

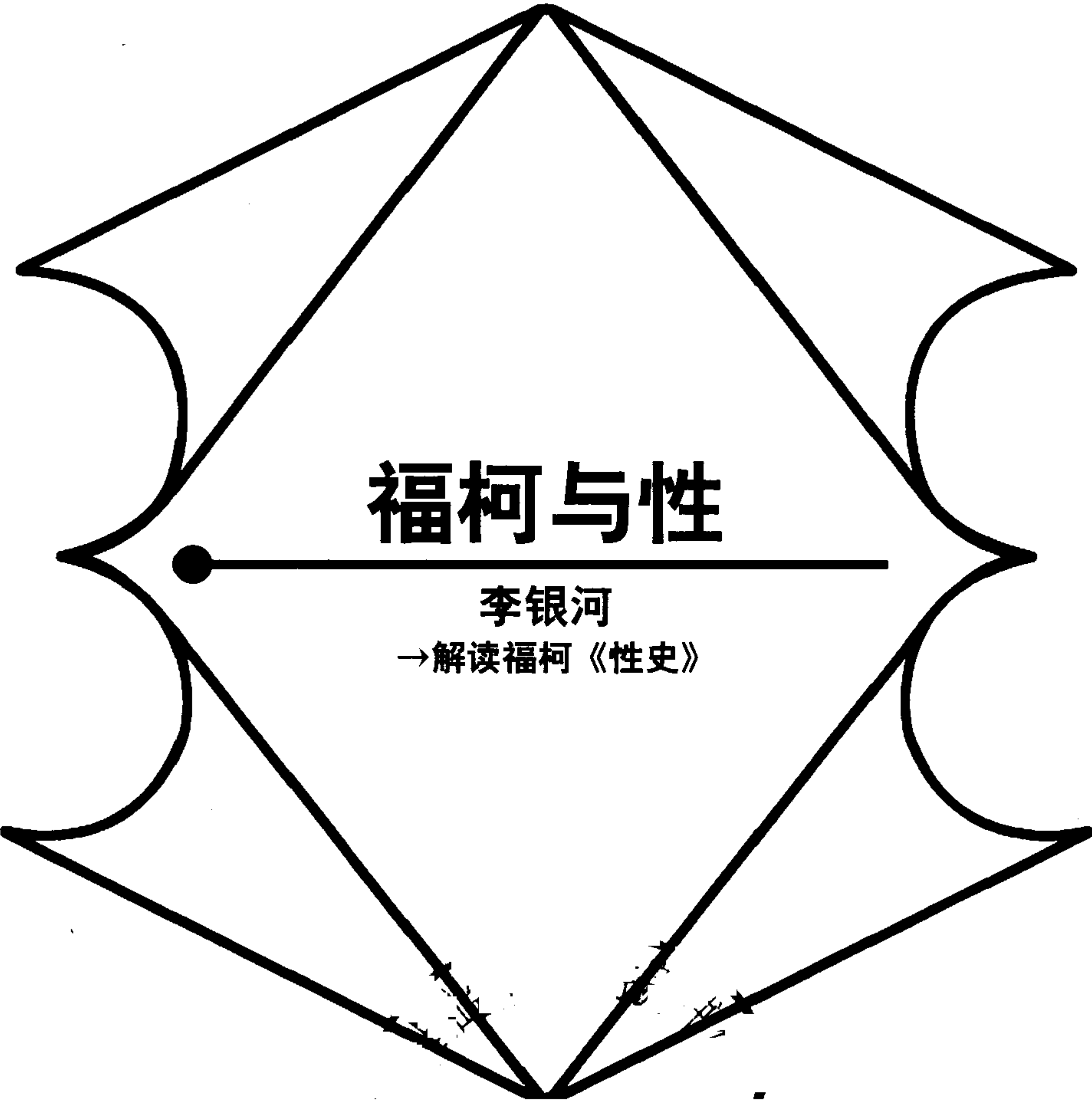


福柯与性

李银河

→解读福柯《性史》

→→在《性史》中，福柯所写的并不是一部人类性行为的编年史。他探讨的是，这么多世纪以来，把性与真理的追求连结在一起的线索是什么，人们是如何和为什么要到性当中去求得关于自身“真理”的知识的。这本《解读》也可以作为一种“代读”——代替那些想了解福柯又没有精力读他的书的人来读一读福柯，使他们通过笔者的阅读来了解福柯。或许他们也能像笔者一样感受到福柯思想的吸引。到那时，他们就会自己去阅读。这正是本书的目的之一。



福柯与性

李银河

→ 解读福柯《性史》

山东人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

福柯与性:解读福柯《性史》/李银河著.

—济南:山东人民出版社,2001.3

(名家解读经典名著)

ISBN 7-209-02714-9

I. 福... II. 李... III. 性学-研究

IV. C913.14

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 10816 号

福柯与性

——解读福柯《性史》

李银河 \ 著

出版发行:山东人民出版社

社 址:济南市经九路胜利大街 39 号 邮编:250001

经 销:新华书店

印 刷:山东新华印刷厂临沂厂

版 次:2001 年 3 月第 1 版 2001 年 3 月第 1 次印刷

印 数:1—5000

规 格:850mm×1168mm 32 开本

印 张:7

插 页:6

字 数:130 千

书 号:ISBN 7-209-02714-9/Z·189

定 价:14.80 元

出版说明

这是一套全新的以知识阶层为主要读者对象的经典名著解读系列读物。说它全新,一是有别于我社已经出版的曾经在读者中产生广泛影响的《名家解读古典文学名著丛书》——从内容到体裁完全不同;二是推陈出新,追求鲜活的时代特点,力求站在现代学术和时代前沿上精选名家名作,反思、解读名家名作。

人类数千年文明社会的发展史中,曾产生过无数划时代的思想文化巨人。他们洞察世界、追求真理、把握历史、卓有创新,其思想学说和著述揭示了某一方面自然和社会的发展规律,是人类不同阶段智慧的升华和总结,曾直接影响着人类历史的进程。人们不可能割断历史,也不能拒绝文明的绵延。事实上,这些宝贵的精神遗产仍在影响着人们改造客观世界的主观世界。追本溯源,现在许多流行的理论和说法不过是这些经典著作的最新解释。因此,要想全面和深入理解这些理论和说法,就有必要直接阅读这些经典著作。但是,对于大多数读者来说,直接阅读这些经典可能会感到困难。这一方面是由于这些大师们的某些学说相对比较高深;另一方面,从学说史上说,有一些经典在当时是学术前沿,但随着人类认识自然、社会的进程,后人又有所修正和发现。因此,由现代人依据社会和学术的最新发展去解读经典,对于绝大多数读者

F101 68 17

来说,阅读他们的解读作品,或许比直接阅读经典更重要。

经广泛征求学者和专家的意见,我们选择中外最具代表性的 100 部经典作家的经典名著进行解读。这 100 部解读作品主要包括政治、经济、哲学、历史、宗教、美学、心理学、法学、人类学、社会学等人文科学和最具代表性的自然科学著作。所选经典名著及其著者,在我国知识阶层均有广泛影响。加之由名家(就已确定的著者来说,应是当之无愧)解读——不仅将原著的基本观点、学说、方法等忠实地介绍给读者,更有作者站在现代立场上的理解和述评;不仅对原著及其作者对后世的社会影响作出评价,而且尽可能将后世对该学科领域的研究、发展介绍给读者,丰富作品的信息含量和知识含量——对于已经读过原著的读者来说,可以进一步增进对原著的理解;对于不曾读过原著的读者来说,通过阅读“名家解读经典名著”,一则可以对原著有一个基本的了解,二则按照本书的内容特点,亦可对相关领域的学术发展有一个较为扼要的把握。

丛书将分期分批陆续推出。在此,我们要特别感谢张世英、何兆武、洪汉鼎、高鸿业诸位先生在丛书的策划、组稿过程中所给予我们的指导和帮助;我们也要感谢所有加盟解读经典名著的作者,是他们倾注无数心血,将研读名家名著的心得,尽可能以读者喜欢的、通俗易懂的语言传授给热心求知的读者。

经典名著以其经久不衰的魅力而成为传世之作;名家解读经典名著的著述,也同样会因名著的光辉和名家独有的智慧魅力而成为传世之作。——我们深信!

丛书策划、编辑者

①转引自刘北成编著：《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社 1995 年版，第 7 页。以下凡引该书，只注作者和页码。

简短的前言

福柯最早进入我的视野是在 80 年代末。当时我在做同性恋研究。有一次，我与一位在华的外国专家——他是位同性恋者——交谈，他提到他最心仪的作家是福柯。从此我开始关注福柯这个人和他的作品。刚一接触福柯的世界，我的心就受到强烈的震撼和吸引，从此一发不可收。福柯人格与思想的魅力诱惑我冒昧地接受了这项我明知自己力有不逮的工作：解读福柯。

美国人类学家吉尔茨曾经说过，福柯是一个难以归类的人物：他是一个非历史的历史学家，一个反人本主义的人文科学家，一个反结构主义的结构主义者。^①福柯的工作涉及好几个领域：历史，哲学，艺术，文学，心理学，社会学；而我专攻社会学，对福柯的理解就有先天不足。但是，我之所以没有能够经受住诱惑，原因是我想通过写这本“解读”，自己好好读一下福柯的书。即使“解读”不出它真正的深度，也可以作为一种“代读”——代替那些想了解福柯又没有精力读他的书的人来读一读福柯，使他们通过我的阅读来了解福柯。或许他们也能像我一样感受到福柯思想的吸引。到那时，他们就会自己去阅读。这正是本书的目的之一。

作者 简介

→→李银河，1952年生于北京。美国匹兹堡大学社会学博士。中国社会科学院社会学所研究员、教授、博士生导师。主要著译作有《中国人的性爱与婚姻》、《生育与中国村落文化》、《性社会学》、《中国婚姻家庭及其变迁》、《女性权力的崛起》、《中国女性的感情与性》、《同性恋亚文化》、《虐恋亚文化》、《性的问题》、《酷儿理论——西方90年代性思潮》等。



名家解读经典名著丛书



学术指导



张世英 何兆武 洪汉鼎 高鸿业

策划



金明善 丁 莉

目 录

出版说明 1

简短的前言 1

第一章:福柯其人 1

生活美学 1

研究的动力 11

尼采的影响 15

青年保守派? 19

我没见过知识分子 27

第二章:理论背景 32

后现代思潮 32

质疑宏大叙事 34

质疑启蒙理性 39

质疑人文主义 46

第三章:思路与方法.....

..... 52

目录

《性史》的写作史	52
考古学方法	63
谱系学方法	66
空间与时间	70
 第四章:认知的意志	72
压抑假说	72
性压抑问题的复杂性	75
开口言性的鼓动	78
性科学与性爱艺术	80
性与真理	82
性与自我	84
性异常领域的社会控制	85
排斥非生殖性的性活动	87
手淫问题	88
四大战略	91
性技术的三个坐标	92
权力与国家	93

目录

从剥夺到占有和管理……	
.....	96
从“血”到“性”的转变	97
权力问题上升为首要问题	98
传统的权力理论	99
权力的五项定理	101
与权力理论有关的五种方法论	103
否定六大公设	105
三大命题	108
赖希命题和尼采命题	109
统治还是支配?	111
权力的两种图式	112
权力的毛状形态	113
法西斯主义	115
全景敞视理论	116
微观惩罚	120
权力与身体	121
权力与主体	123
权力与真理 ...	124

目录

权力与知识	126
权力与性	128
性不应成为立法惩罚的对象.....	
.....	130
从性中解放	132
权力与反抗	134
改造系统的可能性	137
第五章:快感的享用	139
断裂还是延续?	140
连续性的证据	141
四大主题	143
自我修持与行为准则	144
性道德的四种概念	145
数量问题	146
享受快感的三个重要因素	149
自我控制与节制性欲.....	150
古代人的三种艺术.....	
.....	152

目录

养生法：性爱同身体与健康的关系	153
经济学：性爱同妻子与婚姻的关系	155
性爱论：性爱同男童及其自由与男性气质的关系	156
两性化的希腊人	157
被动角色与主动角色	159
对少年之爱	161
柏拉图式的爱情	163
古希腊学者的关怀	165
关注点的两次转移	166
从享用快感的美学到净化欲望的解释学	167
 第六章：自我的呵护	168
性梦分析	168
自我的教化	170
个人主义的增长 ...	171
关注自我	172

目录

自我修持	174
养生学	175
节制训练	176
拥有自我	177
伽利安的观点	179
性行为的危险性	180
快感养生法	181
灵魂的纠错	182
婚姻关系	184
婚内性关系	185
婚外性关系	186
男童之爱	188
一种新的性爱论	194
同性恋问题	195
女性问题	202
附录:福柯年表	205
简短的结语	211
参考书目	212

①转引自刘北成,第6页。

②转引自迪迪埃·埃里蓬:《权力与反抗——米歇尔·福柯传》,北京大学出版社1997年版,第371页。以下凡引该书,只注作者和页码。

第一章 福柯其人

法国著名学者、福柯的朋友德勒兹说过:这个世纪将被称作“福柯时代”。他对福柯评价如此之高,是否有偏爱之嫌呢?因为他是福柯的朋友。公允的办法是看看福柯理论的对手是怎么评价他的——福柯理论上的对手、法兰克福学派的著名学者哈贝马斯承认:“在我这一代对我们的时代进行诊断的哲学家圈子里,福柯是对时代精神影响最持久的。”^①显然,一个人的对手对他的评价,其可信度大大超过了他的朋友和追随者。

保罗·维尼说:“我认为福柯的著作的发表是我们世纪最重要的思想事件。”^②将福柯著作的出版视为重大的思想事件一点也不过分,当福柯在本世纪末叶辞别这个世界的时候,他的思想和著作的振聋发聩的力量改变了人们的观点,改变了人们的思维方式,改变了世界,改变了我们生活的这个世纪。

生活美学

生命偶然,人生短暂,人应当怎样度过一生,这是每一

①转引自埃里蓬,第374页。

②福柯:《权力的眼睛——福柯访谈录》,上海人民出版社1997年版,第141页。以下凡引该书,只注作者和页码。

个有灵魂的人在人生的某一时刻必定会思考的问题。在人生大部分的时间,人忙忙碌碌,很少会去想这个问题。只有偶然独处时,或在无眠的静夜,这个令人惆怅的问题才会突然来到我们心中。

福柯的人格魅力之一在我看来就是他极力倡导并一生不懈实践的“生活美学”。有一次,福柯对德雷菲斯和拉宾说:“使我惊讶的是,在我们的社会中,艺术只与物体发生关联,而不与个体或生命发生关联……每一个体的生活难道不可以是一件艺术品吗?”^①福柯的一生,洁净,高雅,我行我素,超凡脱俗。对于生活,福柯充满审美的热情,他力图使自己的生活具有美的形式和美的内容。他不仅使自己的生活成为一件美不胜收的艺术品,也倡导人们将他们的生活塑造成艺术品。

福柯是一个有着非凡创造力的人,这种创造力不仅表现在他的研究工作中,而且也表现在他对自我的塑造中。毕其一生,他在不断地实践着他自己所倡导的生活美学,他不断地改变自己,创造着“某种根本不存在、我们一无所知的东西”,即一种具有不同的灵魂和不同的肉体的不同的人——一种“极新极美的人”。他说:“问题在于知道怎样支配自己的生活,才能让它具有更优美的形式(在别人眼中,在自己眼中,在自己将要成为榜样的未来一代人的眼中)。这就是我所要重建的:自我实践的形成和发展,其目的是为了把自己培养成自己的生活的美学的工程师。”^②

不知从什么时候开始,创造艺术品成了一种职业性的活动——由画家作画,由雕塑家雕塑,由音乐家作曲,由文

①转引自刘北成,第308页。

②同上书,第310页。

③转引自詹姆斯·米勒:《傅柯的生死爱欲》,时报文化出版公司1995年版,第112页。以下凡引该书,只注作者和页码。

学家写小说,由摄影家拍照。而这些人只占人口的极小一部分,也许连百分之一都不到。我们绝大多数的人,我们这些凡夫俗子,变得与艺术无缘。福柯却告诉我们,我们的生活不但可以而且应当成为一件艺术品。这是多么美好呵。仅仅想到有这样的可能性,就令人兴奋不已。

当福柯说生活可以是一件艺术品时,他提供了什么样的依据呢?他的依据首先在于自我并不是事先给定的,而是由我们每个人用一天一天的生活创造出来的。不能否认,我们的生活和自我正是我们自己做出的一系列选择的结果。无论我们是贫穷的还是富有的,无论我们是幸福的还是痛苦的,无论我们是智慧的还是愚昧的,在很大程度上,这都是我们自己选择的结果,都是我们对自己生活的塑造。因此,福柯说:“从自我不是给定的这一观点出发,我想只有一种可行的结果:我们必须把自己创造成艺术品。”①

福柯曾自称为“一个尼采主义者”。他关于生活应当成为艺术品的思想与尼采一脉相传。尼采在《快乐的科学》里说,人应该创造自己的生活,通过长期的实践和日常生活赋予它一种风格:“给人的个性一种风格——这是一种崇高而稀有的艺术!”②尼采还说过,真正的自我“并非某种存在于那里可以被找到或被发现的东西,而是某种必须被创造的东西”③。

按照福柯和尼采的看法,人的自我是被发明出来的,而不是被发现出来的。发现是去找到一个已经存在的東西,而发明却完全是无中生有。如果人的自我是被发明出来的,人本身就没有任何不可改变的规则、准则或规范,也就

①转引自米勒,第626页。

②转引自阿兰·谢里登:《求真意志——密歇尔·福柯的心路历程》,上海人民出版社1997年版,第3页。以下凡引该书,只注作者和页码。

不存在什么隐藏在外表之下的本质。因此,毕其一生,福柯一直在理论上和实践上为抗拒“说出关于自己的真实情况”这一命令而进行着一种“游击战”。他坚持认为,一个理想的人“并非那种努力去发现他自己、他的秘密的‘真实’的人,而是那种力图发明他自己的人”,是那种不受传统道德羁绊约束的人。^①

与尼采一样,福柯也认为,人的本质——假如人有本质的话——并不是一种与生俱来的、固定的、普遍的东西,而是由许多带有历史偶然性的规范和准则塑造而成的。而那些规范和准则,又是由每个人都必须在其中成长的风俗、习惯和制度所规定的。所有的文化都为生活于该文化之中的人们灌输了各种各样的思维方式、价值观念、行为规范和道德习俗。从我们一降生到人世开始,从我们牙牙学语时开始,我们就在某种规范和习俗中生活,其中最典型的是语言,没有人可以脱离开幼年的语言环境。对于这些规范和习俗,一个没有创造力的人会循规蹈矩,亦步亦趋;而一个有创造力的人却会在自己的生活 and 自我塑造的过程中对这些规范加以改变。这就是福柯多次提到的“改变自我”的内涵。

在人对自我和自己生活的塑造中,改造自己是一个不可避免的过程。福柯一生在不同的场合,反复地谈到过他对自己的不断改造。福柯曾说:“不要问我是谁,也别要求我一成不变。”^②他还说过:“在我眼里,人们的研究工作总是同所谓的唯美主义联系在一道,包含了对自我的一种改造。……我像条狗一样地工作,而且像条狗那样地工作了

①福柯,第12~13页。

②转引自米勒,第571页。

③同上书,第594页。

④同上书,第626页。

一生。我不关心我所做的工作在学术上的位置,因为我的问题在于对自身的改造。”^①在生命的最后岁月中,他对一位美国记者说:“在生活 and 工作中,我的主要兴趣只是在于成为一个另外的人,一个不同于原初的我的人。”^②

福柯一生钟情于古希腊罗马的思想,他的好几本著作都是对古希腊罗马资料的研究。他之所以如此偏爱古希腊罗马的学说,理由之一就是:“我觉得在斯多葛派伦理学之类学说里是找不到任何规范化的东西的。其原因,我想,就是这种伦理学的主要宗旨或者说主要目标,是审美性的。首先,这种伦理学知识是一个个人选择的问题。第二,它是一部分人的专用品,不是一个为所有人设定行为规范的问题。它是为少数精英人物享用的一种个人选择。作这种选择的缘由是过美好生活的意志。”^③

福柯最深恶痛绝的就是按照规范生活,他尊重个人的选择,尊重每一个人过美好生活的意志。他热爱自由。自由自在、随心所欲是他一生的生活态度和生活方式。福柯之所以极力反对权力通过“了解人们的内心世界——探察他们的灵魂——和令他们暴露自己心灵最深处的秘密”,正是因为这样做很有可能把“个人同他自己”束缚在一起,从而窒息他的创造力。^④什么叫“把个人同他自己束缚在一起”?这句话听上去很怪。其实,福柯是在说,人的自我应当不断地改变,而不应当永远是那个过去的“自己”、固定不变的“自己”、先天的“自己”。其中的逻辑同他的社会建构论是完全一致的。

对于福柯的人生姿态具有象征意义的一件事是,在法

①转引自米勒,第644页。

②转引自埃里蓬,第71页。

③转引自米勒,第631~632页。

兰西学院所教授的最后的课程中,福柯讨论了古希腊犬儒学派的狄奥奇尼斯。他说,他过着一种享有肉体自由的生活(他当众为所欲为,不管是谷神德墨特尔的事情,还是爱神阿芙罗狄特的事情,一概照做不误),以此向受到他批判和鄙夷的社会提出了一个带有根本性的难题。他挑战社会规范,藐视一切已经形成的道德伦理和价值。他不仅嘲笑世俗的一切规矩,还敢羞辱帝王。他把人的生命本身转变成“真实的直接、外露和野性的存在”。

福柯的好友吉贝尔说:福柯在生活上放逸不羁,勇气非凡,从不掩盖他的性倾向。他以自己的方式生活,像古代雅典的狄奥奇尼斯一样的自由自在,一样的傲世轻物。^①福柯喜欢勒内·夏尔和贝克特的作品。他在一篇文章中引过夏尔的诗句:“秘密又一次在你们内心深处响起。发展你们合法的怪癖吧。”^②

福柯指出:文艺复兴时期的某些艺术家,宗教改革时期的某些激进的新教教派,理性时代的“拉摩的侄儿”,我们时代初期的浮士德,还有我们自己这个说不清的时代的萨德及其热中于性爱的追随者,尼采及其哲学继承人,那些在陀思妥耶夫斯基的《附魔者》里得到了最生动描绘的革命虚无主义者,以及包括波德莱尔和贝克特在内的一系列极其躁动不安的现代诗人、画家和艺术家,都曾复兴过这种激进的创造自我的真实的方法。^③福柯的内心深处浸染着这种躁动不安的精神,他所拥有的正是他们那样的灵魂。

在希腊神话中,有一位特罗佛尼乌斯,他曾说过这样一句话:“你快快乐乐地度过六天,尽情地享乐;第七天你就会

①转引自米勒,第264页。

②福柯,第10页。

③转引自米勒,第44页。

④同上书,第599页。

⑤同上书,第593页。

得到你最向往的东西。”而在第七天到来时,他死去了。^①福柯对快乐的追求就像这位古希腊神话人物一样,是与死亡连在一起的。这一点颇具古风。他在一次访谈中说:“其实,我在体验快乐方面有严重的困难。我认为快乐是一种非常困难的事情,它不像欣赏自我那么简单。我梦想快乐。我甚至希望有那种过量的快乐,我宁愿为它而死去。可是我真的觉得这是很困难的事,我经常觉得自己一点都不能感觉快乐。对我来说,那种纯粹的完全的快乐是同死亡联系在一起的。”^②福柯没有想到他一语成谶——他最终因追求一种过量的纯粹的快乐而死去。

在他说过的另一段话中,福柯更加明确地把性的快乐与死亡联系在一起:“浮士德契约的诱惑已由性的安排注入我们体内。现在的浮士德契约是这样的:用全部生命换取性爱,换取性爱的真理和统治权。为性爱而死,死得其所。”^③他是这样想的,是这样说的,也是这样做的。有一次他对一位挚友说得极为直白:“为爱少男而死——还有比这更美的事情吗?”^④作为一位大思想家,他浪漫地死于本世纪令人谈虎色变的艾滋病,这是他沉湎于美国加州旧金山卡斯楚街那些形形色色的“性爱的现代试验场”的直接后果。

福柯的性倾向包括同性恋和虐恋。在70年代末和80年代初,他并不知道有一种致命的疾病在那里流行,他也不相信会有这样的疾病,但是,他对于自己行为所隐含的危险还是清醒的。他说过这样的话:“从存在中取得最大收获和最大乐趣的秘诀,就是过危险的生活。”^⑤他还对一位学生

①转引自米勒,第602页。

②同上书,第596页。

和朋友说过:“你总可以自由地认识属于你玩的游戏。不要在乎权威会说什么,真理就在你的自我之中。不要怕,要相信你的自我。不要害怕活着,也不要害怕死亡。要有勇气,做你感到你应该做的事——去希冀,去创造,去超越!你会赢得这场游戏的。”^①由此看来,福柯之死并不是偶然涉险的结果,而是一种颇具哲学意味的有意涉险的结果。这种结果乃是他所心向往之的“极限体验”的题中应有之义。

福柯对虐恋活动极为迷恋,他购买了一整套虐恋的服饰和工具,一到美国加州就义无反顾地投身于那些被他称为“性爱试验场”的场所,尽情欢乐,去经历各种极具危险性的“极限体验”。他把虐恋实践作为发现“新的生活方式”的途径,认为它能使“我们的自我对快乐变得极其敏感”,并借以“发明(不是发现)一种尚不大可能的存有方式”。他的最终目标,是使自己能够“以非常规的方式思考”,能够感到沐浴在“被忘却了的原始光辉”之中,能够感到同自身内部的神秘(也许还是神圣的)活力协调一致——这种活力,康德称之为自由,尼采称之为权力,海德格尔称之为“纯粹的超越性”。^②

在西方的思想史上,物质与精神、肉体与灵魂、自然与文化、混乱与秩序、本能与理性的区分是一种最经典的区分方法。这两者被尼采形象地归结为两位古希腊神话中的人物:酒神狄俄尼索斯和日神阿波罗。

尼采主张在上述二者之间寻找平衡以构筑一个人自己的存在宗旨。他认为,在西方历史中,前者受到了后者的压抑和贬低。“他担心,基督教已教会了欧洲人去憎恶肉体及

①转引自米勒,第618页。

②同上书,第112页。

其未驯化的动物活力。而且,随着现代国家调节生活各个领域的能力的增长,人的狄俄尼索斯方面正濒临消失。由于国家极力让人们遵守那种最令人麻木不仁、最整齐划一的文化法典,狄俄尼索斯方面深受其害。”福柯也有同样的担心,他对酒神精神也有着同尼采一样的钟爱。

福柯的研究工作和他的生活充分体现了酒神狄俄尼索斯的精神,他质疑理性,重视身体。正是因为有了福柯,身体和非理性这些领域才受到学术界的真正重视,才真正“登上大雅之堂”。而福柯生命的底蕴就是一种自由的酒神精神。康德的“自由”是一个高深莫测的概念,据说那是一种“闪烁的微光”。福柯说:他“一直在试图使这种‘闪烁的微光’出现在他的作品里”^①。与此同时,他也使这种“闪烁的微光”出现在他的生活中。

尼采曾经忧心忡忡地说过:“一旦我们拥有了全球性的经济管理(这很快就要不可避免地发生了),人类就会发现它彻头彻尾地成了一架为这种经济服务的机器,那将是一部巨大无比的发条装置,由无数极其微不足道的、极其精细地‘被改造过了的’齿轮所组成。”^②中国的文化虽然与西方有很大差异,但在这一点上,二者却有异曲同工之妙。当我这样说时,我心里想的是我国一度盛行的螺丝钉精神,它简直是尼采心目中的“发条装置”和“齿轮”的形象而生动的注解。它一度成为主流文化提倡的生活哲学,而这种生活哲学完全彻底地抹杀了人性的丰富多彩和主动性、创造性——怎能想像一只只有创造性的螺丝钉呢?一旦它创造,它将毁了整部机器。

①转引自米勒,第560页。

②同上书,第252~253页。

③转引自刘北成,第47~48页。

福柯的一生都在努力进行一场伟大的尼采式的探索：“我何以会活着？我该向生活学习什么？我是如何变成今天这个我的？我为何要为了今天这个我而受苦受难？”^①尼采痛心疾首地说：“最卑鄙的人的时代”正在到来，他们是“最后的人”，这种人驯顺而健忘，不知道动物活力为何物，没有逃遁的能力，也不愿与众不同。爱是什么？创造是什么？渴望是什么？“最后的人”对此茫然不解。“难道我们不正在完成磨平生活的所有棱角这一巨大工作，以此来把人类变成沙砾？”^②

所谓尼采式的探索就是：一个人是如何变成他现在这个样子的。尼采从不把自我视为某种给定的东西。他说：“我们的肉体不过是一种社会结构。”自我是文化的产物，人是历史文化的产物。探究和打破主流文化或现代性对人的塑造，寻求人的生成而不是人的本在，这一尼采式探索就是福柯受到的主要启示。正是在这个意义上，福柯声称自己是“处于伟大的尼采式求索的阳光之下”^③。

关于生命意义的探讨是叔本华、尼采直到福柯这些大思想家极为关注的问题。叔本华有一段话说得极为透彻而深刻，令人感到震撼。他说：“一切欲求的基础是需要、缺陷，也就是痛苦，所以人从来就是痛苦的，他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反，人因为他易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象，那么可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他的不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样来回摆动；事实上痛苦和无聊两者也就是

①转引自夏军：《现代西方的非理性主义思潮》，辽宁人民出版社 1986 年版，第 41～42 页。

②转引自米勒，第 615 页。

人生的两种最后成分。”^①

在人生的这两种“最后成分”中，福柯显然是更多地感受到痛苦。据福柯的好友德菲尔说，福柯在生命的最后几天的日记里写满了卡夫卡的话。对福柯来说，任何可以想像的社会，或公开或隐蔽地，都注定要导致难以言状的苦难，就像卡夫卡的短篇小说《在流放地》所描绘的那样。^②福柯曾说过，他属于很难体会到快乐的那种人（快乐对于他来说是极为困难的事）。从年幼时起，死亡对于福柯就有种神秘的吸引力。我坦白地承认，这是福柯性格中最令我难以理解的一点。有一次，他被车撞倒了，他当时以为自己要死去了，就在那时，他感觉到一种巨大的欢欣。这个很难体会到快乐的人在那个瞬间感到了巨大的快乐。对于那些真正参透人生意义的人来说，平静地死去应当不是什么太困难的事，但是像福柯那样从死亡中感受快乐的人却属凤毛麟角。这一点也许将永远是一个谜。它的谜底只有福柯本人才知道。

研究的动力

福柯的研究动力来自这样几个方面：对未知事物的好奇心；自身的经历和体验；以及对与众不同的新思维方式的执着追求。

不管别人作何感想，福柯都毫不隐讳他这一生所做研究的动机之一是好奇心。他是带着他那著名的好奇心进入

学术殿堂的。在他的葬礼上,他的朋友、同样享有盛名的德勒兹宣读了《快感的享用》序言中的一段话:“至于激发我的动机,它非常简单。我希望在某些人看来这一简单答案本身就足够了。这个答案就是好奇心。这是指在任何情况下都值得我们带一点固执地听从其驱使的好奇心:它不是那种试图吸收供人认识的东西的好奇心,而是那种能够使人超越自我的好奇心。说穿了,如果仅仅导致某种程度的学识的增加,而不是以这样或那样的方式尽可能地使求知者偏离自我,那么这种热情有什么价值呢?在人的一生中会出现这样的时刻:了解人们能否采取与自己原有的思维方式不同的方式思考,能否采取与自己原有的观察方式不同的方式感知。”(福柯:《性史》,上海科学技术文献出版社1989年版,第163页。以下凡引该书,只注书名简写及页码,如XS,第1页)

在福柯的这一段名言中,包含着我们前面提到的他做研究的三种动力:首先,这种好奇心并不是为了去学习那些现成的、专供人们去吸收的所谓“知识”,而是那些真正不为人所知或者一直受到人们误解的东西。福柯说过:“基督教、哲学,甚至某些科学把好奇心视为毫无益处的坏事。可是,我喜欢这个词;它对我的意义完全不同。它激发‘关怀’;它激发人们关怀存在和可能存在的事物;它使得人们对现实的感觉更加敏锐,但是又绝不在现实面前裹足不前;它让我们总在寻找我们周围的陌生和怪异的现象;它激起了我们的决心,要抛弃我们熟悉的思维方式,用不同的眼光来打量同一事物;它激发我们抓住正在发生和正在消失的

①福柯,第106页。

②转引自埃里蓬,第34页。

③转引自米勒,第40页。

④福柯,第5页。

事物的热情;它促使我们减少对传统的等级体系的尊敬。我梦想一个好奇的新世纪。”^①在福柯心目中,寻常的事物是不值得他那犀利无比的目光关注的,而只有那些“陌生和怪异”的现象才能吸引住他的注意。

其次,他提到这种好奇心的目标是“超越自我”、“偏离自我”。通过对事实新的解释和新的分析,人改变了自我,偏离了过去的自我的轨道,创造出新的自我。这也涉及福柯做研究的另一种冲动:个人的经历和体验。福柯在1981年说过:“每当我试图进行理论研究时,我总是将它建立在我亲身经历的素材上,即同我所见到的、发生在我周围的过程有关的素材。因为我认为在我看到的事物中,在我接触到的机构中,在我同其他人的关系中,我可以了解某些裂痕、某些暗中的骚动和某些机能的障碍,所以我才从事编写——自传的某一片段——工作。”^②福柯一生的探求可以被概括为一种“伟大的尼采式的探求”。他说过,他有一个规划,要“在伟大尼采式探求的太阳的照耀下”,对“极限体验”进行一系列历史的探讨。

福柯在他生命的最后十年里不止一次地强调指出,他的全部作品,不论好坏,都出自他个人对体验的迷恋。他说:“我写的书,每一本都是(至少部分地是)某种直接的个人体验的产物。”^③福柯的青少年时代是第二次世界大战的战乱时期,他的个人生活受到过严重的威胁。他说:“也许正是出于这个原因,我对历史很迷恋,对个人的经验与重大历史事件之间的关系十分关注。我觉得这就是我的理论兴趣的核心。”^④

①转引自刘北成,第210~211页。

②转引自米勒,第248页。

③同上书,第568页。

福柯有一种在学术界极为与众不同的姿态:他是从根本上反对理论的,他说:“对理论的需求依然是我们所拒绝的体制的一部分。”因为所谓理论,就是提出替代性体制。而一切取代旧理论的新理论,实际上都是加强了类似的权力组织。如果说我们不应当用一种“正确”的新理论取代“错误”的旧理论,那么又应由什么来取代理论的位置呢?福柯的答案是“体验”,他说:“很可能,在20世纪,真正的社会化将出自于体验。”^①

福柯对思想史的看法也是极有特色的:他不用黑格尔和马克思的观点观察思想史,即不把思想史看作一种集体的、累进的学习过程,而把它看作一支万花筒,里面装着一堆相互之间没有联系的碎片。它显示出一种图案,但这图案的形成纯属偶然。从一种“知识型”转入另一种,仿佛就是转动万花筒从而创造一种新图案。图案的演进不服从任何内在的逻辑,不根据任何普遍的理性规范,也不表明任何较高的宗旨;正因为如此,它不能被视作一种“进步”,因为最后一个图案“同先前的那些比较起来,既不显得更真,也不显得更假”^②。

最后,福柯在他的研究工作中和他的生活中经常向自己提出的一个问题是:“这样做真能导致一种非常规的思维方式吗?”^③福柯并不是一个常规意义上的学者,他对历史资料的解读有时会遭到历史学家的诟病,他的很多思想也往往被视为奇思异想。而这恰恰是福柯的魅力之所在:他本来就不是一个按照牌理出牌的人。他的想法常常是出人意料的,违背“常识”的。而一个真正的思想家必定是要为

①福柯,第180页。

人们指点迷津的,他会为人们指出:你们一向以为“当然如此”的逻辑其实是错的,你们一向当作常识接受下来的东西其实是错的。

福柯的工作除了在许多具体的事物上改变了我们的看法之外,更重要的是,他为我们提供了一种非常规的思维方式,那种“打量同一事物”的“不同的眼光”。这是一种更本质、更可贵的贡献。按照他的非常规的思维方式,我们可以学会用自己的眼睛看透许多的所谓“常识”,看到事物背后隐藏的逻辑,得出新颖、正确而深刻的结论。

在总结他一生的写作生涯时,福柯说:“我很清楚,我所写的一切都是虚构。”^①对于一个做学问的人,这种承认是非同小可的。我想他这样说有两重意思:首先,是哲学上的怀疑论,即对于是否存在着一种表象下的本质这件事本身存疑。如果说一切所谓本质也都是社会建构而成的,是历史的种种偶然造成的,那么,所有的学问不是虚构又能是什么呢?它只能是一种无中生有的发明,而不可能是对已经存在在那里的某物的发现。其次,福柯的写作风格与其说是学者,不如说像个文学家。他的文字有惊人的辞章之美,又常常有令人瞠目结舌的奇思异想,在这个意义上,他与寻常的搞学问的人也是十分不同的。

尼采的影响

要读懂福柯,一定要了解尼采,因为福柯曾自称为“尼

①转引自刘北成,第8页。

②同上书,第47~48页。

③转引自米勒,第306页。

采主义者”。1983年,福柯在接受采访时说:“简单地说,我是一个尼采主义者。借助于尼采著作,我试着尽最大可能在许多方面看看在这个或那个领域能够做些什么。”^①

在上学读书期间,在大量学习和阅读无数经典作家的哲学著作的过程中,福柯只是从尼采那里才感受到了一种“哲学的震撼”。他说:“当时,尼采是一个启示。我是满怀激情地读他的书,并改变了我的生活。……我有一种不能自拔的感觉。由于读了尼采的著作,我完全变了一个人。”“阅读尼采的作品是我的转折点。”“当你经历了庄重悠久的大学传统——笛卡儿、康德、黑格尔、胡塞尔——的训练后,翻开《快乐的科学》,读了这些十分新奇、睿智、优雅的文字,你就会说,我再也不去做我的同时代的人、同事和教授正在做的事情。”^②

福柯在所有的哲学家中独尊尼采是需要一点勇气的,因为尼采早已被法西斯主义对他的误解和误用搞得声名狼藉。福柯之所以看重尼采,与他对以往所有哲学的总体否定有关。对于以往的一切哲学,福柯持一种根本的怀疑态度。福柯在1968年说:“我不能肯定,你知道,是否真的有什么哲学存在。真正存在的是‘哲学家们’,是这样一类人,他们的论述和活动随时代的变化而变化。”^③

在尼采那里,福柯看到的不是一种知识的长期积累的结果,不是某种延续性,而是否定、断裂和一种自由奔放的个性思维,一种自由创造力的迸发。“在与哲学的关系中,尼采最具有局外人、一个山地农民式的粗砺和质朴,这使得他能够耸耸肩,响亮地说出我们无法忽视的话来:‘好啦,所

①福柯,第91~92页。

②转引自米勒,第324页。

③转引自钱善行主编:《后现代主义》,社会科学文献出版社1993年版,第82页。以下凡引该书,只注作者和页码。

有这些都是胡说八道……’”“要用一种令人震惊的欢快的愚鲁,爆发出一种令人不可思议的大笑,这样才能达到最终的理解,或者说,破坏。……对我来说,尼采、巴塔耶、布朗肖、克罗索斯基是逃离哲学的途径。”^①

无独有偶,福柯的挚友德勒兹对尼采也有过类似的感觉。他将阅读尼采的感觉概括为一种想以自己的名义说点什么的冲动:“他能使你产生一种反常的倾向(这一点无论是马克思还是弗洛伊德都从来不曾做到),即让你想以你自己的名义来说一些简单的事情,想用情感、激情、体验、试验来说话。用一个人自己的名义来说点什么是非常奇怪的;因为一个人以自己的名义说话,完全不是在他将他的自我当作一个‘我’(一个人或一个主体)的时候才会发生的事。”^②在每一个人成长教化的过程中,那个“我”在不知不觉中形成并定型,“我”与自我脱离,成了一个没有灵魂、没有活力的东西。只有在阅读尼采时,真正的自我才被唤醒,才被激活,才意识到自身的存在。它揉着惺忪的睡眼,开始萌发了说点什么的欲望。

尼采笔下的那个狂人在大白天点着灯笼寻找上帝,他对人们说:我们把上帝杀死了。“我们的地球正在飘向何方?我们正在向何方坠落?难道要远离一切太阳,永远坠落下去吗?向前还是向后?向左还是向右?向一切方向坠落?对于我们,难道还有上下左右吗?难道我们不是在无穷无尽的虚无中摸索?笼罩着我们的难道不是永恒的空虚?没有尽头的黑夜来临了,天越来越冷了,难道不该在大白天点上灯笼?”^③尼采的带有虚无色彩的言论是与上帝之

