

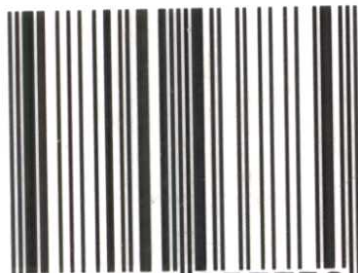
# 创造进化论

〔法〕亨利·柏格森 著



商务印书馆

ISBN 7-100-03773-5



9 787100 037730 >

ISBN 7-100-03773-5/B·564

定价：17.00元

# 创造进化论

〔法〕亨利·柏格森 著

姜志辉 译

商务印书馆

2004年·北京

图书在版编目(CIP)数据

创造进化论/(法)柏格森著;姜志辉译. —北京:  
商务印书馆, 2004

ISBN 7 - 100 - 03773 - 5

I. 创… II. ①柏… ②姜… III. 柏格森, H. (18  
59 ~ 1941) — 哲学思想 IV. B565.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 031110 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

CHUANGZÀOJÌNHUÀLÙN

创造进化论

[法]亨利·柏格森 著

姜志辉 译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京民族印刷厂印刷

ISBN 7 - 100 - 03773 - 5/B · 564

---

2004年10月第1版 开本 850 × 1168 1/32

2004年10月北京第1次印刷 印张 9 7/8

印数 5 000 册

定价:17.00 元

# 目 录

引论.....	1
第一章 论生命的进化.....	7
机械论和目的论	
论一般的绵延。无机体。有机体。衰老和个体性。论物种变化论和解释物种变化论的方式。基本机制:生物学和物理化学。彻底的目的论:生物学和哲学。	
一种标准的研究。各种不同的物种变化论对一个特例的研究。达尔文和微小变异。德弗里斯和突然变异。艾默和直向进化。新拉马克主义者和获得性状的遗传。	
生命冲动。	
第二章 生命进化的不同方向 .....	86
迟钝,智慧和本能	
进化过程的一般概念。生长。分散和互补倾向。发展和适应的意义。植物和动物的关系。动物生命的图式。动物界的发展。生命进化的大方向:迟钝,智慧和本能。	

## 2 目录

	智慧和本能。
	智慧的最初功能。
	本能的本质。
	生命和意识。人在自然界中的明显位置。
第三章	论生命的意义..... 156
	自然秩序和智慧形式
	生命问题和认识问题的关系。哲学方法。
	所用方法的明显恶性循环。相反方法的真正恶性循环。
	物质和智慧同时发生的可能性。内在于物质的几何学。智慧的基本功能。
	基于无序概念分析的认识论概述。两种相反的秩序形式：类的问题和规律的问题。
	无序和两种秩序。
	创造和进化。物质世界。论生命的起源和目的。在生命过程和进化运动中的必然性和偶然性。人类。肉体生命和精神生命。
第四章	思想的电影放映机制和机械论的错觉..... 225
	对各种哲学体系的回顾
	实际的变化和伪进化论
	基于虚无和不变概念分析的体系批判的概述。
	变化和形式。
	形式哲学及其变化概念。柏拉图和亚里士

多德。智慧的自然倾向。

在现代科学看来的变化。关于时间的两种  
观点。

现代科学的形而上学。笛卡尔,斯宾诺莎,  
莱布尼茨。

康德的批判。

斯宾塞的进化论

译后记..... 306

# 引 论

v

生命进化史虽然还不完整,但已经能使我们隐约看到人类智慧如何通过从一系列脊椎动物一直到人类在不断进步中形成。生命进化史向我们指出,在理解能力中,还有一种对行动能力,即一种生物的意识对其生存条件越来越准确、越来越复杂、越来越灵活的适应。由此可以得出结论:在狭义上,我们的智慧旨在保证我们的身体完美地适应其所处的环境,再现外部事物之间的相互关系,归根结底是对物质的思维。事实上,这将是本书的结论之一。我们将看到,人类智慧只要施诸无生命物体,尤其是施诸实在事物之上——这些无生命物体和实在事物是我们的活动的支撑点,是我们的作业的劳动工具——,人类智慧就感到自如,我们的概念就在对这些实在事物的想象中形成,我们的逻辑就是这些实在事物的逻辑。因此,当我们的智慧在几何学中取得成功时,就显示出逻辑思维与无生命物质的密切关系,在这里,智慧只需与经验稍有接触,顺其自然地运动,便能取得一个一个的发现并证明经验,经验则跟随着智慧,始终表明智慧的正确性。

vi

然而,还应得出结论:我们的思维,就其纯粹的逻辑形式而言,并不能阐明生命的真正本质,不能阐明进化运动的深刻意义。既然我们的思维是由生命在确定的环境下为了作用于确定的事物被



## 2 引论

创造出来的,那么它就只是生命的一种流溢或一种外貌,它怎能把握整个生命?既然思维是通过生命的进化运动被置于其过程中,那么它怎能符合这种进化运动本身?据说,部分等于整体,结果可以在自身化解其原因,海滩上的卵石可以描绘出冲击它的海浪的形状。事实上,我们明显地感到:我们的思维的范畴,如统一性,多样性,机械的因果性,智慧的目的性等等,都不能准确地符合有生命的东西:谁能说明个体性是从何处开始,在何处终结?谁能说明生物是一个或几个?谁能说明细胞结合成有机体或有机体分解为细胞?我们想把生物纳入我们的这样或那样的框架,纯属徒劳。所有的框架都是脆弱的,尤其对于我们想纳入其中的东西来说,它们全都过于狭隘,过于僵硬。当我们的推理围绕无生命物体时,是那樣的自信,但对这个新领域却不知所措。我们很难援引一个靠纯粹推理得到的生物学发现。在大多数情况下,当经验最终向我们表明生命为获得某种结果是如何运作时,我们就会发现,生命的这种运作方式恰恰是我们从来没有想到的方式。

但是,进化论哲学毫不犹豫地关于无机物质的解释方式引申到有生命的东西中。这种哲学起初向我们指出:在智慧中有一种进化的局部影响,一种偶然的闪光,它在生物活动的狭隘过道上,照亮其往返运动,然而,这种哲学忘记了它刚刚告诉我们的东西,把在隧道里由人操纵的灯具当成照亮世界的太阳。这种哲学仅仅用概念思维的力量对所有事物,甚至对生命进行观念上的重建。但是,它在途中却遇到了巨大的困难,看到自己的逻辑在这里导致了十分奇怪的矛盾,于是,很快放弃了它最初的野心。它说:它要重建的不再是现实本身,而仅仅是对现实的一种模仿,更确切

地说,是一种象征性形象;我们抓不住,并且永远抓不住事物的本质,我们在关系中运动,绝对存在不是我们的动力,我们止步于不可知事物。确实,在我们为人类智慧感到异常骄傲之后,却是过度的脸红。如果说生物的智慧形式是基于某些物体与它们的物质环境的相互作用和反作用逐渐形成的,那它怎能将这些物体得以构成的某些本质的东西告诉我们?作用不是在非现实事物中进行的。我可以承认:生来就是为了思辨或幻想的精神是外在于现实的,它改变现实,改造现实,以至能创造现实,就像我们望着在天空中的浮云,通过想象把它们看成是人和动物的形象。但是,一种热衷于将完成的作用、热衷于随之产生的反作用的智慧,在它接触其对象以便每时每刻从中获得运动的印象时,已经是触及某种绝对存在的智慧。假如哲学没有向我们指出我们的思辨遇到何种矛盾,陷入何种困境,我们可曾想到怀疑我们的知识的绝对价值?但是,这些困难,这些矛盾,是源于我们把思维的习惯形式用于我们的活动不必施加于其上、我们的框架不是为之构成的对象。与此相反,与无生命物质的某方面有关的智慧认识,应该印刻在这个特殊对象之上,把对象的逼真痕迹呈现给我们。只有当智慧认识能像印版工取烙印那样将生命展现给我们,它才是相对的。 VIII

因此,是否应该放弃深入研究生命本质?是否应该坚持知性始终提供给我们的生命的机械论解释,必然是人为的和象征的解释?因为这种解释把生命的整个活动归结为人类活动的某种形式,这种形式只不过是生命的一部分和局部表现,只不过是生命活动的结果和残余。

#### 4 引论

如果生命运用它具有的一切心理潜力去创造纯粹的知性,即培养几何学家,那么就应该如此。然而,通向人类的进化路线不是惟一的。意识的其他形式沿着另外的不同道路发展,它们不像人类智慧那样,它们不能摆脱外在的束缚,不能把握自己,但是,这些意识的形式本身也在进化运动中表现出某种内在的和本质的东西。当我们对它们进行比较,把它们和智慧放在一起时,难道不能得到与生命同外延的一种意识吗?这种意识突然回过来面对它在身后感到的生命推动力,能对生命形成一种完整的、尽管是瞬间的看法。

IX 即使如此,人们也可能说,我们并没有超越我们的智慧,因为我们依靠我们的智慧,通过我们的智慧才看到意识的其他形式。如果我们是纯粹的智慧,如果在我们的概念思维和逻辑思维周围没有由物质构成的朦胧的云雾——我们所说的智慧就是靠着这种物质形成的明亮内核,那么上述说法就是正确的。在那里,残存着知性的某些补充力量,当我们沉思的时候,我们对这些力量只有一种朦胧的感觉,但是,当它们在活动时,可以说,在自然的进化中运作时,就显得清楚和明确。因此,它们知道必须做出怎样的努力来强化自己,在生命的方向中扩展自己。

X 这就是说,认识理论和生命理论在我们看来是不可分割的。一种生命理论,如果不伴以对认识的批判,就不得不原样地接受知性随意提出的概念:不管愿意不愿意,它只能把事实局限在预先存在、它视为确定的各种框架之中。因此,它所得出的是一种方便的、实证科学所必需的象征主义,而不是关于其对象的一种直接看

法。另一方面,一种认识理论如果不把智慧重新放到生命的一般进化中,就不能使我们了解认识框架是怎样构成的,也不能使我们知道怎样才能扩大和超越这些框架。必须结合认识理论和生命理论这两种研究,必须通过一种循环过程使其不断地相互推动。

这两种理论可以通过一种更可靠和更接近的经验方法来解决哲学提出的重大问题。因为如果这两种理论在其共同的事业中获得成功,就会使我们看到智慧的形成,以及我们的智慧描绘的这种物质的起源。这两种理论甚至能追溯到自然和精神的起源,用一种真正的进化论来取代斯宾塞的伪进化论。斯宾塞的伪进化论是把已经进化的现实切割成不再进化的碎片,然后把这些碎片组合在一起,事先设定要解释的一切东西,而真正的进化论着眼于现实的生成和发展。

但是,这样的一种哲学的形成绝非一日完成的。它与严格意义上的体系完全不同,任何严格意义上的体系都是一位天才人物的成果,表现为一个有待取舍的整体,而这种哲学的形成只有通过许多思想家,许多观察家的集体努力和循序渐进才能实现,他们相互补充,相互修正,相互促进。因此,本书的目的不是一下子解决全部的重大问题,只是希望提出一种方法,使人们隐约看到这种方法在某些基本点上付诸实施的可能性。

主题本身勾画了这本书的大纲。在第一章中,我们为进化过程试穿我们的知性所制作的两件成衣:机械论和目的论<sup>①</sup>;我们将

---

<sup>①</sup> 认为生命超越机械论和目的论的观点远不是一种新论点。尤其在杜南先生关于生命问题的三篇文章中,我们可以找到对这一观念的深刻论述(见《哲学杂志》,1892年)。在这一观点的发展中,我们在许多方面与杜南先生的意见一致。我们在这一点

## 6 引论

- XI 指出,这两件成衣都是不合适的,但是,其中的一件可以重新剪裁,重新缝合,这个新的形式比另一个形式更好一些。为了超越知性的观点,我们在第二章中试图重建的一些主线,生命就是通过这些主线,向着人类智慧进化。这样,智慧被重新置于需要把握的和顺着其运动的生成原因之中,在第三章中,我们继续这种努力,尽管这种努力还不够全面。最后的第四章旨在指出,我们的知性本身在经过某种训练后,酝酿着一种超越知性的哲学。为此,回顾一下各种哲学体系的历史是必要的,同时,也有必要分析自人类的知性对整体的现实进行思辨以来形成的两种错觉。

---

上和有关的问题上的看法就是我早已在《论意识的直接材料》(巴黎,1889年)中阐述过的看法。实际上,这部著作的主要目的之一在于指出,心理的生命不是统一性,也不是多样性,它既超越了机械概念,也超越了智慧概念,只有存在着“有区别的多样性”,“空间性”,因而存在着预先存在的各部分的汇合,机械论和目的论才有意义:“实际的绵延”既指不可分割的持续性,也指创造性。我们在本书中把这些同样的观念应用于一般的生命,也应用于从心理学的观点考察的生命。

# 第一章 论生命的进化

1

## 机械论和目的论

毫无疑问，我们最确信和最熟知的存在是我们自己的存在。因为我们以为我们从其他一切对象中获得的概念是外在的和肤浅的，我们的自我感受则是内在的和深刻的。那么，我们究竟要证明什么？在这个特例中，“存在”一词的含义是什么？让我们在这里简要地回顾一下我以前的一部著作的结论。

我首先观察到，我从一种状态转到另一种状态。我感到热或冷，我感到快活或忧伤，我工作或不干事，我环顾周围的事物，或想到其他事物。感觉、情感、意志、表象，就是我的存在所分享的变化，它们使我的存在具有不同的色调。因此，我在不断变化，但是，这样说还不够。这些变化比人们最初认为的要深刻得多。

事实上，我在谈论我的每一个状态，我的每一个状态好像是一个整体，我说我在变化，但是我觉得变化处在一个状态到另一个状态的转变之中，对于每一个被孤立开来的状态，我习惯于认为它每时每刻都保持着它出现时的那种状态，然而，只要稍加注意就会发现：任何一种情绪、表象、意志都在发生变化，如果一种灵魂状态不  
2  
再发生变化，那么它的绵延就不再流动。让我们以内心状态中的最稳定状态，即对一个外在的静止物体的视象为例。尽管物体保

持原样,尽管我从同一个侧面、同一个角度、同一种光线看它,我总觉得它变了样子,我觉得我刚才所得到的视象和现在所得到的视象已经有区别,这不是因为视象在衰退。在这里,记忆在起作用。它把过去的某种东西推到了现在。我的心理状态沿着时间的路线前进,它因不断积累的绵延而扩张,可以说,它带着自身滚雪球。更不必说最深层的内心状态,如感觉、情绪、欲望等等,它们不像一个简单的视象那样对应于一个始终不变的外在对象。但是,人们很容易忽视这种持续不断的变化,只有当这种变化大到足以使身体产生一种新的姿态时,使注意产生新的倾向时,才能分辨它。正是在这种情况下,我们才发现自己的状态发生了变化。事实上,我们在不断变化,状态本身也在变化之中。

这就是说,从一种状态转到另一种状态和保持在同一种状态之中,二者之间并没有本质的区别。如果“保持同一”的状态比人们想象的有更多的变化,那么反过来说,从一种状态到另一种状态的转变在人们的想象中更像是一种状态的延伸。变化是连续的。然而,正是因为我们看不到每一种心理状态的持续不断的变化,当这种变化大到足以引起我们注意时,我们不得不说一种新的状态与前一种状态并列。关于这种新的状态,我们仍以为它是一成不变的,并且永远存在下去。因此,心理生活的表面间断性在于我们的注意通过一系列间断的活动被固定在这种间断性之上:在这种

3 表面的间断中,由于我们的注意行为的中断,我们相信看到了一种阶梯状的平缓斜坡。确实,我们的心理生活充满了意外。成千上万的事件突然冒了出来,它们好像同它前面的状态截然不同,与随后的状态也没有联系。不过,虽然它们表现出间断性,但它们仍凸

现于连续的背景中,它们分布于这个背景中,把分割它们的间隔归于这个背景,就像交响乐中清脆的鼓点逐渐传向远方。我们的注意之所以集中在这些事件上,是因为它们吸引注意,但每一个事件又受我们的心理存在的整体流动的支配。每一个事件仅仅是包含我们所感觉的、思考的、想望的一切,以及包括我们某一时刻之所是的一种运动区域的最亮点。事实上,正是这个区域构成了我们的状态。然而,人们可以说,由此规定的状态并不是不同的成分。它们在一种无止境的流动中相互连续。

但是,我们的注意已经人为地将这些状况区分和割裂开来,后来,又不得不用一种人为的联系将它们重新连结起来。因此,我们的注意想象出一个无定形的、自若的、不变的我,我们的注意以独立实体形式建立的心理状态正是在这个我之上排列和串连。如果有一种不可捉摸的和互相重迭的细微差别的流动性,我们的注意就能看到一些鲜明的、可以说是稳定的颜色,就像彩色的珍珠在一串项链上的排列:我们的注意必然想象出一条线,一条牢固的、能把这些珍珠串连起来的线。但是,如果说这种无色的基质不断被覆盖在它上面的东西染上各种颜色,那么这种基质在我们看来就其不确定性而言好像是不存在的。然而,我们只能感受有颜色的东西,即心理状态。真正地说,这种“基质”并不是一种实在,对我们的意识来说,它只是一种简单的符号,旨在不断地提醒我们的意识关注把一种状态与另一种状态并列起来的人为特征,在这些并列的状态中,有一种延伸的连续性。如果我们的存在是由相互分离的状态组成,而一个无感情的“我”要对这些状态进行综合,那么在我们看来就没有绵延。因为一个不变化的我是不能持续下去



的,一种与自身保持同一的心理状态只要不被后来的状态取代,就不能持续下去。因此,我们把这些状态排列在支持它们的我之上是徒劳的,这些串连在一个实体上的实体永远也不能形成流动的绵延。事实上,我们由此得到的是一种对内部生活的人为模仿,是一种更适合逻辑和语言要求的静态等同物,因为我们除去了其中的真实的时间。至于心理生活,由于它在掩盖它的符号下面展开,所以我们很容易地发现时间就是心理生活的材料。

此外,没有持久的和实在的材料,因为我们的绵延不是一个取代另一个的瞬间:只有现在,没有过去在现在中的延伸,没有演变,也没有具体的绵延。绵延是入侵将来和在前进中扩展的过去的持续推进。从过去在不断增长的时候起,过去也无限期地保留下来。正如我们曾经论证的<sup>①</sup>,记忆不是把回忆存放于一个抽屉里或把回忆写在登记簿上的一种能力。没有什么登记簿,没有什么抽屉,确切地说,没有什么能力,因为一种能力无论如何是断断续续运作的,而过去在过去之上的堆积却是永无停歇的。事实上,过去是通  
5 过自己保存下来的。也许,整个过去每时每刻都在追随我们:我们从童年时代起感到的、想到的和期望的东西都集中在将汇合这一切的现在,力图撞入想把它们排除在外的意识之门。大脑的机制就是为了把差不多全部的去压抑到无意识之中,只把能解释目前的状况、有助于正在酝酿中的活动、能进行一种有益的工作的东西引入意识之中。至多,只有那些十分难忘的回忆才暗中穿过微开的意识之门,这些回忆是无意识的使者,它们向我们指出我们后

---

① 《物质与记忆》,巴黎,1896年,第二章和第三章。

面拖着的东西,因为我们对此一无所知。但是,尽管我们对它们并没有清晰的观念,但还是朦胧地感觉到我们的过去仍然在我们的现在之中。我们究竟是什么?什么是我们的性格?我们无非是我们自出生以来,甚至在我们出生之前的历史的压缩,因为我们都有先天的禀性。或许,我们只是用我们的一小部分过去进行思维,但我们却用我们的整个过去,包括我们的原始灵魂的倾向来想望、追求和行动。因此,我们的过去以它的推动和以倾向的形式完整地呈现给我们,尽管只有极小的一部分成为其表象。

一种意识不可能两次经历同一种状态就是由于过去的这种残存。即使环境依然相同,也不再作用于同一个人,因为环境是在一个新的历史时刻作用于同一个人。而我们的人格随时通过积累的经验形成,并不断地变化。我们的人格在变化的同时,避免在深层次上重复同一种状态,尽管它表面上保持同一。这就是为什么我们的绵延是不可逆的,我们不能再次经历它的一个片断,因为必须首先抹去后面的所有回忆。在必要时,我们能从我们的智慧中,但不是从我们的意志中抹去这种回忆。

因此,我们的人格不断地发展,成长和成熟。我们的人格的每一个瞬间都是加入到以前存在中的新的瞬间。再者,这不仅仅是新的瞬间,而且也是不可预见的瞬间。也许,我的目前状态可以用我身上的东西和刚才作用于我的东西来解释。当我分析我的目前状态时,找不到其他成分。然而,即使是超人的智慧也不能预见把具体的结构赋予这些抽象成分的简单而不可分割的形式。因为预见在于把人们在过去感知的东西投射到将来中,或在后来想象已经感知的成分以另一种秩序重新组合。但是,未被感知的东西和

简单的东西必定是不可预见的。不过,我们的每一状态就是这样,被看作发展的历史的一个时刻:它是简单的,它不可能被感知,因为它把所有被感知物以及现在放入其中的东西汇集到不可分割性之中。这就是本身不失为一种最初历史的一个最初时刻。

人们可以用模特儿的容貌,艺术家的风格,调色板上的颜色来解释一幅已经完成的肖像画;但是,即使具备能解释肖像画的知识,人们也不能准确地预见肖像将是什么,画家本人也不例外,因为预见应在完成肖像画之前作出,这是一种自相矛盾的荒谬假设。对我们的生命的瞬间来说,也是如此,因为我们是其创造者。我们的生命的每一个瞬间都是一种创造。正如画家的天才在他创造的作品的影响下形成,改变或变化,同样,我们的每一种状态在其出现在我们身上的时候,也改变我们本身,它是我们刚刚形成的新形式。因此,有理由说,我们的所作所为取决于我们之所是,但是,还应该补充说,在某种意义上,我们就是我们的所作所为,我们在连续地创造我们自己。人们越深入思考其所作所为,这种自我创造就越完整。因为在这里,理由不是像在几何学中那样给出的,在几何学中,客观的前提一旦确定,必然得出一种客观的结论。在这里,情况正好相反,同样的理由能解释不同的人,在不同时刻和行为完成方式不同但合乎情理的同一个人。真正地说,这些理由不是同样的理由,因为它们不是同一个人的理由,也不是同一时刻的理由。这就是为什么我们不能像在几何学中那样从外部抽象地处理它们,也不能为他人解决其在生活中遇到的问题。每个人应该为自己从内部解决自己的问题。关于这一点,我们不需要深入研究,我们仅仅探讨我们的意识赋予“存在”一词的确切含义是什么,

我们认为,对于一个有意识的生命来说,存在在于变化,变化在于成熟,成熟在于不断地自我创造。对于一般意义上的存在,我们是否也能这样说?

任何一种物质都会呈现出与我们刚才列举的特征相反的特征。无论它保持本来的状态,还是在一种外力的作用下发生变化,我们都把这种变化设想为其各部分的移位,而这些部分本身不发生变化。如果这些部分发生变化,我们就把它们分割成更小的部分。我们将一直追溯到构成它们的分子,构成分子的原子,构成原子的粒子,粒子在其之内仅以旋涡方式形成的“不可测量之物”。我们可以无止境地进行这种分解或分析。但是,我们只能止步于不变的东西。

现在,我们说复合物体通过其构成部分的移位而变化。但是,当一个构成部分离开它的位置后,没有任何东西能阻止它回到原位。因此,一系列成分经过一种状态后,总是回到原来的状态,即使不通过自己,也至少通过一种外因的作用回到原来的状态。这就等于说,一系列成分的一种状态可以不断地重复下去。因此,它们不会衰变,它们没有历史。

因此,没有东西能被创造出来,既没有形式的创造,也没有物质的创造。一系列成分将要成为的东西已经呈现在它们的本质之中,只要人们能把宇宙中的所有点包含在它们的本质之中,因为人们认为它们与宇宙中的所有点有联系。一种超人的智慧能计算出在时间中的任何瞬间,体系在空间中的任何一点的位置。因为整体的形成就是各个部分的排列,所以从理论说,体系的未来形式可

以在其目前的形态中呈现出来。

事实上,我们对物体的全部信念,我们对科学分离出的各种体系的推演,都建立在时间不对它们产生影响的概念上。在以前的一部著作中,我们已经提及这个问题,在目前的研究中,我们还将回到这个问题上来。我们暂时仅限于指出:科学把抽象时间  $t$  赋予一个物体或一个孤立体系,抽象的时间  $t$  只是由一定数量的同<sub>9</sub>时性,更一般地说,由一定数量的对应组成,不管这些对应之间的间隔的性质如何,这个数量保持不变。当我们谈论无机物质时,从来不考虑这些间隔,如果我们对这些间隔加以考虑,那是为了计算出新的对应,在这些对应中,还会发生人们希望有的事情。正如科学仅仅观察一些孤立的体系,常识也仅仅关注被分割开来的对象,只是考察这些间隔的两端,而不是考察这些间隔的整体。这就是为什么人们认为时间的流逝十分迅速,物体或孤立体系的整个过去、现在和将来能一下子展现在空间中:在学者的公式里,在常识的语言里,一切都不需要变化。数字  $t$  始终表示同一个东西,它仍然包含物体或体系的状态和现在成为“时间进程”的线点之间的同样数量的对应。

然而,即使在物质世界里,连续也是一个不容辩驳的事实。我们关于这些孤立体系的推理只能表明这些体系中每一个体系的过去、现在和将来的历史能一下子呈扇形展开;这种历史仍然在逐渐展开,好像它占据着与我们的历史类似的绵延。如果我想为自己调制一杯糖水,我着急也无济于事,我必须等待糖的溶解。这件小事包含许多教育意义。因为我要等待的这段时间已不再是适用于物质世界的整个历史的数学时间,因为物质世界的整个历史一下

子展现在空间中。而我等待的这段时间与我的耐心相吻合,也就是说,它与我自己的一部分绵延相吻合,既不能随意延长它,也不能随意缩短它。它不再是被思之物,而是经验。它不再是一种关系,而是绝对存在。如果一杯水、糖和糖在水中的溶化过程不是抽象,如果我的感觉和我的知性将它们从中分离出来的整体不是以意识的方式发展,还能指什么意思? 10

显然,科学分离和隔离一个体系的做法不完全是一种人为的做法。如果这种做法没有一种客观的基础,人们就没法弄清它在一些情况下是适宜的,在另一些情况下是不适宜的。我们将看到,物质有一种构成可分离体系的倾向,这些体系可以用几何方式加以处理。我们甚至可以用这种倾向定义物质。不过,这只是一种倾向。物质不会走到尽头,分离绝不会是完全的。如果科学走到尽头,对物质作了完全的分,也只是为了便于研究。科学认为,所谓的孤立体系受外部的某些影响。科学只是把这些外部影响搁在一边,因为科学认为这些影响相当微弱,可以忽略不计,或是因为科学想以后再考虑它们。但是,这些影响有许多线把这个体系和另一个更大的体系联系起来,并将这个更大的体系和包含前两个体系的第三个体系联系起来,如此往下,直到最客观地分离出的和独立于所有体系的体系,即整体的太阳系。但是,即使在太阳系,分离也不是绝对的。我们的太阳把热和光辐射到最远的星球之外。另一方面,太阳也在运动,同时,把所有的行星及其卫星引向一个特定的方向。把太阳和宇宙的其余部分联系起来的线也许是非常纤细的。然而,正是沿着这条线,宇宙所固有的绵延一直传递到我们生活的世界的最小部分。 11

宇宙在绵延。我们越深入研究时间的本质,我们就越领悟到绵延意味着创造,形式的创造,意味着全新事物的不断生产。由科学界定的体系只是因为与宇宙的其余部分紧密地联系在一起,才绵延着。正如我们后面要指出的,在宇宙中,应该区分两种对立的运动,一种是“下降”的运动,另一种是“上升”的运动。下降运动是将现成的卷状物展开,原则上说,它可能是在瞬间完成的,正如弹簧松开。但是,上升运动相应于成熟或创造的内部活动,本质上是绵延的,并将其节奏强加给下降运动,下降运动和上升运动是不可分离的。

因此,如果我们把科学分离出的体系重新归入整体,那么没有任何东西能阻止这一种绵延,因而把一种与我们的存在形式类似的存在形式赋予它们。不过,必须把这些体系重新归入整体。至于被我们的知觉界定的物体,更是如此。我们赋予一个物体的明确轮廓是物体的特性,它们只不过是我们在空间的某一点施加某种影响的图式:这是可能行动的计划,当我们看到物体的表面和棱角时,这个行动计划就像通过一面镜子回到我们的眼中。如果取消这个行动,因而也取消这个行动通过知觉在现实的混乱中预先开辟的主要道路,那么物体的特性就消失在可能是现实本身的普遍相互作用之中。

现在,我们已经考察了普通的物体,是否有特殊的物体?我们说,无机物体是通过知觉从自然材料中剪切下来的,可以说,知觉的剪刀沿着行动可能经过的虚线进行剪切。但是,将作出这个行动的身体在完成实际行动之前,就已经把这些可能行动的图式投

射到物质上,身体只需将这些感觉器官对准现实的流动,以便使流动固定为确定的形式,从而创造出所有其他的物体,有生命的物体是否与其他物体一样?

也许,生物也占据一部分空间,这部分空间和其余的空间相连,与整个宇宙相连,并服从支配物质的任何部分的物理和化学规律。但是,物质被分成孤立的物体与我们的知觉有关,而物质点的封闭体系的构成则与我们的科学有关,生物是通过自然本身分离的和封闭的。生物是由互补的、性质不同的组成部分构成的完全相互牵连的不同功能。它是一个个体,任何其他的物体,即使是晶体,都不能称为个体,因为晶体没有性质不同的组成部分,也没有各种不同的功能。即使在有机世界里,可能也难以确定什么是个体,什么不是个体。在动物界,这个困难已经相当大;而在植物界,这个困难几乎是不可克服的。造成这种困难的原因是深刻的,我们将在后面加以探讨。我们将看到,个体性有许多程度,即使在人类中,个体性也没有完全实现。但这并不是拒绝把个体性当作生命的一种特性的理由。以几何学家的方式进行研究的生物学家在这方面很容易胜过我们,因为我们不能为个体性下一个精确的和概括的定义。一个完美的定义只能用于一种完成的现实:而生命的属性不可能完全实现,它们永远处于完成的过程中;与其说它们是一些状态,还不如说它们是一些倾向。一种倾向只有在不受到另一种倾向的阻碍时,才能获得它所追求的东西:但是正如我们将指出的,生命领域包含对立倾向的相互作用,这种情况何以出现在生命领域里?尤其是在个体性方面,我们可以说,如果个体化的倾向在有机界中是普遍的,那么这种倾向处处受到一种繁殖倾向的



抗衡。要想使个体性变得完善,离开机体的任何部分必然不能单独存活。但这样一来,繁殖就成为不可能。事实上,繁殖如果不是用一个离开旧机体的片断重新构成一个新机体,又是什么?因此,个体性就是让自己的敌人居住在自身之中。个体性需要在时间中永存,这注定使个体性在空间中是不完全的。生物学家在每一种情况下必须对这两种倾向予以关注。因此,要求他对个体性下一个明确的、普遍适用的定义是徒劳的。

但是,人们常常以推论无机物质的方式来推论有生命的物体。在讨论个体性时,这种混淆十分明显。人们向我们指出,蚯蚓被切成几段后,每一段都可以长出一个头,从而成为一个独立的个体活下去。水蛭的每一段都可以成为一条新的水蛭。海胆的卵细胞的每一个片断都可以发育成为一个完整的胚胎;人们会问我们,海胆的卵细胞,水蛭或蚯蚓的个体性在哪里?——但是,从现在的多个个体性,不能得出没有一种刚才的惟一个体性。我承认,当我看到几个抽屉从一件家具中掉下来时,就不再有权说这件家具是完整的。然而,这是因为这件家具的目前状态并不比其过去状态增加什么东西,如果它现在是由一些不同的组件构成的,那么它从被制成之日起就是这个样子。更一般地说,无机体是我们的行动所需要的物体,我们使自己的思维方式与之一致,无机体受这个简单规律的支配:“现在不比过去包含更多的东西,人们在结果中所找到的东西已经存在于原因之中。”但是,如果有机体的最显著特征如同最普通的观察所证实的那样,是不断地成长和变化,那么它最初是一个,后来是几个,就不足为奇。单细胞有机体的繁殖也是如此,生物一分为二,分裂后的两个部分都是一个完整的个体。确

实,在更复杂的动物那里,大自然使近乎独立的性细胞具有再生一个完整的个体的能力。但是,正如再生事实所证明的那样,这种繁殖能力的某种东西能够扩散到有机体的其余部分,可以想象,在某种特定的条件下,这种能力在潜在的状态中完整地保存着,如有可能就会显露出来。真正地说,为了使我有权谈论个体性,有机体没有必要分裂成能存活的片断。只要指出下列这一点就够了:有机体在分裂之前表现出各个组成部分的某种系统化,这种系统化将重新出现在分裂的各部分中。这正是我们在有机界观察到的现象。因此,我们可以得出这样的结论:个体性决不是完整的,通常很难说,甚至不可能说什么是个体,什么不是个体,但是,生命依然表现出一种对个体性的追求,生命竭力去构成天生孤立和天生封闭的体系。 15

综上所述,一个生物与我们的知觉或意识人为地分离和分隔的所有物体截然不同。因此,把生物与一个物体进行比较是错误的。之所以我们想在无机物中寻找一种比较,不是因为我们应当把活的有机体与一个特定的物体进行比较,而是与整个物质世界进行比较。确实,这种比较没有多大价值,因为一个生物是一个可被观察的存在,而整个宇宙是由思维构造的或重新构造的。至少,我们的注意会因此而指向组织的基本特征。正如整体的宇宙,正如每一个被单独看待的有意识的生命,活的有机体是在绵延之中的物体。它的整个过去延伸到现在,成为现在的现实和起着作用。否则,人们能理解活的有机体经过很有规律的阶段,有年龄的变化,并最终有一段历史吗?如果我考虑我的身体,我就会发现,它和我的意识一样,从童年到老年逐渐地成熟起来;它和我一样,也

在衰老。从本义上说,成熟和衰老只是我的身体的属性;通过一种比喻,我可以把同样的做法用到我的意识本身的相应变化。现在,如果我从高到低考察生物进化系列,如果我从分化程度最大的生物转到分化程度最小的生物,从人类的多细胞有机体转到纤毛虫的单细胞有机体,那么我就会发现即使在单细胞中也有同样的衰老过程。纤毛虫经过一定次数的分裂,就不能再分裂,即使人们可以<sup>16</sup>通过改变环境<sup>①</sup>来延迟必须通过接合作用恢复生命力的时间,也不能无限推迟这个时间。确实,在有机体完全被个体化的两个极端之间,人们还会发现许多个体性不太明显的有机体,尽管在某方面可能有衰老过程,但人们不能恰如其分地说出变老的东西是什么。在这里,也不存在自动地和普遍地适用于一切生物的生物学规律。只有生命得以产生一般物种的各种方向。每个特殊的物种都通过自我构成的活动中肯定其独立性,表现出任性,或多或少地有些偏离方向,有时加速发展,似乎不顾最初的进化方向。人们很容易向我们指出,树木是不会衰老的,因为枝条总是嫩的,总是抽出新枝,总是能通过插条长出新的树木。但是,在这种有机体中,——与其说它是一个个体,还不如说它是一个群体——,仍然有某些东西在衰老,即使衰老的只是树叶和树心。当我们对每一个细胞分别加以考察时,它以一种确定的方式演变。什么地方有活的东西,什么地方就有一本打开的记录时间的登记簿。

人们会说,这不过是一个比喻。事实上,机械论的本质就在于

---

<sup>①</sup> 卡尔金斯,《原生动物生命史研究》(《发育机制文集》,第十五卷,1903年,138-186页)。

把一种有效活动和一种现实本身归因于时间的观点看作是比喻。直接的观察徒劳地向我们指出,我们的有意识存在的基础是记忆,也就是过去在现在中的延伸,换句话说,是起作用的和不可逆的绵延。推理徒劳地向我们证实,我们越用常识和科学把分离的物体和孤立的体系隔离开来,就越深入研究在其内部格局中整体变化 17 的一种现实,就像过去积累的记忆使现实的倒退成为不可能。精神的机械本能比推理更强有力,比直接观察更强有力。我们都无意识地在心中有一位形而上学家,正如我们将在后面看到的,其存在可通过人类在全部生物中所占的位置得到说明,并且有自己的固定要求,现成的解释和坚定的论点:所有这一切都导致对具体绵延的否定。变化必定归结为各个部分的一种有序状态或一种无序状态,时间的不可逆性必定是与我们的无知有关的一种表面现象,倒退的不可能性必定只是作为人类把物体放回原处的无能。从此,衰老只能是对某些物质的逐渐获得或逐渐丧失,也可能包括两种情况。时间对于一个生物和对于一个沙漏具有同样的现实性,在时间里,沙漏上边的贮沙器空了,而下面的贮沙器满了,在时间中,人们可以把沙倒回去,沙就回到原处。

确实,人们不会对出生之日和死亡之日之间的得失上有一致的看法。人们关注从细胞的产生到死亡的过程中原生质数量的不断增加<sup>①</sup>。更可信和更深刻的一种理论使人注意到有机体在其中更新的“内环境”的营养物质总量的减少,以及未排泄残余物质总

---

<sup>①</sup> 塞吉威克·米诺,《论衰老的某种现象》(美国科学进步协会第39届会议文件,萨勒姆,1891年,271-288页)。

18 量的增加,残余物质在体内的堆积最终使身体“积垢”<sup>①</sup>。然而,是否应该赞同一位杰出的微生物学家的看法,认为不考虑“吞噬作用”<sup>②</sup>的关于衰老的解释是不充分的?我们没有资格解决这个问题。但是,这两种理论都肯定某种物质的不断积累和丧失,但它们在确定获得什么和丧失什么方面没有共同的想法,这个事实本身说明,解释的框架是先验地被提出来的。随着我们的研究的深入,我们会越来越清楚地看到:当人们思考时间的时候,很难摆脱沙漏的形象比喻。

衰老的原因可能更深奥。我们认为,在胚胎的演变和完整的有机体的演变之间,有一种不间断的连续性。生物得以成长、发展和衰老的动力,也是使生物经过胚胎的各个阶段的同一种动力。胚胎的发育是形态的不断变化。谁要想指出胚胎发育的全部连续面貌,就会陷入无限之中,就像人们与一种持续性打交道时所发生的情况。生命是出生前生命进化的延伸。其证据是我们不能明确说出一个衰老的有机体或一个不断进化的胚胎,例如,昆虫类和甲壳类动物的幼虫。另一方面,在像我们那样的有机体中,导致个体全面变化的青春期或更年期的转折期;完全类似于幼虫与胚胎生命发展过程中的变化;——但是,这两个时期是我们的衰老的组成部分。即使青春期和更年期是发生在确定的年龄和在一个相当短  
19 的时间里,也没有人会认为它们是由于外部的原因突然出现的,只是因为到了某个年龄,就像征兵之于年满二十岁的青年。显而易

---

① 勒丹特克,《个体性与个体差错》,巴黎,1905年,84页及以下。

② 梅奇尼柯夫,《老年退化》(《生物学年鉴》第三卷,1897年,249页及以下)。参见同一作者《人类的本性》,巴黎,1903年,312页。

见，像青春期这样的变化，自出生后，甚至在出生以前就已经时刻在酝酿，至少部分地，直至转折期的生物的衰老被包含在这种逐渐酝酿中。简言之，衰老过程中的生命本质就是难以觉察的、无限分化的形态的继续变化。此外，有机体的解体现象显然伴随着这一过程。关于衰老的机械解释正是与这些事实有关。这种解释注意到积垢，残余物质的逐渐积累，细胞原生质逐渐增大的事实。但是，在这些可见的结果下面，隐藏着一种内在的原因。如同胚胎的发展，生物的演变也包含一种绵延的持续登记，包含过去在现在中的一种持续，因此也包含至少是有机体记忆的一种表面现象。

一个无机物体的状态完全取决于前一个时刻发生的事情。由科学规定和分离的一种体系的物质点的位置，是由这些物质点在紧接的前一个时刻所占的位置决定的。换句话说，支配无机物的规律原则上可以用微分方程来表示，在微分方程中，时间（在数学家使用这个词的意义上）起着自变量的作用。生命的规律是否也一样？一个生物的状态是否能在紧接的前一种状态中得到完全的解释？如果人们先验地认为生物同自然界的其他物体是类似的，并且出于论证的需要，把生物与化学家、物理学家和天文学家建立 20 的人为体系等同起来，那么回答是肯定的。但是，在天文学、物理学和化学中，命题有一种非常确定的含义：它意味着现在的某些方面——对科学来说是重要的——可以按照最近的过去计算出来。生命领域与这种情况完全不同。在生命领域，计算充其量只能用于有机体解体的某些现象。相反，关于有机创造，关于真正构成生命的进化现象，我们无论如何都不能对它们进行数学处理。人们

会说,我们的无能只是在于我们的无知,但是,我们的无能也表明,生物在目前状态不能在最近的过去中找出其原因,而是应该考察有机体的整个过去,它的遗传,以及它的整个漫长的历史。事实上,正是两个假设中的第二个假设,才说明了生物科学的现状及其方向。至于认为可以用某种超人的计算机像计算我们的太阳系那样对生物进行数学处理的观点,它是逐渐产生于一种形而上学。自伽利略的物理学发现以来,这种形而上学采取了越来越精确的形式,但是,我们要指出,这种形而上学一直是人类精神的自然形而上学。它的外表的清晰,我们认为它是正确的迫切要求,许多杰出人物不加证实就接受它的热情,总之,它对我们的思想所产生的种种诱惑,使我们对它有所警惕。它对我们所产生的魅力足以证明,它能满足我们的先天倾向。但正如我们将在后面看到的,生命在其进化过程中创造出的今日的先天智慧倾向,不是为了向我们提供一种关于生命的解释,而是为了别的。

一旦人们想区分人为的体系和自然的体系,死的东西和活的东西,就会遇到这种倾向的反对。这种情况让人感到难以认为有机体是绵延的,也难以认为想象无机物是不绵延的。人们会说,岂有此理!当你断言一种人为的体系完全取决于其在先前时刻的状态,你不是引入了时间吗?你不是把这个体系放入了绵延之中吗?另一方面,按照你的说法,与生物在目前时刻合为一体的这个过去,有机体的记忆不是整个地把它压缩在紧接的先前时刻中吗?从此以后,紧接着的先前时刻成为现在状态的惟一原因。——这种说法是无视具体时间和抽象时间之间的基本区别:具体时间是指实在体系得以展开的时间,而抽象时间介入我们对人为体系的

思辨。当我们说一种人为体系的状态取决于它在紧接着的先前时刻之所是,这句话的意思是什么?没有也不可能有一个时刻之前的紧接着的时刻,也没有与一个数字点相邻的另一个数字点。实际上,“最近的过去”的时刻是通过间隔  $dt$  与现在的时刻相连的时刻。因此,我们想说,体系的现在状态可以用方程加以确定,在这些方程中,可以引入诸如  $de/dt$ ,  $dv/dt$  的微分率,本质上,就是现在的速度和现在的加速度。因此,问题仅仅在于现在,在于人们确实以其倾向把握的现在。事实上,科学建立的那些体系处在不断更新的瞬时的现在之中,不是处在过去和现在合为一体的实际的和具体的绵延之中。当数学家计算某一体系在时间  $t$  之后的未来状态时,无任何东西能阻止他假设物质世界在此之后消失,后来又突然重新出现。只有某个瞬间  $t$  是重要的,——将成为纯粹瞬间的某东西。而在这段间隔中流动的东西,即实在的时间,是不重要的,不能列入计算之中。如果数学家以为自己处在这一段间隔之中,他所说的间隔通常是某个时刻的某个点,我的意思是他处在某个时间  $t'$  的终点,因此,涉及到的已不再是直至  $T'$  的那一段间隔,如果他用微分  $dt$  把这个间隔分割为无限小的部分,那么他的这种做法仅仅表明他考虑的是加速度和速度,即标出倾向和使人计算体系在一个特定时刻的状态的数字;涉及到的总是一个特定的时刻,换句话说,给定的时刻,而不是流动的时刻。总之,数学家处理的世界是一个每时每刻都在消灭和重新产生的世界,当笛卡尔论及连续的创造时,他想到的就是这样世界。但是,在如此构想的时间里,如何能想象一种进化?也就是说,如何能想象生命特征? 进化意味着过去通过现在的一种实在连续,意味着像连



接符号一样的绵延。换句话说,关于一个生物或一个自然体系的认识是建立在绵延的间隔本身之上的,而关于一种人为体系或数学体系的认识是建立在终端之上的。

因此,变化的连续性,过去在现在中的保存,真正的绵延,生物似乎是用意识分享这些属性。我们是否能进一步说,生命是像意识活动那样的创新,像意识活动那样的不断创造呢?

在这里列举物种变化论的证明不是我们的计划。我们仅希望在这里用几句话来说明我们为什么在本书中把物种变化论接受为对已知事实的确切而精确的解释。物种变化论的观念已经在有机体的自然分类中露出端倪。博物学家如实比较了类似的有机体,然后再根据有更多的相似把种群分为亚群,再以同样的方式划分下去。在划分的过程中,种群的特征看来是一般的主题,每一个亚群在这些主题上表现出其特殊的变异。在动物界和植物界中,我们在生殖者和被生殖者之间发现的关系就是这种关系:正是按照祖先传给后代和后代共同保存的东西,每一个后代都带着其原始的痕迹;前代和后代之间的差别确实很小,我们可以设问:同一种活物质是否呈现出相当的可塑性,以便连续地采取像鱼类、爬行类和鸟类那样的形态?观察可以对这个问题做出断然的回答。观察向我们表明:直至发展的某个阶段,鸟类的胚胎几乎与爬行类的胚胎没有区别,个体在一般的胚胎生命中经历的一系列变化,按照进化论很像是一个物种到另一个物种的变化。由雄细胞和雌细胞结合而成的一个单一细胞是通过分裂完成这项工作的。在我们看来,生命的最高形式源于一种十分基本的形式。因此,实验证明:

最复杂的东西是由最简单的东西进化而来的。现在,我们就来看一看事情是否真的这样? 尽管古生物学的文献还不够充实,但它使我们相信这一点,因为古生物学精确地发现了物种的连续排列秩序,这种秩序恰恰就是胚胎学和比较解剖学的研究假设的秩序,而古生物学的每一个新发现都会给物种变化论带来一个新证据。因此,来自纯粹观察中的证据始终在增加,而另一方面,实验一个又一个地驳回了反对意见,比如,德弗里斯(H. de Vries)的奇特实验表明重要的变异可以突然产生,并且有规律地遗传,从而克服了学说提出的一些重大困难。他的实验使我们大大缩短了生物进化所需的时间。他的实验使我们对古生物学的依赖减少了。因此,总的说来,物种变化论的假说越来越接近于真理的一种大致表达。物种变化论的假说没有得到严格的论证,但是,在理论或实验证明给出的确实性后面,有这种无限增长的可能性,这种可能性补足证据,并倾向于一直提供证据:这就是物种变化论提供的可能性。

但是,我们承认,物种变化论可能被认为是错误的。我们假定,人们能通过推论或实验证明物种是由不连接的过程产生的,而我们今天对这个过程一无所知。这个学说是不是最值得关注的,对我们来说是最重要的? 也许,分类可能在其重要路线上继续有效。25 胚胎学的目前资料也可能继续有效。比较胚胎学和比较解剖学之间的对应也可能继续有效。因此,生物学能够并且应该继续在生命形式之间建立由今天的物种变化论设想的同样的关系,同样的类似关系。这种类似关系是一种理想的类似关系,而不是一种具体的联系。但是,古生物学的目前资料依然有效,迫使我们承

认具有理想的类似关系的形式是相继出现的,而不是同时出现的。然而,在哲学家看来,进化论是重要的,但不能指望更多的东西。进化论在于证明各种理想的类似关系,认为哪里有形态之间的逻辑关系,哪里就有体现这些形态的物种间的时间上的连续关系。这种双重的论点在原因方面都是有效的。所以,我们还必须假设,进化或是发生在一种创造性思维(Pensée)中——在这种创造性思维中,不同物种的概念是由这些概念本身相互产生的,就像物种变化论认为物种是在地球上相互产生的;或是发生在逐渐明确的、内在于自然的生命组织的计划中——在这个计划中,纯粹形态之间的逻辑和时间的演变关系就是物种变化论告诉我们的活的个体之间实际的演变关系;或是发生在生命的某种未知原因中——这种原因能展开结果,好像它们能相互产生。因此,人们

26 只是变换了演变。人们把进化从可见的转变为不可见的。物种变化论今天告诉我们的一切几乎全都被保留,但需要以另一种方式加以解释。因此,是否应该如同学们们近乎一致认为的那样,彻底地坚持物种变化论的论点?如果人们保留物种变化论在何种程度上描述了事实和在某程度上象征地表示这些事实的问题,那么进化论就没有任何东西不能与它宣称它要取代的学说,人们普遍反对的分别创造物种的学说协调。这就是为什么我们认为,物种变化论的语言目前强加给一切哲学,就像物种变化论的教条论点强加给科学。

所以,不应该像谈论一种抽象,或像谈论人们把所有生物列入其中的一个简单栏目那样来谈论一般的生命。一种可见的流动在某一时刻和在空间中的某些点产生,这种生命之流穿过它所组织

起来的身体,从一代到下一代,它在各个物种之间分流,分散到个体中,不但不失去自己的力量,反而在前进中不断得到加强。众所周知,魏斯曼主张的“种质连续性”的论点认为,生殖有机体的性因素直接把它们特征传给被生殖有机体的性因素。在这种极端的形式中,他的这种论点似乎值得讨论,因为只有在这种例外的情况下,才能看到受精卵分裂后产生性腺。即使从胚胎生命起,性因素的生殖细胞并没有出现,它们的形成也依赖胚胎组织,不过胚胎组织还没有完成特殊功能的分化,其细胞是由没有发生变化的原生质组成的<sup>①</sup>。换句话说,受精卵的遗传能力随着它在迅速增长的胚胎组织上的分布,其生殖能力逐渐减弱。但是,当它由此被稀释时,它把它自身的某种东西重新集中在某个特殊点上,集中在卵子和精子得以产生的细胞上。因此,可以说,如果种质不是连续的,那么至少存在着生殖能量的连续性,这种能量仅仅在瞬间,即在给予胚胎生命以一种冲动的时间里被消耗,并尽快地在新的性因素中恢复自己,在新的性因素中,它再一次等待时机。从这个观点看,生命好像是一种流动,它通过成熟的有机体,从一个种质到另一个种质。发生的一切,就像有机体本身只是一个增生体,只是一个花苞,它使一个旧的种质持续发展为一个新的种质。本质的东西是无限进行的发展的连续性,在这个不可见的发展中,每一个可见的有机体在其被赋予生命的短暂的时间间隔中相互重叠。

不过,人们越把注意力集中在生命的这种连续性上,人们就越能看到这种有机体进化接近于意识的进化,在这种进化中,过去挤

---

① 鲁尔,《普通胚胎学》,巴黎,1893年,319页。

压现在,使其产生一种与其先前的形态无共同之处的新形态。一种动物或者植物的出现是由于特定的原因,这一点是不容置疑的。但是,必须由此理解到:假如人们在事后了解这些原因的细节,就能通过原因解释所产生的形态:问题也许不在于预测形态<sup>①</sup>。人们会问:如果人们完全知道了形态得以产生的条件,人们是否就能预测形态?但是,这些条件与形态是紧密相连的,就是形态本身,是生命以其历史中存在时的特征:因此,如何能事先假设本身是独一无二的,现在尚未出现、将来也不可能再次出现的一种情景呢?在将来中,人们只能预测与过去相似,或者能由与过去的元素相似的元素重新构成的东西。天文学、物理学、化学的事实以及所有属于一种体系的事实就是这种情况,在一种体系中,被认为不变的元素简单地相互并列,只有位置的变化,想象物体可以复归原位,在理论上才不显得荒谬,同样的整体现象,或至少同样的基本现象能重复出现。但是,由于最初的情景把它的某种独特性传给了自己的元素,即传给了人们加之于其上的局部外观,人们怎能在情景出现之前如实地描绘它呢?<sup>②</sup> 我们所能说的一切是情景出现以后可以通过分析得出的元素来加以解释的东西。能产生一个新物种的东西,也能产生一个新个体,一般地说,它们能在任何时刻,以任何生命形式产生。因为如果变化必须达到某种重要性和某种普遍性才能使一个新物种产生,那么变异每时每刻在每一个生物中持续地、难以察觉地进行着。今天人们向我们谈论的突变,只有当一

---

① 生物进化系列的不可逆性质已由鲍德温阐明(见《发展与进化》,纽约,1902年,特别是327页)。

② 我们在《论意识的直接材料》中坚持这种看法,见该书140-151页。

种酝酿过程,更确切地说,一种成熟过程通过一系列不变的世代完成时,才可能出现。在这个意义上,我们可以说,生命和意识一样,它每时每刻都在创造某种东西。<sup>①</sup>

29

我们的智慧竭力排斥绝对的独特性和不可预测性的观念。生命的进化产生了我们的智慧,其基本功能在于引导我们的行为,为我们对某些事物的行为做准备,使我们在一个特定情景中预见到后来可能出现的有利或不利的的事件。因此,智慧本能地在一种情景中分离出与已知的东西相近的东西,它寻找同样的东西,以便能运用它的“同样的东西产生同样的东西”的原则。用常识预测未来就是这样做的。科学将这种处理方法提高到了最大限度的准确性和精确性,但并没有改变其本质特征。科学和日常知识一样,仅保留了事物的重复方面。如果整体是原始的,那么科学在于把它分解为差不多是过去的再现的因素和方面。科学只能对那种被认为能重复出现的事物加以处理,也就是说,只能对根据假设受到时间作用的东西加以处理。科学不能处理在历史的连续时刻中不可还原、不可逆的东西。为了认识这种不可还原性和不可逆性,必须与适应思维基本要求的科学学习习惯决裂,必须强迫精神,必须追溯智慧

---

<sup>①</sup> 在其名著《艺术中的天才》中,塞阿依先生提出艺术是对自然的引申,生命是创造这两个论点。我们心悦诚服地接受第二种说法,但是,我们难道必须像该书作者所论述的那样,将创造理解为各种元素的一种综合?只要有预先存在的元素,对这些元素的综合就可能产生,这只不过是一种可能的安排,一种超人的智慧事先认识到在围绕它的可能事物中的一种安排。与此相反,我们认为,在生命领域内,各种元素不是实在的和分离的存在。它们是精神对一个不可分割的过程的多种看法。这就是为什么在进化中有一种基本的偶然性,在前面的东西、后面的东西以及绵延之间没有可通性。

30 的自然倾向。这就是哲学的作用。

因此,在我们看来,生命即使以不可预测的形态的一种连续创造在进化,也无济于事:因为形态、不可预测性和持续性是纯粹表面现象的观念继续存在,反映着许多无知。人们会对我们说,被感知为连续历史的东西能被分解为相继的状态。使我们产生一种最初状态的印象的东西,经过分析可分解成一些基本事实,其中每一个事实都是已知事实的重复。你称为一种不可预测的形态的东西,只不过是旧的元素的一种新排列。由整体决定的这种排列的基本原因,本身是采用新秩序时重复的旧原因。对这些基本原因和元素的认识可以预先勾勒作为其总和及结果的生命形式。我们已经把现象的生物学外貌分解为物理—化学因素,如果有必要,我们将越过物理和化学本身:我们将从物体到分子,从分子到原子,从原子到粒子,我们最终必将到达能像天文学中的太阳系那样被处理的某种东西。如果你对这一点加以否认,你就是怀疑科学机械论的原则,你就是武断地宣称活物质不是由活物质之外的同样元素构成的。我们的回答是:我们并不怀疑无机物和有机物的基本同一性。惟一的问题在于我们称为生物的自然体系是否类似于科学从无机物中分离出来的人为体系,是否不应该把人为体系与作为整个宇宙的自然体系进行比较。我十分希望生命是一种机械结构。但是,生命是在整个宇宙中人为地分离出来的部分的机械结构,还是整个实在事物的机械结构?我们说,整个实在事物可能是一种不可分割的连续性:确切地说,我们从中分离出来的体系不是其部分;它们可能是对整体的局部看法。即使你把这些部分加在一起,你也不能着手重新构成整体,正如即使你把一个物体的

31

不同角度的照片加起来,也无法再现它的物质性。因此,无论对于生命,还是对于人们宣称已分解其物质性的物理—化学现象,情况都是如此。分析有机创造过程也许会发现越来越多的物理—化学现象。这就是化学家和物理学家致力于的事业。但并不能由此得出化学和物理学必然交给我们打开生命之门的钥匙。

曲线的极短的一段近乎直线。我们取的线段越小,它就越接近直线。最后,你会说它是直线的一部分,也可以是曲线的一部分。实际上,在这些点的每一个点上,曲线与它的切线不能被区分开来。因此,“生命力”在任何一点都是与物理力和化学力相切的。但是,从整体上说,这些点只是想象在曲线运动的某个时刻停顿的精神的观点。实际上,生命由物理化学元素构成,只是在曲线由直线构成的意义上。

一般地说,一门科学所能完成的最基本进展在于使已经获得的结果纳入一个新的整体中,与这个新整体相比,这些结果成了关于运动的持续性的渐渐远去的瞬间和静止看法。比如,这就是现代几何学与古代几何学的关系。古代几何学纯粹是静止的,它对已描绘的图形进行运算;而现代几何学则研究函数的变化,即研究描绘图形的运动持续性。为了更加严格起见,人们可以从运动因素中除去数学方法;但是,将运动引入图形确实是现代数学的起源。我们认为,如果生物学像数学那样紧紧抱住自己的对象,那么它与有机体的物理化学的关系就可能成为现代数学与古代几何学的关系。物理学和化学所研究的物质和分子的表面移位,与发生在内部、不再是移位而是变化的生命运动相比较,如同一个运动物体的停顿与这个运动物体在空间运动的关系。就我们的预感而



言,我们得以从某种生命活动的定义转到它包含的物理—化学事实的体系的方法,可能类似于从函数到导数,从曲线方程(即产生曲线的连续运动规律)到给出其瞬间方向的切线方程的运算。这样的一种科学将是一种变化的力学,而我们的移位力学将成为它的一个特例,一种简化,一种纯数量方面的投射。正如存在着无数的微分函数,这些函数也通过一个常数相互区分:因此,一种本义生命活动的物理—化学元素的整合只能部分地决定这种活动:一部分是难以被确定的。但是,我们至多能想象这样的一种整合;我们并不认为想象会成为现实,但我们仅仅想通过尽可能广的比较来指出,我们的论点在哪些方面接近纯粹机械论,又如何区别于纯粹机械论。

人们在根据无机物研究生物方面,走得相当远。化学不仅可以进行有机合成,而且还可以人为地再现某些组织事实的外形,比如,细胞的间接分裂和原生质的循环。众所周知,细胞的原生质在其胞膜内进行各种运动。另一方面,所谓的细胞间接分裂是通过极其复杂的作用完成的,在这些作用中,有些涉及到细胞核,另一些涉及到细胞质。涉及到细胞质的作用把中心体一分为二,周围小体位于细胞核的旁边。两个被分开的中心体相互分离,吸引组成原始细胞核的丝状体断开为两分体,最终形成两个细胞核,围绕着这两个细胞核,取代原来的细胞,形成了两个新细胞。然而,人们至少大体上和表面上从这些作用中得到启发。如果人们把糖和盐研碎,再加上几滴存放多年的油,然后再取出一滴混合液放在显微镜下观看,就可以看到一种蜂窝结构的泡沫,据某些理论家的看法,其形态很像原生质,其中发生的许多运动使人想到原生质的循

环。<sup>①</sup> 如果人们在这种泡沫中抽出蜂窝结构里的空气,就会看到形成的吸管很像细胞核分裂时围绕两个中心体形成的吸管。<sup>②</sup> 但 34  
 是,人们不认为能机械地解释单细胞有机体,或至少变形虫的外部运动。变形虫在水滴中的移动很像尘粒在敞开门窗和通气的房间里的运动。变形虫的物质不断地在水中吸收某些可溶性物质,同时又不断地释放出某些物质;这种连续的交换,很像两只被多孔的隔板隔开的容器的情况,围绕着这个小小的有机体,总是有不断变化着的旋涡。至于变形虫形成的暂时延伸或伪足,它们与其说是它自己做出的,还不如说是受到环境对它的吸引。<sup>③</sup> 人们进而把这种解释推广到纤毛虫振动其纤毛时做出的复杂运动,这些运动可能只是固定的伪足。

但是,学者不赞同这种解释或图解的价值,化学家们已经指出,如果只是考察有机体,而没有深入到有机体,那么科学至今只触及重建生命活动的片断,真正起作用的、可塑的物质无法合成。当代的一位最卓越的博物学家曾指出,人们在生命组织中观察到的进化和退化现象的两种秩序是对立的。进化能量的作用是通过吸收无机物质,提高低于其本身的能量。它们构成了组织。而生 35  
 命功能本身(除了吸收、增长和繁殖),则是一种退化的秩序,是能量的衰弱,而不是增长。物理—化学研究的事实只是这些退化秩

① 布茨利,《显微泡沫和原生质的研究》,莱比锡,1892年,第一部分。

② 伦布勒,《关于间接细胞和细胞核分裂的机械论解释的实验》(Roux's Archiv, 1896)。

③ 贝特霍尔德,《原生质机制的研究》,莱比锡,1886年,102页。参见丹代克提出的解释,《生命的新理论》,巴黎,1896年,60页。

序的事实,即总的说来,它们研究的是死的东西,而不是活的东西。<sup>①</sup>显然,第一类事实不适合物理—化学分析,尽管在本义上,它们是不进化的。至于原生质外观的人工模仿,当人们还没有确定这种物质的物理形态的时候,是否应该赋予它一种真正的理论重要性?目前,还不可能用化学方法重新合成原生质。最后,对变形虫的运动的物理化学解释,乃至对纤毛虫的物理化学解释,在很多对这些低等有机体做过认真观察的学者看来,是不可能的。即使在生命的低级表现中,他们也发现了一种有效心理活动的痕迹。<sup>②</sup>但是,最有启发意义的是,对组织现象的深入研究并未强化,反而削弱了物理学和化学解释的倾向。这正是组织学家威尔逊在其对细胞发育研究的真正值得赞赏的一书中下的结论:“总之,对细胞的研究扩大了而不是缩小了无机界和生命形式,甚至最低级的生命形式的巨大沟壑。”<sup>③</sup>

总之,那些只研究生物的功能活动的学者们,认为物理学和化学将会交给我们打开生物过程秘密的钥匙<sup>④</sup>。事实上,他们所研究的现象只是生物在曲颈甌中不断重复的现象。这只能部分地解释心理学的机械论倾向。相反,那些将注意力集中在生命组织的

① 戈培,《论器官进化的原始因素》,芝加哥,1896年,475-484页。

② 莫帕斯,《纤毛虫研究》(《实验动物学文集》,1883),47、491、518、549页;维宁,《皮层的普通细胞学研究》,巴黎,1902年,655页;最近,詹宁斯对纤毛虫运动做了深刻研究,并对向性概念做出了透辟的批判(《对低等有机体行为的研究》,华盛顿,1904年),正如詹宁斯所确定的那样(237-252页),这些低等有机体的行为类型显然是心理的。

③ “The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world.”(E. B. Wilson, The cell in development and inheritance, New York 1897, p. 33.)

