

《國立政治大學哲學學報》第五十四期 (2025 年 7 月) 頁 53-99

©國立政治大學哲學系

時間中的認識： 柏格森論述直觀觀念的根源

潘怡帆

國立中央大學哲學研究所

地址：桃園市中壢區中大路 300 號 文學三館 LS302 中央大學
文學院哲學研究所

E-mail: qdbpiii@gmail.com

摘要

本文探究柏格森透過時間視角切入對物的認識，闡釋其中潛藏物我共感的可能性，有助於世界從二元回歸一元。認識事物有兩種認識方式：空間的或時間的。空間的認識在於通過測度物的廣延，形構有輪廓、佔體積且固定不變的客體，可供科學進行分解與研究分析。時間的認識萌生於對於一系列變化的記憶，變化的積累動搖了固定不變的物的邊界，使同一物在時間中形成多重影像的疊加態，亦即所有影像相互滲透的呈現。可見，時間認識必然涉及對影像的重新詮釋，這是本文欲討論的議題之一。在時間中展開的認識模糊了物的實體邊界，卻不斷參與周遭環境的變化過程，使認識展現為物我調和的結

投稿日期：2024.01.31；接受刊登日期：2025.01.09

責任校對：周孟平、王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.202507_(54).0002

果。這種時間的認識同時也是柏格森融合感性經驗與智能分析的直觀認識。本文探索柏格森如何從笛卡兒與康德思想中繼承時間的思考，並且通過直觀消彌精神與物質的分裂。柏格森的這種物我一體的思辨或有助於突破物自身不可知的康德防線，使人類主體重返與周遭環境相互契合的萬物世界。

關鍵詞：時間、空間、物自身、直觀、注意力

時間中的認識： 柏格森論述直觀觀念的根源*

壹、前言

柏格森 (Henri Bergson) 在《物質與記憶》(*Matière et Mémoire*) 開場提到，如果我們假裝不知道過去對物質與精神理論的各種爭論，我們會發現自己置身於影像 (image)¹ 之中，只要張開感官，影像則無

* 感謝諸位匿名審查人提供的評論與修改建議，使本文更臻完善。

¹ 在現代漢語中，image (拉丁文 *imago*、德文 *Bild*、希臘文 *eikón/eikon*) 可翻譯為影像、意象、形象、圖像等，請參考黃冠閔在《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》中的詳盡考察。黃冠閔認為，上述翻譯雖皆出自 image，但轉譯為漢語時卻並非不存在歧義，建議根據文本脈絡選譯此詞彙 (2014: 241)。image 之於柏格森是事物與精神的交匯，同時疊加了具體事物與抽象精神的呈現，誠如正文後續指出，image 不是對外在客體的心理副本，也非與知覺另造的再現物，反之，它呈現我們參與其中而栩栩如生的事物情狀 (Bergson 1939: 2)。本文審查人一提出「色相」作為此字可能的漢語翻譯之一，誠如審查人所言，柏格森論 image 的重點在於深入到實在界的直接接觸，故必然涉及身體色聲香味觸五感，譯為「色相」有貼切之處。審查人二認為可從《易經》視角將此字譯為「象」。黃忠天引〈繫辭傳〉：「易者，象也；象也者，像也。」他解釋：「象的產生，乃是聖人仰觀俯察，隨時隨地取象〔……〕藉以通德類情的方法〔……〕尋言以觀象，盡象以觀意」(1999: 75)、「易象託物寓情」(1999: 78) 等。「象」既有像物、變易與人參與觀察的含義 (通德類情) 在其中，鄰近柏格森的觀點。不過，色相或象較偏向中國哲學脈絡，而非西方哲學習慣用語。考量中文的可讀性與流通性且順應 image 在法語各領域已約定俗成地被譯為「影像」，本文決定不另創新譯，而著重於通過介紹柏格森使用此詞彙的不同語境脈絡來豐富化其內在思想，而不侷限於對該字原有的理解。鑑此，本文亦並未針對不同引文脈絡進行 image 一詞的選譯。不過，必須提醒的是：無論選擇何種譯法，皆可能造成「語意不足或語意狹隘化的翻譯」的危險，故在此加註說明，並且會在此概念的後續運用上斟酌加入相應解釋。

所不在。柏格森捨棄實在論 (réalisme) 或觀念論 (idéalisme) 對物質的認識，改從人感知到影像的實際經驗來探問物質，目的有二。首先，他認為把物質簡化為再現物 (représentation) 或能產生諸種再現物的某物 (une chose) 不僅有誤，也造成研究物質的困難，反之，知覺（包含視覺、觸覺、聽覺等）能把所有的認識通過影像呈現給我們。柏格森在此書第七版前言中進一步提到：「物質之於我們是『影像』的集合。而透過『影像』我們領悟到一種多於觀念論者所說的再現物，但又少於實在論者所說的某物——一種處在『事物』與『再現物』中一途 (mi-chemin) 的存在。」(Bergson 1939: 1) 由此凸顯第二層目的，亦即由感知的選擇性證成人與物的相互滲透。影像源於感知，感知的選擇（感官選擇性的專注或放鬆）則說明了人並非被動地接收一切外在刺激，而會根據自身需求與目標主動地選擇感知某些影像。這使得影像多於主觀精神的再現物，因為它包含了實在性 (la réalité)，但又少於實在界 (le réel) 的物質，因為它經過感知的篩選，而成為混合兩者的中介。柏格森並不是在再現物與物質之間再加入第三件物，而是通過包含知覺與實在性的影像去指認另外兩種認識的片面性，這種融合物我的曖昧影像是否再次證實或可能擺脫長久以來的心物爭論，鞏固或突破「物自身不可知」的康德 (Immanuel Kant) 防線，正是本文嘗試透過時間中的認識提出的辯證。

在既往的柏格森研究中，直觀 (l'intuition) 為一核心議題。此觀念既繼承自康德，卻也成為二者思想的對立處。就柏格森看來，康德雖注意到直觀對認識的幫助，並且以時間與空間作為向內向外把握世界的兩種向度，但受限於他對人類能力的預設與時間空間化的解讀，直觀僅止服務於人類理解力 (l'entendement) 的運作。反之，柏格森把直觀當作構成一切知識的前驅，直觀影像化認識後再以推論淬煉概念。如此，雖凸顯了直觀的重要性，卻也造就理解的困境：在康德的脈絡中，理解力掌握到的就是直觀的結果，直觀可以理解，但若柏格森認為直觀可引領與擴大理解力，那麼，直觀顯然多於而不等於理解

力得出的認識。難題便在於超出理解力的直觀該用什麼方法進行認識。當直觀無法透過理解力闡釋清楚時，該如何確保其價值與作用？這種難以釐清的直觀導致柏格森思想被視為難解的神祕主義，後繼學者則分歧成鞏固或與之脫鉤的兩條路線。

John Mullarkey 在〈事物鮮活的生活：從柏格森的形上學中思考客體與反轉思想〉(“The Very Life of Things: Thinking Objects and Reversing Thought in Bergsonian Metaphysics”) 中肯定柏格森的直觀是置身運動的努力，以便追隨活生生而非被論述固化的事物 (2007: xxi)。此論點一方面指出直觀是發生於時間中（而非無時間）的認識，另一方面呈顯柏格森不同於康德的時間認識。變動不休造就論述時間的困難，康德於是設想了一條虛擬線上的無數個點來討論時間，即透過空間單位來討論時間。但柏格森認為，這不僅使綿延 (*la durée*) 斷裂，更造成以拼貼還原連續性 (*la continuité*) 的錯覺，例如把人當作頭顱、軀幹加上四肢的總和，其中差別正在於 Mullarkey 指出的活生生與論述裡的事物之辨。

柏格森與其說是反對康德的時間論述，毋寧更在意空間化的認識可能導致人喪失對整體性的掌握，進而使世界從一體碎裂成彼此無關的個別物，故強調時間認識作為物我互滲 (*s'entrepénétrer*) 的場域。A. W. Moore 在《現代形上學的進化：使事物出現意義》(*The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*) 中觀察到柏格森不僅不同意康德侷限了直觀的定義，更透過物我互滲的形上學思辨回應康德物自身不可知的難題 (2012: 421-422)。他認為柏格森的形上學指向純粹的創造性 (2012: 407, 426-428)，並將之從康德的理性認識中分歧出來。Pamela Sue Anderson 在〈柏格森式的直觀：神祕生活的形上學〉(“Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life”) 中，一方面，肯定 Moore 創造性形上學的觀察，另一方面卻憂慮於將之簡化地對立於康德理性，可能會招致誤解柏格森為「非理性」的提倡者，但實際

上柏格森從未排除直觀與理性、智性之間的關係。此外，他認為用創造性解釋形上學似乎消解了柏格森對神祕直觀的強調，間接取消了非推論式的認識。本篇論文的目的在於重申直觀與理性的關係，卻反對 Anderson 認為應當保持直觀神祕性的看法。

Anderson 舉證柏格森在《道德與宗教的兩個來源》(*Les deux sources de la morale et de la religion*) 提到，有別於科學強調步驟分明，直觀只能從神祕的生活中被開顯。他把直觀與神祕經驗相提並論，認為直觀的「運動建構了流變的本體論，由是，這個持續改變的本體論程序把直觀推向在蛻變生命中爆發的神祕活動」(2015: 243)，例如聖女貞德由直觀引領的行動。本文的疑慮在於，僅僅強調變化驟現的神祕性恐會導致直觀難以企及且無法討論，背離柏格森重申直觀不背離實在性的目的。同理，本文認為，德勒茲 (Gilles Deleuze) 在《柏格森主義》(*Le Bergsonisme*) (2014) 中以直觀作為方法，目的也在於指認直觀的精確性，掃除神祕性，使之可以企及眾人的生活，這也是本篇論文嘗試透過爬梳柏格森與德勒茲的觀點來釐清之處。

David Lapoujade 在〈柏格森中的正常與病態〉(“The Normal and the Pathological in Bergson”) 提到，柏格森晚期堅定於世界與人之間的羈絆 (*attacher*)，然這無法從純粹智能 (*pure intelligence*) 的角度來理解，「這是因為純粹智能是用一種把我們排除在外的秩序在思想世界。在一個必然法則的世界中，我們只是佔據了其中一個中性且微不足道的位置，盲目於我們的命運。」(2005: 1152) 這種把自身從世界中切割出來的態度造就了智能認識世界的法則也構成了盲目，因為實際上人不存在於無人的世界中。相反於智能的觀察方式，Lapoujade 提到，柏格森對物我關係的信賴源自於他投身於世界，由此被觀察、被協助且被捲入世界之中，最終被納入世界的一員。這與其說是無法闡釋的神祕主義，毋寧更接近另一種思想角度的提出，以便建立有人在其中，與物共在的世界觀。為此，本文的第五節聚焦於柏格森透過

「我的身體」(mon corps) 的實際經驗來建構物我互滲的整體性世界。鑑於釐清上述問題，本文回溯柏格森與相關前驅者之間的思想承繼，嘗試更明確的爬梳何謂柏格森時間中的認識，且追溯其可能帶來的思想效益。

貳、從空間認識轉向時間

《物質與記憶》透過影像詮釋物，肇因於傳統哲學中影像往往被視為實在的附庸或精神幻象，其搖擺於物與精神的曖昧，較少成就重要的哲學議題，然而這種「不區分」的共在卻可能指認主客對立的破口，還原世界的一體性。

