

柏格森生命哲學研究

劉述先

一、現代哲學之迴流與柏格森生命哲學在現代
哲學迴流之地位

西洋近代思想發展，從某一觀點着眼，實在可以定義爲人類偉大理智作用(Gigantic Intellect)逐漸開展，發用完成，崩潰的一個重要歷史過程的顯現而不爲過。(註一)文藝復興與人本主義思想的效果，促使人類心靈的注意力，復從天國轉回人間以及人類託生其中的周遭自然界。尤其從哥本尼發動天文革命和笛卡兒建立「清楚」「明晰」的方法論以後，科學哲學兩方面同時人才輩出，規模粗具，再透過啓蒙一代的普及和傳播，到了十九世紀，人類科學理性與哲學理性的權力，似乎已經達到了它們的極峯。看吧！這光彩而偉大的人類，好像只要再給他短短數年時間，他便可以把手邊的月亮，摘到手中來賞玩了。(註二)然而不料二十世紀的繼續發展，反而使人們對無條件的理性權力的信仰發生極度的懷疑了。一方面在科學中發生了相對論的革命，使人們對數百年來已經視爲當然的「物質」「惰性」「絕對時空」的名詞和概念，喪失了以往的信心。而另一方面，哲學上也針對以往過于偏重理智主義，機械主義的時弊，產生了一些新的潮流，其中有兩個重要的思潮，可以指出如下：

(1) 一方面，一種新的「力動」的哲學時潮興起，要求代替以往的「靜止」哲學所開出的思想架構。在西洋哲學中，有一個古老的傳統，驅迫着人們要求尋求一個最後不變的實體存在，把它當作宇宙間一切變化歷程所依據的終極原理看待。但是，二十世紀的哲學，不能再遵循這一條傳統的老路走下去了，他們重視活潑力動的歷程更甚於靜止不變的實體。於是，首先，威廉·詹姆士(William James)倡導一種徹底或極端的經驗主義(Radical Em-

pericism)。他首先指出，人們一向習慣視爲原始經驗的「概念」這種東西，經過更詳細更深刻的反省和批評之後，實在不外是一種爲某種實用的目的抽象得來的方便成果而已！它們並不是真正的原始經驗，因爲真正的原始經驗，必須溯回到事實上瞬息萬變的意識之流，方可差近。這樣，柏拉圖的真理觀念把「不變」當作真相，「變」當作假相的那種傳統意念和標準，在詹姆士正好倒轉過來了。以後懷德海（A.N. Whitehead）又檢討科學的哲學中所牽連的重重理論效果，他首先指出，人類一般思路常易涉及一項「錯置具體性的謬誤」(Fallacy of the Misplaced Concreteness)。由於這樣一種錯誤的思想觀念，人們才把物質世界和心靈世界從真正的具體的事實世界中抽離開來，當作永不相交的兩極看待。然而事實上，當下呈現在人們眼前的一般所謂的單純的具體的事物或事實，實在並不單純，它們早已是自覺或不自覺地經過了高度的抽象歷程以後所得到的一些成果。真正原始的具體，乃是一個剎那剎那瞬息萬變不可分割的事實連續歷程，而並不是我們現在肉眼所可看到的那個性質分明，各據單純位置的現象事相世界。物質和生命乃是連續的發展，並不是截然的分割。

實在早在希臘，我們已經發現巴門尼底斯（Parmenides）思想和海拉克里脫斯（Heraclitus）思想之間的根本衝突了。「變」或是「不變」？這委實是一個難以解決的問題。有的哲學家着重宇宙間的常相，他們的理想，是從世界外表呈現的變相，去發掘現象流變世界背後不變的常相，當作形上真實；而另一些哲學家正好相反，他們着重宇宙間的變相，遂反從世界外現的常相，看出恒常的幻幕背後剎那流變的真實，以爲這才是宇宙的真正情狀，而約幻歸真。究竟是「變」還是「不變」呢？這兩種哲學典型，由簡單的型態發展到複雜的型態，兩千年來，始終聚訟不息構難不已，得不到一個共同承認的結論。但是二十世紀着重力動流變觀念的新哲學時潮的發展，顯然使兩種哲學典型之間的比重，有了新的顯著的變化，值得我們注意。

(2) 而另一個廻流，是針對以往的唯智主義，理性主義的思想，所產生的一股反理性主義理智主義的思潮，他

們不再崇尚理智，把它當作人生最重要的才能，而毋甯訴之於其他超理性，非理性，乃至於反理性的衝動或原理，認為它們才是宇宙間最真的真實。康德以後，叔本華可說第一個走上了這樣的道途。他自以為找到了康德一生夢寐以求而不可得的「物如」，這就是生命的盲目意志的真實。而尼采更進一步，捨棄了叔本華因受印度哲學思想的影響所染來的一股悲觀主義哲學的氣氛和色彩，他更從正面積極地宣揚他的權力意志哲學，從根拔起人生所表現的凡庸和唯智的外表世界的一面。而現代極力宣揚性心理學的佛洛伊德者流，更乾脆赤裸裸的揭出人在理性的外表背後潛藏的種種無可宰制的欲望和下意識的衝動，以解釋人間現象世界的一切。如果採取這樣一個前提，理性的地位和十九世紀相比，簡直被約簡到幾近乎零的可憐地位了。而晚近二十年間，由於戰禍連綿人類身心發生巨大問題，因而突然流行風靡全世的一股存在主義思潮，他們的根本使命之一就是反抗，反抗笛卡兒以來的無約制的理性主義思潮，認為這一切畢竟不外是虛構的成品而已！真正的人生必須透過真正的人存在的真正體味，才能在黑暗之中，捕得些微不可替代的存在的光明。

在二十世紀這兩個新潮的自然趨勢影響之下，柏格森獨特的多姿多彩的生命哲學依時誕生了。它同時成爲了這兩支現代思潮發展的主要代言人。他規定和創發了一個新的生命哲學的途徑。他的「創化論」和他的「生命衝動」(Vital Impetus of Life)的觀念，可說一舉同時道破了這兩支新興思潮的內在秘密，而承擔了人類在這一短時期的哲學的時代使命。他的新奇的論點和優美的文字，不數年就風靡世界，奠定了他在二十世紀初期哲學的基礎，使他在當代哲學史上，佔據了重要的一席之地。(註三)

一、「形而上學序論」「心力」(註四)

但是深一層問，究竟柏格森在哲學上把握了怎樣的原理，才能使他一下子撥動了現代哲學的心弦，使之在二十

世紀初年，表現了無比的吸引和魔力呢？

不從現實上去找理由，因為玩政治的人對哲學的同情或是打擊是不能作數的，他們只有手段，沒有目的。從哲學本身去找理由，可說正是因為柏格森獨具隻眼，發出呼聲，企圖拯救人類一個已失去的世界，而撥開生命外表呈現的一切沉澱和渣滓，發掘出一個真正逼近於人類的生命之源的真實世界，才使柏格森探得了現代人心背後欲望所含藏的一個甚深奧秘。二十世紀初年是他第一個喚醒了人類求真實求生命求自由的心聲，才使他的哲學很快地贏得了舉世人們廣大的同情與共鳴。

吾人習知，西洋哲學思想的發展，從柏拉圖起，就求約制人心，專注視世界的永恆之一面，而鄙視現象之中表現的流變成份。國家篇著名的地洞喻的中心意旨，不外是要人們捨棄世間流變的萬般虛影，去尋求永恆的「理型」之光罷了！但轉從另一個觀點着眼，這一切固着的概念，豈不正是理智後天形成的一些虛構成品？揭開這一層外表的固着的帷幕，我們發現，真正的實在乃是一股無比強力的生命洪流，奔騰澎湃，不可阻抑，無可方物，無可名狀。

朋友們，我們能試設想一下宇宙太初的真實情況嗎？那時沒有耀目的太陽，也沒有閃爍的星星。太空之中所有的只是無窮旋轉的一種熱漿，衝流！激盪！在現世尚未形成之前，誰也不能預料這一團力動的熱漿將凝固為如何情狀。而一旦世界形成了，呈現了無數似乎永恆之相，但什麼是這許多永恆的相狀的根源？誰又能擔保那埋藏地底的熱流不會重行衝出，吞沒一切，返歸洪荒。固着的一切乃是流動的生命結晶的外表。在這裏，請特別注意哪！因為誰能透視到外相背後的強力衝動的真實，誰就能把握到柏格森生命哲學的完全原理了。

依照柏格森的意見，物質現象如此，相仿，生命現象也復如此。生命，由於某種理由，外觀為一種固着的情狀。但是，稍一深察，吾人立將發現，日常生活習慣形成的一切，外表固着，似為一種意識永恆的昏睡狀態，却潛藏着無窮衝擊的種子，它乃是一座間歇性的活火山，誤認它為死物，終有一天，它的咆哮聲將會震驚嚇垮了你的常

度。並且事實上，也惟有揭開這一層外表的帷幕，我們才可能了解現狀的世界如何發展如何形成：乃是同一個原始生力的發展，創造了世界現有的植物動物和人類。因此，進一步看，事實上，我們又惟有打破那一重日常生活外表的昏睡狀態，重返天地的大生之源，重新鼓舞生命的活力，才可能掙脫庸凡，感受生命無窮之大樂(Joy)而別于與苦相對的僅僅的樂感(Pleasure)(註五)。尼采在「悲劇之誕生」之中曾有一段：

「在崇拜大安尼索斯者(the Dionysian)的符咒魔力之下，不只人與人之間的結合重新肯定了，連已經變得疏遠，仇恨和抑壓的自然，也重新再一度地慶賀她和她的浪子——人類——重歸和好。自由地，大地奉獻了她的贈與，和平地，猛獸自沙漠與山中來臨。大安尼索斯的輕車，裝飾了花卉和花圈；豹子和老虎在他的軛下經過，轉變貝多芬的『快樂頌』爲一幅畫，讓你的幻想想像大眾向塵土躬身，爲敬畏所攝，然後你能欣賞大安尼索斯的崇拜。現在奴隸們自由了，現在，那一切爲必然，反覆無常，或『無羞恥的時式』在人與人之間建立的頑固和仇恨的阻隔打破了。現在，在普遍和諧的福音之下，每一個人感受到他自己不只與他的鄰人結合，混和，重歸和好，並且與之合而爲一；他感受到，好像『瑪雅』(Mâyâ)的迷幕在神秘的原始統一(Primordial Unity)之前，被撕成片片，臨風飄舞。載歌載舞，人表現自己爲更高團體結合的一個成員；他已忘盡了如何步行，如何說話，他將以舞蹈的飛翔進入太空，他的姿態表現了迷人的吸引。正如動物現在也能說話，正如大地普產乳蜜，因此由他竟放射了超自然的音響。他感到自己爲一個神，他自己現在也能在忘神的狂喜(Ecstasy)之中，作神奇的步武，猶如他在夢中所見的神的姿態一樣。他不再是一個工匠或藝術家，他自己也變成了藝術的成品，在如是興奮激昂的情感奔放中，一切自然的藝術能力，宣洩它自己於原始統一的最高忻愉。人，這最高貴的塵土，最有價值的大理石，在這裏被雕鑿欲切，在大安尼索斯的世界藝術者的鑿擊打擊的音響中，敲出了哀綠綺斯的奧秘(Eleusianian Mysteries意指大地的奧秘)的呼喚：『你是否在塵土中拜倒，這億萬的一切！你是否神聖你的創造主，哦，世界！』」(註六)

