

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

德勒茲哲學中虛擬性建構的特異性 (singularity) ; 及其  
系列化 (Serialization)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-343-004-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：南華大學哲學研究所

計畫主持人：楊凱麟

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 11 月 3 日

## 中文摘要

德勒茲哲學被視為一種差異哲學 (philosophie de la différence)，最主要的原因之一，便在於他的哲學並非透過同一性 (identité) 或普遍性 (généralité) 從事思考，而是經由對特異點 (points singuliers) 或特異性 (singularités) 的構思或問題架構化 (problématisation) 展現思想的虛擬性 (virtualité)。本研究認為，特異性幾乎可視為德勒茲哲學最基本的思想單元，而將複數的特異性系列化 (sériation) 則構成德勒茲哲學的方法論。本研究試圖由這個思想單元出發，探究其如何形成、被尋覓或被建構，並進一步以系列化的方式納入德勒茲的思想運作之中。

特異性作為一個差異哲學最核心概念之一，德勒茲在其不同的著作中至少曾展示五個建構式的原則。這五個原則各自的條件限定與相互間的動態關係構成本研究的第一個主要部份。

受到布朗修對死亡概念的原創思想強烈啟發，如何構思死亡幾乎可以視為德勒茲特異性概念最具體的例証。作為一種「事件的事件」或生命中唯一的大寫事件，死亡的確形構了德勒茲生機論中最獨特的點：一方面是最概念化的特異性，另一方面卻又是一切生命與思想中最不可思考與不可經驗之處。

以特異性作為差異思考的方法，德勒茲哲學最終卻導向一種至為吊詭的結論：沒有什麼事物是特異的，但特異性卻無所不在。一切皆可以是特異的，一切也皆不是特異的。而所有的特異性或特異性的生產都憑藉著某個問題架構的建立。

關鍵詞：德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995)、布朗修 (Maurice Blanchot, 1907- )、差異、特異性、系列、死亡、虛擬性、問題架構。

## Abstract

The philosophy of Deleuze is considered as a philosophy of difference. The principal reason is that his philosophy is not to think through identity or generality, but rather to demonstrate the virtuality of thinking by conceiving “singular points”

(or “singularity”) or by placing them into a structure of *problematique*. We would like to point out in this research that singularity can be considered the basic unit of Deleuze’s philosophy; to serialize multiple singular points constitutes then a methodology of this philosophy. We attempt to begin with this basic unit, studying how it is formed, searched or constructed, and furthermore brought into Deleuze’s thinking through the serialization.

Singularity being one of the most crucial concepts of the philosophy of difference, Deleuze demonstrated at least five principles of its construction in various publications. The first part of our research aims to elucidate the respective conditions for these five principles and the dynamic interactions among them.

Strongly inspired by Blanchot’s original interpretation of the death, Deleuze’s conception of the death can be considered the most concrete illustration of his concept of singularity. As an “event of events” or the only Event of life, death constitutes the most singular point of Deleuze’s vitalism: on the one hand, death is the most conceptualized singularity; on the other hand, it is the unthinkable and inexperienced thing in life and in thinking.

Singularity being the method of the thinking of difference, Deleuze’s philosophy leads nevertheless to a paradoxical conclusion: there is nothing singular, the singularity is nonetheless ubiquitous. Everything can be singular, while everything is NOT singular. All singular points or all the production of singularity depends upon the establishment of a certain structure of *problematique*.

Keywords: Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, difference, singularity, serialization, death, virtuality, *problematique*

## 一、前言

本研究是一系列關於德勒茲哲學，特別是其「虛擬性」(virtualité)研究的第二部份。(第一部份詳見 2002 年國科會計畫案「德勒茲哲學的虛擬影像問題性」結案報告書 (NSC 91-2411-H-343-004-))

在德勒茲 (Gilles Deleuze) 著作中，虛擬、超驗 (transcendental) 或內在性 (immanence) 一直佔據著理解其思想的關鍵位置。對德勒茲而言，哲學之可能僅在於超驗場域 (champ transcendental) 或內在性平面 (plan d'immanence) 的建立，而這兩者則都與某種虛擬性離不開關係。因此，許多著名評論者都曾指出虛擬性對德勒茲哲學的重要性，諸如 A. Badiou 在其 *Deleuze. La clameur de l'être* (Paris : Hachette, 1997) 中另闢專章論述德勒茲的「虛擬性本體論」，而 J.-L. Nancy 則毫不猶豫地指稱德勒茲哲學為一種「虛擬哲學」(« Pli deleuzien de la pensée »)。In *Gilles Deleuze Une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson : Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998, pp.115-124)。

在德勒茲本人的早期著作中，《差異與重複》(1968) 曾論及觀念 (idée) 所具備的虛擬性及其實際化 (actualisation)，然而進一步的探究卻必需等到 1985 年出版的《時間—影像》中才有深入發展。在這本研究電影影像的著作中，德勒茲徹底地將思想等同於影像、等同於時間，並且在這個非同一性 (identité) 的等同中逼顯他對虛擬性的獨特構思。本研究所想切入的問題論域，正是這個透過「非再現影像」(image non-représentative) 所以展現的超驗場域。以上，是本系列計畫第一部份所從事的部份，具體研究成果已詳列於 2002 年結案報告。本年度研究則集中於「特異性」的探究，主要依據的著作為《意義的邏輯》(1969) 及《傅柯》(1986)；透過對死亡及瘋狂的獨特構思，深入探究德勒茲思想中的特異性概念及由此所形構而成的虛擬性哲學。

## 二、研究目的

隨著資訊科技的高速進展，我們的存在似乎漸形「虛擬化」(virtualisation)，我們的日常生活與電腦相關產品及效果愈來愈不可分離，甚至成為我們觀看與認識這個世界的主要方式。究竟「虛擬」這個詞彙意味什麼涵意？其怎麼改變我們感知與存在的方式？儘管過去已經有許多未來學者、社會學者或文化研究者各自在不同領域裡提出種種剖析及展望，但作為一個哲學研究者，究竟該怎麼面對這個頗富「當代性」(actualité) 的議題呢？對於虛擬這個現象或概念，哲學是否可能提出一種知識論或本體論上的觀照呢？換言之，虛擬可否成為一個哲學概念，可否被哲學地思考，並一步納入整個哲學史的深遂傳統中呢？

作為當代最重要的哲學家之一，德勒茲無疑對虛擬性投注了龐大的關注。對他而言，不僅存有必然具備某種虛擬性，而且思想本身也必然是虛擬的。究

極而言，德勒茲的哲學，他對差異、重複、影像、時間、皺褶、死亡、意義…等概念的思考，正建立在一種虛擬性的思索及建構上。因此，對德勒茲虛擬性的研究，其實正是把德勒茲置入一個多重研究面向的交會點上：首先，當代愈來愈重要的虛擬性問題；其次，哲學史廿世紀下半葉的發展脈絡；最後，法國思潮對各人文學科的衝擊及影響。

綜上所述，德勒茲「虛擬哲學」的重要性是不言而喻的。作為一種哲學基礎研究，當務之急似乎得先回歸德勒茲本原面貌，尋求其思想產生背景、深化其問題當代意義，並投入其嚴肅哲學論述的施展。

基於德勒茲思想本身涉及極為龐雜的領域，即使針對虛擬性這個明確主題切入，仍宜再對問題本身從事切分，方不致失之粗略，並淪為德勒茲所一再批判的鉅觀 (macroscopique) 與整體思維之中。因此，作為系列研究的第二階段，本研究集中於對死亡及瘋狂作為一種特異性概念從事細部分析，並藉此逼顯德勒茲哲學所獨具的多樣性 (multiplicité)。

### 三、文獻探討

本研究以德勒茲 1969 年出版的《意義的邏輯》及 1986 年出版的《傅柯》為主要探究文本，並透過對傅柯 (Michel Foucault) 《歡愉的用法》(1984) 的深入分析，企圖呈顯德勒茲所建構的虛擬特異性論述。本研究欲意透過這兩位哲學家在思想平面上的交會建構一種最終由德勒茲所簽名的特異虛擬性。

由於涉及許多細部的具體分析，實際的文獻內容請參閱「附錄」中已發表論文。

### 四、結果與討論 (含結論與建議)

在筆者 2002 年的研究中曾指出，藉由對影像的原創性構思，德勒茲開展了其虛擬性概念，然而，這個由差異而非同一，由創造而非再現，由瞬時 (aiôn) 而非歷時…所標誌的思想—影像必需透過對「特異點」(points singuliers) 的獨特操作與搜尋才成為可能。欲更進一步理解德勒茲關於虛擬性的非再現式建構，釐清超驗與經驗間的非同一性，似乎必然得對德勒茲哲學中特異點的展現

及其系列化從事深入探究。

然而，何謂特異點或特異性？一切定義或許都將流於徒然，因為特異性對立於一般性，其首先並不倚賴任何歸納或演繹獲得。在此，一切預期、等待與限定都將由偶然、意外與不可預測所取代，特異性展現的是一種經驗主義式的實在性。在 C. Rosset 的《特異客體》中，特異性與實在的這種親緣性曾相當具啟發性地被展示出來：「作為特異的，實在 (réel) 是不准許任何它自身以外的保證的，是不以任何方式自我証成的，且因此是絕不能任由如此期待 (attendre) 的：因為其構成一種絕不表明預期/理由<sup>1</sup> (以此詞彙的雙重意涵) 的在場 (présence)。」(C. Rosset, 34) 如果特異性不同於一般性，正因為其展現一種激進特性，其永遠是非預期 (inattendu) 與不可再現的，這是一種徹底差異。對德勒茲而言，一切特異點都連結到域外 (dehors)，因為域外正是所有偶然與不可預測的策動點<sup>2</sup>。域外是特異點的可能性。因此，就某種意義而言，在德勒茲哲學中，基於特異性的重要性，對域外 (作為某種不確定場域) 的描述或概念性建構就成為一種理論的必要性。域外作為德勒茲的重要概念擁有許多意涵，但首先它已不再是單純的「在...之外」(au dehors de)：在教條思想 (pensée dogmatique) 之外、在再現之外、在歐幾里德空間之外、在既定觀念之外...；因為就如本文一開始便已指出的，這些「外」、「非」或「無」並不構成任何解釋，反而是其本身必需被解釋。換言之，所謂的「域外」本身就成為一塊獨特論域，一個理論必需追索探究的對象，因為其滋生作為思想材料的諸特異性。因此，對特異性的理解似乎首先得回到對域外的理解上。本文在此並不擬針對域外這個難解的概念進一步發展，而僅限於探究其與特異性的基本關係。

如果特異性得以自大寫同一與大寫相同所預設的穩定且多數的 (majoritaire) 世界區辨出來，那是因為在某種程度上，它懸宕與戕止一般性思想。每個特異點或許都可視為對先前思想的某種懸宕。作為特異點，它首先不是強化既有思想，而是使其不再可行。它將先前的一般性或普同性置入句點，並引進作為混沌的域外。就這個觀點而言，特異點可被視為向混沌的開敞，一種破壞既有思想的「游牧特異性」(singularité nomade)。根據德勒茲，這是尼采首先發現的：「尼采探索一種無人稱 (impersonnelles) 與前個體 (pré-individuelles) 的特異性世界，現在他稱之為戴奧尼索斯或威力意志的世界，自由與無拘束能量。游牧特異性既不再被囚禁於無限大寫存有的固著個體

---

<sup>1</sup> attendu 作為形容詞指期待的、預期的或等候的。作複數名詞時則為法律用語，指 (判決) 理由。

<sup>2</sup> 「諸特異性，五花八門各式各樣的，總是來自域外。」(Deleuze, 1986, 125)

性（神著名的不變動性（immuabilité）），也不再被囚禁於有限主體的駐留疆界（知識的著名界限）。」（Deleuze, 1969, 130）一種純粹、自由、脫離座標、破壞疆界、無法定位、無法再現、無法思考、非人稱、潛意識與前個體化的能量，或不如說能量的意志，這便是特異性最基本意涵。在此，個體由諸特異性所定義，而非反之<sup>3</sup>。這是一種原初狀態，因而一切個體性及其衍生物都尚未產生；一切運動，包括個體化作用本身，都只是由一特異性延伸至另一。「世界就是無窮的收斂系列，圍繞著特異點由一系列延長至另一。」（Deleuze, 1988, 80）因此，由特異性角度來看，其無疑擁有一種遠超乎真偽在哲學上所具有的「存有論及知識論重要性」<sup>4</sup>。特異性是前個體化的，換言之，它可被視為一切事物的原初實在，而其只存在於前個體化場域中且因而具備某種虛擬性。這便是德勒茲特異性的第一個意義，其由前個體化與非人稱的特異性所表達，也由一種幾近混沌與失序的宇宙（遊牧特異性）所描述。在此，特異點較不對立於尋常點（points ordinaires），而較對立於一般點（points généraux）或普同點（points universels）。因為界定特異點的第一個方法便是由前個體化場域所標誌的差異，而一切的一般性或同一性都只是其衍生物。

然而，在德勒茲哲學中，特異點往往以其較重要的第二個意涵被展示，即作為微分作用中的決定者（déterminant）<sup>5</sup>。在此，特異點的意義較不對立於一般點而較對立於尋常點，因為它決定後者，而問題架構（problématique）則形成於此決定作用。換言之，特異點之所以特異，在於其足以決定某一尋常點集合。每一特異點都是某一尋常點集合的條件。這些尋常點集合構成一道系列，而特異點則遍歷（parcours）其中，描述、定義且差異化這些尋常點。因此，在德勒茲作品中，特異點除了指向一種意味混沌、域外與不可預知的差異性外，總是同時指向系列與微分化決定作用。在此，「每個特異性都是某一系列的源始，此系列在一已決方向上延展直到另一鄰近的特異性」（Deleuze, 1969, 67）。決定一個特異點，便至少決定一道由複數尋常點構成的系列、一個最初階的問

---

<sup>3</sup> 「這便是個體的實在定義：某些數量的前個體化收斂特異性之集結、積累、疊合。」（Deleuze, 1988, 84-85，黑體字為德勒茲所加）

<sup>4</sup> 「特異與規律（régulier）、傑出與尋常的觀念有可能（對哲學本身而言）具有一種存有論與知識論的重要性，其遠甚於真與假對再現的重要性。」（Deleuze, 1968, 257）

<sup>5</sup> 德勒茲在《差異與重複》中以許多篇幅發展一個極有趣卻極複雜深奧的多重概念： $\frac{t}{c}$  différenciation，其由 différenciation（微分作用）與 différenciation（差異化作用）兩詞所疊合組成。本書所提及的許多概念跳動於  $t$  與  $c$  的無窮轉換中，而也正是在此兩者間，德勒茲的重複與差異得以接合並生成（主要可參考 Deleuze, 1968, 269-285）。此詞彙與德希達的 *différance*（J. Derrida）、李歐塔的 *différend*（J.-F. Lyotard）或許可並稱當代法國哲學關於差異（*différence*）的三主要詞彙。

題架構與意義。換言之，特異點離不開系列，它不僅是某一系列化的開端，也是兩異質系列（比如意指系列與意符系列，事物系列與詞彙系列…）匯聚或歧異的關鍵點。特異性在德勒茲哲學中因而既是差異，也是差異的決定者；前者涉及的是其存在，後者則是其性質。德勒茲因此表示：「以一般法則而言，我們已看到，一個特異性可以兩種方式被掌握：以其存在或分派（répartition），但也以其性質(nature)，據此其在一已決方向上延長或延展於一道尋常點之線上。」（Deleuze, 1969, 133）確切地說，特異性的存在便是差異，而特異性的性質則是系列化。就這個意義而言，差異似乎只在唯一條件下才能被決定，此條件便是差異的系列化，換言之，差異的重複。而這正是德勒茲作品中對特異性的雙重定義：其既是純粹差異，也是純粹差異的重複。

## 五、計畫成果自評

本研究為一年期計畫，就其研究進度、文獻蒐集、預算控制、助理互動、研究成果而言，均大致符合原預定目標。期中除了參與三場論文發表會（「2004年台哲會年會」、中研院歐美所「傅柯思想研討會」、中山大學哲研所與南華大學哲學系「當代哲學工坊『間與術』霧社會議」）外，部份研究成果亦已通過審查將刊登於《中山人文學報》，及另行結集成會議論文專書。

從本研究進行過程中的一些回響及批評中，雖然仍反映出當前國內哲學界對法國哲學的相對生疏及漠視，然而隨著法國哲學在其他領域（文學評論、社會學、文化研究、歷史學…）的重要性日益彰顯，國內相關的哲學研究似乎仍宜加緊腳步。作為法國當代哲學的切入點，本研究或許僅是一個開始；一方面除了積極引進法國當代哲學的獨特語彙外，另一方面也企圖透過對於廿世紀下半葉重要思潮的深入探究，提供國內哲學界另一種思維的可能。

由於德勒茲哲學的複雜性，以一年為期之研究似乎僅能局限於某單一主題上（本研究以「特異系及其系列化」為對象），相對於當代法國哲學思潮的豐富與多元，未來似乎應投注更長的時間及人力共同為之。

## 六、附錄

1. 〈德勒茲哲學中的思想與特異性〉，發表於「2004年台哲會年會」。

2. 〈自我的去作品化：主體性與問題化場域的傅柯難題〉，發表於中研院歐美所「傅柯思想研討會」，2003/12/28。
3. 〈二點與一線：德勒茲思想的一般拓樸學〉，發表於中山大學哲學所與南華大學哲學系主辦的「當代哲學工作坊『間與術』霧社會議」，2004/6/27, 28, 29。

## 德勒茲哲學中的思想與特異性

(初稿)

楊凱麟

南華大學哲學系

德勒茲哲學被一種對差異的深刻思考所銘刻，這或許可以解釋何以一種「德勒茲研究」首先必然得面對一系列困難：簡介類比的不可能，因為其是一種非同一性思想；明晰定義的不可能，因為其具有非再現(non-représentation)特性；一般性原則的不可能，因為其「無邏輯」(alogique)運作；一致性(cohérence)的不可能，因為其為無主體性思維。非再現、非同一、無邏輯、無主體、潛意識…，透過否定的「非」而非肯定的「是」所給予的描述似乎是吾人初次面對德勒茲哲學時所最易獲致的印象。然而，究極而言，這些「非」或「無」絕不意味德勒茲哲學具現一種否定思維，其甚至也不太有對立之意，而毋寧較是想展現「外在於」(au dehors)或「另類於」(autre que)既有問題性或範疇的企圖。或者不如說，透過這些「非」或「無」雖然得以將德勒茲哲學對照於既有哲學論域之中，但恐怕絕無法呈顯其作為廿世紀下半葉法國最重要哲學家之一的確切意義。因此，作為一篇德勒茲哲學研究，或許首先得嘗試以一種肯定的「是」(而非否定的「非」)來深入其問題性才可能掌握其思想關鍵，因為德勒茲似乎較是代表一種特異的思想運動(mouvement de la pensée)而非思想原則、結構或體系；較是一種思想的效果而非其內容。因此，任何意圖透過定義或法則呈顯其思想的要求或許都將摧毀此思想珍貴的特異性。換言之，一種不減損其思想強度的「德勒茲式」德勒茲研究如果可能，或許不在於我們終於能將其歸納、清楚切分或類比於某些既有思想法則與哲學流派中，而在於能否逼顯其所曾展現的差異思考運動，能否重複(以德勒茲哲學最強之意)此差異，並差異此重複。

