

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 期末報告

德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題(III-I)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 101-2410-H-004-091-  
執行期間：101年08月01日至102年07月31日  
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：張國賢

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：周志謙

公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中華民國 102年10月18日

中文摘要： 本計畫之研究成果主要有二項：

一、本研究旨在透過德勒茲的斯賓諾莎研究，找到德勒茲獨特的身體概念。此身體概念並非對於身體的抽象觀念，而是一種思考方式，一種能開創出新視域的思考模式。藉由德勒茲所揭示之斯賓諾莎的表現理論，我們得以從新的視角來重新探討事物之本質與事物之存在這個古老的哲學問題。也正是通過此種獨特的本質與存在之思考，才能使我們達到身體模式，並且以身體模式來看待文化的根本問題。

二、根據德勒茲的斯賓諾莎研究，《倫理學》一書不但發展出不同於西方現代哲學以意識或主體為優先的思考方式，而且它本身就是以身體為模式而進行的一門倫理學。本研究首先在探討身體模式。探討過程中發現「共同概念」是《倫理學》的關鍵，而「共同概念」從一種幾何學觀念過渡到一種生物學觀念，造成的結果不僅是將「倫理」理解為一種存在模式，更進一步使「倫理學」脫離道德哲學的思考方式。長期以來，斯賓諾莎哲學被當成是忽視人的自由的一種獨斷論。本研究試圖進一步從《倫理學》所蘊含的一種快樂哲學出發，從實踐的層面來回答這種以身體為模式的倫理學如何思考自由問題。

中文關鍵詞： 德勒茲、斯賓諾莎、身體、本質、存在、倫理學、自由

英文摘要： 1. This article consists in the research of Deleuze' s singular concept of body through his own Spinoza study. This concept of body is none of the abstract concepts about the body, but a mode of thinking capable of opening a new horizon. By way of the theory of expression de Spinoza revealed by Deleuze, we arrive finally at the discussion of the ancient problem of the essence and the existence of things from a new viewpoint. Without this singular thinking about the essence and the existence, we cannot arrive at the mode of body on which the fundamental questions of culture would be discovered and discussed.

2. According to Deleuze' s Spinoza study, the Ethics develops not only a mode of thinking different from those which give primacy to consciousness or subject in western modern philosophy, but also an ethics which takes the body for model. This article consists first in the research of the model of body, in the

process of which we discover that the common notions are the keystone of the Ethics. That the common notions pass from a kind of geometrical idea to a kind of biological idea results not only in the comprehension of ethics as a manner of existence, but in the separation of ethics and moral philosophy. For a long time, the philosophy of Spinoza is considered as dogmatism negligent of human liberty. Based on the philosophy of joy implicit in the Ethics, this article tries to answer the question from practical aspect: how an ethics which takes the body for model thinks about the problem of liberty?

英文關鍵詞： Deleuze, Spinoza, body, essence, existence, ethics, liberty

行政院國家科學委員會補助專題  
研究計畫

期中進度報  
告  
期末報告

計畫名稱

德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題 (III-I)

計畫類別：個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 101-2410-H-004-091-

執行期間：101 年 8 月 1 日至 102 年 7 月 31 日

執行機構及系所：國立政治大學哲學系

計畫主持人：張國賢

共同主持人：

計畫參與人員：碩士級兼任研究助理周志謙

本計畫除繳交成果報告外，另含下列出國報告，共 0 份：

移地研究心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權，一年二年後可

公開查詢

中 華 民 國 102 年 10 月 5 日

# 目錄

研究成果一中英文摘要.....	2
研究成果二中英文摘要.....	3
報告內容一 .....	4
報告內容二 .....	15
參考文獻 .....	26
研究計畫成果報告自評表.....	30
研發成果推廣資料表.....	32

## 研究成果一

### 《從德勒茲的身體概念看文化問題》

#### 摘要

本文旨在透過德勒茲的斯賓諾莎研究，找到德勒茲獨特的身體概念。此身體概念並非對於身體的抽象觀念，而是一種思考方式，一種能開創出新視域的思考模式。藉由德勒茲所揭示之斯賓諾莎的表現理論，我們得以從新的視角來重新探討事物之本質與事物之存在這個古老的哲學問題。也正是通過此種獨特的本質與存在之思考，才能使我們達到身體模式，並且以身體模式來看待文化的根本問題。

關鍵詞：德勒茲、斯賓諾莎、身體、本質、存在

### 《Discussion on the fundamental questions of culture from the viewpoint of Deleuze's concept of "body"》

#### Abstract

This article consists in the research of Deleuze's singular concept of body through his own Spinoza study. This concept of body is none of the abstract concepts about the body, but a mode of thinking capable of opening a new horizon. By way of the theory of expression de Spinoza revealed by Deleuze, we arrive finally at the discussion of the ancient problem of the essence and the existence of things from a new viewpoint. Without this singular thinking about the essence and the existence, we cannot arrive at the mode of body on which the fundamental questions of culture would be discovered and discussed.

Keywords: Deleuze, Spinoza, body, essence, existence

## 研究成果二

### 《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》

#### 摘要

根據德勒茲的斯賓諾莎研究，《倫理學》一書不但發展出不同於西方現代哲學以意識或主體為優先的思考方式，而且它本身就是以身體為模式而進行的一門倫理學。本文首先在探討身體模式。探討過程中發現「共同概念」是《倫理學》的關鍵，而「共同概念」從一種幾何學觀念過渡到一種生物學觀念，造成的結果不僅是將「倫理」理解為一種存在模式，更進一步使「倫理學」脫離道德哲學的思考方式。長期以來，斯賓諾莎哲學被當成是忽視人的自由的一種獨斷論。本文試圖進一步從《倫理學》所蘊含的一種快樂哲學出發，從實踐的層面來回答這種以身體為模式的倫理學如何思考自由問題。

關鍵詞：德勒茲、斯賓諾莎、身體、倫理學、自由

### **《Philosophy of joy: how an ethics which takes the body for model thinks about the problem of liberty》**

#### Abstract

According to Deleuze's Spinoza study, the *Ethics* develops not only a mode of thinking different from those which give primacy to consciousness or subject in western modern philosophy, but also an ethics which takes the body for model. This article consists first in the research of the model of body, in the process of which we discover that the common notions are the keystone of the *Ethics*. That the common notions pass from a kind of geometrical idea to a kind of biological idea results not only in the comprehension of ethics as a manner of existence, but in the separation of ethics and moral philosophy. For a long time, the philosophy of Spinoza is considered as dogmatism negligent of human liberty. Based on the philosophy of joy implicit in the *Ethics*, this article tries to answer the question from practical aspect: how an ethics which takes the body for model thinks about the problem of liberty?

Keywords: Deleuze, Spinoza, body, ethics, liberty

# 報告內容

本研究計劃獲致的成果有二，分別撰寫成《從德勒茲的身體概念看文化問題》及《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》兩篇論文，目前兩篇皆投稿哲學專業期刊審查中。以下分別進行兩個成果報告：

## 報告內容一：《從德勒茲的身體概念看文化問題》

### 一、前言

西方現代哲學，自笛卡兒設定自我意識為具有絕對明證性的亞基米德點以來，大致上確立了一種意識優位的主要思想型態。以至於對事物本質的認識，首先就必須奠定在對「意識的結構及其活動」的認識上。當代法國哲學家德勒茲對於這種思想主流並不同意，這點尤其表現在他對「身體」概念的思考及發展上。對他來說，意識並非佔據首位。相反，我們必須重視被忽略的身體問題，因為，精神的發展也許正是取決於身體<sup>1</sup>。不過，德勒茲所謂的「身體」(corps)，並不僅限於生物學意義上的身體。他的身體概念範圍較廣，可以涵蓋化學的、生物的、社會的、政治的等等各類身體<sup>2</sup>。而德勒茲本人則是透過對斯賓諾莎、尼采等人之作品的「強度閱讀」或詮釋，而逐步獲致其獨特的身體概念。本文的目的在於通過對德勒茲身體概念的研究，從身體的角度來討論文化所必然涉及到的事物的存在與本質、價值與意義問題。俾便日後在這個基礎上，能進一步開展對於文化上各種議題之探討。

### 二、身體能做什麼？

把身體當成精神發展的起源因素(l'élément génétique)，這種想法我們可以推回到斯賓諾莎哲學<sup>3</sup>，首先是因為斯賓諾莎並不是像笛卡兒那樣把心靈當成獨立存在的實體<sup>4</sup>。對斯賓諾莎來說，人的心靈不能夠離開實際存在的事物而獨立存

---

<sup>1</sup> C.f., Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*(NP), p.44, éd., PUF, Paris, 1997.

<sup>2</sup> C.f., op. cit., p.45 ; Voir aussi, Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*(SPP), p.171, Minuit, Paris, 1981.

<sup>3</sup> 也許還可以回溯到更遠的古代斯多亞學派的影響。C.f., Gilles Deleuze, *Logique du sens*(LS), éd., Minuit, Paris, 1969.

<sup>4</sup> C.f., Descartes, *Les principes de la philosophie*, in *Descartes, Oeuvres et lettres*, pp. 592-595, La



在，因為構成人的心靈的是觀念，而觀念的對象則是身體，是實際存在的「擴延」樣式(mode de l'étendue)：

「構成人的心靈的實際存在的，最初不外是一個實際存在著的個別事物的觀念。」(《倫理學》第二部分命題十一)

「構成人心靈的觀念的對象即是身體，換言之，是某個實際存在著的擴延的樣式，而不是別的。」(《倫理學》第二部分命題十三)<sup>5</sup>

由此可知，照斯賓諾莎看來，人的心靈根本不是什麼獨立存在的實體。心靈只是以身體為對象的觀念，而且僅僅由身體的觀念所組成。一旦身體消亡，那麼觀念以及由「無數觀念(un très grand nombre d'idées)」所組成的心靈，也就不復存在。就心靈被視為是身體的觀念而言，我們可以看出斯賓諾莎認為心靈不但不是獨立存在，而且還依賴於身體。他進一步又說：

「其次我相信，人人都可憑經驗知道，心靈並不能一直同等地思想同一對象，情況反倒是，身體越能夠讓這一物或那一物在他身上激起形象，則心靈便越傾向於思考這一物或那一物。」<sup>6</sup>

這裡所謂的「形象」(l'image)相當於人的身體受影響(être affecté)而產生的變化狀態(affections)或者一般稱之為身體的「情狀」<sup>7</sup>。從另一角度看，「身體越能夠讓這一物或那一物在他身上激起形象」這句話也許還透露給我們一個事實：身體具有接受影響的能力(pouvoir d'être affecté)，而且這種能力並非固定不變，而是具有程度上的不同，這點提供給我們追問身體問題一個重要線索。斯賓諾莎這一整段話我們因此可以理解為：1.『心靈的活動依賴於身體受影響而產生的變化狀態』。2.『精神的發展取決於身體接受影響的能力』。由此可見，對斯賓諾莎來說，意識並非佔據首位。對事物本質的認識，與其說必須奠定在對「意識的結構及其活動」的認識，不如說必須開始著手探究長期被忽略的「身體的結構及其活動」。但是在斯賓諾莎的時代，「事實上以前還沒有人規定過身體能做什麼(...)因為沒有人能夠確切了解身體的結構，說明身體的一切作用」<sup>8</sup>，而在他之後，

---

Pléiade, Paris, 1953.