自然，尼采的哲學精神不必和柏格森相應，大安尼索斯的崇拜所宣洩的境界也不必和柏格森的生命哲學的感受混爲一談。但是一旦揭開了千年來籠罩了人們的一重理智的抽象的迷幕，重歸生之大源，力動，創造，不歧出，不遮蔽，而深切地領會到，人類夢寐尋求的生命最高行境，正在忘神要求感受這一大生之源的原始力動，此中豈不自然油然產生一種激奮高亢的狂喜，參與了全宇創造秘密的歡愉，其體會的真切處，其熾熱的內心感受，豈稍遜於大安尼索斯崇拜者的秘密行境。但這是柏格森哲學最終到達的成果與其最後歸趨：柏格森一世的目標即在達成這一願望。這一種行境之果或形上之真實，顯然不能以尋常的方法與途徑達到。因此，柏格森在「形而上學序論」一書之中，開宗明義，便劃分了吾人觀照事物之二途。他說：

「試對形上學的各定義與許多不同的『絕對』概念加以比較，立可發現哲學家，不論其外表之差異，皆同意於劃分兩種截然不同的認知一件事物的方法。其一種意謂我們逡巡於對象的四周，另一種却意謂我們深入其內。前者依賴於我們所被安置的觀點和我們藉以表達自己的符號。後者既不依賴某一觀點，也不依賴任何符號。第一種知識可以稱之爲止於一個相對的階段，而第二種知識，在可能的情形下，却求到達絕對。」（註七）

仔細分析，究竟什麼是柏格森這個段落中所分辨的第一種知識呢？豈不正是我們平時一貫聽憑理智外在鑿緣的結果！而第二種知識，柏格森也曾給以一個專門名詞，稱之爲直覺之知。

柏格森曾經舉一個簡單的事實爲例，如果現在我開始移動我的手臂，我深知自己只須一個單純的動作就可以完成這一個運動，我的知識的來源是我自己的親切的內在的直覺體認。但是訴之於理智推想，與外部的觀察，效果立刻不同了。一個手臂，由甲處移動到乙處，中間必須經過無窮多數不連續的點，試問運動如何可能呢？古希臘時，齊諾（Zeno）所提出的一切辯難和歸謬（*reductio ad absurdum*），率由此起。

暹分析則單純化爲無窮，惟有直覺才能面迎絕對，形上學正是這樣一種工具藉以把握絕對淪全，而不能由支支

節節下手。推出去，則人的感覺狀態，一一硬化結晶，不再和真已相連，收入才發現感覺狀態，原是一脈相承，個個之間並無明顯分界。人的生命不免老死，似可比爲一個線團拆散，拆光了也就完了。但似又可比爲一個線團逐漸捲攏，生命越滾越大，意識即是記憶。真正的生命與運動本來無可分割，可分割的只是其所遺留的僵死痕跡而已！已經空間化之後的痕跡雖可無情截斷，但必返於原始惟一的真時間之真活動，始得真我。

攀緣外境，所以說現象是一是多，二者皆不能夠窮盡，訴回直覺，却是事實本無障礙。攪亂兩者，遂無窮麻煩產生了。靜止的形態，本來是分析抽象得來的成果，不料理智忘本，竟把這些後得的成分，當作了本原具體實在的元素，於是拚湊湊湊，無窮累積，終不得全，力動的活潑的生命真實永遠在指縫中間漏去。針對乎此，而齊諾辯駁運動和多數不可能，問題便難解了。一旦破除這一種事實上已經空間化才可分割截斷的靜止時點與時間觀念，重返具體真實，這一切迷惑解除了。從直覺形上觀點看來，運動本來是單純的真實，理智分析，才成僵化靜止，但是爲何人類一定要去攀緣外境，迷途忘返，此中究竟有什麼深邃的心理根源存在呢？

由於人生在世，重要的目的在能維護自己的生存，理智抽象的劃分，遠比淪全本然的直覺有用多多，分辨狀態，明乎利害，知所取捨，這是理智作用的自然傾向，生命的維持，繫賴乎此，所以理智外緣在此義下，又可說是生命的一個自然傾向。但是建立一個真實的形上學，却必須反其道而行之，不以實用代替本然真實，形上本題才顯。這一工作必須往逆的方向走，逆乎人的常度常想，方能進道，所以建樹過程分外艱難，數千年來，形上真理味而不顯。爲建樹這一本題，柏格森在「形而上學序論」中，遂將他自己的主要概念約歸爲九（註八），略述如下：

- ① 宇宙中確有一外在真實存在，然立即可爲心靈所對。
- ② 這一真實變動不居，靜止是它的浮表和相對的假相。真實乃是傾向，而傾向意謂內在方面的永恒變化。
- ③ 但心靈必須在這一流變的實在之中求固着點，以不動代動，常識，科學，語言方才可能，但這究竟只是實際

方面的作用，對建構一個真實形上學的內在了解並無幫助，且資誤解。

④而形上學的麻煩問題之所以產生，大多乃由人們誤會求運用因實用而抽離的不動的點之虛構成品來重組真實的運動之故，而事實上只能由運動減弱為不動，方才合乎正確的步驟，反過來，勉強從不動去求運動，便產生了許多哲學上的獨斷主義的迷夢。

⑤從這一條線索溯下來，所以即或是獨斷主義的批評者，不論是懷疑主義，唯心主義或是批評主義，也一樣不能接近真象，因為他們也一樣不了解運動的真實特性，而依傍於實用的虛構的理智才能之故，必須拋棄這條死路，另求蹊徑，才有希望。

⑥而這一條途徑就是直覺之路，必須一反我們思想的常度方能達到目的。

⑦並且這一個反的步驟外表雖然無用，但是一切大的科學哲學却都會由此得到靈感，像數學的微積分，哲學的新動力與新意念，都會由此得到靈感泉源。

⑧但可惜直覺一旦形成時，每每借助於已經形成的概念來表達，以致往往迷途不返，於是百病叢生，事實上只有真正的直覺哲學才能够融通科哲，遠離錯誤的執着。

⑥近代科學本起于把動性當作獨立真實，可惜它的繼續發展又重新墮入了概念的窠臼，而不幸形上學也正好走了相同的道途，所以康德才易于證明科學的相對性和形而上學的矯揉性。對康德言，科學實際上代表一套普遍數學，而形上學則是一套不變的柏拉圖主義，分析外顯而直覺隱藏，以至真相不明。但另一面若能真一下揭穿迷幕，直覺作用實在一無神祕可言，它是生命的本然之認知。吾人須通過物質知識以了直覺，但物質知識的總和或綜合並不等於直覺。正如運動的痕跡究竟不即運動，形上學的工作也不是事實的普遍化，而可定義為一種對絕對的淪全的經驗的研究。

從時間上說，在「形而上學序論」一書出版之後，緊接出版的便是柏格森風靡全球的名著「創化論」的降世，這部巨構完全具現了他在「形而上學序論」提出的簡單意念，而達到了柏氏哲學的頂峯。但是這一個成熟的果實並不是憑空而來的，在先柏格森早已在生理學心理學和哲學的研究方面，化了無窮的勞力工作爲之鋪路了。柏格森的早期作品雖然不似他後期作品表現的哲學玄想和混淪氣氛，却又另具一種長處，他多訴之於經驗論據，工巧辯證，他的新穎觀解和綿密推論，頗令人一新耳目，爲他日後的成就奠立了一個良好的基礎。他所出版的第一部名著即是一八八九年出版的「時間與意志自由」。

三、「時間與意志自由」(註九)

冷眼旁觀，我們常常發現，人的思想發展真是個多麼奇怪的事實。我們雖不能說，柏氏日後的見解，在這裏還完全沒有影子，但是至少，在柏格森的這第一部名著之中，他的論題和重點都和後日有異，很難令人推得他後日所給人的印象的。而另一方面，柏格森所研究的題材和方向却又已經大致粗備於此，終其一生，柏格森思想活動的範圍，從不會超出「時間與意志自由」中所表現的心理學和哲學的双重興趣。只是在此時，柏格森的學力和思想尙未完全成熟，還不能提出像「創化論」那樣廣賅完全的形上系統來。在這部書和「物質與記憶」之中，他還只能對付一些他的學力和思想所能及的哲學和心理學的特殊問題。他首先期求解答的一個大問題即是時間與意志自由的困擾問題。

什麼是時間？什麼是意志自由呢？

根本不遵從一般思想論著寫作的常規，柏格森在這裏表現了他的思想的特色，他並不爲時間意志自由找一個臨時定義，也不討論有關時間意志自由的各家各派意見，根本不以爲吾人能由傳統的思路對這一問題找到任何啓示，柏格森提議我們首先應當清掃吾人觀念內部的兩個大誤解情形，可以簡明陳述如下：

① 一方面吾人經常誤解性質因素為數量因素。

② 另一方面，吾人又經常誤解時間觀念為空間觀念。

柏格森深信，只須解明這兩重疑難效果，時間和意志自由的問題自然清楚朗現，不問自明，但難在我們常常不易清除這兩個根植人心的兩大誤解因素，以致一切問題糾纏不清，無從解惑。

在常識中，我們常可聽到心理狀態的強度這種名詞，好像這類的狀態也可以有數量大小可言，但是我們說一個狀態大於另一狀態，是否意謂二者之間有一種包含關係呢？從數學觀念着眼，一個較小的數是另一個較大的數的部分，因而也可說為被包含在這一個較大的數之內，但是人類的心理狀態也可以作如是觀嗎？或者我們還可以進而劃分強度大小（Intensive Magnitude）和展延大小（Extensive Magnitude）的觀念，但是這樣更精微的劃分對我們當前的問題會有所裨益嗎？從柏格森的觀點着眼，只要一曰性質和數量的關係不能明確劃分，這問題是一日不能得到完善的解決的。

舉一個例子說明，如果我們用一根針刺我們的皮膚，起初覺得無所謂，但是繼續刺下去，却能使我們立刻感到一種劇烈的痛楚。這兩種感覺之間可以說是一種數量大小的程度之別嗎？初看，是的。但更仔細的分析却使我們發現，誠然我們持針之手所施的壓力強度可以測量，化為大小數量因素，但是不同的壓力在吾人皮膚上產生的效果——心理狀態與心理狀態之間的分別，却不只是數量程度之別。把「因」中的數量因素，轉移為「果」中的數量成分，於是我們把永遠只能有性質差別的心理情感狀態，也看作具有數量程度差別的程態，於是一切混淆產生。現代的心理物理學（Psycho-Physics）研究，正由於不能了解這一件事實，所以陷入了一個理論的循環圈套，畢竟無果可得。這樣，性質和數量不能明確分別，以致引生了理論的麻煩效果，但是畢竟這還只是一些由孤立意識狀態引生的較小問題而已！如果綜合各意識狀態，我們將發現另一個更深邃更不利的誤解，把空間因素混入時間因素，致使

