



# 福柯的 生死爱欲

The Passion of  
Michel Foucault

by

James Miller

[美] 詹姆斯·米勒  
高毅——译

*The secret for harvesting  
from existence the greatest  
fruitfulness and the greatest  
enjoyment is — to live  
dangerously.*

文  
景

# 福柯的 生死爱欲

---

The Passion of  
Michel Foucault

by 

---

James Miller

---

[美] 詹姆斯·米勒  
高毅——译

上海人民出版社

文  
景

Horizon

社科新知 文艺新潮

## 福柯的生死爱欲

[美]詹姆斯·E.米勒著 高毅译

出品人：姚映然  
责任编辑：刘宁宁 薛栖之  
装帧设计：许晋维  
美术编辑：安克晨

出品：北京世纪文景文化传播有限责任公司  
(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)  
出版发行：上海人民出版社  
印刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司  
制版：北京大有艺彩图文设计有限公司

开本：700mm×1020mm 1/16  
印张：38 字数：475,000 插页：2  
2018年6月第1版 2018年6月第1次印刷  
定价：118.00元  
ISBN：978-7-208-14886-4 / B·1305

### 图书在版编目(CIP)数据

福柯的生死爱欲 / (美)詹姆斯·E.米勒  
(James E. Miller)著;高毅译. —上海:上海人民  
出版社, 2017

书名原文: The Passion of Michel Foucault  
ISBN 978-7-208-14886-4

I. ①福… II. ①詹… ②高… III. ①福柯 (Foucault, Michel 1926-1984) —传记 IV. ①B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第276363号

本书如有印装错误, 请致电本社更换 010-52187586

文  
景

---

Horizon

# 目录

译者序——1

关于资料来源和译文的说明——11

注释缩略语说明——15

序——19

第一章 作者之死——29

第二章 等待戈多——67

第三章 袒露的心——111

第四章 谋杀之城——155

第五章 在迷宫里——197

第六章 残酷无情——261

第七章 惨不忍睹——323

第八章 求知意志——377

第九章 战斗呐喊——437

第十章 改写自我——485

第十一章 他的秘密——537

后记——567

致谢——579

索引——585

## 译者序\*

詹姆斯·米勒的这部福柯传出版于1993年，是一本老书了。其繁体中文版由台湾时报文化出版公司于1995年推出，引起海峡两岸知识界高度关注后，2003年世纪文景又推出了该书的简体中文版，印行15年后现在还需要再版，可见其生命力不弱，而一位哲学家的学术传记能这样长期热销，也是不多见的。

译者24年前翻译这部作品时，因为时间紧没来得及写译序。这次校订再版，时间有了，于是就想在书前加写几段话，聊作一篇导读。

本书的作者詹姆斯·米勒（James Miller），1947年出生，芝加哥人，1975年获布兰代斯大学思想史博士学位，随后相继任教于得克萨斯大学、波士顿大学、哈佛大学和布朗大学，写作《福柯的生死爱欲》时在纽约新社会研究学院任人文研究所主任，现为该校政治学教授。他做学问的功夫，似乎主要花在两个领域：一是音乐理论，一是政治哲学。就前者论，他曾在《新闻周刊》做过十年（1981—1990）图书与音乐评论专栏作家，并编写过《滚石图说摇滚乐史》。他的音乐论著曾两次获ASCAP-Deems Taylor大奖。就后者言，他在大学时代读的就是政治与哲学专业，而在写作《福柯的生死爱欲》之前，就已经先后出版过三部有关政治哲学的专著：《历史与人的存在：从马克思到梅洛-庞蒂》（1979），《卢梭：民主梦幻家》

---

\* 本译序是在笔者的一篇书评文章〔题为“一位在‘极限体验’中探索的哲学家”，载《中国书评》（香港）1994年第一期〕的基础上写成的。

(1983), 以及讨论 1960 年代美国新左派运动的《“民主在街上”: 从休伦港到围城芝加哥》(1987, 此书被美国国家图书评论协会评为该年度非虚构纪实杰出作品之一)。不言而喻, 音乐和政治哲学, 是两个极不相同的学术领域: 一个需要动员研究者的想象力或艺术情感, 另一个需要的则主要是研究者的理性思维能力。而米勒竟能同时在这两个领域自由游走, 而且都有不凡的建树, 想想都让人眼晕: 没有能在理性和非理性之间走钢丝的特殊禀赋, 一般做不到。