④ 达斯特,《生命与死亡》,43页。

细微结构,集中在生命的起源和进化的人,一方面是组织学家和胚胎学家;另一方面是博物学家,重视曲颈甑,却不再局限于它的内容。他们认为,通过构成一部真正历史的唯一的行为系列,曲颈甑创造出它自己的形式。这些组织学家、胚胎学家或者博物学家远不像生物学家那样,完全相信生命活动的物理化学特征。

真正地说,两种论点的任何一种,不管肯定还是否定用化学方法制造出低等有机体的可能性,都不能证明实验的权威性。它们都是不能被证实的:第一种理论之所以不能被证实,是因为科学尚未向生命物质的化学合成迈出一步;第二种理论之所以不能被证明,是因为还没有任何一种方法能用实验来证明一个事实的不可能性。但是,我们提出的理论上的理由阻止我们把生物,即被自然封闭的体系等同于被我们的科学分离的体系,我们认识到,对于变形虫之类几乎不进化的低等有机体,这些理由显得力量不足。但是,当人们考察一种较为复杂的和经历了有规律变化周期的有机体时,这些理由会进一步地显示出其力量。绵延越把自己的印记刻在生物上,生物和绵延仅仅略过而未深入的单纯机械结构之间的区别就越加明显。当绵延被置于生命的整个进化过程,从最低等的生命形式到目前的最高等的生命形式,论证就有了最大的力量,因为进化通过支撑进化的活物质的统一性和持续性构成了一部不可分割的唯一历史。我们也不理解进化论的假设被当作类似于生命的机械论概念。当然,我们没有对这种机械论概念提出数学的和决定性的反驳。但是,从我们的观点看,我们通过对绵延的考察得出的对机械论的反驳,是惟一站得住脚的反驳,我们越坦率

地把自己置身于进化论假说中,我们的反驳就越严格和有说服力。我们应该坚持这一点。我们首先要最清楚地说明我们正在深入探讨的生命概念。

我们认为,对于我们的思想从整体中人为分离出来的体系,机械论的解释是有价值的。但是,对于整体本身,对于在整体中和根据整体自然地构成的体系,我们并不能先验地同意它们能被机械地解释,因为这样一来,时间就是无用的和非实在的。实际上,机械论解释的本质是把将来和过去看作是可以根据现在计算出来的,因而认为一切都是给定的。在这种假设中,一种超人的智慧可以一下子看到过去、现在和将来,并能加以计算。那些相信机械论的解释具有完美的客观性和普遍性的学者们,无论有意的还是无意的,都提出这种假设。对此,拉普拉斯已经极精确地进行了阐述:“一种智慧如果能在一个给定的瞬间里认识到使自然具有活力的一切力量,以及构成自然之生物的各自状况,这种智慧如果足以对这些材料进行分析,并能把大到天体的运行、小到原子的运动纳入同样的公式中,那么对这种智慧来说就没有不确定的东西,将来和过去一样,都能被把握。”<sup>①</sup> 杜布瓦—雷蒙指出:“人们可以想象对自然的认识可以达到这样一种程度:世界的普遍过程可以用惟一的数学公式来表达,可以用共时性的微分方程的惟一庞大体系来表达,由此可以得出世界的每个原子在每个时刻的位置、方向与速度。”<sup>②</sup> 赫胥黎以一种更具体的形式表达了同样的观点:“如果

---

① 拉普拉斯,《确定性分析理论导论》(全集第七卷,巴黎,1886年,6页)。

② 杜布瓦—雷蒙,《论自然知识的界限》,莱比锡,1892年。

进化的基本命题是正确的,即整个世界,有生命的世界和无生命的世界,是构成宇宙的原始星云的分子力按照一定的规律相互作用的结果,那么也能肯定,现在的世界也潜在于宇宙的雾气之中,而一种足够的智慧一旦了解这种雾气中的分子属性,就能准确地预言 1868 年大不列颠的动物群落,正如在寒冷的冬天里,人们能预言呼出的气成了白色的蒸汽。”在这种理论中,人们还谈到时间,人们虽然说出时间这个词,但没有想到时间,因为时间在这种理论中是没有用处的,时间不能构成任何东西,时间什么也不是。彻底的机械论意味着一种形而上学。在这种形而上学中,现实的整体性全部地被置于永恒之中;而事物的表面绵延仅仅表示不能同时认识一切的精神的缺陷。但是,对我们的意识来说,即对在我们的经验中不容置疑的东西来说,绵延完全是另一种东西。我们把绵延感知为我们无法追溯的一种流动。它是我们存在的基础,我们清楚地感觉到它,它是我们与之联系的事物的本质。在我们面前炫耀万能的数学是徒然的,我们不能为了满足一种体系而牺牲经验,这就是我们为什么要摒弃彻底的机械论的理由。

出于同样的理由,彻底的目的论在我们看来也同样是不能被接受的。极端形式的目的论,比如我们在莱布尼茨的著作中遇到的理论,意味着事物和生物只是实现一个预定的计划。但是,如果一切都能被预见,那么宇宙中就没有任何发明和创造,时间又变得毫无用处。正如在机械论中的假设,目的论也假设一切都是给定的。因此,如此被理解的目的论只是反向的机械论。目的论源于同样的假设,惟一的不同是:在我们有限的智慧沿着事物的表面连续前进的过程中,它在我们的面前照亮道路和引导我们前进,而不

40 是在我们的后面照亮道路。它用未来的吸引力取代过去的推动力。但是,连续依然是一种纯粹的外表,就像过程本身。在莱布尼茨的学说中,时间被还原为一种混乱的、与人的观点有关的知觉,这种知觉对处于事物中心的精神来说,像落下的迷雾那样消失。

尽管如此,目的论像机械论一样,不是一种不可改变的学说。它包含许多人们想给予它的变化。机械论哲学可被采用,也可被摒弃:如果最微小的尘粒偏离了机械论预见的轨迹,表现出一点点自发性的痕迹,那么就必须放弃机械论。相反,关于最终原因的理论将不会被最终驳倒。如果人们抛弃机械论的一种形式,它又会以另一种形式出现。其属于心理学的原则是很灵活的。它的原则有很大的伸展性,因而有很大的广泛性,即使人们不接受纯粹的机械论,也仍然会接受它的某些东西。因此,我们在本书中陈述的论点必然在某种程度上带有目的论的性质。因此,精确地指出我们准备从目的论中汲取些什么,摒弃些什么,是十分重要的。

我们将指出,当人们无限地分解莱布尼茨的目的论,从而使之变得温和时,在我们看来是走错了路。然而,这正是目的论的取向。我们清楚地认识到:如果作为整体的宇宙是一个计划的实现,那么这不能在经验上被证明。我们也清楚地认识到,即使局限于有机界,要证明其中的一切都是和谐的也不是一件容易的事情。有关事实也表明相反的东西。大自然使生物相互争斗。大自然使我们看到在秩序的旁边是无序,在进化的旁边是退化。但是,既不能被物质的整体,也不能被生命的整体所证明的东西,不正是被分  
41 别看待的每一个有机体吗?但是,人们不是认识到在部分之间有一种令人赞叹的分工,一种巧妙的合作,在无限的复杂之中有一种

完美的秩序吗？从这个意义上说，每一个生物所实现的不正是内在于它的物质的一个计划吗？这种论点在根本上粉碎了目的论的旧观念。人们没有接受一种外在的目的论的观念，而是嗤之以鼻，在这种观念看来，生物是相互协调的：人们假设，草为牛而生，羊为狼而生，这是荒谬的。但是，有另一种内在的目的论：每一个生物都是为了它自己而创造，它的每一个部分都是为了整体的最大利益而努力，并为了这个目的和谐地组织在一起。这种目的论的观念就是长期以来的古典目的论的观念。目的论变得狭隘，不能同时把握一个以上的生物。由于变得狭隘，目的论可能自以为较少地暴露出漏洞。

事实上，目的论暴露了更多的漏洞。如果我们的论点可能显得激进，那么目的论就是外在的，或者无任何价值。

让我们实际考察最复杂和最和谐的有机体。人们认为，所有的部分都是为了整体的最大利益而努力。但是，我们不能忘记，这些部分中的每一个部分本身在某种情况下也可能是一个有机体，当我们把这个小有机体归属于大有机体的生命时，我们接受了一种外在的目的论的原则。一种通常是内在的目的论的观念本身由此被破坏。一个有机体是由各种组织构成的，而每一个组织都为自己而存活。构成组织的细胞也具有某种独立性。严格地说，如果属于个体的所有部分在其归属上是完全的，人们就能拒绝把这些部分看成是有机体，就能把有机体这个名称留给个体，就只能谈论内在的目的论。但是，众所周知，这些部分可以具有一种真正的自主性。不必说吞噬细胞，因为它的独立性发展到对滋养它的有机体进行攻击的程度，也不必说生殖细胞，因为它与体细胞相比有



自己的生命,只需指出再生现象就足够了:在这里,一个部分或一组部分突然显现出来,如果在正常情况下它们只有很小的作用,只能完成一种特殊功能,那么它们现在能起到更多的作用,在某种情况下它们甚至能被看作整体的等同物。

这就是活力论的绊脚石。但我们不像人们通常所做的那样,指责活力论用问题本身来回答问题。“生命本原”也许不能说明什么问题:它至少是贴在我们的无知之上的标签,在机械论使我们忘记我们的无知时,它能提醒我们想到我们的无知。<sup>①</sup> 但是,因为在自然界既没有纯粹内在的目的性,也没有绝对分明的个体性,活力论的立场变得十分困难。构成个体的有机成分本身就有某种个体性,如果个体有自己的生命本原,那么每一个有机成分也要求自己的生命本原。但是,另一方面,个体本身并不完全独立于和脱离于其他个体,因此,我们也不能赋予它自己的“生命本原”。像高等脊椎动物那样的有机体是所有有机体中最具个体性的有机体:然而,如果人们看到它也只是作为其母体一部分的卵子和作为其父体一部分的精子发育而来的,卵子(即受精卵)只是两个亲代的结合,因为它就是两个亲代的物质,那么人们就会看到任何单独的有机体,甚至人的有机体,也只是由两个亲代的合体发育而来的一个单一

---

<sup>①</sup> 在当代“新活力论”中,有两件事要做:一方面,断定纯粹机械论是有缺陷的,这种活力论被诸如德里施或莱因克那样的学者提出来时,就具有一种无比的权威;另一方面,假设活力论与机械论的重合(德里施的“完成”,莱因克的“优势特征”等等)。在这两个方面中,第一个方面是十分值得注意的。参见德里施的出色研究:《形态发生过程的定位》,莱比锡,1899年;《有机体的规律》,莱比锡,1901年;《作为历史与学说的活力论》,莱比锡,1905年;莱因克:《作为事实的世界》,柏林,1899年,《理论生物学导论》,柏林,1901年;《植物学哲学》,莱比锡,1905年。

胚胎。那么,个体的生命本原从何处开始,在何处结束?如果我们逐步追溯其远祖,我们将发现个体与其远祖有密切关系,与可能作为生命谱系的根基的一小块原生质胶状物有密切关系。因为有机体在某种程度上与其原始祖先相似,所以它也与在不同方向分离出来的所有后代相似:从这个意义上说,可以认为个体通过看不见的关系与所有生物联系在一起。因此,人们试图将目的性强加给生物的个体性是徒劳的。如果生命世界里有目的性,那么目的性将用一条看不见的绳索把全部生命束缚起来。毫无疑问,所有生物共有的这种生命呈现出许多间断性和断裂,此外,这种生命不是数学上的“一”,不能使每一个生物在某种程度上被个体化。但是,它仍然形成了一个单一的整体;必须作出选择:要么完全否定目的性,要么提出不仅仅把一个有机体的各部分与有机体自身协调起来,而且把每一个生物与所有其他生物协调起来的假设。 44

既使彻底驳倒了目的论,人们也会提到它。要么应该完全摒弃生命的目的性的假说,要么在另一种完全不同的意义上修改它。

彻底的目的论的错误和彻底的机械论的错误一样,在于把我们的智慧的自然概念引申得太远。最初,我们只是为了行动才思维,我们的智慧只是被注入行为的模子里。当行为成为一种必然时,思辨就成了多余。然而,为了行动,我们给自己提出一个目标;我们先制定一个计划,然后再转向实现这个计划的具体步骤。只有当我们知道了我们能依靠些什么时,第二个步骤才是可能的。因此,我们必须从自然中汲取能使我们预知未来的相似性。不管意识到还是没有意识到,我们必须引入因果规律。此外,有效的因

果关系观念在我们的头脑中越清晰,有效的因果关系就越呈现出一种机械的因果关系形式。这种因果关系越表现出一种严格的必然性,它就越具有数学的特征。这就是为什么要想成为数学家只需顺着我们的精神倾向就行了。但是,另一方面,这种自然的数学只不过是对于我们把同样原因和同样结果联系起来的有意识习惯的无意识支持;这种习惯的目的通常是引导由意图产生的行动,也就是说,为了执行一种模式而指导组合的运动:我们天生是手艺人,正如我们天生是几何学家,我们之所以不是几何学家,只是因为我们是手艺人。因此,作为人类活动的需要而形成的人类智慧是意图和计算、手段对目的的调整、对越来越多的几何图形的机械描绘所产生的智慧。不管我们把大自然看作是一架受数学规律支配的巨大机器,还是在大自然中看到一个计划的实现,在这两种情况下,我们只是贯彻互补的和在其生命的必然性中有共同起源的两种精神倾向。

这就是为什么彻底的目的论和彻底的机械论在许多观点上极为接近。这两种学说都不愿意看到在事物的过程中,或概括地说,在生命的发展中有一种不可预见的形式创造。机械论在现实中只看到相似的方面或重复。因此,机械论受制于在自然中同样的东西产生同样的东西的规律。机械论越摆脱它所包含的几何学,就越不能承认某种东西被创造出来,哪怕只是形式的创造。如果我们几何学家,我们会摒弃不可预见的东西。同样,如果我们手艺人,我们会接受不可预见的东西,因为艺术的生命在于创造,艺术意味着对自然的自发性的一种潜在信念。但是,与利害无关的艺术和纯粹的思辨一样,是一种多余。在我们成为艺术家之

前,我们早已是手艺人。一切制作,无论多么低级,都必须以相似和重复为基础,就像作为它的支点的自然几何学。制作依据它准备生产的模型。当制作进行发明时,它也是通过对已知因素的重新组织进行的或想象进行的。它的原则是“需要同样的东西产生同样的东西”。简言之,目的性原则的严格运用同机械因果关系原则的运用一样,得出的结论是“一切都是给定的”。尽管这两种原则用两种不同的语言表示同一样东西,因为它们对同一种需要作出反应。 46

这就是为什么两种学说都把时间排除在外。实际的绵延咬住事物,并在事物上留下了它的牙印。如果一切都在时间之中,一切都内在地发生变化,那么同样的具体现实事物永远不会重复。因此,重复只有在抽象中才是可能的:重复的东西是我们的感官,尤其是我们的智慧从现实事物中离析出来的某个方面,这完全是因为我们的智慧的全部努力都指向我们的行动,而我们的行动只能在重复中进行。因此,智慧集中于重复的东西,仅关注把同样的东西联系于同样的东西,离开时间的意象。智慧厌恶流动的东西,把它所接触到的一切凝固化。我们不思考实际的时间。但我们经历实际的时间,因为生命超越智慧。我们对我们的进化和所有事物在纯粹绵延中进化的感觉就在那里,在纯粹意义上的智慧表象周围显示消失在黑夜中的模糊边缘。机械论和目的论都只考虑在中心闪耀的发光核心,却忘记了这个核心是靠其余的东西和通过一种凝固形成的,忘记了必须利用一切,利用流动的东西和凝固的东西之外的东西,以便重新把握生命的内在运动。

真正地说,如果边缘是存在的,哪怕是不分明的和模糊的,它

对哲学家来说也比它围绕的发光核心具有更多的重要意义。因为它的存在能使我们确信核心是一个核心,纯粹的智慧是一种较广泛的力量通过凝固的压缩。正是因为这种模糊的直觉对指导我们针对事物的行动,完全处在现实事物的表面的行动没有任何帮助,我们就能预先假定直觉不仅仅在表面起作用,而且也在深处起作用。

因此,一旦我们走出彻底的机械论和彻底的目的论限制我们的思想的框架,现实在我们看来就像新事物的连续涌现,每一个新事物的出现刚刚创造了现在,就已经退到了过去:正是在这一时刻,它进入智慧的视野,因为智慧的目光永远是向后看的。这已经是我们的内心生活的情况。我们可以毫不费力地从我们的每一个行为中找到它以前的行为,可以说,我们的行为是其以前行为的机械结果。我们还能说,每一个行为都是一种意图的实现。正是在这个意义上,机械论和目的论在我们的行为进化中无所不在。但是,只要行为涉及到我们的整个身体,并且真正是我们的行为,即使它的先决条件已经解释了行为的完成,行为也是不可预见的。行为在实现一种意图的同时,作为当前的和新的现实,不同于只能是过去的重新开始或重新安排的一个计划的意图。因此,机械论和目的论在这里只不过是对我们的行为的外部看法。它们从我们的行为中提取智慧性。但是,我们的行为从这两种理论之间溜过,并且延伸得很远。但这又一次不意味着自由行为是随意的和不理智的行为。随意的行为在于机械地在两个或多个现成方案之间摇摆,并最终选择其中的一个:这不是使一种内部条件成熟,也不是演变,而是迫使意志模仿智慧的机制,尽管这种说法有点怪诞。相

反,我们的真正行为是不试图模仿智慧,而是处在进化之中的一种意志的行为,它通过逐渐成熟导致智慧能使之无限地分解为理智因素、但永远不能完全做到的行为。自由行为与观念没有共同之处,其“合理性”应由这种无共同性来界定,而无共同性能在其中发现任意的可理解性。这就是我们的内在进化的特征,毫无疑问,也是生命进化的特征。 48

我们的理性十分傲慢,自以为通过先天的或获得的出生权和征服权拥有认识真理所必需的全部基本因素。这种理性只要承认不知道呈现给它的对象,它就认为自己的无知仅仅在于哪一个旧范畴能适合新对象的问题。我们应该把新对象放入哪一个行将打开的抽屉?我们应该给它穿上哪一件裁剪好的衣服?是这个,还是那个或另一个?在我们看来,“这个”和“那个”,或“另一个”,都是已被构想出来的东西,已知的东西。我们必须为一个新对象努力创造一个新概念的想法也许是一种新的思维方法,但也使我们反感。然而,哲学史就在那里,它向我们表明各种体系之间的永恒冲突,最终给现实事实穿上我们的现成概念的成衣的不可能性,以及循规蹈矩的必然性。我们的理性与其说走向这种极端,还不如说用一种骄傲的谦逊断然宣称,它只了解相对的东西,绝对的东西不在它的范围内:这种预先的声明,使它无所顾忌地运用自己的习惯思维方法,以不涉及绝对的东西为借口,对一切事物作出断然的决定。柏拉图是建立这种理论的第一个人:认识现实事物在于发现它的理念,也就是把现实事物放入受我们支配的和预先存在的一个框架——好像我们不言自明地拥有普遍的科学。这种信念对于人类的智慧是很自然的,始终关注把任何新对象归入哪一个旧 49

名义下,可以说,在某种意义上,我们是天生的柏拉图主义者。

这种方法的无能没有比在生命理论中表现得更明显。如果生命在朝着一般的脊椎动物、特别的人类和智慧的方向进化的时候,必须在过程中放弃与特殊的组织方式不相容的因素,正如我们将要指出的,把这些不相容的因素交给其他的发展路线,那么我们应该研究所有这些因素,使之与纯粹意义上的智慧融合起来,以便把握生命活动的真正本质。在这个过程中,我们显然要借助于围绕在我们的明确表象周围的模糊表象的边缘,我指的是理智的表象:如果这种无用的边缘不是进化原则的一部分,即缩小我们的组织的特殊形式和暗中进入的一部分,又能是什么?因此,我们必须在这里寻找迹象,以扩张我们的思维的理智形式;正是在这里,我们将吸取必要的冲动,以便能使我们超越自己。要把生命完整地描绘出来,不可能在于把生命在其进化过程中留给我们的简单概念组合起来:部分怎能等于整体?内容怎能等于容器?生命活动的一种残余怎能等于生命活动本身?然而,当我们用“同质到异质的转变”来定义生命的进化时,或当我们用通过组成智慧的片断得到的另一种概念来定义生命的进化时,我们产生的就是这种错觉。

50 我们把自己置于进化到达的某个点,显然,这是一个重要的点,但不是惟一的点;在这个点上,我们没有获得所有存在的东西,因为我们在智慧中只保留了得以表达它的一个或两个概念:我们正是把一个部分之部分当作整体的代表,当作某种超越坚固整体的东西的代表,我是说,这个“全部”只不过是其现实阶段的进化运动!实际情况是,我们对整个智慧的掌握不太多,不太够。我们还必须将智慧同我们在生命进化的其他终点发现的东西加以比较。我们

还必须将这些不同的因素看作现在处在,或至少将来处在最简单形式和相互补充的许多片断。只有这样,我们对进化运动的实际本质才有一种预感;——我们也只能有一种预感,因为我们所处理的是作为进化结果的进化产物,而不是进化本身,即产生结果的活动。

这就是我们要阐述的生命哲学。它宣布超越了机械论和目的论;但是,正如我们一开始指出的,生命哲学更接近第二种学说,而不是第一种学说。坚持这一点,更明确地指出生命哲学的目的论的相似和不同之处,不会没有用处。

如同彻底的目的论,虽然其形式比较含糊,但生命哲学把有机界当作一个和谐的整体呈现给我们。但是,这种和谐远不如人们所说的那样完美。它还有许多不和谐的地方,因为每一个物种,每一个个体本身从生命的整个冲动中只保留某种冲动,并倾向于为 51 了自身的利益运用这种能量;适应就在于此。因此,物种和个体仅考虑它们自己,——从而与生命的其他形式可能发生冲突。所以,和谐实际上并不存在,或者只是原则上存在:我的意思是原始冲动是一种共同的冲动,我们追溯得越远,不同的倾向就越表现出相互补充。正如吹入街口的风虽然被分成几股,但仍然都是同一阵风。和谐,更确切地说,“互补性”,与其说在状态中显示出来,还不如说在倾向中大量地显示出来。尤其是(目的论在这一点上犯了严重的错误),和谐与其说是在前面,还不如说是在后面。和谐在于冲动的同一性,而不是在于共同的趋向。就人的意义上说,给予生命一个目的完全是徒劳的。谈论一个目的,就是想象有待实现的一个预先存在的模式。因此,其实质是假设一切都是给定的,将来显示在现在中。就是相信生命的运动和整体性如同我们的智慧,因



为智慧是对生命的静止和零碎看法,当然始终处在时间之外。生命在进化和绵延。人们总是能回顾走过的路程,标出它的方向,用心理学语言加以解释,如同追寻一个目的那样去谈论。我们自己正是以这种方式来谈论的。但是,关于将来走的道路,人类精神一无所知,因为道路是随着行走活动被创造出来的,只不过是这种活动本身的方向。因此,在任何时候,进化都可接受一种心理学解释,从我们的观点看,这是最好的解释,但是,这种解释只有在回顾的意义上才有价值和意义。正如我们所指出的,目的论的解释绝不能被看作对未来的预期。它是根据现在对过去的某种看法。总而言之,目的论的经典观念的假设既太多又太少,既广泛又狭隘。它用智慧解释生命时,又过分地缩小生命的意义;智慧,至少是我们在自己身上发现的智慧,是在进化过程中形成的;它是从更广泛的某种东西中分离出来的,更确切地说,它只是对有高低起伏的现实的一种平面投影。真正的目的论应该重建更广义的现实,如果可能的话,用一种单一的观点概括它。但是,另一方面,正是因为现实越过了智慧,即把同样的东西和同样的东西联系起来,以及感知和产生重复的能力,毫无疑问,这种现实是创造性的,也就是说,能生产它得以扩张和超越本身的结果:这些结果不是预先在自身中给定的,因而现实不能把这些结果当作目的,虽然这些结果一旦产生,就包含一种合理的解释,就像按照一个模型制造出的物品的解释。总之,当最后原因的理论局限于把智慧归入自然的时候,它走得还不太远;但当它假设将来以观念的形式预先存在于现在之中的时候,它走得就太远了。第一种论点犯了不足的错误,作为第一种论点的结果的第二种论点,则犯了过分的错误。必须用更广

义的现实来代替本义上的智慧,智慧只不过是现实的一种凝缩。<sup>53</sup>因此,将来表现为扩张现在。将来不以表现出的目的的形式被包含在现在之中。但是,将来一旦实现,它就能解释现在,就像现在解释将来,甚至更进一步。将来应该被看作是一个目的,因为它能被看作是一个结果。我们的智慧有权从自己的习惯观点来抽象地考察将来,因为它本身就是对将来的原因的一种抽象。

确实,原因看来是难以把握的。生命的目的论已经在精确的证明之外。人们会问,如果我们在某个方向上比生命的目的论走得更远,会发生什么?我们在必要的离题之后,又回到了我们认为最重要的问题上:我们是否能用事实来证明机械论的不足?我们说,只有完全接受进化论的假设,这种论证才是可能的。现在,可以得出结论:如果机械论不足以说明进化,那么证明这种不足的方法就不应停留在目的论的经典概念上,更不应限制和弱化这种概念,而应比它走得更远。

让我们立即说明我们的论证原则。我们认为,生命从其起源开始就是分散在各种不同的进化路线中的同一种惟一冲动的连续。通过一系列作为许多创造的相加,某种东西成长和发展起来。这种发展本身又导致了各种倾向的分离,这些倾向能发展到某一点之外,不必相互不协调。严格地说,没有任何东西能阻止我们想象一个单一的个体通过千万个世纪的变化实现生命的进化。或者<sup>54</sup>如果没有单一的个体,我们也可以假定许多个体通过一系列单系遗传前后相连。在这两种情况下,生命的进化可以说只有一个“维度”。但是,实际上,生命的进化是通过数百万个体,经过不同的路

线完成的。每一条路线到达交会处之后,又分离出新的路线,如此往下,以至无穷。如果我们的假设是有根据的,如果沿着这些不同的路线发展的主要原因是心理学的,那么这些原因必然保存着某种共同的东西,尽管它们的结果不同,正如分别多年的同窗还保存着其童年的回忆。分岔可能产生,旁系可能分出,分离的因素可能独立地发展,但是,各个部分的连续运动仍然源于整体的原始冲动。因此,整体的某种东西必然在各个部分中继续存在。这种共同的因素可以通过某种方式,也许通过迥然不同的有机体具有同样的器官被认识到。我们暂且假设机械论是正确的:进化是由一系列叠加起来的事件完成的,每一个新事件通过选择保留下来,因为它有利于生物的目的形态所表示的以前有利事件的总和。通过迥然不同的两类事件的相加,两种迥然不同的进化导致相同的结果,是如何可能的?两条进化路线越分离,外在的偶然影响或内在的偶然变化决定其相同器官的构造的可能性就越小,尤其是发生

55 分岔的时候,不会有这些器官的痕迹。相反,这种相似在我们的假设中是很自然的:人们会在最后的分支中找到最初的某种冲动。因此,纯粹的机械论是可被驳倒的,而目的论,在我们所理解的特殊意义上,从某个侧面是可论证的,如果人们能证明生命以不同的方式,在不同的进化路线上生产某些同样的器官。这种证明的力量将与选定的进化路线的分离程度,将与人们在这些路线中看到的相似结构的复杂程度成正比。

例如,结构的相似是由于生命进化的一般条件的相同。虽然暂时的外在影响和内在的偶然变化是多样的,但这些持续的外部条件将使某个器官的构造力量朝着同一个方向。实际上,我们并

非不知道适应的概念在现代科学中所起的作用。固然,生物学家在不同的意义上使用这个概念。在一些人看来,外部条件可以通过在生命物质中发生的物理—化学变化,直接引起有机体朝着一个特定的方向发生变化,比如,埃梅的假说就是这样认为的。在另一些比较忠实于达尔文主义思想的人看来,条件只是以间接的方式产生影响,在生存竞争中,条件更有利于一个物种的代表,出生的风险能使之更适应环境。换句话说,一些人认为外部条件的作用是积极的,而另一些人则认为外部条件的作用是消极的:在第一种假设中,这个原因导致变异,在第二种假设中,这个原因只是消除变异。但在这两种情况下,这个原因被认为能决定有机体对生存条件的精确调节。由于这种共同的适应,人们试图机械地解释结构的相似,我们认为人们从中得出反对机械论的论据是值得怀疑的。这就是为什么我们在进一步讨论细节之前,先大致指出:为什么人们从“适应”中得出的解释在我们看来是不充分的。 56

我们首先应该指出:在我们刚才列举的两个假设中,第二个假设是惟一不含糊的假设。达尔文关于不适应者自行消亡的适应概念,是一个简单的和明确的概念。不过,正是因为这个概念赋予引导进化的外部原因以一种完全消极的影响,所以它难以解释我们将考察的复杂器官的渐进直线发展。当这个概念试图解释在不同进化路线上极为复杂的器官结构的相似时,会发生什么情况?一个偶然的变异,尽管微乎其微,都意味着一组微小的物理化学原因的作用。偶然变异的积累,能产生一种复杂结构的偶然变异的积累,需要无数微小原因的共同作用。这些完全偶然的原因为什么会同样地,以同样的秩序,在时间和空间的不同点上重新出现?有

人会相信,达尔文主义者也仅限于说,不同的原因可以导致同样的结果,不同的道路可以到达同一个地方。但是,我们不能受这种比喻的欺骗。我们到达的地方并不能描绘出我们为了到达目的地而采取的路线形式,而一种有机结构则是进化为了达到这种结构而必须经历的微小差异的积累。生存竞争和自然选择在解决这部分  
57 问题时可能对我们没有帮助,因为在这里我们所关心的不是已经消失的东西,而仅仅是保存下来的东西。然而,我们看到:在独立的进化路线上出现的相同结构是通过相加的结果的逐步积聚形成的。既然有无数的原因,又有极复杂的结果,我们怎能假设偶然原因在一种偶然秩序中多次地导致同样的结果?

机械论的原则是“相同原因产生相同结果”。当然,这个原则并不总是意味着相同的结果有相同的原因。但是,它是在下述特例中得出这个结论的,原因在其导致结果中是明显的,并且是构成结果的因素。两个散步者从不同的地点出发,在田野里漫步,最终相遇了,这是常见的事。但是,他们在行走的时候能描述出完全重叠的相同路线,则是不可能的。他们所走的路线越复杂,这种不可能性就越大。如果两个散步者经过的弯道十分复杂,则完全成为不可能。然而,一个器官里,成千上万的不同细胞以某种秩序排列,每一个细胞都是一个有机体,与此相比,弯道的复杂性算得上什么?

因此,让我们转到第二个假设,让我们了解这个假设是如何解决这个问题。适应不仅仅是淘汰不适应者。适应是由于外部条件的积极影响,使有机体造就自己的形态。因此,原因的相似能了解结果的相似。看来,我们赞同纯粹的机械论。但是,我们将进一

步考察一番。我们看到,解释是字面上的,我们受到词语的欺骗, 58  
解决的办法在于同时在两种不同的意义上去理解“适应”。

如果我们在同一个杯子里先后倒入水和酒,这两种液体在杯子里具有同样的形状,而形状的相同在于内容对容器的适应的相同。因此,适应意味着机械地嵌入。因为物质适应的形式是现成的,因为形式把自己的形状强加给物质。但是,当我们在谈论一个有机体对其生存条件的适应时,等待物质的形式和预先存在的形式在哪里?条件不是生命嵌入其中和接受其形式的模子:当我们这样推理的时候,我们受到比喻的欺骗。还没有形式,是生命为自己创造出形式,这个形式与生命的条件相适应。生命必须利用这些条件,抵消条件的不利方面,利用条件的有利方面,最后,通过与外部条件毫无共同之处的组织结构对外部条件作出反应。在这里,适应不再是重复,而是反应,它们是迥然不同的。如果说还有适应,那是在人们谈论解决一个几何学问题的意义上,比如,几何学问题的解适应已知条件。我的意思是,如此被理解的适应能解释为什么不同的进化过程导致相同的形式;同样的问题要求同样的解决。但是,如同解决一个几何学问题,必须引入一种智慧活动,或者至少以同样方式起作用的原因。于是,人们重新引入目的 59  
论,一种含有拟人化因素的目的论。总之,如果我们所说的适应是消极的,是对条件所形成的阴文用阳文的重复,那么适应就不能产生人们希望它产生的东西;如果人们认为适应是积极的,能通过一种计算的解决来回答条件向它提出的问题,那么人们在我们开始指出的方向上就比我们走得更远,在我们看来,走得太远了。然而,事实是,人们暗中从适应这个词的两种意义中的一种意义转到

了另一种意义。每当人们在使用第二种意义时被目的论当场抓住时,人们把第一种意义当做庇护所。真正为科学常用的是第二种意义,第一种意义通常服务于哲学。在每一种特殊情况下,人们好像把适应过程当作有机体的一种努力,以便构造一架能最大限度地利用外部条件的机器:然后,人们再谈论一般的适应,好像适应是一种无关物质被动接受的环境印迹本身。

我们现在举例加以说明。对动物和植物的整体比较也许是有意义的。动物和植物在性征方面的平行发展如何不令人惊讶?高等植物和动物不仅在繁殖方面有相似之处,因为它们的繁殖在于两个生殖细胞的结合,在结合之前,其特性和结构全然不同,一旦结合就马上变得相同,而且性因素的形成也是各自在相同条件下  
60 进行的:这种形成主要在于染色体数目的减少和对一定数量的染色体物质的排除。<sup>①</sup>但是,植物和动物是沿着独立的路线进化的,受惠于不同的环境,受阻于不同的障碍。这样,两大系列走着不同的道路。沿着每条路线,有成千上万的原因共同决定了形态和功能的进化。然而,这些无限复杂的原因在两个系列中导致同一个结果。人们几乎不能说这个结果就是一种“适应”现象:怎样谈论适应?怎样求助于外部环境的压力?因此,有性生殖的用处不是明显的,人们可以用不同方式加以解释,杰出的学者至少在植物的性征中看到大自然可能摒弃的多余东西。<sup>②</sup>但是,我们不打算详

---

① 盖兰,《对显花植物繁殖的当前认识》,巴黎,1904年,144-148页。参见德拉日,《遗传学》第二版,1903年,140页及以下。

② 莫比乌斯,《植物繁殖的理论》,耶拿,1897年,203-206页。参见哈多克,《论繁殖现象》(《生物学年鉴》,1895年,707-709页)。

述这些有争议的事实。“适应”这个词的含糊性,已超越机械因果观点和拟人化目的论观点的必要性,将更清楚地出现在这些最简单的例证中。目的论学说总是强调感觉器官的精妙结构,把自然的工作等同于一个能工巧匠的工作。因为这些器官在低等动物身上处于一种初级状态,因为自然向我们提供了从最简单有机体的色素斑到脊椎动物极复杂的眼睛的一切中间形态,所以我们也能<sup>61</sup>援引决定完善发展的自然选择的纯机械作用。归根结底,如果人们有权援引“适应”,那么就是上述的情况。因为人们可以讨论有性繁殖的作用和意义,以及有性繁殖和它的条件的关系,但是,眼睛和光的关系却是显而易见的,当人们在这里谈论适应时,人们必须知道“适应”这个词的意思。如果我们可以在这个特例中指出两种学说引用的原则是不充分的,那我们的论证将马上达到相当高的普遍性。

让我们考察一下目的论的辩护士注意到的例子:眼睛的结构,比如,人的眼睛。他们可以容易地指出,在眼睛这种极复杂的器官里,所有的组成部分是多么谐调。关于视觉的过程,论述“目的因”的一部有名著作的作者说:“巩膜在其表面的一点上必须是透明的,以便使光线穿过……;角膜必须与眼眶开口精确对应……;在这个透明的开口后面,必须有许多汇聚的介质……;视网膜必须在暗箱的底端……;① 无数的透明锥体细胞必须与视网膜垂直,仅使与轴的方向一致的光线进入视神经②,等等。”对此,人们已经作

① 保尔·雅内,《目的因》,巴黎,1876年,83页。

② 同上,80页。



出回答,探求目的因的辩护士站在进化论假说一边。如果我们考  
62 察我们的眼睛,其数千种组成部分协调工作,为了一个惟一的功能,一切看来都是奇迹。但是,应该考察它在纤毛虫身上的最初功能,这种功能归结为色素斑对光的一种最简单的感光性(几乎是纯化学的)。这种功能最初只是一个偶然的事实,或是直接地通过一种未知机制,或是间接地通过这种功能带给生物的优势的惟一结果,以及这种功能给予自然选择的支撑,得以导致器官的略微复杂化,进而导致功能的完善。因此,只要通过一系列在功能和器官之间的作用和反作用,无需引入纯机械原因,就可以解释像我们的眼睛那样结合得如此精妙的一种器官的逐渐形成。

事实上,解决问题是困难的,如果人们像目的论和机械论那样随之提出功能和器官之间的问题的话。因为器官和功能是两个性质不同的词语,它们互为条件,关于它们的相互关系,不能先验地说应该像机械论那样从器官着手,或者应该像目的论那样从功能着手。但是,如果我们首先比较两个性质相同的项,即比较器官和器官,而不是比较器官和功能,那么我们的讨论就会出现曲折。我们能一步一步走向越来越真实的答案。人们越坚决地站在进化论的立场上,成功的机会就越大。

现在,我们比较脊椎动物的眼睛和软体动物(比如扇贝)的眼  
63 睛。两者都有相同的基本部分,都由相似的组成部分构成。扇贝的眼睛有视网膜,角膜,晶状体,其细胞结构类似我们的眼睛。在这种眼睛里,我们甚至发现在无脊椎动物的视网膜中通常没有的视网膜成分的特殊颠倒。人们可能会对软体动物的起源有争议,但是,不管人们采取哪一种观点,人们将一致承认:软体动物和脊

椎动物早在像扇贝的眼睛那样复杂的眼睛出现之前,就已经从共同的祖先中分离了。那么,结构的相似来自哪里?

在这方面,让我们分别询问在进化论解释中两种对立的体系:一种是纯偶然变异的假设,另一种是在外部条件的影响下朝着一个确定方向变异的假设。

关于第一种假设,众所周知,目前有两种相当不同的形式。达尔文曾经谈到十分微小的变异,这种变异是通过自然选择的作用积累起来的。他不是不知道突然变异的事实,但是,他所说的这些“突变”,在他看来只是不能永久存在的畸形。他认为物种的产生是由于微小变异的积累。<sup>①</sup>这也是许多博物学家的观点。但是,这种观点却让位于相反的观点:由于不同于旧特征的新特征同时出现,突出形成了一个新物种。这种假设已经被许多作者提出,尤其是巴特逊的一部出色著作<sup>②</sup>,自从德弗里斯的奇妙实验以来,具有深刻的意义和获得了巨大的力量。这位植物学家研究月见草属植物,在经过了儿代之后,他得到了一定数量的新品种。他从这些实验中得出的理论是最令人感兴趣的。物种交替经过稳定期和变化期,当变化期来到时,物种产生了意想不到的形态。<sup>③</sup>我们不准备在这种假设和微小变异的假设之间作出选择,我们只想指出,引起的变异不论是小还是大,如果它们是偶然的,则不能解释我们提

① 达尔文,《物种起源》,巴比埃译,巴黎,1887年,46页。

② 巴特逊,《变异研究的材料》,伦敦,1894年,567页及以下。参见司各特,《变异和转变》(《美国科学杂志》,1894年,11月)。

③ 德弗里斯,《变异论》,莱比锡,1901-1903年,参见《物种和变种》,芝加哥,1905年。德弗里斯理论的实验基础被认为不充分,但突然变异或突变概念仍在科学中占有地位。

到的结构相似。

让我们首先接受达尔文的微小变异理论。我们假设各种微小的差别是出于偶然，并且不断积累。不应该忘记，一个有机体的所有部分必然相互协调。功能究竟是器官的结果还是原因，并不重要，但有一点是不容置疑的：只有器官发挥功能，它才有用处，能导致选择。不管视网膜的精细结构如何发展和变得复杂，如果视觉中枢和视觉器官的各个部分不同时发展，那么这种发展就不会促进视觉，可能阻碍视觉。如果变异是偶然的，那么它们就不能协调，同时出现在器官的所有部分，以使器官继续发挥其作用。

65 达尔文对这一点十分清楚，这正是他假设微小变异的理由之一。<sup>①</sup>视觉器官的某一点偶然产生的差异十分微小，所以它并不妨碍器官的功能。因此，可以说，第一个偶然的变化要等待后来的变异的积累，才能使视觉进一步完善。也许是这样；但是，即使微小变异不妨碍眼睛的功能，它也不会有助于眼睛的功能，只要补充的变异没有出现：那么，变异如何通过选择的作用保存下来？无论如何，人们会想象，微小变异是有机体安放的一块待石，以备以后的建筑之用。这种假设与达尔文的原理无任何共同之处，当我们在研究沿着惟一的进化主线发展的器官，比如，脊椎动物的眼睛时，作出这样的假设似乎是难以避免的。如果人们注意到脊椎动物的眼睛与软体动物的眼睛的相似时，这种假设就更加不可抗拒。如果变异是纯偶然的，那么如何能假设难以数计的相同微小变异以同样的秩序出现在两条独立的进化路线上？这些变异被分

---

<sup>①</sup> 达尔文，《物种起源》，巴比埃译，巴黎，1887年，198页。

别看待,毫无用处,它们如何通过选择保存下来,以同样的秩序积累起来?

因此,我们转到突然变异的假设。看看突然变异的假设是否能解决问题。它可能在这一点上使困难减少了,但却在另一点上使困难增加了。如果软体动物的眼睛和脊椎动物的眼睛一样,通过一定数量的相对微小的突然飞跃发展到现在的形态,那么我就很容易理解两种器官的相似,正如这种相似是由连续获得的无数微小相似构成的。在这两种情况下,都是偶然性在起作用,但是,人们不会要求在一种情况下发生的奇迹也在第二种情况下出现。我不仅仅理解积累的相似的数量是有限的,而且也理解每一种相似都被保存下来,以便融入其他的相似,因为基本的变异足以使生物获益,适合选择的作用。但是,在这里,另一个棘手的问题被提出:视觉器官的各个部分都发生突变时,它们如何保持协调一致,以使眼睛的功能维持下去? 因为一个部分的单独变异不再是微小变异时,会使视觉成为不可能。因此,所有部分必须同时发生变化,每一个部分受其他部分的支配。我的意思是,大量不协调的变异可能出现在不幸的个体上,这些个体将被自然选择淘汰,只有适合生存,即能够保存和改善视觉的组合保留下来。而且,这种组合必然出现。假设有一次偶然性提供机会,如何能认为一个物种的历史过程中偶然性每次都提供机会,突然产生新的复杂性,它们完美地相互协调,处在以前的复杂性的延伸中? 尤其是如何能假定这些突然变异通过一系列纯粹的“偶然性”,以同样的秩序产生,每次在两条独立的进化路线上导致越来越多、越来越复杂的组成部分的和谐呢?

当然,人们会援引达尔文曾经援引过的相关规律。<sup>①</sup>人们引证,一种变化不是位于有机体的一个点上,它必然对其他的点产生影响。达尔文引用的例证仍然是经典的:蓝眼睛的白猫通常是聋的,无毛狗的牙齿没有缺陷,等等。但是,我们不应玩弄“相关”这个词的意义。一致变化的集合是一回事,互补变化的体系是另一回事,后一种变化相互协调,能维持和改善一个器官在较复杂的条件下的功能。毛发的异常伴随着牙齿的异常,但这不需要援引一种特殊的解释原则:毛发和牙齿有相似的构成<sup>②</sup>,阻碍毛发构成的胚芽的化学变化也会阻碍牙齿的构成。蓝眼睛的白猫的耳聋也是出于同样的原因。在这些不同的例证中,“相关”变化只不过是一致变化(不考虑实际的损伤,我是指某种东西的减少和抑制,而不是增加,这是两码事)。但是,当人们向我们提起“相关”变化突然出现在眼睛的不同部位时,“相关”这个词就有了另一种意义:整体  
68 变化不仅仅是同时的,不仅仅通过起源的共同性联系在一起,而且还相互协调,使器官完成同样的简单功能,甚至完成得更好。影响视网膜构成的种质的变化同时也会影响角膜、虹膜、晶状体和视觉中枢等的构成。如有必要,我承认这一点,虽然它们的构成不同于毛发和牙齿的构成。所有这些同时变异居然能改善或维持视觉,我无法根据突然变异假设接受它,除非人们引入其作用在于确保功能的一种神秘原则,但是,这可能放弃“偶然”变异的概念。实际上,“相关”一词的两种意义在生物学那里被交替使用,正如“适应”

---

① 达尔文,《物种起源》,巴比埃译,巴黎,1887年,11-12页。

② 关于毛发和牙齿的这种相似,可参见布朗德,《论毛发与牙齿的可能相似》,《生物学中央杂志》,第18卷,1896,262页及以下)。

一词的两种意义被交替使用。在植物学中,这种含糊几乎是合法的,因为物种通过突然变异形成的理论建立在最可靠的实验基础上。实际上,在植物中,功能和形态的联系远不如在动物中那样密切。形态的巨大差异,如叶子形状的变化,对植物的功能没有明显的影响,因此,不需要整体互补变化就能保证植物生存。在动物那里,情况就不同了,尤其是像眼睛这样的器官,结构极为复杂,功能极为微妙。在这种情况下,人们不能把完全的一致变异和互补变异等同起来。必须对“相关”一词的两种意义加以仔细的区别:如果在推论的前提中采用一种意义,在结论中采用另一种意义,就犯了逻辑错误。然而,当人们为了说明互补变异和详细解释而援引相关原则时,就是这样做的。人们随后谈论一般的相关,好像相关只是由种质的某种变异引起的某种整体变异。人们在当代科学中运用相关概念,如同目的论的辩护士所做的那样。人们以为,这仅仅是一种方便的表达方式,人们对它加以修改,当人们解释原则的性质时,又回到纯粹的机械论,人们从科学转到哲学。事实上,人们确实回到了机械论,只要在另一种意义上理解“相关”这个词,但是,这种意义不适合详细的解释。

总之,如果决定进化的偶然变异是微小变异,就必须求助于命运之神,未来物种的命运之神,以便保存和积累变异,因为这与选择无关。另一方面,如果偶然变异是突然变异,那么只有所有的变化为了完成同一种行为而相互补充,旧的功能才能继续发挥作用,或者新的功能取代旧的功能,但还必须求助于命运之神,这一次是为了汇集同时的变化,就像前一次是为了保证连续变异的方向连续性。不管是两个情况中的哪一种,沿着不同的独立进化路线的

相同复杂结构的平行发展,不在于偶然变异的简单积累。因此,我们转到我们必须加以研究的两个重要假设中的第二个假设。我们假定变异不仅是由于偶然的内在原因,而是由于外部条件的直接影响。让我们看一看,人们如何用种系发生的观点来解释各种独立系列中眼睛结构的相似性。

虽然,软体动物和脊椎动物是分别进化的,但两者都受到光的影响。光是一种产生决定性结果的物理原因。光是连续的,能在恒定的方向上产生连续的变化。脊椎动物的眼睛与软体动物的眼睛不可能通过一系列偶然变异形成。只要光作为选择工具发挥作用,以便保留有用的变异,即使外来的偶然性的作用也不能在这两种情况下导致以同样方式协调的组成部分的并列。但是,假设光直接作用于有机物质,以便改变其结构和使之适应其形态,情况就不同了。两种结果的相似就能用原因的相同来说明。越来越复杂的眼睛如同光在一种具有接受光的特殊能力的有机物质上的越来越深的印记。

然而,一种有机结构能比作一种印记吗?我们已经指出“适应”一词的含糊性。逐步适应外部条件的模式的形态复杂化是一回事,从这些外部条件中吸取越来越多的好处的一种工具的越来越复杂的结构是另一回事。在前一种情况下,物质仅限于接受一种印记,而在第二种情况下,物质作出积极的反应,解决一个问题。当人们说眼睛越来越适应光的作用时,人们显然采用“适应”一词的第二种意义。但是,人们往往不知不觉地从第二种意义转到第一种意义,一种纯粹机械论的生物学,试图把受制于环境作用的无机物质的被动适应等同于从这种作用中吸取好处的有机体的主动

适应。我们承认,大自然本身似乎要求我们混淆这两种适应,因为大自然通常始于消极的适应,然后再建立积极反应的机制。因此,在我们所考察的例子中,眼睛的雏形可能见于低等有机体的色素斑,这种色素斑完全产生于光的物理作用,在简单的色素斑和脊椎动物的复杂眼睛之间,我们看到许多中间形态。但是,一种东西逐渐转变到另一种东西这个事实,并不能得出这两种东西有同样的性质。正如一位演说家首先接受听众的激情,最终控制住听众,人们不能得出听从和领导是同一种东西。然而,活物质除了首先消极地适应环境,没有其他利用环境的办法:它要指导一种运动,首先必须采取运动。生命进行暗示。在色素斑和眼睛之间的所有中间形态不能说明问题,因为两者之间的距离,如同照片和照相机之间的差距。照片可能渐渐变成照相机;但是,作为物理力量的光能引起这种变化,并把光留下的印象变成能利用它的机器吗? 72

人们可能认为,我们考虑“有用性”是错误的,眼睛不是为了看才形成的,我们看是因为我们有眼睛,器官就是器官,“有用性”是我们用来表示结构的功能效果的词语。但是,当我说眼睛“利用”光的时候,不仅仅意味着眼睛能看;我也暗指在这个器官和运动器官之间存在的明确关系。脊椎动物的视网膜延伸到视神经,视神经又延伸到与运动机制相联系的大脑中枢。我们的眼睛利用光在于使我们通过反射运动利用我们认为有益的东西,避免我们认为有害的东西。但是,人们不难向我指出,如果光能以物理方式产生色素斑,那么它也能以物理方式决定某些有机体的运动,比如,纤毛虫对光的反应。没有人会认为光的作用能以物理方式产生神经系统,肌肉系统,骨骼系统,以及作为脊椎动物视觉器官延续的一



切东西。真正地说,当人们谈论眼睛的逐渐形成时,尤其是当人们把眼睛和与之有关的东西联系在一起时,人们援引光的直接作用以外的东西。人们暗中赋予有机物质某种特殊能力,这种神秘的能力装配极为复杂的机器,以利用受其作用的简单刺激。

这正是人们以为不必考虑的东西。人们希望物理学和化学能交给我们打开一切东西的钥匙。埃梅的重要著作在这方面具有启发意义。众所周知,这位动物学家作了巨大的努力,以证实外部对内部的持续影响是在某个确定的方向上,而不是如同达尔文所认为的,由于偶然的变异。他的论点建立在最有趣的观察上,其出发点则是对某些蜥蜴的皮肤颜色变化过程的研究。另一方面,多夫梅斯特(Dorfmeister)的旧实验指出,由于受冷热的影响,同一种蛹会变成完全不同的蝴蝶,这些不同的蝴蝶长期以来被认为是独立的物种:勒瓦娜蝶和普罗撒蝶。中间的温度产生中间的形态。人们可能认为这种情况类似人们在小型甲壳动物卤虫(*Artemia Salina*)身上观察到的情况,当它生活的海水咸度增加或减少时,它就发生变化。<sup>①</sup> 在这些实验中,外部因素似乎是作为变化的原因起作用,但在这里,应该在何种意义上来理解“原因”这个词?不必对因果关系概念进行彻底的分析,我们就能发现“原因”这个词的三种不同意义通常被混淆。原因的作用可以是推动,或者发动,或者展开。当人们用一个台球打另一个台球时,就是推动引起运动。<sup>74</sup> 火花引起火药爆炸,就是发动的作用。发条渐渐地伸开,使留声机

<sup>①</sup> 从最近的观察得出的结果看,卤虫的变化比人们原先所认为的更复杂。参见桑特和海蒙的《卤虫变化》(《普鲁士科学院论文集》,1902年)。

转动,从而使唱片上的旋律展开:如果我把旋律的放出看作一种结果,那么发条的松开则是原因,我会说原因是通过展开起作用的。这三种情况的区别在于原因和结果之间的关联程度。在第一种情况下,结果的数量和性质随着原因的数量和性质变化。在第二种情况下,结果的数量和性质不随着原因的数量和性质变化:结果是不变的。在第三种情况下,结果的数量取决于原因的数量,但原因并不影响结果的性质,发条的作用力越大,唱片转的时间越长,我听到的旋律就越多,但是,我听到的旋律的性质和数量并不取决于发条的作用力。实际上,只有在第一种情况下,原因才能解释结果,在另外两种情况下,结果多少事先已被给出,在不同程度上,其前件与其说是原因,还不如说是理由。然而,当人们说海水的咸度是卤虫变化的原因时,或者说不同的温度决定某种蛹变成蝴蝶后的翅翼的颜色和花纹时,我们是否采用“原因”这个词的第一种意义?显然不是:在这里,因果关系界于展开和发动之间,具有一种中间的意义。正因为如此,当埃梅谈论变化的万花筒式的特征时<sup>①</sup>,当他谈论有机物质的变化如同无机物质的结晶,是在一定的方向上进行时<sup>②</sup>,他就是这样理解的。这纯属一种物理化学过程,在严格意义上,如果是皮肤颜色的变化,我们也许能同意这种看法。但是,如果人们把这种解释引申到脊椎动物的眼睛的逐渐形成,就必须假设有机体的物理化学就是光的作用能使有机体形成十分复杂的,能看的,而且看得越来越清楚的视觉器官的进化系列。<sup>③</sup> 为了

① 埃梅,《蝴蝶的直向进化》,莱比锡,1897年,24页。参见《物种的发生》,53页。

② 埃梅,《物种的发生》,耶拿,1888年,25页。

③ 同上书,165页。

描绘这种特殊的物理化学的特征,目的论的最坚定信徒们还能再说些什么?软体动物的卵子和脊椎动物的卵子的化学构成不可能是相同的,向着软体动物进化的有机物质不能在化学上等同于向着脊椎动物进化的有机物质,但在光的作用下,在两种不同的情况下形成了同样的器官,当人们指出上述事实时,机械论哲学的立场不是变得更加困难吗?

人们对此越加思索,人们越会看到,无数微小原因以两种不同方式的积累所产生的同一结果,与机械论哲学援引的原则截然不同。我们把探讨的全部努力都集中在来自种系发生的一个例子。但是,个体发生同样能为我们提供有说服力的事实。在我们看来,大自然每时每刻通过迥然不同的胚胎发生过程,在相邻的物种中  
76 导致同样的结果。最近几年,对“异胚”的观察增多了,<sup>①</sup>从而导致对胚层特异性的经典理论的摒弃。让我们比较脊椎动物的眼睛和软体动物的眼睛,我们发现,脊椎动物的视网膜是幼小胚胎中原始脑的延伸形成的。这是一个向四周延伸的真正的神经中枢。相反,在软体动物身上,视网膜直接来自外胚层,而不是间接地通过胚胎的脑形成的。因此,在不同的进化过程中,人和扇贝发展出同样的视网膜。但是,不必比较悬殊的两种有机体,只要观察同一种有机体的再生的有趣事实,人们就会得出同样的结论。如果人们取出一只梭尾螺的晶状体,晶状体就能通过虹膜再生。<sup>②</sup>然而,原

---

① 萨伦斯基,《异胚论》(《第四届动物学国际大会论文集》,伦敦,1899年,111-118页,萨伦斯基创造了“异胚”这个词,用以表示这样一种情况:在相互有亲缘关系的动物身上,同样的器官在同样的点上形成,但其胚胎的起源却是不同的)。

② 沃尔夫,《论蝶螺晶状体的再生》(Arch. f. Entwickelungsmechanik, I, 1895年,380页及以下)。

始晶状体来自外胚层,而虹膜源于中胚层。此外,如果人们从斑点蝾螈的眼睛取出晶状体,保留虹膜,那么虹膜的上面部分会再生出晶状体,但是,如果人们将虹膜的上面部分也去掉,那么晶状体的再生则源于虹膜残余区域的内层或视网膜层。<sup>①</sup> 因此,处在不同部位和成分不同的部分通常发挥不同的功能,在需要时,也能发挥 77 替代功能,甚至制造机器的同样零件。在这里,我们通过不同原因的结合得到同样的结果。

不管怎样,我们必须求助于一种内部指导原则,以得到结果的趋同。无论在达尔文主义,尤其是新达尔文主义关于微小偶然变异的论点中,还是在偶然的突然变异假说中,或在通过内力与外力的一种机械组合确定不同器官的进化方向的理论中,都没有这种结果的趋同的可能性。因此,我们转到需要我们讨论的进化论的当代形式中的惟一形式,新拉马克主义。

众所周知,拉马克根据使用和不使用而变异的能力赋予生物一种器官,也赋予生物一种将获得的变异传给其后代的能力。今天,一部分动物学家赞同这种学说。产生新物种的变异不在于种质本身固有的偶然变异,它也不是由一种特殊的决定论规定的,这种决定论不顾有用性,发展出在一种方向确定的确定特性。变异来自生物为适应生存环境而进行的努力。不过,这种努力只是某些器官在外部环境的机械压力下的机械活动。但是,这种努力也可能包含意识和意志,这种学说的最优秀代表之一,美国博物学家

---

① 费歇尔,《论晶状体的再生》(Anat. Anzeiger, XIV, 1989年, 373—380页)。

78 戈培就是在这种意义上加以理解的。<sup>①</sup> 因此,新拉马克主义是当代进化论的所有形式中惟一能接受发展的内在和心理原则的学说,虽然不必求助于这种原则。在我们看来,它也是能解释在不同的独立进化路线中形成同样的复杂器官的惟一进化论。人们可以想象,尤其当外部环境所提出的问题属于只有一种解决办法的问题时,利用环境的同样努力可能导致同样的结果。问题在于是否能在比新拉马克主义者设想的更深刻的心理意义上理解“努力”这个词。

事实上,单纯的大小变化是一回事,形式的变化是另一回事。没有人会否认器官能通过活动得到强化和发展。但是,软体动物和脊椎动物的眼睛的逐渐发展远不是这种情况。如果人们把这种结果归因于被动接受光的持续作用,那么人们又回到我们刚才批判过的观点上。相反,如果人们援引内部活动,那么它就不是人们通常所说的努力,因为在我们看来任何努力都不会产生一个器官的微小复杂化,需要大量的且相互协调的复杂化才能使纤毛虫的色素斑进化到脊椎动物的眼睛。但是,即使我们赞同动物界的进化过程的这种概念,我们怎能把这个概念推广到植物界? 在植物界,形态的变化似乎既不意味着,也不导致功能的变化,如果变异的原因是心理的,也难以称之为努力,除非特别地扩大这个词的含  
79 义。实际上,必须在努力的下面进行探索,找出更深刻的原因。

我们认为,如果人们想找出有规律的遗传变异,就需要这样做。我们在这里不准备详细讨论获得性状的可遗传性,更不想对我们的能力以外的问题妄加评论。但我们不能对这个问题无动于衷。今天,对于哲学家们来说,他们决不能局限于含糊的概括,必

<sup>①</sup> 戈培,《最适者的起源》,1887年;《器官进化的最初因素》,1896年。

须紧跟学者,了解实验的细节,同他们讨论这些实验的结果。如果斯宾塞开始提出获得性状的遗传问题,那么他的进化论将采取完全不同的一种形式。如果(我们认为是可能的)个体形成的习惯只是在一些特例中才遗传给后代,那么斯宾塞的心理学就需要修改,他的大部分哲学也将崩溃。因此,我们要问,这个问题该如何提出,我们怎样才能解决它?

由于从假设的生殖细胞性质中先验得出的理由,获得性状的遗传在被作为教条确认后,又被教条地否定了。魏斯曼根据他的种质连续性假设,认为生殖细胞——卵子和精子——几乎独立于体细胞。从这个理论出发,人们过去宣称,现在依然宣称获得性状的遗传是不可想象的事情。但是,如果实验证明获得性状是可以遗传的,那么这个事实将证明种质并不像人们所认为的那样独立于体质,而获得性状的可遗传性也将变得可以想象:这等于说,可想象性和不可想象性在这方面没有任何区别,问题完全取决于实验。然而,困难也恰恰从这里开始。人们所说的获得性状往往是习惯或习惯的结果。天生的能力很少不以习惯为基础。所以,人们能问,遗传的东西是通过个体的体质获得的习惯,还是在习惯之前的一种天生能力:这种能力内在于个体携带的种质,好像内在于个体,因而内在于种质。因此,没有证据能证明鼯鼠的失明是因为它有在地下生活的习惯,而是可能因为它的眼睛的退化使它注定要过地下生活。<sup>①</sup> 在这种情况下,丧失视觉的倾向从一个种质到

---

<sup>①</sup> 吉诺,《物种变化新理论》(《科学综论》杂志,1894年)。参见摩尔根《进化与适应》,伦敦,1903年,377页。

另一个种质遗传下去,而鼯鼠的体质既没有获得什么,也没有丧失什么。比如,一位善战者的儿子青出于蓝,成为一个卓绝的射手,我们并不能从这个事实得出结论,说父亲的习惯传给了儿子,因为某些天生能力可以在成长的过程中从亲代的种质传给子代的种质,通过原始冲动的发展,确保儿子比父亲有更多的灵活性,可以说,不管父亲做什么。动物逐渐被驯化的众多例子也是如此:很  
81 难知道遗传的东西是习惯,还是某种天生倾向,人们凭这种倾向选择某些物种或其某些代表作为驯化对象。真正地说,当我们排除所有可疑的例子和可能有多种解释的事实,就只剩下被一些生理学家<sup>①</sup> 所重复和证实的布朗—塞加尔的著名实验,获得的和遗传的性状的绝对可靠例子。布朗—塞加尔切断豚鼠的脊髓和坐骨神经,造成能遗传给后代的癫痫。坐骨神经和索状体的损伤在豚鼠身上引起各种障碍,它们的后代以不同的形式继承这些障碍,如眼球突出,缺趾等。但是,他并没有证明在这些不同的遗传例子中,动物的体质对种质有真正的影响。对此,魏斯曼反驳说,布朗—塞加尔的实验可能在豚鼠体内引入了某种特殊的微生物,它们在神经组织中得到滋养,渗入性细胞,传递疾病。<sup>②</sup> 对于这种反驳,布朗—塞加尔嗤之以鼻,<sup>③</sup> 但是,人们对他提出更有力的反驳。他  
82 确实从瓦赞和普隆的实验中得出:癫痫的发作能消除通过注射到

① 布朗—塞加尔,《脊髓和脊椎神经损伤造成的癫痫的新研究》(《生理学档案》,第二卷,1869年,211页,422页和497页)。

② 魏斯曼,《遗传学》,耶拿,1892,376—378页,亦见《遗传理论》,耶拿,1902年,第二卷,76页。

③ 布朗—塞加尔《偶然原因导致的疾病的遗传》(《生理学档案》,1892年,686页及以下)。

动物体内从而引起抽搐的毒物。<sup>①</sup> 布朗—塞加尔使神经损伤后出现的营养障碍可能是由导致抽搐的毒物造成的。在这种情况下,毒物从豚鼠身上转移到了精子或卵子,引起胚胎发育的整体障碍,这种障碍只有在进化的有机体的某个特殊点上才产生明显影响。在这里,发生的情况和夏兰、德拉马和莫苏所做的实验一样。肝肾受损的怀孕豚鼠把这种损伤传给了后代,只是因为母体器官的损伤产生了特殊的细胞毒素,而这些细胞毒素又对胎儿的相同器官产生影响。<sup>②</sup> 在这些实验中,正如这些生理学家以前所做的观察<sup>③</sup>,已经成形的胎儿受到毒素的影响。但是,夏兰的其他研究表明,同样的结果可以通过同样的机制在精子和卵子上出现。<sup>④</sup> 总之,在布朗—塞加尔的实验中,可以用生殖细胞的中毒来解释获得性状的遗传。任何部位的损伤都能以同一种过程遗传,比如,酒精中毒。任何遗传的获得性状不也是这样的过程吗?