真正的持續 (Duration) 觀念，與意志自由問題的眞解永遠蒙塵不見。

平時，我們總以爲時間和空間一樣，也是可度量可計算的，但是深一層看，我們所度量的究竟是什麼東西呢？尙待查考：因爲眞正的時間流變是超乎度量的，我們所能着手計算測量的畢竟只是「同時」(Simultaneity)而已！

時間逝去，剎那剎那，永無止息，方生方死，方死方生，試問我們如何可能對之加減計量呢？才立一數，此數業已逝去，無從再現，故必將之在空間中固定，化爲同時，方可計量。所以數之形成根本蘊含了「空間」與「不連續」的觀念。而其一旦形成，外表上似乎還保留着一種「連續性」的因素存在，但事實上它早已成爲一種不連續的連續性了，不能與眞正的持續混爲一談。

所以意識狀態如可計量，也必須將它先投射表現於空間，化除其原來眞正持續之因素以後方才可能。這樣乃可見物理學上整齊劃一的 (Homogeneous) 物理時間觀念，也已經是一種空間化以後的時間觀念，和眞正逝流不息的原始時間歷程頗有距離。

眞正的時間流逝，乃是一個有機整體，不能切斷，不容抽離。時間的一段落，即表現這一段時間的全體，前後狀態，相互滲透。化之爲同時。加入展延性因素，則眞正的時間早已轉義成爲空間化以後的時間概念，非復原始純粹的時間流逝。動物之中只有人能把握這種人爲矯揉的時間觀念，藉以抽離，藉以計算，藉以運作，完成全盤的科學概念，科學的實用對人生而言 本來無可厚非，且爲必要，但是誤以爲這就是惟一的眞正時間觀念，伊里亞學派的一切詭論 (Eleatic Paradox) 乃由此引出，無從解去。

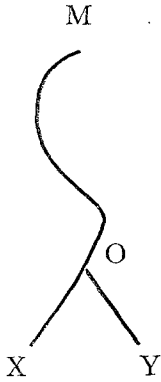
因此既了解這一重重要的區分之後，則人的自我，乃也可以辨析爲二，一個是流逝的眞己，從這一個我立論，則事實上從沒有兩個人有過兩次相同的經驗；但是爲了實用方便的目的，必須另立一個假我，作爲包含固着的整齊劃一的種種心理狀態的總和之用。但是不旋踵，這一個後起的假立之我乃篡奪了原來的自然之我的地位，使不再

現。

但是人們不了解這幾種性質與數量，空間與時間的轉折，以至意志自由問題而不顯。不能明分內外之別，人們乃主張一種決定主義，以為能力不滅鐵律，在任何條件之下，無從違逆。而不知事實上這一個律則的適用範圍，本來只限於情性物質的領域，而無與於真正的內在生命，遂形成了理論上的缺陷與混淆。

如果人的真我，只是許多靜止狀態的總和，自然活潑的真實將永遠比人的觀念為多，古舊的聯想心理學觀念的大缺陷正在此處。却不了事實上這許多靜止狀態實在只是理智抽離之果，真正的自己，永遠不能即等于這一些死寂的心理狀態的總和。相反他乃是一個不容空間化的力動演進的過程，各各狀態，相互注入，「一粒沙塵中顯現一個世界」，一個狀態之中，就反映了全體，人格正在這一個狀態之中，而無須另外去重組一個抽離的自我真實——因為這乃是一個不存在的真實。人格的外顯即可叫作一個自由活動，並且我自己的決定，即表現全體自己的決定。但是人生為了社會需要和語言運用的方便的緣故，必須把心理狀態結晶固着化使成爲一個厚皮的外殼，真我便始終理沒不顯了。只有在生命極度危險面臨抉擇之際，這個隱藏的基本的自我，才被迫曇花一現，等到危機過時，它又重行隱沒在外皮厚殼之後，不再作用。

試省察傳統的有關決定主義的辯論，決定主義者以為一因只能致一果，而其反對者則以為一因可以致多果，不能事先決定，但二者在辯論前，却共同假定着同一個圖象：



只是決定主義者以為MOX為第一條固定的途徑，MOY為另一條固定的途徑，而其反對者則以為MO發展到O

點，有兩條現成的途徑 O X，O Y 等待着吾人抉擇而已！兩種意見之間實在只有程度的分別而已！因為如果思想早已先固着化為圖象，則不論由 M O 到 X 或 M O 到 Y，這兩個總必是兩個早已預定的固着途徑，根本沒有自由選擇的餘地，只遺留下溫和的決定主義和極端的決定主義的程度分別而已！而事實上，真正的惟一真實，乃是一個活生生的發展的自我，在他的發展過程中，有時傾向甲方，有時傾向乙方，有時傾向丙方，根本不能前定他的途徑軌跡，而總必須在猶豫考慮中抉擇一條途徑或方向。但在下一步驟還未踏出之前，則他所要取的可能性復總可以表現為無窮，而無法預先固着在 O X 和 O Y 兩條固定的線痕之上，否則將根本從起點就排除了自由選擇的可能性。因此，把一個在事實上尚未完成的動作，在思想中先圖象投影化為一個既成事實，或者把未來的時間化除成為現在的空間，這乃構成了傳統的決定主義和其反對者的共同謬誤，而意志自由問題根本無法再談下去。因此我們必須放棄這一類的誤導思想，而轉採取一個真正的內在的力動主義 (Inner Dynamism) 的立場，由這一些虛假的思路產生的虛假問題才得以一起解消不見。

重視自由的不可制限的活動歷程本身，而一切現存事物狀態所以完成的因由，由此可得解了。反之，人如自謂在事前知曉一個事件發生的全部條件，則等于他已目睹這一事件之完全完成，這已不能稱之為預料，而是完成本身了。性質變化，從不重現，天文物理學中的預料，只是抽離一切特殊性質內容，所作的方便計量而已！真實發生的事件，個個特殊，不容量化。特別人類意識狀態的持續問題，不能以數學處理。揭開了這一層假我的迷霧，意志自由始可說為人人與生俱來的事實，了無神祕可言。真實乃是持續，剎那剎那，瞬息流變，生生之不容已，事事獨特發生——決不能抽象化為同時。在這一生生的歷程中，一切未來者尚未到來，人的生命必須衝入這一尚未到來的無窮可能世界，有所抉擇，這就是意志自由的真義。這自不是任何玄妙的本體論問題可言，它乃是事實，而數千年來糾纏不清的這一個哲學與心理學上的大問題，於此得解。

總結下來，這部書值得注意的是，柏格森初次提出了他的真正持續（Real Duration）的觀念，並加以初步的應用，已爲他日後更深邃的研討，奠立了一個良好的基礎。

四、「物質與記憶」（註十）

七年以後，一八九六，柏格森又繼續出版他的第二部名著：「物質與記憶」。在這部書中，柏格森依舊挑選了一個特殊的問題作爲研究的對象，這次他要對付的題目是哲學史上一個饒有興趣的身心關連問題。但是不再像「時間與意志自由」那樣，從頭到尾乃是一個清楚明瞭的簡單思路，這部書特別表現了柏格森早期哲學思想的工巧新穎的特色，曲折以達。依舊將他的哲學工作本諸心理科學和事實的經驗研究，但是這次他提出一個新的問題了。

什麼是知覺？

世上一切「物體」（柏格森的獨特名詞稱之爲 *Things*），都遵守自然律的規定，但是似乎有一個特殊物體，和其他物體不同，這就是人體在自然的特殊地位了。不像一切其他物體，受到外來刺激之後，立作反應，人在行動或者反應之前，首先還要先做一種中介的活動，這一種活動的效果可以影響以後的行動，而又不就是行動本身，我們一般即稱之爲知覺，它的功能在給我們以一個世界的表象，理解我們的現在情況，而後決定如何行動。

但是人既爲物體之一，則如何可能人腦的機構，可以把整個的世界攝受其內呢？這豈不等于說，世界的全體存在，存在於它之內的某一個特殊的存在體之內嗎？以致構成了明顯的思想矛盾，如是知覺的事實乃變成一個謎了。而且，根據事實經驗，人腦毀傷，外界依然存在，可見人腦並不能夠限制客觀存在本身。一定要把世界化爲人腦中的一個圖象，剝去了它的客觀性，而人腦自身偏又是客觀事物之一，它本身也將失去其客觀存在，以致理論糾纏不解。

然而事實上這重重困難的所以形成，都是由于人們的誤解所致。知覺作用本來只是人類一種保留與其目前發生關係的因素的一種功能，乃是人生之中一種實際的作用，誤把它當作一種純知作用，要腦子去客觀反映世界圖象，於是依據一般常識或者科學的觀點，立刻發生困難了。實用需要知覺提醒我們某一些圖象，作為行動方便的基礎，這才是知覺的真正作用。拋棄了這一個實用的觀點，我們便永遠不能解釋何以物質可以存于人腦之中的弔詭，與乎何以切去人腦這一塊小小的物質，而人類知覺便全失去的事實。腦的功能畢竟和脊椎的功能無異，只是脊椎的反應直接，而腦子為了使行動效果更為集中，延遲了反應的時間而已！

但是不了乎這樣的事實，於是哲學上產生了唯心，唯物的論爭。有人注意及外界的物體不因個人腦子的損壞而受影響，遂主唯物！而另一些人則又只看到個人意識可以改變外世圖象的事實，遂主唯心。的確，這兩種說法分別各把握到了一件不可化約的事實，但是由於它們二者共同都忽略了知覺的原始實用性質，所以都走上了歧路。事實上世界物象，剎那剎那，流逝不息！只有人獨特稟賦一種天賦異能，能够以他的個人興趣為中心，反射與他有利的相關的部分，這就是人類知覺的作用。了乎此乃可以了解知覺本身也乃是事實物象之一，並不需要另覓來源。接受此說，則人腦的作用，與其說為產生知覺之源，不如說它僅僅只是表現一種選取的作用與功能而已！意識之流無窮，腦子的功能只能截取選留一些與個體相關而有利於其行為的部分，它本身並非意識的創造者。如是乃可了解，何以切去人腦知覺作用盡失的這一事實。在低等動物中，像阿米巴在行動知覺刺激反應的機構之間，全然無別。生物進化的結果，勞作分工，而腦子乃是暫時延擱行動，使行動力量得以更能集中之一機構；於此而腦和心的關係因此可以得到一種新解了。以往人們都相信腦心之間存在着一項平行的關係。實則意識與腦二者，僅僅只像衣服之掛在釘上一樣，釘去自然衣墮，彼此關係密切，但並不能證明衣服與釘二者之間有任何相似關係或平行關係存在！