柏格森指出，人們以為物質的認識建立於眼見的影像上，但這種認識既非全然外在或內在，而是介於主客接觸的中間狀態(intermédiaire)。客體影像如影(ombre)隨形地纏繞著主體的思想卻不同於概念(concept)。比起影像，概念更接近純粹內在於主體的思想，它剔除不必要的客體影像，透過簡化與固定的原則來清楚表意，例如用 H₂O 表達水，省略水的多樣性，轉用象徵符號(symbole)標誌客體。反之，影像保留了水的各種姿態，持存在轉瞬易形(fuyante)之間。概念以界線分明建立清晰性，影像隨所見所想而變化的自由性則成為見證主客共在的場域。

概念與影像在字根上的差異奠定了兩種不同的認識方法。概念的字根「cept」意謂以掌握與把捉(tenir)來度量物的空間性，至於影像的字源「im-」裡的模仿(imiter)則因隨時易形變化而連續流動，浮現綿延的時間特質。² 概念與概念之間的關係猶如物與物的並置，界

² 影像與模仿的關係請參考〈哲學直觀〉(“L’intuition philosophique”)一文，其中提到，哲學的直觀難以理解，但是我們可以通過捕捉哲學表述中催生的影像去理解直觀。影像雖然不是直觀，卻比概念化的解釋更接近直觀，這個道理就像學徒通過模仿大

線分明，不可混淆，否則便會導致概念的錯亂，影像則無差別地逕自反映物的各種變化，構成了不可分的群像。由此衍生空間性與時間性的認識。空間性的認識透過廣延 (extension) 測度事物，掌握物的體積、輪廓，最終構成固定不變的客體，可供科學分析與研究。時間性的認識則涉及影像變化構成的記憶。由影像群構成對某一物的認識，同一個事物在時間中形成多重影像的疊加態，動搖了空間性認識中客體固定不變的物的邊界。例如當我們面對自己認識長久的友人，我們所看見的不只是現在或過去某個時刻的他，而是其所有影像的交互滲透。

柏格森認為現代科學透過分解、逐一檢視各種現象，展現了從空間分布認識事物的姿態。就空間座標而論，即使把兩物一前一後放置，也不會有所重疊，例如七巧板遊戲，每塊板子都正確地卡在自己的位置上，不會交錯或混合，而是外部與外部的相互畫界，這種空間原則同樣顯現在概念的純粹性與獨立性上。概念的壁壘分明與羅列並置構成認識空間化 (spatialisation) 的最大特徵，然而柏格森認為，正是這種分門別類的認識方法導致了主客的二元分離與物自身的難題。當整體被拆解成佔據空間的分項概念後，我們便難以恢復它們之間的溝通與統整，因為溝通與統整需要形成交集，背反了維持概念清晰性的空間原則。

空間原則導致笛卡兒 (René Descartes) 的心物分離，在此之前，雖不乏此問題的討論，卻未構成難題。靈魂與身體的嵌合並非不可想見之事，但在講求檢證的現代科學中卻產生認識的困難。「新科學的第一個結果就在於把實在界切成兩半，一半是數量的，一半是質量的，它們一邊負責身體，另一邊負責靈魂」(Bergson 1941: 349)。這

師的繪畫技巧來實際理解大師的創作。在此，柏格森區分了概念與觀念，分析與模仿的兩種認識方式，並且指出直觀的認識方式不是分析式的，而更接近為了融入其中的模仿：「如果我們努力模仿 (imiter) 這個姿態，或更好地把我們融入其中，我們就能在一定程度上重新看到哲學家所見之物。」(Bergson 1938: 119-120)

不僅指出了二元論的思想方法導致實在界的認識變成唯物論 (matérialisme) 或唯心論 (spiritualisme) 的二選一，或者視兩者為彼此的翻譯 (Bergson 1939: 255)，更重要的是透過「可切分」透顯的正是思想的空間化。

由於實驗技術精進，人在自然科學上的研究取得極大勝利，並且企圖將此成功經驗套用到精神研究領域，「智能給出某種內在生活的空間化再現；〔……〕導致了一種想要把握精神 (esprit) 卻又不從綿延中去尋找的哲學的徒勞努力」(Bergson 1932: 334)。空間化一切，亦即借用研究物質科學的方式來審視一切，左右著今日人的認識建構，包含面對自身的精神。³ 把精神當作物質客體來理解，忽略了精神的流動性與不斷變化的自我，然而，根本的事實是：人是在流動精神中形構了對世界萬物的認識。座標化的空間思想定位了知覺反應與物質世界的符應關係，把人的精神活動片面地拆卸出來，成為展示在帆布上的考古遺址現場。透過檢視知覺，我們得以理解物質卻遺忘了任何截取皆已別於原先所是，無論精神或物質皆非片面之物，例如，沒有純粹的紅色，只有紅的油漆、紅的色卡、紅的蘋果、紅的斗篷等。

思想的空間化侷限了精神，意識之間的滲透與疊加不再可能，憤怒不是快樂，冷的不是熱的。倘若不擺脫我們從物質科學中衍生的思考習慣，將難以理解又哭又笑、喜極而泣、不怒反笑等狀態。在此意義上，柏格森指出：「主體與客體、它們的區辨和聯繫的相關問題，應當從時間而非空間的角度來提出」(Bergson 1939: 74)。採取時間而非空間作為認識的出發點可避免將主客體處於並列或對立的傳統關係，反之，透過全神貫注的精神，主客體的變化可從彼此孤立轉為相互滲透，確切地說，認識的時間化指向的正是這種可以把主客體整合

³ 精神 (esprit)、意識 (conscience) 與靈魂 (âme) 經常出沒於柏格森的文本中，這些說法皆指向人的各種意識狀態（知覺、回憶、記憶等）的總和。這三個詞大致上可以對應於笛卡兒的「我思」，與其所謂的精神。詳細的研究說明請參見鄧剛 2014: 58-60。

為一的過程。⁴

必須注意的是，柏格森看似唯心的主張卻並非貝克萊 (George Berkeley) 把世界搬入大腦地否定外部現實。有別於單純的精神化萬物，柏格森將精神視為物我合一之雙重性場域，確切地說，認識源自於向外感知與向內記憶的雙軌並進，並且由精神統合所有活動，達成整體的觀察。一方面，人不斷向外與物靠攏，以空間化方式羅列自身的各種心理狀態，像分析物一般逐一檢視自我。另一方面，物不斷向內地被納入精神，以時間化的方式聚合所有變化，使物內涵群像 (portraits de group)，展現各自不同的面貌而非僅只是籠統、無差別的普遍客體。這種由外轉內的認識說明了柏格森雖主張從時間的角度進行認識，卻不意味著徹底排除空間式的認識。與其說他是時空分立的

⁴ 綜觀柏格森思想便可發現物我相互滲透的主題反覆縈繞。1888 年的《論意識的直接與料》(*Essai sur les données immédiates de la conscience*) 提出以時間綿延取代空間廣延作為認識事物的初步觀點，目的在於以相互滲透的世界觀取代當時盛行的科學分類思想。1896 年《物質與記憶》的副標題直接點出本書要旨在於「論從身體到心靈的關係」。透過「我的身體」作為綿延的統合來彌合殘存在《論意識的直接與料》中笛卡兒式的二元對立論述方式。1901 年 5 月 2 日，柏格森在法國哲學學會 (Société française de Philosophie) 提到：「我所謂『生命的含意』指的是區辨靈魂與身體的真實意義，以及身心協同與合一的理由」(Bergson 1972: 478)，確實地說，人是精神也是生理的存在，兩者既缺一不可亦不可分，生理構成了精神的條件與限制，精神作為一種更高更巨大的生命引領著生理 (Bergson 1972: 493)。1907 年柏格森明確地把身心一元擴大為物我合一，在《創造進化論》(*L'évolution créatrice*) 中探索宇宙整體生命的進化，強調所有系統從未孤立而相互牽引，這些牽引的線「使整個宇宙的內在綿延得以傳遞到我們所存活之世界的最小之處」(Bergson 1941: 11)，可見宇宙整體無所不含納其中。對他來說，「哲學就只會是一再融合整體的努力」(Bergson 1941: 193)，從這裡可以看見柏格森統合萬物為一的目的。即使是 1932 年他在《道德與宗教的兩個來源》與歷代哲人對話，最後兩章再度叩問《物質與記憶》、《創造進化論》中的身心與物我問題。他重申「生命穿透物質而細分為不同的生物」(Bergson 1932: 272) 來說明殊殊根源的整體性，並且提到：「假設我們的身體是意識作用其中的物質，那麼身體與意識便是同外延的，它包含所有我們的感知，直至天上的星星。」(Bergson 1932: 274) 確切地說，身體的界線不是個體的，而是隨著意識所及之處地無限擴展與延伸，將萬物含納到我們身體的感知之中。顯見，柏格森終其一生都未曾遠離物我合一的關懷。

二元論者，他毋寧更是在分述時空認識的差異後，選擇以時間作為統整認識的導線。

《論意識的直接與料》中，柏格森以數羊與連續鐘聲為例來說明何謂空間化的認識。不同於鐘聲，羊作為佔據空間的物質可直接視為可數的個體單位進行量的計算，連續的鐘聲則不佔空間，為了計算，便須在腦中設想鐘擺動或聲音排列的位置，即形構類空間的概念。二者皆呈現了空間對於量化和理解周遭世界具有主宰性的位置，無論是否具有空間性，我們都習慣將對象轉化為可數的空間單位，方便進行認識。空間性的認識也套用到時間上，例如，透過鐘擺的擺動次數或時鐘的刻度來表現時間，於是產生可測量的時間 (*le temps mesurable*)。不過，無論是刻度或鐘擺擺動都是空間中的位置與運動，我們只是重複了空間認識的習慣，把時間的流動性投射到空間中，用空間單位取代時間單位，即把時間分割為一個個靜止的點或固化為線條，而非真正捕捉到時間。

對柏格森來說，可測量的時間根本上是矛盾的，因為其空間的劃分特性背反於時間綿延充滿異質卻不可分的狀態。柏格森以自我綿延為例，自我不是過去與現在的並置，而是「讓以前的狀態與現在的狀態構成有機體，讓旋律裡的單音彼此融合在一起」(Bergson 1927: 75)，確切地說，「相互滲透而無區分的連續」(Bergson 1927: 75) 得以維持整體性，構成時間中的自我認識。單音與旋律的關係就像生物的各個部分雖然彼此區分卻同時緊密相連，這種相連並非拆裝（空間）式的，而是滲透（時間）式的，互為影響的。儘管旋律裡的單音依序出現且可拆分，但是，單音過長的停頓或更換節奏都會造成旋律整體發生變化，證成了單音和單音之間不是劃分而是異質連續成一體的。

空間用劃分建立認識，時間用整合（連續不分）建立認識。劃分的認識導致分崩離析的世界，因為事物並列卻不能彼此承接，但綿延的認識卻能共構世界整體，呼應我們會受他人影響，也有感物應物的

情感表現。誠如前述，要認識鐘擺擺動可以把當前擺動的影像與之前擺動的記憶並列成一連串空間中的位置，不過這種空間化的認識會把時間分割成無數個點，破壞時間的連續性。倘若為了保持時間的連續性，亦可把鐘擺擺動統一為前後同質，但放棄差異性則會使它們融合為一個單位。唯有擱置空間劃分的認識方式，轉向綿延，即每個時刻都包含了過去的時刻，相互滲透地形成不可分割的整體時，我們會以一種不可區分或質性的多樣性 (*une multiplicité indistincte ou qualitative*) 體驗到時間的運動 (Bergson 1927: 78)。可見，劃分式的空間認識雖然可以給予清晰的概念卻無法整體地掌握變化與運動，亦即無法掌握生命本身，因為生命無時不刻地變化，我們的周遭世界也從未停止流動，這是何以柏格森提議透過時間認識來確保了變化中的事物以整體的方式被把握，如此才能避免空間認識劃分差異後無法構成整體認識的難題。

