

國立政治大學文學院哲學系
碩士論文
Department of Philosophy
College of Liberal Arts
National ChengChi University
Master Thesis

論虛擬－從德勒茲回返柏格森
On Virtual: From Deleuze Back to Bergson

吳若慈

Jo-Tzu Wu

指導教授：黃冠閔 博士
Advisor : Kuan-Min Huang, Ph.D.

中華民國一百年七月

July, 2011

謝辭

本來，關於論文，應有許多話說，筆墨之前沈靜下來，卻已無言。論文寫作過程所努力堅持的真誠態度，背後其實帶著一個自我期許，期許自己於自在安然的心境中閱讀，在清明敏銳的思緒中寫作，學習與揣摩這樣的生活，是我願意懷抱的心願，並且因而清楚，我願意放下的執念如何轉化以更為靜定而深沉的行動，在花葉綻放的姿態中，便見著根芽安靜的生命與努力。

我始終帶著感謝的心寫作論文，因為許多的擔待與寬容，我才順利地過渡自己、才順服地沈澱不安。對於這些人、事、物，甚至是場所與場合，或許我無法在此一一言謝，若我們曾經有過交集與交往，無論它以什麼樣的情態向你展示，請相信這些經驗所攜帶的種種，正是我由衷感謝的。

除此之外，有一些我難以匿名言謝的人、事、物，或場所、場合，請容許我提到你們的名字，因為你們對於本論文的完成，有著直接而深遠的參與及影響，也因為我自己重視著這篇論文，請讓我有機會對你們表達謝意。

首先，我想要感謝我的指導老師黃冠閔先生，感謝老師的耐心與信任，讓我依照自己的方式完成論文，並且在論文寫作過程中給予適當的建議與提示，在論文完成後，提出相關的修正與討論。尤其，想要感謝老師從哲學文本中所帶出的視野與質地，提供了初步哲學道路豐富而必須的養分，讓我有機會從中學習以靈活多樣的視角面對哲學思考，並且對未來的路途感到信心與踏實。再者，我要感謝論文與研究計畫的審查委員，龔卓軍先生、楊凱麟先生以及張國賢先生，感謝老師們撥冗閱讀我的研究計畫與論文，並且在口試時，提供寶貴的問題與建議，以致於在口試答辯的過程中，同時開啟了某種思想空間，使我在遭遇各種視域的當下，也重新遭遇自己的思想軌跡，為往後的研究之路留下許多潛在的思想種子。

接著，我想以事件為單位，感謝當時的人事時地物，這些統合於一的體驗，以一種不可見的方式滲透在我的思維與眼光之中。我要感謝黃冠閔老師帶

我們閱讀法文文本的讀書會，還有與王銘學長、吳佳惠學妹進行的柏格森讀書會，這兩個讀書會不但直接地累積了論文實質內容的基本功，也對閱讀與思考其他文本有著很實在的促進。再來，我要感謝巴黎第八大學樂諧業教授（Eric Lecerf）在台灣進行的兩場與柏格森相關的演講，以及感謝能在演講之前參與講稿的翻譯，這兩個事件的發生，正值論文寫作的關鍵期，它們帶來了完全不同於原先閱讀經驗所展現的柏格森，也帶來了許多寫作的反思與靈感。然後，我要感謝現象學詮釋學研究生論文發表會邀請我去發表與柏格森相關的文章，由於講稿必須精簡，我有了一個精鍊思想脈絡的機會，並且感謝王銘學長對文章的評論，以及羅麗君老師、紀金慶學長、陳鳴諍學長的提問，這些討論啟發了後來對論文架構的修改與確定。

然後，我要感謝一些場所，如果沒有它們，我無法實際上將論文書寫出來。我要感謝無垢舞蹈劇場提供的沈靜環境，讓我在論文寫作期，每週至少有一天可以最簡單的方式面對自己的身心狀態，找回身心之間真誠的連結，感謝珍珍老師、必珠姊、小明與芊芊，帶我進入與生活結合的藝術場域，體會舞蹈互動特有的生命與情感。再來，我要感謝季節香咖啡與茶烘陪屋、慕哲咖啡館以及貓薄荷咖啡店，這是最經常去閱讀、書寫、搜尋靈感的地方，我尤其要感謝季節香老闆一家的善解人意，讓我非常安心的投入閱讀與寫作，還有感謝室友何雅婷，經常陪伴我去讀書與陪伴我面對不想讀書。最後，我要感謝在我所參與的課堂以及研究生研究室裡出沒的朋友們，他們是我論文寫作時期最經常見面的同儕，他們參與著我最日常的學校生活，感謝那些寫作之餘的休閒與聚餐，時常帶來歡笑與溫暖。

最終，我要誠摯地對我的父親吳榮燦先生與我的母親呂麗妍女士說：「謝謝你們。」我知道自己是個叛逆的女兒，走在一條他們意想不到的路上，我要感謝他們讓我如此自由，並且願意對我說：「如果妳有想要走的路，就好好地走，不管怎麼樣，我們一定都會支持妳。」許多事我做不來，但我一定會做到不讓他們擔心，並且不辜負這句話。

在尾聲，我想用畫家馬克•夏卡爾（Marc Chagall）在一幅家鄉畫作〈飛越維台普斯克〉（Over Vitebsk, 1914）所附的短詩，作為致謝辭的結尾，我將直接譯為中文：

這個故事／在我童年的鄉村／現在想來／我見著灰籬笆／與灰屋宇／與雪花白／細細飄落／既冷又乾／乾燥中我的鼻子總是威脅著要流血／步向巧達的一個清晨／它發生了／我沒有任何辦法阻止它／而仍有一里路要走／／我想，這是我的第一幅畫作！／這雪上的紅色軌跡！



摘要

以哲學的角度來關注自我、他人與世界的關係，可以從各種面向來談論，這其中包括意識、行動等關鍵概念，柏格森以「生命綿延」為存在的基本單元，在創造的過程中，融合意識與行動於生命的整體經驗之中。德勒茲的柏格森詮釋，對此創造過程進行了存有學的奠基，以「虛擬性」為柏格森哲學的最終原則，形成了一種柏格森主義。本論文試圖延著德勒茲的柏格森詮釋，返回柏格森的諸文本，考察柏格森與德勒茲詮釋下的柏格森面對虛擬的方式與態度有何異同，進而呈顯出各自對生命創造的動態存有論之理論特徵與意蘊。從而，可以藉由對意識與行動處理方式的展開，以更新的態度與眼界去重新面對自我、他人與世界的關係。

本論文將於第一章概述德勒茲的《柏格森主義》之詮釋脈絡與相關問題；第二章將帶出與意識及行動相關的身心問題，如何在柏格森的哲學脈絡下轉換為動態生命之虛擬與現實的問題；第三章將從意識層面處理生命綿延與自由行動之關係與連結；第四章將從行動層面帶出生命綿延之創造過程的特徵與意義。並在經過考察之後，於結論提示出柏格森的哲學在德勒茲詮釋之外的其他意涵與在當代脈絡下的可能發展。

關鍵字：虛擬、現實、綿延、意識、行動、生命、創造

Abstract

From the philosophical point of view, the relationships between self, others, and world are considered in various ways, which include consciousness, action and other key concepts. Henri Bergson suggested "duration of life" as the basic unity of the existence. In the process of creating, consciousness and action are integrated into the whole experience of life. According to Gilles Deleuze's interpretation of Bergson, the process of creating became the foundation of Bergson's ontology. The concept of "virtuality" plays the role as the ultimate principle of the philosophy of Bergson, and therefore, the interpretation forms a kind of bergsonism. In this paper, with the context of the Deleuze's interpretation of Bergson, the author tries to return to the Bergson's own texts, examine the similar or different points of view and attitudes toward "virtual" between the Deleuze's interpretation of Bergson and Bergson himself, and then manifest the theoretical characteristics and meanings of their dynamic ontologies in life creating. Eventually, after disclosing the operations of consciousness and action, one can get an attitude and a horizon renewed to behold the relationships between self, others, and world.

In the first chapter, it will focus on Deleuze's "*Bergsonism*", elucidating the context of interpretation and the related issues; in the second chapter, it will bring out that in the context of Bergson's philosophy, how the mind and body issue related to consciousness and action concerns about the issue of dynamic life between virtual and actual.; in the third chapter, from the consciousness side, it will deal with the relationships and connections between duration of life and free act; in the fourth chapter, from the action side, it will deal with the characteristics and meanings in the process of creating of duration of life. After the examinations, the conclusion will suggest the other significations of Bergson's philosophy except of Deleuze's interpretation and explore the potential developments in the contemporary thinking.

Keywords: virtual, actual, duration, consciousness, action, life, creation

引用著作縮寫表

- DI Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2005.
- EC Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2007.
- ES Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2009.
- MM Bergson, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2004.
- PM Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2009.
- B Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris: P.U.F., Quadrige, 1998.
- ID Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Paris: Minuit, 2002.



目錄

導論.....	2
第一章 《柏格森主義》作為回返起點.....	13
第一節 綿延：兩種差異方式的本質考察.....	14
第二節 記憶：存在本質的內部特性及存有原則的確立.....	20
第三節 生命衝動：從內部本質外在化為個別存有者.....	30
第二章 心物關係作為現實與虛擬的問題.....	34
第一節 心靈面向的考察.....	34
第二節 物質面向的考察.....	41
第三節 心靈與物質的交會.....	47
第三章 現實：意識作用的平面.....	55
第一節 意識與自由的關係.....	56
第二節 意識與認知的關係.....	65
第三節 意識的自由行動與意識的再認活動.....	74
第四章 虛擬：創造行動的努力.....	83
第一節 無意識與虛擬的意義.....	84
第二節 純粹回憶與生命衝動.....	88
第三節 創造的自由.....	96
結論.....	104
參考文獻.....	111

導論

本論文主要關注的是，就現實地存活於世界上的個人而言，其存在方式，要如何用哲學的眼光去面對，並且在哲學與人的相遇過程中，能盡可能地貼近鮮活存在的真實樣態，或者盡可能地傳達出此種真實樣態的本性。

柏格森以「生命體」的角度來處理「人」的存在，從人之存在的最根本景況，即，人活著，開始入手考察。關於現實地存活於世界上的個人之真實的存在樣態，這或許可作為一個確定的考察起點。而考察的方式，放在哲學的脈絡下，延續著近代哲學的濫觴笛卡兒，在存有論層面確立了用心物二實體的二分所遺留有待處理的問題，即，心靈與物質的互動問題，柏格森通過對心靈、物質等存在者的探索與解析以及兩者之間的互動關係，來呈現出存活於世界上的個人的存在方式。

心靈與物質的本性為何，以及兩者之間的關係與連結方式為何，始終是哲學家致力處理的問題，對於這些問題的處理，其意義不僅止於對問題做出一合理、融貫的解答，更進一步，能在身處世界之中的個別存在者之間，確立一他們之所以能夠存在的依據或原理，也就是一適於所有特殊存在者的普遍存在原則。

關於普遍原則之確立這一點，德勒茲對柏格森的詮釋有著很明確的處理。他順著柏格森以生命為基礎的立場，以動態的生命衝動之現實化運動，作為個別生命體的現實存有原則，而人也是這些生命體的其中之一，並且有對自身所屬的生命之流的知識，因而作為整體生命衝動的自我意識。

若依循著這樣的進路，從個別存有者開始考察，找出存有者之所以為存有者的本質或基礎，然後再依此基礎，確立出存有的普遍原則為何，以及解釋此原則如何展現於經驗世界中。那麼，柏格森在《論意識的直接與料》¹以及《物質與記憶》²二書中所做的，比較是從個別存有者中尋找存有之條件的工作；而

¹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 2005.

² Bergson, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 2004.

德勒茲在《柏格森主義》³所做的，則是確立柏格森哲學的存有之普遍原則，通過說明此普遍法則如何作用於經驗世界，以融通經驗世界中存在者的現實樣態與存在者的存有條件之間的統一關係。

本論文擬從德勒茲所確立的柏格森哲學之一元論開始，往回至柏格森的文本，去考察柏格森自己如何面對心物之間的關係，以及他的處理方式與德勒茲所詮釋的時間一元論之間有何差別，並且嘗試去思考這樣的差別在哲學上或經驗上可能具有哪些意義。

以下先行交代幾個柏格森和德勒茲之間的連結關係。

一、為何要從「虛擬」著手

德勒茲在《柏格森主義》中指出，虛擬 (le virtuel) 是柏格森哲學中最為根本的概念。並且對此概念作了有系統的解析與論述，幾乎是以此重構一套德勒茲式的柏格森哲學；然而在柏格森自己的文本中，「虛擬」常以形容詞的方式出現，用來談論、界定某些在脈絡上更核心的概念，「虛擬」本身並沒有作為被直接討論的研究或論述對象，甚至出現在文本中的頻率相對來說也不甚高。這種在柏格森文本中看似邊緣的詞彙，到了德勒茲筆下卻成了柏格森哲學的核心，並且以「何謂虛擬？」這種本質性問題的模式被提出與探究⁴，是以，我們似乎可以合理地循問德勒茲「為什麼是論虛擬而不是論其他呢？」⁵

從德勒茲在〈柏格森的差異概念〉中所指出，差異哲學與柏格森哲學之間有著重要的連結，從中可窺見一些談論「虛擬」的線索。

一切都回到柏格森對否定的批評：達到一沒有否定的差異概念 (la conception d'une différence sans négation)、一不包含否定者的概念，這是柏格森的最大努力。〔…〕正是因為對虛擬的忽略，我們相信矛盾與

³ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, 1998.

⁴ Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, 2002, p.62, "Mais par là même il est le mode de *ce qui est*."

⁵ 仿德勒茲所指柏格森式的提問方式「為什麼是這個事物而不是其他事物？(pourquoi ceci plutôt qu'autre chose)」見 ID, p.32.

否定。兩個對立的詞項只是包含著此二詞項的虛擬性之實現：這是說，差異比否定與矛盾更加深刻。⁶

柏格森的「虛擬」概念，表達出一種看待事物的方式，以一種在矛盾律、否定律以外的方式看待事物。某事物之所以是某事物，不是以它不是其他物或其他物無法與它同時佔據相同位置，這樣相互外在的方式來界定它，而是以此事物有自己所經歷的時間歷程、有自己內在的性質來界定它。

對否定思維的批評，或許是一條可以追問的線索，「虛擬」帶出了不同於黑格爾辯證法的差異理論，不需要通過矛盾律來解釋事物間的差別，而是通過與自身差異化的簡單運動來達成。另外，對柏拉圖的差異理論之探討，也是一種進路，雖然柏格森與柏拉圖都以事物自身來思考差異，而不是通過矛盾律，但在柏拉圖的脈絡下，要通過善的理型，事物的差異才能被解釋，事物自身也才能如實地被認識，「但正是因為此理由，柏格森同時批評了宿命論以及批評它並未將自己限於實在的紋理（articulations du réel）中：事物自身以及與之相應的目的事實上是同一事物（une seule et même chose），對於此事物，我們一方面將之視為在空間中形成的混合物；另一方面視為其純粹綿延的差異與簡單性。⁷」除了對哲學史上差異理論的檢討外，至少還有一條更直接明瞭的線索：德勒茲自己對差異哲學之建構與發展的一個前備工作。雖然這絕對不能當作一簡單的答案來回應「為什麼要論虛擬而不是論其他？」這樣的問題，畢竟，德勒茲並非真的不論其他，反而正是在許多的談論間，「虛擬」的特殊意義被突顯，問題好像變成「為什麼要突顯出虛擬而不是其他？」然而這整個將「虛擬」主題化的過程，正是在「論虛擬」，此談論過程甚至包括上述所提兩條哲學史上可能的線索。

然而，不論德勒茲是依據什麼理由，要以「虛擬」作為可為柏格森哲學做奠基的方式來詮釋柏格森哲學。他如何在柏格森的文本中操作「虛擬」的概念，使得柏格森所強調的本性差異之心物二元性的區分，能夠逐漸被收納在動態的時間一元論之下，這才是本論文將要關心的部份。「虛擬」的概念在意義

⁶ ID, 《La conception de la différence chez Bergson》 p.59-60.

⁷ Ibid., p.58.

的推移過程中，似乎是有待被確定的部份，而非等待被揭曉的確定答案，然而，停止在時間一元論的頂點，作為生命存在原則的「虛擬性」，才是我們回頭考察柏格森文本時所要同時對照參考的理論模型。

二、德勒茲如何串連柏格森著作中的「虛擬」

《柏格森主義》可謂是德勒茲對柏格森哲學進行詮釋的重要著作，其中牽涉到許多柏格森哲學的重要觀念，多以主題化的方式在書中各章分別討論，其中最重要的，便是直接作為章節標題的諸概念：直觀（l'intuition）、綿延（la durée）、記憶（la mémoire）、生命衝動（l'élan vital）。這些概念在此書中某種程度上共同牽繫於「虛擬」概念之上，此書結尾清楚地說明這些關連：

我們從一開始就問：綿延、記憶、生命衝動這三個基本概念之間的關係是什麼？這些概念在柏格森哲學中表明什麼進程？對我們來說，似乎綿延本質地定義了虛擬的複多性（在本性中差異）。而記憶在此複多性、虛擬性中顯現為所有差異程度的共存。最後，生命衝動指出此虛擬的現實化是根據對應各程度的差異化各線，直到人這條明確的線，生命衝動在此獲得自我意識。⁸

這些概念在某些意義下，可以互相同等，但同時又岔出其他內涵，若我們用「虛擬」作為共有平台，並考察德勒茲所認定柏格森直觀方法的兩面向，我們可以概括的描繪：一事物為什麼是這個事物，而不是其他事物。

既然是討論一事物的本性，自然要從事物出發，因此，我們首先要對事物進行反省，經過反省，我們發現事物其實是一混合體，混合著空間與時間的要素，而只有從時間的角度，才能如實地把握事物的本性。

「綿延」，也就是純粹的時間流，是與事物最直接相關的特徵，此特徵表現為在性質上改變著自身，表現為質的、連續的、虛擬的複多性。就個人的存

⁸ B, p.119; in English: *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Zone Books, 1988, p.112-113.

在而言，與質的複多性最直接的對應就是與「記憶」相關的意識狀態。記憶的運作有兩面，一是從現在發生的知覺累積成記憶，一是記憶自身依實用面向施用於現在知覺。前者所述的「記憶」，作為個別現在以及與之對應的個別過去之所以生成的存有條件，即「過去一般（*passé en général*）」；而後者帶出作為條件的整體回憶使自身成為有用影像的運動。在這兩面作用中，共同呈現出「記憶」具有的特徵是一種在虛擬上的共存，記憶內部是各種不同凝縮與膨脹的程度，各個程度彼此共存於虛擬中，每個程度也同時與虛擬記憶的整體共存。以綿延的特徵作為記憶的特徵，其複多性在現實中表現為連續不斷，而在虛擬中則表現為共存，在虛擬共存的意義下，原先被二分的空間與時間、現在知覺與過去回憶，這些具本性差異的二元性之傾向也在凝縮與膨脹的解釋底下，包容於單一的虛擬時間當中，因而我們找到了個別事物存在的最終條件，這是一個從二元性過渡到一元論的反省。

但除此之外，我們還必須考慮另一面向，即在原則上的時間一元論，過渡到在事實上，每個事物各具綿延的多元狀態，也就是從虛擬各程度的共存過渡到現實的個別存在者之現實存在。於是，整體的虛擬記憶便與「生命衝動」聯繫起來。「生命衝動」的實存方式，是根據虛擬的各程度自身分化為各現實的支線，此分化是一種現實化的運動，分化之後的現實支線將不再是虛擬的，而是現實的，這之間產生了本性上的差異，一方面，此現實化運動沒有已確定的最終目標，來作為現實化運動的最終依歸；另一方面，它也不是任意隨機的。前者強調在現實化運動的創造原則之下，每條現實的線都是創造的產物，並沒有依照預先給定的藍圖來落實某確定圖像；而後者指出生命的整體並非斷然分割的個別存在者彼此的加總，各個現實的存在支線、存在物在現實中並非全然只是彼此外在的、互斥的，反而，每條現實的線都以某個確定的面向體現著整體生命。但是作為現實的存在者不一定能洞悉此整體生命綿延的奧祕，除了人類這一支線，能夠對整體生命採開放的態度，因而能夠知曉生命的韻律，進而能夠理解其他生命支線，作為整體生命的自我意識。

因此，《柏格森主義》從「綿延」到「記憶」到「生命衝動」的討論，是從「心理學的意識」到「存有學的無意識」到「生命的自我意識」之存有學進路的串連，而「虛擬」意義的演變，也從本性上二分的傾向到統一的整體時間

到多元的現實化運動。值得注意的是，前兩項的連結是對終極原理探究的反省，後兩項是事物根據存有原則而存在著的現實狀態。

三、在德勒茲詮釋柏格森時，「虛擬」具有何種意義

德勒茲在面對柏格森文本時，引導著論述的問題有許多是「何謂...？」的模式，「何謂本性差異（ce qu'est une différence de nature）⁹」、「何謂綿延（qu'est-ce que la durée）¹⁰」等提問常見於行文間，並且《柏格森主義》之各章節也多以集中討論某一特定概念的方式來進行，這其中隱含著一種轉換，即一種重新界定，通過對「何謂...？」問題的展演，綿延、記憶、生命衝動等概念重新鑲嵌在一新的意義結構中，乃至於「虛擬」的意義漸漸地在此新的發展過程中呈現出來，最終所呈現出的圖像，如同是對同一問題所做的回應，即「何謂虛擬？」

但這並非單純的提問與回答，看似作為問題的「何謂虛擬？」反而是後起的，這是德勒茲從柏格森文本中轉出的問題，當此問題明確地被寫出時，已是在處理過「何謂綿延」、「何謂記憶」、「何謂本性差異」等概念之後，亦即，導出「何謂虛擬？」是德勒茲對柏格森的論述所達到的結果。這似乎可以是對存有學問題的一種操作方式，德勒茲借用「虛擬」作為媒介來觸碰存有問題，於是問「何謂虛擬？」如同是對無法直接合理表述的存有問句：「何謂存有？」作一轉折的解答。然而，何以「虛擬」能取代「存有」在問句中的位置？這便是德勒茲通過柏格森的文本所展現的。「虛擬」在柏格森文本的初生之處，是在《論意識的直接與料》一書中，此書旨在對意識進行探究，而最終發現，意識的直接與料是純粹時間性的，是一綿延的狀態。此重大發現確立了以後，往後的理論發展，便是依於綿延的立即性來說，而這也可以說是柏格森哲學中對存有（者）最基礎且關鍵的界定。

⁹ ID, p.42; in English: *Desert Islands and Other Texts*, Semiotext(e), 2004, p.31.

¹⁰ Ibid., p.51; in English: p.37.

將綿延確定為事物存有的根本特性，亦即，從事物內部的連續性來界定事物的存在，而不是由外部的規則或分類來界定。然而，以概念的方式來界定事物，就是這種從外部來規定事物存在本質的情況。那麼，如果從事物內部來界定事物的存在，要如何理解具有外部性質、空間性質的存在方式呢？

德勒茲曾分別於兩篇寫作時期相近的柏格森評述文章¹¹中重複一段柏格森的文字：「名副其實的經驗論必須為它所研究的每個新事物從事量身訂製的工作，為每個新事物提供全新的努力。它為事物剪裁一個只適於此事物的概念，我們很難說那還是一個概念，因為它只應用在這個單一事物。¹²」此段文字出於柏格森的〈形上學導論〉。這個重複或許可以認為它不是偶然的，在〈柏格森，1859-1941〉，此段文字用來批評「錯誤問題」忽略了事物自身內部的差異，即微差（*la nuance*）；而在〈柏格森的差異概念〉中則指出，此為柏格森的哲學理想，亦即概念與事物的統一。這兩處引用彼此並不出入，然卻隱藏轉折，此轉折正是德勒茲展演「虛擬」的方向與重點。一方面在奠定事物的存有本質的同時，一方面也指出一種形上學的觀點。

若要思考有關形上學的、存有學的問題，離不開對存在原理以及個別存在者進行思考，但是要確定何者是符合形上學、存有學範圍內的思考對象並非一件易事，何況更精細地探討這些思維對象之間的複雜網絡。因此，在展演一切的討論之前，至少要先確定，若形上學、存有學作為一種學問，何者是它所要處理的對象？

對柏格森而言，「綿延」就是那最直接的對象。而《論意識的直接與料》就致力於「發現」意識最直接的存在樣態，就是綿延，是純粹質性、時間性的。之所以強調「發現」，理由在於，意識在此所具有的意義，絕不是以「我思」來界定的清晰而明確的理性存在，反而，是一種有待被發現的現實狀態，不是推論所得的結果。面對這樣的現實狀態，猶如在面對一有自己細節的事物，其實（實證）科學所面對的也是同樣的事物，不同的地方只在於，在認知方法上，科學以人類的實用角度去認識事物，以各種抽象概念對真實事物進行

¹¹ 分別出現於ID, p.33; p.45.

¹² PM, 《Introduction à la métaphysique》, p.197; in English: *The Creative Mind: an introduction to metaphysics*, translated by Mabelle L. Andison, Dover, 2007, p.147

實用性的分類，而存有論的形上學所致力於的則是從事物自身去認識它。若以實用的角度去面對事物，事物只會呈現出某個實用的面向，而非完整的、真實的存在樣態；若以事物本然的角度來看，真正具有實在性的東西，只存在事物自身之中，而不在人類智性的思維之中。

因此，這種從事物自身去認識它的認識，將不會是智性理解底下的認識，不會是柏格森所謂帶入了空間化思維的認識。那麼，從事物自身去認識的認識該是如何呢？這正是「發現」的意義，它既不是對事物進行「設定」也不是通過「推證」而獲悉事物之本質，反而，它代表著的是一種從智性「回返」的方向，一種從思維「回到事物自身」的動作，這不是現象學意義下的回返，而是一種「躍入」事物本身與之同在的回返，柏格森稱之為一種「直觀」的行動。只有通過「直觀」，每個個別存在的事物才能完全地如它自己本然的樣態被把握，也只有這樣，才能真正的面對事物的存在原理與其存在本質，由此出發，才能真正開始一個形上學或存有學的討論。

於是，當我們面對剛才所提出自《形上學導論》的引文：「名副其實的經驗論必須為它所研究的每個新事物從事量身訂製的工作，為每個新事物提供全新的努力。它為事物剪裁一個只適於此事物的概念，我們很難說那還是一個概念，因為它只應用在這個單一事物。¹³」將會理解，若要能夠不抹滅事物真正的本性，如實地在本質上面對它們，那麼用來代表每個特殊事物的（語言）概念，都要細緻地嵌合於事物本身，如同量身剪裁的服裝一般，以致於這樣意義下的概念，幾乎喪失概念的一般性作用，而與事物統一，解消了界線。因為此種概念的獲得，並非通過抽象的方法，例如根據相似性原則或鄰近性原則而獲得的概念。這段話正是指出了，從智性的作用「回返」到事物自身來認識事物，並如實地「發現」其存有本質的理想狀況。更且，柏格森指出，這種通過直觀的回返運動，它同時揭露了事物的本質，而此運動本身就是形上學（存有學）¹⁴。若將事物自身的本性表明為不斷過渡著的連續狀態、不斷進行著的運動，亦即一時間性的存在，也就是一「綿延」，那麼，關於「綿延」的學問也

¹³ PM p.197; in English: p.147.

¹⁴ Ibid. p.211; in English: p.158.

