



中國人民大學
RENMIN UNIVERSITY OF CHINA

博士学位论文

DOCTORAL DISSERTATION

论文题目: 福柯的主体解构之旅
——从知识考古学到“人之死”

(英文): Foucault's Journey of
Deconstruction of Subject
——From the Archaeology of
Knowledge to “the Death of Man”

作者: 刘永谋

指导教师: 刘大椿 教授

2005 年 6 月 8 日

论文题目：

(中文) 福柯的主体解构之旅
——从知识考古学到“人之死”

(外文) Foucault' s Journey of Deconstruction of
Subject——From the Archaeology of Knowledge to
“the Death of Man”

作者姓名： 刘永谋

所在单位： 中国人民大学哲学系

专业名称： 科学技术哲学

研究方向： 科学哲学

导师姓名： 刘大椿教授

论文提交日期： 2005年6月8日

论文主题词： 福柯 主体 解构

(3—5个)

独 创 性 声 明

本人郑重声明: 所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知, 除了文中特别加以标注和致谢的地方外, 论文中不包含其他人已经发表或撰写的研究成果, 以不包含为获得中国人民大学或其他教育机构的学位或证书所使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献已在论文中作了明确地说明并表示了谢意。

签名: 刘永谋 日期: 2005-6-8

关于论文使用授权的说明

本人完全了解中国人民大学有关保留、使用学位论文的规定, 即: 学校有权保留送交论文的复印件, 允许论文被查阅和节约; 学校可以公布论文的全部或部分内容, 可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

签名: 刘永谋 导师签名: 刘大椿 日期: 2005-6-8

中国人民大学

博士学位论文摘要

(中外文合订)

论文题目:

(中文) 福柯的主体结构之旅

——从知识考古学到“人之死”

(英文) Foucault's Journey of Deconstruction of
Subject——From the Archaeology of Knowledge to
“the Death of Man”

作者: 刘永谋

指导教师: 刘大椿 教授

论文摘要

本文是对福柯主体哲学思想的问题研究，目标是全面地诠释福柯的主体以及主体哲学理论，并从主体的角度对其整个哲学的进行评析。以主体问题为出发点，本文审视了福柯哲学大多数最重要的、最基本的问题。从这个意义上看，本文也可以看作从主体角度对福柯哲学的整体性诠释。“从知识考古学到‘人之死’”是福柯研究的问题线索，而不是文章的内在逻辑理路。在这里，“人之死”包含着两个问题域：一是福柯思想研究者一般所讲的“主体之死”，即福柯围绕主体诞生和消亡对现代哲学史、思想史的历史考察；二是福柯对其所讲的“把人变成主体”的现代人实践的解构，即知识—权力如何通过主体束缚了现代人、又应该如何突破这种束缚（如何让这个主体支配的现代人“死去”）。简单地说，副标题中“人之死”的意思，既包含了哲学上的“人”（或主体）之死，也包含了现代实践中的“人”（或现代人）之消解。

总的说来，福柯对于主体的研究可以被概括为对主体以及主体哲学的解构。

从这个角度来看，福柯的知识考古学理论可以理解解构主体以及主体哲学的认识论基础；谱系学理论可以理解解构主体以及主体哲学的方法论基础；围绕“人之死”或“主体之死”为中心的思想史理论，可以理解为对主体的历史批判；福柯一系列针对疯人、“不正常的人”、监狱、性等经验领域的研究，都可以理解为对现代人历史生存的反思，这种反思意在揭示，知识—权力建构的主体对现代社会实践尤其是个体生存实践的束缚，所以，这种批判性的反思可以说是对主体的社会批判；最后，福柯提出的“局部斗争”和“生存美学”理论，可以理解为打破主体对现代个体生存实践束缚的解放方案。

本文主要解决两个问题：福柯为什么要解构主体以及主体哲学？福柯是如何解构主体以及主体哲学的？在此基础上，本文最后回到这两个问题之前的疑问：是否真有必要全盘否定主体？

引言部分主要说明了文章的选题意义和整个文章的基本思路、篇章结构。

第一章对福柯生平及其思想做了一个必要的概括。作为一个后现代哲学家，福柯的思想、思维方式和传统相比有许多根本的不同，这种不同之处与其生活经历有着千丝万缕的关系。所以，对福柯的生平及其思想的必要了解，对理解福柯主体以及主体哲学理论是有益的和必须的。

福柯为什么要解构主体以及主体哲学？这就是第二章要回答的问题。

笔者认为，福柯实际上把现代西方社会一切问题的根源都追溯到对主体的迷信。这种主体迷信导致的问题，既包括理论问题即现代哲学或主体哲学的混乱，也包括实践问题即现代实践观的混乱和个体在现代社会生存的困境。所以，福柯对主体以及主体哲学的解构，就是为了将现代哲学、现代实践观以及现代个体生存实践从混乱中解放出来。福柯所谓的现代哲学陷入了“人类学沉睡”的观念，实际描述了现代哲学的主体迷信，这种“人类学沉睡”使得现代哲学成为主体哲学。福柯对所谓的“限定性分析”的各种方案进行的详细分析，实际指出主体建构的失败使现代哲学陷入了混乱之中。福柯认为，现代实践观和伦理观是奠基于现代思想对人的认识尤其是限定性分析的基础之上的。按照福柯的逻辑，由于主体哲学对主体建构的失败，现代实践观必定会陷入混乱。福

柯还认为，主体是知识—权力奴役的产物，“把人变成主体”的现代人生存实践是对人奴役的过程。福柯对主体的这种理解，忽视了主体观念的自然向度，即主体观念导致了现代人对自然绝对的统治。实际上，主体迷信不仅使人被奴役，还使人狂妄地对待自然。最终，现代人陷入了狂妄地被奴役的荒谬处境。

福柯是怎样解构主体以及主体哲学的？这就是第三、四、五、六章要回答的问题。

第三章探讨福柯的知识考古学。笔者认为，知识考古学是福柯解构主体以及主体哲学的认识论基础。从这样一个角度，本文对考古学进行了认识论式的解读。作为一种话语分析理论，考古学以独特的方式理解陈述、话语，包含着完整的话语形成分析和陈述描述的方法。考古学是一种后结构主义的话语理论，是对结构主义话语理论的反叛，其历史性和实践指向使之区别于其他的话语理论，也区别于库恩的“范式”理论。作为一种认识论，考古学是对传统科学史、科学认识论的改造，是一种反主体的认识论，是对现代认识论的根本、全面的反叛。在反主体的认识论立场之下，福柯对真理、知识和科学进行了独特的理解。

第四章探讨福柯的谱系学。谱系学和考古学比较起来，其认识论基础是一致，都坚持反主体的立场，两者之间最大的区别就在于，谱系学提出了一种新的权力分析方法。这种新的微观权力分析方法，试图突破传统权力分析的两个误区：经济决定论和以主体为基础。可以说，这种新方法是一种反主体的权力分析方法。在福柯看来，现代生命权力是知识—权力，换言之，在现代社会中，知识和权力之间存在着共生的关系，这是福柯微观权力分析方法最重要的结论。福柯的知识—权力理论对知识与社会实践的关系做出了独特理解，不同于传统的对政治与学术、政治与科学、意识形态与知识分子等关系的理解。总的说来，福柯的权力理论很有启发性，但是，它也存在着方法论的片面性和根本矛盾，其片面性在于它抹杀了现代社会相对于传统社会在政治形式、权力结构方面的巨大进步，其根本矛盾的根源在于把历史或历史性作为最高的本体。

第五章探讨福柯对主体所做的历史批判。笔者认为，没有实在性、一致性和普遍性的主体，它只是一种抽象出来的人性观念，这是福柯思想始终坚持的原点。在福柯看来，主体只是一种历史观念，它在现代才出现。这一观点使福柯对主体的历史批判成为可能。正是由于这种观点，才导致福柯的反人文主义立场。同时，福柯这种反人文主义的立场是一种新的、根本意义上的“人文主义”。福柯通过对400年来西方思想史的回顾，对主体的诞生和消亡的历史进行了一个描述，最终得出了主体必将也正在“死去”的结论。相对于传统的思想史，福柯引入“结构”观念，极大地突破了传统的研究方法。作为一种后结构主义科学史，福柯的思想史和库恩的科学革命理论有很多相同之处，不同之处在于前者的实践指向，也就是说，福柯的思想史是为对主体的历史批判服务的，通过主体福柯的批判目标最终指向了人及其社会实践。由于后结构主义方法对主体的否定，福柯和库恩的思想史理论存在着同样的根本性的悖论。

第六章探讨福柯对主体所做的社会批判。在福柯看来，现代人是“把人变成主体”的结果，也就是说主体支配了现代人的塑造；主体的背后是知识—权力的运作，所以，现代人本质上是个体被知识—权力彻底奴役的产物。福柯对现代人的研究是反总体化的，这也是福柯笔下的现代人表现出碎片化形象的原因。笔者把福柯一系列对现代人的经验研究归结到一个主题之下：现代人是如

何“生产”出来的？福柯把这一过程称为“把人变成主体”过程。这一过程包括三个步骤：主体标准的设定、个体的训练和标准的内化。在具体的环境中，福柯对这三个步骤进行了经验化的研究，得出了许多新颖并且深刻的结论。第六章还讨论了福柯为使现代个体摆脱主体或知识—权力的彻底奴役而设计的解放方案：局部斗争和现代生存美学。局部斗争是一种没有出路的悲观主义理论。生存美学有其意义，但是，它把个体的精神力量抬高了到一种不必要的位置。两种方案都不可能实现现代个体的真正解放的。

第六章的问题也可以看成福柯对主体以及主体哲学解构的最终目标。也就是说，福柯一系列对主体以及主体哲学的解构都是为了达到对现代个体历史性生存境遇的理解，并寻找解放的出路。

在对福柯解构主体以及主体哲学的思想进行了详细的讨论之后，本文回到了“是否要对主体全盘否定”的问题，这是“结语”想要回答的问题。在对福柯解构主体以及主体哲学的意义进行了归纳之后，本文走出哲学史和思想史，从一个更广泛的历史背景中考察主体出现的历史。虽然主体的确在当代造成了哲学和实践的许多问题，但是，主体在现代的出现有着重要的、积极的意义，并且这种积极意义在当代并没有完全丧失。所以，不应当全盘否定主体。同样，也不应当过度地拔高启蒙主体，而应当辩证地看待主体在当代的作用，应当对启蒙主体进行重构，从而使人回到属于人的位置上去。

Abstract

This paper is a study of Foucault's philosophy of subject, whose task is to comprehensively explain Foucault's theory of subject and of philosophy of subject, and to evaluate Foucault's philosophy from the angle of subject. Starting from the subject issue, this paper surveys the most of the most important and basic problems of Foucault philosophy. In this sense, the paper can be considered as an integral interpretation on Foucault's philosophy from the perspective of subject. "From the archaeology of knowledge to 'the death of man'" is not the paper's basic logical clue but a transitional clue according to which Foucault changes his research domain about the subject issue. At this point, there are two domains embedded in "the death of man": one is "the death of subject" as generally referred to by the researchers of Foucault's thought, in other words a historical study of the history of modern philosophy and thought in specific relation to the birth and death of subject. The other is Foucault's deconstruction of moderns in real practice as the products of "turning man into subject", say, in which way does knowledge-power constrain moderns and how can such constraint be removed (How should we let go of the moderns confined by subject). To make it brief, "the death of man" in the subtitle explicitly contains the death of "man" in the sense of philosophy and the dissolution of live "moderns" in real practice as well.

To sum up, Foucault's research on subject can be summarized as a deconstruction of subject and philosophy of subject.

From this point of view, Foucault's theory of archaeology of knowledge can be regarded as an epistemological basis to deconstruct subject and philosophy of subject; Foucault's genealogy can be regarded as a methodological basis to deconstruct subject and philosophy of subject; Foucault's theory of history of thought which focuses on "the death of man" or "the death of subject" can be considered as a historical critique on subject; Foucault's series of researches on some experiential domains such as the madman, "the abnormal man", prison, sex, and so on, can be regarded as a reflection on the moderns' historic subsistence, whose purpose is to reveal the fact that modern social practice, especially individual's existent practice is in bondage to subject constructed by knowledge-power, therefore, this critical reflection can be regarded as a social critique on subject; finally, Foucault's theory of "local battle" and "aesthetics of existence" can be viewed as the liberation scheme to break the subject's enslavement to modern individual existence practice.

The paper chiefly settles two questions: Why Foucault deconstructs subject and philosophy of subject? And how does Foucault deconstruct subject and philosophy of subject? In the end, the paper returns to a more basic question related to the above two: Do we really need to deny the subject entirely?

The foreword mainly accounts for this study's significance and the paper's basic clew and framework.

The first chapter gives a necessary generalization of Foucault's life and thought. As a post-modern philosopher, Foucault is fundamentally different from traditional philosophers in his philosophy and thinking mode, which owes a lot to his special life experience. Therefore, it is helpful and necessary to comprehend Foucault's theory of subject and philosophy of subject.

Why does Foucault deconstruct subject and philosophy of subject? This is the question for the second chapter to answer.

I consider that Foucault actually traces all puzzles in modern west society back to the fetish of subject. Such a fetish results in a theoretic puzzle (i.e. the chaos of modern philosophy or philosophy of subject) as well as a practical puzzle (namely, the confusion of modern view of practice and the individual existence plight in modern society). Thus, Foucault's deconstruction of subject and philosophy of subject aims to release modern philosophy, modern view of practice and modern individual existence practice form above chaos. In fact, Foucault's so-called "anthropologic slumber" idea describes the fetish of subject in modern philosophy, and his "finitude analysis" points out that the failure to construct subject has made modern philosophy get into the chaos. Foucault believes that modern view of practice and ethic is based on modern cognition and especially finitude analysis of man. According to Foucault's logic, that philosophy of subject fails to construct subject destines the chaos of modern view of practice. Foucault also thinks subject is the outcome of knowledge-power's enslavement, thus modern existence practice which "turns man into subject" is a process of man's enslavement. Foucault's above comprehension on subject neglects the natural dimension of subject conception, namely the subject conception results into modern people's absolute reign over nature. Actually, the fetish of subject results in not only man's enslavement, but also man's crankiness before nature.

How does Foucault deconstruct subject and philosophy of subject? It will be answered in chapters 3, 4, and 5.

The third chapter discusses Foucault's archaeology of knowledge. I think the archaeology of knowledge is the epistemological basis of Foucault's deconstruction of subject and philosophy of subject. From this angle, the paper explains the archaeology of knowledge epistemologically. As a discourse analysis theory, the archaeology comprehends proposition and discourse in a particular way, embodying a suit of integrated methods of discourse formation analysis and proposition description. Revolting against the structuralist discourse theory, the archaeology is a

post-structuralist discourse theory, whose historical and practical dimensions make it differentiated from other discourse theories, and different from Thomas S. Kuhn's paradigm theory. As an epistemology and a anti-subjective epistemology, the archaeology changes traditional history of science and epistemology of science, thus fundamentally and thoroughly rebels against modern epistemology. Standing on the anti-subjective epistemological position, Foucault understands truth, knowledge, and science in a particular way.

The fourth chapter discusses Foucault's genealogy. Compared with the archaeology, the genealogy shares the same epistemological foundation that insists on a counter-subject stand. The uppermost difference between genealogy and archaeology consists in the new method of power analysis put forward by the genealogy. Being a microcosmic power analysis method, the new method tries to correct two errors of traditional power analysis methods: economic determinism and basing on subject. We can consider the new method as a counter-subject power analysis method. In Foucault's eyes, modern life power is knowledge-power, i.e. knowledge accretes to power in modern society, which is the most important conclusion of Foucault's microcosmic power analysis. Foucault's knowledge-power theory particularly comprehends the relationship between knowledge and social practice, which is different from traditional comprehension on relationships between politics and academic research, between politics and science, between ideology and intellectual. In general, provoking as it is, however, Foucault's power theory is of one-sidedness and essential paradox. Ignoring modern society's great progress in political format and power configuration results in the one-sidedness of Foucault's power theory, and the essential paradox is rooted in that Foucault considers history or historicity as the ultimate noumenon.

The fifth chapter talks about Foucault's historical critique on subject. I think that it is the coherent origin of Foucault's thought to insist that there is no concrete, identical, and universal subject, which is just an abstract concept of human nature. Foucault believes the subject is just a historical concept appearing in modern times, which gives feasibility to Foucault's historic critique on subject and results in Foucault's counter-humanism position that factually is a new, ultimate "humanism". Looking back at 400 years' west history of thought, Foucault describes the naissance and death history of subject, and finally draws a conclusion that the subject will and is going to "die". In contrast with traditional history of thought, Foucault introduces a concept of "structure", which greatly breaks through traditional research methods. As a post-structuralist history of science, Foucault's history of thought has a lot in common with Thomas S. Kuhn's scientific revolution theory. The difference between the two theories lies in the practical dimension of Foucault history of thought, i.e. it serves Foucault's critique on subject, and through subject Foucault's critique ultimately points to man and its social practice. Because of the post-structuralism methodological denial of subject, there is the same fundamental paradox in Foucault and Kuhn's history of thought.

The sixth chapter discusses Foucault's social critique on subject. Foucault thinks that the moderns are the production of "turning man into subject", i.e. the subject dominates the moderns' formation; behind the subject is the knowledge-power's operation, so the moderns are essentially the end of individuals' being enslaved by knowledge-power. Foucault's research on moderns is a kind of counter-generalization, this is why the moderns in Foucault's works takes on a fractional feature. I reduce Foucault's series of experiential researches to a topic: how to "produce" moderns? Foucault calls this producing process as a process of "turning man to subject". This process consists of three steps: enactment of subject standards, training individuals, and standard internalization. In specific circumstances, Foucault experientially researches the above three steps and draws many novel and profound conclusions. This chapter also discusses Foucault's liberation schemes, which are designed to free modern individuals from the bondage of subject or knowledge-power: local battle and aesthetics of existence. Local battle is a pessimist theory that cannot find hope. Aesthetic of existence has its own significance, though it exalts individual spirit force up to an exorbitant position. Foucault's both schemes cannot really liberate modern individuals.

The question in the sixth chapter can also be regarded as the final goal of Foucault's deconstruction of subject and philosophy of subject. In another word, Foucault attempts to comprehend the historical existence condition of modern individuals and look for a liberation way.

After detailedly discussing Foucault's deconstruction of subject and philosophy of subject, the paper returns to a question that the epilogue wants to answer: Do we really need to deny the subject entirely? After generalizing the significance of Foucault's deconstruction of subject and philosophy of subject, walking out of the history of philosophy and the history of thought, the paper investigates the history of subject's appearance under a more abroad background. Although the subject has actually resulted into many puzzles in philosophy and man's practice, the subject's appearance in modern times is of great and positive significance, which is sustaining till now. Therefore, we should not entirely deny the subject. Meanwhile, we should not excessively exalt the subject up to an unnecessary position. We should dialectically understand the significance of the enlightened subject, and we should reconstruct the enlightened subject so as to make man return to the position truly belonging to man.

目 录

引 言	1
第一章 福柯其人其文	4
1.1 生平、生活与著作	4
1.1.1 福柯生平	4
1.1.2 福柯其人	6
1.1.3 福柯其文	8
1.2 思想概貌	9
1.2.1 思想渊源	9
1.2.2 思想鸟瞰：分期、惊人之论、定位和风格	12
第二章 主体迷信：一切问题的根源	18
2.1 主体迷信是主体哲学困境的根源	19
2.1.1 主体哲学的主体迷信	19
2.1.2 主体迷信导致了主体哲学的混乱	22
2.2 主体迷信是现代实践困境的根源	27
2.2.1 现代实践观的主体迷信	27
2.2.2 主体迷信导致了人被奴役	31
第三章 考古学：解构主体的认识论基础	35
3.1 作为话语分析理论的考古学	35

3.1.1 陈述和话语	36
3.1.2 话语形成分析	37
3.1.3 陈述描述	41
3.1.4 考古学话语理论的后结构主义特征	42
3.2 作为反主体认识论的考古学	45
3.2.1 考古学对科学史、科学认识论的改造 ...	45
3.2.2 考古学是一种反主体认识论	47
3.2.3 考古学对知识的独特理解	50
第四章 谱系学：解构主体的方法论基础	55
4.1 作为反主体方法论的谱系学	55
4.1.1 谱系学提出了一种新的方法论	55
4.1.2 谱系学是一种反主体方法论	58
4.1.3 反主体的微观权力分析方法	61
4.2 知识—权力分析方法	64
4.2.1 现代社会知识—权力的“共生”关系 ...	64
4.2.2 “真理制度”是知识—权力制度化、实践化的产物	68
4.2.3 反主体权力分析方法的片面性与矛盾性 .	69
第五章 “人之死”：对主体的历史批判	72

5.1 历史批判的前提：主体是一种历史性观念 .	72
5.1.1 没有实在的、一致的和普遍的主体	73
5.1.2 主体是历史性观念	75
5.1.3 福柯反人文主义的“人文主义”	77
5.2 主体的历史：主体的生与死	81
5.2.1 思想史的历程：知识型及其断裂.....	81
5.2.2 主体的历程：主体的诞生与消亡	84
5.2.3 福柯与库恩：福柯后结构主义思想史的缺陷 和意义	86
第六章 现代人的真相和消解：对主体的社会批判	90
6.1 现代人：知识—权力奴役的产物	90
6.1.1 福柯反总体化现代人研究的创新	90
6.1.2 福柯笔下的现代人	92
6.1.3 现代人是知识—权力对人的彻底奴役的产物	95
6.2 现代人的“生产”过程：区分、规训和主体化	98
6.2.1 “生产”现代人的三种方式	98
6.2.2 区分：找出不合乎标准的人	100
6.2.3 规训：改造不合乎标准的人	102
6.2.4 主体化：现代个体的“自我教育”	104

6.3 福柯的解放方案：局部斗争和生存美学 ..	107
6.3.1 局部斗争：反规训	107
6.3.2 现代生存美学：反主体化	109
6.3.3 福柯美学解放方案的困惑	112
第七章 结语：不能全盘否定主体	114
7.1 福柯对主体以及主体哲学解构的意义	114
7.2 我们还需要主体吗？	115
7.3 福柯会如何看待本文？	118
参考文献	121
致 谢	130
附 录	131
1 福柯生平与著作年表	131
2 福柯主要著作提要	135
3 部分中文研究资料导读	137

引言

对每个人来说，要意识到自己只是人，这需要很高的智慧。

——伊拉斯谟：《愚人颂》

笛卡儿以来，主体问题始终是现代哲学最为核心的问题。从总体线索上来看，现代哲学的主流，尤其是认识论，都以主体作为思考的原点，坚持以主—客二分的立场来看待世界。从这个意义上，我们可以说，现代哲学基本上都是主体哲学。

主体是一个和人本身直接关联的范畴。在现代哲学中，主体被认为是对人性本质的抽象。在很多场合下，“主体”几乎被认为是和“人”可以互换的术语。所以，主体问题必然牵扯到人的所有问题，不仅是关系到人的认识问题，还关系到人的实践问题。主体反思不仅是对主体哲学的根本性反思，也是对现代伦理学或实践论的根本性反思。所以，对现代哲学的研究不能绕开主体问题。

主体哲学的发展史是一个主体不断被修正、改造的过程，同时也是一个主体不断被怀疑和“掏空”的历史。二战以后，对主体的批判和解构在欧洲大陆哲学尤其是法国哲学中占据了上风，后期的海德格尔以及属于法兰克福学派、结构主义、后现代主义等等流派的许多当代哲学家，都对启蒙主体进行了各种各样否定式的反思，福柯就是其中最极端的代表之一，他把对主体的态度推到了全盘否定的极端。和历史上以及同时代的其他哲学家，福柯关于主体以及主体哲学的思想是非常独特的，极具理论价值。所以，研究当代哲学对主体的立场不能绕开福柯。

主体问题是福柯思想的一个基本问题。要理解福柯的整个思想也不能回避其主体以及主体哲学的思想。只有抓住福柯主体理论，才有可能真正领悟福柯思想的精髓。所以，研究福柯思想不可能回避其主体以及主体哲学理论。

从科学哲学的角度来看，福柯是从科学史尤其是医学史、精神病学史开始其对主体问题的思考的，他直接承接了巴什拉、柯瓦雷和康吉兰等人为代表的法国科学史传统。知识问题尤其是科学问题，和权力、伦理问题一样，都是福柯哲学思考的三大基本主题之一。由于福柯坚持彻底的反主体的立场，他的知识论不同于现代认识论、科学认识论，可是说是对传统认识论的彻底颠覆。关于知识和科学，福柯有许多独到的见解。在很多关于科学的基本立场上，福柯的知识考古学和 20 世纪著名科学哲学家、科学史家库恩的科学革命理论有许多共通之处。并且，作为一种非认识论的知识之哲学考量，福柯的知识—权力理论对现代知识的理解是当代知识论研究（把知识论理解为“知识之哲学研究”）不可忽视的重要理论。在福柯这里，主体与知识、科学是不能分开来讨论的两个问题。在他看来，现代知识呈现出以主体为中心和基础的基本形态。知识论历来都是科技哲学关注的重要问题，所以，福柯的主体思想也值得科学哲学界予以关注。

基于以上原因，笔者选择了对福柯的主体思想进行研究，目标是全面地诠释福柯的主体以及主体哲学理论，并从主体的角度对其整个哲学的进行评析。以主体问题为出发点，本文审视了福柯哲学大多数最重要的、最基本的问题。从这个意义上看，本文也可以看作从主体角度对福柯哲学的整体性诠释。“从知识考古学到‘人之死’”是福柯研究的问题线索，而不是文章的内在逻辑理路。在这里，“人之死”包含着两个问题域：一是福柯思想研究者一般所讲的“主体之死”，即福柯围绕主体诞生和消亡对现代哲学史、思想史的历史考察；二是福柯对其所讲的“把人变成主体”的现代人实践的解构，即知识—权力如何通过主体束缚了现代人、又应该如何突破这种束缚（如何让这个主体支配的现代人“死去”）。简单地说，副标题中“人之死”的意思，既包含了哲学上的“人”（或主体）之死，也包含了现代实践中“人”（或现代人）的消解。

总的说来，福柯对于主体的研究，可以被概括为对主体以及主体哲学的解构。本文主要解决两个问题：福柯为什么要解构主体以及主体哲学？福柯是如何解构主体以及主体哲学的？在此基础上，我们最后想回到这两个问题之前的疑问：是否真有必要全盘抛弃主体？

在开始讨论福柯的主体思想之前，本文对福柯生平及其思想做了一个必要的概括。这就是第一章的基本内容。作为一个后现代哲学家，福柯的哲学及其思维方式和传统相比有许多根本性的不同，并且这种思想上的特殊之处与其生活经历有着千丝万缕的关系。所以，对福柯的生平及其思想的必要了解，对理解福柯对主体以及主体哲学的解构是有益的和必须的。

福柯为什么要解构主体以及主体哲学？这就是第二章要回答的问题。笔者认为，福柯实际上将现代西方社会一切问题的根源追溯到对主体的迷信。这种问题既包括理论问题即现代哲学或主体哲学的混乱，也包括实践问题即现代实践观的混乱和个体在现代社会被奴役的处境。福柯对现代西方社会危机的这种理解抓住现代哲学和现代实践的根本性问题，很有启发意义。

福柯是怎样解构主体以及主体哲学的？这就是第三、四、五、六章要回答的问题。

第三章探讨福柯的知识考古学。知识考古学是福柯解构主体以及主体哲学的认识论基础。从这样一个角度，本文对考古学进行了认识论式的解读。福柯的考古学首先是一种话语理论，带有明显的后结构主义的特征。作为一种认识论，考古学是一种反主体的认识论。在这种反主体的认识论立场之下，福柯对真理、知识和科学进行了独特的理解。

第四章探讨福柯的谱系学。谱系学主要是一种新的权力分析方法论，包含着一种反主体的微观权力分析方法。在福柯看来，现代权力是一种与知识共生的知识—权力。这种新方法对于传统的权力分析是一个全新的突破，极大地加深了我们对权力的理解，但是，它也存在缺陷和悖论。

第五章探讨福柯对主体所做的历史批判。在福柯看来，主体只是一种历史性观念，它在现代才出现。这一观点使福柯对主体的历史批判成为可能。正是

由于这种观点，才使福柯坚持反人文主义的立场。同时，福柯这种反人文主义的立场是一种新的、根本意义上的“人文主义”。通过对 400 年来西方思想史的回顾，福柯对主体的诞生和消亡的历史进行了一个描述，最终得出了主体必将、也正在“死去”的结论。福柯的后结构主义思想史和库恩相比有自己的意义，也存在着很多的问题，尤其是存在着同样的根本性悖论。

第六章探讨福柯对主体所做的社会批判。在福柯看来，现代人是“把人变成主体”的结果，也就是说主体支配了现代人的塑造，而主体的背后是知识一权力的运作，所以，现代人本质上是个体被知识一权力彻底奴役的产物。福柯对现代人的研究是反总体化的，这也是福柯笔下的现代人表现出碎片化形象的原因。本文把福柯一系列对现代人的研究归结到一个主题之下：现代人是如何“生产”出来的？福柯把这一过程称为“把人变成主体”的过程。这一过程包括三个步骤：主体标准的设定、个体的训练和标准的内化。在具体的环境中，福柯对这三个步骤进行了经验化的研究，得出了许多新颖但是深刻的结论。这一章还讨论了福柯为使现代个体摆脱主体或知识一权力的彻底奴役而设计的解放方案：局部斗争和现代生存美学。局部斗争是一种没有出路的悲观主义理论，生存美学有其意义也有其缺陷，两种方案都不可能实现现代个体的真正解放。

第六章的问题也可以看成福柯对主体以及主体哲学解构的最终目标。也就是说，福柯一系列对主体以及主体哲学的解构，都是为了达到对现代个体历史性生存境遇的理解，并寻找解放的出路。

在对福柯解构主体以及主体哲学的思想进行了详细的讨论之后，本文回到了“是否要对主体全盘否定”的问题，这就是“结语”想要回答的主要问题。在对福柯解构主体以及主体哲学的意义进行了归纳之后，我们走出哲学史或思想史，从一个更广泛的历史背景中考察主体出现的历史。虽然主体的确在当代造成了哲学、思想和人的实践的许多问题，但是，主体在现代的出现有着重要的、积极的意义，并且这种积极意义在当代并没有完全丧失殆尽。所以，不当全盘否定主体。同样，也不应当过度地拔高启蒙主体，而应该辩证地看待主体在当代的作用，应该对启蒙主体进行重构，从而使人回到属于人的位置上去。

“结语”的最后提出并回答了一个很有意思：如何福柯来评阅本文，他会如何看待本文？福柯肯定会反对本文用现代思维方式对他的思想做整体化的研究，但他也应该会宽容地看待本文，但是，作为现代思维与后现代思维碰撞的产物，仅此而言，本文也不是完全没有价值的。

第一章 福柯其人其文

某些物类，深不可测。他们是谁？他们的奥秘即深藏在生活奥秘之中。他们探索这一奥秘。生活杀死他们。但他们咕哝一声便唤醒了未来，而未来就察觉到他们，创造他们。

——勒内·夏尔：《致命的伙伴》

米歇尔·福柯（Michel Foucault，1926—1984）是 20 世纪法国一位具有传奇色彩的后现代哲学家。其行为乖张，思想怪异，被人称为是“令人难以捉摸的人物”¹。其著作、言论浩繁，主题冷僻，正像他自己所说的：它们是一座“迷宫”。他说：“无疑，像我这样，通过写作来摆脱自己面孔的，远不止我一个。敬请你们不要问我是谁，更不要希求我保持不变，从一而终：因为这是一种身份的道义，它支配我们的身份证件。但愿它能在我们写作时给我们以自由。”²

福柯主张所谓的“哲学生活”，即在实践中践行自己的哲学理念。所以，对其生平、著作有一个基本的了解，对于理解其思想是有益的。对其基本思想概貌有个大致的了解，对于理解福柯对主体哲学的解构是有益的。本章讨论福柯的生平、主要著作和思想概貌。

1.1 生平、生活与著作

1.1.1 福柯生平

1926 年 10 月 15 日，保罗—米歇尔·福柯（后来自己改名为米歇尔·福柯）生于法国西南部普瓦提埃的一个富裕的资产阶级家庭。父亲保罗·福柯、母亲安娜·马拉贝尔，均为当地的外科医生和卫生学校教师。福柯排行第二，有一个姐姐和一个弟弟。

福柯天资聪慧，4 岁便开始识字，6 岁上小学，10 岁就成为亨利四世学校的中学生。1940 年 9 月，他离开了该校，转入圣斯塔尼斯拉教会高级中学。少年福柯的数学成绩不佳，但语言方面显示出过人的天赋，法语、希腊语、英语和拉丁语成绩总是名列前茅。在修道院院长引导下，他阅读了大量的历史与哲学书籍，这在很大程度上决定了他以后的成长道路和职业选择。1942 年，福柯开始阅读柏拉图、笛卡儿、帕斯卡尔、柏格森等哲学家的著作，进步很快。

中学毕业后，父亲希望福柯子承父业，也成为一名医生。然而，年轻的福

¹ [美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.3(导论).

² [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.19.

柯对从医没有什么兴趣，而是立志考入巴黎高等师范学校。1945年，福柯进入巴黎亨利四世中学的文科预备班，准备报考高等师范学校。时值二战刚刚结束，这一年既是世界历史的转折点，又是福柯一生的转折点。法国新黑格尔主义者伊波利特在该中学执教，福柯深受其泽，后来他成了伊氏在法兰西学院的继承者。正是在这所学校里，福柯迷上了哲学和历史，既是哲学课的优等生，也是历史学的优等生。在这所学校，福柯也是名列前茅，学校的评语是“学习努力，成绩不错”、“成绩出色”。

1946年，福柯以第四名的优异成绩考上巴黎高师。在此期间，他成为了同性恋，身患严重的精神疾病，并且因此接触了心理学、精神分析学和精神病学。福柯难以适应大学的集体生活，性格孤僻，与他人的关系一直十分紧张，常常发生争吵。同时，福柯学习十分勤奋。他每天埋头读书，精心整理读书卡片。在高师期间，福柯大量阅读柏拉图、康德、黑格尔、海德格尔、尼采等人的著作，做了大量的读书笔记。1946年6月，他进行了毕业论文答辩，题目是《黑格尔〈精神现象学〉中的历史先验性构成》。接着，福柯又继续学习了心理学、精神病理学，并于1950年获得了心理学学位，1952年获精神病学学位。在求学期间，福柯还结识了现象学家梅洛-庞蒂和结构主义马克思主义者阿尔都塞。受阿氏影响，福柯1950年加入法国共产党，后由于多种原因退党。

1951年，福柯取得法国大学和中学哲学教师资格，从此开始了执教生涯。同年秋，他进入法国国家科学研究中心准备博士论文，一年后任里尔大学文学院心理学助教。1953年，福柯开始系统研究尼采哲学。

1955年夏，福柯离开里尔大学，来到瑞典乌普萨拉大学任教，开始了云游天下的生活。在乌普萨拉，福柯的公开课吸引了许多热情的听众，各文化阶层的人士纷纷前来听课。官方对福柯的课程给予了极高的评价，称他是“法国文化在国外的杰出代表”。鉴于他在瑞典的突出表现，1958年10月，福柯被推荐到波兰华沙，任法国文化研究中心主任，以后又兼任了一年法国驻波兰使馆的文化参赞。1959年，福柯来到德国汉堡，出任法国文化中心主任。1960年，福柯完成了博士论文，旋即回国准备论文答辩，并任克莱蒙·弗尔兰德大学讲师。1961年，福柯取得博士学位，次年被任命为克莱蒙·弗尔兰德大学教授。

1965年，福柯到巴西圣保罗大学讲学两个月，颇受欢迎。1966年，他调往突尼斯大学工作，出版了《词与物》，大获成功。福柯十分喜欢突尼斯，喜欢当地美不胜收的考古胜地和大海边明媚的阳光。他开设了一系列的课程和讲座，涉及哲学、美学、心理学等多方面的内容，倍受学生们和知识界的青睐。

1968年法国“五月风暴”后，福柯回到法国，被任命为南特大学心理学教授，并且受命组建万塞讷大学哲学系。从此以后，福柯重新开始参与政治，开始扮演知识分子活动家的角色。他参加各种游行示威，发表各种宣言，参加各种“战斗”和发起各种“批评”。

1970年4月，福柯当选为法兰西学院“思想体系史”讲座教授，取代让·伊波利特的教席。福柯在法兰西学院度过十四个春秋，法兰西学院的课程是他70

年代陆续发表的作品检验石。福柯的讲座吸引了成百上千热情的听众，教室中每次都水泄不通。

1971年，福柯创立监视信息小组基金会（GIP），积极从事政治活动，特别关注犯人的生活状况，监视、惩罚、监狱及权力等成了福柯的研究主题。1976年，《性经验史》第一卷问世，并为以后继续写作《性史》进行准备，性经验研究成为福柯后期的研究主题。1977年，福柯在勒加米歇剧院组织示威大会，抗议法国总统德斯坦接待苏联领导人勃列日涅夫。1978年，福柯两次访问伊朗德黑兰，观察和反思“伊朗革命”。

在生命的最后几年中，福柯被美国的多元文化所吸引，多次到美国旅行和讲学。1982年，从法兰西学院退休以后，福柯还考虑去加利福尼亚大学任教和生活，但是由于健康原因未能如愿。此时，福柯身体状况急剧恶化，甚至昏倒在巴黎公寓的厨房里。1984年去世前夕，福柯发表了《性经验史》的第二、第三卷。

1984年6月25日，福柯病逝于巴黎，享年57岁，其后关于他是死于艾滋病的传言不断。福柯去世的第二天，法国的各大重要报纸都在头版刊发了他逝世的消息。法国总理为他的逝世发布了悼念文告，学术界也对他深表哀思，传媒更是一片赞誉和惋惜。

1.1.2 福柯其人

对于福柯，哲学不仅是他的职业，还是他的生活方式，这就是福柯所谓的“哲学生活”问题。1983年，福柯说过这样一段话：“一个作为作家的人，绝非只在他写的书里做他的工作……他的工作既包含了他的著作，也包含了他的生活。”³福柯的一生，就是一个哲学家寻求一种全新的生活方式的一生。有几次在课堂上和访谈中，福柯明确地表达了如下观点：做一个哲学家，是既用某种方式过自己的生活，又体现某种思想风格。在他这里，风格（style）这个词不仅包括文风、生活艺术，还暗含着两者的一致。

从进大学读书开始，福柯就再也没有离开过学院，其人生的基本内容就是：读书、教书和写作。但是，他不停地从一个学校转到另一个学校，过着流浪、游学和思考的生活。在一次采访中，他说，1955年离开法国时，他就抱定这样的信念：在两个手提箱中“度过余生，漫游全球”。⁴他的生命与旅行紧密地联系在一起，从一个城市到一个城市漂泊，从一个职位到另一个职位转换，真正做到了“读万卷书，行万里路”。

福柯继承了法国知识分子强烈的社会责任感和正义感。他一度是马克思主义的追随者，参加过共产党。60年代末和70年代初，他曾经冒死投身极左派的非法政治活动，曾和学生一起爬上楼顶向警察投掷瓦片，或参加与军警的街头

³ 转引自王治河：福柯[M]，长沙：湖南教育出版社，1999.2.

⁴ 王治河：福柯[M]，长沙：湖南教育出版社，1999.2.

激战。据目击者说，福柯在与警察搏斗的时候“非常勇敢”，因此也赢得了人们的钦佩。每遇不平之事，福柯总是拍案而起，为一些可怜的人、无权的人仗义执言、打抱不平，比如法国的囚犯、阿尔及利亚移民、波兰工人、越南难民。福柯的研究也大多与弱势人群相关，对现代资本主义社会的种种丑恶进行无情的揭露。

然而，按照传统观念，福柯无疑是一个离经叛道的怪异人士。⁵据他自己宣称，20岁时他有了第一个男朋友，从此正式确定了同性恋的性取向。可能是由于同性恋带来的心理压力，他开始长期处于精神病发作的边缘，多次试图自杀。在巴黎高师就学期间，福柯就以举止乖张、性格孤僻而闻名，经常出入心理诊所寻求精神治疗。后来，同性恋的境遇逐渐好转了，但是自杀的念头似乎终身陪伴着这位哲人。死亡之于福柯似乎是一种诱惑，是其所谓“极限体验”之一种。1978年，福柯服用鸦片之后被汽车撞到，他以为自己要死了——“他感觉就像服用了麻醉剂一样，欢欣而神秘”。这次“死亡体验”后来成为他多次津津乐道的经历。⁶70年代，艾滋病开始被人们认识，但是福柯依然频繁出入“皮革场”（同性滥交场所），拒绝“安全性爱”，这种行为无异于变相的自杀。福柯还迷恋毒品，从大麻、鸦片到LSD（一种迷幻药），他几乎尝试过每一种毒品，甚至还在他巴黎的寓所阳台上种植大麻类植物。福柯所推崇的人物从尼采、萨德、巴塔耶、布朗肖到雅戈、雷蒙·鲁塞尔无一不行为乖张，不是疯子、囚犯、性乱交者，就是死于自杀。对待司法改革问题上，福柯甚至主张取消所有的刑罚，令在法国取消了死刑的激进派司法部长瞠目结舌。

作为行为怪异的少数派，福柯似乎应该是一个“边缘人”，但是从其占有的财富、权势和影响来看，他从没有置身过“边缘人”常见的那种窘迫境遇。福柯出生于家境十分殷实的中产阶级，虽然对资产阶级道德观念嗤之以鼻，但对布尔乔亚式的生活从未厌倦过。在担任瑞典乌普萨拉大学期间，福柯购买了一辆豪华汽车穿梭于巴黎和乌普萨拉之间，其奢侈的生活和花花公子的派头在当地是一个小小的轰动。后来，福柯的许多著作成为畅销书，经济收入颇为丰厚，又继承了父亲的丰厚遗产。

福柯从20岁跨入巴黎高师起，事业就开始蒸蒸日上，并且这种势头终其一生都没有改变过。大学甫一毕业，他就成为高师的教师和入学考试的评审人。年仅44岁，福柯就成为了法兰西学院院士，登上了法国学术殿堂的最高峰。在短暂的58年人生之旅中，福柯多次获得过外交部文化参赞、教育部副司长、大学改革委员会委员、哲学系主任之类的职务，他对这些权势地位也表现出了极

⁵ 关于这一点最生动的例证，大概是老派知识分子、美国语言学家乔姆斯基对福柯的评价。1971年，两人一起在荷兰一家电视台录制谈话节目。事后，他这样看福柯：“我的意思是，作为一个人，我很喜欢他。只是我不明白他是怎么回事。他好象不是人，而是属于其他的什么物种。”（[美]詹姆斯·米勒：高毅译：福柯的生死爱欲[M]，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2003.268.）

⁶ 参见[美]詹姆斯·米勒：高毅译：福柯的生死爱欲[M]，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2003.2003.474-475以及[法]埃里蓬·谢强、马月译：权力与反抗：米歇尔·福柯传[M]，北京：北京大学出版社，1997.356.

高的热情。当然，由于其同性恋倾向，福柯对名利的追逐也受到过挫折，但他无疑是法兰西当时最有权势的知识分子之一，被公认为萨特的继承人。福柯还利用自己的权势为情人牟取利益。在担任克莱蒙·弗尔兰德大学、万塞讷大学哲学系负责人期间，他力排众议为情人安排职位。

福柯的成功与其善于利用各种人际关系资源是分不开的。当时，巴黎高师的毕业生在法国的政界、学术界、文艺界等各个领域都占据着十分有利的精英地位，并且高师的学生历来有相互帮衬的传统。福柯虽然行为乖张，但在处理这些关系上却手腕高明。其论文导师都是权重一时的人物：让·伊波利特（法兰西学院院士）后来出任高师的校长，乔治·康吉兰一直是国民教育总督学。一直与福柯保持良好私人关系的罗齐格（先是驻华沙大使，后来出任爱丽舍宫的秘书长）、杜梅泽尔（法兰西学院资深院士）、朱勒·维叶明（法兰西学院院士）、巴丹特尔（密特朗的司法部长）等人都是声名显赫的人物。

总的说来，福柯无疑是一个矛盾得令人迷惑的人物，无疑也是一个让人羡慕的自由人物。福柯的一生，是极其自由的一生：在精神上，他无所顾忌，否定一切所谓的道德约束；在肉体上，他为所欲为，体验过常人所不敢的各种极限。作为一个摩菲斯特、浮士德式的人物，他受到了几乎整个世界的关注，几近完美地践行了其“哲学生活”的志向。

然而，福柯的“哲学生活”不像苏格拉底的生活，后者的生活被奉为哲学家高尚生活的榜样，相反前者的生活难免受到多方置疑。如果人人效仿福柯的“哲学生活”，这个社会只怕会陷入一片混乱之中。从这个意义上看，正如其哲学是对传统哲学和现代哲学的反叛和反讽，福柯的“哲学生活”也是对传统哲学家形象的反叛和反讽。或者说，在福柯这里，哲学家的生活是一种不同于常人也不能被常人效仿的、绝对自由的、个人全新创造的生活方式。

1.1.3 福柯其文

福柯一生著述甚丰，包括大量的专著、文集、论文、访谈录和讲座、讲课的授课记录。

1954年，福柯第一部著作《精神病与人格》出版（后改名为《精神病与心理学》），由于该书理论上并无太多建树，未引起人们的重视。

1961年，福柯的成名作、也是其国家博士学位论文《精神病与精神失常：古典时期的精神病史》（后改名为《古典时期的精神病史》，1965年英译本名为 *Madness and Civilization*，中译本名为《疯癫与文明：理性时代的精神病史》）出版。虽然，此书后来使福柯声名鹊起，但在当时却没有引起太多反响。

1963年，福柯出版了《雷蒙·鲁塞尔》一书，引起文学评论界的关注。

1966年，福柯最重要的作品之一《词与物：人文科学考古学》出版，此书真正使他成为了一代思想大师（1970年英译本名为 *The Order of Thing*，并附有福柯为英译本撰写的序言）。该书一出版，便引起了轰动，到1969年，这本

书在法国的总印数超过了 11 万册。一部诘屈聱牙的艰深哲学著作居然在短时间
内达到如此高的印数，成为了一本畅销书，这是极其罕见的。人们掀起了一股
对此书的争论、评议的浪潮，福柯从此声名显赫。据当时报纸的描述，人们去
沙滩上休闲时也要带上此书，表示自己对这样一件文化盛事并非一无所知。

1969 年，福柯的另一部重要著作《知识考古学》出版。1968 年“五月风暴”
之后，人们的注意力从学术转入政治，知识分子都热衷于激进的“新左派政治”，
加之《知识考古学》堆砌术语、文字枯燥，反响并不强烈。但是，该书进一步
提高了福柯的学术地位。1970 年，福柯发表法兰西学院就职著名演讲《话语的
秩序》，后收录于 1972 年《知识考古学》（*The Archaeology*）的英文版中。

1973 年，福柯发表了《我，皮耶尔·里维埃……》一书，这是一本有关残
杀父母的犯人的回忆录，1975 年被搬上银幕。

1975 年，福柯的著作《监视与惩罚》（1977 年英译本名为 *Discipline and
Punish*，中译本名为《规训与惩罚：监狱的诞生》）出版。这本书以现实的
主题、新锐的思想、精湛的分析 and 形象的论述慑服了广大的读者，再次引起巨大
反响。

1976 年，福柯发表了《性经验史》（*The History of Sexuality*）第一卷
《认知的意志》。此时，福柯在法国的声誉已经如日中天，影响遍及欧美。

《认知的意志》出版之后，福柯沉默了七八年，人们纷纷猜测福柯是否已
经江郎才尽。1984 年，福柯发表了《性经验史》的第二卷《快感的享用》、第
三卷《关注自我》，显示了一种全新的写作风格，再次引起轰动。可惜的是，
由于他英年早逝，这部巨著没有完成。

1994 年，法国人整理出版了福柯四卷本文集《言与文》。并且，福柯法兰
西学院的授课记录也在整理和陆续发表当中，有些已经翻译成中文版，比如《不
正常的人》（法兰西学院演讲系列·1974~1975），《必须要保卫社会》（法
兰西演讲系列·1976）。

1.2 思想概貌

1.2.1 思想渊源

福柯的思想来源既有阅读所得，也有师承关系的影响，十分庞杂。按照莫
伟民的观点，“福柯哲学产生于德国人本主义（尼采和海德格尔）与法国科学
主义（巴歇拉尔和康吉汉）的双重变奏”⁷。这种观点指出了福柯最重要思想渊
源，但是也忽视了伊波利特、杜梅泽尔、马克思、弗洛伊德、德鲁兹、康德以
及其他一些不太重要的作家（比如巴塔耶、布朗肖、雷蒙·鲁塞尔、阿尔托等

⁷ 莫伟民.主体的命运:福柯哲学思想研究[M].上海:上海三联书店,1996.14。在本文中,巴歇拉尔译成巴什拉、
康吉汉译成康吉兰。

人)的影响。

作为一个反传统的知识分子,福柯的许多思想尤其是谱系学思想、权力思想,都受到了尼采最重要的影响。在临终前最后一次访谈中,福柯说:“我是个尼采主义者,我希望在某些方面,在可能的情况下,借助尼采的文字,来对这个或那个领域进行观察研究——但是也有反尼采的观点(但是这一点又是尼采主义的!)。”⁸所以,有人甚至称福柯为“法国的尼采”。

布朗认为,“尼采的艺术化生存和最终的疯癫,为思考理性和非理性的差异开启了可能性。对福柯的分析而言,无论从哪个层面上看,任何一个这样的敞开(分类、秩序化和遮蔽的经验)都是很关键的。”⁹在《悲剧的诞生》中,尼采宣扬“酒神精神”,认为癫狂体验、非理性因素在历史发展中逐渐失落,被“日神精神”、理性因素所压倒,这一点引起了福柯的共鸣。在《疯癫与文明》中,福柯认为,自文艺复兴以来,人们对疯狂的体验方式被理性所代替,失去了和疯癫对话的能力,而是试图把疯癫、他者从现代文化中清除出去。同尼采一样,福柯也要求重新展开和疯癫的对话。

福柯的谱系学显然是受到尼采的启发,其谱系学方法论最重要的论文就名为《尼采、谱系学、历史》。谱系学所提倡的权力分析方法,更是受到了尼采的重要影响。在福柯看来,尼采对权力进行的卓有成效的分析意义十分重大。众所周知,尼采的权力意志理论把权力推向了哲学话语的中心位置。福柯继承了这一思路,从权力的角度去理解整个社会、知识和哲学。尼采认为,所有知识和思想形式都是“权力意志”的体现,这和福柯谱系学思想是一致的。

王治河认为,“谈福柯,不能不谈海德格尔。”¹⁰虽然福柯的著作中很少出现海德格尔的名字,但是海德格尔对福柯的影响也是显而易见的。这种影响与尼采有很大的关系。海德格尔自己也深受尼采的影响,他的《尼采》是研究尼采思想最伟大的著作之一。福柯承认,他阅读海德格尔时做过大量的笔记,“这些笔记比我读黑格尔或马克思时所作的笔记重要得多。阅读海德格尔决定了我全部哲学的发展道路。”¹¹福柯认为尼采要超过海德格尔,并且他对尼采的了解比海德格尔要深,但是,正是这两个人加在一起对他产生了强大的哲学冲击,“他们是我读得最多的两个作者”¹²。

《词与物》中明确地提到了海德格尔的名字,而且还使用了大量的海德格尔的语言,比如,语言的返回、限定性分析、起源的隐退与返回、人的存在与时间之间不可恢复的关系等等。并且,该书中表象型知识型的观念,很可能就是受到《世界图象的时代》的启发。在这篇论文中,海德格尔认为,现时代是表象的时代,世界被表象,实在因此成为了被“摆置”在主体面前的客体。福

⁸ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.117.

