

德勒茲的特異性思考：事件的間接自由言說與無人稱場域¹

中文摘要

特異性是德勒茲哲學極重要的概念。本論文從事件的單一與無人稱性探討特異性所可能展現的諸條件。死亡作為事件的事件是早期德勒茲透過布朗修用以說明特異性的主要例子，但德勒茲晚年似乎更著重以流變、生命來確認特異性。從對電影影像的研究中，德勒茲使特異性明確但不無弔詭地成為「任意一個」。差異哲學的關鍵似乎便維繫在特異與任意一個的拓樸轉換中，且無疑地，差異與重複這兩組德勒茲核心概念群成為理解此一轉換所不可欠缺的鑰匙。

關鍵字：無人稱、單一、事件、特異性、德勒茲。

Abstract

Singularity is a very important concept in Gilles Deleuze's philosophy. This essay attempts to explore the conditions which allow singularity to be revealed. We will focus particularly on the oneness (*un*) and the impersonality (*impersonnalité*) of Event. Death, as an Event of Events, is a significant example which Deleuze, inspired by M. Blanchot, employs in his early works to explicate the notion of singularity. However, in his later works, he seems to put more emphasis upon *becoming* and *life* as revelation of singularity. In his studies of cinematic images, it is evident but paradoxical that Deleuze endows singularity with the nature of being *quelconque* (any). The key to the philosophy of difference seems to lie exactly in this topologic reversal from the singular to the "any". Besides, it is indubitable that difference and repetition, the central pair concepts in Deleuze's thinking, become indispensable keys to the understanding of this reversal.

Key-words : impersonality, oneness, event, singularity, Gilles Deleuze

¹ 本文為 92 學年國科會研究計畫「德勒茲哲學中虛擬性建構的特異性（singularity）；及其系列化」（92-2411-H-343-004-）研究成果之一。

德勒茲的特異性思考：事件的間接自由言說與無人稱場域

壹、前言

作為一門差異哲學，德勒茲的思想無疑地建立在一種對事件的原創構思之中。透過《意義的邏輯》(1969)，早期德勒茲以斯多葛學派及卡羅爾(Lewis Carroll)的語言邏輯探究**事件的表達**(*expression*)，並發展了一種由無意義(*non-sens*)、弔詭(*paradoxe*)、幽默、非邏輯(*alogique*)等語言效果所說明的事件哲學；另一方面，由尼采、布朗修(Maurice Blanchot)、傅柯等人所啟發，對偶然(*hasard*)、擲骰子(*coup de dés*)、域外(*dehors*)及死亡的深刻思索，則對**事件的內容**(*contenu*)提供了極具體的思想案例。基於問題本身的複雜性與其涉及論域的廣闊，本文並不企圖重述德勒茲的事件論述，亦避免過於急切地從事無效的批判，相反的，由三個不同概念的構思，本文將交織出德勒茲對事件所建構的獨特論域：

一、在布朗修的啟發下，德勒茲透過對法文人稱「人們」(*on*)²發展了一門無人稱(*impersonnel*)³的事件哲學；其最具體卻同時也是最極端的例証便是死亡。對德勒茲而言，死亡作為生命不可迴避的最終事件，其所具有的特異性(*singularité*)⁴使其成為「純粹事件」(Deleuze, 1969: 178)，其重要性甚至足堪「問題性的最後形式」(Deleuze, 1968: 148)。死亡一方面是無人稱的，另一方面卻弔詭地指向德勒茲構思單一生命(*Une vie*)特異性的內在性平面(*plan d'immanence*) (1995: 5)。這個透過對事件的深刻思考，在思想影像(*image de la pensée*)上由無人稱死亡到單一特異生命的巧妙翻轉，便是本文在「事件的間接自由言說(*discours indirect libre*)」中所欲分析的關鍵問題。

二、事件必然具有使其由尋常(*ordinaire*)、一般(*général*)與普同(*universaire*)中區辨與差異化的特異性，因此其首先是稀有的，但對德勒茲而言，事件更涉及一種介於差異與重複的複雜辯証，其同時既是「差異的重複」也是「重複的差異」，且正是在對事件的這種思考中，德勒茲的存有論到達其最困難的轉換。在《差異

² *on* 為法文中非限定、中性的第三人稱，其區別於第三人稱單數陽性或中性的 *il*。*on* 幾乎可用來指稱所有人稱（你、我、他、你們、我們、他們…），但其同時亦是最不確定與最一般化的人稱代名詞，在後者的用法中則不指向任何特定的人；這便是布朗修採用的意義，其具有一種非限定的無人稱性。中文並無此種人稱，基於行文的須要，本文暫時權宜（但不無謬誤）地譯為「人們」。

³ 在法文中，*personne* 作為名詞主要有個人與人稱之意，德勒茲在《差異與重複》中曾對一切的「人類學述詞」(*prédicats anthropologiques*)有極激進的批判(3-4)；相對的，則是 *impersonnel*，其在語言學上指的是以第三人稱單數作為主詞的動詞狀態，如 *Il pleut*（下雨了），然而德勒茲在布朗修的啟發下，開展了一系列關於無人稱的哲學論述，並藉以從主體式思想中逃離（可參考註 2 對人稱 *on* 的說明）。

⁴ *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逎譯為中文。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得。基於概念逎譯的困難，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，「哲学とは何か」，河出書房新社，p.13）

與重複》中，這個轉換由尼采的永恒回歸來說明，在此，每個單一差異都已是重複，每次重複都再度証成差異。本文的第二個主要部份便是想藉由差異與重複這兩個關鍵詞彙展現德勒茲哲學中的虛擬性建構。

三、在晚期德勒茲中，特別是《何謂哲學？》（1991）與〈內在性，單一生命〉（1995），事件成為由法文不定冠詞 *un*（單一）所說明的特異性。事件具備一種由「世界時刻」（*heure du monde*）（Deleuze and Guattari, 1980: 343）與「任意空間」（*espace quelconque*）（Deleuze, 1983: 155）所界定的時空條件，其僅能由諸事件的「相互表達」所說明。本文第三部份將分析德勒茲如何透過對「單一」的重新構思⁵，一方面將特異性與「任意一個」（*quelconque*）在概念上扣合，另一方面則導向「一切皆特異」的差異哲學結論。

透過死亡的無人稱性，差異的永恒回歸與單一生命，德勒茲提供了一種無人稱的「特異性遊戲」（1987: 96），其構成了廿世紀對事件極深刻且原創的哲學。

貳、事件的間接自由言說

何謂一個事件？或者不如問，何謂一個事件的表達？就某種意義而言，德勒茲在他的所有著作中似乎不止息地以不同方式提出這個問題。對德勒茲而言，斯多葛學派、萊布尼茲與懷海德分別代表哲學史上三種事件的表達或邏輯，而佩稽（Charles Péguy）與布朗修（Maurice Blanchot）則展現事件的二種相互對應或逆反的原創觀點⁶。縱觀德勒茲的著作，他先以一本書（《意義的邏輯》）來述說斯多葛學派的事件邏輯，事件在此是諸物體（*corps*）混合時產生的非物體效果（*effet incorporel*），其無涉任何性質（*qualité*）或屬性（*attribut*），而僅透過可表達的述詞（*prédicat*）來展現。用來描述性質或屬性的命題「樹是綠的（*l'arbre est vert*）」不是事件，但換成另一種表達——「樹變綠了（*l'arbre verdoie*）」，卻構成一個斯多葛事件（Deleuze, 1988: 71-72）。確切地說，如果斯多葛學派對德勒茲具有無比重要性，原因之一正在於他們提出了一門語言邏輯，使事件成為言說的對象（Bréhier, 1962: 14-36），而德勒茲並由此推演出一種關於（無）意義的語言虛擬性條件，其涉及語言與事件之間所產生的複雜蘊涵關係，最終，「是事件使語言成為可能」（Deleuze, 1969: 212-213）。此外，德勒茲以另一本書（《皺褶》）來述說萊布尼茲的事件邏輯，在此，「世界本身即事件，且，作為非物體（＝虛擬）述詞，必需如同基底般被涵括於每一主詞中，其各自從中抽取符應其觀點（視點）的方法」（Deleuze, 1988: 72）。在這本書中，事件成為萊布尼茲單子的基底（*fond*），而每個差異觀點則是同一事件（基底）的不同表達，且被表達者只存於表達它的單子之中。德勒茲認為，事件的邏輯被萊布尼茲以一種「基底－方法」配對（*couple fond-manières*）（1988: 72）重新述說，基底可以至為簡單，甚至僅展現為一種微知覺（*petites perceptions*）所