<sup>5</sup> Spinoza, *L'Ethique(E)*, 2<sup>ème</sup> Partie, Proposition XI et XIII, tr. A. Guérinot, éd., Ivrea, pp.80,82, Paris, 1993.參閱賀麟譯，《倫理學》，頁 54,55，商務印書館，北京，1991。本文對於斯賓諾莎《倫理學》的引文部分參考了賀麟的譯文(以下簡稱賀譯)。

<sup>6</sup> E, III, 2, sc, p.144；賀譯，頁 101-102。

<sup>7</sup> 漢語一般將 affection 一詞譯為「情狀」。參閱洪漢鼎，《斯賓諾莎哲學研究》，頁 445-447，人民出版社，北京，1997；《斯賓諾莎》，頁 183，東大，台北，1992。

<sup>8</sup> E, III, 2, sc, p.143：« Personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corp... »；賀譯，頁

這一問題其實也很少被哲學家所重視<sup>9</sup>。

我們現在來看看剛才所得到的論點：『心靈的活動依賴於身體受影響而產生的變化狀態』。這一點若是聯繫到斯賓諾莎對「情感」的界定，則身體問題的線索更加明顯：「我把情感理解為身體的各種變化狀態(affectations)，以及這些變化狀態的觀念。而這些變化狀態會提升或者減低，有助或者有礙身體的行動力(puissance d'agir)」<sup>10</sup>這種對「情感」的界定相當獨特，因為它不但涉及到擴延樣式(身體的各種變化狀態)和思想樣式(這些變化狀態的觀念)，更重要的是它還涉及到身體的行動力。但這是什麼意思呢？

斯賓諾莎說：「然而我可以大致來講，一個身體比其他身體更能夠在同一時間以更多種方式而行動(agir)或者被動接受(pâtir)，則它的心靈也會比其他心靈更能夠在同一時間知覺到更多事物。」<sup>11</sup>柏格森在《物質與記憶》一書當中的例子似乎可以用來對斯賓諾莎此處所講的「情感」「身體」「行動力」等問題做一註解，從而提示出一條對身體問題的思考方向。柏格森提到，當有外物碰觸到阿米巴變形蟲的時候，變形蟲身體的每個部分都可對刺激做出收縮的立即反應，以逃避危險。但是高等脊椎動物則發展複雜，身體分化出各種不同功能，以至於在逃避危險時，並不是身體的每個部分都可以個別行動——因而，在受到傷害時，高等動物的感覺神經並非立即運動(收縮)以逃避危險，而是仍然保持不動，繼續擔任其固定的功能，因此便產生「痛苦」：痛苦不外乎就是感覺神經(身體)上的一種運動傾向，一種使事物恢復原狀的努力。任何痛苦一定都包含這種努力，但這卻是一種無能為力的努力<sup>12</sup>。

而更重要的是，柏格森接著指出：「身體的行動力越大(神經系統複雜程度高的象徵)，知覺涵蓋的範圍就越廣。」<sup>13</sup>變形蟲接受刺激的方式只有反射性地收縮反應，但高等動物卻發展出高度複雜的神經系統，能夠以更多樣的方式，更多不同的神經路徑，來接受來自外物在視覺上、聽覺上、味覺上、嗅覺上、觸覺上等等各種各樣的刺激。這個意思是說，高等動物不僅僅是被動的刺激反應而已，他能以更多不同的方式來接受外界事物的影響，而這種受影響的能力是一種具有創造性的主動力量，能夠主動創造出新的接受影響的方式，而不單單只是被動的

---

100-101。

<sup>9</sup> 不同於這裡所討論的斯賓諾莎式的身體概念，德勒茲在別的地方也指出另一種發展線索，即，有器官的身體：萊布尼茲哲學可以藉由極值來規定(次級)物質團塊，亦即，界定出有器官的身體；而現象學家所思考的，也正是這個與體驗相關聯的有器官的身體。至於德勒茲本人更加關心的，則是如何超越有器官的體驗的身體而思考。C.f., Deleuze, *Le Pli - Leibniz et le baroque(LB)*, p. 135 et sq., éd., Minuit, Paris, 1988; Deleuze, *Francis Bacon - Logique de la sensation*, pp.27,33, éd., La Différence, Paris, 1996.

<sup>10</sup> E, III, déf.III, p.139.

<sup>11</sup> E, II, 13, sc, p.84.

<sup>12</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, pp.55-56, PUF, Paris, 1997.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.57.

反應而已。(正因如此，柏格森在《創造性的進化》一書不願意接受達爾文的物競天擇說從被動適應環境的角度來考量生命<sup>14</sup>。)也因此，高等動物的身體能夠做出的，不僅僅是刺激反應的簡單反射性動作，而且還能夠做出種種複雜的實際行動或虛擬行動(知覺)。因此說，高等動物身體的行動力更大，他的知覺涵蓋的範圍也更廣。而柏格森的這段話也為我們指出：(高等動物的神經系統接受刺激的方式越多，表示)身體接受影響的能力(*pouvoir d'être affecté*)越大，則行動力也越大。從這一點來看，柏格森不能說沒有受到斯賓諾莎的啟發，而他在這裡給我們的提示則是：3. 『「身體」問題必須從「接受影響的能力」和「行動力」來思考，身體接受影響的能力越大，則行動力也越大，而接受影響的能力可以是一種主動力。』

從以上 1.2.3. 點的初步討論，我們發現，斯賓諾莎似乎早已經開啟了一個不同於意識優位主流的另一種思想型態：身體對精神的發展具有決定性的作用。當然，這並不是說身體可以決定心靈使其思想。斯賓諾莎早已說過「身體不能決定心靈使其思想，心靈也不能決定身體使其動或靜」<sup>15</sup>。而是說，關於精神發展的問題，已不再採用意識模式，而是採用身體模式。採用身體模式並不意味著身體優先於心靈，而是說，意識模式與身體模式有著本質上的根本差異：意識模式將身心當成實體或主體，身體模式卻是將身心當成兩類「樣式」。正是在這個新的局面上，德勒茲才得以繼續發展身體概念。

但是「什麼是身體呢？」對德勒茲來說，用「什麼是...？」(*Qu'est-ce que...?*)這種問題形式來提問並不是一個好方式<sup>16</sup>。在他看來，西方形上學習慣於以這種問題形式來表達出「本質」，而這一習慣的養成，柏拉圖功不可沒。重要的是，這種問題形式傳達出怎樣的一種特定的思維模式。德勒茲指出，對話錄當中我們可以發現，蘇格拉底慣常的提問方式便是去問什麼是美？什麼是勇氣？什麼是正義？等等。而他對話的對手常常只是引用一些「美的事物」作為例子說明，但卻沒有回答「什麼是美？」的問題。因此柏拉圖得以將「美」區別於那些偶然的、變化不定的、作為例子而出現的「美的事物」：美僅只是美，美必然為美，而不是任何顯現的偶然事物。因此美的本質不會是變化不定的存在的事物，只能是恆常不變的形式(理型)本身——只有美本身才是美的，只有正義本身才是公正的，只有勇氣本身才是勇敢的...等等。爾後才能將這恆常的同一形式加諸變化不定的存在的事物之上，顯現為美的事物...。因此，用「什麼是...？」(*Qu'est-ce que...?*)這種問題形式來提問，造成的結果是「本質與現象的對立，存有與變化的對立」

<sup>14</sup> C.f., Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, ch. I, notamment pp.55-77, PUF, Paris, 1998.

<sup>15</sup> E, III, 2, p.141；賀譯，頁 99。

<sup>16</sup> C.f., NP, p.86.

<sup>17</sup>，因而造就出西方傳統的一套特定的思維模式。

其實，除了用「什麼是...？」(Qu'est-ce que...?)這種問題形式以外，我們還可以有不同的問法。因為，恆常不變的形式(理型)也許並不是用來思考事物本質的恰當方式，尤其是思考身體的本質。針對身體問題，德勒茲一再提醒我們注意「身體能做什麼？」這種問題形式<sup>18</sup>。表面上看，這個問題只不過是出現在斯賓諾莎《倫理學》一個附註裡頭並不特別顯眼的脈絡當中<sup>19</sup>。但其實，對德勒茲來說，這一問法才是恰當的問題形式，才能夠打開不同於以往的新視域。因為，身體的本質也許並不在於賦予它一個恆常不變的形式來對身體加以規定。反而「身體能做什麼？」的提問方式，才能真正引領我們進入身體問題的核心。不過，正如前面斯賓諾莎所說，「身體能做什麼」這個問題之所以還沒有受到規定，是「因為沒有人能夠確切了解身體的結構，說明身體的一切作用」。換言之，如果我們不以恆常不變的形式來界定身體的本質，而是由「身體能做什麼」來思考本質，那麼，根據斯賓諾莎，這個本質問題並不能脫離身體的結構與作用來思考，換言之，身體的本質並不脫離身體的存在，二者是互相關聯的。

### 三、事物的本質與存在

剛才我們說，恆常不變的形式(理型)也許並不是用來思考事物本質的恰當方式，尤其是思考身體的本質。那麼，事物的本質該如何思考呢？

斯賓諾莎說：「神不僅是萬物存在的動力因，而且是萬物本質的動力因。」<sup>20</sup>這句話告訴我們一個想法：本質並非事物存在的原因<sup>21</sup>。因為，事物的存在的原因是神，而事物的本質的原因也是神。這種想法正好對立於前述柏拉圖將恆常不變的形式(理型)當成事物的本質，而自亞里斯多德以降又將這種本質當成事物存在的原因。不過，如果我們不把恆常不變的形式當成事物存在的原因，而是把神當成事物之本質與存在的原因的話，我們便會遇上一個問題：永恆且無限的神如

---

<sup>17</sup> Ibid. Voir aussi, LS, pp.299-304.

<sup>18</sup> 這一問題重複出現在：NP, p.44；SPP, p.28；Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression(SPE)*, p.197, Minuit, Paris, 1968；Deleuze & Guattari, *Mille plateaux (MP)*, p.314, Minuit, Paris, 1980.

<sup>19</sup> E, III, 2, sc, pp.143-144.我們不應忽視附註的地位。根據德勒茲的研究，《倫理學》一書的組成部分是異質的：由定義、命題、證明、推理的滔滔長河，有系統地開展的「概念」，構成了第一部《倫理學》。與之並存的第二部《倫理學》則節奏音調完全不同，這是由此起彼落、暗潮洶湧、但卻又互相呼應的一連串附註(scolies)所構成，這些附註富含激情，適足以使人從斯賓諾莎那裏獲得某種「感受」因而捲入運動當中。C.f., SPE, p.318；SPP, pp.174-175；Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p.224, éd., Minuit, Paris, 1990；Deleuze, *Critique et clinique*, p.181, éd., Minuit, Paris, 1993.

<sup>20</sup> E, I, 25, p.43.漢語界接受斯賓諾莎思想已久，我們似乎無須再特別強調斯賓諾莎是無神論者，他所謂的神也並不具超越性意涵。

<sup>21</sup> SPE, pp.175, 183, 191.

