

# 逻各斯的退隐——柏格森对康德时间观的批判

逻各斯的退隐

——柏格森对康德时间观的批判

作者王亚娟（华中科技大学哲学系）来自《哲学分析》2013年第4期  
50-61 | 授权刊登

对时间问题的关注贯穿于近代哲学史，并在康德的哲学中表现出了自身独有的特征。一方面，时间（空间）观构成了康德批判哲学的核心；另一方面，关于如何描述与阐明时间（空间）问题，康德并没有一致的结论。尽管如此，在以康德为代表的先验主义哲学传统中，类比空间来思考时间的路径在相当长的时间里影响甚至决定着哲学家们对与时间相关问题的构想。直到19世纪末的法国哲学家柏格森为止，有关时间的讨论再次成为哲学关注的核心，并最终突破了先验主义哲学的界限。本文通过

对康德与柏格森在时间论证上的比较研究，以期阐明柏格森独特的时间观及其与近代先验主义哲学传统的显著差异。

## 一、引言：有关时空的哲学问题

在哲学史上，时间问题广为关注而又备受争议的状况是由时间本身所涉及的一系列相关哲学问题所造成的。康德在《纯粹理性批判》中曾经询问：“空间与时间是什么呢？它们是现实的存在物吗？或者它们虽然只是事物的诸规定乃至诸关系，但却是哪怕事物未被直观到也仍要归之于这一事物本身的东西？要么，它们是这样一些仅仅依附于直观形式、因而依附于我们内心的主观性状的东西，没有这种主观性状，这些谓词就根本不可能赋予任何事物？”(B37-38)<sup>①</sup>在这句话中，我们能够找到近代早期关于空间的系列哲学问题的清单：

空间是“实在”的吗？空间是实体吗？抑或仅仅是实体的属性？空间是否依赖于事物之间的关系，还是完全独立于这些关系？空间与心灵（主观性）之间的关系如何？最后，这些众多的因素相互之间如何发生关系？

同样的系列问题也都可以对时间提问。有研究者指出，康德的这一陈述显示了与时空相关的五个完全不同的哲学问题。②

第一个问题是关于时空的本体论问题，它与特定时代的形而上学框架相符合，而时代的形而上学范本总是与科学认识的水平相匹配。在康德所处的 17—18 世纪，以牛顿的经典力学体系为范本形成了实体—属性的形而上学框架，它将时空看作物理世界的特征；时空被认为是存在的，或者作为实体，或者作为某种实体的属性。然而这两种观点都是不可靠的，因为时空具有区别于实体的特征——时空本身不可把握，我们虽然能够在每一种实体中找到它们，但是它们不可能像一块石头或一棵树一样被实在地获得。此外，时空的属性也不会因为任何实在的改变而改变，时空被看作是永恒的，它们不依赖于任何实体，它们始终都在，不会消失也不会增减。

与第一个问题相关，第二个问题是围绕时空本体论的绝对主义与相对主义之争，这在牛顿《自然哲学的数学原理》第一版（1687 年）的解释③中得到了明确的表述。前者认为时空独立于所有物体与物体关系，它倾向于承认时空点是存在的；后者则认为时空依赖于物体与物体关系，它将可能导致不接受时空点存在的论点。

第三个问题是：时空表象的来源是什么？这一问题源自于近代早期的一种观念，即我们关于时空的观念或表象必然以某种方式区别于我们关于普通物理对象的观念或表象。许多人认为空间和时间是因果惰性的，因此是潜移默化的，那么我们又如何能表征空间和时间呢？

与第三个问题相关，第四个问题是：我们的观念中时空表象的内容是什么？依据康德的观点，表象的内容将为我们提供它的可能来源的指引。我们也许能够认为，表象的来源为我们提供了有关它的内容是什么的线索。康德在《纯粹理性批判》中对时空问题的先验阐明与形而上学阐明可以说是对这个问题的直接回应。

第五个问题是以上四个问题的总结，它询问的是在时间与空间的诸问题中，时间与空间之间的关系如何，它们又与人类有何种关系。在这个问题中，时空与人之间的关系部分可以由第三个和第四个问题来刻画——就像康德所做的那样，即借由哥白尼式的革命将心灵的属性而非外在的对象看作时空观念的来源。