⁹ [美]布朗.聂保平译.福柯[M].北京:中华书局,2002.17.

¹⁰ 王治河.福柯[M].长沙:湖南教育出版社,1999.213.

¹¹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.116.

¹² [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.116.

柯对主体、人文主义、人本主义、“人类学”的基本态度和海德格尔也是相同的。在《世界图象的时代》中，海德格尔指出，人不是生来就是主体（subject），而是一个一般主体（sub-jectum），人成为主体是笛卡儿之后的事情。在《关于人道主义通信》中，海德格尔集中论述了对人道主义的否定态度。这些和福柯的观点都是基本一致的。

正如福柯自己指出的，“在法国，成为关于启蒙的哲学问题之支柱的正是科学史。”¹³在德国，从后黑格尔学者，经费尔巴哈、马克思、尼采、韦伯和法兰克福学派，对理性的批判是在反思社会、历史和政治的背景下进行的。与此相对照，在法国，却是科学哲学家、科学史家如从孔德、迪昂、彭加勒、巴什拉、科瓦雷、康吉兰等人从事着理性批判。其中，康吉兰还是福柯的研究导师。福柯承认，无论是直接地还是间接地，几乎所有法国哲学家都受到这一科学史传统的影响，当然也包括他自己。福柯的著作相当一部分都表现为精神病学、医学、生物学、经济学、语言学等学科的科学史研究，是这种影响的最明显的证据。

康吉兰对福柯的影响是毋庸置疑的。福柯对康吉兰一直心存敬意，阅读过康吉兰所有的作品，还为其《正常和病理》写过长篇的序言。1956年，福柯在给康吉兰的一封信中写道：“10年前当我开始研究的时，我不认识您——也没有读过您的著作。但是，假若我那时没有看过您的著作，我肯定不会完成以后的研究。（我的研究）内容打上您的思想的印记。”¹⁴康吉兰的“概念史”理论以及对规范在科学及其历史中的地位的强调，对福柯的著作产生了直接和强大的影响。这种影响集中体现在《精神病与人格》、《临床医学的诞生》和《词与物》当中。

巴什拉对福柯的影响与康吉兰也有关系，康吉兰一生都是沿着巴什拉开辟的道路，去思考科学实践问题，只是他更注重生命的科学，而不是巴什拉感兴趣的物理学。巴什拉的科学哲学观，尤其是科学发展观也是福柯的思想来源之一。巴什拉认为，合理性形式是多种多样的，并以不连续性方式不断发生变化。他坚持认为，只有“局部的哲学”，才能分析现代科学的复杂性。这些思想都以不同的方式出现在福柯的考古学中。福柯的科学观在许多重要的方面都类似巴什拉。

伊波利特曾经是福柯的哲学老师，对福柯也产生过重要的影响。按照埃里蓬的说法，“依波利特（即伊波利特——笔者注）无疑是福柯命运中具有决定意义的启蒙者。”¹⁵伊波利特是法国较早研究黑格尔的哲学家之一，他将黑格尔的《精神现象学》翻译成法文。福柯通过伊波利特接触到黑格尔，他的第一篇学位论文就是关于黑格尔的。对于黑格尔，伊波利特坚持一种批判的态度，福

¹³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.450.

¹⁴ 转引自王治河.福柯[M].长沙:湖南教育出版社,1999.20.

¹⁵ [法]埃里蓬.谢强,马月译.权力与反抗:米歇尔·福柯传[M].北京:北京大学出版社,1997.19.

柯也继承了他的这一态度。但是，福柯对黑格尔的批判不同于他的老师。

杜梅泽尔是福柯的前辈，是法国著名的历史学家、印欧神话专家。他对福柯的思想发展也有一定的影响。杜梅泽尔对福柯的影响主要是其结构的观点。杜梅泽尔运用结构的观点来分析神话，这种方法被福柯所借鉴。

马克思对福柯的影响与时代背景有很大的关系。1968年“五月风暴”之前，马克思的著作是法国知识分子的必备读物，阿尔都塞的“结构主义马克思主义”理论更是增加了他们对马克思的兴趣。福柯本人曾经还加入过共产党。虽然，他对别人称他为“地下马克思主义者”嗤之以鼻，但是，他不能否认马克思对他的影响。布朗就认为：“福柯在其历史研究中所运用的分析范畴有一些必定是马克思的。”¹⁶

福柯对疯癫、精神病的研究不可能避开弗洛伊德。事实上，弗洛伊德的名字也出现在《疯癫与文明》一书中。当然，福柯同弗洛伊德对精神病的理解有很多的差异。福柯对康德的著作也很熟悉，其博士论文的副论文是《康德的人类学起源和构造》，后来这篇文章扩充为《词与物》。福柯与康德的关系基本是一种批判关系，康德树立了一个批判的靶子，也提出了让福柯思考的问题。

福柯与德鲁兹是相互影响的，他们相互征引对方的著作，相互之间的评价都很高，经常就一些主要问题进行对话，并以对话录的形式出版。德鲁兹还专门写了一本《福柯 褶子》。

王治河还认为，苏格拉底对福柯的哲学生涯发生了深刻的影响。这主要是针对后期福柯的思想变化来说的。福柯在出版《求知意志》之后，思想陷入了矛盾之中，他转而追溯到古希腊，试图从经典著作中找到出路。所以，很难说是苏格拉底影响了福柯，毋宁说是希腊传统给福柯以启发。

1.2.2 思想鸟瞰：分期、惊人之论、定位和风格

1) 思想分期

关于福柯思想发展的阶段，主要有两种看法：一种就是分成知识考古学和谱系学两个时期，比如谢里登、L·德赖弗斯和保罗·拉比诺、于奇智¹⁷；一种看法是分成四个阶段，比如麦克尼、高宣扬¹⁸。问题主要集中在两个地方：第一，

¹⁶ [美]布朗.聂保平译.福柯[M].北京:中华书局,2002.16.

¹⁷ 谢里登将福柯的思想分成“知识考古学”和“权力谱系学”两个时期（参见[英]阿兰·谢里登.尚志英,许林译.求真意志——密歇尔·福柯的心路历程[M].上海:上海人民出版社,1997.目录.）。当然,谢里登1980年出版该书时福柯的《性经验史》第二卷、第三卷还没有出版。德赖弗斯和拉比诺将福柯的思想分成知识考古学和现代个体谱系学两个时期（参见[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.目录.）。于奇智在《福柯及其生平、著作和思想》（于奇智.福柯及其生平、著作和思想[J].国外社会科学,1997,(1).）一文中将福柯的思想以1970年为界分成考古学和谱系学两个时期。

¹⁸ 麦克尼对福柯著作的分期是:早期著作,涉及疯癫主题,包括《疯癫与文明》以及更早的著作;考古学时期著作,主要是《词与物》与《知识考古学》;权力理论时期的著作,主要是《话语的秩序》、《规训与惩罚》、《性经验史》第一卷;自我观念考察时期,主要是《性经验史》第二卷、第三卷（参见[英]路易斯·麦克尼.

1960年发表的《疯癫与文明》等著作是否属于知识考古学研究；第二，《性经验史》第二卷、第三卷是否存在一个福柯后期思想的转型。实际上，关于第一个问题，福柯自己已经做了回答，他指出《疯癫与文明》、《临床医学的诞生》和《词与物》都属于知识考古学研究¹⁹。关于第二个问题，随着福柯研究的深入和其后期文献的出版，福柯后期存在着从权力谱系学向伦理学谱系学或“生存美学”的转变的观点逐渐被学界所认同。虽然《性经验史》的第二卷和第三卷被福柯称为伦理学谱系学研究，但是其基本主题不再是知识—权力，而是伦理问题和“主体化”问题，这两种谱系学只是在处理历史文献的方法上相同，所以可以划成不同的时期。

因此，福柯的思想发展可以划分成三个阶段：第一阶段是知识考古学研究时期（1970年以前），主要文献包括《疯癫与文明》、《临床医学的诞生》、《词与物》和《知识考古学》；第二阶段是权力谱系学研究时期（1970~1976年），主要文献包括《话语的秩序》、《尼采、谱系学、历史》、《规训与惩罚》和《性经验史》第一卷；第三个阶段是伦理学谱系学或“生存美学”研究时期（1976年以后），主要文献包括《性经验史》第二卷、第三卷、《主体解释学》和《道德的复归》。

知识考古学时期，福柯运用知识考古学的方法对精神病学、疯癫、医院、临床医学乃至整个人文科学进行全新的话语分析，对知识史、思想史、科学史进行全新的理解，对传统思想史连续性和主体性观念、认识理性、科学的客观性和渐进性等观念进行批判，揭示科学、知识和思想背后的深层“无意识”或某种结构，并对知识考古学的认识论、方法论进行总结和阐述。

权力谱系学时期，福柯对知识考古学进行修正，将非话语实践和话语实践分析结合起来，引入知识—权力分析方法，对精神病学、犯罪学、刑罚理论、监狱、性和权力理论进行谱系学的分析，从本质上改变以往对权力的否定性看法，而着眼于对权力的建构功能的微观分析，并对现代知识和权力之间的共生关系进行阐释。权力不再是自上而下的征服，而被描述为一种无所不在、人人深陷其中的“场”，个体身处知识—权力“场”中被重新塑造和被彻底奴役。

伦理学谱系学时期，福柯从性经验领域入手，对伦理、道德以及自我意识组织方式的演变进行了历史考察，指出了古希腊时代的“生存美学”如何经罗马时代最终演变成“主体化”过程，即自我意识组织最终被主体观念所左右的过程，这一过程也就是“以伦理为导向的道德”演变成“以规范为导向的道德”的过程。福柯进一步从古希腊生存美学中吸取有益的思想，提出了现代生存美学的观念，试图以“生存美学”思想来解决现代性和现代伦理的困境。

贾湜译.福柯[M].哈尔滨:黑龙江出版社,1999.导论.）。高宣扬的分期基本和麦克尼相同（参见冯俊等.后现代主义哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.407.）。

¹⁹ 福柯写道：“我的研究正是基于这一点，其中《疯狂史》、《临床医学的诞生》、《词与物》勾勒出了这种研究的轮廓，只是十分不尽人意。”（参见[法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.16.）这里，“这种研究”指的就是知识考古学研究。

总的说来，福柯的研究主要有三条轴线：知识轴线、权力轴线和伦理轴线。在《何为启蒙》一文中，福柯认为，启蒙实践或现代实践整体隶属于三个大的领域：“对物的控制关系领域，对他人的行为关系领域，对自身关系的领域。”²⁰这三个领域是相互相关的。这三个领域就对应着上述知识、权力和伦理三条轴线，“必须对它们的特性和相互关系作分析”²¹。事实上，福柯思想可以从总体上归结为对知识、权力和伦理以及三者相互关系的研究。当然，这种研究不同于传统的认识论、科学史对知识的研究，不同于传统的权力研究，不同于传统的道德研究，而采用了考古学和谱系学的认识论、方法论，从而达到了对启蒙实践全新的深刻理解。

福柯对知识、权力和伦理及其关系的研究，其根本动机是出于对现代人历史处境的深切忧虑。在后期，福柯曾把自己的学问称为“我们自身的历史存在论”或“我们自身的历史本体论”，即对现代个体历史性生存即现代生存的本体论研究。这其实就是在试图回应康德在其《逻辑学》中提出的著名问题：“人是什么？”从根本上说，笛卡儿以来的现代哲学都在回答这一问题，换言之，笛卡儿以后不再是神而是人占据着现代哲学的核心位置。福柯的独特之处在于，他用历史性改造了康德的这一问题。在福柯看来，人是历史中的人，没有亘古不变的人，康德的问题应该这样来思考：“当下的我们（人）是什么？”以及“当下的我们（人）是如何成为其所是的？”。

2) 惊人之论

和传统哲学相比，福柯研究的主题、方法都十分奇特。在其著述生涯中，福柯提出过许多惊人之论，在思想界引起了诸多争议。这里，略举几个例子，来描述其思想的奇特性。

福柯最著名的惊人之论应该是“人之死”的观点。他认为，“人”不是从来就有的，而是在19世纪初诞生的；并且，“人”在二战以后正在死去，他所谓的“人类科学”在二战后的兴起，就是“人之死”的征兆。其实，福柯这里讲的人，是被推向知识、世界中心的“人”，即主体。

福柯的疯癫观也是十分奇特的。一般认为，疯癫是一种疾病，有其生理和心理的根源。但是，福柯却认为，疯癫不是一种自然现象，而是一种文明产物，正是古典以来对疯癫的迫害和歧视，才造就了今天我们所理解的疯癫。

20世纪60年代是西方“性解放运动”的高峰时期。那时，人们认为，资产阶级道德出于劳动力的需要压抑了人们的性欲，所以要求解放性。相反，福柯却认为，性在现代从来就没有被压抑。在福柯看来，“从18世纪以来，性就不断激发起一种普遍化的话语亢奋。”²²当然，性话语亢奋并不代表性的解放，但“性压抑假说”是站不住脚的。

²⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.541.

²¹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.541.

²² [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.24.

在思想史研究中，福柯提出了“知识型”理论。这种理论认为，思想、知识无所谓进步，思想史不过是不同的知识型格式塔转换的历史。福柯的“知识型”和库恩的“范式”有很多类似之处，但其结论主要是分析以人为研究对象的学科领域之后得出的，而库恩研究的主要是物理学。

福柯的“权力建设论”也是很新颖的。一般认为，权力是一种否定性的、破坏性的力量，比如说，对犯法者进行惩罚甚至肉体消灭。相反，福柯却认为，权力是建设性的，现代权力不是在破坏，而是在建设。

福柯是一个追求人的解放和自由的人，同时他又极力反对人文主义。长期以来，人文主义都被认为是“高张人性”和“解放人性”的主张。福柯却认为，西方历史上的人文运动，本质上不过是对个体的控制、奴役和对其权力的剥夺，所以，他才会极力反对人文主义。

一般认为，西方文明的历史是一个不断解放的历史；从古代、中世纪到现代，人性逐步被解放。福柯却对此持相反的观点。在道德上，福柯认为从古代道德到现代道德是一个越来越规范化和齐一化的道德禁锢过程。这就是福柯的从“以伦理为导向的道德”到“以规范为导向的道德”转变的伦理史观点。

福柯关于现代社会是一个“监视社会”、“规训社会”和“监狱社会”的观点，也引起了极大的震动。福柯认为，现代社会实质上就是一个相互监视“圆形监狱”（作为一个隐喻），监视是现代知识—权力运行的关键；现代社会依靠知识—权力对个体进行改造，使之标准化，符合权力的需要；现代监狱的运作机制不仅局限在监狱中，而是经由学校、军营、劳教所、工厂、医院而逐渐扩散到整个社会中，最后，现代社会成为一个“监狱社会”。在监狱社会中，知识—权力控制了一切，人被前所未有地严厉控制着。

3) 定位

我们可以用启蒙批判传统和后现代哲学来给福柯思想进行基本的定位。

从某种意义上看，现代性本质上是对现在也就是当下感觉的关注。福柯立足于当下的人，其所有历史追溯的基本原点都是反观和理解当下个体的历史存在。这样看来，福柯的思想具有现代哲学的特征。但是，这种对现在的关注，根本出发点还是为了突破个体的现代存在，力图突破这种存在的可能性。简单地说，通过揭示“现代人如何成为这个样子的”来解构现代生存模式和启蒙观念。所以，福柯属于对启蒙理性和现代性批判的传统的。

和法兰克福学派的启蒙批判传统相比较，福柯不再着眼于对启蒙理性的修补。在他看来，不是启蒙理想需要完善和发展，而是应该彻底从启蒙设计中脱身出来，寻求新的创造的可能性。福柯改变了人和历史关系的传统理解，反对所谓实在的、普遍的和一致的人性，把人放在历史之中，他将康德的问题变成：“人是如何成为今天这个样子的？”或“人成为当下的形象走过了什么历程？”后现代哲学的反本质、反理性、反形而上学、反基础、反传统的基本特点，福柯哲学都具备。从这个意义上说，福柯不再属于现代哲学家，而是属于后现代哲学家。

从结构主义线索来看，福柯思想受到结构分析方法很深的影响。他的许多观念和术语都是从结构主义思潮中借用过来的，比如结构、无意识、能指和所指以及话语结构分析的观念等等。但是，福柯和结构主义思潮还是有着根本性的差异，他自己就说过他“从来也不是结构主义者”²³。结构主义强调一种对结构的共时性研究，福柯却把历史性引入结构分析之中。在福柯看来，文化、思想、知识、科学的“无意识”或“结构”在特定的时代是稳定的，但是，从更长的时间维度上看，结构不是一成不变的，而是会被新的结构所取代，并且，这种取代过程是一种格式塔的转换过程，前后相继的结构是“不可通约的”。所以，可以说，福柯是一个后结构主义者。

从科学哲学和科学史的线索来看，福柯直接承接了从巴什拉、柯瓦雷到康吉兰的法国科学史传统。福柯的思想和库恩的历史主义科学哲学有相似之处。他们都强调科学发展的不连续性、不同时代科学之间的不可通约性，同样否认科学的客观进步性和真理的符合论。但是，库恩的研究集中自然科学领域，而福柯主要研究的是人文科学和一些不那么严格的自然科学比如医学、生物学。并且，福柯的研究并没有停留在知识问题和认识论问题上，而是指向整个现代文化以及现代人的历史生存。也就是说，福柯不仅是一个思想史家，更是一个社会哲学家、政治哲学家。

4) 风格

福柯思想的复杂性与难以理解，与其奇特的哲学风格是分不开的。

福柯既是一个哲学家，也是一个历史学家。他的大部分著作都以思想史、知识史、科学史著作的面貌出现。他不是康德或黑格尔式的“纯粹”哲学家，其哲学观念与其历史研究紧密地联系在一起，其哲学思想主要散见在历史叙述之中。他的写作方法和研究对象都是非哲学规范的，话语也是纯描述性而非规范性的。

福柯的思想与其自身的当下经验体验是分不开的。他说过：“每当我试图从事一种理论活动的时候，我总是从我自己的亲身经验出发的，始终和环绕着我、并在我周围发生的各种过程相关联的。这是因为我认为我是从我所看到的事物中认识事物，我是在我所遇到的制度中认识制度，我也是在同他人的关系中了解他人……正因为这样，我的理论活动实际上也是我的自传的某些片断构成的。”²⁴这种从个体经验感受出发的风格，使得其著作表现出很强的经验性、片断化和细节化的特征。福柯讨论的都是一些经验话题，比如性、精神病、罪犯等等。福柯对普遍性、全球化的理论方案不感兴趣，对自己的理论持一种“工具箱”的看法，也就是说，我们能从福柯的思想中获得对某些具体问题的启发（即解决问题的某种“工具”），但是找不到一个一劳永逸的“真理”来解决所有问题。可以说，福柯思想是“经验化”的哲学。

²³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.489.

²⁴ 福柯.言与文(I),转引冯俊等.后现代主义哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.410.

福柯不主张思想的宏大体系，同样，他也不保证自身思想的一致、连续和完整。在他看来，在写作中，他关心的问题“在于对自身的改造”²⁵。在福柯看来，通过写作使自己成为与昨日不同的人，是写作的最大乐趣。他说过，不要指望他一成不变，他也不知道自己的思想明天会走向何方。他从不为自己思想的一致、连续而操心，因而对其思想脉络的发展就很难把握。

福柯是对强权极其反感的人。他说，“自康德以来，哲学的作用就是防止理性超越经验给出的东西的限度，但从同一时刻起——即，自现代国家和社会政治管理的发展以来——哲学的作用也是监视政治理性的过度的权力。”²⁶他对确定性、普遍性和“真理”的反感，正是由于它们暗含着对偶然性、个体性和思想多元化的压制。福柯所希望做到的不是提供“真理”，而是希望改变人们的认识视野和常规思维方式，探索新的可能性。

福柯深受尼采的影响，在文风上也有意追求一种不同于传统哲学晦涩、艰深、严格逻辑性的全新风格。他的著作不追求严密的论证，而以语言生动、意象丰富、资料详实而闻名，到处是醒目的格言、警句和惊人之论，令人印象深刻。

福柯说过，“20 世纪把所有人都变成历史的深沉悲观主义者。”²⁷应该说，福柯是一个有节制的悲观主义者。对现代人的历史处境，他怀着深深的怜悯和忧虑，其知识理论揭示了所谓真理的权力本性，其权力理论描述了现代人被深深束缚于权力—知识场中找不到出路的图景，其伦理理论阐述了从古希腊以来人类道德齐一化、规范化的发展轨迹。福柯反对马克思的阶级斗争理论，反对全盘推倒重来的“大拒绝”，迷恋于所谓的“局部斗争”，又认为“局部斗争”也是现代知识—权力的策略安排。但是，福柯最终没有滑入虚无和绝望，仍然为寻找新的出路苦苦思索，其后期的“生存美学”主张就是一种积极思索的态度。当然，把人类解放和自由寄托在纯粹个体的自我意识重新组织上，是不能真正解决问题的。人是社会的人，不寻求社会制度变革，人的解放只能是一句空话。但是，同 20 世纪其他许多哲人一样，福柯使我们从 18、19 世纪对理性、启蒙和科学的盲目乐观中惊醒，光这一点就是意义深远的。

²⁵ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.12.

²⁶ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.273.

²⁷ 转引自王治河.福柯[M].长沙:湖南教育出版社,1999.26.

第二章 主体迷信：一切问题的根源

在解放的历程中，人遭受了与人的世界相同的命运；对自然的统治蕴含着社会的统治。

人类努力降服自然的历史，也是人类降服人的故事：自我的形成反映了这双重历史。

——霍克海默：《工具理性批判》

从主体的角度来看，福柯的工作可以总结为对主体和主体哲学的解构。这一点，可以用福柯自己的话来佐证。1983年，福柯曾这样总结自己的研究：“我研究的题目不是权力，而是主体。”²⁸ 福柯研究主体是为了解构主体与主体哲学，按他的话说就是：“我的目的是要创立一种据以在我们的文化中把人变为主体的各种方式的历史。”²⁹ 也就是说，要揭示主体是如何在现代文化中被建构出来的。

福柯为什么要解构主体和主体哲学？这就是这一章我们要探讨的问题。福柯之所以要解构主体和主体哲学，是因为他认为现代文化对主体的迷信是现代所有问题的根源。福柯并没有直接对此做出表述，但是，我们能从福柯的各种著作中归纳出这一观点。

福柯做出过现代哲学陷入了“人类学沉睡”的论断，这种“人类学沉睡”指的正是现代哲学陷入了主体迷信，从而成为了主体哲学。福柯还对现代哲学建构主体的反思即他所谓的“限定性分析”的各种方案进行过详细的分析，从而得出了这种主体建构最终陷入了根本性矛盾的结论。通过这一结论，福柯意在指出，主体建构的失败或主体不明使现代思想和主体哲学陷入了混乱。所以，福柯之所以选择解构主体和主体哲学，是希望将哲学反思和现代思想从“沉睡”和混乱中解放出来。

福柯认为，现代实践观和伦理观是奠基于现代思想对人的认识尤其是限定性分析的基础之上的，由于主体不明，现代实践成为了一种“危险的”行动。按照福柯的逻辑，现代实践观的这种根本性特征使现代实践观成为了一种迷信主体的主体实践观，而不是本真的人的实践观。并且，主体哲学对主体厘定的失败，注定了现代实践观将陷入混乱。福柯还认为，主体是权力奴役的产物，“把人变成主体”是对人奴役的过程。实际上，主体迷信不仅使人被奴役，还使人狂妄地对待自然。最终，现代人滑落到狂妄地被奴役的荒谬处境。所以，福柯对主体和主体哲学的解构，也是希望结束现代实践观和现代实践的混乱，将人从荒谬的处境中解放出来。

²⁸ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.272.

²⁹ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.271-272.

进入 20 世纪,两次世界大战震撼了西方社会,其间暴露出来的西方文明深层次的问题引起了学术界的苦苦思索。二战以后,随着斯宾格勒《西方的没落》的出版,对现代文明的反思蔚然成风,在世的大哲围绕启蒙、现代性等问题纷纷展开研究和争论。以法兰克福学派为代表的学者们把工具理性盛行、主体被物化归结为症结所在,主张给予工具理性以应有之位置,使主体摆脱“单向度”之发展,求得人与人、人与自然之和谐。与之相对,海德格尔、福柯则高举反主体、反人文主义的旗帜,认为现代西方文明的祸根乃是在于主体理论,不破除实在性、一致性和普遍性的主体之说,灾难就可能重演。

2.1 主体迷信是主体哲学困境的根源

2.1.1 主体哲学的主体迷信

福柯认为,现代哲学陷入了“人类学沉睡”。这种沉睡根源在于主体迷信,这种主体迷信使现代哲学成为了主体哲学。福柯对主体与主体哲学的解构正是为了把现代思想从这一沉睡中唤醒。

所谓主体哲学,是把人看成主体的哲学,并且是以主体、人(类)或自我为基础和中心的哲学,它坚持用主—客二分的认识论框架来进行哲学反思。作为基础,主体是主体哲学核心的出发点;作为中心,主体是主体哲学的问题域。张汝伦认为:“主体—自我既是它(指——主体哲学)的起点又是它的终点。”³⁰龚群认为:“主体哲学的一个根本特征在于主体与客体的二分式思维,即把主客二分作为本体论的前提。”³¹从这个意义上说,从笛卡儿—康德—黑格尔—胡塞尔的现代哲学尤其是现代认识论基本上都属于主体哲学的范围。

必须要指出的是,以人作为中心论题的哲学并不都是主体哲学。在苏格拉底那里,所有的哲学问题也不过是“人是什么”。关于这一点,卡西尔就说过:“他(指苏格拉底——笔者注)所知道以及他全部探究所指向的惟一世界,就是人的世界。”³²但是,苏格拉底哲学并不是主体哲学,因为主体哲学所理解的人是作为认识者出现的、与客体相对的主体。苏格拉底所理解的人并非如此,他没有把世界仅仅作为人的对象。把人和认识的关系作为人的本质规定性,把人看成主体,是现代哲学不同于苏格拉底哲学的根本所在,也是其成为主体哲学的根本原因。

把人看成主体不仅意味着人是中心论题,更重要的是,主体哲学认为所有的问题都能从“人”中找到答案。所有的问题都是人的问题,也只能从“人(类)”(或主体,即作为一种对人的抽象理解)来解决。世界成为了人表象的世界(按

³⁰ 张汝伦.自我的困境——近代主体性形而上学之反思与批判[J].复旦学报(社会科学版),1998,(1).

³¹ 龚群.从主体哲学到交互性主体哲学——后形而上学方法论问题[J].社会科学战线,2002,(2).

³² [德]卡西尔.甘阳译.人论[M].上海:上海译文出版社,2004.7.

海德格尔的说法，世界成为摆置在主体面前的世界），真理是人表象中的真理，无限只能而且也必定能通过有限去把握，存在者必须通过人而存在（海德格尔认为主体把握的不过是存在者，而存在被遗忘），客体只有在相对于主体的意义上才存在。

这样一来，主体哲学赋予了人（类）以至高无上的地位，主体成了一切哲学反思的原点。可以说，主体哲学是迷信主体的哲学。

福柯是用“人类学沉睡”这一说法来描述现代哲学的主体迷信的。在《词与物》中，福柯断言现代哲学陷入了“人类学的沉睡”中：“我们发现哲学再次沉睡于这一褶皱中；这不是独断论（le Dogmatisme）的沉睡，而是人类学的沉睡。”³³这里，“人类学”一词有自己的特定含义：

我所谓的人类学不是指一般被称为人类学的那门科学，那门科学主要是研究与我们的文化不同的文化；我所谓的人类学是指哲学特有的某种结构，它决定了目前的哲学的所有问题都处于某一特定的范围内，即人类的局限性。³⁴

福柯的“人类学”指的是现代哲学的特殊结构，这种哲学以主体为中心和基础即奠基于并且局限于人（类）或主体的有限性之上。

福柯讲现代哲学是一种“人类学”，包括了两层意思：现代哲学是从主体出发的反思，又是最终指向主体的反思。

在第一层意思上，福柯写道：“所有的经验认识，只要关涉人，都能充当可能的哲学领域；在这个领域中，认识的基础、认识的界限的限定以及最终所有的真理的真理，都必定被揭示出来。”³⁵这些揭示工作就是现代哲学的基本任务，并在此基础上现代哲学得以形成自己的体系和结构。更重要的是，这些工作都是从一个基本的原点即人（类）出发以求得解决。换言之，认识论“以及最终所有的真理的真理”都是从人（类）中寻求答案，并且现代哲学坚信人（类）“必定”能给出答案。

反过来，现代哲学又是最终指向主体的反思。从哲学史分期来看，福柯认为“人类学”或现代哲学的开端不是笛卡儿而是康德，因为“到18世纪末，即康德以前，对人的思考始终是第二位的，在所谓第一位的思考之后，第一位的思考是对无限的思考。”³⁶在福柯看来，康德的所有思想最终都指向一个问题：“人是什么？”他写道：“当康德在自己的传统三部曲上添加了最后一个问题：于是三个批判问题（我能知道什么？我必须做什么？我可以希望什么？）就与第四个问题联系在一起，并以某种方式并归于‘它的说明’：人是什么？”³⁷的

³³ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.445.

³⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.69.

³⁵ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.445.

³⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.75.

³⁷ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.444.

确，从某种意义上，康德的理论可以看成对人的认识、情感和意志三个方面的分析。《纯粹理性批判》试图回答“纯粹数学是怎样成为可能的”、“纯粹自然科学是怎样可能的”和“形而上学作为科学是怎样可能的”，其回答方式是通过对人的认识能力和认识结构的条分缕析来达到的。也就是说，现代哲学的典型代表康德哲学最后指向了“人是什么”的问题。所以，福柯认为，现代“哲学就成了一种文化形式，它可以包括所有关于普遍意义上的人的科学。”³⁸也就是说，现代哲学是从普遍意义上对人的研究。

海德格尔的著作中多次使用“人类学”这一概念。福柯对海德格尔研究很深，可以猜想福柯的“人类学”概念借鉴了后者的“人类学”概念。事实上，两人的“人类学”概念基本是一致的。在《世界图象的时代》一文中，海德格尔写道：

对世界作为被征服的世界的支配越是广泛和深入，客体之显现就越是客观，则主体也就越无保留地变成一种关于人的学说，变成人类学。……它标志着那种对人的哲学解释，这种哲学解释从人出发并且以人为归趋来说明和评估存在者的整体。³⁹

海德格尔也认为，现代哲学成为了一种“人类学”。在他看来，“人类学”就是“从人出发并且以人为归趋”的哲学。我们看到，海德格尔和福柯的“人类学”在基本方面是相同的。但是，海德格尔对“人类学”的理解和福柯有不同的地方：一是海德格尔认为“人类学”的开端是笛卡儿哲学，而不是康德；另外，海德格尔更多的是从主体对客体尤其是自然界的强力支配来提出“人类学”概念的，福柯是从现代哲学本身的矛盾和特征的角度提出“人类学”概念的。

我们看到，福柯和海德格尔关于“人类学”、主体哲学的理解是基本一致的，都是指现代哲学陷入了从“人是什么”出发，最后又回到“人是什么”的“主体”怪圈或主体迷信之中。

作为对中世纪经验哲学的反动，现代哲学反对“神本”，提倡“人本”，把人看成主体，并通过对主体的拔高以赋予人越来越高的位置。主体哲学就是对人这种拔高的思想产物。在主体哲学中，人成为了世界的中心，取代了神的位置。主体哲学赋予人以尊严，坚定了人摆脱神的自信，对人类的解放和自由的实践起到了积极的作用。但是，绝对拔高的另一面，是陷入了主体迷信或人的迷信，失去了从人之外的世界去理解世界和把握世界的能力，只能局限于一种片面的、人或主体的眼光来把握世界，从而失去了对存在、无限和真理的真实的、全面的把握。

³⁸ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.69.

³⁹ [德]海德格尔.孙周兴选编.海德格尔选集[M].上海:上海三联书店,1996.902-903.

福柯认为，在主体迷信中，无限之思被彻底抛弃：

从康德开始，情况完全反过来，不再是从无限或真理出发去投影式地提出人的问题。从康德开始，无限不再在讨论范围之内，只有有限。从这个意义上讲，康德的批评本身含有某种人类学的成份（或冒险）。⁴⁰

事实上，无限问题在康德哲学转变成为累赘物“物自体”或“上帝”，康德宣称对它们我们不可能认识，也不需要认识，我们的问题都局限在现象界即人（类）的表象之中。哲学失去了超越的可能，而被困于人或主体自身。

阿多诺在《否定的辩证法》中用“城堡中的骑士”来形象地描述主体哲学的这种主体迷信。阿多诺认为，西方哲学或形而上学从一开始就迷恋主体或主体性，这种迷恋使西方思想付出了代价：作为“对其尊贵的惩罚”，认识论的主体被“永久地监禁在它的自我之中”，被判定像城堡中的骑士那样去看世界。阿多诺认为这种哲学上的主体迷信在存在主义中达到了其顶点，主体或主体性在存在主义中成为了“绝对的自由”。阿多诺认为，“主体孤注一掷的自我拔高是它对自身无能的体验的反应。”⁴¹

福柯之所以要解构主体和主体哲学，正是“为了把思想从这样一个沉睡（指“人类学沉睡”——笔者注）中唤醒”⁴²，把骑士从城堡中解放出来，打破这种主体迷信。

2.1.2 主体迷信导致了主体哲学的混乱

在《词与物》中，福柯对现代哲学尤其康德以来的主体哲学对主体的建构进行了考察，得出了这种建构陷入了“三个两面性”的混乱和矛盾中的结论。显然，现代思想或主体哲学以主体为中心，必定需要一个实在的、一致的和普遍的主体，才能使其理论奠基于坚实的基础之上。但是，主体哲学对主体的理解和建构从来就没有完全成功过，相反，随着对主体探讨的深入，主体哲学的主体陷入了二律悖反的困惑之中，这直接导致了主体哲学的混乱和现代思想的四分五裂。在澄清主体和否弃主体之间，福柯选择了对主体和主体哲学进行彻底的解构。

在考察现代哲学对主体的建构时，福柯借用了海德格尔的一个范畴：限定性分析。“现代人——这个人在其肉体的、能劳动和会说话的存在中是可确定的——只有作为限定性之构型才是可能的。”⁴³人始终是有限性的存在。现代经验科学不断表明，主体的具体存在受制于与有关劳动、生命和语言的阐述，即人表现为一个有生命的、劳动着的和说着话的存在。所以，福柯所谓的限定

⁴⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.75.

⁴¹ [德]阿多诺.张峰译.否定的辩证法[M].重庆出版社,1993.155.

⁴² [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.445.

⁴³ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.414.

性分析就是对有限性主体的分析。

通过限定性分析，主体哲学试图厘清其核心基础即主体。主体作为全部现代思想的中心，必须是一个确定性的基础。作为有限的主体，如何能把握（在这里，主体以认识者为其基本规定性，“把握”首先是认识）无限的世界？康德以来的现代哲学最基本的工作就是不断反思主体，力图理解其有限性，从而回答这一问题。

然而，福柯认为，作为主体反思的限定性分析自康德哲学之后，几经转换，却最终在 20 世纪中叶陷入了混乱。福柯做出这个结论，是通过限定性分析的矛盾得出的。他认为，限定性分析展开为主体的三个两面性：经验—先验、我思—非思和起源的隐退—返回。换言之，这是现代思想建构的有限性—主体/认识—人的最基本形象。这三个两面性存在着不可解决的根本性矛盾，这种矛盾使得主体观念和主体哲学陷入了困境之中。

1) 经验—先验两面性

康德对经验与先验的区分，是经验—先验分析最著名的早期尝试。福柯认为，“康德哲学对表象的考察，得出这样的结论：‘任何其他的关系如果要成为普遍的，就都必须建立在所有经验以外的基础上，都要建立在使得经验成为可能的先天之中。’”⁴⁴主体一人的原始经验以及语言、生命和劳动的世界是混乱的、无序的，如何将它们引入到有秩序的知识领域？康德用先验形式把经验内容从现实与历史中提炼出来加以规范。但是，随后的哲学反思发现，康德的区分并没有完全解决知识的确实性问题，笼罩在经验—先验之上的迷雾从来就没有减少过。经验—先验对子一直处在动荡和危机之中，哲学家们或者用经验压倒先验，或者用先验压倒经验，或者无望地调和两者，始终不能彻底解决经验—先验的两面性问题。

用经验来取消先验的自然主义—还原主义，梦想通过研究感觉具体结构给经验科学提供一致性的、普遍性和实在性的经验根据，这就导向了福柯所称的“肉体空间的分析”，一种坚持认为“认识具有种种生理学—解剖学的条件”⁴⁵的分析。在这种分析看来，不仅经验知识的内容，而且经验知识的形式，都要受到经验的影响。与自然主义—还原主义相对立的是其他“先验辩证法”的分析，它认为认识具有“历史的、社会的或经济的条件”，也就是把康德的先验进一步转化为历史——“它既能赋予给经验知识，又能规定经验知识的形式。”⁴⁶

福柯从这两种相左的分析之中看到了相同的地方：它们都假定了某种真理的存在，无论是经验真理还是历史真理，更假定了某种科学能够获得这种真理。所以，幻想与真理的区分、观念学和科学理论的区分，以及更为基本的“与对象相同种类的真理”与“与话语相同种类的真理”的区分，才会在现代思想中

⁴⁴ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.316.

⁴⁵ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.415.

⁴⁶ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.416.

盛行。福柯认为，这些区分很容易导致这样的局面：要么是对对象的真理决定话语的真理，产生实证主义的方案，偏向经验的方案；要么是话语真理决定对象真理，产生马克思主义的方案，偏向历史—先验的“末世学”方案。这样，人性与自然、历史与存在、自由与规律都暴露出不可调和的冲突。

显然，应该构建第三种方案，即一个既成为经验又成为批判的、既是实证主义又是末世学的方案。在这一方案中，人类学的人性基础与人的本质是历史性的辩证法之间能够达到一种平衡。这就是福柯称之为“实际经验分析”的思想。在实际经验分析中，经验与先验保持分离，但两者同时都被关涉。德赖弗斯和拉比诺认为，福柯这里主要指的是梅洛·庞蒂之后的存在主义现象学，实际经验分析在存在主义现象学中获得了最完整的形式。⁴⁷在福柯看来，梅洛·庞蒂的方案是相当成功的，它为肉体与文化、自然与历史提供了一种交流的手段，并试图恢复被遗忘的纯粹先验领域。但是，实际经验分析仍然是模糊不清的、不稳定的和无法完成的。梅氏认为，存在主义现象学的模糊性正是该理论的长处，相反，福柯则认为：“这种分析只是较为细心地满足当人们想要为了先验而衬托出人身上的经验使所提出的仓促要求。”⁴⁸简而言之，最为稳健的、也是20世纪处理经验—先验的最后的调和方案也被福柯所否定了。

2) 我思—非思两面性

在笛卡儿看来，“我思”保证了知识的确实性条件之寻找。但是，“我思”不能彻底地反思自我意识，“我思”不能澄清“我思—非思”即非反思性的我思。换言之，“我思”思“我”只能是反思。按照笛卡儿的思想，“我思”必须是最终不能怀疑的原点。然而，“我思”所要求的明晰并不能运用到“我思”自身，现代我思发现自身就被围困在“非思”之中。

福柯认为，“现代我思不同于笛卡儿的我思，就如同我们的先验反思远离康德的分析一样。”⁴⁹笛卡儿之“我思”力图消除被谬误或者幻觉困扰的危险，现代“我思”试图“把呈现给自我的思与来自思且根植于非思的一切区分开，又把它们联系起来。”⁵⁰人的存在并非纯粹思的存在，更非我思的存在，即便是我思触及我在之核心，我在仍然有外在于“我思”的沉默领域。简言之，现代自我反思发现即使“我思故我在”，“我思”亦不能等于“我在”，两者之间的深刻矛盾就是现代“我思”需要解决的问题。所以，“人不停地被呼吁自我认识”，⁵¹即解决“非思”问题。“整个现代思想都浸透着思考非思的必然性”⁵²，但这种思考却没有结果。

胡塞尔的现象学企图澄清“非思”。福柯没有对胡塞尔的研究进行详细的阐

⁴⁷ 参见[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.41-42.

⁴⁸ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.418.

⁴⁹ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.421.

⁵⁰ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.422.

⁵¹ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.420.

⁵² [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.426.

述,而是认为“在我们眼前,现象学的设想不停地以一种对实际经验的描述(这种描述勉强地是经验的)中得到消解,消解在一种对‘我思’的首要性进行阻塞的非思的存在论中。”⁵³在他看来,胡塞尔的方法论不过是朝着一种现实经验分析的形式发展。的确,最后胡塞尔的先验还原被其后期的“生活世界”所淹没,并且这种发展是让人困扰的。

还有一种可以解决“非思”问题的方案,那就是承认“相关于人,非思就是他者(l'Autre):兄弟般的和孪生的他者,并不诞生于人,也不在人中诞生,而是与人一起并且是同时诞生,在一种同一的创新中,在一种无助的二元性中诞生的。”⁵⁴这样,自我反思的“我思”之优先权就消失,而被思考包括“非思”在内的整个人的客观思想所代替。在福柯看来,“非思”在黑格尔那里就是面对自为的自在,在叔本华那里就是无意识,在马克思那里就是“一个异化了的人”。这个非思不过是康德留下的“物自体”之变形,换言之,“非思”在第二种方案中要求保留的外在于我思的本体,使现代哲学在这一问题上和康德一样陷入了迷惑。

3) 起源的隐退与返回

限定性分析处理主体的第三种方法是从处理起源和人之间的关系着手的,如果能解决人之起源问题,主体哲学就获得了一个坚实的基础,然而,这一现代起源思考最终也陷入了起源的退却和返回的两面性困境中。

一方面,人之起源追溯在事物序列上总是看到“非人”,换言之,人之起源不是人。人是在生命已经开始、劳动已经产生和语言已经说出的基础上成其为人的,也就是说,人一经出现就被生命、劳动和语言所包围,“正是始终在一个早已开始的基础上,人才能思考可用作其起源的东西。”⁵⁵那么,人所思考的起源根本不是开端,无论在年代学上如何后退,我们总是发现人早就在那里,也就是说,起源总是在退却。另一方面,按照现代思想的人类学思路,历史不过是人的历史,人既是历史的创造者又是历史的书写者,事物的起源(作为深刻的历史性)当然需要人的重新建构。这样一来,起源又以一种奇怪的方式不停地返回到人的面前。所以,福柯认为,“人就是毫无起源的存在,是‘既无故乡,又无日期的’存在,是其诞生从未可理解的存在,因为它从未‘发生’过。”⁵⁶这就是主体起源的隐退与返回的两面性。

现代思想给出了两种处理起源之上述矛盾的方案:一种是把人的年代学放入物的年代学的内部,一种是根据人的年代学组织人对物的经验,力图恢复时间的同一性。福柯认为,无论是什么方案,“存在着两种可能的和不可协调的走向,仅仅这一事实就表明了能显示出起源之现代思想特征的基本不对称性。”⁵⁷事

⁵³ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.424.

⁵⁴ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.425.

⁵⁵ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.430.

⁵⁶ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.432.

⁵⁷ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.434.

物之起源与人之起源总是处在一种深刻的差异之中，无法得到那个完美确立的人类学之人的起源基础。

福柯认为，现代思想对起源的追溯的失败，最根本的原因就在于它依据历史和时间来思考人的限定性，却不能理解人的存在，不能理解作为先验主体的人与作为经验客体的人之间的复杂关系，“它（指限定性——笔者）是人的存在与时间之间那种难以逾越的关系”⁵⁸。

从上面对福柯“三个两面性”的评述中，我们可以看到，主体的三个两面性都不是福柯的发现，有关它们的著名讨论出现在康德、孔德、尼采、胡塞尔、弗洛伊德等人的主要著作中，是现代哲学苦苦思索的基本主题。福柯所做的，是将三者用人之有限性分析的主题统一起来，并且对前人解决这些问题的方案进行质疑，最终使人们的思路转到对主体这个主体哲学根基的怀疑上来。

限定性分析的三个两面性，就是主体哲学建构主体的三对分裂和基本矛盾。福柯对三个两面性的条分缕析，无非是想表明：现代主体哲学反思基本尝试过所有可能的方案，但是，人的形象仍然是晦暗不明的、分裂的——正是在此意义上，德费才说：“四百年西方智力史本质上就是笛卡儿我思耗尽的故事。”⁵⁹我们可以进一步说，正是限定性分析以及主体哲学的混乱，把现代思想引入了一个困境：在摇摇欲坠的主体一人基础上，现代思想四分五裂，相互矛盾。

福柯对西方主体哲学史的上述梳理不够详细、深入和严密，存在着很多有争议的地方，甚至可以说，福柯的分析有很多只能算是大胆的猜测，没有得到充分的论证。比如，梅洛·庞蒂“存在主义现象学”对经验—先验的处理应该说是非常成功的，福柯却认为他的计划一开始就不能实现，因为“实际经验分析”是矛盾的、模糊的。梅洛·庞蒂认为这种模棱两可正是“存在主义现象学”的长处，福柯没有对这一说法给出有说服力的分析和否定。并且，福柯的分析针对的主体哲学，并不能把现代以来的所有哲学都囊括进去，比如语言学派、结构主义语言学派。换言之，主体哲学并不能概括现代哲学的其他一些很重要的方面。但是，福柯的分析很有创造性，也基本上抓住了现代哲学最主要的方面和最主要的问题，其结论也是大体能站得住脚的。

并不是只有福柯认为主体不明是现代思想混乱的根源，福柯的特点在于对这一问题采取了全盘否定主体的态度，而福柯同时代的哲学家很多意识到这一问题之后，仍然选择了澄清主体的方案，比如卡西尔。卡西尔在其《人论》中也表达过主体不明的类似思想。1944年，卡西尔《人论》中就勾勒了“人类学哲学”（卡西尔的人类学哲学指的是对人之哲学反思）的大致历程。他认为：

“近代哲学开端于这样一个原则——我们自身存在的自明性是坚不可摧、无懈可击的。但是心理学知识的进展几乎根本没有证实这个笛卡儿的原则。现时代

⁵⁸ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.437.

⁵⁹ Halord A • Durfee.The Death of Man[J].Philosophy Today,Summer 2003.

总的思想趋势又一次指向相反的一端。”⁶⁰所以，“我们近代关于人的理论失去了它的理智中心。我们所得到的知识思想的完全无政府状态。”⁶¹卡西尔认为其原因在于人类学哲学失去了思考的中心。在他看来，在历史上，“形而上学，神学，数学和生物学相继承担起了对思考人的问题的领导权并且规定了研究的路线。当这样一种能够指挥所有个别的努力的中心力量不再存在时，这个问题的真正危机出现了。”⁶²与福柯彻底抛弃主体相反，卡西尔认为，一个新的中心或者说一种新的对人或主体的本质抽象就能解决关于人的研究的混乱。所以，卡西尔提出“人是符号的动物”，试图以符号学作为人类学哲学的中心。

与卡西尔相反，福柯把危机归因于现代思想赋予了主体知识中心和基础的特殊地位，主体的三个两面性才是上述混乱的真正根源。结束混乱不能寄希望于寻找新的主体，而是要抛弃人的现代特殊地位，即否定主体。主体必须要死亡，西方文化才能走出主体哲学的困境。所以，福柯才致力于解构主体和主体哲学，他以为这样才能结束西方思想的混乱。

2.2 主体迷信是现代实践困境的根源

2.2.1 现代实践观的主体迷信

福柯认为，现代实践观和伦理观是奠基于现代思想对人的认识尤其是限定性分析的基础之上。那么，现代实践观的这种根本性特征使其成为一种迷信主体的主体实践观，而不是本真的人的实践观。主体哲学对主体厘定的失败，注定了现代实践观必然陷入混乱。福柯要解构主体及主体哲学，就是想把实践观从这种主体迷信中解放出来。

对于《词与物》一书的主旨，福柯是这样说的：

我觉得该书重在指出，人们之所以想到要科学地认识人类并不是出于对人的伦理的关注，恰恰相反，是因为人们首先把人建构成一门可能的学问的对象，才使得现代人文主义的所有伦理主题得以发展。⁶³

这里的“该书”指的正是《词与物》。《词与物》对思想史演进的研究，其最终目的正是想指出现代实践观、伦理观的根本性特征，即主体哲学尤其限定性分析等对人的认识不是服务于现代实践、现代伦理的，相反，现代实践观、伦理观是奠基于对人的认识的基础之上的。也就是说，现代实践是在主体哲学

⁶⁰ [德]卡西尔.甘阳译.人论[M].上海:上海译文出版社,2004.1.

⁶¹ [德]卡西尔.甘阳译.人论[M].上海:上海译文出版社,2004.30.

⁶² [德]卡西尔.甘阳译.人论[M].上海:上海译文出版社,2004.30.

⁶³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.79.