83

赞成或反对获得性状的可遗传性的人实际上都同意这一点:某些影响,如酒精影响,可以同时影响生物及其包含的种质。在这种情况下,有一种缺陷的遗传,就像亲代的体质影响自己的种质,尽管种质和体质都受到同一种因素的作用。如果是这样,我们就会承认体质可以影响种质,正如当人们认为获得性状是可遗传时所相信的那样。假定在第二种情况中所发生的和在第一种情况中

① 瓦赞和普隆,《癫痫病人的尿毒症研究》(《神经病学档案》,第24卷,1892年;第25卷,1893年)。参见瓦赞,《癫痫》,巴黎,1897年,125页-133页。

② 夏兰,德拉马和莫苏,《前代的损伤在后代身上的实验遗传》,参见摩尔根,《进化与适应》,257页;德拉日,《遗传学》,第二版,388页。

③ 夏兰,德拉马,《细胞遗传》,《科学院报告》,133卷,1901年,69-71页。

④ 夏兰,《病理遗传学》(《科学杂志》,1896年1月15日)。



所发生的一样,假定体质能直接影响种质的一种整体变化,这种假定不是最自然的吗?如果是这样,那么子代的变化和亲代的变化一样,是特殊的,可以说是偶然的。正如酒精中毒的遗传,这种缺陷会从父亲传给孩子,但在每一个孩子身上则有不同的形式,孩子身上的缺陷也不同于父亲身上的缺陷。我们把原生质中突然出现的变化叫做 C,它可以是肯定的或否定的,也就是说,它表示某些物质的得和失。结果不能准确地再现其原因,由体质的某部分的变化导致的种质变化不能决定正在形成过程中的新有机体的相同部分的相同变化,除非新有机体的所有其他部分与 C 相比获得一种免疫力:新有机体的相同部分将发生变化,因为这个部分的形成对新的影响十分敏感。但是,这个部分的变化和亲代有机体的相应部分的变化完全不同。

因此,我们建议区分差异的遗传和性状的遗传。获得一种新性状的个体由此与它具有的形态和种质或半种质在发展的过程中再现的形态产生差异。如果这种变化不产生能改变种质的物质,不能整体改变能使种质失去某些元素的营养,那么这种变化将不会对个体的后代产生任何影响。这是最经常的情况。相反,如果这种变化产生某种影响,则可能是通过它在种质中造成的一种化学变化:这种化学变化可能例外地引起由种质发展而来的有机体的原始变化,但是,另外的可能性也是非常多的。在后一种情况下,子代的有机体可能会与亲代的正常形态产生差异,但方式不同。它得自遗传的是差异,而不是性状。因此,一般说来,个体形成的习惯肯定不能对其后代有影响,即使有影响,在其后代身上发生的变化也可能与原来的变化没有明显的相似。至少,这种假设

在我们看来是最为真实的。无论如何,直到相反的证据出现以前,只要人们没有做出杰出的生物学所要求的决定性实验<sup>①</sup>,我们就应该坚持当前的观察结果。然而,即使我们认为获得性状的可遗传性的论点是稳妥的,在我们假设的所谓获得性状在大多数情况下并不是一种先天性状或多或少有些迟缓的发展时,事实也告诉我们遗传是一种例外,而不是一种规律。怎能指望遗传来产生像眼睛那样的一种器官呢?当我们考察朝着同一个方向的许多变异必须积累才能从纤毛虫的色素斑进化到软体动物和脊椎动物的眼睛时,我们不禁会问,正如我们所观察到的,假如个体的努力能产生每一个特殊的差异,遗传怎能决定差异的积累?这就是说,新拉马克主义并不比进化论的其他形式高明多少,在我们看来,它也不能解决问题。

我们对进化论的各种当前形式进行一种相同的检验,我们指出这些形式都遇到了同一种不可克服的困难,但我们并不想因不赞成其中的任何一种而摒弃它们。恰恰相反,它们中的每一种都以大量的事实为依据,都自以为是真实的。它们中的每一种都与进化过程的某个观点相对应。任何一种理论都需要坚持某种特殊的观点,以便保持其科学性,也就是说,以便使细节的研究具有一种精确的方向。但是,这些理论以局限的观点看待现实,现实必然超越所有这些理论。现实是哲学固有的对象,哲学并不局限于科学的精确性,因为哲学不考虑应用。因此,让我们简要地指出进化

---

<sup>①</sup> 纪亚尔,《物种变化的争论》,巴黎,1904年,147页。

86 论的当前三大形式对解决问题作出的贡献,它们所忽略的东西,在我们看来这三种形式的聚焦点在哪里,以便能得到关于进化过程的综合的概念,虽然也是较含糊的概念。

当新达尔文主义者认为变异的基本原因是个体含有的种质所固有的差异,而不是个体生活中的行为时,我们相信他们可能是正确的。而当他们把种质所固有的差异当作纯偶然的和个体的差异时,我们就难以赞同这些生物学家。我们不能不认为,差异是从种质到种质和通过个体的一种冲动的发展,因此,差异不是纯粹的偶然性,它们很可能同时并以同一种形态出现在同一个物种的所有代表中,或至少出现在某些代表中。此外,突变的理论在这方面已经深刻地修正了达尔文主义。突变理论认为,在经过了漫长的岁月之后,在某个时刻,整个物种会呈现出一种变化的倾向。因此,变化的倾向不是偶然的。如果突变如同德弗里斯所希望的那样,在物种的不同代表中沿着不同的方向进行,则变化可能是偶然的。但是,首先应该了解这种理论是否能被许多其他植物证实(德弗里斯仅仅在月见草属植物方面证实了这种理论<sup>①</sup>),其次,正如我们在后面所解释的,偶然因素在植物界比在动物界可能大得多,因为  
87 在植物界,功能和形态间的依赖关系不是那么密切。不管怎样,新达尔文主义者仍然认为突变期是确定的。因此,突变的意义可能也是如此,至少在动物界,在我们将指出的范围内。

因此,我们又回到埃梅的假设,按照这种假设,不同性状的变

---

<sup>①</sup> 但是,在植物界中,某些类似的事实已被发现。参见布拉兰格姆,《物种概念与突变理论》(《心理学年鉴》,第十二卷,1906年,15页),以及德弗里斯,《物种和变种》,655页。

异是在确定的方向上一代一代延续的。我们认为,这种假设在埃梅所界定的范围内是可信的。显而易见,有机界的进化不可能是整体上预先规定的。相反,我们认为,生命的自发性通过形态到形态的连续创造显示出来。但是,这种不确定性不可能是完全的,必然有一部分的确定性。比如,像眼睛这样的器官,必然是通过在一个确定的方向上的连续变异形成的。我们看不到人们能用其他方式解释具有不同进化历史的物种的眼睛有相似的结构。我们和埃梅的分歧是,他认为物理和化学原因的结合足以保证结果。相反,我们则试图通过眼睛的具体例子来证明:如果有一种“直向进化”,那么必然有一种心理学原因在起作用。

某些新拉马克主义者正是援引这种心理学原因。在我们看来,这是新拉马克主义者最坚定的看法之一。但是,如果这个原因只不过是个体的有意识努力,那么这个原因只能在有限的范围内起作用,至多在动物界,而不是在植物界起作用。即使在动物界,这种原因也只能在直接或间接受意志影响的方面起作用。即使在 88 它起作用的范围内,人们也看不出它如何产生与复杂化的增加同样深刻的变化:至多只能设想获得性状有规律地遗传下去,不断积累,但是,这种遗传与其说是规律,还不如说是例外。一种有确定方向的遗传变化将积累和组合,以构成一架越来越复杂的机器,必定与某种努力有关,但是,这种努力比个体的努力更深刻,更独立于环境,与同一个物种的大多数代表有共同性;内在于这些代表含有的种质,而不是内在于它们的惟一物质,并且能传给后代。

我们兜了一个大圈子,又回到了我们由此出发的概念,这就是

生命的原始冲动概念。原始冲动从一代的种质传给下一代的种质,经过在种质之间形成联系的成熟有机体。这种冲动在它经过的进化路线上保存下去,是变异的内在原因,至少是有规律地遗传、积累和创造新物种的变异的内在原因。一般说来,当物种从共同的祖先分离后,其差异将在其进化过程不断增加。但是,如果人们接受共同冲动的假设,物种可能在一些确定的点上共同进化。我们要更精确地用我们所选定的例子——软体动物和脊椎动物的眼睛的形成——加以证明。“原始冲动”概念将由此变得更清楚。

在像眼睛这样的器官中,有两点是令人惊讶的:一是结构的复杂性,二是功能的简单性。眼睛由不同部分构成,比如,巩膜,角膜,视网膜,晶状体,等等。这些部分中的每一个部分都有无数的细部。仅就视网膜来说,它包含三层重叠的神经组织,多极细胞,双极细胞和视觉细胞。其中的每一种细胞又有其特性,并构成了一种极为复杂的有机体。而这只是该器官的精细结构的简化图式。因此,像眼睛这样的机器是由无数极为复杂的机器构成的。然而,视觉却是一个简单的事实。只要眼睛一睁开,视觉就运作。正是因为功能是简单的,所以在极为复杂的构造中,大自然稍有疏忽,就会使视觉成为不可能。正是器官的复杂性和功能的统一性使我们感到困惑。

一种机械论的学说想让我们看到,器官在外部环境的作用下逐渐形成,外部环境直接通过对组织的作用,或间接通过适者生存的选择产生影响。但是,不管这种学说采取何种形式,它只是对部分的细节有某些价值,而不能解释部分的相关。

因此,目的论学说登场了。它认为各个部分是按照一个预定

的计划和为了一个目标组合在一起的。因此,目的论把大自然的工作等同于工人的工作,因为工人也是为了实现一种设计和模仿一个原型把各个部分拼装起来的。因此,机械论指责目的论的拟人化倾向是正确的。但是,机械论在驳斥目的论的同时,却看不到自己也按这种方法行事。当然,机械论抛弃了要追求的目的,或理想的模型。但是,它也希望大自然像工人一样地工作,把各个部分拼装起来。只要简单地考察胚胎的发育就可以使它明白生命是以另一种方式运作的。生命的运作不是通过各个部分的连接和相加,而是通过分解和分化。 90

因此,必须超越机械论和目的论的观点,从实质上说,它们都只是人类精神受人类工作的指引的观点。但是,如何来超越这两种观点?我们说,当人们分析一个器官时,可以一直分解下去,以至无穷,尽管整体的功能是简单的。正是这种器官的无限复杂性和功能的极其简单性之间的对比启发了我们。

一般地说,当同一个物体一方面显得简单,另一方面显得极其复杂时,这两个方面没有同样的重要性,更确切地说,没有同样程度的现实性。因此,简单性属于物体本身,无限复杂性则属于我们对这个物体的看法,属于我们的感官或我们的智慧把物体呈现给我们的并列符号,一般说来,属于按不同秩序排列的元素,我们试图用这些元素人为地模仿物体,但物体与这些元素没有共同的尺度,不同于这些元素。一位天才艺术家在画布上绘出一个图形。我们可以用五颜六色的方块拼出该图形,我们的方块越小,越多, 91 色调越丰富,我们就能把原画的曲线和色调表现得越好。但是,必须用无限小的元素,无限丰富的色调,才能精确再现艺术家把它当

作一个简单物体的图形,艺术家想把它作为一个整体移到画布上,物体越显现为一种不可分的直觉的投影,就越完美。现在,我们假设我们的眼睛能从大师的作品中看到拼图的效果。或者,我们假设我们的智慧也只能用拼图的方式,而不能用其他方式来解释图形在画布上的出现。我们因此只能谈论小方块的组合,我们将陷入机械论的假设。我们可以补充一句,除了组合的物质性,还需要拼图者得以进行工作的计划,这样一来,我们又以目的论者的语言进行表述。但是,我们既不用机械论,也不用目的论来完成这一实际过程,因为实际上根本就没有被组合在一起的小方块。绘画,我指的是投射在画布上的简单活动,只是由于进入我们的知觉,才在我们的眼里分解为千万个小方块,而这些小方块如果重新组合,就能呈现出美妙的排列。因此,具有奇妙的复杂结构的眼睛只不过是视觉的一种简单活动,因为它在我们看来能分解为细胞的组合,只要我们把整体想象为一种组合,细胞的排列顺序在我们看来就是奇妙的。

如果我的手从 A 点举到 B 点,这个动作在我看来有两个方面,从内部感知说,它是一个不可分割的简单动作。从外部看,它是一条曲线 AB。在这条曲线中,我能辨认出任意多的位置,而这条曲线本身可被界定为这些位置之间的协调。但是,这些无数的位置和连续这些位置的顺序自动地来自我的手从 A 点到 B 点的不可分割的动作。机械论在这里只看到位置,目的论所考虑的只是它们的顺序。但是,机械论和目的论都没有看到作为实在事物的运动本身。在某种意义上说,运动本身比位置和顺序更重要,因为其不可分割的简单性只需运动出现,就足以使无数的连续位置

及其顺序随同既不是位置也不是顺序、但非常重要的某种东西,即运动性,一下子出现。但是,从另一种意义上说,运动又不比一系列位置和连接它们的顺序少重要性:因为要按照一定的顺序排列位置,必须首先想象顺序,再用点位实现顺序,这需要组合的工作,需要智慧,而手的简单运动不包含这一切。在人的意义上,运动不是智慧,也不是组合,因为它不是由组成部分构成的。眼睛与视觉的关系也是如此。在视觉中,有比构成眼睛的细胞及其相互协调更重要的东西:在这个意义上,机械论和目的论都不能走得很远。但是,在另一种意义上,机械论和目的论又都走得太远,因为它们希望大自然把极其复杂的无数组成部分提高到视觉的简单活动,赋予大自然赫拉克勒斯的艰巨工作,而大自然创造出眼睛如同我的举手之劳。大自然的简单活动自行分解为与同一个概念相协调的无数组成部分,正如我举手的动作在自身之外留下无数个能满足同一个方程的点位。 93

但是,我们难以理解这一点,因为我们仅把组织当作制造。但是,制造是一回事,组织是另一回事。制造是人类特有的。制造在于把人们制成的零件装配起来,使零件相互协调,使之产生共同的作用。可以说,人们围绕已成为理想中心的行为来支配这些零件。因此,制造是从外周到中心,或者像哲学家们所说的,从“多”到“一”。相反,组织的工作是从中心到外周。它始于类似数学点的点,通过逐渐扩展的同心波向四周传播开来。制造的工作所支配的物质数量越大,效率就越高。制造是通过集中和压缩进行的。相反,组织活动有某种暴增的东西:它一开始只需要很小的地方,很少的物质,好像组织力不愿意进入空间。启动胚胎生命的进化



过程的精子只不过是有机体的最小细胞之一,真正起作用只不过是精子的一小部分。

然而,这只不过是表面的差别,通过深入考察,我们相信还会发现更深刻的差别。

一件制造品具有制造工作的形式。我的意思是,制造者在其产品中正好找到他放入其中的东西。如果他想制造一架机器,他  
94 就要先制作一个个的零件,然后再装配这些零件:在造好的这架机器上可以看到零件和零件的组合。在这里,整个结果表示整个工作,结果的每一个部分对应于工作的每一部分。

我承认,实证科学可能和必然用这种方式解释,好像组织是一种同样的工作。只有在这种条件下,实证科学才能把握有机体。实证科学的目的实际上不是告诉我们事物的本质,而是向我们提供影响事物的最佳方法。物理学和化学都是先进的科学,只有当我们能用物理手段和化学手段处理有生命的物质,有生命的物质才适合我们的活动。因此,只有当有机体首先被等同于一架机器时,组织才能以科学的方式被研究。细胞是机器的零件,有机体也是由零件构成的。把部分组织起来的基本工作,被看作是把整体组织起来的工作的具体步骤。这就是科学的观点。在我们看来,哲学的观点完全是另一回事。

在我们看来,一架被组织起来的机器的整体在严格意义上表示整个组织工作(虽然这只是近似的说法),但是,机器的每一个部分并不是与工作的每一个部分相对应的,因为这架机器的物质性不再表示全部所用的方法,而是表示所绕过的障碍:与其说这是一种肯定的现实,还不如说是一种否定。因此,正如我们在前面的研

究中指出的,视觉是一种有权达到我们的目光不能达到的无数物体的能力。但是,这样的一种视觉不在活动中延伸,它只适合于一个幽灵,而不适合于一个生物。一个生物视觉是一种有效的视觉,局限于对生物作用其上的物体:这是一种开通的视觉,而视觉器官仅仅象征开通的工作。因此,视觉器官的创造不能用它的解剖成分的组合来解释,正如一条运河的开通,不能用运河两岸的泥土的堆积来解释。机械论的观点认为:泥土是一车一车堆积起来的;目的论则补充说,泥土不是随意堆积起来的,而是按照一定的计划堆积起来的。但是,两种观点都错了,因为运河是通过另一种方式完成的。

更确切地说,我们把大自然创造眼睛的方式比作我们举手的简单动作。但是,我们必须以手不遇到任何阻力为前提。可以想象,如果我们的手不是在空气中运动,而是需要穿过铁屑,那么我们的手插得越深,铁屑就越紧密,阻力越大。在某个时刻,我的手竭尽全力,而正是在这个时刻,铁屑以一种确定的形式并列和协调,这就是停下来的手和胳膊的一部分的形式。现在,让我们假设手和胳膊是看不见的,旁观者在这些铁屑中,在这堆铁屑的内力中寻找排列的原因。一部分人会认为每一粒铁屑的位置是由于相邻的铁屑对它的作用:这些人是机械论者。另一部分人认为整体的计划决定了这些基本动作的细节:这些人是目的论者。但事实是,只有不可分的动作,穿过铁屑的手的动作:铁屑运动的无穷细节及其最后排列顺序以否定的方式表达了这种不可分的运动,是一种阻力的整体形式,而不是基本肯定动作的综合。这就是为什么如果人们认为铁屑的排列是“结果”,手的运动是“原因”,那么人们就

能说整个结果可以用整个原因来解释,但是,结果的各个部分并不与原因的各个部分相对应。换句话说,在这里,无论机械论还是目的论都站不住脚,必须求助于一种特殊的解释方式。然而,在我们所提出的假设中,视觉和视觉器官的关系可能接近于手和铁屑的关系,铁屑表现、疏通和限制手的运动。

手做的努力越大,它就越深入铁屑。但是,不管手在哪个点停下来,铁屑都会随即自动地平衡,相互协调。视觉和视觉器官的关系也是如此。随着构成视觉的不可分活动的进行,器官的物质性也由相应的和相互协调的组成部分构成,但其顺序必然是完整的。顺序不可能是部分的,因为使之产生的实际过程没有部分。这是机械论和目的论没有考虑到的东西,当我们对像眼睛这样的器官的奇妙结构大为惊讶时,这也是我们忽略的东西。在我们的惊讶的深处,往往有这样一种观念:仅仅一部分这种顺序能够实现,其全部的实现是一种天赐。目的论者将这种天赐看作是目的因一次性给予的;而机械论者则认为这种天赐是通过自然选择的结果逐渐获得的。但他们都在这种顺序中看到了某种肯定的东西,因而在原因中看到某种可分的东西,即包含所有的实现的可能程度的东西。事实上,原因是有某种强度的,但它只是以整体的或完全的

97 方式产生出结果。随着原因在视觉方向上的发展,它使低等有机体产生简单的色素斑,或使龙介虫产生原始的眼睛,或使浮沙蚕产生稍有分化的眼睛,或使鸟类产生完善的眼睛,但是,所有这些器官,尽管其复杂程度不尽相同,但所表现出的协调程度却是一样的。因此,两种动物尽管从物种上看相去甚远,如果说其视觉进化程度也是高的,那么它们会有相同的视觉器官,因为器官的形态只

表示功能使用的程度。

然而,在我们谈论视觉进化时,我们不是又回到目的论的旧概念上?如果这种进化有意识或无意识地要求有一个需达到的目的,那么情况显然是这样。但事实是,这种进化是按照生命的原始冲动实现的,被包含在这种运动中,这就是为什么人们能在独立的进化路线中看到进化。如果现在人们问我们,进化为什么被包含在生命的原始冲动中,我们的回答是,生命首先是对无机物质作用的一种倾向。这种活动的方向显然不是预先确定的:因此,生命在进化的过程中产生了不可预见的各种形态。但是,这种活动始终在不同程度上带有偶然性;它至少有一种选择的基础。然而,选择必须以多种可能活动的预先表现为前提。因此,在生物的活动之前,必须有活动的可能性,视觉不是别的东西<sup>①</sup>:身体的可见轮廓是我们对其可能作用的图式。因此,视觉在不同的动物身上呈现不同的程度。在视觉达到同等程度的地方,它也得表现出结构的 98 同等复杂性。

我们以眼睛为特例,对结构的相似进行了一般的讨论,因为我们必须表明我们对机械论和目的论的态度。现在,我们还需要更精确地阐述我们的态度。我们将不是在结果所表明的相似方面,而是在结果的相互补充方面考察进化的不同结果。

---

① 参见《物质与记忆》,第一章。

## 第二章 生命进化的不同方向

### 迟钝,智慧和本能

如果生命画出的惟一轨迹如同大炮发射的炮弹的轨迹,那么进化运动就是简单的事情,我们很快能确定它的方向。但是,我们在这里面对的是已炸成碎片的炮弹,这些碎片本身是炮弹的碎片,而且注定要分裂成更小的碎片,在很长的时间里一直持续下去。我们只能感知离我们最近的东西,碎片的散落运动。我们应该从这些碎片开始,一步一步追溯到最初的运动。

当炮弹爆炸时,其碎裂的程度取决于它所含的炸药的爆炸力以及它的金属弹壳的抗力。生命碎裂为个体和物种也是如此。我们认为,生命在于两类原因:一是生命遇到的无机物质的抗力,二是生命自身包含的爆炸力——取决于倾向的不稳定的平衡。

无机物质的抗力是必须首先绕过的障碍。生命似乎有一种以屈求伸的力量,使自己变得十分渺小,屈从物理和化学的力量,甚至甘愿和这些力量一起走一段路,如同铁路的道岔,它暂时接受它想与之分离的铁路方向。关于在生命的最基本的形态中观察到的现象,我们不能确定它们是物理的和化学的,还是有生命的。因此,生命必须适合无机物质,以便渐渐地把这种有感应的物质纳入另一条道路。最初出现的生命形态是极其简单的,它们可能是几

乎没有分化的小块原生质,外形上类似于我们今天看到的变形虫,但是,它们有一种神奇的内在冲动,最终,这种冲动把它们提高到生命的最高形态。在这种冲动的作用下,最初的有机体竭尽全力生长,这在我们看来是可能的:但是,有机物质很快就达到了生长极限。超过了某个点,有机体不再生长,而是分化。也许需要长时间的努力和非凡的奇迹,生命才能绕过这种新障碍。生命获得了数目越来越多的组成部分,积蓄力量,准备分化。通过劳动分工,生命和这些组成部分结成了不可分的联系。复杂的和并不连续的有机体就这样运作,创造出了一种只会生长的连续生命物质。

但是,分工真正的和深刻的原因是生命本身具有的原因。因为生命就是倾向,倾向的本质以集束的形式发展,通过其生长创造出冲动作用于其中的不同方向。我们在我们身上和在这种特殊倾向的进化中观察到的东西,就是我们所说的我们的特征。我们每一个人回顾自己的历史时,都会发现其不可分的童年个性包括了 101 不同的人格,它们之所以融合在一起,是因为它们处于雏形状态,这种充满憧憬的不确定性正是童年的最大魅力之一。这些相互渗透的人格在成长过程中变得不可调和,因为我们每个人只经历一种生活,所以我们不得不作出选择。实际上,我们在不断地选择,又不断地放弃许多东西。我们在时间中走过的道路上,散落着我们的本质的各种碎片。但是,支配无数生命的大自然并不强迫这样的牺牲,它保留了在生长中分化出来的不同倾向。大自然和这些倾向一起创造出分别进化的不同物种。

这些物种具有不同的重要性。小说家在开始时把许多东西给予他的主人公,但随着写作的进行,他不得不放弃这些东西。也

许,他以后会把这些东西放入其他的小说中,以构成新的人物,这些新的人物或是前者的缩写,或是前者的补充。但是,与最初的人物相比,这些新的人物总是有点单薄。对于生命进化来说,情况也是这样。在生命进化的过程中,有许多岔道,在两三条大路的旁边,也有不少死路,在这些道路中,只有一条道路是比较宽阔的,允许生命的主流自由通过,这就是从脊椎动物通向人类的那条大路。当我们把蜜蜂社会或蚂蚁社会与人类社会作比较时,我们就会有这种感想。蜜蜂和蚂蚁社会循规蹈矩,团结一致,但却一成不变;而人类社会向各种进步敞开,不断地与自身作斗争。理想的社会应当是不断进步和始终保持平衡的社会,但是,这种理想可能是无法实现的:两种特征可能相互补充,在胚胎状态相互补充,但随着它们的增强,就成为不可调和。如果我们不用比喻谈论社会生活,那么必须断定推动力的主要部分是沿着通向人类的进化路线产生的,而其余的推动力汇集在通向膜翅目昆虫的路线上:因此,蚂蚁和蜜蜂社会的情况是我们的社会的补充。但是,这不过是一种表达方式。没有社会生活的特有推动力,只有生命的普遍运动,它在不同的路线上创造出各种全新的形式。如果社会必然出现在这些路线中的两条路线上,那么社会在显示冲动的共同性的同时,也应显示道路的分岔。社会也发展出我们隐约看到两类互补的特征。

因此,对进化运动的研究在于弄清一定数量的不同方向,在于评价发生在每一个方向上的事物的意义,总之,在于确定各种分散倾向的本质,在于测定其程度。因此,把这些倾向组合起来,我们可以得到一个梗概,更确切地说,得到一种产生其冲动的不可分的动力原则的模拟。这就是说,我们在进化中会看到如同机械论认

为的与一系列对环境的适应完全不同的东西,会看到如同目的论主张的与一个整体计划的实现完全不同的东西。

我们丝毫不怀疑进化的必然条件是对环境的适应。显然,只有当物种不顺应它的生存条件,才会灭绝。但是,承认外部环境是进化必须依赖的力量是一回事,主张外部环境是进化的直接原因是另一回事。后一种观点是机械论的观点。这种观点完全排除原始冲动的假设,即通过越来越复杂的形式,越来越高的目的产生生命的一种内在推动力的假设。但是,这种冲动是很明显的,只要我们考察化石物种,就会知道如果生命为了方便起见在其原始形式中变得僵化,那么生命就不会进化,或者只在极有限的范围内进化。某些有孔虫类,自从志留纪起就没有发生变化。经历地球上无数次剧变的海豆芽仍保持着遥远的古生代时期的形态。事实上,适应能解释进化运动的曲折过程,而不是进化运动的一般方向,更不是进化运动本身。<sup>①</sup> 通往城里的道路,必然有上坡和下坡,它要适应地形的起伏,但地形的起伏并不是道路的原因,也没有规定道路的方向。地形在任何时候都向道路提供必要条件,即构成道路的土地。当人们考虑道路的整体,而不是它的局部时,地形的起伏就只是障碍和晚到的原因,因为道路只指向城市,力图成为直线。对于生命的进化和生命经历的环境,也是如此,不同之处是进化不仅仅有一条道路,进化朝着各个方向,但没有目的,进化在其适应中仍表现出创造性。

---

<sup>①</sup> 适应的观点已在弗·马兰先生在其关于物种起源的著名文章中被提出(《科学评论》,1901年11月,580页)。



但是,如果生命的进化不是对偶然环境的一系列适应,那么它也不是一个计划的实现。计划是预先制定的。计划在具体实现之前已经被表达出来的,或至少能被表达出来。计划的全部实现可能是遥遥无期的,但是,用现成的语言计划的观念从现在起就是可表达的。相反,如果进化是一种不断更新的创造,那么在进化过程中不仅仅创造生命的各种形态,而且也创造能使智慧理解生命的观念,能表达生命的语言。这就是说,它的将来超越它的现在,但不能通过一种观念在它的将来中得到解释。

这就是目的论的第一个错误。这个错误导致另一个更为严重的错误。

如果生命是实现一个计划,那么生命越向前发展,就应该越表现出一种高度的和谐。正如当人们把石头一块一块砌起来时,房屋就越来越实现建筑师的观念。相反,如果生命的统一性整个地处在推动生命沿着时间之路前进的冲动中,那么和谐不是向前的,而是向后的。统一性来自一种纠正的力(*vis a tergo*):它最初是作为一种推动力,它最终是作为一种吸引力。冲动在传递时渐渐分开。生命随着自身的发展,分离为有其共同起源,在某些方面相互补充,但又相互对立和不相容的表现形式。因此,物种之间的不协调在不断增加。到目前为止,我们还只是指出其中的基本原因。为了简化起见,我们曾经假设每一个物种接受推动力,以便把它传递给其他物种,在生命进化的各个方向上,推动力以直线传递。事实上,有些物种停止了发展,有些物种则走了回头路。进化不只是向前的运动,在许多情况下,人们看到原地停顿,更多是一种偏离和倒退。正如我们在后面要指出的,这是必然的,使进化运动发生

分离的原因,也使生命在进化过程偏离,被自己刚刚创造的形式迷惑。由此产生了越来越多的无序。如果人们把进步理解为在最初推动力确定的总方向上的不断前进,那么可能有一种进步,但是,这种进步只是在两三条形态变得越来越复杂,越来越高级的进化主线上实现的:在这些主线之间,有许多岔道,相反,在这些岔道上却有无数的偏离、停顿或倒退。原则上提出每一个细节联系于整体计划的哲学家,在检验事实的时候将越来越失望。因为他等同地看待一切东西,所以他不考虑偶然性,把一切东西都当作偶然性。必须注意到偶然性,因为偶然性是重要的。必须认识到大自然中的一切东西不是和谐的。由此,人们需要确定不和谐结晶在其周围的中心。这种结晶本身会澄清其余的一切:什么地方有向前发展的原始推动力,什么地方就出现主要方向。人们确实看不到一个计划的细节的实现。这里,有比实现的一个计划更多和更好的东西。一个计划是需要工作来完成的一个项目:它勾勒出将来的形式,但却关闭了将来。生命的进化则相反,通向将来的大门是敞开的。这是一种依靠初始运动不断进行的创造。这种运动造成有机界的统一性,这是一种极丰富的、胜过智慧的想象的统一性,因为智慧只不过是它的方面和产物之一。

但是,确定方法比应用方法更容易:全面地解释过去的进化运动,正如我们构想的,只有当有机界的历史完成时,才是可能的。我们远没有得到这样的结果。人们为不同物种提出的谱系往往是成问题的。这些谱系因作者和有关理论观点的不同而变化,引起种种争论,科学的现有状况不能加以解决。但是,通过对不同解决办法的比较,人们发现争论更多地在于细节方面,而不是在主线方

面。如果我们尽可能地遵循主线,我们就能确保不迷失方向。只有主线对我们来说是重要的,因为我们不是像博物学家们那样试图找出不同物种的连续顺序,而仅仅试图确定物种进化的主要方向。我们并不是对所有这些方向有同样的兴趣:我们特别关注通往人类的那条路线。所以,我们在一个一个地考察这些路线时,不会看不到问题在于确定人与整个动物界的关系,以及动物在整个有机界的位置。

107 为了从第二点谈起,我们先假定:无任何明显特征能区分植物和动物。试图严格区分动物界和植物界的尝试都以失败告终。在某种意义上,植物生命的任何属性都能在某些动物身上被找到,动物的任何典型特征也都能在植物界的某些物种身上或在某些时刻被找到。因此,人们才理解严谨的生物学家认为动物界和植物界的区分是人为的。如果在这里,定义如同在数学中和物理学中那样由被定义对象拥有而其余对象不拥有的某种静止属性给出,那么生物学家是正确的。在我们看来,适合于生命科学的定义与数学和物理学定义相去甚远。任何生命现象都基本地,潜在地和潜伏地包含大多数其他现象的基本特征。不同之处在于比例。但是,如果人们能证明比例的不同不是偶然的,种群在进化过程中越来越突出其特殊性状,那么比例的不同足以确定种群的区分。总而言之,种群不是由它拥有的某些性状确定的,而是由突出这些性状的倾向确定的。如果我们站在这个观点上,如果人们考虑倾向,而不是考虑状态,那么我们会发现,植物和动物可以精确地被界定和区分,并且对应于两种不同的生命发展。

这种不同首先表现在进食方式上。众所周知,植物直接向空

气、水和土壤吸取维持生命所必需的元素,尤其是碳和氮:以矿物质的形式吸收它们。相反,只有当这些元素处在植物或动物的有机物质中时,动物才能吸收它们,而被食动物也是直接或间接地从植物中获得这些元素的,所以最终是植物提供给动物养料。确实,这个规律在植物中有例外。人们毫不犹豫地把茅膏菜、捕蝇草和捕虫堇草归入植物,它们都是食虫植物。另一方面,在植物界占有重要地位的真菌也像动物那样进食。无论是酵母,腐生植物,还是寄生虫,它们的养料都来自已经成形的有机物质。因而,人们不能从这种区分中得出一个静态定义,以便在任何情况下自动地解决什么是动物和什么是植物的问题。但是,这种区分能提供植物界和动物界的动态定义的出发点,因为这标明了动物和植物的不同发展方向。真菌物种极多,布满大自然,却不能进化,这是一个值得注意的事实。从有机方面看,真菌只是高级植物中在胚珠的胚囊中形成、在新的个体胚芽发育之前的组织。<sup>①</sup>可以说,它们是植物界的发育不全者。真菌的许多物种走上了绝路,好像它们放弃了其他植物的一般进食方式,在植物进化的大道上停止不前。至于茅膏菜、捕蝇草和捕虫堇草等一般食虫植物,它们和其他植物一样,通过根须摄取营养,并通过其绿色的部分吸取大气中碳酸的碳。它们捕捉、吸收和消化昆虫的能力是在极特殊的情况下,即土壤十分贫瘠,不足以供给它们营养时,后来形成的能力。一般地说,如果人们不注重性状的出现,而注重性状的发展倾向,如果人们认为不断进化的倾向是基本的倾向,那么人们就能说,植物能依

---

<sup>①</sup> 德·萨波塔和马里庸,《隐花植物的进化》,1881年,37页。

靠这种倾向从空气、土壤和水中直接摄取矿物元素,创造有机物质,从而区别于动物。但是,与这种区别相联系的还有另一种更深刻的区别。

动物不能直接摄取到处存在的碳和氮,为了获得它们,不得不寻找已经摄取这些元素的植物或者从植物界摄取这些元素的动物。因此,动物必然能移动。从随意伸出伪足以捕获分布在水滴中的有机物质的变形虫,到拥有感觉器官以识别猎物,拥有运动器官以捕捉猎物,拥有神经系统以协调感觉和运动的高等动物,动物的生命在总的方向上以在空间的运动性为特征。就其最基本的形式而言,动物是一小团原生质,至多包了一层能使之自由变形和运动的薄薄的类蛋白膜。与此相反,植物的细胞则包了一层不能使之运动的纤维素膜。从低等植物到高等植物,不能运动的倾向越来越明显,植物没有必要移动,它们在周围的空气、土壤和水中就能直接摄取矿物元素。当然,植物中的运动现象也是有的。达尔文写过一本关于攀援植物的运动的名著。他研究了诸如茅膏菜和捕蝇草等食虫植物捕捉猎物的活动。众所周知,洋槐和含羞草等的叶子能运动。此外,植物叶鞘内的原生质的循环可以证明它与动物原生质的亲缘关系。相反,人们在许多动物物种(一般是寄生虫)中也观察到类似于植物的不动性。<sup>①</sup> 如果人们把不动性和运动性当作能简单地确定是动物还是植物的两个特征,那人们就搞错了。但是,在动物身上,不动性通常表现为物种陷入的迟钝,不

---

<sup>①</sup> 关于一般的不动性和寄生现象,参见胡塞的著作,《形态与生命》,巴黎,1900年,721-807页。

再朝着某个方向进化:这种迟钝近似于一种寄生现象,并伴随着我们叫做植物生命特征的特征。另一方面,植物的运动既没有动物运动那么经常,也没有动物运动那么多样。植物的运动通常仅涉及到有机体的一部分,几乎没有延伸到整个有机体。在例外的情况下,有一种隐隐约约的自发性,就像在正常的睡眠活动中偶然觉醒。总之,如果运动性和不动性在植物界和动物界共存,那么在植物界,天平向不动性倾斜,在动物界,天平向运动性倾斜。这两种对立的倾向明显地导引两种进化,以至人们能用这两种倾向来定义动物界和植物界。但是,不动性和运动性只是更深刻的倾向的表面现象。 111

在运动性和意识之间,有一种明显的关系。显然,高等有机体的意识与大脑的某些结构密切相关。神经系统越发达,它能选择的运动就越多和越精确,伴随着这些运动的意识就越高明。然而,不是这种运动性,也不是这种选择,因而也不是这种意识,构成神经系统出现的必然条件:神经系统只是在确定的方向形成通道,并以较大的强度进行基本的、朦胧的、分散在有机物质中的活动。越低等的动物,其神经中枢就越简单,物种间差异也越大,最后,神经成分消失在较少分化的有机体之中。其他所有器官,其他所有解剖结构都是如此,认为动物没有意识,因为动物没有大脑,如同认为动物不能摄取营养,因为动物没有胃,是荒谬的。事实是,神经系统和其他系统一样,产生于劳动分工。它并不创造功能,而仅仅使功能强化和精确,给予功能以反射活动和自主活动的双重形式。为了完成一个真正的反射运动,需要一种在脑髓或延髓中形成的机制。为了随意地选择几种决定,需要大脑神经中枢,也就是说, 112

需要有交叉点,以便通道能通向形态不同、但同样精确的运动机制。但是,如果神经成为没有形成通道,也没有聚集成一个系统,就只有通过分裂形成反射运动和自主运动的某种东西,这种东西既没有反射运动的机械精确性,也没有自主运动的智慧犹豫,但只有二种运动的极小一部分,是一种不确定的反应,因而是无意识的。这就是说,最低等的有机体在其自由活动时,都是有意识的。在这里,相对于运动而言,意识究竟是结果,还是原因?在一种意义上说,意识是原因,因为它起着指导运动的作用。但在另一种意义上说,意识是结果,因为是运动活动维持着意识,一旦这种活动消失,意识就消失或沉睡。像根头虫那种甲壳动物以前肯定有分化较好的结构,但不动性和寄生现象逐步退化,神经系统几乎全部消失,因为在这种情况下,组织的进化必然把全部意识活动定位于神经中枢,所以我们可以推断,这种动物的意识比那些较少分化、没有神经中枢、但能运动的有机体还要少。

那么,固定在土地上,就地摄取营养的植物,何以能在意识活动的方向上进化?包着原生质的纤维素膜使最简单的植物有机体不能运动,而且在很大程度上使之不接受那些作用于动物,能引起感觉,不让动物沉睡的外部刺激。<sup>①</sup>因此,一般说来,植物是没有意识的。在这里,还应注意某些基本区别。无意识和有意识并不是两种人们可以机械地贴上去的标签:前者可以贴在植物上,后者可以贴在动物上。如果意识在那些退化为不动的寄生动物中沉睡,那么,反过来意识也能在重新获得运动自由的植物中觉醒,可

---

<sup>①</sup> 戈培,同前书,76页。——原文如此。译者注。

以说,植物获得了多大程度的自由,意识就在植物中有多大程度的觉醒。但是,意识和无意识依然标志动物界和植物界发展的两种方向:从这个意义上说,如果要在动物中找到意识的最佳形式,就必须向上追溯到动物界的最高等代表;反之,如果要发现植物意识的可能例子,就必须向下追溯到植物界的最底层,比如,藻类的游动孢子,一般地说,必须追溯到摇摆于动物性和植物性之间的单细胞有机体。从这个观点看和在这个范围内,我们可以用感觉性和觉醒的意识来定义动物,用沉睡的意识和无感觉性来定义植物。

总之,植物直接用矿物质制造有机物质:这种能力通常使植物不能运动,因而不能感觉。动物则不得不奔走寻找食物,已经在运动活动方向上进化,因而在越来越丰富、越来越明晰的意识方向上进化。

动物细胞和植物细胞来自共同的祖先。最初有生命的有机体在动物形式与植物形式之间摆动,这两种形式不能被区分开来,我们对此深信不疑。实际上,我们刚才已经看到,动物界和植物界进化的特有倾向虽然不同,但至今仍共存于动物和植物中。只是比例不同而已。通常,一种倾向掩盖或压倒另一倾向,在某些特殊的环境中,另一种倾向显示出来,重新夺回其失去的地位。植物细胞的运动性和意识并没有沉睡,当环境允许和需要时,可以觉醒。另一方面,动物界的进化因为它所保留的植物生命倾向而不断地停滞、停顿和后退。一个动物物种的活动无论怎样完美和丰富,也将随时受到迟钝和无意识的威胁。动物物种只有通过努力,以疲乏为代价,才能维持自己的角色。在动物进化的道路上,有无数的缺陷,有无数的衰退,它们大都与寄生习惯有关,它们也是通往植物



生命的岔道。因此,这一切使我们假设,植物和动物来自一个共同的祖先,这个祖先最初把两种倾向结合在一起。

不过,这两种倾向虽然在这种基本形式下相互包含,但随着发展相互分离。因此,植物界具有不动性和无感觉性,而动物界则具有运动性和意识。要解释这种双重性,不需要引入一种神秘的力量。我们只需指出生物自然地依靠对于它来说最为方便的东西,植物和动物按照自己的方便选择两种不同的方式摄取碳和氮就够了。植物持续不断地和机械地从供给它们营养的环境中摄取这些元素。动物则通过间断的,集中于某些时刻和有意识的行为来寻找包含这些元素的有机体。这是说是勤劳,也可以说是懒惰的两种不同方式。我们因此怀疑人们能在植物中发现神经成分,哪怕最简单的神经成分。在植物中,与动物的方向自主性相对应的东西,在我们看来,就是它利用阳光来分离在碳酸中的碳和氧的连接,转换太阳辐射能的倾向。在植物中,与动物的感觉性相对应的东西,就是叶绿素对光的一种特殊易感性。但是,一种神经系统,归根结底,是作为在感觉与意识之间的一种中介机制。在我们看来,植物的真正“神经系统”是充当叶绿素的感光性和淀粉制造的一种中介机制,或一种特殊的化学过程。这就是说,植物不需要有神经成分,使动物产生神经和神经中枢的同一种冲动,在植物中必然导致叶绿素的功能。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 在某些情况下,植物能恢复沉睡的主动运动的能力,同样,动物在特殊的环境中也能使自己回到植物生命的条件中,并形成相当于叶绿素功能的东西。确实,从马利亚·冯·林登的最近试验中可以得出,各种鳞翅目的毛虫和蛹在光的作用下,可摄取空气中碳酸的碳。(见林登,《鳞翅目的蛹对碳酸的吸收》,《生物学协会年鉴》,1905年,692页及以下。)

通过对有机界的初步考证,我们能更精确地确定把植物界和动物界结合在一起的东西,以及使之分离开来的东西。

正如我们在前一章看到的,我们假定,生命的本质中,有一种在物理力量的必然性中加入最大程度的不确定性的努力。这种努力并不能创造能量,或者即使它创造了能量,能量的大小也不在我们的感官,我们的测量工具,我们的经验和科学所能及范围之内。因此,所发生的一切像是这种努力仅在于更好地利用它能支配的一种预先存在的能量。只有一种方法可以做到这一点:从物质中获得积累起来的潜能,以便能在释放的某个时候拥有需要的作用力。努力本身只有发动的能力。但是,发动的工作虽然等于或通常小于任何给定的量,但如果能使一个较重的物体从高处落下,换句话说,积累起来的和可自由支配的潜能越多,其效果就越大。事实上,地球表面可利用能源的主要来源是太阳。因此,问题就在这里:需要从太阳光获取能量,而太阳光部分地和暂时地将其可利用能量悬在地球表面,把其中的一部分以尚未使用的能量形式适当地贮存起来,然后,在需要的时间,在需要的地方和在需要的方向上释放。动物摄取的物质就来自这种贮存。这些物质由极为复杂的和潜在地包含大量化学能的分子构成,这些物质如同炸药,一旦碰到火花,积蓄的能量就会释放出来。因此,生命可能首先需要进行炸药的制造和利用炸药的爆炸。在这种情况下,直接贮存太阳辐射能的有机体,又会在空间的自由运动中消耗这些能量。这就是为什么我们必须假定,最初的生物一方面不断地贮存来自太阳的能量,另一方面又在运动中以不连续的和爆发的形式消耗这些

能量。带有叶绿素的纤毛虫,例如眼虫,虽然有局限和不能进化,但仍然象征着生命的原始倾向。植物界和动物界的不同发展是否对应于人们以比喻的方式叫作植物界和动物界过程的另一半的遗忘?也许,这种可能性是很大的,生命在地球上找到的物质的性质是否不能使两种倾向在同一个有机体中共同进化?可以确定的是,植物沿着第一种倾向发展,动物则沿着第二种倾向发展。但是,如果制造炸药一开始就是为了爆炸,那么动物的进化能比植物的进化更多地指出生命的基本方向。

因此,动物界和植物界的“和谐”,它们表现出的互补特征,最终源于它们展开最初合在一起的两种倾向。原始的和惟一的倾向越发展,它就越难以把在原始状态中相互包含的两种成分结合在同一个有机体之中。因此,出现了岔道;因此,出现了两种不同的进化;因此,出现了在某些方面对立,在某些方面互补的两类特征,不管是对立还是互补,它们都有着亲缘关系。动物朝着越来越自由地消耗不连续能量方向进化,虽然途中并非没有偶然事件,植物则完善其就地贮存能量的系统。对于第二点,我们不打算多加讨论。我们只需指出,植物必定在类似于植物与动物的分裂的一种新分裂中获得巨大的好处。如果原始植物的细胞必须自己摄取碳和氮,那么一旦微型植物沿着这个方向专一发展,并以不同方式在这种仍很复杂的工作中特化,它就会放弃这两种功能的第二种功能。摄取空气中的氮的微生物,将含氮化合物变成含硝化合物的微生物,以及将含硝化合物变成硝酸盐的微生物,通过原始倾向的分离向整个植物界提供服务,正如植物通常对动物提供服务那样。如果人们要为这些微型植物建立一个特殊类别,那么人们可以说,

土壤的微生物,植物和动物向我们提供的分离是由生命在地球上支配的物质,以及生命在最初相互包容状态中包含的一切东西产生的。从纯粹意义上说,这是一种“劳动分工”吗?这个用语不能准确地表达我们所设想的进化概念。哪里有劳动分工,哪里就有联合,也有努力的集中。相反,我们所说的进化并不是朝着联合的方向,而是朝向分离的方向,不是向着努力的集中,而是向着努力的分离。在我们看来,在相互适应的过程中,并没有产生在某些方面的互补关系的和谐;相反,这种和谐仅仅在最初是完美的。和谐来自最初统一性。和谐来自进化过程,进化过程以集束的形式展开,随着同时发展,随着最初互补关系的融合,相互分离。 119

因此,倾向在其中分离的因素远不具有同样的重要性,尤其是不具有同样的进化能力。如果能这样表达,我们可在有机界区分出三个不同的类别。第一个类别仅包含处于低级状态的微型有机体,动物和植物则向着好运迈进。然而,这正是当一种倾向分离时通常出现的情况。在这种倾向所引起的不同发展中,一些发展无限地进行下去,另一些发展则先后到达终点。这些到达终点的发展不是直接来自最初的倾向,而是来自倾向在其中分离的因素之一:它们是在过程中由某种继续发展的真正基本倾向产生和留下的残余发展。至于这些真正的基本倾向,我们认为,它们具有可识别的标志。

这种标志如同在每一种倾向上的可见痕迹,表示这些倾向代表其基本方向的原始倾向。一种倾向的各种因素实际上并不类似于在空间并列和相互排斥的物体,而是类似于心理状态,每一种心理状态不管最初是什么,都具有其他心理状态的性质,并潜在地包

含它所属的人格。我们说,没有生命的本质表现能以基本或潜在的状态向我们显示其他表现的特点。相应地,当我们在一条进化路线上遇到在其他路线上发展的东西的记忆时,我们应该得出结论:我们遇到的这些因素是从同一种原始倾向中分离出来的。在这个意义上,植物和动物代表了生命的两大发展。如果植物以不动性和无感觉性区别于动物,那么沉睡在植物中的运动与意识如同能被唤醒的记忆。然而,除了这些通常沉睡的记忆之外,还有觉醒的和起作用的记忆。这些记忆是其活动不妨碍基本倾向的发展的记忆。人们可以表述这个规律:当一种倾向在发展中分离时,由此产生的每一种特殊倾向都企图保存和发展在原始倾向中与其特化的工作不相容的一切东西。我们在前一章讨论的事实,即在独立的进化路线上相同的复杂机制的形成,由此得到解释。植物和动物之间的某些深层次相似可能没有其他的原因:有性繁殖对于植物来说只是一种多余,但对于动物来说却是必要的;植物的有性繁殖也必然受到推动动物有性繁殖的同一种冲动,在动物界和植物界分离之前的原始冲动的驱使。我们对植物趋于日益复杂的倾向讨论了很多。这种倾向对于动物界也是重要的,因为动物受制于越来越广泛和越来越有效的行动的需要。但是,植物注定是无感觉的和不动的,只是因为最初接受了同一种冲动,才表现出同一种倾向。最近的实验向我们表明,当“突变”期来临时,植物能在任何方向上发生变化,我们相信,动物必须在较确定的方向上进化。但是,我们不准备详细讨论生命的最初分离,我们将讨论我们特别关注的动物进化。

我们认为,构成动物性的东西是一种能力,这种能力可利用一种发动机制,以便将积蓄的潜能尽可能地转化为“爆炸”力。开始时,爆炸只是偶然发生,不能选择其方向,变形虫就是如此,它同时把伪足伸向所有方向。但是,随着动物系列的上升,可以看到身体形态本身呈现出某些十分确定的方向,这种方向也是能量的走向。这些方向由许多前后相连的神经成分链表示。然而,神经成分渐渐从几乎没有分化的有机组织中脱离出来。因此,我们可以推测,神经成分一出现,神经成分及其附属物就有了突然释放积蓄的能量的能力。真正地说,一切活的细胞都不断地消耗能量,以保持平衡。从一开始就迟钝的植物细胞完全致力于这种保存工作,好像它把最初只是一种手段的东西当成目的。但是,在动物中,一切都集中在活动上,也就是说,利用能量来移动。毫无疑问,每一个动物细胞在生活中消耗它所支配的一大部分能量,甚至全部的能量:但是,整个有机体也尽可能地把能量吸引到能完成运动的地方。所以,在神经系统,以及作为其附件的感觉器官和运动器官存在的地方,所发生的一切像是身体其余部分的主要功能是为它们作准备,以便在需要的时候向它们输送通过一种爆炸释放的力。 122

在高等动物中,食物的作用是很复杂的。食物的作用首先是为了修复组织,其次是为动物提供热量,以供外部气温的变化时尽可能地保持恒温之需。因此,食物保存、维持和支持包含神经系统和神经成分所依靠的有机体。如果有机体不能把某种需消耗的能量输送给神经成分,尤其是受神经成分作用的肌肉,那么这些神经成分就没有任何存在的理由,人们甚至可以推测,这就是食物的基本和最终目的。这并不意味着大部分食物被用于这个目的。有

时,要付出巨大的消耗才能获得补偿;扣除感知的消耗,能支配的总量可能很小;总量仍然是补偿和为获得补偿而消耗的东西的存在理由。由此,动物需要从食物获得能量。

许多事实看来向我们表明,神经和肌肉成分与有机体的其余部分相比,占据这种地位。让我们先来看一看食物在生物的各个组成部分之间的分配。食物分成两大类:一类是四元或蛋白质化合物;另一类是三元化合物,包括碳水化合物和脂肪。第一类能形成活组织,用于修复组织,由于它们含碳,所以需要时能提供能量。但是,提供能量的功能主要归于第二类食物。第二类食物不包含在细胞的物质中,而是包含在细胞中,并以化学潜能的形式向细胞

123 输送能直接转化为运动和热量的能量。总之,第一类食物的主要作用是修复机器,而第二类食物的作用是向机器提供能量。自然,第一类食物没有特殊的选择,因为机器的所有零件都需要维护。但第二类食物则不同。碳水化合物的分配极不均匀,这种分配不均在我们看来最富有启发意义。

事实上,这些物质以葡萄糖的形式由动脉血液输送,并以糖原的形式被贮存在构成组织的各种细胞之中。众所周知,肝脏的基本功能之一是依靠肝细胞制造的糖原的贮存,维持血液的葡萄糖含量的恒定。在这种葡萄糖循环和糖原的积累中,我们很容易看到,发生的一切像是有机体竭尽全力为肌肉组织和神经组织的成分提供潜能。在这两种情况下,有机体的运作方式不同,但导致的结果相同。在第一种情况下,它确保细胞有大量预先贮存的能量;与其他组织中的糖原含量相比,肌肉中的糖原含量是很高的。相反,在神经组织中的糖原贮存很低(神经成分的作用只是释放积蓄

在肌肉中的潜能,因此,神经成分不需要同时做很多功):不过,值得指出的是,一旦贮存的能量被消耗,就能由血液补充,因此,神经随时需要重新补充潜能。所以,肌肉组织和神经组织各有特点,前者能贮存大量的能量,后者能在需要时和随着需要立即补充能量。 124

特殊地说,潜能或糖原的需要来自“感觉—运动系统”,好像有机体的其余部分只是为了把力传递给神经系统和由神经支配的肌肉。当我们想到神经系统(甚至是感觉—运动系统)的作用就像有机生命的调节器时,人们可能会问,在神经系统与身体的其余部分之间的正常交换中,神经系统是不是身体为之服务的主人。如果我们静态地考虑潜在在组织中的分配,我们就倾向于这种假设。如果我们考虑能量的消耗和补充的条件,那么我们会完全相信这种假设。实际上,我们假设感觉—运动系统是和其他系统一样的一个系统,处在和其他系统同等的地位。神经系统分布在整个有机体中,等待多余的化学潜能为它提供力量来完成运作。换句话说,是糖原的制造调节神经和肌肉对能量的消耗。相反,我们假设感觉—运动系统是真正的支配者。它的活动时间和范围,至少在某种程度上,不取决于它的糖原含量,甚至整个有机体的糖原含量。这个系统做功,而其他的组织必须做到能向它提供潜能。但是,事情的发生正如莫拉和杜福尔的实验所指出的那样。<sup>①</sup> 如果肝脏制造糖原的功能取决于支配它的刺激神经活动,那么刺激神经的活动服从激发运动肌的神经的活动,从这个意义上说,运动肌一开始就大量消耗,消耗糖原,使血糖下降,最终促使肝脏制造糖 125

① 《生理学档案》,1892年。



原,把它贮存的一部分糖原输送给贫乏的血液。总而言之,一切都始于感觉—运动系统,一切都汇集于这个系统,可以明确地说,有机体的其他部分都是为它工作的。

让我们再考察长时间不进食的情况。值得注意的事实是,在被饿死的动物身上,人们发现大脑几乎完好无损,其他的器官则多少失去了重量,它们的细胞有了极大的变化。<sup>①</sup> 似乎身体的其他部分支撑着神经系统,直至最后的一刻,只是把自己当作手段,神经系统则是其目的。

总之,如果为了简化起见,我们同意把脑脊神经系统,以及它延伸到感觉器官和它支配的运动肌叫做“感觉—运动系统”,那么我们就能说,一个高等有机体基本上是由感觉—运动系统,以及建立在它上面的消化器官、呼吸器官、循环器官、分泌器官构成的,这些器官的作用是修复、清洁和维持感觉—运动系统,为它创造一个恒定的内环境,主要向它输送可转化为运动的潜能。<sup>②</sup> 确实,神经的功能越完善,维持它的各种功能就越要发展,因而对自身的要求也越高。由于神经活动出现于淹没它的原生质,所以它需要在其周围能依靠各种活动,而这些活动又只有依靠其他活动才能发展,

① 德·马纳塞纳,《对完全失眠的影响的一些实验观察》(《意大利生物学档案》,第21卷,1894年,322页及以下)。最近,对一位禁食35天后饿死的人进行的观察得出了同样的结果。对于这个问题,参见《生物学年鉴》,1898年,338页,〔俄国〕塔拉克维奇和斯查尼的论文摘要。

② 居维叶说过:“神经系统实质上是整个动物,其他系统只是为这个系统服务的。”《对构成动物界的物种的新比较》(《自然史博物馆档案》),巴黎,1812年,73-84页。当然,必须对这个公式加以种种限定,比如,在退化和倒退的情况下,神经系统处在次要地位。尤其是必须把神经系统同神经系统作为中介的感觉器官和运动器官联系起来。参见弗斯特,《大不列颠百科全书》生理学词条,爱丁堡,1885年,17页。

如此往下,以至无穷。因此,高等有机体的功能的复杂性也是无限的。因此,研究这些有机体中的一个有机体会使我们原地循环,就像一切东西相互作为手段。这个循环依然有一个中心,这就是在感觉器官和运动器官之间伸展的神经成分的系统。

我们不准备在此详细讨论我们在前一部著作已详述过的东西。我们只是指出,神经系统的进化是在运动的更精确适应的方向上,也在生物可在较大范围内选择运动的方向上进行的。这两种倾向可能是对立的,它们也确实是对立的。即使最初级的神经链也能调和这两种倾向。事实上,一方面,神经链在外围的一点和另一点之间画出一条相当分明的线。因此,它连通了最初分散在原生质中的一种活动。但是,另一方面,构成神经链的成分可能是不连续的;无论如何,即使假设它们是相互吻合的,它们也依然表现出功能上的不连续性,因为它们中的每一种成分都止于交叉点,而神经流则可能在交叉点选择自己的道路。从最低等的单虫,到最完善的昆虫,直至最有智慧的脊椎动物,它所实现的进步就是神经系统的进步,以及这种进步所要求的各个部件在每一个阶段的创造和复杂性。正如我们在本书一开始预先说明的:生命的作用在于将不确定性放入物质之中。生命在其进化过程中创造的形式是不确定的,我的意思是,不可预见的。形式作为载体的活动也变得越来越不确定,我的意思是,变得越来越自由。神经系统和神经元是一个真正的不确定性的贮存库,这些神经元首尾相接,有多少需解决的问题,就开辟多少条通道。生命冲动的主要力量用在这类器官的创造上,这就是我们对整个有机界的简略回顾所表明的。但是,绝对有必要阐明这种生命冲动。

不应该忘记,有机界中的进化力量是一种有限的力量,它总是试图自我超越,总是不适应必须完成的工作。彻底的目的论的错误和幼稚均出于对这一点的无知。它把整个生命世界看成是一种结构,和我们的结构一样的结构。所有零件都是为了机器的最佳运行装配起来的。每一个物种都有它的存在理由,它的功能,它的命运。物种共同形成一种大合唱,在这种大合唱中,表面的不和谐只是为了显示基本的和谐。总之,在大自然中发生的一切,就像在人类天才的作品中发生的一切,所得的结果可能是微不足道,但在制品和制造工作之间至少有一种完善的一致性。

在生命的进化中,情况完全不同。在生命的进化中,工作与结果之间的不相称是令人惊讶的。在有机界中,从低到高,始终有一种惟一的艰巨努力;但是,这种努力往往突然转向,时而被相反的力量制约,时而因它所做的事情而偏离它应做的事情,被它忙于采取的形式所吸引,被这种形式所迷惑,就像被一面镜子所迷惑。直至在其最完美的作品中,即使它克服了外部阻止和自身的阻力,仍受制于它必须表现出的物质性。这就是我们每一个人能亲自体验到的东西。我们的自由,在确保我们的自由的运动中,创造着将窒息我们的自由的新习惯,如果它不以坚持不懈的努力更新自己的话:自动性正在窥伺着我们的自由。最活跃的思想也会在表达它的形式中僵化。词语反叛观念。文字扼杀精神。当我们的最炽烈的情在行为中外化时,就会在利益和虚荣的沉静考虑中冷却下来,两者都很容易采取另一方的形式,以致如果我们不知道死亡仍然把生物的特征保持一段时间,我们就会把它们混淆在一起,怀疑我们自己的真诚,否定善和爱。

这些不一致的深刻原因在于一种不可挽回的节奏差别之中。一般地说,生命就是运动性本身。生命的特殊表现只是勉强地接受这种运动性,并且总是滞后于这种运动性。运动性总是向前的,而生命的特殊表现总是原地踏步。一般说来,进化总是尽可能地以直线进行,每一种特殊的进化都是一个循环过程。正如风卷起的尘埃旋涡,生物也在旋转,悬浮在生命的阵风中。因此,这些生物是相对稳定的,呈现出静止的外表,以至我们把生物看成是物体,而不是发展,忘记了生物的不变形态只是一种运动的形象。然而,携带生物的不可见气息,在我们眼前瞬间具体化。面对某些形式的母爱,我们突然感悟,在大多数的动物中,母爱也十分令人感动,植物对其种子的关怀也是这样。这种母爱,一些人从中看到了生命的大秘密,可能也向我们揭示生命的秘密。它向我们表明每一代都爱下一代。它使我们隐约看到生物只是一个经过点,生命的本质在传递生命的运动中。

在一般生命和其表现形式之间的对比到处都呈现出同样的特点。可以说,生命力图尽可能地去活动,但每一个物种都喜欢作出最小的努力。从生命的本质看,也就是说,把生命当作从一个物种到另一个物种的变化,生命是一个不断发展的活动。生命所贯穿的每一个物种只是以便利为目的。它寻求费力最少的东西,专注于将采取的形态,进入半睡眠状态,在这种状态中,它几乎不知道生命的其余部分。它造就自己,以便尽可能容易地利用其周围环境。因此,生命向前发展和创造新形态的活动,以及新形态得以形成的活动,是两种不同的,通常是对立的运动。前者延伸到后者,但是,如果关注自己的方向,就不能延伸到后者,好像一个跳高运

动员,为了越过障碍,必须把眼睛转过来看自己。

按照定义,有生命的形式就是能生存的形式。按照人们解释有机体对外部条件适应的某种方式,这种适应必然是充分的,因为物种能生存下来。在这个意义上,古生物学和动物学所描述的每一个连续物种都是生命获得的成功。当人们把每一个物种与把它带到路上的运动,而不是与物种所处的条件作比较,事物就呈现另一种面貌。这种运动时常发生偏离,也时常停顿,只不过是作为一个经过点的东西成了一个终点。从这个新观点看,不成功似乎是经常的,成功似乎是例外和不完美。我们将看到,动物生命朝着四个方向,其中的两个方向是死路,而在另外两个方向上,努力一般与结果不成比例。

由于资料的缺乏,我们不能重建这部历史的细节。但是,我们能分辨出其中的主线。我们说,动物和植物必然很快从它们的共同祖先那里分离出来,植物在不动性之中沉睡,动物则相反,越来越觉醒,走向神经系统的获得。也许,动物界的努力终于创造了仍  
131 很简单,但具有某种运动性的有机体,它们的形态相当不确定,能适应未来的所有确定性。这些动物可能像某些今天的蠕虫,不同之处是,可与之比较的今天活着的蠕虫是无限可塑形态的僵化例子,可塑的形态前景广阔,是棘皮动物、软体动物、节肢动物和脊椎动物的共同祖先。

一种危险等待着它们,一种障碍也许会阻止动物生命的飞跃。当我们考察原始时代的动物群落时,人们对其特殊性不禁会感到惊讶。动物被禁锢在坚硬程度不同的外壳中,这使动物的运动受到妨碍,甚至无法运动。以前的软体动物比今天的软体动物更普

遍地拥有外壳。节肢动物一般都有甲壳,这就是甲壳动物。最古老的鱼类有一种十分坚硬的骨质外壳。<sup>①</sup>我们相信,对这个一般事实的解释可以在软体有机体尽量不被吞食的一种防卫倾向中找到。每一个物种在形成的活动中,都寻求对自己最便利的东西,所以,一些原始有机体在放弃用无机物质制造有机物质,从已经转向植物生命的有机体获取现成的有机物质时,就朝着动物性的方向发展,因此,在动物物种中,许多动物物种都靠其他动物为生。作为动物的有机体,换句话说,能移动的有机体,实际上可以利用它的运动性来寻找无防卫能力的动物,以及各种植物,吞食它们。因此,物种的运动性越强,它们就越贪婪,相互构成威胁。于是,在使整个动物界获得越来越大的运动性的进化中,必然会出现一种突然停顿,因为棘皮动物的钙质硬皮,软体动物的外壳,甲壳动物的甲壳,原始鱼类的鳞甲,可能都起源于动物物种防御敌对物种和保护自己的一种努力。但是,动物用以保护自己的甲壳同时也妨碍了它的运动,有时使之不能运动。如果说植物因有一层纤维素膜而放弃意识,那么动物则将自己关在堡垒和甲胄中进入半睡眠状态。棘皮动物,甚至软体动物,今天还生活在这种迟钝状态中。节肢动物和脊椎动物显然也同样受到这种迟钝状态的威胁。它们摆脱了这种威胁,生命最高形式目前的发展正是在于这种幸运。

其实,我们看到生命的推动力在两个方向上重新占优势。鱼类摆脱了鳞甲,代之以鳞。经过漫长的岁月,昆虫也摆脱了曾保护

---

<sup>①</sup> 关于这些不同观点,参见戈得利,《论自然古生物学》,巴黎,1896年,14-16页和78-79页。

其祖先的甲壳。鱼类和昆虫通过能使它们逃避敌人或发动进攻,以及选择交手的时间和地点的灵敏性,来弥补其保护层的缺陷。这是我们在人类装备的进步中看到的同一种进步。最初的想法是  
133 寻求保护,后来的想法是最好的,尽可能地使自己更灵活,以便逃避和攻击,——攻击是自卫的最有效手段。因此,重武装步兵被外籍军团所取代,铁甲骑士让位于自由步兵。一般地说,在生命的整个进化中,正如在人类社会中的进化和个人命运的进化中那样,最大的成功者是那些接受最大危险的挑战者。

因此,动物的最大关注是使自己变得更灵活。正如我们关于一般适应的论述,人们总是可以用物种的特殊利益来解释物种的变化。因此,人们应该把它看作变异的直接原因,但人们只是把它看作最表面的原因。深刻的原因是把生命推到世界的推动力,是使生命分为植物和动物的推动力,是给予动物形态的灵活性的推动力,这种推动力在某些时候,在受迟钝威胁的动物界中,至少在某些方面能确保物种觉醒和向前发展。

在脊椎动物和节肢动物各自进化的两条道路上,发展(除了与寄生现象或其他原因有关的倒退)首先在于感觉—运动神经系统的进化。动物寻求运动性,寻求灵活性,通过种种探索(一开始并非没有物质和原始力量的滥用),寻求运动的多样性。但是,这种寻求本身是在不同的方向上完成的。只需考察节肢动物和脊椎动物的神经系统,我们就能看出它们的区别。节肢动物的身体是由一系列长度不同的环节组成;因此,运动活动被分配在数目不同,有时极多的附属器官上,每一个附属器官都有其特殊性。而在脊  
134 椎动物中,其运动活动仅集中在两对肢体上,这些器官完成的功

能,与其形态关系不很密切。<sup>①</sup> 在人类身上,这种独立性变得完全,人的手可以完成任何工作。

这至少是我们看到的東西。在我们看到的東西后面,还有能猜测的东西,内在于生命的两种力量,它们最初是合在一起的,在发展的过程中分离。

要确定这两种力量,必须在节肢动物与脊椎动物的进化中考察标志两者的最高点的物种。但是,怎样确定这个点?在这里,如果人们追求几何的精确性,则会走入歧途。绝对不存在惟一的和简单的指标,人们可以用它来确认在同一条进化路线上一个物种比另一个物种进化得更快。有许多特征,必须在每一种具体情况下比较和掂量它们,以便了解在何种程度上它们是本质的或偶然的,应该在何种情况下考虑它们。

例如,优越的最普通标准显然是成功,这两个术语在某种意义上是同义词。对生物来说,必须把“成功”一词理解为在不同的环境中发展,越过各种障碍,占据尽可能多的地盘的一种能力。一个能占据全部土地的物种就是一个占统治地位的物种,因而是一个优势物种。这就是代表脊椎动物进化的最高点的人类。这也是在节肢动物中的昆虫,尤其是某些膜翅类昆虫的情况。人们说,蚂蚁是地下的主人,正如人类是地上的主人。 135

另一方面,较晚出现的物种群落可能是退化的物种群落,这必然是一种退化的特殊原因造成的。按理说,这个物种群落应该比作为其祖先的物种群落更优越,因为它相对于进化的较高阶段。

---

<sup>①</sup> 关于这个主题,可参见沙勒尔,《个体》,纽约,1900年,118-125页。



而人类可能是脊椎动物中最晚出现的一种。<sup>①</sup> 在昆虫系列里,膜翅目昆虫比鳞翅目昆虫晚出现,也就是说,后者可能是一种退化的物种,是开花植物的真正寄生虫。

因此,我们通过不同的道路得出了同样的结论。节肢动物的进化在昆虫中,尤其是在与膜翅目昆虫的相比中达到了最高点,就像脊椎动物的进化在人类中达到了最高点。如果人们注意到本能的发展在昆虫世界为最,任何其他昆虫没有膜翅目昆虫那样完善,那么可以说,动物界的全部进化,除了植物生命倒退,是沿着两条不同的道路进行的,一条通往本能,另一条通往智慧。

