

永恆回歸與大地一

一門地理歷史學(geo-histoire)如何可能？*

Eternal return and Earth: How a geo-history is possible?

張國賢**

(Kuo-Hsien Chang)

* 這裡使用的「大地」(terre; earth)一詞與海德格所謂的大地(Erde)無關，而是指德勒茲的內在性平面或者「土地」，見本文第五節以下。德勒茲與瓜達里在《什麼是哲學》一書談到，哲學是一門地理哲學，正如在他們經常引用的歷史學家布勞岱爾看來，歷史學是一門地理歷史學。(« La philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel. », dans *Qu'est-ce que la philosophie* (QP), p.91, Minuit, Paris, 1991.) 本文試圖由德勒茲哲學觀點出發，探討這麼一門地理歷史學的可能性。或許，德勒茲與瓜達里在討論資本主義時，早已經在使用這樣的地理歷史學概念，本文則嘗試探討這個隱而不顯的概念之獨特思考方式。

** 國立政治大學哲學系副教授。



摘要

本文認為，對於歷史或哲學史的線性時間思考模式所隱含的真正問題是「變化」問題。循著此一問題意識，本文探討了與限制變化的線性時間決裂的「永恆回歸」的時間模式。這種模式展現出對現在的現實狀態的抗拒，因為它並不遵照事物現實狀態的邏輯，反而是把存在當成由變化表現出來，必然由偶然表現出來，一由多表現出來。在我們試圖說明「永恆回歸」的時間模式如何重新思考歷史或哲學史時，我們遇到德勒茲的斯賓諾莎研究所引進的內在性平面的思考方式：不再以超越的形式來理解變化當中的事物，而是以樣式，以身體模式，以內在性平面，以經度與緯度這種地理學名詞來理解。在對哲學史重新思考時，我們發現德勒茲與瓜達里所說的地層學時間正是一種對抗線性時間的思考方式。這種地層學時間不但表現了內在性平面(大地)，同時也表現了永恆回歸。我們認為，一門廣義的地理歷史學不但可能，而且應該積極發展，因為地理歷史學是以「地理學」、「地層學」、「大地」、「環境」的方式，使歷史擺脫必然性的迷思，擺脫限制變化的線性時間模式的一種對歷史的思考方式。本文最後討論了斯賓諾莎與尼采的同一問題。

關鍵詞：永恆回歸、大地、內在性平面、歷史

收稿日期:2016/10 接受日期:2017/01



壹、前言

誰想要歷史？如果說，每個國家，每個民族都有一部歷史（游牧民族有沒有歷史？），而歷史似乎總是以統一的國家機器（un appareil unitaire d'Etat）的名義來書寫。那麼，我們是否能以尼采的系譜學方式來批評這種歷史觀而作另一種思考：宏觀歷史（macro-histoire）的事實所呈現的真相，其實是隱藏在背後之既有權力的作用結果。其次，由某一「超越者」的觀點所投射出來的宏觀歷史似乎在黑格爾那裡進一步體現出一種內在必然的發展模式：絕對精神自我展現的過程，可以看作是絕對精神展現自身於歷史之中而又超越歷史的整個歷程。絕對精神的最終展現是在哲學，而哲學不外乎就是哲學史：絕對精神在歷史的展現歷程當中，最終是通過哲學史而展現出最高理念，哲學史當中的每個片段，是對前一片段的否定與超越，而哲學史辯證發展的最終階段則是黑格爾哲學，它保存並提升了它以前的一切接續之片段。

我們在這裡可以思考的是，即使人們普遍接受，哲學就是哲學史，且哲學史已完全體現在黑格爾的內在必然的發展模式當中，我們也仍然可以追問，在這種模式當中，哲學思想的創造性何在？這種對歷史的思考是否忽略了存在於歷史當中卻無法藉由歷史來預測的「變化」（devenirs）¹？本文一方面試圖透過德勒茲時間的第三種綜合（永恆回歸）來切入宏觀歷史所觸及

¹ Devenirs 一詞，或譯「生成」。



的時間問題，探討尼采式的那種涉及時間(*temps*)，但卻不合時宜(*intempestif*)的「變化」。另一方面，本文又試圖結合德勒茲所發展斯賓諾莎式的概念：「大地」，進一步探討一門地理歷史學(*géo-histoire*)的可能性，藉以使歷史擺脫必然性的迷思，而去發現種種落在歷史上，但卻不屬於歷史之「變化」(*devenirs*)。

貳、對於歷史的思考所涉及的時間問題

研究歷史有種種方法：可以是歷史家對周遭的各種行為、事件和社會狀態的描述；但也可以把範圍擴大到超出歷史家的經驗及其所處的時期之外，去研究一個民族、一個國家，或者整個世界的全部歷史²。不過，不管前者或後者，大概都難以避開一個問題：即使自認為公正無私的歷史家，自稱只致力於事實所提供的史料，他仍無法避免要主動運用自己的觀念來聯繫片段的史料，因而把自己的範疇帶到歷史的研究當中。絕對的公正無私其實是神話。如此一來，所謂「哲學性的歷史

² 這些是黑格爾的說法，前者稱為「原始的歷史」，後者稱為「反省的歷史」。此外還有第三種研究歷史的方法，即「哲學性的歷史」。「原始的歷史」可以利用他人的敘述，因為一個人不可能親身經歷所有的事情。但他人的敘述並不包含各種稗史、詩歌和傳說，因為稗史、詩歌與傳說所表現的歷史意識尚處於朦朧狀態，屬於觀念朦朧的民族所有。換言之，在黑格爾看來，能列入「原始的歷史」當中的，是那些擁有民族意識(或國家意識)的民族，不包含游牧民族那一類「觀念朦朧的民族」。C.f., Hegel, *The philosophy of history*, p.1-2, tr., J. Sibree, ed., Colonial, London, 中譯採用王造時譯《歷史哲學》，緒論，頁 1-2，上海書店出版社，2003。



(philosophical history)」便能夠有所發揮。因為，對黑格爾來說，與其將歷史家個人的觀念帶進歷史研究，不如把已被證實的哲學真理帶進對於歷史的思考當中，而哲學對於歷史的思考所帶來的唯一觀念即：「理性支配世界，世界史因此是一種理性的歷程。」³黑格爾如此思考：

從世界歷史的觀察，我們知道世界歷史的進展是一種理性的歷程，知道這一種歷史已經形成了“世界精神”的合理的必然的路線——這個“世界精神”的本性永遠是同一的，而且它在世界存在的各種現象中，顯示了它這種單一和同一的本性。⁴

我們可以注意到，黑格爾主張“世界精神”的本性永遠是同一的，它是唯一的一個「同一者」；而具體表現在各個國家裡的民族精神則是世界精神的一個片段。由於世界史關心的是國家(未形成國家的那些民族，是被黑格爾排除在世界史之外的)，因而世界歷史的舞台上上演的各種現象，不但是以國家的名義來書寫，而且必然是“世界精神”這個「同一者」的一再重演(同一的重複)。此外，按照黑格爾的看法，世界史的內容是“世界精神”從一個民族走到另一個民族，再走到下一個民族，這樣一段一段構成的。根據“世界精神”逐漸意識到自己是自由的所經過的歷程，又可分為三個階段，每個階段都是對前一階段的否定與超越：意識到個體自由之幼年時期(東方)，意識到群體自由之青壯年時期(希臘羅馬)，以及意識到人本身是自由的老年

³ *The philosophy of history*, p.9；《歷史哲學》頁8。

⁴ 《歷史哲學》，頁10。



時期(日耳曼民族)。“世界精神”的發展歷程猶如同一個人之有幼年、青壯年、老年。這點提醒我們，以正(個體自由)、反(群體自由)、合(人的自由)的辯證運動來體現的“世界精神”，實際上是按照一種線性的、繼起的、有先後次序、同質的、不可逆的、如飛箭一般進行的時間模式來發展，而這支時間之箭有起點，也有終點或者目的性。簡言之，黑格爾對於歷史的思考當中，其實隱含一種線性的時間思考模式。這種線性的時間思考模式同樣也體現在他對哲學史辯證式的思考當中：

