

法国哲学与文化著译丛书

Collection 《Philosophie et Culture》 en France

差异与绵延

—— 柏格森哲学及其当代命运

王理平 著

*Différence et Durée:
Pour comprendre la philosophie de
Bergson et son destin contemporain*



人民出版社

Collection 《Philosophie et Culture》 en France

差异与绵延——柏格森哲学及其当代命运

Différence et Durée:

Pour comprendre la philosophie de Bergson et son destin contemporain

柏格森是20世纪早期世界最著名的哲学家之一，生命哲学最主要的代表。1927年以“丰富而生机勃勃的思想以及卓越的表现技巧”而获得诺贝尔文学奖。柏格森的思想在20世纪早期曾一度风靡世界，在哲学、文学、科学、政治、绘画艺术、音乐等领域产生了深远影响。他的思想不仅为法国存在主义铺平了道路，而且为现象学进入法国准备了充分条件。他深刻地影响了詹姆士、怀特海、萨特、梅洛-庞蒂、列维纳斯、德勒兹等一大批思想家，是20世纪法国思想最主要的本土源头之一。随着众多未刊遗稿的陆续发表以及其他各种原因，被人遗忘已久的柏格森研究于20世纪90年代得以复兴，“重读柏格森”、“回归柏格森”成为当代西方思想文化领域最活跃的思潮之一。

本书作者即在新近“回归柏格森”这股国际学术潮流背景下，试图从“存在”角度出发，在整体上重新建构、理解和诠释柏格森整个哲学，挖掘其在西方哲学史上的重大意义和价值，廓清种种误解，从而揭示以差异与绵延（存在）为主题的“柏格森主义”的真正内涵和当代意义。

ISBN 978-7-01-006316-4



9 787010 063164 >

定价：32.00元

法国哲学与文化著译丛书

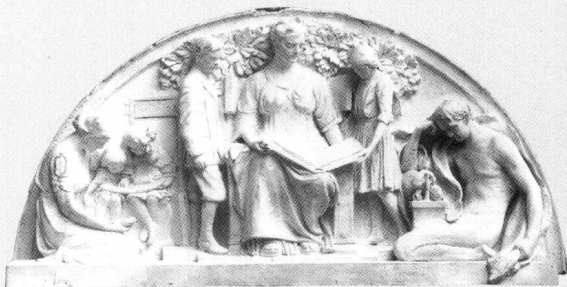
Collection 《Philosophie et Culture》 en France

差异与绵延

—— 柏格森哲学及其当代命运

王理平 著

*Différence et Durée:
Pour comprendre la philosophie de
Bergson et son destin contemporain*



人民教育出版社

责任编辑:喻 阳
封面设计:肖 辉
版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

差异与绵延/王理平著. —北京:人民出版社,2007.5
ISBN 978-7-01-006316-4

I. 差… II. 王… III. 柏格森,H. (1859~1941)—
哲学思想—思想评论 IV. B565.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 100677 号

差异与绵延

CHAYI YU MIANYAN

——柏格森哲学及其当代命运

王理平 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2007年5月第1版 2007年5月北京第1次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:15.75

字数:350千字 印数:0,001-3,000册

ISBN 978-7-01-006316-4 定价:32.00元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

昂利·柏格森 简介

昂利·柏格森（Henri Bergson, 1859—1941），法国精神论（Spiritisme）的集大成者，20世纪早期世界最著名的哲学家之一，生命哲学最主要的代表。1927年以“丰富而生机勃勃的思想以及卓越的表现技巧”而获得诺贝尔文学奖。

他的第一部著作《论意识的直接材料》（1889）被列维纳斯誉为有史以来少数四五部最伟大的哲学著作之一；而1896年出版的《物质与记忆》在今天则被认为是他思想的秘密核心所在；《创造的进化》（1907）是他最著名的代表作；《道德与宗教的两个来源》（1932）则是他“生命的社会政治理论”的结晶。其他著作还有《笑》（1900），《精神能量》（1919），《绵延与同时性》（1922），《思想与运动》（1934）等。

作者简介



王理平（王礼平）男，1975年7月生于四川荣县，1994年入铁道部苏州铁道师范学院学习，1998~2005年于复旦大学哲学系外国哲学专业攻读硕、博士学位。其间于2002年保留学籍赴巴黎高师哲学系研习柏格森哲学，并于2003年以论文《意识与柏格森主义的诞生》通过答辩，获得法国社会科学高等研究院（EHESS）DEA学位（Diplôme d'Études Approfondies, Grade de Master；深入学习文凭，硕士），2005年获复旦大学哲学博士学位。现为浙江大学哲学系师资博士后。主要研究方向为法国现当代哲学。曾在《复旦学报》、《自然辩证法通讯》等刊物上发表论文若干篇。

责任编辑：喻 阳
封面设计：肖 辉
版式设计：程凤琴



本书出版承蒙

浙江大学语言与认知研究国家创新基地

浙江大学侨福建设基金

资助

Collection 《Philosophie et Culture》 en France

Créée par Yang Yu et Dachun Yang

Dirigée par Dachun Yang, Weimin Mo et Qizhi Yu

《法国哲学与文化著译丛书》编委会

主 编：杨大春

副主编：莫伟民 于奇智

编委会成员：（按姓氏笔划顺序排列）

于奇智 方向红 王礼平 孔明安

杨大春 姜宇辉 莫伟民 徐 晟

黄 作 张尧均 喻 阳 谢 晶

程党根

策 划：喻 阳 杨大春

A Madame le Professeur Claude Imbert

《法国哲学与文化著译丛书》总序

本套丛书论涉主题主要围绕法国哲学展开,部分地涉及到具有哲学深度的文化研究。法兰西哲学既不同于盎格鲁—萨克逊的经验主义传统,也有别于德意志的先验主义传统,她让我们从哲学的玄思中也能够体味到文学艺术所具有的感性、温情和浪漫。法国哲学与文学艺术的关系确实非常密切:许多哲学大师都在文学艺术方面成就卓著,而繁荣的文学艺术又为法国哲学提供了取之不尽的灵感源泉。法国哲学源于笛卡尔以法语作品《方法谈》回应蒙田的《散文集》,而笛卡尔同时也被认为是西方整个现代哲学之父。从这个意义上讲,不了解以法国哲学家笛卡尔为代表的17世纪“大理性主义”,就无法了解西方哲学从早期现代哲学到后期现代哲学再到后现代哲学的历史进程。法国18世纪的启蒙哲学、19世纪的诸多哲学流派都在西方哲学史上有其独特地位。20世纪的法国现象学—存在主义运动、结构主义—后结构主义运动、后现代主义运动则把法兰西的感性哲学提升为了世界哲学的主导潮流之一。

包含哲学在内的法兰西文化与艺术对中国社会文化各个方面的影响显著。法国文学与艺术在中国的翻译和研究可谓广泛而深入,但其哲学方面的情形在相当长一个时期内

并不那么令人满意。较之英美哲学、德国哲学的研究和翻译情况而言,也有非常大的距离。一些哲学家或一些思潮获得了深入的探讨,另一些哲学家或另一些思潮则无人问津;许多经典作品要么没有翻译过来,要么是从英文转译的;我们尤其缺乏对法国哲学的整体上的、具有历史感的把握;国内该领域的研究者们也缺乏必要的交流和沟通。最近一些年来,借着法兰西哲学与文化在全球范围内的“红火”,中国学术界也日益重视对其全方位的翻译和研究工作。我们相信,“法国文化年”在中国的推进、法国哲学专门委员会的成立、每年一次的专题学术会议将起到“火上加油”的作用。正是在这种情形下,我们组织了这套法国哲学与文化著译丛书,希望能够把一批年轻的学者组织起来,加强交流和合作,扎扎实实地做些翻译和研究工作。

三年前,我有幸在一次学术会议上与人民出版社的喻阳兄结识。我们谈到法国哲学及社会科学在我国不断增强的影响,高兴地看到国内研究和翻译力量都在不断成熟。喻阳兄希望我能够出面搞一套《法国哲学与文化丛书》,著译均可。我建议他在北京物色更合适的人选。他表示,在京的许多知名学者都忙于手头的丛书系列,很难让他们分身。他建议我和伟民兄、奇智兄等南方学者共同来进行这项工作。我初步答应考虑这件事情,并与伟民、奇智进行了初步沟通,但并没有立即着手进行。因为伟民和奇智手头都有各自的任务,而我本人也忙于撰写教育部课题的最终成果《梅洛—庞蒂与法国哲学主流》一书,同时还要做《行为的结构》和《世界的散文》等译著的校改工作。

到去年年底,我手头的事情大体上了断,于是开始细想这件事情。其实,我一直没有放松督促几本专著的写作,希望能够先出几本专著再说。我对翻译最初有些迟疑不决,理由很简单:一方面,翻译要涉及版权问题,而许多名著的版权现状不明,调查起来也不容易;另一方面,翻译是一件吃力不讨好的事情,获赞誉少,受责难多,一些名人大家也无法幸免。前段时间,法国驻华大使馆文化专员满碧滢(Fabyène Mansencal)女士和清华大学中法人文社会科学中心主任杜明(Jean-Luc Domenach)先生访问杭州。在交谈中,他们两位都强调了翻译的重要性,希望加强这方面的工作。我借此机会向他们沟通了这一计划,他们很感兴趣,并且表示愿意帮助解决译著的版权问题。这使我们增强了信心。

按照我们的设想,我们将要组织的是一个由专著和译著共同构成的系列,以现当代法国哲学论著为主,兼及其他人文社会科学论著。可以先推出十余种,以后陆续补充选题。我们旨在推出法国哲学与文化领域的学术精品,因此需要严格掌握选题。在著作方面,主要涉及国内对法国著名哲学家、思想家及重要思潮的深入研究,要求有较强的学术性,能够代表该领域的最新成果;在翻译方面,主要选涉著名法国哲学家或思想家的代表性著作,必须具有重大学术影响和长期学术价值,以二三十万字篇幅的著作为主,同时收入部分隽永短篇或宏篇巨著。我们希望国内同仁能够以各种方式参与本系列的工作:提供选题、撰写著作、参与翻译、友情校对、提出建设性和批评性意见,等等,共同把这套丛书搞好,

为广大读者深入了解法兰西哲学和文化,为加强中法文化交流提供更多的便利。

杨大春

2005年1月

序

黄颂杰

得知王理平写的关于柏格森哲学的博士论文即将作为专著出版,我感到非常高兴,也愿意说上几句。

柏格森哲学在 20 世纪初的西方世界曾经轰动一时,他的哲学讲演曾使当时大批听众为之倾倒,出现所谓“柏格森狂”。他的哲学思想广泛而深刻地影响了西方思想文化界。美国实用主义大师詹姆士承认,他的学说受了柏格森著作的启发。20 世纪初西方流行的天主教现代派以及无政府主义的工团主义都曾利用柏格森哲学。在中国,柏格森哲学也曾占有一席之地。“五四”时期,它和实用主义、马赫主义同是流传到中国的最有影响的西方哲学派别。1919 年梁启超在巴黎会见过柏格森,对他表示钦佩,梁所组织的尚志学会翻译并出版了柏格森的三本主要著作。陈立夫的“唯生论”、梁漱溟的新儒学都吸取了柏格森的生命哲学,20 世纪 20 年代初发生的“科学与人生观”的论战一方张君勱的玄学,实质上就是柏格森主义。改革开放以来柏格森哲学频频出现在我国的哲学教科书和有关论著中,但关于柏格森的专著却仍少

见。20世纪80年代我在研究萨特哲学时感觉到柏格森哲学的重要性,90年代初我曾对柏格森哲学做了一些研究,也发表过相关论文,后来由于种种原因搁置起来了,但在我心头还一直保留着一份对柏格森哲学的关注。

柏格森从事哲学研究,提出自己的学说,有他自己独特的看法。他首先不赞成这样一种传统的哲学观,即把哲学看做“超科学”或“科学的科学”,试图建构一个包容一切知识的庞大体系,并且提出一些超时空的最终实体的概念,自认为揭示了宇宙的奥秘,追寻到了终极实在,达到了最高真理,为知识奠定了基础,找到了根据,因而高踞于各门科学之上。19世纪下半叶以来,科学技术突飞猛进,哲学却在一些老问题老观念旧模式上原地踏步。19、20世纪交替之际,科学的进步繁荣与哲学的滞后冷落已形成十分强烈的反差。人们对传统哲学问题和思维模式的质难、批评形成了一种思潮。在科学上,追求事物的原因、本质、真理,取得了巨大成功;但在哲学上,追求万物的最终原因、最高本质、追求知识的基础和确定性,却连公认的结果都没有。实体主义、本质主义、绝对主义、基础主义、二元论等等,成了人们攻击的目标。传统与反传统成了世纪之交世界文明发展进程中带有普遍性的矛盾和问题,在哲学界显得更加尖锐和突出。柏格森哲学正是在这样的文化背景下产生的。

柏格森哲学从骨子里说是反传统的,但他没有像尼采那样采取激烈的方式,更不把矛头直指基督教传统。柏格森也不赞成当时流行的实证主义的哲学观。实证主义反对传统的哲学模式,反对建立包罗万象的哲学体系,主张以科学代

替哲学,以科学的概念和方法作为哲学的概念和方法,以科学知识的标准作为哲学的标准,拒斥一切超科学超经验的形而上学。柏格森则认为,将哲学凌驾于科学之上或以科学取代哲学都是错误的,都混淆了哲学与科学应有的区别。哲学的对象、方法、目的不同于科学,哲学应真实地揭示和把握真正的实在。这是科学所不能达到的,因为真正的实在并不是像科学那样,通过理智的分析,运用概念、逻辑的方法所能把握的。那么,真正的实在究竟是什么?它的真相是什么样的?怎样才能真实地把握这种实在?柏格森提出了一套与传统不同的思路、观点和学说。

读完王理平的这本著作以后,我相信读者对柏格森关于以上问题的思想会有清楚的了解,并对此有自己的看法。国内外学术界对柏格森哲学有许多称呼:生命哲学、直觉哲学(直觉主义)、绵延哲学、变的哲学、创造进化哲学等等。这些名称来自于柏格森所提出的诸多独特的术语,它们从不同角度标明了柏格森哲学与其他哲学不同的特点,也标志着柏格森哲学与西方哲学传统之间的区别。

但是,柏格森并没有与传统一刀两断,他的哲学与西方哲学传统还是有着千丝万缕的关系。柏格森接受了由笛卡尔所开创的反思哲学的路线。19世纪下半叶这条路线的基本思想表现为向内心寻求真理。他同时也深受进化论影响,被生物进化过程中的新奇性和创造性所吸引,被生物体的内在生命所打动。这两种思想融会在一起,就形成了这样一种基本思路:宇宙万物的真相、世界的真正实在应当在内在的生命之中。但是,当时流行的生物进化论和实证主义充满着

机械论的观点,把充满着创造和新奇的生命运动归结为机械运动,从而阻碍着人们认识真正的实在。柏格森从机械论的时间观中发现了问题。这种时间观把时间看做由一系列间断的瞬间或时刻排列而成,就像机械运动观把运动分割成一系列的静止点一样,这是被空间化数学化的时间观念,是理智和语言所要求的。柏格森提出,真正的时间是不可分的连续性,是纯粹的绵延,也就是不需要支撑物的纯粹的意识的流变、活动。这种意识的绵延是真正的实在,也是柏格森哲学的最基本的概念(术语)。与意识的绵延紧密相关,柏格森又提出了自我、记忆、自由、生命、精神、创造、直觉等一系列概念,它们虽然名称不一,实际含义都是属于意识界的,是从不同角度来诠释意识活动,或者说是意识活动在不同视角中的体验、领会,不能用传统理性主义逻辑主义的思路去理解和界定这些概念。与此相反,间断、空间、数量、肉体、理智等则是属于物质界的,用来说明物质的东西。在柏格森早期哲学中,意识与物质(心与物)在本性上是截然相反的,两者的二元对立倾向是十分明显的。柏格森正是据此区分哲学与科学的不同对象、题材和目的的。在他看来,以往的哲学家正是混淆了两者,把解释物质界的概念范畴和方法搬到意识界,必然导致谬误和困境;而他明确区分这两者,并把意识、精神作为他的哲学的基础,把哲学引向人的意识活动、意识的能动作用和力量,并最终把意识概念扩大为一种穿透宇宙的精神,超越了笛卡尔的“我思”传统。柏格森不像有些当代哲学家那样消解哲学,他坚持哲学要揭示真正的实在,就此而言他并不与传统相割裂,但他不像传统哲学那样试图通

过理智、理性去追求一种永恒的本体和绝对的原则,因为在他看来,真正的实在、宇宙万物最根本的东西不是某种永恒不变的本体,而是由生命力所作用的永无止境的不断创造的意识流变、活动,而且只能通过人的直觉(而不是理智)去领悟、体验,因此人生的历程绝不能只凭借理智和科学去铺展,还有许多精神上的追求。这种哲学十分自然地把人引向道德和宗教,柏格森在晚年也确实把注意力转向了这方面的研究。

王理平的这本专著对上述柏格森哲学的核心——“绵延”及相关的一系列术语及其主旨、目的、主张什么、反对什么,做了很精辟的剖析、说明、解释,对柏格森在 20 世纪西方哲学中的地位、作用、意义做了有说服力的阐述。读者从中必定能够获取富有学术价值的养料。

王理平早在攻读硕士期间就已有研究柏格森哲学,并为此而学习法语。攻读博士学位一开始便从语言和资料入手进行准备,并有幸获得一年时间去巴黎高师学习,得到法国专家指导,并在巴黎拿了个硕士学位,回国后继续与法国学术界保持着联系。在法国他收集了大量关于柏格森的文献资料,他的研究和写作从柏格森的法文原著入手,又参照英语文献,这与我国学界大多以英译本入手有很大不同。资料的丰富充裕也使他的研究视角和主题能紧紧跟随着国际柏格森哲学研究的前沿。更值得注意的是他还有理有据地批驳了对柏格森思想的一些不公正的指责,提出了对柏格森哲学的一些见解、看法,表现出大胆探索和勇于创新的精神。当然,对于柏格森哲学的局限与不足、问题与矛盾,作者也不

保守,更不掩盖。2005年5—6月,王理平撰写的关于柏格森哲学的博士论文得到评审专家们的充分肯定和一致好评,在复旦大学哲学系外国哲学学科点组织的博士论文答辩会上获得通过,并被评评为优秀博士论文。随后他又进入浙江大学博士后流动站,加盟杨大春教授领衔的法国哲学研究中心,在西子湖畔继续研究,修改、补充、完善他的博士论文。如今,这篇博士论文也就是呈现在读者面前的这本专著。

作为青年学者,王理平的学术生涯刚刚开始,这本著作只是他学术研究的初步成果,要达到融通成熟的境地,还有很长很艰难的路要走。好在他已养成勤奋努力、好学不倦、善于思考的习性,他的生活方式已经与这条道路结为一体。在复旦校园的六七年间,他寒窗苦读,不分寒暑,尤其在从巴黎高师返回复旦后的两年多时间里,他如饥似渴地学习,常常到了废寝忘食的地步,节假日和寒暑假都是在他那不足十平米的研究生斗室中度过的。当然,他并不把这种生活看做煎熬受苦,因为这是合乎他业已养成的品质的自然行为。其实,在这种看似艰苦的生活中蕴藏着无穷的快乐,当茅塞顿开、灵感闪现、思路廓清、观点看法如泉水般涌现时,那种快感和幸福感绝不是美酒佳肴所能比拟的。长期的勤奋好学,坚持不懈的努力拼搏,极大地提高了王理平对哲学的理解和领悟,正是凭借这种能力,王理平对柏格森哲学和西方哲学提出了他自己的有创意新意的看法。优秀的品质和能力是创造科研成果的两大基本要素或条件,当然,创造别的成果、做好其他事情同样需要这两大要件。古希腊哲人一再提出,要培养和造就人的“德性”,依我之见,品质和能力这两方面

应同是德性的基本含义。一个学者凭借这样的德性,就必定会在学术领域里不断地创造出更多更优秀的成果。我确信,王理平博士正是具备这种德性的青年后学。是为序。

2006年7月3日

目 录

序	黄颂杰 (1)
引言 柏格森:风格与命运	(1)
一 Berg/son:反抗者之子	(1)
二 一种哲学的奇特命运	(7)
三 风格	(12)
四 “我没有体系”	(20)
五 哲学作为严格的科学	(29)
六 新的命运——在 20 世纪的哲学地图上: “我完全避免了德国文化的影响”	(37)
七 理解柏格森哲学及其当代命运:“诞生着 的柏格森……”	(49)

上部 绵延之发现

第一章 意识的直接材料	(59)
第一节 意识与柏格森主义的诞生	(61)
一. 作为科学的哲学	(65)
二 哲学和它的对象	(68)
三 意识——哲学——自我	(73)

	没有无意识	(74)
	自我	(76)
四	一种源初的融合	(81)
第二节	意识与绵延	(84)
一	强度的意义(数量与性质)	(85)
二	多样性与绵延	(92)
	两种多样性	(92)
	两种绵延——两种时间	(97)
	两种自我	(100)
三	作为直接材料表现之自由	(103)
四	直接材料:我思,故我绵延	(107)
	我思,故我绵延	(108)
	直接材料:在现象学之内?	(111)
	1. “现象学”的尴尬	(113)
	2. 困难的直接材料——科学的僭越与语 言的暴政	(118)
	3. 我们并不独自绵延	(122)

中部 世界之奠基

第二章	虚无与存在	(127)
第一节	世界之奠基	(127)
第二节	世界的直接材料	(130)
一	世界与物象	(130)
	image	(130)
	物象、知觉与记忆	(137)
	物质	(142)

二	世界与绵延	(146)
	无机物与绵延	(149)
	有机物与绵延	(153)
	我们的绵延	(155)
	世界绵延与奠基	(158)
第三节	反对虚无	(161)
一	世界之存在	(161)
二	作为存在幽灵的虚无	(164)
	幽灵	(165)
	“存在”起源之奥秘	(166)
	虚无	(170)
	否定之虚无	(176)
	无与整(Tout)	(182)
	作为幽灵的虚无	(184)
三	世界存在——肉身——奠基	(187)
第三章	同一与差异	(191)
第一节	从“一与多”到“差异”	(192)
一	“一与多”	(193)
	思维的电影放映机制	(195)
	“一”的哲学的诞生	(197)
	“一和多”与虚无	(202)
二	柏格森的“多”	(204)
	柏格森的难题	(204)
三	超越一与多:差异的出场	(206)
	多与多样性	(206)
	La Durée与 les durées	(209)
	整体与差异	(219)

	差异与三个对立的消解	(221)
	差异:一元论? 二元论? 多元论?	(227)
第二节	差异与记忆——本体论	(229)
一	两种记忆	(231)
二	记忆:双重运动	(238)
	记忆与大脑	(238)
	差异(一):记忆的厚度	(244)
	差异(二):共时与历时	(248)
	差异(三):梦幻与行动	(252)
	身体的意义	(259)
三	本体论:记忆之存在	(264)
	无意识	(264)
	存在:存在=时间	(269)
	单纯与综合	(274)
第三节	世界奠基的完成	(278)
一	绵延的发现	(278)
二	世界绵延与奠基	(280)
三	本体论	(282)

下部 绵延之思

第四章	绵延地思	(287)
第一节	时间	(292)
一	物的时间——钟表时间	(294)
二	记忆的时间	(297)
	当前或现在——身体	(298)
	过去	(300)

· 未来及其意义·····	(306)
· 自我绵延·····	(309)
三 生命与宇宙的时间·····	(313)
第二节 直觉·····	(317)
一 直觉的“诞生”·····	(321)
二 直觉:回到经验的起源·····	(326)
良知:Le bon sens·····	(328)
直觉:“在经验的起源处寻找经验”·····	(330)
直觉:能动的融合·····	(334)
三 直觉与形而上学:扭转思维之方向·····	(339)
直觉与形而上学·····	(339)
绵延地思:扭转思维之方向·····	(340)
直觉与隐喻语言·····	(343)
四 直觉作为方法的意义·····	(346)
精确性·····	(347)
发现真正差异·····	(348)
回到活的永恒·····	(349)
区分哲学与科学·····	(349)
第三节 生命·····	(351)
一 生命与存在·····	(352)
二 生命与意识·····	(358)
三 生命冲动·····	(362)
生命与物质·····	(363)
生命冲动·····	(367)
四 创造与相对虚无·····	(374)
上帝反对虚无·····	(374)
绵延的“上帝”·····	(376)

..	创造与相对虚无	(377)
	时间与相对虚无	(380)
	上帝: EX NIHILO	(382)
五	生命的“逻辑”	(384)
	非空间性	(387)
	非线性	(387)
	非确定性	(388)
	非个体化	(389)
	非概念性	(389)
第四节	自由	(391)
一	自由行动	(394)
	自由行动: 布利丹的驴	(395)
	真正的自由行动与自由	(400)
	自由的程度	(402)
二	自由与良知	(405)
	非理性主义?	(406)
	自由与良知	(409)
三	人: 生命与自由	(411)
四	人之命运: 封闭与开放	(415)
	封闭: 人类的处境	(416)
	开放: 创造之爱	(425)
	超人: 生命政治之思	(430)
	生命的欢乐与乐观主义	(441)
	结论: 存在的呐喊	(447)
一	第一种呐喊	(448)
二	第二种呐喊	(452)

三 第三种呐喊	(455)
参考文献	(461)
谢辞	(477)

引言 柏格森：风格与命运

“回归柏格森”并不仅仅是说重新赞颂一位伟大的哲学家，而是相应于生活和社会的变化，相应于科学的变化，在今天重新复活和扩展他的工作。

——德勒兹

柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)，犹太人，音乐家之子，波兰贵族后裔。这个与胡塞尔和杜威诞生于同一年、20世纪以来声名卓著的法兰西思想家，首先是个数学天才，其次是个科学家^①，然后才可以说是个卓越的形而上学家和哲学家。这种看法同他以前在中国哲学界的形象有不小的偏差，而这恰恰表明了我们需要对这个备受争议的哲学家进行重新解读。

— Berg/son：反抗者之子

对于一种哲学来说，对其产生它的那个哲学家的人物分析

^① 实际上很多学者更愿意用 *savant* 这个词来称呼柏格森。这个法语单词的一般含义是指：对各部门科学知识和学科领域有广博和深入研究的博学者。中文里面很难找到一个与之贴切相称的专门用语，这里权用广义的“科学家”称之。

无疑是相当必要的。尽管作为人类精神产品的哲学文本在诞生后都有其自己独立的生命,但是作者的幽灵却仍然深深地隐藏在文本的最深处。因此我们可以说,柏格森这个人自身,也成为了一种文本。我们有必要指出,Bergson 这个姓氏本身的字面含义就是他哲学的一个绝妙隐喻: Berg/son, 意即反抗者之子!^①而这正好应了梅洛-庞蒂对柏格森的评价:完全积极的柏格森是好战的。^②柏格森一生都在反抗,但是在风格上他既不像尼采那样诉诸于文字上近乎疯狂的暴怒、咆哮和桀骜不驯,也不喜欢像叔本华那样破口大骂。他采取了一种更为绅士的方法。柏格森本人性格温和,谨慎细致,彬彬有礼,敏思而常常口若悬河。正因为如此,在巴黎高师学习的时候,他获得了这样一个婉约的绰号:Miss!^③(这个绰号之所以是英文而不是法文,据说大概源于柏格森母亲的苏格兰血统。)他的这种性格本身在一定程度上决定了他的哲学著作的行文风格,而且在别人恶意攻击他的时候,他依然故我地保持绅士风度。而这恰恰正是柏格森在

① Bergson 这个姓氏据柏格森的官方传记作者 Philippe Soulez 考证,是 fils de Ber (Berek) (Ber 之子)的意思,而这个 Ber 则是传奇中的人物,意即 fils de celui qui résiste(反抗者之子)。当然 Bergson 这个姓氏还有“山之子”等意思,具体参见 Philippe Soulez 与 Frédéric Worms 合著的官方传记。(Bergson: biographie, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002, p. 13.)

② 梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,杨大春译,商务印书馆 2000 年 12 月第 1 版,第 8 页;另外梅洛-庞蒂在《符号》中还指出:“……当柏格森的哲学在进行战斗、勇敢地战斗时,这是一种无畏的柏格森主义。”(Merleau - Ponty, *Signes*, éditions Gallimard, 1960, p. 297.)

③ Cf. Bibliothèque nationale, *Henri Bergson, catalogue de l'exposition du centenaire*(《亨利·柏格森:诞辰百年纪念展览文献书目》), 1959, p. 20. 并参见 Philippe Soulez, Frédéric Worms *Bergson: biographie*, Quadrige, PUF, 2002, p. 44.

学术生涯中所实践的最行之有效的反抗方式。当柏格森在法兰西学院的课堂成为人们、尤其是各种年轻女性蜂拥而至的场所的时候,有人曾经心怀叵测地讥讽柏格森,说他的课是一种“专为女人”(cours pour dames)开的课。柏格森却说:“……如果那些夫人们或者年轻女孩来听我的课,她们和其他大多数年轻学生一样都做了特别的准备……另外,当我们认为女人不懂哲学沉思的时候,我们就犯了大错。”^①在他性格温和而又文雅的外表下,那些从他笔端淙淙流淌出来的清澈温婉的文字,常常在一种不动声色中,让人们发现他温而不厉的表面下坚定的战斗立场,从而有效而体面地把他要反抗的东西坚决拒之门外。也许这样的姿态在表面上看来只是一种形式而已,但正是在这种载体上面,一种哲学内在精神上的反抗精神和桀骜不驯才真正地稳如泰山。这是一种内在精神上的“好战”。而这种风格恰恰与柏格森在哲学上最终所追求的东西相吻合:人类存在要获得自由,生命绵延要“创造地进化”,就必须同物质世界展开斗争,但这种斗争并不是要消灭物质,而恰恰是必须借助物质,与“敌人”携起手来才能获得真正的自由。战斗成为必然。所以这种“好战”不仅仅是一种立场,而且它还是柏格森哲学精神能够得以存在的必然要求,它在根本上构成了柏格森主义的内在元素之一。

柏格森首先是一个数学天才。我们一开始就在这里强调这一点,并不是为了彰显一个哲学家在天资上有多高,从而为解释后来人们蜂拥而至的顶礼膜拜埋下值得夸耀的伏笔。当然,柏

^① Jacques Morland, *Une heure chez M. Bergson* (《一小时客访柏格森》), 附载于 Henri Bergson, *Mélanges* (《杂著集》), Textes publiés et annotés par André Robinet, Avant-propos par Henri Gouhier, Paris: PUF, 1972, pp. 943 - 944.

格森在数学上的个人禀赋的确令人赞叹,^①但问题在于,他的这种内在的禀赋,对于他的思想在整体上的品性来说具有十分重要的意义:这个意义超出了数学作为一种纯粹思维性工具所能够发挥的作用,也就是说,柏格森对数学的思考并非是一种数学家意义上的理智训练,而是一种哲学的沉思。或者换句话说,柏格森对数学的哲学式沉思,使他发现了传统哲学的运思实际上是在抽象性这条背叛真正实在的路上越走越远。当然,柏格森一方面从科学角度为数学保留了崇高的地位,但是另一方面,在哲学王国里,数学式的思维同空间思维模式一样,恰恰是搞乱了形而上学。因为柏格森凭借对数学的深刻领悟发现,在这个抽象的王国里面没有真正的活生生的连续性,没有运动,当然就更不可能会有绵延了。当然,这个数学天才在选择未来的时候,他没有听从对他满怀期待的导师们的建议,令人错愕地“选择”了巴黎高师哲学系。^②也许我们在这里犯了一个柏格森不会饶恕的错误。因为根据柏格森的观点,“选择”常常是一种事后的思维回溯的结果,在柏格森面前,并没有数学家和哲学家这两条道

① 柏格森于1877年解决了一道数学大赛应征难题,并一举夺冠。这道巨大的难题是在帕斯卡(Pascal)与另一个大数学家费马(P. Fermat)的通信里面找到的,帕斯卡只是在信中说他找到了解决办法,但是没有任何指示。所以为了找到答案,这道题就被作为了一次数学大赛的题目。但是令所有巴黎的数学家们惊讶和唏嘘叹息的是,夺冠者竟然是年仅18岁的Fontanes中学的高三学生柏格森。柏格森的解答被发表在著名的《新数学年鉴》上。(Nouvelles Annales mathématiques II, XVII, 1878, pp. 268-276, Paris: Gauthier-Villars. Cf. Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, pp. 247-255. 并参见 Philippe Soulez, Frédéric Worms *Bergson: biographie*, PUF, pp. 34-35.)

② 关于对这个“选择”的分析,详细情况参见 Philippe Soulez, Frédéric Worms *Bergson: biographie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 35-36.

路,他所有的行动都是其内在的精神不断自发创造和绵延出来的。是柏格森自发地创造着他自己,而不是选择了自己。但是,正如著名柏格森专家亨利·于德(Henri Hude)所说:“仍然需要承认有某种原因激发了这种梦幻一样的自发性……哲学对孔多塞中学的柏格森来说,仅且只有这两张脸:一个是他的老师本雅明·奥贝(Benjamin Aubé),一个是《归纳的基础》(*Fondement de l'Induction*)的作者(拉歇立耶, Lachelier)。”^①正因为如此,我们仍然勉强用了“选择”这个词。也许,用考察一个哲学家哲学事业的开端来说明一种哲学并不明智。因为正如柏格森说的:“人们总是从重复他最初的哲学导师开始……并且,他获得他的态度,对学生们来说,态度无疑是比较观点(les idées)更为重要的东西。”^②的确,起源并不证明一种哲学的最后面貌,而导师的力量在于给予学生“态度”而不是观点,在于将这种态度融入他的哲学生命,从而创造出新的东西来。而思想也往往因为有了

^① Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989, p. 64. Henri Hude 是巴黎高师毕业的哲学专家,生于1954年,巴黎高师预备学校教授。他的主要贡献在于历时十几载整理出版了柏格森生前遗嘱禁令出版的大量讲课稿,共计四卷(*Cours tome I-IV*, PUF, 1990-2000),以及根据柏格森的这些未刊稿并结合他的主要著作研究写成的两卷本对柏格森研究产生了重要影响的著作《柏格森》(*Bergson, I-II*, éditions universitaires, 1989-1990)。Jules Lachelier (1832-1918), 法国19世纪最重要的唯灵论者之一。他指责思想(la pensée)和实在(la réalité)的二元划分,认为实在只有被当作思想自身中的内容的时候才是确切的。在《心理学与形而上学》(*Psychologie et Métaphysique*, 1885)中,他指出思想的规律和存在的规律是同一的,思想的目的不是哲学的形式上的绝对(即上帝的观念),而是进入信仰的真实绝对本身(即上帝本身)。其根本的精神目标是保证众多的人类灵魂同唯一真实的上帝的融合。从这里我们可以发现一种同柏格森哲学的亲密性。

^② Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*(《与柏格森对话》), Librairie Plon, 1959, p. 38.

背叛才成为真正的思想。也正因为如此,我们也不打算对柏格森早年接受的那些哲学启蒙的“观点”做过多介绍和探讨。我们只需要记住,柏格森走向一种新哲学,不仅仅是因为他罕见的天赋,而是这种天赋同他所接受的“态度”一起,在融合中创造出来的。与其说柏格森接受的只是他的老师的“态度”,毋宁说他接受的是笛卡尔以来的整个法国精神传统。从数学天才到哲学家,柏格森虽然并没有像帕斯卡或者笛卡尔一样,除了哲学上的巨大成就,还在数学上有巨大贡献,但是可以肯定的是,在内在精神上,柏格森完全延续了这个法国式的精神传统。

当然,柏格森在数学上的天才并没有掩盖他其他方面的天分,在孔多塞中学学习的七年时间里他获得了许多奖励。他几乎在每一个学科上都获过得第一名,^①法语、拉丁语、希腊语、历史、英语、物理、化学、数学、天文、地理……这种对各门学科博杂的精通无疑为后来作为“哲学家”的柏格森奠定了坚实的人文与实证科学基础,也为他日后坚持不断地同各种前沿具体科学对话奠定了基础。

于是我们发现,“反抗之子”不仅反抗他的敌人,他还在精神上反抗一种日常式的“选择”陷阱。我们常常以为自己在选择,以为在众多的选项面前获得了自由,其实那恰恰是自由的一个陷阱。因此,对柏格森来说,反抗不仅仅是反抗外来的“敌意”,而且还要在灵魂的深处发现那个不断创造着的真实绵延。正是这个绵延使人生获得自由。因此,我们不难理解为什么柏格森坐进了巴黎高师的文学(Lettres)殿堂而不是理学(Sci-

^① Bibliothèque nationale, *Henri Bergson, catalogue de l'exposition du centenaire*(《亨利·柏格森:诞辰百年纪念展览文献书目》), 1959, p. 16.

ences)殿堂。这不是一个实际上已经套牢在选项上的不自由的选择,而是一种来自内在的绵延行动,它来自自信和乐观,来自真正的自由。这种人生行动上的面貌同他的哲学一样,在精致的外表下面,处处显露出逼人的自信和从容。

特别需要指出的是,柏格森这位“反抗者之子”,作为一位道德高尚的著名人物,在他的晚年除了在病痛中殚精竭虑地思索人类命运和自由外,还积极参与了反抗德国法西斯的斗争。他终生都在期盼一种“自由”对德国“军事化的机械力量”的胜利,^①并对整个欧洲弥漫的各种危机充满战斗的乐观主义精神。这种战斗精神甚至在他弥留之际达到了最高峰:柏格森这个 82 岁的犹太老人在德国占领巴黎期间,断然拒绝了维希政府为他提供的特权,而坚持参加了犹太人登记,随后受寒引发感染,于 1941 年 1 月 4 日去世。布隆什维格(Léon Brunschvicg)回忆指出,在柏格森去世的那个晚上,他在混沌中自认为是在他供职的法兰西学院,于是他就在迷梦中开始了他的讲课,大致讲了一个小时后,他坐起来用清晰的声音说:“先生们,五点钟了,课结束了。”然后与世长辞。^②这是他生命中最后一次但却又没有完结的反抗。严肃,从容,充满乐观,仿佛明日将还有新的课程任务。

二 一种哲学的奇特命运

名望是一个独立于哲学家的东西,它挥舞一把双刃宝剑,在

^① Henri Bergson, *Mélanges*, pp. 1105 - 1106.

^② Philippe Soulez, Frédéric Worms *Bergson: biographie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002, p.265, p. 384. 另一个版本参见 Henri Bergson, *Mélanges*, p. 1629.

为哲学家带来荣耀的同时,也砍向了哲学家本人和他的哲学。而且荣耀越大,伤害也越深。根据柏格森谦逊谨慎的性格,我们可以肯定他并不想要这种名望。也许柏格森自己的话更能说明问题。在别人不吝笔墨赞美他为天才的时候,暮年的柏格森却说:“唉,我自觉离天才还远得很,我不知道在我的研究中,曾经面临过多少绝境,碰到过多少无法逾越的障碍。在55年从未间断过的研究中,至少我算一名认真的研究者。”^①“一名认真的研究者”,这才是柏格森灵魂深处的自我认同。

柏格森获得巨大的声誉并不是开始于1889年的《论意识的直接材料》(*Essai sur les données immédiates de la conscience*),因为在当时这篇博士论文的答辩会上,甚至没有人对绵延这个最为关键的新思想提出问题。在1896年出版《物质与记忆》(*Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*)后,柏格森获得了巨大的成功。随后虽然两次申请索邦大学教职未果,但在1898年得到了母校的青睐,回到了巴黎高师哲学系。1900年出版了柏格森一生中唯一正式出版的美学著作^②《笑——论喜剧的意义》(*Le rire, essai sur la signification du comique*)。旋即他被授命为法兰西学院(Collège de France)拉丁与希腊哲学教授(后来于1904年转为现代哲学教授),并于42岁成为精神与政治科学学院(l'Académie des sciences morales et

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1574. 这是柏格森在1937年1月19日回神父A. - D. Sertilanges的信中说的。

^② 柏格森留下来的美学著作很少,目前发现他讨论美学的专门文字还包括一小部分找到的在Clermont - Ferrand大学任教时的讲稿。此讲稿 *Leçons d'esthétique* 载入 *Cours II*。(*Leçons d'esthétique*, in *Cours II*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, PUF, 1992. pp. 35 - 47.)

politiques) 院士。非常值得一提的是 1903 年在《形而上学与道德评论》上发表的《形而上学导言》(*Introduction à la métaphysique*) 这篇论文。一般认为,正是这篇论文被迅速翻译成各国语言后,作为一种文化运动的“柏格森主义”开始在全世界蔓延开来。^① 荣誉和诋毁也因此纷沓而至。当然,它的重要性不仅仅因为在这篇论文里柏格森用了“形而上学导言”作为标题,让人感觉到这是一种新哲学宣言,还因为在里面,柏格森全面地论述了“直觉”这个重大概念。甚至有人提出这篇论文是柏格森前后期哲学的分水岭。^② 在 1907 年的《创造的进化》(*L'Évolution créatrice*) 出版后一直到 1912 年左右,是柏格森荣誉的第一个高峰,在这个时期,到处充斥着评论柏格森哲学的文章,柏格森在法兰西学院的课堂上,大量的学生和来自世界各地的诗人艺术家等社会各界名流把教室挤得水泄不通,每次课后巴黎城到处都会流传着各种趣闻轶事。甚至有传闻说他回瑞士处于哲学家大道的家中度暑假期间,那些理发师就把他被剪下的发缕当作圣物供奉了起来。而此时欧洲各国都争相介绍柏格森的新哲学,在美国则有与柏格森惺惺相惜的威廉·詹姆士

^① Philippe Soulez, *Frédéric Worms Bergson: biographie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002, p. 298.

^② Cf. F. C. T. Moore, *Bergson: thinking backwards*, (《柏格森:逆向地思》), Cambridge university press, 1996, p. 8. 当然我们这里同意这篇论文对柏格森主义来说是至关重要的,但是我们不同意 Moore 的这个观点:因为他认为正是柏格森在这里引入“直觉”这个概念,柏格森的哲学发生了重要的转向。他的理由是,在这之前,柏格森的哲学是“依赖于精神状态的现象学”,只局限在主观领域,而在之后,“直觉”把我们“带进”了客观对象。而事实上,柏格森在 1896 年的《物质与记忆》里面早就突破了主客二分的这种传统模式,他的“知觉”概念早就不是“内在”的,而已经“在对象之中”了。这牵涉到对柏格森整个哲学的理解,需要特别留意。

(W·James)遥相呼应。而在1913年纽约城市大学的访问演讲上,柏格森就吸引了两千多名学生济济一堂,盛况空前。当然,在这个时期,各种批判也出现了,在英国,一向把柏格森视为死敌的罗素对柏格森展开了激烈的批评。^①在德国值得一提的是1911年在《逻各斯》的创刊号上发表了一篇关于柏格森的长文,而在这同一期杂志上,恰恰刊登了胡塞尔反对自然心理主义、历史主义和“世界观哲学”的新哲学宣言——《哲学作为严格的科学》。可以想见胡塞尔绝不会对当时流行的那种把柏格森解读成心理主义的观点漠然视之。在法国,于连·本达(Julien Benda)这个启蒙理想的坚决捍卫者则对柏格森哲学展开了被认为是最不公正和最偏执的批判。^②

柏格森生前的荣耀还有两个高峰:在1914—1918年第一次世界大战期间,哲学家变成了外交家,他两度代表法国政府出使美国,会见了学哲学出身的威尔逊总统,并不辱使命,成功地说服了总统参战。柏格森1936年回忆说:“1917年4月2日,总统宣布战争不可避免……那是我体验过的永生难忘的时刻……法兰西得救了。这是我一生中最大的快乐。”^③在战后,柏格森相信哲学家不能自闭于书斋,而需要为和平与至善做出贡献,为此他在国际舞台上付出了相当多的劳动。其中最值得称赞的是他曾一度担任今天联合国教科文组织的前身——国际知识文化

① Bertrand Russell, *The philosophy of Bergson, The Monist*, n°22, pp. 321 - 347.

② 于连·本达即著名的《知识分子的背叛》的作者。他对柏格森的批判主要集中在这本书以及《柏格森主义:一种运动之哲学》(*Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Mercure de France, 1912.)中,及一篇叫做《一种煽情哲学》(*Une philosophie pathétique*, Cahiers de quinzaine, série 15, cahier 2.)的文章。

③ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, pp. 1563 - 1564.

合作委员会(Commission internationale de coopération intellectuelle)主席。当然其间在1914年,他还被选为道德与政治科学学院主席并进入法兰西学术院(l'Académie française),成为法兰西文化历史中的“不朽者”。而另一个荣耀的高峰则是1928年他以其“丰富而生机勃勃的思想及其卓越的表现技巧”获得1927年诺贝尔文学奖。

当然,为柏格森带来崇高荣誉的著作还包括其生前最后出版的一部专著:《道德和宗教的两个来源》(*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 1932)。这部著作是柏格森长期思索的结晶,集中反映了柏格森对人类自由和命运的思想。同时这本书也被人认为和胡塞尔的《欧洲科学的危机和超越论的现象学》一样重要,是20世纪30年代哲学家面对整个欧洲危机不约而同进行的深刻沉思。另外,柏格森还分别在1919年和1934年出版了两本重要文集,特别是它们收录了他在欧洲和美国所作的那些引起了巨大影响的演讲。它们分别是《精神能量》(*L'Énergie spirituelle*)和《思想与运动》(*La pensée et le Mouvant*)。特别是后一本书的两个第一次出版的导言部分相当重要,集中阐述了柏格森哲学的“方法论”。另外柏格森还在1922年出版了一本叫《绵延与同时性》(*Durée et Simultanéité*)的书,集中批判爱因斯坦相对论的多元时间观。后来因为爱因斯坦对此持否定态度,柏格森这个昔日的数学天才则宣布因为自己的数学知识不足以探讨某些相关问题而禁止再出版此书。哲学家的此举亦为他赢得了相当的尊重……

但在这里,面对这些昔日辉煌的荣耀,我们十分有必要对柏格森的命运和他哲学的命运进行剖析。毫无疑问,柏格森在20世纪初是世界哲学舞台上最耀眼的明星。然而我们却发现他的

哲学命运十分奇特：他的哲学流传得越广泛，人们对他的误解就越深；他的荣耀越多，受到的诋毁就越多；他吸引弟子的魅力越大，他们就离开他越快……总而言之，在一种广泛的哲学文化运动后，他没有留下一个柏格森学派，却留下了一堆著名标签被人广泛诟病和指责：心理主义、生机论、反理性主义、唯灵论、泛神论、反科学、反语言、唯意志主义等等。而且，在20世纪30年代以后，柏格森主义渐渐黯淡了下去。而在随后风起云涌的20世纪哲学舞台上，柏格森主义存在的价值仿佛变成了哲学史教科书中聊以存档以备批判的知识点，甚至于在某些所谓世界最高水准的大型哲学史著作中，柏格森连这样一个知识点的位置都没有获得。^①而在20世纪两大主要哲学运动中，分析哲学常常鄙视柏格森哲学为活物论、心理学、意志论、直觉论；而现象学则又常常视柏格森为心理主义，特别是海德格尔在《存在与时间》中对柏格森哲学的评价，常常让他的追随者还没有来得及仔细研究柏格森就把他塞进了故纸堆。因而，在各种哲学专著里面，柏格森的名字会时不时像水泡一样冒出来，不过这多半只是用来证明其著作的丰富生动和作者的知识渊博，然后水泡破裂，柏格森消失得无影无踪。

究竟是什么原因导致这种奇特的错位和命运？

三 风 格

究竟是什么导致了柏格森哲学奇特的命运？如果要完全回

^① 例如备受推崇的煌煌十大卷的《劳特里奇哲学史》(*Routledge history of philosophy*)，居然通篇没有一处提及柏格森(包括注释里)。

答这个问题,也许我们不得不陷入一个常见的历史回溯方法的泥潭,在里面我们要分析方方面面的原因,以至于最后我们发现,其实这些原因是永远没有办法完全穷尽的,并且我们永远也没有办法完全确认那些分析是否真正贴切,除非我们把已经作古的作者从坟墓里请出来做一个详尽的访谈。所以我们在这里只愿意尝试从某个角度来回答这个永远不会有标准答案的问题。在这里,我们尝试把眼光放到柏格森本人的风格和他的哲学风格上来。

正如科拉科夫斯基指出的,虽然别人对柏格森的指责和批判明显有失公正,但是柏格森自己对此也应该负有责任。^①事实上,我们的确发现,恰恰是柏格森哲学的风格本身在根本上导致了这种种误解。而令我们更吃惊的是,柏格森主义常常在最终的地方包容着它的反面,它的吊诡命运并没有意味着它的死亡,而恰恰是在根本上不自觉地延续着它自己的生命。下面我们就尝试着对柏格森主义的命运进行分析。

首先,柏格森文章的风格导致流行,而流行歪曲和掩盖了柏格森本来的面貌。威廉·詹姆士说:“他(柏格森)的风格使你精神恍惚,并且使得你不得不事先就拜倒在他的门墙之下。这种风格是一个奇迹,柏格森是一位真正的魔术大师。”^②“他的著作就像清晨的浮香,又如好鸟嚶鸣。”^③詹姆士在这里并没有完全说出柏格森哲学的风格,因为柏格森的风格不仅仅是生动巧妙的比喻,不仅仅是诗歌一般的语言。这仅仅是柏格森风

① *Leszek Kolakowski, Bergson*, Oxford university press, 1985, p. 91.

② 威廉·詹姆士:《多元的宇宙》,吴棠译,商务印书馆 1999 年 3 月第 1 版,第 123 页。

③ 同上书,第 145 页。

格里面最容易被人接受的一面。而正是这种诗一般的语言促使柏格森哲学迅速在世界范围内流行起来。实际上,这种流行和某种谣言的流行在本质上一样,到最后尽管它多少包含着一定的根据,但是,我们在里面看到更多的却是面目全非的歪曲。谣言得以流行的一个根本原因在于人们只接受其中最扣人心弦的部分,而其他部分常常被修饰、夸大、阉割和歪曲。柏格森恰好碰到了这种命运。他文学上灿烂的感性光辉过于耀眼,以至于他令人惊讶的最根本的深刻思想被忽略了。而且这种文学性恰恰又最直接地把读者引到柏格森思想最容易让人理解的部分,并导致被简单化。而且因为文化具有记忆性,以至于后来者也亦步亦趋。尤其值得注意的是,这种状况掩盖了柏格森哲学精神中一个最重要的方面:哲学作为严格的科学。

实际上,柏格森的风格是独一无二的,它既不是某某这个也不是某某那个,而是一个奇特的综合体。更需要注意到,这里涉及了更为根本的问题:哲学到底需要什么样的语言?文学性到底能不能担当哲学的载体?哲学与诗学的关系是什么?什么样的语言才能更“严格”地与真理结合在一起?在其中,科学的地位在哪里?柏格森是一个风格大家,我们在今天必须要承认这一点。但是我们不是要简单地重复詹姆士的赞叹,而是要重新给这种风格定位。毫无疑问,柏格森实际上创造了一种伟大的哲学体裁,他打破了文学、哲学和科学的界限,使哲学的沉思与文学性的语言和科学的真理结合了起来。哲学的真理必须逃避仅仅作为符号的语言,因为形式语言作为符号已被僵化,必须借助活的隐喻和诗的流动性来介入真理(不是取代真理)。因为正如直觉比空间化和数学化的理智思维更精确一样,恰恰是比

喻和诗性语言更接近实在。而且,科学实证真理作为事实,必须在哲学里面成为基础。所以我们在柏格森的文本里面发现的,除了美妙的文采,以及深刻的哲思外,随处可以看到科学实证研究材料。

其次,柏格森的风格实际上造就了一个战场。这个战场上争斗的双方就是启蒙理性主义和非理性主义及唯意志主义。而柏格森既不是那种传统启蒙理性主义者的传人,也不是一个反理性主义者。实际上柏格森自己也宣称自己的思想是“理性主义”(rationalisme),当然是在这个词的正面意义上(au sens intelligent du mot)。^①他本人从来都没有接受过“非理性主义者”(irrationnaliste)这个头衔,而且他所反对的只是那种相信只有理性才是唯一能够认识和达到真理和实在的唯理智主义者。另外,我们今天发现,他也从来不是于连·本达所疯狂批判的那种非理性主义者,他至多只接受过“反唯理智主义者”(anti-intellectualiste)这样的标签而已,而且有诸多保留。^②柏格森的哲学终极目标无疑是追寻人类精神的崇高自由,但是这并不是诉诸于意志的任意性,完全否定理性的价值。实际上,对这种随意性的意志自由,柏格森早在第一本书中就否定了——这种可以任意进行选择的意志自由是一个假问题。但是,在20世纪初,追求个人精神的自由恰恰成为众多年轻一代梦寐以求的理想,柏格森又恰恰被看成为这个时代自由和精神解放的杰出代表,他的思想成为时代的灵魂。因此各种文学艺术流派都自觉地视柏格森为革

^① 参见 Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson: biographie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002, p. 43.

^② Ibid.

新的理论源泉。例如当时的象征主义文学者就欢呼柏格森是“当代的费希特”。^①而对于各种崇尚非理性的人来说,正如乔治·马蒂斯(Georges Matisse)辛辣地批评许多柏格森的信奉者所说的:他们甚至根本就没有读过柏格森的书,而这种不明就理的盲目崇拜,就好像“为了成为一个信仰忠贞的基督徒,了解圣经根本就没有用”一样好笑。^②而这些人也迅速“成长为”柏格森主义者,以至于柏格森主义在欧美像野火一样迅速蔓延开去。所以,在于连·本达眼里,柏格森成为欧洲精神分化的罪魁祸首,以至于他曾经愤愤地说,他将非常愿意把柏格森杀掉,如果这是破坏他的影响力的唯一方法的话。^③传统的捍卫者实际上是一支庞大的队伍,他们的反抗无疑也是顽强的,以至于柏格森本人在这场战斗中成为唯一的最大受害者。因为非理性主义者们在文学、绘画、音乐等各方面凯歌高奏,象征主义、立体主义、未来主

① R. C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France 1900 - 1914* (《1900—1914年间法国的柏格森论战》), Calgary, Albert, Canada, the University of Calgary Press, 1988. p. 43. 而且非常值得注意的是在20世纪80年代,重新发现了柏格森1898年在巴黎高师的一部分讲课笔记,由他的学生Roustan笔记,这部分笔记恰恰就是关于费希特的。据Philippe Soulez分析,柏格森的这部分费希特研究不仅在法国很早,而且非常专业,因为法国后来在1922年才有关于费希特的系统专著出版。(这部分笔记参见Philippe Soulez: «Cours d'Henri Bergson, ENS, 1898» in O. Hamelin, H. Bergson; *Fichte*, édition par F. Turlot et Ph. Soulez, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.)

② Ibid., p. 42.

③ Ibid., p. IX. 不过,诗人艾略特对本达的偏见给予了纠正,他指出实际上“柏格森完全符合本达关于纯粹哲学家的要求”,根本不是一个纯粹非理性主义哲学家。但是艾略特也认识到了当时非理性主义和柏格森主义之间的关联。他指出“当今半数以上最容易激动的作家都是柏格森主义者,至少在法国是这样。”(参见艾略特《朱利安·本达的理想主义》,载朱利安·本达:《知识分子的背叛》,余碧平译,上海人民出版社2005年版,第183页。)

义、野兽派、印象主义等流派层出不穷;而理性捍卫者们也在传统价值观上获得了学院派们的广泛认同。唯独柏格森长期背负着“反理性主义”、“心理主义”、“唯意志论”等标签,难怪后来的分析哲学家们常常用不着仔细阅读柏格森的著作,就可以潇洒地对柏格森进行“反击”,以论证和巩固他们哲学的“严谨”。^①

第三,柏格森主义是一种隐蔽的力量,它自身并没有建立起一个学派,它的内在精神决定了它不需要一个学派(académie)。这是柏格森主义独一无二的吊诡。柏格森不像柏拉图、康德、黑格尔或胡塞尔、海德格尔等人那样,他们的荣耀在庞大的后继者身上不断延续翻新。不论这些弟子是“我注六经”还是“六经我注”,他们额头上都醒目地烙着创建者的名字。柏格森主义却与此截然相反:狂热信奉过他的人都要急于摆脱他另立门户,热烈的拥护者们争先恐后地宣布自己不是柏格森主义者。更具震撼意义的是一本1929年出版的一本名为《柏格森主义:一种哲学滑稽剧的终结》的匿名小册子在最后一页上宣布:“柏格森先生正在走向死亡,但实际上柏格森主义已经死了。”^②面对这种状况,我们必须谨记柏格森的教诲:

^① 这种状况在最近已经得到了一些分析哲学学者的公正反思,其代表著作是 Gilbert. Ryle 的学生 F. C. T. Moore 的《柏格森:逆向地思》。(Bergson: *thinking backwards*, Cambridge university press, 1996.)

^② Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme*, Paris: Jean - Jacques Pauvert, coll. « Libertés nouvelles », 1967. p. 188. 这本书的作者 Georges Politzer, 共产主义者, 是法国抵抗运动中的重要人物, 他批判柏格森为资产阶级反动哲学家, 认为他是资产阶级价值观的代表, 还认为柏格森公开支持战争, 实际上是反对俄国革命。在哲学上他受胡塞尔影响, 批判柏格森是典型的心理主义, 他从马克思主义立场出发, 认为柏格森大谈具体, 却根本不知道什么是真正的具体。(参见该书, pp. 9 - 15.) 另外威尔·杜兰特在他的《哲学的故事》中的说法是:“柏格森的命运也许与斯宾塞一样悲惨凄凉, 竟活着参加自己声誉的葬礼。”(威尔·杜兰特:《哲学的故事》, 三联书店 1997 年 11 月版, 第 301 页。)

别样地思考! (*penser autrement!*) 我们不需要用相同的思维模式来考量柏格森主义, 认为它没有学派就等于已经死了。事实恰恰相反, 柏格森主义常常通过让人背叛它来延续自己的生命。这才是柏格森哲学的内在精神的体现。我们必须谨记柏格森哲学的内在核心精神是运动、变化、差异、创造! 这不仅仅是柏格森哲学的观念内容而已, 而且还是作为大写的哲学自身的内在精神。在柏格森眼里, 一种哲学思想为真的必要前提是它必须是运动变化的, 它必须像绵延一样不断地创造着, 流动着。哲学不是一种理论体系, 他反复说过的名言“我没有体系”^①标画出了他的哲学的独特内涵, 同时也与一切笛卡尔以来的旧哲学——特别是与德国古典哲学划清了界限。真正的哲思就是创造。它不是为了表达赤胆忠心在大师们的体系和著作上添加一层又一层的解说, 不是为了传达一种既定的永恒的真理。它创造未来, 而不是在不同的体系中选择未来。况且如果是真正的哲思, 即便是在重复先哲们的问题, 也不可能找到绝对的一致, 因为共鸣也是差异的共鸣。我们知道, 德勒兹在柏格森那里发掘出来的柏格森的根本精神之一就是“差异”, 这对他后来写作《差异与重复》具有决定性的意义。^② 关于差异, 也许我们

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 940, p. 1039.

^② 关于德勒兹的哲学起点问题存在很多争论, 过去很多人认为影响德勒兹最大的是尼采而不是柏格森。因为德勒兹的《尼采与哲学》在1962年出版, 而《柏格森主义》一书在1966年才出版。而实际上, 早在1956年, 德勒兹就发表了一篇《柏格森的差异概念》(Gilles Deleuze, *La conception de la différence chez Bergson*, dans *Les études bergsoniennes* volume IV, pp. 79 - 112, Paris: éditions Albin Michel, 1956.), 里面的差异思想几乎已经涵盖了德勒兹后来的差异哲学内涵。当今法国巴黎高师荣退教授、著名哲学家 Alain Badiou 关于德勒兹的惊世骇俗的著作《德勒兹: 存在的呐喊者》(Alain Badiou, *Deleuze: la clameur de l'Être*, Hachette, 1997) 在第62页就指出: “德勒兹是柏格森魔术般的解读。根据我的观点, 比起斯宾诺莎、甚至可能比起尼采来, 柏格森才是他真正的导师。”

用柏格森自己的话更具有说服力。在谈论属于绵延的感觉(sensation)的时候,柏格森说:“任何感觉在重复自己的时候都在改变自身。”^①没有绝对的重复,真正的绵延着的哲思在重复的时候必定是差异的重复,重复意味着的恰恰是差异。也许还是德勒兹的例子最说明问题,他常常被称作是“新柏格森主义”,他的思想很大一部分来自于柏格森,但是却又与柏格森相区别。他在柏格森差异思想的基础上创造了自己的差异哲学。德勒兹自己曾经用过一个粗俗但非常生动的比喻来描述这种哲思的创造,他把自己想象成一个鸡奸者,他说:“我想象自己来到一位哲学著作者的背后,使其生子,那是他的儿子,是畸形儿。那的确是他的儿子,这一点至为重要,因为确实需要由哲学著作者说出我让他说出的一切。而孩子是畸形的,这一点也十分必要,因为哲学著作者应该经历那各种各样令我高兴的偏移、滑脱、断裂、散逸。我觉得我关于柏格森的著作便是这样一本书。”^②

所以,我们很容易理解为什么背叛柏格森才是理解了柏格森哲学的内在精神。因为完全真正忠诚的弟子恰恰只是一个学习者,他之所以甘心做忠实的传人,是因为没有领悟到创造才是哲思的内在含义。所以我们发现背叛柏格森的人大多都是充满创造精神的艺术家,而比较忠于柏格森的人则多半成为了知识渊博的教授。

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, p. 87.

^② 吉尔·德勒兹:《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》,刘汉全译,商务印书馆2001年版,第7页。(法文本参见 Gilles Deleuze, *Pourparlers* 1972-1990, Paris: Minuit, 1990, p. 15.)需要注意的是,德勒兹这里的话并非是对柏格森的侮辱,因为这个比喻来自德勒兹答复一个居心叵测的恶毒攻击者的回信,德勒兹在这封信里的风格也是辛辣的反唇相讥,他故意用这种低俗的方式揶揄对方。

四 “我没有体系”

1911年8月19日,一个叫雅克·莫兰(Jacques Morland)的人在《观点》周报上发表了一篇对柏格森的访谈。这个访谈在今天看来显得特别重要。在这次访谈中,被人看做思想已经十分成熟的柏格森表达了他的哲学的一个根本立场:“我没有体系”。可以说,这个立场在整个20世纪初的哲学舞台上是最具革命性和前瞻性的,它不仅标画出与传统体系哲学的决裂,预示了20世纪西方哲学的一个重要转折,而且在数十年后的后现代主义者看来,这个思想无疑仍然具有强烈的冲击力。^① 柏格森在这次访谈中说:

哲学是一种沉默的东西。不能像人们常常所做的那样,要把哲学运用到一切上面……我只是澄清了一些皆为事实的思想:在那些事实面前我没有什么重大功勋。……我没有体系。我没有一个普遍原则,并在那里我能演绎出诸多结论,并且无论什么领域里的无论什么问题,我都能通过它得以解答。常常就有人向我讨教一些对我根本没有思考过、而且是那些相差非

^① 例如大卫·格里芬领导的建设性的后现代主义思潮就把柏格森视为建设性的后现代主义的先驱者之一。参见 David Ray Griffin, *Founders of constructive postmodern philosophy: Pierce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (《建设性的后现代哲学的创立者:皮尔士,詹姆士,柏格森,怀特海与哈茨霍恩》), Albany: SUNY Press, 1993。

常遥远的问题的看法。^①

必须注意的是,柏格森在这次访谈里面多次重复“我没有体系”这个观点。在他的眼里,那种传统的理性主义至上的庞大哲学体系常常试图像过去的神学一样,为一切问题提供完美的答案。而这对柏格森来说显然不合时宜。正如阿兰·德·拉特爾指出的,对柏格森来说,“正是体系成为哲学的原罪”^②。这种哲学的原罪表现为把一切具体的问题都揽入怀中,结果玷污了原初的事实,世界被归属为理性一元,而真正的具体实在却在理性这张有着无限大网孔的网下溜走了。而且这种理性至上无疑导致了用“理性的人”取代上帝,相应地,作为宇宙生命之一的人仰仗自己是理性的唯一主人而膨胀为野心勃勃的征服者。而这也恰好是20世纪后期后现代主义者所极力批判的现代性的原罪。让我们来看看柏格森对体系哲学带来的荒谬情形所进行的经典描述:

哲学的各种体系并不是根据那种我们在其中生活的实在来裁剪的。对实在来说,它们都太大了。随便在这些体系中选出一个来考察一下,你就会发现它完全可以同样完美地运用到这样一个世界:这个世界里面既没有植物也没有动物,那里除了人什么都没有;而且这些人不吃不喝、不睡觉、不做梦也不说梦话;

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 940.

^② Alain de Lattre, Bergson: *Une ontologie de la perplexité*(《柏格森:一种不确定的本体论》), Paris: PUF, 1990, p. 19. 这是一部出于一位普鲁斯特专家之手的关于柏格森的优秀专著,文风独特,不过也非常晦涩难读。

他们刚出生就衰老了,还是个吃奶的婴儿就要死掉;在那里能量倒着爬坡;那里一切都反向前进,一切都颠三倒四。因为一个真正的体系就是一套概念的集合,它们是如此抽象——因此也就是说它们是如此的大,以至于这个体系不仅适合一切实在的东西,适合一切可能的东西,而且同样适合于一切不可能的东西。^①

庞大的体系哲学成为一种万能的真理。而事实上,正因为它无所不能,所以最终它什么都把捉不住,因为那些具体的实在恰恰早已经被排除到这个抽象的空壳之外了。正因为否定一种体系哲学,柏格森的研究成为一种“实证”的研究。哲学也不再是任何时候都可以套到一切东西上的高高在上的永恒真理。柏格森说,他“渴望把形而上学构建成和其他科学一样确实、一样普遍为人所知的科学”^②。并且这种“实证的形而上学”和科学一样能够被“不断地改良和修正”^③。

正因为并不致力于建构宏大的哲学体系,柏格森的哲学成为一种注重经验和实践的哲学,成为一种致力于回到源初具体实在的哲学。所以我们才看到他的著作中处处都充满了经验材料和实证科学的素材。不仅如此,在这种没有体系的思想指导下,我们还发现柏格森的哲学著作呈现出另一种奇特的风格。柏格森在那次访谈中继续说:

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (《思想与运动》), in *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, p. 1253.

② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 485.

③ *Ibid.*, p. 484.

我研究了三个或者四个问题;每写一本书都要花去我十年的时间,且这只用来研究一个主题。在我的前一本书完成以后,我不可能在其中推导出我后一本书中才能得出的那些观点。我需要根据一系列新的事实之秩序(*un nouvel ordre de faits*),在我的后一本书中延续我的前一本书。毫无疑问,第二项工作的那些结论会被发现是接续了第一项工作的结论,但是我却不能通过演绎从前面的结论直接推论出后面这些结论来。^①

柏格森一生最重要的著作无疑是《论意识的直接材料》、《物质与记忆》、《创造的进化》以及《道德和宗教的两个来源》。我们发现,的确正如柏格森自己说的,几乎每一本著作至少都凝聚了他十年的不懈研究。对于最后一本书,更是作者长达二十余年的沉思的结晶。《论意识的直接材料》的主题无疑是自由问题,而且对柏格森来说,正是绵延的发现才使一种真正的自由得以可能;《物质与记忆》的主题是心与身这个古老的难题;《创造的进化》的主题是生命问题,揭示一种全新的“宇宙世界”观念;而《道德和宗教的两个来源》则通过对道德与宗教的探讨,以生命理论为基础,展示了柏格森对人类社会和人类未来命运的思考。的确正如柏格森说的,他的书之间有一种连续性,但是却根本不可能用直接的推导来找到他们之间的关系。因为在这之间,他所探讨的领域是不同的,甚至相隔遥远。例如在《物质

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 940.

与记忆》与《创造的进化》之间,很少能找到重叠的研究领域。也就是说,柏格森在不断地转换他的论域,在不断地创造新的论题。而他的每一个论题相对于前一个论题,都是“新的”。因为不需要建构体系,在某些人看来,柏格森的哲学似乎变成了完全随意的对某些问题的讨论(“我研究了三个或者四个问题”)。昂利·于德就指出,的确有人这样指责柏格森。他写道:“人们常常认为,柏格森被赋予了一种像鼯鼠的尖嘴一样的狡猾精神,他在这里挖几下,又在那里拱几下,结果哲学的王国里面像一个布满了鼯鼠土堆的牧场。”^①于德指出这种非体系的指责是站不住脚的。他的两卷本《柏格森》的一个根本观点就是:“在一定意义上,柏格森承认一个完整的柏格森体系……柏格森著作中对体系的批判需要被小心地予以限定。他根本没有批判哲学需要拥抱全部的抱负,也并不担心对他的思想观念进行有力的组织。……柏格森的反体系,换一个理解角度的话,是一种幻觉。”^②于德认为,对柏格森进行研究,当然要看柏格森本人的说辞,但是对于研究者来说,我们更需要看到哲学家本人整个研究的性质是否是一个完整的体系。于德甚至得出这样的结论:“对柏格森来说,跟他明确地引证过的亚里士多德一样,哲学是一种普遍的综合(*la philosophie est une synthèse universelle*)。”^③但是于德的观点在学术界引起了很大的争论,很多人都不同意这个观点。尤其是摩尔(F. C. T Moore)指出,柏格森本人实际上明确地提出过:“哲学

① Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989, p. 23.

② *Ibid.*, pp. 12 - 13.

③ *Ibid.*, p. 23.

不是各种具体科学的综合……哲学看起来像是同化了那些具体科学成果,这个过程就像一种哲学把先前各种哲学的某些部分重新聚拢到自身之内一样,它是分析的,而不是综合的”^①。摩尔认为,不可否认,柏格森哲学里面有一些主导思想和主题,并且有某种全局性的连贯性,但是这并不构成一个“系统”。^②当然,摩尔的批评是无懈可击的。我们在这里还可以接着引述柏格森的原话以支持摩尔这个观点。柏格森随后指出:“哲学的本质是一种简单的精神。无论我们从哲学自身还是在它的各作品中去探寻哲学的精神,无论我们拿哲学同科学做比较还是拿一种哲学与另一种哲学做比较,我们总是发现,复杂性其实是肤浅的,构造是一种附加活动,综合是一种表象:哲学是一种简单的活动。”^③

我们尽管不同意柏格森的哲学是一种体系哲学,但与此同时还需要注意,于德的观点实际上并非没有道理。因为前面我们引述过,柏格森承认了他的“第二项工作的那些结论会被发现是接续了第一项工作的结论”。实际上正如于德所看到的,柏格森哲学里面有一些主导思想和主题,并且有某种全局性的连贯性。也就是说,柏格森 1911 年所说的“三个或者四个问题”尽管是分散着手研究的,但是它们之间的关系却并非像鼯鼠的尖嘴一样东挖一通西挖一通后,在牧场上留下来的一个个

① F. C. T Moore, *Bergson: Thinking backwards* (《柏格森:逆向地思》), Cambridge University Press, 1996, pp. XV - XIV. 柏格森的原文参见 Henri Bergson, *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, pp. 1360 - 1362.

② *Ibid.*, p. XIV.

③ Henri Bergson, *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, pp. 1362 - 1363.

没有任何关联的土堆。然而反过来看,我们发现他的确又说过:“我写每一本书的时候都忘掉了我写过的其他的书。……我的书与书之间并非总是始终同一的:《创造的进化》里面的时间并不能和《论意识的直接材料》里的时间粘合在一起。”^①柏格森一边说后面的工作延续了前面的工作,一边又说“我写每一本书的时候都忘掉了我写过的其他的书”,柏格森为什么会碰到这种“自相矛盾”?

对此,恐怕我们不能用“自相矛盾”来界定柏格森的言论。我们首先必须明确,柏格森所反对的“体系”,首当其冲的是那种把一切归属为某些至上原则的形而上学抽象体系,也就是说,是那些理智构建的庞大的包罗万象的哲学。这些体系被看成是统领一切具体科学的综合的结晶。而这恰恰是“哲学的原罪”。正因为如此,柏格森才反对哲学是一种“综合”。而于德的所谓柏格森的“综合”实际上应该是在另一个层面——即从柏格森整个哲学的内在发展和主题上来说的。柏格森的确精通各种跟他的研究相关的具体学科,心理学、病理学、物理学、化学、生物学、数学、人类学等等,而且柏格森尽管认为“哲学是一种简单的活动”,但是在实际的哲思活动中,各门具体的科学仍旧是这种“简单的活动”必不可少的事实材料。而这牵涉到了科学和哲学的关系这个重大的问题。我们将在后面讨论,此处从略。

那么为什么柏格森说“我写每一本书的时候都忘掉了我

^① Beguin Albert et Thevenaz Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages* (《亨利·柏格森:论文与见证》), Neuchatel, Ed. De La Baconnière, août 1943, p. 360.

写过的其他的书”呢？他的这种研究上的明显的“断裂”又该作何解释？

尽管需要承认柏格森的每一项研究都是一种相对独立的研究，但是，我们不要忘了，实际上柏格森的每一项独立的研究、每一个全新的研究领域最终都会重新回到“绵延”（*la durée*）这个核心问题上来。而且每一次的回归都是一次全新的回归，它在各个方面都重新获得了发展——这是一种创造性的发展，是绵延自身的内在多样性的不断发生。所以柏格森才说：“《创造的进化》里面的时间并不能和《论意识的直接材料》里的时间黏合在一起。”也就是说，尽管都是“时间”（绵延），但这不是一个像两个相同的東西一样可以随便黏合在一起而性质不变的东西。《创造的进化》里的时间是从另一个领域获得的，它并非是《论意识的直接材料》里的那个从意识领域发现的时间。而这恰恰就是真正的哲学活动所具有的创造性的特征。因而，这种形式上的断裂恰恰是一种哲学创造性的表现。这种创造的哲学活动在内在精神上始终回到最根本的问题，回到实在，回到绵延。而且这种创造是一种摈弃体系后呈现出来的源初哲思状态，它是一个不断创造的过程，而且没有终点。正是如此，柏格森常常把哲学家的活动与艺术家的创造活动进行类比。这是一种独特的哲学，它同过去所有的学院派都大相径庭。所以，“新哲学”这个称号在20世纪早期的欧洲，就是“柏格森主义”的专有称号。另外需要注意，“柏格森与柏格森主义”这个表达跟柏拉图与柏拉图主义、笛卡尔与笛卡尔主义、黑格尔与黑格尔主义等表达一样，常常被看成一种标签，但这是一个更容易引起误读的标签。因为无论是柏拉图、笛卡尔还是黑格尔，对他们而言，尽管有关的各种争论层出不穷，但是在总体上还是比

较一致的。但是对柏格森这个没有体系的哲学家来说,情况则混乱得多。

尽管没有体系,没有什么内在的概念和理论之间的“结构连贯性”可寻,但是,我们在这里可以肯定地说,柏格森主义的确又有它内在连贯的论题。柏格森在《哲学的直觉》这篇演讲中说过:“一个名副其实的哲学家从来都只说一件事:而且,与其说他最后并没有真正地说出这件事情,还不如说他一直都在不断试图说出它。”^①对柏格森来说,他整个一生的这“一件事”就是时间(绵延)。这个被比喻为在哲学的牧场上到处打洞的鼯鼠的哲学家每一次重新开始他的哲学征程,就会再一次地回到他的绵延这个主题,因而理所当然地,绵延就是柏格森主义的主题。但是柏格森用了一生的时间都“并没有真正地说出这件事情”,他只是一直在“不断试图说出它”!这个主题是不可穷尽的,他每一次回归的都是在新的领域里面找到的新的绵延,每一次回归都是一次新的创造。当然,这些“不同的绵延”呈现在我们面前的时候,会很自然地融会成一条单一的、不断自我变异和创新的河流,它浑然一体,永不枯竭,永未完成。而柏格森主义就像这个绵延一样,这就是为什么柏格森主义在今天仍然活着的根本原因。它是一个无法用语言来完整抓住的东西。它永远在创造着。或者我们换一种方式来说,尽管柏格森早就离我们而去,但是柏格森主义却像幽灵一样潜伏在人类思想的某个角落。后来常常有人毫不自觉地被其影响,尽管他们也常常大声宣布“我不是柏格森主义者”,或者干脆全盘否定之,但是却不知道,甚至于他的这种为求真而引发的

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, p. 1350.

背叛本身,也来自于柏格森主义永不疲倦的创造精神。因为正如梅洛-庞蒂所说:“寻求真实,他已经附带地拥有了柏格森主义。”^①

五 哲学作为严格的科学

“哲学作为严格的科学”,似乎这个说法的专利应该属于胡塞尔。但它的确也是柏格森主义最基本的内涵之一。我们这里并不是要标新立异,给柏格森一顶看起来更冠冕堂皇的帽子,或者说给那些指控柏格森哲学只是一种不够严谨的“浪漫哲学”的观点予以还击。这都不是我们的目的,我们只遵从事实,“寻求真实”,把柏格森过去常常被人忽略或常被人主观妄加扭曲的一面展现出来。就其根本内涵来说,柏格森关于“哲学作为严格的科学”的内容,我们大致可以从以下两个方面进行分析。

首先,关于哲学研究的严谨性。毫无疑问,作为“爱智慧”的哲学本身绝不仅仅是那些出版后皮藏于室的书本学说——我们毋宁说它们不过是“爱智”本身的结晶,思想的化石或者说是思想燃烧后的痕迹和灰烬。哲学从一开始就是一种活生生的精神实践:其中哲学研究活动本身就是一个不可分割的部分。因此,同其他具体科学研究一样,哲学要成为一种严格的科学,在其研究活动上也必须遵从“严谨”的原则。也许在哲学研究的严谨性上,即便是同那些常常看上去过分咬文嚼字的分析哲学家相比,也很少有哲学家可以和柏格森媲美。柏格森一生

^① Merleau - Ponty, *Signes*, éditions Callimard, 1960, p. 311.

的著作数量在 20 世纪的大哲学家中可以说是相当少的,他成书的著作仅仅只有八本,其中包括两本论文集,而且都不是什么大部头,甚至其中还有一本被他自己打入了冷宫禁止再出版。当然,根据柏格森的文采和创作天赋,我们完全可以有理由相信他甚至可以一两年就写成一部著作,身前身后也定可获得一个令人羡慕的“著作等身”的名头。柏格森在 1937 年慎重地说过:“在 55 年从未间断过的研究中,至少我算一名认真的研究者。”^①他为什么用 55 年时间,让澎湃的创作才华空逝,却只是“十年一书”,仅仅甘愿做“一名认真的研究者”?他完全可以像另一个伟大的天才、他的激烈批评者罗素一样,早上在林荫道散步的时候构思当天要创作的主题,白天奋笔疾书,用万无一失的“逻辑”来“实证”^②,晚上就可以让仆人去出版社交稿了。

让我们来看看柏格森的遗嘱,它可以帮助我们理解为什么柏格森仅仅甘愿做“一名认真的研究者”。

我宣布出版所有那些我愿意交给公众的作品。因此,我明确禁止出版一切手稿,一切在我的手稿里面找到的或者其他别的地方找到的我的手稿片断。我禁止出版所有的讲课稿、课堂内容,以及所有的学术会议记录,不管它们是别人有可能已经记录下来的还是由我自己记录下来的。我同样禁止出版我的书信,并且反对违背我的此项禁令,反对类似拉歇利耶(J. Lachelier)的情

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1574.

^② 罗素著作以逻辑论证见长,但是我们也发现了他的一次有趣的经验实证,据说为了批驳柏格森关于电影的理论,罗素这个从来不看电影的人,终于头一次坐进了电影院。

况发生——他的书信已经被放到了法兰西科学院图书馆的书架上,然而这些书信是作者禁止出版的。这种允许那些去图书馆的公众查阅他的信件内容的做法,尽管有所限定,但仍然是对作者的侵权。为什么一种属于文学性质的东西(*une atteinte à la propriété littéraire*)就一定要采取一种印刷的形式呢?我恳请我的妻子和我的女儿追究任何那些违背我刚才所做禁令的人的法律责任。她们同时必须立即宣布废止那些出版了的东西。^①

不难理解,这个遗嘱所表达的是一种极其严谨负责的学问态度。柏格森整个一生都一直保持这种态度,他只愿意出版那些他“愿意交给公众的作品”。在他的眼里,哲学无疑是神圣的事业,无论是在内在的理路上还是在实证方面,它必须是经得起推敲的思想结晶,因而必须严肃对待每一项交给公众的作品。因此,“十年一书”完全是柏格森这种严谨的科学治学态度所必然要求的。在他的研究活动中,大多数时间都是埋头于大量的实证材料堆里。在这些科学实证材料里面,柏格森用他独特的绵延着的哲学沉思,深入挖掘提炼,既吸取又批判,时时刻刻以追求真正实在、追求原初事实、追求真理为原则,一点一滴地精心创作。而且恰恰是在这种严格的基础上,哲学沉思才能克服那些思维构造抽象体系的那种“哲学的原罪”,那些绵延着的实在才能够真正得以原初地呈现出来。而且我们还很有必要指

^① 转引自 Henri Gouhier, *Avant - propos de Cours I de Henri Bergson*, 载 *Henri Bergson Cours I*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, PUF, 1990, p. 5.

出,柏格森当然对诗歌和澎湃的情感极其珍视,他认为有一种真正绵延着的创造力潜伏在那里。但这绝不等同于柏格森的作品是建基于一种恣意汪洋的情绪性宣泄上的,因为情绪性的创生和宣泄里面内在蕴涵着的绵延仅仅是绵延的某一方面,它根本不足以担当起承载整个哲学的重任。柏格森要介入的是原初实在,一种基于可靠的实证性经验的实在。因此必须严格地在科学实证经验的基础上去领悟哲学的真谛。这里完全可以看出,柏格森实际上完全承认科学亦可以达到绝对,只要科学建立在真正的经验上,而不是单一理智的推导上。正因为如此,尽管柏格森一向都是谨慎而态度温和的教授,但在别人说他的作品环绕着暧昧的情绪性的时候,仍然极其恼火。^① 因为恰恰相反,柏格森的经验实证精神远远超越了他创作的文学性激情。激情仅仅给人以短暂飞翔的快乐,但是真正的科学让人站在大地之上。而人总是要先“生于大地”才能飞翔,而且最终都是要回归大地的,这才是诗性的人之生存的依凭。因而“真正的科学”分有诗性。因为真正的诗性是原初实在的同盟者,而不是单纯激情的奴隶。

柏格森的此项遗嘱曾经被严格地执行。但是如今,柏格森担心的事情果然发生了。柏格森分享了他所提到的哲学家 J. Lachelier 的命运,而且更为严重。因为目前法国学术界的情况是巴不得能发现和发表更多柏格森散佚的手稿。而正是有了柏格森的这份遗嘱,柏格森的著作在今天被划分成了两大部分:一部分属于柏格森认可的“官方作品”,即他“愿意交给公众的作

^① 这次愤怒是柏格森在写给当时法国著名心理学家里波(Th. Ribot)的一封信里表达出来的。Cf. Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*(《柏格森:哲学作为严格的科学》), Paris: Les éditions du cerf, 1994, p. 15.

品”,它包括柏格森生前正式授意发表的所有文字;①另一部分则是其他所有柏格森直接或者间接的作品。②并且也因为柏格森这一遗嘱,学术界对什么是柏格森自己真正的哲学作品存在很

① 这些官方作品也包括两个部分:1.柏格森所有除《绵延与同时性》(1922)外成书出版的作品,一共七本。这七本书除了各种难以统计的单行版本外,法兰西大学出版社(PUF)还于1959年把它们合为一册,出版了精装的柏格森诞辰百年纪念版。(*Oeuvres, édition du centenaire, PUF, 1959, Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier: 共1628页。*)这个收入法兰西大学出版社的版本目前成了学术界柏格森研究的“官方”权威版本。2.除了前面七本书外,包括柏格森博士论文的副拉丁论文 *Quid Aristoteles de loco senserit* (1888,《亚里士多德的空间位置观念》)和《绵延与同时性》在内的绝大部分柏格森生前发表的学术、访谈、讲座、书信等作品。这些作品于1972年同样集为一卷精装本收入同一套丛书,曰《杂著集》。(*Henri Bergson, Mélanges, Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie - Rose Mossé - Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Avant - propos par Henri Gouhier, Paris: PUF, 1972. 共1692页。*)这也是学术界柏格森研究的“官方”权威版本,当然这个文集并不是非常完整,其后又陆续发现了不少柏格森授意发表过的文本。这两部精装文集都附录了详细的历次版本考订信息,并列出了各个版本之间的文字差异,这些差异都是柏格森为先后不同版本所做的修订。

② 直接作品指柏格森自己的手稿、笔记等,而间接作品则主要指学生等记录的他的讲课稿或演讲稿笔记。但是值得注意的是,柏格森上课的时候语速比较慢,以便学生能全部一字不漏地记下来。因此这些笔记在文字上实际上几乎都是出自柏格森自己之口。目前这部分非“正式作品”主要是 Henri Hude 编辑出版的四卷本《讲义》(*Henri Bergson, Cours I - IV, édition par Henri Hude, Epiméthée, PUF, 1990 - 2000.*);以及包含2200多封书信的一大卷《通信集》(*Correspondance, Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon - Peillon, Suzanne Stern - Gillet Avant - propos par André Robinet, PUF, 2002*);以及2002年新近开始出版的《柏格森年鉴》,其中有固定栏目陆续出版柏格森生前的各种未刊遗留稿。第一卷和第二卷已经出版(*Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle, édité et présenté par Frédéric Worms, Epiméthée, Paris: PUF, 2002; Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, La phénoménologie, PUF, 2004.*)。另外还有柏格森在高师关于费希特的讲稿、一些零星在哲学等期刊发表的稿件、信件等。

多分歧。有人主张严格遵循柏格森遗嘱,只承认 *Oeuvres* 和 *Mélanges* 收入的文本才是柏格森的“哲学文本”,比如《柏格森:论作为严格科学的哲学》(*Alexis Philonenko, Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*)的作者阿勒克斯·费罗朗科(Alexis Philonenko)就持此意见;有人则主张《讲义》(*Cours*)等其他作品也应该属于柏格森的作品,这以昂利·于德为代表。对于各种纷争,我们采取更中立的做法,即必须承认作为教授的柏格森所教授的内容在很大程度上对作为哲学家的柏格森有重要影响,毕竟那些表面上为应付国家哲学教学任务的内容已经经过了柏格森的反复提炼,而且常常可以在那里面找到柏格森思想发展的轨迹,而且很多教学主题直接成了后来柏格森主要核心作品的主题,且观点亦是相同或类同的。尽管有证据表明柏格森上课的时候语速比较慢,以便学生能全部一字不漏地记下来,但是这些作品毕竟有很多文字都不是柏格森亲笔写下来的,要作为柏格森的“官方作品”似乎还有点勉强。但无论如何,这些东西都来自柏格森,打上了柏格森的烙印,是柏格森哲学运思活动的见证。也许我们可以借用柏格森的学生和院士席位继任者、著名哲学史家昂利·古耶(Henri Gouhier)的解决办法。对待这些“非官方作品”,他说,在引文前面直接用“柏格森写道”(Bergson écrivait)或者用“柏格森说:……”(Bergson disait:…)将会是错误的,因为正确的形式是“柏格森曾经讲过……”(Bergson aurait dit……)。^①至于

^① Henri Gouhier, *Avant - propos de Cours I de Henri Bergson*, 载 *Henri Bergson Cours I*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, PUF, 1990, p. 9. 这里前面的语法用的是直陈式未完成过去时,语气肯定,表示柏格森过去进行的动作,有亲历亲为之义;而后者用的是条件式过去时,语气不那么直接和肯定,是有条件的认同,这里汉语很难翻译,我们勉强译为“柏格森曾经讲过……”。

昂利·于德等人违背柏格森的遗嘱而出版那些“非官方作品”问题,也许我们还要再一次对昂利·古耶的解释表示赞同,因为实际上,“柏格森已经进入了哲学史,并位列于柏拉图与亚里士多德、笛卡尔与斯宾诺莎、康德与黑格尔等人之列,我们没有理由不像对待他的先辈们的作品一样对待他的作品!”^①显然,这种对柏格森意愿的违背不再是对他的粗暴侵害,而恰恰是对他的伟大性表示崇高敬意。

其次,柏格森内在哲学精神上的严谨性。除了萨特外,另一个不太为中国人熟知的存在主义大师加布里埃尔·马塞尔(Gabriel Marcel)曾经讲过:“我认为无论如何,如果真正的严谨精神在于追求实在的话,那么柏格森则给予了我们一个最为杰出的例子。”^②的确,柏格森的哲学如果要简单地直指核心的话,无疑是他那种对真正实在的不懈追求,而且这个实在是柏格森意义上的实在——即那个作为柏格森哲学诞生标志的“直接材料”(les données immédiates)或者说原初的“事物本身”。这就正如扬凯列维奇说的,对于柏格森来说,回到直接性,回到事物本身是第一要紧的事情。^③当然,21世纪的今天可能有人会说,这种追求实在的哲学,无论如何,早已在后现代思潮的质疑下显得不合时宜,因为这种形而上学的实在概念本身早已经被摧毁

· ① Henri Gouhier, *Avant - propos de Cours I de Henri Bergson*, 载 *Henri Bergson Cours I*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, PUF, 1990, p. 7.

② Gabriel Marcel, Cf. *The Bergsonian Heritage*(《柏格森的遗产》), Edited with an introduction by Thomas Hanna, New York and London: Columbia university press, 1962, p. 131.

③ Vladimir Jančélévitch, Cf. *The Bergsonian Heritage*, Edited with an introduction by Thomas Hanna, New York and London: Columbia university press, 1962, p. 160.

了。然而,我们今天也许更需要反思的是,这种类似虚无主义的质疑本身到底有多大的可信度。“摧毁一切”本身就包含着要摧毁自身,因此一味地摧毁实际上最终也将走向自我毁灭。这种自指的摧毁逻辑显然意味着虚无主义。而柏格森恰恰又是虚无主义的敌人,他要达到的是真正的实在,是那种前苏格拉底的纯朴存有,而不是那个今天备受奚落的宏大的绝对真理的实在。因而,一种以这种真正实在为主旨的哲学必须是严格的哲学,它必须基于纯朴的原初经验,必须以一种“直接材料”为出发点。也正因为如此,柏格森对经验科学的中立性的原初性非常重视,所以今天的研究者常常将柏格森哲学称为“实证的形而上学”。当然有人还是会运用一下理智的狡计,称所谓的原初“直接材料”或“实在本身”也是构造出来的。然而,这恰恰又多半仍旧是掉入了虚无主义或者怀疑主义的旋涡,这种哲学把“不相信”或者“摧毁一切”奉为原则,本身就是一种反讽。柏格森是踏踏实实一块砖一块砖地建造哲学王国的“行动的哲学家”,而不是那种刚放了一块砖就怀疑它在下一刻要塌掉而终日逾矩不安裹足不前的怀疑论者。回到原初实在的直接性,并以此为严格的出发点去介入实在,投身于流动创造的生命实践本身,这就是柏格森哲学的内在根本品性,也是他的思想在今天的哲学困境中仍然具有鲜活生命力的根本原因之一。

柏格森哲学内在精神上的严谨性除了“实证的原初性”这一严格精神外,还表现在它本身的抱负。这就是德勒兹在《柏格森主义》开篇所说的柏格森哲学的“精确性”。^① 柏格森哲学

^① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», Paris: PUF, 1966, pp. 1-2.

以真正实在为鹄的,因而其必然要求一种达至这一实在的有效途径。而如何才能达到这种实在呢?柏格森发现,作为真正实在的绵延本身是不断创造变化的,因而,要把握运动着的实在就必须同实在“一起”运动。柏格森之所以崇尚直觉方法,正是因为只有直觉才能担当这一“达到运动的实在”的重任。因此,柏格森的直觉根本不是一种情绪性的盲目冲动,不是“跟着感觉走”的片面和随波逐流,而恰恰是真正“精确”的哲学方法。因而,在柏格森那里,是那种运动变化着的“直觉”,而不是那些看似严格无比的抽象理智推论更为“精确”。理智推理的绝对严格性在于它根本不关涉到事实,这正如 $1+1=2$ 的严格性在于它的抽象性,而在现实生活中,“一只梨加一只苹果”永远也不会等于两只梨或者两只苹果。

哲学要把握的是活生生的实在,它的严格精神的所指不能同技术或者具体科学实验中的各项可计算的严格性同日而语。因为哲学就其辞源意义“爱智慧”来说,我们找不到什么东西来对它进行度量:因为永远不可能有“三斤实在”或者“五米智慧”之类的东西。因而对柏格森来说,哲学的实在,这种无法量化的东西是绝对不可以进行逻辑加减或推演的,这种理智的误用是体系哲学的肇始。而理解柏格森需要谨记,体系恰恰是“哲学的原罪”。

六 新的命运——在20世纪的哲学地图上： “我完全避免了德国文化的影响”

20世纪已经过去。柏格森哲学在今天毫无疑问仍然是生机勃勃的。回首这个哲学地图异常复杂的世纪,也许我们在柏格森逝世后很长一段时间里,没有看到柏格森主义像胡塞尔、海

德格尔等领军的现象学,以及像分析哲学这两大哲学洪流一样冲击了整个世界哲学,但是我们却忽然发现,在两大阵营以及同这两大阵营很难解脱干系的后现代思潮的哲学洪流中,柏格森主义并没有被冲刷得杳无踪影。柏格森研究突然在 20 世纪 90 年代焕发出勃勃生机,大量的论文、书籍出版,大学里面纷纷重新讲授柏格森,国际会议也频繁召开。^①毫无疑问,在柏格森哲学诞生恰恰一百年后的这种热潮并不是一种反理智主义幽灵的还魂,而恰恰体现了一种真正理性的哲学态度回到了哲学研究中。当然,柏格森主义底里深埋的乐观精神,也许并不是现代性厄运下那些痛苦生命垂死挣扎的救命稻草,当然也可能并不是那些后学废墟中找不到方向的彷徨灵魂为拯救生命的意志而找到的临时居所,但是,一种理性的哲学反思态度的确回到了哲学研究中,人们开始在世纪末的关头重新检省一种曾经备受推崇却又惨遭摈弃的哲学。这并不是为了对伟大哲学家表示歉疚而给予的补偿式安慰,而是越来越多的人发现,风卷浮尘,大浪淘沙,柏格森主义不仅悄悄地渗透于整个 20 世纪的哲学运动中,而且在各种哲学流派的惊涛骇浪后仍然顽强地活在人类的思想实践中。下面我们就在整个 20 世纪法国哲学及世界哲学的框架中,去追踪柏格森思想的影响和意义,举证和挖掘其今日复兴之根由。

无疑,欧洲大陆哲学在今天成为了德、法两大流派,而且这两个流派互相之间的关系千丝万缕。但是我们要指出的是,柏格森哲学在其中一直扮演着一个十分特别而关键的角色。而这正是为什么今天人们要重读柏格森的一个重要原因之一。

^① Cf. John Mullarkey, *The New Bergson* (《新柏格森》), Manchester university press, Manchester and New York, 1999, p. 1.

具体地说,柏格森主义的重大意义在于它为整个 20 世纪法国哲学划定了思想坐标。法国哲学之所以在今天能够与长期以来一直统治世界哲学思想圣殿的德国哲学平分秋色,在整个世界哲学舞台上烙下“法国哲学”的铭记,是与柏格森分不开的。我们并不是要夸大其辞来渲染一个哲学家的荣耀,我们只是在遵从一种柏格森主义:回到事实。

我们首先来看看法国哲学自身身份的历史认同在柏格森这里的再现。

法国哲学作为一种身份,也许我们要从现代哲学(*la philosophie moderne*)之父笛卡尔那里寻找源头。但是我们发现,在法国哲学史的宏伟篇章中,笛卡尔、帕斯卡,启蒙哲学(人的哲学)等分别代表了 17 世纪和 18 世纪的法国哲学,但是在整个 19 世纪,似乎法国式的哲学乏善可陈,黯淡无光,除了实证主义者孔德外,在其较为人熟知的名字如梅讷·德·比朗(Maine de Biran)、拉维松(Ravaisson)、拉歇利叶(Lachelier)、布图户(Boutroux)等人中,尽管今天人们常常将梅讷·德·比朗称为被遗忘的伟大形而上学大家,但是其哲学仍鲜为人知。甚至今天的法国哲学界有不少的人认为 19 世纪的法国根本就没有什么重要哲学家。况且,这些被称作“精神论”^①(*spiritisme*)的哲学家深受德国哲学家的影响,这正如让·华尔(Jean Wahl)所说:“拉维松被引向了谢林,而后面的几个则为其他(德国)哲学家影响,特别是莱布尼茨和康德。”^②所以看上

① 这个词过去被翻译成“唯灵论”,似乎带有贬义成分在里面。而这个词本身在法语中是没有任何贬义成分的,反而倒是意味着一种尊崇精神的神圣和高贵的意义。

② Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française* (《法国哲学之图景》), Paris: Gallimard, 1962, p. 103.

去,19世纪的法国哲学与19世纪的德国哲学简直是不可同日而语。它不像之前的笛卡尔、帕斯卡、卢梭等人一样在向世界输出哲学,它只限定在法国学术界内部,毫不张扬。

当然并不能说19世纪法国哲学因为没有其与德国哲学相当的杰出代表就表示它不是法国的。法国的精神论传统实际上具有鲜明的法国色彩。但是一种哲学的民族身份必须是世界性的,它必须被放到世界的舞台上才能彰显,才能得到它的身份认同。而正是柏格森这个从19世纪走进20世纪的哲学家,重新找回甚至是真正确立了“法国哲学”的身份。^①法国哲学在柏格森这里重新找到了笛卡尔一样的荣耀。而柏格森的这一巨大贡献长期以来一直常常被人忽视。

那么,什么样的哲学是属于“法国的”?柏格森在1915年写过一篇名为《法语的哲学》(*La philosophie française*)的长文。^②这篇长文具有十分重要的意义。柏格森开篇即写道:“在现代哲学的进化(*l'évolution de la philosophie moderne*)中,法兰西的

① 特别需要注意的是,尽管我们今天为笛卡尔、卢梭等冠以“法国思想家”的头衔,但是在他们所生存的时代,欧洲还是一个没有完全民族化的欧洲,那时的学术更多的是属于整个欧洲,而更少其“民族性”。而这些思想家多半也都以“世界公民”自称。欧洲哲学上的民族主义则要到19世纪如德国浪漫派的海涅以及费希特等人那里才达到兴盛。因此柏格森所继承和确立的“法国性”就尤其显得重要了。

② 据考证这是较早用 *La philosophie française* 这样的字眼来描述哲学的法国性的文章之一。而且这篇文章是为在圣·弗朗西斯科的一个国际展览写的。它代表一种向世界展示“哲学的法国特性”这一初衷。当然这种法语身份的认同不是偶然,而是法兰西哲学的一种内在的自觉性。在这之前的 Taine (1857), Ravaisson (1867), Ribot (1877), Lévy - Bruhl (1899), Boutroux (1908), 之后的 Delbos (1919) 都曾经写过关于法国哲学这样主题的书籍或文章。

角色是十分清晰的:法兰西已经是伟大创造者,她一直在不断地创造和撒播新思想。”^①这种不断地创造和传播新思想不仅是“法国的”哲学的特点,无疑也是柏格森哲学的写照。柏格森在这篇文章里面大致总结了三个法语哲学的主要特征:

1. 清晰明白。毫无疑问这是开山祖笛卡尔的传统,而且柏格森强调这与德语作家的技术性语言(意指德语哲学的用语晦涩,笔者注)相对立;
2. 与实证科学的关系。这则与德国哲学“独断论的思辨”(这个用法是 *Boutroux* 的)相对立;
3. 心理与道德反思的旨趣。而这则与盎格鲁—撒克逊作家的分析相对立。^②

可以说,这里的每一个特征都在柏格森哲学里面有明显表现,柏格森在这里不仅是在总结过去几个世纪以来的法国哲学特征,而且他把自己的哲学也归结到了这个传统中去。当然他还在文章里面要读者注意,这个传统并非连续不断的,而恰恰是有断裂的。特别要注意的是,在19世纪,尽管哲学家们都分享这上面的特征,但是,他们并没有把这种特征输出法国。而正是柏格森,用他的哲学来传播了这些法语身份的思想——尽管

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972. p. 1157.

② *Ibid.*, pp. 1183 - 1189. 这里我们还主要参照了《柏格森年鉴》的主编、杰出的柏格森诠释者 F. Worms 的长文, *Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900*(《超越历史与特征:法国哲学的观念,第一次世界大战与1900年代》),载《*Revue de Métaphysique et de Morale*》杂志, N° 3/2001, p. 68.

柏格森被广泛误解。但是真正认真的研究者或者读者(比如威廉·詹姆士、西美尔、舍勒等)仍然会对这些特征印象深刻。而且,对于柏格森来说,他哲学的法语身份尤其可贵,因为他同那些深受德国思想影响的法国“精神论者”们不一样。他说:

“我完全避免了德国文化的影响。当我在巴黎高师的时候,我所有的同学都被康德和康德主义征服。但对我来说,我丝毫没有受其影响;从那时起,我就一直在同德国思想斗争和周旋戏谑。”^①

也就是说,柏格森哲学从根本上来讲,具有一种真正的法语哲学的身份。它免除了当时流行于法国学术机构的各种新康德主义和新黑格尔主义,把那些隶属于法国笛卡尔传统、精神论传统的哲学风格和特征创造性地发扬光大,从而为“空旷沉寂”的19世纪法国哲学长夜带来了最振奋人心和最具创造力的“新哲学”之曙光。可以说,这种长夜破晓式的思想事件,使柏格森重新找回了法国哲学在世界舞台上属于它自己的身份和荣耀。

其次,我们来看看柏格森哲学在20世纪法国哲学地图上的特殊位置。

德、法哲学一直交织影响,不仅在柏格森之前如是,而且在柏格森去世后的整个20世纪,这二者更是相互影响难以区分。

^① Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*(《与柏格森对话》), Librairie Plon, 1959, p. 23.

