

# 史賓諾沙的新政治科學：

## 為什麼啟蒙時代的民主必然是諸眾民主？

（會議論文初稿）

蕭育和

一旦知識根基於生活的差錯，而非世界真理的開展，  
難道主體的整個歷史不用重新表述嗎？。

—傅柯，*Dits et écrits*, 4, p.776

當史賓諾沙說「人對於自身及其行動力量的審思」時，史賓諾沙意味著什麼？存在於審思自身力量的去功效化（inoperativity）又是什麼？又，我們如何理解一種「無法與榮光區分」的去功效化？

—阿岡本，《王國與榮光》，頁 250

### 壹、「耽溺於迷信又珍視歷史的遺跡而非永恆自身...」

處於古典與現代的交界，史賓諾沙因堅定捍衛思想與言論自由（或「哲學的自由」，史特勞斯語）而被視為「基進啟蒙」思潮的舵手，本文關注史賓諾沙「新政治科學」的三個面向：一種「歷史終結論」、權利與力量並陳不可分的自然論述，以及作為諸眾的原初民主。在歷史敘事的終結論面向上，通過對古希伯來王國歷史的詮釋，史賓諾沙將摩西與啟示神學的成功歸因於古希伯來人民的幼稚，這樣的幼稚固無礙其「神選民族」的證成與政治事業的成功，但此一成功實乃建立在對於權威與共同體的意識形態誤解之上。史賓諾沙在《神學政治論》中梳理出了三種在政治生活中交雜出現的論述秩序，分別是以欲望與誤解為核心的想像秩序、以權威與律令為核心的律法秩序，以及關注因果與效應的自然秩序。在史賓諾沙看來，其時代政治科學的無力在於企圖以律法秩序以濟想像秩序之不足與混亂（例如霍布斯的政治科學），此一解方不過只是重複在史賓諾沙看來已經過時的「摩西經驗」，對史賓諾沙來說，啟蒙的核心首先在於籲求一種能夠適切看待事物的自然秩序，能產生「知識論轉向」的新政治科學，權利與力量並陳不可分的自然秩序論述則是此一新政治科學的核心命題。藉此，史賓諾沙對立出了兩種作用完全不同的政

治結社形態：一是透過自然權利的轉移與讓渡對主權權威（*potestas*）的證成；二是個體之間因權利（也即力量）的交會相遇、結合與碰撞而相互連結所產生的內在性（*immanent*）力量（*potentia*）。到了《政治論》（*Tractatus Politicus*），史賓諾沙更完全放棄了在《神學政治論》仍具地位的社會契約論證，將政治結社的根本問題，從對絕對權威的證成，轉向對個體之間互動的關注，這個不屬於國家，又不等同個人的集體範疇，史賓諾沙稱之為「諸眾」（*multitude*），這是史賓諾沙「新政治科學」的核心範疇，對諸眾此一集體範疇的關注，是他兀立於其同時代人之處，如 Montag 所說，「他（史賓諾沙）不同於同時代其他哲學家之處，只在於他直接處理了不斷糾纏其他人，但又是他們政治擘畫缺席的中心」，Montag 強調，史賓諾沙的作品引領我們追問一個「更為隱微陰詭的問題」，即是「諸眾的地位何在？」（Montag，1999：89）。

在《利維坦》導言中，霍布斯（Thomas Hobbes）用「閱讀你自己」（*nosce teipsum*; Read thy self）來概括其政治論述的知識論立場，「要治理整個國家的人，必須閱讀自身，而不是這個或那個特定的人」（1996：10-11）。然而，對史賓諾沙而言，一旦涉及人類結社（*societas*）與集體秩序的「政治」問題，這種「孤獨」（*solitude*）的知識論立場遠遠不足，史賓諾沙並不否認孤獨是一種美德，在《神學政治論》<sup>1</sup>中，史賓諾沙說「我們真誠欲求的所有事情都可以歸結成三個主要範疇」，分別是：（1）通過事物的原初因來理解事物；（2）控制激情以獲得美德的習慣；（3）安全且健康地活著。這三個主要範疇中，達致前兩者的方法不假外求，「可以在人之本性自身中找到」，要獲得這些東西「主要端賴我們的能力」。唯獨，有助於「安全且健康地活著」的要素「多在外在事物」，而我們卻這些外在事物的因果關係卻不甚明瞭，結果是「我們把它們當做機運的賜予」，繼續往下幾行，史賓諾沙說，在「建立一個具備穩固法律的社會，佔據一個特定區域並集中所有人的資源於一體」這個政治結社問題上，「理性與經驗並沒有教給我們更為確定的方法」（TTP：45-46）。然而，史賓諾沙並沒有迴避這個「共在」問題，因為，即使史賓諾沙斷定大多數人很少按照理性指引，大多相互嫉妒、相互厭惡，卻也都會發現「離群索居的生活難以為繼」，因此「權衡之下人的社會組織利多於弊」（EIVP35S）<sup>2</sup>，「處處可見，所有的人們，無論是野蠻還是文明，都要進入社會關係並形成某種公民秩序（*status civilis*）」（TP，I：7；265）<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 以下簡稱 TTP，本文使用的英譯本為 Michael Silverthorne 與 Jonathan Israel 所譯，2007，Cambridge University Press。中譯則參考溫錫增所譯《神學政治論》，1997，北京：商務印書館。

<sup>2</sup> 《倫理學》（*Ethics*），本文使用的英譯本為 Edwin Curley 於 1985 年所編譯 *The Collected Works of Spinoza*。中譯則參考賀麟譯本，2005，北京：商務印書館，以及邱振訓譯本，2010，台北，五南。各種縮寫如下：I, II, 等：章。Pref. (Preface)：前言。D (definition)：定義。A (Axiom)：公理。P (proposition)：命題。p (proof)：證明。C (corollary)：繹理。S (Scholium)：附釋。App. (Appendix)：附錄。Exp (Explication)：說明。L (Lemma)：引理。Post. (postulate)：假定。

<sup>3</sup> 《政治論》（*Tractatus Politicus*），本文使用的英譯本為 A. G. Wernham 所編譯 *Benedict de Spinoza: The Political Works*，1958，Oxford。中譯則參考馮炳昆所譯《政治論》，1999，北京：商務印書館。為方便查找，引用時

是故，史賓諾沙對希伯來王國的討論特別值得注意，史賓諾沙指出，猶太人之所以是「神的選民」，原因不在於他們「智識上的理解高人一等也非精神上的特質」，而是因為其「社會組織形式與好運」，而他們靠這些東西「它形構並保全了自己的國家」(TTP：46)，猶太人被選定只是因為他們「當時物質上的福祉與其自由或獨立的國家，還有他們獲得這些東西的方法與工具」(TTP：48)。顯然史賓諾沙認為希伯來王國的經驗在政治結社這個問題上別有成就(如果不是單純出自好運)，但這個評價，與前述史賓諾沙認定，在政治結社問題上「理性與經驗都沒能教導我們更為確定的方法」立場似乎有所抵觸，何解？這是史賓諾沙政治哲學的根本問題意識：在政治結社的問題上，希伯來王國的歷史經驗給了我們什麼教誨？而為什麼對史賓諾沙這些教誨稱不上「更為確定的方法」？如果史賓諾沙認為自己正在構思「理性與經驗都沒能教導我們」的「新政治科學」，這是什麼？

