

斯宾诺莎的集体主义

张寅

【摘要】 尽管斯宾诺莎的思想被诸多不同的学派援引，但通过一定的阐释，从他那里可以找到一种独特而有力的集体主义。德勒兹、奈格里和蒙塔格为此提供了有用的论述。这种对斯宾诺莎政治哲学的集体主义阐释比对他的多种个人主义阐释更加充分地说明了他对自由的捍卫。不过与德勒兹等人的理解相反，斯宾诺莎式的集体更加偏重于德勒兹所说的结块的一面，而非分子的一面。

【关键词】 斯宾诺莎；集体主义；力量；分子；结块

中图分类号：B563.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)02-0096-08

作者简介：张寅，重庆人，哲学博士，(上海 200433) 复旦大学哲学学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“基于‘过度积累’的资本主义危机理论及其批判研究”(19CZX010)

不少作者的思想可以获得多种阐释，有时是因为作者在写作时出于某些顾虑而有所隐讳，有时是因为作者在极其困难的问题面前有意识地尝试了若干不同的思路，也有时是因为作者的某些论述在新的处境下以他本人未曾想到的方式被重新激活、被赋予了新的意义。这三种情况似乎都发生在斯宾诺莎身上：他从青年时代开始就受到多种形式的迫害；他的几部主要著作很可能有不容忽视的冲突，甚至最重要的《伦理学》也未必保持了前后一致^①；身处 17 世纪的以手工业和商业为主的荷兰，他大概难以想象自己的学说被用来解释后工业和后人类社会。当代许多截然不同的哲学和政治思潮都把斯宾诺莎作为自己的来源之一，导致他既是无神论者又是有神论者^②，既是古典自由主义者又是激进哲学家，既延续了犹太传统又脱离了犹太传统，等等。我们可能永远无法以客观的考据手法描绘出一个标准的斯宾诺莎，阿尔都塞 (Louis Pierre Althusser) 干脆承认自己对斯宾诺莎的发挥“或许在某些方面”^③ 是成问题的。因此，对待斯宾诺莎的恰当方式与其说是研读，不如说是使用：使用他的思想的某个版本来处理特定的问题，让这个版本展示自身的力量，直到其力量穷尽为止。

本文所展示的是斯宾诺莎的集体主义。笔者将首先在斯宾诺莎的意义上界定个人主义和集体主义，然后概述对他的政治哲学的个人主义阐释和集体主义阐释，并论证后者的长处；最后结合德勒兹 (Gilles Deleuze) 等人的学说来探讨集体的构成方式，提供一条与德勒兹相反的、偏重结块 (the molar) 而非分子 (the molecular) 的思路。需要预先说明的是，“结块”或译“克分子”，但并不准确：“molaire/molar”的确有“结块”和“克分子”两个含义，它们都源自拉丁语的“moles”，即“大块”“大群”^④，但是克分子是国际单位制的基本单位摩尔 (mol) 的旧称，现已废弃，而德勒兹等人

① Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p. 48.

② Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 189-90.

③ [法] 阿图塞《自我批评论文集》，杜章智、沈起予译，台北：远流出版，1990年，第154页。

④ 这个词还可以指“白齿”，词源是拉丁语的“mola”（即“磨石”），与这里的讨论无关。

所说的“molar”是与“molecular”相对的“结块”，指一种大型的、非生产性的统一^①。不过，笔者并不试图把所批评的解读或方案简单地视为错误的、无效的东西，而是仅仅把它们看作对斯宾诺莎哲学的力量较弱的使用方式。

一、个人主义和集体主义的斯宾诺莎式界定

为了以斯宾诺莎的方式界定个人主义和集体主义，这里需要就他的哲学做一些预备性的说明。斯宾诺莎在存在论层面的核心观点是把存在者的实存、力量和权利关联起来——斯宾诺莎学界把这种关联称作“共外延性”（coextensiveness）——并把它们视为自然或上帝本身的表达。用《伦理学》的话说，“个体事物乃是由某种一定的形式来表达上帝的存在和行动的事物”^②；用较晚的《政治论》的话说，“自然万物从自然取得的权利同它们借以实存和活动的力量一样多，因为各个自然物借以实存和活动的力量无非就是绝对自由的上帝”^③；“我把自然权利视为据以产生万物的自然法则或自然规律，亦即自然力本身。因此，整个自然的自然权利，从而每个个体的自然权利，都同它的力量所及范围一样广大”^④。可见，斯宾诺莎拒绝承认任何抽象的、脱离力量的权利“某物有权做某事”相当于“某物能够做某事”。