植物的迟钝,本能和智慧,就是在动物和植物共有的生命冲动<sup>136</sup> 中重合在一起的因素。在以最不可预见形式表现它们的发展过程中,它们仅仅因为本身的发展而相互分离。自亚里士多德以来损害大部分自然哲学的根本错误是:在植物生命,在本能生命和理性生命中,只看到了同一种发展着的倾向的三个连续阶段,就是在发展中分裂的一种活动的三种不同的方向。它们之间的区别不是一种强度上的区别,更一般地说,不是程度上的区别,而是本质上的区别。

深入考察这一点是很重要的。我们已经看到,植物生命和动

---

<sup>①</sup> 关于这一点,勒内·甘东先生提出了异议,他认为食肉哺乳动物,反刍哺乳动物,以及某些鸟类在人类之后出现(甘东,《海水—有机环境》,巴黎,1904年,435页)。对此,我们顺便说一下,我们的结论尽管与甘东的结论十分不同,但也不是不能调和,因为如果进化真的像我们说的,那么脊椎动物必须做出努力,以便在最有利的条件下,在最初生命所处的条件下生存下去。

物生命是怎样相互补充和相互对立的。现在需要指出,智慧和本能也是相互对立和相互补充的。但是,我们首先要解释为什么人们总是认为智慧活动优于本能活动,在本能活动之上,但是,它们实际上不是同类的东西,也不是一个接替另一个,我们也不能将它们归入同一个类别。

智慧和本能最初相互渗透,所以它们保留了共同起源的某种东西。智慧和本能绝不会在一种纯粹的状态中相遇。我们说,在植物中,沉睡的动物意识和运动性可能觉醒,而动物也时刻受到导向植物生命的威胁。植物和动物及两种倾向最初相互渗透,所以在两种倾向之间从来没有完全决裂:一个倾向始终缠绕着另一个倾向,我们到处看到它们混合在一起,只是比例不同。智慧和本能的情况也是这样。既没有无本能痕迹的智慧,也没有无智慧在其周围的本能。正是这种智慧的围绕,引起如此多的轻视。因为本能多少含有智慧,所以人们得出结论,智慧和本能是同一类的东西,在它们之间只有复杂和完善的程度区别,尤其是其中的一种可以用另一种来表示。实际上,只是因为它们是相互补充的,所以才相互伴随;只是因为它们是不同的,所以才相互补充;在本能中的本能性的东西与智慧中的智慧性的东西,方向正好相反。 137

人们不会对我们坚持这一点感到惊讶,我们认为这一点是重要的。

我们首先要指出,我们将作出的区分是十分明确的,因为我们想把本能定义为本能性的东西,把智慧定义为智慧性的东西,而一切具体的本能都含有智慧,正如一切实在的智慧都含有本能。此外,智慧和本能都不适合于硬性的定义,因为它们是倾向,而不是

现成的事实。最后,不应该忘记,在本章中,我们把智慧和本能放在其过程的生命终点,考虑智慧和本能。然而,在我们看来,一个有机体表现出来的生命,就是为了获得某些无机物质所做的某种努力。因此,如果这种努力的多样性使我们看到了本能和智慧,如果我们在这两种心理活动的形式中首先看到了两种作用于无机物质的不同方式,人们不会感到惊讶。这种考虑它们的狭隘方法也有优点,能为我们提供区分它们的客观手段。反过来说,这种方法只能提供给我们一般智慧和一般本能在其上下摇摆的中间立场。这就是为什么人们在后来发生的事情中只能看到一个梗概,在那里,智慧和本能的各自轮廓比实际的更加清晰,我们将忽略它们的不确切和相互重叠造成的模糊。对于如此模糊的主题,我们不必努力追求清晰,最容易的办法是使形式变得更模糊,纠正过于精确的描述,最后,用生命的灵活代替图解的僵硬。

人类在地球上生活从何时开始?从制造原始武器和原始工具的时代开始。人们不会忘记布歇·德·贝特在牧兰一纪农采石场的发现所引起的值得纪念的争论。问题在于他所发现的是真正的石斧,还是偶然碎裂的燧石。但是,如果真是石斧,那么我们就看到了智慧,具体地说,人类的智慧,没有人对此会有瞬间的怀疑。另一方面,让我们看一看关于动物智慧的趣闻。我们会看到,除了许多可用模仿或表象的自动联想来解释的行为,还有我们会毫不犹豫地称为智慧的行为;首先是制造的思维,或动物会自己制造一种简单的工具,或动物会使用由人制造的工具。从智慧的观点看,仅次于人类的动物是猴子和大象,它们在一定场合会使用人造的工

具。在猴子和大象之后,但离得不太远,是那些能识别人造物品的动物,比如,狐狸能识别陷阱。毫无疑问,凡是存在推理的地方,都存在智慧;但是,推理就是把过去的经验纳入现在的经验方向,这已经是一种发明的开始。当发明体现在一种制造的工具上时,这种发明就是一种完全的发明。动物智慧的发明倾向就是概念倾向。尽管一般说来动物的智慧尚不能制造和利用人造物品,但动物智慧能通过大自然赋予的本能作出各种变化。关于人类的智慧,人们还没有注意到机械发明首先就是其基本活动,今天,我们的社会生活依然以人造工具的制造和使用为中心,标出进步之路的发明指出了这条道路的方向。我们几乎没有看到这一点,因为人类的变化通常迟于其工具的改变。我们的个人习惯,乃至社会习惯在它们得以形成的环境消失后继续长时间存在,因此,一种发明的深刻影响要等到我们看不到其新颖之处时,才能被发觉。蒸汽机的发明已经有一个世纪了,我们刚刚才感到它给予我们的强烈震撼。它所引起的工业革命改变了人与人之间的关系。各种新观念层出不穷,各种新情感百花吐艳。数千年以来,当遥远的过去只给我们留下一些轮廓,我们的战争和革命即使尚未被我们忘怀,也已变得无足轻重。但是,对于蒸汽机的发明以及随之而来的一系列发明,我们也许会像谈论青铜器和石器那样谈论它们;蒸汽机 140 标志着一个时代。<sup>①</sup> 如果我们可以除去我们的一切骄傲,如果为了给我们人类下定义,我们完全局限于历史和史前史告诉我们的

---

<sup>①</sup> 保尔·拉贡布先生强调伟大发明对人类进化产生的重要影响(保尔·拉贡布,《作为科学的历史》,巴黎,1894年,168-247页)。

人类和智慧的稳定特征,我们就不会把自己称为智人(homo sapiens),而应该称为工人(homo faber)。总之,从最初活动看,智慧是制造人造工具,尤其是制造用于制造的工具,以及不断改进制造的能力。

那么,没有智慧的动物也有工具和机器吗?是的,它们也有,但是,它们的工具是使用工具的身体的一部分。与这种工具相对应的,是知道如何使用工具的本能。当然,所有的本能不在于使用一种天生机制的自然能力。这样的定义不适用于罗曼尼斯所说的“第二”本能,不止一种的“第一”本能也不能解释它。但是,这种本能的定义正如我们给智慧所下的临时性定义,至少规定了被定义对象的各种形式趋向的理想极限。我们经常指出,大部分的本能是组织活动的延伸,更确切地说,是组织活动的完成。本能活动从何处开始?自然活动又在何处结束?我们不知道。在从幼虫到蛹,再到成虫的变形,即要求幼虫完成相应的活动和一种主动性的变形,在动物本能和活物质的组织工作之间,没有明确的界限。可以随意地说,本能组织它将使用的工具,或者组织延伸到需使用其器官的本能中。昆虫最惊人的本能只是在运动中发展其特殊结构,以致在社会生活的个体中进行分工和把各种本能给予个体的地方,我们会看到一种结构的相对差异:我们了解蚂蚁、蜜蜂、胡蜂以及某些原翅类的多型现象。因此,如果仅仅考察智慧和本能完全成功的有限例子,我们会看到智慧和本能的本质区别:完善的本能是使用,甚至制造有机工具的一种能力;完善的智慧是制造和使用无机工具的一种能力。

这两种活动方式的优点和缺陷是明显的。本能随时能使用相

应的工具：这种工具能自我制造，自我修复，如同大自然的所有作品，它具有细节上的无限复杂性和功能上的极其简单性，在需要的时候，它能马上毫无困难地和很好地完成要做的工作。相应地，它保留着几乎不变的结构，因为结构的变化必定引起物种的变化。因此，本能必然是特化的，只是为了一个特定的目的使用一个特定的工具。相反，通过智慧制造的工具是一种不完善的工具。只有付出努力，才能获得它。使用它总是很费力。不过，由于它是由无机物质制成的，所以它可以采取任何形式，用于任何目的，使生物摆脱出现的新困难，给予生物无限的力量。它虽然在满足直接需要方面不如天然工具，但当需要不是很紧迫的时候，比天然工具更优越。尤其是它对制造它的生物有一种反作用，因为它要求制造者行使一种新的功能，可以说，给予制造者一种更丰富的组织，作为自然有机体延伸的一种人造器官。它在满足了每一种需要后，又创造出一种新的需要，因此，它不像本能那样，关闭动物无意识活动的圈子，而是向这种活动开辟一个无限的领域，在这个领域里，它把活动推得越远，就能使活动越自由。但是，智慧对本能的优越性只是在以后才显露出来，此时，智慧把制造推到更高的程度，去制造用于制造的机器。最初，制造的工具和天然的工具的优劣摇摆不定，所以，很难说两种工具中的哪一种能保证生命最大限度地支配自然。 142

我们可以推测，智慧和本能最初相互包含；原始的精神活动同时体现出智慧和本能；如果我们追溯得更远，那么我们会发现昆虫的本能更接近于智慧，脊椎动物的智慧更接近于本能：低级的智慧和本能受制于它们不能支配的物质。如果生命的固有力量是一种

无限的力量,那么这种力量会在同样的有机体中无限地发展本能和智慧。但一切似乎表明,这种力量是有限的,它很快在表现之中耗尽。它很难同时在几个不同方向走得更远。它必须作出选择。于是,它在对无机物质的两种作用方式之间作出了选择:它可以创  
143 造出一种有用的有机工具,直接作用于无机物质;或者间接地通过有机体作用于无机物质,有机体本来不拥有所需的工具,而是通过对无机物质的加工自己制造工具。因此,智慧和本能在发展过程中逐渐分离,但它们没有完全分离。实际上,一方面,昆虫的最完美本能已经有某种智慧之光,尽管只表现在时间、地点和构筑材料的选择上。例如,当蜜蜂不寻常地在露天筑巢时,它们会发明新的和真正有智慧的结构来适应这些新条件。<sup>①</sup> 但是,另一方面,智慧对本能的需要比本能对智慧的需要更多,因为动物加工无机物质必须以一种高级的组织活动为前提,动物只有借助于本能的翅膀才能飞行。同样,在节肢动物中,当大自然断然发展其本能时,我们在几乎所有脊椎动物中看到对智慧的追求,而不是智慧的充分发展。仍然是本能构成动物的精神活动的基础,但是,智慧也是存在的,并倾向于取代本能。智慧还不能发明工具,但至少尽可能地改变本能,摆脱本能,尝试发明工具。只有在人类身上,智慧才完全得到体现,这种成功也表明人类拥有的抵御敌人、寒冷和饥饿的  
144 天然手段的匮乏。当我们试图解释这种匮乏的意义时,它就获得了史前史文献的价值:这是本能和智慧的最后告别。同样确实的是,大自然仍在两种精神活动方式之间犹豫,一种能确保直接的成

---

① 居维叶,《蜜蜂的露天筑巢》(《科学院研究年鉴》,1906年5月17日)。

功,但局限于其结果;另一种是偶然的,一旦能独立,其成功可无限延伸。在这里,取得最大成功仍在于冒最大的危险。因此,本能和智慧代表了对同一问题的两种不同的有效解决。

当然,在本能和智慧之间有着内在结构上的深刻差异。在这里,我们只讨论与本研究有关的差异。因此,我们说,智慧和本能是两种完全不同的认识。但是,首先必须阐明一般意识的问题。

人们问:究竟在何种程度上,本能是有意识的。我们的回答是:有许多差异和程度,在某些情况下,本能或多或少是有意识的,在另外的情况下,本能是无意识的。正如我们以后将看到的,植物是有本能的:这些本能在植物中伴随感觉,则是不真实的。即使在动物身上,也没有至少在一部分活动中是无意识的复杂本能。但是,必须在这里指出,在两种无意识之间有一种不被注意的差别,一种是非意识的无意识,另一种是来自被取消的意识的无意识。非意识和被取消的意识都等于零,但是,第一个零表示什么都没有,第二个零则表示有两个相等和方向相反的量的相互抵消。一块坠落的石头的无意识是一种非意识:石头对于自己的坠落毫无感觉。在本能是无意识的极端情况下,本能的无意识也是这样吗?当我们机械地完成一个习惯动作时,当梦游者无意识地做梦时,无意识可能是绝对的;但是,这种无意识在于行为表现受制于行为的进行本身,而行为与表现完全相似,完全融入其中,以致任何意识不再能溢出。表现受阻于行动。其证明是,如果行为的完成受到障碍的阻止或阻挡,那么意识可能出现。因此,意识还是存在的,但被完成表现的行为抵消。障碍并没有创造出任何肯定的东西,仅仅造成空虚,它起到一种疏通的作用。行为与表现的不相符正



是我们称之为意识的东西。

如果我们深入考察这一点,我们会发现,意识就是内在于可能行为或潜在活动领域的理性,理性围绕着生物实际完成的行动。意识意味着犹豫或选择。在许多同样可能的行动不需要实际行动就能显现出来的地方(就像在没有目的的深思中),意识是强烈的。在实际行动是惟一可能行动的地方(就像在梦游活动或一般的无意识活动中),意识就成为无。如果人们能发现所有的系统化运动,其中最后一个运动已经预先在第一个运动中形成,如果意识受到障碍的撞击会从运动中出现,那么在后一种情况下,表现和认识依然存在。从这个观点看,我们可以把生物的意识定义为在可能的活动和实际的活动之间的算术差。它能测定表现和行动之间的差异。

因此,我们可以推定,智慧朝向意识,本能朝向无意识。因为  
 146 只要使用的工具是由自然安排的,应用点是由自然提供的,获得的结果是符合自然的,可供选择的余地就很小:随着内在于表现的意识通过等于同表现和与之抗衡的行为之完成显示出来,这种意识将被抵消。在意识出现的地方,意识没有指明本能本身,而是指明本能受其支配的障碍:是本能的缺陷,行为和意念之间的距离变成了意识,因此,意识只不过是一种偶然性。意识基本上只是突出本能的最初活动,引发一系列无意识运动的活动。相反,缺陷是智慧的正常状态。遭遇障碍是智慧的本质。因为制造无机工具是智慧的最初功能,所以智慧必须越过重重困难为这项工作选择地点和时间,形式和内容。智慧永远不会完全自我满足,因为每一个新的满足都会创造出新的需要。总而言之,如果本能和智慧都包含认

识,那么认识在本能之中是作用的和无意识的,在智慧之中是思维的和有意识的。但是,这只是程度上的差别,而不是性质上的差别。只要我们把注意力集中在意识上,那么我就看不见从心理学观点看的智慧和本能的主要差别。

要理解本质的差别,就不应该停留在能照亮内部活动的两种形式的亮度不同的光线里,必须直接深入相互差异巨大,作为内部活动的应用点的对象。

当马蝇把卵产在动物的腿部和肩部时,它的行为好像是知道自己的幼虫需要在马的胃里发育,知道马在舔自己的身体时必然把这些幼虫带到其消化道。当麻痹蜂袭击它的受害者时,正好叮在对方的神经中枢,不杀死它,而使之不得动弹,它的做法就像一位博学的昆虫学家,也像一位熟练的外科医生。但是,人们常常谈及的甲壳类小昆虫,情况又如何呢?这种小昆虫把卵产在一种蜜蜂食花蜂挖的地道入口上,其幼虫经过长时间的等待后,乘雄食花蜂出地道时,爬到它身上,幼虫附在雄蜂身上,直到其“交配飞行”,乘机从雄蜂爬到雌蜂身上,在那里安静地等待雌蜂产卵。之后,它跳到蜂卵上,蜂卵成了它在蜂蜜中的食物,它在几天里吃掉蜂卵,并在蜂卵的废壳中安家,在那里完成它的第一次变形,之后,它在蜂蜜中漂浮,以蜂蜜为食物,并转化为蛹,最后,变为成虫。所发生的这一切像是这种小昆虫的幼虫从孵化出来起就知道雄食花蜂要从地道出来,“交配飞行”使它有机会从雄蜂爬到雌蜂身上,而雌蜂又会把它带到可以供给它食物的蜂蜜中,直至变形,在这个过程中,它逐渐吃掉蜂卵,以此养活自己,使自己浮在蜂蜜的表面,消灭来自蜂卵的竞争对手。所发生的一切像是这种小昆虫知道自己的

幼虫也知道这一切。如果存在认识的话,那么这种认识只不过是  
不言明的。这种认识外化在精确的活动中,而不是内化在意识中。

148 同样肯定的是,昆虫的行为表现了存在于或产生于时间和空间的  
精确点的确定东西,昆虫不理解这些东西,但知道怎样去做。

现在,如果我们用同样的观点来考察智慧,那么我们会发现智慧  
也知道做某些东西,但不理解它们。但是,这是完全不同的认识。  
在这里,我们不想重新引发哲学家关于天赋的旧争论。因此,  
我们仅限于讨论公认的观点,即小孩能立即理解动物永远不能理  
解的东西,在这个意义上,智慧和本能一样,是一种遗传的功能,是  
先天的。但是,这种先天的智慧尽管是一种认识能力,但不能认识  
特殊的对象。当新生儿第一次寻找乳房时,这表明新生儿能认识  
他从未见过的东西(当然,是无意识的),人们会说,正是因为这种  
先天认识在这里是对一个确定对象的认识,所以它是本能的认识  
而不是智慧的认识。因此,智慧不是任何对象的先天认识。然而,  
如果智慧本来不认识任何东西,那么它就没有任何先天的成分。  
既然智慧不知道任何东西,它怎能认识东西呢?除了东西,还有关  
系,刚出生的婴儿既不知道确定的事物,也不知道事物的确定属  
性,但只要人们向他展现一个事物的属性或一个物品的名称时,他  
会马上知道它们是什么东西。婴儿自然地理解属性和对象的关系。  
人们能说出许多的用动词表示的一般关系,人们能直接构想  
出语言暗示的关系,好像在基本语言中,没有动词。因此,智慧是  
自然地利用等量与等量、内容与容器、原因与结果等等的关系,表  
149 示这些关系的句子都有一个主语,一个表语,一个动词,被表达的  
东西和被暗示的东西。那么,是否能说智慧对这些特殊关系中的

每一个关系都有先天认识呢？这个问题，对于逻辑学家说来，在于知道这些关系是否不可还原，人们是否能把这些关系分解为更一般的关系。但是，只要进行思维分析，我们就能得到一个或几个能被人先天认识的一般框架，因为人能自然地运用它们。因此，我们说，如果我们考察本能和智慧所包含的先天认识成分，我们就会发现，在本能中，这种先天认识以事物为基础，在智慧中，这种先天认识以关系为基础。

哲学家们对我们的认识内容和形式作了区分。内容是由处在自然状态中的感知能力给出的东西。形式则是为了形成一种系统认识而在这些内容之间建立的关系的总和。没有内容的形式是否能成为一种认识的对象？毫无疑问，是可能的，只要这种认识不像一件拥有的物体，而是像一种养成的习惯，不像一种状态，而是像一种方向。如果人们愿意的话，可以说它是注意力的一种自然皱褶。小学生知道老师要口头出一道分数题，他还不知道分子和分母，他先画一条分数线。因此，在他的头脑里，已经呈现出两个项之间的总体关系，尽管他还不知道两个项的数值，他所认识的是没有内容的形式。先于一切经验和我们的经验将进入其中的框架也是如此。让我们在这里采用日常的词语。我们为智慧和本能的区别作一个比较精确的表述：就其先天方面而言，智慧是对一种形式的认识，本能则意味着对一种内容的认识。 150

从第二个观点，即认识的观点而不是行动的观点看，生命固有的力量通常在我们看来是一个有限的原则。最初，两种不同的甚至分离的认识方式在其中共存和相互渗透。第一种方式在其物质性中直接到达确定的对象。它说：“它是这样的。”第二种方式不到

达任何特殊对象,它只不过是一种把一个对象和另一个对象,一个部分和另一个部分,一个方面和另一个方面联系在一起的自然能力,也是在有前提的情况下得出结论,从已知的东西求未知的东西的自然能力。它不再说“它是”,而只是说:“如果条件是这样,结论必将如此”。简言之,第一种具有本能性质的认识可以用哲学家的直言命题来表述,而第二种具有智慧性质的认识可以用假言命题来表述。在这两种能力中,第一种能力似乎首先比第二种能力更好,如果它能扩展到无限的对象上,确实比第二种能力更好。但事实上,它仅适用于一个特殊对象,甚至仅适用于一个特殊对象的一个有限部分。至少,它能内在地和充分地认识对象,这种认识在完成的行动中不是明晰的,而是暗含的。第二种能力则相反,它仅自然地拥有一种外在的和空洞的认识。因此,它的优点是能带来一个框架,在这个框架里,无限的对象都能找到自己的位置。所发生的一切像是通过生命形式而发展的力,即一种有限的力,在自然或先天认识领域中的两种限制之间进行选择。一种限制针对认识的延伸,另一种限制针对认识的理解。在第一种情况下,认识可以是丰富的和充实的,但仅限于一个确定的对象;在第二种情况下,认识不再限制其对象,不过,这是因为它不再包含任何东西,只是没有内容的形式。这两种最初相互包含的倾向必然因发展而分离。它们分别在世界上寻找机遇。它们到达本能和智慧。

这就是两种不同的认识方式,如果我们站在认识的观点上,而不是行动的观点上,那么这两种方式必须用智慧和本能来定义。但是,这里的认识和行动只是同一种能力的两个方面。事实上,我们很容易看到第二个定义只不过是第一个定义的一种新形式。

如果本能是利用自然的有机工具的一种能力,那么它必须发展先天的(当然是潜在的或无意识的)认识,以及这种工具和工具适用的对象的认识。因此,本能是对一个物体的先天认识。但是,智慧是制造无机工具,即人造工具的能力。之所以大自然不再给予生物可利用的工具,是因为生物能根据情况改变其制造。因此,智慧的基本功能是在任何环境中找出摆脱困境的办法。智慧寻找最好的解决方法,即能纳入提出的框架的解决办法。因此,智慧基本上针对某个情景和利用该情景的手段之间的关系。因此,智慧的先天成分就是建立关系的倾向,这种倾向意味着对某种非常普遍的关系的自然认识,每一种智慧固有的活动会把真正的材料划分成较特殊的关系。一旦活动定向于制造,认识就必然针对关系。但是,智慧的这种纯形式认识与本能的具体认识相比,具有无比的优越性。正是因为形式是空洞的,所以能任意地被无数的东西填满,甚至能被没有任何用处的东西填满。因此,形式的认识不局限于实际有用的东西,尽管它是根据有用性出现在世界中的。有智慧

152

的生物本身具有超越自我的东西。

但是,有智慧的生物的自我超越不及它所希望的,也不及它所想象的。智慧的纯形式特征,使智慧失去了它需要放在与思辨最有关系的事物之上的分量。相反,本能有一种所需的物质性,但是,它不能走得很远去寻找其对象:它不思辨。我们触及到了与本研究最有关系的一点。我们将阐明的本能与智慧的区别,就是我们的分析要得出的区别,我们将这样表达这种区别:有些东西,惟有智慧才能去寻找,但智慧无法靠自己找到它们。而这些东西,惟有本能才能找到,但本能从不寻找它们。

有必要在此考察关于智慧机制的某些前提性细节。我们已经说过,智慧的功能是建立关系。让我们更精确地确定智慧所建立的关系的性质。关于这一点,只要我们在智慧中看到一种用于纯思辨的能力,我们就依然处在模糊和随意之中。因此,我们被迫把知性的一般框架当作绝对的、不可还原的和不可解释的东西。知性及其形式从天而降,就像我们每个人生来就有脸。当然,人们能定义这种形式,这是我们能做到的全部,不必去追究为什么形式是这样,而不是那样。因此,人们可以说,智慧基本上是统一性,它的所有活动的共同目的是把一种一致性引入现象等的多样性。但是,首先,“统一性”是一个含糊的词语,它不如“关系”,甚至不如“思维”明确,它不表示更多的东西。其次,我们还可以问:智慧的功能是不是就是划分,而不是统一。最后,如果智慧进行统一是因为它想统一,如果智慧寻求统一仅仅因为它需要统一,那么我们的认识就与某些精神要求有关,而这些精神要求可能与自己的本质完全不同。对于一种不同的智慧来说,认识也可能不同。因为智慧不是在任何东西之上,所以一切东西都在智慧之上。因此,为了抬高知性,我们就要贬低知性给予我们的认识。当智慧是一种绝对的东西时,认识就变成了相对的东西。与此相反,我们认为人类智慧与行动的必要性有关。只要有行动,智慧的形式本身就能被推断出来。因此,这种形式不是不可还原的,也不是不可解释的。正是因为形式不是独立的,所以我们不能说认识依赖于形式。认识不再是智慧的产物,以便在某种意义上成为现实的一个组成部分。

哲学家的回答是,行动是在一个有序的世界里完成的,这种秩

序来自思维,我们用行动解释智慧,而行动必须以智慧为条件,就是犯了循环论证的逻辑错误。如果我们在本章中提出的观点是我们的最终观点,那么哲学家们是正确的。如果是这样,我们就被斯宾塞的错觉所欺骗,斯宾塞认为,当我们把智慧归结为物质的一般特征在我们身上留下的印记时,智慧就能被充分解释,好像物质固有的秩序不是智慧本身!但是,哲学在哪一点上和用哪一种的方法探讨物质智慧的真正起源的问题,我们留待下一章来讨论。现在,我们所关心的是心理学的问题。我们要问,什么是我们的智慧特别适应的物质世界。不需要选择什么哲学体系也能回答这个问题,只需站在常识的观点上就行了。

因此,让我们从行动着手,并在原则上提出智慧首先以制造为目的。制造完全是对无机物质的加工,从这个意义上说,即使制造使用了有机物质,也只是把它们当作无机物质,不考虑赋予其形式的生命。制造仅保留无机物质中的坚固部分,其余部分因其流动性而被排除在制造之外。因此,如果智慧以制造为目的,那么我们可以预测,现实中的流动性东西将部分地被排除在制造之外,生物中的本质东西将全部被排除在制造之外。我们的智慧一旦摆脱自然的控制,就以无机的坚实物质为主要对象。

如果我们回顾智慧的能力,我们将会看到,只有当智慧对无机物质,尤其是坚实物质进行加工时,才感到自在和轻松。那么,无机物质的最一般特征是什么?无机物质是广延的,它向我们呈现外在于其他物体的物体,以及这些物体中外在于其他部分的部分。从我们以后的操作看,我们能把每一个物体当作可任意分割的,而每一部分也是可任意分割的,如此往下,以至无穷。但是,从现在



的操作看,我们有必要把我们所处理的实在物体或我们所分解的某部分当作暂时确定的东西,把它们当作单位。当我们谈论物质广延的连续性时,我们暗指物质能被我们任意分割。但是,正如我们所看到的,这种连续性在我们看来可归结为物质让我们选择我们从中发现的不连续性的方式的能力。总之,这种不连续性的方式一旦被选定,就向我们呈现为实际的现实事物,能引起我们的注意,因为我们的目前行动受到它的调节。因此,不连续性是自为的思想,它本身是可想象的,我们用我们的精神的肯定活动想象它,而连续性的智慧表象则是否定的,其实只是我们的精神面对任何一个目前给出的分解体系时,不把它当作惟一可能的东西。智慧只能清晰地想象不连续的东西。

另一方面,我们的行动作用的物体显然是一些运动物体。但是,对我们来说重要的是:运动物体到了哪里,运动物体在其轨迹的某个瞬间在哪里。换句话说,我们所关注的是运动物体现在的位置或将来的位置,而不是从一个位置到另一个位置的移动,移动就是运动本身。在我们所完成的和作为系统运动的行动中,我们的精神所关注的是运动的目的或意义,运动的整个图式,总之,是不运动的执行计划。只有当运动物体因途中出现某个偶然事件而加速、变慢或停止时,运动物体才引起我们的兴趣。我们的智慧从运动性那里移开,因为它没有任何兴趣关注运动性。之所以智慧供纯粹的理论之用,是因为智慧处在运动之中,因为运动就是现实本身,而静止只是表面的和相对的。但是,智慧还供其他东西之用。除非智慧自我伤害,它总是走相反的道路,它往往从静止出发,好像这是最终的现实或成分;当智慧想象运动时,它排列静止

的东西,以重建运动。我们将在思辨方面指出其不合逻辑性和危险性的这种操作(它导致绝路,人为地制造哲学的不可解问题),可以在联系到其目的时容易地得到解释。处于自然状态中的智慧指向一种实用的目的。当它用并列的静止代替运动时,它不认为是在重建实际的运动,它只是用一种实际的等同物代替运动。当哲学家把一种为了行动的思维方式引入思辨领域时,是哲学家弄错了。但是,我们打算回到这一点。我们仅限于指出,我们的智慧根据其自然倾向偏爱稳定和不变的东西。我们的智慧只是明晰地想象静止的东西。

因此,制造在于在内容中琢磨出一个物体的形式。无论如何,最重要的是将获得的形式。至于内容,我们总是选择那种最适合 157 的内容;但是,为了选择内容,即为了在许多其他内容中寻找内容,就必须至少在想象中把被设想物体的形式给予各种内容。换句话说,旨在制造的智慧是一种不停留在物体的目前形式上,不把形式看作是最最终的,相反,把所有内容看作是可任意切割的智慧。柏拉图把出色的辩证法家比作能干的厨师,厨师在切割牲畜时不打碎骨头,游刃于大自然赋予的关节和骨肉之间。<sup>①</sup>一种始终如此行事的智慧,实际上是一种指向思辨的智慧。但是,行动,特别是制造,要求相反的精神倾向。它希望我们把物体的每一种当前的形式,甚至把自然的形式看作是人造的和暂时的,希望我们的思想抹去被看见的物体,甚至有机和有生命的物体标在其内部结构之外的界线,最后,希望我们把它的内容看作是与形式没有关系

① 柏拉图,《斐多篇》,265e。

的。因此,整个内容在我们的思想看来就像一块巨大的织物,我们可以按照自己的意愿剪裁它,并按照自己的意愿缝合它。顺便提一下,当我们说有一个空间,即一个同质的和空洞的、无限的和无限可分的环境时,我们肯定的就是能无差别地适合任何分解方式的能力。这样的一种环境是不能被感知的;它仅仅是被构想出来的。可感知的东西是有颜色的,有阻力的,按照实在物体或实在物体的实在基本部分的轮廓的线条可分的空间。但是,当我们想象我们对这种内容的能力,即我们随意分解和重组这种内容的能力时,我们整个地把所有这些可能的分解和重组投射在实际空间后面,虽然这种空间取同质的、空洞的和无差别的、作为其基础的空间的形式。因此,这种空间首先是我们对物体的可能作用的图式,虽然正如我们在后面所解释的,物体有一种进入这个图式的倾向:这是精神的观点。即使动物和我们一样感知广延物体,也不可能对这些物体形成观念。观念是象征人类智慧的制造倾向的表现。但是,我们暂不对这一点多作分析,我们只需指出,智慧的特征是按照任何规律进行分解和在任何体系中重组的无限能力。

我们列举了人类智慧的某些本质特征。但是,我们只是考察了处于孤立状态的个体,还没有考虑社会生活。事实上,人是生活在社会中的生物。如果人类智慧确实以制造为目的,那么必须补充一点:这种智慧在某些方面与其他的智慧有着联系。然而,一个社会的成员不用符号进行沟通,则是难以想象的。昆虫社会也可能有语言,这种语言必然像人类语言那样,必须适合共同生活的需要。它使一种共同行为成为可能。但是,对蚂蚁社会和对于人类社会来说,共同行为的需要是完全不同的。一般说来,在昆虫社会

里,有多态性,劳动分工是自然的,每一个个体因其结构局限于它所能完成的功能。无论如何,这些社会都建立在本能之上,因而建立在与器官的形态多少有联系的某些行为或制造之上。因此,即使蚂蚁有一种语言,构成这种语言的符号也必然在数量上是有限的,一旦物种形成,每一个符号必然一成不变地联系于某个物体或某种操作。符号固着于被表示的东西。相反,在人类的社会中,制造和行为都是可变的形式,此外,每一个个体都必须学习自己的角色。因为角色不是由个体的结构预先规定的。因此,必须有一种语言,以使人们每时每刻从已知的东西转到未知的东西。必须有一种语言,其符号不可能在数量上是无限的,但能延伸到无限的事物中。符号能从一个物体转到另一个物体的倾向是人类语言的特征。我们从刚开始说话的孩子身上就能看到这种现象。孩子能马上和自然地延伸他所学会的词语的意义,能利用最偶然的比较或最遥远的类比,以便分离和转移人们在他面前表示一个物体的符号。“任何东西都能表示任何其他东西”,这就是儿童语言的潜在原则。人们错误地把这种倾向同概括能力混淆在一起。动物也能概括,但是,即使一个本能符号也始终多少能表示一个类。但是,人类语言符号的特点是多变性多于概括性。本能符号是一种附着符号,智慧符号是一种多变符号。

然而,词语的这种多变性能使词语从一个事物转到另一个事物,能使词语从事物延伸到观念。当然,语言并没有把思考能力给予完全外在化的、能自我封闭的智慧。一种能思考的智慧是一种除了实用的努力之外还有多余力量的智慧。它是一种已经潜在地战胜自己的意识。但是,这种潜在性还需要成为现实。可以推断, 160

如果没有语言,智慧将被固定在它有兴趣考虑的具体事物上。智慧可能处在梦游状态中,在自己之外,沉湎于自己的工作之中。语言作出许多贡献来使智慧获得解放。词语的作用是为了从一个事物转到另一个事物,实际上,词语在本质上是可转移的和自由的。因此,词语不仅能从一个被感知物体延伸到另一个被感知物体,而且还能从被感知物体延伸到被感知物体的回忆,从确切的回忆延伸到一个转瞬即逝的表象,从一个仍然呈现的转瞬即逝的表象延伸到一种人们得以想象它的行为表象,也就是延伸到观念。因此,整个内心世界,其本身活动的景象展现在注视外面的智慧面前。词语本身是一个为了深入到它自己的作用的内部和受本身支撑的物体,智慧利用的就是这一点。智慧的第一任务是制造工具,但这是做不到的,这种制造只有使用某些手段才是可能的,这些手段不是完全按照其目的确定的,而是超越其目的,因而能使智慧进行补充的工作,也就是公正的工作。从智慧思考自己的活动,从智慧意识到自己是观念的创造者,是一般的表现能力的时候起,就没有智慧力图对之形成观念的物体,哪怕与实际行动没有直接关系。这就是为什么我们说智慧只能追求某些东西。实际上,智慧只为理论感到不安。智慧的理论想包括一切,不仅仅要包括智慧能自然地支配的无机物质,而且还要包括生命和思维。

智慧将用什么手段,什么工具,什么方法解决这些问题,我们  
161 可以猜到。最初,智慧适应无机物质的形式。能使智慧展开其活动领域的语言是为了表示事物,仅仅为了表示事物产生的:这仅仅因为词语是多变的,因为词语从一个事物走向另一个事物,因为智慧迟早会在途中发现不在任何东西之上的词语,以便把词语用于

不是一个事物的对象,对象在这之前是被掩盖着的,等待词语的帮助从黑暗进入光明。但是,词语在掩盖这个对象的时候,把它掩盖在事物中。因此,即使智慧不对无机物质进行加工,也还是遵循它在这种活动中养成的习惯:智慧使用的形式是无机物质本身的形式。智慧就是为了做这项工作。也只有这个工作才能使智慧充分满足。当智慧说只有这样才能做到分明和清晰时,就是表达这个意思。

因此,智慧为了分明和清晰地思考自我,就必须以不连续的形式来观察自己。实际上,概念是相互外在的,正如在空间中的物体。概念如同物体,有同样的稳定性,依据物体得以被创造的模型。概念联合在一起,构成了其本质特征与实在世界相似的一个“可理解世界”,但是,这个世界的成分比具体事物的纯粹表象更轻,更透明,更容易被智慧使用;概念实际上不再是对事物的感知,而是智慧关注事物的行为表现。概念不再是表象,而是符号。我们的逻辑是在运用符号时必须遵循的规则总和。因为符号来自实在事物的考察,因为符号的构成规则只表示实在事物的最一般关系,所以我们的逻辑学在把物体的实在性当作对象的科学中,即在几何学中取得了胜利。正如我们在以后将看到的,逻辑学和几何学是一起产生的。自然逻辑学是来自受实在事物的一般和直观属性启发的某种自然几何学的延伸。而科学的几何学又来自这种自然逻辑学,科学的几何学无限地延伸实在事物的外在属性的认识。<sup>①</sup> 几何学和逻辑学完全可应用于物质。它们在那里很自由,

---

<sup>①</sup> 我们将在下一章再讨论这些方面。

可以单独发展。但是,在物质的领域之外,纯粹的推理需要受完全不同的东西,即常识的监督。

所以,智慧的一切基本力量在于把物质转变成行动的工具,也就是说,在词源学的意义上,把物质转变成“器官”。生命不满足于制造有机体,还想把无机物质当作附件给予有机体,无机物质通过生物的劳动可转变为巨大的器官。这就是生命最初为智慧指定的任务。这就是为什么智慧的活动一成不变,好像沉湎于对无机物质的沉思。智慧是注视外面的生命,外在于自己,原则上采用无机性质的方式,以便在实际上指导它们。当有智慧的生物面对组织性时,就感到惊讶。不管智慧做什么,都把有机物分解为无机物,因为不改变自然倾向,不自我变化,智慧就不能思考真正的连续性,实在的流动性,相互的渗透性,总而言之,这种创造进化,即生命。

问题在于连续性吗?能被我们的智慧理解的、也能被我们的智慧延伸的感官理解的生命面貌,是引起我们的行动的面貌。要想改变一个物体,我们就必须认为它是可分的和不连续的。从实证科学的观点看,一种无可比拟的进步的实现在于人们把有机组织分解为细胞。对细胞的研究也显示,随着对细胞研究的深入,有机体的复杂性也不断增加。科学越前进,就越能看到构成一个生物物的、相互外在的和并列的异质成分的数量增加。科学因此更接近生命吗?或者相反,生物中的生命本质随着人们深入并列部分的细节而后退。在学者们中间,已经出现了一种倾向,认为有机体的物质是连续的,而细胞是一种人为的实体。<sup>①</sup> 即使这个观点最

---

<sup>①</sup> 对于这一点,我们将在第三章讨论。

终占了上风,它在深入的时候,也只能导致分析生物的另一方式,因而只能导致一种新的不连续性,尽管与生命的实际连续性相去不远。实际上,这种连续性不可能受到致力于自然运动的智慧的关注。这种持续性意味着成分的多样性和相互渗透,这两个特点可能在我们的劳动中,因而也在我们的智慧活动中不能一致。

正如我们在空间中分开,我们也在时间中固定。智慧不是为了思考本义的进化,即作为纯粹流动性的变化的连续性。在这里, 164  
我们不准备详细讨论这一点。我们将在专门的一章中讨论它。我们仅仅指出,智慧把变化当作一系列状态,这些状态中的每一状态与自身是同质的,因而是不变化的。我们的注意力是否被引向这些状态之一的内部变化?我们能马上把这个状态分解为共同构成其内部变化的另一系列状态。这些新的状态中的每一种状态又是不变化的,或者它们的内部变化也能立即分解为一系列不变的新状态,如此往下,以至无穷。在这里,思维在于重建,当然是用既有的成分,因而是用稳定的成分进行重建。因此,我们的所作所为是徒劳的,我们可以通过加法的无限累进模仿变化的流动性,但是,当我们以为把握了变化时,变化却从我们指缝间溜掉了。

正是因为智慧总是力图重建,用既有的东西进行重建,所以它使一部历史的每一个时刻的新东西溜掉了。智慧不承认不可预见的东西。智慧放弃一切创造。确定的前件导致一个确定的结果,结果可根据前件计算出来,这就是能满足我们的智慧的东西。确定的目的引起达到目的的确定的手段,我们也能理解这一点。在两种情况下,我们与由已知的东西构成的已知的东西打交道,总之,与重复的旧东西打交道。在这里,我们的智慧感到自如。不管是



什么物体,智慧都进行抽象、分离和排除,在必要时,用一种类似的等同物取代物体,因为在等同物中,事物不受这种方式的约束。但是,每一个瞬间都是一种带来的东西,新的事物不断地涌现,形式在产生,形式一旦产生,人们就会说它是由原因确定的一种结果,但不能预先假定形式是什么样子,因为这类原因是结果的一部分,与结果同时成形,原因由结果确定,正如原因确定结果。这就是我们能在自身中感觉到的,在我们之外通过感应猜测到的,但不能用纯粹知性的词语来表达,也不能在狭义上思考的某种东西。如果人们想到我们的知性的命运,就不会对此感到惊讶。我们的知性到处寻找和找到的因果关系表示我们的劳动的机制,我们不断地用同样的成分重建同样的整体,我们重复着同样的运动,以得到同样的结果。在我们的知性看来,特殊的目的性就是我们的劳动的目的性,我们按照预先给出的模式,也就是说,根据旧的或由已知成分构成的模型进行工作。至于本义上的发明,即我们的劳动的出发点,我们的智慧不能在涌现中,即在其不可分割性中把握它,也不能在其天才中,即在其创造性中把握它。解释发明始终在于把不可预见的和新颖的发明分解为已知的或旧的、按不同顺序排列的成分。智慧不承认彻底的变化,更不承认全新的东西。这就是说,智慧仍不能把握生命的基本面貌,好像智慧不是为了思考某个物体。

我们的全部分析使我们得出了这个结论。但是,关于智慧劳动的机制,不需要进行冗长的详细考察:只要看它的结果就行了。我们看到,智慧在处理无生命的物体时,十分娴熟,但当它遇到有生命的物体时,就显得笨拙。在处理身体生命或精神生命时,智慧

呆板地、僵硬地和粗鲁地使用不是用来派这种用处的一种工具。166  
卫生学和教育学的历史在这方面有许多例子。当我们想到我们保存身体和提高灵魂的重大的、迫切的和一贯的利益,想到给予每一个人不断地对自己和他人做实验的特殊便利,想到医学和教育实践的缺陷暴露出来的和为之付出代价的明显遗憾时,我们依然看不出错误的明显性和顽固性。我们很容易在我们的固执中找到这种错误的根源,我们总是把有生命的物体当作无生命的物体,用完全静止的观点来思考变动不居的现实。我们只能对付不连续的、静止的和没有生命的东西。智慧的特点是天生不理解生命。

相反,本能是按照生命的形式形成的。当智慧机械地处理所有物体时,本能有机地进行活动,如果可以这样说的话。如果沉睡的意识在本能中觉醒了,如果本能不是外化在行动中,而是内化在认识中,如果我们知道询问本能,本能也能作出回答,那么本能就能告诉我们生命的最隐蔽的奥秘。因为本能只是继续生命得以组织物质的工作,正如人们经常指出的,我们不能说出组织在何处结束,本能在何处开始。小鸡用嘴啄破蛋壳,是一种本能行为,它只限于遵循推动它通过胚胎生命的运动。相反,在胚胎生命的过程中(尤其是当胚胎能以幼虫的形式自由生存时),所完成的许多行为应该归结为本能。因此,原始本能中的最本质东西实际上是生167  
命的过程。伴随着这些过程的潜在意识通常只能在行为的最初阶段实现,让其余的过程单独完成。潜在意识只需要广泛地扩展,然后完全深化,以便与生命的繁殖力一致。

当我们看到,在一个生物中,成千上万的细胞为了一个共同的目标而共同工作,每一个细胞既为自己也为其他细胞活着,维持生

命,摄取营养,进行繁殖,通过适当的防御对付危险和威胁,怎能不想到许多本能?但是,这只是细胞的自然功能,生命力的构成成分。相应地,当我们看到一窝蜜蜂形成一个有严密组织的体系,其中的每一个个体不能独立生存一小段时间,即使人们提供给它住所和食物,怎能不承认一窝蜜蜂实际上、而不是在比喻上就是一个有机体呢?其中的每一只蜜蜂不就是由不可分的联系同其他蜜蜂连接在一起的细胞?因此,给予蜜蜂生命力的本能就是给予细胞生命力的力量,或者前者是后者的延伸。在如同后者的特殊情况下,本能与组织工作没有区别。

当然,在同一本能中,有不同的完善程度。比如,在熊蜂和蜜蜂之间就有很大的差别,在两者之间,有许多相应于不同复杂程度  
168 的社会生活的蜜蜂品种。但是,在属于不同的组织,多少类似的组织成分的功能中,也有同样的差别。在这两种情况下,在同一主题中有着多种变异。主题的恒定性依然是明显的,变异只是使主题适应不同的环境。

然而,在这两种情况下,关于动物的本能或细胞的生命属性,有同样的科学和同样的无知。事情的发生像是一个细胞从其他细胞得知与它有关的东西,动物从其他动物得知它能利用的东西,其余的一切则无从了解。好像生命自从与一个确定的物种建立联系后,就失去了与其余东西的联系,除非与刚诞生的物种有关的一两个方面。我们怎能看不到生命过程如同一般意识,如同记忆?我们在身后留下了我们的全部过去,却意识不到这一点;但是,我们的记忆只在现在中注入两、三个回忆,这些回忆在某些方面补充了我们的目前处境。因此,一个物种对另一个物种在某个特殊方面

的本能认识,在生命的统一性中有其根源,用古代一位哲学家的话来说,生命的统一性就是“一种对自身感应的整体”。考察在特殊环境中出生的动物和植物的某些特殊本能,不把它们与那些似乎被遗忘,但在紧急需要的压力下突然涌现的回忆进行比较,是不可能的。

也许,许多后天本能和许多先天本能可以用科学来解释。但是,科学和现有的解释方法能否完全地分析本能,则是值得怀疑的。其原因在于本能和智慧是同一个本原的两种不同发展,这种本原在一种情况下内在于自己,在另一种情况下外化和同化在无机物质的使用中:这种连续的差异证明了智慧和本能的不相容性,以及智慧吸收本能的不可能性。在本能中的本质东西不能用智慧来表示,因而也不能被分析。 169

一位先天性盲人如果生活在一群先天性盲人之中,他不会承认不感知所有介于之间的物体也能感知一个远处的物体。不过,视觉能创造这个奇迹。人们确实能认为先天性盲人是正确的,能断定视觉是因为光线的振动引起视网膜的振动,总之,视觉只不过是视网膜的触觉。可以说,这是科学的解释,因为科学的作用在于用触觉来表示知觉,但是,我们在别处已经指出,对知觉的哲学解释(如果人们还能在这里谈论解释的话)必然是另外一种性质。<sup>①</sup>然而,本能也是一种远距离的认识。本能之于智慧如同视觉之于触觉。而科学只能用智慧来表示本能;但是,科学由此模仿本能,而不是深入本能之中。

---

① 《物质与记忆》,第一章。

如果人们在这里研究进化论生物学的出色理论,就会相信这一点。这些理论可归入相互影响的两大类。有时,按照新达尔文主义的原则,人们在本能中看到由选择保存下来的偶然差异的总和:个体根据种质的偶然倾向自然地完成有用行为,能从一个种质传给另一个种质,等待偶然性以同样的方式增加新的完善。有时,人们把本能当作一种衰退的智慧:被物种或物种的某些代表认为有用的行为形成了一种习惯,遗传的习惯变成了一种本能。在这两种体系中,第一种体系的优点是能谈论遗传,没有引起很多异议,因为它把偶然变化归于本能,偶然变化不是由个体获得的,而是种质所固有的。但是,这个体系完全不能把大多数昆虫的本能解释为精巧的本能。当然,这些本能不是一下子就发展到今天这种复杂程度的;它们可能有了进化。但是,在新达尔文主义的假说中,本能的进化只有通过新成分的不断相加才能实现,可以说,幸运的偶性纳入旧的偶性。很显然,在大多数情况下,本能不是通过简单的增加完善的:实际上,每一个新成分都要求整体的全部改动,否则就会损害整体。怎能期待偶性来进行这种改动?我承认,种质的偶然变化是可以遗传的,也可以说,等待新的偶然变化,使之变得复杂。我也承认自然选择将淘汰一切不适合生存的较复杂形态的变化。为使本能的生命进化时,还必须生产能适合生存的复杂性。然而,在某些情况下,只有当一个新因素增加导致所有旧因素的相关变化,这种新的复杂性才会出现。没有人会认为偶性能完成这样的奇迹。我们将以某种形式求助于智慧。我们假设,生物是通过或多或少有意识努力,才发展了自己的一种高级本能。但因此必须承认,一种养成的习惯是可以遗传的,习惯的遗传是很

有规律的,以确保进化。如果这是值得怀疑的,那么就不能进一步讨论下去。即使我们能把动物的本能归结为可遗传的和可通过智慧获得的习惯,人们也不清楚这种解释方式是否能延伸到植物界,在植物界,即使努力有时是有意识的,努力也不是智慧。然而,看到攀援植物如何确定地和精确地运用其卷须,看到兰科植物以奇妙的组合活动使昆虫为自己授粉<sup>①</sup>,我们怎能不想到本能?

这并不是意味着必须完全放弃新达尔文主义者的论点,也不是说必须完全放弃新拉马克主义者的论点。当新达尔文主义者认为进化不是从个体到个体,而是从种质到种质,他们也许是正确的,而当新拉马克主义者认为在本能的源头有一种努力(虽然我们认为这不是一种智慧的努力),他们也许是正确的。但是,当新达尔文主义者把本能的进化看成是一种偶然的进化,他们可能是错误的,而当新拉马克主义者在本能的努力中看到一种个体的努力,他们可能也是错误的。一个物种得以改变其本能和改变自己的努力,必然是一种更深刻的,不仅仅取决于环境和个体的东西。它不是仅仅取决于个体的创造性,尽管个体在创造中是合作的,它不完全是偶然的,虽然偶性在其中起着很大的作用。 172

让我们比较膜翅目中不同物种的同一本能的不同形式。我们得到的印象不总是成分的不断相加导致复杂性的提高,或者器官沿着生物进化系统向上发展。至少在许多情况下,我们想到了圆周,圆周上的不同点虽然有变化,但都向着一个中心,都朝着这个

---

<sup>①</sup> 参见达尔文的两部著作:《攀援植物》,Gordon译,巴黎,1890年,和《兰科植物通过昆虫授粉》,Rérolle译,巴黎,1892年。

方向努力,但其中的每一个变化仅仅在自己的范围内,仅仅在中心点明确的情况下才向中心靠拢。换句话说,本能到处都是完整的,不过,多多少少被简化了,尤其是以不同的方式被简化了。另一方面,什么地方我们看到一种有规律的发展,什么地方本能就在一个惟一的、同样的方向上变得复杂,好像本能在爬阶梯,由本能按直线分类的物种并不总是有亲缘关系。近年来,人们对各种蜜蜂的社会本能所作的比较研究表明,无螫针蜂的本能,在复杂性方面处于土蜂的退化倾向和蜜蜂的完美才能之间,然而,在蜜蜂和无螫针蜂之间,并没有亲缘关系。<sup>①</sup> 这些不同程度的社会复杂性看来不在于相加成分的数目。我们看到的像是某种音乐主题,主题首先要被全部转换成一定数量的音调,而演奏主题的方式有很多,有的非常简单,有的技巧很高。至于基本的主题,它无所不在,又无所不在。如果我们想根据演出记下主题,则是徒劳的,从根本上说,这与其说是被思维的东西,还不如说是被感觉的东西。我们考察某些胡蜂的麻痹本能时,也能得到同样的印象。众所周知,各种麻痹膜翅类昆虫把卵产在蜘蛛中,甲壳虫中或毛虫中,在几天的时间里,宿主继续不动地生存着,为幼虫提供新鲜食物,因为它们已接受了胡蜂所做的非常出色的外科手术。这些不同物种的膜翅类昆虫用螫针刺其牺牲品的神经中枢,使其不能活动,但不杀死它,它们根据不同的猎物进行攻击。土蜂攻击金龟子的幼虫时,只螫其身上的一个点,但是,这个点却是幼虫的运动神经节,只有螫在这里才恰到好处,如果螫在其他神经节上,可能导致死亡和腐烂,这

<sup>①</sup> 布代尔—里本,《蜂类的种系发生》(《生物学中心杂志》,第23期,1903年),108页。

是应该避免的。<sup>①</sup> 翅泥蜂选择蟋蟀作为它的牺牲品,它知道蟋蟀的三个神经中枢支配其三对脚,至少从翅泥蜂的所作所为看,它似乎是知道的。它首先刺蟋蟀的颈下,然后是它的胸后,最后是腹根部。<sup>②</sup> 莫非拉泥蜂在毛虫的九个神经中枢连螫九下,最后咬住它的头和下颚,使毛虫麻痹,但不至于死。<sup>③</sup> 一般的主题是“必须麻痹,但不致死”。变化取决于被攻击者的结构。毫无疑问,手术并非总是做得很完美。最近,人们指出,莫非拉泥蜂有时不是麻痹毛虫,而是杀死它,有时使毛虫一半麻痹。<sup>④</sup> 但是,因为本能和智慧一样,也可能出错,本能也有个体差异,所以不能像人们以为的那样,断定泥蜂的本能是通过智慧的尝试获得的。如果假定泥蜂在一段时间里通过摸索逐渐认识到为使牺牲品麻痹所必须螫的点,对头部施加的特别处理,以便使其麻痹,但不至于死,我们如何能假设,如此精确认识的如此特殊成分能有规律地一个一个遗传下来?如果在我们现在的实验中有这类遗传的确凿例证,那么获得性状的遗传就没有人会否认。实际上,习惯的遗传是不精确的和不规则的,如果真正有遗传的话。

但是,所有困难在于我们想用智慧来解释膜翅目昆虫的能力。于是,我们不得不把泥蜂当作昆虫学家,它认识毛虫,就像它认识其余的一切东西,也就是说,它是从外面,在没有特殊的和生死攸关的利益的情况下来认识的。因此,泥蜂必然像昆虫学家那样,一

① 法布尔,《昆虫的回忆》,第三编,巴黎,1890年,1-69页。

② 法布尔,《昆虫的回忆》,第一编,巴黎,1894年,第三版,93页及以下。

③ 法布尔,《昆虫的新回忆》,巴黎,1882年,14页及以下。

④ 佩克海姆,《蜂,个体与社会》,威斯敏斯特,1905年,28页及以下。



175 个一个地去认识毛虫的神经中枢的位置,至少通过检验螫刺效果来获得这些位置的实际知识。但是,如果我们假定泥蜂和其牺牲品之间有一种感应(在词源学的意义上),这种感应从内部告诉泥蜂关于毛虫的弱点,那么情况就不再是这样。对弱点的这种感觉不是来自外部知觉,而只是来自泥蜂和毛虫的相遇,它们不再被当作两个有机体,而是两种活动。它们以具体的形式表现相互关系。当然,一种科学理论是不能求助于这种看法的,科学理论不应该把行动放在组织之前,把感应放在知觉和认识之前。但是,哲学在这里又一次一无所知,或者哲学的作用始于科学作用的结束之处。

科学把本能当作一种“组合反射”,或一种通过智慧形成的和成为自动性的习惯,或由选择积累和固定下来的偶然优点的总和,在所有情况下,科学以为能完全地把本能分解为智慧活动,或由一个个零件装配起来的机械装置,就像我们的智慧装配的机械装置。我希望科学能在这里发挥它的作用。因为没有实际分析对象,科学就用智慧来表示这个对象。但是,我们怎能不注意到科学要求哲学从另外的角度考虑问题呢?如果我们的生物学还处在亚里士多德的时代,如果我们的生物学把生物系列看成是直线发展的,如果我们的生物学向我们指出整个生命通过感觉和本能向着智慧进化,那么我们,有智慧的生物,就有权转向生命的以前和低级表现,把它们放入我们的智慧的框架中,不改变它们。但是,生物学的最  
176 明确结果之一是进化是沿着不同的路线进行的。在这些路线中的两条主要路线的尽头,我们能找到几乎纯粹形式的智慧和本能。为什么本能应分解为智慧的因素?为什么本能需要用理智来表示?难道人们没有看到,在这里想到智慧或绝对理智的东西,就是

回到亚里士多德关于自然的理论？显然，回到亚里士多德的理论胜于在不可理解的秘密，即本能前面止步。但是，即使本能不属于智慧的领域，它也不处在精神的范围之外。在情感的现象中，在不加思考的感应和反感中，我们以一种较朦胧的和被智慧渗透的形式，在我们身上体验到在作用于本能的昆虫意识中发生的某种东西。进化只是使最初相互渗透的成分相互分离，以便使它们发展到底。更确切地说，智慧首先是把空间的这一点和空间的另一个点，把一个具体物体和另一个具体物体联系在一起的能力。智慧关注所有物体，但在所有物体之外，智慧只能在一种深刻的原因中看到原因在并列的结果中扩散。不管在毛虫的神经系统的发生中出现何种力量，我们用眼睛和智慧只把它看作神经或神经系统的并列。确实，我们认识这种力量的外部结果。泥蜂也许只知道与它有关的东西，它至少是从内部知道的，而不是通过一种认识过程，也不是通过类似于预知感应的直觉（主观的，而不是象征的直觉）。

177

关于本能的科学理论在智慧和理智之间，即在把本能等同于一种“退化的”智慧和把本能归结为一种纯机械装置之间的摇摆<sup>①</sup>，这是十分明显的。这两种解释体系中的每一种体系都成功地批判了另一种体系，当第一个体系告诉我们本能不可能是一种纯粹的反射时，它是正确的，当第二个体系说本能不同于陷入无意识之中的智慧时，它也是正确的。除非这两种体系同样在某些方

---

<sup>①</sup> 尤其参见最近的著作，贝特的《我们能否描述蚂蚁和蜜蜂的心理属性？》（《生理学档案》，1898年）和弗雷尔的《比较心理学概论》（《心理学年鉴》，1895年）。

面能解释其对象,在另一些方面不能解释其对象,我们还能说什么?具体的解释不是科学的解释,而是形而上学的解释,应该在另外一条路上,不是在智慧的方向上,而是在“感应”的方向上寻找解释。

本能是感应。如果这种感应能扩大其对象,能反思,那么它就能给予我们打开生命过程的钥匙,——正如发达的和重建的智慧把我们引入物质。因为我们不能反复地说,智慧和本能是朝着两个相反的方向,智慧朝着无机物质,本能朝着生命。智慧通过作为其产物的科学越来越完整地告诉我们物理过程的秘密,但不告诉  
178 我们生命的秘密,或仅仅为我们而用无生命的东西解释生命。科学围绕其对象,尽可能多地从外面考察其对象,把对象拉过来,而不是深入对象。但是,直觉能把我们引到生命的内部,即本能是无偏向的,能自我意识,能思考其对象和无限地扩展其对象。

这样的一种努力并非不可能,在人类身上除了正常的知觉还存在着一种审美能力,这一点已经证明了。我们的眼睛看到的生物特征是相互并列的,而不是交织的。生命的意向,穿过路线和把路线相互联系起来并赋予它们一种意义的简单运动,不能被我们的眼睛看到。艺术家通过一种感应置身于对象的内部,通过一种直觉努力越过在他和模特之间的空间障碍,力图获得这种生命的意向。当然,这种美学直觉和外部知觉一样,只涉及个体。但是,我们能设想一种与艺术同方向的研究,它能把一般生命当作对象,正如物理科学沿着外部知觉指出的方向走到底,把个别事实引申为一般规律。毫无疑问,这种哲学从它的对象中获得的知识不同

与科学从自己的对象中获得的知识。智慧依然是发光的核心,在这个核心周围,即使在直觉中被扩展、被纯化的本能也只是一团朦胧的星云。但是,在缺乏本义的和为纯粹智慧保留的认识的情况下,直觉能使我们看到智慧材料的不足,能使我们隐约看到补充智慧材料的方法。一方面,直觉利用智慧的机制本身,以指出智慧的框架在这里为什么不再适用,另一方面,直觉通过自己的工作至少 179 使我们产生取代智慧框架的东西的朦胧感觉。因此,直觉能使智慧认识到生命不完全处在“多”的范畴,也不完全处在“一”的范畴,机械的因果关系和目的性都不能充分解释生命过程。直觉通过它在我们和其他生物之间建立的感应联系,通过它得自我们的意识的扩张,把我们引入生命的固有领域,这个领域是相互渗透的,有无止境的连续创造。但是,虽然直觉因此而超越智慧,但帮助直觉达到目前高度的动力还是来自智慧。如果没有智慧,直觉将依然处在本能的形式中,受制于实际上与它有关的对象,并通过该对象外化在运动中。

为什么认识论应该考察智慧和直觉这两种能力?由于不能在直觉和智慧之间作出明显的区分,为什么认识论造成观念错觉和与之相联系的问题错觉,从而陷入难解的困难中?这就是我们在下面试图说明的问题。人们将看到,从这个角度看,认识的问题是形而上学的问题,两者都属于经验的范围。一方面,如果智慧适合于物质,直觉适合于生命,那么就必须使它们相互紧压,以便从中榨取其对象的精华,因此,形而上学应在认识论之上。但是,另一方面,如果意识因此分裂为直觉和智慧,那么必须同时适合于物质,才能顺应生命之流。意识的这种双重性在于实在事物的双重

180 形式,认识论必然在形而上学之上。实际上,这两种研究是互通的;它们形成了一个圆,这个圆只有一个圆心,这就是进化的经验研究。只有看到意识穿过物质,消失在物质中,又重新出现在物质中,分裂和重组,我们才能对智慧和直觉的对立,以及它们的共同起源形成一个观念。但是,另一方面,根据两者的对立和它们的共同起源,我们可以更清楚地指出进化的方向。

这将是下一章的目的。但是,通过我们刚才回顾的事实,我们已经有了把生命和意识,或类似于意识的东西联系起来的想法。

我们认为,在整个动物界,意识看来与生物的选择能力成正比。意识照亮了围绕在活动周围的潜在区域,意识衡量实现的东西和可能实现的东西之间的差异。从外面看意识,我们可能把意识看作是行动的简单助手,看作是行动点燃的灯,看作是实际行动和可能行动摩擦时迸发出的瞬间火花。但是,必须指出,这种情况只有在意识不是结果,而是原因时才会发生。我们可能会假定,即使在最低等的动物身上,意识的覆盖面也是相当大的,但事实上,意识被紧夹在钳子中:神经中枢的每一个进步都为有机体提供许多可供选择的行动,要求围绕现实事物的潜在事物,从而使钳子松  
181 开,使意识较自由地通过。在第二种假设中,如同在第一种假设中,意识是行动的工具,更确切地说,行动是意识的工具,因为行动本身的复杂性,以及行动与行动的斗争,在被禁锢的意识看来是自我解放的惟一可能手段。那么,如何在这两种假设中进行选择呢?如果第一种假设是真的,那么意识能每时每刻准确地描绘大脑的状态;心理状态和大脑状态的平行(在其可理解的范畴内)将是严格的。相反,在第二种假设中,在大脑和意识之间有着相互依存的

密切关系,但不是平行的:大脑越复杂,可供有机体选择的行动数目就越多,意识就超越出其物理载体。人和狗对同一个场景的回忆可能以同样的方式改变狗的大脑和人的大脑,如果知觉是相同的话;然而,回忆在人的意识中和在狗的意识中必然是不同的。在狗的意识中,回忆受制于知觉;只有当同样的知觉能使之再现同一个场景时,回忆才被唤起,回忆是通过当前知觉的实际、而不是想象的再认显现的,不是通过回忆本身的恢复显现的。相反,人可以在任何时候不依赖当前知觉随意地唤起回忆。人不局限于经历他的过去生活,而且还再现和想象他的过去生活。与回忆有关的大脑的局部变化在人和狗身上是相同的,两种回忆之间的心理差异的原因不可能是两种大脑机制的某个细节差异,而是两种大脑的  
182  
整体差异。人的大脑具有更多的相互斗争的机制,能使意识摆脱各种限制,到达独立。事情必定是如此,我们必须选择两种假设中的第二种假设,这就是我们在前一部著作中证明的东西。我们已经研究了能阐明意识状态和大脑状态关系的事实,正常认知和病态认知,尤其是失语症的事实。<sup>①</sup>但是,这也是推理能使人预见到的。我们曾经指出,大脑状态和心理状态之间等同的假设是基于自相矛盾的假设,基于两种不相容的体系的混合。

从这个观点看,生命的进化具有一种较清楚的意义,尽管人们还不能将它归入一种真正的概念。发生的一切像是一股强大的意识流渗透到物质中,和任何意识一样,它具有交织在一起的巨大潜在力量。它把物质带到组织,但是,它的运动因而不断变慢,不断

---

① 《物质与记忆》,第二章和第三章。

分散。一方面,意识必须像蛹一样进入睡眠状态,在茧里发育自己的翅膀,而另一方面,意识包含的多种倾向被分配给有机体的不同系列,这些有机体系列不是把这些倾向内化为表现,而是把它们外化为运动。在这个进化过程中,一些生物睡得越来越深,另一些生物则越来越觉醒,一些生物的迟钝是为另一些生物的活动服务的。但是,觉醒能以两种不同的方式产生。生命,即穿过物质的意识,或者把注意力集中在自身的运动,或者把注意力集中在它所穿过的物质。因此,生命或者朝着直觉的方向,或者朝着智慧的方向。乍看起来,直觉胜于智慧,因为生命和意识在直觉中内在于自己。但是,生物的进化过程向我们表明,直觉不能走得很远。从直觉这方面说,意识被束缚在茧之中,不得不把直觉缩成本能,也就是说,意识仅掌握与之有关的生命极小一部分,而且只能暗中掌握它,能触及它,但看不见它。在这方面,视野很快被封闭。相反,意识在智慧中被确定,首先集中在物质上,似乎自我外化。然而,正是因为意识适应外部事物,才能在外部事物中间流动,绕过外部事物给它设置的障碍,无限地拓展自己的领域。意识一旦被解放,就能转向内部,唤醒还在沉睡的潜在力量。

