

柏格森主义
Le bergsonisme
康德的批判哲学
La philosophie critique de Kant

康德与柏格森 解读

[法] 吉尔·德勒兹 著 ○ 张宇凌 关群德 译

思想
333

· 经典译丛



社会科学文献出版社

本书收录了法国当代著名哲学家和思想家、后现代主义先驱吉尔·德勒兹的两篇名著《康德的批判哲学》和《柏格森主义》。

在上篇《康德的批判哲学》中，德勒兹从界定康德的超验方法入手，层层剖析，逐步深入，先后阐述了“知”等各种功能在纯粹理性批判、实践理性批判和判断力批判中的关系。

在下篇《柏格森主义》中，德勒兹开宗明义地指出，绵延、记忆、生命冲动标志着柏格森哲学的重要阶段。这本书的目的就是要阐明上述三个概念之间的关系，以及三个概念所蕴涵着的发展。

德勒兹这两篇著述的一个共同特点是论证严密，深入浅出，简单扼要，发人思考。它们首次被译成中文出版，既可作为有志了解近现代西方思想者的入门读物，又可作为专业研究者难得的比照参考。

Gilles Deleuze Gilles Deleuze Gilles Deleuze Gilles Deleuze Gilles Deleuze

<http://www.ssdoh.com.cn>

ISBN 7-80149-654-X



9 787801 496546 >

ISBN 7-80149-654-X/B·112

定价：

15.00元

思想文库·经典译丛

柏格森主义
康德的批判哲学

康德与柏格森解读

[法]吉尔·德勒兹 著
张宇凌 关群德 译

社会科学文献出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

康德与柏格森解读/[法] 吉尔·德勒兹著; 张宇凌, 关群德译. -北京: 社会科学文献出版社, 2002.2

(思想文库·经典译丛)

ISBN 7-80149-654-X

I. 康… II. ①吉… ②张… ③关… III. ①康德, I. (1724~1804) - 哲学 - 研究②柏格森, H. (1859~1941) - 哲学 - 研究 IV. ①B516.31②B565.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 090755 号

思想文库·经典译丛

康德与柏格森解读



著 者: [法] 吉尔·德勒兹

译 者: 张宇凌 关群德

责任编辑: 冯韵文 程晓燕

责任校对: 同 文 闫晓琦

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街5号 电话 65139961 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 7

字 数: 127 千字

版 次: 2002 年 2 月第 1 版 2002 年 2 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-654-X/B·112

定价: 15.00 元

著作权合同登记号: 图字 01-2001-5049 号

版权所有 翻印必究

Gilles Deleuze

LE BERGSONISME

© Presses Universitaires de France, 1997

《柏格森主义》根据法国大学出版社 1997 年版译出

本书出版承法国外交部资助，特此致谢！

Ouvrage publié avec le concours du
Ministère Français des
Affaires Etrangères



吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)：法国后结构主义的先驱。在五六十年代，法国知识界正在为马克思主义、存在主义和现象学争论不休的时候，德勒兹却为尼采的思想所痴迷。他在1962年发表的专著《尼采与哲学》突然搅乱法国知识界的神经，开启了法国的后现代主义之路。该书与德国哲学家马丁·海德格尔的三卷本巨著《尼采》相媲美，成为二十世纪尼采研究的颠峰之著。

二十世纪将是吉尔·德勒兹的世纪。

——米歇尔·福柯

柏格森主义
Le bergsonisme
康德的批判哲学
La philosophie critique de Kant

BA 工作室
DESIGN STUDIO

封面设计 / 魏 凯

目 录

上编：康德的批判哲学

前 言	超验的方法	3
第一章	各种功能在纯粹理性批判中的关系	15
第二章	各种功能在实践理性批判中的关系	36
第三章	各种功能在判断力批判中的关系	59
小 结	理性的终极	86

下编：帕格森主义

第一章	作为方法的直觉（方法的五个规则）	99
第二章	作为直接材料的绵延（多样性理论）	124

第三章 作为潜在共存的记忆（过去的本体论和 记忆的心理學）	139
第四章 一种还是多种绵延？（绵延和同时性）	162
第五章 作为分化运动的生命冲动（生命、 理智与社会）	181
英文版后记	206
译名对照表	210

上 编：
康德的批判哲学

前言 超验的方法

康德所谓的理性。——康德将哲学定义为：“关于一切知识与人类理性主要终极的关系的科学”；或“被理性的存在所证明了的对于人类理性最高终极的爱”。^① 理性的最高终极形成了文化的体系。在这些定义中，我们已可辨认出一种双重斗争：其一是反对经验主义，其二是反对教条的理性主义。

对于经验主义，确切地说，理性不是终极的功能。这些终极涉及一种第一情感，一种有能力确定这些终极的“自然”。理性的独特性更多地体现在一种实现人和动物的共同终极的方式中。理性是使那些间接、迂回的方法起作用的功能；文化是狡黠的、算计的、迂回的。毫无疑问，这些独特的方法反作用于终极并使其转化，但在最终时刻，终极总是自然的终极。

为了反对经验主义，康德断言：有文化的和理性所特有的各种终极。更进一步说，只有理性的各种文化终极才可以被称之为

^① 《纯粹理性批判》(CRP)，和其他主要著作。

最终的终极。“最终的终极是如此的一种终极，以至于自然本性不足以去履行它，也不足以在与思想的协调中去实现它，因为这一终极是纯粹的”。^①

在这一点上，康德的论证有三种：（1）价值的论证：如果理性只用于实现自然本性的终极，我们就很难看出它有什么高于简单动物性的价值（当然，只要理性存在，它就有一种自然的可用性和用途；但它只有在与一种能够抽取其价值的更高的可用性的关系中才能存在；）（2）归谬论证：如果自然总想要在一个被赋予理性的存在中实现它自身的终极，它就不应该把自己托付于一个有理性的存在中，不论是出于手段还是目的，它都应该更好地把自己置于直觉中；（3）矛盾论证：如果理性仅是一种手段，我们就很难看出两种终极（动物种类的和道德种类的）如何能够在人身上对立。（例如：从自然方面来看，当我具有生育能力时，我不再是一个孩子了；但从文化方面来看，由于我没有职业，并且随时准备着学习一切，我仍然是一个孩子。）

理性主义，从它的角度，当然认为理性的存在追求那些特有的理性的终极。但是在这里，被理性所认作终极的，仍是一种外在的和至高无上的东西：一种大写的“存在”、“善”或“价值”被认作意志的规则。因此就没有太多我们可以相信的、存在于经验主义和理性主义之间的区分。一种终极是一种决定意志的表

^① 《判断力批判》(CJ)，第84节。

象。只要这一表象是外在于意志的某种东西的表象，它是否感性或纯粹理性就不重要；无论如何，它只通过与它所代表的“客体”相联的满意程度来决定意愿。“通过愉悦的情感，功能形成了意志的决定性规则，这种情感只属于同一的种类，不仅由于它从不能被经验地了解，也由于它只作用于同一的生命力。”^①

为了反对理性主义，康德断言：那些最高级的终极不仅是理性的终极，而理性呈现其终极时并不呈现除它自身以外的它物。在理性的终极中，是理性将自身认作终极。因此，就存在着理性的“兴趣”，但进一步说，理性是它自身兴趣的惟一裁判。理性的终极或兴趣都不能由经验或由任何外在或高于理性的“裁判者”来裁决。康德进一步地否决了经验的决定以及神学的判决。“纯粹理性向我们提出的一切概念甚至一切问题并不属于经验，而是属于理性……是理性独自孕育了这些思想；因此它必须决定它们的价值或它们的无效性。”^② 一种内在的批评，理性作为理性自身的裁判，这就是所谓超验方法的主要规则。这种方法力图决定：（1）理性的兴趣或终极的真实本性；（2）实现这些兴趣的方法。

“功能”一词的第一层含义。——所有的表象都与其他事物

① 《实践理性批判》(CRPr)，分析，定理2附注1。

② CRP，方法论。

——客体 and 主体——有关。有多少种类型的关系我们就区分出多少种类型的精神功能。首先，一种表象可以从协议或相似性的角度被带回到客体：这种最简单的情况决定了“知”的功能。其次，表象亦可进入一种与其客体的因果关系之中。这就是欲望的功能：“由其表象而存在的功能是由这些表象的客体的现实情况决定的”（我们可以提出异议：存在着不可能实现的欲望；但在这种情况下，一种因果关系仍然包含在这样的表象之中，尽管它与另一种反对它的因果性相遇。“迷信”充分显示，甚至对我们自身的无能的意识“也不能阻止我们的尝试”）。^①最后，就表象在主体身上产生效果而言，就通过加强或阻碍其生命力来影响主体而言，表象与主体有关。这第三种关系像功能一样，决定愉悦或痛苦的情感。

也许不存在无欲望的愉悦、无愉悦的欲望、无“知”的愉悦和欲望……等等。但这并非问题所在。问题不在于知道什么是事实的混杂，而在于知道，在正确定义的前提下，每一种功能是否都有能力具备一种高级的形式当一种功能在自身中找到了决定自身实践的规律时，我们就认为它具有一种高级的形式（尽管可能从这种规律中展开一种与其他功能有关的、必需的关系）。在它的高级形式中，一种功能是自律的。纯粹理性批判一开始就问：是否存在一种高级的“知”的功能？实践理性批判一开始就问：

^① CJ，导论，第3节。

是否存在一种高级的“欲望”的功能？判断力批判则问：是否存在一种高级形式的愉悦或痛苦？（在很长一段时间中，康德不相信这最后一种可能性。）

高级的“知”的功能。——一种表象自身并不足以形成一种知识。为了知道一种事物，我们不仅需要一种表象，也需要超出表象来“认识另一种与这一事物有关的表象”。因此知识是表象的综合。“我们认为在 A 这一概念之外找到了一个与之不相干的谓词 B，但我们相信 B 必须与之相连”；我们从一种表象的客体中可确认某种并不包含于这一表象的事物。然而，这种综合表现为两种形式：后天的，它取决于经验。如果我说“这条直线是白的”，这一定是与两种不同的规定性有关：并不是所有的直线都是白的，而其中那些是白的，也并不必然是白的。

相反地，当我说：“直线是最短的路径”、“一切变动总有一个原因”，我运用了一种“先验的”综合：我确定了 B 来自于 A，因此它必然而且普遍地与之相连。（因此 B 自身是先验的表象，至于 A，它可以是也可以不是。）“先验的”意味着普遍的和必然的。但“先验的”定义则是：独立于经验。“先验的”可以适用于经验，在一定情况下也可以只适用于经验；但它并不产生于经验。从定义来看，并不存在与“全部”、“总是”、“必然地”……等词相对应的经验。“最短的”并不是一个比较级或一种归纳的结果，而是一种先验的规则，通过它，我可以推论出一条线是直

线。原因不过是一种归纳的产物，但一个先验的观念则允许我通过它认识到在经验中将来临的东西。

只要综合是经验的，“知”的功能就在它低级的形式之下显示：它在经验中而非在其自身之中找到它的规律。但是先验的综合决定了一种高级的“知”的功能。这一功能实际上不再根据将给它一条规律的客体来调整自身；相反地，是先验的综合给客体提供一种并不包含于表象之中的属性。因此，客体自身必须服从表象的综合，必须根据我们的“知”的功能来调节自身，而不是相反。当“知”的功能在自身中找到了它独有的规律时，它也因此根据知识的客体来制定规律。

这就是为什么决定一种高级形式的“知”的功能，同时也决定理性的兴趣：“理性的知识和先验的知识是一回事”，或者说先验的综合判断自身就是应该被之称为“理性的理论性科学”的本原。^①理性的兴趣是由那些理性所感兴趣的，按照一种功能的高级状态来定义的。理性自然地体会到一种思辨的兴趣；它为那些必然地被置于“知”的功能的高级形式之下的客体而体会到这种兴趣。

如果我们现在寻思：这些客体是什么？我们立即会发现，回答“物自身”是矛盾的。一种事物只要是自在的，如何能够被置于我们“知”的功能之下并由它所调节呢？原则上说，只有那些呈现出来的客体即“现象”才能这样。（由此，在《纯粹理性批

^① CRPr, 前言; CRP, 导论 5。

判》中，先验的综合是独立于经验的，但只适用于经验的客体。)所以我们能看到，理性的思辨的兴趣自然地被现象所支撑，并且仅仅被现象所支撑。康德并不需要长篇大论来达到这一结论：这是批判的一个起点，纯粹理性批判的真正问题由此而始。如果只存在思辨的兴趣，理性从未参与到关于物自身的考虑之中，就是一个很可疑的观点了。

高级欲望的功能。——欲望的功能假设了一种决定意志的表象。但这一回，是否援引先验表象的存在就足以使意志和表象的综合自身成为先验的呢？事实上，问题以完全不同的方式提出。甚至当一种表象是先验的，它是通过与它所表现的客体相连的一种愉悦作为中介来决定意志的：所以这种综合始终是经验的或后天的；意志被一种病理学的方式所决定；欲望的功能处于一种低级形式中。为使它达到高级的形式，必须使表象不再是客体的表象，哪怕它是客体的先验表象。它必须成为一种纯粹形式的表象。“如果我们通过抽象从一条规律中除去一切材料，也就是说意志的全部客体作为决定性原则，那么就只剩下一种简单形式的普遍性立法了。”^① 欲望的功能因此成为高级的，与之相应的实践的综合也就是先验的了，只要意志不再由愉悦决定，而是由一种简单形式的规律来决定。那么，欲望的功能就不再在它自身之

^① CRPr, 分析, 定理 3。

外寻找它的规律，而是在一种物质或客体中，在它自身之中寻找：它就是所谓自主的。^①

在道德的规律中，是理性自身（没有一种愉悦或痛苦的情感作为中介）决定意志。因此存在一种与欲望的高级功能相应的理性的兴趣：实践的兴趣，它既不与经验的兴趣，也不与思辨的兴趣相混。康德不断地提醒我们：实践理性自身深有“兴趣”。当实践理性批判要与纯粹理性批判平行发展时，我们立刻预感到：首先涉及的是了解这一兴趣的本性，以及它的基础。这就是说：欲望的功能在它自身中找到它独有的规律，这种立法体系是建立在何种基础上的？哪些是处于实践综合之下的存在或客体？但并不排除的可能性是，尽管这两个问题是相似的，但对后一问题的回答要比对前一问题的回答复杂得多。因此，允许我们稍后再回到对这一回答的考察（但特别要加上一点：允许我们暂时不从高级形式的愉悦或痛苦来审视这一问题，因为这一问题自身的意义假设了另两种批判）。

我们只要记住批判理论的一般中心主题就足够了：存在着性质不同的理性的兴趣。这些兴趣形成了一个有机的和分等级的体系，这一体系即理性存在的终极。有时理性主义者只记住思辨的兴趣：实践的兴趣对他们来说只是来自于思辨的兴趣。但这一思

^① 关于《实践理性批判》，请参照法国大学出版社版 M. Alquié 的序言；M. Vialatoux, dans la collection 《SUP, Initiation philosophique》。

辨兴趣的膨胀有两个麻烦的结果：人们弄错了思辨的真正终极，但尤其是人们将理性局限于它的兴趣之一。在发展思辨的兴趣的借口下，人们使理性在其更深刻的兴趣中变得支离破碎。按照“功能”一词的第一层含义，关于兴趣具有一种体系的多样性（以及一种等级）的思想支配着康德的方法。这种思想是一条真正的原则，一条关于一系列终极的原则。

功能一词的第二层含义。——从第一层含义来说，功能涉及一般表象的不同关系，但从第二层含义来看，功能表明了表象的一种特殊来源。因此有多少种表象就可以区分出多少种功能。从知识的角度来看，最简单的图表是：（1）直觉（直接与经验的客体有关并源于感性的独特表象）；（2）概念（以其他表象为中介，间接地与经验的客体有关并源于知性的表象）；（3）思想（自身超越了经验的可能性并源于理性的概念）。^①

不过我们至今仍在使用的“表象”这一概念始终是模糊不清的。更确切地说，我们必须区分表象及其所表现的东西。呈现在我们面前的东西首先是出现在我们面前的客体。“客体”一词仍是多余的。呈现在我们面前或出现于直觉中的东西首先是作为感性经验（后天的）多样性的现象。可见，在康德那里，现象不

^① CRP，辩证法，“普遍的思想”。

是指外表，而是指呈现。^① 现象出现在时空之中：空间与时间对我们来说是一切可能的呈现形式，是我们的直觉或感性的纯粹形式。正因为这样，所以它们也是呈现：这次是先验的呈现。因此呈现在我们面前的东西不仅是时空中的经验的、现象的多样性，而且是时空本身的纯粹的、先验的多样性。纯粹直觉（空间与时间）正是感性先验地呈现的惟一东西。

严格地说，人们不会说直觉（哪怕它是先验的）是一种表象，也不认为感性是表象的一种来源。在表象（representation）一词中，重要的是它的前缀：re-representation 意味着主动地重新获取所呈现的东西，因此，这种主动性和统一性就区别于感性所特有的被动性和多样性。从这个观点出发，我们不再需要将知识定义为各种表象的综合。是 re-representation 自身被定义为知识，即所呈现的东西的综合。

我们一方面必须把直觉的感性看做接受的功能，另一方面必须把主动的功能看做真正的表象的源泉。就其主动性而言，综合涉及想象力；就其统一性而言，综合涉及知识；就其整体性而言，综合涉及理性。因此我们就有三种主动的功能即想象力、知性、理性，这些功能参与综合，但也是特殊表象的源泉，如果我们把其中的一种与另一种作对比的话。我们的建构就好像我们有

^① CRP, 美学, 第8节 (“我不认为身体只仿佛存在于我之外……若我在应被我看作一种现象 [un phénomène] 的东西之中只见一种纯粹的外表 [apparence], 我将犯大错”)

一种接受的功能和三种主动的功能。（我们也可假设别样的存在，别样的建构；例如神性的存在，它的知性就是直觉的并能产生多样变化。但是，它的一切功能集中在一种突出的统一性中。这样一种大写的“存在”观念作为界线可以启发我们的理性，但就我们的其他功能而言并不表达我们的理性，也不表达理性的状况。）

“功能”一词的两种含义之间的关系。——让我们从第一层含义上来考虑一种功能：在它的高级形式下，它是自主的和有立法权的。它为那些被置于它之下的客体立法；与理性的一种兴趣相对应。因此批判理论的第一个问题是：这些高级形式是什么，这些兴趣是什么，它们建立在什么之上？但随之而来的第二个问题是：一种理性的兴趣是如何实现的？这就是说：谁保证客体的服从？它们是如何被制服的？谁是有关功能的真正的立法者？是想象力，知性，还是理性？我们看到一种功能按这个词的第一层含义定义，使得它与理性的一种兴趣相符，我们还应该寻找第二层含义上的能够实现这种兴趣或保证立法任务的功能。换一种说法，除了理性自身能够实现它独有的兴趣之外，别无其他保证。

设有一个纯粹理性批判的例子。纯粹理性批判从发现高级认识功能开始，因此也是从发现理性的思辨兴趣开始。这一兴趣落在各种现象上；事实上，因为现象不是物自身，所以可以服从于认识的功能，并必须服从于它，以使认识成为可能。但我们要从另一方面问这种功能是什么，它作为表象的源泉保证这种服从并

实现这一兴趣。从第二层含义来说，这种在认识功能本身之中立法的功能是什么？康德的著名回答是：只有知性在认识的功能中或在理性思辨的兴趣之中立法。因此并不是理性在关心它自身的兴趣：“纯粹理性把一切都交给了知性。”^①

我们必须考虑到，这种回答对于每一种批判来说都不相同：比如在欲望的高级功能中，因此也在理性的实际兴趣中，是理性自身在立法，而没有将实现它自身兴趣的关心留给任何他者。

批判理论的第二个问题一般还有另一个方面。一种立法的功能作为表象的源泉，并不排除其他功能的运用。当知性在认识的功能中立法时，想象力和理性同样保留一个独特的角色，但这种角色与知性所决定的任务相符。当理性自身在实际兴趣中立法时，就轮到知性扮演一种独特的角色，但是从一种被理性决定的角度……等等。按照每一种批判，知性、理性、想象力将进入不同的、由其功能之一作主的关系。因此随着我们考虑到这种或那种理性的兴趣，不同功能的关系之中就会有系统性的变化。简而言之：这种第一层含义上的功能（认识的功能、欲望的功能以及愉悦或痛苦的情感），应该符合第二层含义上的功能（想象力、知性、理性）的关系，因此，功能理论形成一个真实的、由超验的方法构成的网络。

^① CRP，辩证法，“超验的思想”。

第一章 各种功能在纯粹理性 批判中的关系

“先验”与超验。——先验的标准是必然的和普遍的。先验被定义为独立于经验，确切地说，是因为经验从不给我们任何普遍的和必然的东西。“全部”、“总是”、“必然地”、或甚至“明天”等这些词并不涉及经验中的事物：它们并非来自于经验，即使它们被应用于经验。然而，当我们了解并运用这些词的时候，我们说出了比经验给我们的更多的、我们超越了的经验证据。——人们常谈到休谟对康德的影响。休谟实际上是第一个通过这种超越来定义知识的人。我知道并不等于在我体察到“我已见过一千次日出”之时，而是当我判断“明天太阳仍将升起”、“每当水温达到 100°C 水就必然进入沸腾状态”……之时。

康德首先问：认识的事实是什么 (quid facti)? 认识的事实是我们拥有先验的表象 (我们根据这些表象来判断)。或者是简单地“呈现”：空间与时间，直觉的先验形式，直觉本身是先验的，这些形式区分于经验的呈现或“后天”中包含的东西 (例如

红色)。或者严格地说是“表象”：实体、原因，等等，那些区别于经验性概念（例如狮子的概念）的先验性概念。Quid facti 这问题是形而上学的对象。不管是空间与时间还是先验的呈现或直觉，都是康德称之为空间与时间的“形而上的显示”的客体。不管知性是否拥有先验的概念（范畴）；这些概念由判断的形式推演而来，都是康德称之为概念的“形而上的演绎”的客体。

如果我们超越我们在经验中所获得的东西，这是根据我们的原则，必然是主观的原则。这种获得不能创立我们超越获得的运作。尽管如此，我们光有原则是不够的；我们还需要有实践这些原则的机会。我说“太阳明天仍将升起”，但如果太阳不升起，明天就不会成为现实。如果经验自身不被证实，即填充我们的超越，我们很快就会失去实践我们的原则的机会。因此，经验的获得必须服从于某些原则，这些原则与调节我们的步伐的主观性原则是同类的。如果太阳时而升起，时而不升起；“如果朱砂时而是红色的，时而是黑色的，颜色时而浅，时而深；如果一个人时而变成一种动物，时而变成另一种动物；如果在一个长段时间里，地球时而果实累累，时而冰雪覆盖，我们的经验性想象力在思想中就找不到机会来接受伴随着红色表象的深色朱砂……”，“我们那与它的能力一致的经验性的想象力将一无所为，并因此被埋在思想深处，像一种死掉的、并为我们自身所不知的功能。”^①

^① CRP，分析，第一版，“关于繁殖在想象力中的综合”。

我们看到康德与休谟在哪一点上决裂。休谟已经洞见到认识包含着主观的原则，我们通过这些原则超越获得的知识。但这些原则对他来说只是人类天性的原则，是与我们自身的表象相关的心理原则。康德改变了这个问题：那些向我们呈现并以此形成一种自然的东西，应该服从与那些调节我们的表象过程的规则同类的规则（更进一步说，同样的规则）。这也是那些应该说明我们的主观性行为以及说明获得的知识服从于我们的行为这一事实的原则。也就是说，原则的主观性并非一种经验的或心理的主观性，而是一种“超验”的主观性。

这就是为什么在这个关于事实的问题之后，紧接着另一个更高的问题：关于权力的问题，“谁判断？”（*quid juris*）。只观察到我们事实上有先验的表象是不够的。我们还需要解释这些并非来自经验的表象为什么和如何必然地适用于经验。那在经验中向我们呈现的东西为什么和如何必然地服从与那些调节我们先验表象的原则相同的原则（因而服从我们的先验表象自身）？这就是关于权利的问题。——先验是指那些并非来自于经验的表象。超验是指经验必然服从于我们先验表象所依据的原则。这是为何在时空的形而上显示之后跟随着一种超验的显示。在范畴的形而上演绎之后，跟随着一种超验的演绎。“超验的”修饰一种经验证据必然服从我们的先验表象的原则，相对来说，也是一种先验表象必然应用于经验证据的原则。

哥白尼革命。——在教条主义的理性主义中，认识的理论建立在一种主客体之间相对应、一种思想秩序与事物秩序相一致的观念上。这种一致有两方面：一方面它自身包含了一种合目的性；另一方面它要求一种神学原则作为这种和谐和这种合目的性的来源和保证。但奇怪的是，从另一视角来看，休谟的经验论有着相似的结论：为了解释自然的原则与人类本性原则的一致，休谟不得不明确地援引一种预定的和谐。

被康德称之为“哥白尼革命”的最基本的观念包括如下内容：用客体必须服从主体的原则来代替主体和客体之间的一种和谐（最终的一致）。其中重要的发现是认识的功能是立法性的，或更确切地说，在认识的功能中有某些立法性的东西。（同样地，在欲望的功能中也有某些立法性的东西。）因此，理性的存在显示出新的力量。哥白尼革命教给我们的第一点就是，是我们自己在指挥。这里存在着一种对古老的智慧观念的颠倒：智者以某种方式通过他自身的服从，以另一种方式通过他最终与自然的某种和谐来给自己下定义。康德用批判的形象来对抗智慧：我们是自然的立法者。当一位哲学家从表面上看来对康德主义一无所知而宣布用 *Jubere* 来代替 *Parere* 时，他必定从康德那里学到了更多的东西，使他自己都不敢相信。

看来，从一种主体的理想主义的角度来看，客体服从的问题很容易得到解决。但远离康德主义是没有任何的解决方法的。经验性的现实主义是批判哲学的一个常数。现象并不是外表，但也

不是我们活动的产物。现象影响我们，因为我们是被动地接受的主体。现象也可能服从我们，正因为它们不是物自体。但如果它们不是我们产生的，那它们又是如何存在的呢？一个被动的主体怎么能够在它的其余部分拥有一种主动的功能，并且它所受到的影响要必然地服从这种功能？在康德那里，主客体的关系问题因此而倾向于内在化：它成了一种在性质上不同的（接受的感性和主动的知性）主体性功能之间的关系问题。

综合与立法的知性。——表象意味着所呈现的事物的综合，因此综合包含如下的内容：一种多样性被呈现，也就是说，如同被封闭在一种表象之中。综合有两个方面：一方面是理解，通过它，我们放置多样的东西，如同占据一定的空间和一定的时间，通过它，我们“产生”在空间和和时间中的那些部分；另一方面是再生产，通过它，我们用那些后至之物再次产生了那些先有之物，如此被定义的综合不仅建立在它出现于时空中的那种多样性上，而且建立在时空本身的多样性上。实际上，没有综合，时空就不会“再现”。

这种综合，既如同理解也如同再生产，总是被康德定义为一种想象力的活动^①，但问题是：它是否完全确切地相当于说，像我们刚刚所做的那样，综合足以构成认识？事实上，认识包含两件

^① CRP，分析，在好几处。

超出综合自身的事情：它包含意识，或更确切地说，包含一种表象应该与之相连的意识的附属物。然而，想象力的综合就其自身来说丝毫也不能说是自我意识^①。另一方面，知识包含与一种客体必然的关系。构成认识的不仅仅是我们对多样性进行综合的行为，而且是我们把被呈现的多样性带给某一客体的行为（比如说，认识“这是一张桌子，这是一个苹果，这是某种物件……”）。

这两种关于认识的定性描述之间有一种深层的关系。我的表象因为是与某种意识的统一性相连的，所以是属于我的。这种相连通过如此的方式以至于“我思”始终与之相随。然而，如果表象所综合的多样性不被带到某种客体那里，它们就不会被如此地统一在某种意识之中。毫无疑问，我们只知道被形容的客体（通过一种多样性形容为如此这般）。如果我们不提出一种具有普遍形式的客体性，多样性就不会被带到客体那里去（“某种客体”、“客体=X”）。这种形式从何而来？任一客体是我思的对应物，或者说是意识的统一性，是 cogito（我思）的表达，是它的形式的客观表现。Cogito 的真正的（综合的）公式是：我思考自身，并在思考自身的同时思考那被我赋予了一种表现出多样性的客体。

客体的形式并不涉及想象力，但可能涉及知性：“我认为，关于客体的普遍的概念，我们在直觉的最清醒的意识中也不能找

^① CRP，分析，第10节。

到，它属于知性如同属于一种特殊的功能”^①。知性的所有用途实际上从我思开始发展；进一步说，我思的统一性“是知性自身”^②。知性支配我们称之为范畴的先验的观念；如果我们就范畴是如何定义的进行提问，我们会发现，它既是意识的统一性的表象，也是任一客体的谓词。例如，并非所有客体都是红色的，是红色的客体并非必然是红色的，但没有不必然是实体的客体，其他事物的原因或结果与其他事物有相互关系。因此，范畴就给想象力的综合带来一种统一性，没有这种综合，统一性就不能给我们提供任何严格意义上的认识。简言之，我们可以说，涉及知性的并不是综合自身，而是综合的统一性和这种统一性的表现。

康德的论点是：现象必然服从于范畴，所以我们通过范畴成为自然界的真正的立法者。但问题首先是：为什么说知性（而非想象力）是立法者？为什么它在认识的功能之中立法？——为了寻找这一问题的答案，或许解释这些术语就足够了。显而易见，我们不能这样问：为什么现象服从于时空？现象是出现的那些东西，而出现则是立即在空间和时间中存在。“因为只有感性性的这些纯粹形式的方法中，一事物才能向我们显示，也就是说，成为经验性直觉的一个客体，所以时间与空间是一种纯粹的直觉，它先验地包含了作为现象的客体的可能性的条件。”^③ 这

① 给赫尔兹的信，1789年5月26日。

② CRP，分析，第16节。

③ CRP，分析，第13节。

就是为什么时间与空间是一种“显示”的客体，而不是一种演绎的客体；客体的超验的显示，与形而上的显示比较起来，并不引起任何特殊的困难。因此，我们不能说现象是“服从”于空间和时间的，不仅因为感性是被动的，更因为它是直接的，“服从”的观念与“参与”的观念相对来说包含着一种中介，这就是说，是一种能够将现象带到一种功能那里去的综合，这种功能是积极的并且能够作为立法者。

从此，想象力自身并非立法性的功能。想象力恰恰扮演了中介的角色，它使综合运行，这种综合将现象带给知性，就像将现象带给惟一在认识的兴趣中立法的功能。这就是为何康德写道：“纯粹理性将一切交给知性，知性直接地运用于直觉的客体，或者说，运用于这些客体在想象力中的综合。”^① 现象并不服从想象力的综合，它们通过这种综合服从于立法的知性。在空间和时间的区别中，作为知性概念的范畴因此成了一种超越演绎的客体，它提出并且解决关于现象的服从的特殊问题。

下面就是这些问题大略来说是怎样得到解决的：(1) 所有的现象都是在空间和时间中的；(2) 想象力的先验综合先验地针对空间和时间本身；(3) 因此，这些现象必然地服从于这种综合的超验的统一性，也服从于先验地表现这种综合的范畴。正是在这种意义上，知性是立法者：毫无疑问，我们所说的不是通过现象

^① CRP，辩证法，“超验的观念”。

自身的材料来看的它们所服从的规律，而是从它们的形式来看的所有的现象都要服从的规律，这些规律“形成”一般意义上的可感知的自然界。

想象力的角色。——现在我们要问，立法的知性用它的概念或者它的综合的统一性做什么。他判断：“知性并不能使这些观念作其他用途，除了用它们的方式进行判断。”^① 我们还要问：想象力用它的综合做什么？根据康德的著名回答，想象力图式化。因此，我们不要在想象力中混淆综合与图式。图式意味着综合。综合是某一特定空间和某一特定时间的规定性。多样性通过它与普遍意义上的客体联系起来，并与范畴一致。但图式是一种自身与范畴相对应的时空的规定性，在任何时候和任何地方：它并不包括一种形象，而是包括一种时空关系，这种关系体现或实现狭义的概念性关系。想象力的图式是立法的知性通过它的概念进行判断的条件，这些判断是各种认识的原则。图式并不回答这样的问题：现象是如何服从于知性的？而是回答另一问题：知性是如何运用于那些服从于它的现象的？

不管有些时空的关系可能与有些概念性关系完全一致（虽然它们的性质不同），康德认为总是存在着一种深层的神秘和一种隐藏的艺术。但我们不能以这种说法为借口，认为图式化就

^① CRP，分析，“关于知性的一般逻辑用途”。

是想象力最深层的行为或者是它最自发性的艺术。图式化是想象力的一种独特的行为：它独自进行图式化。但它只在知性作主或者拥有立法权的时候进行图式化。它只在思辨的兴趣中进行图式化。当知性对思辨的兴趣负责时，也就是当它具有规定性的时候，只有想象力被决定来进行图式化。我们将在后面看到这种情形的后果。

理性的角色。——知性进行判断，但理性进行推理。然而，按照亚里士多德的学说，康德设想了三段论式的推理过程：知性的概念一旦被给出，理性便寻找一个中词，即寻找另一个概念；就其所有的外延来说，这另一个概念把第一个概念的属性赋予某一客体（比如说，“人”这个概念把“必死的”这个概念赋予卡尤斯）。因此，从这个角度来看，就知性的概念来说，理性发挥它自身的本性：“理性通过知性的行为达到一种认识，这些行为构成一系列的条件。”^①但更确切地说，知性（范畴）的先验观念的存在提出了一个特殊的问题。范畴对可能经验中的所有客体都是适用的；为了寻找一种对所有客体的先验观念都能构成基础的中词，理性不能再求助于另一种概念（即使是先验的），而应该形成超越经验可能性的观念。因此，理性以某种方式在它自身的思辨兴趣中形成这些超验的观

^① CRP，辩证法，“超验的观念”。

念。这些观念表现了条件的整体性，在这些条件下我们将一种关系的范畴赋予可能经验中的客体；因此，这些观念代表某些无条件的事物^①。这样，绝对主体（灵魂）便与实体范畴相对而言，完整的系列（世界）便与因果性范畴相对而言，现实性的全部（作为最高实在的上帝）便与共同性相对而言。

在这一点上，我们看到，理性扮演只有它自己能扮演的角色；但它也是被注定要扮演这一角色的。“理性只有知性作为客体，它的利用与它的终极相一致。”^② 主观地说，理性的观念与知性的概念有联系，是为了既与一种最大的统一性又与一种体系化的扩展进行比较。如果没有理性，知性就不能把与一种客体有关的所有步骤合并成一个整体。这就是为什么理性甚至在认识的兴趣中将立法权交给知性时，也没有放弃这一角色，或毋宁说，从知性自身那儿重新接受一种独特的功能：在经验之外建构理想的居所，使知性的概念（最大的统一性）在其中聚集；形成高级的地平线，反映并且包含知性的概念（最大的扩展性）。^③ “纯粹理性将一切交给知性，知性直接地运用于直觉的客体，或毋宁说，运用于想象力中的客体的综合。它只在知性概念的运用中保留绝对的整体性，并力求推动在范畴中孕育的的综合的统一性直至

① CRP，辩证法，“超验的观念”。

② CRP，辩证法，附录，“关于观念的调节应用”。

③ CRP，同上。

绝对的无条件。”^①

客观地看，理性也有一种角色。因为知性只能从形式的角度对现象立法。然而，我们设想，现象形式上服从综合的统一性，但从物质的角度来看，它们呈现一种基本的多样性：在这一点上知性不再有机会行使它的权力（这一次是物质性的机会）。“甚至不再有种类的概念，或普遍性的概念，因此也就不再有知性。”^②因此，不仅从形式的角度来看现象必须服从范畴，并且从物质的角度来看现象必须与理性的观念相一致或对其进行符号化。一种和谐和一种合目的性重新出现在这一层面上。但我们在这里也看到，这种和谐只是现象的物质和理性的观念相结合所需要的。实际上问题并不在于说，理性为现象的物质立法。理性应该假设自然界的一种系统的统一性，应该提出这种统一性作为问题或作为极限，并且在这从有限到无限的观念上调整它所有的行为。因此理性是这样一种功能：一切就这样发生……它并不肯定条件的统一性和整体性是客体中的已知条件，而只肯定这些客体允许我们倾向于这种系统的统一性，就像倾向于我们的认识的最高层次。所以，现象在它们的物质中与观念完全一致，观念也与现象的物质完全一致；但我们在这里并不拥有一种注定和必然的服从，而是一种未注定的相应和一致。康德说观念不是一种虚构；它有一

^① CRP，辩证法，“超验的观念”。

^② CRP，辩证法，附录，“关于观念的调节应用”。

种客观的价值，它拥有一个客体；但这一客体自身是“未注定的”，“有问题的”。在它的客体中未注定，但通过与经验中的客体的类比却是可决定的，与知性的概念相对来说带有一种无限的决定性的理想：这就是观念的三个方面。所以与知性的概念作比较，理性并不满足于推理，相对于现象的物质来说，它在“符号化”^①。