为了避免误解，这里还要澄清两点。第一，上帝或自然决不是某个存在者，因而“上帝的力量”并不是说上帝可以出面主持正义，等等；这一力量必须在个别的存在者身上表达出来，只有后者可能有力量或没有力量主持正义。第二，上帝或自然也不是潜伏在表达背后的某种有待表达的本源或概念。按照德勒兹，斯宾诺莎的表达（expression）既不是新柏拉图主义神学所设想的流溢（emanation），也不是后康德哲学所谈论的概念的展开（explication），而是对无数思维和广延的存在者自身的力量以及它们在相互联系中的共同力量的肯定：思维和广延的属性“是上帝的建构性要素、他的建构性的表达、他的肯定、他的积极的和形式的理由，简言之是他的本性”^④。对于斯宾诺莎，存在的一切不外是能够在实际行动中显示出来的东西，只不过如前所述，他眼中的行动（agere/act）并不是人或动物所特有的。

由此，社会领域中的个人主义与集体主义可以用如下标准来区分：对前者而言，集体的力量必定可以被还原为某个或某些个人的力量，或者说集体所能做到的任何事情都可以被归于某个人或相互联系的某些人^⑤；对后者而言，个人及其联系不足以充分解释集体的力量。也就是说，这里关注的既不是集体在历史上如何建立，也不是相关的文化或政策^⑥，而是集体如何行动、如何发挥作用。从思想史的角度看，上述界定接近于涂尔干（Émile Durkheim）、熊彼特（Joseph Alois Schumpeter）等人所区分的方法论个人主义与方法论集体主义。笔者并不是认为集体主义更好、应当赞同集体主义，而是认为只有集体主义能够成立，个人主义则包含了理论漏洞。

在梳理对斯宾诺莎的个人主义阐释和集体主义阐释之前，我们还需要注意到，他的文本的确为这两条思路都留出了空间。例如，他在《神学政治论》中写道“自然不足以造成不同的民族，而个人划分为各个民族，是由于他们的语言、法律和风俗的不同。”^⑦这经常被看成是采取了个人主义立场，但它其实并没有否认共同的“语言、法律和风俗”所具有的力量也许无法被归于任何个人，如按照

① See Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 175ff.

② [荷] 斯宾诺莎《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年，第105页（III P6D）。本文所引用的斯宾诺莎著作，译文都略有改动。

③ [荷] 斯宾诺莎《政治论》，冯炳昆译，北京：商务印书馆，1999年，第10-11页（II/3, 4）。

④ Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, New York: Zone Books, 1990, pp. 17-18, 55.

⑤ 这意味着团结、沟通、协作等完全可能与个人主义相容，甚至“个人只有在集体中才能享有自由”的看法也可以是个人的，所以不少常见的对集体主义的辩护并不成功。

⑥ 个人主义和集体主义有时是在这两个意义上讲的，例如认为个人主义的生活态度有助于鼓励自律和创造。

⑦ [荷] 斯宾诺莎《神学政治论》，温锡增译，北京：商务印书馆，1996年，第245页。

拉康 (Jacques Lacan), 在无意识的层面并不是“我在说话”, 而是“话在说我”^①。反过来, 《政治论》中有一个著名的说法“如果两个人通力合作, 那么, 他们合在一起产生更大的力量, 从而比任何一个单独的人对自然有更多的权利; 以这种方式联合起来的人愈多, 他们共同拥有的权利也就愈多。”^② 这往往被视为斯宾诺莎偏向集体主义的证据, 但我们根本不能断定这里所说的“更多的权利”是否无法被还原为彼此联系的个人的权利或力量。事实上, 这个命题至多只是从力量的角度陈述了集体之为集体的标准。更有争议的是《政治论》的说法“国家或最高掌权者的权利无非就是自然权利本身, 但是, 它不取决于每个人的力量, 而取决于宛若受一个头脑指挥的诸众的力量。”^③ 这里的“宛若受一个头脑指挥的诸众”是模棱两可的, 两种阐释都可以用自己的方式加以解读。正如蒙塔格 (Warren Montag) 所说, “宛若” (veluti) 一词“至少暗示了某种犹豫”^④, 而不能从中引出任何确凿的观点。不少研究者对上述段落的阐发似乎有言过其实的倾向。

二、斯宾诺莎的政治哲学: 个人主义还是集体主义?