何能作為具有生滅變化的有限個別事物的動力因？單一的無限實體如何能產生眾多的有限樣式？這個問題或者可以簡單表述成：如何能夠從無限過渡到有限？斯賓諾莎如此思考：

「事實上，個別事物就是樣式，神的屬性便是以一定的方式而被樣式表現出來；這即是說，個別事物就是以一定的方式來表現神的力量的事物」<sup>22</sup>。

「一切存在的事物莫不以一定的方式來表現神的本性或即本質，這即是說，一切存在的事物莫不以一定的方式來表現神的力量」<sup>23</sup>。

「神的力量就是神的本質本身」<sup>24</sup>。

在這裡我們首先注意到，斯賓諾莎並不是以柏拉圖式的「形式(理型)」來理解本質，而是以「力量」來理解本質。不過，斯賓諾莎這裡再三強調「以一定的方式」<sup>25</sup>是什麼意思呢？有限的個別事物又如何能以一定的方式來表現無限的力量呢？首先，根據德勒茲認為的佔據斯賓諾莎哲學核心的「表現」(l'expression)問題而言，表現可以從兩個層次來談：第一、神在屬性中表現自己，每一屬性則表現出永恆且無限的本質。第二、屬性在樣式中表現自己，每一樣式則表現出神的某個變化狀態(modification)<sup>26</sup>。

問題是，屬性既然是永恆且無限的，又如何能夠表現在有限的樣式當中，換言之，表現在部分當中呢？這種表現並不是萊布尼茲式的全體包含在部分當中那種方式：單子各自以「清晰程度不同之知覺」這一特殊觀點來反映整個宇宙，因而宇宙也就被包含在每一單子(不可分的點)當中<sup>27</sup>。相反，德勒茲從上述表現的兩個層次進而發現屬性的特性：並不是因為實體是不可分的<sup>28</sup>，所以屬性也是不可分。德勒茲指出，在斯賓諾莎那裡有著「屬性等同於性質」的傳統想法，因而屬性就等於是永恆且無限的性質<sup>29</sup>。正是在這個意義上說，屬性才是不可分的。擴延屬性是不可分的，但這是就擴延作為實體的無限性質或屬性而言的。若是就屬性具有部分而言，則屬性是可分的，而這些部分正是從樣式上的不同而得以彼此互相區別。以水為例，水具有擴延屬性，就水作為不生不滅的實體而言，水的擴延是不可分的。然而，水的這種擴延卻可以從水的各種樣式來進行劃分，劃分

<sup>22</sup> E, III, 6, dém, p.149.

<sup>23</sup> E, I, 36, dém, p.56 ; 賀譯，頁 36。

<sup>24</sup> E, I, 34, p.55 ; 賀譯，頁 35。

<sup>25</sup> « d'une façon certaine et déterminée »

<sup>26</sup> C.f., E, I, déf. 6, p.14 ; SPE, pp.9-10, 87-88, 311.

<sup>27</sup> C.f., Leibniz, *Monadologie*, §56, §57, §62, éd., GF-Flammarion, pp.254-256, Paris, 1996.關於萊布尼茲的表現理論，可參閱 LB, pp.34-37,134; SPE, pp.304-310，此處不擬詳述。

<sup>28</sup> E, I, 13, p.27.

<sup>29</sup> SPE, p.173.

成水的各種有限樣式。因此，說屬性可分，這是就「樣式上」來說的，並非就實體而言。但是屬性既然是無限的，就表示它從樣式上可以劃分為無限個部分，也就是說，「每個性質—屬性都具有一個無限的量」<sup>30</sup>。而最後這一點正是從「表現」的兩個層次所衍生出來的一個重要結論，由此德勒茲才可以分別來談「事物的本質」與「事物的存在」。

德勒茲指出，斯賓諾莎《倫理學》所談的「部分」一詞，必須分別以兩種方式來理解：第一種是內在或內涵的部分，第二種是外在或外延的部分。一個是內聚的量，另一個是外延的量。因此，每個屬性都具有兩種的無限的量：內聚的量，可分為不同的量的程度部分或即強度；而外延的量，則可分為不同的外延部分。因此，「樣式的本質」可以這樣來理解：神的本質是力量，樣式的本質則是力量的內涵的部分、內聚的量的程度，因此，樣式的本質即是神的力量的程度或者強度。我們剛才提到的「個別事物就是以一定的方式來表現神的力量的事物」，所謂「一定的方式」的意思，現在我們理解到，指的就是程度或者強度。因此可以說，每個有限存在的個別事物，都是按照其力量的不同程度來表現神。存在的個體不同，力量的強度也就不一樣，因此個體化的原理不再是從形式/質料而獲得規定，而是從內涵的量或者強度來規定的<sup>31</sup>。

我們這裡可以注意到的是，我們一旦由「強度」來理解存在的事物，而不是由「恆常不變的形式」來理解，我們同時也就進入由強度所帶來的新視域當中。一方面，因為我們是以強度來理解事物，所以，不同事物的差異是強度的不同，換言之，是「量的差異」。另一方面我們注意到，強度，例如溫度或速度，並不是由累加而組成的。白色有各種不同強度，但是這些不同強度的白並不是像一物加到另一物那樣累加到白色<sup>32</sup>。同樣，「一個溫度並不是兩個較低溫度的總和，一個速度也不是兩個較小速度的總和。」<sup>33</sup>換言之，強度的思想並不遵守黑格爾的邏輯<sup>34</sup>。強度問題並不在於先以一物之性質所確定的定量作為尺度，先賦予量的尺度，以尺度為單位來進行累加，以尺度來衡量強度的量。因為，任何溫度本身都已經是不同溫度互相蘊含的結果，是差異的互相蘊含，而不是互相排斥<sup>35</sup>。這不再是藉由同一而排除差異的那種思想型態(同一律、矛盾律、排中律)；在這裡，相反地，事物本身已經是差異，已經是差異的互相包含、彼此相契合(*convenir*)的結果。溫度已經是各種不同溫度彼此滲透、互相包含的結果。溫度的「一」是

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> C.f., SPE, p.180.

<sup>32</sup> SPE, p.179.

<sup>33</sup> MP, p.603.

<sup>34</sup> C.f., Hegel, *Science de la logique*, premier tome, premier livre, pp.291-310, notamment pp.303-304(exemple de la température), tr. P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, éd., Aubier-Montaigne, Paris, 1972.

<sup>35</sup> C.f., Deleuze, *Différence et répétition(DR)*, p.306, PUF, Paris, 1996.

對各種不同溫度的「多」之肯定而非否定與排斥；並且，溫度的「一」只有透過不同溫度的「多」才能表現出來。而這種斯賓諾莎式的思想也正通往德勒茲詮釋之下尼采的「永恆回歸」：「『永恆回歸』一詞若是理解成同一種事物的返回，我們便誤解它的意思...這並不是說返回的是一，而是說，返回本身就是由多樣，由多所表現出來的一。」<sup>36</sup>德勒茲從而注意到，將「事物的本質」理解為「強度」所帶來的獨特思考方式：

「如果所有的本質都彼此相契合，這是因為一切本質都以神為原因，而不是因為這些本質彼此互為因果。如果我們具體思考這些本質，同時將這些本質聯繫到原因，我們便會將這些本質整個看成是共存且彼此相契合。所有的本質都藉著原因所產生的存在或現實而彼此相契合.....因此各種本質形成一個整體系統，一個實際上無限的整體。」<sup>37</sup>

由整體(在神之內)來看，整體(例如一個社會、團體等等)當中所有事物(樣式)的本質都是彼此相契合的，每一事物都分享了整體的力量，是整體力量的某個強度。德勒茲與瓜達希論及法西斯主義時，有一段文字可以說明這種情形：「然而法西斯主義與它那些分子式的中心卻是不可分割的，這些中心在納粹國家當中一起產生整體共振之前，早已經大量繁衍，從一點跳到另一點，並且互相影響。農村法西斯與城市或社區法西斯，青年法西斯與舊派鬥士法西斯，左派法西斯與右派法西斯，配偶、家庭、學校、辦公室法西斯等等(...)甚至當納粹國家建立時，它也需要這些微型法西斯持久不衰，才能提供一套獨一無二的手段來對「群眾」施加影響。」<sup>38</sup>

我們這裡雖然理解到，樣式的本質即是力量的程度，但是剛剛我們也提到「本質並非事物存在的原因」。本質既然不是事物存在的原因，那麼本質與事物的存在又有何關係？前面德勒茲已經提示我們：「所有的本質都藉著原因所產生的存在或現實而彼此合適」。原來，各種本質之所以能夠彼此相契合，必須要藉由事物的存在。但這又是如何「藉由」呢？

「什麼是斯賓諾莎所謂樣式的某一個別或特殊的本質呢？其論點大致如此：各種樣式的本質既不是源自邏輯的可能性，也不是源自數學結構或形上實體，而是源自實質的現實性，實質的事物。斯賓諾莎的意思是說，本質之所以作為本質，

---

<sup>36</sup> NP, p.55. 德勒茲以擲骰子來說明尼采的「永恆回歸」：「骰子丟出去，是肯定偶然性；骰子掉回來所形成的組合卻是肯定必然性。必然性由偶然性表現出來，這就是說，存在由變化表現出來，一由多表現出來的意思。」C.f., NP, p.29, 32.

<sup>37</sup> SPE, p.177.

<sup>38</sup> MP, p.261.

是具有某一存在。」<sup>39</sup>「本質並不是某種可能性，而是擁有屬於它所特有的某一實際存在。」<sup>40</sup>

本質並非事物存在的原因，神才是。不過，有限存在的事物不能由神的無限屬性所產生，而是由處於某種樣式之狀態的屬性所產生<sup>41</sup>。而這一次，無限屬性是從樣式上劃分成無限多個外延的部分。因此斯賓諾莎說：「人的身體是由無數(d'un très grand nombre)不同性質的個體所組成，每一個體本身又有複雜的組成部分。」<sup>42</sup>「人的身體需要無數的身體(d'un très grand nombre de corps)藉此得以不斷地更新(新陳代謝)。」<sup>43</sup>因此，樣式的存在，即是實際上擁有無數個外延部分<sup>44</sup>。固然，這些分割為無限小的外延部分只藉由動與靜才能彼此區別且互相聯繫。不過，一個身體之所以為一個身體，重點並不在於身體的組成部分是否時時刻刻都在更新，也不在於它們的動靜快慢的分布情形，重要的是，這些外延部分必須連結在能夠表現出此一身體之特性的特定聯繫當中<sup>45</sup>。只要此一特定聯繫繼續存在，此一身體便繼續存在。反之，一旦無法維持特定聯繫(例如中毒或進食)，則身體便不再存在。當然，個別的心靈或思想，我們也完全可以用這種身體模式來理解而不採用意識模式。

由此，德勒茲為我們描繪出斯賓諾莎式的圖式：本質不再是存在的原因，而事物的存在也不再是從形式/質料的綜合來思考。因為「樣式的本質是由強度所確定的程度，是無法化約的力量程度；一旦樣式實際上擁有相應於其本質或力量程度的無數個外延部份時，樣式才存在。」<sup>46</sup>樣式(例如身體)的存在是處於不斷更新的連續變化過程中，但樣式之所以存在，是因為無數的外延部分進入某一特定的聯繫當中，而樣式的本質正是表現在這一特定聯繫當中<sup>47</sup>。換個角度來看，無數的外延部分能夠在一種特定的聯繫當中彼此連結起來，其實也就等於說，在這一特定聯繫當中的這些外延部分可以無止境地彼此互相影響，因此我們可以說，

---

<sup>39</sup> SPE, p.174. 另, p.175: 「樣式的本質不是形上學的實在性，也不是邏輯的可能性，而純粹是實質的現實性。」

<sup>40</sup> SPE, p.175.

