

前

言

展现在读者面前的，是一项工作的第一部分。

请不要误会，我们的意思不是要夸耀这项工作是多么复杂，而是说，本书其实只能算作福柯思想的一个通俗读本。我们确实希望避免把福柯神秘化或零碎化。我们的一个信念是，除非某人从一开始就坚信自己所操持的是维特根斯坦所说的“私人语言”，那么就没有什么绝对的间断性。因此，读者们在发现本书将一个被称为“后现代主义者”的作者的思维梳理为或表述为一个流畅的进程图时，请不要诧异于我们的自作主张。

本书或许不能使一些读者满足，因为它过于重视福柯思想的细节，甚至某

些福柯所讲述的历史细节也不放过。这也正是我们的另一个意图，即将福柯还原为一位有趣、机智而不是晦涩、令人望而生畏的作者。我们曾尝试抽出那些细节，但发现是行不通的，因为那会造就一个传说中的福柯，而不是我们所知道的福柯。

如果读者能接受上述说法，那么我们就将非常庆幸，因为我们就有了一个进一步解释的机会。

将福柯的思想通俗化和细节化，其实是另一种对话，因为这必然牵涉到我们对本文的理解，而理解难道不正是一个如伽达默尔所说的“视界融合”的过程？这固然是老生常谈，但现在对于我们却至关重要。这倒并不是说我们是以诠释学的方法完成此书的，而是说我们好像真的发现了我们读福柯时的“前结构”——这就是一颗敬畏之心。我们希望静静地听完福柯的述说，听他讲那些疯人、囚徒和性错乱者的故事。对于这样一位充满智慧的人，我们有什么理由认为聆听他的声音是不值得的呢？我们是他的对话者，不过是在另一个意义上：我们帮他讲故事。尽管有歪曲他的“本意”的危险，但我们仍然要在他含混的地方帮他用汉语说清。我们不希望用自己的声音取代福柯的声音，因为我们深知，自己并不比福柯更有智慧；但我们仍然要帮他，因为有时他或许会跑题，甚至会迷路——此时，我们当然并不比福柯更了解他自己，但我们知道自己希望从福柯那里得到怎样的智慧。

按照我们的理解，如果将福柯变换不定的“话语”概念笼统地理解为全部人工符号体系所结成的关系网络的话，那么福柯全部的著作都是在进行话语分析。他的最明显的攻击目标就是现代性的文化权力。他对疯癫的话语分析表明，相对于疯癫而言的理性的统治地位并非如理性自

己所言是“自然”的和“理所当然”的；他对知识话语的考察，为我们揭示了作为现代认识型的产物的“人”（毋宁说，“人”的概念）的暂时性；他用考古学方法分析的“无主体”的话语实践，展示了一个话语的自我实践图景；他对监狱的诞生历程的分析，其实就是对规训权力如何借助一种话语力量逐渐控制肉体的过程；他对“种族战争话语”的分析，说明了以斗争为内容的话语本身是如何无法逃脱斗争中无处不在的策略的；在对现代的性经验话语的分析中，性成为各种权力的交汇之处，因而性经验话语本身就体现为权力的微观机制；而他对古希腊和古罗马的性经验话语的分析，则试图通过风格化的生存艺术，导向自我确证和自我控制的真正主体。这些内容分别构成本书的第二至第八章。在这样不厌其烦地讲述了福柯思想中的许多细节之后，我们将引向一个批判性的结论。但这个结论决不是结束，而只是批判的开始。

当然，按照惯例，在做全部上述工作之前，我们应当为读者勾勒出福柯的一生。我们觉得这个工作决不是无意义的，因为福柯并不是一个将生活与思想截然分开的人——相反，他属于尼采一类的思想家，如果不了解他的生存世界，就无法理解他的思想。福柯的思想当然不断变化，但却并没有他自己所相信的那样不稳定，而是从博士论文《疯癫史》完成以后，就基本形成了一个“思想境域”。所以相应的，我们把第一章的重点放在了福柯生命中的成长阶段——当然是就其思想而言。

