

性经验史

(第二卷)

Histoire de
la
sexualité (II)

快感的享用

l'usage des plaisirs

性经验史

(第二卷)

**Histoire de
la
sexualité (II)**

快感的享用

l'usage des plaisirs

图书在版编目(CIP)数据

性经验史.第2卷,快感的享用/(法)米歇尔·福柯著;余碧平译.—上海:上海人民出版社,2016

ISBN 978-7-208-13810-0

I. ①性… II. ①米… ②余… III. ①性学-研究
IV. ①C913.14

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 108546 号

目 录

导言.....	001
第一章 对快感的道德质疑.....	029
一、快感.....	033
二、享用.....	047
三、控制.....	056
四、自由与真理.....	071
第二章 养生法.....	087
一、一般养生法.....	091
二、快感养生法.....	100
三、冒险与危险.....	108
四、性行为、消耗、死亡.....	115
第三章 家政学.....	129
一、婚姻的智慧.....	131
二、伊斯索马克的家政.....	139
三、节制的三种策略.....	152
第四章 性爱论.....	169
一、一种可疑的关系.....	171
二、男童的荣誉.....	187

三、快感的对象.....	198
第五章 真正的爱情.....	209
结论.....	229
引文索引.....	237

导 言

一、更 动

9

这一系列研究的问世比我预期的要晚得多，而且它们在形式上也与以往的研究截然不同。

原因如下。它们既不应该是一种行为史，也非一种现象史，而是一种“性经验”史：这里的双引号有它的重要性。我的意图不是重建一种性行为 and 性实践的历史，描述它们前后相继的各种形式、它们的演进和传播。我的意图也不是分析各种（科学的、宗教的或哲学的）观念，因为人们正是通过这些观念才回忆起这些性行为的。我想首先在这一最新的和日常的“性经验”概念前止步：不妨后退几步，绕过它那熟悉的事实，分析它置身其中的理论和实践的背景。“性经验”这一术语的出现相当晚，最早可溯至 19 世纪。这一事实既不应该被低估，也不应该被夸大。它指的当然不是词汇的转换。但是这并不意味着它的相关对象是突然出现的。这个词的用法是在与其他一些现象的关系中被建立起来的：不同知识领域的发展（包括再生的生物机械论和行为的个体变种或社会变种），一整套规则和规范的建立，部分是传统的，部分是全新的，它所依靠的各种宗教的、法律的、教育的和医学的制度；个体们赋予自己的行为、职责、快乐、情感和感觉、梦想以意义和价值的方式所发生的变

10

化。总之，它指的是，要搞清楚一种“经验”在现代西方社会是怎样构成的，如个体们发觉自己是“性经验”的主体。这种经验是向各种迥然不同的知识领域开放的，而且它的表达也有一套规则和约束。因此，如果大家把经验理解成文化中知识领域、规范形态和主体性形式之间的相关性，那么我们的计划就是研究性(*la sexualité*)作为经验的历史。

这样谈论性经验意味着我们摆脱了一种十分流行的思想图式：它把性经验看成是一种一成不变的东西，并且假定如果性经验表现出特殊的历史形式，那么这是由于它在一切社会中所面临的压抑的不同机制造成的。这种流行看法还把欲望和欲望主体置于历史领域之外，并且要求禁止考虑性经验中可能存在的历史因素。但是拒绝
11 这一假说是不够的。谈论作为一种特殊的历史经验的“性”，这也假定了我们能够支配可以用来分析构成性经验的三条轴线以及它们的特点和相互关系的工具：有关性的知识构成、规范性实践的权力系统和个体能够、也应该被塑造成性主体的形式。然而，关于前两点，我以前的工作——一方面是有关医学和精神病学的，另一方面是有关惩罚权力和规训实践的——给我提供了我需要的工具。对话语实践的分析使我得以在探寻知识构成的同时避开了科学与意识形态的两难推理。对权力与其技术之间的关系的分析让我可以把它们看成是开放的策略，同时又避免了在把权力视为控制和把权力斥为假象之间做出选择。