从这个角度看,不仅意识表现为进化的动因,而且在有意识的生物中,人类占据一个特殊的位置。人与动物之间的区别不是程度上的区别,而是性质上的区别。这个结论将在下一章得出,我们先指出前面的分析如何导致这个结论。

一种发明的结果和发明本身极不成比例,是值得注意的事实。我们说,智慧根据物质成形,智慧首先以制造为目的。但是,意识是为了制造而制造,还是不知不觉地、甚至无意识地不追求另外的

东西？制造就是把形式给予物质，使物质服从，使物质变样，就是把物质变成工具，以便把物质占为己有。正是这种有益于人类的控制，比发明本身的具体结果更有力量。如果我们从制品中获得了直接利益，正如有智慧的动物也能做到这一点，如果这种利益就是发明者追求的东西，那么与发明在各方面引起的新观念和新感觉相比，利益则微乎其微，好像发明的主要结果是超越我们自己，开阔我们的视野。在这里，结果和原因之间的比例失调是如此巨大，以致很难把原因看成是结果的制造者。原因为结果指明方向，原因引起结果。所发生的一切像是智慧控制物质的主要目的，是释放被物质固定的某种东西。

比较人的大脑和动物的大脑能得出同样的印象。乍看起来，两者的差别仅在于容量和复杂程度。但是，如果从功能方面考虑，必然还有其他的差别。在动物身上，大脑达到的运动机制，换句话说，动物的意愿形成的习惯，只有一个目的和一个结果，即完成贮存在这些机制中，出现在这些习惯中的运动。但是，在人类身上，运动习惯还有与第一个结果无法比较的第二个结果。一种运动习惯可以抑制其他的运动习惯，抑制自动性，使意识获得解放。众所周知，人脑中的语言区非常大。与词语有关的大脑机制的特点是可以与适用于同样东西的其他机制相互作用，或者使其他机制相互作用；同时，处在和淹没在行为完成之中的意识能恢复原状和获得解放。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 我们有机会引述一位地质学家沙勒(N. S. Shaler)，他中肯地说：“当我们考察人时，我们发现精神和身体的古老附属关系已不复存在，智慧部分迅速发展，身体的结构基本不变。”(沙勒，《自然的解释》，波士顿，1899年，187页)



所以,差别比表面检查所发现的更为巨大。这是在引起注意的一种机制和未引起注意的一种机制之间的差别。纽科门设计的最初的蒸汽机,需要有一个专门操纵阀门,使蒸汽进入汽缸,或喷冷水使蒸汽凝结。据说,一个被派去担任这项工作的孩子很讨厌这个工作,于是,他想出了一个主意,用绳索把阀门手柄连接在机器的摇锤上。从此以后,机器可以自己开关阀门。机器能自行运转了。现在,如果一位观察者比较第二台机器和第一台机器,而不考虑看管机器的两个孩子,那么他发现二台机器之间的复杂程度只有很小的区别。当我们只看这两台机器时,我们也只能发现这一点。但是,如果我们把目光转移到两位看管机器的孩子身上,我们就会看到,一个孩子忙于看管机器,而另一个孩子则安闲自在,任意玩耍,从这个角度看,两台机器的区别是深刻的,第一台机器使看管者的注意力全部用在机器上,第二台则给予看管者空闲时间。我们认为,这种区别就像我们在动物大脑和人脑之间发现的区别。

因此,如果我们想用目的性来表述,就必须说,意识为了解放自己,不得不把组织分为两个互补的部分,一个是植物部分,另一个是动物部分,然后在本能和智慧两个方向寻找出路,在本能方面,意识没有找到出路,在智慧方面,只是通过动物到人的飞跃才找到出路。所以,最终说来,人类是地球上全部生命组织的存在理由。不过,这只是一种谈论的方式。实际上,只有某种存在之流和反方向的流,生命的进化才能由此产生。现在我们必须仔细考察这两股流的对立,我们也许会找到它们的共同起源。因此,我们可能又会深入到形而上学最难解的领域。但是,由于我们追溯的两

个方向已经明确,一个是智慧方向,另一个是本能和直觉方向,所以我们不怕迷失方向。生命进化的过程已向我们提出了某种认识概念,某种形而上学,两者相互包含。这种形而上学和这种批评一旦被揭示,就能阐明整个进化。

## 第三章 论生命的意义

### 自然秩序和智慧形式

在本书第一章中,我们已经在无机物与有机物之间划出一条分界线,但我们指出,把物质划分为无机物与我们的感官和我们的智慧有关,被当作不可分整体的物质必定是一种流动,而不是一种物体。因此,我们为无机物和生物之间的比较开辟了道路。

另一方面,我们已经在本书第二章指出,智慧和本能是对立的,本能与生命的某些确定性相一致,而智慧则根据无机物质的形状成形。但是,本能和智慧是相互分离的,在同一个背景上,我们补充说,由于缺乏恰当的名称,我们称之为一般的意识,它应当与一般的生命是同外延的。因此,我们从包容智慧的意识出发,指出产生智慧的可能性。

现在,我们要探讨智慧的发生和物体的发生。如果我们的智慧的主线指出了我们对物质作用的一般形式,如果物质的细节取  
188 决于我们的作用的要求,那么上述两项工作是相互关联的。智慧性和物质性在细节方面是通过相互适应构成的。二者都源于一种更广泛、更高级的存在形式。必须把两者放回那里,才能看到它们的起点。

这样的一种尝试,乍看起来比形而上学家最大胆的思辨更大

胆。它断言比心理学、天体进化学、传统的形而上学走得更远,因为心理学、宇宙学和形而上学不是始于在智慧形式和物质中产生智慧,而是在智慧的本质中形成智慧。正如我们将指出的,这种尝试实际上不是很大胆的。不过,我们首先来谈一谈它与其他尝试的区别。

为了从心理学入手,不需要认为当心理学通过动物系列研究逐渐发展时,心理学产生了智慧。比较心理学告诉我们,一种动物越有智慧,它就越倾向于思考它利用物体的行为,越接近人类;但是,这些行为已经采取了一些人类行为的基本路线,它们在物质世界中分辨出我们从中分辨出的同样的一般方向,它们依靠由同样的关系联系在一起的同样的物体,所以动物的智慧尽管还没有形成本义的概念,但已经在一种概念的氛围中运动。智慧每时每刻关注来自它的行为和态度,被这些行为和态度引向外面,因而外化于自己,智慧运用表象,而不是思考表象,至少,这种运用已经大体上表现出人类智慧的图式。<sup>①</sup> 因此,用动物的智慧来解释人的智慧仅仅在于使人类胚胎发展到成人。我们要证明,越来越有智慧的生物如何在某个方向走得越来越远。但是,从方向确定之时起,智慧就已经形成了。

正如在斯宾塞的天体进化学中,物质是一下子形成的,智慧也是一下子形成的。人们向我们指出:物质服从规律,物体与物体有联系,事实与事实的联系是通过恒定的关系,意识接受这些关系和

---

<sup>①</sup> 我们在《物质与记忆》中展开了这个观点。见该书第二和第三章,尤其是256-276页和284-296页。

规律的印记,由此采取自然的一般形态和被确定为智慧。但是,我们怎么没有看到,只要人们规定物体和事实,就能假定智慧?从理论上说,在关于物质的本质的一切假设之外,一个物体的物质性显然并不止于我们接触物质的点。只要物体的影响存在,物体就存在着。然而,物体的引力,仅就引力而言,会影响到太阳,地球,甚至整个宇宙。物理学越向前发展,就越要取消物体的特性,甚至科学想象使之分解为粒子的特性;物体和粒子趋向于融合在一种普遍的相互作用中。我们的知觉给予我们的是我们对物体的可能作用的计划,而不是物体本身的计划。我们在物体上看到的轮廓,仅仅是我们能从物体中得到和改变的东西。我们通过物质看到的线条,只是要求我们沿着它移动的线条。这些轮廓和线条随着意识对物质的作用,也就是说,随着智慧的构成而显露出来。动物和我们不是按照同样的计划构成的,比如,软体动物或昆虫按照同样的节理分割物体,是值得怀疑的。这些动物甚至没有必要把物质分割成物体,为了遵循本能的引导,完全不需要感知物体,只需区别属性就足够了。相反,智慧,即使是最低级的智慧,也试图使物质作用于物质。如果在某个方面物质能分为施动者和被动者,或更简单地被分为共存部分和分开部分,那么智慧正是从这个方面着眼的。智慧越关注划分物质,就越把倾向于空间性、但其各部分仍处在相互含蕴和相互渗透的物质,以空间与空间并列的形式展现在空间中。因此,使精神确定为智慧的运动,即确定为不同概念的运动,使物质分裂为完全相互外在的物体。意识越被智慧化,物质就越被空间化。这就是说,当进化论哲学在空间里想象按照我们的行为遵循的路线被分割的物质时,已经预先提出了它认为会产

生的现成智慧。

当形而上学先验地推断思维的范畴时,它致力于的就是这种工作,只不过是更精致,更自觉。人们挤压智慧,使之集中于其精华,人们把智慧置于一种十分简单的本原中,人们能把这个本原看成是虚无:然而,人们从这种本原中提取出人们暗中放入其中的东西。因此,人们能证明智慧与本身的一致,定义智慧,解释智慧,但却不能描述智慧的发生。尽管费希特的研究比斯宾塞的研究更具哲理性,但在更重视事物的真正规则方面,并不比斯宾塞的研究使我们走得更远。费希特接受处于集中状态的思维,并把它扩展到现实。斯宾塞则从外部现实出发,把思维凝缩为智慧。但是,在两种情况下,我们首先要有凝缩的或扩展的智慧,这种智慧能通过一种直接视觉被把握,或通过自然中的反映,就像在镜子中的反映被看到。 191

大多数哲学家赞同这一点,因为他们一致肯定自然的统一性,把这种统一性想象为抽象的和几何的形式。他们没有看到,也不愿意看到有机物和无机物之间的断裂。一些人从无机物出发,声称能使无机物变得复杂,重新构成生物;另一些人首先假定生命,通过一种巧妙安排的渐弱(decrescendo)走向无机物质。但是,在两者看来,在自然中只有程度上的差别,——在第一种假说中,是复杂程度的差别,在第二种假说中,是强度的差别。这个原则一旦被接受,智慧就变得和现实一样广阔,因为物体中的几何性质能为人类智慧所理解,是不容置疑的;如果几何学和其余东西之间的连续性是完美的,那么其余一切就是可理解的,也是智慧能及的。这正是大多数理论体系的假设。当人们比较两种无连接点,无共同尺

度的理论,比如,费希特和斯宾塞的理论,——我们偶然放在一起的两个名称时,很容易相信这种看法。

因此,在这些思辨的深处,有两种(相关的,互补的)信念:大自然是统一的,智慧的功能是整个地把握大自然。认识能力被认为是与全部经验同外延的,因此,关于这种能力的形成不再有问题。人们有这种能力,利用这种能力,正如人们利用眼睛看遍整个视野。当然,人们对结果的价值看法是不同的:在一些人看来,智慧限制了现实;在另一些人看来,智慧只是现实的幽灵。但是,不管是幽灵还是现实,智慧能把握被认为是所有能被把握的东西。

因此,被哲学夸大的在个人精神力量中的信念得到了解释。无论这种信念是教条的还是批判的,都承认我们的认识的相对性,或自以为在绝对中。一种哲学通常是一位哲学家的作品,一种关于万物的惟一的和整体的看法。要么接受它,要么拒绝它。

我们需要的哲学应更加谦逊,只有这种哲学能自我完整和自我完善。人类的智慧,正如我们所想象的,决不是柏拉图的洞穴比喻告诉我们的那种智慧。人类智慧的功能不是看着阴影掠过,而是转过身来沉思闪烁的星星,人类的智慧有另外的事情要做。我们像负重的耕牛一样,感到我们的肌肉和关节在用力,犁的重量和土壤的阻力:行动,知道自己在行动,接触现实,甚至体验现实,但仅仅在现实与我们所完成的劳作和耕出的犁沟有利害关系的范围内,这就是人类智慧的功能。但是,当我们竭尽全力工作和生活的时候,我们沉浸在一种有益的流动中。当我们沉浸在生活的海洋中时,我们总是不断地憧憬某种东西,我们感到,我们的存在,至少指引我们的存在的智慧,是通过一种局部固化形成的。哲学可能

只是一种重新融入整体之中的努力。智慧消失在自己的本原中，重新体验它自己的发生。但是，这项工作不再可能一下子完成，它必然是集体的和渐进的。这项工作在于印象的交流，这些印象相互纠正，相互重叠，最终在我们身上扩大人性，使人性自我超越。

然而，这种方法与精神的根深蒂固的习惯是对立的。它立即使人想起一种恶性循环。人们会对我们说，你声称超越了智慧，如果你不运用智慧，如何能做到这一点？在你的意识中，所有清晰的东西都是智慧，你在你的思想之内，你不能摆脱你的思想。如果你愿意的话，可以说智慧能进步，在越来越多的事物中看得越来越清楚。但是，你不谈论智慧的产生，因为用你的智慧你可以使智慧产生。

我们自然会想到这种反对意见。我们用同样的推理也能证明获得任何新习惯的不可能性。这种推理的实质是把我们将关在直接材料(donné)的圈子里。但是，行动打破了这个圈子。如果你从来没有看到一个人游泳，你可能会对我说，游泳是不可能的事情，要想学会游泳，就必须先浮在水面上，能浮在水面上就已经会游泳了。推论实际上是不让我离开坚实的地面。但是，只要我无所畏惧地跳入水中，我好歹会奋力挣扎，尽量浮在水面上，之后，我逐渐适应这个新环境，学会游泳。因此，从理论上说，仅仅想通过智慧去认识事物是荒谬的。但是，我们坦然地接受风险，行动就能解开推理系上但不能解开的纽结。 194

如果人们采取我们所持的观点，风险看起来就不那么大。我们已经指出，智慧已从较广阔的现实分离出来，但二者之间没有完全断裂，在概念思维周围，有着一一种能使人想起其起源的模糊边



缘。而且,我们把智慧比作通过压缩而成的坚实的内核。这个内核与围绕它的流动没有很大区别。只是因为它是由同样的物质构成,所以才消失在流动中。跳入水中的人只知坚实路面的阻力,如果他不与新环境的流动性搏斗,就会马上沉没,他必须紧紧抓住水呈现给他的坚固性。只有在这种条件下,他才能适应变动不居的流动。当我们的思想决定飞跃时,情况也是如此。

我们的思想必须飞跃,也就是说,必须离开它的环境。理性以自己的能力进行推理时,不能延伸自己的能力,虽然这种延伸一旦实现,就不再显得不合理。你可以对行走这个主题变换数千种方式,但你从中得不出游泳的规则。跳入水中吧,当你学会了游泳,你就知道游泳的机制与行走的机制有关系。游泳是行走的延伸,195 但游泳不会把你引入行走。因此,你可以随意凭智慧思考智慧的机制,但是,用这种方法你不能超越智慧的机制。你只能得到较复杂的东 西,而不是较高级的东西,或不同的东西。必须粗暴对待事物,通过一种意志的行为把智慧推到它之外。

因此,恶性循环仅仅是表面的。我们认为,另一种完全不同的哲学探讨方式反而是真实的。当只是为了证明哲学不能、也不应该接受由纯粹的理智主义在认识论和已知事物的理论之间,以及在形而上学与科学之间建立的关系时,我们想简要指出的就是这一点。

初看起来,把事实的考察交给实证科学是谨慎的。物理和化学关注无机物质,生物学和心理学研究生命的表现。哲学家的任务也被明确地规定。哲学家从学者手中接过事实和规律,也许他

试图超越事实和规律,以找出其中的内在原因,也许他认为走得更远是不可能的,并能通过科学认识的分析证明这一点,在两种情况下,他给予科学交给他的事实和关系应有的尊重,就像人们给予被判断事物应有的尊重。他在这种认识之上,增加对认识能力的批判,在必要时,还增加一种形而上学:至于在物质性中的认识,他认为这是科学的事情,而不是哲学的事情。

但是,哲学家为什么看不到这种所谓的劳动分工,反而模糊了一切和混淆了一切? 哲学家暂时不研究的形而上学和批判已经包含在哲学家留给学者们的描述和分析中,哲学家将现成地从实证科学接受这种形而上学和批判。即使一开始哲学家不想介入事实问题,他在原则问题上也仅限于用更精确的语言完全地描述形而上学和无意识的批判,面对现实的科学态度本身认为形而上学和无意识的批判是不一致的。我们不会受到自然事物和人文事物之间的表面相似的蒙蔽。在这里,我们不是在司法领域,在司法领域中,事实的描述和根据事实的判决是两码事,原因很简单:在事实之上,有立法者颁布的、独立于事实的法律。在这里,法律在事实之内,与人们把现实分解为各种事实时所遵循的路线有关。人们不预先判断事物的内在性质及其结构,就不能描绘事物的面貌。形式不再完全与内容分离,如果人们把本原的问题留给哲学,因而想把哲学置于科学之上,就像最高法院设在重罪法庭和上诉法庭之上,那么就会越来越只把哲学当作法庭记录,至多负责用较精确的语言草拟传送给它的不可更改的判决。

事实上,实证科学是纯粹智慧的工作。然而,不管人们接受还是拒绝我们关于智慧的观念,有一点仍是所有人都同意的,这就是

智慧面对无机物质时感到很自在。智慧通过机械发明越来越好地利用无机物质,智慧越机械地思考物质,机械发明对智慧来说就越容易。智慧以自然逻辑的形式包含了一种潜在的几何性,随着智慧进一步深入到无机物质的内部,这种几何性就显现出来。智慧与无机物质协调,因此,研究无机物质的物理学和形而上学相互很接近。现在,当智慧从事生命的研究时,必然把有生命的东西当作无生命的东西,把同样的形式用于这种新对象,把适用于旧领域的习惯用于新领域。这样做是有理由的,因为只有在这种条件下,有生命的东西才能和无生命的东西一样,为我们的行动提供机会。但是,我们由此得到的真理完全与我们的行动能力有关。这只不过是一种象征性真理,与物理学真理相比,不可能有同样的价值,只是物理学向着一个我们先验地约定只考察其外观的物体的延伸。因此,哲学的责任将是积极地在此干预,摆脱纯属智慧的形式和习惯,不以实用的观点考察生物。哲学的目的就是思辨,也就是观察;哲学对生物的态度不可能是科学的态度,因为科学的态度旨在行动,只有借助于无机物质才能行动,以这个惟一的角度考察其余的现实事物。如果哲学把生物学事实和心理学事实交给实证科学,正如哲学正当地把物理学事实交给实证科学,结果会怎样?哲学将先验地接受整个自然的机械概念,非反省的、无意识的、来自物质需要的概念。哲学将先验地接受认识的单纯统一性和自然的抽象统一性的理论。

从此以后,哲学就形成了。哲学只能在形而上学的独断论和形而上学的怀疑论之间进行选择,实际上,两种学说都基于同一种假设,对实证科学毫无补充。这种假设能使自然的统一性,或者就

是科学的统一性,具体化在一种因无所作为而什么都不是的存在中,在一个仅仅把所有直接材料汇集于自身和不起作用的上帝中,或者在事物的属性和自然的规律从中流出的一种永恒物质中,或者在一种力图把握不可把握的多样性的、也可以作为自然的形式或思维的形式纯粹形式中。所有这些哲学用不同的语言说:科学有理由把有生命的东西当作无生命的东西来处理,在智慧运用其范畴时,研究无机物质或研究生命得出的结果之间,没有价值的区别,也不需要区别。

但是,在许多情况下,人们感到框架崩溃了。不过,由于人们没有从区分无生命的东西和有生命的东西着手,前者事先适合人们把它放入其中的框架,后者只能通过除去其本质的一种约定置于其中,因此,人们同样也怀疑框架所包含的一切。现在,把科学结果中的某些人为特征推广到和延伸到所有科学结果的一种怀疑论或相对论,将取代在绝对中建立科学的人为统一性的形而上学独断论。因此,哲学从此以后摇摆于认为绝对现实是不可认识的学说,和在它告诉我们关于绝对实现的概念中不比科学说得更多的学说之间,为了预防科学与哲学之间的冲突,人们牺牲哲学,而科学从中获益甚微。为了避免利用智慧来超越智慧的表面恶性循环,人们却陷入了一种真正恶性循环,即艰难地在形而上学中寻找人们最初先验地提出的一种统一性,人们盲目地和无意识地接受的、人们得以把所有实验交给科学和把所有现实事物交给纯粹知性的一种统一性。 199

相反,我们首先在无生命的东西和有生命的东西之间划出一道分界线。我们认为,无生命的东西能自然地进入智慧的框架中,

有生命的东西只是人为地适合这个框架。因此,必须对有生命的东西采取一种特殊的态度,用不同于实证科学的眼光来考察它。因此,哲学侵入了经验的领域。迄今为止,哲学处理许多与经验无关的事物。科学、认识论和形而上学处在同样的领域里。由此导致它们之间的某种混淆。三者都首先以为失去了某种东西。但是,三者最终在汇合中获得好处。

实际上,科学认识可能以人们在整个经验领域确认的一致价值为荣。不过,正是因为所有的确认具有同样的价值,所以它们最终具有同样的相对性。当人们作出在我们看来是必然的区分时,情况就不再相同。知性在无机物质中应付自如。人类的活动主要作用于无机物质,正如我们在前面所说的,这种活动不会在非现实中进行。因此,只要我们从物理学角度来考虑其一般形式,而不是其实现的细节,我们就可以说,无机物质涉及到绝对存在。相反,科学是通过偶然——也可以说机遇或约定——用类似把握无机物的方式把握生命。在这里,知性框架的运用不再是自然的。我们不是说,这种运用在科学的意义上不再是合理的。如果科学应该把我们的活动扩大到物体上,如果我们只能把无机物质当作工具,那么科学可以和必须继续像处理无机物那样来处理生物。但是,科学越深入到生命的内部,它向我们提供的知识就越是象征性的,越与活动的偶然性有关,这是显而易见的。因此,在这个新的领域里,哲学应该遵循科学,以便在科学的真理上再增加另一种认识,我们可以把这种认识叫做形而上学。因此,我们的一切认识,科学的或形而上学的认识都有了提高。我们在绝对之中,我们活动和生活在绝对之中。我们对绝对的认识可能是不完全的,但不是外

在的和相对的。我们通过科学和哲学结合和不断发展所达到的就是在深处的存在。

因此,我们拒绝知性从外面强加给自然的人为的统一性,我们重新发现了自然的真正的和生动的统一性。因为我们为了超越纯粹知性而作出的努力把我们引到某种更广阔的东西中,在这里,我们的知性被分割,因而必然分离。由于物质受智慧的支配,由于在二者之间有一种明显的一致,所以如果我们没有其中之一,就不能有另一个。同样的过程必然同时在包含物质和智慧的东西中分割物质和智慧。随着我们尽力超越纯粹智慧,我们将越来越完全地重新回到这种现实中。

201

因此,我们专门讨论较多地离开外部事物、较少地深入智慧性的东西。让我们在我们的内部深处,寻找我们感到自己生命的内在中心点。我们重新进入纯粹的绵延之中,在这种绵延中,过去始终在前进,不断从一个全新的现在中扩展开来。但与此同时,我们感到我们的意志的发条被拉紧到了极限。必须通过我们的人格强烈收缩,我们才能拉回正在离去的过去,把它完整地压缩在它在进入现在时所创造的现在之中。我们重新回到这一点的时刻是极少的:这些时刻就是我们的真正自由的行动。即使在这个时候,我们也不能整个地保持一致。我们对绵延的感觉,也就是说,我们的自我与本身的一致,有程度上的区别。但是,感觉越深刻,自我的一致越完全,它们把我们放回其中的生命就越能在超越智慧时吸收智慧。因为智慧的基本功能是把相同的东西和相同的东西联系起来,只有能重复的东西才完全适合智慧的框架。然而,智慧只能

事后把握实际绵延的实际时刻,用一系列从外面看的和与已知事物极相似的观点重建新的状态:在这个意义上,可以说,状态包含了“潜在的”智慧性。但是,状态超出了智慧性,与之没有共同的尺度,是不可分的和新的。

现在,让我们放松和停止把大部分可能的过去推入现在中的努力。如果放松是完全的,就不再有记忆,也不再有意志,也就是说,我们没有陷入这种绝对的被动性之中,也不能使自己变得绝对自由。但是,在极端情况下,我们隐约看到一种由不断重新开始的现在构成的存在,——不是实际的绵延,只是不断消失和产生的瞬间。这就是物质的存在吗?也许不完全是,因为分析把物质分解为基本的振动,其中最短的振动持续时间很短,近乎消失,但不是乌有。不过,人们可以假定,正如心理存在朝向第一个方向,物理存在朝向第二个方向。

在“精神性”和带着物质性的“智慧性”的深处,有两种方向相反的过程,人们通过倒退和中断能从一个过程到另一个过程,如果正如我们在下面所指出的,倒退和中断这两个词在这里应被当作是同义词的话。如果人们从空间的观点,而不再仅仅从时间的观点考察事物,那么这个假定会得到证明。

我们越意识到我们在纯粹的绵延中前进,我们就越感觉到我们的存在的各种部分进入另一些部分,我们的整个人格也集中在一点,更确切地说,集中在不断突破和进入将来的一个尖点。生命和自由行动正在于此。让我们朝着反方向前进;不是行动,而是做梦。我们的自我就立刻分散开来;我们的过去到目前为止还在它给予我们的共同冲动中聚集在一起,现在却分解为成千上万的和

相互外在的回忆。随着它们进一步固化,就不再相互渗透。因此,我们的人格顺着空间的方向下降。我们的人格在感觉中不停地沿着空间下降。我们做准备在这里详述我们在别处深入研究过的东西,我们仅限于指出,广延有程度的不同,一切感觉在某种程度上都是广延的,无广延的、被人为地定位于空间的感觉的概念是一种单纯的精神观点,更多地受到无意识的形而上学,而不是受到心理学观察的启发。 203

即使我们尽可能地走得更远,我们也只是在广延的方向上走了第一步。但是,暂且让我们假定,物质是由这种被推到远处的运动构成的,物理学只是转化的精神现象。人们能理解,自从物质向精神提出关于运动的较明确的表象后,精神就感到自在,并很自然地在空间中运行。精神在它对其可能的放松,即其可能的广延的感觉中,对这种空间有模糊的表象。精神在物体中重新找到了这种空间,但是,只要精神有较强的想象力把自己的自然运动的反转推到底,即使没有物质,也能找到空间。另一方面,我们因而知道物质在精神的目光下仍然显出其物质性,物质开始帮助精神沿着物质走自己的下坡,给予精神推动力。但是,精神一旦被发动,就会继续下去。精神对纯粹空间形成的表象只不过是这种运动达到的终点图式。精神一旦拥有空间形式,就把空间形式当作一张可随意编织和拆散的网,这张网能覆盖在物质上,精神根据我们的行动的需要划分它。因此,我们的几何学的空间和物体的空间性,通过本质相同但方向不同的两个项的作用和反作用相互形成。空间不是像我们想象的那样与我们的本质无关,物质也不是像我们的智慧和感官描述的那样完全展开在空间中。 204



我们在别处已经论述了第一点,关于第二点,我们仅限于指出,完全的空间性是由部分与部分的完全的外在性构成的,即由完全的相互独立性构成的。然而,没有作用于任何物质点的物质点。如果人们注意到一个物体在作用的时候真正存在,人们就会说(正如法拉第所说的)<sup>①</sup>:所有原子是相互渗透的,其中的每一个原子都充满世界。在这种假设中,原子,或更一般地说,物质点成了精神的一种单纯观点,我们得以把物质分为物体的工作(完全与我们的行动能力有关)继续进行下去时到达的观点。物质能被细分,我们假定物质能被分为相互外在的部分,建立一门足以表示实在事物的科学,这是不容置疑的。如果没有完全孤立的体系,科学也能找到把宇宙分为相对独立的体系的手段,科学不因此而犯明显的错误,这也是不容置疑的。如果物质不在空间中展开,在空间决不是广延,如果人们不认为物质可分为孤立的体系,物质包含相互变化但本身不变化(即“移动”,而不是质变)的成分,总之,物质有纯粹空间的属性,人们不能想象物质指出其方向的运动结束后的情况,我们对此能说些什么?

康德的“超验美学”在我们看来最终证明的东西是,广延不是类似于其他属性的物质属性。关于温度概念,颜色或重量概念,推理完全无能为力:要认识重量或温度的形态,必须求助于实验。而对空间概念来说,情况就不同。如果假定空间概念是我们通过视觉和触觉在经验上获得的(康德对此没有提出异议),那么值得注意的是,精神用自己惟一的力量思考空间概念时,先验地分割它先

① 法拉第,《论电的传导》(《哲学杂志》,第三编,第24卷)。

验地确定其属性的形状：精神没有与之保持接触的经验，通过极复杂的推理遵循精神，并不变地认为推理是正确的。这就是事实。康德阐明了这一点。但是，我们认为，应该在与康德不同的道路中去寻找关于事实的解释。

正如康德向我们表明的，智慧沉浸在一种空间性的气氛中，智慧和空间性的气氛是不可分的，正如生物和它所呼吸的空气是不可分的。我们的知觉只有穿过这种气氛，才能到达我们。我们的知觉事先沉浸在我们的几何学中，所以我们的思维能力只是在物质中重新找到我们的感知能力事先放入其中的数学属性。因此，我们确信看到了物质服从我们的推理；但是，这种物质在其可理解方面是我们的活动：我们对“自在的”现实一无所知，而且永远一无所知，因为我们通过我们的感知能力的形式只能获得自在的现实的折射。如果我们以为能证实其中的某种东西，那么相反的证明也能被证实，这也是真实的：能被认识的分析直接证明的空间的理想性，也能间接地被对立的论点导致的二律背反证明。这就是康德的批判的指导思想。它启迪康德对所谓的“经验主义”认识论进行断然的反驳。在我们看来，这种指导思想在它所否定的东西中也起着决定性作用。但是，在它所肯定的东西中，是否能为我们解决问题？

这种思想把空间当作由我们的感知能力构成的一种形式，——人们不知道它是如何产生的，也不知道它为什么是这种东西，而不是别的东西的机器神灵(*deus ex machina*)。这种思想提出了“自在之物”，声称我们对“自在之物”一无所知：它如何有权断定“有问题的”自在之物的存在？如果不可认识的现实把感觉的多样

性投射到我们的感知能力中,因为它们确实能进入我们的感知能力,那么不可认识的现实不是部分地被认识了吗?我们在讨论这种进入时,不是已经至少在一点上假定我们的精神与物体之间有一种先定和谐,——康德有理由想放弃的无力假设吗?其实,正是因为不能在空间性中区分出程度,康德才不得不提出现成的空间,——从而产生“感觉的多样性”如何适合空间的问题。正是出于同样的理由,康德认为物质能整个地展开为相互外在的各个部分:因此,人们从二律背反中不难看到正题和反题必须以物质和几何空间的完全一致为前提,一旦人们不再在把纯粹空间的本质扩展到物质,正题和反题就消失。由此,结论是有三种可供认识论选择的方案,也只有三种方案:或者精神以物体为依据,或者物体以精神为依据,或者应该假设在物体和精神之间有一种神秘的和谐。

但是,事实上还有第四种方案,康德似乎没有想到,——首先因为他不认为精神超越智慧,其次(实际上,是一回事)因为他不认为绵延有一种绝对的存在,而是先验地把时间放在和空间一样的类别中。这种解决方案首先在于把智慧当作精神的一种特殊功能,基本上针对无机物质,其次认为,不是物质决定精神的形式,也不是精神把自己的形式强加给物质,也不是物质和精神通过我们不知道的先定和谐相互规定,而是精神和物质逐渐相互适应,以便最终选定一种共同的形式。此外,这种适应是自然地实现的,因为是同一种运动的倒退创造了精神的智慧性和物体的物质性。

从这个观点看,我们的知觉和科学给予我们的关于物质的认识,在我们看来是近似的,而不是相对的。我们的知觉的作用是指导我们的行为,对物质进行划分,这种划分始终过于分明,始终服

从实际要求,因而始终能修正。我们的科学倾向于采取数学的形式,过于强调物质的空间性;因此,它的图式一般说来过于精确,始终需要重新修改。为使一种科学的理论成为最终的理论,精神必须整个地把握所有事物,并准确地把它们放在它们的相互关系中; 208 但实际上,我们不得不一个一个地提出问题,我们使用的词语是临时性的词语,因此,对每个问题的解决必然不断地被我们对后来的问题作出的解决修正,从整体上说,科学与因问题而提出的偶然秩序有关。正是在这个意义上和在这个范围内,应该把科学看成是约定的,但是,约定性是出于事实,而不是出于法律。原则上,实证科学针对现实本身,只要它不越出自己的领域:无机物质的领域。

从这个角度来考察的科学认识到了更高的境界。相反,认识论则成为一种很困难的工作,超出了纯粹智慧的能力。实际上,不需要通过审慎的分析来确定思维的范畴,关键在于产生这些范畴。关于空间,必须通过一种特殊的精神努力来理解超空间降解为空间性的进程,或者说倒退。我们首先尽可能地把自己放在和我们的意识同样的高度上,以便在后来徐徐下降,我们感到我们的自我延伸到相互外在的静止回忆中,而不是局限在一种不可分的和能动的意志中。不过,这仅仅是一个开始。我们的意识在描绘运动时,向我们指出运动的方向,并使我们隐约看到运动进行到底的可能性;而我们的意识不能走得那么远。相反,如果我们考虑最初在我们看来与空间一致的物质,我们就会发现我们的注意力越集中在物质上,我们认为并列的各个部分就越相互渗透,每个部分都受到整体的作用,因而整体在某种意义上呈现给部分。因此,尽管物 209 质是在空间的方向上展开,但没有完全到达空间:我们由此能得出

结论,物质只是进一步继续意识在最初状态为我们描绘的运动。因此,我们抓住链子的两端,尽管我们没有能够抓住链子的其他环节。我们是否永远能抓住其他环节?应该认为我们所定义的这种哲学还没有完全意识到本身。当物理学在空间性的方向推进物质时,物理学理解了自己的作用;但当形而上学完全效法物理学,幻想在同一个方向走得更远,形而上学理解了自己的作用吗?形而上学的使命不是重新登上物理学走下来的斜坡,不是使物质回到原来状态,不是逐渐构成一种可以说是反转心理学的宇宙论吗?在物理学家和几何学家看来是肯定的一切,从这个新观点看则成了必须用心理学术语来定义的真正肯定性的中断或颠倒。

当然,如果我们考虑到数学的令人赞叹的条理性,数学所处理的对象之间的完美和谐,内在于数和图形的逻辑,我们始终能得出同样结论的确实性,不管我们对同一个主题的推理有多少样式和复杂性,我们会在同样肯定的表面的属性中毫不犹豫地看到一种否定的体系,不存在一种真正的现实,而不是存在一种真正的现实。但是,210 不应该忘记,证实和赞叹这种条理性的智慧也朝向到达其对象的物质性和空间性的运动方向。智慧在分析其对象中越把复杂性置于其中,它在其中找到的条理性就越复杂。这种条理性和这种复杂性必然使智慧产生与其同一个方向的实在现实的印象。

当一位诗人为我朗诵其诗句时,我可以对他发生兴趣,进入他的思维,深入他的情感,重新体验分散在句子和词语中的简单状态。于是,我与他的灵感发生共鸣,我以一种连续的运动追随其灵感,这种运动如同灵感,是一种不可分的行为。此时,只需我放松

我的注意力,放松我身上的紧张,就足以使到目前为止淹没在意义中的声音一个一个地显现在其物质性中。对此,我不必增加什么东西,只需减去某种东西。随着我顺其自然,连续的声音进一步具有特性:正如句子分解为词语,词语也同样能分解为我依次感知到的音节。让我们沿着梦的方向走得更远些:这些字母互不相同,我看到它们交织地排列在想象的纸上。我赞叹它们交织的精确,排列得井然有序,字母准确地嵌入音节,音节准确地嵌入词语,词语准确地嵌入句子。我越沿着与放松相反的方向前进,我就越能创造出一种延伸和复杂性;复杂性越增加,继续在成分之间占据不可动摇的统治地位的条理性就越完美。然而,这种复杂性和这种延伸不表示肯定的东西:它们表示意志的缺乏。但是,另一方面,条理性必须与复杂性一起增加,因为条理性只是复杂性的一个方面:人们越象征性地在一个不可分的整体中看到部分,部分之间的关系数目就必然越增加,整个现实的不可分性继续笼罩在象征成分的不断增加的多样性上,而注意力的分散把现实分解在这种多样性中。在某种程度上,这种比较能使我们理解为什么肯定的现实的同样取消,某种最初运动的同样倒退能创造出在空间中的延伸,以及我们的数学在其中发现极完美的条理性。在这两种情况之间可能有这种区别:词语和字母是通过人类的积极努力发明出来的,而空间是自动出现的,就像一旦两个项确定后,减法的余数就出现了。<sup>①</sup>在两种情况下,部分的无限复杂性和部分之间的完美

211

<sup>①</sup> 我们的比较只是发展了柏罗丁所理解的  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (逻各斯) 的内容,因为一方面,这位哲学家的  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  是一种产生和传递力,是  $\Psi\upsilon\chi\eta$  (灵魂) 的一个方面或一个片断,另一方面,柏罗丁有时把它当作语言来使用,更一般地说,在本章中,我们在“延伸”和“松弛”

协调是通过实际上作为一种中断的倒退,即一种肯定的现实的减少一下子被创造出来的。

我们的智慧的一切活动力求到达几何学,到达能在其中发现完美的目的。但是,由于几何学必然先于智慧活动(因为智慧活动不在于重建空间,只能再现空间),所以,显而易见,内在于我们的空间表象的潜在几何学是我们智慧的巨大发条,能使我们的智慧运转。只要考虑智慧的两种基本功能,演绎功能和归纳功能,我们就会确信这一点。

让我们从演绎说起。我在空间画出一个图形的动作也产生了图形的属性;这些属性在动作本身中是可见的,可触摸的;我感到,我看到在空间中定义和结果的关系,结论和前提的关系。经验使我想到的所有其他概念,只是部分可先验地被重新构成,因此,其定义是不完全的,概念进入其中的演绎也是不完全的,因为概念是严格的,我们能把结论和前提联系起来。但是,当我粗略地在沙滩上画一个三角形的底边,并开始画两个角时,我肯定知道,我完全理解如果两个角是相等的,则两条边也是相等的,图形能不变地呈现出来。在我学习几何学之前,我也知道这一点。因此,在渊博的几何学之前,有一种自然的几何学,其清晰性和明显

---

之间建立起来的关系在某些方面像柏罗丁所假设的关系(拉威松先生在其思想的发展中受到了柏罗丁的启迪),柏罗丁不是当作原始存在的一种倒退,而是其本质的一种衰弱,过程的最后阶段。(见《九章集》第四章,第三节 9-11;第三章,第四节 17-18)古代哲学看不到由此给数学带来的结果,因为柏罗丁和柏拉图一样,在绝对的实际中建立数学的本质。这种哲学被绵延和延伸的表面相似所欺骗。它处理绵延如同处理延伸,把变化看作是不变的破坏,把感性事物看作是一种可理解事物的下降,因此,正如我们将在下一章中所指出的,由此产生了一种不理解智慧的实际界限和功能的哲学。

性超过其他演绎的清晰性和显明性。其他的演绎针对性质,而不是针对大小。大小可能是根据性质形成的,必然从我们模糊地看到大小以性质形式出现的事实中获得其力量。我们注意到位置和大小的问题是向我们的精神活动提出的最初问题,是外化在行为中的智慧在反省智慧出现之前要解决的问题:野蛮人比文明人更知道估计距离,确定方向,凭记忆来描绘走过的路的略图,并以直 213  
线返回其出发点。<sup>①</sup> 如果动物不能清晰地演绎和形成概念,那么动物也不能想象同质的空间。你不能同时引入降解为逻辑学的一种潜在几何学,你就不能想象空间。从这个角度考察事物的哲学家们的不一致在于智慧的逻辑工作在他们看来是精神的一种积极努力。但是,如果我们把精神性理解为向一种不断的创新,向与前提无共同尺度、不能由前提确定的结论的迈进,那么关于通过预先包含结论的前提和在必然确定的关系中运动的一种表象,我们能说它朝着相反的方向,即物质性的方向运动。从智慧的观点看,表现为一种努力的东西本是一种放弃。从智慧的观点看,要有一种循环论证使几何学从空间自动产生,使逻辑学从几何学自动产生,如果空间是精神的松弛运动的终点,那么人们不如此提出处于纯粹空间直觉是其终点的轨迹上的逻辑学和几何学,就不能想象空间。

人们还没有注意到演绎的作用在心理科学和精神科学中是多么地有限。从一个被事实证实的命题中,人们只能在某一方面,在某种范围内得出可被证实的结果。必须马上求助于常识,即求助 214  
于实在事物的连续经验,以改变演绎出的结果,使之顺从生活的曲

---

<sup>①</sup> 巴斯蒂安,《大脑》,巴黎,1882年,第一卷,166-170页。



折。演绎在精神事物中的成功只是在比喻的意义上,可以说,只是在精神事物可转换为物理学,即可转换为空间符号的范围内。比喻不可能走得很远,正如曲线不能长久地混同于它的切线。对这种演绎的无能具有的奇特性和自相矛盾,怎么不令人惊讶?这就是通过精神的惟一力量完成的精神的纯粹活动。如果这种活动在某个地方需要感到自如,发展自如,那么是在精神事物中,在精神的领域中。情况完全不是这样,这种活动正是在那里陷入绝境。相反,在几何学、物理学和天文学中,我们所处理的对象是外在于我们的事物,演绎具有巨大的力量!观察与实验是为了发现原因,也就是说,为了发现考察事物的角度所必需的。但是,严格地说,人们有许多机会马上发现原因;只要人们拥有原因,人们就能得出实验始终能证明的结果。如果演绎不是一种按照物质的进程和物质的运动连贯进行的、与作为物质的基础的空间一起不言明地给定的活动,我们还能得出什么结论?只要演绎是在空间中或在空间化了的时间中进行的,它只能任其自然。是绵延在设置障碍。

如果没有空间直觉的内部观念,演绎就寸步难行。但是,人们  
215 会说归纳也是如此。当然,以同样的条件下得到同样的事实的重复,不一定要像几何学家那样进行思维,甚至根本不需进行思维。动物的意识已经完成了一些这个工作,独立于意识的身体的构成是为了从它所处的连续情境中提取与它有关的相似性,为了对刺激作出适当的反应。但是,身体对作为一种纯粹智慧活动的本意义上的归纳远没有机械的等待和反应。智慧活动基于存在着原因和结果、同样的结果来自同样原因的信念。如果我们深入这个双重信念,我们就能得到这一点。这个信念首先意味着现实事物可

分为我们实际上可能认为是孤立和独立的类。如果我把平底锅放在炉子上烧开水,操作和协助操作和物体实际上与另一组物体和另一组操作密切相关:人们逐渐发现我们的整个太阳系和在空间的这一点上实现的东西有关。但是,在某种程度上,对于我追求的特殊目的来说,我能承认事情的发生像是水—平底锅—炉子的类构成了一个独立的小宇宙。这就是我首先证明的。现在,当我说这个小宇宙总是以同样方式运行,热量在一定的时间后必然使水沸腾时,我承认,如果我增加这个系统的某些成分,就足以使这个系统变得完全:系统自动地变得完全,我不能随意地通过思维使它变得完全。炉子、平底锅和水是确定的,某种时间间隔,水的沸腾也是确定的,昨天的经验告诉我为使系统变成完全所缺少的东西,明天或无论什么时候,这个东西都能使系统变得完全。这种信念到底是什么?必须注意到,这种信念是根据情况多少能被证实,当这个小宇宙仅包含大小的时候,这种信仰就呈现出绝对确实的特征。如果我列出两个数,我就不再能随意地选择它们的差。如果我画出三角形的两条边及其角,那么第三条边就会出现,三角形就自动变得完全。我可以在任何地方,任何时候画出构成同一个三角形的两条边;显然,由此构成的新三角形能与第一个三角形重合,因此,同样的第三条边能使系统变得完全。然而,如果我的信念在我对纯粹空间的规定性推理的情况下是肯定的,那么我是否应该假设,在别的情况下,我的信念随着接近这种极限情况而越来越肯定?这是否就是通过其他情况<sup>①</sup>显现出来的、按照其透明度

---

<sup>①</sup> 我们在以前的一部著作中详述了这一点。见《论意识的直接材料》,巴黎,1889年,134-137页。

使其他情况染上不同程度的几何必然性色调的极限情况？事实上，当我说炉子上的水今天会像昨天一样沸腾时，这是绝对必然的，我模糊地感到我的想象力把今天的炉子放在昨天的炉子的位置上，把今天的平底锅放在昨天的平底锅的位置上，把今天的水放在昨天的水的位置上，把今天的绵延放在昨天的绵延的位置上，其余的一切似乎也如此重合，正如当两个三角形的两条边重合时，第三条边也必然重合。但是，我们的想象以这种方式进行，只是因为  
217 没有看到两个基本点。为使今天的系统与昨天的系统重合起来，昨天的系统必须等待今天的系统，时间必须停顿，一切必须完全同时：这是出现在几何学中的情况，也仅仅是出现在几何学中的情况。因此，归纳首先意味着在物理学家的世界中和在几何学家的世界中，时间是不重要的。但是，归纳也意味着性质可以像大小一样相互重合。如果我理想地把今天的炉子放在昨天的炉子的位置上，我可能发现形状还是原来的形状；为此，只需表面和棱边重合就行了，但是，两种性质的重合是什么？如何使两种性质重合，以确保它们是同一的？但是，我把适用于现实的第一秩序的一切东西延伸到现实的第二秩序。物理学家后来尽可能地把性质的差异归结为大小的差异，使这种操作合法化。但是，在一切科学之前，我倾向于把性质与数量进行比较，好像我在数量后面透明地看到了一种几何学机制。<sup>①</sup> 这种透明越完全，在同样的条件下，我就越觉得同样事实的重复是必然的。在我们看来，如果我们把性质的差异融合在作为这些差别的空间的同质性，我们的归纳就是确实

---

① 《论意识的直接材料》，第一章和第三章。

的,因此,几何学像是我们的演绎的理想极限,也是我们的归纳的理想极限。在空间性处在其尽头的运动,沿着自己的轨迹留下演绎的能力和归纳的能力,整个智慧性。

运动在精神中创造了这些能力。但是,运动也在物体中创造我们的归纳在演绎的帮助下重新发现的“秩序”。我们的行动依靠的和我们的智慧在其中认识自己的秩序在我们看来是不可思议的。218 不仅仅同样的重要原因总是产生同样的整体结果,而且在可见的原因和结果下面,我们的科学发现了无数极小的变化,随着我们进一步分析,这些变化越来越精确地相互衔接在一起:在这种分析结束时,物质在我们看来就成了几何学本身。当然,在这里,智慧有充分理由赞叹在增长的复杂性中增长的秩序:复杂性和秩序在智慧看来是一种肯定的现实,与现实的方向相同。但是,当人们认为不可分的整个现实向着连续创造前进时,事物在变化面貌。因此,人们会猜测,一旦在整体的内部出现一种局部中断或倒退,物质成分的复杂性和把物质成分连接在一起的数学秩序就会自动出现。此外,由于我们的智慧通过同一种过程在精神中显现出来,所以我们的智慧与这种秩序和这种复杂性是一致的,因为我们的智慧在这种秩序和复杂性中认识自己,所以赞叹它们。但是,本身值得赞叹、值得惊讶的东西,是不可分的整个现实在前进中完成的不断更新的创造,因为数学秩序的复杂性不管有多么深奥,也不可能把一个新原子引入世界中,而这种创造力一旦形成(这种创造力是存在的,因为我们在自身中意识到它,至少在我们自由行动的时候),只需不关注自己就能放松,为了伸展而放松,为了支配由此被区分的成分的数学秩序,以及把这些成分联系起来和显示创造活

动中断的坚定的决定论而伸延；而且，数学秩序和决定论就是这种中断本身。

219 物理世界的特殊规律就表现出这种很消极的倾向。被分别看待的这些规律中的任何一种规律都没有客观实在性：它只是一位学者的成果，学者从某个角度考察事物，分离某些变量，运用某些约定的测量单位。但是，有一种物质固有的近似数学的秩序，客观的秩序，我们的科学在发展过程中接近它。因为如果物质是不可伸展的东西在可伸展的东西中的放松，因而是自由在必然中的放松，那么物质就不能与纯粹的同质空间完全一致，物质是在其中进行的运动构成的，从此以后，进入几何学的轨道。确实，数学形式的规律不能完全应用于物质。为此，物质必须是纯粹的空间，必须摆脱绵延。

人们不会过于强调在物理规律的数学形式中，因而在我们对事物的科学认识中人为的东西。<sup>①</sup> 我们的测量单位是约定的，也可以说，与自然的意图无关：我们如何能假设自然把热的所有形态与水银的膨胀，或体积保持不变的空气的压力变化联系在一起？但是，这还不是全部。一般地说，测量完全是一种人类活动，它意味着人们实际地或理想地把两个物体重合多次。自然没有想到这种重合。自然不进行测量，也不进行计算。然而，物理学却进行计算，测量，把一些“数量”变化和另一些“数量”变化联系在一起，以得出规律，物理学成功了。如果构成物质性的运动不是被我们延

---

<sup>①</sup> 我们在这里暗示勒·鲁瓦(M. Ed. Le Roy)的深刻研究，发表在《形而上学和伦理学杂志》。

伸到其终点,即延伸到同质空间,使我们在互为函数的项的各自变化中进行计算,测量和理解的运动,那么物理学的成功就是不可解释的。 220

如果数学秩序是实在的东西,如果有内在于物质的、同我们的法典中的法规类似的规律,我们的科学的成功就属于奇迹。实际上,我们会有什么机会重新找到自然的标准,精确地分离自然所选择的变量,以确定变量间的相互关系?如果物质没有适合我们的框架所必需的东西,那么数学形式的科学的成功是不可理解的。因此,一个惟一的假设可能是正确的:数学秩序没有实在性,它是某种中断趋于的一种形式,物质性正是由这种中断构成的。人们因此能理解,我们的科学是偶然的,与它所选择的变量有关,与它不断提出问题的秩序有关,但我们的科学还是取得了成功。整体上说,科学可能完全不同,但还是取得了成功。这是因为由数学规律定义的体系都不是建立在自然的基础上,一般的数学仅仅表示物质重新落下的方向。一个用软木制成和底部充铅的玩具娃娃,不管你把它放在何种姿态,平放、倒放或把它抛向空中,它都能自动地重新站立起来。物质也正是如此,我们可以抓住它的任何一端,随意摆弄它,但它总是要回到我们的一个数学框架中,因为它本身包含了几何学。 221

但是,哲学家可能拒绝把一种认识论建立在这样的基础上。哲学家厌恶这样做,因为作为秩序的数学秩序在他看来包含了某种实在的东西。我们说这种秩序是由相反秩序的中断自动产生的,它就是中断本身,则是徒劳的。观念依然继续存在,根本没有什么秩序,事物的数学秩序是对无序的战胜,拥有肯定的实在性。

如果深入这一点,我们就会看到,无序的概念在关于认识论的问题中起着多么重要的作用。由于这个概念看来是不可解释的,所以人们没有注意到它。但是,一种认识论必然始于对这个概念的批判,因为之所以重大的问题在于知道现实为什么和如何服从秩序,是由于各种秩序的不存在是可能的和可想象的。实在论者和唯心论者都以为自己想到了这种秩序的不存在,实在论者说,“客观”规律实际上把规则强加给了自然的一种可能无序,唯心论者假设,在我们的知性的组织影响下,“感觉的多样性”相互协调,因而原本是无序的。因此,在秩序的不存在的意义被理解的无序概念,是首先应该加以分析的概念。哲学从日常生活中借用这个概念。显然,当我们平时谈论无序时,我们想到了某种东西。但是,我们究竟想到了什么?

- 222 我们将在下一章看到,确定一种否定概念的内容是多么地不容易,人们会产生怎样的错觉,哲学会陷入难解的困难之中,以致不能完成这项工作。困难和错觉通常在于人们把本质上暂时的表达方式当作是最终的表达方式,在于人们把用于实践的方法应用于思辨领域。如果我在我的书房里随意选择一本书,看了一眼后又把它放回书架,说:“这不是诗”。我在翻阅这本书的时候,是否意识到这一点?显然没有。我没有看到,也不可能看到诗的不存在。我看到了散文。但是,因为我们想看的是诗,所以我按照我寻找的东西来表达我找到的东西,我不说“这是散文”,而是说“这不是诗”。反过来,如果我想读散文,选择的却是一部诗集,我就会喊道:“这不是散文。”这句话表达了我的知觉的材料,我的知觉用固定在散文上和只想听到散文的我的期待和注意的语言向我指出

诗。现在,如果儒尔丹先生听我讲话,他可能会从我的两句话中推论出散文和诗是书面语言的两种形式,这两种精深的形式被置于既非散文也非诗的一种原始语言之上。在谈到这种既非诗亦非散文的东西时,他可能会想到这只不过是一种虚假的表达。让我们再进一步:如果儒尔丹先生向他的哲学老师请教散文的形式和诗的形式是如何被置于不拥有这两种形式的任何一种形式的东西之上的,如果他想让老师建立某种理论,以解释这两种形式如何加在这种简单的物质之上,那么这种虚假的表达可能产生一个虚假的问题。他的问题也许是荒谬的,其荒谬性在于他把两者的同时否定体现在诗与散文的共同基础中,忘记了对一个的否定就是对另一个的肯定。 223

假设有两种秩序,这两种秩序在同一个类中是相反的。再假设和当我们寻找两种秩序中的一种,遇到的却是另一种时,我们就想到了无序的概念。因此,无序的概念在日常生活实践中有一种明确的意义。为了语言的方便,这个概念使精神的失望客观化,精神在眼前发现了不同于它所需要的秩序的一种秩序,目前它只能有的一种秩序,在这个意义上,这种秩序不为它存在。但是,这个概念不包含任何理论的使用。如果我们仍然想把这个概念引入哲学,那么我们就必然看不到它的真正意义。这个概念表示某种秩序的不存在,但这是为了另一种秩序(人们不必关注这种秩序);由于这个概念轮流应用于这两种秩序,甚至在这两种秩序之间不断地来回,所以我们在中途,更确切地说,在空中抓住它,它像来回于两个球拍之间的羽毛球,我们认为它好像不再表示一种秩序或写一种秩序的不存在,而是表示两种秩序都不存在,——即不能被感



知也不能被设想的东西,单纯的语言实体。因此,秩序如何加在无序上,形式如何加在物质上的问题就出现了。通过对微妙的无序概念的分析,我们看到这个概念不表示什么东西,围绕这个概念提出的一切问题立即消失。

确实,必须从区分人们通常加以混淆的这两种秩序和使之对  
224 立着手。由于这种混淆造成了在认识问题上的重大困难,所以再次利用能区分两种秩序的特征并非没有用处。

一般地说,现实在它能满足我们的思维的范围内是有序的。因此,秩序是主体和客体之间的某种一致。精神重新回到物体中。但是,我们说,精神能朝着两个相反的方向前进。有时,精神沿着自己的自然方向前进:这是以紧张形式的前进,连续的创造,自由的活动。有时,精神改变其方向,这种进行到底的反向运动会导致延伸,导致相互外在的成分的必然相互确定,最终导致几何学的机制。或者经验在我们看来采取第一种方向,或者经验定向于第二种方向,在两种情况下,我们都说存在着秩序,因为精神重新回到这两个过程中。因此,两者之间的混淆是自然的。为了避免这种混淆,就必须对两种秩序冠以不同的名称,但这是难以做到的,因为它们有多种形式和多种变化。第二种秩序可以由几何学来定义,几何学是它的极限:更一般地说,每当人们在原因和结果之间发现了一种必然的确定关系时,都与第二种秩序有关。它使人想起惰性、被动性和自动性的概念。至于第一种秩序,它围绕着目的性摆动,但是,人们不能用目的性来定义它,因为它有时在目的性之上,有时在目的性之下。在其最高的形式中,它多于目的性,因为关于一种自由行动或一部艺术作品,人们可以说它们表现出一

种完美的秩序,但是,它们只能在事后和近似地用观念被表达出来。大体上说,被当作一种创造进化的生命是某种类似的东西:如果人们把目的性理解为一种预先设想或可设想的观念的实现,那么生命就超越了目的性。因此,目的性的框架对于完整的生命来说过于狭窄。相反,这个框架对于被特殊看待的生命的某种表现 225 来说则过于宽大。无论如何,我们在这里探讨的仍然是有生命的东西,目前的一些研究旨在证明,生命朝着随意的方向。因此,人们能说,第一种秩序是生命或意愿的秩序,与第二种秩序是对立的,第二种秩序是惰性和自动性的秩序。此外,常识至少在极端情况下本能地对这两种秩序作出区分;常识也本能地使它们接近。人们说,天文现象表现出一种令人赞叹的秩序,这意味着人们可以用数学预测天文现象。人们也能在贝多芬的交响乐中发现一种令人赞叹的秩序,这种秩序是才华,独创性,因而是无法预测的。

但是,第一种秩序具有一种明确的形式,只不过是例外。一般地说,人们倾向于把第一种秩序表现出的特征混同于相反秩序的特征。例如,当我们在整体上考察生命的进化时,生命运动的自发性和过程的不可预见性必然会引起我们的注意。但是,我们在日常经验中遇到的东西是某个确定的生物,是差不多重复已知形式和事实的某些生命特殊表现:我们到处在造物和被造物之间发现的结构相似性,能使我们把无数个体归入同一个类、在我们看来就是类本身的相似性,我们认为无机物的类以生物的种类为模型。因此,生命的秩序,分解它的实验告诉我们的生命的秩序,表现出与 226 物理秩序相同的特征,发挥着与物理秩序相同的功能。这两种秩序使我们的实验能重复,使我们的精神能概括。实际上,这种特征

在两种情况下有完全不同的起源,甚至有相反的意义。在第二种情况下,特征是几何学必然性的典型,理想范围和基础相同的组成部分按照几何学必然性产生同样的结果。相反,在第一种情况下,特征意味着对某种力图得到同样的结果的事物的干预,而极复杂的基本原因可能是完全不同的。当我们指出同样的结构如何在独立的进化路线上汇合时,就是强调在本书第一章中的最后一点。但是,不需要引证前面的东西,我们就能推测,子代对亲代的复制型已经完全不同于表现在同样结果中力的合成的重复。当人们想到在生物发生中起作用的无数无限小的成分和原因时,当人们想到只要一个成分或原因缺乏或偏离,发展就停顿时,精神的第一个运动就是让一个考虑周密的工头来看管这群由小工人组成的队伍,“生命本原”随时纠正所犯的错误,挽回由疏忽造成的后果,理顺一切东西:人们试图以此来解释物理秩序和生命秩序之间的差别,物理秩序是使相同原因组合产生同样的整体结果,生命秩序则

227 确保结果的稳定性,尽管在原因中有不稳定性。但是,这只不过是一种解释,只要加以思索,人们就会发现根本没有什么工头,原因很简单,根本没有什么工人。物理—化学分析发现的原因和成分,对于有机体的破坏的事实来说可能是实际的原因和成分;它们在数量上是有限的。但是,当我们分析本义的生命现象,或有机创造的事实时,它们就向我们展现出一种向往无限发展的前景:我们由此可以推断,各种的原因和成分在这里只不过是精神试图不断地模仿自然过程的想法,模仿活动是一种不可分的行为。因此,在同一个物种的个体之间的相似性,与由相同原因的相同组合产生复杂结果之间的相似性具有不同的意义和不同的起源。但是,在两

种情况下,都有相似性,因而可能有普遍性。这就是在实践中使我们感兴趣的東西,因为我们的日常生活必然是对同样的事物和同样的情境的一种期待,理所当然的是:从我们的行动的观点看,这种共同的基本特征使两种秩序相互接近,尽管它们仅与思辨有关的内部结构不同。因此,到处都相同的自然的一般秩序的观念既笼罩着生命,也笼罩着物质。因此,我们的习惯是用同样的词语表示和用同样的方式想象在无机物质领域的规律的存在,在生命领域的类的存在。

在古人和今人中,这种混淆源于认识的问题所造成的大部分困难,在我们看来是不容置疑的。事实上,规律的普遍性和类的普遍性是由同样的词语表示的,被归入同样的概念,从此以后,几何学秩序和生命秩序就被混淆在一起了。按照人们所持的观点,规律的普遍性是由类的普遍性来解释的,或者类的普遍性是由规律的普遍性来解释的。这两种论点就这样被确定了,第一种论点有古代思想的特征,第二种论点属于现代哲学。但是,在这两种哲学中,“普遍性”的概念是一个含糊的概念,它把互不相容的物体和成分统一在它的外延和理解中。在这两种哲学中,人们把两种秩序归入同一个概念,这两种秩序的相似性仅在于便于我们对事物的作用。人们根据外在的相似性把二者放在一起,这种相似性可以解释它们在实践中是以同样的词语来表示的,但不允许我们在思辨领域把它们混淆在同一个定义中。 228

其实,古人没有思考过为什么自然服从规律,而是思考过为什么自然按照类排列。类的概念尤其适合生命领域中的一种客观现实,它表示一个不容置疑的事实,即遗传。只有在有个别物体的地

方,才有类。然而,如果有机体是由它的组织本身,即由大自然从物质整体中被分离出来的,那么是我们的知觉把无机物质分成有区别的物体,我们的知觉受到行动的利益的,我们的身体的最初反应的导引,也就是说,正如我们在另一部著作中指出的<sup>①</sup>,受到倾向于形成的潜在类的导引:类和个体在这里都是由与我们对物体以后的作用有关的半人为活动确定的。但是,古人毫不犹豫地把所有的类归入同一个等级,并赋予它们同样的绝对存在,因此,现实就成了一个类的系统,规律的普遍性必然归结为类的普遍性(总之,归结为表示生命秩序的普遍性)。在这方面,把亚里士多德的落体理论同伽利略的解释加以比较是有趣的。亚里士多德只是关注“高”和“低”,“本身的位置”和“经过的位置”,“自然运动”和“强制运动”<sup>②</sup>的概念:在他看来,石头下落遵循的物理规律表示石头重新回到一切石头的“自然位置”,即地面。在他看来,只要石头不在它正常的位置上,石头就不是石头。当石头回到正常的位置上时,它就趋于完整,正如一个正在成长的生物,因而趋于充分实现石头的类的本质。<sup>③</sup>如果这种物理规律的概念是正确的,那么规律就不再是由精神建立的一种简单关系,物质被划分为物体也不再和我们的感知能力有关:所有物体都像生物那样有同样的个体性,物理世界的规律表示在实际的类之间实际的不同关系。我们知道由

① 《物质与记忆》,第三章和第四章。

② 参见《物理学》,第四卷,215a2;第五卷,230b12;第八卷,255a2;和《论天》第四卷,1-5;第二卷,296b27;第四卷,308a34。

③ 《论天》,第四卷,310a34: το δ'εις τον αυτου τόπον φέρεται έκαστον το εις το αυτου ειδός εστι φέρεσθαι (每一个物体向着自己的位置运动,也就是向着自己的形式运动)。

此会得出何种物理学,由于古人相信只有一种唯一的和最终的科学能包括整个现实和与绝对一致,他们认为物理学多少能大致地解释生命。

但是,在今人中,也存在着这种混淆,区别在于:二者的关系被颠倒了,规律不再被归结为类,而是类归结为规律,仍然被认为是唯一的科学,不再像古人所想象的那样与绝对一致,而完全是相对的。类的问题在现代哲学中的消失,是一个值得注意的事实。我们的认识论几乎完全以规律的问题为中心:类应该找到处理规律的手段,如何处理变得不重要。其原因在于我们的哲学在现代天文学和物理学的伟大发现中有自己的出发点。在我们的哲学看来,开普勒和伽利略的规律仍然是全部认识的惟一理想典型。不过,一个规律是事物之间和事实之间的一种关系。更确切地说,一种数学形式的规律表示某个量值是适当被选择的一个或几个变量的函数。但是,变量的选择,自然在物体和事实中的分布,已经有某种偶然的和约定的东西。但是,我们承认,选择是由经验指导的,甚至强加的:规律仍然是一种关系,一种关系本质上是由一种比较构成的,关系只是在能同时想象几个项的智慧看来才具有客观实在性。这种智慧可能不是我的智慧,也不是你的智慧;因此,基于规律的一种科学可能是一种客观的科学,实验已经预先包含了它这种科学,我们只需要让实验来释放它:确实,即使比较不是个人的工作,至少也是客观地完成的,由规律构成的实验,即由与其他项有联系的项构成的实验,就是由比较构成的实验,当我们得到它时,它必然已经穿过了智慧性的氛围。与人类的知性有关的科学和实验的概念,暗含在一种由规律构成的惟一和完整科学的

概念中:康德仅仅指出了这个概念。但是,这个概念来自规律的普遍性和类的普遍性的随意混淆。如果需要一种智慧来规定相互关联的项,人们会设想,在某些情况下,这些项可以独立存在。如果除了项与项之间的关系,实验也向我们呈现独立的项,并且有生命的类是与规律体系完全不同的东西,那么至少我们的一半认识是针对“自在之物”,针对现实本身。这种认识是极其困难的,因为它不再构造自己的对象,反而必须接受自己的对象;但是,这种认识之所以几乎不处理其对象,是因为处在它抓住的绝对本身中。让我们再进一步,如果我们能证明认识是针对一种相反秩序的现实,我们总是用数学规律表达的、即用包含比较的关系表达的现实,但这种现实只是因为具有空间性和几何性质才能被研究,那么另一半的认识的就不再像某些哲学家所说的那样完全是相对的。不管怎样,由于两种秩序的混淆已经存在于古人的独断论中,所以我们在今人的相对论后面也看到了这种混淆。

为了指出这种混淆的起源,我们已经谈得很多。这种混淆在于:本质上是创造的生命秩序在我们看来不是表现在其本质中,而是表现在其某些偶性中:这些偶性模仿物理和几何秩序;这些偶性像几何和物理秩序那样向我们呈现出使概括成为可能的重复,这就是在我们看来重要的东西。毫无疑问,总的来说,生命是一种进化,即一种不断的变化。但是,生命只有通过作为其载体的生物才能前进。几乎类似的无数生物必须在空间和时间中重复,以便使它们生产的新生命成长和成熟。正如一本书只有印刷数千次,每次印刷数千册,才能走向新版本。但是,这两种情况有所区别,连续的印刷是相同的,每次印刷的书也是相同的,而同一个物种的代

表在不同的空间点、在不同的时间不完全相同。遗传不只是传递性状,遗传也传递性状得以改变的冲动,这种冲动就是生命力本身。这就是为什么我们说作为我们的概括的基础的重复在物理秩序是基本的,在生命的秩序中是偶然的。物理秩序是一种“自动的”秩序,生命秩序即使不是有意识的,也类似于有意识的秩序。

但是,一旦我们明确了“有意识的”秩序和“自动的”秩序之间的区别,无序概念的含糊就消失了,认识问题中的主要困难之一也随之消失了。

事实上,认识论的主要问题是要了解为什么科学是可能的,也就是说,为什么在事物中有秩序,而不是无序。秩序存在着,是一个事实。但是,另一方面,在我们看来不如秩序的无序似乎也是有理由的。因此,秩序的存在是需弄清的一个秘密,无论如何,是需提出的一个问题。更简单地说,一旦人们想建立秩序,就把秩序看 233  
成偶然的東西,如果不是在事物中,至少在精神看来:对于人们不认为是偶然的東西,人们不会要求作任何解释。如果秩序在我们看来不是战胜某种东西,或者不是添加某种东西(它可能是“没有秩序的”),那么古代的实在论就不会谈论理念(Idée)置于其上的“物质”,现代的唯一论也不会提出知性在自然中组织的“感觉多样性”。因此,一切秩序都是偶然的和被认为是偶然的,这是不容置疑的。但是,它对什么东西来说是偶然的?