(一) 个人主义的阐释

个人主义的阐释主要流行于英美学界, 可以划分为彻底论、延伸论和联系论三个分支^⑤。

最有名的彻底的个人主义解读出自施特劳斯 (Leo Strauss) 主编的《政治哲学史》。其中, 在由罗森 (Stanley Rosen) 撰写的“斯宾诺莎”章中, 他通过与霍布斯的对比来叙述斯宾诺莎的个人主义。霍布斯和斯宾诺莎都把单独的个人渴求生存的努力放在根本地位, 但对于霍布斯而言, 为了防止这类努力酿成灾难, 就“必须有一个高度集权的政府”, 以便节制全体公民, 把他们变成“同质化”的、“平等”的臣民; 在斯宾诺莎那里, 个人之间的差异是无法取消的, 所以社会“必须允许言论自由, 从而反映出并顺应于人与人之间天然的差异”^⑥, 以便更好地维护社会稳定。这意味着民主制好于君主制。无论如何, 个人主义阐释在这里与其说得到了证明, 不如说是研究政治制度的前提。著名的斯宾诺莎学者、英译者柯利 (Edwin Curley) 同样把斯宾诺莎看作一名追随霍布斯和马基雅维利的自我中心论者。从心理的角度讲, 斯宾诺莎据说相信“我们之所以能对他人感到同情, 能感受他们的喜悦和悲伤, 即便我们先前对他们没有任何感触 (affect), 只是因为与他们与我们相似”^⑦, 因而同情是完全从自我出发的; 从政治的角度讲, 柯利在题为《基辛格、斯宾诺莎与成吉思汗》一文中把斯宾诺莎称作“伟大的现代政治哲学家当中最接近马基雅维利的人”^⑧。此外, 登艾尔 (Douglas Den Uyl) 和赖斯 (Lee Rice) 也持有类似观点。在他们合写的一篇论文中对比了斯宾诺莎与休谟, 主张两者在伦理学中的首要区别在于斯宾诺莎还非常古典、休谟则是现代的道德学者, 而古典伦理有别于现代伦理的特征在于它的“核心问题是‘一个人应当如何过自己的生活?’ 这里的焦点是个人的完善, 而个人与他人的联系仅仅是次要的或派生的”^⑨。登艾尔在另一处提出, 个人的自律在斯宾诺莎那里与政治生活“有实际的冲突, 而且把它们关联起来的企图是误入歧途的”; 于是, 斯宾诺莎的立场被概括为个人层面的“完美主义伦理学”加上集体层面的“非完美主义政治学”^⑩。这可以说是一种自我解脱的追求。赖斯则写道, “斯宾诺莎的政治哲学”是一种“彻底的个人主义, 更确切地讲,

① Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, Vol. 7, New York: W. W. Norton, 1997, p. 64.

② [荷] 斯宾诺莎 《政治论》, 第17页 (II/13)。

③ 同上, 第24页 (III/2)。

④ Warren Montag, “Who’s Afraid of the Multitude?”, *South Atlantic Quarterly* 104. 4, 2005, p. 660.

⑤ See Matthew David Wion, *Spinoza on Individuals and Individuation*, Milwaukee: Marquette University (PhD dissertation), 2011.

⑥ [美] 施特劳斯、克罗波西 《政治哲学史》, 李洪润等译, 北京: 法律出版社, 2009年, 第459页。

⑦ Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 118.

⑧ Edwin Curley, “Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan”, *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by Don Garrett, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 315.

⑨ Douglas Den Uyl & Lee Rice, “Spinoza and Hume on Individuals”, *Reason Papers* 15, 1990, p. 102.

⑩ Douglas Den Uyl, “Autonomous Autonomy”, *Social Philosophy and Policy* 20. 2, 2003, pp. 33, 69.

是当代自由意志主义的先驱”，与黑格尔和马克思的“公社主义”（communalism）格格不入；他宣称斯宾诺莎的所有把个人与集体相类比的做法都是“隐喻性的”，例如“国家没有个人的存在论地位”，只是一种“唯名论”的个体。^①

延伸论则仍旧把个人视为单独的、归根到底是孤立的东西，同时承认人的身体和心灵能够超出触手可及的狭窄范围。按照麦克谢伊（Robert McShea），理想化的人甚至可以克服个体性，只要“他理解了一切，使自己的心灵与思维的属性融为一体”；但这种至大无外的延伸在现实中是做不到的，所以“对于身为政治和社会思想家的斯宾诺莎，终极思路是个人主义；终极单位是单个的人类形态”^②。雷文（Heidi M. Ravven）则发现，斯宾诺莎在较早的《简论上帝、人及其心灵健康》中就更明确地描述了“身体和心灵的可延伸性”：身体和心灵可以“涵盖它们的直接环境”或“直接的本地世界”，而非停留于原子个人的水平；可是这种延伸对人类而言永远是非常有限的，所以个人总是需要通过“想象的政治话语”结合起来。^③

