了非常多样而又非常令人感动的自传型小说等文学作品。之所以如此，是因为它构成近代社会统治权术的一个非常重要的组成部分。其目的在于通过这些自述型文本，通过文学和艺术的形象和生动形式，实现对于自身的规训和自我约束。他认为，如果不把这些所谓的“关于自身的文学”（la littérature dite ‘du moi’）、种种日记、“对于自身的叙述”（récit de soi）等等，置于特定的社会历史条件下加以分析的话，如果不把这些文学作品同极其复杂的自我熏陶、自我教育和自我折磨的实际技术联系起来的话，我们根本就无法真正理解这些在书籍市场中常见的文学作品。（Foucault, 1994: IV, 408）因此，近代社会的一个重要特点，就是整个社会造就了一种环境和气氛，使那些文人、作家以及理论家，特别喜欢使用文字叙述的形式，以象征化的手段进行自我教育和社会教育。这种新的写作和表现形式，同现代社会所发明和倡导的各种新型的“自身的技术”有密切关系。

福柯所发扬的，是古希腊和古罗马时期的“自身的技术”，关键是其中对于生活及其风格的反思精神及美学实践原则。在福柯提出生存美学之前，

生存美学的核心部分，即对于自身的关怀及其技巧，早已在古希腊时期被广泛谈论，甚至存在着许多行动的典范。为此，福柯详尽地探讨了古希腊时期自柏拉图至希腊化时期各种形式的“自身的技术”或“自身的文化”。所以，在西方思想史上，关于“自身的技术”最早的模式就是古希腊的模式。其中，又可以分成柏拉图、斯多葛学派、犬儒学派等。

到了基督教时期，关于“自身的技术”和文化发生了新的转变，但其核心仍然是对于自身的关怀。基督教对于自身的关怀模式是西方文化和思想上出现的第三类型。

福柯强调指出：希腊和罗马的“自身的技术”的特征，就在于实行反思的方式，对行为、思考真理以及实践欲望快感抱着反思的态度。（Foucault, 1994: IV, 668-669; 671-673）福柯还把这种对性、欲望快感和生活行为的反思态度理解为一种伦理、一种不同于基督教道德的实践智慧。而贯穿于这种新道德的思想模式，就是不断地对面对的真理和秩序以及各种规范提出质疑，以怀疑和创造相结合的方式，使通行于现实生活中的各种道德规范和法制成为问题，或使之成问题化。只有经过一系列建立于反思基础上的质疑活动，才能真正实现上述具有自身风格和气质的新伦理，而它的宗旨就是达到对于自身的自由驾驭（*la maîtrise de soi*）。这正是福柯所说的生存美学的基本精神。

福柯指出：“实现对自身的自由驾驭就是一种具有特定风格的道德。……在这种伦理中，必须建构起各种行为规则，以确保实现对自身的自由驾驭。要实现对自身的自由驾驭，就必须能够灵活地贯彻三项不同的原则。第一类原则是用来应付与身体的关系以及健康的问题。第二类是处理同女人和组成同一家庭的妻子的关系。第三类是正确对待像少年人那样的极其特殊的个人，因为他们将来会变成自由的公民。在这三种领域中，对自身的自由驾驭采取了三种不同的形式。”（Foucault, 1994: IV, 673）

关怀自身的否定形式：阿谀奉承（*flatterie*），媚辞取容。掌权者总是千方百计地扩大其势力，希望追随他的人如蚁附膻。这一切，造成了对古代“自身的技术”的严重干扰和曲解。所以，在斯多葛学派的生存美学中，大量地出现对阿谀奉承态度的批判，以维护关怀自身原则的纯洁性和伦理性。

福柯的知识考古学所要完成的工作，就是揭露在西方近现代社会发展过程中的各种“真理游戏”的性质与真正目的。如前所述，这种真理游戏，无

非是将人的主体化过程同其被客体化的过程同一起来，使得主体本身既作为知识形成和扩散的主体，又同时成为知识的对象和客体。既然西方整个近现代社会的发展史就是主体本身变成知识对象的过程，那么，在西方近现代社会的建构过程中，主体也就始终成为主体自身进行自我客体化的对象。这就涉及主体化和客体化的双重过程，以及与之相适应的策略和程序的问题：一方面，主体自身在训练自己成为主体的同时，也要努力使自身成为自己的知识的对象或客体；另一方面，在整个社会作为个人外在生活条件对个人实现主体化的程序的同时，又要将每个人当成客体化的对象。正如福柯自己所说，主体化和客体化是紧密相关的两个双向同时进行的过程。（Foucault, 1994: IV, 632）正因为这样，在西方近现代社会的创建和形成过程中，就呈现了自身自我规训和社会进行监督性规训两方面的平行过程。用福柯自己的话来说，主体的建构过程，是同主体成为社会规范化和惩罚对象的过程同时平行进行的。（Ibid: 633）

每个人都要成为知识、权力和道德主体，同时又要成为知识、权力和道德的客体 and 对象。所以，现代知识为此创建了非常巧妙的游戏策略，使每个人在培养自己成为知识主体的同时，都能够“自律”地进行自我规训。这就是福柯所说的“自身的技术”。“自身的技术”是由一整套操作程序构成的，这些操作程序是借助自身对于自身的控制关系或自身对于自身的认识，实现对于各个人的规定、限制和管制，使他们形成固定的同一性和身份，并依据社会的不同需要而改变其同一性。（Foucault, 1994: IV, 213）所以，任何一个历史时代的“自身的技术”，实际上就是当时当地的道德伦理原则的一个组成部分和实际表现。正如福柯所说：“我不认为道德的存在可以脱离一定数量的‘自身的技术’及其实践。”（Ibid: 671）正是在这个意义上说，关于“自身的技术”的系谱学研究，也就是道德系谱学的一个组成部分。在各个历史时代，“自身的技术”是统治者进行社会统治过程中所实行的“惩罚”和“规训”的高度同一，又是使被统治者进行自我规训同国家统治进行强制性惩治灵活地结合起来的策略。福柯指出，“自身的技术”往往是同政府机构实行对于人的统治以及对于客体的不同生产技术的管理联系在一起。（Ibid: 409）所以，“自身的技术”又是同监狱等强制性关押机构的存在和运作同时存在并互为补充的。

福柯以考古学和系谱学相结合的方式，对西方的“自身的技术”进行了

历史的探索，并试图从它的实际运作中，发现统治与权力、道德、知识之间的相互结合，揭露统治的各种伎俩和计谋。通过对于“自身的技术”的历史分析，又将进一步看出福柯所揭示的知识、权力和道德之间的紧密关系。福柯强调，只有到了近现代社会，随着知识、权力和道德三大社会因素以各种新的“科学”形式结合起来，“自身的技术”才发展到高度科学化、技术化和象征化的程度。

为了揭示近代社会政权机构的统治形式的性质，必须同时探究主体化与客体化的构成过程，必须同时深入分析“自身的技术”与对于客体的监视和管理形式。（Foucault, 1994: IV, 409）福柯认为，对于“自身的技术”的分析，之所以不同于对于客体的管理制度的分析，就在于两个原因：第一，“自身的技术”并不需要如同生产客体时所需要的那些物质条件，不需要物质性的工具或手段。它所采用的，毋宁说是一些看不见的技术。也就是说，“自身的技术”是以隐蔽的形式进行的。第二，“自身的技术”往往同管理其他人的技术、同统治他人的技术联系在一起。例如在教育系统中，引导他人是同管理自己联系在一起的。所有这些，显然是同监狱等强制性关押机构有所不同。

从20世纪70年代开始，福柯把他在法兰西学院的系列演讲主题改为“自身的实践”。与此同时，他也集中研究了监狱和规训的问题。自身的实践就是自身的技术，这是因为任何一种“自身的技术”，都要在自身的实际生活和实际行动中加以贯彻；“自身的技术”纯粹是自身的实践的问题。所谓“自身的实践”的问题，指的是自身如何自我约束而变成符合社会标准的“主体”，而同时社会又如何从外部强制性地将一个独立的“自身”规训成社会统治者所规定的“主体”。自身的实践所包含的上述两大方面内容，是同时并行的历史过程，也是西方社会文化发展的中心内容。

从《监视与惩罚：监狱的诞生》到《性史》第一卷《知识的意愿》、《性史》第二卷《快感的运用》以及《性史》第三卷《对自身的关怀》，福柯实际上一直不停地在进行有关“自身的实践”问题的考察。但正如上面已经提到的，“自身的实践”问题包含着更重要的另一方面，即“社会又如何从外部强制性地将一个独立的‘自身’，规训成社会统治者所规定的‘主体’”。这后一方面更加重要的部分，也是以往历史文化研究一贯忽视的方面。

社会是如何将本来独立的各个“自身”教化为符合社会需要的、具有自律的“主体”？福柯把这一问题归结为规训化问题。这个问题实际上已经在探讨监狱问题时提出来了，并作了深入的研究。正如我们已经在关于监狱的部分所指出的，西方社会越发展，越朝向规训化的方向；不但规训化的程度越严密和越全面，而且规训化的形式也越“理性化”、“科学化”、“精致化”、“细腻化”和“制度化”。规训化在西方社会的这种扩大化和深入化，使生活于西方社会中的任何一个人时时刻刻和无所不在地受到监视、规训和宰制。西方所实现的一切最大自由，实际上都是以规训化的实现和完成作为基本前提，都是以实现最大限度的规训化作为代价。从这个意义上说，西方的任何自由都不过是规训化的补偿。这种在“自我规训”和“被社会规训”同时进行条件下所完成的自身主体化过程，也就是福柯所说的“我们自身的历史存在论”的研究对象。

### 第四节 关怀自身与他人的关系

关怀自身，并不意味着要人们过一种自我封闭的生活，或者，像现代人所理解的那样，只是以个人的“自我”为中心，过唯我独尊、损人利己的生活。在古希腊时代，城邦公民所实行的生活原则，是人人都在关怀自身的基础上，巧妙地和艺术地处理与他人的关系，并由此出发使自身的生活方式能够在充满他人包围的社会中顺利实现。为此，以关怀自身为宗旨的生存美学不但不能不顾与他人的关系问题，而且，还必须艺术地从理论和实践两个层面，深入探讨“对自身与对他人的管辖”的复杂问题。正因为这样，从1982年起至1984年，福柯在法兰西学院的课程和研讨会分别标题为“对自身与对他人的管辖”及“对自身与对他人的管辖：真理的勇气”。

同时，关怀自身既然与他人有密切关系，就不能不涉及道德问题。所以，福柯在探讨生存美学时，也把关怀自身的原则的贯彻当成一种“欲望的伦理学”、一种与他人相关的道德行为。但是，正如福柯所说，他的伦理学严格地区分了道德规范和道德行为，因为他的伦理学不同于传统道德，并不是通过规范来约束自身，而是探讨能够使自身获得真正自由的道德行为。（Foucault, 1994: IV, 393）所以，在福柯的伦理学中，与他人的道德关系，

首先是为了使自身得到尽可能的行动自由。其次，**处理与他人的关系是作为关怀自身的艺术而呈现在实际生活之中**。因此，审美地处理与他人的关系，也自然地符合个人自身的由衷欲望，也是自身的发自内心的一种快乐，同时也是自身的最大自由。希罗多德（Herodotos，公元前484—前425）在讨论不同政体形式时，引用当时平等理念的捍卫者奥塔内斯的话：“我既不想统治，也不想被统治。”这句话正是体现了希腊人对待他人的艺术的基本精神。关怀自身，艺术地对待他人，这就是真正的自由，也是审美生存的基本宗旨。

生存美学的实践性和生活性，使它本身具有伦理学的性质。福柯在研究西方关于关怀自身的观念史的过程中，已经发现了它同道德伦理思想的内在关系。关怀自身首先并不意味着将自身孤立起来，也并不意味着把自身同他人对立起来。其次，关怀自身也不意味着个人可以不顾一切地、毫无节制地发泄自身的私欲，更不是一种纵欲主义。福柯的生存美学将自身生存的美化同艺术地处理与他人的关系紧密地结合起来。福柯认为，关怀自身的实践，既是对自身欲望快感的关怀，同时也是对于自身欲望快感的自然节制，而且还是处置自身与他人关系的技艺。所以，**关怀自身既是生存美学的核心，又是关于自身的伦理学（l'éthique de soi）**。福柯在研究斯多葛学派的生存美学时发现，塞内加、马克·奥勒留和普卢塔克等人在强调关怀自身的时候，总是一再重申一种自然自在的态度以及实行一种“快乐的节制”的艺术。显然，关怀自身的宗旨就是使自身实现自由的愉悦，使自身很自然地掌握满足快感的分寸和方式。生存美学虽然强调生活的审美价值，但在任何时候都不能将生存美学理解为只是单纯地追求美、快乐和放纵欲望。生存美学不是停留在普通人的美丑标准而一般地讲究美和漂亮，也不是像传统美学那样只是强调固定模式化的“一与多的和谐统一”，同样也不是当代消费社会中流行的时尚文化所鼓吹的那种商业化的、含有浓厚急功近利特征的“行乐”实践，而是重视个人自身的精神思想境界和生活风格，强调自身的自然从容的生活态度和豪迈优雅的气质，重视身心共同全面升华超越的生活技艺。所以，**生存美学所追求的生存美，是具有崇高审美价值和自由理念的审美实践**。生存美学的实践不会，也不应该同他人的惬意关系相对立。同时，审美的生存实践是既有适当的节制，又不归结为禁欲主义的审美快感自由。从古希腊时期就开始，生存美学总是很明确地从关怀自身出发，同时又强调关怀自身的自然性和艺术性，一方面使生活美化成为个人实现审美快感的过程，

另一方面又指出欲望快感满足的节制艺术，使欲望快感的满足不沦落为庸俗的纵欲主义或只顾满足个人肉欲的色情狂。正是从这个意义上说，生存美学也就是一种关于自身欲望的伦理学。

为什么既要实现个人自身的欲望审美快感，又要讲究实现快感的艺术和技巧？福柯引用塞内加和穆索尼乌斯·吕福斯（Musonius Rufus，公元前30年之前—公元101年之前）等人的生存美学论述时，特别注意到他们关于快感满足与自我节制的自然关系的观点。（Foucault, 2001: 407-412）穆索尼乌斯·吕福斯说，身体的实践不应该脱离哲学思想练习，反过来，哲学实践也不应忽视身体。固然，身体同精神和思想相比，归根结底，是不重要的，因为它毕竟只是一种工具（instrument），一种为精神和思想审美境界的塑造而服务的工具；因此，身体的道德原则应该为生活的行为服务（les vertus du corps doivent bien se servir pour les actions de la vie）。但是，为了使生活行为本身变成主动的和积极的，为了使精神和思想的修养及陶冶能够让自身称心如意，就必须实行一种身体的伦理。根据这种身体的伦理，一个人必须关心身体本身，但应该让身体也纳入整体的“苦行的”（ascétique）生活实践原则。也就是说，身体的节制、练习和“苦行”，必须与精神思想方面的节制、练习和“苦行”同时进行。在穆索尼乌斯·吕福斯的著作中，反复强调身体和精神两方面的节制和“苦行”的必要性、自然性和审美性。穆索尼乌斯·吕福斯指出，心灵与身体的双重艰苦严格的训练，具有两大目标。第一，是训练和增强勇气（andrea; courage）。所谓勇气，指的是抵御外来事件对于身体和精神的干预，培养坚持不懈的顽强精神和生活风格，面对外来冲击、险情、丑恶和不幸事件时，处变不惊、面不改色和轻松自如地处理各种困难和危机。第二，打造、培养和加强自我节制的能力（sôphrosunê; la capacité à se modérer soi-même）。换句话说，前者是为了对付外来干预和困扰，后者是为了对付和处理自身内部的各种不安、困扰和惊慌失措，以便轻松自如和坦然潇洒地控制和驾驭自身的身体和精神两方面。这种对自身的自我节制的生活方式和道德原则，本来早在柏拉图那里就已经阐明了。柏拉图曾经用“egkrateia”这个希腊词表示“驾驭自身”（maîtrise de soi-même）。但柏拉图只是在目的方面和穆索尼乌斯·吕福斯相同，而在性质上则完全不同。另外，穆索尼乌斯·吕福斯还很生动地指出，如果一个人只知道自己不应该被欲望快感所征服，而并不知道抵御或抗击欲望快感，那么，他就不会真正懂

得节制的艺术；同样，如果一个人只知道应该热爱平等，但并不知道回避贪婪，那么，他就不会真正懂得正义。（Foucault, 2001: 417）也就是说，如果只懂得满足快感的快乐，而不懂得节制快感也是快乐的话，那么，就不能算是真正懂得生存审美的惬意性。正因为这样，福柯曾经把生存美学称为“关于自身的伦理学”（Foucault, 1994: IV, 697-698; 706-708）。

福柯的道德系谱学本来就是探讨作为伦理行为的主体的历史形成过程。在这里，人的欲望是作为伦理问题而提出的。（Foucault, 1994: IV, 397）也许，有人以为，传统伦理学也把欲望问题纳入它的探讨范围。福柯认为，从欲望系谱学和欲望伦理学到生存美学，并没有绝对的鸿沟，两者是紧密相通的。但是，福柯的“关于自身的伦理学”，完全不同于传统道德。它并非探讨约束自身的规范，而是研究关怀自身的自身同他人的关系；如果说，传统伦理学试图用伦理学和道德规范来约束欲望，那么，福柯的伦理学则是为了把欲望问题提升到审美的视阈，使得审美实践成为自身掌控欲望自由的快感满足过程。关怀自身的过程，必须同时贯彻“倾听”（écoute）他人的艺术。（Foucault, 2001: 315-318）倾听他人本身是为了更好地关怀自身。所以，福柯关于自身的伦理学，是从关怀自身出发，又回归到自身。

福柯指出，道德，就其广义而言，包含着两个面向。第一个面向，就是注重于探讨道德规范及其实施规则，而另一个面向是倾向于伦理学的理论研究。根据第一个面向，人的主体化过程必须严格按照法规进行，使主体协调同法律的关系，达到主体言行与法制的一致性。根据第二个面向，主体化的过程主要是集中关切主体化的形式和“自身的技术”的形式。（Foucault, 1984a: 37）

在古希腊时期，从柏拉图的《国家篇》和《法律篇》两篇对话录来看，道德的含义更多地强调它在生活风格方面的要求，很少提及道德规范所提出的行为模式，因而也并没有过分地强调道德对于言行的约束性。也就是说，古希腊的哲学家还是更多地注重道德的风格和气质，比后来的基督教道德较少教条化。（Foucault, 1984a: 155）所以，西方的道德在古希腊时期，主要是注重于探讨道德主体的生存美学实践，更多地注意自身的道德修养和生活风格的美化，使自身首先关注自身的生活技巧和实践智慧，因而使自身有资格成为探索真理的主体。只是到了基督教文化兴盛之后，道德才逐渐成为管束自身的规范，要求自身首先把自身管教成为禁欲主义的主体和恪守教规的



主体。正因为这样，福柯的道德系谱学也称为欲望系谱学，将欲望当成伦理问题来探讨（Foucault, 1994: IV, 397）；而在福柯的性史研究中，这一部分就是被题名为“快感的运用”的《性史》第二卷。

对于福柯来说，研究和探讨性的问题，最初是为了从社会文化总体及其与道德、权力的复杂关系出发，揭示身体和性的因素介入权力斗争的机制。接着，当福柯集中探讨生存美学时，他才更明确地从审美生存的观点探讨身体和性的艺术，使之成为整个生活艺术的一个重要组成部分。（Foucault, 1994: IV, 384）通过对于性的探讨，福柯试图寻求建构一个真正关怀自身的主体的生存美学，以便实现以自身的最高自由为基础的主体化过程，将自身陶冶成为善于驾驭自己的生存历程的创造者。所以，性爱快感艺术和美学，其关键，不是单纯地为了满足对自身欲望的诠释（une herméneutique du désir），而是真正实现对自身的各种快感的掌控自由（une maîtrise des plaisirs）。正是在这个意义上说，生存美学又是一种“快感的道德”（une morale de plaisir）。（Ibid: 388）也正因为这样，福柯对于同性恋、少年恋、异性恋等问题的观察研究，都是在关于快感满足的道德和伦理学的范畴范围内进行。（Ibid: 388-389）本来，福柯的道德系谱学就是作为伦理问题的欲望的系谱学来开展的。（Ibid: 397）

1983年，在回答德雷弗斯等人的问题时，福柯指出，他的《性史》第二卷是一本关于道德的书，因为它试图探索“我们今天是否还有可能建构一种有关欲望的伦理学，以便探讨我们自身的行为及欲望快感满足同他人的关系”，同时还要探讨“他人的欲望快感，无须考虑法制、婚姻以及其他许多问题，是否可以包括在我们自身的快感之中”。（Foucault, 1994: IV, 388）由此可见，当福柯将欲望问题纳入伦理学范围之内时，他所说的已经不是传统意义上的道德，而是属于关怀自身的生存美学的一部分，他称之为“伦理学的系谱学”。其研究领域，包含三大方面：第一，关于我们自身同真理的关系的历史存在论，以便使我们建构成为知识的主体；第二，关于我们自身同权力的关系的历史存在论，以便使我们建构成为对他人行动的主体；第三，关于我们自身同道德的关系的历史存在论，以便使我们自身建构成为伦理施为者（agents éthiques）。（Ibid: 393）

同时，福柯在1981年1月28日的法兰西学院课程中也强调，在他的《性史》第二卷《快感的运用》一书中，已经很明确地集中论述了希腊人

“性经验”（aphrodisia）的性质及其文化意义。（Foucault, 1984a: 47-62）“aphrodisia”的希腊原文，本来表示“经验”或“历史经验”，特别是关于欲望满足、惬意和愉悦的经验（*expérience des plaisirs*）。古希腊人关于满足快感的经验，衬托出当时西方人的特殊生活方式和生存美学是建立在满足自身的性及欲望快感的基础上，并由此出发，建构自己在认知、道德伦理、美的鉴赏以及生存实践中的主体性。福柯由此判断：古希腊人关于性及欲望快感的历史经验的总结，就是古代道德的伦理学基础（*les aphrodisia sont désignées comme la substance éthique de la morale antique*）。（Foucault, 2001: 21）由此可见，古希腊人所理解的主体性及其与真理的相互关系，是建立在他们所向往和亲自实践的生存美学的基础上。

福柯显然通过他自己的道德系谱学以及生存美学的研究，将传统的道德彻底改造成为一种以“关怀自身”为宗旨的“欲望伦理学”，并使之直接隶属于他所建构的生存美学。在这种情况下，属于生存美学的伦理学，只是为实现关怀自身的目的而建构起来。它虽然也讨论自身与他人的关系，但它不再考虑法制和其他规范的约束，而只是探索一种有利于发挥自身的行动和欲望快感的自由的伦理学。因为福柯认为，真正的伦理学应该有助于人的自由，同时也应该是生存美学的一个领域。

在柏拉图学派中，关于他人的问题是同树立自身的主体性的问题密切相关的。在柏拉图的对话中，福柯发现了三种类型的方案，作为正确处理自身与他人的相互关系的指导原则。（Foucault, 2001: 123; 168-169）

关怀自身与关怀他人的关系是通过一系列不停顿的“转向自身”的技术来调整和协调的。关怀自身本身是不断地转向自身的过程。为了关怀自身，必须关怀他人。但是，在关怀他人的时候，仍然要把注意力放在自身。这就是说，要时时注意“转向自身”。归根结底，关怀他人是为了完全实现关怀自身的目的。

## 第五节 关怀自身的宗旨是实现自身的自由

生存美学也就是自由的实践。1984年年初，福柯在同贝克等人（H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller）的对话中，直接地把关怀

自身的生存美学当成伦理学，并说实现对于自身的关怀就是“自由的实践”（l'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté）。（Foucault, 1994: IV, 708）关怀自身和巧妙处置与他人的关系，本来是同一个“自身的技术”两大紧密不可分割的方面。关怀自身的实践要成为一种自由的生活方式，就不能回避与他人的关系。关键并不在于要不要关怀他人，而是如何艺术地解决这个带有伦理道德意义的他人问题。

自由意味着自身成为其自身生存的主人，或者说，自身成为自由掌控其欲望的审美实践者。关怀自身并不是权宜之计，而是一辈子都要坚持、贯彻和不断更新的过程。人生就好像在漫漫长途驾船远航一样，要不断地转向，但又必须回归到一定的方向。在生存美学中，生存的航向是指向自身的自由。

## 第九章 生存美学的理论渊源

近代关于美的概念，主要来自康德和黑格尔的美学。但是，生存美学的基本理论，主要是吸收了古希腊时期早已存在，并在基督教道德中继续延伸的“自身的技术”。到了文艺复兴时期，生存美学也随着古希腊文化的重生和更新，在一部分思想家中间传布开来。德国文化史专家布尔克哈（Jakob Burckhardt, 1818—1897）是第一位系统研究文艺复兴时期生存美学的西方思想家。在这个意义上说，布尔克哈是现代生存美学理论典范转换过程中的一位关键人物。（Foucault, 1994: IV, 630）

19世纪中叶之后，当西方“现代性”和现代文化发展到新的转折时刻，是尼采和一系列现代派作家，首先改造和贯彻了生存美学的生活原则及艺术风格。

所以，正如福柯所一再指出的，生存美学本来已经早在古希腊就存在，并被当时具有实践智慧的人所履行贯彻，成为当时有识之士寻求自身幸福生活方式的指导原则。这种生存美学的基本宗旨，就是为自身寻求生活的快乐和愉悦，达到人自身在肉体、情感和精神上的满足和升华，以便在现实社会生活中，实现自身在精神和肉体两方面的自由幸福。在这个意义上说，生存美学不同于传统美学的最主要的特征，就在于它把审美重点从艺术美的鉴赏转向了人的生存方式和生活风格。传统美学主要是探讨艺术创作中的审美过程及审美经验。它虽然也注意到人类生活同审美过程和审美经验的关系，但并没有把生活本身当成审美活动的主要场所及研究对象。

根据福柯的研究结果，西方人从公元前5世纪到公元5世纪期间，在将近一千多年的历史发展进程中，始终都把“关怀自身”当做思考和生活的中心。但后来，随着基督教道德伦理体系及生活方式的改造，再经过启蒙运动近代理性主义和科学技术主义的熏染，它才逐渐地从西方人的生活方式和思想活动中被淡化，甚至被排除出去。（Foucault, 2001: 13）

在古希腊，生存美学就是一种实践智慧，就是美好的生活本身。当一个

人能够在其实际生活中，在他的各种具体活动中，自然地实现实践智慧的时候，他的生活本身就展现和体现了生存美学的原则。如果说生存美学的核心是关怀自身的话，那么，关怀自身的关键就是实践智慧。生活得有智慧，就是生活在美的境界中。

所以，生存美学和实践智慧一样，并不只是追求个人幸福的手段而已，它是最有实践智慧的人的实际生活本身。在这个意义上说，生存美学不是手段，而是目的本身，是人作为一种特殊的生存物，将其自身的存在视为目的自身的自然豁达的生活艺术。

亚里士多德吸收并改造了苏格拉底和柏拉图的实践智慧概念，使它更接近后来福柯所采纳的生存美学的意义。福柯在他的《性史》三大卷中，系统地考察了古希腊有识之士所履行的生存美学，认为它同柏拉图和亚里士多德所说的实践智慧有许多共同之处。同样地，福柯在他的1982年法兰西学院的课程大纲中，也深入研究和分析了从柏拉图到亚里士多德的实践智慧概念，把它同“自身的实践”或“自身的技术”联系在一起。这样的实践智慧，是引导人们生存处世的生活艺术和技巧。它引导人恰当地发挥自身的能力，又恰当地利用各种科学知识，并正确把握知识运用的善的目的，使自己的生活在尽可能完美的程度，同时又以睿智和宽宏大度善待他人。对于一个人来说，达到实践智慧并不容易，因为它所面对的，是最灵活、最复杂和最善于变通处世的人，以及由人的生命活动而建构的生活世界。所以，实践智慧要求人们不仅把握世界的一般规律和普遍性质，而且，尤其要精通各种各样个别的和具体的事物。为此，人们要累积丰富的经验，善于总结和反思各种具体的经验，并尽可能体验那些超越普通生活极限之外的奇特而神秘的经验。

生存美学在古希腊时期的兴起并不是偶然的。这首先同当时的社会文化生活环境及条件有密切关系。而且，生存美学实际上也是古希腊文化思想传统的一个组成部分。早在古希腊的神话传说和荷马史诗时代，关怀自身的原则就已经随同古希腊人的生活方式、宗教礼仪以及实际经验的积累而形成，并不断地流传下来。

从公元前6世纪开始，古希腊经济发展迅速，政治上又创立了充满民主共和精神的城邦制。在文化上，古希腊哲学、艺术和自然科学也都取得了辉煌的成果。生活在公元前6世纪的数学家毕达哥拉斯曾经明确提出“关怀自

身”的原则。与他同时代及其后的哲学家们，也在他们的著作中，以不同的形式探讨了关怀自身的问题。

公元前5世纪至公元前3世纪，是希腊城邦政治及古典民主社会制度的黄金时代。政治、经济、文化和社会生活的繁荣，使当时上层分子有闲暇充裕的条件，创造并享受一种优裕高尚的生活方式。从柏拉图的《对话录》和同期著名哲学家的著作中，可以看出当时希腊奴隶主阶层的优裕自得的生活方式。这种生活方式的特征，就是在物质、肉体与精神、文化两方面的兼顾关照和协调平衡。人们不仅是在实际生活中尽可能实现自身欲望快感的满足，而且还有相当多的时间和机会相互切磋和讨论文化问题，试图不断地提升和美化现存的生活方式。古代生存美学就是在这种情况下产生和蔓延开来的。

但是，只有到了罗马帝国统治希腊的时候，由于希腊城邦的衰落及悲观主义、虚无主义和各种无政府主义思潮的泛滥，才促使关怀自身的原则发生新的变化，并迅速地演变成人们的生活方式的指导原则。具体地说，大约在公元前2世纪至公元前1世纪，在政治上，正是由朱利亚和克劳丁统治的奥古斯特王朝（la dynastie augustéenne）到安东尼统治末期；在哲学上，正是斯多葛学派兴盛及泛滥的时代，也是基督教文化逐渐取代古希腊文化的转折时期。这是关怀自身原则兴盛的“黄金时代”（l'âge d'or du souci de soi）。（Foucault, 2001: 79）

## 第一节 苏格拉底和柏拉图

福柯在其研究中发现，早在公元前6世纪至公元前5世纪左右，生存美学的基本原则就已经成为古希腊著名哲学家们的论述主题。（Foucault, 1994: IV, 353; 2001: 4-8）这一发现表明：古希腊哲学家们不但对宇宙的生成、演化及本质，对人的认识活动及其认识论意义，有广泛而深刻的探讨，而且，也对人生及伦理问题深为关心，对生活的艺术、生存美学和精神心灵方面的修炼及反省深感兴趣。

关怀自身的原则，作为人生的基本指导原则，在苏格拉底和柏拉图的思想 and 著作中主要有两种版本：一种版本是在柏拉图《对话录》中的《苏格

拉底辩解篇》，另一种是《亚西比德篇》。两种版本虽然在内容方面有一定程度的差异，但都很重视“关怀自身”的原则，并把它们置于“认识你自己”的原则之上。

要了解《苏格拉底辩解篇》的基本观点，必须首先大致了解苏格拉底本人的生活经历及政治立场。苏格拉底生活在公元前5世纪至公元前4世纪末，曾经求教于阿那克萨哥拉（Anaxagoras，公元前500—前428）及其他“智者”，并对他们的思想观点进行了严厉的批判。这位哲学家自称继承了母亲的“接产婆”技巧，只是他所从事的，并不是做人体的接产婆，而是“精神的接产婆”。苏格拉底参加过征讨柏狄德（Potidaia）的战役，并在战斗中拯救了亚西比德（Alcibiade，公元前450—前404）。在“三十位执政官”专制统治雅典时期，苏格拉底曾经勇敢地捍卫了受迫害的民主派人士沙拉敏（Léon de Salamine）的正当权利。据柏拉图《对话录》中的《斐多篇》说，正是为了培养自己的忍耐性格，苏格拉底才决定娶一位能言善辩的悍妇珊狄帕（Xanthippe，约公元前5世纪—前4世纪）为妻。公元前399年，统治者安尼杜（Anytos）、美利杜（Méritos）及李肯（Lycon），借口苏格拉底犯有“毒害青年”之罪而将他关进监狱时，他的学生们竞相探望，并在狱中继续受教于苏格拉底，而珊狄帕只会哭泣，令苏格拉底讨厌。为了显示自己的正义立场及勇敢精神，使自己与学生的对话不受干扰，苏格拉底临死饮毒芹液前决定休妻。对苏格拉底来说，对他的学生亚西比德、斐多（Phédon）和亚里斯提卜（Aristippe）等人的教育，比他与妻子及家人的关系更重要，因为他们将身负领导雅典城邦民主政治的重任。这就是说，苏格拉底以身作则，用实际行动向他的学生表明，教育是从事良好的政治工作的前提；把教育放在首位，就是贯彻“关怀自身”原则的重要表现。意味深长的是，早在公元前427年，痛恨诡辩术的著名诗人和喜剧作家阿里斯托芬（Aristophane，公元前450—前386），就已经在他的《乌云群》（*Les Nuées*，公元前423）和其他剧本（如《马》、《青蛙》、《马蜂》等）中，以上述同样罪名谴责苏格拉底。但苏格拉底的学生色诺芬（Xénophon，公元前430—前355）和柏拉图的《苏格拉底辩解篇》，却以大量事实证明苏格拉底的清白和智慧，维护苏格拉底的声誉。柏拉图还在他的《对话录》中，特别是《克力同篇》（*Criton*）、《斐多篇》、《会饮篇》及《特埃特图斯篇》等著作中，称颂苏格拉底为“一代思想宗师”和“哲学之父”，赞扬他善于利用讽喻、“精神助产术”

及提问艺术，引导思维活动的深入展开。

福柯指出，在柏拉图《对话录》的《苏格拉底辩解篇》中，苏格拉底在审判他的法官面前，表现出“关怀自身的思想大师”的风范和气质。（Foucault, 1994: IV, 353-365; 2001: 473-485）

就在这篇《苏格拉底辩解篇》中，显示了苏格拉底时时处处讯问和提醒人们：你们关心自己的财产、信誉和荣耀，但你们尤其要关注自身的德行与心灵，要特别关心自身精神美的培养、熏陶及教育。苏格拉底自认是天上之神委派到世间的智者，当仁不让地充当一位告诫人们要“关怀自身”的思想家。他行走在街头，同人们对话，不畏艰难和耐心地教育雅典市民，要求他们务必把“关怀自身”列为首要任务。对于苏格拉底来说，弘扬“关怀自身”没有别的目的，其本身就高于一切的目的。苏格拉底说，只要他活着一天，只要他一息尚存，他就要坚持从事这一神圣的弘扬真理的任务。为了完成这一使命，他不求任何报偿，也不计任何代价。苏格拉底一生中，不追求高官厚禄，无意权尊势重，不稀罕财富和其他物质利益。据他自己辩护说，他纯粹就是为了完成神赋予他的使命，即唤醒雅典人，劝导人们“关怀自身”。（Plato, 1920: 159, 31a）

苏格拉底一再宣称，只有依据“关怀自身”的原则，才能拯救和复兴雅典民主制，才能使雅典城邦市民过上幸福繁荣的生活。关怀自身，就意味着关怀城邦的命运，关怀城邦的政权制度的合理性及健康运作。关怀自身，就意味着雅典公民人人都是自己和城邦的主人，既关切自身的快感满足，又同“他人”保持深切的友情。苏格拉底宣称，实现“关怀自身”的原则，比取得奥林匹克运动会的胜利还重要，因为它关系到雅典的命运及所有雅典市民的幸福。在苏格拉底看来，与其教育雅典人关怀自身的财产，不如教导他们关怀自身；与其教育雅典人关怀他们自己的物质财富及物质活动，不如教导他们关怀城邦本身的命运。苏格拉底甚至对法官们说，与其判他个人的罪，不如为他宣扬“关怀自身”原则而给予他合理的补偿。（Plato, Apologies, 1925: 157-166）显然，在《苏格拉底辩解篇》中，苏格拉底本人就是“关怀自身”原则的化身和贯彻典范。

在柏拉图的另一篇对话录《亚西比德篇》中，关怀自身的原则以另一种更系统的形式表现出来。关于《亚西比德篇》，在西方哲学史上，曾经就它的真实性问题争论不休。最早的时候，是施莱尔马赫（Friedrich Ernst Daniel



Schleiermacher, 1768—1834), 在 19 世纪初, 认为它并不是苏格拉底或柏拉图的原著, 而是柏拉图学园的某一位成员的作品。此后, 也有一大批英美和德国学者否认它的真实性。只有法国学者, 其中包括克鲁亚瑟 (M. Croiset)、罗宾 (L. Robin)、哥尔德斯密 (V. Goldschmidt) 及维尔 (R. Weil) 等人, 确认它是柏拉图的《对话录》的一个组成部分, 并符合苏格拉底的思想。近年来, 又有一批法国学者, 如布利森 (L. Brisson)、布伦史维克 (J. Brunschwig) 及迪苏 (M. Dixsaut) 等, 再次质疑《亚西比德篇》的真实性。但法国著名哲学史家布拉多 (Jean-François Pradeau) 在其最近的著作《亚西比德篇导引》中, 以大量资料及分析证实《亚西比德篇》的真实性, 强调它符合苏格拉底的思想。(Pradeau, 1999: 24—29; 219—220)

《亚西比德篇》所探讨的关怀自身原则, 当然涉及篇中的主人公亚西比德本人及其历史。这篇对话录的时代背景是公元前 5 世纪的古希腊。当时, 雅典城内的显贵阿尔克苗尼德 (Alkmeônidai) 家族, 已经连续出现了著名政治家和军事家亚西比德、克里斯甸 (Clisthène, 公元前 6 世纪下半叶左右) 和伯里克利 (Périclès, 公元前 495—前 429) 等人。苏格拉底, 作为古希腊思想成熟时期的哲学家, 作为雅典城邦民主制的鼓吹者和捍卫者, 成为亚西比德的老师。在他同亚西比德的讨论对话中, 苏格拉底详细地探讨了“关怀自身”这个生存美学的核心问题。

福柯指出, 在那个时代, “关怀自身”尚未作为重要信条而被希腊哲学家和知识分子所讨论。这个原则只是作为一种传统而流传在希腊社会中。而在希腊的斯巴达地区, “关怀自身”是作为显示社会特权地位的象征而流传。所以, 苏格拉底在同亚西比德的对话中, 首先把“关怀自身”当成斯巴达传统, 并提醒亚西比德注意“关怀自身”原则的深远意义。

苏格拉底根据亚西比德的经历特征及政治抱负, 对他强调掌握和执行“关怀自身”原则的重要性。苏格拉底根据荷马史诗关于英雄阿基琉斯 (Achille) 的命运传说, 要亚西比德在“过一种不光彩的生活”与“现在就死”之间作出选择。亚西比德毫不犹豫地回答说, 如果他不能过一种比现在更光彩的生活, 他宁愿“现在就死”。(Platon, 1920: 60—63) 亚西比德本来已经享有令人羡慕的显贵生活, 但他宁愿“现在就死”, 也不愿意满足于他已获得的特权地位; 他所向往的生活就是获得更大的荣耀, 并掌握雅典政治实权, 成为雅典的领袖。亚西比德的上述答复, 更加突出了他在政治上的

雄心勃勃及其坚毅的性格。显然，苏格拉底通过这段对话试图引导亚西比德看出他自身的弱点，使他自己明白，作为一位称职的贤明的统治者，必须首先关怀城邦及其子民的命运，关怀他们的生活，并使城邦市民自己也像他那样，个个成为关怀自身的名副其实的雅典公民。苏格拉底以循循善诱的方式，教导亚西比德必须首先以“关怀自身”的原则作为自己生活、思想和教育的指导思想，首先关照自己的灵魂、心灵及精神方面的修养，关照自己的教育，并关照自己的思想模式和生活风格的培养。

亚西比德的父亲原属于欧巴特立德（Eupatride）显赫家族，不但拥有希腊半岛东南端阿提卡地区的辽阔土地，而且直到公元前594年梭伦改革以前，还长期控制和垄断着雅典政权。亚西比德的母亲是斯巴达贵族，也长期影响着斯巴达政治生活的命运。在父母双亡之后，亚西比德由他的叔叔伯里克利抚养长大。伯里克利本人是雅典大将军珊狄普斯（Xanthippos，公元前5世纪左右）的儿子，也是著名的哲学家阿那克萨哥拉和芝诺（Zenon of Elea，公元前490—前425）的学生。因此，就亚西比德家族的特权势力以及亚西比德个人的才智而言，他现在的生活状况已经足够使他保持优裕舒适的生活。此外，亚西比德还有既健壮又富有魅力的身体。据说，亚西比德的健美体魄曾经引起雅典人的普遍羡慕和称赞。正因为这样，亚西比德有很多崇拜者、追随者和爱慕者。他有很多朋友，有广泛而亲密的社会关系网络。尽管如此，亚西比德仍然不满足，因为他有更高的理想和更大的野心，他要使自己成为雅典的统治者，并使自己获得更多的权势，使自己提升到更高的社会地位。就是针对这种状况，苏格拉底认为，有必要以神的名义使亚西比德明白，如果要统治城邦，亚西比德就必须首先关怀自身，把注意力转向自身，了解自己，认识自己。苏格拉底指出，在了解自己之前，没有资格谈论政权问题，没有资格进入政界。为此，苏格拉底指出，亚西比德在夺取雅典政权、登上最高权力宝座的征途上，将面对两种类型的对手。一种是城邦内的竞争对手，因为除了他以外，还有其他人也试图统治雅典；另一种是城邦外的波斯和斯巴达，它们都同雅典争夺霸权。因此，苏格拉底说，亚西比德至少在两方面面临挑战，一方面是财富，另一方面是教育程度及质量。苏格拉底对亚西比德说：“在财富方面，你远远不如你的敌人波斯王，而在教育方面，你也不如你的对手斯巴达。”苏格拉底说，斯巴达的教育很注重人的仪表体态及风格，还要求人们在心灵方面要宽宏豁达和深谋远虑，培养大无畏

的勇气和坚毅沉着的耐心，奖励青年人进行坚苦的训练，鼓舞他们争夺战斗的胜利。苏格拉底还说，波斯的教育也同样很成功，波斯人尤其重视对国王及年轻的王子的教育。据说在波斯，国王和每个王子都配备了四位教授，第一位专教智慧（sophia；la sagesse），第二位负责法制方面的正义教育（dikaiosunê；la justice），第三位专教节制（sôphrosunê；tempérance），第四位负责勇气（andreia；le courage）的培养。苏格拉底指出，同波斯和斯巴达相比，雅典的教育制度以及亚西比德本人所受到的教育都有待努力改善和提升。苏格拉底特别对亚西比德说，在他的父母双亡之后，他是由他的义父和叔叔伯里克利来教育，伯里克利虽然是强人，有很大的权势，可是，他在教育方面既不是专家，又不懂得发挥优秀的教育家的才能。正因为这样，就连伯里克利的两个亲生儿子都没有教好，更不用说亚西比德。而且，伯里克利只是委托一个叫卓比尔（Zopire de Thrace）的家奴负责管教亚西比德。苏格拉底说，这个老奴隶根本没有向亚西比德教授任何有益的知识。因此，亚西比德必须接受更严谨的教育。苏格拉底警告亚西比德，为了成功进入政界，掌握雅典政权，领导雅典城邦战胜内外敌人，你，亚西比德，必须冷静地反思，认真地思考，作各方面的比较，清醒地意识到自己的弱点和今后的努力方向，特别注意在财富和教育方面应该达到的目标。苏格拉底说：“你，亚西比德，必须首先认识你自己！”苏格拉底在这里明确地引用了德尔菲神殿门匾上的箴言：“认识你自己。”但是，值得注意的是，苏格拉底在引用德尔菲神殿的箴言时，他的真正用意是为了让亚西比德反思自身，把注意力转向自己（eis heauton epistrophein），首先实现对自己的身体、灵魂、生活风格、教育以及工作能力的检查和反省，在此基础上，再同自己的敌人作比较，以便了解自己的弱点，针对自身的弱点进行自我改造和自我教育，采取必要措施和巧妙的方法克服自身的弱点，加强自身的实力。苏格拉底接着指出：“你的弱点，并不仅仅是在财富和教育方面不如敌手，而且，还在于你没有能力以知识和技艺（tekhnê）方面的优势来弥补你的弱点。可是，知识和技艺，是唯一可以战胜你的敌手、压倒你敌手的优点的决定性因素。”由此可见，在苏格拉底的“精神助产术”中，已经很明确地强调了知识和技艺的重要性。这表明苏格拉底认为不仅要理论上，而且还要在实践方面，提升人的知识能力。也就是说，知识并不只是抽象的概念的堆砌，也不只是逻辑的结构，而是包含实践的因素，包含知识形成过程中的经验，包含知识运用中

的实际技巧、方法和风格。在这个意义上说，关怀自身就是首先了解自己认识自己的程度和能力，检查自己对自身的知识。而在这方面，正如前面一再指出的，包含着理论和实践之间相互联系又相互补充的关系。技艺和技巧，是实践面向的重要部分，而且也比理论层面更加艰难和更加复杂，因为它包含许多必须在实践过程中才能体会和把握的因素。关怀自身，作为一种生活技艺，只有在实践中，在实际生活中，才能真正把握和训练。所以，苏格拉底告诫亚西比德，要细心和坚定地观察自己的各个方面，对自己的知识、经验和生活阅历有清醒的认识，准确掂量、斟酌和拿捏自身的实力，并同自己的对手作比较，明确自己的努力方向。

总之，在柏拉图的《亚西比德篇》中，关怀自身原则首先是紧密地同从事政治斗争和掌握政权的事业相联系，甚至可以说，关怀自身是掌握和运用政权的一个先决条件。凡是想要使自己成为统治者的人，首先必须对自己实行关怀自身的原则。所以，关怀自身，就意味着考察、检查、反省和提升自己掌握权力和运用权力的能力，了解自己的权力斗争策略和技巧的熟练性。其次，关怀自身意味着注重自身的教育，提升自身的教育水准，使自己通过教育过程获得尽可能多的知识，同时也进一步清醒地注意到自身的精神心灵方面的培训和陶冶。所以，关怀自身，就是要关怀自己的教育程度及内容，了解自己所受的教育的特点及弱点，了解今后受教育的重点及方向。同时，关怀自身也意味着关怀整个教育事业，把教育当成正确处理自身与他人关系的要素。第三，关怀自身原则直接地与“认识你自己”的箴言相联系。关怀自身的首要步骤就是认识自己，把认识的注意力转向自身。因此，认识自己，就其原本意义而言，就是“关怀自身”的基本原则的直接表现，也是“关怀自身”原则的附属内容。因此，即使在柏拉图学派的时代，关怀自身并非首先从认识论的角度，也并非为了将“认识自己”列为生存的出发点。认识自身之所以重要，正是为了更好地实现关怀自身的原则。