功能之间的关系问题：常识。——三种主动的功能（想象力、知性、理性）就这样进入了某种关系，这种关系与思辨的兴趣有关。知性立法并且判断；但在知性之下，想象力综合并且图式化，理性推理并且符号化，认识就这样获得一种最大的系统的统一性。然而，在它们之间，功能的完全一致决定了我们可以称之为常识的东西。

“常识”是一个危险的词，具有太明显的经验主义的标志。也不应该把它定义为一种特殊的“意义”（一种特殊的经验性功能）。相反地，它是指功能的一种先验的一致，或者更确切地说，是这种一致的一种“结果”^②。从这个角度来看，常识显得并不像一种心理上的已知条件，而像所有“可交流性”的主观条件。知识意味着一种常识，没有它，知识就不可交流，就不可能追求

① 符号理论将只出现在《判断力批判》中。

② CJ，第40节。

普遍性。——按照这种词义，康德从没有放弃常识的主观原则，这就是说，他从没有放弃功能的某种好的本性，一种健康的和正确的本性，这种本性使功能相互之间达成一致并且形成和谐的比例。“相对于人类本性的最主要的终极来说，最高的哲学并不能比朝着与常识相反的方向发展得更远。”从思辨的角度来看，甚至理性也受益于一种好的本性，这种本性使它与其他的功能达成一致：观念“由我们理性的本性交到我们那里，这个在一切权力和我们思辨的一切声明中的最高法院是不可能把自己封闭于幻觉和最初的特权之中的”^①。

尽管关于常识理论的含义必定引出一个复杂的问题，但我们还是首先来寻找这个理论的含义。康德主义最富创意的观点之一就是我们的功能之间存在一种本性的差异。这种差异不仅出现在认识的功能、欲望的功能以及愉悦和痛苦的感情之间，而且出现在作为表象源泉的那些功能之间。感性和知性在本性上不同，一个是直觉的功能，另一个是概念的功能。这里，康德既反对教条主义，也反对经验主义，教条主义和经验主义以各自不同的方式肯定了一种简单的程序上的差别（从知性出发是明确性的差别，从感性出发是可验性的差别）。但是，为了解释被动的感性如何与主动的知性相一致，康德求助于想象力的综合和图式性，想象力先验地适用于那些和概念相符的感性的形式。但是这个问题因

^① CRP，辩证法，附录，“关于辩证法的最终目的”。

此只是被转移了；因为想象力和知性本身在本性上有区别，所以这两种主动的功能间的一致仍然是“神秘的”。（知性—理性的一致也是如此。）

看来康德遇上了一个可怕的难题。我们已经看到，他拒绝在主客体之间存在一种预定和谐的观念：他用客体对主体的必然服从代替了这个观念。但他是不是又重新找到了一种和谐，而这种观念是被简单地转移到本性不同的主体的功能的层次上的？毫无疑问，这种转移是独具慧心的。但只提出各种功能的和谐一致或作为这种一致的结果的常识是不够的；批判理论一般要求一种一致的原则来作为常识的起源。（这个关于功能的和谐问题是如此重要，以致于康德倾向于从他的视角重新解释哲学史：“我确信，莱布尼茨通过他那扩及一切的预定和谐并没有考虑两个不同存在——感性的存在和智性的存在——间的和谐，而只是考虑到一个相同的存在的两种不同功能的和谐。在这个存在中，感性与知性为了某种经验的认识而达成一致。”^①但这种重新解释本身是暧昧的：它似乎表明康德以和他的先驱相同的方式提出了一种目的论的和神学的最高原则。“如果我们想要判断这些功能的起源，尽管这种研究完全超出了人类理性的界限，我们却不能在我们的造物主之外指出另外的基础。”^②）

① 致赫尔兹的信，1789年5月26日。

② 同注①。

不过，让我们进一步地考虑思辨形式下的常识。常识在理性的思辨兴趣中，也就是说，在知性的支配下表达功能的和谐。在这里，功能间的一致是由知性所决定的，或者说这种一致是在知性所决定的概念之下形成的。我们应该考虑到，从理性的另一种兴趣的角度来看，这些功能进入了另一种关系，服从于另一种功能的决定，以便形成另一种常识：例如，一种伦理的常识，是在理性自身的支配下形成的。这就是为什么康德说功能的一致能够有各种比例（随之而来的是由这种或那种功能来决定它们之间的关系）。^①但每当我们从一种关系或一种已经确定了的、已经特殊化了的一致角度来看时，这就注定了常识对我们来说是作为一种先验的事实而出现的，我们不可能超越这个事实。

可以说，头两种批判理论不能够解决功能间关系的最初问题，而只是提出了它，并把我们带到这个问题那里，就像把我们带到一个独特的任务那里。一切被决定的一致实际上更深刻地假设了功能间能够达成一种自由的、不被决定的一致。^②只有在这种自由的和未被决定的一致的层次上，常识的源泉或者一致的基础的问题才能够被提出。这就是为何我们并没有在纯粹理性批判和实践理性批判中期待问题的答案，这个答案只有在判断力批判中才能找到它真正的含义。在关于功能间和谐的基础的问题上，

① C1，第21节。

② 同注①。

前两种批判只有在最后一种批判中使自身得到完成。

合法的用途，不合法的用途。——（1）只有现象才能够服从于认识的功能（如果物自体也能够的话，这将是矛盾的）。思辨的兴趣因此自然而然地建立在现象之上；物自体并不是天然的思辨兴趣的客体。——（2）现象为什么恰恰服从于认识的功能，并且服从于这种功能中的什么？现象通过想象力的综合服从于知性及其概念。因此，是知性在认识的功能中立法。理性之所以把它对自身思辨兴趣的关照都交给知性，是因为它自己不适用于现象以及超越了经验可能性的观念的形式。——（3）知性是从形式的角度为现象立法。所以，它适用并且只应该适用于那些服从于它的东西：它毫不向我们提供关于物自体的知识。

这一陈述并不说明纯粹理性批判的深刻主题之一。在各种不同的名目之下，理性和知性由于我们想要了解物自体的野心而深深地纠缠在一起。不管有没有内在的幻觉和功能的非法的用途，康德经常提到这个论断。他谈到做梦的想象力而不是图式化的想象力。此外：他不是专注于现象（“经验性的用途”），而是谈到想要将它的概念应用于物自体的知性（“超验的用途”）。而且这还不是最严重的。他不是专注于知性的概念（“固有的或者调节的用途”），而是谈到理性想要直接适用于客体并且想要在认识的领域中立法（“超验的或建设性的用途”）。为什么这是最严重的呢？知性的超验用途只假设知性从想象力的关系中抽象出来的东

西。然而，这种抽象仅具有负面的效应，如果知性不是被给它以幻觉的理性所推动，而理性给知性提供了经验之外的可征服的正面领域的话。正如康德所说，知性的超验用途只能来自忽略了它自身局限的东西，而理性的超验用途则指令我们去超越知性的局限。^①

正是在这一意义上，《纯粹理性批判》才名副其实：康德放弃了理性的思辨的幻觉，理性使我们深陷其中的假问题涉及灵魂、世界和上帝。在关于“错误”的传统概念中（在精神中，错误作为一种外在的决定性的产物），康德将这一传统观念以假问题和内在幻觉取而代之。这些幻觉被认为是不可避免的，甚至是理性本性的产物^②。批判所能做到的一切是把这些幻觉的结果结合到知识本身，但不是阻止它们在认识的功能中形成。

这一回我们触及了一个完全涉及纯粹理性批判的问题。如何协调理性的内在幻觉或者说功能的非法用途这个观念与另一个在康德主义中同样重要的观念的关系：即我们的功能（包括理性）天生具有一种好的本性并在思辨的兴趣中相互和谐一致？一方面，我们被告知，理性的思辨兴趣自然地并排他地针对现象；另一方面，理性不可抑制地渴求一种关于物自体的知识，并从思辨的角度对它发生兴趣。

① CRP，辩证法，“关于超验的表象”。

② CRP，辩证法，“关于纯粹理性的辩证推理”和“附录”。

让我们更细致地审查这两种主要的不合法用途。超验用途的本质在于，知性佯装了解一些普遍的事物（因此不顾感性的条件）。因此，它所了解的事物只能是那些物自体；而它只能被认为是超感性的（“本体”）。但在事实上，对于我们的知性来说，这种本体不可能作为一个正面的客体。我们的知性足以联系任一客体的形式或者普遍意义上的客体；但是确切地说，只要这一客体由我们在感性的条件下带给它的一种多样性来定性，它就不是认识的客体。一种关于普遍客体的认识，不局限于我们感性的条件，仅仅是一种“无客体的认识”。“范畴的纯粹超验的用途实际上并不是一种用途，而且它没有确定的客体，若从形式来说，它甚至没有可以确定的客体。”^①

超验用途的本质就在于超验，理性佯装通过它自己认识某些已确定的事物。（理性确定一种客体与观念相一致。）为了具有显而易见的与知性的超验的用途正好相反的形式，理性的超验用途达到了相同的结果：我们只有在假设某种观念的一个客体与范畴相符地处于它自身之中时，才能够确定它。^② 进一步说，正是这种假设将知性自身引到它的不合法的超验用途中，启发知性认识某种客体的幻觉。

尽管理性的本性是如此美好，但要它放弃对它自身思辨兴趣

① CRP，分析，“关于把所有一般的客体区分为现象和本体的原则”。

② CRP，辩证法，“关于自然辩证法的最终目的”。

的关照并将立法权置于知性是极其困难的。从这一意义上我们可以发现，理性的幻觉处于优势，尤其是当它停留在本性的状态上时。不过我们不要混淆理性的自然状态和社会状态，甚至不要与它的自然规律相混淆，这种规律在它的这种完美的社会状态之中得到实现^①。确切地说批判就是这种社会状态的开始：如同法学家之间的合同，如果从思辨的角度来看，它包括了理性的一种放弃。即使理性如此放弃，思辨的兴趣也仍然是它自身的兴趣，并且它完全实现了它自己本性的规律。

但是，这种回答是不够的。将幻觉或错乱与自然状态联系起来，将合理的建构与社会状态或甚至与自然的规律联系起来，是不够的。因为这些幻觉存在于自然规律之下，存在于社会和理性的批判之中（即使它们无力欺骗我们）。所以惟一敞开的出路是：从另一方面说，正是理性体验到一种对于物自体的兴趣，这种兴趣本身是天然的和合法的，但不是思辨的。因为理性的各种兴趣之间并不是无关的，而是形成了一种等级化的体系。更高级兴趣的阴影投射于较低级的兴趣，是不可避免的。所以甚至幻觉从它停止欺骗我们开始就具备了一种积极和深刻的意义：它以它自身的方式表达了思辨的兴趣在一个终极体系中的从属关系。思辨的理性从不对物自体产生兴趣，只要这些物自体首先并且真正是理

^① CRP，方法论，“纯粹理性就其论战用途来讲的纪律”。

性另一兴趣的客体^①。所以我们要问：这一更高的兴趣是什么？（正因为思辨的兴趣不是最高的，所以理性可以把它置于知性，置于认识功能的立法之中。）

^① CRP，方法论，“关于我们的理性的纯粹应用的最终目的”。

第二章 各种功能在实践理性 批判中的关系

立法的理性。——我们已经看到，欲望的功能可能具有一种高级的形式：只要它不是被客体的表象所决定（感性的或理智的），也不是被愉悦或痛苦的情感——这种情感将此类表象与意志连结起来——所决定，而是被一种纯粹形式的表象所决定。这种纯粹的形式是一种普遍性立法的形式。道德的规律不是表现为一种可比较的和心理学的一般概念（例如：己所不欲，勿施于人，等等）。道德的规律要求我们将我们意志的最大值看做一种“普遍性立法的原则”。一种坚持这一逻辑验证的行为至少符合道德，也就是说，一种行为的最大化可以毫无矛盾地被看做是普遍性的规律。普遍性在这一意义上是一种绝对的逻辑。

一种普遍性立法的形式属于理性。如果知性的表象不是局限于感性条件之下的客体，那么它自身实际上也就不考虑任何被决定的东西。一种表象不仅与所有的情感无关，也与所有的物质和所有的感性条件无关，它就必然是理性的。但在这里，理性并不

推理：道德规律的意识是一个事实，“不是一个经验的事实，而是独特的纯粹理性的事实，它在理性那里显示为一开始就是具有立法性的。”^① 因此，理性就是各种直接在欲望的功能中立法的功能。在这一方面，它被称为“实践纯粹理性”。欲望的功能在它自身中找到它的规定性（并不是在某种物质或某一客体中），确切地说称为意志：“自主的意志”。

先验的实践的综合本质上是什么？康德的公式在这方面有多种形式。但当有人问到一种被简单形式的规律充分地规定了（因此与所有的感性条件或现象的自然的立法无关）意志的本性是什么时，我们应该回答：这是一种自由意志。当有人问到，哪种规律能够规定这样一种自由意志时，我们应该回答：道德的规律（作为一种纯粹形式的普遍性立法）。相应的含义是这样的：实践理性和自由可能同为一体。但问题不在于此。从我们的表象的角度来看，是实践理性的概念把我们引向自由的概念，就像引向某种必然与前一个概念相连的东西，属于它但不“在其中”。实际上，自由的概念不在道德的规律之中，因为它自身是思辨理性的一种观念。但如果道德的规律不使我们知道我们是自由的，那么这种观念纯粹是有问题的、局限的、不确定的。正是只有通过道德的规律，我们才知道我们是自由的，或者我们关于自由的概念才获得一种客观的积极的和确定的现实性。在意志的自主性

^① CRPr, 分析, “基本规律”的附注。

中，我们因此而找到一种先验的综合，这种综合通过将自由的概念必然地与实践理性的概念相连，而赋予它一种客观的、被决定的现实性。

自由的问题。——根本的问题在于：实践理性的立法针对什么？哪些存在或客体服从于实践的综合？这个问题不再是实践理性的原则的一种“显示”的问题，而是一种演绎的问题。然而，我们有一条引导我们的线索：只有自由的存在才能够服从于实践理性。实践理性为自由的存在立法，或更确切地说，是为这些存在的因果性立法（通过这一过程，一个自由的存在成为某种事物的原因）。现在我们考虑的是，什么是自由概念的表象而不是这一概念本身。

只要我们考虑到现象，而这些现象出现在时空的条件之下，我们就找不到任何与自由相似的东西：这些现象严格地服从一种自然的因果性规律（如同知性的范畴），按照这种规律，每一种现象都是另一种现象的结果，以此类推，直至无限，每个原因又和前一个原因相连。与之相反，自由由一种权力来定义，这种权力“能够从自身展开一种状态，这一状态的因果性不再将自身置于在时间中决定它的另一个原因之下（如同在自然规律之中）”。^①从这个意义上说，自由的概念不能表现一种现象，而只

^① CRP，辩证法，“派生的全体性的宇宙学观念的解答……”。

能成为一种没有被置于直觉中的物自体的表象。三个因素把我们引向这一结论。

(1) 因为认识只针对现象，所以不得不将物自体的存在置于它自身的兴趣中，犹如这些事物不能被认识，但必须被认为可以用作感性现象自身的基础。因此物自体被看做“本体”、智性的或标志着认识界限并将其还原到感性条件的超感性的事物。^①——(2) 至少在一种情况下，自由属于物自体，而这个本体必须被认为是自由的：它自愿地与那些积极的、自发的、并不被缩减到简单的感性的功能相一致。我们有一个知性，但更有一个理性；我们是理智的。^② 作为理智的人或理性的存在，我们必须将自身认作是一个可知的或超感性的世界的成员，并且具有一种自由的因果性。——(3) 如果理性只有它思辨的兴趣而没有其他兴趣，那么这个自由的概念就像本体的概念一样，仍然是有问题的和不确定的（虽然是必然的）。我们已经看到，只有实践理性确定自由的概念并赋予它一种客观的现实性。事实上，当道德的规律成为意志的规律时，它就完全与感性的自然条件无关，这些条件将一切原因与前面的原因联系起来：“什么都不能在意志的规定性之前。”^③ 这就是为何自由的概念作为理性的观念具有一种突出的高于其他一切观念的特权：因为它能够实际地

① CRP，分析，“关于区分现象一本体的原则……”。

② CRP，辩证法，“自由的宇宙学观念的澄清”。

③ CRPr，分析，“批判的研究”。

被确定，这是惟一的概念（惟一的理性观念），它能够赋予物自体意义或来自某一“事实”的保障，并且使我们真正地进入到可知的世界当中^①。

所以，看来实践理性在赋予自由的概念以一种客观的现实性的同时，恰好为这一概念的对象立法。实践理性为物自体立法，也为作为物自体的自由存在立法，为这种存在的本体的和可知的因果性立法，为由这种存在所形成的超感性的世界立法。“超感性的自然由于我们可以给它一个概念，所以只是一种在实践理性的自主权之下的本性；但这种自主权的规律是道德的规律，因此也是这种超感性的自然的基本规律……”；“道德的规律是通过自由而形成的一种因果性的规律，因此也是一种超感性自然的可能性的规律”^②。道德的规律是我们可知的存在的规律，即自发性和像物自体这样主体的因果性的规律。这就是为什么康德区分两种立法和两种相应的领域：“通过自然概念的立法”是知性通过决定这些概念而在认识的功能中立法，或者说，在理性思辨的兴趣中立法；它的领域是作为一切可能经验的客体的现象的领域，这些现象形成一个可感的自然。“通过自由的概念的立法”是理性通过决定这个概念在欲望的功能中立法，即在它自身实践的兴趣中立法；它的领域被认为是本体的物自体的领域，只要这些物

^① CJ，第91节；CRPr，序言。

^② CRPr，分析，“关于纯粹实践理性的原则的推论”。

自体形成一种超感性的自然。这就是康德所说的这两种领域之间的“无限深渊”。^①

自在的存在在它们自由的因果性中服从于实践理性。但应该从何种意义上理解“服从”？只要知性被用于那些思辨兴趣中的现象，它就为自身之外的事物立法。但当理性在实践的兴趣中立法时，它就是为那些理性的和自由的存在立法，为它们那可知的独立于一切感性条件的存在立法。所以理性的存在通过它的理性赋予自身一种规律。与那些超越现象的事物相反，本体赋予思想以立法者和主体的身份。“并不是由于一个人服从道德的规律，他就具有了崇高性，而是由于从这同一规律的角度来看，他既是立法者，也只受这种规律所节制。”^② 因此我们就得出在实践理性中“服从”意味着什么：同样的存在既是主体又是立法者，以至于这里的立法者是它为之立法的本性的一部分。我们属于一种超感性的自然，但是以作为立法者成员的名义。

如果道德的规律是我们可知的存在的规律，那么它就是一种形式，在这种形式下，可知的存在建构一个超感性的自然。实际上它包括了一种为所有理性的存在而决定的同样的规则，从这一规则中产生了它们体系化的统一^③。因此我们就理解了恶的可能性。康德总是坚持认为恶处于与感性的某种关系之中，但它同样

① CJ，导论，第2节，第9节。

② 《道德形而上学的基础》(FMM)，II。

③ 同注②。

是在我们可知的性格之中形成的。一个谎言或一桩罪行是可知
的结果，但它同样具有时间之外的某种可知的原因。这也是为
何我们不应该把实践理性和自由等同起来：在自由之中总有一
个自由—武断的地带，通过这个地带我们能够选择反道德的规
律。当我们选择反道德的规律时，我们仍然拥有一个可感的存
在。我们失去的只是一种条件，在这种条件下，可感的存在成为
一种自然的组成部分并且与其他存在一起组成一个体系化的整
体。我们不再是主体，但首先是因为我们不再是立法者（实际
上，我们从感性借用了限定我们的规律）。

知性的角色。——因此，在两种完全不同的意义上，感性的
和超感性的各自形成了一种本性，这两种本性之间只有一种“类
似”（规律下的存在）。按照它自相矛盾的性格，超感性的本性从
未被完全实现，因为什么也不能向一个理性的存在保证，它的同
类与它的本性构成他们的存在，只有通过道德规律才可能形成这
种“本性”。所以，不能只说这两种本性的关系是类似的；还应
该说，只有通过感性本性的类似，超感性自身才能被看做一种
本性^①。

我们在实践理性的逻辑证明中清楚地看到这一点：我们在这
个证明中寻找一个意志的最大化是否能够具备一种普遍性规律的

① FMM, II。

实践形式。我们首先要问，在一个感性的本性的理论的普遍性规律之上是否能够建立这种最大化。例如，如果所有的人都撒谎，那么诺言本身就会被摧毁，因为说有人相信它是矛盾的：谎言不可能具有自然（感性的）规律的价值。我们由此得出结论，如果我们意志的最大化是感性本性的理论规律，那么“每个人都会被阻止去说出真相”^①。由此得出：一种撒谎的意志的最大化不可能毫无矛盾地被理性的存在当作实践的规律，以便组成超感性的本性。我们正是通过与感性本性的理论规律的形式作类比来探讨一种最大化是否能够被看做超感性本性的实践规律（这就是说，一种超感性的或可知的本性是否可能服从这样一种规律）。在这个意义上，“感性世界的本性”表现为“一种可知的本性的类型”^②。

显而易见，知性在这里扮演着重要的角色。从感性的本性那里，我们实际上得不到任何与直觉或与想象力有关的东西。我们只得到“与规律一致的性质的形式”，就如同这种形式处于立法的知性之中。但我们正是利用这种形式和知性本身，在知性不再是立法者的领域中追逐一种兴趣。因为这不是最大化与感性本性的理论规律的形式之间的比较，这种比较构成我们意志的决定性原则^③。这种比较只是一种方法，我们通过它探讨一种最大化是

① CRPr, 分析, “关于纯粹实践理性的原则的推论”。

② CRPr, 分析, “关于纯粹实践判断的典型”。

③ 同注②。

否“适应于”实践理性、一种行为是否属于这一规则中的情况，即在现在是惟一的立法的理性的规则之下。

这样我们便会遇上一种新的和谐形式，一种功能间新的和谐比例。按照理性的思辨兴趣，知性立法、理性推理并符号化（理性“通过与经验中客体的类比”决定它的观念的客体）。按照理性的实践兴趣，理性是为自身立法；知性判断或甚至推理（尽管这种推理十分简单并且由一种简单的对比组成），知性还符号化（它从感性的本性规律中为超感性的本性抽取一种类型）。然而，在这种崭新的形象中，我们必须始终支持同一条原则：不是立法者的功能扮演一个不可替代的角色，它是惟一具有担负这一角色的能力的，但这一角色是由立法者为它规定的。

知性通过自身能够扮演一种与立法的实践理性相符的角色，这一观念从何而来？让我们考虑因果性的概念：这种概念被包含在欲望功能的定义中（表象与它所想要产生的客体之间的关系）^①。因此这种概念被包含在与这一功能相关的理性的实践用途之中。但当理性追逐它的思辨兴趣时，就认识的功能而言，理性“将一切交给知性”：因果性作为范畴被归于知性，并不是在一种原始的生发性原因的形式之下（因为现象并不是由我们而产生的），而是在一种自然的因果性的形式之下，或者一种联系感性现象与无限的关联的形式之下。相反，当理性追逐它的实践兴

^① CRPr, 分析, “关于纯粹理性在实际运用中延伸的权利”。

趣时，它从知性那儿收回只有从另一兴趣的角度才会向它提供的东西。因为理性决定高级形式下的欲望功能，所以“把因果性的概念和自由的概念联系起来”，即理性给因果性的范畴提供一个超感性的客体（作为原始的生发性原因的自由存在）^①。我们将自问，理性如何才能收回它交付给知性的东西，而且作为感性本性中的异化物。更确切地说，即使范畴确实只让我们认识到可能经验中的客体，即使范畴确实不会形成对不顾感性条件的客体的认识，这些范畴同样保留着一种与非感性客体相比而言的纯粹逻辑意义，并且只要这些客体是在别处由不同于知识的角度决定的，范畴就能将这种意义运用于此。^② 因此理性实际上决定因果性的超感性客体，也决定因果性自身作为自由的因果性，有能力通过类比形成一种本性。

道德常识与不合法的用途。——康德时常提到道德规律根本不需要精密的推理，而是停留在理性最平常和最普遍的用途上。甚至知性的操作也不假设任何预先的指令，“既非哲学，亦非科学”。所以我们必须谈到一种道德常识。毫无疑问，危险总在于用经验主义的方式来理解“常识”，使其具有一种特殊的意义，一种情感或一种直觉：关于道德规律自身，没有比这更糟糕的混

① CRPr, 序言。

② CRPr, 分析, “关于纯粹理性在实际运用中延伸的权利”。

淆了。^① 我们把常识定义为功能间先验的一致，由一种立法的功能来决定的一致。道德常识是知性和理性之间的一致，这种一致处于理性自身的立法之下。我们在这里又重新找到了功能的好的本性的观念，以及与这种理性的兴趣相一致的被决定的和谐。

但在《纯粹理性批判》中，康德同样强调不合法的操作或用途。哲学的反思之所以必要，是因为功能尽管有好的本性，还是会产生幻象，而且不由自主在这些幻象中堕落。知性不是“符号化”（这就是说，作为一种类型的自然的规律的形式服务于道德的规律），而是寻找一种“图式”，这种图式将规律带给直觉^②。更进一步说：理性不是命令、不协调感性倾向或经验兴趣的原则，而是协调义务与我们的欲望：“由此而产生一种自然辩证法”^③。因此必须再问，如何协调康德的这两个主题，即自然的和谐（常识）和不相符的实践（无意义）。

康德强调思辨的纯粹理性批判和实践理性批判之间的差别：后者不是一种实践的“纯粹”理性批判。实际上，在思辨的兴趣中，理性自身并不能立法（关心它自己的兴趣）：因此纯粹理性是内在幻觉的源泉，只要它声称扮演一个立法者的角色。相反，在实践的兴趣中，理性不把自身的立法权交给任何他者：“当我

① CRPr, 分析, 定理IV的附注2。

② CRPr, 分析, “关于纯粹实践判断的典型”。

③ FMM, I (结束语)。

们指出了它的存在，它就不需要批判”。^① 因为经验的兴趣对自己进行反思，所以需要批判的是幻象的源泉，这不是实践的纯粹理性，而是混进来的不纯物。因此，不纯粹的实践理性批判与思辨的纯粹理性批判相一致。然而，一些普遍的事物存在于两者之间：被称之为超验的方法总是理性的一种内在的用途的限定，与它的兴趣之一相一致。纯粹理性批判因此而揭示了思辨理性的超验用法，思辨理性自称是立法者；实践理性批判揭示了实践理性的超验用法，实践理性自身不是立法者，而是被经验地限定^②。

然而，读者有理由问，康德关于这两种批判之间的著名对比是否充分回答了我们提出的问题。康德自己不谈一种单独的实践理性的“辩证法”，而是从两种相当不同的意义上来用这个词的。他实际上指出，实践理性不能不在幸福和美德之间建立一种必然的联系，但因此便落入一种二律背反之中。这种二律背反在于，幸福不可能是美德的原因（因为道德规律是决定善良意志的惟一原则），而美德更不能作为幸福的原因（因为感性世界的规律以善良意志的倾向作为榜样）。毫无疑问，幸福的观念意味着我们的欲望和倾向得到完全的满足。然而，我们还是很难在这种二律背反中（尤其是在它的第二个因素中）看到一种简单的经验兴趣

① CRPr, 导论。

② CRPr, 导论。

投射的结果：实践的纯粹理性自己要求美德和幸福之间的联系。实践理性的二律背反表明一种比前者更深刻的“辩证法”；它意味着纯粹理性的一种幻象。

关于这种内在幻象的解释可以被重构如下^①：（1）实践的纯粹理性排除一切愉悦或满足作为欲望功能的决定性原则。但是，当规律决定欲望的功能时，这种功能便由此体验到一种满足，一种负面的快感表明我们与感性倾向无关，一种纯粹智性的满足直接表明我们的知性和理性之间的形式上的一致。（2）这种负面的快感被我们与一种积极的感性情感相混淆，甚至与一种意志的变动相混淆。这种积极的、智性的满足被我们与某些被感觉被体验到的事物相混淆。（正是以这种方式，积极功能之间的一致对于经验主义者来说具有一种特殊的意义。）这里有一种内在的幻象，这种幻象是实践的纯粹理性自身不能避免的：“这里总是存在着犯错误的机会，这种机会被我们称之为生活的幻象，并且在某种程度上在关于做什么而不同于感受到什么意识中有一种视错觉，这种错觉是甚至最具有实证精神的人也不能完全避免的。”（3）所以，这种二律背反是基于实践理性的内在满足，基于这种满足和幸福之间难以避免的混淆。于是我们相信有时幸福自身是美德的原因和动机，有时美德自身是幸福的原因。

与“辩证法”一词的本义相一致，如果经验的兴趣或欲望确

^① CRPr, 辩证法, “二律背反的批判解决”。

实投射到理性中并使其变得不纯，那么这种投射在纯粹的实践理性自身中仍然具有一种更深刻的内在原则，与辩证法一词的第二层意义相一致。关于负面和智性的满足与幸福的混淆，是一种内在的幻象，这种幻象从不能完全消散，但它的效果只能被哲学的反思所消除。无论如何，从这一意义上来说，幻象只是表面上与功能的好的本性观念相反：二律背反自身准备了一种整体化，它自身无疑不能操作，但它强迫我们从反思的角度去寻找适当的解决方式或者它的迷宫的钥匙。“纯粹理性的二律背反在它的辩证法中变得显而易见，这实际上是一种最好的错误。人类理性从不会陷于其中。”^①

实现的问题。——感性和想象力至今在道德常识中没有任何角色可扮演。我们并不感到吃惊，因为道德规律不论是从它的原则来说，还是从它的典型用途来说，都与感性的一切图式和一切条件无关；因为自由的存在和因果性并不是任何直觉的客体；因为超感性的本性和感性的本性被一个深渊所分开。当然存在着道德规律对感性的影响。但感性在这里被看做感情而不是被看做直觉；规律的效果本身是一种负面的感情，而不是积极的感情，更接近于痛苦而不是接近于愉悦。这就是尊重规律的情感。它是先验的、可以被决定的，也是惟一的“道德”动机，但贬低了感性

^① CRPr, 辩证法, “关于一般纯粹实践理性的一种辩证法”。

而不是在功能的关系中给它一个角色。(我们看到,道德的动机并不能由我们刚才提到的智性的满足来提供;智性的满足不是一种情感,而仅仅是一种情感的“类比”。只有对规律的尊重提供了这样一种动机;它将道德性自身表现为动机。)^①

但感性和实践理性之间的关系问题,既没有解决,也没有取消。尊重更确切地说被当做要积极地完成一项任务的初步规则。只有一种误解是危险的,涉及实践理性的整体:即认为康德的道德与其自身的实现是无关的。事实上,感性世界和超感性世界之间的深渊只是为了被填平而存在:如果超感性的世界逃避了认识,如果不存在使我们从感性过渡到超感性的理性的思辨用途,那么与之相反,“后者应该对前者有一种影响,而自由的概念应该在感性的世界中实现一种由它的规律所强加的终极。”^②这就是为何超感性的世界是原型,而感性的世界是“摹本,因为它包括了前一观念的可能效果”^③。一种自由的原因是纯粹智性的;但我们必须考虑这是同一种存在,这种存在既是现象又是物自体,它作为现象服从于自然的必然性,它作为物自体服来自于自由的因果性。更进一步说,这是同一种影响,同一种感性的效果,它一方面涉及到一系列感性原因,根据这些原因它是必然的,但另一方面,它自己又涉及到一种自由的原因,在这种原因

① CRPr, 分析, “关于纯粹实践理性的动机”。

② CJ, 导论, 第2节。

③ CRPr, 分析, “关于纯粹实践理性的原则的推论”。

中，它是一种符号或者一种表现。自由的原因从不在自身中有它的作用，因为它既没有完成，也没有开始；自由的因果性只有感性的效果。因此，实践理性作为自由因果性的规律，它本身必须“具有与现象相对而言的因果性”^①。而自由的存在在理性的规律之下形成的超感性的本性必须在感性的世界中被实现。正是在这一意义上，按照自由在本性中的感性作用是否符合道德规律，我们可以谈论在本性和自由之间的某种帮助或某种反对。“反对或帮助只存在于作为现象的本性和作为在感性世界中的现象的自由的结果之间。”^② 我们知道存在着两种立法，因此有两个分别与自然和自由相对应、也分别与感性本性和超感性本性相对应的领域。但只有一个范围，即经验的范围。

康德这样介绍他所说的“方法在一种实践理性批判中的悖论”：客体的表象从不能决定自由意志或超出道德规律；但在直接决定意志的同时，道德的规律也决定客体，正如客体与这种自由意志相符一样。^③ 更确切地说，当理性在欲望的功能中立法时，欲望的功能自身就对客体立法。实践理性的这些客体形成我们所说的好的道德（这与我们用来体验智性的满足的好的表象有关）。然而，“对于客体来说，好的道德就是某种超自然的东西”。但它代表好像是要在感性世界中实现的客体，也就是说，“好像

① CRP，辩证法。

② CJ，导论，第9节。

③ CRPr，分析，“关于纯粹实践理性的某种客体的概念”。

是自由的一种可能的结果”^①。这就是为何，在它最普遍的定义中，实践的兴趣表现为理性与客体之间的一种关系，不是为了认识客体，而是为了实现客体^②。

道德的规律与直觉和感性的条件完全无关；超感性的本性与感性的本性无关。利益自身与我们用来实现它的肉体能力无关，并且仅仅被（与逻辑的证明相一致）需要实现它的行为的道德的可能性所决定。无论如何，如果与它的感性结果相分离，道德的规律就毫无意义；对于自由来说，也是这个道理。那么，把这种规律说成是为物自体的因果性立法，或者为一个纯粹的超感性本性立法，是否足够呢？毫无疑问，说现象服从于作为实践理性原则的道德规律是可笑的。感性的本性没有作为规律的美德；甚至自由的作用也不能损害作为感性本性的规律的机械论，因为这些作用必然地相互牵连，以便形成“一个单独的现象”，这个现象显示了自由的原因。自由从不会在感性世界里产生奇迹。但如果实践理性确实只为超感性世界和只为组成这个世界的因果性的存在立法，那么这种立法同样把这个超感性的世界变成某种必须在感性世界中“实现”的事物，把这种自由的因果性变成某种应该具有显示道德规律的感性作用的事物。

① CRPr, 分析, “关于纯粹实践理性的某种客体的概念”。

② CRPr, 分析, “批判的研究”。

实现的条件。——这种实现还应该是可能的。如果这种实现不是可能的，那么道德规律就是从它自身中产生的^①。然而，好的道德的实现意味着感性本性（遵守它的规律）与超感性本性（遵守它的规律）的一致。这种一致被表现在幸福和道德性之间的比例的观念中，这就是说，表现在作为“实践的纯粹理性的客体的整体性”的至善的观念中。但如果我们要问，这种至善为何是可能的，因而是可实现的，我们就会遇到二律背反：对幸福的渴求美德的动机被排除；但最大的美德是幸福的原因似乎也被排除，因为道德规律不为感性世界立法，而感性世界受它自身的规律支配，这些规律与意志的道德倾向无关。尽管如此，这第二个方向开启了一条解决之途：幸福和美德之间的联系并不是直接的，而是在一种朝向无限的进步的方面形成的（不死的灵魂），并且通过感性本性的一个智性的作者作为媒介，或者通过一种“世界的道德原因”（上帝）作为媒介。因此关于灵魂的观念和关于上帝的观念是必需的条件，在这些条件之下，实践理性的客体自身被认为是可能的和可实现的^②。

我们已经看到，自由（作为一个超感性世界的宇宙论的观念）从道德规律那里接受了一种客观的现实。现在轮到关于灵魂的心理观念和关于最高级存在的神学观念在这同一规律之下接受

① CRPr, 辩证法, “实践理性的二律背反”。

② CRPr, 辩证法, “关于纯粹实践理性的公设”。

一种客观的现实。尽管思辨理性的三种主要观念可以被置于同一框架，从思辨的角度来看，同样是有问题的和未被决定的，但是，从道德规律那里接受一种实践的决定：从这一意义上，由于它们被实践地决定，所以它们就被称之为“实践理性的公设”：它们使一种“实践的纯粹信仰”成为客体^①。但更确切地说，我们将会看到，实践的决定并不以同样的方式来对待这三种观念。只有自由的概念是直接被道德规律所决定的：自由是一种“事实的物质”或一种范畴命题的客体，而不是一种公设。其余的两种观念作为“公设”，只是自由意志的必然客体的条件：“这就是说，它们的可能性是被自由是现实的这个事实来证明的^②。”

但是这些公设是一种在感性中实现超感性的惟一条件吗？感性的本性自身还需要内在的条件，这些条件必须在它之上建立表达的能力或者对某些超感性的事物进行符号化的能力，这些条件从以下三方面来表现：在现象的物质中的本性的合目的性；在美的客体中本性的合目的性的形式；在本性未完成的部分中的崇高，通过它感性本性自身验证了一种更高级的合目的性的存在。然而，在这后两种情况下，我们看到想象力具有一种基本的作用：它或是自由地实践，不依赖知性的某一确定的概念；或是超越了它自身的界限并感到不被约束，并将它自身与理性的观念联