每一個哲學系統即是一個範疇，但它並不因此就與別的範疇互相排斥。這些範疇有不可逃避的命運，這就是它們必然要被結合在一起，並被還原為一個整體中的諸環節。每一系統所採取的獨立的形態又須被揚棄。在擴張為多之後，接著就會緊縮為一，——回復到“多”最初所自出的“統一”。而這第三個環節自身又可以僅是另一較高發展的開端。這種進展的步驟似乎可以延至無窮。但它卻有一絕對的目的。」⁵黑格爾由此結論出：「全部哲學史是被一種內在必然性所推動之進程(...)哲學的出現必須排除偶然性。」⁶

黑格爾對世界歷史的思考和對哲學史的思考是一致的，以理性的內在必然性而展現的哲學史同樣隱含線性的時間思考模式。這條時間之線同樣是有起點、有終點或目的性的：哲

⁵ G. W. F. Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, p.35, tr. E. S. Haldane, ed., University of Nebraska Press, London, 1995. 中譯採用賀麟、王太慶譯《哲學史講演錄》第一卷，頁 41，商務印書館，北京，2009。

⁶ *Lectures on the history of philosophy*, pp.36-37.



學始於希臘⁷，終結於黑格爾哲學(即使黑格爾以後才出現的哲學，也必將隸屬於黑格爾所主張的理性之內在必然性的辯證運動)。所謂的哲學史，其實是被黑格爾看成是唯一的一個哲學以辯證方式在時間中自我展現之歷程。所以，哲學史就是哲學，因而哲學當然也就是哲學史。不過，我們想提出的問題是，如果缺乏創造性，那麼思想如何還能夠被稱為思想？如果思想注定必須在這種理性的內在必然性的辯證運動下進行，那麼思想該如何展現其創造性，展現其不同於其他思想的獨特變化？也許，線性的時間模式所隱含的真正問題，正是這個「變化」問題。

參、偶然的邏輯：變化

黑格爾當然思考「變化」，變化甚至可以說是黑格爾思想的核心。但是，他是將變化放進理性的自我展現歷程當中，放進展現理性的內在必然性之辯證運動當中來加以思考。他所謂的變化，其實是「同一者」自我展現之歷程，是「同一者」的不同側面。「同一者」是根源，至於變化，早已經是辯證運動當中不可缺少的環節，是以「同一者」為基礎的歷史重演。黑格爾的「變化」屬於必然性，早已經排除掉理性必然性以外的變化。換句話說，黑格爾之所以主張「必須排除偶然性」，從更深一層角度來看，他勢必要排除掉不可的，其實正是「偶然性」所帶來的「變化」，是那個足以危害到理性之內在必然性所建構的龐大體系之「變化」。反過來講，我們如果試圖去思

⁷ Ibid., pp.99-100.



考必然性以外的「變化」，思考被黑格爾所排除掉的「偶然性」所帶來的變化，或許正可以為我們打開思想的新局面，提供不同角度來思考歷史或者哲學史。

當代法國哲學家德勒茲便是試圖通過尼采來思考那種由「偶然」所帶來的變化。他所理解尼采的「永恆回歸」，正是要擺脫「同一者」的歷史重演(同一的重複)⁸，不再從內在必然性的邏輯去思考「變化」，而是交由偶然的邏輯來思考「變化」問題。不過，對「同一的重複」之批判，首先並不是針對黑格爾，而是針對柏拉圖(甚至是某些先蘇哲學家)。正如黑格爾將變化限制在理性的內在必然性之辯證運動當中；柏拉圖在兩千多年前早已經設法將理型的模型強加在變化身上，使變化不至於超出「同一的重複」這類循環之限制：

「因此，對柏拉圖來說，這種變化本身是一種不受限制的變化，一種瘋狂的變化，一種過度的、有罪的變化。這種變化需要一個戴米奧吉神(démiurge)來將限制或理型的模型強加在它身上，迫使它屈服，如此才把它放進循環當中：這麼一來，變化或混沌便被移往不知其所以然的機械因果關係那裏來處理，而循環則與某種外加進來的目的性取得聯繫....」⁹

德勒茲在一篇名為《柏拉圖與假象》的文章中指出柏拉圖

⁸ C.f., Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie (NP)*, p.55 : « Dans l'expression « éternel retour », nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même. », éd., PUF, Paris, 1997.

⁹ NP, p.33.



之所以劃分「理型(l'Idée)」與「形像(l'image)」，或者「原本(l'original)」與「副本(la copie)」的真正目的，其實是要在好與壞這兩種「副本」當中進行挑選，以保障「原本」的系譜。影像(icônes)是好的副本，因為這種副本相似於「原本」，是以「原本」為基礎的重複。它是有基礎的副本，而它的變化是在相似性所保障的範圍之內；至於假象(simulacres)則企圖逃離相似性的限制，因此是壞的副本。假象缺乏基礎，它是沒有基礎的重複。它的變化超出了「原本」的重現所允許的範圍，因而只會沉溺在不相似當中。¹⁰

對這種變化強加某種限制，令其服從同一，相似於同一，至於頑強反抗者則囚禁在大海深淵中：這便是柏拉圖主義欲使影像戰勝假象之目的。¹¹

我們在這裡遇到的首要問題是：相對於以「同一者」為基礎的歷史重演(黑格爾)，或者以「原本」為基礎的「副本」(柏拉圖)，我們要如何思索「變化」，使「變化」不再受「同一者」的必然性邏輯所侷限？由此產生與這個首要問題不可分割的一個衍生問題是：相對於以「同一者」為基礎的線性時間模式，我們要如何思索一種「沒有基礎」的時間，使「變化」不再受限於「同一的重複」那類的循環當中？或許，後面這個問題並不是衍生的，「變化」的問題也許正是必須透過時間問題來解決。德勒茲在《差異與重複》一書，通過其分析時間的三種綜

¹⁰ C.f., Gilles Deleuze, « Platon et le simulacre » in *Logique du sens*(LS), pp.295-296, éd., Minuit, Paris, 1969.

¹¹ Ibid., p.298.



合，提出了關於這種「沒有基礎」的時間之思考方向。

肆、時間的三種綜合¹²

上述的那種線性的、繼起的、有先後次序的、同質的、不可逆的、如飛箭一般進行的時間模式，是在傳統上佔據主流的時間思考模式。這種模式早已體現在亞里斯多德對時間的思想之中，雖然它更早地隱含在柏拉圖的「回憶說」當中，用以保障柏拉圖的「同一的重複」——「回憶說」當中包含一種有先後次序的時間觀，理型在「先」，是人出生之前早已遺忘的；經驗事物在後，而「後」是為了回憶被遺忘的理型：經驗事物的呈現必須是理型這個「同一者」的再現。亞里斯多德的貢獻，是進一步把柏拉圖隱含的這種「有先後次序」的時間觀，明確定義成：「按照先後次序來測量運動之計數」¹³。暫且不深論亞里斯多德本人的時間觀，與他所批評的芝諾(Zénon)詭論其實並無二致¹⁴，兩者同樣都是出於對空間與運動的混淆，以致造就

¹² 筆者幾年前曾就時間問題進行初步討論。時間既然是我們探索「地理歷史學」不可迴避的問題，現在則從不同角度探討並且開展時間的綜合當中所蘊含的「變化」問題，來幫助我們進一步思考歷史問題。請參閱拙著《時間的強度—德勒茲的時間多重體》，《時代的探索：批判理論與影像藝術論集》，頁 89-104，國立台南藝術大學動畫藝術與影像美學研究所出版，2010。另外，關於時間的三種綜合亦可參閱 James Williams, *Gilles Deleuze's philosophy of time*, pp.21-112, Edinburgh University Press, 2011.