<sup>41</sup> C.f., E, I, 28, dém, p.45. 賀譯，頁 28。

<sup>42</sup> E, II, 13, Postulats I, p.90.

<sup>43</sup> E, II, 19, dém, p.97.

<sup>44</sup> SPE, p.190.

<sup>45</sup> SPE, p.187: « 屬性不僅有內涵的量，也有一個無限的外延的量。此外延的量實際上被劃分為無限多的外延部分。(…)這些部分整個一起在所有的聯繫當中，形成一個無限變化的宇宙，適合上帝的全能。但是在這樣或那樣的特定聯繫當中，這些部分則形成了或大或小的無限集合，符合於某種力量的程度，即符合某樣式之本質。」這些或大或小的無限集合，即是我們這裡談的或大或小的身體(社會、團體、時代等)。

<sup>46</sup> SPE, p.184.

<sup>47</sup> C.f., SPE, p.191.



「存在的樣式是以無數的方式而受影響」<sup>48</sup>。

變形蟲與高等動物(甚至兩個人之間)的外延部分沒有相同的聯繫，同樣，牠們也不會有相同的受影響能力，不會受相同事物影響，或者，不會以相同方式來接受同一事物影響。一物若是不能夠再維持其組成部分的特定聯繫，便不再存在；同樣地，若它不再能夠以無數方式而受影響，它也不再存在<sup>49</sup>。所以，我們前面在討論身體的問題時，提到了斯賓諾莎說的話：「事實上以前還沒有人規定過身體能做什麼(...)因為沒有人能夠確切了解身體的結構，說明身體的一切作用」。到現在，我們終於可以了解到，身體的結構指的是身體各組成部分的特定聯繫，而身體所能做的便是接受影響的能力<sup>50</sup>。「聯繫」與「接受影響的能力」是無法分割的，而「聯繫」與「接受影響的能力」正是德勒茲用以界定身體的兩條線索<sup>51</sup>。不能理解身體的特定聯繫，也就不能認識到身體接受影響的能力。同樣地，本質既然表現在特定聯繫當中，因此本質也就表現在接受影響的能力之上。

一個身體(一個社會、一個團體、甚至是一個時代，一種思想)的存在，本身是處於連續變異的流動狀態，總會有新的成分進來，舊的成分出去，但身體的存在卻是因為眾多成員在特定關聯中彼此連繫互相影響，像一團霧一般，團結成一個整體，不至於散去。以至於從納粹社會到青少年流行次文化團體，甚至於滿清時代或者民國時代，一個人對事物的看法應該看作是他所屬整體(社會、團體、時代)的表現。因而，他眼中的「事實」或者「事物本質」，也應視為是該整體力量之程度的表現，是此一力量的詮釋或者評價的結果。甚至他口中說話，也不再是純屬他個人的行為，而是集體的表現，是互相連結彼此影響的眾多成員透過他的口而說話，因而必須視為是特定社會當中「陳述的集體裝配」的結果<sup>52</sup>。如果我們在現代社會仍有討論「教化」問題的必要的話，那麼，一個社會或團體的教化，並不在於透過超越性的上帝或聖人所定立的永恆形式或超越性價值，垂直式地加諸其社會成員之上，使其歸化。相反地，是在於該社會成員之間的彼此影響，「橫向感染」，每一成員皆表現出該社會團體之力量，以此一力量程度來詮釋或者評價社會上發生的各種事物。

不過，我們必須注意到一個問題：力量的主被動。因為，一個人的思想與行動，若是僅能被動地受到社會上其他成員的影響，那麼，封建時代如何可能結束？社會革命又如何可能？我們還記得前面提到過，「身體接受影響的能力越大，則

---

<sup>48</sup> SPE, p.197.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> SPE, p.198.

<sup>51</sup> 這兩條線索在《Mille plateaux》一書中被視為是對身體之界定的經線與緯線。當然，「聯繫」不再是從超越性的上帝出發而與事物垂直連結；相反，是事物之間彼此影響，以絕對速度橫向連結成一個集體。C.f., MP, p.318 ; SPP, p.171.

<sup>52</sup> « l'agencement collectif d'énonciation » c.f., MP, pp.97-106.

行動力也越大，而接受影響的能力可以是一種主動力。」身體並不一定局限在相遇的秩序，從而僅止於被動接受社會上其他成員彼此影響、集體裝配所產生的一套現有的既定價值體系。身體更能夠主動接受來自宇宙的多元事物，肯定其差異而主動接受多元事物的影響，擴大身體接受影響的能力，從而增強身體的主動力。以這種主動的力量所進行的詮釋與評價，其實也正是由不同的視角來看世界，因此能夠重新評估一切價值，在社會上大多數人之既定的價值次序之外，創造出新的價值，並以之影響他人，造成新的橫向感染。而文化創新的可能性就在這種主動力量的橫向感染當中。

#### 四、結論

在思考文化的各類議題時，有一種思考模式經常被習慣性地採用，即，意識模式：將心靈或精神視為文化(社會、國家、歷史或時代、藝術、科學、哲學...等等)的實體或主體，甚至文化當中的各種事物、各種現象也被視為源自此一精神，是此一精神的具體實現<sup>53</sup>。本文試圖指出德勒茲在斯賓諾莎思想的研究中，對於身體模式的重大發現，正是對長期以來的習慣性思考模式的扭轉。以身體模式來思考文化問題意味著：文化(社會、國家、歷史或時代、藝術、科學、哲學...)本身應該當作身體來看待——身體是處於連續變異的流動狀態，總有新的成分流進，舊的成分流出，但一個身體之所以存在卻是因為眾多成員在特定關聯中以不同速度而彼此連繫互相影響，像一團雲霧般，團結為一個整體，不至於散去。要談一個社會、一個團體、一段歷史、甚至要談論心靈或精神，也都必須要在這種身體模式上來談，而不是去預設某種超越的精神，再將文化視為此一精神的實現。其次，思考文化問題更重要的是去思考文化之創新的可能性。這就必須理解到，身體受影響的能力可以是一種主動力，這種主動力能重新評估一切價值，創造出新的價值，並以之感染他人。

---

<sup>53</sup> 將意識模式發揮到極致的，也許正是黑格爾。例如，黑格爾關於世界史(哲學史亦然)做了如此思考：國家是民族精神的體現，也只有形成國家的民族才擁有歷史。世界史關心的是國家，而世界史當中所發生的各種現象(以國家名義而被書寫的事件)則被視為是「世界精神」的具體實現。因為，黑格爾把各個國家的民族精神當作是「世界精神」的一個片段，「世界精神」這個同一者不斷地返回各個民族而體現在各民族精神。世界史的內容則是「世界精神」從一個民族走到另一民族，這樣一段一段構成的。

## 報告內容二：

### 《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》

#### 前言

德勒茲對斯賓諾莎哲學的解釋(*expliquer*)<sup>54</sup>，不僅僅是為斯賓諾莎哲學文本的註解與詮釋提供一個新的觀點，更重要的是從這個新的觀點出發，使《倫理學》<sup>55</sup>不止於停留在「神即自然」的理論層面，而是能夠進一步“發展”一門與我們的力量(*puissance*)及感受(*affects*)有關的實踐哲學<sup>56</sup>。這個新的觀點在於：德勒茲肯定斯賓諾莎《倫理學》是以身體作為模式而展開的。「以身體作為模式」這句話，如果換另一種方式來表達，可以說成，「把《共同概念》(*notions communes*)當成哲學的開始」。根據德勒茲的研究，斯賓諾莎歷經了思想的演變之後，終於在《倫理學》一書發現「共同概念」，此一發現也成了《知性改進論》之所以未完成的原因。德勒茲獨到之處，在不同於通常所相信斯賓諾莎《倫理學》是從對神的思考開始，反而主張《倫理學》是從該書所創造的「共同概念」開始。不過他同時也認為，這種「共同概念」與其說是幾何學觀念，不如說是生物學觀念。在這種以身體作為模式，回到生物學式的觀念作為起點，造成的結果不僅是將倫理從字源學上理解為一種存在模式，更進一步使倫理學脫離道德，甚至使哲學擺脫西方哲學長久以來以意識或主體為優先的思考模式，開創出思想的新局面。因此可以說，從德勒茲的觀點看來，正是斯賓諾莎使得倫理學成為第一哲學。從這個角度，我們可以進一步思考斯賓諾莎哲學長期以來被當成是忽視人的自由的一種獨斷論。本文試圖從《倫理學》所蘊含的一種快樂哲學出發，從實踐的層面來回答斯賓諾莎主義的自由問題，這種自由不僅不再是作為道德的預設，也不再與自然對立，反而與東方哲學的自由觀有共通或者互相發明之處。

#### 以身體作為模式

---

<sup>54</sup> 我們應從德勒茲自己所理解的 *explication-implication-complication* 這一組詞來理解「解釋 (*expliquer*)」活動：解釋即(斯賓諾莎哲學)本質的展現，這本質只展現在觀點(思想的個別樣式)當中。C.f., Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression (SPE)*, pp.12-14, 158-159, éd., Minuit, Paris, 1968 ; *Le Pli : Leibniz et le baroque (LB)*, p.33, éd., Minuit, Paris, 1988 ; *Différence et Répétition (DR)*, p.161, PUF, Paris, 1996 ; *Proust et les signes (PS)*, pp.109-110 et passim, PUF, Paris, 1996.

<sup>55</sup> Spinoza, *L'Éthique (E)*, tr. A. Guérinot, éd., Ivrea, Paris, 1993.

<sup>56</sup> C.f., Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique (SPP)*, p.161, éd., Minuit, Paris, 1981.