然而在康德那里，至少在表面上存在着两个重要而棘手的问题：首先，时间与空间的存在确实依赖于心灵吗？换句话说，在时空与心灵之间确实存在着由依存关系所显示的逻辑上的秩序吗？或许，我们关于时空的表象的来源或内容表明了某种依赖性；但是康德似乎认为，时空对心灵

的依赖可能会为我们解决上文提到的本体论问题提供些许便利。然而，如果我们从根本上否定这种逻各斯的秩序，否认理性之光较之于存在本身的优越性，那么康德的解释是否行得通呢？其次，在时间与空间之间，康德在论证中隐含地进行了区分。在康德那里，空间问题与因果性问题的讨论是内在联系的，他之所以看重因果性，乃是与其哲学思考的动机密切相联的——他曾经坦率地承认：

“就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义（独断论）的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。”④

对康德而言，理性哲学最重要的任务就是重塑被经验论者攻击得千疮百孔的因果性⑤概念。在康德那里，因果概念最终就是“力”的概念，因为在他所处的时代力学还是一切自然科学的核心，而力的概念正是以空间概念为基础，由此空间性的先验性“与生俱来”。在时空关系上，空间的先验性也被认为具有比时间性更为基础的地位⑥，然而这种隐含的秩序本身的合理性尚待进一步阐明。这些问题显然迫切要求被澄清，而柏格森的工作正是致力于此。如果说康德的时空观包含了以上五个问题，那么柏格森的重点则在于澄清并解答第五个问题，从而实现对上述所有

问题的根本回答。当康德被尊崇为先验主义的英杰时，柏格森则因彻底颠覆了逻各斯的秩序而被打上了“非理性”的标签。⑦于是在时空问题上，柏格森完成了对康德时空关系本身的倒转。为了阐明这一点，我们需要回到两人的理论源头，从而澄清他们在时间观上的根本差异。

## 二、从“哥白尼革命”到“原初的融合”

众所周知，康德以前的认识论存在着经验论与唯理论的争论。无论是经验论还是唯理论，虽然它们在人类认识中经验与理性孰重孰轻的问题上相争不下，但是它们都承认经验是知识的基础和途径。康德的“哥白尼革命”恰恰颠覆了这一点，经验本身的意义在康德那里发生了翻转。经验不再指向原初的存在本身，存在本身是空的，我们认识的只是感性直观具体化的产物。我们的经验是主体的先验综合判断作用于感性杂多之上的一个产物，在自我和世界的经验中存在的人为性。在认识活动的主体中具有一整套认识形式——先验综合判断，它们在经验之先并且作为经验的条件而存在于我们的头脑之中。因而在认识问题上，不再是知识必须符合对象，而是对象必须符合认识主体的先验认识形式。

“我们不得不做出这个结论：即我们永远不能超出可能经验的限度…… 知识只和出现有关，至于事物本身 (die Sach an sich

selbst) 则一任其本身作为实在的事物，却为我们所不能认知。  
..... 如果假定我们的经验性的知识符合作为‘物之在其本身’的对象，那我们就会发现，去思考这种不受条件限制的东西就不可能没有矛盾”。(BXX)

由此，哲学意义上的“哥白尼革命”将康德引向了绝对主体的观念。他将归之与上帝的源生者⑧拉入到主体性之中，所有呈现的现象都是主体构成的产物。正是看到了这一点，梅洛 - 庞蒂指出：对康德而言，“我的主体性是一种排列的力量，是一种立法的能力，以至于我能够在自身的绵延中提出世界的观念”⑨。

如果说康德的哥白尼革命通过主体的调节隐藏起了认识论的二元区分，那么柏格森在突破二元论的道路上则走得更远。他认为，本源的 (originaire) 统一性借由知觉被原初 (original) 地给定⑩，它通过绵延而实现。在柏格森那里，绵延概念是建立在对强度 (l'intensité) 的分析基础上的。这种分析始自一个追问：在心理状态里面是否有一种数量上的差异——就像我们能够比较欢乐 A 与欢乐 B 的强度一样？这种纯粹情感的体验是否能够被测量呢？(11)对此，柏格森指出，我们的比较仅仅是：“我们在这两种前后相继的欢乐形式之间的间隔里建立起一些分割点，并且，这种从一个点到另一个点的逐渐增进，使这些强度看起来像

是同一个情感的不同次序的强度，而且这个情感强度的大小在不断变化。”(12)