⁵ 早期德勒茲基於對同一性的基進批判，嚴格地將重複區辨於大寫單一（*Un*），主要可參考 1968: 164-165。然而到了《何謂哲學？》時，正如早期亦被嚴厲批判的「思想影像」在本書中被重新構思成一種正面概念（可參考楊凱麟，〈德勒茲「思想-影像」或「思想=影像」之條件及問題性〉，《台大文史哲學報》，2003/11，59，337-368），大寫單一——全部（*Un-Tout*）亦被重新構思：「哲學如同是前哲學或非哲學般，安置大寫單一——整體的威力。」（1991: 43）

⁶ 關於德勒茲對於「兩位最穿透於事件之中的思想者」，佩稽與布朗修，參閱 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 148。

構成的非組織與混沌的嗡嗡聲浪 (murmure)，一種純粹的能量虛擬狀態；然而方法卻可至為繁複，每種方法都可視為此能量虛擬狀態（事件－世界）的實際化（actualisation）與差異化。對德勒茲而言，萊布尼茲賦予事件一種巴洛克式的繁複視域，在此，吾人僅能藉由基底的實際化來認識事件，然而實際化本身卻離不開一種絕對的矯飾主義，一種方法上的百變莫測；這是何以萊布尼茲說，「如果此哲學在基底是最簡單的，其亦是在方法最豐饒的。」（*Nouveaux essais*, IV, chap.17, §16）。換言之，世界－事件是虛擬的，其透過絕不相同的方法實際化為單子，後者則表達了世界－事件的各式差異觀點；虛擬的世界－事件一方面涵括（inclusion）於每個實際單子之中，另一方面每個單子則不過是世界－事件之實際化或差異化。至於代表第三種事件邏輯的懷海德，德勒茲表面上並不常援引，也不曾如他對尼采、斯賓諾莎或萊布尼茲般寫出專書，然而《皺褶》的第六章「何謂一個事件？」無疑地便是向懷海德致敬⁷。在這章中，德勒茲認為事件的邏輯被再度重寫。如果斯多葛學派的原創性在於對事件提出了一種非物體與語言的思考，而如果萊布尼茲的原創性在於將事件虛擬地涵括於實際單子之中，則對德勒茲而言，懷海德的原創性既非質問什麼是事件（斯多葛學派），也非什麼是事件的條件（萊布尼茲），而在鋪設一塊全新問題場域，在此，關於事件的問題被改寫為：「什麼是使一切都成為事件的條件？」⁸換言之，如果斯多葛學派使事件進入語言成為述詞，萊布尼茲使事件進入單子成為基底，懷海德則反過來，使一切進入事件，一切皆事件！從斯多葛學派的「什麼是事件？」到萊布尼茲的「世界怎麼成為事件？」，再到懷海德的「什麼使一切都成為事件？」，哲學史歷經三種關於事件的不同思想影像（images de la pensée），三種不同的問題事件，德勒茲藉此完成了一門獨特的事件系譜學，其散置於時間跨幅長達廿餘年的德勒茲不同著作之中。然而，如果事件作為一個哲學問題具有無比重要性，比較不在於思想必需思考事件，也較不在於思想造成事件，而是如尼采所說的，思想本身就是事件，思想=事件⁹！思想等同事件，這是德勒茲從尼采所獲得的啟發。事件作為一個思考的對象，甚至作為思想本身所等同的特質，在德勒茲著作中所涉及的層面及論述方法極複雜而廣泛，全面性地羅列與排比並非本文篇幅所可達致，從問題性的角度來看，似也無此必要。因此，本文將由德勒茲事件論述中最關鍵的無人稱性切入問題，嘗試分析由 R. Schérer 所指出的「反人稱政治」（politique de l'antipersonnel）（1998: 27）是如何在德勒茲哲學中透過對布朗修的原創解讀達成。

質言之，事件之所以為事件，正因為其不再屬於我或你，不再屬於任何人；然而，這並不因此意味事件將失去其個體性（individualité），相反的，正由於其標誌生命所能攫取的最特異形象（figure）與時刻，才得以取代一切固著的人稱，成為滑動於諸異質系列間的「動態與確切點」（Deleuze, 1969: 179）。這個德勒茲所不斷迴返與追隨的動態點，不是海德格所指稱的「日常尋常性」（banalité quotidienne），而是介於詞彙與事物間不斷相互磨擦、滑動與皺褶的「事件操作器」（opérateur événementiel）（Schérer: 32）。對德勒茲而言，事件置身於特異性之列是嚴格無人稱的，它首先由特異點、強度線及超驗平面所述說，而一切主體－我只不過是這個虛擬性建構中等待填入卻永遠空置的位子。因而涉及事件的永遠不

⁷ 除了散見於《皺褶》之外，底下是我們找到的德勒茲少數幾次提及懷海德之處：*Différence et répétition*, 364-365；*Dialogues*, 21-22；*Qu'est-ce que la philosophie ?*, 145-146, 198-199。

⁸ 懷海德將這個條件分成四部份，可參考 Deleuze, 1988: 103-112。

⁹ 「最偉大的事件與最偉大的思想－而最偉大思想即最偉大事件－最晚才會被理解。」（Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §285）

是某某個人(*personne*)，而是某某人物(*personnage*)，或某某概念性人物(*personnage conceptuel*)，其指向一種個體的(*individuel*)但卻總是無人稱的狀態。就這個觀點而言，蘇格拉底之死取得其意義正因為他填入作為事件的死亡之主體位子，但卻必需以他同時作為柏拉圖的概念性人物為條件。作為構思事件的特殊案例，德勒茲往往將死亡視為「事件的事件」、「問題性的最後形式」，並強調地指出「每個事件都如同死亡，具雙重性且具無人稱性於其雙重性中」(Deleuze, 1969: 178)。而也正是在此，布朗修對死亡的著名的段落成為德勒茲多次援引的論據：「它是現在的深淵，是與我無關、我無法朝它奔去的無現在的時間，因為在它之中我不死亡，我被剝奪死亡的權力，在它之中，「人們」死亡(*on meurt*)，「人們」不停且不止地死亡。」(Blanchot, 1988: 202)死亡成為生命的根本事件，因為它是每個個體最核心的不可觸知、不可知覺與不可預測的無人稱性；在此，對生命與對思想似乎都具同樣效力：絕對域外(死亡或不可思考(*impensé*))必須翻褶為純粹域內(生命或思想)，一切個人都將被無人稱性所瓦解，但卻也都透過它而將被或已被銘刻於大寫生命事件之中。「人們死亡」因而成為德勒茲－布朗修對事件最精簡卻也是最強烈的表達。然而，「人們」並不指向任何人或任何個人，因為在陳述的集體布置上，每個個體都只是「人們」在特定時空的肉身化，而每個名字則不過是此布置上的概念性人物；而「人們」卻是一切概念性人物的概念性人物，「人們」同時是你、是我、是他，但也不是你、不是我、不是他，因為「人們」飛掠於實際化(*actualiser*)於個體的諸特異點與微分關係(*rapport différentiel*)之上，它永遠指向最純粹的事件性，而所有含括「人們」的表達則不過是此純粹大寫事件的間接自由言說。