尤其是在 20 世纪法国的哲学地图上,德国思想对法国思想的影响几乎是不可替代的。^①然而,我们发现,尽管如此,法国哲学却因此而更加具有它自身的身份性。与沉稳的德国哲学相比,它更加具有创新性,更加风格多变。由此,我们不得不尝试着到柏格森这个有着某种“纯粹法国性”的哲学家这里寻找答案。

毫无疑问,柏格森哲学内在的创造精神深深地融入了整个 20 世纪法国哲学的血液之中,无论后来者是谁,他有没有直接从柏格森那里吸取养料,都不可避免地吸取了这种精神。我们的说法并不武断,因为柏格森的哲学精神已经完全融入了法国精神。这不仅是因为在形式上,柏格森在 1967 年已经被隆重地请入供奉法兰西思想伟人的“先贤祠”,成为了法兰西精神星座上一颗永恒的星星,^②而且这种精神内容还通过各种途径渗透到了各个领域,成为了法国思想各个领域的公共养料,尤其是柏格森思想的延续还有一个重要保障,即通过一种官方教育来进行。

而且,具体地来看,柏格森哲学对法国 20 世纪哲学的影响
可以追溯到 19 世纪,并且这种影响常常在无形中提供了一种法国哲

说,尽管德国哲学在 20 世纪法国哲学的舞台上有着决定性的影响,而且还担当了“发动机”的角色,但是法国哲学家却并非照抄,它当然借助了这种德国思想的外力,却根植于法国思想的土壤中,由此创造性地诞生出多姿多彩的思想来。也许有人会说这同柏格森自己并不吸收德国文化刚好相反。但是问题在于,柏格森恰好是坚守这种法国哲学的法国身份的那个“源”。而且柏格森同样创造性地吸收其他文化,这个不是德国文化,而是英国的经验主义。^① 总之,如果按照阿兰·巴迪伍教授在《当代法国哲学全景图》的一次讲演中的说法,法国哲学在 20 世纪基本上可以划分成两个部分,它们分别围绕“生命”与“概念”两个核心展开。^② 而我们发现,实际上“生命与变异”之哲学从柏格森到德勒兹的这个贯穿整个 20 世纪的部分,基本上把隶属于存在主义以及现象学的大多数法国哲学家都包括了进去,而它的

① 除了柏格森亲口承认受到著名的斯宾塞的影响外,柏格森还有不为人知的一点:他还受到了英国心理学家 James Sully 的影响。年轻的柏格森曾于 1883 年匿名翻译出版过他的书《感觉和精神的幻觉》(*les illusions des sens et de l'esprit*),其中的思想对柏格森产生过较大影响。(Cf. Gilles A. Tiberghien, *Une source inconnue du bergsonisme*(《柏格森主义的一个不为人知的来源》), in *Bergson naissance d'une philosophie*(《柏格森:一种哲学的诞生》), Acte du colloque de Clermont - Ferrand, PUF, 1990, pp. 43 - 56.) 至于为什么柏格森要匿名,据《柏格森》官方传记作者考证,是因为当时的“经验主义”在法国是备受鄙视的。

② Cf. Alain Badiou, *Panorama de la philosophie française contemporaine*(《当代法国哲学全景图》,2004 年 6 月 1 日法国国家图书馆演讲), conférence à la bibliothèque nationale, 1^{er} juin, 2004. (参见 http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=1687)。我们需要注意,一般情况下,20 世纪法国哲学整体布局被划分成“意识哲学”和“概念哲学”两部分,但是我们这里认为,Alain Badiou 划分成“生命(生活)哲学”和“概念(形式)哲学”更能准确涵盖 20 世纪法国哲学的情况,因为实际上,“意识哲学”这个名称并不能准确涵盖像柏格森和梅洛-庞蒂这样影响非常大的哲学家。

绝对根源就是柏格森的生命哲学。

对于存在主义,毫无疑问,柏格森几乎被认为是存在主义思想的先驱之一。^① 其实无论萨特如何不愿意承认自己的思想同柏格森的关系,学界几乎没有人不同意他思想的柏格森渊源,尤其是其自由理论。^② 存在主义的另一个大师加布里埃尔·马塞尔则直言自己的思想导师就是柏格森。就梅洛-庞蒂的思想来说,则更是明显了,而且这特别具有戏剧意义。因为在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂曾经根据胡塞尔的思想批判了柏格森,而且正是这本书几乎让所有的人都认为他差不多是胡塞尔最忠实的传人。但是,我们不能忽视的是,梅洛-庞蒂后期的立场几乎完全颠了个个儿,他彻底舍弃了胡塞尔的认识论的现象学立场而重新回归了柏格森的哲学所讨论的一贯主题。而且在其哲学归宿上也更偏向了柏格森的主张。可以说,他是从德国哲学重新回到了一种哲学的法国性,回到了由笛卡尔、帕斯卡、马勒伯朗士、德·比朗、柏格森等勾勒的这样一个法国传统。^③

当然,我们还要强调的个案是德勒兹。在今天看来,德勒兹

① 对于柏格森对存在主义的影响,参见让·伊波利特(Jean Hyppolite)著名的论文 *Du bergsonisme à l'existentialisme* (《从柏格森主义到存在主义》), in *Figures de la pensée philosophique* (《哲思之巨擘谱》), Tome I, Quadrige/PUF, pp. 441-458.

② 关于柏格森对萨特的影响,可以参考杜小真教授《存在和自由的重负:解读萨特“存在与虚无”》相关章节(山东人民出版社2002年第1版)。另外也可以参考贝尔纳·亨利·列维的《萨特的世纪——哲学研究》中非常中肯的讨论(同素伟译,商务印书馆2005年2月第1版,第166—183页)。

③ 关于梅洛-庞蒂对柏格森的评价以及他同柏格森哲学之间复杂的交织关系,可以参考杨大春教授《感性的诗学:梅洛-庞蒂与法国哲学主流》中诸多详细探讨(人民出版社2005年4月第1版,第25—30、91—97、164—178、393—404页)。

的工作被人看做是继续了梅洛-庞蒂因为突然去世所中断的“同柏格森的对话”这一新潮流。^① 这种潮流并非照搬柏格森,而是在各个领域继承他哲学的内在精神。在德勒兹那里,哲学早已不是什么体系,而是不断地创造新概念,它是一个不断运动的过程。不仅在总体精神上德勒兹在灵魂深处继承了柏格森的创造这个最重要的精髓,而且在哲学主题上,他创造性地发掘出了柏格森哲学在根本上是一种差异哲学的著名观点。而且这一观点完全契合了法国诸多“后学”所呼吁的“差异”这一根本主题。的确,如果说存在(时间)是20世纪大陆哲学前一个阶段最重要的关键词的话,那么“差异”毫无疑问是20世纪后期大陆哲学最主要的关键词。这样一来,我们突然发现,柏格森哲学完全涵盖了这两大关键词。不仅如此,柏格森的论域可以说包含了几乎后来大部分法国哲学所关注的主题:存在、虚无、时间、差异、一与多、意识、无意识、生命、现象、语言、影像、身体、心、直觉、知觉、记忆、自由、上帝、神秘主义等等。而德勒兹的贡献则在于重新唤起了人们对柏格森的反思。正是由于德勒兹的这种创造性的继承和发扬,有的人干脆就直接把他的差异哲学称为“新柏格森主义”,而且这种称呼尽管对德勒兹的整个哲学定位有失偏颇,但是却是在最根本的内在精髓上直指要害。因为正如我们前文曾指出过的,当今最重要的法国哲学家之一、德勒兹的生前挚友阿兰·巴迪伍(Alain Badiou)正确地指出,柏格森才是德勒兹哲学的最重要的精神导师。^②

^① Eric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie, sur la philosophie française contemporaine*(《论现象学之不可能:关于当代法国哲学》), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995, p. 74. n4.

^② Alain Badiou, *Deleuze: la clameur de l'être*, Hachette, 1997, p. 62.

另外,我们不能忽略掉柏格森哲学历史意义的另一面,即他同法国现象学运动的关系。法国哲学在20世纪三四十年代迅速加入现象学运动这一哲学潮流并延续到今天,是与柏格森哲学在当时的影响分不开的。正如有人指出的,对法国现象学的各种思潮来说,“绝对的根源是柏格森”^①。柏格森哲学的主题同胡塞尔以及海德格尔都有相当多的重叠之处:意识绵延、直观、时间、存在、哲学作为严格的科学、本真非本真等等。而正是在这个基础之上,后来的一批法国现象学家如加布里埃尔·马塞尔、萨特、梅洛-庞蒂、列维纳斯等才在很快的时间里成为现象学运动里的中坚力量。对于萨特的海德格尔主义,我们今天基本上可以认定它基本上是一种柏格森式的海德格尔主义。而尽管列维纳斯很晚才出名,但是他很早就深受柏格森影响,并从来没有停止过对柏格森的赞美。他甚至认为如果不是柏格森在本体论(或存在论)层面上颠覆了线性时间和钟表时间,海德格尔就不可能提出他的“此在”的时间性概念。^②总之,没有柏格森,法国不可能很快就以她独特的创造性精神卷

^① 皮埃尔·特罗蒂尼翁:《当代法国哲学家》,范德玉译,三联书店1992年6月第1版,第57页。

^② Emmanuel Lévinas, *éthique et infini*(《伦理与无限》), le livre de poche, Librairie Arthème Fayard et Radio - France, 1982, pp. 17 - 18. 关于这点,海德格尔在《存在与时间》里断然把柏格森的时间归为与亚里士多德一样属于线性的流俗时间,因为那不过是亚里士多德观点的简单逆转而已。这似乎与列维纳斯的说法不一致,但是这里列维纳斯的论断大概是基于他对海德格尔的理解。因为列维纳斯认为海德格尔实际上读过很多柏格森著作,并且很难解释海德格尔这样天资的人会对柏格森做出如此“外行”的论断。而且海德格尔在晚至1975年在《现象学的基本问题》里面才承认了对柏格森“绵延”有误解,认为柏格森的时间观念是与亚里士多德相对的,并且试图超越传统的时间观念。关于海德格尔对柏格森观点的转变,请参考 P. A. Y Gunter, *Henri Bergson: A Bibliography*(《昂利·柏格森:文献辑录》), Revised second edition, Bowling Green, OHIO, Philosophy Documentation Center, 1986, p. 500.

入现象学这股哲学洪流。

另外我们还看到,柏格森主义已经具有了一种法兰西民族性精神的内涵,不仅仅在哲学领域产生过并持续着它的影响,而且在其他如文学、绘画、音乐、电影等领域产生了革命性的巨大影响,甚至在科学研究领域,柏格森思想也扮演了重要角色,因为许多大科学家都毫不讳言曾经受到柏格森哲学的重要启发。

毫无疑问,柏格森在法国 20 世纪的哲学地图上是无二无二的。他不仅是法国哲学的继承者,而且还是一种法国精神的创造者。在很多人眼里,人们要么称海德格尔,要么称维特根斯坦为 20 世纪最伟大的哲学家。但是,对于扬凯列维奇(Vladimir Jankélévitch)这个对海德格尔哲学大不以为然并独树一帜的法国著名哲学家来说,他同日本的西田几多郎的观点一样,认为柏格森才是 20 世纪最伟大的哲学家。^①我们对此不做任何评判。因为这与整个世界哲学界过去对柏格森的评价几乎是截然相反的。我们在前面讲过,在多数“哲学从业者”(尤其是分析哲学传统)那里,柏格森常常不过是哲学海洋里晃荡几下就消失得无影无踪的水泡,不过是很多学者在自己的大作里炫耀自己广闻博识的花边人物而已。这种强烈的反差的确很具有讽刺意义。即使我们会因为过于健忘而忘却柏格森的诸多贡献,但有一点我们还是必须要铭记:柏格森为整个 20 世纪思想摆脱体系哲学和德国的先验神话,从而回归真正的具体实在做出了难以估量的贡献。

当然,对于柏格森在 20 世纪法国哲学地图上的位置,已经有越来越多的人完全赞同这样的评价:“柏格森是 20 世纪法国

^① 参见[日]筱原资明著《德鲁兹:游牧民》,徐金凤译,刘文柱校,河北教育出版社 2001 年 11 月版,第 23 页。

最伟大的哲学家(le plus grand philosophe)”^①。而在这句话后面,还有这样一句:“他的绵延和运动的哲学在永远地与自然科学和人文科学对话。”这并非一句多余却又不够全面的话,因为柏格森哲学的生命力在今天来说,恰恰是在这种对话中体现出来的。而且在今天,语言分析哲学似乎已经陷入停滞困顿;即便就今日似乎仍旧强大无比的法国现象学运动来说,在很多人看来,“作为大学色彩标题的现象学已经失落了,成为了哲学史的一章”^②。并且,诸多“后学”往往风光十来年就垮塌得面目全非。也许,对在这种种状况面前彷徨无着的人来说,柏格森哲学那种不断“与自然科学和人文科学对话”的开放精神、创造性精神和行动的精神,极有可能为哲学的未来提供极富建设性的启示。也许这才是今天为什么要重读柏格森的真正意义所在。

七 理解柏格森哲学及其当代命运:

“诞生着的柏格森……”

如书名所示,我们本书的核心内容旨在理解“柏格森哲学

① 参见 Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme* (《柏格森与柏格森主义》, Paris: Armand Colin, 1999.) 的封底。需要特别注意的是著名学者及柏格森和黑格尔研究专家路易·维亚—巴弘的这个评价是在这本小册子的封底介绍上提出来的。而这本关于柏格森的小册子则是专门写给大、中学生备考用的,因此这个评价具有官方教育的特别意义(因为柏格森几乎是法国任何官方哲学考试的必考主要内容之一)。

② 参见巴黎高师哲学家克罗德·安贝尔(Claude Imbert)教授与莫伟民教授的访谈《法国哲学的昨天和今天》(载《哲学动态》2002年第1期,第39页)。这里值得指出的是,“大学色彩标题的现象学”基本上指一种把现象学学院化研究的倾向,这导致了一种繁琐空洞的文献堆砌,从而失去了活力。当然,在多数人看来,现象学仍然是相当有活力的,孰是孰非,我们在此不妄作断语。

及其当代命运”。我们必须首先在此指出,理解柏格森哲学与理解其当代(复兴)之命运这两件事情是二而一的关系。不理解其哲学之本义,就无从在根本上理解它何以会遭遇大起大落然后又突然在今天焕发生机之奥义;不理解其哲学之意蕴细节,也根本无从理解何以可能从一种“旧”思想中激发出它的当代意义。

无疑,我们这里的《引言》在上面除了试图描画一幅粗略的柏格森思想肖像外,也已经在很大程度上从“风格”入手,结合其历史的、文学的、思想传统等方面的因素对柏格森哲学奇特诡谲的命运(遭遇)做了详细分析。它们无疑是造成柏格森哲学之命运的不可或缺的重要因素。然而,我们必须说的是,所有这些因素从根本上说,还不是那个最为重要的决定性根由,真正决定性的根由是“义理”的根由。没有其哲思义理之厚薄,就不可能引发诸多的褒贬,不可能受人追捧或挞伐;没有其哲思义理之超时代内蕴,也不可能导致今日之重读热潮。因此,归根结底,如何理解柏格森哲学之义理,才是我们最为根本的任务。我们试图重新实事求是地解读一个伟大的哲学家,重新进入他的原始文本世界,以恢复他思想之本义。一种思想之伟大不在于它曾为哲学家本人争得了多大的荣耀,而在于它为时代提供了什么样的革命性思想,在于它在多大意义上奠基于其所处的时代,并又在多大程度上超越了时代。只有正确地把握了一种思想之精义,才可能正确地激发我们时代的想象,谨慎合理地激发它的当代意义。毫无疑问,柏格森哲学的当代意义(命运)在今天还不是一个已经完成的既定成果,它的思想内涵(义理)还在以不同的方式被不断地挖掘之中。可以说,本书即是这样一个新的挖掘尝试。我们不打算面面俱到地抓住柏格森的某一思想就开

始漫无边际地引申,把它同当代的各种热门理论牵强附会地扯在一起,这样的做法除了有轻浮的赶时髦嫌疑之外,还是一种不负责任地对哲学家思想的强暴和阉割,同时这种方式也是“学术大生产时代”产生众多畸形怪胎之渊藪。桃李不言,下自成蹊。对于一种“旧”得似乎已让人忘记的思想之当代意义而言,同样如此。真正重要的是把这种思想之“本是”贴切地展露出来。其精义之原样出场就是一种最好的召唤,它在沉默中敞开无数可能的道路,然后下自成蹊。

不过,我们需要提醒读者的是,对于本书书名中的“命运”这个词,我们也需要有相当的警惕。因为就“命运”这个词来说,其含义本身的歧义有可能引起对柏格森哲学精神的巨大误解。但是同样,在排除掉这些歧义后,这个词(尤其是“命运”这个词的中文字义)又偏偏同柏格森主义之精神特别吻合。何出此言?我们先来看“命运”这个词的法文含义。就 *Destin* 这个法文单词本身来说,正如著名的《拉朗德哲学批判与技术辞典》所指出的,它本身之诗学意蕴多于哲学意蕴。该辞典为“命运”给出了两个释义:A. 指某种力量,这个力量令某些事件被预先注定,即便人们有足够的智力和意志去试图避免它们,但是终究无济于事,这个含义基本上就是“宿命论”(Fatalisme)的同义词;B. 指一个“人格性存在”之整个一生之全部,其构成这一生之事件,无论是否偶然,都被认为是不以这个人格存在的意志为转移的外力作用的结果。^① 无疑,这两种含义都与“命定论”或

^① André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Textes revu par membres et correspondants de la Société Française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, Paris: PUF, Quadrige, 1991, p. 219.

“宿命论”相关。抛开哲学专业辞典的定义,我们再看一下“法兰西学术院”这个专门以编订《法兰西学术院法语辞典》为唯一志业的国家权威机构的界定。“命运”这个词在其最新第九版里被赋予了五个含义,其中四个含义基本上和上面哲学界的含义相当,皆没有脱离“命定”之本义,不过我们发现其中还多出一个与其他四个含义不同的释义:指个人或集体之整个一生之过程,被认为可以通过个人意志、决定和选择而得以扭转和修正。当然,尽管偶然和机遇的成分在这里被强调了,命运不再是不可扭转的“注定”,但是其前提仍旧是有一个命运事先已经注定。在继续分析之前,我们需要首先指出一个根本立场:柏格森哲学精神的最核心要义之一就是反对任何的“宿命论”或“命定论”,同时也反对庸俗的“意志自由”论(即命运的后一种含义)。且无论如何,柏格森哲学之精神本身排斥其自身被纳入任何历史主义决定论的绞肉机,似乎其命运已经被注定,似乎它已经是某种完结之物。显然,无论如何我们都不可能简单地在前面所有这些含义之“命运”的含义里面来讨论“柏格森主义之(当代)命运”。因为任何一个含义都无法正确地“安置”柏格森主义。但是我们为什么还要在书名里用“命运”这个词呢?无疑,我们需要把目光转到“命运”这个中文词汇之奥义上来。显然,“命运”之“命”在古汉语中也有诸多的“宿命论”的含义,无论是《尚书》中的“有夏多罪,天命殛之”,还是庄子的“性不可易,命不可变”,皆不例外。然而我们还发现,这个“命”字本身除此之外,还衍生出另一重含义,即生命,活命,人生之种种变化皆是命之变易,这种变易在这里已被引申为生命之过程。而“运”字除了指流转运行之外,还有际遇、机缘、时运蕴意。时间的维度得以出场。而且这个时间维度中的“运”是一种开放的状态,一种

朝向未来的流转,一个并非完结了的运行活动本身。因此,这个意义上的“命·运”不是被命定了的遭遇,反而是意味着“生命”之“机遇”,它是一个活生生的、开放的创造生成活动,其未来无可预料。正是在这种开放的不可预料中它才不会“完结”和“终结”,从而得以继续活“命”。这样的“生命之机遇”不是一种命定论,也不是一种唯意志论。它在时间的维度上敞开一个“空间”,一个即将出现的“场”,生成活动即是这样一个场域的“铺展”。因此,“命运”之含义不再落入“destin”所揭示的庸俗宿命论之维,它反而成了其反面:“生命”之任何部分都不再被注定,而是在“时机”和“机缘”的场域中与世界激荡和交汇,生成新的无法预料的东西。这才是与柏格森哲学精神之本义相吻合的真正的“命运”。如果说我们前面探讨柏格森哲学之“命运”属于已经发生的遭遇,从而不是那么根本的话,那么,我们要面对的“当代命运”则是一个更为重要和根本的部分。它是一个完全敞开的领域,它还没有发生,它正在发生。它尚未存在,但是它即将生成。它虚拟地打开一个场,等待时机女神(命运女神)凯若斯(Καιρός)的垂幸。它必须时刻以其最原初和最“裸露”的状态来迎接命运女神的莅临。也正因为如此,我们反对草率地为柏格森戴上任何时髦的帽子,反对匆忙地拿他的思想来比附今日之各种显学,我们所要做的是一种“奠基”式的工作,澄清其思想之本来面貌,让其本身真正裸露敞开,从而让其以稳健从容的姿态同“命运女神”相会,去创造新的命运。这始终是一种全方位的开放。它不预言任何东西,它走它自己的道路,并将在行动中担负一切——无论荣耀还是失败。因此,这样的命运并不仅仅是过去遭遇的集合,它本身所蕴涵的更重要的东西恰恰是那还未到来者。它不承认宿命,所以它意味着真正的自由!

自由！这才是与柏格森主义之精神相吻合的所谓“当代命运”，一种虚位以待的“命运”，它始终是自由的，不断创造着。总之，这种敞开的无限可能性才是我们今天需要重新回归柏格森的真正意义之所在。

那么，话头拉回来，那个原初的、“裸露”的、没有体系的、需要我们“理解”的柏格森哲学之本身到底又是什么“样貌”呢？到底什么是“柏格森主义”？

我们当然不可能为“柏格森主义”下一个精确的定义，或者退一步，根据这个词含义的大致轮廓来下一个大致的定义。因为柏格森说过：“对哲学家来说，经由定义……开始是毫无用处的，甚至常常是最不可能的。”^①那么，就今天的我们看来，柏格森主义究竟是什么样的哲学？一种直觉主义？一种生命进化哲学？一种生机论？反理性主义？心理主义？意识哲学？神秘主义？唯心论？唯灵论？二元论？一元论？还是多元论？……也许这里的每一种概括都可以在柏格森的著作里面找到大量充足的证据，但令人惊讶的是，在最后我们却突然发现，这里面竟然没有一个是真正的柏格森主义。这是一个巨大的迷宫摆在我们面前。无论我们如何努力，在我们自以为看到了它的本来面貌的时候，却发现更为基本的问题浮现了出来；而就在我们乘胜追击，试图探源逐本的时候，却又发现我们实际上只是

^① Henri Bergson, *Comment doivent écrire les philosophes ?* (《哲学当何以书写?》) Lettre à Constant Bourquin, 1924, in *Philosophie*, n° 54, Ed. de Minuit 1997, p. 7. 据 *Philosophie* 季刊的编辑、柏格森研究杰出专家 F. Worms 考证，柏格森这封十分重要的信曾经在 1924 年经柏格森允许发表过，但是却没有被收集到柏格森身后别人编辑的除了他的主要著作之外唯一被柏格森本人遗嘱认可为正式著作的文集《杂著集》(Mélanges) 中去。

找到一根正在脉动的神经而已,而这根神经像树枝一样发散开来,我们几乎无法确切地知道它们到底通向哪里。它的意义在不断地滑脱和延伸,不断地肯定着却又嬗变为既熟悉又陌生的他物,在其中,各个问题紧密相关,环环相扣,以至于我们不得不把整个景象比作一个巨大的有机体,至于它究竟是个什么东西,我们只能虚与委蛇,在不断的困惑和迷茫中一次又一次地扎进新的迷宫。换句话说,面对这种不断运动着创造着的哲学,我们无法用通常把捉一种哲学的方式去把捉它。因为自从它诞生后,它就有了其自己的生命,并且比任何一个人的生命都要长。它永远开放着,朝着某个神秘不可预知的方向不断延伸,没有终点。正因为如此,梅洛-庞蒂在柏格森诞辰100周年的学术纪念大会上用《诞生着的柏格森……》(*Bergson se faisant*)。①作为标题,鲜明地标示出柏格森主义这种没有体系,却永远在不断完善不断创造着的根本特征。同样,尊奉柏格森为精神导师的伟大诗人瓦莱里曾在纪念马拉美的一篇著名文章中说:“完成这个词不再有意义,因为精神自身是永远不会完成的。”②显然,思想家(诗人)的逝世并不代表一种“精神”的完成,特别是柏格森这样的思想家。当然,我们并不是要在这里宣扬一种暧昧无比的哲学,而且这样的哲学似乎还与柏格森追求的严格性和清晰性背道而驰。但是,我们需要注意,柏格森的严格性和清晰性恰恰在于他把一切事实当成活的东西,只有真正有生命的东西才是真正清晰和严格的!而活的东西之所以是活的,又恰恰在于

① Merleau - Ponty, *Bergson se faisant*, in *Signes*, «Folio essais», Paris: Gallimard, 1960, pp. 296 - 311.

② Paul Valéry, *Stéphane Mallarmé*, in *Variété I et II*(《斯蒂芬·马拉美》载《杂言集I,II》), «Folio essais», Paris: Gallimard, 1998, p. 262.

它不可预测,不断变化、生成和创造。它永远对我们保持新鲜和神秘,因此也必然显得“模糊暧昧”。

正因为柏格森主义的这种独特性,所以我们发现,柏格森哲学的历史命运显得格外地意味深长,以至于他的哲学诞生一个多世纪后,我们把那些喋喋不休的不管是百般颂扬还是万般诋毁统统加起来,都不足以彻底澄清这种意味的本来面貌。也正因为如此,它的当代“命·运”也同样显得生机勃勃。显然,这里有一种双重的“生命”,一方面柏格森主义本身在不断“诞生着”,它自身在不断地激发和创造自身的“义理”,在被不断地完善;另一方面,这种活着的思想之绽露本身又开辟了另一个开放的场域,这是一个尚未显露的隐身的“空间”,它标示着一种思想真正活着并是自由的。它的开放性指向一种沉默,在这种沉默中,“命运”在真正地酝酿。正因为如此,我们并不奢望在这本书里给出一个既定的和完成了的柏格森,因为柏格森是不断诞生着的柏格森,他拒绝完成。他的命运也不是任何既定和完结了的事件之集合。因为它在时间和实践的维度中,敞开着自由的大门,它走向全新的世界,而那里,住着它的凯若斯。

上 部

绵延之发现

第一章 意识的直接材料

“直接材料”(les données immédiates)是柏格森哲学进入历史舞台的一面旗帜。它的发现对柏格森的重要性就像存在的发现对海德格尔的重要性一样。它不仅一步到位,直抵柏格森哲学的核心领域,而且还标画出了一种哲学品性。这种哲学品性要求彻底摆脱先验哲学(特别是康德),从而摆脱一种在实在面前因为过分谦逊而堕入不可知论的哲学悲观主义。毫无疑问,这种直接抵达实在的品性自始至终贯穿了柏格森的整个哲学生涯。我们甚至可以说,人们可以以此作为一个默认的底线来为柏格森主义划界。也就是说,如果某种东西不具有直接性,那么,从柏格森的观点来看,它就根本不可能是实在的,更不可能是活动着的绵延实在。而且这种直接材料的明晰、直接的品性及其与实在在本体论上的“同谋”关系,斩钉截铁地反对一切花里胡哨的理智炫技,从而反对由此产生的一切虚无概念。正因为如此,梅洛-庞蒂在柏格森诞辰一百周年的纪念大会上说:“诸多的和解和庆祝不应使我们忘记柏格森独自开辟并从未否弃的道路。这种重铸哲学的方式,这种在表象中寻求深层、在眼皮底下寻找绝对、并且恰当而彻底地寻求发现精神(l'esprit de découverte)的直接、朴实、切其当下和异乎寻常的方式,是柏格森

主义的第一源泉。”^①

当然,“直接材料”并不仅仅是意识的专利,它实际上是构成整个世界的核心要素。在柏格森眼里,直接材料是真正的实在,是与经过理智算计过或过滤过的所有各种“实体”或“实在”相区别的东西,它的实在性在于直接同绵延相通。我们甚至可以说,一种“直接材料”实际上意味着一种有绵延的实在,特别是在柏格森的第一本书《论意识的直接材料》里面。需要特别注意,这里的“直接材料”的法文原文是 *les données immédiates*, 在法文里面, *donnée* 这个名词是动词 *donner* (给予、给出) 的被动式变形,意味着“被给出或者被给予的东西”,所以也常常被翻译为“与料”。这个译法很生动贴切地把这层含义表达了出来。然而,如果我们这里考虑到把“被动”这层意思翻译出来的话,难免让人想到一个施动者,想到一定有一个“主体”在背后“给出”这个“与料”,而实际上,柏格森这里根本不涉及传统的“主体”概念。另外,如果把视角扩展到柏格森的整个哲学并推及终极,这个译法难免使柏格森的起点堕入一种类似亚里士多德的“第一推动者”的怪圈。而实际上,在柏格森这里,世界更接近于一种“无名”的存在,世界的原初本身就是一种 *donnée*, 至少我们直接抵达的世界是这样一个“无名”的“被给出”。然而根据“与料”这种被动性的含义,如果要推论,理智构造必定取代直接的触摸,从而整个世界也成为“被某某给予”的世界,到推论的尽头,一个超越的上帝也必定出现。而对柏格森来说,尽管他最终皈依天主教,但是,他宁愿世界和上帝是一个永远无法完成的神秘的超意识,也不愿意有一个既定的、全能的、充满

^① Merleau - Ponty, *Signes* (《符号》), Paris: Gallimard, 1960, p. 298.

矛盾的上帝出现。另外,我们还需要指出的是,尽管柏格森把 *les données immédiates* 用到他的书名之中,标示出它的独特意义和核心地位,但是柏格森在他所有的文本中却很少直接用到这个复合的概念,而且用到时,这个复合的表达式总是作为整体出现的,所表达的的是一个单一的概念。所以,对于 *les données immédiates*,我们避免使用被动意味的译名,而使用中性的“直接材料”。^①

毫无疑问,柏格森哲学的诞生同他关注这种“直接材料”有着根本的联系。而首先进入柏格森研究视野的,则是意识这个笛卡尔以后在哲学领域大放光彩却异常混乱的领域。

第一节 意识与柏格森主义的诞生

也许,“柏格森主义的诞生”这样的课题会非常庞杂,它可能涉及到许多其他方面,比如哲学史的发展,其时代背景、科学的发展程度、柏格森自己的思想遭遇等等。但毫无疑问,我们从柏格森的第一本书《论意识的直接材料》的书名上就可以肯定,柏格森首先关注的是“意识”的“直接材料”,他是从意识领域开始他的哲学的。因此我们可以说,意识领域是柏格森主义的直接诞生地。

那么什么是意识?能否给予其一个比较完整的定义?

我们导言部分已经讲过,柏格森,一定程度上作为语言的敌人,从来都是反对任何用定义来言说哲学的。当然,我们在这里

^① 当然,我们翻译成“直接材料”还有一个现成的参考:就是今天欧美学者对这个词的英译普遍采用“*immediate data*”,*donnée* 直接翻译成了 *data*,而没有用一个 *given* 之类的被动式来表达。

可以联想到汉弥尔顿以及其他思想家,尤其是威廉·詹姆斯所说的:“意识不可定义。”^①而柏格森的原话是:“用定义来开始哲学,这毫无用处,并且这几乎不可能。”^②这正是为什么我们几乎看不到柏格森给予他自己的哲学概念一个完整的定义,而只看到一些小心的描述或界定,甚至是生动形象的比喻的缘故。可以说,在柏格森那里,精确的定义恰恰不精确,它好比是用熨斗把牡丹花繁复漂亮的皱褶烫平,反倒是对事实的破坏和歪曲。所以,在这里,我们也不拟给出一个意识的定义,我们能做的只是小心地用语言对意识进行描述,保持概念的开放性,从而大致给出意识的内涵。

无疑,“意识”这个词,常识中如果作为动词的话,大概可以解释为感觉、知觉、知道、认识到、理解、注意、发现等一系列意思。但作为一个名词,它一般情况下意味着那些所有内在的精神现象,比如念头、表象、情绪、记忆、想象、知觉、幻觉等等。一句话,它的一个基本特征就是内在性。它完全异于一切外在具有广延性的东西。当然,意识本身在柏格森那里还是一种生命的标志。但这是他成熟思想代表作《创造的进化》的主题。此乃后话,而我们这里只涉及到他哲学的诞生,所以我们这里对意识的大致界定是:一切内在的活生生的精神现象。并且这一节主要把精力集中在分析《论意识的直接材料》这本象征柏格森哲学正式诞生之前他生前未出版的作品之上。或许我们会

① 参见著名的法文版《大百科全书》网络版:Henri EY, *conscience* in *encyclopaedia universalis en ligne*, <http://www.universalis-edu.com/private/Article.asp?nref=E951091>.

② 参见 Frédéric Worms *Le vocabulaire de Bergson* (《柏格森术语释义》), Ellipses Edition Marketing S. A., 2000, introduction, p. 3.

重新发现一个新的柏格森。

从意识开始一种哲学？似乎这未免太失偏颇。这让人联想到笛卡尔最终在心与物之间陷入的困境，想到形形色色的副现象论，想到被福柯批判的康德的人类学主体主义，甚至想到以胡塞尔为代表的一种先验唯我论命运。的确，从意识开始一种哲学似乎总是无法摆脱一种“意识—对象”结构带来的厄运，从而最终沦为一种狭隘的意识哲学、独断论或者说戴着先天有色眼镜的主体主义。毫无疑问，这是困扰整个笛卡尔以来近代哲学的核心难题，它就像一个既定的数学法则一样把形形色色的变量都输入同一种运算模式，从而得出同类的解集。当然，这种“意识—对象”结构的人类哲思的结果带来的尴尬，并不仅仅是这些所谓的“独断论恶魔”或者说狭隘的主体主义。因为这仅仅是其哲学上的后果。我们需要看得更远。人类主体的诞生常常被认为是人对神（上帝）的一次伟大胜利，然而现代人类在神的位置上并非泰然处之，它一方面威风八面，不仅在自然面前几近于飞扬跋扈，甚至在同类自身中分门别类，或者借助各种貌似公平的制度制造或宏观或微观的“权力”等级，然而在另一方面，作为一个整体的人类主体却难以掩饰内在深处的惶惑不安。一种在神的位置上找不到归宿和寄托的人必定要堕入一种存在的乡愁或幽怨，必定要陷入虚无的幻觉，因为它要分享神的权能，就必定要忍受神无处不在却又无依无靠的命运。在神的脚下，神可以给予人希望和未来，而人一旦成为神，它便如神一样没有希望和未来了。而且同时，人在神的位置上思考人自身的问题，这种错位还将难免要产生混乱——人类社会的各种秩序都会失去最终合法性。所以一种通过成为神以发展人类的道路变成了一条反过来否定人类自身的道路。也许正如科拉科夫斯

基引证黑格尔《历史哲学》的话表明的，“人类只有在认识了更高的存在之时，才能尊重自己，而人类若把自己抬高到最高的地位，就意味着缺乏自尊。”^①作为绝对主体的人已经没有了神高高在上，这种黑格尔式的谏语不幸实现。现代人除了不尊重自然和宇宙，它根本上还不尊重自己。毫无疑问，20世纪的各种悲剧对黑格尔的箴言做了最生动的诠释。

这种意识哲学或者说主体哲学的吊诡命运恰恰是我们时代仍在继续的命运。尽管所谓的后学反抗轰轰烈烈，然而我们发现，那些废墟下埋藏的恰恰多半是反抗者的尸体。那么，何以我们还要讨论一种从意识开始的哲学？柏格森哲学会是一种与之相区别的哲学吗？对于这种意识哲学的宿命和它所引发的对人类自身命运的悲剧，难道柏格森会有什么新的药方可资借鉴？也许我们会觉得这里本来所要讨论的不过是一个意识起点问题，没有必要牵涉到后来的人类命运等问题上去。然而这对于柏格森哲学来说是恰当的，他的起点没有使他陷入一种“意识—对象”的漩涡，所以在柏格森那里，最终作为存在的人永远创造着自己的命运，但却是与一个同样永远创造着的上帝一起创造。这是一种“活的永恒”之创造，它天生对任何历史终极目的和意义等观念产生免疫力。

回到我们的主题。“意识与哲学”这个主题对柏格森来说实际上并不意味着一种单纯以意识研究为根本内容的哲学，而是指一种与意识有着根本联系的哲学。换句话说，正是因为意识的缘故，一种哲学才得以诞生并成为其自身。但它的目的不是意识，

^① 科拉科夫斯基：《宗教：如果没有上帝……》，杨德友译，三联书店1997年4月第1版，第206页。

而是哲学。因为意识对柏格森来说既不是最终归宿,也不是笛卡尔的那种不可超越的无可怀疑的“第一要紧”的阿基米德点和根基,所以柏格森哲学得以避免陷入一种主体主义的意识哲学。

一 作为科学的哲学

首先我们需要看看科学和哲学的关系,从而把握住青年柏格森所借以出发的基本立场。众所周知,从文艺复兴以来,追求自然真理的自然科学学者多半都把哲学看做最大的敌人之一。科学想极力摆脱古典传统,从哲学中独立出来。柏格森说,这是因为对古典时代来说,哲学“掌握着一切人类知识的钥匙……那些最初的哲学家把哲学等同为事物的绝对知识。哲学家同时是物理学家,宇宙学家等等”^①哲学的抱负在于成为所有科学之王。但随着历史的发展,科学日益发展并获得了越来越强大的力量。无疑,在这个世界上,永远是力量在统治着一切领域。在这种背景下反观哲学,人们发现它并不直接解决生产实践问题,也就是说,它无法对我们的生产实践活动予以强大的推动力,它没有强大的现实力量。颇具讽刺意义的是它自身过去一贯自封为基础,而如今反过来,在科学的城堡中,它反而成为了被嘲笑的对象,成为了无根基的天花乱坠的玄谈。哲学在一定程度上说已经成为了科学之城里的流浪汉。

于是,为了获得科学城堡中的一席之地,哲学需要它严格的基础。而且就今天看来,在胡塞尔“哲学作为严格的科学”崩溃

^① Henri Bergson, *Introduction générale du cours de philosophie*(《哲学之一般导论》), à Clermont - Ferrand, 1887 - 1888, in *Cours II*, PUF, 1992, p. 32.

之后,哲学似乎完全丧失了作为“科学”的信心。哲学陷入了深刻的危机。而实际上,在20世纪哲学界,伟大的现象学运动对哲学的拯救,最终在很大程度上把哲学引向了一种存在的乡愁(La nostalgie d'existence)以及对技术和科学的深深怨恨。要么就是分析哲学冷冰冰的经院式咬文嚼字。甚至,在所谓的后现代状态下,作为宏大叙事(la grande narration)的哲学理想几乎丢尽了它过去所拥有的一切崇高合法性(Lyotard)。似乎真的,就像某些哲学家所宣称的那样,哲学“已经”死了。

但情形根本不是这样。就哲学来说,在科学的强大统治下我们没有必要走向一种悲观主义。一种宣称“哲学死了”的哲学是荒谬的哲学。我们永远不可能知道是否一种已经死了的哲学自身还会发出宣告,除非这种哲学在坟墓中仍然具有凄厉尖叫的功能。因此,死了的仅仅是某些哲学学派,而作为思想的哲学永生。柏格森作为一个著名的哲学乐观主义者,对思想的永生深信不已。

回到科学与哲学的关系上来。我们实际上常常可以发现两个极端:

A. 哲学统领一切科学;

B. 科学彻底流放哲学。

关于A,我们不想多说;但是关于B,我们却极需深思。当然,科学不是哲学;哲学也不再是古典时代的科学之王。但是这并不意味着科学不再需要哲学,哲学也不再可能成为一种严格的科学。这里,我们关键是需要弄清什么才是一种作为“科学”的哲学。事实上,哲学作为科学意味着它从直接的事实出发,换句话说,哲学需要把自己建立在一个可靠的基础之上。正是这种可靠性,我们称之为“科学的”。这并不是把哲学放到一门具

体的科学的位置上去,而是把它建立在真正现实的基础之上。哲学作为科学对柏格森来说,正是如此。我们同时可以发现,在这一点上,柏格森同笛卡尔是一致的。他的确继承了笛卡尔的衣钵。柏格森毫不讳言:“我们试图继续笛卡尔的事业。”^①

就哲学和科学的关系来说,事实上,AB这两种观点都表明了它们的自大自傲。哲学不是万能的;反过来科学也一样。还是让我们听听柏格森在他的课堂上的讲话:“哲学的精神同科学的精神相互融合,如果有时人们把它们彼此分别,这是因为科学,特别是现时代,已经被迫用分裂(*diviser*)取代了统合(*unir*),学科分化取代了还原为一门科学。实际正是在这里……整体的科学需要被提出来。的确需要从特殊事实的精细研究开始。许多的学者致力于此,并非常骄傲地获得了大量的细节真理。我们把这种倾向称做分析的精神(*l'esprit d'analyse*),而把综合的精神(*l'esprit synthétique*)或者说哲学的精神留给这样一种相反的倾向:这种倾向致力于去集合、简化、统一和统化,这是一种杰出的科学的倾向。”^②所以,据柏格森看来,哲学可以是科学的,它代表一种综合的精神。值得注意的是,这里的综合不能理解成传统抽象理智的综合,而是一种在具体中找到实在的哲学的方法。

① 参见 Henri Bergson, «le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive»(《心物平行论与实证的形而上学》), in *Mélanges*, André Robinet 主编, PUF, p. 493. 这里引自 Henri Gouhier 为柏格森四卷本《哲学讲义》所撰写的前言(*Avant-propos de Cours I*, PUF, pp. 7-8);关于作为科学的哲学的论介,也可以参见 Henri Gouhier 为柏格森的 *Oeuvres* 所撰写的导论, pp. X-XIV.

② Henri Bergson, *Introduction générale du cours de philosophie*(《哲学之一般导论》), leçon 3e sous le titre *De la philosophie des sciences*, à Clermont - Ferrand, 1887-1888, in *Cours II*, PUF, 1992, p. 28.

二 哲学和它的对象

那么根据青年柏格森的看法,什么是哲学呢?他说:“雅奈(Paul Janet)说过,哲学具体地说,就是心理学和形而上学紧密地结合在一起。”^①这并不是无关紧要的一个引用。实际上,青年柏格森自己完全赞成这个观点。

当然,众所周知,自古典时代开始哲学的核心就一直是形而上学。当年轻的柏格森教授在 Clermont - Ferrand 面对他的学生时,也并没有打算抛弃这个传统。青年柏格森说:“形而上学试图回答这两个根本的问题。什么是物质(la matière)?什么是精神(l'esprit)?——因为不可能指望物理学家、博物学家、历史学家、文献学家会去费力地探究这两种对象的确切本质。”^②可见,柏格森的确是从最为传统的哲学问题开始他的事业的。他补充解释道:“物理学家……研究物质的属性,但他并不追问物质本身是如何成其为物质的……博物学家在显微镜下探究生命组织;他描述生命物质,研究它的生理构造规律。但什么是生命?……事实上,在显微镜下面,博物学家从来没有、也永远不可能发现生命的本质:他看到的只是表面显象。”^③科学

① Henri Bergson, *Introduction générale du cours de philosophie*(《哲学之一般导论》), leçon 3e sous le titre *De la philosophie des sciences*, à Clermont - Ferrand, 1887 - 1888, in *Cours II*, PUF, 1992, p. 29. 这段话由 Bergson 引自 Paul Janet 的名作 *Principes de métaphysique et de psychologie*(《形而上学与心理学之原则》)(Paris, Dalagrave, 1897.) 这个注释见 Henri Hude 所主编的柏格森的 *Cours II*, p. 442.

② Henri Bergson, *Cours II*, p. 30.

③ Ibid.

在这里遇到了它的界限。它也不是万能的,就像哲学不可能是万能的一样。这种对科学温和而坚决的批判是柏格森典型的风格。温和不是妥协,恰恰是为哲学争取权利的最有力手段。值得注意的是这里的问题“什么是生命”恰好是1907年柏格森最重要创见的主角。关于生命的这个形而上学问题无疑已经抓住了青年柏格森的注意力。这无疑也初步揭示了柏格森走向生命哲学的秘密。

柏格森继续道:“哲学研究比如语言、历史、体制等等。那么什么是思想(*la pensée*)?精神由什么构成?它的本质是什么,换句话说,是什么内在地构成了精神?思想同生命原则相异吗?同物质相异吗?所有这些问题都属于形而上学的领域。”^①青年柏格森认为,具体科学研究的往往是表象、现象或者说显象这些浅层的东西,而“形而上学则要达到一种超越现象的东西,探究现象背后到底是什么。……形而上学的对象是确定的,即探知事物背后的本质。”^②直到这里,我们并没有看到柏格森同传统哲学有什么根本差异,也找不到任何从内部引爆传统的导火索。我们甚至会怀疑是否这就是那个将要创造一种新哲学的柏格森。

但柏格森的确与众不同,他说:“如果没有准备性研究,形而上学不可能被形成。因为人们并不是一开始就能透过事物而达到本原。必须首先研究那些属性,以便于在提出什么是物质、什么是精神这两个问题之前,已经有了专注于精神之属性的科学的和具体的研究。”^③因而,作为科学的哲学需要建立在具体科学之上。

① Henri Bergson, *Cours II*, p. 30.

② *Ibid.*, pp. 30 - 31.

③ *Ibid.*, p. 32.

那么对形而上学来说,起奠基作用的具体科学是什么呢?柏格森认为这就是“对智力(1' intelligence)和精神面貌(1' esprit)的研究”。他说:“一种普遍的对智力和心灵(1' âme)的研究是整个形而上学研究的必然前奏。这门科学的具体名称就是心理学。心理学和形而上学,这就是哲学的根本性的两个章节。心理学只是方法,而形而上学才是目的。严格地说,如果我们把哲学当做一门纯思的科学,而不是当成实际运用的科学,我们就得出这样的结论。”^①

首先,毫无疑问地说,在柏格森那里作为科学的哲学必须从心理学开始。物理学是外在世界的具体科学;而心理学则是内在世界的具体科学。这明显从另一个侧面证明了哲学和时代的紧密联系:如果没有19世纪的心理学的巨大发展,就很难会产生出柏格森这样的哲学家。那么,对柏格森来说,要回答“什么是精神”这个问题,就必须从心理学开始。但需要注意,这并不意味着柏格森的哲学是一种具体的心理学。心理学对柏格森来说仅仅是一种通达形而上学的方法。但又正是通过心理学,柏格森才找到了一条通向一种新哲学的道路。

其次,柏格森那里的心理学到底是指什么?换句话说,什么是一种作为科学的心理学?柏格森坚信,一切科学从事实(le fait)开始。因此,作为科学的心理学必须要研究心理事实(les faits psychologiques)。他说:“我们确切地把心理事实界定为:这些事实都具有其自身的特征——处于绵延(la durée)^②之中而

① Henri Bergson, *Cours II*, p. 33. 这里的黑体是我们强调的。

② 注意,“绵延”这个词在法语日常用法中一般指时间的延续,一段时间的意思。柏格森在这里是在一种普通意义上使用的。因为此时他还没有正式赋予这个词那些他后来的著作里独特的丰富内涵。

不是在空间(*l'espace*)之中,占据着时间(*le temps*)而不是广延(*étendue*)。”^①即是说,心理事实同空间没有任何关系。它可以引申出两个含义:首先心理事实排斥那些需要通过人的外感观才能捕捉的物理性事实;其次,不占空间的事物只能存在于我们的内在生活之中。既然心理的东西不可能通过感观比如眼睛来知觉,那么究竟如何才能够把捉到它呢?柏格森认为,“这要通过一种特殊的能力(*une faculté*)……我们把它叫做意识。它是一种内在观察能力和力量,从而使我们自己认知到自己。这是一种内感观。”^②不难看出,在心理事实和意识之间有一种必然的联系。为此,柏格森指出,人们常常把心理事实称做“意识的事实或现象”。^③

对于什么是心理事实,柏格森总结道:“心理事实是这样的东西:它在绵延中占有一个位置而不在广延中存在,不为感观感知,只能通过意识捕获;具强度性却不承认测量。”^④这个结论对柏格森来说具有非同寻常的意义。我们会在他的《论意识的直接材料》中看到它的威力:正是通过这个结论柏格森排除了一切非科学的心理学——这些心理学的致命错误就在于把时间性的东西与空间性的东西混同起来,从而导致得出错误的结论!因此,在一定意义上我们甚至可以说,心理事实就是柏格森的新概念“*durée*”诞生的钥匙和秘密之所。

事实上,柏格森早期的这种思想在其作为新哲学诞生标志

① Henri Bergson, *Cours de psychologie*(《心理学讲义》), Clermont - Ferrand, 1887 - 1888, in *Cours I*, PUF, p. 28.

② Ibid., pp. 28 - 29.

③ Ibid., pp. 28 - 29.

④ Ibid., pp. 28 - 29.

的《论意识的直接材料》出版后的 1892—1893 年间,仍然一以贯之。他在著名的亨利四世中学的讲稿中,又对这些特征予以丰富和完善,从而显得更加直接。为了更好地理解这个无比重要的概念,我们引述如下:

1. 心理事实不占空间。它没有位置,只在时间中开始和结束;

2. 心理事实超越一切直接的测量;

3. 心理事实根本上是流动的(*instable*)。不仅仅由于是现象它才是一种变化(*changement*),它之所以是一种变化,是因为它本身就是由变化构成。无疑心理事实持续着,但它的延续是一种活的延续,没有任何一刻同另一刻绝对相同;

4. 正是因为心理事实不位于空间中,它们不能构成一种区分性的多样性(*une multiplicité distincte*),即就是说,这种多样性不能由各个分开的项构成;

5. 物理事实呈现在公共领域,而心理事实则只形成于我们各自的私人领域;物理事实经由感观通达,而心理事实经由意识通达。^①

尽管心理事实无比重要,但是在柏格森看来,它则只是科学的心理学的主要内容。柏格森的目标在于哲学领域,而不是一门具体科学。因为毕竟心理学只是哲学中的一个必要的基础环

^① Henri Bergson, *Cours de psychologie*(《心理学讲义》), au lycée Henri - IV en 1892 - 1893, in *Cours II*, pp.205 - 207.

节,它只是一种方法,而目的则是形而上学。

通过上面的论述,我们可以看到,意识与哲学被紧紧地联系在一起。我们用一个简明的图表来表示(图 1-1):

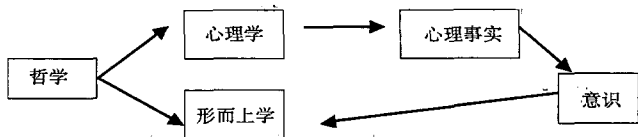


图 1-1

这里,意识变成了联系心理学和形而上学的一个非常关键的步骤。因而意识与哲学的关系也变得根本起来。我们知道意识在笛卡尔、经验主义、康德等那里都是非常混沌的,这并不是说他们没有看到意识的重要性。但是,作为时代精神精华的哲学必定同时代的各项发展分不开。他们的时代没有真正科学的心理学——这门科学完全是属于 19 世纪——所以,他们很难在芜杂的内在意识领域里找出一条真正可靠的出路来。正如前所述,柏格森在某种程度上继承了笛卡尔的衣钵——哲学作为科学,而这给予了他一种哲学上的科学精神;而另一方面,科学心理学的大发展给予了他建立一种严格的哲学的可能性。这种哲学就是关于灵魂(l'âme)和精神(l'esprit)的科学。因此它必须建立在灵魂和精神的事实之上——而这些事实就是心理的事实。

三 意识——哲学——自我

明显地,哲学并不可能仅仅停留在心理事实上。因为这永远无法达到形而上学。我们必须追问:心理事实如何过渡到形

而上学？换句话说，意识如何过渡到哲学？科学如何过渡到哲学？这是一个根本性的问题，因为这涉及柏格森能否通过一种心理学的研究走向一种新哲学。我们还将看到，自我(lemoi)在其间扮演了一个十分关键的角色。我们从意识开始。

没有无意识

也许我们会对柏格森以“意识”为标题却讨论“无意识”而感到困惑。^① 实际很正常，讨论无意识恰恰是为了意识。

柏格森说：“一个非常重大的问题，即是要知道意识是一种特别的能力，还是它仅仅是所有心理事实的共同形式。换句话说，是否所有的心理事实都是意识的(conscient)？意识只是一种性质吗？只是众特殊事实的一种属性吗？抑或意识是可分的吗？有没有超越意识的心理事实？实际上，这是关于无意识的问题。”^②很清楚，所有这些问题综合起来看只是一个问题：存在无意识的心理事实吗？

答案是否定的。所有的心理事实都是有意识的。柏格森说：“我们不承认无意识的心理事实……因为一种心理事实只有在被我们知觉，被我们意识时才存在；说它是无意识，就是说它不存在。”^③因此，在心理事实与意识之间有一种根本的关系。那么，这对柏格森来说意味着什么呢？第一，柏格森试图在心理事实之基础上建立一种哲学。那么如果心理事实和意识之间有

① 关于“无意识”(inconscience)，在柏格森的 *Cours* 中有两次专门讨论，都是以«la conscience»为标题。(参见 16e leçon dans *Cours I*, pp. 91 - 97, 以及 *Cours II*, 13e leçon, 第二部分 *conscience et inconscience*, pp. 301 - 311.)

② Henri Bergson, *Cours I*, p. 91.

③ *Ibid.*, p. 94.

根本联系,就意味着在哲学与意识之间也有一种根本的联系。第二,所有的心理事实都是“属意识的”。这意味着一种关于意识的本体论的可能性。^①换句话说,心理事实对无意识的排斥意味着所有的心理事实都有一个共同的、普遍的、根本的共同特征——意识。这个意识决定了一种心理事实的存在与否!很简单,因为“心理事实只有在有意识的时候才存在;说它是无意识的,就等于说它不存在”。因此,我们看到,在根本上关系到心理事实的存在与否的“意识”,已经朝“哲学”的方向往前迈出了关键的一大步。无疑我们已经看到了一种新哲学即将诞生的一丝曙光。

似乎近代哲学史表明,在谈论意识的时候往往都是讨论自我、主体或者人格(*la personnalité*)之类的比较概念化的东西。而柏格森告诉我们,意识不仅仅关系到自我、主体和人格。因为实际上,意识同心理事实的关系比同自我、主体、人格等更为源初更为基本。但是,我们接下来要讨论的恰恰又是自我这个话题。为什么会是这个常常被现当代西方思想家当作罪恶之源和

^① 柏格森的意识概念与传统的意识概念并不相同。对传统的意识来说,它总是“对某物的意识”或者“关于什么意识”,包括现象学也是如此,而这种观点恰恰是造成哲学无法摆脱“意识”的根源,因为它总是把一切都同“知觉”和“看”联系在一起,从而必定逃不脱“意识哲学”的宿命。而这正如德里达在《声音与现象》中批判的:“现象学总是知觉的现象学”。(德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1999年8月版,第133页。)而柏格森的意识,我们将会看到,它不是“对某物的意识”,它就是某物,是某种本原的存在。另外,我们还将后面章节详细探讨柏格森的本体论——即记忆的本体论:记忆的存在方式是以“无意识”的方式存在的。需要特别注意的是,这个“无意识”与这里柏格森早期谈论的那种莱布尼茨式的或者心理学的无意识不是同一回事,与弗洛伊德的无意识就更不一样了。柏格森成熟期的无意识(纯粹过去的记忆)也是自在存在的“某物”,它恰恰具有这里的“意识”的意蕴,具有本体论的意义。

现代性的恐怖之一的自我？另一个疑惑是：为什么柏格森自己在以意识为题的诸多早期文本里讨论自我、主体和人格的篇幅远远多于讨论意识本身的篇幅？我们已经进入到了柏格森面对的迷宫。我们需要寻找出口。在出口，与我们相遇的或许就是——柏格森主义的曙光。

自我

在关于自我这个问题上，我们需要简单地追溯一下哲学史。

首先，我们发现对古代柏拉图传统来说，它的目的是追寻理念真理，或者说追求知识或最高实在，抑或说追寻深藏于现象后面的最后和最根本的东西。这是古希腊珍贵的遗产。古典哲学家们往往是直接去追求，其向外的特征比较明显。

其次，对近代哲学家来说，最大的一个改变之一就是：他们发现不可能撇开主体或人自身去追寻实体、真理或实在，因为任何外在的实在（实体）都必须经过人的意识和认知的过滤。因此，要达到目的就必须研究“自我”、“主体”等与人内在相关的东西。因而自我、主体等成为争议的焦点。但是没有人找到一个阿基米德点。哲学仍然没有达到“实在”。哲学仍旧没有可靠的基础，它并不“科学”。

那么，在近代哲学的那些过时却异常坚固的博物馆式的思想城堡里起关键作用的“自我”这样的主题，对青年柏格森所处的时代来说，还仍然是通向一种科学的哲学所必经的环节吗？如果答案是肯定的，那我们需要一种什么样的自我？换句话说，如果我们不可能撇开人自身以达到真理或真正的哲学，那么我们究竟需要一个什么样的自我？这就是青年柏格森的任务。

我们会看到，正是通过对自我的研究，柏格森找到了他所面

对的迷宫的地图。柏格森这段话非常重要：“如果意识向我们提供的不仅仅是对心理事实的感知，而是让我们在现象下面捕捉到一个持续的我，一个恒常在的我，那么说明意识能使我们一直穿透下去，直到某种实在。”^①无疑，柏格森在这里提出了一个非常重要的观点。它至少包含三种关系：

1. 在意识与自我之间；
2. 在心理事实与实在之间；
3. 在心理事实与自我之间。

第一种关系最重要。柏格森认为，意识不仅仅提供给我们对心理事实的知，而且还提供出自我这样的东西来。他认为，作为一种心理现象的事实，自我是我们源初地在进行意识的时候所得到的东西。它直接被意识到。这表明自我与意识之间的关系是一种存在层次上的相关性。不难看到，意识对心理事实与自我来说，是一种存在层次上的必要条件。我们这里可以这样把柏格森与康德对比着解释：自我对康德来说几乎类似于一个纯粹抽象的形式，^②并且不具有任何时间性，而在柏格森这里，恰恰反过来，它必须借助意识这个处在时间之中的东西才能真正存在。所以按照柏格森的看法，对康德的自我来说，它根本就不现实地存在于意识之中，它没有真正的时间性，不可能同所谓

^① Henri Bergson, 17^e Leçon, *la conscience (suite)*, *Cours de psychologie* (《心理学讲义》第17讲), à Clemon - ferrand, 1887 - 1888, in *Cours I*, p. 97.

^② 例如海德格尔就指出，康德的自我只是一个“逻辑主体”，“我思不是被表象的东西，而是表象活动之为表象活动的形式结构，诸如被表象的东西之类唯通过这种形式结构才成为可能的”。它是一个“绝缘的主体，以在存在论上全无规定的方式伴随着种种表象。”（参见海德格尔《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店1999年版，第364—366页。）

的杂多的表象(在柏格森这里则相当于心理事实)一起存在,因而康德所谓的“我思伴随我的一切表象”就成为不可能的了。

关于第二种关系,我们需要知道,在柏格森眼里,对科学的心理学来说,只有心理事实才是真实的。心理事实必须具有我们上文所述的那些特征。因此,如果想要达到真实的实在,我们就必须通过心理事实。

因此我们获得第三种关系:真实的、作为实在的自我必须通过心理事实才能获得。

我们知道,在笛卡尔那里,自我是一个类似阿基米德点一样的东西。“它在我们的内在生活中几乎对所有的东西比如现象、观念、情感、意志、推理活动等都有奠基性中心意义。对于我是什么,笛卡尔回答:“是思着的一个东西。什么是一个思着的东西?即是说是怀疑、思考、肯定、否定、想、不想以及想象或感觉着的一个东西。”^①柏格森怀疑笛卡尔的地方在于:一个此时肯定的我和彼时感觉的我怎么可能会是一个同一的我?而且这个我还是一个不变的实体。他的悖论在于如果自我同一,就不可能变化,但是如果变化了,就不可能同一了。康德虽然解决了自我的同一性问题,但却是以牺牲我的实体性、实在性为代价的,从而不得被抽象化成一种条件。柏格森要寻找一条新的道路。而心理事实就是这条唯一的通达“既同一,又变化,而且还真实”的自我的道路。

稍微整理一下我们的思路:根据柏格森,1. 自我是实在(la

^① Descartes, *méditations métaphysiques*(《形而上学沉思集》,包括反驳与答复以及四封信。由 Jean - Marie Beyssade et Michelle Beyssade 撰写前言制作年表及参考目录)。Paris: Garnier - Flammarion, 1979, p. 85.

substance); 2. 哲学的目的是追求实在; 3. 因此, 自我也应成为哲学追求的目的。换成一个简单的三段论: 4. 如果我们找到了自我, 那么就意味着我们找到了实在的东西。5. 如果我们找到了实在, 就意味着我们触及到了哲学领域; 6. 因而, 如果我们找到了自我, 就意味着我们达到了哲学这个领域。

简单地说, 柏格森的步骤是: 第一, 从心理事实到自我; 第二, 从自我到哲学。从而完成了从意识到哲学的过渡。而这实际也意味着从心理学到形而上学的过渡, 因而最终达到基于科学心理学之上的科学的哲学。

事实上, 柏格森并没有说明, 在内在的领域中为什么以及怎么会有自我存在。因为这是一个不会有答案的问题。柏格森认为问这个问题就像问“为什么以及怎么会有一个宇宙”一样, 回答这样的问题最终无法避免的结果必定是用理智去虚构。事实上, 这仅仅是经验直接给予我们的一个事实而已。对柏格森来说, 重要的不是为什么会有一个实在的自我, 而是一个什么样的自我。我们只需对如下问题产生兴趣: “这个呈现的实在自我有哪些特性?”^①对此柏格森给出了四个主要特性:

1. “这是一种实在, 是同一的……同一观念是由意识赋予的, 而且只能由意识赋予。这是自我的一个特征而且只属于自我。”^②——自我是同一的。

2. “自我对我们呈现为一个不可分割的存在。说我们的自我能同时成为好多个人格是荒谬的……这种

^① Henri Bergson, *Cours I*, p. 98.

^② *Ibid.*, pp. 98 - 99.

整一的观念不可能通过对外在世界的思考而获得,在外在物的世界没有这种整一。”^①——自我不可分。

3.“要注意自我并不是一种抽象。它作为一个行动的(*agissant*)存在、活动的(*actif*)存在,在每天的心理生活中被给予我们。行动就是它的根本特征。……自我作为一种活动的力量(*une force active*)呈现给我们,或者用哲学的表达,它作为一个原因呈现给我们。事实上,原因对我们来说就是活动的力量的同义词。我们还将看到,自我是我们能直接知道的唯一活动的力量,唯一的原因。”^②——自我是一种活动的力量。

4.“起源一定要到意识中去寻找。我们说,自我是一个恒常的存在,它自身同一。它是一。另一方面,它是一系列无限连续的事件在其中流动的位置。或者说,尽管每个方面都不断变化,它在根基上是一种保持同一的存在,它是一种绵延的存在。”^③——自我是一,但是它绵延着。

这就是青年柏格森的自我。但我们需要注意的是柏格森立刻接着就讲:“绵延的观念、时间的观念,尽管其变动呈现为多样性,它并非意识之外的东西,它就是与我们同一的存在。一个不变化的存在没有绵延……在绵延的每一时刻,它从来不会挽留前面一个时刻的任何东西。可以说,在每一时刻每一瞬间它都重

① Henri Bergson, *Cours I*, pp. 99 - 100.

② Ibid., p. 100.

③ Ibid., p. 102.

新开始。对时间的意识、对绵延来说,我们必须在根本上保持它自身的同一性;但另一方面,在每一连续的时刻,都会有大量的变化产生……因而时间不存在于我们之外:一方面,它就是我们的意识,就是我们的连续的心理状态;另一方面,它同我们的自我同一。”^①需要特别注意的是,这里关于时间不存在于我们之外的观点只是柏格森早期的观点。对此一论题我们后面会涉及,此处略过。

我们发现在这里,与关于自我的情况类似,柏格森并没有解释这个问题:为什么会有时间或者绵延?这是因为对柏格森来说,关于这样的问题——“为什么或怎么会有……存在?”通常都是错误的问题:这关系到虚无的问题,或者换句话说,关系到无中生有这个问题。对无的追问是海德格尔的根本问题,不是柏格森的根本问题。因为柏格森的根本立场在于批判虚无,而不是要把它纳入本体论结构。在他那里,没有什么绝对的虚无(*néant*),它只是一个伪概念。^②柏格森总是直接地谈论实在比如自我、绵延、时间等。因此,我们不必对其来源喋喋不休,尽管好像它们对我们来说出现得有点突兀。而且实际上这还关系到柏格森的直觉方法,而这是我们后面要讨论的大问题。

四 一种源初的融合

在悉知自我的特征、引入绵延和时间概念之后,我们需要再

① Henri Bergson, *Cours I*, p. 102.

② 关于虚无的详细讨论参见柏格森的《创造的进化》一书,第四章“*L'existence et le néant*”,见 *Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1959, pp. 728 - 746.

一次回到自我、心理事实、实在以及意识等之间的关系上来。

第一,无疑,意识是这些元素当中最为基本的。它决定着自我以及心理事实的存在。换句话说,没有意识,我们不可能知晓心理事实和自我。因此从某种意义上说,意识占据着一个本体论的位置。它关系到一切内在世界领域中的存在。

第二,需要注意,实在(自我)与心理事实之间的关系,同传统哲学中的那种现象与实在、属性与本质之类的关系毫不相同。在传统哲学那里,现象(或性质)依赖于实在(或本质),而且这些实在或本质的存在常常是自足的。当然,尽管柏格森也说“实在从这个词的哲学意义上讲,是某种支撑着现象的无法描述的东西”,但是这仅仅是事情的一方面——因为实在自身对现象来说必定会是某种根本的东西;但是另一方面,作为事实的心理事实已经意味着它是某种真实的东西,它没有分享在传统中的那种现象隶属于实在的命运。因而,作为实在的自我一定会伴随着一切心理事实,但同时,如果这里没有心理事实,我们就不可能找到自我。事实上,这两个事物互相融合,不可能被分割——否则我们只会得到抽象的概念。

第三,关于自我、心理事实以及意识之间的综合关系,首先,我们上面说过,自我具有四个特征:同一;不可分且只存在于意识;是一个行动的、活动的存在,特别是一个活动的力量;是“一”并且绵延着。其次,心理事实具有如下特征:不占空间;超越测量;根本上不可分;不是一种区分性的多样性;超越感观,只能通过意识捕获。在这两点之上,如果我们加上上面第二条得出的结论——自我和心理事实互相融合,那么,我们很容易得出这样的结论:基于意识之上,所有自我和心理事实的这些特征必定互相融合在一起。

但是,我们在这里必须要牢记的一点是:自我占据着最重要的位置。因为首先,自我是实在。而心理事实则仅仅是经验的源初内容而已。这表明,如果我们从这种综合中获得了某种东西(比如绵延和时间),而这种东西又是一种新哲学的核心内容,那么这种东西就必然也会拥有这个综合中占主要地位的自我的那些主要特征。也就是说,根据柏格森的看法,如果我们在这一综合洪流中直接感知到了绵延和时间,那么,绵延和时间就必定分享自我的那些主要特征。因而自我的特征传递给了绵延和时间。需要注意,它们实际上不分轩輊,原本就是流动整体,那些特征不过是语言的作品。这种观点实际上解释了为什么在后来柏格森的哲学中,自我、绵延、时间、记忆、心灵、精神等常常可以相互替代而柏格森又没有加以特别的区分和说明。因为根据柏格森的看法,这些东西的确就是属于“同一的”一个流,而且只有这“一个”流,这个流就是实在,就是绵延,不同称呼仅仅是从这个流的不同侧面入手而已,因而这些不同叫法也仅仅是实际运用中所必需的语言的作品。

总起来看,我们发现我们面对着一个巨大的融合:意识、心理事实、自我、绵延、时间等等。这些融合不是各个元素的集合,它也不是这些元素的一种化学式的反应的结果。它们根本就是同一的、一个源初而有机的食物。我们不能只看到这点而否认那点。柏格森所分析的各个方面和层次仅仅是一种权宜之计,是运用理智和语言所产生的必然结果。因为对柏格森来说,这个巨大的融合里没有严格清晰的每一个方面,有的只是某种模糊的倾向。语言天生必定要固定事物,所以必须对语言警惕。

因此,我们已经看到了柏格森如何从意识过渡到心理事实,又过渡到实在,自我,然后是巨大的融合!而这个融合就是一种

综合 (la synthèse)！我们回到我们的出发点：综合的精神就是哲学的精神。这个综合不是传统意义上理智的综合，它就是源初的事实的本来面貌。不是我们制造了这个巨大的融合，这个巨大的融合原本就存在并自足。同时我们发现，在心理学的基础上，柏格森不是抽取出了一套概念体系，而是发现了一种哲学的核心内容——一个作为巨大融合的绵延与时间。而所有这些都与意识这个领域有着根本的关联。所以我们说，正是在意识这个领域里，柏格森主义找到了它诞生的契机。

第二节 意识与绵延

毫无疑问，柏格森的第一本书《论意识的直接材料》标志着一种新哲学的诞生——柏格森主义。特别是它还标志着柏格森哲学的核心概念“绵延” (la durée) 的诞生。实际上，在这个标题“论意识的直接材料”中已经蕴涵着“绵延”在里面——绵延就是意识所直接给出的东西 (être donnée directement par la conscience)。我们刚刚在前面柏格森的 Cours 里面所看到的，基本上是从一种比较宏观的视角来谈论哲学，而现在他要直接面对其哲学的具体领域——他要从具体事实开始他的讨论；他要直接面对意识状态以捕捉到绵延。

当然，对柏格森来说，尤其重要的是：作为科学的哲学需要从心理事实开始。因此，在《论意识的直接材料》中，我们发现柏格森一开始就从批判心理学着手进入他的哲学研究。在此，我们亦印证了柏格森的哲学“教学研究”（即 Cours 的内容）在他思想发展中所占据的重要地位——尽管柏格森在遗嘱中严厉

禁止发表它们。再具体一点说,如果我们不知道柏格森在他的 Cours 中对哲学与科学之间的关系所持的观点,我们就很难理解柏格森为什么会在他的《论意识的直接材料》的开篇就突然从心理学开始他的哲学批判研究,并且直接用心理事实来作为评判一种心理学是否真正科学的标准。

一 强度的意义

(数量与性质)

对强度的分析是柏格森进入意识并最终找到绵延的通道,它对理解柏格森哲学具有非常关键的作用。这个分析主要集中在《论意识的直接材料》的第一章。柏格森的写作风格尽管总是非常清晰明了,但是这一章却可以说是柏格森著作中最为晦涩难懂的部分之一,并因之常常被人忽略。

在《论意识的直接材料》的开篇,柏格森问道:在心理状态里面(les états psychologiques)是否有一种数量上的差异(une différence quantitative)?^①正是这个问题引导柏格森发展出了他的强度(l'intensité)的观念。当然,对这个问题的答案是否定的。因为,“当我们说一个数字比另一个数字大,或者说一个物体比另一个物体大的时候,我们实际上非常清楚我们所谈论的是什么。因为在这两种情况中,其问题所指向的是两个不相等的空间……我们认为能够包容另一个空间的那个空间更大。但是一个强度更大的感觉(une sensation)如何包含一个强度更小的感觉呢?难道说,强度较强的感觉包含着强度较弱的感觉?

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 5-6.

或者说,一个强度只有在首先经过了一系列较弱的强度之后,才能够达到一个更高的强度?或者在某种意义上说,这里所涉及的仍然是一种容者与被容者的关系?强度具有大小(*grandeur*),这的确是一个常识性的观念,但是如果我们把它当做是哲学解释来看的话,我们就不免要犯一种要命的循环论证错误。因为毫无疑问,在系列性的自然数字中,后面数出来的数字要超过前面的数字;但是我们之所以能够把这些数字排列成一个由小到大的次序,恰恰是由于在这些数字之间存在着一种容者与被容者的关系,并且也因为我们自认为能够确切地解释在何种意义上一个比另一个大。因而,问题就在于要知道,我们如何能够成功地把这些不能相互重叠的强度构成一个序列,并且通过何种标志来判断这个序列中的各个项目是由小到大递增(比如说),而不是递减。而这总是要回过头来提出这样一个问题:为什么一种强度会被当成一种大小(*grandeur*)来看待?”^①

为什么我们会把一种悲伤同另一种悲伤比较然后说 A 大于 B? 悲伤的强度为什么会有大小? 柏格森说,归根结底这是因为我们严重混淆了数量和性质的根本差别。换句话说,我们在根本上把那些可以进行数学测量的事物与那些在我们内在生活当中根本不可以进行测量的事物相互混淆了。柏格森认为,强度的观念主要表现在两个方面:A. “自足的意识状态”(les états de conscience qui se suffisent à eux-mêmes),即是指不代表外在因素的自足意识状态,比如强烈的欢乐或者悲伤。这是一种完全内在的情感现象,它的强度并不代表某种外在原因的

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 5-6.

大小等；B. “代表外因的意识状态” (les états conscience représentatifs d'une cause extérieure),^①这些意识状态是19世纪后期流行的生理学和心理生理学所研究的主要内容。例如肌肉努力的强度、光感的强度等。

关于第一种情况,柏格森认为,作为一个整一状态的纯粹内在欢乐状态的递增,事实上并不是一种孤立的心理事实,似乎它起先占据着心灵的一个角落,然后再一点一点地扩展到心灵的其他部分。我们感觉欢乐A比欢乐B要强烈,这是因为欢乐A比欢乐B更多地渗透到了我们当天的各种活动的印象中去,而A和B本身却根本无法被测量;我们常常比较两种欢乐形式,“于是我们在这两种前后相继的欢乐形式之间的间隔中间建立起一些分割点,并且这种从一个点到另一个点的逐渐增进使这些强度看起来像是同一个情感的不同次序的强度,而且这个情感强度的大小在不断变化”^②。然而事实上,对柏格森来说,一种非常强烈的欢乐并不需要建立在另一种更弱的欢乐之上。一种欢乐就是一种纯粹单一的性质(qualité),也就是说,它完全自足,它的成立或者它的强烈度并不需要从一个很弱的地方像涨潮一样升起来。而这完全是数字测量式思维方式的结果。实际上,柏格森认为这种完全纯粹内在的情感是相当稀少的,因为“几乎没有什么情感和愿望,没有什么欢乐和悲伤不伴随着一些物理上的征兆;……而且这些征兆似乎的确对我们评判强度的大小起了一定的作用”^③。所以对于感觉强度大小来说,

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 50.

② Ibid., p. 11.

③ Ibid., p. 17.

它往往同外在的因素有关,它的强度大小虽然不能完全归咎于外在因素的范围或者广度大小,但是却毫无疑问有某些根本关联。正因为如此,柏格森认为第二种情况更为典型。我们下面就来看看这第二种情况。

这种情况最具代表性的例子就是肌肉的努力感。柏格森指出,我们所感觉到的肌肉的努力感强度(比如提重物)并不是强度本身,而只是肌肉群的运动而已。^① 柏格森花了大量篇幅来论证那些心理学家、生理学家们所做的几乎所有测量感觉强度的实验都犯了一个相同的错误:他们所测量到的东西实际上只是外在的各种原因,或者说只是由这些外在原因所引起的我们身体的动作、运动或者反应等等,而根本不是强度本身。^②

但这些外在原因,以及这些外部原因所引起的我们身体的动作、运动或者反应等到底有什么样的特征呢?柏格森经过细致的研究分析后指出,这些特征毫无疑问就是大小、数量、空间(*la grandeur, la quantité, l'espace*)。当然,在这里大小和数量得以可能是因为它们建立在空间概念之上。因为如果没有空间,不借助空间,我们根本就没有办法计数或者说测量。而由此导致的结果就是,如果我们想测量意识状态的强度,我们不可避免地会引入大小和数量进来,并且最终混淆强度本身和那些伴随着它的各种外在物理原因和现象。由此,柏格森得

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 17 - 23.

② 柏格森所引证了 Wundt, Blix, Goldscheider, Donaldson, Weber, Delboeuf, Fechner 等人的大量类似试验,并对此进行了繁琐的论证。(参见 *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 17 - 47.) 这些取材充分体现了柏格森严谨的科学态度和作风。而且尽管柏格森不断转换他的论域,但是这种风格一直保存了下来。

出了他的第一个重要结论：强度不可测量，除非引入大小和数量概念，也就是说，引入空间概念。但是这样测量出来的东西已经完全不是强度这个具有源初独特性质的东西了。因为用空间这种均质同一的东西去测量性质的时候，性质已经在这种测量中偷偷滑脱。因为我可以**说**“我沉重的心情”或者“我巨大的忧伤”，但它们的强度绝对不可能会是3公斤或者100立方米。

我们在这里要特别注意，在这两种关于意识状态的情况中什么是最重要的东西。事实上，这个最重要的东西就是：**每一种强度都是由心理事实所构成**——这些心理事实的确就是我们前面有关 Cours 的讨论中谈到的心理事实，因此这里柏格森所有的讨论都遵循心理事实所具有的那些特征：不占空间；超越测量；根本上不可分；不是一种区分性的多样性；超越物理感观，只能通过意识手段捕获等等。因此任何违背这些特征去“把捉强度”的做法势必会偏离强度本身而得到一些似是而非的结果。而且需要特别警惕，这些用各种精密科学仪器测量乔装打扮过的结果非常容易让人深信不已，从而常常让心理、生理学家们继续兴高采烈地蒙在自己错误的鼓里为崇高的科学事业而奋斗。

在这里还需要特别注意的是，尽管柏格森把意识状态的强度区分为“自足的意识状态”和“代表外因的意识状态”两个方面，但是他又强调，这两种情况其实是经常交织在一起的，因为“那些包含在一种情感或一种努力中的更为简单的事实 (les faits) 一般情况下是表象性的 (représentatifs)，并且因为这些事实大多数同时也是情感性的表象事实，其各自本身又是一种包含着众多基本精神性事实的多样性 (une multiplicité de

faits psychiques élémentaires)。因此,强度这个观念位于两条河流的汇合之处,其中一条为我们从外面带来广延大小的观念,而另一条则去到意识的深处,把它带到表层,带来内在多样性。”^①

这就是强度的秘密。那么对柏格森来说,强度到底具有什么样的重要意义呢?它到底揭示出了什么?我们可以对此做一些总结概述:

1. 毫无疑问,根据强度与心理事实的关系,我们可以知道,真正的强度意味着性质的差异(*la différence qualitative*)。意识状态的强度根本不是一种相同均质事物的大小。它是独一无二的。并且在意识状态中不可能会有性质的重复(*la répétition qualitative*)。

2. 真正的强度意味着它不可能用数量来测量。

3. 因为强度变化意味着不会有性质的重复,所以这又意味着众多意识状态之间绝对变化的可能性。就是说,意识状态是连续的性质变化,而且是一种新的多样性(*multiplicité*)。

4. 意识的强度意味着在意识状态和肉体之间没有本质的关联,尽管它们之间常常相互交织。^② 这就是说,意识状态并不占据空间,并不寄身于肉身并在此肉身所占空间范围内扩散。

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 50.

^② 而这一点恰恰预示了柏格森在后来《物质与记忆》中的主题。意识这种东西在本质上同人的身体没有决定性的关系,或者说,意识和身体(大脑)之间并不是谁决定谁的关系。

5. 强度意味着纯粹的性质。它是一种单纯的性质式的东西。它具有其独自的特性。

的确,在这里我们发现了许多我们在前文中已经详细讨论过的心理事实的特征。实际上我们可以更进一步说,对柏格森来说,《论意识的直接材料》里面的心理状态(*l'état psychologique*)所指的就是心理事实。所以心理状态的强度的特征拥有与心理事实相同的特征就根本不足为奇了。而这些特征恰恰是通向绵延特征的前奏。

因此总的来说,柏格森对意识状态强度的探索为意识领域做了重新划界。他通过区分数量(可测量)与性质(不可测量),为真正的意识或者说意识的原初面貌争取到了“权利”。这是一种通过与那些同自身不相干的空间、数量等划清界限争取到的回到意识源初自身的“权利”。而正是这种划界,一种与过去那种性质和数量混乱不分的旧意识观念相区别的新的意识观念诞生了。而这恰恰就是柏格森要处理的主题:意识的直接材料。

当然,在继续我们的论述之前,还需要先回过头来看看柏格森这句我们前文已经引述过的话:“强度这个观念位于两条河流的汇合之处,其中一条为我们从外面带来广延大小的观念,而另一条则去到意识的深处,把它带到表层,带来内在多样性。”毫无疑问,柏格森所关心的显然是后面一条河流从意识深处所带来的东西——内在多样性(*une multiplicité interne*)。对柏格森来说,正是这个概念从根本上决定了绵延的根本特征,使绵延这个概念真正形成并丰满了起来。那么,这个“从意识的深处带来的内在多样性”到底是什么样的东西?这是我们下面要讨论的问题。

二 多样性与绵延

我们在上面谈到了在生理学家、心理学家那里，他们在实验测量中如何把数量混淆进了性质，从而搞乱了强度的根本特征。那么，对于哲学家来说，或者说对于要从意识领域出发追寻其哲学事业的柏格森来说，在意识这个混杂的王国里面，区分清楚到底什么东西是真正源初的“科学的事实”和真正“实在”的，什么东西是一些人为制造出来的产品，就显得尤其重要了。因为根据柏格森在 Cours 里面为哲学所定下来的“哲学作为严格的科学”的基调，他必须要搞清楚这一点，否则一切都是空谈。我们其实可以说，柏格森在 Cours 里面所订立的“一切以心理事实为出发点和依据”的原则换一个更通俗的说法就是：一切以源初事实为依据和出发点。这个原则同我们前面提到过的直接性原则一样，亦可以说是柏格森整个哲学的一个根本标尺。当然，我们在《论意识的直接材料》里面找不到关于这个标尺的明确表述，但毫无疑问，他正是依据此一原则直接当下地在意识状态里面寻找真正的源初事实，寻找绵延。

两种多样性

对于柏格森来说，区分两种多样性意义重大。但是正如德勒兹所说的，人们在过去并没有给予柏格森的“多样性”这个词以足够的重视，它根本不属于传统意义上的词。^①因为在传统

^① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 31.

的意义上,它多半指一种同“一”相对立的范畴——即“多”,而这样的范畴往往又被常识化,成为空间或者数字的奴仆。柏格森的多样性则是一种全新的东西,它具有革命性的意义。因为它不仅是柏格森绵延的一个根本特征,而且在哲学史的层面上,为一种“反辩证法”的思想奠定了基础。对于这个问题我们后文将还要讨论。^①下面我们还是来看看柏格森的区别。

关于“多样性”,人们理解得最多的是可数性,就是说,可以用自然数字进行算计的特性。但是根据柏格森,“所有关于数目的明确观念都意味着一个在空间中的视觉图像”。这就是说:如果没有空间的介入,人们将不会有任何关于数目的明确观念。柏格森的一个非常有趣的著名例子是数绵羊。一群绵羊之所以是50只,是因为他们在我们的视觉空间中占有50个位置,而且这些位置彼此分开,并同时并列在一起。而如果没有空间这个条件,计数几乎是不可能的。柏格森特别强调这里的数目绝对不能混同于数学符号的数目,因为那是抽象符号,而符号本身的意义实际上是不可数的。数字符号3要成为可数,必定需要借助空间,否则就只是一个代表某种意义的抽象的曲线记号罢了。因此,对于心理状态这种纯粹内在多样性的东西(例如我们前面讨论的情感意识等的强度)来说,当我们试图去测量它的时候,必定会用数目式的方式去表达,而这已经在不经意间在其中导入了空间概念。所以,空间介入意识的内在生活必定会歪曲意识状态的本来面貌。

因此柏格森写道:“有两种非常不同的多样性。当我们谈论物质性的东西时,我们所暗含的意思是能够看见它们或者触

^① 参见第三章“多与多样性”小节。

摸到它们的可能性;我们把它们放置到空间中去。因此,我们并不需要运用什么创造性的或者象征性表现的努力就能够把它们数出来;我们只需要在我们所看到它们的那同一个空间里面先逐个分开去想它们,然后同时合起来一起想就可以了。但是如果我们考虑到纯粹情感性的心灵状态(*des états purement affectifs de l'âme*),或者说其他那些超越视觉和触觉之外的表象时,情况就两样了。在这种情况下,这些状态或者表象不再呈现于空间,似乎先天地,我们除非通过某种象征性的描画表现,否则无法数出它们。”^①随后柏格森总结说:“有两种多样性:一种属于物质性的东西,它直接可数;一种属于意识状态,对它如果我们不借助某种象征性的表达,就不能把它当作可数的,然而这种象征性的表达里面必然已经引入了空间。”^②毫无疑问,柏格森在这里清晰地区分出了两种多样性,一种与空间必然相关,一种则属于没有空间概念混入的深层意识状态,它分享前面以强度为例所得出来的所有特性。

如果说要给柏格森的这两种多样性的特征做一个概括的话,没有比德勒兹那本在柏格森研究史上具有划时代意义的名作《柏格森主义》里面说得更完美的了。“一种通过空间来表现:这是一种外在性、同时性、并置、秩序、数量差异、程度差异(*différence de degré*)^③的多样性,是一种数字式的、非连续性的和现实的(*discontinue et actuelle*)多样性。另一种则在纯粹绵

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 58.

② *Ibid.*, pp. 60-61.

③ 法语里面 *degré* 这个词意指等级、程度、阶段、梯级、刻度等等测量性含义,均等刻度的意味非常浓,比如常常用来形容温度的高高度数。在柏格森那里它是一个非常重要的词,常常与数量和量度相关,需要特别注意。

延中呈现:这是一种连续、融合、有机、异质、质性区别(discrimination qualitative)或者说性质差异(différence de nature)的内在的多样性,一种潜在和连续(virtuelle et continue),不能还原成数目的多样性。”^①很明显,这里德勒兹恰当地把柏格森的两种多样性劈分成内、外两个领域,“外在的”多样性分享了物质的特性,而“内在的”多样性则分享精神的特性。毫无疑问,从前面青年柏格森的 Cours 里面我们就已经看到,物质和精神是哲学所面对的两个大主题。在这里,一方面柏格森接过了传统哲学的主题,把世界分成为内外两个领域(主观和客观),但是另一方面,柏格森并没有继续一种内外主客观相符合的认识论传统,而是另辟蹊径,去分析两个世界的多样性,充分体现出他哲学惊人的独创性。对于德勒兹的总结,我们还需要特别注意他所使用的两个词“潜在的”(virtuelle)和“现实的”(actuelle)。这两个概念也是柏格森后来思想中非常关键的概念。当然这两个特征主要是德勒兹个人根据柏格森哲学的内在精神赋予这两种多样性的。对于德勒兹来说,在柏格森那里,“客观的,就是指没有潜在性——无论实现了还是没有实现,无论是可能的还是真实的,在客观中一切都是现实的(actuelle)”^②。“人们称做客体、客观的东西不仅仅是那些被分割之物,而且是在被分割的时候性质不会改变之物。因此,这是指通过程度差异而被分割之物。”^③这同时也是数目的多样性,在这里一切都是现实的,而且这种多样性项目之间的关系也都是现实的关系,其差异也只

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, pp. 30-31.

② Ibid., p. 34.

③ Ibid., p. 34.

是“程度的差异”。“现实的”意味着实现、完成了的,僵化的,或者说“死的”;而“程度的差异”则意味着均质、除了量的变化外没有其他变化。但是,“主观的东西,或者绵延,就是潜在。”^①它意味着三个主要属性:连续、异质和单一。^②我们发现其实三个属性就是我们前面所讲到过的源初的心理事实和意识状态强度的属性,它们在根本上是同类的东西。当然,在这里我们还有必要给“潜在的”(virtuelle)东西加上一个非常特别和重要的特性:创造。潜在的东西意味着没有实现完成,仍然在运动中、变化中,它创造着,实现着,不断产生新的东西出来,而且正因为如此它才是异质性的。可以说,潜在的东西是“活的”。正如英国学者克斯·安塞尔·皮尔森(Keith Ansell Pearson)所指出的,“潜在多样性的绵延概念”具有非常重要的作用,它使柏格森《论意识的直接材料》——在那里柏格森第一次区分可划分的多样性和连续的多样性——中的思想与《创造的进化》——在那里生命进化本身通过潜在的多样性得以通达——中的思想统合在一起。^③可见,“多样性”使绵延与生命成为相通的东西。因此我们可以这样总结一下:空间或者数目的多样性的领域是一个僵化、重复和死寂的世界,它是已经完成了的世界;而纯粹意识、绵延的多样性所属的世界是一个活生生的世界,它从来不会完成,它连续并不停地变化,在性质上永不重复。

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 36.

② Ibid.

③ Keith Ansell Pearson, *Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life*, London and New York, Routledge, 2002, pp. 13 - 14.

我们发现,柏格森对两种多样性的区分实际上是要澄清出纯粹的意识状态,即是说排除掉那些混入意识领域的那些“外在”的东西——空间、数目等等,从而得到纯粹属于心理事实的源初的东西,而这种东西属于柏格森所说的真正的绵延。

两种绵延——两种时间

柏格森澄清意识状态的结果毫无疑问是排除掉了意识领域里一切附属于空间属性的东西,这些东西遮蔽了真正的意识材料的源初性。而这个结果所剩下的东西恰恰是那些真正的性质的多样性——是一种“持续着”的东西,即绵延(*la durée*)。

这里需要简单解释一下,何以在柏格森那里绵延(*la durée*)和时间(*le temps*)能够相互混用,并且会是同一种东西。*Durée*这个词的动词形式是 *durer*,这个词据考最早大致出现在11世纪末,其拉丁文形式是 *durare*,含义为持存、坚持、延续、持续等,表达“存在、生存的连续”(continuer d'être, d'exister)^①。*Durée*这个词在日常生活中是一个极其普通和常用的词,意味着一段时间,是某一事件、行为(动)发生的持续过程的度量、间隔,有开始和结束。确切地说,它就是一个持续、不确定、变化的过程,或者通俗地说,相当于我们所说的“时间持续的长短”。在法国人的日常生活中谈论 *la durée*,人们首先理解到的就是“时间持续的长短”这个意思。需要注意,在中文里面的确无法找到一个既是日常用语,又能够准确表达柏格森赋予这个词的深刻含

^① *Le Petit Robert 1, Dictionnaire de la langue française*(《小罗贝尔法语辞典》第一卷), Rédaction dirigée par A. REY et REY - DEBOVE, Paris, Les dictionnaire ROBERT - CANADA S. C. C. 1984, p. 585.

义的译名,我们这里仍旧采用“绵延”这个已经广为学界所接受的译法。^① 因此,在法语中,把 *la durée* 和 *le temps* 等同起来并不是什么奇怪的事情,如果说 *le temps* 显得更书面化和抽象化的话,*la durée* 的内在含义恰恰弥补了 *le temps*(时间)这方面缺点。而且对于柏格森来说,也正是借助这个日常生活中的词汇,更准确地揭示了时间的本性,并发展出他独特的时间学说。

柏格森指出,与两种多样性相对应的是两种绵延,或者进一步说是两种时间。当然,这里说“两种绵延”、“两种时间”只是一种提法,因为真正的绵延和真正的时间只有一种。与空间或者数量多样性相对应的是常识或者科学的绵延或者时间,而与性质或者潜在的多样性相对应的则是真正的绵延和时间。

我们首先来看第一种:作为纯粹介质或者性质均匀的介质的绵延或时间(*la durée ou le temps comme un milieu homogène ou pur*)。这种时间实际上就是我们日常生活中的钟表时间,或者说就是科学研究中可以测量的时间。柏格森说:“当我们谈

① “绵延”这个译名其实并不理想,常常给人一种“某种东西的延展、展开、铺开、延伸”等意象,虽然有“延续不断”之意,但是在中文里面最常见的却是用来形容空间中的东西“连绵不绝”,如《现代汉语词典》里面“绵延”词条的举例为“绵延千里的山脉”。然而自从张东荪先生在1919年翻译柏格森的《物质与记忆》这本书中用“绵延”翻译 *la durée* 以后,这个译名在哲学界几乎成为定译,并且其含义亦随之转换成了时间的“持续”、“持存”、“延续”等。近年陈圣生先生在翻译《柏格森书信选》中倒是提供了一个较为可行的译法,译之为“时延”。这个译法显然是要与空间化的时间相区别,并且与“广延”这个维度相对,突出其时间本性(参见陈圣生译《生命与记忆:柏格森书信选》,经济日报出版社2001年第1版,译者序第8页)。但是考虑到“绵延”已成为贯译,而且学界对其内在含义了然于心,并且“时延”本身也并不像法语 *durée* 一样可通行于日常用语,我们在这里仍然采用旧译。

论时间的时候,我们通常想到的是一个性质均匀的介质。在那里,我们的意识状态如同在空间中一样被线性并置排列起来,并且最终形成一个非连续性的多样性之物(*une multiplicité distincte*)。这样理解的时间同我们的众多精神状态的关系,与强度同某些精神状态的关系同类,这样理解的时间难道不是一个记号、一个象征、并绝对与真正的绵延相区别的吗?①换句话说,我们日常生活中的钟表时间,其实是把真正的绵延放到一个可以分割和计数的空间网格中去,这跟用测量工具来测量不可测量的强度一个道理,而“这种被理解为一种介质——在这种介质里面人们能够分割和计数——的时间,其实仅仅是空间而已”②。因此柏格森得出结论:绵延或者时间,只要我们在其中引入了一种均质的介质形式,它就毫无疑问是一个“杂种概念”(un *concept batard*),而且这种时间概念的产生“不过是空间的幽灵在思索意识上作怪罢了”③。

第二种时间是纯粹和融合的绵延(*la durée pure et mélange*)。根据柏格森的看法,与钟表时间不同,纯粹绵延是“性质变化的连续体,这些变化相互融合、相互渗透,之间没有清晰的界限,并与数目没有任何亲缘关系:纯粹绵延是纯粹的异质性(*l'hétérogénéité pure*)”④。那么,我们如何才能找到真正的、纯粹的绵延呢?这一点非常重要:“当我们的自我让自己存活下去(*notre moi se laisse vivre*)的时候,当它克制自己不让[意识状态]的现在状态与那些先前的状态分隔开的时候,

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 61.

② *Ibid.*, p. 62.

③ *Ibid.*, pp. 66 - 67.

④ *Ibid.*, p. 70.

我们的意识状态所获得的接续性形式就是完全纯粹的绵延。”^①这就是说,绵延一定是存在于内在意识状态中间,再进一步说,存在于没有空间介入的连续的纯粹心理事实里面。而且是在“当我们的自我让自己存活下去的时候”!这里,我们需要再次强调一下,“意识”、“心理事实”、“自我”在这里仍然是一个巨大的融合(une grande fusion),这里的观点同我们前面一节所分析的观点相呼应。这里还需要特别注意,绵延是一种“性质变化的连续体”,它一方面是连续性的陆续出现,另一方面又必是异质的。因为对于常识来说,很难认识到某种东西既是连续出现但又是异质性的。因为我们思维常常混入空间观念,那些异质性的东西多半都需要分割后才能认识到。但是作为性质变化的连续体的绵延,不仅是异质性的,而且其相异的性质之间的连续“转换”还没有分界线。正如德勒兹所说的:“对柏格森来说,调和异质性和连续性的确没有任何困难。”^②因为绵延的多样性没有空间介入,并且意识的各状态之间相互渗透。没有空间介入意味着不可分割,而相互渗透则意味着连续融合为单一性的东西。

因此我们看到,与强度的情况一样,空间介入纯粹意识状态必导致毁掉纯粹绵延,从而陷入错误的钟表时间观。当然,纯粹绵延的陷落更严重的后果还在于失落掉我们内在深层的生活,失去真正的自我。

两种自我

心理事实、意识状态、自我等原本就是一个巨大的融合。而

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 67.

② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 36.

根据其多样性的划分依据,柏格森同样在意识生活中区分出了两种自我。我们在前面一节谈到,对于柏格森来说,为什么会在意识生活里面发现自我,并不是一个需要穷追猛打的具有重大哲学价值的问题,因为这实际上是一个伪问题。而问题的关键是发现什么样的自我。

柏格森说:“根据人们是直接去觉知意识生活,还是通过空间折射去觉知意识生活的不同,意识生活呈现出两个方面。”^①在前一种情况下,我们找到内在和深层自我(le moi fondamental ou intérieur);在后一种情况下,我们找到的是表层自我(le moi superficiel)。表层自我多半是要同外界打交道,因而它的各种意识表象又多半保留着外在空间性特征。在意识生活中,因为意识为了实用方便之故,它总是有一种试图把事物分开的意图,有一种把知觉、感觉、情绪、观念等都划分得清清楚楚的意图,并且“意识被这种要分割事物的永无餍足的欲望驱使,就以象征取代实在,或者只能透过象征来觉知实在。这样被折射了的、并因之被肢解成片断的自我大大有利于一般社会生活的需要,特别是有利于语言的需要,它更喜好如此,并逐渐一步步遗忘掉深层的基本自我”^②。对于什么是深层自我,柏格森同样恪守了不下定义的原则。但是这个自我的表现则毫无疑问就是那些深层的纯粹意识状态。柏格森说:“那些根深的意识状态同数量毫无关系;它们是纯粹的性质;它们相互融合以致我们无法说出它们到底是一个还是多个,以致我们如果从这个角度去考察它们就不得不立刻改变它们的性质。它们这样所创造出的是这样一

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 91.

② *Ibid.*, p. 85.

种绵延:它的各瞬间不构成一种数目的多样性——就算我们这样描述这些瞬间的特征说它们各个相互侵越,其实这仍旧是在进行区分。”^①因为对于深层的自我来说,就算只是用语言来介入并描述这些“瞬间”,其实就已经是一种分割了。因为语言是公共的抽象物。它天生固定事物以便于社会交往。正是我们这种“要分割事物的永无餍足的欲望”,尤其是语言交流的需要,意识状态逐渐从深层向外移动,并一步步变成了对象或是物件,不仅彼此分开,而且同我们自己也分开了,以至于后来我们除了通过语言等媒介之外,很难再恢复它们的源初面貌了。柏格森说这就是我们的表层自我,它把第一种根深的自我掩盖了起来。

需要注意的是,柏格森在这里同在 Cours 里面一样,对于为什么这些深层意识状态形成的多样性就是绵延,就是自我,他没有做任何特别的解释。毫无疑问,这里我们相信柏格森仍然保持着“一个巨大的融合”观念,也就是说,那些意识状态、强度、根深的心理事实或者状态、性质多样性的持续的绵延时间以及深层自我等都是属于这个巨大的融合,它们实际上分享着同样一个整体,是这个融合整体中的某种“倾向”,并且分享同样的特性。如果要用一个词来指代这个融合的话,无疑用“绵延”来称呼是最恰当的了。谈到“巨大的融合”以及它们的特征共享,我们必须强调一下其中自我所具有的一个重要特征——自我“作为一个行动的(*agissant*)存在、活动的(*actif*)存在,在每天的心理生活中被给予我们。行动就是它的根本特征。……自我作为一种活动的力量(*une force active*)呈现给我们,或者用哲学的表达,它作为一个原因呈现给我们。事实上,原因对我们来说就

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 91.

是活动的力量的同义词。我们还将看到,自我是我们能直接知道的唯一活动的力量,唯一的原因。”^①这种特征共享使人的绵延实际上也具有一种活动的力量,它来自于深层的生活,来自于深层自我。这样,我们发现,人自身实际上就是一个行动的生命,它的绵延充满活力和动量,它自足。所以人不需要一个上帝也可以自由行动。实际上,绵延所具有的这种特征不仅体现在早期的主题“意识自我”里面,而且,还体现在他后来的《创造的进化》的一个核心概念里:即绵延生命所内在的生命冲动(*élan vital*)。这种活动的力量就不仅仅是意识自我和人所拥有的能力了,而是扩展到了生命体整个范围,甚至整个宇宙绵延。

三 作为直接材料表现之自由

我们千万不能忘记,对于柏格森来说,自由才是主题。这不仅仅是在《论意识的直接材料》里面,而且在柏格森整个哲学归宿和终极关怀上面也是如此。因为对于柏格森主义来说,人类灵魂和精神的自由(甚至永生)才是人类应该追寻的方向,而且这也是整个宇宙绵延的方向。

自由主题在柏格森主义诞生的那一刻就已经定下来了。在《论意识的直接材料》里面,尽管柏格森主义的诞生以绵延主题的确立为标志,但是我们却发现,柏格森在里面真正要探讨的却是“自由”问题。柏格森在《论意识的直接材料》的前言里面说:“我们探讨强度和绵延概念的前两章,是作为第三章的导言而

^① Henri Bergson, *Cours I*, p. 100.

写出的。”^①而第三章的标题是“论意识状态的组织：自由”。我们当然会不由自主地提出疑问：这里的主题为什么是自由，而不是绵延（或时间）这个柏格森整个哲学的核心概念？

首先，根据我们前面对柏格森 Cours 里面关于哲学主题的分析，如果我们谨记青年柏格森所关心的根本问题——“什么是精神？”，那么我们对此将不难理解。事实上，对青年柏格森来说，他的主要任务就是追问这个问题并试图给出答案。而对于柏格森来说，他发现自由恰恰是精神的一个最根本的特征。为此把自由作为追问的主题顺理成章。我们甚至可以说，正是自由与精神的这种关系，使自由成为了柏格森走向他真正的“精神论”（spiritualisme）的关键一步。正是这种为了回答“什么是精神”这个问题的“意图”，使柏格森在这个巨大的融合里面，在意识状态的众多表现特征里面没有选择多样性，也没有选择绵延，而选择了自由。

其次，自由是意识的直接材料之表现，或者说，是“一个事实”。正是这种“达至事实本身”的精神，让自由成为柏格森的主题获得了另一个充分理由。柏格森说：“在这些问题中我们选择了自由问题，它是形而上学和心理学的共同问题。”^②根据前面对从心理学到形而上学的过程的分析，我们不难理解，柏格森一直遵循的是一种“哲学作为严格科学”或者说“回到事实本身”的精神。而从心理学开始一方面有尊重意识领域事实的意味，另一方面也表现出一种“科学”的精神。自由问题因此需要在心理学那里找到一种“事实”根据，也就是说，它需要从心理学最根本的“心理事实”出发。而在此基础上，走向一种严谨的

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 3.

② Ibid.

形而上学,也许可以借用昂利·于德的说法——“实证的形而上学”^①,才得以可能。自由从心理事实出发必然会牵涉到绵延和自我概念。因为我们不要忘记整个意识领域中那个属于事实的“巨大的融合”的各个元素。要获得真正的自由必须建立于心理事实基础之上,而根据心理事实同作为核心元素的绵延和自我的融合或者说“性质重叠”关系,我们不难发现,真正自由必然需要从真正的绵延(时间)和深层自我出发。柏格森说:“我们把具体自我(le moi concret)同它所完成动作的关系称作自由。这个关系之所以是不可界定的,确切地说是因为我们是自由的。事实上,我们可以分析一个物品,却不能分析一个过程;我们能够分解广延(l' étendue),却不能够分解绵延。如若我们定要去分析一个过程或者绵延的话,我们就会在不知不觉之间把过程看做一个物品,把绵延看做广延。正是由于我们把具体时间分割开来,我们就把时间的各个瞬间放到一个均质同一的空间中去;用已经完成的事情去取代正在进行的事情。正如我们开始时就以某种方式把自我的活动固定化了,那么我们现在就会看到自发性(la spontanéité)转变成惰性(inertie),自由转化为必然。”^②看来,自由行动的“自发性”完全出自于深层自我和纯粹绵延,它并不需要我们人为地介入任何东西,而只需要

① Henri Hude, *Bergson I*, Éditions universitaires, 1989, p. 120. 正是这种心理学的实验实证性所包含的心理事实因素同形而上学所要求的“科学性”相通,正是柏格森所发现的形而上学问题同时也是一种实证性问题,再加上自由问题是心理学所面对的问题,于德说“因此自由问题切合于实证的形而上学研究——实证的形而上学这个表达能够贴切地刻画柏格森主义”。“实证的形而上学”这个称谓也是柏格森自己提出来的,最近又重新被于德、沃姆斯(F. Worms)等权威解释者所强调。

② Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 143 - 144.

我们回归内在的根深自我和纯粹绵延,跟随绵延的节奏。这种自由实际上是回到绵延本身,回到真正的时间,换句话说,是回到直接材料!因此自由实际上本身就是意识的直接材料之表现,它处在真正的时间中,在绵延中。所以柏格森总结说:“所有关涉到要澄清自由的要求……归根结底是回到下面这个问题:时间能够通过空间充分地表达出来吗?——对此我们答曰:如果是关于已经流逝的时间,能够;如果您所谈论的是正在流动的时间,不能。然而自由行动发生在正在流动的时间之内,而不是发生在已经流逝的时间之内。因此自由是一种事实,并且在我们验明的那些事实之内,没有比它更为清楚明白的了。”^①

正是这样,自由成为了主题。它不仅是柏格森主义诞生时的主题,而且它还将是柏格森主义永恒的主题。如果说绵延或者时间是柏格森的最基本主题,那么自由将是这个主题里面的主题。这两者并不矛盾,因为实际上,自由归根结底可以说是绵延最为精髓的特征。真正的自由必定是绵延的自由;而某种绵延则必然意味着某种程度的自由。自由之所以如此重要还在于它在道德和宗教维度上具有根本性的意义。对于这个主题,我们在最后一章还要专门详细探讨。

需要注意的是,这里还总是会会出现这样一个问题:关于人的自由行动,它是从哪里获得其行动力量的?柏格森的回答是:自由的力量是一种无拘无束的自发性(*la force comme une libre spontanéité*)。^②自发性?关于这一点,我们这里又需要再一次回到我们前面所谈到的自我的特征之一——活动的力量(*une force*

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 145.