事实上，欢乐就是一种纯粹单一的性质，它完全自足。然而纯粹内在的情感相当稀少，心理的状态总是或多或少地与一些外在的物理征兆相关，它们对我们的评判强度起到了一定的作用。这就像提重量不同的物体时所感觉到的肌肉的努力感强度不同，但是感觉到的强度并不是强度本身，而是肌肉群的运动。一直以来，心理学家、生理学家关于强度的实验都犯了一个错误：他们所测量到的东西实际上都是外在的各种原因，或者说由这些外在原因所引起的我们身体的动作、运动或者反应等，而根本不是强度本身。

在柏格森看来，看似能够为我们用以测量强度的外在因素归根结底就是大小、数量和空间。大小、数量则都是建立在空间概念的基础上，因而只有借助空间我们才能计数或测量。因此，“强度不可测量，除非引入大小和数量概念，也就是说引入空间概念”(13)。然而，依据空间测量的强度已经不是强度本身，它丧失了强度所具有的本源的独特性质。当用空间去测量性质时，性质已经在这种测量中滑脱。每一种强度都是由心理事实所构成，心理事实的特征是：不占空间、超越测量，它根本上不可分，不是一种区分性的多样性；它超越物理感官，只能通过意识手段

捕获。由此，柏格森对意识状态强度的探索为意识领域做了重新划界。他通过区分数量和性质为我们呈现了真正的意识。绵延作为内在的心理状态，也呈现出自身的面目——它连续、流动、内在、多样、丰富而具有创造性，它与空间、测量、间断、同质等无关。

在此基础上，柏格森从自我或意识角度进一步阐释了绵延。他把自我区分为两个不同的层次(14)：一个是表层自我，即由一些清楚、明确的意识因素构成的意识领域；另一个是深层自我，也被称为真实的自我或基本的自我，它是深层的处于纯朴状态的意识，它的诸因素是不清楚、不明确的，彼此没有分明的界限。在柏格森看来，表层自我由于处在与外物的接触中，其各个因素受到外物的规定，因而是一种空间化的彼此分离的没有绵延的自我。表层自我是不真实的，只有具有绵延的深层自我才是真实的。

他认为，绵延是深层自我的内部组织形式——各状态相互渗透、相互溶化，“我们承认意识所觉察到的内在绵延不是别的，而只是意识状态的互相溶化以及自我的逐渐成长”(15)，任何一个指定时刻的状态都包含了以往所有时刻的状态。同时，绵延也是深层自我的存在方式，它是一个不可分的、没有间断、绝对连续的流，“这是一种状态的连续，其中每一状态都预示未来而包含既往”(16)。

深层自我的意识之流因具有记忆而绵延。在自我的绵延中，过去继续包含在一种现在的经验之中，它不能用科学分析所假定的构成因素的说法来把握。在他看来，自我的绵延是一种不可分割的力量，我们不能将其体验为一种因果的机械装置；同样，物质和生命的进化也不能被看作是机械原因的产物，而是被视为一种不可描述的“生命的冲动”的表现。在自我的绵延之中，统一性原初地被确认，它在开始而非在发展中被给予，与之相关的任何回溯都是不可能的。

### 三、从“力学的”时间到“绵延的”时间

由上可知，康德在《纯粹理性批判》中阐明的“自然”已不再是笛卡尔那里由上帝主宰的外部存在，而是裂化为两个方面：一方面是经验到的感觉对象的整体，由于经验本身是主体构成的产物，这一自然也就不可避免地具有人为性——即使它一下子被我们把握到，它也不再是原初的未开化的自在之物。与此直接相关的另一方面是完全内化的自然观念，即知性所拥有的我们认识自然的先验认识形式。因而对康德而言，自然不再是自在，而是为我存在，存在的意义就等同于自为的存在，“这一观念使自然失去了其原始性(天然、未开化)”(17)。

对应在时间问题上，时间亦不是我们生活体验的时间，而是经验性的材料在直观中的后天给予性与因果性范畴的先验性之间的过渡“图型”，又

叫“时间图型”，它主要是由“时间的先验规定”(18)所构成。所谓“时间的先验规定”，是指时间这种先验直观形式在具体运用时所表现出来的各种特定的方式，如“持久性”、“相继性”、“同时性”，等等。这些先验规定与诸范畴(如实体性、因果性、协同性等)一一对应，并成为了这些范畴运用于经验对象之上的中介或图型。康德认为，因果性的图型就是时间的“相继性”，属于时间的“关系图型”。因而这种图型与时间的“量”的图型和“质”的图型都不同，不是“数学性的”，而是“力学性的”。它的原理“虽然也会带有某种先验必然性的特征，但只是在某种经验中的经验性思维的条件之下，因而只是间接的而非直接的，于是也并不包含前一种原理所特有的那种直接的自明性(虽然也并不损害它们普遍地与经验相关的确定性)。”(19)