但是，福柯并不否认，在柏拉图学派同希腊化时代的犬儒学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派之间，就关怀自身的问题存在着很大的分歧。主要的分歧，就在于如何将关怀自身的原则同追求真理的主体性的建构联系在一起。

除此之外，对于关怀自身的具体技术、技巧和程序，柏拉图学派同希腊化时代的哲学家们也有很大的区别。由于柏拉图学派属于观念论系统，所

以，他们所强调的“自身的技术”和“自身的实践”都严格地立足于对于自身心灵和灵魂的关照的基础上。为此，柏拉图学派总结了许多关照和维护灵魂以及修养心灵的具体方法和技术。(Foucault, 2001: 49)

总之，按照福柯的看法，柏拉图学派的关怀自身原则，具有以下三大特点。第一，柏拉图学派认为，之所以要强调关怀自身，就是因为人是无知的；关怀自身正是为了知道自己无知，而知道自己无知，是人生在世的最重要的知识。在《亚西比德篇》中，苏格拉底一再提醒亚西比德，不论对于自己要进行统治的雅典公民，还是对于自己的政敌而言，亚西比德都很无知；他既不知道雅典人想什么和怎样生活，也不知道他的那些政治对手究竟抱有什么企图，他们究竟准备怎样进行政治斗争。要害就在于，在同苏格拉底对话的开端，亚西比德并不知道自己的无知。无知本身已经很危险。不知道自己无知，对于试图从事政治活动的人来说，比无知本身更有害。经苏格拉底引导，亚西比德才终于知道自己的无知。所以，对于自己的无知的无知以及发现自己的无知，都说明了关怀自身的重要性。第二，在柏拉图学派看来，一旦人们真正了解自己的无知，就必须毫不动摇地首先认识自己。因此，柏拉图学派把关照自身的实施过程，同认识自己的过程同一起来：关怀自身，首先就是通过对于自身心灵的关怀而实现；关怀自身是为了更好地认识自身，而认识自身就是关怀自身的最重要的内容。柏拉图学派特别重视对于自身心灵和灵魂的关怀。关于这一点，特别地同希腊化时代的思想家们相区别。柏拉图学派为此强调，关怀自身的心灵，正是为了关怀作为追求真理主体的灵魂，而这同其他类型的关怀活动有根本区别。在《亚西比德篇》中，苏格拉底列举了其他三种关怀自身的方式——医生、家长和情人们所表现的“关怀”。对于医生来说，他们虽然很精通医学，有能力诊断和治疗病人，但当医生把自己的医学技术用于他自身的时候，他并不一定就善于关怀自身，因为医生所擅长的只是关心和治疗病人的身体，而不是关怀自己的灵魂。同样，各个家庭的家长，他们很关心家中各个成员，但主要是从经济管理的角度。家长们所关怀的是家庭的财产。所以，家长们的关怀，完全不同于关怀自身的原则。至于情人们的关怀，也不同于关怀自身，因为情人所关心的是情人的身体和美貌。由此可见，柏拉图学派特别重视对于自身心灵的关怀，把它当成关怀自身的重点。第三，柏拉图学派认为，认识自己，无非是以自身的心灵把握自己的真正身份，认清自己的真正本质。柏拉图学派认为，连

接关怀自身与认识自身的唯一桥梁，就是“回忆”（la *réminiscence*）。也就是说，要在心灵中回忆心灵所发现的自身。只有通过回忆中所发现的自己，自身才能真正把握它所看到的自己。由此可见，柏拉图学派把“回忆”当成心灵运动、认识自己、关怀自身、认识真理，以及返回自身本质的总会聚点和关键。（Foucault, 2001: 49; 57; 244）

## 第二节 伊壁鸠鲁学派

亚里士多德在公元前 322 年的逝世，标志着希腊社会发展到一个新的历史阶段。城邦制度以及与之相伴随的城邦生活方式从此成为过往的历史。由亚里士多德的学生马其顿国王亚历山大大帝（Alexandre le Grand [Alexandre III]，公元前 356—前 323）所征服的国土，连接着欧亚非三大洲的广阔地带。一种类似军事专政的统一大帝国制度几乎完全改变了希腊的政治和生活的传统形式。正如福柯所指出的，“从公元前 3 世纪开始，作为自治单位的城邦的衰落已经成为众所周知的事实。人们由此看到，原本将政治活动当做公民的一种职业的现象不再存在了。许多人再也不去关心政治”（Foucault, 1984b: 101）。接着，从公元前 146 年起，在西方刚刚崛起而迅速强盛起来的罗马，以其锐不可当的军事和政治力量横扫了马其顿和整个希腊地区，并把希腊划为罗马版图内的地方性“行省”（*provinces romaines*），将古希腊城邦制度的最后一点痕迹都淹没在新兴的罗马文化的滔滔海浪中，使西方文化从此进入新的历史发展阶段。在西方思想史上，从公元前 334 年亚历山大大帝开始东侵，到公元前 30 年罗马占领埃及，并建立起由奥古斯都大帝（Caius Julius Caesar Octavianus Augustus，公元前 63—前 14）所统治的罗马帝国为止，西方学术界称之为“希腊化时期”（*Période hellénistique*; Hellenistic period）。希腊的政治和经济势力衰落了，但希腊的文化价值却留存下来，而且，同罗马帝国的新型文化与制度结合起来，成为此后西方社会文化发展的核心力量和灵魂。德国历史学家德罗伊森（Johann Gustav Droysen, 1808—1884）第一次使用“希腊化时期”的历史概念，目的在于强调古希腊文化的重要意义及其对于此后西方社会文化历史的深刻影响。研究古希腊罗马时代的英国历史学家罗斯托夫采夫教授（M. Rostovtzeff）指出：“所谓希腊化时期，指

的是由亚历山大大帝征服东方后形成的世界。在那里，尽管被征服的各国仍然保持其政治独立性，但希腊人在这些国家中，在生活的各个领域内，始终扮演主导的角色。这也就是说，希腊化时期相当于从亚历山大大帝到奥古斯都大帝的统治时期。”（Rostovtzeff, M. 1976 [1953]: V）城邦的消失改变了人们的心理状态和社会风气。原有城邦市民（公民）的自由权，让位于对罗马皇帝和中央集权统治力量的绝对服从，以至原有生动活泼的市民自由争论的思想风气，变成对现实生活的消极逃避态度，被各个人安身立命、明哲保身为中心的伦理思考所取代。显然，尽管希腊在政治、经济和军事方面遭受毁灭性的失败，但它在思想和文化方面的优势，仍然使希腊传统在整个新兴的罗马文化体系中占据重要地位。人们无力改变政治现实，又无法回避充当被征服者的耻辱地位，因而当时的思想家们转而倾心专注于对个人修身养性、追求幸福和道德伦理理念的思考，创立了各种类型的生存美学。福柯指出：公元1世纪至2世纪期间，哲学家们不再关心政治，转而注意人生的“净化”（cathartique）和“陶冶”问题。这是非常重要的转折。（Foucault, 2001: 171）首先，从犬儒学派、伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派和新柏拉图学派开始，哲学越来越多地探讨“生活的技艺”问题，也就是探讨生存的艺术、生存的反思程序以及生活的技术（l'art d'existence; la procédure réfléchie d'existence; la technique de vie）。（Ibid）接着，福柯还指出，随着人们把生活的基本目标同自身等同起来，随着人们越来越意识到“生活无非是为了自身”，人们越来越把“生活的技艺”等同于“关怀自身的艺术”。人是为自身而活。这就是说，人是有尊严的，他的生命和生存不应该为了别的任何事物。从那时起，哲学更集中探讨了生活和生存的艺术、技巧、技艺和技术。哲学家们提出了一系列类似的问题：“人必须怎样生活，才算是过人所应该过的生活？”“什么样的知识才能使我学会过我所应该过的生活？”“我作为一个个人，作为一位公民，应该怎样生活？”“怎样的生活才是最恰当的生活方式？”随着探讨的深入展开，所有这些问题又进一步同下述问题结合起来：为了使自身成为它所应该有的样子，为了使自身成为真正的自身，人们究竟应该怎样生活？哲学越来越变成探讨主体的生活方式的学问，促使主体学会自己管理自己、自己改造自己，使自身成为掌握生活和生存的艺术的主体。这就是“转变自身”的学问。（Ibid: 171-172）福柯在这里所强调的，是关于关怀自身的原则对于公元1世纪至3世纪为止的哲学研究的决定性影响。

不仅如此，关怀自身的原则及文化，也影响了当时的文学创作以及其他精神活动领域。正是在这种情况下，希腊化时期的哲学家们集中探讨了关怀自身的问题，使之成为哲学争论的一个新的中心。

在希腊化时期，原来的古希腊经典哲学在逐渐分崩离析的过程中，形成伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑学派（Sceptique；Sceptic）、折中学派（Éclectique；Eclectic）以及杂家学派或调和学派（Synchrétique；Syncretist）。它们在许多方面，都试图不同程度地继承古希腊早期的哲学理论，但它们的共同点就是远离抽象的本体论和认识论问题的探讨，更多地朝向与个人利益、个人幸福及日常生活相对密切的伦理原则和实际问题。福柯在其研究中，集中探讨和论述了伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的生存美学观点，以此为基础，也涉及了与它们同时期的怀疑学派、折中学派和调和学派的类似观点。如前所述，这些派别的著作及观点一向被传统哲学所忽视。因此，福柯以尼采为榜样，重新对那些被埋没的生存美学因素进行“考古学”和“系谱学”的发掘。

首先，就生存美学的核心原则“关怀自身”而言，福柯发现了两大变化：第一，在柏拉图时期所探讨的“关怀自身”的原则，到了希腊化时代已经进一步被普遍化，成为这一时期思想家们广泛讨论的重要问题，思想家们都围绕个人生存的幸福和快乐而提出了不同类型的生存美学。（Foucault, 2001: 79-82）“关怀自身表现为普遍的原则（le soi se présente comme une valeur universelle）……所有这一切，使我们可以说，从希腊化时期开始，兴起了一种‘自身的文化’。”（Ibid: 173）第二，在柏拉图那儿，关怀自身是为了关照“他人”（se souciait de soi parce qu'il fallait s'occuper des autres），为了更好地实现对他人的统治。（Ibid: 185）这正是反映了柏拉图时代哲学家关怀的重点就是管理好城邦。管理城邦，就是处理好人与人之间的关系，建构一种能够为城邦公民接受的政治和经济制度，像柏拉图的《国家篇》所要求的那样，各个人按照自身的社会地位和能力，坚守符合自身身份的职位。也正因为这样，《亚西比德篇》强调：凡是试图参与政治管理的人，必须首先学会“关怀自身”，而“关怀自身”的主要目的是为了统治他人，并实行良好的政治制度，使他人都能够发挥其自身能力和智慧。但到了希腊化时期，既然城邦制度已经衰落，各个人不再关心政治，哲学家思考的重点就转向了个人自身的幸福。所以，在伊壁鸠鲁学派和希腊化时期的各个学派那



里，“关怀自身”并非首先为了关照他人，而是直接为了真正地关怀自身的幸福。（Foucault, 2001: 185）柏拉图时期同希腊化时期对于关怀自身原则的上述不同理解和贯彻方式，显示了两个时期“关怀自身”原则的不同目的和不同具体内容。第三，关怀自身并不只是生存中某个生活阶段的事情，特别并不只是从年幼或少年时代过渡到成年的关键时刻所需要的，而是人的一生从小到大、到老直到死亡为止，时时刻刻都要实施的头等大事。

**伊壁鸠鲁学派**是产生于公元前4世纪到公元前3世纪期间的古希腊哲学派别。这一学派的奠基者伊壁鸠鲁，出生于萨摩斯（Samos）的一个雅典移民家庭。据说他父亲尼奥克利斯（Néoclès）是学校教师，同时也是魔术师和预言者。伊壁鸠鲁服完兵役以后，便在雅典购置了一所被花园环绕着的庭院，创建了一种完全独立于柏拉图学园派和亚里士多德逍遥派的新哲学。

伊壁鸠鲁的生存美学思想是以他的感觉主义（sensualisme）和享乐主义（hédonisme）观点为基础。伊壁鸠鲁的唯物主义哲学将感觉（sensation）当成人的认识及其可靠性的基础和前提。人的感觉是非理性的，它没有记忆力。所以，他认为建立在感情基础上的推论及回忆都有可能导致错误。但是，要证实感觉的错误是不可能的，因为任何证实本身也不得不依赖感觉。感觉只能产生于人体感官的直接接触。人的心灵及其活动实际上是隶属于身体。因此，对人来说，一切肉体和精神方面的活动，都是以身体所产生的感情和感觉为基础。一切快感和痛苦，归根结底，都可以归结为肉体方面的感觉。一切有关善与恶的道德问题，都必须靠快感（le plaisir）和痛苦（la douleur）来判断；快乐的就是善，痛苦的就是恶。所以，伊壁鸠鲁的伦理学也是建立在感情和感觉的基础上。由此可见，伊壁鸠鲁把感情和感觉的快感当成人生幸福的最高原则。对他来说，失去快感，就无从谈论生存美学。

面对一个失去政治理念的社会，伊壁鸠鲁明确主张寻求个人幸福。他认为，人应该过着“无忧无虑”的生活。但“无忧无虑”必须靠智慧，靠人在实践中所积累的经验，以及人对于经验的理解和消化才能真正实现。伊壁鸠鲁认为，实现“无忧无虑”的生活方式实际上包含着两方面的内容：一方面消除一切烦恼，另一方面真正做到对自身的掌控，使自己成为自身命运的主人。（Foucault, 2001: 178）伊壁鸠鲁认为，愉悦快感是人的一种基本情态，是人的一生中应该追求的最高目标。但是，使自己达到欲望快感的满足并不是为所欲为，而是要善于对追求欲望满足的心情进行恰如其分的引导，

并善于采用灵活的艺术和策略，使欲望满足的过程既符合自身的需要，又为他人所接受。这就是说，通过对于肉体和精神两方面的一切行为的适当协调，使自身实现一种愉悦的情感状态，同时，还要体谅他人的快感的满足。为此，福柯进一步分析了伊壁鸠鲁的“友情”（*amitié*）概念。（Foucault, 2002: 186-188）福柯指出：“伊壁鸠鲁的友情概念，无非是关怀自身的一种形式，但这种关怀自身并非从功利的方面来考虑。”（Ibid: 186）这是一种具有审美价值的高尚情操，可以引导人达到心旷神怡的地步，不断地提升自身的智慧和整个精神生命的价值。伊壁鸠鲁本人一向保持一种恬静自得的节制生活方式，喜欢同自己的友人祥和地对话，时时展现他在理智上的智慧和敦厚的宽广心胸。伊壁鸠鲁认为，实现欲望快感的满足是属于实践智慧的问题，首先应该艺术地对待自己的生存经验，巧妙地总结生活中所遭遇到的各种问题，使自己增长智慧，熟练地处理极其复杂的人际关系，在同他人的交往过程中，学会选择与自己志同道合和情感相通的人，学会使自身的快乐同相好的他人共享，达到自身与他人的亲密相处，创建一个美好的生活环境。

所以，在伊壁鸠鲁看来，要懂得生活的艺术和掌握生存美学，必须首先使自己成为像哲学家那样有智慧的人。他认为，只有哲学家才能掌控自身，并恰当地引导他人。（Foucault, 2001: 130）福柯指出：对于伊壁鸠鲁来说，关怀自身以及注意陶冶自身的心灵，是人在一生中必须学会掌握的头等大事。（Ibid: 85）据第欧根尼·拉尔修记载，伊壁鸠鲁在致其友人美奈瑟的信（*Lettre à Ménécée*）中说：“在年轻的时候，当然应该毫不犹豫地进行哲学思考，而年老的时候也不应该放弃哲学。”“关照自身的心灵这件事，永远都不存在过早或过迟的问题。那些说‘现在还不到时候’，或者说‘现在已经没有时间’进行哲学思考的人，实际上就是那些说‘现在还不到时候’或‘现在已经没有时间’享福的人。因此，不论是年轻还是年老，都必须进行哲学思考。对于老人来说，进行哲学思考，就是透过记忆回顾过去，学会使自己享福并年轻化；对于年轻人来说，进行哲学思考，就是学会像老人那样坚定和老练。”（Diogenes Laertius, 1972）福柯在引述伊壁鸠鲁致友人的这封信之后，特别强调，伊壁鸠鲁显然把哲学思考等同于关照自身心灵及享福。（Foucault, 1984b: 60; 2001: 85）所以，在伊壁鸠鲁那里，如同当时的其他哲学家那样，是把学会哲学地思考当成训练和掌握生存美学艺术的一个重要

途径。不懂得哲学，就不懂得生存美学，就不会享福。而且，伊壁鸠鲁还强调，所有不同年龄的人，在其一生中，都必须坚持不懈地学哲学。唯有如此，才有可能实现生存美学的原则。所以，福柯自己也在引述伊壁鸠鲁的原话时进一步强调，学会掌握哲学、训练哲学思考，对于所有意欲贯彻生存美学以便使自己的生活会成为具有审美意义的人来说，都是至关重要的，以至于“在任何时候，不管年轻或年老、早晨或夜晚，在整个生活历程中，都必须不停地关照和治疗自身的心灵”（Foucault, 2001: 10）。

当然，学会哲学思考，对年轻人和对年老人来说意义各有不同。对年轻人来说，学会哲学思考，就意味着使自己尽可能充分地“作好准备跨入充满艰难险阻的人世间”。“准备”，在古希腊叫做“paraskheue”，意思是，在人的一生中，永远都必须“未雨绸缪”；凡事都要“防患于未然”。在这方面，就如同中国古人所总结的人世智慧一样：“君子以思患而豫防之”（《周易·既济》）；“事不当时固争，防祸于未然”（《汉书·外戚传下》）。只有作好思想和精神准备，才能临危不惧、坦然自处，才能使自己所关心的自身永远处于主动地位；不但不至于使自身时刻被动地处于受惊状态而惶惶不可终日，而且，也使自身以进取精神不断开辟新的自由境界。福柯认为，伊壁鸠鲁所提出的“准备原则”（paraskheue），具有非常重要的意义。福柯说，这个原则告诉我们，在人生道路上，为了实现自身的幸福和快乐，必须随时“装备”（équipement）自身，随时随地使自己的主体和心灵有足够的和必要的装备，对人生道路上所可能遭遇的一切，对可能发生的各种事情，作好充分准备。（Foucault, 2001: 230）所谓“装备”，指的是在思想和精神方面充实自己，尽可能事先掌握各种知识，时刻总结经验，提早训练本领和各种处事策略，具有清醒的危机意识，注意各方面事态的发展进程，细心观察周围的一切，充分估计各种可能性的产生。有了充分的装备和准备，就会有信心和勇气，就会有足够的能力和策略，坚定不移地实现自己的目标。

伊壁鸠鲁认为，与上述“准备原则”相反，就是那些没有哲学思考的手工业者和庸人的“狂妄自大”（paideia）。伊壁鸠鲁不希望他的门徒成为妄自尊大的庸人。

伊壁鸠鲁所提出的“准备原则”，是生存美学的一项重要内容。福柯不仅在伊壁鸠鲁那里找到依据，而且，也在斯多葛学派那里得到了进一步的印证。（参见下一节）

伊壁鸠鲁指出,对老人来说,哲学思考意味着掌握回忆的艺术。这是学会使自身的心灵实现年轻化的必要途径,也是生存美学的一项内容。老人坚持进行哲学思考,是自身正确对待晚年生活和死亡威胁的重要问题。如何对待晚年和死亡的威胁,这本来是生存美学所探讨的重要课题。本书将在最后一章集中探讨生存美学的晚年观和死亡观。但在伊壁鸠鲁哲学中,经常把老人的哲学思考同回忆的技巧、同精神年轻化的实践智慧联系在一起,因为伊壁鸠鲁认为,艺术地和富有智慧地回忆过去,就是巧妙地使自身从时间的流程中走脱出来。生活的时间流程是无情和残酷的。如果人在其生存中不能摆脱时间流程的压力,就会失去生活的信心,并因此充满烦恼。伊壁鸠鲁建议老人忘却时间流程的压力,多回想自己最快乐的时光,以青年时代的旺盛精力补充衰老中的精神状态。

伊壁鸠鲁同当时其他学派的哲学家一样,把哲学思考也当成“治疗”或“疗法”(thérapie)。福柯指出,生存美学同医学有密切关系。生存美学认为,为了度过美好的人生,不仅要学会生活的艺术,还要学会治疗,掌握治疗艺术和有效的疗法,学会在必要时恰当地进行自我治疗,包括肉体、精神和心灵方面的治疗。

早在苏格拉底和柏拉图时代,他们在强调关怀自身时,就已经提醒人们进行心灵治疗和心神方面的自我看护。“治疗”,源自希腊文“therapeutês”和“therapeuein”。福柯在论述精神治疗的哲学意义时,特别强调这是通行于古希腊时期的“自身的文化”的普遍表现,而且,进行心灵治疗也构成从苏格拉底以来的古希腊思想家的最基本的哲学态度。(Foucault, 2001: 10-11)但在伊壁鸠鲁那里,心灵治疗特别同医学意义上的治疗通用,强调它不管是在精神和心灵遭受创伤的情况下,还是在日常生活中,都是必须加以坚持的自我关照活动。

从伊壁鸠鲁开始,哲学的治疗功能越来越显示出来。人在其一生中会不断地受到各种打击和损害。所以,美丽的人生需要不断进行治疗,使受到伤害的身体和精神两方面都随时恢复健康状态,并在康复过程中,在肉体和精神的结构和精力方面都得到“充电”,补充新的能源来更新,为进一步不停息地开创快乐的未来奠定牢固的基础。生存美学本来具有纠正、补充、修理、疗养和陶冶的意义。这就是说,生存美学,就其原有的意义来说,特别强调人生的快乐与人生的不停息的休养生息、自我治疗和自我完善的内在关

系。人生从来不会是轻而易举地实现其自身的完满性，幸福从来不会从天而降。所以，人生的道路势必在不断修正、补充和治疗中度过。这种治疗过程不应该是被动和消极的，而是必须由自身主动和富有创造性地实现。伊壁鸠鲁在一封信中说：“不应该假装进行哲学思考，而是要真正严肃地进行哲学思考，因为我们并不需要表面的健康，而是需要真正的健康（kat' alêtheian hugiainein）。”（Epicure, 1972: 260-261）福柯在引述这段话之后强调：要实实在在地进行哲学思考，也就是实实在在地进行心灵治疗和自我更新。（Foucault, 2001: 94）

总之，伊壁鸠鲁强调，不论在任何时候，都要重视进行哲学思考，这是实现关怀自身的最重要的途径。

作为一位哲学家，伊壁鸠鲁主张正确地认识自然世界。他认为自然世界是由原子构成的。人只要依据自然的本来面貌去认识世界，就足以使自己的生活的宁静，实现怡然自得的自然生活。世界上的一切都是通过偶然性和必然性而运行的：偶然性使各种事物相互遭遇，必然性使自然界有它自己的规律。正因为这样，人的生活并不是由上帝安排的，而是由偶然的快乐结合形成的。伊壁鸠鲁的无神论思想引起当时的宗教人士的激烈反对。同时，伊壁鸠鲁的唯物主义也使他非常重视生活与自然的和谐。伊壁鸠鲁认为，美好的生活和生存艺术，就是遵循一种符合自然的原则。真正的知识和道德，是尊重自然和顺从自然规律的。他说，道德的基础是关于自然的知识，而真正的自然知识是“生理学”（phusiologia），也就是掌握自然的运作过程。这样的生理学，由于完全尊重自然的本来面目，可以成为关怀自身的基础，因而也是生存美学的基础。（Foucault, 2001: 228-229; Epicure, 1972: 259）

伊壁鸠鲁的无神论思想使他对死亡无所畏惧。他认为，死亡就是肉体 and 精神的消失，如此而已，没有什么可怕的，也没有什么值得大惊小怪。这是他的生存美学的又一个重要组成部分。

伊壁鸠鲁学派的生存美学虽然只是具备粗略的轮廓，还未能形成完整而系统的成熟形式，但对于希腊化时期及其后的思想家和生存美学的发展前景，产生了深刻的影响。每当福柯引述斯多葛学派的生存美学时，他都经常同时指出伊壁鸠鲁对于塞内加及晚期斯多葛学派的生存美学的影响。（Foucault, 2001: 229; 250; 338; 373; 475; 483; 502）由此可见，伊壁鸠鲁在很大程度上，也可以算是希腊化时期生存美学的一位杰出开创者。

### 第三节 斯多葛学派

斯多葛学派从公元前4世纪开始形成，历经多代辗转流传，一直延伸到公元3世纪。如果说，在这以前，人们还关心城邦的民主管理政治事业，积极地把自身的利益同城邦共同体的繁荣联系在一起，那么，当城邦崩溃，公民社会生活质量变坏和退化，世俗世界变成大一统的“总体化”社会的时候，人们所关怀的再也不是可以由公民大众所决定的优秀政体，而是个人的自由幸福和精神方面的内心修养。思想家们面对周遭的无可奈何的“必然性世界”，普遍地将其注意力转向可以由自身决定的个人伦理生活。斯多葛学派就是在这种情况下应运而生，并经世俗思想家及官方思想家的努力栽培和推广，逐渐成为希腊化时期最有影响的思想派别之一。它对于“自身的技术”和“自身的实践”的重视和探讨，在许多方面，进一步发展了古希腊关于“关怀自身”的原则，因而也为生存美学的理论宝库增添了丰富的新原料。福柯曾经把斯多葛学派对生存美学方面的贡献归结为他们所总结的三大类型的自身的技术：宁静地聆听真理、冷静地审察自身心灵以及全面地进行自我训练。（Foucault, 1994: IV, 795-799）福柯认为，斯多葛学派所创立和发扬的自身的技术，在西方思想和文化发展史上具有决定性的意义，因为它一方面改造了古希腊时代的关怀自身的原则，使它成为人生历程中时时必须加以实践的普遍的审美生存原则，另一方面它又同后来的基督教的自身的技术相区别，进一步凸显了斯多葛学派在西方生存美学史上的特殊地位。

斯多葛学派的创立者是芝诺（Zenon de Citium，约公元前335—前263）。据说，这位含有迦太基犹太血统的哲学家，经过漫长的准备之后，在公元前4世纪末，在雅典“回廊”（Στοὰ ποικιλή）创立了他的学园，作为传播他的思想的研究基地。所以，斯多葛学派又被人们称为回廊学派（le Portique [The Stoa]）。芝诺在他的学校里吸收并培养了一批优秀的学生，其中主要有克莱安西斯（Cleanthe，公元前331—前232）和柯里西普（Chrysippe，公元前281—前205）。他们不仅撰写了许多著作，具体讨论生存美学的重要观点，而且也以其自身的生活方式和独特风格，实践了斯多葛学派的生存美学基本原则。因此，克莱安西斯和柯里西普就成为早期斯多葛学派研究生存美

学的重要代表人物。

在此基础上，折中主义者帕奈提奥斯（Panaetius，公元前175—前112）和亚里士多德主义者波埃修斯（Boëthus of Sidon，大约公元前1世纪），把斯多葛主义哲学传布到了罗马。帕奈提奥斯的學生波西多尼乌斯（Posidonius，公元前135—前51）成功地在罗德斯发展了斯多葛学派的学说。罗马皇帝西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106—前43）特地邀请波西多尼乌斯做他的咨政。据文德尔班（Wilhelm Windelband，1848—1915）的研究，罗马帝国时期，在官方的推动下，斯多葛学派的观点几乎成为大众化的道德哲学。（Windelband，1906 [1899]：305）在罗马帝国时期，最杰出的斯多葛学派思想家，包括科尔努图斯（L. Annaeus Cornutus，公元20—48）、穆索尼乌斯·吕福斯（Musonius Rufus，大约公元30—大约公元1世纪）、弗拉库斯（A. Persius Flaccus）、欧弗拉德斯（Euphratès de Tyr，公元50?—100?）、罗马皇帝西塞罗、塞内加（Sénèque，Lucius Annaeus Seneca，公元前4—公元65）、爱比克泰德（Epiclete，50—125/130）、罗马皇帝马克·奥勒留（Marc Aurèle Antominus，公元121—180）、弗龙托（Marcus Cornelius Fronton，公元100—166）以及艾里乌斯·阿里斯提得斯（Ælius Aristide）等人。他们也是福柯研究生存美学的重要参照人物。

由此可见，斯多葛学派实际上分为前后两大派别。前期的斯多葛学派是指“希腊化时期”的斯多葛学派，由于他们大约生活在公元前334年到公元前30年为止的历史时代里，他们的思想更多地表现出厌世、怀疑和消极的成分。后期斯多葛学派生活在罗马帝国强盛的公元前1世纪到公元2世纪左右，所以，原来的怀疑主义和消极厌世倾向已经逐渐减弱，更多地转向对于富有创造性的人生哲学的探讨，试图形构一种有利于熏陶崇高思想风格和具有审美价值的生存美学。所以，晚期斯多葛学派的生存美学是福柯进行历史探讨的重点。

斯多葛学派有浓厚的自然主义倾向，他们期望返回自然，摆脱人世间的各种烦恼和争斗。根据著名哲学史料学家第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius，大约公元3世纪）所言，斯多葛学派不仅在本体论上是自然主义，而且，当他们看待社会生活和文化现象的时候，也经常尽可能地使之自然化。因此，他们“把哲学比做一个动物，把逻辑学当成骨骼与腱，自然哲学是肌肉的部分，伦理哲学是它的灵魂。他们还把哲学比做鸡蛋，称逻辑学为蛋

壳，伦理学为蛋白，自然哲学为蛋黄”。“他们说，动物的第一个爱好就是保护自己，因为自然一开始就使它自己对此有兴趣，像克里西普在他的《论目的》第一篇所肯定的。他在那里说，每一个动物的最珍贵的首要对象，就是它自身的存在，以及它对这个存在的意识。”斯多葛学派显然认为，一切生命体，包括最原始的生物，都倾向于关心自己的生命和生活。关怀自身成为一种自然本性。“芝诺第一个在他的《论人的本性》里，主张主要的善就是认定按照自然而生活，按照德性而生活，因为只有自然才引导我们如此生活。”“斯多葛学派说，正义是由于自然而存在的，并不是由于任何定义或原则，正如法律或正确理性那样。”（Laetius, D. 1972: VII, 1, 85-133）

斯多葛学派很重视道德问题，主张激发人的内在自由，强调为人的生活智慧。但他们的道德努力是以实现美学上的满足为前提。福柯在1981年至1982年的法兰西学院课程中，用大量的篇幅讲述斯多葛学派的生存美学思想以及其中有关道德修养的原则。（Foucault, 1994: IV, 384; 2002: 260-457）在斯多葛学派看来，要使人的生存达到美丽的境界，主要靠内心世界的精神修炼和自我陶冶。斯多葛学派所主张的精神修炼是很严谨和系统化的，以至于他们把它称为一种“严格的艰苦训练”或“苦行”，有时也称为“苦行的技术”（*technique ascétique*）。（Foucault, 2001: 401）但内心陶冶的过程并不是闭门造车，躲藏在象牙塔中。它与基督教所主张的修行并不一样。斯多葛学派的精神修炼之所以被称为“苦行”，首先是指它的自然性质，强调它的艰苦朴素性质。它要求面对自身的实际生活问题，寻求可以获得精神快乐的自然修身养性之道。在这方面，首先要重点处理的，仍然是“关怀自身”的问题。在此基础上，掌握与他人相互关系的生活艺术，使自身的生存尽可能达到洒脱而怡然自得的恬静愉悦状态。

斯多葛学派对于个人身体和精神生活的关注，也使他们把哲学探讨同医学治疗进一步联系在一起。古希腊时期，曾经存在过这样的传统，认为哲学对于人的思想和精神生活的意义，就如同医疗对于维护身体健康那样重要。反过来，要真正掌握医学知识，要真正医治人的疾病，必须首先学习哲学。著名的古希腊医生希波克拉底（Hippokratês，公元前460—前377）曾经同著名的哲学家德谟克利特（Dēmokritos，公元前460—前370）和高尔吉亚（Gorgias，公元前487—前380）一起反复讨论哲学和医学问题。希波克拉底认为，医生不懂得哲学，就无法治疗人的疾病，因为医生首先必须知道“什



么是人”。希波克拉底主张根据自然的法则，以自然疗法为主，进行对人体的各种诊断和治疗。福柯很重视希波克拉底的上述观点，并认为，对于生存美学而言，关怀自身的原则及实践都必须建立在哲学和医学的基础上。（Foucault, 2001: 93 - 101）苏格拉底和柏拉图也曾经多次将哲学比喻为医疗。斯多葛学派之所以将关怀自身当做医学实践，主要有三个理由。第一，关怀自身是自我治疗、自我疗伤、自我关怀和自我完善的过程，就如同医学不断治疗和关照病人那样。第二，关怀自身不只是伦理原则，而且，更重要的是—种生活实践，是一套技术和技巧，如同医疗是技术和技巧那样。第三，关怀自身要经历人生的全部过程，不是一次完成，而是要同各种疾病、欠缺、损伤、偏离和死亡威胁等人生不利因素进行反复斗争的过程。因此，关怀自身是不断使自己“转向自身”（conversion à soi）以及“返回自身”（retour à soi）的过程。（Foucault, 2001: 237-238）医学治疗具有不断进行修复、休养和疗伤的功能，而且也为达到此目的提供了非常具体的技术。正是在这个意义上说，关怀自身同医疗相类似。

斯多葛学派提出的众生平等、世界主义及自然法思想，就如条条锁链，将他们的独善其身、自满自足的个人修行哲学与世界历史的进程连接在一起。这些社会思想显然进一步发展了古希腊的社会思想，并使之在新的社会条件下灵活地同罗马和基督教思想传统结合在一起，形成长达一千多年的西方社会思想的基础。其中，最有深刻影响的，是罗马法和基督教道德的思想。因此，可以说，正是借助于斯多葛学派思想家的理论加工和理论提升，希腊和基督教传统中的重要组成部分才凝结成贯穿于西方社会生活中的两条“硬性”和“软性”轴线——法制思想和道德思想。法制思想之所以构成“硬性”链条，是因为它主要靠强制性的力量，在社会生活中具有“震慑”和“威逼”的功能。它和道德的软性说教恰恰相反，但在实际生活中，两者却相互补充，共同为巩固特定社会秩序服务。

在福柯所引证的斯多葛学派资料中，多次提到穆索尼乌斯·吕福斯。这位斯多葛主义者非常重视生活和行动的艺术。文德尔班也说，穆索尼乌斯·吕福斯更多地献身于美的实际教育（confined himself more closely to the practical teaching of virtue）。（Windelband, 1906 [1899]: 306）穆索尼乌斯·吕福斯认为，自身的实践的首要前提就是恰当地完成“返回自身”或“转向自身”的练习活动和学习过程，因为“关怀自身”也包含“认识自身”的

内容。所谓“认识自身”，指的是理论和实践两方面的平行实施过程，并不是柏拉图主义所强调的那种关于自身的知识。(Foucault, 2001: 301-302)

在斯多葛学派和其他古代思想家看来，“认识自身”，作为“转向自身”和“返回自身”的修身养性活动，一方面关系到知识和学习的问题，另一方面又包含着理论知识和实践知识两部分。从苏格拉底、柏拉图到后期斯多葛学派的古代思想家认为，“认识自身”本来就意味着认识活动和学习(mathêsis)过程。希腊文“mathêsis”来自“mathanein”，原意是“学习”和“理解”，因此，“mathêsis”也意味着学习和不断加深自我认识的过程。在古希腊，人们认为真正的科学知识是值得人们学习的认识对象，而且也具有教育自身的功能。所以，掌握科学知识，并不仅仅是为了学到东西而去控制客体，更重要的，是为了认识自身和关怀自身，使自身学到关于掌控自身和关怀自身的本领，并在实践活动中贯彻成为自身的自我完善化行动，将自身提升到更高的生活境界。正如苏格拉底和柏拉图所一再教导的，学习知识的根本目的是提升自身的道德品格，是为了达到“至善”。如果把知识纯粹当做手段或工具，当做单纯控制和利用对象客体的目的，那就成为他们所批评的那种鼠目寸光的庸人。因此，真正的科学首先必须是感化教人和传递做人的道理。在这个意义上说，学习知识就是进行道德训练和良知熏陶。也因此，学习知识的过程就包含了理论和实践两方面，而且，这一实践首先是指自身生活的实践。

由此出发，斯多葛学派的穆索尼乌斯·吕福斯认为，认识自身和关怀自身的过程，首先是“自身对自身的实践”，是不断寻求达到“德性”标准的伦理操行，因此，它带有一种节制性的、严格艰苦的训练的性质。穆索尼乌斯·吕福斯用希腊文“askêsis”来表示它，以便强调自身对自身的操作实践的自我节制性质。为了显示这种自我操作实践的练习和操练性质，如同以往古希腊传统一样，穆索尼乌斯·吕福斯还将它们比喻成医疗临床治疗的实践和音乐练习活动。所以，在斯多葛学派的生存美学中，还包含了医学治疗技术和音乐练习的实际操作程序，要求人们把掌握医学治疗方法和音乐练习当做实现关怀自身和进行自我修养的一项重要内容。

在穆索尼乌斯·吕福斯的学生中，值得注意的是欧弗拉德斯。著名作家和修辞学家，被称为“第二代智者”(la Seconde Sophistique)的杰出代表人物费洛斯特拉德(Philstrate, 公元170—245?)，曾经贬称欧弗拉德斯为

“言不由衷的共和派”和“阿谀奉承者”。当公元70年左右，罗马皇帝韦斯帕西亚努斯（Titus Flavius Vespasianus, dit Vespasien, 公元9—79）将哲学家们都赶出罗马时，欧弗拉德斯和其他受迫害的哲学家一起被迫流亡国外。罗马作家阿普列乌斯（Apulée, Lucius Apuleius Theseus, 公元125—170）在作品中谈到欧弗拉德斯的晚期生活，说他贯彻了斯多葛学派的修身养性哲学，善于保养身体，坚持“自然内在性”（l'immanence naturelle）的原则，又保持精神豁达而潇洒，活到九十岁时，未经皇帝哈德良（Publius Aelius Hadrianus, dit Hadrien, 公元76—138）准许自杀而死。

福柯在法兰西学院的讲稿中很重视欧弗拉德斯的生存美学思想。福柯说，古罗马拉丁作家普林尼（Caius Plinius Caecilius Secundus, 公元61—114）在他的许多作品中，谈到了他与欧弗拉德斯等人的友情。普林尼在他的《书信集》（*Lettres*）中说，当欧弗拉德斯在叙利亚流亡时，他们俩建立了深厚的友谊关系。所以，关于欧弗拉德斯的友谊观点，成为福柯探讨生存美学的一项重要内容。

人与人之间究竟应该建立什么样的友情？友谊意味着什么？在斯多葛学派所贯彻的生活哲学和生存智慧中，如同伊壁鸠鲁学派一样，友情和友谊具有特别重要的意义，因为它典型地表现了关怀自身以及“自身”与“他人”之间的关系的艺术。斯多葛学派既然追求一种以“关怀自身”为中心的美的生存方式和生活风格，就不可避免地面对正确处理“自身”与“他人”的关系的问题。所以，建立友谊和发展友情，成为斯多葛学派的美的生存方式的关键。正如本书上一章讨论自身与他人关系的小节中所指出的，生存美学很重视自身与他人的和谐关系，并期望以一种友情和友谊的艺术，使自身与他人的关系也构成生存美的一个重要组成部分。

斯多葛学派所说的“友谊”和“友情”，具有完全不同于现代的意义。福柯在探讨欧弗拉德斯的生存美学时，详细论述了斯多葛学派对于友情的看法。（Foucault, 2001: 146—150）友情或友谊之所以重要，首先因为它是关怀自身的必要条件和一个因素。其次，友情和友谊是不断地转向自身的必由之路。每个人只有通过同他人交往和建立友谊关系，才能真正认识自己和关怀自己。最后，友情和友谊构成关怀自身过程中的中间环节，也是人生曲折而漫长的航程的中转站。

据普林尼透露，他同欧弗拉德斯是在他俩的青春岁月中建立深厚友谊

的。普林尼承认，他同欧弗拉德斯过从甚密，简直到了亲密无间、亲如手足的地步。福柯注意到普林尼在描写他们的友谊时的特殊用词。普林尼赞扬欧弗拉德斯才华婉美、词采艳丽。他同欧弗拉德斯经常在一起看书、研究和讨论问题，而普林尼往往借此机会，以特有的鉴赏态度，仔细观察欧弗拉德斯的堂堂仪表、英俊面容、潇洒风度和君子举止的每一个细节，表现出他对欧弗拉德斯至深的友爱情感。这是当时的斯多葛学派友谊观点的典型表现。福柯指出，它同苏格拉底对他的子弟的友情有所不同，不同之处在于，普林尼与欧弗拉德斯之间尽管亲密无间，但并未发生性爱关系，完全不同于苏格拉底与他的子弟之间的同性恋。（Foucault, 2001: 147）

在晚期的斯多葛学派中，塞内加是非常重要的代表人物。正是在对于他的著作的探讨中，福柯论述了许多有关生存美学的问题。这位出生于西班牙柯尔都（Cordoue）的思想家和作家，充当罗马皇帝尼禄（Niron）的顾问，常被人指责为伪君子，但在思想和写作方面，取得了千古流芳的卓越成果。福柯在其《主体的诠释学》学术演讲中，反复引用塞内加的信件及作品，并从塞内加的著作和思想引申出福柯本人所恪守和贯彻的生存美学。

塞内加主张寻求精神安宁是最重要的。他认为，“肉体快乐是不足道的，要紧的是精神安宁”。他说：“斯多葛学派的人全都相信这一点：要尊重自然。明智就意味着不违背自然，按照自然的规范进行自我修养。幸福的生活就是符合自己的本性的生活。但要做到这一点，必须精神健全，而且要经常保持健全。它必须坚强刚毅，有良好的修养，坚忍不拔，必须能够适应情况，必须考虑到身体的需要，却又不为担心身体而过分忧虑。总之，它必须注意一切属于身体方面的事情，却并不给予任何事情以过大的价值；它应当享受幸运的恩赐，却不为此当奴隶。……这样就会得到一种持久的心灵安宁、一种自由，不为任何刺激和恐惧所动。要知道，肉体上的快乐是不足道的、短暂的，而且是非常有害的。不要这些东西，就会得到一种有力的、愉快的提高，不可动摇，始终如一，安宁和睦，伟大和宽容相结合。”（塞内加，《论幸福的生活》，Ⅲ）（Seneca, *De la vie heureuse*. In Bréhier, E. 1962; *De vita beata* [Vom glückseligen Leben], in Seneca, 1971)。塞内加所坚持的，是一种怡情悦性的态度，凡事都要拿得起，放得下，不必过分计较、瞻前顾后，而是要放得开、疏神达思、颐神养性。

为了显示陶冶个人生活风格的重要性，塞内加首先对一种他称之为“无

所求” (Stultitia) 的消极生活态度进行批判。福柯认为, 塞内加所批评的是一种不关心自身的品格的庸人态度。“无所求”是永无定见、随时易意、无所追求, 没有固定主见, 也没有确定的生活方式和生活风格。(Foucault, 2001: 126-129) 再也没有比这种“无所求”更有害于自身的了。

关怀自身要求对自身的生存风格进行严格的训练和教化, 要在一言一行中注意坚持自我检查和自我提升。同时, 也需要使自身的生命历程不断地充实起来, 让生命的整个过程, 而不是生命的某一个阶段, 都充满着有利于心灵自我陶冶的丰富经验。塞内加在谈到对自身的精神和思想改造的重要性时指出, 必须进行脱胎换骨的思想改造, 才能使自身不断地从原有的自身中走脱出来。塞内加认为, 这种严格的自我修炼, 不是单纯地进行一番修正就够了, 而是必须达到使自己完全改变自身的面目为止, 其目的就是使自己不再受限制和不再成为他人和外在世界的奴隶。(Foucault, 2001: 203-204)

塞内加从关怀自身和时时刻刻进行精神上的自我锤炼出发, 强调年老 (la vieillesse) 在生存历程中的极端重要性。塞内加认为, 年老并非生命终结的前夕, 也不是生命衰弱的阶段, 而是生存的积极目标和理想处所。他对于年老的观点完全不同于古希腊传统, 因为在古希腊时期, 人们虽然尊重老年人, 承认老年意味着智慧和丰富的经验, 可以为城邦提供有益的参考意见, 但人们同时也强调老年人的弱点, 即认为老年人失去了进行日常生活和政治活动的的能力, 需要依靠年轻人赡养、支持和保护。这就是说, 在古希腊时期, 人们对于老年的重视是有限的。以塞内加为代表的晚期斯多葛学派从根本上改造了古希腊的上述观点。塞内加坚持认为, 只有老年才是关怀自身的最高点和终极点。塞内加几乎把年老称为人的生命的“黄金时代”, 因为正是到了年老, 长期不断地进行“关怀自身”的人们终于实现其生活理想, 可以做到对身体欲望的自由控制, 并从他们所奉献过的政治事业中解脱出来。所以, 所谓年老, 实际上就是能够自由地掌握自身的快乐的人们; 他们终于对自己感到充分的满足, 不需要期待其他不属于他们自己的快乐。(Foucault, 2001: 105-108) 换句话说, 年老就是对自己的愉悦感到满意, 自得其乐, 别无他求。这是人生最丰满, 也是最快乐的时光。塞内加相信, 只要在其一生中始终不断地贯彻“自身的实践”, 以一种同时间赛跑的精神, 同时也以“从自身中逃脱出去” (fugere a se; se fuir soi-même; s'échapper à soi-même) 的精神 (Ibid: 203), 到了年老, 就一定会感受到最大的幸福。塞内

加认为，时间对我们始终是生存的限制，因此，必须使人生的过程超越和逃脱时间的限制，才能让生存中的每一个时刻都充满自身的快乐，实现对自身的最大满足。（Foucault, 2001: 252）