尤其是限定性分析的指导之下进行的，现代实践观、伦理观本质上是对人的认识结论尤其是限定性分析实践化和伦理化的产物。

主体哲学把人看成是主体，奠基于其上的现代实践观也就变成了主体实践观，而非本真的人的实践观，它迷信主体或对人的认识结论的指导作用。作为对主体的本体论层面的认识，限定性分析最终陷入了“二律悖反”的矛盾之中，现代实践观也注定陷入混乱之中。

对于这种混乱，福柯是从“非思”的角度来谈论的。他认为，在现代哲学中，正是反思，正是打破“非思”之沉默，即对人之神秘的认识论解读，才构成了伦理学的内容和形式。福柯的意思是：现代哲学认为，我们必须考虑我们行动之源，才能获得伦理原则，也就是说，我们要知道我们“应该”怎么样行动，我们才能行动；这一“应该”要如何得到，现代哲学是想从主体或对人的认识中得到。福柯进一步认为，无论是澄清“非思”，还是让其陷入沉默，我们都不能达到对主体的澄清，到达对人之秘密的解读，从而获得实证性的伦理原则。所以，“现代伦理并没有表述一种道德……现代思想，一开始并且就其深度而言，就是某种行动方式”⁶⁴，并且是一个“危险的”行动。

德赖弗斯和拉比诺在评论福柯的这一观点时想到了萨特对此问题的看法：“正如萨特承认的，不论谁，如果完全弄清楚了自我和社会，那他的确是一个至高无上的选择者，但由于他是至高无上的君主，他没有理由再做选择。”⁶⁵不澄清“非思”，没有实证性的伦理；澄清“非思”，却彻底失去了伦理，失去了所谓人的主动选择，只剩下确定不移的规范。于是，德赖弗斯和拉比诺继续评论道，有关人的话语面临一种困境：正因为人的实践背景是“非思”即不能以实证性认识的领域，才使思想和行动成为可能，但也使思想和行动的来源和意义超出我们的控制；试图占有这种背景的努力注定是令人失望的，因为每进一步都重新面临同样的问题。

在现代思想中，关于人的认识本身就是伦理学的或政治学的，而不是作为它们的基础出现的。于是，人的丰富和神秘沦为各种知识的规定和简单的教条，现代实践彻底被主体或者说对人的各种认识所统治，陷入了主体的统治之中。福柯的分析反映了现代实践观的根本症结。这一点，可以从康德实践哲学中得到佐证。作为现代哲学最典型的代表，康德的实践哲学反映了现代实践观的上述特征。

在《道德形而上学原理》前言中⁶⁶，康德将哲学分成两块：自然哲学的对象为自然规律，即每一事物据以发生的必然规律；道德哲学的对象为受自然影响的人类意志规律，即每一行为应该遵循的自由规律。他提出“道德规律”不是建立在经验原则上，而是先验地存在于纯粹理性中的形式。这样，以逻辑递进

⁶⁴ [法]福柯·莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.427.

⁶⁵ [美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.45.

⁶⁶ [德]康德.苗力田译.道德形而上学原理[M].上海:上海人民出版社,2002.前言.

的形式，康德将“道德规律”由普通的道德原则提升到形而上学层次，最后转入实践理性，成为一个纯形式的“道德准则”。它是现实中的人不必然遵守但却是应该遵守并愿意遵守的“自律”，而“自律”原则又是使人获得价值与尊严，从而进入“自由王国”的行为准则。康德有一句广为流传的名言：“有两种东西，我们愈经常愈反复地加以思索，它们就愈给人心灌输时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。”⁶⁷“头上的星空”隐喻的是自然规律，“内心的道德法则”隐喻的是自由规律。

在《实践理性批判》中，康德写道，要研究自然准则“应当事先考察好理性所准备走的每个步骤，只许它在预先考虑好的方法的轨道中向前进行。”⁶⁸同样，要研究自由准则应该服从同样的理性法则。他说：“在处理我们天性中的道德才能时，走上同样的途径，并且使我们希望达到同样良好的结果。”⁶⁹康德认为，只有理性分析才是把握自由规律最好的方法。

《实践理性批判》就是在这样的认识论、方法论指导之下对“实践理性”的分析。康德给出“实践理性”的概念，考察了这一概念的对象、动机及其对实践主体的运用。“实践理性”作为实践的法则，是客观的，是对每一个理性存在者的意志都有效的行为准则。作为“至善”的准则，“实践理性”是道德主体行为“欲求”（精神欲求）的对象；作为“动机”准则，它是道德主体在心灵上产生敬畏与敬重（人格尊严）的对象。康德满怀激情地对“人格”大加赞美，而“人格”正是有理性的存在者对崇高的“道德自律”的恪守。存在者只有借人格才能成为自在目的，也就是说，“他借着他的自由的自律，他就是神圣道德法则的主体”⁷⁰。

康德认为，这种道德行为被个人的情感、爱好、趣味所左右。在现实的功利原则的驱动下，人受制于自然的主观的冲动，将自身和他人仅仅作为生存的手段，自我意识为外在观念束缚，人格自我不能得以彰显，人为物欲所吞没，失去自我。为此，康德给出了“有理性的存在者”应该遵循的三条规律：1）“只依从你同时认为可能成为普遍规律的准则去行动。”⁷¹2）“在行动中，要把不管是你自身还是任何其他的人的人性都永远当作目的，永远不能只当作手段。”⁷²3）“每个理性存在物的意志的观念是普遍的立法意志”。⁷³

我们看到，在实践问题上，康德正是主张将人的实践置于对自由规律的理性认识的指导之下。在康德看来，这种自由规律是先验的，是作为主体的人先天就具备的，所以，对自由规律的认识最终是对主体的理性认识。

可以说，人被现代文化抽象为实在性、一致性和普遍性的主体，实际上至

⁶⁷ [德]康德.关文译.实践理性批判[M].桂林:广西师范大学出版社,2001.158.

⁶⁸ [德]康德.关文译.实践理性批判[M].桂林:广西师范大学出版社,2001.159.

⁶⁹ [德]康德.关文译.实践理性批判[M].桂林:广西师范大学出版社,2001.159.

⁷⁰ [德]康德.关文译.实践理性批判[M].桂林:广西师范大学出版社,2001.80.

⁷¹ [德]康德.郑保华主编.康德文集[M].北京:改革出版社,1997.84.

⁷² [德]康德.郑保华主编.康德文集[M].北京:改革出版社,1997.92.

⁷³ [德]康德.郑保华主编.康德文集[M].北京:改革出版社,1997.94.

少包含着对人类的实践活动的两个基本观念：一是人的行为应该服从相同的规律，并且这种规律是“先验”的先天规律；二是这种先天规律只能通过人的理性认识去把握人的实践活动应该接受这种理性认识结论的指导。简而言之，人是主体，所以人就应该按照主体的方式来行动，现代实践陷入了主体迷信之中。但是，主体又是哲学不能澄清的范畴，于是，现代主体实践观最终变得混乱不堪。

科学对人的越来越多的认识结论，加剧了上述混乱。现代以来，对人的认识活动不仅是在哲学层面进行，而且还以现代科学的形式来进行。现代科学对人的研究得出了大量的认识结论，这种认识结论向实践、伦理领域渗透，就意味着越来越多的指导人的行动的规范性原则。这些科学认识都是从各学科、各个领域来进行，没有一个统一的、共识的对人的理解的原点，所以，它们向实践领域渗透的结果只能是加深人类实践的困惑。

主体指导现代实践不仅意味着混乱，也意味着对人的行为的齐一化要求。康德也承认，他给出的上述三条行动规律只能设定，不可能从“实存”中推断出来。这也就是康德所讲的“实践理性的二律悖反”：自由规律是先验的，但是，人最终通过理性又不能完全掌握它而只能设定。康德的实践哲学中的“自由规律”最后不过是人类对自身的理性认识结论，但是，这种理性认识结论以“先天规律”的面貌出现，掩盖了其自身认识自身的本质。事实上，这个认识结论并不是个体对自身的认识，而毋宁说是康德这样的大哲学家、大思想家或者说掌握话语权的人对人的认识。人为人自身树立实践规则，最后变成了圣人、先贤为我们树立实践规则。更重要的是，这种设定以“自由规律”的面貌出现，要求我们都按照它来行动，换言之，这种“圣人言”在现代实践中表现出强制性、齐一化的倾向。

文化、思想对人的实践行为的改造是不可避免的，对人类的生存也是必要的。所谓“文质彬彬，然后君子”⁷⁴，本真的人要成为君子，必须经过“文”即修饰、改造，并且使得其后天化成与先天本真（“质”）达到一种和谐状态（“彬彬”），才能算得上是君子。这后天化成就是“文化”。文化化人，使人离开本真，从而融入社会和自然，换言之，就是文化按照其理解对个体的人及其实践活动进行改造，以期实现个体的人与社会、自然的和谐。

但是，现代文化把这种对个体行为的“文化”推向了齐一化极端，现代实践观是齐一化的实践观。不同时代对人的理解是不同的，所以，不同时代的人及其实践活动呈现出不同的样态。在古希腊，对人的认识千差万别，更为重要的是，各种说法之间并没有一个统一的共识。所以，希腊人的实践观表现为千差万别的个体实践，而不是一致性的主体实践。到了中世纪，一切问题最终都指向神，人及其实践问题也是如此。也就是说，人归属于神，人的行动接受神的指导，人的实践都是为神服务的。但是，在中世纪，严格按照基督教道德来

⁷⁴ 《论语·雍也》

行动主要还是教会对僧侣阶层的要求，教会之外的社会并没有被强制遵循禁欲的、严格的教士道德准则。到了现代，“上帝死了”，主体被拔高到前所未有的高度，它试图将所有现代个体及其实践置于自己的统治之中。借助现代科学技术的巨大威力，主体实践标准在现代社会成为笼罩一切人的严厉标准。然而，主体不是神，主体是人对人的认识。在现代，对人的认识不是一个神学问题，不能靠信仰来解决，而是靠认识来解决。但是，主体哲学最终不能澄清人，这就导致了现代实践准则的齐一化背后的深刻矛盾。

面对现代实践观这样的困境，福柯选择了解构主体，解构主体实践观。这就意味着，人类行为不需要所谓一致性的准则，放弃这种一致性、普遍性诉求，而不是继续寻找主体和自由规律，这种寻找只能使人类实践更加混乱。

2.2.2 主体迷信导致了人被奴役

对于主体，福柯曾经这样评价：“主体这个词有两种意义：控制和依赖使之隶属于他人；良知或自我认识使之束缚于自身的个性。两种意义都表明了一种使之隶属、从属的权力形式。”⁷⁵也就是说，福柯是把主体看成一个关系范畴，一个人与作为对象的他人、自身的关系中出现的概念，这种关系实质上是一种控制和依附的权力关系。

主体(subject)在英文中，还有“臣民”和“屈从”(subject to)的意思。成为主体，也包含着被控制和屈从的意思。在福柯看来，现代人不是本真意义上的人，而是被改造成为主体，都是“把人变成主体”的产物。是什么把人变成了主体？福柯的回答是权力。福柯写道：

我认为，不应该把“近代国家”视为忽视个体的个体性甚至个体存在、在个体之上发展而成的实体，相反应把他看作一种非常发达的结构，个体被融入其中，条件只有一个：这一个体将被塑造成一种新形式，服从一种非常专门的模式。

在某种程度上，我们可以把国家视作个体化的现代基质，或教会权力的一种新形式。⁷⁶

福柯认为，现代国家权力不再是像教会权力一样指引人们来世得救，而是保证人们现世得救。这里，现世的“拯救”的含意是：健康，幸福（即足够的财富和生活标准），安全，免于意外事故等等。并且，权力的施行者也不再仅仅是国家机关或公共机关，医院、慈善机构、家庭、学校还有许多其他的组织

⁷⁵ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.276.

⁷⁶ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.279.

都参与到权力的行使当中。最后，新权力的运转和知识紧密地结合起来。这些权力的运行“把人变成主体”，也就是使之“服从一种非常专门的模式”。

福柯认为，现代实践观是一种接受对人的认识指导的实践观。也就是说，人的任何行动都应该服从对人的认识结论。这个“应该”本来是一种建议，但是，在现代社会中，权力参与进对人的行动的规范中来。它采取一系列的战略，使个体的行为符合认识结论，对不符合认识结论的行为进行改造甚至排斥（比如对罪犯进行监禁）。比如说，医学认为，吸烟有害健康，所以，人不应该吸烟。在现代社会中，这一结论并不是停留在医学上，而是与权力结合起来。于是，针对吸烟问题，权力采取许多战略，比如禁烟，对烟厂的打击，宣传，医生的告诫，家人的劝说等等，都指向对吸烟者吸烟行为的改造。这样一来，对人的认识结论实际上变成了一种强制性的规范，人必须按照这一规范来行动，否则就会受到权力的干预。⁷⁷换言之，权力在奴役着人，主体的实质是权力的奴役。

我们可以参照法兰克福学派对这一问题的研究，来进一步理解福柯的思想。法兰克福学派是从科学技术批判的角度引入了人在现代社会被奴役的问题的。

法兰克福学派把科学技术定性为一种新的意识形态。霍克海默在《科学及其危机札记》一文中指出：“不仅形而上学，而且还有它所批评的科学，皆为意识形态的东西；后者之所以也复如是，是因为它保留着一种阻碍它发现社会危机真正原因的形式。”⁷⁸马尔库塞认为，科学技术既是生产力又是意识形态，对发达工业社会意识形态的研究，就是对发达工业社会科学技术的研究，更确切地说，就是对发达工业社会中科学技术如何执行意识形态职能的研究。哈贝马斯写过一篇名为《作为“意识形态”的技术和科学》的著名论文，他认为，技术和科学在今天具有双重职能，它们不仅是生产力，而且也是意识形态。

既然科学技术已成了新的意识形态，那么它就不再具有“中立性”，而成为一种控制工具，一种统治手段，全面地走向了反动，法兰克福学派由此把注意力转向社会的普遍统治和压迫形式：总体的技术控制。马尔库塞写道“科学技术的合理性和操纵已一起被熔接成一种新型的社会控制形式”⁷⁹。所谓技术的合理性就是以技术进步作为一切合理活动的标准和模型。技术的进步及其理性的扩展，成为了操纵大众意识、对人实施控制的有效工具。所以，“事实上，资本主义社会发展规律就是这个等式：技术进步=社会财富的增长=扩大的奴役。”⁸⁰霍克海默和阿多诺着重分析的是科学技术对人的统治和异化。在《启蒙辩证法》中，他们写道“今天，技术上的合理性，就是统治上的合理性本身，它具有自身异化的社会的强制性质。”⁸¹他们认为，科技进步带来的人与自然界的日益分

⁷⁷ 知识—权力对现代人的具体建构过程,参见第六章“现代人的真相和消解:对主体的社会批判”。

⁷⁸ [德]霍克海默.李小兵译.批判理论[M].重庆:重庆出版社,1989.5.

⁷⁹ [德]马尔库塞.刘继译.单向度的人[M].上海:上海译文出版社,1989.131.

⁸⁰ [德]马尔库塞.任立编译.工业社会和新左派[M].北京:商务印书馆,1982.82.

⁸¹ [德]霍克海默、阿多诺.洪佩郁,蔺月峰译.启蒙辩证法[M].重庆出版社,1990.113.

离和对自然的支配，并不能推动人类的解放，因为这种进步的日益增长是以对社会和心灵压迫为代价的。同时，这也造成了人对自然的异化，世界被归结为它纯粹的量的方面，人变成抽象的物，简单地服从既定的社会秩序，科技发展只是完成这种统治的工具。哈贝马斯认为，作为理性的产物，科学技术力量披上“合理”的外衣，掩饰着劳动和相互作用中的各种不合理和不合法因素，使现代统治的合理性与合法性含糊起来，人们整体的生活实践在不知不觉中被工具性劳动取代了。这样，“技术的解放力量——物的工具化——转而成了解放的桎梏，成了人的工具化。”⁸²

从科学技术的批判出发，法兰克福学派逐渐从人对自然的奴役问题转入人对人的奴役问题。科学技术首先是要求征服和改造作为客体的自然，进一步的，主体也被物化和客体化，成为了科学技术控制的对象，对物的征服逻辑最后演变成了对人的控制逻辑。

和法兰克福学派比较起来，福柯在很大程度上忽视了主体最基本的一层含义：主体也是与他物（自然）之间的关系的范畴。也就是说，把人变成主体，首先是把人变成狂妄地要求和征服自然的主体。作为主体的人运用现代科学技术认识自然，征服和改造自然，把自己看作自然的主人，把自然看成可以任意处置的资源。这是一种“人类中心主义”的狂妄态度。它以为：“人是大自然中惟一具有主体性和内在价值的存在物，人类在价值意义上处于自然的中心，自然界都是为满足人类利益服务的。”⁸³不能否认，主体观念对人类实践曾经起到过积极的推动作用。它高扬了人的主体性，激发了人类征服世界、改造世界的实践勇气。但是，随着历史的变迁，主体的这种狂妄态度暴露出越来越多的缺陷，破坏了人与自然之间的和谐，引发了诸多问题，比如环境问题、能源问题、人口问题。

所以，针对福柯主体实质是被权力的奴役观点，我们似乎可以全面地说：主体导致了人狂妄地被奴役着的荒谬处境。也就是说，现代人一方面滥用权力，一方面又被权力所束缚。

福柯和法兰克福学派的差别，还表现在如何摆脱这种狂妄地奴役着的荒谬处境的方案的差异上。法兰克福学派把这种处境归结为技术理性、工具理性的盛行，因而导致了主体的偏差和人的异化。他们选择了对主体性的重新理解，认为应该把工具理性和价值理性结合起来重新理解和修正主体，而不主张取消主体。按照这一思路，哈贝马斯在其“交往行动理论”提出了“主体间性”的概念来改造主体，以解决主体的矛盾。与之相反，福柯选择了解构主体和主体哲学的方案。他以为，只有彻底解构主体，人类才有可能实现自由。对此，彼得·杜斯评论道，福柯对社会控制关注和研究的中心意图“是要解散马克思主义传统从德国唯心主义那里继承而来的意识，自我反思和自由之间的哲学联系，

⁸² [德]尤尔根·哈贝马斯.李黎,郭官义译.作为“意识形态”的技术与科学[M].上海:学林出版社,1999.1.

⁸³ 刘大椿主编.自然辩证法概论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.128.

并且否认在理想的自律的主体那里存在着任何进步性的政治潜能。”⁸⁴

这种方案上的差异，直接导致了对启蒙批判形式的根本性不同。法兰克福学派仍坚持总体化的思路，把启蒙以来的理性主义作为一个整体来审视，而在福柯看来，社会或文化的合理化并不是一个整体，而是存在着不同领域、不同层次的合理性，所以，“我们要做的是分析具体的理性，而不是总是引出一般的合理化过程。”⁸⁵也就是说，福柯的社会批判是反总体化，他不试图建构任何新的总体化方案，而是对具体的领域（比如疯癫、疾病、性、犯罪、死亡等等）中的合理化过程进行研究。

⁸⁴ 彼得·杜斯:福柯论权力和主体性,载于汪民安等编.福柯的面孔[M].北京:文化艺术出版社,2001.182.

⁸⁵ 福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.274.

第三章 考古学：解构主体的认识论基础

知识不仅仅是一种表象（如一个文本、一种思想或一张图表），而是一种互动模式。这种模式包含了被表象的对象或现象，也包含者情境安排——只有在这些情境中，表象才是可理解的，它们与其他表象和实践的才能有意义地联系起来。

——约瑟夫·劳斯：《知识与权力》

一般认为，认识论（epistemology）是关于知识本性的哲学研究。福柯关于知识之本性的观念基本上都包含在其“知识考古学”⁸⁶理论中。虽然谱系学对知识考古学的某些方面进行了修订，但是，在对知识的基本理解方面，谱系学和考古学是一致的。从这个角度讲，考古学可以被看成福柯思想的认识论。作为认识论基础，知识考古学对于福柯的研究具有重要的意义。正如王治河所言，“‘考古学’在福柯的思想中扮演了一个‘核心的角色’。”⁸⁷本章主要讨论知识考古学及其认识论特征。

作为一种话语分析理论，福柯的考古学以一种独特的方式理解陈述、话语，并包含了一套完整的话语形成分析和陈述描述的方法。考古学是一种后结构主义的话语理论，是对结构主义话语理论的反叛，其历史性和实践指向使之区别于其他的话语理论，也区别于库恩的“范式”理论。作为一种认识论，考古学是对传统科学史、科学认识论的改造。考古学是一种反主体的认识论，是对现代认识论的根本的、全面的反叛，提供了解构主体以及主体哲学的认识论基础。

3.1 作为话语分析理论的考古学

二战以来，观念史、科学史、思想史、哲学史、文学史等专门史出现了一些新的观念。福柯宣称，考古学是所谓“新历史”的一种，也就是说，考古学是一种全新的看待历史的方法。透过考古学的视角，“过去”显现为由诸多“话语实践”相继而成的综合体。从这个意义上讲，考古学又是一种话语分析方法，一种“分析局部话语性的方法”⁸⁸。

本节主要讨论作为话语分析方法的考古学。

福柯认为，陈述是一种从属于符号的功能，话语是隶属于同一形成系统陈述整体。话语分析主要包含话语形成分析和陈述描述，前者应该从对象形成、陈述方式形成、概念形成和主题形成四个方面展开，后者研究的是陈述实现其

⁸⁶ 虽然福柯认为其考古学可以设想许多不同的类型,但是他最终只阐述了知识考古学一种类型。在本文中,“考古学”指的就是“知识考古学”,两个名称是等同的。

⁸⁷ 王治河:福柯[M].长沙:湖南教育出版社,1999.38.

⁸⁸ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.10.

功能的四个方面（即陈述对象、主体、共存范围和物质性领域）的条件。笔者认为，福柯通过历史性和实践性来改造结构主义语言学，其话语理论显示出后结构主义的特征。福柯进行这种改造，目的是想通过新的话语理论打通知识和实践两大领域，从而更深刻地理解现代社会的秘密。

3.1.1 陈述和话语

德勒兹认为福柯“只看重那些陈述”⁸⁹，考古学的基础概念是陈述，福柯的“话语”概念是建筑在“陈述”概念的基础之上的。所以，要理解福柯的“话语”必须先理解福柯的“陈述”。

在福柯看来，陈述是属于符号域的范畴。从符号群中，语法学识别出句子，逻辑学识别出命题，考古学识别出陈述。什么是陈述？陈述是一种从属于符号的功能：

陈述不是一个结构（就是说一个在可变的成分之间允许无数具体模式存在的关系总体），它是一种从属于符号的功能，从而在它的基础上，我们能够通过分析或者直觉，决定陈述是否“产生意义”或者不产生意义，它们根据什么规律相互连续或者相互并列；它们不是何物的符号？以及它们的表述（口头的或者书写的）实现的是什么行为类型。⁹⁰

符号成为符号，就在于其陈述功能。没有陈述功能，符号就不会是符号。“陈述的界限可能就是符号存在的界限。”⁹¹符号与其陈述功能是一个问题的两面，或者说，符号的根本属性就在于它在陈述什么。

同是符号域的概念，陈述不同于命题。同一命题可能是完全不同的陈述。“地球是圆的”或者“物种在进化”这样的命题，在哥白尼之前和之后、达尔文之前和之后，构成不相同的陈述。反之，一个简单自律的陈述却可能是不完整或未完成的命题。像罗素所说的集合悖论或自我指涉的语句在自我指涉时，会产生悖论，它只有在次一级命题中才能被确定为真实的。比如，“我撒谎”这个命题就只能在比它低的层次的断定关系中才能判断其真伪。

句子也不同于陈述。相同的句子，但不一定是相同的陈述。如果陈述被不同的人说出，就不是同一个陈述。反过来，不是句子却可能是陈述。一幅画、一张图表、一个数学公式、一条曲线、某人的面部表情、云层分布等等，既不是句子，也不通过语法规律连接，可是它们是陈述。

陈述也不同于表达行为或者英国语言分析学派所说的“言语行为”。一方面，言语行为不是用来确定陈述，而是反过来被陈述确定；另一方面，言语行为

⁸⁹ [法]吉尔·德勒兹.于奇智,杨洁译.福柯 褶子[M],长沙:湖南文艺出版社,2001.7.

⁹⁰ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.93-94.

⁹¹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.94.

只有在多个陈述被连接起来，而每个陈述各在其位的情况下，才能完成。表达行为是创造符号群的行为，而不是符号群的功能。完成一个表达行为，通常需要不止一个陈述。并且，一个表达行为也不能和某个陈述整体等同起来。

福柯举了一个著名的例子，来指出陈述的特殊性：打字机键盘上的 A、Z、E、R、T 几个字母不是一种陈述，但是，同样一系列字母印刷在打字机手册上就成了陈述——而它们仍然不是句子或者命题。⁹²

总之，陈述本身不是一个单位，而是一种功能。当命题、句子和表达行为符合一定的规则，发挥一定的功能，才能进入陈述空间。换言之，命题、句子和表达又都可能成为陈述，只要它符合一定的规则。

在陈述与意义的关系上，福柯坚持“意义整体论”。他说：“决定陈述的意义的，不是它可能蕴含的、既揭示它又掩盖它的丰富意图，而是使这个陈述与其他实际或可能的陈述联结起来的那种差异。”⁹³也就是说，单独的陈述是不能断定其意义的，而是要把它放在陈述群的整体中才能产生意义。这个陈述整体就是福柯讲的“话语”：“话语是由符号序列的整体构成的，前提是这些符号序列是陈述，就是说，我们能够确定它们的特殊存在方式。”“话语这个术语就可以被确定为：隶属于同一形成系统的陈述整体。”⁹⁴也就是说，陈述是话语的原子，话语是陈述的整体。话语是考古学最为核心的概念。它是一个个意义单位，意义存在于话语之中，话语包涵着意义。话语中的陈述不是独立的、无关的，而是有机的、关联的“序列”和“系统”，这种关联决定了单个陈述的意义。

3.1.2 话语形成分析

“描述话语事件”是考古学最主要的任务，描述话语事件就是描述一个话语是怎么形成的即话语形成分析。

在福柯看来，特定数量的陈述被归结为一个整体，一般是因为四种情况：参照相同的对象、采用相同的陈述方式、采用相同的概念群或者围绕相同的主题。福柯认为，这四种情况都不能单独回答陈述何以形成话语，只有将这四个方面结合在一起考虑，才能有效地确定话语的形成。换言之，它们提供了“描述话语事件”的四种维度，共同构成了考古学的空间——研究“话语的形成”和“话语形成规则”的空间——可以将它们称为“话语形成的四个序列”：

我们将这种分配的成分（对象、陈述行为的方式、概念、主题的选择）所屈从的条件成为形成的规则。形成的规则是在一定话语分布中的存在条件（也

⁹² [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.92-93.

⁹³ [法]福柯.刘北成译.临床医学的诞生[M].南京:译林出版社,2001.10.

⁹⁴ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.118.

是它们共存、保持、变化和消失的条件)。⁹⁵

描述话语就是从上述四个方面来进行的。某个具体的话语,只要能够确定上述四个方面的形成规则,那么,对该话语的考古学分析就完成了。

对象的形成方面。比如说,之所以有精神病话语,是由于存在着可以被归结为以不同方式在某个体或社会经验中显现出来的叫“精神病”的对象;某些陈述群围绕这个同一对象建立起来的整体,就构成了精神病话语。但是,这个被叫做精神病的对象在不同的历史时期和不同场合所指并不一样。不仅如此,精神病这个对象还关涉到忧郁症或神经官能症的话语,它们又构成了各自的对象,并且对它进行了改造,甚至将它彻底改观。比如说,忧郁症在历史上先于“精神病”这个概念产生,更多地被视为生理、道德的问题;“精神病”概念出现后,忧郁症被划归到“精神病”中,人们对其理解也完全不同了。所以,话语对象本身是在多样性、异质性不断转换的空间中形成的。

话语对象不是先于话语而存在的,而是通过“在出现、界限和规格审定之间建立起的关系整体使这个形成得到保证”⁹⁶。没有各种陈述相互作用、整体话语的转变,对象是不存在的。比如,“精神病”并不是自然的概念,只是在各种相关话语的相互作用下才在古典时期快结束的时候正式确立。所以,考古学确定话语对象不是指明何者为对象,而是从出现、界限和规格审定来确定对象,即分析对象在何处出现、对象如何相互区别和对象“分离、对比、联系、组合、分类和派生”的规则,并且这种分析要在三个方面的相互关系中进行。“写一部话语对象的历史,不是把这些话语的对象深深地插入到它们共同的来源地,而是要展示支配它们分散规律性的连结。”⁹⁷

陈述不是永存的而是不断再现的结构,陈述每次出现的形式都是独一无二的。有时候,陈述的改变使某一客体被摒弃,或者使原本被排除的客体重新加入。但是,全新客体的出现并不容易。陈述的客体构成必须要由上述三方面的关系整体决定。并且,新客体的出现不仅仅是陈述内的事情,还将造成陈述与陈述间关系的调整。所以,在分析话语对象形成的过程中,编年史所认为的词与物如此紧密的结合就被拆散了。话语不仅使用符号以确指事物,更为重要的是创造或建构对象本身。

陈述方式形成方面。话语陈述方式分析包括陈述主体分析、话语场所分析和主体位置的分析,属于话语主体方面的规则能够确定:谁在说话?在哪里说话?以什么身份说话?

首先,作为主体的承担者的个体是如何确定的?在医学话语中,医生这个话语主体的位置,实际上是通过一系列社会建制确定的。医生身份包含着能力和知识的标准、机制、系统、教育规范,确保知识实践和试验的合法条件;包

⁹⁵ [法]福柯、谢强、马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.41.

⁹⁶ [法]福柯、谢强、马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.48.

⁹⁷ [法]福柯、谢强、马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.52.

含与其他一些个体或群体的区分和关系的系统,以及其他一些特征。这些社会建制本身是历史的、处在不断游戏变换中。

其次,话语发挥陈述功能还需要话语“场所”。如医生需要医院、化验室、图书馆等,这些“场所”的重要性也是不断变化的,有的增加了其重要性,有的则降低了其重要性,并与其他学科如物理学、化学、生物学话语融为一体。

最后,主体的位置由它相对于对象的各种不同的范围或可能占据的处境所确定。换言之,陈述方式需要考虑言说者和倾听者的关系。还是以医生为例,他在临床话语中,依次成为提问、听、观察、感知、记录和教育的主体。每一种主体身份陈述的类型各不相同,有描述、归纳、推理、因果性等陈述方式。

主体与客体的关系,往往因为时代、工具的不同而完全不同,进而影响到陈述方式。所以,陈述方式不能化约在话语主体中,陈述不是主体各方面的展现,而是整体中各单元彼此的连接与限制。主体要说话,需要各个方面的配合,不可能随心所欲。同样的陈述,主体说了两遍,也是不同的两种话语。比如,18世纪与19世纪的医生就算问了同一个问题,这个问题也是在完全不同的陈述形式中产生的,因此每一个问题都是独特的。所以,考古学主体方面的分析是反对普遍性、实在性和一致性的主体的:“陈述过程的各种不同形态不归结于某个主体的综合或统一的功能,而表现了主体的扩散。当主体使用某一种话语时,这些各不相同的形态则归结为不同的身份、位置,主体能占据或接受的立场,归结为主体言及领域的不连续性。”⁹⁸陈述主体分析不应借助于超验主体,也不应借助于心理主观性。

概念形成方面。对于概念形成,人们通常的解释模式有两种:一种叫“理想性范围”模式,认为概念形成是一个不断向着前定的、先在的目标不断完善的过程;另一种就是历史实在论所特有的,把概念看成是有着某种神秘的经验起源,即“观念的经验性发展”模式。这两种模式都是利用连续性工具在机械认识论范围内建立起来的一个同一演绎结构。与之相反,考古学认为,“与其把这些概念重新置于潜在的演绎结构中,不如描述它们在其中出现和流动的陈述范围的组织。”⁹⁹这种所谓的组织包括三个方面的内容:连续形式、共存形式和涉入程序。

从连续形式来看,以古典时代的自然史为例。自然史作为古典时代的知识形式,并不代表它完全不使用16世纪的概念。自然史需要用旧概念来构成新知识,但是这不是纯粹的继承,而是以完全不同的方式来运用旧概念。另一方面,作为新知识,自然史本身也必须创造出16世纪未曾出现过的概念。概念之所以变化,完全取决于客体与陈述形式的重组,重组将改变话语的性质与概念的选择和使用。

从共存形式来看,需要从空间的角度来看陈述之间的关系。首先要划定在

⁹⁸ [法]福柯、谢强、马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.59.

⁹⁹ [法]福柯、谢强、马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.60.

场范围，也就是主题陈述出现的地方；其次是伴随范围，也就是相关陈述出现的地方；最后是记忆领域，也就是将不再讨论的陈述积累在此。通过空间上的排定，清晰地划定各陈述的主客、强弱关系，从而说明在其中流转的概念，并且进一步判断这些陈述所构成的话语性质。

从涉入程序来看，一旦陈述场域中流转的概念发生了变化，陈述场域本身也会发生变化，紧接着陈述之间的关系以及陈述方式都要发生变化。简言之，要讨论概念的构成方式，就必须先讨论陈述之间的组织方式。

一定数量的陈述组成话语的过程中，各陈述所含的概念，必须遵循连续形式、共存形式和涉入程序的要求，才能合理构成话语。所以，概念描述不是解决概念的内部构成问题，“而是它们在文章、书籍和作品中的匿名扩散。……这种扩散标志着某个话语的类型，并在概念之间确定演绎、派生、一致，而且还有不相容性交错、替代、排斥、相互转化、位移等形式。”¹⁰⁰在陈述群构成的网络中，概念才得以形成，如一些旧概念消失、新概念出现，从旧概念中派生但与原来概念不相容的概念，旧概念循环中的异质性成分。所以，在福柯看来，概念形成是一个充满错觉、偏见、谬误、想象、隐喻化的过程，那种恒久、一致性的概念系统并不存在。

主题形成方面。传统史学认为，话语单位整体性还可以通过统一、连续、稳定的主题加以保证，如经济学、精神病学、生物学等话语单位的存在是由于它们各自拥有主题而形成的分割。这从表面看来似乎是合情理的，但是只要进一步分析，是站不住脚的。以生物学为例，从布封到达尔文所谓构成进化论主题的东西决不是同一类别，我们根本不能够把它们作为一个单位。所以，主题分析不是要解决主题是什么的问题，而是要解决主题何以出现的问题。

这种分析要从三个方面来进行：“确定话语可能的衍射点”，¹⁰¹即话语成分的不相容点、相等点和某种分类的连接点；研究话语同周边话语的关系；研究话语在相关非话语实践中的功能。实际上，主题是一些话语策略选择的结果。话语策略确定了话语的可能衍射点。这种衍射点使得了不同的陈述类型、概念可以进入同一陈述系统，互不相容的成分按同一方面和相同的规律组合，以及在这两者基础上，派生出对象、陈述形式、概念的一致性系统。主题不仅受到与它所属的话语群的影响，而且还受到周围话语的影响。话语策略的选择还要满足非话语实践要求。如普通语法在教育实践中的作用，财产分析在政府的政治、经济决策及日常实践中的作用等等。

综上所述，对象、陈述形式、概念和主题组成了一个单一的构成系统，将分离的陈述组织成话语，换言之，这四个序列规则共同组成了“话语形成规则”。话语形成的四个方面不是独立的，而是相互交织在一起的。一方面，从对象、陈述形式、概念到主题依次形成一个垂直的等级序列，只有前面的层次允许的

¹⁰⁰ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.65.

¹⁰¹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.70.

情况下，后面的的层次才是可能的。反之，这样的关系在逆向中也存在，低级层次并不独立于高级层次。正是这样的上下行关系，使话语形成成为一个有机的整体。

3.1.3 陈述描述

考古学对“话语事件”进行描述，离不开对话语的基本单位即陈述进行描述。前面已经讲到，陈述实际上是符号的功能。那么，所谓陈述描述就转变成陈述功能的描述，即描述陈述功能发挥的条件。

陈述功能实施的条件是什么呢？福柯认为：

为了得以实施，它需要：参照（这种参照不一定是事实，事物的状态，甚至也不是对象，而是一种区分原则）；主体（不是说话的意识，不是表述者，而是在某些条件下可以由冷漠的个体填补的位置）；连结范围（不是表达的实际语境，即它被说出的境遇，而是与其他陈述并存的领域）；物质性（不仅是发音的实体或者支撑体，而是法则，书写规则，使用或者再使用的可能性）。¹⁰²

也就是说，陈述功能的实施包括陈述对象、主体、共存范围和物质性领域四个方面的条件。陈述描述就是针对这四个方面的研究。

首先是陈述的指涉即对象或参照方面。陈述是抽象的功能，陈述对象不是具体的事物，对象描述不是描述对象如何，而是客体被指称、命名与描述的可能性规则。陈述不是单纯的句子、命题或表达行为，而是一个各种规则交错的场域，一旦有合乎规则的句子、命题和表达行为，就能够进入这个场域成为陈述。福柯喜欢提及“键盘”例子。打字机上的键盘不是陈述，但是列在教科书上的键盘就是陈述。这种转换的主要原因在于符号体系与一个“它物”即陈述对象存在着某种关联，因为陈述的对象是一种对应空间，是由陈述本身派生出来的。

其次是陈述的主体方面。一个陈述看起来似乎都有一个说话的主体，因为每个句子、命题和表达行为都需要一个发言主体。但是，福柯认为，主体只是有待填充的空位，不管是谁，一旦占据这个位置，就会产生陈述。所以，谁在说话并不重要，重要的是主体发言的位置与地位。主体描述重要的不是指出谁在说话，重要的是指出主体发言的位置。所以，陈述主体不能简单地归结为句子中主语的语法成分。如“我很快乐”这个句子，它由“我”说出，或他人说出，或在小说中写出，其陈述主体显然是不同的，陈述主体也不是说出或写出那个表述的作者。我们只要想一下演员在背诵台词、小说中主人翁和小说作者，就会发现陈述主体与说出的或写出的作者，无论是在实体上还是在功能上都不

¹⁰² [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.127.

相同。陈述主体实际上就是某些条件下可以由匿名的个体填补的位置，是这种可能的位置的游戏。

第三，是陈述的连接范围方面。陈述不是孤立存在的，而总是连接着其他的陈述，任何一个陈述都是以其他陈述作为自己存在的前提。正如命题真假由它的参照体系(或理论整体)来确定、句子的意义由语境来确定一样，陈述发挥其功能必须有一个陈述共存范围。主体只需要语法规则，便可以制造出句子；只需要逻辑规则，便可以制造一个命题。同样，陈述的出现牵涉到一连串的法，在这些法则之下，句子、命题和表达行为成为陈述。这些法则是在一个效力领域中发挥作用，各个陈述便在此领域中产生某种联系，没有任何中立的陈述。正是各种陈述构成的陈述共存范围，使一个陈述成为其中的一个组成部分，并且只有在其中的陈述才能发挥其效果、功能和作用的分配。

最后是陈述的物质性。它是指某种声音、某个提供的符号，在某个可感知成分中形成的某种记忆，或者在某个空间中留下的印迹。它既包括发言的实体或支撑物，也包括书写规则、使用和传播的可能性。陈述的这种物质性使陈述被重复、传播，同时成为人们操作、使用、转换、分配、重组甚至毁灭的对象。

陈述描述的四个方面是和上述话语形成的四个方面即话语对象、陈述方式、概念形成和主题选择一致的。陈述描述通向话语形成描述，两者可以相互解释、相辅相成。“陈述属于话语形成就像句子属于本文、命题属于演绎整体一样……陈述的规则性是由话语形成本身所确定的。”¹⁰³反过来，话语作为陈述的整体，是那种能够确定陈述存在条件的整体。

作为一种话语分析方法，知识考古学就是进行话语形成分析和陈述分析，这两方面结合起来，全面地“复原”话语在历史空间中衍生、扩散、演化的过程。它所追问的不是话语的意义，不把话语的演化看成一个趋向某一目标（比如真理）的连续性运动，而仅仅是把话语的历史再现出来。所以，福柯说，考古学“似乎只是为了固定历史才研究历史”¹⁰⁴。

3.1.4 考古学话语理论的后结构主义特征

二战以来，“话语”(discourse)是一个经常被使用的概念。总的说来，使用话语概念都是为了表示对理论、句子、陈述、指称、意义等概念以及语言论、知识论的立场不同于传统的理解。但是，对于什么是话语，各个派别的理解很不相同的。在逻辑学和语言学中，话语是用来对语言进行定量分析的单位，它比句子长，比段落短。在语言哲学中，话语被认为是比句子和命题更广泛的意义单位。在现象学存在主义哲学中，话语是一个关涉“逻各斯”的范畴。

1968年“五月风暴”以后，结构语言学转向话语分析在法国成为风气。70年代后，法国的话语分析发展大致有三个走向：除了福柯的考古学—谱系学外，

¹⁰³ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.129.

¹⁰⁴ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.183.

布朗肖等人的意识形态话语分析和布尔迪厄的语言行为实践论是另外两支。这些话理论都有把一切社会文化现象都归结为话语的倾向。福柯深受他们影响，也把话语看成是构成了一般文化实践的基础部分。海登·怀特认为，“在话语这个概念下，福柯囊括了一般的文化生活的所有形式和范畴，其中显然也包括他自己批判这种文化生活的努力。”¹⁰⁵也就是说，福柯自己的著述按照其对话语的理解也是一种“关于话语的话语”。

皮亚杰认为，“结构主义主要地乃是一种方法”¹⁰⁶。按照皮亚杰的说法，结构主义方法是一种用自足结构的观点来分析问题的方法，也就是说，“理解一个结构不需求助于同它本性无关的任何因素”¹⁰⁷。这种结构具有三个特征，即整体性、转换性和自身调整性。从上面叙述中，我们可以很清楚地看到结构主义方法对福柯话语理论的重要影响。可以说，在很大程度上，福柯将话语形成看成某种“结构”建构的产物，这种结构决定了话语形成的四个方面的规则，这种结构还决定了陈述功能实现的四个条件。从某种程度上，考古学中的“知识型”¹⁰⁸可以被看作福柯话语的“结构”。

事实上，20世纪50、60年代，结构主义在法国十分盛行。当时，人们把福柯与巴尔特、列维-斯特劳斯、拉康一起称为“结构主义的四大家”，也有人将《知识考古学》称为“结构主义的圣经”¹⁰⁹。法国结构主义的一个重要共同之处即否弃主体而代之以“结构”，这与福柯的话语理论是一致的。但是，福柯却明确否认自己属于结构主义者。¹¹⁰

福柯的话语理论有自己的特点：历史性和实践指向。这两个特点使福柯区别于其他的话语理论，也区别于结构主义语言学。

福柯认为，话语不仅是简单的“说”，更是一种事件。福柯写道：“必须把话语看作是一系列的事件”¹¹¹。这个事件就是说出或写出“言语”或“言谈”（parole, speech）的事件，它是在特定的环境中、由一个或几个特定的人、就一个或几个特定的问题，为特定的目的、采取特定的形式、手段和策略而向特定的对象做出的行动。话语事件的目的不在于创造符号，而在于实现陈述功能，产生效应。

那么，话语是一种特殊的实践，一种动态的而非静止的结构。话语包含着一个生产和扩散的历史过程，包含着相关的认知过程，包含着相关的社会关系，也包含着特定的思想形式。考古学的任务就是要描述“话语事件”：话语这种特

¹⁰⁵ [美]海登·怀特·米歇尔·福柯，载于[英]约翰·斯特罗克编·渠东、李康等译：《结构主义以来：从列维-斯特劳斯到德里达》[M]。沈阳：辽宁教育出版社，1998.84。

¹⁰⁶ [瑞士]皮亚杰·倪连生，王琳译：《结构主义》[M]。北京：商务印书馆，1984.97。

¹⁰⁷ [瑞士]皮亚杰·倪连生，王琳译：《结构主义》[M]。北京：商务印书馆，1984.2。

¹⁰⁸ 参见第四章对知识型的相关论述。

¹⁰⁹ 刘北成：《福柯思想肖像》[M]。上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2001.208。

¹¹⁰ 在一次访谈中，福柯明确地讲：“我从来就不是弗洛伊德派，亦非马克思主义者，而且也从来不是结构主义者。”（[法]福柯·杜小真编选：《福柯集》[M]。上海：上海远东出版社，2003.489。）

¹¹¹ [法]福柯·言与文(III)，转引自冯俊等：《后现代主义哲学演讲录》[M]。北京：商务印书馆，2003.417。

殊的实践是在什么条件下进行的,话语这种特殊的事件是在什么条件下出现的——也就是说,在一定历史时期,性质各异的话语是如何形成的。这样,福柯就把历史性或历时性引入了结构。在这一点上,知识考古学与强调共时性的结构主义符号学有着根本的区别。

福柯并没有用话语来覆盖所有的文化形式和文化实践,他承认存在着一些独立于话语的事件,如机制、技术、社会形式等。对于话语与非话语之间的关系,福柯的基本倾向是认为话语决定或优先于非话语的事件。比如,他认为,陈述对象并不是构成话语的单位,而是话语构成了陈述对象,否认对象的独立自在性。有时,福柯还把非话语的事件纳入话语事件之中。比如,他肯定话语构成了对象,但是在分析话语如何构成对象时,又认为对象的出现受制于“划界的权威”和“呈现的表层”,而这些都是社会机制所扮演的角色,而不是话语所扮演的角色。换言之,福柯有意混淆的“话语”、“话语事件”和“话语实践”概念,不仅仅局限于纯粹语言、文本或者语言表达范围内,而是常常和各种其他社会实践纠缠在一起。借助“话语”,考古学也从纯粹语言分析、逻辑分析和符号分析中摆脱出来。当然,非话语实践在福柯的话语理论中还是处于次要的地位。刘北成对此评价道:“问题也恰恰在于非话语关系在他的考古学中处于次要的地位。福柯本人也很快意识到这一弱点,从而转向谱系学。”¹¹²在对非话语实践的认识上,福柯也是不同于结构主义的。

总之,福柯承认社会、语言中存在着“结构”,并且使用了很多结构主义语言学的术语。但是,这种使用又包含着反结构主义的倾向。所以,我们可以说福柯的话语理论是后结构主义的。

福柯为什么要用历史性和实践指向改造已有的话语理论?为什么要用这种新的话语理论来理解知识和科学?

福柯如此理解话语、知识和科学,其用意是明显的:通过话语来理解知识和科学在现时代的巨大实践力量,而不是局限于纯粹的语言学、知识学的研究。知识研究是福柯一个重要的维度,但是,他知识研究的目的是纯粹语言学或认识论的,而是试图将知识的内部结构、自身的演化与更为丰富的社会实践联系起来,从而理解知识在现时代的巨大力量。事实上,知识从来就不仅仅是被束缚于文本之中的文字,现代知识的巨大力量不仅在于其自身的特点(比如客观真理性),更在于其和实践的不可割断的联系,这一联系的紧密远甚于现代以前。通过新的话语概念,福柯试图走出语言学,通过历史性和“非话语”改造指向实践领域,打通知识与实践两大领域,从而解读当代社会实践的深层秘密。当然,福柯的话语理论对知识与实践的关系的分析还很不够,这就促使他最后转向了谱系学。

据此可以预见,福柯必然把知识和科学纳入到话语实践的范畴中来分析。也就是说,福柯的话语理论深入到知识和科学问题,更进一步地,通过谱系学

¹¹² 刘北成.福柯思想肖像[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2001.208.

改造考古学，最后落脚到社会实践问题。也就是说，福柯的考古学不可避免地将会是对知识问题的研究，会是一种认识论；福柯的谱系学不可避免地将会是一种知识—实践研究，会是一种研究知识的新方法。这些问题，正是我们接着要研究的问题。

3.2 作为反主体认识论的考古学

在知识考古学看来，知识是话语的一种。从这个意义上，考古学可以理解作为一种从话语角度进行的知识研究。所以，考古学也是一种知识论或认识论。对此，刘北成也持同样的观点，他写道：“《知识考古学》提出了一种新颖的知识观。”¹¹³

本节主要讨论作为知识观的考古学的主要观点。

考古学同时是一种话语理论、历史理论和知识论。作为一种知识论，它引入了话语性和历史性使之区别于传统的科学史和科学认识论。相对于科学史，考古学是从话语角度来看待科学的；相对于科学认识论，考古学是从历史角度来看待科学的。福柯对于传统科学史和科学认识论的改造，其目的就在于取消主体。考古学是一种反主体的认识论，是对现代认识论的根本性、全面的反叛。否定主体，使考古学认识论具有许多独特的特征，使之成为一种“反科学”。

3.2.1 考古学对科学史、科学认识论的改造

按照考古学理论，知识属于话语实践。对于知识，福柯是这样理解的：

这个由某种话语实践按其规则构成的并为某门科学的建立所不可缺少的成分整体，尽管它们并不是必然会产生科学，我们可以称之为知识。

……不具有确定的话语实践的知识是不存在的，而每一个话语实践都可以由它所形成的知识来确定。¹¹⁴

知识是组成科学的要素，但是知识不一定组成科学。科学由知识组成，但是知识并不都局限在科学之内。知识是科学的“认识论场地”，一种不会因科学于自身中诞生而消逝的认识论场地。换言之，除了科学知识以外，还有许多其他的知识。

福柯将知识纳入到话语，是一种对知识的全新理解。从这个角度讲，考古学蕴含着一种新的认识论，或者说，考古学也可以被看成一种认识论。这种观点也可以由福柯自己对于知识论的理解来佐证。他说：“知识论乃是对一些话语

¹¹³ 刘北成.福柯思想肖像[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2001.206.

¹¹⁴ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.203.