不能是不運動的，不能是可用靜態概念固定下來的學問，它必定是一運動本身，一如實契合著動態綿延的動態學問。

現在，我們可以開始去理解柏格森如何展開這個動態的學問，並且可以探討德勒茲如何展開這個動態的學問。德勒茲所做的展開並非僅是簡單的重構與顯題，更重要的是，他所做的正試圖證明著柏格森的動態形上學之真確性，除非這種動態的回返運動能發生在每一次對事物自身的展演上，事物與概念統一的形上學才能展現出來，回返事物自身的運動與明證事物之本質是同時發生的，而且只有在每次的統一上，柏格森的哲學理想才被體現與知曉。

四、「虛擬」在哲學脈絡上的展開

關於存活於世界上的個別存有者之存在樣態，有一種最基本的考察方式，亦即，從經驗世界中的事物著手，找出這些事物最根本的性質，甚至從中確定此事物之所以為此事物的存在原則，然後依照著此普遍原則，來說明與解釋世界中所有個別存有者的存在狀況與關連。以下將笛卡兒提舉出來討論，主要著眼於笛卡兒開啟了以思維界定個體存在本質的智性傳統，而德勒茲延著心靈活動的軸線，重整了柏格森哲學的心理學脈絡，突顯了柏格森對意識與智性之意涵有生命化的處理。

笛卡兒通過懷疑的方法，確定了在世界中最不容置疑的存在，就是在進行著懷疑的意識作用，「我思」，並且從此清晰而明確的理性出發點開始，推論出整個世界的知識系統，在合於理性邏輯的推論方式下，確定人與世界的關係。

而德勒茲詮釋下的柏格森哲學，也展現出此種風貌。他指出，柏格森的考察方法亦是從現實的心理經驗現象出發，在時空混雜的現實存在狀態中，解析出純粹時間與純粹空間這兩種存在傾向，區分出這兩種在本性上有差異的傾向，才是對事物真確解析的結果。而作為事物存在本質的，是其中純粹時間這一傾向，因為他自身的存在狀態就是一種在本性上差異的狀態。而這個自身內部就是本性差異的純粹時間，就是德勒茲在詮釋柏格森時，所確定的事物的存

在原則，這個存在的原則是所謂「虛擬性」的原則，它是以自身差異化的方式，創造出所有存在世界中的生命體。作為不斷流動變化著的純粹時間的虛擬性，其自身的差異化，其實就是一種現實化的運動，它必定是以一種產生出與它自身有著本性差異的產物之方式，來作為存在的原則，產出與自身在本性上不相同的產物，這種生產活動，可謂是一種「創造」活動。整個現實世界中的個別存有者，包括人，都以一種在本性上與其存在原則差異著的方式被創造為時空混雜的產物，此產物以一現實的鮮活生命之樣態存在著。

當笛卡兒以「我思」為出發點去建構世界的圖像時，他所面臨的問題會是，具有自我明證性的意識作用，如何去證成外在物質世界之實在性。為了避免獨我論，笛卡兒的處理方式，是通過明證的自我與「理性之光」的真理法則去推證出上帝的存在，再以上帝的存在來保證物質世界的實在性。但此方式仍存在許多有待改良或變革的部份，可見於後來哲學家的諸多努力上。

但是，以「生命」為著眼點所描繪的世界圖像，所面臨的會是不同的問題，亦即，人的獨特性為何的問題。人的存在，最基本的就是作為一活著的生命體，但是，作為諸多被創造的生命物種的一支，人之存在最獨特的部份是什麼？

德勒茲詮釋柏格森時所帶出來的觀點是，能夠表現出人之獨特性的特徵，並非只有思辨能力或智性作用，而是與作為存在原則之虛擬性的實存面向的「生命衝動」一樣，也具有創造能力的生命，此種生命能夠去發現存在原則的內部整體細節，彷彿他也能夠具體化為其他生命物種一般，也就是說，此種生命也具有自身差異化的創造能力，而使自身能夠在世界中以保持開放的方式存在著，他存在方式的開放性，使得他隨時準備好去表達整體生命衝動的各種具體化的創造。

若循著此觀點來看，一個存活於世界上的個人，在最根源處，是一個具有生命創造力的個人，不只是一個笛卡兒的「我思」之個人。但是，若細究此「創造力」的意義，會產生另一個問題，即，作為有著和生命衝動的創造原則一樣的創造力之個人，其創造行動是否是自由的，而能夠說，此創造行動是屬於此個人的創造行動？抑或，他在世界上的存在只是創造力原則的表達與結

果，個人只是採取某種態度，使整體生命衝動的創造力能夠通過他而顯現，因而，此創造力並非源於個人的自由行動？

當我們回到柏格森的文本，我們會發現這些是交織在一起的一個問題。柏格森在《論意識的直接與料》一書，對意識的探究工作，是以意識對外在事物的認識作用和意識的自由行動，這兩方面來說明，意識本質上是一經歷著一段時間的動態存在，意識必須以不斷改變著整體本性的時間流動來理解，這正是一個存活於世界上的個人所展現的生命樣態。就人與其所處的世界之間的關係來看，《論意識的直接與料》中所討論意識如何認識外在事物的心物問題，到了末章以意識的自由行動來作一心物關係的連結，心物如何互動的問題轉變為意識的自由行動如何產生的問題，心物問題若延續著意識的自由行動之觀點，到了《物質與記憶》，意識的自由行動便帶入身體的要素來談，轉為在身心互動問題的框架下討論意識的認知與自由的行動。

自由的行動與身心的存在方式，在此脈絡下是緊密相連的。身體的行動是經過一有記憶介入的決定而產生的，而意識的作用就發生在行動產生的過程中，其中包括知覺與記憶的交互作用，此兩者均為意識活動的重要元素。但是除了以知覺和記憶來解釋意識的運作方式，並且在此解釋中融通了心物關係以及自由的問題以外，柏格森還提出了屬於無意識的「純粹回憶」作為意識運作的根據，這個無意識的「純粹回憶」之特徵，就是對反於行動著的意識，作為不行動、無力量的存在。然而，這種作為存在根據的「純粹回憶」之特徵，似乎與德勒茲所詮釋的動態時間的存在原則有所出入，而其間的落差，似乎就是創造源於何處的問題。

本論文第一章將涉及，德勒茲如何以時間一元論的方式詮釋柏格森對心物二元性問題的處理；第二章則從柏格森的脈絡來談心物的特徵與區分；第三章討論柏格森如何以行動融通心物關係以及如何確定作為存有學根據的「純粹記憶」之實在性；第四章檢討以生命衝動為一元論的依歸與以行動為二元性的調節，各自具有何種意義，以及彼此之間的關係要如何理解。

第一章 《柏格森主義》作為回返起點

《柏格森主義》是德勒茲詮釋柏格森哲學的重要著作，他以「差異」的各種存在模式為主軸，對柏格森的哲學展開某種存有論的確立。在考察柏格森文本中的諸多概念時，如：綿延與空間、記憶與物質、回憶與知覺等等，「現實」與「虛擬」的二分法，是德勒茲用以操作這些概念的框架，此二分法的區分方式並不固定，隨著區分方式的轉變，才呈現出德勒茲如何在詮釋柏格森哲學的過程中，確立起一套有關存有論的形上學觀點。此觀點傾向由一元論的整體出發，在其存有的生成原則下，解釋柏格森所堅持的兩種都具實在性的存有者：記憶與物質，以此回答兩實在者之間的融通問題以及說明存有原則與個別存有者之間的關係。

以《柏格森主義》作為考察柏格森哲學的起點，不只在於它呈現了一種對柏格森哲學系統性的解讀，更在於它能夠開啟一些思考的空間，如：此種系統性解讀的作法，對於柏格森哲學會具有哪些意義，或者此解讀方式本身表現出何種形上學或哲學的傾向等等。然而，最主要的原因還是在於，《柏格森主義》的系統性詮釋，將會隱約觸及到柏格森在其博士論文《論意識的直接與料》中，就已經關注著的問題，即自由與必然性的問題。以純粹時間一元論作為一種存有論觀點，在這樣的存有系統的看法之下，如何說明自由的意義？又，此自由的意義與柏格森自己所處理的自由之意義是否相容或有出入？

自由與必然性的問題會在此被提出，主要是由於，當德勒茲在詮釋柏格森哲學時，他所側重的面向是，柏格森在不同著作中，某些類似概念在脈絡中的使用似乎具有矛盾性¹⁵，如：程度、強度、否定等概念，而通過解釋這些矛盾其實只是柏格森哲學之整體的某些側面，並且在融通這些矛盾的同時，描繪出柏格森哲學的一種整體性的面貌，從中消解柏格森之用詞方式與實際主張之間的矛盾現象。並且，在消解對立與否定的基本作法之下，德勒茲的詮釋方式傾向消解柏格森哲學內部既有的二元性對立模式，使之被貫串於以生命衝動為基調的一元論動態形上學。

¹⁵ ID, p.70; in English: p.49.

然而，自由與必然性的問題，並沒有特別被顯題在此系統性的讀法之中，甚至在柏格森自己的著作中，也不是特別被指出來關注的問題，除了《論意識的直接與料》終章，探討了如何說明意識作用的自由面向以外。但是，如果德勒茲以一元論來說明個別存在者的存在本質並融通心物兩實在者的二元性，而且，柏格森的哲學內部確實也存在著此種一元論的傾向的話。那麼，詢問一元論系統底下的自由之意涵，與作為個別的意識存有者所具有的自由之能力之間，是否有所衝突，將會是一個可以探討的問題，一個存在與自由之間的問題。

因此，從《柏格森主義》以一種一元論的看法來融通柏格森的哲學為起點，再返回柏格森文本中原有的二元性的論述傾向，去考察自由的意義是如何在存有論的脈絡下被呈現的，將會是一個可能的途徑，去理解德勒茲的詮釋以及柏格森自己的主張之間的關連方式，或者開啟另一種個別看待此兩者的方式。

本章將呈現出，德勒茲如何以一元論的整體內部具有心靈與物質的二元性的方式來詮釋柏格森哲學。他採取兩個主要的方向，即，從綿延到記憶的論述，來說明存有原則的確立，以及，從記憶到生命衝動的論述，來說明存有原則的運作。其展演步驟基本上有三個階段，一、從以互相外在的方式對立著的二元性區分中找出屬於存在本質的部份；二、探究此存在本質內部的特性為何以及此特性如何能作為存在的普遍原則；三、說明從存在原則的內在本性之作用如何產生出互相外在的個別存有者。

第一節 綿延：兩種差異方式的本質考察

一、時空混合的出發點—意識經驗

若是要討論某存有者的存在本質，至少要確定什麼對象是適合被考察的存有者。對於一個在現實中存在著的個人而言，他所經驗著的一切現象與他在世界中的存在方式是緊密相關的，對柏格森而言，要考察的存在對象，就是在經

驗世界中所經驗到的現象，經驗現象以時空的形式發生，是一種混合著時間與空間的存在方式。

如果將經驗的混合現象解析為純粹時間與純粹空間的存在方式，分開來看，純粹時間是指，以經歷著一段綿延的方式存在著，而純粹空間則是指，以佔據著空間中的某個位置的方式存在著。綿延具有內在性，以一種連續著的方式存在；而空間則具有外在性，以不連續的並置方式存在。

在一般的理解下，存活於經驗世界中的事物，確實都具有這樣時空相混合的存在特徵。但是，柏格森所要考察的對象，並非存活於現實經驗世界中的諸多事物，他所要考察的對象，是發生在個人經驗內部的對象，籠統地說，是那些發生在心靈中的意識經驗。所謂混雜著時空要素的存有者，是以意識的經驗為對象的存有者，所強調的是，意識的作用混雜著時間與空間的要素，不是作為個體的個人與現實的外在世界之間混雜著時空形式的互動。以笛卡兒心物二元的基本脈絡來說，要處理的對象是屬於心靈內部的細節，而不是心物之間的外部關係。

就個人的意識狀態而言，它同時交織著時間與空間的要素，而若以綿延及空間互相分別的角度來看，意識作用則呈現出這樣的情況：

我們因此能夠「保存著 (conserver)」空間的瞬間狀態，並且能夠將它們並置於某種「輔助空間 (d'espace auxiliaire)」中；但我們也在我們的綿延中，引入外在的區分 (des distinctions extrinsèques)，我們將它 (綿延) 解組為外在的部份 (parties extérieures)，並且將它以線性的方式排列於某種同質時間 (temps homogène) 之中。¹⁶

一方面，意識作用可以空間的方式保留其經驗表象；另一方面，意識作用也可以在自己的連續存在中，帶入空間的不連續要素，以線性的方式來理解時間，在一同質時間的介面上把握綿延。

¹⁶ B, p.30; in English: p.37,38.

這樣的意識混合狀態，正是柏格森所要面對的存在者。但是，若是要細究一個混雜著時間與空間的意識經驗其存在之真實面貌，要注意的比較會是，在對時間與空間進行劃分時，其劃分方式是否真確，也就是說，意識作用在什麼面向下，被歸為空間的；在什麼面向下，被歸為時間的。如果說這是發生在心靈內部的意識作用，那麼便無法直接用笛卡兒心物二分的既有原則，以有擴延或無擴延的方式來區分空間與時間，而必須有其他區分時空的方式。

二、區分時空的方式—複多性

說意識經驗是時空的混合體，其意義不是康德脈絡下的，認為意識的經驗表象是在時空形式中所呈現的表象，或者說，經驗的表象必定以時空的形式存在著。在柏格森的脈絡下，時間與空間不是以兩種不同的形式來理解，而是以兩種不同的複多性（*deux types de multiplicité*）來理解。意識經驗可以空間的複多性或純粹綿延的複多性作為存在的樣態，並且同樣的意識經驗既可以帶有空間複多性的傾向，也可以帶有純粹綿延複多性的傾向，正是在這個意義下，我們稱經驗為時空的混合體，也是在此意義下，時間與空間的劃分方式有了另一種模式。

以「複多性」作為一種區分方式，對於柏格森與德勒茲而言，都是非常關鍵的作法。複多性涉及的是事物本然狀態下的差異狀態，它不同於經過抽象作用之後，事物以單位的方式互相差別為多數的、可數的「多」；也不同於以整體作為整全的「一」與其諸部分之關係底下的「多」，而是直接從事物彼此之間所具有的差異方式來理解的「多」，事物並沒有以被抽象化或者從屬於某更高秩序的樣態來與其他事物有所分別，它們直接就以本然的樣子來與其他事物有所分別。以不同的「複多性」來說明意識經驗的兩種傾向，不只呈現出一種不對意識經驗做任何抽象處理的觀點，也意指意識經驗本身就是一種複多性的存在，只是其中混雜著兩種不同的傾向。而清楚的分開這兩種傾向，是為了要確定，意識經驗的存在本質到底是怎麼樣的複多性？

那麼，以空間的方式來區分的複多性以及以純粹綿延的方式來區分的複多性，這兩者之間如何區分？這關係到要如何以「複多性」的立場來解釋綿延與空間，而不是以形式的立場或素樸的立場來看待它們。

德勒茲點出了一重要連結：「柏格森毫無困難地調和了綿延的兩個基本特徵，連續性（*continuité*）與異質性（*hétérogénéité*）。¹⁷」如果我們就綿延是一連續的存在方式，而空間則是一不連續、並置的存在方式，這種最基本的時空區分方式為底，再去討論以「複多性」的立場，該如何理解連續與不連續的意涵，或許就能對意識經驗內部的時空的區分方式有較明確的理解。

當我們稱某物為一個連續體，在某意義下它被視為一不可再分割的統一體，而不連續的意義，則在於事物之間可互相做出區別的情況。德勒茲指出，柏格森在對兩種複多性的區分方式上，多加上了一種區分的依據，即，

綿延不僅只是不可分者或無法度量者。反而，它是那只在改變著本性時才可切分者，那只在每個切分階段都改變著尺度原則才可被度量者。¹⁸

性質的改變與否，成為一項區分的要素，一連續體並非無法有所區分，而是其區分的意義必須以整體性質的改變來看，也就是說，一個連續的統一體，它仍然在內部的性質上有可茲差別的要素，並非是一個內部無細節差異的統一體，其複多性是一種在性質上差異的複多性（*une multiplicité de discrimination qualitative*）。那麼相對來說，以空間的方式進行區分的方式，是一種在區分時不改變本性的方式，我們可以用無數種方式對某對象進行區分，而完全不因為區分的行為影響對象整體的性質，也就是說，以空間的方式彼此有別的對象，依據的不是內部性質的差別，而是依據彼此互相外在的方式而有別，因而是可以通過單位來計數的、在數量上差異的複多性（*une multiplicité de différenciation quantitative*）。

三、意識的本質性特徵－綿延

¹⁷ B, p.29; in English: P.37.

¹⁸ Ibid., p.32; in English: p.40.

意識經驗本身是一種複多性的存在，內部具有空間與綿延兩種不同的傾向。但是，就意識活動的本性來說，它具有綿延的，不斷在性質上改變著的特徵，並且完全不具有空間式的佈置方式。意識作用總是保持著自身的連續性，以不斷與先前的意識整體差異著的方式保持著自己的統一性。意識活動的本性完全是屬於兩種複多性之中的其中一種，即，質的、純粹綿延的複多性。

但，意識作用的存在本性若只屬於本性上差異的複多性，那麼，從意識經驗的混合體所分出的另一種複多性，它既是意識現象的一部分，卻又不是它在本性上的要素，這種空間式的、量的複多性要如何解釋？

具有空間傾向的複多性，對意識作用而言，是一種表面化的機能，它是意識作用與外在世界的接觸面，如同意識作用以空間的方式，被固定下來的一層外殼，介於意識作用的綿延與外在世界的擴延之間。關於發生於意識之中的空間要素有兩種情況，一方面，我們必須以某種空間佈置的輔助來把握具有彼此外在的特徵的事物；另一方面，當我們經驗著連續不斷的感覺印象，我們必須通過空間的方式，也就是將事物在同一時間並置為可計數的方式，來知覺它們，這個空間化的介面，它以同質的、數量的方式來處理異質的、連續的感覺之流，是一種同質的場域（*un milieu homogène*），我們對外在事物的知覺，必須發生在此介面上。如果，我們將此同質場域的機能，作用在意識活動自身的綿延之中，綿延的異質性就會被固定為有先後出現關係的部份，以一種線性的方式被理解，成為一種同質的綿延（*une durée homogène*），也就是一種被空間化的時間。

因此，就意識存在的事實而言，意識作用是連續而異質的綿延；就意識經驗著事物的機能而言，意識經驗是可區分而具同質性的對象，我們可以用各種方法對意識的異質綿延進行劃分與配置，而固定下某種空間式的知覺圖像，但是卻絲毫不影響意識的異質綿延之本性。而這兩種複多性共同作用在，經驗世界中的個人對外在事物的意識經驗上。

四、複多性概念的意義與心物關係

用「複多性」的概念來界定意識的特性，具有某些重要的意義。首先，意識的存在樣態在兩種複多性的意義底下，仍以保有其內部的細微差異的方式被理解，並且在本性上差異的複多性，更能就意識自身的變化過程來肯定意識的連續與統一，而不用通過否定思維的運作、抽象觀念的輔助來說明意識綿延的真實存在樣態。

再者，對意識經驗的混合狀態做出解析時，兩種複多性之間的關係，也同樣具有本性上的差異，只有從本性上差異的方式做出區分，才能真正的從中找到屬於意識存在的本質，而這個存在的本質，就是「本性差異」自身。意識有著本性差異的存在本質，這也意指，意識的存在方式，是不斷地變化著自身的性質，始終處在一流變的動態過程中，亦即，意識的存在是一種純粹的綿延，是一連續而異質的動態性本身，不是動態過程所經歷的距離、也不是同一事物的動態軌跡，純粹綿延是完全與空間無關動態存在。

最後，我們要討論作為考察起點的存有者所帶來的意義。就笛卡兒的進路來說，作為被考察對象的存有者，是身處於經驗世界，具有個體性的存有者，此存有者也是一種經驗的混合體，他具有物質性的身體，佔據著世界上的某個位置，而他也具有排除了所有物質要素之後都還存在著的思維、意識活動。笛卡兒確定了此存有者的存在本質是一完全不具物質性的思維活動，在心靈與物質兩實體互相排拒的存在模式下，心靈如何認識物質、認識世界，成了難解的問題。

柏格森卻採取與笛卡兒相反的考察方式，他以正在對事物進行認知活動的意識為考察的起點，這個意識活動也是一混合物，但是混合的要素是時間與空間的存在傾向，一種是在本性上差異的存在傾向，另一種是在程度上、數量上差異的存在傾向，而柏格森確定了此意識經驗的存有者之存在本質是本性差異，也就是一純粹時間性的綿延、一純粹的動態性。但是，意識經驗本身即已包含對事物認識的意識狀態，以空間的、數量的複多性的方式存在著，對具有本質性的意識綿延而言，這只是通過同質場域的一種外在化結果，一被確定下來的對象，但無論如何地採取不同的方式來認識外在事物，都無損於意識綿延的本質性。因而，笛卡兒的心物問題，在柏格森的脈絡下似乎不成問題，但是

柏格森所要面對的問題會是，在意識活動這種心靈層面以外的物質世界，如何與意識的知覺作用，如何與通過同質場域來知覺事物的意識活動，進行連結？

第二節 記憶：存在本質的內部特性及存有原則的確立

當我們確定了「綿延」即是意識存在的本質時，進一步要考察的，就是意識在純粹綿延的面向下，具有什麼本質的特徵，或者說，事實上，意識的綿延特徵是如何發生著、作用著的。而此種發生活動表達著意識存在的本質面向，是否在存有之所以能夠存在的條件上，就具有本質性的意義？

對柏格森而言，意識屬於純粹無空間介入的綿延之面向，實際上是發生在記憶中。因此，說明記憶如何是綿延的、以及記憶如何運作，將是確定意識存在本質的必要過程。但另一方面，此本質特徵的確立，是否可為個別存有者的存有基礎提供條件，或者作為某種普遍的原則來解釋個別存有者的實存性，將是另一個要考察的部份。

一、回憶與物質之間必須是本性上的差異

當我們開始考察我們的回憶，首先會問，回憶如果存在，它是怎麼存在的？有的心理學主張會認為，回憶是被儲存在腦的某些區域，當我們進行回想時，就會從回憶所在的區域提取出某個回憶。這樣的主張對柏格森而言是荒謬的，腦是一種物質性的存有，而回憶並不是物質性的存有，非物質性的東西是無法被保存在物質性之中的，物質性的事物之運動是發生在空間中的，然而，非物質性的存在者卻無法在空間中產生運動。

那麼，回憶若不以「存在某處」，這種具空間要素的方式存在，它必定以存在時間中的方式存在，也就是說，存在於綿延之中。它在其自己的就是綿延，或者說，它以綿延的方式儲存自己¹⁹。

回憶以綿延的方式保存自己，這樣的說法是需要解釋的。綿延是不斷變動著的連續狀態，而回憶卻已經不是正在發生著的狀態、已經不是意識活動正在經歷著的經驗了。但是我們卻不能直接聲稱，沒有發生在意識活動中的回憶不存在，或者只是曾經存在過，因為，我們確實能夠在現在的某個時刻，回想起過去曾發生過的經驗，那個過去曾經發生過的經驗的回憶並沒有消失，使得我們能夠將其喚回，並且，也只有在某個過去的回憶被現在的意識活動回想起來時，它才被稱為回憶。

回憶始終存在著，只是並非存在於現在的意識活動當中。現在的意識活動，是與現實的物質世界相連結的，它接收著外在世界的刺激，並且對這些情境做出回應，意識活動的作用，是為了實用的需求而運作、而行動，與現實情境無關的心理存在，並不會出現在意識活動與物質世界的互動當中。然而，這些沒有直接現前在意識活動中的心理存在，卻對現實的意識活動有著重要的意義，回憶作為某種心理存在，它替現實意識活動的運作提供某種必要的資源，意識活動會參照過去的回憶來決定將來的行動，如果沒有回憶作為可供參考的資料庫，意識活動便無法與物質世界的情境順暢地互動。回憶不存在物質世界中，但是卻可通過意識活動，在物質世界中有用，而當回憶施用在物質世界當中，它已不是作為回憶而存在，而是化為行動，以行動的方式展現其作用。回憶與物質，彼此之間不只不同，而且是在本性上不同，對回憶鮮明度的加強並不會因此產生物質性的鮮活存在，必須要通過「行動」的創造，才能重新回到物質世界的作用之中。

但是，肯定了回憶對於現實意識具有什麼意義，並沒有說明回憶的存在為何。我們該如何理解回憶的存在方式，才能與現實意識的綿延有所區別，但又能夠說明回憶以綿延的方式儲存著自己？

¹⁹ B, p.49; in English: p.54. “Bien plus, l'examen de la seconde ligne suffirait à montrer que les souvenirs n'ont pas à se conserver ailleurs que 《dans》 la durée. C'est donc en soi que le souvenir se conserve.”

必須先肯定的是，回憶與現實的意識活動之間有著本性上的差異。德勒茲從過去與現在之間的差別，來說明這種本性差異。「無論這些現在會是什麼，你都無法用它們來重構過去。²⁰」對於過去的理解，若是以現在的角度出發，會在已經過去了的舊有現在，以及正在逝去的現實現在，這兩者之間的關係上面來理解過去，將過去理解為是在現在之後被構成的東西，而且它的重構是由新的現在所重構的。事實上，如果對於時間的理解，是一個現在接續著下一個現在發生，後一個現在取代前一個現在，而前一個現在則成為過去，那麼時間其實不會流動，它只會停在一個一個現在單位的空間佈置當中，以一種線性的方式呈現出來。過去與現在必須被理解為在本性上差異著，而不是程度上有差異，真實的、流動著的時間才能被解釋。

但是，回憶與現實的意識活動，即知覺活動，之間的本性差異，是怎麼樣的差異？除了在時間與空間上、過去與現在上、回憶與物質上的本性差異以外，還有一更核心的區分，即心理學與存有學上的本性差異。在此區分上，空間，是與現在、與物質有關的存有方式，而時間，則是與過去、與回憶有關的存有條件。作為存有條件的回憶，指向的不是個別過去的回憶之總和，而是把過去回憶當做一個整體來理解，而這個整體的確立，才確保了每個現在的發生與逝去。根據德勒茲的說法：

正是這個過去一般（le passé en général），它使得所有個別的過去可能。根據柏格森，我們首先將自己放回到過去一般之中：他將此稱之為『躍入存有學（le saut dans l'ontologie）』，我們真正地躍入存有之中、躍入存有自身（l'être en soi）之中、躍入過去的存有自身（l'être en soi du passé）之中。這完全地離開了心理學、這是一個無法回憶的或存有學的記憶（une Mémoire immémoriale ou ontologique）。²¹

意識活動的發生過程中，包括著回憶的累積與行動的作用，這兩者是共存於意識活動的過程之中的，它們是同時發生的作用，當行動發生時，必定有回憶參與其中，才使行動能夠完成；當行動完成時，必定參與了回憶整體的質變，被

²⁰ B, p.53; in English: p.57.

²¹ B, p.52; in English: p.57.

儲存為回憶。回憶是以一種質變著的整體的方式被儲存，此整體在每一次的行動過程中都改變著自身的本性，而它自身施用於行動的過程，也是以整體的方式對行動產生影響，並非某個特定的過去回憶重新被調回行動之中。因此，這個質變著的過去整體，對於現在的行動而言，扮演著存有基礎的角色，而不是同質的意識知覺在強度上或強或弱的轉變，回憶的整體、過去的整體是一種存有學上的實在，而不是個別的現在與個別的過去這種程度區分的，心理學上的實在，回憶的整體，是個別知覺的存在基礎。

將過去與記憶的意義提升到存有學的層次，一方面，把本性上差異的性質本身就確定為是存有學的基礎；另一方面，心理學的實在範圍，被限制在與現實行動相關的部份。現實知覺與整體回憶之間的本性差異，若是放在存有者與其存有基礎的關係之中來說，那麼，弄清楚回憶與知覺之間的關係，便是釐清存有原則的關鍵。同時，若從意識活動與無意識狀態之間的關係來考慮現在與過去的聯繫，將會帶入一種以「現實」與「虛擬」的區分方式來理解的模式，虛擬的心理存在作為現實意識活動的基礎，自身保持為不動而無用的，但是虛擬作為現實存在基礎的意義，在於要讓自己有用、讓自己化於行動之中，其基礎才能以基礎的意義被顯現出來，也就是說，虛擬與現實的區分，是在虛擬必然要現實化於意識行動的前提下，這樣的區分才有意義。而通過談論喚回某回憶的回想過程，可以具體地說明，無用的虛擬使自己在現實中有用的過程為何，也就是，存有原則如何運作於具體存有狀態的一種說明。

二、純粹記憶的特徵

關於回憶以綿延的方式儲存自己，而意識以行動的方式綿延著的說法，其中隱含著一時間的運作框架，時間自身的存在方式以及發生於個別事件之中的時間過程，這兩者之間的連結與作用關係，呈現出一種以時間為基礎的存有學模式。而這個關係，若放在回想某回憶的過程，則具體的表現為：

我們開始對一「自成一類的 (sui generis)」行動有意識，我們通過此行動讓我們自己與現在脫離，首先，是為了要把我們自己放回一般的過

去，其次，是為了要放回過去的某些區域——一個摸索的工作，類似攝影機的聚焦。但我們的回憶仍然保持為虛擬的狀態，我們僅是把自己配置好，以採取適當態度的方式去接收它。漸漸地，它像濃稠的雲一般出現，它從虛擬的狀態進入現實的狀態〔…〕²²

這個「自成一類的」行動，呼應著之前所提到的「躍入存有學（le saut dans l'ontologie）」的行動。此行動帶我們離開現實意識的心理學層面，回到過去的整體之中，而這個回返，是完全地進入回憶的整體之中，不是以意識的角度來行動，它反而是一個離開意識作用的行動。只有如此，回想的過程才能真正發生。回想的過程必須從回憶整體開始，然後才依據現實的某些態度，集中於某個特定的區域的，以此區域膨脹與凝縮的程度，現實化於意識之中。

在討論回憶現實化於意識的過程之前，德勒茲先對作為意識存在基礎的純粹回憶（le souvenir pur），也就是對具有存有學意涵的「過去一般（le passé en général）」的特徵作一清楚的整理。

- 一、我們一下子就躍入純粹回憶中、躍入過去的存有學要素中。
- 二、現在和過去之間是本性上的差異。
- 三、過去並不隨著已逝去的現在而產生，而是與現在共存著。
- 四、與每一個現在共存著的，是過去的整體之不同程度的鬆弛或凝縮。²³

從這四點說明可以幫助理解過去作為存有基礎以及現在作為現實存有者的關係。而最主要是顯示出，作為原則的純粹回憶具有自己的存在特徵，也就是說，作為存在原則的過去，並非一空洞的形式或法則，而是具有實在性的存在原則。

關於第三點與第四點，帶出了回憶如何以綿延的方式儲存自己的圖像，記憶整體的形成，並非由一個一個逝去的現在所累加的，它是與當下發生著的現在共同存在著的，只有在現在發生的同時也已包含了過去記憶，現在才能真正

²² B, p.51; in English: p.56.

²³ Ibid., p.57; in English: p.61.