塞内加对政治不感兴趣。他在自然法中所强调的，不是有利于政治改革家或法律创制人的“标准”，而是一种道德律令。他所寻求的人类共同体，不是政治共同体，不是国家，而是和谐的社会。他认为，社会中的各种关系是道德性的、宗教的，而不是政治的和法律的。他说：“我们不可能改变世界的关系。我们能够做的只有一件事，那就是寻求道德高尚应有的最高勇气，并借助它安静地忍受命运给我们带来的一切。”（Seneca, 1971）

塞内加是非常重视生活实践智慧的思想家。他用相当大的精力探索符合生活艺术的生活伦理原则。塞内加曾说：“命运牵扯着那些拒绝它的人，却引导着那些同它相协调的人。”（*Nolentem fata trahunt, ducunt volentem*）

人要自由自在地生活，实现最完美的生命历程，就必须具备一种完美的“生存方式”（*forme d'existence*）。福柯在引述塞内加所赞赏的生活方式（*forma vitae, forme à la vie*）时，强调一种对生存美学具有决定性意义的生活态度和生存风格。这种生活态度，就是在生活实践中，面对生活历程中所呈现的各种事件，面对他自身，必须坚持一种“合适的态度”（*attitude qui convient*）。什么是“合适的态度”？这就是在面临艰难困苦时，将自身充分地“解脱”出来（*suffisamment détachée*）。换句话说，要放轻松点，超脱一下，潇洒自在，从容自在。为了更进一步详细说明这种生活态度的特征，福柯说，它既不同于犬儒学派所主张的“节制”，也不同于基督教修道院式的“禁欲”或“节制”（*abstinence*）原则。它是对待周遭各种财富的“适当的”态度。这种态度并非绝对地采取“无所谓”（*indifférence*）态度，而是以恰到好处和从容洒脱的智慧（*sage désinvolture*）进行处理。塞内加把这种态度称为一种“生存规则”（*règle d'existence*），而福柯则宁愿称之为“生存原则”（*principe d'existence*）、“生存风格”或“生存方式”。（Foucault, 2001: 411）福柯解释说，具备这种生存风格，就意味着保持一种使自身身体感到“必要的舒适”的生存方式（*nécessaire pour se bien porter*）。（*Ibid*）显然，福柯之所以将塞内加原来的“生存规则”改为“生存原则”、“生存风格”或“生存方式”，就是为了避免使它格式化、教条化和静止化。

除了塞内加以外，晚期斯多葛学派中最重要的一个人物，就是在公元 161 年

至180年任罗马皇帝的优秀思想家马克·奥勒留（Marc Aurèle）。晚年他用希腊文写了一本日记，是非常重要的生存美学古典文献。在这本原名为 *Tὰ εἰς ἑαυτοῦ* (*Tà eis heauton*) 的日记中，马克·奥勒留以“为自己而想”（*penser pour moi-même*）或者“想那些与我相关的事情”（*penser aux choses qui me concernent*），作为立足点，记录了他每天的思路以及对自身生活经验的总结。本来，这本日记并不打算公开发表。当1559年以《沉思录》（*Pensées*）为标题第一次正式发表于瑞士苏黎世时，它共分成十二章。表面看来，整本日记似乎有些零乱，但仔细阅读和分析，就可以发现其中贯穿着令人惊讶的完整性和前后一致性。日记中撰写于不同时代和不同地区的段落和语句，表现了作者对于整个世界的统一看法：世界有它自身的秩序，各种事物之间存在微妙的相互关系。日记第十一章的第十二段，无疑是整本日记的灵魂。马克·奥勒留写道：“当心灵发出万丈光芒而使它自身清楚地观照普遍真理，并同时寓于其中的时候，它并不需要超越或内折，也不需要散播或消沉，就足以使它同它本身的范围相一致。”马克·奥勒留称这种统一的原则为“世界”、“自然”、“神”或“理性”。这本被埋没一千多年的日记震撼了整个西方思想界。马克·奥勒留是一个身经百战，并经历了复杂曲折生活路程的人。他以老年人的成熟的思想感情，表达了对于所有抚养和培育过他的人的感激心情。他不仅感激他的母亲、祖父以及作为他的养父和监护人的罗马皇帝安东尼（Titus Aurelius Fulvius Antoninus Pius，公元86—161），而且还尤其表示对鲁斯迪古斯（Junius Ruscus）的思念，因为正是他指引马克·奥勒留从学于埃皮克提图（Épictète [Epiktétos]，公元50—125/130），并认真阅读和钻研了埃皮克提图的著作。马克·奥勒留并不因为埃皮克提图出身于奴隶而减少对他的敬仰。他在这本日记中处处表达了对于埃皮克提图的崇尚，表现了他对道德精神的重视。《沉思录》还显示了马克·奥勒留思想中来自赫拉克利特（Hêrakleitos，公元前576—前480）、苏格拉底、柏拉图、德谟克利特（Dêmokritos，公元前460—前370）以及伊壁鸠鲁等杰出思想家的深刻影响。

马克·奥勒留认为，自然使用“普遍的实体”（*la substance universelle*）创造各种事物，就好像用蜡塑造各种模型一样。马克·奥勒留在第十二章强调，一切都是“一”，就好像太阳的光芒，虽然照射各种事物，但都受惠于唯一的它；也好像物质，虽然造成了各种不同事物，但都以它为基础；也好

像生命的灵气那样，尽管呈现为多种多样的生命形式，但都以它为动力。

马克·奥勒留对于生命的自然本质的赞赏和崇尚，使他比其他斯多葛学派思想家更加执著于生存美的修炼、提升、斟酌、熏陶和培养。正因为这样，马克·奥勒留不再徘徊于早期斯多葛学派所固守的物理学和逻辑学中，而是彻底地转向了道德伦理方面的研究。因为他坚信，除非通过长期艰苦的心灵和思想本身的修炼和熏陶过程，不可能实现生存的审美价值。马克·奥勒留在《沉思录》的第四章第三段说：“没有任何地方，可以是人们最安静和最无忧无虑的避难地，除了他自己的灵魂。”（Marc Aurèle, 1953 [1559]: IV, 3）他还说：“只有专心致志于心灵的陶冶，才能达到思想自由（*eumareia*）；而思想自由无非是一种安排得当的心灵。”（*eukosmia*）“要不断地陶冶心灵，向内心探索（*endon skaptei*）；只有内心，才是善的真正源泉。只要你永远地向内心探索，善就会无止境地冒现出来。”（*Ibid*: II, 13; VII, 59）他认为，生存美只能存在于同自然的和谐共处，只能来自对善的自然追求，而要做到这一点，就必须使自身的心灵平静下来，并不断地通过严格的熏陶过程使自身的心灵同自然完全一致。他甚至认为，使自身的心灵修炼成善，是一种“天职”或“责任”（*kathêkon*）。正是马克·奥勒留，成功地将自身心灵的道德修炼与对于神的尊重天职联系在一起，从而巧妙地将世俗的人的道德修养、遵守法律和尊重神的信念统一起来。

在马克·奥勒留的《沉思录》中，“思想检查”（*l'examen de conscience*），作为一种“纯化”思想和进行精神修养的程序，实际上继承、发扬并改造了从毕达哥拉斯以来贯彻于西方古代社会中的思想修炼方法。福柯在总结生存美学的原则时，很重视马克·奥勒留的思想修炼原则，认为这是马克·奥勒留对于生存美学的一个特殊贡献。（Foucault, 2001: 460-461）

#### 第四节 犬儒学派

文德尔班指出，斯多葛学派越深入探讨伦理问题，其中的犬儒学派因素就越占优势。（Windelband, 1906 [1899]: 307）这是由于两大原因。第一，斯多葛学派从一开始就显示出它的折中主义性质，因此，在斯多葛学派的伦理思想中吸收犬儒学派的观点并不奇怪。第二，斯多葛学派本来就具有厌世



的消极情绪。所以，犬儒学派对于现实世界的蔑视和讽刺及其回归自然的生活方式也得到斯多葛学派的共鸣。福柯在论述斯多葛学派的生存美学时，也同样考虑到他们同犬儒学派之间的紧密关系。福柯指出，罗马帝国早期的斯多葛学派和犬儒学派的苦行的技术（*ascétique stoïco-cynique*），完全不同于柏拉图学派的做法，并不是围绕关于自身的知识或关于自身灵魂的修炼，而是与关于自身的知识维持一定的距离，只是把关于自身的知识当做关怀自身的一个要素，同时还强调，他们所说的自身的知识，并非柏拉图学派所说的那种“关于神的知识”，而是有关自身的符合自然的知识。（Foucault, 2001: 401）犬儒学派把关怀自身放在高于一切的优先地位，强调一切与自身无关的事情和知识都不重要，应该把它们搁在一边。福柯指出：“对于犬儒学派来说，关怀自身是最主要的。……他们认为，关怀自身的极端重要性，使某些思考自然现象的事情（例如关于地震的根源、风暴的原因以及双胞胎为何出现，等等）成为没有必要的了。而与此相反，倒不如更多地关心那些直接关系到自身的事情，关心那些直接关系到你自身如何引导自己以及你自身如何行事的规则。”（Foucault, 2001: 10-11）

犬儒学派在排除关于神的知识方面走得比斯多葛学派更远。他们不但不相信神，而且也蔑视世间一切形式的权威。犬儒学派早在公元前5世纪到公元前4世纪期间就产生于古希腊。他们反对一切制度和规范，蔑视一切公共秩序和公众惯例，主张“像狗那样”（犬儒的希腊原文“*kynikos*”本来就含有“像狗那样”的意思），无视他人和社会规范的存在，敢于在大庭广众之中我行我素、无所顾忌。犬儒学派的最早代表人物是安提西尼（*Antisthène*，公元前444—前365）和第欧根尼（*Diogène de Sinope*，公元前413—前327）。据说安提西尼的母亲是一位奴隶，而他的父亲是一位贫穷的雅典人。他主张过自然的生活，认为人生的目的就是幸福，而所谓幸福就是快乐。显然，犬儒学派的自然主义促使他们重视身体感官的快感及舒适，把一切人类所创造的文化当做“非自然”，从而加以排斥。甚至像穿衣服这样的文化习惯，在他们看来也是违背自然的，因此，他们随时随地都可以不穿衣服，裸体行走于大庭广众之中。他们认为，善恶问题不是抽象的伦理概念，无须费尽心机反复思索；所谓善无非是幸福，而所谓恶就是痛苦。善与恶可以通过感觉和身体的感受直接地体会到。真正的智慧是摆脱一切烦恼，避免无端思虑，同时要敢于无视一切法规和规范，因为只有这样的人，才真正地体现了他本人

对自身的关怀，体现了他自身的绝对独立性和自主性。而且，只有以高屋建瓴之势，蔑视循规蹈矩的庸人之辈，才能有勇气抗拒周遭法规的约束。所以，犬儒学派认为，真正的自身无须任何他自身之外的各种规定。依据犬儒学派的想法，真正的智者总是独立于他人和社会的影响，单凭他自身的自然欲望、需求及智慧，就懂得实行最恰当的行动。他不需要家庭，不需要财产，不需要儿女，不需要工作，不需要祖国。犬儒学派所赞颂的智者反对战争，嘲笑那些号称自己抱有“雄心壮志”的伪君子，同时也揶揄一切政治，因为所谓政治无非是欺骗而已。安提西尼的学生第欧根尼是很幽默聪慧、诙谐滑稽的人。据说，有一次，第欧根尼在光天化日之下提着灯在街上行走。当有人问他为什么大白天提着灯时，他说他正在找人。他用他的行为讽刺了现实社会的腐败至极、暗无天日。还有一次，第欧根尼竟然在行人摩肩接踵、熙熙攘攘的雅典市场上，把天当帐，把地当床，若无其事地脱衣解带，与人性交，在光天化日下寻欢作乐。福柯在1981年至1982年的法兰西学院课程演讲中两次谈到第欧根尼，同时还分析了塞内加的同时代人德米特里（Demetrius）的犬儒主义。（Foucault, 2001: 221-231）

斯多葛学派很自然地从小犬儒学派那里继承了禁欲主义和厌世主义态度，试图通过“克欲求善”和“返回内心”的途径，实现“宁静的生活目的”。他们逃避政治事件，致力于人生伦理，将政治与伦理分成两部分，认为在一个邪恶的世界中，人不能有福，却可以有善，真正的善就是个人的德行。善是靠内心修养和自我节制来获得。研究西方哲学史的德国思想家埃尔德曼（Johann Eduard Erdmann, 1805—1892）说，斯多葛学派“把哲学当做培养美的艺术”（Erdmann, 1922 [1890]: 186）。福柯在探索德米特里的观点时，首先分析了他关于“自身的实践”的论述。福柯指出，德米特里是“一位很有教养，并受到长期良好陶冶的犬儒主义者”（Foucault, 2001: 222）。德米特里很精通为人的艺术，以至于他能够像优秀的竞技运动员一样，不仅懂得什么是最恰当和最精良的体育竞技的艺术，而且还善于在运动进行过程中，在每一个关键点上，熟练和恰到好处地施展必要的竞技姿势，如同优秀的提琴手能够在复杂的交响乐演奏中巧妙地应对自如那样。社会生活之复杂，往往会使人突然陷入艰难险阻或险象环生的境地。为了使自身永远处于克敌制胜的主动地位，必须经历长期的“自身的实践”的磨炼，使自身通晓生活的艺术。（Foucault, 2001: 221-231）在这方面，德米特里做出了

榜样。

犬儒学派的生存美学思想，并没有随着犬儒学派本身的衰败而从西方文化历史上消失掉。相反，犬儒学派对于生活的基本态度后来一直延续下来，在不同的历史时期发生不同的影响。每当西方社会发生危机的时候，犬儒学派的思想作为对抗和抵制传统道德以及传统生活方式的一种手段，便在社会中传播开来。

### 第五节 基督教的“自身的技术”

早在20世纪70年代研究性史的时候，福柯就已经从古罗马时代基督教的道德论述中，发现了以人的身体为基础所产生的“欲望的主体”（le sujet désirant）的重要性。基督教在其道德理论中，提高到伦理学的高度，总结了人对于自己的肉体的实践经验（l'expérience chrétienne de la chair），试图建构一种有利于基督教统治的主体化模式。从基督教关于欲望的主体的道德伦理的论述再向前追溯，就找到了古希腊智慧中的最早的理论根源。这就是通过对于性的实践经验的历史分析，凸显一个真正关怀自身的伦理主体（un sujet éthique）。福柯就是沿着这条研究路径深入研究了生存美学的问题。由此可见，基督教关于道德和权力运作模式的论述构成西方思想和文化发展史上非常重要的力量，始终影响着西方社会和文化以及人民大众的思想。

但是，基督教的伦理基本上是禁欲主义的。所以，基督教所重视的“自身的技术”，不是真正地关怀自身，而是“否弃自身”（renonciation à soi）。它们通过否弃自身而达到关怀自身的目的。福柯指出：“对于基督教的禁欲主义来说，否弃自身这项基本原则，是通向他人的生活、走向光明、进入真理以及得到拯救的关键。”（Foucault, 2001: 240）

有趣的是，基督教的禁欲主义仍然环绕着“关怀自身”的问题，只是采取了基督教所赞赏和允许的方式和程序进行。基督教的关怀自身方式，基本上是以上述“否弃自身”为基础，采取“思想检查”（l'examen de conscience）和“反省忏悔”（l'examen de l'aveu）的方式。（Foucault, 1994: IV, 125-128）这两种检查和反省方式，不但在某些方面同古代的生存美学有一定关系，而且也为古罗马时代的生存美学提供了启发性的实践原则。由于公

元1世纪至3世纪古罗马时代的斯多葛学派思想家都同时信仰基督教，所以，当时的斯多葛学派也成为古代生存美学与基督教关于自身的实践的连接桥梁。福柯在1982年于法兰西学院的课程中，有时将斯多葛学派同基督教的生存美学联系在一起加以考察。（Foucault, 2001；2003；2004）

艾柯在他的小说《玫瑰的名字》（*Il Nome della Rosa*, 1980）中所描述的1327年左右的修道院生活，深刻地揭示了圣方济各修士巴斯克维尔的威廉，究竟如何成功地成为严格实行基督教生活方式的模范。这位宗教裁判所的法官，严格地执行了基督教的“自身的实践”方式，同时也要求随他实习的年轻修士埃森，从肉体和精神生活两方面控制自己的欲望，以达到自我提升精神生活层面的目的。（Eco, U. 1980）根据这部小说的描述，在14世纪，意大利属于圣本尼迪克教团（Bénédictins）的修道院每天必须有条不紊地遵守教规实行指定的生活制度：凌晨两点三十分到三点之间开始晨祷，清早五点到六点是晨间礼拜或赞课，直到黎明时分。然后，七点三十分破晓之前举行早课，九点上午礼拜，正午举行“第六时祷告”，下午两点到三点之间是“第九时祷告”，黄昏祷告是在下午四点半日落时分。晚祷在大约六点举行，晚七点修士们就必须上床就寝。就是在这样的生活环境下，修士们必须时时进行苦行僧式的“自身的实践”，牢记“魔鬼是通过女人渗入男人心里”的告诫。实习的年轻修士埃森一方面实行这种严谨的生活制度，另一方面又经常在内心发生激烈的思想斗争，必须忍受肉体和精神方面的折磨，克服欲望的“引诱”。《玫瑰的名字》第二十一章记载了实习修士埃森来到古修道院的第三天晚上发生的事情。当时，年轻的埃森在黑魆魆的餐厅里，同一位美丽而又遭受折磨的姑娘不期而遇。埃森坦率地说：“我的感觉如何？我又看到了什么？我只记得最初一刹那的情绪是难以诉诸言辞的，因为我的舌头和我的心都没有受过如何说出这种感觉的训练。直到我记起了别的心灵语言，那是在别的地方别的时间听到的，说话者的目的显然并不相同，却和我当时的喜悦奇妙地吻合，仿佛那本来就是用来描述这种感觉的。这些深藏在我记忆中的话，浮到了我的唇边，我忘了它们在《圣经》中，或者在圣徒的《福音书》中，是用来表达完全不同和更为灿烂的事实。但是，在圣徒们所说的欢悦和我骚动的灵魂在那一刻所感觉到的喜悦之间，真有什么不同吗？在那时，我心里已不认为它们有什么微妙的区别了。我想，这正是地狱深渊狂喜的迹象。……当那女人靠近我，把她刚才一直按在胸前的包袱丢到

一边，她举起她的手抚摸我的脸，重复刚才我已听过的话。我不知道是该躲开她，还是更靠近她，脑海中震动不已，仿佛约书亚的喇叭就要把耶利哥城的城墙震塌了。当我想碰她，同时又很怕触摸她时，她却开心地笑，发出快乐的母羊般压抑的呻吟，把系衣的带子解了下来，让衣服从她身上滑落，一如夏娃在伊甸园里出现在亚当前面那样站在我的面前。……我喊叫着，一不小心碰到了她的躯体，感觉到了它的温暖，并闻到了一股以前从未闻过的香味。我想起了‘孩子，当疯狂的爱来临时，人类是无能为力的’。我领悟到，不管我现在的感觉是魔鬼的陷阱还是天堂的恩赐，我都没有力量抵抗和驱走我的冲动。我大声喊：‘上帝，赐给我防卫的力量吧！’由于她的唇呼出了甜美的气息，她那双穿着凉鞋的脚又是那么纤柔，她的腿像列柱般直，两腿交接之处犹如珍宝，只有一个技艺高超的工匠才能塑造得出这样的作品。哦，爱，欢乐之女！一个国王被俘虏在你的秀发间了。我喃喃低语，任由她抱着我，两人一起倒在厨房的地板上。也不知是我自己动手，还是她的诡计使然，我发现我已经挣脱了僧衣，但我们对裸露的躯体却不感到羞耻……”这段由忠于教会的年轻实习修士所表白的文字，生动地倾诉了受基督教教规严谨约束的教士内心的矛盾，以及他们自身实践所经历的各种苦难和精神挣扎。基督教的自身的实践总是千方百计地压制修士的肉欲，禁止他们想象、追求和满足欲望快感，只允许他们实行禁欲主义的信条，对欲望引诱下所犯过的罪恶进行反复的忏悔。但在实际生活中，所有这些禁忌和戒律都很难抵御欲望快感的“引诱”，每每使修士们违背教规而“犯罪”。然而，基督教的自身的实践却允许“犯罪”。重要的问题是要悔罪、要忏悔，并通过忏悔反省而使自身得到解救。在书中，作为实习修士埃森的导师，年老而富有经验的圣方济各修士巴斯克维尔的威廉，在聆听了埃森的忏悔之后，说出了更加意味深长的话：“埃森，你犯了罪，这是确定的，违反了不准通奸的戒律，也违反了你身为一个实习修士的职责。在你的辩白中，你发现自己处于一种即使连沙漠中的神甫也会沉沦的情况。《圣经》上说得够清楚了：女人是诱惑的来源。《传道书》上说，女人的话就好像烧烫的火。《箴言书》上说，女人会占据男人珍贵的灵魂，即使最坚强的男人也会被她所爱。《传道书》上又说，女人的死更加难堪，她的心是陷阱和网，她的手是铁箍。另外几章书上说，她们是魔鬼的器皿。确定了这一点之后，亲爱的埃森，我自己也不能相信上帝会创造这样恶毒的生物，而不赋予她一些美的东西。我也不禁想

到神给予了女人许多特权和权威的动因，其中有三项确实是很伟大的。事实上，首先，上帝在这个卑污的世界上用泥土造了男人，女人却是神后来在天堂用人类高贵的一部分造的。神并没有以亚当的脚和内脏为模型来塑造她，而是用男人的肋骨。其次，全能的上帝可以直接以某种神奇的方式造出人形，然而神却选择了一个方案，让人都要先居住在女人的子宫。这表示，女人毕竟并不十分恶毒。所以，当神在复活之后出现时，神是对一个女人现身的。最后，在天国的荣耀中，任何男人都不可能成为那个国度的王，但是，王后却会是一个从未犯过罪的女人。所以，如果上帝那么钟爱夏娃和她的女儿，我们被女性的优雅和高贵所吸引难道就不正常了吗？我所要告诉你的是，埃森，你当然绝不可以再犯了，但你被诱惑那么做也并不是万劫不复的。话说回来，一个僧侣一生至少该有一次肉欲激情的经验。这样，有一天他在宽慰并劝解罪人时，才能容忍和谅解。亲爱的埃森，这种事在发生之前是不被希望的，但一旦发生后就没有必要责骂得太厉害。所以，让一切都随着上帝去吧，以后我们再也不提起了。事实上，可能的话，还是忘了最好……”由历经长期修炼而达到很高神职位阶的“德高望重”的、年老的圣方济各修士巴斯克维尔的威廉来总结埃森的“罪”及其忏悔，更深刻地揭示了基督教的“自身的实践”的真正性质。福柯指出，基督教在某些方面继承了斯多葛学派的生存美学，例如在他们的自身的实践中，还包含了斯多葛学派所说的“关照自身”（regard sur soi-même; tourner le regard vers soi）的程序。上述发生在中世纪修道院的故事，就包含了这种“关照自身”的技术。福柯指出，基督教的关照自身，主要是强调时时提高警觉，要注意外来的各种可能有损于心灵纯化的形象、表象和图像，要时时反问自己，究竟有哪些印象动摇过自身的信念，还要检查是否有引诱性的观念和形象刺激过自身的心灵，要经常分析侵入自身心灵的各种印象，辨认出哪些来自神，哪些来自魔鬼，在自身的心灵中有没有出现过贪念和邪念，如此等等。（Foucault, 2001: 209）

在1979年至1980年的法兰西学院课程计划中，福柯曾经详细分析了基督教关于忏悔反省和检查思想的规定意义。（Foucault, 1994: IV, 125-129）福柯指出，在公元1世纪至3世纪的基督教中，忏悔反省和检查思想是管理和统治他人的前提。也就是说，要统治、引导和管理他人的人，首先必须管好、控制和检查自己，特别是首先对自己所犯过的“罪”和各种错误

进行诚实的忏悔和思想检查。所以，16世纪神甫托马索·德·维厄（Tomaso de Vio）曾经把“忏悔反省”称为“真理的行为”（acte de vérité）。他认为，试图统治他人的人，为了恰当地实行自己的统治，必须首先掌握真理，管束自己，不断提升自己的思想境界，使自己做出榜样，不但带头服从神和各种自然规律，而且也顺从政府的法制和道德规范，同时还要履行“真理的行为”，使自己不愧于自身的身份，不停地监督自己，严格检查自己的思想，对所犯的罪过和错误进行检查，对上帝做好忏悔，诚实地说出心中一切想法，坦率揭示自己的欲望，特别不能掩盖心灵中的污秽部分，痛下决心悔改，使自身不断地从罪恶和污秽的世俗世界中挣脱出来，转向纯洁和高尚的精神境界。（De Vio, T. 1530）

基督教对于思想检查和反省忏悔，并不满足于作出一般性的规定，而且还非常详细地制定了一系列程序、技术和仪式，对基督教修士的言行的每一个细节都作出相应的细致规定，务必使他们的全部生活和思想活动，不管是在大庭广众之下，还是在私人生活领域，都严格地受到训练、控制和检查。福柯以“真实呈现内心信仰状况及其实行程度”（*exomologese*）的技术和“精诚顺从”（*exagoreusi*）的技术为例，说明了基督教的自身的技术的性质和策略。福柯依据中世纪以来的神学家和教士的著作，首先对“真实呈现内心信仰状况及其实行程度”的技术进行分析。这种技术要求修士讲真心话，把心中产生过的一切想法，哪怕是瞬间出现的“一闪念”也不能放过。讲出真话只是第一步，接着就必须根据基督教的各种规定，对心中出现和讲过的错误言行进行反省和批判。所以，基督教也把上述“真实呈现内心信仰状况及其实行程度”的技术，称为“信的行为”（*acte de foi*）。它是上述“真理的行为”的一个组成部分。它要求所有的基督教徒不但诚实坦白地交代自己的信仰程度及其动摇程度，而且还要求证实自己对信仰的义务和责任的履行程度。在执行过程中，依据基督教徒所犯的错误的性质，教会对于实行上述技术的程序，可以选择和决定究竟采取“一对一对话”还是“集体仪式”的方式。

至于“精诚顺从”方面，基督教也规定了一系列程序和检查方式，务必使修道院和各种教会组织，不论在人与人之间的关系方面，还是在坦率忏悔方面，都贯彻严格的纪律和惩罚制度，使每个人依据其地位和教阶身份，下级绝对地和无条件地服从上级，年少和辈分低的人必须无条件地尊重和顺从

长辈，服从老年人和长辈，同时也使每个修士都能够忠实地执行忏悔和坦白交代的行为。实际上，上述各种严格规定，一方面是为了监督基督教徒对于神和教会的忠诚程度，使他们都排除杂念和邪念，另一方面也是为了把他们培训成为符合资格的“牧羊人”，能够严格按照教会规定统治和管制教徒，把他们带领到教会所指定的方向。所以，从这一方面来说，上述基督教各种自身的技术，实际上也是基督教的权力运作模式的具体表现。为此，读者可以把这一部分同本书第三章有关内容联系起来。如前所述，基督教的生存美学理论在某些方面确实与教会内外实行真理游戏和权力游戏的策略保持密切的关系。自身的技术无论如何都脱离不开真理和权力的问题。

福柯本人也在他的《性史》第一卷和第二卷中，多次详尽地分析基督教的“自身的实践”的禁欲主义特征。但当时福柯分析的重点，仍然是揭露基督教“自身的实践”与权力的基督教教士运作模式之间的内在关系。（Foucault, 1976; 1984a）只是在1982年2月10日的法兰西学院的演讲中，福柯才更深入地从生存美学的角度，重新探讨基督教“自身的技术”和“自身的实践”对于生存美学的重要意义。（Foucault, 2001: 201-203）作为一种生存美学，基督教的自身的技术对于训练自身成为坦诚说出心里话的主体具有重要意义。福柯认为，一个人能够把自己训练成为坦率说话的主体，就意味着能够把自己训练成为真正自由的人。事情是很清楚的。如果一个人经常为自己心里所想和该不该说以及如何说的矛盾所困扰，他就一定是生活不快乐的人，同时也是不自由的人。真正自由的人，由于善于掌握分寸，又非常熟练地懂得该不该说话以及如何说的技术，就不会为说话及其艺术而烦恼，也会因此而幸福快乐。所以，在古希腊罗马，上述被基督教奉为重要信条的“苦行”和“开诚布公”（*parrhêsia*）的原则，不但是进入真理的条件，而且也是自由的基础。正因为这样，古希腊罗马把“苦行”和“开诚布公”也称为“自由”（*libertas*）。福柯认为，上述基督教原则的确立及其实行，显示中世纪时期的自身的实践对于西方人的生存美学原则的传播具有重要的历史意义，它至少推动了从古希腊罗马所建构的生存美学的延续发展过程，而且，也在实际上训练了一大批实行生存美学的基督教教士。

基督教所提出的自身的实践，扭转了希腊化时期的“自身的实践”的内容和形式。在希腊化时期，“自身的实践”并不同于基督教的自身的实践。第一，希腊化时期强调，自身的实践是一种持续的“转向自身”的过程。也



就是说，自身的实践要经历长期的转向自身的努力和刻苦训练，并不仅仅是在生活中的某些时刻，而是在一生的时时刻刻中都必须努力进行的。这意味着希腊化时期斯多葛学派毕竟看到了现实生活中实行自身的实践的实际困难，并现实地预见到自身在其实践中不可能不犯错误，也不可能不走弯路。也就是说，在自身的实践的过程中，人们尽管努力严谨地要求自己，但仍然会时时偏离自身。这几乎是很自然的事情。正因为这样，才一再强调时时转向自身的重要性。同时，斯多葛学派也充分地意识到，自身的实践必定是一种反思的实践，它必定要经历同他人的交往，为他人效劳服务，才有可能使自身进一步认识关怀自身的重要性。不经过同他人的接触，同他人交往并为人服务，就不能真正完成自身的实践。正是在这个意义上，斯多葛学派很重视转向自身的过程和程序。第二，希腊化时期的自身的实践所要求的“转向自身”，并非像柏拉图学派所主张的那样，实现从“此岸”向“彼岸”的转化，而是在自身内在世界本身中的自我转化过程。这是一种从精神上进行自我解放的运动，以便使自身修炼成掌握自身命运的主人。第三，转向自身的结果，就是使自己完全地同自身相符合，完全成为一个不愧于自身的真正主人的“完美的”自身。第四，自身的实践虽然包含着认识自己的过程，但总的来说，自身的实践的过程毕竟还是以实际的行动和艰苦的思想修炼为基础。没有艰苦的修炼和在实际的行动中付出的代价，即使对自身有所认识也无济于事。

基督教虽然在某些方面吸收了希腊化时期的上述自身的实践的原则，但从根本上对它进行了改造。因此，基督教的自身的实践，在本质上不同于前期的自身的实践。按照福柯的说法，从公元3世纪到4世纪，基督教首先将“转向自身”理解为对于自身的罪过的忏悔以及彻底地改造自身的心灵。基督教甚至使用“*metanoia*”这个新的语词取代原来的“*epistrophê*”，其用意就是强调两点：第一，转向自身必须通过一系列受到基督教教义和制度严格监督的忏悔仪式；第二，转向自身意味着对自身的原有精神和思想状态进行脱胎换骨的改造，使自身转变成符合基督教教义、教规和教制的新人。正因为这样，基督教的转向自身首先是一种突变，是未经长期准备而必须在瞬间被强制性地实现的过程。它不像希腊化时期所主张的那样，必须持续地进行自我修炼，并使自己时时刻刻处于精神准备状态。如果说，希腊化时期主张个人自身进行主动积极的精神改造的话，那么，基督教反而制造强制的外来

压力气氛，迫使个人自身进行必要的转变。这样一来，转向自身的结果，造成个人生存历程发生突然的转折，而且还是悲剧性的转折。基督教强调，转向自身的过程实际上完成了从此岸到彼岸的过渡，完成了从死亡到复活、从必死到不朽、从黑暗到光明、从世俗到神界的过渡。所以，基督教的转向自身是自身本身生存过程的中断和断裂，是从原有的现实的和世俗的自身中解脱出来，实行向彼岸的转化。（Foucault, 2001: 202-203）

由此可见，基督教关于“反省忏悔”和“思想检查”的规范及其方法，也属于“自身的实践”和“自身的技术”的范畴，只是严格地受到基督教教义及其伦理原则的限制，表现出对“自身”的人性，特别是肉体欲望部分的严厉管制，试图由此凸显“神”对于人的绝对神圣地位。

显然，在古罗马时期，从古代“关怀自身”的原则到基督教的“自身的实践”的转折，是通过晚期斯多葛学派的“自身的文化”作为中介而进行的。如前所述，在希腊化之后，当基督教逐渐取代希腊文化思想而统治整个罗马帝国的时候，是晚期斯多葛学派的思想代表人物，诸如塞内加与马克·奥勒留等，通过他们的思想的影响，使“关怀自身”的原则能够顺利地逐渐同基督教关于“自身的实践”的伦理结合起来。在这个意义上说，晚期斯多葛学派成为从古希腊文化思想转向基督教道德的中介环节。斯多葛学派的上述特征，使它在相当长时间里，成为同基督教道德伦理并存并交相辉映的思潮。

当斯多葛学派影响着古希腊罗马的精神生活的时候，基督教神学的教父学派也提出了关于关怀自身的生活技艺。福柯在其研究中，很重视教父学派的观点，尤其是圣·奥古斯丁的思想及其对教徒的具体教诲。圣·奥古斯丁本人根据其亲身的生活经历而写出的《忏悔录》（*Professions*, 公元397—401）是基督教探讨主体与真理的相互关系的第一个重要典范，它深刻地影响了此后的生存美学的发展。（Foucault, 2001: 345）不仅如此，圣·奥古斯丁还为修道院生活制定了一系列完整的规则，直接地影响了由圣伯努瓦（Saint Benoit de Nursie, 公元480—547）所开创的圣本尼狄克教团的修身行为。在前述的《玫瑰的名字》小说中所描述的修道院故事，已经生动地记述了圣本尼狄克教团的生活原则。所以，教父学派和斯多葛学派实际上共同推动了中世纪生存美学的形成和发展。

## 第六节 文艺复兴及近代的自身文化

如果说，中世纪整个时代是以斯多葛和基督教的模式取代和改造了古希腊原有的“关怀自身”原则的话，那么，只有到了文艺复兴和16世纪，当人们力图以古代文化的精髓创造新的文化的时候，才重新发掘并阐发了古代“关怀自身”基本原则的真正价值。（Foucault, 2001: 240-241）

布尔克哈（Jakob Burckhardt, 1818—1897）在其研究文艺复兴精神文明的著作中，实际上批判了康德的传统美学原则，同时发现了文艺复兴时期生存美学思想的新表现形式。布尔克哈指出，从古希腊以来，一直指导着西方人生活实践的生存美学原则把自身生活当成艺术作品和艺术创作活动，它是西方美学历史发展中的关键思想，它曾经对古代西方人的生活作风、思想风格以及创作精神发生决定性影响；而在文艺复兴时期，意大利的艺术家和思想家们在提倡人文主义的过程中，重新评估和复兴了古代的生存美学。（Burckhardt, J. 1860）福柯在多次的谈话中反复肯定布尔克哈对古希腊，特别是对文艺复兴时期的“关怀自身”的文化的研究，并认为它在西方美学和伦理学发展过程中具有重要意义。（Foucault, 2001: 410; 573; 630）

布尔克哈在其著作《意大利文艺复兴文化》（*Die Kultur des Renaissance in Italien*, 1860）的第一卷中指出，15世纪至16世纪期间，意大利的政治家将国家视为艺术品，而把国家统治视为艺术创造活动。当时的意大利统治者，主要是那些王公贵族，很注意训练自己的生活艺术，并非常关心统治过程的艺术策略。该著作第二卷集中分析了文艺复兴时期个人主义的发展及其与国家的关系。到了第三卷，作者更深入分析和评价了文艺复兴时期以个人主义为中心的新型人文主义。作者认为，文艺复兴时期个人主义的发展典型地表现了新时代的人性特征。文艺复兴的人是关怀自身的新型人类；他们把自己当成与自然界相协调，并具有自律性的生命体，有能力利用周围环境的资源展现和满足自身在肉体和精神方面的欲望，并以艺术的方式和美的生活风格，促使自己在肉体和精神两方面都获得最大的快乐。（Burckhardt, J. 1860）

福柯对于文艺复兴时期生存美学的研究，是同他对于这一时期的政府统

治形式、对人的管制方式，以及社会整体各种关系的历史转变的研究结合在一起的。福柯注意到，文艺复兴时期，由于社会制度和文化体系的变革，人际关系的模式、管理人的方式以及个人生活方式等方面都发生了重大变化。（Foucault, 1994: IV, 94）在文化和生存美学方面，对古希腊文化的重新估计和评价拯救了“关于自身的文化”的内在价值，从而出现了“返回自身”的新浪潮。但是，值得注意的是，文艺复兴时期“返回自身”的运动并未能全面地普及开来，而且，这一时期的生存美学深受当时的人文主义的影响，在某些方面反而减弱了古代原有的生存美学的特殊色彩。福柯认为，文艺复兴时期的人文主义过于夸大“人”的概念及其与神的对立性。其实，文艺复兴人文主义对于人的颂扬，就如同基督教对于神的崇奉一样。（Foucault, 1994: IV, 619）

所以，文艺复兴的生存美学思想具有两面性：一方面，它不同于基督教模式，反对将个人幸福和自由作为信仰神的点缀和牺牲品；另一方面，它又极端地否定中世纪时期的生存美学原则以抽象的“人”的概念，使中世纪时期关于个人实际审美快感及其具体运作方式的论述掩盖在抽象的人道主义口号下，使古代原本具体而完备的生存美学技术反而失去了其多彩光芒。但是，不可否认的是，文艺复兴时期的某些作家和思想家毕竟发展了古代的生存美学理论。但是，在这个方面，福柯并没有在他的有生之年进行深入的研究。

文艺复兴之后，蒙田非常重视古代的生活哲学以及有关生存美学的原则。在福柯的生存美学研究中，曾经概略地涉及蒙田关于自身伦理学的观念。（Foucault, 2001: 240—241）

对于古代生活哲学以及生存美学有专门研究的哈多指出，生活在16世纪的法国社会的蒙田，极其关心自身的思想修养问题以及关于自身的描述文字艺术，以至于他在自己的著作《论文集》（*Essais*, 1580—1595）中，不惜用大量篇幅总结他阅读和钻研柏拉图、普卢塔克（Plutarque [Ploutarkhos], 公元46/49—125）、塞内加及狄奥多尔（Diodore de Sicile [Diodoros Sikeliotes], 公元前90—前20）等思想家的著作的心得体会，强调对于自身的精神修炼的极端重要性，也对其自身的心灵状态进行了生动的描述。（Hadot, 2003: 10; 185）蒙田将关怀自身的问题列为思想修炼的核心，一方面是深受拉波埃希（Etienne de La Boétie, 1530—1563）的影响，另一方面也是他自己

长年累月修身养性的结果。他从 1557 年当选为波尔多市议会议员后，便与拉波埃希交洽无嫌，建立了亲密无间的友谊。蒙田在《论文集》中，用整整一章的篇幅，论述了拉波埃希的“高贵心灵”（la noblesse d'âme），显示了他俩始终以早期罗马时代的“友谊”观念，将友情列为自身与他人建构纯洁高尚的关系的典型。所以，蒙田的“关于自身的美学”（l'esthétique de soi）和“关于自身的伦理学”也成为福柯研究的重点。除此以外，福柯还研究了文艺复兴时期所出现的“关于自身的文学”（la littérature de soi）或“关于自身的文字”（l'écriture de soi），也就是各种各样的新型自传文学。这些自传文学也是以关怀自身的方式，通过对于自身生活和精神心灵的审美描述，展现文艺复兴时期人们对于生存审美价值的肯定式的赞赏态度。

## 第七节 尼采的酒神美学

尽管身体和性的审美活动，在艺术创作及整个人类文化中，早已显现出它们的决定性影响，并直接构成审美和艺术创作的重要组成部分，但人们对于身体和性的审美意义及其在文化中的决定性地位的认识，却仍然必须经历复杂曲折的历史过程和付出巨大的文化代价。只有到了 19 世纪中叶“现代性”发生危机、“后现代性”开始萌芽的时候，才由尼采提出以“性冲动的醉”作为艺术创作基本动力的创作原则。

尼采最崇尚酒神精神。酒神的象征来源于古希腊的酒神祭，也就是对于狄奥尼索斯的祭礼。在这种崇拜仪式中，所有参加的男女都打破一切禁忌，返回到生命的原始自然状态，狂饮烂醉，放纵自身肉体性欲和情欲，通过种种具有艺术形式的仪式行为，在痛苦和狂喜相互交织的癫狂状态中，达到与世界本体融合为二的最高欢乐。迄今为止，这种酒神精神仍然保留在一些民族的嘉年华节日的狂欢活动中。正是在狂欢中，历史和现实、时间和空间、经验和传统、多样性和单一性巧妙地融合在一起，形成宏伟壮观的创作欢乐的高潮，将日常生活中一切庸俗、平淡、无能、界限和区分统统消融得一干二净，把它们驱赶出去，使人们处于从未有过的快感高潮之中，为最自由的创作提供了最理想的气氛。

所以，英国哲学家罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）也指出：“在沉

醉状态中，肉体和精神方面都恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈真实感情。在沉醉中，人们觉得世界充满了欢愉和美，人们想象到从日常焦虑的监狱中解放出来的快乐。”（Russell, B. 1945）因此，酒神作为一种“醉”的精神状态的象征，标志着人性情绪欲望的尽情放纵，表现了人类本性的彻底还原，也表现了人的感性生命的高涨洋溢和个体身心的彻底自由。正因为这样，尼采才用“醉”的理念和情感表现人的生命的本质，并以此作为充分表达审美和艺术的自由本质的最好途径。

尼采，自称为“哲学家狄奥尼索斯的最后一位弟子”，坚持认为，艺术在本质上就是一种“醉”。他说：“为了使艺术能够存在，为了使任何一种审美行为或审美直观能够存在，有一种心理前提是不可或缺的，这就是醉。”（Nietzsche, F. 1982 [1887—1889]）醉是失去理性和解脱一切规范的状态，也是人的创造精神处于最自由的境遇。同时，醉又是艺术才子所特有的生活态度。因此，只有醉才能发挥艺术本身的游戏本性，让艺术自身依据其存在需要而自由运作和表现。在此情况下，艺术家无须任何主体性的规定，艺术脱离了人世间各种丑恶的利害争斗及各种价值判断的限制，任自身的自由运动进行到最满意的程度。正因为这样，唯有醉，才能使艺术创作达到其自身所追求的审美形式。

但存在各种类型的醉。只有性冲动所达到的快感满足高潮，才是最自然、最典型和最具有美感的状态。性高潮所带来的审美满足，最典型地将人的肉体和精神生命所需要的快感结合在一起，使人在性快感的满足中体会到审美的最高境界。不能把性高潮单纯理解为动物或生物性的本能快感，因为人的性快感始终都包含着文化意义，始终离不开精神和思想方面的审美鉴赏和创作意识。因此，唯有性高潮所造成的醉，才可以为艺术家带来最丰富的灵感，并提供最美的存在形式。性高潮是生存美学所追求的生存美的典范；在性高潮中，不但满足了身体和性的审美快感，而且也为生命本身的再创造和更新提供了基础。尼采明确地说，“首先是性冲动的醉”，“这种醉是最古老最原始的形式”（Ibid）。所以，在艺术中，性冲动是“最理想化的基本力量”（Ibid）。

艺术创作的完满程度，决定于肉体和精神欲望本能的无限扩张，决定于敢不敢冲破一切障碍而使自身的内在生命强力无限地膨胀起来。只有通过情欲和性欲的扩张和彻底暴露，才能达到生命的高涨和艺术的成功。在古希

腊，一切最完美的艺术作品，都是在创作者处于性冲动状态下创作出来的，因此，这些最美的作品，几乎都围绕着爱情和性的故事。“每一种完美以及事物的完整的美，只有通过接触才会重新唤起性欲亢奋的极乐状态。对艺术和美的渴望是对性欲癫狂的间接渴望。”（Nietzsche, F. 1895）显然，尼采不但将性冲动的沉醉状态当做生命和艺术的基本动力，而且也将其视为生命和艺术的主要内容及基本表现形式。尼采高度肯定性欲和情欲在艺术活动中的重要地位。他认为：“艺术家如果要是有所作为的话，就一定要在禀性和肉体方面强健，要精力过剩，像野兽一般，充满情欲。”（Ibid）他还说：“艺术家按其本性来说恐怕难免是好色之徒。”（Ibid）

福柯不但崇敬尼采，而且很重视受尼采影响的思想家的狂热创作态度。他认为，只有以疯狂的欲望发泄，并使自己陷入癫狂式的酒醉状态，才能创作出艺术作品，才能使自身的生活和生命实现生存美学的最高原则。福柯以斯蒂纳（Johann Kaspar Schmidt Stirner, dit Max Stirner, 1806—1856）、叔本华、波德莱尔、无政府主义（l'anarchie）为例，说明酒醉式的疯狂是创造审美生存的最好环境。（Foucault, 2001: 241）

在20世纪中叶，正当西方文化和思想发生根本性变革的时候，福柯很重视乔治·巴岱、布朗索以及克罗索夫斯基等人所发扬的新尼采主义美学。他们的作品不但指引了福柯本人的思想发展，而且也启发他从事富有创意的探索，并在个人生活方式和风格方面，将福柯提升到其自身所期望的审美境界。

## 第十章 在语言游戏中审美地生存

### 第一节 语言艺术同生活艺术的内在关系

作为一位作家和思想家，福柯特别重视语言的使用艺术，并把语言的表达和运用技巧当成生存美的建构、表现和提升的主要途径，以及进行审美超越的一个重要步骤。我们在以上各章节已经多次强调语言艺术同生活艺术之间的密切关系。福柯在其关于文学语言、生活与语言运用的关系以及关于语言风格的论述中，反复强调使用语言的艺术和技巧的审美意义及其同生活艺术之间的内在关系。