总

序

俞吾金

近年来，中国学术界对西方学术大师的著作和思想的译介可谓不遗余力，这种现象与某些西方人对东方文化的无知和傲慢形成了鲜明的对照¹。然而，中国人了解西方学术文化的紧迫感一旦受到急功近利的社会市场意识的感染，其译介工作的质量就会显著下降。于是，对西方学术著作生吞活剥者有之，对西方学术思想望文生义者也有之。鱼龙混杂，泥沙俱下，使真正有志于学者荷戟□徨，失其指归；废卷浩叹，为学术惶惶久之！

正是在这样的背景下，《与当代学术大师的对话》丛书面世了，一股期待已久的清新空气扑面而来。在某种意义上，为歧路亡羊、素缁沾染的学术界注

入了新的生机。这套丛书绝不是曲学阿世、心血来潮的产物，而是一批有志于重新振兴学术事业的中青年学者沉潜往复、从容含玩的结晶。每一个关注这套丛书的编者和作者、策划和写作的人，都会发现它具有如下的特征：

其一，从传播学的视角出发遴选欲与之对话的学术大师。

什么是学术大师？如果无前提地、漫无边际地进行讨论，永远也不会有一个人人都可以接受的共同的结论。事实上，在对学术大师的含义的理解上，从来就是见仁见智，迥然各异的。即使人们认同某个遴选的前提，但要是这一前提确定得不合理的话，遴选过程也会是无比艰难的。比如，有人主张，在人文社会科学的不同的领域中，按照均衡的方式来确定学术大师的人选。但这里马上就会产生一个问题，由于人文社会科学的各个领域的发展是不均衡的，大师级的学术人物的出现也是不均衡的。在有的领域里，在某一个时段中，会突如其来地涌现出一批学术大师²；但在另一些领域里，却“西线无战事”，没有发生任何值得引起人们注意的事情，仿佛把上帝的东西归还给上帝以后，再也没有任何其他的东西可以留给恺撒了。由此可见，试图用均衡的方式在不均衡地发展着的不同的人文学科的领域中去遴选大师级的人物，是很难取得成功的。

放在我们面前的这套丛书则巧妙地传播学的视角出发来遴选学术大师。何谓“传播学的视角”？那就是以当代西方学者的思想在向当代中国传播时影响因子的大小为主要着眼点，来确定欲与之对话的当代西方学术大师的人选。我们这里之所以使用“主要着眼点”这样的表达方式，是因为影响因子固然是重要的，但它并不是判断一位

学者是否是大师级人物的惟一标准。因为有些时候，近视的肤浅的追随者会把二三流的学者吹捧为大师，所谓“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”是也；而在另一些时候，他们又会对一流的学术大师肆意贬低，视若无睹，这使我们很容易联想起黑格尔的那句稍嫌刻薄的评语：“侍仆眼中无英雄。”但综观人类学术史，天平大体上还是平的，一个委琐卑微的人物试图长期在学术界保持其居高不下的影响因子的可能性是微乎其微的。同样地，真正的学术大师长期得不到承认的可能性也是微乎其微的³。因此，主要从传播学意义上的影响因子，尤其是对当代中国社会的影响因子作为切入点，来确定当代西方学术大师的人选，不失为一种明智而巧妙的做法。所以，这套丛书所确定的主要的西方学术大师，如海德格尔、福柯、德里达、亨廷顿、哈贝马斯、伽达默尔、诺斯、利奥塔、伯林、吉登斯、杰姆逊、萨义德等，无疑地都是重量级的人物，给读者留下了取舍得当的印象。

传播学视角的重要性还可以在我们的学术研究中得到更宽泛的理解和运用。长期以来，人们经常是以静态的非传播学的方式来探讨学术史或思想史的。也就是说，人们总是自然而然地从当前的理解状况出发，而不是从研究对象的构成因素——文本的实际传播状况出发去描述学术史或思想史，这就大大地降低了各种学术史或思想史著作的可信度。比如，要真实地再现马克思主义在中国的发展史，就特别需要结合马克思主义著作的翻译史，深入了解马克思主义的代表性文本的翻译时间和实际上的传播方式、传播过程。又如，叔本华的著作《作为意志和表象的世界》是在1818年出版的。我们也知道，《逻辑学》作为黑格尔的代表著作，是在1812~1816年面世的，而体现黑