① CRPr, 辩证法, “关于纯粹实践理性的公设”。

② CRPr, 辩证法, “关于来自纯粹理性需要的赞同”。

系起来。道德性的意识也是如此，也就是说，道德的常识并不只是包含信仰，而且也包含想象力的行为，通过这些行为，感性本性显得有能力接受超感性的影响。所以，想象力自身实际上构成了道德常识的一部分。

实践的兴趣和思辨的兴趣。——“我们能够给精神的每一种能力赋予一种兴趣，也就是说，赋予一条包含着使这种能力能够进行实践的条件的原则。”^①理性的兴趣与经验的兴趣是有区别的，这些兴趣涉及某些客体，但只是由于这些客体服从于某一高级形式的功能。因此，思辨的兴趣涉及各种现象，因为这些现象形成了一种感性的本性。实践的兴趣涉及作为物自体的理性的存在，因为它们形成一种将要被实现的超感性的本性。

这两种兴趣在本质上不同，因而当理性进入它的实践兴趣为它开启的领域时，它不再取得思辨的进步。作为思辨观念的自由是有问题的，它自身是未被确定的；当思辨的理性从道德规律那里接受一种直接的实践的规定性时，它在外延上一无所获。“它在这里所获得的仅仅是与某种保证有关的东西。这种保证是关于它那有关自由的成问题概念的，我们在此处给予这种概念一个客

^① CRPr, 辩证法, “关于纯粹实践理性的至高无上”。

观的现实性。这种现实性虽然是实践的，但同样是不容置疑的。”^①实际上，我们不比以前更加了解一个自由存在的本性；我们没有任何直觉能涉及自由的存在。我们只通过道德规律才知道这样一种存在存在并具有一种自由的因果性。实践的兴趣是如此，以至于一个客体和它的表象之间的关系并不形成一种认识，而只是表明某种将要实现的事物。灵魂和上帝作为思辨的观念，并不更多地从它们的实践规定性中获得从知识的角度来看的外延^②。

但这两种兴趣不是简单地并列。显而易见，思辨的兴趣从属于实践的兴趣。如果感性的世界从一种更高兴趣的角度来看不表明实现超感性的能力，它就不能表现出思辨的兴趣。这就是为何思辨理性本身的观念没有直接的规定性，而只有实践的规定性。我们从康德所谓的“信仰”中清楚地看到这一点。一种信仰是一种思辨的命题，但只有通过它从道德规律那里接受的规定性才变得肯定。同样，信仰并不涉及一种特殊的功能，而是表明思辨的兴趣和实践的兴趣的综合，同时也表明前者从属于后者。从这里得出，上帝存在的道德证明胜过所有的思辨性证明。因为，作为认识的对象，上帝只有类比地和间接地成为可被决定的（因为现象从中抽出了体系性统一的最大值）；但是，作为信仰的对象，

^① CRPr, 辩证法, “关于纯粹实践理性的原则的推论”。

^② CRPr, “关于纯粹实践理性的一般公设”。

上帝获得了一种绝对地实践的规定性和现实性（世界的道德作者）^①。

兴趣一般包含一个关于终极的概念。然而，如果理性确实在它的思辨用途中不放弃在它所观察的感性本性中寻找终极，那么这些物质的终极就决不会表现出一个最终的目的，更不会表现出这种对本性的观察。“被知道的事实不能给世界带来任何价值；它必须假设一个最终的目的，这个目的为这种对世界本身的观察带来某些价值。”^② 最终的目的实际上意味着两件事：它适用于必须被看做终极自身的存在，从另一方面来说，这些存在必须给感性本性带来一种最后要被实现的终极。因此，最终的目的必然是实践理性的概念，或者是欲望的功能的高级形式的概念：只有道德规律决定理性的存在是终极自身，因为它在自由的用途中构成一个最终的目的，但同时决定理性的存在是感性本性的最后的终极，因为它要求我们通过统一普遍的幸福和道德性来实现超感性。“如果创造有一个最后的终极，那么我们只能把它认做与道德的终极相和谐，只有这种和谐才使终极的概念成为可能……”。实践理性不仅指出最终的目标，还决定这个概念是通过与某些条件作比较而得来的，在这些条件下，创造的最终目的能够被我们所了解。”^③ 思辨的兴趣不在感性的本性中寻找终极，因为更进

① CJ，第 87、88 节。

② CJ，第 86 节。

③ CJ，第 88 节。

一步讲，实践的兴趣意味着理性的存在是自在的终极，也是感性本性自身的最后的终极。从这一意义上应该说“一切兴趣都是实践的，甚至思辨理性的兴趣也只受实践用途的支配并只有在实践用途中才是完整的”^①。

^① CRPr, 辩证法, “关于实践纯粹理性的至高无上”。(参见 FMM, III。)

第三章 各种功能在判断力 批判中的关系

是否有一种高级形式的情感？——这个问题意味着：是否存在着这样的表象，这些表象先天地决定作为愉悦或痛苦的主体的状态？一种感情并不处于这种情况之中：它所产生的愉悦或者痛苦（情感）只能够被经验性地了解。当客体的表象是先验的，情况也是如此。我们是否要提出道德规律来作为一种纯粹形式的表象呢？（作为对规律的结果的尊重，将是痛苦的高级状态，智性的满足，愉悦的高级状态）。康德的回答是否定的。^① 因为这种满足既不是一种感性的结果，也不是一种特殊的情感，而是一种对情感的智性的“类比”。并且尊重只有在它是一种负面情感之时它自身才是一种结果；在它积极的方面，与其说它是从规律中产生的，不如说它与作为动机的规律相混淆。从一般的规则来说，感觉的功能不可能达到它的高级形式，尤其是当它自己从低

^① C.J., 第 12 节。

级的或高级的欲望的功能形式中找到它的规律之时。

所以，一种高级的愉悦是什么呢？它不应与任何感性的诱惑（对一种感情的客体的存在的经验性兴趣）相连，也不应与任何一种智性的倾向（对一种意志的客体的存在的纯粹实践兴趣）相连。感觉的功能只有在它的原则中保持公正无私才能够成为高级的。重要的并不是被表现的客体的存在，而是对我的表象的简单结果。也可以说，一种高级的愉悦是一种纯粹判断的感性表现和一个纯粹的判断过程。^① 这种过程首先被表现在“这是美的”之类的美学判断中。

但是在这种美学判断中，什么是能够拥有高级愉悦效果的表象呢？既然客体的物质性存在总是无关紧要的，它仍然与一种纯粹形式的表象有关。但这一次这是一种客体的形式。而这种形式并不简单地是直觉的形式，直觉将我们带到外在的物质地存在的客体那里。事实上，“形式”现在意味着：一种特殊客体在想象力中的反射。形式是想象力从某一客体所反射的东西，与这一客体所引起的感情的物质因素相反，因为这种因素存在并对我们发生作用。康德有时间问：一种色彩、一个声音本身能够被称之为美的吗？或许能够，如果我们不从物质上担心它们对于我们感官的定性影响，而是能够通过我们的想象力反射那些组成它们的变化。但是，色彩和声音过分具体，过分进入我们的感官而不能够

^① CJ，第9节。

被反射在想象力中：与其说它们是美的因素，不如说它们是美的辅助因素。重要的是构图，这才是形式反射的表现。^①

在美学判断中，形式的反射表象是美的高级愉悦的原因。因此我们必须看到，感觉功能的高级形式显示了两种彼此紧密联系而又互相矛盾的性质。一方面，与其他功能的情况中所发生的一切相反的是，高级的形式在这里丝毫不能决定理性的兴趣：美学的愉悦既与思辨的兴趣无关，也与实践的兴趣无关，它给自己定义为完全的公正无私。另一方面，感觉的功能在其高级形式下并非立法者：任何立法都意味着对客体执法并使之服从。然而，美学判断不仅总是特殊的，例如“这朵玫瑰是美的”（命题“所有的玫瑰都是美的”意味着一种比较和一种逻辑判断）^②。但尤其值得指出的是，它不对它的特有的客体立法，因为它完全无视它的存在。所以，康德拒绝对高级形式的感觉功能使用“自主”这个词：由于不具有对客体立法的能力，所以这种判断力只能是他律的，这就是说，对自身立法^③。感觉的功能并没有领域（既没有现象，也没有物自体）；它并不表示某种客体应该服从的条件，而仅仅表示功能实践的主观条件。

美学常识。——当我们说“这是美的”时，我们并不是简单

① CJ，第14节。

② CJ，第8节。

③ CJ，导论，第4、5节。

地想说“这是令人舒适的”：我们自以为有一种客观性、一种必然性、一种普遍性。但美的客体的纯粹表象是特殊的：因此美学判断的客观性不具有概念，或者它的必然性和它的普遍性是主观的。每当出现一个被限定的概念（几何图形、生物物种、理性观念）时，美学判断就不再是纯粹的，同时美也不再是自由的。^①感觉的功能在它的高级形式之下不能再取决于思辨的兴趣，而是取决于实践的兴趣。这就是为何在美学判断中被作为普遍和必然而提出来的东西仅仅是愉悦。我们设想我们的愉悦当然是可交流的或对所有人都是有价值的，我们假设人人都应该验证它。这种假想、这种设定甚至不是一个“公设”，因为它排除了所有被限定的概念。^②

然而，如果知性不以某种方式来干预，这种假设就将是不可能的。我们已经看到想象力的角色是怎样的：它从形式的角度对一个特殊的客体进行反思。这样做时，它与知性的某个被限定的概念无关。但是，它与知性本身有关，就如同与一般意义上的概念功能有关；它与知性的一个未被限定的概念有关。这就是说，在它的纯粹自由中的想象力与在它非被规定的合法性中的知性相一致。我们必要时可以说，想象力在这里“进行无概念的图式化”^③。但图式化总是一种不再自由的想象力的行为，它被限定

① CJ，第16节。

② CJ，第8节。

③ CJ，第35节。

与知性的某一概念一致行动。实际上想象力除了图式化之外还做其他的事情：它在反思客体的形式时表现出它最深层的自由，“它在对形象的沉思中扮演某种角色”，它成为自发的和生发性的想象力，“并作为可能的直觉的武断形式的原因”^①。所以，在自由的想象力和未被限定的知性之间有一种一致。在各种功能之间有一种本身是自由和未被限定的一致。我们必须说，它从这种一致中定义了一种严格意义上的美学常识（口味）。实际上，我们假设的可交流的和有价值的愉悦仅仅是这种一致的结果。想象力和知性的自由的游戏并不服从于一个被限定的概念，并不能从智性上被认识，而只能被感觉到^②。我们关于“情感的可交流性”（没概念的干预）的假设建立在各种功能的主观一致的观念之上，因为这种一致本身形成了某种常识^③。

我们可以相信，美学常识完成前面两点：在逻辑常识和在道德常识中，时而是知性时而是理性在立法并决定其他功能的作用；现在轮到了想象力。但它不能够同样地做。感觉的功能不能对客体立法，所以它本身没有一种作为立法者的功能（从这一词的第二层含义上来说）。美学常识并不体现功能间的客观一致（即客体对一种主要功能的服从，这种功能同时决定了其他功能的角色），而是一种纯粹主观的和谐，在这种和谐中，想象力与

① CJ，第16节。

② CJ，第9节。

③ CJ，第39、40节。

知性自发地相互作用，各有各的重要性。美学常识不能够完成其余两点；它使它们融合或使它们成为可能。如果所有的功能整体首先没有能力做到这种主观的自由的和谐，那就一定不会有一种功能获得立法者和占支配地位的角色。

但是，我们会面临一个特别困难的问题。我们用功能间的自由一致来解释美学愉悦的普遍性或者高级情感的可交流性。但这种自由的一致仅仅把它假设为先验的是足够的吗？相反，它就不可能是在我们身上产生的吗？这就是说，美学常识是否应该成为某种严格地说是超验的天赋的客体？这个问题在判断力批判的第一个部分中占主要地位；它的解决甚至包含许多复杂的时机。

各种功能在崇高中的关系。——只要我们停留在“这是美的”之类的美学判断上，理性似乎不扮演任何角色：只有知性和想象力在干预。进一步说，一种高级形式的愉悦被找到，而不是一种高级形式的痛苦。但“这是美的”这个判断只是美学判断的一种类型。我们必须考虑到另一种类型：“这是崇高的”。在崇高中，想象力将自己交托给一种与形式反思完全不同的行为。崇高的情感是在变形或丑陋（无限或权力）面前被体验到的。一切的发生就仿佛想象力与它自身的界限相冲突，被迫达到了它的极限，忍受了一种将它带到它能力的极至的暴力。毫无疑问，只要想象力涉及到理解（对各部分的相继理解），它就没有界限。但由于它必须重新产生前面的部分随后到达后面的部分，它当然有

一种同时理解的最大值。在无限面前，想象力体验到这种最大值的不足，“它试图扩大这个最大值，但却只能回复到自身的状态”^①。乍一看，我们把这种使我们的想象力变得无能的无限性赋予自然的客体，即感性自然。但事实上，只有理性迫使我们与感性世界的一种全然的无限性相统一。这完全是感性的观念，因为感性有某些智性的或超感性的东西作为基质。因此想象力知道是理性将它推至它自身能力的极限，迫使它承认它的全部能力不能和一种观念相比。

所以，崇高使我们处于想象力和理性之间的直接主观关系中。但与其说这种关系是一种一致，不如说首先是一种不一致，一种存在于理性的苛求和想象力的能力之间的矛盾。这就是为什么想象力似乎失去了它的自由，而崇高的情感则更是一种痛苦而不是一种愉悦。但是，在不一致的深处出现了一致；这种痛苦使一种愉悦成为可能。当想象力被某种在各方面都超越它的东西置于它的极限之前时，它自身也就超越了它自身的极限，确实是以否定的方式表现理性观念的不可接近性以及从这种不可接近性产生感性本性中的某种东西。“想象力在感性之外不能找到任何立足之地，然而由于它自身界限的消失而感到不受局限；这种抽象化是无限的一种表现，这种表现由于这个原因只能是负面的，但

^① CJ，第26节。

它却扩展了灵魂。”^①这就是一致——与想象力和理性不一致：不仅理性具有一种“超感性的目的”，想象力也同样具有。在这种一致中，灵魂被感到是所有功能的未被决定的超感性的统一；我们被带向一个家园，如同被带向超感性之中的一个“聚集之点”。

于是，我们看到想象力和理性的一致不仅是假设：它实际上被产生了，产生在不一致中。这就是为什么与崇高的情感相符的常识不能和一种“文化”相分离，如同运动和它的起源不能分离一样^②。正是在这种起源中，我们了解到与我们的命运相关的中心问题。事实上，理性的观念是思辨地未被确定的，实践地被确定的。这就是无限的数学的崇高和权力的力学的崇高之间的差别的原则（前者从认识功能的角度来使理性运行，后者则从欲望功能的角度来使理性运行）^③。以致在力学的崇高中，我们的功能的超感性目的以一种道德存在的前定而出现。崇高的意义以这样的方式在我们身上产生，以至于它准备了一种更高的合目的性，而我们自身则准备了一种即将来临的道德规律。

起源的观点。——难就难在为美的意义寻找一种类似起源的原则。因为在崇高之中，一切都是主观的，是功能间的主观关

① CJ，第29节。

② 同注①。

③ CJ，第24节。

系；崇高只有通过投射才与本性有关，而这种投射只有在自然的无形或者丑陋之处才能够实行。在美中也如此，我们处于一个主观的一致之前；但这种一致是在客观形式提供的机会中产生的，因而关于美的演绎问题会在此处被提出，而不会对崇高提出。^① 关于对崇高的分析将我们带上了路，因为它向我们显示了一种不仅是假设，而且是被产生了的常识。但是美的意义的起源提出了一个更难的问题，因为它需要一种原则，这种原则的影响是客观的。^②

我们知道，美学的愉悦是全然公正无私的，因为它与某一客体的存在毫无关系。美并不是理性的某种兴趣的客体。无论如何，它可能与某种理性的兴趣综合地统一。我们假设它是这样的：美的愉悦始终是公正无私的，但它与之综合地统一的那种兴趣可以作为美的含义和常识的起源的规则。

如果康德的论断正是如此，我们就必须探讨哪种兴趣与美统一。我们首先想到一种经验性的社会兴趣，它是如此经常地与美的客体相连，并且有能力产生一种爱好或一种愉悦的可交流性。但显而易见的是，美只是后天地而不是先验地与这样一种兴趣相连。^③ 只有理性的兴趣能够对以上的要求作出回应。但是在这里理性的兴趣又是由什么构成的呢？它不可能涉及美的本身。它惟

① CJ，第30节。

② 由此而产生关于崇高的分析在《判断力批判》中的地位。

③ CJ，第41节。

独涉及本性所拥有的产生美的形式的天赋，这就是说，那些能够在想象力中映照自身的形式。（本性呈现出这种天赋，甚至在人类的眼光也很少能够穿透它们并有效地映照它们的地方也是如此：例如大洋的深处。）^① 所以，与美相符的兴趣并不涉及这种美的形式，而是涉及本性为了产生能够在形式上映照自身的客体而使用的物质。我们并不感到吃惊的是，康德首先声称色彩和声音自身并不美，然后又说它们是某种“美的兴趣”的客体^②。更进一步说，如果我们寻找什么是参与了美的自然形成的第一物质，我们就看到这涉及一种流动的物质（物质的最古老状态），这种物质的一部分分离或者气化，而剩下的部分立即固化（例如晶体的形成）^③。这就是说，美的兴趣并不是美或者美的意义的一个组成部分，而是与自然中美的产生有关，并在这个名称下可以被我们当作美自身意义的起源的原则。

问题全在于：这一兴趣属于哪一类？我们迄今为止已经通过必然服从于一种高级功能的客体的类型来定义理性的兴趣。但是，并没有服从于感觉的功能的客体。感觉功能的高级形式仅仅表明我们的各种积极功能之间的主观的和自发的和谐，其中没有任何功能对客体立法。当我们考虑到将要产生美的形式的本性的物质天赋时，我们不能由此得出结论说这种本性必须服从我们

① CJ，第30节。

② CJ，第42节。

③ CJ，第58节。

的某一种功能，而只能说它与我们的所有功能偶然地一致^①。更进一步说：当本性产生美时，我们徒劳地寻找它的终极；流动物质的急遽变化只能以纯粹的机械方式来解释，本性的天赋因此表现为一种没有目的的能力，偶然地归之于我们的功能的和谐实践^②。这种实践的愉悦本身是公正无私的；无论如何，由于我们公正无私的愉悦与本性的产物偶然地一致，我们体验到一种理性的兴趣^③。这就是理性的第三种兴趣：它不是由一种必然的服从来定义，而是由我们的功能和本性之间偶然的一致来定义。

自然中的符号主义。——怎样表现美的意义的起源？看来，颜色和声音等自然的自由物质并不仅仅与知性决定的概念有关。它们超出了知性，它们“使我们思考”比概念包含的更多的东西。例如，我们不仅把一种颜色与一种直接运用于它的知性概念相连，我们还把它与另一种全然不同的概念相连，在这种概念中，它不是直观的客体，但是与知性的概念相似。因为它通过与直观客体的类比来提出它自己的客体。这个其他概念是理性的一种观念，只有从反思的角度它才与第一种概念相似。因此白色的百合花并不简单地与颜色和花朵的概念相连，而是唤起了纯洁天真的观念，在这一观念中客体只是一种类比（反映性的），是关

① CJ，导论，第7节。

② CJ，第58节。

③ CJ，第42节。

于百合花的白颜色的那一种类比^①。就是这样，观念是自然的自由物质中客体的一种间接呈现，这种呈现被称为符号化，并以美的兴趣作为规则。

两种结果随之而来：知性自身看到它的概念以一种无限制的方式扩大；想象力从它在图式化中仍然忍受着的知性的禁锢中被解放，它变得有能力来自由地映照形式。自由的想象力与未被限定的知性的一致由此而不再仅是假设：它以某种方式被美的兴趣激活、变得生动并引起。感性本性的自由物质将理性的观念符号化；因此，这些物质使知性能够扩展，使想象力能够被释放。美的兴趣证明我们所有功能的一种超验的统一，作为一种“超感性中的聚集点”，在这一点上产生各种功能的形式上的自由一致或者主观和谐。

所有功能的不确定超感性的统一和由之而产生的一致是灵魂中最深刻的东西。实际上，当各种功能的一致处于被它们中的一个所决定的状态时（知性在思辨的兴趣中，理性在实践的兴趣中），我们假设功能首先有能力实现一种自由的和谐（根据美的兴趣），如果没有这种和谐，这种决定就不可能。但另一方面，功能的自由一致应该已经使理性在实践的兴趣或道德领域中以决定性的角色出现。正是在这种意义上，我们所有功能的超感性的目的是一个道德存在预先决定的；或者说超感性作为功能不确定

^① CJ, 第42、59节。

的统一这个想法为“超感性”这个观念本身做了准备，以至于它实际上是被理性决定的（例如自由的终极的原则）；或者说美的兴趣包含一种对道德存在的安排。^①如康德所说，美自身是善的符号（即：美的含义不是对善的一种不清晰的理解，二者之间没有任何分析的关系，只有一种综合的关系，根据这种关系，美的兴趣使我们对道德的存在有所准备，使我们对道德性有所准备）。^②因此，功能间不确定的统一和自由的和谐就不仅构成了灵魂的最深处，也准备了最高者的（即欲望功能的至高无上）降临，并使从认识的功能向欲望的功能的过渡成为可能。

艺术中的符号主义，或天才。——前面所谈到的一切（美的兴趣、美的意义的起源、美与利益的关系）确实只涉及自然之美。一切都基于“自然产生了美”这种想法^③。这就是为何在艺术中的美似乎与善无关，而艺术中美不能从把我们引向道德性的原则中产生。由此便有了康德的名言：那些走出博物馆变成自然之美的东西是可尊敬的……。

除非艺术也可以它的方式接受自然所提供的某种物质和某种规则。但自然在这里只能通过主体中的一种天赋才能来行事。天才恰恰就是这种天赋才能，自然通过它赋予艺术一条综合的规则

① CJ，第42节。

② CJ，第59节。

③ CJ，第42节。

和一种丰富的物质。康德将天才定义为美学观念的功能^①。乍一看，美学观念是理性观念的对立面。后者是无一直观与之相当的概念，前者则是无一概念与之相当的直观。但我们不禁要问，这种相反的关系是否足以描述美学观念。理性的观念超越经验，或是因为它在自然中没有相应的客体（例如，看不见的存在）；或是因为它使自然中的简单现象成为精神上的事件（死亡、爱情……）。理性的观念因此包含某种不可表达的东西。但美学观念超越一切概念，因为它产生另一种本性的直觉，这种本性异于我们所获得的本性：现象的另一本性是真实的精神事件，而精神事件则是直接的、自然的规定性。^② 它“发人深思”，它强迫思考。美学观念正是与理性观念相同的东西：它表现后者所不可能表现的东西。所以它表现为“第二种”表象，一种第二次表现出来的表象。同样，它非常接近于符号化（天才也是通过想象力的解放和知性的扩展来行事的）^③。但它不是直接在本性中表现观念，而是在另一种本性的想象性创造中第二次表现出来的。

天才并不是爱好，但它通过给予爱好一个灵魂或一种物质而使之生动。有的作品就从爱好的角度来看是完美的，但没有灵魂，即没有天才^④。爱好本身只是自由的想象力和扩大的知性在

① CJ，第57节。

② CJ，第49节。

③ 同注②。

④ 同注②。

形式上的一致。如果它不回到一种更高的要求，如同回到一种能够明确地扩大知性和解放想象力的物质，它就是暗淡死寂并且仅仅是假设的。在艺术中，想象力和知性的一致只能通过天才来得到生机，若无天才，这种一致就是不可沟通的。天才是对另一天才的召唤；但在两者之间，爱好变成一种媒介；当另一天才尚未诞生时，它可以等待。^①天才表现了所有功能的超感性的统一，将它表现为生动的。它提供了一条规则，在这条规则下，本性中的美的结论可以延伸到艺术中的美。所以不仅是本性中的美是善的符号；天才自身的遗传性和综合性的规则下的艺术美也是善的符号。^②

因此康德给爱好的形式美学加上了物质的元美学，其中两个主要的篇章是美的兴趣和天才，这种美学说明了康德的浪漫主义。尤其是康德给线条、结构即形式的美学加上了一种关于声音、色彩和物质的元美学。在判断力批判中，已完成的古典主义和新生的浪漫主义得到了一种复杂的平衡。

在康德看来，我们不会混淆不同的方式，而理性的观念可能以不同的方式呈现在感性本性中。在崇高中，这种呈现是直接的但又是消极的，并且通过投射来实现；在本性的符号化或美的兴趣中，这种呈现是积极的，但又是间接的，并通过反射来实现；

① CJ，第49节。

② 与第42节相反，第59节既涉及艺术也涉及本性。

在天才或艺术的符号化中，这种呈现是积极的，但又是第二位的，并通过对另一种本性的创造来实现。我们将要看到，观念可能有第四种呈现的方式，是在被视为终极体系的本性中是最完美的。

判断是一种功能吗？——判断总是一种复杂的操作，它在于将特殊归入一般。作判断的人总是有专长的人：专家、医生、法官。判断意味着一种真正的天赋，一种嗅觉。^① 康德是在它的技术性 or 它自身的特殊性的层次上提出判断问题的第一人。在一些著名的文本中，康德区分了两种情况：或者一般已经被给出、被了解，只要将它加以应用就足够了，即确定它将适用的那个特殊（“理性的必然用途”、“决定性的判断”）；或者一般仍是问题，它自身还尚待寻找（“理性的假定用途”、“反射判断”）^②。不过，这种区分要比看起来复杂得多：它应该从例子和含义两方面来被解释。

头一种错误将是认为只有反射判断意味着一种发明。甚至当一般已被给出时，仍需要“判断”来作“归入”。毫无疑问，超验逻辑不同于形式逻辑，因为它包括了某些表明一种既定概念在其下得到运用的条件的规则^③。但这些规则并不能归结为概念本

① CRP，分析，“关于一般的超验判断”。

② CRP，辩证法，附录，“关于观念的调节运用”。

③ CRP，分析，“关于一般的超验判断”。

身：为了运用一个知性的概念，需要有图式，这种图式是想象力的一种创造性行为，它可以表明特殊情况被归入概念的条件。所以图式化已经是一种“专长”，而图式则是一种“返回到规律下的情况”的图式。因此我们若认为知性自身在判断就是错误的：知性不能将它的概念作判断之外的其他用途，但这种判断的用途意味着想象力的一种独特行为，也是理性的一种独特行为。（所以在《纯粹理性批判》中，决定性判断作为理性的某种运用而出现。）康德每次谈到判断时如同谈到某种功能，是为了表明它的行为的独创性，它的产物的特殊性。但判断总是包含许多功能，并表明这些功能间的一致。判断据说是决定性的，因为判断表明功能间在一种决定性功能之下的一致，这就是说，因为它决定一个客体，而这个客体与一种首先被当作立法者的功能相一致。因此，理论判断表明功能间的一致，这种一致决定与作为立法者的知性相一致的客体。同样地有一种实践判断，这种判断决定一种可能的行为是不是一种服从于道德规律的情况：它表明理性与知性在理性作主的情况下的一致。在理论判断中，想象力提供了一个与知性概念相一致的图式；在实践判断中，知性提供了一种与理性的规律相一致的类型。换言之，判断决定一个客体，功能间的一致是被决定的，某一功能行使决定性的或立法者的功能。

因此，重要的是确定符合两种类型的判断，即“决定性的”判断和“反射的”判断。有一位医生知道什么是伤寒（概念），但在一种特殊情况（判断或诊断）下却不承认是伤寒。我们倾向

于在诊断（诊断意味着一种天赋和一种专长）中看到一个决定性判断的例子，因为概念被假设为已知。但是就一种特殊情况而言，概念自身并未被给出：它是或然的或完全未被决定的。事实上，诊断是反射判断的一个例子。如果我们要在医学中找到一个决定性判断的例子，我们更应该考虑一种治疗学的决定：在这一点上，概念与个例相对而言确实已被给出，但困难在于运用它（按照病人的禁忌症，等等）。

确切地说，反射判断也有专长或发明。但这种专长在此另作它用。在决定性判断中，专长是被“掩藏的”：概念已被给出，或是知性的概念，或是理性的规律；所以有一种立法的功能，这种功能引导或决定其他功能间的原始的显形物，虽然这种显形物很难受到欣赏。但在反射判断中，从积极的功能的角度来说什么也未被给出：只有一种原材料呈现，严格地说没有被“表现出来”。所有积极的功能都相对地自由运作。反射判断将表现出一切功能间一种自由的与未被限定的一致。那一直被掩藏并从属于决定性判断的专长变得明显并在反射性判断中自由地运作。毫无疑问，我们可以通过“反思”发现一个已经存在的概念；但反射性判断将更加纯粹，就好像根本没有它所自由反射的事物的概念，或这个概念将（以某种方式）扩大、变得无限和未被限定。

事实上，决定性判断和反射性判断并非同一类中的两种。反射性判断显示并释放出决定性判断中一直被掩藏的一个深层。但

决定性判断只有通过这个生动的深层才成其为判断。否则，我们就不明白为什么《判断力判断》要如此题名，虽然它只处理反射性判断的问题。这是因为在一种决定性的和立法的功能之下，功能的一切被限定的一致都意味着一种自由的、未被限定的一致的存在和可能性。正是在这种自由的一致中，判断不仅仅是独特的（就像已在决定性判断中存在的情况一样），并且表明它的独特性的原则。根据这一原则，我们的各种功能在本性上不同；然而同样具有一种自由的和自发的一致，按照理性兴趣的规律，这种一致使这些功能在其中之一主持之下的运作随之成为可能。判断总是不可缩减或独特的：所以它可以说是“一种”功能（天赋或特殊的专长）。它从来不是由一种惟一的功能组成，而是在它们的一致中组成，或是在一种已由它们中的一个立法者所决定的一致中，或是更加深刻地处于一种自由的、未被限定的一致中，后者构成了在一种普遍的“判断力批判”的最后客体。

从美学到目的论。——当认识的功能处于它的高级形式之下时，知性就在这种功能中立法；当欲望的功能处于它的高级形式之下时，理性就在这种功能中立法。当感觉的功能处于它的高级形式之下时，是判断在这种功能中立法^①。这种情况与其他两种情况非常不同：美学判断是反射性的；它不对客体立法而只对它

^① CJ，导论，第3节和第9节。

自身立法；它并不表达在一种决定性功能之下的客体的决定性，而是一种关于一个被反射的客体的所有功能的自由的一致。——我们要问，是否不存在另一种类型的反射判断，或是否主观功能的自由的一致除了在美学判断中就不能以另外的方式表现。

我们知道，理性在它思辨的兴趣中形成了某些观念，这些观念的意义只是调节性的。这就是说：从认识角度来看它们不具有被决定的客体，但赋予知性概念一个系统性统一的最大值。虽然它们是“未被限定的”，但仍然具有一种客观的价值；因为它们不能给概念赋予一种系统性的统一而不给从它们的物质或它们的特殊性来考虑的现象提供相似的统一性。这种被认为是现象所固有的统一，是一种事物最终的统一（在最大的可能的多样性中的统一的最大值，我们能够说出它的最终去向）。这种最终的统一就只能被认为来自一个关于自然的终极的概念；实际上，根据我们带向这一终极的客体，多样性的统一要求一个被限定的终极和多样性之间的关系。在这个自然的终极的概念中，统一总是仅仅被推想或假定为可以与特殊的经验的规律的多样性相调和^①。所以它并不表示一种使理性成为立法者的行为。知性也并不更多地立法。知性只有在现象被看做处于它们直观的形式中时，才对现象立法。它的立法行为（范畴）因此而构成一般的规律，并且作为可能的经验客体对本性发生作用（一切变化都有一个

^① CJ, 导论, 第5节(参见CRP, 辩证法, 附录)。

原因……，等等)。但知性从不先验地决定现象的物质、实际经验的细节或者这样或那样的客体的特殊规律。相对于我们的知性来说，这些规律只能被经验地了解并且始终是偶然的。

一切规律都包含必然性。但从它们的特殊性来看，经验性规律的统一只应该被认为是这样的：只有不同于我们的知性的另一知性才可能必然地把它交给现象。通过结果的表象，一种“终极”被明确地定义为动机或原因的基础；现象的最终统一涉及有能力作为其原则或基质的知性，在知性中，一切事物的表象都将是事物本身的原因和结果（知性—范型、直观的、被定义为有意的和智性的高级原因）。但是有人错误地认为：这样一种知性存在于现实中，或者现象实际上是这种方式的产物：知性—范型表明我们的知性固有的特点，即我们自身无能决定特殊，我们无能根据某一不同于一个高级原因的有意的因果性原则的另一个原则来构想现象的最终统一。^①正是在这个意义上，康德使无限知性的教条性观念接受深刻的转变：知性—范型不再无限地表达我们知性固有的界线，在我们的思辨兴趣中和与现象相比较而言，知性不再是立法者。“根据我的认识功能的特殊建构，对于自然的可能性和它的产物，我只能通过想象一种由意向来起作用的原因来进行判断。”^②

① CJ，第77节。

② CJ，第75节。

因此自然的合目的性与一种双向运动相连。一方面，自然终极的概念产生于理性的观念（因为它表现了现象的最终统一）：“它将自然归入只有通过理性才可想象的因果性中。”^① 无论如何，它不与一种理性的观念相混淆，因为与这一因果性相符的结果实际上在自然中被给出：“由此，自然终极的概念不同于其他所有的观念。”^② 与理性的一个观念不同，自然终极的概念有一个被给出的客体；与一个知性概念不同，它不决定它的客体。事实上，它是为了能够让想象力以未被决定的手段来“反思”客体而参与其中，以至于知性“获得”与理性自身观念相符的概念。自然终极的概念是一个从立法的观念产生的反思的概念：在这种概念中，我们的一切功能相互协调，并进入一种自由的一致，由于有了这种一致，我们才能从自然的经验性规律的角度对自然进行反思。目的论的判断因此是反思性判断的第二种类型。

相反地，我们从自然终极的概念出发决定理性观念的一个客体。毫无疑问，观念本身没有一个被决定的客体；但它的客体是可以通过与经验的客体的类比来被决定的。然而，这种间接和类比的决定性（完美地与观念的立法功能取得一致）只有通过经验的客体自身呈现这种自然终极的统一的手段才是可能的，与它相比而言，观念的客体必须作为原则或基质。所以，正是终极统一

① CJ，第74节。

② CJ，第77节。

或自然终极的概念迫使我们把上帝规定为意向性的高级原因，它以某种知性的方式来行为。在这个意义上，康德多次强调从自然的目的论走向物理的神学的必要性。相反的道路将是一条错误的道路，表明一种“被颠覆的理性”（观念因此将扮演一个建设性的而不是调节者的角色，目的论的判断也将被看成是决定性的）。我们在自然中找不到意向性的、神性的终极；相反，我们从首先是自然的终极的那些终极出发，而且加上一个意向性的、神性的原因的观念作为它们的理解的条件。我们不会“强暴地并专断地”强加给自然一些终极；相反，我们对从经验上在多样性中已被了解的自然的最终统一进行反思，为了我们能够上升到由类比决定的一个高级原因的观念^①。——这两种运动的整体决定一种表现观念的新方式，也是异于我们前面已分析过的方式的最后一种方式。

目的论判断和美学判断这两种类型的判断者有什么区别？我们应该考虑到，美学判断已经表明一种真正的合目的性。但这是一种主观的、形式上的合目的性，排除一切终极（客观的或主观的）。这种美学的合目的性是主观的，因为它包括功能间自由的一致^②。毫无疑问，它牵涉到客体的形式，但这种形式正是想象力对客体自身进行的反思。因此，这客观地涉及一种纯粹主观形

^① CRP，辩证法，附录，“关于自然辩法的最终目的”——CJ，第68、75、85节。

^② CJ，第34节。

式的合目的性，排除一切既定的物质终极（一个客体的美既不按它的用途来衡量，也不按它内在的完美性或它与任一实践的兴趣的关系来评价）。^①我们将会提出反对意见说，我们已经看到，自然通过它产生美的物质性天赋来参与；在这个意义上，关于美，我们早就应该谈到自由与我们的功能的一种偶然的一致。这种物质性的天赋对于我们来说甚至是一种特殊“兴趣”的客体。但这种兴趣不是美的意义本身的一部分，尽管它给我们提供一种能够产生这种意义的原则。在这里，自然与我们的功能的偶然一致因此而处于功能间自由的一致的外部：自然只赋予我们“抓住我们主观功能间关系的内在的合目的性”的外部机会^②。自然的物质性天赋并不构成一个自然终极（它将与一个无终极的合目的性背道而驰）：“正是我们满怀好意地接受了自然，而自然对我们毫不青睐。”^③