¹³ C.f., Aristotle, *Physics*, IV, XI, 219b1, 220a25.

¹⁴ C.f., Emile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p.54, éd.,



出一種空間化的時間幻象¹⁵。我們首先必須要注意的是，亞里斯多德是藉由空間中的物體之運動來定義時間，時間並不獨立於運動變化¹⁶。可以說，沒有運動變化就沒有時間，而運動變化造成的是以「現在」為優先的時間：只有在某個「現在」的這一瞬間才能測量運動的先後。因而，如果沒有「現在」的話，也一樣沒有時間¹⁷。其次，要在空間中測量運動物體，還必須假定一個能計算運動的心靈¹⁸在「現在」進行測量，如果沒有心靈的這種主動的綜合作用，則運動不能被計數。

如果說，以現在為基礎而對空間中運動物體進行測量，用這種方式所界定出來的時間其實是對時間的一種幻象。那麼，我們對時間的思考就應該要避免藉由空間以及向來是在現在進行的心靈的主動綜合。因此，德勒茲考慮了不藉由空間的運動物體來思考的時間的三種被動綜合：

一、以「活的現在(le présent vivant)」為基礎的被動綜合

上述的芝諾或亞里斯多德的「現在」其實是為了解釋空間

Vrin, Paris, 1997.

¹⁵ 這是柏格森對時間的幻象的主要論點，本文此處不擬詳述，請參閱 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp.84-85, éd., PUF, Paris, 1997 ; *L'évolution créatrice*, pp.308-311, éd., PUF, Paris, 1998.

¹⁶ C.f., Aristotle, *Physics*, IV, XI, 218b30-219a1.

¹⁷ C.f., *ibid.*, 220a1.

¹⁸ C.f., *ibid.*, 223a22-223a26.



中的運動物體而構造出來的。嚴格說，這種「現在」並不同於人可以體驗到的現在。因為，藉空間運動所解釋的「現在」這一瞬間，轉瞬即逝，它的出現的那一瞬間也正是它消失那一刻。時間中的瞬間，其地位有如空間中的點。點沒有長短，不能占有空間。同樣，瞬間沒有久暫，因此也不能在時間上綿延。但如果瞬間不能綿延，又如何能構成時間？因此必須設法讓瞬間得以留下，不再轉瞬即逝，而得以成為人所體驗到的「活的現在」。這裡，德勒茲考慮的並不是胡塞爾的方式，因為，「以界域的方式進行知覺(*percevoir par horizon*)」不僅是一種以現在為優先的主動綜合，而且是類比於空間事物的知覺來進行，追根究底只是以現象學方式來證成線性時間觀。德勒茲思考的是休謨(*David Hume*)的方式：瞬間¹⁹轉瞬即逝，要如何才能夠留住轉瞬即逝的一瞬間？更確切講，如何把剛剛出現的某一瞬間，與剛剛消逝的前一瞬間聯繫起來，以此造成某一些瞬間的連結聚合？我們知道，按照休謨的看法，前件與後件之間並沒有必然連結。只是我們經常看到前件與後件一再重複地接續出現(*succession*)，久而久之，到了某個程度，於是養成我們將前件與後件聯想在一起的習慣²⁰。我們之所以體驗到「活的現在」，

¹⁹ 從休謨的觀點來看，這裡的「瞬間」既非不占空間的數學的點，也不是具擴延而仍然可分的物理的點(原子)。經驗論的瞬間是一種最小限度的觀念，最小限度的印象，可以形容成是一個「可感覺的點或原子」。C.f., Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, pp.98-99, éd., PUF, Paris, 1998.

²⁰ 連結原則的作用，在於以鄰接、相似、因果等各種方式，將生滅不定的一堆觀念連結起來，組織成一個觀念系統。但是僅僅憑著前件與後件一再重複地接續出現(AB, AB, AB, A...), 並不足以使前件(A)與後件(B)連結在一起，因為觀念的連結所依賴的原則是逐漸形成的。「對一個現前印象產生觀念聯想的那種習



並不是出於心靈的主動綜合，而是藉由被動養成的習慣。這種習慣不但造就出「活的現在」，同時也構造出自我²¹。但問題是，我們擁有的是各種習慣所造成的不同「現在」，「現在」成了時間的全部，時間的其他維度只是被視作不同的現在而已。另外，要如何根據這種模式來解釋「現在」的流逝，也成了一大問題。如果「現在」不能流逝，又如何能成為時間？更何況，這種方式除了以被動綜合養成的習慣來證成「現在」作為時間之基礎

慣，既然產生於各個對象的經常伴連，那麼它必定是逐漸達到完善，且必定每次從我們所觀察到的例子獲得一個新的力量。」David Hume, *A treatise of human nature*, p.130, Oxford University Press, 1978, cité dans *Empirisme et subjectivité*, Op. Cit. p.61.

²¹ C.f., Gilles Deleuze, *Différence et Répétition (DR)*, pp.96-108, éd., PUF, Paris, 1996. 此外，按照德勒茲的休謨研究的說法，我們不應根據印象的優先性而誤以為休謨從事的是一種心理的原子論。休謨雖區分感覺印象與反省印象，但這兩類印象並不是同質的，而是有著本質上的差異。休謨哲學的核心完全不在於將觀念還原為感覺印象，以追溯心靈的起源；相反，重點在於思索那些影響心靈的人性原則如何產生反省印象而將某些性質賦予心靈，使心靈變成主體。換言之，基於這些人性的原則，一堆觀念(=心靈)得以被結合組織成一個觀念系統。從一堆觀念到一個觀念系統的轉變，造成的則是一個主體的誕生。從休謨的角度來說，時間是心靈當中各種知覺的接續出現(succession)，時間即是心靈的結構。一旦心靈變成主體，純粹的接續就被組織化(=時間的綜合)。這種組織化是在原則的影響下起作用而產生現在、過去、未來。所謂的「現在」，正是在習慣原則的影響下被構造出來的。「他(休謨)在習慣裡看到另一個原則，此原則規定我們從一個對象過渡到伴隨它的另一對象，換言之，此原則把時間組織成一個永遠的現在，一個我們必須適應且能夠適應的永遠的現在。」 Voir, *Empirisme et subjectivité*, Op. Cit. p.105.



的優先性之外，並沒有嚴重危害到線性的時間模式。

二、以「純粹過去」為基礎的被動綜合

德勒茲這裡是以柏格森的方式，來思考「現在」的流逝：現在之所以會流逝，是因為現在同時是現在與過去。

「如果現在不是在出現的同時已經是過去的話，如果同一個時刻不是作為現在與過去共存的話，那麼，現在就永遠不會流逝，新的現在也就永遠不可能來取而代之。」²²

這裡不再是根據線性時間模式，將現在與過去理解成按照先後次序而相繼出現的兩個時刻。相反，現在之所以會流逝，是因為它在出現的同時已經是過去，這一刻是現在與過去的同時存在(coexistence)而不是相繼出現(succession)。一方面，現在仍然是轉瞬即逝的一瞬間，但這一瞬間可以看成是一個倒立圓錐體的尖頂，是全部的過去處於最為凝聚的一點²³。另一方面，雖然說現在與過去共存，但是現在與過去卻是有著本質上的差異(différence en nature)。這是因為，只有現在是實際存在的(actuel)，過去並不存在。不過，雖然過去已不再存在，但它也從未消失。從未消失的這種純粹過去，以潛在(virtuel)的方式持

²² Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, p.73, éd., PUF, 1996. 德勒茲看出，柏格森與普魯斯特的時間觀雖然大不相同，但在這點上他們是相似的。Voir aussi DR, p.111 ; Gilles Deleuze, *Cinéma2- L'image-temps*, p.106, éd., Minuit, Paris, 1985.