^② *Ibid.*, p. 142.

active)。自由行动来自于深层自我;它是我们内在深层生活自身的事实;它从意识状态根深蒂固的地方泉涌而出,故名之曰“自发性”(需要注意,这种自发性同精神分析所谈的无意识的那种自发性不是一回事)。然而柏格森略带伤感地指出,在我们的生活中,“在基本自我之内,形成了一个寄生的自我,它将不断地蚕食侵吞掉基本自我。许多人过着这样的生活,到死也不曾知道什么是真正的自由”^①。也许正是出于这样的生命关怀,柏格森的自由最终将通向道德和宗教的维度,最终成为他哲学的终极追求。当然需要特别注意,尽管自由行动来自“自我”,但是对于自由行动没有什么更高级的主体操纵,也没有什么选择。自由不是选择,自由选择只是幻觉罢了。自由是事实,是意识的直接材料。

四 直接材料: 我思, 故我绵延

在经过了胡塞尔、海德格尔、后结构主义等洗礼过后的今天看来,要从意识领域开始一种哲学似乎是在冒险,是戴着红色眼镜去寻找绿色。无论笛卡尔或者胡塞尔被人放到多么崇高的位置,都丝毫不会阻止今天的学者把他们那种“意识哲学”当成唯恐躲避不及的“怪物”。一种建立在“我思”基础上的哲学命运几乎成为所有意识哲学不得不分享的命运和无法摆脱的噩梦。根据柏格森的《论意识的直接材料》,我们必须承认,柏格森主义的诞生完全是从一种“我思”(cogito)出发的,正如亨利·于德所说的,“至少是从具体的我思(cogito concret)出发的”。^②

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 110.

^② Henri Hude, *Bergson I*, Éditions universitaires, 1989, p. 119.

然而,我们发现,柏格森并没有像笛卡尔或者胡塞尔那样为自己的哲学奠定一个“永恒”和“不动”的自我实在作为出发点。柏格森从“我思”那里获得的并不是一个依靠——我们常常发现,一种企图寻求依靠的哲学家总是在世界的摇摇晃晃面前惴惴不安,他们总是要陷入怀疑,在“危机”面前寻求一个“不动”的安身立命之所。这是一种寻求恒定性的哲学,或者说追求“永恒”的哲学,然而这种永恒之本质常常是一种抽象性——因为它缺乏时间性,所以是“永恒”的——这毫无疑问是一种死的永恒性。一种追求“死的永恒性”的哲学多半最终都要陷入一种抽象体系哲学。因为他们为了追求永恒,就不得不用无具体时间性的概念构造哲学,尽管最终形成一个完整的体系,却往往只是“大而无当”。我们前面谈到,柏格森并不是一个体系哲学家。毫无疑问,这跟他并不寻求一种“死的永恒性”(l' éternité de mort)的哲学态度有关。柏格森所追求的是一种“活的永恒性”,一种在世界的摇摇晃晃和变动不居面前奋勇向前,永不停息的永恒性,换句话说,是一种“生命的永恒性”(l' éternité de vie)。^①而这种生命的永恒性来自于作为“直接材料”的绵延的永恒创造。从传统范畴“我思”出发,柏格森找到的是作为直接材料的活生生的绵延,是“有时间”的永恒性。而且“我思”并没有为柏格森提供一个不动的永恒基础,它只是柏格森跨入一个“活的永恒性”世界的一道门槛。

我思,故我绵延

“我思,故我绵延”来自笛卡尔“我思故我是”的翻版,却并

^① 柏格森在《思想与运动》里面明确地区分了“死的永恒性”和“活的永恒性”这两个概念。(具体参见 Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 1417 - 1419.)

不是柏格森自己的原话。但是柏格森曾经明言自己是在继续笛卡尔的事业。在这里我们根据柏格森哲学的精神,借用笛卡尔之故来解说柏格森,不过我们最终将发现,柏格森从一种意识哲学的起点“我思”出发,却摆脱了“我思”过去带来的那些不幸命运。

我们需要注意,笛卡尔的“我思故我是”(je pense, donc je suis)里面的“故”(donc)并不能够理解成连接“我思”和“我是”的推理性连词。因为正如哲学家让·华尔(Jean Wahl)所说的:“这是通过一种直觉,就是说通过一种瞬间的捕捉,笛卡尔在思之中捕获到了存在(l' être),这里面根本没有推理过程,没有时间的先后。”^①“我思”直接意味着“我是……”,“是”后面所接续的是“某个东西”、“本体”或者说“实在”。对于笛卡尔来说,“我思故我是”所获得的“自我”被当成了一个可靠的起点,当做一个稳定的实体。

对于柏格森来说,“我思”尽管不再具有笛卡尔“怀疑一切”的出发点的含义,但是它却同笛卡尔或者胡塞尔一样,其根本精神是要从严格性(清晰明白)出发。^②柏格森的“我思”所要寻求的当然是“心理事实”,也就实说,“我思”要回到意识领域原

^① Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*(《法国哲学之图景》), Gallimard, 1962, p. 13. 笛卡尔的“je pense, donc je suis”常译作“我思故我在”,王大庆先生在《谈谈方法》中翻译为“我想,所以我是”(笛卡尔:《谈谈方法》,商务印书馆2002年版,第27页),这里我们综合考虑二者,译作“我思故我是”。

^② 正如我们反复强调的,这三个哲学家都把哲学当做一门“严格的科学”,而且柏格森和胡塞尔都曾经对笛卡尔表示由衷敬佩,大有恢复笛卡尔的哲学事业的志向。正是从这个意义上讲,我们可以把柏格森和胡塞尔叫做“新笛卡尔主义者”。

初的事实本身,回到真实。并且,“我思,故我绵延”在这里同笛卡尔的“我思故我是”一样,在两个项目之间没有任何推理过程,而这恰恰是“直接”的根本含义。“我思”实际上就是根深的意识状态或者说活动,而这个根深的活动在朴素的意义上则意味着绵延,这种无法分割开来进行推理的情况恰好与我们前面所说的那个“巨大的融合”一致!“融合”本身就是一个单一的性质多样体,它根本无法被分割,除非介入空间或者语言。“我思”与“我绵延”浑然一物,没有时间上的先后,也不是逻辑上的决定关系。它们原本就是不可分的。而其中为何会是“我”思或者说“我”绵延,则也同样是因为“我”原来就是直接的“心理事实”,是我们直接体验到的“直接材料”,是我们绵延的原来面貌,它不再是传统的抽象主体。因此这里,我们同样发现,柏格森的“我思,故我绵延”也可以换成“我思,故我是”或者“我绵延,故我是”。“我思”、“我绵延”与“自我”的关系也是非推理性的关系。

但是,需要特别留意的是,柏格森这里的“自我”绝对不是主体,尤其不是传统意义上的主体。尽管柏格森的“我思”与笛卡尔的“我思”非常相类,但是其蕴涵所指在根本上是不一样的。笛卡尔传统的“我思”几乎成为了知识论或者认识论的“官方性的”出发点或者领域,并且其必然要导致的是主客体以及主观世界与客观世界的二元分化,而所有这些都是柏格森要批判的。因此我们宁愿说柏格森的“我思”是一种新的“我思”,它的主旨在于借助笛卡尔的严格形式来呈现一种真正的“实在”,呈现“直接材料”。柏格森的“自我”实际上只是绵延的另一种表达方式,它不断变化创造,并且是一种性质的多样性,异质,连续,并不跳出绵延之流或者说根深的意识状态之流来对它指手

画脚。对于笛卡尔来说,“我思”实际上意味着对“我思”的意识,如果我们不知道我们正在思的话,就不可能思。而对柏格森来说,正如阿兰·德·拉特雷(Alain de Latre)指出的,“‘Je dure’(我绵延)并不意味着对‘Je dure’的意识”^①。这里的“意识”一词不能跟前面的意义混淆,它在这里是在传统的意义上使用的,实际上意指有一个隐藏的主体“对”“je dure”进行意识,这里已经不是源初级别的“意识”了。而柏格森的“我绵延”是自足的,“无主的”,它是它自身,是直接材料。“自我”同这个绵延处在同一个层面上,他们共属于一个“巨大的融合”。

直接材料:在现象学之内?

我们今天一谈到现象学,往往会把胡塞尔等领导的现象学运动抬出来对号入座,似乎要谈论柏格森的现象学,就有可能冒被人指责为不过是牵强附会或者标新立异的风险。因为柏格森自己并没有用“现象学”一词来称呼自己的哲学。但是我们这里并不是故意要在这里给柏格森主义套上一个现象学的光环,以表明这种哲学如何高明和如何入流。我们需要指出,从广义上讲,现象学并不是一个在胡塞尔以后才出现的哲学术语,除了康德外,至少黑格尔的《精神现象学》早就给这个词赋予了丰富的含义。^② 所以我们这里最好还是利用一下施皮格伯格在《现象学运动》中使用的广义和狭义的区别,从而没有争议地谈论

^① Alain de Latre, *Bergson: Une ontologie de la perplexité*(《柏格森:一种不确定的本体论》), Paris, PUF, 1990, p. 53.

^② [美]施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆1995年10月版。关于现象学术语来源以及各个前胡塞尔哲学家使用的具体含义的论述,参见其第40—56页。

柏格森的现象学。根据施皮格伯格的界定，“现象学运动”并不包括胡塞尔以前的各种“现象学”，大致指各种受胡塞尔现象学方法影响的哲学潮流，此乃狭义；而如果从这个词的词源上来看，那些研究“现象”（phenomena）之“学”（-ologies）的哲学都有权利称自己的哲学为现象学，此乃广义。我们大致取其广义的含义来界定柏格森的哲学。就是说，一种研究纯粹现象显现、回到现象事实本身的学问。在这个宽泛的意义之上，柏格森的哲学——尤其是早期哲学被人称做“现象学”。^①但是，我们还必须警惕不加区分而贸然地把柏格森放到一种“现象学运动”中去，因为那对理解柏格森来说是相当危险的。因为柏格森思想与现象学的主题有太多的重合，但是又有太根本的区别，除了“哲学作为严格的科学”外，特别是关于意识、知觉等核心的观点都可以拿来与胡塞尔式的现象学对照。然而柏格森关于这些

^① 在柏格森研究中，例如昂利·于德就在“现象学”的词源学意义上使用这个词（参见 Henri Hude, *Bergson I*, Éditions universitaires, 1989, p. 183. n. 297.）。另外 Alexis Philonenko 在 *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*（《柏格森：哲学作为严格的科学》，Paris: Les éditions du cerf, 1994, pp. 58 - 70.）中也是在这个宽泛的意义上使用“现象学”一词的。当然，把柏格森哲学同现象学相联系是当前柏格森研究中最引人注目的现象之一，实际上，早在 1959—1960 年法国现象学泛滥的时候，巴黎大学（Rennes）的哲学家 Victor Goldschmidt 就开了一门课程专门做柏格森《物质与记忆》和胡塞尔的比较研究，并且在此课程的影响下，巴西籍学生 Bento Prado Jr 回国后在 1964 年撰写了一本柏格森与现象学的非常重要的博士论文，但是在 1989 年才发表。该书已经译成法文。（Pardo Bento, *Présence et cham Ptranscendental. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Trad. Par Renaud Barbaras, Olms, 2002.）关于 Victor Goldschmidt 的讲稿，发表于 Frédéric Worms 主编的《柏格森年鉴》第一卷。（*Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, édité et présenté par Frédéric Worms, Epiméthée, PUF, 2002, pp. 69 - 128.）另外，继承一度中断的《柏格森研究》而新出版的《柏格森年鉴》第二卷的主题即为“柏格森与现象学”。

问题的观点在根本上一开始就避免了胡塞尔的种种难题,所以在根本路向上不属于胡塞尔开辟的这一“现象学运动”。所以,我们只能说,柏格森的“现象学”在某种程度上说,只能是“现象学运动”之前的现象学,一种原始的、“野性的”现象学。

1. “现象学”的尴尬

施皮格伯格指出,“现象”的“逻各斯”(即现象学的词源学含义)这一概念“完全是柏拉图式的,而且或多或少可以明确地追溯到柏拉图的这样一种企图,即通过把现象与逻各斯的世界,即不变的形式的世界联系起来的方法,把现象从赫拉克利特的流动的世界拯救出来”^①。我们发现这个词源学上的含义非常有趣。甚至,如果其与柏格森的“现象学”结果相联系,我们会发现这个术语在词源学上将陷入尴尬的悖论。^②

对于柏格森的现象学来说,回到心理事实是其根本的意图。而这些心理事实从根本上讲,其表现毫无疑问是纯粹的意识现象。我们前面分析过,作为纯粹意识现象的心理事实就是意识状态的多样性,是性质式的连续体,异质,潜在,前后相续,不可分割,处在流动的时间中,正因为它们都不可空间化和数目化,我们发现这些“现象”其实跟绵延不可分,它们本身就属于“巨大的融合”,是这个流动的融合的“显现”。对于柏格森来说,这

^① [美]施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆1995年10月版,第42页。

^② 这里我们并不考虑海德格尔个人的“现象学”定义,也不打算追随他关于“现象”和“逻各斯”的词源学上的界定,因为我们只打算在宽泛意义上来讨论“现象学”这个词实际运用中所发挥的一般功能,而不是要究其底里,非要弄清楚到底哪个“现象学”才是正解。关于海德格尔的观点,参见《存在与时间》导论第七节(《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版,第32—45页)。

里的现象其实已经就是本质了,而且这一点与康德简直是针锋相对。因为康德的现象“太谦虚”了,于是在其背后再设定一个“物自体”,事物的本质不可知。所以柏格森才在《创造的进化》前言里面隐晦地批评康德的“现象”学,指出“在人类理智经历了过多的骄傲后,这一次确实又太过分谦逊了”^①。显然柏格森的批评击中了康德的要害。

胡塞尔才是现象学的真正代言人,“回到事物本身”(retour aux choses mêmes)的口号响亮而且非常诱人。但是我们必须把它同柏格森的“回到事实”(retour aux faits)的主张区别开来,这两者看上去类似并极易混淆。胡塞尔的“事物本身”同柏格森的“事实”还是有根本区别的,而这个区别同样也是柏格森与胡塞尔的区别。对于胡塞尔来说(我们只讨论他的早期),尽管他的现象学要研究直接显现的“现象”,对意识和意识给予的东西进行描述和分析,但是他真正关心的毋宁说不是那些形形色色变幻莫测直接显现的现象材料,而是这些现象材料的共相或者说本质,而这些恰恰又是属于理念范畴的东西,是概念性的、逻辑的或者说观念性的东西。正因为如此,胡塞尔精心地对“意

^① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 491. 关于康德和柏格森的关系,我们前面讲过柏格森对自己的哲学感到非常骄傲的是没有受到德国文化的影响。但是柏格森精通康德哲学,除了他官方著作中对康德的论述和引用外,目前留下来已出版的 *Cours* 中还有专门讲解康德《纯粹理性批判》的讲稿。(Henri Bergson, *Cours III*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, PUF, 1995, pp. 129 - 198, *Leçons sur la Critique de la raison pure.*) 实际上柏格森哲学在一定程度上说是从反对康德开始的,关于柏格森与康德哲学的关系,最杰出的专著是 Madeleine Barthélemy - Madaule 所著的《柏格森:康德的敌人》一书(Madeleine Barthélemy - Madaule, *Bergson: Adversaire de Kant*, PUF, 1966)。

向性”进行了相当繁琐的“解剖”和“分析”。然而,正是经过这一分析,所有的一切都是值得讨论的了。回到意识给予的直接材料(事物本身)已经得不到保障,而且胡塞尔的分析始终无法摆脱传统“我思”的结构,“自我”成为一个最终无法解决的难题。正如克罗德·安贝尔指出的,胡塞尔实际上回到了康德的“独断论的恶魔”。^①再说,胡塞尔的“事物本身”在根本上属于共相本质,其实就是抽象本质。而对柏格森来说,事实本身恰恰就是那些“现象”,那些直接显现的心理事实,形形色色,变动不居。换句话说,它就是流动的绵延。所以胡塞尔与柏格森的区别是显而易见的。当然,并不是胡塞尔没有在意识中看到直接的“意识流”(经验直观到的流),而是他的心思不在“流动”的东西之上,而在流动中那些“不动的”东西(本质直观)上。^②他的现象学并没有成功。

对于胡塞尔,或许我们应该指出,他的“现象学”其实是真正遵从施皮格伯格指出的“现象学”的词源意义的(“现象”之“逻各斯”),也就是说,“通过把现象与逻各斯的世界,即不变的形式的世界联系起来的方法,把现象从赫拉克利特的流动的世界拯救出来”。或者说是一种把经验主义和理性主义的对立做了某种康德式的综合。^③然而我们已经看到,这种“拯救”和

① 克罗德·安贝尔(Claude Imbert)与莫伟民的访谈:《法国哲学的昨天和今天》,载《哲学动态》2002年第1期,第38页。

② 例如关于“意识流”问题,胡塞尔承认意识本身的流变和直接性,但是他更关心的是统摄这个流的那个作为“内在性中的超越性”的“纯粹自我”(见胡塞尔《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1992年12月第1版,第127、151—152页)。

③ [美]维克多·维拉德-梅欧:《胡塞尔》,杨福斌译,中华书局2002年7月第1版,第17页。

“综合”并不成功。

因此,我们这里关于“现象学”得到两种情况:1. 胡塞尔。他遵从“现象学”作为“现象”之“逻各斯”这个词源学上的界定,从意识的直接给予材料出发,试图把经验现象的流变和逻各斯的不变形式结合起来。2. 柏格森。他从意识的直接材料出发,以“回到事实”作为一种“现象学”的标准。我们的确可以接着施皮格伯格的话这样说:胡塞尔在试图调和变与不变的冲突,继续一种“完全柏拉图”式的“企图”,寻求一种彻底打败赫拉克利特的流变的恐怖世界(虚幻世界)的哲学,他希望用现象学还原的方法从流变中找到不变,或者用我们前面所说的,他希望找到一个稳定的世界,找到世界的基础(我们甚至可以说胡塞尔后来为欧洲科学的危机寻找基础也出于这种内在的隐蔽欲望)。然而用柏格森的话来说,他找到的不过是“死的永恒性”,况且他实际上根本没有成功地从一种“变化”的现象过渡到这种“死的永恒性”。而对于柏格森来说,他完全尊崇“直接材料”这一事实,并不试图去调和“变化”与“死的永恒”,并不在“现象学”的“直接性”上添加什么“我思”主体分析,因而他得到了一个完全流变的绵延。也就是说,他从某种意义上证实了赫拉克利特的可怕流变世界——这个世界需要勇气去面对,并且绝对不是柏拉图所要的世界——柏拉图需要的是为人类的渺小寻找一个永恒安定的归宿。而这种形而上学恰恰是舍勒所说的,“是为弱者、需要扶持的人开设的保险公司”^①。因此我们可以说,柏格森的“现象学”实际上已经回到了一种前苏格拉底的世界

^① [德] 马克斯·舍勒:《人在宇宙中的地位》,李伯杰译,刘小枫校,贵州人民出版社2000年10月版,第81页。

界,或者说他找到了一种与埃利亚学派的不动的“存在”相对立的另一种存在——流动的绵延。正是在这个意义上,柏格森被让·华尔称做“当代的赫拉克利特”。^①

回过头来我们发现,现象学在词源学上已经遭遇到了这样一种尴尬:要么如胡塞尔一样,坚持“现象”与“逻各斯”的综合,但是这却是一种无法完成的事业;要么如柏格森一样,坚持“回到事实”的原则,回到现象的直接给予,但是这样所获得的却是一个仍然同先前的现象世界(在传统意义上)一样是变动不居的流动的世界,而不是“逻各斯”的世界。“逻各斯”作为一种“死的永恒性”,根本没有办法达到。因此,“现象学”(“现象”与“逻各斯”的组合)作为一个术语来说,已经显得不伦不类。这两者之间的距离是无法弥合的。也许我们可以借用克罗德·安贝尔(Claude Imbert)在其代表作《现象学与形式语言》中的批评:phénoméno - logique 之间的距离至少已经足以使[这样的]哲学显得很成问题,这种哲学为了克服这个距离,必然激起关于其基础和分析的诸多争论。^②

当然,我们这里除了借助柏格森的“现象学”来说明“现象学”在词源学上激发出来的问题外,并不是要否定现象学。实际上,我们的目的是需要知道,柏格森的哲学在一种广义现象学的意义上,回到了一种前柏拉图(苏格拉底)的世界。

^① Jean Wahl, *L'espèce à part*, in *Les études bergsoniennes*, Tome VIII, Paris, PUF, 1968, pp. 173 - 175. 这是让·华尔在1967年5月11日巴黎举行盛大典礼邀请柏格森进入先贤祠(Panthéon)的庆祝仪式上所做的讲话中的话。

^② 参见 Eric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie* (《论现象学的不可能性》), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 52.

2. 困难的直接材料——科学的僭越与语言的暴政

柏格森追求“直接材料”的简单性、纯粹性以及直接性,似乎这听起来是十分容易的事情。但是恰恰相反,“直接材料”是困难的。

我们实际上发现,在意识领域,多样性、绵延、时间、自我等的源初性往往被空间和数目等的介入所破坏。而柏格森所寻求的,正是要在被这些已经混入空间以及数目观念的混沌意识中恢复那些被掩盖了的事实。这毫无疑问是一种“回到事实本身”的新哲学精神,或者说,是一种现象学的精神。这种精神的含义不仅仅宣称“源初事实”的首要意义,而且还在于它的出发点:严格的科学精神。对于柏格森主张“哲学作为严格科学”这一点,我们前面已经有诸多论述,此处不再重复。而对于“回到事实本身”,也就是说,对于直接性的具体内涵,我们还需要详细考察一番。

我们先来看看柏格森的批评。对于要回到事实本身,柏格森主要提出了两个批评,一个是科学,另一个是常识。

我们前面已经分析过,对于科学,柏格森终生都怀着深深的敬意,并且也给自己的哲学定位为“严格的科学”。但是这并不意味着它们之间不分轩輊。哲学之外的其他各门科学——特别是数学和物理学——不应该侵占属于哲学的领地:深层意识、自我、绵延等等。因为这些领域所探讨的实在完全属于精神领域,无形、异质、流动、不断变化、连绵不断,对它的把握需要一种“直接”的精神。而一般科学总是运用测量、抽象、分析等手段去把握对象,如果把这些也运用到绵延所属领域,则不可避免会歪曲掉绵延实在,因为这些手段归根结底往往要遵循数目或者空间原则。而且随着具体科学从专业领域逐渐渗透到人们的日常生活,这种僭越越来越严重,以至于科学的结论和方法成为了

内在意识生活的准则和法门。

对于常识,柏格森认为,我们的日常生活往往不可避免地要通过空间,尤其是语言去思考和实践。除掉空间这个问题(关于空间我们前面已有论述,此处略去),我们发现,语言本身被柏格森放到了审判席。柏格森认为,语言是我们人类公共生活的根本条件,没有语言,社会生活是不可能的。因此,语言在社会生活中享有至高无上的地位。柏格森认为,我们的生活大致可以分为两种,一种是内在生活,一种是外在生活。前者倾向于真实自我(深层自我),而后者则倾向于表层自我。前者的内在感觉和印象多半是性质式的源初心理事实,而后者则多半属于生活习惯和公共交往活动的“图式”。柏格森指出,我们的外在生活以及社会生活往往比我们的内在生活及私人生活重要,因而我们本能地倾向于把我们的各种内在意识生活凝固化,以便于使用语言来表达它们。这里一方面是源初的内在多样的心理事实,它不断变化、异质、不可分割,而另一方面是这些源初的东西被言词固定化以便交流。因而在这两种东西面前,我们常常用后者取代前者,从而在根本上混淆了二者。前者被覆盖,被埋葬。当然,柏格森还指出,语言的这种褫夺其实常常是因为它的吊诡功能所致。因为当我们用某个字眼来表达某种我们的内在心理事实的时候,常常是出于要用它来表达这个心理事实没有固定性,但是,一旦这个字眼固定形成并进入公共生活,它就反过来损害它所表达的那些心理事实,因为它诞生后,就把自己当成了那些原来的事实。^① 语言彻底用它的巨大功能霸占了内

^① 柏格森关于语言分析的论述,详见 Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 86 - 89.

在源初的事实领域。

在《圣经》文化中,尽管语言的多样性是巴别塔被上帝摧毁后,作为对人类狂妄的惩罚赋予人类的,但是毕竟人类仍旧在各自的语种内用语言生活。语言实际上仍旧保留着它的破坏力。这种破坏力尽管再也无法威胁到神,但是在人间,它却无处不在用它的种种荣耀摧毁世界。这种破坏力在柏格森看来几乎是一种词语的暴政。而它的毁灭性力量毫无疑问来自于它的公共性——这仍然没有逃脱巴别塔隐喻中人类受到上帝惩罚的根本缘由:人类因为语言的公共性带来的凝聚力所拥有的恐怖力量足以使人类建立起通天塔来摧毁神(真理)——而日常生活中语言的公共性力量在柏格森看来直接指向绵延,也就是说,它直接指向柏格森所要寻求的真理:它把一切活的东西(绵延)扼杀,并装进同一性的空间或者数目这个牢狱中去。这是语言试图摧毁神(真理)在哲学中的版本。因此在一定意义上讲,柏格森是语言的敌人——一个温和但是坚定的敌人。但柏格森不是一个尼采式的在书桌面前对着想象的敌人暴跳如雷的极端分子,他一方面为语言的合法性划定界限,另一方面在绵延真理面前绝不妥协。语言必须在绵延面前止步。我们在这里看到,柏格森往往更多的是把语言本质当做是一种符号来看待的,而这不免让人觉得有失偏颇。因为在他的作品中我们少有发现专门对诗歌等语言的分析——但是需要注意,柏格森在多个讨论绵延的地方用诗歌的节奏和韵律来类比绵延。^① 这表明柏格森并没有把语言简单等同于干瘪的符号,而只是指出日常生活中语

^① 不过柏格森谈论了一种“哲学的语言”——隐喻语言。参见本书第四章相关小节。

言最主要的是作为交流符号使用的——而这样的语言恰好充当了针对绵延的施暴工具。因此,在语言的种种丰功伟绩和显赫荣耀面前必须保持高度警惕。柏格森对待语言的态度非常值得我们深思。哲学史在一定程度上说恰恰是一种偏见史,我们不断地掉进偏见的陷阱。理性、逻辑、主体、语言、结构、无意识等等无一不曾在行使自己的“权能”的时候试图把自己放到最根本的位置上去,并由此霸占真理,成为一种一元暴力。正如“看”的哲学并没有完全说出真理一样,在所谓的“语言转向”的潮流中,一种试图在语言上寻找哲学全部秘密的哲学或者说“语言是存在的家”等类似这样的口号也应该深刻反省。因为柏格森告诉我们,语言不是一切,也不可能代表一切。甚至根据柏格森,也没有什么可以是“一切”。即便是宇宙本身也只是一个永远创造着的未完成物。“一切”或者说“全体”只是人的理智幻觉。

在“直接材料”面前,我们需要特别注意“直接”的内在含义。这个直接并不意味着日常生活中的直接,并不意味着生活中方便好用的现成直接与性,用爱杜瓦·勒·鲁瓦的话来说,“直接性[的东西]根本不是一种确定的静态物质,或者说根本就不是一个物(chose)”^①,因为在日常生活中,恰恰是这些直接给予我们的现成的东西不是真正直接的。它们实际上是已经被凝固化了的公共物,已经无法真正代表内在在根深的心理事实。因此要回到内在心理事实本身,首先必须警惕我们的公共生活和科学给我们带来的影响,警惕那个被固定化了的“表层自

^① Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*(《一种新哲学》), Paris: Librairie Félix Alcan, 1913, p. 140.

我”，然后我们才有可能回转到我们内在根深的意识状态，回到根深的自我，回到那个“巨大的融合”。正如约翰·马拉凯(John. Mullarkey)指出的：“对于那些现象学材料的自明纯粹性，柏格森从来就不抱天真想法；要进入直接性需要付出努力，从来就没有自然而然的给出。”^①也许我们用柏格森自己后来在1915年的原话来说会显得更加有力：“再现一种相互渗透的多样性，完全不同于数目的多样性——再现一种异质的、性质式的、创造的绵延——是我的出发点，也是我的永恒归宿。它要求一种巨大的努力精神，砸碎诸多陈旧教条，需要某种新的沉思方式(因为直接性远不是那种轻易可被直观到的东西)。”^②

3. 我们并不独自绵延

“我思，故我绵延”毫无疑问意味着绵延的意识“内在性”。如果说柏格森就此止步，那么他必将重蹈主体哲学之覆辙，把“我”的世界与“外在”世界分割开而陷入困境，或者说必将陷入那种海德格尔在《存在与时间》中说的那种“哲学的耻辱”。

然而，对于“绵延究竟位于何处”这样一个问题，我们不能仅仅停留在“我思，故我绵延”这个笛卡尔式的教条里。对于柏格森来说，这个“教条”仅仅意味着：个体的绵延是我们每个人都可以

① John Mullarkey, *Bergson and philosophy*(《柏格森与哲学》), Edinburgh University Press, 1999, p. 24.

② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972. p. 1148. 柏格森的这段话相当重要，我们在本书中将反复引用，但是每一次引用都是取其不同含义。另外，这里最后一句话，让我们想起了海德格尔的话：“本原地”、“直觉地”把捉和解说现象，这是同偶然的、“直接的”，不经思索的“观看”的幼稚粗陋相对立的(参见海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店1999年第2版，第43页)。可见，海德格尔和柏格森一样，都认为旧常的直接性从根本上说都不是真正“原初直接性”。

通过一种内在的“现象学式的”“观察”能力在自身意识中“看”到的源初的东西。这是我们每个人直观到的事实。它还没有关涉到“世界”以及“世界中的绵延”。因为柏格森对自己每一部作品的要求非常严格,因此他并不是一个后来会不断对自己的理论缝缝补补的哲学家。他只说他有把握的话。对于未知的领域,他宁愿让出一个空场。对于绵延的世界性,柏格森就是这样做的。

柏格森当然相信,他人和我们自己一样是能够“内视”到源初的绵延的。在他那里还没有关于“主体间性”这样的问题。或者我们可以说,他根本就不关心“主体间性”这样的问题。因为我们说过,柏格森那里的“自我”根本不是笛卡尔或者胡塞尔式的自我。这里没有什么要充当判据的多个“自我核心”,因此这个问题自然不会出现在柏格森的视野里。然而,在柏格森视野里出现的问题恰恰是这个:世界是否也处于绵延之中?

我们毋宁说,柏格森只是模糊地在《论意识的直接材料》里面谈及这个重大的问题。这也是历来柏格森研究的一个难题。柏格森说:“我们并不独自绵延:外在事物像我们一样绵延……”^①柏格森甚至在比喻中说:久居于城市,猛然有一天会发现,这个城市的建筑“像我一样它们一直生活过了,像我一样他们衰老了”^②。似乎外在事物也绵延着。但是我们又发现柏格森在同一本书里面说:“把绵延放入空间是自相矛盾的,这是把陆续出现放入同一同时性之内。”^③“在我们之外,有彼此外在而没有陆续出现;而在我们之内,则有陆续出现而没有彼此外在。”^④很多

① Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 71.

② *Ibid.*, p. 86.

③ *Ibid.*, p. 148.

④ *Ibid.*, p. 149.

人根据这两种论述就断言柏格森在《论意识的直接材料》里面不承认外在世界有绵延。^①但是,我们需要注意,关于柏格森后面的说法,只是一种容易引起误会的言辞而已,因为柏格森想要强调的是绵延不能够空间化,不能被并置于空间,因为那只是同时性而已,而没有了时间连续性。其实“在我们之外,有彼此外在而没有陆续出现”,说的只是我们常识上的外在世界——这个世界是已经被我们空间化了的世界!而这并不妨碍真实的外在世界里面有绵延这个观点成立。为此,当柏格森在《物质与记忆》里面赋予外在世界予绵延的时候,我们发现这其实只是柏格森在内在意识领域之外开拓了另一个王国。他并没有自相矛盾。

尽管后来柏格森的绵延成为了“世界的”绵延,但是对于《论意识的直接材料》中的观点,对于这种内在的绵延,1923年的柏格森仍然说:“今天和以前一样,心理学的连续性对我来说是无可辩驳的”^②。柏格森的话事实上表明,《论意识的直接材料》中的绵延,其真正重要的地方在于它是无可辩驳的事实,而不是它是否只局限于内部。因为柏格森一开始就没有打算建立一种仅仅内在的意识哲学。事实存在于整个世界之中,它不是意识的专利。世界的根据并不依赖于“自我”极,其中没有一个“自我”核心,也没有一个“物质”的核心。因而,柏格森一开始就摆脱了笛卡尔的内在哲学传统——他一方面继承了笛卡尔的科学精神传统,另一方面却一开始就超越了笛卡尔。当然,他也一开始就超越了胡塞尔式的“意识”现象学。

① 例如 A. R. Lacey, *Bergson*, London and New York: Routledge, 1989, p. 29.

② Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*(《与柏格森对话》), Librairie Plon, 1959, p. 52.

中 部

世界之奠基

第 中

共 共 共 共

第二章 虚无与存在

第一节 世界之奠基

对于柏格森来说,《论意识的直接材料》并不能够满足他要超越旧哲学的抱负。也就是说,仅仅局限在意识的领域里面,或者把评判标准的重心放在意识“内部”,哲学永远无法战胜怀疑论和康德的不可知论,并且永远会在源初的世界整体中划出一条界线。这条界线往往把世界分割成内与外,主与客,可知与不可知。而且这种划分往往导致世界的中心点要么在内,要么在外。这种局面就是近代哲学纷争的根源。

那么,世界之为世界整体本身,其根本的源初面貌是如何的呢?这就是柏格森在意识中发现了一个活生生的直接材料的绵延世界之后要面临的一个更大的问题。这个问题不仅拓展了柏格森的论域,而且关涉到他哲学的底线。这个“世界之如何”、“怎样”必须被源初地确立,并且是在严格的科学意义上被确立。然后,我们才真正有资格在更高级的层面上讨论那些近代众说纷纭的经典哲学问题。然而这个过程却偏偏又是一个摧毁的过程。因为近代的那些问题本身往往是在并没有真正得到合法性的基础之上展开来的,即是说,那些经典的哲学问题在柏格

森看来并没有得到合法奠基,而据此展开则必然成为伪问题。所以那些所谓更高层面的问题也自然烟消云散了。去为这个世界奠基,就是去摧毁那些实际上没有得到奠基的大厦。这充分展示了柏格森行动哲学的双重功能。

那么,何以才能真正为这个世界合法奠基?

我们为此需要再次提到柏格森的哲学主张。他要做笛卡尔的精神传人,他是在“继续笛卡尔的事业”。^①也就是说,哲学的合法性必须建立在严格的基础之上,它必须是“科学”的。这个“科学”并非具体的科学,而是意味着源初事实,或者说意味着直接材料。柏格森在《论意识的直接材料》里面的哲学精神再度出现。正如意识源初的合法性在于意识的直接材料一样,世界的合法性在于世界的原初存在,在于世界的直接材料(*les données immédiates du monde*)。这个直接材料一方面自足呈现为源初事实,一方面它又据此获得源初的合法性,也就是说,获得一种真理性。因此对于柏格森来说,“真”本身并不是大脑的作品,不是科学家们的构造。真自足呈现,它自己为自己奠基,它冷峻,坚固,坚韧顽强地以直接材料的面目存在。这种直接材料完全属于一个匿名的领域,它不需要一个主体来指手画脚,它以它的冷漠和沉静彰显出与一切哲学史上那些一方面宣称为真理,另一方面却在其背后饱含着主体激情和澎湃意志的那些东西截然不同。因为事实上,那些支撑真理的过分顽固的理性恰恰是非理性态度的表现,而这恰恰败坏了真理。柏格森所追求的直接材料毫无疑问是要在真理的层面上剔除任何后天的人工成分,萨特后来的“前反思的世界”就与此类似。或者我们借用

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 493.

著名哲学史家维克多·戈尔德施密特(Victor Goldschmidt)的话来说,柏格森的这个直接材料的世界在根本上属于一个“没有主体的先验场域”(champ transcendantal sans sujet)。^①因此,正是这种“没有主体”和“先验性”,直接材料对于世界本身来说,获得了它的本体论意义——为世界奠基,为“真理”奠基。这恰恰就是柏格森直接材料的全部秘密和意义所在。还需要特别注意的是,这里的奠基不是一种亚里士多德形式逻辑意义上的第一因,也不是胡塞尔《逻辑研究》第三研究(关于整体与部分的学说)里面所讲的种种奠基。^②这里的奠基意味着自己成为自己,自己作为自己是自己。它是一种源始匿名的“先验性”,或者说“先在性”。

当然,毫无疑问的是:世界的奠基需要世界的直接材料。

① 这个说法最早来自于 Victor. Goldschmidt 1959—1960 年间在巴黎的柏格森哲学讲堂。这个关于柏格森的重要思想最近才被发掘出来,并成为当前柏格森与现象学比较研究的一个主要历史文献。这个讲稿载 Frédéric Worms 主编, *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, (édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, PUF, 2002, pp. 69 - 128.)。需要指出的是, Victor. Goldschmidt 的“没有主体的先验场域”是指柏格森的物象世界,而不是外延更宽的整个“直接材料”的世界,这里我们把这个说法更大胆地扩大了。因为在我们看来,柏格森的直接材料世界完全符合这个“没有主体的先验场域”的说法。当然,这里的“先验的”(transcendantal)这个词是就直接材料源初性之不可争议的意义来讲的,意味着某种“非主体的”、“反思前的”含义。实际上,我们甚至可以把 champ transcendantal sans sujet 翻译成“没有主体的先在场域”。这个场域是一种莫名的、匿名的先天在场或存在。其无可争辩性几可等于列维纳斯的 il y a。当然,毫无疑问的是,在这方面列维纳斯本人深受柏格森影响。

② 关于胡塞尔的几种奠基关系参见胡塞尔的《逻辑研究》第三研究第 14、16 节。另外还可参见倪梁康先生专门详尽的讨论(倪梁康:《现象学的奠基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》,广东人民出版社,2004 年版,第 119—133 页)。

第二节 世界的直接材料

一 世界与物象

image

把世界与 image 联系起来,这看上去似乎根本不像一种想要革新哲学的明智方法。甚至这种方法必然会重新回到某种表现哲学、意识哲学或者说主体哲学,陷入到本质与现象、主体与客体截然划分的那种传统哲学没完没了的纷争中去。因为 image 这个词,不管是在法语语境中还是在英语以及其他语言的语境中,它在传统哲学中所充当的角色往往都是一种隶属于某种实在的附庸。它要么被看做是附属于客观外在物体的表面现象,属于某种物质实体的属性范畴;要么被认为是人的精神世界展现出来的转瞬即逝的浮幻图景。image 在哲学中的这种附属地位毫无疑问同人的种种被科学化和概念化的日常生活态度和认识习惯息息相关。事实上我们也发现,人们的这种日常态度也完全反映在 image 这个词的语言含义和功能上。

法兰西学术院这个致力于维护法语纯粹性的机构对 image 这个词所做的官方学术定义大致分为两个部分。^① 1. 对某个存在或事物的某种在视觉上可感的表现或者复制;2. 精神上的再

^① 关于这个词的官方定义,请参阅法兰西学术院(Académie française)最新出版的 Dictionnaire de l'Académie française(《法兰西学术院辞典》)第九版。网络版请参见 <http://www.academie-francaise.fr/dictionnaire/>。

现(représentation)。第一种情况更多地倾向于物理的一方面,它注重于对对象和事物的某种感官上的复制和再现,比如镜子里面的映像,画家的绘画、相片,以及物理学中通过各种透镜或者孔洞产生的各种图像等等,当然,还有我们眼睛里面当下呈现的图景。这些影像的一个共同点就在于,它首先是一种视觉领域可感的东西,并且其必定是复制品。也就是说, image 与它的来源绝不同一,它只是一个复制品(le double),从属于一个来源,这个来源被认为是更为根本的东西。毫无疑问,这种态度更倾向于一种唯物主义的认知论,或者一种反映论。第二种含义大致指称那些先前已经经历过的感觉或者知觉在精神领域内的复现(représentation),以及保留在内部的事物图像(如记忆),以及那些通过想象产生的各种幻觉、图景等等。而这一种含义恰恰更倾向于哲学上的观念论。我们认为这种权威机构的定义其实并非没有道理,它恰恰反映了人类认识世界的普遍习惯方式。这种方式不仅仅反映到语言运用层面,而且在根本上还反映了一种根深蒂固的哲学思维方式:内与外二分;精神和物质二分;主观和客观二分。不仅如此,在这两者之间还需要确定一个主导。这恰恰是近代哲学领域自笛卡尔以来的一个核心难题。它使唯物论(matérialisme)和观念论(idéalisme)各执一端,互相指责。

难题在于,即便是在今天, image 这个词的官方用法仍然反映了这种强大的传统哲学思维方式,并且在日常使用和学术研究中似乎仍然没有要改变的任何迫切要求,从而使这个词在哲学领域的出现必定重新落入一种无法摆脱的传统思维窠臼: image 必定只能被理解为某种附属物,某种低于实在的“第二性”的东西。而柏格森恰恰选用了这个词,并且他的抱负恰恰是通

过赋予这个词以全新含义来实现他哲学上的革命。后来的事实证明,正是他对这个词的使用,在一定程度上不仅导致他的《物质与记忆》成为哲学史上最难懂的著作之一,而且也使其被长期误解,成为人们指责的焦点。

那么,柏格森的 image 到底是什么呢?世界与这个 image 的关系究竟如何?他真的会不可避免地重新陷入传统二元论的泥淖吗?

在《物质与记忆》的第七版前言中^①,柏格森一开始就给出了关于物质(matière)的一个惊世骇俗的“界定”。而正是这个界定改变了所有过去关于 image 的特性认识。

我们认为,物质就是 images 的集合(la matière est un ensemble d'images ?)。对于这个 image,我们理解为是这样一种存在:它大于唯心论者(idéaliste)指称的表象(représentation),但是却又小于实在论者(réaliste)指称的物体(chose)——它是一种介于“物体”和“表象”之间的存在物。这种物质观念其实不过是一种常识而已。如果我们对一个陌然于哲思的人说:处在他之前,他所见所触的对象,仅仅存在于他的精神中,并且只为他的精神而存在,或者更笼统地对他

^① 这个前言是柏格森为《物质与记忆》1911年第七版新撰的,以前那篇简短的前言被柏格森拿掉了。(拿掉的部分请参见 *Oeuvres, édition du centenaire*, PUF, 1959, pp.1490-1491.)这个前言的出现主要是因为这本书的极端复杂引起了读者极大的困惑,尤其是 image 这个术语理解起来相当困难,柏格森为此而撰写了这一新的前言。因此其重要性可见一斑。这个前言后来亦成为了定本之前言。

说,对象只为了某一个精神而存在——就像贝克莱主张的那样,那么,这个人必定会大吃一惊。我们的这种对话者一般都认为对象是独立于知觉它的意识而存在的。但是另一方面,如果我们告知他说,对象完全异于他在其中知觉到的东西,既没有我们眼睛所赋予的色彩,亦不拥有我们的手在它上面摸到的硬度,那么我们的对话者同样要大吃一惊了。对于他来说,这种色彩和硬度存在于对象之中:这并非我们的精神状态的要素,而是独立于我们而存在的对象的构成要素。因此,对于常识来说,对象独立存在,并且另一方面,对象自身的展现就像我们所看到的那样:这是一种物象(image),但却是一种自在存在的物象(une image qui existe en soi)。

这就是我们……使用 image 这个词的具体含义。^①

毫无疑问,柏格森完全改变了 image 这个词在哲学领域内的既定含义,也不同于科学教导给人们的那些早已被大家习以为常的含义。柏格森认为,它“其实不过是一种常识而已”。但是这种常识不是一种生活中的科学常识和习惯,而是更为朴素的、没有被学术化和概念化的原初常识。它是一种展现的图景,是“象”,它直接呈现在我们眼前,但却是我们可感的非虚拟物。它自在存在。这一 image 既不是唯心论者们主张的浮幻如白云苍狗一样的表象,也不是实在论者声称的拥有确凿本质的物体

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres* (《物质与记忆》,载《著作集》,后文与此同者不再注出中文), Paris: PUF, 1959, pp. 161 - 162.

(chose)。它恰恰正好处于这两种观点之间。它一方面分享唯心论者所注重的“图像”的一面,另一方面却又分享实在论者的物体所拥有的那种“自在存在”的属性。^①需要特别注意的是,柏格森的界定从根本上说不仅完全颠覆了哲学上对 image 的共识,而且还改变了这个词在词源学上的基本内涵。他不仅与哲学家们的主张冲突,而且同语言学家冲突。这种界定使柏格森的读者陷入极大的困惑,甚至在困惑面前走向否定。^②

那么为什么柏格森要独辟蹊径去界定一个似乎被注定了要被误解的物象呢?是什么精神让柏格森这样严格的哲学家冒险去挑战哲学家和语言学家的定论?毫无疑问,柏格森仍旧是出于“严格的哲学精神”,出于回到事实本身这一信念来做出这一大胆行动的。换句话说,他始终以“直接材料”作为他的出发点。“直接材料”是他的哲学之本。

① 正因为如此,我们不把柏格森的 image 按照通常用法翻译成“影像”、“形象”、“表象”、“图像”、“肖像”等等。因为这些词对我们来说常常用来表示那些不可靠的、非自足存在的事物。我们把 image 译作“物象”,一方面取其“物”字来表达它的自足性,另一方面“象”则又毫无疑问表示其“图像”的含义。

② 例如萨特在早期著作《影象论》中就认为柏格森的这种方法是“意识和物质的混合论法”,是一种“混合的实在”,“暧昧不明,并且永远不老实地从—一个领域滑向另一个领域”(参见《影象论》,魏金声译,庞景仁校,载《萨特哲学论文集》,安徽文艺出版社1998年4月第1版,第261页)。另外,罗素发表在《The Monist》上的著名论文《The philosophy of Bergson》也同萨特持类似的观点,认为柏格森关于 image 的界定把“认识行为与认识到的对象混淆起来”,把“主观和客观混淆起来”了。只要把这种“同一”否定了,柏格森的“整个体系便垮台”(中译参见罗素《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1976年版,第365—367页)。需要注意的是,如果说在中译《影象论》里面把柏格森的 image 翻译成“影像”是约定俗成,亦非大谬,那么在罗素《西方哲学史》里面把柏格森的 image 中译成“心象”恰恰是完全搞反了柏格森的 image 的真正含义。

我们暂且假定：我们对关于物质的理论和精神 (*esprit*) 的理论都一无所知；对外部世界到底是实在的还是观念的那种讨论亦一无所知。那么，我现在则处于众物象 (*me voici donc en présence d'images*)——我们在这个词的最模糊的意义上使用它——之中，当我的感官 (*mes sens*) 敞开时，这些物象即被感知，而当它们闭合时，这些物象则不被感知。^①

对于哲学家来说，我们已有的前见太多了，我们与其陷入观点和争论的汪洋大海，不如先悬置掉那些关于世界的各种争论，“把我们放置到对哲学家们的争论一无所知的心态 (*un esprit*) 中”，回到直接性本身，“这种心态自然地会认为，物质恰如我们所知觉的那样存在；而且因为它把物质知觉为一物象，它也会把物质本身当成一个物象”^②。这样就可以避免在面对物质的时候，一开始就陷入唯心论者和实在论者对物质所做的一个割裂：把物质的存在与它呈现出来的表象割裂开来。所以柏格森的态度是先忘掉哲学家的工作，忘掉这个“割裂”，用朴素的直接性说话。柏格森显然已经料知此举必招致反对，他说：“如果有人头脑中冒出反对我们所提出的观点，那么请他反省一下，是否他的这些反对意见并非仍旧诞生于我们前面请他忘却的两种观点之一”^③。果不其然，罗素在 1912 年的著名批判文章和萨特在《影象论》中站在胡塞尔区分思想 (*noème*) 与思维 (*noèse*) 这个

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 169.

② *Ibid.*, p. 162.

③ *Ibid.*

立场批评柏格森,都重新陷入了旧有的那个“割裂”。

显然,柏格森在1896年的时候要求搁置哲学先见的思想同与他诞生于同一年的德国同行胡塞尔后来的“悬搁”思想有异曲同工之处,并且二者皆持“哲学作为严格的科学”这一相同立场。当然需要特别注意的是,柏格森的根本立场是“直接材料”,它的根本意蕴是“回到事实本身”,这同胡塞尔的口号“回到事物本身”还是有很大区别的,前者指向世界本身的源初给予,后者则指向事物的本质。

那么,对柏格森来说,搁置哲学家的先见,他直接知觉到的世界就是一个物象的世界。“我”“处在众物象之中”,整个“外部世界”就是一个物象组成的世界。这个世界不仅包括一切周围外在物象,而且我的身体本身,我的大脑本身也是物象。值得注意的是,柏格森在这里严格从直接性出发,他从根本上要摆脱主体和客体之分,因此,这里的“我”并不是以高高在上的“Je”出现的,而是用的“me voici”,它只淡淡地指称一个人的在场,并不涉及一个可以为所欲为的成熟主体。因而,正如我们本章第一节所言,这样的—个世界也可以被称为“无主体的超验场域”。因为这里的一切都是直接呈现给出的。这也正如弗里德里克·沃尔姆(Frédéric Worms)所评注的:“一切都是给出的,我们不能给出任何其他东西。”^①因此,所有的一切呈现物皆以物象这一唯一的面貌存在。“众物象是唯一的实在(réalité)……”,^②并且这种

① 请参见 Frédéric Worms 关于《物质与记忆》最杰出的评注性著作:Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*(《柏格森〈物质与记忆〉导读》), PUF, 1997, p. 24. 这本书是他的博士论文。

② Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p. 304.

物象本身是自在存在的,它“能够不被知觉而存在,能够不被[意识]再现而[自在]呈现……”。^① 这样的物象世界就是柏格森的世界,而且他说:“这种物象的集合,我称之为宇宙。”^②

细心的读者不难发现,柏格森一开始就说过“物质就是物象的集合”,这里又声称“这种物象的集合我们称之为宇宙”。可见,宇宙=物象的集合=物质。因而整个宇宙实在被界定成了物质宇宙。不过,需要特别提醒那些唯物论者和唯心论者都不要高兴得太早,似乎柏格森支持他们的世界的物质性的观点;或者认为柏格森已经陷入了自相矛盾:宇宙实在的物质性同柏格森的根本主张——精神绵延才是宇宙的唯一实在——格格不入。但是对于柏格森来说,此“物质实在”非彼“物质实在”,柏格森从来就不想要继承传统唯物论唯心论的任何现成遗产,而是要从直接材料出发去澄清世界本身的面貌,他要彬彬有礼地摧毁传统,而不是兴高采烈地拿着新发现的东西去对传统哲学的漏洞进行缝缝补补。那不是柏格森的风格。

那么,柏格森的物质到底是什么东西?它何以在这里可以等同于宇宙?它凭借什么可以同绵延实在通约而摆脱这里的“自相矛盾”?

物象、知觉与记忆

既然物质被称做物象,兼具事物(chose)和影像的特点,那么,它又势必与人的表象功能相关,或者换句话说,与我们的意

: ^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 185. 方括号中的内容为根据柏格森上下文蕴意由本书作者所加。黑体为柏格森所加。

^② *Ibid.*, p. 170. 黑体为本书作者所加。

识这个大的领域相关。而这又势必要把知觉 (perception) 这个东西牵扯进来。那么柏格森的知觉是什么呢?

柏格森说:“我把物象的集合叫做物质,而把与一个能够行动的特定物象(即我的身体)相关联的那些物象叫做对物质的知觉。这些物象和前面所指的物象是同一些物象。”^①这同样是一个令人惊讶的界定。因为在柏格森看来,整个宇宙就是由物象组成的世界,而那些与我的身体发生关联的物象即是知觉。简单地说,柏格森主张知觉就是物象,只不过它同我的身体已经有了关联,是被我的身体“过滤出来的物象”。^②既然知觉就是物象,那么它毫无疑问也分享物象本身的特性——它属于物质,或者说至少是物质的一部分。因此柏格森直接就说:“我们纯粹状态的知觉,实际上就是事物的一部分。”^③

而就传统哲学看来,无论是实在论还是唯心论,一般都认为知觉的本质就是事物的再现(représentation)。知觉被等同于所看(知觉)到的东西的复制品。因而,知觉到的图像性的东西往往是属于内在世界,它直接与我们的头脑或者精神相关,或者干脆说隶属于我们的头脑或者精神——因为对他们来说,世界是有内外之分的,对内属于精神或者思想领域(主),对外则属于物质(世界、事物)领域(客)。无疑,传统哲学把知觉拉向了精神(主观)这一边。而其与外部世界的调和的结果则必然把知

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 173.

^② 这里我们借用 F. C. T. Moore 的这个很得体的说法。参见 F. C. T. Moore, *Bergson: thinking backwards*, Cambridge university press, 1996, p. 27.

^③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 212.

觉看成内在于头脑的对外在世界的再现(*représentation*)或者再构造(*reproduction*)。于是,知觉成为了一种事物在精神领域的拷贝(*une copie mentale des choses*)。^①然而,在柏格森看来,这种观点实际上等于说,是我们的大脑这个物象产生出了整个外在世界的“表象”,或者说是我们的大脑的神经系统的“颤动”产生出了这些“表象”,或者像蜡块一样翻译了外在事物。而问题在于,我们必须从直接材料、从原初事实出发去考察世界以及知觉之本来面貌。对柏格森来说,这个原初事实就是:我们的大脑和其他外部事物是等同的,都是宇宙之内的物象,无论大脑整个物象多么复杂,它都只是整个宇宙物象的一部分,不可能包含“外在”的几乎是无限的物象;无论大脑内的“分子颤动”怎样“翻译”,其翻译得到的表象仍旧只是大脑分子(这些同样属于物象)的知觉,而不是外部物象的知觉。这种错误的根源在于把大脑物象(神经系统等)孤立出来,独立于宇宙的其他物象,成为一个“容器”或者生产知觉的机器,而知觉则只依靠这个孤立出来的物象,因而知觉被内化成再现(*représentation*)或者再构造物(*reproduction*)。而实际上,大脑物象本身根本不是独立于其他物象的,它的“颤动”同世界的其他物象密不可分。^②因此知觉不仅要依靠大脑,而且还必定依靠其他物象。所以,知觉必定不会仅仅是“内在的”。总而言之,柏格森认为这种错误的根本在于“宇宙在我们之内还是之外”这个“伪问题”:知觉被看做世界物象的复制品被放到“我们之内”是错误的,因为“我们”

① 这里我们借用 Frédéric Worms 的说法。参见 Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 53.

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 175 - 176.

(大脑)本身只是宇宙物象之一,我们只能说我们的大脑能够包含一些物象(我的众多却有限的大脑分子),而不能说我能够包含宇宙物象的集合,因为“内在性和外在性关系只存在于物象之间”。^①而大脑与宇宙的关系不是这种内外关系。

那么,为什么知觉又会被认为是产生于我们大脑物质的内在运动,从而成为“内在”的呢?柏格森的解释涉及对纯粹知觉(perception pure)和具体知觉(perception concrète)这两个概念的划分。而且这个解释直接把物象与意识连接了起来,也就是说,把物质与记忆连接在了一起。而这就是柏格森《物质与记忆》书名所要表达的核心思想。

对于柏格森这个有着深厚科学素养的博学者(savant)来说,我们大脑的神经系统绝对不可能是一个能够制造“表象”的机器,也就是说,无论它有多复杂,神经系统都只是一个能够接受和反馈刺激的器官,它的根本功能是行动(action)。^②因而,知觉这个与我们身体直接同世界交往的中介点本身也毫无例外,它“完全指向行动,而不是指向纯粹的认知”^③。知觉的根本功能具体地说,就在于从众多的外部物象(物质)中截取出一部分我的身体可能对这些物象采取的行动,“因此,知觉只是一种选择。它不创造任何东西;相反,它的作用在于从众多物象中过滤

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 176 - 177.

② *Ibid.*, p. 181.

③ *Ibid.*,这是柏格森的一个根本观点,也是《物质与记忆》的一个最核心的论题。它意味着知觉是行动的知识,不是纯粹认识的工具。而知觉本身内蕴的记忆这个要素又从根本上说关系到绵延实在,这就使柏格森的哲学从根本上不是要认知世界,不是“知识论”向度的哲学,而是行动的哲学。我们在后面章节将会回到这个问题。

掉那些我无需把握的物象,然后从留下的每一个物象中过滤掉所有那些同我称作身体的这个物象的需求无关的东西”^①。而这个知觉就是“纯粹知觉”。因此,“我们的知觉,从根源上讲,与其说它在我们的精神之内,还不如说在[世界的]事物之中;在我们之外,而不是在我们之中。”^②因而,知觉就是被选择的物象,就是物质的“一部分”。

但是,柏格森指出:“事实上,不存在没有渗透着记忆(*souvenirs*)的知觉。”^③“纯粹知觉,与其说它实际存在,不如说它在理论上存在(*existe en droit plutôt qu' en fait*)。”^④而这又从根本上“否定”了前面所论述的“纯粹知觉”。因为纯粹知觉只是一种理想状态下存在的东西,而任何知觉都是跟我们的意识这个广阔的世界相关联的,其首当其冲是被记忆所渗透的,而且是不可避免!而这个知觉,才是我们真正切身直接触摸到的具体知觉(*perception concrète*),是作为事实给出的知觉。但是需要注意的是,柏格森对纯粹知觉的“否定”并不表明这个概念毫无意义,恰恰相反,就把知觉的命运从从属地位解放了出来这方面说,它具有重大意义。再接着看我们上面的问题:为什么我们总是把知觉置于人之内?柏格森指出,正是因为记忆这个属于意识领域的“内在”要素无处不在,使原本在源初直接性上亦属于物象领域(事物)的知觉显现出一种假象,似乎知觉跟意识才是同质的,因而是内在的、主观的影像。^⑤

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 360.

② *Ibid.*, p. 352.

③ *Ibid.*, p. 183.

④ *Ibid.*, p. 185.

⑤ *Ibid.*, p. 184.

物质

我们发现,柏格森的“具体知觉”实际上已经把物象领域与意识领域“缝合”了起来。意识领域内的作为“直接材料”的记忆,作为“知觉-物象”的一种浓缩的记忆^①,在我们看来则已经外泄,已经朝着外在世界迈出了关键的一步。另外,我们还需要强调一点:对于柏格森来说,空间性或广延(*l' étendue*)从根本上来说是物象(物质)的本来特征,或者也可以说是物象之成为物象的一个根本要素,一个不可被分割抽离,而只能够源初显现的要素。“空间既在我们之外,同样也在我们之内,它并不隶属于一组具有特权地位的感觉。所有的感觉都分享空间性(*l' étendue*);所有的感觉都或多或少地根植于空间性之中。”^②这个空间同我们理智抽象出来的空间以及康德的形式空间是完全不同的东西。因而,“具体知觉”作为与身体关联的物象,作为被从宇宙过滤出来的物象,同样具有物象本身的这种真正的空

① 关于记忆的本质,我们在后面的章节中会专门讨论,这里只提及记忆从根本上讲,实际上是“物象-知觉”的“浓缩”(contraction),用柏格森《物质与记忆》第三章的标题来说,记忆就是“物象的存活”(survivance des images)。或者我们干脆可以说,记忆就是被浓缩了的众多连续物象的存在方式。物质与记忆之间的关系呼之欲出。

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 350. 可以说,关于本真空间性的论述也是柏格森哲学革新传统哲学的一个方面,尤其是他完全改变了传统空间的纯粹抽象性,赋予了空间一种参与到物象本身的身份,或者说,空间获得了一种本体性(存在论)要素的地位。这种空间概念特别反对康德的作为先天形式的空间概念。而且柏格森还在大洋彼岸找到了知音——威廉·詹姆士,并且他引用了詹姆士的《心理学原理》:“没有不具有体积感(un sentiment de volume)的感觉”。参见同上 p.351 以及其柏格森的原注释2。

间性。从而,柏格森自信地宣称:“让我们直面直接的现实吧:在知觉与被知觉的事物之间……我们再不会发现不可逾越的鸿沟,它们之间既没有本质上的差异,也没有真正的区别。”^①

可见,物质这个本质上就是物象的东西,在获得真正的空间性——“连续性和天然的不可分割性”^②——以及记忆元素之后,再也不是同我们的所谓“内在性”绝对隔绝的东西了。因为我们过去认为的内与外的隔绝从根本上说,只是把空间性(即那些外在“客观”存在的事物的广延属性)同非空间性(即那些内在“主观”事物的非广延属性)看成本质上属于绝对对立和不可通约的两个单独领域的结果。换句话说,过去的哲学错误地把一种并不真实存在的空间搁置在我们的精神世界和所谓的“外部”世界之间,他们人为地把世界整体分割成两个世界,然后再绞尽脑汁寻找沟通两个世界的灵丹妙药。而这种隔绝正是造成哲学上“内与外”这个如幽灵一般挥之不去的陷阱和幻觉的根本原因之一。因而所有那些传统的无论唯物论、唯心论还是身心二元论,尽管相互间争论得精疲力竭,其实它们完全陷入了同一个陷阱,犯了同一个二元劈分的错误!而且,这种二元劈分还哺育了一种独霸一时的哲学思潮,使形而上学的任务变成了对这两个世界的沟通。也就是说,哲学的任务成了认识世界,哲学沦为知识论的仆人。正因为如此,哲学的任务实际上是在一个假想的战场上发誓要认识世界和改造世界。在柏格森看来,这种堂吉珂德式的哲学当然不可避免地要被真正的自然科

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 352.

^② *Ibid.*, p. 353.

学嘲笑和蔑视了。^①毫无疑问,柏格森摒弃这种二元劈分对于他的整个哲学来说具有决定性的形而上学意义:一方面,柏格森在这里从根本上对传统知识论来了一个釜底抽薪,因为只有一个活的世界整体,并不存在知识论预设的“两个世界”,从而避免了陷入传统表现哲学的泥淖^②;另一方面,这种拆解本身把柏格森的形而上学引向了其他纬度,即他的行动的哲学。

总之,对柏格森来说,延展的物质总体“就像一种意识一样,其间各种事物相互平等,相互补充,相互中立,它实实在在地具备我们知觉的不可分割性”^③。我们对它的知觉“并不是主观的,因为这种知觉在事物之中而不是在自我之内。它也不是相对的,因为在现象(*phénomène*)与事物(*chose*)之间并不是一种表象(*l'apparence*)与实在(*la réalité*)的关系,而纯粹是部分与整体的关系”^④。因此,物质本身就是知觉,就是从事物中被身体过滤出来的“现象”,而且这种现象是事物的一部分,而不是传统哲学里面实在的虚幻影子。因而,作为知觉的现象本身就是实在的。并且,通过对内外二元劈分幻觉的批判,在一个唯一的活生生的世界整体中,从直接性上来看,具体知觉(物质呈现

① 我们千万不要忘记贝克莱哲学结论的“荒唐”和休谟在哲学上对世界固执而彻底的怀疑。在我们看来,要破坏一种哲学的威信,顺其理路把它推向荒谬(贝克莱)和绝境(休谟)也许是最好的方法。当然,他们在生活中遵从一切行动的原则,这本身就是对这种书斋哲学的一种否定。

② Cf. Jean - Louis Vieillard - Baron, Bergson, « *Que sais - je ?* », Paris; PUF, 2e édition corrigée, 1993, p. 48.

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris; PUF, 1959, p. 353. 着重号为本书作者所加。

④ *Ibid.*, p. 361. 此处的黑体为柏格森本人所加。这里的现象与事物的关系就是柏格森的知觉(物象)与物质的关系;而表象与实在的关系是指传统表现哲学的区分方式。

出的一部分)就是一种精神,是一定程度的精神。因为“纯粹知觉是最低程度的精神(le plus bas degré de l'esprit)”^①“在物质与充分发展的精神之间存在着无数的程度级别。”^②因此,物质从根本上说,是最低程度的意识和绵延。^③它的惰性也正是因为其意识和绵延程度的低级,从而无法记忆自身,因而它只能不断重复自身,展现一系列瞬间,并且每一个能够根据前面一个被推导出来,因而也显现为遵从必然律。^④

这就是柏格森惊世骇俗的结论。也就是说,他敕平了物质与精神(绵延)之间无法逾越的鸿沟,颠覆了过去一切关于物质的概念。正如德勒兹说的,这种敕平正是《物质与记忆》的重要性所在。^⑤总而言之,柏格森从直接材料的精神出发,也就是说,从作为源初事实的物象(具体知觉)出发,破除了内外二元劈分的传统痼疾,最终发现了物质的本来面貌,它不过是最低程度的意识和绵延,或者说是“有限的绵延”(德勒兹)。而这正是

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 356.

② *Ibid.*, p. 355.

③ 这里需要特别注意的是,这个程度绝对不能与《论意识到直接材料》里面的量的程度混为一谈,前者是非均等量化的混沌的程度,而后者是数量式的均等程度。

④ *Ibid.*, p. 356. 除了物质的重复性,德勒兹指出柏格森还有一种重复,即记忆的重复,“心理”的重复,这个重复是潜在的重复,能够产生新东西的重复(创造的重复)。(参见 Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*; SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, p. 56.)实际上我们发现,之所以是“两种”重复,源于其绵延程度的不同。

⑤ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, p. 73. “《物质与记忆》的重要性来源于此:运动性被赋予事物本身,因此物质性的事物直接参与到绵延之中,构成一种有限的绵延。”黑体为本书作者所加。

《物质与记忆》这个书名本身的题解：物质即记忆。这种关系揭示出世界存在与人之间的关系不是内外关系，而是一个融合的统一整体关系，属于一个世界，“二者”之间互动循环。而这样的世界就是柏格森所描述的“被知觉世界的原始存在”^①。而正是这种原始存在才能为世界奠基。

二 世界与绵延

显然，把世界看成一个物象的世界还没有全部完成柏格森要为世界奠基的目的。因为我们的世界是一个如此生动和丰富的世界。而按照前面柏格森的那种极其源初的知觉方式，世界的丰富多彩被还原成了可以归于“物象”这样的—个集合体，各种物象纷繁复杂，但是其各项却几乎被完全中立化为“象”（image），似乎他们之间的差别被救平了，它们变成了某种只是其绵延程度不同的存在物。那么，面对这个世界直接呈现给我们的丰富性和差异，我们该如何找到那些物象躲藏在其中的那个最根本最原初和最具有决定性的绵延呢？或者换句话说，我们要如何才能既不把世界救平成单纯的物象集合；又能够在差异极大的“现象”之中找到他们共同分享的东西——绵延？绵延作为一种有生命的活的实在，它如何体现在我们看来属于纯粹“死的”那个物质世界？在有生命的世界和无机界之间，柏格森应该如何沟通这两个表面上看起来几乎迥异的世界？或者我们

^① Merleau - Ponty, *Signes*, «Folio essais», éditions Gallimard, 1960, p. 301. 梅洛 - 庞蒂的原话是：“从来没有人这样描述过被知觉世界的原始存在……柏格森在人类心中重新找到了世界的前苏格拉底和前人类的意义。”

干脆可以质问柏格森,在一个死的无机界里面绵延到底在何处?到底还是不是绵延在为这样一个“死的世界”奠基?

所有这些问题都必将使柏格森转换他的论域,从一种广义的现象学眼光下的“物象世界”转换到一个更为丰富多彩的人类直观世界。这个世界更接近于我们生存着的这个世界,或者说,更亲近于我们的目光、我们的身体所触摸的这个世界。

我们必须强调的一点是,我们之所以觉得柏格森转换了他的论域,完全不是因为他真的从一个世界转到了另一个世界,而是因为我们的(或者说柏格森的)视角转换了。柏格森要处理的这个世界和那个“物象世界”是同一个世界。物象世界从根本上说是最为直接最为源初的世界,也就是说,是一个真正严格意义上的直接材料的世界。而现在,我们需要把视角放到一个更“人类化”的世界,更接近于我们直接感知的世界,或者我们可以这样来称呼这个世界——自然。我们通常说的自然界其实对于柏格森来说并不是一个真正“自然”的世界,因为我们已经运用了我们人类的智能为这个世界分门别类,它在某种程度上说已经被人工化了。这个世界同“物象世界”的区别在于:物象世界是一个直接的无偏见的世界,它是一个类似“无主体的先验场域”;而后者是一个人的直观世界,是我们人类作为智能生物面对的一个大自然。因此,在这个自然世界之上讨论直接材料,必须要以前面的“物象世界”作为基底和证据,没有这个基底,这个“自然世界”本身将无法作为一个“直接”的材料世界而成立,从而必将使一种用直接材料为世界奠基的意图遭到质疑。因为柏格森在这个世界谈论绵延的时候,没有事先求证这一绵延的“直接性”。当然,这并不是说物象世界是奠基于自然界的另一个世界。其实,这只是同一个世界的两面而已。正是基于

《物质与记忆》里面得出的结论,柏格森才在《创造的进化》中能够从容地直接谈论我们所生存着的大自然。

柏格森现在的任务就是要为这个大自然奠基,或者说,要用绵延来为这个自然世界奠基,而这关涉到整个宇宙的生成问题。这就是通常被人们广泛讨论的柏格森的宇宙论(cosmologie)。当然,我们这里还可以把柏格森的这种讨论归入一种意义更宽泛的自然哲学。^①

因此,世界这个“概念”在现在看来,一下子从一个物象集合转换到了我们生存着的这个大世界,或者说就是我们赖以生存的自然界。当然,在这个大自然界的尺度里,人类的社会生活世界也是包括在内的。不过就柏格森的《创造的进化》^②这本被看做他

① 关于柏格森哲学是一种自然哲学的比较杰出的讨论,可见出版于1964年的Henri Gouhier著的《柏格森与福音基督》(*Bergson et le Christ des évangiles*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.)第一章第13—49页;以及Merleau-Ponty的《论自然》相关章节(*La Nature, Notes cours du Collège de France, établi et annoté par Dominique Séglaard, éditions du Seuil, 1995. pp.78-102*),这个文本是Merleau-Ponty在法兰西学院1956—1957年讲课稿里面的一部分,从那里我们可以很清楚地看到他和柏格森之间的渊源关系。

② 这本书中文一般译作《创造进化论》,张东荪先生1919年的译本作《进化论》。但是这个书名法文为*L'évolution Créatrice*,译作《创造进化论》容易误读为“创造/进化论”而不是“创造(的)进化/论”或者“论/创造(的)进化”,因为“进化论”这个词太强势。书名原意是“创造的进化”,“进化”是生命的根本特征,而且这个特征是“创造的”,其实从根本上说,柏格森的这个书名背后暗指的是绵延本身的运动(生命时间的绵延运动),这个运动在生命演化中体现为一种“创造的进化”。书名读为“创造/进化论”是一种明显的错误,因为柏格森并不仅仅是在讲生物学上的进化论,而且这个“进化论”法文是*évolutionnisme*,而不是书名中的*évolution*。张东荪先生并没有误译,因为按照当时的习惯,译为“××论”乃一种常见的做法。而且他的译名也不会产生误读。因此我们这里恢复柏格森书名的本来面目,直接译为《创造的进化》(另外台湾李永炽的译本也译为《创作的进化》)。

的哲学顶峰和他宇宙论的集中体现的著作来看,人类的社会生活世界还没有被详细讨论。在这里,人类往往只是作为自然的一部分被讨论的。而关于人类社会生活世界的讨论,那是柏格森《道德和宗教的两个来源》的主题,同时也是柏格森哲学的“最终归宿”。

从总体上来看,柏格森哲学活动的论域从以前的意识领域以及人同“外在”物体的关系领域转向了一个包罗万象的宇宙尺度的领域。无论从微观看还是从宏观看,这个领域都自在存在,人类本身则成为沧海一粟。面对这个对我们常人来说更为直观^①的大自然界,柏格森需要的是找出万象勃然杂陈里面那个最为源初和根本的“原则”,找出那种为这个世界奠基的根本的“直接材料”。因此,这涉及这个大自然的各个“部分”。也就是说,在这个大自然的各个部分里面找出那个最为源初和根本的东西来。毫无疑问,大自然对我们来说,最为直接的分类就是非生命界(无机物界)和生命界(有机物界)。

无机物与绵延

对我们来说,死气沉沉的纯粹无机物(les corps inorganisés)何以能同生机勃勃的绵延本身联系起来?就算我们遵循柏格森前面对物质所做的界定,即物质只是最低程度的意识或绵延,那么,我们在一个常人的自然界里面,何以找到这种“最低程度的

^① 这种直观根本上说是一种常识的习惯性直观,同柏格森前面讲的“直接材料”的直接性“直观”是根本不同的。后者具有一种广义上的现象学严格性,柏格森指出,它本身的获得是困难的,而这种困难正是来源于我们的后天的习惯性“直观”。而事实上,后面这种“直观”严格地说不能叫做“直观”,与其说它是一种直观活动,不如说它只是一种由知识所引起的机械行动。因此,我们“直观”到的自然界的划分,实际上不是直观本身,而已经是知识上的划分了。

“意识或绵延”？

就我们的常识认知来说，一种无机物质从根本上说是不变的东西。比如一块石头，我们让它发生变化的方法无非是对它进行分割，而无论如何分割，这种变化只是一种体积大小的变化，是一种部分与整体的关系，石头还是石头，没有本质相异的新石头变出来。经典科学本身所依据的物质世界的各种规律，从根本上说就是这种关系的“复杂化”了的体系的规律。在这种规律中，时间本身只是一个抽象的因素，它根本不能影响到体系各个部分的运作秩序。也就是说，这个时间的量的变化不会让这个体系产生出新东西，无论它加快还是减慢，体系中的各个部分都有序运作，而且可以无限重复，而结果相同。似乎，无机世界里面有的几乎只有纯粹的重复，各个重复之间是可分的，断裂的，而找不到起决定作用的绵延，当然也没有质的连续性。也许，我们可以用德勒兹在柏格森哲学里面找到的差异和重复这个主题来质疑：在物质这个从根本上说呈现为物象的重复^①的东西中，柏格森确实能够找到真正的作为差异的绵延（时间）吗？能够找到奠基世界的“直接材料”吗？

柏格森指出：“连续性是一个无可争辩的事实，即便在物质世界里也一样。”^②无疑，柏格森的出发点必须要是直接源初的

^① 参见 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 356. 柏格森说：“如果说物质不能记住过去，这是因为它不断地重复过去，因为它遵循必然性，展开一系列的时刻，每个时刻都同前一时刻相当，并且能够彼此相互推导出来。”物质之所以呈现为“无时间性”，是因为它是物象的不断重复。我们后面即将看到，其实物质的“无时间性”只是一个错觉。

^② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 502. 黑体为本书作者所加。

事实,而不是我们已经获得的知识。一个我们可以推演的无机世界,不过是我们的作品而已。那么,柏格森所指的“物质世界里面的连续性”到底是什么?柏格森给出了一个例子:“假如我要为自己准备一杯糖水,尽管我急不可耐,我也必须等待糖块的溶化。”^①柏格森指出,尽管这是一件小事,但是包含的教育意义十分深刻。这里我等待的溶解时间所涉及的不再是前面所讲的数学时间了,“它同我的耐心(impatience)融合在一起,也就是说,同我的一部分绵延融合在一起,既不能任意延长,又不能随意缩短。它不再是被思考之物,而是被体验之物。它不再是一种关系,而是一种绝对存在。”^②柏格森指出,所有这一切是一个整体:这杯水,糖块,以及糖块的溶化,还有我的等待。由此,事实上,这个整体是“以意识的方式发展”的。我们之所以认为这是一个纯粹的物理事件,与绵延无干,恰恰是因为我们的感觉和知解力把它们从整体中分割出来,从而把活的东西抽象化了。

似乎柏格森的这种论证像变魔术一样,一个我们看似独立的物理事件,瞬间披上了绵延的外套。而且这个外套如此巨大,以至于柏格森让它把整个宇宙都裹挟了进去。因为柏格森随后即指出,宇宙是一个普遍联系的整体,我们之所以把一些物质体系分割开来,只是为了便于研究。物质本身不过是一种倾向而已,这是一种惰性,是一种倾向于分离的特性。可以说,这种惰性恰恰就是物象的重复,它用重复来保持一种恒定,从而显示为一种分离倾向——一种独立自足的形象,因此我们才会觉得无机物质本身是死的东西,时间在里面停止了。殊不知这恰恰是

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p.502.

② Ibid.

我们被它那重复的外貌和惰性所迷惑。或者说此惰性顺应了我们知性天生要分割事物的天性,从而隐藏在里面的具体时间被抽象为了数学时间。惰性本身掩盖了真正的差异,物质因此被显现为物象的重复。被单独出来的无机物总是要被看成无时间的重复。但是,在一个普遍联系的“整体”——比如糖块溶解于水这个事件整体——内,它却是以意识的方式发展的。正因为如此,柏格森说:“把物质挑出来作为无机物,同我们的感官(sens)和智性(intelligence)相关,而被当作不可分割的物质,则必定是一种流动(un flux),而不是一个物体(une chose)。”^①正是根据这种论证方式,柏格森指出,在整个宇宙里,一切相对独立的体系之间都是联系在一起。地球系统,太阳系,银河系……这是一个巨大的整体,系统之间由无数微弱的线连接起来。对于太阳系来说,“太阳把热和光辐射到最遥远的星球上去。”这种连接方式恰恰就是那条线,“正是沿着这条线,整个宇宙所固有的绵延被输送传递,一直达到我们所生活的世界的最小部分。”^②当然,这里的线本身只是一个比喻,因为世界原本是一个流动的整体,被分割的各个体系原本就相互连接。这种线即是比喻这种连接本身。

无机世界的绵延因此被放入到一个无限宽广的整体中去了。在这个世界中,我们的绵延不过是整体绵延的“一个部分”而已。因此,无机世界的死寂不过是我们的错觉而已,它的惰性和重复迷惑了我们的双眼。而真正的事实是:“宇宙绵延着。”^③

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 653.

② *Ibid.*, p. 503.

③ *Ibid.*, p. 503.

有机物与绵延

柏格森指出,无机物是知觉从自然材料中裁剪下来的。实际上在裁剪之前,我们的知性(或者说智性)已经把所要裁剪的图式投射到了物质身上。显然,这个模式同康德的先验感性论的知识学是相类的。当然,柏格森在哲学上是康德的“敌人”,他反对这种使世界僵化的模式。他认为类似康德的那种先天形式非但不是让事物拥有了时间,相反却是剥夺了感性世界本身真正的绵延。柏格森除了想把无机物从一个死寂的世界(死的永恒)拯救出来以外,他要面对的还有一个更加复杂的有机物(*les corps organisés*)世界,或者说一个生命的世界。这个世界通向一种活的永恒。

毫无疑问,在生命世界中寻找绵延要比在无机世界中寻找绵延容易得多,也要好理解得多。我们都常说,哲学诞生于惊异。当然,对于生命本身的惊异,在哲学史上却并没有像我们的其他惊异一样得到哲学家真正的重视和详细研究。我们现在就来看看这种惊异给柏格森带来的会是什么。

生命体让人惊异万分的莫过于它的变化。爱花者面对新播下的种子,当它破土萌芽,日新月异的时候,几乎都难以掩饰其内心的讶异和兴奋。或者如柏格森所举的例子,面对蚯蚓和水蛭的残肢,它竟然会重新变成一个新的个体,这种变化难道不是令人惊讶万分的吗?从根本上说,生命体的成长和变化意味着一种物象的更迭、差异和变化。它与无机物本身的惰性和重复相对。它不断呈现出新的面貌,并且这种差异的方向不可逆转,就像我们的衰老一样。生命体无论从本身组成部分上,还是它自身的前后对照上,都是一个质的连续变化,这种变化本身就呈现为一种绵延,呈现为一种时间性。或者我们重复前面对无机世界的

整体所说过的话:它的运动和变化是按照意识的方式进行的。另外还需要记住,对柏格森来说,作为整体的一个系统必然会呈现为一个流,一个活生生的实在存在。这对生命体来说非常容易理解。因为几乎每个“个体”(individu)并不是真正的“个体”——真正的个体对柏格森来说实际是某种已经完成的东西,“与其说它是个体,还不如说是群体”。^① 因为它的每一个部分都可以看做是一个“系统”,而且千差万别,它们相互联系,难以被孤立出来。正是生命体的这种“整体性”,它才比起那些只能呈现为不断重复的无机物更能显现为一种流动的和时间性的东西。

需要进一步指出的是,这里的“整体性”其实就是我们通常所认为的生命体的“个体性”。生命个体严格地说,并不是完成了的个体。个体性(整体性)只是生命体的一种倾向而已,它“由无限的程度所构成,而且其任何一个部分都没有充分实现,即便是在人类当中也一样”。^② 这种倾向的具体表现就是:“生命体的属性永远不会完全实现,它们永远处于完成的过程之中。”因此,尽管它倾向于完结,但是它永远有一个缺口,它是一个开放的组织系统。正是这种缺口的存在,并且从这个缺口那里,生物抛出自身的一个部分,繁殖出新的生命体。因此,生命体的生物意义上的死亡常常不是一种绝对的终结,却多半意味着一种新的开始。物种正是通过这种方式延续下去的。

绵延正是借助于这种生命个体性的永不可完结的特点而在有机物中表现了出来。这种每一个“体系”的不完整性导致相互间的普遍联系,甚至同那些所谓的“无机体系”相联系,最终

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 508.

② *Ibid.*, p. 505.

使宇宙本身成为一个巨大的未完成的東西。^①这个东西也永远倾向于成为一个个体,却又永远无法达到,它只能永远处于完成的过程之中。也就是说,它永远处在流动之中,永远活在它自身的永无终结的不断完善之中。这就是另一种永恒,一种与无时间性的死的永恒相区别的活的永恒。

我们回过头来看,在有机体中,某个活的生命体所展现的众多的物象差异——毫无疑问,这种差异同意识状态的差异一样,是一种性质式的差异——恰恰就是那种被叫做时间(绵延)的东西的体现。所以柏格森直截了当地说:“任何有活的东西存在的地方,必定在那里有一本打开着的记录时间的登记簿。”^②

我们的绵延

尽管我们人类也是有机物,其自身里面也必定“有一本打开着的记录时间的登记簿”,但是我们还是要在这一里简要谈论一下我们人类的绵延。

毫无疑问,要在我们自身中寻找绵延要比在无机物中寻找绵延容易得多,也要好理解得多。因为我们前面已经讲过,柏格森的哲学从根本上说就是从内在的直接材料开始的。而在我们的内在意识的直接材料中,首当其冲最重要的就是记忆。可以说,在柏格森那里,如果没有记忆,我们就不可能有时间。记忆对我们来说,是时间的本体论层次上的核心,它直接关涉到人类的精神(*l'esprit*)和灵魂(*l'âme*),或者我们可以说,它就是人类

^① 从这里我们也可以看到,柏格森的这种宇宙观直接导致了他对上帝的看法。上帝不过是一个永远创造着世界的“超意识”,他并不一劳永逸地创造世界。正因为如此,柏格森的著作一度被教会列为禁书。

^② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 508.

精神的根本内容,它就是我们人类的绵延。因此,在柏格森那里,绵延、时间、记忆、精神等等不同词汇往往表达的是同一种东西。

这里我们还要重新强调一下我们前面详细讨论过的一个问题:真正的自我与绵延从根本上说是重叠的东西,或者说它们指的是同一个东西,即我们内在原初的直接材料。因此,面对我们内在的一个巨大的融合的绵延,这些不同的称呼不过是在不同的场合下给予这个直接材料的不同的名字而已。正是如此,柏格森甚至还用人格(*la personnalité*)这个词来代替真正的自我(深层自我)。因此时间的同一性与自我和人格的同一性在这里汇流了。我们的内在时间研究与我们的人格研究本质上是一回事。毫无疑问,柏格森哲学的核心问题就是时间问题。但是,如果我们不理解时间和人格的这种关系,看到柏格森说这样的话一定会感到万分惊讶:“人格问题可以被看做是哲学的核心问题”^①。因为对于想要颠覆传统哲学的柏格森主义来说,如果把哲学的核心

① Henri Bergson, *Onze conférences sur «la personnalité» aux Gifford Lectures d'Édimbourg*, (在爱丁堡吉福德讲座做的《关于人格的11次演讲》) in *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1051. 这是柏格森1914年4月21日至5月22日在英国爱丁堡大学著名的吉福德讲座上做的11次关于人格的英文演讲。据 Philippe Soulez 考证,这些讲演尽管是延续柏格森在法兰西学院的讲演(这些演讲的综述参见 *Mélanges*, pp. 847-875),但是内容非常具有原创性,遗憾的是只留下来一个简略的英文稿。非常值得一提的是柏格森在爱丁堡演讲中着重批评了康德的自我之同一性是“外在的和人为的”。(见上书第1061页)不过在这期间,这个被称为“康德的敌人”的哲学家却做了一件有意思的事情:他运用自己的影响力为康德《纯粹理性批判》的权威英译者 Norbert Kemp Smith 在该大学谋取到了一个职位。据说这是柏格森罕见的介入大学权力的行为之一。(参见 Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson: biographie*, Quadrige, PUF, 2002, p. 139.) 另一篇柏格森关于“人格”的重要演讲是1916年5月6日在马德里的同名长篇演讲。现存文本为现场速记稿译为西班牙语,然后回译为法文的(载 *Mélanges*, pp. 1215-1235.)。

问题仅仅限定为“人格”或自我,那么势必会回到传统的“我思”哲学的牢笼中去。

再回过头来看柏格森是如何达到我们的人格(或绵延)同一性的。他指出,就方法上说,我们必须“在我们拥有自己的人格的意识区域里面”“直接追问实在”。^①这种直接性原则一如既往地是柏格森“把握”绵延的根本方法。我们直接“看到”的人格是性质式的灵魂状态(*l'état d'âme*)的流变,这些“灵魂状态在时间的路途上前进,它随着绵延的累积不断地自我扩张,可以这样说:它是在带着自身滚雪球”^②。我们就这样带着自己过去所有的记忆,像滚雪球一样在时间中前进。“我们究竟是什么?什么是我们的性格?我们无非是从出生以来,甚至是出生之前的历史的凝缩,因为我们全都带着先天的禀赋。”^③这种人格除了带着所有过去的记忆,而且它的“每一个瞬间都是一个加入到过去所有瞬间的新瞬间……这不仅仅是一个新的瞬间,而且是一个不可预测的瞬间”^④。因此,人格本身也是一个流变的东西;它不是一个抽象的、固定的作为核心的“主体”。对柏格森来说,它不过是主观的(*subjectif*)东西,而不是笛卡尔或者康德的自我。当然需要特别注意的是,这个“主观的”东西并不意味着隶属于某个主体,而意味着“精神性的”含义,并且柏格森的“主观性”从根本上说还意味着潜在性(*virtualité*),意味着

① Henri. Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1053.

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 496.

③ *Ibid.*, p. 498.

④ *Ibid.*, p. 499.

它不是已经完成了的东西,它不断地变化、流动、创造。^①

世界绵延与奠基

到此为止,我们已经从世界的各个方面对绵延进行了考察。这种考察可以说是一种及其艰难的过程。因为这种考察实际上是要在我们知识化了的世界中寻求“直接材料”,因此要处处留意我们的“智力”这个“人类先天的形而上学倾向”对原初世界整体的分割。^②

但是,我们会发现,世界中的绵延是多种多样的,不同的对象拥有不同的绵延。这种多样性是一种数量上的多样性,也就是说,是 *les durées*, 是复数的绵延而不是单数的 *La durée*。而且,这些数量的多样性之间还有另一层含义,即不同的绵延性质也是不同的。也就是说,世界呈现的这些杂多的绵延,除了是数量的多样性,还表现为性质的多样性。但是,对柏格森来说,复数的绵延必须要能够融合为一个写大的 *La Durée*, 也就是说,这些杂多的绵延不仅在数量上要由“多”变成“一”,而且在性质上还要连贯起来,就像我们内在的绵延一样是一个整体的流动。而这个绵延就是柏格森的宇宙绵延。只有这个宇宙绵延才是唯一的世界的本质,才能够为世界奠基。不过我们需要在这里提出另外的问题:从 *les durées* 到 *La Durée*, 这种转变的关系的确

^① 关于柏格森的“主观的”(subjectif)与“客观的”(objectif)二者的区分,参见我们前面章节的有关讨论。另外参见德勒兹的杰出解释。(Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 1966, pp. 33 - 37.) 关于潜在性的理论,我们在后面章节将会详细讨论。

^② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 511 - 512. 这种倾向具体表现为非生命的逻辑形式——这是一种死的物质世界中事物的逻辑,一种空间性的关系,或者说就是几何学的逻辑。这种逻辑在《创造的进化》一书开篇即被柏格森点明。

是传统哲学意义上的“多与一”的关系吗？尽管这里存在着 *les durées* 和 *La Durée*，但我们知道，柏格森那里最终只有一个整体的绵延。但是我们也知道，柏格森也指出 *les durées* 是实在存在的“直接材料”。如果二者都是“直接材料”，那么柏格森是信奉单一的 *La Durée* 的一元论者，还是承认 *les durées* 的多元论者？“一与多”在柏格森那里到底是什么关系？

因此，这牵涉到柏格森如何统合这些杂多的世界绵延所表现出来的双重多样性，如何沟通复数的绵延和单数的绵延。这是非常关键的一步。可以说，只有这一步的成功才能最终实现对整个世界的奠基，才能使世界之为世界成为合法的。世界在这种合法性中找到自己存在的依据，它依靠这种奠基成为真的，或者用传统的话来说，它依靠这种奠基成为真理。

但是，我们在这里并不想立即对柏格森的这个关键环节进行深入探讨，我们将在下一章回到这个环节。因为面对为世界奠基这个重大课题，我们还有更关键的问题要探讨。这个问题对柏格森来说更为根本，它甚至是柏格森哲学得以立论的根本前提，也是柏格森区别于其他任何哲学的根本前提。可以说，这个问题的重要性就像海德格尔哲学中的“存在”问题一样根本，没有它，就不会有柏格森主义。我们甚至可以在这里大胆地说，同样把时间作为哲学的核心问题，柏格森之所以是法国的柏格森，是20世纪法国哲学隐藏在背后的秘密创造精神之父^①，他

^① 我们之所以在这里大胆地这么说，并不是因为我们要有意拔高柏格森的地位。柏格森之所以是“20世纪法国哲学隐藏在背后的秘密创造精神之父”，主要是因为他思想对后来各派思想的潜在影响和启发。之所以称他是“隐藏的”和“秘密”的，是因为人们多半不会直截了当地称某种思想来源于柏格森，而且他们也常常极力否定柏格森的思想，强调自己的原创性。比如萨特

之所以没有创造一种法国式的海德格尔主义,并不是他在原创性和智慧上不如海德格尔,而是在根本出发点上,他们就分道扬

就用严厉的批评掩盖了他从柏格森那里继承来的大部分思想主题。实际上,我们会发现,20世纪后来法国哲学的主题,基本上都可以在柏格森哲学里面找到(差异,多样性,身体,语言,存在,时间,生命,无意识,自由,连续,断裂)。如果按照哲学家来划分,萨特、梅洛-庞蒂、马塞尔三大存在主义思潮领袖人物无不直接受惠于柏格森;佩吉(Charles Péguy),勒·鲁瓦(Édouard Le Roy),谢瓦利埃(Jacques Chevalier),蒂博代(Albert Thibaudet),扬凯列维奇(Vladimir Jankélévitch),让·吉东(Jean Guilton),让·华尔(Jean Wahl),吉尔松(Etienne Gilson)等重要思想家无不从柏格森那里吸取了大量养料;柏格森对科学哲学的巨大影响体现在巴什拉、冈奎莱姆(Georges Canguilhem)和达高涅(François Dagognet)身上;(关于这些影响,可以参阅 Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, «Que sais-je?», Paris: PUF, 2e édition corrigée, 1993, pp. 121-123. 以及同一个作者的另一本著作 *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, pp. 76-79.) 而更近一些的德勒兹从精神气质上说就是一个柏格森主义者,他是柏格森主义的重新发现者和传人,并且他亦把这种精神气质传给了当代的某些重要哲学家比如阿兰·巴迪伍(Alain Badiou)。另外对于列维纳斯来说,柏格森对他的影响也是不可替代的。或许从某种意义上说,列维纳斯之所以同海德格尔保持着距离,是因为柏格森的影响。他不仅乐于赞美柏格森,而且还指出了柏格森对法国后来迅速接受现象学的无可取代的重要作用。关于列维纳斯对柏格森的评价以及和海德格尔的关系可以参考他的《伦理与无限》(*éthique et infini*, le livre de poche, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, pp. 11-32.) 第一篇和第二篇访谈,以及他的《上帝,死亡与时间》(*Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, «biblio essais», Grasset, 1993, pp. 64-66; pp. 80-81.) 等处。另外,柏格森的影响还遍布各种文学艺术思潮,文学思潮具体研究文献参见 Roméo Arbour 的《昂利·柏格森与法国文艺》(*Henri Bergson et les lettres français*, Paris: Librairie José Corti, 1955.), 艺术思潮的主要文献是 Antiff Mark 的《激创柏格森:文化政治与巴黎人的前卫》(*Inventing Bergson, cultural politics and the parisian avant-garde*, Princeton, 1993.)。

因此可以说,20世纪法国思想秘密地渗透着柏格森的全部思想。柏格森之所以一度被人遗忘,不是因为他没有对后来者产生足够大的影响,而是他的思想就像母亲的乳汁一样,喂养了无数后代,但是当他们成人之后,就像我们大多数成人一样,很少还会有人回想得起母亲乳汁的香味来。当然,还有更深层的原因,本书引言已述,此处不再赘言。

鑲了。尽管我们可以在二人的思想中找到很多类似的话题，甚至它们可以一一对举，但是当我们深入底里，就会立即发现二者在根本上的差异。当然，对比二人不是我们的任务，此处略过。

那么，到底是什么问题如此根本和重要？

第三节 反对虚无

的确，自古以来，恐怕我们再难在哲学中找到一个问题比存在这个问题更为根本和重要。对于柏格森来说也同样如此。而且也正是因为他所提出来的以时间为核心的存在观的独特性和创造性，使他的思想在哲学史的星空上成为一个永恒的星座。正如著名哲学史家亨利·古耶所说，柏格森在哲学史上已经位列到了柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、斯宾诺莎、康德、黑格尔等大思想家的行列。^① 柏格森到底提出了什么样的存在观呢？

一 世界之存在

我们前面已经说过了，对于柏格森来说，只有“作为直接材料的绵延”才是这个世界上可以被确认的真正的存在。因为对

^① Henri. Gouhier, *Avant - Propos de Mélangés*, Paris: PUF, 1972, p. XI-II. 而哲学家让·华尔则认为柏格森哲学的革命是苏格拉底(柏拉图)、笛卡尔、康德等哲学革命之后的第四次伟大革命。(参见 Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962, p. 116. 以及 Thomas Hanna, *The Bergsonian Heritage*, Edited with an introduction by Thomas Hanna, New York and London: Columbia university press, 1962, p. 153.)

于一种把哲学看做“严格的科学”的学说来说,除非我们所得到的的是直接材料,否则,我们就不能说我们所得到的东西具有合理性和真实性。因此,世界的素朴真理必须是直接被照亮的,或者说,必须是自己照亮自己的,它自己原初地呈现自己。它不需要我们使用人为的中介来“把捉”。那种“把捉”所得到的东西与其说是原初真实,不如说是知识。在柏格森那里,纯粹的知识根本不足以担当起“真理”这个重担,而且更无法为世界奠基。正如他早期在课堂上对其学生宣讲的,无论用什么样的显微镜,科学家都无法在显微镜下面找到生命本身。^① 因为生命作为一种实在,它不可能通过有限的和僵化的测量来达到。

尽管我们前面还没有真正彻底讨论柏格森的世界绵延,但我们已经很清楚地把柏格森作为宇宙根本存在的绵延展示了出来。除了第一章的讨论外,我们尤其在本章已经从两个大的方向上探讨了柏格森的世界中的绵延,而这个绵延也就是柏格森的存在。这两个方向是:1. 在物象世界中探询普遍存在的绵延; 2. 从大自然的角度探讨无机物、有机物和人这三个领域内的绵延。我们发现,尽管我们目前还没有使这些复数的绵延变成一种整体的、统一的、融合为一的单数的绵延,但是我们仍然能够发现,世界从根本上说,就是由这些经过努力才得到的直接材料所构成。世界的真实性和实在性原初地被确认了。世界是一个绵延的世界,它是一个不可分割的连续体,它是一切无论是生物还是非生物物象的真正本原(Principe)^②,它支撑着世界,或

^① Henri Bergson, *Cours II*(《讲义》第二卷), PUF, 1992, p. 30.

^② 注意,这里大写的 Principe 同传统哲学里面讲的永恒不变的本原是有根本区别的。

者更确切地说,它就是世界,就是宇宙存在本身。到此为止,结合绵延的各种性质特征来看,我们突然发现,柏格森的这个存在已经变得特别起来:它不再是柏拉图的自足、完美、静止、永恒而高渺无限的存在;不再是亚里士多德的“最普遍的”概念;不再是中世纪所讲的“超越者”;不再是黑格尔《逻辑学》中的“无规定性的纯粹抽象(无)”……它就是那个被柏格森根据“直接材料”原则、根据“事实”直接获得的绵延,是那个永恒流动、无限异质、不断创造的时间本身。

因此,世界存在本身作为直接材料,作为绵延,它(们)直接是其自身。它自己照亮自己。它自足。这种自足性使柏格森的存在观与传统的观点迥异,它将不再另外寻找一个永恒稳固的阿基米德点,不再陷入亚里士多德的第一推动,它自身直接具有其合法性和真理性。这种合法性和真理性毫无疑问来自于柏格森本人所严格遵奉的“哲学作为严格的科学”的信条所支撑的“真正科学的方法”,来自于把直接材料(事实)作为唯一的可靠依据。我们可以说,这就是柏格森的“回到事实”(retour aux faits)的原则。正是在这个原则的保障下,柏格森确立了他独特的自足存在的世界存在,确立了世界的本原,这个本原就是我们整个宇宙的原初的活生生的肉身(chair),或者说是整个宇宙的生命本身。需要强调的一点是,这个“回到事实”的原则对柏格森主义来说,其重要性如胡塞尔现象学的“回到事物本身”(retour aux choses mêmes)原则一样根本和重要。我们在这里还需要约略提一下这个原则与直觉的关系问题:可以说,正是柏格森的这种回归事实本身、回归直接材料本身的精神,使柏格森走向了一种直觉主义的形而上学。因为对于柏格森来说,只有直觉这种方式才能真正无中介地触摸存在,触摸绵延,才能使事实和

直接材料按照它们本来的面貌活着与我们一起共存。因此,这种形而上学以直觉作为唯一的方法,并且只有通过这种方法才可能达到世界之存在,才能真正建立起世界上唯一具体的科学——哲学。^①关于直觉、方法、形而上学等这些连带引出的重大议题,此处暂且不过多议论,我们将在后面章节详加讨论。

因此,我们可以看到,柏格森介入存在方式的独特性将连带引出一系列根本问题。这些问题将在世界自足存在这一基底之上,使柏格森构建一种新的形而上学成为可能。

然而,面对我们“以绵延作为世界基底”的世界,柏格森认为我们还必须要克服一个挥之不去的幽灵,这个幽灵从古希腊以来就一直伴随着存在而常常不自知。不克服这个幽灵,作为真正存在的绵延要为世界奠基,就时常要受到这个幽灵的侵蚀,从而使我们一次又一次地把真理扼杀掉。这个存在的幽灵就是虚无。要拯救存在,拯救真理,就必须反对虚无。

二 作为存在幽灵的虚无

存在与虚无,常常作为一对概念出现。似乎虚无无论如何都不可能会是存在的幽灵。虚无概念似乎拥有和存在概念同样的实的地位,甚至它比存在还要根本。它先于存在,或者说,只有它才可能会有存在。虚无乃万有之母。它不仅是存在这个被认为最大最根本的哲学概念逻辑上的先行条件,而且还是整个

^① 柏格森在马德里的一篇演讲中说:“哲学不是一种抽象的研究,没有任何东西比哲学更不抽象的了。我甚至可以说,在所有的科学中间,哲学是唯一并不真正抽象的。”参见 Henri Bergson, *Conférence de Madrid sur l'âme humaine* (马德里演讲《论人类灵魂》), in *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1200.

基督教文明世界里面上帝创造具体万有的一个必要的先行条件。从这些角度看,似乎虚无倒是一个光明正大的东西,它与幽灵毫无共同点。那么,我们又何以要把虚无指认为幽灵,并作为本小节标题呢?

幽灵

我们需要先引述柏格森,从而为我们的做法找到文本上的依据。柏格森说:“必须熟谙于直接地思考存在(*l'être*),不要拐弯抹角,也不要首先求助于介于存在和我们之间的那个虚无幽灵(*le fantôme de néant*)。”^①在这里,存在(*être*)和虚无(*néant*)二者并非一对平衡相称的对偶概念,这里只有一种真实的关系,即“我们”和“存在”之间的那种“直接”关系。虚无只是一个外来者,一个多余物,或者说它根本上就是一个介入我们和存在这一真实直接关系之间的幽灵。

柏格森是一个风格大家,把虚无比作幽灵不仅仅在文本上气韵生动,而且其内在的隐喻义更是异常深刻。我们这里需要解读一下这个“幽灵”本身的意蕴。一般说来,我们大致可以为幽灵找到三个基本含义:1. 它必定意味着一种死亡,因为幽灵的显现必定是在某个东西的亡故之后;2. 幽灵挥之不去、顽固萦绕在某种死亡之上,极难被察觉和驱逐;3. 正如神话传说里的幽灵一样,幽灵往往都是拥有隐蔽力量的东西,它取代生命行使权力,发挥效力。那么,柏格森把虚无看做是存在的幽灵,根据这里对幽灵含义的分析,我们不难看到:存在本身被比作成了这个

^① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 747.

原来有生命的东西,但是幽灵的出现却意味着这个存在实际上是一个已经死亡的存在,幽灵剥夺了它的生命,不断萦绕在这具叫做存在的“尸体”旁边,挥之不去,而且这个幽灵还被当成一个起决定作用的因素主宰着这个存在。柏格森的这种隐喻恰恰指出了“真实存在本身”在根本上为什么会被架空,为什么哲学在根本上没有得到奠基,却不过是建立在某种死的永恒上的死体系。

“存在”起源之奥秘

对柏格森来说,只有属于直接材料的存在才是真正具体、真实和实在的存在。而对于要建立起严格科学的哲学这一出发点来说,哲学必须在其切入点上直接达到“直接材料”。因为哲学的奠基与世界的奠基一样,它们都必须以“回到事实”原则为前提,否则必将在哲学的基底埋下致命的危机。

柏格森的抱负在于让真正的存在为世界奠基。然而,任何哲学家在谈论世界本身的时候,往往都会不由自主地把目光积聚到存在本身之上,并对存在本身进行追问。因此,哲学家往往都必须面对“存在本身何以成为其自身”这个极其棘手的问题。因而从根本上说,存在的起源问题天经地义地成为形而上学的根本问题。

柏格森哲学的伟大和独特之处在于对这个问题进行了深刻的分析,并且正是在这种分析的基础上,他的整个哲学在根本上得以区别于其他哲学。正如我们前面所说的,一般来说,存在和虚无是一一对偶式的概念,存在的确定必须有赖于虚无,或者换句话说,存在在起源上与虚无根本关联。尽管如此,柏格森之前的哲学史上并没有多少关于虚无的详尽探讨,以至于这个幽灵在众多先哲面前藏匿得如此安全。让我们来看一看柏格森对传

统形而上学要害问题的敏锐捕捉：

哲学家们很少关注虚无概念。然而，这个概念常常是哲学思想隐藏的发条和不可见的发动机。从反思(réflexion)的第一次觉醒开始，正是虚无这个概念把那些令人不安的问题，那些不把人弄得头晕目眩就不能确定的问题直接推到我们意识的注视之下。我一开始哲学思索，就立即会自问我为什么存在；当我致力于考查把我和宇宙的其余部分联系起来的那个一致关系时，困难仅仅是被推后了，因为我想知道为什么宇宙存在；如果我把宇宙同支撑它和创造它的一种内在的或者超验的本原(un Principe immanent ou transcendant)联系起来的话，那么我的思想只能片刻停留于此一本原；因为同样的问题被提出来了，这一次，其广度和普遍性达至极限：如何理解某物的存在，它从哪里来？……当一种创造的本原最终被视为事物的基础的时候，同一个问题立马涌现出来：如何、为什么是这个本原存在着，而不是虚无？^①

我们突然发现，“为什么是某物存在，而不是虚无？”这个问题被柏格森推到了前台。我们立即想到海德格尔在1935年的《形而上学导论》开篇即点出的问题：“究竟为什么在者在而无反倒不在？这是问题的所在。……显然这是所有问题中的首要

^① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 728.