或许正因为米勒具备这样的禀赋, 所以他敢为福柯写传。福柯是什么人? 能把这个问题说清楚的人, 恐怕至今也没有几个。我甚至感到这个问题恐怕连福柯自己都说不清楚(其实他根本就不愿说清楚, 因为他从来就反对给自己贴标签)。他刻意把他的“自我”笼罩在一重重看不透的迷雾里, 就想做个“隐身人”。但我们知道, 他还是被一般性地指作了“后现代主义”的主要大师之一, 是现代社会最彻底的批判者。而他对现代社会的批判, 往往也就是对“理性霸权”的批判, 就是要揭露传统的理性主义思维方式的阴暗面, 就是在“用非常规的方式思考”一切——只是人们又根本不能因此就把他斥作丧失理性的“疯子”, 因为他所说的那些“疯话”从某种意义上看又颇有道理, 而且说不定还体现着另一层次甚至更高层次的“理性”。总之, 福柯极热衷于在本身就具有极大相对性的“理性”与“非理性”这两种东西之间玩平衡。不过, 既然他疯疯癫癫地老是不按常理出牌, 要搞懂他当然也就不能一味地按常理来, 而只能不时地采用非常理的手段。于是, 正好也擅长于在理性和非理性之间走钢丝的米勒一展身手的机会来了。

何况米勒本来就对福柯“不敢小觑”(米勒自己在本书的后记中这样自白)。福柯的许多言说振聋发聩, 早就深深影响过他的学术思路。所以他也容易产生研究福柯的冲动。而他做福柯研究的真正兴趣, 按他在后记里的说法, 还是由美国学界的一则传闻刺激起来的。这个传闻说的是, 1983 年秋天, 福柯明知自己已患有艾滋病, 还故意去泡旧金山的同性恋浴室, 有故意传染他人之嫌。在此之前, 米勒虽也听说过不少有关福柯酷爱

施虐—受虐淫同性恋生活的传说，但这些传说始终不曾损害福柯及其学说在他心目中的崇高地位，尽管他还没有深入理解他。可这次不一样了，他深感震惊：这个传闻如若属实，那他崇拜的这位“文化英雄”就简直是一个谋杀犯了。由此，一个念头在他的心中萌生：必须把福柯究竟是怎样一个人这个问题弄清楚。

他开始系统地读书——不仅按年代顺序阅读福柯的所有作品（包括论著、文章和卷帙浩繁的谈话录），而且博览一切对福柯产生过重大影响的思想家、文学家的著作。同时，他又做了一系列社会调查，从美国西海岸直到法国巴黎，一个接一个地走访福柯研究专家和形形色色与福柯有过直接接触的人士，探询有关福柯的各种轶闻。就在这一过程中，他查明了那个说福柯故意传播艾滋病的传闻纯属捏造。事实是当时福柯虽然感到身体有些不适，但并不确知他已患上此疾。与此同时，他还发现了一个重要秘密：福柯无视传统道德观念的放浪形骸的个人生活，包括他对施虐—受虐淫同性恋性活动的迷恋，并不能简单地被看作道德败坏，因为这种生活根本就是他的哲学活动的一部分。

这一认识，米勒是在福柯的终生同性伴侣、法国哲学家兼政治活动家达尼埃尔·德费尔（Daniel Defert）启发下获得的。1990年3月25日，他在巴黎的福柯故居拜会了福柯的这位生前至交，同他做了三个小时的长谈。德费尔谈道，艾滋病的问题对福柯后期关于古希腊罗马思想的探讨方式产生过决定性的影响，并指出：“很有可能，他对自己即将面临的死亡是十分清楚的……即使他并不确知自己的状况”，艾滋病的威胁仍是他的一块缠绵不去的心病；——“他非常重视艾滋病；当他最后一次去旧金山时，他是很明确地将此行看作一次‘极限体验’的”。（见本书第50、573页）言者无心，而闻者有意。这一番话，尤其是最后一句话，对于已经熟读过福柯全部著作的米勒来说，直如醍醐灌顶，令他茅塞顿开：原先充塞在他脑海里的一堆晦涩莫名、杂乱无章的意象，刹那间变得明朗而有序起来。