對德勒茲或對布朗修而言，「人們」無疑具有一種超驗性，有別於任何經驗性人稱，因為「人們」直接連結到無人稱且前個體化的特異性系列，其並不意味本質或普同性，且豁免於一切對事件與意外的驗經性混淆。在德勒茲哲學中，最能展現這種「人們」的無人稱性領域，正是文學。因為對德勒茲而言，只有平庸的作家才書寫個人經驗並停留於一種仍然以經驗性人稱(你、我或他)發聲的文學之中。文學必需透過「人們」發聲，換言之，必需是事件的間接自由言說，即使是以第一人稱書寫的文學¹⁰。關於這種文學的無人稱性，布朗修無疑是最深刻的思考者。在論及美國文學作品時，他曾指出：

如果這些書中的主角得以在一種無人稱模式上被述說，即使當敘事以第一人稱寫成，是因為他們被剝奪一切內在現實，他們不過是社會性地可交換與尋常的意見，他們所表達的不過是他們在本能壓力下所完成的空洞行動，其暴力毫無神秘，不過是一種笨拙的不一貫、一種被其所能到達的集體性與歷史織體(*tissu*)所攫取的強大缺席(*absence puissante*)。所有這一切都早已被千百次地述說、分析及深化。我們所欲強調的，是客觀敘事(*récit objectif*)的技巧一點都不連結到這種對世界的觀看中。那麼它到底是什麼？就僅是絕佳的小說技巧，以及在某種尺度下，所有虛構(*fiction*)作品與很可能也是所有文學表達的基本要求，如果由大寫我過渡到大寫它(*Il*) (即使當大寫我很自然地是表象形式時)的努力，如果在語言與我們之間保持距離、藉由一種似乎愈去找便愈不閃躲的現實途徑中重新掌握我們、一整個最怪異於我們的事件及詞彙肉身化的努力，

¹⁰ 「文學追隨一條倒反之路，且僅奠基於在表象人稱下所發掘的無人稱威力，其絕非某種一般性，而是最高等級的特異性：一個男人、一個女人、一頭獸、一個肚子、一個小孩……。」(Deleuze, 1993: 13) 關於無人稱書寫在台灣小說的例子，亦可參考楊凱麟，〈駱以軍的第四人稱單數書寫－(1/2)：空間考古學〉，《中外文學》，2006/01，第三十四卷第九期，283-304。

簡言之，如果這種既對語言與對我們自身的剝奪（dépossession）是文學經驗的要素的話。（1984: 178-179）

從這個觀點來看，德勒茲一再頌揚美國文學並不是偶然的，因為其契合一種關於事件的「客觀小說」，其總是企圖由「我」過渡到「它」、到「人們」，而這種將「一整個最怪異於我們的事件及詞彙肉身化的努力」的書寫正是布朗修所一再強調的文學經驗¹¹。透過「人們」（即使其僅隱含於第一人稱的表象之下），文學成爲一種關於事件的特異性書寫，「我」被消抹，因為文學不是爲了「我」而書寫，即使這個「我」是一個大寫且超驗的自我。換言之，由特異性所包裹的「人們」對立於總是連結到良知（bon sens）與共感（sens commun）的「我」¹²。相對於實際（actuel）的每個「我」，「人們」永遠是虛擬的，「人們」總是指向過去或未來，但從不是現在的，因為對德勒茲而言，如果書寫朝向「缺席的人民」（peuple qui manque）（1993: 15），則「人們」所代表的正是這個書寫政治學中的缺席人民。由是，對德勒茲而言，「人們」不再是海德格所謂的日常尋常性，因為正是透過「人們」，每個「我」從日常尋常性中出走，進入事件與事件的書寫之中。由是，文學書寫，但不是透過「我」所代表的意見或共感，而是透過「人們」給予事件的間接自由言說，換言之，「人們」所述說的不再是單純與實際的經驗，而是其虛擬的意義。「並非前二種人稱作爲文學陳述的條件；文學僅開始於當剝奪我們說我的權力的第三人稱誕生於我們時（即布朗修的『中性』）。當然，文學人物全完是個體化的，其既不空泛也不一般，然而其所有個體特徵將其提昇到一種靈視（vision），將其帶至一種不定（indéfini）之中，如同是對其太強大的流變：亞夏（Achab）與白鯨之靈視。」（Deleuze, 1993: 13）「人們」或「它」是事件操作器，因為其述說的不再是單純的我或你的回憶、遊記、戀情或幻想，而是銘刻特異性的無人稱性意義。就這個觀點而言，每個由德勒茲所援引的作家因而都可視爲一具生產意義的機器，而文學作者或作者之名則成爲無人稱的意義—布置。換言之，費茲傑羅（S. Fitzgerald）、梅爾維爾（H. Melville）、波赫士（J. L. Borgès）、米勒（H. Miller）、喬哀斯（J. Joyce）、貝克特（Beckett）、吳爾芙（V. Woolf）、阿鐸（A. Artaud）、克萊斯特（H. von Kleist）…在德勒茲哲學中不再是作家個人的直接述說，而是以作爲「文學作者」這樣的概念性人物而間接自由述說。他們分別以「人們」發聲（即使作品本身仍是第一人稱），但卻總是各自飛掠於不同的無人稱特異性系列之間。作爲超驗的「人們」而非經驗的「我」，這些文學作者被置入集體陳述布置之中，成爲代表某一事件的「意義程序」（processus du sens），比如費茲傑羅意味某種「瓦解程序」（processus-démolition）、J. Bousquet 則意味「肉身化程序」（processus-incarnation）、卡夫卡是「司法程序」（processus-judiciaire）、普魯斯特是「符號程序」（processus-signes）等等。舉例來說，德勒茲多次援引 Bousquet 的套語，「我的傷口先於我存在，我被生下來是爲了肉身化它。」（Deleuze, 1969: 174），就某種意義而言，Bousquet 這個專有名詞在德勒茲哲學中並不指向那個被戰爭撕裂身體且寫出《邊譯寂靜》的個人，而他套語中的「我」也不再指向作家自己或任何他人。因為在所有德勒茲著作中，Bousquet 已由個人轉化爲（概念性）人物，而他套語中的「我」也已「過渡」到無人稱的「它」，或「人們」。換言之，Bousquet

¹¹ 《對話錄》其中的一個標題爲：「論英美文學的優越性」，G. Deleuze, 1977。

¹² 德勒茲將 sens commun 視爲一種「自我的再分配」（redistribution du moi），而 bon sens 則是「純粹大寫自我」（Moi pur），關於這兩者與「我」的關係，主要可參考 *Différence et répétition*，特別是頁 175。基於語源及語義的複雜性，本文僅權宜地將 sens commun 暫譯爲「共感」，bon sens 則暫譯爲「良知」。