合目的性在这些不同的方面是一种“美学表象”的客体。然而我们看到，在这个表象中，反思性判断以许多种不同的方式召唤一些特殊原则：一方面，功能间的自由一致作为这一判断（形式上的原因）的基础；另一方面，感觉的功能作为物质或物质性原因，就这种功能而言，判断将一种特殊的愉悦定义为高级状态；另一方面，又将无终极的合目的性形式定义为最终的原因；

① CJ，第11、15节。

② CJ，第58节。

③ 同注②。

最后，将为了美的特殊的兴趣作为最终原因，根据它，产生了在美学判断中被正当表达的美的意义。

当我们考虑目的论判断时，我们面对着一个全然不同的合目的性的表象。现在，这涉及到一种客观的、物质的、包含终极的合目的性。占主导地位的是自然终极的概念的存在，它经验地表现了根据事物的多样性的最终统一。“反思”因此而改变了意义：不再是形式上反思无概念的客体，而是反思的概念，通过这种概念，我们对客体的物质进行反思。在这个概念中，我们的功能和谐自由地运作。但是在这里，自由的一致仍然包含在自然和功能自身的偶然一致中。因而，在目的论判断中，我们应该认为自然确实对我们帮了个大忙（并且，当我们从目的论重返美学之时，我们将认为美丽事物的自然产物对我们来说已经是自然的恩惠）。^①这两种判断的区别在于：目的论判断不涉及特殊的原则（除了在它的实施和用途上）。毫无疑问，它意味着理性、想象力和知性的一致而知性并不立法；但知性放弃它的立法意图构成思辨兴趣的一部分并包含在认识功能的领域中。这就是为什么自然终极是一种“逻辑表象”的客体。毫无疑问，在目的论判断自身中有一种反思的愉悦；在自然必然地服从于认识功能时，我们不感受到愉悦，但在自然以偶然的方式与我们的功能一致时，我们可以感受到一种愉悦。但是这种目的论愉悦与认识相混淆：它并

^① CJ，第67节。

不定义囿于感觉功能自身的一种高级形式，而是认识功能在感觉功能上的一种结果。^①

目的论判断不涉及一个先验的特殊原则，这一点很容易解释。这是因为它是由美学判断准备的，而没有这个准备，它就是不可理解的。^② 美学形式上的合目的性使我们“准备”去形成一个关于终极的概念，这一概念加入合目的性的原则，使其完整并将其运用于自然；正是无概念的反思自身使我们“准备”去形成一个关于反思的概念。所以，在关于目的性常识方面，并不存在起源的问题；这一常识已在思辨的兴趣中被接受，并成为逻辑常识的一部分，但却在某种程度上由美学常识引起。

如果我们考虑与两种形式的反思判断相符的理性的兴趣，我们便重新发现关于一种“准备”的主题，但却是从另一意义上。美学表明各种功能的自由的一致，这种一致通过某种方式与以美为目的的某种特殊兴趣相连；然而这种兴趣将我们注定为道德的存在，因此而预备了道德规律或纯粹实践兴趣的至上性的到来。目的论则表明各种功能的自由的一致，这回是在思辨兴趣自身之中：处于功能关系“之下”，就像它被立法的知性所决定那样，我们可以找到所有功能间自由的和谐，由此认识获得了自己的生命（我们已经看到，在认识自身中，决定性判断包含着一个只对

① CJ，导论，第6节。

② CJ，导论，第8节。

“反思”显露的富有生命力的基础)。因此，需要考虑到，一般意义上的反思判断使从认识的功能向欲望的功能过渡以及从思辨兴趣向实践兴趣的过渡成为可能，并且准备了前者对后者的隶属，同时，合目的性使自然向自由过渡，或准备自由在自然中的实现成为可能。^①

^① CJ，导论，第3、9节。

小结 理性的终极

关于功能的学说。——三种批判表现出一种真正的置换系统。首先，功能根据普遍表象的关系来定义（认识、欲望、感觉）。其次，作为表象的源泉（想象力、知性、理性）。按照我们所理解的第一层含义的某种功能，这种功能的第二层含义即被召唤来对客体立法，并将特殊任务赋予其他功能：例如知性在认识的功能中、理性在欲望的功能中就是如此。确实，在判断力批判中，想象力并不达到作为立法者的功能。但它自我解放，以至于所有功能的整体进入一个自由的一致中。前两种批判因此展示出由功能中的一种来决定的功能间的关系；最后一种批判更加深刻地发现了功能的自由的、未被限定的一致，作为一切被限定的关系的可能性的条件。

这个自由的一致以两种方式出现：在认识的功能中作为立法的知性假设的一个基础；而对知性自身来说则作为一个萌芽，注定把我们引向立法的理性或欲望的功能。所以它是灵魂中最深刻的，却并不是最高的，最高的是理性的实践兴趣，它与欲望的功

能相符，并从属于认识的功能或思辨的兴趣本身。

康德的功能学说的独创性在于：它们的高级形式从不使它们的人性限度抽象化，也不取消它们的性质差异。由于它们是特殊的、有限的，所以从词的第一层含义来说，功能达到一种高级的形式，从第二层含义上来说，功能则达到了一个立法者的角色。

教条主义断言主体和客体之间的和谐，并乞求上帝（享有无限的功能）来保证这种和谐。前两种批判在此用客体对“有限”的主体的必要服从来替代：我们，立法者，在我们的限度自身中（甚至道德规律也是一个有限理性的事实）。这就是哥白尼革命。^①但从这个角度来看，判断力批判似乎提出了一个特殊的难点：当康德发现一个在功能间的既定关系下的自由一致时，难道不是简单地将它重新解释为和谐和合目的性的观念？这属于两种方式：在功能间被称为“终极”的一致（主观合目的性），在自由和功能间被称为“偶然”的一致（客观合目的性）。

然而核心却不在此，核心在于判断力批判给出一种关于合目的性的新理论，这种理论与超验的观点相符并完美地与立法的观念相一致。在完成这一任务时，合目的性不再有一种神学的原则，而是有一种神学，一种人性的“最终的”基础。由此产生了判断力批判的两个论点的重要性：功能间最终的一致是一种特殊

^① 见 M. Vuillemin 对“构成的限度”的评论，载于《康德的遗产与哥白尼革命》。

起源的客体；人与自然的最终关系是人类严格意义上的实践活动的结果。

关于终极的理论。——目的论判断不像美学判断那样涉及作为它的反思的先验基础的原则。所以它应该由美学判断来准备，而自然终极的概念首先意味着无终极的合目的性的纯粹形式。但与之相反的是，当我们到达自然终极的概念时，一个并不对美学判断提出的问题却对目的论判断提出了：美学把决定哪一客体为美的关照交给了爱好，相反，目的论却要求一些规则来表明条件，在这些条件下，我们按照自然终极的概念来判断某一事物。^① 因此演绎的顺序如下：从合目的性的形式到自然终极的概念（表示从它们的物质或从它们特殊的规律的观点来看的最终的统一）；从自然终极的概念到它在自然中的实施（表示对于反思来说哪一客体应根据这个概念来判断）。

这种运用是双重的：或者是我们将自然终极的概念运用于两个客体上，其中一个为因，一个为果，这样我们就把结果的观念引入原因的因果性之中（例如，沙土对松林来说是手段）。或者是我们将它运用到与自身是因又是果的东西上，这就是说这个东西的各部分在它们的关系和形式中互相产生（被组织起来，自我组织起来）：这样，我们就引入了全部的观念，并不是作为那个

^① C.J. 导论，第8节。

东西存在的原因（“因为这将是艺术的产物”），而是作为它的可能性的基础，就像从反思角度来观看的自然产物。在第一种情况下，合目的性是外在的；在第二种情况下是内在的。^①这两种合目的性有极其复杂的关系。

一方面，外在的合目的性自身是纯粹相对和假设的。为了使它不再是这样的，需要我们能够决定一个最后的终极；通过对自然的观察这是不可能完成的。我们只观察到：手段相对于原因来说已经是终极，终极相对于另一事物来说仍然是手段。因此我们不得不使外在的合目的性服从内在的合目的性，这就是说，考虑到一种事物只有在它所服务的终极本身是一个被组织起的存在时才是一种手段。^②

另一方面，值得怀疑的是，内在的合目的性也不涉及某种外在的合目的性，并且不提出一个最后终极的问题（这个问题看来是无法解决的）。实际上，当我们把自然终极的概念用于被组织起来的存在时，我们就被带向这样的观念：自然完全是一个遵循终极规则的体系。^③从被组织起来的存在出发，我们被送到这些存在之间的外在关系中，这些关系应该涵盖整个宇宙。^④但确切地说，自然只有按照一个最后的终极才能形成这样一个系统（不

① CJ，第63～65节。

② CJ，第82节。

③ CJ，第67节。（说康德认为外在的合目的性绝对服从于内在的合目的性，这是不确切的。从另一角度来看，反之则是真实的。）

④ CJ，第82、84节。

是一个简单的集合体)。然而，任何一个被组织起来的存在都不能形成这样一个终极：甚至作为动物的人也不能。因为一个最后的终极包含着作为终极的某些事物的存在；但是，这些被组织起来的内在的合目的性只牵涉到它们的可能性，而不考虑它们的存在自身是不是一个终极。内在的合目的性只提出一个问题：为什么某些存在的事物有这样或那样的形式？但这个问题完全代替了另一个问题：为什么这种形式的事物会存在？只有在它存在的终极在它自身之中时，才可被称之为“最后的终极”；最后终极的观念因此包含了最终目的的观念，它作为我们反思的全部源泉，超出了我们在感性自然中观察的一切可能性。^①

自然的终极是可能性的基础；最后的终极是存在的理由；最终的目的自身具有存在理由的存在。但最终的目的是什么呢？只有能够产生一个终极概念的最终目的才可能是最终的目的；只有作为理性存在的人才能够在自身中找到他存在的终极。它与寻找幸福的人有关吗？不，因为作为终极的幸福完全替代了另一个问题：为什么人存在（在一种努力使他的存在幸福的“形式”之下）？^②它与“认识”的人有关吗？毫无疑问，思辨的兴趣构成了作为终极的认识；但如果他所认识的存在已不是一个最终的目的，那么这个终极就什么也不是。^③在认识时，我们只从反思的

① CJ，第82、84节。

② CJ，第86节。

③ 同注②。

角度形成一个自然终极的概念，而不是一个最终目的的观念。毫无疑问，依靠这种概念的帮助，我们能够间接地、类比地决定思辨观念的客体（作为自然智性作者的上帝）。但“为什么上帝创造了自然？”仍是一个完全无法接近这个决定的问题。从这一意义上，康德反复提到作为一种神学基础的自然目的论的不足：我们通过这条路达到的“上帝”观念的决定性，只给了我们一个观念，而不是一种“信仰”。^① 简言之，自然目的论解释一种智性创造性的原因的概念，但只是从已存在事物的可能性的角度。一个最终目的的问题在创造的行为中（世界的存在和人自身的存在有什么用呢？）超越了所有自然目的论，甚至不能通过它来设想。^②

“一个最终目的只不过是我们实践理性的一个概念”^③。道德规律实际上规定了一个无条件的目的。在这个目的中，是理性将自身作为目的，自由必然要交给理性一个由规律决定的、作为最高终极的内容。对“谁是最终目的？”这个问题，我们应该回答：人，但是是作为本体和超感性存在的人，是作为道德存在的人。“关于被视为道德存在的人，我们不能再问他为何存在；他的存在自身中包含了最高的终极……”^④ 这个最高的终极是理性存在

① CJ，第 85、91 节及“关于目的论的一般看法”。

② CJ，第 85 节。

③ CJ，第 88 节。

④ CJ，第 84 节。

在道德规律下的组织，或者在理性存在中作为包含在自身中的存在理由的自由。这里出现了一种实践的合目的性和一种无条件的立法的绝对统一。这种统一形成“道德目的论”，因为实践的合目的性以及它的规律在我们身上先验地被决定。^①

最终的目的因此是可以被决定的和实际上被决定的。然而，我们根据第二种批判知道这一决定性是如何引起上帝（作为道德作者）的观念的另一实践的决定性的，没有这种观念，最终目的甚至不能被认为是可实现的。无论如何，神学总是建立在一种目的论上的（而不是相反）。但刚才我们从自然目的论（反思的概念）上升到自然神学（规范性观念的思辨的决定性，上帝作为聪明的作者）；这种思辨的决定性之所以与简单的调节相一致，是因为它自身停留在经验性的调控中，是完全不足的，并且不向我们表明任何关于神性创造的最终目的。^② 现在则相反，我们先验地从一种实践的目的论（实践地决定于最终目的的概念）进行到一种道德的神学（作为“信仰”的客体的道德上帝观念的充分的实践决定性）。我们不认为自然目的论是无用的：正是它推动我们去寻找一种神学，但它却没有能力真正地提供这种神学。我们不认为道德的神学“补充”自然神学，也不认为观念的实践决定性补充类比的思辨的决定性。实际上，它只是根据理性的另一种

① CJ，第87节。

② CJ，第88节。

兴趣加以补充。^①正是从这另一种兴趣的角度出发，我们将人决定为最终目的，而最终目的是为了神性创造的整体。

历史或实现。——最后一个问题是：最终目的怎么也是自然的最后终极？这就是说：只有在他的超感性的存在中，以及作为本体时，才是最终目的的人，何以能够成为感性自然的最后终极呢？我们知道，超感性的世界从某种方式来说必须与感性统一：自由的概念应该在感性世界里实现由它的规律所强加于它的终极。这种实现在两种条件下是可能的：神性的条件（理性观念的实践决定性，它使一个至高的善作为感性世界与超感性世界、幸福与道德性之间的一致成为可能）；尘世的条件（在美学和目的论中的终极性，就像使至高的善本身成为可能一样，即从感性到一种更高的合目的性之间的一致性）。自由的实现因此也是至高的善的实现：“世上理性创造物的最大幸福与他身上道德的善的最高条件的统一”。^②从这一意义上说，在使它必然能够实现的前提下和在这个自然中被实现之前，无条件的最终目的是感性自然的最后终极。

在最后终极仅仅是最终目标之时，它是一种基本悖论的客体：感性自然的最后终极是这种自然本身不足以实现的终极。^③

① CJ，“关于目的论的一般看法”。

② CJ，第88节。

③ CJ，第84节。

并不是自然实现自由，而是自由的概念在自然中实现或实行。因此自由和至高的善在感性世界中的实现意味着一种人类特有的综合行为：历史就是这种实现，不要将它与自然的简单发展混为一谈。最后终极的观念包含人和自然的最终关系；但这种关系只能由自然的合目的性来使之成为可能。从形式上看，这种关系本身是独立于这种感性自然的，并应该由人来奠基建立。^① 最终关系的建立是一种完美的文明结构的形成：这种结构是文化的最高客体、历史的终极或尘世自身的至善。^②

这一悖论很容易解释。感性自然作为现象有超感性来作为基质。只有在这一基质中，机械主义才和感性自然的合目的性相一致，一个涉及到其本身必然是意义的客体的东西，另一个则涉及到其本身偶然地是理性的客体的东西。^③ 所以这是超感性自然的一个诡计，然而感性自然并不足以实现“它的”最后终极；因为这个终极自身是超感性的，由于它应该被实现（即在感性中拥有一种结果）。“自然希望人完全从自身中获得一切超越他动物性存在的机械性安排的东西，除了他自己独立地从直觉中通过他自身的理性创造的东西外，再也没有任何其他的满足或完美。”^④ 所以，在感性自然与人类功能的一致中有偶然性，这是一种超验的

① CJ，第84节。——《关于一种普遍历史的观念》(IHU)，正文第5~8节。

② CJ，第77节。

③ 同注②。

④ IHU，正文第3节。

高级表现，它藏起了超感性的一种诡计。——但是，当我们谈到超感性在感性中的结果或自由概念的实现时，我们不应该相信作为现象的感性自然服从于自由或理性的规律。这样一种历史观意味着各种事件由理性来决定，这是作为本体个别地存在于人身上的理性；所以这些事件将要显示一个人自身的“个人的理性意图”。^①但历史就如在感性自然中出现的那样，向我们显示了完全相反的东西：纯粹的力量对比，倾向的对立，它们编织成像一种幼稚虚荣那样的癖好。因为感性自然总是服从它自身的规律。但如果它无力实现它的最后终极，它也应该按照它自身的规律来使这个终极的实现成为可能。正是通过力量的机械主义和各种倾向间的冲突（见“非社交的社交性”），感性自然甚至在人自身之中主持建立一个社会，这是最后终极能够历史地被实现的惟一地方。^②因此，从一种先验的个人理性的意图来看，毫无意义的东西可能是一种“自然的意图”，为了经验地保证理性在人类框架中发展。历史应从种类的角度而不是从个人理性角度来判断^③。因此有自然的第二个诡计，我们不应该与第一个相混（二者一起构成了历史）。根据这第二个诡计，超感性的自然曾希望，甚至在人自身中，感性依据它自身的规律来行事，为了能够最终接受超感性的结果。

① IHU，导论。

② IHU，正文，第4节。

③ IHU，正文，第2节。

下 编：
柏格森主义

第一章 作为方法的直觉

(方法的五个规则)

绵延、记忆、生命冲动标志着柏格森哲学的重要阶段。本书的目的就是阐明这三个概念之间的关系，以及这三个概念所蕴含的发展。

直觉是柏格森主义的方法。直觉既非感觉，也非灵感，更不是一种模糊的感应，而是一种精心设计的方法，甚至是最精心设计的哲学方法之一。它有它严格的规则。这些规则构成柏格森所说的哲学的“精确性”。柏格森确实坚持这一点：他从方法上来理解的直觉已经意味着绵延。“关于绵延的这些思考在我们看来是决定性的。这些思考一步一步地使我们把直觉看成哲学的方法。而且，直觉还是这样一个词，面对着它我们曾长久地犹豫不决。”^① 他在给奥弗泰(Höfding)的信中写道：“直觉理论——您对它的重视胜于对绵延理

^① 《思想与运动》，第25页，1941。

论——在我看来只是在绵延理论之后很久才出现。”^①

但是第一和第二个概念有着多种含义。与绵延或记忆相比，直觉肯定是第二位的。然而，尽管这些概念本身表明某些真实的实在和真实的经验，但没有给我们提供认识这些实在和经验的任何（具有类似于科学的精确性的）方法。奇怪的是，尽管确实没有纯柏格森意义上的作为方法的直觉，人们还是可以说，绵延从这个词的本义来说始终仅仅是直觉的。事实是，柏格森借助直觉的方法把哲学确立为绝对“精确”的学科，它在其领域内的精确犹如科学在科学领域内的精确，而且如同科学一样可以延续并可以流传。若不是直觉在方法上的连续，绵延、记忆、生命冲动之间的关系从知识的角度看仍将是不确定的。无论从哪一方面看，我们都应该首先把直觉看成是严格和精确的方法。^②

最一般的方法论问题是：一旦说方法基本上意味着一种或几种中介，那么首先表明直接知识的直觉何以能成为一种方法呢？柏格森常常把直觉说成是一种单纯的活动。但是按照他的观点，单纯性并不排除质的和潜在的多样性，也不排除单纯性在其中自我现实化的不同方向。从这种意义上讲，直觉意味着词义的多样性，意味着不可还原的多样视点。^③ 柏格森从根本上区分了三种

① 1916年给奥弗泰的信（参见《书写与言语》，第3卷第456页）。

② 关于直觉一词在《论意识的直接材料》和《物质与记忆》中的使用，以及这一概念在其中的产生，可参见M.于松的《柏格森的理智主义》一书，法国大学出版社，1947年，第6~10页。

③ 《思想与运动》，第29~30页，1941。

活动，这三种活动决定着方法的规则：第一种活动涉及问题的提出和产生，第二种活动涉及对自然的各种真正差异的发现，第三种涉及对真正时间的感知。在说明人们怎样从一种含义过渡到另一种含义和什么是“基本的含义”时，人们应该重新发现作为一种真实活动的直觉的单纯性来回答一般的方法论问题。

* * *

第一条规则：检验问题本身的真和假，揭露假的问题，在问题的层次上协调真实和创造。

实际上，我们错误地认为真和假只涉及答案，只随着答案而开始。这种偏见是社会性的（因为社会和传达指令的语言向我们“提出”就像是“城市官僚的文件夹”里拿出来的现成问题，并且强迫我们去“解决”，只留给我们少得可怜的自由）。而且，这种偏见是在童年和学校养成的：“提出”问题的是学校的老师，学生的任务只是去找出问题的答案。由此，我们就处于一种被奴役的状态。真正的自由在于有决定的能力，有提出问题的能力：这种“半神性的”能力不但意味着假问题的消失，而且意味着真问题的创造性涌现。“在哲学中，甚至在其他许多地方，真实在于发现问题并随之提出问题，而不在于解决问题。因为一个思辨的问题一被提出就已被解决了。我的意思是说，答案即刻就已存在，虽然它可能隐藏着，也就是说它被掩盖着：要做的惟有重新发现它。但是提出问题并不是简单地发现，而是发明。发现是针对已经存在的事物的，不论是现实的存在还是潜在的存在，因

此，发现迟早总会发生。发明则是使不存在的东西存在，发明可能永远不发生。在数学中，尤其在形而上学中，发明的努力往往在于提出问题，在于创造一些用以提出问题的术语。问题的提出和解决在此几乎相等，真正重要的问题只是在其已被解决时才提出。”^①

不仅是数学的全部历史支持柏格森。但是，我们可以比较上引柏格森文中的最后一句话和马克思关于实践所做的意义深长的论述：“人类只提出他们能够解决的问题。”在这两种情况下，并不是说问题就像预先存在的答案的影子（全部语境都表明相反的情况）。更不是说只有问题重要。相反，重要的是答案，但问题总是有一个与人们提出问题的方式、人们据以规定问题的条件、人们提出问题所使用的方法及术语相应的答案。在这种意义上，无论从理论的或是实践的观点来看，人类的历史就是提出问题的历史。也就是说，人类在创造自己的历史，而对这种活动的领悟就是自由的获得。（确实，在柏格森那里，问题的概念超越了历史而根植于生命之中、或者生命冲动之中：生命从根本上说是在跨越障碍、提出问题和解决问题的活动中形成的。有机体的构成既是问题的提出，也是问题的解决。）^②

但是如何使这种在问题中形成的能力与真实的标准相一致呢？

① 《思想与运动》，第51～52页（关于“半神性状态”，参见第68页），1941。

② 按照柏格森的说法，问题的范畴具有某种生物学上的重要性，比需要的否定性范畴重要得多。

当一个问题被提出时，尽管就答案而言，确定真和假比较容易，但是当人们把答案与问题的提出联系起来时，要说出真和假包含什么看来是非常困难的。在这一点上，许多哲学家似乎掉进了一个圈子：他们意识到必须在答案之外和问题之中来证明真和假，却只满足于按照一个问题可能有答案或不可能有答案来决定它的真和假。而柏格森的最大贡献在于试图在“假问题”的表达中找出一种假的内在决定性。由此产生上述一般规则的补充规则。

补充规则：假问题有两种：一种是“不存在的问题”，它们的术语混淆了“多”和“少”。另一种是“不适当地提出的问题”，这种问题的术语表现了被不适当地分析的混合体。

柏格森把非存在的问题即无序的问题或可能的问题（知识的问题和存在的问题）作为第一种类型的例子；把自由的问题或强度的问题作为第二种类型的例子。^①在这一方面，柏格森的分析是非常知名的。在第一种情况下，他的分析在于证明，在非存在的观念中比存在的观念中，在无序中比在有序中，在可能中比在真实中，不是少而是多。实际上，在非存在的观念中有着存在的观念，越是普遍化的否定的逻辑活动，就越有特殊的心理原因（当一种存在不符合我们的期望，当我们仅仅把它理解为我们没有感兴趣的东西时）。在无序的观念中，已经有有序的观念，它

^① 《思想与运动》，第105页，1941。例子的分布随着柏格森著作的不同而变化。这毫不奇怪，因为我们会看到，每一个假问题相应可变地表现出这两个方面。关于作为假问题的自由和强度，参见该书第20页。

越是否定的，它就越有原因（当我们遇到一种不是我们所期望的有序时）。在可能的观念中比在真实的观念中有更多的东西：“因为可能只不过是具有某种精神活动的真实，真实一旦产生，精神活动就把它的形象抛回到过去之中”，还有这种活动的动机（当我们混淆一种实在在宇宙中的产生和一些状态在一个封闭系统中的连续时）。^①

当我们问“为什么有某种东西而不是什么也没有？”或者“为什么是有序而不是无序？”或者“为什么是这而不是那（那也有相同的可能性）？”时，我们就陷入了同样的错误中：我们把多当做了少，我们做起事来好像非存在先于存在，无序先于有序，可能先于存在。好像存在意外地充满虚空，有序意外地安排好先前的无序，真实意外地实现最初的可能性。存在、有序或者存在物甚至是真理；但在假问题中，有着一种根本的幻觉，一种“真实的后退运动”，通过这种运动，存在、有序和存在物被认为在自我超越或超越构成它们的创造性活动，把它们自身的某种形象抛回到原初被假设的可能、无序和非存在之中。这是柏格森哲学的基本主题：他把他对否决和一切形式的否定的批判归结为假问题的根源。

第二种假问题即不适当地提出的问题似乎使一种不同的机制

^① 《思想与运动》，第 110 页，1941。——关于对无序和非存在的评论，参见《创造进化论》，第 223 页以下及第 278 页以下，1907。

介入：这次涉及被不适当地分析的混合体，人们随意地把一些性质不同的事物归入这些混合体。例如，有人问到幸福是否可以归结为愉悦；但是，愉悦这个术语也许包含多种不能进一步还原的状态，幸福的观念也是如此。如果术语不符合“自然的表达”，问题就是假的，就不涉及“事物的性质本身”。^① 柏格森声称强度是这样一种混合体：人们把感觉的性质和与其相关的肌肉空间混淆起来，或者和产生感觉的物理原因的数量混淆起来，强度的概念导致性质上不同的规定性之间的一种不纯的混合，因此“感觉增加了多少？”的问题总是求助于一个不适当地提出的问题。^② 同样在自由的问题上，人们也混淆了两种不同的“多样性”，一种是在空间中并列的术语的多样性；另一种是以绵延为基础的状态的多样性。柏格森的这些分析同样非常知名。

我们现在再回到第一种假问题上来。柏格森说过，人们在这里是把多当做少。但是，柏格森有时也说，人们把少当做多：正如对一个行动的怀疑只是表面上怀疑这个行动，实际上是证明一个不完全的愿望。否定不是针对它所否定的东西，而只是证明它所否定的东西的缺陷。“我们感到，一种意志或神性创造的思想在其广袤的实在中过于完满，以致秩序欠缺的观念或存在欠缺的观念只能对之稍有触及。想象绝对无序的可能性，尤其是虚无的

① 《思想与运动》，第 52~53 页，1941。

② 参考《论意识的直接材料》，第一章。

可能性，就是表明这种可能性根本不可能存在，这是与作为力量的本性不相容的一种弱点……这不是多而是少；这是意志的缺乏。”^①——非存在和存在相比有时显得多，有时显得少，这两种说法之间是否有矛盾？如果考虑到柏格森在“不存在”的问题中所揭示的是：归根到底，根据多和少来思考问题是一种怪癖，那就没有矛盾了。当人们只记住秩序的普遍观念，只满足于反对无序和联系无序的观念来进行思考，而不是认为有两种或多种不可还原的秩序（例如，生命的秩序和机械论的秩序，当一个不在时，另一个就在场）时，无序的观念就会出现。当我们不是把握不断地相互替代的不同实在，而是把不同的实在糅合在同质的、只能和虚无相对、只是和虚无相关的普遍的存在之中时，非存在的观念就会出现。当人们把整个存在和通过简单的“实现”而来的预先形成的要素联系起来，而不是在事物的变化中把握每一个存在物时，可能的观念就会出现。

简而言之，每当人们根据多或少来进行思考时，人们就已经忽视了两种秩序、或诸种存在、或诸种存在物之间的性质差异。在这里，人们可以看到第一种假问题何以最终取决于第二种假问题：无序的观念产生于一种被不适当地分析的混合体的普遍的秩序观念。根据多和少来设想一切事物，在更深层次上有性质差异的地方只看到程度的差异或强度的差异，这也许是思维最普遍的

^① 《思想与运动》，第66页，1941。

错误，是科学和形而上学最常见的错误。

因此，我们被一种与假问题的两个方面相对应的根本的幻觉所困扰。实际上，假问题概念本身意味着我们不应反对一些简单的错误（假的答案），而是要反对一些更深层的东西：驱动我们或者我们沉浸在其中的幻觉，同我们的处境不可分离的幻觉。就像柏格森在谈及抛回可能时所说的幻影。柏格森从康德那里借来一个观念，并冒着加以彻底修正的危险：正是康德指出，从根本上说理性本身并不产生错误，而是产生无法避免的幻觉，人们只能消除这些幻觉的作用。尽管柏格森以完全不同的方式确定假问题的性质，尽管康德的批判在他看来是一连串提得不适当的问题，但他还是以和康德相似的方式来看待幻觉。幻觉源于理智的最深处，确切地说，它不能被消除，也不可能消失，而只能被抑制。^① 我们倾向于根据多和少来进行思考，也就是说，倾向于在有性质差异的地方看到程度的差异。面对这种理智倾向，我们只能在理智之中引发另一种倾向，即批判。但是，确切地说，第二种倾向来自何处？只有直觉才能引发它，并给予它活力，因为它在程度的差异中发现性质差异，并且给予理智可以辨明真问题和假问题的标准。柏格森清楚地表明，理智通常是提出问题的能力（而本能毋宁说是发现答案的能力）。^② 但是，只有直觉决定所提

^① 参考《思想与运动》中极其重要的一个注释，第68页，1941。

^② 《创造进化论》，第152页，1907。

出的问题的真和假，哪怕这会使理智反过来反对自己。

* * *

第二条规则：同幻觉作斗争，发现真正的性质差异或实在的表达。^①

柏格森的二元论非常有名：绵延—空间、性质—数量、异质—同质、连续—不连续、两种多样性、记忆—物质、回忆—感知、收缩—膨胀、本能—理智、两个来源等等。甚至柏格森给他的书的每一页所加的眉题也证明他对二元论的偏爱，不过，二元论并不是其哲学的最后定论。那么，这些二元论的意义是什么呢？在柏格森看来，关键是要根据自然差异来分割一个混合体，也就是说按照性质分成不同的成分。作为方法的直觉是一种柏拉图式的分割方法。实际上，柏格森知道，各种事物其实是相互混合在一起的；经验本身只向我们提供一些混合体。但是，困难并不在此。例如，我们自以为时间是被空间充塞的表象。令人恼火的是，我们不再能够在这种表象中区分出性质相异的两种构成要素，即绵延和广延的两种纯粹的存在。我们如此地混淆广延和绵延，以致我们只能用一种既非空间也非时间的原则来反对它们的混合，就混合而言，空间和时间即绵延和广延只是一种渐变。^②

① 性质差异或者真正的差异是柏格森哲学的用语和永恒的主题：尤其参考《思想与运动》的前言及书中其他一些地方。正是在这种意义上，人们才可以谈论一种柏格森式的柏拉图主义（区分的方法）；柏格森喜欢引用柏拉图关于切割和好厨师的说法。参考《创造进化论》，第157页，1907。

② 《创造进化论》，第318页，1907。

又例如，我们混淆记忆和感觉；但我们不能辨别属于感觉的东西和属于记忆的东西，我们不能在表象中区别物质和记忆这两种纯粹的存在，只看到感觉—记忆和记忆—感觉之间的程度差异。简言之，我们使用非纯粹的、已经混合的单位来衡量混合体。我们已经忘掉混合体存在的原因。在柏格森那里，纯粹的困扰属于性质差异的复活。只有性质不同的东西才能被称之为纯粹，但是只有各种倾向的性质才不同。^① 因此，问题在于根据质和量的倾向来区分混合体，即联结被认作是运动及运动方向的绵延和广延（以及绵延—收缩和物质—膨胀）的方式来区分。作为区分方法的直觉并非与超验的分析毫无相似之处：如果混合体代表事实，那就应该把它分成各种倾向或只是法律上存在的纯粹的存在。^② 人们越过经验接近经验的条件（但是，按照康德的说法，这些条件不是任何可能存在的经验的条件，而是真实经验的条件）。

人们在有性质差异的地方只看到了程度上的差异，这就是柏格森哲学的主题。在这个主题下，柏格森集中了他的各种最不相同的主要批判。对形而上学，他主要指责它在空间化的时间和假定是原始的永恒之间只看到了程度的不同（时间就像是存在的渐变、膨胀或缩小……）：所有的存在都被限定在强度的等级之中，

① 例如：关于构成一个只有在纯粹的状态下才能分解成各种倾向的混合体的理智和本能，参考《创造进化论》，第137页，1907。

② 关于“事实上一法律上”的对立，参考《物质与记忆》第一章（特别是第68页）。关于“存在—表象”的区别，参考《物质与记忆》，第32页，1896。

被限定在完满和虚无的界限之内。但是对于科学，他也进行了类似的指责；除了产生空间化时间的机械论定义之外没有别的定义，按照这种机械论，存在只有程度、位置、大小和比例的差异。甚至在进化论中也有机械论，只要进化论假设一种片面的进化，而我们使一个有生命的结构通过简单的中介、过渡和程度的变化变成另一种结构。在这种对真正性质差异的无知中，使我们不可忍受的假问题及幻觉的全部来源都显露了出来：从《物质与记忆》第一章起，柏格森就说明，对感觉和情感之间性质差异的遗忘，以及对感觉和记忆之间性质差异的遗忘，何以产生各种各样的假问题，同时使我们相信我们的感知的非广延性：“在这种我们投射到我们之外的纯粹内在状态的观念中，人们会发现那么多的误解，那么多对不适当地提出的问题的词不达意的回答……”^①

没有哪一篇文章像《物质与记忆》的第一章那样把直觉的运作的复杂性描绘为划分的方法。这涉及把表象划分成制约它的各种成分，划分成各种纯粹的存在或各种性质相异的倾向。柏格森是怎样做的呢？他首先要求弄清什么和什么之间可能（或不可能）有性质的差异。最初的回答是：大脑是许多形象中的一种“形象”，或者确保许多活动中的某些活动，所以在所谓的大脑的感知能力和骨髓的反应功能之间不可能有性质的差异。因此，大脑不产生表象，而只是使思维活动（刺激）和实施的活动（回

^① 《物质与记忆》，第47页，1896。

答)之间的关系复杂化。它使两者之间有某种差距,这种差距或者无限地划分被认可的运动,或者使运动延伸为多种可能的反应。尽管回忆利用这种差距,尽管确切地说各种回忆“相互穿插”,但什么也没有改变。我们暂时可以把回忆当成另一条“线”上的参与者而排除掉。在我们正在描绘的“线”上,我们只有、也只能有物质和运动,这种运动多少有些复杂,多少有些滞迟。问题是要知道,即便如此我们是否就已没有了感知。按照智力的差距,实际上,对一种物质对象及其所引起的行动,一个人可能只注意到使他感兴趣的东西。^①因此,感知不是比某物更多而是比某物更少,即要减去一切不使我们感兴趣的东西。也可以说,对象本身是和纯粹的潜在感知混为一体的,同时我们的真实感知和对象也混为一体,只是排除不使我们感兴趣的东西。柏格森由此得出著名的论断:我们在事物所在的地方感知到它,把我们一下子置入物质之中的感知是无个性的,并且和被感知的对象相吻合,我们应该分析这个论断的所有结果。在这条线上,柏格森的全部方法在于首先寻找一些术语,这些术语之间不能_有本质的差异:在大脑的功能和骨髓的功能之间、在对物质的感知和物质本身之间不存在本质的差异,而只有程度的差异。

那时我们便能够勾画第二条线,它与第一条线有着本质的差

① 《物质与记忆》,第33页,1896:“如果生物构成宇宙的‘不确定中心’,如果这种不确定的程度可以根据它们的功能的数量和等级来衡量,人们可以设想,它们的惟一存在可能相当于它们的功能与之无关的客体全部不存在。”

异。要确立第一条线，我们需要进行虚构：我们假定肉体就像是空间中的一个纯粹的数学点、一个纯粹的瞬间、或者时间中连续的瞬间。然而，这些虚构不是简单的假设：它们在于把从经验本身获取的方向推到经验之外，只有这样，我们才能指出经验条件的所有方面。现在，有待我们去探索的是什么填充了智力的差距，是什么利用这种差距而使自己具体化。柏格森的回答将是三重的。首先是情感，这种情感明确地设定肉体与数学的点是两回事，并在空间中赋予肉体以某种体积。其次是记忆的回忆，这些回忆把各个瞬间互相连接起来，并把过去插入现在。最后还是记忆，是另一种形式的记忆，即物质收缩形式的记忆，它使质涌现出来。（因此，是记忆使肉体不同于快照，并在时间中赋予它以绵延。）我们从此以后就面对着一一条新的“线”，即主体性的线，在这条线上，情感、记忆一回忆、记忆一收缩是成阶梯排列的：人们会使用一些和前一条线有本质差异的术语（感知—对象—物质）。^① 总之，表象通常分为具有不同性质的两个方向，分成不使自己表现出来的两种纯粹的存在：即使我们一下子置身于物质之中的感知，以及使我们一下子置身于精神之中的记忆。虽然这两条线相交并混合，然而，这还不是问题所在。这种混合是我们