倘若對柏格森來說，時間認識意味著不同時刻通過彼此滲透而綿延，以便呈現事物連續變化的整體樣貌，那麼，可以想見，柏格森的影像並非靜止的，而是去除空間（劃分）性質，以多樣性持存的純粹綿延，亦即物質在各種變化中構成的整體。純綿延的影像保留物質的多樣性，將不同於笛卡兒以數與座標來掌握物質或概念，後者以「互不混淆」的定義承繼事物彼此並置的空間性。有趣的是，不同於論述概念的精準性，笛卡兒在《屈光學》(*La Dioptrique*) 中把影像歸屬意向類別 (*espèces intentionnelles*) 且引導人的想像力 (Descartes 2009: 151)，顯見，影像雖保留與物質的關係，卻可伴隨人的意向流動而無固定性。影像揉雜精神與實在構成了物我互滲的可能性：「精神把物質的不同時刻濃縮在一起以便為己所用，以便通過行動來自我彰顯，而這些行動就是精神與身體合一的存在緣由。」(Bergson 1939: 248) 柏格森不只在定義影像上受惠於笛卡兒，並且將之擴展詮釋為有人參與其中的物質呈現，更根源地，他從時間展開認識的論點早在笛卡兒與康德的思辨中有跡可尋，然而弔詭的是，這個有志一同的想法最終

卻產生分歧的結果，未達到整合世界的目的。本文嘗試回溯此線索，探問柏格森如何繼承前人的思想遺產並轉向發展物我互滲的直觀認識。⁵

參、在時間中構成認識

一、笛卡兒的知覺與精神認識

柏格森認為通過流動於精神中的影像展開對物質的認識，可望脫離心物的二元傳統，回歸整體的世界觀，解決十七世紀以降的笛卡兒焦慮。然而有趣的是，在《沉思錄》(*Méditations métaphysiques*) 中亦可見類似的想法，只是走向不同的結局。

笛卡兒以蜜蠟為例，提到剛從花房拿出來的蜜蠟是硬的、涼的、容易握住的，因為它的形狀、大小與顏色都是明確的，然而一旦蜜蠟靠近火源，它熱了、摸不得，不僅改變形狀，體積增大，更融成液體。就空間認識而言，蜜蠟或處在硬的狀態或是液體，卻不會同時又軟又硬，又是固體又是液體，否則便無法確立客體所是。然而一旦認識發生在時間中，我們便會察覺蜜蠟既非硬亦非軟，笛卡兒由是提到，光憑感知，無法了解蜜蠟是什麼，「唯有透過我的理解力才能了解它」(Descartes 1647: 34)。我的理解力不是感知，不是看或摸，而是「一種精神的審視 (*inspection de l'esprit*)，這種審視可能是不完全的、模糊的，像它之前那樣，或清楚的、明晰的，像它現在這樣，這端看我對物的組成與它之所是耗費多少注意力 (*attention*) 而定」(Descartes

⁵ 礙於論文篇幅限制與論文欲聚焦之議題，本文憾無法逐一論述影響柏格森時間論述發展之眾多思想家。此議題同樣重大且需要仔細爬梳，比對思想論述，盼未來另開專文討論。

1647: 34)。認識被切分成感知與精神的，⁶ 感知經由五感接觸客體，度量空間裡的表象 (apparence) 即刻形塑認識，精神則在時間的積累中，亦即注意力的多寡，判斷客體。感知對客體的認識是明確且即時的，一旦客體發生變化，感知便隨之產生新的認識，以便區隔於先前所是，形成多種不同內容的客體而非同一客體，因為硬的不是軟的，冷的不是熱的。

反之，精神的審視可以包含不同感知的結果，模糊與清楚可以矛盾共在，因為它發生在由注意力持續綿延的時間裡，物在這段時間裡發生的變化被注意力當做不可分的整體，使人得以把不同狀態的蜜蠟當作同一物 (la même chose) 來認識。因而笛卡兒提到，「單憑在我精神中的判斷力，我就了解那我以為是由我的眼睛所見的東西」(Descartes 1647: 35)。我們親眼看見蜜蠟的連續變化，因而認定是感知告訴我們蜜蠟是什麼。然而這混淆了空間與時間的認識，並且可能導致這兩種認識功能的失效：一旦客體在空間中的廣延可以隨意改變，便導致無從確認其大小與形狀，感知混亂也會使精神難以準確地下判斷。精神的認識易於與知覺相互混淆，因為精神的判斷力產生於眾知覺的互通，它未增加其他內容卻不同於知覺，因為互通只能在時間推進中進行。不過，知覺作為固定空間物的大小、形狀與位置卻不能改變，故知覺不等於精神審視，它的固定性使精神得以遊走在不同影像堆疊的認識之間，給出最終的判斷。

笛卡兒與柏格森皆肯定在時間中進行認識的重要性，並且通過精神審視暗示著時間內在於主體的思考。精神審視發生在主體通過注意力的延續，把並置在空間中的知覺現象（硬的、軟的、冷的、熱的）統合成對事物的認識，換言之，精神審視（理解力）在時間中構成，不戀棧於任何外部空間的固定性，例如，蜜蠟的顏色或敲擊所發出的聲音。笛卡兒由此判定真正的認識是精神的、智能的，知覺亦即身體

⁶ 笛卡兒的精神 (esprit) 同義於靈魂 (âme)。

的認識則可能出錯，因而傾向身心二元論。柏格森表面上依循笛卡兒的思想路徑，卻最終回歸一元論，主要原因正在於受到康德思想的啟示，以及他對康德思想的修正。

二、康德的時空之辨

康德認為時間跟空間是一切認識的兩種先天的感性直觀 (intuition sensible a priori)，空間是外感官 (sens externe)，時間是內感官 (sens interne)。透過空間的外感官認識物的大小、形狀、輪廓等，通過時間的內感官認識物生成變化的各種現象與秩序。康德認為，空間的認識把物呈顯為「彼此外在，相互並列，因而不只是各不相同，而且落座在不同的位置上」(Kant 1980: 91)。相對於再現的外在認識，康德對時間的描述則交錯在空間（共時）與時間（接續）之間，原因在於，時間只能透過空間被表達，然而其自身反空間。他提到，「時間只有一維 (une dimension)：不同的時間並不是共時的 (simultanés)，而是接續的 (successifs)（正如不同空間不是接續而是共時的一樣）」(Kant 1980: 98)。

共時並置為空間的特性，不共時地前後接續則為時間的特性。前後接續的時間不會存在兩個相同的時刻因而屬於無廣延的內在直觀，它沒有任何形狀或位置，只能透過類比 (analogie) 而非等於空間的方式來設想，亦即無限延伸的一維線表達時間序列。但是，康德強調，我們可以從這條線的屬性推知時間的屬性，卻必須排除線「由無數個點共時存在」所構成的這個屬性 (Kant 1980: 100)，亦即排除為了表達時間而引入空間表述裡的空間性，避免錯把空間混淆成時間的危險。因為時間在接續中才能流動，而多點共在的（線的）共時其實是空間的認識，亦即物相互外在，且在不同位置上並置著。因此，當我們透過時間線來設想時間時，必須注意線上的點不會共時存在，而是接續出現，亦即看似只有一點的線。

然而康德同時提到，即使時間必然彼此接續而不共時，但是這些「不同的時間只是同一個時間的各部分」(Kant 1980: 98)。確切地說，為了設想時間，康德借用了空間的表達，但是他反對把時間當作並置在空間中的點。「時間不能在外被直觀到，就像空間不能被直觀為我們之內的東西一樣」(Kant 1980: 90)，並置是空間的認識，它保持客體彼此外在且關係清楚，「只有在時間裡，兩個矛盾對立的規定 (determinations) 才會在一個東西中相遇 (se rencontrer)，亦即接續地碰上」(Kant 1980: 99)。時間並非空間，沒有體積亦沒有「非此即彼」的固定性，它含納物的變化且由此展現時間的接續流動，這個觀點相似於笛卡兒蜜蠟的舉例。笛卡兒認為空間中的物不會有性質上的矛盾，一物不可能同時是 A 與非 A，然而精神可以綜合物的各種互斥的現象，得出物之所是的判斷。

笛卡兒以精神整合了感知在空間中的認識，康德則更明確地透過空間與時間的區分把認識劃分為向內向外的兩種方向。「所有外部現象都在空間中並依照空間的關係而先天地被規定，〔……〕所有普遍現象，亦即所有感官的客體都在時間中，且必然處於時間的關係中」(Kant 1980: 101)，此區辨以主體為中心，向外進行空間的認識表達，向內形構時間的連結關係。柏格森因此提到：

康德為一種新的哲學開闢了道路，這種哲學將通過更高階的直觀的努力 (un effort supérieur d'intuition) 安頓於認識的超一智性物質 (matière extra-intellectuelle de la connaissance) 中。與這種物質相契合，採取相同的節奏與運動，意識不就能通過提昇與下降的兩種往返的努力，從內部把握，而不是從外部察覺實在性 (réalité) 的兩種形式，即身體和精神？這種雙重的努力，難道不會在可能的範圍內，讓我們重溫絕對 (l'absolu) 嗎？此外，在這個過程中，我們會看見智能自發地出現，從精神的整體中分離出來，如是，智

性的認識將會以它本來的面目出現，它是有限的，但不再是相對的。(Bergson 1941: 357)

柏格森乍看贊同康德的區辨，認為透過內向精神與外向客體兩種不同方向的認識，得以把主客分離的世界再度結合，使認識不再搖擺於主觀或客觀，而是經由時間與空間的直觀，人的精神得以把握那絕對實在之物，即客體本身。然而，「康德自己沒有著手於這個方向」(Bergson 1941: 357)。

康德用直觀來談時間跟空間，意指此為直接受到外在客體刺激後產生的感受，人的理解力則在這樣的感受上工作，並且建構了所有的認識。因而，在《純粹理性批判》(*Critique de la raison pure*) 中，康德先確認人的先驗感性能力，才進入先驗邏輯與純粹理性能力的討論。不過，這個區分把感性排除在理性之外，因為「直觀通過理解力被思考」(Kant 1980: 87)。即使直觀由客體觸發，人卻只能通過理解力，像篩子般過篩直觀的內容以便取得最終認識。一方面，這暗示了感性直觀並不等於理性，而必須仰賴理解力才能被認識，另一方面，感性直觀反映的是主體理解的內容而非物自身。於是，康德實質上鑿深了主體與客體的鴻溝，因為所有的認識皆由主體出發，即使感性直觀觸及客體，仍是主體對此結果的判斷而非物之所是。不僅如此，當康德指出理解力其實作用於感性直觀而非直接面對客體時，他便創造了理性得以獨自運作的腦內空間 (Bergson 1941: 356)，切斷與客體世界的聯繫。

康德區分感性直觀與理性的實際目的在於劃清主客界線，以便確認理性的先天形式而不會與後天的經驗混為一談，避免理性主義 (rationalisme) 與經驗主義 (empirisme) 對理性先天或後天的爭論，並且更精確地掌握理性的普遍性形式。一旦理性得以與經驗客體分離，便能擺脫理性由後天經驗學習得來的經驗主義論述，誠如康德提到：「就算所有現象的材料只是後天地 (a posteriori) 給予我們，它的形式

必然已經先天地 (a priori) 蘊含在精神中以便諸感覺 (sensations) 能夠呈現現象整體，也因此，人們可以從所有的感覺中獨立出先天形式加以考察。」(Kant 1980: 88) 不過，當一切經驗皆只會留下理性判讀的結果，「這樣認識的物質似乎已被智能過度的攪弄，以致於毫無希望恢復其原來的純粹狀態」(Bergson 1941: 358)，⁷ 阻斷了對客體的實際認識，使感性直觀與理性的功能區分失去意義。即使直觀材料給出多過於理性的認識，後者作為理解力的唯一形式亦將無法產生多過於自身的認識。這個美諾式的疑難，使柏格森嘗試透過直觀溢出理性範疇重新審視人類理解力。