米勒当然知道“极限体验”在福柯学说中的重要性。所谓“极限体验”，按福柯的理解，乃是“人类存在”以迷狂销魂、混乱残酷为特征的非



理性的一面，是人们在梦的至深处，或在醉酒、吸毒、进入性爱高潮、面临生命危险等等情况下，发生自觉主体“消解”的时刻，而且无论在什么情况下，这种体验都与“死亡”紧密相连。“极限体验”的这一特点，令福柯特别为之神往。因为他在学生时代就确立了这样一个终生不渝的信念：传统的理性主义思维方式早已无法解决当代社会的各种问题，或者说无法让人们真正认识“自我”，所以现在人们迫切需要学会“用非常规的方式思考”（to think differently），而这就必须诉诸“极限体验”以变革认识主体（即人的意识乃至身体）。正是基于这一认识，他从学术生涯一开始，就明确地把自己的毕生工作定位在有关一系列“极限体验”的历史考察上——这就是他1961年在他的成名作《癫狂与非理性》（*Folie et déraison*）的初版序言中所宣布的：继这部“癫狂史”之后，他还要研究其他各种形式的“极限体验”，首先要讨论有关梦的价值观的演变，继而将探讨受禁性行为范域的演变。在1970年的一次谈话中，他还曾这样宣称：“未来社会的基本轮廓，很有可能是由人们最近的种种体验提供的，而这些体验均与毒品、性、群居村以及其他各种意识和个性形式有关。如果说科学社会主义产生自19世纪的一些空想，那么一种真正的社会化将很有可能在20世纪的一些体验中产生。”（见本书第304页）直到他临终前出版的《性史》第二、三卷的序言里，他还坚信：“生活中常常有这样的时刻，这时绝对必须知道人们能否用非常规的方式来思考，能否用非常规的方式来观察，——如果人们打算继续观察和思考的话。”（见本书57页）事实上，自杀与癫狂、犯罪与惩罚、性爱与死亡这一类同“极限体验”密切相关的课题，自始至终都是福柯最感兴趣的研究领域。

现在德费尔告诉米勒，福柯曾明确地把他1983年秋的旧金山之行看作一次“极限体验”。这实际上就是说，福柯此行是存心同死亡（而且还是那样一种可怕的死亡！）——“调情”，是故意去“拥抱死亡”。这无疑是需要勇气的：须知，1982年被正式命名为艾滋病的首批病例，正是1980年在加利福尼亚和纽约的男同性恋社区被发现的；而且在当时看来，这种病似乎只和男同性恋活动纠缠在一起，以至于它曾一度被误认为是“男同性

恋癌”。然而，这一情况似乎不仅没有吓倒福柯，反而令他兴奋难当，并令他前所未有地强烈向往旧金山——当时具有世界性影响的男同性恋“圣地”。为什么？就因为此时此地的男同性恋浴室和酒吧，已成为他心目中最理想的“极限体验”试验场。

此时此刻，贯穿福柯一生的一桩桩令人生畏的轶事，一定蒙太奇般地闪现于米勒的脑际：在巴黎高等师范学院读书时，他曾偷偷用剃刀划破自己的胸脯，并数次试图“自杀”；他终身迷恋于施虐—受虐淫同性恋活动和吸食毒品——从大麻直到迷幻药LSD，因为这些活动带来的“销魂”快感，能使他感到死亡的逼近；在1960年代末1970年代初的全球性政治反文化浪潮中，他又冒死投身极左派的非法政治活动，即便贵为万森纳大学哲学系主任或法兰西学院教授，他也能和学生一起爬上高高的楼顶向警察抛掷瓦片，或参与示威群众和军警的街头激战，以至于他那颗曾被警棍敲得膨膨作响的著名的光头，竟成为广大造反派心目中“政治勇气”的象征……

由此看来，福柯1983年秋去旧金山的“自杀性”举动，绝非偶然。实际上他的全部个人生活经历，或多或少都含有一种“自杀”的意味。当然，他并非自杀狂，或者说他并不愿意真的死去（他在病重时还是会去医院的）；他只是在冒险，只是在亲身尝试“极限体验”——就是说，通过勇敢地投身各种危险的活动，或参与各种能导致迷狂销魂状态的游戏，冒着死亡和变得疯癫的危险，把自己的心智和肉体同时推向断裂点，突破意识与无意识、理性与非理性、快感与痛苦乃至生命与死亡之间的界限，步入“用非常规方式思考”的佳境。