²³ C.f., Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p.181, éd., PUF, Paris, 1997.



存於現在，並且可以體現在(s'actualise)某個現在，滲入到現在的知覺當中。因此說，在柏格森的模式裡，時間是異質的，時間並非可以計數的量的複多體，反之，每一時刻本身已經是質的複多體(multiplicité qualitative)，我們不能依照幾何學所假定的同質的空間而將時間也設想成同質的。柏格森的這種思考方式已經是對線性時間觀的一大突破，而且，時間作為質的複多體，也不是來自意識的主動綜合作用，不過，這裡也仍然存在著一些問題。首先，純粹過去雖然說是以「持存(insiste ou consiste)」的方式與現在共存，但是從邏輯上來說，它必須在先，然後才能體現在某個回憶-影像當中。其次，純粹過去可以說是時間的基礎，這個潛在的基礎可以一再重複，在不同的現在當中得以現實化，其地位有如柏拉圖「回憶說」的理型²⁴。雖然柏格森時間模式存在著這些問題，但我們也不應忽略這個模式當中所具有的未來的向度：柏格森主張，生命的每一瞬間都是一種創造。我們可以用我們所熟悉的畫家的風格，模特兒的容貌姿態，調色盤上的顏色，來解釋一幅已完成的肖像畫。但即使這些要素全部都擺在眼前，我們也無法預見即將出現在畫布上的肖像會是如何，甚至連畫家本人也無法預測。²⁵

²⁴ C.f., Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp. 54-55, PUF, Paris, 1997.

²⁵ C.f., *L'évolution créatrice*, op. cit., p.340. 其實，德勒茲並非沒有注意到柏格森時間觀的這個未來向度。他針對這點指出：「時間的每個時刻皆分為本質上彼此有別的現在與過去，換言之，將現在分成兩個異質的方向，一個衝向未來，一個落在過去。」這個不斷分成過去與未來的「現在」，也正是德勒茲所發展的空洞的時間—Aion的概念。C.f., *Cinéma2- L'image-temps*, op. cit., pp.108-109 ; Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, pp.131-132, éd. PUF, Paris, 1996. 另外，關



三、沒有內容與基礎的空洞時間：永恆回歸

我們已看到，以「活的現在」為基礎，以及以「純粹過去」為基礎，這兩種被動綜合都沒有徹底擺脫線性的時間觀。可以想見，第三種綜合是朝向未來的向度來思考的。但是，朝向未來的時間如何可以沒有基礎？又如何與線性、有先後次序的時間脫鉤？脫鉤意味著時間徹底擺脫了空間物體的運動變化，成了沒有內容，徒具形式的空洞時間。而且，為了要徹底擺脫線性時間，則甚至對於以「活的現在」為基礎，以及以「純粹過去」為基礎，這兩種被動綜合也都必須加以拒絕。因為，任何基礎都能以「同一者」的姿態一再重複，進入循環，從而將變化限制在「同一的重複」當中。「活的現在」與「純粹過去」這兩種被動綜合，前門拒絕了線性時間，但線性時間又從後門溜了進來。因此，徹底的脫鉤要求時間不但必須沒有內容，而且必須沒有基礎。

首先，在德勒茲看來，這種沒有內容，徒具空洞形式的時間，是由康德所引進的。康德並不從空間中物體運動之現象來思考時間，因為他認為，我們可以設想時間當中沒有任何現象，卻不能夠設想沒有時間。只有在時間當中，運動變化的概念才可能。而這種時間只是直觀的先天形式，並不依賴空間中物體

於時間的第二種綜合亦可參閱 Alain François, *Entre Deleuze et Bergson. A propos de la deuxième synthèse du temps*, in Gilbert Hottois (dir.), *Gilles Deleuze*, pp.63-87, éd. Vrin, Paris, 1998.



的運動變化²⁶。從另一個角度來看，物體的運動變化之所以能夠造就出線性的時間觀，那是因為我們是從事物的現實狀態(états de choses)來思考：一場事故(accident)當中，事物從某一現實狀態變成另一現實狀態，先前狀態與後來狀態是互相排斥且不可逆轉的。人們在思考歷史上發生的事件，甚至人們對一般事物的認識，也大多是按照這種模式。但是，我們可以從康德這種沒有內容，徒具空洞形式的時間概念獲得一種啟發：時間是思想上的事，不依賴空間中的事物，因此也不須遵照先後互斥之事物現實狀態的邏輯來思考。事件不同於事故，思考歷史事件，不必要根據事態的邏輯來思考，思考歷史事件甚至必須要與線性時間的思考模式脫鉤。黑格爾思考歷史或哲學史的發展之理性必然性的辯證運動，其所根據的線性時間模式其實正隱含著這種事態的思考邏輯。反之，康德所引進的這種空洞時間顯然並不屬於事態的時間。然而，不再根據先後互斥之事物現實狀態，我們又能如何思考歷史事件？不按照線性時間模式，我們又可以有哪一種時間思想？

時間如果像康德所設想的那樣，不再依賴運動，那麼，時間便作為純粹空洞形式而自行流動，不再是某個「同一者」在它身上流動²⁷——不再為某個「同一者」所利用。德勒茲時間的第三種綜合不僅接受康德的空洞形式以脫離「內容」，並且從尼采的角度來重新思考以柏格森方式所解釋的「現在的流逝」問題，以脫離「基礎」：嚴格來講，當下這一刻並不能說成是

²⁶ C.f., Kant, *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, éd., Aubier, pp.126-127, Paris, 1997.

²⁷ C.f., DR, p.120.



「現在」，而必須說成正在流逝的時刻。這個流逝的時刻除非它在成為現在的同時已經過去，並且在成為現在的同時又即將到來，否則這個流逝的時刻就永遠不會流逝。這種時刻與其說成是線性時間上的一個時刻，不如說成是一場變化。這種變化不能被固定在「現在」這一刻的現前狀態上，因此它不遵守現實狀態先後互斥的思考邏輯。它雖然處於現在，但卻與現在的現實狀態相對抗，因而只能說它是一種不合時宜的東西 (l'Intempestif)²⁸。

..... 一個時刻為了要流逝，就必須是現在同時又是過去，是現在同時又是將來。現在必須與作為過去的自己以及作為將來的自己同時存在。」²⁹換言之，時間的各維度必須統一綜合起來，「第三種綜合統一了時間所有的維度，過去、現在、未來，而讓它們在純粹形式當中運作。」³⁰

這裡的時間不再有內容與基礎。無內容的時間不再是依賴運動而造成的線性時間，無基礎的時間也不再為任何同一者(不但指柏拉圖式或黑格爾式的同一者，也還包括作為基礎的「活的現在」與「純粹過去」)的重複而流動，這種無內容且無基礎的時間僅僅表現出純粹的變化。時間不再是同一者的返回，不再是同一者在受理型或理性必然性之限制的變化身上的歷史重演。相反，返回的是擺脫了必然性之限制的變化所表現出來

²⁸ C.f., Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie (QP)*, p.107, Minuit, Paris, 1991.

²⁹ NP, p.54.

³⁰ DR, p.151.



的存在，換言之，是變化本身的存在，是由多所表現出來的一。這種無內容、無基礎，與現在的現實狀態相對抗，只表現出純粹變化的不合時宜的時間，正是德勒茲所理解的「永恆回歸」。

「純粹變化的思想如何建立永恆回歸？(...)只要有這種思想，便足以相信變化本身的存在。而變化當中的事物的存在是什麼，這種既沒有開端，也不能停止變化的東西的存在是什麼？是返回，返回就是變化當中的事物之存在。」³¹

我們前面在探討歷史問題時發現其中隱含著用以限制變化的線性時間，現在的問題則是，如何思考不受限制的純粹變化，而變化當中的事物的存在是什麼，永恆回歸為什麼被當成表現出純粹變化的時間。這種時間模式又如何可以反過來針對歷史或哲學史，以展現出新的思考。對於永恆回歸的問題，德勒茲以「擲骰子」做了相當具體的闡釋：

骰子一旦擲出，就是偶然性(hazard)的表現，骰子落下所形成的組合卻是必然性的表現。必然性由偶然性表現出來，這跟我們說存在由變化表現出來，一由多表現出來，意思是一樣的。³²

我們在這裡看到的並不是用理性的內在必然性來排除偶然性，相反，這裡肯定偶然性，並且將必然性與偶然性兩者結合，把必然當成是由偶然所表現出來的東西。骰子擲出純屬偶

³¹ NP, p.54.