①转引自钱善行主编,第83页。

②同上书,第84页。

死联系在一起的:当人类知道上帝并不存在时,人类丧失了目标。除了无边无际的宇宙中漂流,在无穷无尽的虚无中摸索,我们不可能有任何目标了。

根据弗兰克的观点,我们应当这样来理解西方的思想史:它可以被划分为四个阶段。第一阶段:古代,信仰自然神;第二阶段:中古时代,信仰上帝;第三阶段:近代和现代,信仰理性;第四阶段:当代或后现代,没有信仰(“在无穷无尽的虚无中摸索”)。上帝是如何被人杀死的呢?是通过启蒙运动,通过理性。宇宙中没有上下左右之分,一切信仰和一切价值都是没有依据的。尼采说:“我们愈是深入地观察,便愈会发现我们的价值判断已经失灵,一切意义都是虚伪的。”^①

弗兰克对于欧洲思想的发展史做了如下的概括。它经历了两次更迭:第一次是古希腊罗马时代被基督教的中古时代所取代;第二次是中古时代被近代所取代。在思想的发展史上也有相对应的两次更迭:在古代,人们的信仰是自然神,它在中古时代被上帝所取代,这是第一次更迭;而在近代,上帝又被理性所取代,这是第二次更迭。“但是,这里的理性在本质上仍然保留着神学的色彩……在这种知识中,欧洲的上帝并未被送上断头台,而是以更加真理化、更加崇高的理性的面貌重新出现。”^②他对理性的解释深刻而锐利:所谓理性,仍然是一套信仰体系,它为人指出了前进的目标。

按照弗兰克所划分的思想史分期,尼采和福柯都应属于第四阶段,否定上帝,否定理性。但是,现在人们一般认

①转引自王岳川等编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社1992年版，第23页。以下凡引该书，只注作者和页码。

②同上书，第67页。

为，提出“上帝之死”的是尼采，而提出“人之死”的是福柯。换言之，尼采否定了上帝，福柯否定了人文主义和启蒙理性。

青年保守派？

启蒙论者将福柯归入青年保守派。哈贝马斯是将后现代派视为政治保守派的这样一种观点的代表人物。他把保守派划为三种：“青年保守派”、“老年保守派”和新保守派。他把福柯放在“青年保守派”的行列中，指责他们诉诸权力意志；他把列维-斯特劳斯视为“老年保守派”的代表，认为他们的问题是要退回到现代性之前去；他还批评了以早期维特根斯坦为代表的新保守派，认为在他们那里，科学对于生活世界毫无意义，政治要尽可能远离道德判断，艺术纯属虚幻。哈贝马斯担心的是“后现代主义者与前现代主义者的联姻”^①。他认为后现代理论家放弃了自由主义的社会思想。他批评福柯的后期著作时说，这些著作“以一种多元主义的权力话语结构来取代马克思和弗洛伊德所发展的压抑和解放模式。……无法判断它们的有效性”^②。哈贝马斯批评福柯贬低现代启蒙和理性的进步性，认为他与巴塔耶、德里达等人共同构成了法国的“青年保守派”谱系。而对于哈贝马斯的“药方”——充分的沟通——福柯也是反唇相讥：“认为可能存在这样一种交往状态，其中真实游戏可以不受妨碍和限制，也不受任何强制性影响地自由运行，这

①转引自米勒,第581页。

②同上书,第85页。

③转引自王岳川等编,第7页。

样的想法在我看来纯属乌托邦。”^①

根据思想史家的一般看法,关于政治上的分野,现代与后现代从表面上看有这样的区别:在现代派的阵营中,从古典的自由派到后来的新左派,在政治上属于“左派”的思想脉络;而在后现代派的阵营中,则汇集了保守派和“形左实右”的极左派,属于政治上“右派”的范畴。

然而,要想为福柯的政治立场下定义是一件很困难的事情。因为综观他一生在政治上的所作所为,很难用“保守派”这样的标签来简单概括。他的情况和表现相当复杂,尽管他的政治行为有着内在的逻辑,但从表面上看却缺少一致性和连贯性。福柯在学术理论上属于后现代派,却又是1968年的学生运动的积极参与者,还发起过类似反对现代监狱制度这样的工作,应当说这些都是左派的作为。福柯曾入过法共,但后来退出了。因为他感觉到在党内他并没有找到解放,而是找到了另一件紧身衣。他说:“那个制度强化了所有最传统的资产阶级生活价值观。”^②比如说对同性恋的态度,法共站在保守派一边,而不是保护他们的人权的正确态度一边。因此,从福柯的政治实践中,很难将他简单地划归哪个政治派别或政治阵营,或用左派和右派的标签来概括他的行为,也很难认为学术上的后现代派都是政治上的右派。也许在这里用得上丹尼·贝尔的一句话,他说:“在讨论现代主义时,划分‘左’‘右’意义不大。”^③

从福柯自身看,他有一套能够自圆其说的政治逻辑,他的政治姿态同他的学术观点也有着明显的一致性。这种一致性表现在以下几个方面:

①转引自刘北成,第195页。

首先,关于权力的观念。在学术上,福柯一直竭力阐述他在权力问题上与众不同的看法,即权力并不是像传统的权力理论所认为的那样,掌握在少数多行不义的统治者手中,而是弥散的;权力不是供某些人占有的一个东西,而是在运作中的各种力量的关系。福柯的权力理论构成了与过去的权力概念(不论是右派还是左派)的彻底断裂。权力一开始就不是统治阶级手中的占有物。权力是团体之间和个人之间社会关系运作的结果。它不是统一的,因为它没有核心。权力的形式与社会关系的类型是一致的。每个团体和每个个人既行使权力又服从权力。权力不能与国家即一个能被掌握的中央机构同日而语。既然如此,政治的目标就不再是从某些人手中争夺权力,而是随时随地的反抗和批判。按照福柯的权力理论,政治的目标和实践必定与传统的左右分野有极大的不同。在福柯看来,政治风云的变幻不是某种必然性和某种内在理性的产物,它不是以总体化、集中化的方式表现出来的,而是各种力量在各种权力关系中对特殊问题分别作出反应,是各种力量的冲突、平衡与合力。权力不只是压抑性的,它还是创造性的。

第二,关于正义的观念。福柯认为,并没有不容置疑的正义。他说:“正义的分配是一个重要的政治斗争舞台。这些斗争最终创造出一种正义,这种正义与一种假设真理具有可见性、确定性和度量性的知识相关。这种对真理的肯定变成西方知识史的一个基本因素。”^①在传统的政治斗争模式中,有一方自信掌握了真理和正义,将另一方说成是谬误和不义。重要的是,传统的政治观念以为,一方正义一方

①转引自米勒,第340页

②同上书,第330~331页

③转引自谢里登,第284页

不义是一个客观的事实。福柯的深刻之处在于,他揭示出这个所谓客观的事实并不是不容置疑的。它有时是权力斗争的结果,有时是人们价值观的产物,其实并不是什么客观真理。

第三,关于道德。福柯是一位反道德的人。他在1953年说过:“人能够而且必须透过仇恨和侵犯,消极地体验自己。”^①与他作过一场电视辩论的乔姆斯基说:“我还从未见过这么彻底地反道德的人。”福柯拒绝指定任何“理想的社会模式”,这是他始终如一的立场。他说:“在西方文明中一切限制权力欲望的因素,都是人道主义。”福柯对传统的善与恶的分野提出根本的质疑。有一次,他对媒体阐述了他积极参与“监狱信息小组”的宗旨,其中这样谈到对善恶标准的超越:“监狱信息小组实行干预的最终目的,并不是把探视犯人的时间延长至30分钟,或在牢房里安上抽水马桶,而是对无辜和有罪之间的社会和道德的区分提出质疑。”它要摧毁“一种简单的、基本的意识形态,即关于善与恶的意识形态”。^②在福柯看来,人们一向坚信不移的划分善恶的标准并不是客观的真理,而是一种可以随时间和空间的改变而变化的东西。

此外,关于物质与精神的二元论划分。福柯认为:“灵魂是政治解剖学的结果和工具;灵魂是身体的樊笼。”^③他重新考虑物质与精神的二元对立机制和分析思维模式,重新考虑唯物主义与唯心主义的二元对立模式。按照福柯的政治解剖学,存在是第一性的还是思想是第一性的问题不再具有任何意义。

①米勒,第86页。

②转引自米勒,第259页。

在福柯后来的生活中,在他明确地抛弃了传统意义上的革命和权力理论之后,他的哲学探讨仍然散发着一种飘忽不定的革命的气息,一种关于各种禁锢人的社会形式可能被彻底变革的含蓄的信念。福柯的传记作者米勒认为,正是这种革命气息或信念,使福柯的研究被赋予某种末世学期望的模糊基调,从而使之变得柔和了一些——要不然他的研究会让人感到很难堪的。^①福柯研究的对象是各种禁锢人的社会形式,以及这些社会形式的内在机制和内在逻辑,其不可避免性,其存在的理由、存在的形式、存在的状态,因此,他的研究会令人难堪,好像这一切都是不可改变的,一切想改变既成秩序的努力都是徒劳的。

为了防止人们因此将福柯的学说看作是毫无革命实践意义的、对现实的改变完全不存希望的学说,他关于革命的独特概念值得大书特书。他心目中的革命概念与传统政治理论是大相径庭的,其中最为与众不同的一点是,他把革命行动扩大到日常的文化斗争领域。福柯指出:“一个国家居民的蛋白质摄入量的突然增长,在某种意义上比宪法的变化或从君主制向共和制的转变要重要得多。”^②什么是真正的革命?前者才是。这一点极其重要,极具启发性。在人们心目中,在传统的政治理论中,政权的更迭从来都是最重要的,如果其中包括政体的变化,那就更符合典型的革命定义。但是,在福柯那里,它并不一定能算作是一场革命,至少它的重要性要比人们生活质量的重大改变轻微得多。

在1968年学潮中,福柯的立场是积极而坚决地支持学生的文化斗争,这同他对革命的理解不无关系:他比较轻视

①转引自米勒,第306页。

②刘北成,第197页。

政治斗争,而更加重视文化斗争。他指出:“我们力图创造自由的经验。”他说:“我觉得,学生们以初看上去纯属民间传统式的行为试图做的,和我自己力图在我的书的尘埃中试图完成的,基本上是同一件事情。我们既必须摆脱政治保守主义,也必须摆脱……文化保守主义。我们必须看穿我们那些礼仪的本质:它们是一些完全没有道理的东西,是和我们的资产阶级生活方式联系在一起的。透过游戏和反讽,用戏弄的方式来超越它们,是有益的(而真正的戏剧也就在这里);把自己弄脏,让自己胡子拉杂,长发披肩,让男孩看上去像女孩、女孩看上去像男孩也是有益的;我们必须把那些在暗中到处对我们发号施令的制度投入‘游戏’,予以揭露,加以改造,并推翻之。就我而言,这正是我在自己的作品中试图做的事情。”^①在这里,福柯一语道破天机:他在自己的作品中试图做的事情原来是对现存制度的揭露、改造以至推翻。但是,这种推翻不是政治上的改朝换代,而是文化上的揭露和颠覆。

当福柯主张批判和推翻现有制度时,他是否想用某种理想制度取而代之呢?“他反对提出任何新的取代方案,新的模式。因为在他看来,任何社会都需要合理化、秩序、规范等等,都必然是一种权力关系网络。任何替代性秩序在本质上与旧秩序没有本质上的区别,只是形式上的变化。……因此,人应该随时随地进行反抗,但反抗的目的不是建立所谓理想王国,而只是‘去中心’,‘反规范’,‘反权威’,解放人的潜在意志和欲望。”^②在福柯的革命概念中,是没有改朝换代、夺取权力机构这些东西的。如果只是权力机构

①转引自米勒,第316~317页。

②同上书,第331页。

换一批人,而没有改变权力结构和权力关系,那是毫无意义的。

福柯的政治策略是要建立一个论坛,所有藐视道德权威的人都可以在这里畅所欲言,用他们自己的声音来揭露一个自称“人道的”社会曾用怎样一些残忍的方式惩罚过他们。他要将“当代各种惰性和限制”中的“弱点、缺口和力量的分布情形找到并标出来”。他不愿为世人提供未来社会的蓝图,他“不停地处在运动之中”,“既不知道他究竟在往哪里去,又不知道他明天会想什么”。^①

按照福柯关于权力、正义和道德的逻辑,他当然不会主张用一种理想制度取代现存的制度,而是随时随地的反抗。在福柯的心目中,所谓“革命行动”就是一种“把意识和制度同时搅乱的行动”。在制度方面,革命的目标就是横扫一切:实际上无非是把社会作为一种强制性的、完整的整体加以破坏。“所谓‘社会的统一性’,正是我们应予以破坏的东西。而且但愿从此再不会出现任何类似于这种社会统一性的东西。”^②

福柯主张向一切旧制度、旧习惯实施“文化进攻”,即积极试验各种新的习惯:“取消性生活方面的各种禁忌、限制和划分;探索群居生活方式;放宽有关毒品的禁令;打破规范和引导正常人发展的所有禁条。”“我指的是所有那些为我们的文明所弃绝的体验,或者说那些我们的文明只在文学中接受的体验。”在福柯那里,政治行为像艺术和性活动一样,也可以导致一种“极限体验”。这也许就是福柯为什么会去参加街垒战的原因,也是他组织“监狱信息小组”的

①转引自米勒,第332页。

②同上书,第539页。

③同上书,第539~541页。

原因。

福柯心目中的理想社会是这样的:“未来社会的基本轮廓,很有可能是由人们最近的种种体验提供的,而这些体验均与毒品、性、群居村以及其他各种意识和个性形式有关。如果说科学社会主义产生自19世纪的一些空想,那么一种真正的社会化将很有可能在20世纪的一些体验中产生。”^①制度的批判者并不是按照一个线性的发展模式从低级阶段走向高级阶段,否定一个低级的社会,建设一个高级的社会,而是造成一种没有方向性的断裂:“造反者是无从解释的,他的行为是一种‘断裂’行为,这种行为扯断了历史的线索、历史的理性长链。”^②

综上所述,福柯的政治主张是一种坚持不懈的批判实践,是随时随地的反抗、抵制、抗议。他主张,面对任何形式的政府——自由主义的也好,极权主义的也好,知识分子的天职都是行使一种“明确的不服管意志”,公开表达对于任何显得不可容忍的事物的关怀。处在权力关系正中心的,是意志的不顺从精神和自由的不妥协精神。^③按照这种精神,福柯所主张的实际上是一种极为激进的反抗,是对所有形式的压迫的随时随地的反抗,是对社会弊病的永不停歇的批评和斗争,特别是对那些人们习以为常的规范的冲击和越轨行动。

对福柯的政治立场持比较激烈的否定评价的有理查·罗蒂。他认为,“福柯是一个斯多葛式的、不动感情的、现代社会的观察者,而不是一个有所关怀的批评家。他可以说是重造了美国‘功能主义’的社会学,因为他的作品缺乏解

①转引自王岳川等编,第68页。

放的措辞——他只注意权力的产生,并把这些视为真理。他的作品非常干枯,跟摩多克所批评的英国分析哲学家的干枯可说是绝佳的对照。这种干枯的原因是:未能跟任何社会环境、任何沟通体系认同。福柯曾经说过,他想要写到自己‘没有任何面目’。他绝对不准许自己像一个自由主义的思想家那样对着国人说话,如:‘我们知道应该可以比现在做得更好,让我们一起来想想看,应该怎样做。’福柯的著作里没有‘我们’,许多法国当代思想家的著作里也没有。”^①在我看来,这一批评虽然不是完全没有一点道理,但却过于严苛了一些。福柯的“随时随地的反抗”的革命理论其实有着极其自由奔放的内涵,他对差异的强调也可以被看作对每一个个体的“关怀”。福柯所主张的对各种规范的超越难道不是在鼓吹一种真正的革命和解放吗?

我没见过知识分子

福柯在知识分子问题上的看法很特别。由于这一看法不仅是他的一个学术观点,也关系到他怎样看待他自己的作用和他本人在社会与历史中的定位,因此这对于了解福柯其人是重要的。

福柯有一次在接受记者采访时说:“我觉得‘知识分子’这个词很怪。就我个人而言,可以说是从来没有遇到过任何知识分子。我遇到过写小说的人,治病的人,在经济领域工作的人,创作电子音乐的人。我遇到过教书的人,绘画的

①福柯,第102页。

②同上书,第33页。

③谢里登,第287~289页。

人,还有我从不知道他们干些什么的人。可就是没有遇到过知识分子。”^①

知识分子在漫长的历史中曾自以为能够为人类、为社会的发展提供一种普遍适用的理论和知识,但实际上能够为人类提供这种知识的所谓“一般的知识分子”已不复存在,存在的只有“特殊的知识分子”即专家:物理学家、基因学家、资讯学家、药理学家……福柯明确地说:“我在某一特定领域工作,我并不创造一种普遍的关于这个世界的理论。”^②

福柯这种“怪论”的实质,是以所谓“特殊的”知识分子取代“普遍的”或“一般的”知识分子,这种“特殊的”知识分子像任何其他人一样,只应谈论他所知道和所经历的东西。按照福柯的传记作家谢里登的看法,福柯认为,他自己的任务不是启蒙,而是运用自身的影响力去影响他在其中运作的特殊的真理规范;他的使命不是揭示真理,追求真理权力的意志属于无情的暴君,而只有暴君才需要专一而彻底的虔诚。所谓揭示真理是一种诱惑了柏拉图以来的欧洲人思想的仪式。尼采发出了它摇摇欲坠的第一个信号,并且提供了一条他称之为谱系学的出路。谱系学是“灰色的”行动,但它也是快乐的科学、假说的科学。对这种快乐、这种假说的热爱充满了福柯的全部著作。对他来说,不确定性不是什么令人苦恼的东西。他怀着其他人在揭示了真理后油然而生的喜悦之情提出假说。而对假说、创新的爱当之无愧地是对美的爱。^③

福柯对传统的知识分子定义的批判是从两个方面来阐

①福柯,第147页。

明的:一个是否定的角度,另一个是肯定的角度。

否定角度的重点是对传统知识分子的预言家功能的否定。他说:“我认为知识分子——如果真有这个范畴的话,这一点既不能确定,也不值得期望——正在放弃他们过去预言家的功能。我这么说,指的不仅是他们对未来所作的判断,还包括他们一直渴望的立法的功能:‘想知道什么是必须要做的,什么是好的,跟我来吧。在世事的混乱纷扰中,有我来为你指路。’今日从事说话和写作职业的人的脑海中,希腊智者、犹太先知和罗马的立法者的形象仍然徘徊不去。”“知识分子的角色并不是要告诉别人他们应该做什么。他有什么权利这样做?想想两个世纪以来知识分子竭力表述的那些预言、承诺、指示和蓝图吧,那产生了怎样的后果,我们现在可以看得很清楚了。知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿,而是要通过自己专业领域的分析,一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问,动摇人们的心理习惯、他们的行为方式和思维方式,拆解熟悉的和被认可的事物,重新审查规则和制度,在此基础上重新问题化(以此来实现他的知识分子使命),并参与政治意愿的形成(完成他作为一个公民的角色)。”①

对于旧式知识分子自以为拥有的预言功能,福柯不但冷嘲热讽,而且深恶痛绝。他甚至连提建议都不能容忍。有人问福柯什么时候我们才能提出建议,福柯说:“我认为并不应该由我们来提建议。一旦我们‘建议’——我们提出一套语汇、一种思想,这只会导致支配性的后果。我们应该奉献的是人们可能会发现有用的零件和工具。提高组建致

①福柯,第72页。

②同上书,第48页。

③转引自米勒,第521~524页。

力于这种分析的小群体,进行不懈的斗争,运用这样或那样的工具:在此过程中新的可能性将会得到开辟。但是如果知识分子又开始扮演他已经扮演了一百五十年的角色——某种预言家,致力于什么是‘必然的’,什么又‘必须发生’——支配性的后果又会再现,我们又会有其他的意识形态,以同样的方式起作用。只有在斗争本身中,并通过斗争,积极的状况才会出现。”^①

在福柯对传统知识分子定义的批判中,从肯定的角度他又是怎样论述的呢?他说:“我梦想有这样的知识分子:他们反对普遍性的原则;他们在今日的迟惰和约束中寻找和标出薄弱环节、力量作用的路线和出口;他们不断地在运动,可又不知道正在朝什么方向走,也不知道自己明天的观点会变成怎样,因为他们太关注此时此刻了;他们不管怎样地运动,都要坚持问一个问题,即是否值得为革命付出代价(什么样的革命?什么样的代价?)。”^②

与传统知识分子绘制社会蓝图、预言世界发展前景、领导人群向某一目标前进的做法不同,福柯所主张的是一种随时随地的反抗、抵制、斗争和批判。他为批判所下的定义是:“不服管的艺术,或更确切地说,不以某种方式或某种代价接受管理的艺术。”“我认为批判是一种运动,它使主体被赋予一种权利”,即通过运用“一种自愿反抗的艺术,一种经过认真思考的不服从的艺术,来发现真理的权利”。福柯告诉我们,无须屈从那些以往看来天然真实的事物的专断和凶暴,人永远能够鼓起勇气予以抵制并以不同的方式进行思考。^③

福柯所提出的“不服从”和“自愿反抗”的重大意义在于,这种反抗权力的斗争并不是出于某种事先设计好的程序,也不是为了实现某种政治和社会蓝图,而是随时随地对于自身感觉到的压制的抵制。因此,这种斗争绝不会是无病呻吟或事出无因的。换言之,它一定会有切实的理由,而斗争的胜利一定会改善某些人的状况,改变某种权力关系,不会是为了某种虚无缥缈或不切实际的目标,更不会用一种压迫取代另一种压迫。

第二章 理论背景

在进入对福柯《性史》的解读之前,有必要先了解一下福柯的理论背景和思想脉络。福柯虽然是一个标新立异的人——这是真正的思想家必不可少的特点——但他还是有师承、有同类,更有一批追随者的。

后现代思潮

福柯的思想背景应当到后现代理论中寻找。事实上,人们一般认为,他是后现代思潮的鼻祖。

从西方国家思想界的传统看,德国和法国的对比很有意思。由于德国出了法西斯主义,人们对崇尚非理性的尼采和海德格尔避之惟恐不及,因此思想界占统治地位的是现代理性主义与法兰克福学派的社会批判理论。而法国在第二次世界大战中是被占领国,知识界也积极参与过抵抗运动,完全没有法西斯主义之嫌,所以法国的思想家能够毫无顾忌地发掘尼采和海德格尔的思想精髓,并从而成为后现代主义的发祥地。

威尔什将后现代理论的主要特征概括为以下五点:

第一,后现代是一个人们用以看待世界的观念发生根本变化的时代,其标志是机械论世界观已陷入不可克服的危机。决定论、稳定性、有序、均衡性、渐进性和线性关系等范畴愈来愈失去效用,相反,各种各样不稳定、不确定、非连续、无序、断裂和突变现象的重要作用越来越为人们所认识、所重视。

第二,后现代是一个告别了整体性、统一性的时代。在这个时代,一种维系语言结构、社会现实结构和知识结构的统一性的普遍逻辑已不再有效。过去的时代创造了三种元神话:启蒙运动关于人性解放的神话,唯心主义哲学关于精神目的论的神话,历史主义关于意义阐释的神话。当今的时代已放弃了制定统一的、普遍适用的模式的努力,而这种模式所要求的恰恰是将世界的总体性和统一性用简单的术语和公式最终固定下来。新的范畴如开放性、多义性、无把握性、可能性、不可预见性等等,已进入后现代的语言。

第三,后现代是一个彻底的多元化已成为普遍的基本观念的历史时期。这种多元性强调而不是企图抹杀或消灭差异,主张各种范式并行不悖、相互竞争,因此它是一种彻底的多元性。

第四,后现代的基本经验,是完全不同的知识形态、生活设计、思维和行为方式的不可剥夺的权利。一切围绕一个太阳旋转的古老模式已不再有效,即使是真理、正义、人性、理性也是多元的。

第五,这种多元性原则的直接结论是:反对任何统一化的企图。后现代思维维护事物的多样性和丰富性,反对任

①钱善行主编,第96~97页。

②同上书,第91页。

③让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况——关于知识的报告》,湖南美术出版社1996年版,第2页。以下凡引该书,只注作者和页码。

何试图将自己的选择强加于别人,使异己的事物屈服于自己意志的霸权野心。它尊重并承认各种关于社会构想、生活方式以及文化形态的选择。^①

福柯的思想应当说属于上述后现代理论的范畴。他认为,人们借真理之名,做出了太多压制自由和差异的事情。关于真理,尼采早就说过:真理并不是客观存在的、等待人们去寻找并发现的东西,而是人创造出来,甚至是为了权力意志的需要创造出来的东西。德里达也指出:“没有一种自在的、对一切时代都适用的对存在和世界的阐释,阐释并不意味着在事物或文本的外壳下找出一种完整的、固定不变的意义,而是把人臆造出来的所谓意义强加于事物,植入文本。因此,阐释本身不是一种‘发现’——因为‘发现’是以一种的确存在但尚未找到的东西为前提——而是一种‘发明’。”^②

后现代理论质疑宏大叙事,质疑启蒙理性,质疑人文主义,它动摇了西方自启蒙运动以来一直占据主流文化地位的理性话语霸权。可以说,它是当代最重要的理论思潮之一。

质疑宏大叙事

后现代权威理论家利奥塔有一句名言:“简化到极点,我们可以把对元叙事的怀疑看作是‘后现代’。”^③所谓“元叙事”或“元话语”就是一种解释世界、解释历史的宏大叙

①利奥塔,第1页。

②同上书,第1~3页。

③让-弗朗索瓦·利奥塔尔:《后现代状态——关于知识的报告》,三联书店1997年版,第130页。以下凡引该书,只注作者和页码。

事。它或说明因果,或“发现”规律,或概括历史,或预言未来。它为人们的行为提供目标,绘制蓝图,为人类指出前进的方向。这种宏大叙事与科学是两相矛盾的:“科学在起源时便与叙事发生冲突。用科学自身的标准衡量,大部分叙事其实只是寓言。”^①

那么,在否定了“元叙事”之后,它所留下的空缺应当由什么来替代呢?答案是局部决定论。利奥塔将后现代解释为一种否定了各类元叙事的局部决定论。他说:“我将使用现代一词来指示所有这一类科学:它们依赖上述元话语来证明自己合法,而那些元话语又明确地援引某种宏伟叙事,诸如精神辩证法,意义阐释学,理性或劳动主体的解放,或财富创造的理论。……因此,正在到来的社会基本上不属于牛顿的人类学(如结构主义或系统理论),它更属于语言粒子的语用学。语言游戏有许多不同的种类,这便是元素异质性。语言游戏只以片段的方式建立体制,这便是局部决定论。”^②

利奥塔主张用局部叙事取代总体叙事,用小叙事取代大叙事。他指出:“依靠大叙事的做法被排除了,因此我们在寻找后现代科学话语的有效性时不能依靠精神辩证法,甚至也不能依靠人类解放。但我们刚才看到,‘小叙事’依然是富有想像力的发明创造特别喜欢采用的形式,这首先表现在科学中。”^③

这种局部叙事或小叙事是指在时间和空间上受到严格限制的叙事。利奥塔又称之为“元论证”。他说:“人们转向大量而有限的元论证,我们是指那些关于元规定的、在时空

①利奥塔尔,第139页。

②同上书,第3~4页。

③转引自彼得·科斯洛夫斯基:《后现代文化——技术发展的社会文化后果》,中央编译出版社1999年版,第29页。

④转引自米勒,第283页。

中受到限制的论证。这种定向符合社会相互作用的演变,事实上,不论在职业、情感、性爱、文化、家庭、国际交往等方面,还是在政治事务中,临时契约都正在取代永久的制度。”^①

在总体性思维被否定之后,局部性思维使得差异的重要性与日俱增,成为最受重视、最受宠爱的价值。利奥塔是这样说的:“在元叙事之后,合法性可能存在于什么地方呢?操作标准是技术性的,它不适宜用来判断真理和正义。合法性是否像哈贝马斯设想的那样存在于通过讨论而达成的共识中呢?这种共识违背了语言游戏的异质性。发明总是产生在分歧中。后现代知识并不仅仅是政权的工具。它可以提高我们对差异的敏感性,增强我们对不可通约的承受力。”^②

福柯的理论背景与利奥塔属于同一类型。他质疑所有乌托邦式的宏大叙事。例如,他曾经说过:“自1917年或干脆说自1848年以来,世界上就根本从未出现过一种能够带来希望之光的思想……为此,我们必须从头开始,并且一开始就要问:从何处出发去批判我们的社会,……所有那些在历史上导致社会主义传统出现的观点都必须加以审察。”^③福柯有一次在谈到结构主义时还说过:“我觉得结构主义……有助于抛弃关于历史的那种伟大的生物学神话(指把历史看成一种逐步进化的有机过程的观点)。”^④

在质疑宏大叙事的同时,关于话语和批判的局部化,福柯也做过重要的论述。他指出:“十五年来所发生的事件归结为一个主要的特征,就是批评的局部化。我相信这并不

①②福柯,第217页。

意味着批评呈现出迟钝的、淳朴的经验主义色彩;它也不是乏味的折衷主义、机会主义,缠着每一种理论方法不放;它也不是自觉自愿的禁欲主义,倾向于导致最糟糕的理论上的贫困。我相信,批评的局部特征表明了一种自律的、非中心化的理论生产,其有效性并不依赖既定思想体制的首肯。”^①批判的局部化会使它显得琐碎、平庸,丧失了马克思以来的总体批判的宏伟气势,因此福柯将人们对这种局部化批判的否定态度描述为“迟钝”、“淳朴”、“乏味”、“经验主义”、“折衷主义”、“机会主义”、“禁欲主义”、“理论上的贫困”。福柯对此类否定态度颇不以为然,他认为局部化的批判其实体现了一种自律的精神,它的意义在于制造一种非中心化的理论,它的局部的、具体的、个别的批判是超越于既定思想体制之外的,因此是更正确也是更重要的。

在阐述批判的局部化趋势时,福柯进一步抨击了“总体性理论”或“总体性思考”的弊病。他说:“伴随着这种不稳定的感觉以及非连续性的、个别的、局部的批评的大量运用,我们又发现了未曾预料到的情况,即一种通用的、总体化的理论的禁制作用。并不是说从前和现在通用的理论没有为局部的研究提供一贯的工具:马克思主义和精神分析学就是例证。但是我相信,这些工具在使用的时候,其话语的理论统一性被悬置,或者说至少是被缩减、分割、瓦解、漫画化、戏剧化,你怎么说都行。在每一种情况下,总体性的思考都对研究构成了障碍。”^②按照福柯的想法,总体性的思考不但不能起到帮助我们了解事物的作用,反而会成为对事物进行有效分析和研究的障碍。这种看法对于大多数

①转引自谢里登,第276页。

②转引自刘北成,第197~198页。

③谢里登,第285页。

人来说是相当陌生的——我们所听到的与此截然相反:似乎只有总体性的思考才能算作理论,才有价值;那些局部性的思考一向被人忽视。

基于对总体性思考的这种立场,福柯对于所有现存的理论都采取极为审慎的态度。他的研究是对历史资料严谨的分析,由这种分析所产生的结论并不是一种关于普遍适用的真理的理论,而是带有尝试性质的假说,是供人们讨论的话题。福柯认为:理论并不拥有与详细分析同等的地位,较之于详细分析,它是次要的和从属的。^①世界上还没有几位学者敢于将理论的重要性贬低到分析之下,而福柯就敢这么说,也敢这么做。而福柯的高明之处在于,他所做出的假说和分析往往与人们早已视为公理和常识的观点大相径庭。这也是我特别敬重他的一点。套用一句脍炙人口的话,这正是:理论是灰色的,而分析之树常青。

福柯赞成德勒兹提出的目标:“让我们败坏善良意识,让思想在井然有序的相似性表格之外嬉戏。”福柯认为,新哲学将是“笑剧剧场”,“邪恶意志”将会使“流浪的和无政府的差异”摆脱“同一性的统治”和以“善良意志”为标志的范畴思想。换言之,求真求同的哲学将被差异哲学所取代。^②

总而言之,正如一位福柯的传记作家所说的那样:“福柯把我们从某一真理统治的沉重权力下解放出来。为了反对伟大的真理、伟大的综合、伟大的体系,他对权力—知识的多种机制进行了详细周密的分析。”^③从启蒙理性开始,各种伟大的真理、伟大的综合、伟大的体系层出不穷,在19世纪和20世纪的前半叶达到了巅峰期。后现代思潮的出

①转引自米勒,第86页。

②同上书,第182页。

现向这些“伟大的”事物提出了挑战,用无数“渺小的”差异取代了这些“伟大的”体系。在这一挑战中,福柯是一员当之无愧的主帅。

质疑启蒙理性

福柯理论的另一个基调是对启蒙理性质疑。他对康德的《纯粹理性批判》一书极为重视,认为它是对理性的第一次质疑。他写道:“破天荒第一次,理性的思想不仅在它的本质、基础、力量和权利方面,而且在它的历史和地理,它的最近经历和当前实际,它的时间和地点诸方面,都受到了质疑。”^①

福柯认为,直到文艺复兴之前,道德世界还基本上是平静的,有一种“悲剧的同一性”。但在18世纪,这种同一性几乎无可挽回地被摧毁了,“被理性和非理性之间的明确划分破坏了。道德世界的危机即由此开始,它以理性与非理性之间不可调和的冲突,加倍地强化了善恶之间的重大冲突”。非理性被“逐出教门”之后,便沦为“这样一种体验领域——它因过于隐秘而无法用清晰的语言来叙述,也因在从文艺复兴时期到当今时代这一期间受过太多的责难,而不得享有表达的权利”^②。癫狂、同性恋及其他种类的所谓“性反常”同不道德行为、同关于精神病的科学认识联系在一起,成了一种“人类事实”,成为一种特殊的社会类型。福柯研究癫狂史和性史,就是要发掘这些被“逐出教门”的非

①转引自米勒,第250页。

②同上书,第182~183页。

③同上书,第407页。

理性,还非理性以表达自身的权利。

对非理性经验的重视是福柯特别重视萨德的原因之一。他认为,萨德作品中所表现出来的“欲望的野蛮发泄”代表了“一种神秘思维”的复苏,它处于一种新思维方式的入口处。“在他之后,暴力、生与死、欲与性,将在表象的下面延展出一块广袤的阴影,而这阴影,正是我们现在力图用我们的论述、我们的自由和我们的思想加以阐明的东西。”^①这一阴影就是非理性,就是酒神的精神,它在长达几个世纪的时间里,被理性遮蔽,被日神阿波罗的耀眼光辉遮蔽。

福柯认为,萨德是一个关键人物,是一个时代转换的标志——在他身上,同时体现着理性时代的终结和当今时代的开端。在萨德之后,“所有作品中任何在现代世界看来具有决定性的东西,都有非理性因素”,在接触这些作品时,“人可以同他内心最深处、最孤独的东西进行交流”,发现“最内在的,同时又是最自由奔放的力量”。^②

从萨德身上,福柯不仅看到了“当今时代”的开端,而且发现了一种怀旧情绪。他认为,萨德的作品是对现代文化的全面抗议,是对古代以人为祭品的“牺牲社会”,对“凶暴、独裁、甚至血腥权力”的怀旧情绪的表达,认为这些作品“归根结底是一种‘回顾’”。^③

在萨德那里,性是最自由奔放、最随心所欲、最不受拘束的力量,“性爱没有任何可以从它自身的性质来加以系统表述的规范或内在规则”。此外,性与死亡联系在一起。“现在,浮士德式的契约(它的诱惑已透过性能力的部

①米勒,第253页。

②转引自米勒,第136~137页。

③同上书,第140页。

署渗入了我们的肌体)表现为如下形式:用整个生命去换取性爱本身,换取真实和性爱的统治权。性爱是值得为它去死的。正是在这个(具有严格历史性的)意义上,性爱的确感染上了死亡本能。”(福柯:《性经验史》,上海人民出版社2000年版,第113页。以下凡引该书,只注书名简写及页码,如XJ,第1页)

在西方文化中,如果说土(固体的大地)常常同理性联系在一起,那么水一直被当作非理性的象征。福柯的传记作家米勒是这样说的:穿过大海,这个非理性的象征,就是以一些新的方式在体验的混乱状态中航行,就是冒险向捉摸不定的目的地进行一次前途叵测的旅行,就是探讨由萨德首次探测过的那片广袤无垠的阴影。^①

福柯认为,正是萨德色情狂想的暴烈性证实了一些基本冲动的力量的存在,而这些基本冲动,大多数现代社会都力图斥之为反常。正如福柯在1954年所说,就连现代文化中最文明的人们都“能够而且必须把人变成一种消极体验,让他在仇恨和侵犯的形式中存活”^②。

在透视人性中的非理性因素方面,尼采与萨德共同拥有一种重要的直觉:快乐和痛苦是相互渗透的,在狄俄尼索斯式的销魂状态中体验从痛苦到快乐、从恨到爱的转变,乃是智慧的开端。德勒兹说:“我们事实上已知道权力意志就是受苦受难,但权力意志还是未知的喜悦,未知的幸福,未知的上帝。”^③福柯在1966年说:“最令我们这些‘冷冰冰的’分类者快乐的作家,便是萨德和尼采,即那些实际上就是在谈论‘人身上的邪恶’的人。难道他们不也是最富于情

①转引自米勒,第246页。

②同上书,第135页。

③同上书,第137~139页。

④转引自刘北成,第45~46页。

感的作家吗?”^①

除了尼采和萨德这两位崇尚非理性的作家之外,还有两位非学院派学者对福柯有重大影响,一位是乔治·巴塔耶,另一位是莫里斯·布朗肖。这两人也是特别看重人性中非理性方面的人物。

巴塔耶像尼采一样,终其一生对兴奋、幻想、癫狂、陶醉和销魂这样一些狄俄尼索斯时刻,对所有“从恶魔存有的根源处激动我们、使我们有足够的力量去放任自然本性的纵欲时刻,一直高唱着赞歌”^②。

福柯是如此为巴塔耶的观点定位的:“色欲越界是一种含有极限意义的行为”,它猛烈地冲决了习俗加在性行为上的种种限制,并使那种曾被萨德极其生动想像过的“非自然化的”性欲活跃起来。福柯指出:“在色欲越界中毫无消极的东西”,通过让自己痛苦的冲动在一种残酷的色情剧中自由驰骋,一个人可能会“第一次认识自己”。这些行为方式,“能把罪行变成喜悦、把痛苦变成快乐、把折磨变成销魂,以及(这最不可思议)把死的愿望变成压倒一切且不可言状的爱的情感……并体验一种神秘的狂喜”。^③

巴塔耶提出了“异质成分”这一概念,他指的是一切抗拒资产阶级生活方式和常规生活方式的社会集团,包括离经叛道的艺术家,也包括被规范社会所排斥的各种边缘人,如社会贱民、妓女、流氓无产者、疯人、造反者、革命者等等。他曾鼓吹“激烈的流血革命”,摧毁“同质社会”,解放人被异化的原始天性。他“力图冲破现代性的牢狱,冲破在世界历史范围凯歌高奏的西方理性主义的封闭宇宙”^④。

①转引自刘北成,第43~44页。

②同上书,第83页。

③转引自米勒,第127页。

④同上书,第379页。

福柯特别推崇的另一位学者布朗肖是阐释和推动了法国的新小说运动的人。布朗肖认为:“现在世人崇尚的是目的、分寸、严肃、秩序,是科学、技术、国家,是价值的意义和可靠性,是真与善的理想。艺术则‘适得其反’:无目的、无分寸、轻浮、无知、邪恶、荒谬,这广大的领域都属于艺术。”他认为,真正动人的艺术作品不仅在于形式,而且更重要的是由于它们出自于谵妄、梦幻和激情。^①正如福柯所说:“自萨德与戈雅之后,非理性一直是现代世界艺术作品的一个决定性因素。”^②

曾令福柯坠入情网的音乐家巴拉盖在1952年宣称:“就其美学必要性而言,创造性总是不可理解的。”^③福柯这个人就是一个有着充沛的创造性的人,他的创造性虽然没有表现在美学和艺术方面,而是表现在历史、哲学方面,但是,各个领域中的创造性肯定是相通的。这也应当说是福柯迷恋于非理性的一个原因吧。

在理性的拘谨和严苛之外,我们至少应当为想像和幻想留下一些空间。福柯极力主张,幻想“应当摆脱我们强加于它们的各种约束,摆脱真与假、存有与非存有的两难处境,……它们必须有权跳它们自己的舞蹈”^④。几百年来,在日神阿波罗所放射的垄断的理性光辉之下,幻想和非理性受到严重的压抑,它们被剥夺了表达的权利。在摆脱了束缚之后,它们的舞蹈想必是美丽动人的。

福柯喜欢贝克特的戏剧,他的《等待戈多》的演出是当时巴黎知识界的一个重大事件,人们是把这个戏剧当作海德格尔哲学的戏剧解说来看的,“这出类似一种哲学寓言的

①转引自米勒,第93页。

②同上书,第94页。

③同上书,第87页。

④同上书,第256页。

戏剧,因其令人着迷地暗示着深奥而重要的、正等待着破解的神秘事物,吸引了巴黎的观众”^①。这个戏在其他国家包括中国都引起过同样的轰动。

根据格里耶的解读,所谓等待戈多就是在等待上帝,就是在等待一种关于更美好的社会的世俗理想的实现,就是等待死亡,就是在追寻自我。福柯在临终时说过这样一段话:“我属于这一代人,他们作为学生,眼前曾有过一道由马克思主义、现象学和存在主义构成的地平线,这道地平线限制了他们的眼界。就我而言,是贝克特《等待戈多》的首次演出使我实现了突破——那真是一场激动人心的演出。”^②