阿姆斯特朗（Aurelia Armstrong）则给出一种联系论的解读。她认为“斯宾诺莎是按照个人发起感触和接受感触的能力来界定个人的，这个界定包含了一种取代‘抽象个人主义’传统的有力方案，这一传统倾向于混淆自律与原子式的孤立”^④。这也意味着斯宾诺莎为一种对传统的自律概念的女性主义批判提供了资源。不过，相互联系的个人据说足以解释共同体。

总的来看，形形色色的个人主义阐释的确可以找到不少文本依据，有助于梳理一些思想史的脉络。然而从斯宾诺莎本人的标准来看，即从重视现实力量、反对抽象权利的立场看，它们似乎很少关心集体从个人及其联系中获取的力量是否真的足够。例如，虽然言论自由的民主社会或由彼此联系的个人通过丰富的感触构成的社会看起来很不错，但它们是否能够应对自由可能遭受的种种压抑或挑战？显然，正面阐述一种自由并不等于仔细考察了在困难面前捍卫它的基本纲领，因为后者所需的力量更大。这个问题在上述作者那里似乎没有被注意到，而这正是德勒兹等人的优势所在。

（二）集体主义的阐释

集体主义的阐释的经典版本当然来自黑格尔，他相信斯宾诺莎的实体沿袭了“东方的绝对同一观”^⑤。大概是为了前后一致，黑格尔还反复断言：很早就被犹太会堂驱逐的斯宾诺莎依旧是犹太哲学家。在这个基础上，黑格尔指责斯宾诺莎的实体湮没了一切区分、取消了特殊性和个体性，因而不能把握“实体即主体”的原则，不能肯定个人的主观自由，等等。可是，这一切并不准确。如前所述，斯宾诺莎不仅没有过于抬高绝对同一，反倒试图以上帝的名义、即无条件地肯定诸多个体事物的力量，拒斥它们之上或它们背后的超越性。事实上，由于“实体即主体”的辩证法是黑格尔的得意之作，他对别人的批评经常是他们停留于单纯的实体性（斯宾诺莎和谢林）或单纯的主体性（康德和费希特），但这些都未必妥当，更像是把他们强行装进了自己的框架。

厌恶黑格尔、赞赏斯宾诺莎的德勒兹及其追随者以另一种方式确认了斯宾诺莎的集体主义。德勒兹一方面认为斯宾诺莎并没有轻视个人的权利和欲望，另一方面主张斯宾诺莎的集体无非是放大的个人，是“拥有共同的身体和心灵的集体人格”^⑥。于是，个人在良好的集体中一方面能够自由地“思考并表达自己的思想”，另一方面必须“抛弃从本人出发判断好坏的权利，由此服从共同的集体感

① Lee Rice, “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”, *Spinoza*, ed. by Edwin Curley and Pierre – François Moreau, Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 274.

② Robert McShea, “Spinoza”, *The Monist* 55. 4, 1971, p. 615.

③ Heidi M. Ravven, “Spinoza’s Individualism Reconsidered”, *Iyyun* 47, 1998, pp. 271, 291 – 292.

④ Aurelia Armstrong, “Autonomy and the Relational Individual”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, ed. by Moira Gatens, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2009, p. 45. 本文引文的黑体，均为原著所标，下不赘述。

⑤ [德] 黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年，第95页；George H. R. Parkinson, “Hegel, Pantheism, and Spinoza”, *Journal of the History of Ideas* 38. 3, 1977, p. 459.

⑥ Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, New York: Zone Books, 1990, p. 266.

触”^①——启蒙时期的政治哲学一般只坚持其中一面。进一步，这种服从不仅没有妨碍思想和言论自由，反倒是这些自由的条件：倘若集体不能使个人抛弃单纯出自本人的判断、不能形成超个人的共同性，个人之间的暴力和集体对个人的暴力就会变得难以评价、难以控制，从而扼杀思想和言论自由。《反俄狄浦斯》的英译者西姆（Mark Seem）也提出：

只要我们忘掉我们的自我，非神经质的（non - neurotic）政治形式就将成为可能，使特异性（singularity）与集体性不再背道而驰，也使欲望的集体表达成为可能。这类政治并不谋求按照极权主义的规范体系来管束个人，而是谋求通过多种新的、集体的针对权力的安排来消解规范性和个体性。^②