首先，我們如果把身/心當成一組對立概念，從而主張以身體作為模式來取代哲學傳統佔據優先地位的心靈或意識模式，那麼，情形就會如同德希達所批評的那樣，階級的地位雖然倒轉過來，但是階級的結構卻原封不動，我們仍然處於傳統形上學的思考模式當中<sup>57</sup>。事實上，「以身體作為模式」並不意味著要凸顯兩個對立概念的其中之一，不是為了建立身體的優先地位。理由很簡單，因為斯賓諾莎否認身體與心靈之間有任何因果關係：「身體不能決定心靈，使它思想，心靈也不能決定身體，使它動或靜」<sup>58</sup>。換言之，身體與心靈並不是被視為兩個對立項其中之一佔據支配性的統治地位。其次，如果我們僅僅停留在否認身心之間的因果關係的話，這除了表明一種有違常理的哲學立場之外，似乎看不出對思想有任何助益。因此，更重要的一條線索是：身體與心靈並不是被斯賓諾莎當成實體與主體來思考，而是當成「樣式(mode)」。這點不但德勒茲尤其重視，甚至也成為德勒茲思想的根本來源之一。他一再強調，真正的斯賓諾莎主義者是不會把任何東西界定成實體或主體，既不會藉由形式來界定事物，也不會藉由器官或功能來界定事物<sup>59</sup>。那麼，身體與心靈應該如何來思考呢？

其實，「平行論」除了拒絕用因果關係將身體與心靈看成對立性的關係之外，它還包含這樣的思考：身體不是心靈的原因，心靈也不是身體的原因，因為身體與心靈只是樣式，二者的原因都是神<sup>60</sup>。既然如此，那又為何特別強調「以身體作為模式」而不是以心靈或意識為模式呢？那是因為，如果將二者皆思考為樣式，則以身體為模式或者以心靈為模式其實並無分別。但是如果是將心靈等同於「意識」，而不是將心靈視為「思想的樣式」的話，情形就不同了。因為意識只會擷取身體受外物影響所產生的結果，但卻無視於原因的存在，因此斯賓諾莎在《倫理學》第二部分命題二十九的釋理當中說：

「當人心在自然的共同秩序下認識事物時，則人心對於它自身、它自己的身體，以及外界物體皆無正確知識，但僅有混淆的片段的知識。因為人心除知覺身體情狀的觀念外，不能認識其自身。而人心除了憑藉它的身體情狀的觀念外不能認識它自己的身體，而且人心除了憑藉身體的情狀的觀念外，也不能認識外界物體。」(E, II, 29, cor.)

而斯賓諾莎緊接著在下一個命題的證明裡又說：「我們身體的綿延並不依賴

---

<sup>57</sup> C.f., Jacques Derrida, *Positions*, p.57, éd., Minuit, Paris, 1972.

<sup>58</sup> C.f., E, III, 2, p.141. 中譯參考賀麟譯《倫理學》(以下簡稱賀譯，必要時據法文版修改譯文)，頁99，商務印書館，北京，1991。Voir aussi, SPP, p.28.

<sup>59</sup> C.f., SPP, pp.166, 171 ; Voir aussi, Gilles Deleuze&Felix Guattari, *Mille Plateaux (MP)*, p.318, éd., Minuit, Paris, 1980..

<sup>60</sup> C.f., E, I, 18, dém. ; E, II, 6 ; et surtout E, II, 9, prop. et dém.

它的本質，也不依賴神的絕對本性，而身體的存在和作用皆為一定的原因所決定，而這些原因又為別的原因在一定方式下所決定而存在並起作用，而這別的原因也又為別的原因所決定，如此遞進，以至無窮。所以我們身體的綿延是依賴於自然的共同秩序和事物的構造。」(E, II, 30, dém.)

第一段引文告訴我們，人心在「自然的共同秩序」下，只會憑藉情狀，只會獲取身體受外物影響所產生的結果，因此只能帶來幻相，不會有正確知識。換言之，幻相來自這一類的心靈(意識)模式<sup>61</sup>。而第二段引文除了告訴我們存在著人心所意識不到的複雜原因甚至無窮原因之外，還包含相當複雜的問題：身體的綿延與身體的本質是怎麼一回事？為何身體的綿延不依賴身體的本質？為何身體的綿延是依賴於「自然的共同秩序」和事物的構造？這個「自然的共同秩序」與第一段引文的「自然的共同秩序」是同一回事嗎？我們對「以身體作為模式」的掌握，甚至就建立在對這些問題的理解之上。事實上，德勒茲的斯賓諾莎研究的主要貢獻之一，便是表現在對「自然的秩序」這個複雜概念的分析，藉以解釋斯賓諾莎所謂的三種知識<sup>62</sup>。他區分出三種自然的秩序：

1 本質的秩序(相應於第三種知識，即，直觀的知識)：在本質的秩序裡，每一個本質皆與其它所有的本質相契合，而所有的本質也都包含在每一個本質的產生當中。德勒茲的這個說法雖然看似簡單，我們也還必須等到下文討論過後才能夠理解。

2 關係的秩序(相應於第二種知識，即，理性的知識)：意思是說，樣式(擴延裡的每個身體，或者思想裡的每個心靈、每個觀念)的存在是按照法則而以特定的關係組合而成。保持特定的組合關係，則樣式便得以繼續存在。問題是，並不是所有的關係都可以和其他任何關係互相組合。當一個觀念遇到另一個觀念，一個心靈遇到另一個心靈，或者一個身體遇到另一個身體，情形可以是兩個互相契合的關係之組合(例如乳糜與淋巴)，但也可以是兩者互不相干，甚至可以因為兩者不相契合以致於一個關係瓦解另一個關係(例如毒藥或進食)<sup>63</sup>。所謂「共同概念」(notions communes)指的正是幾個事物之間關係之組合的觀念<sup>64</sup>。而整個大自然則可以看成是各種關係千變萬化之組合的唯一的一個個體，這也是《倫理學》所賦予「自然」的一個相當獨特的意義<sup>65</sup>。

<sup>61</sup> 除了帶來幻相，德勒茲的尼采研究更強調意識的奴性、反動之特性，c.f., Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (NP), p.44-47, PUF, Paris, 1997.

<sup>62</sup> C.f., SPE, p. 282.

<sup>63</sup> C.f., SPE, pp.192-193.

<sup>64</sup> C.f., SPP, p.154.

<sup>65</sup> C.f., E, II, LemmeVII, sc, p.90, 賀譯頁 61 ; SPE, p.215 ; SPP, p.155. 從這個角度，德勒茲對於博物

3 相遇的秩序(相應於第一種知識，即，想像的知識)：在關係的秩序當中，關係是組合還是瓦解，這是由契合或者不契合所決定，而契不契合涉及到的是「相遇」問題。「相遇」是偶然的外在決定，但卻又是自然界一切存在的樣式所無法脫離的共同秩序。想像的知識以及被動情感(*passion*)便是建立在這一自然的共同秩序上。如果人只限定在相遇的秩序當中，那麼人便注定只能擁有不正確知識，同時也注定只能被動接受外物影響，只讓外物所決定的喜怒哀樂等被動情感來影響我們，因此沒有自由可言。

釐清了「自然的秩序」這個複雜概念之後，問題就清楚了。第一段引文所謂人心在「自然的共同秩序」下，只會憑藉情狀而獲取身體遭遇外物而受外物影響所產生的結果，只會有混淆的片段的知識。這種知識指的是第一種知識，而這種「自然的共同秩序」指的是相遇的秩序。在大部分情形下，人總是採取在相遇的秩序上憑藉身體情狀而做思考的「意識模式」，並不將個別的心靈或觀念視為思想的樣式。因此，人只具有不正確知識。相反地，德勒茲洞察到《倫理學》其實是「以身體為模式」取代「以意識為模式」，而「以身體為模式」也正是德勒茲對斯賓諾莎的繼承：首先藉由探求「身體能做什麼」，進而發掘我們所不知道的身體的力量，以便「平行地」發現在意識之外，人心所意識不到的心靈的力量<sup>66</sup>。「無意識」的問題並不是專屬於精神分析領域，也並不等待精神分析問世之後才得以提出。哲學對於「思想的無意識」之探求不僅必要，從斯賓諾莎主義的角度看來甚至是哲學的首要任務。當然，身體作為擴延樣式，也並不脫離這三個意義下的「自然的秩序」。

第二段引文告訴我們，身體的綿延是依賴於自然的共同秩序和事物的構造。這裡所謂的「自然的共同秩序」，我們現在知道，它指的不但是相遇的秩序，同時也是關係的秩序。但問題是，我們如何可能從相遇的秩序當中的想像的知識，走到關係的秩序當中的理性的知識呢？如果說，在相遇的秩序裡，我們是憑藉「情狀」而得到想像的知識，那麼，在關係的秩序裡，我們又是憑藉什麼才可能到達理性的知識呢？此一可能性必須訴諸於「共同概念」：正因為不是所有的關係都可以和其他任何關係互相組合，這就使得我們在經驗當中不僅會遭遇到與我們相契合的身體，也會遭遇到與我們不相契合的身體。由此出現一個可能性：我們可以挑選出與我們相契合的身體，然後在「與我們相契合的身體」與「我們的身體」之間，組合這兩個身體的關係，形成這兩個身體的共同概念。即使我們在經驗當

---

學家 Etienne Geoffroy Saint-Hilaire 把整個大自然當成一隻「動物」，從這唯一的一隻抽象「動物」來設想所有的動物的思考方式，肯定他是一名斯賓諾莎主義者。C.f., SPE, p.257 ; SPP, p.158, n.12 ; DR, p.278 ; MP, pp.60-63, 311-312 ; LB, p.15.

<sup>66</sup> C.f., SPP, p.29. 這也是為何德勒茲要一再追問「身體能做什麼」，c.f., SPE, p.197 ; SPP, p.28 ; NP, p.44 ; MP, p.314.

中所遭遇到的都是一些不相契合的狀況，我們也能夠在最為普遍的領域上掌握到所有的身體之間共同的东西。擴延正是一切物體之間共同的东西，擴延屬性則是實體與所有的物體之間的概念，而《倫理學》正是從實體的屬性(=共同概念)開始的<sup>67</sup>。斯賓諾莎明白告訴我們，由共同概念而得到的知識是第二種知識<sup>68</sup>，而德勒茲卻洞察到，共同概念的功能其實不僅止於此。

當然，我們可以把「共同概念」理解成「屬性」，而這是從理論的層面，將共同概念理解成是一切物體所共有的，即，最普遍的共同概念。但是，《倫理學》之所以不同於《知性改進論》，照德勒茲看來，是因為《知性改進論》依靠的是幾何學概念，而《倫理學》依靠的卻是它所發現的共同概念<sup>69</sup>：因為，只有憑藉共同概念我們才可能從第二種知識通往第三種知識<sup>70</sup>。條件是，我們不能僅僅停留在理性知識的層面來看待共同概念。換言之，共同概念不能僅僅理解為最普遍的共同概念，不能僅僅理解成擴延而繼續停留在幾何學的觀念上。共同概念必須從實踐層面來加以理解，而我們在實踐當中所形成的，卻是從最不普遍的共同概念開始的。因為，所謂最不普遍的共同概念，是由於它所涉及到的並不是所有的身體，而是僅僅涉及到兩個身體：透過考察契合與不契合來掌握兩個身體之間共同的东西。從這個層次上講，共同概念與其說是物理學或數學的觀念，還不如說是生物學的觀念<sup>71</sup>。這時候的共同概念不再是從理論的層面而把它看成是實體的屬性；相反，這時共同概念是從實踐層面而被設想成一種倫理的技術：從兩個身體之間共同的东西開始，而去設想一種與力量、感受有關的「共同概念」。而這又是如何可能呢？。

### 「共同概念」作為一種倫理的技術

從以上的討論可知，是「共同概念」使得我們可以脫離第一種知識而到達第二種知識；同樣也是「共同概念」使得我們可能從第二種知識走向第三種知識。「共同概念」不但是《倫理學》的開始，而且，無論從理論層面或者實踐層面來說，「共同概念」都是《倫理學》的關鍵<sup>72</sup>。但是，我們這裡關心的較不是理論意義下的「共同概念」，而是從實踐層面來探討「共同概念」如何可能作為一種與力量、感受有關的「倫理的技術」。不過，我們前面還留下一個問題，藉由它

---

<sup>67</sup> C.f., SPP, p.150.

<sup>68</sup> E, II, 40, scII.