问题。”^①我们需要指出,在赋予关于存在与虚无问题的重要性上,柏格森 1906 年的做法毫不亚于海德格尔后来的做法。^②对柏格森来说,他与海德格尔一样,认为这是所有问题中最为根本的问题,因此必须对此进行追问。我们只有弄清楚这个问题,形而上学本身才是可能的,存在(即作为直接材料的绵延)为世界奠基才是稳固的。当然,也正是对这个问题的不同解答,我们在形而上学最根本的问题这里,将发现两人最大的差异——尽管我们可以在两人的思想中找到许多相类之处。

柏格森指出,如果我们把上面这些问题放置到一边,去挖掘这些问题背后的东西,会发现存在本身其实是被当做“对虚无的一种征服”。我们通常对存在的看法往往是奠定在虚无之上的,也就是说,我们往往把存在的事物想象成一种在虚无之上的展开,“就像在地毯上展开一样:首先虚无已经在那里,存在是

① 海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆 1996 年 9 月第 1 版,第 3 页。当然,关于存在与虚无的这样一个问题,在巴门尼德那里早就提出讨论过了,我们这里只对举海德格尔为例说。

② 柏格森对这个根本问题的关注最早发表于 1906 年 11 月《哲学评论》上,后来作为 1907 年的《创造的进化》第四章的一部分重新发表。柏格森的这一章被认为是哲学史上最为经典的“哲学史”篇章之一。例如 Henri Gouhier 就认为正是这一章哲学史使“柏格森主义”(Bergsonisme)作为一种真正区别于其他哲学的思想出现在哲学史的长河之中。也就是说,柏格森在这一章里一方面通过对哲学史的梳理,有选择地揭示了哲学史上众多哲学家的得失,另一方面则把一种柏格森主义“铭刻”到了整个哲学史之上。关于此论述,可参见 Henri Gouhier 在《西方思想史中的柏格森》中的论述。(Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989. pp. 71 - 77.) 另外我们发现柏格森后来在 1934 年出版的《思想与运动》一书中又回到了关于虚无的论述,这种时隔多年后的论述毫无疑问表明了这个问题对柏格森哲学的重要意义。(参见 Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 1304 - 1306; pp. 1337 - 1338.)

后来添加上去的。或者说,如果某物一直都在那里存在着,那么虚无必定始终作为它的基础和容身之所,因而,虚无永远先于存在。”^①我们总是无法摆脱这样的观念:“充盈(*le plein*)是虚空(*le vide*)。这块底布上的刺绣,存在被叠置于虚无之上,在空无(*rien*)的表象中的东西要少于某物(*quelque chose*)的表象中的东西。一切奥秘都来自于此。”^②

我们发现,海德格尔那里追问的“究竟为什么在者在而无反倒不在?”这个问题,在柏格森这里被拆解了:对在者的追问必定要变成对“虚无”的追问。如果说海德格尔更倾向于把这个追问最终落到“存在”本身之上并展开分析,从而颠覆了传统形而上学,那么对柏格森来说,他恰好把视角落到了“虚无”之上,并且在此之上寻求存在的真实面貌,廓清传统哲学的基底,从而为世界和哲学奠基。所以柏格森说“一切奥秘都来自于此”。

对柏格森来说,澄清虚无这一奥秘的目的是要重新为存在(绵延,直接材料)定位,重新找回事物的本来面目。因为过去的形而上学往往粗暴地对待绵延的事物,事先就在活生生的存在物背后插入一把名叫虚无的铁铲,使活生生的存在物被拔根,被从宇宙的那个生命整体中切割下来,切断了它同宇宙整体生命相连的“那条线”,从而扼杀了事物的“生命”——即事物的具体性。“形而上学对一切绵延着的实在事物的轻慢,确切地说是由于它认为这些实在事物只有通过虚无才能达到存在,是由于形而上学认为一个绵延着的存在物没有足够的力量战胜非存在并自己确证自己。正因为如此,它倾向于把一种逻辑的存在

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 728.

② Ibid.

(une existence logique) 赋予真正的存在 (l'être véritable), 而非把心理学的或者物理学的存在赋予给真正的存在。”^①在这里, 柏格森指出了传统形而上学的普遍看法: 这种哲学普遍认为具体流动和绵延着的存在自身是一个不能自足存在的东西, 必须在其背后有一个虚无的“背景”支撑, 存在才能够存在。而这种存在在柏格森看来恰恰只是一种“逻辑上的”存在, 它恰恰抽掉了存在本身所具有的或心理或物理的特性——而这些特性恰恰又是事物生存着的具体方式。

因此, 面对这些问题, 柏格森指出: “在我们把虚无观念与存在观念对立起来所取的意义上, 如果我们能够证明这种虚无观念是一个假观念, 那么围绕它所提出来的那些问题就变成了假问题。由此, 一种能够自由行动、完全绵延着的绝对存在的假设就再也不会令人惊讶了。通向一种更接近直觉, 并且不再要求常识 (le sens commun) 做出同样牺牲的哲学的道路将被开辟。”^②因此, 对存在“起源”的奥秘的澄清在于揭示虚无是一个假观念, 并由此为一种绝对的、绵延着的存在的假设提供依据。不仅如此, 它还将通向一种直觉的新哲学。

虚无

那么, 这种被柏格森称为伪概念的虚无到底是什么样的一

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 729: 注意这里的“心理学的”与“物理学的”存在不是指被这两门科学所抽象化了的存在, 而是在存在整体意义之上的心理学的和物理学的存在, 换句话说指具体、可触可感、活生生的存在。

② *Ibid.*, p. 730. 注意这里的常识并不是通常我们的知识论意义上的常识, 而是指那些朴素的直观常识。柏格森常常用这个词指示不同意义。

种虚无?它究竟是如何产生的?对于“虚无”来说,如果它存在,它无疑不可能是像一个苹果的存在一样的东西。因此,对柏格森来说,对虚无这样的东西,我们要表现它,没有别的办法,要么是想象(imaginer)它,要么是思考领悟(concevoir)它。毫无疑问,前者基本说来与表象^①(image)或者说图像图景相关,而后者则同观念(idée)相关。而这样得到的东西到底是什么呢?

柏格森首先从表象(image)开始解释虚无。什么是一种表象的虚无?柏格森说,假如我们弃绝一切感官表象,把世界的一切图景从我们的知觉世界里面割除,幽闭一切我们同外在世界联系的触须,让物质世界陷入无底无岸的黑暗之中,那么我们可以说这里没有东西存在了,世界成为虚无(rien)。然而,柏格森说,尽管世界沉入幽暗,但是我们自己却依然存在,我们的意识,我们的身体本身,我们机体内部的悸动,我们过去知觉留下的记忆,尤其是我们刚刚闭锁外在世界后在我们面前形成的那个无底无岸的黑暗形象本身,却清晰地展现在我们面前。我们无法取消它们,无法取消我们自己。即便我们连我们的记忆都一并取消,甚至把对这个黑暗本身的意识也一并取消,让一切“熄灭”掉,但是无论如何,这个“熄灭”的意识本身不可熄灭。“就在我的意识消失的同一时刻,另一个意识被点亮了;——更确切地说,它已经被点亮了,它在瞬间前已经出现,以便亲身见证第一个意识的消失。因为第一个意识只有在相对于或者面对着另

^① 需要特别注意的是,这里的 image 同柏格森通常用的那个表示中立的物象的 image 是有差别的。或者说这里的含义要宽泛一些,大致指我们通常意义上的图像、表象、图景等意义,即我们的各种感官所表达或者所捕捉到的现象,这些现象不仅包括外部的,也包括我们意识内部的。因此我们这里统称之为表象。

一个意识的时候才可能消失。”^①我们只有在下意识地延续我们自己的意识的情况下才能看到先前意识的消失。柏格森指出,实际上我们无论做什么,我们始终能够感知到有某种东西存在。我们熄灭掉或者不再感知到外部世界,那是因为我们躲进了我们的自我意识之中;而当我再熄灭掉这个内部世界的时候,实际上我们在其背后暗中放置了一个“我”,然后再通过想象力把这些内部的东西看做了一个外部对象。“因此,无论是内部还是外部,我的想象力始终都在表现着某个对象。它的确可以从一个对象走到另一个对象,轮流去想象外部知觉的虚无或内部知觉的虚无,但是却不可能同时想象这两个虚无,因为从根本上说,其中一个的不存在恰恰在于另一个的绝对存在。”^②但是我们因为能够分别构想这两种不存在,所以我们就说这两种世界的图景都可以被彻底消灭,从而得到一种绝对的虚无。这种荒谬来自于我们忽略掉了我们的想象本身这个行动仍旧是“某种东西”,它存在着,总有某种东西存在着,那么我们还有什么理由来谈论一种虚无呢?

其次,柏格森又从观念上对虚无的诞生做了杰出的分析。

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 730.

② *Ibid.*, p. 731. 我们在这里可以看到,柏格森这里的意识绝对不是一个抽象的东西,它绝对不是由意识本身和意识对象两部分构成的,尽管我们可以在其中辨别出这两种“要素”来。正如我们前面反复强调的,对柏格森来说,意识是一个活的整体东西,它总是带着它的那些所谓“对象”或者内容一并活着,对他来说,与其说他的意识是一种胡塞尔意义上的“意向性”——即“意识总是对某物的意识”,我们还不如说这个“意识就是某物”。当然,柏格森并非如萨特所批评的那样,搞不清 *noème* 和 *noèse*, 而是萨特并没有懂得柏格森的意图。

柏格森认为,一般来看,虚无要么采取表象的形式,要么采取观念的形式。接着前面的推理,也许有人会提出,我们的确不能彻底取消我们当前的那个意识,但是我们可以观念中想象它的取消是可能的,它将可能被最终取消掉,那么虚无也就是可能的了。这就像笛卡尔所说的,人们可能在想象中看不到一个真正的一千条边的多边形,但是人们能够理解它——它的构成是可能的。对于取消所有事物的观念来说,我们可以以此类推。我们从第一个对象到第二个,第三个……如此一路取消下去,最后总可以想象所有的东西在观念中被取消掉了,因此这种虚无不是别的,就是这个渐进过程趋向于极限。但是柏格森认为,这种论证方式是荒谬的。因为对于一个观念来说,如果它是由其各个部件组合而成的,那么这个观念的真实性和具体含义只有在所有这些观念的各个部件同时有机地共存的时候才是可能的。如果这些部件组合在一起的时候产生了相互排斥和矛盾,这个观念本身就是不成立的,它只是一个词语而已。例如“方的圆”这个观念,不同的构件“圆”和“方”是互相排斥的,因此这个观念只是一个语词。而观念的这种从一到极限的取消而构成的虚无观念就如“方的圆”这个观念一样,是一个“自毁”(se détruire)的观念,它只是一个词而已。^①因为我们精神想象的对事物的一个一个地依次取消本身只是针对整体的一部分进行的,这种一点一点通过取消造成的一个一个的部分的虚无最终根本不能简单相加成一个整体的虚无,因为这种“部分的总和”与“整体本身”根本不是等同的东西,二者异质。因此,“取消一切”这个观念“可能具有同方的圆的观念一样的特征:它不再是

^① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 732.

一个观念,只不过是一个词而已”^①。也许这个论证过于抽象,但是对于柏格森的哲思方式来说,却显得极为重要。柏格森不仅在“直接材料”上要求一种整体观,而且在思维方式上,在观念上,同样要求一种“整体意义”,而不是支离破碎的部分意义简单相加成一个整体意义。

不仅如此,柏格森还具体地对这种“观念取消”做了更深入的论证。同样,在观念上取消的“对象”也可以分成两种情况:1. 外在的,即一种事物(*une chose*);2. 内在的,即一种意识状态(*un état de conscience*)。对于第一种情况,柏格森指出,用思想(*par la pensée*)来取消一个外在的事物,认为它不再存在于原先的那个位置,这种部分的取消实际上也不可能达到局部的虚无。因为“在自然中没有绝对的虚空(*vide*)”^②。我们的取消不过是把一个事物“熄灭掉”,而就在同一时刻,这个事物原先所处的位置立即就会有另一种事物“出场”,当然这实际上不是一种真正的从无到有的“出场”,而是那里原先就有这种东西。因此这种取消的实质不过是一种替代而已。并且就心理上来说,一个没有记忆或者预知能力的人肯定不会认为这时的眼前景象是“虚无”或者“虚空”。因为一个完全中立化的人,即没有记忆或预知能力的人,他的唯一出发点是中立化地呈现他目力所及的景象,而这个视野之内一定会是完全充实的,完全有某些东西存在着。为什么人们会认为这种取消行为制造出了一种局部的虚无呢?柏格森说这完全是我们人的天然倾向造成的。我们在行动的时候,总是背负着记忆的雪球,并且带着情感性的偏好和期

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 732.

② *Ibid.*, p. 733.

待。如果我们在记忆中的东西不再出现在目力所及之视野内，或者我们的期待和偏好落空，没有找到我们想要见到或得到的东西，即便我们“视野”之内充满了其他东西，我们仍然总是会视而不见，从而说原先的那个东西的缺席之处诞生了一种虚无。因此，在柏格森看来，这种虚无观念的产生实质不过是一种主观上的偏好或者说客观上的替代：根本没有局部虚无！因此“由局部虚无累积为一个整体虚无”这种推理从出发点上说就不成立，更不要说达到目的了。而对于第二种情况，即在意识状态内，精神又是如何表达（现）虚无的呢？实际上，内部的情况和外部差不多，当我在思想内想象我的某一部分状态不存在时，抑或想象我在昏睡，“我”不再存在，但是无论如何我却仍然在关注着我的不存在。这个前面的“我”尽管褪去，但是一个知觉到这个“褪去的我”的我像潮水一样涌现出来。这里仍然是“一种充实替代了另一种充实”。我们之所以找到一个虚无，是因为这里有一个落差。我们喜欢留恋于一个旧状态，把它固定化。在新的绵延状态到来后，如果我们仍然对旧识带着一种乡愁一样的依恋，在眼前海潮一样的新景象面前，怎会不产生一种幻灭感？怎会不想到一种“虚无”？因此这种落差既杀死了我们的旧识，把它归入湮灭的虚无之境，而且还蔑视了当前新景象的存在。实质上，这种虚无的观念“不过是一种存在的东西与可能或应该存在的东西之间的比较，是一种充实和充实之间的比较”^①。因此，对内在状态这个最为典型和集中的绵延之域，这里由落差产生的虚无不过是一个错觉而已，因为带着一种真“直接精神”的我们无论如何总是会感知到绵延的澎湃和饱满充盈的。

^① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 734.

总之,针对这里 1 与 2 两者的情况,柏格森说:“无论是一种物质的空虚还是一种意识的空虚,其空虚的表象总是一种充盈的表象,它可以被解析成两种肯定的成分:抑或是或清晰或含糊的替代观念,抑或是或体验到的或想象到的意欲或懊悔情感。”^①

否定之虚无

不仅如此,柏格森指出,在观念这一领域内,“错觉是根深蒂固的”^②。这就是通过对观念的否定来获得虚无。因为人们往往认为前面论述的那种消失或者取消都是处于时空具体之中的情况,而如果人们求助于纯粹的知性(*l'entendement pur*),就能够得到一种真正的虚无。就是说,如果我们通过一种抽象的努力,回忆一个单独的对象 A 的表象,并首先认为它是存在的,随后我们用我们的“智能之笔”将这个 A 彻底划掉,那么我们就可以得到一种非存在。再简单一点说,前面的“认为 A 存在”是一种肯定,而只要我们运用我们的知性对这种肯定说“不”,那么我们就有充分的理由认为这个事物是不存在的。尽管我们的知性或者说智能具有强大的力量,它可以制造出无数的观念,建立起无比庞大和复杂的抽象体系,但是对于寻求一种世界的本原,对于探讨真正的存在来说,它恰恰是最大的麻烦制造者。关于否定的虚无,柏格森指出,“恰恰是否定所固有的这种所谓的力量导致了所有这些困难和错误”^③。因为我们的智能活动通常把肯定活动和否定活动看做是对称的。肯定和否定是一对相

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 734. 这里的黑体为柏格森本人所加。

② *Ibid.*, p. 735.

③ *Ibid.*, p. 737.

反的平行概念。因此它们都具有创造观念(idée)的能力,其唯一的区别在于它们创造的观念是相反的。人们认为,通过这种关系,我们可以推演出存在整体和虚无这对概念出来。因为1.肯定可以确定一个事物的存在,这是毫无疑问的,如果我们一个一个地肯定下去以至无穷,那么我们必定能得到整个存在世界(Tout);2.根据对称原则,我们用否定如法炮制,不断否定下去,那么最后我们也必定能够得以否定所有事物;3.因此,肯定和否定的对称能够最终形成存在整体和虚无的对称。世界从此就可以在其背后冠冕堂皇地插入一把可以毁灭一切的叫作虚无的巨铲,世界从此“漂浮”在虚无之上,可以像演员一样在虚无这个硕大无朋的舞台上出场。或者说,可以真正地“无中生有”!这样,世界的本原从此变得面目全非,莫衷一是,它要么光明正大地从绝对的虚无出发,要么在其理论的背后偷偷预设了虚无。而一个全能的上帝则顺理成章地成为超验的最后的支撑。

那么,肯定与否定真的是一对孪生概念吗?它们真的是同一级别的概念吗?柏格森对此问题展开了精彩的讨论——我们甚至可以在柏格森的精彩讨论甚至文风上面发现浓郁的分析哲学味道,而这在20世纪初的法国哲学文本里面尤显独特。

对柏格森来说,“否定只不过是精神面对一种可能的肯定所采取的一种态度。”^①毫无疑问,这是一个惊世骇俗的论断,因为否定行为的“所指”不再与肯定行为的“所指”相提并论,它已经是第二级的行为,而远离了直接性。柏格森说,当我说“这张

^① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 738.

桌子是黑色的”的时候,我在直接谈论我眼前的这张桌子,我的判断与一个事实相联,而且是直接与事实相联。但是如果我说“这张桌子不是白色的”,那么我所表达的肯定不是我直接看到的,因为我所见的是黑色而不是白色,这个白色并不在场。因此,这里的第二个判断从根本上说不是“直接”针对眼前的事实,而是针对“这张桌子是白色的”这个判断的判断。“肯定直接针对事物,而否定则通过一个介于中间的肯定间接地指向事物。一个肯定命题表达的是一个针对对象的判断(*un jugement porté sur un objet*),而一个否定命题表达的是一个针对判断之上的判断(*un jugement porté sur un jugement*)。因此,否定区别于本义的肯定的地方在于它是一种第二级的肯定:否定肯定的是一个肯定的某种东西,而这个肯定所肯定的则是一个对象的某种东西。”^①

柏格森指出,我们立即可以得出一个结论,即“否定不是纯粹精神的事实(*le fait d'un pur esprit*)……我指的是一种面对事物,并且只想处理这些事物的精神。只要我们进行否定,我们就是教诲他人或者我们自己”。这里传达了两层含义。首先,否定并不与一个精神事实对应。柏格森这里对精神事实的解释,毫无疑问遵循了他一贯的“直接性”,或者换句话说遵循了“回到事实本身”这条柏格森式的“现象学”精神。而否定并不像肯定一样,否定已经“绕道而行”。这就引出第二层含义:否定更多的是同人相关,它传达的东西并不是直接面对事物;它担当着一种教诲(*faire la leçon*)的任务。因为在这里,否定不再仅仅是面对一个人或者自己了,它传达的东西已经蕴涵了交谈、交流的

^① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 738. 这里的黑体强调为柏格森自己所加。

含义。这种含义意味着某种反抗、斗争,或者教诲、纠正等等,它已经把阵地转移到了人的领域——社会。否定的这种方式就是“一种社会诞生之始”^①。这是另一个令人惊讶的结论。社会的诞生并没有被放置到一种司空见惯的历史考察中去,它活生生地不断诞生着。它在交往中诞生,哪里有交往,哪里就能找到一种“社会的开始”。而且这种诞生已经离开了“直接面对事物”和原初的精神活动,它把矛头指向了根本不能被实物化的抽象关系——或者是不同肯定之间的关系,或者更进一步,指向那些关系的关联者——人。^②

让我们回到“否定之虚无”的真相。“一个否定的判断就是一种指出需要用另一个肯定判断来代替这一个判断的判断,而这第二个判断的性质没有被确切指明,有时候是因为我们不知道它,而更经常的情况则是因为它并没有引起我们的实际兴趣,我们的注意力只集中在第一个判断的性质之上了。”^③因此我们发现,在否定之虚无这里,我们同样遇到了一个落差:这次不再是两种具体物象间的落差,而是两个肯定判断之间的落差了。而这个落差产生的根源毫无疑问来自于我们的兴趣、欲望和需求,来自于我们的知性为了行动所需要的偏好。因此否定命题不是一个单一命题,它是一个复合命题,它实际上是肯定命题之间的相互冲突。因而在否定命题中找到的东西只是肯定。

^① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 739.

^② 这种抽象化正是柏格森 1932 年《道德和宗教的两个来源》里面关于社会形成的一个秘密之一,它形成封闭社会,一个固定化的世界。1907 年的柏格森在这里已经预示了他将来工作的方向。也许这也应该算柏格森整体思想连贯性和有机性的线索之一。

^③ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 739.

“因此,人们要赋予否定以创造独特的、与肯定所创造的观念相对称并指向其相反意义的观念的能力,这是徒劳的。没有任何观念会来自于否定,因为除了它做出的肯定判断[所得到]的那些内涵,它不能有其他任何内涵。”^①否定不会得到任何观念,这就是柏格森对“否定之虚无”下的致命判决书。因为否定本身并不与一个单纯的观念相联系,它只能指向某种关系,而这种关系是一种评判,它并非有直接所指,并非能够“被对象化”(s'objectiver)的纯粹精神之事实(le fait d'un pur esprit)。^②实际上我们在这里发现柏格森的“观念”并不是指的那种所有头脑里面可以想到的一切抽象念头。因为实际上这些观念中有很多都是“假观念”,它们都是没有具体所指的东西,不能被真正具体化,因而它们实际上只不过是一堆词语而已,如同“方的圆”这个观念一样,不过是一个词罢了。当然更多的是关系,推理,这些东西从根本上说不是单纯的观念,也没有直接指向实在事物,因此不在柏格森的考虑范围之内。由此看来,一个人试图通过否定一切事物达到虚无观念是不可能的。否定除了使我们在这个或者那个肯定之间来回摇摆之外,我们不能从中得出任何多于其中肯定所包含的东西来,而这些东西除了用“有”来表达外,我们找不到别的。因为如果“实在[事物]本身仅与只操心于事物、不关注人(personnes)的精神相对应:我们能够肯定的将会是这样那样的事物存在着,而从来不会断定说一个事物不存在。”^③必须强调一下,这里柏格森的实在(réalité)必定是直接

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 740.

② Ibid., p. 744.

③ Ibid., p. 741.

材料范围的东西,或者说是具体直接经验范围的东西,而他所指的人(*personnes*)则已经是超越了直接材料范围的东西了,它属于“社会”领域。因此,否定根本得不到一个单纯的虚无观念,它所得到的所谓的虚无不过是一个来自于错误推理的字眼而已。

但是我们还需要回到这个问题上来:肯定与否定真的是一对孪生概念吗?它们真的是同一级别的概念吗?显然柏格森坚决反对这种看法。在他那里,肯定直接同实在事物打交道,而否定则是“主观的”,他与人和人社会打交道。二者并不在同一个类别里面。我们根深蒂固的错误“无疑在于肯定和否定都是由命题来表达,而一切由表示概念的词语(*mots qui symbolisent des concepts*)构成的命题,都是与人类社会生活和人类知性相关的东西”^①。“地面是湿的”和“地面不是湿的”这两个命题中的“地面”和“湿的”这两个词都是我们人类精神从经验之流中截取出来、人为造出来的概念。前一个命题揭示一个“真理”,而后一个命题告知一个错误。但是柏格森指出,尽管一切词语都有人为的痕迹,但是前一个命题揭示的东西在语言、人类、社会等因素都消失后仍旧可以“印刻”在我们的感觉中。但是后一个命题则根本不能被直接“印刻”到我们知觉中,因为后一个命题不指向“某物”,它不现实存在,而“不存在的东西的不存在不会留下任何痕迹”^②。所以,这两个命题具体来说根本不是同类的命题,它的对称只是表面的对称,形式上的对称,它只存在于形式逻辑中,^③而在我们的经验之流中,二者根本不同。可见,在

①. Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 741.

②. *Ibid.*, p. 742.

③. *Ibid.*, p. 741.

一种拥有时间性的实在世界里,在一种活的永恒里,肯定和否定并不相类或同质;而在没有时间的死的永恒世界,尽管在形式上它们唇齿相依有如连理,却远离了实在,没有生命。我们需要顺带提一下,正是柏格森对肯定与否定关系的揭示,以及对“否定在根本上不会产生一个能够有实在事物与之对应的单纯观念”的揭示,深深地影响了德勒兹。德勒兹接受了柏格森关于否定只不过是不同的肯定之间的替代、只是人的主观欲望的落差这个基本观点,并在此基础上发展出了他后来著名的反辩证法思想。^①的确,如果柏格森是正确的,否定已经是没有单纯对应物的“主观活动”(欲望),那么诸如否定之否定之类的辩证法游戏就更远离了活生生的原初实在,更找不到直接所指或对应物了。

无与整(Tout)

从根本上说,柏格森认为,“虚无”无论从表象上还是从观念上来看,都是我们“主观”因素介入原初事实所产生的一个假观念。因为“在一种纯粹专一地遵循经验之线(le fil de l'expérience)的精神看来,不会有虚空,不会有虚无,即便是相对的和部分的虚空与虚无[也不存在],并且也不可能有否定。这样一种精神所看到的将会是事实与事实的接续,状态与状态的接续,事物与事物的接续。它在任何时候所注意到的是那些存在的事物,那些出场的状态和诞生的事物。它活在现实之中,即便它能够判断,它所能肯定的不过只是现在的存在而已”。^②

^① 参见 Vincent Descombes, *Le même et l'autre*(《同与异》), Paris: Les éditions de Minuit, 1979, p. 39.

^② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 743. 当然,柏格森关于虚无的批评在他哲学中的重要性在其去世后,已经为扬

因此,对于一种“直接性”精神来说,“取消”(l'abolition)这样的否定观念“并不是一种纯粹的观念(une pure idée)”^①,我们的精神把流动变化的现象截为两半,并据其所好,执其前半而漠视截取后立即“出场”的另一半,这就是这种观念陷入“主观”而不再“纯粹”的原因。“你应当取消一切偏好,一切情感:所剩下的就不过只是流动的现实实在,以及现实实在的当前状态在我们的身上印下的不断变更的认知(la connaissance)。”^②

但是,柏格森认为,作为导致虚无观念的否定观念也是一个“幽灵”(fantôme),^③它一直在形式逻辑中与肯定相依为命而活着。它作为一个幽灵,其力量在于依附在肯定之上,并“自我客观化”(s'objectiver),从而导致空虚和部分虚无的观念。但是,如果我们遵循“直接性”的精神,我们会发现:“它是一种极其清

凯列维奇、萨特、梅洛-庞蒂、德勒兹等人所认同或践行,但是在1959年《形而上学与道德评论》的柏格森诞辰100周年纪念专号上,却有人发表了一篇批评柏格森虚无观的文章。(参见 François d'Hautefeuille, *La critique par Henri Bergson de l'idée de Néant*, in *Revue de Métaphysique et de la Morale*, 《柏格森对虚无观念的批判》载《形而上学与道德杂志》, N° 2, 1959. Paris: PUF, pp. 213-224.) 尤其是我们正文这里引用的这句话, François d'Hautefeuille 指出这里的“注意”(我们加了着重号)根本不能注意到任何东西,因为注意(noter)已经是判断了,它不能再“去判断”或“去肯定”,因为说“这里有这个东西”的时候,实际上在其中暗含着这里也可能有其他东西。“注意”已经有了区分的含义。(同上文 p. 223.) 我们这里不得不说不说这个批评有一定道理,但是问题在于这是一种从知识论(或反思)角度来分析的,它完全误解了柏格森的“注意”的原初“直接性”和“前反思”意蕴,误解了柏格森哲学的非传统知识论性质。

① Ibid., p. 744.

② Ibid., p. 744. 需要注意的是,这里的“印下”这个说法不能与英国经验论的观点同日而语。这里有一种原初的直接关联含义,是一个原初的关联,不可理解为它是分割开的两半,然后一个印在另一个上。

③ Ibid., p. 745.

晰(*compréhensive*)和充盈的表象,它与整的观念(*l'idée de Tout*)一样清晰和充盈,在此意义上它同整的观念极其相似。”^① 虚无是一个基于世界的绝对充盈(整)之上的伪观念,是一种寄生的幽灵的“客观化”的结果。

作为幽灵的虚无

我们现在重新回到关于幽灵的三个基本含义:1. 它必定意味着一种死亡,因为幽灵的显现必定是在某个东西的亡故之后; 2. 幽灵挥之不去,顽固萦绕在某种死亡之上,极难被察觉和驱逐; 3. 幽灵往往都是拥有隐蔽力量的东西,它取代生命行使权力,发挥效力。

首先,虚无本身作为一个并不可能实现(*réaliser*)和对象化(*s'objectiver*)的东西,它在柏格森信奉的“回到事实本身”、“跟随经验之线”的直接精神面前,必定如一个幽灵一样依附于某种实在的东西之上。其次,世界作为“整”(Tout),它必定以“普遍联系”作为活命的必要条件。世界整个是一个巨大的生命,不舍昼夜,生生不已,茫无涯际,永无止境。如果虚无确实存在,它必定有如上帝之手一样,必把整个世界把玩于股掌之间,世界被连根拔起,并立即成为一个“全体”(totalité),被放置到一个莫名的虚空(*vide*)之中。这种“死亡的”全体与活生生的“整”是根本不同的东西。“全体”意味着完成和封闭,它割断了与其他事物的联系,悬空于虚无之中,它作为“虚无”的作品已经完成,所以它是“死的”,是一个失去生命的世界。它被“虚无”彻底规定。这样,“虚无”实际上并不与“存在”有如孪生姊妹一

^① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 745.

般,是一对类似于平行的最宽泛最包罗万象的概念,虚无实际上成为世界的准“上帝”,成为存在的“上帝”。^①然而,上帝从无中创造世界,必定是上帝的一个活动,是一个活的活动,一个有先后的活动,或者说是一种有时间的活动——这个时间如果不是被上帝创造出来的我们人间的时间,至少是一种上帝自身的时间。但是,虚无作为一个“类上帝”,和存在的关系恰恰与此不同,它是在逻辑上先于存在。这是一个非时间的先后关系,一个非生命的关系,它把世界放入虚空之中,让世界“完成”自身,成为全体。而这恰恰把作为“整”的世界扼杀了。虚无一来到存在,就把非时间性带到世界中来了,它带来的除了死亡别无其他。因此,对于柏格森来说,与其说虚无是世界存在得以出场的先天条件,是世界本原这个基底上的基底,是一个“上帝”,不如说它是一个“幽灵”,因为它意味着世界的死亡。再次,虚无并不是一个毫无用处的东西。相反,它拥有强大的力量。在人类长时段的社会生活中,幽灵和鬼魂这样的东西一直发挥着异乎寻常的作用,它甚至可以是某些部族或者个人行动的最终原因和依据。这在一定程度上说就是幽灵的实践意义。而柏格森指出,虚无的实践意义在于它为我们的行动设定目标。我“没有”某个东西,我“缺乏”某个东西,这都是我们面对的、需要克服的

^① 我们之所以这么说,是因为立即联想到了在柏拉图学园之最后一人达马基奥斯(Damascius)的沉思中,甚至于太一或初始都变成了第二级的东西,它们都“位于任何概念、思想和直觉都不能达到的不可名状的黑暗之下”。而这个高于太一和初始的东西、这个“不可名状的黑暗”就是虚无。(参见科拉科夫斯基,《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年9月第1版,第46—52页。)既然这个虚无先于太一和初始,难道我们不可说它就是一个“上帝”,一个万物之父吗?

“虚无”。在社会生活中,“如果我们不自己设定一个目标,就不会去行动,只有因为我们感到缺少某个东西,我们才去寻找它。这样,我们的行动从‘无’到‘某种东西’,它在本质上同样是在‘无’的底布上刺绣出‘某个东西’”。^① 我们人类的社会行动往往就是在这种“缺乏”、欲望和需求的刺激下不断运作的。在社会生活中,虚无往往以“部分虚无”的面貌出现。这种“缺席”为某个事物的出场奠定了基础。它彻底把事物从某个地方分割出来,从而使这个事物成为一个部分的“全体”,成为一个可以抓住的东西,这样就可以达到“占有”的目的。从一定意义上说,人类设定目标,就是把某物隔离出来,从而占有这个目标。因此,虚无实际上为这种活动提供了最根本的、也是隐蔽的依据。它不是实在,只是我们“人类生活的形式”。^②

对于这样的一个幽灵,尽管柏格森并没有完全否定它的实践意义,但这种社会实践生活中的习惯性的东西或者说“人类活动的形式”的力量却过于强大,以至于它渗透到哲思中来了。柏格森甚至说:“那些最大的哲学困难就源自于人类活动的种种形式冒险闯出了它们各自的范围。”^③ 我们把生活实践中的习惯形式扩张到哲学领域,这就是哲学难题之源。柏格森在哲学上终生致力于回到世界事实本身。对虚无幽灵的批判,就是他哲学王国里的一次彻底的驱魅。

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 746.

② Ibid.

③ Ibid.

三 世界存在——肉身——奠基

“没有空虚,没有虚无。”^①世界在一种纯粹的“经验之线”和“事实”面前就是它本身。它呈现它自己,它自足存在。没有虚无的世界是一个充盈的世界。世界存在是一个巨大的“整”(Tout),这个“整”是不断创造着的活的整体。它的各个看似绝对分割的部分之间(例如地球和遥远的另一个星球之间)实际上有着一条无限细的“线”连接着。无数条这样的“线”把世界联系起来成为一个整体——一个活着的整体。这是一个巨大的“宇宙存在”,是一个巨大、充实、无限、没有“虚空裂缝”的“肉身”(chair)。因为柏格森说过,我们的身体“包括所有我们所知觉到的东西,它将延伸到遥远的星空。”^②肉身的意义在于它是一个有机的活的整体,一个拒绝“真空缝隙”的整体。而且毫无疑问,梅洛-庞蒂后期关于世界肉身的充盈的观点即来自于对柏格森的世界存在的继承。

我们现在需要再次回到我们开始提出来的关于存在起源这个问题:为什么是某物存在,而不是虚无?

① 实际上,我们发现萨特关于虚无的诸多观点——如虚无是由否定、期待、价值、比较等导致的——基本上就是柏格森虚无观点的直接翻版。甚至“进入朋友房间发现朋友不在”这个例子都与柏格森的“进入没有装修的房间里面什么都没有”这个例子类似。关于萨特虚无的详细论述,参见杜小真教授的《存在和自由的重负:解读萨特“存在与虚无”》(山东人民出版社2002年第1版,第94—120页)。

② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*(《道德与宗教的两个来源》), in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1194. (后文出现同一出处不再注出中文名。)

正如勒维纳斯所说：“虚无向西方思想提出挑战。”^①但那是海德格尔向西方思想提出来的挑战。的确，在海德格尔那里，在虚无（存在）面前，整个从柏拉图以降的西方形而上学思想都被彻底颠覆了。不仅如此，连整个世界都在虚无（存在）面前成为了退居二线的被决定者和摇摇欲坠的危险建筑物。世界的“存在者”实际上已经失去了承担“真理”的权利。真理不过是“去蔽”，它并不皈依于“存在者”。虚无不仅是靠近的，而且还是世界背后看不见的发条，是一只上帝之手。然而，对柏格森来说，“被追问的‘为什么某物存在’这个问题，是一个缺乏意义的问题，一个围绕假观念提出来的假问题”^②。因为关于这个问题的答案必定会把一个根本上同“方的圆”一样荒谬的“虚无”介入进来。“如果我们（不管有意识的还是无意识的）通过虚无观念来达到存在观念，那么我们达到的这个存在就是一种逻辑的或者数学的、因而也是非时间的本质。因此一种“静止实在”之概念必然产生：似乎一切都是—次性给出的，并处于永恒之中。”^③存在在虚无的“底布”上成为了“非时间的”，“被—次性给出”，并且没有了变化，成为一种永恒——当然是一种死的永恒。它之所以死亡是因为虚无把它从时间之流中连根拔起。因此，关于“为什么某物存在而无却不在”这个问题，柏格森给出的结论同海德格尔把其当作“形而上学的最基本问题”的观点

① Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, «biblio essais», Grasset, 1993, p. 82.

② Ibid., p. 745.

③ Ibid., p. 747. 当然，海德格尔的此在并不属于这种情况，但是这种存在仍旧在柏格森的可信度范围之外，因为它“向死而在”，尽管它恰恰是一种时间性的东西，但对于柏格森来说仍属于不可能的虚无之上。

截然相反。也许正如有人指出的,海德格尔的虚无并不是我们这里柏格森意义上的虚无。^①但是,对于一种死亡之虚无,一种通过对“死亡的描绘揭示出的一种可能性,不可能的可能性”达到的虚无,^②在柏格森这个坚持“直接材料”和“回到事实本身”原则的哲学家面前,失去了根本价值。^③因为对柏格森来说,死亡永远不会真正来到我们之中,我们对自己的死亡只可能有一种间接的知识。即便海德格尔能够“领悟”到死亡之无,那种领悟对柏格森来说也完全超出了“回到事实本身”和“直接材料”的可靠范围。我们可以说,在死亡面前,海德格尔像是一个擅长“玄思”的“形而上学家”,而柏格森却是一个“严格”的“科学家”。如果要根据现象学的标准来评判他们,那么是柏格森而不是海德格尔更“像”一个现象学家。我们认为,正是这个分

① 例如皮罗在《海德格尔和关于有限性的思想》中说:“海德格尔的‘无’,用马勒伯朗士的话来说,既不是存在的无(否定的虚无),也不是健康和公道的无(缺陷的无),更不是那本体论上后于‘自在’的‘自为’的变无。”(参见海德格尔等著,孙中兴等译的《海德格尔和有限性思想》,华夏出版社2001年8月版,第97页。)

② Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*(《上帝、死亡与时间》), le livre de poche, «biblio essais», Grasset, 1993, p. 81.

③ 需要特别注意的是,我们这里并不是要对海德格尔和柏格森的虚无观点进行孰是孰非的最终评判。我们只想在他们各自的理路内,分析其导致的结论。因为虚无本身相对于存在不仅是一个幽灵,而且关于它所提出来的问题也一直像幽灵一样缠绕着哲学家,而且也没有最终结论。所以,尽管海德格尔比柏格森晚,而且就其思想对今天已经产生的影响力来看也比后者大得多,但是,也许正如科拉科夫斯基所说的,关于“虚无是问题”的陈述并不比“虚无是假问题”的陈述处于更有利的地位。(参见科拉科夫斯基《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年第1版,第5页。)也就是说,海德格尔的“形而上学的根本问题”中对虚无的“承认”在柏格森的“虚无是假问题”面前并不显得更可取。

歧,使两位以时间为核心论题的哲学家分道扬镳。尽管他们从同样的问题出发,并且二者最后都不约而同地走向了神秘主义,但是其气质却是根本不同的。没有绝对虚无的柏格森天生对畏、操心、死亡等注定要建立在“虚无”“之上”的东西免疫,他在世界的充实里面创造未来,在创造的时间中追求永恒的生命自由——这是一种积极的哲学,一种驱除虚无鬼魅、走向光明的哲学。毫无疑问,在海德格尔那里,虚无同死亡的根本关联意味着:虚无是一个名副其实的幽灵,它确实确实是一种令人恐惧的东西。海德格尔把“死亡”(虚无)这个幽灵供奉在一个叫做“不可能的可能性”的永恒神庙——它像康德的物自体一样神圣而不可思议。因为有这种根深的恐怖潜藏,最终海德格尔发出“只有一个上帝可以拯救我们”的感叹就丝毫不令人奇怪了。但是对柏格森来说,世界在绝对的充实里永恒创造,它是真正时间的永恒,是活的永恒。死亡不再有意义。我们作为存在自己拯救自己,因为对于柏格森来说,上帝就是宇宙绵延本身,它活在我们之中,上帝拯救我们其实就是我们自己用永恒的生命创造来拯救自己。

因此,世界存在这个巨大的肉身作为自足存在本身,其绝对性为这个世界奠基。它反对虚无,亲自承担着真理的重担。

第三章 同一与差异

在剥夺了虚无这个“准上帝”的特权之后,我们发现在柏格森那里,“存在与虚无”这个问题——即“为什么在者存在而无反倒不在?”——已经不再是海德格尔所说的形而上学天经地义的最根本的问题了。存在不再乞灵于一个莫名其妙的幽灵而成为自身;它也不再如黑格尔辩证法一般,需要依赖于同虚无的同一来寻求前进的动力。存在自身自足存在,它摆脱了一种被决定的命运,牢牢地把命运掌握在自己手中。存在的这种气魄甚至分享了基督上帝的一部分特权;考虑到柏格森本人在生命的最后对基督的皈依和对基督教的虔诚,我们这里更愿意说,这种存在观并没有打算推翻上帝的权威,而是在一定程度上改造了上帝的面目。因为面对一个正在不断自己创造着的存在世界,面对着“今天星云还在不断积聚”的事实,柏格森曾经大胆地宣称:“上帝根本没有完成一切。”^①上帝就是那个在世界中不断创造着的“超意识”。而世界本身就是上帝的创造着的“肉身”。也正因为这种观点,柏格森的《创造的进化》出版后,一度

^① Henri Bergson, *L' évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 706. 这句话还可以翻译为“上帝并没有创造所有东西”(Dieu, n' a rien de tout fait)。这样,存在自身也分享了创造力,上帝被放置到整个宇宙之内来了,成为“不间断的生命、行动和自由”。它并非超越于宇宙之上(或之外)。

被天主教会列入了禁书名单(Index)。

在对虚无这个鬼魂进行驱魅之后,作为存在和直接材料的绵延本身开始自己照亮自己。与此相应,形而上学也必将走出幽灵笼罩下的黑暗和阴霾,以崭新的面貌面对一个全新的世界。然而,尽管柏格森跨越了“存在与虚无”这道看起来几乎是不可战胜的鸿沟,并使存在在其自身内部找到了伫立于天地之间的合法性(真理性),但是对他来说,对一个生生不息的世界的奠基还远没有完成。

如果说柏格森摒弃的虚无是一个隐藏在存在背后对存在行使最终判决的幽灵、一个与光明的上帝对偶存在的阴暗的“准上帝”,那么柏格森现在要战胜的,则是一个在世界的的光芒照耀下直接面对的“罪恶”:这就是以“一和多”的面貌出现在形而上学王国里并统治了两千多年的哲学内部的等级制度。

第一节 从“一与多”到“差异”

从存在与虚无的泥淖抽身出来的存在(绵延),既然在其存在本身(本体论)上来说,不再乞灵于虚无的恩赐而成为自身,那么其目光的焦点必定转向自身。因而此时对柏格森来说,问题的根本就必然转向:存在(绵延)自身在本体论上是“怎样的”,它“如何”构成,换句话说,作为直接材料的绵延自身是怎样的存在?它如何存在?^①但是我们必须先从“一与多”开始检省。

^① 关于这个问题,我们还可以参考德勒兹在1956年为梅洛-庞蒂主编的《著名哲学家》(*les philosophes célèbres*, éditions d'Art Lucien Mazenod, 1956.)一书中撰写的关于柏格森的那一篇浓缩了其观点精华的小文章。不过德勒兹

一 “一”与“多”

正如哈贝马斯在《后形而上学思想》中指出的：“‘一’和‘多’一开始就是形而上学的主题。形而上学试图把万物都追溯到‘一’。自柏拉图以来，形而上学就明确表现为普遍统一的学说；理论针对的是作为万物的源泉和始基的‘一’。普诺提诺（也译作柏罗丁）之前，这种‘一’叫做善的理念或第一推动者；在他之后，则被称为最高存在、绝对者或绝对精神。”^①这种一以贯之的思想从柏拉图到黑格尔统治了几乎整个形而上学史，并且被当作是正统的形而上学，而那些古代唯物论、怀论，中世纪后期的唯名论和近代的经验论都被当作是“形而上学的逆流”。^②正是这种“一”的思想，使世界的起源和奠基被归结为了抽象的始基，那种叙事般呈现的历史谱系的生动性被剥夺了，或者如哈贝马斯所说的，它们“被剥夺了空间和时间的维度，抽象成了始基”。也许我们反过来说更贴切，万物之生动性以及时

提出来的问题更加具体化，他的原话是这样的：“因此柏格森的问题不再是：为什么有某物存在而不是无存在，而是：为什么是此物而不是他物？为什么是这种绵延之张力？为什么是这个速度而不是其他速度？为什么是这个命题？……换句话说，存在就是差异，而不是不动的或者不可差异化的东西，它也不是矛盾运动，这种矛盾运动只不过是假运动。存在就是事物的差异本身——即柏格森经常称作 *nuance*（微妙差异，色调）的东西。”（Cf. Deleuze, *L'île déserte, Textes et entretiens* 1953—1974（《荒岛：文本与对谈，1953—1974》），édition préparée par Dabid Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit, 2002, p. 32.）

① 哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东等译，译林出版社2001年5月第1版，第137页。

② 同上书，第28页。

间、空间之维不是被剥夺了,而是被一个更高级的东西恩赐出来。因为正如柏格森所指出的,柏拉图理念哲学(在《蒂迈欧篇》中)认为,时间这个“永恒的运动形象”(image mobile de l'éternité)是被完满的上帝(绝对的善、绝对的理念)恩赐给世界的。^①这实际上是一个等级的体系。因为作为被理念恩赐的东西,它们是一些更低级的东西。这种状况使“一与多”成为一种固定匹配的抽象逻辑关系:“一既是原理和本质,也是原则和本源。从论证和发生意义上讲,多源于一;由于这个本源,多表现为一种整饬有序的多样性。”^②

毫无疑问,这是一个在“一和多”这个范式下的“哲学的”等级体系。这个古老的哲学布局甚至穿过历史的重重迷雾,一直通达到整个所谓的“欧洲科学的危机”和现代性的危机。

然而,我们还需要仔细讨论一下柏格森那里的“一和多”。这样可以使我们后面的立论更加牢靠,而且这还将证明,我们并没有拿柏格森的观点来比附作为当代思想家的哈贝马斯关于“一和多”的那些观点。我们甚至还将发现,早在20世纪初的柏格森关于传统形而上学的理解同哈贝马斯的观点没有什么太大差别:一种所谓的“后”形而上学的哲学“探索”在柏格森那里就已经开始了。这是一个没有得到重视的思想。这种思想向传统的哲学的等级制度开战。它是哲学在困境中寻找方向的宝贵努力。也许这也是今天我们必须要重读柏格森的理由之一。

我们鲜明地指出,柏格森讨论了两种“一和多”。一种是和

^① Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 763.

^② 哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,译林出版社2001年5月第1版,第28页。

哈贝马斯讨论的几乎一样；另一种则引向另一个方向，即“同一与差异”——这是柏格森哲学的另一把秘密钥匙。

我们首先来看第一种。柏格森几乎在发生学的意义上分析了以柏拉图为代表的古希腊理念哲学形成的“一和多”理论。当然，在分析之前，我们一定不要忘了柏格森的“回到直接材料和事实”这一根本出发点。

思维的电影放映机制

柏格森指出，真正的变化是无限多样的。例如，“从黄色到绿色的变化不同于从绿色到蓝色的变化：这两种变化是性质不同的运动。从花朵到果实的变化不同于从幼虫到蛹和从蛹到成虫的变化：它们是不同的演化运动。吃和喝的行动不同于搏斗的行动：它们是不同的空间性运动。这三种运动本身，性质的、演化的和空间性的运动根本不同。我们知觉的策略，与我们智力的策略和语言的策略一样，在于从这些纷繁的变化中抽取出单一表象的一般变化，它是不确指的变化，是简单的抽象变化，它什么都说明不了，并且我们也很少能想到这点。”^①于是我们就用一种统一的变化来替代丰富多彩的变化，而那些具体而微的变化状态却只是这一统一变化之上的零星特例。正如柏格森所说的，我们眼前的活生生的各种性质不同的颜色变化，变成了不同的静止表象、状态下面的那种处处一样、却又根本看不见的、没有色彩变化的模糊的流动——这就是那个同一的运动。我们实际上发现，活的运动本身被我们的知觉、智力以及语言分

^① Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 752.

割了。它被分割成了类似“肉体”和“精神”一样的东西：当然，“肉体”就是那些不同的状态（黄、绿、蓝，吃、喝的状态等），而“精神”则是那个这些状态下面的普遍无区别的流动（即“一”），是它导致和决定了运动。一种等级就此形成。

不仅如此，柏格森甚至在此分析基础上提出了他著名的“思维的电影放映机制”（le mécanisme cinématographique de la pensée）理论。^①这也是我们人类天生的认知机制，或者更恰当地说是我们人类生活实践的行动机制。正是这种机制进入哲学，产生了理念论（或者说唯心论）。他认为，我们人类的认识常常同电影机制一样，我们习惯于用我们的知觉、智力和语言把活生生的运动摄制成一系列的电影胶片一样的静止“图像”，然后把它们放到电影放映机上去，重构（模仿）出活的形象。无论什么电影胶片图像，我们都是用同一种运动——电影机的旋转——来重构各种活的形象。我们的大脑（精神、理智等）就是一架这样的机器。然而，柏格森认为，无论我们拍摄多少图像，我们都永远无法通过现成的静止（死的）图像来重构真正的“潜在的”（活的、绵延的）运动本身。因为二者之间隔着一道永远无法弥合的鸿沟——这是生与死的距离。柏格森认为，这种重构运动的企图揭示了一个荒谬的命题：运动是由静止构成的。^②埃利亚的芝诺（Zénon d'éléé）的所有荒谬命题——飞矢不动、阿基里斯追不上乌龟——都是来自于这个命题。而我们在大脑里面用静止的格子拼凑运动的时候，现实中的飞矢和阿基里斯

① 柏格森的《创造的进化》一书第四章就是以“思维的电影放映机制”为标题的，足可见其用心。

② Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 755.

早就在绵延的一气呵成的运动中完成了它们的路程。毫无疑问,对柏格森来说,芝诺悖论的荒谬性恰恰揭示了运动的源初性的不可替代性——运动就是源初的运动本身,它拒绝我们精神的电影摄影机制介入,因为它带来的不过是普遍的抽象运动——无区别的“一”。

“一”的哲学的诞生

“一”的哲学在这里就是指理念哲学。毫无疑问,语言这一逻各斯(Logos)传统在希腊哲学中占据着主导地位。^①正如柏格森指出的:“希腊人相信自然,相信精神中的自然倾向,尤其是相信语言,因为语言能够自然地把思想外化。他们并不认为思想和语言在事物的流动前面所持的态度是错误的,而更喜欢把错误归咎于事物的流动本身。”^②我们在这里看到了对语言(逻各斯)的过分崇拜圣化,它甚至于超越了“事实”之流动。特别是埃利亚学派的哲学家们,“由于变化与思维习惯相冲突,并且它难以进入语言的框架,所以他们就宣称变化是非真实的。”^③

因此,根据一种逻各斯至上的原则,“在性质变化、演化变化、空间扩展性变化的下面,精神应该寻找的是那种不屈服于变化的东西:可确定的性质(*la qualité*),形式或者本质(*la forme ou*

① 关于西方哲学的诞生同语言、逻各斯以及雅典民主制的关系以及理性的诞生过程,可以参考弗朗索瓦·夏特莱的非常简洁而又深刻的《理性史——与埃米尔·诺埃尔的谈话》一书的第一章“理性的发明”(冀可平、钱翰译,北京大学出版社2000年版,第9—31页)。

② Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 760. 这里的黑体强调是本书作者添加的。

③ Ibid.

essence),目的(la fin)。这就是古代发展起来的哲学的根本原则,形式的哲学(la philosophie des Formes),或者用一个更接近于希腊的术语来说,理念(Idées)的哲学”^①。活生生的各种变化因为其不顺从于我们的精神和逻各斯之逻辑,因为其桀骜不驯招致了人类的“惩罚”——人类用有利于自己思考的方式来评判真假——流变之事实被贬黜为“假”,或者说非实在,抑或者说非根本的东西。人类把真实投射到一个高高在上的地方:与其说是把它圣化,不如说是因为我们人类精神天生的“自私”为了方便于我们的生活实践,为了更好地把这些所谓“绝对高于一切”的理念玩弄于股掌之间。当然,我们也可以换一个角度说:与其说这是人类精神力量的体现,还不如说是人类精神面对硕大无朋的活生生的世界而表现出来的无能。残暴无能的暴君总是用单一的高高在上的死亡判决权来掩饰自己的愚蠢和超级无能。

我们再来看看柏格森对理念令人惊讶的阐释:

ειδοζ 这个词,在这里我们译之为理念(Idée),实际上有三种含义。它意味着:1. 性质,2. 形式或者本质,3. 正在完成的行动的目的或者意图,这从根本上说实际就是假设要完成的行动的意图。这三种观点就是形容词、名词和动词的观点,他们相应于语言的三个根本词类。根据我们稍前给出的解释,我们能够、或者恐怕说是应该把 ειδοζ 翻译为“看法”(vue)或者“瞬间”(moment)。因为 ειδοζ 是从不稳定的事物里截取下来的稳定的看法(vue):性质是变化的一个瞬间;形式是

^① Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 760.

演历的一个瞬间；本质是中间的形式，其上下层级排列着作为它的变化的其他形式；最后，我们认为作为正在完成的行动的激发者的意图（*dessein*），不过是要完成的行动事先的计划。因此，把事物归结为理念，就是把变化分解为它的主要瞬间，其每一瞬间都被假设为免除了时间规律，会聚于永恒之中。这就是说，当我们运用智慧能力的电影放映机制来分析现实实在时，我们所得到的就是理念哲学。^①

对柏格森来说，理念哲学诞生的根本原因在于我们人类精神中的抽象能力——即我们理智的电影放映机制。而这个机制同我们人类的语言能力相辅相成。因而，逻各斯从其语言的角度上来说，实际上是人类抽象精神的最主要表现之一，它来自我们自身，并非一种绝对的超越人类的超验存在。然而，逻各斯正是凭借它同“所谓的”理念的这种关系来获得其绝对权威，从而使 *logos* 这种真正的、理性的话语（*discours vérifiable et rationnel*）与那些 *doxa*（意见）或者 *mythe*（迷思）相区别开来。柏格森把理念哲学同语言的“功用”相联系，实际上揭示了理念诞生的系谱。对柏格森来说，语言的形容词、名词、动词才是理念真正的起源和秘密。所谓的“逻各斯借理念乏力才能成为哲学的普遍话语”这样的柏拉图式的观点被颠倒了过来：因为理念恰恰是

^① Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 761. 注意，这里的 *vue* 这个词有视景、视野、风景照、观点、意见、看法等含义。其文本中的本意是指我们从流动的事物中截取一幅幅静止的“图景”，不仅仅是“看”的视觉上的含义。所以本来在字面上用“视景”翻译最形象，但是这里我们照顾到其他含义，故译为“看法”。

借逻各斯(语言)之力才得以诞生。理念不过是我们的精神(精神(的电影放映机制)对流变的、不稳定的世界所采取的稳定的看法。这种看法集中为三类东西:1. 性质(形容词);2. 形式或本质(名词);3. 行动(动词)。第一,性质毫无疑问同事物的本质性相关,它为了维护事物的本质,一定是稳定不变的,如果某物的性质变化了,我们通常认为此物不再“是”此物了。正因为如此,我们在柏格森那里看到的绵延,恰恰是一种“性质变化”的变化的绵延,这恰恰是同传统柏拉图主义的决裂。第二,形式和本质作为我们“精神”的作品,也不过是我们的“看法”(vue)。康德在“形式”这一点上毫无疑问是正确的。但是柏格森认为,康德恰恰太谦虚了,把一切都归于先验,而且把本质也推到了遥不可及的无限远处。第三,行动实际是一种实用主义的表征。然而对实用主义的“圣化”恰恰可能走向其极端的反面。行动指向目的或意图。行动在此圣化过程中凝聚成了一个观念。一种实用的、实践的东西偏偏这样就被转变成了“观念”的东西。因此,我们实际上看到,这里的力量并不是来自理念,而是来自我们人类的精神本身。哲学话语的合法性和权威并不奠基于绝对的理念之上,而是奠基于人本身。但是在柏拉图那里,“要和谎言斗争,除非我们投身于暴力,否则我们具备的只有话语”^①。这种观点在性质上完全是政治的——实际上柏拉图的大写的哲学本身就是诞生于希腊政治。^② 战争暴力的政治走向统治的一

①· 弗朗索瓦·夏特莱:《理性史——与埃米尔·诺埃尔的谈话》,冀可平、钱翰译,北京大学出版社2000年版,第22页。

② 这种柏拉图式的政治学被德里达说成为“太阳政治学”。(Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: éditions du seuil, 1967, p. 134. 中文本参见德里达:《书写与差异》,张宁译,三联书店2001年9月版,第151页。)

元化；而求助于哲学话语的政治，是另一种一元“暴力”——逻各斯的暴力。尽管逻各斯（哲学话语）的确立（即“一”的确立）的确超越了以“多”的面目出现的 *doxa* 和 *mythe*，但这种暴力所假借的理念（真理）不是别的，恰恰是我们某些人类自身内部的“看法”（*vue*）。^① 政治上的（“哲学上的”）真理和谎言的界限在柏格森这里被彻底推翻了。

一种理念的哲学，根据其理念作为最后支撑者这一逻辑，它必定走向绝对的理念，走向那个洞穴光亮的源点——太阳。它永恒地照亮世界，把世界统一在一起。

并且，我们还发现，柏格森所阐释的理念同语言的三大范畴的紧密相关，使整个后来的哲学主流在我们思维的电影放映机制的作用下，形成了以“大理性”为核心的形而上学传统。这个传统的具体表现就是哈贝马斯所说的三个传统形而上学主题：1. 同一性主题；2. 存在与思想的一致问题；3. 强大的理论概念。^② 第一个主题在柏格森这里将被差异思想所取代；第二个问题是主客二分的传统痼疾，柏格森用一种纯粹“经验”的形而上学（实证的形而上学）来对抗；第三个主题则预示了柏格森的直觉理论，它走向一种新的哲思方式——绵延地思（*penser en durée*）。柏格森的这三个主题反映了 19 世纪末 20 世纪初整个西方哲学危机中的宝贵探索。然而，它的原创性在现象学和分析哲学的光芒下被逐渐埋没。正如哲学需要不断回到古希腊寻求并拷问原始的哲思一样，我们需要回到柏格森，以找回那种哲

① 正因为如此，无论柏拉图的意图是什么，这种哲学话语在追求极权的政治家手里会变得极其危险。

② 哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东等译，译林出版社 2001 年 5 月第 1 版，第 28 页。

学发展道路的分叉处的“杂多”的声音,以此激活真正的哲思,激发它们的当代意义。

“一和多”与虚无

柏格森认为,一种追求不变事物的哲学,只能形成理念哲学。然而“存在着变化,这是事实”^①。那么,面对这些“事实”,面对世界的变化和“多”,理念这个不动的、不在时间中的“太阳”,怎么才能支撑这些“虚假”的流变和转瞬即逝的“现象”?换句话说,“一”如何成为“多”?“一”如何解释“多”?“因此,要获得变化,就必须把负的东西,或者至多把零添加到理念上去。柏拉图的‘非存在’,亚里士多德的‘物质’就是这样的东西,——与理念联系在一起的这个形而上学的零,正如与数字整体联系在一起的算术零一样,它在时间和空间中把理念增殖为‘多’。由此,不动的和单一的理念就被投射到了无限延伸的运动之中。”^②亚里士多德的“物质”由于被看做为负的,是“形而上学的零”,它把其自身的“虚空”添加到理念中去,一下子就可以得到普遍的变化。这种“难以把握的虚无,溜入理念之间,制造出无尽的激荡和永恒的不安”^③。这个作为“形而上学的零”的“物质”,“就像潜入两颗相爱的心之间的猜疑”一样——这种猜疑掀起两人无尽的心悸和不安,从而生出诸多故事。因此,通过“形而上学的零”的介入,“降低不变理念的等级:由此你就能获得事物的永恒流动”^④。

① Henri Bergson, *L' évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 762.

② *Ibid.*, 这里的黑体是本书作者强调的。

③ *Ibid.*

④ *Ibid.*

我们发现,“多”的出现必须是一种理念的降级。这种降级是从永恒降到时空中来。而在降级的过程中,必须有一个“零”或者说“非存在”被添加进理念。换句话说,必须有虚无添加进完美的理念。柏格森认为,从柏拉图到柏罗丁的古代哲学家基本上都坚持:“一个实在(*la réalité*)的位置包含着从这个实在到纯粹虚无(*le pur néant*)之间的所有不同等级的实在。”^①就好比10这个数字意味着从0到10之间的所有数字一样。理念(绝对上帝)的完美就是类似10这样的东西。它包含了从绝对完美(满)到“绝对虚无”之间的一切东西。一个等级的世界就这样得到了论证。“一”变成了“多”。永恒的静止和非时间性则诞生出了时间这个“永恒的活的形象”。

因此,我们发现,对柏格森来说,理念世界的摇晃和不安,来自于“形而上学的零”,来自于“虚无”的渗入。虚无再一次扮演了一个绝对重要的角色。它为理念世界的绝对永恒(即死的永恒)带来了“时间”,带来了流变。它把“一”降级为“多”。这个虚无再一次让我们想起了海德格尔的那个撼动此在的“存在”以及那个“死亡”。虚无为理念世界带来不安,就像海德格尔的存在(死亡)为此在带来焦虑和畏一样。我们发现,理念哲学通过“虚无”把时间领入世界,得到一个流变的现象界;海德格尔通过存在(死亡、无)来揭示时间(以及生成)。从“时间”同虚无关系这个意义上说,这两者分享了同一种模式——尽管这两种虚无从根本上不可同日而语。然而我们还要强调一点:对于柏格森来说,虚无是一个伪概念,从根本上说它指向存在,虚无本身不存在(出场),所谓的虚无实际上就是存在;而有意思的

^① Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 768.

是,对海德格尔来说,“存在不存在”。^①当然,海德格尔的虚无并没有“潜入”一个理念一样的东西,因为他并没有这样一个“一”,他只有世界生成的“多”。那么柏格森呢?

二 柏格森的“多”

我们前面一章已经提出了柏格森的“一与多”这个重大问题。我们这里要重新拾起前一章谈到的“为世界奠基”这一重大任务。我们已经指出,柏格森要为世界奠基,除了把存在从虚无的幻觉中拯救出来之外,还必须在细节上把这个“存在”展露出来。“反对虚无”让柏格森的“存在之所以有其存在”得到了其合法性,但是这个存在之“怎样”(comment),却仍然处在晦暗之中。显然,我们在这里要追究这个“怎样”,实际上是在追究“存在”之构成,换句话说,我们正在进行一种本体论(ontologie)的探讨。

在柏格森这里,探讨其本体论(或者换一种说法“存在论”)就是探讨关于绵延自身的建构:这个绵延是“怎样的绵延”。我们在这里需要指出,“一与多”的问题就是切入柏格森本体论的一个关键,它直接展露出其“绵延”的comment(怎样)。

柏格森的难题

紧接着前面关于“一与多”的讨论,我们发现,柏格森想要摧毁的就是那种在哲学上从希腊以降的“一与多”的等级制度。

^① 海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店1996年12月第1版,第667页。

这种制度颠倒真假,把一些抽象的东西奉为圭臬,却把活生生的东西贬为虚幻。那么柏格森是如何拯救“真”的呢?他如何调和“一与多”的关系?如何把“一”从高高在上的王座上赶下来?他的本体论是一种什么样的本体论?

在回答这些问题之前我们需要回到柏格森的“多”。我们前面已经详细讨论过,关于绵延(存在),除却柏格森否定掉的抽象的数学或空间的多样性,柏格森那里还有一种双重的“多”:A. 绵延性质式的多样性;B. 绵延在数量上的多样性。关于A,我们第一章已经做了详细探讨,在这里暂时不多谈,而关于B,即复数的绵延——*les durées*,则需要仔细考察一番。我们在第二章已经讲过,复数的 *les durées*,对于柏格森来说也是“直接材料”,不论是所谓无机物质中的绵延(糖块的溶化),动植物的绵延,还是我们人类自己的绵延,都是我们可以直接把捉的实在,它们是确确实实的“存在”。而我们说过,柏格森那里只有一个实在,一个主题,就是绵延(时间)。不难发现,我们在这里遇到了“一与多”这个难题:大写的绵延(*La Durée*)和这些“具体”的复数的绵延到底是什么关系?如果二者都是“具体”的“直接材料”,大写的绵延如何统合这些复数的绵延?如果这些复数的绵延不是隶属于大写的绵延,那么何以还可能会有一个大写的绵延?而且这个绵延的的确是“一”,只有它最根本!因为这就像天下的各种蝴蝶都隶属于“蝴蝶”这个总的种之名下一样,似乎我们除了把大写的绵延 *La Durée* 请上王座,不可能使众多的绵延 *les durées* 与一个单一的绵延 *La Durée* 和平共处。因为如果只有“一”是实在的,就不可能在同一级别上还有“多”也是实在的。要使两者都存在,必须把它们放到不同的等级上去。由是观之,似乎柏格森也必须回到“一与多”的等级制

这条老路上去,才可能解决这个矛盾。然而,我们知道,大写的绵延同复数的绵延一样,也是“直接材料”,它也是原初的实在,如果它被放到更高的等级上去,势必就成为某种非我们直接把握的原初的东西,它必定走上理念论的老路。似乎柏格森的大写的绵延 *La Durée* 必定与其“界定”名不副实,从而使他走向自相矛盾。“一与多”似乎仍然像鬼魂一样倔强地萦绕着柏格森。似乎等级制也必是哲学的宿命。怎么办?

三 超越一与多: 差异的出场

当然,我们并不是说差异在这个时候才在柏格森哲学里出场。因为柏格森早在《论意识的直接材料》中就详细讨论过性质差异问题。我们这里说的“差异的出场”,是指它在柏格森理论环节上的亮相:即面对刚才所提出来的难题,差异的出场将为柏格森开辟一个崭新的天地。正是在这个意义上,我们说差异“出场”了。

多与多样性

柏格森严格区分了“多”与“多样性”。实际上,我们回顾一下第一章我们对柏格森的两种多样性的区分就可以很容易发现,^①这里的“多”实际上就属于柏格森所指的空间或者数量的多样性。多不是真正连续的多,它的元素之间总是“有缝隙”

^① 关于这两种多样性的区分参见本书第一章。柏格森的原文则参见柏格森的《论意识的直接材料》第一章末一小节“强度与多样性”和第二章“论意识状态的多样性”。(*Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959.)

的,其连续性实际上不过是类似于一串没有线的珍珠那样的连续性。如果实在要说有线贯穿它们的话,这条线不过是我们想象出来的,是我们头脑赋予它的。当然,这种“多”并不完全就是我们前面所说的“一与多”这里的“多”。毕竟一种完全数量化、空间化的“多样性”同事物表象的“杂多”还不是完全一回事。但是,从根本上说,它们属于数量的多,可计数的多,非连续性的多。纯粹数量的多几乎就是我们理智的作品,而事物表象的杂多则沾染了世界物象的“活气”。这种杂多实际上是一种混合物,我们干脆可以说它类似于康德知识论的对象。当然,它们是我们日常经验的对象。这种多样性从根本上说归属于“数量的多样性”,在这里,我们把它称作“多”(Multiple)。而关于性质式的多样性,正如我们前面所分析过的,它完全是一种不可分割的性质的连续体。这种连续体不允许在性质的差异之间存在“缝隙”。这是一种性质的“多”,它与数量的“多”在质上根本不同,它属于实在,属于绵延,它是活的。因此,我们不能用Multiple来称呼它,对于柏格森来说,它应该是Multiplicité(多样性)。Multiple总是与“一”(Un)相对,而Multiplicité自身自足存在,它与“一”没有数学上的逻辑联系。

弄清楚“多”与“多样性”的区分后,我们很容易发现,柏格森之所以能够超越“一与多”的矛盾,恰恰就是因为他把“一与多”这个古老的命题划归到抽象的多样性一边去了,而留下来的那个“多样性”的世界才是真正重要的部分——这个部分才有资格成为本体论的讨论对象。它用其活生生的连续性和创造性来诠释世界和存在,或者说照亮存在:它自己照亮世界,光芒来自其自身,而不是柏拉图山洞外的太阳。对于柏格森来说,一种自己照亮自己、自己揭示自己的存在才有资格为世界奠基,才

能够在本体论上获得合法性,从而为真理的到来铺好鲜红的地毯。因此,正如德勒兹所洞见的:“多样性的观念使我们避免了根据‘一与多’来思考。”^①这正是柏格森超越“一与多”的秘密所在。他通过区分“多”与“多样性”,抛弃了“一与多”这样的抽象对偶式的观念,把论题转向了真正的“直接材料”领域。这种转换实质上等于釜底抽薪:它直接摈弃了哲学上事先就预设好“权力”等级的那个“先天”的古老布局——这个布局之所以一直以来稳如泰山,是因为我们总是一开始就坐在这个等级的某个位置上——而只有跳出这个古老的布局,回到直接材料这个世界中来,才可能看清到底有没有一个先天就有的“一与多”。当然,正如德勒兹指出的,柏格森对“一与多”这个对偶式的概念的对立,实际上也是一种反辩证法。^②对于这个“反辩证法”的问题,柏格森自己在《思想与运动》中说,类似于“一与多”这样的概念“通常是成对出现的,并且表现为两个相反的对立面。对于具体的实在,人们不可能同时持两种对立的看法,具体实在也不能由此而划归入两个对立的观念。[如果我们]由此得到一个正题(thèse)和一个反题(antithèse),我们将发现,出于最简单的理由,使这个正题和反题在逻辑上与某些概念或者观点相一致是徒劳的,据此我们将一事无成”^③。辩证法这种“虚

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 37.

② Ibid., p. 38. 德勒兹说:“柏格森指责辩证法是一种虚假的运动(faux mouvement),即一种抽象的运动的运动,这种运动仅仅依靠含混不清而从一个对立面走向另一个对立面。”

③ Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1409.

假的运动”在柏格森这里将“一事无成”。

因此,对柏格森来说,“真正重要的是要知道怎样的统一体(*unité*)、怎样的多样性(*multiplicité*)、怎样的超越抽象的一与抽象的多的实在……”^①是具体绵延实在的“过程”中的“细微差别”(*des nuances*)和“各个程度”(*des degrés*)。^②而这些“细微差别”和“各个程度”从根本上说就是柏格森所坚持的那个“多样性”:这个多样性从根本上说就是差异。我们发现,柏格森还在这里提出了一个重要的概念:统一体(*unité*)。当然,这个统一体其实并不新鲜,因为我们前面一再强调过绵延的单一性(*simplicité*)、连续性以及其不可分性。与这个概念相“匹配”的不再是“多”,而是“多样性”,即差异。我们还发现,相对于前面的论述,这里有一个奇妙的转换,即从“一与多”到“统一体与多样性”的转换。“统一体”与“多样性”之间的关系也将不再是“一”与“多”那样的关系:它们浑然一体,不分轩轾。

La Durée 与 les durées

那么,在柏格森那里,具体到 La Durée 与 les durées,它们到底是如何“浑然一体”的呢?或者具体到 La Durée 与 les durées 的所指,即一个统一性的、单一性的世界绵延如何调和在世界中具体呈现为无机物的绵延、动植物的绵延以及人类的绵延?

我们首先需要立即排除一种最后必定会归结为“一与多”的解决方式。因为正如有人指出的:“对柏格森来说,如果绵延(*les durées*)是复数的(*multiples*),那么就必定需要一种来自一

① Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1409.

② Ibid., pp. 1416 - 1417.

位上帝的先定和谐(une harmonie pré-établie par un Dieu)来调和它们。这样的话,我们将会背弃事实和直接材料这个领地。”^①也就是说,尽管求助于一个“一”能够实现对绵延的众多性的调和,但是这样的话,就违背了柏格森最基本的原则:回到事实和直接材料本身。因为这里的上帝是超越了直接材料的超验存在,与其说这种上帝是“客观”存在的,不如说他不过是人类的无知和无能的主观产物——因为在柏格森看来,真正爱着世界的上帝并不舍弃这个世界,躲到无限远离我们的彼岸,再对这个世界恩威并施。如果有一个上帝,他必定与我们“同在”。他活在世界中,世界就是他的肉身,在这个肉身中,他用普遍的“爱”贯穿一切——甚至我们就是他肉身的一部分。这个“爱”是一种创造的爱。说穿了,它其实就是那个创造着的超意识,那个统一的超级绵延——它不是一个躲在世界背后的动力源,一个“个体”,它不能被中心化,因为它流布于“整个”世界——一个永远创造和永不完结的世界。^②因此,传统的上帝创世理论从形式上说,实际上就是一种“一与多”的等级模式,一种同柏拉图理念论相同的模式——正是在这种意义上,我们可以说基督教起源于柏拉图主义。

当然,也许我们这么快就把柏格森的“上帝”搬出来,显得

① Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*(《柏格森与柏格森主义》), Paris: Armand Colin, 1999, p. 15. 这里的黑体为作者所加。

② 这种世界观立即让我们联想到尼采的永恒轮回说。当然不是说它们是一样的,而是说,它们的使命都在于超越旧的基督教式的世界观,尼采诉诸于有限世界的永恒轮回,而柏格森诉诸于无限世界之内的永恒创造,从而绕开那个高高在上的“上帝”。当然,尼采说“上帝死了”;而柏格森的上帝永远活在世界之中(而非世界之上)。

过于早了。因为我们这里几乎是把柏格森探索了几十年的主题一下子就揭示了出来。因此,我们在这里不想再深究上帝与世界的关系问题,而更愿意回到 La Durée 与 les durées 本身;这也就是说,回到更切近作为绵延的直接材料本身。

作为统一体的绵延到底如何与作为复数的绵延(无机世界、有生命的动植物及人之绵延)相统合(unir)而成为一个统一体(universalité)?而且它们还不构成一种等级体系?这需要我们回到我们前面一章讨论过的柏格森的“物象”(image)理论上上来。

应该说,根据柏格森多年的探索,我们可以发现两条路向可以解答 La durée 与 les durées 的关系问题。其一,在柏格森 1922 年出版的《绵延与同时性——关于爱因斯坦的理论》一书提出来的解决方法;^①其二,根据《物质与记忆》那里的从物象理论开

^① 即柏格森著名的 *Durée et simultanéité: A propos de la théorie d' Einstein*, (Paris: Alcan, 1922), 这本书于 1923 年重版时,作者新作一短序,并增添了三篇附录,正文未做任何改动,此后又重版四次。1931 年,由于这本书同爱因斯坦相对论的对话和争论引起了很大的争议,并且爱因斯坦本人也对柏格森的时间观大不以为然,柏格森这位早年选择了哲学作为终身志业的数学天才,出于严谨的考虑,以他掌握的数学知识不足以同爱因斯坦对话为由,禁止这本书继续重版。不过这本书于 1968 年又由 PUF 出版社根据 1923 年版重版,并在 1972 年收入总共 1692 页的《杂著集》(Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, pp. 57-244.)。关于柏格森和爱因斯坦的讨论实况的文献收入 *Mélanges* 第 1340—1347 页。从这篇文献看,1922 年被当时的人寄以极大期望的两个伟人的对话并没有深入展开,对话主要是柏格森发表了长篇即兴讲话,随后爱因斯坦只做了简短的回应。他的回应并未深入柏格森提出来的观点,而是旋即武断地指出:“不存在哲学家的时间,[哲学家]那里只有不同于物理学家的心理学的时间。”(*Mélanges*, p. 1346.) 后来很多人都认为爱因斯坦过于武断,他坚持只有物理学家才能独享关于时间的真理。后来德勒兹也指出,柏格森试图反驳和修正爱因斯坦的理论,实际上是“试图借助绵延的新特征来赋予相对论一个

始并引申出来的差异理论。关于前者,我们可以从德勒兹的《柏格森主义》中看得很清楚。德勒兹试图从《绵延与同时性》出发寻找到 *La durée* 与 *les durées* 统合在一起的秘密。^①我们在这里同样引用德勒兹所引用过的柏格森的语句:“当我们坐在河边,水流、小船的划行或鸟的飞翔,以及我们根深生命的不断低语,它们对我们来说,我们可以根据自己的意愿认为这是三种不同的东西,或者认为是一个唯一的東西。”^②这里提出了三种绵延:水流之绵延,鸟的飞翔以及我们自己的绵延。而奥妙在于柏格森认为这里可以是三种不同的东西,也可以是一个唯一的東西。因为我们能够把它们内化为一个整体,用一个唯一的知觉把这三种流融汇连接到这个知觉的流动中去,这样它就是一种东西;或者我们可以让前两者处于外面,然后我们的注意力又可以包容这两者等等,都可以使三变成一。问题在于对柏格森

它所缺乏的形而上学。……对于柏格森来说,科学从来都不是‘归纳论的’(réductionniste),恰恰相反,科学要求一种形而上学,没有这种形而上学,它就仍然是抽象的,被剥夺了意义、被剥夺了直觉的东西。”(Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975 - 1995*, 《两种疯狂政体:文本与对谈 1975 - 1995》, édition préparée par David Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit, 2003, p. 314.) 而柏格森在这次发言中的原话则是:“一旦相对论作为物理学理论被承认,一切都还没有完结。还需要确定相对论所引入的那些概念的哲学意蕴。”(*Mélanges*, p. 1345.) 另外关于这次争论,还可参考梅洛-庞蒂的《符号》一书中的《爱因斯坦与理性危机》一文中对柏格森持同情立场的论述。(Merleau - Ponty, *Signes*, « Folio essais », éditions Gallimard, 1960, pp. 312 - 321.)

① 德勒兹精彩却十分晦涩难懂的论述参见其《柏格森主义》第四章“一种还是多种绵延”。(Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, pp. 71 - 91.)

② Henri Bergson, *Durée et simultanéité: A propos de la théorie d' Einstein*, in *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 106.

来说,他认为“我们的注意力在连接这三种流动的同时也是在区分这三种流动”。^① 到底为什么“三”可以是“一”,但同时这个“一”又一定要是“三”? 德勒兹正是从这个问题角度出发去解决问题的。事实上,从一个表面上被分割成“一与三”这样类似于“一与多”的模式出发来解决问题,反而使问题变得异常复杂,而且德勒兹最终还是要回到“差异”这个概念才能解决问题。我们这里绕开德勒兹的路向,而采取第二条路向——即根据《物质与记忆》里面的物象理论引申出来的差异理论,来解决柏格森的这个难题。这样既同我们前面第二章的论述相呼应,又避免了德勒兹采取的路向带来的诸多晦涩。^②

我们回到关于物象 (image) 以及知觉和记忆这些主题上来。首先回到物象上来。我们前面已经讲过,物象在柏格森那里根本不是“某物的表象”,它不由内在性(主观性)来界定,因为它是这样一种存在:“它大于唯心论者 (idéaliste) 指称的表象 (représentation),但是却又小于实在论者 (réaliste) 指称的物体 (chose),——它是一种介于‘物体’和‘表象’之间的存在物。”^③ 这种存在并不依赖任何主观性而存在。因为正如有人指出的,

① Henri Bergson, *Durée et simultanéité: A propos de la théorie d' Einstein*, in *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 106.

② 我们之所以这么做,还有一个原因,即尽管《绵延与同时性》可以认作是柏格森的正式著作,但是毕竟此书在其生前被他明令打入了冷宫。我们这里不是要主张德勒兹路向不可靠——实际上那是相当可靠的,但是我们认为,还有一条更简捷的路径可走。

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 161 - 162.

这个世界的“一切都是给出的，我们不能给出任何其他东西。”^①而且整个世界对柏格森来说，就是由这种“给出的”物象构成的。所有的一切呈现物皆以物象这一唯一的面貌存在。“众物象是唯一的实在 (réalité) ……”^②这种物象本身自足存在，它“能够不被知觉而存在，能够不被[意识]再现而[自在]呈现……”^③这样的物象世界就是柏格森的世界，他说：“这种物象的集合，我称之为宇宙。”^④

我们发现，这种观点的奇妙性开始绽露：一切都被救平了，无论是河流、飞翔的鸟，还是我们低语着的生命存在，都是中性的物象。这只是第一步。当然，这一步看起来似乎并不是非常明智，因为我们要达到的是差异，这里偏偏把一切救平为物象。不过需要特别注意，这里的救平并非把它们等同起来，成为数学上的等量单位。“救平”的含义在于驱逐掉我们的主观偏见——或者说在于摆脱掉我们常常谈到的某种“人类中心主义”或者“透视主义”。

其次来看知觉。对于柏格森来说，知觉并非外部事物在精神中的拷贝，“我们的知觉，从根源上讲，与其说它在我们的精神之内，还不如说在[世界的]事物之中；在我们之外，而不是在我们之中”^⑤。它不过是对物象的中性感知，这种感知区别于物

① Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p. 24.

② Ibid., p. 304.

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 185. 方括号中内容为本书作者根据柏格森上下文所加。黑体为柏格森本人所加。

④ Ibid., p. 170. 黑体为本书作者所加。

⑤ Ibid., p. 352.

象的地方就在于它是“被选择出来的物象”，或者更准确地说，是呈现给我们或与我们的身体“有染”的物象。因而，知觉就是被选择的物象，就是物质的“一部分”。而知觉的秘密还在于它并非“纯粹”的：也就是说，它并非只是一种反射式的那种身体对物象的“选择”，并非“完全指向行动”。^①的确，在柏格森那里，知觉的根本作用就是行动（而不是传统哲学的认识）。但关于知觉，柏格森又指出：“事实上，不存在没有渗透着记忆（souvenirs）的知觉。”^②“纯粹知觉，与其说它实际存在，不如说它在理论上存在（*existe en droit plutôt qu'en fait*）。”^③这次我们需要把目光转向记忆。

第三来看记忆。毫无疑问，记忆对柏格森来说就是绵延的最典型的表现形式。如果一切知觉都是渗透着记忆的知觉，那么，从这个角度看，物象本身就是渗透着记忆的物象——它不是死的物质，而是活的物质。《物质与记忆》这本书的标题就从根本上沟通了这两者。它应该被解读为：物质是记忆的物质，物质即记忆。

在完成这样的沟通之后，我们发现，差异这个主题还没有被照亮。它还没有“出场”。然而，这个沟通恰恰是关键，再看柏格森的话：“纯粹知觉是最低程度的精神（*le plus bas degré de l'esprit*）。”^④“在物质与充分发展的精神之间存在着无数的程度级别。”^⑤因此，物质从根本上说，是最低程度的意识和绵延。它的惰性也正是因为其意识和绵延程度非常低级，从而无法记忆

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 181.

② Ibid., p. 183.

③ Ibid., p. 185.

④ Ibid., p. 356.

⑤ Ibid., p. 355..

自身,因而它只能不断重复自身,展现一系列瞬间,并且每一个能够根据前面一个被推导出来,因而也显现为遵从必然律。^①我们发现,宇宙本身由众多的物象所构成,而物质作为物象,它本身不过是一种最低程度的意识和绵延而已。物质也是绵延(记忆)。那个被争论了千百年的“物质”原来并不是绝对的物质,它被消解还原到绵延中去了。而整个宇宙则像是“一个巨大的记忆”。^②万物则在这个巨大的记忆的贯穿下呈现为不同的形态。形态之不同源自于其所分享的绵延的程度的不同。我们这里还需要特别反复强调,这里的“程度”绝对不是等量刻度的数量的程度,而是一种性质式的“程度”,用柏格森的话来说,是一种张力(tension)的不同,是真正的性质差异,而不是数量差异。那么这个张力到底是什么呢?毫无疑问,这个张力就是绵延的节奏(le rythme de durée)。^③这个节奏其实就是绵延本身的差异化——绵延不断地创造着,它自身不仅是连续的,而且在这个连续中它的创造是差异的创造——也就是说,它不断创造出新东西。在这里,差异终于出场了。

我们发现,宇宙本身突然变成了一个巨大的绵延,而这个绵延本身的“同一性”在于它自身的内在差异,这个差异是一种运动,是绵延自身的“流动”,是一种节奏的运动或悸动——其不

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 355. 除了物质的重复性,德勒兹指出柏格森还有一种重复,即记忆的重复,“心理”的重复,这个重复是潜在的重复,能够产生新东西的重复(创造的重复)。(参见 Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 56.) 实际上我们发现,之所以是“两种”重复,源于其绵延程度的不同。

② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, pp. 71 - 91.

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 376.

同的张力(节奏)呈现出不同的景象:物质不过是绵延(记忆)活力极度缺乏的表现,因此它表现为惰性和重复,这种重复导致我们每次知觉它的时候,总是看到相同的物象——这就是物质是“死”的东西的根本原因;而反过来,绵延(记忆)及其活跃形式则表现为生命,生命是充盈的存在物,它不断地创造着自己,生长或者衰老,总是充满生机和变化——这种变化就是差异化,创造着的差异本身——而这也就是生命之所以是“活”的东西的根本原因。一切杂多繁复的数量和种类区分都不再是根本的了,因为在一个巨大的宇宙绵延内,一切区分都只不过是绵延节奏或张力的差异的表现而已。物质与生命忽然并不是我们通常认为的完全对立的事物了。而正是一个宇宙绵延整体的存在,以及《物质与记忆》中对物质与记忆(绵延)的沟通,柏格森才能在《创造的进化》中完成他的宇宙论。他由此提出宇宙本身的绵延区分为两种运动:“一种是‘下降’的运动,另一种是‘上升’的运动。下降的运动不过是把一个现成的卷状物展开,原则上,它能够在几乎瞬间中完成,像一只弹簧松开一样。但是上升的运动则相应于某种成熟或创造的内在努力,其本质上是绵延的,它把它的节奏施加于下降运动——而这个下降运动与上升运动不可分割。”^①宇宙运动被划分为为了“两种”“对冲”的运动,而且两者缺一不可。这就是绵延差异运动的内部状况,它把物质与生命纳入这同一个“对冲”运动,从而使僵化的物质与生命物之间的差异成为绵延节奏的差异,成为一种内在的差异,而不是外在的对立。物质与生命不过是这个运动的两个倾向,一个趋向更纯粹的绵延(记忆)和上升运动的高点,另一个则倾向于下降运

^① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 503.

动的低点。也许,我们更应该引用柏格森那个著名的比喻——蒸汽喻:一只充满高压蒸汽的容器,水汽从裂缝中喷射出来,喷出来的蒸汽的向上运动代表生命(意识、绵延、记忆)的方向,而凝结成水滴的下降运动则代表物质的方向。^①而实际上这两个运动并非独立的运动,不过是同一个运动的两个倾向而已。因此,尽管柏格森在《物质与记忆》的序言中声称其具有明显的二元性,但是柏格森绝对不是某种传统的物质与精神(即记忆、绵延)的二元论,因为并没有一个独立的物质本体。柏格森的二元论不过是两种倾向的反映,如果说他是二元论的话,也只是一种含混的二元论。^②它终究要融汇到整个宇宙的创造中去。因此,它又是一元论的——而这个一元论也不是传统的那种万物归结为唯一本原的一元论,这个“一元”,不过是指绵延整体(*unité*)的连续的差异运动;这个运动是一个单纯的整体运动。因此,宇宙绵延的节奏同其运动实际也成为了一个东西,而且它将还与著名的“生命冲动”(élan vital)相重叠。^③

至此,我们回头再来看 *La Durée* 与 *les durées* 的关系问题,立觉豁然开朗。

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 705. 当然,另外类似的比喻还有炮弹喻、爬坡喻等。

② 事实上对于《创造的进化》里关于物质与意识(生命)的二元论也不是一种“两种平行本体”的二元论。例如有人就指出:“事实上,如果这里有二元论的领域,那么它是通过一种二分形式使物质成为意识的反转;因此,物质就是精神的‘外面’(le «dehors» de l' esprit),但这是作为其背面或其‘负面’(négatif)……”(Yvette Conry, *L' évolution créatrice d' Henri Bergson: Investigations critiques*, [《柏格森的〈创造的进化〉:批判性探究》], préface de François Dagobert, Paris: L' Harmattan, p. 38.)

③ 关于生命冲动,我们将在后面的章节重新详察。

整体与差异

的确,我们发现,“一与多”这个古老的问题被完全转化成了“整体与差异”。这就是柏格森超越“一与多”的根本奥妙。“一与多”的等级制度来自于抽象的预设,以及我们思维固有的摄影机机制。而柏格森所做的,不过是从“直接材料”出发,“回到事实本身”。貌似简单,却是异常惊险。可以说,柏格森几乎是彻底地重新思考哲学的最原始的问题。他从思的原始性出发,在哲学千百年的荆棘丛林中寻找大地真实的秘密——寻找世界存在的秘密和创造的真相。我们可以说,“一与多”是跳出世界思考而得出的结论,只有这样,才会有一个至高无上的“一”,才会有“虚无”,才会有“多”。而柏格森恰恰相反,他在世界之中思考,把整个灵魂和自己整个肉身打开,把无数的“神经”伸向世界,这些神经连接着世界——他必须这样才能是活着的原初的存在,才是世界里的存在。而跳出世界思考,要么必须先“杀死”世界,要么事先成为狂想症患者,否则,对柏格森来说,这种思考是不可能的。或者我们用一个老掉牙的比喻,对柏格森来说,如果跳出世界思考是真正可能的,那么,人一定也能拔着自己的头发逃离地球。

撇开“一与多”,我们再来整理一下,看看 *La Durée* 与 *les durées* 到底如何被调和在一起。无机物的绵延(它接近于物理时间)、生命体的绵延以及我们自己的绵延等,如何被纳入到宇宙绵延整体的呢?或者用刚才上面的例子,殇殇河流、鸟的飞翔和我们生命深处的低语,它们各自的绵延怎么会与一个单纯的宇宙绵延整体相融汇?显然,借助我们前面的分析,所有这些“东西”首先必须“成为”直接材料,或者说,我们必须首先用“思”之原初性来获得这些东西,以保证这些东西是“世界之中”

的存在,保证它们“活”在这个世界之中——只有这样,我们达到的这些东西才是真正的实在存在。那么,在柏格森那里,这些“直接材料”的出场即为物象,它们在知觉的“选择”下出场,而这个出场恰恰又同“记忆”紧密相连——因为物质本身不过是最初程度的绵延、记忆或者意识,所以这些“直接材料”不过只是在绵延的“程度”上不同而已,程度低的倾向于“出场”为物质,程度高的则当然“出场”为生命体。人之绵延则处于最高程度,所以人表现得最“绵延”。因此,人也最大限度地展现了绵延之根本属性——自由。人的天生本质就这样被奠定为了自由!我们发现,这里面一个核心的环节就是绵延自身的“程度”差异:这个差异是性质的差异,它时刻异于先前的时刻,不断向前创生,不断差异化——这恰恰就是柏格森所指的绵延的节奏或张力(tension)。于是,无机物的绵延(它接近于物理时间)、生命体的绵延以及我们自己的绵延等这些复数的绵延就被嵌入了一个整体:它们的区别不是个体之间的区别,^①而是绵延“程度”、节奏和张力的差别,它们属于绵延整体之“一部分”,是这个整体的“肉身”的一部分。而宇宙本身则如同一个单个的有意识的生命体一样,^②它在绵延之中,它用无数的“线”——即便是无限纤细——连接着甚至最遥远的星系,^③使自身成为一个

① 因为对柏格森来说,严格的个体只是我们理智的幻觉,因为严格的个体必定脱离世界,它必定是“死”的个体,即抽象个体。关于个体的讨论,参见 Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 504 - 506.

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 507.

③ *Ibid.*, p. 503. 这里的“线”是个比喻,意指宇宙的整体是相互联系的,每一个“部分”(如星系)都是开放的,有无数的“触须”连接着其他部分。

整体,不断创造,而且永不完成。与我们前面反复强调的“整”与“全”的区别相类,这里的这个整体(universalité)同全体(totalité)也有着根本区别:即整体之“整”和全体之“全”之区别是“活”与“死”的区别,整体无限创造自己,从不完成,其“整”乃意味着其单纯的差异的统一性;而全体则已经完结,所有的东西都已经实现,它终结于它的“完满”。而且因为已经完结,所以就凝固为“一”,差异本身不再可能是绵延式的性质差异,它要么多半落入位置空间的差异,即一种外在的差异,要么变成个体之间的“本质”差异。

因此,柏格森的整体与差异是完全融合在一起的,绝对不是“一与多”,也绝对不是等级制的。世界存在的面貌因此完全改变了,它驱逐了抽象出来的“一”的偶像,把世界从虚假的“偶像”的统治中拯救了出来——世界从此成为差异的世界,它永远创造着差异,永远创造自己,它没有统治者,如果有一个上帝的话,上帝就是这个创造本身,他同我们一起在废寝忘食地奋进着:因为真正的上帝并不在七天之中就创造了世界——而且还要休息一天——然后躲到无限远的极乐世界,放任万物的相互倾轧;他也并不因为他创造了世界就让万物臣服于他这个“一”,从而“启示”了人间政治、经济以及文化上的统治模式;真正的上帝永不懈怠,他的爱(绵延)贯穿世界,在世界的每一个细节处关怀着甚至每一粒砂石。他的真正使命是为世界带来自由。这才是柏格森的上帝。

差异与三个对立的消解

当然,不要忘了,在我们对柏格森“整体与差异”的论证过程中还包含着三个重要基本结论——这也是《物质与记忆》所

得出来的三个基本结论。这三个结论甚至可以看做是对《物质与记忆》这个书名的题解的题解：我们说“物质与记忆”实际上就是“物质即记忆”，那么这三个结论则解释了“为什么物质即记忆”。我们通常认为（柏格森指出，特别是普通的二元论认为^①）物质是同从属于意识和精神的记忆完全相对的东西，由此可以得出三个看法：A. 物质世界的空间性与意识的非空间性相对；B. 并且它的惰性和固体性使其成为可以单独存在的“个体”，由此，物质是“量”的物质，而记忆则不过是依赖于我们的大脑存在的东西，它属于性质，不能被“量化”；C. 物质世界是一个必然王国，而记忆则是一个自由驰骋的王国。但是如果我们根据这几个看法，物质与记忆之间的差别显然是难以相容的。那么物质怎么可能会是记忆呢？柏格森的任务即是要打通这些看似“不可沟通”的障碍，从而在“物质”与“记忆”之间建立起相互通融的关系，从而把它们纳入到同一个整体之内。为什么物质即记忆？我们前面关于差异与整体的分析实际上已经对此做出了回答。下面我们就根据上面三个方面来打通它们之间的“对立”。

第一，关于 A，即空间性（l' étendu）与非空间性（l' inétendu）的对立。我们前面已经说过，在柏格森那里，知觉就是与我们身体“有染”的物象。它在世界之中，而不是在我们之中。当我们放弃抽象的几何空间，直接在知觉中感知世界的时候，知觉已经是具有空间扩展性的东西了。因为“一切感觉都具有空间性。”^②“空间扩展性（l' extension）是知觉最明显的性质。”^③这里需要

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 373.

② Ibid., p. 350.

③ Ibid., p. 374.

区分一下 l' étendu 和 l' extension 这两个词,因为二者都指可以指称空间性。实际上,前者是指称空间的通常的用法,也就是我们通常说的“广延”;而后者则是柏格森的用法,它指那种与抽象几何空间不同的空间——即实在的空间,特别是非康德意义上的形式。它的实在性在于它是与物象直接材料共存的东西,实际上我们不可能分割出一种单独实在的空间来,只存在与物质共存亡的“空间扩展性”。l' extension 意指某种膨胀扩张,它的特殊性还在于它是与 tension 相对的一个术语,而 tension 则专指绵延的张力,一种内拉力。实际上我们发现,这两者是同一个绵延“运动”的两个方面:扩展性意味着一种外扩力,它倾向于物质一边;而张力则是一种内聚力,它倾向于绵延一边,因此可以说它是一种凝缩力。任何事物都拥有这两种力,因为这是一个统一的单纯“运动”的两面。因此,空间性与非空间性已经不是对立的两个单独的东西,而是某种“对抗着”的内在力量的角逐。^① 空间扩展性呈现为空间性是因为其外扩力的倾向大于内聚力的倾向,而呈现为非空间性则是内聚力倾向大于外扩力倾向。因此,力的差异性才是空间性与非空间性的根本区别,向外扩张的即是空间,向内凝缩的则为非空间。而且还需要注意,空间扩展性绝对不是可以像几何空间那样任意分割的东西,几何空间不过是我们实践生活过程中理智的“作品”。它的意义是实践的(实用的),与其是否具有真实性无关。这样,空间性(l' étendu)与非空间性(l' inétendu)的对立就被消除了。

^① 我们之所以为“对抗”加上引号,是因为并没有两股单独的力量对冲,而是同一个单纯运动的两面,这正如屋檐上的一滴水珠,往上的持存力与下降的坠力是不可分割的。

第二,关于 B,即性质(*la qualité*)与数量(*la quantité*)的对立。对此,结合前面关于 *La Durée* 与 *les durées* 关系问题,几乎不需要做过多解释。可数的复数绵延最终融入到了一个整体的宇宙绵延。这之间的区别不过是绵延的张力和绵延的节奏的差别,在于差异化运动的程度不同。柏格森实际上是在“真实王国”里面消解了数学式的“数量”,这些数量不过是抽象的坚硬物,是不可溶化的绝对个体。而这恰恰是我们头脑的认定。数量的产生必须要割断实在物与世界相联系的“那条线”,正如复数的绵延,它们要成为绝对的个体性就必须要从世界中分离出来。真正绵延着(活着)的事物并不是绝对单一的个体,它只是一种准个体,趋向于个体,^①它始终带着一条脐带,其另一端连在世界母体上。性质与数量的对立被绵延的节奏和张力的差异化运动所取代。这个差异化运动才是“质”之所依。因此,根据柏格森的看法,如果说物质也是一种实在(*réalité*)的话,那么,正如弗里德里克·沃姆斯所指出的:“物质中的实在如同我们内在的实在一样,它居于一种行动(*un acte*)中而不是居于对象(*un objet*)中。在这个行动中,时间之众时刻,远远不是以相互外在和抽象的方式相互接续,而是聚合入——更恰当地说是一起被揽融进——某个事主(*un sujet*)的统一性中。”^②物质的“本质”(实在)不在那个坚硬的质料中,而在某种“行动”中,这个行动就是绵延的运动,它与我们人的绵延共同嵌入那个巨大的宇宙绵延,在性质上绝对不同。在一个统一性的运动中,物质的可

① Cf. Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, pp. 504 - 506.

② Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p. 263. 注意,这里面的 *le sujet* 不能翻译成“主体”。

数性被消弭为性质。物质的时间——其终极形式就是物理学的时间——的“多”不过是一种物象的重复,是一种表象,而真正的性质则深埋在这个表象下面。所以,数量与性质在根本上并不是对立的,之所以得到数量,不是因为事物本身是数学式的量,而是我们人为的结果。

第三,必然(*la nécessité*)与自由(*la liberté*)的对立。这一对概念可以归属为哲学史上最重要的概念之列。围绕着它们的争论可谓汗牛充栋。那么柏格森是如何“瓦解”掉这二者的对立的呢?一般来说,世界的必然性常常被当成事物的客观规律:世界由一系列的客观规律所决定,而人则可以根据这些规律获得预见未来的能力。而世界的自由则可以当成前者的反面——即世界中各种无法预料的偶然性或者说任意性(非规律性)。^① 其实在这里,柏格森想探讨的世界的这两种“原则”的对立,恰恰是科学和哲学这两个宿敌之间的对立。科学用它的效能彪炳其力量和真实,笃信世界上的一切都在掌握之中,对于那些现在不能掌握的东西,将来也必将手到擒来。而且,这种必然的思维方式如果走向极端,通过渗透到并借助于哲学上的“大理性主义”,甚至于会把自由也纳入到必然的领域:世界绵延原初的自由(一种“野性”的自由)被无区别地弱化削减为一种人对必然的认识和掌握——这对柏格森来说,毫无疑问是一种笼子里的自由——笼子里的大猩猩完全拥有打哈欠和眨眼睛的自由。^②

① 这里的自由并不是指那种道德领域内的自由,那种自由同世界的必然性并不构成“一对”相应的概念。而这里的自由是指更宽泛的世界意义上的自由。

② 在一定意义上,文明就是一种笼子里的自由,我们在各种文明制度中“自由”地活着。我们当然不是要否定这种自由,而是想指出,一种世界中的原始、野性的自由,一种宇宙的自由不能被前者覆盖。而在这种意义上的自由才

然而,对于意识、记忆等属于纯粹自由现象的领域,其状况完全被排除到了必然外面。二者被认为是对立的两个东西。然而,对于柏格森来说,所谓的必然不过是物质的惰性造成的现象。因为物质的惰性是因为其自身意识和绵延程度的低级,从而无法记忆自身,因而它只能不断重复自身,展现一系列瞬间,并且每一个能够根据前面一个被推导出来,因而也显现为遵从必然律。^①必然性不过是物质惰性的表象,而深藏在这个表象下面的则是绵延——物质本质上就是绵延的低级程度。绵延的本质即自由。因此,物质其实也意味着自由——物质已经是某种程度的自由。我们前面说过,自由才是柏格森整个哲学的主题:自由是这个世界的事实。那么,除了把意识、记忆等理所当然地划入自由外,把物质归入自由,可以说是柏格森走向其目标的关键一步。正是在这样的意义上,我们说《物质与记忆》是柏格森最关键最重要的著作——没有这本书对物质与记忆的沟通,一种绵延的形而上学就是不可能的,一条通向自由的道路也是不可能的。总之,我们发现,柏格森的必然和自由都是在世界之最源初意义上探讨的,而其他的所谓物理“自然规律”、“道德自由”之类的东西都是文明之派生物,虽不可否认,却都是次级的了。

是柏格森要在最本源处追问的自由。文明(culture)本意就是“耕作”,与农耕相关,农耕本身则意味着改造“自然”,实际上是破坏了世界的原始性,文明必定制造出体制,一种完全异于野性自然的东西。中文里的“文化”“文明”,从字面上在一定意义上应该是“纹花”,“纹明”,用线条花纹标示某种异于自然的东西,或者说用“花纹”(包括文字)来照亮(明)某种东西,让它出场,异立于自然,因此也必是人工性的。文明的世界成为与“自然规律”(实际是人的归纳)相类的“必然”王国,在这种原始意义上,它的确是一个笼子。

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 356.

总之,柏格森用差异消弭了这三个看似顽固不可通约的对立,实际上是消除了“物质”与“记忆”之间的根本对立,或者从根本上说,是消除了“空间”与“时间”的对立。当然这里的空间不是指抽象的空间。所以,真正的物质必定也是记忆。

差异:一元论? 二元论? 多元论?