的描述，而这些话语是在一特定时刻的社会中，作为科学的话语而发生作用，同时又作为科学的话语而被制度化的。”¹¹⁵作为一种与科学有关的话语研究，考古学当然也是一种知识论。

从不同的角度，考古学是一种话语理论，又是一种历史理论和知识论。作为一种知识论，从话语角度和历史角度来看待知识正是考古学的独特之处。这种角度正是考古学区别于传统科学史和科学认识论的不同之处。相对于科学史，考古学是从话语角度来看待科学的；相对于科学认识论，考古学是从历史角度来看待科学的。

考古学主要讨论的都是科学的历史问题，或者像精神病学、医学这样一些“不那么严格”的科学，或者经济学这样一些被认为是和意识形态关系密切的科学。但是，福柯却说：

我们既不能将话语形成与科学，与几乎不具有科学性的学科等同起来，也不能把它与那些从远处描绘未来科学雏形的形态以及从一开始就排斥科学性的形式等同起来。¹¹⁶

福柯说上面一段话是什么意思？福柯意在强调考古学对科学的理解上存在的差异。在考古学的眼光之下，科学不过是话语经过一定形成规则组成的话语群，并没有什么科学不科学、“前科学”、“不成熟的科学”甚至“伪科学”的区分。所以，考古学对科学的研究不在于研究这些问题，不在于追溯现代科学的所谓来源，不在于清楚所谓意识形态的“干扰”，而是考察话语如何在历史中形成不同的科学，这种形成服从什么规则。相反，传统科学史注意力恰恰是这些问题，目的就是要回答现代科学是如何从“前科学”、“不成熟的科学”以及“非科学”中演化出来。考古学和科学史的根本性差异在于：科学史认为科学有一个诞生和起源的问题，它就是要回答这一问题。

与之相反，在考古学看来，话语实践不同于科学的产生，话语实践并不因产生知识而收敛于科学，换言之，话语实践、知识实践的目标并不是为了产生科学。也就是说，话语的历史、知识的历史并不等于科学史，其历史演化也并非历史地指向科学诞生。作为话语的知识并不必然指向形式化，形式化不是知识演化的历史目的论。所以，考古学不关心诞生和起源问题，而是关注话语形成问题。

福柯认为：“认识论并不是整个科学的总体理论或一切可能的科学表述的总体理论。认识论是对各种实际展开的科学活动的内在规范性的探求。”¹¹⁷这段话正是针对科学认识论讲的。作为一种认识论，考古学和科学认识论的区别在于

¹¹⁵ [法]福柯.言与文(II),转引自冯俊等.后现代主义哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.444-445.

¹¹⁶ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.201.

¹¹⁷ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.445.

其历史性，即它是一种“实际展开的活动”的历史研究。考古学试图把握科学，不是对科学理论内部结构进行分析，而是要从话语形成的角度描述知识如何组成科学的真实历史。相反，科学认识论是对科学理论内部结构的分析，围绕理论命题和经验命题及其两者之间的关系来展开研究。科学认识论对命题的考察，局限于语法或逻辑层面，关注句子是否正确或命题是否合理，即真理性或合理性问题。考古学是通过陈述、话语来观察知识的，关注的是知识是如何取得知识的称号的，而不关注知识的合理性问题。

为什么福柯要建构这么一种不同于科学史和科学认识论的考古学认识论？福柯极力强调考古学和科学史、科学认识论之间的区别，不过是想表明：考古学要取消传统意义上真理问题（科学与非科学）、起源问题（科学与前科学），从而获得关于知识和科学的全新认识。考古学的“科学”与“知识”的全新概念，通过话语、陈述为桥梁，正是要试图消解科学与非科学、科学与前科学的对立。接下来的分析将指出，真理问题、起源问题最终是主体问题，也就是说，福柯建立全新的考古学认识论根本目标是取消主体，从而建立一种反主体认识论。

3.2.2 考古学是一种反主体认识论

考古学的主旨是反连续性、反主体性，而连续性最终又可以被归结为主体性，所以，考古学从根本上是一种反主体的理论，换言之，从不同的角度，考古学可以被理解为反主体的历史学、反主体的认识论、反主体的话语理论。

福柯的反主体性直接地表现为反历史连续性。在福柯看来，主体观念离不开历史连续性理论。他写道：“连续的历史是一个关联体，它对于主体的奠基功能是必不可少的”，历史连续性主题就是“为了反对一切偏移，挽救一切主体的至高地位，挽救人类学与人文科学这对孪生学科的形象。”¹¹⁸也就是说，历史的连续性与主体是联结在一起的，对历史连续性的批判实际就意味着对主体的反叛。所以，福柯说，知识考古学从根本上“确定一种超脱了人类学主题的历史分析方法”，“确定一个无任何人本主义的分析方法”¹¹⁹。

我们从历史连续性开始来讨论考古学的反主体立场。

自古希腊时代以来，历史就行使着记忆和预言功能。在追往鉴来的要求之下，历史被理解成目的论的和连续性的：历史不是空洞的，历史事件背后隐藏着历史的意义或目的，历史因而也就是连续地、一致地趋向目的进程。19世纪直至今天，关于整体的历史之意义或规律，仍然被多数人所信仰，不过这一目的从上帝及其荣光方面转到了进步方面。

福柯认为，在传统史学中，不连续性（历史中的断裂、扩散和错位）是历史学家极力排斥和诋毁的因素，或者至少是历史的缺陷。传统史学家努力把历

¹¹⁸ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.13.

¹¹⁹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.17.

史表象为连续的、平滑的，尽力掩盖、抹除历史中的不连续性。思想史是史学中的特殊学科，它试图贯通所有现存学科，通过重新阐释学科之间的相互影响、知识点的转移，力图把知识统摄于连续性之下，从而获得覆盖整个历史的总体性。在这种总体化追求之中，所谓历史之起源扮演了重要的角色。无论把历史归结为从最初起源的进化（如马克思主义历史观），还是把它归结为起源的堕落（如斯宾格勒历史观、基督教历史观），历史都成为从起源开始的连续过程。

连续性历史也是真理或意义的历史。连续性历史被福柯称为“全面历史”，“一个全面的描述围绕着一个中心把所有的现象集中起来——原则、意义、精神、世界观、整体形式”¹²⁰。福柯认为，这些原则、意义、世界观等所谓的“真理”都是设定的，并且，这些假定正是需要描述的，即描述它们是如何历史地设定出来的。考古学研究停留在历史符号的表层，关注话语历史地扩散的规律，而不是挖掘话语背后的“真理”。从这个意义上讲，考古学是纯粹实证性的研究。也就是说，考古学不但必须对自称真实的东西实际是否为真实保持实证态度，并且要对每一具体的真理主张是否具有意义、是否真为真理保持中立态度。

福柯认为，与思想史相反，考古学不试图建构话语的连续性，相反是确定其特殊性和差异；不试图追溯其起源和真理，而是描述话语的转换。考古学展开的不是纯粹连续的历史空间，“却是某一扩散的空间”¹²¹。在考古学看来，历史连续性并不是历史的本真面貌，而是主体一人意识的建构。相反，不连续性不是一种缺陷，而是一种有益的因素。所以，考古学主旨之一就是要在历史中引入不连续性分析。

知识考古学反对的是“连续性的优先形式”，而不是对其彻底地否定。它所要做的工作，就是指出连续性“不是自然而就的，而始终是建构的结果，而我们要了解的正是这种建构的规则，并对它进行验证；为了确证在哪些条件下和作什么样的分析，它们中的某些是合理的，指出那些无论如何是不能予以接受的。”¹²²所以，考古学不抹煞连续性，而是反对“绝对的连续性”，主张将连续性和不连续性结合起来。知识考古学对连续性的接纳采取这样一种方式：试图指出历史连续性是如何产生的以及在什么样的不同层次上能够发现连续性。所以，知识考古学比思想史更关心断裂，并不是要任意制造断裂，而是拒绝减少差异。

如何理解福柯所称的历史连续性与主体的“关联体”？为什么对历史连续性、历史起源论、历史意义论的批判就是对历史主体的批判？因为从根本上说，历史主体的存在是上述三种历史意识的基础。

“历史”一词意义含混，至少当有三种可能的意义：1、时间之历程；2、事件之记载；3、往昔在特定个体或者群体意识中的印象。由于语言意义之含混，

¹²⁰ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.10.

¹²¹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.10.

¹²² [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.26.

往往导致哲学纷争。一般说来,上述三种的理解又可依次称为:历史事件(之总和)、历史文本和历史意识。虽然“历史”一词使用起来往往混淆,但是,传统史学均以此作为理论的前提出发点:人是历史的创造者和编撰者。在现代,这个人就是主体。这个历史的创造者和编撰者独立于历史进程之外,是历史之无上主人。在主体观念之中,历史时间被认为是人的历史,历史记载是人的记载,历史意识是人的意识。

进一步地,正是因为不变的、实在的和一致的历史主体的存在,历史连续性观念才能存在。历史何以能成为连续的?因为主体一人在历史之外屹立不变,历史才得以从主体一人之源中绵延流出。换言之,只有超然的主体才能在历史之外连续地创造历史、记载历史和记忆历史。进而言之,历史主体之超然存在,赋予历史以所谓“意义”。这一“意义”并非历史之意义,实际上是主体之意义,即历史之于人的意义。“历史目的论”背后的目的,实际是主体之目的。

历史意义的存在使历史连续性成为可能。主体可以在历史目的之下组织历史,使之表象为连续的趋向目的之运动。如果人在历史之中,没有主体之原点即否定历史主体,历史当显现出变动不居之断裂性。不是说历史只有断裂,而是说历史因为主体之超然才被传统史学理解为连续性的进程。所以,考古学对历史连续性和目的论之批判,最终指向的是对历史主体之批判。

知识考古学对历史连续性和目的论之反动,实际是对主体之反动。正是因为这个原因,克利福特才将自黑格尔至福柯这一条思想史的新方法称为“迈向不见人影之历史”。¹²³所以,福柯莫基于对知识的历史研究基础之上的认识论,实质是一种反主体的认识论。

从认识论这条线索来看,福柯的无主体认识论是对现代认识论的全面反叛。

现在一般认为,知识论(theory of knowledge)和认识论(epistemology)是两个基本可以等同的概念。从作为对知识本性的哲学研究的角度来看,知识论和认识论是相同的。但是,现代认识论实际上是对知识本性的哲学研究的一种特殊方式,其特殊之处就在于它坚持主一客二分的基本立场,它把知识看成主体对客体的认识产物。这样一来,它就把知识的本性问题转变成主体的认识本性问题,换言之,主体(更具体地说是主体的认识能力、认识特点和认识结构)决定了知识的本性(界限、性质和根源)。科学认识论就是现代认识论最典型的代表形式。

实际上,哲学史上对知识本性的探讨并不都是莫基于主体之上的。苏格拉底说,“知识即美德”。对于他来说,知识不是美德的基础,而是相反,也就是说知识的根基不在于人的认识本性而在于其德性。经院哲学也有对知识的讨论,他们坚持“知识即信仰”的观点,也就是说知识的基础在于神。在《忏悔录》中奥古斯丁说:“谁认识真理,即认识这光;谁认识这光,也就认识永恒。”

¹²³ 参见[美]麦克·克利福特:黑格尔与福柯:迈向不见人影的历史,载于[英]汤因比等:张文杰编.历史的话语:现代西方历史哲学译文集[M].桂林:广西师范大学出版社,2002.362.

¹²⁴这个光，就是“上帝之光”。他的意思很明显：只有信仰才能获得真理，获得知识。苏格拉底和奥古斯丁的知识理论都是对知识的本性的研究，但是，他们并不把知识的本性根植于主体之上。事实上，笛卡儿的主—客二分是他们后来时代的事情。

所以，从这个角度可以说，知识论不等于现代认识论，现代认识论只是知识论的一种形式，这种形式的实质在于它将知识根植于作为认识者的主体的基础上。反过来，现代认识论的兴盛使人是主体即认识者的观念深入人心，这样一来，知识成为人的认识产物，人的本性也就在于认识，主体和现代认识论相互支持，也掩盖了知识本性研究的其他可能。

总之，主体和现代认识论是两位一体的，触动了主体根基，知识论就不再是现代认识论。所以，福柯的反主体认识论是对现代认识论根本的、全面的反叛。

3.2.3 考古学对知识的独特理解

作为一种反主体的、反现代认识论的认识论，考古学的知识论对于知识、话语有许多独特的理解。

1) 真理是多元的，所谓主客观相符合的惟一真理是不存在的。

福柯认为，考古学是一种纯粹描述性的理论，它不追究知识的历史背后是否有真理存在，而是关注知识如何被冠以真理的称呼。也就是说，考古学不但必须对自称真实的东西实际是否为真实保持实证态度，并且要对每一具体的真理主张是否具有意义、是否真为真理保持中立态度。

福柯对真理之实证态度，并不等于否定真理的存在，而是采取一种中立之态度，将所有的真理活动及其相关话语背景描述出来，并且对此一真理活动不置评论。换言之，真理是建构的、历史的；不是没有真理，而是没有一致的、普遍的和实在的真理。这实际上是一种真理多元论。

这种多元论的观点，福柯直接表达过：“我坚信真理的存在，以至于不得不假设有多种多样的真理，和对真理不同的表述。”¹²⁵也就是说，惟一的主客观相符的真理是不存在的，真理不过是多样化的、不同的“表述”，是人们建构出来的“观念”。

2) 知识是一种话语实践活动，知识实践是社会整体实践的有机组成部分。

话语实践在更大的空间中是相对独立的，它与非话语实践的关系不是用“影响”来归结的因果关系，而是这样理解上述的关系：“它所揭示的是这样一个层次，即历史能产生的某些话语确定的类型，这些类型本身具有自己的历史性的类型，并且同各种历史性的整体保持关系。”¹²⁶也就是说，话语、知识本身是

¹²⁴ [中世纪]奥古斯丁.忏悔录,转引自苗力田:西方哲学史新编[M].北京:人民出版社,1990.148.

¹²⁵ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.20.

¹²⁶ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.183.

实践关系，和其他实践也不是影响关系，而是一个整体。

福柯不同于传统知识论及其他知识研究原则的地方，就是把知识当成与近代社会整体结构及其运作原则紧密相连的话语体系。他说：“在任何一种社会中，各种知识，各种哲学观念，各种日常生活的意见，以及各种制度，商业的和警察的实际活动，各种社会习俗和道德意识，都被归化到属于这个社会的那种内涵的知识。这样一种知识，从根本上就不同于人们在各种科学书籍中、在各种哲学理论中和在宗教的形成过程中所看到的科学知识，但是，这种知识却在某一特定时刻里，使得某种理论、某种观点和某种实际活动有可能出现。”¹²⁷当福柯将知识归结为话语时，它所分析的目标就包括知识在特定社会文化环境中的产生机制及蕴含于其中的复杂社会斗争。当然，在知识考古学中，最主要的还是在话语范围内对知识在特定文化环境的产生机制进行分析，蕴含其中的复杂社会斗争方面，是谱系学所试图完成的。

3) 知识并不是主客观符合的范畴，科学并不是趋向客观真理性的“进步”活动，知识、科学的标准都是历史性。

在《知识考古学》中，福柯写道：

我们不能把科学归结于那些过去应该经历或者现在应该经历的东西，以便科学特有的理想性意图得以实现，而是要把它归结于过去应该说出的一一或者现在应该说出的一一东西，以便使一个在必要的情况能够符合科学性的试验或者形式标准的话语能存在。¹²⁸

换言之，福柯认为的科学不是作为一种指向真理的“理想性”活动，而是符合某种历史的科学标准的话语形式。规范科学的不是所谓的趋向真理或者符合客观，而是复杂的话语形成规则支配下话语实践。当然，作为一种特殊的话语形式，科学话语的形成规则有自身的特殊性。

不存在所谓的“科学知识增长”，有的只是一种话语形成规则的转变。福柯说：“长期以来，人们曾认为科学、知识是遵循某条‘进步’的路线，服从于‘增长’的原则和汇聚各种各样知识的原则。……我看不如说是一种转变。”¹²⁹知识没有增长，而是话语形成规则的转变，导致了整体的知识的重新组织，从而转变了人们看待世界的视角。

4) 知识并不局限于科学之内，不同的学科之间并不存在以客观性、科学性划分的等级。

福柯认为，“知识并不局限于科学知识，它是广义的知识，包括所有注入工艺、技术统治这样的专门知识。”¹³⁰他还说：“考古学的领域可以像贯穿科学

¹²⁷ [法]福柯.言与文(I),转引自冯俊等.后现代主义哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.427.

¹²⁸ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.203.

¹²⁹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.229.

¹³⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.469.

的本文那样，贯穿‘文学’或者‘哲学’本文。知识不只是被界限在论证中，它还可以被界限在故事、思考、叙述、行政制度和政治决策中。”¹³¹在他看来，像《哲学的复生》、《特雷阿米德》(Telliamed)和法布尔·奥利的幻想(这些幻想从未获得过科学的地位，而被列入神秘思想之列)，尽管它们绝大部分不符合那个时代公认的科学标准，而且显然与以后提出的科学标准相差更远，但是它们都属于知识领域，都是知识考古学研究的范围。

福柯还认为，在所谓客观性、科学性名义之下，人们对知识进行了等级的划分。他写道：“按等级划分知识，可以说让一些知识讨如另一些知识，从最特殊的和最具体的同时也是从属的知识，直至最普遍的形式，直至最形式化的知识，它们同时也是最具有知识的包容性形式和直接的形式。”¹³²在福柯看来，这种等级划分不过是各个学科、各种力量较量的结果，并不存在所谓的客观性的等级，科学性差别不过是话语实践的结果。

5) 知识不是主体认知的产物，而是历史实践的过程。相反，主体和客体倒是被知识实践所作用、改变和建构。

福柯指出，知识考古学是这样一种研究：

这是一项研究，只有在为了弄清对于科学来说什么是被构成时，这项研究才接受科学的论据。在科学话语这个迷宫中，它所揭示的不是话语成为科学的权利，而是它存在的事实。而且，它与所有其他的知识哲学的分界线是它不把这个事实归结于对某个可能在先验的主体中建立事实和权利的原初的馈赠的界定，而是把它归结于历史实践的过程。¹³³

也就是说，考古学关注的只是科学存在的“事实”，而不是探讨赋予其“权利”的特殊意义、原因。更重要的是，考古学否认科学的产生是先验主体的创造，相反认为科学之所以成为科学是一个“历史实践的过程”。

在主体和知识的关系上，福柯说得很明白：“我使用‘知识’(le savoir)这个词以便同‘认知’(la connaissance)加以区别。对于知识，我把焦点集中在认知主体遭受到他自己所认知到的某种变化过程……正是通过这种过程，才有可能同时改变主体和建构客体……使用‘考古学’这个观念，正是为了重新把握一种认知的建构，也就是在其历史的根源中，在使这种认知成为可能的知识运动中，重新把握一个固定的主体主体和一个对象领域之间的关系。”¹³⁴“知识”不同于“认知”。认知是主体的自主性活动。在知识实践中，主体被改变，客体被建构。对于福柯来说，知识史研究的目的就是要揭示西方文化如何借助

¹³¹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.204.

¹³² [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.170.

¹³³ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.215.

¹³⁴ [法]福柯.言与文(IV),转引自冯俊等.后现代主义哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.442.

于话语模式的不断变化，从而建构历史发展和一切社会行动的主体。¹³⁵

6) 科学、知识背后存在着深层的“结构”或者“无意识”，知识考古学就是要揭示这种“知识无意识”。

1968年，福柯这样总结自己的知识考古学工作：

十分简要地说，这个工作就是：设法重新发现在科学、认识和人类知识等历史上作为无意识的东西。任你怎么说，我的工作假设大概就是这样的：科学史和认识史并不简单地服从理性的进步一般法则，在某种程度上，人类意识和人类理性并不是其历史法则拥有者。在科学自我认识的下面存在着科学所不能认识的东西；科学的历史、未来、插曲和偶然的时间都服从某些法则和规定性。我设法阐明的正是这些法则和规定性。我设法指出一个作为知识无意识的自主领域，它拥有自己的规则，如同人类个体的无意识也拥有其现象和规则。¹³⁶

这段总结说的很清楚：科学、知识背后存在着“某些法则和规定性”、“一个作为知识无意识的自主领域”，这个规定性不是“理性的进步的一般法则”，不能被科学所认识。这种结构决定了科学、知识的“历史、未来、插曲和偶然的时间”，决定了知识、科学的可能性。

这个“知识无意识”，在《疯癫与文明》中被称为“结构”¹³⁷，在《临床医学的诞生》中被称为“知识配置”（disposition du savior）¹³⁸，在《词与物》和《知识考古学》被称为“知识型”（l' épistèmè）。无论怎么称呼，福柯指的是知识、科学背后存在一种决定科学、知识的、不受人或主体控制的、反过来建构主体的某种稳定的“结构”。这种“结构”的稳定是相对的、历史的，它也会随着历史的变迁而转变。比如说，古典时代分类医学向临床医学的转变过程中，“被改变的不仅是认识主体与认识对象之间的接触面，而且是更一般的知识配置（disposition du savior），后者决定了认识者与被认识物之间的相互位置和联系。”¹³⁹但是，“结构”每一次转变不是理性的进步，而仅仅是其历史性的表现。

7) 知识与意识形态并不相互排斥，科学具有意识形态功能。

传统观念认为，科学是“价值无涉的”（value-free）。20世纪上半叶，在所谓“价值与事实”逻辑对立和区分所谓“描述（分析性）命题”和“命令（综合性）命题”的基础上，逻辑实证主义系统地对“价值中立说”进行了理论表述，把传统观点的影响推向了顶峰。在逻辑实证主义者看来，只有那些有

¹³⁵ 知识对主体的历史建构在第五章“‘人之死’：主体的历史批判”中会详细讨论。

¹³⁶ [法]福柯.福柯答复萨特[J].世界哲学,2002,(5).

¹³⁷ 参见[法]福柯.刘北成,杨远婴译.疯癫与文明:理性时代的疯癫史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.4-5(前言).

¹³⁸ 参见[法]福柯.刘北成译.临床医学的诞生[M].南京:译林出版社,2001.153-154,221-222.

¹³⁹ [法]福柯.刘北成译.临床医学的诞生[M].南京:译林出版社,2001.154.

经验的词句或叠句组成的、摆脱了主观和价值因素的、能够借助于数学公式表示和进行严格逻辑推理的、具有精确概念和稳定体系的有用知识，才是科学。因此，逻辑实证主义者进一步要求科学“超脱”一切意识形态尤其是世界观因素，对各种社会冲突采取不干预的态度。比如，罗素就认为，“价值问题完全在知识的范围之外。”¹⁴⁰

福柯认为，意识形态正是在知识域中与科学发生关系的。“意识形态不排斥科学性”¹⁴¹，理论的矛盾、缺陷显示出科学的意识形态功能，知识、科学的形式化和严密性增长并不能摆脱和意识形态的关系。不是意识形态对科学的压制和束缚，而是知识本身具有意识形态功能。福柯把知识、科学理解为话语，就是要揭示这种功能。

福柯对科学与意识形态关系的理解不同于法兰克福学派。法兰克福学派认为，知识是根据特殊集团或阶级的利益而构筑的，主要取决于社会、政治和制度语境。知识考古学认为，知识是话语的隐秘运作，话语形成是一个独立于主体的领域。所以，知识既不受制于人的理性，不是对“客观真实”的真理性认识；也不受制于人的意志，不是利益主体或群体的工具。

综上所述，考古学知识观否定了科学的真理性、进步性，否定了知识的主体基础，把知识归结为话语在“知识无意识”支配下的游戏产物。针对福柯的这种观点，麦吉尔（Megill）评价道：“尽管表面上这部著作（指《知识考古学》——笔者注）是严格客观地阐述一种新的科学方法论的尝试，但实际上它是消除一切在科学名义下展开的东西的尝试。”¹⁴²套用福柯自己的术语，知识考古学是一种“反科学”。这种“反科学”的倾向根源在于对主体的否定，它是对现代认识论的全面反叛。

¹⁴⁰ [英]罗素.徐奕春,林国庆译.宗教与科学[M].北京:商务印书馆,1982.123.

¹⁴¹ [法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.207.

¹⁴² Joe Megill: Foucault, Structuralism and the End of History[J].Journal of Modern History,vol.51,September 1979.

第四章 谱系学：解构主体的方法论基础

自柏拉图时代开始，科学的合法化问题已经和立法者的合法性问题密不可分。从这个角度来看，判断真理的权利并不独立于判断正义的权利。

——让-弗·利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》

70年代以后，福柯对其知识考古学进行了修正，转入其谱系学的研究。刘北成认为：“从考古学到谱系学并不是根本性转向，而是一种修正和深化。”¹⁴³ 谱系学研究的出现，与知识考古学研究基本局限于话语分析的缺点有关，福柯试图通过修正将研究的重点从话语分析转到话语与非话语实践（尤其是现代权力制度）的关系上。

谱系学和考古学比较起来，其认识论基础是一致的，都坚持反主体的立场，两者之间最大的区别就在于谱系学提出了一种新的反主体权力分析方法。本章讨论福柯解构主体以及主体哲学的谱系学方法论基础。

在知识考古学看来，现代知识的巨大力量来自其独特的话语结构。但是，这种力量的发挥，也与现代知识和其他社会制度的密切关系是分不开的。在福柯看来，正是现代知识—现代权力的共生关系，才使得我们的社会成为知识社会。谱系学提出了全新的反主体的微观权力分析方法，从知识—权力角度对知识和社会实践的关系做出了独特理解。福柯的权力理论很有启发性，但是，这种对权力的无主体解读，也存在着方法论的片面性和根本性矛盾。

4.1 作为反主体方法论的谱系学

谱系学研究同样是以话语分析为基本点，进而探讨话语实践与非话语实践的关系。从根本上说，谱系学不过是考古学的深化。作为一种方法论，谱系学主要是新的起源分析方法和权力分析方法。

4.1.1 谱系学提出了一种新的方法论

卡森和胡赛恩认为，考古学和谱系学区别不大，再提出所谓的“谱系学”意义不大。¹⁴⁴ 笔者反对这种观点，认为两者之间还是有着重要的差别。它们最重要的区别在于：谱系学引入了权力分析方法，将研究的重点话语范围转向话语与非话语之间关系的研究，即从局限于知识的研究深入到知识与实践之间关系的研究。

1970年，在首次提出“谱系学”的文章《话语的秩序》中，福柯将自己的

¹⁴³ 刘北成.福柯思想肖像[M].上海：世纪出版集团,上海人民出版社,2001.242.

¹⁴⁴ Mark Cousin,Athar Hussain.Michel Foucault[M].New York:St. Martin's Press,1984.77-80.

研究任务分成两个部分：批判群（critical group）与谱系群（genealogical group）。批判群的重点在于说明形成话语的约束系统，先对各约束系统进行区分，再说明各个系统本身的构成方式和运作方式。基本上可以认为，福柯所谓的批判群指的就是考古学。考古学研究话语形成的规则系统，区分了系统的四个要素：对象、陈述形式、概念和主题，并说明了相应的四个规则序列的形成和运作方式。所以，批判群与考古学的基本研究即话语分析方法并无太大的差别，只是名称不同，实际运作却是基本相似。

谱系群的重点在于说明话语是如何通过约束系统而形成的过程。然而，这一“过程”要如何描述，《话语的秩序》并没有解释清楚，福柯只是把谱系群对应于批判群做出比较性的说明。福柯认为，批判群（考古学）和谱系群（谱系学）所研究的对象是相同的，只是切入点、角度和界限不同。福柯写道：

批判的描述与谱系的描述彼此轮换、支持和补充。批判的分析处理的是环绕话语的系统，尝试在话语中标定出类别、排斥和稀少性……相反，谱系的分析则处理话语形成的有效性……尝试从形成对象领域的权力中抓住话语，而这方面的尝试与对命题进行真假区分有关……如果批判的风格在于研究偶然性的话，那么谱系的态度就带着某种少见的实证主义。¹⁴⁵

也就是说，谱系学在描述话语形成的过程中，所关注的是判别话语的有效性，即句子、命题与语言行为只有通过形成系统的筛选，才能成为有效的或“真实的”话语，反之就是无效的和“虚假的”话语。这些观点与考古学区别不大。但是，福柯在《话语的秩序》中提到了“权力”，这是考古学未曾有的。

考古学与谱系学最大的区别，就在于后者引入了新的权力分析方法。关于这一点，福柯在《话语的秩序》中曾说过，考古学处理的是话语规则本身的问题，而谱系学处理的是权力的问题。在另一篇谱系学的重要论文《尼采、谱系学、历史》中，他也表达过类似的思想。在这篇文章中，他提出了新的起源（Entsehung）分析的方法，这种分析的重点就是处理权力问题。他说：“Entsehung 分析应该揭示权力的活动、相互斗争方式、与环境相对抗的搏斗、以及避免退化获得新生所做的努力——自我分化。”¹⁴⁶对此，奥弗瑞评价道：“70年代，福柯用‘谱系学’取代了‘考古学’。从他对前者的界定中我们能看出：考古学仅仅是整理文献的一种方法，而谱系学更是一种关于权力和知识的本体论，是与现实密切相关的政治学。”¹⁴⁷

福柯为什么要引入新的权力分析方法？换言之，谱系学对考古学进行权力修正有什么意义？意义就在于它将考古学基本局限在话语或知识领域的研究引

¹⁴⁵ Michel Foucault. The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language[M]. New York: Pantheon Books, 1972. 207.

¹⁴⁶ [法]福柯. 杜小真编选. 福柯集[M]. 上海: 上海远东出版社, 2003. 153.

¹⁴⁷ Clare O'Farrell. Foucault: Historian or Philosopher?[M]. London: the Macmillan Press Ltd., 1989. 63.

向话语与实践或知识与实践的关系的研究，从而更深入地理解现代社会运行的机制。

福柯的话语理论的独特之处就在于：它用历史性和实践指向来改造结构主义话语理论，这种改造的目的就是为了深入知识与现代实践的关系领域，从而理解知识在现时代的巨大力量。¹⁴⁸事实上，福柯对结构主义话语理论的考古学改造并没有完全实现其理论目标，因为在考古学中非话语实践及其与话语实践的关系的分析始终处于一个很次要的位置。因此，就必须要对考古学进行进一步的修正，使其研究的重心转到实践的方面来。新的权力分析方法就解决了转向实践研究的问题，而新的知识—权力分析对知识与社会实践关系也做出了全新的理解。关于这一点，福柯临终前一年（1984年）曾对考古学作了一个定论式的区分：“考古学的分析向度是为了检验形式本身，谱系学的分析向度则是要分析在实践时，形式如何产生、如何改变。”¹⁴⁹也就是说，谱系学是从知识、话语的角度来关照社会实践，反过来，也是从社会实践的角度来分析话语与知识。

的确，通过引入权力分析，福柯的研究被引向了实践领域。但是，这里仍然有一个疑问：福柯为什么要把非话语实践归结为权力？换言之，引入实践并不等于引入权力，引入别的分析也可以使其研究走出考古学的话语局限。

我们应该可以这样来理解这一问题：福柯引入权力分析与其自身的生存体验及其研究的基本诉求是有关的。福柯选择理论研究作为自己的职业，一个根本性动机就是对自身生存环境的关注。作为一个同性恋者、一个性格怪异的人，在自身的生存体验中，福柯身处自身与社会的紧张关系中，时时感到社会的压力和控制，努力想通过理论研究寻找一条解脱这种局面的出路。福柯的个人体验推己及人，就变成了一种对现代社会个体历史性生存状况的深切忧虑。这一点，从后期福柯将自己的理论总称为“关于我们自身的历史存在论”就可以得到佐证。正是福柯的生存体验和关注个体的基本理论诉求，使他将非话语实践归结为权力。

可以预见，福柯将运用其考古学认识论和谱系学方法论，对现代个体的历史生存进行深入的分析，并试图寻找个体从现代控制之下解脱出来的方法。从这样的角度，我们就能理解福柯后期为什么会转向伦理学研究并且提出“现代生存美学”。这些正是本文第六章“现代人的真相和消解”所要探讨的内容。

福柯引入权力分析还与其70年代后对政治活动的强烈兴趣有关。谱系学的出现，反映了福柯在参与政治活动时，意识到自身方法论的不足所作的努力。反过来，这种对政治的关注也影响了福柯对考古学的修正，导致他选择引入权力来修正考古学。由此可以预见，福柯将从谱系学出发，开始从事一连串与政治相关的研究主题，即关于监狱、“规训社会”以及性经验领域的社会控制的

¹⁴⁸ 参见第三章第一节第四小节“考古学话语理论的后结构主义特征”。

¹⁴⁹ Michel Foucault. *The Use of Pleasure*[M]. New York: Vintage Books, 1990. 11-12.

研究等等。

总之，福柯对考古学进行权力分析方法的改造，与其研究的基本动机是有关的，即关注实践、关注个体和关注政治的基本动机。

4.1.2 谱系学是一种反主体方法论

同样，谱系学首先也是一种处理历史文献的方法。谱系学方法坚持了考古学的基本的认识论立场即反主体的立场，这种立场体现在谱系学反主体性、反形而上学、反中立性、彻底的历史性的基本主旨中。

作为一种历史学的方法，谱系学反对传统的起源分析方法。福柯写道：“谱系学不是以一种在博学者鼯鼠般眼光看来高深莫测的哲学家视域而与历史对立；相反，它反对理想意义和无限目的论的元历史的展开，它反对有关起源的研究。”¹⁵⁰起源说是传统思想史研究最重要的武器，福柯认为它是一种形而上学，因为“只有形而上学家才到遥远的起源的观念性中为自己寻找灵魂。”¹⁵¹

福柯认为，这种形而上学的起源观念包含了三个幻象：

1) 认为事物起源中包含着“事物的精确本质、最纯粹的可能性、被精心置于自身之上的同一性、静止并异于一切外在、偶然和连续的东西的形式。”¹⁵²这种观点认为，事物在原初是“已然是的东西”，是本质上同一的东西。相反，谱系学认为本质是“制造出来的”。所谓理性也是偶然之物，不是什么超然法则；科学产生于学者们的争论，是伴随着“私人性的斗争”被“锻造出来的”；所谓自由不过是“统治阶级的发明”。总之，“在事物的历史的开端所发现的，不是依然保持着的事物起源的同一性，而是各种其他事物的不一致，是不协调。”¹⁵³

2) 认为起源是高贵的，即“一切事物在开端时更珍贵、更本质”¹⁵⁴、事物在起点上是完美的。传统观点认为，事物开端之后，事物开始堕落、腐败。谱系学认为情形恰恰相反：起源是卑微的、微不足道的，是具有讽刺意味的。

3) 认为起源是真理之所在。传统观点认为，在起点处，真理是显现的，事物真理和话语真理是一致的。后来，人们的认知遮蔽了真理、误解了真理、模糊和抛弃了真理。谱系学认为，真理不过是一种拥有因为拥有权力而免遭反驳的错误：“真理是一种错误，但它的优势是能免遭反驳，这肯定是因为历史进程的长期焙烧使它变得不可改变了。……真理和它原初的统治在历史中有自己的盛衰过程。”¹⁵⁵也就是说，真理是历史性的，不是静止的、固定不变的。

福柯进一步提出了新的起源（Herkunft）研究方法。谱系学的起源研究不

¹⁵⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.146-147.

¹⁵¹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.150.

¹⁵² [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.148.

¹⁵³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.148.

¹⁵⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.149.

¹⁵⁵ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.149-150.

同于思想史的起源研究，它考察的是起点的细枝末节、开端的偶然性、找出起初的卑微基础、破除起源的真理妄想。换句话说，谱系学的起源研究要“祛除起源幻象”¹⁵⁶。

首先，谱系学不试图在历史的散落处重建连续性。源头不是一个，而是无数。追寻来源的复杂序列，就是要坚持在散落处发现偶然、错误和偏差。追寻来源，就是揭示事物背后根本没有真理和存在，有的只是偶然事件的外在性。其次，起源研究完全不是奠定什么基础。历史并没有什么太多的连续性积累、增长，毋宁是无数断层、裂缝、不稳定的异质层的集结。谱系学就是要触动那些被视为神圣的、统一的东西，显露出起源的异质性。最后，起源研究深入肉体。谱系学认为，过去的事件在肉体上深深地打上了烙印。历史最直接的作用不是思想，而是肉体以及所有深入肉体的东西，比如食物、气候和土地。作为来源分析，处在肉体 and 历史的连接上：“它展现肉体，肉体总是打着历史的印记；它展现历史，历史破坏着肉体。”¹⁵⁷总之，形而上学把起源和出现相对，从起源到出现，目的一开始就显现自身。与之相反，谱系学否认其中的意义和目的，把起源到出现归结为偶然的、历史性的过程。

更为重要的是，起源分析应该包括力量（forces）分析。“起源”问题不仅是个话语实践问题，更应该从非话语实践的背景来考虑，“谱系意味着我的分析是从现实问题出发的。”¹⁵⁸福柯将起源的非话语实践背景主要归结为权力的角逐。他认为，“出现总是产生于权力的纠结状态”¹⁵⁹，所以，起源研究应该是权力分析方法。出现是一个权力斗争的场所，上演着统治者和被统治者的戏剧。正是这种统治，人性观念、价值分歧、自我观念才得以开始。但是，统治是表象，真正起决定作用的是无休止的暴力和战争，正是它们使一种统治过渡到另一种统治。暴力（violence）是一种要求支配的力量，过去是以战争形式呈现，在现代则以法律形式呈现。规则的出现不是因为战争中止，而是暴力计算的结果。只有具备支配力的人才能改写历史，因为他/她才有能力改换历史撰述方式。同样，文本阐释也有暴力介入，有支配力的诠释者才能废除旧规则。总而言之，追寻起源就是要描述力或权力的空间，将力量之间的复杂较量表现出来。“谱系学就是解释史：作为不同解释出现的道德、观念、形而上学概念的历史，自由观念和禁欲生活的历史。要把它们作为程序舞台上的事件显现出来。”¹⁶⁰这种解释是从力量、权力角度来进行的历史性解释。

总的说来，谱系学方法可以说是一种反主体的权力方法论，它与考古学的反主体认识论立场是一致的。这种反主体的倾向体现在如下方面：

1) 反主体性。它反对将不死、不变的内在人性作为历史的支点，从而拒斥

¹⁵⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.150.

¹⁵⁷ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.153.

¹⁵⁸ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.144.

¹⁵⁹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.153.

¹⁶⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.155-156.

历史的连续性。传统史学认为历史是连续的、目的论的，其基础在于坚持“历史是人创造的”，也就是说，实在的、一致的和普遍的人或主体的存在，才有历史的连续性。相反，谱系学认为，情感、本能和人的肉体都有自身的历史，都处在永恒流变的过程之中。“实际的历史”不以任何恒定性为基础，“人没有任何固定的足以理解他人和区别他人的东西——甚至他的肉体。”¹⁶¹实际上，福柯将“人创造了历史”颠倒为“历史创造了人”。

2) 坚持彻底的历史性、偶然性。它割断历史事件和必然性之间的联系，恢复“偶然性骰子的必然性铁腕”，特殊事件不能被归结为目的论或自然因果的连续序列。在“实际的历史”中，任何事件都是独特的、偶然的。这样，历史性取代了人或主体成为了历史领域的最高本体。主体的位置被取消，历史性占据了空缺的位置。进而，福柯又指出，“不能把这种偶然性理解为一种简单的抽签，它是权力意志的冒险。”¹⁶²在谱系学中，这种历史性被理解为权力的角逐。换言之，权力被赋予了某种本体层面的意味。

3) 反形而上学，对历史进行细节化的研究。谱系学要“颠倒传统历史依据其形而上学而建立起来的远近关系。”¹⁶³传统历史目光投向遥远的东西、高贵的东西，“实际的历史”把目光投向切近的东西：肉体、衰落。“谱系学要求细节知识。”¹⁶⁴所有在真理、认识、自由、主体这些形而上学范畴之下对历史进行总体化、全面化的努力，都要破除，代之以局部的、具体的、细节的研究。谱系学着眼于细节，并不是停留于细节，它从切近处入手，是为了抽身再从远处把握历史。只有这样，才能获得“实际的历史”。

4) 反中立性。传统史学认为，历史学家应该保持客观中立的态度，消除偏见，达到对历史材料的所谓“客观、精确的认识”。福柯批判了传统史学的所谓中立性立场。传统史学缺乏趣味，片面追求客观性、事实的精确性，极力消除自身的好恶与立场。从这个意义上，福柯称历史学是禁欲主义的，是贱民与苦修者的学问，是没有创造性的学问。在谱系学看来，人是历史中的人，何来中立性？历史学家是历史中的人，它不是历史之外的人或者支点。对历史的认识也是历史，即“史识也是历史”，换言之，正如克罗齐认为的：一切历史都是当代史，这种当代性是“一切历史的内在特征”¹⁶⁵。主体或人不是超然的历史观察者，历史不是与历史学家无关的事实，不存在“记载精确性”的问题。相反，谱系学认为，“实际的历史”是一种透视性知识。谱系学家承认自己所处的位置、时刻和自身的偏见，而不是隐瞒和试图消除自身的透视性，而求得所谓的客观和公正。

¹⁶¹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.157.

¹⁶² [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.158.

¹⁶³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.158.

¹⁶⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.146.

¹⁶⁵ 转引自严建强,王渊:西方历史哲学——从思辩的到分析与批判的[M].杭州:浙江人民出版社,1997.146.

4.1.3 反主体的微观权力分析方法

针对传统权力分析的问题，福柯提出了一种反主体的微观权力分析方法，来作为其 70 年代以后对知识、权力和道德以及三者之间关系研究的基本方法。

在福柯看来，传统的权力分析方式都是一种法律—压抑分析，其共同特点在于：1) 分析是否定式的，认为权力与对象之间纯粹是一种否定关系；2) 权力不过就是审查和颁布法律；3) 权力的作用从上到下是统一的。这种分析与中世纪以来西方社会的权力运作是一致的：权力运作总是表现在法律之中。在这种情况下，权力理论总是围绕有关法律与暴力、合法与非法、意志与自由、国家与君权问题的。

然而，这种传统分析不适用于对现代权力的分析，暴露出了很多问题。福柯认为，传统权力分析的误区归结起来有两个：一是建立在经济决定论的基础上；二是建立在构成主体的基础上。福柯承认，“权力是为了满足生产的需要而制造出来的”¹⁶⁶，但是，对权力的分析不能简化为对经济的分析，他反对权力理论中的“经济主义”。在这种经济主义中，权力分析从属于经济机构和由该经济结构确保的利益体系，权力被看成权利，人们能像财产一样拥有它，按照契约转让的法律模式来运作它。权力的确有“经济功能性”，即其主要职能是既维持生产关系，又“生产”阶级的统治。然而，权力并不低于经济，应该对权力进行非经济研究。并且，他主张权力分析应该摆脱主体，这与其谱系学主张是一致的。他认为，权力不仅是思想、意识中的东西，不仅存在于实体存在的国家机构之内。相反，权力关系隐藏至深，并非以表面所暴露出来的方式发挥作用。所以，权力分析要“调查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。”¹⁶⁷换言之，福柯主张一种摆脱主体、中心、经济基础等传统范畴的细节的、具体的“微观权力分析”。

福柯认为，微观权力分析应该坚持这样的基本原则：¹⁶⁸1) 不是在中心，不是在权力的普遍机制、整体效力中，而是在权力的极限处、在权力的地区性领域、局部形式和制度中去分析权力。2) 不是在权力的内部，在拥有权力的人的方面，而是在权力的外部方面，在权力的实际运行效果中分析权力。3) 不是把作为静止的、二元对立（统治阶级与被统治阶级、统治与服从）的现象，而是在权力的流动、运转中分析权力。4) 不是对权力做下降的分析，即从权力中心观察其扩散，而是要对权力做上升的分析，即从最细微处机制着手考察权力机制的整体。5) 权力机制总会伴随着意识形态的问题，但是，更多的是知识形成和积累的实际工具、检验工具的问题，应该把注意力重点放在后者。总的说来，

¹⁶⁶ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.164.

¹⁶⁷ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.44.

¹⁶⁸ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.26-31.

微观权力分析考察的是“权力的微机制 (micromécanique)”——“与其把对权力的研究指向统治权的法律建筑方面和国家机器以及伴随它的意识形态方面，不如把对权力的分析引向统治方面（不是统治权）、实际操作者方面、奴役的形态方面、这种奴役的局部系统的兼并和使用方面以及最终知识的装置方面。”¹⁶⁹

在“微观权力分析”看来，权力是各种效应的总和。福柯说：“总的说来，我认为权力不是由‘意愿’（无论是集体的还是个人的）构成的，也不是来源于对利益的追求。权力是建筑在无数特定的权力、特定的权力效应之上的。”¹⁷⁰权力作用于他人的行为方式，而不是直接作用于他人。“实际上，权力关系的定义是，权力是一种不直接、不即刻作用于他人的行为方式。相反，它作用于他人的行为：一种行为作用于另一种行为，作用于存在着的行为。或者可能在目前或将来出现的行为。”¹⁷¹

总的说来，反主体的微观权力方法论可以归纳为如下五个方面：

第一，现代权力是一种力量关系，它是不能被赠与、交换和补偿的，而是被运用的，它只在行动中存在。权力不是获得或分享的某个东西，也不是被保护或者回避的东西，而是在各个不同方向运作着、变动着的关系的相互作用。权力应该被理解为多种多样的力量关系，它们内在于它们的运作领域，构成它们的组织。这些力量关系相互斗争、重组，在国家机构、社会组织 and 法律陈述中发挥影响。福柯说：“权力就是战争。”¹⁷²政治就是通过其他方式进行的战争；也就是说，政治是战争中表现出来的力量的不平衡的确认和继续。他说，“权力不就是一种在某些时候以和平和国家形式出现的全面战争吗？和平是一种战争形式，国家则是驾驭战争的一种方式。”¹⁷³在和平的内部，权力的冲突、力量关系的改变，应当被理解为战争的继续，并应当被当作战争的插曲、片断、位移来理解，只有战争是力量和权力的最终裁决。

第二，现代权力不是破坏性的、压抑性的，而是生产性和建设性的。福柯写道：“从宽泛的意义上说，我认为禁止、拒绝、抑制不仅远远不是权力的根本形式，甚至它们造成了权力的局限性，使权力受挫并走向极端。”¹⁷⁴旧的权力观念认为，权力源自从某些人对另一些人施加的连续的暴力，权力的主要功能是禁止、阻止和孤立，权力被赋予政治机关、镇压机关和上层建筑机关，它们保护对生产关系的再生产。福柯认为，这种权力观适用于奴隶社会和封建社会，但不适用于现代社会。现代权力通过以规范化为目标的规训机构，通过规范化或规训化，不再是镇压的而是生产性的。“18 世纪所建立起来的，我觉得是这

¹⁶⁹ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.31.

¹⁷⁰ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.176.

¹⁷¹ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.286.

¹⁷² [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.14.

¹⁷³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.439.

¹⁷⁴ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.42-43.

样一种权力，它实际上不是镇压的而是生产性的——镇压在此只是作为侧面的次要的作用，次要的是相对于那些相对于这个权力处于中心的机制：进行制造的机制，进行创造的机制，进行生产的机制。”¹⁷⁵这种权力是创造性的，自身就持有变化和革新的原则。它不是高高在上、简单地禁止，而是在运作时有一种直接生产的作用。

第三，现代权力是无中心的、无主体的、匿名的。福柯写道，“凡是有权力的地方，人们都行使权力。确切地说，没有人是权力的拥有者。然而，总是一方面的一些人和另一方面的另一些人在一定的方向下共同行使权力。人们不知道谁是掌权者，但是知道谁没有权力。”¹⁷⁶所以，权力并不属于某个单独可以对他人实施控制的个人或者群体，而是一个每个人都身处其中的巨大机器。“这是一台巨大的机器，每一个人，无论他是施展权力的，还是被权力控制的，都被套在里面。我认为这就是19世纪确立的社会的特点。权力不再是某个个人凭借他的出身而拥有和实施的東西。”¹⁷⁷在这个机器中，统治者仍然存在，但是，权力与个人能力越来越分离。权力关系既非有意向性的，又是非主观的。没有对象和目标，就不会有权力运作，但这并不意味着它是主体个人选择或决定的结果，也不存在所谓主导权力的领导部门或中心。所以，“权力到处都有，这不是说它囊括一切，而是说它来自各处。……权力不是一种制度，不是一个结构，也不是某些人天生就有的某种力量，它是大家在既定社会中给予一个复杂的策略性处境的名称。”¹⁷⁸

第四，现代权力与局部的反抗是联系在一起的。权力来自下层，它并不是简单地建立在统治者与被统治者的二元对立之上，相反，它建立在遍布社会各个层面的、局部的对立之上。“面对权力的整体政策，人们作局部的反抗、反击和积极的、有时是预先的防御工作。”¹⁷⁹反抗的存在并不代表着权力的失效，相反，权力和反抗是共生的、同时存在的，它并不先于它所反抗的权力。权力“以各种形式的权力的若干反抗形式作为起点。……它利用这种反抗作为一种化学催化剂，以便暴露权力关系，确定它们的位置，找出它们的应用目的和应用方法。”¹⁸⁰所以，权力分析并不是要表明它是没有裂痕和无往不胜的，而“更是要确立一种已经占据的位置和各方势力的行为模式，对各方来说，都存在着反抗和反攻的可能性。”¹⁸¹即“哪里有权力，哪里就有抵制。”

第五，现代权力运转与知识有着不可割断的根本联系。“它仅仅知识在建构知识的条件下才能运转，知识的建构对于它来说既是后果也是得以发挥的条件。”

¹⁷⁵ [法]福柯.钱翰译.不正常的人[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003.53.

¹⁷⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.210.

¹⁷⁷ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.159.

¹⁷⁸ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.69.

¹⁷⁹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.209.

¹⁸⁰ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.274.

¹⁸¹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.166.

¹⁸²这一点，涉及到知识、话语与现代社会的重要关系，反映了现代知识的根本特征，也反映了现代权力和现代社会运行的根本特征，甚至可以说，福柯提出了“知识—权力”两位一体的基本概念。下一节，我们将详细讨论这种“知识—权力”理论或“知识—权力”分析方法。

4.2 知识—权力分析方法

在这里，之所以专门讨论福柯的知识—权力分析方法，首先因为它是福柯反主体权力分析最重要的理论。更为重要的，对于本文的论题来说，我们必须对知识—权力分析进行阐述。因为笔者认为，福柯对主体以及主体哲学的解构的最终目的，是为了揭示现代社会个体历史生存的真相，并寻找某种个体从现代社会控制中解放出来的方法。这个现代个体生存的真相，在福柯看来，简单地说，就是知识—权力对本真个体的严厉控制。所以，本文必须此对知识—权力分析方法进行必要的分析。

知识与权力之间关系的探讨并不是一个什么新鲜的话题。福柯对知识和权力之间关系的探讨有着自己的特色。他认为，从历史线索来看，权力的运作机制在现代发生了一个由王权向生命权力的转变，现代权力和知识形成了一种知识—权力的“共生”关系。这种“共生”关系不同于传统从意识形态对科学束缚的理解，也不同于把科学等同于意识形态的观点。进一步地，福柯认为，知识—权力的共生形成了现代社会的“真理制度”。这种对知识—权力关系的理解突破了传统从精神层面讨论两者关系的思路，很有启发意义。福柯还运用这种全新的知识—权力分析方法，做出了许多新颖的分析。

从总体上来看，福柯的反主体权力分析方法有重要的意义，同时也存在着片面性的问题和根本性的矛盾，而这些问题恰恰是由于福柯对主体的彻底否定所造成的。

4.2.1 现代社会知识—权力的“共生”关系

福柯认为，权力运转的形式在现代发生了一个由王权向生命权力的根本性转变。现代之前，法律和权力之间的关系是围绕王权为中心的；之后，两者的关系是以统治为中心的。福柯写道：“通过统治这个概念，我想说的并非是‘一个’整体的统治这个原始事实：一个人统治其他人，一个集团统治另一个集团，而是指在一个社会中得以运转的复杂统治形式；并不是处于中心地位的国王，而是相互关系中的主体；不是在唯一机构中的统治权，而是在社会实体内部发生的、作用着的复杂多样的奴役。”¹⁸³也就是说，如何将统治实行下去，如何将

¹⁸² [法]福柯.钱翰译.不正常的人[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003.53.