的逝去，過去的回憶才能被儲存下來，否則，將會是許多即生即滅的知覺瞬間，毫無連續性地存在又消逝，也無過去與現在的分別，也無時間的流動。但是，與現在共存著的記憶整體有著鬆弛與凝縮的程度差別，記憶整體的內部，存在著各種程度的鬆弛與凝縮，每一個鬆弛凝縮的平面，都與整體記憶共存，而現在意識運作的平面，是整體記憶最凝縮的部份，此部份也同樣與整體記憶共存，只是帶著或多或少的鬆弛與凝縮的程度。

回憶以綿延的方式儲存自己，放在虛擬與現實的區分上，這些綿延的細節都以在虛擬中共存的方式存在著，以或多或少的膨脹與凝縮之程度保持在記憶整體之中。而意識活動在行動中現實地綿延著，它總是自身連續著。使得意識的連續得以可能的，正是意識在每個當下都有過去整體記憶的參與，而整體記憶參與當下意識活動的方式，並非全部的整體一次具現，而是經過濃縮的方式與意識接合，在這個意義下，我們說意識活動每個綿延著的當下，都與記憶整體的各種程度的膨脹與凝縮共存著。

一方面，記憶整體自身保存為虛擬的，記憶的綿延在虛擬中，不再具體表達著相續的流動，而是轉為不同強度的濃縮區域共存於一整體，不同的區域共存著，每個區域與整體也共存著，記憶整體保存綿延的意思，指的是以有細節的方式在虛擬中保存著自己。一方面，在現實中與意識相接合的記憶整體的某程度，一旦與意識互相作用，將不再是虛擬的，而是與虛擬有著本性上差異的現實意識活動，記憶整體最凝縮的情況，是整體都被收攝在一個點上，而不只是在某些濃縮程度不一的區域上。這個最濃縮的點，就是虛擬的記憶使自己有用的過程中，所到達的能夠現實地呈現自己的地方。

因此，在回想的過程中，純粹回憶首先要被肯定為具有存有學意義的整體，此整體與現在的意識活動之間的差異是本性上的差異，過去的、記憶的整體是虛擬的存在，不用作、不行動；現在的意識活動是現實的存在，執行著行動且在動態的綿延中連續的存在著。但是這兩種本性上差異的存在，實際上是共存的，過去與現在、回憶與知覺意識，是共存的關係，而不是相續的關係。過去記憶有著自己存在的細節，保存為各種程度膨脹與凝縮的區域，現在的意識活動在動態中，這些整體的各程度的膨脹與凝縮區域也共存於此動態中，在

意識活動中以對整體有濃縮過的方式，將自己從虛擬現實化到意識的知覺活動中。

純粹回憶與現實意識之關係的確定，是放在虛擬與現實的本性差異的區分上，而此區分的關鍵在於行動與否，虛擬的記憶要重新存在於現實，必須將自身化為行動，回想的過程、喚回回憶的過程，最終是為了行動的目的、為了讓記憶自身現實化的過程。但是回想的過程，不見得總是為了適應環境的行動需求，也有可能是為了追索回憶的細節、為了理解某對象本身的紋理，而進行回想，但這都是作為存有學基礎的純粹回憶具體化為心理學現實的過程。

三、純粹回憶的運作

當我們要開始考慮虛擬的純粹回憶如何現實化於意識活動中，會牽涉到幾個環節，只有在這些環節都具足的狀況下，真正的現實化才發生。而這個運作過程，就是進行了存有學跳躍之後，準備從純粹回憶出發，進入現實的過程。也就是德勒茲在《柏格森主義》引用柏格森的回想過程之第二個面向：「但我們的回憶仍然保持為虛擬的狀態，我們僅是把自己配置好，以採取適當態度的方式去接收它。漸漸地，它像濃稠的雲一般出現，它從虛擬的狀態進入現實的狀態〔…〕²⁴」

1. 平移

虛擬的記憶整體並不是某個特定在過去發生的回憶，當我們躍入純粹回憶時，我們確實是同時躍入整體之中某個虛擬的區域，某個有濃縮程度的區域，因為整體記憶就具有著這樣不同程度的細節。但是，這些都是在虛擬的層次，各種回憶的細節也都是虛擬的。

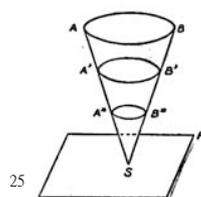
²⁴ B, p.51; in English: p.56.

但是回想的活動，不只是置身於虛擬的整體，還必須喚回某些具體可見的回憶影像（l'image-souvenir），回憶影像本身也具有濃縮的不同程度，但它是心理學上的存在，是屬於意識活動的層面。而回憶影像的喚回，是根據現實的現在之傾向而被確定的，純粹回憶的整體，回應著現實的傾向的運動有兩個，這兩個運動是同時發生的，但是卻指向不同的效果。其中一個是平移（la translation）。

平移的運動是指純粹回憶的整體移向經驗與之相接於行動，這個相接包含著某種凝縮的作用，記憶的整體沒有進行任何分割地凝縮於行動。而這個在行動中發生的凝縮，與虛擬整體中有諸多程度的凝縮，是相等同的凝縮，只是通過平移的作用，原本在存有學上有差異的程度，在運動中現實化為在心理學上具相同凝縮程度的回憶影像。凝縮的意義，指的是記憶圓錐某種程度的集中或強度，而行動則發生在現實平面與記憶圓錐²⁵的交點上，就回憶影像的再認層面，此行動的意義不見得已經在身體上執行出來，因此，發生在意識平面的行動點是直接地就接收記憶圓錐的某凝縮程度，與之重合。並不是逐漸地加強凝縮的密度，直到產生質變，轉為身體的行動，反而是記憶圓錐的凝縮程度，部分地決定了意識平面的回憶影像之特徵，而另一部分，則是由知覺所提供的情境要素所影響，即稍後會提的「旋轉」運動。

這個在虛擬上的凝縮與在現實上的凝縮相等同的說法，正指出了平移運動的意義，純粹回憶的現實化運動，並非漸進式的通過各種凝縮程度才到達現實的平面，而是帶著自己本有的凝縮程度與經驗中的行動相接，如此一來現實化之後的回憶影像，才具有自己的特殊性，才能在現實中帶起有決定性的作用。

2.旋轉



（虛擬諸程度的圓錐圖）

另外，旋轉（la rotation）也是現實化過程的一種運動，純粹回憶將自身旋轉向某個特定情境，呈現其有用的一面。平移運動是純粹回憶與現在統一的運動，而旋轉運動則是在此統一中呈現出有用面向的運動。

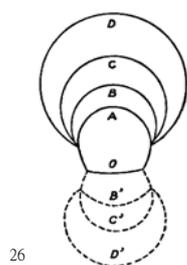
當回憶真的以影像的方式出現時，它並不只是帶有某種不可區分的凝縮程度而已，它還要有可與其他回憶影像做出區別的特殊內容，而這種有內容的擴張必須回到與知覺影像的迴圈關係²⁶中，而不是只在行動的凝縮點上。與現實行動越相關的記憶就越凝縮，例如：自動體；反之則越膨脹鬆弛，例如做夢。這些現實面向的心理程度，與虛擬整體中的諸多程度是相對應的，現實面向的心理程度包含著虛擬整體的諸多程度，但是兩者並不能混淆，因為虛擬的回憶程度與現實回憶影像的程度之間存在著本性上的差異，而正是因為此差異，現實化運動才發生。

3.機械運動

回想過程中，回憶影像喚回於現實層面，現實層面必須提供回憶影像得以作用的場域，此場域就是意識活動中的知覺作用，其作用模式是一種運動機制，以實用的目的運作著，表現出某種現實的傾向或態度，而純粹回憶就是以回應此傾向或態度的面向來現實化自己為回憶影像，使之適於知覺的運作，成功地表達行動。

4.動態運動

知覺作用除了運動機制的作用以外，還有另一種與記憶互動的關係，一種有注意的再認活動。它不以實用性為目的，而是回到某對象，去把握它的細節與完整性，回憶影像本身成為現實化的目的。但對某個回憶影像的喚回因此累



²⁶

（回憶與知覺之迴圈的蜆殼圖）

積為某種規律性，此規律性維持在平移與旋轉兩運動的平衡狀態上，不過度凝縮或者膨脹，而就維持在此回憶影像的濃縮程度上。

5. 位移

關於現實化的前四個環節，德勒茲作了一個簡述：「平移（la translation）和旋轉（la rotation），形成了心理的適當環節；動態運動（le mouvement dynamique）是一必然地維持著前兩個環節穩定的良好平衡的身體態度，而最後，機械運動（le mouvement mécanique）、運動圖示（le schème moteur）表象了現實化的最後階段。²⁷」但這些環節還要加入一個使他們有效的條件，回想的過程所喚回的回憶影像，並非是對應著此回憶影像自身的現在而被喚回，而是以一個正在逝去的新的現在的角度被喚回。回憶影像的現實化是與現在進行重合與統一，但是那個現在是一個不是回憶影像本身曾經是的現在，而是一個新的正在進行著的現在，因此，回憶與現實的重合產生一種位移（une sorte de déplacement）的狀況，就是在此位移間，同時發生了純粹回憶的現實化運動以及意識綿延的流動。

到此為止，純粹回憶作為存有學基礎的基本特徵，以及它實際上發揮出此特徵的運作模式，有了一較為清楚的圖像。但是，這兩談論之間存在著一不一致的狀況，即，就純粹回憶的特性來談，它相對於現實的意識活動而言是無用的、不行動的，其質性變化的細節不以連續的方式發生著，而是以虛擬的共存儲存著；然而，就其自身的現實化運動來看，它以平移與旋轉的運動，回應著採取某種態度或傾向的現實知覺，現實知覺只能確定態度，等待回憶的介入，它無法主動地重構回憶，是記憶的整體以自身的某個程度、某個面向去適應知覺。因此，將會追問這樣的問題，純粹回憶本身是否會運動？或者問，在回想過程中，動態的源頭在於純粹回憶或現實知覺？

²⁷ B, p.68; in English: p.70.

第三節 生命衝動：從內部本質外在化為個別存有者

一、存有的原則

關於純粹回憶之動態的根源問題，可以從德勒茲的兩種方法論的環節來融通，即，反思的二元論²⁸（*un dualisme réflexif*）與生成的二元論²⁹（*un dualisme génétique*）。所謂「二元」意指從某個統一點區分出的兩支線，而非兩相對立的元素，而這兩種方法論的分別，就在於他們出發的統一點不同。

反思的二元論是從不純粹的混合物出發，解析出兩條本性上差異的現實支線，如：純粹綿延與純粹物質、純粹過去與純粹現在，這種在經驗所及之外的區分。生成的二元論則是從純粹的虛擬整體出發，根據本性差異的支線現實化為兩不同方向，如：從純粹綿延區分出現在與過去兩個方向。但這兩種方法論所區分出的本性差異的支線，彼此之間是互相對應符合的，在生成的二元論的區分中可以發現反思二元論的本性差異的支線。

這兩種方法論的背後，隱含著一種統一的想法，此看法關係著存有基礎與個別存有者之間的互動方式。綜合「意識活動的現實綿延」與「純粹回憶的虛擬共存」而觀之，可以獲得一存有學架構。從意識活動的混合狀態為出發點，解析出兩種本性上差異的複多性，一個是以空間方式佈置的、量的複多性，另一個是以純粹綿延的方式變動著、質的複多性，而意識活動本身，即是綿延，連續性與異質性是它的本質。就綿延的特性來說，質的複多性本身即是一種本性上的差異，而就空間的特性來說，它是可計數的、量的複多性，是一種程度上的差異。就心靈認識物質世界的面向來看，心靈的記憶屬於本性上差異（*les différences de nature*）的存在，而物質世界則是程度上差異（*les différences de degré*）的存在。心靈與物質的互動發生在意識的知覺作用上，記憶是知覺作用能夠有統一連續性的關鍵，是現在的意識能夠發生的基礎。在綿延與記憶自身內部就是本性差異的情況下，此本性差異的整體，內部即包含了所有各種差異

²⁸ B, p.98; in English: p.96.

²⁹ Ibid., p.99; in English: p.96.

的程度（*tous les degrés de la différence*）也可以說，這是差異自身的本性（*la nature de la différence*），因而，其中也包括了空間的、數量的程度差異。

因此，純粹回憶內部的本性差異，儲存為或多或少鬆弛與凝縮的諸多程度之共存，而與物質世界交接的現在行動，儘管已不具虛擬性，仍然是整體記憶的一個最凝縮的程度。而純粹綿延，是一單一的時間，它虛擬地包含著所有程度於一整體中。此單一時間具有虛擬性、整體性、簡單性的特徵，所有的差異都包含在其中，它本身就是一個虛擬的複多體。

二、存有原則的差異化

單一時間若是作為所有有差異的存在方式的原則，其原則實際上的運作，就是自身的差異化活動。差異化活動是一從統一的、虛擬的整體分化、區分的過程。就此統一整體具有虛擬性這點來看，其差異化的活動是一自身現實化的過程。就此統一整體是一純粹綿延來說，此綿延運動的差異化活動發生在其停頓於物質的過程。在停頓點所呈現的，就是綿延的物質性以及凝縮的程度。但德勒茲指出：

但差異化不僅只有外在的原因。在其自身中，通過一內在爆發力（*une force interne explosive*），綿延自己差異著，它只在分歧或在分歧的序列中自我肯認、自我延長並往前進。精確地說，當綿延以此運動出現，它稱為生命。³⁰

生命的過程不能只從外在原因的角度來，而要考慮一內部的衝動力量，這也是德勒茲認為柏格森對進化的看法與進化論有所區別的地方。生命從虛擬到現實的過程，是進化的過程，是一種創造。其歷程有著三個基本要求：一、生命的差異只能以內在的原因被經歷與思考，以此角度來看，每個差異化之後的多樣體才能在差異化的傾向上找到自己的內在原因；二、這些多樣體之間的關係不是相連結與相加總的，而是分化或區分的；三、這些多樣體牽涉到一虛擬

³⁰ B, p.97; in English: p.94-95.

性的現實化，此現實化根據著虛擬內部的分歧線，進行一異質性的運動，創造出生命的多樣支線³¹。

對於生命內在的差異化力量之解釋，是以虛擬性的範圍從純粹回憶擴大為宇宙記憶的類比來說的。如同純粹回憶自身的內部有虛擬的各種鬆弛或凝縮的程度，是一複多性的實在，除了程度差異是現實的產物以外，各種差異的程度都虛擬地共存於其中，純粹回憶的虛擬之差異化依據著自身內部的濃縮程度，現實化於物質世界或知覺機制中。生命衝動的差異化，也是尋著虛擬的分歧線與部分而現實化的，而現實化之後的生命支線都保有著整體生命的某種凝縮，但也與其他支線完全地分開，甚至無法意識到其他支線與生命衝動整體之間的聯繫。

三、生命創造與個體自由

純粹回憶與生命衝動的類比，是否可以調節有關純粹回憶的動態來源的問題？

純粹回憶是通過反省二元論的考察結果，其不動與無用的特徵是相對現實的綿延意識而為不動與無用，但就其自身而言，它內部所具的虛擬性必然地以現實化的方式自我差異著，直到一最凝縮的點，產生出一與虛擬性質本性上不同的現實行動。

而生命衝動內部的力量，也以虛擬到現實的差異化方式實現著綿延內部分化的支線，這些支線也是反省二元論在解析混合物時所分離出來的支線，生成的二元論從純粹的統一點開始分化為諸支線，每個支線在現實中彼此外在著、對反著，成為獨立的產物與其他產物有所別。

同樣在虛擬性的脈絡下，純粹回憶現實化的產物是行動，而生命衝動現實化的產物則是個別的生命支流或生命體。這其中的差別在於差異化的「外在原因」與「內部原因」的分別。純粹回憶的現實化運動與外在的物質要素是互相

³¹ B., p.102-103; in English: p.99-100.

構成的，其現實化運動終止於和物質運動、知覺運動達成統一；生命衝動的現實化是自身的分化運動，其分化運動的原因來自內部的力量，一必須與自身差異化的力量，如此一來，虛擬的差異化活動必然地要創造出生命存在的諸多有差異的現實支線。

關於創造原因是來自內部的或外部的，這牽涉到此創造是屬於必然的結果或自由的行動。如果個體的行動原則與生命的創造原則都依據著虛擬性的現實化原則而來，那麼，在出於內部原因的生命衝動必然地創造，與由於外部情境而進行選擇的行動之間，要如何討論自由與必然性的問題？

若依德勒茲的詮釋脈絡，返回柏格森的脈絡中來考察，關於自由行動的問題，柏格森是放在意識的層面來談，意識如何地是一個自由的行動，牽涉到意識是如何地存在著。而意識存在的方式，與如何認識外在事物有關，與心靈如何對物質世界有所把握與認識有關。因此，在某意義下，心物的關係為何便影響著意識的自由之意義。下一章將討論柏格森文本中，心靈與物質的特徵，進而於第三章帶入心物關係在自由面向與存在面向的考察。

第二章 心物關係作為現實與虛擬的問題

自笛卡兒以來，關於存有者的考察，才開始有了心物二分的問題。通過對經驗世界的懷疑，推出存在著兩種不同本質的存有者，心靈的存有者以及物質的存有者。這兩種不同本質的存有者之間的關係與連通，是採取心物二分看法的存有學所要面對的問題。笛卡兒以訴諸心物之外的第三方上帝來處理，使得心物之間的界線仍然沒有消除，而後來的理性論與經驗論多致力於對此界線的消融，各自側重心靈面或物質面來解決此問題。

柏格森對存有者的考察，也是在心物二元性的存有學問題底下操作的。但是他並未採理性論或經驗論的進路，反而保留了心物二分的基本模式。不同於笛卡兒，從經驗世界中抽益出脫離世界、脫離物質的「我思」心靈實體，並以此為出發點去展開世界的圖像，柏格森一開始就以在經驗世界中存在著的存有者為考察對象，也就是說，存有者以被放在世界中、放在物質間的情境來面對心物關係的問題。

為什麼柏格森不採理性論或經驗論的進路，而堅持要保持二元性路線？以下各節將以心靈與物質為區分方式，去討論柏格森之所以不採理性論與經驗論的考量，以及他所認定的心靈與物質在根本上具有何種特徵。進而能夠去理解柏格森所採取的心物關係模式具有何種特殊的意義。

第一節 心靈面向的考察

一、普遍觀念與本然事實的混淆

雖然柏格森在討論心理學狀態與個人的關係時並舉了理性論與經驗論兩種理論看法，然而最終，這兩者都被他歸於，對個人的心理存在有著不真確的理解。此理解之所以無法明確適當地表達心理存在的實在性，最大的癥結在於以「普遍觀念」作為解釋心理存在的基本要素，無論個人的心理存在被理解為是統一的人格或是複多的心理狀態皆然。

對柏格森而言，以科學分析的方法所產生的「心理學狀態」都已經是將心靈活動簡化的結果，無法真正地認識心靈，而科學分析所操作的要素，就是「已完成的（tout-fait）」概念。只有通過形上學的直觀方法，才能直接地洞悉心靈活動最原初的景況，而所謂直觀，正是替那些科學分析方法提供原始對象的一個簡單行動。在此直觀的層面來看，不管是從統一性出發的理性論，或者從複多性出發的經驗論，都只是對心靈進行理解時所採取的一個側面，依照利益或實用性所採取的選擇。如果把心靈當做研究對象來說，這些側面，不過就是看待對象的各種觀點，這些觀點與對象本身的關係僅是一種翻譯或象徵³²的關係，一方面，人們可以採取無限多種翻譯或象徵，企圖去重構某對象的原貌；另一方面，以翻譯或象徵的方法所趨近的結果，卻必定會遠離本來的企圖，必定無法達到對象本身。「我們若從一個正題和一個反題那□尋求邏輯地調解，那是徒然地，原因很簡單，我們無法用概念或觀點產生事物。³³」

在對心靈的看法上，理性論與經驗論都帶有一樣的幻覺：「都將『部分的觀念』（notations partielles）視為『實在的部份』（parties réelles），因此混淆了分析的觀點與直觀的觀點、混淆了科學與形上學。³⁴」簡單地說，就是把「心理學的狀態」當做是「心理事實」，心理學狀態只是一種分析性的表達，一種簡化後的觀念，而這觀念是對心理事實象徵化之後的結果，只能說這些心理學狀態是一些明確分開的部份要素，為了心理學研究的需要而以某個觀念為圖示或標籤對心理事實進行分析與探究。然而心理事實本身卻是另一回事，心理活動的每個時刻與整體人格之間的關係，是部分與整體的關係，也就是說，心理活動的部份既隱含著整體人格也影響著整體人格，並且部分與部分之間也不會是可以判然切分而還保有其真實性的，部分與部分之間的界線是模糊的，部分與整體之間的關係是滲透的。如果將「心理學狀態」與「心理事實」混淆談論，就如柏格森所指出的，「在應用的方法上是心理學家，在對事物所採取的看法上仍是形上學家。³⁵」

³² PM《形上學導論》中有論述對事物的認識採用翻譯或象徵之方法的情況。它們所處理的是事物與象徵之間的外在關係，而非事物自身內部的關係。

³³ Ibid., p.198; in English: p.149.

³⁴ Ibid., p.193; in English: p.144.

³⁵ Ibid., p.193; in English: p.145.

於是，經驗論者將心理事實註記為諸多心理學狀態以後，無法再發現更多與心靈有關的知識，只能在這些觀察與分析過後的諸多狀態底下標上「自我」或「自我的狀態」這類的標籤，以便將諸多狀態綁束一起，但是，一個標籤背後，卻不可能找到真正的心理存在。而理性論者則企圖在這些分散的諸多狀態中重構一人格的統一性，如同一條串起諸狀態的中心線一般，但是這樣的統一性並不容易清楚的掌握。經驗論者發現了心理狀態的複多性，而理性論者堅持人格的統一性。

但無論如何，以「已完成」概念為基礎的科學分析方法，終究無法觸及心靈的真實面，只有形上學的直觀可以與對象同感，並且只有直觀可以對一切科學分析的諸多觀點了然於胸，而無矛盾與否定的衝突，但是分析的方法不可能到達直觀，因為直觀只是一簡單行動，一個動態的表現，並不涉及靜態的分割與對立。

二、綿延的基本特徵－複多性、連續性、動態性

但是，面對心靈的真實性，儘管在方法上有著嚴格的要求，嘗試著用間接的如文字、圖示、影像等媒介來探討心靈並沒有被界定為不合法，只是柏格森一再提醒，這「〔…〕只是一個我們喚回原初直觀的符號，是這個直觀為此符號系統（心理學）提供對象。³⁶」那麼，就可以問，柏格森所謂真實的自我或個人到底是什麼呢？要怎麼從心理學的角度去談這件事呢？他曾明確提出，在檢查一人格後所抽取出來的諸多彼此區別的要素，構成人格的邊緣表面，但是若回到此人格的中心，將會發現一個統一且持存的自我，「〔…〕是一個流的連續性，它無法與任何從我眼前流過的東西相比擬。它是一諸多狀態的連續，每個狀態都宣告著它所跟隨的東西與包含著接續它的東西。³⁷」這段話包含著幾個重要特徵，一、諸多狀態所隱含的「複多性」，二、諸狀態彼此包含的「連續性」，三、無法與他者相類比的「流動性」。有鑑於這三種特徵，稱此統一持存的心靈之流為「綿延」。

³⁶ PM, p.193; in English: p.145.

³⁷ Ibid., p.183; in English: p.137.

在《論意識的直接與料》中，柏格森仔細展開這些特徵與綿延的關係。柏格森從對數目的計算過程引導出心靈活動，通過心靈活動與外在對象之間的場域，同質平面，帶出心靈活動對外在對象的認識模式與心靈活動自身的差別，進而討論更深層的心靈活動本身是純粹的綿延，此綿延的特性是異質的連續複多性，而最好的解釋就是能動性本身，相對於在空間中的物體運動。

1. 複多性

如果反過來從這些特徵對綿延進行更深入的考察，「複多性」將會是首先要釐清的要素。「複多 (multiplicité)」與「多 (Multiple)」並不相同，與「多」相應的概念是「一 (Un)」，這一對概念所處理的問題，正是柏格森所指出的假問題，「一」與「多」之間的關係，是概念之間的關係，而概念與概念之間是一種互相排斥的空間式思維，因此，無論如何地對「多樣」與「同一」進行討論與操作，就如同先前所提的象徵化操作一樣，對於認識事物的真實毫無幫助。因為所面對的對象早已是分析過後的結果，這些對象是無法脫離空間來理解的，通過分析，它們作為一個一個可分開看待的單位，彷彿在同一時間並陳於某平面上，因而可以被明確地計數與增減，但是問到這些各自分別可被計數的「多」如何產生同一性時，便帶入了心靈活動，正是心靈活動將事物表象成明確的單位，正是心靈活動使得並置於空間中且毫無連續性的諸多單位能連續地被計數，而這樣的連續著的心靈活動本身，該怎麼與不連續的單位區分開來呢？

區分的方式，已不是「一」與「多」之間的差別，而是心靈對外表象的「複多」與心靈活動的「複多」之間的差別。那麼這兩種「複多」該如何區分呢？

柏格森明確地指出：「我們必須承認有兩種複多性，對於『區分』這個字的兩種可能意義，在『同』與『異』之間的差異的兩個概念，一個是質的差異、一個是量的差異。³⁸」也就是用來區別「這個事物」與「那個事物」的方

³⁸ DI., p.90; in English: *Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness*, translated by F. L. Pogson, Dover, 2001, p.121.

式，有從質的面向與從量的面向兩種，而最可以說明這兩種方式之不同的，就是時間與空間的差異。

《論意識的直接與料》提到，「〔…〕空間自身是同質的，坐落於空間中的事物形成了可分別的複多性（une multiplicité distincte），而此可分別的複多性是由一在空間中所展開的過程而來的。而且在空間中既沒有綿延，甚至也沒有連續，如果這些字的意義是意識所採取的意義的話。³⁹」我們可以通過事物在空間中佔據著不同的位置來指出「這個事物」與「那個事物」的不同，並且以數量的方式表達他們，但是心靈活動本身卻不是這樣的存在方式，它是一種完全不帶有空間要素的綿延，位置與數量對它而言是操作之後的結果，「純粹綿延（la pure durée）也許只不過是性質變化的連續，它們彼此交融滲透，沒有明確的輪廓，沒有任何將彼此的關係外在化的傾向，沒有任何與數目的聯繫：它將會是純粹的異質性（l'hétérogénéité pure）。⁴⁰」

要注意的是，這裡提及的純粹綿延，與一般所理解的「時間」是要做區別的。如果所謂的「時間」指得是經過設定之後的單位一個接續著一個發生，前一個結束後一個繼起，那麼，這是柏格森所謂的「同質場域的時間」，也就是由空間來界定的時間，這種時間以一連續的秩序運作著，這種如線或鎖鏈一般的連續序列，其實是一種空間的表象，並非純粹綿延。

現在可以較清楚理解為何柏格森在提到持續著的存在時要使用「綿延」一詞了，因為「時間」的用法本身已經含有歧異，它可能指涉純粹綿延，也可能指涉空間化的時間，因此「綿延」一詞便成為柏格森探討心靈實在性的代名詞，完全內在、無涉於空間的動態連續之存在。

2.連續性

除了以時間與空間作為區別點以外，「連續性」也是一個用來區分兩種複多性的重點。「連續性」與「複多性」的關聯為何呢？為何說空間中的事物是不連續的，而純粹綿延則是性質變化的連續呢？柏格森以計數鐘聲的例子來說

³⁹ DI, p.89; in English: p.120.

⁴⁰ Ibid., p.77; in English: p.104.

明心靈活動的連續性。當遠方傳來六十個鐘聲，我們如何計數它們？若以空間的方式來計數，那麼便是讓這六十個鐘聲化為六十個同時的單位，「共存」於某線上的六十個位置，也就是說，我們把這六十個鐘聲知覺為同時的，一起成像在心靈表象上，這時候六十個鐘聲的心靈表象就是一種以「量的複多性」來表現的連續，但是嚴格說來，這並非一種連續性，而是被空間的擴延所替換的連續。那如果以時間的方式來計數，我們以一個鐘聲接續下一個鐘聲的方式來計數，那麼相續的兩個鐘聲並不在同一個空間平面上，當下一個鐘聲出現時，前一個鐘聲已經消逝，但是前一個鐘聲必須被記得，對鐘聲的計數才能完成，因此當下一個鐘聲被心靈知覺時，前一個鐘聲已成為記憶，但是這兩個時刻的心靈活動並沒有斷裂，它們是連續的，而這個連續的過程正是心靈計數鐘聲的過程。

[...] 因此，如果我想要將前一個鐘擺「回憶」與現在的鐘擺「影像」一起保留下來，將會是兩種可能狀況之一種：要不就是我將兩個影像並置，而我們將落回第一種（『共存』的）假設；要不就是我在一個之中知覺另一個，在它們之間彼此滲透、互相組織，如同曲調的音符一般，而且是以形成我們將稱為「無分別的或質性的複多性（une multiplicité indistincte ou qualitative）」的方法，與數目完全沒有相似之處。⁴¹

將純粹綿延用「複多性」及「連續性」的特徵來談以後，柏格森所要面對的「心靈」是何種心靈已較為清楚，「在我自身之內，意識狀態的組織或彼此滲透之過程正在進行著，構成真正的綿延。那是因為我以這樣的方式綿延著

（je dure）：我對自己成像那些我稱為過去的鐘擺震盪時，我同時也知覺著現實的震盪。⁴²「因此，在自我之中，相續（succession）而無交互外在性

（extériorité réciproque）；在自我之外，有交互外在性而無連續性。⁴³自我或心靈對柏格森來說，是純粹綿延、異質性與連續性。但是到此為止我們還要談論另一個要素，那便是「同質場域（un milieu homogène）」，所謂「場域」，是指心靈對事物進行表象時所採用的介面。既然心靈是純粹的連續而遠方的鐘聲

⁴¹ DI, p.78; in English: p.105.

⁴² Ibid., p.80; in English: p.108.

⁴³ Ibid., p.81; in English: p.108.