本来，福柯的生存美学本身就是从文学创作以及文学语言的自由运用中获得启发和得到精神营养而发展起来的。福柯认为，生存美离不开语言美。语言美无非是生活美和人的审美意识的表现和表达形式，而且，也是生活美和审美活动的存在及其不断创新的基础。人的生活的美化，必须凭借语言的活泼灵巧的运用。反过来，语言的自由运用是生存美本身存在并不断延伸的基本条件。所以，语言的审美价值，并不只是由语言本身的性质所决定的。它从根本上就是人类生存的审美性的直接结果。没有生存的审美意义，就没有语言的审美创作。反过来，没有语言的审美创造能力，也就没有生存的审美活动。人是以其语言和各种符号的运用而实现其审美生存的动物。人活在世界上，必须同时深刻地精通语言和把握生活两方面。只有这样，生存才具有审美的意义，人们也才懂得和善于发挥生活本身的乐趣。因此，学会艺术地使用语言，就是学会艺术地生存。

语言的建构过程，从人类文化创建开始就含有审美意义。这就是说，人类创建语言的过程，并不仅是为了现实生活的沟通和协调，而且，更重要的是为了实现其审美的超越目标，这是由语言及各种符号的性质所决定的。语



言和各种符号具有明显的中介和象征性的功能。在语言和各种符号的运用中，势必实现（1）意义表达，（2）沟通协调，（3）人际关系建构，（4）人与世界共存，（5）双重性象征的想象结构，（6）超越意愿的更新。人类的审美生存意愿，将上述六大方面的语言运用效果结合在一起，使生存本身成为富有可能性的实践。语言及各种符号为审美生存的可能实践提供了最广阔的视阈和场所，将审美生存引向一切可能的超越领域。通过语言及各种符号的上述功能，人类一方面实现其自由的超越想象活动，另一方面又不断地从实现了的审美目标导向更新的审美视阈。在这个过程中，语言成为想象、思考和超越实践的最好中介。

在古希腊时期，思想家和哲学家们都很重视语言及其运用的重要性。早在希腊城邦兴起之前，文明的希腊人就已经认为，人类的行动和言语这两种能力是齐头并进的，而且，它们两者都属于人类的最高级的能力。亚里士多德曾经从各个方面给“人”下定义，但在他看来，“人是会说话的动物”是最重要的。所以，亚里士多德强调：在人类共同体的所有必要的活动中，只有两种活动被当成带有政治性，构成亚里士多德所说的政治生活，这就是行动与言语。为了强调行动和言语的政治性，也即凸显人类所独有的最高级的能力，希腊人甚至认为，同语言相比，思想是次要的。这就意味着，真正的人，总是要避免一切不借用语言的暴力。所谓行动，就是指在恰当的时候说出恰当的言辞。后来，希腊城邦的历史经验显示，希腊人越来越把强调的重心转向言语，并强调，只有使用符合逻辑的言语，才是进行人类政治活动的唯一可选择的手段；无论发生什么样的事件，都必须最终诉诸言语，靠言语的争论最后解决问题。

哈娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）在《人的条件》（*Vita activa*, München, 1959）一书中指出，人的生命只有在同他人的交往中才能存在及实现。所以，古罗马人的语言中，“生活”和“生活于人群之中”（*inter homines esse*）是同义词，就如同“死亡”和“不再生活于人群之中”（*inter homines esse desinere*）是同义词一样。（Arendt, H. 1959: 15）

## 第二节 以诗性生存的方式实现审美游戏

福柯把语言的运用及其艺术直接同生存的审美活动联系在一起。因此，

正如本书第七章第二节已经指出的，他很重视海德格尔在这方面的研究成果。海德格尔的思想从20世纪50年代开始，更深刻地触及生存与语言的内在关系，并在新的基础上将生存和语言同西方的技术、艺术创造，特别是诗歌的特殊语言的运用结合在一起加以探索。

海德格尔特别强调，为了使生存变成富有审美意义的生命创造过程，必须善于使用诗歌语言，因为诗歌语言是纯粹的存在语言，而且是历史的“原语言”，也是历史的原初发动动力。只有那些“被遗忘了的和枯竭了的诗歌诗词”，才转变成日常生活语言；所以，通过日常生活语言是无法呼唤一切可能的事物的，因而就会陷入庸俗的和无所作为的生活旋涡中。（Heidegger, 1959: 31）

为了使自己的审美生存变成不断创造的生命过程，要像诗人那样，必须使自己“诗性地疯狂”起来，在创作的过程中，敢于冲破普通语言运用和语法的规则，让语言自身说话，任其自身展现而实现掩饰与敞露、明确与模糊、一义与歧义、直接与间接、隐喻与换喻、寓意与简洁、再现与更新、重复与循环的多样游戏。福柯自己就是这样在灵活使用语言的过程中，以诗歌的语言为榜样，实现其审美生存理想，在诗性的语言游戏中，一方面不断更改其研究的方向和主题，另一方面又一再更新其写作风格，实现近而不浮、远而不尽、韵外之致、味外之旨的诗歌审美境界。

诗性地使用语言，并不一定非以诗歌的格式表达出来。实际上，并非人人都可以成为诗人。重要的问题不在于在形式上采用诗歌方式，而是以诗歌语言的本质特征，把语言发挥到最大限度的狂想境界。所谓“诗性地”生存，本身也是一种象征性的隐喻和借喻，其真正意思就是学会像诗人那样思考、运用语言和审美地生存。福柯一再强调，有智之士要善于在语言的褶皱和象征性的结构中，巧妙地与对话者玩“捉迷藏”的游戏，从不试图一语道尽意义，而是设法为听话者和鉴赏者留下联想和想象的广阔余地，给予他们反复回味和参与再创造的带有伸缩性的时空结构。这就要求使用语言时，不要始终执著于主体性原则，不要试图垄断语言使用的主体地位；相反，要有宏大气魄，主动放弃自己的主体性，使自身的主体性变幻莫测，把主体性归还给语言本身，也给予读者和鉴赏者当主体的机会，使他们在阅读文本时成为他们自身的主人，跟随着文本语言的展示，随语言波浪的沉浮，把他们心中所想所言都尽情地随着文本而抒发出来。因此，语言的诗性运用往往不以

虚为虚，而以实为虚，化实物及描述本身为想象和情思的中介，即达到物中寓情、托物言志，使外在的客体景物与内在的情和志在语言本身的运用中相互依附，甚至交错在一起，构成有生命力的整体，达到藏露掩映、层层递进、话中有话的目的。语贵含蓄，透彻玲珑，无牵强凑泊之患，如空中之音、相中之色、水中之月、镜中之像，言有尽而意无穷。要像苏格拉底那样，引而不发、耐人寻味。所以，诗性地使用语言，意味着自我陷入醉与梦的状态，让自身自由地想象，不但可以随意脱离自己预定的设想计划，而且也不断逾越各种限制和界限。如前所述，福柯始终认为主体性实际上是约束自身的锁链。最好的办法是，毋宁主动打碎自身的主体性结构，使自己从自身的经历中拔除出来。

福柯不仅从诗人那里学会了灵活使用语言的本领，而且也很具体地模仿诗人的语言运用艺术和技巧，主张以寓言（allégorie）或象征（symbole）作为模式和中介，表现和实现自身与他人、与自然的恰当关系。福柯多次引用作家马拉美的作品，并赞赏马拉美的诗歌的寓言式表达形式。福柯同意马拉美的看法，认为寓言的模糊结构使寓言可以表示一切，但又无所表示。寓言的这个特点，不但使它自身可以浓缩、转换和储藏丰富的意义，而且也赋予语言本身跨越作者的想象范围的自我生产能力，像脱缰的野马，无定向地奔驰在创作的原野上，同时也使语言通过其变幻而在自身的内在结构中隐含它的译码的密码，使它由此而具有无限回旋和自我增殖的能力，成为艺术创造的永不枯竭的动力源泉。（Foucault, 1994: I, 418）所以，真正地实现生存美学，就意味着以寓言为模式建构自身的生活，展现自身在复杂的生存过程中的含蓄迂回的艺术技巧，恰当处理非常恼人的“自身与他人”的相互关系。当然，所有这一切，又不同于那些阴险奸诈者所惯用的“见人说人话，见鬼说鬼话”的伎俩。严格地说，只有处处以自己独有的“实践智慧”，形塑、驾驭和筹划自己的生活，学会在生存中使用语言的委婉含蓄的表达逻辑，才会使自身的生活和人格进一步美化，并在与他人的复杂关系中坦诚怡然地实现关怀自身的生存美学原则。

### 第三节 审美生存的语言游戏艺术及其风格

本书在第一章中，已经清楚地分析了福柯通过语言游戏策略实现他的反

叛与创造的状况。现在，我们进一步深入揭示福柯的生存美学的语言艺术及其风格。在生活、说话、工作及写作中学会掌握和运用语言游戏艺术及其审美风格，是生存美学的一项重要内容。福柯充分注意到古代希腊哲学及斯多葛学派思想家在运用语言艺术方面的实践及理论成果，强调必须从他们的论述及实践经验中进一步掌握生存美学的基本原理。

语言游戏同生活本身一样，需要实际运用技巧和策略。语言策略是实践智慧的一个构成部分。往往需要经历长期的实践磨炼和累积经验，才能懂得语言策略的重要性。而且，策略本身也没有固定的法则或模式，全靠在实际运用中，根据具体使用环境和运用需要，根据不同的对象和目的以及各种关系网络的变化状况，决定其内容和方法。由于语言运用环境和过程的复杂性，在策略的贯彻过程中甚至会出现前后不一致的状况，由此而变换策略的类型、内容和方法。所有这些，只有在策略的反复实践本身中，才能恰到好处地体会和掌握。

以语言运用达到生存美学的目标，最早来自古人在这方面所做出的榜样。古希腊和古罗马时代不乏思想家和作家，表现出语言运用与伦理原则高度统一的实践范例。福柯在《主体的诠释学》的法兰西学院讲演录中，一再引用古希腊罗马思想家、作家和政治家灵活运用语言艺术的典范，试图说明语言运用艺术对于审美生存的决定性意义。（Foucault, 2001: 341）

为了熟悉语言运用艺术，要努力阅读、理解和反思以往语言大师的文本。福柯指出：“阅读的过程并不容易；不能只是用眼睛表面地看词句而已，而必须反复地字斟句酌地消化，每个字都正确地发音，并以半默读的方式细心拿捏其意义。只有通过这样的方式阅读、抄写和重读，才能使阅读变成类似消化真理和把握逻格斯的实际过程。”（Foucault, 2001: 342）正因为阅读本身是一门难以掌握的学问，所以，爱比克泰德用希腊文“anagnōskein”来说“阅读”，意思是“重新认识”（reconnaître）在成堆的信号群中难以真正掌握的信息。这也就是说，以审美态度运用语言，必须经过艰苦的训练和努力，不惜经过耗费心血的阅读和言辞分析的过程。

因此，在古代的生存美学中所主张的言说艺术，同违背真理和道德良心的各种欺骗伎俩以及阿谀奉承的态度有根本区别。（Foucault, 2001: 357—360）在关于基督教的“自身的实践”的研究中，福柯也注意到基督教文化在这方面的特殊贡献。（Ibid: 345—346）基督教的语言运用艺术典型地表现

在两大方面：一方面，基督教教导人们要善于像“导师”（maître）那样说话；另一方面，又要学会沉默地倾听大师的言说。福柯指出，在古代，所谓导师式地说话，就是学会讲真话，既讲出真理，又让真理本身说话。以这种方式说话，并不需要玩弄诡计，更不是哗众取宠、巧言令色，以似是而非的陷阱卖弄小聪明，纯粹为了推销自己的言辞而不择手段。所以，在古代，导师式说话，也被称为“真理的勇气”。由此可见，在古代，成为说话的主体就意味着说出真理，并以真理的名义说话。也就是说，古代把说话的艺术同追求真理、追求自由紧密地联系在一起。所以，归根结底，学会说话的艺术是同道德上和精神上的真诚修养联系在一起的。福柯引用了自古希腊悲剧诗人欧里庇得斯（Euripidès，约公元前480—前406）到犬儒学派以及文艺复兴和启蒙运动语言大师的鲜明例子，强调语言运用技巧本身就是说出真理的勇气、讲真理的艺术和审美生存艺术的巧妙结合。

早在1966年，福柯就已经明确地指出，不论在思想和语言运用方面，他都属于尼采、克利（Paul Klee，1879—1940）和超现实主义的阵营。（Foucault，1994：I，554）福柯说，借用语言及其运用技巧以实现生存美的目标，是从尼采和马拉美以来的作家和思想家们所总结出来的宝贵经验。在思想方面，他们的共同特点就是将前人所建构的文化大厦掏空、挖掘和摧毁，并以反叛和创造的双重态度，通过语言的自由伸展，开辟和扩展生存美的基础和环境。福柯以超现实主义的首要代表人物布列顿（André Breton，1896—1966）为例强调，创作的乐趣就在于我们四周还充满着“虚空”（le vide）。超现实主义者布列顿就是虚空和死亡的象征性图像。“布列顿的令人羡慕的存在，在他的周围，创造了我们现在已经丧失掉的广阔虚空。”（Ibid）有了广阔的虚空，才有可能提供灵活使用语言的场所。

在语言运用方面，尼采等人都试图突破语言本身的限制，不仅超出语言运用的规则，而且尽可能打破语言的局限，借助于语言，却又超出语言，用类似语言和反语言的形式表达出一般语言所无法呈现的生存美。由于布列顿和其他超现实主义者的启发，福柯进一步把语言及其运用当成生存美的建筑材料，并以语言和文字向现存的制度、作品和思想开战，同时又不断开辟新的虚空，作为进一步创造发明的出发点。

创作不仅是为了开辟新的虚空，而且简直就是为了在虚空中死亡，为了在虚空的死亡中实现审美快感的极限。福柯实际上把自己的作品当成自身死

亡的坟墓。他认为，只有在作品的坟墓中，自身的生命才最终实现安详宁静，达到审美的最高境界。福柯在《什么是作者？》（*Quest-ce qu'un auteur?* 1969）一文中指出：“话语自从有了‘作者’以后，就变成了为作者所拥有的财产。自从形成了话语的所有制以后，话语就不但同作者，而且也同引用该话语的人的势力连在一起，从而变成一种特定的社会历史力量。”（Foucault, 1994: I, 799）接着他又指出：“作者的名字并不是像某个专有名词，从一种论述的内部走向实际的某个人，走向产生这些论述的外在世界，而是在某种意义上说，在作者所切割以及他所停止论述的文本范围内走动。作者表现出某个论述总体的事件，它是指涉在一个社会内部和在一种文化内的某种论述的地位。……因此，作者的功用就是表明在一个社会内部的某些论述的生存形态、循环传播及运作的特征。”（Ibid: 798）通过对于西方文化发展史的研究，福柯指出：“在我们的文化中，正如在其他许多文化中一样，论述和话语从一开始并不是一种产品、一个事物，或者一件财产。话语在过去主要的是一种行为（un acte），这是一种被放在神圣和世俗、合法和非法以及宗教和亵渎神明两个极端之间的行为。话语在历史上，在变成某种财产而在财产所有权的循环中被取得以前，曾经是承担着风险责任的某种姿态。”（Ibid: 799）但是，**作品既出，作者即死**。作者随作品的诞生而死亡。这是天经地义的事情，也是最美的生存方式。

在实践语言策略及创造自身的语言风格方面，受福柯尊重的许多当代法国作家创造出了一系列丰富的经验。当代法国新尼采主义作家菲利普·索耶（Philippe Sollers, 1936— ）、巴岱、布朗索、克罗索夫斯基、彭日（Francis Ponge, 1899—1988）、贝克特、萨德及雷蒙德·鲁塞尔等人的文学语言尤其成为福柯反复效法的榜样。福柯将自己的语言艺术实际地运用于创作研究中。他从一开始研究精神病治疗史，就对文学语言的实际运用技巧发生了浓厚的兴趣。（Foucault, 1994: I, 205-207）在福柯的所有学术著作中，可以看到他运用语言艺术的熟练程度。他实际上和尼采一样，把撰写哲学和学术著作当成语言艺术操练和实践的场所，把思想过程同语言艺术的运用看做不可分割的创作实践。

在探讨“什么是小说”的时候，福柯深入地讨论了文学语言论述的特征及其对于思想自由创作的重要意义。福柯高度重视法国作家索耶和超现实主义作家的语言运用经验。在谈到索耶的文字风格时，福柯说：“最使我感到

震撼的，是他不停地参照相当数量的经验……例如，各种梦、精神病、非理性、重复、加倍、时间的迷失和偏离，以及回复往返，等等。”（Foucault, 1994: I, 338-339）索耶成功地将语言、精神分析和文学创作活动联系在一起，为现代文学提供了语言表达的模式。这种模式的基本精神，就是通过创作出来的巴洛克式的小说，描述发生于当代社会中的各种有深远意义的事件，并以语言运用中的技巧、修辞、拟象化（simulacre）和各种比喻，使人的心理状态、社会文化因素及作家的创作思路交错在一起，产生出震撼读者心灵的效果。索耶在1984年发表的《游戏者肖像》（*Portrait du joueur*），以自传式的小说体裁，试图“捍卫和描述各种形式的生活艺术（une défense et illustration de l'art de vivre sous toutes ses formes）”。（Sollers, 1984）

显然，文学作品的语言在索耶那里，是表达生活艺术的手段及其表演场域。所以，福柯认为，索耶的贡献就在于超越了超现实主义的作家，并不把他所参照的经验当成心理空间中所遭遇的一般精神事件，而是当成思想本身的神秘过程；而这正是福柯所赞赏的巴岱和布朗索等人的实际做法。梦、幻想、精神病、癫狂、非理性以及各种所谓的精神错乱，索耶都把它们纳入思想活动和语言运用的范围内，当成思想和语言运用的正常运作的各种过程和形式。透过索耶所探索的各种经验，福柯看到了思想、说话和观看的密切联系，也看到了语言同这些生命创造活动之间的内在关系。索耶的语言运用探险活动，实际上又是巴岱和彭日的写作经验的延伸。

在题名为《间距、面向、起源》（*Distance, aspect, origine*）的论文中，福柯赞扬索耶、克罗索夫斯基等人运用“拟象化”的技巧，强调拟象化中的间距化、虚幻化和循环化的神秘功能。言辞一旦拟象化，就变成可以无限回旋的“无底深渊”（l'abîme sans fond），为文学创造能力提供广阔的多面向的和多层次的幻想天地。（Foucault, 1994: I, 272; 275; 328-336）

语言策略的运用并没有固定的模式和格式，它是在语言游戏的实践中慢慢被体会、掌握和运用。所以，如同生活本身需要磨炼一样，语言策略要靠反复实践和反思，才能有所发现和有所创新。

## 第十一章 身体、性和爱情的美学

人的**身体**及其活动，并不仅仅限定在肉体及其物质运动形式方面，而且也含有精神心灵创造活动的文化思想意义。身体、性和感官的**快感**，都不是单纯物质性或生物性的因素，而是紧密地同人的精神、思想和生活风格联系在一起，构成一种完整的生命体，构成审美生存美学的一个重要研究领域。传统思想和美学理论总是把身体和性的快感简单地归结为生物学意义的本能，因而否认身体和性的快感所固有的审美价值。在古代希腊人那里，当人们从肉体结构及其有形活动的角度来谈论生命时，就使用“zôê”这个词来表示，而从身体在社会文化生活中的意义以及生活技巧方面来谈论时，则使用“bios”这个词。所以，福柯在谈论希腊人的生活技艺及其美学意义时，严格区分了“zôê”和“bios”这两个概念：前者是指“作为有机体（身体）的性质及功能的生命”（la vie comme propriété des organismes），后者是指“作为生活技艺施展对象的生存”（l'existence comme objet de techniques）。福柯严厉批判传统的身心分割理论，也反对重精神、轻身体的传统哲学和道德论述。他认为，任何思想和精神方面的审美活动，都离不开身体、感官和性的方面的审美感受及其反应。事实上，并不存在纯粹的生物学意义的身体和性的快感。在身体和性的快感中，自然地隐含着与精神心灵方面的审美意识、情感及感受的内在关系。审美的生存必须以身体、感官和性的方面的审美快感满足作为基础，并将身体和性的审美欲望及其快感满足同思想、精神和语言方面的审美活动联系在一起。在福柯的所有著作中，从有关精神病治疗、监狱到性史和生存美学的探索性研究，都反复强调身体、性的欲望及其满足同思想、精神和语言运用艺术以及整个社会文化关系网络的不可分割性，而在身体、欲望及性的相互关系中，性占据了中心地位。通过性这个最敏感的场所，不但可以揭示身体和人的欲望的一切关键问题，而且也可以揭示整个社会文化的核心问题。如果说，整个西方社会，特别是18世纪之后的近现代社会都是围绕着知识、权力和道德的运作作为其主轴线的話，那



么，福柯认为，性的问题的至关重要的意义，正是在于它是由“权力、认知、欲望”所构成的社会文化制度赖以正常运作的支撑点。也正是在这一方面的研究，使福柯更强烈地表现出他的反叛精神和审美生存原则。

## 第一节 关于身体和性的美学的诞生

### (1) 身体和性是社会文化的重要部分

人的身体，不论是它的整体，还是它的各个部分，都具有审美的意义。身体的美不仅是自然的产物，而且也是人类在其长期历史文化发展中进行精心经营和加工的结果，是人类社会文化生活经验的累积结晶，也是历史沉淀物。福柯强调指出，一切人类社会和文化都是从人的身体出发；人的身体和性的历史，就是人类社会和文化的历史缩影。反过来说，社会和文化的发展，都在人的身体上留下了不可磨灭的烙印。在这个意义上说，人的身体不仅是成为一切文化创造的基础，而且也参与了文化再生产活动本身，因而经历了各种历史的考验，遭受了各个历史发展阶段的社会和文化的摧残和折磨。身体就是各种事件的记录表，也是自身进行自我拆解的地方。（Foucault, M. 1994: II, 143）身体是人的思想活动的基础，也是思想活动的限制性条件。所以，如果说柏拉图曾经将身体说成思想的牢笼（Platon, *Phédon*, 1965: 137-139）的话，那么，与此相反，福柯认为心灵是管束身体的监狱。（Foucault, M. 1975）其实，人的文化的各种形态及其发展程度都离不开身体的社会命运及社会遭遇。人的身体的各个部分都记录着历史发展的痕迹，既有快乐，又有悲伤。它们都审美地表现了人类本身的悲剧与喜剧相结合的特征。

人的身体作为象征性的结构也是一种文本，它是文化符号和象征性语言的浓缩，是各种历史事件的见证。在人的身体及其各个部分中，呈现了人类的所有喜怒哀乐的经历和体验。身体及其各个部分的审美意义，是身体伴随人类历史发展的各个阶段的记录和见证。因此，身体是最值得人类和每个人骄傲的生命体，是人的审美生存的基础和归宿，又是审美自由的出发点和目的本身。所以，身体和性是人之为人的奥秘所在。从一开始，福柯就“把性

当成权力关系的一个特别浓缩的关键点”（Foucault, M. 1976: 136）。

虽然人的生命实际上就是他的身体的生命，而且，在许多情况下，人的各种生命活动都显示了身体的决定性地位，但许多人并不真正了解自己的身体。现代人总以为对自己的身体的了解是不成问题的，很少有人认真思考过“身体”究竟是什么。他们以为，身体就是他们所看到的那些：手、脸、躯体，等等。他们看到自己的身体也和其他人的身体是一样的，没有什么差别。人们因而小看了自己的身体的复杂性。当他们看不到自己的身体的复杂性时，他们自己也就成为身体的奴隶。他们任凭身体决定自己的命运，但可悲的是，在许多情况下，他们并不知道是自己的身体在决定他们的命运。所以，人同自己的身体如此地接近，却并不真正了解它。

人的身体（肉体），作为一种生物性的物质结构、一种复杂的有机体单位，永远是人类精神和思想的载体和基础。人所创造的各种观念和文化，不管怎样复杂化，都离不开身体，更离不开身体在社会和历史上的命运。人的身体其实并不仅仅是一种肉体单位，并不仅仅是物质性的自然器官，而且也是社会性和文化性的生命单位。因此，人的身体不可能同人的精神生活相脱离。人的身体创造了精神产品及整个文化。同时，它又以享受这些文化产品作为它的生存条件。所以，人的身体是社会生活的重要成分；人的身体不仅是人的肉体生活的重要支柱，而且也是人的精神生活和文化生活的基本条件和重要因素。换句话说，人体不仅是一种具有形体的物体，而且也是一种社会文化现象，是一种特殊的象征形式和载体，又是人类思想观念和想象的对象和基础。所以，人的身体同时具有自然性、社会性和文化性。人的身体具有明显的社会文化性质，不可能脱离社会文化生活及其创造活动。人的身体一旦脱离社会文化生活，就不再是人的身体，而是变成同自然界其他物体一样的自然单位，失去了它的原有意义。人的身体的上述特征使人的身体具有特殊的三重维度，但这不是常人所理解的那种自然物体的长、宽、高三大维度，而是身体的别具一格的“本体论三维度”。正如萨特所指出的：“我是我的身体，我以我的身体而存在，这就是它的存在的第一维度。我的身体被他人利用并被认识，这就是它的第二维度。但是，由于我是为他人而存在（je suis pour autrui），他人对于我来说呈现为主体，而我成为他的客体。正如我们所看到的，正是在这里，我通过这一点而发现了我与他人的基本关系。因此，他人承认我是为我本人而存在，特别是通过我本人的亲在性而被

确认。我显然是从身体的这一方面而被他人确认它是为我本人而存在的。这就是我的身体的本体论的第三维度。”（Sartre, J. -P. 1943: 401-402）萨特从哲学的高度总结了身体的本体论三维度，对于我们深入理解当代社会消费文化中的身体意义是有一定的启发性的。他所说的第一维度实际上就是身体的物体维度，是人的生存的物质基础。这种物质性的身体，如同自然界其他物体一样，必须占有有形的，因而是有限的、可以计算出来的时空维度。萨特所说的第二维度就是身体的社会维度，它是在社会的人与人之间的关系中展现的。萨特所说的第三维度指的是它的哲学和美学的维度，这是以抽象的、想象的、象征性的和超越的无形时空结构展现出来的，是人的身体的最高存在形式。但是，萨特的论述毕竟还是属于 20 世纪 40 年代的传统说法。他还没有能够结合晚期资本主义社会阶段的消费文化的膨胀，而观察人的身体的特殊意义。

自从人类产生以来，人的身体就成为人与整个人类同自然界发生关联、进行双向沟通的出发点，成为个人与他人、与整个社会进行互动、沟通、交往的出发点，成为人与人之间、人与自然界之间进行交往、沟通和互动的交接点。同时，在个人与整个人类的社会文化生活中，身体始终都构成人的生命（肉体生命和精神生命）的立足点，成为人们外在生活和内在生活交集的支柱和场所。每个人，当他同整个宇宙和世界进行交往的时候，时时刻刻都以身体作为出发点和归宿点。没有身体，每个人不但不能同世界发生交往，而且，即使进行了交往，也无法得到实际的效果。

身体就其具有特殊形体结构而言，实际上成了人的生命存在的第一个有形界限，成为人的内在生命同外在世界相互交接的首要领域。就是在这个意义上说，人的生命的进一步扩大活动以及人同外在世界的进一步交往，是从身体的这个限制出发的。但是，从另一方面来说，身体的肉体结构作为人的生命的第一存在界限，也是每个人同他人、同世界相区别的基础。在这一方面，身体就像一个有形的屏障那样，在使个人同他人、同世界交往的同时，也把他同他人和世界区分开来。所以，身体既是人与世界的交集点，也是区别点。作为人同世界的交集点和区别点的身体，同时具有自我确认和自我区分的功能，具有连接和分割的功能，也具有限定和超越的功能。它的上述三重双向运作的功能，使身体具有绝妙的神秘性质，甚至具有多重可能变化的性质和结构。从这个意义上说，人的身体是自然界中最复杂、最神秘的物质

单位。法国哲学家梅洛-庞蒂曾经将身体比做一种可以自编、自唱、自演和自我欣赏的奇妙的音乐器具。(Merleau-Ponty, M. 1945 [1942])

以身体为基础和出发点，每个人进行着自己的各种物质和精神创造活动，同时，他又将自己一切活动的成果和收获重新纳入自己的身体之中，以便不断地充实自己的生命，更新和重新开辟自己的生命历程。身体在其生命的历程中，一方面不断地向外扩展和超越，试图超越它所实际占有的时空结构，朝着不存在的、虚幻的、象征性的和可能的领域扩展，另一方面又不断地向内、向心灵和情感深处渗透，在思想境界中反复迂回、反思和再创造，穿越一层又一层的精神世界，通过心灵和思想的无止境否定过程，在身体的内在世界中塑造一个又一个深邃而美好的领域，使人的身体具备越来越细腻的美感、气质、性格、心态和禀性。这样一来，身体还成为人的生活中进行时间和空间占有、扩大和持续的基本单位。人通过身体经历着时间的变化，通过身体在时间的广阔维度中遨游、游荡、想象和生存，又通过时间同历史、同整个文化世界交往，把人自己带入无限广阔的世界，带到一切可能的世界。没有身体，就没有时间感，没有同自己、同历史、同世界进行交往的可能。同时，通过身体，人们不但首先占有了生命活动所应有的基本空间，而且，还通过身体不断扩大和超越有限的空间，使自己的身体所占有的空间永远都在膨胀和蔓延，延伸到一切可能的地方。身体所占的空间永远都不只是肉体物质结构的局限所能够限定的。人的身体同其他物体不同的地方，正是在于它除了占有特定的肉体有限空间以外，还要占有一切可能的空间。身体并不满足于肉体所给予的空间体积范围，它通过想象、欲望、情感和意志，将自己延伸到物质性空间之外，试图占有一切象征性的空间。因此，身体占有和试图占有的空间，并不仅仅是物质结构的有限空间，而且还包括象征性的可能空间。身体在时空两方面的上述特性，使人的身体成为人类同自然界进行交换、斗争、竞争的强有力阵地。有的人只看到身体的外在表现，只估计到身体对外扩展的一面，却很少看到身体向内延伸和迂回的另一面。其实，身体的向外扩展永远都是同它向内延伸和曲折同时进行的。身体的特殊生命力正是它的这种交叉式双向运作的结果。

所以，身体不仅是社会文化存在和发展的基本标志，而且也成为人的心灵、思想、精神状态和气质的“窗户”或表现形态。法国著名作家乔治·巴岱曾经将身体同城市建筑作比较，并指出：“建筑是社会的灵魂的表现，正

如人的身体是每个人的灵魂的表现一样。”（Bataille, G. 1929: 171）有什么样的灵魂和思想，就有什么样的身体表现；反之亦然。传统思想家将身体同思想、精神或灵魂加以分割，甚至像笛卡儿那样，认为身体与思想是互不相干的两种平行存在的独立实体，是不符合实际状况的。身体与思想之间的区分，只是相对地就其基本结构和功能而言。实际上，两者在任何时候都是紧密相关的。在谈到这一点时，梅洛-庞蒂深刻地指出，我们往往习惯于笛卡儿的那种传统观点，以为身体以外的世界与我们身体之内的精神是两个互不相关的独立实体。但是，我们的身体的实际经验向我们显示的，是身体存在的模糊状况。（Merleau-Ponty, M. 1945: 230-231）身体的存在模式是模糊的，这就意味着身体的存在既有有形的界限，又有无形的界限；两者交叉并存使身体既有确定和有限的一面，又有不确定和无限的另一面。

身体和性的极端重要性使历代统治阶级十分重视对于身体和性的控制。他们一向将对于身体和性的控制看做对于整个社会进行统治的首要出发点。为此，他们将社会不同阶级和阶层的身体和性，根据社会统治的需要，分成不同的类型和等级，并给予不同的社会待遇，以不同的社会“礼仪”要求，使其遵循着不同的社会规则和规范。对于统治阶级来说，他们的身体就是社会统治的主体，是制定社会规范和法则的基础，是制造和决定各种（道德、知识和法律）论述的出发点，是他们自身各种欲望得到满足的标准。对于广大社会大众来说，统治者将他们的身体和性当做统治的首要对象，使之成为社会道德和法律约束的主要目标，也是进行规训和管制的对象。（Foucault, M. 1976）到了资本主义社会，统治者比任何时代的统治者更加重视对于身体和性的控制。福柯认为，资本主义社会是关于身体和性的论述最泛滥的时代。身体和性从来没有像资本主义社会阶段那样被严格操作、贩卖、收买、训练、规训、科学管理和监视。

如果说，古代的柏拉图将身体看成心灵的奴隶的话，那么，现代社会的统治者是试图通过对于身体和性的宰制，将人的思想、精神生活及其实际行为都限制在身体和性的牢笼之中。在他的《监视与惩罚》一书中，福柯试图证明，现代社会是通过其监狱制度，通过对于身体的关押，形塑人们的心灵结构，使人们在身体和心灵两方面都时时遭受监视和宰制。（Foucault, 1975）

在福柯的知识考古学和权力系谱学研究中，已经深入地揭示了传统统治

者对于身体和性的宰制策略。在此基础上，福柯对于性史的研究使他的具有特殊意义的身体和性的美学，有可能作为生存美学的一个重要组成部分而建构起来。他的身体和性的生存美学，虽然立足于前人的许多研究成果，也注意到当代社会中贯穿于流行文化中的新型身体和性的美学，但是，从内容和论述方式等方面来看，基本上是来自他本人对于古代关于自身的文化、自身的实践以及自身的技术的特殊研究的产物。

福柯从1976年起，集中研究和探讨身体，特别是性的问题。他认为，身体和性，是贯穿于西方社会生活的认知、权力、欲望三大因素的关键场所。所以，他在1976年撰写《性史》第一卷时，以《知识的意愿》为副标题，实际上是要说明知识和真理并不是自然而然自由的。知识和真理从来都是在权力的关系中被制造和被生产出来的。（Foucault, M. 1976: 81）知识和真理，是在身体，特别是性，遭受权力和道德的双重控制的条件下生产出来的。知识和真理，是在身体，特别是性的欲望的要求下产生出来的。它们又是为了进一步全面控制身体和性的活动，才被权力和道德力量所操纵和宰制。人的身体不仅是生物学上的物质单位，而且，更重要的是一个具有社会生命和文化生命的基本单位。人的身体是在特定的社会关系网络和生活脉络中存在和运动着，因此身体的有形的物质状况及其活动方式是在特定的社会文化条件下形成，也是在同样的社会文化环境中不断地变化和活动。所以，身体的各个部位的功能及其运作过程，都在很大程度上受到社会文化环境的影响和限定，而其活动方式和行动效果也直接在社会文化环境中呈现出来。

福柯并不停留在一般性地探讨身体和心灵、思想之间的相互关系上，而是进一步探索不同历史时代的社会制度和规范对于个人身体状况及其活动方式的限定过程，探索在身体各部位功能的产生和满足过程中个人身体同社会制度和规范之间的互动状况，以及通过对于身体各部位活动方式的社会规范化同个人主体化之间的相互关系。所以，各个时代的身体状况及其活动方式，同时也就是个人同社会整体相互关系的一个缩影，而且也反过来牵动着社会和文化的维持和再生产过程。（Foucault, M. 1976; 1984a; 1984b）西方社会历代不同的统治集团都充分意识到社会个体成员的身体状况，及其活动方式同社会整体的命运的内在关系。因此，各代统治集团总是把社会制度和规范的建立及巩固，同对于个人身体的控制和规训结合在一起。这样一来，身体成了统治和规训的首要目标。正因为这样，身体各部位的生物和自然要

求，究竟在多大程度上能够在个人的社会文化生活中表现出来，在多大程度上能够得到满足，以及用何种方式和模式表现出来，所有这一切，都同当时当地的社会道德及其他规范密切相关。甚至可以说，所有这一切都在当时当地的社会规范系列的规定和限制之中，都是受到统治力量的宰制的。福柯从身体的最基本部位，例如消化系统和性器官系统的基本运作过程，进一步深入说明维持个人生命所必需的食品要求及性欲是如何关系到整个社会制度的维持和运作的。个人身体的食物要求，在表面上似乎是属于肉体生命的生理运作过程。但在实际上，个人身体满足食欲的标准和方式，在很大程度上具有社会道德和文化意义。同样地，身体各部位的活动方式，在不同的时代，都被严格地通过各种制度和仪式的规定而被社会化和文化象征化。任何一个人，不能以任何纯粹生理自然需要的借口而任意满足发自身体内部的欲望，也不能任意放纵个人身体各部位进行随便任何方式的活动。

在西方历史上，从古希腊到古罗马统治时代，对于个人身体的规训始终是居于首位的事情。基督教教义和道德规范尤其重视对于身体的规训，并将此项规训活动同心灵控制结合在一起严格进行。到了近现代时期，个人身体表面看来属于私人生活领域，是个人自由掌握和控制的。但在实际上，近现代西方社会中对于个人身体的控制和支配，比古代社会采取了更隐蔽和更严格的方式。更隐蔽的方式，指的是近现代社会给予个人身体活动更多的自由，容许每个人把个人身体当做自身所属的私人财产，并得到法律上的正当保护。所以，近现代社会对于个人身体的支配和控制，是通过个人自由的理性化和法制化的曲折过程而实现的。社会对于个人身体的控制，已经不是采取赤裸裸的直接性肉体规训的主要方式，而是让每个人通过知识、道德和法制的训练和学习过程，逐步使自身变成“理智的”、“道德的”和“合法的”主体，让自身肉体的欲望满足和活动方式自律地符合整个社会的规范。更严格的方式，指的是近现代社会采取更有效率和更制度化的全控社会系统，进一步控制每个人的身体的成长和活动方式。由于近现代社会实现高度制度化、组织化、管理化和法制化，在社会中生活的个人身体，不论在任何一个领域，甚至在各个角落，都无法逃脱受到控制、监视、支配和规训的命运。具有典型意义的近现代监狱制度，当然最集中地和象征性地表现了社会对于个人身体的监控模式。但是，在监狱之外的社会生活各个领域，监狱系统的监控模式不但同样有效，而且更采取精致而细腻的方式，对于个人身体实

现了全面的控制。这种控制不仅要求身体的一举一动规训化，而且也对发生于私人领域中身体的任何一个动作进行非法的监控，甚至采取窥伺、窃听和录像等各种动作。从这个意义上说，近现代社会对于身体动作的监控已经伴随着科学技术的发展达到不择手段和无所不用其极的程度，而且其实际效果也是空前未有的。所以，福柯指出：“从18世纪开始，生命成为权力的一个对象。生命和身体都成为权力的对象。过去权力只关心那些臣民，因为统治者可以从法律上的臣民身上获取财富；当然，也可以从他们那里获得他们的生命。但是，现在权力更关心身体和人口。现代权力变得唯物主义。它在主要方面已经不再是纯法律上的。它必须去处理实际的事物，像身体和生命等等。从此，生命连同身体就进入权力的领域，这是人类社会历史上最重要的一项变革。而且，非常明显，人们看到，从这个时候起，也就是从18世纪开始，‘性’成了一种绝对重要的事物。这是因为从根本上说，‘性’恰恰成为身体的个人规训和居民人口的规范化之间的关键点。从这个时候起，正是通过‘性’才实现了对于个人的监控……”（Foucault, 1994: IV, 194）

福柯尤其集中分析各种有关性的科学论述对于成长中的青少年主体化过程的影响。他认为，从18世纪开始，中小学教育中不仅直接干预青少年性成长和活动的教育部分，而且所有那些讲授各种性以外的科学知识的学科，也间接地以不同的方式约束和限定青少年的性成长和性活动。因此，对于性的限定和标准化的教育及各种法制化的制度，在近现代的社会中，特别成为掌握统治实权的社会集团控制社会中其他成员，特别是控制他们的身心发展的一个重要手段。

因此，福柯认为，现代社会是性论述泛滥的社会，是比历史上任何社会都更加注重性的社会。资产阶级把性当成他们掌握并垄断权力、知识、道德以及整个社会资源的关键。资产阶级使用一切必要的手段和方法，使性的论述不断膨胀和扩大，不断自我繁殖和自我重叠，以达到使用性论述来统治整个社会的目的。

对于当代社会来说，控制性论述的生产、再生产和扩张，实际上也就是社会统治集团将控制的魔爪渗透到各个角落的每个人身上的过程。当代社会权力网络的高度复杂化、重叠化、浓缩化和普遍化，使权力同知识和道德相互勾结而实现的对于个人的宰制过程，变得越来越集中到个人身体和性活动上面。福柯在分析解剖政治学与生命政治学的过程中，强调人体的解剖政治



学的主要目标就是对于人的身体，特别是性的规训。而有关人口的生命政治学的主要目标，就是控制和调整人口的成长、健康及生命过程的各个阶段，使每个人的生命成长过程全面地纳入到社会监控网络之中。显然，在福柯看来，生命和性已经成了现代政治的一个主要目标，而性则是权力网络渗透到个人身体和人类整体生命之中的一个重要渠道。随着西方社会文化的发展，性的问题变得比心灵的问题重要得多。通过有关性的知识和道德规范，整个社会可以进一步有效地对生命本身进行权力的运作。总之，对于福柯来说，“性成为解释一切事物的关键”（Foucault, 1994: IV, 78）。

### （2）身体和性的审美意义

身体和性的美，是自然长期发展的珍贵产物。人体，作为世界上最完美和最崇高的艺术品，是自然赋予我们人类的无价之宝和最高尚的礼物。人体和性的审美意义，一方面是由人体和性本身长期发展的结果，另一方面又是人类整体社会和文化的发展的产物。

自从人获得了身体这个最值得自豪和珍爱的自然艺术品之后，在人类的自然和社会的发展中，始终都包含身体美感与性感的交错平行的复杂化进程，同时也包含性感与审美感之间相互渗透和相互推动的演变过程。就人体和性本身的美化过程而言，两者始终都相互促进。人的任何审美意识及其创造，都离不开身体的美感和性感。同样，身体的美感和性感本身，如果不伴随审美的意识和情感的发展，如果脱离整个文化网络，也就使人重新沦落为动物。身体的性感和美感，不但是同一和统一的，而且，它们两者都构成整个文化的重要组成部分。美感和性感的形成和变化，始终同人的身体本身的教育、训练、加工、改造和陶冶紧密相关。在任何时候，身体性感和美感的内容及其表现形式，都伴随着自然和社会文化的变迁，依据身体和性本身的自我更新而发生变化。福柯指出，身体和性，始终都是人类文化的一个重要组成部分。它们不仅是文化本身的发展产物，而且，也是文化创造能力的重要源泉和动力。福柯说：“性是我们的行为的一个构成部分，是我们在这个世界中所享用的自由的一个组成部分。性是某种能使我们创建我们自己的奇妙事物；它不仅能够揭示我们的欲望的奥秘的一部分，而且还是我们自己的造物。我们不仅应该理解我们的欲望，而且还应该通过我们的欲望创建新

的关系形式、创建新的爱情形式，同时建构创造本身的新形式。性根本就不是某种厄运，而是使我们进入另一个新的创造性生命的一种可能性。”（Foucault, 1994: IV, 735）

从宏观的一般意义上说，不同的历史发展阶段，人类有不同的身体性感和美感，也就有不同的文化内容和形式。从个体身体和性的微观演变进程来看，各个人的身体和性，会依据不同个人对自己身体和性的陶冶和养护状况产生不同的审美结果。所以，身体和性的审美感受及其创造性活动，是人类文化本身的基础，是历史的主要动力，是人类进行审美鉴赏的标准的出发点，又紧紧依赖于人自身进行自我训练和自我培育的程度。

在人类文化的发展和审美意识及情感的演变过程中，人的精神意识和肉体本能欲望及快感，人类道德和性爱，理性与感性，身体和性的审美意义及价值与艺术创作精神，都以特有的二元对立统一的文化模式，在人类文化结构及其历史运作的模式中沉淀为多种多样的存在形态，从而构成我们审美生存的主要基础。这就使人的一切性爱和身体美感，都具有自然与文化、本能与心灵、欲望与感情双重结合的特征。在人的一切性爱和身体美感中，一方面以自然本能的肉体欲望冲动为基源，另一方面又以人类文化作为背景和参照系，以“作为目的自身的人”的崇高尊严作为基本尺度，实现人自身的自我升华和自由化。因此，探讨生存美学不能不集中探索身体和性的审美性质及其实践技术。

从西方生存美学的形成和发展的过程中可以看出，关于身体和性的审美价值及审美技巧，一直是生存美学本身的一项重要内容。福柯指出，关怀自身的原则，最初就表现为对于自己的身体的关怀，在古希腊，曾经历一段相当长的酝酿和探索过程。根据福柯的调查和分析，大致说来，从公元前6世纪开始，希腊人已经把他们关怀自身的身体的重点，逐步地从食品领域转向性的方面，转向更广泛的精神和肉体两方面的愉悦快感的满足。在人类的野蛮时期，由于社会文化条件的限制，人们只能更多地关心自己的身体，把维持身体健康生存当成最重要的生活目标。随着文明的出现和发展，人们除了有能力满足维持身体的基本生存条件之外，还有能力进一步发展自己的文化。对性的关怀也就成为文化创造的一个新的重点目标。当时的各种神话和原始艺术，基本上都环绕身体和性的主题，并对身体和性的审美意义给予了最朴素的赞颂。对性的关怀的进一步加强，表明人的审美意识和情感发生了

重大变化。对性的关怀，一方面表现为更加注重身体和性的外表审美装饰技术，发明更多的服饰、装饰品以及各种有利于身体和性的健美发展的文化手段；另一方面，也表现在人们对身体和性的审美意识的进一步增强，不但在身体和性的审美活动中寻求更多的创造性的审美快感形式，而且，也进一步在精神和心理方面，加强对身体和性的审美体验和品尝，更广泛地开展关于身体和性的审美经验的交流和总结，创造出越来越多关于身体和性的审美艺术和审美文化。在古希腊文明的鼎盛时期，各种文化发明和创造，基本上都是对身体和性的审美作为基础，从最抽象的哲学到最形象的艺术创造，都很重视对于身体和性的探索和鉴赏。苏格拉底在教导他的学生追求真理时，时时不忘同他们讨论身体和性的审美意义。柏拉图在他的多篇对话录中，不断地探讨身体和性爱的本体论和审美意义。至于古希腊的艺术创造，大多数杰作都是在描述、表达及赞颂身体和性的审美意义方面取得了无与伦比的成果。