對康德來說，「在直觀中，一個個體的再現物絕不包含能夠屬於客體自己的東西，而只包含某物的現象和我們由此被刺激的方式；我們認識能力的這種感受性 (réceptivité) 稱為感性 (sensibilité)，而且即

⁷ 柏格森的「智能」(intelligence)可對應於康德的「理性」(raison)與「理解力」(entendement)。智能的用法在柏格森的思想中有前後期的轉變。在前期思想中，柏格森的智能包含直觀，不過，在後期著作中，為了對康德限制人類思想範疇提出的反省，柏格森將智能的範圍縮限在人類精神所有的推論功能，直觀則指人類內在精神的整體運作。在一封寫給 Jacques Chevalier 的信中 (1920. 4. 28) 中，柏格森提到，這樣的分類與康德的理論相關，主要的原因便在於康德的理性排除感性直觀，然而對柏格森來說，直觀正是理性的根源 (Chevalier 1959: 28)。萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 在《人類理解力新論》(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) 提到，人對世界的各種察覺能力 (Puissance d'apercevoir) 稱為理解力，理解力呼應於拉丁文中的「intellectus」，亦即智能，運用此功能便是智能作用 (intellection)，「是一種和反省功能相結合的清楚知覺 (perception distincte)，也是野獸所沒有的。〔……〕所以人們可以說，當思想清楚時，智能作用現身了。此外，這裡無需區分記號意指作用的知覺與意指觀念的知覺」(Leibniz 1990: 136)。理解力並非外於知覺，而是知覺之一，它不存在動物身上，因為動物只有混淆且赤裸 (nu) 的知覺，可見，理解力是由混亂到清楚（經由反省）之知覺過程的差異變化，而非截然二分的兩種對等能力。一方面這呼應萊布尼茲認為「自然無飛躍」的根本思考，所有的乍看的區分皆由無限差異的微小知覺銜接，另一方面，此脈絡補充了柏格森以智能對應康德之理性、理解力的合法性，勾勒了柏格森與萊布尼茲在思索人類認識進程議題上的親緣性，兩者皆認為人的認識並非內外兩套系統的相互疊套，而是內外共構一個從模糊到清楚的整體察覺。

使人們能夠看穿現象，這與客體自身的認識依然天差地遠」(Kant 1980: 108)。康德把感性直觀設定為由主體出發的有限認識，認為直觀感受皆需透過理解力來認識。直觀作為理解力得以發揮效能的土壤先於理性，卻沒有超出後者的範圍，「他把超一智性的物質完全歸諸於認識，他深信這種物質要不與智能共同外延，要不就是比智能的範圍更窄」(Bergson 1941: 358)，換言之，康德的直觀是次一智性的 (*infra-intellectuelle*) 而有別於柏格森所謂的超一智性的 (*extra-intellectuelle*)。⁸ 即使柏格森用超一智性的或超級一智性的來說明直觀，不過這並不意味著感性直觀優越於理性，而是指直觀的範圍溢出理性。當理性推論疊合於直觀材料時，便會發現前者是有限的，但不是相對的，因為理性內在且工作於直觀感受之上，而感性直觀超出理性範圍則意味著理性的有限認識有擴大的可能。由此，柏格森脫離了康德對直觀的思考，前者認為直觀引導智能，於是智能大有成長空間，後者則認為智能說明直觀，以不變應萬變，因為智能是主體掌握世界的特定方式，而非客體自身的展現。

笛卡兒的認識可向外向內地區分成感知與精神，感知掌握客體在空間中的廣延卻可能出錯，精神透過集中注意力的時間統整客體的各种變化，最終領悟客體所是。這個區辨使笛卡兒傾向內在認識而不信任感知，不僅使身心二分，更因比重失衡導致身體不受重視。康德用時空感性直觀闡釋理性運作的基礎，一方面，通過空間—外感官與時間—內感官的區辨強化笛卡兒思想中感知主空間，精神主時間的脈絡。另一方面，康德並未否認外感官的認識能力，而是透過空間與時間來區辨不同的認識方法，空間的特徵在於並置的認識，時間的特徵

⁸ 柏格森在不同的文本中使用超級一智性的 (*supra-intellectuelle*)、超一智性的 (*extra-intellectuelle*) 或極一智性的 (*ultra-intellectuelle*)，雖然命名略有差異，然而在意義上皆用來闡釋直觀 (*intuition*) 的智性 (*intellectualité*) 狀態，因而應可判斷為同一含義。不過，為了遵從原文，本文仍採取不同的翻譯，以便貼近柏格森的實際用詞。

在於連續的認識，在空間中物與物相互外在，不可重疊，反之，在時間中，矛盾對立的規定可以呈顯在同一客體上 (Kant 1980: 99)，綜合這兩種認識使理解力運作順暢。

比起外在的知覺，笛卡兒更相信內在精神的判斷，造成身心二分，康德透過時空認識的並重，試圖和解身心分裂。柏格森肯定康德以向內向外雙路徑展開身體與精神的雙重把握，然而當康德把時空認識協同理性統括成主體的有限認識，亦即其所謂思想的哥白尼革命，⁹ 他再度立下人與物無法真正交會的界碑。因為理解力呈顯的皆為主體的認識，至於物自身則趨於不可知。不過，對柏格森來說，主體與客體並非對立，主要原因在於感性直觀並非僅止於主體的感受，它同時是主體與客體交會的場所，可見，直觀是理解物我共感的重要線索。

⁹ 這指的是康德從思想—客體 (*pensée-objet*) 到思想—主體 (*pensée-sujet*) 的轉向，亦即思想展現主體認識的世界而非客體所是。傳統的理性指向所有觀念結集的過程，亦即思想，然而這比較接近思想—客體而非思想—主體，也就是說，思想與客體並無區別，探究物的觀念 (*idée*) 即充實了思想本身。誠如亞里斯多德 (Aristotle) 認為一切思想的目的在於揭露第一不動原動者，這意味著思想就是對不變本質的認識，理性是客體內容的認識本身。確切地說，思想—客體意味著思想即客體，形式即內容，思想等於世界所是的內外合一。不過，關於理性的設想卻逐步朝向思想—主體的發展。近代科學探討關係 (*rapport*) 勝於本質，然而，關係涉及二者以上的客體之間建立連結的方式，這導致思想與客體分離，因為關係不是任何客體，而是非此非彼的抽象連結。理性不再只是認識的內容，不只澄清各種現象，更涉及替諸客體彼此搭建關係的功能，歸納法則，建構相輔相成的體系，整併萬物成秩序的世界，由是取得高於人的地位。因為人具有客體（身體）的部份，而理性負責辨識客體本質，形構能建立關係的材料，換言之，理性決定或主宰客體所是，這樣的思想內建於斯賓諾莎 (Spinoza) 與萊布尼茲的論述。理性於是具備雙重身分，它既是被認識的材料也是認識構成的形式。然而，當理性與客體不一致時，認識便難以證成自身的歸屬，亦即出現認識屬於主體或客體的疑難。鑑於前驅者們視理性為建立客體關係的形式，康德認為必須為理性的功能找到相應的工作區塊，亦即直觀的感受，用以確保理性所建構的各種關係的合法性。但是當感受被主體霸佔而排除物的在場，則導致物我分離，這亦是柏格森企圖加以修補的地方。

肆、直觀的實在性

柏格森接收了笛卡兒與康德在時間中展開認識的觀點，然而卻在直觀的闡釋上與康德分歧。通過柏格森對直觀展開超一智性的探討，可以理解他如何借此修正康德在直觀感受與物自身的關係。一旦直觀得以打破物我界線，則可能提供我們另一種有別於科學分析底下的物我關係，亦即重回一元論的可能思考。

對柏格森來說，儘管古典科學與現代科學操作不同的方法論，卻始終沒有掌握以整體認識世界的方法。「古代科學自認能充分認識其在特定的時間裡所標明的客體，而現代科學則考慮到客體在任何時刻裡的狀態。」(Bergson 1941: 330) 古典科學把客體切分成不同時期，同時期的特徵則構成了認識客體的具體概念，最後拼裝出世界的藍圖。不過，現實上並不存在劃分不同時期的分界點，這使得現代科學轉而把客體細節化成每個時刻裡的變化狀態，亦即，客體「所有的瞬間都算數。沒有哪個瞬間可以取代另一瞬間或支配其他的瞬間。因而我們不可能認識變化，除非我們懂得要去確定變化在所有瞬間的狀態」(Bergson 1941: 331)。相較於古典科學，現代科學不僅察覺運動在場，更透過無限細分的時間刻度精準掌握認識客體的瞬息萬變。然而，對柏格森來說，現代科學的錯誤在於通過運動，認識到整體性，卻又把整體性裂解成無數個虛擬的靜止點，他們「不考慮實在的時間 (*temps réel*)，沒有把時間視為一種流體」(Bergson 1941: 336)，而只是建立了方便計算卻彼此分離的數學點，使整體性不只被切片成數個階段，更進一步裂解成無數個細碎點。

柏格森認為古典與現代科學皆未觸及整體性的思想方式，以河流為喻，前者在河上搭橋，後者在河床底下蓋隧道，兩者都未踏入河流。這是因為他們都站在客體的對立面，用相對的角度進行認識。然而，站在對立面也意味著觀察者只能進行外部研究，而無法深入對象，反

之，一旦與物同體，我們便能融入世界的脈動，而非置身事外的觀望。同體並非同質化，而類似於大自然輪替四季的生息，或人體內五臟六腑間的調和運作，確切地說，柏格森這種「與物共通」的設想並非天馬行空的假設，而是建立在我們確生活於實在界的體察。由是，他提議與其繼續創立無窮多的新方法，應當回到對整體性生命的直接觀察。新的認識不假外求，而在返回原點，回到一切認識的根源，即認識直觀。

一、智能與直觀

在《純粹理性批判》中，康德確認直觀呈現主體與客體接觸的結果，由此產生的一切經驗通過理解力形構認識。對柏格森而言，以理性把關認識，窄化了直觀的效能，且導致客體被設想為可分解、無生命、非連續與外在的。但實際上，直觀作為被客體激發的感覺並不僅是因果推論的結果，更可視為主客生命互通的過程，至少人的精神已然牽涉其中，說明了此連結確實存在不可量化的因素。倘若能夠理解精神在直觀中的作用及其與客體的互動，「看到智性認識的物質與形式（僅限於其客體自身）捲入一種相互順應而生的關係，智能仿效身體性 (corporeité)，身體性仿效智能」(Bergson 1941: 360)，或可突破物自身不可知的康德防線，使我們重回絕對實在的世界。為此，柏格森告別了《純粹理性批判》聚焦分析理性的道路，不過他謹守康德交付的純粹性，將理性的範疇定位為推論功能，謂之智能，同時轉而審視直觀超出智能邊界的可能性。

〈哲學直觀〉(“L’intuition philosophique”) 一開場，柏格森便提到人類認識展開的進程：「人類精神是這樣形塑的，他不會開始理解 (comprendre) 新的東西，除非他使盡全力嘗試把新的歸結為舊的」(Bergson 1938: 119)。倘若新的等於舊的，那麼，新的不會被注意到，唯有企圖把新的當成舊的來理解卻格式不符，才會察覺新的出現，換