格尔成熟的哲学体系的《哲学全书》则是在 1817 年出版的。在非传播学的研究方式中，人们通常可以把叔本华像黑格尔一样，划入到德国近代哲学家的行列中去，因为他们的主要著作几乎是同时问世的。举例来说，德国学者赫希伯格（Johannes Hirschberger）在其《哲学简史》（Kleine Philosophie Geschichte）中就把叔本华和康德、费希特、谢林、黑格尔等一起划入到近代哲学（Die Philosophie der Neuzeit）的范围之内。但只要从传播学的视角看问题，人们就会发现，虽然叔本华的《作为意志和表象的世界》问世于 1818 年，但实际上它正式被接受并被广泛地传播开来的时间则是 1844 年左右，即叔本华为它撰写第二版序的时候。也就是说，从传播学的视角来看，这部著作在哲学史和思想上起作用的时间应该是 19 世纪 40 年代。所以，在哲学史的分期上，不应该把叔本华归到近代西方哲学部分，而应该把他归到现代西方哲学的范围内。虽然有不少研究者事实上主张把叔本华归入到现代西方哲学的范围内，但却讲不清为什么这样做。换言之，缺乏理论上和方法上的自觉性。有人认为，由于叔本华的现代西方哲学家非常接近，所以把他放到现代西方哲学的范围内。如果这个逻辑能够成立的话，记得利奥塔曾经说过，17 世纪法国哲学家帕斯卡尔的思想具有现代的性质，那么人们是否也应该把他划到现代西方哲学的范围中来呢？显然，这种解释方式是苍白无力的。实际上，只有运用传播学的理论和方法，才能对上面的现象做出合理而又有效的解释。

其二，注重与西方学术大师之间的直接对话。

我们这里说的“直接对话”是相对于“间接对话”而言的。所谓“间接对话”，也就是通过第二手，甚至第三

手的资料去了解学术大师的思想。这样做常常会形成理解上的偏差，甚至误区⁴。所谓“直接对话”，有两方面的含义：一方面是直接阅读学术大师的著作，领悟其学说的真谛；另一方面是当被邀请的学术大师到中国来访问或我们这里的作者到国外参加学术讨论会时，“面对面地”（face to face）聆听大师的讲座或教诲，感受大师的灵气和魅力。当然，在这两方面的含义中，第一方面的含义起着更为根本性的作用。正如叔本华所指出的：“只有从那些哲学思想的首创人那里，人们才能接受哲学思想。因此，谁要是向往哲学，就得亲自到原著那肃穆的圣地去找永垂不朽的大师。每一个这样的真正的哲学家，他的主要篇章对他的学说所提供的洞见常十百倍于庸俗头脑在转述这些学说时所作拖沓藐视的报告；何况这些庸才们多半还是深深局限于当时的时髦哲学或个人情意之中。”⁵他启示我们，只有在与大师的学术著作的“直接对话”中，思想和真理才会向我们显现出来。或许正是在这个意义上，雅斯贝尔斯也说过，任何一个伟大的哲学家都通向哲学本身。也就是说，只有当我们有足够的勇气向大师走去的时候，真正的思想和真理才会向我们走来。

众所周知，对话的根本特征就是“开放性”（openness）。所谓“开放性”，也就是注重探索，注重切磋，注重商谈；不匆忙地下结论，不满足于给对方的思想戴帽子。这里说的“开放性”也具有两方面的含义：

一方面，学术大师的文本在意义上不是封闭的，而是开放的，它们可以被不同时代的读者无穷无尽地解释下去，永远也不会有一个意义枯竭的时候。认识到这一点，就既不会满足于阐释大师们的思想体系，也不会满足于以简单化的方式给他们的思想定位，重要的是沿着他们的足