为了说明古代生存美学的意义以及“关怀自身”的中心地位，福柯曾经在他的性史研究中，集中分析古代希腊人在“性”方面的基本态度和实践原则。（Foucault, 1976; 1984a; 1984b）正因为这样，福柯在 80 年代初，不论在法兰西学院的课程中，还是在他的著作中，都关心古希腊人有关性的快感的“愉悦”（*aphrodisia*）概念及其实践意义。如前所述，福柯很重视古希腊人的“*aphrodisia*”概念，因为它是古希腊关于“性”的历史经验的集中表现，被当成一种“生活的技术”，同时也是古希腊人关怀自身的一个重要表现。也就是说，在古希腊人那里，关于“性”的实际活动和操作规则，构成关怀自身和实现幸福生活的一个重要方面。正是在关于“性”的作为及其实践技巧中，隐含着希腊人对于自身、社会、世界和生活的基本看法与实践智慧。福柯试图通过对“*aphrodisia*”的分析，进一步论证希腊人关于关怀自身的生活美学的基本原则。

从“*aphrodisia*”的重要意义可以看出：第一，古希腊时期，人们很注重自身生活的技巧和美感；第二，美的生活风格，在希腊人看来，主要体现为个人的性欲快感的实现方式。快感的满足，固然可以带来自身的愉悦，实现个人的幸福生活，但快感的实现必须讲究艺术，必须考虑到自身与他人之间的中庸、和谐和互爱的关系。

但是，公元前 2 世纪至公元 3 世纪的基督教兴起的最初年代，西方人又

开始把食品列为人生的主要关怀中心，而对于性的态度，则转变为一种禁欲主义的原则。只有在这一时期的斯多葛等学派那里，身体和性的快感及其审美价值才受到重视。后来，在中世纪时期，随着“自身的技术”和“自身的实践”成为人们修身养性的主要途径，食品和性的问题才慢慢地成为西方人生活中基本上相互平衡的两个关怀重点。17世纪之后，由于近代西方科学技术知识的长足进步，西方人以“科学论述”为基础，根据权力运作的需要，把“性”列为最主要的人生问题。或者，用福柯的话来说，从此以后，西方人只对“性”感兴趣。（Foucault, 1994: IV, 384）而对福柯来说，自从性的问题被列为西方人的思想重点以后，性的问题实际上也就演变成“性的论述”的统治及控制的过程。在现代社会的各种论述中，性的论述成为最重要的论述体系，成为整个近代西方社会文化和知识论述的重要内容。这样一来，本来隶属于古典生存美学的性经验的总结，逐渐失去其生存美学的意义，成为统治阶级宰制和监视社会全体成员的手段。

由此可见，身体和性的审美意义，是人的整个审美意识及其活动的基础和归宿。在人类文化发展史上，身体和“性”的现象，始终构成艺术创作和审美活动的内在因素。身体和“性”与艺术以及同美感之间的密切关系，不是人们和艺术家愿意不愿意承认或表现的问题，而是身体和“性”本身原本就同人类生活和人的生命活动内在地联系在一起，也同表现生命本质的艺术创造活动以及同审美活动密切地相互关联。人的审美情感和意识，从本质上说，是其身体和性的审美需要及快感满足的产物、延伸和变形。

如前所述，人的最本质特点是不断进行超越。正如亚里士多德所说，哲学思维作为一种超越，是人的惊异天性所决定的。（Aristotle, *Metaphysics*, In Aristotle, 1981）超越性就是人类身体和性的最原初特征。这一基本特征，将人的身体和性的活动同动物的身体和性活动区分开来。而且，也正是由于这一基本特征，才使人类通过哲学、科学、宗教等途径创造出自己的文化和特有的社会生活体系，使人通过审美超越，开辟了艺术创作的广阔园地及无限自由的可能性。两性间的爱及其审美超越，是男女两性灵与肉的交融、身体和神态的契合、情与欲的共享、身与心的同乐。通过两性之间的爱，人类在其生存中使审美境界在无穷的超越循环中获得创造的绝对自由。怪不得英国诗人拜伦说：“一个人要成为诗人，要么堕入情河，要么悲苦不堪。”任何想要使自身的生活提升为“诗性的生存”的人，都免不了要在身体和性的审美

快感中冒险和探索，都要敢于在身体和性的审美快感的旅途中经历、尝试和鉴赏各种各样的浪漫情节以及苦不堪言的悲剧折磨。

身体和性的超越性及其对于艺术创造的审美意义，以及对于整个社会文化的决定性影响，从古代开始，就为杰出的思想家们所注意和积极地加以肯定。人并不是只有理性和思想的生存物，而是有形有体、能爱能恨、有笑有哭、时时流露不同情感和气质、充满七情六欲、渴望发明创造和进行审美鉴赏的生命体。所有这些，都要依靠身体和性的方面的活动，才能在人的审美创造和鉴赏活动中得以具体实现。值得注意的是，人的思想和精神活动以及精神方面的审美活动，从来都离不开身体和性的生命及其审美活动，同样也离不开两性的关系。男女两性关系是人类生存的最自然和最直接的表现形态，同样也成为人类一切创造和审美活动的基础。马克思曾经唯物地揭示了这个最简单的真理：“人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。”他还说：“在这种自然的、类的关系中，人同自然界的直接关系就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然界的直接关系，就是他自己的自然的规定。”（Marx, 1844）这就是说，男女两性关系作为最基本、最自然和最直接的社会关系，贯穿于一切社会文化关系之中，当然也贯穿于审美创造活动中。男女两性之间的性爱关系直接体现了文化的意义，而由男女之间的关系所构成的一切文化，也自然地以他们之间的性爱关系作为基础。

福柯作为尼采的追随者，同法国新尼采主义的作家和艺术家们一起，极力主张在艺术创作中自由地表达身体和性的主题，并以艺术创作为典范，使人类生活充满身体和性的美，使身体和性的美成为自由自在的生存方式的基础。所以，在同新尼采主义作家和艺术家的对话中，福柯多次强调身体和性的因素应该在艺术创作和生活领域中占据越来越大的比例。同时，福柯也从1976年起，直到他去世为止，对身体和性的审美意义进行了更深入的探索。

### （3）身体和性的审美实践

人的身体和性本来就是艺术品，本来就具有自然的审美价值。但是，生存美学主张不停留在身体和性的自然审美阶段，而是通过一系列具体的审美实践和技巧，将身体和性的自然审美价值进一步发扬光大。所以，从发展的

角度来看，身体和性的审美价值一方面是自然和社会的历史产物，另一方面又是身体和性的主人自身的艺术创造结果，是由其主人的艺术创造活动及其累积的经验所决定的。身体和性并不是普通的艺术品，也不仅仅是艺术品而已，更不是单纯的审美对象或艺术创造对象。身体和性是一种特殊的艺术品，它们的艺术生命是紧密地同身体和性的主人及其创造性精神联系在一起。而且，身体和性同时又是艺术和美本身，它们具有独立于身体主体的、自律的艺术生命和审美创造能力，特别具有其自身的审美创造实践活动。从这个意义上说，身体和性的审美意义及其价值，又是身体和性在其存在过程中所进行的自然创造活动的结果。也就是说，身体和性作为艺术和审美的生命体，具有创造其自身美的天然倾向和能力。所以，它们的艺术价值及审美价值同时也可以由身体和性自身固有的艺术生命所决定。

身体和性的艺术生命及其审美能力是同整个精神心灵生命联系在一起的。在福柯所总结的西方古代生存美学原则中，他曾经极端重视马克·奥勒留和塞内加有关性爱审美实践的论述及其实践方式。（Foucault, 2001: 156-158; 361-362）生活在古罗马时代的马克·奥勒留，并不孤立地谈论身体和性的审美实践，而是把它同身体、亲友和家庭关系联系在一起，因而也把性爱（amour sexuel）同饮食（diététique）和经济管理（économie）联系在一起。福柯认为，这是非常典型的例证，说明生存美学所探讨的身体和性的审美实践，是从人的生存特征出发，把身体和性的审美实践放在整个人的审美视野中加以考量。对于塞内加来说，自身情欲快感的满足，要恰当地同自身的整个事业的命运协调起来。而且，马克·奥勒留和塞内加都认为，身体和性的审美实践特别紧密地同精神心灵的陶冶和训练联系在一起。福柯指出，古代的身体的文化的基本特点，是将身体和精神当成一个整体，两者是作为整体一起进行训练、加工和陶冶。（Foucault, 1994: IV, 326-327）身体对于精神心灵的基本态度主要表现在两个方面：第一，身体要善于艺术地倾听精神和心灵的需要、呼喊和欲望，要以最大的可能性仔细聆听和领会精神心灵的呼声，而精神心灵则要毫无疑问地接受身体向它倾诉的话语。但是，为了使精神心灵能够宁静地倾听身体的声音，身体方面就要保持尽可能沉着和坦然的姿态。在必要时，身体保持一种“不动”（l'immobilité）状态。第二，为了使身体能够清楚地和直接向精神心灵表达它的欲望和需要，精神心灵也要使自身保持尽可能纯粹和净化的状态。因此，在身体和性的实践中，自

然包含身体本身的哲学训练。在这方面，主要是使身体培养一种勇敢精神。（Foucault, 2001: 408-409）具体地说，就是培养身体对内对外的抵抗和抗击能力，把身体锻炼成为具有持久忍耐能力的体魄，使身体能够在面临外敌和内心浮躁时保持主动状态。所以，身体的实践要促使身体和精神两方面能够相互之间灵敏地聆听对方的“话语”（logos）。在身体方面，最关键的，是使身体能够既宁静又灵活，为心灵方面的陶冶提供良好的条件。

作为人的身体和性，其审美活动不能成为其他任何目的的手段，因为身体和性本身就是**审美目的自身**。它们是人的尊严以及人的审美活动的崇高性的基础和直接表现。从这个意义上说，人的一切审美创造，其最终目的无非是要达到自身身体和性的审美活动的最高自由。福柯严厉谴责了基督教把身体和性贬低为“罪恶”的道德说教。（Foucault, 1994: IV, 174-175）身体和性一旦沦落为他人或他物的附属品，它们的审美实践就被扭曲成为庸俗和“堕落”的象征。

由此可见，身体和性虽然都与天生的条件相关，但它们的美感及其审美价值是可以，而且也应该通过自身的努力来塑造、改善、转变、累积、重建和更新。每个人的身体及性归根结底是属于他自己，是自身的生命体的一个重要部分。自身的身体和性究竟会呈现出什么样的审美状况，采取什么样的审美活动形式，它们又究竟怎样取得审美成果和影响，在很大程度上，取决于自身对身体和性的关怀、照料和养护的方式及程度。关怀自身的身体和性的方式，是生存美学中的“自身的文化”和“关怀自身”的一项重要内容。所以，福柯在总结古代生存美学时，系统地总结了有关身体和性的审美实践的技巧、技术、策略和程序。

关照自身的身体和性的方式及技巧，表现了身体和性的主人的文化修养状况和程度，也决定于其主人的整个生活风格及审美水准。但是，如前所述，身体和性及其各个部分有其自身的审美标准，也有其各自的审美训练和加工的特殊方式。一个人究竟以什么标准衡量自己的身体和性的美，直接地表现了他自身所处的社会文化条件、受教育的程度及其自我塑造的手段、策略和技巧。一个男人想要什么样的健美胸脯、什么样的腰围和腹肌，以及其他等等，都依赖于他自身的审美标准及其训练程度。同样，一个女人究竟要塑造什么形状的胸脯，也同她日常生活的习惯、爱好以及风格有关。不但如此，而且，每个人的身体和性的审美标准及状况，也会随其自身的社会文化

条件的变化，随其自身的禀性、性格及爱好的转变而发生变化。

所以，为了创造和改进自身的身体和性的审美价值，既要进行肉体和性的方面的健身训练和多种多样的体育运动，又要同精神和思想方面的修养和陶冶紧密联系起来。身体和精神的训练既有联系，又有区别。更确切地说，两者是以一定的距离而相互关联地对身体和性的审美意义发生影响。身体，特别是身体中的性的部分，同人的心灵部分始终都以一定的距离（间隔）而相互影响，以至于两者这种特殊的关系形成一切人类文化的基础。所以，在讨论身体和性的审美实践时，不能不充分考虑到两者的“距离艺术”或“间隔技巧”。这一技巧是身体和性的审美实践的重要内容。实际上，没有一种身体和性的审美实践不包含精神心灵方面的齐头并进的实践技巧。人在身体和性的方面的任何审美实践，都闪烁出心灵之光并流露出情感。

身体的实践当然包括身体和性的方面的体操（gymnase）、竞技运动（athlétisme）等体育训练（exercice physique），以及各种各样的健身运动。（Foucault, 2001: 408-409）这些体育运动和操练也为身体和性的审美能力的再生产创造了良好条件。身体的健美及其技巧，是身体和性的审美价值的一个构成部分，同时也是精神、思想和生存风格的产生基础。

身体和性的健美，当然并不是单纯靠身体的运动和训练，而且还同整个生命体的文化修养及精神陶冶紧密相关。

进行必要的旅游（voyage; tourism）和休闲（loisir）活动，是改善和提升身体和性的审美能力的有效途径。（Foucault, 2001: 360-361; 448; 474）

身体和性的美同生活风格、气质、文化爱好，以及个人最细微的心灵结构及其运作保持密切关系。

## 第二节 异性恋、双性恋、同性恋、少年恋、自恋的美学

### （1）性爱是审美情感和审美意识的集中表现

福柯在他的生存美学中所涉及的性和性爱，不是单纯指一般人所理解的爱情、性接触和性交，而是人所特有的一种创造和再生产活动。它通过性生活前后及其实践过程，在肉体和精神两方面所感受到的快感愉悦，实现人对



生存美的鉴赏和逾越。换句话说，福柯所说的性和性爱，是在性的快感满足活动中，人的思想、心灵、情感和意志同肉体欲望交错运作，以实现人在其生存中所向往的审美创造。通过性的创造活动，人的生存完成一次又一次的逾越和超越，把人的生存审美活动不断地提升到更高的自由境界。

福柯认为，身体和性不仅是人的多种快感的真正源泉，而且也是社会的一个富有创造性的动力。“当人们对人们获得性自由的各种性行为方式进行探讨时，我们就不得不承认，我们今天所了解的性，已经越来越变成当今社会和我们这个时代最富有生产力的源泉之一。”（Foucault, 1994: IV, 736）因此，福柯认为，“善于充分发挥我们的身体作为多种多样快感愉悦形式的可能源泉，是非常重要的事情”（Ibid: 738）。

随着人类社会文化的发展和演进，人体越来越巧妙地将肉体欲望、感性愉悦同精神思想方面的超越快感结合在一起，从而使人类终于找到了一种特有的高级生存方式，即**爱情**（amour）。

爱情在人类群体生活中的出现，把人生之美推上一切动物都望尘莫及的巅峰，使人在普通的日常生活之外，又能通过爱情生活实现一种尽善尽美的创作境界。从人类性爱发展史来看，性爱原本是由人类本身进行生命繁衍的需要而自然产生的本能欲望，但与此同时，它在人类社会的演进过程中始终不失为爱情和整个文化的真正根柢和最原始动力。对于人来说，性爱和爱情，虽然意味着身体和性的倾慕和交流，但同时又包含着环绕身体和性而产生的一系列精神和心理方面的复杂交错关系。自从有了爱情和性爱及其多样化，人类社会和文化生活的内涵进一步充满了令人幸福的意义：惨淡而平庸的人生从此变得浪漫鲜艳，使人厌烦的循环式的日常世俗生活终于掺入了新的生命节奏，转化成为充满希望和理想以及具有吸引力的绚丽世界。爱情把人引入由梦和醉所合成的**诗意生存境界**，让人既享受令人神魂颠倒、身心迷乱的良辰美景，以高潮迭起的审美快感一次又一次地欢度刻骨铭心的幸福时光，同时又难免承受终生难忘的精神折磨和使人战栗不已的严峻考验；既有卿卿我我、情意绵绵的亲切涟漪，又时时陷入铿锵炽热的情欲交火场面。爱情确实开创了人的普通生活所达不到的审美内容、形式、气韵和氛围，也在情感意志方面赋予人本身尝试出生入死的自由超越的新时机。爱情在美化生活的同时还强化人的生活意志、冒险精神和创造能力。正是在爱情中，人遭遇日常生活中从未经历过的情感汹涌澎湃的生命旋涡，并由此而被赋予创造

的可能性。也正是性爱中的这些复杂的情感快感和精神炼狱，成为创造的强大动力和温床。

为了深入探讨性爱的伟大深奥的性质，福柯曾经反复比较人在性的交往过程中所产生的各种情感。在一次与德国电影导演的对话中，福柯讨论了爱情和激情的区别与相互关系。（Foucault, 1994: IV, 251）人在性爱中的感情是非常复杂的。激情是其中的一种。福柯认为，爱情既含有激情，又不同于激情。他说，激情是一种特殊的精神状态。一旦堕入其中，人就从自身中被吸拔出来，忘乎所以、不知所措，也不知所以然。（Ibid）这是一种永远流动的精神状态，但又没有固定的前进方向。但它毕竟一直在流动中，慢慢振荡于高潮和低潮之间。然后它自己又会缓和起来，恢复正常的感情。

性爱和爱情是人的审美情感和意识的集中表现。因此，在性爱和爱情中，最典型地体现了身体和性的肉体本能欲望同情感和文化的文化因素之间的复杂交错关系，同时也显示出这些复杂关系在文化创造方面的重要作用。所以，随着文化的演变和复杂化，人们也在爱情形式和性爱方式的多样化探索中，开创了越来越广阔的自由生活场域。与此同时，身体和性的本能欲望及其物质性功能，也同精神和思想方面的快感、感情及超越心理产生了更紧密而曲折的新关系。个人的生命及其创造活动也因此而日益丰富起来。

性爱是达到欲望快感的重要途径，也是陶冶、提升人的审美精神境界的主要领域。

## （2）性爱的多种形式及其审美意义

进行性爱，在性爱及其高潮中达到欲望快感的满足，实现精神和文化方面的超越欲望，不但是人之常情，无可厚非，而且，也是寻求自由的一种表现。人类性爱的本质不同于一般动物的地方，就在于追求自由。只有像柏拉图那样的绝对唯心主义者或中世纪教会的愚昧统治需要，才对性爱和爱情进行各种限制，并制定一系列禁欲主义的相关规则。在柏拉图以前，苏格拉底本人曾经在其生活实践中贯彻一种非常灵活而巧妙的性爱艺术，并把性爱艺术当成生活艺术的一个重要表现。性爱，作为人类身体本能欲望以及精神创造和文化发展的基本条件，不论就其快感满足要求，还是就其精神超越层面，都不应该有固定的形式，不应受到任何特定的规范和规则的限制，更不

应以任何人为分类的手段，而对其中的不同形式给予贬低或侮辱。也就是说，人类性爱就其本质而言，应该是自由的、快乐的和审美的。

人类性爱从社会产生开始，就存在异性恋（hétérosexualité）、同性恋（homosexualité）、少年恋（l'amour des garçons）、自恋（narcissisme）、自慰（masturbation）等多种形式。（Foucault, 1994: IV, 320-337）所有这些都是自然的现象，不值得大惊小怪，更无须以任何人为的强制性手段进行区分和分类，给予不平等的待遇。进行多种形式的性爱，首先表达了不同种类、不同性格和不同欲望的人的需求和行动的自由。人们有充分的自由选择自身实现性爱的方式。同时，任何性爱，只有在充分自由的条件下，才有可能实现其最高程度的快感，也才有可能由此实现自由的创造。福柯针对美国作家博斯韦尔（John Boswell）专论西方同性恋史的著作《基督教、社会宽容与同性恋》一书的发表，明确地肯定当代社会中出现的多种性爱形式，并认为任何一种性爱形式，不但都有其存在的理由，而且也有其自身的审美价值，甚至有其政治价值。对于福柯来说，针对社会制度对性爱活动的强行干扰和控制，必须敢于进行各种“逾越”的性爱活动。这些逾越的性爱活动本身，就是一种具有政治性质的性活动，是用来对抗传统的性爱规范的有效政治斗争。对福柯来说，有意地进行多种“反常”的性活动，是改造现存社会政治制度的有力行为。

性爱形式的多样化，是人类在其文化发展过程中所不断创造出来的生命生存模式。第一，它是个人实现和达到性爱快感的自由，显示了个人自身选择其满足性爱快感形式的自由，同时也包含着对于其个人整体生存自由的选择权和实行权。第二，实行不同的性爱形式，本来只是为了达到个人性欲快感（plaisir sexuel）的满足，纯粹是属于私人领域的事务，与整个社会的利益毫无关系。在任何情况下，性都是属于自身。而且，多种性爱形式，充其量也只是在性爱的各个相关者的范围内进行。只要他或他们个人出于自愿，并感到满足，能够实现他们所期望的超越审美欲望，就无害于社会。他人和社会无权干预，更不应以任何与性无关的因素和力量进行强力的限制。恩格斯在谈到未来人类性自由时说，真正的性自由，就是完全从性爱的单纯观点进行性爱。一切与性无关的经济、政治、文化等因素，都应置于性爱的范围之外。也唯有在这样的情况下，才谈得上真正的性自由。（Engels, 1891）只有在社会物质和文化条件得到充分发展的时候，才有可能实现纯粹性爱的自

由。第三，任何性爱形式都具有审美意义，都可以在美化人生的过程中发挥其特有的贡献。每一种性爱形式，都为个人的肉体和精神两大方面提供其独特的、不可替代的审美快感，因而也具有其自身的审美价值。多种性爱形式的存在、实行和比较，只能扩大人生审美快感的范围，为建构多种性爱文化开辟更广阔的可能视野。第四，各种性爱形式属于个人自身生活方式和生活风格的一个领域，有助于整个社会和文化开创多元化和多样化的审美园地，并为未来多种文化和多种生活方式的建构提供新的基础。第五，多种性爱形式有利于满足不同个人的性爱要求，因而其存在和实现可以关照不同个人的性要求和审美风格，将促使整个社会更好地协调起来。第六，各种性爱形式的出现本身就是人类审美超越的表现，它们是人在性爱方面呈现不满足感的表现和一个结果，也是人在性爱方面进行创造和探险的鲜明尝试。既然人的审美超越性是无限的和无止境的，那么，在性爱方面人类绝不会满足于异性恋的形式，势必寻求越来越多的形式，在所谓“正常”的性爱形式之外开创性爱的更多的可能性。第七，福柯认为，任何对于性爱形式的控制和规定都来自社会政治统治的利益需要，所以，这些规定本身总是试图把性爱问题归结为社会政治问题。福柯指出：“所有对性爱方面的压制，都存在更加复杂的政治策略背景。……而且，不仅如此，在压制之外，还同我们社会的其他更复杂的问题相关。”（Foucault, 1994: IV, 530）所以，实行多种性爱形式，也是对于当代社会各种限制和规定的一种反抗途径。在20世纪60年代，当法国及西方各国发生学生运动时，造反的学生们就是以“性解放”和“性自由”作为基本口号之一，推动了当时的社会革命运动，对此后西方各国的社会改革产生了深远的影响。福柯和许多支持青年学生运动的思想家一起，当时都从理论和实际行动两方面，对学生们所提出的性解放的口号表示赞赏。

传统社会将性的欲望、快感满足及其表现方式加以模式化和规范化，在福柯看来，是为了宰制和控制人类的性活动，并通过对于性的宰制实现对于整个社会生活的控制。因此，西方现代社会的自然科学和人文社会科学对性欲快感的表达、实现和满足形式所做的论述，以及为此所做的各种“科学”规定及其标准化，在实际上就是为了实现对人们进行区隔、分离和限制的目的，以便统治者能够获得实施社会区分的标准，并完成他们的统治的正当化程序。这一切，就是福柯所批判的“生命权力”的策略。（参看本书第三章

第六节)按照自然科学和人文社会科学的论述规定,在性爱方面的标准形式,就是一对“合法的”男女之间的异性恋和异性交合,而一切同性恋和各种“非标准化”的性爱形式及其实行者,都被归结为“异常者”(les anormaux)。正如福柯所指出的,所谓“异常者”的形成过程,是同一系列有关控制机构和制度,以及一系列有关监视和分配的机制的建构相适应和相平行的。(Foucault, 1994: II, 822; 1999; 2003)在西方,从中世纪开始,统治者就提出了“异常者”的概念,并针对他们建立了一系列监控机构和程序,以便把他们排除在正常的社会之外。从16世纪开始,随着近代科学的诞生,“异常者”进一步受到严格的限定和控制。统治者把所有“异常者”称为“人间魔鬼”(le monstre humain)。“男女双性”(男女同体)、“同性恋”、“性倒错”、“性施虐狂”(sadisme)、“性受虐狂”等,一系列医学、生理学、心理学、精神分析学和精神病治疗学概念,都是在人类社会发展到规范化和法制化的时期才出现的现象。所以,那些“双性人”(阴阳人)(hermaphrodite)、“同性恋者”(homosexuel)、“性倒错者”(pervers sexuel)、“性施虐狂患者”(sadique)、“性受虐狂患者”(masochiste)等“人间魔鬼”,不但成为医疗对象,也成为惩治对象和监视对象。

当然,最普通的性爱表达方式首先就是男女间的爱情,是异性恋,因为它的本质,正如叔本华所说,是实现“种族意志”的唯一途径。马克思也指出,人自身的再生产是一切类型的社会再生产的前提。(Marx, 1843)因此,男女间的性爱自有人类社会以来几乎成为性爱的最普遍的形式。这主要指的是它已经成为绝大多数人的性爱形式,相对于男人与男人间、女人与女人间的同性恋来说,它是一种占统治地位的性爱方式。

所以,男女间的异性恋之所以成为绝大多数人实现性爱的方式,是因为性爱本身本来就是以人的肉体的性欲快感需要以及身体生理结构的运作作为实际基础和自然动力。在此基础上,人类文化的发展促使肉体性欲快感的自然本能,同精神心理方面的审美超越欲望越来越完美地结合起来。因此,男女肉体在解剖生理方面(包括第一性征和第二性征)的巧妙差异以及由此差异所产生的异性美感,促使两性个体之间最有可能产生爱慕和鉴赏。正如弗洛伊德所说,“美和魅力是性对象的最原始的特性”(Freud, 1910)。

长期以来,异性恋在传统社会中被强制地采取了一男一女的相爱及结婚形式。但实际上,两性的性爱形式除了固定地在一对男女之间进行之外,也

可以在不固定的成对男女间进行，只要双方都表现爱意或相互倾慕。福柯认为，异性恋不应该只能在固定的一对男女间发生，而是可以在非固定的成对男女间进行，只要性爱的发生和实行都使双方达到性快感的满足，有助于个人在身体和性方面的审美超越的全面实现。所以，即使是异性恋，也可以采取多样的灵活相爱方式。同样是异性恋，有的采取婚姻或建立家庭的方式，有的采取同居的方式，有的只是相互爱恋，既不结婚，也不同居，而是采取“精神恋爱”的方式，还有的是在多个异性个体之间，或者在法定夫妻和多个情人之间，进行多对象的非成对固定的性爱形式。在夫妻之间，情人（l'amant; l'amante; la maîtresse）的介入具有特别的审美意义。西蒙·德·波伏娃（Simone de Beauvoir, 1908—1986）在她的小说《女客》（*L'Invitée*）和理论著作《第二性》（*Le Deuxième Sexe*）中，都指明情人存在的审美意义。波伏娃说：“男人希望他的情妇，既像他的妻子一样完全属于他，又要像陌生人那样，时时处处给他提供新鲜的感觉。他要她完全依据他的梦想出现在他的眼前，又要常常令他出其不意，提供足够的刺激。”（Beauvoir, 1967）按照波伏娃的看法，情人之所以可以为性爱带来独特的审美价值，主要是因为情人具备妻子和陌生人的双重身份。她的这个独一无二的特征，显然是文化方面的性质，显示了人追求性爱快感的“好奇”本质。身体和性的审美快感，必须介入越来越多的好奇因素，以有利于推动性爱快感从一个层次超越到另一个层次。当然，情人，并不只是女性，也可以是男性。也就是说，女人，如果她是真正自由的话，完全可以像男人那样，在寻求情人中实现其性爱快感的不断超越。

当然，男女间的异性恋在整个社会中占数量上的优势，并不意味着它是唯一“合法”或唯一“正常”的性爱。也就是说，不能以数量上的优势作为借口，将少数人的同性恋或其他性爱形式视为“不正常”、“异常”、“不合法”，或甚至以带有侮辱性的“性倒错”、“色情狂”等概念加以指责和进行社会迫害。

同性恋是人类性生活多样性和活泼性的一种正常表现。福柯认为，同性恋并不神秘，它是如此简单，以至于可以说，它无非是一种极其单纯的欲望快感罢了。同性恋的出现只能进一步表明性的选择的自由的重要性。（Foucault, 1994: IV, 322）福柯在评论英国思想家多维（K. J. Dover）关于古希腊同性恋的研究著作时指出，这本书的出版使我们知道，在古希腊和古罗马，人们从来没有把性行为分割成同性恋和异性恋。这种分割的做法，对古

代希腊罗马人来说，是绝对不妥当的。（Foucault, 1994: IV, 286）同性恋是非常复杂的问题，绝对不能以单纯的道德标准对它作判断。古希腊罗马人很明确地把同性恋，以及男人对于少年的爱恋同道德问题区分开来。同时，同性恋问题是属于个人隐私问题，绝对不能同个人的身份联系在一起，也与人的职业无关。任何人都没有权力借助所谓的同性恋问题干预私人的性生活，也不应该过问个人在性的方面的隐私。（Ibid: 163）实际上，同性恋并不是因为个人欲望出了问题，而是表示个人在性的方面欲求的可变性和可选择性。（Ibid）

在古希腊，同性恋是很普通的事情，但人们对同性恋的看法和现在完全不一样。严格地说，在古希腊时期，男人对于少年的爱恋，即所谓“少年恋”是属于友谊的范畴。古代的少年恋同现代社会中出现的“恋童症”（*pédophile*）毫无共同之处；因为前者是讲究感情、精神交流和审美共享，不涉及肉体伤害的问题，而后者是以野蛮的虐待方式残害儿童。

不论在阿里斯托芬、色诺芬，还是在柏拉图的著作中，都用相当多的篇幅描述和歌颂同性恋，甚至将男人之间的同性恋赞颂为英雄们所固有的品格。在柏拉图的《对话录》中，苏格拉底等思想家都有同性恋和少年恋的倾向和实际活动。苏格拉底认为，只有具备英雄本色的男人，才有胆略和智慧过同性恋的生活。过同性恋的生活，不仅必须具备豪迈崇高的气魄和情操，而且还要懂得实施巧妙的艺术和技巧，要善于运用实践智慧。苏格拉底非常喜爱年轻漂亮、英姿貌美而又聪明能干的青少年。苏格拉底选择学生的标准就是英俊、勇敢和有智慧的“帅哥”。他的优秀学生，例如亚西比德、色诺芬等，都是属于这一类型的人。据第欧根尼·拉尔修（*Diogenes Laertius*）说，色诺芬大约是在二十岁从学苏格拉底。当时他是一位俊美谦和而又有智慧青年。有一次，苏格拉底在雅典的一条狭巷里遇到他。苏格拉底为其美貌及气质所诱，有意地以他的手杖挡住色诺芬的去路，问他哪里可以买到生活用品。然后又追问他：“在哪里可以学会成为善和美的人？”色诺芬回答不上，苏格拉底便说：“跟我来学吧。”从此，色诺芬投靠苏格拉底的门下。（*Diogenes Laertius*, 1972）苏格拉底对他的英俊学生从不掩饰其爱慕之情。苏格拉底还在授课时大谈同性恋的乐趣。

同样地，色诺芬在他的《经济篇》中说，在古希腊，少女未出嫁时往往被严加管束，即使在出嫁之后，女人也只能从事家务，完全被排除在社会生

活之外。因此，爱情和友谊，包括同性恋，只能在男人中间存在。（Xénophon, 1949: 3; 7）但柏拉图在《会饮篇》中生动地讲述了当时希腊人中间所流行的爱情的多样性和活泼性。在这篇对话录中，柏拉图既谈到对于肉体美和性器官的爱慕，也谈到精神上对于真善美的爱；既谈到男女间的爱情，也谈到男人与男人、女人与女人之间的同性恋。现代人把幻想中的爱情比喻为“柏拉图式的爱情”，纯粹是从柏拉图的唯心论哲学加以简单推论的结果，完全是一种误解。如前所述，古代所说的同性恋、少年恋等，并不是如同现代社会中所看到的那些形式。福柯说，通过他的研究，古希腊和古罗马确实存在一系列有关同性恋的理论论述，包括从柏拉图到普卢塔克和吕西安（Lucien de Samosate）等人。（Foucault, 1994: IV, 287）古代希腊罗马人通过同性恋和少年恋所追求的，首先是精神和文化方面的审美快感。他们把同性恋当成一种生活方式或生存艺术，当成一种友谊。

正如我们已经在本书第一章第三节的第六小节中所指出的，福柯本人是同性恋者，他同一位年轻的哲学系学生丹尼尔·德斐特（Daniel Defert）从1963年至1984年他逝世为止，在一起过着同居式的同性恋生活。在谈到福柯自己的同性恋时，他指出，同性恋并不是非要采取成对生活在一起的形式，它毋宁说是一种生存方式。（Foucault, 1994: IV, 163）如果说，现代社会中，在相当多的一些男人之间，在他们的家庭、职业和同事关系之外，还存在“裸体”关系（*relation à nu*），那么，这说明在许多人中间还存在欲望和忧虑的问题。但对于同性恋来说，并不存在固定的性爱形式，也不严格地要求双方的性爱一定要维持稳定或长久。任何时候，不论时间长短，都可以在同性之间发生爱慕和性爱，而且，其性爱的形式可以是性交，可以是相互抚摸，也可以是别的其他形式。（Foucault, 1994: IV, 164）如果说，人类的性生活具有多样的自由形式的话，那么，同性恋本身作为人类性生活的一种正常表现也是以多样形式表现出来。从这方面来讲，必须进一步从艺术和审美的角度探索同性恋的多种实行形式。目前的同性恋可以是在同代的同性之间，也可以在不同代的同性之间；既可以采取每一方固定角色的方式，也可以采取角色变换或不固定角色的方式。在同性之间做出相爱动作时，要讲究艺术审美意义，才能使同性恋变成审美生存的一个途径。

福柯认为，同性恋既然是一种很自然的爱情和性爱活动，就应该任其自由进行，并不需要任何外来的干预和限制。福柯还特别强调：同性之间的相



爱、拥抱和抚摸，是一种艺术。（Foucault, 1994: IV, 315）“我认为，同性恋运动所需要的，与其说是关于性的科学或某种科学知识，倒不如说是一种生活的艺术。性构成我们的行为的一部分，是我们在这个世界上所寻求的自由。”（Ibid: 735）作为一种生活方式和生存形式，作为一种文化，同性恋不应该受到任何限制。（Ibid: 292）相反，倒应该把选择同性恋当成自身生存方式的一种创造。也就是说，人们完全有理由通过性、通过不同的性爱方式的选择和实行，来显示自身的生存艺术，表示自身有能力和有魄力通过性的自由选择不断探索、创造和发明一种崭新的人际关系。（Ibid: 295）显然，福柯是从生存美学的角度探索和研究同性恋，把它当成审美生存的一种表现。

当然，同性恋不是男人的专利，而是完全允许在女人之间进行。福柯肯定女人之间的性爱的自然权利，并认为，女人之间的性爱甚至比男人之间更加丰富，特别是在女人的身体关系方面。（Foucault, 1994: IV, 166-167）

至于自恋，包括儿童的自慰（masturbation），更是属于纯粹的私人事情，是个人选择性爱快感满足途径的自由。福柯尤其谴责现代社会对于儿童性爱形式的干预。他认为，对于儿童自慰的惩罚是极其野蛮和残忍的。（Foucault, 1994: IV, 530-531）儿童或青少年的自恋（包括自慰）本来与道德和健康问题无关。福柯指出，正是为了实现对于青少年和儿童的全面控制，生命权力才发明了一整套监视和宰制儿童和青少年性活动的制度和策略。（Foucault, 1999）

福柯还为此进一步谴责现代社会各种对于性爱形式的管制和惩罚制度。福柯认为，父母对于自己的子女的性爱快感的关心，不能以各种借口或禁律加以阻止。与此相反，应该鼓励父母关心自己的子女的性爱问题。这种关爱不仅是道德问题，不仅是父母应尽的义务，而且也是一种满足快感的途径，是父母给予子女的性礼物（*gratification de nature sexuelle*）。（Foucault, 1994: IV, 531）

### （3）性爱艺术及美学

满足性欲快感，实现审美超越，并不是一件简单容易的事情。人人都有属于自己的身体和性，也都可以自然地和本能地学会并实行身体和性的快感

满足形式。但福柯认为，身体和性的快感的满足，并不一定包含性的审美意义，并不意味着实现了性的艺术。人对于自己的性爱快感的要求，并不仅仅限于身体和性方面的快感满足，并不仅仅归结为性器官之间的肉体交接，而是寻求身体和精神方面的更高审美超越，隐含着对于新的文化创造的自由追求。而且，身体和性的审美价值基本上是由两大方面的因素构成。第一方面是身体和性的物质、生理和生物学结构及其相互关联所形成的整体美；第二方面是身体和性的情态、举止、文化修饰以及风度气质的无止境陶冶。在审美创造和鉴赏过程中，上述两者往往浑然一体、难分泾渭，形成巧妙的连续性审美情势和过程。这是人的身体和性快感不同于动物的地方。因此，使身体和性的快感达到满足，使性爱达到一种艺术境界，必须积累和总结经验，认真学习和交流，进行多方面的探索和创造，特别要讲究性爱过程中的各种内外环境和内心境界的塑造，深刻体会、斟酌以及消化内外环境中各种引起灵感、足以刺激和促进快感的审美因素，尤其重视感情、风格、气质和气韵等文化因素的装饰、交融和灵活运作，以便使每一次性爱实践都成为个人自身探索生存艺术的创造性实践。（Foucault, 1994: IV, 533）所以，身体和性的快感满足问题，是生存美学中极端重要，也非常复杂的事情。

在生存美学看来，每次性爱实践不论采取什么形式，也不管是在什么环境下进行，都应该尽可能成为一种生活方式和生存美学的表演活动，成为一种艺术创造活动，也成为向一种新的审美生存境界的超越。（Ibid: 163）古希腊罗马的杰出人物都极端珍视自身的每一次性爱实践，把每一次性爱实践当成自身进行自我陶冶的独特机会，使每次性爱实践都成为最大限度进行再创造的时机。因此，性爱并不只是为了满足快感，而是为了把握和发挥富有审美意义的创造活动。

如前所述，人不同于动物的地方，就在于其身体和性的快感满足并非单纯靠肉体接触或性器官的交接就足够了。人体既然不只是由生物学意义的物质器官所构成，而是有情有欲、有体有态、有形有神、有灵有思想的生命体，是由各种不同个性的欲望、思想、情感、气质和爱好所构成的象征性文化单位，又是试图通过审美实践不断实现其审美超越的自由探索者，那么，人在性爱实践中所需求和期望的，并不单纯是表达、寻求和满足自己的情欲，而是为了一再、无止境地、循环地和创造性地实现自身的审美实践。对于人来说，身体和性的审美鉴赏和创造，在很大程度上，决定于文化因素的

介入和运作，决定于个人自身在身体和性爱实践中的创造性精神。正因为这样，身体和性的审美过程类似于艺术创造和审美过程，也似乎接近于象征性符号的沟通活动。其中身体和神态的联合表演，在性爱对象之间形成数不尽的内涵交流，使两者能够在极其灵活的无限深度内相互交融和相互渗透，以多层次的快感循环更替一次又一次地寻求不同种类的审美快感自由。那种把性爱只是当成“两人间”的肉体关系，把两性关系当成“两人世界”的说法，是极其狭隘的爱情观点。身体和性的审美关系远不只是由“两人世界”所构成。为了使身体和性的审美快感能够一次又一次地创造审美奇迹，跨越“两人世界”是完全必要的。

实现相爱的个人之间的性审美快感，存在着许多复杂的因素。性爱好像饮食一样。动物只把饮食当成满足食欲的手段，因此，它们在进行饮食时狼吞虎咽，不加仔细品尝，更不讲究饮食方式、环境和气氛。人却不一样。人要讲究饮食种类、方式、环境、气氛，还要把饮食同审美、气质培养和精神超越的过程联系在一起。所以，相爱的人相聚饮食时，要讲究饮食灯光、装饰和环境气氛，也设法寻找有意义的节日：或者在花好月圆的浪漫环境中，或者在布满艺术装饰的餐厅里，或者在富有历史文化背景的地方，挑选饮食种类，细嚼慢咽，交错着情话绵绵的动听沟通，如此等等。性爱比饮食过程更加复杂，应该包括更复杂的艺术形式。例如，首先，是双方对于对方身体和性的视觉方面的审美快感。从最早的人类祖先开始，当人学会直立行走时，性爱对象之间的首要审美快感的发生，就是对于身体和性器官相互观看，并对身体的曲线美和性感进行审美品味和端详。随着人类文化的进化，性爱的观看重点逐渐地从最显眼的上身和性器官转移到全身，特别是转移到与文化相关的“第二性征”以及情感、气质、举止和风格等所谓“第三性征”方面。而到了发明服饰和化妆艺术之后，性爱的注意力也转向富有表情的脸部和全身体态神韵的变化。爱情往往就这样从含情脉脉的对视所引起的性感吸引和鉴赏中发生，随着情话的传达、周遭环境的刺激和引诱、各种远近文化因素的介入、口唇间的热吻、擦鬓贴颈、全身拥抱抚摩，体会个人身体的温度、味道和柔软性以及粗细软硬状况，激起全身性欲和情欲的震荡和亢进爆发。其实，人的身体的任何部分，都在身体和性的审美实践中扮演着不同的特殊角色，并相互配合，使每场实践都含有其特殊的审美意义。一个真正成功的性爱实践者，在其性爱活动中所实现的创造性艺术审美活动，可

以促使身体的每一个器官和每一个细胞都具有永远值得回味的独特故事。人的美貌，已经远远超出脸部曲线结构美的范围，真正成为全身体态、容貌、表情、神色、气质和举止的性爱表达和沟通的信道。由此可见，生存美学所探索的一系列性爱艺术形式和审美途径，对于真正试图寻求生存自由的人来说，简直是不胜枚举，有无限的开发创造的空间。说到底，性爱艺术和美学，并不是可以通过描述和列举的方式穷尽的。性爱艺术和美学，作为人的创造精神和文化生命的一个重要构成部分，只能靠个人自身去创造、体会、品尝、鉴赏和实践；而这一切，只有个人自身在身体和性的实践中反复认真总结和学习，才能逐步提升，并使自身最终熟练地进行身体和性的艺术和审美实践，为进一步将这方面的经验纳入生存美学实践经验的总体，丰富自身整个审美生存的内容，开辟数不尽的发展可能性，奠定可靠的基础。

福柯还特别强调，熟练运用性爱艺术，要善于发挥语言文字在性爱中的功能。最懂得性爱艺术的人将语言文字的游戏掺入性爱游戏中，发挥语言使用艺术的弹性、伸缩性和褶皱性，使用语言文字的召唤和命名功能，把整个世界和历史都召唤到性爱的过程中，让文化和历史在性爱中融入和表现于身体和性的相爱动作，从“两人世界”出发，跨越现实和身体的界限，到神奇的幻想世界和历史场域遨游，以便实现无限扩大的审美超越，并使审美快感由近及远，又从远处拉回，似乎陷入由无数文化情节所构成的层层快感的旋涡，演奏出可歌可泣的性感高潮迭起的交响曲。

德国电影导演维尔纳·斯洛德（Werner Schroeter）在其所导演的影片《玛利亚·马里伯兰之死》（*La mort de Maria Malibran*）中，试图表达一种真正的爱情。在同福柯的一次谈话中，斯洛德认为，真正的爱情并不是普通人，特别是年轻人所想象或追求的那种仅充满“浪漫”和快乐的过程，而是必须经过折磨、反复撕裂、辗转于炼狱和天堂之间，以及悲欢离合的痛苦历程的悲剧。只有人间悲剧才是真正的爱情的原型和理想。斯洛德说，他所主张的那种真正的爱情，是一种“迷失的力量”（*l'amour est une force perdue*），因为它只存在于单个人之中。真正的爱情从来都不会是相互的，而只是单方面的。所以，它将会瞬间消失。它将变成永远的痛苦、绝对的虚无，就像生与死那样。这就是为什么真正懂得爱情的作家和诗人，如克莱斯特（Kleist）和荷尔德林等人都最终走上了自杀的道路。（Foucault, 1994: IV, 254）爱情越真、越浓，就越不可表达、越失落、越失去方向，也无法在固定的对象和

固定的方式中成全它。它像飞沙走石、飓风、泥石流、洪水猛兽和熊熊烈火那样，试图吞噬一切，却永远不满足于单个的具体对象。爱情是真正最能体现审美的力量，因为只有它才典型地表现出审美超越的最高特性：寻求最高自由！就像一切“绝对”一样，真正的爱情从来不打算成全自己，因为它最懂得被成全的痛苦。福柯在对话中时时表达他个人对爱情、性和同性恋的看法。从福柯的对话中，可以概略地体会到他对爱情、性和同性恋的复杂态度，也可以由此进一步理解到性爱艺术的复杂性和高难度。

首先，不可否认，任何真正的炽热的爱情总是包含着“激情”（*la passion*）。什么是激情？福柯说：“激情是一种使人堕入情网的精神状态，它占据和征服了你，压在你的双肩上，既停息不下来，又不知源于何处。实际上，你无法得知它来自何处。激情就是这样突然出现的。它是永远运动的状态，但又不朝向一个固定的方向。它有时很强烈，有时变弱，有时则白热化。它浮动，在两点之间晃动，来回寻找平衡。它是由于某种不明不白的理由，很可能是由于惰性，而持续不稳定地在一系列瞬间中构成。总之，它探寻着，维持下来，而又消失掉。激情为自身创造了一切必要的条件，以便持续下来，但同时又自我毁灭。在激情中，人们并不盲目，但陷入激情中就失去了自身；你将在寻求你自身的过程中迷失方向。在激情中，你将完全以另一种观点看待一切事物。”（Foucault, 1994: IV, 251）因此，激情，对人自身来说，是一种考验。人实际上无法完全逃避或控制激情，因为它确实带有相当程度的神秘性。但在生存实践中长期经历生存美学的自我训练和熏陶的自身，可以在自身经验的引导下，灵活地对付激情，甚至同它进行游戏式的沟通和交流，在一定程度上控制和利用激情的发生，把自身的生活引入旋涡中，尝试惊险的滋味，并由此积累更丰富的生活经验。