相反，当着手研究个体们认识到自身是性欲主体的方式时，我发觉困难颇多。如果欲望观念或欲望主体的观念没有构成一种理论，那么它们至少是一个普遍接受的理论主题。这种普遍接受的方式本身有点奇怪：因为这一主题不仅以某些变化形式在古典性经验的理论中，而且在寻求摆脱它的各种概念中出现。此外，它还

在 19 世纪和 20 世纪里成了漫长的基督教传统的继承者。作为一种特殊的历史形象，性经验可以和基督教的“肉体”经验区别开来：两者似乎都受控于“有欲望的人”（l'homme de désir）的原则。总之，我以为，如果不对欲望和欲望主体进行一种历史的和批判的研究，即一种“谱系学”的研究，那么我们就难以分析 18 世纪以来性经验的形成和发展。因此，我不想写出一部欲望、性欲或里比
12
多前后相继的概念史，而是分析个体们如何被引导去关注自身、解释自身、认识自身和承认自身是有欲望的主体的实践。这些实践启动了他们之间的某种关系，它使得他们可能从欲望中窥见自己存在的真相，而且无论自己的存在是自然的，还是堕落的。简言之，这一谱系学的理想就是探究个体们是如何被引导去对自身和其他人施加一种欲望的解释学。毫无疑问，个体们的性行为是这种解释学的机会，但是，这决不是它惟一的领域。总之，为了弄清现代个体如何能够体验到自身是一种“性经验”的主体，我们必须首先分析数世纪来西方人被引导去认识自身是有欲望的主体的方式。

要分析所谓的知识的进步，我以为有必要在理论上进行一次变动：它促使我探询表达认知的推论实践的形式。而且，要分析所谓的“权力”的各种表现，我们还必须进行一次理论变革：它促使我追问表现权力运作的各种各样的关系、开放的战略和合理的手段。然后，为了分析所谓的“主体”，我们现在必须开始第三次理论变革。最好是探寻个体是根据哪些自我关系的形态和样式被塑造和被
13
认可为主体的。在对探寻真相的种种游戏的相互关系（如 17 世纪和 18 世纪的许多经验科学）的研究之后，以及在在对与权力关系相关的探寻真理的各种游戏（如惩罚实践）的研究之后，另一种工作似乎要落在我们的身上：研究自我关系（le rapport de soi à soi）中的探寻真相

的种种游戏，研究自我是如何被塑造成主体，同时又把所谓的“有欲望的人的历史”当作参照领域和研究领域。

但是，显然这一谱系学研究让我远离了我最初的计划。我必须做出抉择：要么维持原来的计划不变，对这一欲望主题做一次快速的历史考察；要么围绕着自我解释学在古代的缓慢成型重新组织整个研究。经过深思熟虑，我选择了后者。总之，我发现好多年来我一直坚持这样做，这次工作就是从能够为一种真理的历史服务的种种要素中抽取一些来。这一历史不是认识真理的历史，而是一种对“探寻真相的游戏”和人得以历史地被塑造成经验（即能够和必须被思考的东西）的真假游戏的分析。当人发现自己是疯子时，当他自视为病人时，当他认识到自己是正在说话和工作的活生生的存在时，当他自我判决和惩罚罪行时，他是通过哪些探寻真相的游戏来反思自己的存在的呢？人又是通过哪些探寻真相的历程而认识到自己是有欲望的人的呢？看上去，当我提出这些问题，并且试图围绕着一个我不熟悉的时期来阐释它时，我无疑是要抛弃原先的计划，但是，我只是把我长期以来努力提出的询问收缩得更紧。这一研究本来是需要工作一些年来进行充实的。不过，经过这一大迂回，不免有各种危险。但是我的动机已经明确，而且我在这一研究中似乎看到了某种理论优势。