已徹底化身為生命中那道皮開肉綻的巨大傷口，那個我們中的每一個「我」都勢將經歷與肉身化的永恒事件！而正是從這一點起，「我」從此銷聲匿跡，每個事件透過「人們」開始回響著生命中共同的無人稱巨大能量：「人們」出生、「人們」活著、「人們」流變、「人們」死亡：「人們」的光輝，德勒茲毫不猶豫地表示（Schérer, 1998: 32）。在此，對複數特異性的觀點（point de vue）或聽點（point d'ouïe）取代主體觀點或客體觀點；而「事件的非物體性由書寫的無人稱性所負載」¹³。

參、特異性的重複

特異性首先是稀有的，德勒茲早期曾明確指出其只出現於由五大特徵或五種決定作用（複數異質系列、自我統一過程、拓樸學表面、意義場所與問題性）所共同定義的稀有空間之中（Deleuze, 1969: 125-132）。在對傅柯的陳述從事概念分析時，德勒茲曾深入描述這個使特異性得以滋生的空間，其涉及諸力量間的動態與對角線關係，這是一門繁複的微物理學（micro-physique），而一切多樣性則建構於上（1987, 129）。然而，如果特異性是本質稀有的，那是因為其連結到德勒茲哲學中最嚴格定義下的重複：重複不是再現或一般性（généralité），重複者本身也不具同一性，這是德勒茲在《差異與重複》中一再回返的主題。一方面，如果從重複的觀點來看，每次特異性的出現都意味一種重複，然而也同時深化差異，因為特異性總是意味一種源自域外的差異力量。重複透過這種系列化的特異性取得其意義：重複就是以複數出現的特異性，而差異並不因重複的顯現而減弱，相反的，重複的威力愈強，差異的威力也就愈強。另一方面，如果從差異的觀點來看，一切特異性都指向一種偶然與游牧分配（distribution nomade），指向一種純然與不可決的混沌，其唯一的決定作用似乎只指向特異性在時間中的質性（而非量性）重複，「在永恒回歸中的重複如同差異的威力本身出現在所有這些面向中。」（Deleuze, 1968: 383）。換言之，差異的重複使在己差異由混沌進入思想成為概念（以德勒茲－瓜達希最嚴格的意義而言），而重複的差異則使思想鋪設一個遠離同一性與一般性的超驗平面。特異性的出現意味某種假設原初差異的重複，而每次重複也都更深化差異自身。在德勒茲哲學中，正是透過特異性，差異與重複才得以連結，並取得一種相互蘊涵的拓樸關係；而確切地說，每次特異性的出現都是對從差異思索重複與從重複思索差異的再次要求¹⁴。

然而，是什麼促使特異性同時既是差異的差異者也是重複的重複者？德勒茲以一種尼采式句法指出，每個特異性彷彿都是「權力意志的立即表達」，而所有這些表達所述說的都是同一回事－永恒回歸¹⁵。如果特異性指向一種原初差異，那麼其形上學意義卻非得從德勒茲－尼采所構思的永恒回歸中尋覓才能釐清。永恒回

¹³ 參閱 R. Schérer 對德勒茲 homo natura, homo tantum 與 eventum tantum 的精采分析：〈德勒茲的惡魔－無人稱性 I〉、〈Homo Tantum－無人稱性 II〉，收錄於 Regards sur Deleuze。

¹⁴ 關於德勒茲所構思的差異與重複的拓樸關係，我們並不需等到《差異與重複》才可發現，事實上，早在〈柏格森與差異〉一文中此關係便已開始發展：「重複因而是一種差異；只是這是一種總是在自身之外的差異，一種無差異於自身的差異。反之，至於差異則是一種重複。」（Deleuze, 1956: 104，中文黑體字原為法文斜體字）

¹⁵ 權力意志是尼采所構想的一種「卓越形式」（forme supérieure），其產生自「在永恒回歸自身之中的重複特異性」。（Deleuze, 1968: 15-16）

歸是德勒茲哲學的幾個主要弔詭之一，其必需通過對一種絕對差異與純粹重複的動態、拓樸關係才可能理解：「回返（*revenir*）即是存有，但僅是流變的存有。永恒回歸並不促使『相同』回返，然而回返卻建構流變之物唯一的大寫相同。回返，是流變自身的流變—同一（*devenir-identique du devenir lui-même*）。回返因而是唯一的同一性，然而卻是作為第二級威力的同一性，差異的同一性，同一述說著差異者，繞著差異者轉動。如此由差異產生的同一性被如同『重複』來決定。同樣的，在永恒回歸中的重複在於從差異者出發來思考相同。」（Deleuze, 1968: 59-60）這段引文是德勒茲關於永恒回歸極重要與關鍵的段落。永恒回歸所促使回歸的是永恒的流變，一種時延中的絕對差異。永恒回歸正是在已差異的置入時間，它代表一種以差異為基質的時間性，每一時刻本身都是這個在已差異的重複，而每個重複都再次証明時間本身的差異。就某種意義而言，這便是德勒茲的永恒時間（*Aiôn*）¹⁶。就永恒回歸的觀點而言，單一的差異與單一的重複一樣都是不可思考的，因為差異離不開與重複的關係；重複的唯一同一就是差異，而差異的唯一流變就是重複。差異與重複在永恒回歸之中成為相互倍增威力的兩個現實半面，而永恒回歸本身則成為由這兩者糾結纏繞難分難捨的極端形式（*formes extrêmes*）（Deleuze, 1968: 60）。永恒回歸就是特異性的游牧分配，然而每一次的分配都必然同時倍增差異與重複所置身的問題場域與其張力，這是何以對德勒茲而言，透過永恒回歸，透過差異與重複，透過系列化的特異性，我們得以尋獲權力意志或存有單義性（*univocité*）的表達，而正是在這個由強度所述說的表達中，德勒茲建構了他的虛擬哲學¹⁷。

就這個觀點而言，等待特異性降臨的無器官身體（*corps sans organes*，其本身即是一塊高張、非組織、無形式的前個體化場域）無疑可視為意圖促使永恒回歸成為可見或可述的機器，只是其完全是非自主、無人稱且潛意識的自動機制。在德勒茲最深邃的思想中，總是存在一種僅僅藉由一種高張場域的存在而成為可能的拓樸交會，隨著問題性的不同其可以為差異與重複、事物與思想、域外與域內、思考與不可思考，或究極而言，虛擬與實際。這個交會透過一種由特異性分配所述說的永恒回歸，在無器官身體上找到了其極端形式，並成就了思想的虛擬性：在此，差異成為感覺的極端形式，而重複則為思想的極端形式，兩者不斷在每一個特異性分配上從事永無止境的交互作用（相互轉換與經過）。彷彿特異性是思想與感覺的唯一溝通，儘管這個溝通透過一種極盡暴力與高張的極端形式，然而，

¹⁶ 德勒茲在《意義的邏輯》中區分了 *Aiôn* 與 *Chronos* 兩種不同的時間觀，並給予極對立的概念位置。*Aiôn*（*αιων*）在古希臘文中意味生命力或生機，可以用來指稱一種寓含創造與生命的永恒時間、時代或世紀；*Chronos*（*χρονος*）則是一般意義下的時間。柏拉圖在《蒂邁歐篇》（*Timée*）§37d 中曾對兩者作了比較，將 *Aiôn* 視為「永恒生物」，其或許接近於斯多葛的氣息（*πνιγμα*），*Chronos* 則為其「動態影像」。關於德勒茲對這兩個概念及相關問題的探究，可參考《意義的邏輯》第 23 系列。這兩個詞彙的中譯的確充滿困難，因為其一方面有源自柏拉圖《蒂邁歐篇》的論述及古希臘宇宙論中的時間觀，另一方面，在德勒茲《意義的邏輯》中卻又極複雜地賦予嶄新的問題性。*Aiôn* 這個詞在古希臘文中已有多重、甚至目前看來是對立的意涵，而德勒茲早期作品則基於問題性的必要，又強化了其在各方面與 *Chronos* 的對立；在中譯時，如果參酌詞源中最早的古希臘意涵，置入德勒茲文本中則是難以理解的，反之，如果採用了任一德勒茲對此詞彙的說明來意譯，則顯然又置其詞源於不顧，違反了德勒茲用來談論斯多葛哲學的企圖。當然，或許也可以考慮音譯為「艾因歐」，如此一來則意義全失。基於這麼多相互衝突及基本意義的對立下，翻譯這兩個詞彙時為了在概念層面上較清楚地區分兩種對時間的不同觀點，權宜（但不無謬誤）地暫譯為永恒時間與歷時時間。