在后来的《千高原》中，德勒兹和瓜塔里（Pierre - Félix Guattari）明确地把自己的关键概念“无器官的身体”描述为“必然是一个地点，必然是一个平面，必然是一个集体……不存在‘我的’无器官的身体，而只有在它之上的‘我’”^③。这与斯宾诺莎密切相关。“平面”正是斯宾诺莎式的内在性的平面，而且无器官的身体对应于实体。不过，“在它之上的‘我’”可能引起误解。“我”在原文中是“moi”，而非用作主语的“je”，所以“我”不是以主语的姿态站在无器官的身体上面，而是停靠在它上面，它决不是属于“我”的东西。

奈格里（Antonio Negri）不仅反对把集体还原为个人之间的“纯粹是暂时的和临时的联系”或个人“力量的积聚”^④，而且做了一点补充。他承认某些个人主义阐释有助于驱散主权的神话，“摆脱左右两翼的与主权概念的后现代复辟相伴随的神学意识形态——它们或多或少带有卡尔·施密特的气息”；但他认为这类阐释走得太远，抹杀了斯宾诺莎所强调的集体应有的目的：尽管斯宾诺莎的存在论确实摒除了目的论，但“我们也可以清楚地看到，对自由的捍卫对于斯宾诺莎是有价值的，而且这种对自由的捍卫无疑代表了他的思想的目的——在斯宾诺莎本人看来，这甚至代表了全部政治活动的目的”^⑤。换句话说，个人主义阐释的困难在于只能反对超越的主权（即从霍布斯到黑格尔的现代哲学所树立的主权），却不能为斯宾诺莎所肯定的自由做出积极的辩护，不能充分描述创造和维护自由的集体所需的力量，因为我们没有理由断定个人及其联系是以自由为目的的——在无数历史情境中、包括在资本主义时代，个人之间的冲突和妥协都导致了奴役或臣服。

同样沿袭德勒兹哲学的蒙塔格偏爱“诸众”一词，对“集体”一词不太满意，因为他觉得后者指的是“已经合法地把自身建构为法律实体的那个集体、那个共同体、那个人民”（*the collective, the community, the people*）^⑥。这里被着重标出的定冠词“the”与合法的建构彼此呼应，例如“a people”仅仅指一个族群，而非在现代具有法律意义的人民。也就是说，集体站在现成的合法性和现成的国家一边。相反，斯宾诺莎的诸众所揭示的“不止是群众运动在法律和所有制之外的权利或力量，而是欲望和感触的跨个人化（transindividualization），因而是自然驱力（conatus）本身的跨个人化，这一运动溢出并超过了由支配我们的惯例和机构所施加的限制”，破除了“法律个人的可计算的自利”^⑦。可见，蒙塔格注重的是超个人的诸众与现代法律和国家对个人的建构和掌控之间的斗争。然而，他对“集体”一词的理解似乎并不是绝对必要的，我们完全可以更宽松地使用这个词，把冲破合法性的情况包括进来，从而认为他也给出了一种对斯宾诺莎的集体主义阐释。

总而言之，上述三种解读各有侧重：德勒兹讲的是自由的条件，奈格里凸显了作为目的的自由，蒙塔格则批判了法律个人。在赞同之余，笔者想要提出另一个论证，它基于《伦理学》中的一个著名观点——“身体不能决定心灵，使它思想，心灵也不能决定身体，使它动或静，或者使它做任何别的

① Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, p. 267.

② Deleuze & Guattari, *Anti - Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. xxi.

③ [法] 德勒兹、加塔利 《资本主义与精神分裂：千高原》第2卷，姜宇辉译，上海：上海书店出版社，2010年，第224页。

④ Antonio Negri, *Spinoza for Our Time*, New York: Columbia University Press, 2013, p. 26.

⑤ Ibid., pp. 26 - 27.

⑥ Warren Montag, “Who’s Afraid of the Multitude?”, *South Atlantic Quarterly* 104. 4, 2005, p. 663.

⑦ Ibid., p. 670.