在我们看来,答案是不容置疑的。一种秩序是偶然的和在我们看来是偶然的,是对相反的秩序而言的,正如诗对散文来说是偶然的,散文对诗来说是偶然的。但是,正如不是散文的话语都是诗和必然被认为是诗,正如不是诗的话语都是散文和必然被认为是



散文,不是两种秩序之一的存在方式也都是另一种秩序和必然被认为是另一种秩序。但是,我们不可能理解我们想象的东西,只能通过情绪状态的迷雾看到实际呈现给我们的精神的概念。只要考察一下我们在日常生活中对无序观念的使用,我们就会相信这一点。当我走进一个房间,认为它是“杂乱的”,我指出的是什么?每一样东西的位置都能由住在房间里的人的无意识运动,或由任何能把每一件家具、每一件衣物等放在目前的位置上的动力因得到解释:在第二种意义上的秩序是完美的。但是,我期待的是第一种秩序,是一位生活有条理的人有意识追求的秩序,是有意识的秩序,而不是无意识的秩序。于是,我把这种秩序的不存在叫做无序。实质上,在一种秩序的不存在中一切实在的、被感知的和被想象的东西,就是另一种秩序的存在。但是,在这里,我对第二种秩序不感兴趣,我对第一种秩序感兴趣,我根据第一种秩序表达第二种的存在,而不是根据第二种秩序表达第二种秩序的存在,说它是无序。反过来,当我们以为在想象一种混乱,也就是物质世界不再遵循规律的一种事物状态时,我们想到的是什么?我们想象任意出现和消失的事实。我们开始想到我们所认识的物质世界,以及相互有关的原因和结果,然后,我们通过一系列随意的规定,进行增加、减少和删除,以得到我们所说的无序。实际上,当我们想象现象的出现和消失时,我们用意志代替了自然机制,用基本意志的多样性取代了“无意识的秩序”。也许,为使这些微小的意志构成一种“有意识的秩序”,它们必须接受一种高级意志的方向。但是,仔细地观察时这些微小的意志,我们就会发现它们的所作所为:我们的意志就在那里,体现在这些任性的微小意志的每一个之中,注

意不把同样的东西和同样的东西联系在一起,不使结果和原因保持相关,最后,使一种简单的意向控制所有基本意志。因此,一种秩序的不存在在这里是由于另一种秩序的存在。当我们分析近似于无序概念的偶然概念时,我们会发现同样的因素。机械作用的原因使轮盘停在使我赢钱的数字上,好像一位关心我利益的好心精灵在活动,而纯粹是机械力的一阵风掀起屋顶上的一片瓦,使之落在我的头上,好像一个可恶精灵在和我作对,在这两种情况下,在我试图找到和以为能找到一种意图的地方,我却找到一种机械作用;这就是我谈论偶然时所表达的意思。在一个杂乱的世界里,现象的相继发生是任意的,关于这个世界,我还会说这是偶然的领域,我是指当我期待机械作用的时候,我却发现了各种意志,更确切地说,各种规定。当精神试图定义偶然时,精神的犹豫不决由此得到了解释。不管是动力因还是目的因,都不能为偶然下一个恰当的定义。精神在目的因的缺乏和动力因的缺乏之间摇摆,被两种定义推来推去,不能固定下来。实际上,只要我们把偶然概念看作是一种不夹杂着感情的纯粹概念,这个问题就得不到解决。但是,事实上,偶然只是表达了期待这两种秩序中的一种秩序,却发现另一种秩序的一种人的心理状态。因此,偶然和无序必然被认为是相对的。如果人们认为它们是绝对的,就会发现自己不由自主地像梭子那样在两种秩序之间来回,当突然发现自己在一个秩序中时,已经到了另外一种秩序中,所谓的一种秩序的不存在,实际上是两种秩序的存在,以及精神在两种秩序之间摇摆,既不能最终停在一种秩序上,也不能最终停在另一种秩序上。无论在事物中还是在关于事物的表象中,问题都不在于把无序当作秩序

236 的基础,因为无序包含两种秩序,无序是由两种秩序的结合构成的。

但是,我们的智慧走得更远,它通过一种单纯的要求(sic jubeo),提出一种作为“秩序的不存在”的无序。智慧只想到一个词语或词语的并列,别无其他的东西。智慧试图把一个概念放在一个词语中:以为无序可能是秩序的否定,这种否定是对一种相反秩序的存在的不言明确认,我们看不到这种确认,因为我们对它毫无兴趣,或我们否认第二种秩序,其实就是重建第一种秩序时,没有看到这种确认。那么,如何能谈论一种知性组织的众多的不一致?人们说,没有人会假设这种不一致已经实现或是可实现的,这种说法是徒劳的:自人们谈论它起,人们以为想到了它;然而,当人们分析实际存在的概念时,人们再一次只在其中发现精神面对它不感兴趣的秩序时的失望,或精神在两种秩序之间的摇摆,或人们在把一个否定前缀加在一个具有某种意义上的词语时所造出的一个空洞词语的简单纯表象。但是,人们忽略了这种分析。人们把它遗忘了,因为人们没有想到去区别两种不能相互还原的秩序。

事实上,我们认为一切秩序必然都是偶然的。如果存在着两种秩序,那么这种秩序的偶然性就能得到解释:一种形式与另一种形式相比是偶然的。在我发现几何事物的地方,生命都是可能的;在秩序是生命的地方,秩序都可能是几何的。但是,我们假设秩序到处都是同类型的,从几何事物到生命,只有程度上的不同。如果一种确定了的秩序继续在我看来是偶然的,而另一种秩序不再是偶然的,那么,我必然会认为秩序与其本身的不存在相比,也就是说,与“没有任何秩序”的一种事物状态相比,是偶然的。我相信想

237

到了这种事物状态,因为它隐含在秩序的偶然性之中,而秩序的偶然性它是一个不容置疑的事实。因此,我把生命秩序看作最高等级的秩序,而把几何秩序看作比生命秩序更低或复杂性更小的一种秩序,最后,把秩序的不存在或不一致放在秩序置于其上的底层。这就是为什么不一致给予我一个词语的印象,在它后面有某种即使不是实在的也至少是被想到的东西。但是,如果我注意到被一种确定的秩序的偶然性包含的事物状态只是相反秩序的存在,如果我因而提出两种相反的秩序,我就会发现,人们不能想象在两种秩序间的中间状态,人们也不能进而从这两种秩序进入“不一致”。或者不一致只不过是一个没有意义的词语,或者我给予它一种意义,只要我把不一致置于两种秩序之间,而不是放在两种秩序之下。实际上,首先没有不一致性,然后没有几何事物,然后没有生命:只有几何事物和生命,然后通过精神在几何事物的生命之间的摇摆,有不一致的概念。因此,谈论秩序加于其上的多种不协调,是犯了真正的循环论证的错误,因为当人们想象不协调时,实际上已经假定了一种秩序,更确切地说,已经假定了两种秩序。

上面的长篇分析是必要的,以便指出现实事物如何通过倒退从紧张过渡到放松,从自由过渡到机械的必然性。但是,证明意识和感觉经验能告诉我们二者之间的这种关系是不够的。还必须证明几何秩序纯粹是相反秩序的取消,所以不需要解释。为此,必须证明取消始终是一种取代,取消必然被认为是取代:在这里,只有实际生活的要求才能向我们提供一种使我们看错在事物中发生的东  
西,使我们看错呈现给我们的思想的表达方式。现在,我们必须更仔细地考察我们刚才描述其结果的倒退。什么是必须放松才

能延伸的本原,什么是等同于结果的原因中断?

因为缺少适合的词语,我们已经称之为意识。但是,这不是在我们每个人身上起作用的这种衰退的意识。我们自己的意识是处在空间某一点的某种生物的意识。如果我们的智慧沿着其本原的方向前进,那么它会不断地被拉向相反的方向,尽管它是向前的,但必须向后看。正如我们已经指出的,这种回顾是智慧的自然功能,因而也是清醒意识的自然功能。为使我们的意识与其本原的某种东西一致,我们的意识必须摆脱一切既成的东西,致力于正在形成的东西。我们的意识必须转向和回到自身,看的能力就是愿望的行为。我们在强迫自然时突然做出痛苦的努力只能持续片刻。在自由行动中,当我们收缩我们的整个存在,以便把它投掷到前面时,我们或多或少清楚地意识到原因和动力,严格地说,原因和动力得以在行为中组织起来的变化;但是,纯粹的愿望,穿过这种物质和把生命给予物质的流动,是我们几乎感觉不到的、至多轻轻擦过的东西。我们试图置身于其中,哪怕是片刻;即使如此,我们得到的只是一种个别的、零碎的愿望。为了到达整个生命和整个物质性的本原,必须走得更远。这是不可能的吗?当然不是,哲学史能明证这一点。能延续至今的体系至少在某些部分都受到直觉的启示。辩证法必然是为了检验直觉,必然是为了能使直觉在概念中折射,传播给其他人;辩证法通常只是展开超越它的直觉的结果。真正地说,两种方法的方向是相反的:人们把观念和观念联系起来的努力,使观念试图积累的直觉消失了。一旦哲学家接受了这种冲动,他就不得不放弃直觉,不得不相信自己能继续运动,把一些概念推到其他概念后面。但是,他很快会感到失去了立足

点；一种新的接触成为必然，他必须推翻已经建立的大部分东西。总之，辩证法就是确保我们的思想与其本身一致的东西。但是，通过只是作为直觉的一种放松的辩证法，许多不同的一致是可能的，但是，只有一种真理。如果直觉能延伸到一些时刻之后，那么直觉不仅仅能确保哲学家和他自己的思想一致，而且还能确保所有哲学家一致。直觉的存在就是这样难以捉摸和不完全，在每一个体系中，它比体系更有价值，比体系持续更长久。如果这种直觉能固定、概括、特别是确保外部参照点，不迷失方向，那么哲学的目的就能被达到。为此，自然和精神之间的不断往返是必然的。 240

当我们把自己的存在放回我们的愿望中，把我们的愿望放回它所延伸的冲动中时，我们就理解和感到现实是一种永恒的发展，一种无止境的创造。我们的意志已经做出了这种奇迹。包含一部分发明的每一项人类活动，包含一部分自由的每一个意志行为，显示出自发性的有机体的每一个运动，都给世界带来某种新的东西。确实，这些只不过是形式的创造。它们还能是别的东西吗？我们不是生命之流本身，我们是负载着物质，也就是说，在其过程中负载着其实体的凝固部分的流动。在一部天才作品的构成中与在一个简单的自由决定中一样，我们把我们的活动的发条拉到最大限度，由此创造出单纯的物质组合不能产生的东西（已知曲线的组合能同大艺术家勾勒出的线条相提并论吗？），这种做法是没有用的，在这里，仍然有预先存在和组织之后继续存在下去的成分。但是，如果形式的创造活动的单纯停顿能构成物质（艺术家画的独创性线条不已经是一种运动的固定和凝固吗？），那么物质的创造就不是不可理解的，也不是不可接受的。因为我们从内部理解到，我们

时时刻刻体验到一种形式的创造,正是在形式是纯粹的、创造流暂时中断的情况下,才有一种物质的创造。让我们考察构成全部作品的字母:我们不会认为别的字母会突然出现和进入其他字母,形成一首新诗。但是,诗人创作诗,人类的思想因此得到丰富,我们对此是理解的:这种创造是精神的一种简单活动,活动在一种新的创造中只需作一个停顿,而不是继续,就能分散在词语中,而词语又能分解将进入世界上已经用字母构成的全部作品的字母。因此,在一个给定的时间里构成物质宇宙的原子数目在增长,这与我们的精神习惯相冲突,与我们的经验相悖逆。但是,另一种秩序的现实,正如诗人的思想显露在字母上那样显露在原子上,通过突然的增加而增长,这不是不可接受的;每一种增加的反面也可以是一个世界,我们象征性想象的东西如同原子的组合。

事实上,宇宙存在的神秘绝大部分在于我们希望宇宙的起源是一下子完成的,物质是永恒的。我们谈论创造,或者我们假定一种永存的物质,在两种情况下,我们都对宇宙的完整性提出质疑。在我们深入讨论这种精神习惯时,我们从中看到了一种偏见,我们将在下一章分析这种偏见。我们还看到了唯物论者及其对手共有的观念,即没有实际起作用的绵延,在具体的时间中,在我们感到我们是生命物质本身的时间中,绝对存在——物质或精神——都不占有位置:由此得出,一切都是一次性给定的,必须认为物质的多样性,或在神的本质中整体给出的这种多样性的创造活动是永恒的。一旦消除了这种偏见,创造的概念就会变得更加清晰,因为它和增长的概念混淆在了一起。但这不再是我们应该谈论的整体宇宙。

我们为什么要谈论整体的宇宙?宇宙是许多太阳系的集合,

我们完全有理由相信别的太阳系类似于我们的太阳系。也许,这些太阳系不是绝对相互独立的,我们的太阳把热和光辐射到最遥远的行星之外,另一方面,我们的整个太阳系朝着一个确定的方向运动,好像它受到吸引。因此,在各世界之间有一种联系。但是这种联系与同一个世界中各个部分的紧密联系相比,显得很松散。因此,出于方便的原因,我们把太阳系分离出来,这并不是人为的,是自然本身要求我们这样做。作为生物,我们依赖我们所在的星球,依赖为这个星球提供能源的太阳,而不是依赖别的什么。作为能思维的存在,我们可以把物理规律应用于我们自己的世界,也能把这些规律扩展到每一个被单独看待的世界,但这并不是说它们也能应用于整个宇宙,也不是说这种肯定有一种意义,因为宇宙没有形成,而是在不断地形成。宇宙可能通过新世界的增加不断增长。

让我们把我们的科学中最普遍的两个规律——能量守恒定律和能量递减定律引申到我们的整个太阳系中,但局限于这个相对封闭的体系和其他相对封闭的体系。让我们看一看由此产生的结果。必须首先指出,这两个定律不属于同样的形而上学的范畴。第一个定律是量的定律,它部分地与我们的测量方法有关。它说明在一个假设封闭的体系中,总能量,即动能和潜能的总和是恒定的。但是,如果世界上只有动能,或者除了动能只有潜能,那么,人为的测量不足以使定律成为人为的定律,能量守恒定律表示某种东西保持恒定的量。但实际上,有不同性质的能量<sup>①</sup>,对这些能量

---

<sup>①</sup> 关于这些不同的性质,参见杜海姆的著作,《力学的发展》,巴黎,1905年,197页及以下。



的测量显然被选为用于证明能量守恒定律。这个定律固有的约定部分因而是相当大的,尽管在构成同一个体系的不同能量的变化之间有一种紧密联系,使得这个定律通过测量的适当选择得以引申。因此,如果哲学家把这个原则运用于整个太阳系,那么必须至少使这个原则的轮廓变得模糊。在这里,能量守恒定律不再表示某个物体的某种数量的客观恒定,而是表示相反方向的变化在某处造成每一种变化被抵消的必然性。这就是说,即使能量守恒定律支配我们的整个太阳系,也不能告诉我们整体的性质,只能告诉我们这个世界的一部分与另一部分的关系。

至于热力学的第二定律,情况就完全不同了。实际上,能量递减定律完全不在于量。也许,在卡诺的思想中,这个定律的第一个概念是来自对热机效率的某些考察。也许,是克劳修斯用数学概括了这个概念,最终得出可计算的量价概念——“熵”。<sup>244</sup> 这些精确规定对于应用是必要的。但是,当人们还没有想到测量物质世界的不同能量,当人们还没有提出能量概念的时候,这个定律在表达上述公式时是含糊的,在必要时只能被粗略地表达。实际上,这个定律主要表示任何物理的变化都有在热中递减的倾向,热本身倾向于均匀地分布在物体中。在这种不很精确的表达中,这个定律独立于任何约定;因为它不靠符号,不靠人为的测量向我们指出世界运动的方向,所以它是物理学规律中最形而上学的定律。它表明,可见的和相互异质的变化会逐渐弱化为不可见的和同质的变化,我们的太阳系得以千变万化的不稳定性将逐渐让位于无限重复的基本振动的相对稳定性。正如一个人保存自己的力量,但逐渐把它们用于行动,最后只能全部把它们用于维持肺的呼吸和心

脏的跳动。

从这个观点看,像我们的太阳那样的世界,似乎逐渐在丧失它所包含的某种不稳定的东西。最初,它有最多的可利用能量;这种不稳定性在不断地减弱。那么,这种不稳定性来自何处?人们首先假设,它是来自空间某个另外的点,但是,困难只是后退了,关于这种不稳定性的外部原因,同样的问题又被提了出来。人们可以补充说,能相互传递不稳定性的世界的数目是无限的,被包含在宇宙中的不稳定性的总和也是无限的,因此,无从寻找这种不稳定性 245 的起源,也无从预见其终结。这样的假设是不能被证明的,也是不能被驳倒的。但是,谈论一个无限的世界,就是承认物质与抽象空间的完美一致,因而承认物质的各个部分之间绝对的外在性。我们已经在前面看到应该如何对待这个论点,把这个论点同物质的各部分相互影响,人们以为需要在这里援引的影响的观念协调起来,是多么的困难。最后,人们能假设,一般的不稳定性来自稳定性的一般状态,我们所处的和可利用能量逐渐减少的时期先于不稳定性增加的时期,增加和减少的交替是无止境的。正如人们最近指出的那样,这种假设在理论上是可想象的,但是,据波耳兹曼的计算,这种假设只是一种想象,在数学上是不可能的,实际上是绝对不可能的。<sup>①</sup>事实上,如果人们站在物理学的立场上,问题是不能被解决的,因为物理学家必然把能量归于广延的粒子,即使他只在粒子中看到能量的贮存,他依然在空间中:如果他在一种超空间的过程中寻找这些能量的起源,他就违背了自己的身份。然而,

<sup>①</sup> 波耳兹曼,《气体理论讲演录》,莱比锡,1898年,253页及以下。

在我们看来,正是应该在那里找寻能量的起源。

246 我们能抽象地考察广延吗?我们说,延伸仅仅显现为一种中断的张力,人们是否关注充满这种广延的具体现实?支配现实和通过自然规律表现出来的秩序,就是当相反秩序被消除时从自身产生出来的一种秩序:这种消除来自愿望的放松。最后,这种现实前进的方向为我们提出了一种解体事物的观念;毫无疑问,这就是物质性的基本特征之一。得出的结论不就是事物的形成过程与物理过程的方向相反,并且根据定义是非物质的吗?我们对物质世界的观点是重量下降的观点;来自本义的物质的表象都未使我们形成重量上升的观念。但是,如果我们接近具体的现实,如果我们不仅仅考察一般的物质,而且也考察在物质的内部的生物,那么这种结论会以更大的力量强加给我们。

事实上,我们的所有分析向我们证明,在生命中有一种努力在攀登物质顺势而下的斜坡。因此,这些分析使我们大致看到物质性的一种相反过程,只有通过中断才能创造物质的过程的可能性和必然性。当然,在地球表面进化着的生命是依附于物质的。如果生命是一种纯粹的意识,尤其是超意识,那么生命就是纯粹的创造活动。事实上,生命被束缚在使之服从无机物质的普遍规律的有机体上。但是,所发生的一切像是生命尽一切可能摆脱这些规律。生命没有改变物理变化的方向的能力,这就是卡诺为生命规定的原则。247 生命的活动至少像是产生一种力量,不顾自己在相反方向努力。生命不能制止物质变化的过程,但能使这个过程推迟。正如我们所指出的,实际上,生命的进化继续着一种最初的冲动。这种冲动,决定了植物的光合作用的发展,决定了动物的感知—运

动系统的发展,使生命通过制造和使用越来越有力的炸药,做出越来越有效的行动。但是,这些炸药如果不是太阳能的一种贮存,即其减弱在投放的某些时刻暂时中止的能量,又会是什么呢?当然,在爆炸的时候,炸药所含的可利用能量将被消耗;但是,如果没有有机体来制止能量的消失,保持和储存能量,那么能量早就被消耗掉了。正如今天我们所看到的,当生命所包括的互补倾向的分裂引导生命时,生命就整个地依靠植物的光合作用。这就是说,从生命的最初冲动来看,在分裂之前,生命是一种储存没有生命就会流逝的某种东西的倾向,就像植物的绿色部分所做的那样,以备即时的有效消耗,比如,动物的消耗。生命如同一种把落下的重物提起来的努力。生命没有成功,只是推迟了下落。生命至少使我们想到什么是重物的上升。<sup>①</sup>

让我们想象一个充满高压蒸汽的容器,在容器的壁上到处有 248  
裂缝,蒸汽能从中喷射出来。喷射出来的蒸汽在空气中几乎全部凝结成水珠落下来,这种凝结和坠落仅仅表示某种东西的丧失,中断和不足。但是,一小部分蒸汽在一段时间没有凝结,它们努力托住下落的水珠,但至多使水珠的下落放慢了。同样,一个巨大的生

---

<sup>①</sup> 在一本事实和想法都很丰富的书(《与进化对立的分解》,巴黎,1899年)中,安德烈·拉朗德先生向我们指出,尽管有机体似乎做出暂时的抵抗,一切依然走向死亡。但是,即使从无机物质方面来说,我们是否也有权把我们从我们的太阳系的现状中得到的东西扩大到整个宇宙?除了死去的世界,显然还有新生的世界。另一方面,在有机界中,个体的死亡不像是“一般生命”的减少,或一般生命勉强接受的一种必然性。正如我们不只一次地指出的,生命从未作出过努力来无限延长个体的存在,尽管生命在许多其他方面作出了许多成功的努力。所发生的一切像是这种死亡是必需的,或至少是可接受的,以利于一般生命的最大发展。

命库必定不断地喷射出生命流,每一个落下的生命水珠都是一个世界,生物物种在这个世界内的进化表示继原始喷射的原始方向之后,和沿着物质性的相反方向继续前进的冲动之后存在下来的东西。但是,我们对这种比喻不必太认真。它只是给我们关于现实的一种微弱的、甚至虚假的形象,因为裂缝,蒸汽的喷射,水珠的托起,都是必然被确定的,而一个世界的创造是一种自由的活动,在物质世界之内的生命具有这种自由的特点。因此,我们最好把生命看作是人们抬胳膊的动作,然而,我们假设这只胳膊又自然地落下来,但是,抬胳膊时的某种意愿继续在胳膊中存在着,还在做着重新抬起胳膊的努力:通过这种自我取消的创造性动作的形象,我们已经有了对物质更精确的表象。我们因此在生命活动中看到继直接运动之后继续在相反运动中存在的东西,通过被取消的现实而形成的一种现实。

249 当人们想到被创造的诸事物和进行创造的一个事物时,正如人们通常所做的,正如知性必然要做的,在创造概念中的一切东西都是难以理解的。我们在下一章将指出这种错觉的根源。这种错觉对于我们的智慧来说是十分自然的,因为我们的智慧的实际功能是想象事物和状态,而不是变化和行动。但是,事物和状态只不过是我们的精神对变化的看法。没有事物,只有行动。更具体地说,如果我考察我们得以生存的世界,我就会发现,自动的和完全由关联物确定了进化源于被取消的作用,生命在其中显现的不可预见的形式,能延伸到不可预见的运动的形式,表示被重建的行动。然而,我完全有理由认为,其他的世界是和我们的世界类似的,那里所发生的事情和我们的世界里所发生的事情是相同的。

我知道各个世界不是同时形成的,因为观察向我表明,即使在今天,星云还在集中过程中。如果到处都进行着的是同一种行动,或者行动被取消,或者行动重新产生,那么当我谈论世界像一束焰火从中喷发出来的一个中心时,我表达的只是这种可能的相似性,只要我不把这个中心当作一个物体,而是当作一种喷发的连续性。如此被定义的上帝没有完成一切;它是不间断的生命,行动和自由。如此被构想出的创造不是一种秘密,一旦我们能自由地行动,我们就能亲自体验到它。新的事物可以加在存在的事物之上,显然是荒谬的,因为事物是我们的知性进行的一种固化的结果,除了知性构成的东西,没有别的东西。谈论自我创造的事物,就等于说知性产生的东西多于它产生的东西,——自相矛盾的肯定,空洞的和无效的表述。但是,行为在前进中增加,随着它的前进在创造,这就是当我们每个人在观察自己的行动时所看到的。事物通过知性在一个给定的时刻和在这种流动中进行的即时划分形成,当我们在比较各种划分时,感到神秘在我们进入流动中时变得清晰。只要创造活动的方式在生命形式的组织中连续,当我们从这个角度看它们时,它们被大大地简化了。面对有机体的复杂性,面对这种复杂性假定的几乎无限的和交织在一起的分析与综合,我们的知性不知所措。物理和化学力的单纯作用能做出这种奇迹,我们难以相信。如果这是一门起作用的深奥科学,我们如何来理解没有物质的形式对没有形式的物质的作用?困难来自我们静态地想象现成的和并列的物质粒子,静态地想象把一个精巧的组织加在物质粒子之上的外在原因。实际上,生命是一种运动,物质性是相反的运动,这两种运动都是简单的,构成一个世界的物质是一种不

可分的流动,穿过这种流动,在流动中显现生物的生命也是不可分的。在这两种流动中,第二种流动阻碍第一种流动,但第一种流动从第二种流动中获得了某种东西:从中产生了一种临时约定(modus vivendi),这就是组织。这种组织在我们的感官和智慧看来是一种在时空中部分完全外在于部分的形式。我们不仅没有看到

251 在世代交替中把个体与个体,物种与物种联系起来,把整个生物系列当作冲向物质的惟一巨流的冲动的统一性,而且每一个个体在我们看来也是一种集合,分子的集合,事实的集合。其原因在于我们的智慧结构,我们的智慧是用来从外面作用于物质的,我们的智慧只有在现实流动中进行即时划分,才能做到这一点,每一次划分在其固化之中是无限可分解的。因为在一个有机体中仅看到外在于部分的部分,所以知性只能在两种解释体系之间作出选择:或者把无限复杂的(因此也是无限精巧的)组织当作一种偶然的集合;或者把组织归结为将组织的成分结合起来的一种外力的不可理解的作用。但是,这种复杂性是知性的产物,这种不可理解性也是知性的产物。我们力求不再用智慧的观点看,因为智慧的观点只能把握现成的东西,只能从外面看,而是要用精神的观点看,因为精神是一种看的能力,内在于行动的能力,可以说,来自意愿对自己的扭曲。一切都将重新回到运动,一切都将化为运动。在作用于固定的向前运动形象的知性向我们指出无限多的部分和无限精巧的秩序的地方,我们都能猜测一个简单过程,通过同一种被取消的行动而建立的一种行动,就像在熄灭落下的烟火碎片中,最后一支烟火划出一道光亮。

从这个观点看,我们关于生命进化提出的一般理由能得到解释和相互补充。我们将更清楚地揭示在这种进化中偶然的東西和 252 本质的东西。

总之,我们所说的生命冲动在于一种创造的需要。生命冲动不能绝对地进行创造,因为它面对的是物质,也就是与自身相反的运动,但是,生命冲动获得了作为必然性的物质,力图把尽可能多的不确定性和自由引入物质。生命冲动是如何进行的?

我们说过,一种高等动物能通过消化、呼吸和循环系统之上的感知—运动神经系统大体上呈现出来。这些消化、呼吸和循环系统的作用是清洁、修复和保护神经系统,使之尽可能地独立于外部环境,但是,更重要的是为它提供在运动中消耗的能量。因此,从理论上说,有机体不断增加的复杂性(尽管由于进化的偶然性,有许多例外)在于神经系统变得复杂的必然性。此外,有机体的任何一部分的复杂性都会导致许多其他部分的复杂性,因为这个部分在身体的某个点引起的变化会对全身产生影响。因此,复杂性可能无限地向四周扩散:但是,神经系统的复杂性制约着其他系统的复杂性,即使不是在事实上,也至少在原则上。神经系统的发展究竟在于什么原因? 神经系统的发展在于自动活动和意志活动的同时发展,前一种活动为后一种活动提供了合适的工具。因此,在像我们这样的有机体中,许多运动机制处在脊髓和延髓中,等待信号释放出相应的动作;在某些情况下,意志被用于建立机制,在另一些情况下,意志被用于选择释放机制,把这些机制结合在一起的方式,释放的时机。动物的意志能选择的机制数量越多,运动通道 253 的交叉点越复杂,换句话说,大脑的发展程度越高,动物的意志就



越有效和越强烈。因此,神经系统的发展能确保一种行为越来越精确,越来越多样化,越来越有效和独立。有机体越来越像一架行动机器,能整个地重新调整,以适应新的行动,它像是用橡胶制成的,每时每刻能都改变其所有零件的形状。但是,在神经系统出现以前,在本义的有机体形成以前,已经在变形虫未分化的团块中表现出了这种动物生命的本质属性。变形虫在不同方向改变形状;它的整个团块把部分的分化定位于高等动物的感知—运动系统。它只是以一种最基本的方式去做的,这种方式没有高等有机体那么复杂:在这里,不需要辅助因素转到需消耗的能量运动因素;不可分的动物能运动,通过它吸收的有机物获得能量。因此,不管处在动物系列的哪一个等级,人们总能发现,动物生命首先在于获得必需的能量,其次在于通过一种尽可能柔顺的物质在不同的和不可预见的方向上消耗能量。

那么,能量来自何处? 能量来自摄入的食物,因为食物是一种  
254 炸药,只等火花来释放储存的能量。谁制造了这种炸药? 食物可以是一种动物的肉,这种动物又吃另一种动物的肉,如此往下,最终的食物是植物。只有植物才能真正吸收太阳能。动物只是直接地或传递从植物那里获得太阳能。植物是如何储存这种能量的呢? 主要是通过光合作用,即通过一种我们不甚了解的特殊化学过程,这种化学过程可能不同于我们的实验室里的化学过程。这个过程在于利用太阳能来固定碳酸中的碳,由此储存这种能量,就像人们雇佣运水夫灌满建好的水库,水一旦满了,就能按照人们的意愿推动水磨和涡轮。被固定的每一个碳原子就是能增加水的重量,或把碳酸中的碳和氧连接起来的橡筋拉力的某种东西。如果

橡筋松弛了,重量就会落下来,被储存的能量终有一天将通过一个简单的释放恢复原来状态,于是,碳和氧会重新连接起来。

因此,所有的生命,动物和植物的生命在其本质中像是一种积蓄能量和以可变通的方式释放能量的努力,以完成各种各样的工作。这就是穿过物质的生命冲动想一下子得到的东西。如果生命冲动的力量是无限的,或者如果得到某种外力的援助,那么它可能会成功。但是,冲动是有限的,它是一次性给定的。它不能克服所有的障碍,它表现出的运动有时偏离方向,有时分离,总是受到阻碍,有机界的进化只不过是这种斗争的展开。第一次大分裂是植物界和动物界的分裂,它们虽然是互补的,但不能在它们之间达成一致。植物储存能量不是为了动物,而是为了自身的消耗,但植物对能量的消耗不是间断的,不是集中的,不是有效的,如果与本质上指向自由行动的最初生命冲动的要求相比的话:同一个有机体不能用相等的力量维持两种作用——逐渐积累和突然使用。这就是为什么在没有外部干预的情况下,通过原始冲动的倾向和物质对这种冲动的抵抗的双重作用,一些有机体倾向于第一种方向,另一些有机体倾向于第二种方向。许多其他有机体也遵循这种二重性。因此,出现了进化的不同路线,至少在这些路线的本质方面。但是,必须考虑到各种各样的倒退、中断和偶然因素。尤其应该记住每一个物种的情况像是生命的一般运动在它那里停止了,而不是穿过它。每一物种只想到自己,只是为自己活着,因此,造成了大自然作为其舞台的无数斗争。因此,造成了一种令人吃惊的不和谐,但我们不应该认为原因在生命本原本身。

因此,在生命的进化中,偶然性起了很大的作用。通常,采取

的形态,更确切地说,创新的形态是偶然的。与在某时某处所遇到的障碍有关,在某些互补的和创造出不同进化路线中原始倾向的分解是偶然的。停滞和倒退是偶然的;在很大程度上适应也是偶然的。只有两种东西是必然的:一是能量的逐渐积累;二是在可变的和不可确定的、其终点在自由行动的方向中的能量的灵活疏导。

这种双重的结果在地球上是通过某种方式得到的。但是,它也可以通过别的方式得到。生命不必主要选择碳酸中的碳。对于生命来说,最重要的是储存太阳能,但是,如果生命不要求太阳把氧原子和碳原子分开,生命也能(至少在理论上,不考虑不可克服的执行困难)向太阳要求它能通过完全不同的物理手段组合和分解的其他化学元素。如果有机体特有的能量物质的元素不是碳,那么弹性物质特有的元素也不可能是氮。生物的化学因而也与目前的这门科学完全不同。由此可能产生与我们所认识的生命形式无共同之处的生命形式,其解剖学完全不同,其生理学也完全不同。只有感知—运动功能被保留下来,如果不是被保留在其机制中,也至少在其结果中。因此,生命也可能出现在其他行星上,在其他太阳系中,我们不能想象其形态,从我们的生理学观点看,其物质条件完全不同于我们的物质条件。如果生命的主要目的是获得可利用的能量,以便在爆发性行动中消耗它,那么生命在每一个行星上,在每一个太阳系中,会像它在地球上所做的那样,选择最合适的方式,以便在它的生存的条件中获得这种结果。这至少是类比推理得出的结论,声称除了在地球上,生命不可能在其他条件下存在,是错误地使用了这种推理。事实上,生命到处都能存在,只要能量顺着卡诺定律所指出的斜坡下降,只要相反方向的原因

延迟这种下降,也就是说,在所有星球上的所有世界中,生命都能 257  
 存在。让我们再进一步:生命不一定集中在和局限在本义的有机  
 体中,也就是说,不一定集中在和局限在表现为形成后仍具有弹性  
 的通道能量流动的确定的身体中。人们设想(尽管很难想象)能量  
 是可以被贮存的,然后通过尚未凝固的一种物质在各个线路上被  
 消耗掉。生命的全部本质正在于此,因为能量的积累是缓慢的,释  
 放是突然的。在这种含糊的生命力和我们认识的确定的生命力之  
 间,差别不大于我们的心理生活中的梦幻和清醒状态之间的差别。  
 如果生命的飞跃发生在星云物质通过相反运动的作用出现的时  
 候,那么这就是在物质凝固之前生命在我们的星云中的条件。

因此,人们以为,生命具有完全不同的外貌,具有与我们所知的  
 完全不同的形式。以另一种化学基础,在另一些物理条件下,冲  
 动会保持相同,但在过程中会以不同的方式发生分裂,大体上会走  
 另外一条道路——可能是较短的道路,也可能是较长的道路。无  
 论如何,在整个生物系列中,没有一个条件与现在的相同。是否必  
 然有一个系列和一些条件?为什么惟一的冲动不印刻在一个无限  
 进化的惟一物体上? 258

当人们把生命比作冲动时,可能会提出这个问题。应该把生  
 命比作一种冲动,因为来自物理世界的形象都不能确切地形成关  
 于生命的概念。但是,这只是一种形象。生命实际上是心理的,是  
 包含相互渗透的各种各样条件的精神本质。在空间中,也只有  
 在空间中,不同的多样性才是可能的:一个点绝对外在于另一个点。  
 但是,纯粹和空洞的统一性也只存在于空间中:这就是一个数学点  
 的统一性。抽象的统一性和多样性正如人们所希望的那样,是空

间的规定性或知性的范畴,而空间性和智慧性是相互模仿的。但是,心理的东西并不完全适用于空间,也不能完全进入知性的框架。我自己本身在一个给定的时刻是“一”还是“多”?如果我说是“一”,那么内部的声音,我的个体性享有的感觉、情感和意念的声音会出来反抗。但是,如果我说是“多”,那么我的意识也要进行强烈的反抗;它以为我的感觉、情感和思想是我对自己进行的抽象,而我的每一个状态都包含所有其他的状态。必须采用知性的语言,因为只有知性有一种语言,所以,我是“多”的统一性和“一”的多样性<sup>①</sup>,但是,统一性和多样性只是知性对我的人格的看法,知性<sup>259</sup>把它的范畴对准我:我不能进入一个范畴,也不能进入另一个范畴,也不能同时进入两个范畴,尽管两个结合起来的范畴能大致模仿我在内心深处感受到的这种相互渗透和连续性。这就是我的内部生活,也就是一般的生命。如果生命在与物质的接触中可比作一种推动力或一种冲动,那么从其本身来看,生命就是一种无限的可能性,千万种倾向的相互重叠,只有当这些倾向是相互外在的,即被空间化的,它们才是“成千上万”的。生命与物质的接触决定了这种分解。物质实际上所划分的只是潜在的多样性的东西,在这个意义上,个体化部分地是物质的工作,部分地是生命在物质中产生的结果。正如诗的情感是用不同的段落、不同的诗、不同的词语表现出来的,人们能说,它包含了这种个别成分的多样性,是语言的物质性创造了这种多样性。

---

<sup>①</sup> 我们已经在《形而上学导论》中详细讨论了这一点(《形而上学和伦理学杂志》,1903年1月,1-25页)。

但是,整首诗的单一灵感贯穿词语、诗句和段落。同样,在分离的个体之间,生命依然在流动:个体化的倾向受到一种对立的和补充的结合倾向的抑制而变得完善,好像来自多样性方向中的生命的多样统一性竭力缩回本身之中。一个部分刚刚分离,就倾向于结合在如果不是所有的其他部分中,也至少最接近它的部分中。因此,在整个生命领域,有一种在个体化和结合之间的平衡。个体结合成一个社会;但是,社会刚刚形成,就想把结合的个体融入到一个新的有机体中,以便使自己变成一个能成为新组合的一个组成部分的个体。在有机体的最低等层次上,我们已经看到真正的组合,微生物群集,最近的一项研究认为<sup>①</sup>,在这些组合中有一种通过内核的构成的个体化倾向。这种倾向也存在于较高等的层次中,原生植物通过分裂脱离母细胞后,仍然通过其表面的胶质相互结合在一起,就像原生动物开始时把伪足纠缠在一起,最后结合在一起。众所周知,有一种高等有机体发生的“集群”理论。由一个单细胞构成的原生动物通过并列形成了集群,这些集群又相互靠拢,形成了集群的集群,这样,越来越复杂和越来越分化的有机体产生于几乎没有分化的低等有机体。<sup>②</sup> 这种理论的极端形式遭到了严厉的反驳;动物集群是一个例外和反常的事实日益得到了肯定。<sup>③</sup> 但是,高等有机体产生于共同分担工作的细胞的组合,仍然是真实的。很可能不是细胞通过组合产生个体,而是个体通过分

---

① 塞尔科夫斯基在《生物年鉴》(1898年,317页)上的论文(俄文)。

② 佩立埃,《动物集群》,巴黎,1897年,第2版。

③ 德拉日,《遗传》,第二版,巴黎,1903年,97页。参见同一作者的《生物集群的概念》(《科学评论》,1896年,641-653页)。

裂产生细胞。<sup>①</sup>但是,这向我们揭示在个体的发生中的社会形式  
261 的存在:好像个体只有把它的物质分解为由个体性外观和通过社会性外观结合起来的成分,才能得到发展。大自然好像在这两种形式之间犹豫不决,思考要构成一个社会,还是构成一个个体:只需稍为用力就足以使天平倾向这边或那边,这种情况不胜枚举。如果人们有一只较大的纤毛虫,比如喇叭虫,将其切成两段,每一段有一部分内核,那么每一段都会再生出一只独立的喇叭虫;但是,如果人们不是将它彻底切断,而是让两部分还能保持原生质的交换,那么人们就会看到两个部分能做出完全协调的动作,因此,只需一线相连或切断就足以使生命具有社会形式或个体形式。这样,在由单细胞构成的低等有机体中,我们已经发现整体的表面个体性是由潜在和潜在地结合在一起的个体性的不确定数目构成的。但是,生物系列从低到高,都显示出同样的规律。当我们说统一性和多样性是无机物质的范畴,当我们说生命冲动不是纯粹的统一性,也不是纯粹多样性,当我们说如果生命冲动与之有联系的物质能使它选择其中的一种形式,那么它的选择就永远不是最终的,它将在二者之间不断地跳来跳去,我们就是指这种情况。因此,生命在个体性和组合两个方向的进化不是偶然的。进化在于生命的本质。

向着思维发展同样是生命的本质。如果我们的分析是正确的,那么意识,更确切地说,超意识起源于生命。意识或超意识是

---

<sup>①</sup> 这种理论得到昆斯特勒、德拉日、塞德维克、拉贝等人的支持,在布斯盖的著作《生物》(巴黎,1899年)及参考文献中有详细论述。

火箭,其碎片变成物质坠落下来。意识是在火箭之后继续存在的东西,它穿越碎片,使碎片在有机体中发光。但是,这种意识是一种创造的要求,它只有在创造成为可能的情况下才向本身显示出来。当生命注定是自动性的时候,意识是沉睡的,一旦选择的可能性重新出现,它就苏醒过来。这就是为什么在没有神经系统的有机体中,意识按照有机体所支配的运动和形变能力发生变化。在有神经系统的动物中,意识与感觉和运动通道的交叉点,即大脑的复杂性成正比。应该如何理解有机体与意识之间的这种相互关系?

在这里,我们不打算详述我们在以前的著作中讨论过的观点。我们仅局限于提及一种理论。按照这种理论,意识附着于某些神经元,比如,意识像磷光那样来自神经元的工作,学者为了具体分析可能会接受这种理论;这是一种方便的表达方式。但是,它仅此而已。实际上,一个生物是一个行动的中心。它代表了进入世界的偶然性的某种总和,即可能行动的某种数量,——因个体,尤其因物种而变化的数量。一种动物的神经系统显示了其行动经过的灵活路线(尽管有待释放的潜能储存在肌肉中,而不是在神经系统本身中);动物的神经中枢通过其发展和形状表明了它在数量和复杂程度方面不同的行动之间的范围的不同选择。然而,意识在一个生物中彻底苏醒是因为可供选择的范围大,提供给它的行动数量多。显然,意识的发展取决于神经中枢的发展。另一方面,任何意识状态在某个方面都是向运动活动提出的一个问题,甚至是一种反应的开始,因此,没有心理事实能包含皮层机制的起动。发生的一切像是意识来自大脑,具体的意识活动取决于大脑的活动。



263 实际上,意识不是来自大脑;但是,大脑和意识是有联系的,因为它们都衡量生物可支配的选择数量,一个根据其结构的复杂性,另一个根据其苏醒的程度。

正是因为一种大脑状态仅表达在相应的心理状态中产生的行动,所以心理状态表达的东西多于大脑状态表达的东西。正如我们试图在别处证明的,生物的意识与其大脑有关,就像刀的锋利与刀刃有关:大脑是锋利的刀刃,意识靠着它切入事件的密集组织,但大脑与意识不是如同刀刃与刀那样同外延的。因此,尽管猴子的大脑和人的大脑很相似,但不能由此得出相应的两种意识是类似的或可比较的。

但是,猴子的大脑和人的大脑可能不像人们想象的那样相似。人能学会任何一种操作,制造任何一种物品,形成任何一种运动习惯,而把新的运动结合在一起的能力在最聪明的动物身上,甚至在猴子身上也是十分有限的,这个事实怎能不令人惊讶?人的大脑的特点就在这里。和所有的大脑一样,人的大脑是为了建立运动机制,为了使我们在任何时候选择通过释放作用起运动机制的。

264 但是,人脑和其他动物的脑的区别在于:人脑建立的机制的数量和选择的释放方式的数量是无限的。然而,从有限到无限,有着从封闭到开放的距离,这不是程度的差异,而是性质的差异。

因此,动物的意识,甚至最聪明的动物的意识,与人的意识的差异是根本上的。因为意识就是生物具有的选择能力;意识与围绕实际行动的可能行动的范围是同外延的:意识是发明和自由的同义词。但是,在动物身上,发明永远只不过是日常的主题上的变化。动物局限在物种的习惯中,能通过个体的主动性扩展这些习

惯,但只能暂时摆脱自动性,以便创造新的自动性:禁锢动物的大门刚刚打开,就马上关闭了;动物拖着自已的锁链,只是把它拉长了。而在人身上,意识砸碎了锁链。在人身上,也只有在人身上,意识才获得了解放。迄今为止的生命史,就是意识为提高物质所做的努力的历史,就是重新落在意识之上的物质在不同程度上粉碎意识的历史。这个工作是自相矛盾的,如果人们在这里用比喻的方式来谈论工作和努力的话。问题在于用作为必然性本身的物质创造出一种解放的工具,制造出一种能战胜机械作用的机器,让运用自然的决定性穿过它张开的罗网的网眼。除了人的意识,其他动物的意识也想穿过网眼,但总是被罗网捕获。意识仍然是它 265 建立的机械作用的囚徒。意识以为在解放的方向上获得的自动性围绕着意识,并带走意识。意识没有力量摆脱它,因为意识为行动提供的能量几乎全部用于维持极其微妙、本质上不稳定的平衡,意识把物质带入这种平衡中。但是,人不仅仅维护其机器,而且还随意地使用机器。人之所以有这种能力,是因为其大脑的优越性,使人能建立无数的运动机制,不断地用新习惯对抗旧习惯,分离自己的自动性,以便控制自动性;也是因为人有语言,语言向意识提供了一种能体现意识的非物质的外壳,免得意识完全依靠物质的外壳,因为物质流动最初卷走意识,随即吞没意识;也是因为人有社会生活,社会生活能像语言保存思想那样积累和保存努力,由此规定个体一开始必须达到的中等水准,并通过这种原始刺激,阻止平庸者沉睡,促进优秀者更上一层楼。但是,我们的大脑,我们的社会和我们的语言只不过是同一种惟一的内在优越性的不同的外在符号。它们以各自的方式表达生命在其进化的某个时期取得的独

一无二的成就。它们表达了人与动物之间性质的不同,而不仅仅是程度的不同。它们能使我们推测,在生命从这里起跳的一块大跳板的尽头,其余动物纷纷坠落,因为绳索吊得太高,只有人类能越过这个障碍。

正是在这个特殊的意义上,人类是进化的“终点”和“目的”。我们已经说过,生命像超越其他范畴那样超越目的性。生命本质  
266 上是一种穿越物质的流动,吸取物质中的东西。因此,确切地说,没有生命的计划或蓝图。另一方面,显而易见的是,大自然的其余东西与人类没有关系:我们像其他物种那样进行斗争,我们与其他物种进行斗争。最后,如果生命的进化在中途遇到了偶然事件,如果生命之流因而发生偏离,那么我们的体格和精神就会与我们现在的完全不同。由于这些原因,如果认为我们现在看到的人类是在进化运动预成的,那么就是错误的。我们甚至不能说,人类是整个进化的结果,因为进化是沿着好几条不同的路线进行的,如果人类处在其中一条路线的尽头,那么其他物种也处在其他路线的尽头。正是在一种非常不同的意义上,我们把人类当作进化的存在理由。

从我们的观点看,生命完全表现为一个巨大的波浪,它从一个中心向四周延伸,当它差不多到达圆圈时,就停下来,转变为在原地振荡:只有在一个点上障碍被突破,冲动才能自由通过。人类的力量记录下来的就是这种自由。此外,除了人类,其他动物的意识都陷入绝境。因此,人类不断地继续生命的运动,尽管人类并没有带着生命所具有的一切。在其他进化路线上,生命所包含的其他倾向继续前进,人类可能保存了其中的某种东西,因为一切是相互

渗透的,但人类只保存了其中很少的东西。发生的一切像是可称之为人或超人(如果人们愿意的话)的一种不确定和模糊的生物试图自我实现,但只有在中途抛弃自己的一部分才能达到目的。这些残片的代表就是动物界的其余物种,甚至是植物界,至少是在它们积极的和超越进化的偶然事件的方面。 267

从这个观点看,大自然向我们显现的不和谐被大大抵消了。整个有机界变成了腐殖土,人类或精神上与人类相似的生物在上面生成。尽管动物与人类差别很大,甚至是人类的敌人,但仍然是有益的路途伴侣,意识把自己的累赘卸在它们身上,它们能使人类的意识提高到意识能看到一个无限的视野展现在其面前的高度。

确实,意识不仅在中途扔掉了累赘,而且还放弃了许多宝贝。意识在人身上首先是一种智慧。意识可能是,应当是一种直觉。直觉和智慧代表意识工作的两个相反方向:直觉沿着生命的方向前进,而智慧沿着相反的方向前进,因而受到物质运动的制约。完整的和完善的人类使意识活动的两种形式得到充分的发展。在这种人类和我们现在的人类之间,可以设想有许多可能的中间阶段,分别对应于智慧和直觉的所有可想象的程度。这就是人类的精神结构中的偶然部分。另一种进化也能导致更有智慧或更有直觉的人类。事实上,在我们作为其一部分的人类中,直觉几乎完全为智慧作出了牺牲。在战胜物质和战胜自己的过程中,意识似乎耗费了其力量的最精华部分。这种战胜在其实现的特殊条件下要求意识适应物质的习惯,把全部注意力集中在这些习惯上,从而更具体地确定为智慧。但是,直觉依然在,是模糊的和不连续的。直觉是一盏近乎熄灭的灯,它只是隐隐约约地在某些时候发出微光。总 268

之,生命的利益在哪里受到威胁,直觉之灯就在哪里发光。直觉把它那微弱而摇晃的光投射在我们的人格上,投射在我们的自由上,投射我们在整个自然界中的位置上,投射在我们的起源上,也投射在我们的命运上,但是,它仍能穿透智慧留住我们的黑夜。

直觉正在消失,只能越来越远地照亮其对象,哲学应该抓住直觉,以便先支持直觉,然后扩展和连接直觉。哲学在这项工作中越深入,就越发现直觉就是精神本身,在某种意义上,就是生命本身:智慧通过一种与生成物质的过程类似的过程在直觉中显示出来。由此出现了精神生命的统一性。只有当人们置身于直觉中,以便从直觉走向智慧,才能认识到这种统一性,因为人们不能从智慧走向直觉。

哲学就这样把我们引入精神生命,同时,哲学也向我们指出精神生命与肉体生命的关系。唯灵论的最大错误是以为如果把精神生命与其余一切隔离,把精神生活尽可能高地悬挂在地面之上的空间中,就能使它免受任何影响,好像唯灵论不是如此简单地阐述精神生活,就被认为是奇迹!显然,当意识肯定人类的自由时,唯灵论有理由倾听意识;但是,也有智慧,智慧认为原因决定结果,怎  
269 样的原因产生怎样的结果,一切都在重复,一切都是给定的。唯灵论有理由相信人的绝对实在性和人与物质的独立;但是,也有科学,科学指出意识生活与大脑活动的相互关系。唯灵论有理由认为人类在自然界中的特殊位置,认为人与动物之间的距离是不可逾越的;但是,也有生命史,生命史使我们看到通过逐渐变化的物种起源,因此能把人类纳入动物界。当一种强大的本能表明人能继续存在下去时,唯灵论有理由倾听这种声音;但是,如果因此存

在着能独立生活的“灵魂”，灵魂来自何处？我们清楚地看到人的肉体原本是来自双亲体内的细胞的合成，那么灵魂是在什么时候，如何和为什么进入肉体的呢？如果不能回答所有这些问题，一种直觉的哲学必将是对科学的否定，如果直觉的哲学不打算观察实际上沿着通往精神生命的道路前进的肉体生命，那么直觉哲学迟早将被科学取消。但是，直觉哲学所处理的就不再是某些确定的生物了。整个生命，自从它被原始冲动推入世界以来，就表现为上升的波浪，受到物质下降运动的阻挡。在其大部分表面上，在不同的高度上，生命之流被物质转化为在原地打转的漩涡。它只在惟一的点上自由奔腾，拖着障碍，障碍使它的前进步伐变得沉重，但不能阻止它前进。这个惟一的点就是人类，这就是我们的得天独厚的处境。另一方面，这个上升的波浪是意识，如同所有的意识，它包含相互渗透的无数潜在的可能性，为无机物质制定的统一性 270 范畴和多样性范畴不适用于这些潜在可能性。只有生命之流携带的物质在它进入的缝隙中把它分为不同的个体性。因此，生命之流穿过一代一代的人类，被分成个体：这种分离在生命之流中不是明显的，但如果没有物质就不能显示出来。灵魂就这样被不断地创造出来，但在某种意义上，灵魂是预先存在的。灵魂不是别的，而是许多溪流，它们汇合成生命的大河，流过人类的身体。生命之流的运动不同于它流过的河道，尽管它必然接受河道的曲折。意识不同于它激活的有机体，尽管它必须屈从有机体的某些变化。因为一种意识状态包含计划的可能行动随时都在神经中枢接受一种执行的开始，所以大脑随时都突出意识状态的运动联系，但是，意识和大脑的相互关系局限于此；因此，意识的命运并没有和大脑

物质的命运联系在一起。最后,意识本质上是自由的,意识就是自由本身。但是,如果意识不依靠物质,不适应物质,就不能穿过物质:这种适应就是我们称为智慧性的东西,智慧转向能动的意识,即自由意识,使意识自然地进入智慧通常看到物质进入的框架中。因此,智慧总是看到以必然性形式出现的自由,总是忽略内在于自由行动的新颖和创造性的东西,总是用一种人为的和近似的模仿来代替行动本身,而这种模仿来自用旧的东西组成旧的东西,用同样的东西组成同样的东西。因此,在一位力图把智慧纳入直

271 觉的哲学家看来,许多困难就会消解或减少。但是,这样的一种学说不仅仅促进思辨,而且还给予我们更多的行动和生活力量。因为有了这种学说,我们不再感到在人类中是孤独的,我们也不再感到人类在它统治的大自然中是孤独的。由于最小的尘粒也与我们的整个太阳系有关,它与太阳系一起处在不可分的下降运动中,这种运动就是物质性本身,所以全部有机生物,从最低等的到最高等的,自从生命的最早起源到我们所处的时代,在任何地方和任何时候,只显示一种惟一的、与物质运动相反的和本身不可分的冲动。所有的生物都维系于和服从同一种巨大的推动力。动物依赖植物,人类依赖动物界,整个人类在时间和空间中如同一支浩荡的大军,在我们每个人的旁边、前面和后面奔驰,它的武器能击溃任何抵抗,能越过任何障碍,甚至能战胜死亡。

## 第四章 思维的电影放映机制<sup>①</sup> 和机械论的错觉

272

### 对各种哲学体系的回顾 实际的变化和伪进化论

现在,还有待于我们考察我们在分析中常常遇到的两种错觉,迄今为止,我们只是考察其结果,而不是其原因。这就是本章的目的。这将使我们有机会消除某些反对意义,澄清某些误解,特别是通过比较,更精确地定义一种在绵延中看到现实事物的实质的哲学。

现实事物,不管是物质还是精神,在我们看来都是一种永恒的变化。现实事物形成或消失,但它永远不是某种事实上的东西。这就是当我们揭开在意识和我们之间的面纱时我们得自精神的直觉。这也是智慧和感官向我们表明的关于物质的情况,如果感官和智慧能获得关于物质直接和无偏向的表象的话。但是,首先关注行动的必然性的智慧和感官一样,局限于越来越远的、以瞬间的  
和静止的观点看待物质的变化。受制于智慧的意识观察在内部生

273

---

<sup>①</sup> 本章论述哲学体系史,特别是希腊哲学体系的历史,它是我从1900年到1904年在法兰西学院的讲课中,尤其是在《时间概念史》(1902-1903年)课程中详尽阐述的观点的简要概括。我在这些课程中把概念思维机制比作电影放映机制。我认为在这里仍能采用这种比喻。



命中已经形成的东西,但只能模糊地感到内部生命的形成。因此,和我们有关的、我们在其过程中得到的瞬间摆脱了绵延。我们只能留住瞬间。只要事情仅仅与行动有关,我们就有理由这样做。但是,当我们思考现实事物的本质,像我们仍然按照实际利益要求我们的那样去看现实事物时,我们就不能看到真正的进化和完全的变化。我们只能在变化中看到状态,只能在绵延中看到瞬间,即使我们谈论绵延和变化,我们所想的也是另外的东西。这就是我们想考察的两种错觉中最令人惊讶的一种错觉。这种错觉在于认为人们可以通过稳定的东西来思考不稳定的东西,通过静止的东西来思考运动的东西。

另一种错觉同第一种错觉很接近。它和第一种错觉有同样的根源。它也是因为我们把用于实践的方法用于思辨。一切行动都旨在得到我们以为缺少的东西,都旨在创造尚不存在的某种东西。在这种非常特殊的意义上,行动充满空虚,从空虚走向充实,从不存在走向存在,从非现实走向现实。这里所说的非现实完全与我们的注意力指向的方向有关,因为我们陷入各种现实事物中,不能自拔;只有当眼前的现实事物不是我们寻找的现实事物时,我们才能谈论在我们证实眼前的现实事物的存在时我们寻找的现实事物的不存在。因此,我们表达了根据我们希望得到的东西实际拥有的东西。在行动领域中,这是最合理不过的。但是,无论如何,当我们思考与我们的利益有关的事物的本质时,我们仍保留了这种谈论方式和思维方式。由此产生了第二种错觉,我们首先讨论这种错觉。第二种错觉和第一种错觉一样,在于当我们的智慧准备对事物做出行动时所形成的静止习惯。正如我们通过静止的

东西走向运动的东西,我们也利用空虚来思考充实。

当我们碰到认识的基本问题时,我们已经在我们的分析中发现了这种错觉。我们说,问题在于知道为什么在事物中存在着秩序,而不是无序。但是,只有当我们假定被理解为秩序的不存在的无序是可能的,是可想象的或可构想的,这个问题才有意义。然而,现实中只有秩序;但是,由于秩序可以采取两种形式,可以说,一种形式的存在是因为另一种形式的不存在,所以每当我们面对不是我们寻找的一种秩序时,总是谈论无序。因此,无序的观念完全是实在的。它相应于某种期待的某种失望,它不表示秩序的不存在,而只是表示一种没有现实利益的秩序的存在。如果人们试图完全地和绝对地否定秩序,就会发现,这是不断地从一种秩序跳到另一种秩序,所谓的两种秩序的取消意味着两种秩序的存在。归根结底,如果人们走得更远,如果人们决定闭眼不看精神的运动和精神运动想象的一切东西,人们就不再与概念打交道,无序只剩下一个词语。因此,认识的问题是复杂的,也许因为秩序填满空虚,秩序的实际存在被置于潜在的不存在之上的观念,这个认识的问题 275 是难以解决的。我们按照我们的知性的基本错觉,从不存在走向存在,从空虚走向充实。这就是我们在本书最后一章提到其后果的错误。正如我们使人预感到的,只有当我们正视这种错误,我们才能战胜这种错误。我们必须面对这种错误,因为它在否定、空虚和虚无中包含了完全虚假的概念。<sup>①</sup>

哲学家们很少关注虚无的概念。但是,这个概念通常是哲学

---

<sup>①</sup> 我们在这里对虚无观念的分析已经发表在《哲学评论》上(1906年11月号)。

思想的暗藏发条和看不见的发动机。自从思想的最初觉醒,是虚无的概念在意识的注视之下使那些令人不安的问题和不感到眩晕就不能确定的问题直接推向前。我刚开始哲学思索,就马上思忖我为什么存在;当我理解把我和宇宙的其余一切联系起来的关系时,困难就退却了,我想知道为什么宇宙存在;如果我把宇宙与支撑它和创造它的一种内在或超验的本原(Principe)联系起来,我的思想只能暂时地停留在这个本原上;同样的问题就被提了出来,这一次,其范围和普遍性更大:为什么和如何理解某个事物的存在?即使在本书中,物质也被定义为一种下降,这种下降又被定义为上升的中断,这种上升又被定义为一种成长,创造的本原在事物的内部,同一个问题出现了:如何和为什么这个本原存在着,而不是虚无?