福柯所谓的突破在相当大的程度上是从理性领域向非理性领域的突破,是从所谓正常领域向反常领域的突破,是从符合规范的领域向违反或超越规范的领域的突破。福柯的同学、科学史专家康吉兰在1943年指出:“正是变态(不合规范的)引起人们对常态(合规范的)的理论兴趣。规范只有透过犯规才能得到名副其实的承认。功能只有透过故障才能得到显示。生命只有透过不适应、失败和痛苦才能上升到意识和生命科学。”^③福柯在这一问题上与康吉兰怀有同感,因此他一直十分注重被认为“变态”、“失常”、“反常”、“疯狂”、“犯罪”现象的研究。他是这样概括他终身的研究兴趣之所在的:“癫狂、死亡、性、犯罪——这些才是最吸引我注意力的题目。”^④

所谓正常与反常、符合规范与违反规范,在不同的文化中有不同的定义。福柯说:“每一个文化都有自己的一套自成系统的划分方式……但它们在划出一个界限的同时,

①转引自米勒,第188页。

②谢里登,第8页。

③转引自米勒,第581页。

也创造了一种可能发生的越界的空间。……这一空间既不能等同于非法的领域,也不能等同于犯罪的领域;既不能等同于革命的、凶险的领域,也不能等同于反常的领域,甚至不能等同于所有这些异常形式的总体;但这些术语中的每一个,又至少能够标示它的一个方面。”^①“非法”、“犯罪”、“革命”、“反常”、“异常”,这就是福柯最关注的领域,它们是越轨的、犯规的和非理性的。

福柯的传记作家谢里登指出:“科学和哲学具有共同的理性渊源,而理性已自封为精神的无可争辩的统治者,并摈弃了一切形式的非理性。……福柯为自己规定的任务是:超越笛卡儿和17世纪中叶,回到人们在理性和愚蠢的对话里纵情欢娱的时代。”^②

福柯说:“我们应当怎样将这种理性同权力的机制、程序、技巧和影响分开?理性通常都是由权力的这些要素所界定着的,而这些要素,我们如今已无法接受了……我们难道不能认定,正是越来越多地侵越着自由的地盘的理性本身的统治,破坏了启蒙或透过运用理性来实现自由的希望?”^③在这里,福柯断言:启蒙的许诺,即通过理性的运作而实现自由,已经被理性本身的统治所推翻,理性已经逐渐篡夺了自由的位置。换言之,在当今社会,理性已经成了自由最大的障碍。如果我们还想追求自由,那么我们所面临的主要敌人就是理性。

福柯对启蒙理性的批判并不是绝对的,他遇到了它的限度,那就是法西斯主义。福柯是这样看待人类内心深处的残酷本性的:他对人内心的非理性成分予以充分的肯定,

①转引自米勒,第401页。

②同上书,第641~642页。

将残酷的外在化列为最佳方案,残酷的内在化是次佳方案,将完全丧失残酷视为最差状态。尽管如此,他还是把最后的界限设在了法西斯主义那里。他忧心忡忡地说:“人们怎样才能避免沦为法西斯主义者,甚至(尤其是)当人们自以为是革命斗士的时候?我们怎样才能使我们的言论和行动、我们的心灵和乐趣摆脱法西斯主义?我们怎样才能将根深蒂固地存在于我们行为之中的法西斯主义驱逐出去?”^①

福柯的理论兴趣的核心就是希望了解和探明每一个人内心对权力和“法西斯主义”的渴求。在这里,他指的不是历史上的法西斯主义,希特勒和墨索里尼的法西斯主义;而是尼采的“权力意志”,是“我们所有人心中和日常行为中的法西斯主义”,是“我们的言论和行动、我们的心灵和乐趣中的法西斯主义”,它深埋在人的“肉体”之中,“正是这种法西斯主义导致我们喜爱权力,希求那种现在正统治和压榨着我们的东西”。^②如果对启蒙理性的批判矫枉过正,就会坠入法西斯主义的陷阱。也许界限应当划在是否伤害他人。只要不伤害他人,人的非理性的一面可以尽情地舞蹈;而如果伤害了他人,那么人就不得不为这种伤害人的行为受到惩罚。

质疑人文主义

人文主义(又译人本主义)是一种以人为世界中心的思

①转引自刘北成,第113~114页。

②刘北成,第165页。

③转引自刘北成,第61页。

想体系,它是自启蒙时代以来占据主流文化地位的又一种宏大叙事,也是一种延续了数百年的话语霸权,它是以理性主义为基础的。福柯认为,人文主义在本质上是虚伪的。从尼采开始,随着理性话语霸权地位的动摇,人文主义的话语霸权的地位也开始动摇了。

福柯认为,以人为中心的人文主义遇到过三次打击:第一次打击来自哥白尼;第二次打击来自达尔文;马克思的《资本论》、弗洛伊德的《释梦》以及尼采的《悲剧的诞生》和《道德的系谱》构成了第三次“去中心”的打击。他们三人“各自发挥了一种根本性的去中心作用。这三人都抨击了起源的观念”^①。

在反对人类中心和人本主义的意识形态的阵营中,福柯的思想是继上述三次攻击之后的新一轮攻击。他认为,从19世纪以来,始终有一个主题:反对各种“去中心”的努力,维护主体的权威以及人类中心主义和人本主义这对孪生子;致力于寻找一种总体历史,使社会的所有差异简化为一种形式;致力于建立一种世界观、一种价值体系、一种统一的文明。他把自己的著作视为挣脱人类中心主义和人本主义的最后一道枷锁的努力。^②

有人说,尼采提出了“上帝之死”,而福柯提出了“人之死”。其实提出“人之死”的不是福柯一人。马尔罗在1946年就说过:“世纪末,老尼采曾宣告上帝之死。现在轮到我們问问我们自己关于我们自己的情况,问问我们自己,人是否从此已经死亡。”^③所谓人之死是表述这样一种思想:人不是理性的,不是非历史的;人非理性的,是在历史中变

①转引自谢里登,第12页。

②转引自米勒,第172~173页。

③转引自刘北成,第92页。

④转引自米勒,第223~224页。

化不定的。人并不是宇宙的中心,人的存在、人的出现与消亡不过像海滩涂鸦,转瞬即逝。福柯说:“犹如在18世纪末叶古典思想的根基上所发生的那样,……人类的形象必将像画在海边沙滩的图画一样,被完全抹掉。”^①

根据福柯的“人之死”的逻辑,人不仅不是宇宙的中心,也根本不存在什么关于人的本质的客观真理,一向被当作人的本质的一切特质都是各种各样的偶然因素造成的,其中包括自然的、文化的以及人际关系的因素。尼采作过这样的假设:每个人都是一张复杂得几乎不能理解的因素网的“必然结果”,那些因素“既包含有自然力,也包含有过去和现存的各种事物的影响”。举例言之,癫狂就是一种虚构,是一种社会关系的产物,而不是一个独立的生物学事实。福柯因此将癫狂与精神病作了区分,他把癫狂称为“这闪耀在精神病周围的抒情的光辉”。^②

福柯很关注语言问题,他把人在历史文化中的处境概括为“你以为自己在说话,其实是话在说你”。“不存在什么真实事物,存在的只是语言,我们所谈论的是语言,我们是在语言中谈论。”^③索绪尔有一句名言:“语言符号是随意的。”一个新口号冲击着人们:语言是一种游戏!万无一真,百事可为!在60年代的巴黎,“语言的学习,当时在那里成了一种审美活动,也可以说一种摆脱时代和历史的专横统治的手段”^④。

福柯的社会建构论与他在语言问题上的观点属于同一个思想脉络。他不认为人有什么固有的本质,人的本质完全是后天由社会和文化建构起来的。其实,马克思也表述

①《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第18页。

②福柯,第119页。

③同上书,第19页。

④转引自米勒,第253页。

过类似的思想,他有一句脍炙人口的名言:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^①在谈到主体问题时,福柯说过:“主体的问题一直贯穿着性的问题,后者一直在遭遇它,增殖它。……理性化过程构成了一个或多个主体。”^②“我相信不存在独立自主、无处不在的普遍形式的主体。我对那样一种主体持怀疑甚至敌对的态度。正相反,我认为主体是在被奴役和支配中建立起来的。”^③

既然人的存在不过是海滩涂鸦,那么一切关于人的所谓真理、规律、原型、本质都是十分可疑的。我们并没有一个目标,并没有一个乌托邦是我们的终点。那么还有什么事是人应当做的呢?我们所做的一切只能是趋乐避害。我们追求更好的物质和精神生活,反抗一切压迫,抵制对我们的各式各样的压迫,仅此而已。

如果说人类自身的命运都是如此,所有那些人类学理想就更是如此。福柯说,关于“人”的标准理想很快就会被“抹去,恰似一张埋在海边沙砾里的面孔。康德的人类学理想(“少点残酷,少点痛苦,多点善意,多点尊重,多点人性”)被浪涛冲净了,被大海卷走了”^④。

福柯对康德的人类学理想是持否定态度的。他认为,从表面上看,“少点残酷,少点痛苦,多点善意,多点尊重,多点人性”是人类的共同愿望,是出于善良的动机。然而,这种做法已经产生了按监狱模式重塑整个现代社会这一恶果:越来越精巧、越来越阴险的惩罚性的“训诫”,不仅被强加到囚犯头上,而且在精心炮制新的“个人矫正法”的过程

①转引自米勒,第365页。

②转引自刘北成,第210页。

③王岳川等编,第8页。

④转引自刘北成,第23页。

中,被强加给士兵、工人、学生,甚至包括被训练来监管各种“训诫”制度的各种职业人员。由此产生了“双重效应:一方面是应加以了解的‘灵魂’,一方面是应予以维持的从属地位”^①。福柯批判人本主义,因为“人本主义代表了西方文明中一切禁锢‘权力欲望’的东西:它限制权力欲望,排除夺取权力的可能性”^②。

在讨论福柯的理论背景时,现代与后现代这一分野是最重要的。丹尼·贝尔认为,福柯的理论属于后现代主义,“它在哲学方面是一种消极的黑格尔主义。米歇尔·福柯认为人是短命的历史化身,有如‘沙滩上的足迹’,浪涛打来便荡然无存。被称作‘万物之灵’的人类的那些‘荒芜而又瘟疫横行的城市行将崩溃’。这已不只是西方的衰落,而是一切文明的终结”^③。

福柯的思想系列属于对现代主义的否定和批判的流派。这个思想系列从尼采开始,到海德格尔,到福柯,到后现代流派的诸多思想家。海德格尔批判了西方的技术进步乐观主义。西方人通常把现时代看作是去魔的时代,海德格尔却认为,现时代既是去魔的时代,又是一个着魔的时代,着魔于技术及其不断的进步。^④属于这个思想系列的还有列维-斯特劳斯、罗兰·巴特、拉康和阿尔都塞。他们都是“反人文主义”、“反主体主义”和“反历史主义”的。

人们用“人权”这一概念来诘问福柯:难道人权不是普遍的、永恒的吗?德勒兹为福柯所做的辩护是这样的:“的确,福柯对于普遍性或永恒从不曾赋予太大的重要性:它们仅是某个历史建构或形式化过程中源自某些特异分派的团

①吉勒·德勒兹：《德勒兹论福柯》，麦田出版公司 2000 年版，第 163 页。以下凡引该书，只注作者和页码。

块或总体效果。在普遍性之下，存在着特异性游戏与特异性放射，而人的普遍性或永恒性其实仅是某个历史叠层中所承载的独特或过渡性组合之阴影。”^①

在福柯那里，没有什么东西是普遍和永恒的。他为自己规定的任务就是向所有普遍和永恒的东西的挑战。他在与人辩论时，甚至引用过毛泽东关于不同的阶级有不同的人性的言论，以此说明人性和人权也并不是普遍和永恒的。事实上，福柯为自己规定的任务之一就是去探讨某一种人性标准是如何被当成普遍人性的，并为差异张目，为各种各样的差异争取存在的权利。

①转引自米勒,第512页。

②福柯,第110页。

第三章 思路与方法

《性史》的写作史

福柯一生著述颇丰,《性史》是他最后的著作。就像所有那些伟大的作家一样,人们对他的著作和工作除了景仰和钟爱,也有许多的误解和滥用。福柯有一次对人说:“哲学思想或这些问题变成了消费商品……熵趋势以惊人的速度发展……人们花了十五年的时间才把我的那本论癫狂的书转变成了这样一个标语:18世纪所有的狂人都被关起来了。而我那本论知识意志的书被转变为‘性从未受到压抑’这一标语,却连十五个月的时间都用不着——实际上只花了三个礼拜的工夫。”^①这些似是而非的标语对福柯的思想或者是误解,或者是庸俗化了。如果我们真的对福柯的思想感兴趣,一定要去研读原著,并从总体上理解他的思想。

福柯一生的学术兴趣可以用他说过的一句话来概括,“我想澄清三类问题:真理的问题,权力的问题,还有个人行为的问题。”^②无论是在早期的《癫狂史》中,在关于监狱与惩罚的著作中,还是在《性史》中,福柯的关注点都集中在这三个问题上。

①福柯,第27页。

②埃里蓬,第300页。

③福柯,第175页。

当福柯被问到对性的研究同以前的研究领域有何种联系时,他说:“我在研究癫狂和监狱的过程中,发现一切事物似乎都围绕着这样一个核心:什么是权力。或者说得更明确些,权力是如何实施的;当某人对另一个人实施权力的时候,究竟发生了些什么?据我看来,在所有的社会中,性都受到了严重的制约,因此是一个测试权力机制运作的很好的领域。”^①福柯之所以选中性作为他的研究对象,一个极为重要的原因在于他想通过性来研究权力问题。

《监禁与惩罚》在1975年出版,仅仅一年半后,《性史》第一卷即问世。两者之间有没有关系?福柯研究者发现了两本书之间的联系,而福柯本人也没有否认这种联系。福柯的传记作者埃里蓬说:“福柯在这两本书中都谈到了‘权力’及其运作方式。既然他在《监禁与惩罚》中指出权力依靠制约身体的‘纪律’程序贯穿整个社会,那他探讨把性意识同机制、同权力网络联系起来的‘装置’时,就不那么奇怪了。”^②

福柯甚至这样概括过他的工作:“对我来说,全部的工作集中到一点,就是对权力的理论进行重新阐述。”^③由此可见,权力问题在福柯的研究重心中是重中之重——如果在权力、真理和个人行为这三大重点之中排序,他会把权力问题排在首位。

对于特别重视权力问题这一研究方向的原因,福柯提出了三点解释:“第一,权力在西方得到了最彻底的表露,因此也隐藏得最深……在社会机体中,权力的关系可能是隐藏得最好的东西之一。第二,从19世纪以来,对社会的批

①④福柯,第43页。

②同上书,第44页。

③同上书,第36页。

判基本上是从其经济的本质出发的,经济有着决定的作用……忽视了构成经济关系的基本的权力关系。第三个原因是存在着这样的倾向,即不认为权力具有国家机构以外的形式,这种倾向普遍存在于机构、党派、革命思想和行动之中。”^①

针对上述情况,福柯把自己的任务确定为以下四点:调查在权力关系中隐藏最深的是什么;把它们定位在经济基础之中;不仅追踪以政府形式出现的权力,还要追踪以亚政府形式或超政府形式出现的权力;在物欲性的活动中发现它们的踪迹。^②

福柯在不同的场合用“我的问题”这样的词语来阐释过他的关注点。他会这样来表达:这是我的问题,这不是我的问题。在写作《性史》时,福柯就这样说起过“我的问题”。他说:“我的问题往往是建立在另一个概念之上:真理。对疯子施加的权力是如何产生精神病医生的‘真实’的话语的?这也适用于性:唤醒一种意愿,去探究施行于性行为之上的权力的来源。我的目的不是要写一部有关禁制的社会历史,而是要写一部有关‘真理’的生产的政治历史。”^③“如果我想夸张一点,造成某种戏剧性的效果的话,我要说我关心的问题从来都是一贯的:权力的效应和‘真理的生产’。……我研究的问题是真理的政治。”^④换言之,以《性史》一书为例,性只是福柯的研究材料或研究对象,他要用这个对象和材料来探索权力与真理的问题。

正因为如此,福柯在《性史》一书的标题上曾大费周章。他是这样说的:“我写过的书中,只有这一本我在进行写作

①福柯,第185页。

②同上书,第35~36页。

之前毫无成竹在胸,直到最后一刻也不知道标题应该是什么。我用‘性史’这个名称,是因为想不到更好的。我先想到的标题是‘性与真理’,我马上就把它抛弃了。无论如何,这就是我的问题:在西方的历史上,与性的快乐联系在一起提出来的问题是什么?”^①

乍一看《性史》这个标题,人们很自然地会以为福柯要写的是一部关于人类性行为的历史。但是福柯的计划并非如此,他并不是要写人类性行为史。他说:“我不想写一部人类性行为的编年史。我的范围要狭窄得多:这么多世纪以来,在我们的社会中,把性与真理的追求连结在一道的线索是什么。……在我们这样的社会,性为什么不是一种简单的对种族、家庭和个人进行再生产的手段?为什么它不单是获取快乐和享受的手段?为什么性最终被认为是我们最‘深刻’的真理藏身和表白的地方?请注意一个根本性的事实:从基督教占统治地位以来,西方世界不停地宣称:‘要知道你是怎样的人,就要知道你的性行为方式。’性从来就像一个议事厅,我们种族的前途和我们人类主体的‘真理’在那里得到决定。”^②正因为如此,福柯将《性史》的第一卷题名为《认知的意志》。他要探讨的问题是,人们是如何和为什么要到性当中去求得关于自身“真理”的知识的。

福柯最早对性这一领域感兴趣是1951年他参加教师会考时康吉兰出的考题。早在福柯出版他以癫狂史为主题的第一部著作时,他就在该书的序言中预告过,他将就性的问题写一部书,他将研究性禁忌的历史。在随后的《知识考古学》一书中,他再次把性当作一个探索领域提了出来。他

①转引自刘北成,第253页。

②转引自米勒,第435页。

说:“当时我是想写两部平行的历史:一方面是对疯癫的排斥以及随之而来的对立;另一方面是在性的领域里各种界限是如何起作用的历史。我当时想的是一系列的二元对立,每一种对立都是基于理性和非理性的太对立而以各自的方式形成的。”^①福柯将疯癫与性这两个题目视为一对孪生的主题,他说:“实际上,从我开始写《癫狂史》的那一刻起,我就有了(写《性史》)这种想法。这两个项目是孪生的。甚至在那个时候,我就想把性爱方面正常与病态的划分情况也弄清楚。”^②

在整个写作计划开始时,福柯打算将《性史》这部著作设计为六卷本。因此,在第一卷出版时,封底公布了六卷本各卷的标题:

第一卷:认知的意志

第二卷:肉欲与身体

第三卷:儿童十字军

第四卷:女人、母亲与歇斯底里患者

第五卷:性变态者

第六卷:人口与种族

后来,在《性史》第一卷《认知的意志》于1976年出版之后,后面的各卷却迟迟没有问世。直到八年之后,在福柯临去世之前,才出版了第二、第三两卷,第四卷接近完成,但是没有正式出版。1984年5月,当他修改完6月即将出版的《性史》第二卷和第三卷的校样时,他对朋友说,他至多需要一至两个月的时间便可彻底完成第四卷《肉欲的告赎》,10月即可出版。可惜,他在6月就与世长辞了。

①福柯,第138页。

②同上书,第16~17页。

于是,目前我们见到的《性史》是这样的:

第一卷:认知的意志(1976年出版)

第二卷:快感的享用(1984年出版)

第三卷:自我的呵护(1984年出版)

第四卷:肉欲的告赎(未完成)

在福柯某次接受记者采访时,记者问到为什么他在《性史》第一卷出版八年之后才出版了后面的几卷,而且也没有按照最初的写作计划去做,福柯回答说:“我改变了主意。如果一件作品不是为了改变自己的想法、甚至自己这人本身的话,那也没太大意思。”^①这是一个典型的福柯式答案:人活着就是为了改变自己。连人的自我都会改变,更何况一个研究和写作的计划?

福柯是这样解释他改变写作计划的过程的:“我预先制订了一个计划,用多卷的篇幅完成一项研究,一开始我以为这下子该没有什么困难了,我可以把我头脑中形成的一些观念展开,再通过经验性的研究来进行证实。在写这些书的时候,我真是厌烦到了极点:它们同我早期的著作太相似了。……于是我改变了自己的计划:我不再把性放在知识和权力的领域里来研究,而是进一步回溯,去考察,对主体而言,性作为一种欲望究竟是怎样构成的。”^②从福柯的解释中可以看出,他改变初衷的主要原因是不愿重复自己以前写过的东西和思路:在过去的几本著作中,他总是把他的考察对象放在知识和权力的领域来研究,在改变后的写作思路中,他回到了性的欲望本身,研究它的形成过程。

至于具体写作思路的改变,福柯在80年代初接受采访

①福柯,第118页。

时是这样说的:“当我七八年前写作《性史》第一卷的时候,我绝对是要打算写一部关于从16世纪开始的性的历史的研究,分析这种知识一直到19世纪的演化过程。当我做这项工程的时候,我感觉到有问题:为什么我们把性变成一种道德的经验?于是我把自已关起来,抛弃了已经写完的关于17世纪的章节,然后把工作往回推——先是到公元5世纪,为的是观察基督教经验的开端,然后是它之前的时期,古代的后期。最终,我在三年前结束了对公元前5世纪和4世纪的性的研究。你也许会问我:在开始的时候你是心不在焉呢,还是有意隐藏了一个准备在最后抖出来的秘密?我真的不知道。我承认自己甚至都不想知道。我写作《性史》,是要回顾古代的情况,看性是怎样被某些因素所操纵、运作和修改的。”①

就像一位导演走到前台来说戏,福柯也曾从幕后走到前台来直接解释过他写作《性史》一书的思路。他说:“让我来谈谈写作这本书的时候的情形吧。我写过几个有承续性的草稿。在一开始,性是作为已经预先设定好的作为论据的事实,而性的机器则被看成是具有言谈的和制度的形态,并被嫁接到性上面去,与它进行叠加,甚至最后把它遮蔽。这是最初的努力方向。……但是我想,会不会从根本上来说情况正好相反,性——它拥有自己的法则和限制,在这些法则和限制的基础上建立起有关男性和女性的观念——是由性的机器生产出来的?性的话语最初的应用对象不是性,而是身体、性器官、快感、亲缘关系、人际关系,等等。……我们到了18世纪才有性的机器,到了19世纪才有性。

①福柯,第186页。

②同上书,第181~182页。

③同上书,第183页。

④同上书,第194页。

在这之前则无疑只有肉欲。”^①

这个从18世纪才出现的“性的机器”到底有哪些内涵呢?福柯用以下三个定义来解释他所命名的这个“性的机器”：“我用这个术语试图表明,首先,一种彻底异质的集合,由话语、制度、建筑形式、规范性的决策、法律、行政措施、科学陈述、哲学、道德和慈善事业所组成——简言之,所说的和所未曾说的。这些都是机器的要素。机器自身就是能够在这些要素之间建立起来的关系体系。其次,在这种机器中,我想找出异质要素之间所存在的关联的本质。……第三,我所理解的‘机器’代表了在特定历史阶段形成的结构,这种结构对‘紧迫的需要’作出反应。”^②

除了这三点定义之外,福柯还用“机器”这一用语代表一种“知识型”。他说:“我所谓的机器是‘知识型’的更普遍的情况;或者说,‘知识型’是特定的言谈的机器,而机器的更普遍的形式可以是言谈的,也可以是非言谈的,它的要素更具有异质性。”^③

福柯将性的机器作为他的研究的起点,他是这样说的:“我以性的机器为起点,这是一种根本性的历史的既定存在,是我们不可或缺的起点。”^④

福柯在这一解释中提到了他写作《性史》时一个重大的思路改变:从性的事实在前、性的机器在后,转变为性的机器在前、性在后。他为人类的性状态演变过程的排序是这样的:在性的机器和性之前,人们所拥有的只是肉欲,这是第一阶段;第二阶段产生了性的机器,那是在18世纪;最后,在第三阶段,人们才拥有了性,那时已是19世纪了。这

①福柯,第6页。

种说法乍一听有点怪:我们在19世纪才拥有性?其实,福柯的意思是说,事情并不是像人们一向所认为的那样,存在着一个关于性的先验的事实,从这个事实产生出来一套关于性的话语和机制。情况恰恰相反,我们现在所拥有的“性”、我们把它当作“事实”的性,并不是一种与生俱来的东西,而是被18世纪的性的机器制造出来的产品,是不断变换的性的话语的产物。这就是性的社会建构论。这是福柯最重要的思想之一。

福柯在接受记者采访时对《性史》写作的初衷作了如下说明:“我不是要写一部性幻想的考古学。我是要写一部有关性的话语的考古学。这些话语指明在性这个领域里,我们做什么,我们被迫做什么,人们允许我们做什么,不允许我们做什么;还有,对于性行为,我们被允许说什么,不允许说什么,不得不说什么。这才是关键所在。这不是一个有关幻想的问题,而是一个有关言谈的问题。”^①福柯要研究的是,社会如何建构了我们的性——那种我们以为是天生的性。他所关注的不是性行为本身,而是关于性的话语,是构造了性的现状的社会话语机制。

在《性史》的第一卷《认知的意志》中,福柯用大量篇幅论述了权力与真理这两个主题。他对这一卷作过以下的说明:

“《认知的意志》陈述的这一系列研究的初步计划不是重构性行为 and 性实践的历史,也不是分析那些(科学的、宗教的或哲学的)思想,人们通过这些思想表现这些行为,而是弄清在现代西方社会中,像‘性’这样的东西是如何被构

①转引自埃里蓬,第361~362页。

②福柯,第191页。

造的,这个概念人所共知,但在19世纪初之前却从未出现。”^①按照福柯的时间表,性是在19世纪才诞生的,关于性的话语是19世纪的新生事物,在此之前,性的活动不过是一种随意而散漫的肉欲的满足。

关于《性史》的第一卷,福柯还说过这样一段话:“我的这套书的第一卷是想对西方一直存在的某种事实进行概括性的描述:受到管理控制的对性、性的快乐的忏悔的程序。……我所说的‘忏悔’——尽管我也知道这个词有点令人不安——指的是一切刺激诱惑主体生产有关他的性的真相的话语的程序,这种话语又对主体自身产生效应。”^②

在《性史》的第二卷《快感的享用》的导言中,福柯对《性史》后三卷的主题做了如下说明:“我遵循的是一种简单的年代学排列:这一卷《快感的享用》研究的是性活动在古代希腊文化和公元前4世纪里被哲学家和医生们置疑的方式。《自我的呵护》研究的是在公元初几个世纪里希腊文献和拉丁文献表现出的这种置疑。最后,《肉欲的告赎》讨论的是肉体的理论和教士守则是如何形成的。”(XJ,第126~127页)

埃里蓬——不计其数的福柯传记作家中的一位——对《性史》后三卷的主题做了如下的概述:在《快感的享用》这一卷中,福柯研究了性行为被古希腊思想视为道德评价和选择范畴的方式,以及它所参照的主观化的方式:道德实质、服从类型、自我设计和伦理目的理论的形式。在这一卷中,他研究了医学和哲学思想如何规范这种“快感的享用”,以及古希腊人在四个领域中的观念,这四个领域包括人们

①埃里蓬,第362页。

②转引自德勒兹,第180页。

与自己肉体的关系,与自己的妻子的关系,与孩子的关系,与真理的关系。《自我的呵护》分析我们时代最初两个世纪的希腊和拉丁文献中提出的问题,及其它在自我关心控制着的生活艺术中所经历的转变。《肉欲的告赎》探讨基督教最初几个世纪的肉欲经验以及欲望的宗教经典和无邪辨读在基督教中所起的作用。^①

福柯在介绍《性史》时,还曾经将第三卷作为前两卷逻辑上的一个平衡和过渡。他是这样说的:首先,他完成了《性史》的第一卷,“然后我写了一本关于自我概念与自我技术的书,在此性特质却消失了,所以第三次,我被迫再写一本试图在两者之间保持平衡的书”^②。在第一卷《认知的意志》与第二卷《快感的享用》之间,存在着明显的断裂,这种断裂不仅是时间上的,也是内容上的。从时间上看,第一卷的研究对象是17~19世纪,第二卷的研究对象是纪元前的古希腊时期;从内容上看,第一卷虽然主题是权力和真理,但论述却紧紧围绕着性展开,第二卷脱离了性的领域。因此,第三卷无论从时间上还是内容上都是第一、二两卷的一个平衡:它研究的时间段是纪元初年,处于第一、二卷之间,研究内容涉及性与自我的技术,也处于第一、二卷之间。

当福柯被人问到有没有在《性史》一书中为人们提出伦理标准时,他是这样说的:“没有。如果你所说的伦理指的是那种指导我们行为的规范,那么《性史》当然没有提供伦理标准。但是如果你指的是在个体行为中人与自我的关系,那我要说《性史》还是具有伦理的成分的,至少是提出了性行为的伦理。我认为,在进行性活动的时候,我们与自我

①福柯,第13页。

②转引自米勒,第435~436页。

③转引自刘北成,第82页。

④同上书,第58页。

的关系应该是一种有关快乐和快乐的强化的伦理。”^①

福柯早就怀有这样一个愿望:他的《性史》将不只是另一本书,而是马拉美说的那种“圣典”——一部关于“销魂状态”的作品,“在这种销魂状态中,我们能够得到片刻的永生,能够摆脱一切现实的东西,并使我们的迷念上升到创造的水平”^②。应当说,福柯的愿望实现了,至少在《性史》的第一卷中,他的确达到了这样的境界。但是,对《性史》后两卷的评价却远不如第一卷。有评家认为:《性史》的第二卷和第三卷没有叛逆的观点,没有学术新意,是福柯创造力枯竭的表现,是他思想和学术的断裂,是他自知来日无多的急就章。还有人认为这是由于他不能同自己的同性恋倾向拉开距离的结果。^③但是,无论如何,《性史》的成就及其生命力已受到考验,并得到证实——它的影响力持久不衰,与日俱增。

考古学方法

谈到福柯所采用的研究方法,应当说它是充沛的想像力与经验研究这两种东西的结合。他说:“在很长时间里,我陷入一种矛盾,一方面是对巴塔耶和布朗肖的迷恋,另一方面是对诸如迪梅齐尔和列维-斯特劳斯等人的实证研究的兴趣。”^④一方面是想像与虚构,另一方面是经验研究,这两种激情构成了福柯所有作品的基调。

福柯把自己的研究方法之一概括为考古学。福柯做研

①德勒兹,第72页。

②转引自刘北成,第66页。

究所使用的方法是大量使用档案中无名者的生活资料,一种历史上芸芸众生所发出的匿名的“嗡嗡”声。他所寻找的是话语的原始形态,而不是被加工后的形态,即被他称为“一种言说中无止境且失序的巨大嗡嗡声浪”的话语状态。他在《言说的秩序》的开头与《何为作者?》的结尾都提到过这种匿名的“嗡嗡声浪”。

福柯的好友及传记作者德勒兹指出,他所做的是“无参考点之言说”,“这位档案学者极力避免去摘引名人之言。因为他所选取的基础词汇、句子及命题并非根据发出它们的结构或作者主体,而是根据它们在某一整体中所发挥的简单功能:例如,疗养院或监狱的拘禁规则;军队或学校的规训法则。……词汇、句子及命题,必须在与特定问题有关的权力(与反抗)播散点附近选取。例如:关于19世纪‘性特质’,应去搜寻在忏悔亭周遭所交换的词汇及句子,在宗教问答手册中所堆叠的命题,而且还要考虑诸如学校、出生或结婚统计机构等其他聚集点。……这就是‘人们的话语’,根据不同状况而采取特定态势的匿名嗡嗡声”。^①福柯考古学方法所考察的对象是大量的原始档案,他像一位挖掘古墓的传统考古学者那样,在积满尘土的档案堆中执着地挖掘着,从被大多数学者忽视的故纸堆中发掘出有意义的资料,从匿名的嗡嗡声浪中过滤出历史的足音。因此,德勒兹会称他为档案学者。

福柯是这样谈到自己的考古学方法的:“我们必须获得某一时期的所有档案。从严格意义上讲,考古学就是研究这种档案的科学。”^②在福柯所研究的癫狂这个具体个案

①转引自刘北成,第66~68页。

②同上书,第225页。

③同上书,第197页。

④同上书,第164页。

中,他使用的方法就是研究当时的所有档案,从中探索癫狂者和他们的非理性欲望的沉默是如何形成的。他说:“我的目的不是撰写精神病学语言的历史,而是论述那种沉默的考古学。”^①在谈到他研究规训与惩罚的方法时,福柯也说过他使用的方法是考古学。他说:“只有研究干预人的肉体、行动和行为方式的权力机制,才能建立人文科学考古学。”^②

德勒兹重新划分了哲学的阵营:一个阵营中的人们怀有对非物质性的永恒真理的信念,另一个阵营中的人们则思考发生在物体表面的事件的哲学。前者关注幻象背后的本质的真理,后者关注幻象、事件及其最微不足道的细节。所谓事件,是指“纯粹差异”的效应,是“物体冲撞、混合与区分”造成的效应。福柯的考古学在这一划分中显然属于后者,它关注细节,关注幻象,但却并不试图发现“本质的真理”。福柯说:“说到底,这个世纪最迫切需要思考的,就是事件和幻象。”^③

总的看来,福柯的考古学的目标是“打破中心,即不给中心以特权”。拿精神病学来说,几百年来,占据中心地位的始终是医学界或学术界关于精神病的话语,而福柯的考古学所挖掘的却是癫狂者的话语及其沉默的状况。用这种方法来确立差异意识,即认识到:“我们是差异。我们的理性是话语的差异,我们的历史是时间的差异,我们的自我是面具的差异。”^④在福柯那里,世间的万事万物就像它们所呈现出的千姿百态那样,有着无数的差异。在它们的背后,并不存在一个同一的本质或真理。这就是他的考古学方法

①福柯,第219页。

的基调。

谱系学方法

谱系学这种方法由于福柯而成为知名度很高的一种研究方法。什么是谱系学呢?福柯为谱系学所下的定义是这样的:“让我们用‘谱系’这个词来代表冷僻知识和局部记忆的结合,这种结合使我们能够在今天建立有关斗争的历史知识,并策略性地运用这一知识。这就是我在最近几年与你们一道建造的有关谱系的暂时的定义。”“这些谱系是冷僻学问和流行知识的结合的产物,只有废除总体性话语及其等级体系在理论上的特权地位,它们才能建立起来。”①

谱系学方法有以下几个特点:

首先,谱系学方法既不同于传统的理论抽象,也不同于经典的经验研究,而是同这二者相区别的一种研究方法。福柯解释说:“这种可以称为谱系学的研究活动完全独立于那种理论的抽象统一与具体多样的事实之间的对立之外。它不是要取消以科学性和既有知识的名义反对它的理论范畴。所以谱系学的规划既不是提高经验主义,也不是通过普通意义上的实证主义来展开的。它真实的任务是要关注局部的、非连续性的、被取消资格的、非法的知识,以此对抗整体统一的理论,这种理论以真正的知识的名义和独断的态度对之进行筛选、划分等级和发号施令。谱系学因

①福柯,第219~220页。

②同上书,第217~218页。

而不是要对更细致精确的科学进行实证主义的回归。它们其实是反科学的。这并不意味着它们要对愚昧或无知进行诗意的维护;并不是说它们致力于否定知识,或者说它们推崇直观的知识,把它们的实践建立在外在于知识的直接的经验之上。这不是我们所关心的。我们关心的是一些知识的叛乱,这些知识主要反对的并不是科学的内容、方法和概念,而是中心化的力量所导致的后果,这些力量与我们社会中有组织的科学话语的制度和功能密切相关。……谱系学反对的是被看作科学话语的权力的效应。”^①

谱系学方法并不是用一般的经验研究来取代理论研究,而是反对占据了科学话语霸权地位的那些理论和知识。它关注的是那些局部的、非连续性的、被取消资格的、非法的知识,是这些知识的反叛。那么,当福柯说“被压制的知识的叛乱”,他指的是哪些被压制的知识呢?他说:“我所说的被压制的知识有两个含义。一方面,我指的是被埋葬和伪装在完善统一的系统之下的历史内容。……另一方面,我认为从被压制的知识中我们还应该理解更多的东西,即一系列被剥夺资格的知识,被认为是不充分或不精确的知识:素朴的知识,处在等级体系的下层,在被认可的科学和科学的层面之下。……它是特殊的、局部的、区域性的知识,一种具有差异性的知识,不会导致普遍的同意,其力量来自它周围的一切对它的粗暴的反对……通过这种知识、这种局部流行的知识、这种被剥夺资格的知识再度兴起,批评开始执行它的工作。”^②

其次,谱系学方法质疑人们对科学权力的渴望,反对主

①福柯,第220页。

流话语对局部话语的贬低。对此,福柯指出:“我认为,在我们知道马克思主义或精神分析学究竟在何种程度上能够与科学实践相类比之前,确实需要就我们自身对科学的权力的渴望进行质疑。确实需要提出下面的问题:在你提出‘这是科学吗’这样的问题时,你究竟想剥夺哪些种类的知识 的资格。在你说‘我运用的话语是科学话语,我是一个科学家’的时候,你想‘贬低’哪一类说话和言谈的主体,哪一类经验和知识的主体?……据我看来,当你努力确立马克思主义的科学性的时候,你并不是想一劳永逸地展示马克思主义具有理性的结构,因而它的命题是可以证实的程序的产物;你所做的其实大不一样,你是在授予马克思主义话语以及对它们的支持以权力的效应,在西方,从中世纪以来一直把这种权力的效应赋予科学以及从事科学话语的人。”①

话语的霸权在近几个世纪中最常运用的手段就是以科学的面貌出现。只要某种话语抢到了“科学”这顶桂冠,就可以畅行无阻,就可以贬低其他的话语。尽管那些冒充科学权威的宏大叙事已经被历史和现实一再证明是错误的,或者早已漏洞百出,它们还是以“百足之虫,死而不僵”的惯性占据着主流话语的地位,还是被用做打击和压制许多局部话语和对事物的更加中肯的分析的工具。

第三,谱系学方法反对将知识划分为高低不同的等级,而主张把被压制的知识解放出来。福柯指出:“与那种把知识纳入与科学相连的权力的等级秩序的规划形成对照,谱系学应该被看成是一种把历史知识从这种压制中解放出来的努力,谱系学让历史知识能够对抗理论的、统一的、形式

①福柯,第220~221页。

②转引自刘北成,第308页。

③同上书,第198~200页。

的和科学的话语的威胁。它建立在局部知识的反抗之上——如德勒兹所说,是那种微小的知识——反抗科学的知识等级,以及知识权力的效应:这就是无秩序和片段性的谱系学的规划。”^①

福柯将他的谱系学研究划分为三个领域,并以此为他的著作分类:“第一,有关我们自身与真理关系的历史本体论,通过它,我们把自己变成知识主体;第二,有关我们自身与权力领域关系的历史本体论,通过它,我们把自己变成作用于他人的主体;第三,有关伦理学的历史本体论,通过它,我们把自己变成道德代理人。所以,谱系学可能三个轴心。在《疯癫与文明》中三个轴心并存,但有些混淆。《临床医学的诞生》和《词与物》研究的是真理轴心,《规训与惩罚》研究的是权力轴心,《性史》研究伦理轴心。”^②

福柯谱系学的师承可以追溯到尼采。尼采在他之前就提出了谱系学的方法。尼采认为,事物背后根本不存在超时间的本质,也不可能有起源的本体。历史中的各种力量并不听命于规则机制,而是对复杂的冲突作出反应。实际的历史只是机遇或偶然造成的。福柯主张用尼采的三种谱系学策略来对付传统历史学:第一,用反讽来打破传统历史的怀旧主题;第二,用打碎同一性来打破历史连续性;第三,用“牺牲知识主体”来打破“历史真理”或“历史知识”。^③

至于谈到考古学与谱系学的关系,福柯是这样说的:“如果我们再把它归纳成两个术语,那么,用‘考古学’来指局部言谈分析的方法学,用‘谱系学’来指建立在对局部言谈的描述基础之上的策略,通过这种策略,受压制的知识被

①福柯,第220~221页。

②同上书,第206页。

③福柯,第153页。

释放出来进行活动。”^①据此我们可以说,福柯的考古学方法和谱系学方法是同一种方法的两个组成部分,这种方法刻意与传统的看重连续性和总体性的研究方法相对立,致力于对断裂的、局部的经验的研究,最终将达到颠覆占据统治地位的中心话语和主流话语的目的。

空间与时间

在福柯的研究方法论上,还有一对重要的概念,那就是空间和时间。传统的线性发展思维方式总要褒扬时间,贬低空间。福柯指出:“空间被看作是死亡的、固定的、非辩证的、不动的。相反,时间代表了富足、丰饶、生命和辩证。对于那些把历史与旧式的进化、生存的连续性、有机发展、意识的进步或者说存在的规划混为一谈的人,对空间术语的使用似乎具有一种反历史的味道。如果我们用空间的术语来谈论历史,这就意味着我们对时间充满敌意。”^②

在社会学的各种流派中,结构功能派重视空间,而冲突论者重视时间。前者似乎代表了一种保守的观点,而后者则代表进步。这就是空间被人忽视了这么长的时间的原因。福柯指出:“从康德以来,哲学家们思考的是时间。黑格尔,柏格森,海德格尔。与此相应,空间遭到贬值,因为它站在阐释、分析、概念、死亡、固定以及惰性的一边。我记得十年前参加过对空间政治问题的讨论,人家告诉我,空间是一种反动的东西,时间才与生命和进步有关。”^③“也许马克

①福柯,第211页。

②同上书,第205页

思主义,至少是《资本论》和其他具有普遍意义的经济文本并不倾向于进行空间化的分析,因为它赋予时间的因素以特权的地位。”^①

福柯在时间和空间这两个概念中迷恋空间,为此他常常遭到人们的指责,被斥责为冷血的结构功能论者。他对这种指责甚不以为然。他说:“人们常指责我迷恋于这些空间的概念,我确实对它们很迷恋。但是,我认为通过这些概念我确实找到了我所追寻的东西:权力与知识之间的关系。一旦知识能够用地区、领域、移植、移位、换位这样的术语来描述,我们就能够把握知识作为权力的一种形式和播撒权力的效应的过程。”^②

早有人将福柯归入结构功能学派,在重视空间甚于重视时间这一点上,这种评价也许没有大错。但是,我们应看到,福柯一生的研究事业是一种极具个性的事业,他所创造和使用的方法也是极具个人特色的。这正是福柯作为一位大师而不是普通的研究工匠的卓尔不群之处。他独创的研究方法决不是结构功能论所能涵盖的,他的研究所涉及的领域、他对事物的分析以及他的研究成果具有极大的革命性和颠覆性,他的著作甚至被参加学生运动的人们奉为圣经。如果福柯还能被称为“保守派”、福柯的理论还能被视为保守理论的话,恐怕全世界再也找不出一位激进派,再也找不到一种激进的理论了。

第四章

认知的意志

福柯《性史》的第一卷被命名为《认知的意志》，在这一卷中，作者将阐述的重心放在以性的形式表现出来的权力问题和真理问题上。换言之，通过对性这个对象的研究，福柯探讨了权力和真理的主题。

压抑假说

压抑假说是福柯在全书一开始用了很大篇幅加以分析批判的一个假说，也是福柯提出的各种新思想中引起最多误解的一个观点。如前所述，他在一次采访中对记者说：我那本论知识意志的书只花了三个礼拜的工夫就被转变为“性从未受到压抑”这一标语。福柯批判压抑假说，但他并不认为性从未受到过压抑。他要说明的是：性并不是以人们一向以为的方式受到压抑的。

压抑假说得到广泛的承认，以至它看上去是历史自明的。福柯提出三个问题：第一，自17世纪以来性受到极度的压抑，这一点是否自明？第二，资本主义社会的权力机器本质上是否具有压抑性？第三，政教分离主义运动是构成

了权力机器和它操作的或操作它的压抑的真正对立面,还是相反,构成了它所谴责的同一历史网络的一部分?