¹⁷ 「大寫存有被以唯一且相同的意義述說，然而此意義就是永恒回歸的意義，如同它所被說之物的回歸或重複。永恒回歸中的轉輪同時是從差異開始的重複之生產，亦是從重複開始的差異之選擇。」（Deleuze, 1968: 60-61）

這卻也是差異與重複相互溝通與各自取得自身意義的唯一形式。關於這點，德勒茲底下的論述無疑地對我們有決定性的重要性：

在權力意志中的差異被感受為對抗自然法則，是感性的最高對象，*hohe Stimmung*[高漲的心情]（記得權力意志首先是如同感受，距離感受，被呈現的）。在永恒回歸中的重複被思考為對抗思想法則，是最高思想，*gross Gedanke*[最高的思想]。差異是第一次肯定，永恒回歸是第二次，『存有的永恒肯定』，或述說著第一次的 *n* 次方（*nième puissance*）¹⁸。這總是始於信號，亦即始於思想自我指認的第一強度。經由碎裂鏈結或曲扭環圈，我們由感官界限被暴力導向思想界限，由只能被感覺之物到只能被思考之物。（1968: 313）

差異、重複、永恒回歸、權力意志、思想、感覺…無數德勒茲哲學中的重要概念交會於此，這是不可思考中的不可思考，事件的事件，也是一切流變匯集與散射之處，而這個不可能性將透過一種拓樸與高張的方式（「碎裂鏈結或曲扭環圈」）成為可能性，或確切地說，成為虛擬性，只是這一切都必需經由特異性的操作開始。究極而言，只要具有一個特異性便已是對此「*n* 次方」的述說，永恒回歸只要發生一次便已「一勞永逸」（*une fois pour toutes*），因為即使只有一個特異性便都已經既是差異也是重複，一個特異性便足以喚起永恒回歸、足以喚起上述諸般多樣性力量。一切就如布雷（Pierre Boulez）所言：「一個句子便足以使宇宙就位且精準地制定它。」（1966: 370）

肆、單一（un）與無人稱場域（le champ impersonnel）

一、單一就如同單一生命（Une comme Une Vie）

什麼是一個特異性？德勒茲曾給予不少例子：一抹微笑、一個姿勢、一個蹙眉、一陣風、一場戰役，或「今晚有一場演奏」、「一段長達一小時、三十分鐘或五分鐘的時段」…。單一或多個，特異性或事件似乎總是啓始於不定冠詞，然而這個單一（un）如何能轉換成特異（singulier），進而連結到本文所描繪的繁複操作之中？確切地說，單一如何自我特異化（儘管只有單一才能特異化）？這便是德勒茲哲學的一個核心問題，其非關哲學史上單一與複多（multiple）的永恒爭論，而涉及單一的特異化作用。在〈內在性：一種生命〉中，德勒茲透過狄更斯著名的小說《我們共同的朋友》（*Our Mutual Friend*），最後一次展示這個特異化作用，其仍然與死亡有不可切割的關係：即使是一個無賴的生命，一個「不名譽者的生命」（*vie des hommes infâmes*），在死亡邊緣的瞬間都會轉化成一種無人稱的生命，因為「介於他的生命與他的死亡，有著僅是單一生命與死亡遊戲的時刻。個體的生命由一種無人稱卻特異的生命所取代，其抽離出一種純粹事件，擺脫內部與外部生命的意外，亦即擺脫所降臨之事的主體性與客體性意外。所有人都予以憐憫的『*Homo tantum*』[如同是人]，且其達到某種至福（*béatitude*）。這是一種此物性（*heccéité*），其不再是個體化作用（*individuation*），而是特異化作用（*singularisation*）。」（中文黑體字原為法文斜體字，1995: 5）透過死亡，抽象的生命轉化成單一的具體生命，它是會死亡且永遠消逝的，生命的這個 un（不定冠詞）

¹⁸ *puissance* 在法文中主要是威力、權力、功率或乘方之意。*nième puissance* 應譯為有數學意涵的「*n* 次方」，但因其又涉及尼采意義下的權力，特別是永恒回歸中的權力意志。中譯只能兩者擇一，但仍需提醒其作為威力的意涵。

嬉遊於死亡的這個 *la*（定冠詞）。然而，這是否意味生命或特異性必然與死亡不可分離呢？或者，生命的意義必然得弔詭地透過死亡來獲得呢？德勒茲最後論文的無比重要性，正在於再次（也是最後地）否定這個必然性。本文稍早曾論及死亡作為一種絕對的無人稱性，構成事件的事件，並使其銘刻於超驗平面中，成為我們論述特異性時非面對不可的一個問題領域：「人們」死亡，構成每個生命的超驗核心。死亡永遠是一個大寫事件，然而在德勒茲這篇決定性的最後論文中，德勒茲無疑遠遠地擺脫這個纏崇其理論核心的問題性，直接由單一生命（*une vie*）本身來確立生命，其無需死亡的永恒窺視便是一個事件，便是一個特異性。德勒茲寫道：「不該將單一生命含括於個體生命面對普同死亡的簡單時刻。單一生命到處都是，在活著的這個或那個主體所穿越的所有時刻中，也在某些被經驗客體所度量的所有時刻中：內在性生命席捲僅促使自我實際化於主體與客體中的事件或特異性。」（中文黑體字原為法文斜體字，1995: 5）畢夏（Xavier Bichat）所構思的生機論經傳柯到德勒茲後，似乎達到另一個頂峰：（不定冠詞）單一生命，即使如何卑微，對立於（定冠詞）死亡¹⁹。單一生命到處都是，這意味著單一特異性到處都是，條件是必須不斷特異化或自我特異化，在此，不定冠詞 *un* 不再是不可決定的，相反的，其成為超驗平面上的特異性決定作用；每個 *un*（到處都有）都可以是「超驗性的線索」，而每個線索都是一個生命的經過²⁰。「這個不定生命（*vie indéfinie*）本身並無時刻，即使這些時刻彼此何等接近，其只有間一時間（*entre-temps*）、間一時刻（*entre-moments*）。」（Deleuze, 1995: 5）換言之，特異性其實較是一段過程（*passage*）而不是一個點，較是一種流湧或流變而不是一種固著；它展示一種永恒動態。單一內在性生命（不定生命）是實際化於任一主體的特異性。單一生命在德勒茲哲學中因此混同於單一特異性，條件是後者必須實際化。這是何以其並不位於任何固定時刻之中，而是永遠介於兩尋常時刻之間，從其一到另一，總是某一時刻已逝，而另一時刻未來的間一時間。而也正是在這種由流變所述說的特異化作用，可以使得一個無人稱性的生命卻不混淆於任何其他生命，並獲得一種內在性與中性的意義。「單一生命的諸般不定（*indéfinis*）失去所有不可決定（*indétermination*），條件是其填滿一塊內在性平面，或，其實這根本是同一回事，建構一塊超驗場域的元素（反之，個體生命停留在與經驗決定作用不可分的狀態）。這樣的不定並不標誌一種經驗的不可決定，而是內在性的決定作用或超驗可決定性（*déterminabilité transcendante*）。不定冠詞無法是個人的不可決定而不是特異的決定作用。」（Deleuze, 1995: 6）這個不定冠詞、非一般性、流變、無人稱、前個體化、去主體、前反思的單一生命定義了內在性平面的基質，而這個內在平面則是一切超驗平面的前提。何謂虛擬？德勒茲在他最後的文章中不無弔詭地答覆：虛擬即單一生命；但這個生命卻是由流變、事件、永恒時間、拓樸力量…所共同定義的單一特異性。在狄更斯小說中，一個無賴的生命轉化成德勒茲所一再提及的 *Homo tantum*（如同是人），一種最原初階段的人，在此，生命不需死亡以贖回其特異性，因為每個生命直接面對流變的生命本身，這便是「完整的至福」（*une béatitude complète*）²¹。這是展示在德勒茲最後思想中的單一生命最高威力，但毫無疑問地同時也早已毫無保留地纏崇其先前所有作品。彷彿「人們」就代表那片由