## 貳、三種秩序：想像、律法與自然

對史賓諾沙來說，希伯來王國是一個依賴啟示(revelation)而建立的政治結社，《神學政治論》一開頭便說「預言(prophecy)或啟示是上帝向人揭露，關於某些物事的確切知識」(TTP：13)，而上帝對先知(prophet)「通過字詞或形象」揭露的啟示有兩種：一是獨立於先知的想像(imagination)之外，讓先知聽到或看見；二是先知自己的想像(TTP：15)<sup>4</sup>。從對聖經的詮釋，史賓諾沙認定唯有摩西是「面對面」地得到上帝的啟示，「毫無疑問其他的先知並沒有聽到真正的聲音」(TTP：19)，至於其他沒有真正聽到上帝聲音的先知，只是「借道他們的想像意會上帝的啟示」(TTP：25)，因此，史賓諾沙強調，先知的預言能力來自「生動的想像」(vivid imagination)(TTP：20)。

從知識論的角度來說，啟示因為其想像性格，必然是一種有所虧的知識形態，想像就其本質來說，並不顯現事物的因果關係，想像是一種像(image)，一種「人之身體的情狀(affectio)，其觀念(idea)會將外在事物呈現，彷彿在我們面前」(EIIP17S)，它只是身體對於外在事物的一種反映，「心智(mind)會想像某個既定物體，乃是因為人的身體受外在事物的影響與制約」(EIIP18p)，例如記憶就是想像的一個最好例子，記憶就是一種平行對應(parallel)於「人之身體情狀的連接與秩序」的「理念的連接」，也因此它有別於「符應於通過第一因意會事物之智識(intellect)秩序的理念連接」(EIIP18S)，「想

---

將一併標明章與節，例如：TP，II：5；269 表示「第二章第五小節及英譯本第 269 頁」。

<sup>4</sup> 除了「通過字詞或形象」以外，史賓諾沙也提到了上帝將自身顯露於基督之心(mind)或靈(soul)的「啟示」(TTP，19，64)，這個問題我們將稍後再論。

像對史賓諾沙來說是一種身體的意識 (bodily awareness) 的形式」，而「正是通過想像心智以最立即的方式將物體當作其對象」(Gatens and Lloyd, 1999: 12)。每個個體因為對外在事物的意會不同，而有不同的想像，，正如不同的先知因為具有不同的身體狀態與意見，而有不同的想像，「上帝沒有特殊的說話風格，祂是優雅、簡潔、嚴厲、質樸、喋喋不休還是晦澀難懂全賴 (個別) 先知的能力與素養」(TTP: 32)，是故，想像並不如明晰清楚的觀念那樣提供確定性 (certainty) (TTP: 28)。

但史賓諾沙對「想像」的著力，並不單除只是要將之貶為一種次級 (inferior) 的知識，據阿圖塞 (Louis Althusser) 的詮釋，想像所說明的不是理論層次上對於某種真實的混淆或者錯解，想像說明了一種主體意會世界的直接形式 (Althusser, 1997: 5)。他所關心的是想像的政治效應 (effect)，如阿圖塞所說：

(史賓諾沙) 拒絕任何所有關於意識型態的幻想，特別在他把其時代的意識型態，也就是宗教，等同於想像，又同時拒絕把意識型態視為單純的謬誤，或者赤裸裸的無知，因為此一想像現象的系統根基於人與藉他們身體狀態所表現的世界的關係。(Althusser, 1976: 136)。

阿圖塞強調，史賓諾沙式的想像不是個體心智能力運作的不力，它所論述一種人與外物之間關係的特定狀態，因此，阿圖塞強調，想像所說明的「僅僅只是給定的世界自身」，「除此之外別無所有」，主體不可能擺脫想像，阿圖塞強調，史賓諾沙的精闢之處在於他把「政治嫁接到世界的想像與其必然的迷思」(Althusser, 2006: 179)。阿圖塞的意思是，對史賓諾沙來說，「政治」必然涉及想像世界的某種樣態，啟示並不憑其自身而具有效應，它的效應來自於它對具體生活的影響，「啟示乃適應於信念俗見」(TTP: 37)，而這些效應反映在具體的政治生活中，就是人與人之間不同的結合形式，乃至於政治結社的形式，如同 Machery 的評論，「毫無疑問人類總是同樣的，無論何時何地都必然為其情感 (affect) 所引領，這些情感必然來自於自然，但是這些情感把人類連結到各種恆新的組織形式，他們的形構絕非是相同的」(Machery, 1998: 148)。

那麼，以生動想像力為基礎的啟示，其所反映的政治世界是什麼樣態呢？史賓諾沙在《神學政治論》序言中即表明「神的啟示完全以順服為目的」(TTP: 10)，啟示為一種不涉內心狀態與認知，單純考慮外在行為的順服 (obedience) 創造條件，也就是一種上下權威關係，這個關係進一步又為律法與權威的構成創造條件。對史賓諾沙來說，這就是希伯來王國的歷史經驗：一種通過啟示創造順服，進而創建律法的神權政體 (theocracy)，這種政體對於「安全與健康的生活」似乎並非毫無助益，「回報他們 (猶太人) 順服的是國家持續的昌盛以及這個生活的益處，反過來說，不順服與破壞盟約就有政體的覆亡與

艱苦困境的危險...希伯來社會忠誠不怠地順服於律法所得到的回報就是生活的安全及其益處，而不順服律法所要脅的報應，就是國家的毀棄及其惡果」(TTP：47)。

從這個角度來看，先知是某種意義上的政治家與立法者，「(政治家)必須通過訴求於想像的敘事讓他的論證顧及一般群眾的理解與經驗」(Rosenthal, 2002：248)，摩西即是借由生動的想像能力，將處於幼稚文明狀態的猶太人組織起來，他有效地把對上帝的信仰轉化為「非思辨性的政治內容」(Frankel, 2001：295)。對史賓諾沙來說，摩西之所以是最優秀的先知，不只是因為他能夠針對猶太人的特殊遭遇，用他生動的想像力，讓猶太人願意信服於他，更是在於他創造「順服」的效應最好，摩西能夠「像一個立法家依樣用律法的命令迫使它們好好生活」(TTP：38-39)。如果希伯來王國的經驗說明了一個處於蒙昧狀態的民族也可以通過立法家，創建一個有助於安全與健康生活的政治結社，那麼為什麼這樣的神權政體不可取呢？史賓諾沙的回應可能有二：第一，單就摩西律法的個案來說，摩西的律法是針對希伯來民族的特殊處境所創設的律法，只能約束希伯來人，甚至在希伯來王國滅國以後，希伯來人也毋須遵守(TTP：9)。另外，這樣的律法不具有普遍性，自然無法為其他民族所仿效。

第二個回應則涉及啟示在知識論意義上的不可能。史賓諾沙為預言或啟示的確切設下三個條件：(1) 在想像中生動鮮明地顯現啟示；(2) 神跡(sign)；(3) 最重要的，先知全心為正義與良善(TTP：29)。第一個條件並無疑問，事實上它就是啟示的定義，第三個條件也可以完全由其是否能有效建立一個井然有序的社會來判斷。唯獨第二個條件，史賓諾沙特別用一個章節的篇幅討論了「奇跡」(miracle)，用以表明，奇跡作為啟示的基礎與「真正的」神學，毫無關係。史賓諾沙首先主張：

自然界發生的所有物事，沒有什麼是抵觸普遍律則的，不存在與普遍律則不合，不依循普遍律則的物事。無論什麼物事，**其發生都是由於神的意志與永恆的旨意，也就是...依據關乎永恆之必然與真理的規律與法則**(TTP：83)。