对于激情，既要逐渐地学会回避，又要善于掌握和操作，使自身避免盲目地陷入激情。为此，福柯还是赞赏斯多葛学派的生活艺术，即尽可能使自身成为驾驭情感的能手，在许多情况下，要时刻训练自身心灵的宁静和豁达，善于在复杂的环境中保持自身心灵和情感的沉着，甚至可以控制自身的精神状态达到静如止水：任凭外界惊涛骇浪，无动于衷，泰然自若。这就是生存美学实践智慧所要追求的一个基本课题。（Foucault, 2001: 326-328）

同样，通过激情，福柯还进一步分析了一般欲望、同性恋、受虐狂和施虐狂中所包含的“痛苦与快感”（*souffrance-plaisir*）的复杂构成。福柯指出，

激情包含“痛苦与快感”，虽然完全不同于欲望、同性恋、受虐狂和施虐狂中所呈现的“痛苦与快感”，但“痛苦与快感”在本质上是两个相互紧密关联的东西，而且，两者往往循环地以不同形式和不同程度显示在相爱的人们之中。(Foucault, 1994: IV, 251)

## 第十二章 生活的技艺和风格

生活的真正价值，就在于它的艺术性；人类生活之所以优越于其他生物的生存，就是因为人生在世，始终都有可能成为充满创造精神的艺术作品。尼采早就说过：“且让我们如此地设想自身：对于艺术世界的真正创造者来说，我们就已经是图画和艺术投影本身，而我们的最高尊严就隐含在艺术作品的意义之中；因为只有作为**审美现象**，我们的生存和世界，才永远充分有理。”（wohl aber dürfen wir von uns selbst annehmen, daß wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projektionen sind und in der Bedeutung von Kunstwerken unsre höchste Würde haben-denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt...）（Nietzsche, 1871. In Nietzsche, 1980: I, 40）

### 第一节 生活本身就是艺术

**生存美学**的提出，意味着福柯将生活和人的生存当成一种具有审美价值的艺术实践。这就是说，生存和生活在本质上是美的。

生存美学的生活意义，早在古希腊的马其顿统治时代，就已经在当时流行的生活箴言中显示出来。马其顿人往往把耕田和经营农业交付给他们的奴隶，而不是由他们自己来承担。马其顿人这样做的唯一理由，就是“关怀自身”。他们需要用他们的全部精力来“关怀自身”，因此把沉重的农业劳动交给奴隶去完成。他们认为，关怀自身是一种值得他们自豪的生活特权，是他们优越于奴隶的标志，也是必须全力以赴、全心投入的神圣不可让与的事业，必须努力保护、维持和创新，使自己更集中和更有效率地关怀自身的生活，实现生活的美学化。一个人的生活品质 and 美感，就在于有能力充分利用他人和他物，充分发挥自己所占据的社会职业的一切潜在能量，使之成为自身

生活品质和美感的不断提升服务。财富、社会地位以及生活环境的有利条件，都应该用来为关怀自身的目标服务。只有这样，才有可能把自身生活变成艺术创造和满足欲望快感的享受乐园，变成充满美感的生命活动空间。因此，在罗马拉丁原文中，所谓“休闲”（loisir），就是关照自身的最好时间。关照自身是一种艺术享受，也是美的鉴赏过程。它是实实在在的休闲和享乐。

就连劳动和各种工作活动，也是艺术创造和生活美的享受过程。色诺芬曾经很明确地把“关怀”（epimeleia）比喻为从事农业的家长的劳动和工作本身。所以，关怀就是劳动，就是工作，就是实践。正因为这样，生存美学所要求的“关怀自身”本来就是生活实践本身，是带有艺术创造意义和具有美感享受乐趣的实际活动。所以，福柯说：“当古代哲学家或思想家告诫人们要关怀自身时，他们不仅劝导人们要关注自己，避免错误或危险，善于保护自身，而且，还要关注一切活动，恰当地处理自己的生活实践。可以这样说，在整个古代哲学中，关怀自身曾经被理解为一种义务、一种技巧、一种基本的责任以及精心思索而创造出来的一整套程序。”（Foucault, 1994: IV; 355）

马克思早在撰写《经济学哲学手稿》时，就已经很深刻地指出了人的生活所含有的美的价值。人不同于动物的地方，就是以艺术的眼光和感情，进行他的生产劳动和日常生活活动。所以，在人的劳动产品中，显示出劳动过程中人对于美的追求精神及其美感鉴赏能力。（Marx, 1844）

如前所述，在西方文化史上，曾经很早就出现了生存美学。在古希腊时期，有一些哲学家和思想家曾经希望把人的生活看成一种艺术作品，把生活实践看做“一种生活的艺术”、“一种自由的风格”（un style de liberté）。（Foucault, 1994: IV, 731）但随着基督教道德在西方人生活中的渗透，古希腊那种生活理想已经不再存在了。至于现代社会形成以后，由于功利主义、实证主义以及各种各样的经验主义思想的泛滥，生存的美学的实践方式几乎已经成为不可能的事情。

人类生活不仅展现了艺术和美的多彩风格，而且也不停息地推动着生存美的自我创造过程本身，因为人的生活本身，一方面是具有审美超越本性的人自身对于美的渴望和追求，另一方面也是生存美本身的一种连绵不断的自我实现和自我更新过程。人类生活一旦失去美，就剩下干枯的形式和框架，



就同没有生命力的泥沙一样，任凭其周遭世界宰割和摆布，或者，等候他人当做一种工具或手段来使用。人的生存不同于动物，人与人之间的生存方式也不一样，所有这一切的决定性的因素就在于审美超越的不同表现程度。正如我们在前面一再说的，人的本性就是倾向于审美超越，并以审美超越而实现人自身及其生活环境的双重提升和更新。人是这样的生存物，它自身的生存及其审美价值决定于人及其环境的共时互动的审美改造活动。人离开了审美超越，就不再成为人。审美超越能力及其实施程度，决定了不同的人的生存价值。但对于人来说，只是实现人自身的单方面审美改造还远远不够；还必须同时地实现人与其生存世界的双重审美改造，才有希望使人的生存显示其审美意义，同时也呈现出其个人审美生存的唯一性。也就是说，人自身的生存及其审美性，离不开其生存世界的审美性及审美改造工程。这一切，都需要人自身在其实践中完成对其自身和对其生存条件的双重审美改造。在这一方面，福柯深受海德格尔的深刻影响。海德格尔在探讨生存的审美超越的性质时指出，审美是“**在世存在**”本身的本质性活动。海德格尔说，人是这样的存在者，他“向来是以在世界之中的方式而存在的存在者”（Heidegger, 1986 [1927]: 53）。“**在世存在**”这个概念本身，已经明显地表示了人的生存同他的生活世界之间的不可分割性。（Ibid: 53-55）所以，审美，作为人的生存的本质性活动，势必将人自身同他所生活的世界一起进行审美改造。在这个意义上说，**审美，是对于使人同其生存世界分割倾向的一种抗议和超越，同时又是为了实现这种超越而进行的创造性活动。**

正因为这样，生活之美并不仅仅局限于自身范围内的创造过程，而且，也呈现在自身与他人、与他物的相互关联的创造游戏活动中。因此，斯多葛学派的思想家们经常在他们的对话和著作中讨论处理自身与他人的关系的艺术，同时也探讨自身与周遭世界的完美关系的艺术。他们主张待人宽而不慢、廉而不判，对于许多生活问题，常与朋友如切如磋、如琢如磨，交流心得经验，共同提升。（Foucault, 2001: 169; 185-191）关怀自身和善待他人，这是一种生活的技巧和艺术。所以，福柯深入研究了“生存的技术”或“生活的技术”。（Foucault, 1994: IV, 215-216; 430; 463; 671）

福柯指出：“人们习惯于从人的生活条件出发，研究人的生存史。或者，寻求生存中所可能显示出来的心理史的进化过程。但我认为，也可以把生存当做艺术和当做风格，并由此研究它们的历史。生存是人类艺术最原始，但

又是最脆弱的天然材料，而且，也是人类艺术最直接的原料。”（Foucault, 1994: IV, 631）也就是说，生存本身就是艺术，就是风格的源泉和发生地，是人生风格创新的启发者和推动者，也是艺术创作风格的主要表演场所。

由于生存美学将生活本身当成艺术，当成审美的最主要表现场所，这就涉及艺术范畴的新争论。生活是艺术吗？如果生活就是艺术，那么，艺术本身又是什么？如前所述，生存美学的产生，实际上已经宣布了美学中“艺术”范畴的革命。生存美学并不否定艺术与生活的区别，只是强调艺术的生活化和生活的艺术化，并在此基础上，完成了艺术范畴的扩大化、模糊化和不确定化。在生存美学看来，艺术有广义与狭义之分；而且，两者之间不仅没有绝对的界限，还可以相互转化。人们往往只是狭义地理解艺术，因而把艺术仅仅归结为少数专业文化工作者的专利。但实际上，艺术本来就来自生活，并在同生活的紧密联系中得到不断的提高、加工和完善。艺术，并不停留在专业的文化领域，而是广泛地存在于生活之中。生活中的艺术不但不是乏味平庸的，而且还最有生命力和发展的可能性。生活本身的复杂性和曲折性，使生活成为艺术创造取之不尽的源泉，成为艺术本身最深厚的创作温床。同时，生活在其展现过程中不但为艺术创作提供丰富的灵感，而且也直接成为艺术创造的天然园地。转化成为艺术的生活，又反过来给予生活本身一种永无止境的自我更新动力，因为，正如普鲁斯特所说，“唯有通过艺术，我们才能从我们自身中走脱出来，让我们认识不同于我们所生活于其中的另一个世界，而在那里，我们将鉴赏到一种从未见过的、犹如月球那样的景色”（Proust, M. 1927: tome XV, 3, 43）。所以，罗曼·罗兰说：“艺术是生活的源泉。它是进步的灵魂，赋予心灵以最珍贵的财富，即自由。因此，没有别的任何人能够比艺术家更愉快。”（Rolland, R. 1932: 115）要使自身的生活变成富有审美意义的历程，就必须坚持进行艺术创造。真正的美丽人生，是进行艺术加工和持续创造的结果。因此，福柯的生存美学，要求人在其自身的一生中，对自己的生存内容、方式和风格，进行持续不断的艺术加工的实践活动。

## 第二节 生活的技艺

生存美学不是抽象的哲学信条，而是引导生活艺术化的美学原则，是探

索生存技术和生活技巧的学问，是审美生存的实际经验的实践智慧的结晶。福柯指出：“如果以为‘关怀自身’的原则是哲学思想的一种发明，如果把它当成哲学活动的箴言，那就是错误的。实际上，‘关怀自身’是生活的箴言，在更一般的意义上说，它在古希腊曾经被给予很高的重视。”（Foucault, 1994: IV, 354）

如何掌握满足快感的程度及方式，对于希腊人来说，就是一种生活的艺术。满足快感要恰如其分、恰到好处，不多不少、不快不慢、不早不晚。这也就是节制。但节制不是压抑欲望，而是使欲望的发泄和满足达到恰如其分的自然程度。所以，节制就是生活中的一种艺术。与此相联系，古代人一向把道德当成恰如其分的生活艺术。（Foucault, 1984a: 68-69）生存美学既然是关系到个人的实践智慧，需要通过极其个别性的经验，那么，它的实际表现和具体形态在不同的个人之间也是非常不同的。生存美学没有一种统一的格式或模式。不同的人有不同的生存美学；不能要求建构一种统一的生存美学原则，更不能要求所有的人都遵循统一的生存美学原则。

生存美学作为指导生活的艺术创造原则，要在实践中才能显示和不断更新。正如福柯所说，生存美学“是一种经年累月恒久不断的实践”（une pratique constante）（Ibid）。生活并不是一天两天的事情，而是一辈子都要时刻训练、精心体验和反复充实提高的生活技艺。福柯在1982年1月20日法兰西学院的课程中，强调“关怀自身”的生存美学并不只是为了预防和克服生活中个别时段的危机的权宜之计，而是要在一生中永远不停地坚持实行的审美艺术创造活动。（Foucault, 2001: 85-96）

福柯为了深入探讨生活的技艺性，曾经在苏格拉底与亚西比德的对话中，进一步分析生活技艺的重要性。福柯指出：不管怎样，尽管“关怀自身”已经变成哲学原则，它毕竟还是一种活动方式。“关怀自身”这个词，并不仅仅表示意识的一种态度或者指个人对其自身的关怀形式，而且还表示有规则的活动方式，一种包含一系列具体程序和具有目标性的工作技艺。（Foucault, 1994: IV, 355-356）所以，早在智者色诺芬的时候，就已经用“关怀自身”这个词，表示一家之主管理和指挥全家人进行农业劳动的技巧。后来，在相当长时间里，古希腊人常用这个词指生活技巧和艺术。生存美学的生活性和实践性在伊壁鸠鲁学派那里表现得尤其突出。伊壁鸠鲁在致美奈瑟的信中说：“关照自身的心灵这件事，永远都不存在过早或过迟的问

题。……因此，不论是年轻还是年老，都必须进行哲学思考。”（Épicure，1977：217，§122）伊壁鸠鲁所说的“哲学思考”，不是指抽象思维，而是“关照心灵”，也就是像临床医学所要求的那样，从“治疗”和“照护”的意义上理解“关照心灵”。这种“关照”是一辈子都要做的事情，同时也是非常具有技术性特征的具体操作过程和程序。同伊壁鸠鲁一样，怀疑派的皮浪（Philon，公元前13—公元54）也把治疗活动当成对于心灵的一种具有医学治疗意义的关照实践。（Philon，1963：105）

人的生存是在与其自身、与他人以及与自然的关系中实现的。这也就是说，人的生存是在关系网络中度过的。人生的艺术性，就集中体现为处理各种关系中的审美价值。人在其生存中，时时、处处必须面对各种关系（与自身的关系、与他人的关系以及与自然的关系）。艺术之为艺术，就在于当处理各种关系时，人有可能以其生存经验和潜在的能力，一方面顺利而成功地解决各种关系，另一方面又使自身获得最大限度的满足快感和富有鉴赏价值的美感。人的艺术性，就在于他有能力和有潜力，以各种尽可能使其自身获得满足快感并达到惬意程度的生存技术，来处理他所面对的各种关系。某种艺术美，就是在这种满足快感和生存惬意中被人所感受。（Foucault，2002：123-126）

审美生存既然是一种艺术创造的过程，它就是对于自身生存技巧的体会、发现、选择、试验和创新的过程。希腊人特别强调生活的技艺性。技艺就是实践智慧，而实践智慧要靠理论修养和实际操作的反复训练过程才能达到。中国古代文献《庄子·养生主》讲了一个动人的故事：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音。”正因为这样，清代的龚自珍说：“庖丁之解牛……古之所谓神技也。”（《明良论四》）在长期生活实践中学会和掌握的生活技巧，如果确实达到了极其纯熟精巧的地步，那就和神技没有区别。这种神技，只有亲身掌握和体验的自身才能心领神会，别人是无法取代的，就如同真正的艺术品所固有的唯一性那样。瓦莱里说过：“人们说医学是一种艺术。同样的道理，人们也可以说，犬猎、骑马、生活行为或推理，也是一种艺术。生活中，确实存在着一种走路的艺术、呼吸的艺术，甚至沉默的艺术。”（Valéry，1955）生活中的一举一动、一言一行、心神百态、点点滴滴，都可以、也应该成为一种艺术。关键在于生存的主人自身，是否将生活当成艺术的创造实践。

每个人的审美生存方式，作为技艺，都显现出它非常明显的具体性、独

独一无二性、不可取代性和不可化约性。一个人只能有一种适合他自身的生存美学。生存美学要靠每个人自己所总结、体会和贯彻的生活技艺来实现。

福柯在1982年1月27日的讲稿中，特别强调了生活艺术的技巧性和技艺性。他说，生活的艺术的希腊原文本来是生活的技艺。（Foucault, 2001: 121）这就意味着，在生活中所训练和积累的生活艺术，包含着非常实际和具体的技巧和技能，同时又势必包含着只有亲身实践才能获得和体会的经验因素。这样的生活技艺，与其说是教育性的，不如说是批判性和纠正性的；与其说是指导性的，不如说是实际操作性的；与其说是一般性的，不如说是具体性的。（Ibid: 121-122）

### 第三节 审美生存是自身的实践的过程

生活是一种艺术，生活在本质上是美的，但人类的生存和生活之美要靠每个人，作为本身生活的主人，在其自身的生存实践中进行持续的精雕细刻、发现和创造。同时，还要靠自身在生活实践中，从身体和精神两方面进行认真的自我教育、熏陶、培训、操练、充实和耕作，对自身的经验进行细心体会、斟酌回味、鉴赏和加工提炼。这就是古希腊罗马时代人们所说的“自身的实践”。按照古希腊对“自身的实践”的理解，它是要求人们针对不同的生活环境，根据环境所给予的条件以及提出的挑战，凭借自身的想象力、意志以及潜在的能力，坚持反复地在亲身的生活历程中，进行各种学习和生活实验，接受多种类型的实际教育，并对自身的经验进行不停顿的总结、细嚼慢咽、消化吸收和反思，加以验证补充和提升，给予修饰和完善，从中发现问题、纠正错误、克服缺点和罪恶，从身体、精神、思想、情感、欲望和风格等各方面进行多方面的训练，反思加工，精益求精，一再突破原有的界限和水准，尝试冒险进入新的境界，以至达到福柯所说的那种状态：使自身通过亲身的经验，从所谓的“主体性”框架中，从原有的自身形态中，对自身不断地实现“自我拔除”和自我改造，实现生命本身的连续逾越和自我更新。（Foucault, 1994: IV, 43）生命之美，就是通过这样的“自身的实践”，在时时刻刻的创造气氛和环境中，经历往返探险和藏匿显露的游戏活动，以动静结合、重叠相异和正反双向循环转换的方式，经受蜿蜒曲折

的复杂伸展过程，在自身的生活行程中展示表演出来。

所以，将生活当成一种“自身的实践”，包含两种重要意义。第一，它强调生活的审美意义取决于自身的实践，充满审美意义的生活是自身进行艺术创造实践的结果。第二，它强调审美生存在实际生活中的不断创造性及其一再更新的生命力，显示审美生存的具体技巧性和活动操作性。

福柯在为宾斯万格的《梦幻与生存》(*Le rêve et l'Existence*)所写的导言中指出，在人类文化史上，胡塞尔和弗洛伊德这两位伟大的思想家，不约而同地在1900年发表了自己划时代的著作：《逻辑研究》和《梦的解析》。为此，福柯说，这两部著作体现了“人类努力把握自己的意义，并在其自身的意义中，又重新把握自己”的双重努力。(Foucault, 1994: I, 69)他的这句话深刻地概括了生命之美在自身的实践中的呈现和再生产逻辑：人们在自身的生活历程中不断地追求生活的意义，以各种层层折射的象征形式和符号结构，通过语言和艺术作品的创造过程，经历生活实践和经验总结过程，反复隐藏和显现生命意义的锁码、译码、再锁码和再译码的游戏规则，促使生命的展现过程转化成为生命本身审美意义的创造、发现、译码以及再译码的美的展现历程。

这就是说，生活之美并不是自发地产生和表现出来，它是作为生活的主人的自身在其生存中的创造性的实践的产物，是自身在既有风浪又有宁静，既充满艰险又乐趣无穷，既单纯质朴又浪漫曲折的生活历程中，进行不同类型的超越活动的结果。同时，它又紧紧伴随着，并活生生地体现着自身的创造活动过程的始终。所以，生活中的美及其价值，决定于各个不同的自身的实践过程及其技巧。福柯所总结的生存美学中的“自身的实践”，就是根据对于生活的这种理解而提出的。

自身的实践，作为古代生存美学的一种重要活动机制，在西方社会文化的历史发展中产生了深刻的影响，以至于即使在中世纪时期被基督教的道德禁欲主义所窒息，也仍然保留了其本身的审美生存意义。所以，福柯在探察基督教道德的系谱学研究中也同样发现，它一方面成为基督教实行权力运作的一个策略，同权力的基督教教士运作模式紧密配合；另一方面，它还继续成为教士和修士们进行自我陶冶和自我提升的重要手段。(Foucault, 2001: 405)正因为这样，文艺复兴时期，正如布尔克哈所指出的，生存美学得到了一定程度的复兴。(Burekhardt, J. 1860)

#### 第四节 以独特的生活风格呈现生存美

生活之艺术性和它的美，主要是通过生活过程中所呈现的**风格**。**生活风格**是生活艺术性和审美性的流露和展现；生活风格其实就是最好和最灵活的生活艺术，也是形塑生活美最活泼和最生动的场域。

在人的生存中，人们可以选择多种方式，采用各种途径和方法，对自己的生活进行艺术加工和审美陶冶。现实的生活过程及其实际条件，特别是个人自身的生活经历和所受到的教育以及自身固有的能力，都为人们处置生活中所面临的各种关系提供各种可能的方式，也为人们实现何种生活方式提供了广阔的可能性。不同的人，面对自己生活的过程及其实际条件，会选择不同的方式，展现出各人不同的实施风格。**生活风格是生活方式最敏感的表现形式，也是个人自身精神状态及其审美能力的直接呈现**。正是在面对各种可能性的选择思索和行为中，体现了不同的人的生活风格和生活方式。在生活风格中，展示了不同的人的身体表演艺术与心灵内涵的深度，呈现出不同的人的心路历程及其生存经验的沉淀结构的复杂性，同时也考验了人们在不同场合发挥个人能力及其个人内在在精神涵养的技巧性。人们的生存经验越丰富，阅历越曲折，反思世界的的能力越精细，内涵世界越密集重叠，其生活风格就越浓缩艺术美的特点。所以，一个人的生活风格是他的身体和心灵结构的外在表演形态，也是他的历史和现实生活态度的综合体现。

福柯还指出，在文艺复兴时期，也同样出现过将生存当成艺术和风格的思潮。布尔克哈对于这方面的研究取得了很大的成果，福柯给予了充分的肯定。（Foucault, 1994: IV, 630）

#### 第五节 经受考验的生活艺术

生存的审美性并不意味着生活本身就永远像蔚蓝的天空那样，只是充满快乐和舒适。不，与此相反，人生充满着曲折和艰难险阻；而生存的审美价值，不仅表现为对于幸福美满快乐的审美鉴赏，而且还集中呈现在人们对于艰难困苦的审美态度上，因为正是在遇到艰险和挫折的时候，显示了一个人

的审美能力与审美修养程度。

对于福柯来说，生命或生活就其基本而言，是充满偶然性、命定性和侥幸性的过程。生活充满着许多不可预见的事件。因此，生活有可能遭遇困难艰辛，更可能犯错误。福柯认为，错误本来就是生活的内在维度本身。（Foucault, 1994: III, 441）不应该把生活中的错误当成“反常”的事情。正确的态度是不但要敢于面对生活中的困难和错误，学会艺术地处理各种困难和挑战，而且还要主动地迎面去对待困难，并以冒险和游戏的态度主动地创造各种可能性，向可能性的王国渗透。这就意味着要以创造精神，通过开辟各种可能性，战胜和处理在生活中遇到的困难。不要等到困难来到面前，才考虑对付它的方案。这是一种消极被动的态度。

所以，福柯在研究古代生存美学时指出，人生是经受考验的过程。（Foucault, 2001: 419-432）审美生存的创造过程及其审美意义，恰恰就体现在自身对困难和各种错误的艺术解决方式上，而生存的审美性，也是要在各种考验中训练和造就出来。

在福柯所研究的古希腊罗马文献中，伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派都深刻地探讨了生活本身的痛苦、困难和艰险的问题，并提出了一系列预防、克服和解决问题的防范措施和具体做法。（Foucault, 2001: 451-454）对于伊壁鸠鲁学派来说，最重要的，是积极地把注意力转向快乐和幸福，尽可能寻求快乐，寻求消遣、娱乐和安慰（*avocatio*）以取代痛苦；或者，通过回顾以往的快乐，召回已经享受过的幸福（*revocatio*），来补偿面对的困难。斯多葛学派则主张通过长期严格的自我训练和修养，甚至必要的“苦行”，主动经受各种痛苦的考验，积累经验和预先做好充分的思想准备，以便对各种可能出现的困难和痛苦预先地进行深谋远虑的思考。他们把这种面对困难的措施称为“对苦难的预先沉思”（*praemeditatio malorum*），并把它列为生存美学的一个重要组成部分。在这方面，塞内加和马克·奥勒留都有详细而深刻的论述。

## 第六节 自由思考的艺术

### （1）从自由想象开始

人是思想的生存物，通过思想及其同情感、意志的相互推动，不断实现



审美生存的各个阶段。为了使自己的生活实践提升到具有美学价值的艺术境界，必须善于进行各种自由的**想象**（imagination）活动，因为想象一方面进行创造的重要途径，另一方面也是发现问题和揭露生活矛盾的手段。

首先，通过想象发现自身现实生活中的主要问题，找出问题的关键，把自身引入尚未开发的新的不可能场域，试探各种解决问题的可能途径，尽可能使自身跳出原有的生活幻境，尝试以前所未有的方式为自身选择一种能够充分满足自身快感的新生活方式，并由此而提升自身的审美生存能力和境界。所以，福柯把想象列为生存美学的一个重要实践步骤和策略，它是把生活的过去、现在和未来连接起来的桥梁。

善于想象的一个重要表现，就是敢于面对**梦幻**的世界。对于福柯来说，**梦幻**对于生存的一种不可缺少的补充。福柯在研究宾斯万格心理学时，充分肯定了宾斯万格的著作《梦幻与生存》的理论意义。他在为宾斯万格的《梦幻与生存》法文版所写的序言中说，**梦幻**，由于它本身恰恰脱离了实际，摆脱了所谓“客观实在”的约束，不但在内容上并不贫乏，而且相反，比理性本身更丰富、更具有开发和创造的可能性。（Foucault, 1994: I, 80-81）为此，福柯又进一步称梦幻为“超验的真理”（vérité en transcendance）。（Ibid: 82-83）福柯批评当代精神分析学对于梦幻的片面观点和处理方法，因为它们只是从精神异常的角度观察梦。实际上，不论是古代还是近代，许多富有创造性的思想家都充分肯定梦幻的正面意义。斯宾诺莎曾经在他的著作的许多地方反复指出，梦不但有可能运载着真理，而且还展示有益的实践解决问题的处理方案。（Spinoza, 1670）同斯宾诺莎一样，笛卡儿等人也从认识论的角度指出梦的正面意义。

对于福柯来说，重要的问题在于，梦构成人的生存经验的一个部分。作为经验的一种特殊表现，作为人的超越特性的一种展示方式，梦可以向人提供逻辑知识论述以外的许多更加重要的启示，有助于进行各种超越和创造。（Foucault, 1994: I, 83）从这个意义上说，学会做梦和擅长理解梦，也就是学会掌握生活的艺术。或者，更确切地说，重视梦幻就是要以它为榜样，得到进行创造性想象的启示，使生活更加艺术化。对梦幻进行深入的思索，尤其可以启发人们脱离各种使生活置于僵化架构中的活动模式，有助于人们发现使生活多样化的实际途径。

福柯认为，梦的更加重要的意义，还在于指导人正确地对待死亡。不懂

得死，就不了解生。作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges, 1899—1986）和福柯一样，曾经说过这样的名言：“如果我连自己都不知道什么时候死亡，那么，你怎么能够期望我知道我自己！”死亡比生还更加不可捉摸、不可预见和不可把握。但是，只有理解了死亡的人，才算真正地认识自己，认识生活本身。实际上，死亡比生还向人提供更大的想象空间，更富有浪漫的气氛。梦幻是在生存中理解死亡的可能途径。如何在生存中把握死亡？这是一种生活的艺术。如同生一样，死也有它的艺术，而梦向人预先地展现了死的方式及其可能的实现途径。梦就是在荒漠中隐没的生存本身。在梦中，生存粉碎成为混沌模糊的乱石和断垣残壁，在注入死亡的溪流中缓缓地迷失在灰暗的途途。（Foucault, 1994: I, 100-101）梦让我们接近死亡，同死亡对话，从而使我们有跨越生存的界限体会死亡的真正意义与存在维度。因此，通过梦幻，人们将学会通过想象而更深地了解死亡。（Ibid: 95）

通过对于梦幻的分析，福柯还进一步指出图像和形象思维的重要性。他认为，人只有通过图像的中介，才有可能真正了解生存的意义。他说，传统思想总是把图像同现实对立起来，并由此而否定图像思维的意义。（Ibid: 110）与此相反，福柯同意萨特和加缪（Albert Camus, 1913—1960）对想象的分析，并认为只有通过图像，人们才有可能穿越其虚空性而飞入无拘无束的世界，从事在现实界所无法进行的创造活动。

## （2）思想游戏和怀疑的艺术

在本书第一章第三节第一小节，当我们论述福柯自己的生活观时，以及当上一小节探讨梦的问题时，福柯实际上已经向我们提供了一种新的思考艺术，这就是他所说的“成问题化”。“成问题化”是福柯的一种系谱学批判方法，也是他的创造性思维艺术，同时也是在审美生存中实现审美超越和不断跨越生命极限的重要途径。因此，在探索生存美学的过程中，福柯进一步把它提升为审美生存的一种方式。

福柯认为，近代人和现代人已经惯于把自己的思想纳入所谓规律、法则及各种固定的方法中。按照现代科学知识的逻辑，只有遵循特定法则和规则，思维才能朝真理的方向展开。这样做的结果，是现代人越来越把自己的思想纳入法则和规则约束的范围之内。现代逻辑、理性思维、道德规范以及

各种所谓的科学方法，总是引导人们进行有规则的思考，因而无助于发现问题和怀疑生活。这是造成现代生活越来越僵化和机械化的最重要的原因。

福柯提出“成问题化”的目的，正是要颠覆传统的思维模式，以系谱学的批判方法，从传统理性主义和经验主义的推理论证系统中走脱出来，对传统论述所肯定并加以正当化的各种历史事件、科学结论和规范体系，对普通人所习以为常的生活方式，重新进行考察，提出怀疑和大胆否定。因此，“成问题化”的思维模式，就是不盲目地接受现有的各种历史论述、科学论述和规范体系。福柯自己在考察18世纪健康政策的时候，身体力行地贯彻了这种“成问题化”的批判方法。他不仅是从医疗技术方面的改进及医疗事业商业化和私有化的角度出发，而且还进一步分析了当时全面施行的新医疗制度及其同医疗机构、组织、国家权力的干预状况的复杂关系，把当时刚刚产生的“疾病政治”作为一种紧密与政治、经济相关联的历史事件而加以考察。（Foucault, 1994: III, 13-15）

所以，“成问题化”是一种生活态度、思考艺术和批判方法。（Foucault, 1994: III, 14; IV, 293, 544-545, 611-612, 668-669, 671-672, 681, 688）具体地说：第一，“成问题化”的生存艺术就是本书第二章第五节已经分析的“在外面思考”。福柯是从布朗索那里借来“在外”概念的。他说，“在外”不是单纯指“外面的世界”，而是比外面的世界更遥远的事物的总称。同时，它又是比一切内在的世界更贴近得多的事物。所以，“在外”并不只是指它的外在性，当然也不是指它的内在性，而是指它“比外更远”和“比内更近”的双重特点。显然，福柯借用这个概念是为了颠覆传统的时空观以及以此为基础的一切理论和社会制度。人的思想并不是如传统哲学和理论所说的那样，是来自人的主体性内部，或者来自人的思想意识在逻辑上的同一性。思想也不是从大脑向外延伸的东西，更不是对于它的外界对象的占有或掌握。福柯认为，真正的思想是“在外面”，它来自外面，又回归到外面。思想的进行和展开，是某种同“外面”相遭遇和相交错的过程。所以，在外面思考，首先是为了对抗和颠覆传统的主体性思维原则。但是，思想在打破主体结构的基础上所进行的“外在”活动，又归根结底还要返回思想自身内部，所以，福柯又说，“在外面思考”自然地要“向内折”；在这个意义上说，“在外面思考”也可以被称为“向内折”的思考。（Foucault, M. 1963b; 1966）

从根本上说，“在外面思考”的基本精神，就是在法律、规范和传统之外进行自由思考，也就是在所谓“科学”、“逻辑”和“制度”之外，在“主体性”之外进行自由创造，或者，在死亡线上和生命的边界及极限中进行创造性的思考。所以，在外面思考，就是超脱思考本身的约束，脱离理性和意识，特别是脱离主体意识的范围，进行一种逾越的思想活动，也就是在思想之外进行思考。此外，福柯还强调，在外面思考，就意味着用身体进行思考，就是以身体的欲望为前导，以潜意识的语言开辟思路。在这方面，福柯完全同意超现实主义和后现代主义的文学艺术家的思考方法。

第二，“成问题化”就是通过语言进行思考，特别是在语言的极限和语言游戏中进行思考。在语言的多义性、歧义性、矛盾性和吊诡性中，找出进行新思想活动的裂缝和可能性，然后挤出裂缝在超语言的新世界中进行思考。所以，思考的训练要结合语言文字的修养，还要像斯多葛学派思想家那样，努力地进行语言艺术和修辞的训练。（Foucault, 2001: 326-327; 341-343; 395-397）

第三，思想在本质上就是真与假的游戏。（Foucault, 1994: IV, 579-580）所以，不应该使自己的思想禁锢在死板的规则圈子里，而应该使自身成为游戏者，并由自身决定游戏的规则。为此，福柯多次引述斯多葛学派思想家塞内加、马克·奥勒留等人关于进行精神、思考和生活方式的训练的论述。（Foucault, 2001: 286-293; 279-280; 293-294; 398-412; 463-466）

## 第七节 政治是一种生活艺术

在古希腊，政治并非少数政治家的专利，而是城邦每一位公民的普通生活的一部分。古希腊始终把政治生活当成人的生存的基本特征，而且，还把政治主要地理解为“在人世间恰当地运用语言艺术的活动”（Aristotle, *Politics*）。掌握和实现政治的艺术，是实现生存审美实践的一个重要方面。亚里士多德很明确地指出：“人是政治动物。”当一个人还没有理解到参与政治生活的必要性的时候，当一个人尚未掌握政治艺术的时候，当一个人还迷信于暴力的时候，他仍然还停留在“未政治化”的原始人的阶段，也就是说，还处于尚未达到富有理性的文明人阶段的野蛮人阶段。人的真正生活，只能开

始于并实现在与他人的相互沟通中，只能表现在正确而灵活地使用语言的活动。正因为这样，哈娜·阿伦特在她的著作中，很赞赏罗马人把“生活于人群之中”当成“生存”的同义语，而“死亡”就意味着“不再生活于人群之中”。(Arendt, 1983 [1961]: 42)

苏格拉底在对他的学生教导做人的艺术时，特别强调，要成为一个自由人，首先就要积极参与政治活动，而政治，就是从“关怀自身”出发，善于审美地对待他人。其中，最根本的就是学会掌握说话的艺术。(Plato, *Alcibiade*) 所以，福柯在多次的法兰西学院课程中反复说明生存的艺术、自身的实践、关怀自身以及政治艺术的同一性。(Foucault, 2001: 33-39; 43-45; 144-145; 149-151; 169-172; 197-198; 241-242; 363-364)

政治是通过恰当的语言说话的艺术。也就是说，学会艺术地使用修辞方法，以尽可能委婉的语言礼貌地说话，说服自身和他人在人类共同体中审美地生活，这就是政治家的责任。也正因为如此，希腊人认为，忒拜城邦覆灭的主要原因就是他们的公民忽略了修辞术。

## 第十三章 老年生活和死亡的美学

普通人认为死亡（la mort）是生命的完结，是对于生命的否定，所以，死亡被排除在生活之外，不属于生命，并令人产生恐惧。正如本书第四章第一节已经指出的，福柯早在他的《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》一书中，就揭示了现代人对死亡产生恐惧的由来，并深刻地指出这一现象同疯狂之间的内在关系。（Foucault, 1961a）福柯认为，现代人比以往任何时候都更加恐惧死亡。这是现代性的矛盾性、吊诡性和危机所造成的，特别是现代人心理危机和心理二重化的结果。福柯在他的生存美学中，结合古代生存美学的研究成果，尤其重视年老生活和死亡的问题，并把年老和死亡当成生存美学所关怀的一个重点。

福柯的生存美学把死亡当成人的生命不可分割的组成部分，并主张像对待生活那样面对死亡，不要以为只有到了年老或临死的时候才需要探讨死亡及其艺术，而是务必在自身的生存实践中，时刻学会和掌握死亡的艺术。福柯从古希腊和古罗马思想家那里，吸取和研究了许多关于对待死亡的艺术的论述及历史经验，强调善于掌握和贯彻死亡的艺术是生存美学一个特别重要的课题。

### 第一节 死亡是生命的一部分

本书第一篇第一章第二节论述福柯的“逾越”观时，已经谈到他的死亡观。福柯认为，对于死亡的看法，实际上就是对于生活的一种态度，因为死亡本来就是生活和生命的一部分，是生命的特殊表现形式。生命离不开死亡，就好像死亡也离不开生存一样。死亡既不是与生活绝对相对立的阶段，也不是存在于生命之外的神秘冥界。在人生历程的每时每刻，死亡都环绕和伴随我们；即使在最快乐的时刻，死神也没有离开过我们。福柯从人类学、

医学、语言学、心理学和文学的角度指出，在人的一生中，没有任何一个生活事件不是同死亡联系在一起。实际上，死亡时时刻刻存在并渗透于生命之中，构成生活一个不可分割的成分，就好像生存本身也隐含于死亡，并延伸到死亡中一样。（Foucault, 2001: 457）

死亡与生命的不可分割性，首先表现为它的随时可能性。福柯指出，死亡是生存中最经常可能遇到的事情，人随时都可能死亡。由于死亡构成生命中最可能出现的事情，所以，它比别的事物更加具有现实性。（Ibid）在多次谈到自身的身份时，福柯一再提到死亡的不确定性和不可预测性，并强调指出，死亡的这种性质正是最集中表现了生命本身的特征。

其次，个人的历史与人类的历史是分不开的。所以，个人的生命和死亡也同人类的历史联系在一起。历史就是死亡，就是人及其共同体的“太平间”。在历史中，储存和陈列着无数死去的个人、民族和群体，但它们并没有停止生命，而是将生命延伸到更广阔的虚空中，并随时有可能再返回人间。普通人只是从其个人生命的视线、只限定在个人的生活圈子里看待死亡。所以，他们不可能看到个人生命同历史以及同死亡的真正关系。人类不同于动物的地方，正是在于人类很重视自己的历史，并把个人生命同自己和人类的整个历史联系在一起；越重视生存的审美性，人们就越把历史当成个人生命的最现实基础。（Foucault, 2001: 445-449）动物没有历史，它们也不需要历史，因为它们只满足于有限的肉体生命的范围。因此，它们也不懂得死亡。

弗洛伊德的伟大贡献，就在于发现人的死亡本能，指明了死亡属于人的内在本性，是人的生命的自然倾向。不仅如此，而且他还进一步以历史和文化的观点论述死亡同生命之间的不可分割性。

按照弗洛伊德的精神分析学，所有的人都有返回或重复先前经验的倾向，这是发自人的内在本能的事情。弗洛伊德甚至认为，这种倾向是一切有机生命体内在固有的天性。重复生命历程的先前阶段，就意味着重返死亡。一切生命本来就是来自非生命，来自死亡，来源于已经不存在的历史。生命只有返回死亡，回到它的源泉，才能获得重生，才能像尼采所说的那样，在死亡中，或通过死亡，实现生命无止境的“永恒回归”，从而真正地把握生命的最高价值。人类文化的创造及其循环往复的交流和发展，就是人的死亡本能和生存本能相互碰撞及相互转化的结果。

由于死亡是导向无限存在的前提条件，所以，死亡为人的无限生存提供了可能性。死亡作为人类生存超越有形世界的无限表现形式，比有限的生命本身更具有重要价值，更能显示生命的意义。人的生存原本是在有限和无限的辩证关系中实现的。只有在生存中懂得将生命同死亡结合在一起的人，才有可能在其逝世之后，使自身的生命以象征性的形式在历史中获得延长，并因此使自己的生命以新的形式，特别是通过象征性的中介，重返现实世界。

由此出发，生存美学认为，死亡作为生命的起源和归宿，比生命更接近历史。或者，甚至可以这样说，死亡来自历史，又返回历史，它简直就是历史的同义语。所以，死亡比生命更有延续性，展现出更广阔的时空视阈，以最大的可能性延伸到无限的境界。但死亡不仅作为生命的前提先于生命而存在，而且，死亡又位于生命的最成熟阶段，位于生命的制高点，使自己实际上获得了优越于生命的特殊地位。正因为这样，死亡使生命获得了新的意义。它使生命有始有终，而且也获得了不断重生的珍贵机会，使生命循环往复地无限延续。可见，生命唯有在死亡威胁的袭击下，唯有返回死亡，才能体会到生命自身的短促性、珍贵性、连续性、循环性和审美性。所以，生命是通过死亡而同自然、同世界以及同历史连接在一起，获得了它的永恒回归式的重生和更新。柏拉图曾经说，只有战死者才是唯一能够看到战争结局的人。在这个意义上说，战死者比留存下来的战胜者更懂得战争和生命的意义。

再次，人的生存是在现实和虚空、生命与死亡所构成的双重时空中交替进行的。其实，人的现实生存必须仰赖虚空的存在。这又是人不同于一般动物的地方。从实际情况来看，人活在世界上，不但需要现实的时空，而且还需要无形无限的虚空，要靠虚空同现实的对照和交换，才使人的生活变得比动物的生活更丰富多彩、更具审美感和更有意义。人正是通过同虚空的游戏过程，意识到死亡同生命之间的联系性及不可分割性。

拉康通过精密的精神分析和反复的调查，证实人从不懂事的幼儿转化成年人的基本过程，就是从幼儿学会辨别自己在镜中的镜像与自身的关系开始的。镜像是什么？它无非是虚无，而虚无就是死亡。所以，如果说人人都天天与自己的镜像相遇的话，那么，人人实际上都天天与死亡打交道。动物永远都不会对自身的镜像感兴趣，因为动物不懂得虚无。人却不同，不但对自身的镜像感兴趣，而且还要不断地端详、鉴赏、比较和深入研究自己的镜



像。不仅如此，人唯有通过对自己的镜像的深入认识和反复游戏，才能使自己成熟起来。人是通过与自身的镜像（虚无）的对话和交往，才进一步认识自己、他人和周围世界。但是，镜像归根结底就是虚无，是死亡的象征性结构。这一事实证明，人唯有通过死亡，才能真正认识自己和自己的生活。

早在他关于儿童的“镜像阶段”（le stage du miroir）的理论中，拉康就已经清楚地揭示了幼儿在镜像前面所发现的“象征的母体”（la mère symbolique）原来是空洞无物。他说，儿童在镜像中所发现的原始的“我”，是理想的我。它一方面将是儿童二次自我认同的源泉，另一方面又使自我机制在同社会环境相遇之前，成为一种立足于虚构基础上的倒状装置。（Lacan, J. 1966）

拉康的这一发现，对于观察和分析人的自我意识、主体性、思想精神面貌以及思想创造活动的性质，具有重要意义，也为观察生存与死亡的相互紧密关系提供了新的参考点。人是怎样看待自己的？人又是如何通过自身的自我认识而进一步观察整个世界？人又如何通过世界和社会生活经验而反复重新观察其自身？人在其无限循环自我观察和观察世界的过程中，又如何确定自己的同一性？在不断确定和重新认识自己的同一性的基础上，人是怎样产生自己的欲望？如何认识自己的欲望对象？如何更新自己的欲望对象？如何对待自身的生命和死亡？所有这一切，并不只是关系到人的主体性的建构，而是关系到人的整个生命活动的进程，关系到人生观、世界观及社会观的建构过程，也关系到人及其社会生活的本质问题。而这一切，都同儿童时期的镜像认识有密切关系。儿童的镜像认识，作为人的自我认识及其同一性的原始记录，是观察人的认识及其思想创造活动的奥秘的基础。

首先，儿童在发现自己的镜像时，一方面看到了自己，从而试图由此抓住“我”，另一方面又发现这种好不容易生平第一次被发现的“我”原来只是一种虚假的形象。第一，“我”是在同镜子这个外在的“他者”的相遇中被发现的。没有镜子就不可能使儿童发现自我。所以，镜子这个他者是发现“我”的中介，又是发现“我”的关键因素。这说明，人只有在他同世界的“他物”和社会的“他者”的接触中，才能发现自己。孤立的人自身是不可能存在的；不但不能认识周遭世界，而且也不可能认识自己。所以，从这个意义上说，孤立的人自身、没有同他人和他者发生关系的人，是等于空无，等于不存在，也等于死亡。由此可见，人是从自己的不存在和死亡出发

而走向存在的。人的存在的基础就是虚无和死亡，就是空洞的自我，就是在他者中反射出来的象征物。人是通过同他人和同他者的接触而脱离了虚空状态，走向发现自己的第一步。第二，当人自身通过他者而发现自己时，却又发现自己所认识的“我”原来是不存在的虚幻形象。在镜中的“我”，虽然可以作为“我”的自我认识的标准和参照物，但它本身又是只存在于镜中的幻影，随时随地将完全幻灭和死亡。这样一来，终于被发现的“我”到头来不过是不确实的自我对应物罢了，是自身死亡的象征性。第三，儿童在意识到自己的镜像竟是一种幻影时，并不因此而沮丧、失望、逃避或失去兴趣，而是激起他的游戏兴趣，并借此而不断地探索其中的奥妙，从中唤起他的新的审美乐趣，促使他进一步去认识自己和世界，也进一步不断产生他的新的审美欲望，同时也不断地试图超越它。这样一来，作为欲望对象的镜像，反过来又成为产生新的审美欲望的温床。但是，第四，这个产生审美欲望温床的欲望对象，其实是虚无的幻影，只不过是一种死亡的象征罢了。所以，人在其生存中所无限追求的审美欲望，归根结底，也只是一种虚幻的事物。或者，更确切地说，只不过是一种虚空的死亡象征罢了。人靠象征认识自己，也靠象征不断超越自己和超越世界，还同时靠象征不断欺骗自己和安慰自己，并在这种死亡的象征性中实现自己的永无止境的审美超越。

问题还在于，儿童所遇到的镜像不仅是虚幻，不仅是一种幻影，而且，它还是一种对称式的“倒影”或“投射光环”。儿童在镜像中所发现的自己，不是真正的自己身体的有形体，而是它的“倒转的对称物”。这个“对称”，不仅指它在形象方面是对称的，而且，还意味着它在实际生活和活动能力方面也是相对立的：真正的我，是有血有肉的活生生的生命体，而在镜像中的“我”，是没有血肉的、毫无生命的幻影。凡在镜像中呈现的状态，正好是现实中的“我”的对称物；人永远无法看到自己的真实面目。这意味着，人要靠他的无生命和死亡的“镜像化的虚假躯壳”来生存和讨生活。