是一個消失以後下一個才開始出現，彼此之間不相滲透、互相外在，那麼心靈如何能夠計數可分的鐘聲？也就是說，心靈與物質世界，兩者該如何交集？柏格森從運動（移動）的概念來說明心靈的表象作用，他稱之為「同質的綿延」，他做出一個容易被遺忘的區分，那就是運動所越過的空間與運動自身之間的差別。

3.動態性

當我們理解「運動」時，習慣理解成，某物體在空間中的兩點之間所移動的距離，因此，我們是以物體所在位置的改變來理解物體的運動。但是，當我們知覺到一個在運動中的物體，我們並不只是知覺到它所佔據的每個連續位置，而是還有它運動時持續的一段時間，或者說一段綿延。這些連續的位置在物體的運動過程中，被保持下來，進而在心靈中形成一連續的感覺，而我們要處理的對象，是這個在心靈中被綜合為一連續過程的感覺，與事物在空間中橫越的一段距離之間的關係。我們一方面認定運動就是物體佔據著空間中一段可無限分割距離的諸多直線上的位置，另一方面我們把心靈中運動過程的連續感覺投射到這樣的線性空間上，於是純粹質性的心靈感覺便固定化為空間的間隔，這個關係就是我們的心靈表象運動的方式。心靈活動可以表象同質空間，但是，線上諸多位置點卻無法重構運動，正是心靈的作用，才使得位置與位置之間的過渡得以發生，然而這是單向的運作，反過來則是一種錯誤的幻覺。

就如同之前所述，心靈的連續感覺是當這一個鐘聲的知覺影像形成時，還同時保留著前一個鐘聲的記憶，也就是每個現在時刻總是包含著已過去的記憶。但是，在心靈活動之外，就只有同時性，只有一個一個並置著的現在鋪展在空間中，而它們的交集，便是在綿延中進行空間化、在連續中插入間隔、在動態過程中置入靜止的秩序。可以說，「同質的綿延」是一個心靈的行動，以象徵的方式在異質連續的感覺中帶入空間，進而可以對心靈感覺的複多性進行分開地計數，可以更有用且便利的在外在世界中運用這些心靈的表象。

經驗論與理性論對於心靈考察的錯誤，在於將心靈表象外在事物的機能運用在心靈的內在感覺上，也就是說，把心靈的「同質場域」視為心靈本身，把經過保存後再用任何規則外在化的心靈表象當做研究與考察的對象。更精簡地

說，混淆了量的複多性與質的複多性，用量來解釋質，值得注意的是，這裡不是在質之中帶入量，而是以量去化約質，把心靈「同質場域」的機能反過來規定心靈的實在性。

柏格森指出心靈活動的純粹綿延，便是企圖脫離與量相關的各種框架，只以質的面向來處理心靈。「(經驗論)認為心理學分析在個人之中只能發現心理學狀態，是有道理的。而事實上，這正是分析的機能與定義。⁴⁴」但是在某種程度上修正了經驗論在哲學上的意義，「但真正的經驗論這樣的：它企圖盡可能與原初相近、企圖深化其生命而且通過一『精神的聆聽』(auscultation spirituelle)的面向，企圖去感覺其靈魂震動著。而這個真正的經驗論，就是形上學的真實。⁴⁵」而能夠去真切表達事物本質的經驗論，該採取怎樣的操作方式呢？「名副其實的經驗論必須為它所研究的每個新事物從事量身訂製的工作，為每個新事物提供全新的努力。它為事物剪裁一個只適於此事物的概念，我們很難說那還是一個概念，因為它只應用在這個單一事物。⁴⁶」但這樣的概念會是怎麼樣的呢？或許我們可以考察柏格森在談論綿延時所使用的表象方式，來探討此空間化場域的可能性。

第二節 物質面向的考察

一、物質的存在基礎—影像

我們已經確定柏格森對於心靈的看法走的是質性路線，心靈是一個有具體綿延的連續存在，不能用固定化的抽象概念去界定它的本質。因此，柏格森用了許多圖像的隱喻來表達綿延，其中包括線圈的收攏與捲開、色譜的漸進、彈簧體從點拉成線的動態過程⁴⁷等等，但他隨後便批評了這種用影像來表象內在生命的方法，「內在生命同時整個就是質的多樣 (variété de qualités)、過程的

⁴⁴ PM, p.193; in English: p.145.

⁴⁵ Ibid., p.196; in English: p.147.

⁴⁶ Ibid., p.196-197; in English: p.147.

⁴⁷ Ibid., p.183-185; in English: p.137-139.

連續 (continuité de progrès)、方向的統一 (unité de direction)。我們無法用諸影像來表象它。⁴⁸」

但是，與「概念」相較之下，「影像」仍是較為可能被選擇的媒介，「沒有一個影像可以取代綿延的直觀，但是諸多不同的影像、從極為不同的事物秩序中借來的影像，通過它們行動的聚合，可以引導意識朝向有某些直觀停佇的精確點。⁴⁹」雖然只有直觀可以直接地向我們呈現綿延，但是至少，「影像」能夠間接地向我們提示綿延。但是「影像」到底是什麼樣的東西，它是屬於心靈還是物質，它如何能夠提示真實的綿延呢？在此可以確定的是，影像不同於純粹抽象的概念，它是有感覺內容的，有顏色、大小、形狀等等，有著與外在事物相關的成分，因此，或許我們可以從「物質」的面向開始考察。

在認識影像之前，柏格森提示一種常識的眼光，亦即拋開所有可能的理論預設，以日常對待事物的方式來面對影像的內涵。柏格森認為，常識上，我們並不會像觀念論者一樣，認為所知覺到的事物沒有屬於自己的存在型態，只有根據我們的心靈或更高的心靈才有實在性；但我們也很難同意在知覺中呈現出有顏色、大小、質地的事物，其實完全獨立於我們的心靈，只存在事物自身之中。

柏格森指出，事物是以影像的方式呈現給我們的。

故而，對常識而言，一方面，事物在其自身存在，另一方面，事物本身就像我們知覺它們時那樣，是圖像式的。它是一個影像，但是，是一個在自身中存在的影像。⁵⁰

如此一來，「影像」這種存在，跨越了心靈與物質的隔閡，不管是從心靈開始或從物質開始，影像都可以隨時進入考察的範圍。那麼，在心靈與物質的考察上，重心就不是何者更為根本，或者如何用較根本的一方去說明或理解另一方，反而是，以常識意義下的影像為基礎，要如何去談論心靈與物質，以及它

⁴⁸ PM, p.185; in English: p.139.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ MM, p.2; in English: *Matter and Memory*, translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, Zone Books, 1988, p.10.

們之間的關係。柏格森的《物質與記憶》正是在進行這樣的工作，並且是由影像的物質面開始談；而德勒茲在《電影一》、《電影二》對《物質與記憶》等作品的評述更加擴展了對於影像的談法所能觸及的層面。

二、自我的物質基礎—身體

由物質面開始談論，意指不是從「我」作為出發點，這並不表示此談論將會排除與「我」有關的要素，相反地，「我」的意義正是此談論所要呈現的。而之所以不用「心靈」作為「我」的替代詞，也是因為「心靈」更是一個有待釐清的複多體，而「我」在此只意味著一個立足點，一種論述開始的形態。

於是，我們從諸多物質影像所在之處開始，那便是這個世界、這個宇宙，宇宙中滿佈影像，影像之間依照自然法則彼此作用著，按照決定論的看法，以因果律法則統轄，此法則是一種以刺激作為原因與以反應作為結果的關係，影像之間所有的互動都不脫離這樣的運作模式，因而影像之間的所有互動也都是可以預測的。換句話說，這是個了無新意的宇宙，在某種意義上，這是個靜止的，沒有發生任何改變的宇宙。那麼，我們將要開始談論改變的意義為何，以及它是如何發生的。

在物質宇宙中，若是有改變發生，那就是某些事件的發生，不再只是遵守自然法則所產生的結果，而是有另外的發生原因或者理由。而這些改變發生之處，或許就是宇宙中具有特殊性之存在的所在。

〔這些影像中的〕其中一個影像，與所有其他影像區分開來，我並不知道它，除非從外於它的知覺與內於它的感觸才能知道，它就是我的身體。⁵¹

所謂的內外，是根據「我的身體（mon corps）」所分別出來的，然而「我的身體」卻必須從內外的關係來理解，如此說來，我的身體類似一種界線，其內外說明著其存在的意義。內部的感觸（des affections）說明了什麼呢？柏格森指出

⁵¹ MM, p.11; in English: p.17.

它是一種「行動的邀請（une invitation à agir）」，身體影像接收到外在的刺激，然後通過一有用的決定，準備開始某個尚未發動的行動。這個決定還牽涉到回憶的喚起與意識的出現，當外在世界給予身體影像某個刺激，身體產生某種感覺，而且每次同樣的刺激發生時，都會出現這樣的感覺，提示身體影像去遠離或親近，每次相似的刺激出現喚起我們對此感覺的回憶，並做出某種行動的決定，這便是意識顯現之處，當我們對某刺激與反應的模式漸漸習慣，不需通過回憶的喚回便能做出行動，那麼意識也在行動中隨之隱退。變化正是在這決定的過程中啟動了，在回憶與意識起作用的地方發生了。

但是決定畢竟不是行動，一旦行動被執行，那便是身體影像之外的事了，也只有發生在身體影像之外的行動，才能把變化與新意帶入這個世界或宇宙。於是討論轉向外部的知覺，身體影像的外部，是佈滿物質世界的其他物質影像，或遠或近地圍繞著它。一方面，身體影像也是物質影像的一部分，物質世界的其他影像與它是彼此外在的；另一方面，身體影像周圍的物質影像或多或少地影響著身體影像，而身體影像也對其周遭的影像帶來影響。而彼此的影響方式，是運動的傳遞，但我的身體影像可以選擇回應的方式，此方式不限定在自然的法則之中，因而能對它周遭的影像帶入新的行動，對整個世界、宇宙帶來些微的改變。而周遭的諸多影像對身體影像而言，呈現出的是相對於身體影像的諸多面向，依照它們與身體影像之間的遠近，對身體影像反映出它所可能採取的行動，也就是說，周遭影像的樣子隨著身體影像與它們之間的距離而有所修改，而這些相對於身體影像所修改的面向，正是提供身體影像去做選擇的要素，最終，它們依著身體影像的狀況安排自身的秩序並傳送對身體影像的確定影響，但是它們並不是行動本身。

那麼，知覺正是出現在身體影像對周遭影像的接收運動與輸出運動上。知覺與行動息息相關，如果知覺消失了，我們便不知道如何採取行動，周圍的影像無法依據身體影像排列出遠近、無法產生影響，身體影像也無法依據所接收到的運動採取相應的行動。但是，周遭的影像並沒有消失，它們依然是物質世界的一部分，只是它們不再對身體影像提供可能的或確定的行動要素，於是這些影像彷彿沒入整體世界影像之中，與身體影像之間只維持著自然法則的互動，因此，可以說，那些能對身體影像的可能行動或確定行動產生影響的周圍

影像，也是我對物質影像的知覺範圍，儘管它們仍是世界影像的一部分，但是除此之外，它們還與我的身體影像建立起知覺的關係，呈現出與行動有關的特殊面向。

三、自我在物質世界的存在模式—知覺

「我」的意含逐漸浮現出來。首先是「我的身體」，再來是「我的物質知覺」，然後是「我的知覺」，這些分別都維繫在對物質影像做不同的解釋之上。

「我的身體」是諸多物質影像中的其中一個特殊影像，身為物質世界的一部分，它與其他影像之間遵循著一樣的自然法則；身為一特殊影像，它可以決定要對從外界接收到的刺激做出什麼反應。

而影響「我的身體」採取行動的要素，來自於圍繞著「我的身體」的其他影像，這些影像一方面也是物質世界的一部分，另一方面以我的身體為中心，展佈出或遠或近的安排，對我的身體顯現某個側面，反映出我的身體的種種可能行動，而這些與我的身體行動有關的影像範圍，便是「我的物質知覺」。

而在「我的身體」之內有神經傳導運動往來著，這些運動開始於外在影像的本性與位置，由我的身體轉換為內部運動，「我的知覺」即是這轉換機能；在我的知覺中心所發生的物質互動，就是這些傳導運動，外在影像有所變動或者與外在影像的關係有所變動，我的知覺也就跟著改變。

但是這樣的說明只是在「我」的範圍內說明「我」，我們必須回到談論的起點：物質世界。只有在探討「我」與物質世界的關係以後，較為完整的圖像才被勾勒出來。這個關係，本身是一個有待探索的問題，亦即，為何我的知覺所具有的神經傳導運動，同樣作為物質影像，只是整體影像世界的一小部分，但卻能對我自己表象出整個物質世界呢？也就是說，為什麼那些在我的知覺範圍內的物質影像，會相應於我的身體影像有著不同面向的呈現與安排呢？既然我的身體與其他物質影像一樣都是物質世界的一部分，既然我的知覺的機能就

是與其他物質影像之間所發生的運動傳遞關係，那麼這些多於神經傳導影像的世界表象是如何發生的呢？

柏格森在影像的脈絡下重新整理了這樣的問題。首先，不管是腦或者是神經運動，都是物質影像，物質影像不會創造出比自身還多的表象；再者，物質影像的集合與以身體為中心經過修正的周遭影像，並不是兩種獨立的事物，知覺的機能也不是去對它們進行翻譯或成像，因為活生生的事物是不可能完全由神經傳導運動所替換的，我的知覺也不是完全依賴於神經傳導運動上。

較為精確的說法是：我們的知覺隨著這些運動而改變，但這些運動則不可分地與其他的物質影像束縛在一起。因此，我的身體影像周遭的影像，是我的身體影像與物質世界影像的交接地帶，它們的交集發生在我的知覺的作用上，柏格森將具有知覺作用的身體，表述為同時屬於兩種影像系統的另一影像：

〔根據什麼使得〕相同的影像能夠同時屬於兩個不同的系統：在其中一個系統中，每個影像為己改變，而且是在已界定好的方式中承受著周遭影像的真實行動；在另一個系統之中，所有的影像為了一個單一影像而改變，而且是在變動的方式中反映著此優位影像的可能行動。⁵²

如同之前所述，問題是在「我」與「物質世界」之間，這也是許多哲學理論所處理的問題，是「意識」與「科學」兩個系統之間的問題，而柏格森以影像的形式呈現出來。這也將是他要面對的問題，他從沒有其他理論色彩的常識觀點開始，卻與其他哲學理論在同樣的問題平面上，只是他無意於對兩個系統進行化約或者並行處理，而提示出兩者的接觸點進行考察，於是我們現在可以較為清楚的把握在心物問題的處理上，柏格森開啟了什麼樣的進路。

對於以區分出空間的方式存在著的事物以及異質連續的心靈存在，是柏格森非常肯定的，而從物質影像出發的談論帶進了也類似於心靈或意識的存在「我的知覺」，表明了將物質系統與心靈系統會合於某處的意向。然而，純粹內在的心靈綿延與身處物質世界的身體影像之間的關係又是如何理解？

⁵² MM, p.20-21; in English: p.25.

第三節 心靈與物質的交會

一、身體的知覺平面

在第一節討論到心靈活動的複多與外在事物的複多時，並沒有對外在事物與心靈活動所處理過的外在事物之間做出區別，也就是說，相對於純粹綿延之外的東西，還可以再分成純粹物質以及與心靈交互作用的物質。

在此我們必須再度討論「同質場域」的事，所謂「同質」，關聯到的是與空間相關的特性，不連續、無限可分的特性，在第一節提到的「同質綿延」與「心靈表象」，正是純粹綿延的心靈活動通過「同質場域」使自身固定化為空間式的配置，但不能忽略的是，這種空間化的模式，不一定總是純然心靈內部的，它雖然是心靈的表象，但是其表象模式與物質世界的空間配置是緊密相關的。

當心靈知覺著物質世界的事物時，此場域與物質世界之間的關係是直接的。如《論意識的直接與料》所述：

物質對象，意指我們觀看與觸碰它們的可能性，而且我們在空間中定位它們。對他們計數，不需要任何象徵的發明或象徵的表象之努力，只需要一開始分開地然後同時地在場域裡思考它們，這個場域，也是事物出現在我們的觀察之中的場域。⁵³

面對純粹綿延之流時，必須用象徵表象的間接關係，才能去計數或切分這些綿延的心理感覺，而這些象徵表象所形成的模式，就是仿照對物質世界的直接表象。因此，心靈與物質世界之間的成像關係，才是理解「場域」最直接的途徑，而這個場域，才是心物交集的真正所在。

那麼，從另外一面看，「我的知覺」與物質世界的連結，是否可以用來說明此場域？既然此連結也是牽繫在心物的兩端，如第二節所表明，有某些影像同時屬於這兩個系統，那麼，關鍵是否就在於這些共享的影像之中？在第二節

⁵³ DI, p.63-64; in English: p.85.

談到身體影像這個特殊影像與其他物質影像不同之處，在於它可以在回應刺激時，選擇要採取什麼行動，而其物質知覺範圍內的諸多影像，對其反映出各種可能的行動面向，進而在確定的行動被執行時，也確定了它們對身體影像的最終影響。在身體影像中，與決定行動之機能有關的部分，在於腦⁵⁴。腦是諸多運動的交換中心，諸多運動在其中發生溝通與延宕，已接收的運動在其中進行分析，將要執行行動之前，在其中進行選擇，但這些都只是運動的傳輸或分化而已，並沒有任何性質上的加工，純粹只與行動有關。

圍繞著身體影像，有許多其他物質世界中的影像，形成一「未決定區域（la zone d'indétermination）」，這個區域，就是作為行動中心的身體影像，在回應事物時可供選擇的範圍，它們隨著真實行動的中心，也就是隨著確實執行行動的身體，來配置自己、改變自己，並且，它們與「我的知覺」是緊密聯繫的，而且這樣的聯繫是可理解的，一點也不神祕。不神祕的原因也是在於，此聯繫完全可用影像的運動與身體的行動來理解。

當物質所引起的刺激，以運動的方式傳到身體，身體影像接收那些它所感興趣的面向，並且選擇予以回應的方式，如果產生知覺的過程與執行行動的過程之間的時間越短，甚至幾乎是在同一時刻就產生立即行動，那麼未決定區域就越小，甚至只是一個觸覺的界面；如果知覺與行動之間產生一段時間的延宕，行動沒有馬上地實現物質知覺所帶來的影響，延遲越久，可能的影響層面就越大，反應行動變得不確定，同時也允許更多行動的可能性，而且與那些能夠引起興趣的事物之距離也越遠，未決定區域也越大。

這裡指出的是「可能行動」與「真實行動」之間的關係，腦的知覺過程中進行著可能行動的選擇，身體則執行真實行動，而可能行動的範圍以身體為中心形成一未決定區域，當身體執行了某個真實行動，則此範圍的諸多影像隨之改變，而執行真實行動的時間延宕地越久，可能行動所涉及的範圍也越大，這

⁵⁴ MM, p.25; in English: p.29. 有機生物接受外在刺激，將它延伸為運動；有時則是等待情境的發生，遇到相同的印象，有機生物會意識到環境的改變，進而決定或準備好自己去適應這些改變。對脊椎動物而言，純粹自動運動的核心在於脊椎核心，而自願的活動中心則在於腦。但是這兩者之間的差別只在於運動複雜的程度，沒有質差，腦不會創造出比運動更多的東西，例如表象。

是一個兼具時空面向的未決定區域、不確定行動，「知覺所及的空間與行動所及的時間有著明確的比例關係。⁵⁵」

「未決定區域」的意義，不只是拉開身體影像與周遭事物的可變動關係，也拉開腦知覺運動與身體行動之間的可變動關係，關於後者所開出的平面，或許是討論心靈與物質之場域的途徑，儘管腦知覺的運動與身體的行動都與心靈對物質世界的表象無關，但是值得注意的是，在行動延宕的間隔中發生了什麼事？也就是說，分別屬於兩種系統的中間影像，就「我的知覺」這個系統⁵⁶而言，是如何運作的？

我們可以從以下引文看出「回憶」是知覺作用的一項必要元素，在《物質與記憶》提到：

事實上，沒有任何一個知覺它不是充滿著回憶的。我們在直接與料和感覺的當下混入數以千計的過去經驗。在大部分的情況，這些回憶取代我們真實的知覺，我們僅保留這些回憶的一些提示，保留作為我們喚回先前影像的簡單「符號 (signes)」。這是知覺的便利與快速所要付出的代價，但因此也是某種幻覺的泉源。⁵⁷

之前談到「我的知覺」，它只與腦的運動與身體的行動有關，是我的身體與物質世界之間的轉換機能，「我的知覺」與行動和反應有關的部分，屬於「外在知覺」，其作用維持在每個當下情境當中。但就現實上而言，「完整的知覺」還包括了過去經驗的要素，對過去經驗的回憶。刺激與反應的間隔，是選擇反應行動的關鍵，也是「我的知覺」替宇宙影像帶來新意的關鍵，這個關鍵，正是過去的回憶。當刺激發生時，現在的知覺有賴於過去相似情境的回憶來確定不確定的行動，這個決定並非隨機，而是有其參照，這個參照不屬於物質世界，而屬於個體的、個人的經驗回憶，也就是那異質連續著的心靈綿延所保存的部份。但是對於過去經驗的回憶，並非絲毫不差地重新引進現在知覺，而是

⁵⁵ MM, p.29; in English: p.32.

⁵⁶ 關於另一個系統，也就是不確定區域的影像在物質世界這個系統中的狀況，柏格森以「純粹知覺」的理論來展演，他將知覺設限在只與現在行動有關的面向，也就是只與外在事物產生互動關係的面向上，暫時排除知覺內部的記憶要素。

⁵⁷ MM, p.30; in English: p.33.

根據知覺的有用面向與之交織，使當下的經驗完整，同時也更豐富整體生命的體驗，一方面回憶使知覺完整，另一方面知覺豐富了回憶。

於是，我們來到一個心靈與物質交織、過去與現在交織、時間與空間交織的平面。與其說是場域，不如說是知覺的滲透過程，純粹外在的知覺與純粹內在的綿延互相滲透的過程。前兩節將心靈與物質暫時切分來談，而現在，他們終於停在同一平面上，這個平面就是我的完整知覺的平面。一方面，它區分出生命的整體記憶與應用於知覺的回憶；另一方面，它區分出整體物質宇宙的影像與以身體影像為中心變動著的影像，但是就知覺與行動之間的「未決定區域」來看，此區域的未決定範圍可以廣泛到與整體物質世界重疊，也就是說，對知覺過程延遲做出反應，可能對此反應造成影響的事物要素可達整個世界。我的身體影像作為行動中心，是知覺運作的核心，也是整個知覺平面展佈的關鍵，而在知覺運作的過程中，記憶是連續統一性的關鍵，否則外在知覺只會停留在每個瞬間的接收與反應之間，這種情況下，我們無法稱之為「我的知覺」，而只是對「物質的知覺」。在此，我們似乎到達一個可以從「我」為出發點的位置，從這裡開始「我」的研究，用柏格森的語脈則會是，對「具有統一性的特殊影像」的研究。

二、心物關係與兩種實在

在我的知覺這個統一的出發點上，交織了兩種實在，空間與綿延、物質與記憶，但是這種二元論的傾向並不停止於平行論述或訴諸第三方來統合，反而，這兩實在以混淆難辨的滲透關係作為一個體或現象的存在事實，常識上，這兩方面的實在性總是交織於日常經驗當中；理論上，對此交織狀態的真確理解是分析與論述的企圖，因此，諸多心靈與物質的理論最終都得處理這些交織的問題，柏格森一方面檢討這些理論的處理方式，一方面確定了處理心物關係的起點必得從其交織處開始，也就是從混合著兩種實在的個體或現象開始。然而兩種實在性的意義，也是在起點確定以後才開始展開，我們無法以給定的方式對其進行述說，德勒茲非常敏銳的提示出，在柏格森的哲學內部，這兩種實

在的意義有其動態的發展過程，以切面的方式分開來看，靜態的框架之間似乎彼此矛盾，然而從整體的動態看來，反而是一種動態形上學的必要環節。

因為這兩種實在性在柏格森的論述當中，總是以不同的詞項現身於各種常識的描述中，德勒茲在考察兩種實在性的發展時，將其表述為「現實」與「虛擬」，並且研究它們在柏格森各著作中彼此的關係與關係的變化，而德勒茲所導向的發展路線是朝向柏格森的存有論觀點，也就是從二元性的心理學觀點轉變為一元論的形上學觀點，「在《論意識的直接與料》中柏格森劃分了主觀及客觀，這段文字的重要處在於他首度間接地引入了虛擬的觀念，而後者在柏格森哲學中愈來愈取得重要性。〔…〕柏格森拒絕可能性的概念〔…〕柏格森也同樣地將虛擬的觀念發展到最高點，將整個記憶與生命哲學奠基其上。⁵⁸」我們可以看出，在二元性的分別上，是以主觀客觀的兩邊，帶入虛擬與現實，從柏格森對主觀客觀之關係的說明，一方面能夠更清楚兩種實在性的意義，另一方面也能對於德勒茲在「現實」與「虛擬」之脈絡下所談論的柏格森哲學有更深刻的理解。

德勒茲對柏格森的主客觀之區分是引自《論意識的直接與料》第二章：

事實上，我們稱那些有待完整地且適當地被知道的東西為『主觀的 (subjectif)』；而稱那些以這樣的方式，被知道的東西為『客觀的 (objectif)』：一團持續增加的新印象，它能夠被我們現實上所擁有的觀念所取代。⁵⁹

他要我們注意到，所謂客觀者是那些已被知覺到的東西，不管這些東西是否有被轉換為行動或者有沒有被切分成可以無限分割的單位，都是具有客觀性的東西。也就是說，在記憶介入知覺決定所產生行動之前，或在心靈活動固定化連續感覺之前，知覺所接收到的東西，都是客觀的，而這些接收到的東西之所有範圍，就是現實世界上的物質以及物質的運動，因此稱之為是「現實的」。確定了物質與客觀者的連結以後，外在知覺與完整知覺之間的差距，就是主觀者這個關鍵，這個差距包含了記憶的作用也指示了「未決定區域」的範圍，它反

⁵⁸ B, p.36-37; in English: p.43.

⁵⁹ Ibid., p.33; in English: p.40.

而是有待被確定的東西，不同於觀念論將主觀者設定為一開始自明的東西，而這個有待被確定的東西，便被賦予「虛擬的」這一稱呼。

或許我們可以從柏格森對意識活動所牽涉到空間與時間兩種真實者來看這兩種真實性的特徵，

有一真實空間（une espace réel），它沒有綿延，但在其中現象與我們的意識狀態同時出現與消失。有一真實綿延（une durée réelle），它的異質環節彼此滲透，然而這些環節卻可以被暫時地被趨近一外在世界的狀態，也可以因趨近過程的影響而與其他環節分開。⁶⁰

在《論意識的直接與料》這段引文裡，空間與綿延是互斥的，此空間的意義便是它與意識狀態同生同滅，沒有意識狀態的連續作用，空間中的事物無法自己連續下去，這樣的空間依附著意識的連續作用而存在，但是它依然與意識活動分離，因為事物必須在此空間中，才能為意識活動所把握，但是意識活動本身絕不是這樣的空間。

另一方面，意識活動本身是一真實的綿延，是一互相滲透著的連續體，它不是空間，但可以採取一種將異質感覺空間化的活動，使得自身不可分的連續可以固定化為如同外在事物一般地互相外在。彷彿，意識活動就是心靈的綿延，而事物的表象平面就是物質的空間，但是，它更適合被稱作「同質場域」或者「知覺平面」，稱它為前者是因為它具空間的特徵，稱它是後者是在於它有意識活動的涉入。但是我們卻看不出此空間與物質的關係為何，這兩種真實者的劃分是由意識的活動及其對象來分的，而意識活動所在的是純粹綿延這一邊，也就是有待被某暫時關係確定的主觀者這邊；而意識活動所處理的確定對象，依著意識活動而有所變動的空間中的對象，則是客觀的一邊。

但是我們可以從《物質與記憶》第一章的另一段引文發現另一種對兩真實者的劃分：「主觀與客觀首先會在一延展的知覺中統一起來，知覺的主觀面向在於記憶所引起的收縮，而物質的客觀實在性與無數且連續的震動混合著，此

⁶⁰ DI, p.82; in English: p.110.

知覺可以在這些震動中內在地分離。⁶¹」這個劃分點依然是發生在「知覺平面」上，但是已經排除了「同質場域」的意含，也就是說，作為主觀面向的記憶與客觀面向的物質的接觸是直接的、統一的，它們不相排斥也無須同質的空間作媒介。知覺如果可以如同空間中的現象一般可以被分離，那不是因為意識活動賦予的暫時可分的關係，而是因為知覺內在地就與物質有確實的互動關係，而非外在地由意識活動帶入。也就是說，知覺內在地就帶有記憶的作用與物質的作用，我們從知覺活動的內部就可以直接面對心靈與物質的真實面，毋須間接地處理兩者間的隔閡，我們要做的只是從完整知覺開始考察在其中發生的活動，便可以同時把握兩種實在性的本性。

值得注意的是，不管是作為純粹綿延的意識活動，還是混合著記憶收縮與物質震動的知覺活動，它們都指向了動態性的特徵。在以上展演兩實在之關係的過程中，被排除的是被意識活動暫時固定的靜態空間。我們在區分主觀客觀時，劃分開的是活動中的兩種不同運動，而這蘊含了一個重要的觀點，即外在知覺與記憶的差別是本性上的差異，而非程度上的差異。亦即，這兩個同時發生在知覺平面的運動都不能化約為彼此，其互動只能彼此滲透，並非一種運動增強或弱化到某個程度就會變成另一個運動。事實上，從運動的觀點來看，它本身即是不斷變動的過程，它永遠不會是另一個過程，並且也不會從量的累積而跳躍到質的變化，這也是為什麼記憶與知覺之間的關係，是記憶介入知覺活動的間隔使之完整，這種彼此互滲的關係，而非像色譜濃淡漸變的關係。「關於主觀與客觀的問題、它們的分離與統一的問題，必須被放在時間的觀點來理解而非放在空間的觀點。⁶²」

三、小結

問題在於，作為純粹綿延的「意識活動」在記憶與知覺的脈絡下該如何理解呢？德勒茲對意識與綿延的關係提出以下的說法：「只有在被把握為屬於事物的運動與被把握為屬於意識的運動是一樣多的情況下，意識才不會與心理學

⁶¹ MM, p.73-74; in English: p.70-71.

⁶² Ibid., p.74; in English: p.71.