事情，如果有任何别的事情的话。”^① 为了支撑这一断言，斯宾诺莎势必要反驳不仅在西方而且在更多的民族那里处于支配地位的以为（上等人的）心灵能够主宰身体的看法。他指出，不仅梦游的现象表明身体并不是由心灵指挥的，而且任何人都无法说明“心灵可以传达多少度的运动于身体，又或者心灵能使身体运动的速度如何”^②。这里举出的例子看起来简单至极：我们的身体可以旋转、位移，但是相应的角度和速度并不受本人心灵的控制，或者说往往是无意识的。倘若进一步考虑舞蹈的例子（这也是尼采反复提到的），舞蹈家似乎不大可能把身体托付给相对迟钝的心灵。斯宾诺莎还讽刺说，假如人能够做到“要说话就说话，要沉默就沉默，那么一切人事都可以顺遂进行得多了”^③：就连与心灵密切相关的言语归根到底也是身体的活动，于是我们时常不由自主地在沉默中爆发，或者不知为何噤若寒蝉。因此，身心关系不能同支配与服从的权力关系相类比。

德勒兹在《斯宾诺莎的实践哲学》中也援引了这个观点，但他讨论的是斯宾诺莎如何借此阐述了一种“贬低意识（以利于思想）”的唯物主义立场：他把意识等同于心灵，认为它“连身体能做什么事都不知道”，同时把思想界定为意识和无意识的总和，由此主张只有拒斥意识主宰身体的错觉，不再把意识视为“第一因”^④，才能真正开始思想。在笔者看来，斯宾诺莎的上述说法不仅涉及唯物主义，而且涉及本文所讲的集体主义。毫无疑问，意识对身体的一定程度的无知不止适用于某个人，而是适用于某个集体的所有人。这立刻意味着他们之间必然存在大量不以他们的意志为转移的身体活动，而这些身体活动所展现的趋势、所造成的后果肯定会对集体的风貌、乃至集体的存亡产生影响。借用当代物理学的假设，集体仿佛包含了许多暗能量。例如，倘若集体中的一部分人在另一部分人面前总是不经意地高声讲话、举止粗鲁、背离集体的习俗，那么这个集体很可能陷入激烈的冲突、甚至走向瓦解。这里，相关的言行在严格意义上并不是由当事人发动的，因为他们其实并没有想要这样做，这不符合他们的偏好、效用和理性选择——坚持方法论个人主义的社会科学所依赖的博弈论在这里遇到了限制。因此，集体的力量（或力量的丧失）无法完全借助个人及其联系来解释。当然，由此得出集体主义决不会用神秘的教义、精神等来充当个人之外的解释因素；相反，它促使我们把目光投向共同生活中的由我们自己造就却未曾受到关注的方面。

三、斯宾诺莎的集体：分子的还是结块的？

从斯宾诺莎、莱布尼兹等人出发，德勒兹和瓜塔里提出了既与集体主义直接相关、又影响深远的分子与结块的对比。初步地讲，结块顾名思义指大型的、容易观察的东西，它具有良好的组织和清晰的特性，对规范的认知活动比较友好，或者说是认知和掌控的欲望所偏爱的对象；分子的形象则源于自然科学，指不易觉察的、在明显的事物背后运作的、却又真正有力量的东西，它容易被循规蹈矩的认知主体贬低为微不足道的、转瞬即逝的东西，乃至被合理化的流程当作需要排除的噪音或干扰。毋宁说分子包含了更多有意义的内容，比如在聆听精湛的音乐时，倘若鉴赏力不足或注意力不够集中，于是错失了一些细节，就可能失之毫厘、差之千里，所以经常只有少数人抓住了那些至关重要的瞬间。中国传统为分子提供了丰富的实例：书画中的无数细腻的笔触、弦乐器的“轻拢慢捻抹复挑”、烹饪时的许多仿佛随意的调整，等等。此外，真正起作用的地质运动是在极其漫长的岁月中不断进行的，而吸引眼球的高山、海峡、大地震等不过是难以捉摸的地质运动的阶段性后果。身体或社会的疾病也是以分子的方式酿成的，传说中的扁鹊能够加以分辨，蔡桓公却只能把握结块的形态，即只能把握后果。总之，分子与结块的对比有两个要点：第一，它们分别是生产性的力量与非生产性的产物，是来自经院哲学并由斯宾诺莎发扬的“能动的自然”（*natura naturans*）与“被动的自然”（*natura*

① [荷] 斯宾诺莎 《伦理学》，第99-100页（III P2）。

② 同上，第101页（III P2S）。

③ 同上，第102页（III P2S）。

④ [法] 德勒兹 《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，北京：商务印书馆，2004年，第20、21、23页。

naturata)^①；第二，鉴于分子难以识别，德勒兹等人又把它与少数派关联起来，并把结块与多数派关联起来。不过，通常只有少数人能认识分子并不等于只有少数人的行动是分子式的，因为如前所述，心灵对身体的无知在斯宾诺莎等人看来十分寻常。