这也就是说，福柯曾为探索“极限体验”，实实在在地贡献了自己的全部生命。他不仅通过写作，深入探讨了癫狂、犯罪、同性恋、吸毒乃至自杀等等反常行为的认识论意义，而且经常不断有意识地去实践这一类行为，拿自己的肉躯和心灵去试验，去感受临近精神崩溃、狂乱和死亡的种种“梦幻兴奋”，以期从中获取对“真实”的“顿悟”。他似乎也常常能够如愿以偿。比如他自己最欣赏的作品《规训与惩罚》（*Surveiller et punir*, 1975，他说这是他的“第一本书”），很大程度上就出自他在1968年“五月风暴”

以来法国政治反文化浪潮中的“极限体验”，其中包含了很多他通过这些体验悟出的“道理”。而他自己觉得他“平生最重大的体验”，则是1975年春末他在加利福尼亚死亡谷做的一次服用迷幻药LSD的实验，据说由此产生的“顿悟”根本改变了他关于性爱和性的问题的看法，并促使他彻底推翻了《性史》第一卷已近乎完成的写作计划。实际上，福柯亲身的“极限体验”，对于他的学术研究从来就具有某种基础性的意义——在他生命的最后十年里，他曾一再告诉记者：他的全部工作都出于他个人对于“体验”的迷恋，“总是以自我的体验的某些元素为基础的”（见本书第52页）。总之，在福柯那里，工作是哲学，生活也是哲学——一种“哲学的生活”，两者协调一致、相辅相成，是不可分割的统一体。

正是本着这一认识，米勒写出了这部《福柯的生死爱欲》——一部他自己称为“古希腊利尔提乌斯《圣贤列传》式”的作品。书中，他把福柯的轶事和学说按年代顺序编织起来，既对它们做出系统的阐释，又让它们相互解说、相互印证。米勒的这种传记写法，确有其独特的优点。较之侧重于单纯描述福柯生平的迪迪埃·埃里蓬（Didier Eribon）的《福柯传》（*Michel Foucault*, 1989），它能更深刻地触及和揭示福柯思想的内核；较之按年代顺序分别述评福柯的公共生活和作品的戴维·马塞（David Macey）的《福柯传》（*The Lives of Michel Foucault: A Biography*, 1993），它把福柯的生活（尤其是私生活）和作品融为一体，无疑有着强大得多的阐释力；而较之一些侧重于单纯的学说阐释的理论研究专著[如美国哲学家休伯特·德雷福斯（Hubert Dreyfus）和保罗·拉比诺（Paul Rabinow）的《米歇尔·福柯：超越结构主义与解释学》（*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983）]，由于伴有大量的轶事佐证，它又显得深入浅出、好读易懂得多——这一点，对于许多尚不精通那些深奥晦涩的哲学术语（米勒特意略去大量这样的术语），但又迫切需要对福柯有所了解的读者来说，自然特别重要。尤其是，作者还以其深厚的艺术学修养，在书中加入了不少生花妙笔，使之常常闪现出诗的意象，流动着音乐的韵律，这又增强了可读性。

不过这本书也绝不是那种轻轻松松就可以读懂的普及读物：它毕竟是一部严肃的学术专著，是作者在广泛调研的基础上花六年工夫写成的。作者令人惊叹的博学，从英文版书后那长达74页密密麻麻的尾注，就可以略见一斑。而这些尾注，实际上也为有意继续研究福柯的读者提供了一个极佳的资料指南。其实，该书未及问世就已受到评审专家们一片赞誉，美国著名哲学家理查·罗蒂（Richard Rorty）甚至说它是“真正第一流的大哲学家传记”，“堪与内哈马斯的尼采传、威斯特布鲁克的杜威传和蒙克的维特根斯坦传相媲美”。

