

EUROPEAN
CULTURE STUDIES
COLLECTION

欧洲
文化
丛书

高宣扬◎主编

身心与绵延

——柏格森哲学中的身心关系

Body, Mind and Duration:
the mind-body problem in Henri Bergson's philosophy

邓 刚◎著

 人民出版社

内容简介

柏格森对20世纪法国哲学的影响，类似于黑格尔对19世纪德国哲学的影响。20世纪法国哲学中的诸多重要思想，如自由、差异、欲望、流变、延异、他性，都可以在柏格森哲学中找到源头，理解柏格森是把握20世纪法国哲学乃至欧陆哲学的重要入口。本书将以身心问题作为切入点，考察了灵魂与身体这两个概念在柏格森哲学中的含义，以及二者的关系，以此问题为契机，揭示柏格森如何通过各种概念（如绵延、记忆、图象）的分析来重新检验和化解身心关系这一传统哲学难题，从而揭示出柏格森哲学的深刻性和创造性。柏格森哲学不再是一种笛卡尔或者萨特意义上的意识哲学，也不是类似于费希特、谢林、黑格尔的思辨哲学，而是一种宇宙论意义上的自然哲学。柏格森不是从意识出发来设想意识与自然之对立，而是从自然出发设想意识之生成。在一种宇宙论的自然图景之中，来设想同一存在中的差异化运动，以及差异化运动所形成的各种差异，这些差异形成普遍联系的无限丰富的自然，并孕育出各种生命物种，这一切都是一种内在于宇宙的生命冲力的结果。如果这种生命冲力被视作一种普遍化的宇宙意识，柏格森哲学就成为一种精神哲学。

《欧洲文化丛书》编委会

主编：高宣扬

编委会(按拉丁字母、拼音顺序排列)：

Renaud Barbaras (法) 陈村富 冯俊 高宣扬

Konstatinos Georgiadis (希) Axel Honneth (德) 洪琼

Annick Jaulin (法) 汲喆 Denis Kambouchner (法)

Matthias Koßler (德) Julia Kristeva (法) Tanguy L'Aminot (法)

李咏吟 刘康 Giovanni Lombardo (意)

Theodoros Papatheodorou (希) Patrick Pasture (比)

Bill Pickering (英) 乔还田 Baldine Saint-Girons (法)

Heiner Timmermann (德) 王杰 汪子嵩 Willie Watts-Miller (英)

徐飞 易存国 于青 乐黛云 张世英 郑成良



欧洲
文化
丛书

高宣扬◎主编

身心与绵延

——柏格森哲学中的身心关系

*Body, Mind and Duration:
the mind-body problem in Henri Bergson's philosophy*

邓 刚◎著

 人 民 出 版 社

欧洲文化丛书

- 张世英著：《美在自由——中欧美学思想比较研究》（已出）
- 林 泉著：《杜尚的艺术》（已出）
- 尚 杰著：《沉醉之路——变异的柏格森》（已出）
- 高宣扬著：《毕加索与当代艺术》（已出）
- 邓 刚著：《身心与绵延——柏格森哲学中的身心关系》（已出）
- 戴 晖著：《费尔巴哈、马克思和尼采：现代性的哲学反省》（即出）
- 高福进著：《欧洲文化史》（即出）
- 赖贤宗著：《实践与诠释：费希特、黑格尔与康德伦理学》（即出）

总 序

全球化、中国的现代化、亚洲的崛起、欧美接连不断的危机以及各民族文化的全面复兴等重大事件,意味着 21 世纪开辟了人类历史的新时代。东西方传统文化遭遇空前未有的挑战,世界各地之间的移民潮不可阻挡地改变着原有的民族国家及其文化的结构体系,文化交流已成为全球社会重建的关键力量。

文化始终扮演历史转折的重要因素,因为它以思想创造及其传承作为基本动力,又以人类生命及其思想精神力量的自我超越作为无穷演变的源泉。

欧洲过去、现在和未来之所以影响着、并将继续影响世界的命运,就是由于欧洲文化所固有的创造精神及其悖论的不断更新。欧洲文化隐含现代性奇迹及其悖论的一切奥秘。

因此,紧密结合中国文化的优秀传统及中国现代化的丰富经验,重新评价欧洲文化的价值及其内在矛盾,已经成为本世代中国文化复兴的紧迫任务。

《欧洲文化丛书》从当代中国现代化及中国文化复兴的视野出发,以当代人文社会科学的优秀成果为基础,鼓励中国新一代学者的思想和理论创新精神,邀请并组织国内外杰出学者开展对欧洲思想文化的整体性研究,尤其集中开展对欧洲文化的思想基础及精神核心的深度研究,以其哲学、史学、文学、神学、诗学、人类学、语言学、政治学和社会学等人文社会科学基本理论及其社会实践经验为重点,贯彻“基础理论”、“历史研究”和“科学实验”三结合以及“探究创新”、“交流互通”和“积累传承”三结合的基本方针,建构以上海交通大学欧洲文化高等研究院为中心基地、并在欧洲各学术重镇设有交流合作研究分支机构的跨学科、跨国界的开放性高端国际学术研究平台。

为此,《欧洲文化丛书》将竭尽全力与国内外学者及朋友亲密合作,并欢迎各位先进慷慨赐稿支持及批评提携。

高宣扬谨识

2012年8月于上海交通大学

缩 略 语

说明:由于本书中需要频繁引用柏格森的著作,为简明起见,一律使用以下缩略语加页码。如(DI,59),表示《论意识的直接材料》一书法文版的59页。以下是所引柏格森著作的书目信息:

DI *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, PUF, A. Bouaniche(éd.), Paris, 2007(《论意识的直接材料》)

MM *Matière et mémoire*, 1896, Paris, PUF, C. Riquier(éd.), 2008(《物质与记忆》)

R *Le Rire*, 1900, Paris, PUF, G. Sibertin-Blanc(éd.), 2007(《笑》)

EC *L'Évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, A. François(éd.), 2007(《创造的进化》)

ES *L'Énergie spirituelle*, 1918, Paris, PUF, édition critique, 2009(《心力》)

DS *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Paris, PUF, F. Keck-G. Waterlot(éd.), 2008(《道德与宗教的两个来源》)

PM *La pensée et le mouvant*, 1934, Paris, PUF, édition critique, 2009(《思想与运动》)

Œuvres *Œuvres* (édition du centenaire, A. Robinet(éd.), Paris, PUF, 6^e édition, 2001)(《著作集》)

M *Mélanges* (édition du centenaire, A. Robinet(éd.), Paris, PUF, 1972)(《杂著集》)

Cours I, II, III, IV, Cours, Vol. I, II, III, IV, Henri Hude(éd.), Paris, PUF, 1990, 1992, 1995, 2000(《讲义》,第一、二、三、四卷)

目 录

总 序	高宣扬 1
导 论	1
第一节 柏格森著作中的身心问题	2
第二节 身心问题的内涵	4
第三节 身心问题与当代哲学	7
第一章 柏格森对现代身心平行论之批判	10
第一节 《论意识的直接材料》:作为决定论的身心平行论	10
第二节 柏格森批判的三个层次	15
第三节 身心平行论的逻辑矛盾	16
第四节 经验研究:失语症	19
第五节 哲学史考察中的身心平行论	20
第六节 现代哲学中的身心关系:笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨	23
第二章 柏格森的二元论及其化解	33
第一节 《论意识的直接材料》中的二元论	33
第二节 《物质与记忆》的结构	37
第三节 图象、知觉、身体	39
第四节 记忆,意识的多个层面,精神	52
第五节 绵延的不同节奏,物质与精神	65
第六节 关于《物质与记忆》的小结	70
第三章 追问生命的含义	73
第一节 精神的放松:喜剧和梦	73

第二节 心智的努力和心理因果性	79
第三节 生命的含义	84
第四章 生命进化与身心问题	87
第一节 从物质到生命之演变	88
第二节 生命与意识	94
第三节 理智和物质的同时生成	99
第四节 本章小结	109
第五章 走向人格理论	115
第一节 灵魂不死	116
第二节 人格理论	119
第三节 《两个来源》中的身心问题	128
第六章 一种宇宙论哲学	133
第一节 科学与哲学的交集	133
第二节 一种精神论的形而上学	137
第三节 宇宙论的转向	142
结 论	154
后 记	161

导 论

身体与灵魂的关系问题,英语国家的哲学家们常常称之为“身心问题”(body-mind problem),是西方近现代哲学史中的经典问题之一。17、18 世纪的许多大哲学家都对此问题作出了精辟的分析和深入的探讨,诸如笛卡尔、斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨。在 19 世纪,这个问题似乎一定程度上淡出了哲学家们的视域,至少在德国古典哲学家,如康德、黑格尔等人那里,身心问题似乎远离了哲学家所关心的核心问题域。不过,到了 20 世纪,在西方哲学的两大思潮现象学和分析哲学中,身心问题再次成为重要的问题。例如,在胡塞尔、梅洛-庞蒂那里,肉身(die Leib, la chair)成为一个重要的现象学概念。而在分析哲学中,身心问题也受到了重视。作为 19 世纪末 20 世纪初法国最重要的哲学家,柏格森处于上述两大阵营之外。我们知道,柏格森在 1888 年发表的《论意识的直接材料》一书中,已经提出并阐明了他的绵延概念,并以此概念作为其一生哲学思考的核心。1896 年他发表《物质与记忆》;1907 年发表《创造的进化》;1932 年发表《道德与宗教的两个来源》,这四部书既是柏格森哲学的精华所在,也代表着哲学家思考的四个阶段。如果说,在《论意识的直接材料》之中,他所建立的绵延与空间的对立,某种程度上仍然可以视作笛卡尔式二元论的翻版,那么柏格森本人早就对此二元论有所警惕和反思。实际上,在他的第二部主要著作《物质与记忆》中,他便已经通过身心问题的讨论来试图超越他在第一部著作中所隐藏的二元论困境。实际上,正是通过对身心问题的探讨,柏格森不仅克服和超越其二元论困境,并且将其哲学引向一种生命哲学和宇宙论哲学。我们发现,柏格森的方法和哲学,他关于身心问题的思考,有着独特的方法和思路,使得我们得以在习以为常的现象学和分析哲学之外,去发现“另一种思想”。

第一节 柏格森著作中的身心问题

如果我们翻阅一下柏格森的《著作集》和《杂著集》，不难观察到，在《物质与记忆》之后，仍然有大量的文本，直接或间接、全部或部分地处理和涉及身心问题。当然，这些文本大部分都是对《物质与记忆》的解释、补充或者扩展。但是，在柏格森的著述中，还有另外一些文本，却是在不同于《物质与记忆》中的理论场域中来重新阐述身心问题。奇怪的是，柏格森的另一部大作《生命的进化》在出版之后，为之进行解释和补充的文本，其数量少于用来解释《物质与记忆》的文本。这是否意味着，《物质与记忆》在柏格森的思想之中有着比《创造的进化》更重要的位置？这当然很难成立。实际上，这两部著作都可以称得上是哲学史上的经典作品，很难说谁优谁劣，谁更重要。在笔者看来，如果说《论意识的直接材料》代表着柏格森所说的“绵延之思”的初露锋芒，那么《创造的进化》无疑代表着柏格森哲学最成熟的发展。但对于整个柏格森哲学而言，若没有《物质与记忆》之中对“绵延之思”的拓展和深入，要获得《创造的进化》中的巨大哲学突破也是不可能的。那么，是否柏格森早期在《物质与记忆》中所提出的解决身心问题的思考，在哲学家的晚年反思中被认为不再有效？当然不是，因为柏格森从来不曾对《物质与记忆》中的结论加以否认，而只是不断加以扩展和补充。在我们看来，也许问题毋宁在于，他在《物质与记忆》中所提出的身心理论，仍然过于晦涩，其表达方式仍然不够完美，因此引起过多的误解。或者说，柏格森后来发现，他在《物质与记忆》中所提到的解决问题的方案，仍然是不完整的。实际上，每完成一部作品，哲学家本人就很快反思到了自己理论中的不足，并且准备在后来的著作中加以解决和深化。因此，在《物质与记忆》之后，柏格森仍然不断地思考身心问题。

正如不少学者所指出的，《物质与记忆》可谓是哲学史上最晦涩的著作之一。这种晦涩不仅在于其表达，也在于其内容，实际上，此书的内容是极具革命性和颠覆性的。因为，柏格森的理论，无论其思路还是其表述，都大大不同于人们所习以为常的思维模式。为了理解柏格森，必须有一种心灵的转向，从而超越日常思维的思考习惯，从而进入关于世界和关于精神的一种新视角。诸如萨特、梅洛-庞蒂等哲学家，由于受到哲学史的习惯性思维方式的影响，

并未能完全地把握到柏格森的这一著作的深刻内涵及其全部意义,这更大程度上归因于柏格森在某些观点上过于领先于他的时代。但是,20世纪90年代以来,借助于德勒兹等哲学家的工作,法国学界越来越重视《物质与记忆》,并不断澄清和深入挖掘这一著作的深刻内涵,使之与其他哲学家展开对话。

为了澄清《物质与记忆》一书的哲学意义,柏格森本人写了不少文本,讨论这一著作中一些特别晦涩的要点。但是,因为他总是不断扩大和深化自己的哲学反思,所以他本人的理论立场也一直处在发展演变的过程之中。因此,他不会让自己始终局限于《物质与记忆》一书的结论。随着他的哲学反思的推进,他也不断更新考察和探讨身心问题的方式,从而在他所开拓的新的哲学视域中重新展开和思考身心问题。正如我们所看到的,柏格森在其晚年著作《道德和宗教的两个来源》的最后部分仍然有着关于身心问题的讨论。这一切都表明,身心问题是柏格森思想的发展历程中一个贯彻始终的核心问题。

在《论意识的直接材料》之中,柏格森肯定了自由的概念与绵延概念之间的紧密联系,并且在绵延与空间之间建立一种对立。我们能够在我们的意识体验的直接材料之中把握到绵延,但前提条件在于我们必须走出我们习以为常的思维习惯、知性概念和知性范畴,而正是这些使我们被束缚在空间式的思维之中。绵延的概念,使得我们能够把自由作为事实来加以把握。这样,表面看来,在柏格森那里,就有一种将绵延与空间对立起来的二元论,并且,这种二元论似乎只是笛卡尔式的二元论的翻版。如果柏格森停留在这一步,我们可以说,他是以一种笛卡尔的方式提出了一种新的二元论,尽管这种二元论比笛卡尔的二元论要精致许多。于是,《论意识的直接材料》的理论本身就要求,通过新的研究、新的思路来解决隐藏在绵延学说之内的种种困难。例如,如果自由是在绵延领域之中的一种事实,如何设想把自由嵌入到一个由必然性统治着的物质世界?正如柏格森本人所表述的:“人的自由,是否与自然的决定论相协调?”(PM, p.78)

在《物质与记忆》中,柏格森尝试超越二元论及上述理论难题。正如此书的副标题“论身体与精神的关系”(Essai sur la relation du corps à l'esprit)所标明的,这本书处理的主要问题正是哲学史上的经典问题,身体与精神的关系问题,即身心问题。在此书前言中,柏格森写道:“这本书肯定了精神的实在性,物质的实在性,并尝试基于记忆这一精确的例子来确定二者之间的关系”。

表面看来,似乎柏格森又在物质与精神之间建立一种二元论,然后再讨论二者之间的关系。为何柏格森要选择这一问题为突破口,用来突破《论意识的直接材料》中所建立的二元论?物质与精神的二元论,是否真能够减轻绵延与空间二者之间的对立?这种超越是如何进行的?带着这些问题,我们将展开我们的研究。