^① 线不一定完全是同质的，它也许是一条断裂的线，因此情感从本质上区别于感知，但不是以相同的方式区别于记忆：这样，纯粹的记忆就和纯粹的感知相对立，而情感毋宁说是一种扰乱感知的“非纯粹”（参考《物质与记忆》第60页，1896）。我们后面会看到情感、记忆等等如何表示主体性的极端不同的方面。

的经验本身，是我们的表象。不过，我们的所有假问题都产生于我们不能超越经验，接近经验的条件，接近现实的表达，并且不能发现给予我们的、我们赖以生活的混合体中的性质差异之物。“感知和回忆总是相互渗透，总是通过内渗现象交换它们的实体的某些部分。心理学家的职责就是把它们分开，恢复各自天然的纯粹性。这样，心理学、也许包括形而上学所引起的大量难题就会变得可以释解。然而，情况却是，人们期望这种由不等量的纯粹感知和纯粹回忆而构成的混合状态是简单的状态。由此，人们注定不了解纯粹的回忆和纯粹的感知，注定不再思考一种独一无二的现象，这种现象依照这两方面哪一方面居于主导，人们时而将之称为回忆，时而称之为感知，结果注定在感知和回忆之中仅发现程度差异，而不是性质差异。”^①

直觉使我们超越经验的状态而接近经验的条件。然而，这些条件既不是普遍的，也非抽象的，它们不比被限制之物更宽泛，它们是实际经验的条件。柏格森说“要到经验的源头去寻找经验，不如说到决定性的转折之处去寻找，在这一转折处，经验转向我们的功利方向，它们真正变成了人类的经验”。^② 转折之处正是人们最终发现性质差异的那一点。然而，要达到这一转折处有如此多的困难，以至于人们应该增加表面上矛盾的直觉行动。

^① 《物质与记忆》，第 69 页，1896。

^② 《物质与记忆》，第 205 页。

因此柏格森于是时而向我们谈到一种完全符合经验的活动，时而谈到放宽，时而谈到紧缩和再次紧缩。因为，每一条“线”的确定首先意味着一种收缩，在这种收缩中，表面上不同的事实按其自然的相似性聚集在一起，按其联结收紧在一起。然而，另一方面，我们把每一条线推进到超越转折处之外，直到超越我们的经验：这不可思议的伸延迫使我们去思索和物质整体一致的纯感知，和过去的整体一致的纯记忆。正是在此意义上，柏格森多次比较哲学的方法和微积分学的方法：当人们在经验中利用给我们标明一条连续线的一小点微光时，还需要把它延伸到经验之外，就像数学家利用在真实的曲线上看到的无限小的成分，重新构建“延伸到最后没有被看到的曲线本身的形式”。^① 无论如何，柏格森不是赋予哲学以人类所特有的智慧和平衡的那一类哲学家。让我们向着非人类和超人类开放（低于或高于我们的绵延），超越人类的状态，这才是哲学的意义，就此来说，我们的条件迫使我们生活在被不适宜分析的混合体之中，迫使我们自己也成为一个

^① 《物质与记忆》，第206页，1896。——柏格森似乎经常批评微分分析：这种分析徒然地把它所关注的间隔无限地缩小，它仍然仅限于以所经过的空间来重构运动（比如《论意识的直接材料》，第79~80、89页，1889）。然而，更进一步说，柏格森要求形而上学为自己进行一场和科学计算一样的革命：参考《创造进化论》，第329~344页，1907。而且，形而上学甚至应该效法“我们数学的发生观念”，“以进行区分及质的总体化”（《思想与运动》第215页，1941）。

被不适宜分析的混合体。^①

然而，这种放宽或甚至超越不是要超越经验而接近概念。因为概念只是按照康德的方式规定一切可能经验的一般条件。这里正好相反，所涉及的是全部特殊性下的真实经验。如果要放宽它，甚至超越它，那只是为了发现这些特殊性所依靠的各种表达。因此，经验的条件在概念那里不如在纯感知那里那样确定。^② 如果这些感知本身汇集成一个概念，这就是一个和事物本身相符的概念，它仅和事物相符，而且，在这种意义下，概念不比它所应阐述之物更宽泛。因为，当我们沿着每一条“线”到了经验的转折处之外时，必然会发现这些线相互交叉之点，在这点上各种方向相互交叉，性质相异的各种倾向为产生我们所认识的事物而相互联结。人们会说没有比这更容易的，而且经验本身已经给我们显示了这一点。不过，事情并非如此简单。沿着几条不同的“线”到达转折处之外后，这些线应该交汇到一点，不过不是我们出发之点，而是一个潜在之点，它是处于经验的转折处之外的起点的潜在形象，这种形象最终给予我们以事物的充足理由、混合体的充足理由、起点的充足理由。因此“在决定性的转折之处”的说法有两重意思：首先，它表明这样一个时刻，在这一时刻，几条线从一个在经验中给定的模糊的共同点出发，并按

① 参考《思想与运动》，第 206 页和第 218 页，1941：“哲学应该是超越人类状态的一种努力。”（前面关于经验转折点的引文是这句话的说明）。

② 《思想与运动》，第 148～149 页。

照真正的性质差异越来越分化。其次，它表明另一个时刻，在这一时刻，为了给予我们潜在的形象，或者给予我们共同点的确实根据，这些线又重新汇聚到一起，就这样一再不断地转变。因此，二元论只是一个应该导致一元论重构的时刻。这就是为什么在放宽之后会紧跟着最终的紧缩，就像在分化之后会有整合。“我们曾经讨论过这些事实的线，由于每一条线都走得不够远，所以每一条都只提供实在的方向：如果使其中的两条线延伸到交汇点，人们就会达到真理本身……我们认为这种相交的方法是惟一的能够真正推进形而上学的方法。”^① 因此，在相反的方向存在着经验的两个连续的转折处：它们构成柏格森所说的哲学的“精确”。

由此就有第二条规则的补充规则：实在不仅是依照自然的表达或性质的差异而相互交汇之物，它还是沿着多种道路朝着同一个完满的或潜在的点而相互交汇之物。

这条规则的特殊作用在于显示，一个被恰当地提出的问题会如何自我进行解答。例如，在《物质与记忆》的第一章中，我们就恰当地提出了记忆的问题，当从回忆一感知的混合体出发，我们从两个不同的发展方向区分这种混合体，这种发展方向对应着灵魂和肉体、精神和物质的真正的性质差异。不过，我们只能通过收缩得到问题的答案：当我们把握住两个不同的方向重新交汇

^① 《道德和宗教的两个泉源》，第 263 页，1932。

到一起的原初之点、把握住回忆确切地附着于感知之点、把握住作为出发点的反思和理性的潜在之点时。因此，灵魂和肉体、物质和精神的问题只有通过一种极度的收缩才能解决，柏格森在此说明客观性的线和主观性的线、外在观察的线和内在经验的线在经过不同的过程之后直至在失语的情况下何以一定会交汇在一起。^①

柏格森同样说明，灵魂不死的问题往往由决然不同的两条线的汇聚来解决：确切地说是记忆经验的线和另一条完全不同经验的线，即神秘经验的线。^②更加复杂一些的问题在三条事实的线汇聚之处得到解决：例如《精神的潜能》第一章中所谈到的意识的本质。人们会注意到这种相互交汇的方法构成一种真正的或然论：每一条线规定一种或然性。^③由于事实的线性质各不相同，这就涉及质的或然论。在其分化中，在依据性质差异而进行的实在的分化中，这些线已经构成了一种高级的经验论，这种经验论能够提出问题、能够超越经验而接近具体的条件。在这些线的汇聚中，在它们所进行的真正交汇之中，它们现在确立了一种高级的或然论，这种或然论能够解决各种问题，能够把条件加到被限制之物之上，这样就不会有任何距离了。

* * *

① 《思想与运动》，第 80 页，1941。

② 《道德与宗教的两个泉源》，第 280~281 页，1932。

③ 《精神的能量》，第 4、27 页，1919。

第三条规则：按照时间而非空间提出问题 and 解决问题。^①

这条规则提供了直觉的“基本意义”：直觉必须以绵延为前提，直觉在于根据绵延来进行思考。^② 我们只有回到确定性质差异的区分活动中才能领会这种意义。初看起来，性质的差异存在于两个事物之间，或毋宁说存在于两种倾向之间。这是真的，不过只是表面上的真。我们考虑一下柏格森的主要区分：绵延和空间。所有其他的区分，所有其他的二元论，不论是偏离它还是导向它，都包含着这种区分。然而，人们不能只满足于简单地肯定在绵延和空间之间有性质的差异。区分产生于绵延和空间之间，绵延由于自身的缘故“倾向”于接受或带有所有的性质差异（因为它具有与自我一起做性质变化的能力），空间则仅表现程度的差异（因为它在数量上是同质的）。因此，在分开的两半之间没有性质的差异。只有一边才有性质的差异。当我们依照自然的表达来区分事物时，由于事物的大小和形状极端不同，我们会看到，一方面，即空间方面，事物和其他事物及自身只有程度上的差异（增大，缩小）；另一方面，即绵延的方面，事物和所有其他事物及自身有性质上的差异（改变）。

设想有一块糖：它有空间的形状，但是在这方面，我们向来只知道这块糖和其他事物之间的程度差异。然而，它也有一

① 参考《物质与记忆》，第74页，1896：“和主体客体以及主体客体的区别及联合相关的问题应该按照时间而非按照空间提出。”

② 《思想与运动》，第30页，1941。

种绵延，一种绵延的节奏，一种在时间中存在的方式，这种绵延至少部分地在糖溶解的过程中表现出来，而且表明这块糖何以不仅和其他东西有性质差异，而且首先和自身有性质差异。这种改变只有和一物的本质或实在相关联才能产生，这是当我们根据绵延来思考它时所领会的改变。关于这一点，柏格森的名言“我应该等待糖块溶解”就有一种比上下文所给予的更广的含义。^① 这句话意味着，我特有的绵延——比如在我焦急的等待中所经历的绵延——成为其他具有不同节奏、与我的绵延性质相异的绵延的揭示者。而且，绵延总是发生性质差异的地方和中心，它甚至是性质差异的总和与多样性，只有在绵延中才有性质差异——而空间却只是程度差异的地点、中心、总和。

我们也许拥有解决最普遍的方法论问题的手段。当柏拉图设计他的区分方法时，他也试图把一个混合体一分为二，或者按照多条线进行区分。然而，问题就在于要知道人们怎样正确地选择好的一半，为什么我们所寻找的是这一半而不是另一半？因此，人们可以指责区分不是一种真正的方法，因为它缺少中项并取决于一种灵感。在柏格森主义中，困难似乎消失了。因为，在按照两种倾向——其中只有一种表现事物在时间中发生性质变化的方式——进行区分时，柏格森实际上为自己提供了在每种情况下选

^① 《创造进化论》，第10页，1907。——在这种情况下，柏格森只是在糖块融入整个宇宙中时才认为它有绵延。我们将进一步看到这一限制的意义：参考第四章。

择“好的一边”、即本质的一边的方法。总之，直觉变成了方法或毋宁说是与直接材料相一致的方法。直觉不是绵延本身。直觉毋宁说是一种运动，通过它我们走出我们自己的绵延，通过它我们利用我们的绵延直接地确定和认识在我们之上或在我们之下的其他绵延的存在。“只有我们所说的方法才能使我们既超出唯心论又超出实在论，才能肯定低于和高于我们的对象的存在，尽管它们在一定意义上是内在于我们的……。我们想要看到多少绵延，就能够看到多少绵延，所有的绵延都彼此完全不同。”（实际上，“高于”和“低于”这两个词不应滥用于我们，它们指的是性质差异。）^① 没有作为方法的直觉，绵延就仍将是一种简单的心理经验。相反，不同绵延相一致，直觉就不能实现与上述规则相应的计划：确定真正的问题或真正的性质差异……

因此，我们再回到假问题的幻觉上来。幻觉从何而来，在什么意义上它是不可避免的？柏格森对需要、行动和社会的秩序提出疑问，这些秩序使我们倾向于只注意与我们有关的事物；对理智的秩序提出疑问，它与空间有一种自然的亲缘关系；对普遍观念的秩序提出疑问，它会掩饰性质的差异。或者不如说，存在着一些非常不同的普遍观念，这些观念的性质各异，其中一些涉及生物体在客观上的相似之处；另一些涉及无生命体的客观的同一，最后一些涉及被制造物的主观需求。然而，我们却急急忙忙

^① 《思想与运动》，第206～208页，1941。

地构造出一个所有普遍观念的普遍观念，并且使性质差异消融在这种普遍性的要素之中。^①——“我们使性质差异消融在支撑它的空间的同质之中。”^② 这些理由从总体上来看确实仍然是心理上的，不能同我们的处境分开。我们应该考虑更深层的理由。因为，即使同质的空间观念意味着一种使我们和实在分开的方法或符号，物质和广延仍然还是其本身预示着空间秩序的实在。认为空间不仅建立在我们的本性之上，而且建立在事物的本性之上是一种幻觉。实际上，物质是这样的“一边”，诸物常常经由它在诸物之间向我们仅仅显示程度上的差异。经验给予我们混合体，然而，混合状态不仅仅汇集性质不同的成分，而是在一定条件下汇集这些成分，在这种条件之下人们无法理解这种成分的性质差异。总之，存在着一种视点，更存在一种性质差异在其中不再显现的事物的状态。真实的退化运动不仅是关于真实的一种幻觉，而且属于真实本身。把“宗教”这个混合体区分成静态宗教和动态宗教两个方向，柏格森补充道：采取某种视角，“在实际上有深刻的性质差异的地方，人们看到的却是一系列程度差异的变化”。^③

因此，幻觉就不仅取决于我们的本质，而且取决于我们生活在其中的世界和首先向我们显现的存在。柏格森从始至终以一种

① 《思想与运动》，第 58~64 页，1941。

② 《创造进化论》，第 217 页，1907。

③ 《道德和宗教的两个泉源》，第 225 页，1932。

确定的方式演绎其著作。其演绎的两个要点是：为了成为诸物的可变本质并提供一个复杂的本体论主题，绵延对柏格森来说似乎越来越不能还原成心理的经验。但是，另一方面，为了建立于存在之中并表现它的两个方面之一、两个方向之一，空间对他来说也越来越不能还原成一种把我们和这种心理实在分开的虚构。柏格森会说，绝对有两个方面：被形而上学领会的精神和被科学认知的物质。^①然而，确切地说，科学不是一种相对的知识，一种仅依赖其结果或效用的符号学科；科学出自本体论，是本体论的两个部分之一。绝对是差异，但是这种差异有两种面貌：程度差异和性质差异。因此，当我们把握住诸物之间简单的程度差异时，当科学促使我们用这种观点看待世界时，我们仍然还在绝对之中（“现代物理学越来越向我们揭示在我们性质的区分背后的许多差异……”^②）。然而，这是一种幻觉，这仅仅是一种随着我们把最初的真实的图像投射到另一面而产生的幻觉。如果这种幻觉能够被抑制，这要取决于其另一面，即绵延的方面，绵延的一方面最终给予我们一种与在空间显现的、并已处于物质和广延之中的数量差异相对应的性质差异。

* * *

因此，直觉以其三个（或五个）规则构成一种适当的方

① 参考《思想与运动》，第34页以下，1941（以及第104页：理智“触及绝对的一个方面，犹如我们的意识触及另一方面……”）。

② 《思想与运动》，第61页。

法。它本质上是一种提问的方法（对假问题的批评和对真问题的发现）、区分的方法（分开和交叉）、与时间有关的方法（依据绵延进行思考）。然而，直觉如何设定绵延，如何反过来从存在和知识的角度给予绵延以一种新的广延，这是有待确定的。

第二章 作为直接材料的绵延

(多样性理论)

我们假定已经知道对作为心理经验的绵延所做的描述，如在《直接材料》中以及《创造进化论》最初几页中的描述：它涉及的是一种“过渡”、一种“生成”、一种“变化”，然而却是一种连续的生成，一种实在本身的变化。人们会注意到，柏格森在协调绵延的两种根本特征，即连续性和异质性时并没有感到任何困难。^①然而，如此定义的绵延不仅是过去的经验，它也是扩大的经验，甚至是被超越的经验，已是经验的条件了。因为，经验所给予的总是一种空间和绵延的混合。纯粹的绵延向我们呈现出一种没有外在性的纯粹内在的连续；空间则向我们呈现出一种非连续的外在性（实际上，过去的记忆，对在空间中逝去之物的回忆，已包含了绵延的精神）。一种混合就在这两者之间产生，空

^① 关于这一点，参考 A. 罗比内特：《柏格森》一书（Segher, 1965）第 28 页以下的出色分析。

间带来外在区别的形式或者它的同质的和非连续的“外形”，绵延则带来一种异质的、连续的、内在的连续。因此，我们能够“保持”空间的瞬间状态，并能在一种“辅助空间”中把这些状态并置起来；但是我们也把一些外在区别引入到我们的绵延中，我们把绵延分解为外在的各个部分，并且把它们排列在一种同质的时间中。这样的一种混合体（同质的时间和辅助空间相混合）需要被区分开来。甚至在意识到直觉是一种方法之前，柏格森就面临着对混合体进行区分的任务。这是否已经涉及依照两种纯粹的方向对之进行区分？由于柏格森没有明确地提出空间的本体论起源问题，因此，确切地说这涉及的是从两个方向区分混合体，其一是纯粹（绵延），另一（空间）则是改变其性质的不纯粹。^① 绵延将会作为“直接材料”被触及，这恰恰是因为它和混合体正当的一面、好的一面相混合。

重要的是，混合体的分解给我们揭示出两种“多样性”。一种由空间来表现（如果我们考虑到所有的微妙差别，毋宁说由同质时间的不纯粹混合来表现）：这是一种外在性、同时性、并置排列、秩序、数量差异、程度差异的多样性，是一种数的、非连续性的和现实多样性。另一种在纯粹绵延中呈现；这是一种连续、融合、构成、异质性、性质差异或本质差异的内在多样性，

^① 确实，柏格森从《直接材料》一书起就指出，空间概念的起源问题来自于广延的知觉：参考第71~72页。

是一种潜在而连续的、不能还原为数目的多样性。^①

* * *

我们认为，人们没有给予“多样性”一词的使用以足够的重视。它完全不属于传统词汇的一部分——尤其是为了指明一种连续统。我们不仅很快就会看到，从建构方法的角度看它是重要的，而且，它已经向我们提出在《直接材料》中出现的、以后会进一步展开的问题。“多样性”一词不是作为一个与通常被称为“多”的哲学概念相对应的含糊名词而存在的。实际上，对柏格森来说，关键不在于用“多”来与“一”相对照，而是要区分两种不同的多样性。这个问题可以追溯到一位天才的学者、物理学家和数学家黎曼（B. Riemann）那里。黎曼曾把物定义为可按照其大小或自变量来确定的“多样性”。他区分了离散的多样性和连续的多样性；前一类多样性具有它们的度量的原则（它们的大小由它们所包含的要素的数目来表示），后一类多样性则在其他物中发现度量的原则，即使不是在它们所展现的种种现象中或作用于它们的力量中发现。^②很明显，作为一个哲学家，柏格森非常熟悉黎曼的一般问题。他对数学的兴趣不仅足以使我们相信

① 《论意识的直接材料》，第二章（以及第三章第122页）——被不适宜地分析的混合物或者两种多样性的混合恰恰给强度的假观念下了定义。

② 关于黎曼的多样性理论，参考黎曼的《数学论集》（戈蒂埃——维拉尔的译本《关于构成几何基础的假设》），并参考韦尔（H. Weyl）的《时间、空间、物质》一书。胡塞尔也受到了黎曼多样性理论的影响，虽然是在和柏格森完全不同的意义上。

这一点，而且，更具体地说，在《绵延与同时性》中，柏格森比较了他的观点和相对论的观点，而相对论的观点与黎曼的观点密切相关。如果我们的假设成立，那么这本书甚至会丧失其异乎寻常的双重特征：因为它不是没有原因地突然出现的，而是揭示黎曼关于连续多样性的解释同柏格森关于连续多样性的解释之间直到那时仍然还不明显的对抗；另一方面，如果柏格森放弃此书，并且明确地放弃的话，也许是由于他觉得无法继续探究多样性理论的数学意义。实际上，他已经深刻地改变了黎曼的区分的意义。连续多样性对他来说本质上属于绵延的领域。这样，对于柏格森来说，绵延已不是简单地不可区分或无法度量，不如说是以改变本性来进行自我区分的東西，是在区分的每一阶段改变量度原则来自我测度的东西。柏格森并不满足于用绵延的哲学观点去反对科学的空间概念，他把这个问题置于两种多样性的场合，并且认为，绵延所特有的多样性本身具有与科学同样的“精确性”，而且，它必然反过来影响科学，给科学开启一条与黎曼及爱因斯坦的道路必然不同的道路。因此，我们应该极其重视柏格森借助于多样性概念而进行重新划分和分类的方式。

那么，相对于数量或数目的多样性，性质的多样性和绵延的连续应如何定义？在此意义上，《直接材料》的一段晦涩的文字的意义就更加重要了，因为它预告了《物质与记忆》的进一步发挥。它区分了主体的和客体的：“我们把好像完全和充分地已知的东西称之为主体的，把按照这样一种方式被认识的东西称之为

客体的，即许多不断增加的新印象可以被我们实际所拥有的观念所替代。”^① 如果人们坚持这种说法，就有可能产生误解，幸运的是，上下文消除了误解。柏格森实际上明确指出：一个客体可以被无限地划分；或者说，甚至在进行划分之前，思维已把划分当成可能，而客体的全貌不会有任何变化。因此，划分在客体的形象中已经是可见的了：即使没有实现（仅仅是可能的）也实际上被感知，至少从理论上讲是可被感知的。“这种关于对未划分物进一步划分的不仅是潜在的，而且是实际的统觉正是我们称之为客观性的东西。”柏格森的意思是说，客观的东西就是没有潜在性的东西——不论实现了还是没有实现、可能的还是真实的，在客观中一切都是现实的。《物质与记忆》第一章会更清楚地展开这一主题：物质既没有潜在性，也没有隐藏着的能力，这就是为什么我们可以把它认同于“形象”；无疑，在物质之中可能比在我们所构造的形象中有更多的东西。但是，在它之中却不能有其他物，不能有其他性质。^② 而在另一段文字中，柏格森称赞伯克利把肉体 and 观念等同起来，就因为物质“没有内部、没有内幕……没有隐藏什么、没有隐瞒什么……既没有任何力量、也没有任何潜在性……只在表面展现，并且什么时候都完全展现它所提供的东西。”^③

① 《论意识的直接材料》，第 62 页，1889。

② 《物质与记忆》，第 75~76 页，1896。

③ 《思想与运动》，第 127 页，1941。

总之，人们称之为客体、客观的不仅是被划分之物，而且是在被划分时无性质变化之物。因此，这是通过程度差异而被分之物。^① 标志客体的是被划分之物和划分的相互一致，数目和单位的相互一致。在这种意义上，客体将被称作“数目的多样性”，因为，数目、首先是计算单位本身是无性质变化的被区分之物的模式。说数目仅有程度差异，或者说其差异无论实现与否总是现实地在其自身之中，实际上是一回事。“算术用来构成数目的单位是暂时性的单位，它可以被无限地分割，每一个单位都是分数的总和，而我们可以随意设想这个总和的大小……。如果任何多样性都意味着我们可以把任何数目当做一个可加在自身之上的暂时性单位，那么，反过来说，各个单位也就是真正的数目，像我们随意设想的那么大，但为了构成数目，我们把单位当作暂时的不可再分的东西。然而，我们既然承认一个单位可以被我们随便分成多少份，我们也就把这个单位当做了空间。”^②

反之，什么是质的多样性？什么是主体，什么是主观？柏格森给出了以下的例子：“一种复杂的感受会包含许多比较简单的成分；但是，只要这些成分尚未完全清楚地显现出来，我们就不能说它们已经完全实现了；而且，只要意识对于它们有了清楚

^① 参考《物质与记忆》，第 231 页，1896：“只要涉及到空间，人们就可以按自己的意愿进行划分；而且不会改变他所划分的空间的性质……”

^② 《论意识的直接材料》，第 60~61 页，1889。

的感知，由各种成分合成的心理状态就会由此发生变化。”^①（例如：一种爱和恨的复杂感受出现在意识中。在一定条件下，即当它们之间性质不同、当它们无意识的复杂感受也性质不同时，爱和恨就成为有意识的了。）因此，认为绵延干脆就不可分，这是非常错误的，尽管柏格森为方便起见经常有这种表述。实际上，绵延也在被划分，而且不停地在被划分：因此它是一种多样性。然而它的性质不改变就不能被划分，它在被划分时性质就改变了：因此它是非数目的多样性，在这种情况下，在划分的每一阶段，人们都可以谈论“不可分”。即使没有许多只是潜在的数目，也还是有别的潜在数目。^②换句话说，主观或者绵延就是潜在。更准确地说，正是潜在之物在实现时、在实现的过程中不能同其实现过程分开。因为这种实现是通过分化、通过不同的线而进行的，是通过其特有的性质差异的运动产生的。在数目的多样性中，一切都是现实的：并非一切都是在那里“实现”的，但是在那里一切都是现实的，在那里只有各种现实之间的联系，只有程度的差异。相反，绵延或主观性由之得到规定的非数目的多样性进入另一纯时间性的、不再是空间的维度：它从潜在走向现实化，它创造不同的线来实现自己，这些线和其性质的差异相对应。这种多样性主要有三种属性：连续性、异质性和简单性。对

① 《论意识的直接材料》，第 62 页，1889。

② 《论意识的直接材料》，第 90 页。

于柏格森来说，调和异质性和连续性确实没有任何困难。

《直接材料》中柏格森用来区分主体和客体的这些文字，对我们来说显得格外重要，因为是它首先间接地引入了潜在的概念，使人们越来越关注柏格森哲学的重要性。^① 因为，我们会看到，拒绝可能性概念——只为这个概念保留了在物质和“封闭系统”中的使用，但总是在其中发现所有假问题的根源——的作者也是高度重视潜在概念的作者，他把记忆和生命的哲学完全建立在潜在概念的基础上。

在多样性概念中，特别重要的是它区别于“一”和“多”理论

- ① 实际上，客体是由实际被感知的而不是潜在地被感知的各个部分来确定的（《论意识的直接材料》，第63页，1889）。相反地，这意味着主体是由它的各个部分的潜在性来确定的。我们现在回到原文上去：“我们把好像完全和充分地已知的东西称之为主体，把按照这样一种方法被认识的东西称之为客体，即不断增加的各种新印象可以被我们实际所拥有的印象的观念所代替。”从字面上看，这些定义有些奇怪。按照上下文，人们甚至会希望颠倒它们的次序。因为，这难道不正是没有潜在性而具有和它的“显现”相似的存在并因此被完全认识的客体（物质）吗？不正是人们总是能够将其划分成只是潜在地包含另一种性质的各个部分的主体吗？人们几乎禁不住会相信一种错误的印象。然而柏格森所使用的术语从另一角度得到辩护。在主体绵延的情况下，划分只是在被实行即被现实化时才有价值：“我们的绵延的各个部分与划分绵延的运动的连续瞬间相重合……而且，如果我们的意识只能在间隔中分清一定数量的简单行为，如果意识在某处中止划分，那么可分性也就没有了。”（《物质与记忆》，第232页，1896）因此，人们可以说，在划分的每一个层面上，划分恰当地使我们了解事物的不可分性。在客观物质的情况下，甚至不需要划分：我们事先就知道，事物的性质不需任何改变就可以划分。在这种意义上，如果客体确实只包含我们所认识的，不过，它总是包含更多一些（《物质与记忆》，第164页，1896）；因此，它就没有完全被认识。

的方式。多样性概念使我们免于按照“一和多”来进行思考。我们知道在哲学中有许多结合一和多的理论。它们通常试图用一般的观念来重构实在。有人对我们说：“我”是一（正题），又是多（反题），因此它是多的统一体（综合）。或者，有人对我们说：一已经是多，存在通过非存在产生了变异。柏格森批评这种抽象思维活动的文字是他的著作中最出色的部分。他认为，在这样一种辩证的方法中，人们从一种过于宽泛的概念出发，犹如穿了一件宽松的外衣。^①一般的“一”、一般的多、一般的存在、一般的非存在……人们利用一些抽象来重构实在；然而，当辩证法求助于一种同样宽泛和一般的相反概念来补偿一种过于宽泛或一般的概念的不足时，它认为达到了实在又有什么价值呢？人们不能把一种概念的不足和相反的概念的不足结合起来达到具体；人们也不能用一种一般性来校正另一种一般性而达到特殊。——总之，在这里柏格森显然想到了哈梅林（Hamelin, 1856~1907），他的《论表象的主要要素》在1907年出版。然而，在这些文字中，柏格森哲学和黑格尔哲学，甚至和所有辩证方法的不相容性也显露出来了。柏格森指责辩证法是一种虚假的运动，即一种抽象概念的运动，这种运动仅仅依靠含糊不清而从一种对立面走向另一种对立面。^②

① 《思想与运动》，第196~197页，1941。

② 在许多极其不同的著作中，把黑格尔的辩证法说成是一种虚假的运动、抽象的运动，是对真实运动的不理解，这是克尔凯郭尔、费尔巴哈、马克思、尼采的常见主题。

柏格森再一次重新恢复了柏拉图哲学的重要思想。柏拉图第一个嘲笑这种人：他们说一是多，多是一，存在是非存在等等。在每种情况下他都要问多少、怎样、什么地方、什么时候。“什么样的”多的统一，“什么样的”一的多？^①对立面的结合没有告诉我们任何东西，这种结合构成一个如此宽松的网以至于让所有的东西都溜走了。柏格森用好的裁缝和合体的衣服的隐喻来呼应他所喜爱的柏拉图有关切割和好厨师的隐喻。这应该是精确的概念。“对哲学来说，真正重要的是要知道是什么样的统一体、什么样的多样性、什么样的高于抽象的‘一’与‘多’的实在构成个人的多样的统一……这些概念通常是成对的，代表两个对立面。对于具体的实在，不能同时持有两种相反的看法，它也不能因此归入两种对立的观念。由此产生一个正题和一个反题，人们出于极其简单的理由徒劳地试图从逻辑上使之与一些概念或一些观点一致起来，但是这种努力将一事无成……如果我试图去分析绵延，即试图将其分解成现成的概念，由于概念和分析的本质，我不得不对一般的绵延持两种对立的看法，随后我还会试图利用这些看法来重构绵延。这种结合既不能展示程度的多样性，也不能展示形式的多样性：它是或它不是。例如，我会说，一方面有一种连续意识状态的多样性，另一方面有一个连接这些状态的统一体。我再重复一遍，绵延将是这种统一体和这种多样性的

① 参考柏拉图的《菲利布斯篇》。

综合,人们看不到这种神秘的过程何以具有各种微小差异或各种程度。”^①

柏格森所需要的不是辩证法,不是一般的对立概念(一和多),而是对多样性的细腻感知,对“什么样”和“多少”的细腻感知,以及对他所说的“微小差异”或潜在数目的细腻感知。绵延和变化相对立,正因为绵延是一种多样性,是多样性的一种类型。这种多样性不能被归结为一种过于宽松的結合,在这种过于宽松的結合中,对立双方即一般的一和多只有从极端普遍化的观点来理解才是吻合的,因为对立双方在达到极端时就不再有任何“限度”,也没有任何真正的实在。作为绵延的多样性不会和多相混淆,绵延的简单性更不会和“一”相混淆。

人们常常区分两种形式的否定:简单限制的否定和对立的否定。而且人们确信,由于康德以及后康德主义者,用第二种形式代替第一种形式是哲学的重大革命。同样值得注意的是,柏格森

^① 《思想与运动》,第197~207页,1941。——这段文字和柏拉图揭示辩证法的能力的文字非常相似。我们已经看到,柏格森的划分方法受到了柏拉图的启发。柏格森和柏拉图的共同点实际上是寻找一种在每种情况下都能确定“范围”、“什么”或“多少”的程序。确实,柏拉图认为,一种成熟的辩证法能够满足这种要求。相反,柏格森认为,包括柏拉图的辩证法在内的一般辩证法只是有益于哲学(和哲学史)的出现:辩证法同真正的划分方式失之交臂,它只能按照完全是形式上的或语词上的表达去划分实在。参考《思想与运动》,第87页,1941:“就算哲学首先满足于此并从成为纯粹的辩证法开始,没有比这更自然的了。它没有掌握其他东西。柏拉图、亚里士多德他们只是认定他们在语言中发现的对实在的划分……”

在他对否定的批评中也揭示了这两种形式。他认为，这两种形式互相包容并表现出同样的不足。因为，如果人们把否定的概念看做无序的或非存在的概念，那就仍然可以从存在和秩序出发把这些概念看成某种“退化”的界限，在其中所有的事物都（从分析角度）被理解为——与存在和秩序相反的——一些力量，为了产生（从综合角度）所有的事物，这些力量与其对立相联合，并发挥其能力。因此，柏格森的批评具有双重意义，他揭示了在否定的两种形式中对性质差异同样的无知，人们时而用“退化”来代替性质差异，时而用相反的东西来代替。柏格森主要是想撇开所有的否定形式来思考性质差异：存在中有一些差异，然而没有任何否定。因为否定总是隐含着一些过于一般的抽象概念。那么，什么是所有否定的共同根源呢？我们已看到：不从两种秩序之间的性质差异出发，不从两种存在的性质差异出发，而是构造一种关于秩序或存在的一般观念，人们就只能思考与一般的非存在完全相反的一般的无序，或者只能把它作为把我们带向一般的无序、一般的非存在的退化的起点提出来。总之，人们忽视了性质差异的问题：“什么样”的秩序，什么样的存在？同样，人们忽视两种多样性之间的性质差异；于是人们形成一种关于一的一般观念，把一和它的对立面即一般的多相结合，以便从多的对立力量或一的退化的角度来重构所有的事物。实际上，多样性范畴及其所包含的两种类型之间的性质差异，才使我们得以揭示根据“一”和“多”来进行思维的秘密。因此，人们看到柏格森哲学

的所有批判内容都具有同一主题：批判限制的否定、对立的否定和一般的观念。

* * *

“对运动概念进行同样的分析……”^①实际上，作为物理经验的运动本身是一种混合体：一方面是被运动物体穿过的空间，这种空间构成一种无限可分的数量多样性，这种多样性的所有的部分，不论是真实的或是可能的，都是现实的，并且只有程度上的差异；另一方面是纯粹的运动，这种运动是变化，是质的潜在多样性，就像阿基里斯的路程被分成一步一步，它每一次被分时都改变了性质。^②柏格森发现，在场所变更的情况下，总有另一种性质的变化。从外面来看好像构成路程数量的东西，从内部来看只是变质的障碍。

但是，通过运动的物理经验来重复绵延的心理经验，有一个问题就变得紧迫起来。从心理经验的角度看，“外在的事物也绵延吗？”的问题仍然无法确定。况且，柏格森在《直接材料》中曾两次提出“难以表达的”、“不可理解的”的原因。“在我们之外为什么存在绵延？只有现在，如果愿意的话，也可以说只存在同时性。外部诸物无疑在变化，但是它们的时机只对一种对之有记忆的意识来说才连续出现……因此，不应说外部诸物绵延，而

① 《论意识的直接材料》，第82页，1889。

② 参考《创造进化论》第310页以下的一段十分重要的文字：“任何运动都是内在相关的”，等等，1907。

应该说，在外部诸物中有某种难以表达的原因，由于这种原因，我们不可能在我们的绵延的连续时机考虑到它们而不看到它们已经改变。”“即使诸物不像我们那样绵延，在它们之中仍然必定有某种不可理解的原因使诸种现象显得连续，而不是全部同时展示出来。”^①

然而在《直接材料》中已经有了对运动的分析。不过这种运动尤其是作为“意识行为”被提出来的，它包含一个有意识的、绵延的主体，并且和作为心理经验的绵延融合在一起。运动只有在被看做既属于物又属于意识时，才不再和心理绵延相混淆，才特别转移其应用之处，并由此才会使诸物直接参与绵延本身成为必然。如果在诸物中的质不少于在意识中的质，如果在自我之外有质的运动，那么诸物就应按照它们的方式延续。心理的绵延必须只是确定了的情况，只是对本体论的绵延的开放。本体论也应该是可能的。因为，绵延从一开始就被定义为一种多样性。由于这种运动，这种多样性难道不会和存在本身相融合吗？并且，既然多样性被赋予一些特别的性质，那么，在什么意义下人们可以说存在着几种绵延，在什么意义下只有一种绵延，在什么意义下人们能超越“一”和“多”的本体论交替？同时，一个相关的问题就更加紧迫起来。如果诸物绵延，如果在诸物之中有绵延，空间的问题就应该在新的基础上被重