¹⁹ 「畢夏就在這層意義下，以兩種方式與古典死亡概念（決定的瞬間或不可切割之事件）分道揚鑣：將死亡視同與生命共同擴展，同時也是一種部分及特異死亡的多樣性事實。」（Deleuze, 1986: 102-103）

²⁰ 「不定冠詞無法是人稱的不可決定而不是特異的決定作用。」（Deleuze, 1995: 5）

²¹ 「至福」在〈內在性：一種生命〉這篇短文中出現三次。無疑地，這是德勒茲對生命的最後謳歌。

複數單一生命的嘈雜聲浪所構成的超驗平面，不管「人們」死亡或「人們」活著，都不過是此平面上的事件流湧，一種流變，而一切主體或客體狀態則不過是其在某一特定時空的實際化；對某一事件的反實現化（*contre-effectuation*）總是能一再地將我們，或不如說「人們」，重新自這個時空中解放並擲回超驗平面之中，在此，虛擬就是單一生命，內在性就是單一生命…，似乎再沒有比此更簡短的定義。

由是，作為此物性（*heccéité*）的單一生命所展示出來的較不是一個個體（*individu*），而不如說較是一個 *Dividuel*。這是一群特異性的動態集合，或一個「被表達體」（*entité exprimée*）。在《運動－影像》中，德勒茲指出：「被表達者，亦即情感（*affect*），是複雜的，因為它時而由它所聚合時而由它在其中裂解的所有類型特異性所複合，這是何以它隨著它所操作的聚合或它所承受的裂解不停地變動與改變性質。這就是 *Dividuel*，不可能增減而不改變性質之物。」（Deleuze, 1983: 149）一個 *Dividuel* 可能可以被視為一個由複數特異性所組成的流變虛擬串連（*conjonction virtuelle du devenir*），其有別於一切被實際化的事物狀態，並不斷地在時間中透過聚合或裂解以更新其性質。

德勒茲曾強調，特異性永遠「存於世界時刻之中」且置身於「任意空間」（*espace quelconque*），這無疑地是特異性所具有的時空條件。一個任意空間並不是一個被確定的空間，但也不意味什麼空間都是（*n'importe quel espace*）。「任意」這個詞在此指向一個寓意超驗場域的大寫單一（*Un*），一個被內在性生機所籠罩的地域。換言之，這是一個已被特異性（作為單一生命）遍歷的空間，一個飽脹虛擬性的疆域，也是一個最貼近內在性平面性質的場域。其隨時可能解疆域化，成為另一個任意空間，但永遠是特異的。換言之，任意空間是已被虛擬銘刻的單一空間，一個為流變而存在的空間（*un espace à devenir*）。空間的概念在此不再是一個固著的疆域，而是透過特異性不斷解疆域化與再疆域化的永恒聚合與裂解過程。德勒茲指出：「一個任意空間並不是在所有時間、所有場所的抽象普同（*universel abstrait*）。這是一個完美的特異空間，其僅只喪失其同質性，亦即喪失其格律（*métriques*）關係的原則或其自身部分的連結，因此銜接得以透過無限的方式為之。這是一塊被純粹的可能場所所掌握的虛擬串連空間。這種空間的不穩定性、異質性、連結的闕如所實際上展現的，正是潛能或特異性上的豐富，其就如所有實際化作用、所有決定作用的先決條件。」（1983: 155）確切地說，空間必需透過特異性定義，到處都可存在任意空間，問題在於其如何被連結到特異性所置身的超驗場域之中。由是，任意空間並非什麼空間都是，但什麼空間都可以是任意空間，只要其特異性被促使可見。空間的解疆域化與再疆域化來自一種失衡或過穩定（*métastable*）狀態，而後者正是一種在能量觀點下的特異性，其永遠指向一種實際化作用的先決條件。

任意空間因而總是與某一超驗場域共存，就這個觀點而言，其指向一種由虛擬所定義的決定作用，而每個特異性就如同這個決定作用的游牧因子（*agent nomade*），其分派於此任意空間中且不斷進行裂解與聚合；這個實際化作用構成一個世界，而就如一種事件系列或「特異性發射」（*émission de singularités*）（Deleuze, 1988: 81）。世界是一種僅由特異性定義的流變，單一生命自身，其完全不具再現與中介的可能性，且「由自身消抹一切阻礙我們滑動於事物之間、一切阻礙推往事物中域（*milieu*）之物。」（Deleuze and Guattari, 1980: 343-344）這是一個「人們」的世界，「存於世界時刻之中」因而總是伴隨一個共存的超驗場域，其不斷實際化於確定及已決時空之中，而所有確定時空則都僅是這個「世界時刻」與「任意空間」的經驗產物。所有在經驗界認為是意外、無規則、弔詭或不可能之事物，在

由特異性所述說的超驗場域中都只是規則的。確切地說，無人稱與前個體化的諸特異性或諸事件僅在超驗場域「相互表達」(s'entr'exprimer)：諸特異性或諸事件的可共容性 (compatibilité)，這便是德勒茲對超驗場域的重要定義之一。「不可共容僅與個體、個人與世界所生，而事件在此實現，但不可共容並不生於事件本身之間，或其**非宇宙、無人稱與前個體**的特異性之間。」(中文黑體字原為法文斜體字，Deleuze, 1969: 208) 我們只能透過超驗場域來理解特異性，而也只有回返到這個場域，特異性才假設了重複的威力，因為這正是其唯一的同一性：大寫特異性或大寫事件²²。超驗場域因而必然呈現兩種運動：事件實現化為事物狀態、物體或經驗，與事物狀態反實現化為事件。實現化作用展現了流變的力量，虛擬由此變得可見與可述（被表達者），實際地成為一抹微笑、一個蹙眉或一陣風；而反實現化則將後者由經驗提升為概念，賦予其虛擬的堅實性 (consistance)。前者代表的操作是差分作用 (différenciation)，後者則為微分作用 (différentiation)，微差分無疑構成德勒茲哲學中最重要的虛擬現實性²³。一切的特異性都源自反實現作用：從「我」反實現為無人稱的「人們」或「它」，從個體化生命反實現為單一無人稱、去主體的生命，從意識反實現為前反思的潛意識，從確定時空反實現為任意空間與世界時間…。內在性被置入 (s'imposer)，生命被再活化，超驗場域拓樸翻轉成一邊是形上學平面另一邊是物質平面。甚至為接近一種原初的混沌，但也只有從這個置入虛擬性的混沌，從其中所吹來的氣息「才為我們帶來靈視」(Deleuze, 1991: 192)。這裡存在著大寫差異與大寫重複，以及不斷將二者置入遊戲的永恒回歸及權力意志。透過反實現作用，德勒茲總結一切關於特異性、事件與事物狀態或實際個體的關係，他寫道：「個體本身必須如事件般自我掌握，且實現於他的事件，他也必須如同是嫁接於他的另一個體般掌握它。然而，此事件，他並無法不含括它、無法不欲意它、無法不再現它，而不同時含括與欲意所有其他作為個體的事件，而不再現所有其他作為事件的個體。每一個體都如同一面為了濃縮特異性的鏡子，每一世界則都如同鏡中的一段距離。這就是反實現作用的最終意義。然而，再次地，這是將個體作為**機遇個案** (cas fortuit) 的尼采式發現，就像是它被克羅索斯基 (Klossowski) 再取用與再發現於一種與永恒回歸的本質性關係中一樣。」(1969: 208-209，中文黑體字原為法文斜體字) 超驗場域就是無數特異性的嗡嗡聲浪，一種特異性的眾聲喧嘩，其不斷地透過游牧分配的偶然性發射於任意空間與世界時間之中。而在差異與重複的相互倍增作用下，每個實現化個體都如同是複數特異性的無窮濃縮，由是，特異性的散射雖是偶然的，但其「 n 次方」卻是必然的，因為永恒回歸貫穿每個個體，每個「我」，但卻只有當「我」以一種反實現方式提升為超驗場域中的大寫單一（或「人們」）時，我們才得以窺見其力量。換言之，對德勒茲而言，唯有透過反實現化作用才得以逼顯特異性。