但是,《物质与记忆》也引出若干新的难题。如果说,在《物质与记忆》中,柏格森在物质与精神之间建立了某种协调,或者说调和了二者间的关系,使二者之间由性质的差异变为程度的差异,那么,我们将不得不追问,在延续不断的物质之中,为什么会有一部分物质将会与其他物质区分开来从而变成有特殊性的“我的身体”。“我的身体”是一个有生命的身体,因此,就必须进一步追问生命的意义,追问“生命是什么”。实际上,生命问题与身心关系问题有着紧密的联系,柏格森本人在一次讨论中也强调了这一点。这也是为什么,柏格森将深化其思想,并且在《创造的进化》中发展出一种生命哲学。在《创造的进化》一书中,身心问题虽然并非书中的核心问题,但是,放在生命的深化和宇宙的运动中,这一问题也再次得到了检讨和深化。本书的第四章中将指出,身体和灵魂可以被视作关于生命冲力的运动的两种不同观点。

在《创造的进化》之后,柏格森继续其哲学思考。一方面,他在20世纪10年代进行了一系列关于人格问题的研究。正是通过人格理论,柏格森给予身心关系一个相当完备的答案。但是,另一方面,在《道德与宗教的两个来源》以及其他一些文本,灵魂与身体的关系被放在关于彼岸的经验之中来考察。

第二节 身心问题的内涵

不过,在正式展开我们的研究之前,我们有必要澄清一下,到底什么是身心问题,其含义何在?我们注意到,这个问题的含义其实是含混并且多义的。“灵魂”、“身体”、“关系”,所有这些术语都是多义的、含混的。这个问题中,所关涉到的是什么?实际上,问题源自于一个非常简单的事实:对于一位有意识的普通人而言,他很自然地观察到,他有一个身体,既不同于普遍的物体,也不同于他人的身体。他也很容易观察到,有一些意识和意志控制的活动,我们将其原因归为某种“自我”或者“精神”。于是,很自然地,人们会追问,这个身

体和这个精神之间的关系,因为这涉及的是自我的问题。同一个人,他发现他既拥有一个身体,又拥有一个精神。

关于身心关系问题,有三点是我们有必要加以强调的。第一点,我们很容易观察到,身体和精神处在不同的层面。身体是一种可延展的,处于空间中的,是物质世界的一部分,它能够看、听、触摸。我可以在镜子中看到我,我甚至可以通过手触摸到自己。相反,精神则是非物质的,无法直接被看到和摸到,而只能在意识体验之中,在“内感官”中被给予。因此,自我,或者精神,是不可见的,而是可思的。第二点,我们也很容易观察到,在精神与身体之间,有某种差异、某种分离、某种分裂,但同时,二者之间又有某种统一性、某种平衡和某种亲缘性。二者完全不同,但二者又统一在同一个体之中。这些现象在我们看来,既是一个悖论,又充满神秘。第三点,身心关系的问题,实际上就在于解读这种神秘,解读这种悖论。什么是精神的本性?什么是身体的本性?在何种程度上,精神不同于身体?在何种程度上,精神与身体分开?在何种程度上,精神与身体合为一体?身体是否能够产生精神?如果不是,精神如何进入身体?在与身体分离的情况下,精神能否继续存在?所有这些问题,都引起人们的好奇、迷惑、思考、探寻和研究,正是围绕着这些问题,展开了哲学史上的所谓“身心问题”。

我们还必须要注意到,身心关系的问题同时还与许多更大范围的形而上学问题紧密相联。例如:什么是物质?什么是生命?人与其他动物的区别在何处?人的身体是物质世界的一部分,但它又不同于一般意义上的物质,因为它是一个有生命的有机体,因此必须追问什么是物质,以及什么是生命。作为有生命的有机体,作为动物,人又有别于其他动物。因此,必须追问什么是动物以及动物与人的区别。

另一方面,身心问题又与许多更细微、更具体的问题联系在一起,而这些问题往往是实证科学的问题。例如,为了研究精神的概念,必须考察意识的不同功能,例如,知觉,记忆,意志。而这些同时也是心理学所处理的问题。因此,从身心关系问题出发,我们可以一方面抵达形而上学;另一方面抵达科学,并从而在形而上学与科学之间建立起某种联盟或者某种和谐。

为了我们研究工作的便利,我们似乎可以在身心关系问题之中区分出三个问题:一,什么是身体?二,什么是精神?三,什么是身体与精神之间的关

系？向下，每个问题本身都包含着几个更具体、更细微的小问题；向上，每个问题又都联系着一些更广泛的问题。由于自古希腊以来，古代和现代的哲学家们就身心关系问题提供了形形色色的答案，从而使得问题变得更加复杂。而且，哲学家们的这些解答，又往往是互相对立和矛盾，从而增加了问题的复杂性。

在柏格森看来，随着现代哲学的诞生，身心关系问题才真正成为一个难以解决的理论难题。确切说来，正是在笛卡尔哲学之中，问题才首次作为一个难以解决的问题被提出来。虽然身心关系问题也存在于古代哲学之中，但实际上对于古代哲学家，这并不构成真正的难题。在一个题目为“论灵魂不死”的演讲中，柏格森说道：“这个问题对于柏拉图主义者、亚里士多德主义者、新柏拉图主义者都不成其为问题。对于他们的理论而言，把身体嵌入心灵或者将心灵嵌入身体，并不是什么困难的事”。只有对于现代人，这个问题才成为一个难以逾越的难题。柏格森还注意到，在古人那里，用来意指灵魂的术语，例如亚里士多德的 *psyche*，远不如现代人所用的“灵魂”那样具有精神性。同样的，古人那里，用来意指身体的术语，例如亚里士多德的 *soma*，也远不如现代人的“身体”那样身体性。从物质到精神，从身体到灵魂，对于古人而言，这样一种过渡实在不是一个无法解决的问题。只是对于现代人而言，这一过渡才变得难以企及，难以设想，因为，伴随着现代科学的诞生，现代人在物质与精神之间、身体与灵魂之间划开了一道难以跨越的鸿沟。现代科学就在于，把所有的现象都表象在空间之中，并将它们归结为一些不变的规律，并且通过一些数学函数表达出来。“新科学的第一个结果就在于，把实在分为两半，一半是质量的，一半是数量的，一半是关于身体的，一半是关于灵魂的”（EC, p. 349）。这样，在身体与灵魂之间的分裂就变成直接的了。“形而上学不得不在二者之间选择其一：或者，只理解一半的实在，或者，同时承认两种实在而将二者认为是彼对此的翻译”（EC, p. 349）。第一个选择，就是唯物主义一元论的选择。第二种选择是一种平行论，例如斯宾诺莎的平行论。柏格森对这两种观点都作了严格的批判，指出二者其实分享了同一种现代形而上学的思辨幻象。而且，这种幻象还可以上溯到古代哲学。这也是我们将在本书中的第一章中所试图揭示的。

第三节 身心问题与当代哲学

值得注意的是,身心关系问题也是法国哲学传统中的核心问题之一。正如巴尔巴拉(Renaud Barbaras)在一篇谈话中所说的:“波弗莱(Jean Beaufret)在其关于19世纪法国哲学的课程中说得非常精彩,他指出,法国哲学家的共性在于,不是像德国人那样,从自我、主体出发,而是从以下两个实证的领域出发:心理学和生理学,并且证明某种超出心理生理的东西,从生理学和心理学的材料出发证明有某种超出身体的精神性的东西。在此,确实有着某种我们在许多法国思想家之中都能找到的共同举措。在梅洛庞蒂那里也有着同一种运动。整个这个传统所着力的点,就是身体,或者更确切说来,乃是如何使得精神嵌入到身体之中”^①。

这一类型的运动,其实也可以在柏格森这里找到。实际上,柏格森对于法国哲学的特点有着自己独到的认识。在一篇题目为《法国哲学》的文章中,柏格森总结了法国哲学的几个特点:(1)哲学与科学的紧密联系;(2)对于心理学的兴趣;(3)对于僵硬、怪异事物的不信任。显然,法国哲学家们对于身心问题的反思,集中体现了前两个特征。也正是这个问题,体现着形而上学与实证科学的交叉。

简言之,身心关系因此在柏格森的哲学中占有重要的位置。这个问题本身就值得研究。奇怪的是,在为数众多的柏格森研究中,却极少有著作和论文专门关注这一问题。然而,在笔者看来,这一问题对于理解《物质与记忆》、《创造的进化》都非常关键。因此,我们决定在本书中,将身心关系问题放在柏格森的整个思想之中来加以研究。我们将看到,这一问题在柏格森思想中,是如何一步步展开的,以及这一问题何以在柏格森哲学中占有一个特殊而重要的位置。

本书的第一章,主要处理的是柏格森对其他哲学家的身心关系学说的批判,特别是现代哲学中所流行的身心平行论观点。因为在柏格森看来,要理解

^① Renaud Barbaras, « Entretiens avec Renaud Barbaras », propos recueillis par Bastian Gallet, [en ligne], http://www.musicafalsa.com/article.php3?id_article=39.

一种学说,必须理解一种学说所批判的对象。“我所要求的观察和反思的正面努力,前提在于对于相当数量的先入之见的预先摒弃,这些观念,是我们的精神自然而然地产生的,首先应该精确地展示为它在哲学史之中所采取的形式”^①。所以,我们的第一章,将呈现的是柏格森对于身心平行论的批判,这一观点在柏格森时代,同时支配着心理学和哲学研究。这一观点,并非一种科学论断,而是一种形而上学论断;这一论断实际上来自于形而上学。斯宾诺莎在哲学中对此论断作了最为精确的表述。但是,如果我们对问题进行更为切近的研究,我们将会发现,身心平行论的根源可以上溯至古代思想。正是在亚里士多德的思想之中,柏格森发现了身心平行论的最初萌芽。

在考察了柏格森所批判的命题之后,我们应该展现柏格森本人的主张。我们将依照时间顺序,依次展现柏格森在不同时期、不同文本,围绕着身心问题所展开的哲学思考。我们知道,柏格森最重要的著作是以下四本:1888年发表的《论意识的直接材料》,1896年发表的《物质与记忆》,1907年发表的《创造的进化》,1932年发表的《道德和宗教的两个来源》。这四本书标示出柏格森发展的四个阶段,如果说《论意识的直接材料》代表着哲学家个人思想的创立,那么《物质与记忆》则代表着其思想的发展,《创造的进化》则对应着其思想的成熟时期,而晚年的《道德和宗教的两个来源》,则意味着其思想的深化和升华。因此,本书的第二章围绕着《物质与记忆》展开。但是,在进入《物质与记忆》之前,我们不可能不首先讨论柏格森的第一本著作《论意识的直接材料》,正是在这本书中柏格森提出了关于绵延的思想,并确定了绵延与空间的对立,从而导致了其早期思想中的二元论困境。但是,我们在第二章中也将着重指出,柏格森在《物质与记忆》之中,如何弱化和消除这种二元论。第三章是一个过渡性的章节,主要讨论的是柏格森在《物质与记忆》与《创造的进化》之间发表的若干重要文本,这些文本既是对《物质与记忆》的重要补充,也已经预示着柏格森思想将来发展的重要方向。第四章则主要探讨《创造的进化》一书中的思想,特别是柏格森在物质、生命、意识三者之间展开的思想运动。第五章,则主要讨论柏格森在《创造的进化》之后关于身心问题的思考,尤其侧重于人格理论。

^① 致比纳(A. Binet)的信,见《杂著集》M, p. 762。

在处理柏格森本人学说的四章之后,在本书的第六章中,我们将试图揭示出,柏格森关于身心学说的原创之处。我们将试图证明,柏格森在《物质与记忆》中开始、在《创造的进化》中完成其哲学思想的重要转折,我们可称之为一个宇宙论的转向。

第一章 柏格森对现代身心平行论之批判

在柏格森的时代,实证科学的科学家们,特别是心理学、生理学,往往有意无意地接受一些来自于形而上学的假设。在心理学和生理学中,身心平行论被学者们视作公理、视作不容置疑的信条。柏格森写道:“关于这一点,三个世纪以来形而上学遗留给我们的唯一假设,恰恰就是在心灵与身体之间的严格的平行论,灵魂表达身体的状态,或者身体表达心灵,或者心灵和身体是以两种不同的语言,对于同一原始文本的翻译,这一原始文本既不是身体,也不是心灵。在这三种情况下,大脑状态都确切地与心理状态有着对等关系”^①。当然,柏格森并没有接受身心平行论这一假设,而是对其进行了极为严格且深入之批判。在此,我们认为,有必要澄清柏格森的批判,以及他所批判的命题本身的哲学含义,因为正如柏格森本人所认为的,一个哲学论断,唯有在其对立面得到澄清之后,该论断本身才能得到澄清。

第一节 《论意识的直接材料》:作为 决定论的身心平行论

实际上,柏格森很早就开始了对身心平行论的反思。我们知道,柏格森多次在不同地方谈到,他的哲学反思源于他对科学哲学中的某些根本原则的反思。在其哲学生涯的早期,他原本打算致力于对科学哲学的研究。在学生时代,柏格森热爱斯宾塞的著作,服膺其哲学中的机械论思想,并且特别欣赏其著作中体现出来的经验主义精神。柏格森后来写道,在这些著作中吸引他的,

^① 《心力》,ES,p.39。

“是斯宾塞追求具体的精神,是其总是想要把精神带回到事实的坚实大地上的渴望”^①。后来,柏格森逐步地感受到了斯宾塞哲学的局限性,也就渐渐地摈弃斯宾塞的观点。在1883—1884学年,当年轻的柏格森还只是法国中部小城克朗蒙费朗(Clemont-Ferrand)的一名中学哲学教师,在重读英国哲学家斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)的著作《第一原则》之际,柏格森重新审视科学中的一些基础概念,特别是时间的概念。他非常惊奇地发现“科学时间从来都不绵延”^②。这一发现,使得柏格森从此与他原有的机械论的观点决裂,并尝试以一种全新的视角来重新审视各种哲学问题。因此,尽管他在《论意识的直接材料》一书中有着许多关于心理学的讨论,但柏格森思想的出发点并非来自于对心理学的考察,而在于对时间观念的反思。带着这种新视角,柏格森提出了关于绵延的思想,并以此重新检阅和重估他所在时代的流行观念以及整个西方思想史。身心平行论,作为他所在时代的在哲学和科学领域都具有支配性地位的前提,当然也无法避免这种检阅。如果说,柏格森是在他的第二部主要著作《物质与记忆》之中才对身心关系问题进行专门的研究,那么,我们还发现,早在《论意识的直接材料》中的第三章,在关于决定论的考察之中,他就已经对身心平行论进行了考察。

柏格森在这一章中证明了,两种表面上极度对立的观点,机械论(mécanisme)和活力论(dynamisme),实际上只是两种不同类型的决定论,是关于宇宙必然性的两种不同的经验证明。这两种理论,以不同方式来设想物质的本性,寻找物质的最为简单的形式,最终殊途而同归。对于机械论而言,自然中的一切皆可归结为一些物理学中的机械法则;而活力论则认为,自然中除了这些机械法则之外,还有一些无法归之于机械法则的活力和自由。实际上,两种主张的差异,在于对于简单性(simplicité)一词的不同理解。对于机械

① 《著作集》(Oeuvres, 1541)。

② 致詹姆斯的信,(Lettre à W. James, 9 mai 1908),《杂著集》(M, pp. 765-766)。在信中,柏格森指出,他在1881年至1883年期间,其思想曾发生巨大转变。这段时间,他致力于关于科学的若干基本概念的研究,从而有了新的发现。柏格森写道:“那时,正是关于时间概念的分析,正如时间概念在力学或者在物理学所介入的那样,这种分析完全搅乱了我的观念。我非常惊奇地发现,科学的时间并不绵延,如果实在的总体突然一下在一瞬间展开,我们关于事物的科学认识不发生任何变化,实证科学本质就在于这种对绵延的取消。这一点,正是我一系列的反思的起点,这些反思逐步地使我几乎抛弃了以前所接受的全部,使我完全地改变了看法。”