那麼，什麼是促使德勒茲這個「非」或「無」的肯定意義得以運作的條件？如果差異思想區辨於同一思想，而且如果一般性(généralité, 即使或特別是「差異的一般性」)不再是差異思想所操弄或構成的思想平面，那麼什麼是其藉以成立的可能性？如果一種差異哲學首先意味非再現與非同一，意味由既有問題架

構 (problématique) 的「逃逸」(fuite)，我們該怎麼去理解與述說這種哲學？或者不如進一步質問，究竟什麼是德勒茲差異哲學所以運作的最小單位，其既非一般性原則亦非普同性結構或任何邏輯命題所可表示？以上，便是本文想進一步探究的問題。

## 1. 前個體性與微分作用

差異差異於一般性也差異於同一性，其不僅展現在概念層次，而且更在概念構思上。確切地說，一種「一般性差異」或「差異同一性」對德勒茲而言都還是屬於再現體制 (régime de la représentation)，未能觸及在己差異 (différence en elle-même) 的差異性。換言之，如果德勒茲哲學被差異所標誌，其所展現的也絕非差異的大寫相同 (Même)，而是差異的大寫差異<sup>6</sup>。然而，德勒茲究竟如何在概念層次上逼近差異的差異而非差異的同一？到底該怎麼思考「差異」，才能使差異仍能是差異而不成為別的，成為大寫相同或大寫同一？換言之，如何在思考中保持住差異的「差異性」(而非差異的「相同性」)，保持住使差異之所以為差異的那個目前我們還無以名之的  $x$ ？

德勒茲差異思想的方法之一，便是透過對特異點 (point singulier) 或特異性 (singularité) 的等候與尋覓<sup>7</sup>。對德勒茲而言，思想首先是關於特異點的運

---

<sup>6</sup>法文書寫常以字首大寫強調某一特定詞彙的抽象或概念用法，並藉此區辨其一般性意義。由於漢語缺乏類似表達或符號，故凡引文或概念逢此用法時將以縮小的大寫作為前置詞，以標記其為字首大寫的獨特表達。至於像思想、存有、事件、意義…等抽象詞彙，德勒茲亦不乏字首大寫之例 (Deleuze 1991, 196; 1988, 90)，大寫思想 (Pensée) 與小寫思想 (pensée) 的差異的確不易掌握，但這種區辨對德勒茲而言絕非單純的文字遊戲，因為關於「單義性」(univocité) 或迴盪於所有思想的唯一「大寫內在性平面」(Plan d'immanence, Deleuze and Guattari 1980, 320; 1991, 51) 一直是理解其哲學的關鍵，就某種意義而言，大寫思想所指向的正是這種既是存有亦是思想的單義性，其與小寫思想的一般性意義是絕不一樣的。由是，首字大寫或小寫的意涵可以涉及德勒茲哲學中關於差異與重複最深邃的辯證，其一方面似乎需要在逐譯過程中採取更謹慎與清楚的區辨，另一方面關於大寫與小寫、重複與差異間的哲學賭注也尚待吾人進一步深究。當然，在詞彙前加註大寫之法乃權宜之計，期望未來能有更佳解決方式。此外，在某些場合裡，德勒茲亦曾將整個詞彙或句子以小型大寫字 (petite majuscule, 如 IMAGE = MOUVEMENT, Deleuze 1983, 86) 印出，這似乎較是為強調該詞彙或句子的關鍵性。在此情形下，我們僅以黑體字表示。

<sup>7</sup> singulier 指單一的 (相對於一般的)、個別的 (相對於複數的)、獨特的 (相對於普同的)、稀罕的、怪異的…。作為德勒茲與許多法國當代哲學家的重要概念之一，此法文詞彙並不易被周延逐譯為中文。但無論如何 singulier 簡單譯為「獨特的」並不適切，因為如此一來便無法明確區別於 particulier (獨特的、特有的、私人的…) 或 spécial (特別的、特殊的、專門的…)。後兩者對德勒茲而言隱寓某種預設或既存的標準與比較，而 singulier 並不是透過任何比較獲

作<sup>8</sup>。所有德勒茲作品都以某種方式顯示特異點的決定性作用，在此，一切普同性、一般性原則都已先決地排除於思想之外。決定諸特異點，這便是德勒茲哲學最基本的運作之一，也是建構其虛擬性（*virtualité*）的關鍵<sup>9</sup>。沒有特異點，就沒有差異思想，因為特異點是使差異思想成為可能的唯一實在材料。它是實在的入口，思想始於特異點的闖入。

然而，何謂特異點或特異性？一切定義或許都將流於徒然，因為特異性對立於一般性，其首先並不倚賴任何歸納或演繹獲得。在此，一切預期、等待與限定都將由偶然、意外與不可預測所取代，特異性展現的是一種經驗主義式的實在性。在 C. Rosset 的《特異客體》中，特異性與實在的這種親緣性曾相當具啟發性地被展示出來：「作為特異的，實在（*réel*）是不准許任何它自身以外的保證的，是不以任何方式自我証成的，且因此是絕不能任由如此期待（*attendre*）的：因為其構成一種絕不表明預期/理由<sup>10</sup>（以此詞彙的雙重意涵）的在場（*présence*）。」（C. Rosset, 34）如果特異性不同於一般性，正因為其展現一種激進特性，其永遠是非預期（*inattendu*）與不可再現的，這是一種徹底差異。對德勒茲而言，一切特異點都連結到域外（*dehors*），因為域外正是所有偶然與不可預測的策動點<sup>11</sup>。域外是特異點的可能性。因此，就某種意義而言，在德

---

得。基於概念逐譯的困難，本文權宜採用日文譯者用法，將抽象名詞 *singularité* 譯為「特異性」，形容詞 *singulier* 譯為「特異（的）」。（ドゥルーズ/ガタリ，13）

<sup>8</sup> 「哲學問題因而就在於特異點，概念與創造在此相互關連。」（Deleuze and Guattari, 1991, 16）

<sup>9</sup> *virtuel*（英文 *virtual*；德文 *virtuell*）毫無疑問是德勒茲哲學最重要的幾個詞彙之一。法文 *virtuel* 這個詞用來指稱以能量狀態而非具體行動存在之物，源自拉丁文 *virtus*，常見於士林哲學對耶穌聖體的探究中，且稍後亦經萊布尼茲援引發展（*Nouveaux essais*，特別是第一部份）。哲學傳統上譯為「潛能」，極易與法文 *potentiel*（英文 *potential* 或 *potency*；德文 *potenzial*）混淆。目前漢語中因資訊科技發達的緣故，其已約定俗成地被譯為「虛擬」，為考量中文的可讀性且不喪失 *virtuel* 在法語各領域間的通用性，本文決定不另創新詞逐譯 *virtuel*，而著重於對該詞彙中文詞義本身的豐富化（儘管其詞義明顯悖反於德勒茲概念，但這個詞本身在法文中也面臨類似問題），以避免字詞間的複雜與混淆。中文「虛擬」常單義地指向一種以合成影像為主的模擬技術：虛擬實境，然而我們可以相當肯定地指出，當德勒茲使用 *virtuel* 這個詞時（對立於「現實」，*actuel*），既非關真實的「虛」構，亦非實在的模「擬」。 *virtuel* 不僅是實在的一部份，而且每個現前的現實都不過是 *virtuel* 的某一現實化（*actualisation*）。確切地說，德勒茲認為實在（*réel*）可剖分為兩個半面，一半是虛擬的，一半是現實的；實在性則是虛擬與現實間的多樣化關係（Deleuze, 1996, 179）。對德勒茲而言，虛擬性（*virtualité*）是一種思想的建構，但卻絕對迥異於一切涉及再現或同一的心靈法則。因此，如何非再現式地建構虛擬性便成為德勒茲哲學的重要賭注。本論文的目的正在於呈現德勒茲的影像論如何直接或間接鋪陳這個思想的超驗條件，進而使思考成為一種非關再現與非關主體的絕對創造性行動。

<sup>10</sup> *attendu* 作為形容詞指期待的、預期的或等候的。作複數名詞時則為法律用語，指（判決）理由。

<sup>11</sup> 「諸特異性，五花八門各式各樣的，總是來自域外。」（Deleuze, 1986, 125）

勒茲哲學中，基於特異性的重要性，對域外（作為某種不確定場域）的描述或概念性建構就成為一種理論的必要性。域外作為德勒茲的重要概念擁有許多意涵，但首先它已不再是單純的「在…之外」(au dehors de)：在教條思想 (pensée dogmatique) 之外、在再現之外、在歐幾里德空間之外、在既定觀念之外…；因為就如本文一開始便已指出的，這些「外」、「非」或「無」並不構成任何解釋，反而是其本身必需被解釋。換言之，所謂的「域外」本身就成為一塊獨特論域，一個理論必需追索探究的對象，因為其滋生作為思想材料的諸特異性。因此，對特異性的理解似乎首先得回到對域外的理解上。本文在此並不擬針對域外這個難解的概念進一步發展，而僅限於探究其與特異性的基本關係。

如果特異性得以自大寫同一與大寫相同所預設的穩定且多數的 (majoritaire) 世界區辨出來，那是因為在某種程度上，它懸宕與戢止一般性思想。每個特異點或許都可視為對先前思想的某種懸宕。作為特異點，它首先不是強化既有思想，而是使其不再可行。它將先前的一般性或普同性置入句點，並引進作為混沌的域外。就這個觀點而言，特異點可被視為向混沌的開敞，一種破壞既有思想的「游牧特異性」(singularité nomade)。根據德勒茲，這是尼采首先發現的：「尼采探索一種無人稱 (impersonnelles) 與前個體 (pré-individuelles) 的特異性世界，現在他稱之為戴奧尼索斯或威力意志的世界，自由與無拘束能量。游牧特異性既不再被囚禁於無限大寫存有的固著個體性 (神著名的不變動性 (immuabilité))，也不再被囚禁於有限主體的駐留疆界 (知識的著名界限)。」(Deleuze, 1969, 130) 一種純粹、自由、脫離座標、破壞疆界、無法定位、無法再現、無法思考、非人稱、潛意識與前個體化的能量，或不如說能量的意志，這便是特異性最基本意涵。在此，個體由諸特異性所定義，而非反之<sup>12</sup>。這是一種原初狀態，因而一切個體性及其衍生物都尚未產生；一切運動，包括個體化作用本身，都只是由一特異性延伸至另一。「世界就是無窮的收斂系列，圍繞著特異點由一系列延長至另一。」(Deleuze, 1988, 80) 因此，由特異性角度來看，其無疑擁有一種遠超乎真偽在哲學上所具有的「存有論及知識論重要性」<sup>13</sup>。特異性是前個體化的，換言之，它可被視為一切事物的原初實在，而其只存在於前個體化場域中且因而具備某種虛擬性。這便是德勒茲特異性的第一個意義，其由前個體化與非人稱的特異性所表達，也由一種幾近混沌與失序的宇宙 (游牧特異性) 所描述。在此，特異點較不對立於尋常點 (points ordinaires)，

---

<sup>12</sup> 「這便是個體的實在定義：某些數量的前個體化收斂特異性之集結、積累、疊合。」(Deleuze, 1988, 84-85, 黑體字為德勒茲所加)

<sup>13</sup> 「特異與規律 (régulier)、傑出與尋常的觀念有可能 (對哲學本身而言) 具有一種存有論與知識論的重要性，其遠甚於真與假對再現的重要性。」(Deleuze, 1968, 257)

而較對立於一般點 (points généraux) 或普同點 (points universels)。因為界定特異點的第一個方法便是由前個體化場域所標誌的差異，而一切的一般性或同一性都只是其衍生物。

然而，在德勒茲哲學中，特異點往往以其較重要的第二個意涵被展示，即作為微分作用中的決定者 (déterminant)<sup>14</sup>。在此，特異點的意義較不對立於一般點而較對立於尋常點，因為它決定後者，而問題架構 (problématique) 則形成於此決定作用。換言之，特異點之所以特異，在於其足以決定某一尋常點集合。每一特異點都是某一尋常點集合的條件。這些尋常點集合構成一道系列，而特異點則遍歷 (parcours) 其中，描述、定義且差異化這些尋常點。因此，在德勒茲作品中，特異點除了指向一種意味混沌、域外與不可預知的差異性外，總是同時指向系列與微分化決定作用。在此，「每個特異性都是某一系列的源始，此系列在一已決方向上延展直到另一鄰近的特異性」(Deleuze, 1969, 67)。決定一個特異點，便至少決定一道由複數尋常點構成的系列、一個最初階的問題架構與意義。換言之，特異點離不開系列，它不僅是某一系列化的開端，也是兩異質系列 (比如意指系列與意符系列，事物系列與詞彙系列…) 匯聚或歧異的關鍵點。特異性在德勒茲哲學中因而既是差異，也是差異的決定者；前者涉及的是其存在，後者則是其性質。德勒茲因此表示：「以一般法則而言，我們已看到，一個特異性可以兩種方式被掌握：以其存在或分派 (répartition)，但也以其性質 (nature)，據此其在一已決方向上延長或延展於一道尋常點之線上。」(Deleuze, 1969, 133) 確切地說，特異性的存在便是差異，而特異性的性質則是系列化。就這個意義而言，差異似乎只在唯一條件下才能被決定，此條件便是差異的系列化，換言之，差異的重複。而這正是德勒茲作品中對特異性的雙重定義：其既是純粹差異，也是純粹差異的重複。

## 2. 置入系列的複數特異性 (mise en série de singularités)

「特異性這個首要觀念，就字面嚴格而言，似乎隸屬於一切具有結構的領

---

<sup>14</sup> 德勒茲在《差異與重複》中以許多篇幅發展一個極有趣卻極複雜深奧的多重概念：différen<sup>t</sup><sub>c</sub>iation，其由 différenciation (微分作用) 與 différenciation (差異化作用) 兩詞所疊合組成。本書所提及的許多概念跳動於 *t* 與 *c* 的無窮轉換中，而也正是在此兩者間，德勒茲的重複與差異得以接合並生成 (主要可參考 Deleuze, 1968, 269-285)。此詞彙與德希達的 *différance* (J. Derrida)、李歐塔的 *différend* (J.-F. Lyotard) 或許可並稱當代法國哲學關於差異 (*différence*) 的三主要詞彙。

域。」(Deleuze, 1972, 303) 對德勒茲而言，特異性絕對離不開使其成為特異的「結構」。換言之，每個特異性總是作為某一結構中的功能而被認識與定義。關於此點，或許我們首先得回返到德勒茲 1972 年的重要文本：〈由什麼來辨識結構主義？〉。儘管這篇文章有其時代銘刻，但不管結構這個詞彙適切與否，我們無疑不能否認總是存在某種需要進一步釐清的運作或功能，其浸潤於社會、經濟、政治、思想，特別是語言等領域中，而特異性的存在正與這些運作離不開關係。事實上，除了在這篇論述結構主義的文章中，德勒茲並不太使用結構一詞，因為其畢竟太強烈反映李維·史陀、拉康或阿圖塞等人所提出的問題性，而且結構對德勒茲而言似乎仍是一個太過於巨大的概念；結構並無法解釋什麼，反而是其本身必須以不同方法、在不同領域中被解釋。因此，在德勒茲作品中，(複數)系列作為一種概念遠比結構來得重要，因為對德勒茲而言，所有結構都至少由兩道系列組成，而特異性集合則決定這些系列。「我們說一組特異性集合對應於一結構中的每道系列。」(Deleuze, 1969, 67) 確切地說，對德勒茲而言，結構是一種透過(複數)系列與特異性集合所運作的多樣性概念，其永遠是一種動態、建構性與非人稱的**虛擬功能**。因此，定義結構主義的方式與其說是結構，不如說是「結構的『有』」(l'« il y a » de la structure)，因為不同作者對系列與特異性的不同描述決定何種結構將被決定或何種虛擬功能可能被產生，換言之，何種虛擬性將能存在與如何存在。其中，存在無窮差異的可能。透過這個觀點，我們似乎得以重新解讀 1969 年出版的《意義的邏輯》。這並不暗示德勒茲自認為是「結構主義者」，也非此書是一本結構主義的書，而是德勒茲曾透過此書的出版，徹底操弄與建構了特屬於他自己的系列與特異性關係。這是一種透過語言操作(無意義、悖論、隱義字(mot ésoérique)、mot-valise…)及語言與事件關係所展示出來的思想虛擬性。無疑地，特異性與系列構成此虛擬性的基本元素，而德勒茲如何描述其多樣性關係便成為問題關鍵所在。因此，對德勒茲而言，存不存在結構似乎已是一個次要的問題，因為重點在於「在每個領域都必需發現諸元素、諸關係與諸點」。(Deleuze, 1972, 304) 特異點成為思想虛擬性的材料，如何發現與聚集特異點成為德勒茲哲學的基本運作與過程。每個特異點都可以是某兩道異質系列的匯聚或歧異，而每道系列又可以存在無數其他特異點，如此直到無窮。就這個意義而言，德勒茲所建構的虛擬性很可以定義為由無數特異點所描述的(複數)系列布置(agencement)；特異點、系列與布置分別展示這個虛擬性的三種不同變貌，重點在於，**它們都同樣是虛擬的**。在一個虛擬功能中，並沒有任何層級比其他層級更具虛擬性，點、線(系列)與平面(布置)都具備共同的虛擬性，而此虛擬性正由它們的多樣性動態關係所共同建構。由是，我們得出關於特異性的第一個原則：**特異性必然具有虛擬性**。對特異點的搜尋或發現，意味著思想從一開始便是一種虛擬性的操作與介入，而特異點正是其入口。然而正如稍早我們所指出的，這個虛擬性建立

在一種與實在的非人稱、前個體化、不可再現、不可預測與潛意識關係上，其中，特異性正如 Rosset 所指出的，「它悖反一切再現可能性，而且因此達成（如果可以這麼說的話）呈現作為非可再現實在的成就。」（C. Rosset, 16）

特異性尖銳化了關於實在的問題，其總是不斷地「雙重化」實在：其中，一個是由尋常點不斷再現的實在，另一個則是不可再現的特異性實在。究極而言，特異性就是一種偶然的分配（distribution du hasard）；特異性是對偶然的肯定，這是特異性的第二原則。沒有偶然，便沒有特異性。而正是藉由這種由偶然所發射的特異性，思想一方面極迫近事件，同時也近似混沌。然而如果在德勒茲哲學中思想等同事件，那是因為在每一段「比連續可思考時間的最小值更小的時間」<sup>15</sup>都對應一個特異性分配，都是一種偶然產生器或「遊牧分配」，特異性透過此，仿如是源源不絕的微小事件般不斷產生出來。另一方面，如果思想總是滋生於混沌之中，那是因為「在比連續可思考時間的最大值更大的時間中」，特異點即等同於遊走變位於一切系列中的隨機點（point aléatoire），點= $x$ ，每個特異點都具備本體論意義，都迴響著同一個單義性（univocité）<sup>16</sup>。特異性的第三原則涉及時間：特異性是生機時間的（aiônienne）<sup>17</sup>。根據德勒茲，順序時間與生機時間時分別代表二種截然不同的閱讀時間法則：其中之一是歷時、現在、再現、穩定、日常、客觀且可透過運動間距所量測的時間，另一則是事件、變動、主觀、不可再現與不可預測的時間。然而，如果這二者的區辨在德勒茲哲學中具有無比的重要性，那是因為後者致使事件的可能。如果特異性涉及一種偶然的分配，我們已指出這個分配作用於「比連續可思考時間的最小值更小的時間」內，換言之，對思想而言，存在一個可思考的連續時間最小值，然而特異性的生成比思想的速度更快，亦即其必已隱含「不可思考」（impensable）。而生機時間就是時間的這個不可思考性，德勒茲因而指出在生機時間中，事件不是已經發生便是尚未發生，時間被無窮切分成朝過去與未來延伸的系列，而就時間的觀點而言，特異性便是這兩道系列的匯聚或歧異點，其「比可思考時間的連續最小值更小」。生機時間如果是一條直線，無疑地便是