在社会政治领域，这组对比意味着对微观政治和微观革命的重视。用《千高原》的话说，“宏观政治决不能操控它的那些结块的集合，除非它同时能够处理这些（有利于它或阻碍着它的）微观注入或渗透；实际上，结块的集合越大，它们就越是产生出一种对于它们启用的机制所进行的分子化”^②。也就是说，根本没有单纯的宏观政治，如高高在上的国家、资本之类；它们总是已经被微观政治渗透了，而且它们分子化的程度与结块的规模是成正比的。例如，高效的政府依赖于对公民生活和基层状况的多角度的了解，强大的企业也不断搜集丰富的数据，随时探查行情和时尚，有时甚至主动拆分自己，以便更加灵活地处理新业务。反过来，微观政治同样与宏观政治相伴随，例如在拆分的企业之上总是建立起庞大的集团。简言之，一切集体都有分子的一面和结块的一面，只不过理解前者的人一般远远少于理解后者的人。倘若有人着力谈论分子的方面，这不是因为微观力量在实存中弱于相应的宏观产物——这是不可能的——而是因为人们也许对前者缺乏认识。

德勒兹和瓜塔里恰好针对马克思主义指出，“群众的观念就是一种分子性的观念，它通过一种（不能被还原为阶级的结块的节段性的）节段性而运作。然而，阶级是从群众之中被塑造出来的，它令后者结晶化。群众不停地流动，不停地从阶级之中溢出”^③。这段话清楚地表明，不仅分子与结块是互为前提、互相配合的，而且分子式的群众处于生产性的地位：群众没有理由忠于原先的阶级，而是通过无数零星的流动来影响仅仅作为结块、结果或“结晶”存在的阶级格局。显然，这里暗含了对工人运动的不满和对葛兰西所说的在各种具体的场所争夺文化领导权的“阵地战”的强调。

这一切与斯宾诺莎的关联还牵涉到前面提到的无器官的身体。无器官的身体并不是空空如也，而是由诸多片面对象（partial objects）构成，这些对象并不像生物体内的器官一样相互挤压、勾心斗角，而是完全特异的东西，因而不会走向对立和矛盾。也就是说，以黑格尔为最高代表的多数哲学家只能设想同质的东西是连贯一致的，有差别的东西则总是倾向于对立，但是德勒兹等人揭示了另一种连贯一致的情况：彼此不同的东西只要仍然是特异的，没有进入极端化的紧张状态，就不会破坏连贯性。比如在心理上，红与黄不容易产生极端化的印象，黑与白则相反；两名真诚的学者完全可以和而不同，学者与学术工业则有不可抑制的对立倾向。用《反俄狄浦斯》的话说，

在最严格的斯宾诺莎主义的意义上，无器官的身体是内在的实体；片面对象则如同这一实体的诸多终极属性，它们之所以从属于它，正是因为它们是真正独特的，就此而言不会相互排斥或相互对立。片面对象与无器官的身体是精神分裂的欲望机器的两大物质要素：后者是不动的推动者，前者是工作部件；后者是巨大的分子，前者是微观分子——两者具有一种连续的关系，一起从头到尾贯穿了分子式的欲望链条。^④

可见，尽管分子与结块在其他许多地方是成对出现、不分轩轻的，但在斯宾诺莎出场时，分子就占据了上风：不管是作为集体的无器官的身体、作为成员的片面对象，还是两者一起造就的欲望机器，都是以分子为标签的。基于实体、诸多属性和无数样式的斯宾诺莎哲学站在分子一边，与主流的、规范的、合理化的哲学和科学——包括经典马克思主义——所采用的偏爱结块的思维方式相抗衡。因此，斯宾诺莎在德勒兹和瓜塔里那里不是事情的全部，而是一件锋利的兵器、一股矫正的力量。他们以比拟的方式写道：“儿童是斯宾诺莎主义者……斯宾诺莎主义就是哲学家的生成—儿童（devenir - enfant / becoming - child）。”^⑤ 儿童尚未被教义驯化、被纳入成型的组织或体系，而是保留了

① [荷] 斯宾诺莎 《伦理学》，第29页（I P29S）。

② [法] 德勒兹、加塔利 《资本主义与精神分裂：千高原》第2卷，第285页，译文有改动。

③ 同上，第299页，译文有改动。

④ Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 327.