言之，牴觸才使人發現。牴觸意味著遭遇邊界而呈顯向外擴張式的認識，這種想法顯然與本文前述康德的想法不同。在後者的體系中，新的東西難以存在，因為在理性接管感性直觀的情況下，它會剔除與之相悖者而無從展開新的認識。柏格森在一定程度上同意類似的想法，認為人面對新事物時總是傾向套入理性規約的法則，但更為重要的是磨合之際的牴觸將可能啟動新認識，同理，牴觸也驗證了接觸的實質發生。康德關注的是限定範圍內的認識，柏格森則更在意範圍以外的部份。認識並不來自理性的掌握，而是以理性形式作為邊界或模本以便去察覺溢出其外的新東西，認識便由此向外擴張。這是何以柏格森主張直觀感受遠大於智能的掌握，必須不斷創造超一智性的時刻才能解釋人類生活中不斷擴張理解力且增加認識的實際情況。

康德的目的是在於確認理性的範疇，但是，柏格森認為這種對純粹理性的過分寄望，不僅把直觀排除在智性之外，也拋棄了與物共感的實在性。儘管康德確實指出：「思想無內容 (*contenu*) 則空，直觀無概念 (*concepts*) 則盲」(Kant 1980: 118)，用以說明直觀材料的重要性，但這不等於承認其智性，反之，他不斷畫清界線：「我們的本性 (*nature*) 就是直觀永遠只能是感性的 (*sensible*)，也就是說，只包含我們被諸客體觸動 (*affectés*) 的方式。反之，思考感性直觀客體的能力 (*pouvoir*) 就是理解力。」(Kant 1980: 118) 反觀柏格森，他堅持把直觀併入智性的一環，甚至用超一智性的形容使其範圍大過於智能，目的正在於不讓純粹理性凌駕實在性，導致人與世界脫鉤。他認為，康德對理性與直觀的設想就像蓋房子的藍圖與材料：「如果形上學聲稱透過我們在它之前便有的概念就能建構起來，如果形上學由預先實存的觀念 (*idées préexistantes*) 的巧妙安排所組成，就像我們用建築材料 (*matériaux*) 蓋房子，〔……〕顯而易見的，這種形上學變得像人為的就像純粹理解力的所有產物。」(Bergson 1938: 221) 直觀只是提供材料，真正重要的是對預先實存的概念進行巧妙的安排，在此意義上，材料所意味的客體輕薄如紙，沒有太多重量或價值。這種形上學把理

性當作普遍數學 (mathématique universelle)，像是忽略客體後的純粹運算程序，助長了人類純粹精神的膨脹而擠掉了實在性，「**整部《純粹理性批判》都奠基於這樣的假設：我們的思想除了柏拉圖化 (platoniser) 之外別無可能**，也就是說，所有經驗都只能流動在預先實存的模版裡。」(Bergson 1938: 223) 柏拉圖的理型主義把觀念當作一切，康德把觀念的認識換成關係與法則，他們同樣忽略實存的事物。這正是問題所在：強調主體與客體的劃分，使我們習慣用對立的方式思考。然而，回看直觀，便會發現它其實深入每個運動專屬的實在性之中，並展現多樣性與各種不可重複亦不相同的感覺。這些多樣性的經驗難道只內縮於預存的模版嗎？或者，它們反而可用來擴充關係與法則？確切地說，我們是否能夠設想直觀與理性並非從屬而是輔助與同步擴增，如此一來，二者便能轉向互通共生，由此將認識物之所是的可能性帶入理性之中。經過實際考察現代科學與現代形上學理論，柏格森發現純粹理性推論的運用從不曾存在。在此情況下，我們是否可以暫時放下康德嚴謹的分類學思考，反過來設想感性直觀作為主體與客體互通場域的可能性？

二、主客共感

康德認為直觀是主體對客體的把握，並非客體所是。柏格森則認為直觀是主客共感的場域，它並不呈顯「去主體」的純粹客體，亦非全然主體的結果，而是兩者的互通，以茲驗證世界的整體性，誠如 Marie Carieu 所言，直觀證成一切在精神內部的和解 (Carieu 1995: 26)。直觀的認識比起概念，更趨近影像。¹⁰ 概念是清楚明晰且稜角

¹⁰ 在本文研究過程中注意到，柏格森不僅在直觀與時間認識上深受康德影響，其影像論述與康德的想像力論述之間亦有密不可分的關係，然礙於論文篇幅有限與論題聚焦，本文暫且只就直觀與時間方面進行討論，至於影像與想像力論述則期待未來另闢一文，以便詳盡討論。

分明的，反之，人在觀察事物的時間中疊加與之相處的影像，不僅取消了客體廣延的固定性，亦透過影像互滲不斷溢出人的認識框架。參照實證科學的發展方向，柏格森進一步區辨概念與觀念，以便還原認識的進程。

柏格森在〈形上學導論〉（“Introduction à la métaphysique”）中反省道：「科學並非通過概念依序疊套（emboîtement régulier de concepts）來進行的。深層且豐厚的觀念（idées）是與實在性的流動的接觸。」（1938: 224）透過「依序疊套」，柏格森凸顯出概念的特質正在於規則性與層次分明的組裝，像俄羅斯娃娃的反覆疊套。這種拆組的重複性保證了概念清楚明晰的秩序感，反之，觀念來回於實在性則顯得界線模糊。現代科學的成果條理分明使人誤以為它生來如此，奠基在模糊上的清晰不僅有違邏輯，也難以信賴。不過，柏格森提醒我們，對立模糊與清晰背離常識，科學往往起源晦澀，在多元的應用中才慢慢澄澈，呈顯其豐富與層次分明的樣貌，最終結晶成分明的概念，確切地說，清楚明晰的概念是起源自混沌觀念的最終型態。「原初且混淆的直觀為科學提供客體，科學立刻過渡到分析，並且在分析客體時增加了無限多的觀察點」（Bergson 1938: 194），透過建立觀察點逐步澄清原初混淆的想法。就像裁縫製衣必須先丈量顧客的身體，以實際觸摸肌肉與骨骼的位置修正目測的推估。一旦數據落實成版型，便能進行更多細節的設計，透過反覆試衣與修改的過程，才益發掌握顧客的身體姿勢、品味、生活習慣、喜好，以及歸納出使客製化衣服臻至完美的諸要點。

由此可見，與實在界的持續接觸是構成觀念日趨清晰與進化的重要原因，這個過程不僅表面上建立了衣服的概念，亦內在地讓裁縫與顧客皆對他人與自我的身體有了更深的認識。不過，這個身體認識並非純粹的（裸體），而是物質（布料）與身體共同作為整體的展現，呈顯為搭配的觀念。一旦有了清晰的觀念，智能便能打磨輪廓分明的

概念來確認對客體的掌握，讓概念依序疊套，推論回內在現代科學中的觀念，確切地說，現代科學的觀念必須在實在界中洗煉成熟，才能以明確的概念回溯那業已完成的進化歷程。最終從量身訂做衣服的經驗積累中分析出諸眾身體的普遍概念，歸納為大、中、小三類尺寸，藉著複製概念打造成衣王國。

然而，概念不能取代觀念，就像教戰手冊不能取代實戰，版型不等於身體。概念是智能為了推論觀念塑造的無實在性空殼，它是內涵觀念在實在界中孕育過程的簡易象徵符號，故柏格森喻之為成衣，對比於定製服的豐富觀念。「藉著經驗和具體深入的感受，概念和事實才能結合在一起」（葛浩德 2005：75），大量製造與規格限定的成衣無法呈顯任何一個獨一無二的身體，然而人人不同的身體卻能穿出成衣的個性（緊身、寬鬆、整齊或剪洞等打扮風格），「這些觀念棲居其中的概念總能通過與觀念相互摩擦來擴大範圍，進而或多或少達成和解」（Bergson 1938: 224）。概念不是觀念，然而概念能被理解，因為觀念早已先行存在。「如果我從沒見過灰色，我將永遠無法想像白色與黑色如何相互滲透，但只要我曾見過灰色，我便能毫無費力的理解這件事」（Bergson 1938: 224）。認識並非純粹智能的活動，而是預先發生在直觀與實在界的交往，就像灰色使我們能夠理解黑色與白色的相互滲透。觀念源於實在界的生活，可以調節概念硬梆梆的原型，但卻也使人誤會透過概念鋪排便能還原生活，就像透過照片回顧一趟旅行。不過，概念還原生活的錯覺並非毫無意義，反之，這指認了在概念與生活之間恐怕並非康德想望的彼此獨立，而是能通過觀念的實在性彼此接壤，甚至擴大概念認識的範圍。

當柏格森提到：「從直觀我們可以過渡到分析，但卻無法從分析過渡到直觀」（Bergson 1938: 202），他要反對的是以理性取代直觀進行認識的康德設計，並且強調直觀的價值正在於回歸客體與精神的共感，它是使認識可能的起源。康德專注於理性的原因在於避免建立可

疑的客體認識，透過排除那些無法經由理性說明的直觀感性，以便確保認識的正確性。然而柏格森卻認為直觀驗證了物我溝通，棄之不顧則招致孤立主體的後果。過度仰賴理性，使我們把用來表達的象徵概念混同實在，把事後重建等同於原初發生。「把充其量只是表達的東西當做理論建構的元素 (élément) 是一種怪異的自我欺騙」(Bergson 1938: 122)，推論清楚的表達製造認識事物的幻象，使人忙碌於建構每一層次皆清晰、可掌握卻日益複雜與龐大的認識體系，卻忽略了認識事物其實需要接觸其根源的嶄新性 (nouveauté) 與簡單性 (simplicité)：

有人可能會說，即使如此，我們並沒有超越我們的智能，因為我們仍是通過我們的智能，憑藉我們的智能，來觀察其他形式的意識。如果我們是純粹智能的，這種說法還行得通，然而在我們概念性和邏輯性的思想周遭，籠罩著一種模糊的星雲 (nébulosité vague)，它由構成我們稱之為智能的明亮核心的物質所組成。在這個星雲中，存在著一些補充智能的力量，當我們侷限於自身時，對這種力量只有一種模糊的感覺；但當它們在自然進化過程中顯現出來時，就會變得清晰可辨。它們將會體認到，為了增強自身，為了在生命的意義上擴展，它們需要付出多大的努力。

(Bergson 1941: IX)¹¹

康德已然告訴我們，理性必須在直觀感受上進行分析，證明了認識並非純粹理性的，柏格森則進一步指出二者系出同源，光燦與模糊共構了人類整體。同理，直觀作為模糊的星雲包裹著光燦的核心（亦即清楚的智能），一方面說明了直觀的領域大於智能，另一方面也使人察

¹¹ Nébulosité（霧狀雲）的詞源可追溯至拉丁文 nebula，有霧、雲、蒸氣之意。在天文學上用以指星雲（nébuleuse）瀰漫的狀態。星雲指的是宇宙中由氣體（主要是氫和氦）、塵埃組成的巨大雲狀結構，亦是行星逐漸凝聚誕生之處所。從此處的上下文脈絡推測柏格森使用 nébulosité 比擬直觀，目的在借用天文學上星雲對行星的誕生類比模糊直觀對智能清晰且明亮核心的構成，故將「霧狀雲」譯為「星雲」。

覺智能外的認識方式，即直觀作為智能補充、擴充與完整化的能力。企圖用智能的方法去認識智能外的直觀，將把我們監禁在看不穿的迷霧裡。然而，柏格森並非認為模糊即直觀所是，而是人們長久以來使用錯的方式觀看之，卻沒有理解到直觀與智能並非性質的對立，而是同屬一物卻不同層級的實質狀態。認識不清、曖昧、混淆不可簡化為直觀，反之，直觀在實際運作時往往十分明確，並且由是提供諸學科進行事後分析與驗證的精準性 (*précision*)。然而，直觀給出何種有別於智能的明確性？柏格森指引我們，直觀只在實在界發揮作用，確切地說，透過與實際行動緊密相連，直觀的精準性便得以展現，且驗證了主客共感。