---

<sup>15</sup> 關於德勒茲對「比連續可思考時間的最小值更小的時間」與「在比連續可思考時間的最大值更大的時間中」的討論，請參考《意義的邏輯》中的「Lucrèce et le simulacre」，307-324。

<sup>16</sup> 關於特異性與偶然的關係，參閱德勒茲對「純粹遊戲」的討論，Deleuze, 1969, 75-76。而「單義性」是德勒茲早期極重要的存有論概念，可參考 Deleuze, 1969, 208-211。

<sup>17</sup> 法文 aiôn 來自希臘文 aiôn，就如拉丁文 aevus 一樣，意指綿延的時間性，相對於 tempus。本詞首先指生命或生機力量，衍生為生命綿延。柏拉圖曾在《蒂邁歐》（Timée）37d-e 對 khrónos 與 aiôn 提出區辨。前者指可感世界所呈顯的時間，其僅是一個動態影像且必需符應標誌智性形式世界的後者。雖然德勒茲在《意義的邏輯》中承續柏拉圖這組詞彙，以許多篇幅嚴格區分兩種不同時間性：Aiôn 與 Chronos，但其並非柏拉圖式的（Deleuze, 1969, 190-197）。本文依詞源將前者譯為「生機時間」，後者則為「順序時間」。

由無窮的這種時間特異點所纏祟，其並不固著於任一定點，而是不斷遍歷生機時間之線。換言之，德勒茲所謂的生機時間必須由特異點（遊牧分配）加以掌握，其標誌了事件的可能，因為在此每一個可能的瞬間向量都發生在「比連續可思考時間的最小值更小的時間」內，每個特異性因而就如同是一個不可思考的生機時間原子（atom aiônien），而思想的主體則由這些原子或分子雲霧所構成。「生機時間，便是事件的不限定時間，僅只認識速度的漂浮之線，且其同時不停將所降臨者切分為已經在此（déjà-là）與尚未在此（pas-encore-là）、同時太遲（trop-tard）與太早（trop-tôt），這是某種既即將發生且剛發生之物。」（Deleuze and Guattari, 1980, 320）<sup>18</sup>就這個意義而言，如果事件不可思考，可能較非因為其外在於思考，而較因為每個特異點的散射都快過於思考。思考特異性在某種程度上必須轉變成思考生機時間，而且對德勒茲而言，這個特異性的遊牧分配最終必須成為思想核心，亦即達成域外（比最遙遠世界更遠）與域內（比最深邃世界更近）的拓樸翻轉（Deleuze, 1986, 115-118）。此處涉及德勒茲對思想與主體化作用（subjectivation）的繁複構思，已非本文論述的重點。

在此，我們企圖透過德勒茲對特異性與生機時間所提供的繁複關係理解兩者；生機時間不僅必需由一種涉及特異點散射的微小時間性（micro-temporalité）所掌握，而且「在比連續可思考時間的最大值更大的時間中」，特異性所產生的無窮集合（其同樣構成某種不可思考）迴響著同一大寫聲音（Voix）。這是一種諸特異性間的內在共振，一種由大寫事件所銘刻的存有單義性（Deleuze, 1969, 210-211）。時間在此透過特異性的整體集合展示其存有論意義。存在一個可思考的連續時間最大值，思考越過這一極點便墮入混沌，一切原則與律法都不再可行；然而生機時間作為一種對時間的超驗閱讀，正企圖越過這個區隔知識與無知的極點，並在這個極點之外，在現有知識之外，顯現一種由特異性整體集合所不斷迴響的（存有）單義性，一種大寫聲音，其總是超越我們的思考經驗（海德格的「我們尚未開始思考」），但同時卻也總是我們思想中不斷展現的一種重複。特異性作為差異與作為重複，伴隨著生機時間的二種面貌，問題卻在於如何由比最小值還小到比最大值還大，換言之，如何由絕對差異（特異性的遊牧分配）到純粹重複（特異性整體迴響的單義性）？**差異與重複，這二者同時構成德勒茲哲學中的不可思考，而連結兩者的，正是遍歷於生機時間直線中的複數特異性。**每個特異性因而都是拓樸雙面的，一面差異，一面重複。然而從差異到重複，從第一種不可思考到第二種卻不具必然性。德勒茲哲學最重要的發

---

<sup>18</sup> 生機時間「由一個前個體化特異性跳至另一個，且在其他特異性中重拾所有此特異性，並據遊牧分配的形象（在此每個事件不是尚屬過去就是仍在未來，同時既多又少，永遠昨日與明天，處在促使其一起溝通的細分（subdivision）中）重拾所有系統。」（Deleuze, 1969, 95）

現之一，正是這個不可能的過渡（*passage*），而其完全不具任何既定與預設的原則或模式，因為事件貫穿其中，而思想運動必得透過複數特異性才得以往返於差異與重複之間，其因而必然是一種「橫貫性」（*transversal*）動態<sup>19</sup>。從不斷於「比連續可思考時間的最小值更小的時間」滋生散射的無窮微小差異到僅顯現於「比連續可思考時間的最大值更大的時間」的永恆重複，思考彰顯，但只彰顯於德勒茲所謂的「差異局戲」（*jeu de la différence*）中<sup>20</sup>。

特異性的第四原則涉及其系列化：特異性總是指向至少兩個異質系列的匯聚或歧異。在德勒茲哲學中，有許多概念是先天複數的，系列便是其中之一。「一道毗鄰某點被建構的系列僅有旨趣於與另一系列（其圍繞另一點被建構）之作用中，且後者收斂或發散於前者。」（Deleuze, 1969, 50）系列必然是複數的，不只因為它是圍繞某一特異點所建立的複數尋常點集合，而且因為每個特異點都指向至少兩個異質系列的收斂或發散，故系列必然已是多樣系列的（*multisérielle*）。換言之，每道系列都已含攝其他系列，而也被其他系列所含攝，而特異點就如同萊布尼茲單子般掌握對諸收斂或發散系列的觀點（*point de vue*）。德勒茲指出：「因為每一系列僅因涵攝（*impliquant*）其他系列而得以被解釋、發展；其因此重複其他系列，且又自行在涵攝它的其他系列中自我重複；然而，它絕無法被其他系列涵攝而不以作為其他系列涵攝者（*impliquant*）被涵攝，因此其迴返自身不下於其迴返於另一系列。迴返自身（*revenir en soi*）是裸露重複（*répétitions nues*）的基底（*fond*），如同迴返其他（*revenir en autre*）是披覆重複（*répétitions vêtues*）基底一樣。」（Deleuze, 1968, 383，黑體字為德勒茲所加）多樣系列或系列間相互含攝的多樣關係構成了由差異逼近重複的途徑，而不論是裸露重複或披覆重複，特異點都是這二種重複的決定點。因此，透過系列概念，回應特異性的其實已較不是差異，而是重複，而且事實上，在德勒茲哲學中差異思想也只有透過重複才可能取得其存有論意義（存有單義性）。圍繞某一特異點因而形成兩種可能的複數多樣系列：收斂系列或發散系列。前著涉及裸露重複，後者則是披覆或偽裝重複。世界是無限的匯聚系列（*infinité de séries convergentes*），根據萊布尼茲，這些系列具有共可能性（*compossibilité*），其由一系列延長至另一，如此直到無窮<sup>21</sup>；然而歧異系列則

---

<sup>19</sup> 「每個事件都是最小時間（*le temps le plus petit*），比連續可思考時間的最小值更小，因為其自我切分為毗鄰過去與迫近未來。然而它亦是最長時間，比連續可思考時間的最大值更大，因為其不停被生機時間細分，後者使事件平等（*égal*）於其無限之線。這麼聽著：每個在生機時間上的事件都比在順序時間的最小細分更小；而它也比順序時間的最大公因數（*le plus grand diviseur*），換言之整個循環，更大。」（Deleuze, 1969, 80）

<sup>20</sup> 關於如何由差異顯現重複的「差異局戲」，Deleuze, 1968, 383。

<sup>21</sup> *compossibilité* 為中世紀邏輯概念，拉丁文 *compossibilis*，在特別是 J. Duns Scot 著作中曾

構成另一世界，一個喬哀思所謂的 *chaosmos*（混宇）<sup>22</sup>，在此「諸存有無所適從（*écartelés*），被發散系列維持於開敞中，且非共可能整體（*ensembles impossibles*）自域外將其捲走（*entraînent*），而非自我封閉於其自域內（*dedans*）所表達的共可能與收斂世界。」（Deleuze, 1988, 111）然而，無論是收斂或發散，多樣系列都已意味諸特異性間的「脫軌溝通」（*communication aberrante*；Deleuze and Guattari, 1972, 81），因為複數系列的布置構成一塊超驗場域（*champ transcendantal*）或內在性平面（*plan d'immanence*），無數特異點的分派與合併湧現其間，而由其所招喚的裸露重複或披覆重複成為虛擬思想所必需面對、且不斷去而復返的單義性。換言之，就差異觀點而言，特異性總是形式地相互區辨，且所有特異性都指向至少二道收斂或發散異質系列；然而就重複觀點，所有特異性都存有論地同一（*ontologiquement un*；Deleuze, 1968, 52-53, 362, 387-388；1969, 75-76），因為其作為「被實現化的唯一大寫存有論」（*la seule Ontologie réalisée*；Deleuze, 1968, 387-388）而被辨識；就某種意義而言，德勒茲哲學中的差異與重複正是透過複數特異性（複數的「差異極致點」[*extrême pointe de la différence*；Deleuze, 1968, 388]），或確切地說，透過特異性的系列化（遊牧分配），而獲得交會的可能，而一切虛擬性正啟始於此。

然而，如果特異點作為至少兩異質系列的收斂或發散點，它卻絕不是穩定與不變的可定位點。特異性作為一種虛擬哲學的啟始永遠指向一種「客體= $x$ 」或「吊詭元素」（*Élément paradoxal*；Deleuze, 1969, 65-66），一切特異性的發射均來自此，而也只有在此條件下，結構這個詞才獲得其形上學意義<sup>23</sup>。對德勒

---

提出討論，稍後萊布尼茲亦曾論及。意指可匯集且不計相互悖反的可能性，比如：某人不再擁有鑰匙、仍擁有鑰匙、找到鑰匙……。兩種可能可以具 *compossibilité* 而不具 *compatibilité*（相容性），因為其可能發生在不同時間、地點。本文將此詞彙譯為「共可能性」。（Deleuze 1985, 132；1988, 67）

<sup>22</sup> 德勒茲常提及喬哀思的混宇，特別是其與多樣系列的關係，可參考 Deleuze, 1988, 111；Deleuze and Guattari, 1991, 192。

<sup>23</sup> 「客體= $x$ 」的概念在德勒茲六〇年代作品中不斷被援引發展，其似乎不應與康德用來標誌一般客體的「客體= $X$ 」混淆。在《純粹理性批判》先驗分析論第二章純粹悟性概念之先驗演繹第一版第三節中，康德斷言「此超驗的對象（此對象實際在吾人所有之一切知識中常為同一不變= $X$ ）之純粹概念，乃唯一能授與吾人所有一切普泛經驗概念與對象相關（即客觀的實在性）者。」（康德，133。我們對中譯文稍作修改）。在康德哲學中，「客體= $X$ 」是超驗、一般、客觀與不確定的。相對於這個一般性客體= $X$ ，德勒茲卻提出一種特異客體= $x$ ，其與前者同樣都是超驗的。不可否認的，此概念充滿當時結構主義的烙印（特別是拉康的精神分析），德勒茲在《差異與重複》與〈由什麼來辨識結構主義？〉中曾以不少篇幅加以發展，賦予其一種由微分作用（*différentiation*）與差異作用（*différenciation*）所共同描述的虛擬性（Deleuze, 1968, 157-162；1972, 316-324）。然而，這個概念的哲學賭注或許著落在對超驗的不同構思上：一方面，是康德企圖樹立一般性可能經驗的先天條件；另一方面，是德勒茲意欲以特異及非一般性另類思考：「將差異分配在一切結構中，將微分關係（*rappports différentiels*）與其移位（*déplacements*）一起變異，客體= $x$  由是建構差異自身的差異者（*différenciant*）。」（Deleuze, 1972,

茲而言，結構永遠不意味一種形式或架構，也永遠不具有現實性 (actualité)；結構是嚴格虛擬的，或確切地說，它是所有特異性的虛擬共存 (coexistence virtuelle)，所有現實都只是這個虛擬性的肉身化 (Deleuze, 1972, 306-307)。「結構相反地由某些原子元素的性質所定義，後者企圖既解釋諸整體的形構也解釋其諸部份的變異。」(Deleuze, 1972, 297) 重點在於這個定義結構的原子元素永恒處於位移之中，客體= $x$  並不意味一種不確定性或不可認識性，而是一種不可指定性 (assignable)；換言之，如果「結構是虛擬的實在性」，那是因為這個實在性由客體= $x$  所遍歷 (Deleuze, 1968, 270)。一方面，客體= $x$  意味著永恒移位的不可指定性，一種永遠圍繞現實事物的虛擬雲霧，其不斷吸收與散射種種特異性分子，一切的動態都由無窮數量的微小力量所牽動與改變，其中，沒有一個具有主宰權力，也不具任何支配中心，因為每一個由遊牧分配散射的特異分子都可能改變整體的性質；但另一方面，每個指向客體= $x$  的特異性卻又都同時指向一種由微分所決定的關係；在此，一切位移都如同曲線的趨勢般是可確定的，這是一種僅存在於觀念層次的微分作用。換言之，客體= $x$  現實上不可指定的，但卻是**虛擬上**確定的；其不可指定，因為其不斷發射由偶然所界定的特異點；其確定，因為所有特異點都必然嵌入由微分關係所劃出的多樣系列布置之中。德勒茲所謂的結構因而必需視為一種由客體= $x$  所能虛擬飛越 (survol) 的場域，或一塊被客體= $x$  所崇纏的形上學平面。其完全是微分化的，亦即其透過複數特異點及其微分關係所建構，但卻絕對是未差分化的 (non-différencielle)。所有差分化都指向虛擬的現實化作用，也同時指向一種時間性。對德勒茲而言，時間永遠指向一種由虛擬到現實的現實化作用，換言之，時間必然具有一種虛擬性，它等同於生成 (genèse)；不理解這種虛擬性便無法理解德勒茲的生機時間。因為如果時間對德勒茲而言總存在兩種解讀方式，那麼順序時間便是將時間視為一種由現實形式到另一現實形式的連續性，在此，一切都透過現在 (已現實化的虛擬) 予於解釋，其因而總是自限於一種經驗的時間形式中，不悖反原則成為其規臬，而可能的經驗則是知識的條件；然而，生機時間卻是由虛擬到現實的經過，其永遠存在一種內在衝突或緊張，因為欲現實化者 (虛擬) 並不類似現實之物，時間本身成為一種絕對的創造或偶然分配；前一秒與後一秒不必然存在因果關係，因為時間不是這兩者間的現實與理性連續，而是這兩者都必需再連結 (或反實現 [contre-effectuer]) 到使其現實化的虛擬，然而虛擬本身則等同於一具特異性的遊牧分配。生機時間成為

---

318) 換言之，德勒茲的客體= $x$  遠非康德構思的一般性，而是建構了「差異自身的差異者」；其並不來自可能經驗，而來自事件特異性 (singularités événementielles)。在德勒茲作品中， $x$  似乎總意味可決定卻不可指定 (déterminable mais inassignable)，如行動= $x$ 、詞彙= $x$ 、事物= $x$ 。「在結構的每個次序中，當然地，客體= $x$  毫不是不可認識、不可決定的；它 (包括在其移位中) 是完美地可決定的，且由將其特徵化的移位模式所決定。」(Deleuze, 1972, 322-323)

「現實化的時間，虛擬的共存元素則遵隨此時間以歧異的節奏現實化。」(Deleuze, 1972, 308-309)「正是在此義下一切結構（歸功於此漸進性[progressivité]）擁有一種純粹邏輯、觀念或辯証的時間。然而此虛擬時間其決定一種差異化的時間，或不如說節奏、現實化的紛歧時間，其符應關係與結構的諸特異性，且其自行測度自虛擬到現實的經過。」(Deleuze, 1968, 272)因此，如果生機時間代表時間的空洞形式，那是因為其永遠等待虛擬的現實化，然而一切已現實化之物卻又無法填滿這個空洞形式：時間的超驗形式永遠是空洞的，因為其永遠等待虛擬的現實化，或不如說，它就是虛擬現實化本身。

客體= $x$  在德勒茲的哲學中作為發射特異性的抽象機器，其循環位移於至少兩個異質系列中形構一種虛擬性，其不屬於任一系列，或不如說共同屬於所有異質系列。特異性因而一方面是不可指定的，另一方面卻又是確定的。然而，一個事物如何同時既是不可指定卻又是確定的呢？而我們亦曾指出，特異性同時既是差異又是重複，但這又如何可能呢？同樣地，特異點如何同時既標誌一點但又必然指向一或數道系列呢？如果我們不能堅持特異性具有的虛擬性，必然受挫於這些疑惑之中。這也是何以我們將虛擬性列為其首要原則的原因。簡言之，如果特異性既是不可指定卻又是確定的，那是因為特異性總是涉及一種必要的微分化關係；在此，關係比位置更重要，其超乎一切對距離或順序的計算，也先決於對本質的考慮；如果客體= $x$  永恒移位，那較是為了創造關係而不是為了運動，較是為了交會而不是為了消失。特異性因而總是標誌了客體= $x$  所能代表的實証性，在此，只有關係是確定的，而關係項卻不具有可指定性。無疑地，這種對於關係的肯定可溯源至德勒茲哲學中的休姆經驗論，而德勒茲所謂的「超驗經驗論」(empirisme transcendantal) 則建立於此。關於這點，我們留待未來另文探討。在此，經由德勒茲對系列這個概念的演繹，我們得出了底下關於特異性的重要結論之一：造成特異性的並非任何實際事物，其甚至也非任何可指定定點或位置，它是由作為遊牧分配功能且總是介於至少兩異質系列的客體= $x$  所產生的動態效果，這是由觀念的微分作用所決定的虛擬關係或非一關係 (non-rapport)；確切地說，最終定義特異性的其實是在至少兩異質系列內部的一種運動、一種速度或一種永恒位移；這是一種橫貫性力量，其用以決定特異性的不是其不動性 (immobilité)，而是其絕對動態；特異性因而是一種諸流變的流變，一種對某一生命的虛擬決定作用。所謂的結構其實成為諸特異性的複合關係，其運動或休止、高速或慢速…，簡言之，虛擬性成為複數特異性所組成的不同節奏，而結構，以德勒茲之意，則成為此複數特異性，或「複數理想事件」的記錄 (registre d'événements idéaux；Deleuze, 1969, 66)。