这就意味着，因果性图型所形成的既不是“直观的公理”，也不是有确定范围的“知觉的预测”，而完全是一种“经验的类比”(20)。因而我们需要借助于这种“经验的类比”来理解时间的先验规定所表现出来的特定形式，比如时间的“相继性”即因果性的图型。一方面，这种类比并不“构成”对象本身的直观特性，而只是对于对象的直观特性起一种“调节”的作用；另一方面，力学性的时间图形(相继性)需要类比空间而被阐明。

与康德由主体调节的、“力学的”时间不同，柏格森的时间则是一种“绵延的”时间。对后者而言，由强度所引出的绵延不仅本质上体现了心理事实的本源的统一性，同时为绵延带来了内在的多样性。(21)与传统的“多”的观念相区别，柏格森主张有两种多样性：

“有两种非常不同的多样性。当我们谈论物质性的东西时，我们所暗含的意思是能够看见它们或者触摸到它们的可能性；我们把它们放置到空间中去…… 但是如果我们考虑到纯粹情感性的心灵状态，或者说其他那些超越视觉和触觉之外的表象时，情况就两样了。在这种情况下，这些状态或者表象不再呈现于空间，似乎先验地，我们除非通过每种象征性的描画表现，否则无法数出它们。”(22)

简言之，这两种多样性，第一种属于物质性的东西，它直接可数；另一种属于意识状态，我们只能对它进行象征性的表述，由于表述已经引入了空间，语言表达便偏离了如其所是的多样性。德勒兹对此也给出了精确的概括：“一种通过空间来呈现：这是一种外在性、同时性、并置、秩序、数量差异、程度差异的多样性，是一种数字式的、非连续性的和现实的多样性。另一种则在纯粹绵延中呈现：这是一种连续、融合、有

机、异质、质性区别或者说性质差异的内在多样性，一种潜在和连续的，不能还原成数目的多样性。”(23)

在柏格森那里，绵延和时间能够相互混用，它们是同一种东西。(24)两种多样性对应的是两种绵延，也就是两种时间：科学的绵延 / 时间以及真实的绵延 / 时间。第一种是作为纯粹介质或者性质均匀的介质的绵延或时间，即钟表的时间。与测量强度的情况一样，这种介质的能够分割和计数的时间，其实仅仅是空间化的时间。第二种是纯粹和融合的绵延 (*la durée pur et mélange*)。它是性质变化的连续体，变化相互融合、相互渗透，之间没有清晰的界限；而且与数目没有任何亲缘关系，是纯粹的异质性，因而存在于没有空间介入的连续的纯粹心理事实里面。对柏格森而言，第一种时间就是物的时间或钟表的时间，由于物质从根本上说是最低程度的意识和绵延，呈现为一种“死”的惰性。惰性的最大表现形式就是重复和空间，而重复性和空间性保证了物质遵从必然律。因而这种时间的根本特征在于物质的“空间扩展性”和“遵从必然律”。柏格森认为，这种时间的形成原因来自于两个方面，它们分别是：物质本身的惰性和空间性倾向以及人类自身行动的需要。柏格森指出，康德的时间正是这种钟表的时间，它作为主观的认定或约定，并不是我们从世界获得时间，而是我们(主体)赋予世界以时间。需要指出，尽管柏格森

区别了两种不同的时间，但是对他而言只有第二种时间才是真正的时间。

在时间与空间的关系上，柏格森始终坚持并非所有的事物都具有绵延(时间)。如上所述，他曾断言表层自我由于外在的规定性而不具有绵延，并将这种外在的规定性称为空间化属性。在他看来，意识之外的事物(包括无机界的事物和有机物，如植物、动物，以及我们的躯体等)作为意识之对立面，只具有空间化属性，是彼此外在的，因而是没有绵延的。