那么,柏格森是绵延的一元论吗? 是物质实在与精神实在的二元论吗? 是绵延多样性的多元论吗? 都是,又都不是。

这个答案恰如我们导言里面所说,柏格森主义是不可定义的,当我们拿出某一个标签的时候,立即就会发现其实并不适合他。

那么,都是,又都不是? 这不是矛盾吗? 正如德勒兹所说的,这一点都不矛盾:的确只有一种绵延或时间(一元论),尽管有无数的流(广义的多元论),但是这些流必然分享着同一个潜在的整体(狭义的多元论)。^① 当我们说一元的时候,突然发现有无数的“多”,而当我们说多元的时候,它们又总是统一在一个单纯的时间之中。与此同时,在这个一元的运动中,我们又能“分辨”出两种根本的实在,物质和精神,而这两者无疑都是实实在在的“事实”,此谓之“二元论”,也是柏格森在《物质与记忆》篇首所做许诺的表现。尽管如此,我们还是发现物质最终就是一种低级的绵延(精神、记忆、意识)。物质与精神(记忆)两者不过只是时间差异化这同一个运动的“两种倾向”,而且二者是不可绝对分开的——没有绝对的纯粹精神(记忆),也没有

^① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection : « initiation philosophique », PUF, 1966, p.83.

绝对的纯粹物质(例如物理学家的抽象物质),这两种绝对都只是一种理论假设——真实的物质与精神只存在于同一个运动之中。

因此,面对一个真实的柏格森,我们在界定他的时候,总是无所适从。面对柏格森主义,我们也总是在要逮住它的时候,发现它像一个精灵一样,在我们眼皮底下画出一道美丽的弧线,轻盈地掠过我们的绳套,然后落在不远处,朝我们调皮地挤眉弄眼。

因此,我们在柏格森那里只发现一个巨大的差异化运动,一个不断异于自身的创造运动,它带着自己各种不同的节奏和张力,把一个纷繁复杂的原初世界呈现了出来。这个世界就是一个流变的世界,就是世界之存在。它是一个事实。如果说柏格森的理论含混而暧昧,那是因为这实际上并不是什么“理论”,它只不过给出事实,展示世界之存在本身。源初世界是活生生的生命运动,它只有自由和行动。它拒绝理论。^①我们之所以可以用“差异”来“界定”柏格森,也是因为“差异”就是这个事实,而不是因为“差异”是某种高深的“理论”。

可以说,差异事实的确定,彻底地超越了传统的“一与多”和由此带来的各种等级制度。哲学上的一元暴力在柏格森这里被彻底推翻了。

^① 需要注意,“源初的世界绵延”拒绝理论的把捉并不代表柏格森本人的哲学彻底排斥理论。柏格森曾经指出,理论这个理智的表现形式“在哲学和形而上学中有它自己的位置”,因为我们毕竟要用语言来说,“用理论来表达我们的思想”。(cf. Henri Bergson, *Mélanges*, PUF, p. 1242.)这就正如抽象的物理时间不是真正的时间,但是它仍旧是有其意义的一样。

第二节 差异与记忆——本体论

差异的出场使哲学上顽固异常的柏拉图主义及其各种衍生学说退出了柏格森的阵地。柏格森由此回到了一个伊波利特所说的“前反思”的世界。^①正是这种“前反思”或者我们前面曾讲到的“无主体的先验场域”的特性,才真正保障了世界的直接给出性,保证了这个世界圣处女般的纯洁,同时使这个世界真正是它自身,成为自身并自己照亮自身。我们只有融入这个差异的源初世界,从灵魂深处汇入这个世界的节奏,才能真正体验到世界的生命和我们自己生命的脉动。因此,只有这样的源初差异世界里的“直接材料”,只有这样“赤裸”的存在,才是一种哲学在其根基处要到达的存在,而且也只有这样的存在才有其为世界奠基的合法性。由此,真理才真正具有其绝对“真”的内涵:宇宙的真就是世界自己照亮自己。这样一个源初世界实际上把过去哲学上一切为人们所津津乐道的认识论或知识论打

^① 当然,我们这里可能立即就想到了萨特的“前反思”。的确,我们这里的说法相类于萨特。而如果用梅洛-庞蒂评价柏格森所说的话,这个绵延的世界则是一个“前人类”的世界。(cf. Merleau - Ponty, Signes, «Folio essais», éditions Gallimard, 1960, p. 301.)当然,早在1949年让·伊波利特就发表了一篇关于柏格森的充满洞见的论文,在里面他就已经指出:“正是这种先于对自身进行反思的精神——在一种前反思的层面上——是柏格森的首要研究对象。”(Jean Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, in *Figures de la pensée philosophique*. [《柏格森之记忆的几个方面》载《哲思伟人谱》第一卷], Tome I, Quadrige, PUF, p. 474.)这里伊波利特所说的“精神”就是指记忆、意识等,由此展开来,它们恰恰就是“直接材料”。

发到“派生”的位置上去了,它们是“后来的”——尤其是理念这个东西,其绝对的完满与超验性恰恰是后天“制造”出来的,因为理念论对柏格森来说,不过是我们思维的电影放映机制的作品。而由这种“后来的”方法达到的所谓“世界的本质”,当然无法为世界奠基。正如猴子的美如果是一个“实在存在”的话,那么这种美并不在于我们画蛇添足地为它穿上华美的巴黎时装,而在于其自然地显现——只有猴子自身的显现才能为它自己的源初的“美”奠基,这种美是真理之美,而非人工的装潢美,前者自己为自己奠基,是一种自足之美,而后者必须按照某个标准才是“美”的,而这个标准常常如白云苍狗,不过是暂时的工艺标准或游戏规则罢了。

差异已经出场,并且效果惊人,不仅使一种哲学上的等级制度土崩瓦解,而且使我们在柏格森这里看到一种回归前苏格拉底的原始哲思:源初地理解整个世界和存在自身。根据柏格森主义的精神,任何重复和回归都不是裹足不前的,它必须是一种创造,一种在“活永恒”的脉动中战胜死亡的生命活动。柏格森向前苏格拉底哲思的回归,毫无疑问是一种新的创造,它是“哲学之生命”本身的体现。那么,柏格森的哲学之生命运动到底创造了什么?换句话说,柏格森提出的差异世界观到底为哲学带来了什么?它到底是一个“怎样”的东西?或再具体一点,这个为世界奠基的自足的“差异存在”(世界绵延)在“内在构成上”到底是“怎样”的?毫无疑问,我们回到了前面所说的“本体论”(ontologie)这个话题。^①

^① 这里需要说明一下,ontologie 主要指一种关于“存在之为存在”(Christian Wolff)的学说(如孙周兴先生就干脆地直译为“存在学”)。无疑,一般来说

德勒兹说过,柏格森的宇宙(世界)就像一个巨大的记忆。^①的确,记忆就是柏格森本体论的核心内容。它将揭示柏格森绵延之“怎样”,并展示出差异之根本面貌。那么,为什么偏偏是记忆而不是其他东西成为了柏格森本体论的核心内容呢?其实很简单,当我们看到正是记忆的触须伸入到物质并导致物质不过是低级的记忆的时候,当我们发现整个宇宙不过是充满或多或少记忆的物象集合的时候,当我们认识到记忆就是我们自身绵延最典型的表现形式的时候,还有什么东西比记忆更适合成为本体论的讨论对象呢?

一 两种记忆

柏格森说:“记忆,就是过去物象的存活(*la survivance des*

这个词是同系词 *être* 以及 *logos* 联系在一起的,基本上指由此演化而出的一套概念体系。关于这个词的各种讨论很多,如俞宣孟先生的《本体论研究》(修订版,上海人民出版社 2005 年版)一书,还有叶秀山、汪子嵩、陈村富、赵敦华、邓晓芒、张祥龙、王路等诸位先生的诸多讨论(皆收入文集《Bing 与西方传统》,河北大学出版社 2002 年版)。我们之所以选用“本体论”,除了如俞宣孟先生所言是出于习惯的原因外,我们这里主要采取庞学铨先生的处理方法,即 *ontologie* 的译名需要根据不同时代、不同语境和不同哲学家而定(参见《也谈关于 *Ontology* 的翻译》,《浙江学刊》2002 年第四期)。因为:1. 在柏格森这里, *ontologie* 并非谈论系词意义的 *être* 和 *logos*,也不是任何“抽象体系”,其关注的焦点在于“存在之为存在”,含义较宽,并且柏格森这里如 Christian Wolff 一样,还包括了宇宙论(*cosmologie*)在里面,所以不可作“是论”解。2. 我们还看中了这个词的中文字义,我们把“本”诠释为原初、本来、原样,而“体”则为“肉身”“质体”,都突出其“具体性”。柏格森的 *ontologie* 即关于存在的“肉身”之“原初面貌”的“言说”,实际上仍然是在讲“存在之为存在”(l' *être* en tant qu' *être*)本身。

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, p. 76.

images passées)”。^①可以说,这个说法是柏格森关于记忆的一个基本界定。记忆从根本上说,就是过去了的物象的存活。“存活”意味着存在。而物象是宇宙世界的基本构成要素。那么,毫无疑问,关于记忆的存在问题就变成了宇宙自身存在问题。这就是记忆作为本体论核心内容的最直接理由,也是“宇宙是一个巨大的记忆”的直接理由。因而,对于柏格森来说,记忆理所当然就不会是一个单纯的心理学研究的生理现象。我们通常意义上所讲的记忆,对于柏格森来说,是异常混沌的。因此,我们必须厘清这种混沌,使一种本体论的维度的记忆按照它本来的面目展露出来——也就是说,把一种真正的记忆,一种作为事实和直接材料的记忆从混沌中领到本体论的层面上来。由此,柏格森区分了两种记忆。

我学习一篇课文,为了将其了然于心,我首先将其逐字逐句地阅读;然后,我再重复阅读几遍。每次阅读都会得到新的进步;词与词之间相互联系得更加紧密;并在最后形成了一个统一的整体。至此,我对这篇课文了然于心;人们说它已经成为了记忆(souvenir),它被印在了我的记忆(mémoire)之中。

现在,我来考察这篇课文是怎样被学会的。我依次序为自己重新展现我学习过程的每一个阶段。于是,每一次连续阅读带着它们各自的特性重新回到了我的精神当中;我重新看到了那些当时伴随它,并且现

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 213. 而且,《物质与记忆》第三章的标题就是“论物象的存活”。

在仍然伴随它的各种背景；它通过其在时间中占据的那同一个位置，区别于那些先于它或者紧随着它的那些阅读；简言之，每一次阅读都是作为我历史的确切事件重新在我面前经过。人们将仍然会说，这些景象都是记忆(souvenir)，它们被印刻在我们的记忆(mémoire)之中。我们在这两种情况中用了同样的词语。那么它们确实是同一种东西吗？^①

问题提出来了。这两种东西确实是同一种东西吗？当然不

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 225. 注意这两段文字中括号中的词都是相同的。记忆(mémoire)这个词来源于拉丁词 *memoria*。一般情况下,这个词大致有这几种用法:1. 最通常的意义上,它表示过去在现在中的持存和保留,或者说这种活动的过程。人们也可以用它来指“纪念”(souvenir)的含义(如纪念某某 *rendre hommage à la mémoire de quelqu'un*)。2. 在亚里士多德那里,记忆(*mnèmè*)是一种过去的简单存留或者某种自动回到精神的东西。它区别于回忆(*réminiscence, anamnèsis*),这种回忆是人类理智的一种功能,它主动地唤起 *souvenirs*,以便把它们确切地放到时间当中去。这种区分在今天已经不使用了。3. 在近代哲学意义上,记忆指一个意识主体对过去经验的呈现。例如在笛卡尔、马勒伯朗士等人那里,它大致指影像在大脑中留下来的痕迹;而在19世纪和20世纪初,记忆则意味着一种神经系统的功能。当然,如果联系到当代科技,记忆也用于指称电脑、机器等的信息存储。(以上含义根据 Anne Baudart 等人编写的 *Dictionnaire de philosophie*《哲学词典》,Armand Colin 出版社,2000年。)而 *souvenir* 则来自于拉丁词 *subvenire*,意思指“在精神当中的出场”(se présenter à l'esprit)。实际上,在通常情况下它也指“记忆”,不过这种记忆是一种更特殊的记忆,它往往是某种“纪念”“念记”,指在过去的某个时刻的记号、内容等,如法语中的“纪念品”也是用这个词来表达的。柏格森正是用了这个词来表示一种“自足出场于精神中”的东西,它自动记录着自己的“个性”,不是那种笼统的“记忆”。我们根据柏格森的含义,在后面的行文中,在容易引起误解的地方也间或把这种意义上的 *souvenir* 翻译成“忆记”,强调一个“记”字,以表示其“自发或自动记录”所有经验并保持这些经验的独特原貌的含义。当然,我们统一把 *mémoire* 翻译成“记忆”,因为柏格森常常用它指称各种记忆。

是。对课文的记忆,即第一种记忆,从根本上说“具有习惯的一切特征”^①。像习惯一样,“得到它需要这同一种重复的努力”,^②因为我们所有习惯的获得都是通过重复来达到的。当然,这种重复,不是一个单一的活动,它首先“需要分解整个动作,然后再重组它”。^③我们任何一个有过背诵经验的人都知道背诵诗歌或者课文总是一句一句的重复,然后熟练后就可以连贯起来背诵了。这就是这种“分解”与“重构”。背诵就像做某种体操的习惯一样,它“被贮存(s'emmagasiner)在一个机制里……储存在一个自动运动的封闭的体系里,这些动作按照同样的秩序连续发生,并占据这同样的时间”^④。此乃第一种记忆。

而第二种记忆,即我们考察这种记忆是“怎样”学会的那种记忆。而“怎样”往往意味着把某个东西本身的内在状况或本来面貌揭示出来,这是一种中性的展现。因此,在这里,这第二种记忆指向的是对阅读过程的回忆,它关注这个运动本身。重复阅读达到“背诵”的目的,是一种机械的活动,它忽略了其中间过程,因为它的目的是要“记住”某个东西,以便下一次能够自动“背”出课文来。而我们对这个阅读活动的回忆,却并非功利性地指向结果,而是指向每一次的阅读过程。柏格森甚至说,尽管每次阅读的都是同一个东西,但是每一次阅读都是崭新的阅读,“每一次阅读都是绝对自足的,绝对以其发生的时候的面貌存在,它同所有共存着的知觉一起构成了我的历史的一个原初瞬间”^⑤。

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 225.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Ibid., p. 226.

这是一个与习惯无关的活动。每一次阅读活动本身，“其本质在于带着一个日期，正因为如此，这个活动不能够被重复”^①。

第一种记忆被柏格森称做“习惯 = 记忆” (*le souvenir - habitude*)，而后一种记忆则是“物象 = 记忆” (*le souvenir - image*)。^②现在我们集中探讨一下这二者之间的区别。1. 习惯记忆是一种机械记忆，它形成一个封闭的运动系统和机制，指向某个目标，它实际上就是习惯；物象记忆则是一种真正的记忆，它指向活生生的原初行动过程，没有机制可循，无法被重复。2. 习惯记忆忘掉了时间，并由此变得非个性化，并且会越来越远离我们过去的的生活，^③它驱逐真正的绵延，缺乏时间性，并且逐渐忽略一切过程，只在乎结果和目的；物象记忆则“记录着我们日常生活中自动流动着的一切事件，它并不忽略任何细节，并让其每一事实，每一动作都保留着它自身的位置和时间”，它忠实地记录一切，保存一切，在每一部分都充满绵延。3. 习惯记忆的活动就是去进行重复 (*répéter*)，而物象记忆则是进行“想象” (*imaginer*)。^④前者的“重复”较好理解，而后者的“想象”则需要做些解释。重复总是伴随着某种努力和意图，从而运用那个成形的机制，遵循某种自然规则；而后者的“想象”则意味着一种“纯思”的状态，它完全不理会什么机制，完全是自发的 (*tout spontanée*)，由此，它总是呈现为不确定性。^④ 或者用两种倾向来言说，前者倾向

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 226.

② *Ibid.*, p. 229.

③ *Ibid.*, p. 228. 注意这里的“想象”并不是一种带着意志的“去想象”，而是一种纯“思”的状态，这种状态是源初的、具体的，活生生的，所以用 *imaginer* 这个词，其本义表示“图像化”、“用图像表达”。

④ *Ibid.*, p. 234.

于必然性,而后者倾向于自由。^① 或者还可以说,前者是“下意识”(subconscious)的,而后者是“无意识”(unconscious)的。^②

4. 习惯记忆的重复总是相同的重复,因此它从一方面说总是倾向于“物质”这方面,或者说倾向于社会生活,那里充满了“物”,充满了各种习俗和规律,因此它又是“实践的”,它指向生活和社会行动;^③而物象记忆的“自发性”则属于原初的,它因为其时间性和个性的绝对不可重复性,总是倾向于“精神”这方面,它意味着“自由”,在其某种极端的表现形式中,柏格森把幻觉和梦境都归入到这种记忆中来了。^④ 5. 因为习惯记忆总是倾向于行动,所以它不是自足的,它总是要依赖于我们的身体,其过程是“处在身体之中”(se déposé dans le corps)的;^⑤而且由于它“忘却”了过去,它就总是“处于现在之中,只看到未来”。^⑥ 而真正的记忆则是“完满”的,这个“完满”用另外的词来说就是

① 注意这里是“倾向于”,而不是“等于”,因为某一方总是混杂着另一方,或者说,没有绝对的习惯记忆,记忆总是混杂着真正的记忆。

② Cf. Leonard Lawlor, *The challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics*(《柏格森主义的挑战:现象学,本体论,伦理学》), London: Continuum, p. 32. 我们需要特别注意的是,这里的无意识是一个非常重要的术语,记忆从根本上说就是“无意识的”。我们后面会立即专门讨论,此处略过。

③ 习惯记忆的这种机制将直接通向柏格森在《道德与宗教的两种来源》一书中所讲的“义务总体”,从而也是封闭社会中的主要机制。

④ 柏格森哲学的每一个结论几乎都是通过对具体科学进行详细考察后得出来的。关于梦境和幻觉等的详细探讨请参见他的论文集《精神能量》中的相关著名讲演,特别是《梦》以及《现在的记忆与认知错误》这两篇。(Henri Bergson, *L'energie spirituelle*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 878-930.) 我们后面将还会涉及这个论题。

⑤ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 227.

⑥ Ibid.

“自足存在”，它不依赖于身体的活动而改变自己。或者说，它并不存在于大脑之中，我们甚至可以进一步说，它“不存在于任何东西之中”。“记忆并不存在于大脑”，这是柏格森的一个重大的结论。而且这个结论也是《物质与记忆》的一个主要任务。而且正是因为记忆是自足存在的，它自身才可能成为本体论的核心内容。

至此，我们发现，习惯记忆基本上就是心理、生理学家等科学研究的对象，而物象记忆则属于哲学家的研究对象。当然，习惯记忆也并非被排除到柏格森的研究范围之外，在柏格森的理论中，它有其自身不可替代的价值——就像智力或者说理智在柏格森主义中有不可替代的价值一样。因此，我们从上面的分析发现，对这两种记忆的详细区分，使我们从记忆的混沌中离析出了真正的记忆。而且也正是经过这种区分，把我们导向了记忆的存在这个问题：记忆到底是“怎样”的存在，它如何存在。我们上面刚刚说过，记忆就是物象的存活，而物象的集合即世界本身（宇宙），^①由此不难看出，对记忆之存在的讨论恰恰就是对世界之存在的讨论。再加上我们前面所论述过的：世界之存在即世界绵延，而记忆又是绵延的最基本表现形式——尤其是在我们人类这里，那么我们突然发现我们的两条路线在这里合二为一了：1. 世界存在（直接材料）→意识→记忆；2. 记忆→物象（宇宙）→世界存在。无论是从直接材料出发引申出记忆，还是从记忆引申出世界存在，它们在根本上是一致的，它们从总体上说，正是我们第一章里面所谈论到的那个巨大的融合。正是这种融合，这种一致性，我们才能说：谈论记忆的存在即是谈论世

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 170.

界的存在。而这恰恰就是本体论的核心领域。它的确立就是世界的确立。因此,澄清记忆的存在就是澄清世界的存在。照亮记忆就是照亮了世界。世界在记忆这里得到真正奠基。

二 记忆: 双重运动

谈论记忆的存在,我们常常会不由自主地问这样的问题:记忆到底贮存在“哪里”(où)?^① 因为就一般事物而言,我们总是发现它有一个位置,它总是“在……之中”存在着。然而,柏格森指出,如果用我们看待一般事物(物象)的方法来看待记忆,那将会是一种极其严重的错误,而且,对于记忆这种非广延的东西,我们不能用“贮存在哪里”这样的问题来追问——这从一开始就是一个伪问题。^② 因为记忆作为精神性的东西,它在根本上同物质的东西是不同的,我们不能用后者的空间式的思维方式来处理非空间性的东西。但是,关于记忆的“处所”问题,却恰恰是一个顽固却又无法回避的大问题,因为无论是哲学家们的记忆痕迹说(印象),还是心理学家们的生理功能说(大脑科学),记忆总是被认为存储在大脑当中。而柏格森所要做的,恰恰又是要把记忆从这种根深蒂固的错误中拯救出来,从而赋予其本体论的地位——并由此最终完成为世界奠基的任务。

记忆与大脑

大脑是记忆的仓库吗?毫无疑问,柏格森从一开始就对此

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 290.

② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 48.

持强烈的反对态度。颠覆这个观点实际上也是柏格森《物质与记忆》的主要任务之一。柏格森实际上从两个方面对这个问题进行了充分的论证。一是从逻辑上,还有一个则是从事实上。

我们先看看第一个方面。在逻辑上论证大脑并不是记忆的仓库,必须结合柏格森的物象理论。我们前面说过,对于柏格森来说,“回到事实本身”才是唯一一个达到真理的合法途径。我们必须回到世界的“直接材料”。为此,我们也必须“悬置”任何唯心论和实在论的既有主张,由此使“事实”能够得以出场。物象就是柏格森“悬搁”后得到的直接出场的“客观”存在。而由物象集合而构成的世界就是一个前反思的世界,一个自在“无主体的先验场域”。因此,整个宇宙就是物象的宇宙。从这个结论出发,世界的任何一种事物都是以物象的面貌出场的,包括我们的身体和大脑——尽管它们在物象世界中占据着特殊的地位,但是这种特殊地位是就它们同我们的行动的关系角度来讲的,即身体只是我们“行动的中心”。^①除此之外,大脑和身体同任何物象一样,是平等的物象,是众多宇宙存在之一。也正是从这个角度出发,我们说“内外”之区分是一个错误的区分,由这种区分出发的一切哲学都会陷入旧哲学中的一种,或者是唯心论,或者是唯物论,柏格森认为它们都是二元论。这种区分必然导致反映论哲学:世界在我之外,哲学的任务在于“认识”世界——即把世界放到我们之中来。而来到我们之中的这些东西则以一种表象的形式与外部世界相对应。世界的物象成为了我们大脑之中的表象。那么,对于柏格森来说,与其他物象处于相

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 196.

同地位的大脑怎么可能包容与自己平等的无限多的其他物象呢？因为大脑的“抱负”甚至被认为可以无限多地“认识”其他物象，可以把宇宙都包容进来——如果这个大脑有足够长的寿命的话：单一的大脑可以包容世界整体。然而这在柏格森看来是荒谬的。因为包容关系只可能是物象之间的关系，而不可能是单个物象与物象整体的关系：①我们可以把西瓜放到筐里，也可以在西瓜上凿洞，把任何可以放进去的东西放进去，但是我们却不可以把整个宇宙世界放到西瓜（大脑）里面去。也许有人会说大脑里面的表象只是印迹，只是我们的知觉的产物。但是关于知觉，柏格森同样指出其不可能产生于我们之内。我们常常认为，表象产生于知觉，而知觉产生于神经运动，它是内在的——也就是说，知觉产生于大脑。②但是柏格森说：“因为大脑是和其他物象一样的物象，被其他众多的物象所包围，如果说容器会产生于容器内装的内容，那是荒谬的。”③也许突然冒出这样一句结论有点难于理解。但是，我们在前面第二章讲过，如果说知觉就其本质来说，是“被选择的物象”，那么毫无疑问，这里的“容器”实际上就是各种知觉，而那个“容器里面的内容”则是指大脑。各种知觉包裹着大脑——因为知觉是物象，它们处于大脑外面。这样，就很容易理解，知觉这种处于世界之中的“物象”，不可能是“内在于”大脑这个物象个体的。因此说“外在”知觉（容器）产生于大脑（“内容”），显然是荒谬的。由此我

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 176.

② 注意，这里的知觉并不是柏格森指的那种知觉，而是一般心理学家通常认为的那个知觉。柏格森的知觉观我们在前面章节已有论述，此处从略。

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 190.

们可以发现柏格森遵循两个根本原则:1. “在……之中”这样的关系不能表现为“整体包容在部分之中”;2. 包容与被包容关系只适合于空间中同时被知觉到的物体的集合(*l'ensemble des corps instantanément aperçus dans l'espace*)(如西瓜与箩筐)。

那么关于记忆呢? 我们说,记忆是过去物象的存活。记忆本身也是物象,不过是已经过去了的物象,不再占有空间性。它是纯粹的性质,是属于绵延的东西。如果我们认为记忆存贮在大脑当中,那么我们可以重新回到上面的这种容器的比喻。不过这里的容器现在是大脑,而内容物则是记忆了。我们前面已经得出一个结论:包容与被包容关系只适合于空间中同时被知觉到的物体的集合。那么此时再看待记忆与大脑的关系,立即就会发现一种误用。第一,如果说记忆是过去的物象的存活,我们先不管它到底是不是仍旧是空间性的,这种记忆必定仍旧是一种“整体”——尽管这个整体不可能已经完成。根据前面关于知觉的结论,我们现在又一次把大脑这个个体物象当作了一个容器,它存贮了记忆这个属于整体范畴的东西。这违背了第一种原则。第二,我们发现,记忆从根本上说并不是活生生的当前物象,它已经“过去”,失去了其空间性,它只是一种“物象的压缩”的存在方式,我们甚至可以说它是一种物象的“尸体”,甚至从其非空间性上说,它就是物象的“幽灵”。^① 它不再同当前知觉到的物象“共时”并存于空间了。根据我们前面第二个原则,非共时的两种东西不可能拥有某种“在……之中”的包含关

^① 梅洛-庞蒂说过,柏格森的“纯粹记忆就是一个幽灵……”。Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*(《马勒伯朗士、比朗与柏格森之心身统一》), *Les cours à l'école Normale Supérieure*(1947-1948); Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 94.

系。况且,这个记忆还不是某种物象,而是物象的“尸体”或“幽灵”。况且根据柏格森的看法,如果要在这两者之间使用容器与内容的关系我们就必须把记忆空间化,“在我们前面打开一个空间,而在我们后面关闭掉绵延”^①。或者我们暂且承认记忆保存在大脑中,但是,“大脑就其是一个在空间中扩展的物象而言,它仅仅占据着当前瞬间,它和所有其他物质宇宙的物象一起构成了宇宙生成中的一个不断更新的片断”^②。大脑永远只是当前瞬间的代名词,它永远都是现在的,永远在行动着,永远同其他不断更新着的物象“共存”。这才是它应有的角色。因此,如果要让这种“共时”性的物象与记忆这种绵延相调和,显然是不可能的。这种矛盾实质上是一种共时与历时的矛盾,或者说是一种空间与时间的矛盾。它的错误在于:“把我们在绵延中制造的瞬间片断的形式偷换到了正在流动着的绵延本身当中。”^③我们可以毫不犹豫地说,柏格森《物质与记忆》的晦涩难懂恰恰就是表现在这种错综复杂的关系之中,其中浓缩了作者数十年的科学文献研究和严格的冥思苦想。当然其难度和其伟大程度是成正比的,^④我们不可能在这里完全悉数展示柏格森

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 290.

② Ibid.

③ Ibid., p. 291.

④ 《物质与记忆》不仅是哲学史上一部杰出的著作,而且它对记忆科学、认知科学以及神经科学等也有相当大的贡献和启发。关于柏格森对这些相关科学研究的讨论,请参考这样几本论文集: *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque de Lille, Les Empêcheurs de penser en rond, 1997; S. Nicolas, F. Worms etc. *Cerveau et Mémoires: Bergson, Ribot et la Neuropsychologie*, éditions O-siris, 1998; Andrew C. Papanicolaou, (Edited by), *Bergson and modern thought: Towards a unified science*, Harwood Academic Publishers; London, 1987, 等等。

这本书的复杂程度,此处的讨论可能不过是冰山一角。况且对于一个“拒绝完成的柏格森”来说,对其著作的解读永远都是一种创造,它在乐于探索真理的读者面前永远不会终结。我们后面还要谈及这种“当前”之共时与“记忆”之历时的矛盾,以及柏格森是如何把它们放到同一个世界运动之中的。

我们再来看看在事实上,记忆如何不可能存贮在大脑当中。之所以说是在事实上,正如我们刚才所说的,这来自于柏格森多年如一日的实证科学研究——我们导论里说过,柏格森是一个真正意义上的“科学家”(savant),^①而不单纯是一个今天意义上的哲学家。柏格森对这个问题的讨论研究非常详尽和繁琐,而且涉及各种心理学、生理学等学科,我们此处没有必要详细介绍。^②那么记忆“在事实上”为什么并不存在于大脑呢?

柏格森指出,如果记忆存贮在大脑之中的话,那么大脑的损伤就会使记忆丢失——容器受损,内容自然就会漏掉——从而使患者彻底失去记忆。然而,在临床当中,失去记忆的状况根本不是这样的。例如有一种健忘症,记忆突然丢失,却看不到大脑有任何损伤;^③而在某些记忆失常症状——如老年记忆衰退中,记忆并没有被彻底地删除,而是由于人大脑机能的衰退,^④导致患者无法顺利或者有效地把记忆同当前的某种状况相联系。例

① 即这种“科学家”不是“travailleur scientifique”(科学工作者)“personnel des recherches scientifiques”(科学研究人员),而是一种更接近于亚里士多德类型的 savant(博学者)。这种人通晓各种(多种)具体科学,但是并不是纯粹的“实验者”,而是比这个更“综合”。

② 这些讨论主要集中在《物质与记忆》第二章的后半部分。

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 367.

④ *Ibid.*, pp. 314 - 315.

如还有一种最为典型的精神性失明症 (*la cécité psychique*, 指一种记忆病症, 不是视力病症), 说一位患此症的妇女闭上眼睛能够正确描述自己居住的小镇, 但是当她们真正来到那个地方, 却完全像个陌生人一样, 什么都认不出来了, 而且最后还迷了路。^①而临床医学证明, 这种病症是由于她关于小镇过去的那些记忆不能被顺利地运用到当下的视知觉上, 她的大脑损伤破坏了她过去由习惯建立起来的“感觉—运动”机制, 而关于过去的记忆则仍然完好无损。关于这种例子还有好多, 我们无需一一罗列。

记忆不存在于大脑之中。这为柏格森的记忆本体论的建立奠定了一个最坚实的基础——记忆要自足存在, 就必须扔掉一切拐杖和寄居之所。但是, 在弄清记忆的存在之前, 我们必须深入到记忆的内里, 弄清记忆的内在“结构”之“怎样”。

差异(一): 记忆的厚度

大脑并不是记忆的家。记忆的抱负是自己为自己“筑居”。或者说, 它自己成为自己的家, 它不需要任何“外力”的帮助。它信奉的是一种源初的直接存在, 它亲临于世, 在最要紧的存在问题上拥有最坚实和最神圣的尊严。所以它在存在这个问题上警惕着任何可能沦落为第二性存在(派生存在)的危险。然而, 记忆并不是一个唯我独尊的“一”, 不仅在它的“周围”, 而且在它的内部也是如此。因为它是多样性的信奉者, 它是性质的多样性。而正是这种差异性才是它能够“筑居”于自身的奥秘。因此, 在差异性的前提下, 它才可能是它自身, 也才可能与宇宙

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 238.

运动的其他元素和谐共存。柏格森为“记忆—感知”运动做了一个图形(图3-1)。这个图形充分展示了作为差异的记忆自身的“厚度”和与其他元素和谐共存的面貌。

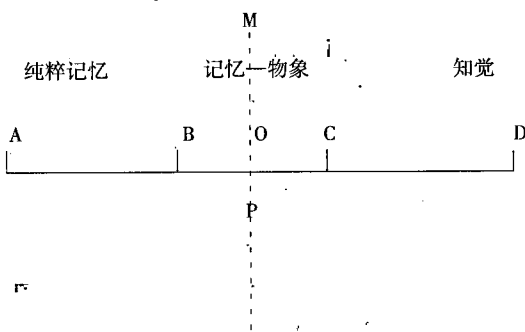


图3-1

实际上,这个图表把我们过去所讨论过的几个基本概念放到了一起,形成了一个知觉—记忆运动过程。而记忆的厚度就体现在这个模型之中。我们说过,纯粹记忆代表着纯粹的精神,它代表着认知活动的一极,柏格森用线段 AB 代替;知觉则代表着物质一极,或者说倾向于物质的一极,我们用线段 CD 代替;而线段 BC 则代表着记忆—物象,它是真正的知觉——混杂着记忆的知觉。柏格森说:“这三者没有一个能离开其他两个而独自产生。知觉从来就不是精神同当前对象的单一接触;知觉包含着‘记忆—物象’,它们在说明知觉的过程中同时完成了知觉。而‘记忆—物象’一方面混杂着开始物质化的纯粹记忆,另一方面也含带着倾向于肉身化[为物质]的知觉:从这后一种情况看,它可以被界定为一种诞生着的知觉。而纯粹记忆,尽管其在原则上是独立的,但是却通常展现在重新唤起它的那些具体

的、存活着的物象之中。”^①我们从这里看到了记忆并非离群索“居”，它总是同物象、知觉和谐共存着。而且它们之间也并非界限分明：我们前面就说过，没有一个知觉不包含着记忆。^②实际上，我们在 AD 线段里面还可以在点 D 处加上“纯粹知觉”——它虽然只在理论上存在，但是它代表着一个融合的临界点：它在那里连接着世界中的物象（物质），这是与纯粹记忆相反的另一极——物质。如果说 A 点是记忆的深处，那么 D 点就是知觉与物象的交汇点，在这里知觉与物象几乎可以等同。

对于柏格森来说，当我们试图恢复我们过去的某一记忆运动过程的时候，“我们会意识到一种独特的 (*sui generis*) 行动，我们通过这种行动脱离当前，以便首先把我们重新置于一般的过去之中 (*dans le passé en général*)，然后再置于过去的某一个区域：这种试探性的活动类似于照相机的调焦。不过，我们的忆记 (*souvenir*) 仍旧是潜在的 (*virtuel*)”，^③随后，记忆渐渐地显现为一团模糊的云雾，并渐渐“从潜在状态过渡到现实状态 (*l'état actuel*)”^④。而且事情并不就此结束，这个忆记的现实化虽然试图再次成为知觉，但是它在根深处仍旧联系着过去，如果它在现实化后，不再能够继续“感系”到它源初的潜在性，不是某种区别于当下时刻的东西，那么我们就“永远不会把它再认知为一个忆记了”。^⑤

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 276.

② *Ibid.*, p. 183.

③ *Ibid.*, pp. 276 - 277.

④ *Ibid.*, p. 277.

⑤ *Ibid.*, p. 277.

显然,除了这个德勒兹所极力强调过的片断所揭示的那些重要意义外,^①我们还要看到,柏格森在这里实际上还强调了一种区别:一种同联想论(*l'associationnisme*)的区别。^②正是这种区别凸显了记忆自身的“厚度”。也就是说,这个回忆活动本身是一个连续性的活动,而且它的连续性贯穿了从纯粹记忆领域到现在知觉这个“厚度”,他们是一个差异的厚度层——而且是绵延的。而联想论者往往把变化的联系性替换成非连续性的惰性元素的数量多样性,它们被并置在一起。^③他们往往在知觉中为追求一种稳固性,便会忽略掉其他东西,只留下凝固的知觉图像。这样在上图中,他们用 MP 把 AD 拦腰切断,并且把 OD 中的记忆因素简化为单一的当前知觉,把 AO 段属于记忆的那段简化为现实化了的物象(即记忆呈现为一种弱的知觉)。这样在他们的记忆—知觉活动中只剩下了两个东西:知觉与物象。^④知觉是一种强烈的状态,物象(即恢复了的记忆的图像)是较弱的状态。这种理论抹杀了记忆源初的“厚度”,从而使记忆不过成为了一种“白板”上的痕迹——一种同原来的知觉一样的东西,只不过它是一种弱化了的知觉,是过去在当前的再现。联想论者往往只看到当前显现的东西,他们抛弃了记忆的厚度,并试图在这种当前的图景中去寻找过去(记忆)。但是,

① Cf. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, pp. 51 - 52. 即我们回到过去的存在所蕴涵的本体论意义。我们后面还有谈到这个问题。

② 联想论在柏格森这里主要指的是孔狄亚克、洛克、休谟等经验主义在认知中所持的类似“白板”的理论。

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 277.

④ *Ibid.*, p. 278.

“在当前的、已经实现了的东西里面去寻找过去的踪迹,这是徒劳的:因为这好比在光明之中寻找黑暗。”^①厚度的丧失使性质差异完全被抹杀了,剩下的只是数量(程度)差异,或者是柏格森在《论意识的直接材料》中批判过的那种错误的“强度”大小的差异’。

差异(二):共时与历时

我们知道,在知觉与记忆之间存在着性质上的根本差异,知觉总是趋向于行动,而且它是某种程度上的物质(物象),具有空间扩展性。而“忆记如果停留于无用状态,它就没有力量”,^②它与现在无关,它是性质式的存在,“因而不具有空间性”。^③那么,在这种极大的差异面前,知觉同记忆之间到底是怎样协调起来的呢?对于此,柏格森给出了另一个图式来予以解决(图3-2):

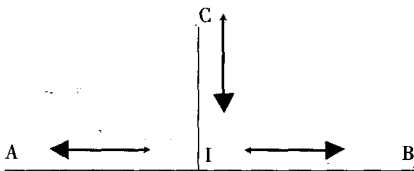


图3-2

这个图式表明了知觉的扩展模式。柏格森指出:“我们的

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 278.

② *Ibid.*, p. 283.

③ *Ibid.*, p. 283.

知觉,无论是当前的还是潜在的,都沿着两条线进行,一条是水平线 AB,它包括空间中所有同时存在的对象,另一条是垂直线 CI,它那里延展着我们在时间中分级铺展的连续的忆记。而两条线的交点 I,则是当前在我们意识中唯一被给出的点。”^①在这里,我们需要继续对这个图式进行更多的解释。AB 线排列的对象代表着我们准备去知觉的东西,这些东西的数量是无限多的,它们可能还没有以知觉的形式出现在你的面前,但是它们以某种其他方式存在着,或者我们联系到前面章节,其实这些存在就是整个物象世界的存在,它们自足存在于世界之中,它们总是等待着我们去感知。所以,AB 上的两个箭头表示这种物象的开放性,因为是未知的,所以必然“蕴藏着希望,也暗藏着杀机”。^②而 CI 线则表示“那些已经被知觉到的东西”。^③正如柏格森所说,这里面存在着的时间序列和空间序列是“两种根本差异”。^④那么,这两种根本差异怎么能够协调呢?

毫无疑问,I 点就是这种协调的关键。I 点就是我们的知觉点,它永远是活动的,倾向于行动,它总是“物质的”,总是在 AB 线中不停地前进,而也正是在这一点,CI 在其时间的进程中陆续吞噬着刚刚感知过的物象——知觉过了的物象并没有真正“过去”,它们都依次源初地“记录”在记忆里:它们活在记忆里,以一种“死亡的”方式“活着”,存在着。它们之所以活着是因为它们并没有“彻底消失为乌有”;而之所以“以死亡的方式”活着,则是因为它们是“无用的”(inutile),并且是“没有力量的”

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 285.

② Ibid. 我们后面将看到,这就是“未来”的根本处境,也将是人的根本处境。

③ Ibid.

④ Ibid.

(*impuissant*),^① 柏格森把它们称作“无意识”(l'*inconscience*)。② 这就是柏格森著名的“物象的存活”。另外,我们必须强调一点:I点是一个充满活力的点,它就是我们的当前。这个点不可能是一个孤立的原子式的数学点,^③而是一个“活着”的点:因为我们的知觉在注视某个对象后,立即就会有“忆记”产生,^④由此,I这个当前点“必定要占据一段绵延”^⑤。而这就是为什么一切知觉都已经包含着绵延的秘密所在,也是为什么在知觉(物质)和记忆之间可以沟通的根本原因——物质正是借助这种运动成为记忆,并以记忆的方式继续存活着。

回到我们的问题,这两种根本的差异如何能够协调呢?柏格森说,我们太习惯于共时与历时两者之间的区别了,由此“往往抹杀掉了其相似性”。^⑥ 也就是说,我们遗忘了我们的知觉活动是一个带着记忆厚度的活动,它是一个双向的活动(*le double mouvement*)。当我们知觉时,物象被陆续沉淀到记忆中去,以某种死亡的方式活着;而与此同时,也有忆记(*souvenir*)被知觉唤醒过来,被现实化(*réaliser*)而呈现在知觉之中,参与到当前运动中去。因此,我们实际上找不到绝对独立的某个纯粹记忆、忆记—物象、知觉,它们“以某种确定的方式互为条件”,^⑦而且相互间没有绝对的分界线。

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 283.

② *Ibid.*, pp. 284 - 289. 关于无意识这一点我们后面马上要谈到。

③ *Ibid.*, p. 280.

④ *Ibid.*, p. 249.

⑤ *Ibid.*, p. 280.

⑥ *Ibid.*, p. 287.

⑦ *Ibid.*, p. 287.

因此,我们面对的是一个双重运动:第一,知觉成为记忆。知觉在 I 点面对着 AB 线上井然有序的众物象——因为对于物象(物质)的惰性特征,它们总是遵循着“必然性”。因此,知觉行动(I点的运动)必然表现为一有序的链条,而这个链条也将陆续被吞噬到 IC 这条历时性之线中去。第二,忆记的现实化运动。毫无疑问,记忆尽管也是有序安眠在 CI 之线上,但是对它们的回忆活动却并非按部就班。记忆重新来到知觉呈现为一种自由状态。或者说呈现为“偶然性”。正如柏格森所说,当我离开我的房间时,要穿过哪些房间,我会知觉到一个有序的序列,这就是第一重运动;但是,我穿过这些房间的时候,我会勾起哪些记忆则是不可预料的,这就是第二重运动。正是通过这种双重运动,我们真正地活在世界之中:我们面对着世界,那里充满未知,正因为如此,我们才说未来“蕴藏着希望,也暗藏着杀机”;但是我们不要忘了,我们还有另一重运动,我们都带着全部的记忆去面对第一重运动——这里面是我们生活的全部经验,在这一重运动中,I 点唤起的记忆总是那些最有用的东西,^①那些无关紧要的记忆则仍然沉睡在记忆深处。也正是因为这样的“功利性”,这一重运动才显得杂乱无章,呈现为偶然性。或者我们也可以大胆地说,正是因为这种运动,正是因为我们带着过去全部的记忆,我们在面对未来的希望(或威胁)的时候,才会显得有足够的“智慧”去处理那些不可预见的东西,我们才有可能真正自由地生活。所以,柏格森才说,这些记忆比那些未知外部世界更重要。^② 因此,在这种双重运动中,我们的知觉、忆

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 287.

^② *Ibid.*

记一物象、纯粹记忆之间是没有绝对界限的,他们是一种“混合”,是“融合”在一起的,因为实际上没有绝对分开的双重运动,真实的运动只有一个:双重运动只是这个运动的两个“对冲”的倾向。因此,这三个环节之间拥有“相似性”,它们是一个差异记忆的“厚度”,一个运动着的厚度。

共时与历时的矛盾在这种双重差异运动中得到和解。

差异(三):梦幻与行动

不仅如此,对于这个双重运动,在前面分析的基础上,柏格森给出了更为完整的表达。而这个表达也是一个图式,这就是著名的记忆锥体图(图3-3)。这个图意味着我们的精神生活(*la vie mentale*)本身。^①

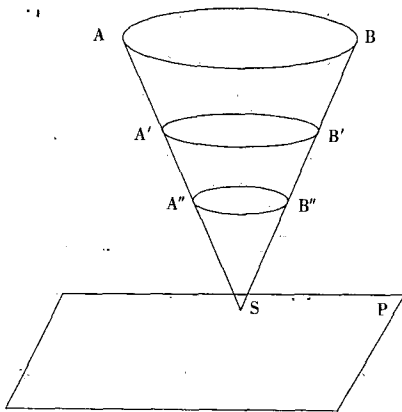


图3-3

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 301.

我们首先需要重新回到我们的两种记忆的划分上来。一种是习惯记忆,是“理智地建构起来的各种机制的集合”,^①这些机制保证对各种需求做出恰当的反应,并帮助我们走向实际行动,它直接执行我们过去经验的结果,而不是回到过去经验的各个细节。另一种记忆则是真正的记忆,它与意识共存,保留着我们过去状态的全部细节、顺序及其相应的时间上的位置。我们说过,在这两种记忆之间存在着根本的区别,但是我们不要忘了,在一种双重运动里,这两者在“知觉”这个地方被紧密地联结了起来。因为我们当下知觉到的东西只不过是最近的过去,我们当前的意识也已经是记忆。^②而联结这两个环节的东西恰恰就是我们的身体——身体就是所有知觉的接受者和执行者。或者我们换一种说法,“我的身体就是接受运动和执行运动的通道,是作用于我的事物和我的行动针对的那些事物之间的一个连接符(*le trait d'union*),一句话,是感觉—运动(*sensori - moteur*)现象的枢纽。”^③正是在这个枢纽这里,集中了我们生活中的各种习惯记忆——我们总是在生活中积累无数的习惯,在需要它们的时候,我们立即会按照习惯这个机制行动。当然,我们不要忘了,习惯记忆来自于真实记忆,但是它“忘记”了真实记忆的过程(时间性),只把结果保留在身体里面,从而形成身体的一系列运动反应机制。^④所以,它的所在地就在身体这里,更进一步说,它总是表现在知觉点上。

因此,两种记忆被分别放在两个极端:一种沉睡在纯粹记忆

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 292.

② *Ibid.*

③ *Ibid.*; pp. 292 - 293.

④ 这让我们联想到海德格爾的非本真也是基于本真这个观点。

那里,一种活在身体中。这就是柏格森在这个锥体图中要表达的含义:锥体 SAB 代表我的记忆累积的忆记总体(le totalité des souvenirs),平面 AB 则代表我们所有的纯粹记忆,它处于过去之中,不再运动,没有力量,以一种“死亡”的方式“存活”着;而锥体的 S 点则表示我们的当前,它不断地“向前”运动,或者说它不断地与一个运动的平面 P 相接触——这个平面 P 实际上就是我们面对的展现在我们面前的当前宇宙(物象集合):这是一个开放的领域,在我们运动的同时,物象不停地出场于我们的知觉中,因此我们的知觉面对的实际上是一个未知的领域,一个“充满希望和杀机”的未来——它们就像我们在战场前线在望远镜中不断看到的東西一样显现:敌军那里的未知情况不断出现在我们眼中,里面充满机遇,但是也危机四伏。

纯粹记忆尽管是沉睡着的,但是它并非真的彻底“死亡”而毫无用处。恰恰相反,它的存在是我们创造行动的源泉。我们不想过多重复刚才讨论过的那个共时与历时的双重运动,因为这种双重运动同样是这个锥体图式的最基本运动——这个图式只是柏格森对前一个图式的重复表达:当然,不能忘却的是:对柏格森来说,一切重复都是差异的重复。这个图式是更完整的表达——它代表着我们整个的精神生活的模式。就是在这个相互支持的双重运动中,纯粹记忆为我们的“感觉-运动”机制提供“所有可能的忆记,以便在其任务中能够引导这些机制,并通过各种经验的教训来指导它们的运动反应”。^①但是反过来说,“感觉-运动”机制也为纯粹记忆(无效力、无意识的记忆)的苏

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 293.

醒提供“肉身化”(即记忆的重现)手段。“因为一个记忆要重现于意识之中,它必须从纯粹记忆的高处下降到完成行动的那个具体的点上。换句话说,使忆记产生回应的那个召唤正是来自当前,而也正是当前行动的那些“感觉—记忆”的要素用其温暖赋予了它生命。^① 柏格森指出,正是这两种记忆的和谐一致使人的精神呈现为平衡状态,完美地适应生活。一个勇于开拓的完美的人总是把这两方面协调得非常好,面对“充满希望和杀机”的“未来”,他能够迅速召唤起与之相关的全部忆记,并对当前做出回应,从而创造出自己美好的未来。在这个过程中,那些无关的忆记当然被他“过滤”掉,仍然留守在过去,等候可能到来的机遇。而这就是我们精神生活创造发生的原理:它是一个活生生的双重运动,这个双重运动是不可分割的,实际上是一个运动,其双重性不过是我们其中辨别出来的倾向。这两种倾向的和谐运动创造我们和谐美满的生活。

这就是柏格森从心理学入手,^②对我们精神生活的和谐性所做的解释。

而在这个基础上,柏格森立即把其论域扩大了:

1. 动物之生活。低等动物仅仅生活在当前,它们对刺激立即做出反应。^③ 它们的记忆(精神)同人不可相提并论,它们的

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 293.

^② 一般情况下,学者们都把柏格森的这些理论看成是一种普遍心理学(*psychologie générale*)。(例如,在 Frédéric Worms 杰出的著作《柏格森的〈物质与记忆〉导言》[*Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997.]中)而正是在这些复杂繁琐的地方,我们印证了我们引言里面关于柏格森在科学研究上的严谨。而且也证明了柏格森并不排斥具体科学:他说过,具体科学也可以达到实在。关于记忆的研究证明了柏格森的这种说法。

^③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 294.

知觉系统相当发达,从而其身体的运动机制相当完美而迅速,特别是在面临危机的时刻。我们从这个角度出发,立即想到了柏格森的《创造的进化》一书中的主题之一:生命体的本能。毫无疑问,它们是一脉相通的。当然,柏格森指出,如果一个人在知觉面前过分敏感,那么他属于冲动型的人,他对人生和生活缺乏思考,因为他不善于捕捉自己的忆记,从而只生活在世界的表面,生活在“物质”的世界中,从而远离了真正的精神生活,远离了自己根深蒂固的“深层自我”^①——那是人的纯粹记忆的世界。

2. 儿童记忆。儿童记忆之所以异常发达,柏格森认为这是因为他们“尚没有把其行为与其记忆牢固化”。也就是说,他们总是保留着更大的灵活性,在事物发生过程中,他们更倾向于一种更绵延的记忆——即记住那些详细过程。因此他们总是能够说出过去事物的细节。而成人则总是听从习惯记忆的教诲,他们关注结果,而不是过程,因此,当让他们准确说出发生过的事情的细节时,他们总是支支吾吾。所以,儿童生活在更纯粹的精神世界中——他们自由驰骋的想象力常常令成人伤感不已。

3. 概念与思辨的精神活动。我们不能忽略的是,我们精神生活的很大一部分是概念的思辨,尤其是哲学沉思之生活。我们发现这个锥体的中间还有 A'B' 与 A''B'' 这两个平面。柏格森说,实际上在 S 点和 AB 平面之间的部分,分布着无限的平面,

^① 我们在这里重新看到了柏格森《论意识的直接材料》里面的“深层自我”主题。我们可以说,在《直接材料》里面,绵延、记忆、深层自我等等都是我们通过“回到事实本身”“直接”“发现”的,那时还只是一个大致的轮廓,只是一个给出的事实,而在《物质与记忆》里,显然,柏格森从最细节的地方展示这些“事实”,也就是说,从其内在性(immanence,或者可以译为“经验性”,因为这个词在法语中一般和 transcendentale 相对)上来让这些事实自己呈现自己。

这些平面是“对我们整个过去生活的一次一次的重复”。^① 必须记住,每一次重复都不可能是相同东西的重复,这是柏格森根本的差异原则。因为每一次的重复都是时间中的活动的重复,即便是看似一模一样的重复,也带着它细微的差异。而我们的生活实践则总是倾向于行动,我们在每一次的行动中,又总是追求效率最大化,因此,“重复”出现的“相似关联”(association par ressemblance)或者“前后关联”(association par contiguïté)被定格为同一种东西——因为它们带给行动的结果总是“一样”的。因此,细微的记忆差别——“没有两个记忆是完全相同的”——就被忽略了,而且还由此得到了一种“普遍的观念”(l'idée générale),这种“后来的人为产品”^②就形成了我们知觉中的固定的形象,也即是说,我们差异的记忆被唤起后,变成了同一种东西;或者说那些东西的相似性被固定化,从而形成“类的普遍观念”(l'idée générale du genre)。^③ 差异的记忆被剥夺了它自身带着的原初时间刻度、具体性和时间性,被完全同化为相同的空间物象,甚至被抽象成了概念(类),特别是当这些抽象的物象和概念进入语言交流之后,概念与思辨必然成为我们精神生活的主要内容。而从这里,我们看到了为什么柏格森会从第一本书到最后一本书都在同抽象性做斗争的最原始理由。这是一种思辨理论的发生学。它的最终根源在于行动的需要。

4. 梦幻与疯狂。与冲动型的人相反,那些过于喜欢怀旧的人则总是生活在过去里,他们过多地把自己置于往日时光的每

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 307.

② Ibid., p. 304.

③ Ibid., p. 301.

一个细节,尽管无数生动的形象出现在意识之中,却对当前的行动毫无裨益。他不是一个行动者,而只是一个“梦幻者”。^① 梦幻般的怀旧恰恰是沉浸在真正的记忆中,它不诉诸于“空间化”的“感觉-运动”机制,所以使人觉得仿佛是在恍惚迷离的旧日时光中自由的飞翔——即便是黄昏中沉浸于过去的感伤与苦涩,这种“梦幻”也是一种精神上的自由——自由使它拥有一种审美的魔力。然而,过度迷恋于往日记忆的人,在生活中必定会因为缺乏行动的力量而成为生活中迷途的羔羊——这就是柏格森所说的:他破坏了精神“良好的平衡”。^② 实际上,柏格森也把锥体上的 AB 平面称做“梦的平面”(le plan du rêve),^③ 从而由此引出了他著名的关于梦的理论:梦不是我们的幻觉,梦的产生是我们的身体(大脑)的“感觉-运动”平衡没有把注意力固定的缘故——梦的荒谬恰恰是我们过去记忆在神经系统松弛的状态下,各种记忆片断偶然连接而产生的。“梦在各点上都与疯狂相似”。^④ 而柏格森也认为,疯狂症其实也是精神平衡的丧失所造成的——即机体的“感觉-运动”机制的控制力丧失或错乱造成的。^⑤ 我们看到,尽管纯粹记忆平面并不完全等同于梦幻的平面,但是梦幻却真实地刻画了它的那种自由特性。梦就是过分自由活动的纯粹记忆。

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 294.

② Ibid.

③ Ibid., p. 311.

④ Ibid., p. 312. 关于梦,柏格森有著名的同名演讲。(参见 Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 878 - 897.)

⑤ Ibid., p. 313.

至此,我们发现,柏格森在所谓“普遍心理学”的框架里扩充讨论的我们的“精神生活”状况是多么重要。它不仅展示了我们记忆、知觉在心理学上的原理,而且还把这些原理扩充到了真正的精神生活。无论是怀旧、理智、智慧、思辨还是梦幻与疯狂,都在其中找到了“发生学”意义上的根源。这种对记忆的展示,从内在性上为存在打开了通向本体论的通道。柏格森在青年时代的那种在心理学那里寻找“真正的哲学”的抱负,^①在这里再一次得到了印证。我们还需要指出的一点是,柏格森对内在性的信仰直到他的晚年都没有改变。不过需要特别注意,这个内在性不是内外之分的内在性,不是“传统主体”之内的内在性,而是从存在内部的意义说的,它需要我们直接体验存在“内在”的每一个细节,用我们所有的触须亲自抚摸存在的每一个细节。

身体的意义

在理清精神生活的双重运动的内在状况后,我们还必须把目光投向在这个运动中处于关键地位的一个元素:身体。柏格森说,《物质与记忆》的任务就是“确定身体在精神生活中的作用”^②。可见,身体确实是柏格森关注的焦点。为什么是身体?我们说,柏格森那里最根本的问题是时间绵延的存在,为什么这里的关键因素是身体而不是其他?

在回答这个问题之前,我们必须先弄清楚两个常常被柏格

① 参见本书第一章相关内容。

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 317.

森混用的术语：大脑和身体。我们说，在柏格森那里，一切存在都是物象，包括身体。它是一个“特殊的物象”。^①毫无疑问，大脑是身体的一部分，而且在生理机能上是最重要的一部分。身体和大脑都是“体”（le corps），都是一种“物质性”的存在。因此，在柏格森谈论大脑的地方实际上完全可以用身体来替换。大脑不过是身体神经系统最集中的地方。因为它是部分，所以我们如果单独把它拿出来是不可能的。因为我们必须考虑到前面讨论过的柏格森关于“个体”的认识：如果人的身体是一个统一的整体，那么单独言说大脑是不合适的——世界上没有单独的大脑可以成为一个个体：包括普特南所说的“缸中之脑”——那只是一个假设，即便它可以活在营养液中，也不可能成为柏格森意义上的“个体”。因此，柏格森的大脑实际上只是一个习惯用法，真正的“个体”是身体。

柏格森说，我们对宇宙的知觉形成一个物象体系。而身体这个物象“占据着中心位置；所有其他物象都因它而变化；它的每一个运动都改变着一切，如同人们转动万花筒一样”^②。因此，身体的中心地位首先表现在它是一切物象的中心，是“接受运动和执行运动的通道，是作用于我的事物和我的行动针对的那些事物之间的一个连接符（le trait d'union）”，一句话，是感觉-运动（sensori-moteur）现象的枢纽”^③。或者我们说，身体的“中心”意义在于正是它使我们“介入”世界，“连接”到世界。它就是锥体的S点，浑身布满了“知觉”——视觉的、听觉的、触

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 169.

② *Ibid.*, p. 176.

③ *Ibid.*, pp. 292-293.

觉的……我们的每一寸皮肤,甚至身体内外的每一个位置都可能成为知觉点。而正是它的运动变化,我们所接触到的物象世界跟着变化,而伴随知觉则会立即产生记忆,并随即改变记忆的深度。并且,作为一个中心,它的特殊性还在于在众多物象包围中,它总是“不变”的,而且它“每时每刻都在构成普遍生成变化的一个片断。”^①因此,身体就是我们的当前,或者说“现在”,它总是面对着未来的希望和杀机,总是把行动插入外在世界,选择那些即将构成我生命元素的“物质”。而且它本身是一个有机体,自己占据着绵延。它是“时间性”的存在。^②一句话,身体是我们行动的中心。

其次,由于身体无论如何都不是记忆的仓库,所以身体只是一个“选择器官”。^③ 这里的选择的意义表现在这样几点。1. 面

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 292.

② 我们这里需要提到梅洛-庞蒂对柏格森的身体观念提出的批评。梅洛-庞蒂说:“身体对他来说的确是一种让过去现实化的途径,但是他认为身体与其说是一个时间性的实在,还不如说它是一种当前的存在物。柏格森没有说明我们怎样才能摆脱这个当前,以便能够建构起时间意识。”(Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Les cours à l'école Normale Supérieure(1947—1948), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 90.) 正如我们刚才就已经指出的,知觉不是一个抽象的数学点,而身体作为我们的当前也“不可能是一个数学的时刻”(Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 280.) 它“必定占据着一段绵延”(Ibid.)。梅洛-庞蒂1947—1948年间在高师的讲课中对柏格森的这一批评是站不住脚的。因为正如我们后面将要讨论到的,在柏格森那里,与其说当前是一个存在着的事物,还不如说它是一个纯粹的变化,正如德勒兹所说的,甚至我们可以说“当前不存在”。(Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966. p. 49.) 如此而言,何谈“摆脱当前”呢?

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 316.

对未知且无限的物象世界,它选择出一些物象,成为我们的知觉,从而激发我们的行动;2.它是记忆的过滤器,或者说控制器。身体按照其天生的真实有效性把有用的记忆带回到我们清晰的意识中来。^①也就是说,在那个双重运动中,身体召唤着那些同当前知觉相关的记忆,把它们从沉睡中唤回到当前,使它们“现实化”,赋予它们一个“物象”之“肉身”。而这个过程实际上也是对精神生活的一种控制,因为除了选择某些记忆,它还在此同一时刻“排除其他所有的记忆”^②:它限制着我们梦幻平面的纯粹记忆,以免我们过分沉溺于怀旧或者坠入幻觉、梦境甚至是疯狂。

第三,我们还必须看到,身体是知觉和记忆的中介。这个中介的意义不同于第一个“行动中心”的意义,这个“中介”实际上贯穿了知觉和记忆,或者说它连通了知觉和记忆:知觉在身体这里已经是记忆。身体的中介作用实际上从根本上连通了物质与精神。正如沃姆斯说的:“正是由于大脑的选择活动,使我们不是纯粹的精神(*tout esprit*),也使我们不是纯粹我们的精神;也是因为大脑[的缘故],物质对我们来说永远不会是纯粹的物质;如果没有大脑,毫无疑问,精神对物质的知觉以及精神针对物质的行动都将会是不可能的。”^③显然,在大脑这个中介里,物质和精神都不再是“纯粹的”,尤其是精神,它不再是纯粹“我

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 316.

② *Ibid.*, p. 315.

③ Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997: p. 185. 这里的黑体是原作者强调的。这里需要特别注意这些黑体部分所包含的微妙含义。

们”的,它已经存在于我们身体之外了。

总之,我们发现,正是身体这个特殊的物象,这个活生生的占据着时间绵延的物象,把精神生活和行动的每一个阶段都融贯了起来。它使表面上看上去几乎是绝对不可调和的东西变得可以通约。它的微妙作用使物质与精神(记忆)之间的绝对差异变成了性质上的“程度”差异。它调和了共时与历时的矛盾。因此,在身体的作用下,精神生活既是一种“肉身”的生活,又是一种“精神”的生活,二者和谐共存,缺一不可。

毫无疑问,上面关于记忆运动的繁琐讨论并不是没有意义的。我们说,柏格森这些看似是普遍心理学的分析,恰恰是一种深入到发生学层次上的把握:它进入到存在本身,以便回答我们前面所问的问题:记忆存在(物象的存活)到底是“怎样的”?那么我们为什么又不厌其烦地讨论那些显得非常枯燥和晦涩的“双重运动”之类的模型呢?显然,记忆之存在不可能是一个在绝对真空中的存在。它一定有一个“处所”——这个处所不是某个容器——而是它在其成其为自身的意义上的“生存境遇”。显然,记忆的存在与否同这些模型所表达的运动是相关联的。也正是处于这个境遇“中”,它才是其自己。它才在其内在性上获得本体论的意义。即便它是独立自足的第一性原初存在,我们也必须借助于这些模型,才能将它展示出来。而且也正是在这些模型的展示中,我们在一种发生学的意义上切近了我们真实的精神生活——这种展示将带领我们进入一些崭新的领域。^①

让我们回到我们的本体论问题上来。

^① 我们将在后面章节看到它的意义。

三 本体论：记忆之存在

我们刚刚说过，上面对记忆的分析实际上已经进入某种“内在性”之中。关于这个“内在性”(immanence)我们前面也说过，它实际上在某种程度上可以译为“经验性”或“体验”，这个词一般和超越性或超验性(transcendance)相对。我们说，这种“体验”之内在分析，实质上是要让我们亲临存在自身。当然，对于柏格森来说，一种“内在性”的、“体验”的分析并不意味着是一种在我们的主体性结构中的分析，柏格森那里没有这种作为中心的主体——因为我们看到，实际上他那里的中心不是意识主体，而是身体。我们这里不想过多纠缠这个问题。回到我们的主题：记忆之存在。我们说，通过前面的分析，我们把一个庞大而繁琐的精神生活展现了出来。而在这个巨大的“场域”中，我们要探讨的记忆到底是怎样存在的呢？它的存在能够在本体论上获得奠基吗？

无意识

再引一段我们已经提到的话。我们在回忆的时候，“我们会意识到一种独特的(sui generis)行动，我们通过这种行动脱离当前，以便首先把我们重新置于一般的过去之中(dans le passé en général)，然后再置于过去的某一个区域；这种试探性的活动类似于照相机的调焦。不过，我们的忆记(souvenir)仍旧是潜在的(virtuel)；这只是我们劳以备待，以便通过恰当的态度来恭候忆记的显临。渐渐地，它犹如一片迷蒙飘漫的云雾凝结；从其潜在状态显渡为现实状态；随着它轮廓渐显，面被光色，它几乎是模仿了

知觉。但是,它的居持在其最根基处仍旧牵连着过去。”^①正如德勒兹所说,这是一个生动无比的描述。我们甚至可以说这是关于回忆活动最贴切的描述,它甚至比前面所有的模式都要“准确”。这段文字里面,我们至少可以发现如下两点是特别值得关注的:

1. 我们的回忆是“重新置于一般的过去之中”。正如德勒兹所说,这是“一次真正的跳跃。人们一下子置身于过去。人们跳入过去就像跳入了它某个具体的环节”^②。因此,我们置身于一个“一般的过去”,就像我们突然置身于一个梦幻之岛。^③我们是在这个岛上感知事物,而不是在我们的自身中感知事物——因为记忆并不存在于我们的大脑之中。因此,一般的过去是一种“本体论成分”。^④由于这个梦幻之岛的存在乃自在之存在,所以德勒兹称这种跳跃是“跳入存在,跳入自在的存在,跳入过去的自在存在之中”,是“跳入本体论”^⑤。

2. 在记忆尚未苏醒为绚丽的知觉图像的时候,“忆记(souvenir)仍旧是潜在的(virtuel)”。什么是“潜在”的?当我们犹如“照相机调焦”的这个活动在未完成之前,我们面对的是一个完全模糊的领域,我们不知道有什么东西在前面(外面)。但是我们却知道,风景就在“那儿”,它不是非存在,它存在着,只是没有进入到我的“当前意识”。我们可以肯定它们将可能会跳入我

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 276 - 277.

② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 51.

③ 我们之所以用“梦幻之岛”这个比喻,是因为柏格森在我们前面讨论过的锥体模型里面,把纯粹记忆的平面比喻成“梦的平面”。

④ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 52.

⑤ Ibid.

的焦距“视野范围”，从而变成美丽的风景。此谓之“潜在”。

显然，这两点在某种程度上说已经把记忆的存在展现了出来：记忆是一个梦幻之岛，一个潜在的梦幻之岛。它自在存在着，潜藏于某个神秘之所（显然不是我们的大脑）。而且需要注意的是，这个岛是一个没有空间性的岛屿：它是一个隐身在迷雾中的岛屿，除非它被看见（这犹如忆记被现实化），否则它就是非空间性的。但是，我们还需要知道，这个潜在除了一种“隐身”的含义之外，还有另一个含义：无用（*inutile*），无力（*impuissance*）。^①何谓“无用”和“无力”？这就是指无意识（*l'inconscience*）之特性——或者我们通俗地说，就是指没有进入到意识，不存在于我们的意识状态之中，或者说没有被我们意识到。的确，当我们的意识等同于行动、代表着当前的知觉的时候，那些隐身于梦幻之岛的忆记当然不可能是“有用”和“有力”的了。因此，忆记属于一种“无意识”的存在，它原初地静隐于梦幻之岛：它“无用”而“大用”——它也许等待着某一天从迷雾中苏醒于我们的意识，成就一次惊心动魄的创造；它“无力”却有其存在之尊严——它以“某种其他方式存在着”，^②以它自身的方式存在着，有如极乐缥缈之境中圣洁的神殿。

如果联系到我们第一章里讨论过的柏格森关于无意识所说的话，即说某物是无意识，“就是说它不存在”^③。我们在这里立即会想到柏格森陷入了一个巨大的自相矛盾。那么，柏格森的确陷入了自相矛盾吗？

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 283.

② *Ibid.*, p. 284.

③ Henri Bergson, *Cours I*, p. 94.

对于这个问题,我们需要区分两种意识和两种无意识。第一,在这里,我们刚才已经说过,意识意味着当前的知觉状态和行动,是“当前、现实之体验以及行动的典型特征”^①。这种意识被这样界定之后,那些隐身的忆记、没有出现于当前知觉和行动中的忆记自然就算是“无意识”了。第二,在第一章的讨论中^②我们说过,柏格森所坚持的是在心理现象中寻找心理事实。他所探讨的“意识”并不和这里的“当前”和“行动”的含义等同。因为作为一个坚持“精神”实在的哲学家,正如亨利·于德所指出的,如果要承认心理事实是无意识的,那么它就会损害精神存在。^③因为在柏格森那些语境中的意识,实际上就是记忆,它是精神的典型表现形式。这是在一种更为宽泛的意义上运用“意识”这个词语。由此可见,意识其实等同于精神。由于精神存在必须是自足的、充盈的,因此它也必定同“虚无”毫无瓜葛,它必须排除“无”,以免除可能带给精神的充实性以致命的损害。那么等同于精神的意识自身也必定不可能是一种“没有意识的存在”——因为在早期柏格森那里,存在必定是意识的存在,否则不可能是存在。所以在柏格森那里,那些所谓的无意识不过是“处于意识领域的边缘”^④。

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 283. 我们立即在这里可以想到柏格森《创造的进化》中的“生命意识”这个概念。的确,生命意识从某种程度上说就是这里的意识,尤其是在动物那里,意识在很大程度上就是等同于行动。因此,从这里我们可以看到柏格森在思想上的某种连续性。

^② 在柏格森的 *Cours* 中关于心理学的课程以及在他的《论意识的直接材料》中都是如此。

^③ Henri Hude, *Bergson II*, éditions universitaires, 1990. p. 77. 于德关于无意识和意识的中肯分析,请参考 pp. 69 - 71; pp. 75 - 81.

^④ *Ibid.*, p. 77.

在弄清楚这种用法之后,我们发现,在柏格森这里还是存在一个矛盾。为什么柏格森会在这里把意识看做是知觉和运动的典型标志呢?因为我们知道,知觉实际上就是被身体选择出来的“物象”,它分明就是“物质”!一种先前被等同于记忆的意识,在这里却被当成了“物质”的典型标志。而且柏格森强调过:“纯粹记忆与感觉截然不同。”^①这难道不是矛盾吗?显然,我们这里又遇到了“物质”与“记忆”的对立。但是如果我们根据前面章节所得到的结论,物质与记忆恰恰不过是一种“程度差异”,因为物质是绵延的最低级的表现。由此,它们之间的鸿沟被填平了。于是,我们终于可以明白,为什么柏格森会主张“无意识不过是处于意识的边缘”这个观点。我们可以推论:1. 一般的精神等于意识;2. 无意识只是意识的边缘状况;那么毫无疑问,我们可以得到,3. 无意识就是精神的边缘状况。

这样一来,我们突然从山重水复中走了出来,一切都豁然开朗:记忆这个梦幻之岛尽管自足存在于缥缈之境,却从来就是属于精神领域的——因为无意识就是精神的边缘状况,它是精神的“遥远国度”;并且,我们发现柏格森统一把整个“记忆—知觉”的双向运动看成是我们的“精神生活”,那么,记忆本身——无论它是现实化于我们当前的知觉行动之中,还是隐身于梦幻之岛,它最终都归属于精神王国。记忆之存在实际上就是精神之存在,而这个精神从根本上说又等于世界绵延。所以,我们最终发现:物质、记忆、意识、精神、绵延(时间)被完全融合在了一起,它们相互间或者是重叠的,或者是仅在程度上有差异的。它们融合于一个巨大的流动,一个巨大的存在之流动。一切对立

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959; p. 282.

都成为差异——连续的差异：性质上绝对相异，却共存于世。但是，我们需要特别注意的是，这个融合绝对不是一种“混合”，不是把这些东西加入到那些东西，然后搅拌成一种新的东西。这里的融合恰恰是差异中的融合，各项之间相互保持着自己作为存在差异“个体”的尊严，但是它们却是相通的：正如梅洛-庞蒂所说的，“我们相信的所谓融合乃是并存”。^①

因此，记忆的存在——即物象的存活表现为一种“一般的过去”，是一种本体论意义的过去。记忆自在存在，自足存在。它是“无意识”。^② 它犹如一个孩子的梦幻之岛：它存在于一个神秘之境，它的确存在，却不是在头脑中。记忆最终获得了奠基。它是它自己，享有自己存在的尊严。身体和大脑只是它的邻居，既不是它的主人也不是它的奴仆。

存在：存在 = 时间

一旦涉及记忆之存在，我们难免不把眼光挪到存在(l'existence)本身这个问题之上。^③ 柏格森说，这是一个“首要的难题”，而且对它的探讨会“一个问题一个问题地把我们引向形而

① 梅洛-庞蒂：《哲学赞词》，杨大春译，商务印书馆2000年12月第1版，第11页。

② 我们这里还必须要注意的是，柏格森的无意识显然同弗洛伊德的无意识观念截然不同。后者显然指的是某种欲望、被压抑的冲动等等。

③ 这里柏格森并没有直接用 être 这个词来指“存在”，而是用的 existence。柏格森常常混用这两个词，用以指代存在。多数情况下柏格森用 être 指称有生命的存在（例如在《创造的进化》第三章末），但是有时候他也用来统指一般存在。柏格森用得更多的是 existence 这个词，特别是在我们前面谈到关于“存在与虚无”这个问题的文本里（《创造的进化》第四章）。不过在那些地方柏格森也用了 être 这个词。如果我们不考虑后来海德格尔的“存在”，柏格森的这个用法没有任何问题。

上学的核心”^①。这也再次印证了我们前面所说的，柏格森同海德格尔一样，是从“存在”出发来探讨形而上学的。只不过，一个反对虚无，从而走向了积极而充实的绵延；而另一个在“虚无”与“死亡”的恐惧中，滑向一个“向死而在”的世界。

在我们的“记忆—知觉的双重运动”中，柏格森说：

“我们只能谈及那些与经验相关的事物——它们是这里我们唯一能够把握的东西——存在之展现蕴涵着两种状况的联合：第一，意识中之呈现(*représentation*)；第二，这个当前呈现与先于它的呈现和紧随它的呈现之间的逻辑或因果关联(*la connexion logique ou causale*)。”^②

“存在，在这个词的经验的意义上，总是同时意味着意识所领会到的东西和这些东西必然关联着的东西——尽管这两者在程度上有所不同。”^③

我们必须强调一个前提，这个前提也是柏格森在这两段文字里反复强调过了的：在经验的意义上。也就是说，我们必须把柏格森的这种界定放回一种原初的经验领域中去，或者说放到“直接材料”和“事实”的领域中去。这样才能保证存在在其根基处散发出“真理之光”。这是柏格森探讨一切存在之真理必须遵循的原则。那么在这一前提下的存在到底是什么呢？柏格森说，它由两部分构成：第一，我们“意识呈现”的东西；第二，这个呈现的东西所连接着

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 289.

② *Ibid.*, p. 288.

③ *Ibid.*, p. 289.

的那些其他东西——它们在“逻辑上和因果上”是连接在一起的。

首先看第一个部分。那些呈现在我们意识中的东西,我们说过,实际上主要是偏向于“物质”的东西:我们的知觉、我们知觉关联到的各种“物象”,还有那些被回忆起来的東西——即苏醒了的纯粹记忆。当然,我们不要忘了这其中还有我们的身体——这个每时每刻都加入到新的变化中的特殊物象。这个部分对柏格森来说,恰恰就是我们的当下(*le présent*),这个当下换一个词来表示就是时间中的“现在”。而第二个部分,毫无疑问谈到了一个连续的过程——时间的因素被引入了存在:不仅当前的呈现物是我们直接知觉到的“存在”,而且那些和它有“逻辑”和“因果”关联的东西也是“存在”。而我们前面说过,这种关联——即我们的双重运动的关联——朝向两个方向:一个朝向外在的物象世界,一个朝向过去。我们说过,我们的知觉活动朝向的那个世界就是我们的“未来”(*le futur*):这是一个未知的、充满希望和威胁的世界。那里面包含着的是整个未知的宇宙,即那些自在存在着、还未出现在我们知觉之中的无限多的物象。它等待我们去把它们“创造”出来。^① 我们的知觉这个环节实际上关联着一个巨大无比的未来世界。在这个意义上,它代表时间中的“未来”维度。而另一个朝向过去的方向,毫无疑问就是我们所说的那个无意识王国——自在存在着的梦幻之岛。我们的当前知觉同它是联系着的(除非我们的身体这个行动器官机能被损坏):这种联系表现在某些忆记在我们知觉行

^① 显然,如果我们根据前面关于“记忆作为无意识而存在”之界定来看,这个“未来”部分的存在也是“无用”(*inutile*)和“无力”的(*impuissance*),因此正如沃姆斯所指出的,这也可以称为一种“无意识”。(*Frédéric Worms, Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 32.) 不过,也许柏格森写给威廉·

动中,从隐身状态“插入”到我们的当前,进入到我们的意识,而与此同时,当下知觉到的“物象”立即被“压缩”,带着它们自己的时间刻度和顺序沉入过去这个硕大的梦幻之岛。这个岛尽管隐身于迷雾之中,却时刻与我们共存着。我们正是带着这个隐秘的过去在当前的行动中不断朝着未来“创造”。因此,这个方向上的“存在”显然是我们的时间上的“过去”这个维度。显然,我们还需要对这里的“逻辑”和“因果”这两个词语做一点说明。这里所谓的逻辑和因果,其实就是柏格森所说的“物质世界的必然性”,因为柏格森并不否认物质世界的规律:这是物质中绵延“含量”太低的缘故,物质世界总是重复自己,所以呈现出规律。但是这并不表明这些规律是绝对抽象的规律——那样的规律只存在于教科书里——一切规律都不是绝对的,因为具体的物质世界总是绵延的世界,它总会在某些时刻越轨——这就是偶然的本质。^①偶然往往令人迷惑不解,但绝对不是不可思议的,恰恰相反,绝对的必然才是不可思议的。

詹姆士的信中的这句话来得更为直接,他认为无意识“不仅仅存在于心理生活中,而且也存在于普遍的宇宙中,那些没有被知觉到的物质存在对我来说与那些非意识的心理状态属于同一类事物”(Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 652.)。因此,无意识并不是“非存在”,它存在着,而且时刻都参与着我们的个体行动。与其说它无用和无力,还不如说这种无用和无力是一种特殊的“力”,它的不作为恰恰为“偶然性”和“不可预测”提供了可能——一句话,为自由提供了可能。这种“无力之力”为创造活动提供了可能:充满幻想的人总在记忆这个梦幻之岛,或者在未来这个无意识之王国遨游,他总是从中获得神奇的灵感而付诸行动,从而创造出新颖的东西来——这多半就是艺术创造的本质。

① 从这个角度看,利奥塔在《后现代状况》中所说的那种“后现代科学”实际上是不成立的。因为偶然也是事实,是世界本来的样子,而不是一种“新科学”事实对旧科学事实的质疑。质疑总是人后天的质疑。而无论有没有科学的发现,“客观”(作为事实)的世界从来就“在那里”。(参见利奥塔:《后现代状态》,车槿山译,三联书店1997年12月版,第十三章全部。)

再回过头来看看,柏格森的“存在”到底是怎样的存在:它不但包括了当前意识直接给出的东西,而且还包括了这些东西牵连着的在时间维度上的东西——两种无意识(或者说非意识):过去和未来。显然,过去和未来都不存在于我们的大脑之内,甚至于也不存在于我们的当前意识里。这是一个意味深长的结论——存在并不一定呈现于意识之内。我们立即会感到疑惑:柏格森的那个著名的“意识的直接材料”的原则——这个原则甚至是一本被列维纳斯称做有史以来少数几部最伟大的哲学著作的书名——到底还有没有效?①也就是说,这里的存在如果是绝对真实的存在,那么,它是否是一种“意识的直接材料”?它是否是一个“合法的”事实?因为我们根据柏格森前面所遵循的“意识的”的直接材料原则,只有属于“意识范围”的东西才是真实的。实际上,我们前面刚刚讨论过柏格森的“两种意识”的区分。这里的困扰,也是由于对这两种意识的不同用法造成的。如果我们从“意识就是精神之王国”这个宽泛的角度去理解这里的“存在”,那么显然,过去、现在和未来这三个领域之“存在”都是统一于“精神王国”的,因而,它们作为直接材料当然就是可能的。而事实也的确如此。但是我们这里还是要强调一点:直接材料实际上并非是一种简单的第一经验。② 因为我

① Emmanuel Lévinas, *éthique et infini*(《伦理与无限》), le livre de poche, «biblio essais», Librairie Arthème Fayard et Radio - France, 1982, pp.27 - 28.

② 正如于德指出的:“直接材料概念并非指第一经验意义上的概念,那种概念是巴什拉那里表达的概念。”(Henri Hude, *Bergson II*, éditions universitaires, 1990, p.79.)我们这里可以看出,为什么巴什拉会主张绵延是一种断裂,而不是连续性。因为他主张一种“第一经验”,而对于柏格森来说,直接材料是困难的,那些第一经验不一定是“直接”的。

们前面曾经强调过,而且柏格森自己也强调过直接材料是困难的:“直接性远不是那种轻易可被直观到的东西。”^①第一经验里面包含着直接材料,但并非所有的第一经验都是直接材料。反之亦然,并非所有的直接材料都是第一经验。

我们发现,柏格森的“存在”已经呈现在我们的面前了。它在根本上说,是建基于“经验”而得到的。它不仅仅是某种简单的“存在物”,而且是一种时间性的存在物,它对应着时间的三个维度:过去、现在和未来。我们甚至可以说,存在从根本上说就是时间。它是活生生的运动。它背负着记忆这个梦幻之岛,在当前的运动中,不断地开拓着未来。

因此,我们终于在一种本体论的“内在性”探索中找到了存在的本来面貌:存在就是时间。这使我们懂得了为什么在柏格森那里,他总是把存在、绵延和时间等同起来。也使我们懂得了,为什么柏格森声称“一个名副其实的哲学家只说一件事情”,^②并且他的这“一件事情”就是“时间”——然而他却热烈地讨论各种东西:记忆、绵延、存在、精神等等,不一而足。

单纯与综合

当然,我们还必须在前面众多的“概念”丛林里面重新回到单纯的东西之上。因为语言是一柄双刃剑,它一边帮助我们把问题弄清楚,却一边把真正原初单纯的东西推到无限远,使我们永远不能直接达到它们。我们要回归的是一种单纯的运动——

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972. p. 1148.

^② Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1350.

“知觉—记忆”的“双重”运动。这个运动并非由我们分析出来的各个环节“连接”而成,或者说“混合”而成。它原本就是一个整体的单纯运动,正因为这样,我们说这个运动是“连续的”。这个单纯运动之连续性不是与“非连续性”这个概念相对的一个概念,也就是说,它不是一种线性的东西。那种东西的各个部分没有什么区别,且被延长于空间。柏格森的连续性从根本上说是一种差异的连续性,它并不在“线”的意义上延伸——它是一种从花朵到果实的连续性:它时刻变化,时刻相异于自身,却没有任何可以被分割的间隙。它没有真正的“瞬间”,除非我们从中截取出来。

因此,我们这里的单纯运动实际上就是柏格森前面几个模型所蕴涵的那个有机的整体性运动,我们不能把过去从当前里面分割出来,也不可能把未来从当前中排除。记忆自在存在于“某处”,却时刻与我们相连,未来没有到来,却也并不缺席——它们在我们的当下精神状态中“共在”。这是一种原初的综合。正如有人所说的:“每一个意识状态从其特有性质上说都是一种精神与物质的原初综合存在,或者更恰当地说,是一种灵魂与肉体的原初综合存在。”^①这种直接的意识状态恰恰就是我们当下的运动本身,它既是综合的,又是单纯的。

因此,我们原初的精神生活回归了它的单纯和原初性。它是一个综合的存在,单纯却又不断地向前运动,它从来不停留在某一个点上。它背负着梦想,永不停息地创造着自己。因此,存在就是运动,就是变化。

^① Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p. 19.

本体论(存在论或存在学)研究“存在之为存在”。存在的确立就是世界的确立。柏格森抛弃了同一哲学(理念哲学)的“本体”,确立了差异事实的原初地位。然而,在摈弃了虚无这个幽灵之后,对差异事实的探讨必须要在其根基处得到奠基。我们必须进入到存在的内部,找到它作为存在的尊严,否则,建立起任何哲学都将会是对过去哲学的重复。我们说,对于存在的“怎样”这个问题的追问,使我们进入到了记忆这个神秘而复杂的王国。记忆必须要获得它独立自存的尊严,它才能真正使差异事实在本体论意义上让世界获得它的真理性和尊严。因此,要澄清世界的存在就要澄清记忆的存在。而照亮了记忆就是照亮了世界。世界需要在记忆这里得到真正奠基。柏格森证明了记忆的自足性,并且还在这种自足性上保持了它的个性。它是一个真正差异的王国:无论是沉睡在梦幻之岛的各种忆记,还是被唤醒在知觉中的记忆,它们统统带着自己诞生之初就被印刻在身上的独特印记——一种不可磨灭的时间印记。而且正是这种差异性,才真正保证了记忆的独特性,才使它们能够“隐身”于我们的当前:如果没有这种差异,它最终将被我们的身体遗忘,只在身体内留下一套运动的“接受—反应”机制。这是一种“物化”,我们的个性和自由(它们是记忆自身的根本特征)被简约为世界的表面现象之间的机械联系,我们丢失了我们作为独特个体的尊严,丢失了我们精神的深度,被同化于世界的规律和程序之中。我们对记忆的遗忘使我们失去我们的梦幻之岛,我们没有了梦想的源泉,只能在当前的现实中机械地重复我们的生活内容——而重复,正如我们前面所说的,那是物质的根本特性。这是一种惰性,它固守于必然性之内,在凝固的形式里

面,我们看不到自由。而且,在失去差异的世界,我们甚至已经失去了未来:我们没有真正的未来,我们有的只是重复。因为没有记忆这个梦幻之岛,我们的行动不再会有偶然插入我们当前的旧日景象,我们得不到往日生活的教益,得不到这个教益同当前景象的差异冲突,因此我们得不到这种冲突撞击带来的灵感,得不到这种灵感所激发的完全新颖的行动,只会单调地重复“刺激-反应”的运动而基本上失去了未来——这恰恰是动物的根本特征。

因此,差异作为存在的根本特征,它保证了存在自身存在的尊严:它可能存在是因为它是它自己。否则它将会被彻底遗忘——那是一种真正的彻底消失。对柏格森来说,没有差异就没有记忆,反之亦然。^① 因此,没有差异就不会有真正的存在——至少不会有“有尊严”的存在。因为没有差异的存在,那是绝对的共相,那是高高在上的权威——它居住在远离万物的地方,享受着顶礼膜拜的无上荣耀,而它脚底的万物,却不过是俯首低眉的“无”。然而,对柏格森来说,当我们背负着梦幻之岛自由创造的时候,我们还有什么更好的理由不去相信自己的眼睛,而去相信头脑构造出来的权威呢? 这就是柏格森的差异带给本体论的最珍贵礼物:它使存在获得自己照亮自己的能量,使存在获得是其自身存在的尊严,它照亮存在的同时,也照亮了

^① 我们总是需要记住德勒兹的话:“记忆本质上就是差异,物质本质上乃重复。”(Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 94.) 对于柏格森来说,真正的物质尽管表现为重复,但是它也是有差异的,也是时间性的。这种重复与理念的“不动”的重复绝不相同。对于理念来说,它的永恒不变对我们来说,实际上就是一次一次的无差异的重复——即每当我们“意识到”它的时候,它是没有任何变化。

真理。

第三节 世界奠基的完成

到此为止,世界奠基才真正得以完成。也许我们简单回顾一下这个过程,有助于我们看清我们的思路。

一 绵延的发现

我们说,柏格森在他还是一个刚刚毕业的年轻中学教师的时候,就已经提出了他将要为之奋斗的一些根本问题:“形而上学试图回答这两个根本的问题。什么是物质(*la matière*)?什么是精神(*l'esprit*)?——因为不可能指望物理学家、博物学家、历史学家、文献学家会去费力地探究这两种对象的确切本质。”^①“什么是思想(*la pensée*)?精神由什么构成?它的本质是什么,换句话说,是什么内在地构成了精神?思想同生命原则相异吗?同物质相异吗?所有这些问题都属于形而上学的领域。”^②正是这些看似传统得不能再传统的问题,使柏格森进入到了他事业的核心:他通过异于传统的思维方式,从科学心理学那里寻找到了突破口。他要从“严格性”出发,在事实那里寻找到世界之“本质”,以回答什么是物质,什么是精神。也许从这个意义上说,柏格森完全属于传统。他同胡塞尔一样,属于笛卡

① *Henri Bergson, Cours II, PUF, 1992, p. 30.*

② *Ibid.*

尔的传人。但是,正是他对“事实”的坚持,使他在我们的意识材料世界里面发现了一种我们的传统从来没有达到过的“具体性”——绵延本身。绵延被发现了。它在柏格森坚持的“哲学作为严格的科学”、“回到事实本身”、“意识的直接材料”三个相通的原则下被发现了。柏格森认为他找到了我们唯一能够确认的事实和存在:世界是一个流变的绵延,它不停地创造,延伸;它代表一种真正的自由。

当然,我们也许会说,柏格森其实不过也是一种传统哲学,他不过是另一种还原论,只不过他所还原出的这个原初的东西是一种流变的东西罢了。然而,恰恰是在这种看似落入传统思维方式窠臼的“还原”,使我们真正地站在了事实里面,同世界一起脉动,而不是一动不动地躲在概念、体系或者我们的眼睛这些纱幕的后面,对世界的景象做出各种完美无缺的解释。也许正如海德格尔批判的,柏格森的方法基本上是逆着传统的一种颠倒,因而从根本上他和传统思想没有本质区别。而这恰恰是问题所在:我们常常说形而上学颠倒过来仍旧是形而上学。也许在某种抽象意义上的确如此。然而,当我们站在事实之中,把一个杯子颠倒过来后,那个杯子仍旧是同样的东西吗?显然不是。在直接的事实面前,没有任何东西是重复的,因为它是一种时间性的存在,一种活的存在。我们正立着的杯子可以用来装水,而倒过来的杯子不能装水,却可以用作烛台。因此,在事实之中的事物不能用静止的观点来看待,它活着,在每一时刻都带着自己的个性。事实中的事物的颠倒不是一种重复,也不是一种毫无意义的颠倒。这种颠倒和理论上的颠倒,它们之间的差别是具体和抽象之间的区别,是实践和理论之间的区别。因此,绵延的发现并不是一种毫无新意的“颠倒”,不是对理性统治地

位的一种“革命”，更不是一种“翻身”过来“当家做主”。绵延的发现是走向一种“前反思”的中立立场，在那里，我们真正回到了真实，并且也是在那里，我们更能够清楚地看到世界的发生——不管是实践活动的发生，还是理论思维的发生，它们都在这个“无主的先验场域”进行——而物质与精神的区分，也是来自于这个领域。

二 世界绵延与奠基

在意识世界里的绵延(存在)的发现，并不能彻底解决这样的问题：世界之为世界整体本身，其根本的源初面貌是如何的呢？因此，世界存在的本来面貌才是一个更为关键的问题：它的确立才是世界的确立。世界之存在必须为自己找到合法的依据：这个依据就是使自己得到奠基。而奠基意味着自己成为自己，自己作为自己是自己。也就是说必须使自己获得作为自己的尊严。

柏格森仍然用“回到事实”本身的方法，在一个中立的立场上把宇宙(世界)界定为了物象的集合。而同样是在这个立场上，他找到了以知觉、身体作为一个原初运动。在这个运动中，他发现了物质的秘密：物质不过是程度最小的精神。存在的范围突然从意识领域扩大到了整个宇宙：宇宙存在是一个巨大的绵延，一个创造着的绵延。

因此，世界的奠基要得以完成，就必须使这个宇宙绵延得以奠基。也就是说，宇宙存在作为一个巨大的绵延，也必须获得自己存在的合法性，是自己能够成其为自己，自己能够照亮自己。因为如果宇宙绵延不是第一性的存在，它背后还有其他东

西作为支撑,那么它就不可能是一个自足的存在,也不可能获得自己的尊严。这种尊严在这样一个问题中得到了根本体现:为什么是某物存在,而不是虚无?①

对于柏格森来说,存在要使自己获得尊严,必须要与虚无战斗。因为虚无一直以来被当成了存在之母,不仅在上帝创世这个传统中,而且在哲学传统中也是如此。这种传统中,存在总是后于虚无的第二性的东西。于是,反对虚无成为一个最根本的任务。柏格森指出,虚无不过是一个伪概念,它和“方的圆”一样荒谬。②我们在所谓虚无存在的地方,看到的都是“有某物存在着”,虚无只是我们希望找到的东西的缺席,或者说,是我们希望的落空。也许柏格森的这个例子更能说明问题:我进入还没有装修过的房间,我会说,这里什么都没有。柏格森说,其实我满眼里都有东西,我说的“什么都没有”只不过是我希望看到的家具都不在场而已。因此,从这个意义上看,虚无不过是我们自己强加给自己的东西。世界是充盈的,一种虚无主义的产生,不过是他对满眼的充盈视而不见而已。正如作为哲学甚至生活立场上的虚无主义,并不是因为世界是虚无,反而往往是因为持有它的人自己被各种挫折所败坏,从而不再相信这个世界,坠入虚无主义的幻觉。

世界作为充实的存在被确立了。这个世界是一个整体(而不是全体),它绵延着,从我们最内在的灵魂深处到最遥远的宇宙深处,它们一起绵延着,一起创造着,这是一个巨大的“宇宙

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 728.

② *Ibid.*, p. 732.

存在”，是一个巨大、充实、无限的“肉身”（chair）。因为柏格森说过，我们的身体“包括所有我们所知觉到的东西，它将延伸到遥远的星空”^①。

三 本 体 论

实际上，谈论世界的奠基就是在谈论本体论。因为它探讨“存在之为存在”这个问题。

我的身体和世界肉身，我的绵延和世界绵延，它们为什么会从根本上同属于一个宇宙绵延？这个宇宙存在自身到底是“怎样”的？这就是我们所讨论的“同一与差异”问题。那么复数的绵延何以会统一到单一的绵延中去呢？如果这个问题不解决，那么我们很难信服，宇宙绵延整体在反抗虚无斗争中获得的尊严会同样适用于这些复数的绵延存在。

于是，传统的“一与多”问题被提出来了，柏格森指出，理念论的一元哲学是产生一与多的根本原因。它设立一个顶点，再设立一个等同于虚无的低点。于是等级式的“多”就产生了。不仅如此，理念论产生的根本原因还在于我们思维的电影摄影机机制，这种机制把一切都固定下来，抽象化的结果最终将带来一个最高的“一”。

因此，柏格森指出，如果我们回到事实本身，我们会发现，“一与多”不是事情的本来面貌。真正的事实是差异。“一与多”之间的关系被转换成了“差异和整体”之间的关系。差异的

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1194.

出场使哲学上顽固异常的柏拉图主义及其各种衍生学说退出了柏格森的阵地。那么这个差异到底是一个“怎样”的东西？或再具体一点，这个为世界奠基的自足的“差异存在”（世界绵延）在“内在构成上”到底是“怎样”的？毫无疑问，这就是我们的“本体论”（*ontologie*）。

宇宙是物象的集合。知觉是被身体选择出来的物象。而知觉本身就是物质，但是，这个作为“准物质”的知觉本身并不是一个抽象的数学点，它“必定占据着一段绵延”^①。因为“事实上，不存在没有渗透着记忆（*souvenirs*）的知觉”^②。记忆作为一个重要的突破口就进入到我们的论证中来了。记忆作为绵延，它不仅我们的绵延，而且它通过我们的精神生活和实践生活，贯穿了整个世界。记忆就是“物象的存活”。就是宇宙存在的“存活”。因此，世界存在问题就变成了记忆的存在问题。只要记忆之存在得到奠基，获得它作为存在之尊严，那么世界之存在就获得了它存在的尊严。

柏格森随即指出，记忆不可能存在于大脑。记忆作为物象的存活方式，它不存在于任何地方，它只与我们的大脑和身体相关联。它是一个隐身的神秘之岛，时刻伴随着我们的运动，从未停止存在。从根本上说，它是一个差异的存在，差异为它的存在提供了保证，否则它将不再是它自身，而变成为重复的机械刺激反应。记忆获得了它存在的尊严，它不是第二性的存在，不被任何其他东西决定，它只和其他元素共存，像邻居一样共存。

正是记忆成为了存在，所以，存在本身被界定为“历时”的

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 280.

② *Ibid.*, p. 183.

存在。它的差异性确保了它的独特性尊严。然而,当前和未来作为与过去原初“共存”的要素,它们在本质上也是“存在”。这三者不过是同一个单纯运动里面的不同要素而已,而且从根本上说是不可分割的要素。没有单独的过去,也不可能有绝对的当前瞬间,它们是一个统一的单纯运动,一个占据着绵延的运动——历时的运动。因此,存在的尊严就是时间的尊严。存在等于时间,等于绵延。^①

世界存在就这样经历了各个环节后,得到了最后的奠基。它在最根基处获得了自足存在的力量。它是它自己而不是别的任何东西。它自己照亮自己——这是一种最率真的存在,透明的存在,它展露自己之所是,从而成为“真理”。

^① 我们在这里不得不谈到海德格尔在《存在与时间》里对柏格森的一个不公正的指责,他说柏格森的时间解释是“一种在存在论上全无规定的和远不充分的时间解释”(海德格尔,《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版,第379页)。我们发现,实际上柏格森的时间解释恰恰是一种本体论的解释(如果我们考虑到在法文里,海德格尔的存在论和柏格森的本体论都是 *ontologie* 这个词的话),而且正是这个时间(绵延)为世界奠基,时间就是世界之最根本的存在。如果说柏格森并没有在海德格尔的“存在论”意义上讨论时间的话,那是因为柏格森从根本上不会同意海德格尔关于存在的观点——尽管他们都从“为什么存在在而虚无不在”这个问题出发。

下 部

绵延之思



第四章 绵延地思

被奠基的世界自己成为自己,自己作为自己是自己。那么,这样一个世界得以奠基后,它到底会为我们带来什么东西?我们知道,本体论作为哲学之核心问题,如果被重新奠基,它必然会带来一种新的哲学。我们前面也说过,对于柏格森来说,如果要讨论传统哲学的各种问题,必须要首先站在一个合法的立场上,也就是说,我们必须先弄清“世界之如何”与“怎样”,然后才能对建立在这个基础上的各种问题提出有价值的观点。然而,世界的奠基过程同时也是一个摧毁的过程。因为对柏格森来说,如果传统哲学的根基本身没有得到合法的奠基,那么建立在这样基础之上的各种观点必然会大成问题。因此,对世界重新奠基,实际上本身就是对那些传统问题的一种摧毁。这是一种双重作用。

我们说,在柏格森这里,“世界”根据三个相通原则(回到事实本身、直接材料以及哲学作为严格的科学)被奠基为绵延。这个绵延不仅仅是存在本身,而且它还是一种差异的存在。它不断流变,不断创造,没有一刻会重复自己。那么,我们面对这样一个巨大的宇宙绵延,真正的哲思究竟应该是怎样的?或者说,在这样一个前提下,什么样的哲思才是合适的?或者我们干脆更直接地问:绵延为世界奠基为哲学带来了什么成果?

问题被提出来了。我们知道,柏格森根本没有建立起传统的那种体系哲学。对于他来说,“正是体系成为哲学的原罪。”^①那么,一个非体系的柏格森主义到底是什么样的?柏格森说:“我研究了三个或者四个问题。”^②的确,对于一个甚至只承认“一个名副其实的哲学家只说一事情”的哲学家来说,^③三个或者四个问题已经是够多的了。那么这个“一事情”同“三个或者四个问题”是柏格森的自相矛盾吗?显然不是。对于柏格森这个格外严谨的哲学家来说,除非有人对他的思想横加歪曲,否则想在他的思想中找到自相矛盾的可能性是微乎其微的。毫无疑问的是,柏格森所称的这“一事情”就是绵延(时间)。而他所说的“三个或者四个问题”,则是围绕着绵延这个主题进行的各种探讨。因此,要进入这些“问题”,我们前面关于“绵延为世界奠基”的整个论述在这里就显得格外重要了。我们甚至可以说,柏格森的所有这“三个或者四个问题”,其在最根本的地方,都可以从我们前面的分析里面找到最根本的关联或依据。

因此,围绕在绵延这个核心问题周围的一切讨论都将成为一种“绵延之思”。但是我们的哲学太习惯于推理逻辑了。在一种“所有的哲学都是为柏拉图做注解”的传统里面,逻各斯的力量经久不衰。逻各斯以它独有的地位在真理的王座上稳如泰山。它一边用它的能“言”善“辩”和效用把理念式的哲学打扮成人人热爱的真理,一边在它强烈夺目的光芒下,投射出一道又一道的阴影。这种哲学声称要去“认识”真理,因为真理并不在

① Alain de Lattre, *Bergson: Une ontologie de la perplexité*(《柏格森:一种不确定之本体论》), Paris: PUF, 1990, p. 19. 相关讨论参见我们的导言部分。

② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 940.

③ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 1350.

我们面前,它存在于某一个高不可攀的地方。而我们所有的人不过都是“无知的蠢物”,我们并不拥有真理,但是我们“爱”(philo)“智慧”(sophie),我们除了用“爱”把真理供奉在遥远的地方,屈膝膜拜之外,我们没有任何方法可以更接近真理。也就是说,我们只能是山洞中甚至不能转身的囚徒,连那光从哪个源头射进来都不能够知道。毫无疑问,对于柏格森来说,这是一种把自己锁进柜子再高呼救命的哲学。这种哲思遵循着逻各斯之道,以期在“死的永恒”中获得些许对人世虚幻和苦短无常的安慰和补偿。它对那个至高真理执迷不悔,甚至用构造出来的各种概念和逻辑来搭建庞大的体系高塔,以期在高处能够沐浴到真理之光。^①这种哲思往往在本质上畏惧一切流动的东西,甚至可以说厌恶一切流动的东西。流动的世界是永恒不动的真理的对立面。它粗陋、短命,而且还会蛮横地把我们的生命带到死亡之无底深渊。因此,与其说热爱这种永恒真理的人是真正的勇士,不如说他是宇宙中渺小无助的懦夫。他把形而上学之永恒、完美的真理当作灵魂的鸦片,或者如舍勒所说,当作一个灵魂的“保险公司”。^②因此,所有信奉和鼓吹流变世界的哲学家,从赫拉克利特到尼采,都是他们的敌人,是哲学的异类和恐怖分子。哲思成了去膜拜逻各斯之真理,而不是去创造和享受真理。毫无疑问,一种被膜拜的真理还是一种无比强大的政治武器,它以其不可见的力量制造恐惧。在这种“一与多”的哲学里面,统治

^① 柏格森还明确指出:“人类的理智,绝对不是柏拉图的洞穴比喻告诉我们的那种理智。”(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 657.)

^② 马克斯·舍勒:《人在宇宙中的地位》,李伯杰译,贵州人民出版社2000年10月版,第81页。

才是目的,哲思只是奴仆。

而柏格森温柔地摧毁了“一与多”。他回到了流变世界的差异王国。他剥夺了只有太阳才能发光的特权,使世界的一切存在物都能够自己照亮自己。因此,对这个崭新的王国,我们必须把哲思从膜拜模式变成一种新的模式:当真理成为流变的真理时,我们必须进入到真理本身,亲自抚摸它的每一个细节,才能真正在一种思的愉悦中,看到那些细节散发出的钻石般的光芒,从而拥抱到真理本身。柏格森说:“再现一种相互渗透的多样性,完全不同于数目的多样性——再现一种异质的、性质式的、创造的绵延——是我的出发点,也是我的永恒归宿。它要求一种巨大的努力精神,砸碎诸多陈旧教条,需要某种新的沉思方式。”^①对于柏格森来说,这种“新的沉思方式”是一种“绵延地思”(penser en durée),或者说,根据绵延思,在绵延中思。^②

因此,对这样一种同绵延一起奔流的绵延之思,我们在这里不可能用一种体系式的叙述把它们组织起来。我们至多只能把这“三个或者四个问题”摆放在绵延的周围,并且我们也不可能把它们镶嵌成一种完善的柏格森主义,因为我们必须铭记梅洛-庞蒂在柏格森诞辰一百周年纪念大会上所作讲演的标题:《诞生着的柏格森……》(Bergson se faisant)。用我们前面说过的话来说,柏格森主义自从它诞生后,就有了自己的生命,并且

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1148. 这句话里面的黑体是本书作者强调的。

② 正如有人指出:“绵延地思(penser en durée),就是以鲜明的态度,与所有那些被我们今天可以称其为‘在场的形而上学’[的那种思]相对立。”(Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p. 82.)