276 现在,如果我把这些问题放在一边,去寻找隐蔽在这些问题后面的东西,我就会发现,存在在我看来是对虚无的一种征服。我思忖虚无可能和应该是什么也没有,但是,我惊讶地发现它有某种东西。或者我把一切现实事物想象为在虚无之上的展开,就像在地毯之上的展开:虚无是原有的,存在是加上去的。或者如果某物始终存在,那么虚无应始终作为它的基础或支撑,因而虚无始终先于它。一只杯子也许始终是满的,但充满它的液体仍填满了空虚。同样,存在可能始终在那里:被存在填满或充满的虚无仍然在存在之前预先存在,即使不是在事实上,也至少在原则上。总之,我不能摆脱这样的观念:充实是空虚的底布上的刺绣,存在被置于虚无之上,在“无”的表象中的东西少于在“某物”的表象中的东西。一

切奥秘都来自于此。

必须澄清这种奥秘。如果人们把绵延和自由选择放到事物的内部,尤其需要澄清这种奥秘。因为形而上学对一切绵延的现实事物的轻蔑都是由于现实事物只有通过虚无才能到达存在,都是由于在形而上学看来一种绵延的存在不足以战胜非存在和规定自己。正是出于这个原因,形而上学倾向于把一种逻辑的存在赋予真正的存在,而不是把心理学的或物理学的存在赋予真正的存在。因为这就是纯粹逻辑的存在的本质,所以形而上学是自我满足的,只需通过内在于真理的力量就能规定自己。如果我问为什么身体和精神存在着,而不是无,我找不到答案。但是,像  $A = A$  这样的一种逻辑原则具有自我创造的力量,能永远战胜虚无,这在我看来是很自然的。用粉笔在黑板上画的一个圆是需要被解释的东西:这种纯粹的物理存在本身不能用什么东西战胜非存在,但是,圆的“逻辑本质”,即按照某种规律画出圆的可能性,即圆的定义,在我看来是一种永恒的东西:它没有地点,也没有时间,因为圆的轨迹的形成可能不在于地点和时间。因此,如果假设有一种所有事物依据的原则,所有事物都表现出像圆的定义的存在一样的一种存在,或者表现出像  $A = A$  这个公理的存在一样的一种存在,那么存在的奥秘就消失了,因为在一切事物内部的存在被规定在永恒中,正如被规定在逻辑本身中。这确实使我们作出相当大的牺牲:如果所有事物的本原以一种逻辑公理或一种数学定义的方式存在,那么事物本身就必然来自这个本原,就像应用来自一个公理,结果来自一个定义,因此,在自由选择的意义上被理解的有效因果性,在事物中和在事物的本原中都不再有位置。这就是斯宾诺莎

或莱布尼茨学说的结论,这也是这两种学说的起源。

如果我们能证明,在我们把虚无概念与存在概念对立起来所取的意义上,虚无概念是一种假概念,那么围绕它所提出的问题也成了假问题。有一种自由地起作用 and 完全绵延着的绝对存在假设,就不会令人惊讶了。通往一种更接近直觉、不再要求常识作出同样牺牲的哲学的道路将被开辟。

因此,让我们来看一看当人们在谈论虚无时在想些什么。思  
278 考虚无在于想象它,或在于构想它。让我们来考察这种表象或这种观念可能是什么,首先从表象开始。

我闭上眼睛,塞住耳朵,一个一个地消除来自外部世界的感觉:结果,我的所有知觉消失了,物质世界对我来说进入了无声的黑夜之中。但是,我依然存在,我不能阻止自己存在,我还在那里,还有来自我的身体的外周和内部的机体感觉,还有我过去的知觉留下的回忆,还有我刚刚在我周围形成的关于空虚的印象,这个印象是肯定的,充实的。我怎能取消这一切?我怎能取消自己?严格地说,我可以撇开我的回忆,忘记我的最近过去,但我至少保存着我对我的现在的意识,尽管我的现在趋于消失,也就是说,我保存着对自己身体的现状的意识。但是,我试图取消这种意识本身。我逐渐弱化来自我的身体的感觉:它们几乎熄灭,它们正在熄灭,它们消失在所有事物已经消失在其中的黑暗中,但并非如此!就在我的意识消失的时候,另一种意识被点亮,更确切地说,它已经被点燃,它在前一个时刻突然出现,以便观看第一个意识的消失,因为第一个意识只是为了另一个意识和面对另一个意识才能消

失。我只有通过一种无意的和无意识的肯定行动使自己重新振奋起来,才能看到自己消失。因此,不管我做什么,我始终能从外面或里面感知某种东西。当我不再知道任何外部事物时,那是因为我躲在我对自我的意识之中;如果我取消这个内部世界,那么这种取消本身成了一个想象的自我的一个对象,在这里,这个想象的自我会把正在消失的我感知为一个外部对象。我的想象力始终能想象一个对象,或是外部对象,或是内部对象。我的想象力确实可以从一个对象走向另一个对象,依次想象内部知觉的虚无或外部知觉的虚无,但不能同时想象这两种虚无,因为在实质上,一种虚无的不存在在于另一种虚无的绝对存在。但是,因为这两种相关的虚无是可以分别想象的,人们就得出结论说,它们是同时可想象的,那就错了:这个结论的荒谬性是显而易见的,因为如果人们不知道,至少是含糊地不知道自己在想象,即自己在行动,自己在思考,因而某种东西依然存在,人们就不能想象一种虚无。 279

因此,取消一切的本义表象不是由思维构成的。我们得以产生这种表象的努力只是使我们在对外部现实的看法和对内部现实的看法之间摇摆。我们的精神在外部和内部之间的来回中,有一个与两边等距的点,在这个点上,我们似乎不再看到一个,也不再看到另一个:这就是虚无的表象造成的东西。事实上,我们看到了两者,因为它们到达了二者之间的等距点,如此被界定的虚无表象,是一个充满物体的表象,是一个既包含主体的表象又包含客体的表象的表象,此外,在这两种表象之间有不断地跳跃,并且不最终依据两种表象中的一种。显然,这不是我们能把它放在存在的对立面和放在存在之前或之下的虚无,因为它已经包含了一般的存在。

但是,人们会对我们说,如果虚无的表象是不可见地或潜在地处在哲学家的推理中,那么它就不是取表象的形式,而是取观念的形式。人们会向我们承认,我们并不想象一切的取消,但人们以为我们可以这样想象。笛卡尔说,尽管人们没有在想象中看到有一千条边的多边形,但人们能理解它:只需清楚地想到构成它的可能性就够了。对于取消所有事物的观念来说,也同样如此。人们会说,构成这个观念的方法是最简单不过的。事实上,这不是我们能假设取消的我们的经验的惟一对象。我们能把这种取消从第一个对象延伸到第二个对象,再延伸到第三个对象,直到你想停下来为止:虚无不是别的东西,只是过程趋于的极限。如此被界定的虚无就是一切的取消。这种论点,只需以这种形式上考察它就足以发现它所具有的荒谬性。

由精神用各种组件构成的一种观念,只有当这些组件能共存时才是一种观念:如果人们为了构成观念而组合在一起的成分,随着人们把它们结合在一起而相互排斥,那么观念就还原为一个单词。当我定义一个圆时,我能毫不费力地想象一个黑色的圆或一个白色的圆,一个用纸板、铁或铜制成的圆,一个透明的或不透明的圆,但不是方的圆,因为圆的构图规律排除用直线来构成图形的可能性。因此,我的精神能想象任何存在物的取消,但是,如果精神对任何东西的取消是一种操作,其机制意味着操作是在整体的一部分上进行的,而不是在整体上进行的,那么这种操作向着所有事物的延伸就是荒谬的,自相矛盾的,取消一切的观念可能具有和方的圆的观念一样的特点:它不再是一个观念,而只是一个单词。让我们进一步考察操作的机制。

事实上,人们所取消的对象或是外在的,或是内在的:它是一个物体,或是一种意识状态。让我们先来考察第一种情况。我用思想取消一个外在物体,在它原来所处的地方,“不再有任何东西”,——毫无疑问,不再有这个物体了,但是,另一个物体占据了它的位置:在自然中没有绝对的空虚。但是,我们却认为绝对的空虚是可能的。当我说一个物体被取消后,留下了它的空位时,我所想的不是这种空虚,因为问题在于假设有一个位置,即有一个轮廓分明的空虚,即一种东西。我所说的空虚实际上只是某个确定物体的不存在,它原先在这里,现在处于其他地方,因为它现在不在原先的地方,所以它留下了自己的空虚。一个没有记忆或预见能力的人不会说出“空虚”或“虚无”的字眼;他只能表达存在的东西和感知到的东西;然而,存在的东西和感知到的东西,是一个物体或另一个物体的存在,而不是任何东西的不存在。只有对能回忆和期待的人来说,才有不存在。他回忆一个物体,期待能遇到它:他遇到了另一个物体,当他说他没有遇到什么东西,他遇到的是虚无时,他表达了来自回忆的期待的失望。即使他不期待遇到物体,这仍然是对这个物体的一种可能期待,当他说物体不在它原先的地方时,他表示的仍然是对其可能期待的失望。事实上,他感知到的东西,他实际能想到的东西,是旧东西在新地方的出现,或新东西在旧地方的出现;其余的东西,由诸如虚无或空无等词语否定地表达的一切,并不是思想和感情,更确切地说,不是思想的感情色彩。取消或局部虚无概念是在一个事物取代另一个事物的过程中形成的,只要这种取代被一种偏爱把旧事物保持在新事物的位置上,或至少认为这种偏爱是不可能的。从主观方面说,这个概念意味



着一种偏爱,从客观方面说,这个概念意味着一种取代,它只不过是一种组合,更确切地说,是在这种偏爱情感和这种取代观念之间的一种干预。

这就是我们的精神得以取消一个事物和在外部世界中想象一种局部虚无的操作机制。现在,我们来看一看精神是如何在自己的内部想象虚无的。我们在我们身上发现的东西,仍然是发生的现象,而不是没有发生的现象。我体验到一种感觉或一种情绪,我构想一种观念,我作出一个决定:我的意识感知到了这些存在的事实,这类事实不可能不呈现给我。我能用思想打断我的内部生活的过程,我能假设我睡眠时不做梦,或我不再存在,但是,在我作出这种假设的时候,我却设想和想象我关注我的睡眠,我在我的消失后继续存在,只有当我躲到我的外部知觉中,我才放弃我从内部感知自己。这就是说,在这里仍是充实接替充实,智慧只是智慧,没有懊悔,也没有欲望,使其运动遵循其对象的运动,不设想一种不存在或空虚。当落后于自己的意识在另一个状态出现的时候仍维系于一个旧状态的回忆时,一种空虚的概念就产生了。空虚的观念只不过是一种在存在的东西和可能或应该存在的东西之间的比较,是充实和充实之间的比较。总之,不管是物质的空虚还是意识的空虚,空虚的表象始终是一种充实的表象,通过分析可分解为两种肯定的成分;替代的清晰的或含糊的观念,体验到的或想象的欲望或懊悔感。

从这种双重分析可以得出,在取消一切的意义被理解的绝对虚无的概念,是一种自我毁灭的概念,是一种假概念,是单词。如果取消一个事物在于用另一个事物来代替它,如果思考一个事

物的不存在只有通过另一个事物存在的或多或少清晰的表象才是可能的,如果取消首先意味着替代,那么“取消一切”的概念也和方的圆的概念一样荒谬。这种荒谬性不是显而易见的,因为人们不能取消不存在的具体事物:人们从不能通过思想逐个取消每一个事物而得出结论说,可以假设同时取消所有事物。人们没有看到,逐个取消每一个事物就是逐个用另一个事物来取代它,完全取消一切意味着语词上的真正矛盾,因为这种操作破坏了能使之正常进行的条件。

但是,错觉是根深蒂固的。取消一个事物其实是用另一个事物取代它,但人们并没有从中得出,也不想得出这个结论:通过思想取消一个事物意味着通过思想用一个新事物取代旧事物。人们向我们承认,一个事物经常被另一个事物取代,如果我们的精神不能想象——以不确定和含糊的形式——另一个事物取代原先的事物,就不能想到外在的或内在的事物的消失。但是,人们会补充说,一种消失的表象是发生在空间中或至少在时间中的现象的表象,因此它意味着对一种形象的回忆,在这里,问题在于摆脱想象, 284 求助于纯粹的知性。人们对我们说,不要再谈论消失或取消;这些都是物理过程。我们不再说事物 A 被取消或不存在。我们只是说我们认为它是“不存在的”。取消是在时间中,可能也是在空间中作用于它;因此,取消就是接受时间和空间的存在条件,是接受把一个事物与其他事物联系在一起,不让它如果不被马上取代就消失的相互关系。但是,我们能摆脱这些条件:只需我们通过一种抽象的努力回忆惟一的事物 A 的表象,首先一致认为它是存在的,然后用智慧之笔把这个条款划掉就行了。这样,按照我们的规

定,这个事物就不存在了。

好吧,让我们把条款划掉。但不能认为我们的笔划是自我满足的,不能认为这个事物是与其他事物分离的。我们将看到,它无论如何仍然带着我们以为划掉的一切。因此,我们要比较事物 A 的两种概念:被认为是存在的事物概念,被认为是“不存在的”事物概念。

被认为是存在的事物 A 的概念,只是事物 A 的单纯表象,因为人们不赋予事物一种实在性,就不能想象它。在思考一个事物和思考一个事物的存在之间,没有任何区别:康德在对本体论观点的批判中阐明了这一点。那么,何谓思考事物 A 的不存在? 想象事物的不存在不是从事物 A 的概念中取消“存在”属性的概念,因为事物的存在表象又一次与事物的表象是不可分的,并且就是事物的表象。因此,想象事物 A 的不存在只是在这个事物的概念上增加某种东西:人们确实在其中增加了用一般实在性来排除这个特殊事物的观念。思考事物 A 的不存在,就是首先思考这个事物,因而思考它的存在,然后想到用另一种与之不相容的实在性取代它。只是清楚地想象这后一种实在性,是无济于事的;我们不必关注这种实在性是什么,只要知道它驱逐事物 A 就够了,事物 A 是我们关注的东西。这就是为什么我们想到驱逐,而不是想到驱逐的原因。但是,这种原因依然出现在头脑中,它处于一种不言明的状态,驱逐者与驱逐是不可分的,正如握笔的手与笔勾画的线是不可分的。因此,宣称一个事物不是实在的这个行为本身就假定了一般的实在事物的存在。换句话说,认为一个事物不是实在的,不可能剥夺所有存在,因为一个事物的表象必然是这个存在的事

物的表象。这样一种行为只是在于表示通过我们的精神附着于事物的存在与事物的表象是分不开的,是一种完全理想的存在,是一种单纯的可能事物的存在。但是,一个事物的理想性,一个事物的单纯可能性,只是相对于在理想事物或单纯可能事物的领域中逐渐与之不相融合的事物的一种实在事物而言才具有意义。假设更强大和更实在的存在被取消,就是单纯可能事物的弱化的和较弱的存在成为实在事物本身,于是,你不再能想象事物的不存在。换句话说,不管我们的断论多么奇特,在被认为“不存在”的事物的观念中比在被认为“存在”的事物的观念中有更多的东西,而不是更少的东西,因为“不存在”的事物的观念必然是“存在”的事物的观念,再加上被整体的实在事物驱逐的这个事物的表象。 286

但是,人们以为,我们的不存在的表象还没有从想象的东西中解脱出来,还不是相当否定的。人们会对我们说:“一个事物的非实在性在于遭到其他事物的驱逐,是无关紧要的。对此,我们不想知道什么。我们不是能自由地把我们的注意力引向我们想去的地方和看来我们想去的地方吗?在我们回忆一个事物的表象,并由此假定了这个事物的存在(如果你愿意的话)之后,只要我们对我们的肯定说‘不’,就足使我们认为这个事物是不存在的。这是一种纯智慧活动,与在精神之外发生的事情没有关系。因此,我们能思考任何东西或思考一切,然后,我们在我们思想之外置放一个规定我们的思想所包含的东西的否定‘不’:我们只是由于决定取消,才理想地取消所有事物”。其实,所有的困难和所有的错误源于否定所固有的这种所谓能力。人们认为否定是与肯定完全对称的。人们想象,否定和肯定一样,是自我满足的。因此,否定和肯定一

样,具有创造观念的能力,惟一的区别是,否定创造的观念是否定的观念。我们通过肯定一个事物,再肯定另一个事物,如此往下,以至无穷,我形成了整体(Tout)的观念:同样,我通过否定一个事物,再否定其他事物,最终否定整体,我得到了无的观念。然而,正是这种同化在我们看来是任意的。人们没有看到,如果肯定是精神的一个完整行动,它可以构成一种观念,那么否定只不过是一种智慧活动的一半,人们以另一半作为基础,更确切地说,人们把另一半放回不确定的未来之中。人们也没有看到,如果肯定是一种纯智慧的活动,那么它就把一种智慧之外的成分引入否定,否定正是把它的特征归于这种外来成分的介入。

在开始讨论第二点时,我们注意到否定始终在于排除一种可能的肯定。<sup>①</sup> 否定只不过是精神对一种可能的肯定采取的一种态度。当我说“这张桌子是黑色的”,我谈的就是这张桌子:我看到它是黑色的,我的判断表达了我看到的東西。但是,如果我说“这张桌子不是白色的”,我肯定不表达我看到的某个东西,因为我看到的是黑色,而不是白色的不存在。因此,我其实不是对这张桌子本身,而是对认为桌子是白色的一种判断作判断。我的判断是针对一种判断,而不是针对桌子。“这张桌子不是白色的”这个命题表示你能认为它是白色的,你认为它是白色的,或我将认为它是白色的:我告诉你或提醒我这个判断将被另一个判断取代(我确实使它变得不确定)。因此,肯定直接针对事物,而否定只是通过一种介

---

<sup>①</sup> 康德,《纯粹理性批判》,第二版,第737页:“从我们一般认识的内含的观点看……否定的命题的固有作用是避免错误。”参见西格瓦特,《逻辑学》,第二版,第一卷,150页及以下。

于之间的肯定间接地针对事物。一个肯定的命题表达一个针对事物 288 的判断；而一个否定的命题表达一个针对判断的判断。因此，否定在它是一种二次肯定的意义上区别于本义的肯定：否定肯定了一种肯定的某种东西；而肯定则肯定了一个事物的某种东西。

但是，立即能由此得出：否定不是一种纯粹精神的<sup>①</sup>活动，我是指与一切运动事物分离，面对事物和只想处理事物的精神。只要人们进行否定，人们就在教导他人或教导自己。人们起到了一个实际的或可能的交谈者的作用，但这个交谈者搞错了，人们提防他。他肯定了某种东西，但人们告诉他应该肯定另一个东西（但没有说明应该取代第一个肯定的肯定）。在这里，不再仅仅是面对面的一个人和一个事物，而是有面对事物、与另一个人说话、与之斗争和帮助他的一个人，这样就开始形成社会。否定针对某个人，而不仅仅像纯粹智慧活动那样面对某个事物。否定具有教育和社会的性质，否定进行纠正和提醒，被提醒和纠正的人通过一种分裂成了说话的人本身。

这就是对第二点的阐述。现在我们回到第一点。我们说，否定只不过是一个智慧活动的一半，我们留下不确定的另一半。如果我说否定命题“这张桌子不是白色的”，我的意思是你应该用另一个判断来代替你的“桌子是白色的”这个判断，我给你一个提醒，这个提醒针对代替的必然性。至于你用什么来代替你的肯定，我确实没有告诉你。这可能是因为我不知道桌子的颜色，也可能是因为或就是因为白色是我们目前惟一感兴趣的<sup>②</sup>颜色，因为我必须告诉你另一种颜色应该被白色取代，但不必告诉你另一种是什么 289 颜色。因此，一种否定的判断是一种指出有必要用另一个肯定判

断代替一个肯定判断的判断,但另一个判断的性质没有被明确指出,有时是因为人们不知道它,通常是因为它目前不能引起人们的注意,人们的注意力只是在第一个判断方面。

因此,每当我把“不”给予一个肯定时,每当我进行否定时,我完成了两个十分确定的行动:第一,我对我的一个同类所肯定的东西产生了兴趣,或者对他将说的东西或者我预见另一个我可能说的东西产生了兴趣;第二,我预计我没有明确其内容的第二个肯定应该被我当前找到的肯定取代。但是,在这两个行动中,人们能找到的只是肯定。否定的特征是来自第一个行动和第二个行动的重合。因此,人们赋予否定以创造特殊的、与肯定所创造的观念对称的和方向相反的观念,是徒劳的。任何观念都不会来自否定,因为否定没有别的内涵,只有它所作出的肯定判断的内容。

更确切地说,我们考察的是一种存在判断,而不是一种属性判断。如果我说“事物 A 不存在”,我的意思首先是人们可能认为事物 A 存在着:如果它不存在,我们怎么会想到它? 在存在的事物 A 的观念和事物 A 的单纯观念之间,又能有什么区别呢? 因此,只要我说“事物 A”,我就赋予了它一种存在,哪怕只是一种可能的存在,即一种纯粹观念的存在。因此,在“事物 A 不存在”中,首先有  
290 这样一种肯定:“事物 A 曾经存在”,或“事物 A 将存在”,或更一般地说,“事物 A 至少作为可能事物存在。”当我加上“不存在”两个词,我如何来理解这两种情况:如果人们走得更远,如果人们把可能事物当作实在事物,那么人们是否搞错了,或者我说的可能事物被排斥在与之不相容的现实事物之外? 假定一个事物不存在的判断是把可能事物和实在事物(即两种存在,一种想象的存在和另一

种被证实的存在)对立起来的判断,此时,一个实际的或想象的人错误地以为某种可能事物已经实现了。代替这种可能事物的是一种与之不同和驱逐它的实在事物:否定判断表达这种对立,不过,它是以一种绝对不完全的形式来表达这种对立的,因为否定判断是面向假定只对提到的可能事物感兴趣、而不关心可能事物被何种实在事物取代的一个人。因此,取代的表达不得被删除。人们不是断定第二项取代第一项,而是把原先指向第一项的注意力保持在第一项上,而且仅仅保持在第一项上。人们不离开第一项,在说第一项“不存在”时,人们不言明地断定第二项取代了第一项。因此,人们在判断一个判断,而不是在判断一个事物。人们提醒别人或提醒自己有一种可能的错误,而不是带来一个肯定的信息。你应该打消这种念头,把它独有的科学或哲学特征还给认识,换句话说,假设实在事物把自己印刻在只关注事物、不关注人的精神上:人们将断定这样或那样的事物存在着,而不是断定一个事物不存在。

那么,为什么人们如此固执地把肯定和否定置于同一个类别, 291 并赋予它们一种同样的客观性?为什么人们难以认识到否定是主观的,被人为地删除,与人类精神,尤其是与社会生活有关?其原因可能在于否定和肯定都是由命题来表达的,一切由表示概念的词语构成的命题都与社会生活和人类智慧有关。我说“地面是湿的”或“地面不是湿的”,这两个命题中的“地面”和“湿的”这两个词语都是由人类精神或多或少人为地创造出来的概念,我的意思是它们是通过精神的自由创造从经验的连续中提取出来的。在这两个命题中,这些概念都是由同样的约定词语来表达的。在严格意



义上,在这两种情况下,我们可以说命题为了社会和教育的目的,因为第一个命题宣传一个真理,第二个命题告诉一个错误。如果人们站在这种形式逻辑的观点上,那么肯定和否定就是两种对称的行动,前者建立一种主项和属性间一致的关系,后者建立一种主项和属性间不一致的关系。但是,为什么人们看不到对称是外在的,相似是表面的?即使语言被取消,社会解体,人类的智慧创造性以及分析和批判能力衰退了,地面的潮湿依然继续存在,能自动地印刻在感觉中,向迟钝的智慧提供一种朦胧的表象。所以,智慧仍然以不言明的方式进行肯定。因此,不同的概念,词语,在自己周围传播真理的欲望,以及自我完善的欲望,都不具有肯定的本质。但是,这种消极的智慧机械地跟随经验的步子,不在现实之流中前进和后退,因而没有否定的意图。这种智慧不会接受否定的印记,因为存在的东西仍然能留下印记,不存在事物的不存在不会留下任何印记。为使这样的一种智慧能进行否定,它必须从迟钝中苏醒过来,表达出一种实际的或可能的期待的失望,改正一种实际的或可能的错误,以及教导别人或自己。

人们很难从我们选择的例子中发现这一点,但是,这个例子确实具有教育意义,论据是有说服力的。人们会说,如果“潮湿”能自动地留下印记,那么“不潮湿”也能留下印记,因为干和湿一样都能给感觉留下印象,感觉把印象当作或多或少不同的表象传递给智慧。在这个意义上,对潮湿的否定和对潮湿的肯定同样是客观的,同样是纯智慧的,同样与教育意向分离的。但是,当我们对此作进一步考察时,会看到否定命题“地面不是湿的”和肯定命题“地面是干的”具有完全不同的内涵。第二个命题意味着人们知道什么是

干,人们体验到特别的感觉,比如说,基于这种表象的触觉或视觉。第一个命题不要求这些东西:它可能是由一条聪明的鱼表达出来的,鱼只能感知湿。当然,这条鱼必须能分辨实在事物和可能事物,能面对其同类的错误,其同类可能会把它们实际生活在其中的潮湿条件当作惟一的可能条件。如果你严格遵守命题“地面不是湿的”之条件,你就会发现命题有两种含义:第一,人们能认为地面是湿的;第二,实际上,湿已被某种性质 X 代替。这种性质之所以是不确定的,或是因为人们没有肯定地认识它,或是因为面对否定的人对这种性质没有任何实际兴趣。因此,否定始终在于以一种简略的形式表现由两个肯定构成的体系:一个确定的肯定针对某种可能事物,另一个不确定的肯定与一种代替这种可能性的未知或无关的实在事物有联系:第二个肯定潜在地被包含在我们对第一个肯定作出的判断中,作为否定本身的判断中。否定之所以有主观的特征,正是因为有一种取代的事实中,否定只考虑被取代者,而不考虑取代者。被取代者只是作为精神的概念而存在。为了继续看到它,因而能谈论它,就必须不理睬从过去流向现在和从后面流到前面的现实。这就是人们在否定时所做的。人们观察到变化,或更一般地说,人们观察到替代,就像一位旅客在后面注视,看到车辆的轨迹,只想到在每一个瞬间知道已经不处在那个点;他只能相对于他刚刚离开的位置来确定他现在的位置,而不是根据位置本身来解释位置。

总之,在完全遵循经验之线的精神看来,没有空虚,没有虚无,即使有相对的和部分的空虚和虚无,也没有可能的否定。这样的一种精神可能看到了事实接替事实,状态接替状态,事物接替事 294

294 物。它时刻注意的东西是存在的事物,出现的状态和产生的事实。它生活在现实之中,即使它能判断,它也只能肯定现在的存在。

我们赋予这种精神以记忆,尤其是关注过去的欲望。我们给予这种精神以分解和区分的能力。它不再仅仅注意流逝的现实的现在状态。它把过程想象为一种变化,因而想象为过去的东西和现在的东西的对比。由于在人们回忆起的一个过去和人们想象的一个过去之间没有本质的区别,所以精神很快能上升到一般可能事物的表象。

因此,精神走上否定的道路。尤其是精神即将想象一种消失,但还不能做到这一点。为了能想象一个事物的消失,仅仅看到过去和现实之间的对比还不够,还必须离开现在,关注过去,以过去的观点思考过去和现在的对比,不使现在出现在其中。

因此,取消的概念并不是一个纯粹的概念;它意味着人们惋惜过去或人们惋惜地设想过去,人们有理由留在过去中。但是,当取代的现象被一种精神分成两半,并且这种精神仅考虑其前半,因为它只对这一半感兴趣时,这种概念就产生了。你应该取消一切兴趣,一切情感:只剩下流动的现实,以及现实以其现在的状态在我们身上留下的不断更新的认识。

从取消到作为一种较普遍起作用的否定,只有一步之遥。我们只需想象不仅仅现在的东西和过去的东西,还有现在的东西和可能发生的东西之间的对比就够了。我们应该按照可能发生的东  
295 西,而不是按照现在的东西来表达这种对比,我们应该在只看到可能事物的同时肯定现在的存在。人们由此得到的样式不再仅仅表达一种个人的失望:它是为了纠正或预防人们假定是他人的错误

的一种错误。从这个意义上说,否定具有一种教育和社会的特点。

否定一旦形成,它就表现出与肯定的方面对称的一个方面。在我们看来,如果肯定断定了一种客观现实,那么否定也断定同样客观的、可以说同样实在的非现实。这种看法既是错误的,也是正确的:之所以错误,是因为否定不会体现在它具有的否定的东西中;之所以正确,是因为对一个事物的否定意味着潜在地肯定这个事物被另一个事物取代,而人们通常把另一个事物放在一边。但是,否定的否定形式得益于本质上来自否定的肯定:所以,否定这个幽灵会重叠于它所依附的现实之上,自我客观化。空虚或部分虚无的概念就这样形成了,一个事物不是被另一个事物取代,而是被它所留下的空虚取代,即被事物本身的否定取代。由于这种作用被施加在任何事物上,所以我们假设它轮流在每一个事物上实现,最后整个地在所有事实上实现。于是,我们得到了“绝对虚无”的概念。如果我们分析这个“无”的概念,那么我们发现它其实是“全”的概念,再加上一种精神的运动,精神不断地从一个事物跳到另一个事物,拒绝停留在原地,把它的全部注意力集中在这种拒绝上,仅相对于它刚刚离开的位置才能确定自己现在的位置。因此,“无”的概念是一种极广泛和充实的表象,和“全”的概念一样充实和广泛,与“全”的概念极为相似。

那么,为什么要把无的概念和全的概念对立起来?难道人们 296  
没有看到,这就是把充实和充实对立起来,“为什么某物存在”的问题是一个没有意义的问题,围绕着假概念提出的假问题?不过,我们还要提出,为什么这个问题像幽灵一样如此顽固地缠绕着精神。我们徒劳地指出,在实在事物取消的表象中,只有所有实在事物不

断地和循环地相互排除的形象。我们徒劳地补充说,不存在的概念只是一种不可估量的存在或一种“纯可能的”存在被一种更实在的存在,也许是真正的实在事物排斥的概念。我们徒劳地在否定的特殊形式中发现某种超智慧的东西,否定是对一种判断的判断,是对他人或自己的提醒,因此,认为否定有创造新的表象和没有内涵的概念的能力是荒谬的。人们始终坚信,在事物之前,或者至少在事物之下,有一种虚无。如果我们追寻这个事实的原因,那么就会发现,原因在于感情的、社会的因素中,总之,在实践的因素中,这个因素把它的特殊形式给了否定。我们说,哲学的最大困难在于人类活动的形式超出了本身的范围。我们生来是为了行动和思考,行动多于思考,更确切地说,当我们遵循我们的本性的运动时,我们之所以思考是为了行动。因此,行动的习惯影响思考的习惯,我们的精神观察事物的方式,如同当我们打算作用于事物时,我们习惯于想象事物的方式,这不会令人感到惊奇。然而,正如我们在上面提出的,人类的任何行动都处在一种不满足中,因此在一种缺

297 失感中有其出发点,这是不容置疑的。如果我们不设定目标,就不会行动,我们只是因为感到缺少某种东西,才去寻找它。因此,我们的行动由此从“无”到“某个东西”,行动的本质就是在“无”的底布上绣出“某个东西”。真正地说,这里的“无”不是一个事物的不存在和用处的不存在。当我把一位客人带到一间我还没有配置家具的房间时,我告诉他“房间里什么也没有”。但是,我知道房间里充满着空气,可是,人们不能坐在空气上,所以,在客人和我本人看来,此时的房间确实没有任何能称之为东西的东西。更一般地说,人类的工作在于创造有用的东西;只要工作还没有完成,就“什么

也没有”，没有人们想得到的东西。我们的生命就这样在填满空虚中度过，我们的智慧在欲望和惋惜的超智慧影响下，在生命需求的压力下设想这些空虚：如果人们把空虚理解为用处的不存在，而不是事物的不存在，那么在相对的意义，人们能说我们总是从空虚走向充实。这就是我们的行动前进的方向。我们的思辨不得不这样做，它自然地相对意义走向绝对意义，因为它针对事物本身，而不是针对事物对我们的用处。因此，我们固执地认为，现实填满了空虚，被认为没有任何东西的虚无，即使不是在事实上也至少在原则上先于存在的所有事物。如果我们以为在虚无的概念中看到了所有事物的取消的概念，那么虚无的概念就是一种自毁的概念，最终只是一个单词，——相反，如果它是一个真正的概念，我们就在其中找到如同在整体概念中的内容。我们之所以指出这一点，正是为了消除这种错觉。

298

进行冗长的分析对指出下列情况是必要的：一种自足的实在事物不一定是一种外在于绵延的实在事物。如果我们（有意识或无意识地）通过虚无概念到达存在概念，那么我们到达的存在就是一种逻辑的或数学的、因而也是非时间的本质。因此，必然产生一种实在事物的静止概念：一切都是一次性给定的，永恒的。但是，必须习惯于直接地思考存在，不必转弯抹角，不必首先考虑介于我们和存在之间的这个虚无幽灵。必须力求为了看而看，而不是为了行动而看。这样，绝对存在就十分接近我们，在某种程度上说，在我们心中显现。绝对存在的本质是心理的，而不是数学的或逻辑的。它和我们生活在一起。它和我们一样，只是在某些方面，更

集中和更专注于本身,它绵延着。

但是,我们在思考真正的绵延吗?在这里,直接的把握仍然是必要的。人们不能间接地到达绵延:必须一下子置身于绵延之中。智慧通常拒绝这样做,智慧习惯于通过静止的物体思考运动物体。

事实上,智慧的作用在于主宰行动。然而,在行动中,我们关心的是结果,达到目的的方式不很重要。因此,我们全身心地关注要实现的目的,我们完全相信目的,以使目的从观念变成实现。因此,我们的活动所依据的条件已清晰地呈现给我们的精神:构成行动本身的运动,或是摆脱我们的意识,或是只能模糊地到达意识。让我们考察一个很简单的动作,比如,抬胳膊的动作。如果我们必须预先想象这个动作包含的所有基本的收缩和伸展,或者在它们完成的299过程中逐一感知它们,那么我们如何能抬胳膊?精神直接到达目的,即到达假设完成的动作的概括和简化的意象。因此,如果没有对立的表象使第一种表象失去作用,那么适当的运动就能完成图式,可以说,被间隙中的空虚所吸进。所以智慧向活动仅仅呈现要达到的目的,即停顿点。我们的活动通过一系列跳跃,从一个已经达到的目的到另一个已经达到的目的,从一个停顿到另一个停顿,在这个过程中,我们的意识尽可能地从正在实现的运动那里移开,以便只注视先于已实现的运动的表象。

然而,为使智慧把实现的活动的结果当作是静止的,智慧必须也把这种结果所处的条件当作是静止的。我们的活动处在物质世界中。如果物质在我们看来是一种永恒的流动,我们就不会为我们的行动规定一个终点。我们感到每一个行动随着完成而消失,

我们不能预见总是在流逝的未来。为使我们的活动从一个行动跳到另一个行动,物质必须从一个状态转到另一状态,因为只有在物质世界的一种状态中,我们的行动才能把一个结果放入其中,因而得以完成。但是,物质也是这样呈现的吗?

我们可以先验地假定,我们的知觉是从这个角度看待物质的。事实上,感觉器官和运动器官是相互协调的。不过,感觉器官象征 300 着我们的感知能力,正如运动器官象征着我们的行动能力。因此,有机体以可见的和可触知的形式向我们呈现知觉和行动之间的完美协调。如果我们的行动始终指向它暂时置于其中的结果,我们的知觉就只能每时每刻从物质世界保留它暂时处在其中的一种状态。这就是呈现给精神的假设。不难看到经验能证实这个假设。

自从我们向世界看第一眼起,甚至在我们规定世界中的物体的范围之前,我们已经区分出物体的性质。一种颜色接着一种颜色,一个声音接着一个声音,一种阻力接着一种阻力,等等。这些性质中的每一种性质如果被分别看待,都是保持不变的一种状态,直到被另一种状态取代。但是,这些性质中的每一种性质可分解为大量的基本运动。不管人们从中看到振动,或用另一种方式想象性质,有一个事实是确定的:任何性质都是变化的。人们在变化下面寻找变化的事物是徒劳的,我们总是暂时把运动和运动物体联系起来,以满足我们的想象。运动物体总是在科学的注视之下溜走,因为科学只处理运动性。在一秒钟的最小可感知部分中,在一种感性性质的准瞬间知觉中,可能有重复的万亿次振动:感性性质的永恒性就是由这种运动的重复构成的,正如生命的持续是由连续的心跳构成的。感知的第一功能就是通过一种压缩的工作,



把握以性质或单纯状态的形式出现的一系列基本变化。分配给一种动物物种的行动力量越大,其感知能力在瞬间集中的基本变化就可能越多。在自然界,从几乎与以太振动一致振动的生物,到使万亿次振动固定在其单纯知觉的最短瞬间中的生物,进步必定是连续的。前一类生物只能感觉运动,后一类生物能感知性质。前一类生物近乎听任事物关系的摆布;后一类生物作出反应,其行动能力的倾向可能与其感知能力的集中程度成正比。这种进步一直继续到人类本身。人是“行动的人”,因为人对大量的事件能一目了然:同样的理由能使人感知一个一个连续的事件,受到事件的导引,或者整个地把握事件和支配事件。总之,物质的性质是我们对其不稳定性的稳定看法。

现在,我们在物质的感性性质的连续性中界定物体。实际上,这些物体的每一个物体每时每刻都发生变化。首先,物体可分解为一组性质,我们说,任何性质都是由基本运动的连续构成的。但是,即使人们把性质看作是一种稳定的状态,物体因为不断变化性质也仍然是不稳定的。特别是我们有理由在物质的连续性中分离出来的物体——因为它是一个相对封闭的系统——是生物;此外,我们为了生物在整体中分离出其他物体。然而,生命是一种进化。我们把这种进化的一个时期集中在一个稳定的看法中,我们称之为一种形式,当变化大到足以克服我们的知觉特有的惰性时,我们就说物体变化了形式。但是,实际上,物体的形式每时每刻在变化。更确切地说,没有形式,因为形式是不变的,实在事物是运动的。实在的东西是形式的连续变化:形式只不过是对变化拍摄的快照。因此,我们的知觉仍然致力于把实在事物的流动连续性固

化为不连续的形象。当连续的形象相互区别不太大时,我们就把它们当作一个惟一的一般形象的增加和减少,或当作这个形象在不同方向的变形。当我们谈论一个事物的本质或事物本身时,我们想到的就是这个一般形象。

最后,事物一旦被构成,它们就通过自己的位置变化在表面显示出在整体中发生的深刻变化。我们说,事物相互作用。这种作用在我们看来可能是以运动的形式出现的。但我们尽可能地把自已的目光从运动的运动性移开:我们感兴趣的东西,正如我们在前面所说的,是运动的静止形象,而不是运动本身。问题是否在于一种简单的运动?我们思忖运动会走向何方。我们在任何时候都是通过它的方向,即通过它的临时终点的位置来想象运动的。问题是否在于一种复杂的运动?我们首先想知道发生了什么,运动产生什么,即获得的结果或起主导作用的意向。当你谈论正在完成的行动时,你应该仔细地检查你想到的东西。变化的概念就在那里,我希望是这样,但它隐藏在昏暗中。在完全的明亮中,有被认为完成了的行动的静止形象。正是通过这种方式,也只有通过这种方式,复杂的行动才能被区分和定义。我们无法想象吃、喝、搏斗等行动固有的运动。我们只需一般和笼统地知道所有这些行动是运动就足够了。一旦在这方面是有规律的,我们就只需想象这些复杂运动中每一个运动的整体计划,即作为这些运动的基础的静止形象。在这里,认识仍然针对状态,而不是针对变化。因此,这第三种情况也和其他情况一样。不管是性质的运动,进化的运动,还是引申的运动,精神都力图对不稳定性采取稳定的看法。因此,正如我们刚才指出的,精神导致三种表象:第一,性质;第二,形

式或本质；第三，行动。

三种词类——形容词，名词和动词，它们是语言的基本成分——对应于这三种看的方式。形容词和名词表示状态。但是，如果我们按照动词唤起的一部分清晰表象，那么动词不表示别的东西。

如果我们想更确切地指出我们对变化的自然态度的特征，这就是我们发现的東西。变化是无限多的。黄色到绿色的变化不同于绿色到蓝色的变化：它们是不同的性质的运动。花儿到果实的变化不同于幼虫到蛹和蛹到成虫的变化：它们是不同的进化运动。吃和喝的行动不同于搏斗的行动：它们是不同的引申运动。这三类运动，性质的、进化的和引申的运动完全不同。我们的知觉的策略，如同我们的智慧的策略和我们的语言的策略，在于从这些无限多的变化提取一般的变化，不规定变化的惟一表象，这种简单的抽象本身不表示任何东西，我们很少想到它。因此，在每一个特殊场合，我们把一个或几个表示状态和用来区分各种变化的清晰表象加在始终相同的、但模糊或无意识的概念之上。我们就是用一种特殊的和确定的状态与一般的和不确定的变化的组合来代替变化的特殊性。可以说，不同颜色的无数变化就在我们眼前：我们力求看到颜色，即状态的简单区别，在这些区别的下面，一种始终和到处相同的和始终无颜色的变化在黑暗中流动。

假设我们想在银幕上再现一个动景，比如，一个军团的行进。可能有再现的第一种方法，剪辑代表士兵的清晰形象，再加上行进的运动，这种运动因人而异，尽管对人类来说是共同的，然后把这

一切投射到银幕上。为了这个小游戏,必须花费大量的工作,得到的结果却相当平庸:如何能再现生命的灵活性和多样性?现在,有第二种再现的方法,这个方法更容易,更有效。对军团的行进拍摄一系列快照,再把这些快照投射到银幕上,以使这些快照一个一个地快速接替。这就是电影放映机的工作。电影放映机用代表军团的静态照片再现了军团行进的运动性。当然,如果我们只是看这些照片,不管我们如何注视,也不能看到它们会动起来:不断地用静止的东西与静止的东西并列,我们永远得不到运动。为使图形动起来,需要有某处的运动。实际上,这里有运动,运动在电影放映机里。这是因为电影胶卷在展开,使场景的不同照片相继接续,场景中的每一个演员重新获得了运动性:演员在电影胶卷的不可见运动中把自己的所有连续形态连接起来。总之,这种方法在于从所有人物固有的运动中提取一种非个人的、抽象的和简单的运动,可以说,一般的运动,在于把这种运动放入放映机里,通过这种无特征的运动与个人形态的组合,再现每一个特殊运动的个体性。这就是电影放映机的策略。这也是我们的认识的策略。我们并不关注事物的内在变化,而是置身于事物的外面,人为地重新构成事物的变化。我们对经过的现实事物拍摄类似的快照,因为这些快照表明了现实事物的特征,所以我们只要根据在认识器官中抽象的、一致的和不可见的变化把它们连接起来,就能模仿出在这种变化中特有的东西。知觉,智力和语言一般就是这样进行的。不管我们思考变化,表达变化,还是感知变化,我们只是在启动一种内部的电影放映机。因此,当我们说我们的日常认识机制是电影放映性质的,我们就能对这一切作总结。

关于这种运作的实践特征,不可能有任何疑问。我们的每一个行动都旨在使我们的意志进入现实事物。在我们的身体和他人的身体之间,有一种类似构成万花筒图案的玻璃片的排列。我们的活动从一种排列到另一种排列,每次都能在万花筒中产生一种新的移动,但是,我们的活动感兴趣的不是移动,而是新的图案。所以,我们的活动对自然过程的认识必然与它对自身过程的关注完全对称。在这个意义上,我们可以说,我们对事物的认识的电影放映特征在于我们适应事物的万花筒特征,这不是滥用某种比喻。

因此,电影放映的方法是惟一可行的方法,因为它在于按照行动的方式处理认识的一般方法,直至每一个行动的细节依据认识的细节。为使行动始终是明确的,智慧必须始终出现在行动中,但是,为了伴随活动的进行和确保活动的方向,智慧必须始于适应活动的节奏。行动和生命的搏动一样,是不连续的;所以认识也是不连续的。认识能力的机制是按照这个计划构成的。这种机制本质上是实践的,它能用于思辨吗?让我们用这种机制来理解曲折的现实事物,看看发生了什么。

我对某种变化的连续性有一系列印象,我通过一般的变化把这些印象连接起来。但是,我显然不能停留在那里。不可确定的东西是不能表达的:从一般的变化中,我只能得到一种字面的认识。正如字母  $x$  表示某个任意的未知数,我的始终相同的“一般变化”。也表示我对其有一系列印象的转变:我对这种转变一无所知。因此,我把注意力全部集中在这种转变上,并在两个印象之间寻找发生的事情。但是,因为我运用同一种方法,所以我得到同一种结果;第三个印象插入到两个印象之间。我可以不断地重新开

始,不断地并列印象,但得不到其他的东西。因此,运用电影放映的方法在这里导致一种永恒的重新开始,精神无法得到满足,到处都看不到立足之地,可能会说服自己通过自己的不稳定性来模仿现实事物的运动。但是,如果精神被弄得头晕目眩,就会产生运动错觉,它的运作没有使它前进一步,因为它的运作总是使它远离终点。为了与运动的现实一起前进,就必须重新回到现实中。你应该置身于运动中,你应该同时把握变化本身和变化能固定于其中的连续状态。但是,用这些从外面看作为实际的、而不是作为潜在的静止,你永远不能重新构成运动。根据不同的情况,你可以把这些状态叫做性质,形式,位置或意向;你可以任意增加它们的数目,因此,你可以使两种连续的状态无限地相互接近:你在中间运动前始终体验到一个孩子用双手合拢的方法捏碎烟雾的失望。运动在间隙中溜走,因为想用状态来重新构成变化的企图都包含这个荒谬的命题:运动是由静止构成的。

哲学从其诞生起就看到了这一点。尽管埃利亚的芝诺的论证 308 是出于不同的意图,但仍表示同一个意思。

人们想研究飞矢吗?芝诺说,飞矢在任何时刻都是静止的,因为它没有时间运动,也就是说,至少没有时间占据两个连续的位置,除非人们给它两个瞬间。因此,飞矢在某个时间停在某个点。由于飞矢在其轨迹的每一点上都是静止的,所以在它运动的全部时间里都是静止的。

是的,如果我们假设飞矢可以永远处在其轨迹的一点上。是的,如果运动的飞矢永远与一个静止的位置重合。但是,飞矢永远不处在其轨迹的任何一点。至多,人们能说,飞矢在其经过某一点

的意义上处在某一点上,有可能停留在某一点上。确实,如果飞矢停留在某一点,它就会一直在那里,而在这个点上的飞矢就不再与我们讨论的运动无关。事实是,如果飞矢从 A 点出发,在 B 点落下,那么它的运动 AB 如果作为运动就与发射它的弓的张力同样简单,同样不可分。正如触地前就爆炸的流霰弹以一种不可分的危险覆盖爆炸范围,从 A 点到 B 点的飞矢把它的不可分的运动性一下子展开在绵延的某个范围。如果你把一根橡皮筋从 A 点拉到 B 点,你能分割它的延伸吗? 飞矢的行程正是这种延伸,同它一样简单,同它一样不可分。这是一种唯一的和独一无二的飞跃。你在经过的间隔固定一个 C 点,你说,飞矢在某个时刻处在 C 点。之所以它处在 C 点,是因为它停留在那里,你不再有从 A 点到 B 点的一个行程,而是有两个行程,一个是从 A 点到 C 点,另一个是

309 从 C 点到 B 点,以及一个停顿间隔。按照假设,一个单一的运动完全是两个停顿之间的运动:如果有多个中间停顿,这就不再是单一的运动。实质上,人们之所以产生错觉,是因为运动一旦完成,它就沿着自己的行程留下一条静止的轨迹,人们能在这条静止的轨迹上数出任意多的静止点。人们由此得出,进行中的运动也每时每刻在它下面留下一个它与之重合的位置。人们没有看到轨迹是一下子形成的,尽管需要一定的时间,人们可以任意地分割一次形成的轨迹,但人们不能分割轨迹的形成,因为这种形成是一个前进中的活动,而不是一个物体。假设运动物体处在行程的某个点,就等于在这点上剪一刀,把行程分为两段,用两条轨迹取代人们最初以为的单一轨迹。这就是区分两个连续的活动,按照假设,只有一个活动。最后,这就是把所有能表示飞矢经过的间隔的东西当

作飞矢的行程本身,也就是先验地承认运动与静止重合的荒谬性。

在这里,我们不打算详细讨论芝诺的其他三个论证。我们已在别处对它们作过考察。我们仅限于指出,这些论证也在于援引在经过的路线中的运动,在于假设对于路线是真实的东西对于运动也是真实的。比如,路线可以被任意地分割成许多部分和长度,但路线始终是同一条路线。人们由此得出,人们有权假设运动可任意被分段,但运动始终是同一个运动。人们由此得到全都表示同一种基本荒谬性的一系列荒谬性。但是,把运动运用于经过的路线的可能性只是对这样的观察者才可能存在:他置身于运动之外,时刻考虑停顿的可能性,并断言能用这些可能的静止重新构成实际运动。只要我们在思想中采纳实际运动的连续性,当我们每一个抬起胳膊或向前迈出一步时都意识到的连续性,这种可能性就消失了。我们清楚地感到,在两个停顿间经过的路线是以一条惟一的不可分割的线条描绘出来的,人们试图在留下这段线条的运动中进行分段,以便对应于剩余的线段的任意分段,这是徒劳的。运动物体经过的路线可以被任意分割,因为它没有内在的组织。但是,任何运动都内在地联系在一起。这是一个不可分割的跳跃(它还能占据一段相当长的绵延),或是一系列不可分割的跳跃。要么应该考虑这种运动的联系,要么不思考运动的本质。

当阿基里斯追赶乌龟时,他的每一步都应该被看作是不可分割的,乌龟的每一步也应该被看作是不可分割的。走过一定数量的步子之后,阿基里斯必然超过乌龟。这是再简单不过的了。如果你坚持进一步划分两种运动,你可以在阿基里斯和乌龟的行程中区分二者的步子的约数;但你必须遵循两种行程的自然联系。



只要你遵循它们,就不会有任何困难,因为你遵循经验的指导。然而,芝诺的策略在于按照一个任意选择的规律重新组成阿基里斯的运动。阿基里斯用第一步到达乌龟曾经所在的点,用第二步到达当他走第一步时乌龟到达的点,如此往下。在这种情况下,阿基里斯始终需要走新的一步,但这不是说阿基里斯为了追上乌龟可以用其他的方式。芝诺认为的运动,只有当人们像看待经过的、可任意分割或重组的间隔那样看待运动,才等于阿基里斯的运动。一旦人们承认了第一个荒谬性,所有的其他荒谬性就接踵而来。<sup>①</sup>

因此,把芝诺的论证引申到性质的变化和进化的变化,是再容易不过了。人们将看到同样的矛盾。孩子成为青年,再成为成人,最后成为老人,当人们认为生命的进化是现实本身时,这是能理解的。童年,青年,成人和老年都是精神的想法,是我们从外面在发展的连续过程中想象的可能停顿。相反,我们把童年,青年,成人和老年当作进化的组成部分:它们成了实际的停顿,我们不再设想进化为什么是可能的,因为并列的停顿不等于一种运动。如何能用既成的东西来重新构成正在完成的东西?比如,如何能从已作为一个事实一次性确定的童年过渡到青年,而按照假设,人们只能

---

<sup>①</sup> 这就是说,我们不考虑芝诺的诡辩,它已经被几何级数  $a(1 + 1/n + 1/n^2 + 1/n^3 + \dots)$  等等)驳倒了,在这个公式中, $a$ 表示阿基里斯和乌龟之间的最初距离, $n$ 表示它们各自的速度关系,如果 $n$ 大于1,就有一个确定的总和。关于这一点,我们援引我们认为是决定性的埃夫兰先生的论证(参见埃夫兰,《无限与数量》,巴黎,1880年,63-97页,《哲学评论》第11卷,1881年,564-568页)。事实上,正如我们在以前的一部著作中试图证明的,数学处理,也只能处理长度。因此,数学为了首先寻找方法,把运动经过的路线的可分割性变成不是一种长度的运动,然后再在重建经验和运动-长度(与经验相反和充满了荒谬性),即在其轨迹中和像轨迹一样可任意分割的运动的观念之间的一致。

想象童年？如果我们进一步考察，就会看到，基于我们的习惯思维方式的我们的习惯说话方式把我们引向真正的逻辑死路，我们无焦虑地陷入的死路，因为我们模糊地感到，我们随时能自由地走出这条死路；实际上，我们只需放弃我们的智慧的电影放映习惯就行了。当我们说“孩子成为大人”时，我们应该避免深究这个表达的字面意义。我们发现，当我们提出主语“孩子”时，表语“大人”还与之不适应，而当我们说出表语“大人”时，它已经不再适合主语“孩子”。从童年到成年的转变的现实在手指间溜掉了。我们只有“孩子”和“大人”这些想象的停顿，我们差不多认为，每一个停顿就是另一个停顿，正如在芝诺这位哲学家看来，飞矢处在其行程的所有点上。事实上，如果语言在这里仿照现实事物，那么我们就不能说：“孩子成为大人”，而是说：“从孩子到大人存在着变化。”在第一个命题中，“成为”是一个意义不确定的动词，旨在掩盖人们把“大人”的状态赋予主语“孩子”时陷入的荒谬性。情况类似于始终相同的电影胶卷的运动，隐藏在电影放映机里、其作用是用为了模仿现实事物的运动把连续画面合在一起的运动。在第二个命题中，“变化”是一个主语，它是第一位的。它是现实本身：童年和成年只不过是可能的停顿，精神的看法：这一次我们处理的是客观运动本身，而不再是电影放映的模仿。但是，只有第一种表达方式才适合我们的语言习惯。要采用第二种表达方式，就必须摆脱思维的电影放映机制。

313

只有完全不考虑这种机制，才能彻底消除运动问题引起的理论荒谬性。当人们断言能用状态构成变化时，一切都是不可理解的，一切都是矛盾的。一旦我们置身于变化过程中，在思想中横贯

这种过程和区分出各种状态,不可理解和矛盾就消失了。这是因为在变化中的东西多于在一系列位置,即一系列可能停顿中的东西。只有第一种看的方式才适合人类精神的方法;相反,第二种看的方式要求人们沿着智慧习惯的斜坡而上。如果哲学首先在这样的一种努力面前后退,应该感到惊讶吗?希腊人相信自然,相信有自然倾向的精神,尤其是相信语言,因为语言能自然地使思想外化。希腊人并不认为思维和语言在事物过程面前采取的态度是错误的,而是更倾向于认为事物过程本身是错误的。

这就是埃利亚学派的哲学家们直截了当地表达出来的东西。由于变化与思维习惯冲突,难以进入语言的框架,所以他们认为变化是不真实的。他们在空间运动和一般变化中只看到纯粹的错觉。人们可以在不改变前提的情况下弱化这个结论,说现实事物在变化,但又不应该变化。经验把变化呈现给我们,这就是可感知的现实事物。但是,可理解的现实事物,应该是存在的现实事物,更加实在,所以人们说现实事物是不变化的。精神应该在性质变化,进化变化,广延变化的下面寻找不受变化影响的东西:可确定  
314 的性质,形式或本质,以及目的。这就是在古代得到发展的哲学基本原则,形式的哲学,或用更接近于希腊语的术语来说,理念的哲学。

*eidos* 一词,在这里我们把它翻译成理念,实际上它有三重意思。它表示(1)性质,(2)形式或本质,(3)正在实现的行动的目的或意图,其实就是被认为完成的意图。这三个观点是形容词,名词和动词的观点,相应于语言的三个基本词类。根据上述的解释,我们能并且应该把 *eidos* 翻译成“看法”或“瞬间”。因为 *eidos* 是我们

对事物的不稳定性采取的·稳定看法：性质是变化的一个瞬间，形式是进化的一个瞬间，本质是一种中间形式，其他形式作为中间形式的变化在其上下排列，正在完成的行动所启示的意图只不过是先于完成的行动的计划。把事物归结为理念，就是把变化分解为它的主要瞬间，每一个瞬间按照假设都逃避时间规律，汇集在永恒中。这就是说，当人们把智慧的电影放映机制应用于对现实事物的分析时，人们将得出理念的哲学。

但是，一旦人们把不变的理念置于运动的现实事物的深处，就必然会得出一种物理学，一种宇宙学，甚至一种神学。我们要讨论这一点。我们不想用几页的篇幅来概括像希腊人的哲学那样复杂和综合的哲学。但是，既然我们刚才描述了智慧的电影放映机制，我们指出这种机制的作用导致现实事物的何种表象，就显得至关重要。我们认为，这种表象就是我们在古代哲学中找到的表象。315  
通过亚里士多德(甚至在某种程度上，通过斯多葛学派)，从柏拉图到柏罗丁发展起来的学说的主线没有意外的东西，没有偶然的东·西，也没有被认为是哲学家的幻想的东西。这些主线描绘了有条理的·智慧通过越来越远地·注视普遍变化，对之形成的看法。因此，我们今天仍然以希腊人的方式进行哲学探讨，我们不需要了解希腊人，就能重新得出他们的一般结论，因为我们相信我们的思想·的电影放映本能。

我们说，在一种运动中的东西多于在运动物体的连续位置中的东西，在一种变化中的东西多于在相继经过的形式中的东西，在形式的进化中的东西多于在相继实现的形式中的东西。因此，哲

学能从第一类的项得出第二类的项,但不能从第二类的项得出第一类的项:思辨必须从第一类的项出发。但是,智慧颠倒了这两个项的顺序,在这一点上,古代哲学的做法如同智慧的做法。古代哲学处在不变的事物中,只能形成理念。但是,有变化,这是事实。既然提出了惟一的不变性,又如何能使变化产生于不变性?这不可能是通过增加某东西实现的,因为按照假设,在理念之外不存在任何肯定的东西。这可能是通过减少实现的。这个公设必然是在古代哲学的深处中:在静止物体中的东西多于在运动物体中的东西,人们通过减少或减弱从不变走向变化。

因此,为了得到变化,就必须把否定的东西,或至多把零添加到理念上。柏拉图的“非存在”,亚里士多德的“物质”就在于此,——与理念联系在一起的形而上学的零,正如与“一”联系在一起的算术零,在空间和时间中的“多”。静止的和单纯的理念由此折射在无限延伸的运动中。原则上,只应当有不变的、相互嵌入的理念。实际上,物质在其中添加自己的空虚,一下子得到普遍的变化。物质是难以把握的虚无,虚无钻入理念之间,产生无止境的激动和永恒的不安,正如在两颗相爱的心之间暗藏的猜疑。你降低不变概念的等级:就能得到事物的永恒流动。理念或形式可能是可理解的现实的整体,也就是真理的整体,因为它们共同代表了存在的理论平衡。至于可感知的现实,则在这个平衡点两端不断摇摆。

因此,通过理念的哲学,得出了某种绵延和时间与永恒的关系的概念。在置身于变化中的人看来,绵延是事物的生命,基本的现实。精神分离的和保存在概念中的形式,只不过是变化的现实

的看法。它们是在绵延过程中汇集的瞬间,正是因为人们切断了把它们与时间连接起来的线,它们才不再绵延。形式趋向于和本身的定义混淆在一起,也就是和人为的重建和作为其智慧等同物的象征性表达混淆在一起。形式进入永恒,人们可以这么说;但是,它们具有的永恒的东西就是它们具有的非现实的东西。相反, 317 如果人们用电影放映的方法来处理变化,形式就不再是对变化的看法,它们只是其构成部分,它们代表在变化中肯定的东西。永恒不再作为一种抽象笼罩在时间之上,而是作为一种现实以时间为基础。这就是形式或理念的哲学在这一点上的态度。这种哲学在永恒和时间之间建立了如同金币和零钱之间的关系,——零钱的币值太小,不停地支付也不足以偿清一笔债务,而金币能一下子了结债务。这就是当柏拉图说上帝不能创造永恒的世界,而是把时间,“永恒的运动形象”<sup>①</sup> 给予世界时,用华丽的语言表达的意思。

因此,某种广延的概念是理念哲学的基础,尽管还没有清晰地被表达出来。我们想象有一种回到变化过程中,接近变化运动的精神。每一个连续状态,每一种性质,每一种形式在精神看来都是在普遍变化中被思维切割的一个断面。精神发现,形式在本质上是广延的,不可分割的,它来自使之在其流逝过程中物质化了的广延变化。因此,任何形式都占据空间,正如任何形式都占据时间。但是,理念的哲学走相反的道路。它从形式出发,在形式中看到了现实的本质。它不是通过对变化的看法获得形式,而是在永恒中获得形式;绵延和变化只不过是这种静止的永恒的降级。由此被 318

① 柏拉图,《蒂迈欧篇》,37D。

确定的形式独立于时间,不再是保持在知觉中的形式,而是一个概念。由于概念方面的现实占据的广延不多于它具有的绵延,所以形式必然处在空间之外,正如形式笼罩在时间之上。因此,时间和空间在古代哲学中必然有同样的起源和同样的价值。这就是在时间中的膨胀和在空间中的延伸表达的存在的同时减少。

延伸和膨胀仅仅表示存在的东西和应该存在的东西之间的差异。从古代哲学的观点看,空间和时间只能是一种不完整的现实,更确切地说,为了探索自己而迷路的现实的场。只是必须承认,这个场在过程中形成,过程以某种方式把这个场放在它下面。你把一只理想的摆钟从其平衡位置,一个简单的数学点移开,它就会不断地摆动,在摇摆过程中,点与点并列,瞬间接替瞬间。由此产生的时间和空间并不比运动本身有更多的实在性。它们表示人为产生的摆钟位置和摆钟的正常位置之间的差异,这就是为了恢复其自然的稳定性所缺少的东西。如果你把摆钟放回其正常位置,空间、时间和运动就回到一个数学点。同样,人类的推理在一条没有尽头的路线上继续,但一下子陷入被直觉把握的真理中,因为它们的延伸和膨胀可以说只不过是我们的思维和真理之间的差异。<sup>①</sup>广延和面对纯粹形式或理念的绵延也是如此。可感知的形式就在我们的面前,总是想恢复其理想性,但总是受阻于本身包含的物质,即本身的内在空虚,在是其所是和应该是其所是之间的差距。形式不断地在将要恢复之时衰败。一种不可抗拒的规律使形式衰

<sup>①</sup> 我们试图在空间方面分辨在这个概念中的真伪(参见本书第三章)。在绵延方面,这个概念在我们看来完全是假的。

败,就像西绪福斯的巨石在到达山顶时重新滚下来,把形式投入到空间和时间中去的规律不是别的,正是其最初恒定的不足。盛衰的交替,不断更新的进化,天体的循环运动,这一切只是表示某种基本的不足,物质性就在于这种不足。如果你填补了这种不足,也就取消了空间和时间,也就是说,取消了围绕着始终追求的、但永远达不到的一种稳定平衡的不断更新的摆动。事物是相互渗透的,展现在空间中的东西又收缩在纯粹的形式中。过去、现在和将来收缩在一个惟一的瞬间中,这个瞬间就是永恒。

这等于说,物理学属于毁坏的逻辑学。理念的哲学可归结为这个命题。这也是我们的知性固有的哲学的潜在原则。如果不变多于变化,那么形式多于变化理念的逻辑体系(理念合理地相互从属和协调)就通过一种真正的降落分散到一系列偶然排列在一起的事物和事件的物理学中。产生一首诗的观念发展成数千种想象,这些想象体现在句子中,句子体现在词语中。人们越从紧绕着本身的不变概念走向展开这个概念的词语,就为偶然性和选择留下越多的余地:用其他词语表达的其他比喻就能出现,一个形象被另一个形象唤起,一个词语被另一个词语唤起。现在,所有这些词语相继出现,试图通过本身恢复最初概念的简单性,但这是徒劳的。我们的耳朵只能听到词语,因而只能感知偶然的東西。但是,我们的精神通过连续的跳跃,从词语跳到形象,从形象跳到最初的概念,从对词语和由偶然的東西唤起的偶然的東西的知觉追溯到存在的理念概念。哲学家面对宇宙就是这样做的。经验使现象在其眼前经过,现象也在由时间和地点的条件决定的偶然性中相继出现。但是,哲学家从知觉的对象追溯到概念,看到物理学从实在



的现实中得到的一切凝结在逻辑中。他的智慧不考虑使存在膨胀的物质性,在理念的不变体系中把握存在。因此,产生了科学,一旦我们把我们的智慧放回它的真正位置,纠正它与可理解事物的差异,科学在我们看来就是完整的和已经完成的。因此,科学不是一种人类的构造物。科学先于我们的智慧,独立于我们的智慧,能真正地产生事物。

事实上,如果人们把形式当作精神对变化的持续性的单纯看法,那么形式就与想象它们的精神有关,就没有本身的存在。至多,人们能说每一个理念是一种理想事物。但是,我们站在相反假设的立场上。理念是通过本身存在的。古代哲学不能摆脱这个结论。柏拉图阐明了这个结论,亚里士多德徒劳地试图摆脱它。因为运动产生于不变物体的降解,所以如果某处没有实现的不变性,就没有运动,因而没有可感知的世界。亚里士多德从否定理念的独立存在着手,但没能使理念脱离独立存在,所以他把理念挤压在一起,捏成一个球,并且在物理世界之上置放了一个被称之为形式的形式,理念的理念的形式,或者用他的话来说,思维的思维的形式。这就是亚里士多德的上帝,——必然是不动的、与世界上发生的事情无关的上帝,因为这只是把所有概念综合在一个惟一的概念中。确实,在多重概念中,没有一个概念能单独和原样地存在于神的统一性中;在亚里士多德的上帝之内寻找柏拉图的理念是徒劳的。但是,只要想象亚里士多德的上帝自我折射,或只是倾向于世界,包含在其本质的统一性中的柏拉图的理念就立即从亚里士多德的上帝中流溢出来:正如光线来自太阳,但太阳不包含光线。也许,在亚里士多德的哲学中,柏拉图的理念从亚里士多德的

上帝中流溢出来的这种可能性,是通过创造理智,人们称之为 *ποιητικός* 的 *νοῦς*(创造理智),即通过人类智慧中本质的和无意识的东西出现的。*νοῦς ποιητικός* 是完整的、一次性被确定的科学,而有意识的和推论的智慧注定要艰难地、一点一点地被重建。因此,在我们中,更确切地说,在我们后面,有上帝的可能显现,正如亚历山大派哲学家所说的,可能的显现能通过人类智慧实现。在这种直觉中,我们看到上帝在理念中展开。“创造一切”<sup>①</sup>的直觉在推论的智慧方面,在时间内的运动中所起的作用,就是不动的推动者在天的运动和事物过程中所起的作用。

因此,人们发现,理念的哲学有一种因果关系的特殊概念,应加以充分阐明的概念,因为当我们追溯事物的起源和智慧的自然运动时会遇到这个概念。真正地说,古代的哲学家们没有清楚地阐明这个概念。他们仅限于从中得出结论,一般地说,他们没有向我们表述这个概念本身,而只是向我们指出对这个概念的某些观点。有时,他们向我们谈论一种吸引,有时,谈论第一推动者对整个世界的推动。这两种观点见于亚里士多德的著作,亚里士多德向我们指出,在宇宙的运动中,有一种事物对神的完美的向往,因而有一种向着上帝的上升,而在别处,亚里士多德把宇宙的运动描述为上帝与地球接触的结果,因而也是上帝降临到事物。我们认为,当亚历山大派哲学家在谈论圣灵流出和转变时,只是遵循这种

① 亚里士多德,《论灵魂》,430a14: *καὶ ἐστὶν ὁ μὲν ταύτουτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖ τὰ δυναμει οὐτὰ χροματα ἐνεργεια χροματα.* (一方面,理智生成一切,另一方面,理智创造一切,作为状态,它像光线,在某种意义上,光线使潜在的颜色成为现实的颜色。)

双重象征：一切都来自第一本原，一切都倾向于回到第一本原。但是，这两种神的因果关系概念只有当人们将它们放入第三个概念时，才能完全等同，我们认为第三个概念是基本的概念，只有它能使我们理解为什么和在何种意义上物体能在空间和时间中运动，而且也能使我们理解为什么有空间和时间，为什么有运动，为什么有物体。