一般人常常誤以為記憶為一種減弱的知覺，然則是否知覺乃是一種加強的記憶？事實上，這一種常識的意見是

沒有任何理論或事實的根據的。稍一反省，立可發現，一個現行知覺漸漸減弱時，我們並未以之為一種記憶。相反，一個強度的記憶，在我們看來，它依然是一個記憶，而不能成為知覺。誤以為知覺和記憶同質，乃約簡了純粹記憶存在的事實、遂至將一個不動的狀態，代替了原有的動性，而真相立昧。一方面把知覺視作全然的無展延，則知感覺中涉及的外延性無從了解，另一方面，反乎此又把純粹時間中的記憶，化除成為數量的空間概念，則記憶的眞性也失去了。

事實上，記憶的事實如同雪球，越滾越大，但正因其無用，遂被人擱置腦後，記憶本無展延性，物化了它而後問題難解。反之，知感覺的位置本有所固着，多少有所展延，今又以之為無展延，則由無展延的知覺，如何可能導出有展延的其他因素，乃也成為問題，百思不得其解了。

事實上記憶必牽涉到實用，而後才能化為與個體行動系統相關的因素，對生命的注意力使主體選取了對人生有重要性的部分記憶，但亦未因此而毀去其他記憶。腦子只是知覺行動與記憶之間的一個選擇連鎖的機構而已！腦中並不儲藏記憶。

而普遍地一般人每存一種奇異的幻覺，以為腦中儲藏記憶。然則人生的意識經驗，刹那流變，每一狀態都是一個特殊狀態，如果腦中儲藏這些狀態，以有限的腦葉地區，如何儲藏無窮的意識記憶？謎！謎！復次，意識狀態的發生，既不再現，則復有何根據說吾人目前經驗的狀態，即是記憶中經歷的狀態，二者如何對證？如何契合？皆成問題。

至此而涉及一個哲學上身心連合的大問題。順一般思路，則展延之身與非展延之心如何連合，性質數量二者之間的對立程態如何解去，不論唯心唯物，都乏善解。惟有首先採取一種二元的思路：展延的知覺自展延的知覺，非展延的記憶自非展延的記憶，而甄別開「純粹知覺」(Pure Perception)與「純粹記憶」(Pure Memory)之別，

然後在中發現一個實用的觀點，二者之間的橋樑方得溝通。

人生的真實本來乃是真正時間持續中的一個不斷性質變化的運動歷程，其所以切成點線面的清晰明瞭觀念，純粹乃是理智和理解的人為矯揉作用的成果。絕對空間，空點和空間化以後的時間，時點觀念，畢竟只是人類心靈設想的一種無窮可分性而已！其根源由於實用而來，與原來的事實了無相涉。真正要追捕事實，必須由不動的假相還歸運動的真相，才可達的。否則終只能在門外逡巡而已！無從接觸真相。自空間觀點着眼，則傳統的機械主義，力動主義相同，皆是以切斷的非連續的空間斷片代替了原來之時間持續。但一旦返歸原始的真正純粹時間持續觀念，這一切展延、非展延，數量、性質的問題都得迎刃而解了。腦子的功能本不在純知興趣企圖表象此世，如是乃可避免世界圖象在腦中重複一遍的理論困難。腦子的目的原來既在乎行動興趣，則非展延之知覺感覺如何儲藏於展延之物體腦際的矯揉問題亦得解去。腦子與知覺在一個行動實用的目的下自然相應，而無須另找理由證明知覺之原本出腦子。割斷此等無益的混淆的思路，真相自然顯現。

自然，純粹的知覺觀念只是想像，因為知覺永遠牽連實用，宇宙中並無真正孤立的純粹知覺存在，而必須牽連記憶。但記憶與知覺的關係，終非程度的區別而是種類的差異。記憶的功能不在實用，它只是無功利的精神表徵，無從約歸之為腦中狀態。所謂心理的聯想主義，畢竟未能明瞭記憶的真相，他們拆散了動態的意識實存，一下打碎成爲無窮靜態的邏輯假相，自然遠離真相。約幻歸真。則

- (1) 性質與數量問題；
 - (2) 展延與非展延問題；
 - (3) 必然與自由問題；
- 皆得新解，不復困擾。

自然柏格森哲學在「物質與記憶」的階段，尙未能够登峯造極。但是他在日後集中發揮的一些主要觀念至此都已漸漸逐步成形，只消向前再走一步，就進到柏格森哲學最圓滿最深刻的境地了。

五、「創化論」或「創造的進化」(註十一)

於是一九〇七年，柏格森終於出版了他一生的代表作：「創化論」的名著因而降世。不能再止於前二書的支節特殊研討，「創化論」所求的，乃是要成就一個廣賅完全的哲學大系統。基礎工作既已熟歸完成，一個大形上學的思想架構的提出可謂得其時了。「形而上學序論」進而便是形而上學的完成。在這書中，不再似「時間與意志自由」的思想單純，也不再似「物質與記憶」的曲折進達，而在假定了二書的研究成果的情形之下，柏格森一起步即提出了他久已精思熟慮的「真正持續」(Real Duration)的觀念，着手建構他的形而上學的大系統。

宇宙間生物進化的事實，由動物至於人類，理智 (Intellect) 形成，其功能初不外乎適應環境，表現外在事物之秩序。善思物質，人藉理智善能對付死物，而頗發展了一套「實體之邏輯」(Logic of Solid) 的觀念，但其應用可以無窮？

顯然這一種邏輯的適用範圍，並不能擴展用於生命事實本身，因為生命過程所得的產物自不能與生命本身混為一談。一切死住的範疇架子，以其過僵過狹，雖非無用，但終不能切合生命自相。

但是生命的自相又如何呢？從前面幾部分的研究，我們已經看到，純時間持續內發展的生命情狀，剎那剎那，流變不已，永不雷同，猶如雪球滾於雪上，越滾越大，每一個後起的狀態自不能和它的先行狀態混為一談。但是為了方便識辨，無窮的流轉歷程，沒法形容，乃巧立名詞，切斷持續的生命段落，把它當作靜止，以為實際之用。但是畢竟宇宙無物，不外只是變動的事實而已！只是由於吾人的生之注意力打斷，才表現為外表的不連續，事實上，

根本並無真正靜止的情狀可得。但是理智的過分發展，忘記了這一點，乃以為抽離的各相綜和，便可得到原來真實。於是分析物質得到物質原子，分析心理狀態視為分割元素，以為由這些靜止的斷片因素重組，便可以得到原來的活潑真象，這豈不等于緣木求魚！但是一旦揭破了生命的真象，生命流逝，逐漸老去，每一階段，不能代替。真正的生命表現自由，未來永遠不能完全預見，因此而排拒機械主義之把活生生的生命化為機械程態，同樣反對目的主義（Finalism），因為他們預懸鵠的，似乎未來一切，完全可料，而生命的真自由完全失去。

但是觀照流變的真相，對人生的實用並無補益。因此，為了實用的目的，可說幾乎人人而為柏拉圖主義者，只能看到世界性質和數量分明，永恒的相的一面。但是哲學不求實用，所以必須反其道而行，迴心向往生命的原始衝動而不滯於生活習慣的固着外表，立刻可以實現，生命在事實上表現着何等無比強烈的原始衝動力量。

生命是進化的，誠然。但如何進化？達爾文的「物競天擇，適者生存」實在只闡明了生命因不能適存以致滅亡所表現的消極取消的一面。如何發揮生命積極的自動創生原理，達爾文並沒有給與解答。而另一面，拉馬克的進化主義，奠基在後得性遺傳的不穩固的原理上，也一樣難以為人接受。重視外境的直接影響，雖然明白了環境，却遺漏了自我的作用，構成缺陷。而尤其我們發現一件重要的事實，世間各種不同的物種，分別發展它們的功能，在器官的構造上却頗有彼此若合符節之處。這種現象的成因，是否也可以訴之於實用的原因？專門訴之於實用，則世間物種存在着許多冗而無用的組織這一事實勢將無從索解了。因此我們必須另立論題，也許世界之原，本為同一生命衝動的洪流，以其並非全能，所以在它發展的過程中，乃必須分作幾個途向，各各發展生命原始的功能的一部分，而其他功能潛隱。惟有建立這一個假定，方可了解許多物類何以雖然不用某種器官，而它們依然存在的事實，這樣才不復存留任何神秘了。

得到這樣一個基本論題，我們乃可以回頭構想生命發展的一個可能途徑的情狀。太初之時，生命原始，產生了

柏格森生命哲學研究

二八二

阿米巴一類的東西，此時功能尚未完全分化，生命潛藏着無窮的可能性，待時以動。而在其繼續發展的途程中，自然的嘗試，有成有敗：有的生物，不及一代而遂銷聲匿跡，不復存在！另一些生物却大張旗鼓，不斷發展，有的竟然成爲生命發展的主潮之一。就現存的演化情形忖度，大概它所成功的途徑，不外動植二元，而其中尤以動物中的人類最符合生命原始創造的欲望，而形成了現存生命發展的最高峯，但是動物植物發展的基本途向，究竟有何差別？它們是受何種基本原理和律則的支配呢？

泛觀生命的功能，大抵總不外乎二途，其中一種積能以待用，另一種則洩能以散發，而前者正是植物發展的型態，而後者則是動物表現的傾向。

生的發展，本來沒有常度，物種發展成現狀並不必有必然性，從靜止狀態看問題，永遠得不到任何啓示，但是轉從動態的方向着眼，却能够略取線索，得其綦要。何以植物要取固着的情態，而動物則表現活動的能力呢？

原生之際，才能本未分化，進化工工之後，植動才各取其一面。植物發展了原生積聚能量的能力，準備了許多炸藥，等待着動物將其發用。生物之中，只有植物能够吸收太陽發射的熱能，創造葉綠素，成爲營養要項。動物一方面從植物攝受這些聚積的能量，另一方面又有行動器官，將之發散。兩者本來同根而異途，這樣才容易了解何以植物之中偶然也有動的表徵，而一部分動物反而形同死寂的双重事實。正因爲動植兩途本來乃是原生所含的兩種不同而相互補足的功能，在時間的過程中，逐漸分化出來，在植物隱藏了它的動性，在動物隱藏了它的昏靜狀態，這一切疑難才得正解。由此可見，大自然的兩種表徵，一方面表現爲麻痺無知覺之情狀（Torpor），另一方面表現爲意識之活動形態（Consciousness），二者實爲同一大生溯出之二流。而且這同一個原理還可以適用於動物的內部發展情形。動物生命，在其發展途中，也經析而成爲二途，一方面爲本能的途徑，另一方面爲智慧的傾向，二者對立而互補，分別爲蟻類的社會和人類的社會所代表。