柏格森认为真实的空间不具有绵延(25)，但是他并不否认空间事物的变化——它们会由一个状态转变为另一状态，不过，这是一个状态取代另一个状态，即后一状态出现时前一状态已经消失，也就是说，这种事物“只有现在”或只有“同时发生”，而“只有现在”的东西是没有绵延的。我们关于外物绵延的“错觉”不过是我们把自己的绵延加到外物身上而已。“那些构成外界的同时发生虽然彼此有别，但对于我们的意识而言是连续出现的；我们于是认为，就它们自身而言，它们具有连续出现这种属性。……我们的意识这样就把连续出现引入外界物体。”(26)

事实上，绵延和连续出现并不属于外界，而只属于具有意识的心灵。与此同时，柏格森并不否认外物存在于时间之中，只是他把这种时间称为

空间化的时间。他明确地反对康德式的时空观，后者将空间和时间看作是纯一媒介的两种形式：在时间中事物是连续出现的，在空间中事物是同时出现的。柏格森指出，这种看法使人们往往习惯于把其中的一个还原为另一个，而在这一过程中空间观念是认识的基本蓝本，于是人们不知不觉地放弃了时间，也就是说，使时间空间化了。他认为，真正的时间与空间的性质完全对立：与空间所具有的纯一的数量的可测量性不同，时间是纯粹的多变性，是质性的不可测量；与空间的机械性的特点相反，时间是创造性的。

#### 四、时间的论证与逻各斯的秩序

对康德而言，空间与时间同样作为感性直观的纯形式，他在《纯粹理性批判》中对空间与时间的形而上学阐明与先验阐明存在着明显的对应关系。就时间而言，所谓形而上学阐明指的是对时间内容的描述 (B38)，而先验阐明指将时间解释为在一个原则下看先验综合知识的可能 (B40)。尽管我们无法按照康德的标准对柏格森关于时间的论证予以区分，但始终清楚的是，柏格森反对康德类比空间来思考时间的路径。下面我们将以康德在《纯粹理性批判》中对时间的形而上学阐明和先验阐明为参照来看待柏格森的时间观。

第一条，“时间不是什么从经验中抽象出来的经验性概念。”(B46)时间的这条阐明与空间的形而上学阐明一样，旨在批判认识论上的经验主义。在康德以前，人们认为经验性的概念是从现实的对象中抽象来的，比如从感性的各种具体红色的东西中抽象出一般红色的概念。但是康德指出，这种抽象的前提条件是时间表象，而不是经验。也就是说，时空表象是先验的，它们是经验得以可能的条件。然而，在柏格森那里根本不存在先验与经验之间的划分——正如他的第一部著作的题名《论意识的直接材料》所显示的，他要考察的是作为直接被给予 (donnés) 的原初事实。首先，它不同于康德的物自体，因为在柏格森看来原初的事实是心理事实，它是某种真实的东西，它没有分享在传统哲学中现象隶属于实在的命运；其次，由被动分词 donnés 所表明的是，我们直接抵达的世界是一个“无名”的“被给出”，它不涉及传统的“主体”概念，因而不是康德由主体性观念调节的现象。在这条论证中，康德指出：“如果不是有时间表象先验地作为基础，同时和相继甚至都不会进入到知觉中来。”(B46)在这种否定性阐明的背后还有一个潜台词，即同时和相继已经进入到知觉中去了。然而，这种类比空间对时间相继性的阐明则根本上为柏格森所不能接受。

第二条，“时间是为一切直观奠定基础的一个必然的表象。我们不能在一般现象中取消时间本身，尽管我们完全可以从时间中去掉现

象。”(B46)“这一段与空间的形而上学阐明的第二条相比大同小异，只要把‘空间’换成‘时间’就行。”(27)尽管在阐明上存在着一致性，但是在康德那里时间与空间作为感性直观的形式仍是有区别的。在他看来，时空表象作为一般现象的形式条件(可能性的普遍条件)，空间是作为外感官的形式，它与一切外在的对象、关系等相关；而时间是作为内直观的形式，“一切属于内部规定的东西都在时间的关系之中被表象出来”(B37)。然而，康德在《对唯心主义的驳斥》中已经指出，内部知觉如果没有外部知觉是不可能的。(28)在《纯粹理性批判》中，康德虽然对时间和空间做出了区分，但是他没有进一步挖掘区分背后时间与空间之间性质的差异，因而他未能像柏格森那样脱离空间化的束缚来思考时间。