论而言,一切都是可预见的、一切都是可计算的,因此,没有什么比机械法则更简单的了。而在活力论看来,力(force)是最为简单的,除了机械论法则之外,还有一种具有自发性(spontanéité)的力的法则。实际上,二者争论的焦点在于:在机械论看来,最简单的是某种不动性(inertie),而在活力论看来,最为简单的,乃是某种自发性。表面看来,似乎活力论更有道理,因为对于机械论而言,物体本身无法自己运动,而有待于外来的力,因此似乎必须假设某种神或者上帝作为第一推动者,也就是说不动性最终是需要某种自发性来定义的,只是这种自发性仅仅局限于某个神圣的存在即上帝,而其他的一切存在则受到这种唯一的自发性的推动。而在活力论中,自发性已经是一个自在自为的概念,物体因为具有自发性,因此可以自己运动而无需外来的力。于是,不动性(inertie)和自发性,都远远不是最简单的概念,二者都不得不诉诸某种活动(activité)的观念。

在柏格森看来,机械论和活力论是关于人的活动的两种不同的观点,是两种不同类型的决定论。对于机械论而言,自由是不存在的,因为自然中的一切都从属于机械论法则,一切都是可预见的,一切都是可计算的,一切都归于必然,正如斯宾诺莎所说的,偶然只是尚未被认识的必然。而对于活力论而言,表面上,似乎有某种程度的自由,但实际上,这些表面自由的人的行动,实际上也已经为一些事先存在的状态所规定着。正如柏格森所说的:“我们将证明……一切决定论,甚至物理决定论,都包含着一个心理学的假设:我们随即将说明,这种心理决定论本身,以及人们给出的对于心理决定论的驳斥,都基于对于意识状态的多样性以及对于绵延的不正确的观点”^①。

接下来,柏格森对两种决定论的形态分别进行了考察。首先是物理决定论,这种观点在于把宇宙表象为无数基本粒子的集合,这些粒子不断进行各种运动。一切运动,最终都可以归结为这些基本粒子之间的若干种基本运动。人的意识活动、人的神经活动,亦是如此。于是,人的意识活动只不过是人之前的意识活动的结果。理论上,如果知道了人体内部的运行机制以及构成人的机体的所有基本粒子的位置和运动的状况,就可以预见和计算人的一切活动。这预设了能量守恒定律。但是,柏格森将证明,能量守恒定律并不必然推

^① 《论意识的直接材料》(DI, p.107)。

导出意识状态彼此之间有着绝对的互相依赖关系,能量守恒定律本身只是作为心理假设才被承认。

在《论意识的直接材料》的一个段落中,柏格森首次谈到了身心平行论。他写道:“实际上,假设在绵延的每一时刻,大脑物质的每个分子的位置、方向、速度皆能被决定,但这并不能推导出,我们的心理生活也将从属于同样的命运。因为,这首先必须证明,对应于每一个给出的大脑状态,都有与之严格对应的心理状态,而这样的证明却仍然有待给出”^①。把心理生活置入决定论的领域,这导致了一些无法克服的困难。然而,人们可以观察到一些事实支持这一假设,例如,当我们的鼓膜和听觉神经发生振动时,心中亦听到相关的音乐。实际上,“物理和心理两个序列的平行论已经在相当数量的情况中被观察到”^②。人体的某些感觉,给予我们某种幻觉,让我们觉得在我们的感觉和某些内在或外在的运动之间有着某种必然的联系。正如柏格森所说的:“简而言之,每当我们给出一种机械论的解释,我们就注意到在生理系列和心理系列之间的近乎严格的平行论,对此并不需要感到奇怪,因为只是在这两个系列呈现出一些相似的因素时才会出现这一类型的解释”^③。这一假设确实能够解释部分事实,但只是在数量相当有限的一些情况下,如果扩展更广泛的情况,就会导致错误和荒谬的结论。将身心平行论的结论扩展到现象的全体,实际上相当于在提出自由问题之前,就已经事先给出了答案。一旦人们接受了身心平行论这一假设,自由问题就相当于在提出之前就已经先行解决。自由不再存在,既然在身心平行论看来,我们的心理生活已经先前的意识状态所规定;既然在一个由机械论规律统治的世界之中一切都被规定;既然所有的现象,甚至心理现象,能够被归结为一些基本粒子的运动,这些运动互相间通过引力或斥力相互之间作用和反作用。

不幸的是,现代哲学的大师们全都毫不犹豫地接受了身心平行论,但不是出自于物理学的原因,而是出自于形而上的原因。正是在身心平行论的假设下,斯宾诺莎形成了一套二元论哲学,莱布尼茨发展了预定和谐学说。实际上,柏格森时代的学者们仍然做着同样的选择,但是他们的学说却没有现代形

① 《论意识的直接材料》(DI,p.110)。

② 《论意识的直接材料》(DI,p.110)。

③ 《论意识的直接材料》(DI,p.110)。

而上学家那样的清晰和严格。他们把意识表象为某种副现象,但他们却没法解释,为何意识能够从大脑的某些分子运动之中产生。正如柏格森说的,“我们没能证明,我们永远没法证明,心理事实必然为分子运动所决定。因为在一种运动之中,人们可以找到另一种运动的原因,但不是某种意识形态的原因;唯有经验能够证明因果关系”^①。但是,通过经验进行的检验仅仅在数量极为有限的范围内才有效,却并不意味着这可以成为一种普遍的规律。

柏格森还证明,很容易理解“为什么物理决定论把这种因果联系扩展到所有可能的情况”^②。这一扩展包括两个步骤:首先,是对于绵延和因果性的一种错误的观念,决定论者认为意识状态是连续的、不可预见的,如果一些绝对的、非连续的状态,而且这些状态彼此互相依赖。由此产生了某种联想主义的决定论,某种质的决定论;其次,质的决定论只有相似意义上的严格性,倾向于成为类似于笛卡尔式机械论的量的决定论。也就是说,物理决定论是以某种意识状态的观念为前提,这种观念基于某种心理决定论。因此,柏格森断言,“物理决定论不只是某种心理决定论”^③。

为了更清楚地追随柏格森的思想运动、了解柏格森的哲学思想所在,有必要了解在柏格森时代的心理决定论的命题,也就是联想主义的心理学。柏格森把联想主义的命题概括为:“人们把当下的意识状态表象为先前的意识状态的必然后果,然而,人们却感到在当下和先前的两个意识状态之间并不存在一种几何必然性”^④。在联想主义看来,一种心理状态只能是对先前的另一状态的回应。某一心理状态是事先被决定的:或者被另一个在先的状态所决定,或者为某种动机或者某种意志所决定。但是,在这两种情况下,都很难算得上一种严格而决定的决定论,因为原因和结果之间的关系,现象是偶然的,而非必然的。例如,根据某种动机论,主体面临某一选择时,在他心中将有多个不同的动机互相冲突,每个动机将引发不同的可能行动,而最终某个动机将占上风,从而引发相关的行动。而到底哪个动机占上风,则取决于诸个动机之间的强弱对比,英国哲学家密尔(John Stuart Mill, 1806—1873)正是持这样一套主

① 《论意识的直接材料》(DI, p.111)。

② 《论意识的直接材料》(DI, p.111)。

③ 《论意识的直接材料》(DI, p.112)。

④ 《论意识的直接材料》(DI, p.117)。

张。表面看来,这套主张非常有道理,但是,他们却忽视了,这种观念已经隐含了一种对于人的心灵、人的自我以及心理状态的多样性的某种成见,而这一点正是柏格森为我们着重指出的,我们也将看到,柏格森极为简单而有效地指出了联想主义的内在缺陷。

“联想主义决定论把自我表象为一系列心理状态的集合,其中最强的心理状态有着最强的影响力并引领着其他心理状态”(DI, p.119),也就是说,最强的心理状态对于自我的形态有着决定性的影响。正是在这一先见的影响下,联想主义及其反对者,谈论着观念间的联想和动机的冲突。但是,他们对于意识状态的观点是错误的,因为他们犯了一个严重的混淆,这就在于语言不足以表达内在心理状态的全部细节。例如,当我们嗅一朵玫瑰花,闻着花的香味,觉得心里十分舒畅,但是,语言却不足以表达我们嗅到花在我们心中所引起的全部感觉和思想。柏格森在《论意识的直接材料》中的第二章,区分了两种多样性,并立的多样性和渗透的多样性,联想主义的错误就在于忽视了第二种,从而未能把握心理活动的本性。也就是说,联想主义已经事先认定,心理活动可以分割为各种各样的、彼此并立、互相冲突的心理状态,而没有意识到这一分割行为本身,已经是一种人为的分割。

不过,毕竟《论意识的直接材料》一书的主要目的在于重建人类的自由观念,决定论乃是作为其批判的一个目标,而身心平行论则被视作决定论的一种形态。柏格森接下来将其注意力转移到自由概念。但是,这些最初的考察,充满了教益,已经给我们提供了柏格森批判的一些基本因素,也就是说其根本错误在于混淆了空间和绵延,将空间引入了对于心理活动的分析。带着这一观念,我们将继续考察柏格森的其他文本。

第二节 柏格森批判的三个层次

柏格森在1896年出版了他的第二部主要著作《物质与记忆》。此书的副标题的题名为“论身体与心灵的关系”。一定程度上,此书可以看做对身心平行论的广义上的批判。不过,在《物质与记忆》之后,柏格森仍然不断地对此问题加以反思。由于他的观点在其同时代人看来过于晦涩而难以理解,也为了将问题的反思扩展到更大的范围,柏格森多次在其著作中重拾这一问题。

我们可以在《心力》和《杂著集》中的许多文本中找到他对身心问题的再解释。在1907年发表的《创造的进化》中,柏格森通过区分古代科学和现代科学,从而显示出古代形而上学和现代形而上学之联系和区别,他向我们揭示出在形而上学史中身心平行论的诞生。

我们当然无法一下子穷尽所有这些文本,但我们可以尝试从中寻找出柏格森批判工作的主要脉络。在1908年7月2日,在“法兰西哲学学会”(Société française de la philosophie)的一次讨论中,柏格森曾这样概括自己的工作:

“现在仍需检讨的,是心灵状态反映着大脑现象的这样一个假设。但是我曾经尝试显明这一观念是:一,与它自身矛盾;二,与事实矛盾。这一论点隐含着整个形而上学,因此不难找到其源头。”(M, p.772)

《心力》一书批判版的注释者,在对于文章“生者的幽灵和心理研究”一文所作的注释中,几乎用与上述一致的话来总结了柏格森的论证。^①于是,柏格森的论证可分为三个层次:(1)经验研究;(2)历史研究;(3)逻辑研究。

根据这些富有意义的指引,我们将分三个层次,对柏格森的批判工作进行指导。但是,我们将首先展示出逻辑研究,接下来经验研究,最后是历史研究。在我们看来,似乎柏格森本人也更肯定这一顺序,正如我们之前的引文所显示的。就逻辑层面而言,身心平行论包含着某种谬论。就经验层面来说,它无法解释某些经验事实。但是,如果人们只是停留在这两个层面,人们就无法理解其错误的根源,因为身心平行论显得像是一个科学的结论。这也就是为什么,柏格森必须引领我们到第三个层面,也就是形而上学史的层面,以便追溯到身心平行论的源头。唯有这样一种追溯到源头的理论研究,才能使我们不再迷失在思辨的迷宫,从而重新返回到柏格森所主张的“实证形而上学”的康庄大道。

第三节 身心平行论的逻辑矛盾

1904年,柏格森在《形而上学与道德杂志》上发表了一篇题为《心理一生

^① 参见《心力》批判版,第285页。

理平行论的谬误》一文,此文后来收入《心力》一书,更名为《大脑与思想:一个哲学幻像》(*Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique*)。正是在此文之中,柏格森向我们揭示出,任何一种身心平行论的理论,总是同时包含着两种不同的记录体系(*système de notation*)。因此,人们在提出某种身心平行论观点时,总是悄悄地从一种记录体系过渡到另一种记录体系,而实际上这两种记录体系是互不相容的。

在柏格森看来,有两种用以描述世界的体系,一种是观念论(*idéalisme*),一种是实在论(*réalisme*)。(1)根据实在论,人们把世界看成无数事物的总和,也就是说,在我们所感知、所表象的东西之外还有某种东西。用康德的术语来说:在表象之外,还有物自身。(2)根据观念论,人们把世界看成无数表象,也就是说,在现实中不存在比我们的感知和表象更多的东西,一切都只是朝向我们意识显现出来的表象,除此之外再无它物。换用康德的术语,只有表象,没有物自身。

这两种记录体系是互相排斥的,但每一体系就其自身而言则是自足的。而身心平行论的谬误就在于,同时使用这两种记录体系。为了更充分的说明这一点,柏格森指出:(1)如果选择观念论,那么平行论则包含有矛盾,从而不得不滑向实在论;(2)如果选择实在论,同样地,那么主张一种平行论也会导致矛盾,从而不得不滑向观念论;(3)实际上,只有同时既运用观念论,又运用实在论,才有可能使得身心平行论显得可以接受。

为了更清楚地说明这一点,先让我们从观念论出发。在这种情况下,身心平行论意味着,“一旦我们拥有了大脑的状态,哪怕通过一根魔法杖把所有的被感事物一下子全部取消,在意识中发生的一切仍然丝毫不变,因为决定了意识知觉的并不是事物本身,而是由事物所引发的大脑状态”^①。也就是说,只有大脑中的各种生理状态保持其状态,外部世界的事物存在与否,都将无关紧要。然而,这其实是荒谬的,因为根据观念论,一切皆是表象,那么大脑也是表象,并不具有比外部世界的表象更多的特权。而平行论却告诉我们,大脑这一表象有能力产生或者代表其他表象,也就是说部分表象(大脑)产生全体(世界)。这实际上意味着大脑是一种特殊的表象,有着超出一般表象的更多能

^① 《心力》,ES,pp.196-197。

力。于是,这也意味着大脑不只是表象,而是表象之外更多的东西,也就是说,悄悄地引入了实在论。

如果从实在论出发,身心平行论也将遭遇类似的困境。“实在论的本质在于假定在我们的表象背后有着某种不同于表象的原因”^①。在这种情况下,身心平行论表现为两种形态:一种被称为“副现象论”,即生理现象,尤其是大脑的状态产生了心理现象和意识现象,知觉、回忆、思想等只是生理现象的衍生物,因此只是一些“副现象”(épiphénomène)。另一种,则认为心理现象和生理现象,皆是同一种现实的两个方面或两种表述。不过,这两种观点都认为:相应于每个特定的大脑状态,都有与之对应的特定的意识状态。因此,若能够巨细无遗地掌握大脑之中发生的一切细节,也将能够巨细无遗地掌握和预测意识中发生的一切。不过,这两种观点都包含有一个矛盾。实在论认为,在表象系统之上,还有一个实在事物之间互相作用的系统,也就是说,世界是一个无数事物互相作用但受制于自然法则的系统。然而,身心平行论却将大脑单独抽出来,认为大脑状态可以成为引发表象的原因。而根据实在论,只有外在的对象,那表象所不及的物自身,才是引发表象的原因。显然这里隐含着一种矛盾,为了化解这种矛盾,人们往往悄悄地引入观念论。正如柏格森所说的:“但是,真相是实在论无法一直保持其纯粹状态。人们能够在表象的背后设定一般的实在的存在:无论有意还是无意,一旦人们开始谈论某个特殊的现实,人们就使得事物与人们关于事物的表象或多或少地混为一谈”^②。也就是说,当人们把“我的身体”或者大脑单独拿出来并视作特殊的表象,就开始有意无意地在观念论中看待其他事物、将它们视作单纯的表象。

于是,无论身心平行论诉诸观念论还是实在论,最终都不得不潜在地同时求助于两种记录体系,然而这两种体系却是互相排斥的。而且,在柏格森看来,观念论和实在论都分享了同一个源头,即都源自于人类理智的知性主义倾向。观念论的本质,在于止步于意识中的各种表象,这些表象皆可在空间中展开;而实在论的本质,则在于认为这些在空间展开的观念只是表面现象。每一个科学工作者,在其进行科学研究时,都或多或少地是一个观念论者,而实在