因此，說存在無法用自然原因解釋的奇跡，只有兩種可能原因：第一，它有其自然的因果關係，但人的理解沒有發現；第二，除了神與神的意志之外，它沒有原因(TTP：85)。如果史賓諾沙已經將神的意志等同於自然秩序的存在，那麼第二種可能根本上排除了奇跡本身的可能性，因此史賓諾沙接著這麼說：

當我們對自然物事獲得更全面的知識，以及更清楚地理解他們是如何依賴於初因，如何根據自然的永恆律則運作時，我們就獲得對神及其意志更全面的知識... (這) 比起我們完全無知的物事更能稱上神的作品，即便這些(我們完全無知的事物)能抓住想像並讓

我們稱奇<sup>5</sup>（TTP：86）。

史賓諾沙強調「自然的律則完美」且「無從增減」，是「人的無知才讓奇跡看起來新奇」（TTP：95），史賓諾沙對奇跡的否定，等於否定了啟示的可能，也就根本否定了重新建立一個神學政體的正當性。不過，否定奇跡乃至於啟示的存在，只是史賓諾沙的第一步，更重要的是，在《神學政治論》前半段，史賓諾沙區別出三種各自不同的秩序樣態：第一種秩序樣態是想像秩序，這個秩序是人與人，物體與物體，各自作為單子（singularity）之間彼此互動與碰撞，所形構出來的秩序，這個秩序是史賓諾沙思考政治哲學的起點，如同史賓諾沙在《神學政治論》序言開頭就表明，「人常陷於無法順利做出穩靠判斷的無力絕望困境，而無限渴望的好運又不可的」，於是「可悲地擺盪在希望與恐懼之間」（TTP：3），對史賓諾沙來說，這個想像秩序是「人之境況」（human condition），一如前文所引阿圖塞的評論。

第二種秩序樣態，乃是以權威與律令為核心的律法秩序。對史賓諾沙而言，這是希伯來王國歷史經驗對政治問題的啟迪：透過維持群眾的某種蒙昧狀態，創造一種上下的權威關係（「順服」），讓群眾甚至願意為了（被）奴役，而勇敢奮戰（TTP：6）<sup>6</sup>。史賓諾沙強調以順服為目的的啟示必然基於知識的虧損，可以說律法秩序的形成建立一個雙重的誤解之上：第一，先知因為真知有虧所以對啟示產生誤解，這是史賓諾沙對摩西的最後評價：

摩西自己掌握到如何讓以色列人民在地表某個角落團結起來、形構有序社會建立國家以及強迫人民順服的最好方法，無論是透過啟示或者（神）揭露給他的原則。但它沒有理解，也沒有被啟示說這就是最好的方法，也不理解...（這麼做的）用意是什麼。摩西不是把事物當成永恆真理來意會，而是當成訓令與教誨，並把這些明定為神的法令。這是為什麼他把神想像成統治者、立法者、王、慈善或正義等等（TTP：63）。

但單單是摩西因真知有虧而對神的本質有所誤解，不足以建立律法秩序，畢竟「啟示是應於社會與俗見」，因此，一個律法秩序的建立往往伴隨一種相應的群眾樣態，例如，剛

---

<sup>5</sup> 史賓諾沙中意志與真知之間張力關係，特別表現在他對亞當食善惡之果的討論，奧古斯丁相信食善惡之果是人的「自由」選擇，從而是一種人的罪，但對史賓諾沙來說，討論食善惡之果這個「事件」的道德意涵必須追溯其因果，史賓諾沙追問的是「人在什麼樣的境況下」選擇食善惡之果？史賓諾沙說上帝禁食善惡之果律令的最終目的是為了讓亞當「在知識上更加完善」，如果亞當在知識上不足以認知到食善惡之果的後果，自然就會對上帝的律令感到困惑與不解，在這個情況下，把自己的行為解釋成「自由意志」，在某種程度上可說是逃避或者不願承認自身知識不夠完善的遁詞（Connolly，2005：137-38）。

<sup>6</sup> 因此不難理解阿圖塞對史賓諾沙的興趣，史賓諾沙的「啟示」與阿圖塞的「意識形態」幾乎可以互換，如Perry Anderson所論，阿圖塞「意識形態是與生活及歷史律動密不可分的環節與氛圍」的結論，不能不說得益於史賓諾沙相信人類不可能全憑理性生活的論述，參見Thomas，2002。

離開埃及的猶太人：

完全不夠格明智地創建律法，或者合議地組織政府，智識駑鈍又被奴役的苦難踐踏，由是，政府不得不操之一人之手，他管治他人、用武力強迫他們、為他們創建律法接著為他們詮釋律法，摩西自然夠格掌握這些權力... (TTP：74)。

Montag 明白表示，史賓諾沙論述中的希伯來王國，為反思政治提供了一個矛盾的例子，一個律法、欲望與理性緊密配合的良序社會，通常與一個社會的恐懼，生活在欺騙狀態中，無力挑戰迷信的人民無法完全分離 (Montag, 1999：62)。至此，史賓諾沙政治哲學的關鍵主題，「諸眾」(multitude) 已隱然浮現<sup>7</sup>，在史賓諾沙的著作中，諸眾表述一種沒有特定組織原則的集體性 (collectivity)，對史賓諾沙來說，「諸眾本身是個研究、反思與歷史分析的主要目標」(Balibar, 1994：5)，將諸眾視為政治理論的核心，是史賓諾沙重要且獨特的論述，如 Montag 所說，諸眾是一種「缺乏司律正當性與政治形式」，一直以來，是一種法政思想的「多餘」或「剩餘」，古典自由主義所預設的個人與國家的對立關係容不下諸眾的觀念，儘管有為數不少的思想家提出個人與國家之間的中介組織，例如家庭、種族或部落等等，但皆非諸眾 (Montag, 2005：663)。對史賓諾沙來說，「無組織性」本身就是諸眾的特徵。諸眾一體兩面地說明了諸眾與權力的特定樣態，如同 Balibar 所解釋，「在諸眾這邊的一種行為 (behavior)，以及一種權力的表徵 (represent)」(Balibar, 1998：46)。

史賓諾沙使用諸眾來總稱各種不同形式的集體生活，或者指涉集體性的特殊地位（無論是其多數成員的階級特徵或者只是其法律地位）；或者指涉其所進行的行動（合法的或非法的、和平的或暴力的和理性的或非理性的）(Montag, 1999：76)。當史賓諾沙哀嘆在政治結社問題上「理性與經驗都沒能教導我們更為確定的方法」時，他無疑否定了這種透過建立上下權威關係，宰制群眾（也就是把它轉化成人民的霍布斯思路），建立律法秩序的諸眾—權力型態。不妨在此提前追問一個問題：史賓諾沙所構思的新政治科學，一種新的諸眾—權力型態是什麼？

史賓諾沙對「人的律法」(human law) 與「神的律法」(divine law) 做出了嚴格的區分，首先，史賓諾沙將律法定義為「為了某個目的給自己或他人訂下的生命守則 (rule for living; *ratio vivendi*)」，而人的律法其唯一目的是「保護生命並保全國家<sup>8</sup>」，至於神的律法「只