^① 《论意识的直接材料》，第 157、170 页，1889。

新理解。因为空间将不再简单地是一种外在性、一种歪曲绵延的幕布、一种扰乱纯粹的非纯粹、一种反对绝对的相对；空间本身应该建立在诸物之中，建立在诸物之间和诸种绵延之间的关系之中，空间也属于绝对，它有自己的“纯粹性”。这将是柏格森哲学的双重进步。

第三章 作为潜在共存的记忆

(过去的本体论和记忆的心理學)

绵延从根本上来说是记忆、意识、自由。它之所以是意识和自由，是因为它首先是记忆。不过，柏格森总是用两种方式来表达记忆和绵延本身的这种同一：“过去在现在中的保存和聚集。”或者：“也许现在明显地包含着不断扩大的过去的形象，也许更准确地说现在通过其连续的性质变化表明人们随着年龄的增长背负着越来越沉重的负担。”或者：“记忆具有两种形式，由于它用回忆的幕布遮掩着直接感知的内容，也由于它浓缩着时刻的多样性。”^① 实际上，人们应该用两种方式表达绵延区别于一系列不连续瞬间的方式，这些瞬间不断自我重复相同的自身：一方面，

① 《精神的能量》，第5页，1919，《思想与运动》，第201页，1941，《物质与记忆》，第31页，1896。每一段文字中的着重号都是我加的。人们不会混淆这两种形式的记忆和柏格森在《物质与记忆》第二章开头所谈论的两种形式的记忆（第83页）；这根本不是相同的区分原则。参考第66页，注②。

“随后的时刻总是包含着先前时刻留给它的回忆”；^①另一方面，这两个时刻相互结合或相互聚集，因为当一个出现时，另一个还没有消失。因此，就有两种记忆，或者说记忆有不可分离地联结着的两种形态，即记忆—回忆和记忆—收缩。（如果人们最终要问绵延的这种两重性的原因是什么，我们无疑会在下面将要研究的运动中发现它，延续的“现在”通过运动在每一“瞬间”被分为两个方向，其一向过去扩展，另一则向着未来收缩。）

但是，纯粹绵延本身是“应然”划分的结果。记忆和绵延是同一的，和绵延是同时延伸的，这是肯定的，但是，这种主张在道理上比在事实上更有价值。记忆的特殊问题是：绵延如何及通过什么样的机制实际上变成记忆？应然之物如何实现自己？同样，柏格森将指出，意识应该和生命同时延伸；但是生命如何以及在什么情形下实际上变成自我意识？^②

* * *

让我们再回到《物质与记忆》第一章的分析上来。我们被引向区分主观性的五种含义或五种形态：^①主观性—需要，这是否定的时刻（需要突破事物的连续性，保留所有与其相关的客体而放弃其他）；^②主观性—大脑，这是间隔或不确定性的时刻（大脑给我们提供在与我们的需要相应的客体中进行“选择”的手段，并在已有的

^① 《思想与运动》，第183页，1941。

^② 参考《精神的能量》，第8页，1919。

运动和正在进行的运动之间引入一种间隔，它本身就是两种方式的选择，因为按照其神经系统，大脑在自身之中无限地划分刺激，还因为，与骨髓细胞相比，它给我们留下了在几种可能的反应中进行选择的余地；③主观性—情感，这是痛苦的时刻（因为情感是大脑或有意识感知的代价；感知不反映可能的行动，大脑也不肯定“断裂”，除非某些有机部分注定要被赋予一种完全是易接受的角色不流动性，这种不流动性使那些有机部分处于痛苦之中）；④主观性—回忆，这是记忆的首要形态（回忆作为填补断裂的东西，在大脑特有的断裂中具体化或现实化）；⑤主观性—收缩，这是记忆的第二种形态（身体不再是时间中的点状瞬间，而是空间中的数学点，并且肯定一种刺激的收缩，质由此产生）。

然而，这五种形态不仅按深度逐渐增加的顺序来排列，而且分布在非常不同的两条事实线上。《物质与记忆》的第一章试图把一个混合体（表象）分解为两个不同方向：物质和记忆，感知和回忆，客观和主观——参考《直接材料》中的两种多样性。在主观性的五种形态中，前两种显然具有客观这条线的特征，因为，一种满足于摆脱客体，另一种则满足于确立一个不确定性的区域。第三种含义即情感的情况则更加复杂；它无疑取决于两条线之间的交叉。然而，情感的实证性也还不是与纯客观性相对立的纯主观性的存在，来打扰纯主观性的不如说是“不纯粹性”。^①

^① 参考《物质与记忆》，第59页，1896。

因此，回到纯主观性的线上的是第四和第五种含义。只有记忆的两种形态从形式上表示主观性，其他的形态则满足于准备或肯定一条线嵌入另一条线、一条线和另一条线交叉。

* * *

回忆被保存在什么地方呢？这个问题牵涉到一个假问题，即一个被不恰当地分析的混合物。人们这样提问，好像是回忆应该被保存在某个地方，比如大脑能够保存那些回忆。但是大脑完全在客观性的线上：它和其他物质状态不可能有任何性质差异；在大脑中，一切都是运动，就像在它所规定的纯感知中那样（然而“运动”一词显然不应按延续运动的方式来理解，相反，应按“瞬间停顿”的方式来理解）。^①相反，回忆属于主观性那条线。把大脑看做回忆的储存库或基地而混淆这两条线是很荒谬的。再者，对第二条线的考察足以表明，回忆不能被保存在别处，只能被保存在绵延“中”。因此，回忆是被保存在自我中。“我们已发现，纯粹状态的内在经验在告诉我们一种其本质是绵延的、因此能在现在不断延长难以摧毁的过去的实体的同时，不许甚至是禁止我们去探寻回忆被保存在什么地方。它自己保存着……”^②此外我们没有任何兴趣去假定过去保存在自我之外，例如保存在大脑中；反过来说，大脑应该有能力自我保存；我们应该给一种物

① 《物质与记忆》，第 81 页，1896。

② 《思想与运动》，第 80 页，1941。

质状态、甚至全部物质提供这种我们不会给予绵延的保存能力。^①

我们触及到柏格森哲学中最深刻但也许也是最少被正确理解的方面之一：记忆理论。在物质与记忆、纯感知与纯回忆、现在与过去之间，也应该和前面所区别的两条线之间那样有性质的差异。我们之所以有那么多的困难去思考过去在自身中的继续存在，那是因为我们认为过去不复存在、过去停止存在。这样，我们就把存在和现存（être-présent）混淆起来了。然而，现在（présent）不存在，毋宁说，它是纯粹的生成，总是在自我之外。它不存在，但在起作用。它的特有成分不是存在，而是活跃的或有用的。关于过去则相反，应该说它已经停止活动或不再有用，然而，它并没有停止存在。它是无用的、不活跃的、僵硬的，但从词的绝对意义上讲，它却存在：它和自我中的存在融合。人们不会说它“曾存在”，因为它是存在的自在，是存在被保存在自我中的形式（与现在相反，它是存在得以完成和达到自我之外的形式）。充其量，各种通常的规定性相互交换：应该说，在每一瞬间，现在已是“曾存在”，对于过去则应该说它“存在”、在全部时间中永恒“存在”。——这就是过去和现在之间的性质差异。^② 不过，如果

① 《物质与记忆》，第 165～166 页，1896。

② 然而，在另一个场合，柏格森断定在存在和有用的存在之间只有程度的差异：实际上，感知只区别于它的客体，因为它只保留对我们有用的东西（参考《物质与记忆》第一章）；在客体中有比在感知中更多的东西，然而，它并不是其他性质的。——不过，在这种情况下，存在仅仅是物质的存在或者是被感知的客体的存在，因此是一种现在的存在，它和有用的存在只有程度的差异。

人们不指出其超越心理学的意义，柏格森理论的这第一种形态就会丧失其所有的意义。柏格森所说的“纯粹回忆”没有任何心理上的存在，因此，它被认为是潜在的、不活跃的和无意识的。所有这些词都是危险的，特别是“无意识”一词，自从弗洛伊德以来，它似乎是与一种具有特别效用及活跃的心理存在不可分离。我们还要比较弗洛伊德的无意识和柏格森的无意识，因为柏格森自己也做了这种比较。^①我们从现在起应该懂得，柏格森并不使用“无意识”一词来指一种外在于意识的心理实在，而是指一种非心理的实在——自在存在的存在。严格地说，心理上的存在就是现在。只有现在才是“心理上的”；而过去则是纯本体论的，纯粹回忆只有本体论的意义。^②

让我们引述一段精彩的文字，在这段文字中柏格森概括了他的理论：当我们寻找离我们而去的回忆时，“我们意识到一种特殊的活动，我们通过这种活动而脱离现在，首先使自己重新置身于一般的过去之中，然后置身于过去的某个区域，这种试探活动类似于照相机进行调焦。然而，我们的回忆仍然处于潜在状态；我们准备这样采取合适的方式去迎接回忆。渐渐地，它显现为一团凝聚的云雾：从潜在走向现实的状态……”^③ 这里仍然应该避免对

① 《思想与运动》，第81页，1941。

② 伊波利特深刻地分析了这一方面，他指责《物质与记忆》的“心理学”解释：参考《从柏格森主义到存在主义》，*Mercure de France*，1947年7月号；以及《记忆在柏格森那里的不同方面》，《国际哲学评论》1949年10月号。

③ 《物质与记忆》，第148页，1896。

这些文字做过于心理的解释。柏格森出色地谈到一种心理活动；然而，这种活动之所以是“特殊的”，那是因为它旨在进行一次真正的“跳跃”。人们一下子置身于过去之中，就像跳入特有成分中那样跳入过去之中。^①如同我们不是在我们自身中感知事物，而是在事物所在之处感知事物，我们只在过去所在之处、在过去自身之中、而不是在我们之中、在我们的现在中把握过去。因此，有一种“一般的过去”，它不是这种或那种现在的特殊的过去，而是一种本体论的成分，一种永恒的、任何时间的过去，并且是所有的特殊的现在“转变”的条件。一般的过去使所有的过去成为可能。柏格森说过，我们首先使自己重新回到一般的过去中：他所描述的就是跳入本体论。我们确实是在跳入存在，跳入自在的存在，跳入过去的自在存在之中。问题在于从心理学中摆脱出来。这涉及一种无法追忆的或本体论的记忆。只是在一次跳跃发生之后，回忆才慢慢地具有一种心理上的存在：“它从潜在过渡到现时状态……”我们在其所在之处、在寂然的存在之中寻找过回忆，而且，我们慢慢地赋予它一种具体的形式、一种“心理状态”。

我们应该强调另一些文字与上述引文的相似之处。因为柏格森用同样的方式分析语言和记忆。我们用来领会人们对我们所说的话的方法和我们用来发现一种记忆的方法是相同的。我们远不是从听到的声音和一些相关的形象出发重构意义，而是一下子就

① “一下子”的说法经常出现在《物质与记忆》的第二章和第三章。

置身于意义的成分之中，然后置身于这种成分的某一部分之中，这就真正地跃入存在之中。只是在此之后，意义才从生理上被感知的声音之中产生，如同从与声音相联的心理形象之中产生。在这里有一种意义的超越，一种语言本体论的基础，我们会看到，对于这位被认为对语言进行了过于简单的批评的作家来说，这是更加重要的。^①

应该一下子置身于过去——一跳或者一跃。不过，这种近乎克尔凯郭尔式的“跳跃”观念对于被认为如此喜爱连续性的哲学家来说还是很陌生的。它意味着什么？柏格森常说：你永远不要用现在重构过去，不论是什么样的现在——“纯粹和简单的形象只有在我实际上已去寻找的过去之中才会把我带回到过去。”^②确实，过去在我们看来是卡在两种现在之间，一种是曾经是过去的现在，另一种是现实的现在，过去相对于它已经过去。由此产生两种错误的信念：一方面，我们相信如此这般的过去只有在已经成为现在之后才存在；另一方面，过去由它此时已成为过去的新的现在以一定的方式来重新构成。这种双重幻觉是关于记忆的所有生理及心理理论的核心。在其影响下，人们假定在回忆和感知之间只有程度差异。人们处于一种被不恰当地分析的混合体中。这种混合体是作为心理实在的形象。这种形象实际上保留了

① 参考《物质与记忆》，第129页，1896：“听众一下子置身于相关的观念之中……”

② 《物质与记忆》，第150页。

一些我们曾在其中寻找现实化或具体化为记忆的地方的某种东西；然而，确切地说，这种回忆如果不与现在的要求相一致，它就不会实现，因为它实际上是现在的某种东西。因此，我们是以形象—回忆和知觉—形象之间的简单程度差异来代替现在与过去和纯感知与纯记忆之间的性质差异。

我们过分习惯于根据“现在”来思考。我们相信一种现在只有在另一种现在取代它时才成为过去。然而，让我们想一想：如果过去的现在不同现在的现在一同逝去，新的现在如何到来呢？如果任何现在不与现在同时逝去，它又如何消逝？如果过去不是在它还是现在的同时首先被构成，过去就绝不会被构成。这里既是对于时间的一种根本看法，也是一种关于记忆的最深刻悖论：过去与过去的现在是“同时代的”。如果过去要变得不再存在，如果它不是即刻并在现在已成为过去、已成为“一般的过去”，它就绝不能变成它之所是，就绝不会是这个过去。如果过去不是即刻被构成的，它就更不能从后来的现在出发被构成。如果过去不和它是其过去的现在同时存在，它就绝不能被构成。^① 过去和现在并不表示两个连续的时刻，而是表示两个同时存在的成分，一个是现在，它不停地逝去，另一个是过去，它不会停止存在，但是一

^① 参考《精神的能量》，第130~131页，1919：“我们认为，回忆的形成决不是在感知之后，它们是同时的……我们实际上是认为，回忆不是随着感知而产生的：我问它在什么时候会出现……人们越思考就越不会认为，回忆如果不是随着感知本身而产生，它就不会出现……”

切现在都会随它而去。正是从这个意义上讲才有一种纯粹的去，一种“一般的过去”：过去不在现在之后，而是相反，过去本身被认作是纯粹的条件，没有这个条件过去就不会消逝。换句话说，每一种现在都作为过去回归自身。相似的论题只存在于柏拉图那里——即回忆（Réminiscence）。这种回忆也肯定一种过去的纯存在，过去的自在的存在，一种能够作为时间流逝的基础的本体论的记忆。我们再次看到，柏格森深受柏拉图的影响。^①

关于现在和过去的同时代性的观点有一个最后的结论。过去不仅与曾经存在的现在同在，而且好像它就被保存在自我之中（而现在正在消逝）——全部、完整的过去、我们的整个过去与每个现在共存。著名的圆锥隐喻表达了这种共存的完整状态。然而这样的状态最终意味着在过去的本身之中存在着不同高度的层面，这些不同的层面标志着这种共存的一切可能的间隔。^② 过去AB与现在S共存，但具有A'B'、A''B''等所有的切面，这种切面规定着与S接近和疏远的程度。每一个切面自身都是“潜在的”，都属于过去的自在存在。^③ 每一个切面或每一个层面包括的不是

-
- ① 这也是可以对柏格森和普鲁斯特做比较的一点。他们的时间概念非常不同；然而，他们都承认一种纯粹的去，一种过去的自在的存在。按照普鲁斯特的说法，这种自在的存在可以通过时间的两个瞬间的同时存在而被经历、感受。然而按照柏格森的说法，回忆或纯粹的去不是经验的领域；甚至在记忆错乱之中，我们也只是生活于形象—回忆之中。
- ② 圆锥隐喻首先在《物质与记忆》第169页被提出，1896；圆锥的切面在《物质与记忆》第181页出现，1896。
- ③ 《物质与记忆》，第272页。

过去的这样或那样的成分，而总是过去的整体，只不过它在多少有些扩张、多少有些收缩的层面上包括这种整体。这是记忆—收缩铭刻在记忆—回忆之中的那个确定的点，而且可以说接替了它。由此产生这样的结果：柏格森的绵延从最终意义上是由共存而不是由连续所规定的。

在《直接材料》中，绵延确实由连续所规定，共存属于空间——并且由新的力量所规定，重复属于物质。然而，更深一层看，绵延仅仅是相对地连续。（同样我们已经看到它仅仅是相对地不可分。）绵延确实是真实的连续，但它只是连续，因为，更深入地看，它是潜在的共存：与所有的层面和所有的张力以及所有程度的收缩和扩张的自我共存。因此应该用共存把重复重新引入绵延。这是完全不同于物质的“物理”重复的“心理”重复，是“层面”的重复，而不是同一层面的成分的重复。是潜在的重复，而非现实的重复。我们的整个过去在它勾画的所有层面上同时出现、改变、重复。^①让我们回到我们所说的“跳跃”上，当我们寻找回忆时，一下子就置身于过去之中。柏格森明确指出：我们“首先回到一般的过去，然后再回到过去的某一区域”。这不涉及相对于另外一个包括其他的过去成分及回忆的区域，而是涉及一些不同的层面，其中的每一个层面都包含着——然而是在多少有些收缩的状态下——我们的整个过去。正是在这

^① 关于这种形而上学的重复，参考《物质与记忆》，第115、181页，1896。

种意义上，才有存在自身的区域，才有“一般”过去的本体论区域，所有这些区域都共存着，都互相“重复”着。

我们将会看到这一理论如何重新提出柏格森主义的所有问题。现在，只要概述一下四个重要命题就够了，这些命题同时构成了四个悖论：①我们凭借一跃一下子就置身于过去的本体论成分中（跳跃悖论）；②过去与现在之间有一种性质差别（存在的悖论）；③过去不接替曾经存在的现在，而是与之共存（同时代性的悖论）；④与每个现在共存的是在不同的收缩和扩张的层面上的整个过去（心理重复的悖论）。——这些悖论相互连接，每个悖论都需要其他三个悖论。反过来说，它们所表达的命题也构成一个总体，并具有一般记忆理论的特征。因为，这是关于时间本质的独一而又同一的幻觉，是一种被不恰当地分析的混合体，它使我们相信：我们可以用现在来重构过去；我们逐渐从这一个走向另一个；二者由前和后而区分开来；而且精神的努力是通过成分的增加而进行（不是通过层面的改变、真实的跳跃和体系的改组而成）。^①

① 参考《物质与记忆》，第114页，1896。——柏格森清楚地说明，我们为何必须相信，一旦我们确认过去和现在之间只有一种程度差异，过去就在现在之后出现：参考《精神的能量》，第132页，1919。（“感知表明一种强烈的状态，回忆表明一种微弱的状态，这样，一种感知的回忆就只能是微弱的感知，我们认为，为了把一种感知记录在无意识中，记忆应该等待感知沉眠在回忆之中。因此，我们认为，一种感知的回忆不会和感知一起出现，也不会和它同时发展。”）

* * *

现在，我们的问题是：纯粹的回忆如何获取心理上的存在？这种潜在的纯粹将怎样实现？因此，根据现在形势的要求或需要，一种召唤从现在出发。我们进行“跳跃”：我们不仅置身于一般过去的成分之中，而且置身于这样或那样的区域之中，这就是说，在这样或那样的层面，我们认为是处于一种和我们的现实需要相适应的回忆（Rémiscence）之中。每一层面实际上都包含着我们的整个过去，只不过是一种多少有些凝缩的状态。柏格森补充说：还有一些就像突出的点的占主要地位的回忆，从一个层面到另一层面变化着。^① 一个英语单词在我面前被说出来：根据具体情况，问我这一单词所属的一般语言，或什么人曾对我说过这一单词或相似的词，这不是一回事。按照情况，我不是跳入过去的同一区域，我不是置身于同一层面，我不引起同样的主要回忆。有时我会失败：在寻找回忆时，我把自己置身于一个对于回忆来说是过于凝缩、过于狭窄、或相反过于宽泛和过于膨胀的层面。为了准确的一跳，一切都需要重做一遍。——我们坚持这点：这种分析虽然看起来具有那么多心理学上的细致，实际上却有着完全不同的意义。它针对我们和生物的亲缘关系、我们和存在的关系，以及这种关系的多样性。心理意识还没有产生。但是正因为它在此找到了它特有的本体论条件，所以它就要产生。

^① 《物质与记忆》，第190页，1896。

面对这些极其难解的文字，评论家的任务是增加各种区别，尤其是当这些文字仅限于暗示而不是正式确定这些区别。首先，我们不应混淆回忆的召唤和“形象的召唤”（或回想）。回忆的召唤是一种跳跃，通过这种跳跃，我使自己在这样或那样凝缩的层面上置身于潜在、过去、过去的某个区域之中。我们相信，这种召唤表现了人的或者更确切地说是记忆的纯粹本体论的维度。“但是我们的记忆仍然处于潜在的状态……^①相反，当我们谈论回想或者形象的召唤时，就完全是另一回事了：一旦我们置身于回忆所在的层面，回忆——这时而且只有这时——就倾向于实现。在现在的召唤下，回忆不再具有构成纯粹回忆特点的无效性和无动于衷；它们变成能够被召回的形象——回忆。它们会现实化或具体化。这种现实化有各种各样的形态、阶段及不同程度。^②然而正是（而且仅是）这种现实化通过这些阶段和程度构成心理意识。无论如何我们看到了柏格森的革命：我们不是从现在走向过去，从感知走向回忆，而是从过去走向现在，从回忆走向感知。

“完整的记忆通过两种同时的运动回应一种现在状态的召唤，其一是移动，记忆通过它完全面对经验，从行为角度来看虽没有被分，不过多少有些凝缩；另一种则是自身旋转，记忆通过它转

① 《物质与记忆》，第148页，1896。

② 《物质与记忆》，第145页。

向能显示其最有用的一面的时间境况。”^① 因此现实化就有两种形态：收缩—移动和方向—旋转。我们的问题是：能否把这种收缩—移动和我们刚才谈到的过去的区域及层面的可变收缩混同起来？柏格森的原文看起来像是要我们把它们混同起来，因为关于圆锥的切面，即过去的层面，他经常以收缩—移动为理由。^② 尽管如此，各种理由都使我们相信，两种收缩之间有明显的联系，但它们绝不混同。——当柏格森谈到过去的层面和区域时，这些层面和一般的过去同样是潜在的；而且，每一层面都包含了整个过去，只是在一些可变的主要回忆周围，并且处于多少有些凝缩的状态。因此，不同程度的凝缩表明层面之间的差异。——相反，当柏格森谈论移动时，他是谈论在这种或那种层面上实现回忆所必需的运动。凝缩在此不再表现两个潜在在层面之间的本体论差异，而是表现一种运动，通过这种运动，回忆与其特有层面同时得以（在心理上）实现。^③

误解实际上是相信：回忆要实现就需要穿越越来越凝缩的层面，以达到作为现在的终极收缩点或圆锥的顶端。很多理由都表

① 《物质与记忆》，第 188 页，1896（着重点是我们加的）。

② 同样，在我们刚刚引用的文字中。

③ 实际上，层面应该像它所承载的回忆一样被现实化。参考《物质与记忆》，第 272 页，1896：“这种层面不是确定的，而且它们也不像所有现成的事物那样互相重叠。它们更确切地说是潜在地存在着，就像专属于精神之物的存在。理智沿着分开它们的间隔不断地在运动，不断地重新发现它们，更确切地说是不断地重新产生它们……”

明，这是一种根据不足的解释。在圆锥隐喻中，一个极度凝缩的层面、非常接近顶点的层面，当其还没有实现时，同样地表达一种与顶点真正的性质差异，即与现在的性质差异。尤其是，要实现一个回忆，我们并不需要改变层面；如果我们要改变层面，记忆的活动将是不可能的。因为每一种回忆都有其特有的层面；回忆在较宽的领域里会太破碎、太分散，在较窄的领域里则会太紧缩、太混乱。如果要实现每一种回忆必须从一个层面走到另一层面，那么，每一种回忆就会因此而丧失它的特性。因此，移动运动是一种回忆通过它与其自身的层面同时实现的运动：存在着一种收缩，因为回忆变成形象而和现在“融合”。因此，回忆穿过实现它的“意识的层面”。然而，回忆从不穿过那些中间的层面（中间层面正好妨碍它实现）。因此，不能把回忆通过它而现实化的意识的层面和过去的区域、剖面或层面——总是潜在的回忆的状态按照这些而变化不断——相混淆。因此，有必要把本体的、强烈的收缩——在此所有的层面不论是收缩的还是膨胀的都潜在地共存——同心理的、移动的收缩区分开，通过这种收缩每一种回忆会在它自己的层面（不论它有多么扩展）现实化并变成形象。

柏格森说，另一方面还存在着旋转。在现实化的过程中，回忆不满足于运用把它和现在连接在一起的移动，它也运用自身的旋转，以便在这种连接中表现出其“有用的方面”。柏格森没有明确说明这种旋转的性质。我们必须从另外一些文章出发做些假

设。——在移动的运动中，过去的整个层面是和回忆同时实现的。因此，整个的层面凝缩在不可分的、不再是纯粹回忆、严格说来还未成为形象的表象中。这就是为什么柏格森明确地说，从这种观点来看，还不存在划分。^①无疑，回忆有自己的特性。然而我们如何意识到它？我们又如何在同它一起现实化的区域中区分出它？我们从这种未划分的表象出发（柏格森将之称为“动态图式”），所有正在现实化的回忆在这种表象中是互相渗透的；我们使这种表象展开为对应于这个或那个回忆的相互外在的不同形象。^②柏格森在此还谈到“意识层面”的连续。然而，这种运动不再是未划分的收缩运动，相反地是一种划分、展开和扩张的运动。回忆只有在变成形象后才可以说是实现了。因此，回忆实际上不仅和现在“融合”，而且和现在一起进入一种循环，形象—回忆才重新回到形象—感知，或者相反。^③由此才有上述准备这种循环的“旋转”隐喻。

因此，有两种现实化的运动，一种是收缩，另一种是膨胀。我们清楚地看到，这两种运动特别符合圆锥的多种层面，一些层

① 《物质与记忆》，第188页，1896（“没有被划分……”）。

② 《精神的能量》，第161~163页，1919。——由此产生表示动态图式的金字塔隐喻：“人们将从金字塔的顶点走向底部……”在这里，金字塔显然与圆锥非常不同，它表明一种完全不同走向的运动。然而，在另一段文字中（《精神的能量》，第95页，1919），柏格森提到金字塔是圆锥的同义词；原因就在于该书第60页注②所指出的模棱两可。

③ 《物质与记忆》，第114~115页，1896。

面是扩展的，另一些是收缩的。因为，在一个只满足于做梦的人身上会发生什么事呢？睡眠作为一种现在的状态，它的惟一需要就是休息，它的惟一兴趣就是“不感兴趣”，一切就像收缩不存在那样，就像回忆和现在的极其松散的联系重现了过去自身的最松散的层面那样发生。相反地，在一台自动机中又会发生什么事呢？一切的发生就像扩散已不可能，就像已不再进行形象的区别，只有过去的最凝缩的层面继续存在。^① 因此，圆锥的不同层面和每一层面的现实化形态之间存在很有限的相似之处。后者不可避免地包括前者（由此产生前面指出过的模棱两可）。然而，我们不应混淆它们，因为前一主题涉及回忆本身的潜在变化，而后者则涉及我们的回忆，以形象一回忆而显现的回忆的现实化。

什么是正在现实化的回忆（要变成形象的回忆）和形象一感知的共同背景呢？这种共同背景就是运动。因此，在形象和运动的关系中，在形象用以延展为运动的方式中，人们应该找到现实化的最后时刻：“回忆的实现需要一种辅助动力。”^② 而且，这种辅助动力也是双重的——有时感知自然地延伸为运动；一种动力倾向和一种运动模式按照效用对被感知物进行分解。^③ 仅仅这种

① 关于这两个极端，参考《物质与记忆》，第170页，1896。

② 《物质与记忆》，第133、108页，1896：“回忆现实化的最后阶段……行动的阶段。”

③ 参考《物质与记忆》，第100~102、107、121~122页。——尤其不要混淆运动模式和动态图式：二者都参与现实化，然而是在完全不同的阶段，一种是纯粹感知运动性的，另一种则是心理的和记忆的。

感知—运动的联系就足以定义一种纯粹自动的认识，而不需回忆的参与（或者，如果愿意，也可以说是一种完全处于动力机制中的瞬时记忆）。尽管如此，回忆还是有效地参与。因为，如果形象—回忆和现实感知相似，形象—回忆就必然延伸到与感知相适应并被感知“接受”的运动中。^①

现在，我们假设这种感知—运动联系有一种障碍，一种运动模式的机械障碍：认识变成不可能的（尽管另外一种认识还继续存在，就像人们在病人身上看到的那样，他能很好地描述人们指给他的东西，却不知道怎样利用它；或者正确地重复人们对他所说的话，却不会再自发地说出来）。病人不再知道辨别方向、不会设想，即不会根据运动倾向分析一个客体；他的感知只能引起分散的运动，然而，回忆仍然存在。而且，回忆继续被唤起，继续表现为不同的形象，也就是说经历构成现实化的最初时刻的移动和旋转。因此所缺乏的是最后的时刻、最后的阶段、行动的阶段。由于伴随感知的运动是缺乏组织的，所以形象—回忆就和纯回忆一样是无用的、无效的，不再能延伸为行动。这是最重要的：在精神性盲或语聋的情况下，回忆仍然存在。^②

我们现在转入第二种感知—运动关系，这种关系规定了一种有意识认识的条件。这不再涉及延伸我们的感知“以便从中获得

① 《物质与记忆》，第104页，1896。

② 参考《物质与记忆》，第118~119页。

有用的结果”和按照我们的需要去分解客体的运动，而是涉及放弃结果而把我们重新引向客体以恢复其细节和整体的运动。那时，与现在的感知相似的形象—回忆就起一种“主要的而非次要的”、经常而非偶然的作用。^① 我们假定第二种运动是混乱的（感觉运动性机能的动态混乱，而非机械性混乱）。^② 无意识的认识可能仍然存在，不过回忆本身看起来是完全消失了。由于这样的情况是最常见的，所以它们引起了把失语症看做积存在大脑的回忆消失了的传统观念。柏格森的全部问题是：确切地说是什么消失了？

第一个假设：这是纯粹的回忆吗？显然不是，因为纯粹的回忆不是心理性的，而且是不可磨灭的。第二个假设：这是唤起回忆的能力吗？即在形象—回忆中实现回忆的能力吗？确实，柏格森有时就这样表述。^③ 然而，情况要复杂得多。因为现实化的前两种形态（移动和旋转）取决于一种精神的态度；后两种形态（两种运动）取决于感觉运动性和身体的姿态。不论这两方面有

① 《物质与记忆》，第107页，1896——因此，有两种形式的认识，一种是无意识的认识，另一种是有意识的认识，和二者相应有两种形式的记忆，一种是运动的和“准瞬间的”，另一种是表现性的和绵延的。尤其不要混淆这两种区分：一种产生于回忆的现实化，另一种完全则相反，它由自在的记忆而产生（记忆—回忆和记忆—收缩）。

② 关于两种障碍，参考三段重要的文字：《物质与记忆》，第108、118、196页（在最后这段文字中，柏格森区分了机械的和动态的障碍）。

③ 参考《物质与记忆》，第119页（“回忆的唤起本身是被禁止的”）；并参考第108页。

什么样的相互联系和补充性，其中的一方面不能完全地消除另一方面。当只能达到无意识认识的运动（感觉运动机能的机械性混乱）时，回忆同样完整地保持其精神的现实化；回忆保持其“正常的方面”，但不再能延伸为运动，因为其现实化的形体阶段已变成不可能的。当有意识认识的运动受到阻碍（感觉运动性的动态混乱）时，其精神现实化无疑比前一种情况受到更大的影响，——因为，在这里，身体的姿态实际上是心理姿态的条件。然而，柏格森仍然坚持说没有任何回忆是“走神的”。只有“平衡的破裂”。^①也许应该知道，现实化的两个精神方面继续存在，不过是作为分开的存在，由于没有它们可以置身其中和相互联结的身体姿态。有时，移动和收缩会发生，然而没有旋转的辅助运动，以致不会有任何不同的形象—回忆（或者，至少有一类形象—回忆看来会被消除）。有时则相反，当旋转发生时，一些不同的形象就会形成，只是远离了记忆，而且放弃了和其他形象的相互联系。在柏格森看来，不管怎样，不能仅仅说纯粹回忆总是被保存，还要说疾病从来没有消除这样的形象—回忆，而仅仅是损害了其现实化的这个或那个形态。

这就是现实化的四种形态：构成严格意义上的精神时刻的移动和旋转；适当平衡上述两个决定因素所必不可少的动态运动和身体姿态；最后，它表示现实化最后阶段的机械运动和运动模

^① 《物质与记忆》，第196页，1896。

式。总之，这里涉及从过去到现在的改变，涉及根据现在来利用过去——涉及柏格森所说的“对生命的关心”。第一个时刻确定过去和现在的相遇点：从字面上来看是过去走向现在以便找到一个与其接触（或收缩）之点。第二个时刻确定过去在现在之中的移位、表达和扩展：形象—回忆在现在中恢复过去的各种区别，至少是有用的区别。第三个时刻即身体的动态姿态确定上述两个时刻的和谐，用一个修正另一个，并把它们引至终极。第四个时刻即身体的机械运动确定总体的特有效用及其在现在的效率。——不过，准确地说，如果人们不给这四个时刻加上一个对它们都有价值的条件，这种效用、这种效率就将毫无用处。我们已看到，纯粹回忆与曾经存在的现在是同时的。因此，回忆在现实化的过程中倾向于在一种与这种现在同时的形象本身中现实化。不过，很明显，这样的形象—回忆、这样的“现在的回忆”将是完全无用的，因为它仅仅重复形象—感知。所以，回忆应该按照新的现在，而不是按照它自己的现在（回忆和它是同时的）来具体化，相对于新的现在来说，回忆现在已是过去。这种条件通常是通过现在自身的性质来实现的，现在不断地在流逝、前进并且形成断裂。这就是现实化的第五种形态：一种移动，通过这种移动，过去仅仅根据一种不同于曾经存在的现在的现在而具体化（与这最后一种形态相应的混乱将是记忆错误，“现在的回忆”本身将在

其中得以实现)。^①

* * *

这样便规定了一种不同于本体论无意识的心理上的无意识。前者相当于纯粹的、潜在的、寂然的、不动的、自在的回忆。后者则是正在现实化的回忆运动：那么，这就是莱布尼茨的可能，回忆倾向于具体化，为了被接受而施加影响——因此，为了消除无用的或危险的东西，需要有源自现在的和“关心生命”的抑制。^②这两种关于两种不同无意识的描述之间没有任何矛盾。而且，整个《物质与记忆》就是在两者之间展开的，其结果有待我们分析。

^① 《精神的能量》，第 146～150 页，1919。

^② 《精神的能量》，第 107 页，1919。

第四章 一种还是多种绵延？

(绵延和同时性)

柏格森的方法表现为两个主要方面，一是二元论，另一是一元论：人们首先应该沿着不同的线或性质差异直至到达“经验的转折”之外；然后，人们应该进一步重新找到这些线的交汇点，并且恢复新的一元论的种种权利。这个计划在《物质与记忆》中确实实现了。——首先，我们实际上突出了客体和主体两条线之间的性质差异：感知和回忆之间、物质和记忆之间、现在和过去之间的性质差异。——随后又发生了什么呢？看来无疑的是，当回忆现实化时，它与感知的性质差异趋于消失：形象一回忆和感知一形象之间只有、也只能有程度差异。^① 这是因为，没有直觉

① 《物质与记忆》，第 83 页，1896：“人们以难以觉察的程度不断地把回忆转向在空间形成新的或可能的活动的运动……”——第 135 页：“在那里有一种连续的进展……。在任何时候人们都不能确定地说观念或形象一回忆完成了，形象一回忆或感觉开始了。”——第 140 页：“随着这些回忆获得一种更加完整、更加具体及更加有意识的表现形式，这些回忆更倾向于与引起回忆或回忆接受其界限的感知相混淆。”

的方法，人们就必然仍受一种被不适当分析的心理混合体的束缚，在这种混合体中，人们不能辨别原初的性质差异。

但是，在这一层面，我们显然还没有一个真正的统一点。统一点应该阐明这个混合体，阐明经验转折点的另一方面，而不是在经验中与它相混淆。实际上，柏格森并不满足于说，在形象—回忆和感知—形象之间不止有程度差异。他还提出一个更加重要的本体论命题：如果过去和它自己的现在共存，如果它和自我在不同的收缩层面上共存，我们就应该承认，现在本身只是过去最凝缩的层面。这一次，纯粹的现在和纯粹的过去、纯粹的感知和纯粹的回忆的本身、纯粹的物质和纯粹的记忆，都只有膨胀和收缩的差异，并且由此重新找到一种本体论的统一性。由于在记忆—回忆深处发现一种更深层的记忆—收缩，我们因此就奠定了一种新的一元论的可能性。我们的感知在每一时刻都凝缩了“无数被记起的成分”，我们的现在在每一时刻都无限地凝缩了我们的过去：“我们曾将其分开的两个术语将紧密地融合在一起……”^①感觉实际上是什么呢？它是在一个接受亿万次振动的平面上进行的收缩过程。质量由此而产生，质量只是凝缩了的数量。因此，凝缩（或紧缩）的概念给我们提供了超越同质数量—异质质量的二元性的方法，并且使我们在一种连续的运动中从一个过渡到另一个。反之，如果我们由之进入物质的现在确实是我们的过去的