迹，探寻他们的思想之路，追溯他们的成功和失误，体验他们的创意和激情。人所共知，海德格尔的哲学研究就是对思想之路的不停顿的寻觅。在《林中路》的扉页上，他这样写道：“林乃是森林的古名。林中有着许多路。大部分路终止在没有人迹的地方。它们被称作林中路。每个人各自寻觅自己的路，却在同一个森林中。常常看来仿佛相似，实际上不过是仿佛相似而已。林业工人和护林人熟悉这些路，他们知道，在一条林中路上意味着什么。”⁶这段话是一个十分深刻的隐喻，它表明，海德格尔重视的并不是思想体系的建构或思想结论的确定，而是思想本身不停地在探索，在前进。海德格尔所用的某些表述方式，如“林中路”（Holzwege）、“田间路”（Feldweg）、“路标”（Wegmarken）、“在路上”（Unterwegs）等等，无非是表明他的思想始终是敞开的、开放的，是“在路上”的一种探索。这种开放式的探索精神和中国哲学的核心精神——“道”可以说有异曲同工之妙，正如奥托·珀格勒所说：“海德格尔要人们回想一下，在老子的诗意般的思想中的关键的词，即‘道’这个词，实际上意味着‘道路’。”⁷东西方思想看起来迥然各异，却在最高的层次上是相通的。开放、敞开和通达，既是路的本义，也是中国哲学传统中的道和海德格尔哲学中的 Sein 的初始含义。

另一方面，与大师对话的这些中国学者的思想也不是封闭的，而是敞开的，充满探索性的。他们既真诚地敬慕大师，但又不盲目地崇拜大师。事实上，他们早已把亚里士多德的名言“吾爱吾师，吾更爱真理”视为自己的座右铭。他们与西方学术大师对话，目的不是对大师的思想做鹦鹉学舌式的转述，而是要对他们的思想做出批判性的考察。这里说的“批判性的考察”，既以作者对大师文本的

准确的理解为前提，也以作者的深入的建设性的思维为后盾。抽去这些条件，考察就会蜕变为浏览，对话就会蜕变为独白。也就是说，这是一次学术上真正有意义的冲浪。

其三，在中西文化比较研究上做出了可贵的尝试。

一提起比较文化研究，人们也就自然而然地把它理解为文化研究的一个分支学科。其实，在信息通讯技术高度发展、世界变得越来越小的情况下，比较文化研究已不再是一个分支性的学科，而是成了任何文化研究活动的本质。也就是说，在当代，任何文化研究本质上都是比较文化研究，因为当代的研究者已经不可能再像传统的研究者一样，在单一的文化框架内从事自己的研究，不管他自己愿意不愿意，实际上总得学习并了解各种不同的文化形态。所以，在当代的文化研究中，非比较的研究方式已经变得不可能了，惟一存在的差别在于：你是在理性上自觉地运用比较研究的方法，还是并没有意识到这种方法，而实际上却正在运用这种方法。我把前一种比较称之为“显性的比较”，把后一种比较称之为“隐性的比较”^⑧。所谓“显性的比较”，也就是公开地承认自己所从事的某一项研究是比较研究，甚至在其论著的标题中也把“比较”这个词写进去；所谓“隐性的比较”，也就是不言比较的比较，其通篇论著可以不出现“比较”这个词，但实际上，在潜意识的引导下，他仍然在进行比较。比如，一个中国学者，他有着中国传统文化的背景，这种背景所蕴含的基本观念已经深入到他的潜意识之中，成为他观察和思考任何问题的逻辑起点。所以，当他研究西方学术文化，如美国哲学家杜威的思想时，不管他自己是否意识到，他潜意识中存在的中国文化传统的参照系总会发生作用，对他的杜威研究的选题、方法、过程和结论发生重要的影响。而

只要这样的影响存在着，这种研究本质上就是比较研究。

深入的思考表明，任何比较研究都不是闲来无事的诗词，而总是自觉地或不自觉地植根于研究者对自己的生存状态的领悟。为什么人们在比较文化研究中不搞“中索（索马里）比较”、“中埃（埃塞俄比亚）比较”，而要搞“中西比较”、“中欧比较”或“中美比较”呢？道理很简单，因为索马里和埃塞俄比亚的生存状态比中国还要差，而西方、欧洲、美国的生存状态则比中国要好。所以，中国学者并不是自然而然地把西方文化作为自己的比较研究的对象的，而是有意识或无意识地在生存意向的驱迫下才这么做的。完全可以说，全部比较活动都是以研究者对更好的生存状态的认可（即使这种认可夹杂着批判性的省思）作为前提的。在这个意义上可以说，比较文化研究实质上是研究者自觉地或不自觉地在生存论的基础上做出的一种探索。但我们遗憾地注意到，由于大多数从事比较文化研究的人没有自觉地深入地反省自己的活动的生存论的前提，所以他们总是在一些边缘化的泡沫化的，甚至是极度媚俗的问题或观念上消耗自己的时间，这就有可能使比较文化研究变形为一种无聊的语言游戏⁹。