比任何一个人的生命都要长。它永远开放着,朝着某个神秘不可预知的方向不断延伸,没有终点。把“柏格森主义”组织成一个现成的体系的唯一“成果”就是杀死它。而且我们还在柏格森写给威廉·詹姆士的信里面看到这样的话:“我希望……建立一种实证的形而上学,也就是说这种构建是一个易于无限进展的过程,而不是像那些传统的体系一样,要么完全接受它,要么完全抛弃它。”^①为什么传统体系哲学会这样呢?柏格森说,在传统哲学那里,“一种哲学通常就是一位哲学家的作品,它是一种关于一切事物的唯一和整体的看法,你要么接受它,要么抛弃它。”^②所以,我们看到柏格森的“三个或者四个问题”不过只是它这个构建过程的一些环节而已。这个过程是“无限的”,它没有终点。而且我们这里也不大可能对那些超出了这“三个或者四个问题”以外的问题做大胆的考察,除非我们像柏格森那样广泛地研究我们时代的各个方面,以一种严谨的态度“绵延地思”。因为柏格森说:“我们需要的哲学更加谦逊。”^③“哲学是一种沉默的东西。不能像人们常常所做的那样,要把哲学运用到一切上面……”^④在“沉默”中,而不是在概念中,柏格森的“所思”不过是“三个或者四个问题”。因为“一切”只是一个神话。

基于这样的考虑,并在前面讨论分析的基础上,我们将对柏格森的“绵延之思”所包含的几个主题进行探究。但是我们需

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 652.

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 657.

③ *Ibid.*, p. 657.

④ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 940.

要注意的是,这种探究只是我们从他的“绵延之思”中“分离”出来的,它并不代表柏格森也像我们一样把它们孤立地拿出来讨论。当然,我们还要指出一点,即我们下面巡航式的分析是基于前面对“世界存在的奠基”的讨论之上的。我们可以说,在前面的分析中,我们用我们自己的方式把柏格森思想最核心的部分(本体论)展露了出来。这种展露有助于我们鸟瞰柏格森思想密林的秘密路径,它让我们在“巡游”这座宝库的时候,不至于迷失在那些分散的“三个或者四个问题”的迷宫里。

第一节 时 间

毫无疑问,柏格森所说的这个“一事情”就是时间,或者用他更喜欢用的那个词——绵延。可以说,尽管亚里士多德、特别是奥古斯丁等在很久远的过去就曾详细探讨过时间问题,但是柏格森却是早于海德格尔把时间作为核心问题并进行了充分讨论的第一个哲学家。^①我们发现,柏格森和海德格尔的这种相同志趣似乎并不是一种偶然。或许正如前面我们说过的,他们两个人都是从对这样一个问题的追问开始的:“究竟为什么

^① 除了在柏格森的主要著作中集中探讨时间问题,柏格森还曾经于1902—1903年在法兰西学院专门开设了一门“时间概念史”的课程。其讲课的概述发表在1904年1月的《哲学评论》上,现在收入《杂著集》(Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, pp. 573-578.);正式讲稿的一部分最近才整理出版,其第一、二讲已经发表在2002年出版的《柏格森年鉴》第一卷上。(Annales bergsoniennes I, *Bergson in le siècle*, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, PUF, 2002, pp. 25-66.)

在者在而无反倒不在？”^①相似的起点，使他们在各自找到自己的时间真相的时候，我们才突然发现，原来他们追问的问题，从根本上说将注定会走向时间。而且更令人惊讶的是他们都得出了相同的结论：存在 = 时间。^② 尽管他们各自的含义大不相同，但是这种相似的确令人惊讶，以至于我们不得不再细细回味柏格森的话：“一个名副其实的哲学家只说一事情”。^③

当然，我们这里谈论时间，实际上是对前面我们谈到的“复数的绵延”(les durées)的深化理解。也就是说，我们通过差异这个环节，使复数的绵延和单数的绵延(La Durée)得以融合，并且在这个单数的绵延彻底为世界奠基之后，我们又重新回过头来理解这些复数的绵延。

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆1996年9月第1版，第3页。我们这里引用的是海德格尔的原问题。柏格森的发问是这样的：为什么我存在？为什么宇宙存在？为什么宇宙的本原存在，而不是虚无？(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 728.)

② 关于柏格森的这个结论，参见本书第三章有关论述。

③ 的确，关于海德格尔和柏格森之间的思想关联是柏格森研究中的一个令人浮想联翩的课题。这不仅来自于海德格尔对柏格森时间观的著名的不公正评价而憋在读者肚子里的一股“怨气”，而且还有人猜测海德格尔的时间思想直接得益于对柏格森的阅读。例如我们前面指出过的，列维纳斯说过，如果没有柏格森本体论意义上的绵延时间相对于线性的和同质的时间的优先性，海德格尔就不能提出他的有限“此在”的时间性概念来。(参见 Emmanuel Lévinas, *éthique et infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio - France, 1982, pp. 17 - 18.) 我们甚至还看到了更为干脆直接的论断，彼得·奥斯本说：“海德格尔思考时间始于对柏格森工作的回应。”(参见彼得·奥斯本：《时间的政治——现代性与先锋》，王志宏译，商务印书馆2004年11月第1版，第304页。)当然，我们对此只持观望态度，不做评判，毕竟在海德格尔那里我们没有找到口实。

一 物的时间——钟表时间

需要注意的是，“物”在这里的含义主要指“物质”（*matière*）。我们谈论物的时间，如果从时间的“真实性”上说，实际上也是谈论“物质的绵延”。然而，“物的时间”却让我们不可避免地想到“钟表时间”。下面我们分别对这两者进行讨论。

我们前面说过，在《物质与记忆》里，我们发现真正的物质本身也是绵延的，因为“就像一种意识一样……它实实在在地具备我们知觉的不可分割性”^①。物质本身就是知觉，就是从事物中被身体过滤出来的“现象”，而且这种现象是自在存在事物的一部分，而不是传统哲学里面“实在”在我们头脑里的虚幻影子。而且具体知觉（物质呈现出的一部分）又是一种精神，是一定程度的精神。因为柏格森认为，“纯粹知觉是最低程度的精神（*le plus bas degré de l'esprit*）”，^②“在物质与充分发展的精神之间存在着无数的程度级别”^③。因此，物质从根本上说，是最低程度的意识和绵延。因为它是“最低程度的意识和绵延”，所以它总是呈现为一种“死”的惰性。而对于柏格森来说，这种“惰性”的最大的表现形式就是重复和空间。因为我们对它们的观察的结果总是呈现为一系列的相同物象的重复，而且它们也必定呈现为一种空间上的延展，我们可以在头脑中把它们分

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 353. 黑体为本书作者所加。

② *Ibid.*, p. 356.

③ *Ibid.*, p. 355.

割成无数的细小部分。正因为这种重复性和空间性,我们发现这些单调重复的物象之间,每一个都能够根据前面一个被推导出来,因而物质本身显现为遵从必然律。我们前面也说过,“物质”在《创造的进化》里面被进一步深化了:它实际上是单一的时间性运动中的一个倾向而已。它在《物质与记忆》里面的那种惰性现在成了生命冲动前进的一种必需的“动力”,它阻碍生命冲动,而只有这种阻碍才能使生命冲动获得前进的动力。^①物质成为一种生命运动的下降,它是那个要凝聚[成空间物]的倾向,这个下降和凝聚使它呈现为“遵从必然性”。实际上这时的物质和《物质与记忆》里面的物质没有本质不同,不过是柏格森的一次深化诠释而已。

然而,谈论“物的时间”,我们更多的是谈论一种钟表时间。因为物质的绵延是如此微弱,以至于我们根本无法察觉。我们看到的不过是它的惰性的表现形式而已。因此,钟表时间的根本原因之一在于物质的“空间扩展性”和“遵从必然性”。它重复,凝固,便于把捉。而我们为了行动之方便,总是倾向于用理智把它们单调重复的“表象”绝对抽象化,并固定下来——而这种“抽象化”从根本上说则是来自于我们在实践生活中的“思维的电影放映机制”。^②因此,物质最本己的、性质式的绵延多样

^① Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 666-667.

^② 参见本书第三章有关内容。我们这里还要注意,柏格森关于钟表时间(空间化的时间)的讨论集中在他的《论意识的直接材料》的第二章,在那里他并没有提出《创造的进化》中的“思维的电影放映机制”。但是我们实际上发现,这个机制恰恰深化了柏格森在《论意识的直接材料》中的观点:他在那里指出了时间空间化是由于我们理智和生活习惯的缘故,但是没有详细解释这些理智和习惯是如何作用于我们的精神生活的。

性(差异),在这种机制的作用下被还原成了空间的多样性和数量的多样性。这种时间,“不是别的,不过是空间而已”^①。因此,钟表时间的形成有两个原因:1. 物质本身的惰性和空间性倾向。正是这种特性保证了一种无区别的重复——这使我们钟表上均匀的刻度和周而复始的运动成为可能。2. 我们人类自身行动的需要。我们把物质运动的特性空间化,忽略其深埋在表象下面的绵延,以便能够“计算”和“安排”我们的活动。

不过,尽管钟表时间并不是真实的时间,但是柏格森并没有彻底否定它。相反,柏格森认为它恰恰是非常重要的。毫无疑问,这种重要性在于它是我们生活之实践活动的指针——它是我们公共生活之公正而无情的法官。当然,我们还要强调一点的是,柏格森正是对钟表时间(科学的时间)本质的揭示,使他的哲学研究走向了全新的领域。他在1908年5月9日写给威廉·詹姆士的信中说:“我的目标曾经是要献身于那种被称为‘科学的哲学’[的事业之上],从我离开巴黎高师后,我为了这个目标,对一些基本的科学概念进行了考察。而正是对机械的或者说物理学的时间概念的分析,动摇了我过去的所有观念。我十分惊讶地发现,科学的时间并不绵延……这是我后来一系列沉思的出发点,它渐渐带领我抛弃了几乎所有以前接受的东西,并令我的观点完全改变了。”^②

实际上,钟表时间的非真实性很容易理解。古人的“客观

① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 62.

② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 766.

时间”存在于太阳之影子或者沙漏的体积之中,而我们今天的时间则铭刻于每个人的钟表上、电脑里或者寄居于各个科学实验室的测量之中……这种“多样性”恰好证明一个“绝对客观”的标准时间是不存在的,它恰恰是一个主观的认定或约定。这种主观性让我们想起了康德的作为先天形式的时间——是我们赋予世界时间,而不是我们从世界获得时间。当然,如果说我们一定要说钟表时间存在,那么它只存在于我们公共的生活实践活动之中——而在荒岛上的鲁滨孙从来不会、也没有必要知道他吃晚餐的时间是几点几分。

二 记忆的时间

“记忆的时间”,准确地说应该是“与记忆相关的时间”。因为时间并不“属于”记忆,也并非只有记忆便成为时间。但毫无疑问,对于我们来说,如果没有记忆,我们很难想像到会有时间存在的可能性。例如最著名的奥古斯丁关于时间的分析就把记忆作为时间三维之一。^①对于柏格森来说也是如此,而且记忆还是他时间观里面的最核心“要素”。我们这里要接着前面第三章关于我们精神生活的运动“模型”(锥形图,图4-1)来分析时间。

^① 奥古斯丁著名的时间论述把时间分为三个维度:过去、现在和将来(记忆、注意与期望)——不过他认为这个不很确切,而应该是“过去的现在、现在的现在和将来的现在”三类。而“过去事物的现在便是记忆,现在事物的现在便是直接感觉,将来事物的现在便是期望”。因此,记忆在其中占据着相当重要的位置,它是“过去事物的现在”。(参见奥古斯丁《忏悔录》,周士良译,商务印书馆1997年2月版,第241—256页。)

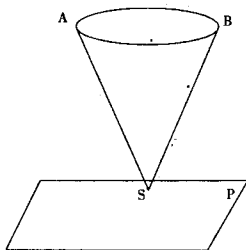


图 4-1

当前或现在——身体

这里,P平面就是我的当前平面,AB平面则代表我的整个过去,S点则是当前的知觉点。柏格森说:“我的当前(présent)就是那些令我感兴趣的东西,那些为我而活着的东西,或者干脆说,那些唤起我行动的东西……”^①“我的当前从根本上说就是感觉—运动(sensori-moteur)。”^②“时间的特性就是流动;已经流走的就是过去,而我们把正在流动的那一刻称为当前。”^③我们发现,对于柏格森来说,当前是一种活生生的正在流动的“东西”,它的特征在于它行动着,不是一种“数学上的时刻”,它“必定占据着一段绵延”!^④而这种行动着的当前“同时跨在我的过去和我的未来之上。说它在我的过去,是因为‘我正说的那一刻已经远离了我’;说它在我即到的未来,是因为这个当前瞬间正在迫近未来,我倾向于这个未来”。^⑤显然,柏格森的这些叙述似乎没有多少特别高明

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 280.

② Ibid., p. 281.

③ Ibid., p. 280.

④ Ibid., p. 280.

⑤ Ibid., p. 280.

之处,但是我们不要忘了,在这一当前里,主角并非仅仅是“一段跨在过去和未来之上的绵延”,而且还有一个更重要的因素:我的行动着的身体。我们前面说过,身体是一个相对不变的物象,它时刻参与到一个新的物象中去,成为另一个新的物象的组成部分。因此,“我的当前(现在)就在于对我的身体的意识”。^① 对我的身体的意识往往是各种感觉(知)、知觉,因此,S这个点就是我的身体的感知点,它始终在不断地行动。柏格森甚至给出了一个非常有意思的说法:“如果我们把在空间中扩展的物质界定为不断重新开始的当前,那么毫无疑问,我们的当前就是我们存在的物质性本身,也就是说,就是我们的感觉和运动的集合,别无其他。”^②因此,当前是物质性的。当前是一种运动着的物质性。它之所以是物质性,是因为我们的身体的缘故——因为我们的身体往往是相对稳定的。然而,这并非柏格森关于当前的最后结论。因为对于他来说,“一切知觉已经是记忆了。”^③因此,作为物质性的当前其实并非真正纯粹的物质性(惰性),它“占据着一段绵延”,物质性只是其呈现方式。由于一切物质性的当前已经是记忆了,由此柏格森得出了他的结论:“从实际上看,我们只能知觉到过去,纯粹的当前只是过去吞噬未来的这个不可被抓住的过程。”^④这样一来,当前的物质性似乎突然变成成为一种“过程”,而且没有一个叫做“当前”的东西。正如德勒兹所说的:“当前不存在,毋宁说它是纯粹的变化,总是在自身之外。”^⑤也许

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 281.

^② Ibid. 黑体为本书作者的强调。

^③ Ibid., p. 291.

^④ Ibid. 这里的黑体是柏格森自己强调的。

^⑤ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 49.

我们会认为柏格森在这里陷入了矛盾。因为根据我们前面谈到的他对“虚无”的强烈反对,似乎当前不可能是一种“非存在”。因为对于他来说:存在=时间。而作为时间之“一维”的当前(现在)如果不存在,柏格森的“存在”中不是就有了“非存在”和“虚无”了吗?其实不然,对于柏格森来说,当前不存在并非意味着“虚无”,而是因为当前已经是记忆,而记忆却存在着。也就是说,当前其实只是一个“词语”而已,它实质上是一种变化(生成)，“不可抓住”,它一边立刻成为记忆,一边侵入未来。因此,我们毋宁说,现在的存在是以记忆的方式存在着。这样看来,正是当前的运动性决定了它“不存在”。因此,我们“从实际上看”,“纯粹的当前只是过去吞噬未来的这个不可被抓住的过程。”^①这个变化着的过程不“存在”,它生成。它并没有把虚无引入存在。

过去

无疑,过去是一个神秘的“东西”。而且对于我们来说,它常常是一种“不再存在”的东西。^②而根据本书第三章对记忆的繁琐分析,我们知道,与奥古斯丁的说法恰恰相反,过去对柏格森来说并不是“已经不存在”,而是自在存在着。它是我们流逝了的物象的“存活”方式。

我们说,过去就像一个记忆的梦幻之岛,它“隐身”于“无地”,它不在任何一个地方“寄居”,尤其不存在于大脑。“从本质上说,它是潜在的”。^③它的这种潜在性使它无用(inutile),

① 我们这里强调了“过程”这个词。

② 例如奥古斯丁说:“过去已经不存在。”(奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆1997年2月版,第242页。)

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 278.

无力(*impuissance*)。^①因此,纯粹过去被柏格森称为“梦的平面”,即图4-1中的AB平面。它与我们的当下运动的状况正好相反:我们的当下是充满活力的行动。然而,我们需要特别注意,我们的过去从来都不是“消逝”为无,我们的“真正的记忆”把一切物象的具体性都保存着。这些物象带着一切细节进入一个巨大的记忆世界,在那里它们陷入沉睡。因此,我们可以说过去实际上是物象的另一种存在方式,它的空间性被压缩,成为一种完全性质式的东西。它们潜伏在那里,时刻等待着我们的身体和行动的“召唤”,从而苏醒为我们的当前知觉(意识)。它的苏醒将成为我们行动的创造性部分之一:在它的指引下,我们的行动尽管面对着未来的茫然无知,却可以立即做出崭新的行动——尽管这些行动看起来有可能是在重复过去。过去重新进入意识,进入身体的“感觉—运动”机制,便会催生新的行动,诞生新的事物。^②因此,过去实际上在每时每刻都伴随着我们的一切行动,它隐身于梦幻之岛。尽管它“已经停止活动或不再有用,但是它并未停止存在”^③。因此在某种意义上,我们甚至可以说:过去一直都是与当前共存着的,在“现在”这个词的传统意义上说,柏格森过去恰恰就是一种现在!我们刚刚把“现在”说成是“不存在”,而现在又说“过去”是一种“现在”,我们在玩弄一种文字游戏吗?我们并非在这里故弄玄虚。实际上

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 283.

② 关于过去(即纯粹记忆或者说忆记)的详细讨论请参照本书第三章相关部分。我们不在这里过多重复。

③ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, pp. 49-50.

不难理解,对于柏格森来说,时间的三个环节只是我们的人为划分,然后对它们进行命名。就时间过程本身来说,它们只是一个单一的纯粹流动,一个性质式的流动,这个纯粹流动不是从 X 位置流到 Y 位置,它与空间无关。因此,把时间分成三个线性的段落本身就是一种错误的方法。^① 因此,纯粹的当前是流动,它不可能是不变的现实的东西,所以我们才说这样的“现在”实际上“不存在”——是“现在”这个词的含意的所指不存在,而不是当前没有存在;而说“过去是现在”,是在其与当前行动的关联上说的。——它好比我们身上背负着的一个没有重量的看不见的包裹。

不过,我们这里还需要关注这样的问题:A. 过去为什么是柏格森时间观的核心环节? B. 过去为什么会“荒谬”地不存在于任何一个地方? C. 过去的“潜在性”指什么? D. 如果过去是现在,时刻伴随着我们的当前,那么,时间怎么可能会流动呢?

关于 A,如果结合我们第三章的分析,实际上不难理解。首先,柏格森的本体论是在记忆这里最终完成的,而这个完成又必须要依靠我们的过去的自足存在来实现。正是过去使这个公式得以成立:记忆 = 存在 = 时间。因此,如果我们要指出柏格森本体论中的核心成分,这个成分必定是记忆:我们的当前已经是记忆了——因为现在“不存在”,现在只能以记忆(过去)的方式成为存在;而且世界之物质是最低程度的绵延(记忆),^②而整个宇

^① 也正因为如此,我们才发现柏格森的时间运动模型是立体的而不是线性的。

^② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 355. 物质之所以是最低程度的记忆,是因为物质的重复——物质总是记忆无法记忆自身,因此它总是不断地整个重复自己。

宙则像是“一个巨大的记忆”。^①可见,记忆(过去)始终处在本体论的中心地位。在时间的流动中,“过去”始终是绵延得以存在(即成其为自身)的核心要素。

那么为什么过去这个占据核心位置的“东西”又“荒谬地”无处可寻呢(B)?除了我们第三章对这个问题的详细论证外,^②在这里,我们还要结合本体论这个维度来解释它。其实这种“荒谬”也很好理解。试想,如果作为本体论核心要素的“过去”必须依赖别的某些东西才能存在,它还能担当起本体论(存在论)的重任吗?它还能够为存在奠基吗?换个角度来看:譬如说上帝是整个世界的本原或根本原因,那么我们肯定不会认为上帝之外还有其他什么东西在支撑着上帝。上帝是自己的原因,他自足存在,他不需要任何外力。同理,如果过去(记忆)就是世界存在的根本理由,即记忆=存在,那么,记忆也必定处于与上帝相类似的位置上:它不能寄居于任何地方!所以,我们才会用一个令人匪夷所思的梦幻之岛来比喻过去:这个岛屿自足存在着,却隐身(潜在)于“无地”(neverland)。^③

无疑,我们又遇到了另一个令人费解的问题C:过去潜在于“无地”,那么到底什么叫潜在(le virtuel)?我们在这里需要对潜在与可能(le possible)进行区别。对于柏格森来说,可能与真

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, pp. 71 - 91.

② 我们在第三章中只从逻辑上和事实上对“记忆不存在于大脑”做了论述,而没有从本体论角度探讨。因为在那里,我们还没有达到本体论的最终完成。

③ 这里我们借用了一部英文电影《Neverland》(即“寻找梦幻岛”)的名字,在英文里实际上并没有这个词。

实(*le réel*)相对;而潜在与现实(*l'actuel*)相对。我们说,“真实”是实实在在的东西,而与它相反的东西则只是“可能”,这种可能只是一种可能性,它实际上并不真正存在;它是非实在的。而潜在则与可能完全不相同,潜在已经是实在(*la réalité*),它是存在,它虽然并没有实现自身,但是它具有自己的实在性,它与“现实”相反:潜在是还没有现实化的实在;当然“现实”也是实在,但是,这是两种不同的实在。因此,“可能”只是一个有待“充实”的概念(观念),而“潜在”则已经是一个实实在在的存在。^①而我们的过去就是这样一种潜在,它已经是实在。也正是因为它是实在,它才可能成为本体论的核心要素。可见,这些问题是相互牵连在一起的。

我们还有一个问题 D:如果过去与现在共存,是某种意义的现在,那么时间怎么可能流动呢?换句话说,如果过去并不真的已经过去,我们怎么可能区分过去和现在?过去与现在“同时”存在,时间怎么可能流动?而这正如梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中的一个脚注中对柏格森提出的尖锐批评:“根据连续性原则,如果过去仍然是现在,现在已经是过去,那么就既不可能有过去也不可能有现在了。”^②我们还是要回到柏格森的模式上来。我们说,模型整体代表一个单一的纯粹运动,它并非线性的

① 关于潜在与可能之间的区别,集中在柏格森的一篇叫做《可能与真实》的演讲里。(Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 1331 - 1345.) 另外可以参考德勒兹杰出的分析。(Cf. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 99 - 101. 以及 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, épiméthée, PUF, 1968, pp. 269 - 276.)

② Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: éditions Gallimard, 1945, p. 319.

流动,即并非未来奔向我们的现在,然后再转变成过去。在这个模型中,我们的行动的平面 P 是一个不确定的平面,S 点这个“当前”在柏格森看来是我们切入未来之处,它带着我们的整个过去朝向未知的那部分世界前进,它是一张大口,不断吞噬着未来。它一边在行动中唤醒某些过去物象,催生新的行动,一边把吞噬的物象输送到那个梦幻之岛(即“一般的过去”)中去。在这个活生生的运动中,每一个“环节”都是协调在一起的。这个一般的过去同所谓的当前并不是一种线性的两个连续的时刻(它们一个在前一个在后),“而是两个共存的要素,一个是当前,它不停地流逝,另一个是过去,通过它一切现在才流逝”^①。柏格森在《创造的进化》中有一个相当贴切的比喻:这种流逝就像滚雪球一样,过去仍然在“现在”,而那个球与地面的接触点却不是固定的(当前之不可确定),它吞噬着雪地上的雪片,按照顺序它们被送入雪球整体。^② 因此,我们发现真正的“时刻”连续性不是过去与当前的连续,而是那些已经成为了记忆的各个时刻之间的连续,这个连续被“记录”在记忆之中,并沉睡在梦幻之岛,它们都是过去,并与其他所有忆记一道构成一个一般的过去,而这个过去则是一个整体,它时刻与我们的当前共存。我们总是把记忆之内的先后连接关系错误地当成了整个过去同当前的关系。因此,过去总是同我们的当前共存着,而不是在位置上后于当前。正如德勒兹说的,我们“太过分习惯于根据‘现在’来思考问题了”,^③现在是一个过程,并非这个现在被另一个

① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 54. 黑体是本书作者所强调的。

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 496.

③ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 53.

现在替代之后,前一个现在才能够成为过去。实际情况是,我们的当前知觉同时就已经是记忆。实际上,雪球和雪地上的雪在它的滚动中是共存着的,没有先前累积起来的雪球,就不可能会有这个滚动把当前带入过去。因此,恰恰是这个“与当前共存着的一般过去”才使当前能够流逝。我们再回过头来看梅洛-庞蒂的批评,就会发现他实际上已经把过去、现在划分为两个先后接续的线性阶段,而这种划分忽略了柏格森时间流动的“立体性的”单纯运动之整体性,它并不符合柏格森的本意。毫无疑问,柏格森的时间不仅是连续性的,而且还是一种立体的共存。海德格尔在《存在与时间》中,把柏格森的时间观简单粗暴地归为与亚里士多德同属于一个传统的“流俗的时间观”,也显然是站不住脚的。^①

未来及其意义

我们把时间分成三个要素来分别论述完全违背了柏格森的原意。因此,我们需要注意,这里的每一个分析都围绕着我们前面的那个模型——它代表着一个单一纯粹的时间性运动。它们是一个整体。关于未来,我们要说的是,在这个模型中,它并没有被“标画”出来。为什么?

在现实的平面P上,我们的知觉点S带着整个记忆,不停地在P上运动。这个运动背负着我们记忆的梦幻之岛,朝着未来奋勇前进。法语词“未来”(futur)在词源上来自于拉丁词 futur-us,意味着将要到来的东西(ce qui sera, à venir),而另一个表

^① 参见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版,第21、31页,特别是第488页的脚注。

示未来的法语词 *avenir*, 则更是如此, 它可以直接拆解为 *à venir*, 介词 *à* 加动词 *venir* (来, 到来), 一个动态十足的短语, 在其节奏中辟出一个即将出场的场域, 以便迎接某种东西的莅临。这个含义尽管显得十分普通, 却给我们留下了一个广阔无垠的“空间”。这个空间是未知的。未来是未知的, 这正是它在这个模型里没有标示出来的缘故。

对于柏格森来说, 未来首先意味着“物质宇宙之未被知觉的部分”。^① 这个部分因为是未知的, 所以它“蕴涵着巨大的希望和威胁”。^② 我们前面已经讲过, 这个无限巨大的未知部分实际上也可以用“无意识”来称呼——因为虽然它没有被我们知觉到, 却是一个实际存在着的实在世界, 它“是一个实在 (*une réalité*)”。^③ 这种状况也许对一个追求推理严格性的哲学家来说显得非常不严谨: 既然没有知觉到, 为什么要说它存在而且还是一种实在呢? 也许我们需要稍微重提一下柏格森的一个根本主张: 在整个宇宙中, 不存在虚无。世界是一个绝对充实的世界, 虚无不过是一个伪概念而已。^④ 因此, 如果说世界是一个完全充盈的世界, 那么它作为一个“整体”是实在的。而我们的知觉在这个无限的整体内, 当然无法知觉到整个宇宙。然而, 我们知道, 在柏格森那里, 整个世界实际上是一个单纯的绵延运动, 我们自身的绵延不过是这个绵延整体的一个部分而已, 我们的绵延连接着整个绵延。因此, 那些未出场于我们的知觉的东西, 当然是存在着的实在。它们虽然没有“出场于”我们的意识, 我

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 285.

② Ibid.

③ Ibid.

④ 参见本书第二章相关论证。

们仍然能够体验到它们。^① 因此,在这个意义上,柏格森当然可以说未来同过去一样是“潜在”的。这种潜在性决定了未来是一个未知的世界,它的到来是一个神秘的事件,我们必须时刻高度集中精力,带着我们整个过去的教诲,勇敢地迎接(创造)未来。

其次,未来“是无限开放的”。^② 无疑,我们的整个宇宙都是一个不会完成的整体。它是无限创造着、绵延着的一个单纯运动。这决定了我们的未来也是一个无限开放的“空间”。在锥体图中,我们的知觉点 S 在不断地开拓新的空间,认知新的物象,我们的过去也在吞噬着这些已经认知到的东西,并把它们不损分毫地转化成“忆记”。那么这种开放性对我们来说意味着什么呢? 我们说,潜在性总是意味着不可预测,它的到来(即现实化)总是崭新的。它在性质上绝对相异于任何先前的东西。因此,未来从根本上说意味着创造。

总之,我们的整个精神生活就是这样一个单纯的朝向未来的创造活动。我们既渴望着未来,又对它充满恐惧。因为未来既蕴藏着希望,又暗藏着危机。因此,对柏格森来说,真正带来恐惧的不是海德格尔的那个幽灵一样的“死亡”(我们天生向死而在),而是我们的未来。在海德格尔那里,死亡是人的天命。它时刻犹如“鬼魂”在我们的“后面”追逐我们,令我们时刻悬于在与不在的惊恐之中(畏)——它几乎时刻要把我们连根拔起。^③ 而在柏格森那里,我们则是带着自己的整个记忆——我们扎根于记忆(绵延)之中,并带着这些宝贵的财富——它时刻都在教导我们

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 286.

② Ibid.

③ 当然,我们还不能忽略海德格尔区分了畏与怕。但是在这里,这个区分并不影响我们把它拿来与柏格森比较。

如何面对未来——面对一个既充满希望又暗藏杀机的“无知世界”。在海德格尔那里，我们注定会在追兵前面惶惶不可终日，我们似乎是在被注定了的天命中“逃命”，因此，这是一种容易把我们带向消极的哲学。而柏格森那里的恐惧不在我们后面，而是在未来，在我们前面——在我们后面的是我们的记忆这个巨大的梦幻之岛，它是我们人生的财富和累积，是我们的人生“智慧”，是我们扎根的大本营。由此，我们可以发现，这种人生境况同海德格尔给出的境况大相径庭：在柏格森这里，我们拥有记忆这个巨大的后盾，我们面对的不仅仅只有危机和恐惧，而且还有无限的希望。我们容易成为一个勇士而不是逃兵。我们全副武装，朝着未来冲锋陷阵，我们一边夺取胜利，一边征服恐惧。即便我们陷入危机，我们总还面对着一个无限的未来，总还有夺取胜利的希望。因此，这是一种乐观主义的哲学。当然，这种意义不仅仅是未来带给我们人生的意义，而且从根本上说，它是绵延带给我们人生的意义：绵延把世界奠基为充实，它彻底战胜了虚无。因此，在柏格森这里，虚无主义没有位置：因为我们的“天命”是绝对的充实，以及在这种充实之上对未来的无限创造和征服。

自我绵延

我们前面已经论证过：存在 = 绵延 = 记忆 = 时间。因此，在探讨完记忆的时间（即我们的时间意识）之后，我们必须把目光转到我们自身的存在上来，也就是说，我们还要重新探讨一下我们的自我这个概念。^① 我们将看到，柏格森的自我，再也不是那

^① 我们之所以在这里说重新探讨，是因为我们在第一章已经探讨过表层自我和深层自我的区分。但是在那里我们还没有把它放到“存在”这个角度来考虑。

个高高在上的传统的主体。

首先,我们必须重申自我是纯粹意识的直接材料。这一点是在《论意识的直接材料》中就已经确定下来了。简单地说,这样的自我表现为我们纯粹的意识状态之间的不断变化以及它们之间纯粹的性质差异。^①“我们的心灵状态在时间之途上不断前进,它因积累的绵延而不断扩张;我们可以说,它带着自身滚动着雪球。”^②“我们在不断变化,[意识]状态本身也在变化。”^③正是遵从“直接材料”这个原则,我们才可能发现这些意识状态是流动着的变化。因为我们的社会生活总是倾向于把自己固定下来,从而能够更有效和方便地行动。其最常见的形式就是我们总是把注意力集中在整体流动的某些位置上,“人为地把它们[即连续的状态]区分和割裂”,^④并形成类似一颗颗分开的珍珠,然后再人为地“想像出一条足够牢固的线,把这些珍珠重新串联在一起”^⑤。这样我们就可以很容易得出一个“不变的我”,而这样的我就是个表层自我,它“没有绵延”。因为穿在一起的珍珠是不会流动的。我们发现,梅洛-庞蒂前面批评柏格森的观点恰恰适用于这样一种珍珠式的时间“流动”。正是这种连续性才是真正的混淆了过去和当前,因为珍珠的每一颗珠子都是现在的,它们是同时并存的。“一个与自身保持

① Cf. Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 495 - 497.

② *Ibid.*, p. 496.

③ *Ibid.*, p. 496.

④ *Ibid.*, p. 497.

⑤ *Ibid.*, p. 497.

同一的心理状态不被下一种状态取代,就不能向前绵延。”^①这样的结果必然是不同的瞬间被摆放到同一空间中来,真正的绵延运动被抽象化、空间化:这种时间的空间化正是芝诺悖论错误之肇始。^②

其次,自我作为时间性的存在。毫无疑问,对于柏格森来说,我们的深层自我是我们意识状态(记忆)的不断流变和创造——一种性质的差异运动。^③而这个运动其实就是我们的时间。这个时间的核心内容正如我们前面分析的,当然非记忆莫属。我们的过去自己保存下来,它每时每刻都追随着我们。但是它并不贮存在大脑里面。“大脑机制的具体功能就在于把几乎所有的过去压抑到无意识中去,并且只把那些在根本上能够照亮当前形势、有助于正在酝酿的行动及最终能够帮助给出一种有益的工作的东西引入到意识中来。”^④而这些来到我们意识中的忆记则“告知我们后面拖着的那个我们不知道的东西”,它是我们“无意识的信使”。^⑤也就是说,这些复苏的记忆正好证明了我们背负着一个隐身的梦幻之岛。由此,柏格森追问道:

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 497.

② 关于芝诺悖论,是柏格森反复讨论过的例子。(参见 Henri Bergson, *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 75 - 76, pp. 326 - 328, pp. 755 - 760, pp. 1379 - 1380.)另外柏格森在 *Cours* 中也专门有讨论。(参见 Henri Bergson, *Cours IV: Sur la philosophie grecque*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Françoise Vinel, PUF, 2000, pp. 176 - 179.)

③ 这里需要注意的是“意识”在这里不是狭义的那个当前注意力(即《物质与记忆》里所谓的“当前”),而是《论意识的直接材料》里面的那个泛指的意识。

④ Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 498.

⑤ Ibid.

“我们到底是什么？或者从根本上说，我们的个性是什么？”这种追问无疑是在追问我们自身的存在。并且这种发问实际上已经深入到了本体论的维度。当然它也很容易重新堕入传统的抽象本质主义自我观。然而柏格森用一个反问句来回答这个问题：“如果我们不是出生以来所体验到的一切历史的压缩——甚至我们出生之前的历史的压缩（因为我们都带着先天的禀赋），那还会是什么呢？”^①“在某种意义上，我们就是我们的所做所为，我们在不断地创造着我们自己”。^②这就是我们的自我，一个带着自己一切历史朝着未知世界不断开拓绵延的生命运动个体。它不是一个胡塞尔式的先验剩余物，它并不“高于”一切流变着的运动，它自身就是运动本身，是绵延本身，它是开放的，它的未来充满希冀和危机。所以，柏格森的自我就是我们自身的时间运动。真正的自我不会跳到一个更高级的位置上去对我们的人生和所谓的“外在世界”指手画脚——那种自我将导致绝对主体的“暴政”和一种人类中心主义。真正的自我作为绵延和时间，参与到世界的绵延整体中去，它在创造着自己的人生的同时，也是在创造着世界，它为世界的绵延创造贡献着自己的一份力量。只有这种自我才是真正的“人格”（*la personnalité*）。^③

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 498.

② *Ibid.*, p. 500.

③ *Ibid.*, pp. 499 - 500. 另外柏格森对人格的专门论述最详细的地方是柏格森于1914年4月21日至5月22日在英国爱丁堡大学著名的吉福德讲座上做的11次关于人格的英文演讲。（Henri. Bergson, *Onze conférences sur « la personnalité » aux Gifford Lectures d' Edinburgh*, in *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1051.）另外还有在西班牙马德里的一次演讲。（*Ibid.*, pp. 1215 - 1235.）

因此,我们发现,对于柏格森来说,存在 = 绵延 = 记忆 = 时间,而我们的时间 = 自我 = 人格。^① 因此,我们的自我绵延(人格)完全是一个时间性的存在,它是世界绵延之一部分,它是我们人之存在本身。我们人如果说有一个“本质”的话,这个本质就是时间(绵延)。

三 生命与宇宙的时间

如果说存在 = 时间,那么,对于世界之存在,我们该如何把它们作为一种时间性的存在呢? 我们已经讨论过“物的时间”。在这里,我们需要理解的是生命与宇宙的时间。

我们说人的时间流动着,它可以大致区分为三个维度:过去、现在和未来。而对于其他生命体本身,以及整个宇宙,它们并不像我们一样有着明显的记忆可以帮助我们理解这三个维度,因此,我们该如何理解它们的时间呢? 也就是说,我们在这里需要理解的是自然的时间和宇宙的时间。

我们先不说宇宙是一个巨大的记忆。这样可以避免我们偷

^① 我们需要特别注意,这里的“等式”绝对不是数学上的等式,“=”意味着“相通”的含义。因为对于柏格森来说,真正的实在是绝对差异的,尽管它们都是从不同角度或者在不同领域发现的绵延,或者用不同的术语来表达同一个东西,但是这本身却是根本差异的,尽管我们可以说存在 = 时间,但是要说不存在 = 人格就不成立了,因为除了人格这种存在外的存在还有很多。如果不注意这一点而把它们救平为一,那么后果必然是把柏格森变成一个抽象的绝对“一元论”者,从而败坏他的差异哲学。因此,这里的等式不是数学式的,而是哲学式的。它反映的是“复数的绵延”(les durées)和“整体的绵延”(La Durée)之间的复杂关系。包括我们前面章节的“等式”以及后面还要看到的“等式”,其“=”的含义也和这里一样。

换概念,把在人身上的时间特征强加到世界上去。我们说,对于柏格森来说,宇宙中没有虚无。宇宙本身是一个巨大的绵延,是一个单一的整体。“宇宙绵延着”。^①尽管我们可以在其中区分出太阳系以及其他任何星系,但是对于柏格森来说,在这些“体系”之间并非是真空中,而是有一条“线”把它们连成一体。“正是沿着这条线,整个宇宙所固有的绵延被输送传递,一直达到我们所生活的世界的最小部分。”^②因此,“宇宙整体,正如每一个有意识的生命一样,是活着的一个有机体,它是绵延着的东西。”^③而且这样一个有机体的“整个过去延伸到它的现在,它处于现在并起着作用”。这种状况使宇宙自身成为一个“有年轮”的存在整体,它如有机体一样,生长,成熟——这是一个活生生的过程,是一个性质差异化的过程,也是一个不可逆转的过程。在这个过程中,正如勒维纳斯所说,柏格森的“死亡”不是毁灭为虚无,死亡只是生命运动的下降,朝向“物质”的下降,是绵延程度的下降,一种“能量的降级”。^④但是,下降运动与上升运动是一对不可分离的运动,它们实际上只是宇宙绵延中的两个倾向。上升的运动之所以能够上升是因为有一个下降运动用其阻力来作为它的动力。因此,死亡恰恰是诞生的动力。世界的“死亡”恰恰是世界的新生。万物复归大地是因为万物正在生长。毫无疑问,这也是一种“向死而生”,不过这里的死亡不是海德格尔意义上的死亡,正如勒维纳斯说的,“[柏格森的]死亡是物质(*la matière*)、理

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 502.

② *Ibid.*, p. 503.

③ *Ibid.*, p. 507.

④ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, «biblio essais», Grasset, 1993, p. 80.

智(l'intelligence)和行动(l'action)的特质,它铭刻于被海德格尔称为现成在手状态(Vorhandenheit)东西之中”^①。或许我们可以更恰当地说,柏格森这里没有什么彻底的死亡,绝对的死亡只是一个幻觉。因为在这个时间的宇宙洪流中,“所有的生命都维系于、服从于同一个巨大的推动力。动物立足于植物,人类骑跨于动物界,而整个人类在时空中,犹如一支浩浩荡荡的军队,它在我们每个人的前后左右奔突,在一种扫荡冲锋中,它能击溃一切负隅顽抗,跨越一切障碍,甚至可能战胜死亡。”^②宇宙生命是不死的,它在其运动中面对着未来的希冀和威胁不断地冲锋。在这里,即便有“死亡”,它也不是终结,而是另一个新的开始。

本书第二章已经阐述过生命体(有机体)的时间:“任何有活的东西存在的地方,必定在那里有一本打开着的记录时间的登记簿。”^③这里不再赘述。

因此,万物的时间一方面表现为朝向生命创造的运动,一方面表现为一种回归:一种回归“大地”。简单地说,世界的时间其实就是宇宙的创造本身,它带着它的“过去”,不断地创造新的东西出来,这是一个整体的创造。“时间是一种创造,否则什么也不是。”^④宇

① Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, «biblio essais», Grasset, 1993, p. 65. 对于柏格森来说,物质、理智以及行动等都是现实的(actuel)或者说实现了的东西,它们相对于潜在的(virtuel)的东西(请参见我们前面对这两个概念的相关区分)。而这些现实的东西恰好同海德格尔的“现成在手状态的东西”相当,所以勒维纳斯把它们拿来与海德格尔的概念相提并论。

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 724 - 725.

③ Ibid., p. 508.

④ Ibid., p. 784. 这里的黑体是柏格森强调的。这里的“创造”原文是 invention,也可以翻译为“发明”。

宙时间就是宇宙的绵延,它是一个单纯的创造运动。它的历史(过去)就是它的年轮,或者说就是宇宙史(自然史)。因此,宇宙的存在就是它的时间本身。这个存在是自足的存在,与虚无无关。它自己成为自己,自己照亮自己。因此它并不存在于某个地方之中。它的过去与它的当前创造过程共存着。^①这样看来,我们发现倒是这种宇宙时间更为普遍和根本,它解释了我们的记忆的自足存在以及同所谓的“当前”的共存:我们的记忆和宇宙的“过去”一样,并不存在于某个东西之中,它并不贮存于大脑之中,它自足存在,时刻伴随着我们的行动。因此,正是这种宇宙“过去”与当前的“共存”,我们可以说宇宙也有记忆。它是一个巨大的记忆。这个记忆就是创造着的绵延整体本身:它朝向开放的未来创造自身。

因此,我们回过头来看,无论是物质、动植物还是人自身,都是宇宙时间整体之一部分,它们的时间性之表现形式的差异是绵延“程度”本身的差异。但是,这种差异并不表示它们各自为政,因为它们同时又是参与到宇宙时间整体运动中的运动。它们在宇宙时间中相通为一体。因此,无论是物的时间、记忆的时间、宇宙生命的时间,其实质都只是一个时间。我们之所以把它们划分开,是我们把世界割裂为几个部分的缘故——尽管各个部分的时间都是实在的。这让我们重新回到了前面讨论过的主题之一:La Durée 与 les durées 之间的关系。这个统一的“单数

^① 由此,我们可以发现,博物馆里面的文物或者化石在“本质”上不是单纯的“物质”,它更为根本的“本质”是时间。这里我们还可以参考叶秀山先生的一篇同柏格森的洞见非常类似的关于“文物是活的”的文章。(叶秀山:《关于“文物”之哲思——参观台北故宫博物院有感》,载《当代学者自选文库·叶秀山卷》,安徽教育出版社1999年版,第446—459页。)

的时间”才是时间的本来面目,它是各个“复数时间”的根本原型或者说根源,是“复数时间”之母。正是在这个意义上,柏格森才会在《绵延与同时性》中既同意爱因斯坦的复数的时间——“作为物理学理论被承认”,但是又认为“一切都还没有完结。还需要确定相对论所引入的那些概念的哲学意蕴”^①。也就是说,相对论的复数的时间还需要有一个形而上学的“奠基”——它们来自于一个统一的时间。实际上只有一个时间,复数的时间不过是这个时间的“片段”。最后,我们还要提及一点:如果说正如我们第一章所说的,柏格森是在一种广义的“现象学”意义上达到时间的(即绵延的发现),那么在这里我们就会发现,柏格森的时间观恰恰调和了“现象学的时间”与“宇宙论的时间”的对立。^② 他把我们在其自身中的“时间意识”(一种现象学的时间)融合到了宇宙时间之中,因为它们原本就是一个统一的整体。

第二节 直 觉

我们反复说过,在柏格森那里,“一个名副其实的哲学家只说一件事情”。如果说时间(绵延)是柏格森终身致力于探讨的

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1345. 黑体字是本书作者的强调。

^② 这两种时间的对立被保罗·利科认为是某种困境的标志,是他在《时间与叙事》里面要克服的目标之一。(请参考[英]彼得·奥斯本:《时间的政治——现代性与先锋》,王志宏译,商务印书馆2004年11月第1版,第72—102页。)

那“一件事情”，那么与这“一件事情”生死攸关的，还有另一个问题：方法。

这样说也许太唐突或跳跃过大，或许我们这里需要换一种方式来言说。我们前面一直在致力于世界之奠基这个问题，并且在“存在 = 绵延 = 记忆 = 时间”这一形式下，世界得以奠基：绵延（时间）以其自足的充实性拒斥任何虚无，它照亮了自身之存在，使世界之真理性在这种自足存在中原初地展露。这一原初之存在“在本体论的层面上”以差异的形式存在着，或者说它以一种不断地创造和运动的形式存在着。任何创造都是崭新的创造。这是一种差异化的运动：它拒斥重复。通俗地说，世界的这种奠基实际上就是“世界存在”（实在）的一种名副其实的“自力更生”——特别是在这个词的中文含义上讲：我们用柏格森的大白话来说就是它“不需要支撑”。^① 那么，我们人作为这个世界绵延之中的一部分，该如何去达到这个世界绵延呢？特别是我们作为 les durées（复数的绵延）中的“一种”绵延，除了达到自己的绵延外，该如何去达到其他的绵延？因为我们知道，我们面对着的这个世界，通常是以 les durées 的形式呈现在我们面前的。再进一步，正如我们前面说过的，如果“世界之奠基”同时意味着一种对旧哲学的摧毁，那么这一奠基在哲学层面上必定会提出新的要求：它从根本上要求一种哲思的革命。通俗地讲，它要求一种方法上的革新。这样，我们现在面临的问题就成了：面对一种新的世界存在（绵延实在），我们到底怎样才能达到它？显然，这个问题在传统哲学那里就是属于“认识论”范畴

^① Henri Bergson; *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1364.

的事情。但是对于柏格森来说,传统的认识论基本上都陷入了一种主客二分的泥淖,其在康德那里已经走向了不可知论的绝境。因此,柏格森要提出来的这个方法是一种全新的“认知”方法,它有着同传统哲学一样的抱负:达到实在,把捉到实在。但是却又与传统的模式截然不同。因此,我们乐于把它称作一种中性的“认知理论”,而不用传统的那个旧词——认识论。那么柏格森的这个方法是什么样的呢?

毫无疑问,这个方法在柏格森这里就是指直觉。这是一种新的哲思方式,用柏格森的话来说,它是一种“绵延地思”(penser en durée)。^①或者说“在绵延中思”,“根据绵延思”。可见,直觉方法与绵延(即柏格森的那个“一事情”)紧紧联系在了一起:这种联系是一种“生死攸关的”联系。正如有人指出的:“直觉,绵延……是不可分离的。两者缺一不能独存:没有直觉的撮合,人们将无法达到绵延。”^②而且不止于此,如德勒兹所言,这两者之间的关系甚至是一种类似血缘的关系:“从绵延这个词之本来意义上讲,它仅且只是直觉的”。^③

不过我们需要特别注意,在这里,柏格森的“方法”(méthode)不能理解为传统的笛卡尔式的方法,它不是某一个抽象体系中的“一部分”(一些条款准则),尤其不是某种(例如康德的)“方法论”(méthodologie)。理由很简单,柏格森并不是要推翻过去的哲学体系再建立起另一个体系,他并不需要与之相

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1275.

② Alain de Lattre, *Bergson: Une ontologie de la perplexité*(《柏格森:一种不确定之本体论》), Paris: PUF, 1990, p. 250.

③ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 2. 黑体为本书作者所加。

配的“方法论”。因此,我们在柏格森的文本里根本无法找到一种现成的“方法论”。但无论如何,柏格森谈论了一种“哲学的方法”,^①一种“我们认为需要推荐给哲学家的方法”^②。因此,尽管我们在本篇论文里面也常常谈论柏格森的“三个原则”(直接材料、回到事实本身、哲学作为严格的科学),但是这并非柏格森自己给出的“方法论原则”,这只是我们赋予柏格森的。严格地说这是违背柏格森意愿的,有把柏格森体系化的嫌疑,但是作为对柏格森的解读,又未尝不可。因为根据柏格森的观点,我们总是无法逃离语言的“暴政”:除非我们不用语言来解释柏格森,否则我们总不免要落入语言思维自身的条理化方式。正是如此,我们在德勒兹那里也发现了柏格森的“方法论”,他甚至“创造性地”为柏格森的“方法论”总结出了“五个规则”。^③因此,我们发现,实际上柏格森在他的哲思活动中非常自觉地遵循着某些“准则”,但是他并不把它们明确提升为精巧的“方法论”。他显然恪守着“体系是哲学的原罪”这样一种观点。^④

^① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1271.

^② *Ibid.*, p. 1251. 这是柏格森在《思想与运动》的简短前言里面透露出来的讯息。他指出,这本书的两篇导言“主要是为了展示我们认为应该向哲学家推荐的方法。”

^③ 请参见德勒兹《柏格森主义》第一章。(Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 1-28.)实际上,我们发现,与其说德勒兹总结出来的这五个原则(三个主要原则加两个附则)是一种方法论意义上要遵循的原则,还不如说是直觉作为方法带来的“效用”和“成果”。例如德勒兹的原则“检验问题的真假”、“发现真正的差异和实在”等等都是通过直觉达到的效果,而不是某种工具式的金玉良言。

^④ 关于柏格森对体系的批判主要集中在例如《思想与运动》的第一篇导言等地方。我们导言部分也已经有详尽探讨,这里不再赘述。

一 直觉的“诞生”

我们需要特别指明,这里所指的“诞生”并不意味着直觉作为一种传统理性主义或者经验主义意义上的那种“认识”功能被诞生出来,而是指在柏格森哲学里面,它是怎样“出现”的。因为柏格森认为“直觉”这个词是一个非常容易引起误解的旧词。而且我们也看到,柏格森的担心不幸变成了实现:这个“旧词”不仅给他带来了罗素的冷嘲热讽,而且还带来了各种“非理性主义”和“反理性主义”的高帽。我们暂且把这些搁置在一边,把目光放到柏格森的文本上去。

“关于绵延的这些思考在我们看来是决定性的。它们一点一点地使我们把‘直觉’树立为哲学的方法。而且‘直觉’是这样一个词:在它的面前我们犹豫了很长一段时间。在所有那些意表一种认知方式的词汇中,它仍旧是最合适的;然而,它也把混淆招惹进来了。因为一个谢林、一个叔本华以及其他已经借用了直觉这个词,他们或多或少地把直觉同理智(1' intelligence)对立起来,人们会认为我们在这里也会运用与此相同的方式。……他们的直觉并不首先致力于寻找真正的绵延。”^①

“直觉理论……只是在绵延理论之后很久才在我

^① Henri Bergson, *La pensée et le moi*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1271.

眼里变得清晰起来。”^①

柏格森面对是否运用“直觉”这个词来表达他的“方法”，曾经长久地犹豫不决。这种犹豫源于“直觉”这个“旧词”的内涵已经被前人所“霸占”，然而最终他仍旧认为这个词是“最合适的”。正因为如此，柏格森才强调谢林、叔本华等人的直觉是与理智相对立的。我们认为，这种强调表明了一种立场：柏格森在根本上与谢林、叔本华等人不同，他的直觉与理智根本不冲突。正如有人指出的，在柏格森看来，“谢林或叔本华的直觉不是一种好的直觉，因为它寻找永恒而不是绵延。……这个永恒就叫做实体、自我、观念或者意志。”^②因为这些东西都是抽象的，因此也是“死的”。他们的直觉没有从真正的“经验”出发，而且“并不首先致力于寻找真正的绵延”。

我们前面说过，柏格森实际上终其一生都自觉地坚持这三个原则：1. 直接材料；2. 回到事实本身；3. 哲学作为严格的科学。当然，我们刚才也讲到，柏格森并没有把这三个原则明确提炼成精致的方法论。那么现在，这个迟疑良久才被柏格森亲自提出来作为方法的直觉，同这几个原则之间有什么关联呢？问题提出来了。的确，直觉的提出同这三个“潜在”的原则是分不开

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris: PUF, 1972, p. 1149.

^② Bernard Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit* (《柏格森对精神哲学之修正》), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 127. 另一位著名的柏格森诠释者 Marie Cariou 对柏格森的这段话的解释是：“那些谈论‘直觉’的哲学已经用理智的各种概念取代了直觉本身……”(Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Paris: éditions Aubier Montaigne, 1976, p. 58.)

的。正是这三个原则,促使柏格森提出直觉这种方法。或者我们也可以说,直觉是这三个原则的一种深化。

本书前面章节曾经分别详细讨论过这三个原则,我们发现,在柏格森还没有明确提出直觉概念的时候,他几乎完全是用一种自觉的方式在遵循着这三个原则。(A)如果一种哲学要达到活生生的实在本身,那么它必须是“直接地”达到,任何借助其他中介(尤其是概念体系等)达到的“实在”,实际上都是对实在的扼杀。因此,直接材料的首要性必然要求我们排除掉一切人为构造的东西——特别是我们头脑通过理智建构的一切抽象物;因此我们必须回到没有被我们理智改造过的那些源初事实——(B)回到事实本身。用梅洛-庞蒂的话来说:“柏格森致力于回到一种前人类的关联。”^①这个关联是没有中心的关联,它是我们和世界的直接接触,而不是我们把自己的“头脑中的东西”投射到世界的杂多中去。因此,主体在这里是缺席的,或者说它还没有诞生——主体的诞生是后来的:它在一种生活实践活动中才可能诞生。因此这是一个“无主体的先验场域”。因此,达到实在绵延的活动也是一个非主体结构的活动。如梅洛-庞蒂所说,这个活动从根本上说是一种“超越之运动”(un mouvement de transcendance)。^②当然,这个“超越”实际上就是在一种“前人类”的意义上讲的。回到这个真正的“前人类”的领域,其实就是回到一种“具体性”,回到事物本来的样子。不

① Maurice Merleau - Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (《马勒伯朗士、比朗与柏格森之身心统一》), Les cours à l'école Normale Supérieure (1947 - 1948), Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1978, p. 105. 黑体为本书作者所加。

② Ibid., p. 113.

过必须注意一种康德主义在学理上的反驳:任何认知都带着“我思”,那么何以可能回到“前人类”的“无主体的先验场域”?然而,对于柏格森来说,这个“我思”恰恰是一个“逻辑主体”,它违背了直接材料的具体性原则。正如海德格尔所说,它是“一个绝缘的主体,以在存在论上全无规定的方式伴随着种种表象”。^① 不仅如此,我思与现象的结合还导致了另一个逻辑剩余物——物自体:不可知之物。因为这里的“先验自我意识”只能同现象结合,物自体则只能处于超验的不可知地位上。因此形而上学在康德那里也只是“未来的”形而上学。康德这种对直接材料的割裂是柏格森不能容忍的。因此,他始终是康德温和而坚定的批判者。^② 那么,怎样才能保证我们达到的是事实?

① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版,第366页。

② 正如我们前面已经指出过的,康德是柏格森谈论得最多的哲学家之一,尽管他直言“完全避免了德国文化的影响”(见我们引言部分),但是,对一种理论的拒绝和批判恰恰需要先大量阅读这种理论。从这个方面说,我们未尝不可以说也是一种影响。另外我们还不要忘了柏格森曾经专门对他的学生开设过《纯粹理性批判》课程。(参见 Henri Bergson, *Cours III*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, 1995, pp. 131-198.) 专门为某个哲学家开课在柏格森的讲学生涯中是不多见的,从他已经出版的各种文本来看,他另外只专门开设过费希特和柏罗丁的专门课程(两者都在巴黎高师),从这也可以看出康德在柏格森眼里的实际分量。阿尔都塞曾经在高师的课堂上指责过柏格森,说他对康德的理解非常幼稚,但是这并不符合事实。关于康德同柏格森的关系最详尽的论述可以参见巴德勒密—马多勒的《柏格森:康德的敌人》一书。(Madeleine Barthélemy - Madaule, *Bergson Adversaire de Kant*, étude critique, de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne, Paris: PUF, 1966.) 另外英国牛津大学的康德专家 A. D. Lindsay 撰写的《柏格森的哲学》也有较详尽的柏格森与康德的比较,特别是该书的导言部分。(A. D. Lindsay, *The philosophy of Bergson*, J. M. Dent and Sons, Ltd. 1911.)

尤其是在一个被科学化了的世界(即被人类理智过滤过的世界)面前,我们何以保证一种“前人类”的事实?因此,(C)我们还必须要在把握事实的活动中遵循一种“严格性”:科学和实践活动本身并不排斥事实,问题在于我们以怎样的态度去同这些科学材料打交道。即便是面对被理智重重过滤过的“现象”,只要我们牢记“直接性”和“具体性”,就能够在科学的领域内看到更多的新的事实:在凝视一架座钟的时候,如果我们直接感受到的是钟摆的运动本身,而不是刻度盘上的刻度,无疑我们同样也达到了一种具体。

因此,我们发现,这三个原则(方法)实际上可以看做两个:“方法的要求是双重的:具体性(*la richesse*)和严格性(*la rigueur*)”。^①因为“直接材料”和“回到事实本身”属于一种“具体性”的要求。然而,从总体上看,这三者又可以归结为一个原则:直接性。无论直接材料、事实还是严格性,它们在根本上都要求一种“直接性”,直接性保证事实的出场,遵循直接性就是遵循严格性。而我们说,柏格森在正式运用“直觉”这个词之前,对于这种把捉实在的“纯思”基本上都称做“直接的”理解和思。^②直接地达到,一种“直接的融合”(*la coïncidence immédiate*)。^③因此,我们说,三个原则所蕴涵的运动被深化为

① Bernard Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 178.

② 参见 Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Paris: éditions Aubier Montaigne, 1976, pp. 57 - 58.

③ Maurice Merleau - Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Les cours à l'école Normale Supérieure(1947 - 1948), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 107.

了一种直接性的运动:这个运动就是《形而上学导言》里面正式确认为哲学方法的“直觉”。^①

二 直觉:回到经验的起源

既然直觉作为柏格森“哲学的方法”,承担着“绵延地思”的重要任务,那么它的定义到底是什么呢?当然我们这样问似乎有点强柏格森之所难:因为除了小心地描述,他从来不为自己的术语下精确定义;^②任何精确的定义恰恰破坏了定义所指的真正内涵。因此柏格森对“直觉是什么”这个问题的回答是“直觉不是什么”:直觉既不是本能也不是情感(sentiment)。^③当然,关于直觉最著名的“描述”是柏格森的这句话:“我们把直觉叫做共感(sympathie),通过这种共感,我们置身于对象之内,以便同对象中那些独一无二的、因而是不可表达的东西融为一体。”^④

^① 当然,我们可以在柏格森的《论意识的直接材料》和《物质与记忆》中偶尔看到“直觉”这个词语冒出来,但是它们在上下文中并不是被当成一种哲学方法出现的。恰恰是在1903年《形而上学导言》这篇著名的论文中,直觉才真正具有了一种哲学方法的意义,并且在1934年出版的《思想与运动》的导言中被真正界定下来。不过需要注意的是柏格森的这两篇导言并不是写于1934年之前几年。柏格森在这本书的简短前言中说两篇导言的写作日期是居于1903—1923年之间。因此,可以说直觉作为哲学的方法是在1903年左右被确认的,其后一直到1923年,一步一步得以巩固。

^② 关于这一点,请参见本书的导言和第一章的相关部分。

^③ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1328. 当然,我们后面将会看到,直觉里面包含着本能和情感,但是它又不只是本能或情感。

^④ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959,

我们这里借用沃姆斯的一个“准定义”：“直觉是对作为最终实在的绵延的直接认知(*la connaissance immédiate*)”^①因此,我们发现,对于柏格森来说,那些把直觉等同于本能和情感的观点是非常肤浅的,这些观点是一切“真正的非理性主义”的根源:它们诉诸于毫无根据的本能、情感的私密性和任意性。这与其说是直觉,还不如说是情绪性宣泄——它甚至很可能是完全主观的,来自于一个主体。这种观点根本不是一种柏格森想要表达的“认知”(*la connaissance*):认知是一种把握“作为最终实在的绵延”的行动,它带着一种“理解”的目的,“置身于对象中”去“与对象融为一体”,它是一种无主体的认知,一种原初的关联——我们人自身和世界的直接关联,或者说是一种原初的经验。因此它不是任何非理性情绪的宣泄:宣泄恰恰是有一个宣泄的“主体”把情绪抛洒出去,它的目的不是“认知”,而是释放一种情绪的张力。当然我们还必须注意一点:这里的“认知”与

p. 1395. 著作中引用频率最高的原文之一。其法文原文是:nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle……。这里需要特别指出,柏格森在1903年的《形而上学与道德杂志》(*Revue de métaphysique et de morale*)第二十九卷第一期上初次发表此文时,这句话为:On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle……而在事隔31年后的1934年,本文收入作者生平出版的最后一部著作《思想与运动》(*La pensée et le mouvant*)时,柏格森本人做了如上重要的修正。柏格森删掉了*intellectuelle*(智力的,理智的)这个修饰词,廓清了种种关于柏格森的直觉思想的困惑。因为*intellectuelle*这个词的名词形式是*intellect*,来自拉丁词*intellectus*,意味着智能、智力,与智力相关的“理解”。这个词常常作为“知性”(entendement)的同义词被广泛运用,指称一种非常强的概念思维倾向。但是实际上柏格森1903年的本意是取其“理解”的含义:直觉是一种理解性的共感。从而与那种把直觉等同为本能和情感的肤浅看法相区别。不过这反过来增加了读者的困惑,特别是这篇重要文章被翻译为主要他国语言后,同其他语言中的*intellectuelle*的概念性内涵混淆在了一起。

① Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 38.

传统的那种以获得知识为目的的“认识”根本不同,柏格森的“认知”从根本上讲是精神的“运动”、“行动”本身,它指向具体的实践活动,而不是抽象的“知识”。

那么这样一种“认知”到底又是怎样一种“行动”呢?它的内在状况是怎样的呢?

良知:Le bon sens

也许有人会觉得非常奇怪,讨论直觉为什么突然又谈论起“良知”这个似乎属于伦理学领域的东西来了?其实毫不奇怪,正如柏格森在法兰西学院教席的继承人 Edouard Le Roy 所指出的,良知这个词同常识(sens commun)在根本上是不同的,良知就是柏格森后来的“哲学的直觉”的前身。^①我们稍后将看到为什么良知会是直觉的“前身”。

毫无疑问,直觉作为一种共感,属于我们的精神生活范畴。因此,它的这种身份使我们不由自主地回到前面第三章所论述的那些显得过分复杂的精神生活模式上去,而且必须回到那些模式。在精神生活的双重运动中(参见第三章的几个模型),我们的知觉点是一个正在进行的运动,它在侵入未来的同时也把知觉的物象“记录”到记忆维度上去了。不仅如此,“知觉点”那里还有一个叫做“注意”(l'attention)的东西。这种注意力是这

^① Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle* (《一种新哲学》), Paris: Librairie Félix Alcan, 1913, p. 135. 在法语里面,le bon sens 和 sens commun 都可以表示“常识”之意,不过 Le Roy 的区分显然是有道理的。按照字面意义,le bon sens 直接翻译过来就是“好的意义、认识、感觉”等等,而后者直译则是“公共认识、共同认识”。值得一提的是,正是作者的这本介绍柏格森的著名经典小册子在柏格森风靡世界的潮流中起了重要作用。

个双重运动本身的一部分。柏格森指出,它从根本上说是一种“身体而不是精神的普遍适应”,^①它就像我们精神生活的一个调控器一样,一边把我们带到未来,一边又在我们的记忆里面搜寻那些与当前相似的忆记。“注意意味着一种精神的向后回归——这种精神致力于追逐当前知觉的有用效果:它首先会引起一种对运动的抑制和一种行为的终止。但是在这种态度之上会很快移植入更为精确的运动……”^②也就是说,注意力所引起的行为终止不过是为了给出更为精确的运动,在这个过程中,它已经完成了一次“调控”,即完成了一次双向运动:一边朝向记忆,在那个宝库中“带回”某些忆记的细节,把它们加入到当前的知觉中,从而加强和丰富我们的当前知觉,由此引发更多的面向未来的创造运动。^③在这里,我们发现柏格森把“注意”这个行动更多地归属为身体的适应而不是精神的适应,这再一次表明了身体在精神生活中无法替代的核心地位。但是我们不要忘记了,“注意”作为运动本身恰恰又是一种活的绵延,因此从根本上说它又属于活的精神。当然,也正是这个注意的特性,它使一切当前知觉“表现为一种回溯(*réflexion*)——在这个词的词源学意义上讲”^④。这种回溯使知觉朝向未来的时候也立即“向后”产生记忆。^⑤这恰恰就表明了“注意”实际上是一个双重

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 246.

② Ibid.

③ Ibid., p. 247.

④ Ibid., p. 248. *Réflexion* 这个词来自于拉丁词 *reflexio*, 字面含义为“向后回转”,所以我们这里翻译成“回溯”而不是通常哲学化地翻译为“反思”。这句话的黑体是柏格森本人强调的。

⑤ Ibid., p. 248.

运动。

那么这个双重运动又和良知有什么干系呢？这又把我们带到我们前面所探讨过的精神的“好的平衡”（les esprits ? bien équilibrés ?）上来了。^①我们说过；我们的精神生活总是在两个平面之间来回游走：如果我们过多地怀念过去，把注意过分集中在记忆平面，那么我们的精神生活就会陷入迷乱、恍惚、没有方向和缺乏前进的动力；而如果我们过分专注于当前，对刺激立即做出反应，那么我们又会变成动物式的缺乏智慧的冲动莽汉。因此，只有达到这两者的原初和谐，我们的精神才会有“好的平衡”，我们才能够既不陷入迷乱又不莽撞行事。柏格森把这样的精神活动称为“良知”。^②

直觉：“在经验的起源处寻找经验”

因此，我们发现，“良知”并非是一种单一的情感、本能，它是

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 294. 并参见本书第三章“差异（三）：梦幻与行动”小节。

② Ibid., p. 294. 在柏格森这里，这个良知是一种原初的精神运动，借用梅洛-庞蒂评价柏格森的一个词来说，它的原初性在于它是一种“前人类”的东西。这是一种健全的原初精神活动，它先于任何后天的善恶判断（这些判断是一种后天根据我们人类的价值标准添加上去的），所以柏格森的良知在这里的确有一种源初的伦理学意蕴：即在这里可以找到一种伦理之发生学或者系谱学的意蕴。我们的原初精神生活可以说就是一种原初的“性”，这个性之平衡则诞生善，失衡则导致恶。因此一切之“发生”源于这个“性”是否平衡。这根本不是一种争论不休的“性善性恶”评判：这种评判错在用既定的善恶标准去评价“性”，即争论“性本善还是本恶”，这恰恰把秩序颠倒过来了。应该是“性导致善还是导致恶”，这个“性”不是一个死板的既定不变的东西，恰恰是它的变化导致善恶的变化。当然，柏格森的这个意蕴还面对另一个问题，到底那个“平衡”有没有一个“标准”，怎么判定“性”失衡？如果有一个标准，那怎么还可能是“源初”的？限于篇幅和主题，这里我们存疑并点到为止。

一种平衡。也就是说,是记忆和行动在注意力的作用下的一种平衡。“注意力”成为精神生活的主角:它就是一个单一的“综合性的”运动。也正是因此,柏格森在写给威廉·詹姆士的信中指出,“生命从头到脚是一种注意力现象”。^①也就是说,我们人的生命活动,精神活动的“本质”就是一种注意力的专注运动。

我们现在还需要在这个专注运动中区分三个要素:A.纯粹记忆;B.本能;C.理智(或智能)。^②我们说,A是一种潜在的东西,它没有力量,但是它在运动中却常常被带到现实中来,不断地丰富我们的当前,给予我们生活的智慧。关于本能要素,可以说是任何生物在活命的时候“日用而不自知”的东西,换句话说,它是一系列的刺激反应机制,“它是一种对事物的天生的认知”。^③这种认知的优点在于它反应迅捷,准确,令人赞叹,因为它是“一种使用和制造有机工具的能力”,^④这些“有机工具”实际上就是生物的各种天生器官。“本能即共感(l'instinct est sympathie)”,^⑤它们能够在面对事物的时候直接进入事物,准确把捉事物,从而做出最恰当的行为来。而且本能常常带着强烈的意志力。而智能则是我们的分析能力,也就是说抽象能力,他把事物分割为部分,然后再进行各种组合,形成一系列的运动习惯或者机制。

为什么我们可以这样划分呢?我们前面说过,一种精神生

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 581.

② Intelligence这个词,一般翻译为智能,智力,它在柏格森这里是与本能相并列的人类功能之一。不过这个词也可以被翻译为理智,尤其是作为一种理论概念能力时,更多的译法是后者。我们在本书中根据需要来用这两种译名。

③ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 622.

④ *Ibid.*, p. 614.

⑤ *Ibid.*, p. 645.

活的“好的平衡”并非单单是这三个要素中的某一个,它是一种综合。精神生活除了纯粹绵延(记忆)自身的张力性自发运动部分,还有一个非常大的部分就是观念思辨活动——也就是说理智活动。^①这个思辨活动把过去的类似经验的重复等等转变为一种不变的“普遍观念”,^②从而形成一种机制,形成某种习惯记忆。而本能基本上则表现为自动行动。我们发现,其实我们已经处在一个十分关键的环节:1. 在我们的精神生活中,如果我们过分依赖于纯粹记忆和绵延的张力,那么我们会失去平衡,其极端情况是陷入梦幻甚至是疯狂;2. 如果我们过分执著于思辨活动,那么我们则会成为一种机制的一部分,我们按照这些固定的习惯或者说原理、法则行事,由此我们陷入的是一个理智、机械化、工具化的死板世界,如果我们愿意推而广之,那么这恰恰是一个现代理性世界,一个工具理性、技术化的世界,我们在取得一系列成就的时候,恰恰把最具体的生活抹杀得面目全非;3. 如果我们过分依赖本能,显然我们不过是堕落入动物之维的行尸走肉而已,在精神层面上苍白,贫乏,轻如虚无。所有这三类状况的“不同比例”构成了人类经验的全部。

因此,我们在这个十分关键的环节处看到了各种人类“经验”的“起源”。无疑,在柏格森眼里,“我们一般称做事实的东西,并非是直接呈现在直觉中的实在(*la réalité*),而是真实(*le réel*)对实践兴趣和社会生活需求的适应,纯粹的直觉,无论对内对外,都是一种对不可分割的连续性的直觉”^③。因此,我们

① 参见本书第三章“差异(三):梦幻与行动”小节里面的第三部分。

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 307.

③ *Ibid.*, p. 319.

面对的世界通常是一个被理智化了的世界,如果过分依赖我们的理智,我们会越来越远离活生生的真正经验,越来越远离绵延实在。柏格森指出,哲学上的独断论(*le dogmatisme*)和经验论都把这样一个被分割为并列元素的“事实”奉为出发点,前者在于把这些片断元素用理智的形式重新连接起来,不过却在最后发现这种方式必将导致各种“二律背反”(如康德),由此成为不可知论;而后者则执著于片断本身,从而在一个支离破碎的世界面前变成一种彻底的怀疑论(休谟)。^①

面对这种尴尬,柏格森指出,我们要“去到经验的起源处寻找经验(*chercher l'expérience à sa source*),或者更确切地说,在这个具有决定性的转折点之上,经验不断地向我们的功利性(*notre utilité*)倾斜,由此才成为了我们人类的经验”^②。可见,我们所谓“人类的经验”,不过是我们在某个“转折点”那里朝向我们人类的功利性一边“倾斜”造成的。这些经验,正如我们上面所讲的,是我们的精神生活“失衡”导致的,它过分偏执于理智,过分依赖于由理智产生出来的各种习惯和规章制度,从而遮蔽了源初的绵延和经验。而“通过放弃这些已经成型的需要,我们就能够在其最源初的纯洁性中重建直觉,因而恢复同真实的联系。”^③可见,直觉的“重建”需要回到“经验的起源处”,回到那个“转折点”。换句话说,我们需要重新回到原初的精神生活本身:即那个“好的平衡”——良知本身!

因此,直觉在柏格森眼里实际上根本不是一个线性的单向

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 320.

② *Ibid.*, p. 321. 黑体是柏格森强调的。

③ *Ibid.*, p. 321.

投射,它从根本上来说是我们精神生活的原初运动,它的秘密在于那个经验的转折点上。回到那个转折点才是“重建”直觉的不二法门。而那里等待着与直觉同归属于单纯的原初运动的就是良知,或者正如我们前面引述勒·鲁瓦所说的,这个良知就是“直觉的前身”,它们是一回事情。

直觉:能动的融合

理清了直觉同良知以及精神的双重运动的关系,在这里,我们终于可以放心地谈论直觉了。重建直觉不是别的,正是回归我们真实的精神生活,回到一种“良知”——顾名思义,回到一种“好的知”。或者再进一步说,直觉在柏格森那里就是一种“好的知”,它是一种平衡的精神之双重运动。

因此,这个平衡的双重运动就意味着它既不偏向于本能,又不偏向于理智;既不沉醉或者沉迷于纯粹的记忆,又不一味地执迷于当前现成的声色世界。因为尽管本能“也是一种认知方式”,^①或者用柏格森的话说是一种“对事物的天生的认知方式”,^②但是反过来又正如梅洛-庞蒂所说,“本能什么都不知道,理智[什么都]知道,但是却远离了事物”。^③为什么?这不是矛盾吗?当然不是。事实上,本能在柏格森看来,是一种与事物共感的能力,是生命体的标志性要素,它直接进入对象,并且

① Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 33.

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 622. 黑体是柏格森强调的。

③ Maurice Merleau - Ponty, *L' union de l' âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Les cours à l' école Normale Supérieure (1947 - 1948), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 107.

与之交融。这的确是一种“知”，但是这个“知”和梅洛-庞蒂在这里说的“知”不是一回事。后者更偏向于理智的“知识”，一种非原初的知识，一种可以引导行动在不同对象之间游走的知识。尽管本能能够直接进入事物，获得真知，且在细节上可以达至无限复杂，但是它在功能上却极其简单，^①它的局限性在于它的功能是固定的，这是它天生的局限性。它只能随遇而安，执迷于当前声色之物，而无法超越于此物而旁顾其他。在这个意义上说，它又是“无知”的。理智虽然超越了事物，不拘泥于声色之具体性，能够“什么都知道”，但是却不得不使用中介——无论是概念逻辑还是各种工具器械，因此它又是“远离了事物”。因此，一种“好的知”必须避免这两者之缺陷，取其优点；这样的认知活动就是直觉：直觉综合了这两者，如果没有理智，直觉“将仍旧处于一种本能的形式中，被捆绑在它感兴趣的具体对象上……”；^②但如果没有本能，直觉将被异化为纯粹的思辨性能力。^③

这样看来，直觉就根本不可能是什么肤浅的情绪冲动了（对内）——这种情绪性的冲动（心理性质的东西）当然也包含

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 614.

② Ibid., p. 646.

③. 我们发现，在本书里面关于本能、理智和直觉的论述都统一到整个精神生活这个双重运动中来了。这样做避免了过去通常把它们分别列成章节来叙述的缺陷。那种方法容易脱离了整个精神生活的运动本身，把本能分成一块，理智一块，直觉又一块，然后合在一起，却又不清楚到底合归于何处，从而忽视了它们本身是同属于一个不可分割的事实。正是这种不可分割性，我们在谈到真正的理智的时候，必定会牵涉到直觉，因此，Marie Cariou 甚至说“真正的智能是直觉”。（Marie Cariou, *Bergson et Bachelard*, Paris: PUF, 1995, p. 27.）

着直觉意蕴,它多半是一种对自身内在意识状态的“直觉”;它也不可能是一种单向线形的进入事物之活动(对外)。直觉是整个精神运动的原初和谐:其中纯粹记忆、本能、理智(智能)各司其职,协调运作,而且不偏不倚,水乳交融。如果要在柏格森那里谈论一种综合的话,这个原初的精神运动就是这个综合。

这样的直觉“在根本上说是能动的”。^①我们重新回到前面的那个著名的论述:“我们把直觉叫做共感(sympathie),通过这种共感,我们置身于对象之内,以便同对象中那些独一无二的、因而是不可表达的东西融为一体。”^②直觉能够进入事物本身,而我们知道这种共感恰恰是所谓的本能之能力,而且直觉能够触摸到细节,这也是本能之属性。因而直觉也带着本能自身具有的那种侵入事物的努力——这是一种能动力。然而,为什么直觉可以自由地面对对象呢?这恰恰又是理智之功能。我们健全的精神生活本身就在单纯的运动中包含着理智因素在里面,它用其习惯或者机制等“知识”来引导着运动切入对象,切入未来,而且在这个切入活动中,正如我们前面分析过的双重运动一样,它朝向两个方向:一个方向朝向对象和未来,而另一个方向朝向记忆深层,或者用梅洛-庞蒂的话来说:“直觉不再单单是简单的融合或者交融了:它朝着作为纯粹知觉和纯粹记忆的两个‘极限’扩展,而且它也朝向这两者的中间的某一存在扩展——柏格森说这一存在以确定的方式向当前和空间敞开,在那里,这个存在一边眺望远方一边安排着过去。”^③我们发现,这

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1416.

② Ibid., p. 1395.

③ Merleau-Ponty, *Signes*, «Folio essais», éditions Gallimard, 1960, p. 301.

个说法完全就是柏格森所要表达的双重精神运动的一个杰出的描绘。直觉活动就是这个双重的精神运动本身！不过它不是那种已经失衡的运动，而是那个没有失衡的原初的纯粹精神生活（纯粹经验）运动。或者说是那个“良知”——“好的知”、健全地知！

因此，直觉作为一个单纯的运动，是对“一种不可分割的连续体的直觉”，^①它是一种共感，“既是一种触知（contact），又是一种融合（coincidence）之知”，^②它通过一种双重运动进入事物，直接达到具体的绵延和纯粹的变化。因此，我们很容易就可以发现，直觉根本不是一种再现的功能（*faculté de représentation*），因为这种“再现式的”模式只是传统认识论的反映论模式。直觉是一种能动的认知（*connaissance*）运动。^③或者说得更准确些，它是一种精神运动，这个精神运动本身就是一种活生生的性质式的东西，是“用精神来看（*voir avec l'esprit*）”，^④“是通过精神来对精神直接地看”^⑤。这个作为共感的运动本身并不是一种纯本能式的一蹴而就的运动，它作为一种双重运动，“也不再单单是一种接受（*une réception*），而是一种理解（*une compréhension*）”。^⑥

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 319.

② Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1273.

③ 当然我们很容易看出这里的“认知”一词绝对不是传统意义上的含义。

④ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 707.

⑤ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1273.

⑥ Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Les cours à l'école Normale Supérieure (1947 - 1948), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 114.

因此,我们发现,那种传统的认知理论里面的主客二分被彻底抛弃了,我们的“认知”是一种纯粹的精神运动,一种进入绵延的双重运动,一种能动的、活的扩张运动,而不是主客之间的“接受—反映”或“主动—被动”的运动。正如沃姆斯指出的:“柏格森把认知理论中立化了。”^①这样看来,我们发现,柏格森既不是非理性主义者;又不是反理性主义者。1. 那些指责柏格森是“非理性主义者”的人完全没有道理,他们通常在精神上过于信奉一种理性至上主义,从而完全厌恶“非理性”对理性、知识、真理的侵蚀。正是怀着这样的敌视态度,他们根本就不去仔细阅读和透彻理解柏格森的著作,草率地视之为“非理性主义”。而恰恰是他们的这种厌恶和敌视态度,才是一种根深蒂固的、绝对纯粹的、真正的非理性主义! 这恰恰也是一种对他们自我标榜为理性主义的反讽! 伟大的罗素就曾经在考察了柏格森的直觉、本能与理智等等观点后,恶毒地拿柏格森与蚂蚁和蜜蜂相提并论,他说:“本能的最佳状态则见于蚂蚁、蜜蜂和柏格森”^②。这句话背后的隐微之义无疑是:柏格森的哲学里面缺乏人类这种高级动物引以为傲的标志——理智、逻辑思辨等等,它不过是柏格森的本能的产物,跟蚂蚁、蜜蜂使用自己的本能做

① Frédéric Worms, *L'intuition et l'intelligence: Kant et Bergson, in Les philosophies françaises et la science: Dialogue avec Kant* (《直觉与理智:康德与柏格森》,载《法国哲学与科学:与康德的对话》), Textes réunis par Laurent Fedi et Jean-Michel Salanskis, Paris: ENS éditions 2001, p. 105.

② 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1976年版,第349页。这原本是一篇发表于《一元论者》上的论文,后收入了他的这本哲学史。在这同一篇论文里,他还挖苦柏格森,说他并不为自己的意见提出理由,只依靠问题本身的魅力和一手美妙文笔来获得成功,“像做广告的人一样”!(同上书,第355—356页。)

窝、采蜜没有本质区别。不过 F. C. T. Moore 这个分析哲学阵营中的学者已经指出,“事实上,柏格森的直觉在其结构中的角色,与那个在罗素自己的知识论中扮演着核心角色的直接认知(immediate awareness)相去并不是那么遥远。”^①也许这是对罗素的“非理性批判”的最好批判。2. 那些指责柏格森为反理性主义者的人也是非常没有道理的。因为在单纯的精神生活运动中,我们发现本能、理智、纯粹记忆等等是完全不可分割的整体的一部分,缺少任何一个方面都将导致精神生活的不平衡,从而变成“非良知”。也许用柏格森自己的话来说更具有说服力:“我不至于将理智从形而上学中扫地出门,也不把它看做哲学领域中的错误之源:它在哲学中以及在形而上学中都有其位置。”^②哲学的错误并非来自于理智,而是来自于哲思的“非平衡状态”,来自于那些唯理智至上的思维方式。

三 直觉与形而上学: 扭转思维之方向

直觉与形而上学

沃姆斯这样界定柏格森的形而上学:“形而上学是这样一种认知(connaissance):面对确定的对象,它克服了我们的认知和实在之间的鸿沟,因而得以进入绝对。”^③这表明形而上学同

^① F. C. T. Moore, *Bergson: thinking backwards*, Cambridge university press, 1996, p. 93.

^② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1242. 柏格森还曾说过:“我从来没有与理性为敌。”(Ibid., p. 1571.)

^③ Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 44.

“认知”绝对实在是分不开的。如果说形而上学意味着对绝对实在的把握,那么直觉这个唯一能够达到“绝对绵延”的方法,就必将成为形而上学的方法。柏格森自己的原话是:“如果存在着这样一种掌握实在的方法,那么形而上学就是这种方法:这种方法绝对地把握实在而不是相对地认知实在;它置身于实在之内而不是从外面去观察实在;它运用直觉而不是用分析去把握实在……形而上学是一种要求超越符号(symboles)的科学。”^①“我们首当其冲把形而上学的对象限定为精神,把它的特定方法确定为直觉。”^②因此,我们发现,形而上学要求这样一个核心内容:直接地把握绝对实在(绵延、精神)。这就是说:1. 它要“进入实在”,同实在融合在一起。因此传统的任何把认知和实在本身分割开来的形而上学都不是柏格森想要的形而上学。这种传统的形而上学在实在和我们之间划出一道鸿沟,然后千方百计要来填平它。2. 形而上学要求一种具体性,也就是说,它与一切抽象符号无染。一切纯粹概念式的推理认知方式都被排斥到形而上学的大门之外。

绵延地思:扭转思维之方向

无疑,仅仅这样来表述一种新的哲思方式是远远不够的。因为我们还没有切入直觉(良知)的内核,从那里引申出柏格森哲思方式的革命性。这就是说,我们需要重新回到我们前面刚刚讨论过的那个“经验的转折点”之处,在“经验的起源处找寻

^① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1396. 黑体部分是柏格森自己强调的。

^② *Ibid.*, p. 1277.

经验”：这个经验无疑就是最原初最纯朴的绵延（存在、实在）。只有返回这个“转折点”，我们由此得到的哲思才可能是形而上学之思——绵延之思。^①

我们说，在精神的双重运动中，一种“良知”的获得无疑是相当困难的。因为它要求本能、理智以及记忆之间的原初的和谐与平衡。特别是我们天生就处于一种社会实践之中，并且以语言这个核心“工具”来连接我们的生活实践，因此，我们在行动的时候，总是处于无数的习惯的包围之中：无论是在生活实践中还是在哲学沉思中都是如此。也就是说，我们的哲思一开始就已经处于一种精神的非平衡状态！良知（直觉）并不是一种轻而易举可以获得的東西。因为“摈弃某些思维和知觉习惯远非轻而易举”，^②但是如果我們克服了這個困難，那麼我們就能夠“把自己置於經驗的轉折點”。^③ 也就是說，我們置身於經驗原初發生的那個點上：在那裡，我們可以清楚地“看到”我們的原初精神活動（體驗）如何轉變成了“人類經驗”（即那些理智化了的習慣等等）。或者換句話說，在那裡我們可以看清楚這樣一個過程：一種純樸的直接經驗如何轉變成了功利性的各種習慣、機制等等。因為我們總是為了方便之故，用理智把原初經驗固定化為各種“人工製品”，而這種把理智作用凌駕於本能、記

① 正如 Leonard Lawlor 所说的，对于柏格森来说，“哲思必需要习惯于一个没有他者的世界——一个比鲁滨孙·克鲁索的那个著名的[没有他者]的世界还要典型的世界。”（*The challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics*, London: Continuum, p. 68.）当然，这个“他者”在这里意指理智等因素的僭越，而这个世界是一种“野性”的世界。

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 321.

③ Ibid.

忆之上的做法恰恰是打破了精神活动的平衡,从而得到的任何“知”,都成了“非良知”。没有良知就没有直觉。没有直觉就根本无法谈论一种形而上学。那么,自然也就不会有哲思方式的革新。^①

因此,我们必须克服这种强大的理智倾向对我们直觉的腐蚀:只要它霸占着我们的精神生活,我们就不可能有直觉和良知,因而也不可能真正进入到事物(实在)本身,不可能把捉到事物(实在)之丰富细节。这样,我们的哲思自然就只能陷入一种理智之思,或者说逻各斯之思,话语之思。所以,我们必须扭转我们思维的方向!也就是说,我们必须逆着理智之思,“重新爬上思维活动的自然斜坡”,^②回归那个“经验之转折点”,回归我们的良知。这样我们才能真正地“直觉”!^③ 才能真正原初地“看”。正因为如此,柏格森宣称:“哲思就在于扭转我们思维活动的习惯方向。”(Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée.)^④也就是说,真正的哲思必须根据绵延来思,在绵延中思,用绵延来思,而不是根据理智来思,根据空间来思,特别不是用语言来思。这也是为什么柏格森说“形而上学是一种要求超越符号(symboles)的科学”的根本原因。因此,回归原初经验,“形而上学与一种经验的普遍化

① 这里的分析使我们看到,前面第三章我们关于精神生活的双重运动分析是多么的重要!它不仅牵涉到本体论的奠基,而且还决定着纯粹经验的发生(即绵延本身的发生),决定着一种直觉的形而上学的可能性。

② Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1415.

③ 这个“直觉”在这里做动词用。

④ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1422. 黑体是柏格森本人强调的。

(une generalization de l'expérience)毫无共通之处”,但是它能够“被界定为完整的经验 (l'expérience intégrale)”^①。也就是说,形而上学与用理智抽象化了的经验(各种概念符号等)无关,它在本质上属于“完整的经验”,具体的经验,原初的经验。正是如此,“哲学的批判恰恰在于批判那些理智的糟糕习惯;它的任务就在于,在功利性强加到经验并歪曲它之前,保证经验的一切元素的完整性。”^②

因此,柏格森的形而上学实际上是一种“实证的经验主义”,是一种“名副其实的经验主义”。^③这种经验主义尽可能地捕捉原初的事物,深入生命的原初性,“通过一种精神的听诊法(une espèce d'auscultation spirituelle)去感受原初事物灵魂的脉动,这种真正的经验主义就是真正的形而上学”^④。

直觉与隐喻语言

然而,尽管形而上学是一种“超越符号的科学”,一种远离概念思维的科学,但是柏格森却又这样说:“当然,概念对于形而上学来说是必不可少的,因为所有其他科学最通常用的就是概念,而形而上学不能脱离其他科学。但是只有当形而上学超越了概念,或者至少当它摆脱了僵死的、现成的概念,以便创造出完全与我们通常所使用的那些概念不同的概念时,形而上学

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1432.

② Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p. 74.

③ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1408.

④ Ibid.

才是真正的形而上学,我想说的是那些灵动的、运动的、几乎是流动的表象(représentation),它们总是时刻准备着去按照直觉那些飞逝的形式来塑造自己。”^①柏格森一方面强调形而上学超越于符号,却又在另一方面指出“概念对形而上学来说是必不可少的”,难道这是柏格森的自相矛盾?当然不是。

柏格森在这里实际上谈到了两种概念:1. 抽象僵死的概念(符号);2. 新的概念——实际上是指那些表达“灵动的、运动的、几乎是流动的表象”。对于前者,当然是形而上学要超越的“符号”,而对于后者,则是另一回事:这些概念的形象(images)可以间接地向我们暗示绵延。^②这里柏格森说的“概念”其实就是隐喻语言(*la langage de la métaphore*)。这种语言是真正的经验主义哲学的语言,它为每一个新的对象得出一个新的概念,这个概念“只适用于这个对象”,^③因此“很难说它还是一个概念”。^④

因此这里我们重新谈到了柏格森的语言问题。^⑤显然,这里的隐喻语言是一种“经验主义”的语言,它在一定程度上适合于哲学。尽管它并不包含着真正的绵延,但是它可以向我们暗示绵延。除非我们绝对沉默,否则任何形而上学都需要语言。因此,一种隐喻化的语言是形而上学必不可少的语言。正如

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, pp. 1401 - 1402.

② *Ibid.*, p. 1402. 注意这里的 *image* 并不与前面柏格森的“物象”等同,这里更多地指一种情景画面。所以我们把它翻译成“形象”。

③ *Ibid.*, p. 1408.

④ *Ibid.*, p. 1408.

⑤ 关于柏格森的语言观请参见本书第一章第二节第四小节第2小点。

Jean - Louis Vieillard - Baron 指出的：“直觉的交流需要用形象 (images) 来避免完全的僵化固定, 并指示出一个需要前往的方向。因此形象是一个向导, 它虽然不完美, 但是生动地指向直觉。”^①也就是说, 形而上学的“概念”与实在是一对一的, 有多少实在就有多少概念, 所以柏格森说这“很难说还是概念”。这是一种流动的“概念”。它实际上就是我们经常在柏格森那里看到的丰富多彩的隐喻式的哲学语言: 一种伟大的哲学文体。隐喻并不代表实在, 但是它可以向我们暗示出实在, 把我们引向直觉, 然后用真正的直觉去把握实在。它的真正意义在于“为缄默的形而上学直觉辩护”。^② 我们终于在这里找到了柏格森在哲学文本中大量使用生动形象的比喻的真正缘由: 与罗素声称的相反, 柏格森用这些比喻并不是要为自己的哲学做广告, 也不是因为柏格森跟蚂蚁蜜蜂一样本能过于发达而缺乏理性, 而是因为这是一种纯粹经验主义哲学的必然要求! 只有这种语言才能最大限度地把我们引向绵延。

所以, 我们实际上在这里已经看到了一种全新的“认知与语言”的关系。哲学的抽象概念在这里已经失去了核心地位。因为存在不再依靠抽象概念的运动来揭示自身。柏格森通过一种“直觉”的认知理论, 把干巴巴的语言(概念)还原成一种交流符号, 逻各斯不再是高于一切的东西, 因为在它的触须所及之外, 还有一个更为广阔得多的世界, 那里属于直觉, 而不是抽象

^① Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p. 63.

^② 德里达:《书写与差异》, 张宁译, 三联书店 2001 年 9 月第 1 版, 第 200 页。(法文本见 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: éditions du seuil, 1967, p. 171.)

语言。因此,语言不再是认知的必经之路,柏拉图主义式的逻各斯(语言)与“理念”(最高实在)结成的姻缘不再存在。因为无论语言还是理念,在柏格森这里都只不过是抽象而已。而正如德勒兹所洞见的:“抽象什么都解释不了,它自身反而还需要解释。”^①正是语言本身(它是抽象的)的这种封闭式的循环解释,注定了走不出自身去达到一种活生生的绵延。所以,真正的“认知”必须是一种接触,一种同实在的交融,如果说语言有它不可或缺的意义,那是在于它起着引导作用,它同直觉相互配合,从而引领直觉进入实在。这样的语言还不是纯粹的概念,而是柏格森的“流动的概念”。

四 直觉作为方法的意义

德勒兹说:“直觉是柏格森主义的方法。直觉既不是某种情感、灵感,也不是一种混沌不清的共感(*une sympathie confuse*),而是一种精心设计的方法,它甚至是最为精心设计的哲学方法之一。”^②柏格森自己说:“哲学在我眼里是按照一种精心确定的方法建立起来的,多亏这种方法,使它能够达到一种可与实证科学相媲美的客观性,尽管二者性质相异。”^③这里讲的“精心设计”并不意味着把它建构成“精心设计”的体系。这种方法的目的旨在保证一种“客观性”,保证哲学能够真正达到实在。这个“客观性”并不意味着一种传统主客二分中的“客观”一方,

^① Gilles Deleuze, *Pourparlers* 1972 - 1990, Paris: Minuit, 1990, p. 199.

^② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 1.

^③ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 964.

而是一种非主体的前反思性,一种原初的事实。

那么,除此之外,直觉作为一种哲学方法,到底在柏格森的哲学中具有何种意义?正如沃姆斯所说的,在柏格森那里,“哲学家的任务根本不在于建构起各种‘哲学的直觉’,而在于通过对各种形而上学问题的批判,弄清直觉的哲学意义。这个意义不是别的,正是那些独一无二的经验:这些经验标志着我们自身以及其他人的生命,标志着我们自己的历史以及人类的历史”^①。

精确性

我们知道,对于柏格森来说,哲学必须是一门严格的科学。它必须要具有一种严格的精确性。这个精确性其实就是事实本身的具体性和丰富性(直接材料)。传统哲学通常都是用理智概念逻辑等等编织起来的一张网,它们的网孔无比巨大,以至于任何实在都从网孔中溜走了。而直觉恰恰是一种回到事实本身的方法。它保证了事实每一个细节的原初性。因此,直觉这个表面上看起来模棱两可的方法,却是真正精确的方法;而那些表面上看起来严格无比的推理论证却恰恰找不到任何实在。前者好比直接游览巴黎风光,而后者则不过是拿着一张甚至没有任何图片的巴黎地图在那里煞有介事地欣赏巴黎风光。直觉扭转了我们过去关于哲学精确性的看法。

再进一步说,如果说哲学的语言是一种隐喻语言,那么根据理性主义者的观点,这种语言是极端模糊和不严谨的。然而对

^① Frédéric Worms, *L'intuition et l'intelligence: Kant et Bergson*, in *Les philosophies françaises et la science: Dialogue avec Kant* (《直觉与理智:康德与柏格森》,载《法国哲学与科学:与康德的对话》), Textes réunis par Laurent Fedi et Jean - Michel Salanskis, Paris: ENS éditions, 2001, p. 115.

于柏格森来说,恰恰是这种似是而非的语言通过它的形象性把我们带向真正的直觉,从而进入沉默的事物本身。“形象在这里并非一种修饰,而是适合思想(*la pensée*)的唯一表达方式。”^①从这个意义上说,隐喻是一种比任何推理论证更为精确的哲学语言:这是另一种思维之扭转!

发现真正差异

我们知道,绵延作为差异的存在,是一种性质的多样性。而我们在生活中却常常用一种空间、数学思维方式来认知事物,从而把性质的多样性变成了一种数量的多样性,性质差异也被程度差异所取代。我们总是在精神生活中沿着我们理智这个“天生的斜坡”滑入一种非平衡状态,让“实践”的巨大幕布遮蔽了经验之源初性,因此,绵延之真正活生生的差异被我们思维的电影放映机制拍摄成了无数静止的画面。我们热衷于用一套放映机(逻辑、推理等)来把它们还原成运动的画面,然而这种方式忽略了原初运动的真正细节:就像电影每秒24格胶片画面一样,我们遗漏了无数这些画格之间的无限细节。连续的性质差异遭到了暴力式的埋没。而直觉则努力逆着我们思维天生的斜坡向上爬行,它试图回转到我们的“经验之转折点”,回转到原初的经验:在那里一切都是差异的绵延和创造。进一步说,直觉方法的确立扭转了我们思维天生的理智倾向,从而推翻了纯粹理智独霸真理的特权。这种颠覆同时剔除了一种为构建“一与多”的哲学等级制服务的哲学方法体系。或者说,直觉使我们看到在世界上,并非只有太阳才会发光,万物并非只是受其泽被

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 960.

的子民,事实上万物本身自己本身就光芒四射,在这种光芒中万物与太阳没有等级差别:它们只不过是性质不同而已。这是一个真正“前人类”的差异世界,一个只有差异、没有等级的世界。

回到活的永恒

“直觉地思就是根据绵延去思。”^①也就是说,我们的哲思必须根据绵延来思,用绵延来思,在绵延中思。“事实上,如果我们越是习惯于从绵延的观点来思考和观察一切事物,我们就越是沉浸于真正的绵延之中。而我们越是沉浸于绵延之中,我们就越是重归于本原之方向,尽管它是超验的(*transcendant*),但是我们却分享它,它的永恒性不是一种不动的永恒性,而是一种生命之永恒(*une éternité de vie*):否则,我们怎么可能在它里面生活和运动呢?”^②相反,用概念达到的永恒“是一种死的永恒”,^③这种永恒不过是永恒的重复,它远离生命活生生的现实。因此,直觉打开了通向活的永恒之大门,它使我们在整个宇宙的创造中汇入一种永恒的创造,在这里,我们战胜了死亡:我们的肉体死亡只是一种回归,它是一种新的生命的开始。

区分哲学与科学

直觉作为方法实际上拯救了哲学,使哲学在实证科学的面前获得了它自己独特的尊严。它不仅拯救了哲学,而且实际上还拯救了科学。

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1275.

② *Ibid.*, p. 1392.

③ *Ibid.*, p. 1419.

通过扭转思维的方向,哲学的事业变成了回归原初的经验,回归绵延本身的具体性和丰富性,即回归存在本身。这使它获得了一个本体论核心,并使其得以奠基。而这种存在恰恰是一种科学鞭长莫及的存在,或者至少说是科学无法全部把捉的存在。在这一点上,哲学获得了它自己的尊严,并由此与科学区别开来。

同样,如果科学以“物质”作为对象,那么它接触到的实在至多是一种较低或者最低程度的绵延:因为物质本身不过是最低程度的实在。它的必然性来自于其本身的重复。在这个意义上,科学达到了实在,但是这却只是一小部分实在。进一步说,如果科学以实践为目的,它的规律方法等则不可避免会以理智为指导,这样的结果必然是把实在的细节遗漏殆尽。我们把捉到的不过是一个抽象的电影胶片式的片断而已。因此,科学本身的缺陷使它的尊严受到损害:唯科学主义的结局是扼杀掉科学本身。而正如柏格森向爱因斯坦指出的,科学的结论还需要一种哲学的支持,只有这样科学才可能借助自身的强大力量,在一种直觉的作用下,获得更多的事实细节。因此,哲学和科学各自独立却又相互支持,他们是并非传统的敌对竞争关系,却是互助互爱的好邻居。

因此,直觉的确立不仅拯救了哲学,区分了科学和哲学,而且它还“补充”了科学的缺陷。“科学之应用仅仅在于生存之便利,它向我们许诺福祉,至多向我们许诺[肉体之]快乐(*le plaisir*)。而哲学则给予我们[至上的精神]欢乐(*la joie*)。”^①无疑,

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1365. 注意,这里的 *plaisir* 和 *joie* 两者都有快乐、欢乐之意,不过前者更多的是肉体之快感、愉悦、舒适,而后者更侧重于精神层面的欢乐。

这两种快乐缺一不可,皆为我们人类获得幸福的保证。

总之,直觉作为一种精心设计的方法,获得它是相当困难的。它需要我们努力扭转思维之习惯方式,艰难地逆着理智这个天生的自然斜坡向上前进。在这个意义上,当一名哲学家就像当一名艺术家一样艰难:“哲学家和艺术家用同一种直觉,尽管用法不同,但是这个直觉却使哲学家变得深刻,并成为一位伟大的艺术家。”^①

第三节 生命

格奥尔格·西美尔(Georg Simmel)曾经说:“柏格森比我重要得多,这一点使我感到高兴,但我要比柏格森不重要得多,这一点使我无法忍受。”^②这道出了柏格森在整个生命哲学的重要地位。柏格森是生命哲学阵营中最重要代表。

“生命”无疑是柏格森哲学的另一面旗帜。柏格森对生命的探讨不仅使哲学的传统方式得以更新,而且它还为人思想提供了一种全新的哲思方式。当然,柏格森对生命的关注并非是在其建立了绵延理论之后才开始的。实际上柏格森在开始他哲学沉思的时候,生命已经占据了她的头脑。我们前面已经指出,柏格森在写给威廉·詹姆士的信中说过,他的哲学理想曾经

① Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1461.

② [德]费迪南·费尔曼:《生命哲学》,李健鸣译,华夏出版社2000年11月第1版,第106页。

是要建立一种“科学的哲学”，^①而且曾经“毫无保留地信奉斯宾塞的哲学”，^②而且在他早年的讲稿中也曾经讲道：“什么是生命？……事实上，在显微镜下面，博物学家从来没有、也永远不可能发现生命的本质；他看到的只是表面显象。”^③正是他曾经对“科学的哲学”充满憧憬，使他时刻关注着各种实证科学的发展。生物学同心理学一样，自然也是重点。而且很明显，“什么是生命”这样的问题，无疑对柏格森具有极大的诱惑力。而且对这个问题的追问本身就透露出了一种形而上学的企图。

当然，我们这里并不打算去追溯柏格森的生命哲学的形成，同样也不打算面面俱到地把柏格森的生命哲学显摆出来。因为这样不仅会使我们脱离本书的主题，而且还会使我们迷失在一种单一的“生命哲学”的幻觉里，把柏格森哲学简单等同于“生命哲学”，从而忽略掉柏格森的哲学有机性。因此，我们将在前面“世界奠基”分析的基础上，把生命放到整个世界存在的维度上去讨论，从而展现一种作为“绵延之思”的“生命之思”。

一 生命与存在

如果的确如有人评价的那样，认为作为非体系哲学家的

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 766.

② *Ibid.*, p. 765.