然則我們現在繼續追問，究竟什麼是本能以及理智的能力呢？仔細分析，這二者同不外爲人類物類生存的某種獨特工具而已，二者的分別只在，本能發展自身的有機工具以爲用柄，而理智則另造其他的人爲用具以爲己用。我們不難構想，在原初的動物類中，同時包含這兩種功能作用。但是限于物種只能發展其中一種才能的律則，遂分途前進了。在最初的發展階段中，我們要辨明本能作用和理智作用孰勝，是難以逆料其結果的。因爲本能行動迅速，精確，無須選擇，立可致果；而理智的行動却迂緩，延宕，躊躇抉擇，運用不能靈活。在這裏可說自然冒了一個極大的危險，嘗試一條新徑，結果產生了人類的理性動物，反而得到了無窮自由的拓展，而居於萬物之靈的地位。正因爲理智空泛沒有內容，所以它能普遍適用，無所阻攔。但是它的終極目的，畢竟不外爲一個精巧的實用工具，而斷不如一般人所設想的那樣，以爲它是一種純知性的機構。事實上，理智最宜於對付死物的情狀，但不宜於對付活潑的生命，相反，本能適宜於對付生命，却又撐不開架子不能致遠。只有人能首先跳出本能，發展理智，而復跳出理智，開出「直覺」(Intuition)，而真正的形而上學的線索得到。直覺必超理智而後明顯，但又必待理智之先發展，才能凌駕原始的本能作用，發其大用，直覺和理智相反相成，在人類得到了最完美的結合。

科學所對，乃是一個所與世界，所以一切可以預料。但是返歸直覺，觀照原始生命，你永遠看不到完全的未來呈現。只有當生之緊張(Tension of Life)鬆弛時，那真正的時間之流，才轉化爲一外在的展延世界(World of Extension)，這才是我們外在世界的真正來源。科學把握到了這一個外在假立的世界的問題，才能在現象世界展開它的大用。但是誤以它爲本實，則又百病叢生，真正的形上學線索遂又蒙塵不見。故此惟有重返直覺，藉以觀照原始生命的洪流，才可返回真象。實用的腦子機構之外，存在着一個無窮廣大的意識之流世界，這一個意識世界既不依附腦子而存，則靈魂的存在也可毋庸疑問了，人們得以更進一步去嚮往死後的精神生活。機械的理智把人生切斷成爲片片，但是掙脫這一重外表的枷鎖，把我們已經歧出去的個別生命，重新投回到無窮的生命洪流的懷抱，感受

柏格森生命哲學研究

二八四

無比的「生」之欣愉，與之化而為一，不再分離，這才是不朽的真義，形而上學的最高造境。

把握到了這樣的哲學的真諦，柏格森於是批評傳統的一般哲學，皆以理智為起點，誤認哲學和形上學，是數量科學的延長，於是兩千年來，順着人心實用理智的自然傾向，以不動為真，以力動為假，造成了一重哲學的迷障。柏格森站在哲學與形上學的立場對這樣的思路的攻擊，可謂不餘遺力。他指明西洋二千年來的傳統哲學，實在不外運用一套影片式的方法（Cinematographical Method），在虛假的持續中討生活，可謂切中時弊。把一段一段的膠片當作真實的構成分，用這來重組真實，其可得乎？

但是如果我們果真採取柏格森的立場，把真正的持續當作形上的原理，則我們是不是會感受到如下的嚴重反對：試問事實的持續情形是否即可用一個本身持續的原理解釋？為何這世界存在？在這世界未成立以前絕對無有的情形又如何？難道這些也都可以用同一個在時間以內的形上原理解釋？但是這樣的反對，從柏格森哲學的立場看來，畢竟不外只是無根據的遊談和辯難而已！值不得我們重視。試分析一般人所講的「無」這一觀念究竟何義：舉例說，當我說「這桌子不是白的」時，我清楚地明瞭我用這句話的否定的含義而決不會由此推出一個桌子全無顏色的結論來。因此一個完全空無的概念可謂不能想像。但吾人在陳述這一類的字句時，心態往往專注在其否定字義的一面，因此原來的那個特殊的否定，遂往往容易悄悄過渡成爲了一個普遍的否定，而事實上這一種完全的普遍的否定的想像除爲一空名而外，並無其他意義。

仔細研究，吾人將立刻發現，不論在任何範圍分析，我們都無從尋覓這樣一個完全空無之境。意識與物體根本就是一對原始的相對概念，意識之沉澱空無意謂物體的實有，而物體的空無復意謂意識之恢復實在。世間事物，非爲物體，即爲意識，非爲意識即爲物體，二者之間必居其一，可謂無所逃於天地之間。所謂否定本來就只能在特殊的否定情形下才有確定的意義可言。你可以否定個物，甚至你可以否定意識，或否定物體，其意義始終一定，但是

不合法地將這一種確定的否定意義轉義爲無條件的普遍空無的否定概念，這便構成文字上的魔術，由此滋生無窮誤解。於是由此一本無意義的「空無」概念，我們乃由之繼續惟衍出許多無意義的問題，而我們乃習慣於相互問道：世界存在之前全然空無的狀態如何？如何世界之有由這一全然空無的狀態產生？它爲何產生？因此，惟有解明這一類無意義的哲學問題的真正空無意義，我們才能一次超越無窮無聊的傳統哲學問題，進而信賴直覺，一下把捉到實在的真正生命原理，方始了解世界上面，沒有任何事物能够遁逃於真正的時間持續的歷程以外，而哲學得以宣稱持續爲形上的最高原理，也許這種看法誠大有悖於傳統哲學的原理和它的習慣思路，但是我們不能信賴權威，而只應該相信事實的經驗證據，因爲畢竟只有事實的證明才能真正告訴我們什麼是宇宙間惟一真正顛不破的真實形上原理啊！

六、「道德與宗教之二源」(註十二)

「創化論」出版之後，很久柏格森沒有分量重大的新著問世了。一般論柏格森哲學的批評者，乃往往以這部書作爲柏格森思想的蓋棺論定。當然這並不是說，柏格森已經停止了他的哲學工作。一九一九年，柏格森還出版了他的論文集「心力」，事實上，在這一段漫長的時間之中，柏格森繼續寫了不少論文；論「笑」，論「夢」，論「身心平行」，和其他許多有關哲學的心理學的問題。這些文章雖然分量較輕，然而文筆秀美，論旨簡要，反爲柏格森哲學帶來了更大的聲譽和普及化。然而畢竟這些文章，在原理上並無逾越以前三部大著的貢獻，而不外只是他的已建原理的一些進一步的印證而已！但是不料復在沉寂多年之後，一九三二，這時柏格森已年屆七十三歲的高齡——柏氏誕生于一八五九，華沙——復爆破了其生命最後的一個大火花，而帶給了我們這一部柏格森之思想和學力都已成熟到達巔峯狀態的名著，「道德與宗教之二源」的出版。這部書開始論及一些柏格森在此前未能詳爲發揮的新論

旨，集中全力加以對付，終於完成成爲柏氏哲學最後的一塊巨大磐石，值得爲人注意。

人生而駐錫在這一一個現實的社會中，無疑，每個人都會對「道德」「宗教」這樣的題目，產生一個深刻的印象。但此中是否有其分際？分際如何？這却不必是人人能够回答的問題。

威廉·詹姆士曾從心理學的觀點寫了一部有趣的關於宗教的論著，題目叫做「宗教經驗之種種」。在這部書中，詹姆士分析達到一個結論，他發現同一個「宗教」的名詞，實可冠於兩種全然不同的體驗之上，他分別稱之爲「二度誕生」和「一度誕生」的類別。詹姆士觀察，在許多信教的人中，其中有一種人，首先看到了人生世界的罪惡面，而感受到一種沉重的生命擔負感。人必須像羔羊，在無窮的神力而前屈膝，藉神的恩寵和扶持，澈底洗滌淨化人的形下罪惡陷溺的自己，而後「二度誕生」，得到另一個清潔純淨的新我，人生才有繼續生存的意義。這一個人，目光永恆注視天國，鄙棄現世，對「原罪」的體味最爲深刻。而與這滴成對比的另一種宗教經驗，詹姆士則稱之爲「一度誕生」的情形。這一種人認爲，人之生也，一度誕生於母體以後，由孩提之童起，至其少壯老死，生命的自然歷程，無非上帝所賜與，上帝爲人創造這個世界，有自然萬物，有熱，有光明，有愛，有虔誠，有真，有善，有美，使人生能够永遠在各方面免于匱乏，人永遠處在這樣一個物質精神兩方面的双重芳菲世界之中，歌頌尚且不及，何來許多怨尤，鄙棄現世，以萬物爲芻狗，認爲宇宙萬象不外爲一個巨大罪惡淵藪之表達。這兩種宗教立場，各各發現了神恩貫注此世所展現的兩種深刻宗教心情之一端，故此各有其獨特的體味和價值，可是在這兩種立場之間，有時反不能互相諒解，於是前者每每構病後者容易流入淺薄，而後者則以爲前者不當過分貶抑上帝所創現世的價值，於是往復辯難，循環無已，永無確解，成爲宗教經驗表現之兩大典型。

但是，並不會在這方面受到詹姆士多少影響和啓示，柏格森寧可自己摸索出他的途程，而達到了其思想的另一步重要的進展。柏格森首先區別「道德」與「宗教」兩種典型，兩種階段，而進一步尋求在一擊之下，朗現道德宗

教生活之真正本質，而不能滿足於詹姆士的方式，僅僅在外部作卑微的心理學的現象學的描述，因此而引出了柏格森對道德宗教題材分辨開兩重要的分際：

(1) 首先，在道德領域中，柏氏分辨出一種「閉鎖道德」(Closed Morality) 和另一種「開展道德」(Open Morality) 的情形之對比；

(2) 而復在宗教領域中，發現了一種「靜態宗教」(Static Religion) 情形和「動態宗教」(Dynamic Religion) 的差別，而分別闡明其效果。

正可以繼承於柏格森在創化論中研得的成果，柏格森發現，在人生中，永遠呈現兩種相反而相互平衡的力量，表現為人生所發展的兩種基本模態。其中一種着重閉鎖的靜態的結構，它的功能在能夠固着自然給與我們的種種經驗，使之化為範疇模式，而藉以保全我們的生命的安全。另一種態度正好相反，它着重生命開展的動態的傾向，而寧可冒無窮危機，掙脫於固着死寂形式的枷鎖，復返生之大源，重新與人之本性合而為一。

首先從道德領域着眼，在道德範圍中最引人注目的就是所謂的德性和「責任」(Obligation) 的概念。人們如何解釋這一概念？康德一派，以為責任乃表現人生正面的一種成就，但是柏格森另有新的看法，而不同意這種意見。柏格森認為，一般情形，人們總慣以理智釋德性，而事實上不論從低處看或高處看，吾人皆發現道德內部的推動力量是超乎理性的。

自然動物物種發展本無常度，而就現狀觀察，則走兩途得到成功，其一發展本能，它的典型表現於蜂蟻社會，另一發展智能，而人類社會為其巔峯造就：不再為本能完全支配，個體各有其自由選擇，而境遇彼此各異。

在蜂蟻社會中，百分之一百完全依賴本能生活。其組織猶如一部機器，每一個螺絲釘只須放入其適當位置，它的作用即為其機械全體工作。必然因素支配了一切，必然地各個體要為全體犧牲其個體利益，而機械地完成它們的