都有哪些危险呢？我早先提出的出版计划有可能被延迟和推翻的危险。我要感谢那些追随我工作的法兰西学院的听众们，那些耐心等待到最后一刻的人们，特别是皮耶尔·诺拉。对于那些刻苦工作的人，他们一次次地重新开始、尝试、错误、又从头开始，还要找出走一步看一步的方法。总之，对于他们来说，工作起来束手束脚，又犹豫不决，这就是放弃。显然，我们不是同一条道上的人。

危险还在于我接触到了各种不熟悉的文献。^①没有经过多少考虑，我就冒险把它们与并不适合它们的各种分析的形式或质疑的方式连结起来。P.布朗和P.亚多的著作，以及他们的多次交谈和看法，都对我帮助很大。为了努力熟悉这些古代文献，我还冒着失去我要提出的问题的线索的风险。贝克莱的H.德雷福斯和P.拉宾诺也提出了他们的看法和问题，并且不断地督促我，这些使我能够完善在理论和方法论上的表述工作。F.华尔还向我提出了一些宝贵的建议。 15

这些年来，P.维尼经常帮助我。他了解真正的历史学家的探究真理意味着什么。但是他还知道，当我们把历史看成真与假的游戏之后，我们进入了怎样一种迷宫之中。他是当今极少数坦然面对真理历史的问题带给一切思想的危险的人之一。他对本书的影响是深远的。

至于我的动机，它十分简单。在某些人看来，我希望它自身是充分的。它就是好奇心，而且是惟一的好奇心，值得我坚持不懈地去实践它。不过，这种好奇心不是去吸收适合认识的东西，而是使得自我超越得以可能。那么，坚持不懈地认识我们是否必须确保知识的获得，而不是以某种方式尽可能地确定认识者的失足，这有什么价值呢？在生活中，有些时候，知道我们是否能够以别出心裁的方式来思考和感知的问题是继续观察或反思所必不可少的。也许， 16
有人会对我说，这些与自我的相互作用仍然处在幕后。它们充其量不过是一些准备工作的一部分，一旦发生了影响，自身也就消失

^① 我既不是希腊学者，也不是拉丁学家。但是我以为，只要付出相当多的关心、耐心、谦虚和注意，就能够对古代希腊的和罗马的文献驾轻就熟；即一种熟谙，这样，我们就可能依据西方哲学的基本实践，同时探询把我们与我们的思想源泉分隔开来的差异，以及两者之间存在的近似性（尽管我们不断探求两者之间的距离）。

了。但是，如果哲学不是思想自我批判的工作，那么当今的哲学（我指的是哲学活动）又是什么呢？如果它不是不再确定已知，也不是着手了解怎样和直到何时另一种思考才是可能的，那么它又是什么呢？当哲学话语想从外面向其他话语制定法律，告诉它们其真理的所在，以及如何发现它时，或者当它努力以简单实证的方式传授它们具体方法时，哲学话语中总会有某种可笑的东西。但是，它有权探究在自己的思想中什么是可以通过运用一种自己陌生的知识而被改变的。这种“尝试”必须被理解成自我在真理游戏中变化着的试验，而不是为了各种交流的目的而对他人的简单迎合，它是哲学活生生的体现，至少，哲学现在仍然和过去一样，是思想中的一种“苦行”（ascèse），一种自我的修行。

17 以下的研究和我以前所做的其他研究一样，在它们讨论的范围和采用的参考资料方面属于“历史”的研究。但是它们不是“历史学家”的工作。这不是说它们概括或综合了其他研究以前做过的工作。如果我们从它们“语用学”的角度来思考它们，那么它们是对长期的尝试活动的记录，这种尝试活动需要经常自我更新和改正。这是一种哲学训练：它的目标就是认识到思考自身历史的工作在什么程度上能够让思想摆脱它沉思默想的对象，而且使得它能够以不同的方式来思考。

我是否有理由来冒这些险呢？这要让别人来说。我只知道，在改变我的研究主题及其年代学标志的同时，我发现了一种理论优势。这样，我就可以进行两种概括，它们让我可以把研究置于一个更广阔的视域之上，同时又能够更明确它的方法和对象。