³² NP, p.29.



然，兩顆骰子在空中翻滾不停，是兩個正處於變化當中的東西，它們的變化不受理型或理性必然性的限制。骰子一旦返回落地便是現實，是命運，是必然性，但這一命運數字卻是由兩顆骰子的偶然結合所表現出來的。因此說，存在由變化表現出來，必然由偶然表現出來，一由多表現出來。我們現在理解到，「永恆回歸」所面對的問題是「變化」問題。藉由思索變化及其存在，「永恆回歸」所展現的時間模式，與限制變化的線性時間徹底決裂。我們現在要面對的問題則是：如何藉由永恆回歸來重新思考歷史或哲學史。這個問題我們可以換成這樣的方式來表述：當人們在把歷史的事件當作理性的必然性來考察時，我們能否將歷史之必然視為眾多不同變化的偶然結合之表現，而不再是當作某個「同一者」在線性時間上的返回？舉例來說，資本主義的出現是人類歷史的重大事件，但資本主義為何沒有發生在已經累積龐大財富且擁有眾多勞動人口的中國明朝，而是誕生在歐洲？我們是否應該接受資本主義是某一民族精神或者宗教倫理的表現，是世界精神發展歷程的必然階段。還是我們能夠嘗試用另一種方式來思考：把這一歷史之必然當成眾多不同變化的偶然結合之表現，當成是在勞動變化(農民離開土地變成受薪的勞動流)與財富變化(資產離開土地變成資本流)的偶然結合所形成的環境當中所產生的。³³

³³ 德勒茲與瓜達希對資本主義的思考使用了馬克思的一些重要概念，但從我們的討論發現，他們倆的思考方式毋寧說是尼采式的，甚至是斯賓諾莎式的。關於勞動流(flux de travail)與資本流或貨幣流(flux de monnaie-financement)，請參閱 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Mille Plateaux (MP)*, pp.264-265, 268, 564-566, éd., Minuit, Paris, 1980 ; QP, pp.66, 93. 《千重台》說：« Le capitalisme se forme quand



伍、地理學的思考

如果我們試圖藉由永恆回歸來重新思考歷史或哲學史，我們便遠離了黑格爾「全部哲學史是被一種內在必然性所推動之進程(...)哲學的出現必須排除偶然性。」這類的思考方式。換言之，我們試圖使歷史或哲學史擺脫必然性的迷思，試圖從變化來思考歷史事件。在德勒茲看來，雖然變化本身最終表現為存在，表現為事物的現實狀態因而落入歷史當中，但變化本身並不屬於歷史，而是一種非歷史的因素。這種非歷史的因素「就像一種周遭氛圍，只有在這種氛圍當中才能孕育生命。」³⁴我們前面試圖把歷史之必然當成眾多不同變化的偶然結合之表現，當成各種變化的偶然結合所形成的環境。從尼采的觀點看，我們必須要重視的正是這種不合時宜的、非歷史的氛圍或環境(milieu)³⁵。如果我們脫離線性的時間模式而以永恆回歸的模式來思考，則哲學不能還原為哲學史，不能被視為「同一者」作

le flux de richesse non qualifié rencontre le flux de travail non qualifié, et se conjugue avec lui.», nous soulignons, voir, MP, p.565. 《反伊底帕斯》一書則細緻地將資本主義描述為 flux de producteurs 與 flux d'argent 的偶然結合。C.f., Gilles Deleuze/Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe (ACE)*, pp.265-268, éd., Minuit, Paris, 1972/1973.

³⁴ MP, p.363; QP, p.92.

³⁵ 《千重台》第十章的一段話指出，「尼采不是把歷史與永恆相對立，而是與低於歷史或高於歷史的東西相對立：不合時宜的東西，是個體性(heccéité)，變化，變化之純潔的別名(換言之，是遺忘對抗記憶，地理對抗歷史，地圖對抗複印，塊莖對抗喬木)。」C.f., MP, p.363.



為某個片段的重返；哲學反而是沒有根源，沒有基礎，僅僅在各種變化的偶然相遇所形成的環境當中，從中間(milieu)誕生³⁶。因此，對於依據理性的內在必然性而去設想哲學根源於希臘的這種主張，現在也許可以從別的角度來重新思考：

如果說哲學誕生於希臘，那也是出於偶然性而非出於必然性，是從某種氛圍或環境產生而不是起於某個根源，是根據變化而不是根據歷史，根據地理而不是根據史書，是恩賜而不是出於某種本性。³⁷

德勒茲與瓜達里的這段話告訴我們：哲學誕生於希臘的環境或氛圍。這種說法看似通俗明白，但若不加解釋的話，可能讓人以為，這種說法只是以地理環境取代歷史或哲學史觀而已，其實仍然脫離不了某種西方中心主義的色彩。按照我們上一節所討論永恆回歸的模式，我們可以這樣來思考：哲學之所以誕生於希臘，其實純屬偶然。或者也可以這麼描述：哲學誕生於希臘，這是現實，是必然性，但此一歷史之必然卻是由眾多不同變化的偶然結合所表現出來的。德勒茲與瓜達里明確指出：

哲學要誕生，則希臘的環境與思想的內在性平面二者必須相遇。相對的脫離領土運動與絕對的脫離領土運動，這兩種極為不同的運動必須相結合，而前者已經是在內在性當

³⁶ 法文「milieu」這個字同時具有環境、中間等意思，這裡用來說明對於哲學或者歷史事件如資本主義等之思考方式，可以有一種不依據位於上方或下方的根源基礎，而是考慮一種無根無據，如塊莖般由中間發展的環境。

³⁷ QP, p.92.



中進行。思想平面的絕對脫離領土與希臘社會的相對脫離領土必須相配合或直接連接。朋友與思想必須相遇。簡言之，哲學的確有其理由，但這卻是一個綜合的和偶然的理由：一場相遇，一種結合。³⁸

這裡，哲學(philosophie)的誕生被描述成「朋友」與「思想」這兩顆骰子的偶然結合使然。不僅如此，這兩顆骰子還進一步被描述成「希臘的內在性環境」與「思想的內在性平面」，或者「相對的脫離領土運動」與「絕對的脫離領土運動」。這裡獨特之處在於，德勒茲與瓜達里以「內在性(immanence)」，甚至以「脫離領土運動(déterritorialisation)」³⁹來理解朋友與思想這兩顆骰子，這兩個變化當中的事物。我們首先面對的是「內在性」或者「內在性平面」的思考方式，這種方式得自德勒茲的斯賓諾莎研究。德勒茲的研究相當細緻，這裡只能以最概要的方式來涉及與我們相關的論點。在德勒茲看來，斯賓諾莎主義者並不會以形式來界定任何事物，無論此事物是占空間的個別物體或者不占空間的個別心靈。因為，心與物皆被理解為「樣式(mode)」，因此個別的物體不會被規定為實體，個別的心靈也不會被規定為主體⁴⁰。換言之，斯賓諾莎主義不再用超越的、恆常的形式(理型)來理解事物，反而是把任何事物都當成樣式來理解。

每個讀過斯賓諾莎的人都知道，對斯賓諾莎來說，物與心

³⁸ QP, pp.89-90.