伍、共感世界的展示場

柏格森認為，只有實際行動才能察覺直觀的精準性，及它對智能的引領作用。直觀與其說是一套提前設立的假說，毋寧更是智能將要對之展開分析且從中逆推出方法論與條理步驟的豐沛根源。因而必須一再強調，柏格森的目的不在樹立直觀取代科學方法，亦非創造新的認識方法，反之，他的重點在於釐清早已運行卻始終不可見的直觀，以便更準確地勾勒與配置科學與哲學的位置，使二者相互協調，搭配得宜，更有效地推進整體世界的共同進化。這套方法的實踐將同時展現出直觀的智能性。直觀的智能性在於它對周遭世界的整體性掌握，而觀察直觀的行動將可望成為對物我交融的直擊，使我們更加認識萬物互動的發生。其中，我們的身體可以被視為直觀行動展開的原初場域，因此，在本節中，我們嘗試透過身體觀察，探討直觀已然參與其中的科技發展。

一、整體性的生成

對柏格森來說，我的身體 (*mon corps*) 使充滿物質的世界從「沒能生產實質上新的什麼」(Bergson 1939: 12) 蛻變為充滿創造性的。這個由主體打開的世界看似繼承了康德的觀點，然而，柏格森意不在建立涇渭分明的主觀視角，反之，我的身體實際上是各種知覺的匯聚點，呈顯為非此非彼 (*ni l'un ni l'autre*) 的不純粹場域。柏格森提到，我的身體是一個特殊的影像，不同於其他物質可見的外部性，身體影像源於各種感知向外作用的綜合結果來內塑。由此可知，透過影像思考身體並非意圖回到純粹精神的世界，反之，影像作為彌合物質與精神的中介提供了一元的視角。柏格森把物質世界當做影像的集合，其中我的身體的特殊性在於它既保有有物質面，也因為它作為感知萬物的行動中心具備意識而豐富其行動的可能性，並且擾動著各種不確定性。

我的身體因為混雜了物質與精神得以向這兩種面向延展：「它在每一刻都構成對於不斷流變宇宙的橫切面。我的身體因而是接收與傳送種種運動的**過渡之處** (*lieu de passage*)，是對我展開行動 (*qui agissent sur moi*) 的事物與我對它展開行動 (*sur lesquelles j'agis*) 的事物之間的聚合之痕 (*trait d'union*)，一言以蔽之，是感覺—運動 (*sensori-moteurs*) 現象的所在」(Bergson 1939: 168-169)。此處，柏格森把我的身體當作主體我與外在客體世界相互滲透的介面。乍看只有單一我的身體行動，其實是主客雙方調和的結果，因而我的行動同時也是見證主客互動的結果。例如雙人舞讓兩個身體共構成同一個行動，或呼吸作用其實是氧氣進出胸腔的協作。通過行動，主體與客體皆不再是原先所是，不再處於互不溝通的對立雙方，而且成為構成另一方的部份。因而，我的身體行動不再是純粹主體的決定，而同時是我對於加諸我身之作用的反應。從我的意識展開的世界由是並非第一人稱的視角，而是以我會行動的身體作為與世界融合的接觸點，使我

主觀的自我意識轉變成接收與傳送各種行動的整體呈現，亦即一個共感世界的展開。

我的身體作為共感世界的展示場，將會為我們帶來什麼樣有別於既往的認識？從柏格森的思想脈絡中可以推導出認識有兩種，一種是靜態的概念分析，另一為動態的認識，亦即在直觀行動中認識。動態的認識與靜態的認識不同，後者區分認識主體與客體，以便主體可以在不受外力干擾的情況下，分析且理解概念化的客體。反之，動態的認識則「整合了認識行動與實在性的發生行動 (*acte générateur*)」(Bergson 1972: 773)，換言之，認識在主客接觸的行動中誕生，隨著主客所是微調更新。龔卓軍把柏格森透過身體接觸展開的認識放回時間的脈絡中來思考：「每一種綿延在其自身中都包含了對於其他層次的痕跡與記憶。〔……〕綿延不是一種純粹的內在經驗，而是讓我敞開面對其他綿延的感覺交互共振經驗，使我得以對於超越在我自己的經驗之外的經驗產生直觀。」(2006: 93-94) 綿延發生於對於其他痕跡與記憶的層層包含，因此有別於純粹的內在，而在交互共振中延續，使我們的認識得以越過個體邊界，共構一種整體性的生成變化。不過，認識總指向確定性的建立，如何在持續運動的變化中成形？在行動與認識的動靜背反中，柏格森如何催生動態的認識？在直觀行動中展開的認識何以不是一種主觀認識，而是對我展開行動的事物與我對它展開行動的事物之間的聚合？

二、物我互滲透

直觀透過接觸認識事物，不同於智能把事物拆解成概念來說明認識。如果說概念是智能與事物的中介 (*médiate*)，那麼，直觀與事物之間沒有中介，它們在接觸中形成共通體 (*communauté*)，更新原有

的認識，例如疊代 (iterative)¹² 便可說是發生在主客直觀接觸中的進化運動。今日的科技產品並非在亞里斯多德之調隱德來希 (entéléchie) 意義下的完全體問世，反之，它仰賴使用者的回饋作為下一次疊代的初始值，以便進行改進。產品的樣貌與目標並非一開始業已確立的，而是透過使用者實際使用產品的經驗與感想來校準方向，形成動態微調的進化，而非僅止於概念疊套的靜態模擬。在接觸產品前，多數使用者往往難以清楚說明對產品的要求，通過疊代，不僅讓使用者更具體理解自我的需求與喜好，更能藉由分析實際需求，形塑愈趨精準的產品概念。無論是主體或客體都通過接觸產品得出更具體的自我理解。這種理解並非把個體視為孤島，而是在共構整體中產生對自我與客體的同步認識，換言之，使用者產生的需求與喜好並非放諸四海一致的，而是精準地瞄準特定客體產生的結果。一旦改換客體，如疊代更新，使用者便會隨著接觸新客體展開微調，且在適應中重新掌握與發現已然改變的新自我。此種精準由主客體的接觸直接展開，形成唯一一種也是絕對的認識，但凡稍有變異皆會使認識轉向。一方面，這種唯一性說明了直觀的精準程度，另一方面，這也是何以柏格森認為直觀必須透過接觸才能準確地帶回非己所是的直觀的材料，揭露客體所是。由此可知，柏格森專注於直觀，意在透過接觸而非範疇劃分來說明人的認識過程，其中不僅存在著哲學與科學思考的合作，更指出物我交流的可能性。

¹² 「疊代」原指數學函式疊代的過程，意指重複回饋過程的活動。數學上，透過反覆運算同一函式，並且將每次的結果用於下次疊代的基礎值，以此構成機制複雜的論題。類似的想法現今廣泛用於科技應用產品的開發，此類的開發工作可以在確立產品的完整需求前先行啟動，並且透過反覆疊代來完善開發工作。這個疊代的過程同時包含顧客的使用回饋，用以細緻化且精準化該產品的設計，以此為基礎，展開新一輪的疊代。例如，透過發表會公佈概念性產品、前導片都是在產品正式推出前，用以測試顧客反應且收集意見進行產品修正的疊代過程。同理，產品推出後的顧客回饋將作為新一輪疊代的初始值，此稱為疊代法。

如果經驗沒有以兩種不同的面向呈現給我們，哲學和科學這兩種認識方法便沒有容身之處了：一方面，經驗以事實的形式呈現，這些事實並列在一起，大致上重複出現，可以大致上測量，並且最終朝著不同的多樣性 (*la multiplicité distincte*) 和空間性的方向發展。另一方面，經驗也以相互滲透的形式呈現，亦即純粹的綿延，不受法則和測量的限制。在這兩種情況下，經驗都意味著意識；但是，在第一種情況中，意識向外綻放，並且在它感知到彼此外在的事物時，將自身外化；在第二種情況中，意識回歸自身，重新掌握且深化自身。通過這種方式探索自身的深度，意識是否能更深入到物質、生命與一般實在性的內部呢？〔……〕充滿世界的物質和生命也同樣存在我們之中；在萬物中作用的力量，我們也在自身中感受到；無論所在和所發生之物的本質為何，我們都是其中的一部分。因此，讓我們深入到我們內心：我們觸及的點愈深，將我們推回表面的力量就愈強。哲學直觀就是這種接觸 (*ce contact*)，哲學就是這種衝動 (*cet élan*)。我們被來自深處的衝力帶回到外部，隨著我們的思想向外擴散，我們將重新與科學會合。(Bergson 1938: 136-7)

從本文前述可見笛卡兒、康德與柏格森把綜合認識歸諸於時間性認識的共識。在此，柏格森指出，科學與哲學的認識同屬意識，即不外乎於精神活動的兩種作用。前者在區辨外在客體的過程中，與物同化，將自己並列為空間中的事物，形成科學認識方法。哲學的認識則隨著自身生命的綿延將周遭事物納入其中，呈顯為我們所見所感生生不息的影像。影像不是概念，概念作為象徵符號分別標誌著不同的個體，影像更接近物我接觸後的認識，柏格森用轉瞬易形的影子來形容，目的在於指出這並非結構化或固化的認識，而是隨著實際接觸而調整的影像。影像作為人與實在界持續互動的反應無法與其他影像相互分

離，它無法被單獨呈現為概念，但是透過與其他影像的持續互動，相互影響卻能確保其不脫離實在性，與由此證成它非屬純粹自我意識的產物，而必然連結到超過自身的實在界。由於影像無法被孤立，為了建立清楚明晰的認識，便必須遮蔽或簡化部分面向，使之從周遭環境中脫出，結晶成概念。由此可見，兩者不可偏廢而是相輔相成。

概念與影像是表達認識的唯二方式。概念建立體系，影像理解體系且促使直觀行動。可見，影像是概念體系與直觀行動的中間樞紐，它一方面提供實在界的影像使剔除細節而骨感的體系能迎合於各種處境。另一方面，堅實的體系透過影像的滲透性去適應周遭環境而同步事態地反應，且由此催生新概念的形塑與體系的修正，如上述引文最後提到：從內在感受到與實在界的聯繫將會形成一股衝力，把我們帶回外部，隨著思想向外擴展，我們就需要更多概念化的程序來說明自身與事物之間的千絲萬縷的關係，於是，我們在表述中再次與科學接軌。不過，一旦嘗試概念化影像，便會導致原本與實在界的聯繫的滯礙，然則除卻了闡釋，我們也別無他法表達認識。為了避免影像認識的扁平化，使之能流暢地疏通體系的固定性與行動的流動性，他提議，保持影像與概念關係的表述，「但是盡可能在這樣的表述中放入些許的生命」(Bergson 1938: 132)，換言之，影像的實際作用只能透過活生生的具體案例展示。這正是他在〈形上學導論〉裡使用的方法：一方面以毛球、光譜與橡皮筋為例說明時間所是，另一方面提醒任何舉例皆冒著固化為概念的危險而不足以彰顯活生生的時間所是。因為時間或此處提到的影像作用總已在指認同時越出所是，驗證了它們與其說是固定不變的概念，毋寧更活潑於運動中。

無論是科學或哲學的認識都已然展現物我共通的結果。前者透過物質化使自我脫離所是而容身於諸多事物之一，後者則更明確的透過自我生命對周遭世界的捲入打破了物自身與人的涇渭分明，確保我們能感受到作用於事物的力量，而構成事物的本質也構成了我們。這並