<sup>69</sup> C.f., SPE, pp.271-272, 277-278 ; SPP, pp.157, 161.

<sup>70</sup> C.f., SPP, p.157.

<sup>71</sup> C.f., SPE, p.257.

<sup>72</sup> 德勒茲說共同概念是《倫理學》的技術。SPP, p.161.

的釐清才能使我們理解到與力量、感受有關的「共同概念」意味著什麼。這個問題即：為何斯賓諾莎說，身體的綿延不依賴身體的本質？

我們如果把「綿延」視為存在的連續變化<sup>73</sup>，那麼，身體的綿延不依賴身體的本質，這句話說的是：身體的存在(的連續變化)不由身體的本質所決定。或者簡單講：本質並非存在的原因。這點對於斯賓諾莎時代的哲學傳統來說，是一大挑戰。柏拉圖將理型(恆常不變的形式)視為事物的本質，亞里斯多德繼而又把這種本質當成事物存在的原因。換言之，事物的存在被認為是受到恆常不變的形式之規定。對於變化不定之存在事物的認識，就在於掌握其形式。但在斯賓諾莎這裡，顯然並不認為連續變化的事物的存在可以由事先早已有的形式來加以規定。斯賓諾莎不但拒絕接受形式是事物的本質，而且也不認為事物本質是事物存在的原因。因為在他看來，不但事物的存在的原因是神，事物的本質的原因也是神：「神不僅是事物存在的動力因，而且是其本質的動力因」<sup>74</sup>。但問題是，神是無限且永恆的，如何能夠作為有生有滅的有限事物之運動變化的來源？無限如何產生有限呢？藉由這個問題的回答，我們才能釐清身體的存在與身體的本質，也才能明白「共同概念」如何與力量、感受有關。我們前面提到，自然界當中存在的有限事物，不管是個別的身體還是個別的心靈或觀念，都不是被斯賓諾莎當成實體與主體來思考，而是當成神或自然這個唯一實體的「樣式(mode)」，或者更精確講，當成實體之擴延屬性的樣式或者思想屬性的樣式。斯賓諾莎以水為例，具體說明實體、屬性、樣式之關係：

「換言之，就物質作為樣式而言，是可分的，但就物質作為實體而言，則是不可分的。例如，就水作為水而言，這處也有，那處也有，其部分彼此分離，則我們便認水為可分。但就水作為有形體的實體而言，便不能認為它是可分的，因為它既不可分離，又不可分割。再者，就水為水而言，是有生有滅的；但就水作為實體而言，是不生不滅的。」<sup>75</sup>

就水作為永恆無限的實體而言，水是不可分的<sup>76</sup>。屬性表現了實體的永恆無限的本質<sup>77</sup>，因此，水的擴延屬性也是永恆無限不可分的。但這是就屬性表現實體而言的，如果是就屬性自身表現在樣式而言，情形就不同了。因為，從樣式上來說，水的擴延屬性不但可分的，而且是分為各種各樣的有限樣式。屬性是無限的，這表示它可以從樣式上分為無限個部分，而這些部分正是由於樣式上的不同

---

<sup>73</sup> C.f., SPP, p.57.

<sup>74</sup> C.f., E, I, 25.

<sup>75</sup> E, I, 15, sc, pp.32-33; 賀譯，頁 18。

<sup>76</sup> C.f., E, I, 13, cor.

<sup>77</sup> C.f., E, I, 11.



而彼此互相區分。德勒茲的斯賓諾莎研究告訴我們，「部分」這個詞必須以兩種方式來理解<sup>78</sup>，一種是理解為內涵的部分，亦即，力量的部分，或者說是力量的程度或強度。根據斯賓諾莎，神的本質不是形式而是力量<sup>79</sup>，因此，樣式的本質(事物的本質)就被界定為力量的程度或強度。另一種是理解為外延的部分，於是各部分彼此外在，彼此由外部而互相作用，彼此影響。因此，外延的部分可以讓我們理解樣式的存在；而內涵的部分可以讓我們理解樣式的本質。

這一番分析可以幫助我們理解身體的存在與身體的本質，同時也幫助我們去理解為什麼斯賓諾莎會認為：我們無法知道身體能做什麼，不能做什麼，因為沒有人能確切了解身體的結構<sup>80</sup>。我們剛才說，無限屬性在樣式上是可分的。既然屬性可以從樣式上分為無限個部分，沒有理由說每個個別樣式不能夠繼續再分為無數個更微小部分或者微粒。因此我們可以說，身體是由無數微小身體或粒子所組成，藉以不斷新陳代謝<sup>81</sup>。這些微小部分或微粒藉由或動或靜、或快或慢的各種不同速度而彼此區分並且組成各種關係，而身體正是由這些微粒以各種特定的動靜快慢之組合關係所界定。保持特定的組合關係，則身體繼續存在，反之，特定關係一旦瓦解則身體便不再存在。這點不但告訴我們，自然界的身體必須服從關係的秩序及相遇的秩序，還告訴我們一件事：這些粒子是外在的部分，他們不但彼此外在，且能夠由外部而互相作用，彼此影響。這種影響與受影響的能力同樣界定著身體。因此可以說，以特定關係組合起來的這些(微小)身體可以彼此互相影響，互相感染。

我們應當注意到，這裡談的雖然是身體的存在，但其實完全可以用來談個別心靈或個別觀念的存在，只不過不再採用意識的模式來談。因此有理由把「身體」概念擴大來理解：身體並不侷限在生物學意義的有機的身體，身體可以是化學的、社會的、政治的身體<sup>82</sup>，可以是一隻動物、一個聲音、一個心靈、一個觀念、一個社會或者一個團體<sup>83</sup>。關鍵是我們必須從兩條線索來界定身體：其一是用無數粒子之間的特定的動靜快慢之組合關係來界定身體，另一是用感受(affect)或者影響與接受影響的能力(pouvoir d'affecter et d'être affecté)來界定身體。因此，身體便是由這兩條線索裝配(agencement)而來。這兩條線索有時被德勒茲視為界定身體的經緯線<sup>84</sup>，有時又用以說明尼采哲學中的權力意志以及支配力與被支配力之間的關係<sup>85</sup>。此一斯賓諾莎式的「身體」概念具有一種內在的、組合的特性，我

<sup>78</sup> C.f., SPE, pp.173-174.

<sup>79</sup> C.f., E, I, 34.

<sup>80</sup> C.f., E, III, 2, sc, p.143.

<sup>81</sup> C.f., E, II, postulats I ; E, II, 19, dém.

<sup>82</sup> C.f., NP, p.45.

<sup>83</sup> C.f., SPP, p.171.

<sup>84</sup> C.f., MP, pp.313-314, 318 ; SPP, pp.165, 171.

<sup>85</sup> « En premier lieu, donc, la volonté de puissance se manifeste comme le pouvoir d'être affecté,

們可以從這種藉由感受以及不同速度之組合關係所界定出來的身體概念，看到它與後來的「無器官的身體」或者「內在性平面」<sup>86</sup>的親緣關係，雖然後面這兩個概念又各自有其複雜的發展與應用。

現在，這個身體概念可以用來說明倫理學，以及《倫理學》中的關鍵——「共同概念」如何作為一種倫理的技術。這時候，倫理學與其說是一門探討善惡問題的道德哲學，不如說是一門動物生態學(éthologie)。在動物生態學中，我們無法事先知道一隻蜘蛛或一隻虱子的感受(affects)<sup>87</sup>，無法事先知道一隻動物能被什麼影響，又能影響什麼，除非我們嘗試找出牠與世界的種種關係，而不是用恆常的形式來規定牠。正如動物生態學是用感受(影響與接受影響的能力)來探討動物而不是用種、類這些抽象概念來界定動物；同樣的，倫理學也應該是從影響與接受影響的能力出發來探討生命，而不是用善惡、美醜、褒貶等超越價值<sup>88</sup>來判斷生命。然而，我們同樣無法事先知道一個人能受什麼東西影響，具有什麼樣的受影響的能力，除非我們找出他與世界的種種關係，亦即，找出他存在的樣式。從這個角度講，倫理學是人的生態學，是人存在的內在樣式的類型學<sup>89</sup>。而這種倫理學，這種「人的生態學」是用知識所決定的好與壞這兩類存在的樣式，來取代道德法則所規定的善與惡<sup>90</sup>。

但什麼是好與壞？從相遇的秩序和關係的秩序來說，一物與我們相契合，則此物是好的，反之則是壞的。物體如此，把問題轉到人本身也同樣如此：一個人面對相遇的偶然，只知抱怨或指責際遇與己不契合而活在怨妒與內疚的痛苦激情中，對人對己都採取否定態度，則這人是壞的，是無力的弱者或奴隸<sup>91</sup>。反之，一個人若是積極努力，結合各種相契合的關係來主動改變他的周遭，則他是好的，是際遇的主人，是有力的強者。不過，我們如果從相遇的次序來看，相遇雖屬偶然，但遭遇到契合或不契合的事物卻是必然，我們注定是要在有苦有樂的被動情感當中浮沉，如何可能擁有主動情感？《倫理學》這門實踐哲學能否告訴我們該如何做才能變得主動，成為主人呢？

主人之所以是際遇的主人，有一個特質：他沒有讓自己僅僅在快樂與痛苦的被動情感當中浮沉，所以他是有力的強者，而奴隸則是無力的弱者。在這裡，主人與奴隸呈現出兩種不同的本質。我們前面提到，樣式的本質就是力量的程度或

---

comme le pouvoir déterminé de la force d'être elle-même affecté. » C.f., NP, pp.45, 70.

<sup>86</sup> C.f., SPP, pp.171-172.

<sup>87</sup> 德勒茲對 Uexküll 的虱子的三種感受之研究頗感興趣，c.f., Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie (QP)*, pp.175-176, éd., Minuit, Paris, 1991 ; MP, pp.68, 314, LB, p.122.

<sup>88</sup> C.f., E, I, appendice, pp.62-65 ; 賀譯頁 41-43 。

<sup>89</sup> C.f., SPP, pp.35,40.

<sup>90</sup> Voir, Kant, *Critique of practical Reason*, pp.64-65, tr. Lewis White Beck, éd., The Liberal Arts Press, USA, 1956.

<sup>91</sup> C.f., SPP, pp.34-35 ; NP, ch4.