---

<sup>7</sup> 在做為概念討論時，本文將 'multitude' 譯為「諸眾」，而在討論具體狀況時則譯為「群眾」。

<sup>8</sup> 嚴格說起來，人之律法的「目的」是個可疑的提法，一如前面所提，律法秩序中的律法通常經過雙重的誤解，立法者摩西誤解上帝接著群眾誤解摩西，即使在不考慮啟示，現代政體中的諸眾與立法者之間的認知差距及必然的誤解，也使得什麼是人之律法的目的這個問題棘手，合理的詮釋是人之律法不存在本真

望向最高的善，也就是神的真知與愛」(TTP：59)。從這個分類看起來，啟示的律法，乃自於歷史上所有存在的政治體制毫無疑問都是人的律法，律法秩序透過對於想像秩序進行一種權威的調節，以保護生命並保全國家，現在我們的問題是：什麼是神的律法？如果按照史賓諾沙對於律法的定義，律法是一種生命的守則，也就是說律法有其具體的行為(conduct)規範，而不單純只是某種不涉規範的玄學思辨，同時，如果按照史賓諾沙對啟示的討論，可以說人之律法與神之律法的另一個重大差別在於，前者在知識意義是有所虧缺的，而後者則是一種完美的知識，因此當我們追問「什麼是神的律法？」時，就不能不注意到摩西與基督的差別：

毫無疑問，由於神向基督或其靈直接顯現自身，而不是像先知一樣藉由字詞或形象，我們不得不說基督**真切地意會或理解了實存的事物**，單獨只由心理解而不依賴字詞或形象，才能說理解了一個物事(TTP：64)。

這是摩西跟基督最大的差別，「若是摩西像是跟朋友一樣，面對面地與神說話...基督就和神心對心地交談」(TTP：19)，史賓諾沙告訴我們「基督被送到地上來不是為了保全國家與制定律法，而是教導普遍的律則」(TTP：70)。Rosenthal認為，史賓諾沙調解摩西與耶穌兩種形象之間衝突是將前者「政治化」，將後者「去政治化」，古希伯來王國成為現代國家組織的模式(Rosenthal，1999：131)，摩西是政治領導者的典範，以其生動的想像語言勸誘人民政治服從，相對的，耶穌則是倫理生活的模範，藉由佈道將人民導引向心靈的和平與寧靜(Rosenthal，1999：111)，Rosenthal的解釋固然幫助我們更清楚地辨別摩西與基督兩種不同的政治神學模範，但對我們的論題來說，更深刻的追問是：如果基督的形象象徵一種有別於律法秩序，神之律法的具現，又對史賓諾沙來說，諸眾這個概念表現了某種諸眾與權力的特定樣態，我們是否可以從基督的形象中，推論出某種不同於律法秩序下「群眾—主權」的諸眾樣態？

我認為這個問題可以在史賓諾沙對使徒的描述中找到線索，史賓諾沙強調，「《使徒書》的風格完全不同於先知」(TTP：155)，這主要有兩個面向：第一，使徒以一種平等的方式佈道，「使徒們總是運用論證，看起來像是進行一場辯論而不是預言...先知的權威是不容許參與論辯的」(TTP：156)；第二，使徒依其天賦的能力進行佈道，「《使徒書》中使徒們的論述與討論模式非常清楚地顯示他們並不是基於神聖律令與啟示書寫的，而只是靠他們天賦的判斷(natural judgment)」(TTP：157)。不妨把使徒這種「彼此平等又各盡其天賦」的特色，看作與神之律令搭配的諸眾氣質<sup>9</sup>，現在的問題是：在政治場域中，

---

(authentic)目的，我們僅能從集體生活的有序與否來斷定人之律法是否達到其「目的」。

<sup>9</sup> 在這個問題上，德勒茲(Gilles Deleuze)的立場是完全地否認律法與知識的連結，「律法，無論是道德的或社會的，並沒有給我們任何知識，它沒有任何認識作用。在最壞的情況下，它妨礙知識的形成(暴君的律



這種使徒式諸眾是否可能？

## 參、從民主到諸眾：兩種權力論述

史賓諾沙在《神學政治論》描繪三種秩序的樣態：第一個秩序是想像秩序，它是人之生活的根本境況，也是史賓諾沙政治哲學著力的起點；第二個秩序是律法秩序，這是一個依賴上下權威關係所構建的，人之律法的政治秩序；第三個秩序是自然秩序，它描述事物之間真正的因果關係，而在神之「律法」中，我們看到一種彼此平等又各盡其天賦的使徒式諸眾雛形。如果史賓諾沙認為在政治結社問題上，過去的歷史經驗所教導的不過是律法秩序的建構，而史賓諾沙站在一個新時代的開端，所構思的是政治結社的另一種可能，那麼，問題就會是：使徒式諸眾政治化如何可能？

在討論這個使徒式諸眾的政治化之前，可以推測史賓諾沙的一個可能的立場：在政治問題上，希伯來王國的歷史經驗確有其成功之處，但讓希伯來王國得以成功的原因卻無法在哲學層次上通過檢驗，也就是說，它依賴於某種有所虧損的知識論基礎。而又由於考量到政治作為人類生活中無可避免的特殊性格，因此必須接受人類生活中存在兩個截然不同的領域，一個是集體生活的政治領域，在這個領域當中，人們因為沒辦法只欲求「理性所真正指引」的東西，而是被「聲色物欲與激情牽著走」，因此「若沒有調節與約束欲望的政府、強制乃至於律法的狀況下，沒有社會能存活」(TTP, 72-73)；而在另一個「孤獨」的個人場域，史賓諾沙則相信個人有辦法依其自然本性獲得智識（「通過事物的原初因來理解事物」）與美德（「控制激情以獲得美德的習慣」）。易言之，政治場域需要的不是理性，而是能夠節制欲望的強制力量，即使是用威嚇的方式，「（社會）具有行為共同規範與通過並強制執行法律的力量，靠的並不是抑制情緒的理性，而是靠威嚇」(EIVP37S2)。易言之，對史賓諾沙來說，是否律法秩序（關乎集體生活）與自然秩序（被限制在個體的靜觀生活）可以彼此共存？

這是 Steven Smith 的立場，Smith 因此強調史賓諾沙論述中的「反政治」(anti-politics) 基調，他認為史賓諾沙的神之律法 (divine law) 概念「指出一種幾乎只關注少數人類類型的個體完善模式」，而在人類生活中「少數 (the few) 與多數 (the many) 的分別不僅僅只是個需要克服的歷史偶然」，而是一個根本的政治境況，因此「史賓諾沙的完善論

---

法)，在最好的情況下，它為知識做準備而使之成為可能（亞伯拉罕或基督的律法）。在這兩個極端之間，對那些由於他們存在之樣態而不能有知識的人們來說，律法代替知識的地位（摩西之律）」(Deleuze, 1988: 24)。不過，關鍵在於理解人之律法與神之律法根本的不同，德勒茲這段論述不妨看作一種修辭。

(perfectionism)不只是菁英主義的，同時深層來說是反政治的」(Smith, 1994: 388)<sup>10</sup>。這是一個詮釋史賓諾沙的根本抉擇：是一個孤獨的，走入靜觀生活的史賓諾沙？還是一個勇敢設想新時代的諸眾，設想新的政治結社，用奈格里 (Antonio Negri) 的書名來說，一個「顛覆的史賓諾沙」(subversive Spinoza)<sup>11</sup>？在往後對史賓諾沙的討論中，我將試圖證明一個史賓諾沙絕非反政治，也絕非是一個退入靜觀生活，孤獨的史賓諾沙，我的基本論題是史賓諾沙並沒有讓對自然秩序的反思限制在孤獨的靜觀生活，而是用自然秩序重新去思考政治，政治化使徒式諸眾的構想在史賓諾沙的著作中處處可見，先來看一段史賓諾沙有點費解的文字：