¹⁸³ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.25.

权力效应渗透到每个个体，成为问题的中心。在这个背景之下，“19 世纪的一个基本现象是，我们也许可以称之为权力负担起生命的责任：如果你们不反对，就是对活着的人的权力，某种生命的国家化，或至少某种导向生命的国家化的趋势。”¹⁸⁴这个 19 世纪出现的现代权力形式就是所谓的“生命权力”。

福柯认为，从生死的角度来看，“我们可以说‘让’人死或‘让’人活的古老权力已经被‘让’人活或‘不让’人死的权力取代了。”¹⁸⁵君主权力“使人死”和“让人活”，即放任活人的生活，而以剥夺生命为极端体现；生命权力“使人活”和“让人死”，即其重心在控制活人的肉体，而不是造成其死亡。

“权力越来越没有权利使人死，而是使人活，就越来越有权利干预生活的方式，干预‘怎样’生活，权力特别是在这个层面上进行干预，为了提高生命的价值，为了控制事故、偶然和缺陷，从这时起，死亡作为生命的结束，明显是权力的结束、界限和终止。它处于权力的外部，它落入权力的范围之外，对于它，权力只能普遍地从总体上、统计上进行控制。权力控制的不是死亡，而是死亡率。”¹⁸⁶所以，在本质上，生命权力是一种培育，培育臣民，即“不是统治者的诞生，而是臣民的制造：这就是基本的主题。”¹⁸⁷于是，剥夺或征收不再是权力的主要形式，而只是权力作用的一个部件。“这些新的权力步骤不是凭借权利、法律和惩罚，而是根据技术、规范化和控制来实施的，而且其运作的层面与形式都逾越了国家及其机构的范围。”¹⁸⁸权力不再是政府禁止和摧毁各种力量，而是旨在生产、催生、理顺各种力量。

在福柯看来，生命权力呈现出明显的技术特征，是一种知识—权力。它是一种积极地管理、提高、增加、具体控制和整体调节生命的权力，“其原则是既增加受奴役者的力量，又提高奴役者的力量和效率。”¹⁸⁹。要完成这项工作，生命权力和现代知识更紧密地结合起来，相互支持、相互纠缠，形成了一种“共生”关系。

福柯这样论述上述“共生”关系：“权力制造知识（而且，不仅仅是因为知识为权力服务，权力才使用知识）；权力和知识是直接相互连带的；不相应地建构一种知识领域就不可能有权力关系，不同时预设和权力关系就不会有任何知识。”¹⁹⁰“我们屈服于权力来进行真理的生产，而且只能通过真理的生产来行使权力。在所有的社会中都是如此，但我相信在我们的社会中，权力、法律和真理之间关系的组织方法非常特别。”¹⁹¹也就是说，现代权力是一种知识化、技术化权力，它离不开知识，反过来，现代知识是一种权力化、力量化的知识，

¹⁸⁴ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.226-227.

¹⁸⁵ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.102.

¹⁸⁶ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.233.

¹⁸⁷ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.41.

¹⁸⁸ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.118.

¹⁸⁹ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.33.

¹⁹⁰ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.规训与惩罚:监狱的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.29.

¹⁹¹ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.23.

它离不开权力。一方面,权力在逼迫我们生产真理,权力为了运转需要这种真理。

“我们必须生产真理,如同我们无论如何也要生产财富,为了权力生产财富,我们必须生产真理。”¹⁹²另一方面,我们必须服从真理,真理传播、推动权力的效力。“根据拥有权力的特殊效力的真理话语,我们被判决,被罚,被归类,被迫去完成某些任务,把自己献给某种生活方式和某种死亡方式。”¹⁹³于是,考虑现代权力就不能不考虑现代知识,考虑现代知识就不能不考虑现代权力,在这个意义上可以说,权力和知识在现代社会成为了一个知识—权力、真理—权力的“共生体”。

如何来理解福柯所讲的知识—权力的“共生”关系的独特之处呢?

在学术史上,对政治与学术、政治与科学、意识形态与知识分子之间关系的讨论,并不是什么新鲜的课题,但是福柯的知识—权力“共生”关系的观点有自己区别于前人的特点。首先,他不是把这一问题简单地归结为政权、意识形态对知识、知识分子的单向的压制、干预,而是从现代权力的知识化和现代知识的权力功能的角度来看待这一问题。福柯说:“知识分子的政治问题必须从真理与权力,而不是从科学与意识形态的角度来思考。”¹⁹⁴也就是说,权力和知识之间的关系是建设性的、相互支持和渗透的,而不是破坏—反抗、压抑—屈从的关系。其次,福柯也反对“理性即权力”或“知识即权力”的观点,换言之,可以说,知识、科学技术不是一种“意识形态”。¹⁹⁵这种观点否认了知识的独立性,低估了知识分子的重要作用。知识不是权力,和权力一样,它是现代社会运转的极其重要的独立性基石,换言之,权力并没有吞并知识。福柯要分析的是作为基石的权力与知识之间的复杂关系。“知识即权力”的观点掩盖了现代社会知识—权力制度运行的真相,不能把握两者之间的复杂关系。

对知识—权力的“共生”关系的理解要注意如下几个问题:

1) “权力生产知识”不是说权力直接生产话语并赋予其“真理”的身份,是说权力为知识生产提供了一种必要的环境。福柯说,现代权力是这样“一种权力,它不是与无知相联系的,而是相反,与保证知识之构成、投资、积累和增长的整个一系列机制联系在一起。”¹⁹⁶反过来,权力环境又必然导致知识的生产。劳斯这样评价道,“福柯的总体观点是,把某事物置于权力关系领域所导致的结果之一,它可能被迫以新的方式揭示自身,被迫生产关于自身在场和行为的新符号。”¹⁹⁷在权力环境下,任何事物都被迫表达自己、说出自己的“真相”,从而产生各种各样的知识。

2) “权力生产知识”不是说权力控制了知识的总体生产,而是说“某种权

¹⁹² [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.23.

¹⁹³ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.24.

¹⁹⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.446.

¹⁹⁵ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.510.

¹⁹⁶ [法]福柯.钱翰译.不正常的人[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003.49.

¹⁹⁷ [美]劳斯:知识与权力,北京:北京大学出版社,2004,233-234.

力形式能够生产出对象和结构都极为不一样的知识。”¹⁹⁸也就是说，权力对知识生产的影响是具体的、细节的，具体环境具体分析的。权力并不能取代真理性来判断话语是否是知识，而是说权力因素渗透到具体的知识生产的过程中，支持知识的生产、传播。

3) “权力生产知识”不是说知识成为了权力的附属品，而是说现代知识本身具有权力功能。“如果把科学仅仅看成一系列程序，通过这些程序可以对命题进行证伪，指明谬误，揭穿神话的真相，这样是远远不够的。科学同样也施行权力，这种权力迫使你说某些话，如果你不想被人认为持有谬见、甚至被人认作骗子的话。”¹⁹⁹现代知识生产从来就不是纯粹的理论问题，知识必然要产生权力效应，“西方历史无法同‘真理’创造及发生效应的方式分割开来。”²⁰⁰

“真理无疑也是一种权力。”²⁰¹比如精神病学，“从一开始起，精神病学的目标就是要发挥维持社会秩序的功能。”²⁰²福柯认为，没有脱离权力环境的现代人文科学知识。他写道：“哲学家，甚至知识分子们总是努力划一条不可逾越的界线，把象征着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……这种权力的机制分析对象（社会、人及其他），把它作为一个待解决的问题提出来。所以人文科学是伴随着权力的机制一道产生的。”²⁰³人文科学知识根本不是纯粹客观性的、中立性的，不可能脱离现代社会的权力运行机制。

4) “权力需要知识”不是说知识左右了权力，而首先指的是现代知识给权力运行提供了合理性的基础。福柯认为，“在很大的程度上来说，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。获取‘真实话语’（可是这些话语又在不停地变化）是西方核心问题之一。”²⁰⁴现代社会是一个知识社会，权力的合理性必须通过知识来加以论证。“一个政治集团，如果对真理漠不关心，就会前后矛盾，言行不一……传播真理的任务是一个永无止境的工作：重视它的复杂性，这是任何一种权力不可或缺的义务——除非它把奴隶式的沉默强加于人。”²⁰⁵知识的参与使权力的运行呈现出科学和知识的形态，使“奴隶”不再是传统的在权力面前“沉默”的奴隶。

5) “权力需要知识”还在于知识给现代权力运转提供了技术支持。“18世纪出现了一种现象，即把居民当作科学对象；人们开始研究居民的出生、死

¹⁹⁸ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.146.

¹⁹⁹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.32.

²⁰⁰ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.37.

²⁰¹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.32.

²⁰² [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.55.

²⁰³ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.31.

²⁰⁴ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.37.

²⁰⁵ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.148.

亡、流动，比如人们开始说，一个国家如果不了解其居民，就无法实施管理。”²⁰⁶现代权力运行问题本质上是管理问题，它是建立在对管理对象研究和认识的基础之上的，没有知识提供技术上的保障，现代权力就运转不下去。正是现代知识回答了这一技术问题，使现代权力彻底地技术化、实证化，从而使它更为高效地发挥作用。

4.2.2 “真理制度”是知识—权力制度化、实践化的产物

福柯认为，在现代社会中，知识和权力的这种复杂的共生关系，最终形成了所谓的“真理制度”。福柯说：“每个社会都有其真理制度，都有其关于真理、也就是关于每个社会接受的并使其作为真实事物起作用的各类话语的总政策；都有其作用于区分真假话语的机制和机构，用于确认真假话语的方式；用于获得真理的技术和程序；都有其责任说出作为真实事物起作用的话语的人的地位。”²⁰⁷“真理以流通方式与一些生产并支持它的权力制度相联系，并与由它引发并使它继续流通的权力效能相联系。这就是真理制度。”²⁰⁸可以说，这种真理制度是权力和知识相互支持、相互渗透的制度化、实践化的产物。

按照福柯的理解，真理制度有五个方面的重要特征：“真理以科学话语的形式和生产该话语的制度为中心；它受到经济和政治的不断激励（经济生产和政治权力对真理的需求）；它以各种形式成为广泛传播和消费的对象（它流通于社会机体中相对广泛的教育或新闻机构）；它是在某些巨大的政治或经济机器（大学、军队、新闻媒体）的非排他的、但居于主导地位的监督之下生产和传输的；最后，它是整个政治斗争和社会冲突（意识形态斗争）的赌注。”²⁰⁹

在福柯的谱系学中，“真理制度”在很多地方又被称为“机器”²¹⁰、“机制”、“策略”、“部署”等。比如，他这样描述“机器”（dispositif）：

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建立起来关系体系。这样，一种特定的话语在某一时期是一种制度的程序，在另一时期则是捍卫或掩盖某种它本身对之沉默的实践的手段，或者

²⁰⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.440.

²⁰⁷ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.445-446.

²⁰⁸ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.446.

²⁰⁹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.447.

²¹⁰ 福柯把“知识型”和“机器”做了一个比较,这个比较对我们理解“真理制度”、“机器”等概念是有帮助的。他写道,“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。”还写道:“我想回顾性地把‘知识型’界定为一种战略性的机器,它允许从所有的陈述中,把可以被科学性的领域(而不是科学理论)所接受并表达为真或伪的陈述分离出来。‘知识型’是使这种分离成为可能的‘机器’,并不是要把真和伪区分开来,而是要把科学的和可能不是科学的东西区分开来。”([法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.183-184.)

作为对这种实践的第二手的阐释。简言之，在这些言谈的或非言谈的要素之间，存在着一种位置迁移或功能改变的交互作用，这种交互作用可以是千差万别的。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。机器因此具有占主导地位的战略功能。²¹¹

我们看到，“机器”是一个异质要素的结合，是话语实践和非话语实践的结合，是一个打通了话语和非话语的概念，这与“真理制度”是一致的。

福柯认为，“真理制度”在整个现代社会的运行中处于极其重要的位置，是社会制度的核心。“该真理制度不只具有意识形态或上层建筑的性质；它是资本主义形成和发展的一个条件。在大多数社会主义国家里起作用的正是这一制度——只是有所改动（中国的问题我不了解，暂且搁在一边）。”²¹²更为重要的，“机器”或“真理制度”产生以后不是一成不变的，而是在权力关系中不断调整自身，以使知识—权力的运行达到最理想的状态。所以，这种真理制度也是现代社会制度和现代权力制度运行的秘密。通过复杂的真理制度，现代社会对个体的束缚显现为合理的，现代人身处其中，处处受到压抑，但是又感到这种压制是合理的，找不到反抗和改变的出口。

不管采用什么术语，福柯不过想表达这样的意思：知识—权力在现代社会中已经“物质化”、“非话语化”，成为了现代社会主要的运行制度和运行机构。知识和权力的相互作用既可以表现为话语的，也可以表现为非话语的。这种观点对于传统的知识与权力关系的研究是一个重要的突破。福柯给我们以启发：知识与权力关系的问题不仅是一个意识、精神层面的类似某种“精神禁锢”的问题，而是一个渗透到制度层面、实践层面的问题。所以，对两者关系的分析不应该还局限在精神层面，而是要在社会实践中发现知识与权力之间的互动模式。

4.2.3 反主体权力分析方法的片面性与矛盾性

福柯的权力分析方法具有积极的意义，同时也存在着片面性和根本性的矛盾。

福柯的权力理论开启了理解现代权力的新方式，加深了对现代权力本质的理解。以往的权力分析总是把权力看作经济力量的附属物、看作有权者对无权者的强制，福柯对现代权力非经济的、去中心的、反极权化的理解，从现代权力的生产性、离散化、微观性方面去理解权力，为我们提供了观察现代社会运行的崭新视角。

更重要的是，它指出了知识和政治、权力之间的深层关系。正如柏维尔（M·Bevir）指出：传统的知识研究总是以探索知识的认识论基础为主，并将

²¹¹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.181-182.

²¹² [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.447.

知识当成一种脱离政治统治行为的认识的活动。²¹³福柯的谱系学切入了知识和权力关系的领域，提出了很多有价值的问题，得出了许多富有启发性的结论。对福柯来说，研究知识不仅要揭示知识、科学内部结构以及演进模式，还要揭示知识同社会制度的关系，知识同社会中活动着的人的关系，以及知识同社会中的人的思想观念、思维模式的关系。这一点，是对传统认识论的突破。

福柯的权力理论从更深的层面上触及到现代社会的理性化、合理化的实质，揭开了现代西方某些思想家所津津乐道的理性、法制、“专家治国”等“宏大叙事”之上的合理性面纱。通过大量丰富的、详尽的分析，福柯证明了现代权力是如何渗透近现代人的生活各个方面，是如何渗透到学校、医院、监狱和人文社会科学之中去的，从而使人们意识到自身被奴役的真相，引起人们对现代权力压抑的警觉。

然而，福柯的权力分析得出的结论也抹煞了现代社会相对于传统社会在政治形式、权力结构方面的巨大进步。所谓文化（指的是“文化化人”）、所谓权力最终指向的都是社会中的人的改造，这种改造本身就是一种束缚。换言之，身为社会的人就不可能是本真的人，所以，马克思主义认为人在现实性上是各种社会关系的总和。从这个意义上讲，文化对本真的人的束缚是难免的，但是，这种束缚也有量和形式的问题。福柯的权力分析，过于强调了现代社会压抑和规训的一面，忽视了其进步的方面，忽视了现代社会在自由、法律、平等方面的诸多进步。所以，贝斯特和凯尔纳说福柯的权力理论是“片面的”²¹⁴。

从更深的层面来看，福柯的权力分析方法存在着不能解决的根本性矛盾。

福柯说“真理无疑也是一种权力。”²¹⁵他的意思是要取消“真理”而将它归入权力之中吗？福柯是反对这种观点的，他这么说的意思是强调真理的历史性。福柯是在本体的高度上做出“真理就是权力”的结论的。在谱系学中，权力被赋予了本体论的高度，是和历史性同一个层次上的范畴。“真理就是权力”，它包含的意思是这个谱系学的本体将真理、权力和历史性三者融合在一起，真理、权力斗争都源出于此，并且，它们都是偶然性的、历史性，处于不停流变之中的。所以，真理才有不同的表述，权力才有不同的形式。将知识、科学之传统真理基础代之以“历史性”，实际上取消了其确定性、必然性。所以，在这个意义上，福柯才说：“谱系学，准确地说是反科学。”²¹⁶

以历史或历史性作为最高的本体，作为真理的基础。这实际上上取消了知识的基础。历史性本身就否定了所谓的固定的、独立的、可以作为基础的基础。于是，知识将陷入一种混乱、无序、没有根基的状态之中。知识成为知识，成为与“意见”（doxa）相对的“知识”（episteme），就在于能用一种始终不变的、全面完整的方式看待事物。所以，取消了知识的基础，就是取消了苏格拉

²¹³ [英] 柏维尔：思想史的逻辑，转引自冯俊等：后现代主义哲学演讲录[M]，北京：商务印书馆，2003.430.

²¹⁴ S.Best,D.Kellner.Postmodern Theory:Critical Interrogation[M].The Guilford,1991.69.

²¹⁵ [法] 福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海：上海人民出版社，1997.32.

²¹⁶ [法] 福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海：世纪出版集团，上海人民出版社，1999.8.

底关于“知识”和“意见”的区分。那么，所有的话语都成为“知识”，而不存在与之相对的“意见”，这等于是取消了“知识”。没有了“知识”，又何来知识与权力关系的探讨？这是福柯谱系学知识观不能克服的矛盾。

这一问题的根源，正是福柯权力分析理论对主体的否定而代之以历史性所造成的。这一否定也使权力本身成为一个矛盾。显然，是先有人的存在，才有所谓的权力问题，没有人的存在哪里有什么权力呢？权力建构人，而没有人就没有权力。于是，福柯就陷入了一个最基本的逻辑悖论中去。对权力主体的否定，也使许多明显与权力相关的问题被福柯所忽略了，比如谁控制、使用权力的问题，为了谁的利益使用、控制权力的问题。

的确，现代以来，对主体的强调到了一个不必要的高度，正如第一章中指出的，这种对主体的无限拔高使人成为了“狂妄地被奴役着的人”。这个主体仅要控制自然、控制世界，甚至要控制他人、控制自身。但是，否定这样一个“人”的同时，不能将人本身也一起抛弃掉。这就是福柯权力分析方法问题的症结所在。

第五章 “人之死”：对主体的历史批判

每一种人道主义都是形而上学的。

——马丁·海德格尔：《论人道主义的书信》

我相信，人的科学的终极目标不是建构人，而是取消人。

——克劳德·列维-斯特劳斯：《野性的思维》

福柯最著名的观点之一就是“人之死”，即作为现代哲学乃至现代西方文化根基之主体正处于岌岌可危的崩溃之中。这一思想是福柯哲学颠覆力量的源头，是其理论创新的出发点，也是福柯知识考古学最重要的结论之一。

福柯的上述结论是通过对西方思想史400年的发展历程的历史回顾得出的。通过这一回顾，福柯也对主体的历史进行了考察。本章主要讨论福柯对思想史和主体的历史研究。

福柯认为，没有实在的、一致的和普遍的主体，主体是现代文化对人进行抽象而得到的历史性观念。所以，他也反对以主体或人性为基础的传统人文主义。福柯对主体的历史性理解是他对主体进行进一步历史批判的前提，其反人文主义立场可以理解为超越传统人文主义的“人文主义”。

进一步地，福柯运用后结构主义方法对400年的西方思想史进行了考察，认为主体是在19世纪初诞生的，并且二战以后它正在消亡。福柯的思想史理论和库恩的思想史理论有很多的共同之处，但是，福柯的思想史理论是为其社会批判理论服务的。这一点是福柯思想史与库恩思想史最大的不同。作为后结构主义思想史，两人的思想史理论都存在同样的根本性的悖论。

5.1 历史批判的前提：主体是一种历史性观念

本节主要讨论福柯对主体历史性的理解。福柯认为，没有实在的、一致的和普遍的主体；主体不过是一种现代西方文化的观念；主体是现代才出现的，是现代西方文化及其哲学对现代人“本质”的理解，是一种历史性观念。因此，福柯反对以人性和主体观念为基础的人文主义，认为它不过是一个西方文化的“幻影”。笔者认为，主体观念不是开端于康德而是笛卡儿，主体观念产生以后，经历了一个“概念实体化”的过程，从而掩盖了其历史性的真相。福柯对主体的历史性理解，使其进一步对主体的历史批判成为可能。福柯对主体的上述理解的动机是明显的：他试图将问题引向现代尤其是现代人的生存处境。如果把人文主义理解为对人的解放、对更高的自由的追求，福柯的反人文主义可以被理解为一种超越传统人文主义的“人文主义”。

5.1.1 没有实在的、一致的和普遍的主体

从怀疑一切出发，笛卡儿力图排除一切不可靠之现象，最终寻找到不可怀疑之“我怀疑”，进而提出“我思故我在”。自笛卡儿之后，主—客分离成为现代哲学之基本框架，主体范畴成为现代哲学最基础性的范畴。何为主体？这个笛卡儿之“我思”究竟是何物？主体就是人或人的意识吗？

在《第一哲学沉思录》中，笛卡儿一再对疯狂和睡梦进行了批评²¹⁷，疯狂的、睡梦中的意识活动，在笛卡儿这里没有得到“我思”的地位。如果考虑一下植物人这种极端情况，笛卡儿肯定是不能给植物人以主体之地位的。推而广之，失去理智的罪犯、原始人、没有自我意识的婴儿是否是主体，在笛卡儿的理论中就大可怀疑了。进一步假设，有意识、符合所谓健全理性的外星智慧生物是不是主体？笛卡儿没有回答，这对于他是一个更为困难的难题。

如果笛卡儿所谓的“我思”就是人，为什么又要提出了一个主体的概念呢？按照奥康姆剃刀原则，这个“主体”就是一个需要被清除的多余概念。

所以，笛卡儿的“我思”或主体不等于人。笛卡儿之主体的提出不过是基于这样一个前提：所有个体的人经过抽象之后，有一个“本质”或“人性”。显然，这个主体首先是笛卡儿（以及其后的现代哲学）对“人”之理解和观念，而不是历史的、生活着的个体本身。对疯子、睡着的人乃至植物人主体地位的怀疑，可以解释为他们已经丧失了这个本质，成为了“非人”。

从现代哲学史上看，主体与抽象的人性观念是两位一体的。这个“我”、这个“主体”的存在和使用暗含着对实在的、一致的和普遍的人性的存在。所谓主体的实在性，是说人性是确确实实存在的、埋藏在灵魂最深处的根本属性；所谓一致性，是说人性是完整的、没有缝隙的“一”，分裂、断裂和矛盾并不是本质性的；所谓普遍性，是说相同的人性存在于不同时代、不同文化、不同地域每一个个体的人的灵魂中，差异、冲突和误解是表层的。主体就是这个抽象以后的“人”，实在的、一致的和普遍的人性的化身。

因此，主体只是一种关于所谓人性的观念，换言之，主体是人自己建构起来的概念，不过是停留在精神层面的东西。

笔者的这一观点与福柯对主体的理解是一致的。福柯认为，与之相对应的实在性、一致性和普遍性的主体”和“人性”根本就不存在：

... ..我相信不存在独立自主、无处不在的普遍形态的主体。我对那样一种主体观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；或者，像古代那样的情形，通过解放和自由的实践，当然这是建立在

²¹⁷ 笛卡儿在“第一个沉思”中就有这样的话：“我怎么能否认这两只手和这个身体是属于我的呢，除非也许是我那些疯子相比？”“但是，怎么啦，那是一些疯子，如果我也和他们相比，那么我的荒诞程度也将不小于他们了。”“……我有睡觉和在梦里出现跟疯子们醒着的时候所做的一摸一样、有时甚至更加荒谬的事情的习惯。”（[法]笛卡儿.庞景仁译.第一哲学沉思录[M].北京:商务印书馆,1998.15-16.）

一系列的特定文化氛围中的规则、样式和虚构的基础之上。²¹⁸

作为与客体相对的主体是不存在的，不过是西方文化建构出来的。同样，我们所讲的“人性”也不是实在的客体：

生命观念不是一个科学概念，而是一个起分类、区别作用的知识指示器，它的功能作用于科学词汇而非客体。……我觉得人性观念也属这一类型。²¹⁹

在福柯看来，臆造主体一人性的动机有两个：一是为了“解放和自由的实践”，然而这种实践的另一面又是主体“被奴役和支配”；二是为了解决现代知识自身存在的问题：

……在认识史中，我感觉似乎人性观念主要起了知识指示器的作用，同时用以指明某些类型的词汇与神学、生物学或史学有关联或与之相对立，很难认为它是一个科学概念。²²⁰

也就是说，通过人性观念可以对认识进行知识与意见、科学与非科学以及更细微的知识实证性等级的区分和定位。换言之，主体、人性都只是一个术语，人们“发明”它们不过是为了把知识组织起来，把一些观念（主要是所谓人文主义的“人性解放”等）组织起来。它们都不是“一个科学的概念”，即不具有科学客体意义上的实在性。所以，福柯“对于所有那些还在追问人类的本质的人们，我们只能报以哲学的嘲笑——在某种程度上，一种无声的嘲笑。”²²¹

没有实在性、一致性和普遍性的主体，它只是一种对人抽象而得出的观念，这是福柯思想始终坚持的原点。正如方塔纳所评价的：“……福柯的著作是没有主体的。主体总是处于一种从属的地位，它们只不过是一些规范和禁戒手段的运作而已，不存在拥有自主权力的主体。”²²²那么，认为福柯用非理性主体代替了理性主体的观点和福柯后期回到了主体的观点，都是和福柯思想不相符合的。

有一种观点认为，福柯的著作不是没有主体，而是用非理性的主体取代了理性主体，进而反对理性现代化身的现代知识、科技。实际上，福柯并不反对知识、科技：

并不是要求人反对知识，反对技术，而恰恰是要求表明我们的思想，我们

²¹⁸ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.19.

²¹⁹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.217.

²²⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.217.

²²¹ Michel Foucault. The Order of Things[M]. London: Routledge, 2002. 373.

²²² [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.19.

的出路，我们的存在方式，直至我们最日常的存在方式都是用同一个系统结构的组成部分并因此属于与科技世界相同的范畴。正是“人心”是抽象的，正是我们做出的想把与其科学，与其世界联系起来的研究才是具体的。²²³

福柯并非要用一个没有理性、知识和科技的世界来取代既存的世界，而是指出主体、“人心”概念的存在与这个科技世界是一体的。即使是非理性，也是因为理性才存在，也是因为通过主体才被“说出”。所以，不能说福柯试图用非理性主体来代替理性主体。福柯反对所有实质性主体，把主体理解为非理性主体仍然是一种实质性理解，这也是他要反对的。

还有一种观点认为，福柯后期在《性经验史》中存在着“对希腊人的回归”、“对主体的回归”，这是对福柯思想的误解。在临终前的一次谈话中，福柯明确回答了这个问题。他指出，他并不认为希腊人是值得赞赏的，他并不是要回到古希腊时代。相反，他认为当代的确存在着一种复归希腊道德的倾向，这同文艺复兴、宗教分裂时期、法国大革命之后对希腊思想的复归一样都是当代思想危机的征兆。福柯对希腊思想的研究，不是要取代什么、破坏什么，更不是要“回到古希腊”，而是立足当下的环境的一种审视：

我认为在借助希腊人进行这种“探索”时，绝不能给自己确定什么界限，也不能事先拟定一种计划，让人可以说：这部分希腊人我接受，那一部分希腊人我拒绝。希腊的全部经验几乎都可以用同一种方式重新采用，同时，每次都考虑到背景环境的不同，并指出这种经验中可能保全的部分和可能要抛弃的部分。²²⁴

进一步而言，福柯认为古希腊并不存在主体²²⁵，所以，即使其后期著作存在“对希腊人的回归”，也不存在“对主体的回归”。正如德勒兹所言：“在福柯的著作中，没有对希腊人的回归，更没有对主体的回归。认为福柯重又发现，重又找到他最初所否定的主观性，是一个误会，是一个与对‘人的消亡’的理解同样大的误会。”²²⁶

5.1.2 主体是历史性观念

如果把主体看成一种普遍的、共识的观念，显然，这种观念不是从来就有的，而是现代才产生的历史观念。

福柯认为，古希腊、中世纪是不存在主体观念的：

²²³ [法]福柯.言与文(I),转引自莫伟民.福柯的反人类学主体主义和哲学的出路[J].哲学研究,2002,(1).

²²⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.522.

²²⁵ 参见下一小节。

²²⁶ [法]德勒兹.刘汉全译.哲学与权力的谈判:德勒兹访谈录[M].北京:商务印书馆,2000.107.

这并不是说希腊人没有努力给产生经验的条件下定义,不过在这样的条件下出现的不是主体经验,而是个体经验,因为个体力求成为自我的主宰。古典主义时期缺少的是把自我构成作为主体问题提出来;相反地,从基督教出现起,反倒用主体的理论控制了道德。²²⁷

在古希腊时代,人们同样关注自身经验的产生,追问这种经验何以会产生。但是,希腊人的经验是个体化的、历史化的自身经验,其追问的动机是使“个体力求成为自我的主宰”,而不是从个体的、历史的经验中抽象出一般的产生条件即主体来。主体的产生,意味着上述经验条件的齐一化、实在化和一致化。这种抽象过程在中世纪开始出现,开始作用于个体的道德领域。笔者认为,在道德领域,虽然中世纪的齐一化表现出更为严厉的道德规范性,但是基督教的道德齐一化仍然是以人与神的关系为基础、以拯救为动机来进行的,换言之,人在彼时是归属于神而不是主体的,所以,主体观念在中世纪也没有真正出现。

按照福柯的说法,“人在19世纪初被建构起来”²²⁸,也就是说,19世纪初主体—人性的观念才最终确立起来,这与他把康德哲学作为现代的开端是一致的。

从哲学史上看,主体观念可以追溯到奥古斯丁对人的自我意识的重视。奥古斯丁的理论奠基于希伯来—基督教传统。几乎和所有的神学家一样,他首先面临着解决知识和信仰之间的难题。那时,流行着一种对知识的怀疑论,认为“真”只属于上帝,人是不可能掌握真的知识的。为了反驳这种怀疑论,奥古斯丁首先就肯定了自我意识的存在,从而来肯定人的知识的确定性。在《独语录》中,他自问自答道:“你知道自己在思维么?我知道。所以,你在思维是千真万确的么?千真万确。”²²⁹但是,奥古斯丁最终将人的自我意识依附于上帝之上,提出了“信仰是为了理解”的原则。

与福柯不同,笔者认为主体观念真正开始获得现代形态,是从笛卡儿开始的。他的理论发展了奥古斯丁的自我意识,给予主体以优先性:“我思”或主体是最不能怀疑的,是所有其他知识的基础,即“我思故我在”。自笛卡儿之后,独立的、不可怀疑的、作为知识基础的主体观念成为现代哲学最基本的范畴。也就是说,这种主体观念成为了现代文化基本的共识。

主体观念在成为共识的过程中,伴随着一个“概念实体化”(阿多诺语)的过程,这一过程掩盖了其历史性的真相。作为一个概念,主体是对人的抽象,是人理解自身的中介,它将人与自身联系起来,但是,主体永远不能等同于人。然而,“概念的内在要求是它始终不变地建立秩序,并以这种不变性来反对它

²²⁷ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.526.

²²⁸ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.430.

²²⁹ [古罗马]奥古斯丁.独语录,第2卷第1章第1节,转引自苗力田等主编.西方哲学史新编[M].北京:人民出版社,1990.147.

所包含的东西的变化。”²³⁰也就是说,“概念的形式”不随之变化,并使自身实体化以反对内容。主体使自身实体化,以反对人对自身的非主体的理解,而求得它需要的某种秩序。于是,主体概念就被当成了一种“自给自足的总体”,主体与人的同一性被主体的逻辑同一性客观化。实际上,这里的同一性最终不过概念的自我同一,即主体与主体自身的逻辑同一。主体概念的自我同一,最后导致我们忘记了主体与人是非同一的东西,忘记主体概念与人本身不可消解的矛盾。简单地说,主体概念用“主体=主体”的逻辑求得某种秩序和实体化,掩盖了主体和人之间的差异。按照阿多诺的观点,概念实体化的根源在于“在形式逻辑中,人们想拥有某种完全无条件的东西来作为哲学的可靠基础。”²³¹这样一来,主体观念经过“概念实体化”,不仅排除了上帝的干扰,并且最终形成了实在性、一致性和普遍性的主体观念,人就被等同于主体了,主体也就不再是历史的而是“实在的”了。

如果主体性是一种西方文化建构的观念,那么,主体就并不是从来就有,而是一个现代观念,一个随着笛卡儿主—客二元分立框架的建立和哲学史上认识论转型出现的观念。如果主体是对人本质的一种理解和抽象,那么,这种理解是笛卡儿以及现代哲学家对同时代的人即现代人的“本质”(或现代人性的)理解和抽象。

进一步地,既然主体是一种历史性观念,它就有了一个诞生和消亡的历史过程,而不会作为一个“实体”而超越于历史之外。所以,福柯对主体的上述理解,为其对主体的历史批判确立了一个前提。换言之,只有主体是历史性的,才能对它进行历史批判。

对主体的上述分析,还回答了一个问题:福柯为什么要抓住这个主体死死不放呢?对现代主体以及主体哲学的批判,当然能够澄清现代哲学和现代思想的一些误区,使哲学和思想走上一条非认识论的崭新道路。但是,更重要的是,把主体看作一种观念,一种对现代人性的抽象,就将研究引向了对现代问题尤其是现代人生存处境的深度关注之中。可以预见,福柯的研究最终会指向现代人的历史性生存问题,这一问题正是第六章“现代人的真相与消解”要讨论的内容。

还可以预见,福柯对主体的这种理解,必然会导致他对以人性为基础的人文主义的反叛。接下来,本文将讨论福柯的反人文主义,这可以使我們更深刻地理解福柯对主体所做的历史性理解对西方文化的颠覆意义。

5.1.3 福柯反人文主义的“人文主义”

有了人性的概念,才有所谓的“高张人性”、“解放人性”的人文主义、人道主义。索珀对人道主义做过的纲要性表述就指出了这一点:

²³⁰ [德]阿多诺.张峰译.否定的辩证法[M].重庆出版社,1993.151.

²³¹ [德]阿多诺.张峰译.否定的辩证法[M].重庆出版社,1993.151.

人道主义：（肯定地）诉诸基本人性的概念或可借以确定和理解人类的共同基本特征，因而（否定地）诉诸那些指称并试图解释这种共同本质的歪曲与“失落”的概念（“异化”、“非本真性”、“物化”等等）。人道主义认为历史是人的思想和行为的产物，并因此断定“意识”、“能动作用”、“选择”、“责任”、“道德价值”等范畴对于理解历史是必不可少的。²³²

如上所述，福柯认为，没有实在性、一致性和普遍性的主体，主体不过是对现代人“本质”之理解。所以，福柯必然会反对以人性、主体为基础的人文主义。

一般认为，文艺复兴是人文主义时期，16、17 世纪哲学发展了人性的各种重大主题；启蒙运动继承了文艺复兴人文主义的主旨，将人性解放运动大大地推进了一步；18 世纪，实证科学创立，我们开始能够借助生物学、心理学和社会学，通过实证的、科学的、理性的方法来认识人了。然而，福柯却认为人文主义运动是在 19 世纪末才真正产生的：

首先，人文主义运动始于 19 世纪末。其次，只要仔细观察一下 16、17、18 世纪的文化，我们就会发现在此期间人根本就没有任何位置。这期间的文化为上帝、世界、相似的物和空间的法则所占据，当然也少不了肉体、情感和想象。然而人本身完全没有出现。²³³

福柯的这种看法与其认为“人”或主体是 19 世纪初才被建构起来的观点是一致的。他认为，康德哲学之后，人才成为知识研究的客体的对象，现代对于人的观念是现代哲学、现代科学研究的结果。与之相应，人文主义运动也是在 19 世纪初才真正开始。

在福柯看来，人文主义运动不同于启蒙运动，不能混淆两者：

不应忘记，“启蒙”是一种事件或事件以及复杂的历史性进程的总体，这总体处于欧洲社会发展的某个时期。这总体包含着社会转型的各种因素，政治体制的各种类型，知识的形式，对认知和实践的理性化设想——所有这些，难以用一句话加以概括。在这些现象中，有许多在今日依然具有重要性。

人文主义就完全是另一回事了。它是一种主题，或更可以说是各个主体构成的整体，这个整体横越时空，多次在欧洲社会中再现；这些主体总是同价值的判断相关联，在它的内容及其所保持的价值上，显然在发生重大的变化。此外，这些主题曾是分化的批判原则：曾有过作为对基督教或一般宗教的批判而出现的人文主义，也曾有过与苦行的和更以神学为中心的人文主义相对立的基

²³² [英]索珀.廖申白,杨清荣译.人道主义与反人道主义[M].北京:华夏出版社,1998.7.

²³³ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.79.

督教人文主义（这发生在 17 世纪）。在 19 世纪，曾出现过怀疑论的人文主义，它对科学持敌视和批判的态度。……还有斯大林主义者也称人文主义者。²³⁴

启蒙运动是一场主题明确的、一致性的历史进程。虽然它涉及到传统社会向现代社会转型的方方面面，但是它仍然是一个整体，是一场总体化的运动。与之相反，归于人文主义名下的各种思想、各种事件和运动却是混乱不堪甚至相互冲突的，根本不能用“人文主义”来统摄。换言之，所谓“人文主义运动”指代不清，主旨不明。所以，“人文主义不仅不存在于别的文化中，而且在我们的文化中也很可能是一种幻影。”²³⁵

福柯如此看待人文主义，并不是认为所有被称为人文主义的东西都要彻底抛弃，而是说：作为一个概念，“人文主义”太灵活、太难以把握，作为一场运动，“人文主义运动”太庞杂、太不一贯，所以，“人文主义”在理论上不能拿来作为反思西方历史文化进程的工具。从 17 世纪以来，凡属人文主义的，都一直不得不以从宗教、科学、政治学中借鉴来的关于人的某些概念为依据，而各派人文主义所理解的“人”又各不一样，根本不能形成总体化的力量。福柯认为，人文主义不过是对自称人文主义的各派对其所理解的“人”的美化，“人文主义”被各种主题所青睐，不过是用来对各派主张进行美化。

福柯认为，西方历史上的人文运动的本质上不过是对个体的控制、奴役和对其权力的剥夺：

所谓人道主义，我认为就是西方人在话语中得到表述的综合：“即使你不行使权力，你也可以是统治者。更理想的是，你越是使自己放弃行使权力，越是服从那些握有权力的人，你就越能提高自己的尊严。”……总而言之，人道主义代表西方文明中一切限制“权力欲望”的因素，它禁止权力欲望，排斥一切把握权力的可能。²³⁶

在人文主义主题之下，西方文化产生了各种各样的观念，这些观念名为“解放人性”，实际却是束缚了个体。比如，灵魂观念、个性观念和自由观念。人有灵魂，灵魂支配肉体，但是灵魂又必须服从上帝；人有个性，个性可以控制个人的权利和行为，但是个性却得服从于自然和社会的法则；人有自由，自由支配人的内心，但是自由不能摆脱外部世界和命运的控制。凡此种种，人文主义一方面推崇人的地位和能动性，另一方面又给人划定各种界线，其目的是要泯灭个体对权力的追求，从而达到对个体的全面的控制，为统治者服务。这种控制没有激烈的、残暴的暴力，而是用所谓“人性”来规范个体、改造个体，使

²³⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.537-538.

²³⁵ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.78.

²³⁶ 转引自王治河.福柯[M].长沙:湖南教育出版社,1999.146.

之成为被奴役却不知的被统治者。

在其著作中，福柯对各种“人本质说”进行了批驳，以此来动摇人文主义的根基。

福柯批判了“肉体本质说”即把人的肉体看作人的本质的观念。传统观点认为，人的肉体是实在的、预先给定的东西。无论什么时代、什么地域、什么文化，人首先拥有肉体才能成其为人，所以，肉体是超时间、超文化的，是人最稳定的组成部分，因而是人的本质。福柯认为，这是一种不能证明、有疑问的观念。在福柯看来，肉体并非什么固定的、素朴的东西，而是社会构成和历史规定的。他指出：“肉体……可以在它上面发现过去事件的烙印……肉体总打着历史的印记；……历史破坏着肉体。”²³⁷用斯马特的话来说，福柯著作中的肉体并不是一个生物学的概念，而是一个历史概念。它根植于社会历史领域，从属于“修饰它、训练它、锻炼它、强迫它执行任务、出席仪式、创造符号的权力关系”²³⁸。

福柯批判了“灵魂本质说”即认为灵魂是人的本质的观念。福柯对此表示怀疑。他研究了西方文化中重要的忏悔实践，指出在很大程度上是忏悔建构了人的灵魂。在基督教实践中，人们向精神导师或牧师坦白自己的罪过，坦白自己的思想和欲望，坦白自己的疾病与烦恼。后来，这种坦白世俗化，人们当众忏悔或私下忏悔，对老师坦白，对心理医生坦白，甚至对情人坦白。在忏悔中，人被强迫分析自己、认识自己、说出自己。这种忏悔实践帮助形成了灵魂的观念。与其说忏悔是灵魂和内心的自然流露，倒不如说是一种建构和塑造灵魂的社会实践。所以，灵魂并不是实在性的客体，而是知识—权力机制建构出来的范畴。

福柯批判了“性本质说”即把性作为人的本质的观念。在这里，他显然针对的是弗洛伊德的理论。弗洛伊德认为，性（力比多）是人生的动力，是人的各种行为的终极原因。在《性经验史》中，福柯对性进行了剖析。他认为，过去数百年间西方社会对性的言说，都是对性的一种社会建构。性的观念是从19世纪才开始的，在此之前，只有肉欲并没有性的观念。他认为，“在19世纪以前，通常不是从性行为或欲望来判断一个人的性格的。”²³⁹19世纪性观念的确立并不是发现了人的本质，而是权力机制建构的产物。他说：“性话语是在权力的范围之内，作为权力运作的手段起作用的。”²⁴⁰这个性并不是实在的客体，而是一种社会历史建构，通过对性的建构权力机制开始干涉人与自身的关系，从而达到对现代人的身体的控制。

按照传统观念，人文主义是推动现代历史发展的最基本的动因和目的，主体、人性观念是现代社会进步和人的解放的伟大成果；主体、人性观念概念通

²³⁷ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.152-153.

²³⁸ Paul Rabinow(ed.).The Foucault Reader[M].Harmondsworth:Penguin, 1984. 3.

²³⁹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.9.

²⁴⁰ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.24.

过人文主义、启蒙运动和实证科学对整个现代西方文化产生了根本性的影响，证明了西方现代文明的进步性。所以，福柯对主体的历史性理解以及在此基础上的反传统人文主义的立场直指西方文明的核心，极具颠覆性力量。

更深一层思考，福柯从主体、人性与传统人文主义的关系入手批判人文主义，他的观点是一种反传统人文主义。但是，福柯批判的目的，不过要解除主体以及包含在主体旗帜下的各种人性的理解对人的解放和自由的束缚，以求得一种超越传统人文主义的更高的解放和自由。所以，就人文主义追求人的解放、人的自由的精神气质来说，福柯的反人文主义是一种超越传统人文主义的“人文主义”。

5.2 主体的历史：主体的生与死

按照第一节所讨论的福柯的观点，既然主体是一个历史性观念而非自然或精神实体，它就有一个产生和消亡的过程，所以，对主体历史性理解使对主体的历史批判成为可能。作为一种观念，主体是如何产生的？它会不会消亡？这正是第二节我们要讨论的内容。

福柯认为，自文艺复兴以来西方 400 年来的思想史，不过是知识型及其转换的历史，主体在古典时代还没有出现，而是在 19 世纪初才随着现代知识型诞生的，并且，二战以后，现代知识型出现了崩溃的迹象，主体必将随着现代知识型的崩溃而消亡。

福柯是运用后结构主义的方法对思想史进行研究的，其研究的目的是通过对思想史的回顾来对主体进行历史性批判。从后结构主义思想史的角度来看，福柯的知识型理论和库恩的范式理论有很多类似的地方。相比较而言，福柯的论证不如库恩的严密，但是，福柯的知识型理论最终指向的是人及其实践的问题，其思想史是为其社会批判服务的。福柯和库恩的后结构主义方法都存在同样的不可解决的根本性悖论。

5.2.1 思想史的历程：知识型及其断裂

在福柯看来，主体是如何诞生的？要回答这一问题，必须先阐述福柯的知识型（或认识型）理论。概括地说，福柯的知识型理论的主要观点是：知识型是西方思想的深层“结构”，知识型决定了不同时代的知识和思想的状况；西方思想史的历史是知识型转换的历史，它经历了一个从文艺复兴知识型、经古典知识型到现代知识型的转换的过程。

什么是知识型？福柯有一段经典的表述：

……我设法阐明的是认识论领域，是认识型（l' épist è m è ），在其中，

撇开所有参照了其理性价值或客观形式的标准而被思考的知识，奠基了自己的确实性，并因此宣明了一种历史，这并不是愈来愈完善的历史，而是它的可能状况的历史；照此叙述，应该显现的是空间内的那些构型（les configurations），它们产生了各种各样的经验知识。²⁴¹

经古希腊传统到希伯莱—基督教传统，西方知识、西方思想不断分化、衍生，形成了蔚为大观的复杂形态。受到结构主义的影响，福柯认为，在西方文化纷繁复杂的表象之下，存在着一个深层次的“结构”，这个结构就是知识型。从上述表述中，我们可以看出，知识型是特定时代各种知识在差异背后“同”之一面，是它们产生、演化的可能性空间或者某种“框架”，是知识和思想的认识论界限。一个时代何以会有特定的知识、思想之样态，全在于该时代有某种知识型。

福柯还认为，知识型是以一种控制性的话语规律形式出现的²⁴²。知识型与福柯考古学中的话语实践、话语规则有着类似的功能：它们都是一个既定时期内使不同知识、经验科学关联起来的决定性条件。知识型本身不是知识形式，也不是各种异质性的知识、理论中共同的理念和核心精神。知识型不属于理念领域，而是知识和理论的形式法则整体。

在福柯看来，知识型并不是永远静止不动的，而是历史性的、间断性的。他写道：

这个考古学探究已揭示了西方文化认识型中的两个巨大的间断性：第一个间断性开创了古典时代（大致在 17 世纪中叶），而第二个间断性则在 19 世纪初标志着我们的现代性的开始。²⁴³

福柯考察的范围主要是从文艺复兴起的普通语法与语言学、博物学与生物学、财富分析与经济学的发展史。在这个范围内，他认为知识型发生过两次断裂，知识型由文艺复兴知识型经古典知识型（17、18 世纪）转换成现代知识型。

在《词与物》中，福柯对上述三种知识型及知识型的两次断裂进行了详细的描述。

福柯认为，16 世纪末以前，相似性（la ressemblance）主导着西方文化的

²⁴¹ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.10.

²⁴² 在《知识考古学》中,福柯写道:“事实上,知识型是指能够在既定的时期把产生认识论形态、产生科学,也许还有形式化系统的话语实践联系起来的的整体;是指在每一个话语形成中,向认识论化、科学性、形式化的过渡所处位置和进行这些过渡所依据的方式;指这些能够吻合,能够相互从属或者在时间中拉开距离的界限的分配;指能够存在于邻近的但却不同的话语实践的认识论形态或者科学之间的双边关联。知识型,不是知识的形式,或者合理性的类型,这个贯穿着千差万别的科学的合理性类型,体现着某一主体、某种思想、某一时代的至高单位。它是当我们在话语的规律性的层次上分析科学时,能在某一既定时代的各种科学之间发现的关系的整体。”([法]福柯.谢强,马月译.知识考古学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.214.)

²⁴³ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.11(前言).