生命職能。人的生活，雖沿另一線索發展智力，與蜂蟻相較，自己獲致了極大自由。但是爲了維持社會的安寧和秩序，於是，人類社會中也出現了一種類似機械作用而實非機械作用的事實來平衡人生的種種動機，藉以維護人生的持存，這便是所謂「責任」在人生的意義，它根本只有消極的作用，而沒有康德一派人所設想的積極的造就。

任自由奔放，則常軌不可得，行爲沒有準繩，社會乃不得不固定許多生活習慣的模式，人生於斯長於斯，自然而完全順應而得到安定的生存。確實，從個別的現成的許多生活習慣與約束看來，有許多的確表現得十分可笑，但是這許多可笑的習慣約束，結合成爲一個整體，立刻形成一股無可抗拒的大力，強迫我們接受它的威權。由此可見，習慣與責任之在人間，正相當於必然之在自然。在生物的發展中，人雖然未能充分發展本能，但它也有相當於本能的另一種功能作用，而習慣與責任支配了人間社會的一切。

因此細察吾人現實所處的各種社會，無一不是一種有現實成員有一定範圍的閉鎖社會。所謂「我們」「你們」，立刻表明了我們與你們社會團體之各異，你們處在你們的封閉社會中，我們處在我們的封閉社會中，各有各的現實規條，互不相謀。而這類社會的形成，並非全由理性力量規定；它們乃是族類生存自然形成的一種生活套板反應式的習慣與約束。人終不能離群而索居，一旦斷離，心中不安。犯罪者何以罪未揭露而竟自首？因爲他雖身處人羣之中，而內心却與外面社會遠離，秘密不能相共，一種孤立之感，使他無法繼續忍受，遂自首接受裁決，使他得以重歸此一共同社會，重新作爲其中之一成員；而他所歸還的社會，事實上即是他所處之某一特殊現存社會，從真正的德性言之，這一個社會的強制規條，可能百病叢生，處處表現偏見，然而爲了維繫一部分人類的現實生存，這却又表現成爲了一個不可少的必要社會條件。生活在這樣的規條之中，人們遂無須思想，只須完成各項機械動作即已足夠，久而久之，竟爾成爲一部自動機器。人的意識，套在這圈套內，也就完全不必自己反省，只須代代模倣，而實用方面維繫這一個社會生命安全的目的便已達到，更無須複雜的自覺思想。但是整個這一套，畢竟只是外在的道德

習慣而已！並不是吾人真正內在合乎道德的德性，二者之間頗有距離，不能混爲一談。

故此由這一種閉鎖道德要過渡到一種能夠愛家人愛國家以至于愛世界的開展道德意義，中間必須經過一種質變步驟的歷程，而決不僅僅只是程度方面的轉變。一家，一族，一國，一集團，這始終乃是一種閉鎖社團，未可和全人類性的開展社會相互比附。人天生總要依附某一封閉社會團體而生存，身住環中，未能超乎象外，於是始終孳孳兀兀，爲所處的封閉社團的私利而奮鬥。人間畢竟只有極少數人，如基督，釋迦的偉大人格，才可能超乎這種生命的自然限度。他們的生命光風霽月，不能爲庸俗的普通人的生命所能企望於其萬一，遂成爲救世的先知，處處爲人仰望景從。惟有這樣，才能由社會責任的道德消極意義，一躍而至一種完全的道德（Complete Morality）境界。責任，則人生所行，不外機械行動，無所感興。真德朗現，這才萬人景從；能夠體會這一種深刻的境界，而後生命的無窮快樂才得以成爲人間的福祉。而前者可以稱之爲一種低於理智（Intra-intellectual）的元素，後者却爲一種超於理智（Supra-intellectual）的原理，二者都超乎理智範圍之外，所謂理智作用實在只能反映和組織二者的素材而已！它本身並不能自創，更不是它們的根源。以上，我們從現象學的描繪方法，宣洩了閉鎖道德與開展道德的分別特性；如果拋棄這一套僅僅的現象學的描繪，逼近一層，立刻柏格森在「創化論」中發現的無窮的大生之源，又在此處更明白地呈現了。正是這一種生之原始衝動，在它的無窮過程中，留下了一些浪花痕跡。把握到了這一重最根本的生命原理，再從道德領域轉出，進論宗教，我們便不至於迷惑于宗教題材的外表複雜現象，而失去了把握它們的智慧了。

柏格森研究自然創化的宗教的過程，發現它的第一個成品乃是靜態的宗教，而並不是動態的宗教。正和道德的現象相同，原始的閉鎖社會首先產生了一種閉鎖性的宗教，藉以維護其生命的持存。柏格森以爲，惟有把握這一條實用的線索，靜止宗教的功能和成因方能闡明。

柏格森生命哲學研究

二九〇
五五五

從這一個基本觀點着手，柏格森首先闡明靜止宗教的第一種自然功能，即在防止理智的弊病。自然發展到人，理智呈現，從一方面說，固爲一大進步，而另一方面同時也感受到了它的弊害。脫離了本能的自然約束，理智的第一個傾向，即是走上了一條獨我主義的道路，只能看到個體的利益，而忽視了團體的功能。然而自然畢竟不斷在旁監視，雖然不能直即促人行動，却可形成一種不行動的「本能」(Virtual Instinct)的作用，催促理智從速決定。從這一觀點着眼，則宗教的功能乃是自然爲了防止理智的拆散作用之一種自然反應。其次，生物之中，惟獨人的理智，能够自由地設想人終不可免于死亡之事實，爲了抗拒這一種不斷擾人和平心境的死亡圖象，而宗教的第二種重大的功能存焉！並且又因爲人生在世，畢竟不能完全控制其生存的條件，現實生活之中，機會成分甚多，所以宗教訴之於一種信心，作爲行動的預先保證。故此即使不能達果，而「壞運氣」的來臨也早被客觀化成爲一種人格之形狀，使人遭逢它時，不至於感受到過度的驚恐，以至威脅到人的繼續生存，了解乎此，才能了解人間神話造作功能(Myth-making Function)的作用與必然存在的理由。

其次，人在今日要重行研究古代原始宗教的事實是否有可能呢？如果生物學上證明後得性遺傳可能，則原始的情況，自不可能復返，因爲這樣的人類日新又新，代代發現新的情況，古代的現實自必不可能爲後世人類重行設想了。所幸事實上生物的後得性遺傳的可能極少，因此吾人只須由吾人自己反省起始，剝去文明所與的一切痕跡，人類原始宗教的成分自然而然而立時朗現了。其次，我們又可研究現存的原始民族的宗教，雖然這與古代原始宗教，未必能够完全相應，但是剝去其誇張的成分，知所抉擇，則重組一個差近的宗教精神現象學是並非完全不可能的。惟有充分把握到這一種靜態宗教之功能和特性，我們才不至迷失在古代宗教豐富的材料與事象中，再也找不到歸途。

而宗教的繼續發展，正和道德表現的情形相似，必須透過一重質變的歷程，才可能由靜態宗教的消極作用過度到動態宗教的最後圓成和積極方面的創獲。不能再膠着在閉鎖社會之閉鎖宗教的實用目的之中，宗教的神秘主義，

乃開始在人類少數天才的無窮感與下，重行打破理智所設的界限，而復返於無窮的大生之源了。理智的功能，本來是在進化歷程中產生的一種有利的工具，不想過度應用的結果，以此忘本，反而使原生的深義失墜。惟獨人生之中特具天分的真人，才能終於逾越這一個牢不可破的理智牢籠，而重新與原生的衝動及上帝的生命匯而為一。超本能，超理智，而直覺方才能够真正宣洩這一個宇宙的造化之源，全生，全愛，直覺地超越一切哲學的人工的矯揉問題，直上去把握到生命的最後真實，這才是柏格森哲學的最終造就。人的生命，因為在進化的過程中，日越隔離原生，而遂渺小，但彼終不能止於生命的有限的行動中心部分，而可迴心嚮往無窮無隔礙的意識之流的偉大世界而與之合而為一，這樣談靈魂不朽方可得其真義。個人的小生衝動在此情形之下，始得與原生的偉大衝動，在人的直覺觀照之中，重新完全會合為一，至此才能真正感受宇宙中之至樂，歡喜讚歎，不能言喻。而「創化論」中未能詳加發揮的生命之中的最後一個有意義的論題，終於在此得到其完全的表達了。總結以觀，柏格森哲學的一生的歸趨是異常地明顯的。

「道德與宗教之二源」，在這一義下，乃是柏格森哲學系統中不可缺少的一部重大作品，在「創化論」出版多年之後，不意沉默已久的柏格森，突又從宗教與道德的領域中冒了出來，重行繼續他早已開始的偉大論題，為他的基本原理作一次最後最深遠也最成熟的見證。在這部書中，柏氏集中發揮他對人生最終境界的體會，已經超過「創化論」的規模，而達到其哲學的最高暖頂位的成就與體味了。柏氏的哲學線索發展至此為止，終於告了一個完全的段落。

七 批評與結論

以上吾人大致簡明地將柏格森生命哲學發展的線索與成就，描述了一個梗概。在這裏，我們最容易首先提出一

個問題：究竟柏格森一生的哲學是一個系統呢？還是並非一個系統？（註十三）

從以上的分析，我們可以看出柏格森的哲學乃是一個不斷在發展，不斷在創新的進步歷程，但是我們並沒有理由說，這許多著作乃是由於同一個預定計劃之下的成品。新的思想，新的問題，總是不斷在新的研究過程中漸漸發掘出來的。顯而易見的，在「時間與意志自由」中，柏格森還保留着一個二元的觀點。科學與哲學對立，時間與空間對立，性質與數量對立，彼此互不關涉，各成一獨立的自己系統。「物質與記憶」表面上依然因襲這一個外在的二元觀點，但是已經指點出路徑了：劃分二元只是爲了不使思想纏夾的用意，追求一個更深刻的思路，立刻可以達成身心二元連合之基礎。到了「創化論」，一個全新的思路出現了。不再保留早期的不純粹的二元觀點，柏格森提出了一個完全的一元論。他不僅建立了一個大生之源作爲根本原理，並且仔細地分析，如何由活潑的生命之流，沉澱而爲物質世界；物種的發展，如何開出動植的分別，與乎本能理智方向之分殊。性質，數量，時間，空間的觀念，不只明顯區別，並且覓獲了它們何以如是分別之故。創化論出，柏格森全盤形上學的綱維已立，只等待着「道德與宗教之二源」作最後的發揮了。用柏格森本人的觀念去衡量柏格森的哲學，我們乃可以說，如果從靜態的安排去看柏格森哲學，它顯然不是一個完整的系統，並且前後的觀點也有不相同處，但是轉從力動的生命觀點觀察，柏格森一生哲學思想的發展，不但表現成爲一個系統，而且是一個標準的典型的力動和諧大系統。