首先,福柯指出:“关于现代性压抑的议论立足颇为稳当,这无疑是由于它极易立足。它有着历史与政治的庄重保证。人们将压抑时代的到来定在经过千百年的开放与自由表达之后的 17 世纪。”(XS,第 6 页)压抑假说近几个世纪以来一直占据着主流话语的霸权地位,它假定,性经过了很长一个自由表达的时期,那是从古代一直到 17 世纪。从 17 世纪开始,性进入了受压抑时期,而到了十分晚近的时期,由于反对性压抑的力量奋起抗争,性才渐渐走出压抑的阴影。

事情果真如此吗?性果真是从 17 世纪以来就一直受到严重的压抑吗?福柯首先推翻了这个时间表。他认为,17 世纪之前并非没有压抑,17 世纪之后也并非全是压抑。所谓启蒙和解放只不过是神学的一个现代变种。

其次,对于压抑假说,福柯提出了根本的质疑:“我要提出的问题,不是我们为什么会受到压抑,而是为什么我们会说自己受到了压抑,而且说的时候带着那样强烈的情绪,对我们不久的过去、我们的现在乃至我们自身都是那样的愤怒?”(XS,第 9 页)由于这种愤怒完全是无源之水、无本之木,它就越发可疑。如果说我们的性从 17 世纪以来一直受到严重的压抑,不许说它,不许做它,这种愤怒倒还可以理解,但在福柯看来,这几个世纪的历史根本就不是这么回事,于是这种愤怒就不仅没有道理,而且显得相当可笑了。

第三,福柯根本反对性与权力完全对立的观点,进而反

①转引自谢里登,第227页。

对性的肯定就是对权力的否定这一观点。福柯指出:“快乐与权力既不是互相抵消又不是彼此对抗,它们互相追逐、互相重叠和互相支持。它们凭着兴奋与刺激的复合而积极的机制联结起来。”^①因此我们不可以认为性欲本身与权力是对立的,不可以认为解放性欲就是反对权力的革命行动。其实,性欲和权力是相辅相成、狼狈为奸的。

在性受到压抑这一前提之下,言性就成为反抗压抑的行为,一个人只要谈论性,他的行为就可以成为反抗压抑的英雄行为。“如果说,性受到了压抑,被派定要遭禁,派定不许存在,派定要处于缄默之中,那么,你只要言语涉性,便会有故意犯禁之嫌。一个人对性大发议论,那便已将自己置于权力所及的范围之外。他会颠覆既成法律,预示着自由之将至。这足以解释现今为什么人们谈到性总是那么严肃。”(XS,第7页)当人在实施一种英雄行为时,他不能不为自己的勇气感到悲壮,而听众也不能不肃然起敬。这位英雄在呼唤自由,大义凛然,责无旁贷。

福柯尖刻地说:这种对压抑的谴责不知不觉地构成了革命与快乐这两个概念的结合。反对压抑的背景是启蒙理性、自由解放和追求真理,因此它不仅气壮如牛,而且充满快感:“我们迫切地要从压抑的角度来谈论性的焦灼背后,无疑有一种支柱,那便是我们有这样的机会能无拘无束地出口反对现存的种种权力,说出真理,语言极乐,将启蒙、解放与多重的快感联系在一起,创出一种新的话语,将求知的热情、改变法规的决心和对现世快乐的欲望紧密结合起来。”(XS,第8页)

①转引自谢里登,第250页。

福柯指出:“我们不应认为:我们通过对性的肯定就能达到对权力的否定;相反,我们正沿着普遍的性欲机制所开创的道路前进。我们必须依靠各种性欲机制的策略反向,从性概念中解放出来;我们希冀以身体、快乐和技巧,以它们在抵御性欲机制中呈现出的多样性和能力来反对权力的控制。在这方面,反对一攻击的坚固据点不应是性—欲望,而是身体及其快乐。”^①

福柯的批判矛头直指弗洛伊德马克思主义这种新左派的思潮。这一思潮的基调恰恰是:性受到了压抑,陷入沉默之中,讨论性问题本身就是代表自由的一方向权力开战。对福柯批判的误解由此而来:既然你批判了压抑假说,你就是认为权力没有压抑过性。其实,福柯的观点是:权力与性是你中有我、我中有你的,而不是相互对立的。他并没有否定性受到了压抑,只是否定了权力与性的截然对立。

性压抑问题的复杂性

如前所述,关于性压抑的观点是福柯思想中受到最多误解的一个观点。人们以为福柯在说,从17世纪以来,性并没有受到压抑。福柯对此也做过多次解释。在一次答记者问中,在谈到《性史》这部书时,福柯是这样说的:“说起来,这本书倒不是要否认性压抑的存在。我想表明性压抑永远是更加复杂得多的有关性的政治策略的一部分。事物并不仅仅被压抑。就性这个问题而言,总是存在很多其实

①福柯,第7页。

②同上书,第174页。

并不完备的限定,它们既有消极的阻挠的效果,又有积极的刺激的效果,二者相互平衡。性在19世纪运作的方式,既受压抑,又通过心理学、精神病学这些技术手段的分析,被置于光天化日之下,受到强调,从而表明那不仅仅是一个压抑的问题。”^①

从抽象的层次看,福柯所强调的是:事物在受到压抑的同时,也受到强调;而就性这个具体事物来说,它所遭受的不仅有消极的压抑,也有积极的刺激。性被人们用各种方式在各种场合不厌其烦地言说,仅仅说它受到了压抑,显然是不符合历史事实的。权力对性不仅有排斥性的干预,而且也有肯定性的干预。

在《性史》中,福柯描述了一个过程,那就是权力从否定变为肯定、从二元对立变为多样化的过程。他把癫狂与性所受到的不同待遇加以比较后指出:“当癫狂在至少一个世纪以内是否定性操作的对象的时候,性却在同时成为肯定性的领域。但是,到了19世纪,出现了一种非常重要的现象:权力的两大技术——其一对性进行生产,其二把癫狂隔离开来——互相错综交织起来。对癫狂的权力技术从否定变为肯定,从二元对立变为复杂和多样化的形态。”福柯承认,他想做的事情是“在人们通常强调否定的机制的地方发现肯定的机制”。^②

福柯并不否认“性苦难”的存在,但是他认为,不能简单地从压迫角度来解释这种苦难。他以马克思的理论为例来说明这个问题。马克思否定了那种把工人的苦难归因于“资本家集体盗窃”的观点,进而详细分析了资本主义生产

①转引自刘北成,第274页。

②谢里登,第219~220页。

的内在规律。资本主义并不是以饿死工人为目的,但是资本主义由于其运作的基本规律必然会造成工人的苦难。《性史》对性的分析逻辑与马克思对资本的分析逻辑相似。权力对于性并不仅仅是一种压抑性和否定性的机制,“全部问题在于,要把握住制造出这种或那种性态从而导致苦难的肯定性机制”^①。

福柯要表达的观点是这样的:压抑的形式是多种多样的,绝不仅是禁止说、限制做这一种形式,它还有鼓励言性这样一种形式。在人们被鼓励言性,并且以为自己已经因此获得了自由和解放的时候,他们却被权力更牢固地控制起来,受到了更深的压抑。它的严重后果是将争取自由和解放的斗争引入歧途——人们对更深层的压抑习以为常、熟视无睹,反而以为自己已经活在自由和解放之中。

福柯并不是简单地否定压抑假说,而是提出了一些新问题:性话语导致了哪些知识?是什么在支撑这种性话语的“权力—知识—快乐的制度”?我们应考察“权力如何涌过话语形成的海峡而达到、穿透和控制个人,直抵人们那最隐蔽的性快乐”。“福柯并不否认压抑的事实,他所拒斥的是集权化的、压抑性的、铁板一块的权力观。压抑无非是与话语(和沉默)、权力(和禁止)、知识(和错误)有关的复合机制产生的结果。性话语隶属的不是压抑过程,而是刺激的增长,求知意志并没有受到禁忌的阻碍,而是致力于创建性的科学。”^②我们生活于其中的这一套性的话语和性的科学才是真正束缚我们的绳索。

①福柯,第37页。

开口言性的鼓动

福柯认为,权力之于性的关系本质上不是压抑,而是创造了有关性欲的不断增生的话语。社会中有许多机制不但禁止人们言性,而且是鼓励人开口言性的。他说:“就我而言,所想研究的是所有这些机制的总和,在我们的社会中,这些机制欢迎、煽动、强迫我们谈论性。”^①

这些机制中首推基督教的忏悔仪式,在人们被要求忏悔的各种罪恶当中,性是一项重要的内容。“基督教牧礼规定的一条基本义务即是:一切关涉到性的东西都必须由那永不停歇的言语之磨碾磨一遍。”(XS,第19页)

根据福柯的观察,“根本的问题是:三个世纪以来,西方人一直视和盘端出一切涉及自己的性的意念、言语、行为为自己必须完成任务”(XS,第21页)。“关于性以及性相涉的问题,其实早已被人说烂。”(XS,第15~16页)“我们谈论性可能要比谈论任何其他事情多得多……就性来说,最为喋喋不休、最急不可耐的可能就数我们自己的社会了。”(XS,第33页)在福柯看来,开口言性或被迫开口言性,恰恰是这个号称压抑了性的社会中最常见的一种现象。

性的话语是如压抑假说所假定那样在权力之外吗?言性就是向权力的挑战吗?答案显然是否定的。福柯指出:“18世纪以来,性从未停止过激发人们的论辩热情。这些关于性的话语从未脱离权力或在与权力对抗的情况下增

①转引自谢里登,第222页。

②福柯,第39页。

衍,而是恰恰在权力的范围之内并作为权力运作的手段。社会的一切阶层无不齐心协力去鼓动人们开口,到处都有供听取与记录的机器,供考察、讯问与系统论述的程序。”(XS,第32页)

在国家和个人之间,性成为一个国家权力控制个人的工具。正如福柯所说:“在国家和个人之间,性成为一个话题,一个社会话题;它被话语的整个网络,被知识、分析和告诫的崭新形态所笼罩。”①

在一次采访中,有记者说:性学家、医生们有一个基本的观点,即性的不幸来自压抑,人们要得到幸福,就要争取性的解放。福柯说:“是的,因此他们为我们设下巨大的圈套。他们的观点大致如下:‘你有性的问题,你的性行为遭受了挫折,你因此一蹶不振;虚伪的禁戒政治压抑它。到我们这里来吧,告诉我们,向我们表露和坦白你不幸的秘密……’这种类型的话语实在是一种可怕的权力控制的工具。同以往一样,它利用了人们所说、所想和所希望的东西。它利用了人们的心愿:人们总是相信,为了得到幸福,只须跨越话语的门槛,解除一些禁戒就行了。但是,事实上,这样做的后果是导致压抑,把反叛和争取自由的运动引向歧途。”②

在基督教所大量推行的忏悔实践中,全套的性知识、性话语和性规范控制了人们的性实践。“在讨论悔过问题的时候,人们总是强调基督教对性实施检查,它赞成某些形式,又对其余的形式进行惩罚。但是应该指出,基督教悔过的核心是忏悔,即承认过失,对良心进行检查,从这当中产

①福柯,第175页。

②同上书,第36页。

生了全套有关性的知识和话语,并对理论(例如在17世纪对性欲的大量分析)和实践产生影响(有关性的世俗化和医学化的教育)。我以同样的方式描述了权力以快乐的形式进行传播的途径。”^①

尽管福柯十分强调话语的作用(“跨越话语的门槛”),但他并没有忽略话语之外的控制领域和控制手段。他说:“我想强调两个重要的事实。第一,对性的曝光和‘说明’不仅发生在言谈中,还存在于制度和实践的现实中。第二,存在着大量的、严格的限制。可是它们只是复杂的煽动、表露和评论机制的组成部分。过去我们一直强调对性的限制。我想把视角换一换,力图把握整个过程中所有复杂的因素。”^②

总之,性压抑假说一味强调社会上的性规范否定性活动、压制性活动的一面,而福柯在《性史》第一卷中提醒我们注意的是性的话语肯定、鼓励、刺激人们言性的一面。由于性压抑假说占据了主流话语霸权,性话语的另一面往往被人忽略。

性科学与性爱艺术

福柯的一个重要思想是关于性科学与性爱艺术的区分和对立。他说:“毫无疑问,性科学与性爱艺术是对立的。”(XS,第70页)“一方面,每个社会——数不胜数的社会,中国社会、日本社会、印度社会、罗马社会、阿拉伯—穆斯林社

会——无不有自己的性爱艺术……而我们的文明,至少在表面上看,根本没有什么性爱艺术可言。相反,它却毫无疑问是唯一进行性科学实践的文明,或者竟可以说,它是唯一在过去几个世纪之中发展出讲述性的真相的种种程序的文明。”(XS,第 56~57 页)

西方社会也并不是一直没有过性爱艺术,但那远在古代希腊罗马时代。近现代的西方社会则成为一个只有性科学、没有性爱艺术的社会。如福柯所说:“我们的社会与性爱艺术的传统决裂之后,便为自己装备了一种性科学。……悖谬的是,19 世纪兴起的性科学一直将强制彻底坦白的怪诞仪式作为自己的核心,而这仪式在基督教的西方却是产生性真相的首要技巧。”(XS,第 67~68 页)

在西方的性科学实践中,人们不断地探索关于性的真理,并通过性探索人的本质。牧师说:告诉我你的性,我就可以讲出你的本质。在这个意义上,“西方人早已成为坦白的忏悔的动物”(XS,第 58 页)。忏悔活动的理论意义在于,性可以解释关于人的本质的一切。如福柯所说:“关于性是‘万事万物因由’的原则则是坦白忏悔的理论支柱。”(XS,第 65 页)

放弃了直接的、单纯的性的快感,西方人去追求的是挖掘快感背后所隐藏的真相的快感。这是一种性质完全不同的快感:前者是单纯的性的快感,后者却是发现真理的快感。“我们至少可说是发明了一种完全不同的快感:由快感的真相带来的快感,知道真相带来的快感,发现并揭示真相带来的快感,看它与讲它时产生的魅力,它迷惑或虏获其他

人时产生的魅力,在隐秘中说出真情时的快意,诱使它变得公开时的快感——这些都是关于快感的真实话语的特别快感。与我们对性的认识联系在一起的性爱艺术的最重要的因素,不能到医学允诺我们的健康的性感这一理想中寻找,也不存在于关于完美强劲的性欲这种人文主义梦想之中,当然也不能到性高潮的激情与生物能的美妙感觉中去找(这些只不过是它正规应用的某些方面而已);而应该到与性真相的产生相联系的快感的增殖与加强中去找。”(XS,第71~72页)

在福柯心目中,在东方文化(以及古希腊文化)中,性的快乐是直接而单纯的,因此它是一种性的艺术;而在现代西方,性只是供人们从中发现真理的工具,因此它成为性的科学。

性与真理

在西方,性科学致力于在性中追寻关于自我的真理。正如福柯所说:“在几个世纪的时间里,有一种倾向,要把对我们是什么的探讨变为对性的探讨。……性,可用来解释一切。”“多少年来,我们一直……被对性的强烈好奇心所驱使,拼命要问出它的究竟,怀着热切的渴望要听它谈、听人谈它,迅速发明各种魔戒想使它放弃谨慎。好像对我们来说有必要从我们身上这么一小块地方不仅获得快感而且获得知识,并把握快感与知识之间微妙的转化:对快感的认

①福柯,第189页

②同上书,第190页

识,从对快感的认识中获得快感和认识快感……”(XS,第75~77页)

我们身上的这“一小块地方”其实什么也说明不了,它可以为我们带来性的快感,仅此而已。人们为什么对它如此地穷追不舍,一定要从它那里获得关于自我的真理呢?这真是一件非常奇怪的事情。

福柯有一次将性的历史与癫狂的历史加以比较,发现二者有很多的相像之处:“它(性的历史)与癫狂的历史倒是具有某种一致性,我的意思是说把癫狂作为一个与真理相关的问题提出来,在这种话语中,人类的癫狂被用来意指有关人、主体或理性的真理。……同样,当某一天人们听到这样的话,‘你从性中不应该仅仅寻求快感,还要寻求真理,这个真理将是你的真理’。”①

为了给这种奇怪的想法找出一个合理的解释,福柯引用了“苏丹的戒指”这个有趣的典故。福柯在《性史》中描绘了他的目标:把狄德罗的童话《泄露内情的首饰》改编成历史。在这个故事里,残酷的苏丹受赠一枚戒指,它具有使它遇到的性器官说话的魔力。福柯把自己所写作的《性史》一书的任务规定为:让这只使他人泄露内情的魔戒转过来说出它自身的机理。他要叙述这一求真意志的历史:为什么在它提供的快乐之外我们还要追问性呢?福柯说:“我关心和论述的,是人们怎么会被告知,他们的真理的奥秘栖息在他们的性的区域范围内。”②

福柯的《性史》就是致力于回答这一问题的。性与关于我们自身的真理是怎样联系在一起的?性与真理又为什么

①福柯,第9页。

会这样联系在一起?

性与自我

在19世纪之前,性就是性,它不是人的本质,不是人的性格,也不是其他的什么东西。衡量它的标准只有一个,那就是它是适度的,还是过量的(也许还有过少的)。其他标准过去是没有的,比如说:它是正确的还是错误的,它是正常的还是反常的,它是自然的还是违反自然的,等等。

“到了19世纪,性行为作为个体自我的象征,开始变成一个重要的问题。这是一种新的东西。有趣的是,在19世纪以前,那些被禁止的行为,尽管受到严厉的限制,却总是被视为某种过分和多余的举动,即所谓‘放荡无度’。同性恋仅仅被看作是过量的自然行为,一种失控了的本能。从19世纪起,我们看到像同性恋这样的事情逐渐被人们视为反常的行为。……我以为,在19世纪以前,通常是不从性行为或欲望来判断一个人的性格的。‘告诉我你的欲望,我便可知你是怎样的人。’这是典型的19世纪的话语。……人们仍然认为、并且被鼓励来认为,性的欲望揭示了他们深层的本质。性不再是秘密,但仍是一种征候,一种对我们的个人性的最大的秘密的表白。”①

这是一件很奇特的事情:好像关于我们自身的真理全都可以由性来加以解释。“性与真理发生关系的历史过程,在精神分析学那里达到了顶点。在我们的时代,所有关于

①福柯,第195页。

性的话语,都以这样或那样的方式指向精神分析学。”^①弗洛伊德所创建的精神分析学将人的自我分为“本我”、“自我”和“超我”,似乎通过自身性的欲望,我们就能了解关于自我的一切。难道人的自我仅仅通过性就能全部加以解释吗?饱暖的欲望不可以部分地解释人的自我吗?安全的欲望不可以部分地解释人的自我吗?归属的欲望不可以部分地解释人的自我吗?性也许是解释人的自我的一个必要条件,但是它不是充分条件。换言之,要想解释人的自我,一定要了解他的性;但即使已经完全了解了一个人的性,也不一定能够解释他的自我。

性异常领域的社会控制

在19世纪的西方,人们创造出的一套崭新的性话语,其中最主要的特点就是为各种各样的“异常”性行为分类和命名。这种分类和命名最初的动机是好的——将一些被认定为犯罪的行为划归疾病的范畴,如奸尸行为从犯罪改变为疾病,同性恋从犯罪改变为疾病等。这种做法虽然部分地改善了这些少数族群的地位,但同时使他们陷入新的陷阱——病理学的陷阱。

在希腊罗马时期之后,一些西方国家经历了边缘性欲受到法律和道德的严厉控制和惩罚的过程。但是从19世纪开始,对边缘性欲的控制逐步从法律模式转向医学模式。从表面上看,环境变得宽松,但是控制并没有消失,在某些

①转引自谢里登,第224~225页。

②同上书,第225~226页。

方面反而更加强化。

福柯指出:“这类边缘性欲出现于光天化日之下的事实意味着道德律令的松动。在法律愈益听命于医学的19世纪,各种性犯罪的确分别受到愈益轻微的惩罚。但源自医学甚或与医学共事的学习和监视机制的产生,也可视作强化控制的形式。对边缘性欲的这种新迫害把各种性变态行为的混合变成了根据不断变化的性偏离分类和炫耀稀奇古怪的希腊拉丁名词的科学话语和个人记录。旧的司法制度,不论是世俗的还是宗教的,都无一例外地与行为有关;而新的司法制度则从医学上渗透了划分性变态者的种和亚种的秩序。”^①

19世纪是性学诞生的时期,也是人们以为性的压抑得到缓解的时期。但是,在福柯看来,事情并没有变得更好,原本是浑然一体的性被“性科学”划分为许多的亚族,医学控制模式与先前的法律道德控制模式相比,对人的压抑并没有减轻多少。“有关快乐的所有形式都被孜孜不倦地作了分类……医学已经驾驭操纵了性。”^②

为性划分种类的病理学新话语除了强化社会控制的效果之外,还导致了另一种效果:反向话语的形成。福柯说:“19世纪的精神病学、法学和文学中出现了一系列关于同性恋、性倒错、鸡奸和‘心理阴阳人’及其变种的话语,这毫无疑问促进了‘性异常’领域的社会控制的有力进步;但它也有可能造成一种‘相反’话语的形成:同性恋经常运用同样的词汇,运用与医学诊断同样的分类,来为自己辩护,要求承认其合法与‘合乎自然’。”(XS,第99页)

按照福柯的说法,这种新的性分类和命名有两个效果:一方面是新的社会控制——对各种各样“性异常”的社会控制,这种控制在过去是没有的;另一方面是被控制方对控制方所使用的话语的利用。例如,控制方认为同性恋是违反自然的,因为它不能导致生殖繁衍;而被控制方则用许多动物当中也存在同性性行为这一事实来证明,人类的同性恋活动也不违反自然的规律。但是,无论如何,19世纪出现的病理学的性话语的主要作用是强化了社会对各类“性异常”人群的控制和“治疗”。

排斥非生殖性的性活动

自古以来,性活动的目的不外三种:第一,为了生殖繁衍,传宗接代;第二,为了建立和维持某种人际关系,如爱情关系、婚姻关系;第三,为了性快乐本身。长期以来,性的压抑、与性有关的忏悔,总是褒赏性的生殖目的,贬低性的快乐目的。一切非生殖性的性活动都在被贬低之列。

宗教权威和道德权威为了普及以生殖为性活动的唯一目的的观念做了大量的努力。“这一努力就是要把经不起繁殖经济检验的性形式从现实中驱逐出去,不允许非繁殖活动的性的存在,排斥不郑重的快感,消减或排除不以繁衍为目的的行为。……所有这些,难道不正是以围绕生殖的性状态的利益出发对付所有毫无生殖成果的快感所使用的方法吗?所有这些唠唠叨叨的关注使我们处于对性状态的

烦恼之中,它难道不是出于一个基本动机:保证人口,增殖劳动力,维持社会关系的形式,简言之,就是构建一种经济上有用、政治上保守的性?”(XS,第36~37页)按照福柯的说法,国家、宗教和道德对性的控制有两个动机:一个是经济上有用,另一个就是政治上保守。它们所关注的是社会人力资源的生产,既存社会关系的维持,而将以快乐为目的的性活动视为“不郑重”的性观念。

所有那些违反了性的生殖规范的人们,渐渐地被划归另类,成为与众不同的种族或“亚种”。福柯写道:“倒错的天地出现了,它有几分反叛法律和道德的味道,但却不单单属于法律和道德反叛。一个完全次种族的种族诞生了……在那个世纪的进程中,他们依次带上了这些标记:‘道德罪恶’、‘生殖神经症’、‘基因本能的偏离’、‘变性’、‘生理失去平衡’。”(XS,第40页)

除同性恋之外,虐恋、恋物、异装、易性甚至自慰(手淫),都因为不能导致生育而被归入“另类”,受到以生殖为目的的主流性文化的排斥。性究竟为什么一定要被派上经济的用场?难道性就不可以仅仅因为快乐而施行?

手淫问题

福柯在看到我国70年代的一些文献后,认为我国对手淫的观点停留在西方18世纪的水平上。在18世纪,西方社会对手淫行为的看法和处置方法发生了一个戏剧性的变

①福柯,第170页。

②③同上书,第193页。

④同上书,第8页。

化。“对手淫的限制在18世纪以前几乎不存在。突然之间,出现了焦虑:一种可怕的疾病在西方世界流传。儿童手淫,尽管家庭不是始作俑者,但却是通过家庭的媒介建立起对性进行控制的系统,对孩子的身体建立起一种与性结合在一道的肉体迫害。”^①“在20年里,在全欧洲的范围内,医生和教育者统统被一种可怕的、威胁人类的时疫所困扰:儿童手淫。”^②

对手淫的禁制演化成一种真正的折磨:“18世纪的性问题是男性的问题,对性的禁律是在男孩的学院、军事学校等地实施的。然后,当妇女开始从医学—社会的角度获得重要性之后,伴随着生育、母乳喂养这类问题的出现,妇女手淫的问题也开始提到议事日程上来了。在19世纪末,女孩子被施行外科手术,这是真正的折磨:用红热的烙铁烧蚀阴蒂。如果这种做法没有成为惯例的话,至少也是很常见的。就手淫的问题而言,这真是一个戏剧性的发展。”^③

福柯多次谈到手淫在历史上的遭遇,对于18世纪家长和社会对儿童手淫的干涉尤其重视。他说:“我只是想找出那些荒谬的禁止的根源。对手淫的愚蠢禁止延续了那么长的历史时期,原因之一来自上述快感和焦虑,以及与这种快感和焦虑围绕在一起的各种情绪。每个人都知道得很清楚,阻止孩子手淫是不可能的。没有任何科学证据表明手淫对人有害。我们起码可以说它是唯一对人无害的乐趣。那么,为什么又要如此长期地禁止它呢?”^④在福柯看来,权力的目的在于控制和控制所带来的快感。

手淫问题之所以在福柯的分析中具有相当的重要性,

①②福柯,第8页。

那是因为手淫问题与权力的快感联系在一起了。对手淫的禁止和迫害不仅成为权力控制人的手段,而且为权力带来统治的快感。福柯多次提及禁止、压抑他人的性活动,可以给压抑方带来快感。“这个快感来源于权力的提问、监听、看管、窥察、搜寻、扪诊、显露……”(XS,第45页)“快感和权力并非互相抵触、互相背弃,它们互相追寻、互相交叉、互相增援。它们由鼓动和激励的复杂机制与手段联系在一起。”(XS,第49页)

如果对权力在手淫问题上的快感做进一步的分析,它应当包括两个方面:一方面是管制的快感,另一方面是被管制的快感。

在权力监视和看管别人的快感中,父母对孩子的看管是一个典型的事例。对此,福柯说过:“对父母们来说,关心孩子的性活动不仅是出于道德上的考虑,还能带来快感。……(带来)性的激动和性的满足。……这不仅仅是权力、权威和道德的问题,这里面有快感。你同意不同意?干涉的时候是有快感的。”^①

被管制一方的快感来自被权力看管和压制可以使事情本身变得更加刺激,偷吃手淫禁果的孩子们也会从冒险违规中得到肉体快感之外的快感。“对孩子们来说,手淫是被严格禁止的,这构成焦虑的源泉。同时,这也导致了强化手淫活动,导致共同手淫,导致孩子们对这一主题进行秘密交流时的快感。”^②被禁止的行为显得更加刺激,尝禁果的冲动和闯禁区的冒险强烈地刺激而不是压抑了性行为。

总之,儿童的性成为权力的对象。“在灵魂与肉体、健

①福柯,第 38 页。

康与道德、教育与培养的交叉口上,儿童的性问题变成了权力的对象和工具。”^①

四大战略

在所有的性控制实践中,福柯特别看重并加以详细阐述的有四种性话语。他把这四种性话语的形成期确定为 18 世纪。他将这四种话语称为“四大战略整体”,认为它们从 18 世纪开始构成了以性为中心的知识与权力的特定机制。

这四大战略是:

第一,性肉体的歇斯底里化。也有人将其译为女性身体的“癔病化”。

第二,儿童的性纳入教育轨道。又称为儿童性欲的“教育化”。

第三,生殖行为的社会化。

第四,反常快感的精神治疗。又称变态性快乐的“精神病化”。

这四种话语造就了福柯概括出来的四种形象:“19 世纪人们对性一直全神贯注,由此产生了四个形象——认知的四个受宠对象,也是知识探险的目标和停泊点:歇斯底里的妇女、手淫的儿童、马尔萨斯式的夫妻和性倒错的成人。”(XS,第 101 ~ 103 页)

这四大战略是权力控制性活动的四种手段。在这四个

方面,权力与性的关系得到了充分的表现。权力表面上压抑性,其实在不断鼓励上述四种性的话语,以便通过这四种性的话语控制人们的性活动。

性技术的三个坐标

除四大战略之外,福柯又把 18 世纪出现的对性的社会控制概括为三个坐标:教育、医疗和人口统计。福柯指出:“在 18 世纪末,出现了一种崭新的性技术……通过教育、医疗和经济,它不仅使性成为世俗事务,而且也成为一种国家事务。确切地说,性成为一种要求整个社会肌体及几乎所有社会的个人把他们自己置于监视之下的事情。说它新,也因为它沿着三条坐标轴伸展:一条是教育,以儿童特殊的性为目标;一条是医疗,目标是妇女特有的性生理;最后是人口统计,目标是自发和自觉的生育控制。”(XS,第 114 页)

福柯在这里提出了一个重要的思想,即通过教育、医疗和人口统计这三种控制手段,个人的性活动成为一项国家事务。它不再处于自由自在、自生自灭的地位,而是被国家控制、监管起来。在此之前,个人的性只与当事人有关,与他人无涉,与社会无涉,更与国家无涉;而在此之后,个人的性变成了一种社会的事务,与国家利益有关的事务,再也不能放任自流了。

作为现代人,我们早已对国家控制个人的性活动习以为常,我们甚至不会记得、不会知道、不会相信个人的性活

①转引自米勒,第532~533页。

②同上书,第538页。

动曾经有过一段与国家无关的时期,在那时,性就是单纯的性,它不属于教育的范畴,也不属于医疗的范畴,更与生育控制和人口统计无关。在性的领域,我们变得更加不自由。每一个人私人生活的最后一个领域不仅受到监控,而且已经变成了只给个人选择留下很小空间的国家事务了。

权力与国家

福柯认为,每一个现代国家对“国家管得太少”这一马基雅维利主义的箴言都坚信不移,总想运用国家的力量对个人的行为实施日益严密的管理;同马基雅维利主义截然相反,自由主义提出的箴言是“国家管得太多”,或至少有必要怀疑国家管得太多。应该对每一种管理形式加以审查,不仅要审查它为其臣民谋得的利益和幸福,而且要审查它的统治要求的合法性。国家有必要管理生活的各个方面,这究竟是因为什么?^①

在一个社会的各种事务中,总有一部分是要由国家来管理的。问题在于正确的立场是希望国家管得多些还是管得少些。福柯的政治立场是:伸张个人权利以对抗政府权力,这是一件有益、值得做的事情。^②在我们度量一个社会的文明程度时,应当确认这样的标准:国家的管束范围与社会的文明程度呈反比关系。换言之,国家需要管的事情越少,社会的文明程度就越高;国家需要管的事情越多,社会的文明程度就越低。原因在于,一个社会的文明程度与个

①转引自米勒,第614页。

②福柯,第161页。

人自由有关。一个具有较高文明程度的社会,公民的个人自由程度必定较高;而个人自由程度较低的社会,只能算是一个文明程度较低的社会。

福柯认为:“权力关系本身并不是什么坏的、人们应该从中解放自我的东西。……问题并不在于试图在一种完全透明的交往中消解它们,而在于将法制、管理的技术以及伦理学、气质、自我的实践赋予自我,这些东西将使这些权力游戏得以在最低限度的统治下进行。”^①

福柯认为,权力是处于弥散状态的东西:“权力无所不在,不是说它包容万物,而是说它来自各方。……权力不是一个机构,不是一种结构,也不是我们具有的某种力量;它是人们给特定社会中一种复杂的战略形势所起的名字。”(XS,第91页)他特别强调,绝对不可以将权力仅仅同法律或国家机器联系在一起来看,他说:“如果我们在看待权力的时候,仅仅把它同法律和宪法,或者是国家和国家机器联系起来,那就一定会把权力的问题贫困化。权力与法律和国家机器非常不一样,也比后者更复杂、更稠密、更具有渗透性。”^②

在《性史》第一卷中,福柯又对这一观点加以详细阐述。他说:“我所说的权力,不是指保证一个特定国家的公民的服从的一组机构与机制,也不是与暴力对立的以法规面目出现的征服手段。而且,我头脑里也没有一个集团统治另一个集团的普遍系统的概念,这个系统通过一系列途径充斥整个社会。这一从权力角度所作的分析,决不能以国家极权、法律形式或统治整体为出发点,这些只是权力的最后

①福柯,第208页。

②转引自谢里登,第236页。

形式。我认为,权力首先是多重的力量关系,存在于它们运作的领域并构成自己的组织;权力是通过无休止的斗争和较量而转化、增强或倒退着的过程;权力是这些力量关系相互之间的依靠,它们结成一个链锁或体系,或者正相反,分裂和矛盾使它们彼此孤立;最后,权力如同它们据以实施的策略,它的一般构思或在组织机构上的具体化体现在国家机器、法律条文和各种社会领导权中。”(XS,第90页)

福柯说:“我的意思当然不是要把国家权力的重要性和效应减低到最小的程度。我只是觉得过分强调它的作用会导致一种危险,会忽视所有不直接经过国家机器的权力机制和效应,这些权力机制和效应在维护国家方面比国家自身的机构更为有效。在苏联社会中,我们可以看到这样的例子,即国家机器换了主人,但是社会的等级、家庭生活、性和身体则或多或少地同它们在资本主义社会中一样。你能想像权力的机制在苏联的技术员、工长和工人之间发挥的作用同我们这里有很大的不同吗?”^①

福柯眼里的权力既不是一元化的国家机构意义上的权力,也不是指一个社会集团用来压迫另一个社会集团的一般统治制度。权力应被理解为在一个特定领域里发挥作用的“权力关系的复合”。^②当然,法律和国家机器是权力的最纯粹的形式,是权力最赤裸裸的形式,但是,法律和国家绝对不是权力的全部,权力的触角远比法律和国家机器要伸展得更广、更远、更加深入。

①刘北成,第269页。

从剥夺到占有和管理

在古代,权力对生命的控制形式主要表现在对生命的剥夺。对于违法越轨的人,权力直接对他的身体施加暴力(普遍存在的残酷的肉刑),权力的最高体现就是剥夺个体的生命。而到了近代,权力控制生命的重心改变了:从剥夺生命改变为占有生命和管理生命,权力不再企图决定生死,而是“管理与控制”生命。福柯是这样说的:“肉体的惩戒和人口的管理构成两极,控制生命的权力组织就围绕它们展开。……这个权力的最高功能也许不再是杀生,而是彻底地占有生命。”(XS,第134页)“总而言之,在‘肉体’和‘人口’问题上,性成为一个权力的重要对象,这个权力围绕生命的管理而不是死亡的威胁而筹划、组织。”(XS,第141页)

权力对生命的占有和管理表现在两个方面:一个是肉体的规训,另一个是人口的控制。从17世纪起,支配生命的权力以两种基本形式发展:首先形成的是以个人肉体为中心、把肉体当作机器的规训权力。第二种形式是以种族肉体为中心的控制人口的生物政治,主要是越来越多地介入出生与死亡、健康水准、寿命等生物过程或生命过程。^①

在此之前,生命的状态是散漫的,它基本上与知识无关,与权力无关,与政治无关。但是,从近代开始,“生命进入了历史,即人类生命特有的现象进入了知识和权力的秩序,进入了政治技艺的领域”(XS,第136页)。政治权力“这

①转引自米勒,第520页。

时已直接延及个人的特征,能够触及他的肉体,浸染他的仪态、态度、言论、见习方式和日常生活”^①。被占有和管理生命处于一种驯服的状态,它循规蹈矩,遵命行事,成为权力的被占有物和管理对象。

从“血”到“性”的转变

在18世纪,西方社会处于从贵族社会向资本主义社会的转变时期,社会的上等阶级从贵族转变为资产阶级,社会的价值观也随之改变:从看重血统转变为看重肉体 and 性。福柯指出:“阶级觉悟的最初形式之一是对肉体的肯定,至少18世纪资产阶级的情况如此。它把贵族的高贵血统变为一个健壮的肌体和健康的性。”(XS,第123页)

在上述意义上,福柯论述了从“血”的社会向“性”的社会的过渡。处于这两种社会的转折点上的代表人物是萨德。福柯指出:“萨德和最初的优生学者正是‘血腥’向‘性’过渡时代的人物。”(XS,第142页)

福柯将萨德前的社会称为“血腥”的社会。“在这里权力通过血说话:给战败者的恩典,对饥荒的恐惧,死亡的胜利,君主以及他的剑、行刑者、折磨人的刑罚;血是一个具有象征作用的现实。”随后,社会变成了一个性的社会:“权力的机制不得不针对肉体、生命,针对导致它繁荣、强化人类、增强它耐力的因素,以及统治的职能和被利用的能力。通过健康、后代、种族、人类的未来、社会肌体的生命力等主

题,权力谈性并对性说话;这性不是一个标志或象征,它是一个对象、一个攻击目标。”(XS,第142~143页)“设计于古典时代,使用于19世纪的权力新步骤导致我们的社会从血统的象征走向性的分析。很清楚,没有比血更站在法律、死亡、触犯、象征和君主的一边了;正如性总是站在准则、知识、生命、意义、惩戒和调节一边一样。”(XS,第142页)

在历史上,血与性的对立和斗争具有很强的政治色彩:“与血统的主题有关的是纳粹主义;而心理分析是纳粹主义‘从理论上到实践上’的对立物,是对当时种族主义的思潮的反应。”(XS,第144页)当20世纪30年代纳粹主义由于希特勒的崛起而大行其道时,心理分析学派和性学家们受到了迫害,以至性学的中心被迫从欧洲转移到美国。这就使“血”带上恶劣的前现代色彩,而使“性”带上了现代的色彩。