组织和创造，所以，文艺复兴知识型又被称作相似性知识型。在文艺复兴时代，相似性的核心作用在于：引导文本的注解和阐释，组织符号的运作，并引导着基本的表象活动，从而使人知晓可见与不可见的事物。文艺复兴时期，事物之间的相似性被认为烙上了上帝安排的沉默记号，相似性知识就是建立在对这些记号的辨认与记录的基础上。所以，文艺复兴知识型又可以被称为“相似性知识型”。

16 世纪末 17 世纪初，知识型发生断裂，文艺复兴知识型被古典相似性取代。相似性由于其模糊和未经检验而受到质疑和否定，以相似性为形式的知识被看成是非理性的幻想。在相等或不等的量的分析和给定单元的基础上，同一性和差异性取代了相似性的位置。所以，古典知识型可以被称作“同一性和差异性知识型”或者“理性主义知识型”。古典时代，符号不再是世界的标记，符号与相似性分离，成为一种纯粹的表象，并且是复制自身的表象。符号理论既能支持认识自然的独断科学，又能支持表象哲学，因而在古典思想中占据着最重要的位置。换言之，表象处于古典知识型的中心，古典知识型也可以被称作“表象知识型”。

18 世纪末 19 世纪初，古典知识型发生断裂，转换为现代知识型。经过这次断裂，知识空间不再是同一性和差异性的空间，而成为由不连续的有机结构（organic structure）组成的空间，所以，现代知识型可以称作“有机结构知识型”。同功（l' Analogie）和连续（la Succession）成为现代知识组织的原则，相似性转变成仅仅是从同功到同功的连续形式。

福柯认为，知识型的断裂是突然的、不连续的、整体的格式塔式的转型。在不同的知识型之间是不可通约的，不同知识型之下的知识即使是同一主题也是不可比较的。不同知识型中的知识完全是用一种不同的眼光来看待世界，根本不能相互理解，也不存在传统理解的继承关系。比如，他认为古典时代的博物史、财富分析和普通语法根本不是现代生物学、经济学和语言学，甚至它们连作为前三者的雏形或者前科学史形态的资格都没有。

福柯的“知识型”概念是很模糊、很难把握的，福柯对思想史的知识型转换描述也十分晦涩，难以理解，并且其论证很不严谨、材料的把握很不全面。但是，相对于传统的思想史而言，福柯的思想史理论还是有自己的创新之处的。福柯的创新之处就在于把其后结构主义的方法引入了思想史研究。仅仅作为一种方法，后结构主义可以简单地理解为：“结构”+历史性。后结构主义方法的引入使福柯对思想史的理解有三个根本性的创新：1）每个时代思想都有一个深层的“结构”即知识型，即既定时代的思想和文化背后有共通之处或某种“时代气息”；2）知识型是历史性，它要“断裂”并且这种断裂是格式塔式的转换，于是，思想史就成为不连续的了；3）从主体的角度来看，更为重要的是，我们认为，知识型成为知识和理论形成的可能性条件，这就抛弃了主体对于知识产生的决定性功能。于是，知识的“确实性”不再是奠基于主体（的认识）之上，而是从知识型那里获得；不是主体创造知识，从某种意义上似乎可以说，是知

识型催生了知识。进一步地，福柯得出了知识型创造主体的观点，把传统所理解的人和知识的关系完全颠倒了过来，这就是我们接下来讨论的内容。

5.2.2 主体的历程：主体的诞生与消亡

在《词与物》中，福柯说，“人在19世纪初被建构起来。”²⁴⁴又说：“人将被抹去，如同大海边沙地上的一张脸。”²⁴⁵也就是说，这个“人”在19世纪初才诞生，在福柯时代就快消亡了或者说正在消亡。这一结论是福柯对西方文艺复兴以来400年的思想史回顾的基础上得出的结论。

福柯讲的“人”并不是生物学或社会学意义上的人，而是指主体即被当作主体的人的观念。他说，“这个存在（指“人”——笔者注）的本性（这个本性决定、包容并在时间之初就渗透进这个存在）就是认识自然，并因此把自身视作自然存在。”²⁴⁶把人的本性规定为认识者，实际上就是把人看作主体。笛卡儿讲“我思故我在”，不能思“我”就不在，笛卡儿的“我思”就是主体。作为主体，这个“人”就置身于一个特殊的位置：它既作为认识者（“认识自然”）又作为被认识者（“把自身视作自然存在”），换言之，既作为知识主体又作为知识客体。一方面，成为知识主体就意味着成为认识者或者表象者，万物都将被主体一人所表象，那么主体一人意味着它作为所有知识的中心的位置。另一方面，主—客二分同时也就意味着主客不可分，没有主体就没有客体，有主体就有客体。进而言之，成为主体，就是要把整个世界作为认识对象，包括把人自身作为对象，所以，成为主体就意味着成为客体。并且，在主体时代，对主体的研究即人的科学意义十分重大，因为作为中心的“人”对整个知识起到一种奠基的作用。

福柯认为，在古典时期，作为主体的“人”还没有诞生。福柯的意思是说，古典时代，知识的中心是表象，“人”还没有获得其特殊的知识中心的位置，换言之，主体还没有诞生。在古典时代，表象是基础和根本。古典语言由于与表象的关系成为中心场所，在其中，人性通过古典语言表象自身，从而与对立的自然联系起来，存在通过成为古典语言与表象联系起来。这样，“古典语言，作为表象和物之共同话语，作为自然和人性相互交织的场所，完全排除了能成为‘人之科学’的任何东西。”²⁴⁷换言之，古典时代无需用对人性的专门研究来奠定以表象为核心的知识大厦，一个人向自身表象与它所表象的物是通过古典语言直接连接的。所以，表象时代对于“我思”和人性的批判是不可能的也是不需要的。在古典知识型中，人是微不足道的，只是表象的工具；所有的知识和语言都是关于表象及其秩序的，而不是关于人的，人不可能成为占据知识中

²⁴⁴ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.430.

²⁴⁵ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.505-506.

²⁴⁶ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.404-405.

²⁴⁷ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.406.

心的主体，关于人的科学也是不需要的。

福柯进一步认为，主体是现代知识型建构的产物。18 世纪末 19 世纪初，古典知识型崩溃，现代知识型确立，现代哲学反思穿透表象，其结果就是主体一人的诞生。福柯把康德哲学作为主体诞生的标志。他认为，现代知识型要求一个超出表象的知识中心或基础，康德哲学建构了这样一个表象者，同时，康德哲学又使这个表象者有成为知识对象的可能。于是，主体就出现了，并且成为了现代知识型和现代知识的基础和中心。

接着，福柯还考察了二战以来人文科学的最新进展，认为知识空间中出现了他所谓的“人类科学”²⁴⁸ (human sciences)，并且，人类科学是“知识空间危险的中介”，²⁴⁹它正在冲击着主体，它“甚至威胁到有可能使人被认识的这一切”²⁵⁰。换言之，“人类科学”的出现是主体和知识型正在震动和崩溃的表征。

什么是福柯所指的“人类科学”呢？“人类科学”不同于人文科学 (humanities)，而是特指二战以后兴起的心理学、社会学和文学、神话研究为代表的“语言学领域”以及诸多由它们再划分、交叉而增生的新学科。在“人类科学”的名称下，福柯所要描述和评价的实际是当代尤其是法国知识界、思想界的最新变化——如果用作者的名字来表述，主要是伊波利特、康吉兰、巴什拉、鲁塞尔、布朗肖、阿尔托、拉康、巴塔耶、列维-斯特劳斯、布尔迪厄、杜梅泽尔等人的作品所代表的新动向。

福柯认为，“人类科学”对人的反思并没有停留在经验的领域，而是指向传统的主体哲学层面。但是，“人类科学”对人的反思不同于主体哲学反思（有限性分析），它聚焦于两个问题：无意识和历史性。“人类科学”与无意识、历史性的基本关系又导致了人类科学对主体一人的质疑。实际上，福柯认为，三门特殊的人类科学即精神分析、人种学和“语言学”（指的是当代文学、文化研究、神话学等）已经开始了这种质疑。它们不是穿透人类本质深度的某种探讨，而是与“人类”现代概念相对的一种立场。它们似乎站在人类与“他者”或“非人”（无意识、历史性）之间的边界上，而这个他者彻底摧毁了作为一元的、可认知的存在的人类的概念。从这个意义上讲，上述三门科学“是‘反一科学’；这并不意味着它们不比其他科学‘合理’或‘客观’，而是意味着它们在其他科学的逆流，把它们归于它们的认识论土壤，并不停地‘拆解’那个在人文科学中创造和重新创造自己实证性的人。”²⁵¹所以，福柯认为这三门“反一科学”的出现是现代知识型和主体正在崩溃和消亡的征兆。

²⁴⁸ 《词与物》的中译本（[法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001）将“humane sciences”译为“人文科学”，值得商榷。译为“人文科学”容易与一般所讲的与自然科学、社会科学相对的人文科学相混淆。

²⁴⁹ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.454.

²⁵⁰ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.498.

²⁵¹ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.496.

福柯把主体的诞生定位在19世纪初或康德哲学的出现,笔者对此表示疑问。福柯把400多年的西方思想史分成文艺复兴时期(16世纪末以前)、古典时期(17、18世纪)和现代时期(19世纪初以来),这一“法国式”的划分和我们一般的历史分期有所不同。按照历史学的一般理解,现代(modern)是从1500年开始,以1453年君士坦丁堡沦陷和1492年哥伦布发现美洲为标志。按照这一分期,他把笛卡儿看成是古典哲学家,而以康德哲学作为现代哲学的开端,这与我们把笛卡儿作为现代哲学开端的一般看法有悖。主—客二分是从笛卡儿哲学开始的,但是,福柯却认为笛卡儿时代,主体一人还没有诞生。即使在笛卡儿时代主体一人并没有成为知识领域的中心,主体一人也毕竟可以追溯到笛卡儿哲学,换言之,主体一人的诞生实际上也跨越了古典、现代两个时期,其诞生并非随着现代知识型突然出现而是经过一个发展的过程。当然,主体一人的观点被整个思想界和知识界所接受、主体一人成为整个知识和思想的中心是晚近的事情,至于确切日期很难以一个点来解决,而应该以很长的时间段(起码是从笛卡儿到康德)来确定。

在主体诞生的时间问题上,福柯和海德格尔的观点也有冲突。西方知识存在一个从相似性到表象转型的观点,可以追溯到海德格尔的《世界图象的时代》一文。²⁵²在那篇文章中,海德格尔把这一转型看成是中世纪知识向现代知识转变的实质。海德格尔对现代(表象)的划定也是从笛卡儿开始的。他认为,笛卡儿之后,人从一般主体(sub-jectum)成为特殊的一般主体即主体(subject)。

福柯为什么要对西方400年的思想史进行这种历史性回顾和批判?从主体的角度讲,福柯不过是为了详细阐明作为观念的主体的历史发展过程。更重要的是,福柯对主体的上述历史批判,颠倒了传统思想关于“人创造知识”或“主体创造知识”的观念,而代之以“知识创造人”或“知识创造主体”的观念——因为所谓知识型,从根本上不过是现代知识的深层“结构”。

5.2.3 福柯与库恩:福柯后结构主义思想史的缺陷和意义

从科学史的角度来看,福柯这种后结构主义的知识、科学研究方法使我们很容易想到库恩的科学革命理论。1962年,库恩在著名的《科学革命的结构》一书中提出影响深远的“范式”概念。在该书的序言中,库恩坦言结构主义尤其是皮亚杰的结构主义心理学对自己的影响。²⁵³库恩认为,“范式”是常规科学的深层结构,科学发展过程表现为常规科学—反常和危机—科学革命—新常规科学的渐进与革命交替的动态发展过程,本质上是不同范式之间的格式塔式转换。没有证据表明福柯曾受到库恩思想的影响,但是,库恩的思路和福柯通过

²⁵² 参见《世界图象的时代》(载于[德]海德格尔:孙周兴选编,《海德格尔选集》[M],上海:上海三联书店,1996)。在几本福柯的传记中,都提到过海德格尔对福柯的影响。福柯对海德格尔做过大量的研究,可以猜测,相似性向表象转换的思想,他是受到海德格尔的启发。

²⁵³ [美]托马斯·库恩:金吾伦,胡新和译,《科学革命的结构》[M],北京:北京大学出版社,2003.2-3(序)。

话语来理解知识和科学有异曲同工之妙。他们两人都深受法国科学史传统的影响，又都深受当时兴起的结构主义的影响，又都是从科学史出发建构自己的理论；都是用历史性来改造结构主义，反过来说，都是用结构主义改造传统科学史。福柯与库恩的相似之处在其“知识型”理论中更为明显，甚至可以说福柯的“知识型”和库恩的“范式”基本精神是一致的。同样，库恩也可以看作后结构主义的科学哲学家。

福柯的知识型理论不过是其考古学在思想史领域的运用的产物。仅仅从方法来看，库恩和福柯都是将结构主义方法引入了思想史，采用了一种“结构”和历史性结合的后结构主义的分析方法。从这个角度来看，福柯和库恩的区别不是很大。

库恩的“范式”概念和福柯的“知识型”概念，作为其思想史理论的核心概念，都是含糊不清的，都一样是后人对其思想史理论批判的重点。同样，两人都没有解决“结构”转换的动力问题，即知识型和范式为什么会转换的问题。但是，和福柯相比，库恩的主要从物理学史入手的论证更为严格，并且，库恩把自己的结论局限在自然科学的发展史问题上，而福柯要把自己的结论扩展到整个知识领域。与福柯的宏大目标相比，其论证存在至少存在着两个较之库恩更严重的问题。

置疑之一是，福柯对思想史的发展的描述很不全面，没有把握每个时代思想的全貌，所以其结论有失准确。比如，文艺复兴时期知识型被总结为相似性知识型，认为相似性主导着所有的知识。但是，那时存在着一个对巫术、炼金术、占星术以及所谓相似性方法进行批判的传统，这一点被福柯所忽视。又比如，福柯对思想史的描述，显然忽视了数学—物理学线索，对于一本科学思想史的著作来说，这种忽视是致命的。不考察哥白尼、伽利略、牛顿、麦克斯韦等人的理论和影响，就对知识型进行概括显然是鲁莽的。在《词与物》英译本序言中，福柯对这种批评进行了回答。²⁵⁴他指出，知识型分析不是描述 17、18 世纪的普遍精神，也不重构在整个古典科学中起作用的合理性形式；在一些特殊领域中发现的统一性不能扩展到古典思想的其他方面，因为考古学是局部研究。这种辩解和《词与物》中宣称知识型是整个时代的认识论空间的说法自相矛盾。

置疑之二是，福柯对知识型不连续性的处理有问题。他认为，认识型之间是不可通约的，否认不同认识型中的连续性，把认识型转换看成整个认识论空间的全新转换。但是，思想史空间中有许多连续性的事例和福柯的看法相违背。比如，福柯认为现代才出现的有机结构的观点，其实早在柏拉图、亚里士多德时期就存在了，并且有机结构的观点经由大阿尔伯特、达芬奇到莱布尼茨等人形成了一条连续的思想脉络，并不是现代才产生的。并且，福柯认为，在古典知识型向现代知识型转换中存在一个过渡时期即现代知识型转换的第一阶段，

²⁵⁴ Michel Foucault. *The Order of Things*. [M]. London: Routledge, 2002. pix~x.

这一观点就是一个不连续性的反例。在这个过渡时期，知识型表现为古典和现代的混杂，表象动摇了，但是还没有崩溃。然而，现代生物学、经济学和语言学却在此时出现了。另外，在同一个时代的认识型中，存在着冲突和决裂的情况，也存在着前一个知识型残留的迹象，这些都被福柯所忽视。比如，古典时代被福柯看成一个单一的理性主义的时代，实际上此时在物理学、形而上学和心理学等领域非笛卡儿主义也是明显存在的。

那么，和库恩相比，福柯思想史的意义何在？两人思想史研究的区别何在？最明显的区别在于研究的科学领域的区别：福柯研究的主要是被认为不那么“严格”的自然科学如医学、精神病学以及人文社会科学如犯罪学、经济学和语言学；最根本的区别在于：对于福柯而言，对知识、科学的后结构主义不是其理论的终点，更重要的是，通过这种研究指向社会实践研究。福柯的话语不仅是历史性和结构主义融合的产物，更重要的是一个指向实践的范畴。福柯对思想史进行分析不是其最终目标，这种思想史分析是为其对主体的历史性批判服务的，通过主体福柯的批判的意图指向了人及其社会实践。这种实践意图在福柯对考古学的谱系学改造中表现得非常清楚。换言之，库恩只是一位科学哲学家，但是，福柯并不止于此，他还是一位社会哲学家、政治哲学家，科学史对于他只是个中点而不是终点。可以预见，福柯最终将讨论社会实践以及实践中的人的问题，这正是我们下一章所要讨论的内容。

从更深的层面来分析，福柯的“知识创造主体”的观点存在着无法解决的根本性矛盾。“知识创造主体”的观念包含了三层意思。首先，现代知识型催生了主体。现代知识型的诞生，表象秩序崩溃，需要一个表象之外的表象者即主体作为知识的中心和基础。其次，现代思想、现代哲学尤其是康德哲学建构了主体。康德哲学从知、情、意三个方面厘清了作为认识者的人的形象，并且开启了主体成为认识对象的可能。最后，以主体为基础的现代知识对人的研究给主体的澄清提供了实证性的材料，也就是说现代知识关于人的实证性结论反过来又充实了我们对主体的进一步认识。按照福柯的逻辑，既然知识创造了主体，反过来，现代知识型必须以主体为中心来组织知识，这就是一个悖论。简单的说，主体是现代知识可能的基础，而这一基础又需要现代知识来建构。那么，这不就成了知识建构自身了吗？

这一悖论的根源，恰恰在于福柯否定主体，把主体理解成历史性的观念。显然，如果主体是历史性的，它就不能作为知识不变的基础；如果主体要作为知识不变的基础，它就应该是不变的。这—问题是后结构主义分析方法的根本性矛盾：如果“结构”是思想和知识的认识论框架，它就应该是不变的，历史性的“结构”是不能作为思想和知识的不变的基础或框架的。所以，坚持历史性就不能寻找什么不变的“结构”；坚持不变的“结构”，就不能坚持历史性。福柯和库恩都回答不了“结构”转换的动力问题的根源就在这里，因为如果“结构”之外有一个不变的推动力来推动“结构”的转换，这一推动力才是所有问题的根源或者说是更深层的“结构”，并且，这一推动力应该是不变的，否则其

背后还有更深刻的根源。总之，历史性是不能作为本体的，因为它是偶然的、随机的。

总的说来，福柯的后结构主义思想史尽管有着不可克服的缺陷，但是他的思想是很有启发性的，并且提出了许多值得进一步探讨的问题，这些具体的问题体现了其思想史的价值。所以，莫伟民对《词与物》的评价是很中肯的：

较为恰当的评价是，我们既要承认《词与物》极其生动有趣和激发人心地描述了自文艺复兴以来的西方思想史，又承认这种历史是高度猜想性的，如其说基于翔实的证据和史料之上，不如说基于福柯的直觉之上，因而经不起严格检查。但这并没有否认其价值，因为尽管特殊问题的详尽研究总会驳倒通史的宣称，但人们可以在这个基础上重构更为有效的一般陈述。所以，福柯的思想通史的价值并不在于它的精确性，而在于它有能力激发一个批评和重构的过程。²⁵⁵

²⁵⁵ 莫伟民.主体的命运——福柯哲学思想研究[M].上海:上海三联书店,1996.177.

第六章 现代人的真相和消解：对主体的社会批判

19 世纪的问题是上帝死了，20 世纪的问题是人类死了。在 19 世纪，不人道意味着残忍；在 20 世纪，不人道系指分裂对立的自我异化。过去的危险是人成了奴隶，将来的危险是人会成为机器人。

——E·弗洛姆：《健全的社会》

在一次访谈中，福柯说，权力作为一个独立的问题并不会引起他的注意，他对权力问题关注的原因在于他对“通过某些作用于我以及我作用于他人的权力关系而把自我建构为主体”感兴趣。²⁵⁶也就是说，福柯的知识—权力研究最终是为个体成为主体这一问题服务的。这一问题，实际就是个体在现代社会的历史性生存的问题。福柯对现代个体历史生存、社会实践状况的研究，揭露了知识—权力对现代人的奴役，批判了主体以及主体哲学对现代人及其社会实践的束缚。

这一章就是讨论福柯对现代个体历史性生存的观点。

福柯对现代人的研究坚持一种反总体化的立场，这使他对现代人的研究成为一种经验化的而非总体性的研究。福柯认为，现代人不过是知识—权力对人彻底奴役的产物，这一奴役过程就是“把人变成主体”的过程。从本质上看，福柯讲的“把人变成主体”的过程包括标准的设定、个体的训练和标准的内化三个步骤。针对这种现代人被奴役的困境，福柯提出了“局部斗争”和“现代生存美学”两种解放方案。福柯的方案有一定的积极意义，但终归不能实现人的真正解放。

6.1 现代人：知识—权力奴役的产物

6.1.1 福柯反总体化现代人研究的创新

在第二章第二节中，我们比较过法兰克福学派与福柯的社会批判理论之间的差别，福柯反对总体化的批判方式。在第五章第一节中，我们说过，福柯反对主体—人性的两位一体的概念，他认为没有什么实在的、一致的和普遍的人性。福柯对现代人的理解，是在具体的不同领域对现代人的具体的经验研究的基础之上得出的，并不企图得出一个对现代人的总体性结论。这一点是福柯对现代人的历史性生存的研究的最基本特点，与其后现代立场也是一致的。

那么，这个抽象出来的现代人性到底是什么呢？

福柯认为，主体哲学对人性的抽象结论是：人是认识的动物，认识是其最

²⁵⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.506.

本质的规定性。在《词与物》中，他写道：“这个存在（指人——笔者注）的本性（这个本性决定、包容并在时间之初就渗透进这个存在）就是认识自然”²⁵⁷。也就是说，只有作为认识着的动物，人才成为现代人。现代人在最本质的规定性上是以认识者形象出现的。没有认识能力、不外探世界，人就不是一个现代人。并且，现代人的所有实践都建立在其认识的基础之上，“对物的控制关系领域，对他人的行为关系的领域，对自身关系的领域”²⁵⁸都依赖于人的认识本性。

笛卡儿的主体就是认识一人，福柯的理解与笛卡儿哲学是一致的。同奥古斯丁一样，笛卡儿怀疑一切的目的也是为了解决知识和信仰之间的关系，要寻找人的认识的确切基础。笛卡儿给出的基础是“我思”即主体，这个“我思”不仅是知识的基础，也就成为了他对人最本质的规定性即人性的理解。“我思”是主体，主体的本质规定性就是“思”。“我思故我在”，不思则“我”不在。也就是说，“不思”的都不是主体，也就不是人。在笛卡儿这里，“我思”、主体和人是三位一体的，即人就是主体、人就是“我思”。所以，在笛卡儿这里，像疯子、做梦中的人不是主体，其是否仍然有“人”的本性要打上大大的疑问。

进一步，这个认识一人不过是理性人，现代人性不过是认识理性。所以，笛卡儿才会一再以疯人、睡觉着的人为“我思”的对立面，因为他们“失去了理性”。那么，“我思故我在”不过是“我理智健全故我在”，笛卡儿的主体不过是一个理性的动物。“人是理性的动物”在现代哲学中被普遍接受也佐证了现代西方文化及其哲学对人性的基本理解。对此，福柯说：“恰好是一种理性化的过程构成了一个或多个主体。”²⁵⁹理性人不仅是具备理性，更重要的是追求理性，以理性来安排自己的生活，以理性来安排社会制度，以理性来处理人与自然的关系。也就是说，随着理性这一概念不断发展，它已经不再局限于认识论层面，而是深入到人的实践的各个方面。

主体=人=理性这样一个“三位一体”的范畴是西方现代文化不能澄清的神秘基础。汉金斯写道：“‘理性’可以表示不同的东西。它可以指强加于不羁的大自然的秩序，可以指常识（如合理性这个术语表示的那样），它还可以指逻辑上有效的论证，就像数学中的论证那样。”²⁶⁰虽然把现代人性首先和认识一人连接起来，进而把作为认识者的人性归结为理性，但是由于理性同样说一个莫衷一是的概念。于是，试图用理性来澄清这个所谓的主体，仍然是没有解决的问题。但是，主体、人性、理性这三个相互循环解释的范畴，最终在西方文化中成为了一个三位一体的东西（主体—人性—理性），取代了上帝成为了西方现代文化及其哲学的最神秘的基础。在这一神秘基础指导下，主体哲学对现代人的总体化理解最终只能是神秘的、模糊不清的。

²⁵⁷ [法]福柯.莫伟民译.词与物:人文科学考古学[M].上海:上海三联书店,2001.404.

²⁵⁸ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.541.

²⁵⁹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.119.

²⁶⁰ [美]托马斯·L·汉金斯.任定成,张爱珍译.科学与启蒙运动[M].上海:复旦大学出版社,2000.2.

福柯对现代人的理解的创新就在于抛弃了上述“三位一体”的神秘基础，而把理性看成一个不同领域中具体的观念，也就是说并没有一个总体化的理性。对理性总体化理解的抛弃，同时也就意味着对人或现代人总体化的理解方式，转而在具体的领域和环境中去探讨现代人的历史生存问题，从而得到局部的、细节的关于现代人的经验理解。表面上，这种理解是经验的，而不是主体哲学所讲的“本质的”，但是，从总体化理解对现代人性的曲解、遮蔽的角度来看，这种经验理解相反比总体化理解更为深刻。

简单地说，主体哲学对人的理解是从主体即其抽象出来的人性出发的，这种抽象被归结为认识、理性，然后再对理性进行总体化的扩展；相反，福柯对人的理解是从具体的、历史性的人本身出发的，并且抛弃对人的总体化的、“本质性”的理解，而满足于碎片化、经验化的对人的理解。所以，我们可以说，福柯对现代人理解的进路和主体哲学相比，方向上是相反的。

6.1.2 福柯笔下的现代人

在开始论述之前，必须要指出，“现代人”不是时间概念，即现代人并不等于生活在现代的人，而是生活在现代社会中的大多数，他们按照现代文化所推崇着的生活方式生活着。与之相对的是“非人”，“非人”被现代文化所排斥，并且被主体哲学怀疑其主体身份。如果说主体就是人，那么“非人”就不是人。

总的说来，福柯对现代人的经验描绘有两个特点：一是其描述是“碎片化”的，二是以在“非人”一人这样一对对立的形象中来描述现代人。

在福柯看来，现代人是支离破碎的：

在《词与物》一书中，我说明了 18 世纪末 19 世纪初人是由哪些部件和哪些碎片组成的。我尝试着指出这一形象的现代性特征。²⁶¹

也就是说，在福柯看来，现代人本身并没有一个和谐的、一致的、实在的本性，而是呈现为由一些“部件”和“碎片”拼凑起来的形象。这一支离破碎的特性，决定了福柯对现代人形象没有一个总体化的论述，而是在具体的社会环境中尤其是那些长期被人们所忽略的环境中进行过具体的研究。他相信，正是在这些“黑暗的”、“被人遗忘的”、“令人憎恶的”场所中才能发现现代人的真正秘密。所以，福柯才会对监狱、精神病院、医院、性生活这样一些主题进行探讨，从这些主题中追寻现代人的足迹。

如果“非人”这个词是被主体哲学怀疑其主体身份的人的总称，福柯恰恰是通过“非人”来理解与之相对的现代人的。在《疯癫与文明》、《临床医学

²⁶¹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.79.

的诞生》、《规训与惩罚》、《性史》、《不正常的人》、《必须保卫社会》以及一系列演讲、访谈录中，福柯对与标准现代人对立的疯子、病人、罪犯、不正常的人等概念进行了考古学和谱系学的研究。在这些被排斥、被压制和被边缘化的人群的相对一面，隐隐站立的就是现代人或“标准人”。换言之，福柯没有直接描述标准现代人，而是研究“非人”或“非标准人”，用阐述“非人”的方式来揭示这个受到现代文化推崇的“现代人”。

在《词与物》中，福柯分析了普通语法—语言学、博物学—生物学和财富分析—经济学的历史演变。他认为，这些知识的演变最终在现代形成了关于人作为说话的、有生命的和劳动着的人的形象。劳动的人，说明现代人是置身于匮乏感和贪婪欲中的人（“一般说来，现代文化中的个体经验是与死亡经验联系在一起的。”²⁶²），它必须用劳动来解脱恐惧感。有生命的人，说明现代人无时无刻不意识到其有限性，被死亡所追赶又不停地逃避死亡威胁的人。说话的人，说明现代人语言进入其生存的核心，语言不再被理解为摹仿和重复物而是意愿的表达，并且语言被认为是使文明产生并维持民族精神的基础，所以现代人是不得不说话、不停说话的人，换言之，不使用语言的人就不再是现代人。

这个“现代人”具有强烈的认识癖好，对知识、真理无限崇拜。从历史来看，真理在西方历史中一直占据着极其核心的位置。真理作为文化之基础，不仅被局限在知识领域，而是一直试图深入人的总体实践的方方面面。进入现代以来，这种“求真意志”被发挥到极至，从自然、社会到个体本身，无一不成为实证性研究的对象。其次，近代以来，实验科学大兴，西方人的认识癖好产生了累累硕果，为科学地、认识地把握这个世界奠定了基础。最后，西方社会围绕真理的生产、传播和运用建立起一整套复杂的真理制度，将真理渗透到人的实践的方方面面。在人与自然的关系上，力图探究自然之真相，从而达到对自然之认识、改造和征服自然。作为实证性研究的对象，自然物失去了本真的存在，失去了和人本质相连的向度，仅仅作为有待认识和已经认识的对象出现。在政治生活领域，正如福柯所言：“西方（也许从希腊社会和城邦开始）从未停止过梦想在一个正义的城邦中把权力交给真理话语。”²⁶³这一梦想终于在现代实现了，借助现代科学、现代知识，社会被理解成可以量化、拆分和控制的巨大机器，专家们借助各种社会管理、运行技术统治着现代国家。在个体生存领域，现代人自愿接受科学和知识的指导，“根据拥有权力的特殊效力的真理话语，我们被判决，被罚，被归类，被迫去完成某些任务，把自己献给某种生活方式和某种死亡方式。”²⁶⁴这种生活和死亡的方式就是科学的方式、知识的方式。于是，“我们必须生产真理”²⁶⁵；现代人狂热地认识世界、生产知识，“越来越

²⁶² [法]福柯.刘北成译.临床医学的诞生[M].南京:译林出版社,2001.220.

²⁶³ [法]福柯.钱翰译.不正常的人[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003.13.

²⁶⁴ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.24.

²⁶⁵ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.23.

大部分的现代经济以及社会生活都被导向意识的生产”²⁶⁶，甚至导致了福柯所谓的现代知识的“多余症”²⁶⁷。总之，现代人向往着知识，探索着知识，生活在知识之中，这是现代人的最为重要的一面。

按照知识的教导，现代人应该是健康和关注健康的人。对于现代人来说，“健康代替了拯救”²⁶⁸，也就是说中世纪人们关心着灵魂的救赎和“末日审判”，而现代人们关心身体的“畸形”、疾病的感染和心理的健康。现代医学、精神病学、心理学的发展，人的肉体、心理被深入研究，新的疾病不断被发现，新的健康标准不断被制订，相关知识不断被宣传、灌输。在福柯看来，“‘健康’是一种广义上的文化现象，它既是政治的、经济的，又是社会的。它与个人的状态和集体的意识密切相关。每一个时期都有自身的‘标准’观念。也许我们应该寻求某种系统，这种系统在‘非正常’的、病理的领域里界定‘在正常情况下’受到保护的疾病。”²⁶⁹现代健康标准极其的详尽，“健康”被细分，“亚健康”、“心理健康”标准出现；“不正常”、“精神病”、“心理问题”、“心理辅导”、“A型人格”、“抑郁”、“臆想”、“分裂”、“歇斯底里”、“性变态”等心理学、精神病学术语在社会中广为运用，整个社会被“精神病学化”。现代人对性的关心就是这种健康关注的一个重要表现。福柯指出：“从18世纪以来，性就不断地激发其一种普遍化的话语亢奋。”²⁷⁰这种现象背后有着深刻的知识—权力机制，在实际生活中表现为对“手淫”、“性倒错”等健康、心理问题的关注。总之，现代人生活在对自身肉体和心理的极度关注之中，像基督徒关心“灵魂”一样关心着健康。

现代人是秩序和整齐划一无比热爱的人，也是被秩序、齐一化所束缚的人。在《疯癫与文明》中，福柯勾勒出与疯子相对立的理智人的形象：“这种理性就是秩序、对肉体 and 道德的约束，全体的无形压力以及整齐划一的要求。”²⁷¹所谓秩序，被现代人看作存在于自然、社会和个体行为的各个领域。自然要服从秩序，应该服从人类生活的总体规划。社会要服从秩序，应该科学地运转。个体也要服从秩序，应该遵守各种行为准则。整个世界要成为一个秩序的世界，成为一个按部就班的大机器。所以，有必要对个人身体、行为和思想进行干预，使之行为上符合标准、思想上被“净化”。“权力……越来越有权利干预生活的方式，干预‘怎样’生活，权力特别是在这个层面上进行干预，为了提高生

²⁶⁶ [法]夸特罗其,奈仁,赵刚译.法国1968:终结的开始[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001.192.

²⁶⁷ 福柯写道:“我不同意这样的观念,认为我们时代颓废,缺少作家,思想贫瘠。正相反,我相信这个时代患上了多余症。我们遭受的不是匮乏,而是思考问题的不恰当的手段。”([法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.105.)

²⁶⁸ [法]福柯.刘北成译.临床医学的诞生[M].南京:译林出版社,2001.221.

²⁶⁹ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.257.

²⁷⁰ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.24.

²⁷¹ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.疯癫与文明:理性时代的疯癫史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.2(前言).

命的价值，为了控制事故、偶然和缺陷。”²⁷²凡是不符合标准的身体、行为和思想都应该被干预、被改造，以求得齐一化、秩序化。对肉体进行微观和宏观两个方面的控制，个人应该是健康的，群体的人也应该是健康的，疾病、心理、出生率、死亡率、寿命、传染病都应该被控制。对行为、思想用教育、宣传和道德进行控制，改造“出轨的”的行为和思想，“净化”文化空间。于是，现代人就成为了热爱秩序化和被秩序化的人。

现代人是冷酷无情、偏狭和不能沟通的人。他们认为，“权力有保卫社会的责任。”²⁷³对待不符合标准的个体，他们对之进行隔离、监禁、强制改造乃至消灭。比如对待疯子，福柯写道：“人们……用一种至高无上的理性所支配的行动把自己的邻人禁闭起来，用一种非疯癫的冷酷语言相互交流和相互承认。”²⁷⁴这个“邻人”就是疯子。在古典时代以前，人们和疯子还有某种形式的交流和理解，进入现代社会这种交流消失，只剩下简单的监禁。在《规训与惩罚》中，福柯勾勒了这样的现代场景：现代人无情地观察着这个社会，监视着每一个人，同时也被别人监视着，随时警惕着不符合秩序的个体，随时对异常个体进行处置。正如福柯在《必须保卫社会》中分析的那样，“我们当中死去的人越多，我们所在的种族就越纯粹”²⁷⁵，秩序理想和冷酷无情最终导致了纳粹主义的屠刀。

综上所述，在福柯的笔下，现代人就是这样一种人：因为贪婪和恐惧而劳动、被死亡逼迫而不停地逃避、为了表达而不停地说话；具有强烈的认识癖好，崇拜真理与知识；极度地关注自身的身体、心理的健康；崇尚秩序和整齐划一，被秩序化和齐一化；冷酷无情、偏狭而难以沟通。

6.1.3 现代人是知识—权力对人的彻底奴役的产物

1983年4月，福柯逝世的前一年，他这样总结自己的研究：

首先我想说一下，在过去的二十年里，我的工作目标是什么。我的目标既不是分析权力现象，也不是详述这种分析的基础。我的目的是要创立一种据以在我们的文化中把人变为主体的各种方式的历史。²⁷⁶

这段话对于理解福柯思想有着极其重要的意义，对其整个的言论进行了一个总体的概括和描述。福柯指出，他的研究就是要揭示“在我们文化中把人变成主体的各种方式的历史”，即在现代文化中作为个体的人、本真的人是如何

²⁷² [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.233.

²⁷³ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.17.

²⁷⁴ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.疯癫与文明:理性时代的疯癫史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.1(前言).

²⁷⁵ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.242.

²⁷⁶ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.271-272.

被塑造成主体的。

可以这样来理解福柯的意思：对于西方文化而言，“现代人”不仅仅是一个观念，更重要的是一种“现代人”实践，即“把人变成主体”的过程。也就是说，现代西方文化人是主体，主体这个观念包含着以人性为基础的一整套对人的理解。但是，本真的人、原初的人并不是主体，并不按照以主体为基础的人性观念来行动。所以，西方文化就需要对本真的人进行改造，使之成为符合主体标准的人即现代人，同时对不符合主体标准的、“不可改造的人”进行排斥，将其归入“非人”。从这个意义上说，“把主体变成人”的过程就是“生产”现代人的过程。

福柯认为，现代权力和现代知识一起建构了主体。通过“把人变成主体”的实践，实际上是知识—权力一起建构了现代人，换言之，现代人是知识—权力共同作用的产物。福柯说：“这种权力形式（指现代知识—权力——笔者注）作用于直接的日常生活，这种日常生活使得个体归于某类，标示其个性，使他与其个性连接在一起，将一种他必须承认而且别人必须承认他身上存在的真理法则强加于他。这是一种使个体成为主体的权力形式。”²⁷⁷进一步地，“个人是权力的一种结果，而同时，在它是权力的结果的意义上，有这样的传递作用：权力通过它建构的个人而通行。”²⁷⁸权力和知识不仅建构了个人，并且，它们必须要建构个人，只有这样，现代权力机制才能运行下去。也就是说，知识—权力必须要对个体进行主体标准的改造，否则它自身也就不能顺利地运行。

从文化的角度看，文化本身就意味着对本真人的修剪。按照传统的说法，对本真的人的“文化”是一种提升，使本真的人减少其动物性，使之“文明”起来。从文化的角度看，自有文明起，文化对个体之束缚和改造就同时开始。这种改造从某种意义上讲，是有利的、进步的，能使本真的人转变为社会的人，从而保存个体和社会的延续。但是，知识—权力对人按照主体标准进行现代人改造是一种比以往任何文化对人的改造都要严厉的改造，换言之，这种改造是一种彻底的奴役。之所以这么说，在于知识—权力的改造走向了一个齐一化的极端形式。

首先，主体是一个实在性、一致性和普遍性的概念，建基于主体观念之上的“把人变成主体”运动最终成为一种实在的、一致的和普遍的运动，这必将成为一种对本真的人的严厉约束和改造行动。也就是说，“把人变成主体”实践把主体标准看成实在的，看成某种类似“自然规律”的“人的规律”，所以，主体标准将适用于所有的人（普遍性）和每个人的一生（一致性），所有的“非人”将不仅仅是不道德的，而是“不符合自然”的。“把人变成主体”实质是把所有人“塑造成一种新形式，服从一套专门的模式”。²⁷⁹所以，“把人变成主

²⁷⁷ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.276.

²⁷⁸ [法]福柯.钱翰译.必须保卫社会[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,1999.28.

²⁷⁹ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与

体”实质是对人齐一化的实践运动，它勒杀任何非主体式的对人的理解和实践，必然导致现代人成为千人一面的标准“机器人”。

其次，这种奴役以真理和知识的名义出现，具有很大的隐蔽性。在现代西方文化中，主体标准并不被认为是权力运作的产物，而被视为一种“准自然规律”，它宣称人的行动必须要自觉服从这一规律。这样一来，现代文化将“把人变成主体”过程转化成一种个人的“自我意识组织”，变成个体的人应该自觉追求的“应然”，从而使得知识—权力的压制、束缚的痕迹抹去，使得人能自觉自愿地转变成现代社会所要求的“标准人。”通过教育、通过宣传，标准化被美化为“个性化”、“个体化”。这一过程福柯称之为“主体化”。“主体化”过程构成了“把人变成主体”这一过程的最大秘密，是现代西方弥和个体与社会裂痕的法宝。于是，知识—权力的奴役使人远离了本真的存在，极大地丧失了创造力、自主性和反抗的动力，成为不自觉的奴隶。在这种束缚之下，现代个体感觉到来自四面八方的压制，但又不知道压制来自何方，个体想反抗，又不知道反抗什么、如何去反抗。一句话，“主体标准化”就是人的彻底奴隶化，被知识—权力制度彻底地控制。

造成知识—权力对人的彻底奴役的根源正是在于现代对人的认识结论实践化、伦理化。对人的研究并不是从现代才开始，这种研究对实践领域的影响也不是现代才有的情况，关键是现代文化把这种对人的认识作为了人的行动、思考的唯一基础。这一问题，在第一章第二节中我们曾进行过详细的讨论，这里就不再赘述。

福柯为什么要用知识—权力分析来揭示现代人被彻底奴役的真相？他的目的是对西方现代社会的“自由”、“个性”等观念进行批判。在他看来，现代西方资本主义的所谓“个性”、“人的自由”不过是这个主体或现代人的变形，“个性”是现代知识—权力建构的个性，“自由”是现代知识—权力建构的自由。它们都是西方现代文化的诡计。实际上，有个性就意味着失去生命的原初动力，自由就意味着失去生命原初的意志力，“把人变成主体”不过是隐蔽的齐一化、标准化。所以，福柯对现代人的批判，最终指向的是就是现代西方文明的泯灭差异性、用普遍性、“普遍意志”、“共同利益”等凌驾一切的本质。

通过对“现代人”的批判来揭露西方现代社会“个性”、“自由”背后的总体化的实质正是福柯独特之处。对普遍性的攻击，在当代哲学史上并非福柯的专利。马克思主义对自由主义的人道主义、海德格尔的存在哲学对本体论的人道主义的攻击，马尔库塞对人的“单向度”发展的攻击，都最终指向了普遍性。福柯的特殊之处，在于其攻击直接“针对着那种‘理性人’的排外的集体，即臆想的‘健全人’的自足的共同体。”²⁸⁰也就是说，福柯的攻击是从对主体或现代人切入的。并且，这种切入表现为一种哲学的经验形式，碎片化地揭示

解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.279.

²⁸⁰ [英]索珀.廖申白,杨清荣译.人道主义与反人道主义[M].北京:华夏出版社,1998.141.

了现代人的真实秘密和普遍性导致的对人奴役的经验效果。这就是福柯批判的独特之处和不可忽略之处。

6.2 现代人的“生产”过程：区分、规训和主体化

6.2.1 “生产”现代人的三种方式

现代人是如何被“生产”出来的？按福柯的说法，就是如何“把人变成主体”的？福柯认为，现代文化采取了“三种客体化的方式”：

我的工作研究将人转变为主体的三种客体化方式。

第一种是力图给予自身以科学地位的探讨方式。例如，在普通语法、语文学和语言学中对讲话主体的客体化。再譬方说，在这第一种方式中对生产性主体，即劳动主体在财富和经济学分析中的客体化。或者再举个例子，在自然史或生物学中对或者这一绝对事实的客体化。

在我的工作的第二部分，我研究的对我所称的“分离实践”中的主体的客体化。这种主体或是自身内部分离，或与他人分离。这一过程使主体客体化。举的例子有疯子和精神健全的人、病人和身体健康者，罪犯和“好孩子”。

最后，我力图寻找——就是我目前的工作——人把自己转变为主体的方法。例如，我选择了性欲这一范畴——人是怎样学会承认自己是“性欲”主体的。²⁸¹

也就是说，现代文化改造个人是通过“三种客体化方式”来进行的。福柯的一系列著作都是对“三种客体化方式”的具体研究。

实际上，这三种方式是改造个体人的三个步骤。首先，要对主体观念进行实践化的细分，也就是说对丰富现代人性具体形象，从而确立一个改造标准，一个个人可以与之进行参照、自我剖析的“标准人”。其次，要对本真的、个体的人的行为进行训练、约束、改造、奖惩等等，使其行为举止“文化”而远离本真状态。最后，最为重要的是，使所谓“标准人”的各种规范、观念、行动准则等内化到个体的自我意识之中，从而消弭改造的痕迹，使“把人变成主体”的过程变成一种个体的自觉自愿的行动，因而感受不到现代人性观念或主体对自我的干涉和控制。简言之，“把人变成主体”的实践包括主体标准的设定、个体的训练和标准的内化三个过程。

这三种客体化方式相互交织，相互促进、相互整合，并无时间上的先后之分、地域上的主次之分。比如，对人进行改造的过程中，可能出现一些问题，导致对现代人标准的调整。在这种“三位一体”的客体化方式中，个体的人被

²⁸¹ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.271-272.

现代文化不自觉地建构成标准的现代人，甚至主动地将自身建构成社会的标准部件。

按照这个理解，福柯讲的第一种客体化方式的任务，主要解决一个问题：现代个体应该成为什么样的人？就是把人作为科学研究的对象，对其进行分析，寻找其所谓“本质”，并以此形成“标准人”的相关观念。这一工作也就是对人的认识结论形成人的行动标准的过程。

福柯讲的第二种客体化方式的任务，主要解决两个问题：哪些是不合乎标准的人？如何改造这些不合乎标准的人？第一个目标是要对人进行“区分”。“自身内部分离”，就是使人对自身的本真状态产生自觉，意识到自身观念和行为当中存在着与社会标准不相符合的方面，于是在这种分裂意识中，努力按照社会标准来改造自身。换言之，任何人都有不合乎标准的一面。“与他人分离”，就是对整个人群按照“标准人”的方方面面进行划分，比如划分成健康的人/病人、正常人/不正常的人、理智的人/疯子、守法的人/罪犯等等，这样挑出不合乎标准的人。第二个目标是要对不合乎标准的人进行“规训”即改造。“规训”不仅仅是隔离，不仅仅是把疯子隔离在精神病院、把病人隔离在医院，把罪犯隔离在监狱，而是还要对他们进行治疗或者规训，使之恢复到标准之中。并且，这种操作还将针对所有的个体来进行，不断强化所谓的标准，以免他们滑落到标准的对立面中。

第三种客体化方式就是福柯所谓的“主体化”实践：

我把主体化称为一种程序，通过这种程序，我们获得了一个主体的构成，或者说主体性的构成，这当然只是一种自我意识的组织的既定的可能性之一。²⁸²

按照主体标准，所有本真的人都是不合乎标准的，也就是说，人生下来就是不合乎标准的。主体化就是要将主体标准内化为所有人的自觉行动（以“人的规律”的形式）。主体化过程就是这一现代标准内化的过程，它使主体标准最终变成“自我意识”或“自我教育”。正如福柯所言，这种改造本质上是“一种理性化的过程”，也就是把理性人的观念内化到每一个个体的自我意识中去，从而使标准化显现为一种“个体化”或“个性化”，并且使之表现为一种个体自由的、合理的选择。

我们在前面指出过福柯对现代人研究的精彩之处不在于某种总体化的解释，而在于其具体的经验分析。在具体的环境中（比如监狱、精神病院、医院），福柯对三种客体化方式中的区分、规训和主体化过程进行了详细的解剖，得出许多有启发意义的见解，接下来本文就对福柯的分析进行一个梳理。

²⁸² [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.119.

6.2.2 区分：找出不合乎标准的人

现代知识是围绕一个既作为主体又作为客体的“人”所组织起来的。也就是说，“人”不仅是认识者，也是被认识的对象。现代知识对“人”进行各种实证性的研究和分析，最直接的后果就是对人进行归类，即所谓的“区分”。知识—权力的区分功能，就是指知识—权力对人进行分类，分离出“中心人”和“边缘人”、“标准人”和不“标准的人”，寻找出不合乎现代人标准的人，如疯子、罪犯、畸形人、性变态者等等。

福柯对知识—权力区分功能的研究，最著名的是对疯人、不正常人的区分。

1) 疯人

在《疯癫与文明》中，福柯对文艺复兴以来的疯癫史进行了研究。

在文艺复兴时期，疯子开始受到社会的排斥，但是，这种排斥仍然带有一种精神上的整合。并且，社会排斥并没有单独将疯子独自区分出来，对贫苦流民、罪犯和疯子的排斥中同样出现。社会以某种奇异的方式和疯癫关联着，疯癫在排斥和整合的张力中和社会进行着交流。一方面，疯癫处于文艺复兴时期意义、真理世界的核心地带，独立地起着重要的作用。另一方面，疯癫现象是与道德、拯救等主题密切相关的。

福柯认为，从17世纪中期开始，人们开始对疯人施行禁闭。禁闭在古典时代的欧洲首先是一种治安手段，它是文艺复兴以来为消灭失业、行乞而采取的重大措施之一。在禁闭所中，疯人也要劳动，被认定是与贫民、游手好闲者是同类。从此，疯癫不再属于想象的自由王国，理性开始了对疯癫的绝对统治。显然，这种统治并不认为疯人的问题在于其非理性，而在于疯子不符合资产阶级的经济秩序和道德秩序。进入古典时代，理性远离了非理性，非理性被归入反自然、威胁自然秩序、威胁自然的理性的东西，文艺复兴时代常见的要求理性放弃骄傲和自信以倾听非理性的声音消失了。在古典时代，疯癫是非理性的一种，疯癫只有相对于非理性才能被理解。

18世纪下半叶，人们对待疯癫的态度发生了转变。医学开始进入禁闭所，开始介入对疯癫的研究。18世纪末19世纪初，疯人和疯癫开始被人们从非理性的其他群体中区分出来。医学、哲学、宗教等各种知识对疯癫的研究，开始将疯癫意识和非理性进行区分。人们开始认为，疯人只能被单独禁闭起来，于是，现代精神病院诞生了。在精神病院中，疯癫和疯人成为了纯粹的医学认识的对象，疯癫被认为是一种疾病，不断被监视和审判。在这里，医学变成了司法，治疗变成了镇压。更为重要的是，在精神病院中医务人员被神化。他们代表了实行禁闭的权威和进行审判的理性，他们是作为理性存在物而不是简单的人来面对疯癫的。

福柯认为，疯癫自文艺复兴以来的命运，就是知识—权力制度逐渐分离理性与非理性、疯人与非理性的过程，是理性与疯癫之间的对话逐渐隔绝的过程，是疯癫最终成为认识对象、成为一种疾病的过程，也是理性征服疯癫、人们排

斥疯人的过程。在精神病院中，医学知识的力量并非是由于其真理性，更是和权力、秩序勾结在一起才拥有的。在现代精神病院中没有强制措施，并不意味着疯人获得解放，而是意味着疯癫早已被制服了。在福柯看来，精神病院并没有创立什么人道的环境，而是达成了理性对疯癫的绝对控制。从此，理性与疯癫的对话完全停止了，两者之间不再有任何共同语言。文艺复兴时期，理性与疯癫不断对话；古典时期，对话也没有停止，而现代精神病学认为，疯人的语言根本不是语言，对待疯癫只有沉默。最后，福柯这样总结道：“疯癫不是一种自然现象，而是一种文明的产物。没有把这种现象说成疯癫并加以迫害的各种文化历史，就不会有疯癫的历史。”²⁸³

2) 不正常的人

作为一组对立的概念，“正常”与“不正常”已经成为现代社会被广泛运用的术语，这种运用已经突破了学术或精神病学领域，深入到日常生活当中去了。在《不正常的人》中，福柯考察了“不正常的人”的谱系学起源，揭示了人被知识—权力制度区分为正常与不正常的历史过程。

福柯认为，19世纪以来的所谓“不正常的人”有三个源头，这三个源头从18世纪被分离出来，在19世纪相互融合形成了“不正常的人”。这三个源头是“畸形人”（monstre）、“需要改造的人”（individu à corriger）和“手淫的儿童”（enfant masturbateur）。

福柯认为，在古代，畸形不是医学概念，而是法律概念。畸形违反了自然界限，更重要的是，它给法律的运转带来了困难。因此，直到在18世纪，畸形是一个法律—自然的困境。19世纪初，道德畸形（monstre moral）的观念出现了，从此，畸形被认为是属于法律—道德的领域，19世纪的罪犯本质上都被认为是道德畸形。19世纪上半叶，为了解决“无理由犯罪”问题，司法实践引入了精神病理学。在司法实践之中，存在着许多“无理由犯罪”，比如系列杀人狂。为了理解这一类犯罪，司法机关转而求助于医学机构。精神病学通过建立疯癫和犯罪的联系以及发明“本能”概念解决了“无理由犯罪”问题。精神病学对待犯罪的办法，就是把它解释成一种疾病，同时是一种危险。精神病学的逻辑是：社会危险是疾病，而不是相反。这样，司法实践找到了“无理由犯罪”的本质，并且，由于其危险性有获得了对其进行审判的权力。

“手淫的儿童”在18世纪才出现，其出现与医学介入性问题是紧密联系在一起的。18世纪中期，由于权力机制的运行，性坦白、性话语激增，对性问题的关注开始达到前所未有的程度。在这些性问题的讨论中，手淫的分析成为关注的中心，“手淫的儿童”这一概念从此出现。对于当时的社会和医学来说，儿童的手淫不再道德问题，而主要是生理学和医学问题。手淫被虚构为几乎所有疾病的可能原因，手淫本身被认为是一种不可能治愈的疾病。针对“手淫的

²⁸³ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.疯癫与文明:理性时代的疯癫史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.封底.