³⁹ Déterritorialisation 一詞或譯「解域」。

⁴⁰ C.f., MP, p.318.



並不是實體與主體，而是樣式。不過，假如我們僅滿足於從理論面來思考此問題的話，這樣是不充分的。因為，從實際面來看，樣式就是在身體中、在思想中的一種快與慢的複合關係，並且也是身體或思想的一種影響或接受影響的能力。⁴¹

這裡，德勒茲的研究並不停留在否定神的超越性而主張「神即是自然，是唯一的實體」；「實體藉屬性而表現出來，屬性藉樣式而表現出來」這樣的理論層次上。德勒茲進而將重心放在對個別事物進行實際面的思考，一旦任何事物都被理解成樣式，則「樣式的存在」與「樣式的本質」便成了問題的關切所在。照德勒茲的研究，樣式的存在涉及快與慢的複合關係，而樣式的本質則涉及影響與接受影響的能力(un pouvoir d'affecter et d'être affecté)⁴²。

斯賓諾莎如何界定一個身體？對任何一個身體，斯賓諾莎都同時以兩種方式來界定。一方面，一個身體無論多小也總是包含無數微粒：正是微粒之間的動靜快慢的關係界定

⁴¹ Gilles Deleuze, *Spinoza – philosophie pratique (SPP)*, pp.166, éd., Minuit, Paris, 1981.

⁴² 《斯賓諾莎與表現問題》一書，德勒茲以兩章的篇幅論述樣式的本質與樣式的存在。神的本質是力量，樣式的本質則是力量的程度或強度。後者既表現在以各種方式來接受影響的能力上，也表現在外延部分所組成的特定關係上，因為這些外延部分一旦進入關係中，便無止境地彼此互相影響。C.f., Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression (SPE)*, Ch.XII, XIII, pp.173-196, éd., Minuit, Paris, 1968.



了一個身體，界定了一個身體的個體性。另一方面，一個身體影響著其它身體，或者被其它身體所影響：正是這種影響與接受影響的能力，在身體的個體性當中界定了一個身體。⁴³

這裡，身體不再藉由超越的形式來理解，不再被視為恆常形式的複製，相反，身體被理解為變化當中的東西。一個身體的形式並不是永恆的，而是處於發展過程當中，這種發展必須依賴「微粒之間的快慢關係」以及「影響與接受影響的能力」（關係離不開這種影響與接受影響的能力）⁴⁴。不但身體的情形是如此，即使是心靈，也可以不再藉由意識而被理解為思想主體，心靈同樣可以透過這種身體模式來獲得理解。從此，身體的涵義擴大了，一個身體可以是一隻動物，但也可以是一個心靈、一個觀念，甚至一個物種、一個群體、一個社會團體，換言之，可以是任何事物⁴⁵。重要的是，這裡不再藉超越的形式來理解事物，而是以經度(快慢關係)與緯度(影響與接受影響的能力)這種地理學名詞來界定事物⁴⁶。我們認識到，在這裡，一個心靈不再被當成是一個靈魂實體或者是一個思想的主體，而是被當成一個思想的樣式。一個心靈本身就是一個身體，它是由無數的微粒(=無數的觀念)以特定的關係組合而成。儘管這些微粒有著或快或慢不同速度的新陳代謝，有些微粒已經脫離而去，另一些微粒則尚未到來，但微粒之間繼續保持此特定關係，則

⁴³ SPP, p.165.

⁴⁴ C.f., SPE, pp.197-198.

⁴⁵ C.f., SPP, p.171; NP, p.45.

⁴⁶ C.f., MP, pp.314, 318 ; SPP, p.171.



該心靈繼續存在，否則該心靈不再存在。不僅如此，一個心靈之所以是如此這般的心靈，還因為它能接受其它心靈的影響，具有藉影響傳遞而來的不同程度的力量，並以此力量來進行詮釋與評價活動。我們若是以這種模式來思考，則一切心靈並不是按照距離*超越性的上帝*之遠近而呈現出金字塔式的層級分布，情形反倒是所有的心靈皆處於一個共同的*內在性的平面*之上，互相影響，彼此感染，形成一個共同的思想圖像。也許，我們正應該藉由這種思想的內在性平面來界定一個團體，一個社群，一個社會；以思想的內在性平面的改變來界定一個時代的結束與開始；甚至試圖去說明橫跨不同歷史時期的先後兩個不同哲學家，他們也許是處於同一個思想的內在性平面，而不應被放置在先後互斥的線性時間上來看待。德勒茲與瓜達里正是把思想的內在性平面視為哲學之所以誕生的內在條件，把它當作是先於哲學的預設，是哲學的大地。至於哲學家所創造的概念，則是在這塊大地上建立的領土⁴⁷。顯然，藉由大地(內在性平面)所論述的哲學史，正好對立於藉由線性時間模式的哲學史論述。因為，由前者的觀點來看，哲學史的工作遠不是透過辯證運動而將各門哲學視為唯一一個哲學在線性時間上的一個片段，哲學史的工作反而在於找出哲學家的內在性平面以及平面上的概念甚至尚未被說出的概念。但是哲學史並非只有一個平面，而是眾多不同的平面呈現出有如地層般層層疊疊的一個平面複多體(*une multiplicité de plans*)。這是因為，哲學的時間並非先後互斥，而是先與後同時存在的一種地層學時間，它

⁴⁷ QP, p.44: «c'est un plan d'immanence qui constitue le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts.» ; QP, p.97: « Le concept n'est pas objet, mais territoire. »



不遵守線性時間模式，而是按照地層的方式使先與後疊合在一起(「的確，有些非常古老的地層可能重新浮起，穿透覆蓋其上的其他地層開闢出一條路，而在當前的地層上直接湧出，從而傳給當前地層一個新的曲率。」)⁴⁸這裡我們不難發現，此種對抗線性時間的地層學時間的思考方式，不但表現了內在性平面(大地)，同時也表現了永恆回歸⁴⁹。

⁴⁸ C.f., QP, pp.51, 55, 57, 58.

⁴⁹ 本文在第四節把問題指向我們要如何藉由永恆回歸來重新思考歷史或哲學史，同時以資本主義這個人類歷史中出現的重大事件為例，略加說明如何可能以永恆回歸的模式來重新思考：即，把資本主義這一歷史之必然當成是在勞動變化與財富變化的偶然結合所形成的「環境」當中所產生的。第五節《地理學的思考》正是繼承永恆回歸模式的思考而對「環境」、「地理學」之討論。如果我們認為哲學史也是歷史之一，那麼，本文也許前半部分較側重歷史哲學的批評，後半部分側重哲學史的批評。當然，不用哲學史為例，改以資本主義為例來進行永恆回歸模式(或者我們所說的地理歷史學模式)的思考完全是可能的，德勒茲與瓜達里的著作已經為後者進行展示。在《什麼是哲學》一書的第四章《地理哲學》當中，除了提出地理哲學的思考之外，也許還告訴我們如何以地理歷史學模式(而不是以線性時間觀的歷史學模式)來思考哲學史。本文以哲學史為例說明地理歷史學的可能性雖然便於引用原著，卻容易被認為將地理歷史學的問題放到一旁而代以地理哲學。如有機會，以其他科學史(如幾何學史等)、文化史為例說明也許更為妥當，而且可與其他哲學家(如胡賽爾等)互相對照。另外，Paride Broggi 也有相關討論可供參考。C.f., Paride Broggi, *Géophilosophie: au-delà de la représentation, au-delà de l'historicisme*, in Mauro Carbone, Paride Broggi, Laura Turarbek (dir.), *La géophilosophie de Deleuze*, pp.47-54, éd., Mimesis, Paris, 2012.