然而,当福柯阐述从血到性的转变时,他并没有把这一转变完全等同于从前现代向现代的转变,因为这一变化并不能概括从前现代向现代转变中所发生的所有变化,而只是变化之一。

权力问题上升为首要问题

每个社会在不同的历史时期都有自己的首要问题。在19世纪的西方,贫困问题曾经是首要问题;到了20世纪,贫困问题已退居次要地位,而权力问题上升为首要问题。

①福柯,第29页。

正如福柯所指出的那样:“在西方工业化社会里,人们最迫切而强烈地关心像‘谁实施权力? 如何实施? 对谁实施?’这样的问题。而困扰19世纪的贫困问题,对我们社会来说,就不再具有首要的意义了。另一方面,谁在替我们作决定呢? 谁在阻止我做这件事,又强迫我做那件事呢? 谁在设计我的行为和活动? 谁强迫我住在某个特定地区,虽然我在另一个地方工作? 构筑我全部生活的这些决定是怎样作出来的? 我以为这才是今天的首要问题。我相信,像‘谁实施权力’这样的问题,不可能与‘权力如何发生’这样的问题割裂开来解决。我们当然要找出发号施令的人。我们要注意像议员、部长、秘书长这样的人。但是这并不很重要,因为即使把这些‘决策者’一一指明,我们仍然并不真正知道那些决定为何作出,怎样作出,怎么为大家所接受,又怎样对某些人产生了伤害。”①

在研究权力问题时,传统的权力理论关注的是谁掌握权力、谁实施权力一类的问题,而福柯所关注的问题却是权力是如何发生的。换言之,前者关心的是决定是由谁作出的;后者关心的却是决定是如何作出的,结果是怎样的,等等。

传统的权力理论

传统的权力理论总是强调权力的否定功能:它惩罚,它制裁,它压抑,它限制。总之,“权力的理论如此强调权力与

①福柯,第28页。

②转引自谢里登,第214页。

③福柯,第27页。

暴力、法律与违法、自由与意志,特别是国家与独裁(即使后者不再是极权的个人而是以集团面目出现)的问题的重要性”(XS,第87页)。“这里我们又遇到对某一特定主题的维护:权力一定具有压抑的作用;权力是个坏东西,他只能是消极否定的,等等。在这些情况下,对自身的性的谈论一定意味着一种解放。可是,据我看来,情况要复杂得多。”^①福柯是第一位提醒我们注意权力的肯定功能、生产性功能的人。

福柯反复阐述的新权力理论是:权力不仅有压抑功能,还有创造功能和生产功能。“我们应当断然拒绝以这些否定性的辞藻描绘权力的效果:它‘排斥’、它‘压制’、它‘审查’、它‘榨取’、它‘掩蔽’、它‘勾销’。事实上,权力是一种创造;它创造现实,它创造对象的领域和真理的仪式。个人和为他所获的知识都属于这种产物。”^②“在本世纪60年代,往往把权力定义为一种遏制性的力量:根据当时流行的说法,权力就是禁止或阻止人们做某事。据我看来,权力应该比这个复杂得多。”^③

福柯本人关于权力的观念也有一个发展过程,他是这样描述自己观念的转变的:在过去,“我一直接受了传统的有关权力的概念,即把权力看成本质上是一种司法机制,它制订法律,实行禁止和拒绝,产生一系列否定的效果:排除、拒斥、否定、阻碍、掩藏等等。现在我认为这种概念是不充分的。……接触了刑罚系统之后,我确信权力的问题不应该过多地从司法角度来考虑,而是应该关心它的技术、战术和战略。于是我在《监禁与惩罚》中用技术和战略的分析代

①福柯,第173页。

替了法律和否定性的概念,并进一步把这种方法运用到《性史》中”^①。在《性史》中,权力问题成为一个重要的论题。福柯在这部著作中用大量篇幅讨论了权力问题及其与性的关系。

权力的五项定理

在《性史》一书中,福柯将自己的权力理论概括为以下五项定理:

第一,权力不可能为人们所获取、把握或分享,人们不能把握它或让它溜走;权力的运用来自无数方面,在各种不平等与运动着的关系的相互影响中进行。它以一组参差不齐、变动不居的关系,从无数的地点中被行使。权力既来自下层,又来自上层。

第二,各种权力关系并非处于其他各类关系(经济过程、知识关系、性关系)之外,而是存在于这种关系之中。

第三,权力来自下面,从权力关系根源上说,也就是统治者与被统治者之间不存在全面彻底的二元对立。它们不是受控于统治阶级与被统治阶级之间在日益缩小的社会集团里自上而下产生出来的总体二元对抗,而是在工厂、家庭、机关、形形色色社会团体中形成和运作。局部的对抗通过系列依次返回,从而产生了新的阵线、新的联合、新的冲突。

第四,权力关系既是有意识的,又是非主观的。任何权

力的运用都有一系列目标和目的。但这并不意味着它是由哪个个人的主观意识来选择或决定的。这些权力关系不可归因于个人主体,甚至也不能归因于统治阶级,而是以无名的方式从它们首次出现的局部地点产生出来。

第五,哪里有权力,那里就有阻力。然而,或应该说因此,这个阻力在权力问题上从来没有处于局外位置。人们始终处于权力“之内”,逃避它是不可能的。正如没有权力中心一样,也没有反抗中心和居于反抗中心的统一阶级。存在着许多形形色色的反抗,而每一种特殊情况都以不规则的方式分布于不同的时空之中。有时,一系列反抗的汇合导致了一场重大的变革,即“革命”。但是反抗就像权力一样,而且与它结下不解之缘,通常也发生在无数的、易变的、暂时的地点上。(XS,第92~93页)

福柯的权力定理与传统权力理论有着明显的差别:传统的权力理论认为,权力是被某些人占有的,而另一些人没有权力;福柯却认为,权力是不能被占有的,它只是在运作着。传统权力理论认为权力是独立存在的一种力量;福柯却认为,权力在各种关系之中,而不是在它们之外独立存在的。传统权力理论认为,权力是自上而下的,有权力者在上,无权力者在下;福柯却认为,权力是自下而上的,也不存在一个界线分明的二元对立结构。传统权力理论认为,权力是有主观意识的,它可以作出独立的选择和决定;福柯却认为,权力是非主观的,不能由个人作出独立的选择和决定,权力也没有一定的目标。传统权力理论认为,某些人是处在权力之外的,他们对权力的抵制是在权力之外做出的;

福柯却认为,没有人能够处于权力之外,所有的人都处于权力之内,他们对权力的反抗和抵制也只能是在权力内部。

与权力理论有关的五种方法论

福柯在一次讲座中将他的权力理论所涉及的方法论问题概括为五个方面。这五个方面与前述五项定理略有差异,而且是从方法论角度加以论述的:

第一,避免统治权和个人主体的服从这一对概念,而使用支配和压制的概念。福柯指出:“用支配和压制的问题来代替统治与服从的问题。”我们的分析不应该关心处于中心位置的受到调节的合法形式的权力,不应该关心驱使它们工作的普遍的机制,以及由此带来的持续的效应。正相反,应该关注权力的极端状况,权力的最终归宿,权力的微细管道,也就是说,权力的区域的和局部的形式和机构。……我试图找出惩罚和惩罚的权力是以何种方式有效地体现在某些与折磨和囚禁有关的局部的、区域性的和具体的制度之中,并把这些因素放在一种有效的惩罚机器的背景之下——既是制度化的,又具有物质形态;既受到调节,又非常粗暴。换言之,我们应该在权力实施的极端情况下把握它,在那里,权力总是呈现出不太合法的特性。

第二,我们的分析不应该关心权力的自觉的意向和决策的层面;我们不应该从内部的视角来看待权力,不应该问那种令人迷惑不解、难以回答的问题:“谁拥有权力,他脑子

里想的是什么？拥有权力的人的目标是什么？”我们要在权力完全投入到真实有效的实践中的地方研究权力。我们要研究的是权力外在的形象，要研究权力与其对象、目标、应用领域的直接的关系，在它安置自己并产生实际效应的地方。因此，我们不要问为什么某些人渴望支配，他们寻求的是什麼，他们的整体战略是什么。我们应该问，在不断开展的压制活动中，在征服我们的身体，支配我们的姿势，规定我们的行为的不断的过程中，事情的发展是怎样的。换句话说，不要去看统治权孤傲的一面，而是要去发现受统治的臣民是怎样通过多种机体、势力、能量、材料、欲望、思想，逐渐地、持续地、现实地、具体地被构成的。

第三，权力不应该看作某个个人对他人，或者说某一群人或一个阶级对他人的稳定的同质的支配现象。相反，我们应该牢记，如果我们不是站在很远的地方来看权力的话，权力并不在独占权力的人和无权而顺从的人之间制造差异。权力可以看成是在循环的过程中，具有一种链状的结构。它从不固定在这里或那里，表示在某某人的手中，不像商品或是财富。权力是通过网状的组织运作和实施的。不仅个人在权力的线路中来回运动，他们同时也总是处于实施权力的状态之中。他们不仅是被动接受的对象，同时也是发号施令的成员。换言之，个人是权力的运载工具，而不是权力实施的对象。不应该把个人看成是单一的元素，一种没有生气的材料，权力碰巧抓住他，把他击垮和驯服。事实上，权力的主要效应之一，就在于某些身体、某些姿态、某些话语、某些欲望被确认和构成为个体。个体不是权力的

①福柯,第230~241页。

对手,我认为个体是权力的主要效应。

第四,我们的头脑中都有法西斯主义,或者再深刻一些,我们的身体中都有权力。……重要的不是要推算权力从中心朝向基层的渗透程度,不是要推算它怎样在社会最微小的元素层面对自己进行再生产的程度;而是应该分析权力的不断升级,它从无限小的机制开始,这些机制都有自己的历史,自己的轨道,自己的技术和战略,然后看这些权力的机制怎样被不断一般化的机制和不断普遍化的支配所投入、殖民化、利用、卷入、改变、转移、扩展,等等。……我们需要从最低的层面开始,历史地调查权力的机制在如何发挥作用。

第五,我们有关权力本质的研究,不应该指向统治权的法律大厦、国家机器和与之相伴的意识形态,而应该指向权力的支配和具体操作者,指向臣服的形式和在局部系统的运用及变化,指向战略的机器。①

否定六大公设

德勒兹将福柯的权力理论概括为对传统权力理论的六大公设的否定。这六大公设是:所有物公设、定位公设、从属公设、本质或属性公设、模态公设和合法性公设。

第一,所有物公设。权力是夺得权力阶级的所有物。福柯不这样认为,他认为权力只是一种状态,而不是某些人或机构的所有物。权力“只是一些配置、操练、战术、技术、

运作”；“它被运用而非被拥有，它不是统治阶级获取或保有的特权，而是其策略位置的整体效应”。福柯的观点并不否认阶级斗争的存在，而是为我们展示了与传统史观截然不同的另一种画面，另一种风景，另一种人物角色，另一种程序：“无数的对抗点、不稳定聚集，各个都包含冲突、斗争及至少是力量关系暂时颠倒之危机”，既毫无类似性也毫无同质性，不具任何单义性，只有一种可能的连续原创类型。权力不具同质性，只被特异性、被权力所通过的特异点所定义。

第二，定位公设。权力就是国家的权力，它定位于国家。福柯反对这种观点，他认为国家本身不过是一种整体效果，或构成“权力微观物理学”中不同层级齿轮及聚点的多样性的结果。现代社会可以定义为“规训”社会，但规训不可等同于任何建制或机构，因为它是一种权力或技术，它贯穿所有的机构和建制，并使其以新的模式运作。权力总是区域的，从不是总体的；但它也不是可定位的，因为它总是弥散的。

第三，从属公设。具体化于国家机器的权力从属于作为下层结构的生产模式。规训体制并不是由经济基础决定的。“权力关系并不处于其他类型关系的外部……（它）不在上层结构的位置……它在所有它扮演直接生产角色之处。”权力以其场域的内在性为特征，而不具备超越的统一性；以其线状的连续性为特征，而非各自区隔的整体化：权力是一种系列空间。

第四，本质或属性公设。权力有其本质，而且是一种属

性,它赋予权力拥有者(统治者)一种资格,使他有别于无权力的人(被统治者)。福柯认为,权力没有本质,权力是操作性的;它也不是一种属性,而是关系:权力关系就是力量关系的整体,它通过被统治力量并不比统治力量少。“权力包围被统治者,通过并穿透他们,权力靠他们支撑,就如同当他们要反抗权力时,也轮到他们要透过权力对他们的运作点来发动一样。”权力关系并不是运作在某一范围中,而是无所不在地存在于所有具特异性之处,如“街坊的争执、父母与孩子的口角、家居的不和、酗酒与滥交、公众吵架与神秘的激情”等力量关系。

第五,模态公设。权力通过暴力或意识形态施行,不是镇压,便是用欺骗手段使人信仰;不是警察,便是宣传。福柯认为,权力的施行并不通过意识形态,即使当它被加在灵魂上时也一样。而当它被加在身体上时,也不必然靠暴力或镇压来运作。在镇压之前,权力便已“生产现实”;同理,在意识形态化之前,在抽象化及掩饰之前,权力便已“生产真理”。福柯并非无视压抑或意识形态的存在,但认为它们并不构成力量的搏斗,它们仅是搏斗所激起的尘埃。

第六,合法性公设。国家的权力表现在法律上,法律不是被视为一种在粗暴力量强置下的和平状态,就是被当作在斗争中较强者的胜利结果。福柯反对“非法—法律”的粗糙对立,代之以“法规—非法行为”的精微关联。法律是对非法行为的一种管理:有些非法行为由法律所允许并成为统治阶级的特权;有些非法行为被法律所容忍,被当作对被统治阶级的补偿,或对统治阶级的服务;有些非法行为被法

①德勒兹,第81~88页。

②同上书,第140页。

律所禁止并被当作统治手段。法律并不比打赢战争的结局更具和平状态:它其实就是战争本身以及运作中的战争策略,正如权力不是统治阶级取得的所有物,而是其策略的实际运作。

德勒兹称福柯的权力理论是“自马克思之后首次出现的全新事物,某种围绕着国家的共犯关系似乎被打破了”。“福柯从未加入对‘法治国家’的崇拜,对他而言,法规条文概念并不比镇压概念强。”^①应当说,与没有法治的镇压相比,法治是一个进步,认为二者不分轩輊有点太过激烈了。但是,福柯的深刻之处在于揭示出法治国家对人的自由的压制,提醒我们不要以为有了法治就大功告成了。法治对人的压抑和控制有时比赤裸裸的镇压还厉害,而且更不容易引起反抗,也更不容易反抗。

三大命题

除对六大公设的否定之外,德勒兹又将福柯的权力理论概括为三项命题:第一,权力本质上不是镇压的,而是生产性的,它“煽动、激起、生产”;第二,权力的被运用先于被拥有,因为只有在可决定的形式(阶级)与被决定的形式(国家)下,权力才被拥有;第三,权力的运作经由被统治者不亚于统治者,因为它是通过所以结成关系的力量来运作的。德勒兹将福柯的权力理论视为“一种深邃的尼采主义”^②。在福柯浩繁的权力论说中,这三大命题的概括是最为提纲

①谢里登,第182~183页。

挈领的:权力是镇压性的还是生产性的?权力是被拥有的还是被运用的?权力的运作是仅仅靠统治者还是也要靠被统治者?在这三大命题上,传统权力理论的观点属于前者,而福柯的观点属于后者。

福柯认为:权力与其说是被占有,不如说是被行使;它不是统治阶级用来掌管被统治阶级的“特权”,而是通过并依靠被统治阶级来行使的。实际上,从“阶级”的角度、以“阶级”的方法思考权力问题也许是徒劳无益的,因为权力不是一元的,而它的行使也不是二元的。这种意义上的权力是不存在的,因为存在的只是渗透到社会生活每个角落的“微观权力”和权力关系无穷复合的网络。有鉴于此,“权力”不可能通过各种机构的消亡和国家机构的夺取而一劳永逸地被废除和被获得。由于“权力”多种多样且普遍存在,因而反对权力的斗争应当是局部性的。那么,斗争是否只能是零散的、孤立的呢?也不。因为这些斗争都处于一个网络之中,所以每一次局部斗争都对整个网络产生影响。斗争不可能是总体化的——由单一化的、集权化的、等级化的组织去夺取单一化的、集权化的、等级化的权力;相反,根据一个斗争点与另一个斗争点的水平联系,它倒是系列性的。^①

赖希命题和尼采命题

福柯将自己在权力问题上的思考概括为赖希命题和尼

①福柯,第226~227页。

采命题。他说:“我们刚想把自己从对权力的经济分析中解放出来,就出现了两个有力的命题。一个说权力的机制是压抑。为了简单起见,我想把这称作赖希命题。另一个命题认为权力关系的基础是势力的敌对行动。同样为了方便起见,我把它称为尼采命题。

“我们可以比较一下对权力分析的两大方法系统:首先是建立在18世纪哲学中的旧的系统。这种理论把权力看作在统治建立过程中放弃的权利,而契约就是政治权力的诞生地。这样构成的权力有着变成压迫的危险,一旦它过度施展,超越了契约的范围的话。于是我们就有了契约的权力,压迫是它的极限,或者说对极限的超越。与此相对照,另一种方法系统不再根据契约—压迫的方案来分析政治权力,而是从战争—压抑的角度出发。这种压抑不再占据压迫在契约中所处的位置,也就是说,不再是滥用,而恰恰相反,只不过是支配关系的效应和延伸。根据这种观点,在战事连绵的虚假和平中,压抑正是一种永久的势力关系的完成和实现。

“于是我们就有了两套权力的分析方案。契约—压迫方案是一种法律的方案,而对支配—压抑或战争—压抑的方案来说,与之相关的对立不像在第一种方案中那样表现为合法与非法的对立,而是斗争与驯服之间的对立。

“很明显,近年来我所有的工作都围绕着战争—压抑的方案……”①

福柯在《性史》中所一再加以剖析的压抑假说显然属于赖希命题。它主张,权力所做的一切就是压抑,它的限度由

①福柯,第230页。

一个契约来规定,一旦契约被滥用,就造成了压迫。而按照尼采命题,权力是一场永不停歇的战争,一方要驯服另一方,而不断遭遇到对方的反抗和抵制。

统治还是支配?

权力的实质是统治还是支配?权力关系是统治与服从的关系还是支配与压制的关系?福柯是这样来回答这个问题的,他说:“我不但想表明权力总的来说是支配的工具——这是不言而喻的——而且想表明,在多大程度上,以何种方式,权力(不单单是法律,而且还有保证法律得以实行的全套机器、制度和条令)发送和激活的不是统治权的关系,而是支配的关系。此外,谈到支配,我说的不是一个人对另一个人,或者一个集团对另一个集团的有形的和普遍的支配,而是社会内部实施的多方面的支配。因此,不是国王在他的中心位置进行的支配,而是他的臣民在相互关系中的支配;不是单一的统治权的大厦,而是在社会有机体内部发挥作用的多重形式的镇压。”①

统治是自上而下的,但支配可以是横向的;统治是单方面的,而支配可以是双向的;统治是一个人对另一个人、一个集团对另一个集团行使权力,而支配是所有的人对所有的人、各种集团对另一些集团实施的支配权。

①德勒兹,第94页。

权力的两种图式

福柯在他论疯癫和监禁的著作中论述了权力的两种主要图式——“瘟疫”图式和“麻风”图式,以及介于这二者之间的一种过渡图式。在现代的规训社会中,统治采用“瘟疫”形式,它在城市中实行分区控制;在古代的君权社会中,统治采用“麻风”图式,它实行驱逐政策。还有一种中介图式:拿破仑图式,在其中,规训功能与君权功能相结合。总之,所有的图式都是跨社会且不断流变的,不断产生新的现实及新的真理形式。^①在这两种权力图式中,麻风模式是暴力的模式,瘟疫模式是非暴力的规训的模式。从古代到现代,权力的模式大多从麻风模式过渡到瘟疫模式。

这两种图式在精神病问题的处置上可以被概括为监禁模式和规训模式,其分界线在1794年。精神病学史上,古典时期结束的标志是1794年皮内尔解除巴黎比塞特尔收容院疯人的镣铐。而现代时期开始的标志是皮内尔与英国的图克创立的新型精神病院。新型精神病院实行综合道德教育,其道德标准是资产阶级社会的基本价值。两种模式一个是暴力、镇压、残忍的模式,另一个是去掉了暴力的外表换上非暴力形式的规训。医务人员享有权威,不是因为他们掌握科学知识,而只是因为他们的地位——他们借用了家长和法官的权威。他们的权威来自新型精神病院的结构。这种结构是资产阶级社会及其价值观的缩影:以家长

①转引自刘北成,第79~82页。

②转引自谢里登,第281页。

③福柯,第177页。

权威为中心的父子关系,以司法为中心的罪与罚的关系,以社会和道德秩序为中心的疯癫与无序的关系。^①

在这两种权力模式中,前者是赤裸裸的暴力,后者是假惺惺的伪善。其目的都是控制人,将人变成驯服的、符合社会道德标准和价值观的人。从人道主义角度来看,后者的伪善与前者的残忍相比是一个历史的进步。这一点难以否认。但是,福柯希望引起我们注意的是,即使前者是绝对的恶,后者也并非绝对的善,在它改善和善良的表面现象后面,隐藏的是一种更彻底的控制,是一种更加难以反抗的压制。

权力的毛状形态

福柯有一次将权力形象地表述为一种毛状形态的存在。他说:“每当我想到权力的结构,我便想到它毛状形态的存在,想到渗进个人的表层,直入他们的躯体,渗透他们的手势、姿势、言谈和相处之道的程度。”^②想想我们的一举手、一投足都有权力在背后起作用,权力的广布程度真不是用法律和国家机器能包含得了的。福柯强调权力机制的复杂性,并且认为:“那种以为国家必须作为权力的源泉为所有组织权力的机器负责的观念,在历史上并不是很有效的,或者是它的有效性已经被穷尽了。”^③

在具体而现实的社会关系中,权力的存在方式和权力机制是极为复杂的。福柯论述道:“在社会身体的每一个点

①福柯,第176页。

之间,在男人和女人之间,在家庭的成员之间,在老师和学生之间,在有知识和无知识的人之间,存在着各种权力关系,它们不仅仅纯粹是巨大的统治权力对个人的投射;它们是具体的、不断变化的、统治权力赖以扎根的土壤,它们使得统治权力的发挥功能成为可能。即使到了现在,家庭并不是国家权力的简单反映和延伸,在对孩子的关系上,它并不作为国家的代表,就如同男人在同女人的关系上也不是作为国家的代表一样。为了让国家能够正常地发挥功能,在男人和女人、成人与儿童之间就必须建立起特定的具有自身结构和相对自律性的统治关系。……经常有一种说法,认为父亲、丈夫、雇主、教师代表了国家的权力,而国家权力本身又‘代表’了阶级的利益。这种说法没有能够考虑到全部运行机制的复杂性、特殊性,它们之间的互相依赖、相互补充和相互阻挠。”^①

在福柯眼中,权力关系是多种多样、形态各异的,它们不能简单地互相代表。如果把各具特异性的权力关系全都归结为国家权力,这就使事物过于简单化了。这些权力之间并不存在一种共谋关系,它们除了相互依赖,还会相互阻挠。比如,父母对儿童的权力、男人对女人的权力、雇主对雇员的权力、教师对学生的权力都是各不相同的,前者不但不能代表国家权力,有时还会阻挠国家权力的施行。一个典型的例子就是中国人常爱提起的一句话:忠孝不能两全——在中国古代的服丧制度中,家庭的权力甚至会与国家的权力发生直接的冲突,在这种情况下,说父亲代表了国家的权力就是一个过于简单化的概括了。这就是权力存在方

①转引自刘北成,第11页。

式的复杂性。

法西斯主义

运用福柯的权力概念来看法西斯主义,就会有新的发现。这同我们心目中关于独裁专政的法西斯主义的看法相比要深刻得多:“用‘独裁专政’这个字眼来形容纳粹主义,就一般意义而言,是真实的,但若相对来看,则变得虚假不实。你只要想想一个人在纳粹政权底下,只要他是个党卫军人,或者签名加入国社党,就能获得的权力吧!在现实中,你就可以任意杀害你的邻居,抢占他的太太、房子。……事实上,与我们通常所理解的‘专制独裁’——某一个人的权力——正好相反,你可以说,在纳粹这类政权下,权力最为人所厌恶、所憎恨的(但在某种意义上也是最令人陶醉、沉迷的)部分,是被赋予了相当多数的民众。”“只有在民众内部仍有相当多数的人行使着国家机器进行压迫、控制、统治等诸多职能的情况下,纳粹主义或法西斯主义才有存在的可能。”①

在纳粹主义和法西斯主义的统治之下,权力分散到社会中下层的人群当中,权力的实施也绝不仅仅是自上而下的。权力的这种运作方式就像是福柯权力理论的注解。为了证实福柯的权力理论,法西斯主义和纳粹主义简直是一个绝妙的例子。另一个例子是中国“文化革命”中的群众专政,许多一般被认为无权的小人物全都体验了残忍、专横和

①转引自米勒,第374页。

绝对的权力的滋味,对他人生杀予夺的权力的滋味。如果说这个例子过于极端、过于短暂,那么父权制的家庭这种权力结构的存在就是一个悠长而普遍的例子了。在这种家庭结构中,每一个赤贫的、可怜的、无权无势的男人都可以仅仅因为他是一个父亲、一个丈夫、一个男人而欺压子女、妻子和女人。因此,福柯的权力理论不难理解,只要想想老式的父权制家庭就可以了。

全景敞视理论

在福柯关于权力的理论中,全景敞视理论占有重要的地位。这一理论的形象化解释应当是奥威尔那部著名的反面乌托邦小说《1984年》中的老大哥,他的目光像上帝,监视着人们的一举一动。福柯认为,周密的监视“平民百姓、无产阶级和农民”,实施普遍的、连续不断的监视,在一些新的政权形式下,第一次成为可行的了。“可以说这种发明于19世纪末20世纪初的东西,就是敞视式监狱主义。”^①

全景敞视理论的最早倡导者是边沁及其圆形监狱的设想。他的圆形监狱设计思想是:“持续不断地处于监察者的睽睽目光之下,实际上就是摆脱做坏事的力量乃至于是要做坏事的想法。”边沁承认,他的新发明,是要牺牲“自由公民的自由精神和活力”,换取“士兵式的机械训诫”,制造“一批人形的机器”。这一设计可能会显得丧心病狂,但他坚信,它是保证最大多数人利益的不可替代的手段。边沁说:“叫

①转引自米勒,第375~376页。

②福柯,第161页。

③转引自米勒,第376~377页。

④福柯,第158页。

他们士兵也好,称他们机器也罢,只要他们是幸福的,我就不会在乎。”^①“在圆形监狱中,每一个人根据他的位置被所有的人或某些人所观察。这里存在着总体的和不断流通的猜疑,因为没有有一个绝对的点。”^②

这个圆形监狱的设想之所以令福柯激动,那是因为“在现代社会一切令他憎恶的东西中,他恐怕难以找到比这更突出的典型了”。而这也是尼采曾说过他最害怕出现的世界。那世界犹如一部“巨大的发条装置,它由越来越细小、越来越精巧地‘调试过的’齿轮所组成”,其中存在着“太多的、而且越来越多的各种支配和控制的元素”,个人在其中体现着“最小的力量、最小的价值”。^③

福柯说:“监禁的体系只需要付出很小的代价。没有必要发展军备、增加暴力和进行有形的控制。只要有注视的目光就行了。一种监视的目光,每一个人在这种目光的压力之下,都会逐渐自觉地变成自己的监视者,这样就可以实现自我监禁。这个办法真是妙极了:权力可以如水银泻地般地得到具体而微的实施,而又只需花费最小的代价。当边沁认识到他的发现的意义之后,禁不住要把它称为哥伦布之蛋,这个方案与君主体制的统治正好相反。”^④

福柯将敞视监狱的设想看作“关于呈现理想形态的权力机制的图解”。这种监视“使权力与人相分离”,使人变得温顺、“合乎标准”,像现代军队中的士兵一样,随时准备接受上级的命令。其结果是一种“权力的自动运作”,一种“权力的化境”。敞视监狱主义这一抽象观念,说明了许多正在改变现代生活的真实的制度。

①福柯,第207~208页。

②德勒兹,第92~93、141页。

福柯在一次访谈中谈到:“我在书中引用了一段优美的描述,把总检察长说成是皇帝的眼睛,从巴黎的总检察长到外省卑微的助理公诉员,他们都用同样的目光注视着任何对秩序的破坏,预防着罪恶的危险,对任何越轨的行为实施惩罚。这种普遍的注视一旦松懈下来,国家的垮台也就迫在眉睫了。与其说是国家机器征用了圆形监狱体系,倒不如说国家机器建立在小范围的、局部的、散布的圆形监狱体系之上。因此,如果要把握权力机制的全部复杂性和细节的话,我们就不能局限于仅仅对国家机器进行分析。这里应该避免某种程式化——顺便说一下,马克思不会犯这样的错误——即把权力局限于国家机器,把它看成是一个阶级对另一个阶级的主要的、特权的、甚至是唯一的权力工具。”^①

德勒兹认为,当福柯定义全景敞视理论时,他有时将它限定为监狱这一具体事物中的光线设置,有时将它限定为一种机器。全景敞视理论的抽象公式因而不再是“看而不被看”,而是在任意一个人类多样性中强加任意一种教化,或将任意任务或教化强加于任意个体多样性之纯粹功能。既不需要赋予功能目标或方法的形式(教育、照料、惩戒、使生产),亦不需考虑功能所奠基于上的定型物质(囚犯、病人、学童、疯子、工人、军人)。全景敞视在18世纪末就贯穿所有这些形式,也适用于所有这些物质上:正是在这个意义上,它成为权力之范畴:一种纯粹的规训功能。^②

循着“一种自然的延伸”,边沁列举的那些原则现在正式认可了一种“无限制的训诫”。这种训诫不仅向囚犯,而

①转引自米勒,第378页。

②转引自谢里登,第203页。

③同上书,第178页。

且向每一位现代人提出“无休无止的质询”,进行“漫无边际的调查,作出明察秋毫、分析透彻的评述,写出将放入一个永不封口的档案袋里去的鉴定,刑罚上的有意宽大同考察时的极端好奇交织在一起”,以此造就“俯首帖耳的人们”。^①简言之,在现代社会,由于观念的变化和科技的发展,尼采的噩梦已经转化为现实。

福柯说:“置个人于‘监视’之下的实践是充满监督方法和考查程序的司法机关的自然扩展。细胞状的监狱及其有规律的年表、强制性的劳动、监视和注册的机构、延续和扩大审判功能的规范化专家应当成为惩罚的现代工具,这令人惊奇么?监狱类似于工厂、学校、军营、医院,而工厂、学校、军营、医院又相像于监狱,这出人意料吗?”^②

福柯认为,监狱的监督制度影响到学校、医院、军营、工厂等社会机构。这些机构的管理和规范都可以在监狱中找到根源。新型监狱与学校、医院、军营、工厂有着惊人的相似之处。在边沁所设计的圆形监狱中,提供了一种全景敞式的理想监督模式。人被抛入一个渗透到社会每一角落的权力网络当中。福柯认为:有些社会如西方社会,不是由军队、警察和集权化的庞大国家机器,而是由这些驯化的、监督的技术和在各种机构里起作用的泛化权力来维系的。^③与福柯对西方社会的描述略有不同的是,另一些社会如中国社会,则既由军队、警察和集权化的庞大国家机器来维系,也由这些规训监督技术来维系。

①转引自米勒,第377~378页。

②转引自谢里登,第208页。

微观惩罚

福柯在《性史》第一卷中谈到微观惩罚的运用,它是一种监督制度,在司法制度以外的领域中运作。这种关注于各种该受惩罚的犯规行为的“监狱式”推理风格,渗入了许多现代制度。“在学校、工厂和兵营,当局精心规定了时间的使用(惩罚拖延、怠工、中断工作)、积极性(惩罚心不在焉、玩忽职守、意气消沉)、说话(惩罚闲聊、侮辱话、亵渎话)、体态(惩罚姿势不端正、衣着邋遢、做不出规定的反应动作),最后还有性生活(惩罚不守贞操、下流言行、反常行为)。从轻微的体罚到轻微的剥夺和轻微的羞辱等一系列程序,同时由惩罚方式加以使用。……每个人都发觉自己陷入了一个该受惩罚的泛惩罚的旋涡里。”^①

与这一思想有关的论点在《规训与惩罚》一书中也出现过,福柯在其中讲到过“规范的法官”：“规范的法官无处不在。我们正处于教师—法官、医生—法官、教育者—法官、‘社会工作者’—法官的社会之中；而规范的普遍统治正是以他们为基础的；每个人，不论在哪里他都会发觉，他的身体、手势、举止、才能和成就都得受到规范的制约。”^②

福柯发现，这一套管理人的技术是在18世纪出现在西方社会中的，在17世纪末以前，从没有过如此大规模的军队营区、基督教寄宿学校、拥有上百工人的大型工厂。“于是就发展出一整套对人类进行驯服的技巧，把他们禁锢在

①福柯,第30页。

特定的地方,进行监禁、奴役、永无休止的监督。简言之,出现了一整套‘管理’的技巧,监狱只不过是其表现之一,以及在刑罚领域里的变形。”^①由于要树立规范,培养规矩,在法文和英文中,师范院校被称为 normal(正规),而英国古制管小学叫 standards(标准)。

作为现代人,我们从小生活在这些社会的规范中,可以说,我们是在无数这样的微观惩罚中长大的,已经对这一切变得安之若素。如入鲍鱼之肆,久而不闻其臭。我们反而不能想像一个没有这些规范的社会。福柯的批判使我们惊醒,使我们意识到自己的不自由,使我们重新审视我们的身体、手势、举止和一切行为、想法,看其中有多少被规范化的成分。

权力与身体

权力与身体的关系经过了一个演变的过程。福柯是这样论述这个转变过程的。他说:“从18世纪到20世纪初,人们相信权力对身体的作用是沉重的、冗长的、细致的和经常的。因此才会有那些大而可怕的监禁设施,存在于学校、医院、兵营、工厂、城市、住所、家庭之中。接着,从本世纪60年代开始,有人逐渐认识到如此累赘的权力形式并不如所想像的那样必不可少,在工业社会中,能够拥有权力对身体的松散的控制就足够了。然后又有人发现,对性的控制可以弱化,并呈现新的形式。我们应该研究如今的社会需

①福柯,第171页。

②转引自谢里登,第15页。

③谢里登,第16页。

④福柯,第71页。

⑤同上书,第175页。

要什么样的身体……”^①

在过去的几个世纪中,权力与人的身体的关系的一个最明显的改变就是:过去权力对肉体的控制、惩罚表现为直接的赤裸裸的酷刑,后来则改变为对肉体的训练和规范的一整套复杂而精巧的制度。身体虽然不再遭受酷刑的折磨,但却无法摆脱控制。“各种权力关系则直接控制它;它们笼罩它,标明它,训练它,折磨它,迫使它执行任务,举行仪式,散发符号。”^②对此,谢里登指出:“愚蠢的暴君可以用铁链束缚他的奴隶,但一个真正的政治家则凭借他们自己的思想锁链更牢固地禁锢他们……而最明智的贤君的固若金汤的基础便建立在大脑柔软的神经纤维上。”^③

在权力与身体关系的意义上,福柯论述了“权力的微观物理学”,它通过“灵魂”操纵身体,对人的身体的控制是权力的最终目标。他指出:“权力的网络现在穿越了健康和身体。它们过去曾经穿越过灵魂,现在则穿越身体了……”^④“我想表明,权力关系能够在物质意义上深深地穿透身体,不需要依赖对主体的自我再现的思考。如果权力掌握了身体,这并不是首先通过在人的意识中扎根来实现的。有一个生物权力或身体权力的网络或流通渠道,它们是性本身作为历史和文化现象得以形成的胚床,在这些现象中,我们既认识自己,又迷失自己。”^⑤

福柯认为,肉体如同灵魂一样,都是由社会建构起来的,因而至少在原则上是可以改变的。人的有机体是一种本质上无定形的冲动和活力流。社会彻底改变了肉体,甚至塑造了它的“生理功能”。因此,福柯用“烙满了历史印记

①转引自米勒,第463~469页。

②米勒,第308页。

③福柯,第209页。

的肉体和糟蹋着肉体的历史”^①这样的词语来描述肉体与历史的关系。肉体并不是像人们一向所以为的那样,其一切本质都是与生俱来的、固定不变的。恰恰相反,它不但原来就没有固定的形式和内容,而且即使完成了某种形式和内容,也不是完全不能改变的。

米勒这样阐述了福柯的观点:“肉体是起源之所”,是意愿、感情和思想的根本。它是模糊不清的创伤、莫名其妙的痛苦和捉摸不定的本能之所在。肉体包含有一幅关于过去事件的图示,它铭刻在肉体里,形式很奇特。这些事件的痕迹,仅用理性是读不通的,却能在爱好与厌恶、长处与弱点、快乐与痛苦的矛盾混乱中清晰地见到。^②

在西方历史上,从启蒙理性开始,肉体在与精神的对立中受到贬斥,而福柯使我们重新关注肉体,并关注权力在其中留下的印记。

权力与主体

在福柯看来,个人以及关于主体的真理,全都是权力的产物。福柯说:“按照我的看法,个人不是一个被权力的实施抓牢的预先给定的实体。个人及其身份和特性是权力关系对身体、运动、欲望、力量施展作用的产物。”^③因此,福柯对自己提出这样的问题:“我自己提出的问题是:人类主体怎么会把自身当作可能知识的对象?是通过什么样的合理性方式和历史条件?以及付出了什么代价?我的问题是:

①转引自刘北成,第27页。

②福柯,第227~228页。

③同上书,第202页。

主体以什么代价才能讲述有关自身的真理?”^①

根据福柯的观点,个人及主体与权力的关系并不是简单的控制者与被控制者的关系,而是一种制造者与被制造者的关系、生产者与被生产者的关系。个人的主体、身份及特性全都是被权力塑造、制造和生产出来的。

权力与真理

福柯曾提出过一个权力三角关系:“我试图把权力的机制与两个方面连接起来:一方面是为权力划定范围的权利的规则;另一方面则是这种权力产生和发送的真理的效应,这种真理的效应反过来又再生产权力。于是我们就得到了一个三角:权力,权利,真理。”^②

福柯认为,在权力和真理之间存在着十分紧密而复杂的关系。真理并不是像人们一向所以为的那样超脱,那样纯粹,那样客观中立,它与权力之间有着可疑的关系。福柯提出:真理不存在于权力之外,更不用说是与权力对立了。每个社会都有其特有的真理规范:公认为真的话语类型,用于区分对错的机制。从尼采以来,真理的问题已经改变了。不再有“什么是通向真理的最确定的道路”这样的问题,而变成了“真理走过的艰难历程是什么”。^③

在福柯心目中,权力与真理的关系是难解难分的。福柯说:“真理无疑也是一种权力。我这么说的时侯,实际上已经涉及到了欧洲哲学中最根本的问题:我们为什么对真

①福柯,第32页。

②同上书,第228页。

理如此迷恋?为什么要真理而不要谎言呢?为什么要真理而不要幻觉呢?我认为,我们不要把真理当作谬误的对立面去努力寻找,而应该着手解决尼采提出的问题:在我们的社会中,‘真理’是如何被赋予价值,以至于把我们置于它的绝对控制之下的?”^①

福柯说:“我的问题是这样的:权力关系在生产真理的话语的时候,执行了什么样的权利的规则?或者,什么样的权力形态倾向于产生在我们社会具备潜在效应的真理的话语?……我们受权力对真理的生产的支配,如果不是通过对真理的生产,我们就不能实施权力。对每一个社会都是如此,但是我认为在我们的社会中,权力、权利和真理的关系具有高度的特殊性。……我们被迫生产我们社会所需要的权力的真理,我们必须说出真理;我们被命令和强迫去承认或发现真理。权力从不停止它对真理的讯问、审理和登记:它把它的追求制度化、职业化,并加以奖励。归根结底,我们必须生产真理,就如同我们必须生产财富,甚至可以说我们必须生产真理,为的就是生产财富。换句话说,我们受真理支配,因为真理制订法律,真理生产真实的话语,这种话语至少是部分地在权力的效应的基础上裁决、发送和扩展。最后,我们被裁决,被审判,被分类,被注定了要在某种模式中生存和死亡,作为承载权力的特定效应的真实的话语的一种功能。”^②

正因为真理与权力有着这样的关系,福柯爱把真理叫做“真理的游戏”。他是这样说的:“存在通过它们得以被历史地构建成经验的真理与谬误的游戏。所谓经验就是指某

①转引自埃里蓬,第365页。

②福柯,第37页。

③王岳川等编,第138页。

④利奥塔尔,第14页。

⑤德勒兹,第99页。

种可以而且必须成为被人们思考的东西。”福柯所有的著作都提出同一问题:“当人以为自己发疯时,当他觉得自己生病时,当他把自己看成是一个活着、会说话、会劳动的存在时,当他判定自己有罪,并因此惩罚自己时,他通过什么样的真理游戏来思考自身存在?”^①

总而言之,福柯对真理与权力问题的总结性观点是:“从很大的程度上来说,我们所生活的社会正在‘迈向真理’。我指的是,这个社会生产和流通以真理为功能的话语,以此来维持自身的运转,并获得特定的权力。”^②

权力与知识

权力与知识的关系被福柯称为“我的问题”。他在这个问题上想得很多,很深。有福柯研究者认为:“自《荒诞与疯狂》后,福柯著作的全部重心都在揭示话语的权力与权力的话语,在于发现知识的政治学。”^③