儿童”问题，精神病学发展了“本能”的概念，发明了一个“性本能”的概念。不控制“性本能”会带来危险，父母应当高度关注儿童的性问题，并且应该寻求家庭以外的帮助。于是，在这个家庭医学化过程中，坦白机制被引入，孩子向父母、父母向专家坦白；同时，家庭权力与医学权力结合起来。于是，医学控制引向个人，引向儿童，引向身体和行为。

“需要改造的人”出现于17、18世纪。他们出现在家庭、车间、街道、教堂和警察局中，他们不服从管教，拒绝社会秩序的要求。于是，他们被知识一权力机构宣布为“不可改造的人”。对于这个“不可改造的人”，权力机关采取措施对他们进行改造，这个悖论使“不可改造的人”变成了“需要改造的人”，进而将他们纳入到“不正常的人”的范畴中去。

19世纪中期，建立在“本能”概念上的精神病学权力急速扩张。任何对社会秩序的偏离和反叛都被视为精神疾病。19世纪下半叶，在“本能”和“性本能”的精神病学之下，“畸形人”、“需要改造的人”和“手淫的儿童”被整合在一起，组成了“不正常的人”。19世纪末20世纪初制度化的精神病学建立起来。察觉行为的一切可能混乱成为了现代精神病学的任务，无纪律、冲动、不驯服、倔强的性格、感情的缺乏等等，所有这一切都被精神病学化了，都被归纳到“不正常的人”的范围中。

到底什么是“不正常的人”？福柯写道：“大致从1850年开始，与行为规范的偏离和陷入自动性的程度是两个变量，它们将使人们可以把一种行为或者纳入精神健康的类别，或者相反纳入精神疾病的类别。”²⁸⁴ 人们的行为是循规蹈矩和自觉的，或者说“偏离”和“自动性”最小的时候，就被认为是健康的、正常的。相反，偏离增加，就处于疾病状态、不正常状态。

福柯通过对疯人和不正常的人的历史学研究，不过想表明对疯人、不正常的人的区分并不是一种“自然的”的区分，而是现代文明的产物，是知识一权力机制的产物。疯人、不正常的人并不是一种病理现象，而是知识一权力区分、压制的产物。

这种区分的目的就是要找出社会中的不合乎标准的人，然后采取措施，从而维护现代秩序，维护知识一权力机制的运行。所以，高宣扬说：“这种区分从根本上说是有利于统治阶级的社会文化统治的。”²⁸⁵在真理制度之下，知识必然区分人，权力也必然会通过这个区分施加自身的力量。这种知识一权力机制运作的结果，首先就是对不符合标准的人的排斥和约束。

6.2.3 规训：改造不合乎标准的人

福柯认为，进入现代，西方社会的刑事惩罚制度发生了一个重大的转变，监禁取代了酷刑。与刑事惩罚制度转型相一致，对身体控制的技术也发生转型，

²⁸⁴ [法]福柯.钱翰译.不正常的人[M].上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003.174.

²⁸⁵ 冯俊等.后现代哲学演讲录[M].北京:商务印书馆,2003.431.

规训技术出现。规训技术就是用知识、技术手段对人的行为和肉体进行改造的知识—权力技术。福柯写道：“规训权力的主要功能是‘训练’，而不是挑选和征用，更确切地说，是为了更好地挑选和征用而训练。”²⁸⁶也就是说，规训技术是一种为了使用而改造人的行为和肉体的技术，目标在于使人成为驯顺的人。

规训技术对人的训练主要通过三种手段来实现：层级监视、规范化裁决以及两者在检查中的结合。规训的实施必须有一种借助监视而实行强制的机制。在一切规训系统的核心都有一个小型处罚机制。它享有准司法特权，有自己的法律、自己规定的罪行、特殊的审判形式，它占据了正式法律所不能触及的地方。检查把层级监视技术和规范化裁决技术结合起来。检查使每个人被公开显示出来，由此人们可以区分和判断个人。所以，在规训机构中，检查总是大张旗鼓和仪式化的。军队的考核、医院的巡诊、学校的考试，都是检查的运用。

福柯认为，从17世纪起，规训技术就不断向更广泛的领域扩展，几乎涵盖整个社会。规训技术与各种机关、制度融合形成了规训组织，监狱是规训组织的极端例子。进而，规训组织向整个社会扩散，整个现代社会成为“规训社会”。规训组织实质上是真理制度的一部分，即知识—权力实践化、制度化的结果。

福柯认为，监狱是最为典型的规训组织，最能反映出规训组织运行的特点。监狱是一个彻底的监视机构。和传统的牢狱相比，被囚禁者在监狱中的有意识的、持续的可见状态，确保规训组织自动发挥作用。监狱还是改造人的实验室。人们可以观察改造的效果，并相应地调整改造的措施。监狱还是一个新知识产生的组织，这种新知识与人的改造紧密相联。监狱的自主权和它所创立的改造人的知识使得人们有可能增加刑罚的效用。更为重要的是，监狱机制可以随时接受外来的、无规律的、经常性的巡视，任何社会成员都可以来此观看其运作。于是，它造成的权力强化不会蜕变成暴政，规训组织受到民主的控制。

规训组织的形成，不仅是规训技术简单地对机关的渗透，而是以规训技术为核心、以改造人为目标的对机关的重新组织。这种重新组织改变原有机关的根本结构，从而指向规训，指向培育驯服的臣民。

规训机制的扩散，最终使现代社会成为了规训社会。福柯写道：“从一种异常规训的方案转变为另一种普遍化监视的方案，是以一种历史变迁为基础的：在17、18世纪规训机制逐渐扩展，遍布了整个社会机体，所谓的规训社会（姑且名之）形成了。”²⁸⁷“我们的社会不是一个公开场面的社会，而是一个监视社会。”²⁸⁸

作为人的改造机构，监狱与规训社会的其他规训机构（比如严明的军营、严格的学校和规范的工厂）并没有本质的区别。所以，在福柯看来，规训社会不过是一个“监狱连续统一体”。规训技术扩散以来，监狱和各种规训组织之

²⁸⁶ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.规训与惩罚:监狱的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2003.193.

²⁸⁷ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.规训与惩罚:监狱的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2003.235.

²⁸⁸ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.规训与惩罚:监狱的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2003.243.

间的界限已经开始模糊。到 19 世纪中期，界限基本消失了，整个社会构成了一个宏大的“监狱连续统一体”：监狱、教养农场、救济院、收容所、劳改农场、孤儿院、习艺所、道德改良会、青年宿舍、工人住宅区、集体宿舍……从某种意义上说，它们是一个个遍布社会的“监狱群岛”。于是，“监狱网”包容了遍及整个社会的所有规训组织。

规训组织的体系化带来了重要的后果。首先，这个宏大的机制建立了一种渐进的、连续的、不易察觉的等级，这就很自然地从不守秩序过渡到犯罪；反过来，从触犯法律过渡到对准则、纪律和规范的轻微偏离，犯罪与“不正常”、疯癫连在一起了。其次，监狱、“监狱群岛”形成的监狱体系制造出大量的“犯罪人”即具备“犯罪性”的人，罪犯们总是从教养所到少管所，他们总是带着规训经历的标志，监狱不过是一个高级的阶段和极端。第三，“监狱体系”的作用远远超出了法律的界限，于是使得惩罚权力变得自然和正当，至少人们对刑罚的容忍尺度放松了。第四，监狱体系促成了规范——一种新形式的“法律”——的出现，这是一种合法性与自然性、约定俗成与章程的混合。规范的出现，使对合乎规范进行裁决的准法官到处都是。于是，现代人“生活在一个教师—法官、医生—法官、教育家—法官、‘社会工作者’—法官的社会里”²⁸⁹。最后，监狱体系把知识和权力结合在一起。这种结合产生出新的关于人的知识，反过来这些知识又为监狱体系提供合法性基础和操作技术。

在规训组织和规训社会中，人完全落入了知识—权力的网络中不可自拔。也就是说，规训社会成为了一个巨大的机器，它淹没了一切。知识—权力成为了医生、狱卒、心理学家、教师、军官、工头去监视、改造、禁闭无助的现代人的根据。更为可悲的是，每个人包括规训者本身都深陷这种裹挟一切的洪流当中，成为它的一部分，增添它的力量，也使每一个人被控制、教育、治疗和改造。这所有的一切，都是知识—权力创造的规训技术扩散的结果，它构成了现代人生活的真实处境。所谓“人性”、“人道”不过是规训技术制造驯服的现代人的冠冕的幌子，其背后是权力的争斗以及知识—权力强大的“场”作用。

6.2.4 主体化：现代个体的“自我教育”

福柯讲的“主体化”，实际就是主体标准支配现代个体的自我意识的过程，换言之，现代自我意识是按照主体观念来组织的。福柯后期对主体化进行了深入的研究，形成了他所谓的“伦理学谱系学”。他的主体化研究，主要集中在性经验史领域，也就是说，主要以性经验领域的自我意识组织的历史研究来考察个体自我意识组织的历史演变，从而揭示现代自我意识组织即主体化的真相。

为了把研究集中到自我意识组织上，福柯首先对道德和伦理进行了区分。在福柯看来，“道德”一词有三重意思：一是指通过不同的规范机制的中介而

²⁸⁹ [法]福柯.刘北成,杨远婴译.规训与惩罚:监狱的诞生[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2003.394.

被给予个人的一套价值和行为准则即“道德法规”；二是把道德理解成与道德规则和价值相关的个体的实际行为；三是“正当‘行事’的方式，也就是说人必须根据法则的各种规范要素把自己塑造成行为的道德主体。”²⁹⁰ 福柯理解的“道德”的第三层意思处理的正是“个体与自身的关系”问题，也就是他所谓的“伦理学”问题。在福柯看来，“与自身关系”问题就是个体如何组织自我的问题。所谓“自我”，最终是个体所有经验组织的结果。按照一般理解，从某种意义上说，福柯的伦理学属于对“道德内化”或者“道德自律”的研究。

于是，福柯理解的道德史不仅是道德行为、道德规范的历史，也“是个体如何把自己塑造成道德主体的历史，即如何确立和发展各种与自我的关系、反思自我、通过自我认识、考察、分析自我从而改变自我的历史。”²⁹¹ 换言之，道德的历史也是伦理史或自我意识组织史。福柯的伦理学谱系学就是要研究历史上“自我意识组织”的不同形式，从而揭开道德对自我、对个体的深刻影响，最后回答现代知识—权力如何影响现代道德对现代个体的自我意识组织的干预，使现代个体成为主体的问题，即主体化问题。²⁹²

在福柯看来，“自我意识组织”过程是一个实践过程，是个体施行“自我技术”的产物，“自我”最终是“自我技术”建构的。“自我技术”这一术语，指的就是个体处理与自我的关系的实践活动。不同的时代有不同的“自我技术”。以“自我技术”为线索，福柯对希腊时期（公元前4世纪）、希腊—古罗马时期（公元初的几个世纪）、基督教时期（中世纪）性领域的伦理学进行了谱系学考察，从而考察了不同时代自我意识组织的特点。

福柯认为，从希腊伦理到基督教伦理，道德呈现出越来越明显的规范性和严厉性。

福柯区分了两种道德历史形态：“以规范为导向的道德”和“以伦理为导向的道德”。在某些道德中，特别强调的是规范的作用。在这种情况下，道德个体总是与一种法律或一整套法律联系在一起，要避免违规而受到惩罚，他必须遵守法律。相反，另外一些道德是把各种主体化形式与自我实践的探索作为最重要的方面。它们强调的是各种与自身发生关系的方式、人们为之设想的各种方法和技术、为使自身成为认识对象而做出的各种努力，以及使个体得以改变自己存在方式的各种实践。前者就是“以规范为导向的道德”，后者是“以伦理为导向的道德”。

古希腊、希腊—罗马时代的各种道德反思更是以自我实践与修行为导向的，而不是行为的规范化或对什么是允许的与什么是被禁止的严格规定。“它们强

²⁹⁰ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.141..

²⁹¹ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.143.

²⁹² 必须要指出,按照福柯的逻辑,欲望主体或道德主体不同于“有欲望的人”或“道德人”。从性经验的角度来看,性领域的“自我意识组织”的结果就是成为或自视为“有欲望的人”。成为或自视为“有欲望的人”并不等于成为性欲主体。在古希腊,这种自我经验组织的结果是个体经验,而非主体经验。在现代,这种自我组织经验的结果就是主体经验,即主体观念支配了个体的自我意识组织。或者说,主体观念支配了现代自我意识组织。所以,只有在现代,成为“有欲望的人”才等于成为欲望主体,成为“道德人”才成为道德主体。

调的是与自我的关系，它让人可以不受各种欲望与快感的左右，控制与战胜它们，保持神志清醒，让内心摆脱各种激情的束缚，而且可以充分地自我享受或完美地控制自我的方式生活。”²⁹³它们都属于“以伦理为导向的道德”。但是，总的说来，罗马道德在严厉性和规范性上要比希腊道德强。在基督教世界“以规范为导向的道德”和“以伦理为导向的道德”，有时并行，有时冲突，有时妥协。在基督教伦理中，性被看成彻底的罪恶，基督教道德在严厉性上达到了一个新的高度。基督教用一系列克己、禁令、戒律作为其显著特征的严格的生活方式，取代了普遍宽容的希腊罗马生活方式。在自我对其自身的活动中，古代人形成了整套节制实践，后来基督教直接借用了这些实践。更重要的是，从13世纪开始直到宗教改革前夕，基督教道德体系经过了一个“法律化”的过程。教会运用世俗政权制度推广其道德教条，使基督教道德呈现出明显的规范化特征。但是，在福柯看来，基督教道德仍然不是纯粹的“以规范为导向的道德”。在基督教世界，存在着一个教士、僧侣的阶层，其道德模式在早期一直局限在教会的圈子中，这种道德向世俗社会的扩散有一个过程，而且各种规范化的明显增长是在很晚才在基督教中出现的。

福柯认为，现代伦理最终完成了从“以伦理为导向的道德”向“以规范为导向的道德”的最后转变。同古代道德相比，从规范的角度看，两者之间有许多类似的地方，但是，从伦理的角度看，两者之间十分不同。现代道德在严厉性、齐一化和规范性方面，要远远超过古代道德。归纳起来，这种严厉性、齐一化表现在几个方面：现代道德与科学、宗教紧密相联，其规范以自然规律或神谕的面貌出现，而希腊伦理不关心宗教和科学问题；现代道德与社会制度尤其是法律制度关系密切，呈现出法律化趋势，而希腊道德与任何社会制度尤其是法律制度没有什么关系；现代道德是普遍的、人人都必须遵循相同的行动规则，而道德要求、道德反思在古希腊是少数人的选择，并且，古代道德是多元化的；现代道德的基础是普遍主体，现代自我技术从属于理性生活，人们按照理性来塑造自我，用知识来指导生活，而希腊道德是指向一种生存美学的道德，其核心是少数人的个人选择问题，希腊自我技术是从属于更广泛的生活艺术的一部分。

为什么现代道德会发生从“以伦理为导向的道德”到“以规范为导向的道德”这样一个根本性的转变？原因就在于主体成为了现代道德的基础，使自身技术实践变成主体化的过程。

在第二章中，我们就指出，在现代文化中，普遍主体不仅是作为认识者出现，而且普遍主体应该是遵循普遍规律的主体。于是，现代个体应该按照普遍规律来行动。这样，普遍主体实际意味着一种实践道德。现代道德就是奠基于普遍主体的道德。作为一种观念，普遍主体支配了现代个体处理与自身关系的自我技术，换言之，现代个体自我意识组织是按照主体标准来进行的。主体标

²⁹³ [法]福柯.余碧平译.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2002.145.

准的普遍性决定了现代道德齐一化，主体标准的“真理”面貌决定了现代道德的严厉性。

福柯对主体化的研究的目的何在？通过对自我意识组织的历史学考察，福柯揭示了用主体观念或主体标准来规范个体自我意识组织并不是从来就有的，而是现代才有的，也就是说，主体化道德只是“一种自我意识的组织的既定的可能性之一”。²⁹⁴更重要的是，福柯通过主体化揭示了知识—权力通过现代道德干涉现代个体的自我意识组织的实质。这样一来，现代文化所提倡的“个性塑造”、“性格优势”、“成功心态”等等在福柯这里都变成了知识—权力干涉个体自我的幌子。所以，主体化是资本主义道德的最大秘密，它以自我塑造的面貌出现，使现代个体把主体化理解成“自我教育”，自觉自愿地按照主体标准改造自己，成为资本主义道德所要求的标准现代人。于是，现代个体被知识—权力彻底奴役却浑然不知，甚至沾沾自喜。

6.3 福柯的解放方案：局部斗争和生存美学

面对“现代人不过是知识—权力彻底奴役的产物”的结论，福柯试图寻找个体解放的出路。福柯的方案有它的可取之处，但是，“局部斗争”一开始就是没有希望的，而现代生存美学夸大了个体的精神力量，它们最终都不能改变资本主义社会人被知识—权力奴役的处境。

6.3.1 局部斗争：反规训

面对规训权力，福柯提出了“局部斗争”理论，并认为当代知识分子在“局部斗争”中占据关键的位置。

福柯认为，在现代知识—权力制度之下，传统的整体反抗并不能使人们摆脱权力的束缚，所以要进行局部斗争。在福柯看来，对权力的反抗在历史上有三种形式：“反抗（种族的、社会的和宗教的）统治形式；反对把个体与其生产物分开的剥削形式；反对用这种方式把将个体束缚于自身，使之屈服于他人（敢对隶属、反对主体性和屈服的斗争）。”²⁹⁵封建社会，反抗统治的斗争是最主要的。到了19世纪，反抗剥削的斗争占据了首位。在当代，福柯认为反对“主体性的屈从”的斗争是最重要的，这种斗争就是所谓“局部斗争”。

福柯认为，局部斗争是针对知识—权力的新斗争形式，反抗的是知识—权力对身体的控制和改造即规训。局部斗争都是直接斗争。在这些斗争中，人们批判的是与他们接近的、对个体直接实施作用的境遇。局部斗争不是一个整体，

²⁹⁴ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.119.

²⁹⁵ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]J·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.276.

不以彻底推翻知识—权力的统治为目的，而是以个体摆脱规训为目的。局部斗争是反抗现代知识统治的斗争。“它们是与知识、能力、资格相联系的权力效应的对立面，是对知识特权的斗争。”²⁹⁶局部斗争也不限于一个国家，而是在不同的国家都存在，不同国家之间的局部斗争相互联合，但发展又不平衡。总之，局部斗争的“主要目标不是攻击‘这个或那个’权力制度、团体、高贵人物、或阶层，而是攻击一种技术，一种权力形式。”²⁹⁷这种技术就是规训技术。反过来说，正是规训技术在现代社会的扩散，才使局部斗争成为了主要斗争形式。

福柯认为，在现实运动中，局部斗争表现为各种各样的不同斗争形式。“妇女、犯人、新兵、病人和同性恋者”²⁹⁸争取解放的运动、“工人自治、环境保护和女权运动”²⁹⁹，这些都属于局部斗争。在福柯看来，所有的人都在同规训权力进行着局部的斗争。

福柯认为，特殊型知识分子或当代知识分子在局部斗争中发挥着不可替代的作用。

传统的知识分子是普遍型知识分子，他们扮演者“预言家”的角色。他们自认为掌握了普遍性的真理，因而要求人们按照他们的教导来生活。在福柯看来，这种普遍性的要求导致了“支配性的后果”³⁰⁰，对人们进行束缚。换言之，这种普遍性要求属于意识形态领域。

当代知识分子主要是特殊型知识分子。什么是特殊型知识分子？福柯所指的特殊型知识分子就是一般所指的专家，像医生、律师、作家、科学家、教授、艺术家都是特殊型知识分子。他们不宣称自己掌握了普遍性真理，只是认为自己在某个领域拥有专业知识，熟悉该领域的秘密。

福柯认为，两种知识分子与权力都有密切的关系，但是，他们与权力的关系又是不同的。普遍型知识分子之所以被权力所重视，是因为他们宣称掌握普遍性真理，握有真理就能对人们行使权力。特殊型知识分子被权力所重视，是因为他们掌握某个领域的专业知识，因而知悉该领域的知识—权力运作的秘密。简而言之，普遍型知识分子可以通过意识形态干预政治斗争，特殊型知识分子可以通过局部的科学知识干预政治斗争。

特殊型知识分子熟知现代知识—权力在某个领域运作的真相，所以在局部斗争处于十分关键的位置。规训权力是技术化的，没有专业知识，很难了解其运作的机制和秘密。福柯写道：“知识分子同权力作斗争，是为了使权力在最不明显和最隐蔽之处突现出来并且使用权力。”³⁰¹一方面，当代知识分子对权力

²⁹⁶ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.276.

²⁹⁷ [法]福柯.福柯的附语:主体与权力,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.276.

²⁹⁸ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.212.

²⁹⁹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.467.

³⁰⁰ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.72.

³⁰¹ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.206.

斗争的直接认识是局部化、专业化的，这增强了权力斗争局部化的趋势。另一方面，权力斗争局部化的趋势也使特殊型知识分子在斗争中的主要作用凸现出来。当代知识分子应该积极参与针对规训权力的局部斗争，揭露知识—权力运作的真相。

但是，福柯还认为，在局部斗争中，特殊型知识分子并不是群众的代言人，并不是群众的导师。传统认为，群众不能把握知识和表达思想，所以需要知识分子为之做代理。这种观点在福柯看来不过是知识—权力制度的欺骗。他认为群众完全能清楚地掌握知识，也能够很好地表达自己。所以，福柯以为专业型知识分子在局部斗争中实际上扮演顾问的角色，而不是局部斗争的领导者。

总的说来，福柯所讲的局部斗争是没有终点、没有胜利的斗争，“局部斗争”理论是一个矛盾的理论。正如第四章第一节所指出的，福柯把反抗—权力看成共生的范畴，或者说，对权力的反抗本身就是权力机制的策略，所有的反抗因而也就落入了现代权力的运转之中，甚至是权力造成了局部的反抗。从某种意义上说，局部斗争是知识—权力的策略，只有通过斗争，知识—权力才能更好地发挥其效力。针对局部斗争，知识—权力随时调整自己的策略，把斗争吸纳到自己的轨道中去。那么，对现代权力的反抗从而就失去了意义，现代人陷入了一种万劫不复的境地，除了忍受知识—权力的奴役以外别无出路。显然，这是一种悲观主义的论调。福柯的“局部斗争”说否定了马克思的阶级斗争理论，把人们引向一种无望的斗争中。正是在这个意义上，萨特才说福柯是在维护资产阶级统治的“最后堡垒”。

6.3.2 现代生存美学：反主体化

局部斗争的困难，福柯自己也意识到了。所以，在后期，他针对主体化提出了现代生存美学的解放策略。

针对以主体标准为基础的现代道德对现代人的严厉束缚，福柯提出了现代生存美学的理论，试图为现时代的实践危机寻找一条新的道路。现代生存美学受到了希腊伦理的启发，但是又不同于希腊的生存美学。

福柯反对基于科学认识和现代知识基础上的现代伦理学。在他看来，现代人大多数已经不再相信一种基于宗教的道德实践，但也不希望法律制度干预私人生活，然而，“除了建立在什么是自我、什么是欲望、什么是无意识等等的所谓科学认识之上的伦理观之外，找不到别的伦理观。”³⁰²福柯反对这种建基于科学认识论之上的现代伦理学，认为根本没有必要把伦理学问题与科学知识联系起来。

伦理学、个体道德实践应该独立，应该摆脱伦理与科学制度、法律制度、经济制度、政治制度，乃至其他一切社会结构的决定性关系。福柯写道：“我

³⁰² [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.297.

们应该摆脱伦理观与其他社会结构、经济构成、政治结构之间存在着分析关系或必然联系的观点。”³⁰³不是说伦理与社会其他部分没有关系，而是说伦理不应该被其他社会制度或结构所左右、所决定，而应该建立自己的独立基础。

现代生存美学既破又立，它反对的是现代道德的强制性、规范性和齐一化，而主张“以伦理为导向的道德”。福柯反对一种所有人必须接受和服从的道德形式，他以为这是“一种灾难。”³⁰⁴

现代生存美学并没有提出什么新规范，而是主张回到个体与自我的关系上来。他写道：“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》是具有伦理的成分的，至少是提出了性行为的伦理。”³⁰⁵这种与自我的关系应该成为道德生活的核心，从而指导我们的整个生活。

现代生存美学提倡道德的美学旨归，这受到了希腊道德的启发。福柯写道：“生命是美学艺术的素材，这种观念我很感兴趣。还有另一种观点：伦理学可以是生存的坚实结构，与裁决本身没有任何关系，它是一种独断体系与惩戒结构。”³⁰⁶也就是说，福柯提倡一种美学基础的道德实践。

福柯认为，个体生活应该用一种美学思想来指导，应该成为一件有着自己风格（style）的艺术品。福柯写道：“让我吃惊的是，在我们社会中，艺术变成了只与客体、不与个人或生活有联系的东西。艺术成了一种专业化的东西，成了那些搞艺术的专家所做的事情。为什么人的生活不能成为艺术品？为什么灯或房子可以成为艺术品，而我们的生活反而不能呢？”³⁰⁷“人应该创造自己的生活，通过长期的实践和日常工作赋予它一种风格。”³⁰⁸

福柯主张学习和借鉴希腊生存美学，但不是要照搬或者恢复古代道德。他明确地说：“我认为其他时期不存在可以引为榜样的价值，不值得复古。”³⁰⁹在福柯看来，希腊道德是男性道德，女性受到歧视；希腊道德是非相互性的道德，道德实践的对象不被考虑；希腊道德是矛盾的，“他们（指希腊人——笔者注）一方面执著地追求某种生存的风格，另一方面又极力使它成为大家共同的风格。”³¹⁰这些缺点都是现代生存美学所不赞成的，需要去改造的。

³⁰³ [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.304.

³⁰⁴ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.526.

³⁰⁵ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.13.

³⁰⁶ [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.303.

³⁰⁷ [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.304.

³⁰⁸ [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.305.

³⁰⁹ [法]福柯.论伦理学谱系学:研究进展综述,附于[美]L·德赖弗斯,保罗·拉比诺.张建超,张静译.超越结构主义与解释学[M].北京:光明日报出版社,1992.301.

³¹⁰ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.516.

现代生存美学的实质是主张绝对的个人选择和个体创造，实质是美学指导下道德多元化主张。福柯写道：“这种伦理的主要目的是美学目的，它主要是个人选择问题。”³¹¹这种个人选择是彻底自由的，它不受现代知识、宗教乃至一切传统道德观念的左右，完全是个性化的抉择。对此，约翰·拉奇曼评论道：“该哲学（指现代生存美学——笔者注）的原则是自由，但这是不遵照涉及我们本性或本质的任何假定的自由。”³¹²

萨特也讲个人选择，并把这种个人选择提高一个至高无上的地位，试图通过对主体性的高扬来求得解放。萨特认为，人就是自由，人的自由就表现在人的选择的无条件性上。他说：“自由之为自由却仅仅是因为选择永远是无条件的。”³¹³选择不是别的，就是自由或人本身。除了选择，人别无选择。虽然，萨特说人的选择要对自己负责，对自己负责就是对社会负责。这样，所有选择都是选择，都是对自己负责，各种选择之间并没有什么差别。这样，任何选择都成了一种必然的东西，于是，萨特的个人选择陷入一种宿命论——自由或选择的宿命论、虚无主义之中。

福柯的个体选择不同于萨特的个人选择。福柯所讲的选择是一种在美学指导之下的选择，是有条件的选择。福柯说：“通过自己的知识，达到对自我的改造，这就有点像审美经验所起的作用了。”³¹⁴只有合乎美的选择，才是真正的个体选择，才能从知识—权力的桎梏中解脱出来。所以，现代生存美学的道德多元化并不是主张道德虚无，而是要求最终指向一种美的生活状态。

从根本上看，现代生存美学是反主体、反主体化的道德。在福柯看来，基督教以来的道德的强制化、规范化和齐一化的根源就在于“主体理论控制了道德。”³¹⁵与现代道德相反，现代生存美学是反对主体基础的。这一点，福柯说得很明确：“我觉得，一种主要集中于主体的道德的经验在今天来说已经不能令人满意了。”³¹⁶福柯的生存美学并没有恢复主体，而是反对主体，反对主体化对伦理的支配。

这种绝对个体自由的个体选择本质上是一种个体伦理创造，并且，这种创造是生存美学不可缺少的。福柯认为：“现代人……是试图创造自己的人。这种现代性并不能把人从他自己的存在中解放出来；它迫使人面对创造自己的任务。”³¹⁷

³¹¹ Paul Rabinow(ed.).The Foucault Reader[M].Harmondsworth:Penguin, 1984.42.

³¹² 约翰·拉奇曼.福柯之后的伦理学,载于汪民安等编:福柯的面孔,北京:文艺出版社,2001,349.

³¹³ [法]萨特.陈宣良译.存在与虚无[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1987.614.

³¹⁴ [法]福柯.严锋译.权力的眼睛——福柯访谈录[M].上海:上海人民出版社,1997.13.

³¹⁵ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.526.

³¹⁶ [法]福柯.杜小真编选.福柯集[M].上海:上海远东出版社,2003.526.

³¹⁷ Paul Rabinow(ed.).The Foucault Reader[M].Harmondsworth:Penguin, 1984. 42.

6.3.3 福柯美学解放方案的困惑

很显然，福柯的现代生存美学把从知识一权力的束缚之下的解脱出来的希望寄托在现代个体的自我改造或精神力量上，以为只要个人创造出一种反对齐一化的资本主义道德的“自我意识组织”即主体化，就能够求得个体的解放了。

比较一下和福柯的现代生存美学同时期的法兰克福学派的马尔库塞“心理学革命”，就能看出这种放弃社会改造，而把解放纯粹看成个体精神问题的倾向在二战以后的西方社会中是一种很普遍的方案。

马尔库塞认为，在发达工业社会中，人在物质和技术的压制下都成了没有批判精神和创造性的“单向度的人”，社会也变成了没有反对思想、没有反对派的“单向度社会”了。所以，社会革命不再是政权和制度的变革，而应该是摆脱社会对个体的心理压制的“心理学革命”。他认为，革命应该从“精神革命”或“本能革命”入手，关键是培养“新型的人”即“性本能彻底解放的人”³¹⁸。他认为，工人阶级已经和资本主义一体化了，改造社会的希望应该寄托在社会底层的流浪汉、局外人、失业者这类人，他们有彻底的革命精神。和福柯一样，马尔库塞也认为在社会革命中，知识分子尤其是青年知识分子起到关键作用，因为只有他们才懂得应该革命和怎样革命，他们应该是革命的领导者。后期马尔库塞也转向艺术，在艺术中寻找革命原则，认为“审美革命”能激励人的革命精神。

虽然在主体问题上，马尔库塞坚持对主体和理性的肯定立场，福柯主张彻底抛弃主体和理性。但是，在解放方案上，福柯和马尔库塞有很多相似之处：他们都把个体的精神层面的东西看成解放的关键，都强调知识分子的作用，又都从美学中寻找解放的灵感。

马尔库塞和福柯把个体的精神力量抬高了到一种不必要的位置。个体是社会中的个体，反抗也应该包含着社会制度的改造，把解放的任务完全压在个体的身上，是不现实的，也是不可能真正解放的。

不可否认，现代生存美学有其积极意义。福柯呼吁改变个体的日常行为方式、道德实践。现代生存美学是作为对“规范化”的反动、作为对抗知识一权力的形式、作为自由的实践而提出的。现代生存美学将伦理关注的重心从人与他人的关系转到个体与自身的关系，可以说意义深远。它充分汲取了古代智慧，也适应了当代社会要求宽容、多元的状况。

但是，现代生存美学对个体精神、审美感受的拔高，存在着忽视超越性、忽视更高的意义的危险。毕竟，个体经验是碎片化的、纯粹经验的，以此为基础的现代生存美学很容易沦为色情的、堕落的虚无主义的游戏。其次，将现代道德问题的解决归结为纯粹个体的自我意识组织的改变，从某种意义上，是否

³¹⁸ [德]马尔库塞：使一代人获得解放，转引自夏基松：现代西方哲学教程新编[M]。北京：高等教育出版社，1998.574。

定了社会变革、社会革命的价值，容易滑入一种保守主义的心态。最后，现代生存美学强调绝对的个人创造，这是一种精英主义的道德，并不是社会中所有个体都有能力认识到自身被知识—权力束缚的境遇，不见得所有人都有能力摆脱传统而实现自由的选择和创造。

当代实践问题绝不仅仅是一个个体选择的问题，它与整个社会组织的方式是有关系的。不应该仅仅强调个体的精神力量，而应将其个体性和社会性结合在一起考虑。社会不变革，仅仅依靠个体精神层面的努力，是不可能完全解决现代实践和道德的困境的。按照马克思主义唯物史观，只有打破私有制，推翻资产阶级的统治，现代人才有解放的可能。马克思主义认为，现代人被束缚的最根本原因在于私有制，只有通过阶级斗争推翻资产阶级的统治，人的解放才可能真正实现。

第七章 结语：不能全盘否定主体

什么是做人的真理？不虚荣，承认迟钝、短视和不足。但真理也要求我们反抗和奋斗，因为目标既可以实现，也难以实现。

——赫舍尔：《人是谁》

7.1 福柯对主体以及主体哲学解构的意义

事实上，对主体或人的观念的怀疑，在福柯之前早就开始了。抛开基督教哲学家在现代的研究不说（他们仍然以“上帝”为中心而坚持其哲学思考），休谟就反对人或主体这一观念。在《人性论》中，休谟论证说他在自己那里找不到笛卡儿所谓的“我思”，人只是不断变化的状态中的一束或一组知觉，他只能找到知觉。也就是说，他认为主体、自我不过是一种对碎片化的直觉的拼凑，并不是所谓的“精神实体”。最后，他写道：“关于人格同一性的一切细微和深奥的问题，永远不可能得到解决，而只可以看作是语法上的难题，而不是哲学的难题。”³¹⁹黑格尔的庞大哲学体系的中心是“客观精神”，而不是主体或人，很难直接说其哲学就是主体哲学。事实上，现代哲学是一个主体被建构、修正的过程，也是一个同时不断被批评和“掏空”的过程。

进入20世纪，对主体进行批判的哲学家也很多（比如法兰克福学派），而且主张主体之建构性的哲学家也不止福柯一个（比如海德格尔）。福柯对主体以及主体哲学结构的解构贡献何在？总的说来，福柯的独特之处在于如下几个方面。

第一，福柯通过思想史的历史回顾，得出了主体必将消亡的结论，将主体批判思想推向了顶峰，从而开辟了哲学思考的新的问题：彻底抛弃主—客二分的思维框架之后，我们将如何思想？也就是说，福柯提出了无主体的知识论问题。福柯彻底地抛弃了主体，提出了用知识考古学取代认识论的主张，虽然其理论有很多问题，但是，无主体的知识论研究的确是值得哲学关注的重要问题。福柯之后，无主体的知识论研究引起了人们的注意，赛义德的“东方学”、吉尔兹的阐释人类学（“地方性知识”）以及知识社会学都把无主体的知识研究作为一个重要的方向。比如，在《东方主义》一书中，赛义德就坦言自己的“东方学”“深受他（指福柯——笔者注）的影响”³²⁰，并且认为只有按照福柯的“话语”概念才能把握其“东方学”。

第二，福柯颠倒了“主体创造知识”这个命题，转变成“知识创造主体”，从而将主体问题引向了实践和伦理。正如拉奇曼所言，“福柯不是20世纪哲学

³¹⁹ [英]休谟.关文运译.人性论[M].商务印书馆,1980.310.

³²⁰ [美]赛义德.谢少波等译.赛义德自选集[M].北京:中国社会科学出版社,1999.23.

界惟一提出主体构成的问题的人”，“然而，是福柯把它变成了一个实践和伦理问题。”³²¹以往的对主体的批判主要集中在认识论、知识论领域，主要是对主—客分立的认识论框架的反思，基本没有将主体问题引入人的行动领域。福柯不仅将主体问题引入人的伦理和实践领域，而且对主体在其中的作用进行了详尽的知识—权力分析，开辟了一条深入研究主体的实践含义的可选择的途径和方法。同样，福柯的思想也提出了无主体的伦理学问题，即：抛弃普遍主体的行动规范之后，我们将如何行动？福柯提出了一种生存美学的思路，但是，由于英年早逝，他没有来得及对生存美学进行更详细的阐释。事实上，关于福柯的伦理学以及无主体的伦理学的思考，还需要哲学更深入地大力探讨。

第三，福柯对主体观念支配之下的现代人的历史性生存进行了经验化的研究，提出了许多细节化但是十分深刻的思想，这对于我们更深切地理解自身的历史处境是非常有益的。福柯拒绝对人的总体化、“人本质”式的理解，而主张具体环境中的经验研究。虽然这种经验研究是碎片化的，但是，这种经验研究得出的丰富、独到和精彩的结论却能更全面地刻画出现代人被知识—权力奴役的真实处境。福柯之后，其理论的影响不仅局限在哲学界，更扩展到社会学、政治学、教育学甚至医学领域，原因就在于此。比如，监视与社会、权力的不对称性与政治制度、规训与学校教育、健康关注与保健医学等等，这些都是当下福柯研究的热门问题。比如，当代最著名的社会学家之一吉登斯就对福柯的规训技术、监禁进行过认真的研究，并将其引入到社会时空、区域安排的理论当中去。³²²

7.2 我们还需要主体吗？

讨论过福柯对主体以及主体哲学的解构以后，我们再回到一个的更基础性的问题：主体是否真如福柯所言，应该彻底抛弃？对坚持主体思想的人，我们是否真能报以“一种无声的”“哲学的嘲笑”？³²³

笔者支持福柯认为主体只是一个观念的思想，人不等于主体。的确，从“主体”是哲学家们创造的概念来说，主体只能是对人的存在的一种抽象，其实在性、一致性和普遍性不能和关于自然的概念的客观性等同。但是，即便是这样，这一观念就应该被抛弃吗？

这一问题的答案，应该从更广阔的视野、更广阔的历史背景中来寻找。

现代哲学作为中世纪神学和经院哲学的反动，其发展的轨迹正是逐步清除上帝在哲学领域的至高无上地位，以配合在实践中兴起的、摆脱人对神之依赖

³²¹ 拉奇曼.福柯之后的伦理学,载于汪民安等编.福柯的面孔[M].北京:文化艺术出版社,2001.350.

³²² 参见吉登斯的《社会的构成》一书（[英]吉登斯.李康,李猛译.社会的构成:结构化理论大纲,北京:生活·读书·新知三联书店,1998.）第三章“实践、空间、区域化”以及“附论:福柯论时间安排和空安排”中的论述。

³²³ Michel Foucault.The Order of Things[M].London:Routledge,2002.373.

的各种运动和努力。要清除这种对神的依赖，就必须解决两个最基本的问题：没有神的指导，人如何能把握世界？没有神的指导，人如何能把握自己？主体的出现对这两个问题给予了回答，即使我们必须承认：这种回答确实存在着混乱甚至根本性的矛盾。

没有神的指导，人如何把握世界？这一问题正是现代认识论试图解决的根本问题。现代认识论的基本思路是：人本身包含了认识的源泉。从摆脱对神的依赖以求得人应有的独立性来说，笛卡儿提出主—客二分的认识论框架是有其进步意义的。正如多迈尔所说：“实际上，正象笛卡儿所开创的那样，对主体性的强调，反映出人们试图发现一种毋庸置疑的出发点，从而达到更可靠的‘客观’知识的一种努力。”³²⁴笛卡儿给出了一个观念“我思故我在”，所有的认识活动必须从人或主体这里开始，而不是从神或信仰入手。康德哲学对这一问题给出了一个更清晰的回答，给人的认识活动奠定了更为坚实的基础。康德认为，人能够在一定程度上认识世界，其原因不是来自外部而是来自人本身的先验认识结构。在他看来，这个“一定程度”指的是物理世界，而物理世界之外的“物自体”对我们是没有意义，无需追究的。于是，康德就给现代科学实践、认识实践何以可能予以了回答，增强了人摆脱神的依赖独立认识世界的信心。

没有神的指导，人如何把握自己？这一问题正是现代伦理学试图解决的根本问题。现代伦理学的基本思路是，人本身包含了自已行动的源泉，而无需求助神来指导自己的行动。斯宾诺莎的《伦理学》就是这种思路的早期尝试，他试图构建出象物理学定律那样的人之行动规则。康德哲学把这种规则称为“自由规律”，这种规律是先验地存在于人的内心深处的。按照这种“内心深处的道德法则”，人就能知道如何行动，并进而达到自由。

从某种意义上说，主体就是上述两种观念的汇合：人本身包含了认识的源泉，也包含了行动的源泉。主体的潜台词就是：人能摆脱神自己作主。相对于中世纪宗教和神学对人的思想和行动的束缚来说，主体观念无疑是积极的、进步的。在主体观念之上的启蒙运动、现代科学运动、人文主义运动极大地将人从自然界的束缚之下解放出来，实现了现代文明的一路高歌猛进。

但是，主体观念始终没有解决人的先验和经验之间的冲突，也不能回答先验到底是什么又何以可能的问题。人不是纯粹先验，而是经验和先验结合的产物。从认识上来说，先验是如何统摄经验以获得知识的？这一问题经过哲学家们的探讨，最后仍然莫衷一是。先验到底是什么？是一种生物学的东西、心理学的东西、还是传统的东西？这一问题导致了物理主义、心理主义、历史主义、解释学等之间的诸多争议，最后仍然陷入了泥潭。

主体观念指导下的现代实践在20世纪也最终走上了一个对人或主体无限拔高的极端。怀着一种把握了自然规律的强烈自信，人类开始把对自然的认识变成了对自然的改造、征服和任意支配，导致了诸多问题：环境被破坏、资源枯

³²⁴ [美]弗莱德·R·多尔迈.万俊人等译.主体性的黄昏[M].上海:上海人民出版社,1992.2.

竭、人口猛增等等。怀着一种把握了自由规律的强烈自信，人类开始对他人、对自己的行动进行齐一化的监视、规范和改造，对不按照自由规律的人进行排斥，甚至从肉体上消灭。这种自认为掌握了历史规律的心态，最终导致了两次世界大战的浩劫。

最终，主体及其背后的“人能摆脱神自己作主”的观念最终变成了主人及其背后的“人能为世界作主”的观念，人从对神的恐惧和依赖中走向了狂妄和以自我为中心的另一个极端。

在这种情况下，反思主体及人性本身，寻找人真正应该有的位置，成为一件关系到整个人类文明走向的重大任务。从这一点上来说，福柯对主体以及主体哲学的解构是十分有意义的。但是，他“否认在理想的自律的主体那里存在着任何进步性的政治潜能”³²⁵，我们对此表示怀疑。福柯对主体的态度抹杀了主体以及主体哲学在人类认识发展史和实践发展史上曾经起到过的积极作用，实际走向了一种消极的宿命论和虚无主义（从彻底否认超感觉、放弃超越性的角度来理解这一术语），这一点从福柯“局部斗争”和“生存美学”两种解放方案就能看出来。

二战以后，西方哲学对主体的态度沿着分裂的路线将对主体的张扬和贬抑都推向了一个顶峰，同时代的萨特和福柯可以作为这两种极端态度的典型代表。福柯是彻底地否定主体，而萨特正好相反。萨特说“存在先于本质”，所以人就是自由，成为主体就是选择自由。他认为，无论在任何情形下，我们都是自由的，这种自由是无条件的，无论任何制约都不能阻止自由主体的选择，主体按照自己的意志选择，这种选择创造了历史，主体的选择有根本的意义。

萨特认为主体就是自由，在他这里，人就是主体。相反，福柯则认为抛弃主体才有自由，在他这里，人不是主体。抛开萨特和福柯对主体理解上的差异，他们最后都落脚通过到个体的选择来求得解放的出路，也就是把个人的精神力量看做最后的“救世主”。从这个意义上说，他们都是唯心的，他们迷信个体的精神力量的作用。在萨特这里，由于选择的绝对必然性，个体的选择最终只是虚无；在福柯这里，主体是不存在的，但是解放又只有依靠个体的美学创造来解决，这种美学建立在个体碎片化的感受之上，最终也只能一种走向虚无。所以，西方哲学对主体的两种态度，最后都殊途同归，陷入了对主体或人的一种悖论中。这种悖论的产生，本质上都是对人在世界中的位置不能正确把握的结果：萨特坚持“人能为世界作主”的态度，福柯坚持“人什么也不能作主”。

通过对萨特和福柯对主体的极端态度的分析使我们认识到：对主体的态度不能走向张扬或贬抑任何一个极端，而应该辩证地看待主体或人应有的位置。人在其实践本性上是社会性的，主体观念是历史的、文化的、建构性的，是人类实践过程与社会历史文化发展一道建构的。但是，这种对人的理解代表着人的主观能动性的一面，这种主观能动性保证和激励着人对客观知识、自由和超

³²⁵ 彼得·杜斯：福柯论权力和主体性，载于汪民安等编：福柯的面孔[M]，北京：文化艺术出版社，2001.182。

越的追求，防止我们在没有神的指导之后滑入宿命论、虚无主义或犬儒主义。所以，主体在今天仍然有其积极意义，不能全面否定主体。但是，自然规律和历史规律是客观的，人不能违背自然规律和历史规律来行动。虽然人具有主观能动性，但是这种能动性是在规律允许之下的能动性，不是绝对的能动性。所以，应该抛弃主体观念中人试图成为世界绝对中心的思想，主体不能任意处置自然界和他人。

概而言之，笔者赞成如下改造主体、完善主体、重构主体的立场：

在对待主体性的问题上，应该在吸收科学最新研究成果的基础上，明确主体、客体的内涵，在承认人类主体、自然客体相对可分的基础上，在承认人的自发性、受动性的基础上，更大地发挥人脑的能动性、创造性，重构主体性的观念，建构一个与自然和社会和谐想出的主体性观念，协调人与自然以及人与人之间的关系，保护自然，促进人类的可持续发展。³²⁶

这是一种面对现实的建设性的立场。在中国，尤其需要这种建设性的积极态度。中国正处在转型时期，需要国人的创造性、想象力和复兴的信心，所以，我们更加不能和福柯一样必将主体彻底铲除而后快，而应借鉴西方当代哲学对主体批判中有益的思想去重构主体。至于怎么去重构主体，当代生态哲学、哈贝马斯的“交往行动理论”等等都做出了有益的尝试。这一问题不在我们讨论的范围内，就不再展开。

最后，笔者所坚持的立场代表了一种希望：人对自身的位置能够平和地去看，既不要骄傲和虚荣，也不要气馁和自我轻视。人是世界之中的一分子，我们离不开我们之外的环境。即使万物都有自己的独特之处，人还是不同于其他造物。人不是世界的绝对主人，不应该妄图做神；人也不是无所作为的奴隶，不应该放弃希望。有一句话，说出了一个被遗忘的简单道理——

人，自有属于人的位置。

7.3 福柯会如何看待本文？

行文至此，回过头审看，笔者想起一个非常有意思的问题：如果福柯来评阅本文，是否会赞同笔者对其思想的诠释和评论？他会如何看待本文？

本文以“对主体和主体哲学的解构”为主线，对福柯哲学的几乎所有重要问题进行了研究，这实际上是一个从“对主体和主体哲学”角度对其哲学的整体性诠释。实际上，无论本文的论证如何充分，都是以现代思维方式来诠释福柯这位后现代哲学家的思想。总体化的研究方式，完整的体系结构，严密的逻辑

³²⁶ 刘大椿主编.自然辩证法概论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.144.