^① 《物质与记忆》，第168页，1896。

最凝缩的程度，物质自身就会像是一种无限膨胀和扩展的过去（如此地扩展，以至于当后一时刻出现时，前一时刻就已消失）。现在，扩展的观念——或广延的观念——将会超越展延和非展延的二元性，并给予我们从一个过渡到另一个的方法。因为感知自身是展延的，而感觉是广延的，当感觉收缩，就是延展、就是扩展之时（感觉使我们在把握到时间之时“准确地”把握到空间）。^①

《物质与记忆》的重要性由此而来：运动被赋予事物自身，因而物质的东西直接地具有绵延的性质，构成一种有限的绵延。《直接材料》被超越了：运动外在于自我，又在自我之中；而自我本身又只是绵延中的其他情况之一。^② 这样，所有的问题都提出来了。我们应该把它们分成为两个主要问题。

①在这种方法的两个时刻之间，在性质相异的二元论和收缩—膨胀的一元论之间难道没有矛盾？因为，我们以前者的名义抨击坚持程度差异和强度差异的各种哲学。再者，被抨击的正是程度、强度等虚假概念，它们就像矛盾或否定那样是所有假问题的根源。然而，柏格森难道不是在恢复他曾经抨击过的一切？在膨胀和收缩之间，除了程度、强度的差异之外，还能有什么差异？现在只是过去的最收缩的程度，物质是现在的最

① 关于超越①数量—质量，②展延—非展延这两种二元论，参考《物质与记忆》第一和第四章。

② 关于既属于物质又属于自我的运动，参考《物质与记忆》，第219、230页。

扩展的程度。^① 如果人们要纠正这里多余的“渐变”，就只能把柏格森曾斥之为抽象的和不当的概念的矛盾和对立重新引入到绵延之中。人们不会避开作为绵延之退化的物质而落入绵延的物质——“反面”之中。^② 柏格森指出差异（如性质差异）能够也应该被理解为独立于否定（退化的否定和对立的否定）的计划会变成什么样呢？最糟糕的矛盾似乎存在于体系的中心。程度、强度和对立都又被重新引进了。

②即使假定这个问题已经解决，我们可以谈论一种重新发现的一元论吗？从某种意义上说是可以的，只要一切都在绵延。然而，由于绵延消失在影响它的所有这些程度、强度、扩展及收缩的差异之中，我们倒是陷入了一种数量的多元论。问题的重要性由此而来：绵延是一种还是多种？从何种意义上讲？人们真正超越了二元论还是沉没于多元论之中？我们应该从这个问题开始。

① 程度和强度主题的重新引入：参考《物质与记忆》第四章和第250页：“在原始的物质和最具思维能力的精神之间，存在着记忆的所有可能的强度，这同样也是自由的所有程度。”——《创造进化论》，第201页，1907：“我要说，我们的绵延感是我们的自我和绵延的重合，承认程度的存在。”——并且在《论意识的直接材料》第180页已经说过：“因为人们以难以觉察的程度从具体的绵延——这种绵延的成分互相渗透——走向象征的绵延——这种绵延的成分并列排置着，并因此从自由的活动走向有意识的自动”，1889。

② 否定的主题的重新引入既作为限制又作为对立：参考《创造进化论》第90页以下（物质既是运动的限制，又是运动的障碍，“这是一种否定而非一种肯定的实在”）——第202页（物质作为“颠倒”、“倒置”、“断裂”……）。然而，这些文字很接近于柏格森回避任何否定概念时所说的话。

* * *

然而，柏格森的论述在这方面显得特别多变。《物质与记忆》在肯定绵延的彻底多样性的论述中走得最远：宇宙是由变化、扰动、强度和能量的改变而不是由别的什么东西形成的。柏格森无疑在谈论绵延的节奏的一种多样性，然而，在原文中，对于多少有些或快或慢的绵延，柏格森明确地说，每一种绵延都是一种绝对，每一种节奏本身就是一种绵延。^① 在发表于1903年的一篇重要文章中，他坚持自《直接材料》以来的进展：心理绵延即我们的绵延只不过是其他绵延中即无限其他绵延中的一种，“一种明确规定的紧张，这种规定本身看来是一种在无限可能的绵延之间的选择”。^② 因此，按照《物质与记忆》的说法，心理学只是本体论的开始，只是“进入”存在的跳板。不过，只要一进入，我们会觉察到，存在是多样的，绵延也非常多，我们的绵延处于比较散松的绵延和比较紧张、强烈的绵延之间。“因此，人们想看到多少绵延，就可以看到多少绵延，所有的绵延彼此十分不同……。”所有过去的层面和所有紧张的层面潜在共存观念因此被扩展至整个宇宙：这种观念不再仅仅表示我和存在的关系，而且表示所有事物同存在的关系。一切的发生就像宇宙是一种巨

① 参考《物质与记忆》：关于变化和扰动，参看第226页；关于不可还原的节奏，参看第232~233页；关于差异的绝对特征，参看第219页。

② 《思想与运动》第207~209页（下面两段引文出自这一著作，这一著作对于柏格森的整个哲学来说十分重要）。

大的记忆。柏格森非常重视直觉方法的力量：只有这种方法“能让我们超越唯心论和实在论；能让我们肯定一些低于和高于我们的对象的存在，尽管，在某种意义上讲它们是内在于我们的；能让我们毫无困难地使之共存”。这种从潜在共存向无限特定绵延的扩展在《创造进化论》中清楚地表现出来，生命本身在其中被比作一种记忆，种或类相当于这种生命记忆的共存程度。^① 因此这是一种似乎隐含着广义多元论的本体论观点。

但是，在《创造进化论》中已经明确地提到一种重要的限制：如果诸物肯定在绵延，这不是在自身中或绝对地在自身中，而是相对于宇宙的大全而言，诸物在它们的区别是人为的限度内参与到宇宙大全中去。因此，糖块不使我们等待是因为，尽管它的切开是任意的，但它还是大体上在宇宙中散开。在这条路上，每一事物不再有其特有的绵延。同我们相似的存在只有一种绵延（心理上的绵延），然后是自然地构成一个相对封闭系统的生物，最后是宇宙大全。^② 因此，这是一种狭义的而不再是广义的多元论。

最后，《绵延与同时性》扼要说明了所有可能的假设：广义的

^① 参看《创造进化论》，第168页。

^② 《创造进化论》，第10页：“除了水杯、糖块和糖块在水中融化的过程无疑是一些抽象的概念，除了大全也许以一种意识的方式发展，而在全大中它们都被我们的感觉和知性所区分，它还能意味着什么呢？”——关于生命的特征，以及它同大全的相似，参看《创造进化论》第15页。——然而，《物质与记忆》已经把大全看做人们赋予物以一种运动和绵延的条件。《物质与记忆》第216、220页。

多元论、狭义的多元论、一元论。^① 根据第一种假设，会有完全不同的节奏和真正不同的绵延的共存，因此会有时间的绝然多样性。柏格森补充说，他曾经提出过这种假设，不过，它只在我们之外对生物有价值：“那时我们没有觉察到，今天我们仍然没有看到有任何理由把关于绵延的多样性的这种假设扩展至物质宇宙。”由此产生第二种假设：在我们之外的物质的东西不是由绝对不同的绵延来区分，而是由参与我们的绵延并强调我们的绵延的某种相对方式来区分的。在此，柏格森似乎浓缩了《直接材料》的初步理论（可能会有诸物神秘地参与到我们的绵延中，一种“难以表述的原因”）和《创造进化论》中比较肯定的理论（这种参与我们的绵延可以用事物属于宇宙大全来解释）。然而，甚至在第二种情况下，关于大全的性质及其与我们的关系，神秘仍然存在。由此产生第三种假设：只会有一种时间、一种绵延，所有的东西都会参与进去，包括我们的意识，包括各种生物，包括物质世界的一切。然而，使读者感到惊奇的是，柏格森最满意的正是这种假设：一种时间、一、普遍的、非个人的。^② 总之是一种时间的一元

① 《绵延与同时性》，第 57~58 页，1922。

② 《绵延与同时性》，第 58~59 页。——柏格森甚至说，非个人的时间只有一种“节奏”。相反，《物质与记忆》却肯定节奏的多样性以及绵延的个人特征（参看第 232 页：“对于所有、对于一切这种普遍的、同质的绵延都不是更多……”）。然而，这并没有矛盾：在《绵延与同时性》中，为了用语的准确，流的多样性将取代节奏的多样性；我们会看到，非个人的时间决不会是非个人的同质的绵延。

论……。没有任何东西会更加令人惊奇；其他两种假设之一看来更好地表现了柏格森主义在《物质与记忆》之后或在《创造进化论》之后的状态。再者，柏格森难道忘记了，从《直接材料》起，他就把绵延即真正的时间定义为一种“多样性”？

发生了什么事情？无疑是与相对论的对抗。这种对抗是强加于柏格森的，因为，相对论以自己的方式用膨胀和收缩、缩紧和扩展等概念来讨论空间和时间。但是这种对抗不是突然出现的：它是由多样性这个基本概念引起的，这个概念是爱因斯坦从黎曼那里得到、柏格森在《直接材料》中以自己的方式使用过的。让我们简要地看一下柏格森对爱因斯坦理论的主要特征所作的总结：一切都来自于一种运动的观念，这种运动导致各种物体收缩以及它们的时间膨胀；人们由此推断出同时性的移位，在一个固定系统中是同时的东西在一个变动的系统中就不是同时的；而且，按照静止和运动的相对性，按照加速运动的相对性，这种广延的收缩，这种时间的膨胀，这种同时性的断裂绝对变成了相互的；在这种意义上讲，存在着时间的多样性、时间的多元性，它们具有不同但真实的流速，每一种流速都属于某一个参考系统；由于要确定一个点的位置必须指出它在时间中和空间中的位置，所以时间的惟一单一性在于它是空间的第四维；正是这个空间—时间的整体以无限多的方式被实际分为空间和时间，所以每一种方式都专属于某一个系统。

这种讨论会导向什么？收缩、膨胀、运动的相对性以及多样

性，所有这些概念柏格森都很熟悉。他为自己的需要使用这些概念。绵延即时间从根本上讲是多样性，所以柏格森绝不会放弃这种观念。然而，问题在于：什么样的多样性？我们记得，柏格森对比了两种类型的多样性，一类是现实的、数量上的、非连续的多样性，一类是潜在的、连续的、质量上的多样性。确实，在柏格森的词汇中，爱因斯坦的时间属于第一类。柏格森指责爱因斯坦混淆了两种类型的多样性，并且由此重新混淆了时间和空间。表面上，这些讨论只是关于：时间是一还是多？而真正的问题则是“什么是时间特有的多样性？”人们从柏格森用来坚持存在一种普遍和非个人的时间的方式中清楚地看到这一点。

“当我们坐在河边，水的流动、船的滑行或鸟的飞翔、我们内在生命不断的低语对于我们来说是三种不同的东西或一种随心所欲的东西……”^① 在这里，柏格森注意到一种“没有被划分的被分开”和“成为一和多”的能力；然而更进一步说，对于绵延，这是包含其自身的能力。水的流动、鸟的飞翔、我生命的低语构成三种流；不过，只是因为我的绵延是其中之一，而且是包含其他两种流的成分，所以三种流才是如此。为什么不只限于两种流，比如我的绵延和鸟的飞翔？因为如果二者不包含在同样的第三种流中，两种流就不能被说成是共存的或同时的。鸟的飞翔和我的绵延只有我本身的绵延在包括我本身的绵延同时包含鸟的飞翔的

^① 《绵延与同时性》，第 67 页，1922。

另一种流中被分解和被反思时，二者才是共时的：因此就有三种基本的流。^①正是在这种意义上，我的绵延从本质上说具有揭示其他绵延、无限包容其他绵延及自身的能力。但是人们看到，这种无限的反思或专心恢复了绵延的真正特征，应该经常提醒大家：绵延不仅不是不可分的，而且具有一种非常特别的划分方式；它不仅仅是连续，而且是十分特殊的共存，即流的同时性。“这是我们的第一种同时性观念。我们于是把占有同一绵延的两种外在的流称之为同时性，因为它们彼此包容在第三种流的绵延中，即我们的绵延之中……（正是）流的这种同时性把我们带向内在的绵延，带向真正的绵延。”^②

让我们回忆一下柏格森用来把绵延定义成潜在或连续的多样性的特征：一方面，绵延被分成性质不同的成分，另一方面，这些成分或部分只有在这种划分确实已经完成时才实际存在（如果我们的意识“在某处中止划分，那可分性也就中止了”^③）。如果我们使自己处于划分还没有完成的时候，即处于潜在之中，显然就只有惟一的时间。然后，我们会处于划分已完成的时候：比如两种流，阿基里斯的奔跑之流和乌龟的奔跑之流。我们说这两种流

① 《绵延与同时性》，第 59 页，1922：“我们无意中发现我们在分解和增加我们的意识……。”绵延的这种反省的方面使其特别近似于我思。关于三重性，参看第 70 页：实际上，存在着三种基本的连续性，即我们内在生命的连续性、有意识运动的连续性、空间运动的连续性。

② 《绵延与同时性》，第 68 及 81 页。

③ 《物质与记忆》，第 232 页，1896。

在性质上有差异（如果我们更进一步地划分，阿基里斯的每一步和乌龟的每一步也有性质差异）。不管这种划分服从什么实际被完成的条件，它都意味着各个部分（流）都应该是真实的，或至少作为可能是真实的而被提出和思考。然而，柏格森的全部论断在于证明各个部分只有从惟一的时间的角度来看才是有生命的或真实的。这种论证的原理如下：当我们承认多种时间的存在时，我们并不满足于考虑 A 流或 B 流，或者 A 主体产生于 B 主体的形象（就像阿基里斯设想或想象乌龟可能经过的路程）。为了确定两种时间的存在，我们不得不引入一个奇怪的因素：A 产生于 B 的形象，同时又完全知道 B 不能如此存在。这完全是一个“象征”的因素，也就是说它与经历完全相反，它排除经历；所谓的第二种时间只是由于它才得以存在。柏格森由此得出结论：在现实的部分和潜在的宇宙万物的层面，都存在着一种时间和惟一的一种时间。（然而，这种含糊的论证意味着什么？我们马上就会看到。）

如果我们在另一种意义上理解划分，如果我们向后追溯，我们每一次都看到各种流及其性质的差异、收缩和膨胀的差异在惟一的时间中相互联结，这种惟一的时间是它们的条件。“同一绵延将沿途汇集整个物质世界的各种事件；我们因此就能消除我们首先相隔很久地拥有的人类意识，就如同它们是我们思维活动的中继站：这样将只有所有事物在其中流动的非个人的时间。”^①由

^① 《绵延与同时性》，第 59 页，1922。

此而产生流的三重性，我们的绵延（一个旁观者的绵延）必然既是流又是时间的代表，所有的流都沉没在时间中。——正是在这种意义上，柏格森的不同著作完全一致，没有任何矛盾：只有一种时间（一元论），尽管有无数实际的流（广义的多元论），这些流必然分享同一个潜在整体（狭义的多元论）。柏格森没有放弃实际流之间有性质差异的观念，更没有放弃潜在性中有膨胀差异或收缩差异的观念，这种潜在性包容这些差异，并且在这些差异之中得以实现。不过，他认为，这两种确信并不排斥、反而隐含一种惟一的时间。总之：不仅潜在的多样性隐含惟一的时间，而且作为潜在多样性的绵延本身就是这个惟一的、同一的时间。

无论如何，柏格森关于时间多样性具有矛盾特征的论证显得有些含糊。让我们在相对论的层次上加以说明。因为，自相矛盾的是，正是这一理论才能使这种论证清楚明白并令人信服。实际上，只要涉及不同性质的流，就可能很难知道两个主体是否在同时生活和感知：人们倾向于单一性，不过仅仅是把它看做比较“可接受的”观念。相反地，相对论依据下述假设：不再有质的流动，而只有“处于相互和均匀移动状态”的系统，观察者在其中是可以互换的，因为不再有享有特权的系统。^① 我们接受这种假

^① 关于这种规定一种决定性经验的条件的相对论假说，参看《绵延与同时性》，第97、114、164页。

设。爱因斯坦说过，S 和 S' 这两个体系的时间不是同一个时间。然而，这另一个时间是什么呢？这既不是皮埃尔在 S 中的时间，也不是保罗在 S' 中的时间，因为，按照这一假设，这两种时间只在数量上有差异，而且，当人们时而用 S，时而用 S' 作为参照系时，这种差异就会消失。那么，人们至少可以说这另外的时间是皮埃尔设想为保罗经历过或可能经历过的时间吗？不会如此——而柏格森论证的本质就在于此。“皮埃尔无疑是以保罗的名义给这个时间贴标签；但是，如果他把自己想象为有意识的、经历自己的绵延并加以衡量的保罗，他便由此会看到保罗把自己的系统当做参照系，并且自己置身于这惟一的、内在于我们刚才谈到的每个系统的时间之中：皮埃尔由此也会暂时放弃自己的参照系，并因此而放弃自身作为物理学家的存在，也因此而放弃他的意识；皮埃尔就只会把自己看做保罗的幻象。”^① 总之，另外的时间是不能被皮埃尔，也不能被保罗，也不能被皮埃尔所想象的保罗所经历

① 《绵延与同时性》，第 99 页。——人们经常说，柏格森的推理隐含着对爱因斯坦的误解。然而，人们同样经常误解柏格森自己的推理。柏格森不限于说：与我的时间不同的时间对于我和他人来说都不是真实的，而是意味着我产生于他人的形象（反之亦然）。因为柏格森完全承认其合法性的这种形象，表达各种张力和绵延之间的关系，所以他就会不停地以自己的方式去认识。他对相对论的指责完全是另一回事：我产生于他人的形象，或者皮埃尔产生于保罗的形象不可能是一种被认为是没有矛盾而存在的形象（经由皮埃尔、保罗、或他想象为保罗的皮埃尔）。按照柏格森的说法，这不是一个形象，这是一种“象征”。如果人们忘记了这一点，柏格森的所有的推理都失去了意义。在《绵延与同时性》第 234 页的最后，柏格森提醒说：“但是，这些物理学家不被想象成真实的、或可能是真实的……”

的某种东西。它是一种排除实际经验的纯粹象征，仅仅标志着这种而不是另一种系统被当作参照的系统。“皮埃尔不再把保罗看做一位物理学家，甚至不再看做是一个有意识的存在，甚至不再看做是存在：他从其有意识的、有生命力的内心里掏出保罗的视觉形象，只保留了人的外表。”

因此，在相对论的假设中，显而易见只能有一种可能的和真实的时间。（人们把这种论证延伸到相对论的假设之外，因为性质差异也不能构成数量的区别）。因此，柏格森认为，相对论实际上证明了它所肯定的有关时间的多样性的反面。^① 柏格森的所有其他指责都来源于此。因为，当爱因斯坦声称同时性从这个系统到那个系统是可变的时，他想到的是什么样的同时性呢？是由两个相距很远的时钟的指针所指出的同时性。确实，这种同时性是可变的或相对的。但是确切地说，因为它的相对性表达的不是某种真实的或可能存在的东西，而是刚才所说的象征因素。^② 在这种意义上，这种同时性意味着在一瞬间有两个不同的相关部分，而这两个相关部分不是可变的，而是绝对的：从外在运动得出的两个瞬间之间的同时性（一种即将发生的现象和一个时钟所指示的时刻），以及这些瞬间和它们从我们的绵延那里得到的一些瞬间之间的同时性。这两种同时性自身意味着另外一种同时性，即各种流

① 《绵延与同时性》，第 112~116 页。

② 《绵延与同时性》，第 120~121 页。

的同时性，这种同时性更少变化。^① 因此，柏格森的同时性理论是要确认绵延的概念是指所有的程度在惟一的和同一的时间中的潜在共存。

总之，柏格森在《绵延与同时性》中从始至终都指责爱因斯坦混淆了潜在和现实（象征因素即虚构的引入表明了这种混淆）。因此这也就是混淆了两种多样性，即潜在的多样性和现实的多样性。在“绵延是一还是多？”的问题深处，人们发现的是完全不同的问题：绵延是一种多样性，但它是什么类型的多样性？按照柏格森的观点，只有惟一时间的假设说明了潜在多样性的性质。爱因斯坦由于混淆了这两种类型的多样性，即实际的空间多样性和潜在的时间多样性，所以他只是发明了一种使时间空间化的新方法。人们不能否认他的空间—时间概念的独创性，以及他给科学带来的奇迹（人们还从来没有把空间化以及对这种方法的运用推进到如此远的地步）。^② 然而，这种奇迹是表达混合体的象征的奇迹，而不是真实的如同普鲁斯特所说的能够表达“一点纯粹状态下的时间”的奇迹。存在或者时间是一种多样性，不过，确切地

① 因此，柏格森按深度区分了四种同时性：a. 相距很远的时钟之间的相对论同时性（《绵延与同时性》，第 71 及 116 页以下）；b. 在事件和接近的时钟之间瞬间的同时性以及这一时间和我们的绵延的时间的同时性（第 70~75 页）；c. 流的的同时性（第 67~68、81 页）。——梅洛-庞蒂清楚地说明，按照柏格森的说法，同时性的主题会如何肯定一种“共存”的真正哲学。（参看《哲学颂》第 24 页以下）。

② 《绵延与同时性》，第 199 和 233 页以下。

说它不是“多”，而是一，是符合其固有的多样性类型的“一”。

* * *

当柏格森为时间的独特性辩护时，他丝毫没有放弃他以前关于不同程度的收缩和膨胀的潜在共存以及关于各种流或真实节奏之间的性质差异所说过话。而且，当他说空间和时间从不互相“吞噬”，也不“相互缠绕”，当他坚持只有它们的区别是真实的时^①，他丝毫没有放弃《物质与记忆》的抱负，即把空间的一些东西融合到绵延之中，在绵延之中发现广延的充足理由。从一开始，他所反对的是把空间和时间完全联合在一个被不恰当地分析的混合体中，在这种混合体中，空间被完全看做是现成的，而时间则被看做是空间的第四维。^②而且，这种时间的空间化与科学无疑是不可分离的。然而，相对论的特点是扩展了这种空间化，并以全新的方式连接了这个混合体：因为，在相对论之前的科学中，同化为空间第四维的时间同样是一个确实不同的自变量；相反，在相对论中，为了表示距离的不变性，时间同化于空间是必需的，所以，这种同化明确地被引入到计算之中，而且不让真实的区别继续存在。总之，相对论构成了一种特殊联接的混合，但是遭到柏格森对一般“混合体”的批评。

相反地，从柏格森的观点来看，人们可以而且应该设想一些

① 参看《绵延与同时性》，第199和225页（抛弃“吞没时间的空间”，“吞没空间的时间”）。

② 与完全现成的空间观念相反，参看《创造进化论》，第206页，1907。

取决于另一原则的联合。我们考虑一下所有共存的膨胀和收缩的程度：在膨胀的范围内，我们拥有物质。^①而且，物质无疑还不是空间，不过，它已经被广延了。无限放松和松弛的绵延使它的时刻彼此外在；一个时刻应该在另一个出现时就消失。这些时刻在互相渗透时所失去的会在这些时刻各自展开的过程中重新获得。在紧缩中所失去的会在扩展时得到。因此，在每一时刻，一切都倾向于在瞬间的、无限可分的连续体中展开，这种连续体不会延伸到另一瞬间，但会为了在下一瞬间、在总会重新开始的一眨或一闪之中再生而死去。^②为了获得空间，只要把这种膨胀运动进行到底就够了（不过，确切地说，空间将会在分化线的终端，就像与绵延不再有关联的终端被发现）。空间实际上不是物质或膨胀，而是物质的“图式”，即膨胀运动将达到的终点的表象，就像一切可能的膨胀的外表。在此意义上，不是物质和广延在空间之中，而是刚好相反。^③如果我们考虑到，物质有无数膨胀或扩展的方式，我们就应该说存在着各种各样不同的广延，虽然相似，但性质仍然是不同的，它们最终只在我们的空间图式中互相混淆。

实际上，重要的是要看到有多少膨胀和收缩是相对的，并且是彼此相关的。什么东西在膨胀，如果不是在收缩——以及什么

① 在这种意义上，物质和梦有一种天然的亲缘关系，它们代表着在我们之内和在我们之外的广延的两种状态：《创造进化论》，第202~203页，1907。

② 《创造进化论》，第203~204页——以及《物质与记忆》的第四章，1907。

③ 关于作为模式或图式的空间，参看《物质与记忆》，第232、235~236页，1896；《创造进化论》，第203页，1907。

东西在收缩，如果不是在扩展、膨胀？因此，在我们的绵延中总是存在广延，在物质中总是存在绵延。当我们在感知时，我们就收缩在一种有无数初级振动或颤动的质中；不过，我们如此收缩和如此“绷紧”的东西是物质，是膨胀。在这种意义上，就不应该考虑是否存在着空间的感觉，哪些感觉是空间的或哪些感觉不是：我们的所有感觉都是扩展的，都是“庞大的”和延伸的，尽管是按照其进行收缩的种类，在不同的程度上并以不同的类型扩展、延伸。各种质既属于物质，也属于我们：按照内在地强调它们的振动和数目来说，它们属于物质，它们在物质之中。因此，各种广延仍然是合格的，不能和在它之内延扩的收缩分开；而且，物质从来没有足够的膨胀，以便成为纯粹的空间，不再进行最小的收缩——物质通过这种最小的收缩具备绵延的性质，产生于绵延。

相反地，要独立于它在其中活动的内在物质，独立于它要走向的广延，绵延从来就不充分收缩。让我们回到圆锥的形象，上下颠倒一下；其顶点（我们的现在）代表我们的绵延的最凝缩之处；但它也代表我们在最不收缩的地方的嵌入，即在无限膨胀的物质之中的嵌入。因此，按照柏格森的观点，理智有两种相关的形态，构成一种对它来说必不可少的模棱两可。这种模棱两可是关于物质的知识，标志着我们对物质的适应，它模仿物质，但只是借助于精神或绵延，借助于在一个允许理智支配物质的绷紧处嵌入物质之中来做到这一点。因此，人们应该区分开理智的形式

和意义：理智在物质中有其形式，理智用物质来发现自己的形式，即在最膨胀之中发现形式。然而，理智的意义却是最收缩的物质所具有并在其中发现的，通过这种意义，理智支配和利用物质。因此，人们会说，它的形式把它同其意义分开，不过，这种意义总是在自身中出现，并且会被直觉重新发现。因此，柏格森最终还是拒绝任何简单的起源论，这种起源论从已设定的物质秩序出发解释理智，或者从设定的理智范畴出发解释物质现象。只能有一个物质和精神同时产生的起源。物质走一步，精神也走一步：理智在物质中收缩的同时，物质在绵延中膨胀；两者都在广延中发现它们共同的形式，它们的均衡；即使理智反过来把这一形式推至某种膨胀程度，物质和广延自身也永远不能达到——纯粹空间的形式。^①

^① 参看《创造进化论》第三章。

第五章 作为分化运动的生命冲动

(生命、理智与社会)

我们现在的的问题是：从二元论走向一元论，从性质差异的观念走向膨胀和收缩差异的观念，柏格森难道不是在把他所放弃的东西——在《直接材料》中受到如此抨击的程度或强度差异^①——重新引入其哲学之中吗？柏格森时而说过去和现在有性质差异，时而说现在只是过去极度凝缩的水平或程度。如何使这两个命题一致起来呢？这不再是一元论的问题；我们已经看到，共存的膨胀和收缩的程度何以实际上隐含了惟一的时间，各种“流”在其中就是同时的。这是性质差异的二元论和膨胀程度的一元论之间以及方法的两个时刻或者经验转折的两个“彼在”之间的一致的问题——一旦认为二元论的时刻根本没被取消，而是完整地保留其意义。

^① 参看该书第 74 页。

在《直接材料》中对强度的批评是非常含糊的。是针对数量强度概念本身，还是仅仅针对物理状态的强度观念？因为，如果强度确实不是在纯粹的经验中被给予，那么难道不是它给予我们所体验到的所有性质吗？因此，《物质与记忆》承认在我们所感受到的在我之外的和属于物质的性质之中有强度、程度或振动。在性质之中包含着数目，在绵延之中存在着强度。在这种情况下，还应该谈论柏格森那里的矛盾吗？或不如说还应该谈论方法的不同时刻，时而强调这个，时而强调另一个，然而所有的时刻都共存于一个深刻的维度之中？

①柏格森从批评任何建立在程度或强度差异之上的世界观出发。人们在这里实际上是遗忘了本质，也就是说遗忘了真实的表达或质的差异即性质的差异。在空间和绵延之间、物质和精神之间、现在和过去之间存在着性质差异。我们只有借助于分解在经验中所产生的混合体，超越经验的“转折”，才能发现这种性质差异。我们在两种现实的倾向之间，在每个混合体所分享的纯粹状态的现实的两个方向之间发现这种性质差异。这是纯粹二元论的时刻，或者混合体的划分的时刻。

②然而，我们已经看到，仅仅说在两种倾向之间、在两种方向之间、在空间和绵延之间存在着性质差异是不够的……因为两种方向之一本身具有所有的性质差异；所有的程度差异则落在了另一方向另一倾向中。正是绵延包含着所有的性质差异，以至于它被定义为与自身相比的变化。正是空间独自表现出程度差异，

以至于它看来是一种无限可分性的图式。同样，记忆本质上是差异，物质本质上则是重复。因此，在两种倾向之间不再有性质差异，但是在符合一种倾向的诸种性质差异和涉及另一种倾向的诸种程度差异之间存在着差异。这是中立化和得到补偿的二元论的时刻。

③ 绵延、记忆或精神是自在和自为的性质差异；而空间或物质则是自我之外和涉及我们的程度差异。因此，在两者之间存在着所有的差异程度，或者，如果愿意也可以说，存在着所有的差异性质。绵延只是物质最收缩的程度，物质是绵延最膨胀的程度。反正，绵延是原生的自然，物质是被创造的自然。程度的差异是最低级的差异，性质差异是最高级的差异。在性质和程度之间不再有二元论。所有的程度共同存在于同一自然之中，这种自然一方面表现在性质差异中，另一方面表现在程度差异中。这就是一元论的时刻：所有的程度共存于一个惟一的时间中，这种时间本身就是自然。^① 就作为方法的诸时刻而言，在这种二元论和一元论之间不存在矛盾。因为这种二元论在超出经验的第一转折之外的

① 这种本体论的“自然主义”明确地出现在《道德和宗教的两个泉源》中（关于原生的自然和被创造的自然，参看第56页，1932）。在那里，表面上有些奇怪的“自然的计划”概念出现了（第54页，1932）。不管柏格森的某些表述（“自然的需求”，第63页，1932），不应该在过于目的论的意义上来解释这个概念：有好几个计划，我们会看到，每一个计划都应当共存于绵延之中的收缩的某种程度或某一层面。“计划”一词不是和规划或目的相关，而是和圆锥的切分、切面相关。

现实倾向、现实方向之间是有意义的。然而，统一性是在第二个转折之处形成的：所有程度、所有层面的共存都是潜在的，也仅仅是潜在的。统一的点本身也是潜在的。这个点和柏拉图学派哲学家的大全不无相似之处。所有层面的膨胀和收缩在一个唯一的时间中共存，构成一个大全；然而这个大全、这个“一”是纯粹潜在的。这个大全中有一些部分，这个“一”中有数目，只不过是潜在的。^① 因此，当柏格森谈论在一个潜在的共存中、在一个唯一的时间中、在一个单一的整体中的强度或程度差异时，他并没有自相矛盾。

* * *

这样一种哲学意味着潜在的概念不再是含糊的、不确定的。它本身必有极度的准确性。然而，只有从一元论出发，我们才能够新的层面上重新发现二元论，并能够对之进行解释，这一条件才能得到满足。因此，应该在上述三个时刻上附加上第四个时刻，即重新被发现、被制约并以某种方式被构成的二元论的时刻。

当柏格森谈论生命冲动时，他想说些什么呢？这总涉及一种正在实现的潜在，一种正在分化的简单性，一个正在分裂的整体：这就是“通过分解和一分为二”、通过“二分法”来进行的生命的

^① 按照柏格森的观点，“大全”一词是有意义的，只要不是指某种现实的事物。他常常提醒道：大全不是已知的。这意味着，不是大全的观念没有意义，而是它表示一种潜在性，现实的部分不能被整体化。

本质。^① 最常见的例子是，生命分成植物和动物，动物分成本能的和有理智的；本能又分化为多种方向，这些方向在不同的物种中实现；理智有其自己的模式或自己独特的实现方式。一切都发生得好像生命与分化运动本身在多分支的系列中混淆起来。这种运动无疑通过绵延嵌入物质之中得到说明：绵延按照其在物质之中所遇到的障碍、它所穿越的物质性、它所遇到的广延类型而自我分化。但分化不仅有外部原因。绵延是通过一种内在爆发力在自身之中自我分化的：它只在多分支或多分支的系列中得到肯定、延伸、前进。^② 确切地说，绵延在这一运动中出现时，就被称之为生命。为什么分化是一种“现实化”呢？因为它意味着一种统一、一种潜在的原始整体。这个整体按照不同的分化线分化，但是它仍在每一条线上表现出它的统一性，表现出它继续存在的整体性。因此，当生命分成植物和动物时，当动物分成本能的和有理智的时候，分化的每一边即每一个分支都以某种形态自身带着这一切，就像伴随着它的云雾，表明其不可分的本源。在理智中存在着本能的光影，在本能中存在着理智的云影；在植物中有一点动物的

① 参看《创造进化论》，第90页，1907及《道德和宗教的两个泉源》，第313页，1932：“生命倾向的本质在于发展成束状，通过它的生长而产生出生命冲动在其中分化的多种方向。”——关于不可分开的整体、关于统一和单纯的至上性，参看《创造进化论》，第90~91、119页（“原初的同一性”），1907。

② 《创造进化论》，第99页，1907。

东西，在动物中有一点植物的东西。^① 分化总是一种坚持穿越其现实的分隔线的潜在性的现实化。

于是，我们便重新碰到柏格森主义所固有的一个问题：有两种类型的划分不应混淆。按照第一种划分，我们是从一种混合出发，比如空间—时间的混合，或者形象—感知和形象—回忆的混合。我们把这种混合划分成两条性质不同的实际分隔线，并且把这种划分延伸到经验的转折（纯物质和纯绵延，或纯现在和纯过去）之外。——但是，我们现在来谈谈另一种划分：我们的出发点是统一、单一、潜在的整体。正是这种统一沿着性质不同的分隔线而现实化；它“解释”、展开它潜在地所包含的东西。比如，纯粹绵延在每一瞬间被划分成两个方向，其一是过去，其二是现在；或比如生命冲动在每一瞬间被划分为两种运动，一为重新落入物质之中的膨胀运动，另一种是重新升至绵延的收缩运动。我们看到，在两种划分中得到的分隔线是重合、重叠或至少是紧密相联的：在第二种划分中，我们发现与人们按照第一种划分来确定的性质差异相同或相似的性质差异。在这两种情况下，我们批评认为只有程度差异的世界观，从更深的层面看，这里存在着性

^① 实际上，在经验中，分化的产物不完全是纯粹的。而且，每一条线“补偿”它所排除掉的东西：例如，导向理智的线在理智中产生一个本能方面的等价物，产生一种由虚构所代表的“潜在的本能”。（参考《道德和宗教的两个泉源》，第114页，1932）。

质的差异。^①在这两种情况下，我们认为存在着一种性质不同的倾向之间的二元论。然而，这完全是不同的二元论、完全是不同的划分。前者是一种反思的二元论，它源于对不纯的混合体的分解：它构成方法的最初时刻。第二种是遗传的二元论，它源于单一和纯粹的分化，它构成方法的最后时刻，它最终在新的地方重新发现出发点。

因此，一个问题变得越来越重要了：这种潜在即一和单一的性质是什么？柏格森的哲学为什么在《直接材料》中，随后又在《物质与记忆》中，如此重视潜在性的观念，同时却拒绝可能性的范畴？因为至少从两种观点来看“潜在”区别于“可能”。实际上，从某种现实的观点来看，可能是真实的反面，它与真实相反；然而，完全不同的是，潜在与现实相反。我们应该认真地考虑这些术语：可能并没有实在性（尽管它可能有现实性）；反之，潜在不是现实的，不过却拥有实在性。而且，定义潜在性状态的最好的表述是普鲁斯特的：“没有成为现实的真实，没有成为抽象的理想。”另一方面，从另一种观点来看，可能是“实现着”的东西（或没实现的东西）；不过，实现的过程遵守两条基本的规则，即相似规则和限制规则。因为真实被认为是它所实现的可能的形象（它只有存在或实在，以及从概念角度看人们说可能和