其次，從風格方面着眼，早期的柏氏作品大致訴之於經驗的論據與工巧的辯證。獨「創化論」出，兼有其前期作品的優點，而另外突顯一種淪全磅礴的氣勢，使這部書終於成爲柏氏一生的最大代表作。縱觀柏格森一生思想的發展，由個別問題的解決，進而至於全盤問題的解決，由工巧的個別辯論，進而對生命的全盤演化歷程加以描述，由常識的合理觀點推引，達成一個全盤專門哲學系統的建立，其中表現一條一貫的不斷的線索，最後乃批評哲史，形成一個完全的學說架局。柏氏哲學正表現現代哲學的一個典型：由一門或兩門特殊事實科學的精微細緻研究作起

點，終於過渡達到一個全盤抽象哲學系統之建立。柏氏將人的磅礴生命之流，重新由一切外在的枷鎖解脫出來，依憑直覺之路，直透生命的本源，而一切人工矯揉的假哲學問題相繼剝落，其功實不可沒。

但是，另一方面，當然柏氏之學決不能視為完美。分而言之，柏格森所提出的許多新穎精巧的觀點，幾乎沒有一個不成問題。舉例言之，就像柏格森在「時間與意志自由」中建構的思路，對真正能够感受到「意志自由」這一問題的嚴重性的道德宗教家而言，可說根本不對題。柏格森化了很大的努力，證明意志自由在人間乃是一個普遍存在的事實，不管人是否自覺意志自由，人根本就無時無刻不在作自由選擇，正像人每天呼吸空氣而不必感受到它的存在情形完全一樣。但是對於一個真正的道德家宗教家而言，這樣的證明對他的基本人生修養究竟有何裨益呢？意志自由在他們心目中乃是一種夢寐以求不可遽得的至高無上的境界體會，豈可得而為一般凡庸的人們俯拾即是。永遠不斷地身體力行，時時警醒自己向上追求企望，免于墮落，才有望日進於道，意志自由於外境的牽扯。孔子曰：「吾七十而從心所欲，不逾距。」而柏格森却證明這是人人不思而知不慮而能的自然情況，豈非驢頭不對馬嘴，根本未能搔到癢處。

再從他所運用的方法一面批評，柏格森經常運用一種二分法作截然的分割，於是他使科學哲學，性質數量，時間空間，本能理智，閉鎖開展，統統對立起來，成爲一個澈頭澈尾的二元分割主義，他的學說，外表充滿了許多經驗論據，事實上畢竟只是形上構想的成果而已！未必和真實的事象相應。

復次，常常柏格森喜歡美言一種「跳躍」式的發展觀念，於是由閉鎖道德一躍成爲開展道德，靜態宗教一躍成爲動態宗教。柏格森的基本用意藉以彰顯一種生命的突創的價值，然而這一種新穎的看法却未必與事實證據相符。如果生命果真如柏格森所說的是持續的，則道德宗教的發展，也必須繼續不斷，如何可能時時跳躍變換，這顯然不合人類文化歷史發展的事實歷程。柏格森常常喜歡運用一些過激的詞句，例如他的基本觀點之一，認爲未來「

完全」不能設想，則在這句話中，「完全」一詞究作何解呢？誰也不能否認人在某種範圍之內能夠對未來作預料，否則人類歷史的教訓即對人生全無意義，而柏格森也無從談論他所謂的人生的「指向」了。未來既完全不可料，指向還有什麼確定可以為人了解的意義呢？因此，表面上，柏格森持一歷史之持續觀，結果反而對真正歷史的連續過程全無體會，這確實可說是一件奇怪的有趣事實，值得我們注意。細察柏格森的許多辯論，實在不無詭辯之嫌，例如他的辯難「空無」觀念，認為知覺不能反影世界的意見等等，都不外是許多人工矯揉的觀念，首先假定一些先存之見，而後以此為準，往下推演，自然產生其預料的效果了。理論之中顯然隱含許多狡黠之處，新穎工巧雖可，但反而容易喪失了論證之嚴密性，徒足以亂人意，不足以服人心。

而柏格森最成問題的論點，也正是他的學說所加重的一個重要的論點，他認為空間只是僅僅的表象或心理的構成品（Mental Construct），世界之中，只有時間與持續才是真正的真實。針對這一個基本論題，立刻可以對之提出兩個嚴重問題：

(1) 如果客世中本來不含空間真實潛存可能的因素，我們如何可能在這樣的情形下憑空思構一個完成的空間觀念呢？

(2) 而尤其奇怪的是，如何可能這樣一個虛構的空間觀念在客世表現極大的作用呢？

自然，從以上的研究，我們可以看到，柏格森對這兩個問題都有相當程度的解決？但是他的解決能够令人滿意麼？

就科學發展史的事實着眼，笛卡兒發明解析幾何，可謂是人類思想史上的一大重要事件。因為只有透過這樣一重抽象的幾何方法，才能使人類思想解脫於特殊事實性質內容的空間束縛，而玄遊於一個純粹普遍抽象量化的境界，為人類科學理智的心靈開出一個無窮展延的世界間架，而後，日後科學的成就方才可能。「自然」「心靈」二

分，保留初性，排斥次性，構成空間化的時間觀念，這乃是自然科學發展之一必然過程。惟有經過思想的這樣一個大曲折過程，人類才得戡天役物，產生實用上的巨大效果，它的途徑似玄遠似抽象而反更合乎物質世界的真象。如果不是柏格森所謂的「空間」思想，「空間」間架，本來潛存此世，單憑人類的一套虛構，如何可能獲致如許輝煌的結果，這豈不是太過巧合了嗎！

無疑，科學的抽離作用，從某方面說，的確表現一種矯揉的作用，頗反於人的常識觀點。但是我們決不能因此說，科學便非人生一種積極的正面的造就。就是柏格森本人也不能完全抹煞這一事實，所以保留之以為一種實用的假相，柏格森這一套矯揉的科學哲學觀念，實在難合現代新發展的科學哲學之旨，無怪羅素要目柏格森之說為無根的怪誕的游談戲論了。當然柏格森之說也不為完全無見，但終因其過分着重生命的形上學遂犧牲了物質科學，這是一般現代科學的哲學難以接受的意見。柏格森不顧一切極力衝破機械外表的假相重行喚醒生命的活潑能力的苦心，我們至為欣賞，但不必即因此同意他在科學哲學上所取的頗為偏頗的途徑和意見。

自然柏格森生命哲學的造就，遠超過希臘海拉克里脫斯哲學之成就，但其重視流變一面，却和海氏一無二致，簡直可以稱之為一位現代的海拉克里脫斯而不為過。故此他所可能遭受的一些不利的理論效果，也正和他的理論的先驅者無異，重「變」失「常」，這畢竟只是一偏之見。因此希臘在海拉克里脫斯之後才產生了許多元折衷的論調調和了這一種偏頗的傾向。現代懷德海在這一方面領受的歷史教訓，顯然遠比較柏格森為深刻。一方面他肯定永恒的性質（Eternal Object）為真象，另一方面他同時又肯定原始剎那流變的歷程為事實，而在這樣的假設下可以超乎柏格森哲學所遭逢的許多不能克服的困難。永恒是事實，流變也是事實，理論上始了無扞格，而柏格森一定要以持續為真相，物世為生命停滯表現的一種外表，觀點誠然新穎，却不能不因此引起以下的更嚴重的問題與反對。

物世的根源何在？

自認爲超越了傳統唯心主義和唯物主義的理論困難，柏格森提出「一個原始「意識」(Consciousness)的原理，或者實當稱之爲一種原始的「超意識」(Supra-consciousness)的原理，作爲形而上學的最後根據，由這一個基本源頭出發，生生爲其本性，重墜而後現爲物質外象，則物質狀態，在此義下，又可視爲這一大意識流變的一個心理成品，不能與客觀真實相應，如然則客觀物質世界之真實存在失去了依據。其次，柏格森從意識狀態導出物質狀態之宛若存在，這豈不正是西洋所謂的唯心主義的某種特殊形態，如何可能如其所聲言的能夠逃避一切唯心主義所可能遭遇的共同困難呢？但是柏格森本人却自以爲能夠超越其理論效果，這豈不是無根據的誇口？意識的來源，從知識論的觀點着眼，乃是由吾人內省經驗推概所得到之原理，再無有其他根原。故此柏格森雖把他的意識觀念客觀化成爲一種原始意識之流的原理，其存在並不待人類的存在而存在，但是人類畢竟只能由自身的比論去構想它的情狀，則柏格森哲學所構想的這一套觀念是否可能是一種由於擬人化的推概所得到的一大套成果呢？這遂又引申出了其他難題，使人更難接受他的學說論點了。

再從柏格森哲學的發展途徑看，柏格森可說是哲學家中最重視常識的一個。不順隨科學與傳統哲學固着偏見的方向走，柏格森發現反倒是常識更富於伸縮性，更容易接近真相，因而柏格森給與了常識一個相當高的評價。吾人常常看到許多哲學系統，其推論的精密嚴整，十二萬分工巧，令人激賞，而另一方面，復正因爲這些系統的工巧發展得過分了，反而容易忽視生命中一些原始的簡單信實(Simple Faiths)，因而形成了嚴重的理論缺陷。柏格森教人超乎傳統哲學的死架局，啓人良深。但另一方面，哲學系統之所以成爲哲學系統，正因其超乎常識，柏格森自也不能例外而選取了常識中的幾個重要的觀念爲起點，向下推演藉以完成一個哲學的大系統。從這一個既完成的哲學系統來看，一方面誠然柏格森在哲學上達到了其甚深造詣，另一方面，他也正中了一個自己深知之病：從健康的常識觀點去檢討柏格森哲學的理論效果，正可以發現在他的系統中包含着許多矯揉的成分，不能對之表示完全滿

意。(註十四)

但是不論柏格森哲學在內部問題方面表現了怎樣的缺陷和偏頗之見，至少從兩個觀點看，他所把握到的哲學的意義畢竟是不容忽視的。

(1) 從柏格森哲學的時代意義着眼，我們發現，正乃是柏格森的努力才及時喚醒了當時時代的心靈使其能夠免於固着僵化，在哲學上尋求新的蹊徑，開出新希望。

(2) 再從柏格森哲學本身的成就或造詣着眼，儘管他有許多的問題觀念或論證，間或摻雜了一些矯揉的成分，不能爲人接受。但至少他所深切體會的那一個活潑生命衝動的原理，却的確是一個事實上不能約簡的現象，而柏格森能在十九世紀，人類物化機械的心靈壓死了一切之時，獨具隻眼，重新拯救了這一長久被悶死在機械物質之中的原始生命衝動的偉大世界，使它重行爆破生命中原來本具的巨大火花，這一個重要的歷史教訓，是理應爲後世哲學家所不可或忘的重要一課。要建樹一個未來更新的哲學架局，而竟終不能收容入這一個不可化約的無窮生命之流世界，這將在哲學上永遠構成爲一個重大的缺陷，是不能夠爲真正成熟的哲學家的思慮所能同意的。