這樣的順服在於貫徹管治者單一權威的律令，可以推論，在一個政府掌握在所有人手裡，律法是由共同同意創建的社會中，這樣的屈從 (subordination) 毫無地位，在這樣的社會中，無論法律的數量增多或減少，其人民仍然都是一樣自由的... (TTP: 73)。

在《神學政治論》中，史賓諾沙直到第十六章才開始進入對於現代政體的反思，也就是對於不再用律法秩序來構思政治結社的反思，如果使徒體現了依循自然秩序的諸眾，那麼對史賓諾沙來說，「民主」無疑就是使徒的放大，民主的政治結社就是成員彼此平等，又能自由發展其天賦的政治結社，一個啟蒙時代的共和國，其終極目標：

不是實現宰制，也不是用恐懼約制臣民，或者剝奪其獨立，而是讓每個人免於恐懼，讓人們盡可能得以生活在安全之中...而這不是把人從理性的存有轉化成禽獸或魁儡，而是讓他們能夠在安全中發展心智與物理上的能力...從而可以說，國家的目的是自由 (TTP: 256)。

---

<sup>10</sup> Steven Smith 這個立場顯然受其老師史特勞斯 (Leo Strauss) 影響，據史特勞斯所說，在對史賓諾沙來說，存在兩種自由，一種自由是「獨立於一切外在事件，能夠自決，過著無私超然、熱愛命運與免於偏見生活」的自由，另一種則是「自由主義與民主政治意義上的自由」(Strauss, 1997: 224)。但史特勞斯又跟著強調：假如採取這般直截的進路，就沒辦法理解 (史賓諾沙) 政治學說 (doctrine) 的特徵，作為一種學說與理論，(史賓諾沙) 呈現了理論與國家之間真正且不可或缺的連結。國家學說以自然權利的衰退為基礎，而該學說又反過來以智識與意志在神身上實乃一為二，二為一的命題為根基，這個命題是史賓諾沙在《神學政治論》中思維最深處所偏愛的提法 (1997: 224)。史特勞斯這段話提示了我們理解史賓諾沙時兩個重要的思想準備：第一，史賓諾沙的理論體系中，確實存在某種「新的」政治學說或理論，而這無法以區分兩種自由，區分政治與非政治場域的自由主義式提法來概括；第二，在這個新的政治學說中，史賓諾沙以一個新的命題為基礎，顛覆了我們對自然權利論述的慣常理解。史特勞斯這個洞見非常重要，自然權利的問題我們將稍後再論。

<sup>11</sup> 這個問題意識顯然也是奈格里詮釋史賓諾沙，並將之對比笛卡兒的主因。奈格里認為，史賓諾沙的本體論是一個關於諸眾集體建構的內在性歷程，相對的，笛卡兒的本體論則是一個「孤獨」的本體論，奈格里認為，笛卡兒的本體論首先表現在對「記憶」的反感，而記憶所說明的是「活生生的經驗，參與人文主義式冒險的身體印記」，這說明了笛卡兒孤獨的本體論視野，「智慧，不再立基於對世界的穩靠掌握，不再立基於對世界的立即關係」，它所要求的是「將心智從感官中退出」，參見 Negri, 2007: 105。

對史賓諾沙，民主是最符合自然秩序的政治結社，它「最自然，與個人自由最為契合」（TTP：202），即使是幼稚的希伯來民族，也曾經擁有過民主政體，「希伯來人把統治之權完全操之在他們自己手中」，希伯來人的「神權政體」，事實上是民主政體的雛形，「希伯來人沒有把他們的權利交付給任何人，而是像在民主國家中似的把他們的權利都均等地交出來」在這種政體中「大家都有均等的權利向神請示，接受與解釋他的律法，所以大家對於政府都有一份，完全沒有分別」（TTP：214），但接著，希伯來人，

聽見了上帝說話，他們極為膽戰心驚，以為末日將至，所以他們惶恐地去見摩西，並且說「看啊，我們聽見上帝在火中講話，沒有理由我們想死。這場大火是要把我們燒死。如果我們再聽見上帝的聲音，我們一定得死。所以，請你走上前去，聽取我們的上帝的所有話。你（不是上帝）和我們說話。凡上帝所要告訴我們的，我們都願意傾聽，並且見諸實行。（TTP：214）。

於是希伯來人放棄了「他們從前的契約，把他們請示上帝與解釋其命令的權利絕對地交付予摩西，他們因此不答應聽從所有上帝告訴他們的一切，而是聽從所有上帝告訴摩西的一切」。（TTP：214）。史賓諾沙這段詮釋有兩個重點，第一，史賓諾沙否認了一個政體的建構必然涉及自然權利的異化，在神權政體中，這樣的異化只是「表象」的，從「學理上」如此的，但在「實踐上」，神權政體起初完全是個民主政體，所有人均有完整的自然權利，對於政府都有相同的參政權；第二，希伯來人並未在政體建構的過程中喪失或者讓渡自然權利，但他們之所以喪失自然權利，將詮釋上帝的權利完全轉移給摩西的主因在於他們「誤認」了上帝。「上帝在火中」令他們心驚，以為末日將至，他們誤以為只有摩西能夠聆聽上帝的話而不死，但實際上他們每個人都有權利聆聽上帝的話而不死<sup>12</sup>。在此，史賓諾沙提出了一個判準完全不同於神學政體（其判準是律法秩序是否良好有序地被建立）的政體判準，民主政體是最自然的政體，也是各種政體的判準，如 Balibar 所說，「（史賓諾沙）在每一個國家形式中引進了…民主的原則，而這不是一種主權的理想基礎，而是一種規制性（regulative）機制，以及一種天然的傾向」（Balibar，1994：24）。

而最重要的判準是：在自然的原初民主政體中，每個人都有完整的自然權利。在一封解釋其政治學說與霍布斯有何不同的書信中，史賓諾沙提到：「我永遠要讓自然權利不受侵犯，因而國家的最高權力只有與它超出臣民的力量相應的權利，除此之外對臣民沒有更

---

<sup>12</sup> 因此，Graham Hammill 在《摩西式憲法》中對神學政體的評價殊為疑問，他說「在史賓諾沙手上，神學想像也成為一種闡明正義與社會的民主展望的工具。史賓諾沙的目的不是廢除超驗性權威，而是發展一種能夠讓想像與哲學理解興盛，對神學-政治權威的解釋」（2012：68）。確實，讓「想像與哲學理解」可以一起興盛確實是史賓諾沙的終極目標，但一方面史賓諾沙也強調唯有在民主政體這樣的理念才有落實可能。另一方面，對史賓諾沙而言，神學政體都必然是民主政體的墮落形式，根本的問題必須把神學政體與民主政體理解為兩種本質上完全不同的政治結社型態。

多的權利。這就是自然狀態裡常有的情況<sup>13</sup>」(2002: 891-92)。史賓諾沙這封書信強調，不存在霍布斯式從自然狀態過渡到公民狀態的轉化過程，即使處於有政府的公民狀態，公民與政府之間的關係依然是力量與力量之間的對比，一個真正的民主政體，他的公民在政府構建的過程中不應該也不會喪失完整的自然權利，這是史賓諾沙與其同時代的「民主論者」的根本差別，對這些人來說「民主的理念事實上不是從政治表現的立即性(immediacy)來設想，而是從主權的抽象轉移形式以及自然權利的異化來設想」(Negri, 2004: 9)。「自然權利」等同於力量的開展：