特異性因而總是複數的，其不斷由「客體= $x$ 」或「吊詭元素」源源發射而

出，這些複數特異性由一種微分化關係共同組成一種動態布置，一塊超驗平面，而對德勒茲而言，所有的思想問題都可指向特屬於它的某一複數特異性布置、某一「問題架構場域」。由是我們得到特異性的第五個原則：**特異性是問題架構化的，且是使問題架構化者 (problématisant)**。換言之，一個問題架構便是一塊由複數特異性所分派的超驗場域，特異性可視為問題的條件。「問題被符應諸系列的諸特異點所決定<sup>24</sup>。」因此，如果哲學的第一個姿勢便是問題架構化，則在德勒茲著作中，問題本身因為指向複數特異性的系列化，其至少有兩個性質是確定的：首先，問題具有一種「客觀性」，因為它是特異性的分派與微分關係。「『問題架構』是一種世界狀態 (état du monde)，一種系統向度，甚至其視域 (horizon)，其匯聚點 (foyer)：它正意味大寫觀念的客觀性，虛擬的實在性。」(Deleuze, 1968, 259) 由此可知，所有哲學問題或所有問題域場其實都是虛擬的，其不可與任何命題、句子或疑問 (question) 混淆，因為後者只是現實的或現實化的；只有「套語」(formules) 才是德勒茲哲學中用以問題架構化的最小語言形式。德勒茲 (與瓜達希) 的套語具有虛擬性，不僅因為其總是將一個或數個被創造的概念置入同一平面之中，而且因為其本身就展現語言的特異性(德勒茲—瓜達希的套語比如：「哲學是創造概念的學科」；而即使笛卡兒也有其套語，如「我思，故我在」)；每句套語總是對既有語言的皺褶、壓縮或翻轉，其以其強度而非意指標誌了思想所可抵達的最遠之處。每一句德勒茲—瓜達希套語因而都指向某個問題架構，也都再問題架構化了套語中所指涉的概念。確切地說，對於問題的客觀性，被置入成為賭注的就是其複數特異性，而這在德勒茲哲學中，往往以一種套語方式被呈現。其次，根據德勒茲，如果「複數特異點的存在與分派完全屬於大寫觀念」，則由系列化特異點所組成的問題便成為「大寫觀念的實在客體」(Deleuze, 1968, 219-220, 244)。換言之，對德勒茲而言，問題或大寫觀念都是涉及特異性的，確切地說，大寫觀念由一種「內在的問題架構客觀單元」所定義，但後者卻由系列化特異性所構成，而一切虛擬運作都含括於此 (Deleuze, 1968, 220)。反過來說，所有特異性，其外在於經驗，其實都僅能以一種問題架構的形式被重複；特異性只存於問題架構的必要張力之中，而這些張力則來自至少兩異質系列的交互運作：其相互皺褶或含納、相互攫取或拒斥、發散或收斂…。問題架構場域充滿這些不確定與變動的張力，而決定這些張力的，正是微分關係下的特異點。確切地說，如果大寫觀念對德勒茲具有一種無可否定的實在性，那正是因為其毫無例外地是特異性的分配，德勒茲將此稱為「大寫觀念的經驗論」(Deleuze, 1968, 356)；而問題則總是獨立於其答案之外，因為一切答案對德勒茲而言，都不過是織構問題的特異點在某一座標系統

---

<sup>24</sup> 關於「問題架構」，可參閱《意義的邏輯》第9系列，引文在頁72；或「一個問題事實上僅被表達其諸條件的諸特異點所決定。」(69)

下的現實化<sup>25</sup>。反過來說，如果特異性區辨於尋常點，那也正因為存在某一問題場域使其成為特異。追問是先有特異性還是問題架構似乎是徒然之舉，因為介於這兩者之間，尚有複數異質系列的交互作用。就虛擬哲學的角度而言，特異性作為特異性，系列作為系列與問題平面作為問題平面都經由一種必要的虛擬性所定義，而反過來說，這種虛擬性也正是必需由這三種異質組成物的交互動態，透過其不斷差異化與微分化，也透過其不斷重複與整合，才能給予的一種思想權力（*puissance noétique*），其有別於一切現實的事物狀態，因為透過這種虛擬化操作，思想已具超驗性，而且只能具超驗性。

虛擬性、偶然、生機時間、系列化與問題架構化，五原則定義了德勒茲哲學中特異性的基本特性；而差異與重複則標誌特異性的兩個主要傾向。特異性所涉及的領域幾乎涵蓋德勒茲所欲論述的思想性質，而後者事實上不過是前者的一種尋覓與操作；在此，思想的主體不再是「我」或自我，不管超驗與否，而是系列化的複數特異性，其由其五個原則來看，完全是非人稱與前個體化的。因此，有一個觀念或想法僅單純意味著有複數特異性的系列化；而哲學則不過是諸系列的拓樸布置。這便是德勒茲所謂的形上學平面，其透過偶然的遊牧分配而具有一種絕對的內在性。「我有一塊清楚與區辨的表達區域，因為我有原初特異性，有所被獻身（*voué*）的虛擬理想事件。」（*Deleuze, 1988, 132*）特異性在德勒茲哲學中擁有不容否定的優位性，其先於主體、先於客體，也先於一切個體，它是一切實在性的原初與發生狀態（*état primitif et génétique de la réalité*）。

---

<sup>25</sup> 「大寫觀念是普同具體的，在此展延（*extension*）與內涵（*compréhension*）成雙，不僅因為大寫觀念在已內涵變異或多樣性，而且因為它在其每一變異中內涵特異性。它將卓越（*remarquables*）或特異點分配納入（*subsume*）；其一切分配（即作為觀念特點之區辨（*distinct*））確切在於分派尋常與卓越、特異與規律，且在於延展特異於諸規律點直到另一鄰近的特異性。」（*Deleuze, 1968, 228*，黑體字為德勒茲所加）

## 引用書目

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.

\_\_\_\_\_ *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.

\_\_\_\_\_ « A quoi reconnaît-on le structuralisme? », in *Histoire de la philosophie t. VIII : Le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Hachette, 1972, 299-335.

\_\_\_\_\_ *L'image-temps*. Paris : Minuit, 1985.

\_\_\_\_\_ *Foucault*. Paris : Minuit, 1986.

\_\_\_\_\_ *Le pli : Leibniz et le Baroque*. Paris : Minuit, 1988.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *L'anti-Oedipe*. Paris : Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_ *Mille plateaux*. Paris : Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_ *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit, 1991.

Derrida, Jacques. « La différence », in *Marges*. Paris : Minuit, 1972, 1-30.

Kant, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques I : des premiers écrits à La critique de la raison pure*. Paris : Gallimard, 1980.

Lyotard, Jean-François. *Le différend*. Paris : Minuit, 1983.

Plato, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*. Paris : GF-Flammarion, 1969.

Rosset, Clément. *L'objet singulier*. Paris : Minuit, 1979.

康德，《純粹理性批判》，譯者未註明，新竹：仰哲，1984。

ジル・ドゥルーズ/フェリックス・ガタリ，《哲学とは何か》，財津理（翻

訳), 東京: 河出書房新社, 2003。

## 附錄二：

# 自我的去作品化： 主體性與問題化場域的傅柯難題<sup>26</sup>

楊凱麟  
中山大學哲學研究所

### 中文摘要

本文試圖透過傅柯對主體性 (subjectivité) 的迫問探究其哲學所曾展現的思想特異性，並由此確認 (或再確認) 傅柯作為一位當代哲學家最重要的手勢。簡言之，傅柯透過文學、性特質 (sexualité)、死亡、瘋狂等極限經驗重寫了帕門尼德斯 (Parménide) 「存有與思想同一」的當代版本，只是在傅柯所簽名的這個版本中，存有成為一種擺脫自我的存有，思想是一種另類思考的思想，而這兩者唯一的同一，則僅由於它們都逼顯且只逼顯差異的力量。

差異或另類的永恆回歸。透過這種對差異不斷重複的力量，傅柯並無意揭露某種不可見性，不是要使其變得可見，相反的，是想呈現不可見性是如何的不可見，而且正是在這種不可見性的絕對不可見中，虛構爆發其最大的威力。哲學僅能是一種虛構，而且正是在這個意義下，傅柯毫不猶豫地表示「除了虛構什麼都未書寫」。

關鍵詞：米歇·傅柯、主體性、另類思想、域外、虛構、死亡、瘋狂、不可見性。

### Abstract

---

<sup>26</sup> 本文是《分裂分析傅柯》(Schizo-analyser Michel Foucault) 系列研究第一部份「自我的去作品化」(désœuvrement de soi) 第一章，曾發表於中研院歐美所主辦的「柯思想研討會」(2003/12/28)。作為一系列研究的開場，必然面臨嶄新詞彙的引進、複雜概念的建構與思想場域的鋪設等權宜考量，基於本研究所設想的書寫規模，本文所使用的某些詞彙、概念或思想環境 (milieu) 容或因其在漢語語境的陌生疏遠，或因當代法國哲學的乖譎繁複，無法立即致使清晰 (clair) 與區辨 (distinct)。這無疑是本系列研究未來將致力從事的，但對應於笛卡兒所倡議的觀念的清晰區辨性，在此也願意提醒德勒茲透過萊布尼茲所揭諸的，觀念的隱晦區辨性之可能。

By analyzing Foucault's inquiry on subjectivity, this paper attempts to demonstrate the singularity of his philosophy and to confirm (or reconfirm) his most important gesture as a contemporary philosopher. In brief, Foucault rewrites "the identity of being with thought" of Parmenides through experiences of limit such as literature, sexuality, death or madness. However, in this modern version signed by Foucault, being becomes a being freed of itself, while thought is always conceived otherwise; the only identity between the two lies in their revealing and only revealing the power of difference.

The eternal return of difference or otherness. With the power of constant repetition of difference, Foucault does not intend to unveil some kind of invisibility: not to make it visible but, to the contrast, to demonstrate how the invisibility is invisible. Besides, it is exactly in this absolute invisibility of the invisible that fiction bursts forth its greatest power. Philosophy can only be a fiction and it's exactly in this sense that Foucault declares without hesitation that "except fiction, nothing has been written."

Keywords : Michel Foucault, subjectivity, alternative thought, the outside, fiction, death, madness, invisibility.

波赫士 (Jorge Luis Borges) 在他某一本詩集的序言寫道：「作家的命運是很奇特的。開頭往往是巴洛克式，愛虛榮的巴洛克式，多年後，如果吉星高照，他有可能達到的不是簡練（簡練算不了什麼），而是謙遜隱蔽的複雜性。」（波赫士，334）吾人不太確定傅柯是否讀過這段話，不過在他才華洋溢的《詞與物》（*Les mots et les choses*, 1966）中卻極巧合地以對波赫士作品的桀桀怪笑開啟他自己的巴洛克式風格<sup>27</sup>。當然，這個「愛虛榮的巴洛克式」傅柯並不始於《詞與物》，粗略地說，從六〇年代的「文學時期」到七〇年代的「監獄時期」，傅柯似乎都投身在一種躁熱熾烈的巴洛克式誇大狂（*mégalomanie*）狀態裡<sup>28</sup>；然後，毫無跡象的，是《歡愉的使用》（*L'usage des plaisirs*, 1984a）鋪顯的枯山水。吾人不僅驚駭於傅柯狂躁時的狂躁，更震懾於他皺褶（*pli*）轉變後的隱蔽複雜；從一逕張牙舞爪到最終謙遜隱蔽，或更確切地說，這個中介於《性特質史》內部唐突的八年沈默，從《知識的意志》（*La volonté de savoir*, 1976）到《歡愉的使用》書寫風格及內容的明顯斷裂，究竟意味著什麼？什麼是隱匿在這個表面斷裂之後，或不如說，致使這個斷裂竄突的謎樣力量（或不如說力量之謎）？或許，位於斷裂兩側的前/後傅柯並不如一般想像那麼遙遠，其不過是同一塊思想平面的拓樸皺褶或翻轉？何種橫貫性（*transversal*）的哲學手勢得以飛越（*survol*）傅柯的這一系列翻轉？換言之，究竟存不存在一種關於傅柯思想平面的強度連續體（*continuum d'intensité*），其不僅標誌傅柯思想本身，且正是使其成為當代哲學家的特異簽名？

## 一、擺脫自我

歷經八年懸宕後，在倉促推出的《性特質史》第二卷讀到的完全不是第一

---

<sup>27</sup> 《詞與物》由底下著名的句子揭開序幕：「本書的誕生地在波赫士某一文本中。由對其閱讀而動搖一切思想（我們的思想：據有我們時代與我們地理的思想）熟悉性的大笑中……」（Foucault, 1966, 7；1。各法文版頁數後以分號隔開的黑體數字為中譯本參考頁數，由於行文脈絡的考量，引文將不完全依據中譯版本）

<sup>28</sup> 傅柯在 1976 年出版《知識的意志》並聲稱一個關於六冊《性特質史》鉅型書寫計畫已展開。如果我們對照《知識的意志》中所開展的讓人駭然與繁複無比的權力關係運作，再對照未來幾冊的書名（包括《肉體與身體》、《兒童十字軍》、《女人、母親與歇斯底里患者》、《性變態者》、《人口與種族》），即使當時仍不確知其具體內容，但只要稍微想像一下，幾乎已足以為傅柯所想呈顯的龐大考古學圖像感到暈眩。從《詞與物》（1966）或甚至更早期著作（特別是《古典時期瘋狂史》（1961））開始，就某種意義而言，傅柯的書寫風格似乎一直是巴洛克式的。即使是到了《知識的意志》，即使是他終究沒能完成、但已宣稱從事的《性特質史》計畫，我們都還是可以強烈感受傅柯的巨大躁症或誇大狂，並深深為他這種獨特思考風格所吸引。試想《知識的意志》出版時，他竟然宣稱要作一個橫跨紀元前五世紀直到十九世紀為止的「精神分析考古學」，並似乎以此來反抗拉康（Jacques Lacan），這是何等雄心與魄力！簡直是傅柯巴洛克風格的頂峰。

卷的延續，相反的，其不無突兀地開始於一篇「導論」<sup>29</sup>，且極罕見與令人詫異的，傅柯的「我」介入文本，以第一人稱開始述說一系列由否定句構組成的論述<sup>30</sup>。幾頁之後，傅柯以一種異常尖銳與強烈的筆調寫道：

推動我的動機，它至為簡單。我希望在某些人眼中這動機就足以自我完滿。它就是好奇—總之，僅僅是好奇，其便值得略帶頑固地去實踐：不是那種想同化於適合認識之物的好奇，而是允許擺脫自我的好奇。知識的激情（*acharnement*）所為何事，如果它僅應為保證認識（*connaissances*）的獲得，而非保證（在某種方式與竭盡所能）認識者的迷途？在生命某些時刻，知識的問題（如果能另類思考於現在所思、另類知覺於現在所看）對於繼續觀看與繼續反思是不可或缺的。或許有人會對我說，與自我的這些遊戲僅應停留於幕後；且其頂多構成準備工作的一部份，這在它獲致其效果後便自我抹消。然而，到底什麼是今日哲學—我指的是哲學活動—，如果它不是思想對其自身的批判工作的話？如果哲學不是在於去知悉如何與直到何處另類思考的可能性（而非對已知事物的合法化）的話？在哲學言說中總是不乏那些可笑之物，當它想從外部對其他言說制定律法、向其他言說訴說何處為其真理與怎麼去發現這真理時，或者當它在天真的實証性（*positivité naïve*）中對其預先判決時；然而，探索在其自身思想中能經由其所從事（源自一種其所陌生知識的）練習（*exercice*）而被改變之物，卻是其權利。「論文/嘗試」（*essai*）—必需將此詞彙理解為真理遊戲中自身的更動式檢証（*épreuve modificatrice de soi-même*），而非以溝通為目的的對他者的簡化佔有（*appropriation simplificatrice d'autrui*）—就是哲學的鮮活形體（*corps vivant*），如果哲學現在仍然至少是它過去所是的樣子（亦即在思想中的一種「修行」（*ascèse*），一種自我練習）的話。（Foucault, 1984a, 14-15；**127-128**。黑體字為本文作者所加）

---

<sup>29</sup> 表面上，《性特質史》卷一：《知識的意志》似乎被視為整部《性特質史》導論，其實卻只是之前出版的《監視與懲罰》（*Surveiller et punir*, 1975）續篇，其將權力運作更細緻與無可逃脫地描繪出來，換言之，仍然屬於「愛虛榮的巴洛克式」傅柯；我們因此有一部假的導論（《知識的意志》），它其實是《監視與懲罰》或巴洛克傅柯的結論，與一篇真的導論：《歡愉的使用》前 40 頁。傅柯這種導論再導論，導論之後又有導論的怪異行徑指向一種極具思辨強度的自我「更動」（*modification*），或更確切地說，自我去作品化（*soi désœuvré*），這正是本文底下欲探究的重點。

<sup>30</sup> 「這一系列研究的問世比我預期晚得多，而且也以另一形式問世。底下，就是為什麼。其不應是[...]我的目的不是[...]我的意願也非[...]」（Foucault, 1984a, 9；**123**）。

在這段重要無比的引文中，傅柯的「我」吊詭指出「擺脫自我」(se déprendre de soi-même)的必要，而饒富興味的是，其又恰恰與整本書稍後所一再探究發展的古希臘「自我掌握」(se prendre soi-même)大相逕庭。一方面，「擺脫自我」在此或許較不意味一般意義下的主體消抹，而較是一種自我的去作品化(désœuvrement)，一種永遠意圖「另類思考於現在所思、另類知覺於現在所看」的思想運動。傅柯稱之「問題化作用」(problématisation)。另一方面，這段引文隱含傅柯認為的兩個「今日哲學」激進行動，它們由一種純粹差異所標誌：首先，一種要求「擺脫自我」的永恒好奇，另類思考或另類知覺的可能由此逼顯。其次，這個由「知識的激情」所往往導致的「認識者的迷途」，其最終指向的其實較不是其他事物（不管是傅柯所曾研究的瘋狂、犯行、臨床醫學、言說或性特質）的問題化，而是思想本身永不止息的自我問題化。套用傅柯在《歡愉的使用》著名的表達方式，吾人甚至可以這麼說：要問題化其他客體，必需先自我問題化。哲學思考成為而且只能成為一種去作品化自我的皺褶(pli)，它不在於外在客觀世界的認識，也不在於內在意識的自省，而在於透過皺褶域外(dehors)建構一塊問題化作用場域，而後者正是另類思考的實在性條件。

確切地說，傅柯提出一個關於問題化作用的問題。以「問題」為字根所變化的詞彙：問題化作用、問題架構(problématique)、問題化(problématiser，作為動詞)或再問題化…在此高頻率出現。那麼，到底什麼是這個被動詞化的問題？它絕不可混淆於單純的動詞「問」，而是問題本身的活化或生機化。《歡愉的使用》導論其實從事一件非常獨特的操作；在過去，傅柯曾問題化監獄、醫院或療養院，使它們以問題架構的形式展現；然而，他在此所欲問題化的對象正是問題化本身；換言之，傅柯要問題化問題化作用，或者他所想直接呈顯的，是問題化作用的問題化作用。問題化本身成為問題化的對象。傅柯在這篇導論中不再關注瘋子、犯人、病人…這些他曾投注無數心力的對象，而迴返到最原初的動作，但不是單純迴返到使瘋子、犯人、病人之所以成為瘋子、犯人、病人的那些運動（這是他在過去著作中所作的），而是迴返使那些運動（問題化作用）成為可能的原初場域。換言之，傅柯在導論所真正從事的，不是對《知識的意志》中權力關係或權力網絡的極致推演，而是反向而行，回返到使權力成為無所不在的那個問題架構所滋生的原生場域，迴返到宇宙所能開始創生的那團原生熱湯(bio-soupe)之中，更進一步探尋問題的萌芽點，問題的零度或創生地。因此，《歡愉的使用》所真正探究的，與其是傅柯自己所揭露的「性特質的問題化作用」，不如說是「問題化作用的考古學」<sup>31</sup>。確切地說，傅柯多重