^① 《心力》,ES,p.201。

^② 《心力》,ES,p.204。

论却更多是一种理想,提醒我们不能满足于对现实所作的空间化解释从而与现实建立一种更亲密的联系。而身心平行论的本质,就在于试图同时调和观念论和实在论,然而二者实际上是无法调和的,从而也注定了身心平行论从一开始就已经陷入了知性主义的概念诱惑,无论其形式多么精致,最终只会导致谬误。

第四节 经验研究:失语症

柏格森批判的第二个维度,在于从经验事实出发,指出身心平行论有悖于某些科学事实。柏格森并不否认在大脑状态和意识状态之间有着某种亲缘关系(*solidarité*),他所否定的,是把这种亲缘关系限定和简化为严格的对应关系,尤其反对将其简化为机械论式的一一对应的关系。为此,柏格森把这种亲缘关系,巧妙地比作衣服与挂衣服的钉子的关系,他说:“一件衣服是与它所挂在其上的钉子有着亲缘关系的;如果我们把钉子拔掉,衣服就掉落在地;如果钉子松动,衣服就会晃个不停;如果钉子的头过于尖锐,就会在衣服上穿个洞或者把衣服撕裂;但是,这些并不意味着,钉子的每个细节,都对应于衣服的细节,也不意味着钉子等同于衣服;更不意味着钉子和衣服是同一件东西”^①。

在《物质与记忆》的第二章,柏格森讨论了记忆的储存问题。根据身心平行论,许多心理学家理所当然地认为,记忆就储存在大脑皮层的某一区域,如果是这样,那么人们在失忆的时候,应该是某个区域的记忆消失,或者全部记忆的消失。但是,通过讨论失语症,柏格森发现一件身心平行论无法解释的事实。失语症有两种,一种是完全的丧失语言能力,一种是渐进的。但是,在第二种情况中,失语症却呈现出一种语法秩序,首先忘记的是专名,然后是普通名词,最后才是动词。这一规律被称作“黎波法则”(la loi de Ribot)。如果记忆储存在大脑中,就很难解释这一现象,因为不太可能动词储存在一个区域,而专名在另一区域。必须以别的方式来解释这一现象。为此,柏格森认为,在词语和行动之间有一种联系。动词直接表述或者模仿行动;形容词以动

^① 《心力》,ES,pp.36-37。

词为中介来表述行动；名词则以动词和形容词为中介来表述行动。因此，离行动越远的词语，越容易被遗忘，而离行动越近的词语，越难以被遗忘。这样一种语言观的背后，隐含着柏格森的一个前提，即人是一种倾向于行动的存在，而不是一个纯粹思辨的存在，人的生命和存在，首先处于实践活动(*praxis*)之中，理论活动(*theoria*)是第二位的。不过，我们也必须指出，柏格森在经验维度所作的考察，主要基于19世纪末的心理学和生理学的成果，在21世纪的今天，无疑这些成果都已经过于陈旧^①。但是，他这种基于经验科学的成果，并据此展开与哲学对话的方法，却值得我们重视。

第五节 哲学史考察中的身心平行论

在《物质与记忆》一书中，柏格森所重点批判的，主要是“副现象论”，即将一切意识现象视作生理活动的副产品或衍生物，这是哲学中的唯物论(*matérialisme*)理论发展的自然结果。而对于另一种主张，柏格森称作“精神论”(*spiritualisme*)或“庸俗二元论”(*dualisme vulgaire*)，所作的批判则温和许多。实际上，柏格森对精神论的批判有相当的保留，因为他和精神论一样，赞同精神相对于物质的独立性，赞同精神高于物质，因此，也有不少学者把柏格森视作一种新的精神论。但是，在柏格森看来，旧的精神论其实是一种二元论，同时承认精神和物质的实在性，同时对于精神，只看到其较高层次的一面，而对于物质，又只看到其最低层次的一面，于是精神和物质就都成了表面互不相关而往往需要通过上帝等第三者的介入才能互相沟通的两种实体。因此，这种精神论也未能把握精神和物质的本性。实际上，在柏格森版本的形而上学批判之中，唯物论和精神论，其实都是广义上的身心平行论的不同表现。狭义上的身心平行论，指的是与副现象论相对的一种主张；而广义上的身心平行论，则包括副现象论、精神论，甚至莱布尼茨的预定和谐理论。在斯宾诺莎那里，可以找到身心平行论最经典的表述：“观念的秩序和联接，与事物的秩序

^① 法国学者从当代神经科学出发对柏格森哲学所作的检验，可参见以下两书：《柏格森与神经科学》(*Bergson et les neurosciences*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997)，《神经科学与行动哲学》(Jean-Luc Petit(dir), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997)。不少学者认为，柏格森的许多观点，即使从当代神经科学的角度来看，仍然是富有启发意义的。

和联接,二者是相同的”^①。我们有必要考察一下柏格森版本的哲学史研究,从而澄清身心平行论的形而上学来源。

在柏格森看来,19世纪末的科学家们很自然地接受了身心平行论,然而他们并不知道这一命题其实来自于形而上学,尤其是17世纪的形而上学。在17世纪,随着科学的进步,数学和几何方法,由天文学逐渐扩展到其他学科,也渗透到关于生命和精神的科学之中。“由此生产了这样的观念,将整个物质的宇宙,无机的和有机的,表象为一个庞大的机器,使之从属于数学法则”^②。心理状态显然不同于物质的各种状态,但在上述模式下,也被首先表象为思想和情感,并进而表象为广延和运动。笛卡尔第一个成功地在哲学中表述了上述观念,并从而在思维和广延两个领域之间划立一条分水岭。也正是从笛卡尔开始,灵魂与身体的问题成为一个理论难题。不过,由于笛卡尔对经验和常识的尊重,仍然留给自由意志以余地,而不曾像他的后来者那样,把身心平行论扩展到几乎无所不包的程度。要到斯宾诺莎和莱布尼茨,才对身心平行论作出严格的表述,并进而影响到18世纪的一系列哲学家,如拉美特利、波纳(Charles Bonnet)、卡巴尼斯(Cabanis)等,这些人将身心平行论引入心理学、医学等实证科学,从而到了19世纪身心平行论成变成了普通接受的支配性的范式。

如果要获得关于这一命题的历史判断的更为详细的梳理,我们有必要重读《创造的进化》的第四章,以及柏格森在1903至1904年度在“法兰西公学”(Collège de France)所作的关于“记忆的历史”的讲课稿^③。在此我们选择关键的几点加以概括和说明。

柏格森研究和比较了古代人(les Anciens)和现代人(les Modernes)的科学观。在他看来,虽然古希腊哲学百家争鸣,但许多流派,表面看来针锋相对,实则分享着共同的理论前提。例如,古代人普遍认为,存在一门普遍的科学,这门科学在感性世界之外有其自在的存在,也就是说存在于理念世界。可以说,所有的古代人,都是某种程度的二元论者,在他们眼中世界包括两个层次

① 柏格森,《讲义》,第233页(Henri Bergson, *Cours*, vol. III, Paris, PUF, 1995, p.233)。

② 《心力》,ES, p.39。

③ 这些课程的部分笔记经整理,收入《柏格森年鉴》第二卷(Frédéric Worms(éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II, Paris, PUF, 2004)。

的存在：一，变化无常的个体事物；二，某种不变的、超越个体的东西，诸如理念、形式。面对这样一个流变不定的世界，古代人认为，变化并非真实，那恒定不变的才是真实。而认识，就是从变化不定的东西之中，去寻找那恒定不变的。真正的存在，只有那变化不定的个体事物背后的“共相”、“本质”、“形式”、“理念”等等。于是，世界一分为二：一方面，是由个体事物构成的感性世界，可感世界；另一方面，则是由理念、形式构成的理念世界，可知世界。第二个世界才是真实、实在的世界，才是真正的存在，而第一个世界只是对它的模仿。对于人的灵魂，也有类似的两分法。灵魂之中有一部分是“高贵的部分”，是“努斯”(Noûs)自外进入到灵魂之中，这一部分处于时间和空间之外，代表着灵魂中永恒的部分，分有着普遍的努斯的理智，借助这一部分，人们得以认识理念并使自己重新回到理念世界；而另外一部分，则是时间中的意识，它并不分有努斯，因此无法认识理念，而只能认识感性事物，因此它只能掌握意见。于是，真正的认识，其实就是在努斯和理念之间发生，在努斯和理念之间有一种协调或者相应，亚里士多德对此已有清晰的表述。实际上，正是在这一点上，即亚里士多德所论及的人的认识活动中努斯和理念的对应关系中，找到身心平行论的最初萌芽。“在此，我们找到了我们后来所说的在表象和事物之间的平行论的源头。我们将看到，为何在现代，这种理论取得了另一种新的意义，但其源头在这里。在亚里士多德的哲学之中，有着许多萌芽要到后面的亚里山大学派才得到全面的展开，也就是说事物及其表象的平行论的萌芽”^①。

随着笛卡尔的出现，西方哲学进入了一个革命性的转向。笛卡尔也同时是第一个“在大脑状态和意识状态之间建立某种简单的协同关系的现代理论的真正创始人”^②。但是，从古代的平行论到现代的身心平行论，这种转换到底如何发生？在柏格森看来，这种转换是古代人和现代人的不同科学观的转换的自然结果。随着新的科学观的出现，古代平行论也自然而然地转换成为现代平行论。无论对于古代人还是现代人，科学都始终在于寻求某种固定的、不变的、普遍的东西。然而，我们生活的世界，却是森然万象，各种现象变化万

^① 《柏格森年鉴》第二卷，第58页。

^② 《柏格森年鉴》第二卷，第91页。

千、变动不居,正如赫拉克利特所说:“人不能两次踏入同一条河流”。面对变动不居的现象世界,古代人的办法在于,宣布这个变动不居的世界不是真正的存在,而只是对真正的存在的模仿;真正的存在处于现象界之上,是一个由努斯、理念居住的可知世界,而正是在可知世界才有科学。现代人面对同样的运动的、变迁的世界,面临同样的困境,却有不同的应对方法。现代人认为,在两个变化着的现象之间,或者两个可感事物之间,存在着某种恒定不变的关系,科学就在于找出这种关系。于是,一种新的科学观产生了,而新的科学观带来新的形而上学。另外,在古代人那里,理智作用于可知事物,而知觉和回忆作用于可感事物。而在现代科学中,理智、知觉、回忆,三者却有着同一个对象,即可感事物,或者说现象界。于是,知觉、回忆、理智,三者都放在一起,共同构成意识,而那些意识之外的,则构成物质。另一方面,认识对象方面,也不再区分可知世界和可感世界。于是,就有了笛卡尔所作的关于“思维的存在”和“广延的存在”之区分。也正因为对于意识和物质这种新观点,导致了现代平行论。笛卡尔本人已经意识到他的哲学内在的矛盾,已经在《灵魂的激情》等著作中致力于解决这一问题。不过,笛卡尔尚未形成清晰的身心平行论的观点。在笛卡尔的后继者,特别是斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学中,我们找到了身心平行论的两种不同的版本,二者的差异,其实在于两人赋予广延以不同的重要性。对于斯宾诺莎而言,身体和灵魂,是对同一原本的两种不同的翻译。而在莱布尼茨那里,广延是翻译,而精神是原本,身体不过是对灵魂的表述。柏格森还进一步指出,这两种唯理论哲学,其实某种程度上都是披上了笛卡尔主义外衣的新亚里士多德主义或新柏拉图主义。

第六节 现代哲学中的身心关系:笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨

对于柏格森而言,现代哲学在一定程度上,是古代哲学的一种变形,虽然现代哲学往往自称与古代哲学有着迥然之别。“新哲学因此是一种古代哲学的重新开始,或者说,是古代哲学的一种转换”^①。

^① 《创造的进化》(EC, p.348)。

在柏格森看来,现代科学已经暗示着某种形而上学,这种形而上学隐含着一种超越于物理认识之外的、对于事物本身的直观认识。通过这种哲学直观,实在将呈现给我们的,是科学所无法认识的实在的另一面。因此,实在有两个面向,质的面向和量的面向,绵延的一面和空间的一面,而这两个面向也分别对应于两种认识,即直观认识和分析认识。第二种认识,虽然想要把握变化本身,但由于它总是在空间中把握,所以最终只是一种象征认识。第一种认识,则是直接去把握变化本身。正是基于这两种不同的认识方式,分别形成了形而上学和科学。

这就涉及与古代人之间的一种断裂,因为古代人是以一种截然不同于现代人的方式来设想知识的。对此,柏格森写道:“他们的科学(古代人的科学)就在于一种分散的、片断化的形而上学,他们的形而上学则是一种集中的系统的科学”(EC,344)。也就是说,对于古代人,形而上学和科学其实是一种东西,只是其程度或者说等级不同,形而上学是集中的系统的科学,而各门具体科学则是分散的、片断化的科学。这样一种科学观,继续影响着现代人,因此许多现代思想家,仍然在新道路和旧道路之间迟疑不定。尽管现代科学的新发现,已经为现代哲学暗示出一条新的哲学道路,可是,由于受到古代哲学的魅惑,现代哲学家们仍然有意无意地选择了旧的道路。笛卡尔就是这种情况,他一方面承认机械论法则的普遍性;另一方面,却又肯定了自由意志。在这两条道路之间,形而上学家往往更多地选择了机械论的道路。这样选择的原因,一方面在于人类精神的自然趋势,因为人类总是倾向于在空间中表象事物;另一方面,则在于古代哲学的魅惑。在柏格森看来,斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学就是这样出现的。这两位哲学家的学说,都可以视为“透过笛卡尔机械论的棱镜而获得的关于柏拉图主义和亚里士多德主义的图象”^①。而我们此前所批评的身心平行论,其错误不仅在于忽视了应该由直观加以认识的一半现实,而且也在于对机械论的不合法的运用。于是,柏格森作了如下的断言:“对于古代人而言,两个术语(灵魂和身体)之间的分离并不是无可救药的。这种情况只对于现代人才是如此,在现代人这里,从此就有了一种形而上学,追求一种抽象的统一性,从而只能理解一半的现实,或者利用这两种现实互相间的不

^① 《创造的进化》(EC,p.347)。

可还原性,将其中之一视作另一半的翻译。”^①。

对于柏格森来说,在这场从古代到现代的演变过程之中,笛卡尔有着特殊的地位。“全部的现代哲学都衍生自笛卡尔”^②，“笛卡尔是一位思辨的天才”^③，正是在笛卡尔这里，体现着这样的观念，必须“像思考着的人一样行动，像行动的人一样思考”^④(M, 1579)。而且，虽然柏格森对于大部分现代哲学家都进行了严厉的批判，但笛卡尔却是个例外，即使对他进行批判，也都是有所保留。因为，在柏格森看来，笛卡尔那里孕育着现代哲学的多种趋势和多种观念，而又始终保持着一种自由、灵活的态度，而不至于被窒息在某种僵化的体系之中。

不过，现代哲学意义上的身心问题，也正是在笛卡尔这里才第一次形成。正是笛卡尔，从意识和思想的角度来定义灵魂，同时又从广延的角度来定义身体，从而造成了身体与灵魂的分离，同时也使得身心的统一成为一个难以解决的难题。在“灵魂理论”课程讲义的第四节课，柏格森通过与古代哲学进行比较，揭示出笛卡尔理论的新颖之处。在笛卡尔的眼中，古代人的心灵观念仍然过于依赖空间，或者过于独立于时间。柏格森说道：“这样，古代人，或者留给精神某种广延性的东西，或者使得精神置身于现象的存在条件之外”^⑤。而笛卡尔恰恰位于上述这两种立场之间。“一方面，笛卡尔把思想与广延绝对的区分开来，因此也就把灵魂和身体绝对地区分开来，而思想与广延两个概念是互相排斥的。但是，另一方面，他又让灵魂处在时间之中”^⑥。