自然權利與自然之力一樣廣大，自然之力就是神之力量，神之力量有治萬物之權；因為自然之力不過是自然中個別成分之力的集合，所以每個個體有最高之權為其所能為；換言之，個體的權利達於其所規定力量的最大限度(TTP: 195)。

這是史特勞斯所暗示的，史賓諾沙政治學說的顛覆之處，因為一個人自然權利等同於他的力量，因此將之讓渡或放棄，某種意義上來說都是史賓諾沙所批評的「無知」或自願為奴，「沒有人會在沒被欺騙的狀況下，承諾放棄他對萬物的權利，我甚至絕對敢說沒有人會信守諾言，除非恐懼更大的禍害或企求更大的好處」(TTP: 198)，這點從史賓諾沙對希伯來王國的反思中清楚可見。此即史賓諾沙對政治結社問題新的提法，「共在」(the common)：每一個擁有不可讓渡自然權利的人，「為了安全與昌盛必須集結在一起(combine together)」，這麼一來他們可以「集體地擁有過去每一個人出於自然對萬物的權利」，而不再被「個別個體的力量與欲望所決定」，而是被「他們所有共同一起的力量與意志」所決定(TTP: 197)。這是史賓諾沙與霍布斯在政治結社問題上根本基調的不同，對霍布斯來說，共在取決於群眾放棄自然權利，轉化成人民(from multitude to a people)，創造出一個主權的位格(*persona*)，過去在自然狀態下悲慘的個體才有共在的空間。

而對史賓諾沙來說，共在意味著人與人之間，自然權利不受抑制可以自由開展的連結，對史賓諾沙而言，依循規範在社會中生存不是將自然取代為一種理性的權利，恰恰相反，而是意味著在種種不同性情自由與必然的交互影響下，對力量關係的控制與調節，這決定了個體之間的整體關係(Machery, 1992: 190)。因此，諸眾沒有消失，諸眾表述這個共在的氣質，而這個氣質則取決於政治體當中的力量之間的整體關係，史賓諾沙與霍布斯在共在問題上的對立，顯示出對於權力或力量的不同想像，這也是當代史賓諾沙詮釋一個相當重要的著重點，Barbone 指出，史賓諾沙文本中對於兩種權力觀的不同用法，第一個是傳統的權力(*potestas*)，其定義是某物對某物的控制或者某人擁有對某人的權

<sup>13</sup> 史賓諾沙書信集，本文使用的英譯本為 Edwin Curley 於 1985 年所編譯 The Collected Works of Spinoza。中譯則參考洪漢鼎所譯《斯賓諾沙書信集》，1996，北京：商務印書館。

威；第二種用法則是力量（*potentia*）則指涉一個人所具備的能力（*capacity*），主要關心個人本身而非人與外物之間的關係（Barbone, 1999：94-95, 2002：102-03）<sup>14</sup>。

一旦在概念上可以區別權力（*potestas*）與力量（*potentia*），就可以說諸眾這個概念所界定的是群眾的種種樣態，這些樣態來自於政治體中種種力量的連結關係，個體與個體之間，國家與公民之間等等的關係，這是為什麼史賓諾沙堅持主張「絕對權力」的不可能，史賓諾沙強調「也許國家可能擁有絕對權力藉由法律或者理論上做任何它所愉悅之事，但事實上沒有政治體制可以運作這類的絕對權力」（Montag, 1999：66）。史賓諾沙如此評論：

凡引起多數人義憤之事，差不多都不屬於國家的權利範圍內...既然國家的權利取決於諸眾的共同力量，國家越是使更多人理由勾結起來進行反對活動，國家的力量與權利必然更加衰微（TP, III：9, 291）。

權威與力量，形式的法制權威與真實的力量連結兩者之間的關係永遠都不是合致（*corresponding*）的，「在民主國家中，更沒有理由恐懼荒謬的做為，因為幾乎不可能一個這麼大的聚集中的多數會一起同意一個不合理的決定」（TTP：200-1）。國家儘管擁有壓制機器，但終究依賴於對人民的接受甚至默許，對史賓諾沙來說，人民的主動對抗幾乎沒有任何國家可以抵抗（Montag, 1999：62）。

## 肆、從諸眾到共在：一種政治的「倫理學」

對史賓諾沙而言，區分兩種權力形式啟發了在過去政治論述中沒有被關注的主題，這是為什麼史賓諾沙說歷史經驗很少告訴我們維持政治結社更為確切的主因，《神學政治論》前半段沒有出現過「群眾的憤慨」（*indignation of the mass*）論述，而只有群眾的無知（*ignorance*），諸眾的存在必然依賴於史賓諾沙對於自然權利（力）的本體論命題，Montag就認為，對諸眾狀態的分析是史賓諾沙政治哲學的重要貢獻，「史賓諾沙讓諸眾的憤慨，或者這一憤慨的恐懼，而非律法或習慣，成為主權或國家力量的煞車」，這意味著「法的作用必須重新概念化，不再是一種理想的基礎，一種憲制，或者一套規範等等」（Montag，

---

<sup>14</sup> 在德勒茲為奈格里「暴烈的異例」一書法文版所寫的前言中（英譯本收入其文集《兩種瘋狂體制》），德勒茲指出史賓諾沙的根本理念是「力量的自發性發展...原則上無須建立相應於力量之關係的任何調節...一種必要調節的理念」...「反司律式」（*anti-juridical*）的政治論述。德勒茲認為，「司律主義」有四個特徵：第一，相信力量（*force*）有一個個體的或私密的起源；第二，這些權力需要社會化以產生某種充分適合他們的關係；第三，存在著權力（*potestas*）的調解；第四，這樣的視野離不開危機、戰爭與對抗，而權力被視為解決之道，但卻是一種「對立」的解方（Deleuze, 2006：190）。

2005：658）。Balibar 就指出，史賓諾沙在《政治論》中的工作即是把主權的保存問題與諸眾的自我治理連結，「諸眾是可以統治的嗎？」這個問題背後的問題是「在什麼程度上諸眾可以治理他們自己的激情？」（Balibar，1998：58）。這是為什麼 Balibar 將對史賓諾沙哲學的總評是「一種溝通（communication）的哲學」，「一種溝通的種種模式的哲學，知識與社會性的理論彼此交纏」（Balibar，1998：101），溝通並不單是指言語上的交流<sup>15</sup>，而是指在不妨礙個體權利（力）開展的狀態下，產生共同的目標或激情，Balibar 把諸眾跟國家的關係解釋成內涵與形式，他將史賓諾沙論述中的國家界定為「統治與服從的互惠（reciprocal）形式」，通過這些形式每個個體都服從於某種客觀的法權秩序，但如果這種服從不是奴隸類型的服從，服從的形式就預設了「在行動意義上的公民身份」，民主國家的特殊之處在於「這個行動在民主國家中發現其完全的滿足」，也就是說，「一個國家的真正力量於是就在於其形式與內涵最大化的整平（maximal ad equation）」（Balibar，1998：34）。Balibar 這個「諸眾做為一種溝通模式」的論題，解釋了史賓諾沙在《政治論》中對於「絕對權力」的評論，「越是將國家的權利毫無保留地交給一個君王，這個君王就越不享有自己的權利，而其國民的處境就越加悲慘」（TP，VI：8，319）。