除此之外，有关于这条阐明柏格森与康德在时间观念上还存在着本体论与认识论的差异。对康德而言时间是现象的可能性普遍条件，这种断言可说是从认识论角度对时间的阐明，而并未涉及存在与时间之间的事实与逻辑关系。由于物自体在康德那里是不可知的，因而讨论存在与时间之间的关系实际上超出了康德的“界限”。柏格森的时间则是一种存在的时间，是从本体论角度对时间的阐明，存在就是在时间(即绵延)中展开。无论是从逻辑上还是从事实上来讲，存在与时间无法区分优先性。

对柏格森而言，我们要思考时间，只能在绵延中、依据绵延而思，任何其他思考或认识方式都是歪曲了真实的时间本身。

第三条，“在这一先验必然性的基础上，还建立起了时间关系的那些无可置疑的原理，或一般时间公理的可能性。”(B47) 对康德而言，时间是先验必然的，这已由时间的第二条阐明所指出，在此基础上就建立起时间关系的公理：时间只是唯一的维度，不同的时间不是同时的，而是相继的。这个原理不是来自经验的，因为经验得来的原理是偶然的，不具有必然性、严格的普遍性与不可争辩的确定性。康德说：“通常的知觉告诉我们是这样；但不能说它必定是这样。”(B47)

所以，时间公理是使经验成为可能的规则，它发生在经验之前而不是通过经验来教导我们的。但是在柏格森看来，康德所说的作为先验观念的时间不过是一种人为的约定性，是语言为满足日常生活的需要而行的权宜之计。在他看来，真实的时间并不具有一般时间公理所说的线性的维度；时间本身是流变的，过去与现在同时，而又都不存在，如同在滚雪球的例子所显示的，在雪球与地面接触中携带着过去的记忆而又走向将来。在这种时间中，任何的间隔或者中断都是不可能的。

第四条，“时间不是什么推论性的、或如人们所说普遍性的概念，而是感性直观的纯形式。”(B47)这条阐明与空间的第三条阐明相对应，重在

否定时空作为直观形式与概念之间的区别。我们知道，普遍概念是从种概念逐步抽象得到的，这种抽象的特征就外延而言是由部分构成整体。比如，从不同的具体的红抽象出“红色”，从不同的颜色又抽象出“颜色”。然而，不同的具体红色的东西并不构成“红色”概念，这些红色东西是在“红色”概念之下的，而不是在“红色”概念之内或之中的。时间却不是这样的，时间并不存在整体与部分的区分，在康德那里它是杂多构成的一条无限延伸的系列，之前不同的时间是同时的，之后不同的时间是相继的。因而时间不是通过抽象获得的概念，而是感性直观的先验纯粹形式，因为直观仅仅是通过唯一的对象而被给予的表象。柏格森也反对将时间概念化，但是他与康德反对的理由并不一致。二者的区别在于他们对时间性质的不同认识。在柏格森看来，康德的无限延展、相继的时间最终都归结于时间的空间化属性上，而这正是前者竭力反对的。对柏格森而言，真实的时间处于绵延的连续性之中，它作为一种纯粹的融合是不能通过抽象的方式获得的。更进一步，他认为时间作为存在的时间，不再是康德那里的纯形式，而是存在本身。在存在与时间之间没有本体论的优先性，存在就是在时间中存在。

第五条，“时间的无限性只不过意味着，时间的一切确定的大小只有通过唯一的、作为基础的时间的限制才有可能。”(B48)这条论证应该与空间的第四条阐明一起来被理解，即“空间被表象为一个无限的给予的

量”。(B39) 当空间被设想为“仿佛把无限数量的表象都包含于其中”(B40) 时，时间表象则是时间段、时间单位或“确定的时间长短”，它可能存在的条件就是对基础时间(本源时间) 加以限制。这就意味着不同的时间表象都是由于对无限的本源时间进行限制和分割而产生的，无限的本源时间的表象则是不受限制地被给予的。在这条阐明中，康德指出“时间的各个部分本身，以及一个对象的每个大小，都只有通过限制才能被确定地加以表象”(B48)。由于对象的大小是由空间限制而被表象的，因而我们可以类比地认为，对本源时间进行限制和分割所依据的也是空间。