笛卡尔与古代哲学家们之间的差异就在于，笛卡尔用某种实证的方式来定义灵魂。灵魂，是可以在思想活动中不断把握自身的东西。古代人虽然也是用活动(activité)的概念来考察灵魂，但古代人那里，活动的概念是类似于一种身体的活动，类似于空间中的运动，他们的错误也正在于此。所以，古代人的灵魂观念，往往最终导向某种世界灵魂。而笛卡尔的灵魂观，则导向某种

① 《创造的进化》(EC, p.349)。

② 《杂著集》(M, p.1158)。

③ 《杂著集》(M, p.1576)。

④ 《杂著集》(M, p.1579)。

⑤ 《讲义》第三卷 Cours III, p.221。

⑥ 《讲义》第三卷 Cours III, p.221。

个体化的、人格化的灵魂。

在笛卡尔那里,身体是在意识之中作为某种广延性、被动性的东西被给予的,是某种无生命的东西。身体是物质宇宙的一部分,但是物质已经被归结为某种同质的广延,受到机械论的因果性的统治。

这样,在作为无生命的、广延的身体和作为行动和思想的精神之间,就出现了一道无法跨越的鸿沟。“于是,人们无法设想,在这两种实体之间如何可能有所沟通”^①。为了始终忠实于经验、忠实于常识,笛卡尔并没有在思辨的道路上走得太远,因为他始终立足于对事实的观察:于是,他指出,身心的统一是一种事实,“我们无法怀疑,因为每一天都有非常确定和非常明显的经验使我们认识到这一点”^②。于是,针对这个问题,笛卡尔宁愿暂时加以悬置:“要知道身心统一到底是怎么回事,必须放弃思考地去体验”^③。

在笛卡尔的灵魂理论中,还有一点值得注意,在于笛卡尔对个体性概念作出了肯定,而在古代哲学那里,严格意义上是不存在个体性概念的。但笛卡尔的这种个体灵魂的观念也引发了严重的问题:这种灵魂来自何处?它是否自足?在笛卡尔这里,灵魂是由上帝创造的,但如何设想这种创造?为了解决这个问题,有三种可能的方案:

- 一、只有我存在,我的思想是自足的;
- 二、灵魂是由上帝的自由意志创造出来的;
- 三、我的思想的存在必须是通过上帝的存在。

在柏格森看来,现代哲学的发展,将很快由第一个命题发展到第二个命题,再过渡到第三个命题。柏格森对此写道:“然而,我们看到,在笛卡尔哲学中,这三个命题中的第一个迅速为第二个所取代,因为唯我论是不可能的,第二个命题在其持续的发展之中渐渐过渡到第三个命题。这也正好对应于从笛卡尔到斯宾诺莎的进展”^④。

在斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学之中,人们可以找到两种不同形式的身心平行论。区别仅仅在于,两位思想家给予广延的重要性有所不同。在斯宾诺

① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.223。

② 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.223。

③ 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.224。

④ 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.225。

莎那里,灵魂与身体是同一门语言的两种翻译,是同一种实体通过两种属性的不同表达。在莱布尼茨那里,广延是翻译,而精神是原本。但是,最终这两位哲学家都将把我们引向古代哲学。因此,柏格森在《创造的进化》中写道:“无论如何,我们越是感觉到斯宾诺莎哲学的深刻,越是感觉到走在了亚里士多德主义的大道上,同样的,莱布尼茨那里的单子,越是被描述得清楚,越是接近于普罗提诺的理智。这两种哲学的天然倾向最终都引向古代哲学的结论”(EC, 353)。

让我们先来看看柏格森对斯宾诺莎哲学的解读。正是斯宾诺莎用最精确、最严格的方式表达了平行论命题。而且,在柏格森看来,现代哲学的所有趋势都最终趋向斯宾诺莎主义。正如柏格森所说的:“笛卡尔走在偶因论的路上,而偶因论走在预定和谐论的路上,而预定和谐则走向斯宾诺莎主义”^①。柏格森非常热爱斯宾诺莎,也非常熟悉他的思想。1927年,在荷兰的海牙召开了纪念斯宾诺莎去世250周年的学术会议,柏格森也收到了邀请。但由于他的健康状况,使得他无法动身前往荷兰,为此,他致信给与会的布伦什维格(Léon Brunschvicg),信中他写道:“斯宾诺莎是这样一位哲学家,我们中的每个人都怀着对他的无比敬仰,对他表示真诚的感谢……每个哲学家都有两种哲学,一种他自己的哲学,一种斯宾诺莎的哲学”^②。不过,另一方面,柏格森的思想却勿宁说是处于斯宾诺莎思想的对立面:“我的思想的大部分,显示为斯宾诺莎主义的对立面”^③。法国学者于德(Henri Hude)关于这一点也说得清清楚楚:“在柏格森和斯宾诺莎之间,有着某种无法调和的对立”^④。

在“记忆的历史”的讲课稿中,柏格森为我们解释了,为什么斯宾诺莎把几何学方法看作一种哲学上的普遍方法,从而形成一种关于形而上学的平行论。斯宾诺莎展现自己的理论时,借用了来自于笛卡尔几何学的一种图式,解析几何,也就是说,一种利用代数来再现几何的体系。在解析几何之中,对于

① 《柏格森年鉴》,第二卷(« Histoire de la mémoire », in Annales bergsoniennes, III, p.123)。

② 《杂著集》(M, p.1483)。

③ 《杂著集》(M, p.1487)。

④ 于德:《柏格森的讲义》,载于《柏格森,一种哲学的诞生》(Henri Hude, « Les cours de Bergson », in Bergson, naissance d'une philosophie, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, Paris, PUF, 1990, p.36)。

同一种图形,我们可以有两种表达。例如,有一个圆形,我们可以在白纸上用笔画出,这是一个图形。但是,我们也可以用一个函数、一个代数公式,在代数语言中来表达这个图形。一方面,有一个图形,表达的是一个点围绕着一个中心展开与这个中心保持同一距离的运动。另一方面,则是一个函数,通过几个抽象的符号所组成的公式,如 $f(x, y, z)$,来表达。表面看来,图形和函数完全是两回事,互不相干;然而,实际上,二者表达的却是同一种东西。而且,点的一切运动、点所在的一切位置,皆可以转换为相应的代数符号来表示。在几何语言和代数语言之间,有着完美的对应。正是在这同一种模式下,斯宾诺莎设想灵魂和身体的关系。但是,为什么在灵魂和身体之间,在思想的样式和广延的样式之间会有一种严格的对应呢?

对于斯宾诺莎而言,身心关系问题的晦涩难明之处,乃是笛卡尔理论的弱点,为此有必要诉诸宇宙的原因,也就是上帝来加以修正。在斯宾诺莎那里,“如果上帝是唯一的原因,他也是唯一的、必然的实体”^①。实际上,在斯宾诺莎这里,思想的样式和广延的样式之间,没有任何直接的沟通和直接的相互作用,但是二者却是表达着同一种东西,同一种实体。借助于解析几何的例子,柏格森为我们阐明了这一晦涩的思想。正如以下这段:

“什么是一个样式?我们想象,我们已经有一个圆的图形,同时又有一个与这个圆的形式相对应的公式。我们想象一下,关于这个圆形有着一系列的公理,一方面是通过一系列的图形来表达的;另一方面,则是通过一系列的公式来表达的,所有这些图形都通过第一个图形来理解,因为第一个图形表达了圆的本质。所有这些公式也通过第一个公式来理解,因为其他公式都可以从第一个公式演绎出来。如果我们一方面考虑图形系列;另一方面考虑公式系列,那么对于两个系列而言,其中一个系列都可以视作对另一个系列的表达,图形以几何方式表达,公式用代数方式表达。图形和公式互相对应,然后二者之间并没有直接的互相影响”^②。

对于柏格森而言,斯宾诺莎学说的原创性,在于他在定义灵魂之前,就已经设定了灵魂和身体之间的平行论。于是,他把灵魂定义为人的身体的观

① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.233。

② 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.17-18。

念^①。从而,身体只是广延的样式的系列,而灵魂则只是思想的样式的系列。但灵魂的状态有两种可能性,根据观念是相合或不相合。如果观念是不相合的,那么灵魂就处于奴隶状态。如果观念是相合的,灵魂就将是自由的,并且最终与神圣本质融合为一。

正如我们在前面所指出的,根据柏格森的诠释,现代的形而上学体系的最终归宿皆是古代哲学。在此,我们有必要引用一下希济耶(Camille Riquier)的著作《柏格森的考古学》,其中有一节讨论了柏格森对哲学史所作的诠释。在希济耶看来,柏格森通过新柏拉图主义的视角来解读斯宾诺莎和莱布尼茨的思想,这种对思想史的重新解读,可以和黑格尔、海德格尔对哲学史的解读比较。^② 1911—1912 学年,柏格森在法兰西公学所作的讲座,主要是关于斯宾诺莎的《知性改进论》和《伦理学》,在他的研究中,他把斯宾诺莎和普罗提诺进行比较,并进而在两位哲学家的思想之中发现不少相似之处。在普罗提诺那里,感性的对象是从太一处衍生出来的。在斯宾诺莎这里,身体的样式是对实体的本质的表达。“如果结构是普罗提诺式的,那么其衣服却是笛卡尔式的”^③。因此,斯宾诺莎的思想体系所基于的哲学直观,其实很大程度上是对于古代哲学的某种观念的重新复活。因此,柏格森甚至假设,如果斯宾诺莎生于另一个时代,生于笛卡尔之前,他却仍然会拥有同一种哲学,“毫无疑问,他会写下不同的东西,但是,他的生命和写作,我们相信我们会拥有同一种斯宾诺莎主义”^④。

在柏格森的眼中,莱布尼茨重复了与斯宾诺莎一样的错误。莱布尼茨提供了证明,证明身心平行论的源头可以回溯到希腊思想。他本人“告诉我们,他的许多思想要归功于柏拉图主义……在莱布尼茨与普罗提诺哲学之间的类比是如此之多”^⑤。作为哲学家,莱布尼茨有一种折中主义的倾向,他尝试着把所有的倾向、所有的趋势、所有的理论、所有的哲学加以调和。但是,他的出

① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.235。

② 参见希济耶:《柏格森的考古学》(Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p.226)。

③ 参见希济耶:《柏格森的考古学》(Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p.223)。

④ 《思想与运动》(PM, p.124)。

⑤ 《柏格森年鉴》第二卷(*Annales bergsoniennes*, III, p.114)。

发点,却一直都是笛卡尔主义。

在关于“灵魂理论”的课程讲义中,柏格森专门有一讲献给莱布尼茨。柏格森首先把莱布尼茨呈现为斯宾诺莎的对立面。与斯宾诺莎的决定论相反,莱布尼茨主张一种在偶然意义上的自由。但是,柏格森意义上的真正的自由,却仍然无法在莱布尼茨那里找到,因为实际上莱布尼茨所做的,不过是将斯宾诺莎那里的几何式的必然性,代之以某种心理必然性。如果说,斯宾诺莎肯定的只是一种物理决定论,那么莱布尼茨通过“最好原则”所主张的则只是一种心理决定论。“必须说的是,当我们行动时,在若干个动机之间进行选择,我们必然选择最好的那个动机,这里毫无疑问也有某种必然性,但并不是斯宾诺莎式的几何必然性;而是一种心理必然性,我们倾向于这种选择,只是因为我们总是意愿最好的……就此而言,莱布尼茨是心理决定论的第一个典范”^①。在前面,我们已经展示了柏格森对于心理决定论和物理决定论的批判。物理决定论是将一切都归结为物理学规律,归结为物理学中的必然。而心理决定论,则是设想在不同的心理状态中,最强烈的心理状态取得优势和支配地位,从而正好与莱布尼茨的“最好原则”暗合。可以设想,柏格森在《论意识的直接材料》中对两种形式的决定论进行批判之际,他所想到的和暗示的,也许正是斯宾诺莎和莱布尼茨。

在莱布尼茨那里,现代平行论的出现,采纳的是一种完全不同于斯宾诺莎的版本,以至于许多人完全不曾将莱布尼茨视作平行论。对于《单子论》的作者而言,在身体与灵魂之间有着某种和谐。要理解这种和谐,我们有必要简要地概述一下莱布尼茨的思想体系,也就是说,唯有在这种形而上学体系之中才有可能理解这种和谐。莱布尼茨有一种新的实体观念。对于一个实体而言,其不同时期的状态,都隐含在其本质之中。例如,通过对亚历山大大帝的概念的分析,一种完美的理智,可以发现亚历山大大帝的全部历史,甚至通过他看到人类的整个历史。在莱布尼茨看来,真正的实体应该是一种精神性的实在,他称之为单子。单子有多种属性:单子是简单的、不可分的实体,因此是非广延的;单子没门没窗,可供其他单子进出;单子只能通过创造而突然产生、通过取消而突然消灭。单子之间无法直接地互相作用,因为他们无门无窗。但是,

^① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.34。

每个单子,都如同一面镜子,能够再现其他的单子和整个宇宙,通过某种“一中的多的表达”。这种表达被莱布尼茨命名为“知觉”。知觉可能是清晰的,可能是含糊的,其清晰度,对应于单子的等级。不同单子有多少个层次,知觉的清晰度就有多少个层次。单子的等级越高,知觉就越清晰。因此,在宇宙的体系中,首先是一些最简单的单子,或者用莱布尼茨的话来说,“裸单子”,在这些单子之中,知觉几乎是不存在的。接下来,是各种灵魂,具有一定的感觉;接下来,是能够运动的动物灵魂;接下来,则是精神,也就是说理性灵魂,这些单子不只具有感觉,还具有思想。当然,最高等级的单子,就是上帝。

在莱布尼茨那里,身体理论也同样有了新的形式。身体是由许多实在的单位组合而成的,也就是说,是若干单子的组合。因此,我们通过对广延的分析并不足以抵达身体概念,实际上,广延不过是一种模糊的知觉。这些组成身体的单元,并不是一些物理点,而是一些形而上学点,一些力量。实际上,仅仅那些较为低级的单子,才呈现为广延。在莱布尼茨的单子世界里,每个单子都再现着同一个宇宙,但却是各自以各自的方式。而单子之间的关系,也是根据其等级来衡量的,当一个单子的知觉的清晰度高于另一个单子,我们就说这个单子相对于另一个单子是主动的,反之,则是被动的。较为低级的存在,相对于灵魂和精神而言,始终处于被动状态,而这种被动状态,就导致了广延。因此,“其知觉的含糊造成了它们的被动性,而这种被动性正是莱布尼茨所说的广延的要求”^①。

但是,为什么在莱布尼茨那里,这些精神或者说理性灵魂,各自都拥有一个身体? 对于一个在某种特定的视角来再现宇宙的精神而言,必须在广延之中有某个与精神相对应的身体。在灵魂和身体之间有着某种预定的和谐。要理解这一点,莱布尼茨提出了著名的两个时钟的比喻,这一点已经在哲学史上众所周知。我们简单介绍一下。将身体和灵魂各设想为一个时钟,有三种方式来设想二者之间的统一:一、互相影响的方式(惠更斯);二、辅助的方式(马勒伯朗士);三、某种预先的协同(莱布尼茨)。第一种方式,指的是两个钟互相影响,从而最终走向一致。第二种方式,则是在一个工匠(上帝)不断进行的调节下,使得两个钟保持一致。第三种方式,则相当于两个钟都已经事先设

^① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.244。

定了其运动的方式,之后尽管各走各的,但却能够保持互相间的一致与和谐。实际上,“通过置身于单子论的最高点,人们就可以发现,所有的单子的运动及其运动规律,都是一劳永逸地被规定了的,从而,无论每个单子内在发展如何,都不影响单子之间的和谐和整个宇宙的和谐”^①。在柏格森看来,预定和谐是莱布尼茨的体系中的核心观念,奠定了其哲学的原则:也就是说,实体的多样性,不过是世界的一元性的表述(*que la multiplicité des substances est l'expression de l'unité du monde*)。