但在了解柏格森哲學，通過柏格森哲學之後，還有一個重大的理論效果，不能不爲我們所多多思想多多反省。突現了一個無窮的生命境界之後，一方面柏格森誠然發展達到了他自己哲學的最高造詣，但是另一方面他也犧牲了科學的物質世界的真實，這在前面已經評過，不再在此處贅述。但是尤有進者，若再換一立場觀察，則柏格森哲學的造詣畢竟是不外陷足在一個生命主義的泥潭之中，不能充分發揮精神世界的奧妙。不錯，在晚年，柏格森本人也的確在這方面有所感受，因此他才出版「道德與宗教之二源」，從閉鎖的道德談到開展的道德，從靜態的宗教談到動態的宗教，幾乎完全打破了他在以前建立的生命主義哲學的架局，而指點了一條由生命可以過渡到精神世界之路。無怪卡西勒在「論人」一書中要對此奇怪現象感到驚訝了，他說：

柏格森生命哲學研究

二九八

「那是相當奇怪的一件事，就是柏格森，他的學說常常被人描述為一個生物學的哲學，一個生命與自然的哲學，在他最後一部著作中，却似乎導向一個道德和宗教的理想，而遠超過了生物，生命，自然的範圍。」（註十五）但是畢竟柏格森的所謂的精神作用，不外同義於其所謂的生命之流的極端發用而已！生命與精神，這二者在柏氏哲學中，是屬於同一層次的，而非兩個層次，這一點乃透露了柏格森哲學的最後限制：畢竟柏氏只能發揚生命境界之大用，而未能真正重視與生命境界性質價值都有所不同的精神世界的意義。中國有一句老話：「順之則生天地，逆之則成聖成賢。」。這才能透顯精神主體，順着自然生命的無窮衝動溯下去，是畢竟找不到一條通向精神世界的大道的。柏格森不能了解這一點，遂也終在此處形成了他的哲學的另一重重大限制。

不能再在此處繼續從東方的觀點詳細批評柏格森哲學的境界和造詣了。我們仍回到西方哲學的觀點，暫時採取西方一種所謂的「物質」「生命」和「精神」的三分法。則我們深信，惟有同時肯定「物質」「生命」「精神」三重境界的真實性，分別承認其獨特的價值，與不可約簡的存在，才能產生一個未來真正健康豐富的哲學系統，和崇高的哲學理想。

民國以來，由於受到西方哲學狂潮的衝擊，我國也頗有一些人熱心介紹柏格森的學說，但是往往或者語焉不詳，或者只能描述他的哲學一點一般氣氛，而不能對之作完全的研討與介紹。尤其「道德與宗教之二源」出版較晚，近二三十年間戰禍連綿，學術研究的風氣蕭條甚至還有很多人根本就不知道這本書的存在，自然更不能談到了解柏格森哲學的全貌了。本文之作，（註十六）即是意在補此缺陷，至於能不能達到目的，却要質諸高明的批評了。而時至今日才行提出這樣一篇簡陋的論文，尤其不能無所感慨。時間相隔不過數十年，二十世紀初期的世界哲壇蓬勃的哲學氣象已然盪然無存了，即在中國，情形亦復相同。五四時代青年所走的途向，是否有流弊，這是另一問題，但是至少那個時代的青年有熱情，有生命，有嚮往。而這個時代却一下變得無聲無臭，生命萎縮，無所嚮往，且不說

玄遠的精神理想，試問在這樣的情形下，我們還能够重新變得活潑，有生氣，恢復柏格森的懷抱，去把握當下的強烈生命感受的原理麼？在這樣一個死氣沉沉的時代中，我們是否還能够嚮往一個美麗，光明，燦爛的未來呢？這却要留給我們這一個苦難時代每一位有志青年自己去反省，深思和回答了。

註一：cf. O. Spengler "The Decline of the West".

註二：啓蒙時代在哲學上，一般認爲是一個浮淺的理智主義的時代，但惟有 E. Cassirer: *The Philosophy of Enlightenment* 一書，能鉤真正發掘出這一個時代的獨特意義與價值，要研討啓蒙時代的哲學，這部書決不可不看。但本文只是隨俗安立，帶過去說說而已，因此未能詳細論及其細微的理論效果。

註三：現代的力動哲學與反理智主義哲學的時潮，可以從介紹當代哲學和當代哲學家本人兩方面的作品中，清楚地看出來。力動和反理智是現代兩個最喜爲人們所提及的哲學概念，但是把柏格森放在這兩個時潮的中間却是我個人的意見，也是我個人在讀柏格森作品時所得的一個十分強烈的印象，應當聲明在案。

註四：「形而上學序論」和「心力」乃是柏格森的兩部書名，本節之中，我們首先借用這兩部書的觀點，將柏格森的哲學理論的方向，歸趨內容和一般氣氛，勾劃出一個梗概來，以便下面對柏格森的哲學作更進一步的研究。

註五：這一個段落的思想，是我根據柏格森論文集「心力」的第一篇文章 "Life and Consciousness" 重行建構的思路。依我個人的意見，這一篇文章和「形而上學序論」是研究柏格森哲學的最好進路，我所以要首先介紹這兩篇東西，也正是爲了這個理由。

註六：英譯文見 (*The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, 1954, pp. 955-956.*)

註七：英譯文見 (*An Introduction to Metaphysics, p. 1.*)

註八：以上的思想和例證都是直接由「形而上學序論」中取來的。下面的九條則見該書英譯本 pp. 65-92.

註九：「時間與意志自由」是柏格森出版的第一部大著書名，關於這一點前文已經說明。而且下面四五六節，我也都要用柏格森的名著來作標題。因爲柏格森的一般線索既了，進一步我們便要對柏格森的學說作比較詳細的特殊研究了，而恰好柏格森的每一部名著正代表柏格森思想的一個階段，這可說省却了我們不少麻煩。在這幾節中，我所採取的寫作方法是，儘量用我自己的話，來重新建構出柏格森的思路。哲學思想的一大特色便在能培植人們自己活潑地運用思想，斷章取義的抄襲原文，不僅有害於對原作的了解，並且還容易抄掉了原作所特有的一種特殊一貫的風味。要學得像原作者一樣去運用活潑的心靈思想，而還能與之相應，這才是寫哲學論文的基本要

求，如果光曉得抄襲徵引加註解，這是一種十分低下的哲學型態，至少是不能爲我個人所以爲然的。

註十：柏格森在「物質與記憶」中的思路是不十分顯豁的，數度曲折，捫來捫去，因此，我將它寫成現在的形式，是頗費精神的。這書的重要論點比較上在第一章與第四章，並且他自己已有綱要，可以參看。

註十一：「創化論」的思路比較一貫，順着原書建構思路十分方便。「心力」中的「生命與意識」那篇短小論文的比較簡單的思路至此完全貫

柏格森生命哲學研究

三〇〇

現。並且柏格森在該書末章批評傳統哲學，企圖為自己在哲學史上定着一個適當的地位，這是一部相當標準的哲學系統大論文，柏格森的哲學家的身份！而不止於一個僅僅的生理學家或生物學家的身份！——至此才可說是完全確定了，而也正是這一部哲學大著，為他贏得了諾貝爾獎金的榮譽。

註十二：「道德與宗教之二源」全書可以分作二部分讀，而二部分之間又有一貫的哲學線索相連。該書的前半部論道德，後半部論宗教，而二部分合而成為一部描寫人類精神由閉鎖狀態發展到開展狀態的精神現象學系統。這部書在柏格森的哲學中是一部獨特的有趣之作，值得為柏格森的研讀者注意。

註十三：這一個問題，本來是由一部寫得並不很好的關於柏格森的哲學作品所提出來的，但是問題本身却還有點意思，而我在文中的答覆也幾乎完全是我自己的意思，因此不再提及該書，以免引起其他額外的糾纏和誤解情形發生，特此聲明在案。

註十四：雖然我對柏格森哲學的批評並不是唯一的批評，但由此我們已然可以大致了解，何以柏格森的哲學，只能夠曇花一現，即為人們所永遠廢棄一空了。從我的觀點看來，柏格森的貢獻，畢竟不在柏格森的系统，而且其他地方，關於這一點，請看我在下面的討論。

註十五：原文見（E.Cassirer: *An Essay On Man*, Doubleday & Company Inc. Garden City, New York, 1933, p.117）

註十六：看完全文，讀者當容易會有一個印象，本文之作，幾乎不依憑任何關於柏格森的作品，而直接從柏格森作品本身去找材料找印證。這是因為作者深信，惟有從一樣一條途徑，才可能對柏格森的哲學得到自己的真正了解，徒讀許多關於的書，到處撿拾，是並得不到什麼太大的好處的。

Bibliography

1. Bergson, H. An Introduction to Metaphysics.
tr. by T.E. Hulme, New York and London, 1912.
2. _____
Time and Free Will.
tr. by F.L. Pogson, London, New York, 1921.
3. _____
Matter and Memory.
tr. by Nancy Margaret Paul and W.Scott Palmer, London, New York, 1919.
4. _____
Creative Evolution.
tr. by Arthur Mitchell, New York, 1912.
5. _____
The Two Sources of Morality And Religion.
tr. by Ashley Andra and Cloudesley Brereton, New York, 1935.
6. _____
Mind-Energy.
tr. by Wildon Carr, New York, 1921.
7. _____
The Creative Mind.
tr. by Mabelle L. Andison, New York, 1946.
8. _____
Laughter.
ty. Cloudesley Brereton and Fred Rothwell, New York, 1921.
9. _____
Dreams.
tr. by Edwin E. Slosson, New York, 1914.
10. _____
Selection From Bergson.
New York, Appleton Untry-Crofes, Inc. 1944.

Bergson's Philosophy of Life

Lin Shu-hsien,

Lecture in Humanities

柏格森生命哲學研究

Philosophy in the first half of the twentieth century, unlike the philosophy of earlier periods, underwent a radical change. Two new philosophical trends arose emphasizing the irrational and the dynamic elements in life. Bergson was very soon recognized as the chief spokesman of both these trends, due chiefly to his development of the idea of creative evolution.

Bergson took as the only true metaphysical principle the ultimate reality of life.

In "Time and Free Will" Bergson suggested that "real duration" is the only true conception of time. He tried to prove that free-will is no mystery at all, but simply a general fact of human life. In "Matter and Memory" Bergson compared the relationship of the soul to the body to a cloak hanging on a nail. He stressed that we are not ordinarily conscious of the infinitely vast realm of the spirit and life.

In "Creative Evolution" he taught that acceptance of "elan vital" as the ultimate metaphysical reality solves the mystery of the origin of life in a single stroke. In "The Two Sources of Morality and Religion" Bergson urges his readers to transcend the limits of a closed society with its closed morality and static religion, and enjoy the real joy of life in a context where morality is open and religion dynamic.

Bergson has, of course, made a contribution to the further development of philosophy by the powerful stimulus of his original thought. But his radical philosophy of life is by no means a perfect system. The key which solved for him the mystery of the origin of life robbed him of a penetrating understanding of matter and of spirit. Future progress seems to lie in a comprehensive philosophy that does full justice to matter and spirit, as well as life. His radicalism is too narrow to do justice to all three important components.