因此，在从近现代、经过基督教、一直上溯到古代的同时，我以为我们不能不提出一个既十分简单，又十分一般的问题：为什么性行为及其活动和快感成了一种道德关注的对象？为什么这种伦理

关注至少在某些时候、在某些社会里或在某些集团中，看上去比大家对个人的或集体的生活中其他的本质领域(如饮食行为或者完成公民义务的行为)的道德关注更为重要呢？我知道，我们不假思索就会回答道：因为性行为是基本禁忌的对象，任何犯禁行为都被当作一种严重错误。但是这只是用问题本身来作为解答。特别是，它误解了对性行为的伦理关注，无论在其内容中，还是在其形式上，并不总是与禁忌系统有着直接的关系。尤其是，有时候当道德关注非常严重时，并不存在任何职责和禁忌。简而言之，禁忌是一回事，而道德质疑是另一回事。因此，我认为，作为引导线索的问题就是：性行为是如何、为何和以何种形式被构成为道德领域的？无论这一伦理关注如何变化形式和内容，它为什么总是如此执著呢？为什么会有这种“质疑”呢？总之，这是不同于行为史或表象史的思想史的任务：确定人“质疑”自己是谁、自己做什么和生活其中的世界的各种条件。 18

但是，在提出这一非常一般的问题和向希腊文化及希腊—拉丁文化提出这一问题时，我发现这一质疑是与我们的社会中极为重要的全部实践相关的。我们可以称之为“各种生存的艺术”。由此，我们必须理解那些审慎的和自愿的实践，人们通过它们不仅确定了各种行为的规则，而且还试图自我改变，改变自己独特的存在，把自己的生活改变成一种具有审美价值和反映某些风格标准的作品。当然，当这些“生存的艺术”和“自我的技术”与基督教一起被整合到一种宗教规范的权力运作之中，以后又被整合到教育的、医学的或心理学的实践之中时，它们都丧失了一部分自身的重要性和自主性。因而，我们有必要整理或重新把握这些生存美学和自我技术学的漫长历史。很久以前，布尔克哈尔特在文艺复兴时代就强调过它们的重要性。但是，它们的残余、它们的历史和发展并没有就此

19 停止。^①无论如何，我认为对古代质疑性行为的研究可以作为这一“自我技术”的通史的一章——前几章之一。

这就是我们为了改变自己的观察方式、修正认识对象的视域和试图远离自我而做出的这些努力的反讽之处。它们是否确实导致了换一种方式来思考呢？也许，它们最多使得大家可以换一种方式来思考已经思考过的内容，从一种不同的角度和以一种更加清晰的理智来观察以往做过的事。我们自以为走得很远，其实我们仍然处在自我的垂直线上。历史的发展更新了事物，也让与自我的关系变得陈旧了。我以为，现在最好是观察我是以何种方式略带盲目地借助前后相继的不同残篇来从事这一真理历史的研究工作的：我既不分析各种行为，也不分析各种观念，更不分析各种社会及其“意识形态”，而是分析人得以成为能够和必须被思考的对象的“各种质疑”，以及形成这些质疑的“各类实践”。这一分析的考古学方向使分析各种形式的质疑得以可能，而它的谱系学方向则使分析各种质疑形式从实践及其变化中如何形成自己得以可能。从社会的和医疗的实践出发所形成的对癫狂和疾病的质疑，规定了“规范化”的某一个侧面。在推论实践中，对生命、语言和劳动的质疑是服从于一定的“认知的”规则的。从某些惩罚实践出发对犯罪和犯罪行为的质疑是服从于一种“规训的”范式。现在，我想指出古代性活动和性快感是如何在自我的实践中被质疑的，并且展示各种“生存美学”的标准的作用。

20

根据以上理由，我集中研究了从古代直到基督教的最早几个世纪里的有欲望的人的谱系学。我遵循的是一种简单的年代学排列：

^① 如果认为在布尔克哈尔特之后，有关这些艺术和这种生存美学的研究已经完全被忽视，那么这种看法并不正确。只要我们想想本杰明对波德莱尔的研究就行了。我们还可以在S.格林布拉特的近作《自我塑造的文艺复兴》（1980年）中找出一种有趣的分析。