不过，尽管称赞米勒的书写得漂亮，罗蒂并不相信米勒这种“作品—生活”一体化的手法真能说清楚福柯哲学：“就后康德时代的那些‘自我打造者’（self-inventors）而言，我们不可能发现生活和作品之间有很紧密的关联。”而且，对于米勒所津津乐道的福柯消解现代理性的“认识主体”，追寻某种“新政治”的尝试，罗蒂也深表怀疑：“米勒让我们看到福柯漂进了政治然后又漂了出来，1968年五月风暴时期他在万森纳大学向警察扔砖块，1979年却又在向学生吹捧哈耶克和冯·米塞斯”；“福柯没有制定出另一个乌托邦，而是不停地暗示如果我们能突破构造了我们的主体性的权力罗网，我们就能看到‘末人’有多么可鄙，就能认识到他们和我们共享幸福的‘人道主义’欲望不仅是文化互渗的人工制品，而且是一种我们应该弃绝的东西”。罗蒂尤其不能接受福柯这种“反人道主义”、“反幸福”的政治观。他说，米勒的书“表明福柯终身一贯的死亡迷恋（萨德、爱伦·坡和波德莱尔，值得注意的是还有尼采，都有这种迷恋），跟他在加利福尼亚的体验一起，至少在他生命的最后十个月里，产生了一种存在着某种‘活死’（death-in-life）的信念，这种‘活死’跟幸福毫无关系，而且对他来说，这种‘活死’可以用某种方式来品味，而幸福就不行”；而这样一来，“我们就能更清楚地看到，为什么我们不应该希图从福柯那里得到一种新政治了”，因为“政治的目的如果不是幸福，又能是什么？”\*

\* 罗蒂的上述评说，引自Richard Rorty, "Paroxysms and Politics", in *Salmagundi*, No. 97 (Winter 1993), pp. 68, 67, 64, 65, 68。

当然，对于罗蒂的这些“俗见”，很多后现代派仍会嗤之以鼻。其实平心而论，米勒虽然看上去对福柯“消解现代主体”的种种试验津津乐道，但他显然也不赞成福柯所心仪的那种否定幸福的“新政治”，因为他曾辩解说：“虽然1970年代初福柯政治观点的冷漠野蛮令我震惊，但对于他投身当时革命政治的严肃态度我充满敬意，而且对于他后来公开抵制有关诱惑，坚决反对用暴力和恐怖解决政治冲突，我也是深感钦佩的。”可见米勒也还是讲理性政治的。同时，他并不承认谋求“非幸福新政治”是福柯的一贯立场，因为他的书实际上就具体描述过福柯政治信念在不同时期的剧烈变化。此外，对于霍尔伯林（David Halperin）批评他没有回答“激进政治、激进性活动和其他种种想象的‘极限体验’，是否真能为现代主体提供一个自我超越的手段”这一问题，他的辩解则是：他写这本书的主要目的之一，恰好就是要展示这个问题，而他不予回答，只是为了“让不同的读者能以不同的方式来回答它”。\*

可是在美国新文化史大师林·亨特（Lynn Hunt）看来，这个问题米勒实际上已经在书里给出了答案。林·亨特说，米勒的叙述显示，1975年前后的福柯判若两人：之前，他的思想明确而清晰，文章荡人心魄还有些华而不实；之后，也就是在他经常去加利福尼亚泡旧金山同性恋浴室的那些年里，他既做着异常严肃的哲学研究（《性史》的第二、三卷引用了大量古希腊罗马文献），又过着放浪形骸的私生活（深度介入S/M亚文化）。所以福柯的“哲学生活”是断裂而紊乱的，不仅前后不一，而且生活和工作反差强烈。但米勒关于福柯“哲学生活”统一性的预设仍一如既往，丝毫不为所动。于是林·亨特就有了许多疑问，包括“绑缚和规训的个人体验真的能提供某种克己伦理的范型？福柯对‘摆脱他自己’（福柯自己称之为‘克己’或‘自灭’）的追寻究竟意义何在？”之类。然而林·亨特马上就意识到，当她有了这些疑问的时候，她其实就已经着了米勒的道了，因为米勒这本书，本来就是想用一种特殊的叙述策略让读者产生这些疑问，而这些

---

\* 参见 James Miller, "Policing Discourse: A Response to David Halperin", in *Salmagundi*, No. 97 (Winter 1993), pp. 95-96, 98。