《与当代学术大师对话》的作者们，所要摆脱的正是这种困境。他们的做法是：一方面坚持与学术大师对话。其实，大师的最本质的含义也就是善于思索大问题的人。毋庸讳言，一个学者所思索的问题的大小决定着他在学术史或思想史上的地位的高低。在这个意义上可以说，与大师对话，也就是把比较文化研究的注意力集中到一些与人的生存状态密切相关的重大的问题上，尽管海德格尔说过：Wer gross denkt, muss gross irren（思考大问题的人必定有大失误）¹⁰，但至少可以使我们从当前的比较文化研究正越

陷越深的边缘化泡沫化的状态中摆脱出来。另一方面，坚持从中国当前的实际状况出发来开展东西方哲学文化的比较，这就使整个比较研究不被主观上的偶然的好恶所主宰，而是沿着以普世价值为基础的振兴中华民族的客观价值的方向来进行，从而提升了这一研究活动的水准。

其四，对问题意识的深化。

乍看起来，这套丛书中的每一本书都是以某个西方学术大师作为自己的研究对象的，实际上，它真正注重的是问题意识。这里说的“问题意识”也有两方面的含义：一方面，把每一个西方学术大师的思想的形成和发展都理解为他们与他们置身于其中的生活世界所蕴含着的重大问题之间的对话。真正的思想学术大师并不是那些蜗居于自己的书房中，惟恐烧伤自己手指的人，他们总是与周围的现实生活保持着密切的联系，并从那里汲取自己的激情和灵感。在这个意义上可以说，与大师对话，也就是与大师所思考的问题的对话。另一方面，丛书的作者们也置身于当代中国社会中，而当代中国社会正处在从计划经济向市场经济转型的历史过程中。在这一伟大的历史过程中，社会问题、政治问题、经济问题、哲学问题、宗教问题等等，一个接一个地冒出来，引起了丛书作者们的思索。实际上，他们正是带着这些问题进入与西方学术大师的对话过程的。所以，我们不妨说，丛书撰写的过程既是作者与其研究对象之间的商谈，也是蕴含在作者思想中的问题与蕴含在西方学术大师思想中的问题之间的碰撞。犹如海涅所说的，不同学者之间的思想交流，乃是钻石之间的摩擦，其结果是大家都发亮。

值得一提的是，丛书的作者们不但为寻求对当代中国社会中的重大问题的解答而思考，而且还竭力捕捉住那些

隐藏在潜意识中的深层问题，使之上升到意识的层面上来。所谓“深层问题”，在某种意义上也就是美国哲学家塞尔所说的“默认点”。塞尔这样写道：“在大多数重大哲学问题上都存在着一些观点，这些观点，我们可以用计算机语言中的一个比喻来称之为默认点（default positions）。所谓默认点就是那些不假思索就持有的观点，因而任何对这些观点的偏离都要求有意识的努力和令人信服的论证。”¹¹在塞尔看来，正是这些默认点构成了人们全部思维活动的前提，但人们却意识不到。所以，塞尔强调，“哲学史的很大一部分都是由对这些默认点的非难所构成。一些伟大的哲学家往往由于反对别人认为是不言而喻的东西而出名。”¹²同样地，在对文化—意识形态的比较研究中，人们也发现，只要这种比较研究不触及“深层问题”，即潜伏在文化—意识形态深处的“问题框架”（problematic），它就必定流于肤浅。正如法国哲学家阿尔都塞所指出的：“一般说来，问题框架并不是一目了然的，它隐藏在思想的深处，在思想的深处起作用，往往需要不顾思想的否认和反抗，才能把问题框架从思想深处挖掘出来。”¹³这就对人们通常所说的“问题意识”获得了更为深入的理解，也使整个对话和探索变得内涵深沉，言外有意，新见迭出，回味无穷。