在其他的文本中,柏格森还注意到,莱布尼茨哲学的原则,和斯宾诺莎一样,来自于古代哲学。例如,单子的概念,实际上是从普罗提诺的思想中获得灵感。“莱布尼茨的单子,随着它越来越清楚地得到刻画,也就越来越化身于接近于普罗提诺的理智”^②。在“时间观念的历史”的课程稿提要这中,柏格森比较了古代人和现代人关于时间的观念。在这些课程中,柏格森证明普罗提诺调和了柏拉图和亚里士多德。在普罗提诺那里,正是作为某种生成理性的逻各斯(*un logos, raison génératrice*)使得太一(*l'Un*)流射为理智,而理智再发展为灵魂,灵魂则是处在时间之国。“这些理智,这些形式,不过是一些对于纯粹的最高的太一的不同观点。”(*« Les intelligibles, les formes, sont autant de vues prises sur l'Unité pure supérieure à l'intelligence et même à l'existence »*)^③。显然,我们很容易发现,通过这样一种一和多的关系,我们很容易就可以在普罗提诺和莱布尼茨之间找到相似点。因此,柏格森进一步指出:“莱布尼茨的单子,就是普罗提诺的理智(*noéta*),一些关于大全的观看”^④。

① 《讲义》第三卷 *Cours III*, p.245。

② 《创造的进化》(*EC*, p.353)。

③ 《杂著集》(*M*, p.576)。

④ 《杂著集》(*M*, p.577)。

第二章 柏格森的二元论及其化解

我们已经检验了柏格森对于现代身心平行论的批判。如果说,柏格森不赞同这一命题,那么我们不得不追问,柏格森自己的主张是什么?为此,我们必须考察柏格森本人的理论主张。

1896年,柏格森出版《物质与记忆》,在这部著作中,柏格森尝试解决身心关系这一形而上学传统难题。在我们看来,这部著作提供了解决这一问题的主要要素。在我们看来,这种解决远非完备,实际上,《物质与记忆》也引发了许多新的问题。这也就是为什么,在1896年之后,柏格森仍然在多个文本之中反复提到身心问题。借助于《创造的进化》,身心关系问题在一种生命哲学之中获得了一种全新的维度和含义。但是,在我们看来,也许唯有借助于20世纪10年代的“人格理论”,我们才可以说柏格森获得了关于身心问题的最后解答。而这一时期的人格理论,一方面,是对身心问题的一个总结;另一方面,亦是柏格森晚年著作《道德与宗教的两个来源》的理论基石之一。

第一节 《论意识的直接材料》中的二元论

在进入我们的讨论之前,我们有必要简单地回顾一下柏格森的第一部著作《论意识的直接材料》,正是在这本书中哲学家首次提出了“绵延”(durée)的观念,这既是柏格森哲学的起点,也是我们理解和阐释其哲学的起点。正如英译本题名“时间与自由意志”(The time and the free will)所揭示的,这部著作要处理的核心问题乃是自由问题。在柏格森看来,因为形而上学家们的自由观念已经假设了某种关于意识的观念,然而这种意识观念却是错误的,从而他们的理论归宿最终只能归于某种形式的决定论。然而,在柏格森看来,自由

是一种事实,是每个人在其意识之中可以直接体验到的。因此,有必要在一种新的理论视域之中重新思考自由问题。

在这本书中,柏格森建立了许多区分。甚至,书名已经暗示着某种区分和对立,即“直接”(l'immédiat)相对于“间接”(médiat)。如果理解这个“直接”概念,这种“直接哲学”与传统的经验论区别何在?与胡塞尔的“回到事情本身”是否有异曲同工之妙?在“法国哲学协会”的一次讨论中,柏格森说:“一切哲学,都不得不从这些被给予(ces données)出发,如果有人要考察自由意志,无论是要加以肯定还是要加以否定,都必须从感受到的直接感受出发”^①。接下来,柏格森指出,有两种类型的认识,一种是静态的,通过概念进行,认识者和被认识者互相分离;“另一种则是动态的,是通过直接直观进行的,认识行动与实在的生成实行浑然一体”^②。这种“直接的”哲学,与“概念哲学”相对立。因此,哲学需要“返回到直接”,而不应该只是一种概念的建构。

返回到直接,这是如何进行的?在与事实浑然一体的直接认识的另一侧,还有一种反思的意识,这种反思的意识正是在概念的帮助下重新再现实在。但是,要显示出直接意识,必须显示出这种直接意识的对立面,这种直接意识所避免的东西,因此,哲学就开始于对概念的批判,指出概念的多义性、模糊性,从而与太多的其他概念混杂在一起,与现实混杂在一起。因此,这种批判就旨在建立一系列区分,并通过精细的分析揭示出一个概念的真正含义,《论意识的直接材料》通过“时间”概念的分析所达到的正是这一目的。

柏格森建立了许多区分,如质的多样性和量的多样性、绵延和空间、表层自我和深层自我。这些区分之中,当然最重要的是绵延和空间之区分。他区分了物质对象的多样性和意识状态的多样性。前者是一种空间中的多个对象的并置,从而人们可以计算其数目。实际上,计算已经隐含着,存在着一种均匀的、单一的、空虚的空间,从而可以陈列各种对象并使之处于不同的位置。也就是说,两个不同的对象,不能占据空间的同一个点,而是互不渗透的。这种不可透性正是物质的本质特征之一。这样一种物质观念,是与数目、空间的观念相关联的。在这样一种观念中,人们总是倾向于用几何的、数量的方式来

① 《杂著集》(M,p.771)。

② 《杂著集》(M,p.773)。

呈现物质对象,而忽视其时间的、质的方面。与之相反,意识状态呈现出与物质对象截然不同的多种特征。意识状态总是彼此相续,而且,各种意识状态还往往互相渗透,彼此交融,每个当下的状态,既包含着过去,亦包含着未来,所有这些状态,汇集在一起,构成某种“有机的整体性”(totalité organique)^①。柏格森还借用雪球、河流等比喻,来描述意识状态的这种不断延续、不断扩展的特征。在他看来,将心理状态表象为许多个孤立的原子状态的集合,这既不符合事实,亦是许多错误的来源。

通过对意识状态的多样性的考察,柏格森进一步引入了绵延概念。实际上,绵延概念源自于对时间概念的重新理解,因为在柏格森看来,现代形而上学中的时间,无论是牛顿的绝对时间,还是康德那里作为先天感性形式的时间,都实际上只是一种空间化的时间,而不是真正的时间。这种空间化的时间观,在于把时间设想为某种“空虚而均匀单一的场所”(un milieu vide homogène)^②。正是在这样一种空间之中,人们有可能将多个对象陈列在不同的位置上,从而加以计量。而我们前面所提到的物质的不可透性,正与这种空间观念紧密相关。实际上,当我们认为一个事物是不可渗透的,我们已经引入了某种空间观念。实际上,假如空间中的各个对象,是可以互相渗透的,那么也就是可以互相重叠的,在这种情况下设想一个匀质而空虚的空间是无意义的。

实际上,绵延的概念,正是在与空间概念的对比之中才得以出现的。空间的诞生,来自于某种意识行动,这种行动与康德所说的先天感性形式有接近之处。通过这种行动,可以将所有的对象都并列地安放在“某种空虚的、同质的场域”(un milieu vide homogène)^③(DI, p.70)。这种行动的本质性特征就在于,它能够构想出一个空虚、同质的场域,作为事物安放、运动的场所。沃姆斯就此写道:“因此,空间就是纯粹的、同质的表象(再现),我们支配并立的对象,并且区分它们、分离它们”^④。借助这种空间观念,我们可以尝试把意识的内在的状态解释为在一个同质空间中的许多个点,于是就可以把质显现为量。

① 参见杨科列维奇:《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p.5)。

② 《论意识的直接材料》(DI, p.70)。

③ 《论意识的直接材料》(DI, p.70)。

④ 沃姆斯:《柏格森词汇》(F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.24)。

与空间概念相反,在绵延中,所有的状态都互相渗透、互相交融从而最终形成一个整体,从而不可能从中抽离出任何一个部分作为一个独立的原子状态。仅仅是通过人的理智的努力,才有可能从人的意识之中分离出过去、现在、未来,才有可能从中分析出一个又一个互相孤立、彼此分离的意识状态。因此,纯粹的绵延,是一种互相渗透的质的多样性(une multiplicité qualitative et pénétrante)、一种无外在性的延续(une succession sans extériorité réciproque)、一种有机的进展(un développement organique)、一种纯粹的异质性(une hétérogénéité pure)。它不断延续、又不断差异,每一瞬间都有异于此前的瞬间,却又不失其保持其自身。

但是,纯粹绵延的概念、绵延一时间的概念,常常为我们所忽视。人们总是有意无意地用空间代替时间。“要呈现纯粹的、原始的绵延,我们感觉一种前所未有的困难”^①。这种困难在于,我们总是习惯于从外部事物的角度来思考、习惯于在空间中思维。把空间设想为一个同质的场域,这有助于发现外在的事物本身,并且有助于人们对外物采取行动,以满足人们生活的需要和对利益的追求。因此,一旦人们习惯了在空间中思维,就很难从这个思维惯性中走出。

在柏格森看来,正是因为前人混淆了绵延与空间,总是在空间中表现时间,从而引发了各种各样的形而上学难题。实际上,一旦人们从绵延出发来重新设想意识概念,就会发现自由在这种新的视域之中对于人们而言完全是不争的事实。不过,柏格森在完成此书之后,很快就察觉到,自己的这一学说陷入了一种类似于笛卡尔的二元论困境。对此他自己后来写道:

“于是,自由对于我们就显现为一种事实;另一方面,对宇宙的决定论的肯定,已经被学者们设定一种方法规则,并且普遍被哲学家们接受为一种科学信条。人的自由是否与自然界中的决定论不相矛盾?正如自由对于我们已经变成一件不可怀疑的事实,在我们的第一部著作(《论意识的直接材料》)中对此单独进行了考察:决定论尽其所能地与之相协调;决定论当然会与之相协调,因为任何理论都无法长期地与事实相抗衡。但是,在我们的第一部著作中

^① 《论意识的直接材料》(DI, p.79)。

被避开的问题,现在就在我们面前树立起来,成为无法逃避的问题了。”^①

换言之,绵延和空间的对立,似乎又重新引发了哲学史上的老问题:自由和必然的对立。如何设想一个人,一方面能够自由地行动;另一方面却又不得不屈从于宇宙间的决定论?作为一个绵延着的自由的人格,却同时有着一个不得不服从于外界的自然法则的物质的身体。面对这样一种二元论困境,柏格森不得不回到身心关系这一哲学史上的经典问题,并在他的第二部著作《物质与记忆》之中对此加以探讨并尝试解决。

第二节 《物质与记忆》的结构

1896年出版的《物质与记忆》,给柏格森带来了学术上的成功。这本书给同时代人留下了深刻的印象,从而帮助柏格森进入法兰西讲坛(Collège de France)。另一方面,这本书也被认为是哲学史上一部相当晦涩难懂的著作,这种理解上的困难,首先来自于著作所讨论的素材,许多来自于当时的实证经验科学,如心理学、生理学;其次,来自于作者在表述时使用了一些含义可能不够精确的术语,最典型的如“形象”(image);再次,则归因于作者想要表达的问题的复杂和思想的艰深。实际上,每一个大哲学家,在表达自己的理论时,都会遇到类似的困难,因为他们不得不借助于既有的、属于大家的概念和语言来表达他自己个人在长期的思考过程中所发现的独特的哲学直观^②。接下来,我们将对此书第一章中的几个核心概念进行梳理。

《物质与记忆》一书先后有过两个序言。1896年首次出版时,即带有一个序言。后来,1911年第七次再版时,柏格森写了一个新的序言,取代了第一版序言。这两个序言的差异,也许有助于我们的理解。

在第一版序言中,柏格森写道,这一著作的出发点,在于第三章。在第三章中,他证明“同一种精神现象同时令许多个不同层次的意识平面(plans de conscience)感兴趣,而这些不同层次的意识平面正好标志着在梦与行动之间的所有的中间层次:而正是在后一个意识平面,也仅仅是在这个意识平面,身

^① 《思想与运动》,(PM, pp.78-79)。

^② 可参见柏格森《思想与运动》一书中的《哲学直观》一文。

体才参与进来”^①。毫无疑问,这里所说的后一个意识平面,正是指行动的意识平面。通过绵延概念,柏格森已经获得了一种关于意识或者精神的崭新看法。然而,为了解决身心关系难题,也有必要对身体概念加以重新考察。身体是物质的一部分,因此,也有必要考察什么是物质。正是此书的第一章回答了这一问题。正如柏格森在第一版序言中说的:“因此,我们必须对身体的概念进行深入的考察,对比关于物质的实在论理论和观念论理论,从中抽取出共同的前提,并且,如果取消一切前提,是否能够更清晰地发现身体与精神的区分同时更为切近地进入到身心关联的机制之中”^②。

后来,在该书出至第7版时,柏格森用一个新的序言取代了第一版序言。在第七版序言中,柏格森特别强调了书中出现的一个难点,“图象”(image)的概念^③。但是,在我看来,他的表述很容易造成某种误解。因为序言的第一句话说道:“这本书,肯定了精神的现实性,物质的现实性,并且尝试基于一个精确的例子来规定二者之间的关系,这个例子即记忆”^④。这句话极容易误导读者,使之认为柏格森肯定一种物质与精神的二元论。实际上,在《物质与记忆》中,柏格森所做的理论尝试,其目的正在于消解二元论或者弱化二元论。基于图象概念,柏格森发展出一种纯粹知觉的理论,通过纯粹知觉理论,柏格森尝试超越现代哲学中常见的主客对立,尝试超越实在论、观念论之对立,超越事物与表象之对立,从而建立一种新的认识理论。因此,在这个意义上,柏格森的哲学导向某种“经验的转向”,在这种转向之中,传统认识论中许多难以解决的难题,都将在新的经验视域中得以消解或者得到解决。

^① 《物质与记忆》,批判版,MM,第444页(Henri Bergson, *Matière et mémoire*, (1896), PUF, C.Riquier(éd), 2007, édition critique, p.444)。

^② 《物质与记忆》,批判版,MM,第444页(Henri Bergson, *Matière et mémoire*, (1896), PUF, C.Riquier(éd), 2007, édition critique, p.444)。

^③ 正如沃姆斯所指出的, image 作为哲学概念,主要在《物质与记忆》中被使用,但在此之后基本上这个术语就被弃置了。我们也注意到,柏格森也在另一个含义上使用 image 一词。例如,在“哲学直观”和“形而上学导论”等文章中, image 用来指一种间接地指示实在的方法。也就是说,当概念不足以表达思想时,人们有时就用图象(image)来指示。参见《思想与运动》,PM, pp.130-131;《杂著集》,M, p.1526.关于这个含义的 image 概念,可以参见阿朵芙的著作《柏格森的图象辩证法》(L.Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, 1951)。

^④ 阿朵芙:《柏格森的图象辩证法》(L.Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, 1951),第1页。

当然,柏格森有理由对“图象”概念作特别的强调。实际上,《物质与记忆》整部著作,可以视作某种程度的“图象理论”,我们只要注意一下著作四个章节的题目:第一章,“论挑选图象以便再现”(« De la sélection des images pour la représentation »),第二章,“论图象之确认”« De la reconnaissance des images»,第三章,“论图象之持存”« De la survivance des images »,第四章,“论图象之限制和固定”« De la délimitation et de la fixation des images »。也就是说,至少从这四个标题看来,“图象”这个概念是本书的核心概念。全书所讨论的,不过是“图象”这一概念的再现、挑选、确认、持存、限定、固定等,也就是说“图象”在知觉、身体、记忆中被发现、被回忆、被找回、被认知等过程,似乎整部著作是某种意义上的“图象学”。因此,我们将首先讨论第一章,正是这一章支撑着整部书的结构。^①我们将在后面指出,一旦纯粹知觉的假设被提出来,就将会得出纯粹记忆的推论。但是,纯粹知觉和纯粹记忆都只是假设,有必要在经验中对二者加以检验,而这正是第二章和第三章所试图做的。最后,第四章研究的是由第一章的理论推导出来的一些形而上学结论。