---

<sup>31</sup> 「我意圖從事**問題**，問題架構，的系譜學。」(Foucault, 1994h, 386；黑體字為原文斜體字)

領域的書寫曾讓他曖昧遊移於歷史學家、心理學家、社會學家、語言學家或刑法學家…之間，但他最後這個手勢無疑剝除其眾多面具，露出哲學家的本真面孔。

在這段幾乎可視為傅柯哲學遺囑的引文中，問題化作用首先就是一種差異化作用；問題架構之所以可能來自一種不可或缺的差異性。因此，問題的形構不是知識論上的同，而是傅柯透過《歡愉的使用》與《自我的憂慮》(*Le souci de soi*, 1984b)所揭示的，美學上的異；它是一種風格學 (*stylistique*)，而不是文法學。問題化作用因而永遠不可能涉及一種「事物教學法」(*leçon de choses*)，它不是單純地「認識世界」或「認識你自己」，而是認識，或更確切地說，建構認識世界或認識自己的諸差異條件；這些條件「致使去以不同角度與更澄明光線瞥見所曾從事之事」。(Foucault, 1984a, 17; 130)換言之，如果意圖，比如說，問題化瘋狂，絕不是去尋覓瘋狂的概念史或歷史定義，也不需去挖掘其病理或家族原因，而是「改變其觀看方式，更動其認識視域」，以求「另類思考已被思考之物」。(Foucault, 1984a, 17; 130)

對傅柯而言，另類思考是一種修行，一種經由練習所可能（但不一定能）促成的更動<sup>32</sup>。然而，這卻絕非尋常意義下的改變或演化，所謂練習亦絕非習慣的養成，而是相反，其來自問題化作用所標誌的流變，一種純粹的差異化。換言之，思考似乎總是意味著自我問題化以問題化世界。「一件工作，當它不同時也是一種企圖，其更動[人們]所想與甚至[人們]所是時，不會太好玩。」(Foucault, 1994j, 668)這似乎便是帕門尼德斯「思想與存有同一」的傅柯版本。其特異處來自兩個被接合的獨特概念：**擺脫自我的存有與另類思考的思想**。究極而言，致使此同一性可能的唯一條件，吊詭地由一種純粹差異所深深浸潤，以致甚至可以指出，思想與存有唯一的同一性，就是純粹的差異；兩者之所以同一，只因為都是差異的絕對重複。差異與重複在傅柯的存在美學中交會，而也正是在此，他在當代法國思潮中與德勒茲 (Gilles Deleuze) 取得最深沈的親緣性。

傅柯用問題化作用來界定這個隱含在存有與思想中的差異及差異的重複<sup>33</sup>。所謂問題，就是懂得「如何讓**複數**差異玩起來」。(Foucault, 1994h, 109)然而，

---

<sup>32</sup> 何乏筆曾對傅柯的修行或「工夫論」提出極有趣的深入分析，並藉此嘗試一種「跨文化修養史」的論述可能。(何乏筆)

<sup>33</sup> 「作為自《瘋狂史》以來我所引領研究的共同形式的觀念就是**問題化作用**…」(Foucault, 1994h, 669; 黑體字為原文斜體字)

如果本文稍早曾將傅柯的差異概念指向一種經由擺脫自我所實現的激進哲學行動，這個寓涵存有論的差異其實又拓樸地指向一種「自我關係的強度化作用」(intensification du rapport à soi)。既擺脫自我卻又是其強度化，這並非自相矛盾，也不是單純的文字遊戲，因為在此涉及晚期傅柯最精微複雜的主體性構思，其一方面引進域外作為主體性的建構元素(域外思想)，另一方面在與域外交會、周旋、推移、冒進、等待、僵持，或甚至被其錯亂、毀滅、崩潰…的同時(越界[transgression])，一種強度化作用持續進行，而且僅在其進行中域外才可能開敞，但後者卻絕不是可預期者。換言之，擺脫自我意味將自我擲入域外的混沌與不可思考(impensable)中，但自我的置入域外卻僅成立在一個先決條件下，即自我關係的強度化作用。就某種程度而言，吾人甚至可以指出，傅柯的主體性概念沒有別的意思，它僅僅意味域外的自我皺褶，如何將不可思考與絕對大寫外在(Extérieur)摺入，成為一種由差異所標誌的特異性「域內」(dedans)，這便是傅柯最終所構思的自我技藝最主要意涵之一<sup>34</sup>。

無疑地，傅柯拒斥一種主體的先天理論(Foucault, 1994k, 718)，但晚期傅柯對主體性或自我技藝的構思並不意味主體的復活或借屍還魂，相反的，由域外所銘刻的傅柯主體性概念是對既有主體理論所給予的致命一擊，其不再僅是簡單的否定主體或其思維，而是更激進地，主體性僅在連結到擺脫自我的力量才成為可能，且正是在這股力量的永恆迴歸中，我成為他者，思想成為域外思想。究極而言，這個由擺脫自我與另類思考所共同描繪的主體性不正由某種越界所標誌，其總是意味著極限(limite)之探索？只是在此並不涉及對大寫律法(Loi)所發起的天真反叛或挑戰(一般性否定)，也不具任何實証及物性(transitivité)，而是一種「什麼都不肯定的肯定」(affirmation qui n'affirme rien；Foucault, 1994b, 238)。換言之，越界並不是某一疆界的逾越與冒犯，而是如德勒茲所說的，置身於「分隔我們知識與無知的極點，且其促使其其中之一經過另一」(Deleuze, 1968, 4)越界所指向的永遠不是可定位界限，更非無窮退縮的邊界，而是一個由知識與無知、由現在所思與不可思考所浮動交織的無定限極限(limite indéfinie)。在此，無定限較不意味不可決定，更非含糊失序，而是一種風格化的自由，存在美學由此滋生。

如果主體性由越界所逼顯，而後者總是意味一種現在所思與另類思考的赤裸交接或相互攫取，從另一角度來看，這似乎也隱寓主體性由一道不斷切分成已知與未知、思想與不可思考的虛擬之線(ligne virtuelle)所標誌，其分別指

---

<sup>34</sup> 德勒茲曾深入發展傅柯關於皺褶與主體性的關係，可參考他的 *Foucault*，特別關於「皺褶作用，或思想之域內」一章(Deleuze, 1986, 101-130；169-208)

向現在與未來時間性；而無疑的，傅柯的主體性構思是一種朝向未來的存有學，儘管其吊詭地總是以過去（歷史）作為研究對象。而在這道虛擬之線上，「越界將極限帶往其存有的極限」（Foucault, 1994b, 237），換言之，越界不是指向單純的極限，而是極限的極限，正是在此，主體性等同於一種強度化作用，一種極限的存有。傅柯在此極為貼近法國哲學家西蒙棟（Gilbert Simondon）對個體化作用極富原創性的構思，他指出「生物存活於其自身之極限，在其極限上」，且其「如同問題化存有（être problématique）被呈顯」。（Simondon, 224, 27）確切地說，正是在由極限的存有所銘刻的這道虛擬之線上，在這個未來與現在交會或切分的纖細無定限中，域外拓樸地皺褶成一個充滿特異性的域內，不可思考成為思想的核心，而擺脫自我成為主體性唯一被確認的手勢。

然而，什麼是使傅柯這個存有論皺褶可能的條件？產生於虛擬之線上，由域外所貫穿與構成的主體性具有什麼特異性？如果主體性與越界不可分開，其卻絕不涉及一種關於限制（limitation）的辯證，而是問題架構的更動：極限在此被推向其存有的純粹狀態，而存有則擺脫自我，流變為另類於目前所是之物。「並非為了已喪失其專屬客體或其經驗的新鮮性，而是為了已驟然被剝奪的（對其而言是歷史性『自然』的）語言，我們今天的哲學就如同一塊多重荒漠般被體驗：這並非哲學之終結，而是哲學僅能在話語極限的邊緣重拾話語，且在此復元（se reprendre）：在一種純化的後設語言（métalangage purifié）或在重新閉攏於其夜晚、於其盲目真理的詞彙厚度中。」（Foucault, 1994b, 241-242）由是，想進一步理解傅柯所構思的獨特主體性似乎不能不觸及使其可能的域外，那個僅能藉由一種被推往極限的極限的話語所閃現的實在性。而也正是在此，傅柯在六〇年代「文學時期」對布朗修（Maurice Blanchot）、巴塔伊（Georges Bataille）、克羅索斯基（Pierre Klossowski），或甚至馬格利特（René Magritte）所書寫的一系列評論才贖回其重要性，因為這些文章雖然乍看之下各有所指，而且幾乎一致地以文學或藝術評論面貌問世，然而卻總是有一股特異的思想流湧貫穿它們，使它們不再僅是單純的文學研究，而是對域外的一系列偏執探究。即使一直到他生命盡頭，在《歡愉的享用》，這股對域外的迷戀仍緊緊纏祟著傅柯，成為確認其哲學特異性的主要簽名之一。

## 二、去作品化空間

究竟何謂域外，這個傅柯所謂的大寫外？本文已指出這是一塊攸關另類思考、差異重複、極限存有之極限、主體性皺褶…的問題化場域。然而，域外並

不指向任何地方，也非任何地方的否定或外在，其必需透過「極限的非辯証語言」所述說，而此語言「僅只鋪展於對敘說它的人的越界中」。(Foucault, 1994b, 244)一方面，這個不斷自我越界的非辯証語言逼使言說主體成為一種純粹的空洞形式，因為「我」只存在於其永不止息的自我越界，我是我因為我不是我…；韓波的無窮重複，阿鐸殘酷劇場的永恒回歸。這是一塊由不可思考所註記的「非地方」(non-lieu)，一塊總已經蘊涵精神分裂的問題化土壤。另一方面，這個述說域外的非辯証語言在其不斷自我越界的強度化作用中導向一種無客體狀態，或不如說是客體的闕如，因為其不再指向任何真正客體，而是好像只為了證明語言本身的存在而被述說。這是語言的赤裸存在，語言作為一種純粹表達的力量從此由內容的限制中解放出來，成為一種野性威力四射之處。換言之，對傅柯而言，域外指向一種特異的語言經驗，一種語言—大寫存有 (Être-langage)，其連結空洞主體與缺席客體<sup>35</sup>；它是這兩者（「非主體」與「非客體」）所構成的「非關係」(non-rapport)。反過來說，這個雙重的缺失正逼顯出語言自身的「天然存有狀態」(Foucault, 1994d, 519; 78)，語言在此既不再是主體藉以附著其上的形式，也不再指向外在於自身的客體。語言在這個單一行動裡裸露出來，吊詭地不再被披覆主體或客體的向量，成為一個純粹的赤裸空間，而且更進一步，傅柯說，所謂的主體被輾碎在這個怪異的空間裡。換言之，空洞的主體述說著無客體指向的語言，語言從此擺脫主體與客體，擺脫溝通與意向性的世界，呈顯其最素樸赤裸卻也是最原始的威力。

進一步而言，這個擺脫主/客體限制與再現要求的語言天然存有狀態究竟意味什麼？當然是純粹的虛構 (fiction)。而確切地說，當代文學或當代法國哲學的原創力量正來自於這個意義下的虛構威力。其既無關真理也非關主體，而僅僅是透過語言所逼顯的赤裸空間，純粹的域外。換言之，透過〈域外思想〉這篇論述布朗修的文章，傅柯所要追索的不僅僅是當代文學的特徵，而且也是思想的特徵：其非關真理，非關真理再現，而是反之，虛構取得思想的主權；如何逼顯語言的虛構威力成為書寫的唯一目的，而這股威力存在且只存在於語言之中，其既不需仰賴某一主體說出，也不需連結到任何既存客體。換言之，其完全是虛擬的，不具任何現實性 (actualité)。而哲學與文學所必需從事的，就是去創造這種由差異、極限與另類思考所產生的虛構虛擬性。由是，傅柯以一種語言—大寫存有的「我說」對立於笛卡兒提出的理性—大寫存有 (Être-raison) 「我思」(cogito)。在笛卡兒哲學裡，「我思」是為了確立一個完全不容懷疑的大寫我，一個作為一切明証基礎的主體：我思考這個行動本身證明我的存在不容

---

<sup>35</sup> 「語言在其複數極限的跨越中發現其存有：一種哲學非辯証語言的形式。」(Foucault, 1994b, 247)

懷疑，因為我是一個正在思考的東西。換言之，所謂「我思」並不需真的思考「我是否存在」這件事，而是思考這個行動本身就足以讓一個作為明証基礎的東西（被稱為「我」）得以確認（Descartes, 83-87）。<sup>大寫</sup>我存在的確認並不需要「我思」中的思想指向外在世界，甚至亦不需自我指涉，換言之，「我思」所証成的是一個空洞沒有內容的簡單「我在」，其甚至不能被稱為是一個概念；這是康德對笛卡兒的著名批評（Kant, 278-292）。但無論如何，一切明証且穩固的知識體系就由這個空洞的「我在」開始往上構築，成就一個主體與真理密不可分的複雜思想網絡。傅柯的「我說」則剛好相反，空洞主體不再能扮演思想的基礎，缺席的客體也不再透過交互主體性所轉換或確認。「我說」不再屬於由「我思」所建構的真理政權，它完全是虛構的，因為它既無涉主體也非關客體。如果在此狀況下還有所謂「我在」的話，我的存在則僅是一種「語言的赤裸經驗」（Foucault, 1994d, 520；**81**）。換言之，其即不透過主體感知，也無法由客體檢証。它只能是只存在於語言中的虛擬性，一種純粹的語言——<sup>大寫</sup>存有。

傅柯說：「除了虛構我什麼都未書寫」。（Foucault, 1994e, 236）然而，如果當代的思想影像由虛構的力量所銘刻，這卻絕不意味其可混淆於想像（imaginaire）、假造（artificiel）或非實在（irréel），因為虛構並非憑空捏造與信口開河，其具有一種因嚴格定義而導致的稀少性。根據本文上面的分析，虛構僅在一種空洞主體與缺席客體的雙重缺失下才可能成立，或僅逼顯於擺脫自我的主體與另類思考的思想所交錯而成的非關係中。「虛構物（le fictif）從不在事物也不在人物之中，而在介於兩者間不可能的逼真（impossible vraisemblance）：交會、最遙遠者的逼近、我們所在處的絕對隱匿。虛構因而不在于促使不可見可見，而在于促使見到可見的不可見性是何等不可見。」（Foucault, 1994d, 524；**89**）換言之，虛構絕不是想像的，它絕不等同於無中生有，因為它具有絕對的實在性，儘管它是虛擬的。然而，虛構也不在於單純的使可見的不可見性變的可見（簡單實証性），而是使思想本身成為登錄「可見的不可見性」之強度量。這無疑使虛構成為一種充滿特異能量的思想流湧，其威力並不來自一種明晰的明晰性或可見的可見性，而是相反的，湧現於不可見的不可見性。這是最遙遠者之間的拓樸交會，兩個最極端點因思想運動介入所產生的不可能疊合。不是促使那不可見成為可見，而是促使不可見的不可見性源源噴湧其威力，這就是虛構的偉大力量。確切的說，如何使不可見的不可見性仍保有其不可見的虛擬能量，這就是當代哲學中的傅柯難題。

虛構，而非真實，成為構成哲學抽象機器的要素，因為，洪席耶（Jacques Rancière）精準指出箇中關鍵，「實在必需被虛構以被思考」。（61）但這絕不是一般所謂的「一切皆虛構」，不是「人人皆有其真理」，更不是想再樹立另一種

真實/虛假對立的真理政權，而是徹底「攪亂介於事實理性與虛構理性的邊界」。(62)如果用德勒茲哲學語彙來說，虛構展現一種「偽造的威力」(puissances du faux)，在此只湧動著無數徹底去中心化的運動與徹底解放的時間。(Deleuze, 1985, 186-187; 565)然而，這個當代哲學、電影或文學所不約而同瞄準的「可見的不可見性的不可見」究竟透過何種佈置、何種圖式或何種疊層堆疊，最終得以閃現於傅柯文本之中？重點不在於去再現或發明任何不可見形式，不是將其曝置於理性光線下審視，而是去捕捉其力量，去追尋或尾隨其流變，因為正是後者使得思想得以另類思考，而主體得以擺脫自我。可見的不可見性、思想的不可思考性，主體的去主體性…揉雜在去中心化運動與解放時間所填充的混沌之中…等等。的確，誠如傅柯自己坦然承認的，這些力量與其強度恐怕根本無法從理性秩序中通過 (Foucault, 1994f, 238)，這是永遠伴隨虛構威力的困難與風險，但或許吾人可以在傅柯對瘋狂與死亡的探索中找到他思想中這個不可見性的原初型態，或者至少是極珍貴稀有（但絕非僅有）的某些線索。

### 三、瘋狂存有論

#### 1. 死亡—人類抒情之核

1986年德勒茲出版他對傅柯思想的評論《傅柯》(Foucault)，在這本書最後，德勒茲不無突兀地寫了一句非常意味深遠的話，他說：「極少有人能像傅柯般以自己所構思的死亡概念死去。」(Deleuze, 1986, 102; 170)傅柯於1984年6月因愛滋病猝死巴黎一家他曾仔細分析的古老醫院，但這段話的重要性在於其隱約指出某種介於超驗平面與經驗平面間的連結，某種在現實死亡與觀念死亡間暫時還無法清楚述說的串連，而傅柯不僅以自己所構思的死亡概念死去，而且正是在這個觀念與事實或虛擬與現實的曖昧關係中，成就一種特屬於傅柯生命與傅柯思想的存有美學。在德勒茲的這句引文中，傅柯似乎將自己投身於兩種死亡之間，一邊其所構思的死亡，另一邊則是他自己的死亡；而就某種意義而言，傅柯的生命暴長於這個由雙重死亡所註記的迷宮之中，從而展現其令人驚心動魄的生機。無疑的，死亡概念就如瘋狂概念一樣，從各個層面深深纏祟著傅柯的思想，以致甚至很難不在閱讀傅柯時不為此感到著迷與動容。《臨床醫學的誕生》(Naissance de la clinique, 1963)第九章的標題正是「可見之不可見」，傅柯在結尾寫道：

認識生命僅只能成立在一種殘酷、化約與早已是煉獄般的知識，此知識只欲求死亡。[···]現在，死亡的知覺則反過來成為特異性的建構；正是在死亡的知覺中，個體重現，且逃離單調的生活與這種生活的整齊劃一；在死亡悠緩、半遮半掩卻又已昭然若揭的逼近中，共同且啞啞的生命最終流變為一種個體性；某種魅

黑的包圍孤立著生命，並且賦予生命它的真理的風格。正是在此彰顯了大寫病態 (Morbide) 的重要性。一旦跨越其門檻後，『大寫死亡景象』(Macabre) 便意味死亡的一種同質性知覺。而大寫病態則允許一種幽微知覺，其源自生命在死亡中所尋獲的它最歧異形象。病態正是生命的稀少化形式；存在在這個意義下自我耗盡、衰竭於死亡的空無之中；然而同樣也在這另一意義下，存在在死亡中取得其怪異的積體，不可被化約於共同性 (conformité) 與習慣，或固有的必然性中；它成為一種特異的積體，由其絕對的稀少性 (rareté) 所定義。[...] 死亡已離開其古老的悲劇天空；它最終成為人類抒情的核心 (le noyau lyrique de l'homme)：其不可見的真理，其可見的秘密。(Foucault, 1964, 175-176; **256-257**; 黑體字為原文斜體字)