天行健，君子以自强不息。愿这套丛书的编者和作者的探索精神感染更多的读者，从而结出更丰硕的果实。

注释：

1. 1997 年，笔者率领复旦大学 15 个学生赴瑞士圣加仑大学参加第 27 届国际经济管理研讨会。这个会议的规格非常之高，当时的瑞士总统在开幕式上致词，而当时的德国总统则在闭幕式上致词。然而，西方人对中国的了解是如此之少，以至于我们的学生经常要回答他们提出的下面这样的问题：Are you Japanese(你们是日本人吗)? 1998 年，我在美国的拉斯维加斯入住一家很有名气的旅馆，总台一位小姐问起我在中国的居住地，当我回答 Shanghai(上海)时，她竟一脸茫然，仿佛上海是外星人居住的城市！当然，我的经历或许带有片面性，在西方国家中，偶尔也会碰到“中国通”。记得我曾经读到过下面这样的故事：有一次，两位中国女士在美国一个城市的大街上走，迎面走来一个其貌不扬的美国人，她们用中国话对这个“老外”的容貌进行了刻薄的评论，谁知那位“老外”在与她们擦肩而过时，用非常纯正的中国话回敬了她们：“爹妈给的，有什么办法！”这两位中国女士吓得半晌说不出话来。然而，平心而论，从总体上看，当代西方人了解中国的急切性却不如当代中国人了解西方的急切性。

2. 记得德国诗人海涅在谈到康德的《纯粹理性批判》(1781 年)的出版所引起的哲学革命时，曾经这样写道：“德国被康德引入了哲学的道路，因此哲学变成了一件民族的事业。一群出色的大思想家突然出现在德国的国土上，就像用魔法呼唤出来一样。”(参见张玉书编选：《海涅选集》，人民文学出版社，1983 年，第 305 页)同样，我们也发现，在胡塞尔的《逻辑研究》(1900~1901 年)问世后，德国涌现出一批大师级的思想家；20 世纪 50~80 年代，法国出现了一批结构主义和后结构主义的大师级人物；罗尔斯的《正义论》(1971 年)面世后，美国政治哲学研究中的一些明星级人物也应运而生。

3. 18 世纪的德国哲学家沃尔夫(1679~1754 年)和 19 世纪的德国哲学家海克尔(1834~1919 年)一度都曾声名显赫，但后来的历史表明，他们所接受的学术荣誉要远远地大于他们实际上的学识。反之，当叔本华的《作为意志和表象的世界》于 1818 年问世时，几乎在 20 多年的时间里无人问津。无怪乎他在该书的第二版(1844 年)序中愤懑地写道：“不是为了同时代的人们，不是为了同祖国的人们，而是为了人类，我才献出今日终于完成的这本书……谁要是认真对待，认真从事一件不产生物质利益的事情，就不可打算当代人的赞助。”在另一处，他又写道：“我若有些想获得当代人的喝彩，我就得删去上二十处和他们的意见全相反的地方，以及部分地他们

认为刺眼的地方。但是，为了这种喝彩，只要是牺牲了一个音节，我也认为是罪过。完全严肃地说，只有真理是我的北斗星。”（参见叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，1982年，第9、14页）

4. 叔本华写道：“这是因为这些卓越人物的思想不能忍受庸俗头脑又加以筛滤。这些思想出生在（巨人）高阔、饱满的天庭后面，那下面放着光芒耀眼的眼睛；可是一经误移入（庸才们）狭窄的、压紧了的、厚厚的脑盖骨内的斗室之中，矮檐之下，从那里投射出迟钝的，意在个人目的的鼠目寸光，这些思想就丧失了一切力量和生命，和它们的本来面目也不像了。是的，人们可以说，这种头脑的作用和哈哈镜的作用一样，在那里一切都有了形，走了样；一切所具有的匀称的美都失去了，现出来的只是一副鬼脸。”（参见叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，1982年，第18页）