²² 「如果特異性就是真正事件，則它與唯一及相同的大寫事件溝通，其不停地將特異性再分配，且它們的形變作用形成一種**歷史**。」(Deleuze, 1969: 68；中文黑體字原為法文斜體字)

²³ 這兩者在《差異與重複》中合而成為一個複雜的新詞： $\text{différen}\frac{t}{c}\text{iation}$ ，或加上個體化作用 (individuation) 成為 $\text{indi-différen}\frac{t}{c}\text{iation}$ ，甚至再加上戲劇化作用 (dramatisation) 成為： $\text{indi-drama-différen}\frac{t}{c}\text{iation}$ 。由於其涉及德勒茲哲學中最抽象複雜的構思，也非本論文的主要問題性，在此僅指出《差異與重複》相關的頁碼，留待未來更進一步研究的參考：269-276, 314-317。

二、一切皆特異

特異性或特異化完全不是某種特權的賦予 (*privilégier*)，因為所有賦予特權的作用都預設某種使其具有特權的先決觀念、主體或形式等「知性元素」(*éléments intelligents*)，其因而總是由後者所固著、決定與限制。在本文稍早我們已看到特異性如何指向單一的匿名生命，而且在流變的條件（世界時間）下，每個單一又可以是任意一個，在此，疆域不斷地被解疆域與再疆域化，前個體化的高張場域（內在性平面）便是使特異性既是顯著的又是任意一個 (*quelconque*)、既是稀少又是重複、既是偶然又是決定的關鍵。我們於是面對德勒茲特異性的最後一個弔詭命題：在特異性與任意一個之間不存在任何質性差異。因為如果特異性必然來自偶然分配，則最終其與尋常性的差別並不來自一種一般化的定位 (*repère*)，也不來自一種普同的法則 (*loi*)，而是來自偶然本身。特異性總是意味一種偶然的重複，其出現於至少兩異質系列的交會中，且不是致使系列離散便是使其聚合，而一切系列上的其他點相對於此都是尋常點或普通點；然而反過來說，根據這個基本原則，不正是從任意的隨機一點上，都可以是至少兩異質系列的交會嗎？尋找（如果這個詞在此尚具備其價值的話）特異性不正是尋找使其成為特異性的諸異質系列嗎？每個點因而都深陷於無窮的可能或虛擬網絡中，德勒茲所援引喬哀思的「混宇」(*chaosmos*) 因而不過是一個巨大且無窮細節化的根莖布置，其中，任意一點都至少以兩異質系列匯集相對於它的無數尋常點，但後者卻同時又可以作為其他異質系列的特異點而存在。諸系列在一個鉅大無比的多樣布置不斷分叉、交合、歧出、合併…。虛擬性則形構於這種無窮的流變與生機之中，而特異性則不過是其超驗切片 (*coupe transcendante*)、一幅在內在性的瞬間影像 (*image instantanée*)。

任意一個意味一種偶然分配，然而後者卻必然屬於某種假設無窮生機的運動，其不再是古典物理學中透過不動的切片或瞬間 (*coupes ou instants immobiles*) 所欲重組的人造運動，而是一種伴隨流變於世界時間中的真實運動。換言之，特異性內在於運動之中。對真實運動的思考似乎導向特異性與任意一個之間的可置換性；任意一個都是特異的，而特異性來自任意一個。一切先天觀念的限定都勢將毀損這個僅由偶然定義的任意一個。由此，我們似乎可以理解電影何以會成為德勒茲哲學的必然對象；《運動—影像》如是定義電影：「電影是藉由將運動連結到任意時刻以再生產運動的系統。」(1983: 15) 對哲學而言，電影之所以重要無比，正在於它首先便是一組透過對任意時刻的操弄所構成的機制，其非關膠卷、非關動態影像，也非關投影系統，而首先較是一具涉及「任意時刻」的特異性機器。如果回到電影史前史，我們或許比較容易瞭解這個特異性與任意一個之間的弔詭轉換。由 Muybridge 與 Marey 所運用的瞬間攝影術 (*photographies instantanées*) 以一種等距方式拍取奔馬的任意時刻，然而每一個被攝入的任意時刻卻同時必然轉換成特異時刻，其目擊了奔馬運動中，一蹄二蹄或三蹄著地的關鍵時間，然而「顯著或特異的瞬間仍為其他瞬間中的任意一個。」(Deleuze, 1983: 15)。再次地，特異性並不連結到一種固定的本質或形式，而是涉及其所使之離散或聚合的系列。在此例子中，至少兩種異質系列被置入遊戲：迴轉式攝影盤 (*plaque photographique circulaire*) 與奔馬的連續運動。每個任意時刻影像都是這兩道系列的聚合，而每次的聚合點都同時是任意一個又是特異的。就某種意義而言，影像正產生於這種內在於運動、且不斷發射出來的複數特異性上。「然而此特異性（質性跳出）生產是由尋常點（量性過程）的積聚所造成，因此特異是由任意一個中所抽取出，其本身便是一種僅只是非尋常或非規律的任意一個。」(Deleuze, 1983: 15) 如果特異性跳脫於尋常性，絕不在其倍增了尋常性的量，而在於尋常性從此

被置入流變之中，而也正是在此，任意一個與特異性（或，尋常點與顯著點）的不可能轉換才成為可能。特異性是在任意時刻中運動的一點，這似乎便是德勒茲由電影影像中所獲得的重要啟發。在此，特異性的生產也因而意味著一種極端的動態論（*mobilisme*），且正是在特異性的系列攫取中，影像成為可能。此一結論無疑地同時適用於電影與哲學。