的綿延混淆，並且它將取代心理學綿延的應用點，那麼，必然地事物直接地參與在綿延自身當中。⁶³」也就是說，強調主觀的意識活動是一純粹綿延，並分別出另一端客觀的同質空間，這已經不是討論的重心，兩個實在性的區分與統一發生在記憶與物質的互動之中，不管是哪一邊，都有著自己的綿延，被視為是「意識」之活動與被視為是外在事物之活動，是密切對應的兩運動，這兩種不同的運動或許牽涉到相同的物質影像，這也是為什麼我們可就著這些相同影像的「未決定區域」來談完整知覺的主觀面與客觀面。因此，通過「意識」所攜帶的意義之轉化，也能夠帶出兩種實在性的意義動態，這也是為何我們將在下一章開始檢討「意識」的原因，通常「意識」被歸於主觀者這一邊，通過對完整知覺中主客兩面向的考察，「意識」如何與客觀面向的物質以時間的觀點來統一或者分開論述呢？如此一來，這樣的「意識」又在本質上蘊含了什麼特徵？



⁶³ B, p.43-44; in English: p.48.

第三章 現實：意識作用的平面

「意識」在柏格森的脈絡下有著特殊的意義，意識並不直接與思維相關，與其相關的要素也不是純然非物質性的。意識作為一種心靈活動被考察，它首先必然地經歷著一段時間，是一綿延著的存在；再細究此綿延的存在方式，它在每個時刻都處於整體地性質變化著的過程，是一異質性的存在；若再考察此異質性存在的細節，它包含著兩種在本性上差異著的存在樣態：性質的複多性與數量的複多性。這兩種區分，也同時區分出了在意識當中，連續著的綿延與並置著的單位，這兩面向的存在形式。

如果我們最後停在對兩種複多性的形式做出區分、對綿延的兩種形式作區分，那麼很明顯地，每個意識狀態都假設著一不同面向，依據我們是在可數的複多性或混淆的複多性之中去考慮它，依據我們是在作為質的時間（意識狀態在其中被產生）或作為量的時間（意識狀態被投射於其中）之中去考慮它。⁶⁴

這兩種複多性與意識整體的關係，可以開啟諸多面向的考察。其中一種，是就著「身體的知覺平面」來談心物、身心關係；另一種，可以就「因果關係」來討論自由與必然性的問題。這兩種面向，其實對應著「意識」活動的兩種運作方向，一是過去記憶於現在產生作用的「再認」活動，另一是未來的前圖像於現在之中的存在方式，隱含著一種「自由行動」的朝向。無論是採取什麼面向，它們指向的是，以複多性的角度來看待意識，意識的綿延本性如何被肯認；或者，以綿延的動態為出發點，兩種複多性之間的關係如何被說明。

而這兩面向的考察有一交會點，此交會點將意識的認知層面與意識的自由層面連結起來，即，以行動來理解意識。在認知層面，意識的再認活動就是知曉如何有效行動的過程；在自由層面，意識本身即作為一個自由行動的事實。或許可以做這樣的連結：意識的自由行動能夠表現在意識通過知覺平面完成身體行動的過程上。因此，問題不是分開的，而全都是確認意識本性的過程。

⁶⁴ DI, p.96; in English: p.129.

若是就「現實」與「虛擬」的區分框架而言，對意識的考察是屬於「現實」的部份。但是，有關現實的考察，卻與虛擬息息相關，虛擬性作為存有學意義的特徵，其動態的根源問題，即與意識的事實有關。然而，對動態根源的說明，不只是為現實的意識之存在確定根源與其生存原則，還在於，在動態觀點下，人類的獨特性如何理解，是就認知面向的知性能力或就自由面向的行動能力來理解，或者有其他面向的理解？

第一節 意識與自由的關係

有關自由與必然性的問題，通常都會帶入決定論與非決定論的討論，前者認為凡事必有因，而所謂自由的意義，就是自己作為自己行動的原因，並且做出行動；後者則認為事情的發生並不必然導因於某特定的條件，這些條件可能影響事情或行動的發生，但不會導致必然的結果，而所謂自由的意義，就是每個行動的發生都具有不可預測性。

「因果關係」是處理自由問題必經的途徑。某些主張認為，只有在因果法則成立的情況下，人才有自由的可能，人才可以作為自己行動的原因；某些主張則認為，在完全遵循因果法則的情況下，人是沒有自由的，只要對所有的原因有完整的知識，即可預測未來的行動。關於這兩類主張，柏格森都不完全的支持，原因在於，這些主張在最根本處，已經誤解了意識綿延的意義。

一、可能行動的選擇之自由

對於那些認為自我是決定行動的原因，每個可能行動的選項，都具有一樣多的被選擇的可能性，一旦某可能行動的選項被確定地執行，其他的選項將變成不可能的，彷彿在行動的當下，對選項進行了確定，表現出了做選擇的自由。但是可能行動的選項，其實並非真實的存在著，如果所有可能行動的選項都是真實的存在者，那麼當行動者選取了某個行動選項，其他的選項將依然保留著，如果行動者想要回到抉擇點重新選擇，他將能夠再次決定其他之前未被

選擇的選項。但事實上，行動者一旦選擇了某行動選項，他無法再重新選擇，其他選項也將不再存在。

真實的情況是，實際存在著的只有自我鮮活經歷著的過程，幾個有待被選擇的選項，其實是經過象徵化的結果，也就是說，自我抽象出幾個選擇的傾向，並且將自己與這些選項對立來看，彷彿這些選項對自我提供了開放性，自我可依自己的偏好選擇某行動。將自由行動放在已經在行動之前就被決定好的選項中來看，此行動並沒有完全脫離決定論或必然性的範圍。

捍衛自由的人會聲稱，行動者在選擇行動A之前，確實經過猶豫與慎思，因此選項B確實與選項A有相同的可能性；但反對自由的人則會聲稱，會選擇行動A，必定有其他行動者不知道或遺忘了的原因，因而選項A與選項B並不是有相同可能性的選項，而是在抉擇點時，行動者已經確定了行動A的方向。

然而，柏格森要指出的是，不管是捍衛或者反對自由的主張，在此「可能行動」的模式下討論自由的問題，都是以靜態的空間模式，來理解行動者進行選擇時的動態過程，行動者的行動是否是自由的行動，是在某個行動A已經被確定之後，才回頭於固定化的諸多選項中解釋為何此行動是自由的。但是柏格森認為自由是另外一回事。

〔…〕自由必須在行動自身的某些微差與性質之中被尋找，而不是在此行動與非此行動的東西或者也許將會成為此行動的東西之間被尋找。⁶⁵

自由必須在於行動的具體動態中，必須在自我經驗著自由感，自我感覺到「自己是自由的」之意義下，自由才是真實的。因此，行動者的自由行動被放在過渡著的時間中來理解，而不是在已經度過的時間中，通過空間化的方式將行動過程對象化來理解。因為在後者的脈絡下，無法證成也無法反對自由。

二、未來行動的可預測之必然性

另一種自由與必然性的看法，是放在未來行動的可預測性上來談的。

⁶⁵ DI, p.137; in English: p.182-183.

有決定論主張，只要完全地具有某人過去條件的所有知識，就可以完全正確地預測未來的行動。柏格森考察了某人能知曉另一個人所有過去歷史的可能狀況，從中去看待預測未來行動的問題。他舉了這樣的例子：保羅知道彼德的所有行動條件，保羅是否能夠確定地預測彼德所做的決定。

關於一個人真實的過去歷史，是他鮮活地經歷過的深層心理狀態，此心理狀態的經驗具有一種強度。

當我自身經歷某個心理學狀態，我明確地知道此狀態的強度以及它與其他狀態之關係中的重要性；並不是因為我去測量或去比較，而是因為深層感覺的強度不是其他事物，而就是感覺自身。⁶⁶

要能夠知道這種心理狀態，有兩種方式，一種是靜態的，一種是動態的。前者是以數學的方式去解釋這種心理狀態，通過對重要性的衡量以及對之前所發生的事或之後會發生的事做比較，去確定彼德的最終行動會是什麼。而後者則是意識直接知覺著這些心理狀態，意識狀態直接地表達出這些感覺的色調與色彩，經驗著它們的強度。

就靜態的方式而言，被認知到的心理狀態是被想像出來的心理狀態，而這樣的心理狀態已經不再對構作它們的人之心靈有所行動，這個人也沒有機會經驗到實際感覺到它們時的強度。但是，在一個人的生命歷程中，某些感覺的強度是會改變的，這些改變都與最終行動的確定息息相關，但是這些改變卻不是在感覺發生的當下就可以預先知道的。因此，若要能夠完全知道過去心理狀態對於整體生命歷程的強度與重要性，就必須先知道最終行動為何，但最終行動的確定，又是考慮過去心理狀態的感覺強度與重要性才產生的結果，那麼，這將會是一種循環論證，無法證成未來行動可由先前條件導出的主張。

就動態的方式而言，是一種試圖重構彼德心理狀態的方式，此方式亦不能簡化任何彼德的心理狀態之細節，因為相同感覺的影響在每個時刻都會累積在整體的心理綿延上，而這些感覺的影響到底如何，也必須在此感覺在整體綿延中的重要性以及與最終行動的關係之中才能確定，但最終行動卻是尚未知曉

⁶⁶ DI, p.139; in English: p.185.

的。但是，如果保羅真的經歷著所有彼德所經歷的感覺經驗，擁有著與彼德一樣的生命歷程，那麼，就難以對他們做出區分，彷彿他們是同一人。在物質的層面進行區分並不被允許，因為不同的身體就會有不同的視角，會獲得不同的心靈圖像；而佔據不同的位置就不可能同時經歷著相同的事件。因此，越是與彼德的生命經驗相近，越能預測彼德的未來行動。

柏格森指出，就靜態的觀點而言，我們將先前狀態的質性描述與它們重要性在量上的偏好連結在一起。就動態的觀點而言，被導向的是觀察者與被觀察者的同一，觀察者經歷所有被觀察者已經完成的相同環節。此兩者在最根源處，都對反思意識有著基本幻覺。一個將感覺強度視為心理狀態的數學特性，而不是有特殊性質、色調的狀態；另一個將意識所知覺著的動態過程以此過程的物質象徵來替換。此兩種方式都把心理狀態當做事物來看待，而非當做過程。

柏格森用天文現象的預測與心理狀態的綿延之間沒有類比關係的說法，來說明把心理狀態當事物，而不視作一過程，這是一種幻覺。

天文現象的間隔與心理綿延的間隔（*les intervalles*）並不相同，因而，「（對天文現象）這種類的預測，不同於自願行動的預測。⁶⁷」天文現象的間隔是在兩星體的綿延之間想像出來的關係，它們以數字、公式的方式來表示，此關係具有同時性，是以佔據不同位置的方式來說明此關係，星體的運行與預測，是在量的改變上來理解的。但是，心理綿延的間隔並非如此。

對於所謂的綿延，它總是保持在計算之外，而且只能由一不僅僅只是能夠參與此相續的同時性，而且還能夠鮮活地經驗這些間隔的意識所知覺。⁶⁸

天文學家對星體的預測，是隨喜好設定其間隔的時間，這種時間只是一個數字，並不是星體真正經歷的綿延。而心理綿延所經歷的間隔本身，如果經過改變或更動，必然地會因為縮減某些感覺印象而改變了綿延的性質，是一種性質

⁶⁷ DI, p.145; in English: p.192-193.

⁶⁸ Ibid., p.146; in English: p.194.

上的或時間上的間隔。我們在一瞥之間所知覺到星體軌道移動的距離，其實可能是星體運行好幾年的綿延，但我們卻將一瞥所見視為真實的狀態，這就是一將心理綿延當做已完成的事物來考察類比。當一心理過程已經完成，變成可以一次對我們呈現全貌的事物時，我們所理解的某人的過去歷史，就像是以理解星體運行的方式去理解它。

若要說天文現象與心理綿延之間的類比關係，「我們應該將天文學的預測，類比為過去意識狀態的回憶；而不是將至的意識狀態的預測知識。⁶⁹」當我們要對意識狀態的未來進行預測時，我們不能以靜態的方式去看待過去的諸多條件，而必須要以動態過程來看待它們，因為對於未來的預測來說，這些過去條件的影響才是預測的關鍵，而這些影響就在於它們的綿延。對於這些鮮活體驗著的綿延之心理狀態而言，預測與行動並沒有明顯的可分別處，就如同保羅所經歷的心理狀態如果與彼德相近到同一的地步，那麼保羅所作的也已不是對彼德的未來行動做出預測，而是就執行著彼德有待被完成的行動。但是，若以動態方式來看到彼德過去生命，那麼，保羅只是經驗著彼德的經驗，並不能證明他能預測彼德的未來行動。

三、動態式的自由概念

從柏格森對以上自由與必然性的兩種看法的分析來看，可以知道柏格森對自由行動以及影響行動的原因都採取動態的理解方式。因而強調自由行動是具體的正在經驗著的行動、強調過去的生命歷史是一綿延著的過程。但是，實際上，這樣的動態觀點如何表現在自由與必然性的脈絡中呢？

1. 自由行動是事實

自由的概念與自我的概念有緊密的關係，若要理解柏格森的自由概念，確定他對自我的看法為何是必要的。就如同他對心理狀態的考察所提出複多性的兩種形式，自我存在以意識的綿延，也具有深層與表層的形式。

⁶⁹ DI, p.149; in English: p.198.

深層的自我是純粹性質變化的過程，所有心理狀態都彼此滲透著而難以明確地區分，其中完全沒有空間要素參與；而表層的自我與外在世界以同質空間為介面，發展出一固化的表面，在此空間化的表面上，連續的感覺序列保持著一種相互外在的特徵，如同外在世界的事物之存在方式。但是此兩種形式的自我在同一個人身上是統一的。

進行思索與決定〔…〕的內在自我，是一個其狀態與修改密切地滲透著的力量，而且，一旦我們為了要在空間中展開它們（狀態與修改）而將它們彼此分開，〔此力量〕就會經歷著一深層的變異。但是，當比較深層的自我與表層自我只形成單一且同一個人，它們必然地以相同的方式綿延著。⁷⁰

自由的概念，就是在此統一的個人之脈絡來談的。一方面，深層自我是作決定的根源，另一方面，將深層自我的內在狀態揭示於外，就是一自由的行動，此行動以空間的模式浮現個人內在狀態的整體，但自由通過行動展現於外是有程度的，並非是一做出行動，便展現了絕對的自由。

事實上，自由的決定正是來自於整體靈魂；而一個行動所連結的動態序列越傾向與基礎的自我同一，此行動就越是自由的。⁷¹

自由的根源來自於整體意識生命的純粹性質的深處，而自由的行動在於表達出此深層感覺動態性的內涵。如此說來，自由的行動是有原因的，然而，一個由某原因來確定的行動，如何仍能稱它為自由的？這將牽涉到此原因與行動之間的關係為何，以理解何謂自由的意義。

當我們要考察，整體意識生命如何作為自由行動的根源時，我們可以先試著考察，不自由的行動與意識生命的關係。柏格森指出，有某些行動，甚至是日常生活中大部分的行動，多鑲嵌在許多印象與觀念的網絡中，這些印象與觀念是一些將感覺序列固定下來不變動的影像。為了語言上與社會上的便利，我們也習慣在此固定的輪廓下來理解事物，而此固定的輪廓就是表層自我與外在

⁷⁰ DI, p.93; in English: p.125-126.

⁷¹ Ibid., p.125-126; in English: p.167.

世界之間所發展出來的外殼，此外殼覆蓋著變動不已的深層自我，使得我們也在這層外殼的介面，以空間的方式來理解自我。於是，固定在空間模式下的意識，也以固定的連結方式執行行動，某感覺被固定為印象，印象又發展成觀念，而行動則是隨著這些印象與觀念而來的結果，意識的運作如同一規律的自動機制，產生著可預期的行動。此行動是不自由的行動，彷彿是器官的機能運作。

但是，有另一種行動，它所執行的是不同於規律地跟隨著某印象或觀念而來的回應，而是打破固化在意識表面的外殼，將深層的意識帶到表面。這樣的行動並非常態，它帶出的是理性思維底下的純屬質性的意識狀態，而此狀態才是意識發生時的本然狀態。

因此，此自我的深處〔…〕有某些其他東西正在發生，那是感覺與觀念的沸騰與漸增的張力，它們無疑地並非是未被意識到的，而是我們不願意去注意它們。如果我們反省它們並仔細檢視我們的回憶，我們將會發現，我們自己已經形塑了這些觀念、已經經歷了這些感覺，但由於某種難解的不情願去意願，當它們浮現到表面時，我們就將它們推回存在的朦朧深處。⁷²

因此，自由的行動就是那使得不情願的抑制鬆綁的行動，此行動自身就表達著此深層的意識生命本身，儘管這種表達有著程度的差異。然而，它與意識生命的整體、過去經驗的整體卻是相通的，行動以意識生命的整體為選擇的來源，行動多少程度地決定自己與生命整體合一，它就有多少程度的自由。就自由行動根源於意識生命而言，它是被決定的行動；就自由行動本身表達著其根源的本然狀態而言，它是自我決定的行動。

因此，對於柏格森而言，自由的意義，指的是一自由行動的事實，一個人之所以是自由的，並不在於自我具有能做決定的能力，也不在於他未來的行動無法被預測，而是在於他在行動中呈現出真實的自己，他的自由不需要向外或向內找動機與理由，他自己就是那自由的行動。

⁷² DI, p.127-128; in English: p.169-170.

2.動態的因果關係

關於自由行動與意識生命的連結，可以用另一個問題來問，也就是，意識生命如何自己就是一個自由行動？當這樣提問時，討論的方向將會反過來，不是從行動出發去確認其自由的根源，而是從意識生命這個源頭出發，去說明其自由的樣態。這樣的討論，將會涉及意識內部的運作模式以及此模式與因果原則之間的關係。

因果律的基本規定是，每個現象都由他的條件所決定的，或者是，相同的原因會產生相同的結果。因果律彷彿遍及整個自然世界，但真實的狀況是，自然世界中的現象之間並沒有因果關係，因果關係是一種觀念之間的連結方式，心靈的作用將之放在自然世界的現象之間，以此方式來理解自然。但是在意識的層面，是否也找得到這樣規律的相續性？事實上，在意識中，我們也無法找到任何規律的相續性，因為意識綿延所經歷的過程，只會發生一次，不可能會有相同的條件再次發生在意識中，因為意識的細節會不斷累積在生命整體之中，任何一個感覺對意識來說都是新的感覺。

那麼，自然世界的現象之間的因果關係，與意識生命內部綿延的因果關係，似乎有著非常不同的型態，而這兩種型態之間的差別，正是柏格森破除因果關係之決定論傾向的契機。自然世界諸現象的因果連結，遵循著邏輯上、數學上的必然法則，相同的原因出現必然產生相同的結果；意識生命的綿延，不斷地在經驗中過渡著，不會有相同的狀態再次出現於意識之中作為原因項，也不會有經過推論得出的結果項，而只會有綿延的具體過程。

《論意識的直接與料》對因果原則進行了雙重分析，但此分析卻涉及了兩種相矛盾的綿延概念：

有時候，我們將所有的現象，不管是物理的或心理的，表象為以相同的方式綿延著，因而是以我們的方式綿延著：在這樣的例子中，未來只以觀念的方式存在於現在，而從現在到未來的通道將採取一種努力的方向，它並不總是導向已被接收觀念的實現。有時候，相反地，我們使綿延作為意識狀態的屬己形式（*la forme propre*），在此例子中，事物不再

以我們的方式綿延著，而且我們允許它們在現在之中有著未來的數學先在（une préexistence mathématique）。⁷³

在這兩種因果原則的分析當中，自然世界之中的因果關係呈現出不同的樣貌，如果，自然世界之現象與心理現象都被視為因果關係的共同要素一同被考慮，那麼自然世界與心理現象都處在某種綿延方式中，無論是自然現象或心理現象，諸現象連續的發生著，現在與未來的連結沒有可資預測的依據；如果，自然世界之現象的因果關係是意識活動的產物，那麼諸現象之間的關係，就會理解為意識作用所賦予的固定法則，而不再有動態的綿延之意涵。

這雙重分析的用意，並非在製造一種本質上的矛盾與區分。相反地，將要指出的是，這兩種看似矛盾的因果關係，在意識生命的內部獲得一種統一性的調解，其調解方式，就是放在一種動態論的立場，來面對意識生命內部的因果關係。所謂動態論的因果關係立場，亦即，行動的執行作為原因，而源於此行動而來的產物作為結果。

至於這樣的動態立場，是如何去調節兩種看似矛盾的因果關係？事實上，這兩種因果關係之間，就作為對自然世界的兩種考察眼光而言，並沒有衝突，也各自有其證成自由的方式，但是就作為對意識生命的考察而言，就必須要通過一種串連這兩種關係的方式，使之融貫於同一意識生命的綿延之中，並且從中確定自由的意義。關於串連兩看似矛盾的因果關係的方式，柏格森所採取的就是動態論的方式。

如果想要將因果關係放在意識生命的層面來說，就必須在意識生命的綿延之中來考慮，也就是說，在意識生命之中，現在與未來之間的關係表現為一種推動，從某個「觀念」向著「行動」的努力，而此努力所導致的行動結果並不是此觀念的實現、不是隱含著某種被決定因素的推導結果。在這個努力感的實際體驗上，也同時帶著自由感的體驗，正是在此自發性的、未決定的推動上，意識生命是自由的。但是這種自發作用，卻在與物質遭遇之處帶入了必然性的元素，彷彿在物質世界中諸現象之間的作用關係，有著如數學一般嚴格的規律

⁷³ DI, p.161-162; in English: p.215.

性。然而，與物質交互作用而凝結為固定規律性的意識生命，並不是與自發推動的意識生命之綿延相矛盾的東西，反而是源於動態綿延的結果，儘管此結果可能是與動態的意識綿延完全相異的東西。但是這個完全相異的東西，只是代表著將意識生命對象化看待的情況，將動態的意識生命以固定的、規律的方式來考察的情況。

自發性的行動以及源於此行動而來的必然性結果，就整體的意識生命而言，不是彼此矛盾的，而只是不同的環節。並且這兩種環節所攜帶的意涵，不只是說明意識生命這一共同根源，還表明了意識生命的因果關係與物質世界的因果關係之間是彼此交織的。因此，若回到「行動」的層面來看，聲稱「一個行動所連結的動態序列越傾向與基礎的自我同一，此行動就越是自由的。⁷⁴」，以意識生命整體的角度而言，它的意義其實是，基礎的自我本身是自由的，由它為源頭所產生的行動是自由的行動，而所謂不自由的行動之情況，是那些封閉在僵固的必然性規律之中的行動。

由於，意識生命的真實綿延總是與物質世界的感覺運動互相交織，行動作為因果關係的結果項，隨著真實綿延介入的程度而有或多或少的自由，但是作為原因項的行動之自發推動，它自身即是自由的，或者甚至可以說，它就是自由本然的樣態。比較適合的說法，將不是意識生命的綿延具有自由的特徵，而比較是，自由必須是一意識生命的表現、必須在綿延之中理解。

第二節 意識與認知的關係

在上一節所確定的意識生命的自由行動，交織著動態的具體綿延與以不同程度被固定下來的規律運動。放到實際經驗的脈絡來看，可以聚焦在意識活動的細節上來考察，也就是在心理學的脈絡，去考慮過去回憶與現在知覺的關係。現在與未來的關係，在於因果關係的連結方式上，而現在與過去的關係，則是在對過去回憶的再認活動上。所謂「再認（la reconnaissance）」的意義，

⁷⁴ DI, p.125-126; in English: p.167.

對柏格森而言，是回憶存在於現在的方式。他將「再認」分為「自動的再認（la reconnaissance automatique）」與「注意的再認（la reconnaissance attentive）」，分別對應著兩種回憶的存在方式「運動機制（l'appareil moteur）」與「回憶影像（le souvenir image）」。

一、兩種記憶的形式

對意識活動而言，回憶的重要性在於連續性的維持，沒有回憶涉入的知覺活動，很難說它是同一個意識活動的延續，頂多只能說是機械式的刺激反應運動，只在當下發生作用，沒有累積下來的過去，也沒有可朝向未來的新意。實際上，意識活動不斷變動著、過渡著，有著自身的綿延。構成每個意識綿延之特殊性的要素，就是屬於意識自身的記憶。而專就記憶進行考察，柏格森對記憶進行了本質性的區分，這種作法的關鍵在於，強調出過去的記憶與現在的知覺是非常不同的東西。這種說法將會破除這樣的看法，即記憶與知覺之間是程度上、強度上的差別，隨著弱化或強化的漸變就可以彼此化約。而這也連帶著支持，記憶是儲存於腦的某些區域之主張。

這正是柏格森所要釐清的幻覺，記憶存在方式並不是物質性的，相反地，它必須與物質全然地不同，才能在物質即生即滅的特性之外，替意識活動帶來連續統一的根據。因此，對記憶的存在方式的考慮也是對意識活動真實樣態的一種考察方式，而這種考慮必須放在過去回憶於現在意識活動的作用來談，才能適當地對意識活動與記憶的本性有所理解。

在《物質與記憶》中，柏格森用閱讀與背誦的例子來說明這兩種記憶的差別。

我閱讀課文，為了能夠熟習於心，閱讀它時，我首先重讀著每一行文字，然後我重複它數次。在每次新的閱讀中都有進展，文字之間的連結

越來越好，最終完成於它們自行組織為整體。在此精確的時刻，我已習得課文於心，我們說，它已變成回憶、它已被刻印在我的記憶。⁷⁵

這段描述學習課文過程的文字，帶出兩種形式的記憶。其中一種記憶，是已被刻印在心中的記憶，已被熟讀的課文，這樣的記憶其實是以「習慣（l'habitude）」的方式被保存。它包含三個與「習慣」相似的特徵：一、它需要一種重複的努力；二、它要求整體行動的一開始的解組與後來的重組；三、如同身體習慣所表現的，它以機械論（un mécanisme）的方式被儲存、以原初衝動在行動中被設定為一整體，以及以自動運動（mouvements automatiques）的封閉系統被儲存、以相同的秩序、採取相同長度的時間之方式彼此相續⁷⁶。這種記憶的存在方式必定發生在一段時間中，在重複著已被記得的課文時，所進行的是一種經歷與行動，而被儲存下來的習慣，也是以重複著某種解組與重組方式的樣態被儲存，除非通過行動，否則難以理解或表達這種記憶的儲存方式。

另一種記憶是連續閱讀的記憶，這種記憶與習慣無關。在閱讀過程中，所遭遇的影像一次地就被刻印為記憶，其他的閱讀影像構成的就是其他的回憶。每個回憶都有自己的日期，無法再次發生。而之後再發生的影像，只會以改變記憶整體本性的方式被加入記憶，它一被把握，便以整體的方式自身存在著，儲存它所做的努力，並不是「重複」的努力、不是行動上的努力。這種記憶的攝取方式，是一種「直觀（une intuition）」，被把握的影像是在某個「一下子（tout d'un coup）」之中完成的，便完整地存留下來，這種把握不牽涉時間的長短，只強調被記憶影像的完整與豐富。

必須要強調的是，背誦的記憶與閱讀的記憶在學習過程中是互相交織的，每次重複的背誦都混雜著所有的閱讀經驗。一方面，閱讀經驗的整體之所以會不同於之前的，正是因為通過每次越來越熟悉的背誦而產生的質變。另一方面，每次的背誦，也都以一種自我充足的影像，以新的閱讀影像之方式被刻印

⁷⁵ MM, p.83; in English: p.79.

⁷⁶ Ibid., p.84; in English: p.80.