恐怕沒有任何一位當代哲學家，任何一篇當代哲學文本曾比傅柯的《臨床醫學的誕生》更動人地描寫死亡，特別是縈繞於死亡與生命間所盤根錯結、飽含巴洛克風格的繁複關係。《臨床醫學的誕生》這一章就結束在這個充滿詩意的表達中：死亡是「人類抒情的核心」，它賦予生命特異的個體性與「真理風格」。究竟該如何理解生命與死亡這種深遂辯證？對傅柯而言，從十九世紀之後，死亡不再是一種普遍、整體、殘酷與面目模糊的猝然斷裂之點，它也不再是生命的對立或破壞，相反的，死亡成為構成生命最獨特也最差異的核心。原本是離生命狀態最遠之物，原本總是被設想為意圖徹底抹除生命現象之物，竟然從此逆轉、挪移為生命的基本構成、人類抒情的核心。由最遙遠到最迫近、由最普同到最特異，也由最單調到最風格獨具，對死亡概念的這個獨特構思究竟是如何達成的？其中涉及的機制是什麼？確切地說，如果傅柯在這段引文中形塑了某種「死亡詩學」，絕對不在於他別出心裁地歌頌死亡的偉大或不可抗拒，也不在於他以一種充滿誘惑與挑釁的語氣鼓吹死亡或自殺的獨特魅力(如同他在〈如此簡單的歡愉〉(« Un plaisir si simple », 1994g) 所從事的)，重點恐怕在於，作為「人類抒情的核心」，死亡從此成為生命不可切割的部份，而且正是由這個部份開始，由這個原本以為是與生命距離最遙遠、關係最晦澀的不可思考之點，生命得以成就其最獨特與風格化的內涵。換言之，生命本身被視為一種因死亡或病態所綻放的獨特性。我就是我的獨特病態(我偏執的口腹之欲、我固執的起居坐息、我著魔般的生活偏好...)，而我的病態就是我用自己肉體所銘刻、塑造出來的一件獨特作品。我將以我自己的死亡銘刻我生命的風格，而且我必然只能以我自己的方式死去。生命就如同無數差異而且重複、私密而且個人的微小死亡所銘刻與註記；而死亡之所以不再遙不可及，之所以脫離它總是猝然而至的刻板印象，根據傅柯，正因為它已轉化為每個生命中所具有與逐漸生成的獨特病態。我的生命獨特性由我的病態所延續、我的病態則由我的生命所餵養、茁壯。就這個觀點而言，健康的生命似乎總是面目模糊且不具個性的，它無可

避免地被一種關於良善與美好的共同性想像所同一，其即使不具有某種虛構成份，至少是不具有有論獨特意義的；而病態則必然被某種特異性系列所銘刻，並因此特異性而成為生命的「稀有形式」。

確切地說，對傅柯而言，如果生命如同一件作品，這件作品必然是由「存在在死亡中所取得的怪異積體」所標誌，其銘刻著無數充滿個體意味的獨特病態，且每種病態則都是每具肉體上充滿差異性的微小死亡的重複。生命的風格，其存在的意義與特異性，僅成立在一種由差異所定義的無數微小死亡的重複上；由是，生命所具有的最大生機吊詭地表現在死亡的無窮重複上，而且如果生命的病態總是意味某種風格獨具的個體差異，正是對這個差異的無窮重複構成傅柯所謂的「人類抒情的核心」。而也正是在這裡，吾人看到標誌著當代法國哲學最重要的手勢，這個手勢以或隱或現之姿貫穿德勒茲、德希達（Jacques Derrida）、傅柯、李歐塔（Jean-François Lyotard）、儂希（Jean-Luc Nancy）、巴迪梧（Alain Badiou）、謝黑（René Schérer）、洪席耶、拉呼耶勒（François Laruelle）…等法國哲學家，並且分別透過極迥異的對象、概念、問題或表達綻放在他們各人的書寫中。這個手勢就是差異，或差異思考。在此，差異成為唯一得以被重複之物，而且正是在差異的重複或重複的差異中，思考的力量被再次確認。換言之，回到本文關於生命與死亡的問題上，如果生命如同一件作品，正因為它總是一再重複了作為絕對差異的死亡，而且在這個重複中逼顯特屬於某個個體特異性的病態。死亡的概念被徹底翻轉，其不再是生命在劫難逃的最後同一性或共同性，生命也不再因「凡人必死」這條古老律令而註定毫無差別，相反的，在傅柯對死亡概念的構思中，生命與死亡的關係展現出一種非常激進的辨證，生命本身就是無數微小與局部死亡的系列化與差異化，它是一件充滿特異性與稀少性的作品，它成立而且只成立在由肉體所具體銘刻的病態中。在傅柯這門死亡詩學之前，每個人各自以自己肉體承載其抒情之核，以自己的病態成就各自個體性及特異性。

無疑地，傅柯構思的死亡概念深受法國生機論者畢夏（François Marie Xavier Bichat）與甫辭世的文學理論家布朗修的啟發。透過死亡的凝視，生命被賦予「真理的風格」，如同一件作品，但這件由無數微小死亡所銘刻的作品卻同時必然是作品的闕如，因為死亡的實現永遠在生命之外，即使生命作為一件作品由其開啟。關於這點，布朗修曾提出極具原創性的觀點：

我的死亡必需總是成為我最內在之物：它就如同我不可見的形式，我的手勢，我最隱密密秘的沈默不語。我必需作一些事以完成我的死亡，我有所有的事必需從事，死亡必然是我的作品，只

是這個作品總是在我之外，它是在我之中我所無法闡明、我所無法抵達與我不再是主人的那一部份。我們必需成為我們自己死亡的演員及詩人。」(Blanchot, 160)

死亡是我「不可見的形式」，是銘刻我生命質地的作品；生命正是在這個「我所無法闡明、我所無法抵達與我不再是主人的部份」開始自我差異；只有在這個人類「不可見的真實，可見的秘密」之前，其分化為一個個特異個體，贖回其以差異（而非同一）為基調所構建的存有論意義。由是，死亡，或者作為死亡可視性的生命病態，成為生命的特異性，生命中那個唯一的大寫事件；然而它同時卻又必然是一件缺失的作品，或作品的缺失。一方面，它既是生命的終結，可是另一方面，它卻又是使生命之所以差異於其他生命，使一種個體化與差異化獨特生命發生的某種東西， $x$ 。只是吊詭的是，這個 $x$ 同時既是生命核心，又是最遠離生命之物；同時既是比一切外在更外在，又是比一切內在更內在；同時既是最異質斷裂的粗暴之點，又是生養特化的流變之處。關於死亡概念的構思似乎集中在這個充滿矛盾、吊詭與交互衝突的緊張關係之中。

由是，如果死亡必不可免，不是因為它就內在於存有模式中，而是反之，是因為存有模式必然朝域外開敞 (Deleuze, 1981, 137)。生命的可能性，它最珍貴的特異性與個體性，只來自域外；是從域外所蹦現的每一事件使我們得以跳脫日常生活的單調與同一，使我們的生命有別於他人；然而，這種既不可預測也不可理解的生命開敞或意外，其實正是以大寫死亡作為原型。換言之，生命開敞，但只開敞於死亡；如果生命能如同一件作品，正因為生命朝域外開敞，但這個唯一開敞或出口卻只能是大寫死亡。然而，這並不意味傅柯提倡一種悲觀主義式的生命哲學，更非只有死亡才是生命的解脫或出路；相反的，生命與死亡透過傅柯所謂「另類思考」的激進構思後，組裝成一具嶄新且充滿思想張力的抽象機器。在此，所謂的生機或生命跡象並不是單純的展現任何動能，也不透過任何簡單的活動力所能表示。因為生命的極限，商機最澎湃洶湧之處，讓生命的個體性最終能成立之點，正是死亡所徹底纏祟之處；絕對的商機翻轉過來後正銘刻著純粹死亡，因為只有在此，在這個充滿高張力量的拓樸翻轉或皺褶操作中，生命才得以從同一性中逃逸出來（擺脫自我），朝域外開敞。而無疑的，也正是在這個開敞處，在這塊生命與死亡綿延迤邐開來的激烈戰場上，作品這個概念得以道成肉身 (incarnation)，但其必然地具備某種由特異性（每個生命所獨具病態）所銘刻的強烈張力。這便是傅柯所念茲在茲的生命風格或存在美學，它是死亡的戳記，但同時更是獨特生命力量的經過或痕跡。

作為不可見的真理與可見的秘密，死亡至為詭譎地在傅柯哲學中逼顯其可

見的不可見性，這個布朗修所謂的「我不可見的形式」，由生命所鑄造銘刻的闕如作品，將存有投擲於一個徹底去作品化空間中，使其僅在死亡中才取得其「怪異的積體」。然而，死亡作為生命的不可見形式，並不曾透過這一整個論述而成為可見，甚至也毫不因此變得可被思考，相反的，作為傅柯所謂賦予生命真理風格之物，在傅柯之後其可見的不可見性被愈形加遽，其缺席的在場被愈形曲張，成就了傅柯獨門的死亡詩學。

## 2. 瘋狂—人裸露的真理

域外從不曾真正現形，也從不具可見性。確切地說，傅柯似乎也從不曾考慮促使其可見，而是相反的，一再藉由指出其「缺席的空白」(blancheur de son absence; Foucault, 1994d, 526; 94) 來展現其是如何地不可見。這個由不可見性所吊詭註記的虛構場域，透過傅柯對瘋狂的構思中更是淋漓盡致暴漲而出，成為一種相對於海德格、至為大膽狂野的「瘋狂存有論」。如果海德格說人只有在意識到自己的死亡才存在，傅柯則說，人只有在自己的瘋狂中才存在。在某種程度上，或許可以藉由傅柯存有學式的瘋狂區辨於海德格存有學式的死亡，因為瘋狂不是生命的終止，也不盡然是其削弱與異化，相反的，從一種另類觀點而言，瘋狂或許正是生命最高張的極致，是生機的無窮滿溢與張揚；無疑的，它是大寫外在，死亡也是，但兩者卻似乎各據生命最遙遠的兩個極點，一邊意味著乖突矜張的生機存有論，另一邊則是死亡存有論。當然，肉體的死亡致使這兩者最終的合而為一。在這個觀點下，吾人甚至可以將傅柯的《古典時期瘋狂史》(Histoire de la folie à l'âge classique, 1961) 視為對海德格《存有與時間》(Sein und Zeit, 1927) 的法國式答覆，而也由這兩位哲學家的著作中，吾人見識到廿世紀德、法哲學最根本的分歧與差異。

在後來被抽換掉的《古典時期瘋狂史》第一版序言裡，傅柯引用巴斯卡(Blaise Pascal) 在《思想集》(Pensées) 的一段話作為開場：「人們是如此必然地瘋狂以致於不瘋狂也是另一輪瘋狂下的瘋狂」(Foucault, 1994a, 159) 人在這個句子裡被四個重疊的瘋狂所定義，它閃現在一種瘋狂與另一瘋狂的錯置、折角、擠壓、碎裂、交疊與相互攫取或放棄，成為一種複數瘋狂的碎形(fractal) 幾何<sup>36</sup>。吾人不確定巴斯卡是否意識到已給予一種與笛卡兒「我思」幾乎同

---

<sup>36</sup> 德希達在他對傅柯著名的批評中，針對瘋狂/理性、沈默/語言、考古學/歷史…等對立(或對立之不可能) 大加演繹發展，提出其一貫犀利的解構論述。(Derrida) 然而，正如本文所分析的，傅柯從不曾企圖促使瘋狂或大寫外在變得可見，似乎也從未天真地想書寫一種「瘋狂的

時但卻又極不同的主體性。或者不如說，這個迥異於笛卡兒我思、由四重瘋狂所界定的主體性或許遠不是巴斯卡所可以想像（儘管句子來自於他），而是而且只是特屬於傅柯、特屬於法國當代哲學的反笛卡兒主義。換言之，必需在四百年後，等傅柯書寫其《古典時期瘋狂史》或其他後期作品後，才真正理解巴斯卡這個句子的意義。進一步而言，巴斯卡所指稱的人似乎停留在一種由瘋狂（四重瘋狂）構成的交互遊戲中，人之為人在於其浮顯於不同瘋狂的內在交界與轉換；可是當傅柯（在引用巴斯卡這句名言後）寫出「瘋狂是人裸露的真理」（Foucault, 1994c, 412）時，他卻已不認為人可以停駐於諸瘋狂的內部，而是反之，瘋狂成為人的絕對域外，傅柯所謂的大寫外在。換言之，主體性概念被傅柯徹底逆轉了，其不再由其（四重）瘋狂的內在性所界定，就如其也不再由獨我論式的清明我思所給予。主體從此吊詭地由一種絕對外在於它之物所界定，主體之所以為主體，是因為有大寫外在之謎（Foucault, 1994c, 412），有絕對外在於已知於界定主體之物，而主體性由此定義。這個大寫外在之謎對傅柯而言，便是瘋狂。那麼，如果「瘋狂是人裸露的真理」，這個瘋狂對傅柯而言卻又是絕對不可認知之物，因為「有一天，瘋狂是什麼將不再可知，其形象將已再度自我合攏」（Foucault, 1994c, 412）；而這個將不再可知之物，卻正吊詭成為「人裸露的真理」。於是，一切的困難都來自於此：這個裸露的真理，傅柯所一再試圖探尋的對象，卻偏偏是不再可知、其形象已再度自我合攏的瘋狂！換言之，這個在當代唯一足以界定主體性的真理毫無遮掩，也無遮掩可能（這或許與海德格的真理開顯觀大異其趣），因為它是絕對大寫外在。

毫無疑問地（當然，也是疑問重重的），這或許是當代法國思潮在哲學、文學、繪畫、電影、戲劇、音樂…等領域最重要發現之一。當傅柯說「瘋狂是人裸露的真理」時，這個真理卻不在人的內部，不是人所可以述說、觀看、掌控、認識、分析或命名。人裸露的真理卻只在人之外，真正的外在，域外。這就好像一局絕妙的形上學難題（*aporie*），一題陷阱問題（*question-piège*）。人裸露的真理在人不在之處，它就像人的永遠缺失或缺席。重點在於傅柯並不是想訴說一個無窮退縮的主體概念，也不是想讓主體性披上一種不可知論。主體性對傅柯而言恐怕只有一個意思，就是如何去面對這個「裸露的真理」。換言之，傅柯

---

歷史」或直接描繪瘋狂的及物性語言。雖然不可否認的，傅柯在第一版序言中仍然太著重理性/瘋狂的對立，而且似乎對於一種足以述說此二元性的「極原初、極羸弱語言」仍懷抱某種期望，這或許是此序言在 1972 年後的版本便不再出現的原因（Foucault, 1994a, 160）。然而，傅柯很快便朝一種本文所指出的「可見的不可見性」思維發展。而這個研究方向其實早在《古典時期瘋狂史》便露端倪，這是瑟赫（Michel Serres）後來在《D'Erehwon à l'antre du cyclope》一文明確指出的。就這個觀點而言，德希達與傅柯似乎各處在互不相交的思想平面中。德希達（至少在當時）似乎仍未意識到傅柯、德勒茲或李歐塔等人所即將縱身而入的各種大寫域外思潮，儘管稍後其亦以極獨特方式述說一種域外概念。

這個人名在當代哲學上至少代表一個既是形上學又是存有學的難題：主體化作用來自一種真理機制，而後者則只形構於與域外或大寫外在的不可能交會中。這就是傅柯的「域外思想」，由越界所代表的一種與極限的永恒顛顛，其中，瘋狂、死亡、性、語言（或書寫）、犯行（*délinquance*）…聚合摺皺成為一塊強度化的不可見平面。

德勒茲在其對傅柯的重要評論中指出：「域內（*dedans*）就如域外的操作：傅柯所有作品似乎總是被域內這個主題所糾纏，其不過是域外之皺褶，就好像船舶是大海的一個皺褶般。在提及文藝復興時期被拋上其愚人船的瘋子時，傅柯說：『他被置放於外在的內在之中，反之亦然…於最自由、最開放路途中心的囚徒，牢牢被鍊鎖於無止境叉路上，他是絕佳的大寫過客，換言之，道途之囚徒。』思想並無另類於此瘋子本身之存有。」（Deleuze, 1986, 104; 174）就某種意義而言，傅柯的域外思想雖然透過無數操作一再企圖呈顯那個「缺席的空白」、「沈默的嗡嗡（*murmure*）」、「可見的不可見」，然而重點卻較不在於此空白、嗡嗡聲浪或不可見本身，而是如本文稍早所指出的，在於呈顯其不可見性是如何的不可見。換言之，如果域外作為「不可思考」存在，（另類）思想則在於如何將其皺褶成一個「可思考」與「可生養」（*vivable*）域內，只是域內在此非關任何內在（*intérieur*），其既非意識亦非意識的指向，而是如德勒茲所說的，僅是對域外的一種拓樸操作，一種「思想的一般拓樸學」。（Deleuze, 1986, 126; 203）其只能藉由複數極限的非辯証性運動達成，在此主體永遠只是擺脫自的的空洞主體，思想永遠是朝向另類思考的思想，而拓樸學即是這兩者的吊詭疊合。

本文擱筆於此，停駐於這個域外與域內共構的不可思考臨界線上。皺褶或再皺褶（*repli/replier*）作為名詞與動詞頻繁出現於《自我的憂慮》中，這個概念無疑是傅柯安置於思想與存有交界疊合處的一個關鍵運作。究竟由域外、皺褶與域內所描繪的思想一般拓樸學（*topologie générale*）形構出何種超驗場域？由差異所匯集嵌合的擺脫自我主體性與另類思考思想如何讓人見識其不可見性？這個著迷於死亡、瘋狂、被禁制的性…的思想在哪個關節點上得以猝然爆發其高張的生機？而其最終如何由一種鉅細靡遺、無所不在的「知識—存有論」（*épisté-ontologie*）摺皺變更為「美學—存有論」（*esthétique-ontologie*）？如何使言說—主體（*sujet-discours*）轉向美學—主體（*sujet-esthétique*）或存在美學？這是未來將進一步探究的問題。

## 引用書目

- Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris : Folio/Essais, 1955.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_ *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 1981.
- \_\_\_\_\_ *L'image-temps*. Paris : Minuit, 1985. (《電影 II：時間—影像》，黃建宏譯，台北：遠流出版，2003)
- \_\_\_\_\_ *Foucault*. Paris : Minuit, 1986. (《德勒茲論傅柯》，楊凱麟譯，台北：麥田出版，2000)
- Derrida, Jacques. « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*. Paris : Point/Essais, 1967, 51-97. (〈我思與瘋狂史〉，收錄於《書寫與差異》上冊，張寧譯，北京：三聯書店，2001，51-103)
- Descartes, René. *Méditation métaphysiques*. Paris : GF-Flammarion, 1979.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF, 1963. (《臨床醫學的誕生》，劉絮愷譯，台北：時報出版公司，1994)
- \_\_\_\_\_ *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966. (《詞與物》，莫偉民譯，上海：上海三聯書店，2001)
- \_\_\_\_\_ *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- \_\_\_\_\_ *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984a. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- \_\_\_\_\_ *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1984b. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- \_\_\_\_\_ « Préface », in in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994a, 159-167.
- \_\_\_\_\_ « Préface à la transgression », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994b, 233-250.
- \_\_\_\_\_ « La folie, l'absence d'oeuvre », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994c, 412-420.
- \_\_\_\_\_ « La pensée du dehors », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994d, 518-539. (《外邊思維》，洪維信譯，台北：行人出版社，2003)
- \_\_\_\_\_ « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et*