不過，我們必須注意到，我們雖然可以藉思想的內在性平面來界定一個團體，一個社群，一個社會，但反過來說，如果沒有團體、社群、社會，或者說，如果只存在帝國統治所形成的金字塔型的國家而不存在希臘城邦式的內在性環境所構造出來的「朋友社會」，則我們如何能夠設想所有的心靈皆可以處於一個共同的思想的內在性平面之上，互相滲透，彼此感染呢？⁵⁰我們現在理解到，一方面，我們不能以形式來理解「朋友」與「思想」這兩顆骰子，而必須以樣式，以身體模式，也就是說，以內在性平面來理解。但另一方面，「希臘的內在性環境」與「思想的內在性平面」必須結合在一起，「思想的內在性平面」離不開「希臘的內在性環境」，否則哲學就不能誕生在希臘，儘管這種結合純屬偶然。

可是，弔詭的是，「希臘的內在性環境」與「思想的內在性平面」的結合，雖然可以說明哲學的誕生，但卻仍然無法說明哲學的變化。這是因為哲學並不會停滯在希臘思想的內在性平面上，要如何才能說明哲學的創造性，哲學的變化呢？一整個時代的人可以處於一個共同的內在性平面，擁有共同的視域，共同的思想圖像，但時代如何能夠結束，思想的圖像又如何可以改變？

⁵⁰ QP, p.46: « Seuls des amis peuvent tender un plan d'immanence comme un sol... »



陸、大地與永恆回歸

其實，德勒茲與瓜達里不僅將思想的內在性平面當成哲學的大地，而且使大地與「脫離領土運動」（從領土到大地）、「領土重建運動」（從大地到領土）這一對詞相聯繫，甚至藉這對詞來說明希臘內在性環境的形成⁵¹。固然，古希臘城邦藉脫離領土運動而形成的內在性環境有利於哲學的誕生⁵²，但僅僅藉由歷史上出現的這種脫離領土運動卻沒有辦法說明哲學的創造性。我們大可以藉歷史上出現的某個「朋友社會」，來說明所有的心靈皆處於一個共同的內在性平面，形成一個共同的思想圖像，但這個「朋友社會」卻不能說明內在性平面的改變。因此，對哲學來說，脫離領土運動必須絕對化，不能僅僅是一種歷史運動。換言之，哲學的大地並不是早已存在於古希臘的或者任何時期任何地方的「朋友社會」當中，哲學的大地甚至也不存在於「前哲學的生活世界」當中。哲學的大地並不存在於任何地方，因為，哲學的大地就是脫離領土運動本身，就是烏

⁵¹ QP, pp.82-84: «L'Etat et la Cité au contraire opèrent une déterritorialisation, parce que l'un juxtapose et compare les territoires agricoles en les rapportant à une Unité supérieure arithmétique, et l'autre adapte le territoire à une étendue géométrique prolongeable dans des circuits commerciaux. *Spatium impérial* de l'Etat ou *extensio politique* de la cité, c'est moins un principe territorial qu'une déterritorialisation. (...) les cités de la Grèce antique(...), elles font valoir un mode particulier de déterritorialisation qui procède par immanence, elles forment un milieu d'immanence.»

⁵² Ibid., p.84



托邦⁵³，試圖回到古希臘去尋找哲學的大地是枉然的。哲學之所以具有創造性，正在於哲學從來沒有停止過嘗試脫離一切既有的概念系統(脫離領土)，去尋找一塊從來沒有在任何地方出現過的未來土地，在這塊新的土地上面進行概念的創造，重新建立領土。哲學家的創造力正是在於他能夠樹立一個新的內在性平面，帶來新的視域，並且創造新的概念來抗拒現實既有的觀念體系及價值體系，以此感染其他心靈而號召尚未出現的未來人民。這種抗拒是不合時宜的：哲學的創造性，哲學的變化並不是被動地接受現實既有的平面上其他心靈的影響，反而是對現實的抗拒。這種抗拒並不意味著被動與否定，因為，接受影響的能力可以是主動的，接受影響的方式也可以是多種多樣而不限定在既有平面上的方式。正是這種主動性表現出一種不合時宜：接受現實既有的內在性平面的外部之其他事物的影響，肯定這些事物，從而打開一個新的視域。我們在哲學的大地這個問題上又再度遇到永恆回歸，因為我們前面討論永恆回歸的時間正是一種「與現在的現實狀態相對抗，只表現出純粹變化的不合時宜的時間」。

柒、結論

我們的討論發現，對於歷史或哲學史的線性時間思考模式所隱含的真正問題是「變化」問題。循著此一問題意識，本文探討了與限制變化的線性時間徹底決裂的「永恆回歸」的時間

⁵³ 我們可以注意脫離領土運動(dé-territorialisation)與烏托邦(u-topie)字面上的意思。



模式。這種模式展現出對現在的現實狀態的抗拒，因為它並不遵照事物現實狀態的邏輯，反而是把存在當成由變化表現出來，必然由偶然表現出來，一由多表現出來。在我們試圖說明「永恆回歸」的時間模式如何重新思考歷史或哲學史時，我們遇到德勒茲所引進的內在性平面的思考方式：不再以超越的形式來理解變化當中的事物，而是以樣式，以身體模式，以內在性平面，以經度與緯度這種地理學名詞來理解。在對哲學史重新思考時，我們發現德勒茲與瓜達里所說的地層學時間正是一種對抗線性時間的思考方式。這種地層學時間不但表現了內在性平面(大地)，同時也表現了永恆回歸。我們認為，一門廣義的地理歷史學(géo-histoire)不但可能，而且應該積極發展，因為地理歷史學是以我們上面所討論的「地理學」、「地層學」、「大地」、「環境」的方式，使歷史擺脫必然性的迷思，擺脫限制變化的線性時間模式的一種對歷史的思考方式⁵⁴。

⁵⁴ 本文著力於藉由哲學思考來探討「地理歷史學」的可能性，試圖說明「地理歷史學」這一門歷史學，或者說，史學方法論，是以「地理學」(=地層學、大地、環境)的方式，使歷史擺脫必然性的迷思的一種對歷史的思考方式。經常，當史學家以究天人之際，通古今之變為己任的時候，或者運用自己的觀念來聯繫片段的史料，或者以所謂的「理性的必然性」來解釋歷史事件甚至預測歷史的發展。從這點來看，「地理歷史學」採取了完全不同的路徑，它不會把歷史事件，例如，資本主義的出現，解釋為新教倫理的產物(目前似乎有學者試圖以儒家倫理來解釋東亞的資本主義)。表面上看，「地理歷史學」對於資本主義的解釋似乎沿襲馬克思將資本主義視為資本與勞動的結合，但在我們的論述裡，隱藏在德勒茲與瓜達里思想中的這門「地理歷史學」承襲的卻是尼采的永恆回歸與斯賓諾莎的身體模式(=內在性平面、經緯度)：它並



最後，我們的討論還帶領我們去面對一個問題。如果說地層學時間不但表現了斯賓諾莎的內在性平面，同時也表現了尼采的永恆回歸，我們是否可以說地層學時間綜合了斯賓諾莎思想與尼采思想，或者把後兩者視為同一種思想呢⁵⁵？德勒茲甚至在一篇訪談中說他所研究的作者們都有共同之處，而一切都是以斯賓諾莎—尼采的同一為目標⁵⁶。將斯賓諾莎思想與尼采思

不從現實狀態來看待資本與勞動這兩顆骰子的必然結合，反之，它關心的，是從這兩顆骰子各自的環境來探索其變化以及這兩顆骰子的偶然結合——資本主義的出現不在於人口與財富的多寡（中國在萬曆年間擁有眾多人口並累積大量財富，但並未出現資本主義），「地理歷史學」要探討的是資本與勞動這兩顆骰子它們各自脫離領土及領土重建的不同方式以及在什麼環境下結合：關於勞動，必須說明農民如何脫離土壤這塊領土，成為自由的勞動者，在工人這塊土地上重新建立領土。有待探討的包括 10-14 世紀各類群眾的脫離領土：從北方、東方、南方突然出現的大批流民入侵、東征結束部隊淪為匪幫群眾、宗教上的異端群眾，離開領主莊園的農民群眾，離開內陸前往都市求生的群眾等等造成的勞動流。而財富也脫離土壤這塊領土（有土斯有財），而在貨幣的抽象化（不僅包含通貨膨脹與緊縮、匯兌、股市，也包含人為的操縱如貨幣寬鬆政策，央行升息降息等所造成的貨幣流）這塊土地上重新建立領土。而對這兩顆骰子各自的脫離領土及領土重建，以及兩顆骰子結合之環境的探索，正是一個地理歷史學家思考資本主義的方式，而這位史學家採取的是不同的路徑。

⁵⁵ 《斯賓諾莎與表現問題》說斯賓諾莎整個表現理論都是為單義性(univocité)服務，《差異與重複》說永恆回歸即存在的單義性之實現，《意義的邏輯》視存在的單義性為永恆回歸的化身。C.f., SPE, p.309 ; DR, p.60 ; LS, p.210.