下來，一起構成意識生命的整體歷史。意識活動因此可以說呈現出了兩種本性上不同的回憶，但是又是一起運作著的回憶。

現在的問題是，這兩種形式的記憶如何交織運作，而呈現出意識活動既是被決定的又是自由之面向？或者說，如何在這兩種形式的記憶之間，說明意識本身就是一自由行動？這樣的問題，關係到回憶在現在意識中的作用方式、存在方式，這將實際上表現為心靈的「再認（la reconnaissance）」活動，亦即，我如何在現在意識中去說明已經見過（déjà vu）的事物。對於意識而言，這已見過的事物，其實是一種「似曾相識」的事物，並非是最初所知覺的事物本身，因而再認活動才隱含某種可更新的空間。

二、機械的再認：感覺運動平衡

實際上，再認是一個「知覺」與「行動」之間的運動過程，知覺接收到外在刺激，轉為回應行動的過程，也就是說，當再認活動成功地發生，意指的是能從知覺產生某適當的行動。這個過程包括了過去回憶的介入，這個介入，帶進了一選擇的要素，某回憶影像被決定與知覺結合，使得行動的朝向能夠確定下來。

這個過程中，若是把再認過程推向某個極端，亦即，行動的運作機制已經熟悉到不再需要帶著回憶的知覺來進行選擇，就可以執行最有效與便利的行動，來回應周遭情境的情況。在這個再認的極端情況下，回憶只以行動儲存在身體機制之中，身體的行動機制本身即表現出此回憶的存在模式。

而此機制的形成，是通過行動，連結過去與現在的影像，修正著有機體，在身體中創造一種朝向行動的「新配置」，這些創造的結果累積於身體，成為有秩序的系統。對系統的運作有意識，指得是存在於當下的記憶，它不是純粹記憶，而是朝向未來，對當下有用的記憶。

累積在身體的機制，是一感覺運動（sensori-moteur）的平衡狀態，來自於重複的功能，重複的作用使第一次發生的影像能夠延續、使前一個與下一個影像之間能夠整合、並且能夠創造習慣。重複越多次，對事物越熟悉，但也因此

越易於將某固定的連結置於前景，再認活動的運作也越無人格特殊性，越無生命力。

但是我們要探討的是，這個再認的極端形式之意義為何？感覺運動機制表現出一種機械式的、無生命力的運作模式，但此機制卻是通過創造力的發揮而成就的產品。首先，此機制的運作與創造它的活動絕對是非常不同的東西；其次，此機制的運作本身，已經可以順利地運作某種再認活動，脫離之前創造它的活動，而保留一種熟悉感的基礎。

這種狀況所表達的，並不只是此自動機制的機械化與無活力的特性，最主要的是，此機制是一種創造的產物，因此，它仍然是一種知覺的特徵化形式，每個身體所儲存下來的自動機制儘管都已僵固，但仍是彼此有別的，這也是將儲存於身體的記憶，歸於「習慣」的緣故，它是具有特徵的固定化，並非一種數學邏輯所規定的固定機制。身體影像與物質影像不同之處也是在此處顯現，身體能夠累積特殊的習慣，使知覺保有其特徵，從而形成熟悉感的特有模式。在這個意義下，我們去討論身體機制的再認，並且將這樣的再認視為一種自動機制對智性的模仿，其運作的機制，彷彿有智性的作用介入，而具有某種特徵，並不是通過計算就可以推得的結果。

因此，身體的感覺運動平衡，表達著一種習慣、一種態度，呈現出一種彷彿通過智性所表出的傾向。當回憶真正介入知覺活動，身體的感覺運動平衡之特徵將影響著回憶的選擇與決定，讓新的知覺再度捲入感覺自動的平衡狀態，繼續累積到習慣的整體中。

三、注意的再認：智性平衡

是以，我們開始討論有記憶介入的再認活動。記憶介入知覺另一個方向的說法是回憶影像的喚回，某個影像從整體記憶的深處帶入知覺的間隔，使知覺完整，使行動確定。然而，記憶如何介入知覺？回憶影像的喚回是如何發生的？

這正是德勒茲曾在《柏格森主義》第三章所描繪的純粹記憶由虛擬進入現實的過程。他引用《物質與記憶》一段關鍵性的說法來進行解釋：

我們開始對一「自成一類的 (*sui generis*)」行動有意識，我們通過此行動讓我們自己與現在脫離，首先，是為了要把我們自己放回一般的過去，其次，是為了要放回過去的某些區域——一個適應的工作，類似攝影機的聚焦。但我們的回憶仍然保持為虛擬的狀態，我們僅是把自己配置好，以採取適當態度的方式去接收它。漸漸地，它像濃稠的雲一般出現，它從虛擬的狀態進入現實的狀態〔…〕⁷⁷

就如本論文第一章所提，回想的過程首先必須先置身於回憶本身，而同時逐漸聚焦於符應現實情境的知覺間隔，消融為現實行動。而這個過程包括了五個重要環節：平移、旋轉、機械運動、動態運動、位移。

關於回到記憶本身的努力，事實上，是一個遠離行動目的，集中「注意」於影像細節的努力，這個努力致力於帶出影像的本然樣態，使得某個回憶影像從記憶整體之中被選擇、被決定出來。而回憶影像被選擇出來的方式，實際經歷的就是這五個環節，也就是「注意」的再認之過程。

在這個過程中，可以注意到身體的機能與記憶的作用這兩個層面，也就是德勒茲對這五個環節作的次分類，即，平移與旋轉的心理環節，與機械運動與動態運動兩個跟身體有關的環節。柏格森在《物質與記憶》第二章提到當「注意」發生的時刻，實際上的狀況是：

〔…〕首先，有一個運動的抑制 (*une inhibition de mouvement*)、一個終止行動 (*une action d'arrêt*)。但是，根據這個普遍態度，很快地更細緻的運動接嫁上去，某一些運動已經被標記或被描述，而它們的角色是重新追溯已被知覺對象的輪廓。隨著這些運動，開始了注意積極的而不是消極的工作。它由諸多回憶所延續著。⁷⁸

⁷⁷ B, p.51; in English: p.56.

⁷⁸ MM. p.110; in English: p.101.

注意消極的運動的抑制，主要是離開由行動所累積的身體機制，為回到影像本身作準備。這個準備動作隱含的是，在身體機制中找不到影像的完整細節，影像的再認必須從身體機制之外開始，也就是從一次地就完整被把握的回憶開始。但是，過去的回憶影像的再認，是需要追索、需要努力的，與一次即成的影像把握並不是相類似的運動。這些追索與努力的過程，一方面身體的感覺運動機制提供一個尚未決定的場域，一方面記憶整體模仿著知覺，投射一影像於此場域，結合為一確定行動。

1. 身體機制的抑制

關於身體機制在注意再認過程的機能，可從柏格森在《物質與記憶》對於影像的喚回運動的說法窺知一二：

原則上，現在取代了過去。但另一方面，這只是因為先前影像（des anciennes images）的壓制是由於我們現在的態度（l'attitude présente）對它們的抑制，那些能在此態度中給自己輪廓的諸影像將比其他影像遇到更少的阻礙，因此，如果它們之中任何一個能穿越障礙，那它就是相似於現在知覺的影像，而且（這現在知覺）就是它將要去穿越的。⁷⁹

這就是之前提到身體的感覺運動平衡在記憶介入知覺時所發生的影響，身體所累積的習慣採取某種態度，此態度限制了整體記憶大部分的影像，只有合於此態度的影像才能穿過知覺的間隔與之結合，付諸行動。因此，當記憶確實在身體上發生作用時，它已經產生質變，從回憶影像轉換為行動，過去於現在產生作用，虛擬的純粹記憶變為現實。這時候回憶影像幾乎又失去其本來的細節，只以如刀鋒般非常「尖細」的高度集中之狀態介入「知覺」與「行動」的間隔，幾乎是化入現實行動之中，以行動的方式顯露自身。

身體機制對整體記憶產生限制的作用，但是就整體記憶而言，這個有限制的場域反而對它提供了某種呼喚（un appel），這個呼喚的意義，其實就是一知覺的輪廓，因為此輪廓的存在，記憶整體才不會一次地全部現前於現在意識中，而是以合適的細節與色彩來填滿知覺的空場，填滿它的回憶影像，其實是

⁷⁹ MM, p.104; in English: p.96.

一種投射作用的產物，這也意指著一種創造性的活動，填滿知覺輪廓的細節與色彩，並不是原來影像的複製與重複，反而是一種新的影像形式之創造。正是在這個意義下，身體的場域對整體記憶而言，是具有吸引力的，而且只對它而言才有吸引力。

2. 整體記憶的選擇

但就記憶整體而言，某個回憶影像是怎麼選擇出來的？這其中隱含的問題是，「是知覺機械地決定了回憶的出現（l'apparition des souvenirs），還是回憶自發地前去與知覺相遇？⁸⁰」

整體記憶的平移與旋轉，表明了整體記憶的選擇作用。整體記憶凝縮於某種程度的平面，整個平移至與現實平面重疊，並且旋轉為某個面向合於知覺。這種選擇作用，毋寧說是知覺的雙重化，整體記憶的平移與旋轉其實是一種模仿知覺的過程，並且最終以投射的方式與知覺重疊結合。現在知覺疊上過去記憶模仿知覺的影像，這就是選擇的真相，亦即，影像的選擇是記憶整體去靠近知覺所產生的結果，不是某個既有的影像被選擇出來單獨地被帶離其他影像而起作用。而這種選擇作用，正對應著身體知覺所提供之場域的吸引力。

這樣的選擇作用，似乎帶著某種決定性，平移運動的凝縮程度與旋轉運動的定向傾向，都依據著現實的知覺輪廓而確定，似乎身體機制的態度決定了某個回憶影像的選擇。但這樣的看法，正是忽略了知覺的雙重化作用之意涵，忽略了整體記憶模仿的努力與投射的效果，原因在於，現在的知覺並不是回憶記憶過去所屬的舊知覺，新的知覺與舊的記憶之雙重化，更新的不只是長久累積的習慣機制也更新了長久累積的記憶整體。而就記憶整體而言，整體記憶使新的知覺完整，它在一綜合的努力之中，重構了知覺，我們稱這種更新是一種創造活動，一種用模仿的方式所進行的創造，模仿的努力為「現在知覺」與「回憶影像」提供一共同的框架，使重合得以發生，而重合的成功代表著選擇的完成與新意的誕生。

⁸⁰ MM. p.107-108; in English: p.99.

因此以下這段引文是很有意思的，「所有這些（影像）前去與知覺相遇，且餵養著它的實體（la substance），它們要求有足夠的力量（force）與生命（vie）去與知覺一起外在化自己。⁸¹」這些與知覺照面的影像，必須要有活力與生命才能循著空間中的知覺進行模仿。模仿，反而正是生命的表現。然而模仿的意義，恰好帶出容納自由的間隔，一個將時間中的回憶細節轉換為空間佈置的努力，這個努力顯現出選擇作用的生命。

3. 知覺迴圈與智性直線

注意的再認，通過整體記憶的介入，讓意識生命在感覺運動運作之外，還創造著新的知覺與成就新的系統。

柏格森用「後像」的例子說明知覺的迴圈圖示，事物移開視線之後，事物的影像仍然殘留在視線之中，成為事物知覺的後像。雖然說是後像，但在立即知覺發生的時刻，後像（une image consécutive）與影像（une image）其實是同時存在的，知覺一接觸外在事物，即刻回返事物自身與之統一，此回返已帶入了記憶的存留，形成一知覺與記憶之間拉開的最小迴圈，這個迴圈直接與事物相關、與現實的平面相連。

知覺與記憶之間的交互關係是這樣的，「通常來說，是現在知覺確定我們心靈的方向，但，根據我們心靈所採取的張力程度（le degré tension）以及他所佔據的高度，此知覺在我們之中發展著或多或少數量的回憶影像。⁸²」可以說，知覺確定了記憶變為現實的方向；記憶則決定了現實知覺的數量程度。

由於知覺的產生是一個封閉的迴圈，再認的過程只能通過重新製造一包含先前迴圈的新迴圈，才能更加集中注意於某對象的再認，逐漸累積為熟悉的再認模式，如同連續閱讀與背誦課文的交互關係，每次閱讀所累積的迴圈都捲入背誦的熟習機制當中，直到背誦的機制已經順暢到不需要連續閱讀集中注意的再認幫忙，即可機械般地彷彿帶有智性思維地進行著背誦。因此，「機械式的再認系統」，是「注意再認」累積至極端的結果，而一般狀況下，注意再認則

⁸¹ MM, p.113; in English: p.103.

⁸² Ibid., p.115-116; in English: p.105.

以不同的注意集中程度詮釋著知覺的輪廓，投射回憶影像與現在知覺雙重化為新的知覺迴圈。

注意集中的程度與智性的平衡有關。注意集中於某影像的細節與色彩的努力，可謂之一種智性的擴張。也就是被創造的新迴圈不斷疊加，越來越遠離事物、遠離立即知覺以至於無限的過程，此過程如一直線進程，不會回返，也沒有終點，但是卻有某種規律的運作秩序，這個秩序的固定化就是「概念」形成的過程。而注意努力地維繫住某個影像細節的凝縮程度與方向，使得此影像從記憶整體中，配合著身體態度的未決定場域之吸引，被決定出來。如果注意不再集中於回返某影像細節，智性的平衡便會消失，影像會如做夢一般於過去整體之中鬆弛著，沒有核心。

於是，可以確定的是，意識活動與自由有關的面向，即，「選擇」與「創造」之能力，主要與注意的再認有關。而注意的再認，其實是進行一集中的努力，維持著兩種形式的記憶之間的平衡、維持著行動與夢之間的平衡，而這樣的努力表現在「回憶影像」的喚回過程之中，參雜著身體態度的未決定場域一起運作。因此，意識的自由行動與心理狀態的決定過程結合於身體的行動或腦的初生行動。

第三節 意識的自由行動與意識的再認活動

這裡我們再度面對著心靈與物質、心靈與身體二分的脈絡。值得注意的是，討論的關鍵之處不在於二分脈絡的界定方式，而是此種界定方式的意義，以及此界定方式所帶出的問題與回應的意向與眼光。到此為止，我們幾乎都是在二元性的脈絡下描述與展演柏格森哲學的內涵，現在我們可以稍微整理柏格森的二元性界定所含藏的意義與問題。

二元性的界定之下所產生的問題是，意識自由的意義是產生在知覺呼喚記憶的面向，或者是在記憶模仿知覺面向，直接在兩者共同構成的動態脈絡下談，就可以融通這知覺與記憶的互動與統一。但是，這是否適當地表達了自由

行動的意義，因為再認模式之下，回憶影像與現在知覺的統一，都力圖朝向愈發便利的機制之完成與習慣之累積，而這結果正好離自由最遠。此情況確實符合《論意識的直接與料》對自由行動的說法，即一種動態因果律之下的自由行動。然而，自由的努力應該不只注重通過重複而累積產物的方式，而還要注意到從平衡的擾動中，讓生命的內裡現於意識的外殼，平衡的擾動意指打破累積的身體習慣、思維習慣，以新的方式去喚回或集中注意力於回憶影像，是影像的喚回方式、注意的集中方式顯現了再認活動中的自由，而不見得只為了現實情境之故所做的必然創造。在這樣的意義下，二元性的界定就不是必要，或者說，被界定的兩邊並沒有什麼差別，不管是思維的或者身體的，只要是在僵固的機制與秩序中運轉，便是不自由、無生命力的，而突破機械化的運作機制所進行的身體行動或思維活動，才是自由之意義展現之處。

一、身體與未決定區域

在認知的脈絡下，自由的意義若是顯示在「回憶」介入「知覺」的努力過程，而「回憶」介入「知覺」的方式，又是一種詮釋知覺輪廓，以適於其範圍的綜合，那麼，除了回憶自身的豐富性能替選擇作用提供資源外，知覺輪廓對於回憶的現實化，也會有一定的影響。知覺的輪廓在回憶介入之前，是一「未決定區域」，這個區域與行動的現實與虛擬有關，在真實行動未被執行時，「未決定區域」所代表的，就是虛擬行動所涵蓋的全部範圍，而在回憶介入之前，這些虛擬行動的存留與配置，已經有了最初步的「選擇」，而此選擇的中心，是身體影像，依照其關心的面向，物質影像以某些面向圍繞著它，展開「未決定區域」的佈置。

然而，這個影響著「未決定區域」配置的「選擇」，是如何發生的？或者說，在散佈著物質影像的世界中，有核心的、有佈置的知覺場域是如何產生的？

關於這種從「物質的呈現」轉為「知覺的表象」的過程，柏格森不採取在物質上進行某種加工，來完成表象的方式，而是削減去物質與其他物質的連

結，以及削減去物質本身的內裡的方式，來說明只剩「外殼」的表象。而削減作用的根據，就在於物質影像對身體影像的利益與關心，反映出某種面向，而不是一次具足地全部呈現。當事物對身體影像發生作用時，身體影像會將它們反射回知覺表面，如同光線在銀幕上的投影，與身體影像利益相關的光線，會以某種輪廓的方式將事物的刺激保留在銀幕上，而不相關的光線則不會停駐在銀幕上。因此，事物散發出的停留在表象外殼的光，從物質影像的整體中突顯出來，成為知覺。

知覺的表象，只是一未被填滿的場域，涵蓋著所有行動的可能性，無時無刻都可能變動，相對於意識與行動來說，它是一行動的虛擬區域，只有在真實行動穿過它被執行出來時，知覺轉為行動，進入與物質世界有互動的現實意識中。

所謂的「區域」並非指得某個有距離遠近的區塊，而是指一種「間隔」，它介於物質與物質的知覺之間、事物的刺激與知覺行動之間。而自由的選擇作用，就發生在此間隔。此間隔最簡單的意義，就在於「刺激—反應」運動機制的能發生的或已發展的範圍。從刺激發生，到做出反應之間的延遲，擴大了反應的可能範圍；同樣的情況，放到「知覺」與「行動」的脈絡，越是延遲行動的時刻，行動的可能性就越廣也越豐富，而這些廣度與豐富性，說明了儘管只是在程度上差異，「知覺」與「行動」之間都不具有必然的連結關係。

在「回憶」介入「知覺」之前，就已經隱含了這個使再認的自由選擇得以可能的要素，「未決定區域」包含著以身體影像為中心而展現出的物質影像之特殊面向，這些特殊面向，正是「回憶」介入「知覺」的依據。若身體影像所連結的行動模式越堅固，「知覺」與「行動」之間的「未決定區域」就越狹窄，越沒有選擇的餘地。而要拉大此「未決定區域」，必須鬆動某種固定連結，重新嘗試某種反映事物之光的方式，嘗試讓新的輪廓停留在銀幕上。這種嘗試，正是再認活動能夠是自由的關鍵，在探索連結過去與現在的方式時，拉開了「未決定區域」之廣度。

需要注意的是，「未決定區域」的端點，或者說它所涵蓋的要素，必須是「行動」。只有真實「行動」的完成，「未決定區域」廣度的意義才能出現，

在無盡的延遲與擴張之中，並無法說明自由。行動必定牽涉到身體影像的連結功能，以身體為中心所展開的知覺未決定區域以及以身體為端點所背負的回憶紋理的整體，共同影響著意識的自由行動之發生與生命之展現，而身體的角色也採取不同的面向，而在動態過程中呈現出不同的效果。

二、回憶影像的選擇

《物質與記憶》第三章界定了「回憶影像 (le souvenir-image)」是不同於「現在知覺 (la perception présente)」與「純粹回憶 (le souvenir pur)」的東西，但是卻與它們都有緊密的關連。

回憶影像參與著開始物質化的純粹回憶以及參與著知覺，它傾向在知覺中具體化自身，從最後的觀點看，它也許被界定為一初生的知覺 (une perception naissante)。⁸³

「回憶影像」處在意識生命與身體知覺的交接點上，扮演著智性張力的集中點、平衡點，智性的觀念對柏格森而言，是拉張在純粹記憶與身體機制之間的平衡狀態，喚回「回憶影像」的努力，是一「重複」的努力，它清晰化某些影像細節，同時也使其他細節沒入純粹記憶的深處，在兩種形式的記憶脈絡下，純粹回憶與回憶影像的關係既彼此交織又彼此分開。

此自發回憶 (ce souvenir spontané) 無疑地藏匿在既得回憶 (le souvenir acquis) 背後，能以閃光的方式揭示自己，但在意願記憶 (la mémoire volontaire) 最微少的運動中隱蔽。如果主觀者看到保留為影像的字母序列消失了，尤其當他開始重複它們 (字母序列) 時：「這個努力似乎把剩下的影像驅趕出他的意識。」⁸⁴

換句話說，自發回憶，即純粹回憶，閃現在「習慣機制」的間隔，但同時卻消失在「回憶記憶」的重複之努力中。如果說，純粹回憶就是意識生命的整體，

⁸³ MM, p.147; in English: p.133.

⁸⁴ Ibid., p.93; in English: p.87.

而習慣機制是累積於意識表面的外殼，那麼，對於自由的意識而言，「回憶影像」的意義是雙重的。一方面，正是「回憶影像」將純粹回憶帶入了習慣機制的間隔，使意識生命得以顯現於現實的感覺運動平衡之表面；另一方面，「回憶影像」卻也循著某種習慣機制，才能具體化為某輪廓與細節，才能從彼此滲透著的意識生命帶出某適於情境的影像，也只有在「回憶影像」轉化為現實行動，意識生命才能顯現，自由才有著落之處。

一方面，「回憶影像」似乎衝破某種機制而閃現了自由，另一方面，似乎又要通過某種機制才能帶出自由。因而，影像之「選擇」的意義正在於此，影像再認活動是通過「模仿」知覺而必然地「創造」著新的知覺迴圈，這個全新的創造，也必然地包含著之前的迴圈。我們無法脫離此限制，因為在與事物直接相連的第一個立即經驗的知覺，就已經是一個拉張開「知覺」與「記憶」兩端的迴圈，我們的自由，只能發揮於新迴圈的創造上，而不在於遠離事物的智性能力上，因為我們無法在每一次選擇出回憶影像時，在事實上離開最初的事物經驗，相反地，最鮮活的事物體驗必須處在選擇機制的根基上，才使得自由的意識生命可以通過選擇有再次活現的機會。

若我們回頭檢視「再認」的意義，柏格森對「再認」的界定是，「去再認相同的事物，主要在於知道如何使用它。⁸⁵」這隱含著一層意義，再認的努力並非努力於從影像海洋中搜索出相同的或相似的事物影像；再認的成功，在於影像介入知覺，完成行動之後、在於影像適切地被使用於現實情境之後，我們才認可了此影像與先前知覺的相似性。因此，再認的成功，在於現實經驗的完成，但是再認的活動是否帶出自由的特性，則在於此現實經驗是否蘊含著意識生命之展現，而可以說是一鮮活的再認體驗，而不是機械式的再認反應。

於是，我們可以對意識的「自由」與「認知」的關係稍作結論。「自由」觀念的重點，在於現在是否在朝向未來時能夠創新；「認知」觀念的重點在於現在是否能成功再認過去回憶的影像。在意識生命整體的綿延之中，過去、現在、未來的區分其實消融於綿延的過渡歷程之中，若從中抓取某一時刻來檢

⁸⁵ MM, p.101; in English: p.93.

視，便會發現，此被稱為「現在」的某時刻過渡著這樣的實況，在回想的過程中選擇著適當的影像，即，意識生命在認知的過程中展現著自由。

因此，自由的展現並沒有離開現實情境的限制，而現實的運作機制並沒有斷絕自由的活現。是以，不自由的意義，並不在於現實的物質性之限制，反而是運作機制與系統的固化，積習已久的運作機制，不只有指向感覺運動的身體習慣，也包括智性活動的概念連結習慣。「習慣」雖然常與身體的感覺運動機制連結，但是它不是純粹機械論意義底下的機制，它是意識生命的創造物，可說是一逐漸增長著的有機體，其運作秩序並非預先給定，而是知覺與記憶共作之熟悉感的形成。「習慣不是記憶，它執行著我們的過去經驗，但是沒有喚起它的影像⁸⁶」，在此意義下，自由的深層意識才在固定化的意識表層找到閃現的空間，因為習慣並沒有脫離經記憶所詮釋的知覺場域之範圍，意識生命才能自由地通過記憶的彈性，改動僵固的習慣機制，儘管這需要一種努力，才能從堅固的系統中解放出自由的回憶影像，至少，這提供了進行努力的機會，也因此，提供了自由的可能。事實上，意識生命的不自由，不是來自於身體的物質性，而是來自於回憶的習慣性。

三、身體影像的功用

那麼，身體影像對意識生命的意義為何？考察《物質與記憶》第一章對身體影像的基本界定：

因此，我結論，普遍地活生生的身體（le corps vivant）與特殊地神經系統，只是通道的區域（des lieux de passage），它是為了以刺激的方式被接收的運動能被轉換為反映或自願行動的形式。⁸⁷

在本論文第二章也提到，「身體」是世界的物質影像系統與知覺的運作系統的交接點。它既具有物質影像的自然特性，又能夠在行動中標誌出其獨特性。一般來說，身體影像接收著其他影像的刺激以及做出反應，就這個層面而言，身

⁸⁶ MM, p.168; in English: p.151.

⁸⁷ Ibid., p.77; in English: p.73.

體影像與其他物質影像沒有什麼分別；就身體影像累積了某些知覺運動的習慣而言，它便開展出了某塊「未決定區域」，而自己居於行動的中心，經過行動的執行，填滿未決定的空隙，某個現實經驗被確定下來。

由於行動的確定，根本上是來自於記憶，通過行動累積下來的感覺運動習慣也帶著記憶的痕跡，是以，「未決定區域」的展開，也早已牽涉到記憶的影響。但是，從鮮活的體驗直接被把握的回憶影像並不儲存在身體影像之中，而累積在身體影像的習慣，已是記憶再次介入知覺的產物。因此，身體與記憶的關係，不被理解為「容器與容物」的關係，而是「運動與通道」的關係。

[...] 我的身體只不過是我們表象總是重新出生的部份，它總是現在的部份或者在每個時刻都即將過渡的部份。...但是這個維持在其他者之中心的特殊影像，我稱為我的身體，它在每個時刻建構著一生成宇宙的橫切的片段。它是已接收運動與回應運動的「通道之區域」（le lieu de passage），一個連結作用於我的事物與我施以作用的事物之間的破折號，一個感覺運動現象的位置。⁸⁸

就物質影像的層面來看，身體影像只呈現出意識生命的現在之樣態，通過身體影像，適當於情境的部份被篩選出來，而身體影像在每一時刻表象的就是與情境吻合的運動，如同純粹記憶的整體根據身體影像的態度，平移與旋轉為適當的面向，集中於某回憶影像的細節，停頓於身體行動的完成。

但是，就「未決定區域」的層面來看，身體影像就是維繫著選擇作用的核心。當「注意的再認」集中於回憶影像的細節時，注意集中的根據就是身體影像累積著的感覺自動機制來凝縮某種程度與轉定某方向，也就是說，沒有身體習慣機制的場域，回憶影像沒有具體化的根據，也無法確定智性上的連結方式。整體記憶的豐富，必須在框限之中才能集中與凝縮，才能使強度激發出來，突顯出某個「回憶影像」。正是這樣的強度，它展現著自由；正是這樣的努力，它凝聚著生命。而身體影像在每一時刻都維繫著這股活力。

⁸⁸ MM, p.168-169; in English: p.151-152.

我們的身體，一方面接收感覺，另一方面能夠執行運動，是固定我們心靈的東西，並且是給予它穩固與平衡的東西。心靈的活動無限地超越了被累積回憶的團塊，如同這個回憶團塊自身無限地超越了現在時刻的感覺與運動。但這些感覺與運動作為我們也許可稱為『生命的注意（l'attention à la vie）』的條件，而這也是為什麼每件事在心靈的正常運作中所有東西都依賴著它們的凝聚，如同一以尖端站立的金字塔。⁸⁹

因此，可以說，身體影像是意識生命能夠表達自由的場域，或者說，能夠自由表達的通道。身體的物質性，對意識生命而言，其意義不在於強調身體對生命之流的限制與阻礙，而比較是強調它通過限制所帶來的效果，甚至，只有如此，才能將生命推向最尖銳的力道與強度。

四、小結

到此為止，我們考察了意識活動的諸多面向，可以對「意識」的意涵作概括的說明。就動態綿延的角度而言，意識活動就是一個體的生命歷程，其異質的特徵停頓在積累於意識表層的習慣機制；就純粹回憶的角度而言，意識活動只是整體生命在現實面向的表現，只呈現回憶介入知覺之過程的最後階段，即現實的行動。綜合這兩方面看，「意識」既是生命整體又是行動環節，而意識自由的意義，就是在於源自生命整體的行動表現。

但有一些隱約的問題尚未被正式面對。最主要是，在之前的討論中，意識生命與純粹（整體）回憶仍然是混用著談論的，我們只專注在它們的相同處，亦即，意識活動的存在整體，來使用它們，但是其存在方式的細節並未釐清。無疑地，意識生命是流動不止的綿延；純粹回憶則是靜止不動的存在。當我們從自由的角度，賦予「回憶影像」既保有生命細節又帶出現實行動之角色時，這兩個看似矛盾的觀點，已經很自然地統合為一。

⁸⁹ MM, p.193; in English: p.173.

然而，當我們帶入「身體影像」來考慮，「意識生命」與「純粹回憶」的距離就被拉開來。意識生命始終著落於身體影像而綿延著，而純粹回憶正是與身體影像有著本性差異的獨立存在。在此脈絡下，拉進來的是「現實」與「虛擬」的區分，發生於身體影像的生命型態即是現實的，而其他生命細節則屬於虛擬。對身體影像而言，其存在方式是諸多運動的傳遞與轉換，包括回想與行動皆然，它指涉著一種重複的功能；相反地，純粹回憶的存在方式是完整的影像，有著日期與細節，它指涉著一種異質的特徵。

當我們將「意識生命」與「純粹回憶」等同來看時，所依據的就是這種異質的虛擬性。而「身體影像」的現實性對兩者造成的差距，只是暫時的，下一章將從虛擬性的角度，融通看似因身心的本性差異而產生的相對狀態，儘管以現實意識的角度，同樣的努力，已在本章以身心的共存結構、互為條件之方式下，有一定程度的收穫。然而，從虛擬的統一性出發的觀點，帶有某種存有論的意涵，是在存有原則的肯認與運行的脈絡下，來面對存有者的存在方式。這不只是觀點的轉換，還是對存在本質最真實的肯定。

第四章 虛擬：創造行動的努力

一直到本章，我們才直接地面對「虛擬（le virtuel）」這個主題。但是這並非憑空而來的標籤，它是對應著「意識」的現實面向而成立的，也就是說，「虛擬」是對現實而言才是虛擬，在根本上，有的只是綿延的真實存在而已。

然而，區分出「現實」與「虛擬」的意義，主要是在「無意識的（inconscient）」的要素被帶進意識綿延來考慮的時候，才最被突顯。有意識的「知覺」指向「行動」，支持著行動完成的要素是「記憶」，而累積記憶的來源又是不斷更新的意識知覺，這種互相建構的動態關係，在心理學的層面已經可以確立，在意識活動的層面也已經可以融貫。但這些都隱含著一必要的設定，即記憶整體的獨立存在。正是這個相對於現實意識而存在的記憶，是一種無意識的心理存在，被稱為是「虛擬的」存在。

過去的記憶作為一個整體不只是與現實的意識活動共構共存著，它自身內部也具有許多細緻的紋理、許多交織的細節，它總是隨著現實的經驗整體地改變著內部的性質，並且以一次地就完整被把握的影像儲存著自己，是以，這些影像的細節也彼此虛擬地共存於記憶的整體。這個被稱作「純粹回憶」的整體，更進一步地，被認為是意識活動的存有基礎，而不只是互為條件的要素。

內部具有細緻紋理的「虛擬性（la virtualité）」，就其本性而言，它必然在動態中保存著或存在著，可以說是一純粹的時間或者是純粹的動態本身。而這個普遍的動態，就其事實面而言，便具體化為「生命衝動（l'élan vital）」的創造活動，它依據自身虛擬的各程度，分化出生命的支線，這些支線是現實化的產物，已不具虛擬性，也不知曉其他支線的紋理，但是它們都仍與生命的整體動態相連著。

因此，就「虛擬性」的原則面來看，「純粹回憶」與「生命衝動」因同具有異質的複多性而可以互相類比；但就事實面來看，卻在動態的發動原因上，有了外部與內部的差別，而這樣的區別，又牽涉到「物質性」於其中所扮演的

角色為何。除此之外，這樣的區別還帶出了「人」之生命力與心靈能力之間交織關係的探討。

第一節 無意識與虛擬的意義

一、無意識

德勒茲在《柏格森主義》第三章提到的「無意識」有兩的面向，一個是心理學的無意識，一個是存有論的無意識。在德勒茲的詮釋脈絡，「無意識」的主題與柏格森的「記憶理論」連結在一起，意識與無意識的區分，放在現在與過去的關係來談。是以，純粹回憶的整體作為一「過去一般（*passé en général*）」不再行動、不再於現在發生影響，而作為一存有論上的基礎，支持著現在意識活動的發生，它是純粹「虛擬」的，不涉及現實的行動。它支持現實行動的方式，表現在將過去記憶再次帶回現在的「再認」過程，再認過程是一心理學運動，它必須通過五個相關環節才能完成，這個心理學運動完成於行動的執行，心理學上無意識在於，尚在前兩個心理學環節的心理連結習慣，或者不為行動而產生的回憶影像，例如，夢影像。

然而，對柏格森而言，相對於「意識」展現出一種活在當下的特徵，「無意識」所屬的範圍不只有相對於現在知覺的過去記憶，它還包括了知覺在物質世界所展開的「未決定區域」之要素，這個「未決定區域」提供了意識做選擇的空間，是意識的立即未來之圖示，它表象為尚未知覺的對象之場域，是將已被知覺之對象的記憶轉化為未知場域的一種景況，而這其中的間隔，就是意識表達選擇自由的關鍵。

柏格森對存有方式的界定是：「存在隱含著兩個一起被考慮的條件：一、在意識中的呈現，以及二、被呈現為前項與後項的邏輯或因果連結。⁹⁰」一方面，存在的方式表現為意識對事物的未決定的知覺方式；另一方面，表現為事物之間已確定的連結方式，不論是空間的或時間的。而前者指向意識的自由行

⁹⁰ MM, p.163; in English: p.147.