辑推导，正是本文希图达到的目标，而这些正是福柯所反对。福柯从来不要求自己思想的一致性，而是刻意地不断改变自己思想，转换其研究的问题域，甚至其写作风格在后期（《性经验史》第二、三、四卷）也发生了转变。他反对任何总体化的研究，而主张细节的、碎片式的、局部的研究。所以，可以想象，福柯会对本文的整体结构表示不满，不愿自己的思想被如此严整地诠释。

福柯在世的时候，对别人对自己的评论基本上都很排斥，只有为数不多的评论得到了福柯不同程度的认同，比如德勒兹、德赖弗斯和拉比诺的评论。他反感别人对他的归类，比如结构主义者、马克思主义者、非理性主义者、弗洛伊德主义者，等等。说福柯坚持反主体的立场，他不会太不满意，但是，本文将福柯思想的核心归结为“对主体和主体哲学的解构”，或者说将极端反主体的立场作为福柯的标签或其思想的原点（福柯的其他思想都是朝这个原点收敛），这一点也会引起福柯的反感。他肯定认为，他的思想没有什么原点或中心，并且其理论是发散式的，而不是朝着原点收敛。他满足于自己思想零乱、破碎，而不愿意有人将其思想清理出所谓的“根本问题”、“基本线索”、“理论本质”之类的东西，更不愿人们用“极端的反主体主义者”来给自己定性。

也许，在本文的各章之中，福柯最为反感的将是第六章“现代人的真相和消解：对主体的社会批判”。这一章将福柯针对监狱、疯癫、性、精神病院、医院等一系列经验化的研究归结到“把人变成主体”或“现代人是如何‘生产’出来的”这一主题之下，进而将这一“生产”过程总结为相互关联的三个步骤：主体标准的设定、个体的训练和标准的内化。虽然，这一章对福柯的经验研究做出了一个简要的梳理，但是这种梳理在文章中所占篇幅很小。笔者认为，福柯对自己理论最满意的，除了“主体之死”的观点，还有这些经验研究。在现代哲学的视野中，这些经验研究都是细节的、局部的，虽然很有启发性，但是都是具体环境中的具体结论，并不具有普遍的理论意义。然而，在福柯的观点中，不是对现代社会的总体化批判，而是这些新颖和深刻的具体结论更有价值。他应该会认为，对其经验研究这种总体化的解读虽然很清晰，但是却遗漏了它最重要的东西，这是一种买椟还珠的做法。

然而，笔者认为，即使福柯会对本文很排斥，还是不能否定本文所做工作的价值。对福柯哲学的整体化解读，既是本文的缺点，也是本文的长处。这种解读非常清晰地诠释了福柯杂乱甚至矛盾的文本，提供了一种理解福柯的视角，回答了福柯思想、观点和问题不断变化的原因，从某个角度抓住了福柯思想的一些根本性的东西。虽然，这些解读很难得到福柯本人的认同，但是，它仍然不失为一种对福柯论证充分的诠释。所谓“六经注我”，本文采取现代思维方式对福柯进行了“宏大叙事”式的解读，现代式的福柯思想解读本身就是现代思想与后现代思想的碰撞，这不能说完全没有意义。目前，国内的福柯研究，大多按照福柯文本原有的零散面貌做碎片式或后现代式的诠释，本文这种整体化的解读方式不失为对现有研究的一个补充。后现代哲学家主张多元化和宽容，福柯也应该会宽容地看待本文的存在，即便他认为本文是对他的一种误解。

终其一生，福柯都是一个极其矛盾的人，这一点不仅表现在其行为的乖张上，也表现在其思想的散乱上。很难说，福柯通过这种发散的、零散的研究最终找到了摆脱现代困境的让自己信服的解决方案。可以猜想，直到临终的最后时刻，福柯仍然被眼前的这个世界、现代个体的生存秘密所困扰。这些秘密过去、现在和将来都在激发学者求真的好奇心，虽然没有一劳永逸的答案，我们仍将继续探索下去。

参考文献

主要中文著作文献

1. 马克思恩格斯选集[M]. 北京:人民出版社, 1995
2. [法]福柯. 刘北成, 杨远婴译. 疯癫与文明:理性时代的疯癫史[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2003
3. [法]福柯. 刘北成译. 临床医学的诞生[M]. 南京:译林出版社, 2001
4. [法]福柯. 莫伟民译. 词与物:人文科学考古学[M]. 上海:上海三联书店, 2001
5. [法]福柯. 谢强, 马月译. 知识考古学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2003
6. [法]福柯. 刘北成, 杨远婴译. 规训与惩罚:监狱的诞生[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2003
7. [法]福柯. 余碧平译. 性经验史[M]. 上海:上海人民出版社, 2002
8. [法]福柯. 钱翰译. 不正常的人[M]. 上海:世纪出版集团, 上海人民出版社, 2003
9. [法]福柯. 钱翰译. 必须保卫社会[M]. 上海:世纪出版集团, 上海人民出版社, 1999
10. [法]福柯. 严锋译. 权力的眼睛——福柯访谈录[M]. 上海:上海人民出版社, 1997
11. [法]福柯. 杜小真编选. 福柯集[M]. 上海:上海远东出版社, 2003
12. [法]埃里蓬. 谢强, 马月译. 权力与反抗:米歇尔·福柯传[M]. 北京:北京大学出版社, 1997
13. [美]布朗. 聂保平译. 福柯[M]. 北京:中华书局, 2002
14. [美]詹姆斯·米勒. 高毅译. 福柯的生死爱欲[M]. 上海:世纪出版集团, 上海人民出版社, 2003
15. [法]吉尔·德勒兹. 于奇智, 杨洁译. 福柯 褶子[M]. 长沙:湖南文艺出版社, 2001
16. [美]L·德赖弗斯, 保罗·拉比诺. 张建超, 张静译. 超越结构主义与解释学[M]. 北京:光明日报出版社, 1992
17. [英]阿兰·谢里登. 尚志英, 许林译. 求真意志——密歇尔·福柯的心路历程[M]. 上海:上海人民出版社, 1997
18. [澳]丹纳赫等. 刘谨译. 理解福柯[M]. 天津:百花文艺出版社, 2002
19. [日]樱井哲夫. 姜忠莲译. 福柯:知识与权力[M]. 石家庄:河北教育出版社, 2001
20. [英]路易斯·麦克尼. 贾湜译. 福柯[M]. 哈尔滨:黑龙江出版社, 1999
21. [英]J·G·梅基奥尔. 韩阳红译. 福科[M]. 北京:昆仑出版社, 1999

22. [法]笛卡尔. 庞景仁译. 第一哲学沉思录[M]. 北京:商务印书馆, 1998
23. [法]帕斯卡尔. [法]莫里亚克编. 陈宣良译. 帕斯卡尔文选[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2001
24. [英]休谟. 关文运译. 人性论[M]. 商务印书馆, 1980
25. [英]洛克. 关文运译. 人类理解新论[M]. 北京:商务印书馆, 1981
26. [荷兰]斯宾诺沙. 贺麟译. 伦理学[M]. 北京:商务印书馆, 1983
27. [德]康德. 韦卓民译. 纯粹理性批判[M]. 武汉:华中师范大学出版社, 1999
28. [德]康德. 郑保华主编. 康德文集[M]. 北京:改革出版社, 1997
29. [德]康德. 关文运译. 实践理性批判[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2001
30. [德]康德. 苗力田译. 道德形而上学原理[M]. 上海:上海人民出版社, 2002
31. [德]黑格尔. 贺麟, 王玖兴译. 精神现象学[M]. 北京:商务印书馆, 1979
32. [德]黑格尔. 贺麟, 王太庆译. 哲学史演讲录[M]. 北京:商务印书馆, 1959
33. [德]叔本华. 石冲白译. 作为意志和表象的世界[M]. 北京:商务印书馆, 1982
34. [德]尼采. 楚图南译. 查拉斯图拉斯如是说[M]. 贵阳:贵州人民出版社, 2004
35. [德]尼采. 周国平译. 悲剧的诞生[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2002
36. [德]弗里德里希·尼采. 张念东, 凌素心译. 权力意志——重估一切价值的尝试[M]. 北京:商务印书馆, 1991
37. [英]汤因比等. 张文杰编. 历史的话语:现代西方历史哲学译文集[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2002
38. [德]海德格尔. 孙周兴选编. 海德格尔选集[M]. 上海:上海三联书店, 1996
39. [德]海德格尔. 孙周兴译. 路标[M]. 北京:商务印书馆, 2000
40. [德]海德格尔. 郇元宝译. 人, 诗意地安居:海德格尔语要[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2000
41. [奥]西格蒙德·弗洛伊德. 林尘等译. 弗洛伊德后期作品选[M]. 上海:上海译文出版社, 1986
42. [英]罗素. 马元德译. 西方哲学史[M]. 北京:商务印书馆, 1976
43. [英]罗素. 徐奕春, 林国庆译. 宗教与科学[M]. 北京:商务印书馆, 1982
44. [英]A·N·怀特海. 何钦译. 科学与近代世界[M]. 北京:商务印书馆, 1997
45. [法]萨特. 陈宣良译. 存在与虚无[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1987
46. [瑞士]皮亚杰. 倪连生, 王琳译. 结构主义[M]. 北京:商务印书馆, 1984
47. [美]托马斯·库恩. 金吾伦, 胡新和译. 科学革命的结构[M]. 北京:北京大学出版社, 2003
48. [美]保罗·法伊尔本德. 周昌忠译. 反对方法[M]. 上海:上海译文出版社, 1992
49. [德]卡西尔. 甘阳译. 人论[M]. 上海:上海译文出版社, 2004
50. [德]霍克海默. 李小兵译. 批判理论[M]. 重庆:重庆出版社, 1989
51. [德]霍克海默、阿多诺. 洪佩郁, 蔺月峰译. 启蒙辩证法[M]. 重庆出版社, 1990
52. [德]阿多诺. 张峰译. 否定的辩证法[M]. 重庆出版社, 1993
53. [德]马尔库塞. 刘继译. 单向度的人[M]. 上海:上海译文出版社, 1989

-
54. [德]马尔库塞. 任立编译. 工业社会和新左派[M]. 北京:商务印书馆, 1982
 55. [德]尤尔根·哈贝马斯. 李黎, 郭官义译. 作为“意识形态”的技术与科学[M]. 上海:学林出版社, 1999
 56. [法]巴塔耶. 刘晖译. 色情史[M]. 北京:商务印书馆, 2003
 57. [法]让-弗朗索瓦·利奥塔. 岛子译. 后现代状况:关于知识的报告[M]. 长沙:湖南美术出版社, 1996
 58. [法]让-弗朗索瓦·利奥塔. 谈瀛洲译. 后现代性与公正游戏——利奥塔访谈、书信录[M]. 上海:上海人民出版社, 1997
 59. [法]让-弗朗索瓦·利奥塔. 莫伟民译. 后现代道德[M]. 上海:学林出版社, 2000
 60. [法]利奥塔. 罗国祥译. 非人:时间漫谈[M]. 北京:商务印书馆, 2000
 61. [法]雅克·德里达. 汪堂家译. 论文字学[M]. 上海:上海译文出版社, 1999
 62. [法]雅克·德里达. 张宁译. 书写与差异[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2001
 63. [法]雅克·德里达. 何佩群译. 一种疯狂守护着思想——德里达访谈录[M]. 上海:上海人民出版社, 1997
 64. [法]德勒兹. 刘汉全译. 哲学与权力的谈判:德勒兹访谈录[M]. 北京:商务印书馆, 2000
 65. [法]让·波德里亚. 刘成富, 全志钢译. 消费社会[M]. 南京:南京大学出版社, 2001
 66. [比]J·M·布洛克曼. 李幼蒸译. 结构主义:莫斯科-布拉格-巴黎[M]. 北京:中国人民大学出版社, 2003
 67. [美]伊·库兹韦尔. 尹大贻译. 结构主义时代:从莱维-斯特劳斯到福柯[M]. 上海:上海译文出版社, 1988
 68. [英]约翰·斯特罗克编. 渠东, 李康等译. 结构主义以来:从列维-斯特劳斯到德里达[M]. 沈阳:辽宁教育出版社, 1998
 69. [美]弗莱德·R·多尔迈. 万俊人等译. 主体性的黄昏[M]. 上海:上海人民出版社, 1992
 70. [英]索珀. 廖申白, 杨清荣译. 人道主义与反人道主义[M]. 北京:华夏出版社, 1998
 71. [美]劳斯. 盛晓明等译. 知识与权力[M]. 北京:北京大学出版社, 2004
 72. [美]大卫·格里芬. 王成兵译. 后现代精神[M]. 北京:中央编译出版社, 1998
 73. [美]波林·玛丽·罗斯诺. 张国清译. 后现代主义与社会科学[M]. 上海:上海译文出版社, 1998
 74. [澳]多克. 吴松江, 张天飞译. 后现代主义与大众文化[M]. 沈阳:辽宁教育出版社, 2001
 75. [美]华勒斯坦. 刘健芝等译. 学科·知识·权力[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1999

76. [美]托马斯·L·汉金斯. 任定成, 张爱珍译. 科学与启蒙运动[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2000
77. [英]迈克尔·马尔凯. 林聚任等译. 科学与知识社会学[M]. 北京: 东方出版社, 2001
78. [美]齐硕姆. 邹惟远, 邹晓蕾译. 知识论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1988
79. [美]托马斯·E·希尔. 刘大椿等译. 现代知识论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989
80. [法]西里奈利. 刘云虹译. 知识分子与法兰西激情[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2001
81. [法]夸特罗其, 奈仁. 赵刚译. 法国 1968: 终结的开始[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001
82. [英]柯拉柯夫斯基. 唐少杰译. 形而上学的恐怖[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999
83. [英]格鲁内尔. 傀仁莲译. 历史哲学: 批判的论文[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003
84. [美]吉尔兹. 王海龙, 张家瑄译. 地方性知识: 阐释人类学论文集[M]. 北京: 中央编译出版社, 2000
85. [美]赛义德. 谢少波等译. 赛义德自选集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
86. [英]吉登斯. 李康, 李猛译. 社会的构成: 结构化理论大纲, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998
87. [英]吉登斯. 田禾译. 现代性的后果[M]. 南京: 译林出版社, 2000
88. [英]齐格蒙·鲍曼. 郇建立, 李静韬译. 后现代性及其缺憾[M]. 上海: 学林出版社, 2002
89. [美]贝斯特, 科尔纳. 吴世雄等译. 后现代转向[M]. 南京: 南京大学出版社, 2002
90. [英]约翰·斯道雷. 杨竹山等译. 文化理论与通俗文化导论[M]. 南京: 南京大学出版社, 2001
91. 黄煜文. 傅柯的思维取向——另类的历史书写[M]. 台湾: 国立台湾大学出版委员会, 2000
92. 汪民安. 福柯的界线[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002
93. 汪民安等编. 福柯的面孔[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2001
94. 汪民安. 后现代性的哲学话语: 从福柯到赛义德[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 2000
95. 于奇志. 凝视之爱: 福柯医学历史哲学论稿, 北京: 中央编译出版社, 2002
96. 莫伟民. 主体的命运——福柯哲学思想研究[M]. 上海: 上海三联书店, 1996
97. 王治河. 福柯[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 1999

-
98. 刘北成. 福柯思想肖像[M]. 上海: 世纪出版集团, 上海人民出版社, 2001
 99. 李银河. 福柯与性: 解读福柯《性史》[M]. 济南: 山东人民出版社, 2002
 100. 陆扬. 后现代文本阐释: 福柯与德里达[M]. 上海: 上海三联出版社, 2000
 101. 冯俊等. 后现代主义哲学演讲录[M]. 北京: 商务印书馆, 2003
 102. 陈嘉明等. 现代性与后现代性[M]. 北京: 人民出版社, 2001
 103. 王岳川. 后现代主义文化研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 1992
 104. 张国清. 中心与边缘——后现代主义概论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998
 105. 刘小枫. 现代性社会理论绪论——现代性与现代中国[M]. 上海: 上海三联书店, 1998
 106. 徐崇温. 结构主义与后结构主义[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1986
 107. 尚杰. 归隐之路——20 世纪法国哲学的踪迹[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2002
 108. 金岳霖. 知识论[M]. 北京: 商务印书馆, 1998
 109. 刘大椿. 科学技术哲学导论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2000
 110. 刘大椿主编. 自然辩证法概论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004
 111. 夏基松. 现代西方哲学教程新编[M]. 北京: 高等教育出版社, 1998
 112. 苗力田, 李毓章主编. 西方哲学史新编[M]. 北京: 人民出版社, 1990
 113. 赵敦华. 西方哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001
 114. 赵敦华. 现代西方哲学新编[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001
 115. 陈嘉映. 语言哲学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003
 116. 严建强, 王渊明. 西方历史哲学——从思辩的到分析的与批判的[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1997
 117. 张志伟. 西方哲学十五讲[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004
 118. 张志伟, 冯俊等. 西方哲学问题研究[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999
 119. 冯俊. 法国近代哲学[M]. 台湾: 远流出版事业股份有限公司, 2000
 120. 孟彦文. 后现代知识理论的困境及其伦理学出路[A]. 北京: 中国人民大学博士学位论文, 2002

主要中文期刊文献

1. [法]福柯. 宽忍的灰色黎明[J]. 世界电影, 1998, (5)
2. [法]福柯. 福柯答复萨特[J]. 世界哲学, 2002, (5)
3. 叶秀山. 论福柯的知识考古学[J]. 中国社会科学, 1990, (4)
4. 于奇智. 福柯及其生平、著作和思想[J]. 国外社会科学, 1997, (1)
5. 王治河. 别一种后现代主义[J]. 求是学刊, 1996, (4)
6. 杨大春. 别一种主体——论福柯晚期思想的旨意[J]. 浙江社会科学, 2002, (3)
7. 杨艳萍. 徜徉于人文与自然的科学史家与科学哲学家——福柯[J]. 自然辩证

- 法研究, 2002, (7)
8. 余章宝. 传统历史话语的颠覆——福柯《知识考古学》的后现代历史观[J]. 厦门大学学报(哲学社会科学版), 2001, (2)
 9. 莫伟民. 从尼采的“上帝之死”到“人之死”[J]. 哲学研究, 1994, (3)
 10. 刘郦. 从权力/知识观点看当代西方哲学的一种知识观[J]. 河南社会科学, 1998, (4)
 11. 莫伟民. 福柯的反人类学主体主义和哲学的出路[J]. 哲学研究, 2002, (1)
 12. 王岩. 论福柯后人道主义对尼采人学思想的超越——从“上帝之死”到“人之死”[J]. 江海学刊, 2002, (3)
 13. 王星星. 知识的历史: 福柯的“知识考古学”浅析[J]. 理论探索, 2002, (5)
 14. 于奇智. 试论福柯的“人文科学考古学”[J]. 哲学研究, 1998, (3)
 15. 钱翰. 真理: 追寻与拒绝——福柯与其真理意志[J]. 国外文学, 2002, (4)
 16. 杨大春. 现代性与他者的命运: 福柯对理性与非理性关系的批判与分析[J]. 南京社会科学, 2001, (6)
 17. 张汝伦. 自我的困境——近代主体性形而上学之反思与批判[J]. 复旦学报(社会科学版), 1998, (1)
 18. 龚群. 从主体哲学到交互性主体哲学——后形而上学方法论问题[J]. 社会科学战线, 2002, (2)
 19. 张文喜. 现代性的幻象: “同一哲学”和“主体哲学”批判——从马克思到阿多诺[J]. 天津社会科学, 2001, (6)
 20. 李晓林. 论福柯的考古学与谱系学[J]. 齐鲁学刊, 2001, (2)
 21. 智河. 福柯系谱学探微[J]. 国外社会科学, 1997, (1)
 22. 文兵. 主体的非中心化和历史的非连续性——福柯《知识考古学的主旨》[J]. 哲学研究, 2002, (1)
 23. 莫伟民. 论福柯非历史主义的历史观[J]. 复旦学报(社会科学版), 2001, (3)
 24. 张文喜. 理性话语霸权的检测和解构——读马克思、福柯和德里达[J]. 理论探讨, 2002, (1)
 25. 杨大春. 主体形而上学解体的三个维度——从 20 世纪法国哲学看[J]. 文史哲, 2002, (6)
 26. 尚杰. 归隐之路——20 世纪法国哲学踪迹[J]. 中国社会科学, 2001, (5)
 27. 杨大春. 身体经验与自我关怀——米歇尔·福柯生存哲学研究[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2000, (8)
 28. 汪民安. 论福柯的“人之死”[J]. 天津社会科学, 2003, (5)
 29. 汪民安. 福柯与哈贝马斯之争[J]. 外国文学, 2003, (1)
 30. 李晓林. 福柯与法兰克福学派审美功能观比较[J]. 厦门大学学报(哲学社会科学版), 2003, (3)
 31. 李晓林. 福柯的“生存美学”[J]. 文史哲, 2003, (5)
 32. 杨大春. 反思的现代性与技术理性的解构——海德格尔与福柯论现代技术问

-
- 题[J]. 自然辩证法研究, 2003, (2)
33. 莫伟民. 福柯与结构主义[J]. 复旦学报(社会科学版) [J], 1994, (5)
34. 莫伟民. 福柯与理性批判哲学[J]. 中国社会科学, 1994, (4)
35. 张兴成. 福柯与萨义德: 从知识-权力到异文化表述[J]. 天津社会科学, 2001, (4)

主要英文著作文献

1. Michel Foucault. The Order of Things[M]. London: Routledge, 2002
2. Michel Foucault. The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language[M]. New York: Pantheon Books, 1972
3. Michel Foucault. The Use of Pleasure[M]. New York: Vintage Books, 1990
4. Michel Foucault. Politics, philosophy, culture: interviews and other writings of Michel Foucault, 1977-1984 [M]. London, New York: Routledge, 1988
5. Mark Cousin, Athar Hussain. Michel Foucault[M]. New York: St. Martin's Press, 1984
6. Clare O' Farrell. Foucault: Historian or Philosopher? [M]. London: the Macmillan Press Ltd., 1989
7. Paul Rabinow (ed.). The Foucault Reader [M]. Harmondsworth: Penguin, 1984
8. S. Best, D. Kellner. Postmodern Theory: Critical Interrogation [M]. The Guilford, 1991
9. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (ed.). Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault [M]. London: Tavistock Publications, 1988
10. Barry Smart. Michel Foucault: critical assessments [M]. London, New York: Routledge, 1994
11. Louis A. Knafla (ed.). Crime, gender, and sexuality in criminal prosecutions [M]. Westport, Conn., London: Greenwood, 2002
12. Joseph Pearson (ed.). Fearless speech / Michel Foucault [M]. Los Angeles: Emiotext, 2001
13. David Couzens Hoy. Foucault: a critical reader [M]. Oxford, New York: B. Blackwell, 1986
14. Jon Simons. Foucault & the political [M]. London, New York: Routledge, 1995
15. Stephen J. Ball. Foucault and education: disciplines and knowledge [M]. London, New York: Routledge, 1990
16. Stuart Elden. Mapping the present: Heidegger, Foucault and the project of a spatial history [M]. London, New York: Continuum, 2001

17. David Owen. Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason[M]. London, New York: Routledge, 1994
18. Gary Gutting (ed.). The Cambridge companion to Foucault[M]. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994
19. James Bernauer, David Rasmussen (ed.). The Final Foucault[M]. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988

主要英文期刊文献

1. Joe Megill: Foucault. Stereocratism and the End of History[J]. Journal of Modern History, vol. 51, September 1979
2. Halord A • Durfee. The Death of Man[J]. Philosophy Today, Summer 2003
3. Elias Palti. The “Return of the Subject” as A Historyico-intellectual Problem[J]. History and Theory, February 2004
4. Edith Kurzweil. Michel Foucault: Ending the Era of Man[J]. Theory and Society, 4(1977)
5. Devereaux Kennedy. Michel Foucault: the Archaeology and Sociology of Knowledge[J]. Theory and Society, 8(1979)
6. Ann Hartman. In Search of Subjugated Knowledge[J]. Social Work, Nov. 1992
7. Arpad Szakocjai. Reappraising Foucault[J]. The American Journal of Sociology, Mar. 1998
8. Jonathan Joseph. Foucault and Reality[J]. Capital & Class, Spring 2004
9. Laura Hengehold. “ In That Sleep of Death What Dreams...” : Foucault, Existential Phenomenology, and the Kantian[J]. Continental Philosophy Review 35, 2002
10. Charles J. Stivale. The Folds of Friendship: Derrida-Deleuze-Foucault [J]. Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 5, No. 2, August 2000
11. Ve’ronique Mottier. Foucault Revisited: Recent Assessment of the Legacy[J]. Acta Sociologica, Vol. 44, 2001
12. Charles W. Bingham. A Dangerous Benefit: Dialogue, Discourse, and Michel Foucault’s Critique of Representation[J]. Interchange, Vol. 33/4, 2002
13. Francis Schrag. Why Foucault now?[J]. Curriculum Studies, Vol. 31, 1999
14. peter pál pelbart. The Thought of the Outside, the Outside of Thought, Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 5, No. 2, August 2000
15. Arthur W. Frank, Therese Jones. Bioethics and the Later Foucault[J]. Journal of Medical Humanities, Vol. 24, Winter 2003
16. Steven Russell. Witchcraft, genealogy, Foucault[J]. British Journal of

Sociology, No. 52, March 2001

17. Karen Vintges. "Must We Burn Foucault?" Ethics as Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault[J]. Continental Philosophy Review 34, 2001
18. Martin Beck Matustik. Existential Social Theory After the Poststructuralist and Communication Turns[J]. Human Studies 25, 2002
19. Kai Nielsen. Habermas and Foucault: How to carry out the Enlightenment project[J]. The Journal of Value Inquiry 31, 1997
20. Kory P. Schaff. Foucault and the Critical Tradition1[J]. Human Studies 25, 2002
21. Timothy Rayner. Between fiction and reflection: Foucault and the experience-book[J]. Continental Philosophy Review 36, 2003
22. Antonio Campillo. Foucault and Derrida: the History of a Debate on history[J]. journal of the theoretical humanities, Vol. 5, No. 2, August 2000
23. Neil Brenner. Foucault's new Functionalism[J]. Society and Society 23, 1994
24. Thomas Schwarz. Ancient Frankness: Foucault's Aesthetics of Existence and the Question of Free Speech[J]. Pretexts: literary and cultural studies, Vol. 9, No. 1, 2000
25. Benjamin S. Pryor. Foucault's Enlightened Reaction[J]. Human Studies 25, 2002

致 谢

三年的博士生活，转瞬即逝。三年来，疑问丛生，常常夤夜猛醒，不禁想起佛家讲“思”原是一种苦。哲学一途，志不坚者慎入，性不定者慎入，期望从中找到万世不移之真理者更要慎入。从这个意义上，置身哲学之境，原本是置身险境。只有做到险中求和，才是真正的哲人。我辈天性驽钝，从环境工程领域转到科学技术哲学领域 6 年之后，才知道对于哲学自己是一无所知。现在想来，这些疑问都是我日后努力探索的动力和方向。对于我，哲学之路还很漫长。

在攻读博士学位和博士学位论文写作期间，我有幸得到了许多老师、同学和朋友的关怀和帮助，在此表示衷心的感谢。

我由衷地感激恩师刘大椿教授和师母万重英副教授。先生博闻强记，学识渊博，眼光独到，思维敏锐，诲人不倦。听先生教导，常常有醍醐灌顶的感慨。三年之中，受先生在学术上的恩惠，车载斗量，不可尽数。不仅在学术上，在人生理念、道德修为上，先生也是我终生学习的榜样。在教书育人上，先生可谓楷模。师母对先生的学生历来体贴入微，关怀备至。三年来，先生和师母在生活上给了我家人一般的关心和爱护，激励着我在艰难的求学之路上不断前进。遇到这样的恩师和师母，乃是我人生中的一件大幸事。

2004 年，法国的高宣扬教授来中国人民大学开设福柯课程，使我受益颇多。中国人民大学的陈先达教授、冯俊教授、郝立新教授、张志伟教授、郭湛教授、欧阳谦教授等老师的讲课，启迪了我的思想，拓宽了我的哲学视野；中国人民大学哲学系科学技术哲学教研室的王鸿生教授、欧阳志远教授、何立松教授，对我的论文开题和一些问题的讨论提出了中肯的意见。清华大学人文学院的蒋劲松教授，对我的研究表示了关注。在中国，福柯研究从 80 年代就已经开始，徐崇温教授、莫伟民教授、王治河教授、于奇智教授、汪民安教授、李银河教授等福柯研究的学界前辈，虽未谋面，但先生们的著作、论文为我的研究开辟了道路，澄清了我研究中的诸多疑问。在此，我对他们一并致以衷心的感谢。

同学中，王兴彬博士、郭志民博士、曹鹏飞博士、刘景钊博士、田方林博士以他们扎实的学术功底，在哲学上给予我莫大的帮助和精神上的共鸣。林坚博士、段伟文博士、徐治力博士、刘劲杨博士四位师兄给予了我不少帮助。张星昭博士、呼延华博士、雷新强博士、邬晓燕博士也以不同的方式对本论文的完成提供了有力的支持。

最后，还必须感谢我的家人，他们多年来无私地给予我精神上的和物质上的极大支持。今天我所取得的一点点成绩，都离不开他们的理解和支持，没有他们的支持，我不可能完成学业。

刘永谋
于人大宜园

2005 年 5 月 8 日

附 录

1 福柯生平与著作年表

1926 年 10 月 15 日保罗-米歇尔·福柯（后来自己改名为米歇尔·福柯）生于法国西南部的普瓦提埃。父亲保罗·福柯，母亲安娜·马拉贝尔，均为当地的外科医生和卫生学校教师。有一个姐姐和一个弟弟。家境富裕。

1930 年 进入普瓦蒂埃公立亨利四世学校的幼儿班。从 1932 年到 1936 年在这所公立学校接受小学初等教育。

1939 年 9 月 3 日，法国、英国向德国宣战。

1940 年 5 月，德国闪电战开始。福柯家的孩子们被送到外祖母家。6 月，英法联军敦刻尔克撤退，巴黎失陷。7 月，贝当建立对德妥协政府。10 月，福柯进入斯坦尼拉斯中学。

1943 年 2 月，德国在法国国内实施强制征用。10 月，福柯进入普瓦蒂埃亨利四世学校的预备年级。准备巴黎高等师范学校入学考试。

1944 年 6 月，联军诺曼底登陆。8 月 25 日巴黎解放。

1945 年 5 月 7 日，纳粹德国投降。10 月，在高等师范的入学考试中落榜，进入巴黎的公立亨利四世学校预备年级。萨特声名鹊起，存在主义盛行。

1946 年 7 月，福柯考入巴黎高等师范学院。福柯在高师以性格孤僻、行为怪异出名，曾多次试图自杀。福柯自称，20 岁时他有了第一个男朋友。

1948 年 10 月，阿尔都塞担任高等师范哲学辅导教师。12 月，福柯自杀未遂，搬到单间宿舍。先后获得索邦大学哲学毕业文凭（1948 年）和心理学毕业文凭（1949 年）。哲学学位论文是有关黑格尔的研究，导师让·伊波利特。

1950 年 参加法国共产党。6 月自杀未遂。7 月，参加大中学教师资格考试，没有通过。

1951 年 通过大中学教师资格考试。为梯也尔基金会工作一年。认识作曲家皮

埃尔·布雷，对福柯产生了一定的影响，尤其是对音乐的认识。成为巴黎高师心理学辅导教师。在德莱教授的圣·安妮心理诊所工作。日后福柯多次回忆起这段工作经历，它促使福柯开始研究疯癫问题。

1952年 退出法国共产党。认识作曲家让·巴拉凯，对他极其赞赏。在前往瑞典之前，福柯一直与巴拉凯保持热烈的恋人关系，后来福柯多次强调这段经历对他的意义。10月，成为里尔大学文学院心理学助教。

1953年 1月，参加了在圣·安娜医院进行的雅克·拉康的课题研究。接替阿尔都塞的巴黎高师哲学助教的职位。继续心理学的学习，先后获得巴黎心理学院心理病理学和实验心理学的文凭。

1954年 出版《精神病和人格》，收在法兰西大学出版社的《哲学启蒙》丛书中。为雅克琳·维尔多翻译的宾斯瓦格《梦与实存》一书做长篇导读。阅读尼采、巴塔耶、布朗肖、克洛梭维斯基的著作。参加雅克·拉康的最初几次讨论班。

1955年 经乔治·杜梅泽尔推荐，担任瑞典乌普萨拉大学法语教师和法国驻瑞典乌普萨拉市办事处主任。往返于巴黎与乌普萨拉市之间。开始撰写《疯癫史》。12月，认识罗兰·巴特尔。

1956年 3月，在乌普萨拉结识乔治·杜梅泽尔，与他保持了终生的友谊。在乌普萨拉大学图书馆发现大批珍贵图书资料。

1957年 在约塞·科尔蒂书店偶然发现当时已经绝版的法国现代文学史上的同性恋作家雷蒙·鲁塞尔作品。想在瑞典提交博士论文，未被受理。

1958年 与D·贝尔格合作翻译出版维克多·冯瓦尔茨赛克的《结构的循环》。离开瑞典前往华沙，参加法国文化中心的开幕式。

1959年 9月，福柯父亲去世。10月，离开波兰，前往德国主持汉堡的法国学院。

1960年 完成《疯癫史》。着手博士论文的副论文《康德的人类学起源和构造》。4月，《疯癫史》出版被拒。认识圣·克鲁德高等师范学院学生丹尼尔·德费尔，他此后的终身同性恋情侣。受聘为克莱蒙·弗尔兰德大学心理学讲师，认识该校哲学系主任朱勒·维叶明和米歇尔·塞尔。前者后来力荐福柯进入法兰西学院。

1961 年 《疯癫与非理性——古典时期的疯癫史》由普隆出版社出版。5 月，主论文《疯癫与非理性》与副论文通过了审查，在索邦大学完成哲学国家博士论文答辩。被任命为高等师范学院入学考试考官。7 月，用父亲的遗产在巴黎购买了公寓。在法兰西文化广播电台主持《疯癫史和文明》的系列节目。福柯开始小有名气。

1962 年 2 月，认识吉尔·德勒兹。5 月，担任克莱蒙·弗尔兰德大学心理学教授，接替朱勒·维叶明的哲学系主任之职。出版《精神病与心理学》（法兰西大学出版社）。

1963 年 3 月，德里达对福柯《疯癫与非理性》提出批评。4 月，出版《临床医学的诞生》（法兰西大学出版社）。5 月，出版《雷蒙·鲁塞尔》。进入《批评》杂志编委会（担任编委直至 1977 年）。在 60 年代，福柯对近现代文学经验进行了系统研究，发表一系列讨论巴塔耶、布朗肖、克洛梭维斯基和“太凯尔”小组里的“新小说派”作家们的重要文章。这一时期被称为“福柯的文学时期”。福柯认为，语言问题在当代思想中取代了人的研究，成为尼采之后哲学的主要任务。

1964 年 出版《疯癫与文明》缩写本（普隆出版社），十分畅销。

1965 年 1 月，被任命为大学改革委员会委员。

1966 年 2 月，与德勒兹共同接受了尼采全集法语版的责任编辑工作。4 月，出版《词与物》，该书在法国成为红极一时的畅销书。萨特等人批评福柯的观点，萨特称福柯是资产阶级技术统治的最后一位辩护者。担任突尼斯大学哲学教授。经历突尼斯学生反帝运动，并保护学生免遭当局迫害。结构主义成为时尚思想。

1968 年 五月风暴期间，福柯在突尼斯。不过，他参加了夏尔蒂会议和六月的最后一次大游行。被任命为南特大学心理学教授，并且受命组建万塞讷大学哲学系。

1969 年 3 月，出版《知识考古学》（伽里马赫出版社）。4 月，戴高乐辞职。

1970 年 4 月，当选为法兰西学院“思想体系史”讲座教授，取代让·伊波利特的教席。翻译、出版烈奥·斯皮第尔《风格研究》一书。

1971 年 发表在法兰西学院开课的第一次讲稿《话语的秩序》。与人合作建立

有关监狱的信息小组基金会（GIP）。福柯试图通过建立这一组织，创造一种新形式的政治实践来改变传统形式的政党斗争。

1972 年 修订出版《疯癫与文明》（伽里马赫出版社）。

1973 年 与萨特、克拉维勒一起创办《解放报》。发表《我，皮耶尔·里维埃……》（伽里马赫·朱利亚尔出版社），这是一篇有关残杀父母的犯人的回忆的，1975 年被勒内·阿里奥搬上银幕。

1975 年 2 月，出版《规训与惩罚》（伽里马赫·朱利亚尔出版社），引起巨大反响。9 月，为救助西班牙佛朗哥独裁政府判处死刑的 11 名囚犯赴马德里。

1976 年 出版《性经验史》的第一卷《认知的意志》（伽里马赫·朱利亚尔出版社）。宣布六卷本《性经验史》写作计划：“肉体与身体”、“儿童的十字军东征”、“女人、母亲和癔病患者”、“反常者”和“人口与种族”。

1977 年 在勒加米歇剧院组织示威大会，抗议法国总统德斯坦接待苏联领导人勃列日涅夫。9 月，参加“第二左翼”论坛。12 月，在福柯指导下的调查研究《居住的政策 1800～1850》发表。

1978 年 两次访问伊朗德黑兰，观察和反思“伊朗革命”，为意大利报纸《晚邮报》撰稿。

1979 年 3 月，福柯因伊朗问题受到批评。在法兰西学院就接纳越南难民一事召开新闻发布会，萨特和雷蒙·阿隆均参加。10 月，在斯坦福大学任教。

1981 年 波兰宣布战时状态，福柯和布尔迪厄反对法国社会党政府外交部长认为这是波兰内政的论调。

1982 年 6 月，从法兰西学院退休，考虑去加利福尼亚大学任教、生活。10 月，与历史学家阿尔莱特·法尔日合作出版《家庭的无序》（伽里马赫·朱利亚尔出版社）一书。在佛蒙特开设“自身技术”课题小组。

1983 年 3 月，与哈贝马斯会面。

1984 年 出版《性经验史》第二卷和第三卷：《快感的享用》和《关注自我》（伽里马赫出版社）。该书最后一卷“肉体的忏悔”，因福柯于 6 月 25 日因艾滋病去世而未能完成。

2 福柯主要著作提要

《**疯癫与文明：理性时代的疯癫史**》（原著 1961 年出版，刘北成，杨远婴译，北京：三联书店，2003 年）

探讨疯癫、疯人的命运或者说人们如何看待和对待它们的历史著作。福柯本人 1961 年为此书所做的内容提要中说：“在蛮荒状态不可能发现疯癫。疯癫只能存在于社会之中。它不会存在于分离出它的感受形式之外，既排斥它又俘获它的反感形式之外。因此，我们可以说，从中世纪到文艺复兴，疯癫是作为一种美学现象或日常现象出现在社会领域中；17 世纪，由于禁闭，疯癫经历了一个沉默和被排斥的时期。它丧失了莎士比亚和塞万提斯时代曾经具有的展现和揭示功能（例如，麦克白富人变疯时开始说出真理）。它变得虚假可笑了。最后，20 世纪给疯癫套上颈圈，把它归为自然现象，系于这个世界的真理。这种实证主义的粗暴占有有所导致的，一方面是精神病学的向疯人显示的居高临下的博爱，另一方面是从奈瓦尔到阿尔托的诗作中所能发现的抗议激情。这种抗议是使疯癫体验恢复被禁闭所摧毁的深刻有力的启示意义的努力。”福柯的结论是：“疯癫不是一种自然现象，而是一种文明的产物。没有把这种现象说成疯癫并加以迫害的各种文化历史，就不会有疯癫的历史。”

《**临床医学的诞生**》（原著 1963 年出版，刘北成译，南京：译林出版社，2001）

一部医学史研究专著，探讨现代意义上的医学，也就是临床医学诞生的历史。作者以十八、十九世纪众多著名的临床医学家的著作和各种相关领域的文献为依据，从历史和批评的角度研究了医学实践的可能性和条件，描绘了这一学科学从传统医学理论的绝对相信转向对实证观察的信赖，从封闭式的治疗转向开放式的治疗，从而导致在临床诊断中诸如征候、症状、语言、病人、病体、环境等一系列因素及其相互关系的重新组合，以及医学认识的深刻改造这样一个完整的过程。

《**词与物：人文科学考古学**》（原著 1966 年出版，莫伟民译，上海：上海三联出版社，2002）

梳理了文艺复兴以来直至 20 世纪初整个西方文化和知识的历史，旨在发现、描述和解释知识得以在其中确立的秩序空间、可能基础和深层结构——认识型或知识型——的转变所引起的西方思想史、知识史的流变。17 世纪中叶和 19 世纪初，西方文化发生了两次认识型的巨大断裂。第一次断裂标志着文艺复兴时期的终结和古典时代的开始，建构知识的相似性原则被同一与差异原则所取代、阐释被分析所取代，词与物从同一走向分裂，书写不再是世界的散文。第二次断裂标志着古典时代的终结和现时代的开始，在现时代表象理论、语言消失，同一与差异被有机结构所取代；人仅仅作为物之序中的链条进入西方知识，

“人类学”（或“人类中心主义”）产生，人类科学的空间被打开。

《知识考古学》（原著 1969 年出版，谢强，马月译，北京：三联出版社，2003）

一部关于福柯研究基本认识论、方法论的系统阐述。福柯称自己的方法为考古学方法，以示它和传统史学方法的区别。在原著的封底，福柯这样解释考古学：“……我希望在思想史试图通过辨读文本显示思维（它的缓慢的进展，它的斗争和反复失败，它周围的障碍）的秘密运动的地方，让‘言及物’的层次显示其特殊性；它们显现的条件，它们的并合形式与衔接，它们的转换规律，区分它们的不连续性。言及的东西的范围就是人们称之为东西；考古学就是对它进行分析。”

《规训与惩罚：监狱的诞生》（原著 1975 年出版，刘北成，杨远婴译，北京：三联书店，2003）

一部关于刑罚、监狱的历史著作。福柯分析了从古代肉刑、示众的刑罚制度到现代监狱制度的流变，探讨西方监狱以及规训制度的出现和发展以及西方社会对罪犯从肉体惩罚到灵魂控制的转变，揭示资本主义社会作为“规训社会”的实质。福柯自己说：“本书旨在论述关于现代灵魂与一种新的审判权力之间相互关系的历史，论述现行科学—法律综合体的系谱。在这种综合体中，惩罚权力获得了自身的基础、证明和规则，扩大了自己的效应，并且用这种综合体掩饰自己超常的独特性……如果这意味着写一部关于现在的历史，那才是我的兴趣所在。”

《性经验史》（已发表三卷，原著分别于 1976 年、1984 年分卷出版，中文版是三卷合本，余碧平译，上海：上海人民出版社，2002）

主要包括《认知的意志》、《快感的享用》和《关注自我》三卷，该中文版增收了第四卷已发表的部分内容。1984 年 6 月，福柯给《性经验史》撰写了内容提要：

《认知的意志》陈述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，也不是分析分析那些（科学的、宗教或哲学的）思想，人民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“性经验”这样的东西是如何被构造的，这个概念人所共知，但在 19 世纪之前却从未出现。

把性说成是一种历史的构建的经验意味着研究欲望主体的谱系学，还意味着不仅要上溯到基督教传统的形成初期，还要追溯古代哲学思想。

福柯在从现代通过基督教返归古代文化的过程中，遇到了一个简单又常见的问题：为什么性行为，为什么属于性行为范畴的活动与快感会成为伦理学关心的对象？为什么在不同时期这种对伦理学的关注显得比人们对诸如滋养行为或履行公民义务之类的个体或群体生活的其他领域的关注更重要呢？这种应用

于古希腊-拉丁文化中的生存问题似乎也涉及人们可以称作“生存艺术”或者“自身技术”的实践的整体。它们具有十分重要的意义，值得全面研究。这就是福柯最终将他的广泛研究全部集中在古典时代文化至基督的最初几个世纪的欲望之人的谱系学上的原因。三卷本使他的研究形成整体：

——《快感的享用》研究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、自身设计和伦理目的理论的形式。研究医学和哲学思想如何制定这种“快感的享用”和表达那些构成与自己肉体的关系、与自己的妻子的关系、与孩子的关系、与真理的关系这四大经验轴心循环的主题。

——《关注自我》分析公元最初两个世纪的希腊和拉丁文献中提出的问题，及其他在自身关心控制着的生活艺术中所经历的变化。

——最后《肉体的忏悔》探讨基督教最初几个世纪的肉体经验以及欲望的宗教经典和无邪辨读在基督教中所引起的作用。

《性经验史》第四卷《肉体的忏悔》第一稿在第二卷和第三卷之前就完成了，但遵照福柯遗愿至今未发表。

3 部分中文研究资料导读

总的来说，从哲学、历史学角度研究福柯思想，中文资料基本上足够了。

福柯的最重要的专著基本都翻译成了中文，没有翻译为中文的专著还有《精神病和人格》（该书是纯粹精神病学史研究，创新不大）、《雷蒙·鲁塞尔》（文学批评方面的著作）。

除了专著外，其他福柯的作品目前翻译成中文的还有：**杜小真编选：《福柯集》**（上海：上海远东出版社，2002）所选绝大部分译自法国伽里马赫出版社1994年出版的《言与文》一书。按照时间顺序，文集收入了60年代初到80年代中期福柯的数十篇文章：包括论文、专著前言、访谈录、专题讨论会记录及少量专著章节摘录，内容涉及福柯学术研究的各个领域，并涵盖他的学术生涯的各个主要阶段。附录中收入德勒兹论福柯的两篇文章。**福柯：《不正常的人》（法兰西学院演讲系列·1974~1975）**（钱翰译，上海：上海人民出版社，2003）“不正常的人”从何而来？正常与不正常的标准来自何处？福柯认为“不正常的人”历史上有三个源头：“畸形人”、“需要改造的个人”和“手淫的儿童”。19世纪，在知识-权力的合谋之下，上述三者合流为“不正常的人。”**福柯：《必须要保卫社会》（法兰西演讲系列·1976）**（钱翰译，上海：上海人民出版社，1999）该书较为集中表述了福柯的权力观念。讨论了与规训相关问题：个别运用于肉体的权力，通过惩罚机关的监视技术、规范性的制裁和规训机构，并勾画出“生命权力”——总体上运用于人口、生命和活人的权力——

的轮廓。包亚明主编：《权力的眼睛——福柯访谈录》（严锋译，上海：上海人民出版社，1997）收入福柯 18 篇访谈录和 2 篇演讲，涉及他的个人生活、学术道路、对自己思想的清理和阐发、对法国社会、政治现实问题的关注与批判。

福柯的传记目前翻译成中文的有：迪迪埃·埃里蓬：《权力与反抗：米歇尔·福柯传》（谢强，马月译，北京：北京大学出版社，1997）埃里蓬是与福柯过往甚密的新闻记者。他的传记主要追踪福柯的人生足迹，对其著作分析不多。其后许多福柯传记对一些基本事实的处理，一般以这本书为基础。詹姆斯·米勒：《福柯的生死爱欲》（高毅译，上海：上海人民出版社，2003）这是一本大胆的、充满想象力的传记，披露了许多鲜为人知的福柯生活的细节。它把福柯的一生看成一个奋斗的人生、一次人世冒险，并从这个角度阐释福柯的作品。樱井哲夫：《福柯：知识与权力》（姜中莲译，石家庄：河北教育出版社，2001）日本学者写的福柯评传。写法传统，比较全面。

研究福柯思想翻译成中文的著作主要有：阿兰·谢里登：《求真意志——米歇尔·福柯的心路历程》（尚志英，许林译，上海：上海人民出版社，1997）谢里登自己是哲学家，是福柯著作英文译本的权威译者，也是和福柯相交 30 年的朋友。西方评论界称此书是“第一次对福柯的极为详细的研究”，是“对福柯心路历程深入浅出的描述”。大量援引福柯著作中的话，力求忠实于福柯作品原貌，十分清晰。吉尔·德勒兹：《福柯 褶子》（于奇智，杨洁译，长沙：湖南文艺出版社，2001）德勒兹是和福柯惺惺相惜的著名哲学家，后现代思潮中重要人物。德勒兹对福柯的评论是经典重量级评论，研究福柯不能不了解他对福柯的理解。L·德赖弗斯，保罗·拉比诺：《超越结构主义和解释学》（张建超，张静译，北京：光明日报出版社，1992）从结构主义和解释学的角度来研究福柯，非常有深度。更重要的是，该书成书过程得到过福柯的亲自关注，并且书后附有福柯对自己后期工作的综述和总结。所以，这是一本非常重要的文献。丹纳赫，斯奇拉托，韦伯：《理解福柯》（刘谨译，天津：百花文艺出版社，2002）文化研究学者对福柯思想的理解，切合时尚因而具有时代气息，“以浅显易懂但又富有挑战性的方式为大家提供参与历史和当前文化研究领域的争论所必需的技术。”路易丝·麦克尼：《福柯》（姚大志译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999）把福柯的学术生涯分成四个主要时期，即早期、考古学时期、谱系学时期和伦理学时期，并相应对每个阶段福柯的思想进行了较深入的研究。J·G·梅基奥尔《福科》（韩阳红译，北京：昆仑出版社，1999）基本上是按照发表时间的顺序对福柯主要著作的一个评述。从结构主义视角来对照福柯的研究著作还有：伊·库兹韦尔：《结构主义时代：从莱维—斯特劳斯到福科》（尹大贻译，上海：上海译文出版社，1988），约翰·斯特罗克编：《结构主义以来：从列维—斯特劳斯到德里达》（沈阳：辽宁教育出版社，1998）。

汉语学术界研究福柯的原创书籍主要有：莫伟民：《主体的命运：福柯哲学思想研究》（上海：上海三联书店，1996）是大陆最早系统研究福柯哲学思想的专著，对福柯思想进行了拓荒性的梳理，缺点是稍嫌忽视了福柯的知识考古

学和伦理学思想。王治河：《福柯》（长沙：湖南教育出版社，1999）抓住了福柯思想的亮点，视野开阔，是目前大陆福柯研究最优秀的专著之一，缺点是稍嫌忽视了福柯的伦理学思想。汪民安：《福柯的界线》（北京：中国社会科学出版社，2002）按照福柯思想的历史分期来安排篇章，作者是文学理论、文化研究领域的学者，视角不同于哲学领域的学者。同样，李银河：《福柯与性：解读福柯〈性史〉》（济南：山东人民出版社，2002）、黄煜文：《福柯的思维取向：另类的历史书写》（台北：国立台湾大学出版委员会，2000）视角也不属于哲学视角，前者是性学家审视福柯，后者是历史学家审视福柯。高宣扬最新的关于福柯的阐述（冯俊等：《后现代主义哲学演讲录》，北京：商务印书馆，2003）只有 100 多页，但是对福柯的理解非常深刻，值得多读几遍。陆扬：《后现代文本阐释：福柯与德里达》（上海：上海三联出版社，2000）从福柯与德里达的争论和异同中来理解两人的思想，很有启发意义。于奇志《凝视之爱：福柯医学历史哲学论稿》（北京：中央编译出版社，2002）一书正如作者自己所说，他研究的是福柯思想长期被忽视的方面。

另外，以论文形式评论福柯的最重要的中文文献有汪民安，陈永国，马海良编：《福柯的面孔》（北京：文化艺术出版社，2001）其中收录了赛义德、布朗肖、罗兰·巴特、德勒兹、鲍德里亚等众多大家对福柯的评论文章。其他对福柯的议论还有：吉登斯：《社会的构成：结构化理论大纲》（李康，李猛译，北京：三联书店，1998）其中有吉登斯对福柯的空间安排和时间安排的评论；赛义德对福柯的评论见赛义德：《赛义德自选集》（谢少波，韩刚等译，北京：中国社会科学出版社，1999）和汪民安：《后现代性哲学话语：从福柯到赛义德》（杭州：浙江人民出版社，2000）中赛义德的《福柯与德里达》一文。