③ Henri Bergson, *Cours II*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, 1992, p. 30. 这是柏格森于 1887—1888 年间在 Clermont-Ferrand 的《哲学导论》第四课上讲到的。这个时间大致与柏格森完成他的博士论文《论意识的直接材料》的时间相当。因此可以说这种看法已经相当成熟。

“柏格森被赋予了一种像鼯鼠的尖嘴一样的狡猾精神，他在这里挖几下，又在那里拱几下，结果哲学的王国里面像一个布满了鼯鼠土堆的牧场”，^①那么，“生命”就是柏格森所制造的这些土堆里面最为精致壮观的一个。这个“土堆”标志着柏格森哲学的一座高峰，它从某种意义上说，完全改变了“存在”这个词在传统哲学中所表示的内在意蕴，并由此为哲学之思带来了一场革命。^②因此，我们必须从“存在”这个高度来看待“生命”。当然，这种观点离不开我们前面的“世界奠基”理论。

我们说，在柏格森这里，世界存在就是世界绵延，它包罗了世界之整体，从无机物到有机物再到动物、人类等等。所有这些“存在”各具形态，^③似乎是一种绝对的“多”，一种数量式的

① Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989, p. 23.

② Richard a. Cohen 撰文指出，如果我们抛弃旧的哲学史观，采取哈佛学者 Harry Austryn Wolfson (1887—1974) 的新的哲学史观，西方思想史的支点不是苏格拉底、柏拉图，也不是笛卡尔、康德、黑格尔或海德格尔，而是亚历山大的斐洛 (Philo of Alexandria c. 20BCE - 50CE) 和斯宾诺莎，而根据这种划分方法，Cohen 指出，柏格森就是第三个支点，因为他为我们带来了一个生态学的时代 (an ecological age)。详细论述请参考《斐洛，斯宾诺莎，柏格森：生态时代的兴起》一文。(Richard a. Cohen, *Philo, Spinoza, Bergson: the rise of an ecological age*, 载 *The New Bergson*, edited by John Mullarkey, Manchester and New York: Manchester university press, 1999, pp. 18 - 31.) 关于柏格森哲学的革命性的论述比较著名的还有威廉·詹姆士，他曾经说柏格森的《论意识的直接材料》“掀起了一次小小的哥白尼革命”。(Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 567.) 以及 Edouard Le Roy 在他那本著名的、但却被认为给了柏格森过度赞美的书里说：“柏格森掀起的革命同康德甚至苏格拉底掀起的革命同样重要。”(Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913, p. 3.)

③ 我们这里并不考虑海德格尔的那种“务虚”的“存在”。也不考虑那种同样“务虚”的作为“系词”(如亚里士多德)的空荡荡的存在，而只考虑那种“作为绝对实在”的存在。否则我们这里的分析会陷入一个巨大的“存在”传统的泥沼，从而变得不知所云。

“多”，如果要被统一起来，除非在其中找到一个“一”。传统“一与多”的哲学恰恰就是这样把世界“组装”成一个庞大的体系的：无论是代表整个西方哲学正统的柏拉图理念论传统，还是基督教的创世传统，世界存在之杂多最终往往都被某一个绝对至上的“一”所统领。因此，“真正的存在”一般来说意味着一种最高的实在，或者至少属于某一个最高实在。我们前面已经分析过，“一与多”的哲思模式对于柏格森来说不过是一个幻觉，我们必须从这种等级制的哲思模式中脱离出来，“回到事实本身”，由此才能达到真正的存在本身。因此，柏格森用“整体与差异”的哲思模式取代了“一与多”的模式，从而把整个世界存在以差异的面貌展现了出来。那些各具形态的不同存在不过是世界存在整体之差异形式而已。因此，这里没有一个最高实在，却有一个差异的存在整体。

因此，在这样一个大背景下，作为存在的生命体到底指什么呢？它同“物质”的关系到底是什么？

我们首先必须区分一下“生命”(*la vie*)和“生命体”(*le vivant* 或 *l'êtres vivants*)这两个经常被混淆运用的词。显然，前者一般情况下指某种特征之整体，某种“存活”之现象之总称，指令生命体成其为“生命”体的那种东西。用柏格森的话来说，就是“生命首当其冲指一种作用于迟钝物质(*la matière brute*)之上的行动倾向”，^①或者说“意味着穿过物质而被激发的意识”；^②而后者意味着具有“存活”特征的存在个体，或者干脆说就是

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*; in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 577. *La matière brute* 也可以翻译为无机物质，但是我们考虑到这里指的是一种倾向于惰性的物质性，所以译为“惰性物质”。

② *Ibid.*, p. 649.

“活的东西”。显然我们不能把二者混淆起来。但吊诡的是我们却又不能把他们分割开来。没有不是“生命体”的抽象生命存在,也绝对没有哪个“生命体”不具有“生命”。因此我们在论述生命的时候,必须要时刻记住这两者之间的关系。

其次,我们必须确定柏格森的“生命之存在”到底确指“哪些”存在。显然,有生命的存在就是指“有机的存在”,或者说指“有机体”(les corps organisés)。不过我们发现,前面提到的柏格森关于“生命”的两个界定都同“物质”相关。也就是说,似乎生命存在同“物质”是两种截然不同的存在。或者说,“生命之存在”与“物质之存在”的关系就是“活的存在”与“死的存在”之间的关系,一种有生命,而另一种没有生命。显然,这是一个令人十分困惑的界定。因为对于柏格森来说,我们前面说过,在《物质与记忆》里,我们的大脑、身体等等都是属于物质的,它们都是“有生命”的东西,为什么在这里“物质”却又变成为“死的存在”了呢?或者按照有人指出的,柏格森在《创造的进化》里面“把物质当成惰性的物质,即矿物质(la matière minérale),异于生命”^①,这难道不是矛盾吗?

关于这个问题,我们需要注意两点。第一,必须记住柏格森的这句话:“我写每一本书的时候都忘掉了我写过的其他的书。……我的书与书之间并非总是始终同一的。”^②也就是说,柏格森作为一个非体系哲学家,他并没有特意要把他的不同著

^① Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p.23.

^② Albert Beguin et Pierre Thevenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages* (《亨利·柏格森:论文与见证》), Neuchatel, Ed: De La Baconnière, 1943, p. 360.

作编织成一个和谐的体系。他总是在不同的领域里开辟新的“战场”，但是却又在最终得到同一种东西——绵延。这也是他为什么说“一个名副其实的哲学家只说一件事情”的根本原因所在。因而，《物质与记忆》里面的“物质”概念与《创造的进化》里的“物质”概念相“冲突”，就显得不足为怪了。

第二，我们实际上发现，这种冲突根本上也不是一种不可调和的“冲突”。我们前面也曾经谈到过，在《物质与记忆》中，对于柏格森来说，具体的物质本身也是一种绵延，是最低程度的意识（绵延）。^①而且我们在《创造的进化》中也谈到了“无机物的绵延”这个问题：真正具体的无机物本身也是具有自己连续性的绵延。^②因此，身体作为有机体是物质，而无机物作为最低程度的绵延同样也是物质。从一定程度上说，它们不过是其绵延程度不同而已。它们本质上都是绵延。那么为什么柏格森又把无机物（死的）看成与生命体（活的）相对的东西呢？显然这里的“相对”并不是截然对立（相反）的意思。无机物不过是因为自身绵延程度低到极致，从而显现为一种“惰性”和重复性。实际上没有绝对的“事物”，“物质”不过是绵延运动本身的一种“下降”的“倾向”而已，它的特点在于惰性，这种惰性是与另一种“上升”的倾向相对的特性。因此，把这种“倾向”称为“物质”不过是一种文字上的策略而已。实际上，正如柏格森所说的：“没有事物，只有行动。”^③只有一个创造的行动，物质之类的东西只是“我们的精神对变化（le devenir）的看法（les vues）”^④。

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 353.

② 请参见我们第二章“无机物与绵延”小节。

③ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 705.

④ Ibid.

因此,生命之存在在柏格森的整个世界存在背景中,确切地说,指称那些有生命的“物质”,或者说“有机物”。“无机物”被暂时排除到生命存在之外了。但是,正如我们在后面将要看到的,这个所谓的死的“物质”,不过是生命的下降“倾向”而已,它本身同整个生命活动是不可分割的,因此,“物质”本身被重新纳入到了生命运动之中,而且它还是一个必不可少的重大因素。也许有人会说,我们千方百计把生命和物质分开,最后又说它们是同一个整体运动内的两种倾向,这是一种多此一举、没有意义的划分。不过我们将在后面看到,这样的“分割”与“合并”并非无关痛痒。

当然,尽管我们指出了生命之存在就是有机物,但是我们还有一点没有点明:即我们过去所有讨论过的存在——“复数的绵延”(les durées)在这里已经被转换了:复数的绵延无疑是“差异的存在”的表现形式,它们共同归属为一个存在整体,也就是说这是一种“差异与整体”的表现形式;而现在,世界存在(复数的绵延)却被划分成了两类东西:生命存在与非生命存在(生命与物质)! 需要注意,这种“两分”并不是一种“一与多”的模式,也根本不是二元论,^①因为正如我们刚刚说过的,这两者不过是同一运动的两种倾向的表现形式罢了,它们最终还是一个运动着的“整体”。因此,作为“复数的绵延”的世界存在在这里被完全转换成了“生命之存在”和物质存在的总和。

如果说哲学(形而上学)必定是一种对存在(实在)进行探求的科学的话,那么,一种“生命哲学”也就必定只能是一种对

^① 正如著名学者 Pierre Trotignon 指出的,如果说这是一种二元论的话,这根本“不是一种生命与物质的二元论,而是一种统一之双重性……”(Cf. Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*(《柏格森的生命观念与形而上学批判》), Paris: PUF, 1968, p. 580.)

“生命之存在(实在)”进行探求的科学。因此,只有在上面这个转换的基础上,我们才能顺理成章地在“生命之存在”的基础上来谈论一种“生命哲学”。

二 生命与意识

那么,这种在“生命存在”中使之成为“活的存在”的“生命”到底指什么?

“哲学家们所说的‘自我之统一体’(l'unité du moi)在我看来不过是某个点或者顶点的统一体——我通过一种注意力(l'effort d'attention)把自己聚缩在这样的统一体上,这个注意力在整个生命中延伸,在我看来,它就是生命的本质。”^①

“我越来越相信生命从头到尾就是一种注意力现象。大脑是这个注意力的向导:它标明、限定并估量行动所必需的心理注意程度;而且这个心理注意程度既不是意识生命的副本,也不是它的工具,而是它的极点,即插入事件的那个部分——在某种程度上就像战舰之首逐渐聚缩,以便在浩瀚大海中劈波斩浪。”^②

我们发现,柏格森在这里把生命的“本质”归结为一种“注意力”!这让我们立即想起前面刚刚谈论过的“良知”那里的

^① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 588. 黑体为本书作者所加。

^② *Ibid.*, p. 581.

“注意力”。事实上,这个“注意”作为精神生活的双重运动里面的一个关键“点”,它总是处在当前,或者如上面说的,它也是我们精神活动的“极点”(la pointe extrême),是“插入事件的那个部分”。而这个“良知”的“注意”和这里作为生命“本质”的“注意”到底是不是同一个(种)注意呢?

我们这里显然还需要重新回到《物质与记忆》那里去:在我们精神生活的双重运动中,我们特别区分了“无意识”与“意识”这个概念。^①在这个双重运动中,我们的“意识”从根本上说其实指的就是“当前”的知觉状态或行动,换句话说,就是指“现实”的东西——即正在当前活动着的东西!不论是我们那些属于“无意识”的“忆记”,还是知觉点不断“吞进”的物象,只要它们处在“当前”状态——即“忆记”被唤醒于当前和世界之物象“被知觉”于当前——那么它们都是属于一种“意识”状态。它们都处在“当前”的不断变化中。这个当前点——即“良知”之知觉点——是一种“注意”,实际上它就是时间维度之“现在”^②:它是一种活生生的运动,它一边“吞噬”“未来”,一边在过去中“搜寻”某些记忆,^③同时还把未来抛入那个隐身的“记忆之岛”。^④因此,这个“注意”本身其实就是一种意识、一种“当前”之活生生的运动状态!

① 参见本书第三章“无意识”小节。

② 严格地说,“现在”是不存在的,没有作为“一个”瞬间的现在,现在是一个过程。详细讨论参见本书本章第一节“时间”中之“当前或现在——身体”小节。

③ 这个“搜寻”只是比喻说法。实际上这个过程是“自动的”,或者说“自发的”,非主体性的。

④ 关于记忆作为一个隐身的“梦幻之岛”,参见本书第三章“本体论:记忆之存在”小节。

因此,我们发现,生命 = 注意,而注意 = 意识,那么显然,生命 = 意识。也就是说,生命作为那个使“生命体”成其为“生命体”的“本质”,其实就是这个生命体的意识!由此,我们前面第三章所讲的“动物之生活”恰恰就是这种“意识”所支配的生活:动物的生活基本上执著于当前之“注意”,对当前之刺激立即做出反应,而这个反应活动本身其实又是动物之本能!因此,对于动物来说,生命的根本表现形式就是它的“本能意识”。

那么对于我们人来说,生命之根本表现形式是什么呢?无疑,人本身也是一种动物,因此生命之形式首当其冲指向我们的本能意识。但是作为人之“当前”注意力运动本身,却又不同于动物之本能活动:它从根本上说就是我们人的精神之双重运动。这个运动涵盖了本能和理智两种根本元素:而这两种元素的平衡则是我们前面所谈论的直觉(良知)!因此,人之生命“本质”就在于我们的本能、理智和直觉!或者说就是我们的作为时间维度的运动着的“当前”之意识!而这个意识“是一个曾在和将在之间的连接符,是跨越过去和未来的一座桥梁”^①。生命之“本质”立即同人之间性联系了起来。不仅如此,柏格森还在《意识与生命》这同一次著名演讲中说:“意识首先意味着记忆”^②。因此,我们立即在这里得出这样的结论:人之生命 = 意识 = 记忆。而毫无疑问,我们前面也指出过“记忆 = 绵延”,因此,这个结论再一次扩展:人之生命 = 意识 = 记忆 = 绵延。事情

^① Henri Bergson, *L' énergie spirituelle: Essais et conférences*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 819. 此引言出自柏格森于1911年在伯明翰大学所做的一篇题为《意识与生命》的演讲。这篇演讲是柏格森最重要的演讲之一。第一次发表时是英文。后来收入《精神能量》一书时由柏格森本人修订为法文。

^② *Ibid.*, p. 818.

还没有结束,因为显然,对于柏格森来说,我们人之绵延恰恰就是我们的存在,而且也是我们的自我。因此,我们最后得到的是这样一个“等式”:人之生命 = 意识 = 记忆 = 绵延 = 存在 = 自我。^①

这个像变魔术一样的结论尽管看上去有点让人错愕,但正如我们反复强调的,这从根本上反映了柏格森哲学的相通性:即时刻不要忘记他的话——一个名副其实的哲学家只说一件事情!因此,我们人之生命在本质上是时间性的,它从根本上讲属于绵延,也就是说,属于我们“人之存在”本身,而这种存在之当前形式就是我们的意识。因此,生命本身被纳入到了存在的维度。这也从根本上证明了把生命作为哲学(形而上学)讨论之基本对象的合法性。而柏格森这种从生命维度在“存在”的层次上对哲学领域的真正介入,实际上已经更新了形而上学。

当然,我们还不得不提醒一下,除了动物和人类,这里还有一类“生命体”:植物。植物之生命在“本质”上也是意识吗?但是我们一般说,动物具有意识,而“植物总体上是无意识的”。^②然而柏格森指出,无意识和有意识并非两个可以随便拿来贴的标签:前者贴到植物上,后者贴到动物上。“如果意识会在那些退化为不动的寄生虫那里沉睡,那么无疑,意识反过来也会在重新获得运动自由的那些植物里得以苏醒,并且,植物获得了多大程度的自由,意识就在多大程度上得以苏醒。”^③因为我们发现实际上,动植物之界限并非是清晰的:有的动物偏偏朝“不动”

① 正如我们前面已经指出的,需要特别注意,我们这里无意于完全糅平这个“等式”的所有单项。这里的“等式”不是一种数学式的等式,“=”的真正含义是“相通”!

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 590.

③ Ibid.

方向退化(如有的动物却带着叶绿素进行光合作用),而有的植物则具有某些动物的特征(如捕蝇草)。而且植物本身的生长本身实际上也具有一定程度的意识倾向。因此,柏格森指出:“确切地说,没有任何一种生命存在完全表现为无法自发运动。即便是在植物世界中,有机体一般固定于地面,其自动运动的功能与其说没有,不如说处于昏睡之中:当这个功能被利用的时候,意识就苏醒了。我认为一切生命存在,无论是植物还是动物,在原则上都拥有意识。”^①因此,柏格森利用了一种“沉睡的意识”(la conscience endormie)来界定植物。^②

因此,我们看到,植物作为一种生命存在,尽管处于一种昏昧(torpéur)状态,但是却从根本上说仍旧是“意识”的。当然,我们还有另一条路可以证明植物生命是一种“意识”:根据《物质与记忆》,植物乃物象,而物象属于物质,物质则又是最低程度的意识(绵延),那么植物自然也是有意识的。

因此,就总体情况看来,生命的“本质”就是意识。

三 生命冲动

我们重新回到前面提到的这两个界定:1.“生命首当其冲指一种作用于迟钝物质(la matière brute)之上的行动倾向”;^③或者说,2.“意味着穿过物质而被激发的意识”;^④显然,生命本

① Henri Bergson, *L' énergie spirituelle: Essais et conférences*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 822.

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 590.

③ *Ibid.*, p. 577.

④ *Ibid.*, p. 649.

身作为一种“行动倾向”或者“意识”，总是同物质相关的。不仅如此，我们还发现，生命本身还与自由和创造有着根本关联：³“总之，我们所谈论的生命之冲动(*l' élan de vie*)在于一种创造的需要。它不能绝对地创造，因为它面对的是物质，也就是说，它面对的是与它自身的运动相反的运动。但是它抓住这个等同于必然性的物质，并试图在此物质中引入尽可能多的非确定性(*indétermination*)和自由(*liberté*)。”^{①4}。“物质是必然性，意识是自由……生命则寻求调和两者。确切地说，生命就是自由插入必然性并把这个必然性转为有利于它。”^②毫无疑问，生命本身在我们这里例举的四个界定中都指称一种运动——穿过、创造、引入、插入等，它就像一个发动机，在生命体之内扮演着关键角色。因此，生命本身从根本上说是一种运动：一种自由和创造的运动。这个运动在于“战胜”必然性，克服物质的惰性而走向自由，并在同时创造出新的东西来。这就是柏格森的生命运动的图景。而在这幅图景中扮演主角的就是生命冲动(*l' élan vital*)。实际上，对柏格森来说，生命本身就是指的一种冲动，“生命冲动”这个著名的术语不过是一个更独特的说法而已——当然也是被批判得最多的术语。

生命与物质

那么，生命之运动到底是怎样一回事呢？它的内在“构成”是“怎样”的呢？我们这里不得不谈到生命与物质的关系，或者

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 708.

② Henri Bergson, *L' énergie spirituelle: Essais et conférences*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 824.

说生命之上升运动和下降运动。

尽管物质被大致界定为与生命体相对的无机物,^①但是在《创造的进化》里面,柏格森对物质的真正界定却是:物质是宇宙绵延之双重运动里面的下降运动,它只是与生命运动的倾向相反的另一倾向,或者说是“一种张力的中断”。^②

“让我们想像一个充满高压蒸汽的容器,在这个容器的内壁上,这里或者那里,有一个裂缝,通过这个裂缝,蒸汽从中喷射出来。喷射到空气中的蒸汽几乎完全凝结成水珠并重新落下来,这种凝结和下落仅仅意味着有某种东西丧失,这是一种中断,一种亏蚀。但是在一段短暂的时间内,有一小部分容器之蒸汽幸存着而没有凝结;它努力托顶住下落的水珠;但是至多它只能延缓这些水珠的下落。同样,一个巨大的生命库也必定从其容器里不停地喷射,其每一个下落物都是一个世界。这个世界内部的生命物种的进化,则代表着那些原初喷射之原来方向、或者说那些沿着与物质性相反方向继续向上冲动之方向上幸存下来的东西。”^③

① 因为柏格森指出,把物质界定为无机物与我们的感官和我们的理智有关,而“被当作一个不可分割的整体的物质,则必定是一种流动(un flux)而不是一种事物(une chose)”。(参见 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 653.)

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 703.

③ *Ibid.*, p. 705.

这是柏格森最著名的比喻之一。它意在说明整个宇宙生命的进化运动是一个双重的运动,生命是其中向上(前)冲的那个运动,而物质则是那个向下降落的运动。向上的运动趋向于摆脱下降凝结的命运,而下降的运动则趋向于阻止向上之冲力。或者我们说,生命的努力在于冲破下落的物质的阻挡而创造出新的东西来。但是我们看到,生命不能阻止这个下落的过程,从而必定要最终下落为物质:“生命不能阻止向物质变化的步伐,但能够延缓这个过程”^①。这两个运动倾向是绝对不可分开的,缺一不可。生命必须借助物质的下降才可能具有向上的冲力,物质也必须依赖这个冲力才能被凝结。柏格森说,我们物质世界的通常观点是“重量下落”(un poids qui tombe),但是这是没有考虑到生命的内在运动的物理学式的抽象必然性规律,在生命运动中,恰恰是一种“重量上升(un poids qui s'élévé)”!^②也许这是一个不可思议的观点,但是它恰恰是柏格森关于生命的恰当说辞:“生命如同一种为了把下落的重物托起的努力。……它给予我们一种重物上升的观念。”^③而且这个世界的创造是“一种自由的活动”,^④我们物质世界中的生命就是这样的一种自由:它一方面冲向更高的自由,却在同时又必定被束缚在纯物质性的事物之中。它在不断地创造着,但同时又不断遭受挫败。这是一种“自我亏损的创造行为”(un geste créateur qui se défait),从而,生命创造出来的实在成为“一种通过自我

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 704.

② *Ibid.*, p. 703.

③ *Ibid.*, p. 704.

④ *Ibid.*, p. 705.

亏损的实在而产生出来的实在”(une réalité qui se fait à travers celle qui se défait)^①。

不过,正如我们前面说过的,隐喻本身并不代表真实,它只是把我们带向真实。这里的这个比喻也仅仅是一个比喻:“我们对这种类比不必过于较真。”^②真正的情况是:“事实上生命是一种运动,物质性是相反的运动,这两个运动的每一个都是单纯的运动,形成一个世界的物质是一种不可分割的流动,那种穿过物质、在物质中展现为生物的生命也是不可分割的流动。在这两种流动中,第二种反抗第一种,但是第一种从第二种中获得了某种东西:它在这两者之间产生了一种临时约定(modus vivendi),这就是生命组织(l'organisation)。”^③或者我们换一种刚才在上面提到过的说法:“物质是必然性,意识是自由;但是它们却是相互对立的,生命则寻求方法来调和它们。生命就是自由插入必然性并把这种必然性转为有利于它。”^④因此,物质与生命只有相互依赖才可能存在。它们共同属于一个生命运动整体,在相互“斗争”中把自由和创造展现出来。

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 705. 的确,明明是一种创造(多出来东西),却又说是一种亏损(少了东西),这显得非常不合逻辑。事实上,柏格森并非要在这里玩弄一种悖论式的文字游戏,相反,恰恰是通过这种看似荒谬的表达来说明一种生命之运动的独特性,或者说非逻辑性:我们常识的“逻辑”常常不过是纯粹理智的死板的逻辑,而生命的逻辑恰恰与之不同。正是我们用常识逻辑来考量生命运动之“逻辑”,才致使生命的本来面貌被歪曲。

② Ibid., p. 705.

③ Ibid., p. 707.

④ Ibid., p. 824.

生命冲动

在理解生命运动内在之“怎样”后,我们还必须提出另一个问题:“宇宙绵延着”,^①那么对于宇宙生命全体来说,生命之运动到底是如何的?或者说,生命进化之“轨迹”是如何的?如果说生命关涉到存在本身,那么对这种存在之运动轨迹的探询本身,也是一种形而上学的探询:它同样关涉到生命存在的运动之“怎样”。无疑,生命冲动在其中扮演着一个核心角色。

首先,我们必须强调的是:生命冲动只是一个“假说”(l'hypothèse)^②而且柏格森自己也强调过,这种冲动“就其本身而言,没有任何价值”^③。不过,事情并非如想像的那样简单,我们还需要看看柏格森的生命冲动“假说”到底是指怎样一回事,然后再回过头来解释。

“生命并非通过各个部分的联系或者相加来运作的,而是通过分裂(dissociation)和二元分化(dédoublement)来运作的。”^④这种运作过程被柏格森比喻成发射出去的炮弹:“如果把生命所划出的唯一轨迹比作一门大炮发射的满载火药的炮弹的话,那么进化之运动就将会是简单之事,我们将很快确定它的方

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 503.

② Ibid., p. 570.

③ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972. p. 1526. 这里的黑体为本书作者所加。

④ Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 571. 这里的 *dédoublement* 是一个相当重要的词,不能简单地翻译成“分化”或者“二分”。因为对于柏格森来说,生命之创化的每一条线总是包含着一种二元式的再分化,但是这种二分又不是泾渭分明的二分,而是指两个倾向性的区分,它们之间没有绝对清晰的界限。

向。但是我们所面对的是一枚立即炸成碎片的炮弹,这些碎片本身又是另一些炮弹,随后这些炮弹又爆炸成为另一些注定还要继续爆炸的碎片,如此反复持续很长一段时间。”^①那么为什么这个炮弹会如此爆炸呢?柏格森假设是因为这里有一个“共同的冲动”(un élan commun)或“原始冲动”(un élan original)。^②或者说就是这里的那个原初的“炸药”。这个炸弹的爆炸程度取决于这个炸药的力道和金属壳的抵抗力。“生命分裂为个体和物种也是这样的……它在于两种因素:生命在惰性物质那里遭遇的抵抗力;以及生命自身负载的爆炸力——这归因于倾向的不稳定的平衡。”^③生命力最先要战胜的就是惰性物质这个障碍,不过它先顺从于物质之力量行进,但是逐渐地,它内在的量会把物质纳入另一条道路。原初生命在开始时在内在冲动的推动下竭尽全力地生长,但是这种膨胀很快就会达到极限,“超过了某一点,有机体不再增长,而是二元分化(se dédoubler)。”^④如此反复,生命不断分化为数目繁多的种类和个体,而且在它们之间形成一个错综复杂的联系。正如柏格森说的:“分化真正的和深层的原由来自于生命自身拥有的原因。因为生命就是倾向(tendance),并且这种倾向的本质就在于以一种束状(gerbe)的形式发展,它通过其增长之唯一事实,不断创造出分享着这个原初冲动的各个不同的方向来。”^⑤但是在生

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 578.

② Ibid., p. 570.

③ Ibid., p. 578.

④ Ibid., p. 579.

⑤ Ibid., p. 579.

命的进化过程中，“有许多的[顿进]，在两三条大道旁边也有许多的死胡同，在这些道路中只有一条路比较宽阔，以便让生命之大流自由地通过，这就是从脊椎动物(les Vertèbres)上升到人类的那条道路。”^①人类是这条路线上的最高点。当然，除了植物这一条道路，另一条大道是膜翅类昆虫的路线(节肢动物, les Arthropodes), 蚂蚁蜜蜂等是其最高表现形式。在节肢动物这条线上, 发展得最完美的是本能, 昆虫的本能一般来说都是非常完美的, 其行动精确, 直达“目的”; 而脊椎动物又沿着两条路线分化, “一条通向本能(l'instinct), 另一条通向智能(l'intelligence)”^②。当然, 智能之最高表现形式就是人类——它综合了本能和智能, 并最终拥有能够把捉真正实在的直觉。

在这一幅图景中, 不同的分化路线所形成的不同物种之间的关系是十分复杂和暧昧的, 它们之间的界限也绝非泾渭分明。例如在植物和动物之间, 在昆虫和脊椎动物之间等都可以找到很难确切归类的个体或物种。柏格森也指出, 这些分化路线往往还形成一种“社会生活”, 相互补充协调等, 而且似乎这种社会生活背后有一个冲力(l'impulsion)。但“社会生活没有它独特的冲力, 只有生命的普遍运动, 它在各个不同的路线上创造着各种不同的新形式”^③。也就是说, 在各条路线上并没有一个单

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 580.

② Ibid., p. 609. Intelligence 在这里被翻译为“智能”而不是“理智”首先是为了与“本能”相对称, 同时也更准确。因为这个词在这里更多地指一种区别于本能的能力, 而非仅仅指我们人类通常所说的那种更为“高级”的推理能力。实际上柏格森一直用同一个词来指称这两种情况。

③ Ibid., p. 581.

独的冲力,只有一个统一的冲力,这个冲力就是生命冲动,或者说是宇宙本身内在的创造运动本身。

我们发现,这样的一种宇宙进化模式从“生命”这一维度对整个“世界存在”进行了全面的重新表达。世界不单单是《物质与记忆》中素朴的“物象的集合”了,它被重新赋予了新的内涵。也许我们这里可以借用德勒兹在《柏格森主义》中的一个图式来表现这种新的世界存在之面貌(图4-2)。^①不过我们对这个图的文字有一些改动,以更恰当地表达整个世界存在本身。

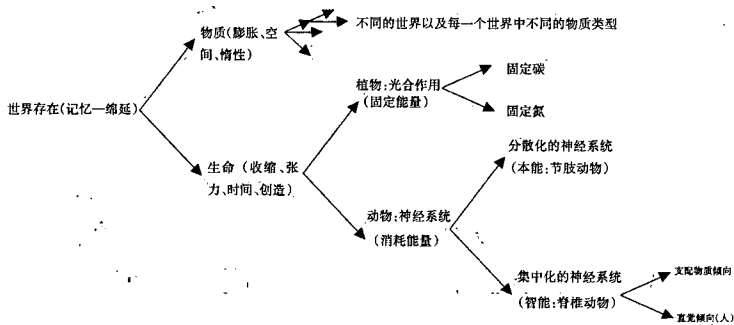


图4-2

现在,我们需要回到我们前面的问题:柏格森为什么要说生命冲动“就其本身而言,没有任何价值”?一个被委以如此重要角色的“主角”却“没有任何价值”!事实上,柏格森提出生命之

^① 参见 Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », PUF, 1966, p. 106. 德勒兹这幅图表原名为“差异化之简表”,旨在说明生命运动之差异化分化的状况,我们这里除了包含这个含义外,还把这个简表看成一个从生命哲学角度看到的整个世界存在之创造运动的大致全貌。

原始冲动说是为了反驳进化论里面流行的机械论和目的论“这两件我们的知性(l'entendement)制作的成衣”。^① 机械论一般情况下总是把进化过程分解为各种分离的部件,这些部件属于不断增长的物理、化学现象,然后由此来重构生命之进化。柏格森指出,其实这种重构的系统像一个机械系统一样,遵循因果必然律,与活生生的进化过程根本不同,而且它根本无法解释许许多多生命进化过程中的偶然、飞跃等现象,特别是不能解释为什么不同的物种怎么会有相同的器官(如眼睛)以及为什么物种间会和谐共存;而目的论者(通常就是生机论者, vitalisme)认为各种生命体都有某种内在的目的,它有一个计划,进化就是实现这个目的。这种观点虽然避免了前者的尴尬,但是反过来看,却不过是一种预成论,它意味着一切都是给定的,因而它根本不是在创造,或者说它完全抹杀了创造:这种目的从根本上说是我们自己头脑中的观点而已!这好比我们自己把放进口袋里的苹果拿出来,然后骗自己说这是口袋自己生产出来的。或者如柏格森对目的论者所做的反驳:“眼睛不是为了看而形成的,我们能够看是因为我们有眼睛,器官就是器官之所是,‘有用性’不过是我们用来表示其结构的功能效果的一个词语罢了。”^②它(有用性)是我们理智的造物。

柏格森认为,对于各种进化论无法解释的现象,用一种“生命冲动”假说则可以迎刃而解。正如我们前面所述,这种原初的冲动以一种束状(gerbe)的形式发展,它通过其增长,不断创

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 493.

② *Ibid.*, pp. 555 - 556.

造出分享着这个原初冲动的各个不同的方向来。各种不同的生物虽然千差万别,但是从根本上说它们分享了原初冲动,所以生命世界才千差万别却又和谐相连;而且这个冲动本身是创造着的运动,尽管在其过程中会遇到各种阻力从而停滞为某一种生物,但是这种状况只是生命在积蓄能量,一旦时机成熟,它将会创造性地飞跃。因此,生命之进化本身是一种创造的进化,这也是柏格森《创造的进化》书名之由来。

但是,我们还没有解释为什么“生命冲动”“就其本身来说,没有任何价值”?并且我们显然会看到柏格森的这个“假说”没有遵循一种“直接材料”、“回到事实本身”的原则,正如有人指出的,生命冲动这个形象是“唯一或者说差不多是唯一一个回溯、知识性的解释”(une explication rétrospective et pédagogique),^①也就是说,是一个带有反思性质的解释。然而柏格森并没有违背“直接材料”的精神,他说,生命冲动“只是一个形象。生命实际上是心理的,是包含着相互渗透的无数部分的融合的多样性的精神本质。”^②这种形象实际上只是一个比喻,“一个诉诸文字的形象而已。”^③真正重要的是这个形象所连接起来的整个宇宙运动本身:即由复数的绵延和单数的绵延统一在一起的整个世界存在本身。这个世界存在是一种二元性的倾向(物质与生命),^④它是一个连续不断的运动,是一种“潜在

① Frédéric Wörms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 22.

② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 713.

③ Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris: PUF, 1968, p. 579.

④ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 711.

的多样性”(virtuellement multiple)。^① 它“只是一个生命的普遍运动”,^②而生命冲动这个形象恰恰帮助我们重新回到这个原初的统一性,回到一个共享着整个世界绵延的各种生命体之统一性。生命冲动其实就是宇宙之创造的进化运动本身。“宇宙是绵延着的东西,而生命冲动,即创造之力,就是这个绵延本身。”^③因此,生命冲动本身如果说作为一个形象来说,它不过是一种“诉诸文字的形象而已”,它真正的意义在于这个形象本身所指向的那个世界绵延(存在)运动本身,即我们前面这个图示里面的那个“记忆—绵延”所包含的整个生命之创造进化运动。如果我们认清了这个位置,并把“它放到那个位置上,它就有了价值。因为由此我们可以认定那些人们在生命中所看到的东西以及那些人们没有能够从中看到的东西”^④。也就是说,这个形象帮助我们确认那些我们所真正体验到的生命之绵延(无论是我们自己内在之绵延,还是那些作为生命体的复数的绵延),与此同时,还把那些“不可见”的东西揭示了出来。或者说,我们借助生命冲动这个形象把那些直接材料作为事实确认了下来,而且还把与这些直接材料相关联的“不可见”的部分也揭示了出来:这两者之间的联系是一种事实。因此,从这个意义上说,它又是相当有价值的。因此柏格森说他的这个隐喻是一个“精确,但同时又宽大,包含着一切可证实性的概念”^⑤。

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 714.

② Ibid., p. 581.

③ Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*(《柏格森主义》第一卷), Tome I, Paris: éditions de la nouvelle française, p. 221.

④ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1526.

⑤ Ibid., p. 1527.

因此,生命冲动仍然处在一种经验的“根基”上,它是一个“思想形象,但是却不是一个同经验无关的思想形象”^①。它的所指恰恰就是原初的生命运动本身,是那个永远创造着的世界绵延。它把整个世界存在内在连接了起来,确保了其连续性、创造性、差异性,并由此把世界存在之运动展现为一种生命与物质之间永远战斗的真正的自由。自由成为世界存在的一个事实,或者说,它就是世界存在(绵延)的存在方式。^②

四 创造与相对虚无

显然,生命冲动这个“形象”已经把一个创造着的世界存在展现在了面前。正如我们前面对世界绵延的奠基一样,我们在这里不得不再一次遇到最为根本的问题:存在与虚无。而这一次,这个问题被放到了生命世界的创造进化之中:这个世界到底从何而来?或者说它向何处去?在西方文明中谈论这样的问题,必定要涉及“上帝”这个问题。

上帝反对虚无

我们并非要危言耸听,把上帝同虚无对立起立,同时把那个著名的《圣经》传统里面的“上帝从无中创造世界”打倒,以便为

① Keith Ansell-Pearson, *Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life*(《哲学与潜在之历险:柏格森与生命时间》), London and New York: Routledge, 2002, p. 139.

② 我们前面说过,自由是柏格森整个哲学的根本主旨,它就是绵延本身,是一个事实。这也是柏格森所说的“一个名副其实的哲学家只说一件事情”之“一件事情”。我们后面还要回到这个主旨,这里从略。

柏格森的成就增光添彩。因为在《圣经》传统中,上帝从绝对的虚无中创造了世界,也许对于大部分人来说,上帝的这种超能力是他无所不能的标志,从而更加增添上帝的荣光。但是对于柏格森来说,这样的一个上帝其实是一个自掘坟墓的上帝。

我们看看《圣经》传统的创世神话:实际上有两种“存在”,上帝和绝对虚无。^①但是这本身就是一个不可调和的矛盾。如果上帝存在,那么就不可能有绝对虚无,因为已经有某某存在,怎么可能说“绝对虚无”呢?而假设有绝对虚无存在,则如果上帝也存在,那么上帝自身也将被虚无“包围”,他自身也是后于虚无的存在。或者说他的绝对第一性将被虚无替代。因为虚无是一个能够吞噬一切的可怕东西,它从其定义上或逻辑上必定先于一切,那么上帝的根基就不再牢固。正如于德所说的:“如果上帝被虚无领先,上帝不再稳固,那么他就不再是上帝了。”^②因此,一个面对着绝对虚无的上帝是一个自掘坟墓的上帝。我们强迫把上帝和虚无放在一起,不过是我们的一相情愿,对于想以此来证明上帝的伟大的人来说,恰恰是在谋杀上帝。因此,上帝如果要想自己地位稳固,他必须反对虚无,而不是冒着“生命”危险,为了创造一个并不完美的世界而摔进虚无这个无底洞。当然,把上帝放到一个“超越”或“超离”(这是牟宗三先生的译法,颇为贴切)的位置上去也无法解决这个难题,因为

①. 关于存在于虚无之间的各种复杂关系,参见本书第二章“虚无与存在”,我们这里的分析需要有这个背景。我们这里再次拾起这个话题不是无意义的简单重复,而是“差异的重复”,蕴涵着新的理解。或者我们还可以说,我们本书反复出现的各种看似重复的地方,都是一种“差异的重复”,每次“重复”都牵连新的东西,烘托着“新”之出场。

② Henri Hude, *Bergson II*, éditions Universitaires, p. 130.

它“超离”的不过是万物,是那个创造行为“之后”的诸物了,而那个虚无本身,绝对不属于这个行为之后的“东西”。如果执意信仰“上帝是万能的,所以他绝对可以从虚无中创造出一切”,那么这就同说“上帝是万能的,所以他也绝对能够犯各种错误,能够自我毁灭”一样好笑。

绵延的“上帝”

不仅如此,传统的上帝自身往往是一个不可思议的存在物,被赋予了无所不能的超能力:当然也包括从绝对的虚无中创造世界的 ability。但是这样的一个上帝对柏格森来说是一个并不绵延的上帝,这种上帝“是一个数学的、逻辑的、观念的实体上帝”^①。与其说他真正存在并永恒地爱我们,不如说他不过是我们头脑构造出来的灵魂鸦片:这就是马克思为人类找到的伟大真理。不过,我们需要看到,柏格森基于以上考虑,彻底改造了“上帝”。这个上帝必须在前面的生命冲动之进化运动中讨论。

“如果到处进行着的是同一种行动,这种行动或者自我取消,或者努力重新产生,当我谈论一个中心——世界像一束巨大的焰火从那里喷射出来——时,我表达的就只是这样一种可能的相似性:只要我不把这个中心当作一个物体,而是当作一种不断喷射的连续性。这样定义的上帝(Dieu),并没有创造完一切;它是不间断的生命,行动,自由。”^②可见,上帝在柏格森眼里就是生命、行动、自由,他是一个在不断创造着的东西,并且他

^① Henri Hude, *Bergson II*, éditions Universitaires, p. 141.

^② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 707.

“没有创造完一切”，这就意味着这个上帝仍然在不断创造，他同他的造物共同存在，而且必定只能在绵延之内被发现。正如有人说的，“如果不同这个绵延共存，他就不能够在一个超越的地方成为三位一体的”^①。或者我们可以说，他就是这个绵延本身，“上帝绵延着，简单地说，这是一个与理性主义的上帝不同的上帝。这是有生命的上帝，宗教的上帝，而不是哲学家的或者作为理性主义者的科学家（les savants rationalistes）的上帝”^②。非绵延的上帝只是“形式的上帝”，^③是拿来当作世界起点的逻辑前提。

因此，上帝作为绵延，他与作为世界存在的世界绵延一样反对绝对虚无。他并非一个高高在上的超越一切的神，他就世界之中，或者我们甚至可以说他也就是那个“生命冲动”，他就是一种“处于生命源头的超意识”（la supraconscience），^④“是一种创造的要求”。^⑤

创造与相对虚无

那么，什么才叫做创造？无疑，创造（la création）是一种发明（l'invention）。^⑥ 柏格森说：“关于本义的发明，……我们的理智不能在它的涌流（现）（jaillissement）中，即不能在它的不可

① André Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*（《柏格森与绵延之演历》），Paris：éditions Seghers，1965，p. 163.

② Henri Hude, *Bergson II*, éditions Universitaires, p. 141.

③ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 797.

④ Ibid., p. 716.

⑤ Ibid., p. 716.

⑥ 注意，柏格森的这两个词含义是相同的。他常常混用“发明”和“创造”。

分割性中把捉到它。解释总是致力于把它分解为已知的、旧的元素,并把它们分别排列成一种秩序。”^①创造是新元素的不断的“涌现”,它是“不可分割”的。生命的演化本身就是一种创造的演化,在其中“偶然性起着很大的作用……这种偶然性采取的形态……是一种被发明的形态。”^②因此,这种偶然性决定了生命进化本身所采取的形式是“不可预见的形式”。^③创造的意义在于它摆脱了必然性的“可预测性”以及目的论的主观“预成性”,表现为绝对新元素的涌现。

不仅如此,柏格森认为这种“普遍的生命”的进化运动同我们自己绵延的多样性一样,从根本上说也是“统一”的。“我是多样的统一性和一多样性(*je suis unité multiple et multiplicité une*)。”^④千万不要以为柏格森在这里回到了“一与多”的牢笼,因为他立即说这里的“一”与“多”是“知性对我们人格采取的看法”,^⑤这种看法的根源在于“必须采用知性的语言,因为知性只有语言”。^⑥而这种生命本身表现为“潜在的多样性”和“一种潜在之无限性(*une immensité de virtualité*)”。^⑦我们这里重新回到了前面谈到过的概念——“潜在性”。前面所讨论过的这个概念在这里获得了一个更清晰的特征:创造。^⑧正如德勒兹

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 634.

② *Ibid.*, p. 711.

③ *Ibid.*, p. 706.

④ *Ibid.*, p. 714.

⑤ *Ibid.*, p. 714.

⑥ *Ibid.*, p. 714.

⑦ *Ibid.*, p. 714.

⑧ 关于潜在的论述请参见本书第三章关于记忆的章节,以及本章第一节里“过去”小节。

的著名解释：“进化即指从潜在到现实的诞生过程。进化是现实化(actualisation),现实化就是创造。”^①因此,我们这里重新看到,记忆的“潜在存在”本身的现实化就是一种创造。这也是我们的内在绵延是一种性质的差异的根本原因:绵延的涌现总是性质差异的涌现,这种涌现就是创造。因此,这里我们把“生命”同自我的绵延统一了起来,它们是相互类似的东西。生命本身的创造也是性质差异的创造,它的根本结果就是“创造出完全无法预测的全新的东西来”。因此,潜在性不同于可能性(la possibilité)。与可能性本身相对的是“真实性”(réalisation)。可能性是我们对未来的推测,这种推测建立在各种规律或者我们过去的经验的基础上,它是一种“现成的”非存在。可能性的实现过程是一种“变真”(réaliser),也就是说,是一种“非在场的可能”变成“在场的真实”。而“非在场”的可能性常常和“变为真实”的当前真实性没有本质区别,这里没有新东西产生出来。而潜在性则与此不同,它带来的东西是全新的,是非重复的。正是在这个意义上,德勒兹说柏格森的生命进化是一种“差异化”的运动。^②

那么这种创造和“相对虚无”又有什么关系呢?什么是“相对虚无”?它和“绝对虚无”有什么区别?

“画家立于画布前,各种颜料备于调色板,模特摆好了姿势;我们目睹这一切,也知道画家绘画之方式:我们能够预见到画布上的作品吗?我们已经拥有问题的一切要素;我们通过一

^① Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection «initiation philosophique», PUF, 1966, p. 101.

^② 德勒兹的《柏格森主义》第五章的标题就是“作为差异化运动的生命冲动”。

种抽象的知识,知道问题将如何被解决,因为肖像必定与模特相像,而且也必定与画家风格吻合;但是具体的解决伴随着不可预见的虚无(*le imprévisible rien*),这种虚无就是艺术作品之整体。而正是这种虚无占据着时间。……大自然的作品也是如此。”^①

这段话将帮助我们理解上面这些问题。画家的创造活动本身尽管可以被理智分析,但是艺术品本身作为一个整体却是不可预测的。即便是“胸有成竹”(请注意这个中文成语的来历)的画家也不可能事先就知道自己的作品最后的样子。除非这个“画家”变成一个印刷机。因此,真正的画家在画布前面对的是一种“虚无”(rien),一种不在场的未知数。这个未知数尽管是一种没有到来的“虚无”,但是它并不与柏格森反对的那种先于一切的纯粹虚无或绝对虚无相同。所以这是一种“相对虚无”,一种创造活动本身所面对的“未知”。相对虚无绝对不是乌有,它意味着不可预知,意味着纯粹的创造或发明,意味着新事物的诞生,意味着一种绝对的差异,与任何单纯的重复无关。

时间与相对虚无

这不仅是艺术创造的本质,而且我们发现柏格森还指出“正是这种虚无占据着时间”。相对虚无被引入了时间之维。绝对虚无杀死时间,但是相对虚无恰恰是时间之根本要素之一。结合我们前面关于时间的论述,我们发现,相对虚无恰恰就是时间之未来这一维度,一个既充满希望又充满威胁的维度。时间之创造就是朝向虚无的创造。虚无在这里为时间的差异化提供了条件,同时也为时间的创造提供了条件。正如未来在时间中的

^① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 783.

意义一样,虚无在时间中的意义并不是要把时间(我们的过去)带入虚无(未来),把作为时间性存在的人类带入虚无主义。恰恰相反,时间朝向虚无创造并不是陷入虚无,而是战胜和克服虚无,它向虚无开战,而不是投降。这种战斗使人回到自身真正的时间性,从而在生命之维中成为勇士,而不是执著于现成之物质世界,在物质的时间中成为被救平的物质世界体系里的一个零件;或者说,不是在物质世界的所谓“富裕”(充盈)中,滑入一种真正的虚无主义人生;或者说,如果单纯的物质是时间与虚无战斗所抛洒下来的“尸体”,^①那么,一种只知道在生命战场上执迷于这些尸体、而不是踏在这些尸体上勇往直前的人,迟早会被时间抛弃,成为尸体的一分子,最终“埋葬”于乱尸之中:生命(人生)之悲伤莫过于此。必须与物质战斗、与虚无战斗,这正是一种时间之虚无带给“作为时间性存在的人类”的意义。也是生命创造的意义。

因此,我们发现,“时间是开放的,这种开放的时间就是生命。它朝向一种终点之缺席开放(*ouvert sur l'absence de fin*),朝向虚无开放(*ouvert sur le néant*)”^②。这种朝向虚无的开放意味着创造,所以柏格森说:“时间要么是创造,否则它什么也不是。”^③从而,“创造要么是从无中创造(*ex nihilo*),否则根本就没有什么创造。”^④如果我们把“存在 = 绵延 = 时间”这个“等式”

① 这需要联系到前面所讲的内容。生命之绵延没有物质之抵抗就不可能创造前进。物质是生命之下降运动。或者说,物质走向死亡(不是走向绝对虚无)。

② *Jeanne Delhomme, Vie et conscience de la vie: essai sur Bergson*(《生命与生命意识:论说柏格森》), Paris: PUF, 1954, p. 178.

③ *Henri Bergson, L'évolution créatrice, in Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 784.

④ *Henri Hude, Bergson II, éditions Universitaires*, p. 133. 注意,这里的 *ex nihilo* 并不是指传统的那种上帝从绝对的虚无中创造出万物,而是柏格森意义上的“无”中生有。

考虑进来,那么,柏格森的存在虽然是一种充实,它反对一种绝对虚无,但是它却并不反对一种相对虚无:“这个虚无既不是处于存在之下以便为存在奠基,也不是处于存在之中以便存在对自己进行划分,这是一种处于存在之前的虚无,它对存在—时间(l' être - temps)来说,意味着绝对的可能性和不可确定性。”^①

上帝:EX NIHILO

柏格森的“上帝”并非是一个概念、观念,也不是一个“人格”(personne)。他就是创造着的生命。他是整个世界存在之“源”。与其说这个上帝在他的造物之外存在着,不如说他就存在于这些“造物”之中。他绵延着,也就是说,他创造着,和他的造物一起绵延着、创造着。他就是那个“处于生命源头的超意识”,或者干脆说他就是生命冲动本身。这与其说是一种宗教意义上的上帝,还不如说是一种世界本原意义上(本体论)的上帝。上帝就是世界之实在,是一种“绵延着的实在之本体论的自足性”^②。因此,上帝就是我们前面探讨的那个世界绵延本身,它永恒地创造着。它并没有在七天之内把世界创造出来,然后就全身退于一个不可思议的超越之域。这样的上帝是不负责的上帝,与其说是上帝本身不负责,还不如说是我们人类自己幻想出了一个万能却又不负责的上帝。一个真正的上帝是一个勇敢的上帝,他用他的爱(纯粹的情感)和所有造物一道不停地创造着。与其说他用神圣的爱来恩典世界,还不如说“这

^① Jeanne Delhomme, *Vie et conscience de la vie: essai sur Bergson*, Paris: PUF, 1954, p. 178. 黑体是作者自己的强调。

^② Henri Hude, *Bergson II*, éditions Universitaires, p. 141.

个神圣的爱就是上帝本身”^①。世界之各种创造本身分享着上帝之创造,它们不断朝着“虚无”开放,共同构成着上帝之整体创造。正是因为这种开放性,柏格森才说上帝“并没有创造完一切;它是不间断的生命,行动,自由。”^②

因此,上帝之创造(世界之创造)本身也是一种开放的创造,它向着虚无,向着未来的不确定性创造。这个虚无是真正的“生成”之标志:它使真正新颖的东西从未来绽放出来,不断为当前带来“造物”。从这个意义上讲,柏格森的上帝之创造也是一种“从无中创造”!

这样的上帝观否认了一个绝对的虚无,使世界之存在自身成为一个不可再追问的存在,否则必然堕入“为什么有存在,而虚无却不在?”这样的假问题。世界已经是存在,有世界存在,这是不可追问的。世界总是一个“Il y a……”(存有……)的世界,^③没有虚无在“背后”“支撑”或衬托。用柏格森的话说:“[虚无之不可能性]干脆地表明有某种东西一直存在着。”^④我们发现,这种宇宙观和著名的宇宙大爆炸理论很相似:世界是一个生命冲动(“上帝”)之分化运动形成的,这跟大爆炸理论中的

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 1189.

^② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 707.

^③ 需要指出,尽管我们这里用了类似列维纳斯的表达式“il y a……”,但是在内涵上与列维纳斯有所不同。列维纳斯的 il y a“既不是虚无,也不是存在”,它不是“一个存在事件”,“人们也不能把它说成是虚无,尽管那里确是一无所有。”(Emmanuel Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, «biblio essais», Librairie Arthème Fayard et Radio - France, 1982, pp. 38 - 39.)对于列维纳斯来说,il y a 是一种无法逃离的恐怖,而对柏格森来说,它恰好是我们充实和幸福的“依托”。

^④ Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris: PUF, 1972, pp. 766 - 767. 黑体是柏格森强调的。

“宇宙是一个奇点爆炸而诞生的”相似。在大爆炸理论中,时间是随着奇点的大爆炸而诞生的。如果要追问那个“奇点”的起源,或者说奇点之前到底是怎样的,那是一个非法的问题。因为奇点之前是没有时间的,何来一个“奇点之前”呢?柏格森的上帝(超意识、生命冲动)也是如此,它没有在回溯意义上的“之前”,它是一个纯粹的诞生和生成运动,是时间本身。没有一个比他更原始的东西。如果说有一个“之前”,那么这个“之前”是在另一个方向上,它只能是相对虚无,即那个还没有诞生的开放的未来。正如大爆炸理论是一个假说一样,柏格森的“生命冲动”也只是一个假说:但是这个假说本身包含的细节内容却是创造的绵延这个事实——我们在源初的经验那里“看到”的就是这个事实。

因此,我们发现,事实上,柏格森的上帝观恰恰仍旧在纯粹经验之范围内。他从作为直接材料的纯粹经验出发来认识上帝,来确认上帝之圣爱,这样的上帝就是我们自身体验到的世界之生命运动本身;他并不从上到下地构造出一个超越的上帝和一个上帝创造的世界:那样的上帝是一个诞生于“一与多”幻觉之上的上帝,“一个数学实体的、逻辑的、理念的、属的(générique)上帝”^①。因此,柏格森的上帝是一个朝向虚无(未来)不断战斗的上帝,是一个生命的上帝,他的创造除了自由,没有更高的意蕴。

五 生命的“逻辑”

正如柏格森在《创造的进化》开篇就提到的,人类的智慧用

^① Henri Hude, *Bergson II*, éditions Universitaires, p.141.

于无生命物体、特别是凝固物体之上,就会感到游刃有余,并且我们的概念也根据这种凝固形象而形成。“我们的逻辑首当其冲就是凝固物体的逻辑(*la logique des solides*)。”^①同样,也是根据这种凝固的形象,“我们的理智在几何学那里取得了胜利,在其中,逻辑思想同无机物质的亲缘关系被揭示了出来。”^②毫无疑问,这就是柏格森要反对的逻辑:纯粹物质的逻辑——理智的逻辑。这种逻辑从根本上说是一种“思维的电影放映机制”的产物,是理念式哲学的根本表现形式。这种逻辑必然与语言联盟,它一旦变成万能的真理,则必将形成逻各斯的暴政。^③

的确,在苏格拉底的教导下,“无知”似乎成为了整个人类的耻辱。这几乎是一个比海德格尔在《存在与时间》里面提到的那个著名的“哲学的耻辱”^④更久远、更根深蒂固的耻辱。因而,似乎西方思想家多半都在内心拥有一种不可回避的使命感,或者说在他们心底暗藏着一个永恒的欲望:必须摆脱这种无知的耻辱!科拉科夫斯基说:“有这样一个人,所有欧洲哲学家都拿他来认明自己,即使这些哲学家肢解了他所有的思想。这就是苏格拉底,而一个不能将自己与这一典范人物相认同的哲学家,就不属于这一文明。”^⑤理念论、怀疑论、二元论、不可知论等等,尽管五花八门,但是几乎都围绕着“知与无知”这个主题。

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 489.

② *Ibid.*

③ 参见本书第三章第一节相关内容。

④ 参见海德格尔《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版,第236页。

⑤ 科拉科夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年第1版,第1页。

这足以见到这个隐秘的欲望之根深蒂固：它在某种意义上几乎成为了西方哲学家的本能。

毫无疑问的是，同一性哲学对柏格森来说，几乎都拘泥于一种物质—理智的逻辑。当然需要指出的是，这样的逻辑并不是没有用处，柏格森对此也深怀敬意。但是柏格森指出：“我们的思维，就其纯粹的逻辑形式来说，并不能阐明生命之真正本性以及进化运动之奥义。”^①必须找到一种真正能够把捉生命本质的沉思方式。如果说一种纯粹逻辑—理智的理论基本上属于寻求知识真理的“知识论”，是一种“知性的哲学”（*la philosophie d'entendement*），^②那么，柏格森要寻求的则是一种超越知性哲学的哲学：一种认知理论（*la théorie de la connaissance*）和生命理论（*la théorie de la vie*）不可分割的哲学——生命哲学。^③正是在这个大前提之下，柏格森的生命哲学才彰显出其独特的革命性意义来。正如 Henri Gouhier 说的，柏格森主义意味着“笛卡尔时代的终结”^④。笛卡尔时代以数学模式为基础，而柏格森开启的时代则以生物学模式为基础。^⑤他是“第一个生物学的哲学家”。^⑥

① Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 489.

② *Ibid.*, p. 494.

③ *Ibid.*, pp. 492 - 494.

④ Henri Gouhier, «Introduction» de *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. XIV. (另外也可参见 Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson*, «Que sais - je ?», Paris: PUF, 2e édition corrigée, 1993, p. 47.) 作者在这里还提到了这个时代的到来不仅是笛卡尔时代的终结，而且是“实体（*substance*）概念的终结”。

⑤ 我们前面已经提到过有人指出柏格森开启了一个“生态学的时代”。

⑥ Jean - Louis Vieillard - Baron, *Bergson et bergsonisme*, Armand Colin, Paris: 1999, p. 73.

鉴于“逻辑”这个词汇的本意,也许我们谈论一种生命的“逻辑”,显得不可饶恕。但是如果说哲思方式是一种“逻辑”的话,谈论一种“生命的逻辑”并非不可以:正如柏格森的直觉本身不包含“概念性”内涵,但是“直觉”本身却仍旧可以说是一个“概念”。有鉴于此,我们大致可以为一种生命的逻辑归纳出以下几点。

非空间性

正如前面所指出的,传统的逻辑以物质—理智为起点,换句话说,它终究是一种空间式的思维方式,它把各个生命性的要素分割并置于空间之中,然后进行各种排列组合。而生命的逻辑以时间(绵延)为起点。它追求一种“绵延地思”,回到时间的流动之中——这是一个永恒的流动。因此,这种以时间、绵延为准则的生命之思超越了空间性思维的有限性和封闭性怪圈,使一种以空间性场域为基础的形而上学被彻底取代。这种空间形而上学的本体之“出场”与“缺席”被虚无这个伪概念所决定。而虚无切入“空间性存在”的后果必然是存在流的断裂,世界被分割成有限物的集合,每一个有限物都是封闭的“个体”。因此,事物的演化都是各个可以无限分割的片段的组合。这种组合导致一种典型的机械论。而以时间为起点的哲学则反对绝对虚无,它回到连续的流动本身,回到世界的原初的细节。它反对虚无,世界本身也由此成为一个绝对充盈的世界。

非线性

无疑,数学模式的思维常常是线性的思维、几何性思维(它也可以排列成线)。一种传统的因果理论也许在物理学上是正

确的,但是在生命的进化中,线性的思维方式使生命运动及其进化运动的本质被歪曲。典型的例子就是:“自亚里士多德以来,败坏了大多数自然哲学的首要错误就是:在植物生命、本能生命以及理性生命中只看到了同一种发展着的三种连续的程度差异,然而,它们却是一种活动在其发展过程中分裂出来的三个不同方向。”^①这三者被由高到低排成了一条线。这个错误的严重后果在于形成了两种严格的等级制度:1. 在自然界,理性动物总是比本能动物高级,动物又比植物高级。因此,人类成为唯一的统治者。这是典型的人类中心主义。而非线性思维则把这三者看成同一个运动分化出来的三条“线”,它们相互补充,相互依赖,动物“也是路途中有益的伴侣”。^②无疑这为一种生态学提供了哲学依据。2. 在哲学上形成了理性独霸真理的严格的等级思想。理性是最高级的,本能、直觉都是精神不健全的表现,是应该被压制的不良思维,当然就更不要说“疯狂”了。而柏格森的“良知”(直觉)理论恰恰回击了这种等级式的思维方式,指出在真正的“好的知”中,三者不过是同一个运动的不同倾向,缺一不可。

非确定性

确定性思维奉理性(以数学为核心)为圭臬,一切都以必然性为皈依。世界因此是可以绝对把握于股掌之间的“科学”认识对象。生命世界(以生物学、心理学等为依托)的“逻辑”恰恰

^① Henri Bergson, *L' évolution, créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 609.

^② *Ibid.*, p. 721.

彻底推翻了纯粹的必然律。不仅生命的进化是一个渐进、不断飞跃的不可预见的运动,而且我们自身的生命创造运动本身也是一个不可预测的运动:例如艺术家的创造活动。生命的运动是一种无限的、潜在多样性的差异化运动,它逃避机械论的必然律,尤其是因果必然律。新事物的产生并不意味着某种前件(原因)按照必然律而产生“结果”。因为实际上这个过程是充满偶然性的活生生的创造。因此,与其说它表面上遵循一种“必然性”,还不如说它在根本上属于偶然性。

非个体化

个体化思维实际上是一种空间式思维的结果。它在空间中分割一切,这势必抹杀事物之根本性质。“当人们把我的特性从万物整体的特性中分离出来时,他们已经改变了我的特性。”^①只有当我活在万物中的时候,我的特性才可能是真实的。而宇宙生命体系是普遍联系的,最远的星球也都有“一条线”同我们的太阳相连。^②而且作为整体的宇宙是一个“有意识的生命”。^③因此,把某个“个体”或“部分”从整体中分割出来恰恰改变了其本身性质。生命之要成为“活的”,必得与世界息息相连,从而灭绝了一切成为“个体”之可能性。

非概念性

非概念性意味着一种纯粹经验的首要地位。同时意味着非

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 774.

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 503.

③ *Ibid.*, p. 507.

体系。理智的本性在于概念性思维,而这种思维往往构造出大而全的体系来。纯粹经验的哲学只是“一种重新融入整体之中的努力”^①。它不是要重新构造一个整体,而是回归经验整体。哲学家的任务就在于“找回真实的绵延”。^②是一种“精神对自身的回归。”^③而直觉把我们引向绵延,进入事物本身。一种直觉的哲学毫无疑问是回到纯粹经验事实的哲学。因此,以概念作为基本元素的抽象体系哲学被克服了。这种新哲学是一种“更为谦虚的哲学”,^④“只有通过许多的思想家、观察家的集体努力和循序渐进,在不断的相互补充、修正和改进中才能被建立起来。”^⑤

总之,从生命角度来探讨整个世界存在,是柏格森对整个西方哲学的重要贡献。一种生命的“逻辑”为整个世界存在恢复了它的原初性。同时,这种生命之思从某种意义上说,也是对整个西方同一性哲学传统的颠覆。正如有人指出的:“哲学地沉思生命观念与批判形而上学家们不合法的各种抽象,是同一个和唯一的一个任务。”^⑥它彰显了一个差异的世界,把那些在“同一性哲学”暴政下注定要被屠杀的细节从理性极权的焚尸炉里拯救了出来。在这样的世界,每一个差异的世界存在自身就是一个有生命的存在,它能够自己活命,它不需要一个以某种莫名其妙

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 658.

② *Ibid.*, p. 806.

③ *Ibid.*, p. 807.

④ *Ibid.*, p. 657.

⑤ *Ibid.*, p. 493.

⑥ Pierre Trotignon, *L' idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (《柏格森的生命观念与形而上学批判》), Paris: PUF, 1968, pp. 8-9.

的方式隐藏着的“主人”(理念、实体、本原、主体等)来施舍它活命的权利。它不仅自己活命,而且还在活命的同时创造自己,自己成为自己的“主人”。当然,生命之“个体”是开放的个体,它的生命融入整个宇宙生命,融入一个和它一起创造的上帝(超意识)。因此,任何作为事实出场的细小现象,其本身就是自己的“本质”:现象也是实在。因而,这种生命之思同样也拯救了现象。

因此,在生命之名下,柏格森为世界存在重新找回了它们自己活命的尊严。

哲学源于惊讶。也许每一个儿童都曾经被一个生生不息的生命世界惊讶得目瞪口呆,但是,在哲学王国里,甚至在两千多年这样长的时间里,这种生命之惊讶,却被也曾经是儿童的主要哲学家们遗忘得干干净净。柏格森让我们重新记起了这种惊讶。正是在这个意义上,柏格森的生命哲学是一种真正的哲学。

第四节 自由

如果说柏格森哲学有一个终极主题的话,这个主题非自由莫属。或许有人会感到奇怪,柏格森的那个“一事情”不是指绵延(时间)吗?怎么这里又说自由才是柏格森的终极诉求?其实这并不矛盾。因为自由是绵延最根本的“特性”。我们知道,绵延就是那个我们需要回归的“事实本身”,而柏格森说:“自由是一种事实,并且在咱们验明的那些事实之内,没有比它更为清楚明白的了”^①。

^① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 145.

回归绵延,就是回归事实,也就是说,回到那个作为事实的“最清楚明白”的自由!而且柏格森晚年说过:“自由即真理本身。”^①毫无疑问,在千百年来,如果说西方哲学有一个共同主题的话,那么这个主题非真理莫属:理念论、怀疑论、经验主义、理性主义等等,无不围绕着“求真”这个主题。追求真理和“爱智慧”一样,几乎是哲学的本能。因此,自由作为真理,理所当然是柏格森的终极主题。

事实上,在柏格森那里,自由也的确是一个贯穿始终的问题。1. 柏格森在《论意识的直接材料》的前言里面说:“我们探讨强度和绵延概念的前两章,是作为第三章的导言而写出的。”^②而第三章的标题是“论意识状态的组织:自由”。无疑,自由才是这本书的真正主题。2. 正如许多柏格森哲学研究者们喜欢谈论的,《物质与记忆》这本书的最后一个词就是“自由”。而根据我们第三章的显示,《物质与记忆》是柏格森哲学秘密之根本所在!即便有人说这只是一个巧合,但是柏格森的最后这一句话是:“精神从物质那里借用知觉——它从这些知觉那里汲取养料,并以一种运动的方式把这些知觉归还给物质,而在这些运动之上,精神已经为之印刻上了它的自由。”^③毫无疑问,这句话描述的就是那个精神生活之双重运动。这恰恰就是《物质与记忆》的核心。而且《物质与记忆》的副标题是:“论身体与精神的关系”。这里的身体实际上也就是一种“物质”。显然,身

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1573.

② Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 3.

③ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 378. 黑体为本书作者所加。

体与精神的和谐运动是《物质与记忆》的主题,而在这种“物质与精神”的双重运动中,恰恰是自由成为了那个主题之主题。

3. 我们上一节刚刚讲过,在《创造的进化》中,生命在本质上就意味着自由。生命之冲动就在于在物质中“引入尽可能多的非确定性(indétermination)和自由(liberté)”^①。“生命就是自由插入必然性并把这个必然性转为有利于它。”^②4. 而在柏格森的《道德与宗教的两个来源》中,自由也占据着一个核心地位。因为那些作为开放灵魂代表的圣人(Sage)、英雄、神秘主义者等和创造着的上帝从根本上说,也在不停地自由创造着。他们将把人类引向一个更为开放的社会。

因此,自由就是柏格森的“主题的主题”,是那个他为之奋斗终身的真理。正是在这个意义上,柏格森汇入了整个19世纪以来的那个法国精神论(spiritualisme)传统^③——对自由的追求一直是法国独特的民族传统。^④而柏格森则被认为是这个传统内最杰出的哲学家。

那么,柏格森的自由到底是一种什么样的自由呢?根据前面所说的“自由是一种事实”这个观点,我们可以看出,柏格森所谈论的自由并不是一种道德或者政治层面上的自由。它不是

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 708.

② Henri Bergson, *L' énergie spirituelle: Essais et conférences*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 824.

③ 我们一般把 spiritualisme 翻译为“唯灵论”,这个译法是不准确的。我们常常带着某种贬义来运用这个词。但是在法国,这个词汇并不包含贬义的含义在里面。所以我们翻译成“精神论”更贴近其本意。

④ 例如 Jean Wahl 说:“自由的观念……处于法国哲学的中心。”(Cf. Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962, p. 141.)

某一个学科领域中的被专题化了的讨论对象,它“不是一个问题,而是一种经验”^①。而且从自由同绵延的关系来看,柏格森的自由更多的是一种原初性的“事实”,它与世界存在融合在一起。因此,它从根本上说,是一种本体论层面上的东西。它触及了存在本身。它不可能是可被操作的某种“权能”:这些权能一般说来总是已经隶属于某个“主体”。^② 而柏格森的自由,是一种“没有主体的自由”。^③ 或者说,一种“没有选择的自由”。^④ 它是一种在发生学意义上的原初的经验,拒绝任何“主体”的介入和控制。

— 自由行动

柏格森对自由行动的讨论主要集中在《论意识的直接材

① Madeleine Barthélemy - Madaule, *Bergson: Adversaire de Kant, étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne* (《柏格森:康德的敌人,柏格森康德主义观念之批判研究,附与康德相关之书目》), PUF, 1966, p. 115.

② 例如在古希腊那里,奴隶服从自由人,自由人服从法。在公元前4世纪,“自由作为一种理想逐步内化:自由不再只是作为公民的自由,它成了对理性的服从,进而取得了其道德层次的深远意义。”(弗朗索瓦·于连:《道德奠基》,北京大学出版社2002年7月第1版,第107—108页。)又如在笛卡尔那里,自由则是理性主体的自由,它隶属于理性主体。

③ Jean - Louis Chédin, *Possibilité et liberté in l' Essai, in Bergson: Naisance d'une philosophie* (《柏格森〈论意识的直接材料〉中的可能性与自由》,载《柏格森:一种哲学之诞生》), Actes du colloque de Clermont - Ferrand, Paris: PUF, 1989, p. 91.

④ Sociétés Française de Philosophie, *Congres Bergson: Actes du X^{ème} congres des sociétés de philosophie de langue française, Discussions*, (《柏格森大会:法国哲学学会第十次会议文汇·讨论卷》), Libraire Armand Colin, 1960, p. 188.

料》第三章。我们前面说过,这本书的第一和第二章是“作为第三章的导言”写出的。因此,讨论自由行动,必须回顾一下前面两个章节的主旨。对于柏格森来说,作为心理事实的意识状态从根本上说不是一种空间的、数学的多样性,而是一种性质的多样性,这些状态是连续的、差异的、相互渗透、不可分割的性质式的流动。而正是在这两种多样性的基础上,柏格森提出了他的两种自我的理论:表层自我和深层自我。表层自我是我们社会生活的产物和标志,它是我们通过空间折射、语言、实践等被抽象出来的东西,这种自我因为在社会实践中能够得心应手地行动,所以它在不知不觉中成为了一个统领我们一切活动的中心或主体。它把我们深层流动着的绵延遮蔽了起来,从而“遗忘”掉我们的深层自我。^①无疑,柏格森的自由,必定是同我们的深层自我有根本关联的自由。柏格森说:“我们把具体自我(le moi concret)与它所做动作的关系称作自由。”^②具体自我在这个关系中处于核心位置。以此为标尺,柏格森反对以表层自我为出发点的其他自由。

自由行动:布利丹的驴

柏格森认为,自由行动从根本上说,不是一种选择。有一种特别典型的自由观认为,“意识到意志自由,这意味着在做出这种选择之前,还能够选择另一种。”^③也就是说,当我们在做完了

① 关于两种多样性和两种自我的详细内容,参考本书第一章“多样性与绵延”小节。

② Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 143. 这里的具体自我就是指柏格森的深层自我。

③ *Ibid.*, p. 114. 这种观点即指英国哲学家密尔(Stuart Mill)的自由意志论,这句话也是柏格森引用密尔本人的原话。

一个动作后,回想时突然发现另一个动作也是同样可能的。通俗地说,就是如我们通常所认为的,在做一个动作之前,我们面前可以有很多条不同道路可供选择。这种观点的最简单的原则就是:自由即选择。而柏格森却认为,这种所谓的选择恰恰不是真正的自由。对此,柏格森用了一个图式(图4-3)来解释这个问题:

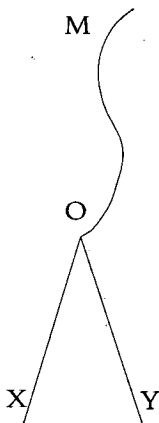


图4-3

在这个图式里,MO 代表我们的“自我”所经历着的一系列的意识状态,它反映了我们在行动前一切纷繁复杂的心理状况。自由意志论者认为,当我们到达 O 点时,发现自己前面有着两条路,即 OX 和 OY。^① 问题就在这里出现了:柏格森认为,我们的意识状态发展到 O 点的时候,实际上根本没有两条实际的 OX 和 OY 路线在我们的前面等待着我们,X、Y 不过是我们的整

^① 注意,这里的两条路线只是“选择”的一种最简单的情况,实际上可以是三条乃至很多条。

个人格之意识状态中的两种倾向,我们在行动的时候,总是把这两种倾向划分出来,把它们虚拟成 OX 和 OY,“这些对立的倾向实际上属于一个唯一的真实存在,X、Y 不过是我用来代表我的人格的不同倾向的两个符号——而我的这两种倾向是同一个绵延的连续的瞬间。”^①或者说,实际上并不是有了两种对立的倾向,而是“有了一大堆差异和连续的状态,我通过一种想象的努力从中辨别出了两个相对的方向”^②。如果再加上语言的介入,这两种虚拟的方向很容易就变成两种“东西”(choses)。实际上,我们在 MO 那里做出一个行动时,根本上说,“并不是有两种清晰的倾向,也不是有两个方向,而是有一个自我:这个自我犹豫不决地生长着,向前进展着,一直到自由行动瓜熟蒂落般从中产生出来”^③。假如我们仍旧认为我们的行动在 O 点处遇见了两条道路,那么根据柏格森的观点,我们的具体自我(深层自我)的各种状态就“仅仅只有通过抽象”才能形成两个对立的方向。^④也就是说,我们必须把我们的连续的绵延着的意识状态抽象成两个虚拟的、凝固化了的“东西”,只有这样,我们才可能谈到所谓的“选择”。然而,这样一来,我们的深层自我已经遭遇到了抽象的腐蚀,我们把它分割成两种便于“选择”的项,然后再对其进行“选择”,从而做出所谓的“最好的”行动来。实际上,这里已经遭遇到了至少两重抽象的“反思”:A. 深层自我被抽象地“思”为表层自我;B. 行动中中介入了价值判断。对于

① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 115 - 116.

② *Ibid.*, p. 116.

③ *Ibid.*, p. 116.

④ *Ibid.*, p. 116.

A,我们发现,深层自我被分割成两个项目后,必须有一个“主体”对这两个项目进行选择,因此,我们就把MO这个原本是活生生的绵延当作一个独立的“自我”,然后由这个“自我”来选择OX还是OY,这是第一重反思。而对于B,我们不仅把它们抽象化了,而且在其上面附加上了抽象“价值”,这些价值属于社会生活中的价值——它们通常说来是一些被抽象化了的观念形态的东西。“选择”本身毫无疑问已经把抽象价值这种“反思”性的观念纳入到了其中。

因此,真正的绵延着的自我本身已经被分割成了几个抽象的部分,这些部分本身并不是自由地流动着的东西,而是某种被反思固定下来的东西。也就是说,所有这些“选项”,实际上已经被某些其他因素决定了,它们不过是已经被捆绑着的囚徒而已。这难道还是自由吗?“选择”本身从根本上说并不是真正的自由,因为选项本身已经意味着不自由。这也正是为什么我们常常在各种选择面前踌躇痛苦的根本原因。因为生活常常提供给我们的选择本身,常常并非是我们灵魂深处之所愿,这种选择带给我们的与其说是自由,不如说是束缚;与其说是选择的欢乐,不如说是生活之无奈和痛楚。当然,选择意味着不自由还可以表现为这样两种极端形式:A. 只有一种选择;B. 不选择也是一种选择。只有一种选择这种情况实际上也是经过反复反思后得出来的“选择项”,这种别无选择的尴尬局面恰恰证明了所谓的选择根本不是什么自由。而“不选择也是一种选择”则从另一个维度证明了选择不是自由:因为经过我们的反思,发现没有自己喜欢的选项,所以放弃选择,然而这恰恰是一种选择,我们选择了不选择。因此,这种选择也不是自由的。以上可以归为我们的第一类选择:选项都不令人满意。

我们再来看看第二类选择:选项都令人满意。这种选择恰恰类似于著名的“布利丹的驴”这个两难例证。^①一头处在两堆同样或差不多好的干草之间的驴子却被饿死了。因为,按照根据一种价值反思然后做出选择这样一种理论,这头驴因为没有理由只选择 X 而不选择 Y,它在不停的价值反思中迟迟做不出决定,因而活活饿死了。这里的选择提供的恰恰不是自由,而是一个牢笼,它蒙蔽了驴子内在深层的需要,最后把它给害死了。当然我们人类不至于像这头过于聪明的驴一样愚蠢,但是谁能说我们在这种两难选择面前比这头驴的处境更好呢?除非我们能够把 X、Y 都囊括下来,但是这样一来,就不属于“选择”的范畴了,因而也就没有所谓的“选择自由”了。更何况这种囊括也是不可能的,我们的 MO 不可能同时既走在 MOX 上,又走在 MOY 上。所以,这种选择也不是自由。

第三类选择: X、Y 选项中有一个明显比另一个好。当然,这种情况自然是选择好的那个路线(比如 MOX)。不过这样的情况很难说是一种“选择”。在柏格森看来,我们选择了好的那个不是因为我们行使了“选择自由”能力,而是我们自身本来就倾向于好的那个,这里面没有选择,我们直接获取了那个我们内心所愿的东西,那个不好的东西本来就没有在我们的所愿之中,或者一开始就被那个强大的倾向所遮蔽,何来“选择”呢?如果有,那只是我们事后把那个没有入我们法眼的东西重新提到我们的面前来充当一个选项而已。假如我们选择的是较差的那个

^① Buridan's ass,这个例证最早出现在亚里士多德著作中,后来与法国14世纪哲学家 Buridan 联系在一起。把这个例证同柏格森的自由行动联系在一起讨论见 F. C. T. Moore, *Bergson: thinking backwards*, Cambridge university press, 1996, pp. 103 - 104.

路线 OMY,那么必定有某个原因促使我们选它,如果是出于我们内心喜爱,那么和选前一种一样,这是我们心之所愿,另一个选项对我们来说可以忽略不计;而如果不是出于我们所愿,我们选了一个自己不喜欢的路线来走,那么这还称得上是自由吗?

归根结底,我们发现,只要我们通过反思,把我们的深层自我抽象化,则一定会把自由看成一种“选择”自由。而这种“选择的自由”恰恰是真正自由的反面。

真正的自由行动与自由

那么柏格森的真正自由行动又指什么呢?毫无疑问,它就是指那个活生生的深层自我通过其自身的发展创造出来的那个类似于“瓜熟蒂落”的行动本身。或者说,是那头饿着肚子的驴带着自己的整个意识状态,快乐地直接奔向任何一堆干草。它不会去反思出两个选项,然后用一种“选择”来证明自己是自由的。

柏格森说:“总之,当我们的行动出自于我们的整个人格(notre personnalité entière)时,当这些行动把我们的人格表现出来时,当它们同人格之间的相似,如同我们常常发现的那种艺术家和其作品之间的相似性一样的时候,我们就是自由的。”^①因此,“引起我们做出自由决定行动的是我们的整个灵魂(l'âme entière)。”^②也就是说,我们的自由行动来自于我们的整个灵魂,来自于我们的深层自我的连续不断的绵延,这样的自由,

^① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 113.

^② *Ibid.*, p. 110.

“完全像绵延一样,是自发的发明”。^① 它“是我们心理生活的行动,是我们人格之事实,我们绵延的张力和节奏”^②。如果说我们的心理生活本身是一种原初的事实的话,那么,我们的自由本身也是一种“心理的因果”,^③这种心理的因果之前后“时刻”之间有“一种真正的创造”。^④ 正是这种创造,这样的一种不可预测性,才真正使行动本身成为“自由的”。因为自由行动本身同绵延的自我的这种关系,我们发现,真正的自由只可能存在于一种单一的行动之中,而且它只与一个单纯的深层自我相关联:它来自于我们深层自我的活生生的单纯运动本身。“必须到行动本身之性质和差异中去寻找自由。”^⑤

因此,自由行动本身是一个关涉到我们的深层自我(绵延)的行动,它的根本起点不在任何抽象的社会关系之中,也不在我们已经分裂成各个抽象元素的表层自我的那些间断的状态之中。它起源于一种源初的经验,起源于我们自身活生生的绵延,或者说起源于我们自身之真正存在。正因为如此,自由行动才能够是真正自由的:它不被任何反思行为决定,它原初地诞生于我们的整个灵魂,是一种油然而生的行为。在这个行动之上的

① Alain de Lattre, *Bergson: Une ontologie de la perplexité*(《柏格森:一种不确定之本体论》), Paris: PUF, 1990, p. 47.

② Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, Tome I(《柏格森主义》卷一), Paris: éditions de la nouvelle française, p. 243.

③ Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris: PUF, 1972, p. 586.

④ Édouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*(《一种新哲学》), Paris: Librairie Félix Alcan, 1913, p. 175.

⑤ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 120.

自由,才是真正的自由。正如柏格森杰出的学生蒂博代在他那本为柏格森赞赏有加的《柏格森主义》中说的:“我们的自由就是我们的绝对,我们的绝对就是我们的总体性。……[这是]一种冲动的总体性,一种一下子给出的力的总体性。”^①自由在这里同我们整个存在内在的生命之冲动联系在了一起,它从根本上说是我们的存在的一个“事实”,是一种源初经验层次上的东西。“自由与其说是功能(faculté),不如说是状态(état)。”^②因此,自由在柏格森那里,“是人类存在之为存在的属性”^③。

不过,还有一点我们必须提出来,正如我们前面说过的,柏格森的深层自我并不是一种传统意义上的“主体”,一个超越绵延的“自我”,这个自我就是绵延本身,是活生生的整体经验流本身。因此,基于这样的自我的自由是一种“没有主体的自由”。自由自身是“一个事实”,它不需要某个主体跳出来对它指手画脚。

自由的程度

但是我们还必须注意,柏格森的自由与传统的那种意志自由所不同的地方还在于:柏格森的自由是有程度差异的自由。“自由并不表现为一种绝对性特征,就像精神论(spiritualisme)

^① Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme, Tome I*, Paris: éditions de la nouvelle française, p.255.

^② Jean - Louis Chédin, *Possibilité et liberté in l' Essai*, in *Bergson: Naissance d' une philosophie*(《柏格森〈论意识的直接材料〉中的可能性与自由》,载《柏格森:一种哲学之诞生》), Actes du colloque de Clermont - Ferrand, Paris: PUF, 1989, p.91.

^③ Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989, p. 132.

有时借给它的那样；自由承认程度差异。”^①我们说，在柏格森那里区分了两种自我，一个是深层自我，另一个是表层自我。如果我们的表层自我过分侵吞掉深层自我，我们就会越来越多地失去自由。因为自由从根本上说决定于我们的“整个灵魂”、“整个人格”，“引起我们做出自由决定行动的是我们的整个灵魂（l'âme entière）；有一个动力式的系列与这个行动联系在一起，这个系列与深层自我越吻合，则行动就越自由”^②。也就是说，如果我们的行动根植于我们的深层自我的程度越深，我们所获得的自由程度就越高。

其实，自由有程度区别并不奇怪，因为对于我们人类来说，我们必须生活在社会之中，与此同时，我们在实践中还必须使用语言，这种境况决定了我们的精神生活或多或少必定会被空间化，表层自我必定会侵吞我们的深层自我。我们总是在这两种自我的混合状态下生存着。因此，自由的程度取决于我们的行动中有多少是来自于我们的深层自我的。不过，由于我们常常被表层自我过分侵吞，致使“我们自己掌握自己的时候是非常少的，这就是为什么我们只在很少时候才是自由的缘故”^③。因此，真正的自由是非常稀少的，我们大多数时候所认为的自由，不过是一种“选择”而已，这种选择行动在表层自我的作用下，使我们陷入一种自由的幻觉，从而产生一种以选择为标志的“自由意志”的错觉。这种自由论还与机械决定论形成了一种二元对立关系：机械决定论总是认为一个相同的意识前件只能

^① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 109. 这里的黑体为本书作者所加。

^② *Ibid.*, p. 110.

^③ *Ibid.*, p. 151.

产生相同的结果,而自由意志论(非决定论)认为一个相同前件则可以有多种结论供选择。柏格森认为这两种观点实际上都把以一种空间性思维为特征的表层自我作为他们的出发点,从而把我们的深层自我遗忘了。这样,我们的行动就形成了一种二元对立的关系:要么我们不自由,必须遵循某种规律,要么我们是绝对自由的,可以在众多选项中任意选择。无疑,柏格森把自由观念从一种决定论和非决定论的二元分立的桎梏下解放了出来,代之以一种自由程度的多样性,从而避免了在两个极端摇摆。这种多样性为我们争取更充分的自由提供了理论依据:只要我们能够最大限度地摆脱物质而回到我们的深层自我,就能够获得最大限度的自由。因为我们自身之绵延(记忆)的程度,就是我们自由的程度。“在无机物质与我们能最快入思的精神之间,存在着记忆的一切可能的强度,或者说在完全相同的意义上说,存在着一切自由的程度。”^①

因此,我们前面说过,要回到经验的转折点或直觉本身,必须要付出艰辛的努力。与此相似,要回到真正的自由也是非常难的,对此我们也同样需要付出艰辛的努力。因为“大部分时候,我们都生活在我们自己之外,我们在自我之中只看到自己苍白的鬼影,看到那些纯粹绵延所投射到同质空间中的阴影。我们的生活(存)(notre existence)在空间中展开,而不在时间中展开:我们不是为了自己生活,而是为了外在世界生活;我们不在思想而在讲话;我们并不自己行动,而被别人牵制而行动(nous «sommes agis» plutôt que nous n'agissons nous - mêmes)。要自由地行动,

^① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 355.

就是要重新拥抱自我,重新置身于纯粹绵延之中”^①。

二 自由与良知

正如沃姆斯指出的:“对于理解一个行动怎样才能够、并且必定能够说是自由的;在此有两个观点是必需的:A.一种同自我的总体性的亲密关系(un rapport expressif)——这种自我使这个行动不被还原成一种外在原因和外来动机导致的结果,因此这个自我之总体性是自由之逻辑条件;B.一种同自我行为的‘动力式关系’(un rapport dynamique)——这种自我之行为同绵延的关系被当成为‘一个力’(une force),因此这种动力式的关系是自由之形而上学,甚至干脆是自由的精神性条件。”^②关于A,深层自我作为自由的条件是没有疑问的,但是关于B,我们现在在柏格森的自由中,有一个“力”的概念被放到了核心位置:如果没有这个力,自由就不再可能是一种形而上学层面的自由。那么这个“力”到底指什么呢?关于这个“力”,柏格森说:“如果我们执著于经验,那么我们应当说我们觉得自己是自由的,我们把这个力看做是……一种无拘无束的自发性(une libre spontanéité)”^③。也就是说,我们的深层自我和我们的行动之间有一种“力”存在,这个“力”是一种“无拘无束的自发性”。所

① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 151. 黑体为本书作者所加。

② Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或者生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 75.

③ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 142.

以,这种“内在的因果关系纯粹是动力式的,与两个互为条件的外在现象之间的关系毫无相似性”^①。毫无疑问,这里“力”这个概念的引入为柏格森带来了诸多指责。最著名的指责就是:柏格森的这种完全发自内在深层自我的自由行动,实际上是一种极端的非理性主义!尤其是这里所谓的“一种无拘无束的自发性”这种说法,更是强化了人们对柏格森自由观的这种看法。柏格森真的是彻头彻尾的非理性主义者吗?

非理性主义?

例如有人在1918年的《大评论》上发表了三篇最激烈的文章,里面就声称柏格森的“自由行动是荒唐的行动,非理性的行动,它可以象征性地拆解为任何我们希望得到的理由”^②。无疑,类似于这样的观点使柏格森的自由观点被人长期误解。人们对此可谓各取所需。反对非理性主义的人借此猛烈攻击柏格森,而主张非理性主义的人,特别是那些艺术家们则把这种观点奉为至宝。这两种观点的冲突使论争的双方各自满载而归:反对者借此“巩固”了他们自己的理性观点,而支持派则借此观点创造出了无数艺术珍品,激发了众多艺术流派。不过,与他们双方的胜利相比,柏格森是唯一的受害者:非理性主义的帽子被牢牢地粘在柏格森头上。

实际上,在1896年的《物质与记忆》中,柏格森早就对此做了澄清。柏格森指出,关于自由,我们总是落入了一种决定论和

^① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 143.

^② Cf. Rose - Matie Mossé, Bastide, *Bergson et Plotin* (《柏格森与柏罗丁》), Paris: PUF, 1959, p. 300.

非决定论的二元对立：前者说行动是某些元素机械组合的结果，后者说自由的决定“必定是任意的命令，是一种真正的无中生有的创造”^①。与此不同，柏格森明确指出了“第三种”方式，即“把我们重新置于纯粹的绵延之中”^②。在我们的绵延之中，流动是连续的，我们不知不觉地从一个状态到另一个状态，“我们看到了行动通过一种独特的演化，从先前的状态中现身出来，由此，我们在这种行动中发现了解释这个行动的那些先前的状态，然而这个行动为它们增加了某种全新的东西，这个行动在这些先前状态之上的进展，就像果实是花朵的进展一样”^③。这里的自由“根本没有被引向一种感觉的自发性（*la spontanéité sensible*）”。^④这种自发性至多存在于动物那里，因为对于动物来说，心理的生活首当其冲是情绪性的生活。“但是在人这种思维性存在（*être pensant*）这里，自由行动可以被称作是一种情感与观念之综合，一种把行动引向合理性之演化的进化行为。”（*une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable.*）^⑤我们在这里看到，那些所谓的“自发性”实际上是一种情绪的自发性，一种情感欲望的宣泄式的抛洒，一种动物式的“自发”反应。这与柏格森说的那种来自于深层自我，从中自发“升腾”出来，并综合了“情感、观念以及把行动引向合理性的演化”的自发性根本不是一回事。因此，“柏格森的自由不是一种欲望的自发性，无论这种欲望是深层

① Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 322.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Ibid., 黑体为本书作者所加。

的还是无意识的”^①。

因此,我们发现,实际上在柏格森这里;一种从深层自我中“升腾”出来的“自发性”的力,从根本上说是同我们的绵延自身的内在张力和节奏相关的,这种张力本身并非只局限于纯粹的内部状态,它综合了情感、观念以及整个行动本身,它的“抱负”并非局限在自身内部,而是指向“外在”世界。“自由行动并不仅仅局限于内在状态,而且也与外在显现(manifestation)相关。”^②因此,这种力的概念“同尼采的那种作为不同力的冲突的权力意志概念是不同的”。^③柏格森的“力”是一种单纯不可分的、一种作为多样性之统一体的“力”。它从根本上来讲,实际上就是我们绵延之创造力,我们自身的“精神能量”(énergie spirituelle),^④是我们精神生活运动的力量“源泉”。这个“力”本身不可能单独存在,它是变化的,运动的,同我们的绵延之差异化运动是二而一的关系,它并不超越于任何具体绵延而享有发号施令的高贵权力。的确,在我们眼里属于非理性的情感也包含于这个自由行动中,但是这种激情本身并不是一个独立的要素,它同我们的智能之“观念”融为一体,而且与我们的整个精神生活之运动融为一体。我们的自由行动不仅带着那些“内在”的连续意识状态之整体,而且还通过我们的身体和知觉“切入”了

① Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989, p. 137.

② François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*(《亨利·柏格森与空间概念》), Paris: Le Cercle du Livre, p. 112.

③ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或者生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 85.

④ 需要注意的是“精神能量”还是柏格森于1919年出版的一本论文集的书名。

世界，“它在这里不仅生产着我们的当前，而且还生产着未来，或者还可说生产着这些连续性中的那个变化本身”^①。因此，自由行动本身就是我们第三章分析的那个精神运动本身：而我们的“精神运动不仅是非确定性的，而且还是合乎理性的和深思熟虑的(*raisonnable et réfléchi*)。”^②它的这种不断创造当前和“未来”的行为，从根本上说，是一种“通过自身从自身的创造”。^③

因此，把柏格森归类为非理性主义者是没有根据的，在他那里既没有一个抛洒单纯非理性情绪的“主体”，又没有宣扬一种感觉、欲望的任意性。自由行动从根本上说，如同直觉一样，是一个综合了情感、本能和智能等因素在内的单纯运动。一句话，自由就是我们精神运动的平衡状态。

自由与良知

由此，我们不得不把柏格森的自由同我们的良知联系起来。不过我们需要首先声明，这种联系并不是要把自由放到一种伦理维度来看待，因为正如我们前面所说的，自由本身对于柏格森来说首先是一种本体论层面的“自由”，而不是一种道德或者政治维度的自由。我们的良知也是一样，这个同直觉联系在一起的精神运动的平衡状态也是一个形而上学层面的概念，与

① Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或者生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 85.

② Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 355.

③ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或者生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 85.

所谓的道德之良知不是一回事。^①

的确,自由行动从根本上说就是我们精神生活平衡时的那个原初的运动——一种良知之运动。^②我们要获得自由,正如我们要获得良知一样,必须回到我们原初经验的那个转折点,在那里,我们能够找到真正的“自在”的事实:那是一个“无主体的先验场域”,一切都是原初的融合,记忆、情感、本能、智能等等完全融合为一个相互渗透的多样性之统一体。这个统一体就是整个精神运动本身,是那个绵延本身,或者说是我们的那个深层自我本身。自由行动就是我们深层自我的创造行动,是我们带着整个记忆,在情感、本能、智能等的共同指引下,带着整个绵延的张力和节奏——即那个整体性的“力”,把一个单纯的注意力切入当前的运动,这个运动不断地运动着,它不停留于某一个当前,而是不断地侵吞“未来”。因此,在这个运动中,它并不单纯局限于“内部”——如那些真正的非理性的任意性意志一样,而是不断切入世界,侵吞未来,并且创造出绝对新颖的“东西”出来。而且这个过程是一个不可分割的整体,它不仅连接着我们的记忆,而且还连接着我们的外部世界。这种行动才是一种真正的自由行动,一种发自深层自我的真正自发性的运动,它在存在的层面上直接就是我们之“所愿”,它的创造本身就是我们自

^① 不过我们这里并不排除从柏格森这里可以把自由与良知双双放到“伦理学”之维度去讨论,因为这里的自由和良知作为形而上学维度的概念,其本身就可以衍生出一种伦理学来。不过这并不是我们这里的任务,而且柏格森本人也并没有在这个问题上大做文章,即便是在他的《道德与宗教的两个来源》里面,他所讨论的道德和宗教问题也不是作为单纯的伦理学和宗教学来讨论的,而是在一种“形而上学”维度上来探讨的。这就像柏格森哲学里虽然蕴涵着丰富的艺术观点,但他本人并没有专门研究美学一样。

^② 关于良知,参见本章第二节相关小节。

身存在之创造。

因此,我们发现,在良知层面上的行动才是真正的自由行动。我们说过,要达到良知本身是非常艰难的;因为我们总是已经社会化,总是生活在一个以习惯、规律为向导的世界里,因此,我们总是按照生活积习来考量我们将要做出的行动,并且在其中为各种并不在场的抽象“可能性”添加上价值判断,这样的生活必定是一种建立于规律、习惯和可能性之上的“选择式”的生活。我们总是落入生活设置好的“圈套”,在各种重复的快乐和痛苦中把真正的自由遗忘或扼杀。而物质带来的快乐总是转瞬即逝,剩下的总是生活的废墟。人生之痛苦和无奈多半与此相关。因此,执迷于非良知状态的精神生活是一种非自由的生活,正如柏格森略带伤感地指出的:“许多人过着这种生活,至死都不曾知道过什么是真正的自由。”^①

三 人:生命与自由

无疑,我们精神生活之自由行动中的那个“力”是一种冲动力。这个力从根本上说就是我们人的生命之力,它是绵延本身的张力和节奏,是一个贯穿整个深层自我并侵入“外在”世界的冲动:它就是我们人的生命冲动。因此,自由本身还必须放到生命的维度来讨论。

这就是说,我们必须把自由从人的范围扩大到整个生命世界。因为我们知道,生命在本质上是自由的:“生命就是自由插

^① Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 110.

入必然性并把这个必然性转为有利于它。”^①“我们所谈论的生命之冲动(*l' élan de vie*)在于一种创造的需要。它不能绝对地创造,因为它面对的是物质,也就是说,它面对的是与它自身的运动相反的运动。但是它抓住这个等同于必然性的物质,并试图在此物质中引入尽可能多的非确定性(*indétermination*)和自由(*liberté*)。”^②因此,生命之进化运动从根本上说是一种真正的自由创造运动。或者我们换句话说,整个生命宇宙是一种自由的运动,是世界绵延之创造运动。并且是一个巨大的多样性的差异之自由运动。生命之冲动贯穿于一切物质,并且在与物质的战斗中,把真正的自由展现出来。

自由拥有不同的程度。这不仅在我们自身的绵延中如此,在大自然中同样如此。我们说,生命的本质就是意识,而柏格森说:“意识本质上是自由的,意识就是自由本身。”^③“意识是发明和自由的同义词。”^④因此,根据意识发达的程度,植物的自由仅仅表现为生长活动,它不得不固定在地面;动物则脱离了大地的束缚而游走于地球表面;而我们人类则不仅游走于地表,而且还可以假借于工具、制造工具来获得更多的活动空间。因为我们人类的意识不仅拥有本能,而且还拥有智能,并且在此基础上,我们还可以有直觉——这种直觉使我们可以自由地进入对象,从而获得更多行动的可能性。柏格森认为,动物也偶尔可以

① Henri Bergson, *L' énergie spirituelle: Essais et conférences*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 824. 黑体为本书作者所加。

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 708. 我们反复引用过这几段话,请注意我们这次强调的黑体字是“自由”。

③ *Ibid.*, p. 724.

④ *Ibid.*, p. 718.

发明(例如今天已经有确凿资料显示非洲的野生黑猩猩已经可以用树枝和石头砸核桃吃),但是柏格森认为这只是其本能习惯中的一种变奏,它只能暂时摆脱本能之自动性,在这种情况下,“禁锢动物的监狱的大门刚刚打开就立即关闭了,动物拖着自己的铁链,只是把它拉长了。而在人这里,意识砸断了铁链。在人身上,也只有在人身上,意识才获得了解放。”^①人不仅能够制造运用工具(机器),而且还发展出了语言,这从另一方面又加强了意识之自由:语言使我们的意识能够脱离了物质。^②因此,人和动物被区别开了,而且这种区别“不仅仅是程度差别”,^③而是质的差别。柏格森打比方说:进化就好比生命带着它的冲动进行一次跳跃障碍的运动,起跳后,其余的动物纷纷落下来,只有人跳过了这个障碍。“正是在这个特殊意义上,人类是进化的‘终点站’和‘目的’。”^④我们需要特别注意的是,这里的“目的”并不意味着目的论——柏格森反对任何目的论。这里的“目的”是一种比喻的说法,它意味着自由在与物质世界的战斗中,在人这里达到了最大限度的展现。“生命在总体上表现为一个巨大的波浪,它从一个中心向周围传递,在差不多到达其圆圈之全部时,它停顿了下来,变成原地震荡:只有在一个唯一的点上障碍被突破了,冲动得以自由通过。人类形式所记录的正是这种自由。”^⑤因此,人类本身不仅是进化之“目的”,是进化之最高点,而且它还拥有一种形而上学的意义:只有人类真

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 719.

② Ibid.

③ Ibid., p. 720.

④ Ibid., p. 720.

⑤ Ibid., p. 720.

正负载着生命存在之最大自由,人类就是生命存在进化的一个开放的出口,它承担着世界存在的未来。^①

因此,进化运动,就是生命同物质的不断斗争过程,这个过程里,“一切之发生好比是一个不明确和模糊的存在——根据人们之所愿可以称之为**人或者超人(homme ou sur-homme)**在摸索着自我实现,它只有在路途中抛弃掉自身的一部分才能够到达目的地。”^②这个进化好比是一个“不明确和模糊的存在”在试图实现自身,在不断地同各种物质障碍战斗,正是这种战斗,使它也不得不消耗掉某些东西,或者说扔掉某些东西,以便走得更远。“这些[抛弃掉的]残片代表的就是动物界的其他物种,以及植物界……”^③尽管是比喻,但是这里的“人或者超人”却获得了极其特殊的意义:它承载着生命之使命,自由之使命,未来之使命。“所有的生命都维系于、服从于同一个巨大的推动力。动物立足于植物,人类骑跨于动物界,而整个人类在时空中,犹如一支浩浩荡荡的军队,它在我们每个人的前后左右奔突,在一种扫荡冲锋中,它能击溃一切负隅顽抗,跨越一切障碍,甚至可能战胜死亡。”^④毫无疑问,生命之冲动最严重的后果莫过于被物质战败,在物质的迟钝和重复中萎顿下去,从而在创造运动中戛然而止;生命之存在自身最根本的“生存”荣耀莫过于

① 需要特别注意的是,这里并不意味着一种人类中心主义,这里的“最高”自由程度并不表示一种同质的等级,而是一种中性的事实。不同的自由有其自身独特的“质”性。

② Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 721. 黑体为柏格森本人所加。

③ Ibid.

④ Ibid., pp. 724 - 725.

战胜死亡(物质),把创造延续下去,从而在创造中不断壮大自己之存在。而恰恰是在人或者超人这里,蛰伏着一种开放的契机——朝向未来开放,朝向新的自由创造开放,朝向一个潜在的X(未知数)开放。

四 人之命运: 封闭与开放

自由在人类这里获得了最高的地位。也就是说,生命之冲动在所有进化的路线中,在人类这条线上走得最远。在其他路线上,生命的波浪在物质的阻力下,或者消弭,或者在原地震荡,有些物种停止了发展,有的则走回头路。^①“进化不仅仅是向前的运动;在很多情况下,人们看到的是原地踏步;而更常见的则是偏离或者倒退。”^②就这样,除了人类外,生命之冲动本身就勉强维持着各种不同的物种活命,它们通向更高自由的大门早已经被关闭了:从而被封闭于一个依靠本能原则生存的领域。“它们的器官就是现成的工具,而不是腾出位置来不停地发明更新工具,它们的意识滑入本能式的昏睡,而不是重新跃起并增强为反思性思维。”^③即便是膜翅类动物进化出完美的社会形态(如蜜蜂和蚂蚁),但是它们却总是循规蹈矩,团结一致,而且一成不变。^④这种一成不变实际上意味着它们已经被套上了一条永恒的锁链,其自由程度仅仅限于这条锁链长度所允许的范围

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 583.

② Ibid.

③ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1153.

④ Ibid., p. 580.

之内。而人类则砸碎了这条锁链。“人类社会(les sociétés humaines)向各种进步开放……并且不断地同自身斗争。”^①

至此,我们遇到了一个最重要的问题:自由在人类这里,到底是怎样的?我们已经讨论了在作为个体的人那里,要获得自由行动,则必须回到我们的深层自我,回到我们的绵延。然而,人类在事实上,天生就是社会性的生命存在。那么,对于作为社会存在的人类来说,自由之路何在呢?也就是说,生命冲动在人类这个物种这里,它自身的表现形式是怎样的?它到底将面对着什么样的“命运”?它还能够继续朝前创造吗?还能够朝向新的领域前进吗?作为整体的人类,怎样才能获得自由?毫无疑问,这些问题恰恰是柏格森整个哲学的“最高”问题,它们从根本上说,关系到我们整个人类的命运。

封闭:人类的处境

在进化中备受“上帝”“恩宠”的人类在得到了所谓的生命之“最高荣耀”的“自由”之后,到底是怎样的一种状况呢?它是否已经成为天地间自由之精灵,幸福地生活在光明之中?显然,对柏格森来说,这几乎是一个不可能得到肯定答案的问题。尽管柏格森认为人的确在很大程度上要“高于”其他动物,^②但是

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 580. 注意,这里的“人类社会”是复数,这表明人类社会是由许多不同群体构成的。而且即便是在同一个社会群体中也要相互冲突和斗争,它不像蚂蚁社会那样,那是一个和谐的整体。

② 需要特别注意的是,柏格森这里并不是一个人类中心主义者。我们前面指出过柏格森批评亚里士多德的那种植物生命、本能生命和理性生命金字塔式的由低到高的思想。这种思想是人类是自然主人这种观点的始作俑者。柏格森的观点,参见本书前面“生命”小节相关内容。

柏格森却并不是那种据此把这种“天赋”的荣耀拿出来“炫耀”的人。这种人一般是那些过分相信人类理性的大理性主义者，他们认为人类的理性可以征服一切障碍（甚至包括上帝），特别是据此认为人类是大自然的“主人”。在柏格森这里，尽管我们比其他动物更自由，但是我们却并不比它们更“高级”，因为很多动物拥有我们不可匹敌的“能力”，我们与它们相互依赖，尽管它们也可能是“我们的敌人，但是仍旧是路途上有益的伴侣”。^①今天，人类对待自然的这种过分的骄傲和飞扬跋扈已经得到自然隆重的“回敬”——这顶“主人”的高帽显然已经开始让人类严重虚脱。不过，我们这里要切入的问题还不是“人类是大自然主人”这个虚假问题，而是关于人类自身内部的问题：备受上天恩宠、沐浴在自由之光中的人类自身，远远不是自由的，甚至恰好相反，在大多数时候，它同其他动物一样，在不断地“原地踏步”^②和“原地震荡”^③。或者说，我们人类自身远没有真正的自由，在其内部充满着各种束缚。例如，即便我们认为自己超越了一切生物，从而随心所欲地“处置”它们，到头来却在根本上加重了我们自身的不自由。这就是人类自身的状况。而且这也是柏格森在生命最后的沉思主题。^④人类的这种状况被

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 721. 毫无疑问，这是柏格森哲学中尊重世界生态的一个主要观点，在生态问题日益严重的今天，1907年的这个观点是极具远见的。

② Ibid., p. 583.