⁵⁶ *Signes et événement, Magazine littéraire, n°257, p.16-25, repris dans Pourparlers,*



想視為同一，這是一個需要深入探究的複雜問題⁵⁷，不是我們此處可以處理的。不過，按照我們前面的討論，也許能提供給我們一種思考方式：且不論尼采是否受到斯賓諾莎的啟發⁵⁸，或者尼采是否是一個斯賓諾莎主義者⁵⁹，尼采與斯賓諾莎各自有他們自己開闢的一個內在性平面或視域，以及他們自己創造的概念。地層學時間的思考方式之所以能夠脫離線性時間模式，正在於它不以先後互斥的事態邏輯來看待斯賓諾莎與尼采這兩個內在性平面，而是使先與後同時存在，或者說，使一個平面摺疊到另一個平面之上。地層學時間的確綜合了斯賓諾莎平面與尼采平面，但這種綜合⁶⁰卻為我們打開了另一個視域，一個特屬於德勒茲與瓜達里的第三個平面⁶¹。

pp.185-212, éd., Minuit, Paris, 1990.

⁵⁷ 這個問題有 Pierre Zaoui, *La « grande identité » Nietzsche-Spinoza: quelle identité?* 一文可供參考。

⁵⁸ C.f., NP, p.70.

⁵⁹ C.f., SPP, p.173.

⁶⁰ 《意義的邏輯》把這種綜合稱為 *synthèse disjonctive*, cf., LS, p.204. Voir aussi, ACE, pp.89-91.

⁶¹ 哲學或者資本主義都不能被視為「同一者」作為某個片段的重返；哲學是在「朋友」與「思想」這兩顆骰子的偶然相遇所形成的環境當中誕生，正如資本主義是在「勞動變化」與「財富變化」這兩顆骰子的偶然結合所形成的環境當中誕生。兩顆骰子的偶然相遇所形成的「環境」固然是重要的，但這是尼采式的思考。我們論文前半部分(關於永恆回歸)與後半部分(關於內在性平面)的銜接，卻不是因為「環境」。而是因為德勒茲與瓜達里以「內在性」來理解朋友與思想這兩顆骰子，換言之，使內在性介入了永恆回歸。這既是以相當獨特的方式



捌、參考文獻

Aristotle, *Physics*, in *The complete works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp, éd., PUF, Paris, 1997.

- *Matière et mémoire*, éd., PUF, Paris, 1997.
- *L'évolution créatrice*, éd., PUF, Paris, 1998.
- *L'énergie spirituelle*, éd. PUF, Paris, 1996.

Emile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, éd., Vrin, Paris, 1997.

Paride Broggi, *Géophilosophie: au-delà de la représentation, au-delà de l'historicisme*, in Mauro Carbone, Paride Broggi, Laura Turarbek (dir.), *La géophilosophie de Deleuze*, éd., Mimesis, Paris, 2012.

來使用德勒茲早期所理解尼采的永恆回歸。而且這種方式如剛才所說，「不以先後互斥的事態邏輯來看待斯賓諾莎與尼采這兩個內在性平面，而是使先與後同時存在。」換言之，這又是以永恆回歸的方式來理解斯賓諾莎與尼采這兩個內在性平面，使永恆回歸介入內在性，而這也正是我們嘗試以地理歷史學的模式所解釋的歷史或者哲學史。我們的文章雖然是先討論永恆回歸，後討論內在性平面，但我們認為這兩者之間其實是以一種「之字形」(zig-zag)運動在互相介入，彼此滲透。



- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, éd., PUF, Paris, 1997.
- *Logique du sens*, éd., Minuit, Paris, 1969.
 - *Spinoza et le problème de l'expression*, éd., Minuit, Paris, 1968.
 - *Spinoza – philosophie pratique*, éd., Minuit, Paris, 1981.
 - *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968.
 - *Mille Plateaux* (avec Felix Guattari), éd., Minuit, Paris, 1980.
 - *L'Anti-Œdipe*(avec Felix Guattari), éd., Minuit, Paris, 1972/1973.
 - *Qu'est-ce que la philosophie*(avec Felix Guattari), éd., PUF, Paris, 1991.
 - *Proust et les signes*, éd., PUF, 1996.
 - *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1997.
 - *Cinéma2- L'image-temps*, éd., Minuit, Paris, 1985.
 - *Empirisme et subjectivité*, pp.98-99, éd., PUF, Paris, 1998.
 - *Pourparlers*, éd., Minuit, Paris, 1990.
- Alain François, *Entre Deleuze et Bergson. A propos de la deuxième synthèse du temps*, in Gilbert Hottois (dir.), *Gilles Deleuze*, pp.63-87, éd. Vrin, Paris, 1998.
- David Hume, *A treatise of human nature*, Oxford University Press, 1978.
- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, tr., Alain Renaut, éd., Aubier, Paris, 1997.
- Spinoza, *L'Ethique*, tr., A. Guérinot, éd., Ivrea, Paris, 1993.
- *Oeuvres complètes*, la Pléiade, Paris, 1954.



Pièrre Zaoui, *La « grande identité » Nietzsche-Spinoza: quelle identité?*, *Philosophie*, n°47, éd., Minuit, Paris, 1995.

G. W. F. Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, tr. E. S. Haldane, ed., University of Nebraska Press, London, 1995.

- *The philosophy of history*, tr., J. Sibree, ed., Colonial, London,
- 賀麟、王太慶譯《哲學史講演錄》第一卷，頁 41，商務印書館，北京，2009。
- 王造時譯《歷史哲學》，上海書店出版社，2003。

James Williams, *Gilles Deleuze's philosophy of time*, Edinburgh University Press, 2011.



Abstract

This paper points out that the genuine problem in the linear model of time implicated in the history or history of philosophy is the problem of becoming. Following this problem, we discuss the eternal return's model of time which comes to a rupture with the linear model by which the becoming is limited. The eternal return's model resists not only the actual present but also the logic of the state of affairs. According to the eternal return, being is affirmed of becoming, necessity is affirmed of chance and unity is affirmed of multiplicity. When we try to reconsider the problem of the history or the history of philosophy on the eternal return's model of time, we encounter the plan of immanence introduced by Deleuze: understand everything as mode, i.e. on the model of body, in the plan of immanence, or by the terms of geography longitude and latitude. When we try to reconsider the problem of the history of philosophy, we find that the stratigraphic time is just a manner of thinking which rebels against the linear model of time, and which express not only the plan of immanence (the earth) but also the eternal return. Depending upon our discussion, the geo-history in wide sense of the word is possible and must be actively developed, because it is a manner of thinking the history through the geography (the stratigraphy, the earth, the milieu). It wrests history from the cult of necessity. In the last paragraph, we discuss the problem about the identity of Spinoza-Nietzsche.

Keywords: eternal return, earth, plan of immanence, history