在康德那里它最终归于因果律：“在因果关系中，原因在时间中把结果规定为接续而来的东西，而不是规定为某种单是在想象中可能先行的东西……因此现象本身作为经验的对象，也只有按照同一个因果律才是可能的。”(B234)上文已指出，因果范畴是力学性的，它与空间之间有着比时间更直接的联系。因而康德在言说时间的“限制”时，已经赋予了空间某种基础的“先验性”(Apriority)(29)，这也就是柏格森所批判的物理或日常时间的“空间化属性”。然而这条论证意在指明基础时间的无限性，或者说本源时间的无限性，康德借此已经一只脚迈进了柏格森式的摆脱空间来思考时间的大门。在康德那里，本源时间被给予方式的无限性恰恰是柏格森的时间观的基础。然而，康德仅仅将此看作因果性理论

的一种剩余；柏格森则直接以此为出发点和根基，并走向了彻底摆脱空间对时间限制的时间观。

## 结语

综上所述，康德与柏格森在时间观上的差异从根本上体现了康德主义与柏格森主义哲学之间的区别。康德的哲学继承了自柏拉图以来的理智哲学传统，这种哲学像崇尚光明一样去推崇理性，认为确定的、不可怀疑的、真实的知识必须依靠理性之光的照耀。依据这种哲学，世界依照理性的秩序来确立，它一以贯之地遵从因果必然律的规定，自由的王国被严格划定在逻各斯的秩序之外。然而，柏格森借由真正的绵延（时间）所引入的是流变的世界，它是一种区别于理智哲学体系的柏格森主义，它剥夺了只有太阳才能发光的特权，理性能力的拥有者在这个世界中不再具有立法者的地位。

每一个存在都是发光的，因而世界上的一切都能够自己照亮自己。在这种新的哲学中，近代以来笛卡尔—康德式的沉思已经失效，它需要的是新的沉思方式，即绵延地思、根据绵延思、在绵延中思。或许正是在这个意义上，柏格森曾经自豪地说：

“我完全避免了德国文化的影响。当我在巴黎高师的时候，我所有的同学都被康德和康德主义征服。但对我来说，我丝毫没有受其影响；从那时起，我就一直在同德国思想斗争和周旋、戏谑。”(30)

推荐阅读：

注释：

①本文涉及《纯粹理性批判》的引文均来源于康蒲·斯密的英译本，参见 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, London: Macmillan and Co, Limited, 1929。引文的页码按照康蒲·斯密译本栏外以 A 和 B 注明的原文第一版与第二版页码。如此处页码是 B37-38，表示原文第二版第 37-38 页。中译文参照了邓晓芒的译本，参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2004 年版。文中引用的页码直接放在引文后面，以下均同。

②参见 Andrew Janiak, “Kant's Views on Space and Time”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, [http://www.sohu.com/a/130754763\\_617487](http://www.sohu.com/a/130754763_617487)

//plato.stanford.edu/entries/kant-spacetime/。

③参见牛顿：《自然哲学的数学原理》，赵振江译，北京：商务印书馆 2006 年版，第 7-9 页。

④参见康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆 1978 年版，第 5-6、9 页。

⑤康蒲·斯密指出，因果性问题在康德的整个《纯粹理性批判》中是“最重要而最基本的论证之一”。参见康蒲·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，武汉：华中师范大学出版社 2000 年版，第 387 页。

⑥这主要体现在“时间一切确定的长短都是唯有通过对一个唯一的作为基础的时间的限制才是可能的”，这里的限制就是由空间赋予时间的。康德虽然承认时间和空间都是先验必然性的观念、感性直观的一种纯形式，但是他已经内在地、隐含地对时空的先验性做出了区分。但是这种区分并不彻底，他在《纯粹理性批判》关于时间的第五个论证中指出：时间具有无限性，即本源时间的不受限性，这意味着他试图摆脱空间的枷锁来思考时间。但是在当时的背景下，除了类比于空间来思考“时间

图型”之外，康德确实找不到更好的方法。或许这才是他在时间与空间问题上无奈而又真实的意图吧。

⑦参见罗素：《西方哲学史》(下)，北京：商务印书馆 1996 年版，第 409 页。

⑧自然概念在中世纪的传统中有着双重的表达：其一是 *naturante*(*naturans*)，即万物之本，源生者；其二是 *naturée*(*naturata*)，创造者活动的成果，顺生者。笛卡尔的哲学延续了这种神圣自然观，源生者是归于上帝的无限实在，由它生产出作为有限模式的顺生者，即自然存在的总和。参见杨大春：《含混的自然概念——梅洛 - 庞蒂对笛卡尔自然观的批判反思》，载《自然辩证法研究》，2004 年第 11 期。

⑨Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris: Seuil, 1995, p. 42.