^① 柏格森对自然哲学的最主要的指责是，自然哲学在同一线的进化和分化之中只看到程度差异：《创造进化论》，第136页，1907。

真实之间没有差异时所表达的东西)。而且,由于不是所有的可能都会实现,所以实现就包含着一种限制,由于这种限制,有些可能就被拒斥或被禁止,而另外一些可能则“转变成”真实。相反,潜在不需自我实现,而只需现实化;现实化的规则也不是相似和限制,而是差异或不同和创造。当某些生物学家求助于潜在性或有机体的潜在性概念,但坚持认为这种潜在性通过简单地限制其整体能力就可以实现时,他们显然是混淆了潜在和可能。^①因为,潜在不可能通过排除或限制得以实现,而是要在实际行动中创立自己特有的现实化的线。理由很简单:当真实是它所实现的可能的形象和相似之处时,现实则相反,并不和它所体现的潜在性相似。在现实化的过程中,最主要的是差异——我们由此出发的潜在和要到达的现实之间的差异,以及现实化随之而得以实现的辅助线之间的差异。总之,潜在性的本义是依照这样的方式而存在,它在分化中现实化,并且不得不分化并建立各种分化线以便现实化。

柏格森为什么为了潜在概念而拒绝可能概念?因为,确切地说,按照上述的一些特点,可能是一个假概念,是假问题的根源。真实被假定为和它相似,这就是说,人们互相给予一种完全现成的、预先形成的、先于自身存在的真实,而这种真实

^① 从哲学的角度来说,人们会在像莱布尼茨的体系那样的体系中发现一种潜在和可能这两种概念之间模糊的相似。

将按照连续的限制顺序达到存在。在可能的虚假现实性中，人们已经互相给予所有的真实的形象。因此，这种把戏变得非常明显：如果人们说真实和可能相似，这难道不是说，实际上因为人们曾期待真实以自己特有的方式形成，以便“抛弃”它的一种虚构的形象，而且认为它在任何时间中都是可能的，甚至在产生之前？确实，不是真实和可能相似，而是可能和真实相似，这是因为可能是人们从一种现成的真实中抽象出来的，从真实中随意得出的，就像是一种双重的无结果。^①从此，人们就不再理解任何东西，无论是以差异的机械论方式，还是以创造的机械论方式。

进化是从潜在到现实的过程。进化是现实化，现实化是创造。因此，当我们谈论生物的或生命的进化时，应该避免两种误解：或者用自我实现的“可能”来解释它，或者用纯粹的现实来解释它。第一种误解显然出现在预成说中。和预成说相反，进化论总是有理由提醒人们生命是差异的产生和创造。全部问题在于这些差异的性质和原因。人们肯定可以把这些差异或生命变化设想为纯粹偶然的。然而，对这种解释产生了三种反对意见：①这些变化尽管很小，但由于是偶然的，所以一直是外在的，彼此“互不相关”；②由于是外在的，所以这些变化从逻辑上讲只能一起进入联结和相加的关系中；③由于互不相关，

^① 参看《思想与运动》：“可能和真实”。

所以这些变化甚至没有办法真正进入这样的关系中（因为，没有任何理由能使相继发生的微小变化在同一方向互相联接、增加；也没有任何理由能使突然的和同时性的变化在一个可存在的总体之中协调一致）。^① 如果人们以环境的作用和外在条件的影响为理由，这三种反对意见就会以另一形式继续存在：因为差异仍然从纯粹外在的因果性角度得到解释；按照其性质，差异只是被动的结果，只有可组合的或可相加的抽象成分；按照其关系，差异还不能“整体”地起作用，以便支配或利用它们的原因。^②

因此，进化论的错误在于把各种生命的变化设想为现实的规定，这些规定应该在一条同样的线上相互结合。生命哲学有三种如下的要求：①生命差异只能作为内在差异被经历、被思考；只有在这种意义上，“变化的倾向”才不是偶然的，变化本身才在这种倾向中发现一种内在的原因。^②这些变化不进入联结和相加的关系中，而是进入分解或划分的关系中。^③因此，变化包含着一种潜在性，这种潜在性沿着不同的线现实化；因此，进化不是在一个片面同质的系列中从一个现实的项走向另一个现实的项，而是从潜在的项走向异质的项，这些异质的项沿着多分支的系列现

① 《创造进化论》，第64~70页，1907。

② 《创造进化论》，第72页：一个外在的物理能量，例如光线，何以能“改变它在能够利用它的机器中所留下的痕迹”？

实化。^①

然而，人们会问，单一或“一”即“原始的一”何以具有自我分化的能力。确切地说，答案已经包含在《物质与记忆》中。而《创造进化论》和《物质与记忆》的联系又非常密切。我们知道，作为潜在的潜在具有一种实在性；这种扩展到整个宇宙的实在性包括膨胀和收缩共存的所有程度。在惊人的记忆、普遍的圆锥那里，一切都以不同于附近层面的方式与自我共存。在每一层面上都有一些作为自己特有的引人注意的点的“亮点”。所有这些层面或程度以及这些点，自身就是潜在的。它们属于一个惟一的时间，它们共存于一个统一体之中，它们被包含于一个“单一性”之中，它们构成自身是潜在的大全的潜在部分。它们是这种潜在的实在。这就是潜在多样性理论的意义，它从一开始就推动着柏格森的哲学。——当潜在性现实化、分化、“展开”时，当它现实化和展开它的部分时，它是按照分叉线而进行的，不过，每一条线都对应于潜在整体的这个或那个程度。因此，不再有共存的一切，只有现实化的线，其中一些是相继的，另外一些是同时的。不过，每一条线代表一个方向上的所有的现实化，而且它不和其他线或其他方向相结合。然而，每一条这样的线都对应于共存于

① 毫无疑问，从18世纪起，分类学者就知道分叉线或多分支系列的概念。但是对柏格森来说，重要的是这种方向的不同只能在一个潜在现实化的过程中得到解释。——今天，在R. 吕耶那里，人们会看到和柏格森相似的要求：求助于一种“超越空间、记忆或是发明的潜力”，拒绝按照纯粹现实的术语来解释进化（参考《心理生物学基础》，法国大学出版社）。

潜在中的程度之一；每一条线都使其层面现实化，同时把这个层面与其他层面分离开；每一条线都使那些值得注意的点具体化，同时无视在另外那些层面上发生的一切。^① 我们应设想，当绵延被划分成物质和生命、生命又被划分成植物和动物时，收缩的不同层面就实现了，这些层面仅仅在它们还是潜在时才共存。当动物的本能自身被划分成不同的本能时，或者当一种特定的本能按照不同的类自我划分时，不同的层面就在动物或动物类型的区域内彼此分开。而且，如果现实化的各条线和收缩或膨胀的潜在程度或层面如此紧密地相对应，人们就不会相信现实化的线满足于移印或通过简单的相似复制潜在的程度。因为共存于潜在中的东西在现实中不再共存，而且被分置在不能相加的线或部分之中，其中的每一条线或部分都以某种形态、某种视点保持完整。因此，这些分化的线真正是创造性的：它们只通过创造来现实化，它们在这些条件下创造它们所具体化的本体论层面上的物理的、生命的或心理的东西。

如果我们仅仅记住结束每一条线的现实，我们就是在这些现实之间建立起渐进的或者相对的关系。例如，在植物和动物之间，

^① 当柏格森说（《创造进化论》，第168页，1907）：“生命一旦收缩成一定的物种，除了和刚刚产生的物种相关的一两点之外，似乎丧失了和它自身的其他部分的联系。为什么看不到这里的生命是一般的意识和记忆呢？”——读者可能认为这些点和圆锥的每一层面清楚地显现的亮点相一致。因此，每一条分化或现实化的线构成“一个自然的层面”，这个层面按照自己的方式恢复潜在的切面或层面（参看该书第95页注释①）。

在动物和人之间，我们将只看到程度的差异。或者，我们将为它们中的每一个建立一个根本的对立面：我们将在一个之中看到另一个的否定、另一个的颠倒、或者对另一个的障碍。柏格森经常从矛盾的方面来做这种表述；物质被描述为生命冲动必须克服的障碍，而物质性被描述为生命运动的颠倒。^①然而人们不会认为柏格森重新回到了他以前已经批判过的否定概念，更不会认为他回到了退化理论。因为只需把现实的各个项重新置入产生它们的运动中，把它们重新带回在它们之中实现的潜在性之中，就足以看到分化从来不是一种否定，而是一种创造，差异从来不是否定的，而从根本上讲是肯定的和创造性的。

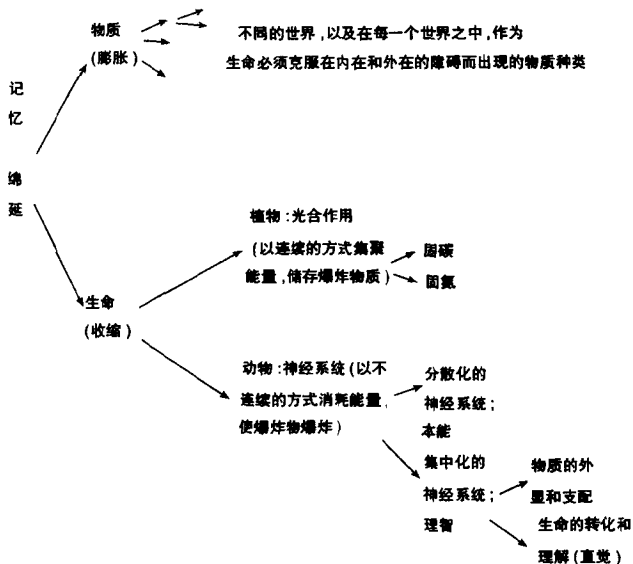
* * *

我们总是重新发现这些现实化或分化的线的共同规律。在生命和物质之间以及在膨胀和收缩之间有一种相互关联，这种关联表明它们各自的程度在潜在大全中的共存，以及它们在现实化的过程中的本质上的相对性。每一条生命线都和一种类型的物质相关，这种物质不仅是一种外在的环境，而且生物根据这种环境形成肉体 and 形态。因此，与物质相比，生物首先显现为问题的提出和解决这些问题的能力：例如，眼睛的构造首先是解决根据光线所提出的问题。^②根据问题被提出的方式，以及生物所拥有的解决

① 关于这种否定的词汇，参考《创造进化论》第三章全部。

② 柏格森认为，提出和解决问题的这个生命的特性比需要的否定性限定更加重要。

问题的方法，人们可以说，每一次的解决都是尽其可能。（就这样，如果人们比较不同物种中相似的本能，人们就不应说这种本能大体上是完善的，而应说在不同的程度上是尽可能完善的。）^①然而，每一种必不可少的解答本身显然都不是一种成功：在把动物分为节肢动物和脊椎动物两类时，我们没有考虑另外两个方向，即棘皮动物和软体动物，它们对于生命冲动来说是一种失败。^② —



分化简图（《创造进化论》，第二章）

① 《创造进化论》，第 172 页，1907，《物质与记忆》，第 132 页（“……在每一停顿处，有一种符合其类型的完善结合”），1896。

② 《创造进化论》，第 132 页，1907。

切的发生就好像是生物自己也提出了一些自己有可能在其中迷失的假问题。再者，如果任何解答就问题和环境的条件而言都是一种相对的成功，那么就创造它的运动而言就是相对的失败：作为运动的生命在它所产生的物质形态中异化；它在现实化和分化时丧失了“与自身其余部分的联系”。因此，任何物种都是运动的一种停顿；人们会说生物围绕自身旋转，并且自我封闭。^① 大全不可能别样地存在，因为它只是潜在的，通过活动而分裂，不能把它外在的部分彼此拢聚到一起：宇宙永远不是“给定的”。一种不可还原的多元论在现实中占优势，不论是世界还是生物，一切都自我“封闭”。

但是，在另一种波动中，我们为宇宙不是给定的而感到高兴。从一开始，这就是柏格森主义的不变主题：时间和空间的融合即时间同化于空间化使我们相信一切都是给定的，但这只是应然的，只是在上帝看来才如此。这正是机械论及目的论的共同错误。前者假定根据一种状态一切都是可计算的，后者假定根据一种程序一切都是可规定的：无论如何，时间在此只是一个向我们隐藏永

^① 关于生命一形式的对立，参考《创造进化论》，第129页以下1907：“如同由经过的风所吹起的尘土的旋转，生物被生命的巨大气息悬在空中围绕自身旋转。因此，它们相对来说是稳定的，甚至很好地伪装成固定不动的……”——关于“停顿”的种类，参考《道德和宗教的两个泉源》，第221页，1932。——这就是封闭这个概念的起源，它很快就在人类社会的研究中显示出其极端的重要性。因为，从某种角度看，人类回到自我、封闭自我、围绕自我旋转，和其他种类的生物一样：人们会说他们是“封闭的”，参考《道德和宗教的两个泉源》，第34、273页，1932。

恒、或不断向我们提供上帝或超人的智慧一下子就看到的东西的屏幕。^① 不过，一旦我们使时间空间化，这种幻觉就是不可避免的。实际上，在空间中，要使正在发生的运动在我们看来是一种完全现成的形式，只需在发生现象的维度上附加一个维度就够了。如果我们把时间看做空间的第四维，这第四维就会被认为完全包含宇宙的所有可能的形式；空间中的运动以及时间中的流动将只是和三个维度相连的外表。^② 然而，实际上，真正的空间只有三个维度，时间不是空间的一维，这就表明：存在着与物的“迟疑”合二而一的、并由此与世界合二而一的的时间的功效及实在性。^③

绵延的大全肯定存在，然而这个大全是潜在的。它沿着不同的线而现实化；不过，确切地说，这些线不为自己形成一个整体，而且不和它们所现实化的东西相似。在机械论和目的论之间，目的论是更可取的；只要对之做两点修正。一方面，人们有理由把生物比作宇宙的一切；不过，人们却错误地把这种比较解释成表达了两种封闭的整体（宏观宇宙和微观宇宙）之间的相似。如果生物有合目的性，这反而是由于它本质上向一个本身是开放的整体开放：“合目的性是外在的，或者什么也不是。”^④ 因此，全部传

① 《创造进化论》，第 37~40 页，1907。

② 《绵延与同时性》，第 203 页以下（关于“平面曲线”和“三维曲线”的例子）。

③ 《绵延与同时性》，第 84 页：“一部分事物生来就有的一种犹豫或不确定”和“创造的进化”相混淆。

④ 《创造进化论》，第 41 页，1907。

统的比较都改变了意义；不是整体以一种有机体的方式自我封闭起来，而是有机体以这种潜在整体的方式向整体开放。

另一方面，也还有关于目的性的一个证据：只要人们在不同的线上（例如，软体动物的眼睛和脊椎动物的眼睛）发现相似的现实化、相同的结构或器官。这些线相隔越远，而相似的器官通过并不相似的方法得到，这个例子就越有说服力。^①人们在这里看到，在现实化的过程中，相似的范畴如何从属于分歧、差异或分化的范畴。如果现实的形式或产物可以彼此相似，各种生产活动就不会彼此相似，各种产品也不会与它们所体现的潜在性相似。因此，现实化和分化是一种真正的创造。大全应该创造它据以现实化的各条线，创造它用之于每条线上的不同的方法。由于生命不会没有方向地活动，因此就有合目的性；然而，由于这些方向不是预先存在的，而是随着遍及这些方向的活动而被创造出来的，因此，并不存在一个“目的”。^②每一条现实化的线都和一个潜在的层面相对应；不过，每次它都要创造这种对应关系的形象，都要创造展开被包容之物、区分被混淆之物的方法。

* * *

绵延即生命自然是记忆，自然是意识，自然是自由。自然意

^① 《创造进化论》，第 55 页以下，1907。（“怎能想象在偶然的秩序中出现的偶然原因多次导致同一结果，而且，原因是如此地无限地多，结果如此地是无限地复杂？”）——L. 盖诺曾顺着柏格森的理论举出各种例子，参考《生物学中的创造和合目的性》。

^② 《创造进化论》，第 51 页。

味着潜在地。问题的关键是要知道，在什么条件下绵延实际上变成自我意识，生命如何实际地接近记忆和事实上的自由。^① 柏格森的回答是：只有在人这条线上，生命冲动才成功地“通过”；从这个意义上讲，人类确实是“全部发展存在的理由”。^② 我们可以说，在人中间并且只有在人中间，现实才完全和潜在相适应。我们可以说，人有能力发现共存于潜在大全中的收缩和膨胀的所有层面和程度。就好像他有能力做一切疯狂的事，并且使只能在不同物种中体现出来的东西在他身上相继出现。甚至在梦中，他都发现和制备物质。高于或低于他的各种绵延仍然内在于他。因此，人创造了一种对宇宙有价值的分化，而且，惟有他开辟了一个能够表达开放的整体开放的方向。当其他方面封闭或是绕圈子时，当一个性质不同的“层面”对应于每一个方向时，人反而能够打乱各个层面，超越作为其特有条件的特有层面，以便最终揭示原生的自然。^③

人类的这种天赋从何而来呢？初看起来，其来源是微不足道的。绵延的任何收缩仍和膨胀有关，任何生命仍同物质有关，出发点仍处于大脑物质的某种状态中。我们记得，大脑物质“分析过”所受到的刺激，选择过反应，使刺激和反应之间的断裂成为

① 参考《创造进化论》，第182页，1907；《精神的能量》，第5页以下，1919。

② 《道德和宗教的两个泉源》，第223页，1932。

③ 关于欺骗自然的人类超越自然的“计划”并重返原生的自然，参考同上书第55~64页。——关于人类超越自身的条件，参考同上书的一些章节和《思想与运动》，第218页，1941。

可能；在这里没有任何东西超出某种特别复杂的物质的物理—化学属性。不过，我们已看到，正是记忆进入这一断裂之中，正是这种记忆变成了现实的。正是全部自由被现实化。在人类的分化线上，生命冲动能够用物质创造自由的工具，“创造一种战胜机械论的机械”，“运用自然的决定论穿越它所张开的网眼”。^①自由恰恰具有这种物理意义：使爆炸物“爆炸”，把爆炸物用于越来越强大的运动。^②

然而，这样一个起点可能会导致什么呢？导致感知和实用的记忆，因为有用的回忆在大脑的断裂之处现实化；还导致作为支配和利用物质之手段的理智。人们甚至懂得人类构成社会——并不是因为社会仅仅或本质上是理智的。无疑，人类社会从一开始就包含着对需要的某种理智的领会、包含着某种活动的理性结构。然而，人类社会也会形成，但只通过一些非理性的甚至荒谬的因素而继续存在。比如义务：它没有理性的基础。每一种具体的义务都是约定俗成的，并且可能会带有一点荒谬；惟一被奠定的东西是拥有这些义务的义务即“义务的整体”；它不是建立在理性之上，而是建立在自然的需求之上，建立在一种“潜在的本能”之上，也就是说，建立在自然为了弥补其理智的片面性在理性的存在之中产生的对等物之上。由于互相排斥，每一条分化的线都力

① 《创造进化论》，第 264 页，1907。

② 《精神的能量》，第 14~15 页，1919。

求用各自特有的方法赶上另一条线的优势：因此，在它们的分离中，本能和理智一个产生理智的代用品，一个产生本能的等价物。这就是“虚构的功能”：潜在的本能、神的创造者、宗教的建立者，也就是“和真实的表象相反、并且通过理智的中介成功地抵制理智活动”的虚拟的表象。就像对义务来说那样，每一个神都是偶然的，甚至是荒谬的，然而，自然的、必要的和确定的是，有诸神的存在，就有诸神的万神殿。^① 总之，人们会说，社会性（在人的意义上）只能存在于有理智的人中，但不是建立在他们的理智之上：社会生活对于理智是内在的，它同理智一起开始，但不是来自理智。因此，我们的问题不是解决了，而是似乎变得复杂了。因为，如果人们同时考虑理智和社会的互补性和差异，就没有什么东西证明人类的天赋。人构成的社会的封闭不亚于各类动物；人类社会是自然计划的一部分，各种物种和动物的社会也是自然计划的一部分；人类在他们的社会中打转，就如同各类动物在自身中、或者蚂蚁在它们自己的领域中打转一样。^② 这里，看起来没有什么东西能赋予人类前面所提到的特别的开放能力，由于这种能力人类能够超越他的“层面”和条件。

如果不是这种理智和社会的游戏，两者之间的这种微小差别也

① 《道德和宗教的两个泉源》，第 211 页，1932。——关于虚构的作用和潜在的本能，参考第 113 页以下及第 124 页。——关于义务和潜在的本能，参考第 23 页。

② 《道德和宗教的两个泉源》，第 34 页。

不是一种决定性因素。大脑内部的微小差别已经使理智成为可能，并且使一种有用的记忆的现实化成为可能；更有甚者，由于这种差别，身体完全模仿精神生命，而我们也能够一下子置身于纯粹的过去之中。我们现在面对另一种差别，即大脑之间的、理智本身和社会之间的差别；这种理智的“迟疑”难道不是可以模仿诸物在绵延中的高级“迟疑”？并允许人类一下子中断封闭社会的循环？初看起来不是。因为，如果理智迟疑、有时还会反抗，那它首先是以利己主义的名义试图抵御社会的要求。^①而且，如果社会使自己屈服的话，那是由于虚构的功能，这种功能使理智相信，认可社会的义务对它是有利的。因此，我们似乎总是从一个极限走向另一极限。——然而，只要某种东西嵌入到差别之中，一切就都变了。

什么东西嵌入到理智—社会的差别之中呢（正如形象一回亿嵌入到理智所固有的大脑的差别之中）？我们不能回答：是直觉。实际上恰恰相反，重要的是造成直觉的生成，即确定理智自身转化为或被转化为直觉的方式。如果我们根据分化的规律提醒说，理智在和本能相分离时仍保留将作为直觉核心的本能的对等物，那么，我们就没说任何严肃的事；因为这种本能的对等物是在本身是封闭的社会中通过虚构的作用完全被激发起来的。^②——柏格森的真正答案完全不同：要嵌入到差别中的是情感。在这一回

^① 《道德和宗教的两个泉源》，第94、222页，1932。

^② 然而柏格森在某些著作中提出这种解释，例如《道德和宗教的两个泉源》，第224页，1932，不过，这种解释只有暂时的价值。

答中，“我们没有选择余地”。^①只有情感在性质上不同于理智和本能，不同于理智的个人利己主义和准本能的社会压力。很明显，没有人否认利己主义会产生情感，也没有人会否认社会压力利用虚构功能的所有想象可以产生情感。然而，在这两种情况下，情感总是依附于一种被认为它所依存的表象。因此，人们置身于情感和表象的混合体之中，没有看到它是情感力量、情感性质的纯粹成分。情感实际先于任何表象，它本身是新观念的发生器。严格地说它没有对象，而只有分散在不同的对象——动物、植物以及整个自然——之上的一种本质。“这种高尚的音乐表达着爱。然而，这不是任何人的爱……爱将由它的本质而非它的对象来定性。”^②这种音乐是涉及个人的（personnelle），而不是个体的（individuelle）；它是超验的，如同我们之中的神。“当音乐哭泣时，整个人类、整个自然都和它一同哭泣。说实在的，不是它把这种情感引入我们，而是它把我们引入到这种感情之中，就如同被吸引去跳舞的路人。”总之，情感是创造性的（首先是因为它表达全部创造，其次是因为它自己创造它在其中表述自己的

① 《道德和宗教的两个泉源》，第 35 页，1932。（创造性情感理论给予情感一种在从前著作中所没有的地位，因而更加重要了。在《直接材料》中，情感倾向于和一般的绵延相混淆，相反，在《物质与记忆》中，情感有一种明确得多的作用，不过是不纯粹的，更确切地说是痛苦的。）——关于创造性情感以及它和直觉的关系，我们可以参考 M. 古耶在《历史和它的哲学》中所做的研究（第 76 页以下）。

② 《道德和宗教的两个泉源》，第 270 页（以及第 35~36 页），1932。

作品，最后是因为它向观众或听众传达这种创造性)。

“理智的社会—抵抗的压力”这种微小的差别规定了人类社会所特有的可变性。由于这种差别，有时就会有某种特别的东西产生或出现：那就是创造性情感。这种情感和社会的各种压力毫无关系，也和个人的不满没有关联。它和争议或创造的个人没有关系，也和强制的、诱劝的或虚构的社会没有关系。^①它仅仅利用这些循环游戏打破循环，就像记忆利用刺激—反应的循环游戏使回忆体现为形象。确切地说，如果这种创造性情感不是一种宇宙记忆——这种记忆同时实现所有的层面，把人从其特有的计划或层面中解放出来，以使其成为和整个创造运动相一致的创造者——那么它又是什么呢？^②无疑，这种解放、这种宇宙记忆体现为创造性的情感是在有天赋的灵魂中发生的。它穿越封闭的荒漠，从一个灵魂跳到另一个灵魂，“越跳越远”。但是对于一个封闭社会中的每一成员来说，如果他向情感开放，情感就传达一种回忆、一种他可以一直保持的激情。从灵魂到灵魂，情感勾勒出一个开放的社会、一个创造者的社会，在这样的社会里，人们通过门徒、观众或听众的中介从一个天才达到另一个天才。

^① 人们会注意到，按照柏格森的说法，艺术也有两个起源。有一种有时是集体的、有时是个人的虚构的艺术（《物质与记忆》，第206—207页，1896）。还有一种情感上的或创造性的艺术（第268页）。也许所有的艺术都表现出这两个方面，不过是以可变的比例表现的。柏格森从没隐瞒，在他看来艺术的虚构方面是低级的；小说尤其是一种虚构，相反，音乐则是情感和创造。

^② 参考《道德和宗教的两个泉源》，第270页，1932：“……创造创造者”。

情感是理智中的直觉的起源。如果人们要进入到开放的创造性总体，这要通过活动，通过创造而不是通过冥想静思而达到。在哲学中，仍然存在着太多假设的冥思：一切的发生就好像理智中已有情感和直觉渗入，但不足以依循这种情感进行创造。^①因此，最伟大的灵魂远不是哲学家的灵魂，而是艺术家和神秘主义者的灵魂（至少是柏格森描述为完全是多种多样的活动和创造的基督教神秘主义的灵魂）。^②严格地说是神秘主义者进行了全部创造，是他创造了一种更加合适也更有活力的表达方式。作为上帝可利用和完美的仆人（这是生命冲动的特征），神秘的灵魂积极地充当整个宇宙，并且重现一个在其中没有什么可看和可沉思的宇宙的入口。由于已被情感所激发，哲学家清理了分开经验中的混合体的线，延长其轨迹直至“转折”之外，并指出所有的线在远处重新相遇的潜在点。一切发生得如同在哲学直觉中还不确定的东西在神秘直觉中获得了一种新的确定性，如同哲学所特有的“或然性”延续为神秘的确定性。无疑，哲学家只能从外面和从它的或然性的线的角度来思考神秘的灵魂。^③然而，确切地说，神秘主义的存在本身就提供了一种高于这种最终为了达到确定性的变化的或然性，并作为方法的一切方面的外表和界限。

① 《道德和宗教的两个泉源》，第 63 页，1932。

② 关于希腊、东方和基督教的三种神秘主义，参考同上书，第 229 页以下。

③ 参考《道德和宗教的两个泉源》，第 260 页，1932。——我们记得，或然性的概念在柏格森的方法中占有极其重要的地位，而直觉既是外在的方法，也是内在的方法。

* * *

我们一开始就问过：绵延、记忆和生命冲动这三个基本概念之间是什么关系？它们在柏格森哲学中表明哪些发展？我们认为，绵延从根本上规定了一种潜在的多样性（性质上不同）。记忆则表现为所有“差异程度”在这种多样性和潜在性中的共存。最后，生命冲动表明这种潜在沿着与程度相对应的“分化线”而进行的现实化——直到生命冲动在其中获得自我意识的这条清晰的人的线。

英文版后记

回归柏格森

“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。柏格森自认为他使形而上学成为了一门严格的科学，这种科学能够在不断出现于世的新的道路上延续不止。这样来理解，回归柏格森对于我们似乎就建基于三个主要的特征之上。

直 觉

柏格森认为直觉不是诉诸于一种不可言说的东西，不是关涉一种感受或一种生命的同化，而是一个真实的方法。这种方法首先确定问题的状况，也就是说，揭示假问题和不适宜地提出的问

题，发现一些变化，在这些变化下一个给定的问题必然被如此这般地说明。直觉所使用的方法，一种是在一个确定的领域中，按照不同的自然的诸条线而进行的实在的划分或区分，另一种是从不同的领域中获得的诸条线的交叉和交汇。正是这种多样的线的活动，即依照差异进行区分，依照汇聚进行相交，导致以这样的方式，即问题的答案取决于问题的提出，取决于问题的恰当提出。

科学和形而上学

柏格森不是仅仅批评科学没有超出空间、物体和静止之外。相反，他认为绝对有着相应于科学和形而上学的两个“部分”。思想通过同一动力在两条道路上展开，一条朝向物质、朝向物质实在和物质运动，另一条朝向精神、朝向精神的质和变化。自古以来，物理学使运动和一些特殊的位置和时刻相联，形而上学则构成这些位置由之而来的诸种永恒的超越的形式。然而，现代科学是从运动和“随便任一瞬间”相联而开始的：它要求一种新的形而上学，这种形而上学现在仅仅考虑内在的和不断变化的诸绵延。对柏格森来说，绵延成为了现代科学的形而上学的对应物。确实，柏格森写过《绵延与同时性》，在这本书中他讨论了爱因斯坦的相对论。由于据认为柏格森在这一书中试图反驳或修正爱因斯坦的理论，这本书引起了许多误解，实际上他是期望借助于

绵延的新特征而赋予相对论一个它所缺乏的形而上学。在《物质与记忆》这一杰作中，柏格森从大脑的科学概念——他对之做出了重要的贡献——引出了记忆的新形而上学要求。对柏格森来说，科学从来不是“归纳论的”，相反科学倒是要求一种形而上学，没有这种形而上学，科学就仍然还是抽象的、缺乏意义、缺乏直觉的东西。在今天继续柏格森的工作也就意味着，例如构建由大脑分子生物学发现的对应于诸种新的线、道路、路途、跳跃、动力的思想的形而上学形象。

多 样 性

从《直接材料》以来，柏格森就把绵延定义为一种多样性、一种类型的多样性。这是一个奇怪的词，它使多样真正成为了一个名词而不再是一个形容词。由此，他揭示出传统的一和多的论题是一个假问题。多样性或繁多性一词来源于物理学数学（来自于黎曼）。很难相信柏格森不知道这一术语的科学的来源以及它的形而上学的新用法。柏格森走向多样性的两种主要的区别：一是断裂的或非连续的，另一是连续的；一是空间的，另一是时间的；一是现实的，另一是潜在的。这是与爱因斯坦相冲突的基本主题。而且，柏格森是期望赋予诸种多样性以形而上学，科学地理解的多样性所要求的形而上学。这也许是其思想中最少受人重视的方面——多样性的逻辑构成。

重新发现柏格森是要从三个方向追随或推进他的方法。应注意这三个主题也是现象学的主题——直觉作为方法，哲学作为严格的科学及多样性理论的新逻辑。当然这两者对这些概念的理解是非常不同的。不过，在心理学——在此柏格森哲学启发了闵可夫斯基的工作（经历的时间）——中，在宾斯万格的现象学中，在他对精神错乱者的时间空间的研究中，还是可以看到一种交汇的可能性。柏格森哲学使绵延的病理学成为可能。在关于“记忆错误”（假的认知）的著名文章中，柏格森求助于形而上学而显示记忆为何不是在现时的感知之后而被构成，而是和现时感知完全同时的，因为在每一瞬间，绵延就分为两个同时的倾向，一是走向未来，另一是回到过去。柏格森也求助于心理学以指出适应的失败怎样能使记忆赋予现时如此的特征。科学假说和形而上学的假设在柏格森那里随着经验的完全重构而不断地结合在一起。

G. 德勒兹

1988年7月于巴黎

译名对照表

Actual 现实的	Durée 绵延
Actualisation 现实化	Elan vital 生命冲动
Affectivité 情感	Espace 空间
Âme 灵魂	Esprit 精神
Articulation 表达	Etendue 广延
Cône 圆锥	Être 存在
Connaissance immédiate 直接 知识	Être-présent 现存
Continu 连续	Expansion 膨胀
Contracton 收缩	Expérience 经验
Convergence 汇聚	Finalisme 目的论
Degré 程度	Flux 流
Détente 膨胀	Hétérogène 异质
Différence 差异	Homogène 同质
Différenciation 分化	Idéalisme 唯心论
	Illusion 幻觉

Image 形象	Perception 感知
Inconscience 无意识	Probabilisme 或然论
Intelligence 理智	Possibilité 可能性
Intensité 强度	Précise 精确
Intuition 直觉	Qualité 性质
Ligne 线	Quantité 数量
Matière 物质	Réalisme 实在论
Mécanisme 机制	Réalité 实在
Mémoire 记忆	Représentation 表象
Mixte 混合体	Rotation 旋转
Multiplicité 多样性	Simultanéité 同时性
Nature naturanta 原生的自然	Souvenir 回忆
Nature naturée 被造的自然	Subjectif 主观
Niveau 层面	Subjectivité 主观性
Notion 观念	Sujet 主体
Object 对象(客体)	Temps 时间
Objectif 客观	Virtualité 潜在性
Ordre 秩序	Volonté 意志

主题精品图书推荐

《重写现代性——当代西方学术话语》

李惠国 黄长著 主编

大 32 开 定价：20.00 元

2001 年 1 月出版

ISBN 7-80149-373-7/B

本书汇集了当代西方“学术话语”——J.F. 利奥塔，米歇尔·福柯，吉尔·德里兹、雅克·拉康、大卫·霍伊等人近年来的代表作品，辅之以国内学者撰写的有关评论文章。在现代性、美学、文学、系谱学、文化心理、理论批判、社会学和后现代主义等研究领域，详尽地、毫不隐讳地阐述了自己的立场观点，体现了对当代资本主义社会的深刻反思。

读者对象：哲学社会学领域的研究人员，学者及学生理论宣传工作者

《冲突与解构——当代西方学术主流》

李惠国 黄长著 主编

大 32 开 定价：20.00 元

2001 年 1 月出版

ISBN 7-80149-375-3/B

本书汇集了西方许多著名学者，如理查德·法尔克、理查德·沃林、比得·比格尔、沟口雄三等人的近期力作。主要论述了如何看待当代西方社会的文化批判理论，西方现代化理论研究的意义，社会经济学的内涵，生态经济学理论及方法论的近期发展，如何看待颇有争议的“文明冲突论”等问题。这些著名学者的著述既是当代西方学术前沿的集萃，又是解决西方社会现实问题的理论武器。

《流变与走向——当代西方学术主流》

李惠国 黄长著 主编

大 32 开 定价：19.80 元

2001 年 1 月出版

ISBN 7-80149-374-5/B

本书论及的是当代西方社会科学和人文科学的现状及发展趋势。作者为国内众多著名学者，如刘放桐、黄长著等，他们从当代社会科学和人文科学发展的各个角度全面论述了这个问题。本书内容丰富、阐释详尽、令人耳目一新，集学术性、情报性、针对性、综合性、前瞻性和导向性于一身，突出了一个“新”字。

《理想的界限——“西方马克思主义”现代乌托邦社会主义理论研究》

陆俊 著

大32开 定价：13.80元

1998年7月出版

ISBN 7-80149-017-7/B

本书围绕“西方马克思主义”的几个著名哲学家——布洛赫、弗洛姆、马尔库塞、哈贝马斯、高兹等展开讨论，介绍并阐释了“西方马克思主义乌托邦”的理论及其渊源，并提出以下观点：“西方马克思主义”本身是一个具有很强“实践”意向的思潮，表现为要在西方实现更美好社会制度的探索精神；只有抓住“实践”和“现实”取向这个关节点，才能理解并吃透“西方马克思主义”的全部逻辑。

读者对象：哲学研究者及爱好者，理论宣传工作者，大中专院校哲学专业师生

《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》

王治河 著

大32开 定价：16.80元

1998年11月出版

ISBN 7-80050-449-2/B

本书全面系统地介绍了目前在西方和国内影响最大的思潮——后现代主义。作者从总体上把后现代主义哲学思潮概括为“流浪者的思维”，在此背景下，对当代西方哲学包含的“非哲学化”、“非中心主义”、“反基础主义”、“解构文化”、“视角主义”、“反美学”等方面进行了细致的分析和评价。

读者对象：哲学、文学研究人员

《理性的对话——分析哲学的分析》

[英] L. 乔纳森·科恩 著 邱仁宗 译

大32开 定价：15.80元

1998年7月出版

ISBN 7-80050-887-0/B

L. 乔纳森·科恩，英国著名哲学家、原国际逻辑学、方法论和科学哲学学会会长。

在本书中，他批判了将分析哲学看作语言学的论点，回答了认知科学提出的语言学论点是否应该由计算论点来代替的问题。本书内容覆盖科学哲学、语言哲学、心智哲学、逻辑学、伦理学、法哲学等多个哲学领域。

读者对象：哲学研究者、爱好者及教学工作者，大中专院校哲学专业学生