但這種「政治現實主義」的立場可能不是史賓諾沙政治哲學的全貌，對於諸眾的思考不只是為國家的治理提供一個策略上的考量，更重要的是它具有一種「倫理」上的作用，德勒茲對史賓諾沙的「倫理」意涵的評論是：「確切的倫理問題就被連結到一個我們如何能為主動（active）的方法論問題：我們能如何能創造充足（adequate）的理念？」（Deleuze，1990：221），將這個倫理的問題意識換到政治場域上來，問題就變成：絕對的諸眾民主如何體現了其就其自身的理念<sup>16</sup>？而不僅僅只是一種治理的現實策略考量<sup>17</sup>。如果用我們前面提及的想像、律法與自然三種秩序的觀點來看，這種現實主義的立論事實上只關注了想像秩序與律法秩序的互動，但如同我們一再強調，史賓諾沙政治哲學的顛覆之處在於他通過對自然秩序的思考，否定了律法秩序，並讓既有想像秩序中的力量關係，有重新配置與擺佈的可能，這是為什麼史賓諾沙一方面說歷史經驗很少告訴我們維持政治結社更為確切的主因，另一面又說「在這方面（政治結社的問題上）我們能夠設想出完全

<sup>15</sup> 當然，交流的自由對理想溝通不可或缺，Balibar 這個命題也解釋了史賓諾沙對思想與輿論自由的重視更甚於信仰自由，信仰自由在《神學政治論》中所佔的篇幅遠小於思想輿論自由，如史賓諾沙自己在《神學政治論》前言所說，他的目標在於論證「承認（思想與輿論）自由無害於虔誠及國家的和平」，同時「國家的和平與虔誠端賴於這種自由」，對史賓諾沙來說，宗教自由可說是從屬於或次於思想及輿論自由（Israel，2001：155）。

<sup>16</sup> 「我將充足理念理解為，就其自身考量而無涉與其對象關係，具有所有特質（這是一個真切理念的內生特徵）」（EIID4）。

<sup>17</sup> Balibar 固然史賓諾沙的諸眾概念多所讚賞，但很遺憾其最終分析似乎「確實史賓諾沙挑戰了契約樣態的法權式調節，並將之視為主權的真實或想像基礎，但這是為了（在《政治論》中）更能發展一種制度性調節的分析」（1994：23）。Montag 對此也頗有批評，「形式與內容：『王國賦予諸眾形式乃至於血肉』。然而很明顯的是史賓諾沙...的提法是截然相反：是諸眾賦予王國這個空無的形式血肉，而在某些特殊的情況下，被某些情狀所驅動毀壞了王國」（2005：662-63）。

不違反實踐的經驗，而經驗卻尚未發現與試驗過的任何東西」<sup>18</sup>（TP，I：3，263）。

過去的歷史經驗所教導我們的就是通過律法秩序來壓制、主宰與掌握想像秩序，這個經驗只能讓我們最後選擇為奴役而戰的悲慘境地，反過來說，一旦從自然秩序出發來反思想像秩序，通過思考事物正確的因果關係，想像秩序本身的狀態就有改變的可能：「假如我們將心靈的動盪或情緒，從其外因的思考中移除，並將之加到其他的思考，那麼外因的愛或恨，及由這些情緒而生的波動，就會被破壞掉」（EVP2）。這個反思反映在政治的思考上可以歸結成一個根本問題：如何構思一種新的共在（the common）？

通過對兩種不同權力形式的區分，史賓諾沙就實質上轉化了「絕對國家」的意涵，絕對國家不在於它通過社會契約而擁有至高的權威，據奈格里的解釋，民主作為「完全絕對國家」有三個層次的意涵，第一，它涉及數量上的意涵，所指涉的是諸眾或者是整體公民；第二，它所涉及的質性上的意涵，關於「最好國家」的定義，一種公民結社的良好組織形式。最後，它所涉及的一個本體論層次上的動態原則，一種「自由的生成」（free becoming），存有如何藉由其生存擴大其力量的內在生成歷程（Negri，2004：103）。在史賓諾沙的架構中，只有力量自我的集體建構才是權力的基礎，「權力」不再被視為外於存有的實體，而是存有內在性生成過程的產物（Negri，2004：15）。民主之為絕對性（absoluteness），在於它使得所有社會力量由下而上地處於行動（in motion from below），這源自於一種自然境況的評論，民主作為一種『最為絕對』（*omnino absoluta*）的政府形式，意味著不存在權力的異化」（Negri，2004：37）。奈格里據此重新詮釋了史賓諾沙民主作為「完全絕對國家」（totally absolute state; *omnino absolutum imperium*）的概念，提出一個民主的本體論定義，民主從而與主權的建立，與自然權利的異化脫勾，史賓諾沙政治理論的革命性格在於「將民主與一種基進的，建構性的自然權利理論結合」（Negri，2004：9）。

這是史賓諾沙的新政治科學：一個超越律法秩序，自然秩序下諸眾民主的計畫，它將政治結社界定為共在（the common）的建構，也就是「集體地擁有權利」，這個共在能擴張地越大，它就越絕對！「史賓諾沙告訴我們社會為了被建構起來，其實不需要權力，只有主體可以通過個殊性的潛力，通過橫跨諸眾的激情來構建社會」（Negri，2013：40）。在《政治論》中，史賓諾沙非常清楚地表明，他找到那個「理性與經驗都沒能教導我們更為確定的方法」的答案：「國家的原因與自然的根基沒辦法在理性的教誨中找到，而必

---

<sup>18</sup> 這個問題對史賓諾沙知識論更深刻的探究，Machery 這段話或可精要地概括：「一種充足（adequate）知識的原則反而必然內在於經驗...但這並不意味著，這些在經驗所賦予的原則，是藉由經驗而賦予，這是因為在其界限之內，經驗衍生了所有人類政治本性所能的效應，於是經驗並不直接顯現這些效應的因果，甚至可以說經驗事實上就是這樣組織起來來隱藏其因果，或者推遲其顯明」（1998：141）。

須從人的共同本性與建構中推導而出」(TP, I: 7; 265)。但在《神學政治論》中,史賓諾沙對於「集體地擁有權利」這個論題的討論,依然具有相當濃厚的契約論色彩,個體的權利與集體的權利之間依舊處於一種緊張與對立的關係:「只要每一個人都將其所擁有的所有力量轉讓,人類社會就能在不異化自然權利的狀態之下形成,而契約也會完全地被忠誠遵守」(TTP: 200),這是個詮釋上的難題:「轉讓所有權利」與「完整保留自然權利」之間如何調和?