強度。主人與奴隸本質不同，他們各自表現出兩種不同的力量程度，相應地，他們在存在上也表現出兩種不同的受影響能力：奴隸只擁有被動情感，他的受影響能力藉由被動情感而實現出來，表現成一股被動或反動的力量。反之，主人擁有主動情感，他的受影響能力藉由主動情感而實現出來，表現成一股主動的力量。這裡，我們可以注意到兩個方面：第一、不管主人或奴隸，他的受影響能力都是藉由情感而實現出來，可見我們所感受到的情感是屬於人的本質<sup>92</sup>，而此一人的本質在哲學思考上卻沒有受到應有的重視。第二、在相遇的秩序裡，當我們遭遇到與我們身體不相契合的外物時，該物的關係與我們的關係無法組合，該物的力量反對我們身體的力量，因此減少我們接受影響的能力。相遇是偶然的，因此在相遇的秩序中，主人與奴隸皆有可能遭遇到不相契合的外物，在這方面這兩者並沒有分別，不至於造成他們接受影響的能力的不同。「一個身體接受影響的方式越多則越有力」<sup>93</sup>，在相遇的秩序中，接受影響方式只有一種，即被動情感，在這個秩序中，人是情感的奴役，沒有自由可言。但是主人接受影響的能力卻可以增加，可見他有不同於相遇次序中的接受影響的方式，換言之，他並不停留在相遇的秩序中。所謂「共同概念作為一種倫理的技術」就是說，主人正是藉由「共同概念」，而從關係的秩序到達本質的秩序，從被動的情感到達主動的情感，因而發揮了最大的受影響能力。他正是藉由感受，藉由這種受影響的能力，才產生了主動變化。

不過，為什麼「共同概念」是我們產生主動變化的關鍵？我們前面提到，「共同概念」是事物之間關係之組合的觀念，但我們如何得知「共同概念」呢？從實踐的層面看來，我們其實是在快樂當中第一次發現「共同概念」，因為，快樂是與我們相契合，與我們的關係相組合之外物影響我們所產生的觀念：只有在快樂當中才能產生此物與我們身體所共有的東西的觀念。不過，如果我們繼續停留在這種快樂當中，則我們仍然被動，我們最多是在相遇秩序與關係秩序當中成為一名享樂主義者，沒有真正的自由。但是，這種被動快樂仍是不可少的，因為它讓我們第一次感受到我們與外物所共有的東西，讓我們第一次形成我們身體與外物所共有的東西的觀念。不過，這裡需要一種跳躍，才能產生主動快樂，擁有真正自由。因為我們前面說過，人心在相遇的秩序下，只會憑藉情狀獲取身體遭遇外物而受外物影響所產生的結果，這個結果不管是快樂或痛苦，都只會是不正確的觀念。要產生主動情感便不能再以這個不正確觀念為原因，而必須以我們身體與外物所共有的東西的觀念——「共同概念」為原因。到了這個時候，我們甚至還能進一步形成與我們不契合、與我們對立之物體的共同概念<sup>94</sup>。換言之，這時的共

---

<sup>92</sup> C.f., SPE, p.231.

<sup>93</sup> NP, p.70.

<sup>94</sup> C.f., SPE, p.266.

同概念不再是最不普遍的共同概念，而是同時包含了與我們相契合與不相契合之外物所共有的東西。

真正的主人，是能夠憑藉這種普遍的「共同概念」的人。不管是相契合或者是不相契合之外物，主人皆能接受這些外物的影響，從而使他接受影響的能力發揮到極致。當然，這個普遍的「共同概念」不會再是理論層面而言的「擴延屬性」。但這個普遍的「共同概念」，這個天地萬物所共有的東西是什麼呢？它只能是力量。神的本質就是力量，而萬物的本質則是力量的程度，力量正是自然與萬物所共有的東西。而誰是那個主人，那個不停留在喜怒哀樂各種被動情感的流轉當中，而能感受到天地萬物的力量，使得他接受影響的能力發揮到極致而擁有自由的人呢？也許正是《莊子·逍遙遊》裡所描述的「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊於無窮」的至人。這裡的「自由」不再與「自然」相對立，這種與天地並生，與萬物為一的自由，或許稱之為「逍遙」更為適當。它不是道德的預設，而是一種存在的方式。用莊子對自己存在方式的描述也許更貼切表現出這種自由：

「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」<sup>95</sup>

我們在這段描述當中，不但體會到什麼是逍遙，而且也看到一個人如何藉由感受到天地萬物的力量，而使人產生了非人的變化<sup>96</sup>，不再被禁錮在相遇秩序及關係秩序(所形成的社會、文化)當中。也許莊子的「吾喪我」、「坐忘」、「物化」與德勒茲講的「在原地精神旅行」<sup>97</sup>是同一種生活方式，兩者都強調一種跨界的自由，而這種自由不與自然對立，反而是感受自然的力量。

## 結論

康德從道德的角度來思考人的自由，這種思考方式對後來的哲學家有相當巨大的影響，但我們是否可能不由道德層面來考慮自由問題呢？當代有些哲學家不

---

<sup>95</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>96</sup> C.f., QP, p.163.

<sup>97</sup> Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, pp.100-101, éd., Minuit, Paris, 1972/1973 ; MP, pp.473, 602.

從道德層面來思考自由，這方面，柏格森思想有相當重要的貢獻。在他看來，自由表現自我，自由決定是發自整個靈魂，一個行為之所以是自由行為，乃是因為該行為表現出我們整個人格<sup>98</sup>。柏格森的思考方式，我們是支持的。但是，在本文討論了有別於意識模式的身體模式如何可能，並闡明了一門以身體為模式的倫理學如何能夠做為第一哲學之後，從本文的立場來看，有一點必須特別強調，即：將靈魂思考為「樣式」而非實體或主體。換言之，以身體模式來思考靈魂或精神的發展。也因此，我們能提出一種獨特的對於自由的思考：自由問題必須從人的存在模式來考量，而倫理學正是研究人存在的內在樣式的一門生態學，不再被理解成是研究法則的一門道德哲學。從人存在的內在樣式所展開的自由，反而與莊子的思想能夠互相發明。

---

<sup>98</sup> C.f., Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp.124-132, PUF, Paris, 1997; *L'Évolution créatrice*, pp.201-202, PUF, Paris, 1998. 柏格森的這種自由觀與萊布尼茲是很接近的，或許跟謝林也有若干相近處，不過我們已經不能夠在此詳論了。C.f., LB, p.96.

## 參考文獻

- Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, éd., PUF, Paris, 1997.
- Gilles Deleuze, Logique du sens, éd., Minuit, Paris, 1969.
- Gilles Deleuze, Différence et répétition, PUF, Paris, 1996.
- Gilles Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, éd., Minuit, Paris, 1968.
- Gilles Deleuze, Spinoza: philosophie pratique, éd., Minuit, Paris, 1981
- Gilles Deleuze, Proust et les signes, PUF, Paris, 1996.
- Gilles Deleuze, Le bergsonisme, éd., PUF, Paris, 1966.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, L'Anti-OEdipe, éd., Minuit, Paris, 1972/1973.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mille plateaux, Minuit, Paris, 1980.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, Kafka – pour une littérature mineure, Minuit, Paris, 1975.
- Gilles Deleuze, Critique et clinique, éd., Minuit, Paris, 1993.
- Gilles Deleuze, Pourparlers, éd., Minuit, Paris, 1990.
- Gilles Deleuze, Le Pli - Leibniz et le Baroque, éd., Minuit, Paris, 1988.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie, éd, Minuit, Paris, 1991
- Gilles Deleuze, Dialogue (en collaboration avec Claire Parnet), éd., Flammarion, Paris, 1977.
- Gilles Deleuze, L'île déserte et autres textes, éd., par David Lapoujade, éd., Minuit, Paris, 2002.
- Gilles Deleuze, Deux régimes de Fous, éd., par David Lapoujade, éd., Minuit, Paris, 2003.
- Leibniz, Monadologie, in Principes de la nature et de la grâce, monadologie et autres textes, éd., Flammarion, Paris, 1996.
- Spinoza, L'Ethique, tr., A. Guérinot, éd., Ivrea, Paris, 1993.
- Descartes, Les principes de la philosophie, in Descartes, Oeuvres et lettres, La Pléiade, Paris, 1953.
- Hegel, Science de la logique, premier tome, tr. P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, éd., Aubier-Montaigne, Paris, 1972.
- Henri Bergson, Matière et mémoire, PUF, Paris, 1997.
- Henri Bergson, L'évolution créatrice, PUF, Paris, 1998.
- Spinoza, *L'Ethique*, tr. A. Guérinot, éd., Ivrea, Paris, 1993.
- Traité de la Réforme de l'entendement*, tr. A. Koyré, éd., Vrin, Paris, 1969.
- Oeuvres complètes*, la Pléiade, Paris, 1954.

- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1997.
- L'Evolution créatrice*, PUF, Paris, 1998.
- Jacques Derrida, *Positions*, éd., Minuit, Paris, 1972.
- Kant, *Critique of practical Reason*, tr. Lewis White Beck, éd., The Liberal Arts Press, USA, 1956.
- Simon Duffy, *The logic of expression*, Ashgate publishing company, Burlington, 2006.
- Anne Sauvagnargues, *Deleuze et L'art*, éd., PUF, Paris, 2006.
- Jean-Luc Nancy, *Pli deleuzien de la pensée*, in Gilles Deleuze – une vie philosophique, pp.115-123, éd., Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson.
- Arnaud Villani, *Logique de Deleuze*, éd., Hermann, Paris, 2013.
- Bernard Cache, *Objectile : poursuite de la philosophie par d'autres moyens*, in Rue Descartes N°20, PUF, Paris, 1998.
- Eric Alliez, *La signature du monde*, Cerf, Paris, 1993.
- Jane Bennett, *Matérialismes métalliques*, in Rue Descartes N° 59, pp.57-66, éd., PUF, Paris, 2008.
- Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, éd., PUF, Paris, 1962.
- Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*, ed., Routledge, NY, 1996.
- Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche Biblio, n°4058, Paris, 1996.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche Biblio, n°4121, Paris, 1996.
- *Totalité et infini*, Le Livre de Poche Biblio, n°4120, Paris, 1996.
- Daniel Franco, *Sur faces. Positions du visage chez Lévinas et Deleuze*, in Gilles Deleuze, pp.45-62, éd. Vrin, Paris, 1998.
- Alliez, Eric, *Deleuze, philosophie virtuelle*, éd., Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996.
- Badiou, Alain, *Deleuze – La clameur de l'Être*, éd., Hachette, Paris, 1997.
- *De la Vie comme nom de l'Être*, dans Rue Descartes n° 20, « Gilles Deleuze – Immanence et vie », éd., PUF, Paris, mai, 1998.
- Del Bufalo, Erik, *Deleuze et Laruelle, de la schizo-analyse à la non- philosophie*, éd., Kimé, Paris, 2003.
- During, Elie, *Deleuze, et après ?*, in *Critique*, n° 623, pp. 291-310, éd., Minuit, avril, 1999, Paris.