非桶中腦 (cerveau dans une cuve) 或獨我論 (solipsisme)，而是奠基於實在界中相互接觸的結果。誠如先前提到的量身訂製服與科技產品的疊代皆說明了人與物並非對立而是相互依存且共同進化的整體，換言之，相互影響而構成的整體性正是物與我們共通的內在本質。當柏格森提到充滿世界的物質和生命也同樣存在我們之中時 (Bergson 1938: 137)，便已確立事物與精神並非相互對立，而是事物充滿精神，精神納入事物的內外互通，這一種想法亦可見於賽荷 (Michel Serres) 對當代社會的觀察。賽荷提到，拜科技之賜，現代人活在由數位建構的世界內部 (Serres 2014: 325)。數位貨幣與證件、視訊會議、全息影像的演唱會、混合實境的遊戲、數位伴侶以及人工智慧管家等皆已打破傳統認識中以為事物固有的實體性 (substantialité)。同理，大數據庫把私密的個人喜好與內心特徵不斷外化給廠商，使抽象的精神具體化成螢幕兩旁的烹飪器具、寢具或書籍的廣告推送。

大量的科技依賴使物我混同的情況愈趨明顯。賽荷提到，人的理解力由三個層面構成：記憶、想像和理性。這三項能力如今大致上都可以透過數位轉移且外化到電腦上，驗證精神與物的互滲與互為轉換。記憶壓縮在電腦晶片、雲端或社群網站。觸發想像的影像現在多半由電腦生產、製造與儲存，它們經由網路產生形變、增生與蔓延的速度（例如謎因、梗圖與 P 圖等）遠比任何人類大腦所能湧現的更多也更清楚 (Serres 2014: 327)。賽荷用程式軟體的計算能力來說明理性如何被電腦取代，換言之，他的理性與柏格森稱呼的智能皆指向推論的計算功能。從這種角度來看，精神外化的實情可能不僅存在於電腦發明後，在此之前的書寫、印刷、雕塑、繪畫等藝術表現都同樣驗證了事物與精神同體的成果。從柏格森的角度來看，這些邊界的混合有助於整體世界的進化，它通過接觸形成且產生實際的效果，對普遍化的既定認識與概念進行修正。

這種經由接觸而改進的認識與其說是科學的，毋寧更是哲學的，

比起智能更接近直觀。誠如先前指出，無論是科學或哲學都包含直觀接觸的成份，因而柏格森並非反科學，而是反對把直觀排除在進化因素之外，他並非一味批判科學方法而是強調與哲學直觀合作的實在性與重要性。倘若直觀意味著接觸，其不分彼此的混淆會導致概念無法定義，這是何以透過概念重建認識的科學與智能必須排除直觀，反之，哲學直觀置身實在界，透過各種接觸調整認識。認識需要確立概念才能清楚解釋，然而光憑邊界分明的概念無法增加認識，因為它欠缺可調整與活動性的特徵。哲學直觀能引導科學發展的方向，因為「哲學家把自然當作同伴 (camarade)。科學遵循培根 (Bacon) 提出的規則：服從才能支配 (commander)。哲學家既不服從也不支配；他尋求與自然產生共感 (sympathiser)。」(Bergson 1938: 139) 科學家服膺於觀察自然界的結果，為個體事物建立相應的概念，藉以拼裝出他可支配的自然。這種認識隱含著二元的主客對立，因為服從與支配都指向專斷集權，概念與事物的符應建立在指派 (designer) 與指名 (nommer) 的單向決斷，就像神指派亞當的任務與亞當對物的指名。

然而一旦欠缺溝通，無論是服從或支配都只是建立在一廂情願的主體認識，科學對自然的服從比較是服從於主體認定的自然而非自然所是。對遵循概念的科學認識來說，這樣的結果在所難免，因為物自身不可知。然而柏格森卻提供了另一種思想的可能性，在他看來，這樣的認識一方面彰顯了直觀在場，證明了人的精神受到客體影響而對認識進行切割且外化成與之並列的概念。另一方面，生命的綿延源自於一系列感物經驗持續融入精神之中。無論是哪一條路徑都驗證了物與我皆非單一或無關的在場，而是相互影響的結果。這種相互影響驗證了人具備對客體的實在認識且朝向擴張認識的進化。

三、直觀與超一智性的共感

倘若我們回到柏格森早期的思想便會發現他對智能的定義相對

寬廣，指向人類一切的認識能力，包含後期被縮限為推論的智能與直觀，從其早期思想中可看出這兩種傾向的相互合作，更呈顯認識透過接觸而展開物我共感的進化與關鍵。

1902 年，在伏爾泰中學受獎儀式的講稿中，柏格森提到智能非指「一次性分配給每個人的天賦」(*don réparti une fois pour toutes*)，強調智能並非與生俱來、一次到位或普遍的，而是特指「成人的智能 (*intelligence adulte*)，那用於科學、藝術與日常生活之物」(Bergson 2011: 274)。智能並非彈指之物，而仰賴長時間介入生活各層面才能孕育，換言之，智能並非先驗且純粹的，而是與實在界接觸的結果。柏格森提到，認識總是從外部著手，最終達到整體把握那些內在本質經常逃脫我們的注意力的事物，因而需要一定的理解力，用以訂定認識的框架，形構概念。

然而，智能是另一回事。真正的智能是讓我們深入我們所研究的事物內部，觸及事物的核心，吸取其精神，感受其靈魂的脈動。〔……〕智能始終是建立在人與事物之間共感的流動，就像兩位知己心有靈犀，無需多言便能理解彼此 (*entre deux amis qui s'entendent à demi-mot et qui n'ont plus de secrets l'un pour l'autre*)。(Bergson 2011: 275)

此處智能的定義與本文前述顯然有出入，它並非指向康德所謂的先驗能力，而強調必須滲透到客體內部，與之形成共感，故更接近柏格森後期提到的「哲學直觀」(*intuition philosophique*)，或者他在講稿後半段補充提到的「智性優勢」(*supériorité intellectuelle*)。說法差異的原因在於作為一篇面對中學生的講稿，柏格森把重點擺在運用而非逐類爬梳人類智性，不過，這種混合了直觀與智能所構成的哲學直觀則幫助我們釐清柏格森對認識進化的完整想法。柏格森認為智能受直觀引導才能不停留於表面，推進認識，使人不僅觸及客體的內部，也反過來對人的精神與靈魂造成相應的影響，產生物我共感，形成不假言傳

的默契。有別於圍繞在客體之外打轉的觀察與分析，直觀透過共感 (Bergson 1938: 181) 來掌握事物所是。共感使我們置身客體，與那獨一無二，且不可表達之物合而為一，形成整體的認識，也是這篇講稿中提到的「智能」。柏格森進一步提醒，不能把哲學直觀與日常獲得知識的積累相混淆，因為後者是所有經驗的事後解讀，然而哲學直觀則可以「成功且不斷地適應新的情況」(Bergson 2011: 275)，換言之，其涉及預先掌握的能力。

智能是否就僅僅只是推理能力呢？遠非如此，因為單純的推理只能得出一般性的結論，就像一些現成的、線形僵直的成衣很少能夠貼合特殊情況千變萬化的樣貌；然而〔上述的〕這個精神能力卻能精準地塑造自己以便去適應每個問題的獨特形式，如同量身訂做般精準。不！它既不是純粹的科學，也不只是推理，不是熟記，也不是任何可以被公式化的東西。它是精神對客體的精確適應，是完美的注意力校準 (*ajustement parfait de l'attention*)，是一種內在的張力 (*tension intérieure*)，它在適當的時候賦予我們必要的力量，以便敏捷地理解、強力的掌握且長久牢記。總之，它是這個詞的本義，即智能。(Bergson 2011: 275-6)

哲學直觀並非純粹的經驗積累，也不完全是推論能力，因為二者皆不能針對特殊情況展開即時且精準的對應，而是事後反省與衍生的各種套路與模式。實際生活是由無數特例與意外組成，即使類似事件重演也不會與先前的發生完全一致，因此對過去的反省與制定的套路理應無用武之地。然而，實際上，人卻總能變化出因應之道，一般以為這是訴諸既有經驗，卻無法解釋既有經驗如何解決超出它的新事件。柏格森則給出一種思考的可能性：雖然經驗與推論扮演一定的角色，但更重要的卻是哲學直觀在與物互滲中得以推翻既有經驗與推論應然的結晶，並且因應當前處境產出符應實然的反應 (*réaction*)。這是何以交響樂團在每一次現場演奏中能夠彼此合鳴，宛若一體的原因。倘

若這只是因為團員皆是專業者，對於共同演出者與場地也都在長久的合作中培養出一定的默契，便無法解釋偶有演出失常的機率。反之，當團員、樂器、指揮與場地皆彼此投入地相互合體時，任何一個不合乎節拍的掉音也會立即被拉回整體之中。同樣的情況發生在專業書評家道出經典中不為人知的作品核心、妙手回春的醫生搶在病徵前預先防堵疾病，或幹練的律師比當事人對他的官司更了若指掌等，在柏格森源源不絕拋出的例子裡匯聚了一個共同的核心，亦即他們都在各自不同的領域中，與他們所要面對的事物達到協調一致的狀態。

書評家與作品、醫生與疾病、律師與官司都處於共感，因而能給出精準的回應，達到精神與客體的渾然一致，如此共感的根源來自注意力的高度集中，使自己全神灌注地投入對象之中，與之產生相互聯繫的內在張力，敏感於各種細節的微調，由此掌握後續發生的脈動。確切地說，哲學直觀的所有實際進展，「都再現一種努力 (effort)，一種由意志 (volonté) 帶動精神朝向高程度專注的努力〔……〕專注，我親愛的朋友們，這就是智性優勢的全部秘密所在」(Bergson 2011: 278)。置身事物中的共感並非朝向神祕主義的思考，而指向高度專注的努力，這種努力並非冥思，而是專注於覺察對象與加入其中，形成彼此共通的契合運動。對柏格森而言，這是動物與人的最大區別，亦是其學說中本能 (instinct) 與直觀的分野。動物被環境牽動，牠與世界的和諧一致展現於外部的相互應對，即環境與適應的嵌合，這是與周遭世界成為一體的本能行動，例如鳥順風而翔，魚順水而游。這使柏格森先提到「本能是共感」(Bergson 1941: 178) 的想法，用以說明個體間的運動會相互影響臻於協調，謂之共感。不過，專注由意志主動發起，不同於本能的被動性，後者回應世界，前者則預先掌握發生，把偶然的突發情況通過意志收攏回必然性的統合中。例如，專業網球選手不只是能把來到眼前的球擊回，更能預測球的落點，讓身體提前

就位，以至於整場競賽看似幾經排練的完美演出，無懈可擊。¹³ 故柏格森繼而指出：「如果這種共感能攤展其對象且能反思其自身，那麼它就能給予我們打開生命過程的鑰匙」(Bergson 1941: 178)。一旦共感超出自動回應的本能，開始對自身與客體互動的處境有所認識，它便能夠幫助我們順著本能共感，搭建與物共通的橋樑，更深刻地潛入對象之中，認識對象，體悟生命與整體世界共構的發展。

本能是共感，直觀是對共感的察覺與運用，柏格森最後結論：「直觀會引導我們進入生命本身的內部，我指的是這個本能變得無關〔生存〕利益權衡，具有對自身的意識，能反思其對象，並且無限擴張其範圍。」(Bergson 1941: 178) 本能的共感會隨環境而動，直觀則通過共感確立世界的走向，引領智能與科學的進化。直觀內建的意志使人專注於某個事物，使物我的互動不僅停留在外部相互影響的運動，更是透過合一的運動彼此通行、匯流與整合，進而產生超出自身 (se dépasser lui-même) 的可能性，這個說法與笛卡兒提到理解力作為認