疑问的出现,实际上也就宣告了福柯试验的失败:因为米勒“已经让人们看到,尽管福柯在他的职业生涯的每一时刻都在抗议,但这位哲学家从来都没有把自己从先验主体及其经验的掌控中解放出来。这个预言了‘人的死亡’的人,甚至在他自己死后,都还在作为一个有趣的、异常的个体继续活着”。只是,林·亨特同时也想到,福柯的试验虽然失败了,但米勒的工作却不无意义:因为通过让福柯的“作品与生活”相互解说,米勒昭示了福柯的真实意图,以及他是怎样通过“自己对于‘性活动的生产’和变态行为的绝对非传统的研究路径,即通过话语和实践分析而不是人的能动作用,必不可免地把有关差异、抵抗和解放这类问题提上了我们的议事日程”。这类问题自然非同小可,因为它们都和现代性暴露出的种种弊端有关,整个后现代主义思潮其实都在围着这类问题打转。但后现代主义能解决这些问题吗?好像还不能,至少福柯的尝试没有成功。但林·亨特似乎还不打算放弃希望,因为她认为,“传统的研究路径,以其对自我、选择和某种可能的超越的强调,能否更好地回答这些问题,是不清楚的”。\*

不过我觉得,相对于这一问题,即究竟用什么方法(传统理性主义的,还是福柯式的)才能更好地解决后现代主义所关注的那些问题,米勒的书所凸显出的福柯式“哲学生活”与“启蒙”的关联,似乎更为重要。福柯是一位尼采主义者,这一点人所共知。但人们常常忽略了福柯同时也是一位康德主义者,而这正是米勒在他的书里常常提醒人们注意的一个重要事实。米勒说,福柯重视康德的全部著作,他“始终认为自己是某种康德主义者”,他对康德提出的“启蒙问题”念兹在兹,把它看作“现代哲学独一无二的中心问题”,并“暗暗把康德的启蒙定义看作对自己毕生事业的恰当描述”。虽然作为一位“后现代主义大师”,福柯也许远远地“超越”了

---

\* 这段文字中引述的林·亨特的观点,参见Lynn Hunt, “The Revenge of the Subject/The Return of Experience”, in *Salmagundi*, No. 97 (Winter 1993), pp. 50—51, 52—53。需要注意的是,林·亨特的那些话是在1993年说的,当时她正在做一种影响很大的有关法国革命的新文化史研究,而新文化史的特点就是注重话语和实践分析,故而她最后流露出对传统方法(也即现代理性主义的方法)的怀疑是很自然的。但我们知道,她的研究兴趣不久就发生了变化,转而做起了包括法国革命跨国史、全球史在内的一些很大程度上只能用传统方法做的课题。所以她现在是否还能这样想也是不清楚的。

康德所理解的启蒙——康德只是要人们摆脱前现代社会的种种羁绊来做一个“现代人”，福柯却要人们摆脱历史和社会的一切束缚来做回“人自己”，但在主张人类“要大胆地运用自己的理性”这一启蒙的基本精神方面，福柯哲学和康德哲学终究是完全一脉相承的。当然，若用康德的眼光来看，福柯的“大胆”肯定过了头。但人们也可以辩驳说，那可能只是因为康德还没有亲身体会到他那个时代的“启蒙”所造就的“现代性”的种种弊端，而生活在“现代性”中的福柯对这些弊端不仅有着超常的强烈敏感，同时还有着“不顺从”“不服管”的强烈本能，他不甘心做尼采所耻笑的那种“末人”。于是福柯就奋起了，于是我们就有了米勒笔下的这个福柯传奇。

由此看来，尽管试图超越“现代性”，福柯的哲学生活却终究没有超越创造这个现代性的“启蒙”。而这似乎就解释了为什么他东奔西突奋斗了一生，最终也没能彻底实现“用非常规的方式思考”（或至多只是“获得了部分的成功”）。同时这似乎也就意味着，“现代性”这东西可能远比人们通常理解的要复杂，而人们对“现代性”理解的简单性或片面性，最终还是因为没有完整地理解“启蒙”。

所以两百多年前发生的“启蒙运动”，今天还在继续。当然，要更完整地理解“启蒙”，人们仍需要学习福柯的勇敢精神，但同时也要注意借鉴他留下的经验教训——这，也许就是米勒这本书真正想告诉我们的道理。