⑤ [法] 德勒兹、加塔利 《资本主义与精神分裂：千高原》第2卷，第360-361页。

特异性，他们的玩耍经常呈现为不产生矛盾的丰富差别。可是，德勒兹等人与马克思、尼采等运用儿童形象的学者一样，并不想要单纯坚持这一面。

在对此提出批评之前，笔者需要申明德勒兹等人的马克思主义立场。由于“出走”“游牧”“逃逸路线”等独创的概念和对微观政治的注重，他们往往被看成是背离了马克思主义，尤其是放弃了彻底改造资本主义社会的事业。这一误解混淆了德勒兹与蔑视宏大叙事观点。如前所述，分子与结块是一体两面的，所以阐述微观力量根本不是否认宏观力量，而是为后者建立根基，使宏观的反抗更加有效。也就是说，组织（organization）并没有被贬低或舍弃，而是被认为必须立足于无器官（organs）的身体之上。德勒兹由此声称，“费利克斯·瓜塔里和我一直是马克思主义者”^①。因此，接下来的质疑并不是以单纯外在的方式发起的。

首先，德勒兹弱化了斯宾诺莎所持有的存在论与实践哲学的区分：就存在论而言，人类（或语言的存在者、有朽的存在者等）没有任何特殊地位，而实践哲学恰好是以对人之为人的理解为基础的。斯宾诺莎在存在论的层面坚决拒绝了人类的特权，抨击了在他本人的时代主要以神学面目出现的抬高人类的流行意识形态。按照马舍雷（Pierre Macherey），这些批判不止适用于早期现代，而是可以与海德格尔的人道主义批判相提并论。《伦理学》开篇的第1个命题“实体按其本性必先于其分殊”，实际上陈述了一切分殊或存在者在根本上的平等地位，因而人类仅仅是“自然的部分”、而非“权力中的权力”^②，这已经预示了海德格尔所说的存在论差别。同样，自然驱力是一切存在者所共有的，而不是霍布斯等人所强调的人和其他生物保全性命的努力。然而，德勒兹等人在称赞并追随斯宾诺莎的存在论时，相对轻视了人类在实践哲学中的特殊地位。《伦理学》第4部分告诉我们，“一个起于快乐或痛苦的欲望，假如此种快乐或痛苦只是与身体的某一部分或某一些部分相关联，而不是与整个身体的一切部分相关联，决不能照顾到整个人的利益”^③。显然，整个人体从存在论的角度看与任何整体一样，不过是与自身内部的分子相应的结块，是由内部的生产性的微观力量所支撑的宏观产物，所以人体的瓦解与随便什么结块的瓦解是类似的。可是斯宾诺莎毕竟表明，“整个人的利益”在实践中是特别的，与“某一部分或某一些部分”的利益不在同一个层次。简言之，整个人体相对于体内其他级别的结块是有特权的。

因此，当德勒兹等人把斯宾诺莎描绘为一名关于分子的哲学家时，他们尽管借此叙述了一种独特而有力的思想，却未能公正对待斯宾诺莎哲学的复杂性，更不可能提出进一步的问题：就实践哲学而言，人体之上是否还有更大规模的同样有特权的结块？斯宾诺莎的回答很可能是肯定的，因为他在《政治论》中宣布“国家状态的目的不外乎生活的和平与安全”^④，而且仔细地设计了大量维护国家的措施。可见，作为产物的、非生产性的结块尽管有赖于纷繁复杂的微观力量，却不能任由后者决定自己的形式，而是必须坚持特定的形式或稳态（homeostasis）。

这还只是斯宾诺莎本人的集体主义论述。对于当今的社会现实和马克思主义的继续发展，他的某些具体观点（如国家学说）或许价值不大，但他为实践哲学设立的著名原则依然值得参考“哲学家……一旦学会赞扬某些根本不存在的人性，和诋毁某些实际存在的人性，他们就自认为已经达到了智慧的顶峰。实际上，他们没有按照人们本来的面目来看待人，而是按照他们所希望的样子来设想人。”^⑤这番话比马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中对哲学家的嘲讽提前了一百多年。按照这一原则，究竟应该把批判的重心放在分子的一面还是结块的一面，总是取决于现实状况，也就是取决于马克思主义在哪一面遇到了困境。

（责任编辑 行之）

① Deleuze, *Negotiations: 1972-1990*, New York: Columbia University Press, 1995, p. 171.

② Pierre Macherey, *In a Materialist Way*, London: Verso, 1998, p. 128.

③ [荷] 斯宾诺莎 《伦理学》，第217页（IVP60）。

④ [荷] 斯宾诺莎 《政治论》，第41-42页（V/2）。

⑤ 同上，第4页（I/1）。