5. 参见叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，1982年，第18~19页。

6. Martin Heidegger: Holzwege, Vittorio Klostermann 1980.

7. 奥托·珀格勒：《海德格尔的思想之路》，台湾仰哲出版社，1994年，第4页。

8. 参见拙文：《比较文化研究与社会形态时间》，载《大潮文丛》（2），复旦大学出版社，1994年，第94~101页；《比较文化研究的前提性反思》，载《复旦学报》1999年第3期；《超越比较文化研究的无序状态》，载《解放日报》2000年6月18日第7版。

9. 按理讲，比较文化研究的特殊性对研究者的素质提出了很高的要求，即研究者至少要熟悉两种以上的文化形态，并对它们均有精深的研究。但目前的状况是：一些对任何一个文化形态都不熟悉的研究者闯入了这个领域，他们随心所欲地从不同的文化形态中抽取相应的对象进行所谓“比较研究”，试图创造出“不清楚+不清楚=清楚”的神话。这种粗制滥造的神话完全是对语言和文化的亵渎！

10. 孙周兴在他主编的《海德格尔选集》两卷本中把这句话译为“有伟大之思者，必有伟大之迷误”；陈嘉映在他的《海德格尔哲学概论》中把它译为“运伟大之思者，必行伟大之迷途”；倪梁康在他的《会意集》中主张把它译为“运伟大之思者，（必）行伟大之迷误”。这三种译法，都很雅致，但在我看来，gross 这个词在这里的含义是中性的，它只是一个描述性的词，没有价值的含义在内。把它译为“伟大”，就把一种褒扬的意向带进了翻译中，然而，译“伟大之思”还可以，译“伟大的迷误”或“伟大的迷

途”则欠妥。其实，海氏这句话和西方人的谚语 Distinction and danger are twins（卓越和危害是孪生子）在意义上似有某种相近之处。倪梁康也考虑过把它直译为“谁思考得大，谁就必定迷失得大”，但我觉得这样译也欠妥，因为“思考得大”、“迷失得大”这样的表述方式是与我们通常的表述方式相矛盾的。我建议把海德格尔的话译为“思考大问题的人必定有大迷误”。虽然德文中的疑问代词 Wer（谁）在这里被理解为不定代词 man（人），并增加了名词 Frage（问题）使之成为前半句中的形容词 gross 的修饰对象，但一方面，这里的 gross 既不带褒义，也不带贬义，避免了“伟大的（之）迷误（途）”这样的译法；另一方面，增设 Frage 这个词并没有改变海德格尔的原意。事实上，无论是“有（运）伟大之思者”这样的译法，还是“谁思考得大”这样的译法，实质上都是指思考大问题的人。

11. 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会：实在世界中的哲学》，上海译文出版社，2001年，第9~10页。一般说来，default 被理解为法律上的“缺席”，童世骏把它译为“默认”有欠妥之处，因为“默认”意味着理性已经意识到这一点，并对这一点表示认可，但实际情况常常是，人们从某个预设的前提出发思考问题，但自己对这个前提却没有任何反思意识；position 通常被理解为“立场”，其复数形式 positions 则可被理解为“各种立场”，它与 point（点）也是有差别的。所以，在我看来，default - positions 可直译为“一些缺席的立场”，也可意译为“一些未明言的立场”。为求译文的一致性，此处仍按童世骏的译文进行引证。

12. 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会：实在世界中的哲学》，上海译文出版社，2001年，第10页。

13. Louis Althusser: For Marx, NLB, London 1977, p. 69.

目

录

前 言	/1
第一章 福柯是谁	/1
第一节 普瓦蒂埃	/2
第二节 圣斯坦尼斯拉斯	/7
第三节 备 考	/11
第四节 高 师	/15
第五节 梯也尔	/20
第六节 里尔与巴黎	/22
第七节 乌普萨拉	/29
第八节 华 沙	/34
第九节 汉 堡	/35
第十节 克莱蒙	/36
第十一节 突尼斯	/43
第十二节 万 森	/46
第十三节 法兰西学院	/48
第十四节 活动家	/49
第十五节 教 授	/59
第十六节 辞 世	/61

第二章 疯癫话语,非理性的命运史	/64
------------------	-----