- écrits III. Paris : Gallimard, 1994e, 228-236.
- \_\_\_\_\_ « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard, 1994f, 237-253.
- \_\_\_\_\_ « Un plaisir si simple », in *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard, 1994g, 777-779.
- \_\_\_\_\_ « Le philosophe masqué », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994h, 104-110.
- \_\_\_\_\_ « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994i, 383-411.
- \_\_\_\_\_ « Le souci de la vérité », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994j, 668-678.
- \_\_\_\_\_ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994k, 708-729.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1967.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris : Le Livre de Poche, 2000.
- Rancière, Jacques. *Le partage du sensible*. Paris : La Fabrique, 2000.
- Serres, Michel. « D'Erehwon à l'autre du cyclope », in *Hermès I. La communication*. Paris : Points, 1969, 167-205.
- Simondon, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : Jérôme Millon, 1998.
- 何乏筆，〈從性史到修養史－論傅柯《性史》第二卷中的四元架構〉，《歐美研究》，第32第3期，2002/09，437-467。
- 波赫士，《波赫士全集II》，王永年等譯，台北：台灣商務印書館，2002。

### 附錄三：

## 二點與一線：德勒茲思想的一般拓樸學

南華大學哲學系 楊凱麟

讓這篇論文將我們擲入一個不可能的狂暴場域，一個介於諸多經驗可能之間、既非此也非彼或亦此亦彼的中間地帶(milieu)。讓「兩者之間」(entre-deux)成為問題，或者不如說，問題總是架構與逼顯於兩者之間。然而，兩者之間並不太意味中道，更非中庸，相反的，正是在雌雄莫辨、陰錯陽差的兩者之間，哲學再度被帶往（它難道曾須臾離開？）一種諸能力錯亂、越界、變態與脫軌的恐怖美感之中。這或許就是德勒茲—瓜達希在他們的最後一部著作—與在他們所有著作中—所欲展現的赤裸場景：既非這個或那個觀念、結構或系統，也非任兩者的關係與組合，而是純粹的「兩者之間」；思考迸生於兩者之間，但不是由其一（作為起源）到另一（作為目的），不是兩者的理性串連或接續，或溝通，而是畫出一道不斷曲扭、褶皺、滑動與逃逸的抽象之線，其介於兩者且將這兩者席捲而去。

### 一、特異性

在《何謂哲學？》中，德勒茲—瓜達希寫道：「哲學既不冥想(contemple)、不反思(réfléchit)、也不溝通(communique)」(Deleuze, 1991, 11-12; 6-7)因為一切冥想、反思與溝通都是樹立[大寫]共相(Universaux)的機器，而哲學卻僅僅成立於特異性(singularité)或特異點(point singulier)的湧現與分派。那麼，一個最簡單與最不假思索的問題是：什麼是足以標誌哲學行動的特異性？特異性不來自冥想，不是反思的成果也絕對戢止溝通，因為一切特異性都必然指向使其成為特異的差異創造。這些特異性並不是單純的因為它們很獨特(particulier)、很特殊(spécial)或很怪異，因為獨特或特殊來自一種與標準或常模的比較或對照，它僅僅是一種被規範或被納入同一性法則的產物，完全不具創造性力量。特異性或特異點可以很獨特也可以很不獨特，它比獨特多一些或比獨特少一點，隨便怎麼說，因為它完全不來自一種比較，所有藉由比較產

生的差異都僅是同一性的附屬物；當我們說某物是獨特的，其實我們已預先承認它是同一的，或者至少假設一種同一性。特異性則完全是另一回事。它不涉及任何由同一性所賦予的外在差異，它僅源自一種內在差異，一種在己差異，其由自身的力量布置所決定。

特異性離不開一種非關一切外在同一性的內在差異性，那麼，到底該怎麼去思考這種「差異自身」？該怎麼思考才能使差異仍能是差異而不成為別的，成為「相同」(Même)或「同一」(identique)？換言之，如何在思考中保持差異的「差異性」(而非差異的「相同性」)，保持使差異之所以為差異的那個目前我們還無以名之的  $x$ ？換言之，怎麼才能讓原汁原味的差異重現於思想中？用調味料來說明，鹽差異於糖，絕不是因為與糖比較後的結果，鹽之所以為鹽，並不是它比糖更鹹，更不需要與糖或其他東西比較才能確定；真正的差異不是經過比較、對立、矛盾或否定的操作才產生的差異，因為經過比較後產生的差異只是相對的，衍生與附屬於同一性的法則之下，成為總是必需依賴[大寫]相同才能存在的抽象概念。在過去的哲學史上，差異不是被衰弱化與抽象化為差異比較，就是被一般化為「差異概念」，在這兩種情形下，差異都不再是差異，不再能保持差異，而成為透過同一性所構思的「相同」。

換言之，藉由特異性德勒茲所想提問的真正問題是：差異難道不能只是差異，而無關一切相同嗎？用更白話一點的方式重問一次：差異難道就不能不要相對於相同嗎？「不能不要」這個雙重否定或許還是太文言了，再簡化一點：關於「差異/相同」這個二元性能否就此解散，差異就是差異，它自己一邊，而另一邊是「差異/相同」裡的差異與相同？我們所謂的差異不是對應於相同，因為對應於相同的差異還是一種相同，不是差異。好，那麼，直接面對差異，不比較不對立不矛盾不否定的差異是什麼？如果你接下來這麼發問，那麼對不起，你仍然停留在「差異/相同」這個二元性裡，你仍企圖尋覓與建立差異的一般性，因為你仍然在詢問複數差異間的同同性，仍想一以貫之，而差異就是被這個[大寫]「一」所謀殺。

差異難道不能只是差異，而無關一切相同？可以的，但是在差異之為差異之前，在它還未被衰弱化、抽象化與一般化之前，必需先把只懂得同一性思考的大腦丟掉，學習一具「無思維身體」能作什麼，這是德勒茲所說的。傅柯在一篇很著名的文章裡說，德勒茲哲學是當代最徹底的一種反法西斯主義，反對大寫與大一統的「一」，反對一切的多數與整體；而這一切首先來自一種對差異徹底的思維，一切由「相同」出發、對差異的標準化、齊頭化與一般化企圖從此不再可行，差異就在其自身，也在其自身尋覓一種差異的力量。簡單講，差

異就是差異，句號。

什麼意思？別企圖描述差異是什麼，或者，像什麼，描述差異是怎麼構成的，是什麼複數力量與力量多樣化關係建構這個差異。我們說「這個」差異，因為別的差異必然有別種複數力量與別種力量多樣化關係。確切來說，盡全力彰顯差異的差異性，千萬別將其抹除於相同與一般性中。那麼，怎麼才能毫不折扣的抵達這個「差異的差異性」呢？這是思考作為一種創造行動的關鍵所在！

差異的差異性，或者，差異不可以被視為單一也不可以被一般化的不不同性（相對於日常語彙中所採用的「差異的相同性」）並不存在於差異之外，換言之，不是因為比較或對立於某種外在的標準之後才產生的差異，因為這種比較的差異所述說的乃然還是「相同」。對差異的研究所企圖探究的，是內在於差異本身的差異性，換言之，差異並不來自外在或外部（比較、對立、否定或矛盾），也不倚靠外在，差異者（différent）本身就是差異的理由，不需要再求助其他。更清楚地說，差異之為差異，絕不來自外在之物，也不依靠外部的任何運動，差異的建構只來自差異本身，差異來自差異。差異思考使差異總是至少出現兩次，或者不如說，必需兩個差異才能說明差異思考：差異，以及差異所來自的差異。思考僅誕生在這個差異的重複之中，這是差異及其複本（double）或襯裡（doublure）；差異因而必然是雙重的，或至少是雙重的，差異產生於自身內在的皺褶與疊層之中。它不需外部的因素才能成為差異，或者不如說，一切外部因素（與另一差異者或相同者的比較、對立、否定或矛盾…）都不過是對差異的真正差異性所覆蓋的掩飾，企圖替它穿上同一性的衣服。

差異的對立者還是差異，而不是相同。「差異/相同」的排比必需由「差異/差異」所取代，換言之，我們需要兩個差異來決定一種差異思想。差異思考者會這麼宣稱：一切都是差異（相同是衍生的、本質是虛構的、同一性僅是一個概念），而一切差異都來自差異者的內在，它由內在（而非外在）所完全決定。這就是差異思想的絕對內在性（immanence），其絕對不具超越性。這就是德勒茲所謂「建構主義」（constructivisme）的起手勢，「一切創造都是在賦予其自主存在的某一平面上的建構」（Deleuze, 1991, 12；7-8）。

差異自主存在，其由內在力量或張力所決定。「[單數]差異可以是內在且又非概念性的。一個動態空間必需由連結到此空間的觀察者觀點來定義，而非由外在角度。（Deleuze, 1968, 39）所謂的「內在差異」指的正是這個「由連結到此空間的觀察者觀點來定義」的動態空間。差異的差異性來自於這個動態空間的決定作用（détermination），或者更確切地說，來自於其決定作用得以被述說

的狀態 (Deleuze, 1968, 43)。換言之，確定一個差異者的內在決定作用就等於確定其差異性。每個差異者如何在內部自我皺褶，如何形構其內在性的動態疊層空間，正是差異所在。差異者的內在皺褶使差異贖回其在己性 (l'en-soi)，它必需由內在於此空間的觀察者才得以定義與理解。差異本身具有的皺褶決定其差異性。

舉個例子，法國作家 Joë Bousquet 的名句：「我的傷口先於我存在，我被生下來只為了肉身化為它。」這個句子就具有非比尋常的特異性，不只是因為 Bousquet 講了一句怪話，不是因為句子很獨特或特殊，而在於這個句子裡的「我」與「我的傷口」透過一種在時間軸線上的翻轉與倒錯逼顯存在本身的張力。這是一句不合邏輯不合常識也不合經驗的陳述，其語義是分析不來也解釋不了的，當然，更沒什麼好檢証的。但是特異性就開始於這個一切邏輯終止之處，在一切常識停止思考之點，只有在這裡，力量以一種最純粹的方式開始債張與散射，「我」與「我的傷口」鋪展出一種特異力量的布置或力量的特異布置，不是我產生我的傷口，而是相反，我的傷口使我成為可能，我的傷口不再是我的損害、削弱或不完美，因為我被生下來竟只是為了使這個傷口得以出現，我只不過是內在於每具生命中那道避無可避、皮開肉綻的巨大傷口。Bousquet 以一個簡單句子給予生命的特異性；它所具有的特異張力完全不是任何既存法則所可定位或限定，這是一個語言事件的湧現，一個由被逆轉的時間性所構成的特異點。存有在這個句子中成為一種簡單的銘刻或印記，是生命中的意外或偶然所拍擊的結果；究極而言，存有就是傷口本身。Bousquet 的「我傷」取代笛卡兒的「我思」，不是「我懷疑，我思考，所以我存在」而是「我受傷，我有傷口，所以我存在」，我只是一個有傷口的東西。在這裡既不是主體也非客體取得思想的優位性，而是意外、偶然、不可預知…，換言之，事件，取得思考的主位，至於「我」或「我的存在」只不過是事件的肉身化。

再進一步套進我們的問題之中。如果特異點比較不是因為它很獨特或很奇怪，而是因為它總是向我們指出一個由複數異質力量所畸張而成的強度場，在這裡，諸元素間的舊有既定連結崩潰，但這些元素並不是從此處在一種離散與失序的狀態，而是同時又透過一個「問題架構所被定義的全新面向」被「再連結」成一具全新抽象機器 (Simondon, 31)。在 Bousquet 的例子中，是由「受傷的我」與「我的傷口」所構成的嶄新複合體，不是作為某種存在實體的我有傷口，而是每一個「我」，你，你們，都不過是某個「傷口-[大寫]存有」(Etre-blessure) 的不同皺褶。不是我有傷口，而是傷口皺褶成為我，我只是我的傷口的皺褶。

## 二、純粹的強度世界

由是，每個特異點也可看成是一個由簡單力量布置所構成的微皺褶（micro-pli），一個萊布尼茲式的單子或微知覺，一個足以凝視這個世界的微觀點。每個微觀點（不論其多麼微渺）都同時是一具由強度連續體（continuum）所定義的「身體」（corps）。這裡所謂的身體不是一種形式，不是一種積體，它既非由它的輪廓所畫定，也非由某種整體性所界說。一具身體指的僅僅是複數力量間的多樣性關係，而強度與張力則是度量這些力量及力量關係（換言之，一具身體）的兩道軸線，而後者正是德勒茲對內在性平面的初步設定。一具身體不是藉由它的外在性所界定，因為它首先是一種複數力量的布置（agencement；arrangement），換言之，相對於定義身體的那些複數力量布置，其他的元素或述詞都是次要的；身體首先是構成身體的複數力量關係，是身體內在的張力與強度；想要論述一具身體，請先找出構成這具身體的那塊獨特的複數力量布置。不是先有身體或先預設一具身體，然後再去找符應它的力量布置，而是必需先進入某個力量布置（電影、繪畫、小說、劇場、歌劇、演奏…），先任由「句子與詞彙抵達前的無思維」與混沌所激起的絕對暴力所衝擊<sup>37</sup>，慢慢摸索嘗試著描述其由強度與張力所交織出的差異性，然後一具特異的身體才得以被確認。

由是，將自己擲入一塊力量布置中首先意味置身於各式匿名力量與瞬間向量的滋生場域。重點並不在於去指認或命名這個或那個匿名力量，也不是去固著與確定這個或那個瞬間向量，而在於等待一塊「強度連續體」（continuum d'intensité）的出現，也在於如何從一小塊強度連續體滑動到另一塊。一個「問題」能否成立取決於諸強度連續體能否被系列化，能否成為一塊中介於多樣強度連續體之間的「層」（nappe）；思想不過是一塊綴滿強度連續體的百納衣（patchwork）。

在《卡夫卡，為一種少數文學》中，德勒茲—瓜達希談到卡夫卡小說中各式怪誕的動物或動物變形（包括蟑螂、老鼠、狗…）時，曾經寫道：

…抵達一種僅對其自身才有價值的強度連續體，發現一個純粹的強度世界，在此一切形式崩解、一切意指（能指及所指）亦是，以利於一種不具形物質、解疆域化流湧、無意指符號。卡夫卡的

---

<sup>37</sup> 「確定的是，信仰不再是對另一世界之信仰，亦非對某一已轉化世界之信仰。其僅僅、單純是對身體之信仰。這是將言說歸還給身體，而且，爲了如此，必需在言說之前、在詞彙之前、在事物被命名之前就觸及身體…。」（Deleuze, 1985, 225）

動物絕不指向某種神話學，亦不指向某些原型（archétypes），而是僅對應到某些已跨越的變化率（gradients）、某些已解放的強度區，在此，內容凌駕其形式，而且表達（expression）亦凌駕將其定形化（formalisait）之能指。什麼都沒有，只有在荒蕪物質中的運動、振動與極限閾值：老鼠、狗、猴子、蟑螂等動物僅僅由某某閾值、某某振動、某某在根莖（rhizome）或地洞的地下通道所辨識。（Deleuze, 1975, 24）

老鼠、狗、猴子、蟑螂不再是老鼠、狗、猴子、蟑螂，或至少不再由老鼠、狗、猴子、蟑螂的形式、形象或意指所限定或指向，而只是一種「僅對其自身才有價值的強度連續體」。這是什麼意思？或者不如這麼問，當《蛻變》的男主角一早醒來發現自己躺在床上變成一隻巨大的蟑螂時，這是什麼意思？再確切一點的說，我們想問的是，由一個人流變為一隻大蟑螂到底跨越何種變化率、解放了何種強度區，而其在諸荒蕪物質流中展現何種運動、振動與極限閾值？而卡夫卡之所以偉大，不在於他重寫了一個現代版本的阿普留斯（Lucius Apuleius）《變形記》（*Metamorphoses*），而是透過他的書寫，某些至為獨特的運動、振動與極限閾值（它們都是不具形與非定形化的）終於構成一種「僅對其自身才有價值的強度連續體」；在這個強度連續體中，人流變為昆蟲（昆蟲也流變為其他東西），且正因為流變為昆蟲，人贖回一種無意指與去形式的強度與張力，重新找回一個「純粹的強度世界」。

不具形、解疆域化與無意指的老鼠、狗、猴子、蟑螂或女人、小孩、吸血鬼、狼人…。這不再是一個由形象或意指所說明或指定的領域，而僅是一個不斷由人流變為蟲、由作家流變為狼人、由導演流變為小孩或由男哲學家流變為女人的純粹強度流湧。

這些在由強度及差異所標誌、數量上極稀少（因為其通常與常識悖反，也非經驗的積累（cliché），而是全然從「域外」闖入之物）的特異點固然是差異思考所需具備的組成元素，但是只有特異點是不夠的，即使它的數量很多。毫無疑問的，差異思考需要複數的特異點，這些由強度所構成的點可能散置於繪畫、書寫、劇場或電影之中，它們各自在所屬的不同領域切斷、戕止常識思考，它們使一般性的話語在它們之後不能再說下去，使畫筆在它們之後不再能畫下去，也使一般性書寫不再能寫下去，思考再這個奇異點上中斷，但同時它們卻也賦予了另一種思考，另類思考的希望與可能。但，這一切到目前為止都還只是停留在可能性而已，另類思考的可能性（或正確的說，它的虛擬性）來自於一般性思考或同一性思考的不可能性。而我們所謂的特異點正是標誌這個可能的不可能性，或不可能的可能性，最關鍵的那個轉折點！

### 三、皺褶或抽象之線

但作為一個特異點的搜集者是不夠的，至少不夠作為一個差異思考者。因為差異思考不僅來自特異點的搜尋，而且更來自於一個特異點到另一特異點的串連。這就是德勒茲所謂的「思想的一般拓樸學」，其「從特異性的鄰近區域開始，完成於域外皺褶為域內的作用」(Deleuze, 1987, 126; 203)。簡言之，二個或二個以上的特異點必需被置入溝通，但此通不是哈伯瑪斯式的，而是一種變態、脫軌、精神分裂式的錯亂溝通。複數特異點必需建立一種非比尋常的關係，它們之間必需被畫出一條曲扭的彈性線，它絕不是幾里德幾何學可以說明的，而是拓樸與皺褶的。這非關歐式幾何所定義的二點決定一直線，而是思想一般拓樸學的一道曲扭二特異點關係的彈性線或皺褶線。這便是德勒茲哲學中所可以指認的思考最小單位，一段可能極劇烈狂暴可能極寧靜詭譎的思想運動。這是一種發生學，思考的力量展現在此，在一抹無法清楚界定的皺褶上。

然而，什麼是這道橫貫兩特異點的彈性皺褶線，或在某些場合德勒茲逕稱為「抽象之線」？如果對德勒茲而言，兩點之間的線性關係或理性鏈結不能作為思考的範例，甚至根本不叫思考，那麼，抽線之線作為一個德勒茲的哲學概念，所想要展現與答覆的，其實就是在什麼條件下，兩點之間可以建立一種足以被稱為思考的嶄新關係(海德格的「思考就是我們還未思考」)？當然，而這個關係不是以這兩點作為端點的出發或結束，也不是這兩點間透過智性或理性的方式連結，但因為這個關係被創造出來，使得我們足以重新定義這兩點？當然，底下我們所將一再提及、且被用來創造嶄新關係的這兩點可以是任意的抽象或具體的點，比如兩個不同的哲學概念，兩座遙遠的城市，兩個簡單音符，比如理性與瘋狂，小說家與吸血鬼，作曲家與小鳥…等等，我們都可以把他們視為思想所將面對的兩個點，與「我們還未思考」的對象。思考湧現於關係的建構與產生，這是非常經驗論的，而德勒茲的問題則在於向我們質問：到底是什麼關係的建構，在什麼條件與在什麼意義下，這個建構終於可以被稱為思想(而不僅是單純的因果或可能連結)！而這個由「我們還未思考」所標誌的未來關係，就是介於兩點之間的抽線之線。