后现代理论家利奥塔曾指出:“知识和权力是同一个问题的两个方面:谁决定知识是什么?谁知道应该决定什么?在信息时代,知识的问题比过去任何时候都更是统治的问题。”^④德勒兹也说:“认为知识仅出现于力量关系被搁置处,只是一种错误及虚伪。绝没有一种真理模型不指向某种形式的权力,也绝没有一种知识或科学在行动上不展现或含括某种操作中的权力。”^⑤按照他们的观点,没有“价值中立”可言。价值中立一度是我们做社会研究的基本准则,

①福柯,第31页。

②转引自刘北成,第220页。

③转引自谢里登,第181页。

也就是说,在研究某个问题时,我们被教导说,不可以加入个人的好恶,不可以对它做价值判断。但是,后现代理论家和福柯却告诉我们,根本没有超脱于权力之外的知识。所有的知识都是某些人的权力意志的产物,它们当然是维护这些人的价值观的。

人文科学中的真理比自然科学中的真理离权力更近,二者的关系更为可疑。福柯说:“哲学家,甚至知识分子们总是努力划一条不可逾越的界线,把象征真理和自由的知识领域与权力运作的领域分隔开来,以此来确立和抬高自己的身份。可是我惊讶地发现,在人文科学里,所有门类的知识的发展都与权力的实施密不可分。当然,你总是能发现某些独立于权力之外的心理学理论或社会学理论。但是,总的来说,当社会变成科学研究的对象,人类行为变成供人分析和解决的问题,我认为,这一切都与权力的机制有关……所以,人文科学是伴随着权力的机制一道产生的。”^①按照福柯的观点,价值中立是不可能的。那只是一种拔着自己的头发要离开地球的妄想。

尼采说过:知识是权力的一个工具。因此,很显然,它是随着权力的增长而增长的。^②知识不是权力关系的反映,不是权力关系的歪曲表达;它是权力关系的固有之物。

福柯也说过:“权力产生知识(这不单是因为知识为权力服务而鼓励它,或是由于知识有用而应用它);权力和知识正好是互相蕴涵的;如果没有相关联的知识领域的建立,就没有权力关系,而任何知识都同时预设和构成了权利关系。”^③

①转引自谢里登,第14页。

②同上书,第210页。

福柯为自己提出的问题是:权力关系如何产生了这类话语?话语怎样被权力关系所利用?行使这些权力产生了怎样的反抗,而且用怎样的方式改变了它们的总体构架?福柯在《话语的秩序》中指出:“在任何社会里,话语一旦产生,即刻就受到若干程序的控制、筛选、组织和再分配。”真理就是权力的一种,它“激发了尊敬和恐惧,由于它支配了一切,故而一切必须服从它,它是掌握权力的人们根据必需的礼仪说出的话语;它是提供正义的话语。”①

福柯说:“我不认为各种人的科学会从监狱里产生。但是,如果它们在知识型中已能形成并产生如此之多的深刻变化,那么这乃是由于它们被一种新颖别致的权力模式传播开去的缘故:某种有关身体的政治,某种使得芸芸众生驯化而有用的方式;这种政策需要包含于权力关系之中的知识的明确关系;它要求屈从地位和客观表现交叉重叠的技术;它引入了个人化的新程序。监狱网络构成了权力—知识的一副盔甲,而这又历史地构成了人的科学。可认识的人(灵魂、个性、意识、行为,诸如此类)是这种分析笼罩和这种统治—监视的对象—结果。”②

权力与性

权力与性的关系是《性史》中一个重要的主题。福柯在《性史》第一卷中写道:“性成为国家与个人中间的一个问题,一个公开的问题;在它之上结成了话语、专门知识、分析

①转引自刘北成,第274页。

②福柯,第42页。

③转引自谢里登,第19页。

④福柯,第83页。

与禁令纵横交错的网。”(XS,第25~26页)他认为,“任何现代权力体制的运作都不能脱离性态”^①,性是所有的权力都不能忽略的资源。

福柯指出:“权力并不害怕性,相反,性是权力得以实施的手段。”^②权力对性的管制是从禁止乱伦开始的。因为人类发现,近亲繁殖会导致人种的退化。“在人类文明史上,禁止乱伦是文化的序幕,而从禁止乱伦起,性欲就再也无法摆脱权力的笼罩。”^③

在西方社会中,权力对性的控制是微妙的,但是在前社会主义阵营的国家中,权力对性的控制则采用了一种更为赤裸裸的方式。福柯这样讲到前苏联社会中的性:“在苏联,我们已经看到了某种非政治化的倾向,政治机器对个人的控制开始放松,你们也提到了这种解冻的迹象。但是,新的监查形式也在出现。一党专制的纯粹的政治语境将由其他层面的权威来接替。……从根本上来说,存在着一种将个人的行为‘正常化’的需要,需要把个人的行为通过权威管制起来,但不再是提高行政当局或是克格勃的警察机构,而是通过更加精致得多的手段。……在社会主义社会,个人的性是一个公共卫生的问题,我觉得它们一点也不自相矛盾,在结构上是可以共存的。”^④

使性摆脱权力的控制就是要在性上做到完全的随心所欲,是性方面的“越轨”和“犯规”。福柯在1975年讲到如何逃避规训社会对肉体的管制:“有必要用肉体,用肉体的各个要素——它的面积、体积、浓度,创造一种无训诫的性生活,一种让肉体透过偶然的相遇和极大的快感沉浸于爆炸

①转引自米勒,第471页。

②福柯,第260页。

性漫射状态的性生活。”^①无训诫的性活动既应包括所有已存在的欲望的实现,还应当包括对既存欲望的改变。既然肉体是被社会环境和社会关系建构起来的,人就完全有能力改变它。真正的自由人是不仅能够实现自己的所有欲望,而且能够通过自己的努力改变自己的肉体 and 欲望的人。

性不应成为立法惩罚的对象

在性的“越轨”和“犯规”方面,福柯有一个最惊世骇俗的观点,那就是:性不应当成为立法惩罚的对象。这一观点的提出受到了法国历史的启发。福柯说:“我们中间的许多人希望当代与性有关的法律制度能够得到打破和放松。这种法律制度并不古老,因为1810年的刑法中有关性的内容非常之少,似乎性与法律无关;到了19世纪,尤其是20世纪,在贝当时期或者米约修正案(1960年)中,有关性的立法才越来越具有压制性。”^②在另一处,福柯这样讲到性立法的历史:“直到1960年,法律一直朝压制的方向发展。1810年的法典没有提到性犯罪:这是欧洲唯一一部不对同性恋进行惩罚的法典。”再早些时对性是有严厉法律的,如对同性恋有过两例死刑判决,对通奸也有严厉的法律。“所有18世纪末的改革者都明确了这样的原则,即私人生活与法律无关。”“在1787到1788年,革命的法律废除了几乎所有的性犯罪。我确信,拿破仑社会尽管在某些方面非常死

①福柯,第82页。

②同上书,第268~269页。

③转引自谢里登,第236页。

④福柯,第75~77页。

板,其实却是一个相当宽容的社会。”^①

随着法律越来越多地涉入性的领域,社会观念中增加了一种关于“危险的个人”的范畴:“在过去,法律禁止一些行为,这些行为种类繁多,以致人们从来就搞不清楚那都是些什么,但是法律一直关注着这些行为。某些形式的行为受到惩处。现在,我们要界定的,法律、法官和医生要关心的,是危险的个人。我们将拥有一个危险的社会,一方面有人处在危险中,另一方面存在着危险的人。性不再是一种被戒律束缚的行为,而是一个到处游荡的威胁,一个无所不在的幽灵,这个幽灵活动在男人和女人之间,成人和儿童之间,还可能在成人中间。性将在一切社会关系中构成威胁,在不同的年龄群体之间,在个体与个体之间。面对这片阴影,这个幽灵,这种威胁,当局通过一般的立法以及一系列特殊的干预来加强控制,这些特殊的干预可以是法律机构在医学机构的支持下做出的。于是我们就有了对性的新的监禁体制,但是,在20世纪下半叶,那种罪名已经消失了,它仅仅以‘危险’的形式出现,一种普遍的危险,这是一个很大的变化。”^②

福柯在性与法律的关系问题上的基本观点是认为,从原则上可以说,性在任何情况下都不应该受任何一种立法的制约。“我们必须同时思考没有法律的性和没有国王的权力。”^③福柯指出:“我想挑明这一点,在任何情况下,性都不应该服从任何形式的立法。就是这样。但是还有两个领域对我来说存在着问题。一个是强奸,一个是儿童。”^④

这两个问题应当如何解决呢?对于强奸问题,福柯是

①福柯,第75~77页。

②同上书,第80页。

这样想的:“我们总是能够炮制这样的理论话语,其大意为:在任何情况下,性都不应该成为惩罚的对象。如果我们惩罚强奸,我们只是在惩罚身体的暴力,而不是其他。这只不过是身体侵犯的一种:用拳头击打某人的脸和把阴茎插到他人的……这两者之间没有什么原则性的差别。(强奸)不是性,而是必须受到惩罚的身体暴力,但却不需要把性的问题考虑在内。”^①

对于涉及儿童的性行为,福柯提出了如下建议:“能够建议有这样的法律吗:一个人能够与一个同意的孩子、一个不拒绝自己的孩子发生任何一种关系——而这将与法律无关?……我忍不住要说:如果孩子并不拒绝,就没有理由惩罚任何行为。”^②

为什么18世纪末的法律可以完全没有性犯罪的内容?为什么18世纪末的法国大革命能够提出“私人生活与法律无关”的原则,而当今世界所有的社会全都设立了各种名目的性犯罪,且由立法加以惩罚?这是社会的进步还是退步?国家和司法对性的干涉越多,个人的自由就越少;而国家对性的干涉越少,则个人自由越多。这就是福柯提出“性不应成为立法惩罚对象”这一思想背后的逻辑。

从性中解放

人们一向以为,在弗洛伊德之前,性一直处于一种沉睡状态,直到弗洛伊德石破天惊地发出一声喊,性欲才被唤

醒。其实,这种断代法是错误的。性的唤醒远在弗洛伊德之前。那么人们为什么会犯这种错误呢?按照福柯的看法,“他们只不过是正在一种早已开始的过程面前措手不及,尽管他们毫无知觉,却早已被四面包围;他们完全归功于弗洛伊德的东西已经走过一段很长的准备时期;他们把我们社会中一种普遍的性状态展布建立的年代搞错了。……他们认为,弗洛伊德最终通过一种突然的逆转,恢复了被剥夺如此之久的性欲所应有的一份地位”(XS,第153页)。

在福柯看来,所谓弗洛伊德的唤醒不过是一场闹剧:“我们装模作样假装把性欲从沉睡中唤醒,每样东西——我们的话语,我们的风俗,我们的制度,我们的法规,我们的知识——都在光天化日之下积极地生产并闹闹嚷嚷地鼓吹着性。”(XS,第152页)其实,性不但一直在权力的话语中被当作控制生命和个人的工具,而且它已经到了“性的专政”的地位。性并没有被剥夺,而是一直在喋喋不休。

福柯说:“权力已把人变成了性爱怪物。”按照福柯的看法,这几个世纪以来,我们所经历的根本不是性压抑,而是性的专政。福柯竟至于提出这样的口号:应当打倒性爱专政,发现其他类型的身体快感。这个口号听上去虽然过于惊世骇俗,过于匪夷所思,但是它的确将福柯的激烈看法表达得淋漓尽致:性的话语在几个世纪的统治之后,早已成为限制人们自由的桎梏。让我们摆脱它的专政,去看看其他的风景,去找寻其他的快乐。

福柯说:“有一个运动今天正在成形,我认为这个运动是对‘性多多益善’、‘有关性的真理多多益善’的潮流的反

①福柯,第41页。

②同上书,第42页。

③转引自米勒,第510页。

动,那种潮流已经奴役了我们许多个世纪。它致力于创造……而不是‘重新发现’……其他形式的快乐、关系、共存、依附、爱情。”^①“看看在孩子们身上发生些什么吧。有人说儿童的生活是充满性色彩的,从哺乳期一直到青春期。从阅读的意愿到对卡通的喜爱,一切无不与性有关。你敢肯定这类的话语能起到解放的作用吗?你能肯定那不会把孩子锁进性的牢笼吗?……成人们把多态性视为反常,以此来宽慰自己,再用他们自己的性把它涂上一层沉闷单调的颜色。……儿童有五花八门的快乐,而性的栅栏则是囚禁这些快乐的监狱。”^②

福柯呼吁人们从“性的专政”中挣脱出来,去寻找各种各样其他的快乐,冲决性的监狱,打破性的栅栏。他激情澎湃地说:“我赞成所有快乐的分散化、局部化和私有化,我们正在发明各种新快感!那是超越性爱的快感!”^③

权力与反抗

博德里亚尔写了一本评论著作《忘掉福柯》,他认为福柯的话语是其所描述的权力的一面镜子,即一个相反而相同的权力话语。理由是,福柯的话语溢满其对象(权力)的最细微隐蔽之处,因而与之重合,没有给能够限制和对抗权力的“现实”留下任何空间。他批评福柯是对影子作战。此外,福柯之所以能够谈论权力和性,是因为福柯意义上的权力已经瓦解了。他批评福柯把权力和反抗视为同一本质。

①转引自刘北成,第274~275页。

②转引自米勒,第536页。

③福柯,第45页。

这实际上堵塞了反抗的可能性。^①

福柯的确十分反感左派的反压抑高调,他说过:当我们不断重弹反压抑的高调时,事情还是老样子。每个人都可以唱动听的调子,但是不会有真正的听众。然而,福柯真是取消了反抗的可能性吗?在与权力的关系中,福柯一向强调,反抗是首要的。他竭力主张反抗压迫,曾多次引用尼采的一个思想:任何权力都是战争,“一场用其他手段继续的战争”^②。

福柯反对正确与错误、统治与被统治的两分结构,他对于人们的误解感到尴尬和遗憾,因为他们以为同意福柯的观点,就应当站在癫狂、罪犯和性的一方,就是癫狂万岁、罪犯万岁、性万岁。福柯警告说:“应该站在正确的一方,但是同时要努力消除造成两个方面对立的机制,消除我们选择的这一方的虚假的统一性和虚幻的‘本质’。”^③

福柯在反抗权力的问题上,十分强调消除二元对立机制。在他心目中,这个社会并不是两种力量的对立,其中一方正确,另一方错误;一方革命,另一方反动;一方应当被打倒,另一方应当万岁。我方并不是一个统一体,对方也没有一种固定的反动本质。

那么是否就不需要反抗权力了?当然需要。但是,反抗是随时随地的,是局部的。他强调“抵抗点的多样性”(福柯:《性意识史》第一卷:导论,桂冠图书股份有限公司1990年版,第82~83页)。当福柯说,“哪里有权力,那里就有阻力”时,他所谓阻力,就是反抗、抵抗和抵制。他说:“我所谓的反抗不是一种实体。它并不先于它所反对的权力。它与

①福柯,第46页。

②谢里登,第287页。

③同上书,第286页。

④转引自米勒,第393~394页。

权力是共生的、同时存在的。……我并不是要提出一种反抗的实体对应权力的实体。我只是说:只要存在着权力关系,就会存在反抗的可能性。”^①

福柯的权力理论既不同于一味维护国家权力的理论,也不同于夺取国家权力的理论。正如福柯的传记作家谢里登所说:“另一种理论,另一种斗争实践,另一种策略组织从福柯的著作里产生出来。”^②那就是随时随地反抗权力、抵制权力的理论。“福柯的谱系学是应那些受权力压迫的人的要求而对权力的揭露。它的锋芒还直指那些为了自身利益而要夺取政权的人。……每场权力斗争都有三个而不是两个派别:不仅有那些掌权者和将要掌权者,而且还有那些受权力压迫者。”^③

福柯指出:“如果权力是‘被行使的而不是被占有的’;如果权力实际上是散在的,而不是集中在某个由少数人组成的统治阶级手里;如果权力只能透过‘和某个知识领域相关联的政体’来理解;如果这种知识的影响可以在每一个单个的人的自然倾向和爱好中被识别出来;那么,一些马克思主义的旧公式就失去了任何意义。为达到改变世界的目的,除了需要改变经济和社会之外,还需要改变我们自己、我们的身体、我们的灵魂和我们所有的旧‘认识’方式。因而,‘夺取’和行使某种专政式的权力,可能只是在新的名目下把各种旧的隶属化形式再生出来,就像现存的社会主义国家里显然已经发生的那样,那里,像同性恋者和吸毒者这样的人常常一如既往地受着粗暴的待遇。”^④

按照传统的权力理论,社会上的一群人从另一群人的

手中夺取权力,改朝换代,就达到了改变世界的目的。实际上,许多这样的改朝换代不过是新瓶装旧酒,换汤不换药。社会上的权力关系并未改变,国家机器的结构并未变化,真正的革命并未发生,只不过在过去的位置上换了一批人,或者不过是处于不同位置的两群人互换了一下而已。真正的改变和真正的革命,需要改变我们每一个人的自我,改变我们的身体、灵魂和认知方式。要想知道真正的改变是否已经发生,不能看政权名号的更迭,而要看社会中一些受压抑的人们的状况是否有了真正的改善,比如,要看同性恋者的状况是否有了改善,贫苦的人们的蛋白质摄入量是否有了显著的提高等等。在随时随地的反抗中,权力被削弱,人们的状况得到实质上的改善。这就是福柯权力与反抗的模式。

改造系统的可能性

在阅读福柯关于权力的论述时,特别是当涉及性问题时,一个问题油然而生:难道福柯是在鼓吹一个完全没有任何规范来约束人的行为的社会吗?这样的社会是可能的吗?这样的性状态是可能的吗?

对于这个问题,福柯早就说过:一个在性方面完全没有约束的社会是不可能的。但是,他又深刻指出:“我看问题的关键不在于没有约束的文化是否可能或值得向往,而在于一个使社会发挥功能的约束性的系统是否个人留下了

①福柯,第128页。

改造系统的自由。显然,对社会的某些部门来说,任何限制都是不能容忍的。如果坟墓不向食尸者开放,后者就会感觉不可容忍。但是,系统的约束对个人来说显得真正不能容忍,是当人们发现它不可改变的时候。这种情况是有可能发生的,当这种系统被认作是道德和宗教的戒令,或者是医学的必然程序,因而变得不可捉摸的时候。”^①

我们不必向往一个完全没有约束的社会,那也许是极不现实的。但是,我们完全应当向往一个具有改造系统的可能性的社会。我们的社会中,有太多不可更改的东西,有太多拒绝改变的东西。这是我们绝对不能容忍的。当我这样说时,我想到的是我国现存的与性有关的法律、法规和观念。它们有太多应当加以改变的理由,但是它们仍然被视为道德、医学甚至是科学的律令。让我们从福柯关于改造系统的可能性的思想中汲取力量,一点一点地对那些不合理的约束加以改造。这或许会是一个艰难而漫长的过程。但我们要说:我们绝不能容忍任何不可改变的约束。

第五章 快感的享用

在《性史》第二卷《快感的享用》中,福柯所考察的对象是古希腊的性观念和性思想。他特别关注的领域包括:古希腊人为什么会把性行为看成是一个美学欣赏和道德选择的领域;在这样一种观念的指导之下,古希腊人的主体是怎样形成的:它的伦理主旨,它的支配类型,以及它的自我塑造方式和道德目标。

在这一卷的一开始,福柯就提出了这样的问题:“为什么性的举动,为什么与之相联系的活动与快感会成为道德所焦虑的对象?为什么这一伦理上的关注在某些时候,在某些社会和团体中,会显得比对诸如滋养行为或公民义务的履行之类个体或群体生活等其他重要领域的道德关注要来得重要?”(XS,第165页)这是一个贯穿全书的主题,正是这个问题引起了他的好奇心:性为什么不简简单单就是一种给人带来愉悦的活动,而进入了道德的领域?人们为什么把性与道德问题联系在一起?性与道德的联系早已成为社会的现实,人们对此早就习以为常。如果有人提出性就是性,与道德无关,马上会被大多数人视为怪论。而福柯的高人一筹之处恰恰在于他要对这种人们司空见惯的逻辑追根究底。

断裂还是延续？

有一种观点认为，在古希腊罗马与基督教的性观念之间有一个明显的断裂：在性的本质、一夫一妻式的忠贞、同性恋关系、保持童贞等问题上，只有基督教文化才关注，古代人是不关注这些问题的。福柯批判了这种观点，他认为古代性文化与基督教性文化之间尽管有很大区别，但二者之间是有连续性的，不是完全断裂的。

福柯认为，并不存在从古代非基督教思想对“性自由”的宽容到基督教社会的性压抑这样一个明显的转变，对性的节制的思想早在4世纪就已形成，“一项笼统的、节制性活动的原则，一种性快感可能是罪孽的怀疑，一种严格、忠诚的一夫一妻制婚姻的设想，一种绝对贞节的理想，所有这些，构成了一个性生活的模式”（XS，第421页）。后来的基督教社会的道德观是这些原则的延续。

福柯说：“如果有人想要给那些构成我们的性道德观的几大主题（快感是危险邪恶的领域，必须坚持实行一夫一妻制，同性间不可有性活动）找个来源，把它归于那个虚构的、叫做‘犹太—基督教’道德观的东西，是个错误。而从中寻求跨越时空的禁律或永久的法律形式，则是更大的错误。希腊哲学过早地对性活动的严肃性问题进行讨论，而性活动的严肃性并不植根于一条在不同历史阶段以不同的压制形式出现的、不受时间限制的法律。它属于一种历史，这种

历史,比起规范变迁的历史来,对于理解道德经验的变迁要具有更大的决定意义。”(XS,第 422 页)

在为现行道德寻找根源的过程中,福柯批判了两个错误:一个是抽象层次的错误,另一个是具体层次的错误。在抽象的领域,他反对把现行的道德标准归结为跨时空的、非历史的、永恒的规律;在具体的领域,他反对将现行的道德标准追寻到基督教道德观这一根源。根据福柯的考察,现行的许多道德标准其实可以追寻到古希腊罗马人那里。因此,在断裂还是延续的问题上,福柯倾向于认为从古代到基督教时代再到现代之间是存在延续性的。

连续性的证据

福柯从上文提到的四个方面论述了在古代社会和基督教社会的性观念中存在的连续性。连续性存在的证据有以下四种:第一,一种恐惧;第二,一种理想的品行;第三,一种耻辱的形象;第四,一种克制模式。

第一,一种恐惧。在公元 1 世纪,从希腊人那里可以找到许多“对如果不加控制将对个体的生命产生极其严重危害的性行为的恐惧”(XS,第 171 页)。

希腊的医生认为,“与童贞和节制相比,性活动无论如何都对健康有所不利。在这之前,医学就已经认真地告诫人们在性快感的享用上要谨慎、经济:避免不合时宜的性享受,考虑进行性活动的条件,畏惧性活动的狂热以及养身之

道上的错误所造成的后果。有人甚至建议,只有‘当一个人想毁灭自己时’,才可放纵一下。因此,这是一种非常古老的恐惧”(XS,第 171~172 页)。

第二,一种理想的品行。建议人们以大象及其在配偶关系上所显示的美德为楷模。它“只是一只巨兽而已,但却是世界上所有动物中最可敬的,也是最聪明的。……它从不更换母象,只与自己选中的一只母象相亲相爱,三年才交配一次,并且只有五天,非常秘密,从不让人窥见。在第六天它会再次出现,这时它做的第一件事是直奔河溪,冲洗全身,在没有洗浴前,它决不愿回到象群里去。请问这是不是优良而且可敬的习性”(XS,第 172 页)。古希腊人以大象为楷模的意思是反对任何婚外的恋情和性行为。

第三,一种形象。男同性恋的形象是女性化的,描述的基调是轻蔑的。古代社会并不谴责同性恋,但表现出对任何意味着有意放弃男性角色的特征和特权的行为的反感,以及对男人之间关系的某些方面的强烈否定。古代社会是一个男权的社会,因此,任何放弃男权的行为都像是背叛、自甘堕落。对男同性恋的轻蔑由此而来。

第四,一种克制模式。贞洁英雄受到尊崇,他们能够克制对性快感的渴望。“这种极端的美德表明他们能够自我控制,由此证明他们能当之无愧地对他人施用权力。”(XS,第 170~176 页)并不只有基督教才提倡禁欲,在古代,禁欲已经受到褒赏。因为它是常人做不到的事情,是常人难以企及的境界。它标志着强大的自我控制能力,它为人赋予特权,以其道德的力量凌驾于一般人之上。

从上述四个方面来看,从古代到基督教时代,性的观念和行为规范并不存在一个明显的断裂,而是具有很强烈的延续性。

四大主题

古希腊的性道德围绕着四大主题展开。它们包括:第一,道德与身体和生命的关系;第二,道德与婚姻制度或异性恋情的关系;第三,道德与同性恋的关系;第四,道德与真理或智慧的关系。福柯指出:“我们应该想像在古代道德思想的初期阶段,一个综合主题(性节制的“四主题”)围绕着生命、婚姻制度、男人间的关系以及智慧的存在这些问题形成。”(XS,第 177 页)性节制的四个主题所涉及的是性活动与身体健康的关系,婚姻制度,男人之间的关系,克制与智慧的关系。而古希腊人的四大核心经验是:与自己肉体的关系,与自己妻子的关系,与少男的关系,与真理的关系。

在这四大主题的背后,有着一些具体的问题。例如:“在与身体的关系上,有健康问题以及在此背后的生命与死亡问题;在与异性的关系上,有在家庭体制以及由此产生的各种关系中,配偶作为享有特权的伴侣的问题;在与同性的关系上,有在同性中选择伴侣的问题以及社会角色和性角色间的调节问题;最后,在与真理的关系上,这里有一个能够使人获得智慧的精神状态的问题。”(XS,第 179 页)

生命(或身体)、异性恋情、同性恋情和真理,这是古代

的性道德所关注的四大主题。福柯作为一位历史学家,首先要对他所考察的古代的性道德做忠实的描述,随后的问题才是后世的变化以及变化的原因。这四大主题是福柯运用他著名的考古学方法和谱系学方法在丰富浩繁的古希腊罗马文献中提炼出来的。根据他的考察,这四大主题是古希腊人最主要的道德关怀。古希腊的文献当然还涉及了无数其他的主题,但是相比之下,这四大主题是最重要的。

自我修持与行为准则

福柯通过对古希腊的性道德的考察发现,在那个时代,与道德相关的是一种自我修持的要求,而不是规定在性方面的行为准则。人们注重的是做事要有节制,特别是在性行为方面,而对于哪些行为被允许、哪些行为被禁止却是相当忽略的。“至少从表面上看,古希腊和古希腊—罗马时期的道德概念似乎更趋向于自我修持和修行问题,而不是行为的准则化以及对什么是被允许的东西、什么是被禁止的东西做出严格的界定。”(XS,第186页)中国古代的性道德与古希腊的性道德极为相像,它提倡慎独,修身养性,而从来没有明确规定禁止某种类型的性行为。

在古希腊人那里,人们在性的领域更加关注的是每个人与自我的关系,而不是与他人的关系,或者说与社会的关系。福柯写道:“这里所强调的是与自我的一种关系,这种关系能使人避免为欲望和快感所驱使,使人能够驾驭并超

越它们,保持理性上的平静,不受内心激情的束缚,并实现一种可以用充分享有自我或自我对自己的彻底征服来界定的模式。”(XS,第 187 页)

在古代人的道德伦理中,一个人道德水准的高下决定于自我的修养,他最大的敌人是自身的欲望,而不是与他人的关系。一个道德高尚的人是一个拥有较高自控力的人,而如果一个人丧失了控制自我、战胜自我的能力,他在道德方面就失败了。这是古代的思维方法,是在古代人当中普遍认同的道德准则。这一点与现当代有很大的不同。在我们的时代,道德问题大多涉及与他人的关系,而较少局限于自我修持的范畴。

性道德的四种概念

福柯论述了在古希腊人的性道德中“与性道德有关的四种概念:第一,快感的概念,性行为中所认识到的‘伦理实体’,与之相应的是本体论;第二,享用的概念,快感实践为了在道德上受到好评而必须服从的约束形式,与之相应的是义务论;第三,控制的概念,它规定了我们为了被塑造成道德主体必须具有对自我的态度,与之相应的是禁欲论;第四,节制和智慧的概念,作为完善的道德主体的特征,与之相应的是目的论”(XJ,第 145 页)。

生活在现代的人们一提起性道德,马上会想到行为的规范:哪些行为可做,哪些行为不可做;哪些行为是符合道

德规范的,哪些行为是违反道德规范的。福柯在古希腊的文献中发现,古代人对性行为没有什么特别的规定:什么可以做,什么不可以做;什么合法,什么不合法;什么正常,什么不正常。他们更没有“在无害的或纯真的表面下揭示一种潜伏在不定的界限和多重的面具之中的力量”(XJ,第145页)。这是古代性道德与现代性道德之间最明显的区别。古代人从未想到过,要从人所表现出来的存在形式的背后挖掘出某种人的本质:这种本质或者是正常的,或者是反常的;或者是常态的,或者是变态的。他们只会看到人们之间行为方式的差异,而不会去追寻这种差异背后所隐藏的本质。

数量问题

福柯发现,在古希腊人的观念中,被反复提到的基本欲望有三种:“柏拉图的《法律篇》提到了三种基本欲望:饮、食、生育。”“亚里士多德在《尼可马可伦理学》中所列举的‘普通快感’的三个例子是:吃、喝以及‘房事的快乐’。”(XS,第206~208页)无独有偶,中国古代人对欲望的看法与此大同小异:饮食男女,人之大欲存焉。

福柯指出:“性伦理与饮食伦理间这种联系是古代文化中的一个常有的因素。……总之,在古典时期的希腊思想中,看来饮食和性活动的道德所提问题的方式是非常相似的。”(XS,第208~209页)在现代人的心目中,性的重要性

大大超过了饮食的重要性,这是文化价值观变迁的一个典型例证。而在古代人那里,性并不比饮食更重要。由此看来,我们中国人如此看重饮食的价值,是颇具古风的。

饮食的适度和性活动的适度常常被古希腊人相提并论,在这两件事情当中,数量问题都受到古代人特别的关注。福柯引用亚里士多德的话证明,古代人最担心的冒失行为都与“过量”有关。自然欲望应当以需要的满足为界限,“对什么都吃或喝,直到太饱,这本身就超出了常量”。“自纵的人在这些方面都走过了头,他们在不该去取乐的东西上取乐,或者虽然可在某些东西上取乐,而这些自纵的人在这方面做得比该做的和大多数人所做的要多。”(XS,第201页)“在《理想国》中,对话者一致认为:节制要求对饮、色、食作三重控制。”(XS,第208页)

根据福柯的考察,古希腊人认为,性活动本身没有错,它的各种方式都没有对错之分,能够出错的地方只在数量上:错在太多或太少(主要是太多、过量)。“总之,性活动被看成是自然的(自然而不可或缺的),因为正是通过这种活动,生灵才得以繁衍,作为一个整体的物种才得以免于灭绝……柏拉图把能导致快感的欲望归入最自然而最必需的欲望之中。”(XS,第205页)

在对性活动的控制方面,古希腊人关注的是量的问题,一切的禁忌和压制全都仅仅来自对活动量的控制,而不是对行为的方式和内容有任何负面的看法。正如福柯所说:“如果像柏拉图所说,对性活动要加以三种最强的约束,即畏惧、法律和真正的理性;如果像亚里士多德所想,让欲望

像小孩遵从其老师那样地遵从理性；如果像阿瑞斯提普斯自己所建议的，享受快感是对的，但人们得小心别让快感弄得神魂颠倒——原因并不是因为性行为是一种恶行，也不是因为性行为可能会背离某种规范，而是因为性行为是与一种力，与一种‘精力’相联系的，这种力本身就易于过度。”（XS，第 207 页）

关于性是罪恶、性行为是恶行的观念，古希腊人是从未有过的。他们只是觉得，不应过多地耗费精力，过犹不及。过量的性行为无论对身体、对人的智慧、对人的道德来说都是不好的。正如福柯所说，古希腊人提出了“独特的适度性行为的观点。希腊人在详细分析节欲的要求时，不仅没有试图规定一个束缚每个人行为的法则，也没有试图把性行为变成一个在所有方面受制于一组唯一的原则的有机整体”（XS，第 423 页）。

尽管古希腊人常常将饮食与性相提并论，但二者的所谓“适度”和节制还是有着细微的差别：“饮食学中也有适度原则。它的定义是：适量、适时地享用快感。……性爱学中的适度又属于另一种类型。适度原则尽管没有要求人们完全、简单地弃绝一切性欲，但我们可以发现它的意图所指，它的理想是摒弃所有与少年男子的肉体接触。”（XS，第 423 页）在古希腊人心目中，与少男的性关系属于一种过量的性活动。这种想法显然与现代人不同。在现代看来，同性性关系与异性性关系有着质的不同，绝不仅仅是量的问题。现代人的这种观念是何时形成的、怎样形成的，变化是怎样发生的，真是一个耐人寻味的问题。

享受快感的三个重要因素

根据福柯的考察,在古希腊人的性观念中,在享用快感时应当特别加以关注的是以下三个因素:

第一,匮乏与自然需求的因素。苏格拉底说:“饥饿,口渴,性的欲望,睡眠缺乏,是吃、喝、纵情、小憩或睡觉中快感的唯一原因,在此之前是等着并坚持着,直到所有这些能提供尽可能多的满足。”

第二,时宜的因素。所谓时宜在人的整个一生这个维度上指的是:年龄太小就开始享受性快感是不妥的,但把它推迟到太大年龄也是有害的。这是古希腊的医生们普遍持有的观点。在性活动的适宜因素中要特别加以注意的是三个时间段:它应当在一生中的适当时间进行;它应当在一年四季中的适当时间进行;它应当在一天中的最佳时间进行。

第三,个人地位的因素。快感的享用方式还必须与享用人及其地位相适应。性行为的规则要因年龄、性别及个人的地位而异,义务及禁忌也不是以同一种方式施加给所有人的。柏拉图说,像在卑微的大众中一样,在儿童、妇女和奴隶中将产生大量的“欲望、快感及痛感”,“但质朴的、节制的并由理智和正确的信念所指导的那些欲望,只有在很少天性善良、教育有素的那些人身上才能找到”(XS,第211~221页)。

古希腊人在性活动中所关注的因素在现代人看来是陌

生的。现代人不太会注意到由匮乏到满足所规定的性活动的适量问题,在什么时间进行性活动最为适宜的问题以及年龄、性别和个人地位对性活动的影响。现代人有其他需要焦虑的问题:自己的性倾向是否正确;自己的性交体位有没有问题;自己的性别认同有没有问题;自己的性欲有没有变态的嫌疑等等。相比之下,现代人对性的焦虑大大增加了,现代人在性活动中的自由度与古代人相比却大大降低了。这就是福柯对古代性观念的考察要告诉我们的结果。

自我控制与节制性欲

在古代人那里,个人品质的高尚与低下、道德水准的高与低,决定于人对自身欲望的控制能力,也就是节制的能力。苏格拉底指出:节制就是“做自己的主人,控制内心的快感和欲望”(转引自 XS,第 223 页)。

福柯将古代人对自身欲望的控制视为一种“对自身的敌对态度”：“这种胜利有时以消灭或驱除欲望为其特征,常常被解释为自我对自我统治的一种坚固而稳定的状态。……亚里士多德把节制定义为德行的某种状态,它并不意味着压抑欲望,只是对其进行控制。他把它置于一味地纵情于快感的放纵与感觉不到快感的感觉不敏之间。有节制的个体不是没有欲望的人,‘只是欲求到一定的程度,既不比应该的多,也不在不应该的时候’。”(XS,第 230 页)

古代人不仅将节制与道德联系在一起,而且将节制与

①福柯,第142页。

智慧联系在一起。福柯说:“智慧与节制是不能被分开的。苏格拉底说,无节制的个人总是无知的。”(XS,第249页)在古代人的心目中,能节制自己的性欲的人层次较高,生活得聪明、智慧;不能节制自身性欲的人层次较低,属于愚蠢、无知之列。

柏拉图在《法律篇》中这样描述了“节制的生活”:那是一种“在一切方面都是温和的、有着淡淡的痛楚和轻柔的快感、有着适度的欲望和不甚疯狂的爱情”(XS,第417页)的生活。这种对理想的生活方式的诗意描述使我们贴切而形象地了解到古希腊人的心态和生活态度。这种理想境界听上去颇像古代中国人所崇尚的中庸之道。一切都讲究适度,尤其在性欲望和性活动的数量上要讲究适度。

总之,古代人关注的问题不是正确与错误、允许与禁止,而是性活动的“度”:“在古代,人们格外关注的是性活动的强度,它的节奏,它所选择的时机,还有当事人在性关系中扮演的是主动的还是被动的角色。……但是,并没有一张清单,上面像基督教那样开列着可以做和不可以做的事情。”①

在古代人与现代人性观念的对比中,福柯最强调的就是这一区别。正如他在《性史》第一卷中曾经论述过的性爱艺术与性科学的区别那样,在古希腊、古中国、古印度、古日本,人们的性观念都属于性爱艺术的范畴;而在现代西方,一种新兴的致力于区分正确与错误、常态与变态的性科学却于无意之中成为束缚人类性自由的桎梏。

①福柯,第18页。

古代人的三种艺术

在《快感的享用》一书中,福柯陈述了他的一个发现,即古希腊人主要是从美学意义上来看待快感的享用的:“关于快感,古典时代的道德思辨不是以行为的法规化为目的的,也不是以对主体的阐释为目的的,而是以态度的因袭化和某种内在的美学为目的的。”(XS,第257页)

福柯指出:“在我看来,古代的道德努力把人们的生活塑造成一种个人的艺术,即使仍需服从某种集体性的准则。……从古代到基督教时代,我们从追求个人伦理的道德发展为对系统法则的服从。”^①他将古希腊人的快感实践概括为三大自我艺术:养生、家政和爱恋。

在这本书的下面三个部分中,福柯分别研究了古代人的三种习惯,即饮食习惯、家庭管理习惯以及求爱习惯。他研究古代哲人的教导和忠告,这些忠告“不是为了给性行为制定清规戒律,而是为了使其因袭时尚。这些因袭在饮食学中,被看成是个人与其肉体之间日常关系的一种艺术;在经济学中,是男人作为一家之主的的行为的一种艺术;而在情欲中,是处于恋爱关系中的男人和情人之间交互行为的一种艺术”(XS,第258页)。值得注意的是,在古希腊人对这三种艺术的话语中,说话主体全部是男性,没有女性。当然,这只是古希腊人的观念,它只能说明古希腊社会是一个绝对的彻头彻尾的男权社会,不能说明福柯的观点——虽

然有女权主义者批评福柯,认为他的著作完全忽略了性别角度和性别问题。

正如德勒兹所说,福柯是一位优秀的档案学者,他的绝活是从已被千百万人翻烂而熟视无睹的档案中发现别人未曾发现的东西,为人们司空见惯的事物赋予不同的意义。关于古代人的各种生活习惯和自我艺术,其他的研究者并不是完全不了解,但从来没有人能够从福柯的角度来看待这些事物,从来没有人能够用同样的档案资料得到福柯所发掘出来的意义。

养生法:性爱同身体与健康的关系

苏格拉底说,一个明智的人“不仅不会让他的身体沉溺于没有理性的兽性的快感”,不仅不会照此行事,他还想更进一步:“甚至不是为了健康,也不认为他变得有力、健康、美观是一件要紧的事,而是为了最终达到适度。”(转引自XS,第266页)在这里,福柯发现,古代人关于养生的观念,重点在于适度。它既不是为了满足快感,也不是为了健康和美丽,只是为了锻炼人的自控力。

福柯指出:“养生法的当务之急绝不在于行动的方式上:它从未涉及性关系的类型,它的‘自然的’姿势或是不合适的做法;也从不关心手淫和性障碍的问题,以及避孕的方法——后两方面后来变得非常重要。性关系是从整体上加以考虑的,因为这种活动的重要性不在它所采用的种种方

式,应该搞清楚的是是否应该进行性活动,它的频繁的程度,以及在怎样的情况下进行。而性活动的问题主要是从环境及量的方面提出来的。”(XS,第 278 页)

毕达格拉斯曾经提出在一年当中有哪些季节不适合于性交的观点。福柯说:“这种季节性的养生法的普遍要求清楚地暴露了一种性活动在本质上是有害的、需要不断加以节制的观念。”(XS,第 282 页)当别人问毕达格拉斯什么时候是最佳性交时间时,他回答说:“当你打算失去你的体力的时候。”他还告诫人们,不到万不得已的地步不要发生性关系。(转引自 XS,第 282 页)

古希腊人认为人的精液是十分宝贵的:“生物排出他们的精液,不只是逸出过剩的液体,而是失去了对于自己的生存十分珍贵的东西。”“人体在性交时会丧失珍贵物质。”(XS,第 295~297 页)这种观念与中国性文化中对精液的看法有异曲同工之妙。

福柯将性观念分为三种类型:一种是古代中国式的“性爱的艺术”,一种是基督教式的对性的管理,还有一种是古希腊人将性发展为一种生存技艺的文化。“希腊人对那些表现同样的性的‘担忧’(冲动、消耗和死亡)的论题所作的思考,目的不在编纂性行为的法典,也不是创造性爱的艺术;而是为了发展一种生存的技艺。……这技艺所寻获的加以精雕细刻的材料,不是性行为的展开,像性爱的艺术那样;也不是性行为的符合习俗的条件,像基督教那样;而是从整体上加以考虑的性行为与个人的关系,即以正确方法控制、限制及安排性活动的能力。”(XS,第 303~305 页)