接下来,我们将首先澄清图象概念的含义。然后,将检验身体的概念和纯粹知觉理论。第三步,我们会检验记忆理论和柏格森对精神的观点。最后,我们要看看,柏格森在《物质与记忆》之中如何设想身与心的关系。

第三节 图象、知觉、身体

《物质和记忆》的第一章和第七版序言,在其开始处,都宣称我们处在一个由图象组成的宇宙。图象的概念在观念论和实在论之间处在一个中间的位置,它处在“事物”和“表象”之间的“中途”^②。我们首先得弄明白,柏格森这里所说的观念论和实在论各指的是什么。正如我们在前面所谈到的,在《大

^① 参见帕内罗:《柏格森论身体、大脑和精神》(Alain Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson, le spiritualisme minimaliste de Matière et mémoire*, L'harmattan, 2006, p.16)。

^② 《物质与记忆》(MM, p.1):“物质,对于我们而言,是众多‘图象’的集合。通过‘图象’一词,我所理解的是,一种特定的存在,多于观念论者所说的表象(représentation),但又少于实在论者所说的事物(chose)——一种处于事物和表象之间的中途的存在(une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation »)。”

脑与思想》(1904年)一文中,柏格森把观念论和实在论区分为针对同一个宇宙加以描述的两种不同的“记录体系”。对于实在论而言,在我们的表象之外有着“物”,然而,对于观念论而言除了表象之外别无它物。实际上,这样一种观点,柏格森在《物质与记忆》的第一章中已经提出来了^①。无论如何,实在论和观念论这两个术语,所指的是两种对立的假设,用来设想现实及我们关于现实所具有的表象之间的关系。然而,现代哲学家们,总是有一些“哲学思辨的习惯”^②使得他们要么借用实在论,要么借用观念论,来设想世界。但是,这样一些思辨习惯只会把我们带入一些思辨的死胡同,使得我们无法直接面对实在的直接给予。也正是由于这些习惯,许多柏格森的读者,不论是与他同时代的人,还是今天的我们,在理解《物质与记忆》第一章时都遇到了极大的困难。

为了防止再次陷入现代哲学的思辨陷阱,就必须“在某一瞬间,假装我们完全不知道关于物质的种种理论,关于精神的种种理论,也不知道关于外部世界的实在性或者观念性的任何讨论”^③。这是一种悬置,要求悬置所有的形而上学预设。这一说法,表面看来似乎类似于胡塞尔现象学中的还原^④。就关于物质的理论而言,这一悬置所涉及的,不只是关于观念论和实在论的对立,还有着机械论和活力论之间的对立。后者虽然并没在在《物质与记忆》之中被直接提到,但显然也应该归诸于悬置的对象。因为柏格森在这一时期的讲课稿证明,他关于物质的各种理论的设想,基本上可归诸于两大问题,一是物质的存在问题(观念论和实在论);另一个则是物质的本性问题(机械论和活力论)。因此,澄清后一方面,将有助于我们更深入地理解柏格森的物质概念和他的图象概念。

1893年,柏格森在路易四世中学教授了关于形而上学的课程,其中有三

^① 参见《物质与记忆》,MM,pp.20-22。

^② 《思想与运动》,PM,p.83:“《物质与记忆》的第一章中,我们把反思的结果寄托在‘图象’概念之上,对于所有那些具有哲学思辨的某些习惯的人而言,由于这些习惯,这一章是晦涩难懂的”。

^③ 《物质与记忆》,MM,p.11。

^④ 关于柏格森与胡塞尔二人的比较研究,可参照希济耶的文章《柏格森处是否有一种现象学还原?》(Camille Riquier,« Y a-t-il une réduction phénoménologique chez Bergson », in *Annales bergsoniennes*, II, PUF, 2004, p.261sq)。希济耶强调了两位哲学家的学说有着重大的差异,尽管表面看来,方法上二者有共同之处。

讲的讲课笔记,被收入《讲义》第三卷,取名为“形而上学三讲”。在这三讲中,我们找到了关于物质的一讲。^①在这一讲中,柏格森把物质问题分为两大类问题:(1)关于物质的存在;(2)关于物质的性质。关于第一个问题,有两种对立的主张,即我们前面所说的观念论和实在论。关于第二个问题,同样也有两种对立的主张,这就是机械论和活力论。

在机械论的命题中,物理物体之间的差别,最终归结为广延之间的差异,也就是说,物体之间只是由于其形式和大小才有所差别。所有的感性性质都只不过是表面现象和假象。在哲学史中,机械论的命题,体现在不少大哲学家之中,如德谟克利特、笛卡尔、斯宾诺莎。在机械论最为彻底的表述中,宇宙中一切皆是广延,一切皆为数学法则所统治。所有的现象都服从于某种必然性。但是,在柏格森看来,机械论的根本错误就在于,忽视了经验中质的方面,以及行动或力量的方面。

相反,活力论在重构事物时,也不忽视对经验的质的方面和行动方面的考虑。物质的质的方面被类比为意识状态,而整个宇宙则被类比为有一个有生命的有机体。在伊奥尼亚学派和斯多亚派那里,活力论呈现出其最简单的形式,万物有灵论(l'hylozoïsme)。但是,活力论最完整和最完美的表达,还是见于莱布尼茨哲学。在莱布尼茨那里,宇宙是许多个单子组成,也就是说由许多非广延的实体组成。而广延不过是我们借以呈现单子多样性的形式。但是,这种极端活力论的错误,在于否认广延,使得空间成为我们的知觉的形式而不具有绝对的实在性。活力论另一个根本的错误在于,使得宇宙无所用处。例如,在莱布尼茨那里,单子是一种完全自足的实在,封闭在自身之中,与其他单子没有任何直接的联系。所有单子都通过直接与上帝联系、从而间接与其他单子联系。这样,我们的意识的单子也不再与宇宙有直接的联系。这样,我们可以想像“一个物质宇宙,它突然消失,我们的理智却没法察觉”^②。这样,物质宇宙只是一个假设,人们保留它只是为了满足某些形而上学原则。正如柏格森所评论的,这样,“这个宇宙成为无用的了”^③。

^① 参见《讲义》第二卷,(Voir *Cours II*, édité par Henri Hude, p.415 sq);参见于德:《柏格森》(Henri Hude, *Bergson*, Paris, PUF, 1990, tome II, p.22 sq)。

^② 《讲义》第二卷 *Cours II*, p.435。

^③ 《讲义》第二卷 *Cours II*, p.435。

在柏格森眼中,机械论和活力论犯有同一种错误:即用实在论的方式提出问题,然后用观念论的方式来解决问题。实际上,“二者都给出一个物质的宇宙,以供他们分析,然而,随着他们的分析,这个宇宙就趋于消失”« l'un et l'autre se donnent un univers matériel réel qu'ils analysent et la réalité de cet univers s'évanouit à l'analyse »^①。柏格森的结论在于,采取一种中间立场,从而使这两种假设都有其成立的理据,同时亦不忽视对二者的局限性加以批判。一方面,为了避免极端活力论的错误,必须使得物质的基本粒子以某种方式分有广延。因此,必须在这些基本粒子之中找到“某种可以进入计算的东西,某种能够直接为我们的精神翻译为数学关系和空间图象的东西”^②。另一方面,为了避免机械论的错误,必须赋予物质以某种思想的东西或某种心理的东西,从而使物质始终具有质的方面。这样,似乎柏格森最后建议返回到某种观念论:“我们返回到观念论:或者物质不存在,或者物质是如同思想一般的行动。存在,就是行动。”^③。

在他的这一课程讲义的结论之中,柏格森建议了关于物质问题的一种解决方法。他认为物质的基本粒子应该是一些活力论因素,这些因素一定程度上可以说是基于自我的模式被表象和再现的。这些因素是一些活力的点,是一些力量,但它们也同时分有广延,从而它们可以在可见可触的广延形式下被表达出来。最后,讲义用以下文字作为结论:“物质宇宙就是这样的,既分有广延又分有力量,既分有质又分有量,既基于物理学,又基于形而上学,物理学从外部在空间之间研究实体间的相互运动,而形而上学则是从内部研究这些实体,通过类比而不是归纳来推理,从而在物质之中发现某种与我们自己的意识、我们的行动相类似的东西。”^④。这样一种物质观,实际上非常接近于柏格森在《物质与记忆》中想要阐明的物质观念。

现在,让我们返回到《物质与记忆》第一章中的“图象”的概念。图象是一个模糊的概念,它不仅逃脱事物与表象的对立,而且也逃脱机械论和活力论之间的对立。正如蒙特贝罗(Pierre Montebello)所说的,图象处在事物和表象之

① 《讲义》第二卷 *Cours II*, p.435。

② 《讲义》第二卷 *Cours II*, p.436。

③ 《讲义》第二卷 *Cours II*, p.436。

④ 《讲义》第二卷 *Cours II*, pp.437-438。

间,但图象既不是事物,也不是表象,而是建构为“二者的连线,二者的中间场域”(leur trait d'union, leur milieu)^①。“事物”和“表象”是一些人人共有的知性所用的术语,正是这些术语阻碍了我们返回到意识的直接材料,把我们引入思辨的迷宫。这些图象是如此模糊,它们既可以成为一些广延,也可以成为力量,或者同时是二者。它们也可能被视作事物,或者被视作表象。实际上,这些图象最终被看作什么,取决于观察者所处的视角(perspective)。这样,图象并不需要被严格而精确地定义,我们可以“在我们关于这个词最含糊的意义上理解”(au sens le plus vague où l'on puisse prendre le mot)(MM,11)图象。正如希济耶(C. Riquier)所指出的:“也就是说,想要澄清图象一词的含义,反而会使之变得更加晦涩,这个术语的精确性就在它的‘模糊’之中,不应该逃避这种‘模糊’,而应该如其所是地接受之”^②。但是,图象概念足以让我们置身于某种“先验场域”(champ transcendantal)^③,来重新思考知觉、人的身体、意识等概念。正如我们之前所注意到的,物质形而上学是与某种认识理论不可分的。认识论和形而上学应该齐头并进,共同进步。而物质被定义为图象的集合,在这个集合中,有一个特殊的图象,就是“我的身体”(mon corps)。既然柏格森可以从图象出发来理解物质,我们反过来,也可以从物质出发来理解图象概念。正如我们前面所揭示的,在柏格森眼中,物质概念,应该超越机械论和活力论的物质观,从而把物质理解为一种既分有广延,又具有一定的活力、力量的东西,而这种活力、力量,是与主体的感受能力和行动能力息息相关的,因此是某种具有心理性质的东西,换句话说,物质应该同时分有着空间和绵延。这样,物质就可以分殊为无数图象,而它之所以生成这一图象、那一图象,则取决于主体和客体之间(或者说意识和物质之间、生命和外部环境之

① 蒙特贝罗:《另一种形而上学》(Pierre Montebello, *L'autre métaphysique, essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p.255)。

② 希济耶:《在柏格森处是否有一种现象学还原?》,载于《柏格森年鉴》第二卷(Camille Riquier, « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* de Bergson », in Frédéric Worms(éd.), *Annales Bergsoniennes*, vol. II, Paris, PUF, 2004, p.269)。

③ 参见哥尔德斯密特:《关于“物质与记忆”第一章的讲义》,载于《柏格森年鉴》第一卷(Victor Goldschmidt, « Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* (1960), édité par Debora Morato-Pinto, in Frédéric Worms(éd.), *Annales bergsoniennes*, vol. I, Paris, PUF, 2002, p.84 sq., et p.124 sq)。

间)的互动关系。只有这样理解柏格森的物质概念和图象概念,才能最终明白他在《物质与记忆》这一著作中所具备的深刻哲学意蕴。

“因此,在我面前呈现诸多图象,图象应在我们关于这个词最含糊的意义上理解,当我们的感官打开时,我们就发现一些图象,当我们闭上这些感官时,这些图象就不被感知”(Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme.)^①。因此,图象既不是一个“物”,也不是一个“表象”。图象能够呈现在我们的感官和我们的精神之中。但是,当它不被感知到时,它仍然能够存在。“确实,一个图象能够不被感知而存在;它也能够不被再现而呈现”« Il est vrai qu'une image peut être sans être perçue ; elle peut être présente sans être représentée »^②。因此,这些图象是“某种东西”(quelque chose),它们能够在我们的精神中呈现,或者只是潜在地呈现。设想一个无法被感知的图象,这仅仅只有理论的意义。在实践上,一个无法被感知的图象是不可能的。任何一个图象,都是潜在地被感知的。哪怕现实中一个图象从来不曾被感知到,也不排除某一天它将会被感知到。沃姆斯对于这一点解释得很清楚:“因此,图象是物质宇宙的潜在部分,在这个物质宇宙之中,知觉选择其再现的对象……这样,物质或者图象的内容是实在的、外在于我们的,然而,它们的内容或它们的形式则是相对于我们的”^③。

在一个由图象组成的宇宙之中,身体的角色如何? 身体(le corps),或者说,“我的身体”(mon corps),也是一个图象,但却被视作一个特殊的图象。从这一点来看,我们有必要紧随柏格森的思路,看他是如何重新定义身体。

在第一章的开头,柏格森一方面区分了“宇宙”,将其视作图象的集合;另一方面,则有“我的身体”,这是众多图象之中的一个特殊图象。由此产生考察世界的两种方式,一种是把世界看成一个集合,在这个集合之中,图象之间根据一些恒定的法则互相运动。这些法则即被称做“自然法则”。这是一个以机械论方式来描述的宇宙。第二种方式,虽然也是把宇宙看成图象的集合,

① 《物质与记忆》,MM,p.11。

② 《物质与记忆》,MM,p.32。

③ 沃姆斯:《柏格森词汇》(Frédéric Worms, *Vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.29)。

但是所有的图象却是从某个特殊的图象出发而被考虑的,也就是从“我的身体”出发来被考察的,或者通过其与“我的身体”的关系而被考察。我们可以再次使用柏格森后来在“大脑与思想”之中的表述,这是两种不同的“记录体系”,这两种记录体系描述的是同一种现实,同一个宇宙。这两个对立的体系,后来被代替以“我对宇宙的知觉”(ma perception de l'univers)和“宇宙”(l'univers)的对立,以及“意识”(conscience)和“科学”(science)的对立,以及观念论和实在论之间的对立。这两种体系的差别到底何在?从“我的身体”出发,在我之外的其他一切图象,都变成了“我的知觉”,成为“我对宇宙的知觉”,一切似乎都只是在我的“意识”之中,从而一切都只是“表象”,从而关于宇宙形成一种观念论的描述。如果从“宇宙”出发,那么一切图象之间都是无差别的,一切图象都受到自然规律的支配,从而关于宇宙形成一种“科学”的、实在论的描述。第二个体系,也就是科学的体系,正好与一种空间化的描述相应,在这种描述中,所有的图象都在一个空间之中被再现出来。在这个体系中,人们可以根据当下的状态预见未来。“一切的发生,都仿佛在这个我称做宇宙的图象之集合之中,没有什么能够产生实在的新颖”(Tout se passe comme si, dans l'ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau)^①,既然“图象的未来应该已经包含在其当下状态之中,并且没有什么会添加任何新颖”(l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau)^②。我们是否可以说,第一个记录体系,即意识的体系,对应于绵延?是否两个记录体系之间的差异是重复了空间和绵延之间的差异?我们必须更切近地考察,“我的身体”这个概念的含义。

“我的身体”是一个图象,一个众多图象之中的图象。但这是一个特殊的图象?其特殊性何在?如果没有“我的身体”,这个物质的世界似乎将永远是一个无生命的、机械的世界,一切都归于必然。若无“我的身体”,就没有新颖、没有创造、没有自由。但是,随着“我的身体”的出现,一切都将改变。“一切的发生,都仿佛在这个我称做宇宙的图象之集合之中,没有什么能够产生实在的新颖,除非通过某些特殊图象的中介,而这些特殊图象的典型是通过我的

① 《物质与记忆》,MM,p.12。

② 《物质与记忆》,MM,p.11。

身体给予的”(Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps)^①。正是通过“我的身体”,我们能够避免被封闭在无生命的世界之中,避免被封闭在自然法则的必然性之中,从而我们能够具有可能性,进入创造和自由。但是,这里涉及的,到底是怎样的身体?