對德勒茲而言，電影具體化了特異性的運作，並進一步由此開始激起眾多概念：影像、運動、知覺、動情、時間、思想…，以至最後，已不是電影造就如此多嶄新概念的产生，而是反之，這些概念共同造就電影（*fait du cinéma*）或電影－哲學，而特異性（任意時刻）則是其基本材料。對德勒茲而言，《時間－影像》出版後，哲學等同於一種電影，其既非關電影哲學亦非哲學電影，而是兩者共存如同一種平行論（*parallélisme*）：特異性、影像、運動、時間等都不外在於兩者，且正是兩者所賴以自我建構的組成物。由是，我們更為理解《時間－影像》的結論：「哲學理論本身與其對象一樣是一種實踐，它並不比其對象更抽象。這是一種概念的實踐，且必須根據它所涉入（*interfère*）的其他實踐來判斷它。」（1985: 365）哲學實踐概念，而電影卻實踐影像，對德勒茲而言，兩者同樣都是透過特異性才得以進行其實踐；然而哲學理論面對作為對象的電影（其擁有眾多從事實踐的作者），哲學實踐本身卻逐漸纏繞涉入內在於由影像與思想所構成的無窮創造性關係中。無疑地，這正是我們在德勒茲兩冊電影論述中所看到的，然而在此，由特異性的角度切入，我們卻更進一步進入這個電影與哲學、或影像與思想間平行論的物質性中，企圖進一步深化其所共同建構的虛擬性。因為德勒茲明白指出，僅有在這種眾多實踐的互涉（*interférence*）中，「事物（存有、影像、概念、所有類型的事件）生成」（1985: 365）。透過哲學理論的建構，電影就彷彿一只觀看特異性之眼，一只「第四人稱單數之眼」，由此看出，一切都是特異的，且一切特異性都已內在於運動之中。尋常性與特異性因而不是先天的，而是產生於多樣性的操作之中。

伍、結論

關於特異性我們因而可以擁有兩種不同視域：其中之一正如德勒茲自己在《意義的邏輯》所指出的，特異性來自五種決定作用（複數異質系列、自我統一過程、拓樸學表面、意義場所與問題性²⁴），因而其總是稀少的，且區辨於由其所決定的尋常性；另一則指出特異性可以是任意一個，條件是透過一只觀看流變的「第四人稱單數之眼」，其因而是重複的，特異性來自於一種矯飾主義式的操弄。前者似乎是一種古典式的特異性，後者則可稱為巴洛克式的²⁵。

事實上，如果特異性不是先天的，不連結到任何使其特異的主體或形式，則相較於如何自我特異化，特異性與尋常性的本質區辨似乎就較為不重要了。換言之，重點在於特異化（而非特異性）的機制是什麼？如果德勒茲的虛擬哲學最終既來自必需保留或產生特異性的五原則，而且得致使一切都成為特異的，或不如

²⁴ 關於《意義的邏輯》中這五個對特異性的著名德勒茲式界定，由於並不能具體說明他在其他著作所進一步構思的特異性，且與本文主要探究的「事件的間接自由言說與無人稱場域」並未直接相關，在問題性的完整考量下，與這五個決定作用有關的部份請參考原文頁 125-132。

²⁵ 「一切皆是規律的！且一切皆是特異的！只是，在被給予尺度中，我們區辨特異與尋常或規律，藉由某一群與另一群的关系。」（Deleuze, 1988: 81）

說，一切特異性都同時也是任意一個，則不正表示特異性所賴以存在的系列本身對我們愈來愈重要？特異性無疑絕不是獨立的，而且因為其總是不斷地處於產生與毀滅的過程之中，與動態系列的關係使得其愈來愈朝向線性而非單純定點的性質發展。確切地說，就這個觀點，特異化即意味差異化，而正是處於差異化作用之中，才使得所被選取的任意時刻必然也同時是特異時刻，而所謂的特異時刻—特異性—也就無所不在了。由是，「特異性遊戲」無疑是雙面的：其一面展現為決定諸異質系列的微分關係；另一面卻又反映異質系列本身的持續差異化作用。前者是一種透過反實現化朝向虛擬平面的功能，換言之，其對應思想本身；後者則是經由實現化所展現的實際運動，對應事物本身。每個特異性因而都已同時是一個超驗的微差分作用，也都必然連結了兩個異質平面：思想與事物。特異性深深地嵌入一種涉及思想與事物的雙重流變之中，特異化作用或差異化作用因而成為我們進一步理解德勒茲哲學的關鍵。而作為差異化場域的前個體化高張場域，其無人稱、去主體且無組織，是一具實質上的無器官身體，作為特異性的操作場域將承載一切可能的流變。一切特異性的溝通與認識僅能發生於此，且一切的差異化也僅啟動於此。特異化因而是無器官身體上的真正事件，其皺褶無器官身體如同生命的訊息，而後者則必然指向某某問題性。每個生命於是就都如同是特異性的喧嘩，其交織著無數異質系列，流變的力量貫穿其間。特異性奔流於如此的超驗場域中，其事實上是不可見也不可述的，但卻又是完全可決的。所有關於特異性的論述因而必然是意義的賭局：一切都可以是特異的，然而，「促使前個體化及無人稱的特異性說話，簡言之，生產意義，這是今日首要之務」(Deleuze, 1969: 91)。這便是作為德勒茲哲學最核心的特異性思考。

本文透過特異性作為重新思索德勒茲差異哲學的導線，初步地探究了德勒茲在構思死亡、無人稱性、差異、重複、單一等概念時如何發展出一種由特異性所說明與建構的思想。德勒茲在多部著作中對特異性的探究無疑地具體化了其差異哲學中關於純粹差異的重要基礎，透過對上述概念所具有特異性的深入探究，對諸多文學及藝術創作的個案分析，在某種程度上，具體的特異性成為賦予抽象的差異概念最重要的特徵，這是何以在《意義的邏輯》中，德勒茲會指出：「當擠滿匿名及游牧、無人稱、前個體的特異性的世界開啓時，我們便穿行於超驗場域之上。」(125)對德勒茲哲學的深入研究最終所要面對的，是其思想中對超驗場域及虛擬性的存有論建構，而這正是本文對特異性的初步探究後所要進一步發展的論域，而德勒茲無疑地也正是在他對超驗場域的理論建構中，奠定其作為廿世紀重要哲學家的地位，這將吾人未來將集中探討的問題。

陸、引用書目

- Blanchot, M. (1984), *La part du feu*, Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1988), *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard.
- Boulez, P. (1966), *Relevés d'apprenti*, Paris : Seuil.
- Bréhier, E. (1962), *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris : Vrin.
- Deleuze, G. (1956), La conception de la différence chez Bergson, *Les Etudes Bergsoniennes*, IV: 77-112.
- Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris : PUF.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1970), *Marcel Proust et les signes*, Paris : PUF.
- Deleuze, G. (1977), *Dialogues*, Paris : Flammarion.
- Deleuze, G. (1981), *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris : La différence.
- Deleuze, G. (1983), *L'image-mouvement*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1985), *L'image-temps*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1993), *Critique et clinique*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1995), L'immanence : une Vie, *Philosophie*, 47 : 1-5.
- Deleuze, G. and Guattari F. (1975), *Kafka - pour une littérature mineure*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. and Guattari F. (1980), *Mille plateaux*, Paris : Minuit.
- Deleuze, G. and Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Minuit.
- Leibniz, G. W. (1990), *Nouveau essais sur l'entendement humain*, Paris : GF-Flammarion.
- Nietzsche, F. (1971), *Par-delà bien et mal*, Paris : Gallimard.
- Schérer, R. (1998), *Regards sur Deleuze*, Paris : Kimé.
- 楊凱麟 (2003), 〈德勒茲「思想-影像」或「思想=影像」之條件及問題性〉,《台大文史哲學報》, 59: 337-368。
- 楊凱麟 (2006), 〈駱以軍的第四人稱單數書寫— (1/2): 空間考古學〉,《中外文學》, 34, 9: 283-304。