当一个人尚未有能力把握自己的镜像以前，也就是说，当他尚未有能力依据颠倒式的自身幻影来认识自己和整个世界以前，他只能处于一种“不成熟”的阶段。换句话说，人只有不断地通过与镜像中虚幻的死亡倒影打交道，才能学会真正的生活本领。因此，这种生活本领实际上就是欺骗和颠倒事实的本领、一种掩盖事实真相的本领，或者就是掩盖死亡的本领。正是在这个意义上，拉康说，“镜像似乎是可见世界的入口”（Lacan, J. 1966）。人

的一生，就是同这种虚空的镜像打交道的过程。

镜像中的那个“我”既然是空洞的和虚幻的，为什么还要成为人们无止境地追求和关心的对象呢？拉康指出，当人们感到欠缺时，他总是要对着镜像作一个比较，从中发现自己的欠缺，从中发现自己所要的东西。所以，那空洞的死亡镜像也是欲望的发动机。严格地说，死亡既是欲望的对象，又是欲望的动力基础。

早在撰写《诊疗所的诞生》时，福柯就已经对死亡概念进行了深刻的探索。他认为，现代精神病治疗学是以新的死亡概念为基础而建立起来的。这个新的死亡概念是由比沙所奠定的。在比沙（François Maire Xavier Bichat, 1771—1802）看来，“死亡”并不是如同传统医学理论所说的那样是一个“点”，或者，更确切地说，是一个生存的终点，而是一条模糊不清的“线”：人在这条“线”上，来来去去地不断穿越，使死亡本身也伴随人而同样穿越于生命之中。正是在这个意义上说，每个人都不可避免地要在一生中一再同死亡遭遇。由此可见，所谓“死亡”，就是人在一条不确定的生命线上的来回运动中与其自身的反复遭遇。换句话说，死亡并不是生命的某一个固定的“终点”，而是由人与其自身的反复遭遇所构成的一系列不同时空点的模糊联机。它曲折不定、变幻莫测，使人的生存呈现为一系列出生入死的历程。因此，比沙和福柯都认为，严格地说，人的死亡并不是某一个生存时空点上一次发生的固定事件，而是在其一生中不断遭遇的事件。所以，人的一生活就是同死亡不断遭遇的时空展现过程。福柯为此指出，死亡是同生命同时并存、相互交叉，而且它也可以说就是生命本身多元的和暴力的一种形式。人的昏迷状态、吸毒时的妄想状态以及疯狂时的癫狂状态，都是死亡的各种表现形式。在这些状态中，人遭遇难以忍受的精神窒息，使自身感受到异于常规的状态。（Foucault, 1963a）

福柯还通过萨德和巴岱等人对于“性”的亲身经验的考察，探索到人的生命中那些“不可能性”的关键点。萨德和巴岱等人是要考察表现在“性”的欲望和活动中的生命极限和死亡的界限，并探讨在这些极限中人的矛盾态度及其实际痛苦，探索自身可以忍受欲望折磨的痛苦程度及其逾越的可能性和不可能性。在这些生命的所谓“临界点”上，他们都很重视自己面临死亡的经验。在他们看来，死亡并不神秘，也不可怕；死亡是生命的极限，但也是生命中探索可能性和不可能性及其界限的最好场所，是向虚无进行挑战的

最好机会。人只有通过对于死亡的体会，才能真正理解生命的意义。生命并非如同传统西方思想家所说的那样具有什么抽象的“意义”；如果有什么“意义”的话，生命的珍贵之处就在于向人不断地显示生命本身的极限性及其面临不可能性时的那种矛盾和精神痛苦。这是类似炼狱一样的自我掏空和自我虚无化过程，是最珍贵的反思机会，也是最有希望的创造时机。

“性”是同生命、死亡、社会生活以及权力运作密切相关的重要因素。萨德等人之所以对“性”如此感兴趣，就是因为他们试图通过性的领域去揭露整个社会的黑暗和腐败，同时考察个人进行反抗和叛逆的可能性。萨德和巴岱等人在文学作品中对于性的描述和批判引起了福柯的注意。在福柯论述逾越的专文中，他特别提到性的重要性，并由此肯定萨德等人的文学作品的深刻性。（Foucault, 1994: I, 233-236）

所以，福柯认为，从比沙、萨德到弗洛伊德，最重要的发现就在于把性的问题推进到它的极限，推进到我们的意识的极限、法律的极限和语言的极限，并在这些极限中，探索了性的本质，考察了死亡。（Ibid: 233）

拉康继弗洛伊德之后，通过语言和象征性符号的游戏看到了死亡与人的生存之间的内在联系，也由此发现了在语言王国中人同死亡一起共度人类文化嘉年华的无限乐趣。正是在这一方面，拉康克服了弗洛伊德的死亡观中的保守部分，直接地为生存美学的死亡观作了最好的理论准备。

人不同于其他生命体的地方就在于，唯有人，才有可能理解死亡的意义，而且，通过他自己所创造的语言、象征性符号和各种作品，人有可能漫游于生命的极限，并一试图穿越其自身的有限生命界限，透过语言本身的无历史、超历史和无主体的结构返回到死亡中，实现在死亡中与他人、与历史、与文化的对话，又在对话中重新获得新的生命。这正是人的伟大之处。

## 第二节 死亡是一种艺术

福柯一向认为，“生与死，就其本身而言，从来都不是纯粹的肉体问题”（Foucault, 1994: III, 439）。对人来说，生存和死亡的重要性，并不决定于它们在肉体方面所呈现的状态，也不在于环绕它所举行的礼节仪式，而是在

于它们所呈现的审美价值。只有对于人，死亡才构成审美生存的一部分，而且还是审美生存最重要的组成部分。所以，对于追求生存美的人来说，死亡不但不是生命的终结，而且还是审美生存的最高表现。在死亡中，人虽然失去了肉体 and 物质活动能力，却体现了他的审美生存的真正价值和美的历史意义。正因为这样，生存美学实际上就是死亡美学。懂得生存美学的人，总是在生活中反思死亡，并在实际的生存实践中，把生活的艺术同死亡的艺术紧密地结合起来，即使在活着的时候，也不断探索死亡，同死亡打交道，竭尽所能逾越到生活的范围之外，品尝死亡的味道。

在福柯的生存美学中，贯彻着死亡的艺术。概括地说，这意味着：第一，在自身审美生存的每时每刻实现与死亡的游戏；第二，在语言艺术的褶皱中与死亡对话；第三，在历史的荒野中与死亡共舞；第四，在自身作品文本中筑起自身的坟墓；第五，在虚无中试探死亡的无限性。

### (1) 在审美中死和在死中审美

福柯的朋友、法兰西学院教授保罗·维纳（Paul Veyne, 1930— ）在纪念福柯的文章中谈道：“人是富有意义和具有审美力的生存物。福柯逝世前一年，有一次，他有机会谈论中世纪至17世纪所通行的葬礼仪式。当时，凡是要死的人，往往在床上向环绕着他的亲友传授他的经验。历史学家阿里耶斯（Philippe Aries, 1914—1984）甚为遗憾地认为，这种重要的死亡仪式已经逐渐地在我们这个时代消失了。但福柯一点也不为之感到遗憾。他说，我倾向于采用从容优雅的感伤态度面对这种仪式的消失。……但愿我们都能尽力赋予‘消失般的死亡’以审美的意义。”（Paul Veyne, 1993 [1986]: 1-9）

福柯一再指出，死亡，就其本质而言，是生存美的集中表现。任何一个向往美的人，他的生存本身势必会被引向通往死亡的道路。托马斯·曼（Thomas Mann, 1875—1955）在其著名小说《威尼斯之死》（*Der Tod in Venedig*, 1912）中，描述了作家阿森巴赫（Gustav Aschenbach）被美女塔基奥（Tadzio）所迷惑的故事。这位作家为了追求他所爱的美女，为了审美的快感满足，不顾死亡的威胁，宁愿留在霍乱流行的威尼斯城中，无所畏惧地面对和进入死亡。托马斯·曼以极大的热情歌颂这位作家为了审美快感的满

足而敢于走向死亡的精神。为此，新古典主义诗人普拉登-哈勒尔蒙德（Karl August von Platen-Hallermünde, 1796—1835）说：“凡是沉思美的人，都难免要同死亡达成默契。”（Celui qui a contemplé la beauté noue un pacte avec la mort）审美把死亡和人连接在一起。所以，最美的死亡，就是在审美中为了审美而死去。要真正实现审美活动，就势必将审美本身置于至高无上的地位，使之产生强大无比的生命力，置死亡及其他一切于不顾。

尼采曾经讽刺荷马（Homeros，公元前9世纪—前8世纪）过分颂扬生存而否定死亡的价值。在太阳神的启示下，荷马等艺术家只追求生存。他们所歌颂的，是渴望在生存时间内做出丰功伟绩的英雄事业。因此，荷马式人物的真正悲痛就在于同生存分离（Abscheiden），尤其是过早分离。同酒神的老师，那位大腹便便、阔鼻、马尾马耳的醉老汉希伦（Silen）的智慧相反，荷马的英雄们只配在欢庆时刻荣耀一时。他们的短浅目光使他们只敢说：“最坏是马上死去。其次，是迟早要死。”尼采以幽默的言辞揭示了只幻想生存、惧怕死亡的太阳神崇拜者的悲情。他们永远都只是满足于梦幻，并期望“继续梦下去”（Nietzsche, 1980: 31-32），最好能做到永恒不朽，即使达不到，起码也要活得久一点，活得像英雄那样，能够在人类历史上留下名声。但崇拜酒神的尼采及其追随者并不稀罕梦幻中的良辰美景。他们所向往的，是在醉意浓烈不醒的狂欢中走向无底的死亡深渊，因为只有在那里，创作的能量才最大限度地发挥出来。

由此可见，人和其他生物一样，不但必然会死亡，而且会随时随地突然死亡。但人的死亡不同于其他生物的死亡，因为人可以努力争取成为死亡的主人，可以通过现实生活所提供的各种可能性和条件同死亡进行游戏式的赌注，甚至可以选择自己最喜欢和最得意的途径同死亡进行拉锯战和捉迷藏，在同死亡的交往中实现审美的创造。被动地等候死亡、消极悲观，甚至恐惧地面对死亡，成为死亡的奴隶，是生存美学所不取的。

## （2）在语言的褶皱中消亡

对人来说，死亡的艺术性首先体现为它的语言性和象征性。人类优越于动物的地方，就是可以创造性地发明语言文字和各种象征性的手段，通过思想、想象、写作、说话和艺术创作，使生存和死亡交互渗透和双向地自由往

来，使生存和死亡的界限模糊化，甚至使两者相互交换和互为补充，形成诗性的广阔生命视野，使自身的生命领域无限地向纵深维度扩展开来。

死亡比生存更使自身深入和渗透到人类文化历史总体中。唯有在死亡之后，自身才能更自由和更客观地同人类文化宝库相交融。死亡将自身沉没和消融在人类文化结构中。所以，最美的死亡方式，就是透过语言的褶皱而消失在浩如烟海的文字宝库之中，融化在人类的文化宝库中，从而实现自身生命的历史总体化，使自身以匿名的方式渗透到人类文化源远流长的历史洪流中。

福柯指出：“如布朗索所说，为了不死而写作，或者，为了不死而说话，实际上是像言语一样古老的事情。……正如大家所知道的，论述或言说有能力的把持时间的火箭。它把飞走的箭抓回它所在的空间中。”（Foucault, 1994: I, 250）“语言在死亡线上反思其自身，就好像在那里它遇到一面镜子一样。”（Ibid: 251）不管是荷马，还是乔伊斯，都深刻地意识到语言、时间、死亡和思想之间的相互交错性。因此，他们都在其创作和作品中，坦然而审美地与死亡对话，进入死亡的领域，探索死亡的可能维度。塞内加也在他的《论生命的短促性》和《致鲁西里乌斯的信》中，一再主张，由于人人都有可能遭遇危险，面对不可预测的未来，特别是死亡，必须随时讲出“真话”（discours vrais）。这些“真话”将成为苦难时刻的“救难言语”（discours-seccours），使人面对苦难和死亡时能够临危不惧、处变不惊、临死坦然。（Foucault, 2001: 450）正因为这样，那些敢于并善于发扬言语艺术和说真话的思想家，实际上已经将死亡带回生存，又将生存引入死亡，让两者在交往中把生存的艺术创作过程折叠成数也数不尽的引人入胜的良辰美景，实现了生命同自然和历史的融合。

历史、艺术、语言、文字和符号以及人类文化本身，实际上既含有可以不断自我更新的生命力，又是死亡的载体和替身。死亡总是通过历史、艺术、语言、文字和符号等文化生命体，试图同生存对话。所以，人生时刻同历史、艺术、语言、文字和符号打交道，并通过它们而同时地与生命和死亡对话。深知艺术的永恒生命的作家戈蒂埃（Theophile Gautier, 1811—1872）用一首诗唱出了生活和死亡的艺术的颂歌：

一切都消失，唯有生机勃勃的艺术

渗透于永存之中。

半身艺术雕像

长存于城邦中。

众神都死去，

灵妙的诗句

却永存

比铜墙铁壁还顽强。(Gautier, Th. 1941)

真正理解生活的人，其实时刻感受到死亡的存在。他们也擅长通过在生活中呈现的语言、文字、历史、艺术和符号等等，直接进入死亡的浩瀚王国，在其中探索死亡和生命获得重生的条件，在历史、艺术、语言、文字和符号等死亡的伴随物中，发现生存的延续，并获得其自我更新的奥秘，使自身的生命在同文化产品的混合中永恒地化解于宇宙天籁的交响乐回响。

显然，死亡不同于生活的地方，只是在于它把生命本身的有限存在形态及其意义引向无限的时空，在虚无中化解，在无底的深渊中飞翔，使有限的生命转化成为看不见的象征性存在形式。从这个意义上说，死亡是生命的另一种存在形式，是生命的延伸和潜伏。也正因为这样，学会死亡的艺术就意味着必须学会潜入深远无底并富有弹性的无限时空中，进行熟练的游泳游戏，而它比掌握生存本身的艺术更困难。因此，真正掌握死亡的艺术，要求自身具备比日常生活更加坚定、更加智慧和更加勇敢的精神，需要更勤奋和更艰苦细致的思想修养和精神创造。在训练对待死亡的态度方面，思想、文字创作、艺术想象以及语言游戏，是最好和最富有诗意的领域和信道。

语言文字等象征性的符号，将生命中的精神因素转化成各种可以被破解和被译码的意义，使已经死亡的生命同现实世界中的生命活动相互交流和相互渗透。反过来，当人们还活着的时候，人们实际上也在自觉和不自觉的情况下，通过象征性中介而同死亡的世界打交道，同历史上已经死去的生命及其创造品进行各式各样的对话，相互穿越和交错，比单纯地同现实的有限世界打交道更有内容和更富有创造性。正因为这样，马克·奥勒留和塞内加等斯多葛学派思想家都把语言文字的训练当成生存美学的最重要课题，特别是当成同死亡对话的重要途径。



### (3) 在哲学思维中与死神共舞

马克·奥勒留曾经指出，进行哲学思维，就是学会死亡（philosopher, c'est apprendre à mourir）。他还说，若要审美地生存，就要学会在现时的世界中生活。也就是说，学会以这样的方式生活，就好像自己正最后一次，也是第一次观看这个世界那样（apprendre à vivre dans le monde présent, vivre comme si l'on voyait le monde pour la dernière fois, mais aussi pour la première fois）。

由于斯多葛学派还极端重视心灵的陶冶和美化，他们认为死亡是值得庆幸的事情，因为严格说来，死亡是不朽的灵魂摆脱肉体牢笼的必由之路。（Cicero, 1891: Sur la vieillesse, XXI）西塞罗还引用色诺芬的著作说：“色诺芬的书记载说，大奇鲁斯临死时说过这样的话：‘亲爱的儿子们，你们不要以为我离开你们之后就消失了。实际上，我和你们在一起时，你们看不见我的灵魂，但你们却看到了我所做的事业，可以知道我的肉体里是有灵魂的。所以，你们还要继续相信我的灵魂还存在，尽管你们看不见。’……我从来不相信灵魂在躯体中便是活的，而离开躯体便是死的。……我认为灵魂脱离肉体之后反而更纯粹光明，变得更有智慧。”（Ibid: XXII）其实，塞内加比西塞罗更明确地说，要尊重自然，所谓明智，就是不违背自然，按照自然的规范进行自我修养。幸福的生活就是符合自己的本性生活，而要做到这一点，就必须精神健全、头脑清醒，既要坚强不屈，又要有良好的修养，能够适应各种情况，一方面充分考虑身体的快乐需求，另一方面又不为身体而过分忧虑。也就是说，必须注意一切身体方面的事情，但又不要过于为身体担忧。生活应当享受幸运的恩赐，但不为此当奴隶。只有这样，才会得到心灵安宁，获得自由。（Seneca, 1962: III）由此可见，斯多葛学派是把死亡的艺术置于生活的艺术的范围内加以论述的。

在福柯的生活哲学中，最美的事物莫过于在虚空中呼喊和寻求虚空。死亡作为一种真正的虚空和消失，既是最富有诗意和最浓缩的可能性本身，也是一种必然的事件（un événement nécessaire）。在死亡中，正因为一切都是可能的，一切都是可等待的，同时又是必然的和不可回避的，所以，它才是最自由、最有开发性、最踏实和最坦然自在的。一位活着的哲学家，他的唯一可贵的任务不是讲述什么真理，而是尽可能在现实的“在场出席”中，诊断和把握住那些只有在死亡境界中才出现的最多的可能性及其实际产生条

件。所以，福柯很赞赏从柏拉图到普卢塔克和马克·奥勒留等人沉思死亡（*meditation de la mort*）的冷静态度。（Foucault, 2002: 457-458）这种生存美学的态度，表现对于真理和自然的尊重，也体现了回归自然的决心和怡然自得的精神。

塞内加指出，要正确对待年老和死亡，最关键的是首先要对整个生命和生存过程作出正确的估计。他反对把生命和生存过程分割成相互断裂的、不同的不平等阶段，主张整体地看待生命本身。这就是说，生命不是由某些有价值的积极阶段和另一些无价值的消极阶段构成的。不能只看重生命的某些阶段，而忽视其他阶段。更不能将生命的各个阶段加以割裂，只是孤立地评价某个阶段。人在一生中都应该珍惜自己的生命，并以同样积极的审美态度，使生存的每一阶段和每一时刻都实现自身最大的快乐，实现自身在当时当地所应该尽可能达到的审美目标。塞内加认为，必须在一生中，不管在任何时候或任何阶段，都以同样的严谨态度，坚持不懈地以审美态度和严格的“自身的实践”的具体程序来充实自身的人生。人的生存过程就好像树的成长过程一样，作为起点的树根就好像童年，慢慢长出树干。随着长大过程，身体的躯干粗壮起来，大脑健全起来。人生经历的各个阶段都并没有随历史而从生命中消失，而是同生命的成长一起共同地丰富生命的内容，使生命的整体慢慢地成熟起来，整个生命体都作为整体而一起繁荣健壮和复杂起来，就好像成长成一棵完整的大树那样。生存所经历的各个阶段都为整个生命体的成长作出贡献，就好像大树长成以后，树干变得粗大、硬实，并向上伸长，树根同时也更深深地扎入土地，为整棵大树的各个部分提供越来越丰富的营养。不能认为，长成大树以后，作为起点的树根就不再存在，不再继续为大树的整个生命体服务。人也是一样，长大以后，童年时代虽然已经成为过去，但童年的生命力如同少年、青年和壮年一样，仍然作为成熟了的生命体的一个重要组成部分不可分割地渗透到生命体中，仍然像树根那样为生命体的生存作出了它独特的、不可替代的和持续的贡献。所以，即使到了年老，童年仍然作为生命体的基础加入到生存的审美努力活动中。（Foucault, 2001: 107）

### 第三节 年老是人生最美的时刻

不能以普通人的眼光将人生分成不同的时间系列，似乎童年、少年和青

壮年时代可以随着岁月的流转而从审美生存中消失掉。因此，年老（la vieillesse）丝毫都不意味着人生最脆弱和最没有乐趣的阶段。毋宁说，年老时期的生命体变得比任何时候都更完整无缺和成熟圆满，因为童年、少年、青年和壮年的生命力都在年老时融合成一体，造成人的生命力空前未有的旺盛状态。只要在一生中的各个阶段都坚持以审美生存的态度待己处事，就不会在晚年时期感到孤独、遗憾或悔恨，而是相反，会产生一种令人自豪和满足的心境，继续充满信心地实现自身的审美实践。（Foucault, 2001: 107）

在斯多葛学派的哲学家看来，年老和死亡是人生最幸福、最快乐和最有意义的时刻。塞内加曾经一再强调，年老和死亡不是生命的终点或结束，也不是生活中无所作为的消极时期，而是生存过程最重要、最高级和最充满内容的组成部分。老年是人生的高潮阶段，也是人生嘉年华表演的最美好的时刻。

为了鼓励人们在年老时继续保持青春活力和浪漫的审美态度，塞内加将人生比喻成赛跑或竞走，提醒人们时时刻刻保持清醒的审美态度，就好像在你的背后时时刻刻都有人追赶，因此，必须以最快的速度躲避那些追赶者，逃向你自身最安全和最可靠的地方，而这个地方，就是老年。因此，你必须在生命的每个时刻，都以积极的审美态度，以同别人竞赛的姿态，严格地进行生存美学所要求的“自身的实践”，使人生的每时每刻都成为生活最美和最值得自豪的部分，发出最大的光和热，尽可能创造最大的快乐，为生命的审美内涵增添新的丰富内容。唯有这样，到了年老时，才会感到以往的一切努力和成果都仍然伴随着自己，仍然现实地放出其耀眼的光辉，促使自己即使在年老时期也充满审美理想，并贯彻审美实践。

所以，老年并非人生的垂死阶段，而是审美生存所应该追求的美好时刻。用塞内加的话来说，“活着就是为了使自身变得年老”，因为只有到了年老，才获得生存的丰收成果，才有可能真正宁静下来，找到人生的最怡然自得和最可靠的处所。宁静是人生最理想的状态，它意味着完满、安适丰足、深厚、丰盈、崇高、泰然自若、无忧无虑。只有到了年老阶段，人生才有可能宁静，达到“胸中自有雄兵百万”而自豪的境界，实现“宰相肚里能撑船”的宽广胸襟。

正如罗素所说，人生就像一条河，历经曲折婉转而最终汇成辽阔的江水，才有可能在年老时极其平稳地流入大海。历经人生艰苦的经验之后，饱

经风霜的老年人熟练地掌握了一切生存的技巧，才有资格平静下来。

所以，塞内加等人所追求的年老，不仅是指六十岁以后的生理阶段，而且也是指审美生存的一种理想状态，是人人都可以随时随地通过“自身的实践”而达到的一种完满的生活境界。这样一来，作为审美生存的一种理想境界，年老是人人都可以随时随地由其自身的实践加以实现的审美最高目标。也就是说，生存美学要求人人，不管是年幼的、年轻的，还是壮年的，都尽可能站在老人的高度，进行最完满的自身的实践，以自身已经达到年老的那种审美态度，使自己的每一段生活历程都成为像累积最丰富的审美生存经验的“年老”那样，使自己的每时每刻都成为一种类似于老年人那样的“完成了的生存”、一种完满的人生。为此，塞内加主张必须在死亡以前就使生命“完成”（*consummare vitam ante mortem*）。换句话说，不要等到年老，更不要等到临死前夕，才实行最严格的自身的实践，而是要在年老以前，在生活的任何时候，让自己的每个生存瞬间都可能成为对你自身来说最满意的时刻（*summa tuisatietas*）。为此，必须以富有实践智慧和审美生存经验的老年人的态度对待自己的各个生活时段。务必在每时每刻，都使你自身成为“最完满的你”（*satiété parfaite, complète de toi*）。（Foucault, 2001: 107-108）

塞内加的上述积极的审美生存观点也紧紧地同他对死亡的积极态度相联系。塞内加认为，人不应该只是到了临近死亡时才思考死亡。人生的任何时候都应该沉思死亡，并通过努力使自身完满化的途径，时时刻刻设想自己面临死亡，因此以最积极和最主动的创造精神为自己开辟最美的生活前景。每时每刻都应该成为自身生存的最后一天。也就是说，每天都把自己当成生命的最高临界点，每天的生活都应该成为自己最满意的一段，严格地要求自身进行最完满的自身的实践。

斯多葛学派的各位思想家都探讨过年老和死亡问题，不但提出了一系列非常深刻的论述，而且也在他们自身实践的基础上总结了具体可行的策略和实践技术。马克·奥勒留和塞内加就是斯多葛学派中最深入探讨年老和死亡问题的生存美学专家。

## 附录一：福柯生平年表

- 1926 10月15日生于法国中西部文化古城普瓦捷（Poitiers）。父亲保罗·米歇·福柯（Paul Michel Foucault）和祖父保罗·安德烈·福柯（Paul André Foucault）都是医生。母亲安妮-玛丽·马拉贝（Anne-Marie Malapert）也是医学世家出身，她的父亲是外科医生兼普瓦捷医学院医学教授。
- 1934 7月26日奥地利首相多尔弗斯遭法西斯分子枪杀，年幼的福柯“生平中第一次感受到死亡的震撼”。
- 1936 为训练福柯兄妹三人在日常生活中使用英语，家里请来一位英籍修女陪伴他们。
- 1937 福柯向父亲宣告他长大后将选择当历史学教授，不愿意继承家业当医生，首次表现出他的叛逆性格。
- 1940 进入由天主教修士创建的斯旦尼斯拉夫书院。
- 1942 由于学校哲学教师被德军关押在集中营，母亲特地请一位哲学系学生路易·杰拉特为福柯补习哲学，同时还向学校推荐一位天主教修士担任哲学教师。
- 1943 福柯获高中毕业文凭，并升入普瓦捷的路易四世大学预备班，为升入巴黎高等师范学院作准备。
- 1945 报考巴黎高等师范学院第一次失败后，进入巴黎亨利四世大学预备班，遇见名哲学家依波利特，从此师从依波利特，在哲学及人文社会科学方面奠定了坚实的基础。
- 1946 福柯成功考入巴黎高等师范学院，师从阿尔图塞、依波利特等名师。但他的身体健康状况，特别是在性生活方面，遇到了麻烦，而且因表现出同性恋的倾向而苦恼。
- 1947 原本在里昂大学任教的梅洛-庞蒂，开始在巴黎高等师范学院教授心理学，使福柯能够以新的观点准备他的心理学论文。
- 1948 福柯在巴黎大学取得哲学硕士学位。福柯产生自杀念头。
- 1949 梅洛-庞蒂升任巴黎大学心理学教授，并开讲“人的科学与现象学”的课程，给予福柯深刻的印象。福柯在依波利特指导下开始准备他的论黑格尔的博士论文。
- 1950 福柯加入法国共产党，同时再次出现自杀念头，并到医院接受戒毒治疗。
- 1951 获大学哲学教师资格文凭，退出法国共产党，并在冈格彦的指导下，准备哲学国家博士文凭。从此，福柯还担任巴黎高等师范学院心理学讲师，同时准备考取心理学和精神分析学医生资格。
- 1953 福柯参加贝克特《等待戈多》新书发表会，促使他的思想发生根本性转折，从此对布朗索、巴岱和尼采深感兴趣。福柯参加拉康的研讨会，并研究德国精神病治疗学、神学和人类学，特别集中研究和着手翻译宾斯万格的著作，对其中的《疯狂只是生平现象》深感兴趣。当年

- 夏天，福柯亲自前往瑞士访问宾斯万格，翻译他的存在主义精神病治疗学著作《梦幻与生存》，参加瑞士精神病治疗学家罗兰·库恩在医院中举办的精神病人嘉年华晚会。同年获心理学学院的实验心理学文凭，取代阿尔图塞而在巴黎高等师范学院担任哲学讲师。
- 1954 发表《精神病与人格》(*Maladie mentale et Personnalité*)。在该书的结论中，福柯说：“真正的心理学，如同其他关于人的科学一样，应以帮助人从异化状态中解除出来作为其宗旨。”在巴黎高等师范学院讲授《现象学与心理学》。
- 1955 赴瑞典担任乌普萨拉(Uppsala)法国文化中心主任，发表《法国戏剧史》等演讲。
- 1957 7月返回巴黎度假，在克尔狄出版社发现鲁塞尔的文学著作，从此很重视鲁塞尔作品中的语言风格。年底，在乌普萨拉会见前往瑞典接受诺贝尔文学奖的加缪。依波利特审阅福柯的《精神病的历史》草稿，并建议作为博士论文交给冈格彦审核。
- 1958 福柯离开瑞典前往华沙，担任华沙大学法国文化中心主任，密切注视当时发生在波兰的政治事件。10月，前往德国汉堡担任当地法国文化中心主任。
- 1960 起草他的第二篇博士论文《论康德人类学的形成及其结构》，并翻译康德的《从实用观点看的人类学》。4月，福柯的导师冈格彦向克莱蒙费朗大学哲学系主任居尔·维尔敏教授推荐福柯担任高级讲师。《精神病的历史》被迪里马出版社拒绝。经著名历史学家阿里耶斯的同意，《精神病的历史》作为在阿里耶斯主编的《文明与心态》丛书中的一本，由伯朗出版社在1961年5月正式出版。10月，认识刚刚考入圣格鲁师范学院的一位哲学系学生丹尼尔·德斐特，他从此成为福柯的终身同性伴侣。
- 1961 5月在巴黎大学答辩他的国家博士论文《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》与《康德人类学》；前一篇由冈格彦和丹尼尔·拉加斯(Daniel Lagache, 1903—1972)指导，后一篇由依波利特指导。《精神病与非理性：古典时期精神病的历史》立即受到历史学家曼德鲁和布罗代尔以及作家布朗索的高度肯定。福柯被任命为巴黎高等师范学院入学考试审查委员会委员。在广播电台发表《精神病的历史与文学》的系列演讲。年底，《诊疗所的诞生》完稿，并起草《雷蒙德·鲁塞尔》。
- 1962 修改《精神病与人格》，从此该书改名为《精神病与心理学》。结识吉尔·德勒兹，从此成为他的至交。阅读法国著名医学家和解剖学家比沙和作家萨德的著作时，对“死亡”概念进行精辟的知识论分析。他认为，“死亡”并不是如同传统医学理论所说的那样是一个“点”，或者，更确切地说，是一个生存的终点，而是一条模糊不清的“线”，人在这条“线”上来来去去地不断来回穿越。“死亡”，就是人在来来去去的穿越中，同其自身的来回遭遇。也就是说，所谓“死亡”，就是人在一条不确定的线上的来来去去过程中，不断地与自身相遭遇和相交错。福柯说：“萨德与比沙，这两位同时代人是相异的双胞胎。他们俩把死亡和性置于西方人的身体中。这两种经验都缺少自然的色彩，表现出逾越的性质，但同时又包含着绝对争议性的权力，以至现代文化以它为基础，幻想建构一种能够显示‘自然人’(homo natura)的知识。”(Foucault, 1994: I, 24)福柯被任命为克莱蒙费朗大学心理学教授，并担任哲学系主任。
- 1963 4月出版《诊疗所的诞生：一种医学望诊的考古学》和《雷蒙德·鲁塞尔》。外交部任命福柯为东京法国文化中心主任，但由于福柯舍不得离开丹尼尔·德斐特，放弃了这个职务。重读海德格尔的著作。

## 福柯的生存美学

- 1964 与新尼采主义者德勒兹、克罗索夫斯基、吉恩·波弗雷特 (Jean Beaufret)、亨利·毕洛 (Henri Birault)、瓦狄默 (Gianni Vattimo)、吉恩·瓦尔 (Jean Wahl)、卡尔·勒维兹 (Karl Löwith)、科利 (Colli) 及蒙狄纳里 (Montinari) 等人筹划新版《尼采全集》。
- 1966 年初,正当他的《语词与事物》付诸排印时,福柯在致友人的一封信中指出:“哲学是诊断的事业,而考古学是描述思想的方法。”由德勒兹一起担任《尼采全集》法文部分的主编。4月,发表《语词与事物:人文科学的考古学》。与德里达和阿尔图塞频繁来往,并宣布“我们的任务是坚决地超越人文主义”。9月,福柯决定移居突尼斯。法国掀起结构主义新浪潮。10月,萨特发表批评福柯及结构主义的文章,指责福柯是“资产阶级的最后堡垒”。
- 1967 福柯对发生在中国的“文化大革命”深感兴趣。年底访问米兰,结识安伯托·艾柯 (Umberto Eco)。
- 1968 重读贝克特与罗莎·卢森堡的著作。5月,巴黎爆发学生运动和全国罢工,福柯停留在突尼斯,支持当地的学生运动。10月27日,福柯的导师依波利特逝世。年底,任巴黎第八大学教授。
- 1969 福柯积极参与巴黎第八大学的学生运动,支持学生造反。开讲“性与个人”等课程。2月22日,应法国哲学学会邀请发表论考古学的演讲,强调他同德里达和罗兰·巴特之间的差异。3月,《知识考古学》发表。11月30日,法兰西学院决定将依波利特原设的“哲学思想史”讲座改名为“思想体系史”。福柯是该讲座的候选人之一。
- 1970 福柯被纽约大学邀请前往美国,发表论萨德的论文,并在耶鲁大学进行学术演讲,访问福克纳的故乡。4月,福柯被正式选为法兰西学院终身讲座教授。5月,为新版《巴岱全集》写序。福柯的法兰西学院教授身份促使该版《巴岱全集》避免了许多政府出版禁令。在该书的发表会上,福柯乘机为居约达 (Pierre Guyotat) 的禁书《伊甸,伊甸,伊甸》(Eden, Eden, Eden) 翻案,使该书得以正式出版。9月,前往日本访问,发表《论马奈》(Manet)、《精神病与社会》及《返回历史》等学术演讲。11月,访问意大利佛罗伦萨,再次发表论马奈的论文。12月,在法兰西学院发表就职演说,论述他的知识考古学研究的特征,并宣布即将开讲“知识的意愿”(la volonté de savoir)。
- 1971 2月,为了支持举行绝食抗议的政治犯,福柯决定成立“监狱情报团体”(Groupe d'information sur les prisons,简称G.I.P.),该组织总部就设在福柯的寓所,而他的伴侣丹尼尔·德斐特成为该组织负责人。与此同时,福柯还支持并参与由萨特等人所组织的“人民法庭”(Tribunal populaire),但在斗争策略方面与萨特等人略有不同。以福柯在法兰西学院的就职演说为蓝本,《论述的秩序》(L'Ordre du discours)正式发表。春,“监狱情报团体”在法国各监狱散发调查表。到加拿大魁北克地区的麦吉尔大学访问,同当地反政府的独立分子接触,并在监狱中会见受监禁的《美洲白色黑奴》的作者瓦里耶 (Pierre Vallières)。5月,福柯等人在监狱门口以“煽动者”的罪名被警察逮捕。与“监狱情报团体”所写的《对二十所监狱所做的调查报告》公开发表。福柯还同热内一起,支持受迫害的美国黑人领袖乔治·杰克逊 (George Jackson)。7月,法国监狱容许犯人看报纸及听广播电台的广播,这是由福柯领导的“监狱情报团体”所作的斗争的第一次胜利。9月,福柯多次表示反对死刑。年底,在法兰西学院开讲“惩治理论与制度”(Théories et institutions pénales)。在巴黎“互助之家”举办电影晚会,放映描述监

- 狱状况的影片，福柯同萨特和热内表示对当代监狱制度的抗议。接受电视协会的邀请前往荷兰，同美国语言学家乔姆斯基就人的本性问题进行辩论。“监狱情报团体”发表第二篇监狱调查报告《对一所典型监狱的调查》。
- 1972 福柯同萨特、德勒兹、莫里亚克（Claude Mauriac）等，静坐在法国法务部庭院，抗议不合理的监狱制度。福柯再次被捕。释放后第二天，福柯亲自驾车陪同萨特前往造反中的雷诺汽车工厂，支持造反中的工人。德勒兹与加达里合著的《资本主义与精神分裂症》第一卷《反俄狄浦斯》出版，福柯向德勒兹祝贺时说：“应该从弗洛伊德主义的马克思主义中摆脱出来。”德勒兹回答说：“我负责弗洛伊德，你对付马克思，好吗？”法国《拱门》杂志发表福柯与德勒兹的讨论集，两位哲学家都集中地谈论权力问题。4月，福柯再次访问美国，分别在纽约、明尼阿波利斯等地，发表《古希腊时期真理的意愿》（*La volonté de vérité dans la Grèce ancienne*）和《17世纪的礼仪、戏剧及政治》（*Cérémonie, théâtre et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*），并访问阿狄卡监狱，表示：“监狱并不仅是具有镇压的功能，而且还有监禁权力的生产功能。”10月，受到美国康奈尔大学邀请，发表《文学与罪行》、《惩治的社会》等。年底，在法兰西学院开讲《皮埃尔·里维耶及其作品》。“监狱情报团体”解散。福柯参与筹划创立《解放报》（*Libération*）。
- 1973 “监狱情报团体”的第四篇监狱调查报告《监狱中的自杀事件》，在德勒兹的主持下正式出版。福柯在法兰西学院开讲“规训的社会”（*La société disciplinaire*），这一课程后来改名为“惩治的社会”（*La société punitive*）。在其中，福柯还把“排除的社会”严格地同“封闭的社会”区分开来。5月，前往蒙特利尔、纽约和里约热内卢等地进行学术访问。9月，《我，皮埃尔·里维耶》（*Moi, Pierre Rivière...*）出版，深受欢迎。10月，出版《这不是一支烟斗》（*Ceci n'est pas une pipe*）。
- 1974 在法兰西学院开讲“精神病治疗学的权力”（*Le pouvoir psychiatrique*），并主持有关18世纪医院结构以及自1830年以来精神病治疗学法医学科状况的研讨会。4月，由于《研究》杂志曾经发表《同性恋百科全书》，受到法律追究。福柯为此发表谈话，指出：“到底要等到什么时候，同性恋获得发言和进行正常性活动的权利？”7月，对德国导演斯洛德（Schroeter）、希尔伯格（Sylberberg）及法斯宾德（Fassbinder）等人的影片深感兴趣，并接见瑞士导演丹尼尔·施密特（Daniel Schmidt），对影片中的性与身体的表现方法等问题发表意见。福柯等人还发表《公开讨论监禁制度》的备忘录，呼吁政府改善并维护犯人的基本人权。年底，在里约热内卢主持有关“城市化与公共卫生”及“19世纪精神病治疗学中的精神分析学系谱学”的研讨会。
- 1975 在法兰西学院主持有关“精神病治疗学的法医”研讨会，并开讲“异常者”（*Les anormaux*）的系列课程。2月，继续研究画家马奈等人的作品，深入研究绘画与摄影的相互关系。《监视与惩罚：监狱的诞生》正式出版。4月，《观察家》杂志发表专刊《法国大学的偶像：拉康、巴特、利奥塔和福柯》，描述福柯在法兰西学院讲课时的那种庄重、严肃及备受尊敬的、几乎接近偶像崇拜的神秘气氛。春天，访问加利福尼亚大学，发表《论述与镇压》和《弗洛伊德以前的儿童性欲研究》，并同德勒兹会晤和展开讨论，引起美国大学生的广泛兴趣。同时，还对当地同性恋、吸毒、禅宗、女性主义等社会小团体的活动深感兴趣，大加赞扬。9月，支持



## 福柯的生存美学

西班牙反佛朗哥独裁政权的政治犯，要求西班牙政府给予无条件释放。

- 1976 年初，“必须保卫社会”在法兰西学院开讲。福柯宣布他将结束五年来对于权力的镇压模式的研究，并试图将权力关系的运作过程描述成战争模式。福柯说：“已经耗用五年的时间研究规训问题，今后五年将集中研究战争和斗争。……我们只能通过真理的生产来实行权力（nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de vérité）。”5月，在伯克利和斯坦福进行学术演讲。8月，《知识的意愿》手稿完成。12月，《知识的意愿》作为《性史》第一卷正式发表。
- 1977 《知识的意愿》在读者中受到欢迎，特别是受到女性主义者和同性恋者的喝彩。由于《监视与惩罚》英文版的出版，福柯受到美国知识界和学术界的广泛注意。年底，访问东西柏林，讨论监狱问题，被联邦警察逮捕。
- 1978 在法兰西学院开讲“安全、领土与居民”的课程，重点从原来的权力问题转向统治心态（la gouvernementalité）问题。开始起草《性史》第二卷。4月，访问日本，连续发表“性与权力”、“权力的基督教教士模式”、“关于马克思与黑格尔”等演讲。5月，出席法国哲学学会，发表“什么是批判”（Qu'est-ce la critique）的学术演讲，但福柯表示，他个人倾向于将题目改为“什么是启蒙”（Was ist Aufklärung）。夏天，福柯因车祸脑震荡而入医院。后来，当萨特在1980年逝世时，福柯曾对莫里亚克说：“从那以后，我的生活发生了改变。车祸时，汽车震撼了我，我被抛到车盖上面。我利用那一点时间想过，完了，我将死去；这很好。我当时没有意见。”9月，匆匆访问伊朗，试图支持当时反抗独裁统治的伊朗民主人士。11月，同萨特等人积极支持越南难民。12月，意大利记者特龙巴多里向福柯建议，开展同意大利马克思主义者的学术讨论。
- 1979 从年初开始研究古基督教教父哲学文献，主要探讨基督教关于“忏悔”的历史，以便探索基督教采取何种方式对基督教徒个人进行思想控制。在此基础上，确定了《性史》第二卷的基本内容，并将基督教这种特殊的思想控制方式称为“权力的基督教教士运作模式”。课程“生命权力的诞生”（naissance de la biopolitique）开讲。此课程所批判的主要对象是现代自由主义社会。福柯宣称：“国家没有本质，国家不是一种普遍性的概念，本身并非权力的自律源泉。国家无非是无止境的国家化过程。”（L'Etat n'a pas d'essence, l'Etat n'est pas un universel. L'Etat n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'Etat n'est rien d'autre qu'une perpétuel étatisation）4月，福柯为法国第一本同性恋杂志 *Le Gai Pied* 创刊号撰写一篇支持自杀的文章。为此，福柯遭到法国各大报刊的批判。10月前往斯坦福大学，为坦纳尔讲座讲授统治心态。
- 1980 在法兰西学院开讲“对活人的统治”（Le gouvernement des vivants）。2月，福柯接受《世界报》访问，他要求该报不发表他的名字，《世界报》为此称之为“戴假面具的哲学家”。3月26日，罗兰·巴特因车祸去世。4月19日，福柯参加萨特的葬礼，同成千上万的群众护送萨特的灵柩前往墓地。8月，阿兰·施里旦（Alain Sheridan）发表论福柯的英文著作《真理意志》（*The Will to Truth*）。9月，英国记者科林·戈登（Colin Gordon）发表英文版的福柯文集《权力与知识：福柯访问及著作选集》（*Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings, 1972—1977*）。10月，在伯克利发表《真理与主体性》（*Truth and Subjectivity*），并支持“从古代晚期到基督教诞生时期的性伦理”的研讨会。11月，在纽约大学发表《性与孤独》。在达

- 尔姆斯学院发表《主体性与真理》及《基督教与忏悔》。在普林斯顿大学发表《生命权力的诞生》。
- 1981 年初，在法兰西学院开讲“主体性与真理”，探讨“自身的技术”（*technique de soi*）作为管辖自身的方式（*comme modalités du gouvernement de soi*）究竟如何运作。5月，在鲁汶大学法学院发表《做坏事，说好话：论法律程序中的招认和见证的功能》。福柯认为，资产阶级现代法律中的某些重要程序，是延续和继承基督教“忏悔”的手段，玩弄权术游戏。10月，受马克·波斯特（Mark Poster）邀请，前往洛杉矶，参加“知识、权力与历史：对于福柯的著作的多学科研究取向”的研讨会。会见法兰克福学派的成员洛文达尔（Leo Lowenthal）和马丁·杰伊（Martin Jay）。纽约《时代》周刊发表《法国的权力哲学家》。福柯说：“我更加感兴趣的，并不是权力，而是主体性的历史。”在伯克利，准备建立“福柯—哈贝马斯研讨会”，哈贝马斯希望他的主要论题是“现代性”。
- 1982 春，福柯抗议捷克当局逮捕在布拉格访问中的德里达。5月，前往多伦多参加符号论及结构主义方法研讨会，会见席尔勒（John Searle）、艾柯（Umberto Eco）等人。发表《古代文化中对于自身的关怀》。从此，福柯研究重点转向斯多葛学派哲学。6月，打算辞去法兰西学院的讲座教授职务，以便移居伯克利。7月，患慢性鼻腔炎。8月，巴黎犹太餐厅遭恐怖分子炸弹威胁，福柯决定经常前往进餐，以示抗议。10月，在佛蒙特大学发表《自身的技术》（*Technologies of the Self*）。
- 1983 在法兰西学院开讲“对自身与对他人的管辖”（*Le gouvernement de soi et des autres*）的课程。3月，完成《性史》第二卷的绝大部分草稿，书名为《快感的运用》（*L'Usage des plaisirs*）。哈贝马斯在法兰西学院演讲，与福柯会见。英文版《福柯作品评注》（*Michel Foucault: An Annotated Bibliography*）由迈克尔·克拉克主编，正式出版。4月，前往伯克利发表《关于自身的艺术与自身的书写》。10月，再次访问伯克利，连续做六次学术演讲，并在布尔德和圣德·克鲁兹做两次学术演讲，致使他极度疲劳，决定不再在法兰西学院授课，并从此回避在公众场合露面。准备翻译伊莱亚斯的《死者的一次性》。12月，卧病不起。
- 1984 年初，接受抗菌素治疗，身体稍有好转。福柯在一封致莫里斯·炳格的信中说：“我得了艾滋病。”2月，身体再度感到疲倦，但坚持恢复在法兰西学院的课程，并修改《性史》第二卷草稿。3月，伯克利分校与福柯合作研究的师生，针对20世纪30年代后西方国家政府统治心态的变迁，寄来一份研究计划。其中提到，自第一次世界大战以来，西方社会在社会生活、经济计划化及政治组织三大方面进行了重建。他们为此主张对新产生的政治合理性（*nouvelle ratioanlité politique*）问题进行深入研究，提出了五项研究计划：（一）美国的福利国家与进步主义（*Le Welfare State et le progressisme aux Etats Unis*）；（二）意大利的法西斯与休闲组织（*Le Fascisme et l'organisation des loisirs en Italie*）；（三）法国的社会救济国家及其在殖民地的城建实验；（四）在苏联的社会主义建设；（五）包豪斯（*Bauhaus*）的建筑与魏玛共和国。这时，福柯经常到医院就医。但他并不要求医生给予治疗，唯一关心的问题，就是“我到底还留有多少时间”。早在1978年，福柯曾经就死亡问题与法国著名死亡问题研究专家阿里耶斯讨论。他当时说：“为了成为自己同自身的死亡的秘密关系的主人，病人所能忍受的，就是认知与寂静的游戏（*le jeu de savoir et de silence que le malade accepte pour rester maître de son rap-*

## 福柯的生存美学

port secret à sa propre mort)。”3月10日，福柯在继续修改草稿的同时，接见被警察驱逐的马里和塞内加尔移民，并要求政府当局合理解决他们的问题。5月，《文学杂志》发表福柯专号，庆贺《性史》第二卷和第三卷的出版。6月，福柯身体健康状况恶化。6月25日，福柯去世。

## 附录二：参考资料

Alain

1956 *Propos*. Collection 'Pléiade', Paris: Gallimard.