与《性史》第一卷中关于性科学与性爱艺术的划分不同,福柯在这里又划分了古代和基督教时代的三种不同的性观念类型:中国人的性爱艺术;基督教的性爱管理;古希腊人的生存技艺。福柯所提出的性科学是现代的范畴,而上述三种性观念类型同属于古代范畴,是古代性观念类型的进一步划分。也许我们可以把古希腊的生存技艺和基督教的性爱管理两项视为西方现代性科学的前身,而真正的性爱艺术仅仅属于东方社会。

经济学:性爱同妻子与婚姻的关系

在家庭的经济学方面,福柯描述了古希腊人的一些基本观念:“古代人认为,上帝为女人安排了适应室内工作的特性,为男人准备了适宜于露天劳作的本质。自然赋予女人一种特殊的感情,使她更适合于照料孩子。神为了孩子的缘故把男人和女人联结在一起,法律则是为了家务的缘故使男女成了伴侣。”(XS,第324~325页)在现代人看来,这些观念有些是错误的,甚至是令人难以容忍的。这种观念是女权主义一个世纪以来一直予以坚决批判的观念。它们的确已经相当过时、相当陈旧了。

在男人与妻子的婚姻关系方面,亚里士多德认为,“夫妻间的关系显然是不平等的,因为丈夫的作用是支配妻子(由于一些原因,可能出现相反的情况,但那是“违背自然的”)。但这种不平等必须与其他三种不平等小心地加以区

别。它们是：主人与奴隶间的不平等（妻子是一个自由人）；父子间的不平等（它有利于形成一种君王似的权威）；最后，是在城邦中统治者与被统治者之间的不平等”（XS，第 345 页）。尽管作了这样的区分，关于夫妻间不平等关系的观念还是现代人难以接受的。古希腊社会是一个男权的社会，在那里，不但男女两性在一切方面都是不平等的，而且就连所有的文本和话语都是以男性为论述主体的。这就是福柯所看到的古代家庭经济学，古代男性与妻子和婚姻的关系。

虽然有许多女权主义学者对福柯相当推崇，但是福柯对于性别不平等问题的极少论及。这个问题似乎从来没有进入过他的视野，用福柯自己惯用的表达方式：这不是他的问题。我们不能按照自己的偏爱要求某位学者对此感兴趣，只要他没有“政治上不正确”的观点就可以了。

性爱论：性爱同男童及其自由与男性气质的关系

根据福柯的观察，“希腊人并没有把对同性的爱与对异性的爱视为对立的事物，视为两种互相排斥的选择，两种根本不同的行为类型。从伦理学的角度来看，那种使节欲的、有自制力的人与耽于快感享用的人加以区别的东西，比起那使众多最叫人向往的快感的种类要重要得多”（XS，第 353 页）。换言之，在古希腊人的心目中，节欲与纵欲的区别比同性恋与异性恋的区别重要得多。

与此相应的是,“有男子气的男子与有女人气的男人之间的分界线并非与异性恋和同性恋之间的对立相吻合,也并不局限于主动和被动的同性恋之间的对立。它标明了人们对待快感的态度不同:女人气的传统性表征——懒惰、消极、拒不参加稍微有点剧烈的体育活动、爱香气与矫饰、柔弱——不一定非与在 19 世纪可能被叫做‘同性恋者’的个人联系起来,而是与屈服于诱惑他的快感的人联系起来,他被置于自己和别人的欲望的威力之下”(XS,第 248~249 页)。

现代人对人群性倾向的划分是将他们分为同性恋人群与异性恋人群,将同性恋人群内部的角色划分为主动角色与被动角色。按照这种分类法,一个有女人气的男人必定是同性恋者,进而必定是同性恋伴侣中的扮演被动角色的一方。而在古希腊人看来,一个有男子气的男人只不过更活跃、更积极而已,并不会因此被认为是一个现代意义上的异性恋者;一个有女子气的男人只不过是消极、慵懒、被动,也绝不会因此被认为是一个同性恋者。这两种社会态度、两种时代的区别是如此鲜明,令人不得不对现代社会人们习以为常的观念的“自然”性深表怀疑。

两性化的希腊人

由于对同性恋与异性恋兼收并蓄,古希腊人呈现出一种现代人会称之为“两性化”的特征。因此,福柯说:“希腊

人是两性的吗？假如我们指的是一个希腊人能同时或轮流倾慕一位少男或少女，指的是一个已婚男子能够拥有情人，指的是一位男子在青年时代有‘爱恋男童’的倾向、之后转而偏爱女人这屡见不鲜的事，回答无疑是肯定的。……鉴于他们容许自己在两性间进行自由选择，我们完全可以说，他们过的是‘两性化’的性生活。但对他们来说，自由取舍不是指欲望的结构是双重的、富有矛盾心理的‘两性’结构。照他们的思维方式来看，人们之所以可能对男人或女人产生欲望，只不过是天性植于人心之中的那种对‘美’人的欲望使然，不管其性别如何。”(XS,第 355 页)

在古希腊人心目中，快感有两种不同的形式：爱同性与爱异性。但是，人并不会因此成为不同性质的人：“人们并没有认为不同的人有不同的胃口，也没有认为不同的欲望在同一个人的心灵中会互相抵触；相反，他们却认识到享受快感有两种不同的方式，其中之一更适合于某些个人或某些生存时期。欣赏男童与女人，并不构成在其之间能将个人加以区分的两种类别范畴；偏爱男风的男子并不认为自己与那些追求女人的男子有所‘不同’。”(XS,第 357 页)

福柯对希腊人心目中的“同性恋”最精彩的一段描述是：“他们认为，对于任何值得渴望的对象（不论是男孩还是女孩）的追求都是出于同一种欲望，只是欲望愈是高贵，它所指向的对象就愈是美好和高尚。……希腊人没有想过：一个男子为了爱一个男人，需要一种‘不同的’本性。但是他们却认为，人们在这种关系中所享受到的快感应该被赋予一种不同于爱慕女人时所需要的道德形式。在这种关系

中,各种快感在体验者身上并没有暴露出一种奇异的本性,不过,它们的享用却要求一种特有的风格。”(XJ,第 276 页)

在现代人的观念中,人的生理性别、心理性别和性倾向之间有着一种必然的、绝对的联系。一个“正常”的男人爱的必定是女人,一个“正常”的女人爱的必定是男人,如果一个人爱的是同性别的人,那他(她)的性别认同必定出了问题,他(她)必定是个“反常”的人。而据福柯的考察,古希腊人却并没有这种观点。在他们的心目中,爱情的对象不分男女,只分高尚与低下。一个人爱哪种性别的人并不“暴露”出人的本性(本质),而只是一种不同的风格而已。

对于爱恋对象性别与性活动对象性别的忽略从现代人的观念来看是如此陌生,如此遥远,以至我们在这个问题上已经完全不能像古希腊人那样思维。现代人会暗自纳闷:难道我选择性伴侣真的能够只看对方的肉体是否美丽、精神是否高尚而不管他(她)是男是女吗?这样的生活方式是可能的吗?是道德的吗?是正确的吗?与古希腊人相比,我们现代人对于性对象的性别有了太多的焦虑。这种变化是怎样发生的?这就是福柯所关注的问题。

被动角色与主动角色

在古希腊人的性关系中,主动角色与被动角色这一划分一直被放置在极为重要的地位上。福柯说:“性关系——一向仅被视为一种插入行为,具有主动与被动的两极——

被人看作是跟上级与下级之间、支配者与被支配者之间、指挥者与依从者之间、征服者与被征服者之间的关系属于同一类型。”(Foucault: *The Use of Pleasure, The History of Sexuality*, Volume 2, Random House, 1985, P215)

因此,令人蒙羞的不是爱上男童或者与男童发生性关系,而是在这种性关系中处于被动地位:“令雅典人难以接受的,不是他们可能被爱过男童的或在青年时期被成年男子爱过的某个人统治,而是他们可能置于一个曾经担任他人快感对象的角色的权威之下。……当一个人在快感关系的游戏中扮演从属伴侣的角色时,他不可能在公民活动与政治活动的游戏中真正占据优势。”(XS,第391页)如果套用现代话语,人们可以接受一位同性恋者做领导,但是他必须是一位扮演主动角色的同性恋者,而不可以是一位扮演被动角色的同性恋者。

由古希腊人对性关系中主动与被动角色的看法,可以了解女性在古代社会中政治地位低下的一个原因:由于女性在性关系中总是扮演被动角色,所以她们只能是上下级关系中的下级,是支配者与被支配者关系中的被支配者,是指挥者与依从者关系中的依从者,是征服者与被征服者关系中的被征服者。这种将性关系中的角色与社会角色简单联系在一起的观念是相当陈腐过时的、没有道理的,但我们不能制止古希腊人按照这个思路想问题,那已经是历史了。

尽管古希腊人很忌讳在性关系中处于被动地位,但这一点并没有成为人们严重焦虑的问题:“被动总是遭人厌恶,对有被动嫌疑的成年人来说,情形就特别严重。但是,

不管这些关系为人认可还是趋于令人置疑,眼下至关重要的事是要看到它们不是道德焦虑的对象,也不是理论的兴趣所在。它们没有被人忽略,也不是不存在,只是它们不属于活跃而强烈的成问题的领域。”(XS,第362页)在古希腊人心目中,性关系中的主动被动角色问题是重要的,但又不是特别重要的,它还没有到达引起道德焦虑和理论兴趣的程度。幸亏如此,否则他们将很难找到一位合格的领导人——因为古希腊的美少年大多都应当有过在与成人的性关系中扮演被动角色的经历。

对少年之爱

福柯在考察古代人的伦理道德与实践的关系时,发现了一种矛盾现象:“希腊人接受并盛行男人与男孩的性关系,而他们的哲学家却构想并阐发了禁戒这种关系的道德观;他们非常乐意对已婚男子寻求婚外的性快感表示支持,但他们的道德家却创造了一种丈夫只能与妻子发生性关系的婚姻生活的准则;他们绝不认为性快感本身是一种邪恶,或是一种天然的越轨的污迹,但他们的医生却为性活动与健康之间的关系发愁,并发展了一整套性行为的危害的理论。”(XS,第259页)意识形态、观念与现实脱节,甚至相反。唯其如此,才有警世意义。

希腊人认为在男同性恋关系上需要采取最严厉的节制态度。“虽然他们也讲到在健康问题上要节制,也讲到要维

护婚姻秩序,但是在这些问题上的节制显然远不像前者那么急迫。”(XS,第418页)正因为同性之间的爱情和性关系在古希腊是一种普遍的实践,人们才在各种关于行为规范的论述中反复提及这个问题,要求有所节制。

在成年男子对少年之爱当中,有这样几个值得注意的容易引起错觉的问题:

首先,成年男子之爱慕少年,并不是如现代人所想像的那样,是爱慕他身上的女性之美,而是爱慕他的男性之美:“在性的伦理范畴中,富有独特魅力的少年的身体才是人们经常提及的快感的‘正确对象’。假如认为它的那些特征之所以受到重视是因为享有女性之美,那就大错特错了。它们为人欣赏,缘由在于它们本身,或者在于它们与发展中的男子气概的标志与保证并行不悖。力量、耐性、气魄也构成这种美的一部分。”(XS,第369页)

其次,在福柯描述大量普遍存在于古希腊的成年男子对少年的性爱关系时,他提醒人们注意,不要以为性爱只存在于这种关系之中,与女性无关。“其实,爱洛斯(性爱)能使人们结为一体,不管其性别是什么。”(XS,第371页)古希腊人的性爱指向美,而不是指向某种特定的性别。

第三,福柯还注意到古希腊人所主张的少年不应分享性快感的观点。他引用苏格拉底讲述的因与一个年老男子发生关系,在青年身上可能产生的不愉快感觉。但他又说:“一位青年不像一位女人那样分享交合的快感,他却冷静地观看对方陶醉于性爱之中。”福柯说,在古希腊,“成年男子和少年男子间,没有——不能也不应该——共同分享快

感”。“只有在他对情人拥有羡慕、感激、或钟爱之情,从而想讨得情人欢心的情况下,他才应该服从。……它是一种反应,而不是分享快感。人们认为男童不应体验肉体快感,甚至认为他不应以成年男子的快感为乐……因此,成年男子与少年男子间的关系中的性行为,需要在一种拒绝、回避与逃跑的游戏中进行,以使它尽可能地延长,而且需要在决定它发生的恰当时间与恰当条件的交换过程中进行。”(XS,第 395 页)

此外,古希腊人普遍认为,成年男子对少年的爱恋应当在少年到达青春期时结束,其标志是初生的胡须。柏拉图说:“必须用刮须的剃刀切断爱之纽带。”(转引自 XS,第 368 页)

对于古希腊人爱慕少年这一普遍的实践,福柯所关注的是当时人们的道德论述和道德气氛。他说:“广而言之,在此要把握的重要东西,不是为何希腊人迷恋男童,而是为何他们围绕那种迷恋详尽阐述求爱习俗、道德思考,以及我们将会看到的哲学上的禁欲主义。”(XS,第 385 页)

柏拉图式的爱情

只要精神之爱、回避肉体之爱的“柏拉图式的爱情”知名度相当高,但人们想当然尔,以为柏拉图所指的是男女之爱,却未曾想到过,他谈论的是成年男子与少年之爱。福柯说:“我们确实发现,在柏拉图的言论中有这样一个论题:应

该爱男孩的灵魂,而不是爱他们的肉体。”(XS,第411页)

柏拉图既不是第一个也不是最后一个提出这种观点的人。“在斯巴达,迷恋于少男肉体的人被指责为‘可耻’,人们颂扬和鼓励的是那些只热爱少男的灵魂,只试图与他们建立友谊的‘诚实’的成年人;因此,在斯巴达,‘情人对于孩子的爱仅限于父亲对儿子般的爱,或兄弟般的爱’。”(XS,第406页)

既然如此,精神之爱为什么被称为“柏拉图式的爱情”呢?根据福柯的分析:“使柏拉图的观点与众不同的,不是他把灵与肉一分为二,而是他用以证明肉体的爱逊色于灵魂的爱的方法。……此外,柏拉图没有在堕落的肉体之爱与高尚的灵魂之爱之间划出一条清晰、确定、不可逾越的界线。尽管同追求美相比,肉体的满足地位低下、不足挂齿,尽管肉体的欲望有时会具有很大的危险性,因为它会妨碍或阻止对美的追求,但肉体的欲望并不总是被排斥或被诅咒的。”(XS,第411页)

除了上述两个原因之外,是柏拉图最先将真正的爱情定义为性爱与真理的关系。柏拉图的性爱说“把真理问题作为一个最基本的问题引入爱情关系中”。“柏拉图的答案是:一个人在另一个人身上寻求的不是他失去的一半,而是同他的灵魂相连的真理。”“爱情的发展过程成为真理引导者向少年男子传授智慧的意义的过程。”(XS,第416页)在古希腊的成年男子与少年的关系中,存在着一种师生关系与人生榜样的含义,因此,性爱才与真理和智慧的传授联系在一起了。

灵魂之爱高于肉体之爱,但这两种爱之间并无不可逾越的界线,性爱与真理及智慧传授的关系,正是这些观点造就了“柏拉图式的爱情”,它们才是“柏拉图式的爱情”的真正内涵。

古希腊学者的关怀

在《性史》的第二卷《快感的享用》一书接近尾声时,福柯重提在本卷开篇时所论述过的三大中心论题:饮食、家政和性爱。这也正是他在这一卷中用主要篇幅分别加以论述的三个主题。

对这三大领域,福柯做了概括性的论述:“在日常生活领域里,古希腊学者们特别留意休生养息之道、家政管理之法和追求性爱之术三个方面。……这三个中心论题是所有论题中最主要的。希腊人根据简朴克制和严格要求的生活准则,从这三个中心论题中,发展出生活的艺术、行为的艺术和享乐的艺术。”(XS,第420页)“从希腊思想中发展出了自我行动的三大艺术,自我的三大技艺,即饮食学、家政学和性爱学。”(XS,第422页)

中国古代圣贤说:食色,性也。又说:饮食男女,人之大欲存焉。看来,在古希腊学者的关怀与中国古代圣贤所关注的问题之间有着极大的相似之处。饮食与性,可以说是古代中外的学者们最为关注的领域。学者之所以把自己的关注放在这些领域,唯一的解释是,这些领域和问题是当时

社会中人最为关注的领域和问题。其实,到了现代又何尝不是如此。虽然人们的生活发生了极大的变化,人们所关心的问题也增加了许多倍,但是万变不离其宗,饮食和性仍然处于人类生活的核心地位,并将继续保持其优先地位。

关注点的两次转移

在《性史》第二卷的结尾处,福柯论述了性观念关注点的转移:“在古希腊思想中,同少年男子的关系是最微妙、最敏感的问题,是思考和分析最活跃的中心,也是最需要实施节制的地方。纵观性爱学缓慢的演化过程,我们可以看到,这个重心还移到其他地方,逐步地移到妇女身上。……从17、18世纪开始,问题又一次转移,这次从妇女转到肉体上,它的正常状况与健康的关系上去。”(XS,第424~425页)

福柯认为,性观念的关注点发生过两次转移:第一次是从男童身上转移到妇女身上,这次转移应当发生在古希腊罗马消亡之后的漫长岁月中;第二次是从妇女身上转移到肉体上面,而这次转移发生在17、18世纪。在这个时代的西方世界,医学、精神病学开始发展起来,性渐渐成为一个肉体的本质及其健康的问题,这是一个性的病理化、医学化的时期,或者说是福柯所谓“性科学”形成的时期。人们在涉及性的问题上越来越关注正常与反常、健康与病态这一类的问题。西方世界在这个时期彻底丧失了他们在古希腊

罗马时期曾经拥有过的“性爱艺术”,只剩下了“性的科学”。

从享用快感的美学到净化欲望的解释学

福柯用“快感的享用”作为《性史》第二卷的标题,在这一卷的结尾处,福柯提出,“快感的享用”这个古希腊人性观念的重心已经发生了重大的变化:性活动问题的焦点已不再是快感以及享用快感的美学,而是欲望和净化欲望的解释学。至于这一变化发生的时间表,福柯认为早在基督教发展之前,在公元一二世纪的道德家、哲学家和医生的思想中,已经有了这些转变的迹象。(XS,第425页)

从快感享用的美学转变为欲望净化的解释学,人类性活动在西方社会中经历了一个从性爱艺术到性科学的转变。在关注于享用快感的古代人那里,性是一种生命之力,它不问方式,不管性别,简单明快地直接指向美;它的忧虑只在量的过大与过小,只在节制的功力。而到了现代,人们关注的是欲望的净化,性被放进各种行为规范的框框之中,关于性的忧虑大幅度增加:它忧虑自己欲望形式的正确与否;自己欲望对象的正确与否;自己是一个健康的人还是病态的人;自己是一个正常的人还是反常的人;自己的欲望背后隐藏着什么样的本质。性观念关注点的这种转移使人类在性行为上的自由度缩小,人们再也不能像古代人那样愉快地享用快感,再也不能像古代人那样轻松地看待性的问题。

①转引自米勒,第612页。

第六章

自我的呵护

福柯将《性史》的第三卷定名为《自我的呵护》,这个标题出自苏格拉底的一句名言。在这一卷中,福柯以公元最初两个世纪古希腊罗马的文本为研究对象,探讨古代人关心自我的技术。福柯在一篇文章中提到哈贝马斯分析过的人类事业的三大领域,即“生产技术”、“符号技术”和“统治技术”,在这三大领域之外,他想再对第四大领域即“自我技术”加以分析。^①

性梦分析

在这一卷的起首处,福柯从分析公元2世纪一位名叫阿尔泰米多尔的人写的一本题为《梦幻的秘诀》的书开始,进入关于“自我的呵护”这一主题。为什么要选这样一本书来分析呢?对此,福柯的解释是:“在一篇类似的文献中,问题不是去找出规范性行为的严格道德或者新的要求,而是揭示当时理解性行为的流行方式和广为接受的态度。”(XJ, 第344页)福柯在此阐述了他的研究兴趣之所在:他对那些关于性行为的道德的论述不感兴趣,他关注的是古代人的

性行为方式与性态度。

在阿尔泰米多尔分析性梦时所涉及的所有性行为中,最受关注的是“插入”这一行为:“他关注的不是抚爱、各种复杂的技巧和幻影,而是围绕着插入这一主要方式的各种非常简单的变化。看来,插入活动构成了性实践的本质,总之,它是唯一值得牢记和对释梦有意义的东西。比起肉体及其各种不同器官,比起快感及其各种性质和强度,插入活动及其一些体位的变化,尤其是它的主动与被动的两极,更是性活动的定性者。”(XJ,第 362 页)

在这位古希腊人看来,插入活动之所以重要,是因为它把人分了等级:“插入活动把两个伴侣置入了一种控制与屈从的关系之中,其中一方是胜利者,另一方是失败者;一方大权在握,另一方只好服从。……被阿尔泰米多尔用来阐述他对梦的分析的,不是各种可能的不同姿势或者同时产生的不同感受,也不是睡梦可能呈现的一切可能的景象,而是这些有关作为支配—服从的‘战略’游戏和消耗—获利的‘经济’游戏的插入活动的要素。”(XJ,第 362 页)由此看来,在古希腊人的性活动中,肉欲的满足和身体的快感并不是最重要的,其中所表现出来的权力关系才是更重要的事情。

同时,福柯再次注意到,在古希腊人的性观念中,现代的性科学所关注的正确与错误、符合自然与违反自然的观念是完全没有的:“在阿尔泰米多尔的文本中,没有任何有关一种划分被许可的性活动和被禁止的性活动的永恒的和完整的规范叙述,也没有明确在符合自然的活动与‘违反自然’的活动之间划出界线。”(XJ,第 366 页)在这样一个重要

的文本中完全没有提及任何性行为的完整规范,可见当时的性行为是相当自由、百无禁忌的。这样的性观念是现代
人难以想像的——我们早已习惯了约束性行为的种类繁多的
行为规范。

自我的教化

福柯认为,在纪元之初的两个世纪,在这个一向被人们
指责为非道德和荒诞的时期,“性节制的主题不仅存在,而
且严格和日益增强”(XJ,第 368 页)。道德的努力在奥古斯
都统治时变得特别明显。“在这种情况下,包括保护婚姻、
优待家庭、限制纳妾和严惩通奸在内的法律措施的确伴随
着一种观念运动,它反对当时宽松的气氛,提倡复归古代严
格道德的必要性。……毫无疑问,在这些措施和观念中发
展出最终导向一种利用制度和法律更加严格地限制性自由
(无论是世俗的还是宗教的)的体制的数百年演变过程的开
端。”(XJ,第 369 页)在福柯看来,对于性自由的限制早在纪
元初年就开始了。

尽管如此,在古希腊社会,对性自由的限制并没有采用
公权干预私权的方式,而是采用了自我教化的方式:“值得
注意的是,除了极少数例外,道德家们所表达的这种严格化
意志没有采取过要求公共权力干预的方式。我们也没有发
现过,哲学家们计划对性行为实行普遍的法律约束。他们
鼓励那些想过一种‘与众不同’的生活的人采取更多的节

制。他们并不寻求什么可以统一约束这些个人的措施或惩罚。……相反,在公元头几个世纪的文献中出现的——比对性行为的新约束更多——是一再讨论如何恰当地关注自我。”(XJ,第 369 页)

尽管在纪元之初对性的约束增强了,但是这种约束还远未达到现代社会普遍存在的公权干预程度,在那时,没有人想到要用法律、法规、政令和制度来限制和约束人们的性自由,只是要求人们更加自我检点,提高自我控制的能力。

个人主义的增长

个人主义的增长是古希腊罗马社会中出现的一个新现象:“在希腊化和罗马世界里一种‘个人主义’的增长,它愈来愈看重‘私人’生活的各个方面、个人行为的价值和人对自己的兴趣。”这种情况与古代社会不同,“古代的各个社会仍然是人群混杂的社会,其中生存是‘公开的’,而且,每个人都处在地方关系、家庭关系、经济互相依赖、主客关系和友谊关系的强大系统之内”(XJ,第 370 页)。

在谈到古希腊的个人主义时,福柯提出要区分三种东西:“一是个人主义的态度,其特征是个人的独特性被赋予了绝对的价值,个人被赋予相对于所属的群体或机构一定的独立性;二是私人生活得到了推崇,也就是说大家认识到了家庭关系、家庭活动的方式和世袭的利益范围的重要性;最后是自我关系的强度,也即呼唤人们以自我作为认识的

对象和行为的范围,从而自我改变、自我改正、自我净化、拯救自己的灵魂的各种方式的强度。”(XJ,第371页)个人主义的态度,私人生活,人与自我关系的强度,这是福柯对古希腊的个人主义的概括和区分。

个人主义的有与无、对个人主义的褒与贬也许是中国文化与西方文化差异最大之处。在中国,几千年来,从事实层面讲,个人总是处于各种关系之中,特别是处于家庭关系之中,缺乏独立的个人生存;从观念层面讲,个人主义总是遭到否定、贬低和诋毁,各种群集的价值则得到肯定、褒赏和提倡。在现代化过程中,中国社会中个人生存的空间增大,人们对个人主义的恶评也在缓慢改变。然而,个人主义在我们的社会中仍然属于基本被否定的价值。

关注自我

对自我的呵护是古希腊人的经典问题,这有点像古代中国人所关注的修身养性。而现代人对此却越来越陌生。福柯说:“应该关心自我、关注自我的观念实际上是希腊文化中一个非常古老的论题。……斯巴达公民们把照料田地的事交给奴隶的原因就在于他们想‘关注自我’……在《申辩篇》中,苏格拉底在他的法官面前成了关注自我的老师:神委托他提醒人们必须关注自我的灵魂,而不是他们的财富和幸福。”(XJ,第372页)

福柯引用了伊壁鸠鲁主义者的观点:“关注自己的身体

和灵魂的人要想通过身体与灵魂建立他的幸福,那么只有当他的灵魂宁静和他的身体毫无痛苦时,他才会达到完美的境界,欲望也得到满足。”伊壁鸠鲁有一句名言:“关心自己的灵魂,从不会太早,也不会太晚。”他教导人们要学会度过一生,把人生变成一种永恒的修行。(XJ,第 374 ~ 377 页)所谓灵魂的宁静应当包括无欲无求。中国有古谚说:人到无求品自高。只有不再为世俗的功名利禄所诱惑,才能得到内心的平静,也才能够达到完美的境界。

福柯还引用了芝诺的话,他说过:“想自我拯救的人应该在一生中不断地关注自我。”“人的存在被界定为负有关关注自我的使命的存在。这是它与其他生物的根本区别。”(XJ,第 374 ~ 375 页)其他的生物都不会有自我的观念,人是唯一有自我观念和懂得关注自我的物种。

总之,关注自我和修养身心是古希腊人生活的一个重心。“这种对环境、地点和时间的关注要求一直关注自我、关注人的状态和举止。”(XJ,第 423 页)

灵魂的宁静和身体的舒适是古希腊人修养自我的最高境界,我们现代人又何尝不是如此?但是正如前引叔本华的观点:人生像钟摆一样在肉体的劳苦和精神的空虚之间摆动。大多数人的一生总是在痛苦地劳作,追求身体的舒适;而一旦身体的舒适实现了,精神的空虚却接踵而至。因此,个人修养的化境在于既获得身体的舒适,又获得灵魂的宁静。这种境界大多数人是终身都达不到的。

自我修持

所谓自我教化就是一种自我修持,它是一种关注于自我的实践:“这一自我教化的主要问题之一就是确定在一天或一生中哪部分适合被用在自我的身上。人们诉诸各种不同的公式。人们可以在晚上或早上留一些时间进行沉思、检查需要完成的事情、牢记某些有益的原则、检查一天所发生的一切。”(XJ,第 379 页)

这种自我教化有时是从日常生活中的撤出和退却,回到一个完全和仅仅属于个人的空间,与人的自我单独相处:“人们可以不时地中断自己的日常活动,做一次穆索尼乌斯(还有许多其他人)所热切推荐的退却:它们让人可以与自我单独相处,接受它的过去,目睹过去的整个生活,通过阅读熟悉启发人的戒律和例证,从公开的生活中重寻各种理性行为的主要原则。而且,还可能在他的生平中或结束时,摆脱他的各种不同活动,安享晚年。那时,他完全专注于把握自我,欲望也就减弱了,如同塞涅卡通过哲学工作、斯庇里纳在宁静的舒适生存中把握自我一样。”(XJ,第 379 页)

从日常活动中退出,回到自我当中,专注于自我的修养,削减欲望,在宁静中作哲学的思考,这就是古希腊人向往的生活。而焦躁而忙碌的现代人已经很少能够得到这样的生活,甚至已经不再奢望这样的生活。

养生学

关注自我的涵义除了灵魂的修养,还有身体的呵护,即养生学:“它包括爱惜身体、健康养生法、非过度的身体锻炼,尽可能有节制地满足需要。它包括沉思、阅读和对各种书籍或精彩会谈的注解,还有对业已知道但需要更好消化的各种真理的回忆。”(XJ,第 379 ~ 380 页)

在养生学的意义上,关注自我与医学思想和实践联系在一起。福柯分析了古希腊的医生们的观点,他们认为,对于一个医生来说,“他的能力不仅是要治愈各种严重的神志不清(爱的疯狂传统上属于医学的领域),而且要关心各种激情(“没有理性规范的能量”)和错误(“源于一种错误的观点”);而且,这两者‘总体上被称为错误’”(XJ,第 384 页)。看到“爱”被古希腊医生视为神志不清,激情被视为错误,现代人是很难接受的。但是,古希腊人的养生学确实是这样来看待它们的。

“在各种灵魂疾病中,严重之处在于,它们不为人知,或者,人们甚至可能把它们当作美德(愤怒是勇敢的美德,爱的激情是友谊的美德,嫉妒是竞争的美德,胆怯是谨慎的美德)。”(XJ,第 386 页)这种以激情为疾病的观念,与中国的中庸思想非常接近,“存天理、灭人欲”也是这个意思。

在古希腊,身体被放在重要位置,因此医学也很受重视。古典医学不仅要像现代医学那样以为人治病为目的,

它还“必须是一种知识和规则的全书,规定一种生活方式,一种与自我、自己的身体、饮食、睡眠、不同的活动和环境发生审慎关系的方式。医学必须是养生法,提供一种自愿的和合理的行为结构”(XJ,第421页)。

按照福柯的考证,古希腊人还有一种观点,即“身体与灵魂的病痛可以相互交流,可以交换它们的疾病,其中灵魂的坏习惯可以引起肉体的痛苦,而身体的放荡也会表现和维护灵魂的缺陷”(XJ,第385页)。在中医的治疗思想中,身体与灵魂、肉体与精神常常被放在一起加以考虑,而西医却基本上是一种“头疼医头、脚疼医脚”的技艺。在这一点上可以说,中国文化与希腊文化的距离比起西方现代文化与希腊文化的距离还要近些。

节制训练

为了达到关注自我、修养身心的目的,手段之一就是节制训练:“根据伊壁鸠鲁的传统,这种训练就是要指出人怎样在满足各种最基本的需要时能够找到一种更完全、更纯洁和更稳定的快感,而不是各种执著于一切多余之物的享乐。”节制的做法之一是反省。古希腊的哲人要求在修身养性的人们在就寝之前应当讯问自己的灵魂:“你已经改正了什么缺点?你已经战胜了什么邪恶?你靠什么才成为最优秀的呢?”“因为灵魂已经接受了好与坏的点评,人就可以睡上一个安详的、酣畅的和无拘无束的觉。”(XJ,第389页)

苏格拉底在《申辩篇》中有一句格言：“一种不经检查的生活是不值得过的。”（转引自 XJ，第 391 页）罗素曾引用过这句名言。自我检查、自我讯问，这就是节制训练的内容。检查、反省，为的是体验一种更完全、更纯洁和更稳定的生活。人生的大错是在身体的舒适和灵魂的宁静之外奢求“多余之物”。但是有很多人不懂这个道理，过度的食欲、过度的性欲、对金钱和权力的贪婪，都会使人丧失身体的舒适和灵魂的宁静，都属于一种不完美、不纯洁、不稳定、不健康的生活。这就是古希腊人的观念。也是对我们现代人颇具启发性的人生哲理。

拥有自我

福柯用不小的篇幅阐述了古希腊人心目中的“拥有自我”：“在这种拥有中所形成的自我的经验并非单纯是对一种克制力量的经验，或者是对控制准备反叛力量的经验，而是对一种自我愉悦的经验。最终接近自己的人对于自我来说是一个快感的对象。”所谓“自我愉悦”是指“一种没有任何身心困扰形式的状态。界定它的事实在于，它不会被任何不依赖于我们又逸出我们的权力之外的东西激发出来。它是从我们之中和在我们之中产生出来的”。“这种快感可能完全不同于‘享乐’一词表示的意思。后者表示一种源出于我们之外和出现在我们无法确定的对象之中的快感。……只有接近自我才易于用一种人在自我之中获得的宁静

而永恒的快感形式来代替这种冲动的、不定的和暂存的快感。”一位古希腊哲人在一封信中写道：“学会高兴吧。我希望你永远不缺乏喜悦。我希望你的家里有很多的喜悦。你的心中也会有很多喜悦……请你把你的目光转向真正的善，为你的财富感到幸福吧！但是这一财富是什么呢？它就是你自己，它是你的最好部分。”（XJ，第394~395页）

所谓拥有自我，就是不再受到外界的一切诱惑。在所有的身外之物当中，人是找不到自我的愉悦的。要想找到这种愉悦，只有反诸自身，到自己的心中去寻找。古希腊人将快感分为两类：一类是宁静而永恒的快感，另一种是冲动而暂时的快感。一切外在的快感，所谓享乐，都是暂时的；只有内在的快感，内心的喜悦，才是永恒的。

根据福柯的说法，古希腊人所谓“关注自我”，“不是说为了完全地和唯一地关注自我，必须停止其他工作方式；而是在应有的活动中，必须谨记人的主要目的是在自我中，在自我与自我的关系中探寻”（XJ，第392页）。人为了生存不得不做许多事情，但主要的目的仍是自我。古希腊人的观念时至今日并不过时。人们常常在人生的挣扎和追求中舍本求末，去追求许多身外之物，而忘记了人的主要目的是在自我之中。当人终于停止了那种本末倒置的追求时，时间已经流逝，人生已近尾声，悔之晚矣。由此看来，拥有自我并非易事。自我修养的化境是许多人终生难以企及的。

伽利安的观点

福柯讨论了伽利安的观点,他认为,在造物的创造过程中,有一种内在的限制,即“创造所追求的不朽与所使用物质的可腐败性之间的一种不可避免的不一致”。于是,造物使用了一种“诡计”使人类变得不朽。这一诡计有三种要素:“首先是被赋予所有动物的和用来生育的各种器官。其次是不同寻常的和激烈的快感能力。最后是灵魂中利用这些器官的欲望——惊人的和无法言说的欲望。”他提出的问题是:“为什么一种非常强烈的愉悦会依附在生殖器官的享用上呢?”(XJ,第425~427页)按照他的观点,造物用快感来吸引人类做出种族繁衍的事情来。

除此之外,他还认为男女两性的性生理、性行为具有同构性。他说:“从外面反复考虑女人的各种器官,转而从内部思考男人的各种器官,你将会发现两者之间完全相似。”(XJ,第426页)这一观点可以说是现代盛行于西方的性别模糊论的先驱。

古希腊人认为,“男性的优越性就在于他是产生精液的动物。……性交是自然的事情;不能认为它是邪恶的……性关系是一种自然行为,因而它本身不可能是有害的”(XJ,第431页)。性行为是自然的还是有害的,这是基督教兴起之后才提出来的问题,而在古希腊,就像古代东方文明一样,性一直都被当作一种自然而无害的行为。

性行为的危险性

虽然古希腊人认为性一般是自然而无害的,但他们坚持认为,性活动一旦过量就会造成危险。在古希腊人心目中,下列两个因素显示出性行为危险性的一般特征:“不自觉的紧张冲动和让人虚脱的不断消耗。”(XJ,第431页)他们认为,过量的性行为会导致疾病。“这是一种可耻的疾病:因为它经常是由数量过多的性行为引起的,但是也是由它所产生的非男性化造成的。这是一种最终致人于死地的疾病。”(XJ,第434页)由于科学知识的缺乏,古希腊人对性的看法是很天真古朴和幼稚的。其实,很少有人真的会由于性活动过量而死,但紧张冲动和体力的消耗使古希腊人把性当作危险行为,认为它不但会导致疾病,而且它所导致的还是一种可耻的疾病。

然而,他们心目中的可耻并不是以性为耻,而是以缺乏自制力为耻。古希腊哲人因此认为,“要利用性快感,就必须置身于一种中等状态,达到一切可能的机体变化的临界点:‘不要太满,也不要太少’,避免‘劳累、消化不良和所有可能危及健康的东西’”(XJ,第435页)。

古希腊人认为,男人一定要节制性欲,女人要不要节制性欲呢?没有确定的意见,但围绕这个问题是有争议的:“批评贞操的人强调体液不流动会引起疾病,而且节制也压抑不了欲望。而赞同贞操的人则强调,女人因此避免了分

娩的危险,因为她们不知什么是快感而忽视了欲望,并且在体内保存了精液带有的力量。”(XJ,第439页)古希腊的性文化同古代中国的性观念有相似之处的是:二者都认为男性的性能力是有限的,而女性的性能力是无限的。尽管如此,在女性的贞操问题上,人们还是争论不休,各执一词。

快感养生法

中国古代性文化认为,性有阴阳调和、益寿延年的效用;而古希腊人也持有类似的养生学看法:“古希腊人认为,性活动应该遵循一种极其小心的养生法。但是,这种养生法是与一种旨在界定‘自然的’、合法的和可以接受的实践形式的规范系统非常不同的。值得注意的是,在这些养生法中,几乎没有谈到人可能进行的性活动的形式和自然反对的性形式。”(XJ,第440页)在快感的养生法中,重要的是量的掌握和控制,性本身是浑然一体的,分不出好坏的。他们从来不曾将性划分为正确的和错误的两大类。

根据福柯的考证,“性活动的养生法包括四种变量:有利于生育的时机变量,主体的年龄变量,时刻变量(季节或一天里的时辰),个人体质的变量”(XJ,第441页)。

第一种变量是生育的时机。“存在着一种对性快感的管理,其根据和存在的理由就在于为养育后代做好准备。这并不意味着只为了生孩子才有义务进行性交活动。若是各种可能的受精条件被精心确定,这不是为了用它们来确

定合法性行为的限度,而是一种有益的意见,让人关心他的后代。”(XJ,第444页)

第二种变量是年龄。“关于什么时候开始性交最合适,希腊人一般认为男孩子在14岁进入青春期,但不应在18岁以前性交;而对于女孩子来说,一旦有了正常的月经来潮,就可以进行性交和分娩。”(XJ,第445页)

第三种变量是时刻。“性交的适当时刻从季节来说,人们认为夏天是要尽可能节欲的。从一天的时间看,在适当地用膳之后和入睡之前,或者是午休之前,这时是性交的最有利时刻。”(XJ,第446~447页)

第四种变量是个人的体质。它的原则当然是量力而行。要根据身体的强壮好坏来决定性活动的频率。不可过多,也不可过少,过多过少都会对身体产生不利影响。

性的养生法是一种思维方法,是一种文化。这种性文化的最大特点是将性作为一个整体来看,作为一个整体来调节。

灵魂的纠错

性的养生法所倡导的是灵魂的自我纠错:“这一养生法不是倡导一种灵魂对身体的斗争,甚至也不是提供一些让灵魂可以用来抵抗身体的手段,而是灵魂的自我纠错,以便能够依据身体的法则来引导身体。……灵魂的纠错包括三个要素:欲望、意象和快感。”(XJ,第449页)

首先,灵魂的纠错涉及人的欲望,它指的是:“没有感受到欲望要求,就不要性交。”“最好是当人同时受到来自灵魂的欲望和身体的需要的压迫时,他才沉醉于性交之中。”“医学养生法提出了一种欲望的动物化。它应该被理解成一种灵魂的欲望尽可能严格地从属于肉体的需要,一种以排泄物理学为基础的欲望伦理学,以及一种达到灵魂摆脱了一切徒劳的意象并只关注机体排泄的严格结构的趋向。”(XJ,第499~451页)把性活动的度掌握到像排泄一样,这真是一种绝妙的表达。在排泄过程中,人既不会发生过多的问题(过多会难以忍耐),也不会发生过少的问题(过少时没有人会去排泄)。

其次,灵魂的纠错涉及意象:“完全摒弃一切可能激发性欲的意象、思想和记忆。”(XJ,第452页)如果对此种意象不加克制,必然会导致过量的性活动。

最后,灵魂的纠错关注于快感问题:“对于一种理性养生法来说,其任务就是不再以快感作为追求的目的,而是追求不依赖于快感诱惑(好像它不存在似的)的性活动。”(XJ,第454页)这最后一点比较费解。性活动不以快感为目的,当以什么为目的呢?可能的解释有两种:一种是以快感以外的东西为目的,如生殖繁衍;另一种是提倡一种比较克制的做法,由于快感的诱惑会导致过量的性活动,所以应当克制,不应受到快感太多的诱惑。