動，後者則指向自由行動的產物。但是，心理生命的整體，也就是記憶整體，一方面作為現在意識活動的條件，一方面又顯現在已累積的意識連結習慣上，就這兩點而言，表達了心理生命的整體是一真實的存在，但是，它卻是無意識的。

因此，「意識」與「無意識」的關係，對柏格森而言，既放在時間也放在空間的關係來談的。就時間面向而言，「無意識」指向沒有被施用於現在意識，但卻作為意識活動之根源的「純粹回憶」，這也是德勒茲在《柏格森主義》所強調具有論意涵的「記憶理論」之重點；就空間面向而言，「無意識」指向的是記憶所沈澱下來的自動機制、習慣連結，這種具空間性的配置，呈現出某種確定的秩序，因而在運作時並不被意識到，這意識之必然連結的問題則與《論意識的直接與料》第三章所談的自由與因果關係有關。但是，這兩面向並不是分開的，在「注意的再認」過程所進行「回憶影像」的喚回，就融合著兩面向的要素。這也是本論文在前一章所處理的主題。

然而，在「純粹回憶」作為存有論條件的面向，德勒茲又繼續在詮釋上將其「虛擬性」的特徵發展為生成動力的現實原則，去肯認「虛擬性」作為現實狀態之存有根據的事實面。而這與柏格森在《創造進化論》談及的「生命衝動」有密切的關聯。在「生命衝動」的分化活動中，兩種「無意識」的意涵被含括進生命的創造之中，一方面，生命衝動自身的特性使它被迫依據虛擬的膨脹與凝縮程度進行創造，另一方面，被創造的生命支線不再具有虛擬性而凝固在某個現實條件的制約中，而唯一具有「意識」特徵的就是「人」的支線，其表現「意識」的方式，是進行一突破生命創造層級鎖鏈的創造行動，此創造行動表現出「人」可以把握或創造自己層級以外的東西，因而，以生命衝動而言，它可以對整體生命流有所認識而能作為它的「自我意識」；以自己而言，它可以創造出自己以外的產物因而是自由的。

二、虛擬性

在《柏格森主義》中，德勒茲將「虛擬」的意義集中在「純粹記憶」與「回憶記憶（la mémoire-souvenir）」的共存以及與「凝縮記憶（la mémoire-contraction）」的共存來探討。這兩種對「記憶」的區分，在某程度上，將柏格森在《物質與記憶》提到的兩種形式的記憶轉換為同一種記憶的兩種程度。

這關鍵點並不在於柏格森的對記憶的看法具有二元性的傾向而德勒茲將其詮釋為一元。事實上，柏格森在《物質與記憶》以閱讀與背誦課文的例子來說明兩種形式的記憶時，便強調了這兩種記憶之間的動態關係。之所以會區分出兩種形式，指的是兩種記憶存在的方式，一個是以具有完整細節的影像儲存，它總是將新的要素納為整體；一個是以有規律秩序的重複機制儲存，它總是經歷著一段時間的運作，但是，後者的記憶有程度的差別，推向極端就是一可以脫離前一種記憶而自行運作的自動機制。這樣的區分，也是德勒茲在區分「回憶記憶」與「凝縮記憶」所採取的觀點，即，回憶記憶是「後起的時刻總是超過先前的時刻，而涵蓋著先前時刻所留給它的回憶⁹¹」；而凝縮記憶是「兩個時刻彼此收縮或凝縮著，因為當下一個出現時，前一個尚未消失⁹²」。

重點比較是，德勒茲將這兩種記憶放在「純粹回憶」的平移與旋轉的活動中來討論，而這兩個環節都是心理層面的環節，也就是說，它尚未涉及身體機制與行動的環節。它主要面對的問題是，回憶記憶共存於虛擬有著或多或少膨脹與凝縮的程度之平面，是否與現實的意識平面上的凝縮程度相等同。這個問題之所以成立，是因為事實上，這是兩種不同性質的凝縮平面：

因此，必須避免混淆，回憶通過它而被現實化的「意識平面（les plans de conscience）」與總是虛擬的回憶狀態根據它而改變著的「過去之諸區域、諸部分、諸程度（les régions, les coups ou les niveaux du passé）」。

因此，有必要區分張力的、存有學的凝縮，在那裡所有凝縮或鬆弛的程度虛擬地共存著，以及轉換的、心理學的凝縮，為了現實化自己與變成影像，每個回憶必須通過它而有自己的程度，無論它多麼鬆弛。⁹³

⁹¹ B, p.46; in English: p.51.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., p.62; in English: p.65.

如此一來，這兩種記憶的凝縮之等同產生的是一心理影像，這便是「注意的再認」集中於某凝縮程度的回憶影像之喚回。分歧點在於，「身體影像」的帶入與否所產生的不同效果，當回憶影像成功地介入知覺化為身體行動，此行動將會對周遭的物質影像發生影響，對世界帶來改變；當回憶影像的細節被成功地集中於某凝縮程度的張力上，此如行動般的努力，表達了影像的選擇作用。儘管使得此選擇具有新意的要素，是現實知覺的遭遇所提供的「未決定區域」，而能夠展開此區域並融入其中的，只有作為行動中心的身體影像。

但，德勒茲在《柏格森主義》所要突顯的是，具有存有論意義的「純粹回憶」內部的細節是「或多或少凝縮與擴張的諸多程度或區域」，在重新對現實發生作用時，是否帶著一樣的凝縮程度體現於現實意識之中，不管這個現實是發生於身體影像的或是發生於心靈觀念的。而這虛擬與現實之對應關係，隱含了虛擬性的現實化運動的預設，而這兩種記憶凝縮程度的相等同之證成，便同時也肯認了「生命衝動」現實化自身的真確性。

虛擬性在「生命衝動」的動態差異化方式，是順著內部的紋理，自身現實化為生命的支線，這些生命支線的現實化並非隨機的，它有其凝縮的各種程度，而這正類比於「純粹回憶」平移與旋轉的環節所進行的運作方式，此運作屬於純粹心理生命的部份，並未涉及行動，即，屬於「普遍觀念」的產生過程。一個「普遍觀念」的影像，是一種「凝縮記憶」，允許各種介於行動與夢之間的程度。在虛擬的範圍內，「程度」的意涵是彈性上的收縮與擴張，不是數量上的增加與減少，因為心理事實彼此之間滲透著，要解釋某特定心理事實之出現，便是指出某些細節被集中出來，在知覺與記憶之間維持著平衡。

但是，在第一章所提到「純粹回憶」動態的起因之問題，依然處於模糊地帶。通過虛擬性之現實化，來類比「純粹回憶」與「生命衝動」，就顯示出此「外部原因」與「內部原因」的差異。事實上，這個差異指向的正是一元論中的二元性之情況。

第二節 純粹回憶與生命衝動

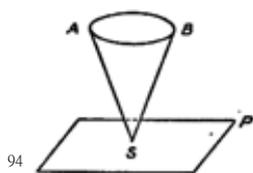
如果從德勒茲在《柏格森主義》的詮釋脈絡，「純粹回憶」與「生命衝動」之間的關係，像是存在原理在法則上的確立與在事實上的運作。這樣的差別，是根據，虛擬性在「純粹回憶」的脈絡，自身不動而作為動者的存有基礎；而在「生命衝動」的脈絡，自身就是動態的，並且在運動停頓的地方創造著生命支線或生命體。

概括地說，這兩種虛擬性的圖像分別是根據二元性的角度與一元性的角度，所描繪出來的。也指涉著同一種形上學觀點的兩種存有論說明方式。

一、純粹回憶的靜態圖示

《物質與記憶》之中所討論的「意識」指向行動，「無意識」的範圍則是行動發生的條件，這範圍包括水平的未被知覺之物質世界以及垂直的已經驗的記憶整體⁹⁴。整個虛擬性的圖像中，只有這兩個範圍的交接點才是動態的，這個行動的點，不斷朝向未知平面的方向，亦不斷累積圓錐的整體。而現實上佔據這個行動點的，是「身體影像」，它一方面屬於物質影像，一方面又屬於知覺的行動中心。這兩面意含的「身體影像」，也指向同一水平平面的雙重性。就物質的面向而言，「身體影像」遵循著必然性的自然法則隱沒於「物質平面」；就知覺面向而言，「身體影像」累積著自己的行動規律，於「知覺平面」上展開了「未決定的區域」，等待記憶的選擇作用，產生確定的行動方向。

除了發生於「身體影像」的現實行動以外，與「物質平面」共構的「知覺平面」以及整體經驗的「記憶圓錐」，都相對地保持為不行動的無意識狀態。



(圓錐圖示)

就這層面上，「知覺平面」與「記憶圓錐」有著相似性，柏格森曾於《物質與記憶》第三章提到：

事實上，此回憶對現在時刻的依附，完全可類比於未被知覺事物對我們知覺著的事物的依附，而「無意識 (l'inconscient)」在這兩種狀況都扮演著同一種角色。但是，我們很難以這種方式對自己表象事物，因為我們在同時地設置於空間中的「事物序列 (la série des objets)」與連續地在時間中發展的「狀態序列 (la série des états)」之間，習慣於強調差異但忽略相似。⁹⁵

我們習慣強調事物序列的已決定、可預測的連結，而記憶呈現於意識的秩序則是多變不拘的。然而，此差異在更根本的意義上，其實並沒有相距這麼遠。事實上，表象於意識的回憶影像也有其規律的連結方式，是我們「意識的特徵」，而這些習慣的連結方式，表現在所有行動的決定上，因此，這些心理生命的特徵，便外在化於知覺在空間中的連結方式，成為「知覺的特徵」，而將此規律推向極端，便成了數學上的必然連結之規律性。《論意識的直接與料》所談的「同質綿延 (une durée homogène)」與「同質場域 (un milieu homogène)」，分別隱微地指向「記憶圓錐」與「知覺平面」所帶有的規律習慣，推向極端後，以空間的方式被固定下來的產物，共同凝結為意識的外殼 (une croûte)。

是以，身體行動所開啟的「知覺平面」之連結特徵與「記憶圓錐」之連結特徵，呈現的是對映 (la réflexion) 的關係，這也說明何以「注意再認」的過程，回憶是以「模仿 (l'imitation)」詮釋知覺；以「投射 (la projection)」與知覺統一。在這層面下，「知覺平面」與「記憶圓錐」對於現實的意識而言，都是沒有進入當下意識的虛擬的存在。

若依著此脈絡來看自由的問題，「身體知覺」與「整體記憶」作為行動的累積物，都帶有固定的習慣性，並且，因為它們的習慣性是互相對映的，「知覺平面」的「未決定區域」其實就是「整體記憶」選擇之習慣的外在化。就

⁹⁵ MM, p.161; in English: p.145.

「回憶影像」的選擇結果而言，隨著每個時刻所遭遇的現實情境，不可能現實化相同的影像，完成相同的知覺，是以，在此不可預測的意義下，影像的選擇作用可以說是自由的。但是，在選擇作用所根據的原因而言，因為跟隨著一越發僵固的習慣機制的緣故，它並不是那麼自由的，直到如機械般運作的自動機制被完成，因果法則的必然性就限制了所有自由選擇的餘地，行動的執行將不再有自由可言。

因此，自由的意義，與行動的發生有關，而且其程度與行動連結記憶、創造知覺的方式有關。就行動與記憶的關係而言，「回憶影像」越在經驗整體之中探索現實化的方式而延遲著確定行動，意識活動就越是自由的；就行動與知覺的關係而言，越因為意識活動的探索而反映出更廣大的「未決定區域」以供行動被確定，這樣的行動所開出的身體知覺平面，就越有自由的痕跡。

通過身體的行動點將「知覺平面」與「記憶圓錐」重合的努力，本身就是一自由的表現，但是，就努力的程度是否越與經驗整體相親近，越表現出自由的程度，相應地也反映在外在的現實產物上，例如：熟練地騎車與藝術創作之間的差別。

那麼，若我們把「身體影像」的意義放到物質的面向來看，它將只是「行動的載體 (le véhicule d'une action)⁹⁶」，但也是自由行動得以附著於世界的基礎。如果，沒有身體影像作為物質性的接點，記憶整體的虛擬性將無處著落，遑論自由行動的表達。

在這個層面上，「身體」與「記憶」是完全分開的，柏格森在《精神能量》的〈生命與意識〉提到這樣的區分：

一方面，我們看到一物質，遵循著必然性、避免著記憶，或只不過為了形成其兩時刻之間的橋樑，每一個都可以從前項被導出、每一個對於世界已包含的東西都沒有任何增益；另一方面，意識，也就是帶著自由的記憶，最終，也是在綿延中的創造之連續，有著真實的成長—自己伸展

⁹⁶ MM, p.77; in English: p.74.

著的綿延、過去被保存為不可分的，而且像植物般成長的綿延，但像是神奇的植物，在每個時刻都隨著枝葉與花朵的設計重造著它的形式。⁹⁷

意識的自由來自記憶，而意識的存在方式是綿延，存在的內容是不斷成長、變化的記憶。而物質的身體是使得意識能夠連續、記憶能夠累積的橋樑，它自身無法在世界中帶來改變與新意，但是卻幫助記憶呈現新意、幫助意識帶來變化，如同乘載植物生長的土壤或大地，變化多端的花葉，亦依附於它而活潑於世界。是以，這個土壤般的身體影像，將是生命冒發之處，是最有活力的端點，自由的努力最集中時的苗芽。

柏格森使用這個植物生長的隱喻，似乎不止將身體影像當做是《物質與記憶》之中毫無力量可言的身體影像⁹⁸。或者，不將自由創造著的意識與記憶當做依附於身體影像才能發揚的不行動虛擬性。

而如我們所見，德勒茲在《柏格森主義》通過一種空間化的轉換，將《物質與記憶》所描述心理生命動態的智性平衡，轉入兩異質共存要素的重合，從而創造出一種「心理意識的平面」與「記憶圓錐的諸區域」的重合時刻，以區別柏格森「知覺未決定區域」與「記憶圓錐」的重合。事實上，「心理意識的平面」與「知覺未決定區域」所在的平面，是同一個平面，即「身體平面」，前者與「純粹回憶」統一為「回憶影像」、腦的初生行動，後者與「回憶影像」統一為身體的實際行動。

重點在於，德勒茲將自由創造的努力，轉入了心理層面，把提供自由選擇的細節，著重在純粹虛擬性的紋理上，其現實化的努力完成於回憶影像的出現；而不同於柏格森在談心理生活的「普遍觀念」之本質時，依然把現在知覺的感覺運動平衡放在具有限制功能的一端，以拉出普遍觀念的範圍，自由創造

⁹⁷ Bergson, *L'énergie spirituelle*, 《La conscience et la vie》, 2009. p.17-18; in English: *Mind-energy: Lectures and Essays*, translated by H. W. Carr, Greenwood, 1975, p.23.

⁹⁸ MM, p.76; in English: p.72. 「事實上，只有一種拒絕物質主義的方法：那就是呈現出物質確實就如它所顯現地存在著。因此，我們從物質減去所有的虛擬性，所有隱藏的力量，而將精神現象建立為獨立的實在。」

的努力，還是發生於記憶與知覺之間⁹⁹，身體影像所在的「知覺未決定區域」，仍然是自由選擇的要素之一。

這個轉折，是把虛擬性在「純粹回憶」的靜態圖示，帶入「生命衝動」的動態模式之關鍵。或者說，把「純粹回憶」的圖示中具行動力的意識點，放大類比到整個宇宙生成的動力圖像之中。

二、生命衝動的動態模式

在「生命衝動」的脈絡下，很顯然地，動態即在虛擬性本身，而此動態本身就通過自身的現實化自由地創造著，而動態停頓之處，才是具有物質性的地方。自由行動有著內在的原因，「生命衝動」根據虛擬性的內在紋理，從內部差異化為現實的生命支線，而這些生命支線將再繼續分化，延續著生命的創造過程。

當動態源自內部時，創造行動，是一必然性的創造。虛擬性的存在方式必定要在動態中，必定要存在以創造行動。那麼，要如何在必然創造之中談論自由呢？在《論意識的直接與料》終章，把動態的內在原因與自由的意義緊密結合起來，把絕不重複、無法預測的動態產物也歸給自由，而不只在綿延空間化、意識數量化的行動上談論自由。

是時候加入：內在原因性的關係就是純粹動態的，而且與彼此作為條件的兩外在現象的關係之間並無類比。因為它們似乎能在同質空間重複產生，可以進入法則的組成中，然而深層的心理事實一旦發生在意識中，就不會再出現。¹⁰⁰

《論意識的直接與料》終章，通過對自由的探討，已經涉及了動態綿延在《物質與記憶》的二元化談論，以及在《創造進化論》（*L'évolution créatrice*）的一元論整合。當我們在《物質與記憶》的脈絡談記憶的選擇作用，彷彿在延宕

⁹⁹ MM, p.180; in English: p.161. 「事實上，普遍觀念的本質是不停地來回於行動平面與純粹記憶之間。」

¹⁰⁰ DI, p.164; in English: p.219.

中進行了抉擇的努力，然而，共同影響決定的要素：記憶與知覺的綜合之努力，其實源於過去經驗與現在的連結方式，源於行動的習慣，乃至於成了做決定的習慣。這種情況放到《創造進化論》生命衝動的生成創造，就成了源於動力內在紋理的差異細節，源於虛擬現實化的分歧方式，而純粹動力自身總是創造著與自己在本性上差異而且完全無法從自身做出推測的產物，它即是自由的。是以，在「生命衝動」的分化過程中，每條生命支線都是自由的產物，也都自由地繼續分化著自身，創造新的支線。

「生命衝動」在分化最初，是分化成「生命（la vie）」與「物質（la matière）」。從「生命衝動」的原初統一性來看，生命與物質之間的關係，是非常微妙的。生命是一持續創造的過程，在它停止創造之處，就凝結為物質。但是，這種從生命綿延而來的物質，較不是《物質與記憶》之中被消去虛擬力量的物質，相反地，作為生命衝動的頓點，它在最小的程度上，仍是生命的。並且，在現實世界也是如此，「在我們星球表面進化著的生命，確實是附著於物質的。¹⁰¹」，「我們不是衝動之流本身，我們是已乘載著物質的此流，即，已乘載著自身實質的凝結諸部分，這個實質引發著自己的進程。¹⁰²」當我們說生命衝動的虛擬性順著自身內部的紋理現實化為事實的諸線，正是這個意義，生命衝動並未在現實化之後的生命體之中消逝，但是由於凝結為或多或少程度的物質與之交織著，在現實世界仍然表現為互相分離的支流。

我們要如何理解物質的凝結？以生命的角度來看，生命之動態如同意識之注意，越集中越接近綿延的細節，越在動態的歷程之中。當我們鬆弛注意的集中，我們沒入如夢般散佈的影像海洋；如同生命衝動在停止創造的努力時，進入如黑夜般凝重的物質結晶。

在極端處，我們瞥見當下構成的存在事實，它不斷地重新開始，並沒有比無止盡的逝去與重生更多的真實綿延。而那□，就是物質的存在嗎？

¹⁰¹ EC. p.246; in English: *Creative evolution*, translated by Arthur Mitchell, Modern library, 1944, p.268

¹⁰² Ibid., p.240; in English: p.261.

毫無疑問地，並不盡然，因為分析將之歸於基本震動的最短暫震動，〔此震動〕是非常微弱的綿延，〔儘管〕幾乎消失，卻不是空無。¹⁰³

因此，在生命衝動的創造活動中，精神性（*spiritualité*）與物質性（*matérialité*）只是兩種相反方向的運動，而不是兩相排斥的產物。就精神性而言，柏格森分別用「倒轉（*inversion*）」來說明意識與物質之間的關係，用「中斷（*interruption*）」來說明智性與生命衝動之間的關係。精神性是生命是一「自我製作（*qui se fait*）」的過程，而物質性則是生命的「自我消解（*qui se défait*）」。「自我製作」與「自我消解」是兩互補的傾向，類似於回憶影像凝縮與鬆弛的互補程度，凝縮的反向運動就是鬆弛，生命自我生成的反向運作就是自我消解，因此，生命的製作與消解之間是可倒轉之方向，儘管是消解，亦在生命進程的範圍之中。「物質性」的意義，也不再指向惰性的、無力量的物質，而是仍然佔有最短暫綿延的震動，仍然有生命的一瞬微光。

三、「人」存在的獨特性

那麼，當我們用《論意識的直接與料》之中意識生命的綿延來類比《創造進化論》的生命衝動之純粹的動態，指出動態的停頓點就是自身製作的產物，此源自內部原因的動態因果關係的原因項與結果項的關係是，「原因的中斷在這裡等於結果的倒轉。¹⁰⁴」而在《物質與記憶》提到的智性平衡，則指向另一種動態的努力，它不只是關於發生在當下有意識的連續綿延，它被強調的部分是，將隱沒於純粹綿延的回憶影像帶入知覺的未決定區域的空間佈置中的行動。這個行動指向注意的集中，依照知覺的輪廓，將純粹回憶以轉換為能與知覺重合的具體影像的方式集中其細節。

因此，從生命衝動的原則來看，智性的空間化傾向，是一種「中斷」生命之流的努力，也可以說是，生命創造將自身的運動「倒轉」為物質頓點的努力。而這個智性的努力，是意識生命順著自身創造衝動的積極傾向，亦即，為

¹⁰³ EC, p.202; in English: p.247.

¹⁰⁴ EC, p.238; in English: p.259.

世界帶來新事物的創造活動。是以，在《物質與記憶》所談，為物質影像的世界帶來的新意的，是「我的身體」，是能夠行動的端點，亦即，能夠通過行動將回憶的影響，體現在空間的佈置上，在物質影像的世界中，重構一層綿延的空間化平面，亦即知覺平面，使得遵循自然法則的物質影像，有了另一面向的意義與秩序，而這種意義的創造活動，就是意識生命的智性努力。如果意識生命的活動歷程只發生在《柏格森主義》第三章對記憶現實化的兩個心理環節上，那麼，就如德勒茲所類比的，心理生命的純粹記憶的虛擬性類比生命衝動的虛擬性原則，尚未現實化為行動的狀態，就如《物質與記憶》所說的「初生行動」，還停留在腦中的回憶影像，只有在物質影像的要素參與其中時，對世界的改變才會真正地發生。

而智性能力若是一種可以標舉出人之心靈特徵的能力，那麼，如何在生命的角度下，去看待這種智性能力？當我們在生命的脈絡下談「人」，其意義必須先放在，人是生命衝動的現實化產物的其中一支線來看，參考德勒茲在《柏格森主義》所描繪的人之優先性（*ce privilège de l'homme*）的論述：

在人的差異化支線上，「生命衝動」知道使用物質去創造自由的工具。

「去生產一個能勝過機械論的機器，去應用自然的決定論來穿越它已經灑佈的網之網眼。」自由精確地有這一物理的意義：「去引發」一個爆炸，為了越來越有力量的運動而使用它。¹⁰⁵

生命衝動作為人這一支線的自由，是能創造出比自身更多東西的自由，而越是集中注意在意識生命的綿延中切出一凝縮的斷點，人之生命流就越與生命衝動的原則相契，也就是說，越與自己相符。而這對人而言，就是智性能力，就是將過去經驗的綿延集中凝縮於現在的斷點，在兩者調解融合的端點上，創造出自身人格的統一。

感覺越深入、相契越完整，生命越以超越自身方式讓我們取代以全神貫注的智性。¹⁰⁶

¹⁰⁵ B, p.112; in English: p.107.

¹⁰⁶ EC, p.201; in English: p.246.

在智性的努力下，人以超越自身的方式保持與自己統一，這正是《物質與記憶》蜆殼圖示所顯示的意涵，人創造自己的人格特徵，必須在每次的努力中創造一新的知覺迴圈，一個回返向內在經驗契合的過程，但同時，新的迴圈必然地包納著之前的所有迴圈而超越了自己本來的所有，而朝向更遠的創造方向。這正是生命衝動創造「自由的工具（un instrument de liberté）」的意義，其自由的行動就是讓自己更自由，其創造的努力就是創造自由、創造能多於自己的創造工具。

但是，對於人的心理生命之考察，我們不適合停在此處。尤其在生命衝動作為純粹的動態之脈絡下，必須要注意到，心靈活動必定同時有著兩個相反的方向。智性注意力越集中，越契合生命的具體細節，越在創造的努力中使自己自由；但是若越放鬆注意力，就越融入模糊的記憶整體中，越離開當下的創造，使自己處在相對不費力的被動性之中。這兩股力量之間，自由有其程度，自我的統一狀態也有其程度。當注意力越鬆弛，自我越無法在當下統一，而是落入回憶影像的散亂之中，越在夢境般的狀態與現實混淆。

然而，就如同之前對物質性的界定，生命力最極端的鬆弛狀態，仍然是一種震動的力，而人的注意再集中，仍不會是生命衝動本身。創造發生在鬆弛與凝縮的平衡之上，而不會終結在絕對的完滿或闕如上。因此，不管是智性的方向或是做夢的方向，其實都是同一股生命創造不同的努力程度，無法通過否定一個來肯定另一個，反而要在收放之間創造一種強度合宜的生命風景。

第三節 創造的自由

一、直觀的創造作用

若是繼續帶著生命的眼光，以現實世界為範圍，來談論人的創造與自由之意義，以達成在實踐層面生命於個別存有者的展現。那麼，我們首先要能在現實世界中，辨識出創造的要素所在，即，「自我製造」與「自我消解」這兩股互補作用發生的地方。

事實上，整個現實世界就是由這兩種互相增減的方式產生的，並且在所有生命體身上都以這樣的方式表現著自身的存在，是以，我們要做的並非去「尋找」而是去「發現」，或這更精確地說，是去「再認」，「再認」自己本有的生命本質。

這種「再認」的努力，仍然是涉及創造的部分環節，仍然是與自由相關的，而柏格森稱之為是「直觀」的努力。這個努力的方向，是從佈置於世界空間中的生命型態，朝向流變於動態中的生命本質之努力。從任何型態的生命體，都可以找到回返生命本質的契機，它發生在「共感（sympathie）」作用發生時，也就是，當我與其他生命型態共享著某種感覺或者建立起一種連通方式時，我們便能在它之中認出自己，在它的生命中體會我的生命本質，而事實上，這是同一個本質、同一個根源。由於我們的意識生命能擴張至其他生命體的範圍，帶起一種與物同一的狀況，於是在現實世界中展佈為互相外在的生命存在型態，就進入了滲透連通的狀態。

「直觀」的努力，是內在於生命體的，它無法從外部直接地賦予或者向著外部去索取，它其實是自己生命內部的調整與收放，無法從外部給予規範或測度。但是，它又是不能離開外在世界而起作用的，因為我們生命的調整要與其他生命型態對照著，就如同整體回憶要模仿著、詮釋著知覺場域的輪廓，才能與之應合。

因此，內外之間需要一種連通橋樑，這個橋樑，在柏格森看來，是藝術活動所帶來的優美感。在《創造進化論》柏格森提到：

生命的意圖（L'intention de la vie）是簡單的運動，它在遊走於諸支線間、將它們連結起來、賦予它們遠離了的意義。這個意圖就是藝術家，通過將自身藉由某種同感放回物之中的方式、通過以直觀的努力打破設置在他與形態之間的空間障礙的方式，嘗試重新把握的東西。¹⁰⁷

¹⁰⁷ EC, p.178; in English: p.221.