¹³ 在《論意識的直接與料》中，柏格森曾提到，共感就是對優美感 (sentiment de la grâce) 的察覺。一開始，我們被外部動作的流暢性與輕巧所吸引，接著這種流暢性會帶領我們預期接續的運動。在運動持續符合期待的情況下，流暢性被強化了，優美感出現且放大了。就像觀看舞者跳舞一樣，舞者動作的流暢性會與觀眾之間形成一種共通韻律的溝通，如果再搭配上音樂與節奏，這種溝通的一致性會更加強烈，以至於一旦舞者驟停或失誤，觀眾也會感到身體的流暢性被打斷而不舒服，進而使優美感大打折扣。這是因為通過韻律的共通，觀眾與舞者形成身體共感 (sympathie physique)，使遙距兩端的身體合而為一。同理，舞者也會受到現場觀眾敞開（高度專注於進入對象）或封閉（分心而無法帶動）的身體影響，使演出發生變化。柏格森進一步提到，這種共感總是處在隨時準備要湧現的狀態，一經觸動（透過節奏、韻律、拍子的帶動）就會以各種形式結合在一起，在藝術創作的場域裡尤其明顯，因為創作者總是全心投入在創作對象上。這也是為什麼柏格森在《創造進化論》中提到，理解共感需要教於藝術。此外，共感不只針對表面可見的運動，建築的對稱性，詩歌的韻律，大自然的循環性等都產生類似於節奏的效果，使人投身其中。可見柏格森的共感具備跨越界線的可能性，一旦能與對象共通，我們便能對之形成新的認識，並且策動新的共生方式 (Bergson 1941: 9-27)。由此可見，共感只是柏格森思考整體世界的一個開端，後續還涉及創造、道德等形成萬物共生的思考，相關問題將另闢一文延續討論。

識事物之本源的觀點一致。柏格森以學習外語為例，指出學習過程裡有很長一段時間只聽見雜亂無章的聲響，每個音之間不存在意義上的區別，然而持續專注在聲響裡，便會有某日「光明乍現」(Bergson 2011: 277)，無意義的聲響轉變成可被理解的語言，聲響與意義成為同一件事。接著，學習再度潛入專注，等待下一次顯現的光明。透過專注，原本外於我的異國語言內化成我思想與言說的表達，進而發展出銘刻我所是的特殊表達。專注便是與物共感的唯一方式，它以直觀行動作為外顯，亦展現時間中的認識。

德勒茲在《柏格森主義》中把柏格森的直觀整理成三層次的實際行動，有助於澄清柏格森以直觀帶動智能的思想，亦可總結本節論述中專注力的實踐。第一，直觀在問題性的場域中出現，換言之，它不是反覆出現的套路或預先想定的策略，反之，它是能對變化多端的當下情況做出即刻反應的行動。第二，直觀能針對不同情境做出精準反應，因為它與情境融為一體而懂得順勢修正自己既有之策略與方法，造就宛如客製化的行動。第三，雖然直觀貌似即時回應，然而實際上它對特定情境投入長時間的專注，才總能洞燭先機採取行動。特性化、體察與專注的三個特點闡明了直觀乃專注於物我互滲而孕育的行動，柏格森用天賦 (génie) 稱呼此種哲學直觀 (Bergson 2011: 278)，並非訴諸其先驗性(如康德般)，而著眼於與環境共通而萌生 (générer) 的直觀智性，又稱為哲學直觀。透過此三特點的闡釋，除了指出直觀對智能的調整與運用，亦使人察覺一旦如康德透過理解力支配直觀可能切斷物我聯繫，使智能運作失去方向。這也是何以柏格森一方面強調直觀的優先性，另一方面透過區辨直觀與智能說明兩者的不同功用。

直觀與智能並非對立的兩種功能而是一內一外相輔相成，直觀為智能作用提供方向而非僅止於智能運用的材料。當柏格森用「超一智性的」來形容直觀時，他指的並非等級差異，而是塑造溢出的表達來

說明直觀，它以接觸展開作用，並且通過物我共感的結果來引導智能的發展與進化。一旦我們接受這樣的觀點，科技的發展不再孤獨、漫無目的或戰戰兢兢，取而代之的是所有的前沿發展都應當尋求直觀的指引，誠如柏格森所言：「直觀的哲學必將是對科學的否定」(Bergson 1941: 269)。此否定並非純粹只是對科學的排拒，反之，它透過推翻科學既成的定論來推動其繼續前進。為了構成認識，科學必須定於一尊，理論化對象，然而這也造成思想僵固的危險，因而科學需要直觀，「它將能帶領智能認識到生命不完全處在雜多的範疇 (la catégorie du multiple)，也不完全處在單一 (l'un) 的範疇，機械因果論和目的論都無法充分詮釋生命過程。此外，透過在我們和其他生物之間建立共感溝通的直觀，透過經由我們的意識獲得擴展的直觀，這個直觀將引導我們進入生命專屬的領域，即相互滲透、無限持續的創造。」(Bergson 1941: 179)

由是，我們可以想見，引入直觀的科學將意味著一種與實在界的接軌，脫離空中樓閣，而是透過對生命處境的察覺來觸動需求進行調整。這種生命處境不只是映射以人為主的孤獨主體，而是以我的身體作為接收眾聲喧嘩的共生場域，呈顯出生命整體的境況。由是，透過柏格森的思想，更能清楚看見科技趨於永續發展的走向。

陸、結論

心物分離源自笛卡兒對精神的重視，貝克萊進一步把物質世界塞入大腦，提出「存在即是被感知」，康德則以物自身限制了人的認識範圍，斷絕了物我交流的可能性。不過，柏格森從時間性的觀點恢復物我互滲的整體性世界觀。倘若從時間觀點來看，我們不難發現笛卡兒與康德的思想中皆內蘊了物我合一的契機，這也成為柏格森連接主客兩種世界的根據，亦即影像在場。

影像作為物質與精神的中介，既非物質不可入性 (*impénétrabilité*) 的堅實廣延，亦不像精神般純粹抽象。人在影像疊加中認識萬物，例如普魯斯特 (Marcel Proust) 在小說中將情人還原為系列群像，指認在時間中的認識。正如笛卡兒與康德所言，唯有在時間中，矛盾可以共在於同一事物，亦即事物以疊加的影像被認識。柏格森接收了笛卡兒與康德通過時間展開認識的觀點，卻又在直觀感性的闡釋上與康德出現分歧，並且提出了超一智性的說法修正有限性認識的康德思想。

柏格森透過澄清直觀所是嘗試解決康德拘束於主體視角的有限認識。康德視世界為主體智能的造物，物自身的實際所是並非主體能妄加斷言，由是形成了主客斷裂的兩種世界。然而柏格森卻從整體性經驗中提出世界一元的觀點，不過，這無關乎退縮回純粹精神的思考，或無視物我差異，反之，他認為物我共感透過專注發生，專注則涉及意志對事物的主動介入。共感並非主體的一廂情願，亦不可能被動地發生，而顯現於人對實在界積極且持續的接觸，因而它並非純粹內在的智能，亦非全然不可控的受制於外在偶發的事件，而是經由直觀行動來媒合的發生，即我的身體作為事物對我的表態。由是，直觀行動展現為人認識事物的時間觀點，把向內（精神）向外（物質）的不同介面匯聚於同一個行動中，驗證世界的一體性。

參考文獻

中文：

- 黃忠天 HUANG Chung-Tien, 1999, 〈卦爻辭中的動物及其象徵意義〉
The Animals and Their Symbolic Meanings in the Book of
Changes, 《中華學苑》*Journal of Chinese Arts*, 52 : 75-95。
- 黃冠閔 HUANG Kuan-Min, 2014, 《在想象的界域上——巴修拉詩
學曼衍》*On the Margins of Imagination: Overflowing of the Poetics
of Gaston Bachelard*, 臺北 [Taipei]: 臺大出版社 [National
Taiwan University Press, Ltd.]。
- 葛浩德 Mohamad Kerkall, 2005, 〈柏格森的樂觀主義或科學與形而
上學之融合以拯救人類為目標〉*L'optimisme Bergsonien, Ou La
Réconciliation De La Science Avec La Métaphysique Dans Une
Perspective salutaire-et salvatrice-pour l'homme*, 《哲學與文化》
Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture, 32, 5 :
71-80。
- 鄧剛 DENG Gang, 2014, 《身心與綿延——柏格森哲學中的身心關
係》*Shenxin yu mianyan — bogesen zhexue zhong de shenxin
guanxi*, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [Renmin Chubanshe, Ltd.]。
- 龔卓軍 GONG Jow-Jiun, 2006, 〈身體感與時間性：以梅洛龐蒂解讀
柏格森為線索〉*Corporeality and Temporality: Using Merleau-Ponty's
Readings of Bergson as Clues*, 《思與言》*Thought and Words*, 44,
1 : 49-100。

西文：

- Anderson, Pamela Sue. 2015. Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life. *Philosophical Topics*, 43, 1/2: 239-251.
- Bergson, Henri 1927. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF.
- . 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- . 1938. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
- . 1939. *Matière et mémoire*. Paris: PUF.
- . 1941. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- . 1972. *Mélanges / sous la direction de André Robinet*. Paris: PUF.
- . 2011. *Ecrits philosophiques / sous la direction de Frédéric Worms*. Paris: PUF.
- Cariou, Marie. 1995. *Bergson et Bachelard*. Paris: PUF.
- Chevalier, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.
- Deleuze, Gilles. 2014. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF.
- Descartes, René. 1647. *Les Méditations métaphysiques de René Descartes*. Paris: La Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit.
- . 2009. *Œuvres complètes de René Descartes III*. Paris: Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1980. *Critique de la raison pure*. Paris: Gallimard.
- Lapoujade, David. 2005. The Normal and the Pathological in Bergson. *MLN: Comparative Literature Issue*, 120, 5: 1146-1155.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1990. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF Flammarion.
- Moore, A. W. 2012. *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mullarkey, John. 2007. "The Very Life of Things": Thinking Objects and Reversing Thought in Bergsonian Metaphysics. In Henri Bergson, *An introduction to Metaphysics*. Trans. by T.E. Hulme. ix-xxxii. Now York: Palgrave Macmillan.
- Serres, Michel, 2014. *Pantopie: de hermès à petite poucette*. Paris: Le Pommier.

Knowledge in Time: Bergson on the Origin of the Idea of Intuition

PAN Yifan

Graduate Institute of Philosophy, National Central University

Address: No. 300, Zhongda Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 320317,
Taiwan (R.O.C.)

E-mail: qdbpiii@gmail.com

Abstract

This article explores Henri Bergson's cognition of the thing through the perspective of time, and explains the potential opportunity of the sympathy between humans and nature, thereby recovering unity from the duality of the world. There are two ways to comprehend things: spatially or temporally. Spatial comprehension involves measuring the extension of objects, shaping phenomena with outlines, determining volume, and identifying entities as fixed and unchanging, thus allowing science to decompose and analyze them. By contrast, temporal comprehension consists in a series of changes in memory. The accumulation of changes destabilizes the fixed boundaries of things, producing a superimposition of states, an interpenetrating presentation of all images. It is evident that temporal cognition inevitably involves the reinterpretation of images,

which is one of the topics discussed in this paper. The cognition unfolded in time blurs the physical boundaries of an entity that appears to be stable; However, it is continuously involved, along with its environment, in the process of change, so that the understanding of the thing simultaneously reveals the outcome of the harmony between humans and nature. This temporal cognition thus understood is Bergson's idea of intuition, which integrates sensory experience and intellectual analysis. This article tries to explore how Bergson inherits the idea of time from Descartes and Kant and, through intuition, resolve the dichotomy between spirit and matter. Bergson's notion of the harmony between humans and nature offers a way to break through Kant's blockade which limits the thing-in-itself to being unknowable, thereby allowing the human subject to return to a state of mutual attunement with the environment.

Keywords: time, space, thing-in-itself, intuition, attention