从柏拉图到柏罗丁，通过希腊哲学家的推理，这个概念越来越清楚地显露出来，我们把这个概念表述如下：一个现实事物的位置意味着它和纯粹虚无之间所有现实事物的同时位置。以数字为例，这个原则就变得清楚了：我们只要提到数字 10，就不能不提到数字 9, 8, 7 等的存在，以及 10 和 0 之间的间距的存在。但是，我们的精神自然地<sup>323</sup>从数的领域转到性质的领域。在我们看来，某种完善是给定的，在这种完善和我们想象的虚无之间降级的连续性也是给定的。因此，我们要确定亚里士多德的上帝，思维的思维，即循环的，通过瞬间的，更确切地说，永恒的循环过程从主体变成客体，又从客体变成主体的思维。另一方面，因为虚无看来是自我确定的，其两端是给定的，两端之间的间距也是给定的，所以只要我们确定了上帝从神的完美到“绝对虚无”的存在的下降梯度就自动地实现了。

让我们从高到低浏览这个间距。首先，为使存在进入空间和时间，只需稍为降低第一本原就行了，但是，代表这种最初降低的绵延和广延将非常接近上帝的非广延和永恒。所以我们应该把神的本原的最初降低想象为一个自转的球体，它通过其循环运动的永恒性，模仿神的思维的永恒循环，并创造出自己的位置，以及一

般的位置<sup>①</sup>,因为它不被任何东西包含,它不变化位置,也创造自己的绵延,以及一般的绵延,因为它的运动是其他一切运动的尺度。<sup>②</sup>于是,我们看到完善逐渐下降到我们的尘世,在尘世中,出生、成长和死亡的循环最后一次模仿和破坏最初的循环。从这个意义上说,上帝和世界的因果关系从下面看是一种吸引力,从上面看是一种推动力或一种接触作用,因为最高天空及其循环运动是对上帝的模仿,而模仿是对一种形式的接受。因此,根据我们在不同方向上看,上帝或是动力因,或是目的因。然而,这两种关系都不是决定性的因果关系。真正的关系是一个方程的两个数之间的关系,第一个数是一个单项,第二个数是无数个项的总合。我们也可以说,这种关系是金币和零钱之间的关系,只要金币出现,零钱就自动地呈现出来了。只有这样,人们才理解亚里士多德为什么论证不动的第一推动者的必然性,第一推动者不是基于物体的运动应该有一个开始,而是基于这种运动不可能有开始,也没有结束。如果运动是存在的,换句话说,之所以计算零钱,是因为金币 325 存在于某处。之所以总和的计算没有终点,也没有开始,是因为与之完全相等的惟一终结是永恒的。只有当运动的永恒基于一种不

① De Coelo, II, 287a 12: της εσχάτης περιφοράς αὐτὴ κενόν ἐστιν ἐξωθεν αὐτὴ τόπος. Phys., 12a 34: τὸ δὲ πᾶν ἐστὶ μὲν ὡς κινηρῆται ἐστὶ δ' ὡς οὐ. Ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἀμὰ τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, κικλήσκου δὲ λινῆται, τῶν μορίων γὰρ αὐτὸς ὁ τόπος. (《论天》, 287a 12: 在球体之外, 没有虚空, 也没有位置。《物理学》, IV, 212a 34: 整体在运动中又在运动中, 因为作为整体, 它不是变动它的位置, 而是在环形运动, 这个运动就它的各部分而言, 是一种位置。)

② De Coelo, I, 279a 12: αὐτὸς χρόνος ἐστὶν ἐξω τοῦ οὐρανοῦ. Phys., VIII, 251 b 27: ὁ χρόνος παρὸς τὴν κινήσειν. (《论天》, I 299 a 12: 在天之外, 没有时间; 《物理学》, VIII, 251 b 27: 时间是运动的一种属性。)

动的永恒时,并且在一条无始无终的链条上展开时,它才是可能的。

这就是希腊哲学的最后结论。我们并不想先验地重建希腊哲学。希腊哲学有多种来源,它通过看不见的线维系于古代的灵魂。想从一个单一的本原推断出希腊哲学是徒劳的。<sup>①</sup> 但是,如果我们把来自诗、宗教、社会生活以及雏形的物理学和生物学的一切东西排除在希腊哲学之外,如果我们不考虑这座宏伟建筑中的易碎材料,那么还有坚实的构架,这个构架显示了一种形而上学的主线,我们认为,这种形而上学就是人类智慧的自然形而上学。只要我们沿着知觉和思维的电影放映倾向走到底,就会得出这种哲学。我们的知觉和思维开始用一系列的稳定形式代替进化变化的连续性,这些稳定的形式依次通过,就像孩子们在转动的木马上用木棍摘取的环。何谓通过? 形式排列在什么上面? 由于我们通过从变化中提取一切确定的东西获得稳定的形式,所以要说明形式基于的不稳定性的特点,只剩下一一种否定的属性:它是不确定性本身。326 这就是我们的思维的第一种方法:它把每一个变化分解为两种因素,一种因素在每一个特殊情况下是稳定的,可确定的,即形式,另一种因素是不可确定的,始终相同的,是一般的变化。这也是语言的基本运作。形式是一切可表达的东西。语言最终意味着一种运动性,或仅限于暗示一种运动性,正因为这种运动性还没有被表达出来,所以它在任何情况下都被认为是相同的。于是,出现了一种

---

① 尤其是我们几乎把这些令人赞叹,但有点不可捉摸,后来由柏罗丁重新把握,深化和确定的直觉搁在一边。

哲学,它认为思维和语言进行的分解是合理的。这种哲学如果不是极力地使区分客观化,把区分推向极端的结论,把区分还原为体系,还能做什么?因此,这种哲学一方面用确定的形式或不变的因素构成实在事物,另一方面用一种运动本原构成实在事物,由于这个本原是形式的否定,所以按照假设,它不能被确定,是纯粹的不确定之物。这种哲学越把注意力集中于思维界定的和语言表达的形式,它就越看到这些形式上升到感性事物之上,分解为纯粹的概念,而这些概念相互渗透,最终合并为一个单一的概念,一切现实事物的综合,一切完善的实现。相反,这种哲学越追溯普遍运动的不可见源头,就越感到源头在回避它,并变得空洞和沉入它称为纯粹虚无的东西中。最后,这种哲学一方面有逻辑上相互协调、集中于一个理念的理念体系,另一方面有一种准虚无,柏拉图的“非存在”,或亚里士多德的“物质”。但是,在剪裁之后,必须缝合。现在,需要用在感觉之上的理念和在感觉之下的非存在来重建感性世界。只有假设一种形而上学的必然性,才能做到这一点。按照这种必然性,整体(Tout)和零(Zéro)的存在等于测定两者间距的现实事物的所有等级的位置,正如一个不可分的数,只要人们把它当作它和零之间的差,就表现为单位的某种总和,同时显现出小于它的所有的数。这就是自然公设。这也是我们在希腊哲学中发现的自然公设。要解释现实事物的每一个中间等级的特征,只需测量它与完整的现实事物的间距,每一个低等级都是高等级的减少,从理智的观点看,我们从中发现新的感性事物分解为加在其上的新的否定量。否定的最小可能量,即人们在感性的现实事物的最高形式中,更不必说在最低形式中发现的否定量,是感性的现实事物

的最普遍属性,如广延和绵延表示的量。通过不断的降级,人们得到越来越特殊的属性。在这里,哲学家的幻想自由驰骋,因为正是通过一种武断的,至少值得争议的决定,把感性世界的某一方面等同于存在的某种减少。人们不必像亚里士多德所做的那样,得出一个由自转的同心球体构成的世界。但是,人们会被引向一种类似的宇宙学,即被引向一种结构,其组件虽然千差万别,但它们之间的关系却相同。这种宇宙学始终受到同一个原则的支配。物理的东西将由逻辑的东西来定义。在变化的现象的下面,人们向我们指出相互从属和相互协调的概念的封闭系统。被理解为概念体系的科学,比感性的现实事物更实在。科学先于只是用字母把它拼写出来的人类知识,也先于试图笨拙地模仿它的事物。科学只需稍微不关注自己,就能离开自己的永恒,与人类知识和所有事物一致。因此,科学的不变性是普遍变化的原因。

这就是古代哲学关于变化和绵延的观点。现代哲学曾多次地,尤其是在最初时期,想改变这种观点,这在我们看来是不容置疑的。但是,一种不可抗拒的诱惑把智慧放回其自然运动中,把今人的形而上学放回古希腊形而上学的一般结论中。我们试图阐明最后一点,以便指出我们的机械论哲学通过何种看不见的联系附着于古代的理念哲学,我们的机械论哲学如何满足我们的智慧的实践要求。

和古代哲学一样,现代科学也是按照电影放映的方法工作的。现代科学不能另辟他途,所有科学都服从这个规律。实际上,科学的本质是处理它用来代替事物本身的符号。这些符号因为更精确和更有效,所以不同于语言符号,但仍然受制于以一种不变形式记

录现实的一个固定方面的符号的一般条件。为了思考运动,精神必须做出不断更新的努力。符号就是为了免去我们的这种努力,用人为的构造物来代替事物的运动连续性,在实践中,人为的构造物相当于事物的运动连续性,而且有易于操作的优点。但是,我们 329  
先把方法放在一边,仅考察结果。科学的基本目的是什么?科学在于扩大我们对事物的影响。科学在其形式方面可能是思辨的,在其直接目的方面可能是理论的,换句话说,我们不要求科学立即支付,它愿意多久支付就多久支付。但限期不能一拖再拖,我们最终必须付出代价。总之,科学的目的始终是实际效用。即使科学从事理论活动,它也要必然使自己的方法适合实践的一般形式。不管科学上升得多高,也必然要重新回落到行动场所,必然要立即在行动场所找到立足之地。如果它的节奏与行动本身的节奏完全不同,要做到这一点则是不可能的。我们说过,行动是跳跃进行的。行动就是重新适应。认识,即为行动而预测,就是从一种情景转到另一种情景,从一种安排转到另一种重新安排。科学能考虑相互越来越接近的重新安排;科学因而将增加它分离出来的时刻的数量,但它始终要分离时刻。至于在间隔中所发生的事情,科学的关注程度不超过普通智慧、感官和语言的关注程度:科学不是针对间隔,而是针对端点。因此,电影放映的方法强加在我们的科学之上,正如它已经强加在古人的科学之上。

那么,古代科学和现代科学的区别在哪里?当我们说古人把类的范畴归结为生命的范畴,即把规律归结为类,而今人想把类分解为规律时,我们已经指出了区别。不过,重要的是从另一个方面来考察这种区别,这个方面只是前一个方面的换位。这两种科学



330 关于变化的态度的区别究竟在哪里？我们可以这样表述：当古代科学注意到其对象的特殊时刻时，它以为充分地认识了其对象。而现代科学则考虑在任何时刻中的对象。

柏拉图或亚里士多德的形式或理念，相应于事物历史中的一些特殊的或明显的时刻，通常是被语言固定下来的时刻。形式或理念被认为是一个生物的童年或老年，被认为能说明一个时期的特征，它们能表达该时期的精髓，而该时期的其余部分本身没有关系，充满了从一种形式到另一种形式的过渡。以落体为例，当人们在整体上说明落体的特征时，以为相当接近地把握了事实：这是一种向下的运动，这是朝着中心的倾向，这是一个离开它所在的地面、现在又回落到原位的物体的自然运动。因此，人们注意到终点或最高点(τέλος, ἀκμή)，人们把它确立为基本的时刻，语言为了表达整个事实保留了这个时刻，它足以使科学描绘整个事实的特征。在亚里士多德的物理学中，一个被抛向空中或自由降落的物体的运动就是由高和低，自发移动和强制移动，自己的位置和非自己的位置的概念来定义的。但伽利略认为，没有基本的时刻，没有特殊的瞬间：研究落体，就是在其降落过程的任何时刻考察它。真正的重力科学是在时间的任何瞬间确定物体的空间位置的科学。为此，需要有比语言符号更精确的符号。

因此，人们可以说，我们的物理学与古人的物理学的主要区别  
331 在于我们的物理学能无限地分解时间。在古人看来，时间包含许多不可分的阶段，正如我们的自然知觉和语言能在时间里分割表示一种个体性的连续事实。这就是为什么在古人的眼里，这些事实中的每一个事实只包含一种整体的定义或描述。如果人们在描

述事实时区别其中的阶段,那么人们得到的不是一个事实,而是几个事实,不是一个时期,而是几个不可分的时期;但是,时间始终能被分成几个确定的时期,而这种划分方式通常是由类似于青年期危机的实在事物的表面危机强加给精神的。相反,在开普勒和伽利略这样的人看来,时间不能被充满它的物质以某种方式客观地分割。时间没有自然的分段。我们能够,我们必须按我们的意愿划分时间。一切瞬间都是等值的。没有一个瞬间有权利作为其他瞬间的代表和支配者。因此,只有当我们能确定一个变化在任何一个时刻的状态,我们才能认识变化。

区别是深刻的。从某个方面看,这种区别是根本性的。不过,从我们考察它的观点看,这种区别是程度上的,而不是性质上的。人类精神通过逐渐的完善,仅仅通过寻找一种更高的精确性,就从第一种认识走到第二种认识。这两种科学之间的关系,如同用眼睛运动记录阶段和用快照更完整地登记阶段之间的关系。虽然在两种情况下,电影放映机制相同,但后者达到的精确度是前者达不到的。我们的眼睛从一匹马的奔跑中,看到一种典型的,本质的,更确切地说,图式化的姿态,扩展到整个过程和充满奔跑时间的形式:在万神殿檐壁上的雕刻就是这种姿态。但是,快照能分离任何瞬间。快照能把所有的瞬间放在一起,因此,一匹马的奔跑能展开在任意多的连续姿态上,而不是归结为在一个特定的瞬间闪现涵盖整个过程的一个惟一姿态。 332

其他所有的区别都来自这个最初的区别。依次考察绵延的不可分阶段的科学,只看到相继出现的阶段,取代形式的形式。它只满足于对物体的数量描述,它把物体等同于有机生物。但是,当人

们探究在一个阶段中,在某个时刻中发生的事情时,人们针对的是不同的东西:从一个时刻到另一个时刻发生的变化,按照假设就不再是性质的变化,而是数量的变化,或是现象本身的变化,或是其基本部分的变化。因此,人们有理由说,现代科学关注量值,首先考虑测定量值,从而与古代科学截然不同。古人已经进行各种实验,以便发现我们所理解的那种科学知识的规律,但是,在实验一词的本义上,开普勒没有做过实验。现代科学的不同之处,不在于做实验,而是在于为了测量做实验,更一般地说,进行研究。

这就是为什么人们同样有理由说,古代科学关注概念,而现代科学研究规律,变量之间的恒定关系。在亚里士多德看来,圆性概念足以定义天体的运动。而开普勒则不认为能用椭圆形的准确概念解释行星的运动。他认为还需要另一种规律,即行星运动的两个或几个因素的数量变化之间的恒定关系。

不过,这只是源于基本区别的一些区别的结果。古人也偶尔为了测量做实验,比如,为了发现能解释量值之间的恒定关系的规律。阿基米德原理就是一种真正的实验规律。他考虑三种变量:物体的体积,物体沉入其中的液体的密度,物体承受的浮力。总之,他证明一个变量是另外两个变量的函数。

因此,应该到别处寻找本质的,基本的区别。我们首先注意到的就是这种区别。古代人的科学是静止的。它整个地考虑它所研究的变化,或把变化分为各个阶段,再把每一个阶段当作一个整体:也就是说,它没有考虑时间。现代科学起源于伽利略和开普勒的发现,这些发现很快为现代科学提供了一个范例。开普勒定律说了些什么?开普勒定律证明了在行星以太阳为中心的半径向量

扫过的面积和扫过所需的时间之间,在轨道的长轴和通过轨道所需的时间之间的一种关系。伽利略的主要发现是什么?其定律把落体经过的空间和下落所需的时间联系起来。让我们再进一步。现代几何学的最大变化在哪里?在于以一种隐含的形式将时间和运动引入图形的研究中。在古人看来,几何学是一门纯静止的科学。图形是一下子给定的,如同柏拉图的理念,处在完成状态。但是,笛卡尔几何学(尽管笛卡尔没有赋予它这种形式)的本质是认为所有平面曲线是由一个点在可移动直线上的运动描绘出来的,可移动的直线沿着横坐标的轴,与本身平行移动,——可移动直线的移动被认为是匀速的,而横坐标表示时间。如果人们能证明可移动直线经过的空间和经过空间所需的时间之间的关系,也就是说,如果人们能指出运动物体在其行程的任何时刻在直线上的位置,曲线就能被确定。这种关系就是曲线的方程。总之,用方程代替图形,就能知道曲线在任何时刻的位置,而不是考察汇集在曲线处于完成状态的惟一运动中的即时位置。 334

这就是自然科学和作为其工具的数学得以更新的改革的指导思想。现代科学是天文学的产物,它沿着伽利略的倾斜面从天降到地上,因为牛顿及其继承者是通过伽利略和开普勒联系起来的。在开普勒那里,天文学的问题是如何被提出来的呢?在知道了行星某个时刻各自的位置后,问题在于计算出行星在任何其他时刻的位置。从此,所有物质系统中的同样问题也被提了出来。每一个物质点都成了一个初始行星,主要的问题,即其解决办法能解开其他所有问题的理想问题,在于一旦知道了物质点在某个时刻的位置,就能确定其在任何时刻的相对位置。也许,问题只是对于一 335

种图式化的现实事物来说,并且在极简单的情况下,才能用精确的语言表达出来,因为我们不知道物质的真正因素的各自位置,假定有实在因素的话,即使我们知道它们在某个时刻的位置,计算它们在其他时刻的位置,也往往需要人力所不能及的数学努力。但是,我们只要知道这些因素是可以被认识的,它们的当前位置是可以被确定的,一种超人的智慧能对这些材料进行数学运算,能确定这些因素在其他任何时刻的位置就行了。这种信念其实是我们关于自然对自己提出的问题,也是我们为了解决这些问题而使用的方法。因此,在我们看来,一切具有静态形式的规律都是一种临时办法,或是对一种动态规律的特殊观点,只有动态规律能向我们提供完整的和最终的知识。

我们得出下述结论:现代科学同古代科学的区别不仅仅在于现代科学寻找规律,也不仅仅在于它的规律揭示了量值之间的关系,而是在于我们想把所有其他量值与之联系起来的量值是时间,现代科学首先应该由它把时间当作自变量的要求来定义。然而,究竟是何种时间?

我们已经讨论过时间,也许,我们在这里重复讨论并不过分:  
336 物质科学的运作如同普通的认识。它完善这种认识,它增加这种认识的精确性,扩大这种认识的范围,但是,它在同样的方向上运作,运用同样的机制。因此,如果普通认识由于服从电影放映机制而不能理解运动中的变化,那么物质科学也同样不能理解这种变化。也许,物质科学在它考察的时间间隔中区分出的许多时刻。不管它停顿下来的间隔有多小,它都允许我们再分割这些间隔,如

果我们需要的话。古代科学止于某些所谓的基本时刻,而现代科学无差别地关注任何时刻。但是,现代科学始终考虑时刻,始终考虑潜在的位置,总之,始终考虑不变性。换句话说,科学认识在这里没有把握被当作一种流动或一种存在运动的实际时间。我们在前一部著作中就试图提出这种观点。我们在本书第一章中也提到了这种观点。但是,必须回过来作最后一次讨论,以消除误解。

当实证科学谈论时间的时候,援引某个运动物体  $T$  在其轨迹上的运动。这个运动被实证科学选定为表示时间,并且按照定义,是匀速的。我们用  $T_1, T_2, T_3, \dots$  表示把运动物体的轨迹从起点  $T_0$  开始分成相等部分的各点。当运动物体处在它经过的路线的  $T_1, T_2, T_3, \dots$  各点时,人们说它经过了  $1, 2, 3, \dots$  时间单位。因此,考察宇宙在某个时刻  $t$  结束时的状态,就是考察当运动物体  $T$  在其轨迹的  $T_i$  点时宇宙的状态。这里的问题不在于时间的流动本身,更不在于时间对意识的作用,因为需考虑的是在流动中的  $T_1, T_2, T_3, \dots$  各点,而不是流动本身。我们可以把有关的时间尽量缩 337 短,也就是说,可以任意分割在两个连续点  $T_n$  和  $T_{n+1}$  之间的间隔,我们所处理的始终是一些点,而且仅仅是一些点。我们从运动物体  $T$  的运动中得到的是其各自轨迹上的位置。我们从宇宙的所有其他点中得到的是其各自轨迹的位置。运动物体  $T$  在点  $T_1, T_2, T_3, \dots$  上的每一个可能停顿,对应于所有其他运动物体在其经过点的可能停顿。当我们说一个运动或其他变化占据时间  $t$  时,这意味着我们记下了  $t$  这种对应数字。所以,我们考虑同时性,而不关注从一个时刻到另一个时刻的流动。其证据是,我可以任意使宇宙流动的速度在意识看来发生变化,意识独立于宇宙,能根据它

的性质感觉察觉变化:因为T的运动参与这种变化,我不必改变方程和方程中的数字。

让我们再进一步。让我们假定这种流动的速度是无限的,正如我们在本书开始部分中所说的,假定运动物体T的轨迹是一下子给定的,物质宇宙的过去、现在、将来的历史瞬间展开在空间中。同样的数字对应存在于呈扇形展开的世界历史的时刻和按照定义  
338 叫做“时间过程”的在线上的 $T_1, T_2, T_3, \dots$ 点之间。在科学看来,没有东西发生变化。但是,之所以时间如此在空间中展开,连续成了并列,科学不必改变它告诉我们的东西,是因为在科学告诉我们的东西中,科学不考虑特殊的连续,也不考虑流动的时间。科学没有符号可以表达在连续和绵延中使我们的意识感到惊讶的东西。科学应用于运动中的变化,不超过一系列架在河流上的桥梁顺着在桥拱下流动的河水的走向。

但是,连续是存在的,我意识到它,这是一个事实。当一个物理过程在我面前完成时,它不依赖于我的感知,也不以我希望它加速或减慢的意愿为转移。在物理学家看来,重要的是过程包含的绵延的单位数目,他不关注单位本身。这就是为什么世界的连续状态能一下子在空间中展开,而科学不因此被改变,物理学家仍能谈论时间。但是,在我们有意识的生物看来,单位是重要的,因为我们不考虑间隔的两端,我们感受和体验间隔本身。然而,我们意识到这些间隔是确定的间隔。我们再回到糖水杯子的例子<sup>①</sup>:为什么我必须等待糖的融化?如果现象的绵延在物理学家看来是相

---

① 见本书15页。

对的,因为现象的绵延可归结为一定数目的时间单位,这些单位本身是人们所要求的,那么这种绵延对我的意识来说就是绝对存在,因为绵延与被严格确定的某种程度的不耐烦相符。这种确定性来自何处?是什么东西迫使我等待,等待必然的、我不能控制的某种心理绵延的长度?如果与简单的并列不同的连续没有实际作用,如果时间不是一种力,为什么宇宙以一种在我的意识看来是绝对存在的速度来展开连续状态?它为什么用这种确定的速度,而不是用其他的速度?为什么不用一种无限的速度?换句话说,为什么一切不是像电影胶卷那样一下子给出的?我越思考这一点,我就越觉得,之所以将来必定在现在之后,而不是在现在的旁边,是因为将来在现在的时候还没有被完全确定,之所以被这种连续占据的时间只是一个数目,之所以在处于其中的意识看来时间有一种绝对价值和实在性,是因为时间的不断自我创造可能不在某种人为分离的体系中,比如在一杯糖水中,而是在这个体系与之结成一体的不可预见和新的具体整体中。这种绵延可能不是物质本身的事实,而是追溯物质过程的生命绵延:两种运动仍然是相互关联的。因此,宇宙的绵延不一定就是在其中找到位置的创造的范围。

当孩子一个人做拼图游戏时,随着练习次数的增加,他越拼越快。当孩子走出商店门口打开拼图盒子时,瞬间就能完成拼图。操作不要求确定的时间,即使从理论上说,也不需要任何时间,因为结果是给定的。由于图形已经被创造出来,所以要得到它,只需重新组合和重新排列的工作,人们能想象这种工作越做越快,快到瞬间就能完成。但是,对创造来自其灵魂深处的形象的艺术师来



340 说,时间就不再是次要的东西。时间不是人们能缩短或延长而又不改变其内容的间隔。艺术家的工作的绵延是其工作的组成部分。缩短或延伸这种绵延,就是改变充满这种绵延的心理进化,改变作为其结束的发明。在这里,发明的时间就是发明本身。思想的发展随着思想的成形而变化。最后,生命过程如同一个观念的成熟。

画家站在画布前,各种颜色在调色板上,模特儿摆好了姿势,我们看到这一切,我们也知道画家的风格:我们能预见将出现在画布上的东西吗?我们拥有问题的全部要素,我们从一种抽象的知识中知道问题如何被解决,因为肖像必然与模特儿相似,也必然与艺术家相似。但是,具体的解决伴随着不可预见的虚无,这就是艺术作品的全部。正是这种虚无占据着时间,物质的虚无自我创造为形式。这种形式的萌发和壮大延伸到一种不可收缩的绵延,这种绵延与形式的萌发和壮大结成一体。大自然的作品也是如此。出现在其中的新事物来自一种内部推动力,而内部推动力是前进或连续,它赋予连续一种固有的力量,或从连续中得到其力量,无论如何,它使连续或解释的连续回到不能归结为空间同时并列的时间中。所以,在物质宇宙的目前状态中预见生命形式的将来,一下子展开生命形式的将来历史的想法,必然包含一种真正的荒谬性。但是,这种荒谬性难以被发现,因为我们的记忆习惯于把它依

341 次发现的东西排列在理想的空间中,因为我们的记忆始终以并列的形式想象过去的连续。记忆在别处之所以能做到这一点,是因为过去是已经被创造出来的东西,是死亡的东西,而不再是创造和生命。由于将来的连续最终将成为一种过去的连续,所以我们相

信将来的绵延和过去的绵延能以同样的方式被处理,将来的绵延从现在起就能被展开,将来就在那里,被卷起,已经被画在画布上。这可能是一种错觉,一种自然的、不能消除的错觉,这种错觉将与人类精神共存!

时间是一种发明,或什么也不是。但是,物理学不能考虑时间-发明,它局限于电影放映的方法。物理学仅仅考虑构成时间的事件和运动物体 T 在其轨迹中的位置之间的同时性。物理学把这些事件与时刻呈现新的形式和把某种新东西传递给事件的整体分离开来。物理学抽象地考虑事件,好像事件在一切有生命的东西之外,即在空间中展开的时间里。物理学只保留了人们能以这种方式分离又不使之受到深刻变化的事件或事件体系,因为只有这些事件才适合这种方法的使用。我们的物理学始于人们会分离类似的体系之日。总之,如果现代物理学因为考虑时间的任何一个时刻而区别于古代物理学,那么它完全基于用长度-时间代替发明-时间。

与这种物理学相平行,看来应该有第二种认识,这种认识应该保留物理学遗漏的东西。科学不愿意,也不能把握绵延的流动,因为局限于电影放映的方法。人们应该摆脱这种方法。人们要求精神放弃它的最珍贵的习惯。人们通过一种感应努力进入变化的内部。人们不再问一个运动物体将在何处,一个体系将呈现何种形态,一种变化以何种状态进入任何一个时刻:只是作为我们的注意力的停顿的时刻被取消了;人们试图理解的是时间的流逝,是现实事物的流动本身。第一种认识的好处是能使我们预见未来,能使我们某种程度上把握事件,不过,它从运动的现实中只保留可能

的不变东西,也就是说,只保留了我们的精神对运动的现实的看法:它象征实在事物,使之人性化,而不是表现实在事物。另一种认识即使是可能的,也是没有实际用处的,它不扩大我们对大自然的影响,它甚至阻碍智慧的某些自然倾向;即使成功了,它最终紧紧把握的也是现实本身。因此,当人们使智慧习惯于处在运动中时,不仅仅完善智慧及其对物质的认识,而且还在发展与智慧互补的另一种能力,打开对现实的另一半视野。因为一旦人们能面对真正的绵延,就能看到绵延意味着创造,如果解体的东西继续存在,只能是因为它与产生的东西密切相关。因此,出现了宇宙的连续发展的必然性,我是指实在事物的一种生命的必然性。从此,人们以一种新的角度考察我们在地球表面发现的生命,生命的发展方向与宇宙的方向相同,但与物质性的方向相反。最后,人们把直觉加在智慧上。

343 人们越深入思考,就越发现形而上学的这个概念就是现代科学提出的概念。

事实上,在古人看来,人们能在理论上忽略时间,因为一个事物的绵延仅表示其本质的衰退:科学关注的就是这种不变的本质。变化只不过是一种形式向着其自身实现的努力,实现就是我们必须认识的东西。也许,这种实现不是完全的:这就是古代哲学认为我们不能感知没有物质的形式时表达的意思。但是,如果我们在某个基本时刻考察处在其顶点的变化事物,我们就能说它掠过其可理解的形式,我们的科学把握的就是这种理想的、可以说有限的可理解形式。当我们的科学拥有金币时,它就能完全拥有作为变化的零钱。变化不如存在。把变化当作对象的认识即使是可能

的,也不如科学。

但是,在把所有的瞬间放在同样位置上,并且不承认基本时刻、最高点和极点的科学看来,变化不再是本质的衰退,绵延也不再是永恒的调和。时间的流动在这里成了现实本身,人们所研究的东西就是流动的事物。确实,对于流动的现实事物,人们只有瞬间的印象。然而,正是由于这个原因,科学的认识应求助于另一种认识来完善自己。而科学认识的古老观念只是把时间当作一种衰退,把变化当作一种永恒形式的衰减,相反,如果人们贯彻新概念,就能看到在时间中有绝对存在的渐进发展,在事物的进化中有新形式的连续发明。

这就是与古人的形而上学决裂。古人只看到最终认识事物的 344  
惟一方式。古人的科学由一种零散的和片断的形而上学组成,而古人的形而上学由一种集中的和成体系的科学组成:至多,这是同一种类的两个变种。相反,在我们持有的假说中,科学和形而上学是两种对立的,尽管是互补的认识方式,科学仅仅保留瞬间,即仅仅保留不绵延的东西,而形而上学则关注绵延本身。人们在形而上学的新概念和传统概念之间犹豫不决,是很自然的。有一种巨大的诱惑引导人们在新科学中重新使用在旧科学中的东西,认为我们对自然的科学认识是一下子完成的,把我们的科学认识整个地统一起来,像希腊人所做的那样给这种统一冠以形而上学的名称。因此,在哲学开辟的新道路旁边,旧的道路依然敞开着。这就是物理学走的道路。由于物理学从时间中只保留能一下子在空间中展开的东西,所以处在这种方向中的形而上学也必然如此行事,好像时间不创造什么,也不消灭什么,好像绵延不起作用。由于今

人的物理学和古人的形而上学局限于电影放映的方法,所以得出一开始就隐含在和内在于这种方法的结论:一切都是给定的。

形而上学最初在两条道路之间犹豫不决在我们看来是不容置疑的。这种犹豫不决在笛卡尔主义中十分明显。一方面,笛卡尔肯定一般的机械论:从这个观点看,运动是相对的<sup>①</sup>,因为时间和运动一样具有实在性,所以过去、现在和将来也应由永恒给出。但是,另一方面(这就是为什么哲学不会走向这些极端的结论),笛卡尔相信人的自由意志。他把人类行为的非决定论放在物理现象的决定论之上,因而把有发明、创造和真正连续的绵延放在时间—长度之上。他使这种绵延依靠于一个不断更新的创造活动,与时间和变化相切,维持时间和变化,必定把自己的某种绝对实在性给予它们。当笛尔卡持第二种观点时,他谈论运动,甚至空间运动,就像谈论一种绝对存在。<sup>②</sup>

因此,笛卡尔在两条道路之间来回,不能决定在哪一条道路上走到底。第一条道路使他否定人的自由意志和对上帝的真正愿望。这是取消一切有效的绵延,把宇宙等同于超人的智慧在瞬间或在永恒中一下子把握的一种给定的东西。相反,如果走第二条道路,就能得出真正绵延的直觉所包含的全部结论。创造不再仅仅表现为是连续的,而且在继续进行。在整体上看的宇宙真正地在进化。将来不再能根据现在被确定。至多,我们能说将来一旦实现,就能在其前件中被找到,就像一种新的语言的语音能用旧的

① 笛卡尔,《哲学原理》,II,29。

② 笛卡尔,《哲学原理》,III,36页及以下。

字母来表示：人们扩大这些字母的意义，追溯地赋予它们旧字母的组合不能预见的语音。最终，机械论的解释仍然是普遍的，因为人们想在宇宙的连续中分离出多少体系，机械论的解释就能延伸到多少体系；但是，机械论与其说是一种学说，还不如说是一种方法。它表示科学必须以电影放映的方式行事，科学的作用是分辨事物流动的节奏，而不是进入其中。这就是呈现给哲学的形而上学的两种对立概念。 346

人们选择第一种概念。这种选择的原因可能在于精神按照电影放映的方法行事的倾向，这种方法在我们的智慧看来十分自然，也很适合我们的科学的要求，因此，能再次断定思辨无法在形而上学中放弃它。但是，古代哲学的影响依然在起作用。作为永远值得仰慕的艺术家，希腊人创造了一种超感觉的真理，一种感性的美，其魅力是难以抗拒的。一旦人们倾向于把形而上学变成一种科学的系统化，就进入柏拉图和亚里士多德的方向。一旦人们进入希腊哲学家行走的引力区域，就会被拖入他们的轨道。

莱布尼茨和斯宾诺莎的学说就是这样形成的。我们不是不知道他们的学说所包含的独创性珍宝。斯宾诺莎和莱布尼茨把他们的灵魂的内涵注入到他们的学说中，这两个灵魂富有创意和天才，富有现代精神的品质。在他们那里，尤其是在斯宾诺莎那里，有着使体系崩溃的直觉推动力。但是，如果我们从两种学说中除去使之具有活力和生命的东西，如果我们只保留其框架，那么我们就能看到在笛卡尔的机械论后面，就是柏拉图主义和亚里士多德主义。我们将看到新物理学的一种系统化，建立在旧形而上学模式上的系统化。 347

那么,什么是物理学的统一?受到物理学启示的概念就是在宇宙之内分离物质点的体系,只要在某个时刻每一个物质点的位置是已知的,就能计算出它在任何时刻的位置。由于如此被确定的体系是新科学能把握的惟一体系,由于人们不能先验地说一个体系是否能满足规定的条件,所以在任何时间和地方都这样做是有用的,好像条件已经被实现。在这里,有一种合适的方法论规则,它是十分明确的,不需要再加说明。普通的常识告诉我们,当我们拥有一种有效的研究工具时,当我们不知道它的使用范围时,我们应该使用它,好像它的使用范围是无限的:始终有时间去缩小其使用范围。但是,对哲学来说,使这种新科学的希望或冲动具体化,把方法的一般规则转化为事物的基本规律的诱惑是巨大的。人们的想象到了极限,人们假设物理学已经完成,能涵盖整个感性世界。宇宙成了物质点的体系,每个点在每个时刻的位置都能根据前一个时刻被严格地确定,从理论上说,能计算出它在任何时刻的位置。总之,人们得出了普遍的机械论。但是,仅仅提到机械论是不够的,还必须证实它,即证明其必然性,提供其理由。基本肯定机械论,就是肯定宇宙的所有点之间和宇宙的所有时刻之间的数学关联,机械论的理由在于一切在空间并列的东西和一切在时间中连续的东西被压缩在其中的本原的统一性中。从此,人们假

348 设所有现实事物是一下子给定的。并列在空间中的表面现象的相互规定性在于真正存在的不可分割性,在时间中连续的现象的严格决定论仅仅表示整个存在是在永恒中给定的。

因此,新哲学是旧哲学的重新开始,更确切地说,是旧哲学的换位。旧哲学采用的每一个概念,都是集中一种变化或标志其顶

点的概念,旧哲学认为这些概念都是已知的,并把它们集中在一个惟一的概念中,如同亚里士多德的上帝,即形式的形式,观念的观念。旧哲学运用的每一个规律都支配着相对于其他变化而言的一种变化,被当作现象的永恒基础,旧哲学认为这些规律都是已知的,并把它们集中在一种统一性中,这种统一性也能完全表达它们,并且和亚里士多德的上帝一样,能不变地封闭在本身中。

确实,重返古代哲学不会不遇到很大困难。当柏拉图、亚里士多德或柏罗丁把他们的科学的全部概念融入一个概念中时,他们由此把握了所有现实事物,因为概念代表事物本身,至少拥有和事物同样多的肯定内容。但是,一般地说,一种规律仅表示一种关系,特殊地说,物理规律仅表示具体事物之间的数量关系。所以,如果一位现代哲学家处理新科学的规律如同古代哲学处理旧科学的概念,如果现代哲学家把被认为全知的物理学的所有结论集中 349 在一点上,那么他就会把现象中具体的东西,如被感知的性质和感知本身放在一边。他的综合看来仅包含现实的一部分。事实上,新科学的第一个结果就是把现实一分为二,即数量和性质,前者属于身体范围,后者属于灵魂范围。古人没有清除在性质和数量之间,身体和灵魂之间的这些障碍。在他们看来,数学概念和其他概念一样,与其他概念有密切关系,自然被归入理念的等级中。身体不能由几何学的广延来定义,灵魂也不能由意识来定义。之所以有生命的身体实现的亚里士多德的 ψυχή(灵魂)比我们的灵魂有较少的精神性,是因为他的已被理念渗透的 σωμα(身体)比我们的身体有较少的实体性。所以,二者之间的裂痕是不能弥补的。裂痕已经存在,从此,针对一种抽象统一性的形而上学必须容忍在其



综合中仅理解现实的一半,或利用两个一半的绝对不可还原性,以便把一个一半当作另一个一半的表达。不同的句子表达不同的事物,如果这些句子属于同一种语言,也就是在这些句子之间有某种声音上的相似的话。相反,如果这些句子属于两种不同的语言,由于它们的声音完全不同,所以能表达同一个事物。性质和数量,灵魂和身体也是如此。正是因为切断了二者之间的联系,哲学家才要在二者之间建立一种古人未曾想到过的严格平行关系,把它们当作表达,而不是相互的颠倒,最后,把一种基本的同一性作为其二元性的基础。由此达到的综合就能把握一切。一种不可思议的机械论使思维现象与广延现象,性质与数量,灵魂与身体一一对应。

这就是我们在莱布尼茨和斯宾诺莎那里发现的平行论,因为他们对广延的看法不同,所以表述的方式也不同。在斯宾诺莎那里,思维和广延,至少在原则上具有同等地位。它们是同一个原本的两个译本,或如同斯宾诺莎所说的,是同一种物质的两种属性,应该称之为上帝。这两个译本,如同用我们不懂的语言翻译的许多其他译本,是由原本唤起和要求的,正如圆的本质能由一种图形或一个方程自动表达。相反,在莱布尼茨看来,广延也是一个译本,思维则是原本,思维不需要译本,因为译本是为我们的。如果假定了上帝,就必须假定对上帝的所有可能看法,即单子。但是,我们始终能想象,一种看法来自一种观点,根据看法得以形成的性质相同的秩序和位置分类性质不同的看法,对像我们这样不完善的精神来说是自然的。实际上,观点并不存在,因为只有看法,每一种看法都是在不可分的整体中给定的,以自己的方式表达整个

现实,整个现实就是上帝。但是,我们需要用相互外在的许多观点来表达相互不同的许多看法,也需要用这些观点的相对位置,用它们的接近和差异,即用量值来表示或多或少关系密切的看法。当莱布尼茨说空间是共存物的范畴,广延的知觉是一种含糊的知觉(即与一种不完善的精神有关的知觉),只有单子,即实在的整体没有部分,并且无限重复,每次都在其内部整个地(尽管方式不同)重复,所有这些重复都是互补的时,他表达的就是这个意思。因此,一个物体的可见立体外观等同于我们从各个角度对它的所有立体看法,我们不是在立体外观中看到各个立体部分的并列,而是认为立体外观是由这些完整的看法的互补性构成的,每一个看法都是整体给定的,不可分的,与其他看法不同,但代表同一个物体。在莱布尼茨看来,整体,即上帝,就是这种立体外观本身,单子是这些互补的平面看法:这就是为什么他把上帝定义为“没有观点的物质”,或“普遍的和谐”,即单子的互补性。总之,在这个问题上,莱布尼茨和斯宾诺莎的区别在于莱布尼茨把普遍的机械论当作现实向我们呈现的一个方面,而斯宾诺莎则把普遍的机械论当作现实向本身呈现的一个方面。

显然,在他们把整个现实集中在上帝那里之后,就难以从上帝转到事物,从永恒转到时间。这种困难对于这些哲学家来说要比对于像亚里士多德和柏罗丁那样的哲学家来说更大。事实上,亚里士多德的上帝是通过理念的压缩或相互渗透获得的,在完成状态或最高点的理念代表在世界上变化的事物。所以,亚里士多德的上帝是超越世界的,事物的绵延在其永恒中并列,事物的绵延是其永恒的一种衰退。但是,人们从普遍的机械论考察得出的和作

为其基础的原则,不再把概念或事物,而是把规律和关系汇集于自身。然而,关系不是单独存在的。规律把变化的条件联系起来,规律内在于它所作用的事物。因此,所有这些关系汇集于其中和建立自然的统一性的原则,不再超越感性的现实;它内在于感性的现实,应该设想它既在时间之中,又在时间之外,聚集在其物质的统一性之中,注定要把这种统一性展开在一条无始无终的链子上。哲学家没有阐明如此令人惊奇的矛盾,而是要牺牲两项中较弱的一项,把事物的暂时样子当作一种纯粹的错觉。莱布尼茨以自己的方式说出了这一点,因为他把时间和空间当作含糊的知觉。如果他的许多单子仅表达对整体看法的多样性,那么一个独立单子的历史在这位哲学家看来只是一个单子对自己的物质的多种看法:因此,时间是由每一个单子对自己的所有观点构成的,正如空间是由所有单子上帝的观点构成的。但是,斯宾诺莎的思想不那么清晰,这位哲学家看来力图证明在永恒和绵延的东西之间有一种区别,正如亚里士多德在本质和偶性之间作出的区别:这是一件十分困难的事,因为亚里士多德的  $\upsilon\lambda\eta$ (物质)不再是为了测量差异和解释从本质到偶性的过渡,笛卡尔已永远取消了亚里士多德<sup>353</sup>的物质。无论如何,人们越深入研究斯宾诺莎的“不合适”与“合适”关系的概念,人们就越感到在沿着亚里士多德主义的方向前进,正如莱布尼茨的单子随着越来越清晰地呈现出来,进一步趋于接近柏罗丁的可理解事物。<sup>①</sup> 这两种哲学的自然倾向使之回到

---

<sup>①</sup> 在1897-1898年间在法兰西学院讲授的关于柏罗丁的课程中,我们试图阐明这些相似。它们是众多的和明显的。这种相似存在于两者使用的表述方式中。

古代哲学的结论。

总之,这种新的形而上学和古人的形而上学之间的相似在于两者都假设一种惟一的和完整的科学已经完成,前者在感性事物之上,后者在感性事物之内,感性事物所包含的一切实在东西与这种科学一致。在这两种形而上学看来,现实如同真理,是在永恒中整体给定的。这两种形而上学都反对一种不断自我创造的现实,即一种绝对绵延的概念。

这种形而上学的结论来自科学,又通过一种回跳返回科学之内,这是不难证明的。我们的所谓经验论仍然被这种形而上学渗透。物理学和化学只研究无机物质;如果生物学用物理学和化学的方式来处理生物,那么也只能考虑生物的无机方面。所以,机械论的解释尽管有进展,也只能涵盖现实的一小部分。先验地假定整个现实能分解为这类成分,或至少假定机械论能完整地解释世界上所发生的事情,就是选择某种形而上学,斯宾诺莎和莱布尼茨提出了它的原则,得出了它的结论。当然,断定大脑状态和心理状态完全等同,认为某种超人的智慧能看出在大脑中的意识活动的心理生理学家,自以为与17世纪的形而上学相去甚远,与经验十分接近。但是,纯粹的经验不能告诉我们类似的东西。经验向我们指出物质和精神相互依存,某种大脑基质对于心理状态来说是必需的,仅此而已。我们不能因为一个项与另一个项相互依存而得出两个项等同的结论。某个螺母为某台机器所必需,因为人们按上螺母后机器就运转,拿掉螺母后机器就停止运转,但我们不能说螺母和机器是等同的。为使对应等同,螺母的确定部分必须对应于机器的任何一部分,就像文学译本,一章对应于一章,一句对

应于一句,一词对应于一词地去翻译。但是,大脑和意识的关系看来完全不同。不仅心理状态和大脑状态等同的假设十分荒谬,我们在前一部著作中试图证明这一点,而且经无偏见检查的事实也表明心理状态和大脑状态的关系就是机器和螺母的关系。说二者之间等同,就是对斯宾诺莎或莱布尼茨的形而上学的断章取义,使之变得不可理解。人们从广延的角度如实地接受这种哲学,但从思维的角度歪曲它。由于斯宾诺莎和莱布尼茨,人们认为物质现象的统一综合已经完成:一切都能以机械方式得到解释。但是,对于意识事实,人们不能把综合进行到底。人们在中途停了下来。人们假设意识与自然的某个部分是同外延的,而不再与整个自然  
355 是同外延的。因此,人们有时得出了一种副现象论,这种副现象论把意识与某些特殊的振动联系起来,把意识分散在世界的各处;有时得出一种“一元论”,这种一元论把意识分散在像原子一样多的微粒中。但是,在两种情况下,人们都回到不完全的斯宾诺莎学说或莱布尼茨学说。此外,在这种自然观和笛卡尔主义之间,人们重新找到它们的历史中间形式。18世纪的医学哲学家及其狭义的笛卡尔主义,在当代“副现象论”和一元论的形成中起了很大作用。

这些学说落后于康德的批判。当然,康德的哲学也充满了对一种惟一的和完整的、涵盖整个现实的科学的信仰。从某个方面看,康德的哲学只是今人的形而上学的一种延伸,是古代形而上学的一种换位。斯宾诺莎和莱布尼茨以亚里士多德为榜样,把知识的统一性具体化在上帝中。至少从一个方面,康德的批判提出:这种假设对于现代科学是否像对于古代科学一样是必需的,或者只有一部分假设是不够的。实际上,在古人看来,科学针对概念,即

针对各种事物。他们把所有的概念压缩在一个概念中,因而必然会得出我们能称之为思维(Pensée)的一种存在,这种存在与其说是思维的主体,还不如说是思维的客体。当亚里士多德将上帝定义为 νοῦσως νοῦσις(理智的理智)时,他强调的可能是 νοῦσως(理智的),而不是 νοῦσις(理智)。在这里,上帝是所有概念的综合,是理念的理念。但是,现代科学以规律为基础,即以关系为基础。然而,关系是精神在两项或多项之间建立的联系。关系在建立它的智慧之外什么也不是。只有当现象通过一种智慧的过滤,宇宙才能是一个规律的体系。这种智慧可能是一种大大超越人类的生物智慧,它建立事物的物质性,同时又把事物联系起来:这就是莱布尼茨和斯宾诺莎的假设。但不必走得如此之远,要得到结果,人类的智慧就足够了。这就是康德的解决办法。在斯宾诺莎或莱布尼茨的独断论和康德的批判之间的距离,就是“必须”与“只需”之间的距离。康德在使这种独断论在滑向古希腊形而上学的斜坡上挡住它。康德把为了无限地扩展伽利略物理学而应作出的假设降低到最小程度。当然,当康德谈论人类智慧时,不是指你的智慧,也不是指我的智慧。自然的统一性来自进行统一的人类的知性,但是,在这里起着作用的统一功能是非个人的。这种功能与我们的个人意识有联系,但又超越我们的意识。它绝对不如一位充实的上帝,但稍胜于一个人的独立工作,甚至人类的集体工作。它不是人的一部分,更确切地说,人处在它之中,正如处在意识所呼吸的理智的大气中。也可以说,这是一位形式的上帝,在康德的学说中还没有成为神,但倾向成为神的某种东西。人们在费希特的哲学中也能发现这一点。无论如何,在康德的学说中,其主要作用是赋

357 予我们的科学以一种相对的和人性的特征,尽管是已经有点神化的人类的特征。从这个观点看,康德的批判主要在于接受其前辈的科学观念,把这种科学观念中的形而上学成分降低到最低程度,限制他们的独断论。

但是,康德关于认识的内容和形式之间的区分则是另一回事。康德在智慧中首先看到一种建立关系的能力,把一种超智慧的起源给予关系得以建立的条件。他反对其直接前辈,断言认识并不完全能用智慧来解释。他把被笛卡尔主义者抛弃的笛卡尔哲学精华重新放回哲学,但加以改造,置于另一个领域。

他由此为一种新哲学开辟了道路,这种新哲学通过一种直觉的最高努力置身于认识的超智慧的内容中。意识与这种内容一致,采取同样的节奏和同样的运动,是否就不能通过相反方向的两种努力交替上升和下降,从内部把握而不是从外部观察现实事物的两种形式——身体和精神?这种双向的努力是否不能在可能的范围内使我们重新体验绝对存在?此外,由于在这种活动中人们发现智慧来自本身,出现在整个精神中,所以智慧的认识看来是有限的,而不是相对的。

这就是康德能向一种复活的笛卡尔主义指出的方向,但康德自己并没有沿着这个方向走。

358 他不想沿着这个方向走,因为他把一种超智慧的内容给予认识,认为这种内容或是与智慧同外延的,或是比智慧更狭隘。因此,他不再想在内容中显现智慧,也不再想描述知性及其范畴的起源。知性的框架和知性本身应该现成地被接受下来。在呈现给我们的智慧的内容和我们的智慧本身之间,没有任何相似之处。两

者之间的一致在于智慧把它们的形式强加在内容上。因此,不仅应该把认识的智慧形式假定作为一种绝对存在和不追溯其起源,而且这种认识的内容本身看来也被智慧粉碎了,以致人们不希望在最初的纯粹性中遇到它。它不是“自在之物”,而只是自在之物通过我们的大气的折射。

如果我们现在问,为什么康德不认为我们的认识的内容超出其形式,那么这就是我们找到的答案。康德对我们对自然的认识进行的批判,在于区别我们的精神之所是和大自然之所是,如果我们的科学的意图能得到证实的话。但康德没有对这些意图本身进行批判。我的意思是,他没有异议地接受一种惟一的科学的观念,因为这种科学能用同一种力量把直接材料的所有部分汇合在一起,并使之在各方面表现出一种同样的坚实性的体系中协调。在《纯粹理性批判》中,康德并不认为科学随着从物理现象走向生命现象,从生命现象走向心理现象,客观性越来越少,象征性越来越多。在他看来,经验不是在两个不同的方向、可能对立的方向上运动,一个方向符合智慧的方向,另一个方向则相反。在他看来,只有一种经验,智慧覆盖了其整个范围。这就是当康德说我们的所有直觉都是感性的,换句话说,低于智慧时表达的意思。事实上,如果我们的科学在各方面都表现出一种相等的客观性,那么我们 359 应该承认这一点。但是,我们却假定科学随着从物理现象走向生命现象,再走向心理现象,客观性越来越少,象征性越来越多。由于必须以某种方式观察事物和使之成为象征,所以有一种关于精神现象,更一般地说,生命现象的直觉,智慧也许能转移和表达这种直觉,但这种直觉依然超越智慧。换句话说,有一种超智慧的直



觉。如果这种直觉是存在的,那么精神的自我拥有就是可能的,不再仅仅是一种外部的和现象的认识。再者,如果我们有一种这样的直觉,即超智慧的直觉,那么感性直觉可能通过某些中介与之连续,就像红外线与紫外线的连续。因此,感性直觉能自我恢复。它不再仅仅遇到自在之物这个难以捉摸的幽灵。但它仍然把我们引入绝对存在(只要我们做某些必要的修正)。只要我们在感性直觉中看到我们的科学的惟一内容,任何科学就会有使一种精神的科学认识感到惊讶的相对性东西,因此,作为物体科学的开始的物体知觉本身看来是相对的。感性直觉因而也是相对的。但是,如果人们对不同的科学加以区分,如果人们在精神(因而也是生命)的  
360 科学认识中看到应用于物体、但不是象征的某种认识方式多少有点人为的延伸,那么情况就不再相同。让我们再进一步:如果有两种不同的直觉(第二种直觉是通过第一种直觉的颠倒获得的),如果智慧自然地朝向第二种直觉,那么在智慧和这种直觉之间就没有本质的区别。感性认识的内容和形式之间,以及感觉的“纯粹形式”和知性的范畴之间的障碍就被消除。人们看到(局限于自己对象的)智慧认识的内容和形式通过一种相互适应相互产生,智慧按照形体性成形,形体性按照智慧成形。

康德不想,也不能承认这种直觉的二重性。要承认这种直觉的二重性,就必须在绵延中看到现实的本质,区分事物的实际绵延和分散在空间中的时间。必须在空间本身和内在于空间的几何学中看到物体由之发展而来、但不在其中发展的方向的一个理想终点。没有任何东西比《纯粹理性批判》的文字、甚至精神更对立。在这里,认识在我们看来像是始终打开的名册,经验像是永远前进

的实际推动力。但是,在康德看来,这些事实逐渐散落在一个平面上,它们相互外在,也外在于精神。问题不在于一种从里面的认识,这种认识不是在事实出现后把握它们,而是在事实出现时把握它们,并深入到空间和空间化的时间下面。但是,我们的意识正是把我们放在这个平面下;真正的绵延就在那里。

在这方面,康德非常接近他的前辈。在无时间性的东西和分散在不同时刻中的时间之间,他不承认有间隔。由于没有把我们 361 带入无时间性的东西中的直觉,所以一切直觉按照定义都是感性的。但是,在分散在空间中的物理存在和只不过是一种形而上学独断论提及的概念和逻辑的存在的无时间存在之间,是否没有意识和生命的位置?有的,这是不容置疑的。我们只要置身于绵延之中,从绵延走向时刻,而不是从时刻出发,把时刻在绵延中连接起来,就能看到这种位置。

但是,康德的直接继承者转向无时间的直觉,以避免康德的相对主义。当然,变化、发展和进化概念在他们的哲学中占据很大的位置。但是,绵延是否在其中真正起着作用呢?实际的绵延是这样的一种绵延:其中的每一个形式都来自以前的形式,在以前的形式中加入某种东西,并能由以前的形式来解释。但是,直接从被认为形式表现的整个存在中推断出这种形式,就是回到斯宾诺莎的哲学,就是和莱布尼茨、斯宾诺莎一样,否定绵延的有效作用。后康德主义哲学,虽然对机械论十分严厉,但仍从机械论中接受了一种惟一的科学,对所有现实事物都相同的科学的观念。这种哲学更接近于它想象的那种学说;因为如果在对物质、生命和思维的思考中,它用一种理念实现的等级,或用一种意志的客观化的等级来

代替机械论假设的复杂性的连续等级,它就仍然在谈论等级,这些等级是存在在一个惟一方向上所经过的一种标度的等级。总之,362 后康德主义哲学在自然中分辨出机械论所分辨出的同一种关联性,它保留了机械论的全部格局,只是涂上了别的颜色。但是,格局本身,或至少格局的一半需要被重建。

为此,必须放弃构造的方法,即康德的继承者的方法。必须求助于经验,求助于一种纯化的经验,我是指应该得自我们的智慧随着我们对事物作用的增加而构成的框架的经验。这样的经验不是无时间的经验。这种经验只是在我们以为看到各部分之间连续重新排列的空间化的时间之外,寻找整体不断在其中彻底重组的具体绵延。它沿着现实事物的曲折前进。它不像一种构造方法那样把我们引向越来越高的普遍性,引向一座宏伟建筑的楼层。至少,它没有在它向我们提出的解释和应该解释的事物之间留下间隙。它以为阐明的是现实事物的细节,而不再仅仅是现实事物的整体。

19 世纪的思想需要这种哲学,因为这种哲学摆脱了任意性,能深入具体事实的细节,这是不容置疑的。19 世纪的思想认为这种哲学应该处在我们叫做具体绵延的东西之中,这也是不容置疑的。精神科学的产生,心理学的发展,胚胎学在生物科学中不断增加的重要性,这一切必然导致一种内在绵延的,作为绵延本身的现实的概念。当一位思想家站出来宣布一种进化学说,认为物质向着感觉能力的发展伴随着精神向着理性的发展,内部和外部的对363 应的复杂性有等级的不同,变化最终将成为事物的实质本身时,所有的目光都会转向他。斯宾塞的进化论之所以对当代思想产生巨

大影响,原因就在于此。斯宾塞虽然与康德相去甚远,对康德哲学一无所知,但他在与生物科学的最初接触中,仍然感到哲学能在哪个方向继续前进,并顾及康德的批判。

但是,与其说他突然转向,还不如说他没有走这条道路。他曾经许诺要描述一种宇宙起源论,却做了另外的事情。他的学说有进化论的名称,它的学说宣称要追溯普遍变化的过程。实际上,问题不在于变化,也不在于进化。

我们不必对这种哲学进行深入考察,我们只需指出:斯宾塞方法的一般技巧在于用进化结果的片断来重组进化。如果我把一幅图像贴在纸板上,然后再把纸板剪成碎片,我能把这些小纸板片拼起来,再现这幅图像。玩拼图游戏的孩子,把不完整的拼图一块块地拼起来,就会得到一幅鲜艳美丽的图画,他可能以为自己创造了图画和颜色。但是,构图和绘画活动与把已经画好的图画的片断拼起来的活动无任何关系。同样,当你组合进化的最简单结果时,你只是勉强地模仿进化的最复杂结果。你不可能描绘最简单结果和最复杂结果的起源;进化结果之间的相加完全不同于进化运动本身。

这就是斯宾塞的错觉。他以现实事物的现在形式来理解现实事物,他弄碎现实事物,然后把它的片断分散开来,再把这些片断“整合在一起”,“取消它们的运动”。他用拼凑的方法模仿整体,自以为描绘了整体的轮廓,发现了它的起源。 364

问题在于物质吗?他整合的可见和可触知物体的分散元素,看来是简单物体的粒子,他最初假定这些粒子是分散在空间中的。无论如何,它们是“物质点”,因而是不变的点,真正的微小实在事

物:好像这种实在事物是非常接近我们、能极易于被我们操作的东西,是物质性的起源!物理学越发展,就越表明不可能根据我们观察到的物质属性来想象以太或电的属性,一切物体的可能基础。但是,哲学追溯比以太更远的东西,我们的感官在现象中把握的关系的简单表现法。哲学清楚地知道,事物中可见的和可触知的东西表示我们对事物可能的作用。人们不是通过划分进化的结果来得到进化的东西的本原。人们不是通过重组进化的结果来再现作为终点的进化。

问题在于精神吗?斯宾塞以为用反射来构成反射就能依次产生本能和有理性的意志。他没有看到专门化的反射如同稳固的意志,是进化的终点,不可能是起点。前者更快地比后者达到其最终形式,这是非常可能的。但两者都是进化运动的沉淀,而进化运动本身更多地仅仅由前者表现出来,而不是仅仅由后者表现出来,必须从把反射和意识整合起来着手。然后应该寻找流动的现实,这种现实沉淀在双重的形式下,具有两者的性质,而不是两者之一。365 在动物进化系列的最低层次,在还没有分化的原生质的生物中,对刺激的反应还没有使用像反射那样的确定机制,反应还没有像在有意识活动中那样在几种确定的机制中进行选择。因此,反应不是意识,也不是反射,但预示着意识和反射。当我们为了逃避一种迫在眉睫的危险,做出半有意识和半自动的运动时,我们在自己身上体验到某种真正的原始活动的东西:这仍然只是对原始活动的一种不完善模仿,因为我们接触的是已经在大脑和脊髓中构成和定位的这两种活动的混合,而第一种活动是简单的东西,它通过像脊髓和大脑那样的机制变化。但斯宾塞对这一切视而不见,因为

他的方法的本质是用固定的东西重新构成固定的东西,而不是找回作为进化本身的逐渐固定过程。

最后,问题是否在于精神和物质的对应?斯宾塞用这种对应来定义智慧是正确的。他在其中看到进化的终点也是正确的。但是,当他描述这种进化时,他仍然把进化的结果与进化的结果整合在一起,没有看到他在白费力:他把目前的进化弄成最小的片断,假定目前的进化结果的整体,他自以为追溯到进化的起源,其实是徒劳的。

事实上,在斯宾塞看来,在自然中前后相继的现象把表示它们的形象投射在人类的精神中。因此,表象之间的关系系统地对应于现象之间的关系。现象关系凝结于其中的大自然最普遍规律产生了表象关系整合在其中的思维指导原则。我们的思维的结构逐一对应于事物的构架本身。我希望如此,但是,为了人类精神能想象现象之间的关系,还必须有现象,也就是说,必须有在变化的连续性中显现的不同事实。只要有像我们今天看到的特殊分解方式,我们就有像今天这样的智慧,因为正是相对于智慧,也仅仅相对于智慧,现实事物才能以这种方式被分解。人们是否想到哺乳动物和昆虫注意到大自然的同样方面,在其中进行同样的划分,以同一种方式分解整体?昆虫的智慧已经具有我们的智慧的某种东西。每一种生物都按照自己的活动方式分解物质世界:正是这些可能的活动方式在交织的同时,构成其每一个网眼作为一个事实的经验之网。一座城市可能完全由房屋构成,城市的街道只不过是房屋之间的间隔;同样,我们可以说大自然仅包含事实,事实一旦构成,关系就成了贯穿事实的线。但是,在一座城市里,地块

的逐段划分决定了房屋的位置,房屋的形状,街道的走向;所以,要理解造成房屋的目前位置,街道的目前走向的特殊划分方式,必然与地块有关。然而,斯宾塞的基本错误在于他认定已经被划分的经验,而真正的问题在于知道划分是如何进行的。我承认,思维规律只不过是事实之间关系的整合。但是,只要我提出事实和它们目前呈现给我的样式,我就能假设目前在我身上的知觉和理解能力,因为正是这些能力在划分现实事物,分离在整个现实事物中的事实。因此,我不能说事实之间的关系产生了思维规律,我能说思维形式决定了被感知事实的样式,决定了事实之间的关系。这两种表达方式是相同的。它们其实表达同一个意思。用第二种表达方式,人们不打算谈论进化。但是,用第一种表达方式,人们仅限于谈论进化,而没有进一步思考进化。因为一种真正的进化论在于研究逐渐获得的智慧是通过何种临时办法采用自己的结构计划,物质通过何种临时办法采用自己的划分方式。结构和划分是相互产生的,是互补的。它们必然同步发展。不管人们假定精神的现有结构,还是假定物质的现有划分,在两种情况下,人们都停留在进化结果中,没有告诉我们正在进化的东西,没有告诉我们进化本身。

然而,应该找到这种进化。在物理学领域中,把他们的科学推进到最大深度的学者倾向于认为,人们不能像思考整体那样思考部分,同样的原则不能被应用于一种发展的起点和终点;比如,当涉及到构成原子的微粒时,创造和消亡都不是不可理解的。因此,他们倾向于置身于具体的绵延中,只有在具体的绵延中,才有生成,而不仅仅是部分的组合。当然,我们谈论的创造和消亡与运动

或能量有关,而不是与运动和能量通过的不可测量的环境有关。但是,如果人们从物质中除去决定物质的东西,即能量和运动,物质还剩下什么?哲学家应该比学者走得更远。如果消除只是想象的符号的东西,哲学家就能看到物质世界分解成一种简单的流动,一种流逝的连续性,一种变化。在生命和意识领域,哲学家在找回实际的绵延仍然有用处的地方,找回实际的绵延。因为只要问题在于无机物质,人们就能忽略流动,而又不犯严重错误:我们已经说过,物质充满了几何性质。物质作为下降的现实事物只是通过与上升的东西的相互关系才能绵延。然而,生命和意识就是这种上升本身。一旦人们理解生命和意识的本质,采纳其运动,人们就能理解来自它们的其余东西。进化出现了,在这种进化的内部,物质性和精神性通过两者的逐渐固定而逐渐确定。但是,为了理解进化运动,直至其现在的结果,而不是人为地用结果的片断来重组结果,我们仍然需要处在进化运动中。在我们看来,这就是哲学的固有作用。因此,以这种方式被理解的哲学不仅仅是精神重返本身,而且也是人类意识与人类意识源于的生命本原的重合,与创造努力的联系,而且也是普遍变化的深入研究,真正的进化论,因而也是科学的真正延伸,——只要人们把科学理解为被证实或证明的整个真理,而不是在19世纪下半叶围绕伽利略的物理学发展起的一种新经院哲学,正如围绕亚里士多德发展起来的旧经院哲学。 369



## 译 后 记

本书根据法国大学出版社《创造进化论》的最新版本,1991年第五版(1941年第一版)译出。这个最新版本已纠正了以前版本中的一些错误。

中译本的页眉标题完全按照原本的格式翻译和编排。在原本中,页眉的标题是目录标题的简化形式,两者略有不同。

译者谨向商务印书馆狄玉明先生表示谢意。如果没有他的大力协助,本书的翻译是不可能完成的。

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTEzNTg3NDMuemlw",
  "filename_decoded": "11358743.zip",
  "filesize": 22320340,
  "md5": "39b3a2f6aa6da3a524cf7ebdfcdae43b",
  "header_md5": "29317d2540ac975d91bc655ab0a74673",
  "sha1": "9e8c43d5aa8960d308fab0d86b4c5869b6220a2e",
  "sha256": "df3979090bcc55d20443431fd4a5c2516802c50f8852da7ab0fa4b9af0ae9acc",
  "crc32": 1661019770,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 23221861,
  "pdg_dir_name": "\u00ed\u2562\u2524\u2524\u2558\u221e\u255c\u00b0\u2557\u00bb\u252c\u2588\u00ed\u2556_11358743",
  "pdg_main_pages_found": 306,
  "pdg_main_pages_max": 306,
  "total_pages": 313,
  "total_pixels": 1193266176,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```