如 Matheron 所說,史賓諾沙在《神學政治論》的難題是:確切來說什麼是可以轉讓的?或者,力量的轉讓確切來說是什麼?(Matheron, 1997: 215)。到了《政治論》,史賓諾沙完全捨棄了契約與轉讓的問題意識,國家的力量,就等於諸眾本身的力量,「國家或主權的權利,不過就是自然的權利本身,這麼一來它就不是被個別個體的權利所決定,而是被猶如被一個腦袋指揮的諸眾所決定」(TP, III: 2: 285);「國家的權利取決於諸眾的共同力量」(TP, III: 9: 291)。自然權利的共在,力量的集結,而非其對抗,才擴大與保全了力量:

兩個人聯合且集結力量,那麼他們就一起擁有更多的力量,結果是比起過各自一人,有更多的權利抗衡自然中其他物事,有更多的人用這種方式聯合,它們就會集體地擁有更多權利(TP, II: 12: 275)。

力量關係的最大化,也就是民主政體的絕對化,取代了主權權威的建構,Balibar 將之稱為「內化」(interiorises),「無限力量的幻想就被一個實存力量的最大化給取代」(Balibar, 1998: 31)。集體力量的最大化意味著什麼?為什麼摩西神學政體乃至於霍布斯的「利維坦」,種種律法秩序的樣態不能算是集體力量的最大化?史賓諾沙堅定地否認可以靠負面情感創造共在,「只要人們還受憤怒、妒嫉與任何涉及憎恨激情所折磨,他們必然相互分裂彼此對立」(TP, II: 14: 275),共在的建構需要從自然秩序回頭反思想像秩序時,所產生的轉化作用(也即德勒茲所說的「倫理」):

處於自然狀態下的人只有在他能保護自己免於屈從他人時,才能說是擁有自己的權利,或者是自由的。而他單獨的力量又不足以保護自己對抗所有人,從而,一旦人的自然權利或自由,是被另一個個別力量所決定的個別佔有,那麼自然權利或自由不過是空談(TP, II: 15: 277)。

史賓諾沙的回應很簡單:霍布斯式自然權利無限開展所導致人與人相互交戰困境,其解方就在於認識到自己的力量開展需要對方,而不是消滅對方,這是為什麼我們一再強調史賓諾沙的政治哲學絕不是立基於「孤獨」的本體論,霍布斯的「閱讀自身」策略沒有



辦法幫助自然狀態下的人理解到「我的自然權利（力）的開展需要他人，他人亦同」，Matheron 這麼解釋，「物理上來說我們的力量依然是我們的，我們並不放棄它，而是保留它，而且正是因為如此另一個人會需要我以實現他的目標」（Matheron，1997：215）。

他人的存在，與他人的共在，就不是自然權利開展的障礙，如 Negri 所說，「諸眾不再是權利自我建構的否定性條件，而是積極性前提…權利不是因為數量更大的力量而存在，而是這個更大數量的構建<sup>19</sup>」（Negri，2003：194）。因此，共在的建構不單純只是一種數量上的優勢，如 Balibar 所說，「自然權利首次很清楚地從諸眾的力量…並非數量總和意義上，而是在一種組合（combination）的意義上，或者力量的互動來說的『數量的權利』（right of number）」（Balibar，1994：15）。諸眾的建構，也就是共在的建構，是史賓諾沙政治哲學關鍵的倫理意涵，史賓諾沙筆下的最好國家，是一個「愉悅」（joyful）的共和國：

我說最好的國家是一個人們彼此共存生活於和睦之中，我說的是一種真正的人的存在，它的特徵不是血液循環與其他所有動物共有的生理過程，而是主要靠理性、真正的德性與心智生命為特徵（TP，V：5：311）。

史賓諾沙的政治哲學籲求了一個時代的終結，以及一個新時代的開端。自然權利的論述標誌一個新的政治哲學，一個必須從權利（力）的無限開展，而非律法的壓制來思考共在問題，這不只是一種國家治理的策略考量，更重要的是，通過自然秩序對想像秩序的反思，將原本在想像秩序中折磨人的負面情感，轉化成相互連結的正面情感，諸眾即是共在，共在即是一個愉悅的共和國，這是一個…

全新的共在（common），一個在私人與公共掠奪之外的共在，這個共在像是一個抗爭的主體對抗公共權力一樣，大步邁開來…共在對抗公共…一種人類創造的潛力（potency），並且以一種不被指揮控制，不願被剝削的姿態持續地構建（Negri，2013：50）。

---

<sup>19</sup> 德勒茲也有類似評論，他強調在史賓諾沙的《政治論》中，「有限的存有並不是藉由其自己的力量而存在或保存，而是依賴一個能夠保存自身，並通過自身而存在的存有而存在並保存」（Deleuze，1990：91）。

## 参考文献

- Althusser, Louis. 1976. *Essays in Self-criticism*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Althusser, Louis. 1997. "The only materialist tradition, Part I : Spinoza." in *The New Spinoza*. ed. Warren Montag and Ted Stoze. Minneapolis : University of Minnesota Press, pp.3-19.
- Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter : Later Writings, 1978-87*. New York : Verso.
- Balibar, Etienne. 1994. "Spinoza, The anti-orwell: The fear of the mass" in *Masses, Classes, Ideas : Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, trans., James Swenson. New York: Routledge, pp.3-37.
- Balibar, Etienne. 1998. *Spinoza and Politics*. New York: Verso.
- Barbone, Steven. 1999. "Power in the *Tractatus Theologico-politicus*" in *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, ed., Paul J. Bagley. Boston: Kluwer Academic, pp.91-110.
- Barbone, Steven. 2002. "What counts as an individual for Spinoza." in *Spinoza : Metaphysical Themes*, ed., Olli Koistinen and John Biro. New York: Oxford University Press, pp.89-112.
- Connolly, William. 2005. "Faith, territory, and evil." in *Modernity and the Problem of Evil*, ed., Alan D. Schrift, Bloomington: Indiana University Press, pp.132-47.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza, Practical Philosophy*, trans., Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles. 2006. "Preface to The Savage Anomaly" in *Two Regimes of Madness : Texts and Interviews 1975-1995*, by Gilles Deleuze. New York: Semiotext(e), pp.190-93.
- Frankel, Steven. 2001. "The invention of liberal theology: Spinoza's theological-political analysis of Moses and Jesus" *The Review of Politics* 63(2) : 287-316.
- Gatens, Moira and Genevieve Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. New York: Routledge.
- Hammill, Graham. 2012. *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination from Machiavelli to Milton*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*, ed., Richard Tuck. New York: Cambridge University Press.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*

- 1650-1750. New York: Oxford University Press.
- Macherey, Pierre. 1992. "Toward a natural history." In *Michael Foucault: Philosopher*, ed. and trans. Timothy J. Armstrong. New York: Harvester Wheatsheaf, pp.176-91.
- Macherey, Pierre. 1998. *In a Materialist Way: Collected Essays*. ed., Warren Montag, trans., Ted Stolze. New York: Verso.
- Matheron, Alexandre. 1997. "The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes." in *The New Spinoza*. ed. Warren Montag and Ted Stoze. Minneapolis : University of Minnesota Press, pp.207-17.
- Montag, Warren. 1999. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. New York: Verso.
- Montag, Warren. 2005. "Who is afraid of the multitude?" *South Atlantic Quarterly* 104(4): 655-73.
- Negri, Antonio. 2003. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans., Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio. 2004. *Subversive Spinoza: (un)Contemporary Variations*. trans., Timothy S. Murphy ... [et al.] New York : Manchester University Press.
- Negri, Antonio. 2007. *The Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*. New York: Verso.
- Negri, Antonio. 2013. *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, trans., William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Rosenthal, Michael. 1999. "Tolerance and the Right to Resist in Spinoza's Theological-Political Treatise: The Problem of Christ's Disciples," in *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*, ed., Paul Bagley, Boston: Kluwer Academic Press, pp.111-132.
- Rosenthal, Michael. 2002. "Why Spinoza chose the Hebrews: The exemplary function of prophecy in the Theological-Political Treatise" In *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. ed., Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman. Albany: State University of New York, 225-60.
- Smith, Steven B. 1994. "Spinoza's democratic turn: Chapter 16 of the 'Theologico-Political Treatise'" *The Review of Metaphysics* 48 (2):359 – 88.
- Strauss, Leo. 1997. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, Peter. D. 2002. "Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza" *Historical Materialism* 10(3): 71-113.