- Feron, Etienne, De l'idée de transcendance à la question du langage, éd., Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- Foucault, Michel, Ariane s'est pendue, repris in Dits et Ecrits, t. I, pp.767-771, éd., Gallimard, Paris, 1994.
- Theatrum philosophicum, repris in Dits et Ecrits, t. II, pp.75-99, éd., Gallimard, Paris, 1994.
- Gil, José, L'alphabet de la pensée, in Rue Descartes n° 20, « Gille Deleuze – Immanence et vie », éd., PUF, Paris, mai, 1998.
- Gros, Frédéric, Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique, dans Philosophie n° 47, éd., Minuit, Paris, 1995.
- Husserl, Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie (1913), tr., P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.
- Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, tr., Alain Renaut, éd., Aubier, Paris, 1997.
- Martin, Jean-Clet, Variations : La philosophie de Gilles Deleuze, éd., Payot & Rivages, Paris, 1993.
- Martinez, Francisco José, Echos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze, in Gilles Deleuze, Annales de l'Institut de philosophie de l'université de Bruxelles, éd., Vrin, Paris, 1998.
- Mengue, Philippe, Gilles Deleuze ou le système du multiple, éd., Kimé, Paris, 1994.
- Schérer, René, L'impersonnel, in Rue Descartes n° 20, « Gille Deleuze – Immanence et vie », éd., PUF, Paris, mai, 1998, repris dans Regards sur Deleuze, éd., Kimé, Paris, 1998.
- Homo tantum. L'impersonnel : une politique, in Gilles Deleuze, une vie philosophique, Eric Alliez (dir.), éd., Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998, repris dans Regards sur Deleuze, éd., Kimé, Paris, 1998.
- Wahl, François, Le cornet du sens, in Gilles Deleuze, une vie philosophique, Eric Alliez (dir.), éd., Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998.
- Zourabichvili, François, Deleuze : Une philosophie de l'événement, éd., PUF, Paris, 1994.
- Patton, Paul(ed.), Deleuze: A Critical Reader, Blackwell, 1996.
- Bergen, Véronique, L'ontologie de Gilles Deleuze, Harmattan, 2001.
- Gilles Deleuze, dir. sous Pierre Verstraeten et Isabelle Stengers, Paris : J. Vrin, 1998.
- Colebrook, Claire, Understanding Deleuze, Allen & Unwin, 2002.
- Paradis, Bruno, « Schémas du temps et philosophie transcendantale », in Philosophie,



- n°47, « Gilles Deleuze », septembre 1995. pp.10-27.
- Pinhas, Richard(ed.), Deleuze épars, Hermann, 2005.
- Rancière, Jacques,« Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? ». in Gilles Deleuze. Une vie philosophique, pp.525-536, Le Plessis-Robinson, Paris, 1998.
- Zaoui, Pierre, « La « grande identité » nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », in Philosophie, n°47, « Gilles Deleuze », pp.64-84, Paris, 1995.
- Rue Descartes, n°20 : Gilles Deleuze, immanence et vie, Paris, 1998.
- Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Les Cahiers de Noesis, n°3, Paris, 2003.
- Le vocabulaire de Deleuze, Ellipses, Paris,2003.
- 陳瑞文,〈德勒茲創造理論的非人稱與非人稱性〉,《國立政治大學哲學學報》25, 2011, 1-45。
- 姜宇輝,〈德勒茲身體美學研究〉,華東師範大學出版社,2007年。
- 姜宇輝,〈感覺的雙重意義——德勒茲美學的一種詮釋〉,《求是學刊》,2004年02期
- 萬胥亭,《德勒茲、巴洛克、全球化》,台北:唐山,2009。
- 張國賢,〈偶然的邏輯--德勒茲與胡塞爾的意義理論〉,《揭諦》,15,2008/07, 65-84。
- 張國賢,〈時間的強度—德勒茲德時間多重體〉,《時代的探索:批判理論與影像藝術論集》,國立台南藝術大學動畫藝術與影像美學研究所出版,2010,89-104,。
- 張國賢,〈德勒茲語言哲學的政治向度〉,《理論的宴饗》頁333-364,黃瑞祺主編,台北,碩亞出版,2013年。
- 楊凱麟,〈德勒茲「思想-影像」或「思想=影像」之條件及問題性〉,《台大文史哲學報》59,2003/11,337-368。
- 楊凱麟,〈二(特異)點與一(抽象)線:德勒茲思想的一般拓樸學〉,《台大文史哲學報》,第六十四期,2006/05,173-189。
- 邱漢平,〈單子、褶曲與全球化:人文學科再造的省思〉,《中外文學》,2003/11。
- 黃筱慧,« The fold of Being as a philosophical 'Dehors' : Field-Being and Deleuze' s mode of thinking »,《東吳哲學學報》,第6期,2001/04,pp.311-326

## 計畫成果自評

### 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

#### 1. 研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

本研究【德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題 (III-I)】，作為連續型研究計畫的第一年，目標在初步描繪身體概念的輪廓。在對身體問題進行探問的同時，問題的展開將我們引向一種以身體為模式的思考方式，而有別於以意識為模式的主流思考。這門以身體為模式的身體哲學或者倫理學，因此成為第一年計畫不得不面對的問題。也因此第一年計畫有兩個成果，分別對於德勒茲的身體概念問題(《從德勒茲的身體概念看文化問題》)以及以身體為模式的思考如何可能(《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》)提出研究，並獲得初步研究成果，以作為第二、第三年的研究基礎。

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文：已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利：已獲得 申請中 無

技轉：已技轉 洽談中 無

其他：(以 100 字為限)

本計畫所完成之成果(一)(二)分別撰寫成兩篇論文，皆已投稿哲學專業期刊審查當中。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值(簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性)(以 500 字為限)

「身體」問題是當代哲學及文化思潮當中最重要之課題之一。但思想家們多半以生物學觀點入手處理身體問題。本研究試圖透過德勒茲的斯賓諾莎研究，找到德勒茲獨特的身體概念。此身體概念並非對於身體的抽象觀念，而是一種能開創出新視域的思考模式。本研究不但闡明此一獨特的身體概念，進一步揭示出一門身體哲學或倫理學的可能性，並且提出一種以身體為模式的思維方式。此一新視域不但可以提供給相關學科進行文化研究，同時也是作為個人第二年(執行中)、第三年研究計畫以及日後進一步發展之基礎。

# 國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

(如哲學學門不適用於此項，則本資料表作廢)

日期：103 年 10 月 5 日

<p><b>國科會補助計畫</b></p>	<p>計畫名稱：德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題 (III-I)</p> <p>計畫主持人：張國賢</p> <p>計畫編號：NSC 101-2410-H-004-091-</p> <p>領域：哲學學門</p>		
<p><b>研發成果名稱</b></p>	<p>(中文) 1.《從德勒茲的身體概念看文化問題》；2.《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》</p> <p>(英文) 1.《Discussion on the fundamental questions of culture from the viewpoint of Deleuze's concept of "body"》；2.《Philosophy of joy: how an ethics which takes the body for model thinks about the problem of liberty》</p>		
<p><b>成果歸屬機構</b></p>	<p>國立政治大學</p>	<p><b>發明人 (創作人)</b></p>	<p>張國賢</p>
<p><b>技術說明</b></p>	<p>(中文)</p> <p>1. 本文旨在透過德勒茲的斯賓諾莎研究，找到德勒茲獨特的身體概念。此身體概念並非對於身體的抽象觀念，而是一種思考方式，一種能開創出新視域的思考模式。藉由德勒茲所揭示之斯賓諾莎的表現理論，我們得以從新的視角來重新探討事物之本質與事物之存在這個古老的哲學問題。也正是通過此種獨特的本質與存在之思考，才能使我們達到身體模式，並且以身體模式來看待文化的根本問題。</p> <p>2. 根據德勒茲的斯賓諾莎研究，《倫理學》一書不但發展出不同於西方現代哲學以意識或主體為優先的思考方式，而且它本身就是以身體為模式而進行的一門倫理學。本文首先在探討身體模式。探討過程中發現「共同概念」是《倫理學》的關鍵，而「共同概念」從一種幾何學觀念過渡到一種生物學觀念，造成的結果不僅是將「倫理」理解為一種存在模式，更進一步使「倫理學」脫離道德哲學的思考方式。長期以來，斯賓諾莎哲學被當成是忽視人的自由的一種獨斷論。本文試圖進一步從《倫理學》所蘊含的一種快樂哲學出發，從實踐的層面來回答這種以身體為模式的倫理學如何思考自由問題。</p>		

	<p>(英文)</p> <p>1. This article consists in the research of Deleuze's singular concept of body through his own Spinoza study. This concept of body is none of the abstract concepts about the body, but a mode of thinking capable of opening a new horizon. By way of the theory of expression de Spinoza revealed by Deleuze, we arrive finally at the discussion of the ancient problem of the essence and the existence of things from a new viewpoint. Without this singular thinking about the essence and the existence, we cannot arrive at the mode of body on which the fundamental questions of culture would be discovered and discussed.</p> <p>2. According to Deleuze's Spinoza study, the <i>Ethics</i> develops not only a mode of thinking different from those which give primacy to consciousness or subject in western modern philosophy, but also an ethics which takes the body for model. This article consists first in the research of the model of body, in the process of which we discover that the common notions are the keystone of the <i>Ethics</i>. That the common notions pass from a kind of geometrical idea to a kind of biological idea results not only in the comprehension of ethics as a manner of existence, but in the separation of ethics and moral philosophy. For a long time, the philosophy of Spinoza is considered as dogmatism negligent of human liberty. Based on the philosophy of joy implicit in the <i>Ethics</i>, this article tries to answer the question from practical aspect: how an ethics which takes the body for model thinks about the problem of liberty?</p>
產業別	哲學學門
技術/產品應用範圍	人文及社會學科
技術移轉可行性及預期效益	預期人文及社會科學各學科可以本研究提出之身體模式進行各類型的文化研究。

註：本項研發成果若尚未申請專利，請勿揭露可申請專利之主要內容。

# 國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2013/10/18

國科會補助計畫	計畫名稱: 德勒茲的「身體」概念及其發展: 從「身體」的角度論文化問題(III-I)
	計畫主持人: 張國賢
	計畫編號: 101-2410-H-004-091- 學門領域: 形上學
無研發成果推廣資料	

101 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：張國賢		計畫編號：101-2410-H-004-091-					
計畫名稱：德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題(III-I)							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	2	100%	篇	本計畫所完成之論文兩篇皆已投稿哲學專業期刊審查中。  國際研討會論文一篇，國內研討會論文一篇。
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	2	2	80%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>與中研院文哲所副研究員黃冠閔教授共同舉辦「世界：歐洲與亞洲的共同哲學旨趣」國際學術研討會。時間：2013年4月25-26日地點：政治大學百年樓。</p>
--	---

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	



# 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表  未發表之文稿  撰寫中  無

專利： 已獲得  申請中  無

技轉： 已技轉  洽談中  無

其他：（以 100 字為限）

本計畫所完成之成果分別撰寫成兩篇論文，皆已投稿哲學專業期刊審查當中。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本研究【德勒茲的「身體」概念及其發展：從「身體」的角度論文化問題（III-I）】，作為連續型研究計畫的第一年，目標在初步描繪身體概念的輪廓。在對身體問題進行探問的同時，問題的展開將我們引向一種以身體為模式的思考方式，而有別於以意識為模式的主流思考。這門以身體為模式的身體哲學或者倫理學，因此成為第一年計畫不得不面對的問題。也因此第一年計畫有兩個成果，分別對於德勒茲的身體概念問題（《從德勒茲的身體概念看文化問題》）以及以身體為模式的思考如何可能（《快樂哲學：以身體為模式的倫理學如何思考自由問題》）提出研究，並獲得初步研究成果。「身體」問題是當代哲學及文化思潮當中最重要課題之一。但思想家們多半以生物學觀點入手處理身體問題。本研究試圖透過德勒茲的斯賓諾莎研究，找到德勒茲獨特的身體概念。此身體概念並非對於身體的抽象觀念，而是一種能開創出新視域的思考模式。本研究不但闡明此一獨特的身體概念，進一步揭示出一門身體哲學或倫理學的可能性，並且提出一種以身體為模式的思維方式。此一新視域不但可以提供給相關學科進行文化研究，同時也是作為個人第二年（執行中）、第三年研究計畫以及日後進一步發展之基礎。