第一卷《快感的享用》研究的是性活动在古代希腊文化和公元前4世纪里被哲学家和医生们质疑的方式。《关注自我》研究的是在公元初几个世纪里希腊文献和拉丁文献表现出的这种质疑。最后，《肉体的忏悔》讨论的是肉体的理论和教士守则是如何形成的。至于我使用的文献，它们大部分都是“规范性的”文献，即，无论它们的形式(话语、对话、论著、戒条汇集、信件等)如何，它们的主要目的是提出各种行为准则。我的目的只是从这些理论文本中找出快感学说或情感学说的各种说明。我的分析范围包括各种旨在给出正确行为的准则、观点和建议的文本：即各种“实践的”文本，写出它们是为了供大家阅读、学习、思考、使用和检验，它们的目的是最终构成日常行为的结构，在此意义上，它们是“实践”的目标。这些文本的作用就是作为操作程序，让人们可以反省自己的行为，监督它、形成它、自我塑造成伦理主体；它们总体上属于一种普吕塔尔克所说的“精神的和诗意的”作用。 21

但是，因为这一对有欲望的人的分析夹在一种质疑的考古学和一种自我实践的谱系学之间，所以在开始之前，我想强调两个概念：证实我采用的各种“质疑”形式，指出什么是“自我的实践”，说明我经过何种悖论和困难之后才用一种从自我的实践出发的伦理质疑的历史来取代一种从禁忌出发的道德体系的历史。

二、各种质疑的形式

假定我们现在接受了与“异端”、“基督教”、“道德”和“性道德”一样普遍的范畴，假定我们询问“基督教的性道德”在什么程度上是与“古代异端的性道德”完全对立的：对乱伦的禁忌、男性的统治，抑或是对妇女的奴役？当然，这些不是我们将要给出的回 22

答。大家都知道这些现象在不同的形式下的范围和恒定性。也许，我们可以提出其他区别之处。关于性活动的价值：基督教把它与恶、罪、死亡连结在一起，而古代则赋予它以肯定的意义。关于合法配偶的限定：基督教不同于希腊或罗马社会的做法，它只在一夫一妻制的范围内接受配偶的合法性，而且认为夫妻关系则是以生育为目的。关于同性个体之间的性关系的不名誉性：基督教严格地排斥它们，而希腊则赞美它们，罗马则接受它们，至少对男人之间的性关系是如此。在这三种主要对立之上，我们还可以加上它们在最高的道德价值和精神价值方面的不同。与异端的道德不同，基督教认为严格的节制、永恒的贞洁和童贞具有最高的道德价值和精神价值。总之，长期以来，所有这些方面——性活动的本质、一夫一妻制、同性恋的关系和贞洁——都被认为非常重要，但是古代人对它们却不在乎，它们都不能引起他们太多的注意，也对它们构不成十分尖锐的问题。

然而，这并不确切。要指出这一点，并不困难。要证明这一点，我们只要强调最早的一些基督教理论和古代的道德哲学之间的直接借用和连续性就可以了。有关婚姻生活中的性实践的第一部伟大的基督教文本，是亚历山大的克莱芒的《教育者》第二卷第十章。它得到了某些《圣经》文献的帮助，也同样得到了一整套从异端哲学中直接借用来的原则和戒条。其中，我们已经看到性活动与恶之间有某种连结，还看到有生育力的一夫一妻制的准则、对同性恋关系的谴责和对禁欲的推崇。但是，这还不是全部：在更长远的历史范围中，我们可以看到标志着基督教伦理和现代欧洲社会的道德的永恒的主题、忧虑和要求，但是它们已经明确地出现在希腊的或希腊—罗马的思想中了。以下是几个证明：一种外露的担忧、一种行为模式、一种被人瞧不起的举止形象和一个节制的例子。