高毅

2018年3月17日

写于京北延秋园

## 关于资料来源和译文的说明

关于本书的资料来源的全部情况，可参阅各章后的注释。但这里应指出一个特别有趣的资料来源。1978年，福柯向意大利政治活动家和新闻记者杜齐奥·特隆巴多利（Duccio Trombadori，他曾为意大利共产党日报《团结报》工作过多年）发表了一次极富于启示性的谈话。直到最近，福柯和特隆巴多利这次冗长的谈话都只有一个意大利文译本，题目叫作《福柯访谈录》（*Colloqui con Foucault*）。此书首版于1981年，长期未见重印，几乎不可访得，尤其是在美国。然而，在1991年底，一个译自意大利文的英文版本问世了，题为《马克思评述》（*Remarks on Marx*）；同时，据说还有一个法文本也即将出版。我在本书的准备过程中，曾读到过福柯和特隆巴多利会谈（是用法文进行的）的两个不同的手抄本，其中一个已经过编辑整理准备出版，另一个则显然还是初稿。此外，在本书就要付梓的时候，有人告诉我，弗朗索瓦·埃瓦尔德（François Ewald）和达尼埃尔·德费尔把这两个手抄本结合起来加以整理，又编出了第三个福柯和特隆巴多利谈话的法文版本——收在伽利玛出版社将要出版的福柯短篇著作全集里的，显然就是这个文本。由于学者们可以在巴黎的福柯研究中心查阅到那两个原始的手抄本，故而在尾注中既注出了经过整理的和未经整理的法文手抄本的有关页码，也指出了英文版中的相应段落；在涉及未经整理的法文手抄本的情况下，我还用罗马数字标明了盒式录音带的序号。



在谈到福柯的文章和谈话的时候，我一般都要同时征引法文原文和英文译本（如果有这种译本的话，而实际常常如此）。具有反讽意味的是，在我写作本书的时候，福柯短篇著作的英文版总比法文版更容易找到。一旦伽利玛出版社出版了福柯短篇著作全集，这一情况自会整个改观。由于这个集子的内容将按年代顺序安排，故我在注释里还标出了福柯每篇文章和谈话的发表日期，以便于本书读者查阅伽利玛出版社的这部福柯文集。

埃瓦尔德和德费尔认为，福柯的全部谈话都应被看作他的作品的一个组成部分，——这个看法我是赞成的。正如吉尔·德勒兹所言，福柯上演了“一幕陈述之剧”，而他的各种谈话，都能在他的思想的公开发布中起阐释作用。这些谈话中，有些经过了福柯本人仔细的加工、修改甚至重写，有些则显然是即兴发表的。不过即兴谈话的重要性并不稍减：在谈到福柯 [和德国电影导演维尔纳·施勒特 (Werner Schroeter)] 的一次极富启示性的对话时，德勒兹正确地指出：“这个文本非同寻常，正因为它是一次即兴会谈……”

福柯的谈话和短论披露了许多有关他的生活外貌和内心体验的情况，这使我有理由将他发表的文字当作我在书中叙述的许多情况的首要资料来源。许多其他的生活细节，特别是有关福柯访美和卷入S/M亚文化的情况，则源自一些新的访谈活动。此外，就福柯早期生活的某些事实而言，我依据的是迪迪埃·埃里蓬的《米歇尔·福柯传》。我知道，福柯的一些密友（如达尼埃尔·德费尔）认为埃里蓬的书写得不好。但德费尔在和我谈话的时候，只是列举了其中一些他不同意的段落，而且他的不同意在我看来多属解释的差异，而不是事实的争议。进而言之，我自己的研究也独立地证实了埃里蓬书里的大量事实。所以我认为这本书提供的资料还是可信的。

为了保证书中新材料的准确性，我曾将书稿的相关部分寄给我采访过的许多关键人物审阅，其中有（以姓氏字母为序）列奥·柏萨尼 (Leo Bersani)、达尼埃尔·德费尔、鲍勃·加拉赫 (Bob Gallagher)、菲利普·霍维茨 (Philip Horvitz)、D. A. 米勒 (D. A. Miller)、汉斯·斯卢加 (Hans