Althusser, L.

1992 *L'Avenir dure longtemps*. Paris: Stock.

Arendt, H.

1983 [1961] *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Levy.

Ariès, Ph.

1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: Seuil.

Aristotle

1972 *Aristotle's Ethics*. London: Faber & Faber.

1981 *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Chicago: Chicago University Press.

Artaud

1947 *Le théâtre et son double*. Paris: Gallimard.

Bachrach, P. & Baratz, M.

1970 *Power and Poverty: Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.

Barthes, R.

1994 *Oeuvres complètes*. Vol. II. Paris: Seuil.

Bataille, G.

1929 *Architecture*. In *Oeuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard.

1954 [1943] *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard.

1944 *Le coupable*, Paris: Gallimard.

1945 *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris: Gallimard.

1947a *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*. Paris: Gallimard.

1947b *La haine de la poésie*. Paris: Gallimard.

1947c *La Méthode de méditation*. Paris: Gallimard.

1948 *Théorie de la religion*, Paris: Gallimard.

1949 *La part maudite. Essai d'économie générale. I; La consommation*, Paris: Gallimard.

1950 *L'abbé G.* Paris: Gallimard.

1955 *La peinture préhistorique. Lascaux; La naissance de l'art*, Paris: Gallimard.

1957a *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard.

## 福柯的生存美学

- 1957b *Sade et l'essence de l'érotisme*. Paris: Gallimard.
- 1957c *L'érotisme*. Paris: Gallimard.
- 1957d *Le Bleu du ciel*. Paris: Gallimard.
- 1961 *Les larmes d'Éros*. Paris: Gallimard.
- 1962 *Conférences sur le non-savoir, 1951—1952*. In *Tel Quel*, No. 10, Paris.
- 1985 *Visions of Excess: Selected Writings 1927—1939*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Baudrillard, J.
- 1968 *Le système des objets*. Paris: Gallimard.
- 1970 *La société de consommation*. Paris: Le Point.
- 1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- 1973 *Le miroir de la production*. Paris: Castreman.
- 1976 *L'Échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- 1977 *L'Effet Beaubourg*. Paris: Galilée.
- 1979 *De la Séduction*. Paris: Galilée.
- 1981 *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée.
- 1985 *Le miroir de la production*. Paris: Galilée.
- 1986 *Amérique*. Paris: Grasset.
- 1987a *L'autre par lui-même; Habilitation*. Paris: Galilée.
- 1987b *Cool memories*. Paris: Galilée.
- 1990 *La Transparence du Mal*. Paris: Galilée.
- 1992 *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris: Galilée.
- 1995 *Le crime parfait*. Paris: Galilée.
- 2000 *Mots de passé*. Paris: Pauvert/Fayard.
- 2001 *Télémorphose*. Paris: Sens & Tonka.
- 2003a *D'un fragment l'autre*, Paris: Michel.
- 2003b *La violence du monde*. Avec Edgar Morin, Paris: Du Felin.
- Bauman, Z.
- 1999 *Culture as Practice*. London: Sage.
- Beauvoir, S. de
- 1957 *L'Invitée*. Paris: Gallimard.
- 1967 *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard.
- Bernett, J./Bush, A.
- 1986 *Popular Culture and Social Relations*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bevir, M.
- 1999 *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Binswanger, L.
- 1928 *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Tarumes. Von den Griechen bis zur Gegenwart*. Berlin:

J. Springer.

1930 *Traum und Existenz*, in *Neue Schweizer Rundschau*, vol. XXIII, No. 1930, pp. 673–685; No. 10, October 1930, pp. 766–779.

1942 *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. Zurich: Max Niehans.

1947a *Discours, parcours et Freud. Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*. Paris: Gallimard.

1947b *Introduction à la psychanalyse existentielle*. Paris: Gallimard.

Blanchot, M.

1942 *Aminadab*. Paris: Gallimard.

1948a *Le très-haut*. Paris: Gallimard.

1948b *L'arrêt de mort*. Paris: Gallimard.

1951 *Au moment voulu*. Paris: Gallimard.

1953 *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris: Gallimard.

1955 *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.

1957 *Le dernier homme*. Paris: Gallimard.

1962 *L'attente l'oubli*. Paris: Gallimard.

Boswell, J.

1980 *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.

Botero, G.

1583 *Della ragione di Stato dieci libri*. Roma: V. Pellagallo.

Bourdieu, P.

1969 *L'amour de l'art*. Paris: Minit.

1979 *La distinction*. Paris: Minit.

1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

1991 *Language and Symbolic Power*. London: Polity.

1993 *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity.

1996 *Sur la Télévision*. Paris: Liber-Raisons d'agir.

Bréhier, E.

1962 *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard.

Brown, P.

1983 [1978] *La genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Glimard.

Brunt, P. A.

1974 *Marcus Aurelius in His Meditations*. In *Journal of Roman Studies*. No. 64. pp. 1–20.

Buffon, G. L. L.

1753 *Discours sur le style*. Paris: Académie française.

Burckhardt, J.

1860 *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Basel.

## 福柯的生存美学

Calvet, L. -J.

1990 *Roland Barthes*. Paris; Gallimard.

Canguilhem, G.

1995 [1986] *On Histoire de la folie as an Event*. In *Critical Inquiry*, 21, Winter, Chicago.

Chemnitz, B. P. von

1647 *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*. Freistadi.

Cicéro

1891 *Oeuvres complètes; Les devoirs, Sur la vieillesse, De la nature des dieux*. Paris.

Cohen/Arato

1992 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA and London: MIT Press.

Collège de France

1979 *Annuaire du Collège de France année 1978—1979*. Paris: College de France.

Constant, B.

1818—1820 *Cours de politique constitutionnelle*. Paris.

1829 *Mélange de littérature et de politique*. Paris.

Cooper, D.

1970 [1967] *Psychiatrie et anti-psychiatre*. Paris; Seuil.

Daco, P.

1965 *Les Triomphes de la psychanalyse*. Verviers; Gerard & Co.

Dahl, R.

1957 *Who Governs?* Chicago: University of Chicago Press.

1958 *A Critique of the Ruling Elite Model*, *American Political Science Review*. 52: 463—469.

Danto, A. C.

1965 *Nietzsche As Philosopher*. New York; Macmillan.

1981 *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge; Harvard University Press.

Davidson, A. I.

2001 *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Harvard; Harvard University Press.

Dean, M.

1999 *Governmentality: Foucault, Power and Social Structure*, London.

Delacroix, E.

1942 *Écrits*. Tome II. Paris; Plon.

Deleuze, G.

1983 *Cinéma I. L'Image-Temps*. Paris; Minuit.

1986 *Cinéma II. L'Image-Temps*. Paris; Minuit.

1986 *Foucault*. Paris; Minuit.

1990 *Pourparlers*. Paris; Minuit.

- Deleuze, G. /Guattari, F.
- 1972a *Capitalisme et schizophrénie*. Tome I: *L'Anti-Œdipe*. avec Félix Guattari. Paris; Minuit.
- 1972b *Psychanalyse et Transversalité*. avec Félix Guattari. Paris; Editions de Recherches.
- Derrida, J.
- 1986 *Forcener le subjectile. Etude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*. Paris; Galilee.
- 1987 *Entretiens avec Derrida*, par Didier Cahen. In "*Digraphe*", No. 42, decembre Paris.
- 1991a *Entretien avec François Ewald*. In "*Magazine littéraire*", No. 286, Mars, Paris.
- 1991b *Acts of Literature*. London; Routledge.
- 1998 *Monolingualism of the Other; or The Prosthesis of Origin*. Stanford; Stanford University Press.
- Derrida, J. /Roudinesco, E.
- 2003 *De quoi demain...Dialogue*. Paris; Champs/Flammarion.
- De Vio, T.
- 1530 *De confessione questiones*. In *Opsucula*. Paris; F. Regnault.
- Diogenes Laertius
- 1972 *Lives of Eminent Philosophers*. 2 Vols. Translated by R. D. Hicks, London; Loeb Classical Library.
- Durkheim, E.
- 1897 *Le Suicide*, Paris; Aclan.
- Eco, U.
- 1980 *Il Nome della Rosa*. Milan; Gruppo Editoriale Fabbri, Rompiani, Sonzogno, Etas S. P. A.
- Engels, F.
- 1891 *The Principles of Communism*.
- Épicure
- 1977 *Lettre et Maximes*. Villers sur Marne; Mégare.
- Erasmus, D.
- 1966 [1509] *Éloge de la folie*. Leturmy; Club du livre.
- Featherstone, M.
- 1991 *Consumer Culture and Postmodernism*. London; Sage.
- Ferguson, A.
- 1995 *An Essay on the History of Civil Society*. Ed. by Fania Oz-Salberger. Cambridge; Cambridge University Press.
- Ferry, L.
- 2002 *Le sens du beau. Aux origines de la culture contemporaine*. Paris; Le livre de poche.
- Foucault, M.
- 1954 *Maladie mentale et Personnalité*. Paris; P. U. F.
- 1961a *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris; Plon.
- 1961b *L'Anthropologie de Kant* (thèse complémentaire en 2 vol; t. I: *Introduction*; t. II: *Traduction et Notes*). Paris; Bibliothèque de la Sorbonne.



- 1962 *Maladie mentale et Psychologie*. Paris: P. U. F.
- 1963a *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: P. U. F.
- 1963b *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.
- 1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, coll. 'Bibliothèque des sciences humaines'.
- 1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, coll. 'Bibliothèque des sciences humaines'.
- 1969a *Jean Hyppolite. 1907—1968*. In *Revue de métaphysique et de morale*. 74<sup>e</sup> année, No. 2, avril-juin. Paris.
- 1970 *La folie et la société, Todia Kyoyogakububo*, 20 novembre, repris in Watanabe (M.), *Kokan no Shinwagaku*, Tokyo, Asahi-Suppansha, 1978, pp. 64—76 (résumé de la conférence de M. Foucault à la faculté des arts libéraux de l'université de Tokyo, 7 octobre 1970, établi par M. Watanabe).
- 1971a *L'Ordre du discours*. (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970) Paris: Gallimard.
- 1971b *Le groupe d'information sur les prisons, l'accusé*, n°2, 15 février-15 mars, p. 14 (texte signé par J. - M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet).
- 1972 *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- 1972a *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: P. U. F.
- 1972b *Les intellectuels et le pouvoir, Le Nouvel Observateur*, n° 391, 8-14 mai, pp. 68—70 (extraits de l'entretien avec Gilles Deleuze, 4 mars 1972).
- 1973a *Présentation, in Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle*. Paris: Gallimard-Julliard, coll. Archives, n°49, pp. 9—15.
- 1973b *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier, Fata Morgana (rééd. De l'article des Cahiers du chemin, n°2, 15 janvier 1968, pp. 79—105).
- 1975 *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires.
- 1976 *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires.
- 1980 *Lettre. L'affaire Suffert, Le Nouvel Observateur*, n°792, 14-20 janvier, p. 28.
- 1981 *L'évolution de la notion d, individu dangereux, dans la psychiatrie légale. Déviance et Société*, vol. 5, n°4, pp. 403—422 (communication au Symposium de Toronto, *Law and Psychiatry*, Clarke Institute of Psychiatry, 24—26 octobre 1977, publiée d'abord dans *l'International Journal of Law and Psychiatry*, vol. I, 1978, pp. 1—18. )
- 1981a *Est-il donc important de penser?* In *Liberation*. 30 mai 1981.
- 1982 *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (présenté et édité par M. Foucault et A. Farge), Paris: Gallimard-Julliard, coll. Archives, n°91.
- 1983 *Qu'est-ce qu'un auteur? Littoral. Revue de psychanalyse*, n°9: *La Discursivité*, juin, pp. 3—32 (rééd. de la communication à la Société française de philosophie du 22 février 1969 publiée dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n°3, juillet-septembre 1969, pp. 73—104).
- 1984a *Histoire de la sexualité*, t. II: *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires.
- 1984b *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires.

- 1984c *Le sexe comme une morale*, *Le Nouvel Observateur*, n° 1021, 1-7 juin, pp. 86-90 (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, université de Berkeley, avril 1983; version abrégée de *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, trad. J. Hess).
- 1986 *La Pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de l'article de *Critique*, n° 229, juin 1966, pp. 523-546).
- 1988 *Herméneutique du sujet*, *Concordia. Revue internationale de philosophie*, n° 12, pp. 44-68 (extraits du cours du Collège de France, année 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et du 10 mars 1982).
- 1989 *La gouvernementalité*, *Le Magazine littéraire*, n° 269, septembre, pp. 97-103 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978; *Sécurité, territoire, population*, cours du 1 février 1978).
- 1990 *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84 année, n° 2, avril-juin, pp. 35-63 (communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978).
- 1994 *Dits et écrits*. Vol. I-IV. Paris: Gallimard.
- 1997 *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard/Seuil.
- 1999 *Les Anormaux*. Paris: Gallimard/Seuil.
- 2001 *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil.
- 2003 *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Francastel, P.
- 1970 *Études de sociologie de l'art*. Paris: Denoël.
- Frank, J. P.
- 1780-1790 *System einer vollständigen Medicinischen Polizey*. Mannheim: C. F. Schwann.
- Gadamer, H. G.
- 1986 [1960] *Wahrheit und Methode*. Tuebingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gans, H. J.
- 1985 [1974] *Popular Culture and High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste*. New York: Basic Books.
- 1985 *American Popular Culture and High Culture in a Changing Class Structure*. In J. H. Balfe/M. J. Wyszomirski, eds. *Art, Ideology and Politics*, pp. 40-57. New York: Praeger.
- Gautier, Th.
- 1941 *Poésies*. Paris: Alphonse Lemerre.
- Gellner, E.
- 1996 *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. Harmondsworth: Penguin.
- Gernet, L.
- 1968 *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gros, F.
- 1996 *Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France.

## 福柯的生存美学

Guillaume, P.

1937 *La psychologie de la forme*. Paris; Flammarion.

Guizot, F.

1821—1822 *Histoire des origines du gouvernement représentatif*. Paris.

1826—1827 *Histoire de la révolution d'Angleterre*. Paris.

1828 *Histoire de la civilisation en Europe*. Paris.

1830 *Histoire de la civilisation en France*. Paris.

1858—1867 *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*. Paris.

Habermas, J.

1964 *Der strukturalwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main; Suhrkamp.

2001 *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Postskriptum; Glauben und Wissen. Frankfurt am Main; Suhrkamp.

2002 *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* trad. par Christian Bouchindhomme. Paris; Gallimard.

Hadot, P.

1992 *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris; Fayard.

1993 *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris; Gallimard.

1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris; Gallimard.

1997 *Plotin ou la simplicité duregard*. Paris; Gallimard.

1998a *Éloge de la philosophie*. Paris; Alea.

1998b *Éloge de Socrate*. Paris; Alea.

1998c *Études de philosophie ancienne*. Paris; Les Belles Lettres.

1999 *Porphyre. Études néoplatoniciennes*. Paris; Les Belles Lettres.

2001 *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris; Albin Michel.

Hall, J. A.

1995 *Civil Society; Theory, History, Comparison*. Cambridge; Polity Press.

Heidegger, M.

1944 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main; Klostermann.

1958 [1953] *Essais et conférences*. Trad. A. Préau. Paris; Gallimard.

1959 *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen; Günther Neske.

1960 *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart; Reclam.

1961 *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen; Günther Neske.

1972 [1950] *Holzwege*. Frankfurt am Main; Klostermann.

1978 *Wegmarken*. Pfullingen; Günther Neske.

1986 [1927] *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main; Klostermann.

1989 *Die Metaphysik und Ursprung des Kunstwerks*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main; Klos-

- termann.
- Holmes, S.
- 1984 *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hume, D.
- 1757 *On the Standard of Taste*. London.
- 1994 *Political Essays*. Ed. by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, P. H. et ali.
- 1988 *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Institut de l'environnement
- 1976 *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*. Paris: Institut de l'environnement.
- Janet, P.
- 1926—1928 *De l'Angoisse à l'extase*. Paris.
- Jencks, Ch.
- 1987 *Postmodernism. The New Classicism in Art and Architecture*. London: Academy editions.
- Kafka, F.
- 1927 *Das Schloss*. Munich: K. Wolff.
- Kant, I.
- 1977 *The Philosophy of Kant*. New York: Modern Library.
- 1942 *Fortschritte der Metaphysik. In Gesammelte Schriften, Bande XX*. Berlin: Walter de Gruyter.
- 1991 *Political Writings*. Ed. by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1994 [1781] *Kritik der reinen Vernunft*. Dortmund: Könemann.
- 1995 [1790] *Kritik der Urteilskraft*. Dortmund: Könemann.
- Klossowski, P.
- 1950 *La vocation suspendue*. Paris: Gallimard.
- 1956 *Le Bain de Diane*. Paris: Jean-Jacques Pauvert.
- Lacan, J.
- 1966 *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lévi-Strauss, C.
- 1958 *Anthropologie structurale, I*. Paris: Plon.
- 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale, II*. Paris: Plon.
- 1991 *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- Lewin, K.
- 1935 *Principles of Topological Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Luhmann, N.

## 福柯的生存美学

- 1970 *Soziologische Aufklärung* Bd. I. ; *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Mit. F. Becker, Koeln/Op-laden; Westdeutscher Verlag.
- 1987 *Soziale Systeme; Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main; Suhrkamp.
- Lukes, S.
- 1974 *Power; A Radical View*. London; Macmillan.
- 1979 *On the Relativity of Power*. In *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, ed. by S. Brown. Sussex; The Harvester Press.
- Mallarmè, S.
- 1925 *Igitur, ou La folie d'Elbehnou*. Paris; Gallimard.
- Mann, Thomas
- 1912 *Der Tod in Venedig*. Frankfurt/M.; Fischer.
- Mannoni, M.
- 1970 *Le psychiatre, son <fou> et la psychanalyse*. Paris; Seuil.
- Marc Aurèle
- 1953 [1559] *Pensées*. Paris; Les Belles Lettres.
- Marx/Engels
- 1843 *The Saint Family*. In *Marx-Engels Selected Works*. New York; International.
- 1844 *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*. In *Marx-Engels Selected Works*. New York; International.
- 1987 *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe, Dritte Abteilung, Briefwechsel*. Bd. V. Berlin; Diez.
- 1989 *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe*. Bd. VII. Berlin; Diez.
- McLuhan, M.
- 1964 *Understanding Media*. New York; McGraw-Hill Book Company.
- Merleau-Ponty, M.
- 1945 [1942] *La structure du comportement*. Paris; Gallimard.
- 1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris; Gallimard.
- 1948 *Sens et non-sens*. Paris; Nagel.
- Metzinger, J.
- 1972 *Le cubisme était né*. Paris; Présence.
- Michelet, J.
- 1860 *La femme*. Paris; Calmann-Levy.
- Montaigne, M. De
- 1972 [1580—1588] *Essais. I-III*. Paris; Le livre de poche.
- Morin, E.
- 1970 *L'Homme et la mort devant l'histoire*, Paris, Editions du Seuil.
- Nietzsche, F.
- 1895 *Dionysys Dithyramben*. Berlin; De Gruyter.
- 1975 [1870—1873] *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*. In *Oeuvres philosophiques complètes*. Editions

- di G. Coli et M. Montinari, tome I, vol. II. Ecrits posthumes. Paris: Gallimard.
- 1977 [1887—1889] *Fragments posthumes*. In *Oeuvres philosophiques complètes*. Editions di G. Coli et M. Montinari, Vol. XIV. Paris: Gallimard.
- 1980 *Friedrich Nietzsche*. Werke I-V. Hers. Von Karl Schlechta. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein Materialien.
- 1980 [1887—1889] *Friedrich Nietzsche: Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Band 13. *Friedrich Nietzsche Nachgelassene Fragmente 1887—1889*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Frankfurt am Main: Deutscher Taschenbuch Verlag/De Gruyter.
- Palazzo, G. A.
- 1606 *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*. Venetia: De Franceschi.
- Philon
- 1963 *De la vie contemplative*. In *Oeuvres*, no. 29. Paris: Cerf.
- Piaget, J.
- 1947 *La psychologie de l'intelligence*. Paris: A. Colin.
- Plato
- 1920 *Platon, Oeuvres complètes*. Tome 1. Apologies de Socrate. Paris: Les Belles Lettres.
- 1925 *Platon, Apologies de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres.
- Politzer, G.
- 1928 *Critique des fondements de la psychologie*. Tome I, *La Psychologie et la Psychanalyse*. Paris: Rieder.
- Pradeau, J. -F.
- 1999 *Alcibiade*. Paris: Flammarion.
- Prus, R.
- 1999 *Beyond the Power Mystique; Power as Intersubjective Accomplishment*, New York: State University of New York Press.
- Ricoeur, P.
- 1986 *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- 2000 *L'mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Rolland, R.
- 1932 *Musiciens d'aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- Rorty, R. M.
- 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- 1987 *Contingency, Irony and Solidarity*. Oxford: Blackwell.
- Rossi, P. L.
- 1829 *Traité de droit pénal*. Livre III, chapitre viii, de l'emprisonnement. Paris: A. Sautélet.
- Rostovtzeff, M.
- 1976 [1953] *A History of the Ancient World, Vol. I: The Orient and Greece*, Oxford: Oxford University Press.

## 福柯的生存美学

- Rousseau, J. -J.  
1992 [1762] *Du contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Russell, B.  
1945 *A History of Western Philosophy*. London: Macmillan.
- Rutherford, R. B.  
1989 *The Meditation of Marcus Aurelius*. Oxford: Oxford University Press.
- Sade (D. A. Marquis de)  
1962 *Oeuvres complètes*. Tome III. Paris: Jean-Jacques Pauvert.
- Saint-Exupéry, Antoine de  
1948 *Citadelle*. Paris: Gallimard.
- Sarraute, N.  
1963 *Les fruits d'or*. Paris: Gallimard.
- Seneca  
1962 *De la vie heureuse*. In Brhier, E. *Les Stoiciens*. Paris: Gallimard.
- 1971 *Philosophische Schriften*. Bd. II. Übers. und hg. von M. Rosenbach. Berlin: Ullstein Materialien.
- Sollers, Ph.  
1984 *Portrait du joueur*. Paris: Gallimard.
- Spinoza, B. de  
1670 *Tractatus theologico-politicus*. Amsterdam: Rieuwertsz.
- Thibaudet, A.  
1935 [1922] *Flaubert*. Paris: Gallimard.
- Thierry, A.  
1825 *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*. Paris.  
1840 *Récits des temps mérovingiens*. Paris.
- Thiers, L. A.  
1823—1827 *Histoire de la Révolution*. Paris.  
1845—1862 *Histoire du Consulat et de l'Empire*. Paris.
- Thompson, J.  
1990 *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity.
- Turquet de Mayerne, L.  
1611 *La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*.  
Paris.
- Tzonis, A. et alii.  
1995 *Architecture in North America since 1960*. Boston: Little, Brown and Company.
- Valéry, P.  
1955 *Avant-propos*. In *Encyclopaedie française*, tome XVI. Paris: Monzie.  
1956 *Littérature*. Paris: Gallimard,

Vernant, J. -P.

1965 *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris; Seuil.

1989 *L'Individu, la mort, soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris; Gallimard.

1996 *Entre mythe et politique*, Paris; Editions du Seuil.

Veyne, P.

1993 [1986] *The Final Foucault and His Ethics*. In *Critical Inquiry*. No. 20, Autumn. Chicago.

Vinchon, J.

1950 [1924] *L'Art et la folie*. Paris; Stick.

Voltaire

1820—1822 *Œuvres*. Tomes 37-42, *Dictionnaire philosophique*. Paris; Editions A. Lequien.

Wittgenstein, L.

1968 [1953] *Philosophische Untersuchungen*. Oxford ; Blackwell.

Xénophon

1949 *Economique*. Paris; Les Belles Lettres.



## 附录三：名词和人名对照表

- Absence 缺席
- Abstinence 禁欲；节制
- Alain; Émile-Auguste Chartier 阿兰 1868—1951
- Ælius Aristide 艾里乌斯·阿里斯提得斯 约公元2世纪
- Albert Camus 加缪 1913—1960
- Alcibiade 亚西比德 公元前450—前404
- Alembert, Jean Le Rond D' 达朗伯 1717—1783
- Allégorie 寓意
- Althusser, Louis 阿尔图塞 1918—1990
- Amour 爱情
- Anatomo-politique; Anatomie politique 解剖政治学
- Anonymat du discours 论述的匿名性
- Anti-Esthétique 反美学
- Antisthenes 安提西尼 公元前444—前365
- Aphrodisia 愉悦；性经验
- Apollinaire, Guillaume 阿波利奈尔 1880—1918
- Apulée, Lucius Apuleius Thescus 阿普列乌斯 公元125—170
- Archéologie 考古学
- Archéologie de la psychanalyse 精神分析学的考古学
- Archéologie des sciences humaines 人文科学考古学
- Archéologie du regard médical 医学望诊的考古学
- Archéologie du savoir 知识考古学
- Aristotle; Aristote 亚里士多德 公元前384—前322
- Arithmétique politique 政治算术
- Artaud, Antoine 阿尔托 1896—1948
- Art de l'existence; arts de l'existence; arts d'existence 生存艺术
- Art de gouverner 统治的艺术
- Art de sexualité 性的艺术
- Art de vivre 生活艺术
- Ascèse 苦行；严格的艰苦训练

- Ascétique 苦行的；节制的  
 Ascétisme 禁欲主义  
 Askésis 严格的艰苦训练  
 Ataraxie 无忧无虑  
 Athéisme 无神论  
 Attitude 态度  
 Aufklärung; Lumières; Enlightenment 启蒙  
 Augustine (Aurelius Augustinus, Saint) 圣·奥古斯丁 公元354—430  
 Aura 氛围  
 Auteur 作者  
 Autonomie 自律；自律性  
 Bachelard, Gaston 巴舍拉 1884—1962  
 Barraqué, Jean 巴拉格 1928—1973  
 Barthes, Roland 巴特 1915—1980  
 Bataille, Georges 巴岱 1897—1962  
 Baudelaire, Charles 波德莱尔 1821—1967  
 Baudrillard, Jean 鲍德里亚 1929—  
 Bauman, Zygmunt 鲍曼 1925—  
 Baumgarten, Alexander Gottlieb 鲍姆加登 1714—1762  
 Bayle, Pierre 培尔 1647—1706  
 Beckett, Samuel 贝克特 1906—1989  
 Bentham, Jeremy 边沁 1748—1832  
 Bernanos, Georges 贝尔纳诺斯 1888—1948  
 Beveridge, William Henry 贝弗里奇 1879—1963  
 Bichat, Francois Marie Xavier 比沙 1771—1802  
 Binswanger, Ludwig 宾斯万格 1881—1966  
 Bio-politique 生命政治  
 Bio-pouvoir 生命权力  
 Birault, Henri 亨利·毕洛 1918—1990  
 Blanchot, Maurice 布朗索 1907—  
 Blondel, Claude 布隆代尔 1876—1939  
 Boëthius of Sidon 波埃修斯 大约公元前1世纪  
 Boileau, Despreaux Nicolas 布阿洛 1636—1711  
 Borges, Jorge Luis 博尔赫斯 1899—1986  
 Botero, Giovanni 波德洛 1540—1617  
 Boulez, Pierre 布莱兹 1925—  
 Bourdieu, Pierre 布尔迪厄 1930—2002

## 福柯的生存美学

- Breton, André 布列顿 1896—1966
- Buffon, Georges Louis Leclerc, Comte de 布丰 1707—1788
- Burckhardt, Jakob 布尔克哈 1818—1897
- Butor, Marcel 比托尔 1926—
- Camus, Albert 加缪 1913—1960
- Canins (Cyniques) 犬儒学派
- Capitalisme 资本主义
- Caruso, P. 卡鲁索
- Cavaillès, Jean 葛瓦耶 1903—1944
- Chair 肉体
- Chapsal, Madelaine 玛德莲·莎普沙尔
- Charcot, Jean-Martin 夏尔科 1825—1893
- Char, René 夏尔 1907—1988
- Chateaubriand, François René de 夏多布里昂 1768—1848
- Christianisme 基督教
- Chrysippe 柯里西普 公元前281—前205
- Cicéro, Marcus Tullius 西塞罗 公元前106—前43
- Civilisation de la surveillance 监控的文明
- Cléanthe 柯列昂德 公元前331—前232
- Cocteau, Jean 吉恩·科克托 1889—1963
- Colli, Giorgio 科利 1917—1979
- Communication 沟通
- Comportement 行为举止
- Connaissance de soi 自身的认识
- Connais-toi toi-même; gnôthi seauton 认识你自己
- Constant, Benjamin Constant de Rebecque 贡斯当 1767—1830
- Contrôle 控制; 操控
- Cooper, David 库珀 1931—1986
- Corps 身体
- Courage de vérité 真理的勇气
- Critique 批判
- Critique de la microphysique du pouvoir 对权力微观机体的批判
- Cubisme 立体主义
- Culture corporelle 身体的文化
- Culture de consommation 消费文化
- Culture de soi 自身的文化
- Cyniques (les canins) 犬儒学派

- Danto, A. C. 丹多 1924—
- De Beauvoir, Simone 西蒙·德·波伏娃 1908—1986
- Dasein 此在
- Dehors 在外面
- Delay, Jean 吉恩·德雷 1907—1987
- Deleuze, G. 德勒兹 1925—1995
- Délinquance 轻罪犯法
- Démokritos 德漠克利特 公元前460—前370
- Déraison 非理性
- Derrida, Jacques 德里达 1930—
- Desanti, Jean-Toussaint 德桑狄 1914—
- Descartes, René 笛卡儿 1596—1650
- Désir 欲望
- Diderot, Denis 狄德罗 1713—1784
- Dionysus 狄奥尼索斯；酒神
- Diodore de Sicile [Diodoros Sikeliotes] 狄奥多尔 公元前90—前20
- Dirlik, Arif 阿里夫·德里克
- Discipline 规训；纪律
- Discours 论述；话语
- Dispositif 措施；装置
- Dispositifs de sécurité 安全措施
- Dispositif sexuel; dispositif de sexualité 性的装置；性的统治措施
- Dogmatisme 独断论
- Dostoyevsky, Fyodor Mikhaïlovitch 陀思妥耶夫斯基 1821—1881
- Double 重叠；复制
- Double contingencies 双重偶然性
- Droit 法
- Drogue 毒品
- Dumézil, Georges 杜美济 1898—1986
- Économie politique du corps 身体的政治经济学
- Eco, Umberto 安伯托·艾柯 1932—
- Écriture 书写；文字
- Écriture de soi 关于自身的文字
- Ego 自我
- Elias, Norbert 伊莱亚斯 1897—1990
- Ellington, Edward Kennedy, dit Duke 埃林顿 1899—1974
- Emergence 冒现

## 福柯的生存美学

- Emplacement 场地
- Épictète (Epiktetos) 爱比克泰德 公元 50—125/130
- Épicure (Epikouros) 伊壁鸠鲁 公元前 341—前 270
- Epimeleia heautou 关怀自身
- Érasmus, Desiderius 伊拉斯谟 1467—1536
- Ère Post-Coloniale; Post-Colonial Era 后殖民时代
- Éros 情欲
- Érotisme 色情
- Espace 空间
- Esthétique de l'existence 生存美学
- Esthétique de soi 关于自身的美学
- Esthétique du corps 身体美学
- État 国家
- Éthique 伦理学
- Éthique de soi 关于自身的伦理学
- Euphratès de Tyr 欧弗拉德斯 公元 50? —100?
- Événement 事件
- Ewald, François 弗朗斯瓦·艾瓦尔德
- Examen de conscience 思想检查
- Exclusion 排除
- Exercice de pensée 思想修炼
- Existence 生存; 存在
- Expérience 经验
- François Rabelais, 1483—1553 拉伯雷
- Fascisme 法西斯主义
- Fassbinder, Rainer Werner 法斯宾德 1946—1982
- Faulkner, William Harrison 福克纳 1897—1962
- Folie 疯狂; 精神病
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de 丰特奈尔 1657—1757
- Freud, Sigmund 弗洛伊德 1856—1939
- Fronton, Marcus Cornelius 弗龙托 公元 100—166
- Gadamer, Hans-Georg 伽达默尔 1900—2000
- Galilei, Galileo dit Galilée 伽利略 1564—1642
- Gautier, Théophile 戈蒂埃 1811—1872
- Généalogie 系谱学
- Généalogie de la morale 道德系谱学
- Généalogie de l'éthique 伦理学系谱学

- Généalogie du Pouvoir 权力系谱学
- Genet, Jean 热内 1910—1986
- Génocide 种族灭绝
- Geschmacksurteil; Jugement du goût esthétique 审美品味判断力
- Gide, André 纪德 1869—1951
- Gnôthi Seauton 认识你自己
- Gorgias 高尔吉亚 公元前487—前380
- Goût; Taste 品位; 品味
- Goût esthétique; Aesthetic Taste 美学品位
- Gouvernement 统治; 管辖; 政府
- Gouvernementalité 政府统管体系; 统治心态; 统治术
- Gouvernement de soi 对自身的管辖
- Gouvernement des autres 对他人的管辖
- Gouvernement des vivants 对活人的统治
- Guevara, Ernesto, dit Che 格瓦拉 1928—1967
- Guizot, François 基佐 1787—1874
- Guyotat, Pierre 居约达 1940—
- Habermas, Jürgen 哈贝马斯 1929—
- Hadot, Pierre 哈多 1922—
- Hadrianus, Publius Aelius, dit Hadrien 哈德良 公元76—138
- Harcèlement 骚扰
- Hédonisme 享乐主义
- Hegel, Georg Wihelm Friedrich 黑格尔 1770—1831
- Heidegger, Martin 海德格尔 1889—1976
- Helvetius, Claude Adrien 爱尔维修 1715—1771
- Hérakleitos 赫拉克利特 公元前576—前480
- Herder, Johann Gottlieb Von 赫尔德 1744—1803
- Hermaphrodisme 男女同体; 男女双性
- Hermaphrodite 双性人(阴阳人)
- Hermeneutique du sujet 主体的诠释学
- Hétéronomie 他律
- Hétérosexualité 异性恋
- Hippocratéès 希波克拉底 公元前460—前377
- Histoire 历史
- Hobbes, Thomas 霍布斯 1588—1679
- Hölderlin, F. 荷尔德林 1770—1843
- Holbach, Paul Henri, Baron de 霍尔巴哈 1723—1789

## 福柯的生存美学

Homère (Homer) 荷马 公元前9世纪—前8世纪

Homosexualité 同性恋

L'esthétique de l'existence 生存美学

Humanisme 人道主义; 人文主义

Hume, David 休谟 1711—1776

Husserl, Edmund 胡塞尔 1859—1938

Hyppolite, Jean 依波利特 1907—1968

Illégalisme 非法行为

Illusion 幻象

Infantile sexuality 儿童性欲

Irruption 喷发涨溢

Jacque D'hondt 雅克·董特 1920—2012

James Joyce 乔伊斯 1882—1941

Janet, Pierre 皮埃尔·雅内 1859—1947

Jeu 游戏

Jeu de la norme 规范游戏

Jeu de moral 道德游戏

Jeu de pouvoir 权力游戏

Jeu des communications 沟通游戏

Jeu de vérité 真理游戏

Jeu d'une falsification première 最初的“伪造游戏”

Joyce, James 乔伊斯 1882—1941

Kafka, Franz 卡夫卡 1883—1924

Kant, Immanuel 康德 1724—1804

Klee, Paul 克利 1879—1940

Kleist, Heinrich von 克莱斯特 1777—1811

Klossowski, Pierre 克罗索夫斯基 1905—

Kojève, Alexandre 柯杰夫 1901—1968

Kundera, Milan 昆德拉 1929—

Lacan, Jacques 拉康 1901—1981

Lagache, Daniel 丹尼尔·拉加斯 1903—1972

Laing, Ronald David 莱恩 1927—1989

Langage 语言

Légitimation 正当化

Leiris, Michel 米歇尔·莱里斯 1901—1990

Lévi-Strauss, Claude 列维-斯特劳斯 1908—

Liberté 自由

- Limite 有限；限制
- Linné, Carl von 林耐 1707—1778
- Littérature 文学
- Locke, John 洛克 1632—1704
- Loi 法；法律
- Luhmann, Niklas 鲁曼 1927—1998
- Luxembourg, Rosa 罗莎·卢森堡 1871—1919
- Lytard, Jean-François 利奥塔 1924—1998
- Machiavelli, Nocolò 马基雅维利 1469—1527
- Mallarmé, Stéphane 马拉美 1842—1898
- Manet, Edouard 马奈 1832—1883
- Mann, Thomas 托马斯·曼 1875—1955
- Marc Aurèle 马克·奥勒留 公元121—180
- Marcuse, Herbert 马尔库塞 1898—1979
- Marx, Karl 马克思 1818—1883
- Masochisme 性受虐狂
- Masturbation 自慰（手淫）
- Media 媒体
- Meier, Richard 迈耶 1934—
- Merleau-Ponty, Maurice 梅洛-庞蒂 1908—1961
- Messiaen, Olivier 梅西昂 1908—1992
- Métaphore 隐喻
- Michel Foucault 米歇尔·福柯 1926—1984
- Microphysique du pouvoir 权力的微观机体
- Modalité pastorale du pouvoir 权力的基督教教士运作模式
- Modernité; Modernity 现代性
- Monde vécu 生活世界
- Mondialisation; Globalization 全球化
- Montaigne, Michel Eyquem de 蒙田 1533—1592
- Montesquieu, Charles Louis Secondat, Baron de la Brède et de 孟德斯鸠 1689—1755
- Morale 道德
- Mort 死亡
- Mort de l'auteur 作者的死亡
- Mozart, Wolfgang Amadeus 莫扎特 1756—1791
- Musonius Rufus 穆索尼乌斯·吕福斯 公元1世纪左右
- Nagisa, Oshima 大岛渚 1932—
- Nazie 纳粹



## 福柯的生存美学

- Narcissisme 自恋
- Néant 虚无
- Neo-cynisme 新犬儒主义
- Newton, Isaac 牛顿 1642—1727
- Nietzsche, Friedrich 尼采 1844—1900
- Normal 正常
- Normalisation 规范化
- Norme 规范
- Noso-politique 疾病政治
- Objectivation 客体化
- Œuvre 作品
- Ontologie historique de nous-mêmes 我们自身的历史存在论
- Panoptique (panoptisme) 全方位环形敞视监督系统；环形全景监控监狱
- Paranoïa 偏执狂
- Parrhêsia 真理的勇气
- Pascal, Blaise 帕斯卡 1623—1662
- Passion 激情
- Paulhan, Jean 吉恩·波兰 1884—1969
- Pensée 思考
- Pervers (perversions sexuelles) 性错乱
- Philosophie 哲学
- Philosophie de la rationalité 理性哲学
- Philosophie du concept 概念哲学
- Philosophie du savoir 知识哲学
- Phronesis 实践智慧
- Physique du pouvoir 权力物理学
- Pinel, Philippe 皮内尔 1745—1826
- Plaisir 愉悦感；快感
- Platen-Hallermünde, Karl August von 普拉登·哈勒尔蒙德 1796—1835
- Plato 柏拉图 公元前 427—前 347
- Pli 褶皱
- Plinius 普林尼 公元 61—114
- Plutarque (Ploutarkhos) 普卢塔克 公元 46/49—125
- Poe, Edgar Allan 埃德加·艾伦·坡 1809—1849
- Police 警察
- Politique 政治
- Ponge, Francis 彭日 1899—1988

- Posidonius 波西多尼乌斯 公元前135—前51
- Post-Modernité; Post-Modernity 后现代性
- Pouvoir 权力
- Pouvoir-censure 审核的权力
- Pouvoir disciplinaire 规训的权力
- Pouvoir-incitation 教唆的权力
- Pouvoir individualisateur 个人化的权力
- Pouvoir pastoral 基督教教士权力
- Pouvoir psychiatrique 精神病治疗学的权力
- Pouvoir punitif 惩戒的权力
- Pouvoir-repression 镇压的权力
- Pragmatisme 实用主义
- Pratique 实践
- Pratique de soi 自身的实践
- Pratiques discursives 论述实践
- Préférence 偏好
- Présent 在场；出席
- Prison 监狱
- Problématisation 成问题化
- Procédure 程序
- Psychiatrie 精神病治疗学
- Psychothérapie 精神病治疗学；精神疗法
- Punition 惩罚；惩戒
- Quadrillage des disciplines 规训权力的四方结构
- Rabinow, Paul 拉毕诺
- Racisme 种族主义
- Racisme d'État 国家种族主义
- Raison d'État 国家理性
- Rapport à soi 与自身的关系
- Rapports de communication 沟通关系
- Rationalité politique 政治理性
- Reich, Wilhelm 赖希 1897—1957
- Relations du pouvoir 权力关系
- Représentation 再现；表象
- Retour éternel 永恒回归
- Rêve 梦幻；梦
- Ricoeur, Paul 利科 1913—

## 福柯的生存美学

- Robbe-Grillet, Alain 罗伯·格里耶 1922—
- Rorty, M. R. 罗迪 1931—
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭 1712—1778
- Roussel, Raymond 雷蒙德·鲁塞尔 1877—1933
- Russell, Bertrand 罗素 1872—1970
- Sade, Donatien Alphonse François, dit Marquis de 萨德 1740—1825
- Sadisme 性施虐狂
- Sadomasochisme 性施虐—受虐狂
- Saint Thomas d'Aquinas 圣托马斯·阿奎那 1228—1274
- Salut 拯救
- Sartre, Jean-Paul 萨特 1905—1980
- Schéma contrat-oppression du pouvoir 权力的“契约压迫模式”
- Schéma domination-répression du pouvoir 权力的“统治镇压模式”
- Schéma guerre-répression du pouvoir 权力的“战争镇压模式”
- Schéma juridique du pouvoir 权力的“法律模式”
- Schéma lutte-répression du pouvoir 权力的“斗争镇压模式”
- Schizofrénie 精神分裂
- Schmidt, Daniel 丹尼尔·施密特 1941—
- Schopenhauer, Arthur 叔本华 1788—1860
- Schroeter, Werner 维尔纳·斯洛德 1945—
- Searle, John 席尔勒 1932—
- Seneca, Lucius Annaeus [Sénèque] 塞内加 公元前4—公元65
- Sensualisme 感觉主义
- Se sauver soi-même 拯救自身
- Sexualité 性
- Société disciplinaire 规训的社会
- Société punitive 惩治的社会
- Soi; Soi-même 自身
- Sollers, Philippe 菲利普·索耶 1936—
- Souci-toi toi-même; epimelei heautou 关怀你自己
- Soupçon; suspicion 怀疑
- Souveraineté 主权
- Spinoza, Baruch 斯宾诺莎 1632—1677
- Stoicien (le Portique) 斯多葛学派
- Stoïcisme 斯多葛主义 公元前300—公元100
- Stratégie 策略
- Stultitia 无所求

- Style 风格；文风
- Style d'existence 生存风格
- Subjectivité 主体性
- Substantialisme 实体论
- Suicide 自杀
- Sujet 主体
- Surréalisme 超现实主义
- Syberberg, Hans-Jürgen 希伯尔贝格 1935—
- Szasz, Thomas 萨兹 1920—
- Tactique 战术
- Technique de soi 自身的技术
- Technique de vie 生活的技术
- Techniques de vivre 生活技巧；生活的技艺
- Techniques politiques des individus 统治个人的政治技术
- Technologies de pouvoir 权力技术
- Theory of Speech-Acts 言语行动论
- Thérapie 治疗；疗法
- Thibaudeau, Jean 吉恩·迪柏朵 1921—
- Thibaudet, Albert 迪波德 1874—1936
- Thierry, Augustin 梯叶里 1795—1856
- Thiers, Louis Adolphe 梯也尔 1797—1877
- Toland, John 托兰德 1670—1722
- Tolkien, John Ronald Reuel 托尔金 1892—1973
- Transgression 逾越
- Triangle de pouvoir-droit-vérité 权力—法律—真理的三角形
- Uppsala 乌普萨拉
- Vattimo, Gianni 瓦狄默 1936—
- Venturi, Robert 罗伯特·文图里 1925—
- Vérité 真理
- Vérité-démonstration 实证式真理
- Vérité-événement 事件式真理
- Vespasianus, Titus Flavius, dit Vespasien 韦斯帕西亚努斯 公元9—79
- Veyne, Paul 维纳 1930—
- Vico, Giambattista 维科 1668—1744
- Victoria 维多利亚 1819—1901
- Vieillesse 年老；老年
- Violence symbolique 象征性暴力

## 福柯的生存美学

- Volonté du savoir 知识的意愿
- Voltaire, François Marie Arouet 伏尔泰 1694—1778
- Vuillemin, Jules 居尔·维尔敏
- Wahl, Jean 吉恩·瓦尔 1888—1974
- Wahrheit und Methode 真理与方法
- Windelband, Wilhelm 文德尔班 1848—1915
- Wirkungsgeschichte 功效历史
- Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein 功效历史意识
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦 1889—1951
- Zenon de Citium 芝诺 约公元前 335—前 263