⑩柏格森的哲学中同时出现了“本源的”(originaire)与“原初的”(original)两个术语，尽管它们都有“最初的、原始的”的含义，但是二者之间仍然有着细致的区分，即“本源的”包含“原初的”所不具有

的“先天的”、“始基的”含义。本文在论述时沿袭了柏格森的这一区分，以下均同，不再赘述。

(11) 例如：有位小朋友曾经有过一个美丽的布娃娃，它曾经带给她欢乐的体验。可是有一天娃娃丢了，她陷入了痛苦。不经意间她再次遇到了一个布娃娃，因为之前的失去和得到都是那么真切，所以她格外珍惜这一个，会满足于点滴的感受，处于很好的精神状态。那么，是不是说新娃娃带来的情感强度大于旧的呢？

(12) Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, vres, Paris: PUF, 1959, p. 50.

(13) 参见王理平：《差异与绵延——柏格森哲学及其当代命运》，北京：人民出版社 2007 年版，第 90-91 页。

(14) Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, p. 85.

(15) Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, p. 72.

(16) Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, vres, Paris: PUF, 1959, p. 1397.

(17) Ibid., cit.

(18) 一种先验的时间规定就它是普遍的并建立在某种先验规则之上而言，是与范畴（它构成了这个时间规定的统一性）同质的。但另一方面，就一切经验性的杂多表象中都包含有时间而言，时间的先验规定又是与现象同质的。因此，范畴在现象上的应用借助于时间的先验规定而成为可能，后者作为知性概念的图型对于现象被归摄到范畴之下起了中介作用。参见杨祖陶、邓晓芒：《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社 2001 年版，第 153 页。

(19) 康德：《未来形而上学导论》，第 63 页。

(20) 参见邓晓芒：《康德哲学诸问题》，上海：上海三联书店 2006 年版，第 51-52 页。

(21) 德勒兹指出：“人们过去并没有给予柏格森的‘多样性’这个词以足够的重视，它根本不属于传统意义上的词。”参见 Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 1966, p. 31。在传统意义，“多”与“一”相

对应 / 对立，它被常识化，成为空间或数字的奴仆。但是对柏格森而言，“所有关于数目的明确观念都意味着一个在空间中的视觉图像”。他举出了数绵羊的例子来说明这一点——人们之所以能够数出绵羊的数目，需要借助空间的条件。数学符号本身是抽象的记号，然而空间介入意识的内在活动必定会歪曲意识状态的本来面目。

(22)Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, p. 58.

(23)Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp. 60–61.

(24)法语中“绵延”写作 *durée*，它的动词形式是 *durer*，其拉丁文形式是 *durare*，它意味着持存、坚持、延续、持续等，表达“存在、生存的连续”。在法语中 *durée* 是一个持续、不确定、变化的过程，相当于“时间(*le temps*) 持续的长短”。因此，在法语中“绵延”与“时间”通用是很自然的事情，区别在于“时间”更书面和抽象，而“绵延”则较为生动和直观。

(25)柏格森在《创造进化论》中给出了另一种表达。该著作阐述了以生命为核心概念的世界观，它认为生命是宇宙的起源及其进化的推动力，是世界万物的重要组成部分——它们的内在本质。生命是意识或与意识

类似的东西，因此，柏格森承认生命是绵延的；而宇宙整体和一切生物又都以生命为内在本质，所以宇宙和生物都是绵延的。“变化的连续性，过去在现在中的持存以及真正的绵延等属性，这些为生物和意识所共有。”(参见 Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 82–83)由于对外物认识的改变，即从与作为意识对立面的空间化的物质性转化为包含生命(意识)的作为物质与生命统一体的事物，柏格森从明确否认外物具有绵延转而承认外物是绵延的了。此时的绵延在保持原有内涵的基础上得到了扩展，它表明事物都是一个持续不断的变化过程，以及在前后接续状态中所包含的自由的创造活动。

(26) 参见 Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 82–83。

(27) 邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉句读》，北京：人民出版社2010年版，第194页。

(28) 参见 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, p. XII。

(29) 参见 Daniel Warren, “Kant and the Apriority of Space”, *The Philosophical Review*, Vol. 107, 1998, pp. 179–224。

(30) Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*. Paris: Librairie Plon, 1959, p. 23. [返回搜狐](#), [查看更多](#)

责任编辑:

---

全文完

本文由 简悦 SimpRead 优化, 用以提升阅读体验。