③ Ibid., p. 720.

④ 人类命运问题（自由）实际上就是柏格森最后一本“著作”《道德与宗教的两个来源》的主题。这本书是柏格森在《创造的进化》出版25年后（1932年）才出版的，被看做柏格森的最后一本著作。尽管1934年柏格森还出版了《思想与运动》一书，但是这本书的内容是柏格森的一些发表过的和没有发表

柏格森称为封闭社会(*la société close*)。

我们首先需要指出,尽管柏格森在《道德与宗教的两个来源》这个书名中只涉及了道德和宗教两个主题,实际上,柏格森还在其中谈到了政治问题。^①在柏格森眼里,封闭社会主要就是

过的旧作的结集。在这25年间柏格森还出版过论文集《精神能量》(1919)以及《绵延与同时性》(1922),虽然后者是一本专门著作,但是被柏格森本人打入了冷宫。所以一般正统的研究专家认为,《两个来源》是《创造的进化》后柏格森唯一的专著,而且其内容也是接着《创造的进化》的内在主线展开的。也就是说,在这25年间甚至更多的时间里,柏格森对人类社会进行了漫长而艰苦的思考。不过,恰恰是这本《两个来源》是柏格森被研究得最少的著作。而且随着这本书的出版,人们认为柏格森已经转入了宗教研究,从而也令人对他的兴趣大减。而且长期以来,如有人指出的,多数人都认为柏格森的这本书在内容上与他先前的著作“脱节”(Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999, p. 38.)。然而从20世纪90年代开始的重读柏格森的热潮则基本上已经抛弃了这样的观点。最典型的就是沃姆斯最近出版的力作《柏格森或生命的两种意义》指出的,《两个来源》无疑是一本独立于作者其他著作的书,但是深入考察,却又并非如此,它仍然是以“绵延”(我们这里解读为“自由”)为核心,并与《创造的进化》有着紧密联系。(Cf. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Étude inédite, Paris: PUF, 2004, pp. 268-277.)我们在这里也持这样的观点。并且需要注意的是,这里我们并不打算、也不可能把柏格森庞杂的道德、宗教等观点一一罗列出来,而是围绕着“自由”这个核心问题来探讨柏格森的《两个来源》。关于柏格森道德和宗教观较为详细的中文讨论可以参阅尚新建先生的相关讨论。(尚新建:《重新发现直觉主义——柏格森哲学新探》,北京:北京大学出版社2000年3月第1版,第5、6章。)

① 关于政治问题主要集中在《两个来源》第四章。但是总的来说,柏格森的政治观点在其所有文本中并不多,在“官方文本”中仅见于这本书,以及《创造的进化》中的零星片断。但是在柏格森的Cours里面却有两个文本,一个是在亨利四世中学的讲稿(1891-1893),另一个是在克莱蒙的讲稿。(Cf. Henri Hude, *Bergson II*, éditions universitaires, 1990, pp. 172-183.)显然,尽管柏格森没有专门讨论一种政治哲学,但是我们可以从他的思想那里发掘出他专门的政治哲学,而且结合其本人也是一个真正的政治活动家的经历,以及他对

表现在这三个领域内。除了自然之外,它们就是我们的生存处境,或者说,是我们人类面临的真正处境:人类要获得真正的自由,必须与这样的处境战斗。

不过我们必须首先在这里把人类社会本身的“来源”搞清楚:柏格森显然在这里指出了“两个来源”:1. 朝向封闭的各种社会习俗、命令、规章制度等(低于理智, l'infra - intellectuel); 2. 朝向开放的生命之爱、希冀、企愿(高于理智, le supra - intellectuel)。^①然而,从根本上说,其实这里只有一个来源——“[生命]冲动”。^②“社会奠基于生命之上。”^③也就是说,人类社会的形成仍然是那个“生命冲动”创造的结果,它带着自由这个福音“到达”人类这里,并没有摆脱“物质”的反抗而变得绝对自由:恰恰相反,它只有借助“物质”的抵抗才能真正保证自己仍然“活着”。生命冲动在人类这里仍然保持着在《创造的进化》里面描述过的那种双重运动!“生命冲动同社会的关系就像从一个共同起源开始的分岔,它分裂为二:A. 生命的停顿——其形式为封闭社会,它是一种在需要保护危险中的个体时生命采取的形式……;B. 生命的回归——开放的社会,它意味着在这

当时工团主义运动等思潮(G. Sorel)的影响等等,可以看到一种清晰的生命政治观。在这方面的代表作是 Philippe Soulez 的代表作《政治的柏格森》(他的国家博士论文,仅选取了部分内容成书出版)。(Philippe Soulez, *Bergson politique*, Paris: PUF, 1989.) 我们稍后将对此生命的政治观做剖析。

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1029. 请注意,这里的“低于理智”和“高于理智”是柏格森用来形容两种道德的。但是从根本上讲,这个区分就是封闭与开放的区分,因此,对于柏格森来说,道德和宗教的来源恰恰不是“理智”的,而是或者高于它或者低于它。这是一个相当令人惊讶的观点。

② Ibid. ; p. 1203.

③ Ibid. ; p. 1075.

个社会本身中重新回归生命冲动。”^①生命之双重运动在人类这里不断地搏斗着:封闭社会的形式总是占据着上风,它以各种规章、习俗、禁忌等“僵死”的形式来阻挡生命之冲动,并且在很长一段时间里使社会稳定在某种静止状态下。生命冲动则被埋没于各种社会形式之下,艰难地积蓄力量,等待一次新的冲锋。如果我们借用海德格尔关于本真状态和非本真状态的区分的话,显然封闭社会是一种非本真状态,而那个生命冲动则是本真状态。^②但是在最根基的地方,实际上只有一个东西起着决定性的作用——生命冲动。因此,我们说柏格森那里实际上是“一个来源”。如果势必要说两个来源的话,应该说一个是本真来源(深层),一个是非本真来源(表层)。^③

^① Frédéric Keck, *Bergson et l'anthropologie: Le problème de l'humanité in Les deux sources de la morale et de la religion, in Annales bergsoniennes I, Bergson in le siècle*(《柏格森与人类学:〈道德与宗教的两个来源〉中的人性问题》,载《柏格森年鉴》第一卷《世纪柏格森》), édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, PUF, 2002, pp. 198 - 199.

^② 而且更为内在的相似是:柏格森这里的封闭社会之非本真状态也同海德格尔那里一样,在根本上说仍然是以本真状态为依据的——封闭社会的根本原因仍然在于那个本真的生命冲动,它是这个冲动的停顿。事实上我们发现这种区分在柏格森那里是一个基本的区分(当然不是截然相对的二元区分):时间——本真;空间——非本真。柏格森的这个区分对萨特影响深刻。例如“新哲学”代表人物亨利·列维就认为与其说萨特对自在—自为、本真—“自欺”的区分是受了海德格尔影响,还不如说是受了柏格森的影响。“我们之所以认为他是受海德格尔的影响,只不过是事后的想当然罢了。”(贝尔纳·亨利·列维:《萨特的世纪——哲学研究》,回素译,商务印书馆2005年版,第176页。)

^③ Frédéric Keck 认为,如果势必要说是两个来源,那么一个是直接来源(社会的来源),而另一个是间接的来源(生命冲动),我们认为这种说法虽然也不错,但是不如说一个来源于表层而另一个来源于深层,因为归根结底,社会这个来源是生命冲动的结果(生命冲动的停顿),它处于表层,因此不如用柏格森自己用来区分两种自我时用过的“深层和表层”来区分恰当。(参见 Frédéric Keck,

回到我们人类的处境——封闭社会。柏格森说：“封闭社会是这样一个社会：它的成员凝聚成团，对本社会外的人漠不关心，总是时刻准备侵犯和自卫，最终被迫陷入一种时刻准备战斗的态度。人类社会刚刚从自然之手脱离出来时就是这样。”^①柏格森认为，人类属于他的社会，就像蚂蚁属于它的巢穴一样。当然柏格森认为这只是一个比喻。人类社会与蚂蚁社会根本不同的是我们除了本能，还有智能，并且用智能来组织社会，而蚂蚁则只依靠本能来组织它们的社会。

不过，我们绝对不能把这种“刚刚从自然之手脱离出来的人类社会”看成我们今天的人类处境。我们真实的处境要复杂得多。在我们的社会生活中，最典型的封闭社会形式主要反映在道德、宗教、政治领域：A. 封闭道德；B. 静态宗教；C. 战争。

我们先讨论 A。在一个社会中，“有一种方向固定的力量，对于人的心灵来说，就像重力作用于人的身体，它将所有个体的意志凝聚为一，以保证群体的团结一致。这就是道德义务（l'obligation morale）。”^②在柏格森眼里，道德义务的最典型例子就是人类对《圣经》所讲的禁果的记忆：禁令。^③我们从一出生就生活在一个禁令的世界里。这些禁令是“习惯的集合”——即柏格森说的“义务整体”（le tout de l'obligation）。这个集合“为

Bergson et l'anthropologie: Le problème de l'humanité in Les deux sources de la morale et de la religion, in Annales bergsoniennes I, Bergson in le siècle, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, PUF, 2002, p. 199.)

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1201. 这里的黑体是我们强调的。

② Ibid., p. 1202.

③ Ibid., p. 981.

社会奠基,是社会存在的必要前提,故而具有与本能类似的力量”^①。柏格森认为,这个义务整体本身在人类社会中的作用,同维系蚂蚁社会的本能力量的作用是一样的,它总是倾向于成为一种类似于自然规律的东西——必然律。因此,柏格森干脆把这种义务称作“伪本能”(l'instinct virtuel)。^②以这种“伪本能”为基础而建立的各种义务就是柏格森所说的“封闭道德”。这种道德的力量在于颁布命令,对社会成员施加压力。它是“一种回应生命需要的力量”,其目的是要保证“种群的存活”。^③柏格森认为,在原始、初级的社会中,这种“义务整体”的作用非常大,尽管我们今天的社会已经有非常大的“进步”,道德原则的形式五花八门,但是“无论人类社会将取得多么美好的进步,将变得如何复杂化,其精神化程度无论有多高,[义务整体]的基本内核,甚至可以说这种大自然的意图,将一直保留下来。”^④也就是说,尽管我们在道德领域取得了非常大的进步,但是奠基于我们道德规范之下的那个根基仍然是“义务整

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 997. 实际上我们发现,柏格森这里谈论的道德甚至是包含了我们今天称为“法律”的东西在内的。法律的各种命令和强制力实际上在它的根基处都或多或少有某种广义上的“义务道德”底蕴。

② *Ibid.*, p. 998. 需要特别注意的是,这里柏格森用的 *virtuel* 这个词在这里与前面用来表示“潜在”的含义是不同的。这里的意思是说,这种力量同动物社会那里的本能的力量效果一样,它本质上属于智能的范围,却又不是本能。“没有任何一种义务在性质上是本能的。”(*Ibid.*, p. 998.) 所以是一种“假本能”。

③ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, pp. 286-287.

④ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 997.

体”，是维持我们种群和社会稳定的“强制力”。这就是我们今天的人类道德仍然面临的处境：我们今天仍然处在封闭道德这个“范式”之内！

那么关于 B，什么是静态宗教呢？顾名思义，静态宗教是一种因循守旧、抱残守缺的宗教，它源自于人类心理上的另一种叫做“制造神话的功能”（fonction fabulatrice）的“伪本能”。^① 宗教的根本作用不是为了宗教而宗教，而是为了使某个封闭的社会继续生存下去，它的目的是功利性的。柏格森指出，制造神话的主要作用在于维持社会的生存，“抗拒某种智能[对社会]的消解腐蚀行为，把一种不可或缺的信仰保存并传递给社会的每一个成员”^②。这种也是以强制压力为纽带的宗教，同封闭道德一样，也“构成为封闭社会”。^③ 毫无疑问，人类的智能总是能够对任何事物产生怀疑的能力，在社会生活中，个体总是会对某种大家都遵守或信奉的荒谬宗教原则（迷信，superstition）产生强烈的困惑感：为什么是这个原则而不是那个原则？为什么信这个神而不是那个神？这就是人类智能的消解力。但是颇具讽刺意味的吊诡却是：“动物并不知道迷信为何物”，恰恰是人类这个唯一有理性的物种才迷信。^④ 人类为了维持他们的社会的稳定和利益，因而制造出各种五花八门的宗教出来，把整个社会强制

① 需要注意的是，柏格森讨论宗教的模式和前面讨论道德的模式是一样的，他并不是“高屋建瓴”地从某种抽象的形而上学出发来构造道德和宗教理论，而是从经验和心理角度来阐明宗教和道德。也就是说，从一种“事实”角度来分析，这是柏格森一贯的“回到事实本身”思想的体现。

② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1202.

③ Ibid.

④ Ibid., pp. 1061 - 1062.

纳入到某种宗教名下。因此,人类的这种制造神话的功能(伪本能),可以说是一种理智同理智的斗争,一种集体理智同个体理智的斗争。个体在集体的压力下,最后用屈服(信仰)来结束这场斗争。当然,柏格森关于静态宗教的论述十分丰富,限于本书篇幅和主旨我们不可能在这里详细罗列,不过我们还是需要指出柏格森关于静态宗教的“界定”：“这是一种自然做出的防御性反应,以便对抗在智能发挥作用的过程中个体可能产生的颓败和社会可能发生的解体。”^①我们在静态宗教中发现的各种巫术、教堂制度、五花八门的偶像等等都是为了达到这一目的而由人类的“制造神话”这个伪本能所制造出来的。

而关于C,政治方面的“封闭”则最为明显,部落、民族、国家等之间的仇恨和战争从来就没有在历史上绝迹过,它们为了各种利益相互残杀争斗。这是一种“战争本能”。当然还有各种部落、民族、国家内部统治上的复杂奴役关系:仇恨、暗杀、屠杀、镇压、剥削……几乎所有可能想到的方式都在人类历史中上演。而且,尽管今天的世界看似相对平静,但是我们真正了解之后,才发现那些隐藏在表面现象下起决定作用的原则仍旧是那种原始的“战争本能”:各种利益集团明争暗夺,你死我活;在某个国家或社会内部,也仍旧是以利益为最高指挥原则,上演着各种触目惊心的“战争”。

因此,今天的人类不管发达到何种程度,都仍旧处于一种封闭状态中。这种状态无疑是由于自由之生命冲动停顿而带来的。柏格森并不否定人类有过伟大的长足进步,但是,那个封闭

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1150.

社会的“范式”却一直扎根于人类社会的基础上。那么,我们该为此而悲观吗?柏格森不是一个悲观主义者,对于这样的处境,我们人类必须要战斗,在战斗中看到希望,也只有战斗,人类自由才真正可能。因此,人类必须在封闭状态中重新找回生命之冲动,否则,只能继续“原地踏步”和“上下震荡”。

开放:创造之爱

我们说,要超越封闭社会,必须要重新找回那个带着自由使命的生命冲动。而且这种寻找是万分艰难的。因为我们总是被束缚于封闭状态之中,我们的内在自由能量被塑造成了社会希望的模式,我们只能按照这个模型来行动。作为整体的人类就是一个被塑造了的僵死的群体,它实际上像一只动物一样,只知道有本能,而不能打破僵局。正是如此,作为整体的人类社会是不可能通过自己的壮大来过渡到开放社会的。因为“在封闭社会和开放社会之间……其差异不是程度上的差异,而是性质上的差异。”^①也就是说,不能通过简单的社会扩张和改良来(量变)过渡到开放社会,必须通过“质变”本身,自由才可以突破封闭之社会,向前迈出步伐。因此,要重新找回那个生命冲动,必须到“高于理智”的地方去寻找。这就是说,必须到那些承载着生命冲动的人类个体中去寻找。这就是柏格森著名的英雄主义(héroïsme)的真正来源。^②

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1002.

^② 关于柏格森的英雄主义,最著名的论述是著名哲学家扬凯列维奇的《亨利·柏格森》一书中的第五章“英雄主义与神圣”。(Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris: Quadrige, PUF, 1989, pp. 182.-199.)

我们前面说过,静态宗教社会里常常会有智能带来的威胁:总是会有个体对整体的宗教产生困惑和怀疑。而打破封闭的契机就在这种个体里面。因此,智能其实对于在壁垒森严的各种“义务”中重新找回生命冲动起到了相当重要的作用。正如柏格森说的,物种的繁衍被系于动物的性本能,但是,一般的动物总是不能打破自然规则,性只能与生殖繁衍绑在一起。而人因为有了智能,所以它能够找到合适的方法打破这种捆绑:因为有了智能,“我们立即可以找到方法来使性行为与其结果分离,人可以不放弃播种的快乐但又免除了收割的麻烦”^①。这就是智能带给人类的某种程度的自由。我们知道,封闭社会的压力非常强大,它常常会把这种总是倾向于捣乱的“问题成员”同化为“合法”成员,使个体屈服于社会。但是在社会中,总会有极少数个体在智能的扩大中,重新找回内在的生命冲动,创造性地打破陈规陋习,在密不透风的封闭社会里凿出一个小孔,从而透进一股清新的自由之风。这些人就是那些真正的历史英雄:“各种宗教的创立者和改革者,神秘主义者,圣徒,道德生活的无名英雄等,在我们的道路上我们已经能够遇见他们,在我们眼中他们同那些最伟大的人一样伟大,他们在这里:在他们的榜样的号召下,我们加入到他们中去,就像加入一支征服者之军。”^②这些人就是历史中的真正的伟人,历史的真正领头人。他们引领社会的众多个体找回他们失落了的生命之冲动,在浩荡的冲动中,朝向开放的社会,创造出新的自由来。需要注意,英雄创

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1023.

^② *Ibid.*, p. 1017.

造历史从来都离不开群众,柏格森的英雄也一样,英雄是历史的火车头,但是革命的道路却是整列火车来完成的。柏格森在《创造的进化》中还指出,生命的“一切之发生好比是一个不明确和模糊的存在——根据人们之所愿可以称之为**人或者超人(homme ou sur-homme)**在摸索着自我实现”^①。无疑,社会中的这些英雄人物就是“这个”超人!如果说这个超人是一个“个体”的话,那么至少这些英雄人物占这个超人“内容”的绝大部分。

不过我们还需要注意,尽管“开放社会原则上是向所有人开放的社会”^②,不过只有那些找到它的精英人物才能真正带领大众创造历史。“开放社会是那些精英灵魂们所梦想的世界,一步一步的,它每次都在创造中从这个梦想世界中实现某些东西,这种创造每一次都或多或少地对人类产生深远的影响,并克服它面前那些以前无法超越的困难。但是在每一次创造之后,那些暂时开启的圆圈复又自动合拢。部分新的事物汇入旧的模式之中;个体的企愿(*l'aspiration*)变成了社会的压力;义务复又覆盖一切。”^③因此,人类自由的创造并不是勇往直前的,它总是一顿一顿地向前跳跃,每跳一次都要修养很长一段时间:新的自由变成新的义务,并为下一次的飞跃施加新的压力——其实也是动力!

不过,我们还没有讨论为封闭社会带来飞跃的那个力量本身到底是什么。也就是说,那个被重新找到的生命冲动到底是怎样的力量?它们在封闭道德、静态宗教和政治领域里面到底指什么?

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959, p. 583. 黑体为柏格森本人所加。

② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1202.

③ *Ibid.*

在谈论这些问题之前,我们还必须提高警惕,不能简单地认为有了某种冲动就可以所向披靡,如果那样的话,疯子的冲动也会促成历史的“进步”。正如直觉是良知的直觉一样,促进历史走向开放的生命冲动也是一种良知的冲动:它一方面带着生机勃勃的创造力量,但是另一方面,这个力量又不是一种盲目的力量,它不仅是“超理智的”创造冲动,而且也是一个综合着“理智”的冲动。有了这种理智,超人(天才人物)就可以把真正的创造能量(创造之爱)抛洒到尽可能大的范围之内,泽被苍生,否则,那种猛烈的生命冲动只能蜗居于他们内部,或者促成个人的成功,或者内爆而酿成各种人生悲剧。

那么,这个朝向开放社会勇猛前进的超人之能量到底指什么呢?我们这里同前面一样,在与三个封闭社会相对的开放社会中会看到三种能量:A. 开放道德——企愿,创造之情感与仁爱;B. 动态宗教——神秘之创造性直觉,圣爱;C. 政治——博爱。不过,尽管是三种表现方式,三种大爱,但是究其底里,却不是同一种创造之爱,它们来自同一个宇宙生命之冲动。

柏格森认为,如果说道德本身是一个整体的话,我们就会“在这个道德的两端发现压力(la pression)与企愿(l'aspiration)”^①。关于压力我们前面说过了,这里不再赘言。而企愿则是一种贤德之人拥有的真正的开拓之力,这种力饱含着情感——“一种向前运动的激情”(l'enthousiasme d'une marche en avant)^②。柏格森说:“创造首先意味着情感。”^③因此,作为

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1016.

② Ibid., p. 1018.

③ Ibid., p. 1013.

“超人”的贤德之人的企愿是一种运动着的创造性情感,它是一种伟大的爱之企愿。超人“感觉到他们与每个人的心灵息息相通,因此,他们并不局限于群体界限之内,并不停留在自然所建立起来的群体之僵化统一性上裹足不前,他们在爱之冲动的波涛中向整个人类蔓延。”^①超人之仁爱是普世之爱,是真正的人间大爱,它承载着宇宙生命之冲动,承载着创造和自由之“使命”,在不停地创造之中用生命之激情感染每一个灵魂。超人把这种激情“传递给我们,他们把我们拉入他们的运动之中:这不再是一种或多或少的强制,而是一种或多或少程度不同的不可抗拒的吸引”^②。

与此相似,柏格森认为那些打破静态宗教,从而走向动态宗教的神秘主义者也承载着生命之冲动,“神秘主义的最终成就是要建立起一种接触,即与生命所表现的创造之努力的接触,通过这种接触与这种生命之创造努力部分融合”^③。由此,一种创造性的直觉变得无可比拟地重要起来,这种直觉是一种“神秘主义的直觉”,^④这种直觉是一种神秘的体验(经验),它之所以神秘,不仅仅是因为这种体验“高于理智”(le supra - intellectuel)而显得神秘莫测,而且还因为这种体验本身朝向一个创造着的未知的上帝!我们在这里再一次回到了《创造的进化》那里的上帝:一个永远创造着的、在世界之中的“超意识”,或者说,那个作为整体的生命冲动。因此,神秘主义者之神秘直觉恰恰

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1056.

② Ibid.

③ Ibid., p. 1162.

④ Ibid., p. 1200.

就是一种达至这个作为“超意识”或者说超级绵延的“普遍的创造者”的最贴切有效的方式。它意味着一种真正的爱,这是一种上帝之爱,泽被苍生万物之爱——圣爱。神秘主义者的爱是分有上帝之爱,因为他们用直觉之融合来“进入”这个创造着的上帝,由此,“那些注定了要去爱和被爱的存在[即神秘主义者]被召唤到存在中来,而这个创造性的能量本来就是由爱来界定的。……上帝就是这个能量本身。”^①上帝就是这个创造的能量,就是这种“爱”。上帝的爱以这种创造的能量形式贯穿那些伟大的神秘主义者,并以这些神秘主义者的行动来把这种爱的“讯息”撒播出去,感染一切可以感染的生灵,从而唤起他们因被僵化的各种教条和教会制度所压抑而被遗忘掉的内在冲动——那种爱和被爱的冲动。这正如科拉科夫斯基之贴切评说:“神秘之爱不仅仅是人类对上帝之爱,它也是上帝对一切人的爱。伟大的神秘主义者用神圣之爱来爱人类。这种爱既不是理性也不是感性的结果;它是生命冲动通过那些沐浴圣恩的伟大灵魂来显现自身,并试图泽被整个人类。”^②

超人:生命政治之思

我们这里把政治这个方面单独拿出来讨论,因为它对于柏格森来说的确是有一些特别之处。那么在政治领域,什么力量才可以最终使战争(对本社会之外)和暴政(对本社会内)终结呢?

首先看第一种情况:对外。柏格森指出,一个样板型的、完

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1194.

^② Leszek Kolakowski, *Bergson*, Oxford university press, 1985, p. 82.

善的封闭社会实际就是“能够自我防御,因而无论大小都能够为了战争而组织起来”^①。这个规定性说明柏格森坚持人类在本性上是好战的,“战争是自然的”,^②人类有一种“战争本能”(l'instinct guerrier)。^③为什么?“战争的起源就是财富占有,个体的占有或集体的占有。”^④柏格森认为,无论现代战争爆发的缘由是什么,其内在的根本动因就是因为战争的双方都是封闭社会,战争是它们的“本能”。而且战争变得空前恐怖:是一个全体反对另一个全体,而且随着文明制造出来的武器越来越先进,“屠杀规模是古人前所未有地想象到过的”。^⑤显然,1932年的柏格森在这里暗指的是第一次世界大战和当时的德国纳粹主义。^⑥那么,面对这种“战争本能”,难道人类就应该变成宿命论者和悲观主义者吗?难道应该任人类这样按照封闭社会的自然轨迹发展下去?绝不。“幸好那些我们毫不犹豫就把他们列

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1211.

② Ibid., p. 1217.

③ Ibid., p. 1217.

④ Ibid., p. 1217.

⑤ Ibid., p. 1219. 柏格森认为,第一次世界大战和“将来可能有的战争”,“都同我们文明的工业化特征相关联。”(Ibid., p. 1220.)

⑥ 谢瓦利埃在他的《与柏格森对话》中记录了(谈话时间是1934年10月30日)柏格森的话:“希特勒[政权]证明了《道德与宗教的两个来源》的真理性。”(Cf. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Librairie Plon, 1959, p. 215.) 种族屠杀是一种典型的“封闭社会”导致的战争形式,它以种族为界限把某些群体封闭起来,绝对排斥任何异己,其背后暗藏着的仍旧是利益——包括物质的和文化的利益。包括今天所谓的“文明的冲突”,在柏格森看来,实际上也是不同“封闭社会”之间的碰撞。“文明冲突”之“文化利益”归根结底还是一种资源占有,一种必定可以物质化的东西。对不同的封闭社会来说,没有纯粹超越的“文明”价值,一切都可以直接或间接归结为群体利益之占有。

入人类的恩人的人物插了进来。……他们成立了国家联盟(*la Société Nations*)。①正是一些有识之士看到了封闭社会的战争必然性,所以才创造性地建立了国家联盟,把分散的各个密不透风的封闭社会联合成一个更大的封闭社会,尽管这仍旧不能最终消灭纷争,但是至少可以减少纷争。显然,柏格森作为当时法国的一个著名的政治家——一个在第一次世界大战期间斡旋成立国家联盟的杰出政治家,对于自己一生的政治事业深信不己。② 尽管现实中的国家联盟本身仍旧不可能消除战争,③达到永久和平,但是柏格森相信,自由创造的真理是跳跃式前进然后停顿下来休养生息。因此,即便是一丁点的自由创造,一丁点的朝开放社会前进,那也是值得人类争取的。因此,他的政治哲学必须与他的政治经验联系起来才能被真正理解。也正是他自己在一战时的这种政治经验,强化了他在1932年写《道德与宗教的两个来源》时表达的政治观点:这种以社会的生物学起源为基础的政治思想是一种实证的经验政治学。毫无疑问,柏格森的国际政治理想比较接近今天的“联合国”,尽管今天的联合国常常被某些自封为正义老大化身、极其讨人嫌的成员国弄得形同虚设,丢尽了颜面,如果柏格森活到今天也仍旧会对其强烈不满,但是不可否认,它在国际上仍然发挥了巨大的作用,它就

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1219.

② 柏格森不仅在政治上主张一种国家联盟,而且包括各种国际组织。例如在文化上他就主张成立国际性合作委员会。他身体力行,于1925年5月在巴黎组织成立了国际知识合作委员会并任主席,后因糟糕的健康状况辞职。这个委员会就是今天的联合国教科文组织的前身。因此,可以说柏格森是联合国教科文组织的创始人之一。

③ 柏格森指出,国际联盟的理想目标在于消除战争。

是柏格森生前想要的那种“国家联盟”。不过这里还有一点需要指出来,柏格森认为“仅仅凭借一个国际组织就能获得最终和平是一个危险的错误……”^①柏格森立即指出,面对各个封闭社会的标志性因素——国家主权,国际组织将是非常脆弱的。如果要获得真正的和平的话,“需要知道在什么问题上应该达成一致”^②。显然,柏格森隐晦的话语直接说出来就是:必须放弃国家主权。也许这才是柏格森真正的政治理想。正如沃姆斯指出的:“只有内在的政体可以站到自然社会政体的反面。”^③也就是说,消除各个自然性的主权政体,联合为一个整体,这样才可能最大限度地战胜封闭社会。当然,在今天仍然硝烟弥漫、国际争端频繁的国际社会中,要做到这一点很困难,很不现实。也许,我们只能把柏格森这个伟大的世界主义者的这种思想权当作一种绝对有益的“超人”之思吧。毕竟在未来漫长的人类史中,这也不是绝无可能实现的。在柏格森活着的时候,德法似乎还是永恒的敌人,而今天欧盟一体化却使那些似乎永不可消弭的仇恨化为乌有。这难道不是今天长眠于先贤祠的作为政治(哲学)家的柏格森最乐于看到的吗?而且欧盟进程中还有一点也印证了柏格森的看法:尽管欧盟组成了一个经济实体已经打破了国家界限,但是目前欧盟成员国之间各种争端的来源仍然系于利益之争,因此各成员国仍牢牢握住主权不放,而要真正建立起欧盟,就必须最大限度地让渡主权,形成一个真正“内在的政体”!不过我

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1222.

② Ibid.

③ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或生命的两种意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 320.

们还需要注意,柏格森在“国际政治如何消灭战争”这个问题上,并没有详细讨论那些“杰出人物”到底如何打破了封闭的社会,并重新找回了那个“生命冲动”。不过显然,这里仍然可以视为:是这些人心中普世的爱,促使了他们提出建立国家联盟的方法,从而在一定程度上打破了先前的封闭圈。

我们再来看看第二种情况:对内。即一个封闭社会自身内部如何才有可能走向开放。柏格森是一个坚定的法兰西共和国的拥护者。他的民主信仰的基本原则就是今天铭刻在法铸欧元硬币上的共和国箴言:自由、平等、博爱。

不过在讨论这个问题之前,我们还是要先看看柏格森的“自然政体”(régime naturel)指什么。柏格森说,它是“君主政体或者寡头政治,或者二者兼而有之”^①。这两种政体总的来说没有很大的区别,因为它们都有一个最高首领,或者有特权人物,“一方面是绝对的命令(le commandement),另一方面是绝对的服从(l'obéissance)”^②。柏格森指出,这种“命令—服从”模式是大自然赋予人类的,“人是智能的和自由的。但是我们必须牢记,社会生活同蜜蜂的种群结构一样,是人类种群结构中的一部分”^③。也就是说,我们的社会生活中的“统治—被统治”结构是人类物种的属性的反映。不过昆虫的社会功能是多样的,不同的角色为不同的组织之部分服务。而在人这里,却只有一种精神性的“二态性”(le dimorphisme)。不过必须注意:“这种二态性不能够把人分成两个截然不同的种类,一种天生是首

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1211.

② Ibid.

③ Ibid.

领,另一种则天生是仆从。尼采的错误就在于相信这两种区分:一种人是‘奴隶’,而另一种是‘主人’。”^①在柏格森那里,并没有任何种族优越论,因为事实上,我们人类的二态性“最常见的就是它使我们每个人同时是拥有支配本能的主人,又是准备服从的仆从,尽管在大部分人那里只表现出第二个倾向”^②。人的这种性格是典型的“一半是天使一半是魔鬼”的柏格森版本。大众多半是温良谦卑乐于服从统治的人。不过柏格森指出,如果在革命年代,人的二态性就很容易显现出来:“谦逊、温良而乐于服从的人,某一天早上醒来就想成为人上人。就像固定好了的万花筒被扭转了一下底盘,一切都彻底改变了”^③。然而,这是一种既充满机遇又充满危险的“变样”:如果在那些还没有认识到自己能量的伟人那里发生这样的改变,此乃天下之大幸;而在那些政客那里,如果统治的邪恶的天性冒出来的话,就是天下之大不幸了。因此,领袖人格本身是两面的:那些找到生命创造之大爱的领袖会把封闭社会引向开放——即便有流血牺牲,那也是人类的荣光;而那些按照自然倾向而被造就的领袖,则多半是“残暴无情的领袖”,^④这样导致的流血通常是大规模的邪恶屠杀和征服,这不仅连通向开放社会的门看不到,而且还将加剧社会的封闭压力,在本来就密不透风的外壳外面再裹一层铁

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1212. 我们必须指出,这是柏格森所有核心“官方著作”中唯一一次提到尼采并涉及其观点的地方。另外在他的次要官方文本中有3次提到都是一笔带过,没有涉及尼采的思想。

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid.

皮,如第二次世界大战时德国统治下的欧洲等等就是如此。

毫无疑问,“自然政体”的状况确实是显示为“主人”与“仆从”关系,而且历史上的统治也常常是利用这种天生的种族优越论来维系统治。显然,柏格森的“二态性”理论对此进行了有力驳斥。不过,“自然政体”终究是密不透风的政治模式,打破这种模式,把人带向更开放的社会,获得更多的自由,还必须要依靠“超人”的创造之爱。超人本身作为领袖,他的内在的冲动就是十分强烈的二态性中的“主人”倾向,这种强烈的“大爱”,使他的领导成为名副其实的“领导”——带路,而不是“统治”和“命令”;而对于大众来说,他们总是展现为一种服从性,在超人的领导下,这种服从性也绝对不是“被统治”的服从,而是心甘情愿地在灵魂上的“被爱”感。就像上帝真正的子民那样,在“被爱”中“去爱”,去归顺圣爱。这种被爱感同样是来自于复苏了的生命冲动。如果超人之爱是滔滔大流,那么大众之爱就是万千细水。它们在同一种爱的名下,汇成滔天巨流,在封闭社会的坚固城墙上撞出一条自由之路。

柏格森相信,超人带领大众走的路就是民主之路,而且是典型的以“自由、平等、博爱”为原则的民主之路。“人类是后来才到达民主的。”^①那些古代建立在奴隶制之上的城邦是虚假的民主——因为它是以主人、奴隶为基准的。“在所有的政治概念中,[民主]是唯一离自然最远的概念,它超越了——至少在意图上——封闭社会的状态。”^②这种社会设定了一种“理想的人”,

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1214.

^② *Ibid.*

“它尊重别人就像尊重自己一样,它投身于绝对的义务,并与之融合,以至于人们再也分辨不出究竟是责任赋予了权利还是权利要求了责任”^①。一贯反对康德的柏格森在这里却对之大加赞赏:“这样界定的公民同时是‘立法者和守法者’,就像康德说的那样。”^②显然,柏格森在民主问题上提倡一种自觉、自主、自治。这是一种“理论上的民主”^③。似乎这样看上去,柏格森本人对民主的看法没有什么特别的地方。不过柏格森描述的仅仅是一种“状态”,要看到他独特的地方,还必须看到,在这个状态中,是什么东西维系着这种状态。无疑,柏格森的这个东西就是普世之“爱”——“博爱”。民主“宣称自由,宣称平等,而博爱则统领这两者,它在自由和平等这对姐妹相互敌对的时候提醒她们是亲姐妹,从而把她们调和起来”^④。当然,这里的自由显然是社会中有限的政治自由,而不是一种本体论层面的自由。这种自由常常会过头而损害别人的自由,从而有失公允,它们终究要产生冲突。而恰恰是博爱使这种冲突有可能得到平息。“博爱才是根本的东西。……民主本质上是福音,爱是它的发动机。”^⑤不过,柏格森认为“[民主]只能被看做是一种理想,或者更恰当地说,它是人类前进的方向。”^⑥显然,我们发现,在这种理想的开放社会里,人人都在灵魂深处铭刻着这三个法兰西共和国的箴言。这三者不仅

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1215.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

⑥ Ibid.

包含了某些大自然的东西——即那种自由与平等导致的利益冲突——这是人类之生物属性的后遗症,而且还拥有一种普世的博爱精神。自然和真正的自由在这里完美地结合在了一起。这种最关键的爱原本只属于超人,不过在一种终极理想状态下,超人已经完成了自己的任务,人人都具有了这种普世之爱,世界成为一个绝对开放的世界——这就是终极的开放社会。如果这个社会实现了,那么人类的自由发展史就终结了。不过需要警惕,这是生命冲动在自取灭亡!因而这不是柏格森想要的,这不仅是一种抽象的理想状态,而且也是柏格森本人的哲学所不容的。因为事实上,生命的冲动是无止境的,我们根本不可能知道它将要通向何处,即便给出了一个理想的民主社会模型,那也仅仅是一种“企愿”,它只是一个暂时的假象,一个替代我们未来之空位的替代品。未来之路不是现成的,需要靠超人带领我们亲自去开拓出来,而且超人所见到的,不过是自由之路上往前的一小步,这个步伐到底能不能迈出去,只有真正的经验才能知道。因此,所谓理想的民主模式不过是一种无害的假设罢了。它的意义不过在于让那些习惯服从的大众看到一个希望:因为他们总是喜欢去固定一个未来。而这样的抽象理想对真正的超人来说是无意义的,他们看到的是更真实的未来之未知,那里充满着危机,同时也充满希望。唯一真实的是那种生命的创造之爱在他们灵魂里沸腾激荡,它要冲破阻力,战胜物质,在激烈的战斗中创造真正的自由。

因此,柏格森的超人和尼采的超人是根本不同的。正如柏格森自己指出的,尼采的“错误”在于把人分为主人和奴隶。^①

^① 我们这里并不致力于在柏格森的超人和尼采的超人之间做出最终评判。我们更愿意做的是指出他们之间的根本差异。

这种划分的结果必然是“支配—被支配”的模式。正如海德格尔所说的：“超人乃是最纯粹的强力意志的最高形态，也就是说，是唯一的价值最高形态。超人，即纯粹强力的无条件支配地位，是唯一存在之物的‘意义’（目标），也就是‘大地’的‘意义’（目标）。——目标不是‘人类’，而是超人！”^①显然，超人是一种支配力量的最高表现，它必定要“支配一切”。“目标”就是超人本身。尽管柏格森的超人与尼采的超人类似，是某种力量（宇宙生命冲动）的最集中体现者，但是柏格森的超人作为“领袖”不是要去统治大众，而是去“爱”大众，用“爱”去唤醒大众，把大众从封闭社会中带向开放社会，如果说超人有一个“目的”，那么这个“不是目的”的“目的”就是自由！超人带着生命冲动本身，唤醒大众自身的生命冲动，从而使作为整体的生命冲动在同“物质”的战斗中能够取得新的胜利，使人类能够不断超越自身。由此，整个宇宙本身才能够在整体上继续向前创造。^②因此，“超人并不仅仅意味着通过生命对人之超越，而且也意味

① [德]马丁·海德格尔：《尼采》下卷，孙周兴译，商务印书馆2002年版，第677页。注意这段引文最后一句话是海德格尔引用的尼采原文。尽管海德格尔在哲学上同纳粹之间的关联聚讼纷纭，但不可否认的是，在单纯政治上，他的“超人”就是那个反映了“最纯粹的强力意志的最高形态”的希特勒。单从这一点上讲，海德格尔政治上的立场是值得严厉批判的。因此，在“超人”这个问题上，尼采、海德格尔和柏格森的立场是大不相同的。

② 尽管在尼采和柏格森那里，在世界中都是“超人”在左右世界，但除此共同点外，在柏格森那里，作为世界的宇宙之生成是永远不会重复的无限创造；与之相对，尼采那里的生成运动则表现为“永恒轮回”。在他们的宇宙中，柏格森的上帝降临到世界之中，在世界内部创造，而在尼采那里，上帝被干脆地宣布为“死了”。也许这是尼采与柏格森之间在总体上最大的不同。

着在这同一个生命中,人的一条正在开放着的地平线。”^①超人本身不是目的,它也没有真正的目的,它只是生成,创造。这种生成创造本身只是一种事实。自由也不是目的,因为“自由是一种事实”^②。

不过我们还需要注意一点,柏格森反复指出,超人本身是极其稀少的。正因为如此,在封闭社会中踟躅的人类才显得如此命运多舛,人类的苦难才是如此之深重。正如柏格森所说,尽管人类社会在不断地进步,但是迄今为止的一切社会都仍然是封闭型社会。在这个社会中,多数人常常是套着锁链的“奴隶”,我们背负着生命中不可承受之重,背负着物质、欲望、享乐的枷锁,在绝望和麻痹中,把生命的欢乐(自由)遗忘得一干二净。所以,我们大多数人只能在梦境中飞翔:尽管在清晨醒来,在迷蒙中看到世界是如此的纯净和辽阔,但是当理智苏醒后,那颗想要在现实中继续翱翔的心灵,却不得不再被沮丧地收藏起来。我们匆匆地洗脸刷牙,然后重新熟练地为自己套上光芒四射的金钱、物质、快感或享乐的锁链,并在8点(或9点)钟前,奔波于各条大街小巷。也许这只是我们多数普通人生存处境的一部分,是这个沉重世界上最不痛苦的一部分……我们的处境各不相同,但是最

① Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*(《柏格森或生命的两重意义》), étude inédite, Paris: PUF, 2004, p. 251.

② Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 145. 在“自由是一种事实”这一点上,柏格森的自由生成同尼采一样,都是“无辜的”,即德勒兹在《尼采与哲学》中所讲的“生成的无辜”。德勒兹之所以同时对尼采和柏格森有如此大的兴趣,可以说在很大程度上是因为二者在根本的地方常常是相通的。当然今天已经证实了一个争论多时的话题,即在尼采和柏格森之间,最先在根本上影响德勒兹的是法国人柏格森而不是德国人尼采。

终,在黑暗里,我们的疲惫和秘密伤口却个个“家族相似”。

自由呢?难道我们只能被绑在生活的战车上,从山顶冲下来?我们无法停止它,就只能让它疯狂地撞碎在山谷吗?

生命的欢乐与乐观主义

对柏格森来说,绝不。可以说,柏格森是一个绝对的乐观主义者。正如我们前面反复谈到过的,他的时间维度的“未来”是一个充满危机和希望的未来,即便我们处于绝望的深渊,希望也永远是潜在的。我们唯一需要的是重新唤起我们内在的生命之冲动,唤起我们的“良知”,在物质的世界中,用我们最深层的自我生命不断战斗。朝向未来的战斗就是要战胜虚无,战胜当下的物质的阻力,从而获得自由。

苏格拉底的箴言说:认识你自己。在柏格森这里,“认识”自己就是回到真正的深层自我,回到我们的绵延本身,或者说回到我们的存在本身。个人的自由不是选择,不是在物质的好处面前,像布利丹的驴一样踌躇犹豫。我们生命的欢乐和自由就是要创造,要带着物质或者说踩在物质之上向前创造,而不是绑在物质之上尽情享乐,最终在物质的沉迷中遗忘掉生命最本源的意义。^① 柏格森说:“对安逸不断地追求,享乐的渴念,奢侈欲的无节制膨胀,所有这些都激起了我们对人类未来的如此大的担忧,因为它似乎要在其中寻找彻底的满足,这一切就像一个被人疯狂吹胀的气球,在某个时刻它将突然爆炸。”^② 面对着这样的

^① 柏格森在这里严格区分了欢乐(*la joie*)和享乐(*le plaisir*)这两个词。前者是一种精神层面的欢乐、喜悦,而后者多半指物质层面的快感和享乐。

^② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1233.

危险,我们需要回到自己的存在本身,回到那个作为整体的深层自我,回到内心深埋着的生命之流,带着生命原初的力量,自信而坚定地朝向未来创造。在这里,物质是我们的敌人,也是我们的盟友。作为盟友我们必须活在它里面,但是作为敌人我们又必须抛弃它。也许它过分喜爱我们,用它的物质光辉来挽留我们,但是我们必须前进,不能为了这种“友谊”的温存而停下生命的脚步。生命是永远跋涉的武士,是没有固定居所的存在,若以物质为家,那将是它的死期。生命的家就是它自身的存在,它“住”在自己“里面”,它从不停留在物质的某处,所以它才是真正自由的。只有生命才是最根本最重要的:“事实上,如果我们确信、绝对地相信我们的生存(survivre),我们就不会再想到别的东西。享乐仍然还在,但是却已经黯淡无光和褪色,因为它们的强烈程度不过是由于我们把注意力集中在它们上面罢了。它们将黯淡下去,犹如清晨阳光下的街灯。享乐将淹没在欢乐的光芒之中。”^①因此,只要在我们的生存中,找到那个绝对不屑停驻于物质享乐的生命本身,我们就能够真正体验到那种生命的欢乐,那种真正自由的欢乐。正是这种欢乐,这种不屑于物质的欢乐,才能够真正在最后视死如归,才能“蔑视死亡”。^② 因为真正的生命是永恒的创造,死亡本身不过是肉体的消失罢了。在肉体灭亡后,那个生命本身将汇入洪大的宇宙之流,并不断延续,直到永远。就像那些伟大的人物、那些超人一样,他们并没

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1245. 不过需要注意,物质享乐本身只是黯淡了下去,并没有消失,或者说,这里的享乐生活已经变成了一种简单朴素的物质生活。这样的状况恰好是柏格森指的那种“心物平衡”状态。

^② Ibid.

有死亡,他们的精神永远活在每一代人的灵魂深处。他们的爱,他们的自由在我们每一代人的血脉里流动着。这才是伟人真正的永垂不朽,一种活的永恒。

当然,在物质的深渊自我拯救,寻找我们生命的欢乐,这只是柏格森谈到的人类个体获得自由的途径。不过,自由的含义本身并不仅仅是一种单独个体私密性的心灵解放,自由还有更多的内涵:即人类的自由。而恰恰是在这里才更集中地体现了柏格森哲学的乐观主义精神。这集中反映在他关于技术的思考中。

同海德格尔一样,柏格森晚年对技术进行了深刻的沉思。不过与海德格尔的悲观主义相反,柏格森是一个乐观主义者。当然,我们不能把这种乐观主义理解为鼓吹技术,因为柏格森的技术之思是一种批判基础上的沉思:柏格森不仅看到了技术为人类带来的空前灾难(机器战争),而且还看到了技术对人的异化(工业化)。“人类在呻吟,它带来的进步快要把自己压碎了。”^①但是,“我们看不到人类放弃机器发明这条路的理由。”^②因为对人类来说,制造工具是我们智能之根本能力,而且也是我们人类得以区别于其他动物的标志。^③“机器发明是一种自然的赠礼。”^④机器发明“是我们地球上人类最伟大的物质成就,是

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1245.

② Ibid., p. 1234.

③ 当然,这个标志在今天并不严格,因为正如我们前面指出过的,非洲的原生态黑猩猩已经能够使用简单的工具。但是这并不影响人类以此来区别于绝大多数动物。

④ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1234.

[自然中]唯一的幸运”^①。所有这些都表明柏格森肯定我们人类技术发明的现实意义。柏格森对技术的批判首先恰恰不在于技术本身,而在于它的“服务对象”和组织技术生产的社会制度本身。“[技术工业]制造了数不清的新需求;尽管它可以做到,但是它根本不在乎确保大多数人的旧需求的满足。”^②也就是说,技术工业制造了丰富的产品,但是它却过于去满足那些奢侈人士的可有可无的过分欲望,或者过于满足人们当前的新的欲望,“生产就是为了销售”,^③却根本不考虑它生产的東西是不是真的过剩和过时了,它的产品卖不出去了,就设法去创造出新的产品,但是产品卖不出去并不是因为没有人需要了,因为“成千上万的人吃不饱肚子。他们饿死的也是不计其数”^④。显然,柏格森是一个心怀大爱的哲人,他怀着一颗悲悯世界之心。因此,在弄清楚这些原委之后,他的技术之思首先就是要为技术发明本身洗刷罪名。因为真正的罪恶首先并不在于技术本身,而在于人自身,在于我们封闭社会所采用的制度。在这种制度下,饿着肚子的人在生命线上苦苦挣扎,但是那些有钱的太太老爷们却在机器生产出来的各种可有可无的奢侈品面前装腔作势地挑三拣四。

当然,技术本身也并不是绝对无辜的。毕竟技术把劳动者也变成了机器,人类被异化,被固定在了机器上,成为机器的一个零件。这几乎是一种讥讽,因为对于人类来说,工具首先是我

① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1239.

② *Ibid.*, p. 1235.

③ *Ibid.*, p. 1236.

④ *Ibid.*, p. 1235.

们人类之手的延伸,是我们的一部分,但是现在人类反而成了机器体系的一个零件。不过柏格森马上又看到了光明的一面:“我满意地发现,由于人类劳动强度的大大减轻,以及物质产品的大大丰富,大家都有闲暇从事那些最高尚的精神活动:文学和科学,艺术,哲学。”^①

当然,柏格森指出,技术还使机器生产加剧了人与人之间的鸿沟,以及雇主和工人之间的矛盾。不过“所有这些都是可以纠正的,机器将会是我们的大恩人(*la grande bienfaitrice*)”^②。尽管柏格森没有指出怎么纠正这种矛盾,但是我们显然可以猜测到:打破这个封闭社会!“革命”!

对柏格森来说,这当然必须依靠那些超人用他们的伟大的心灵来重新捕捉那个被机器世界所淹没了的生命冲动,并将我们带向新的社会。这个时候,机器的真正使命在于为人类服务,而不是奴役人类。当然,这样的超人的出现是非常难的,因为现代社会越来越使我们依赖于它,我们常常为了活命不得不被拴在它上面,或者不得不在它提供的各种物质享乐中迷失方向。似乎再次打破封闭社会的希望越来越渺茫,人类注定要在漫漫长夜中忍受上天注定的命运。

不过柏格森说:“我们不相信历史中的决定论。只要意志力足够,就没有不能打破的障碍。”^③因此,尽管现代的封闭社会采取了强大的机械技术,我们仍然能够在仁人志士的带领下,创造新的历史。而且即便是在纳粹阴影笼罩下的1937年,柏格森

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1575.

② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1237.

③ *Ibid.*, p. 1225.

也对技术统治下的人类充满了乐观——这是一种在悲情中重新燃烧起来的乐观：“精英(les élites)无论是在数量上还是在重要性上都将会得到加强。”^①毫无疑问,这反映了柏格森在迟暮之年对超人的热切期盼和坚定信心。

也许,我们今天并没有看到技术在异化人类方面比以前大为收敛,甚至我们可以说,今天的异化更为严重,但是,这并不能成为驳倒柏格森的理由。因为柏格森认为,未来是开放的,自由实际上就在我们脚下。如果说人类仍旧在原地徘徊,那是因为“它并没清楚地看到,它的未来其实就在它自身之中”^②。

① Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1575.

② Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, p. 1245.

结论：存在的呐喊

他们并不需要被激励；他们只需要去存在；
他们的存在就是一种呐喊。
——昂利·柏格森

本书已表明，在柏格森那里，绵延、意识、时间、记忆、自我、人格、生命、自由等等“概念”，尽管各自有其自身不可替代的独特内涵，但是我们却发现，它们最终都能够聚于存在之名下，从而使“存在”在柏格森这里成为一个包罗万象、硕大无朋的宇宙存在整体。

这本身就是一个非常奇特的现象。如果按照传统的那种各个子项都必须清楚明白的推理逻辑来看，这未免显得太过荒谬：因为这里的每一个“概念”都不是“精确”的概念，尤其不是那种可以放到某个形式逻辑中推导的不变的概念，它们的身份都是非常暧昧的，模糊、狡猾、变动不居。而且更奇怪的是，它们似乎都过于弱不禁风，一被理智或者逻辑这种并无恶意的“工具”思考，就被柏格森宣布为非法——因为这些工具与它们水火不容，使用伟大的理性来思考它们就是杀死它们。的确，这种似乎过于奇怪的观点就是柏格森的基本观点：“纯粹的理性思维”必须在它们面前止步。只有我们放弃使用纯粹理性来“认识”它们，

我们才能在另一个维度看到它们相互之间在根本上是多么的相亲相爱。这是一个统一的整体,一个巨大的存在,世界之存在——宇宙绵延。正是这个存在成为世界的基底:它为世界奠基。它用这种奠基来为世界谋得它“生存”的合法性——一种源初的合法性,不可再追问的合法性。也就是说,它为真理奠基,它才是真理之最原始和最根本的依据:真理就是这个世界绵延的自足显现。一切以这个绵延为据的事物都是真的,相反,一切与绵延无关的事物都是假的。这就是柏格森绝不妥协的根本立场。

— 第一种呐喊

对柏格森来说,上面这些各色异名却又统一的存在,都同聚于存在之名下,共同分享着同一个巨大的生命冲动之流。它们在这个巨大的流动中相互融合,不断创造,尽管连绵不断,却绝不重复。就像瞬间不过是生成过程之假象一样,重复也是一个假象。真正活生生的世界只有差异,任何重复都是差异的重复。因此,在存在之名下,世界是一个差异的世界。这种差异把世界从“一与多”的噩梦中拯救了出来,使那些从苏格拉底以来,只能在逻各斯(理性)之光照耀下才能存在的一切渺小的存在获得了自己的生命。它们终于在自身中发现了自己存在的理由:它们自己本身就是存在这个巨大的活生生的“肉体”之一部分;它们不再乞灵于洞穴外的太阳来“被看见”,因为它们自己能够“发光”,能够自己照亮自己;它们自己显现自己,自己成为自己,从自身内部找到了自己存在的尊严。这种尊严的获得不仅使它们那种流变的品格不再是它们无法成为真理的罪愆,而且

恰恰是这种流变本身使它们成为真理!只有流变的存在才是真理之存在,也只有流变的世界才是真实的世界!逻各斯才是“假”的,它是“被制造”出来的,是第二性的,是从这个流变的世界中抽象出来的。如果说它在一定程度上说明了某个存在,那不是因为它就是这个存在,而是因为它杀死了这个存在,它就是这个存在的尸体,或者更确切地说,它只是这个流变着的存在的肖像。它不过是知识而已,而知识恰恰不是存在本身。柏格森完全颠覆了柏拉图主义:不是万物摹写了理念,恰恰是我们用单一的理念来摹写万物。因此,以流变着的存在为基础的理论才可能是真正的“本体论”(ontologie),或者说用一个更准确的译名:“存在论”。

一个自足的存在必定是一种呐喊。这是一种最原始的呐喊,一种发自“内里”的呐喊。它从存在自身的真理性中爆发出来,以一种火山奔突的姿态宣示它自身生命的激越和昂扬:它呐喊是因为它自己是自己的根据,是因为它自己就是真理本身,它的呐喊是一种天命,是它本来的存在方式。

正因为如此,存在的呐喊首先是一种朝向绝对虚无的呐喊。柏格森说,绝对虚无是存在的幽灵。这个幽灵除了表明存在是一种死亡的存在之外,没有更高的意义。因为幽灵本身在内涵上就意味着死亡,没有死亡就没有幽灵。绝对虚无是存在的幽灵,它的意思是说,只要有绝对虚无伴随着存在,这个存在就一定是已经死亡的存在。绝对虚无是一把巨大的铁铲,它把存在连根拔起,让存在成为无根的存在。存在被抛入一个绝对的虚空之中,或者说,是被抛入到了一个莫名其妙的虚空之中。这个虚空对柏格森来说,不过是一个根本不存在的莫名之物。在世界上,这种虚空除了出现在我们大脑抽象思维里,哪里都不可能

有它存在的可能。它是一个伪概念,是一个和“方的圆”同样荒谬的“观念”!因此,绝对虚无绝对不是先于存在的那把铁铲:这把铁铲试图把存在揽入它的怀抱,它以“无中生有”的箴言来获得它的权威。这是一个“阴谋”,它以此剥夺了活生生的存在原初的第一性,使其建立于它之上。无疑,“无中生有”最初是上帝的箴言。不过现在这个箴言却是人类理智的一个巨大的阴谋。它偷偷地攫取上帝的创世荣耀:本来是上帝创造了世界,但是现在世界之一切存在必须要先建立在虚无之上才可能存在!上帝被边缘化了!这个绝对虚无此时不仅仅是一只上帝之手,而且它几乎就是另一个上帝!不仅如此,更严重的是上帝本身在绝对虚无面前也成了被颠覆的对象:如果绝对虚无是真实的,那么上帝之存在也必须后于这个虚无!上帝也被架空了!因此,这个绝对虚无是人类理智的一个巨大的阴谋,它不仅杀死了世界之活生生的存在,而且颠覆了神。人类的理智就是这样狂妄!正因为如此,人类才在理智的狂妄中变得不可一世。理智使人成为神。正如我们前面曾经讲到过的,一种在神的位置上找不到归宿和寄托的人必定要堕入一种存在的乡愁或幽怨,必定要陷入人生虚无的幻觉,因为它要分享神的权能,就必定要忍受神无处不在却又无依无靠的命运。

不过,柏格森说,建立在理智之上的绝对虚无不过是一个假概念,一个荒谬的概念:这使柏格森的存在重新获得了生命,它们重新在自身中获得了力量。它们的呐喊响彻宇宙,而那个作为伪上帝的绝对虚无则在存在的呐喊中销声匿迹。因此,一个没有绝对虚无的世界必定是一个充盈的世界,存在自身作为创造着的流变,也是一个充盈的流变。因此,柏格森不仅是另一个赫拉克利特,而且他还是另一个巴门尼德:他是他们两者之

融合。

其次,世界存在的呐喊还是朝向相对虚无的呐喊。世界存在在柏格森看来是一个时间性的存在,它就是世界之绵延,或者说,它就是时间。世界的本质就是时间:它带着整个“记忆”,像滚雪球一样不断朝前创造前进。相对虚无是这个存在战胜绝对虚无后要战胜的另一个东西。如果说绝对虚无企图居于存在之“下面”,那么相对虚无则是实事求是地“居住”在存在的“前面”:相对虚无就是时间之未来,一个还未到来的“无”,这个“无”的意义不是乌有,它“潜在”着,它还没有出场。它潜在着的意义是说:它不可预测,就像画家在创造完成一幅画之前,绝对不可能知道其“作品”的具体面貌一样。因此,未来之虚无是充满希望和危机的虚无,它从来都不可能真正被预知,一切的预知都不过是理智的虚拟。这种虚拟不过是过去的经验或者推理结果向未来的投射罢了,它处理的是过去的事情,而不是那个真正要到来的未来。未来永远是一个有待征服的不可预知的“世界”。它是另一种虚无,一种并非乌有的虚无。因此,存在要继续“活命”,要创造下去,就必须朝着这个虚无呐喊,在希望和危机之中,勇猛地前进。

最后,世界存在的呐喊是差异之呐喊。重复只是一个幻觉。因此,世界之存在若要创造,它必定是差异的创造,并且创造本身也必定意味着差异的诞生。差异是存在本身的显现方式。它是存在原初的出场样貌。存在的差异是一种事实。在各种不同的差异之间,没有依附关系。“每一个”差异都有权利自己呐喊,而不需要一个高高在上的“主人”应允。因此,世界存在对差异的呐喊,是对世界之等级制度的摧毁。差异是真正的平等,每一种差异都是自己的主人。

因此,自足的世界存在以其天赋的尊严,在其创造中,站立在坚实的“大地”之上,用源初的呐喊朝向未来前进。这就是世界存在的呐喊,宇宙时间的呐喊,世界绵延和世界生命的呐喊。

二 第二种呐喊

苏格拉底说:认识你自己。让·华尔曾经认为,如果不得不评出四个伟大的哲学家,他们就是苏格拉底、笛卡尔、康德和柏格森。^①因为他们让我们回到我们自身:认识我们自己。对于柏格森来说,与其说是“认识”自己,还不如说是回到自己最原初的存在,回到那个深层自我,那个根深的绵延。但是,这种回归不仅仅是一种向内的回归,因为过分的向内回归,最终常常会走向一种纯粹的非理性。因此,对柏格森来说,向内回归不仅仅要回到内在根深的自我,更重要的是回到自我的行动。因为柏格森的深层自我不是萨特的那个超越性之自我,也不是胡塞尔那个绝对自我极,与其说它是一个“我”,还不如说它是一个绵延的行动。这个行动自我并不属于一个完善了的主宰,因为这个自我就是这个行动着的运动整体本身。它带着整个“隐身”的记忆之岛,在当前的运动中不断开拓。没有当前这个瞬间本身,只有这个带着记忆之岛的绵延运动朝向未来创造着这个事实。因此,这个运动本身是一种从整体自我中升腾起来的自由行动,它的原初力量注定要向形形色色的“选择”宣战;回

^① Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*(《法国哲学之图景》), Gallimard, 1962, p. 116. 以及 Thomas Hanna, *The Bergsonian Heritage*(《柏格森的遗产》), Edited with an introduction by Thomas Hanna, New York and London: Columbia university press, 1962, p. 153.

到自我就是摆脱空间性的选项的束缚,用自己原初存在的呐喊来赢得自由。它是一种真正的自我“决断”,是一种真正的自主:一种建立在最真实的存在之上的自主。这种真实确保了行动是一种“发自肺腑”的行动,是一种真正的自由之行动。因此,对柏格森来说,必须回到这样一个原初的“自我”,回到我们的绵延自身,用这个绵延原始的呐喊来驱逐任何理智生活带给我们的桎梏——这是数学、几何学、语言、生活实践、功利等等带给我们的桎梏。它们用便利之好处来贿赂我们,把我们的内在创造之冲动凝固化;它们用物质的光辉来麻痹我们,让我们的肉身沉溺于物质的享乐,从而让我们的心灵陷入污浊;它们还用钟表,用机器,用制度来分隔我们的心灵,分隔我们内在连续不断的创造着的时间,让我们在刻板中重复再重复,从而遗忘掉那个真正的“自己”。这就是柏格森式的本真与非本真区别:本真——深层的纯粹绵延;非本真——物质、空间、语言、技术、逻辑之王国。因此,在这个意义上,柏格森是一个海德格尔之前的“海德格尔”,是法国的海德格尔。^① 是的,我们必须“认识”我们自己,回到我们自己,用那个得之于天命的呐喊来叫醒我们沉睡的灵魂,直到叫醒我们灵魂深处的每一个细胞,让整个自我重新回到那个原初的行动,那个最纯洁的行动。只有这种行动,才有资格在世界中创造,才有资格获得自由。它的纯洁性保证了我们生命中的每一个行动都不是重复,都是或多或少的创造,它

^① 贝尔纳·亨利·列维说,在法国,“20世纪是柏格森的世纪。就像在文学上是纪德的世纪一样,在哲学上是柏格森的世纪。”“柏格森——这个法国的黑格尔和尼采……”“柏格森——这个法国的谢林,也是我们的海德格尔。”(贝尔纳·亨利·列维:《萨特的世纪——哲学研究》,闫素译,商务印书馆2005年2月第1版,第174、173、182页。)

们都是全新的——如果我们总是觉得是在重复过去,那么我们尤其要在此刻提高警惕,用灵魂深处的呐喊让自己警醒:重复自己就是扼杀自己,就是把自己变成某种机制里面的子项。我们必须时刻让精神处于“良知”状态,在健全的“知”中,维护我们存在的尊严。此外,我们还必须用我们的直觉——它并不是盲目的冲动——切入“物质”之僵死性,在其内部寻找真正与我们的绵延相通的脉动。用良知的直觉去行动,这就是柏格森式的人生行动箴言。它将打破一切纯粹抽象的推理“运动”!这才是真正的实践哲学,真正的行动哲学,真正纯粹的经验主义:我们在岸边无论如何研究游泳理论都不可能学会游泳,但是只要我们跃入水中,一切都将水到渠成。

因此,存在自身的呐喊在我们个体中,是一柄锋利的宝剑。它斩除一切扑面而来的障碍,甚至能够刺穿最温柔最具弹性的享乐之盾。这样的自我才是懂得生命欢乐的自我,懂得灵魂幸福的自我,懂得行动自由的自我,懂得真正实践经验的自我。这种自我在欲望面前总是泰然自若——这就是柏格森式的温和的“禁欲主义”,它表明了一种以生命之欢乐为最高原则的“自由”之真谛;这种自我在困难面前总是得心应手——这就是柏格森式的积极行动主义,它表明了一种以良知的直觉为根本原则的“自由”之真谛;这种自我在“选择”的困惑面前总是从容不迫——这就是柏格森式的“灵魂整体”主义,它表明了一种以灵魂整体之最根深健全的健全要求为最高指示的“自由”之真谛!

这些自我之所以都是自由的,是因为它们一刻不停地倾听着自身存在最原初的呐喊。这个呐喊不但保证我们当前的自由,还将把我们带向新的自由!

三 第三种呐喊

第三种呐喊是超人的呐喊。超人是世界生命进化过程中的集大成者。宇宙生命之冲动在人这里达到了最高点。而这个宇宙生命之冲动并不均匀分布在我们每一个人身上。超人是那些积聚着丰沛生命冲动的天才。他们处于世界绵延的浪尖之上。因此,如果说存在就是绵延,绵延意味着生命,那么积聚着强大生命力的超人就是“存在”最杰出的代表。如果说存在必定要以其自身的原初性向着未来呐喊,向着虚无呐喊,那么,超人就是这个呐喊里面最嘹亮的高音;如果说人类意味着自由,那么超人则意味着自由的自由,并且它永不停息,在与物质战斗中,走向新的自由。

超人是所有那些为人类带来自由的人,或者说所有把人类领向自由的人。超人从根本上说,是上帝的使者,它们从上帝那里接过普世之大爱,用他们纯粹的行动把这种爱撒播到他们能够到达的每一个角落。不过,我们不要忘了,柏格森的上帝不是一个超越于世界的高高在上的上帝,那样的上帝是一个不负责任的上帝——与其说他用他的万能为人类带来了福祉,还不如说他把人类创造出来,然后扔到了一个绝望的世界:在柏格森看来,这个世界是一个封闭的世界。在这个世界中,大多数人天生就是社会里面的一个服从者,他们在强大的压力下,必须遵守各种义务,甚至于必须为了群体的利益,时刻准备着去防御敌人,或者去攻击敌人。超越的上帝就是这样一个上帝:他创造人类,但是同时为人类创造了一个炼狱。然而,在柏格森那里,真正的上帝是一个平易近人的上帝,他怀着人间大爱,就居住在世界之中,他的神经传遍整个宇宙,无论哪里疼痛,他都能够与之共同

分担。这个上帝是反对绝对虚无的上帝,正是这一点,使他不能超越世界而存在。柏格森说,这个上帝就是整个世界之绵延,他是那个推动世界创造前进的“超意识”,他是最纯粹的意识,是最纯粹的生命,是那个生命冲动本身!因此,这个上帝并没有一张同一的脸孔,他不是这个世界之“王”,不是“统治者”,他只是遍布一切存在、要穿越一切物质的那个生命绵延本身,是那个创造着的生命本身,或者说是那个创造性的能量本身。“这个创造性的能量本来就是由爱来界定的。……上帝就是这个能量本身。”^①柏格森的上帝就是爱本身。这种爱通过生命的创造,通过生命冲动传遍整个世界。因此,柏格森的上帝是一个真正爱他子民的上帝,他的爱遍布世界的每一个角落:只要那里有生命!因为生命就是他爱的表现,生命承载着这种爱。这种爱是一种最纯粹的呐喊,最原初的呐喊,没有一个呐喊可以比它更嘹亮和更美妙。柏格森认为,在人类这里,这个“上帝”之爱,这个最纯粹的呐喊,关涉着我们人类的命运和未来——我们必须在这种“爱”的推动下,才能获得自由。

然而,正如我们看到的,柏格森并不是他所批判过的那种肤浅的乐观主义者。他并不认为只要我们跟着生物进化和历史脚步,继承我们人类的各种习惯就可以稳步前进。那是斯宾塞的伪进化论。柏格森看到的远不是简单的进步,任何进步都是经过长期的奋斗获得的。正如我们在《创造的进化》中看到的,上帝(超意识)为了创造,必须把“物质”作为自己的障碍来获得前进的动力,如果我们愿意,我们可以说这样的上帝是“自

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1194.

虐”的上帝。然而我们反过来看,正是在这种对抗中,上帝才可能创造,没有“破坏”,就不会有创新;没有挑战,就不会有胜利;没有桎梏,就不会有自由。这是一种柏格森式的辩证法,活的辩证法,或者说是一种生命的辩证法。上帝为自己设置的障碍天生就是最强大的障碍,这种障碍保证了最诱人的自由的诞生。世界的物质性就是这个障碍的最基本力量。而我们人类,在受到上帝恩泽之后,拥有了强大的智能(l' intelligence)。柏格森说,智能的本质就是按照物质的逻辑来指导我们的生命活动。一方面让我们获得自由,另一方面却给我们设置更多的障碍。封闭社会是这个障碍的最集中表现。我们的封闭社会在理智的指导下,形成了各种习惯和禁忌:尽管这些桎梏是为了保护成员,但是最终也把这些成员封闭在一个小团体内。这些习惯和禁忌被柏格森称为“伪本能”,它们就像本能一样,对任何可能危及到这个社会的举动进行最迅速和坚决的铲除。因此,这些封闭的团体是如此的完整,以至于要打破它是如此的艰难。因此,就像物种的进化一样——它们每一次进化都需要漫长地等待,人类的进步也是这样:每一次进步都是短暂的,过后它迅速重新封闭起来,进入另一个漫长的封闭社会时期。

因此,只有超人才能担当起打破封闭社会的使命,只有那些带着世界存在之原初呐喊的英雄才能让人类获得新的自由。因为“事实上必须通过英雄主义(l' héro? sme)才能到达爱。但英雄主义不需要说教;它只需要自我显示,仅仅它的出场就能够激起其他人走向行动”^①。也就是说,英雄(超人)唯一需要的就

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1019.

是行动！行动之真谛在于它本身就是生命的最原初的表现。行动就是创造，就是“破坏”，就是同物质世界和封闭社会的强大压力进行战斗。它同那个上帝之爱紧密相通；因为它就是生命，生命就是爱，而一切真正的爱都是上帝之爱。因此，超人用它们的行动来表明生命之昂扬和激越，来表明上帝之爱的纯洁和强大。这种爱是分有的上帝之爱，是那个世界绵延本身，也是那个生命冲动、那个超意识本身。超人是世界存在之超人，它的呐喊就是世界存在的呐喊，是一种来自存在自身荣耀和尊严的呐喊，是最原始和最充实的呐喊，是不可再追问的呐喊。因此，超人的行动将激起封闭社会中其他人跟随他一起行动。超人的呐喊将把所有人的灵魂叫醒，把那些被非本真世界占据和掩埋的生命冲动叫醒。超人尽管有“领导”之“本能”，但是他并不“统治”大众，他只用他的爱来感染大众，他的爱就是这个“领导者”；大众有“被领导”的“本能”，但是大众谦卑的归顺倾向并不是“奴性”，它是一种“被爱”的幸福感，是一种皈依真爱之生命力。正是在这里，我们看到了柏格森的超人同尼采的超人的根本区别。这是一个特别的“尼采”，一个与尼采水火不容的法国的尼采。另外，柏格森的超人蔑视物质，它一边同物质结盟一边把它踩在脚下；超人蔑视死亡，它一边英勇就义一边把自己的行动精神传递到新的生命体中。超人除了行动，他并不用“语言”来呐喊，他的呐喊就是生命的创造行动，是人间无声却最有力的呐喊，是最嘹亮最美妙最动人“心弦”的呐喊。超人也必定走向死亡，但是他的死亡只是他扬弃了他的肉体（物质），它并不是终结，而是他生命的重新开始，他的生命冲动重新进入新的生命体，进入新的物质，开始一段新的战胜物质之旅。因此，真正的超人永远活着，它永远活在人类的精神之中。这是一种活的永恒。这就

是柏格森著名的灵魂不死论!正是由于超人的出现,人类在封闭社会中看到了走向新的自由的希望。但是这个超人并不把自由奉送到每一个人的手上,他只是用他的呐喊,叫醒每一个人自己内在的生命能量,让每一个人自己获得自己的自由:这才是真正的“自”“由”。

因此,正如柏格森所说的,真正的超人“并不需要被激励;他们只需要去存在;他们的存在就是一种呐喊”^①。的确,超人带着本真的存在,带着生命之原初冲动,带着存在之原始尊严,并不需要“被激励”,他的力量来自自身存在的“事实性”和“真理性”。带着这种真理性,他们只需要去存在,因为“他们的存在就是一种呐喊”。这个呐喊除了自由,没有更高更深的意义!

然而,如果我们认为这里的确只有三种呐喊,那就大错特错了。这里的三种呐喊不过是我们无奈的归纳。因为实际上,世界存在(绵延)作为一个多样性的统一体,它的呐喊是无限的,每一个差异存在都是一个无声却又高亢的呐喊,每一个呐喊都宣示着存在自身的尊严和真理性。而总的来看,这些无限多样

^① Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Oeuvres*, édition de centenaire, PUF, p. 1003. 这里的“存在”柏格森用的是“existence”这个词,按照惯例应该翻译为“生存”,不过,对于柏格森来说,在他那里“生存”和“être”(存在)在根本上是没有区别的,生存本身就是绵延之生存,绵延就是存在本身。这也是他与海德格尔之区别所在。当然,如果从海德格尔的立场上看,这仍旧是属于传统形而上学,然而正如我们前面章节所表明的,柏格森专门要反对的就是奠基于虚无上的任何“存在”,从这第一步开始,柏格森就断绝了海德格尔式的“存在”的可能性。总之,用柏格森的观点看,海德格尔的“存在”过于“玄之又玄”了。“呐喊”一词法文原文是“appel”,一般翻译为“叫喊”、“召唤”、“呼唤”等,我们这里根据其内在含义,以及本书的主旨,翻译为“呐喊”。引文中的黑体为本书作者所加。

的呐喊却又是同一个呐喊,那是世界宇宙整体之呐喊,是统一的世界绵延的呐喊,是那个单纯的生命冲动之呐喊,是那个超意识之呐喊,归根结底,是那个自然的上帝之呐喊!这个呐喊如同超人的呐喊一样,它没有更高更深的意义:除了自由!它永远朝向一个开放的 X(未知数)勇猛前进,而这个开放性本身,也只有一个唯一的最高意义:自由!

参 考 文 献

原 著

Henri Bergson, *Oeuvres*, édition du centenaire, Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier. Paris: PUF, 1959.

Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie - Rose Mossé - Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Avant - propos par Henri Gouhier, Paris: PUF, 1972.

Henri Bergson, *Cours I*, Leçons de psychologie et de métaphysique, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, Paris: PUF, 1992.

Henri Bergson, *Cours II*, *Leçon d'esthétique; Leçon de Morale, psychologie et métaphysique*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, Paris: PUF, 1992.

Henri Bergson, *Cours III*, *Leçon d'histoire de la philosophie moderne; Théories de l'âme*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean - Louis Dumas, Paris: PUF, 1995.

Henri Bergson, *Cours IV: Sur la philosophie grecque*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Françoise Vinel, Paris:

PUF, 2000.

Henri Bergson, « *Cours d'Henri Bergson, ENS, 1898* », édité par Philippe Soulez, in O. Hamelin, H. Bergson: *Fichte* (édition par F. Turlot et Ph. Soulez), Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

Henri Bergson, *Correspondance*, Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon - Peillon, Suzanne Stern - Gillet, Avant - propos par André Robinet, Paris: PUF, 2002.

Henri Bergson, *Cours de Bergson au Collège de France: Histoire de l'idée de temps* (1902), édités par Arnaud François (Lille III), in *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, Paris: PUF, 2002.

Henri Bergson, *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France: 2e semestre de l'année 1903 - 1904: « Histoire des théories de la mémoire »*, d'Aristote à Spinoza, présenté par Arnaud François, in *Annales bergsoniennes II, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée*, Paris: PUF, 2004.

Henri Bergson, Comment doivent écrire les philosophes ? *Lettre à Constant Bourquin*, 1924, in *Philosophie*, n° 54, Ed. de Minuit 1997.

Henri Bergson, *Mémoire et Vie, Textes choisis par Gilles Deleuze*, Paris: PUF, 1968.

柏格森:《生命与记忆:柏格森书信选》,陈圣生译,经济日

报出版社 2001 年第 1 版。

柏格森:《时间与自由意志》,吴士栋译,商务印书馆 1997 年版。

柏格森:《形而上学导言》,刘放桐译,商务印书馆 1963 年版。

柏格森:《道德与宗教的两个来源》,王作虹、成穷译,贵州人民出版社 2000 年版。

柏格森:《创造进化论》,姜志辉译,商务印书馆 2004 年 10 月第 1 版。

相关论著与文集

Les études bergsoniennes, Tomè I - XI (共 11 卷), Paris: PUF, 1948 - 1976.

Bergson, *Numéro spécial*, Revue de Métaphysique et de la Morale, N° 2, 1959. Paris: PUF.

Bergson, *Numéro spécial*; Philosophie, N° 54, Paris: Minuit, 1er juin 1997. 1955.

Bergson et les neurosciences, *Actes du Colloque de Lille, Les Empêcheurs de penser en rond*, 1997.

Bergson naissance d' une philosophie, *Acte du colloque de Clermont - Ferrand*, Paris: PUF, 1990.

Roméo Arbour, *Henri Bergson et les lettres français*, Paris: Libraire José Corti, 1955.

Beguïn Albert. et Thevenaz Pierre, Henri Bergson. Essais et témoignages, Neuchatel, Paris: Ed. De La Baconnière, 1943.

éric Alliez, De l' impossibilité de la phénoménologie, sur la

philosophie française contemporaine, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

Alain Badiou, Deleuze: *la clameur de l' être*, Hachette, 1997.

Madeleine Barthélemy - Madaule, *Bergson: Adversaire de Kant, étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d' une bibliographie kantienne*, Paris: PUF, 1966.

Bibliothèque nationale, Henri Bergson, catalogue de l' expiration du centenaire, Paris: 1959.

Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Paris: éditions Aubier Montaigne, 1976.

Marie Cariou, *Bergson et Bachelard*, Paris: PUF, 1995.

Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris: Librairie Plon, 1959.

Yvette Conry, *l' évolution créatrice d' Henri Bergson: Investigations critiques*, préface de François Dagognet, L' Harmattan, Paris: 2000.

Vincent Descombes, *Le même et l' autre*, Paris: Les éditions de Minuit, 1979.

Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, collection « initiation philosophique », Paris: PUF, 1966.

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

Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972 - 1990*, Paris: Minuit, 1990.

Deleuze, *L' île déserte, Textes et entretiens 1953 - 1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit

it, 2002. (Gilles Deleuze, *Desert island and other texts*, 1953 – 1974, edited by David Lapoujade; translated by Michad Taormina. Los Angeles CA: Semiotext(e); Cambridge, Mass. Distributed by MIT Press, 2004.)

Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, Textes en entretiens 1975 – 1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris: Les éditions de Minuit, 2003.

Jeanne Delhomme, *Vie et conscience de la vie: essai sur Bergson*, Paris: PUF, 1954.

Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: éditions du seuil, 1967.

Descartes, *méditations métaphysiques*, Garnier – Flammarion, Paris: 1979.

Alain de Lattre, *Bergson: Une ontologie de la perplexité*, Paris: PUF, 1990.

Bernard Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

Bernard Gilson, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris: J. Vrin, 1978.

David Ray Griffin, *Founders of constructive postmodern philosophy: Pierce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, Albany: SUNY Press, 1993.

Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

R. C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France 1900 – 1914*, Calgary, Alberta, Canada, the University of Calgary Press, 1988.

P. A. Y. Gunter, *Henri Bergson: a bibliography*, Revised Edition, Philosophy documentation center, Bowling green state university, Ohio, 1986.

François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris: Le Cercle du Livre, 1957.

Henri Hude, *Bergson I*, éditions universitaires, 1989.

Henri Hude, *Bergson II*, éditions universitaires, 1990.

Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome I, Quadrige, PUF, 1991.

Thomas Hanna, *The Bergsonian Heritage*, Edited with an introduction by Thomas Hanna, New York and London: Columbia university press, 1962.

Claude Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, épiméthée, Paris: PUF, 1992.

Claude Imbert, *Pour une histoire de la logique: un héritage platonicien*, Paris: PUF, 1999.

Claude Imbert, *Merleau – Ponty*, Paris, 1^{er} adpf, 2005.

Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris: Quadrige, PUF, 1989.

Martin Jay, *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth – century French thought*, University of California Press, 1993.

Leszek Kolakowski, *Bergson*, Oxford university press, 1985.

A. R. Lacey, *Bergson*, London and New York: Routled-

ge., 1989.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume I, II, Quadrige, PUF, 1991.

Leonard Lawlor, *The challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics*, London: Continuum, 2003.

édouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

Emmanuel Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, «biblio essais», Librairie Arthème Fayard et Radio - France, 1982.

Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, «biblio essais», Paris: Grasset, 1993.

A. D. Lindsay, *The philosophy of Bergson*, J. M. Dent and Sons, Ltd. 1911.

S. Nicolas, F. Worms etc. *Cerveau et Mémoires: Bergson, Ribot et la Neuropsychologie*, éditions Osiris, 1998.

Merleau - Ponty, *Signes*, «Folio essais», Paris: éditions Gallimard, 1960.

Merleau - Ponty, *La Nature, Notes cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Ségлар, éditions du Seuil, 1995.

Maurice Merleau - Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Les cours à l'école Normale Supérieure (1947 - 1948), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978,

Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: éditions Gallimard, 1945.

F. C. T. Moore, *Bergson: thinking backwards*, Cambridge university press, 1996.

Rose – Matie Mossé – Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris: PUF, 1959,

John Mullarkey, *Bergson and philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

John Mullarkey, *The New Bergson*, edited by John Mullarkey, Manchester and New York: Manchester university press, 1999.

Keith Ansell Pearson, *Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life*, London and New York: Routledge, 2002.

Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris: Les éditions du cerf, 1994.

Andrew C. Papanicolaou, (Edited by), *Bergson and modern thought: Towards a unified science*, London: Harwood Academic Publishers, 1987.

André Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris: éditions Seghers, 1965.

Sociétés Française de Philosophie, *Congres Bergson: Actes du Xe congres des sociétés de philosophie de langue française*, Discussions, Libraire Armand Colin, 1960.

Claudia Stancati etc. *Henri Bergson: esprit et langage*, Hay-en: Pierre Mardaga éditeur, 2001.

Jean – Louis Vieillard – Baron, *Bergson et bergsonisme*, Paris: Armand Colin, 1999.

Jean – Louis Vieillard – Baron, *Bergson*, «Que sais – je ? »,

Paris: PUF, 2e édition corrigée, 1993.

Jean - Louis Vieillard - Baron, *Le problème du temps, sept études*, Paris: J. Vrin, 1995.

Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson: biographie*, Paris: Quadrige, Presses Universitaires de France, 2002.

Philippe Soulez, *Bergson politique*, Paris: PUF, 1989.

Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, Tome I, II, Paris: éditions de la nouvelle française, 1923.

Pierre Trotignon, *L' idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris: PUF, 1968.

Paul Valéry, *Variété I et II*, «Folio essais», Paris: Gallimard, 1998.

Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris: Gallimard, 1962.

Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes I*, Bergson dans le siècle, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, Paris: PUF, 2002.

Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes II*, Bergson, Deleuze, La phénoménologie, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, Paris: PUF, 2004.

Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris: PUF, 1997.

Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000.

Frédéric Worms, *Introduction à Bergson, l' âme et le corps*, Hatier, 1992.

Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, étude inédite, Paris: PUF, 2004.

奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆 1997 年 2 月版。

[法] 巴利诺:《巴什拉传》,顾嘉琛、杜小真译,东方出版中心 2000 年版。

[法] 莫里斯·布朗肖:《文学空间》,顾嘉琛译,商务印书馆 2003 年 11 月版。

吉尔·德勒兹:《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》,刘汉全译,商务印书馆 2001 年版。

吉尔·德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,社会科学文献出版社 2002 年 2 月第 1 版。

德里达:《书写与差异》,张宁译,三联书店 2001 年 9 月版。

德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆 1999 年 8 月版。

威尔·杜兰特:《哲学的故事》,三联书店 1997 年 11 月版。

[日] 筱原资明:《德鲁兹:游牧民》,徐金凤译,刘文柱校,河北教育出版社 2001 年 11 月版。

科拉科夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店 1997 年 4 月第 1 版。

科拉科夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店 1999 年第 1 版。

利奥塔:《后现代状态》,车槿山译,三联书店 1997 年 12 月版。

威廉·詹姆士:《多元的宇宙》,吴棠译,商务印书馆 1999

年3月第1版。

梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,杨大春译,商务印书馆2000年12月第1版。

[美]维克多·维拉德-梅欧:《胡塞尔》,杨福斌译,中华书局2002年7月第1版。

[美]施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆1995年10月版。

胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1992年12月第1版。

胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社1998年12月第1版。

胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,倪梁康译,商务印书馆1999年版。

马克斯·舍勒:《人在宇宙中的地位》,李伯杰译,刘小枫校,贵州人民出版社2000年10月版。

马克斯·舍勒:《资本主义的未来》,刘小枫编,罗悌伦等译,三联书店1997年版。

萨特:《影象论》,魏金声译,庞景仁校,载《萨特哲学论文集》,安徽文艺出版社1998年4月第1版。

罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1976年版。

海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店1999年第2版。

海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆1996年9月第1版。

海德格尔等:《海德格尔与有限性思想》,孙周兴等译,华夏

出版社 2002 年 1 月第 1 版。

海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店 1996 年 12 月第 1 版。

[德] 马丁·海德格尔:《尼采》下卷,孙周兴译,商务印书馆 2002 年版。

[德] 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社 2001 年 5 月第 1 版。

[法] 弗朗索瓦·夏特莱:《理性史——与埃米尔·诺埃尔的谈话》,冀可平、钱翰译,北京大学出版社 2000 年 4 月第 1 版。

[英] 彼得·奥斯本:《时间的政治——现代性与先锋》,王志宏译,商务印书馆 2004 年 11 月第 1 版。

[德] 费迪南·费尔曼:《生命哲学》,李健鸣译,华夏出版社 2000 年 11 月第 1 版。

黑格尔:《哲学科学全书纲要》,薛华译,上海人民出版社 2002 年 10 月第 1 版。

保罗·戴维斯:《上帝与新物理学》,徐培译,湖南科学技术出版社。

格奥尔格·西美尔:《生命直观》,刁承俊译,三联书店 2003 年版。

张隆溪:《道与逻各斯》,冯川译,四川人民出版社 1998 年版。

弗朗索瓦·于连:《道德奠基》,北京大学出版社 2002 年第 1 版。

贝尔纳·亨利·列维:《萨特的世纪——哲学研究》,闫素伟译,商务印书馆 2005 年 2 月第 1 版。

朱利安·班达:《知识分子的背叛》,余碧平译,上海人民出

版社 2005 年版。

皮埃尔·特罗蒂尼翁：《当代法国哲学家》，范德玉译，三联书店 1992 年 6 月第 1 版。

加里·古廷：《20 世纪法国哲学》，辛岩译，江苏人民出版社 2005 年 1 月第 1 版。

约瑟夫·祁雅里：《20 世纪法国思潮》，吴永泉、陈京璇、尹大贻译，商务印书馆 1987 年 4 月第 1 版。

叶秀山：《当代学者自选文库·叶秀山卷》，安徽教育出版社 1999 年版。

杜小真：《存在和自由的重负：解读萨特“存在与虚无”》，山东人民出版社 2002 年第 1 版。

尚新建：《重新发现直觉主义——柏格森哲学新探》，北京大学出版社 2000 年 3 月第 1 版。

尤昭良：《塞尚与柏格森》，广西师范大学出版社 2004 年版。

高宣扬：《当代法国哲学导论》上、下卷，同济大学出版社 2004 年 12 月第 1 版。

尚杰：《归隐之路——20 世纪法国哲学的踪迹》，江苏人民出版社 2002 年 10 月第 1 版。

冯俊等：《后现代哲学讲演录》，商务印书馆 2003 年 8 月第 1 版。

倪梁康：《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，广东人民出版社 2004 年 10 月第 1 版。

张祥龙：《朝向事情本身——现象学导论七讲》，团结出版社 2003 年版。

俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社 2005 年修订版。

宋继杰(主编):《Being 与西方传统》,河北大学出版社 2002 年版。

伍晓明:《有(与)存在:通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》,北京大学出版社 2005 年版。

黄颂杰等:《西方哲学多维透视》,上海人民出版社 2002 年版。

张庆熊:《自我、主体际性与文化交流》,上海人民出版社 1999 年版。

张汝伦:《现代西方哲学十五讲》,北京大学出版社 2003 年第 1 版。

莫伟民:《莫伟民讲福柯》,北京大学出版社 2005 年 9 月第 1 版。

杨大春:《感性的诗学:梅洛-庞蒂与法国哲学主流》,人民出版社 2005 年版。

陈卫平、施志伟:《生命的冲动——柏格森和他的哲学》,三联书店 1988 年版。

论 文

Bertrand Russell, *The philosophy of Bergson*, *The Monist*, n° 22, pp. 321 - 347.

Gilles Deleuze, *La conception de la différence chez Bergson*, dans *Les études bergsoniennes volume IV*, pp. 79 - 112, éditions Albin Michel, Paris: 1956.

F. Worms *Au - delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900*, «*Revue de Métaphysique et de Morale*», N° 3/2001.

Frédéric Worms, *L' intuition et l' intelligence: Kant et Bergson*, dans *Les philosophies françaises et la science: Dialogue avec Kant*, « Cahiers d' histoire et de philosophie des sciences », 50, décembre 2001, Textes réunis par Laurent Fedi et Jean - Michel Salanskis, Paris: ENS éditions 2001.

Frédéric Keck, *Bergson et l' anthropologie: Le problème de l' humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, édité et présenté par Frédéric Worms, épiméthée, PUF, 2002.

Renaud Barbaras, *Le tournant de l' expérience: Merleau - Ponty et Bergson*, dans « Philosophie » N° 54, Les éditions de Minuit, 1997.

克罗德·安贝尔(Claude Imbert)与莫伟民的访谈:《法国哲学的昨天和今天》,载《哲学动态》2002年第1期。

黄颂杰:《论柏格森哲学》,载《学术界》1995年第6期。

俞吾金:《第一哲学与哲学的第一问题》,《哲学门》(2001)第2卷第1册,湖北教育出版社。

庞学铨:《也谈关于 Ontology 的翻译》,载《浙江学刊》2002年第4期。



谢 辞

如果说本书的正文是我个人“精神生活”(柏格森语)中最坚硬的部分,也就是说偏向于理性思维的那一部分,那么,这个后记则应该是其中最柔软的部分,即那个充满深深感激之情的部分,那个我内心一直要求表达却又不善于或难以直接表达的部分。这两部分的真正融合才构成为柏格森所说的健全的“精神生活”,构成“良知”——“好”的“知”。只有通过这种“良知”才可能真正地“思”。可以说,这本书的“整体”就是我个人精神生活的一次全身心“流动”和“绵延”的产物。无论好坏,它作为精神性的存在,作为我的绵延,不仅仅同我个人的心灵息息相通,而且还同许许多多令人尊敬的心灵息息相通。它是我的心灵与他们的心灵一起绵延创造的产物。它并不是一堆沉睡在纸上的文字,因为它在我的心灵和这些令人尊敬的心灵之间流动着:这是一种真正的心灵上的相知。书本身可能很快就湮灭了,但是这种相知却将永远伴随我的生命。

正如柏格森所认为的,语言本身是一种无奈。此刻的我深深感到了这一点。然而柏格森同样也认为,一种流动的语言可以把我们带到我们想要去的那个地方。它是一根神经,可以把我们的整个灵魂传递到任何东西里去。语言的坚固性将被融化心灵的潮涌。因此,我希望此刻,这些文字是从我灵魂深处发

散出来的无数神经,它能把我灵魂深处的潮涌,把我由衷的深深感激,传达给每一个和我一起“写作”本书的令人尊敬的心灵。

这本尚不成熟之作是在我的博士论文基础上修改而成的。因此我必须首先感谢我的论文导师黄颂杰教授,正是在他的悉心指导下,这篇论文才可能得以顺利完成。在撰写论文的过程中,无论大到提纲,还是小到个别问题,他都全程和我一起思考,并提出极其中肯的意见。特别是在其收尾阶段,在我们频繁的电话讨论中,他常常用很简洁的语言就一针见血地指出了我草稿中的不足之处,甚至电脑的打印错误他也一并记录指正,常常让我在一种带着深深感激的敬畏中不胜惶恐。另外,黄老师早年也对柏格森有很深入的研究,这在另一方面就使我们在精神上有了一种更深的相知和共鸣。除了在学业上精心指导我们,在生活上,黄老师对我们这些门下弟子也是体贴入微,逢年除岁总少不了佳肴犒劳,让我们处处感到自己的生命在最轻快的琴弦上飞翔,跳跃,旋即在更美妙的欢乐中又转入更加幸福的境界。而此次在书稿出版之际,他又拨冗欣然为学生作序,师恩厚重,既是一种鼓舞,也是对我今后工作的一种鞭策。

当然,在这里,我还要深深地感谢巴黎高师前哲学系主任、法国当代著名哲学家 Claude Imbert 教授,正是在她的帮助下,我才得以前往巴黎高师这个令人向往的地方学习一年。可以说,没有这个机会,没有这一学年的学习,就不会有本书现在的样子——尽管它仍然很不成熟。在高师学习期间,我们每周都有固定的见面会,即便是在节假日,她宁愿改期也从来不取消。就在高师哲学系那幢著名的巴斯德小楼里,她带着我从头到尾一句一句地阅读柏格森的《论意识的直接材料》,无论大到整个

柏格森思想,还是小到柏格森的某个比喻,她都细致耐心地为我讲解。她用一种极其少有的奉献精神,融化了我天生的愚钝,使我能够真正从灵魂深处去感应柏格森。尽管在去高师前,我已经对柏格森有了基本的认识,但是,我必须说,正是这种看起来效率并不高的阅读,使我真正进入了柏格森的作品,从而最终从其思想中,体会到柏格森作为一个真正的法国人,为什么在纳粹统治下会扬起他高贵的头颅;为什么柏格森去世后很快就被奉入先贤祠;甚至于为什么他会在撒手人寰之际,在昏迷了12小时之后,在迷梦中会用清晰无比的声音开始他的讲课,并会在持续一个小时后,说出他那句同维特根斯坦弥留之辞一样意味深长的话:“先生们,五点钟了,课就讲到这里吧。”旋即溘然长逝。——这正是 Claude Imbert 教授希望我知道的!另外,她不仅在指导学生方面甘于奉献,而且在生活上也给予了我和我的同窗姜宇辉博士大力的支持:帮助我们申请奖学金;帮助我们联系在高师图书馆打工;帮助我们办理各种繁杂手续;甚至在百忙中抽空带我们去参观美术馆,结合她在高师的艺术讨论班内容,给我们上着一堂又一堂生动的艺术课……所有这些,让我们在深深的感激中体会到了一种纯粹而强大的人格力量:没有国界,没有偏见,没有隔阂,在精神的高处,在生命颤动的那个空灵之境,一切都是那么清澈澄明。

当然,不可或缺的是,我还必须深深感谢我的硕士导师莫伟民教授,正是他在多年前以其独到眼光帮助我开始阅读柏格森。没有这个开始,当然也不会有后来这一切。实际上,从我第一天就学于他门下开始到现在,他都一如既往,在任何事上提供任何可能的建议和帮助。这种更近似朋友之间的师生关系,让我和姜宇辉博士以及就学于他门下的其他学弟学妹们更加深了对他

的尊敬。如果师生之间除了敬重之外还有一种泛着温馨柔光的纽带关系的话,这种平易近人的风格就是最好的表现。

在这里,我还必须感谢复旦哲学系这些年对我的培养。我必须说,在进入哲学系之时,我不过是一问三脸红的愚钝无知之辈,尽管今天可能仍旧非常无知,但我已经非常知足。这些年,仅仅在外国哲学这一块,我就在俞吾金教授的课堂上看到了什么叫做智慧在快乐中爆发;在张汝伦教授的课堂上看到了什么叫做哲学生命的永恒激情;在张庆熊教授的课堂上看到了什么叫做思想悬凝沉思后的快乐;在黄颂杰教授、刘放桐教授的原著选读班里看到了什么叫做知识在渊博中升华;在莫伟民教授、汪堂家教授以及余碧平教授的讨论班里看到了什么叫做在哲学险峻的王国里快乐地旅行;当然在丁耘博士的讨论班里还看到了在香烟缭绕中如何熏炙拷问胡塞尔的《逻辑研究》……另外,在吴晓明教授、孙承叔教授、陈学明教授、谢遐龄教授、阎吉达教授、吴震教授等老师的课堂上,我也是获益良多。所有这些不可尽述的体验对于我来说,像那复去还来的春光一样宜人,也像登高一样尽管险峻,却充满了在他们的思想高处飞翔的快乐。当然还要特别感谢在多年学习中及论文写作和答辩的前前后后,俞吾金教授、张庆熊教授、汪堂家教授、余碧平教授以不同方式给予的关心、评阅、指正和帮助。也要感谢哲学系郭仙华、于玉珍、魏洪钟、李小青等诸位令人尊敬的老师这些年的帮助。

感谢上海社科院的俞宣孟先生、华东师范大学的潘德荣先生,以及复旦哲学系刘放桐先生、张庆熊先生、莫伟民先生出席论文答辩会,他们向我提出了很多极富价值的批评意见,这些意见也指导了本书稿的修改。特别是俞宣孟先生,在答辩前后的接触中,他的学风和为学之道深深地感染并教诲了我。另外还

要特别遥谢北京大学的杜小真教授以及另两名匿名评审老师对论文仔细认真的通讯评阅,诸多鼓励意见,后学定当自勉不息。

毕业后,我欲投师浙江大学人文学院哲学系杨大春教授做(师资)博士后研究。此间得到了人文学院、哲学系各位领导、前辈的大力支持和帮助,他们鼓励青年后学的热忱深深地感动了我。在他们的关心和大力帮助下,我终于顺利地加入到了浙江大学哲学系这个优秀而充满生机的团队。本书能够得以出版也要特别感谢人文学院及系里各位老师。在他们的举荐帮助下,本书稿获得了“浙江大学侨福建设基金”的资助,获得了外国哲学研究所的经费支持,特别是还获得了由黄华新教授领衔的“浙江大学语言与认知研究国家创新基地”的经费支持,而这也直接促使了我对本书中有关“语言”与“认知”(直觉)部分的修改,在此要特别鸣谢。在学习和生活上,初来杭州的我还得到了盛晓明先生、包利民先生、陈村富先生、应奇先生、王志成先生、周展先生等诸位老师的关心和帮助,特别是得到了大春师的大力帮助。大春师平易近人,学问、人生皆可为范,无论在工作上还是在生活上对我几乎都是关怀备至,既远尊为师,又近如知己,尤其令人感动。当然也要感谢许丽萍博士、徐晟博士的诸多帮助。

关于本书稿的修改,还需要特别感谢人民出版社的喻阳先生。他不仅欣然接受了当时我这个连讲师都还不是的一个无名之辈的书稿,将其纳入“法国哲学与文化著译丛书”,而且还提出了诸多极富建设性的修订意见。甚至本书的书名《差异与绵延——柏格森哲学及其当代命运》也是由他建议的,这个书名准确,概括性强,主旨明确,亦得到了 Claude Imbert 教授的充分

肯定。另外在修改过程中,我还与昔日同窗、现在柏林自由大学的罗亚玲博士讨论过柏格森的直觉理论,对修改和反思文本多有启发,同时也要感谢她喜欢我的写作风格,给我很大鼓舞。另外我还要感谢中国社科院文学所的陈圣生先生,多年前我曾去信与他讨论过柏格森关键术语的译名问题,虽然素昧平生,但他的热忱帮助令人久久难忘。

当然,在此刻我还必须要无限地感谢我的父母和姐姐。我的父母是真正把生命扎根于大地的人。在乡间的土地上,他们生命的触须和那里的一土一石、一草一木息息相连。他们在默默地支持我,我的乡愁也是无限的宽广。乡愁不仅因为那里沉睡着我童年的欢乐和艰辛,更多的是我灵魂深处的源头居住在那里,它通过我的父母,把我牢牢地系在了那里。我甚至认为,我的父母滴进泥土的每一滴汗水,都会带着血脉的芳香,通过大地之灵,把他们的艰辛、痛苦、惆怅、思念、欢乐……统统传到我灵魂深处最敏感的神经。我是如此默默地爱着他们,然而又是如此的不孝,甚至用最苦涩的眼泪也难以洗刷我的愧疚。我还要深深感谢我的姐姐,如果没有她无微不至的关心,我的人生将会一片黑暗。

另外我还要感谢苏州的各位老师,特别是吴学德教授、徐敏老师多年来如家人一样的关怀,让我在远离亲人的时候,常常有回家的感觉。

当然,我还必须要感谢巴黎高师的 Madame Laurence Frablot 概允我求学高师的申请;感谢高师图书馆 Madame Laure Léveillé 馆长允许我在那里工作,不仅解决了生活上的后顾之忧,而且还将令我终身受益;特别要感谢 Madame Laure Carton

在高师和复旦期间对我的诸多帮助;感谢巴黎社会科学高等研究院(EHESS)的 Madame Florence Padovani 以及上海法国领事馆 Monsieur Marc Lamy 在学习法语方面的无私帮助;感谢高师 Frédéric Keck 先生及《柏格森年鉴》主编 Frédéric Worms 先生对我论文的提纲提出看法和建议。还要特别感谢著名的柏格森专家 John Mullarkey 教授,他曾用电子邮件发给了我当时在国内找不到的他的两部关于柏格森的书稿,获益良多。感谢法国友人 Flarent Simonet 先生,感谢挚友王文威为我在国图复印资料,感谢姜宇辉博士、吴猛博士、徐英瑾博士、刘友古博士、何文、伟哥、晓华、高宇、东东及众多同窗好友这些年来的友谊和帮助。特别鸣谢我的高中挚友林洪 15 年来的诸多帮助。

此外,我要特别感谢一对幸福快乐的神仙眷侣:孙斌博士和张艳芬博士,他们在这些年来给予了我难以言表的友谊和关心。

也许,就像所有的作者一样,在书的后记中来一通喋喋不休的感谢显得有些俗套,其位置太靠后似乎也显得有些不够诚恳,而且在这样一个越来越奇怪的社会中甚至还可能有自曝隐私的嫌疑。但无论如何,它对我个人的生活来说是远比正文更为重要的东西,是我必须表达的东西。它也许啰嗦,但简单真诚,是我生命中最柔软、最真实、最温暖的部分之一。我确信如果没有它,我在这个世界上活着就一定不会有什么太大的价值和意义。

王 理 平

2006 年 8 月 30 日于杭州蜗牛听月居