底下，本文要進一步將德勒茲關於思考的論述轉換成一種點與線之間的巧妙辨證，但其無關一切古典幾何學的認識，而是一種思想在點與線之間的拓樸關係。首先，抽象之線絕不是筆直的，它不由一個尋常點到另一個尋常點，換言之，它不代表兩點間的距離或連續性。因此，第二點，抽象之線不具起點亦

無終點，它可能曲扭、皺褶於兩鄰近點之間，但卻絕不是由這兩個點所可決定與限制的（一條幾何直線則由兩點決定）；它在兩點之間卻又不由這兩點所可決定，因此就某種程度而言，它是「不可感知」、「不可區辨」與「不可預測」的。掌握兩點並不意味能決定一道抽象之線（特別是當抽象之線是兩點間「我們還未思考」之線），因為兩點不能決定一條抽象之線的特性，而是反過來，稍後我們將進一步說明，每條抽象之線都扮演兩點間的再決定作用，換言之，抽象之線的出現必然導致兩點間的既有關係重新定義，抽象之線重置了兩點的意義與關係，然而抽象之線本身卻是不可指定的。第三，抽象之線意味兩鄰近點之間的域外，因為其總是區辨於兩點間所有的可能連續性（由兩點作為端點繪出的一切線段，直線或曲線）；抽象之線就是域外之線。什麼是域外，這個德勒茲晚期最重要的概念？德勒茲最常給予域外的一句話就是「域外比所有外在世界更遙遠...」。但小心，域外並不真的是一個關於空間的概念，它完全不涉及外在與內在的區辨。域外，翻譯自法文的 *dehors*。這其實是一個很日常的詞，它的一般用法是作為名詞，指「外在」，或介系詞，指「外在於某個場域」，通常可使用於諸如「在藍綠之外」、「在台北以外」等日常話語中，以指稱一種寓含歐幾里德幾何的空間關係。換言之，在這種用法中，內外之分是可以確定且座標化的，它是一種距離的函數：由一個原點往四方延伸，直到越過某一界限之後便「外在於」以此原點所構成的場域（可能是一座公園、一個國家之疆域，或抽象的社交圈、儒家思想等）。於是，理論上，在幾何學座標中的任何場域永遠具有其外在，永遠可以找到外在於此場域之區塊，因為每個場域，所謂的內在，都與其外在組合成一個整體。外在與內在只不過是抽象或具象空間中同一形式的不同位置，兩者透過某個共同的座標軸互相映射與共振。有外在一定有內在，反之亦然。內在一外在的區分因而意味著一種以距離、速度與時間三變數為函數的古典物理學空間，在此，一切事物都已被充份定位：其從何而來，該劃出哪種軌跡，將消失於何方，都是早已被決定的。這就是 *dehors* 的第一層意義，可等同於「外在」（*extérieur*）。

然而，將域外作為一種哲學概念，德勒茲的問題在於：是否有一種絕對的外在，其既不指向任何內在，因而能粉碎潛在的座標，定位成為不可能；而其也不符應既有的一切形式，形式的再現因而也不再可能？換言之，外在是否可能崩斷與內在的關係，成為「域外」，成為一種徹底化的外在，或沒有內在的外在，它不僅「外在於」所有體系、座標與定位法則（換言之，外在於一切預測與期待），甚至外在於所有外在，也外在於所有我及我的思想（絕對的「非我」，我的絕對他者）？

這個「極外無內」的外在，超越了一切企圖評估與定位的系統或結構，也

混亂了一切企圖預測與計算的邏輯，這就是 *dehors*，域外，特屬於德勒茲的第二層意義：一種動態、無法定位、無法再現、不具形式、莫可名狀的「不可思考者」。

德勒茲哲學中最吊詭然而也最驚心動魄的篇幅之一，便在於展現一切思想的核心如何就是作為不可思考者的域外。迴應我們剛才所提及的海德格，對德勒茲而言，我引用他在《差異與重覆》中很重要的一段話：「思考在自身中尋獲某種無法思考之物，它既是不可思考但也同時是必需被思考之物。既是不可思考之物也是只能被思考之物—關於這點，只有從常識或經驗觀點下才會無法理解<sup>38</sup>。」換言之，對德勒茲而言，我們必需再次強調，啟動思想的不是一般意義下的思考（所謂的邏輯、觀念、思辨、知性、認識、想像…），而是外在於一切知性能力的不可思考者。

我們剛剛談到，抽象之線就是一種域外之線，一種來自域外之線。確切地說，抽象之線不是由任何點的集合所構成，即使這個點集合可推至無窮大，這是古典幾何學的定義。抽象之線不屬於點，而是一切點的域外。換言之，相對於點的固著不動，它是一種運動，而對德勒茲而言，一切將運動與運動軌跡混淆的論述都是致命的，因為前者是不可切分的，其構成一種最基本意義上的個體，然而後者卻可經由一種固著點加以重新建構與計算。

第四，線不是點的加成或積累，因為這兩者具有本質上的差異，點意味著定位（*localité*）與不動（*immobilité*），然而線卻指向運動與力量，其度量是一種涉及速度與強度的度量，而非位置與距離的度量。康定斯基曾說：線就是「產生自運動的內在性主動張力」（*tension intérieurement active, née du mouvement*<sup>39</sup>；反歐幾里德原理）。我們所意味的抽象之線就是一條來自域外的力線，其皺摺與曲扭了兩鄰近點間的既有距離；但它同時也是一條逃逸之線，因為其使得兩鄰近點從線性關係中解放出來，進入創造的領域。如果點意味著幾何學式的起源，則在德勒茲哲學中，線是思想的生成（*genèse*），儘管這個生成無始無終，不可區辨、不可指定也不可知覺。

第五，抽象之線因而總是假設了一片高強場域或環境，一個「流變團塊」（*bloc de devenir*），其由兩個點與一股域外之力所構成。然而重點在於，域外之力並不促使由其中一點出發並終結於另外一點，相反的，其總是垂直作用於

---

<sup>38</sup> 德勒茲，《差異與重複》，頁 249。

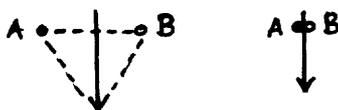
<sup>39</sup> Kandinsky, *Point et ligne sur plan*, p.140.

由此兩點所聯結而成的任一直線上，造成此直線的皺褶與曲扭。換言之，在此，存在一種由點系統 (système-point) 定義的幾何學與由線系統 (système-ligne) 定義的拓樸學之基本對立，其並不下於本質與流變間的差異<sup>40</sup>。在《千重台》中，德勒茲與瓜達希曾對於點與線的關係提出一個明確圖示<sup>41</sup>。我們將其稱為流變三角 (triangle-devenir)。在此，抽象之線並不由 A 至 B，而是由垂直方向劃過直線 A B，製造出皺褶 A B。A、B 與流變之線劃出了一個特屬於德勒茲—瓜達希的形上學三角形。這是到目前為止我們所發現關於抽象之線最清楚的圖示。流變之線在此成為 A B 兩固定點的域外之線，而事實上，也只有在此域外之線的介入下，皺褶 A B 才成為可能，其不僅是 A B 兩點間的全新關係，而且也意味創造的開始。這道抽象之線必然也是一道逃逸之線，因為其曲扭了一切 A B 之間堅硬與線性的區塊 (ségment dur et linéaire)，它自教條化的理性、邏輯或觀念中逃逸開來。每個  $A \downarrow B$  都是一具微型的抽象機器，一個思想影像的最小值，其劃出了一個滿溢生機與堅實性的三角區域。思想仿若就是由無窮的這種抽象三角形所動態構成，其成為一件名符其實的百納衣 (manteau d'arlequin)，或用英文來說，patchwork。抽象之線穿越 A B 之間，A 與 B 透過抽象之線構成一種全新關係，用德勒茲的術語來說，其分別對 A B 解疆域化了。如果  $A \downarrow B$  構成一個思想的最小單位，則其決定者不在 A 或 B，而在抽象之線  $\downarrow$ 。這是何以從經驗論的觀點來看，關係比關係項更重要的另一個理由。抽象之線促成了 A B 的流變，其穿越其中，使兩者互為不可區辨。德勒茲與瓜達希對這個抽象三角最著名的例子，無疑地是胡蜂，A，與蘭花，B 間所達成的一種雙重解疆域化。

這是生物學上的一個例子。我簡單地解釋一下：自然界有一種蘭花，它的花的外形極類似母蜂，因此公蜂被會被吸引前來與其交配，甚至可能達到高潮，當然，當這隻公蜂再飛到另一朵蘭花時，便媒介了花粉，也促成蘭花的生殖作用。蘭花與胡蜂原本是兩個完全差異且不相干的點，然而抽象流變之線穿越胡蜂與蘭花之間，如同兩者間藉由生殖作用所必需滋生出來的一道生物學皺褶。蘭花的生殖不能不先在形象上流變為胡蜂，而胡蜂則又在生殖媒介上流變為蘭花，傳播了花粉。胡蜂與蘭花因一道抽象之線串連成胡蜂—生物學皺褶—蘭花，

<sup>40</sup> «Ce qui s'oppose au système ponctuel, ce sont des systèmes linéaires, ou plutôt multilinéaires.», MP, p.362.

<sup>41</sup> MP, p.359n. Le schéma de Deleuze-Guattari est le suivant :



其中，胡蜂自我解疆域化以利於自身也已解疆域化的蘭花 胡蜂跨過蟲與植物的界線，成為蘭花的生植器。透過這種雙重的解疆域化作用，胡蜂與蘭花再串連成一種由生殖之線（*ligne de génitalité*）所重新界定的（非）關係。在一個流變團塊中因而總是存在兩種共存的運動：其中之一由A到B，如同理性串連；另一則是曲扭、皺摺理性串連的非理性再串連，其總是垂直、對角或橫貫於A B直線的。在抽象三角中，每個點都被解疆域化成為不可區辨的，因為域外之線通過這兩個點之間，成為它們的環境，然而，沒有人能事先指出抽象之線將由何處通過，因為所有的指定都將使抽象之線被再疆域化於理性串連之中，再度成為由A B兩點所定義或定位的特定線段。這是何以抽象之線被德勒茲描述為一種彈力線，其區辨於一切硬化與區段化的格狀線。換言之，一切都將迥異於前，當抽象之線垂直或橫貫性地從域外闖入兩點之間時…。A不再可區辨於B，因為介於A B間的抽象流變之線不是兩者的邊界，而是使其成為一種混合狀態（*mélange*），A與B之間不再存有一道具體或幾何的分隔界線，而是經由抽象之線成為一種融合的關係。抽象之線建構了一種不可區辨區域（*zone de l'indiscernabilité*），在此，一切距離的函數（遠、近、位置（*situation*）、上、下、左、右，前、後…）都被消抹，運動成為一種絕對速度之事，其無視於空間向量，以利於思想上一種橫貫性關係的創造。而正是在這種共同解疆域化的作用下，胡蜂可以流變為蘭花，作家可以流變為動物或昆蟲，比如卡夫卡，成人可以是流變一小孩，比如我們在費里尼電影裡看到的…等等。不可區辨區域鋪展於一切抽象之線滋生之處，在此，胡蜂與蘭花，男人與女人，作家與動物，最遠與最近…共同營構了一種形上學式的融合，並徹底展現出域外的威力。確切地說，流變為昆蟲並不是單純的變作昆蟲，而是流變者，作家，與其所流變之物，昆蟲，之間所產生的不可區辨性。在此，存在一股攪亂一切既有向量的域外之力，因為其總是致使一切向量皺褶、歧出與脫軌；一切組織化的向量成為無組織的強度，它滿溢於共同鄰近區域，並使A B共同成為描述此抽象三角所不可或缺的元素。

一切都成為不可預知的，因為一切都必需是實驗性的，換言之，都被一種洋溢生機的創造性力量所標誌<sup>42</sup>。由於抽象之線，A與B之間不再是一條簡單的直線，因為A，皺褶，B決定了一塊最基本的形上學表面，其假設了域外與域外之力。換言之，抽象之線其實正是從點所解放出來之線，它是不可感知的，因為它不由任何點的集合所產生，反之，兩鄰近點的拓樸關係則必需由它所界定。到處都可以鋪設流變三角，因為到處都可汲取兩點，然而一切流變三角卻

---

<sup>42</sup> « Sur les lignes de fuites, il ne peut plus y avoir qu'une chose, l'expérimentation-vie. », DI, p.59.

都假設了一塊由域外所標誌的不可區辨區域<sup>43</sup>。

對德勒茲而言，思考，就是劃出一道抽象之線，創造一種有別於所謂理性鏈結的嶄新關係，德勒茲的哲學可被稱為一種生機論，因為在這道抽象之線中，隱含了流變、域外、解疆域化、皺褶，簡言之，隱含了一種對大寫生命與生機的謳歌，而就如同在斯賓諾莎或尼采的哲學中一樣，一切鎮壓與鉗制生命的限制都比須被徹底打破。思想成為一道抽象之線，只是其不再是理性與組織所構成的邏輯之線，而是無組織與暴力的逃逸之線，是一陣「抽象風暴」。我引用德勒茲在《對話錄》中所說的一段意味深遠的話，他說：「絲毫沒有哲學的必要：因為它必然產生於各種活動推動其解疆域化之線之處。從哲學中出走，搞什麼都行，以便能使這條線自域外產生。<sup>44</sup>」當然，德勒茲這裡所謂的哲學，指的是一種被建制化與僵化的哲學，當他說「絲毫沒有哲學的必要」時，絕對不意味著哲學已死，也絕非哲學不再具任何價值，而是必需「另類思考」哲學。換言之，總是 A—皺褶—B，而絕不要 A—直線—B，因為後者不過是既定時空的再現，然而前者卻寓含一個嶄新的問題架構，域外的高張力量在此曲扭了既有的理性串連。

換言之，如何創造皺褶，如何用一條由拓樸學所標誌的彈性線重構至少二個特異點間的關係，形構「問題架構所被定義的全新面向」，這便是思考所需從事的工作。換言之，思考是什麼？思考就是皺褶，自我皺褶與皺褶諸特異關係，這就是德勒茲對思想最明確的定義。去找出異質力量的不平衡點（因此也是使這些力量得以暴露出來之處），在這些衝突、矛盾與吊詭中發現由差異所逼顯的特異張力或強度，創造一道可以自我皺褶曲扭的彈力線將這些特異張力串連起來，可能的話，也將它們再連結到其他的彈力線、其他被串連起來的特異張力。在這裡一切都是由偶然與意外所主宰的，理性或邏輯所能提供的幫助極為微小，其甚至成為使彈力線僵化、硬化或阻塞的主因。德勒茲所謂的內在性平面（*plan d'immanence* ; *plane of immanence*）就是一塊由這些彈性線或思想運動所飛掠的超驗場域。在這裡我們初步看到了德勒茲哲學中所鋪展出來的一種虛擬性建構，一幅特異的思想—影像，其由一塊（內在性）平面上的（特異）點、（皺褶）線所述說。

---

<sup>43</sup> « Devenir animal, c'est précisément faire le mouvement, tracer la ligne de fuite dans toute sa positivité, franchir un seuil, atteindre à un continuum d'intensités qui ne valent plus que pour elles-mêmes, trouver un monde d'intensités pures, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi, signifiants et signifiés, au profit d'une matière non formée, de flux déterritorialisés, de signes asignifiants. », KA, p.24.

<sup>44</sup> DI, p.89.

皺褶是德勒茲晚期最重要的概念之一，其既抽象又具體無比。一切皺褶都必然涉及某種力量，或至少是力量經過的痕跡。在談及強度連續體時，我們雖也曾提及其必然蘊含某種特異的複數力量及其多樣關係。然而，我們一直都還避免去談及這個關鍵的「力量多樣關係」，因為我們仍欠缺必要的詞彙，也缺乏一塊清楚的概念平台。德勒茲常使用一些「基本動詞」來描述力量，比如激起、影響或被影響、曲扭、改變、轉向、顛覆、策反、增強或減弱…等等，而非組織、模塑、統合、集中、介入、分化…等較高階與演化的動詞，因為他所考慮的力量仍然停留在一種非具形、去形式與無意指的狀態。是這些仍處於匿名狀態的力量使思想取得與域外的最大親緣性。因而定義一個強度連續體的，首先是匿名力量與力量間不斷竄突激生的瞬間向量，然而，這僅是其不具形內容，由這些力量與向量所造成的獨特曲扭、摺皺與彎蜒，才是其表達。每個強度連續體都由其所含納的、數量有限的皺褶（力量多樣關係）所標誌與界定。換言之，如果主體性可以被視為一種強度化作用（intensification），一個強度連續體，如同傅柯晚年在《性史》二、三卷所界定的那樣，那麼，重點則在於去質問這個強度連續體是由那些皺褶所構成的；古希臘人如何透過皺褶組成他們存有之諸般力量，進而形構其主體性（在此，主體性成為我們所追問的強度連續體）？這便是傅柯關於古希臘人存有模式的皺褶問題，而他自己答道，有四種皺褶最終構成古希臘主體性：養生法（Diététique）、家政學（Economique）、性愛論（Erotique）與真實愛情（véritable amour）（參閱《性史》卷二）。卡夫卡又是如何將昆蟲或動物的力量皺褶進入之中，並重構了人-動物或人-蟲的嶄新強度連續體？王家衛究竟透過何種域外之力使得時間得以至為獨特地皺褶進影像之中，並逼顯了有別於康德式時間性的特異時間-影像？所有這些問題似乎都可以代之以一種由力量與強度的語言所說明的特異性皺褶。

強度連續體的區辨端賴其所寓含的有限皺褶，而皺褶之所以可能，則在於總是有來自域外的非具形與去形式之匿名力量。換言之，每個強度連續體都是充滿種種由皺褶所構成的疊層，這些疊層一方面意味著力量曾經由此通過，亦即其銘刻著域外的痕跡，但另一方面則又形構了某種域內，某種特異的強度世界。透過一具身體，或者更精確地說，一個強度連續體，思想必需遍歷域外與域內，必需從域外翻轉出域內，從域內再串連到域外。透過皺褶這個概念的引進，域外與域內形構了一種非常微妙與精細的辯證：域內，因為域外…；域外，所以域內…。

由點，而線，而平面，但完全不是歐幾里德式的，而是拓樸學的；由是，德勒茲建構主義第二義：思考就是畫出一幅思想一平面，其由被發現的複數特異點，曲扭特異點的皺褶或彈性線，承載皺褶的內在性平面所共同構成。在這

幅思想—影像中並不存在任何形象，因為它並不再現任何既存或預設形式，而只是諸錯亂力量的內在共振，是橫貫或飛掠這些力量、由問題架構所述說的面向。這也是一幅充滿多樣性（multiplicité ; multiplicity）的繁複影像，其擁有無數的皺褶、疊層、襯裡、波浪構成……。一個特異點本身便已是一個由至少二股異質力量所形構的微皺褶（micro-pli），一道飛掠兩個特異點的彈力線則是對這兩個微皺褶的再皺褶。總之，思考（或哲學）是什麼？就是皺褶，皺褶再皺褶，皺褶之後、之上或之旁又一道皺褶。德勒茲因此說，由特異點、皺褶線、內在性平面所構成的這幅思想—影像具有層疊性（feuilleté ; ），每片疊層都意味一道皺褶之線，都置入複數的特異點。