其實，優美感就是一種知覺的機能，但是它所帶起的是一種和諧、無障礙的感受，通過這種感受，藝術家向我們提示生命流動的本質，進而讓我們與之連結於一種和諧的共感狀態，在藝術中共享同樣的生命韻律。

在心靈經驗中，這是一種注意鬆綁的傾向，是以，外在世界的影響才能盡可能完整地與我的心靈契合。與注意的集中相反，生命越集中越契合自己，而越鬆弛則越契合自然、越契合世界，因為此時生命越是物質性的、越不費力地沒入其間。柏格森以聆聽詩文的心理經驗來說明，在夢的方向上物質性與心靈活動的交織狀況：

對此，我不需要加入任何東西，這就已經足夠減去一些東西。當我放鬆自己，連續的聲音就變得更個別化；當文句被解組成文字，這些文字就在我交替地知覺到的每個音節中吟誦著。〔…〕正是這些字母在彼此之間區分開來，正是這些字母是我將在想像的紙頁上交織地行進的。然後我將欣賞於這些交織的精微，排列的非凡秩序，字母於音節的、音節於文字的、文字於文句的精確嵌入。¹⁰⁸

心靈活動的鬆弛，便是注意力的撤回，雖然相對於智性的高度集中，此向著夢的鬆弛方向幾乎如同不作為，然而這其中依然運轉著一種創造的要素，一種讓意識生命越發擴張與複雜的要素，意識生命有多少程度的擴張，智性就多少程度地從集中的凝縮中撤回，這種努力程度的倒轉就是「直觀」在創造努力中的呈現。

如果說，人的意識生命順著生命衝動的創造本性，所進行的智性集中活動，會是一種自由行動的話，從智性的集中撤回於意識生命的擴張活動，仍然是交織在積極的創造行動中的。然而，就正是這種離散的擴張傾向，說明了生命衝動在自身分化的進程上，何以創造出了空間平面式的有擴延之現實世界。而當我們能夠將自己的意識生命鬆弛到與物質世界的擴延細節相契合時，我們因而能夠共感生命衝動在鬆弛方向的韻律，而把握到物質世界之生命型態的本

¹⁰⁸ EC, p.210; in English: p.256.

質奧祕，因而，在此意義上，「人」的支線因為能對生命衝動有充分的把握而是「自我意識」，顯現出另一種智性努力以外的獨特性。

二、自由於創造行動的意義

談到生命衝動在「人」支線的獨特性，表現為兩種面向的創造要素，即，「智性」與「直觀」。而自由的意義是被放在「智性」的積極創造上被肯認的，其實，生命衝動本身的運動就是一自由的創造活動，但是這樣的自由被鑲嵌在生命支線的內部，只有「人」支線內部就隱含了超越生命層級鎖鏈的創造自由之能力，是以，相對於其他生命支線，它是更自由的。但是，「直觀」倒轉回生命的感受而沒有積極行動的意義底下，在生命衝動的角度，是被動性的，相對於有積極創造行動的自由。然而，就「人」支線的角度，直觀的努力很難說不是一個行動，儘管它並非智性所屬的行動，是以，對於一個介入智性的直觀行動，要如何說明自由的意義，或者，自由要如何擺放在「人」支線帶著生命傾向的智性創造行動之中？

就智性的創造而言，呈現一種行動與產物的關係。這也是在《論意識的直接與料》、《物質與記憶》、《創造進化論》都一直出現的母題，即，綿延空間化的努力。這個努力，中斷了綿延的本性，產生出綿延的另一種型態，以一種在空間中佈置的方式被儲存下來，是以對世界整體有了新的增益，產生了改變。

這正是「行動」之於「創造」的意義，在《論意識的直接與料》，意識的自由行動，不在於對可能選項做出決定，而在於將綿延製作為「同質場域」的外殼；在《物質與記憶》，過去的經驗整體必須通過行動被現實化於空間中的知覺輪廓，以達至新知覺的完成、人格特徵的統一；在《創造進化論》，生命衝動的創造必須將自身的虛擬紋理製作為分化於空間模式的生命支流，凝縮為或多或少交織著物質的生命型態。柏格森在《精神能量》的〈生命與意識〉篇章給予這樣的製作與創造很高的評價：

思想只是被思想，藝術作品只是被構想，詩只不過是被夢想，不費任何力氣；詩在文字中的物質實現，藝術概念在雕塑或繪畫中的物質實現，這才需要努力。¹⁰⁹

努力是辛苦的，但它也是珍貴的，甚至比他所產生的作品還珍貴，因為，有了它，我們從它自身中汲取出比他已經擁有的還多的東西，我們都提升到自己之上。然而，這個努力不可能沒有物質。通過物質所對立的抗拒，以及我們能賦予它的順服，它同時地是阻礙、工具與刺激。它經驗著我們的力量，保持著它的刻印，要求它的強化。¹¹⁰

然而，在現實世界的脈絡，這種創造與製作，自身可能會遭遇到一種與自由相悖反的狀況，即，習慣機制的累積、自動機制的設定等機械式的永恆運轉。這也是柏格森所要避免的狀況，因此，他在藝術的功能上給出了限制：

但是，活生生存有者的形式，一旦被設計，將會無限地被重複，而這個活生生存有者的行動，一旦被完成，就傾向模仿自己與自動地重新開始。自動機制與重複，除了在人之中，到哪裡都是主導的，它警告我們，我們只是在頓點上、〔…〕不是生命自身的朝向運動。因此藝術家的觀點是重要的，但並不是最終的。¹¹¹

當柏格森如此聲稱，強調了藝術在創造活動本身的功能，藝術的創造活動就如同生命衝動的創造，它不因實用的目的而創造，而是感受到生命的喜悅而創造。但是，藝術創作的產物仍然落入物質性的停頓中，而無法脫離重複的命運。

然而，從生命衝動之創造的另一面向來說，藝術卻正好發揮了核心的功能。亦即，鬆弛智性的凝縮程度，使意識的範圍擴張而能夠接收其他生命震動的頻率。這一直觀的面向，是「人」支線向其他生命開放的努力，並且在開放的同時，帶給「自我製作」以新的凝聚方式。這種來回於生命張力的彈性，柏格森在《創造進化論》稱之為一種直觀的辯證。每個凝縮方向的創造系統，都

¹⁰⁹ ES, p.22; in English: p.28-29.

¹¹⁰ Ibid., p.22-23; in English: p.29.

¹¹¹ Ibid., p.24-25; in English: p.31.

是由直觀所激活的，直觀對智性的鬆綁，正是為了讓智性的創造更有活力。柏格森以哲學家的概念工作為例：

哲學家被迫放棄直觀，一旦他從直觀那□接收到衝動力，也被迫依賴於他自己，以推動一個接一個的概念之方式，將運動持續下去。但是，他很快就會感到他失去立足之地；一個新的連結變得必要；他必須解開他已完成的大部分〔結果〕。簡言之，辯證法確保著我們的思想與他自身相符。¹¹²

哲學思考所進行的努力，總是向著智性創造的集中凝聚而去，不斷地在自由的行動中契合著自己，然而，此努力是一種「痛苦的努力（*effort douloureux*）」¹¹³，因為這個行動是把自己投向未知、在超過自己既有的一切之方向上創造，是以，它沒有哪個時刻不自由，也沒有哪個時刻不辛苦。然而直觀介入哲學思考，如同是拉開了哲學更廣大的「未決定區域」。一種彷彿朝向夢方向的不作為，其實是讓意識生命的豐富內涵有溢出意識外殼的管道，外殼若是沒有裂隙，生命之微光將難以乍現，使得生命有流動空間的，正是直觀的作用。它能做的較不是施力其上，壓制或拉扯出裂痕，而比較是，讓意識外殼生命化地重組著，也正是在此意義下，說行動是自由的、努力是有價值的。

而藝術順著生命流動提示著共感與直觀，它所提示的不作為的意義，卻要求一種親身參與的積極性。亦即，在作為直觀功能的意義底下，藝術的價值較不放在將生命的體會與情感融合於物質的努力、較不放在將豐沛的意蘊凝結於瞬間的努力，而比較是，將生命體更帶進生命、更探索交織的紋理。如此一來，藝術家提示共感的方法，便從與人分享其生命結晶，轉為引導人採取藝術的眼光、引導人學習在藝術的情感中行動，藝術家不再只能做藝術家才能做的事，在生命的串連下，他們引導著每個人都能夠是藝術家，在這種直觀介入的方法下，那些具有物質性的藝術作品也因為交織於藝術生命的行動中，而有避免成為重複的自動機制之契機。

¹¹² EC, p.239; in English: p.260.

¹¹³ Ibid., p.238; in English: p.259.

或許，不管是在什麼樣的操作下，並非只強調在創造產物的面向上，「人」自由地行動；在與生命調頻的過程中創造，更是一種滲透著自由的細緻努力。儘管這其實是同一個創造行動。

三、小結

若整合起來說，人的生命綿延之細節，捲入兩方向的運作，一方面，以某種直觀的方式累積著生命的厚度；另一方面，以注意的努力之方式現實化著過去回憶於行動。通過直觀，人的生命體驗最直接地來自於與周遭環境之接觸，最與世界、與其他生命體相連通，是鮮活體驗的來源，而這些生命體驗累積的厚度，支撐著人在世界上的行動。通過行動，人的生命體驗才能活化於世界，活化生命體驗的努力，致力於對過去細節集中注意，將生命的豐富凝聚為最濃稠的一點展現出來，而展現的方式就是將過去的影子，轉為在本性上差異的存在方式，即，現實的行動。

人的行動，進行著將生命綿延空間化的轉換，此種努力，可謂是一種創造。將純粹性質的存在空間化，之所以創造行動，在於其產物是無法預測的、也不是事先給定的，它在本性上就與生成它的原因有別。生命的活力展現在這樣的行動上，必須以身體為條件，身體是生命能夠展現於世界的唯一通道，因為身體有著與世界影像一樣的物质成分，而與世界相連結。但是與世界的連結方式，不管是思維的方式或行動的方式，都不是由身體所決定，而是由生命的整體經驗所決定，亦即，由過去的整體回憶所決定。與世界的連結若逐漸形成某種規律，養成某種習慣，無論是思維或行動，都標誌出個人的生命特質與特徵。然而此種固定化所潛藏的憂慮在於，為了便利與適應之故，而逐漸僵化的運動機制，可能導致生命的扁平化、可供自由行動的空間窄化，亦即，「未決定區域」的縮限。

直觀的能力，能夠提供一種更新生命體驗的可能，進而活化行動的連結方式。至於直觀的作用並不與注意的努力分開，反而替注意的集中提供基礎。行動的確定，牽繫於回憶影像的喚回，回憶影像事實上是一種全新的影像，它並

非是舊影像的再現，是以，回憶影像的出現，亦是經過一番集中注意摸索的努力之結果，而此心理過程的新意，隨即展現於確定的行動上。而行動所帶來的鮮活經驗又成為直觀所收攝的感覺質地，是以，越是活絡的行動，越能帶起直觀的效果，反之亦然。

於是，在生命的綿延中，過去的回憶以一種全新的連結方式在行動中朝向未來。行動本身，就是決斷的確定、就是對生命情調的選擇，以此來說，生命本身即是自由。自由感發生在行動之中，行動體現著一種生命的注意，而生命的注意，在於保持適切的智性平衡與動態的和諧。因此，「生命衝動」與「純粹回憶」的虛擬性，並不是兩種有動靜之別的存在原則，事實上，生命體無時無刻都在行動，而純粹回憶的整體，也無時無刻都不停止於與行動共同發生著。不管被設定為動態或靜態，虛擬性的存在原則，必定在行動中體現。而行動的意義，將與生命的生動活潑聯繫在一起。



結論

本論文在「虛擬」的概念上連結起柏格森的諸多著作與德勒茲的綜合詮釋。並且關注於如何以生命的角度去對待個別存有者的存在方式，以及存有者與世界的關係。

一、章節回顧

論文一開始帶了笛卡兒的「我思」進入問題的設置脈絡，並且以德勒茲的《柏格森主義》作為研究柏格森「虛擬」概念的起點，其中隱含著一智性軸線的貫徹。在德勒茲從柏格森的三本重要著作《論意識的直接與料》、《物質與記憶》、《創造進化論》，拉出一條以「虛擬」概念為主題的存有論的考察中，人的心理學特徵穿插於「虛擬」概念在存有論的展演歷程上，亦即，在意識、無意識、自我意識的串連之下，談論「虛擬」概念如何集中地被發展為一存有學原則，並且實際上運作於個別存有者所生存著的現實世界。是以，此論虛擬的軸線，所呈現的是，人的智性能力如何在柏格森生命哲學的脈絡下獲得一種不同於將思維能力實體化的笛卡兒智性傳統之面貌。這種考察傾向，依然預認了人的智性特徵對於生命存在的首要性。

第二章仍順著此脈絡，將柏格森所面對的存有對象：綿延，以素樸的心物二分之觀點，分析為存有者的兩個存在側面，來描繪柏格森所強調「無法在被切分時而不改變本性」的綿延存在。然而，此心物兩側面的交會點，顯示出了一與兩側面既相似又相異的心物交接面。從心靈層面看，此平面展開為一種同質的空間佈置特徵，即，心靈以空間化的方式轉化其綿延中的感覺序列；從物質的層面看，此平面展開為一知覺特徵的輪廓，物質在知覺平面上佈置為心靈習慣的空間化模式。這其實是意識綿延在認知意義下的雙向作用所帶出的同一平面，一是記憶的收攝，一是記憶的喚回。

而第三章就在這一平面的雙重作用下，以自由的面向，帶出「虛擬」概念在智性軸線之外的另一可能的討論方式。而從自由問題帶出的動態之因果關係的途徑，把「虛擬」概念帶向動態的討論，而連帶的，智性的意義也被納入動

力的理解中。而在動態的脈絡下，「虛擬」的性質與「生命衝動」之動態連結起來。

到了第四章，智性與自由一同被放在生命的創造中討論，並且，智性的創造在「人」這一生命支線表現出其特有的自由。然而，自由還能夠在直觀的作用中與智性創造一同被考慮。這種表現在兩方向的收放，就是「虛擬性」在生命衝動的存在方式，它一方面是朝向最集中的潮流，另一方面又散佈於最不動的物質。而生命衝動在「人」支線上，則在積極創造的努力，與消極做夢的不作為之間，有著「未決定的區域」的開展，但是越累積的連結習慣越縮小此區域的幅員，而人的智性創造在直觀面向下與生命相通，與自然世界和諧，則是在創造的努力中，同時越開啟「未決定區域」的寬廣意義。

在生命的連通下，「虛擬」具有開放與活現的特徵，這是柏格森與德勒茲都會同意的。然而，一個是從內部拉開「未決定區域」使生命展現於各種生動的表現中；一個是從超越的大寫綿延來看，強調此綿延分化至「人」的支線，展現了能夠超越自身而創造的生命機能。而直觀的要素，一直是保持著創造能夠充滿新意的關鍵。這也是為何柏格森與德勒茲總是在各種脈絡下去鑲嵌「虛擬」的所在位置或意義，只有在來回躊躇與考量之間，「虛擬」的概念才充實了厚度與質感，並且以不可預測的開放狀態呈現出其獨特的面貌。

二、回返之意義

本論文以德勒茲的柏格森詮釋出發，再次回返柏格森文本，主要是從「虛擬」的概念進行連結，這其中最大的區別在於，德勒茲將柏格森的動態一元論以虛擬自身差異化的途徑來詮釋現實化的過程，而柏格森的《物質與記憶》卻通過行動的需求，以注意之集中的努力來現實化回憶。這其中關鍵的差別，與「身體影像」的設定有關，在「身體影像」的脈絡下，虛擬性的展現便不只在於自身分化的面向來看，而可以帶入世界與他人的要素來考慮其展現方式。也因此在某意義下，柏格森仍與現象學的脈絡有所連結，而德勒茲在後來的理論發展上便離開了現象學的範圍，或許在德勒茲詮釋柏格森的存有論之傾向上，已然隱現此端倪。

關於「身體影像」在柏格森哲學所具有的意義，主要可以從生命、自然、藝術等幾個方面來說，而這基本上都與「創造」及「自由」之觀念相連。然而，需要強調的是，「身體影像」之於創造行動與自由行動的意義，並非在於身體影像的能動性上，反而，是在於影像的物質成分上。這一點對於德勒茲後來對「影像」概念的發展同樣具有關鍵的意義，影像的物質性轉化為電影銀幕上的運動影像與時間影像來談，但是，「身體」的意義便被削減了，即，在電影銀幕上，並沒有一個作為行動中心的影像來使周遭其他影像形成一個有核心的系統，而全都是在銀幕上交錯運動著的光線。這不只將藝術創作的意義由有機生命的韻律轉向無機體的生命性之表現，也離開了自然與藝術之間的連結關係來談藝術。然而，這並非只突顯出對立與斷裂，而是表現一種「概念」事物化的理論努力，亦即，以活化物質的方式來說明概念的生動活潑性，避免淪於柏格森所批評的僵化之概念，這種彷彿有生命的「概念」，便消解了身體與心靈之間的界線，因而開出「虛擬性」的新意涵。而重回柏格森文本之際，可以從消解的方式中發現「身體影像」的物質性之旨趣，如何地不同於德勒茲的消解方式。

三、柏格森在當代

當代對柏格森的論述與研究也多採取與世界、與他人連通的方式來談，主要是放在「行動」的脈絡，來談生命之展現於世界。德勒茲以超驗的途徑串連柏格森的文本以對「虛擬」概念奠基，在此之外，這可說是柏格森哲學所能夠經由現象學的取徑所獲得的另一種發展，尤其在《論意識的直接與料》及《物質與記憶》關於認知對象以及執行行動的討論中所觸及的面向，更明確地是如此。是以，與「創造」及「自由」相關的討論，也多從此面向展開。

首先，從意識認知的角度觀之，柏格森所指出，「身體影像」是維繫住「生命的注意」之重要條件。「生命的注意」所意指的是，生命活動中，所處的有意識狀態，這樣的狀態努力於維持著生命的平衡，是一種生命活動極度凝縮的狀態，無論是努力集中於過去回憶的細節，或者將此回憶影像與知覺統一為行動，生命都在意識的層面展現出創造與自由的面向。而與此相反的生命活動，則是運動機制與夢影像，即無意識的生命活動。無意識一方面是生命的規

律沉積，一方面是生命的變動性質，而這都支撐著生命的注意，支撐著當下的行動，也正是無意識，留給生命的行動以彈性與活力。

是以，在生命中，意識與無意識的關係是某種動態的連結關係，連結的發生，在於努力讓過去品質化為現實、化為行動，這些牽繫在「身體影像」上的行動，同時也代表著意識的活動。以行動來說明意識，強調了「自我」的意涵必須以行動來表達、以行動來確定，但是，作為行動之根據的，卻是無意識的整體生命記憶，共存地提供著行動的基礎。若以超驗的面向來看，「自我」的存在基礎在於虛擬的記憶整體；若以現象的面向來看，「自我」以現實行動的方式存在著，而生命的活力就在於現實與虛擬的動態連結上，而此連結的發生點就在「身體影像」上。因此，發生在「身體影像」的諸多生命現象，便可以此種關係來進行理解，例如，Antonino Pennisi的短篇論文*Langage, action, réalité chez Henri Bergson*，便是以「生命注意」的角度解釋一般語言以及心理學上的瘋狂語言之關係。

另外，就世界的角度觀之，承載著異質生命之表達條件的「身體影像」，就處於其他世界影像之中，它與其他世界影像具有相同的物質基礎，因而能與世界的其他影像交互作用，彼此產生影響。一綿延的生命必定存在於世界中，其特殊性來自於其特有的生命體驗，然而，這樣的生命體驗轉為行動時，便與世界接了軌，生命綿延將不只是內蘊於記憶的累積，還能以行動的方式存在著，以行動的方式存在，便意味著能夠對世界發生影響，對世界進行改變。

在《物質與記憶》中，「身體影像」與其他世界影像的區分，並不在於它本身有著可茲區別的特徵，而是在於它沉積著與生命回憶的固定連結，或者在行動中表達著回憶整體的特徵。而世界正是由這些帶著回憶的身體影像所組成，是以，世界並非是同質的物質組成，而是以擴延的樣態呈現著回憶的異質性。世界的整體樣貌，因此是帶著性質差異的。至於一般意義下心靈的抽象作用，便處於一種具有彈性的注意之狀態，也就是說，以有不同程度的方式，來解釋生命的時間性質與觀念的空間傾向之間的關係，時間與空間的關係不是靜態的形式區分，而是動態的連結關係。但這樣的關係，並非在兩種對立的項目之間搭起橋樑，而其實是時間的空間化之過程。以此看來，物質世界、自然世

界之存在基礎，仍是動態的、異質的流動性本身，這也對應著後來《創造進化論》將物質世界視為生命衝動的停頓，而非一種生命的否定。

然而，若將現實世界的存在基礎，歸給動態性本身，那麼只有以生命的觀點觀之，才會免於在超驗層面，動態與靜態難以真正區別的困境。德勒茲的柏格森詮釋，闡明了心理綿延的五個現實化環節來確定這種動態的超驗基礎，並在生命衝動的脈絡之下談此基礎的現實運作，是一種生命衝動的分化、差異化。但這樣的詮釋之中，行動的意義並不明顯，亦即，時間的空間化之努力在自然世界中的表達，在生命衝動差異化為「人」的分支後，強調的是人的智性作用對生命自身的超越性的創造，而比較不是回應自然世界所能做出的適當的、平衡的努力與行動。也就是說，性質的「空間化」的意涵，在德勒茲而言是概念層面的，而在柏格森則比較是行動層面的，因此，德勒茲將生命的動態賦予概念，而柏格森則傾向強調在行動中體現生命。

因此，現實世界的存在確實有著動態的虛擬基礎，而世界的形成同樣地也在動態中發生，在生命的流動中發生，而通過行動，生命衝動才能以物質世界的方式表達自身，才能使每個獨特的生命性質有機會與世界中的其他生命體有著基本的互動，而物質世界就是這個互動的平台。Jean-Louis Vieillard-Baron在為《柏格森：綿延與自然》（*Bergson: la durée et la nature*）論文集寫簡介時，仍以〈綿延與自然〉（*Introduction : La durée et la nature*）為題，以兩者之間的關係之談論來串連柏格森的諸多文本，與德勒茲以「虛擬」之概念串連柏格森的諸多文本之方式，有著很不同的風貌。

最後，要強調的是，以行動的角度來看，生命的內在性質空間化於物質世界的意義，不見得是強調對世界產生改變這樣的面向。反而，是通過空間化的方式，使得異質的深層自我，能在表面化為知覺外殼的過程中，在生命綿延與他物統一、與世界統一時，去確定一件事：行動的真誠性。

《論意識的直接與料》終章，集中討論意識自由的問題，並且強調越接近深層自我的表出行動，越是自由的行動。這不只是於對，「何謂柏格森的自由概念？」這類的問題進行界定與回答，還是在生命的意義下，界定行動的意

義，亦即，一種真誠於己的行動、一種出於生命質感的行動。而唯有如此行動著，生命的活動才是自由的。

因此，便不難理解，為何柏格森常以藝術為生命創造行動的例子。藝術行動的意義，就在於藝術活動有一種真誠表出行動之要求，亦即，沒有不出於生命實在的藝術活動，沒有不真誠的世界互動。這也是為什麼許多相關談論都強調，柏格森並未發展一套藝術理論，而藝術卻總是在其生命哲學之中的原因。藝術的意義不在於生命之外，而總是融入生活之中，柏格森對生命綿延與自然之關係的動態理解，本身便帶著藝術的情調與態度，亦即，以真誠的行動改變世界。因而，自然世界總是在創造中成形之意義在此，並非是自然世界中沒有生命體的消逝、並非柏格森忽略或不談死亡，而是就藝術般的真誠行動中，死亡亦是帶來改變的創造行動，甚至，或許如蘇格拉底之死一般，是最為真誠的行動。

從藝術的特徵與談論，最能看出柏格森與德勒茲之動態形上學的差異。柏格森的藝術牽繫於生命性質的表出，例如以音樂的韻律說明生命的律動、以受音樂之觸動而舞蹈的身體說明藝術的共同作用；而德勒茲後來則取柏格森所批評的電影影像為其哲學概念的基礎，將柏格森視為片段靜態的影像，賦予生動活潑的特徵，以電影影像的生命性，為柏格森所批判的智性概念之僵化開啟新途徑。能自內部感觸而發為行動的身體影像，因此在電影銀幕的聲光影像中消失了，而行動核心所能帶出的生命表現，內蘊於每個電影影像之中。像是 Marcello Walter Bruno 的 *Matière, mémoire, métacinéma*、Nadis Capogreco 的 *Repères pour une esthétique du temps musical dans la philosophie bergsonienne* 與 Annamaria Contini 的 *Dire la vie : art et création vitale chez Bergson* 等短篇論文，都涉及這些與藝術相關的面向。

柏格森的哲學雖然可以放在現象的層面來談，但嚴格說來，卻不見得適於稱之為現象學。最主要的原因在於，現象學所採取的主體與對象的分別方式，正是柏格森以動態的認知連結之方式所要取消的分別，正如德勒茲在《電影一》所指出的，現象學的取徑是「主體對某物的意識」，而柏格森則是採取「意識就是某物」的看法。

但是，這並非是說，柏格森的意識沒有意向性，而比較是，不同於現象學脈絡下主對客的意向性。現象學的意向性，在胡賽爾的脈絡下是意識的認知關係，而在梅洛龐蒂則是身體能動的意向性。對柏格森而言，意識的認知關係是指向生命綿延自身的表面化、生命回憶的現實化，而最終朝向一確定行動的完成，較不是認知對象如何被主體的意識結構所把握；但就行動而言，柏格森的身體影像，又不同於梅洛龐蒂有能動性的身體，而僅是一承載著生命記憶，因而有其行動的特殊性的世界物質影像之一。

在很多層面上，柏格森的哲學都能與當代的現象學研究有所對話，無論是在對反或是相容的面向上均然，在《柏格森與現象學》（*Bergson and Phenomenology*）論文集中，便大範圍地集合了柏格森與諸位現象學家之間的相關議題。Rudolf Bernet 的 *Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life*、Renaud Barbaras 的 *The Failure of Bergsonism* 以及 Frédéric Worms 的 *Consciousness or Life? Bergson between Phenomenology and Metaphysics*，都在柏格森與現象學之間提出一些比較與思考。

四、未來方向

而就本論文所能帶出的可能連結，或許在於柏格森的哲學可為現象世界諸多要素的討論帶入生命的面向，而現象學的研究則在豐富的現象世界中，將柏格森所強調的行動面向，更推向無法預期的創新之中。

而在行動中活化，是「虛擬性」的要點。該如何去看待或形構「行動」的意涵，將是活化是否能成功在各種情境中被帶出的關鍵，「行動」的各種樣態，都影響著生命展現的方式，以及是否有能夠有生命化的開放性維度。如何從各種可能的面向，拓展出生命化的行動，或探討此種行動的各種可能結構，將是筆者日後期望從「虛擬性」的創造意涵繼續延伸探討的主題。

參考文獻

一、柏格森專著與譯本

- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2005.
- Bergson, Henri, and Frank Lubecki Pogson, *Time and Free Will, An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, New York: Dover, 2001.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2004.
- Bergson, Henri, Nancy Margaret Paul, and William Scott Palmer, *Matter and Memory*, New York: Zone Books, 1988.
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2007.
- Bergson, Henri, and Arthur Mitchell, *Creative Evolution*, New York: Modern library, 1944.
- Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2009.
- Bergson, Henri, and Mabelle Louise Cunningham Andison, *The Creative Mind: an introduction to metaphysics*, New York: Dover, 2007
- Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris: P.U.F., Quadrige, 2009.
- Bergson, Henri, and Herbert Wildon Carr, *Mind-energy, lectures and essays*, U.S.A.: Greenwood, 1975.

二、德勒茲專著與譯本

- Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris: P.U.F., Quadrige, 1998.
- Deleuze, Gilles and Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, *Bergsonism*.
New York: Zone Books, 2006.
- Deleuze, Gilles, and David Lapoujade, *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974.*, Paris: Minuit, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Desert islands and other texts, 1953-1974*, Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2004.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 1976.
- Deleuze, Gilles, and Paul Patton, *Difference and Repetition*, London: Continuum, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma 1: L'image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 1: The Movement-Image*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma 2: L'image-temps*, Paris: Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles, Hugh Tomlinson, and Robert Galeta, *Cinema 2: the Time Image*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

三、研究專書

- Ansell-Pearson, Keith, *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. London: Routledge, 2002.
- Aumont, J, *The Image*, London: British Film Institute, 1997.
- Bogue, Ronald, *Deleuze on Cinema*, Deleuze and the arts, 1. New York: Routledge, 2003.
- Boundas, Constantin V, *Deleuze and Philosophy*, Deleuze connections. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Charles J. Stivale, *Gilles Deleuze: Key Concepts*, Chesham: Acumen, 2005.
- Claudia, Stancati, *Henri Bergson: Esprit et Langage*, Paris: Mardaga, 2001
- Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, London [u.a.]: Routledge, 2002.
- Colebrook, Claire, *Deleuze: A Guide for the Perplexed*, London [u.a.]: Continuum, 2007.
- Dosse, François, and Jean-Michel Frodon, *Gilles Deleuze et les images*, Cahiers du cinéma. Paris: Cahiers du cinéma, 2008.
- Flaxman, Gregory, *The Brain Is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Guerlac, Suzanne, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006.
- Gunn, J. Alexander, *Bergson and His Philosophy*, BiblioBazaar, LLC, 2006.
- Kelly, Michael R., *Begson and Phenomenology*, N.Y.: Palgtave Macmillan, 2010.
- Khalfa, Jean, *An Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, London: Continuum, 2003.
- Lacey, A. R, *Bergson*, The arguments of the philosophers. London: Routledge, 1989.
- Le Roy, Edouard Louis Emmanuel Julien, and Vincent Benson, *The New Philosophy of Henri Bergson*, BiblioBazaar, LLC, 2008

- Marks, John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Modern European thinkers. London: Pluto Press, 1998.
- Moore, Francis C., *Bergson: Thinking Backwards*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1996.
- Moulard-Leonard, Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, NY: State University of New York Press, 2008.
- Mullarkey, John, *The New Bergson*, Angelaki humanities. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Mullarkey, John, *Bergson and Philosophy*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2000.
- Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Rodowick, David Norman, *Gilles Deleuze's Time Machine*, Post-contemporary interventions. Durham, NC: Duke University Press, 1997.
- Trifonova, Temenuga, *The Image in French Philosophy*, Consciousness, literature & the arts, 5. Amsterdam: Rodopi, 2007.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson: La durée et la nature*, Paris: P.U.F., 2004.
- Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.