婚姻关系

古希腊人认为,“假若有什么东西是符合自然的,那么这就是婚姻”(XJ,第462页)。“婚姻成了更加普遍的实践、更加公开的体制、更加私人化的生存方式,使得夫妻关系更加牢固,因此也就更加有效地从其他社会关系的领域里孤立出一对对夫妻来。”(XJ,第402页)

古希腊人认为,婚姻有双重职能:养育生命和建立生活共同体。大自然在让男女相互接近时,为他们植入了一种“强烈的欲望”,一种既想“交合”又想“联姻”的欲望。“在这两个术语中,第一个指的是性关系,第二个则指的是生活共同体。”二者“一个是肉体的和性的倾向,另一个是理性的和社会的倾向。婚姻根据在于一种直接导向它这个根本目的的原始的和唯一的倾向,并且通过它而导向它的两个内在结果:产生共同的后代和生活共同体”(XJ,第463页)。在古希腊人心目中,婚姻关系产出的最主要的两个结果是:新的生命和家庭这个生活共同体。

古希腊哲人将夫妻关系称为“融合”,其他友爱形式称为“混合”。前者像酒与水相互融合成一种新的液体,后者像谷粒混合在一起。(XJ,第472页)他们还区分了三种婚姻形式:“有一些婚姻只是为了床第之欢而订立契约的,它们属于混合的范畴,其中各种成分相互重叠,又彼此独立。还有一些婚姻是出于利益的考虑,它们像是一些其中各成

分结成一个新的和稳定的统一体而随时又可能相互分离的结合,这就是同一结构中两个构件所构成的统一体。至于完全的融合——‘融合’确保了一种新的统一体的形成,没有什么东西可以拆散它,唯有具有爱情的婚姻(夫妻双方通过爱情结合起来)才能实现它。”(XJ,第 473 页)

在婚姻关系的问题上,古希腊的哲学家中还有过关于哲学家该不该结婚的论争:有一种意见认为,“想成为哲学家的人就应该结婚。他必须这样做,因为哲学的首要作用就是让人可以过一种符合自然的生活,完成自然赋予的一切义务”。另一种意见认为,哲学家不应该结婚,因为婚后他会受制于一些“私人义务”,它们充斥于哲人的心中,阻止他关注自我。在反对哲学家结婚的意见中,还有一种与上述原因相反的理由,不是为了使他有精力关注自我,而是为了使他有精力关注他人。因为哲学家的使命就是关心人类,督促他们,做他们的导师。“他就像医生一样,应该‘出外巡诊’,‘替大家搭脉’。一旦为各种家务所累,他就没有闲暇时间完成一种为了全人类的使命。”(XJ,第 468 ~ 469 页)

婚内性关系

社会学一般认为,性的目的共有三种:一是为了生育,二是为了保持某种人际关系,三是为了快乐。

根据福柯的研究,在古希腊人那里,性的前两种目的受

到肯定,性的第三种目的受到否定。性的前两种目的正好与婚姻的两个目的相符:“在婚姻内在的节制得到了公认的婚姻的自然和理性的两大目的的证实。第一个目的当然是生育……性关系只有以生育为目的,才能合法地进行。至于那些只以快感为目的的性关系,‘即使发生在婚姻范围内,它们也是不义的和违法的’。……婚姻的第二个重大的目的——安排一种共同分享的生活——构成了要求节制配偶关系的另一个原则。”(XJ,第486~487页)“古希腊有一个普遍的论题:要是过于热心地与妻子发生性关系,那么这就是把妻子当作奸妇来对待了。”(XJ,第485页)

虽然从表面上看,古希腊人的性观念和基督教的性观念在否定性的第三个目的上有相似之处,但是,二者的逻辑还是有着明显的差别:“在柏拉图那里,把一切性快感都纳入婚姻结构之中的要求,其正当性的根据在于向城邦提供它得以延续和保存自己力量的儿童的必要性。基督教的情况则相反,性关系必须与婚姻联结在一起的根据在于,前者本身就带有原罪、堕落和恶的标志,只有后者可以赋予它以合法性,人们必须根据这种合法性来追问它是否完全判定性关系无罪。”(XJ,第491页)

婚外性关系

古希腊人认为,“婚姻状态和性活动应该相互一致”(XJ,第475页)。他们谴责婚外的性关系,“认为放荡生活

是一种无法对自己实施必要控制的生活,它放任自己无限制地追求各种罕见的快感和‘可耻的性关系’”(XJ,第477页)。

对婚外性关系的这种观念表面上看与基督教性观念一致,但还是有差异的:基督教的性观念认为,“性快感本身是一种污垢,唯有合法的婚姻形式以及最终的生育才是可以接受的”。而古希腊人认为,性行为本身并不是肮脏的,“放荡”才是肮脏的。“要想成为人性的、理性的和社会的存在,把性行为纳入婚姻关系中并且养育合法的后代,才是合乎它的本性的。性行为、夫妻关系、生殖、家庭、城邦以及人类共同体,所有这些构成了一个各种要素相互联结的系列,其中人的存在是理性的。因此,享用快感是为了让快感脱离夫妻关系和赋予快感以其他目的,这实际上就损害到了人的根本。……婚姻是人进行性交和享用快感的唯一合法的范围。”(XJ,第479页)

在考察自我与他人的关系时,福柯阐述了公共权力逐渐控制婚姻的过程:“一直到很晚,婚姻都主要是‘一种私下的典礼,一种节日’。一整套的立法措施表明了公共权力当局是一点一点地控制了婚姻体制的。著名的‘通奸法’就是这一现象的表现之一。它之所以非常令人感兴趣,是因为在惩罚与另一个男人通奸的已婚妇女和与一个已婚妇女通奸的男人(与一个未婚的女人通奸的已婚男人不在此列)时,这一法律没有对事实的认定提出任何新的东西。它完全继承了伦理评价的传统图式,它把原来属于家庭权威的制裁权转给了公共权力当局。”(XJ,第399页)

古希腊流行的一种看法是：通奸只是对丈夫权利的损害。这一点从不惩罚与未婚女人通奸的已婚男人的做法上就可以看清楚。这说明古希腊是一个男权的社会。但是的确有一些道德家主张夫妻相互忠诚，“夫妻关系是一个在快感享用方面保持责任完全平衡的系统”（XJ，第 481 ~ 482 页）。对婚外性关系的上述两种看法，前者是公众的看法，后者是少数道德家的看法；前者是现实，后者是理想。

在中国历史中家族制盛行的年代，处罚通奸的权力属于家族，不属于公共权力。在我国南方一些地方存在过的将通奸者“沉塘”的处罚属于私刑范畴，而不属于国家司法的行为。而一旦由国家设立了通奸法，由国家来处罚通奸者，公共权力就侵入了私人生活的领地。在我国进入 21 世纪之际，有许多人还在主张由国家权力来处罚通奸者，由此可见，公共权力对私人生活的干涉已经到了大多数人司空见惯、不以为怪的程度。

男童之爱

在古希腊和古罗马，成年男子对男童的爱是非常著名的，对男童之爱的思索、讨论是大量的，后人对男童之爱的研究也非常之多。福柯在其著作中对于男童之爱也作过论述。他认为，从希腊到罗马，对于男童之爱的思索已经式微。“但是，这并不意味着男童之爱的实践已经消失，或者它成了一种不名誉的对象。所有的文献都表明了它仍然流

行着,总是被视为一种自然的事情。”(XJ,第 494 页)关于什么样的爱是自然的、什么样的爱是不自然的,现代人的观念与古希腊人的观念相当不同。男童之爱在古希腊被视为“自然的事情”,而在现代却被视为不自然的事情,二者之间区别之巨大、变化之明显令人对社会与文化建构人类观念的力量产生深刻印象。

在古希腊人那里,有着两种性爱的区分和对立,那就是男性之间的同性性爱与男女之间的异性性爱的对立。前者被古希腊人认为是高尚的,而后者被他们当作是低下的。“在柏拉图学派的文本中,男性的和高贵的性爱是易于得手的、多样的和肉体的‘滥交’性爱(这显然是指人可能与男童、少女发生婚外关系的性爱)相对立的。”(XJ,第 499 页)如此划分性爱的高尚与低下也是现代人久违了的观念。现代人早已被塑造为厌恶同性之爱的动物,对古希腊人视男童之爱为高尚爱情的想法已经相当陌生了。

然而,男童之爱之所以被认为是高尚的,同它偏重精神、忽视肉体的道德要求有关。“古希腊的性爱二元论:一方面人们把庸俗爱情(其中,性活动是举足轻重的)与高贵的、纯洁的、有教养的、神圣的爱情(其中,这些性活动如果不是被取消,那么至少被掩盖了)对立起来;另一方面,人们又突出男童之爱的特殊性,它的期望、形式、目标和结果被认为是不同于其他爱情的(如果我们完全符合它的真正本性)。……人们认为对男童的‘真正的’爱情只能是一种纯洁的爱情,摆脱了对快感的庸俗追求(它激发了对女人的欲望或对男童的邪念)。”(XJ,第 502 页)在这里,纯洁的精神

之爱凌驾于庸俗的肉体之爱,精神之美压倒了肉欲之丑。

希腊人的性爱论中与现代人区别最大的一点就是对男童之爱与女人之爱这二者的区分,这种思维方式是现代人所不熟悉的。“这种性爱论认为,男童之爱既不同于女人的爱慕,也优越于它,这有两个原因:一是涉及它们各自相对于自然的位置,另一个是有关快感在两者之中所扮演的角色。”(XJ,第503页)

在古希腊的哲人中,对男童之爱与女人之爱有两种不同的观点:第一种赞赏男童之爱,反对女人之爱;第二种赞赏女人之爱,排斥男童之爱。

先看第一种观点。反对女人之爱的人们认为,首先,女人之爱只是一种出于自然的爱情,就像食欲,导致生育,动物都有;而对男童之爱“蔑视这些必然性,追求更高的目标”。其次,“对女人的吸引无法摆脱快感,而对男童的爱情则相反,它只有摆脱了快感才能真正符合自己的本质”。“与女人的关系是自然出于保护人类的目的而安排的,但是,这种安排使得快感与这种行为联系在一起了。”(XJ,第504页)

持有这种观点的人认为,对女人之爱无法成为真正的爱情,因为它仅仅来自人的欲望:“我们以两种方式被引向了这一由女人构成的自然对象:一是通过食欲,这一自然的运动是以人类的繁衍为理性目的的,并且以快感为手段;二是通过欲望,这是一个冲动的和有内在规范的运动,它是‘以快感和愉悦为目的的’。由此可见,这两种方式都无法成为真正的爱情:因为第一个对于所有的动物都是自然的

和共同的；第二个则超越了理性的限定，让灵魂屈从于肉体的快感。……欲望的本性是‘通过性’把男女结合起来的，就像公狗对母狗一样，所以它是排斥爱情的。”(XJ, 第 504 页)在古希腊人心目中，高尚的爱情是超脱于两类欲望之上的：一类是为了生存和保种，其中包括食欲和性欲；另一类是为了肉体的快感和愉悦。这两类欲望与高尚的爱情相比都是低下的。

那么，到哪里去寻找高尚的爱情和真正的爱情呢？只有男童之爱。如福柯所说：“因此，只存在唯一一种真正的爱情，这就是男童之爱。因为可耻的快感与它无缘，而且它还必然隐含一种与德性相伴的友爱。”(XJ, 第 505 页)

上述关于男童之爱的观点是在古希腊占主导地位的观点，当然，也有与主导观点不同的观点，即第二种观点：赞赏女人之爱，排斥男童之爱。首先，这种观点认为，爱女人并不违反美德：“有人说完美是德性之花。然而，认为女人产生不出这种花朵，表现不出追求德性的倾向，这是荒谬的。……两性都共同表现出了一些相同的特性。”(XJ, 第 507 页)

其次，这种性爱论把以上的二元论改变为“唯一”性爱论，但这一性爱论“最终因为男童之爱缺乏满意的结果而排除了它”。他认为，男女之爱在快感上是互惠的，而男童之爱却不是。“这些与男童们的关系不能在爱情的活力来自互惠的快感的这一宏大统一体中再有什么地位了。”(XJ, 第 513 ~ 514 页)在这里，支持女性之爱的理由是它的“相互性”。“传统认为，被动的男童或多或少是被强奸的，他无法

体验到快感。……在与女人的性关系中,存在着‘一种愉悦的平等交换’,两个伴侣在相互付出同样多的快感之后才分开。……在男女性交中,一个人注意的是另一个人的愉悦,两个伴侣之间是保持一种尽可能严格的平等。”(XJ,第 522 ~ 523 页)对于惟有与女人发生的快感才可能产生相互奉献这一观点,支持男童之爱的人们“则以惟有男童之爱才享有‘合乎道德的共同体’的特权来回击”(XJ,第 524 页)。

第三,赞同女性之爱的人强调女性之爱是“自然安排好了的生物的繁殖”,“这一世界的普遍秩序,其中死亡、繁衍、永恒、每个性别的本性及其相应的快感是相互联系的”(XJ,第 517 页)。这种观点认为,男童之爱是引人走向毁灭之路:“当快感引导人走向毁灭时,人为了愉悦寻求着‘种种新的和越轨的方法’(是否应该把它们理解为各种非生育的性关系的形式,或者是不同于婚姻的快感呢?),然后,人们开始‘违反自然本身’,这种鲁莽行为的主要形式是把一个男人当作女人来看待。”(XJ,第 517 ~ 518 页)

福柯分析了一部古希腊的论争著作,其中一方赞同女性之爱,另一方赞同男童之爱。争论的焦点集中在先天性与后天性、自然性与人为性的问题上。

赞同女性之爱的人认为,女性之爱是先天的、自然的,而男童之爱却是后天的、人为的。他们认为,动物从来不去找同性,“与动物们遵循自然法则和追寻自己命定的目标的行为不同,男同性恋者们表现出传统认为只有激情澎湃时才有的样子:无法控制的冲动、病态、无视现实事物、没有能力达到人性固有的目标”(XJ,第 518 页)。

赞同男童之爱的人讲的是另外一番道理,他们的观点恰恰是在赞美它的人为性和后天性。“把有关从混沌中形成的世界的观念与一种有目的的和‘机械的’自然观念对立起来”,后者在男女关系中看到了后代的繁衍,而前者则从男童之爱中“认识到战胜混沌的友爱关系的力量”。它认为,“一开始,与女人的关系是人类不至消失所不可或缺的。而男童之爱则相反,它很晚才出现。……这不是衰退造成的,而是人被教育得更有好奇心和更有知识的结果。实际上,当人学会了许多有用的技巧后,他就开始全神贯注地探询,不忽视任何东西,于是哲学和鸡奸出现了”(XJ,第 518 ~ 519 页)。

这种观点隐含着一对对立物:通过两性性交而实现的生命传递与提高传授、学习和师徒关系而实现的“技术”和“知识”的传递。“在与具体的技艺区分开来之后,哲学开始探询万事万物,为了传递它所发掘的智慧,它发现了男童之爱(这也是对敏于德性的美好灵魂的爱情)。”“问题不在于人腐蚀了一种动物依然保持完整的本性,而是野兽们并不了解什么是哲学家,也不知道友爱会产生美。”(XJ,第 519 ~ 520 页)

在福柯看来,赞同男童之爱与赞同女性之爱这两者的论争,“不是两种性欲望形式为了夺取绝对优势或各自表达观点的权利而发生的冲突。相反,它是两种生活形式、两种享用快感的风格的碰撞……”(XJ,第 521 页)在现代,由于异性恋霸权愈演愈烈,上述两种观点的冲突成了正确与错误之争;而在古希腊,争论的性质却很不同,它只是两种生

活方式之争,两种风格之争。

一种新的性爱论

在男童之爱作为普遍的实践与伦理关注的中心这一时期过去之后,出现了新的以男女之爱为中心的性爱理论。“一种新的性爱论衍生了出来,它不同于以男童之爱为出发点的性爱论,虽然克制性快感在两者之中都起着重要的作用。这种新的性爱论是围绕男女之间对称的与相互的关系和具有崇高价值的童贞以及实现童贞的婚姻而展开的。”(XJ,第 533 页)

从这个时期开始,性的实践才开始渐渐改变。“总之,我们可以看出,性行为好像是在很久之后才被认为是危险的、难以把握的和代价高昂的。而且,要求对可能的性实践采取严格的措施并且把它置入一个严密的制度之中,这也是很久之后的事。”(XJ,第 536 页)在古希腊罗马时期,性的活动是散漫的、随意的、自由的,它很少触及法律,道德的约束与现代相比也少很多。后来,性渐渐变成一种危险的东西,被严加管束,动辄得咎。童贞的价值也在升高,人的身体及其快感逐渐演变成一种国家事务,由法律和制度加以监控、校正和奖惩。

①福柯,第122页。

②转引自米勒,第438~439页。

同性恋问题

福柯从来没有参加过同性恋解放运动,也没有研究过同性恋的成因一类的问题。有一次,有记者问他,同性恋是先天还是后天形成的,福柯说:“在这个问题上我绝对无话可说,无可奉告。”他这样说的原因则是:“我只是不想谈论我专业知识以外的问题。”^①有人曾经埋怨福柯,身为一个同性恋者,却不为同性恋运动做点什么。福柯之所以如此,有他的理由,其中最主要的在我看来是他对身份政治所持的否定态度。他从没有隐瞒过自己的性倾向,但是对于身份政治却存有极大的疑虑。

在福柯关于同性恋问题不多的几次谈话中,可以看出他在这一问题上的基本立场。

首先,关于身份政治。

福柯极为明确地指出:“我认为‘同性恋者’这个词已经作废了,因为我们关于性的认识发生了变化。我们看到我们对快感的追求在很大程度上被一套强加给我们的词汇限制住了。人既不是这种人也不是那种人,既不是同性恋者也不是异性恋者。我们称之为性行为的东西有一个无限广阔的范围。”^②在古希腊罗马,成年男子爱慕少男是普遍的社会实践,女女相爱也不成问题,有萨福的女子学校为证。一个人并不会因为同性间的爱情和性关系被认定为一个同性恋者。我们中国古代也是这样。史书上记载无数皇帝与

①福柯,第126页。

男宠相恋的史实,而并没有人因此认为某个皇帝是同性恋者。同性恋者这一身份是近代才出现的,对人们产生了极大的误导。

福柯在《性史》第一卷中谈到过“同性恋者”这个身份种类产生的具体日期和标志。他写道:“我们不应忘记,同性恋在心理学、精神分析、医学上的自成一体,是当它以某种程度的性感受、某种自身的性逆转方式为其特点,而不是以一种性关系为其特点时形成的——1870年威斯特福关于‘逆反的性感觉’的一篇著名文章可作为它诞生的标志。当同性恋从反常性行为实践被转位到一种内在的两性同体,一种心灵的两性共存时,它便以性状态的一种形式出现了。好男风者只是暂时的错乱,同性恋者现在则已成为一个种类。”(XS,第43~44页)

在不同的场合,福柯多次表达过“同性恋”这个范畴是一个不完备的范畴这一思想。他说:“我认为谈论同性恋风格没有什么意义。即使在本质的层次上,同性恋这个术语也没有很多的意义。……我认为它最终是一个不完备的范畴。之所以说不完备,是因为一方面我们不能真正地对行为进行分类,而这术语也并不能真正地反映某种类型的经验。我们也许可以说有一种‘同性恋样式’,或至少可以说有一种正在进行的努力,要重新创造某种存在的风格,某种存在的形式,某种生活的艺术,它也许可以称作‘gay’。”^①像古希腊人一样,像古中国人一样,福柯将同性恋看作是一种存在的风格,是一种存在的形式,是一种生活的艺术,而绝对不是一种性身份、性本质或性的种类。

①转引自米勒,第441~442页。

②同上书,第444页。

按照上述逻辑,福柯顺理成章地反对同性恋身份政治中所倡导的“现身”(被形象地称作“走出壁橱”)的行动,因为这个行动的前提恰恰是:每个人都有一个固定的性身份,而且这种身份是应当公开的。他在1982年一次与同性恋行动主义分子的会谈中指出:“我们和我们自己的关系,不是认同的关系,而应该是变异的关系,创造的关系,革新的关系。保持同一,实在令人腻烦。”他认为,承认“我是同性恋者”的要求是对“一种樊笼、一种陷阱的肯定。终有一天,‘你是同性恋吗’这个问题,将显得如同‘你是个独身吗’这个问题一样自然。”^①我们都知道,独身只不过是人们自愿选择的一种不结婚的生活方式,不会有人疯狂到去研究一个独身者内心有什么与众不同的本质的程度。那么,对同性恋也是一样,在一个理想的社会中,人们将不会再去追究一个人所钟情的对象是男人还是女人。美将成为未来人们选择伴侣的主要标准。

在反对身份政治的基础上,福柯又进一步提出,应当反对把同性恋问题归结为“我是谁,我的欲望的秘密是什么”这样的问题,而主张将问题改变为“透过同性恋,可以建立、发明、增殖、调整哪些关系”,因为同性恋“不是一种欲望形式,而是某种可欲的东西”。正如前文所论述过的尼采意义上的“成为自己”,那就是“对某种生活方式的探求”。^②同性恋并不是人的内心中某种先验的本质,而是一种经人选择可以进入的状态,是一种在形成过程中的自我,是一种可供选择的生活方式。

福柯进而主张抛弃同性恋与异性恋的二元对立,也就

①福柯,第121页。

②转引自埃里蓬,第356页。

是抛弃身份政治,回归古代社会对同性关系的态度和观念。在评论勃斯韦尔所写作的一部关于同性恋历史的著作时,福柯说:“从方法论上来说,勃斯韦尔摒弃了同性恋和异性恋范畴的对立,这种对立在我们的文化看待同性恋的时候起着很大的作用,他的做法不仅代表了学术上的进步,也代表了文化批评的进步。”^①

其次,关于友谊。

在历史上,与同性恋有关的一个领域是友谊。福柯在回答《先驱者》报的采访时说:“自古以来,在多少世纪中,友谊始终是一个非常重要的社会关系方式,人们从中拥有某种自由和某种选择,友谊同时也具有强烈情感的关系。我认为正是在16和17世纪,这种友谊消失了,至少男人社会如此……我的一种假设是,同性恋,男人之间的性关系是18世纪的问题。我们看到它同警察、司法体系等发生了冲突。同性恋之所以成为社会问题是因为友谊消失了。只要友谊仍是一个重要因素并为社会所接受,就没有人想到男人之间的性行为。他们之间有无性行为都无关紧要。然而一旦友谊这一在文化上被接受的关系消失,问题就会产生:‘男人们在一起搞些什么?’我敢肯定作为社会关系的友谊的消失和作为社会—政治—医学问题的同性恋的诞生是同一过程。”^②费孝通在描述中国乡土社会中男人们之间的关系中也提到过男性之间的友谊。他发现,在他所调查的人群中,男女之间的关系是相当拘谨和有诸多禁忌的,而在男人们之间却存在着一种近乎兄弟情谊的亲密关系。

由于这种友谊关系在近代的消失,人们才觉得同性恋

①福柯,第134~135页。

成了问题,成了一种怪异的关系。而在一夫一妻制成为唯一合法的性关系、唯一符合行为规范的性关系和唯一合乎社会道德伦理和价值观的性关系之后,同性恋关系的存在昭示了一种远古时代的观念和价值,同时也对人们以为唯一正确的生活方式造成了冲击。福柯说:“我以为非同性恋者最烦恼的是同性恋生活样式,而不是同性恋行为本身。……我指的是一种常见的恐惧,害怕同性恋者会建立一种强烈而令人满意的关系,虽然他们并没有遵从别人认可的关系法则。人们最不能容忍同性恋者去创造一种未曾有过的关系。”^①这是一种忽视占有和忠诚观念的关系。它也许不是持久的、不是从一而终的,但却是强烈的、能给人带来幸福的关系。它违反了所有我们所受教化中培养起来的伦理价值,使人感到惊愕——难道人可以这样生活吗?难道人可以建立这样的关系吗?在福柯看来,这是非同性恋者最难接受、也是同性恋生活方式最受嫉妒的一个方面。

第三,关于女同性恋。

在阿尔泰米多尔解释性梦的那本书中,他将关于女同性恋的性梦定义为“违反自然的”的性梦。福柯在分析这一点时指出,“令人猜不透”的是,为什么这位释梦者会将“两个女人之间的关系”归入“违反自然”的关系范畴。根据福柯的分析,这种关系之所以被视为“违反自然的”,原因在于“一个女人通过一个很平常的人为方式,篡夺了男人的角色,非法地占有了他的位置,拥有了另一个女人。而在两个男人之间的充满男子气概的性交行为,本身并不违反自然(即使其中被动的一方可能认为这是可耻的、不好的)……

①福柯,第125页。

梦见这些行为意味着人将白忙一场……两个女人之间的关系可能还意味着交流或认识到女性的‘秘密’”(XJ,第358页)。

福柯很少论及女同性恋问题,主要原因恐怕是在他分析的古代文献中,大多仅涉及男同性恋,绝少涉及女同性恋。令人困惑不解的是,古希腊人在涉及到性领域时,极少会认为哪一类的性行为是“违反自然”的,包括男同性恋的性行为,也被认为是“自然”的。那么,为什么他们会独独把女同性恋挑出来,指为“违反自然”呢?福柯分析原因在于女人在这种关系中篡夺了男人的角色。无论如何,这至少可以说明,那个社会是一个男权社会,女人对男人角色和权力的侵犯被认为比男人对女人角色和权力的侵犯会构成更为严重的问题。

第四,关于公众对同性恋的宽容度。

虽然福柯从来没有参加过同性恋解放运动,但他在许多场合表述过他在同性恋问题上的立场,抨击过人们的错误观念、愚蠢和伪善。例如,社会上围绕同性恋者可不可以当教师的问题有过激烈的争论。反对同性恋者执教的人们认为,同性恋者当教师会对学生的性倾向有误导,他们甚至会去骚扰学生。对此,福柯发表了如下意见:“只要社会仍然拒绝承认同性恋者的生存状态,教师作为同性恋者,只会对学生起到惊吓的后果。同性恋教师不应该比一个秃头教师、或女校中的男教师、或16世纪巴黎的阿拉伯教师更成问题。”^①事实上,教师骚扰异性学生的情况比骚扰同性学生的情况要多得多。

①福柯,第136-137页。

针对人们在同性恋问题上的伪善和愚昧,福柯说过这样一段话:“也许知识界现在更加公开地谈论这些事情,但这并不意味着更大的宽容。有时候恰恰相反。我记得十到十五年前,我经常参加一些资产阶级圈子的社交,大家没有一个晚上不谈论同性恋和鸡奸——通常在吃完甜点之后。但是这些公开的谈论的人士绝不会容忍他们的儿子受到鸡奸。……社会学家、性学家、精神病学家、医生、道德主义者,他们说过很多蠢话,但是同样职业的人也说过一些很有道理的话。所以这不是有关知识分子话语的问题,而是愚蠢的话语与聪明的话语的问题。”①

最后,关于同性恋运动的目标。

福柯认为,同性恋者创造某种阶级意识的努力并不成功。关于同性恋运动的政治目标,他提出两点:“首先,必须面对性选择的自由问题。我说的是性‘选择’的自由,而不是性‘行为’的自由,因为有的性行为是不能容许的,例如强奸,不管发生在男人和女人还是两个男人之间。我认为我们不应该追求性行为的绝对自由。但是,在性选择的自由的问题上,我们绝对不应该妥协,包括对这种选择的表达的自由。我这里指的是公开表达这种选择不公开表达这种选择的自由。现在,在立法的层次上,这方面已经有相当的进步,朝着宽容的方向逐渐发展,但是仍然有许多工作要做。其次,同性恋运动可以有这样的目标,提出特定社会中性选择、性行为和性关系对个人的影响问题……我的意思不是要把同性恋婚姻法律化作为目标。我们这里涉及的是对同性恋的一系列的认可的问题——在法律和社会的框架

①福柯,第123~124页。

之内——这些问题针对个体的不同的关系。”^①

福柯所提出的选择的自由不仅针对社会规范对同性恋的一般压制,而且针对某些同性恋运动积极分子所推动的“揭秘”运动——他们一度将不愿公开承认自己有同性恋倾向的政界要人揭露出来,强迫他们为同性恋运动说话。福柯所主张的选择自由极为明确地包括了选择公开表达和选择不公开表达这两种自由。同性恋运动的最终目标应当是法律和社会对同性恋的认可。这个问题最终会归结到个人权利的范畴,即个人应当拥有进行性选择的权利,拥有在不伤害他人的前提下从事自己喜欢的性行为、建立自己喜欢的性关系的权利。我想,这就是福柯在同性恋问题上的态度,也是每一个拥有现代个人权利观念的人在这个问题上应持有的态度。

女性问题

人们一般认为,福柯在女性问题和妇女解放运动这个话题上什么都没说,有些女权主义者因此认为,福柯是一个主张男权的学者。综观福柯的著述,在女性问题上他的确没有多说过什么,但这并不能证明他在性别问题上的观点不正确。在他偶尔论及女性问题时,他的观点没有什么错误,甚至以他一以贯之的深刻,为我们提供了颇具启发性的思想。

福柯在《性史》中所分析的所有文献和论述都是从男性

①凯特·米利特：《性的政治》，社会科学文献出版社 1993 年版，第 31 页。

角度出发的，古代社会毫无疑问是一个男权的社会。正如福柯所说：“我们所处的世界，其非常明显的特征是男性占据中心地位，以及强调男性角色在各种性关系中的重要性。在这个世界里，婚姻受到了充分的重视，它被视为享受性快感的最好的领域。在这个世界里，已婚男子还可以拥有自己的情妇，支配他的仆人、男童或女童，时常嫖妓。最后，在这个世界里，男人之间发生关系是正常的和理所当然的，只有某些年龄或地位的差异。”(XJ, 第 366 页)

福柯曾经从性问题的角度对女性问题发表过论述，他在《性史》一书中也是从性问题的角度发言的。而性的问题在女性所面临的问题中具有不可忽视的重要性。著名女权主义作家米利特在她那本同样著名的著作《性的政治》中这样概括了天才的同性恋作家热内的思想：“如果革命不去触动剥削和压迫的基本形式——两性(男女或任何类似的阵营)之间的剥削和压迫，那么，任何形式的革命就只能是徒劳。他认为性是人与人最根本的关系，而其他各种关系是从它衍生出来并经过苦心经营的关系，前者是后者的核心模式。从这一立场出发，热内发觉，在人类制度化了的不平等中，性关系受到了最无可挽回的毒化，并是这一不平等的原型。”①

在一次谈话中，福柯论及性与妇女运动的关系，他是这样说的：“‘性’这个对象作为一个工具已经形成很长时间了，几百年来一直是压制的机器。妇女解放运动的真正的力量并不在于申明她们的性的特殊性，以及要求与此相关的权利，而在于从性的机器内部运作的话语中分离出来。

①②福柯,第196页。

这些运动确实是作为对性别的特殊性的要求从19世纪产生的。结果怎样呢?最终,会形成一场真正的非性化运动,把性从中心移出来,呼唤文化的新形态、话语、语言等等,它们不再与她们的性别僵硬地附着与粘连在一起,在最初阶段她们迫于政治的需要不得不进行这种依附,这样她们的声音才能被人们听到。妇女运动中具有创造性和活力的因素正在于此。”^①

在谈及美国的同性恋运动时,福柯拿它与妇女运动做了类比和对照:“美国的同性恋运动把这个作为他们的起点。如同妇女一样,他们开始寻找新形式的共同体、共存关系、快乐。但是,与妇女的立场形成对照的是,同性恋者对他们的性的特殊性的执着要强得多,他们把一切都归结为性。妇女不是这样的。……妇女们就比同性恋者拥有更广阔的经济、政治和其他目标。”^②

在福柯看来,同性恋运动过于强调这个少数民族性倾向的特殊性,而妇女运动却有着更广泛的目标。由于在历史上,女性这一性别总是与性联系在一起的,妇女运动就有了一种非性化的冲动。她们否定性的中心地位,强调其他的价值。这一点与福柯所倡导的“从性中解放出来”是相当合拍的。如前所述,福柯曾经提出“打倒性的专制”的口号。在反对“性压抑”的话语中,性占据了太过重要的中心地位,解释了太多它本来无法解释的事情。妇女运动取消了性的中心地位,创造出文化的新形态和新话语。正是在这一点上,妇女运动受到了福柯的高度评价。

附录

福 柯 年 表

1926 年	10 月 15 日,福柯生于法国中部省城普瓦帝耶(Poitiers),父亲为当地外科医生。
1946 年	福柯进入高等师范学院。两年后,在此认识任职哲学学监的阿尔都塞。福柯后来分别取得哲学(1948)与心理学(1949)大学文凭,并在黑格尔专家尚·易波利(Jean Hyppolite)指导下研究黑格尔,取得高等研究文凭(D.E.S.)。这期间,福柯多次企图自杀。
1950 年	福柯加入共产党,但旋即于 1952 年退出。
1951 年	福柯考取中学教师资格(前一年未考取),成为高师院心理学学监,并在巴黎规模最大的圣安娜(Sainte-Anne)精神病医院任职心理师。
1952 年	福柯前往法国北部工业城里尔(Lille)担任里尔文学院助教。

(续表)

1953 年	福柯接任阿尔都塞在高师院的位子,并继续心理学研究,陆续取得巴黎心理学研究院(L'institut de psychologie de Paris)的心理病理学及实验心理学文凭。一直到《古典时代疯狂史》为止的福柯早期著作都是关于心理学的。而且一直到动身前往突尼西亚(1966),他在大学的身份都是心理学讲师。
1954 年	福柯的《心理疾病与性格》(<i>Maladie mentale et personnalité</i>)出版,并替宾斯汪格(Ludwig Binswanger)的《梦与存有》(<i>Rêve et Existence</i>)法译本写序。开始旁听拉康在圣安娜医院的早期讲座。
1955 年	福柯应历史学家杜美锡(Georges Dumézil)之邀,前往瑞典担任法国文化馆馆长,直到 1958 年。而正是在“瑞典的漫漫长夜”中,福柯开始撰写《古典时代疯狂史》。
1958 年	福柯与 D.Berger 合译 Victor Von Weizsacker 的《结构的循环》(<i>Cycle de la Structure</i>)。离开瑞典,前往华沙,开设法国文化中心。
1959 年	福柯仓促离开波兰,执掌汉堡的法国研究所。

(续表)

1960 年	福柯结识德费。完成国家博士论文《疯狂与非理性:古典时代疯狂史》(<i>Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique</i>),法国最大出版社之一 Gallimard 出版社拒绝出版,转由 Plon 出版社印行(1961)。撰写副论文“康德人类学的起源及结构”(“Genès et structure de l'anthropologie de Kant”),而康德的《实效观点人类学》(<i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i>)由福柯译为法文,1964 年 Vrin 出版社印行。受聘为克莱蒙费宏(Clermont-Ferrand)学院心理学副教授,并在这里认识哲学家瑟黑(Michel Serres)。
1961 年	福柯在索邦大学提交哲学国家博士论文,并在法国文化电台制作“疯狂与文学史”系列节目。
1962 年	福柯当选克莱蒙费宏大学心理系主任。出版《心理疾病与心理学》(<i>Maladie mentale et psychologie</i>),该书是福柯对《心理疾病与性格》的大幅改写。

(续表)

1963 年	福柯成为《批判》月刊[由巴塔伊(Georges Bataille)创刊]的编辑顾问,直到1977年。出版《临床医学的诞生:医学观看的考古学》、《黑蒙·胡塞》。福柯在20世纪60年代对当代文学曾做过相当系统性的研究并发表了不少论文,如,讨论巴塔伊的“越界序言”(“Préface à la transgression”)、讨论布朗修的“域外思想”(“La pensée du dehors”)、讨论克罗梭斯基(Pierre Klossowski)的“Actéon 的散文”(“La prose d'Actéon”)等。
1966 年	福柯出版《词与物》,书中宣称“人已死”,引发论战,特别是沙特及其阵营(《词与物》最后以未指名方式批评沙特)与共产党知识分子所组成的人道主义团体对福柯大加挞伐。福柯前往突尼西亚,担任首都突尼西大学哲学系教授,并常常趁机保护当地异议学生免于镇压。
1968 年	5月巴黎学潮时,福柯在突尼西亚。开始筹划新的樊仙大学(Paris V III-Vincennes,巴黎第八大学)哲学系事宜。
1969 年	福柯出版《知识考古学》。

(续表)

1970 年	福柯继任其老师易波利的位子,被任命为法兰西学院“思想系统史”讲座教授。翻译出版《Leo Spitzer 的风格研究》。福柯在《批评》月刊第 282 期发表“哲学剧场”(“Theatrum philosophicum”),评论德勒兹的《差异与重复》及《意义的逻辑》。
1971 年	福柯出版法兰西学院就职演说《言说的秩序》(<i>L'ordre du discours</i>)。与德费、Jean-marie Domenach 及 Pierre Vidal-Naquet 创立“监狱资讯团体”(G.I.P.)。福柯积极参与各式涉及司法、医学、精神医学、性别等抗争运动,从此开创一种新型的政治实践形式,一种将“日常生活问题”政治化的斗争方式。
1973 年	福柯与沙特等人共同创办《解放报》(<i>Libération</i>)。出版《我,皮耶·希米耶,杀了我的母亲、姐妹与兄弟……》(<i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...</i>)。
1974 年	福柯出版《监视与惩罚》。
1976 年	福柯出版《认知的意志》作为六册《性史》的导论[计划中的另外五册为《肉欲与身体》(<i>La chair et le corps</i>)、《儿童十字军》(<i>La croisade des enfants</i>)、《女人、母亲与歇斯底里患者》(<i>La femme, la mère et l'hystérique</i>)、《性变态者》(<i>Les pervers</i>)、《人口与种族》(<i>Population et races</i>)]。福柯为德勒兹与瓜达希的《反伊底帕斯》英文版写序。

(续表)

1978 年	福柯发表“不名誉者的生活”。两度前往伊朗观察“伊朗革命”。
1984 年	福柯出版《快感的享用》与《自我的呵护》，而同属于《性史》的《肉欲的告赎》未及完成。6月25日，福柯因艾滋病猝死于巴黎硝石库医院(Hôpital de la Pitié-Salpêtrière)。丧礼中，德勒兹代表念读一段甫出版的《快感的享用》序文。
1994 年	福柯生前在报章杂志的所有访谈及文章由德费及艾瓦德(François Ewald)集结成4册《说与写》(<i>Dits et Ecrits</i>)出版。
1997 年	福柯在法兰西学院的讲座“思想系统史”(1970~1984)笔记陆续出版。第一本为1975~1976年的课堂笔记《必须捍卫社会》(<i>Il faut défendre la société</i>)。
1999 年	福柯的第二本课堂笔记《精神异常者》(<i>Les anormaux</i> , 1974~1975)出版。

简短的结语

福柯其人精彩,其书也精彩。他的《性史》是一座宝库。读他的书是起码的,了解他的思想是重要的,然而更重要的是学会像他那样看问题,像他那样思考问题,分析事物,最终能够达到自己对事物作出福柯式的分析的境界。

研究做久了常常会陷入一种困境:自己可说的话太少了。似乎所有的话都被别人说过了。除了一些经验研究的发现之外,人还能说出些什么是别人不知道的、没想到的、没说过的呢?福柯是一个例外,他说出了别人没说过的话,他发明了与众不同的观点,他对别人翻阅过无数次的档案材料作出崭新的分析,得出完全不同的结论。这是研究的最高境界,是每个有志于研究事业的人应当终生追求的境界。

参考书目

福柯著作：

1. 《权力的眼睛——福柯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版。
2. 《性经验史》，上海人民出版社 2000 年版。
3. 《性史》，上海科学技术文献出版社 1989 年版。
4. 《性意识史》，第一卷：导论，桂冠图书股份有限公司 1990 年版。
5. The Use of Pleasure, The History of Sexuality, Volume 2, Random House, 1985.
6. The Care of The Self, The History of Sexuality, Volume 3, Random House, 1986.

其他人著作：

7. 迪迪埃·埃里蓬：《权力与反抗——米歇尔·福柯传》，北京大学出版社 1997 年版。
8. 吉勒·德勒兹：《德勒兹论福柯》，麦田出版公司 2000 年版。
9. 彼得·科斯洛夫斯基：《后现代文化——技术发展的社会文化后果》，中央编译出版社 1999 年版。

10. 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况——关于知识的报告》,湖南美术出版社 1996 年版。
11. 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状态——关于知识的报告》,三联书店 1997 年版。
- 12.《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1972 年版。
13. 詹姆斯·米勒:《福柯的生死爱欲》,时报文化出版公司 1995 年版。
14. 凯特·米利特:《性的政治》,社会科学文献出版社 1999 年版。
15. 刘北成编著:《福柯思想肖像》,北京师范大学出版社 1995 年版。
16. 钱善行主编:《后现代主义》,社会科学文献出版社 1993 年版。
17. 王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社 1992 年版。
18. 夏军:《现代西方的非理性主义思潮》,辽宁人民出版社 1986 年版。
19. 阿兰·谢里登:《求真意志——密歇尔·福柯的心路历程》,上海人民出版社 1997 年版。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文