“我的身体”首先被定义为“一个行动的中心”^②。不过,这个定义仍然需要澄清和界定。我的身体也是一个图象,它如何其他图象一样运动,一样接受外部的运动,也一样对外来的刺激作出反应。而唯一的区别,就在于:“我的身体”能够选择。这个选择的功能,到底是如何的?为此,我们需要进一步澄清。

图象之间,不断地发生相互作用和反作用,其他图象一样,“我的身体”也能够对其他图象起作用,也能够受到其他图象的作用。这些作用和反作用也同样从属于“自然法则”。在此意义上,“我的身体”与其他图象并无不同之处。但是,唯一的区别,就在于我的身体在一定程度上能够选择他对他所接受的东西作出反应的方式。因此,我的身体是一个行动的中心,能够选择如何对所接受的运动作出回应。这种选择的可能性并不见于任何一个图象,既然这种可能性根据自然规则仍然服从于必然性。一般的图象,当其作出回应时,既不迟疑,亦不等待,而是直接、马上作出回应。“一旦时间来临时,必要的行动自然就会完成”^③。一个一般的图象,不需要知觉来探索四周,也不需要意识来反思行动的诸种可能。但是,对于人这样有意识的存在,情况就不一样了。要注意到,“我的身体”并不是为了思辨而去探索和发现四周,而是为了行动。一切知觉都指向行动。柏格森设定了,身体的角色在于“在物质上多种可能的步骤之间加以抉择”^④。这样,柏格森就在知觉和行动之间,用一种实用主义的观点将二者联系起来。柏格森写道:“既然这些活动都是由我的身体的图象能够从周围的图象所获得的或多或少的收益所暗示出来,这些周围的图

① 《物质与记忆》,MM,p.12。

② 《物质与记忆》,MM,p.14。

③ 《物质与记忆》,MM,p.15。

④ 《物质与记忆》,MM,p.15。

象就其朝向我的身体的一面、以某种方式描述出我的身体能够从其采取的活动”^①。也就是说,一个外部的对象,能够引起我的身体的注意并形成一定的知觉,正是因为我的身体能够从这一图象获得某种潜在的或者现实的、或多或少的收益,而这个知觉,所描述的正是我的身体所可能采取的针对这一对象的活动。例如,一个与我保持一定距离的对象,其大小是根据我的身体与之的距离而变化的,当我的身体远离对象,对象就显得小,当我靠近之,对象就显得大。我的身体如同一面镜子,既反映着外物可能对我施加的作用,也反映着我对外物可能采取的行动。因此,柏格森总结道:“围绕着我的对象物体反映着我的身体对这些物体可能的行动”^②。

在身体之中,有着大脑和一个神经系统。身体通过外围神经的振动来接受来自于外部的运动,这些神经把它们所接受的刺激一直传递到大脑,然后,大脑重新把运动的指令发回给运动器官,从而对之前的刺激作出反应。因此,围绕着大脑,有一个“迂回”,问题就在于,通过这种迂回,人获得了什么?正是这一迂回使得身体获得选择的机能。据柏格森,大脑只是“某种类型的中央电话转接室:其任务仅仅在于,‘给予沟通’或者使之等待”^③。这种“使之等待”的功能,在身体之中引入了这样一种可能性,即并不对外部刺激立刻作出直接反应的可能性,这一点非常重要。伴随着这种等待,身体能够在它愿意的时候、以其喜爱的方式作出回应。而正由于没有这种等待的能力,一般的图象,只能直接作出回应,只能受限于自然法则。因此,身体不只是一个交流运动的中心,也是一个对信息进行分析的中心。正如柏格森所写的:“大脑的角色在于,或者是将所接收的运动引向某个选定的作出回应的器官,或者为此运动开启各种可能的运动路径的总合,从而描述出它所孕育的所有的可能的回应,从而自身对这些分散的信息加以分析。换言之,大脑在我们看来,相对于接受的运动似乎是一个分析工具,相对于待展开的运动而言是一个选择的工具”^④。

接下来,柏格森尝试解释,有意识的知觉如何出现。借助于大脑和神经系

① 《物质与记忆》,MM,p.15。

② 《物质与记忆》,MM,p.16。

③ 《物质与记忆》,MM,p.26。

④ 《物质与记忆》,MM,pp.26-27。

统,人的身体同一般的物质物体区别开来,这既由于其行动的不确定性,也由于其能够表象出周围图象的可能性。但是,在此必须避免再次陷入现代形而上学的幻相,根据这种幻相,大脑产生外部世界的表象。然而,这一命题是荒谬的,因为大脑也只是一个图象,只是物质宇宙的一部分。声称大脑能够产生关于外部世界的表象,也就是宣称部分能够产生全体。

但是,知觉如何产生?柏格森发展了他的图象论,用来重新考察知觉问题。在宇宙之中,物质对象是根据自然法则互相作用和反作用的。但是,在生物体之中,当一个外部运动被生物体接受时,生物体并不马上就回应这一运动,这时这一运动就被转换为知觉。“当一个振动被物质所接受,又并不马上伸展为必然的反应,这时,就出现了知觉”(Cette perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire.)^①。在较为低等的物种,知觉的过程是和反应的过程混淆在一起的,行动器官往往同时也是知觉器官。例如,棘皮动物的步带,腔肠动物的造成荨麻疹的器官。在较高级的动物这里,反应变得越发不确定,行动器官和知觉器官分离开来,越是进化高的物种,这一点越是明确。相对于植物而言,动物采用更多的时间和空间来回应。这样,柏格森就在其图象理论中描述了知觉的诞生。这样理解的知觉,是一种潜在的反应,它测量着“后续行动的不确定性”^②。对此,柏格森总结说:“知觉所支配的空间,恰恰与行动所支配的时间成比例”^③(La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps)。

柏格森继续追问知觉和生命有机体之间的关系。知觉是否来自于大脑的运动?这一追问将我们引至纯粹知觉理论。柏格森要求他的读者设想一种不包含有任何回忆的知觉。实际上,一切知觉都或多或少掺杂着回忆。但是,这些回忆使我们的知觉移动,并且阻止我们返回到“我们的感官的直接和当下的给予”^④。这种纯粹知觉是“我们对外部事物的认识的基础”^⑤。什么是纯粹知

① 《物质与记忆》,MM,p.28。

② 《物质与记忆》,MM,p.29。

③ 《物质与记忆》,MM,p.29。

④ 《物质与记忆》,MM,p.30。

⑤ 《物质与记忆》,MM,p.30。

觉? 柏格森如是写道:“一种与其说事实存在,不如说应当存在的知觉,知觉应当具有这样一种存在:在我之所在,如同我所感受的那般活生生,完全地被吸入现在,通过对一切形式的记忆的取消,能够获得关于物质的一种直接的瞬间的观看”^①。

借助这种关于纯粹知觉的全新视角,一种新的认识理论得以可能。柏格森写道:“确实,一个图象可以存在而不被感知;图象亦可以被再现而不被呈现;呈现和再现,两个术语之间的距离,似乎恰恰衡量出物质本身和我们关于我关于物质所具备的有意识的知觉之间的差距”^②。在传统的认识之中,一方面是在意识之中的关于对象的表象,另一方面,则是作为物自身的外在对象。从意识体验的内在性,到对象的超越性,二者之间有着一道无法跨越的鸿沟。为此,某些哲学家宣称认识是相对的。但是,这种内在和超越之间的对立,在柏格森的纯粹知觉理论之中不再有效。在纯粹知觉之中,对象本身得以呈现出自身。在对象的图象和意识所感知到的图象之间,是整体和部分的关系。也就是说,当一个对象被感知时,是它的一部分进入了感官、进入了意识,在意识之中直接被给予。于是,图象就通过衰减的形式变成了知觉,“图象被迫放弃自身的某些东西从而使它们的单纯的呈现转化为表象”^③。在表象和呈现之间,在被感知的图象和图象之间,有着部分和整体的关系,有着少和多的关系。所有的图象,所有的物体,都潜在地能够被“我的身体”再现出来。

纯粹知觉完全是外在的,是外在对象的直接给予,并且呈现在我的意识之中,正如沃姆斯所强调的:“我们应该假设,这些知觉是外在的,而且不是别的,就是物质宇宙的各个对象”^④。从整体到部分,从多到少,必须有一种转向(conversion);不只是“使得对象更为敞亮,相反,而是使得对象的某些方面变得晦暗,减少其最大的部分,从而使得剩余者得以不再作为一幅事物被封闭在环境之中,而是作为一副图画从中凸显出来”^⑤。因此,知觉是一种选择的过程。通过选择,使得某些物体,从所有图象的整体的大集合的背景之中显现出来,其他的

① 《物质与记忆》,MM,p.31。

② 《物质与记忆》,MM,p.32。

③ 《物质与记忆》,MM,p.32。

④ 沃姆斯:《柏格森,记忆,生命》(Frédéric Worms, « Bergson, mémoire et vie », in *Cerveau et mémoires: Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Paris, Edition Osiris, 1998, p.45)。

⑤ 《物质与记忆》,MM,p.33。

图象,并不总是需要被感知,但它们始终存在,始终以潜在的方式存在着,一旦需要,即可以通过选择得以显现出来,而决定是否选择、选择哪些图象,则在于尽可能地满足生命的需要。因此,知觉就在于两种操作:一方面,对于图象的大部分面向的忽视,因为这些面向我们不感兴趣,与我们的行动无关;另一方面,则是让某些面向通过,并且呈现在我们的意识之中,因为这些面向让我们感兴趣,对我们的行动有利。最终,这些面向抵达我们的神经中枢并且最终抵达大脑,从而最后形成知觉。这种用来选择的功能,柏格森命名为“区分”(discernement)。

借助于这样一种纯粹知觉理论,柏格森否定了现代哲学的一个著名的思辨幻相,根据这种幻相,知觉是一种纯粹的为认识而认识,是主体的一种纯粹思辨的活动。这是观念论和实在论所共同承认的公设。然而,这个公设,使得物质、精神及二者关系问题都变得更为晦涩,并且一再将我们引入思辨的死胡同。但是,根据柏格森的纯粹知觉理论,知觉只有一种完全实用的兴趣,只是为了行动而认识,一切知觉都潜在地或者直接地指向行动。柏格森随后证明,在有意识的知觉和大脑皮层变化之间,确实有着某种相关性,但这二者都可以视作第三者的功能,即意愿的不确定性。

在概括了纯粹知觉理论之后,让我们返回我们的问题:什么是身体,或者说,什么是“我的身体”?实际上,一旦建立了纯粹知觉理论,身体作为一个“行动的中心”这一表述可以得到更清晰的阐明。身体是一个图象,一个如同其他图象一般不断作用和反作用的图象。借助于大脑和神经系统,身体得以形成一个迂回,来暂时悬置作用和反作用。从而获得时间和可能,在不同的可能行动之间加以选择。这种行动的不确定性要求身体能够知觉到它周围的一切。于是,就诞生了知觉、回忆和意识。通过知觉,身体能够探索四周的对象,从而身体建构为一个个体,这个个体有别于其他的物体。这样,也就形成了内与外的区分。这种区分指向的,并不只是我的身体和其他的对象之分,而是指向“我的身体”这一形象相对于一般的形象所具有的特殊地位,换句话说,造成内与外的区分的关键在于“我的身体”不同于一般物体的存在方式。“内和外的区分,这样就可以归结为部分和整体之区分”(La distinction de l'intérieur et de l'extérieur se ramènera ainsi à celle de la partie et du tout.)^①。

^① 《物质与记忆》,MM,p.46。

在图象的集合之中,有着一些“行动的中心”。身体是一个行动的中心,内在的知觉再现着外在的形象,从而描述出身体朝向外部物体时的可能运动。“我的身体被描述为处于这些知觉的中央;我的人格是这些行动所指向的存在”^①。在关于外部对象的所有的知觉之中,我的身体总是处于中心位置。对象总是在朝向我的身体的方向上被定义的,通过一些诸如“前”、“后”、“左”、“右”之类的语词。渐渐地,知觉就将我的身体总是视作中心,既然我的身体似乎总是所有知觉的出发点。“因此,在图象的集合之中,有一个占据优越性的图象,在其可以从其深度而不是其表面来感知,既是行动的源头、亦是感知的所在:正是这个特殊的图象,我将其视作我的宇宙的中央,并视作我的人格的基础”^②。由众多外在对象所围绕的身体,并不是一个数学的点,而是一个生命的中心,一个始终抵抗和运动的点。而我的身体和对象的距离,体现的正是相对于对象我可能采取的行动。“我的身体和被感知的对象的距离,衡量的是某种危险或多或少的紧迫性、某种承诺或近或远的到期”^③。

要注意的是,身体不可被简化为大脑。大脑以及神经系统,只是运动的传递中心,一方面,接收外来的运动和刺激;另一方面,则生成运动指令发送给身体的各个运动器官。因此,大脑是构成身体的一个图象,是身体的一部分,但它并不等同于身体。实际上,大脑只是“一个分析接受的运动和选择将要实施的运动的工具”^④。但是,大脑没有任何器官可以用来制造表象。因为,“大脑是物质世界的一部分,而不是物质世界是大脑的一部分”^⑤。

图象之整体,先于身体之所是的图象,也就是说,世界先于身体,身体必须扎根于世界之中,也就是以某种方式使得人的存在“在世界之中”。现代哲学往往错误地设定了一种在我思与世界之间的二元对立。柏格森取而代之以一个“图象”的一元论,在这个一元论之中,宇宙和“我关于宇宙的知觉”只是两种不同的记录体系。

身体,作为一个特殊的图象,有两个面向:(1)身体是物质的,它是宇宙之

① 《物质与记忆》,MM,p.46。

② 《物质与记忆》,MM,p.63。

③ 《物质与记忆》,MM,p.57。

④ 《物质与记忆》,MM,p.26。

⑤ 《物质与记忆》,MM,p.13。

中的一个图象；(2)身体通过其行动的不确定性,有别于其他的图象,由于身体能够感知并且思想,简言之,身体是一个有生命的、有意识的身体。正如沃姆斯所说的:“身体,总是属于物质及其接近于必然性的绵延,因此也在其自由的程度上象征着我们的绵延和我们的意识。因此,在这种同一性和差异性之中,总是有着身体的双重含义”^①。

“身体是一个行动的中心”。行动的不确定性对于这一表述而言具有核心意义。但是,还有一个面向我们的问题需要加以澄清,这就是记忆问题。正如维亚巴隆所说的,在《物质与记忆》中有一个量的身体(*corps-quantité*),还有一个质的身体(*corps-qualité*)^②。在第一章中处理的还只是量的身体。但是,我们必须注意到,知觉总是夹杂着回忆,而记忆的实现也需要借助于身体。在第二章和第三章,质的身体也出现了,体现在生命注意力(*l'attention à la vie*)的形式之中。因此,我们有必要紧随柏格森的思路,进入第二章和第三章,在接下来的考察中,我们将会侧重于记忆问题和精神概念的问题,但同时亦不忘记联系到身体概念的新发展。

第四节 记忆,意识的多个层面,精神

在重新读第二章和第三章之前,让我们回忆一下在《物质与记忆》的第一章的开头,柏格森就要求我们假装对关于物质和关于精神的理论全然无知。我们前面已经考察过需要被悬置的物质理论,那么,关于精神的诸种理论,我们需要悬置的是哪些?这里柏格森要悬置的,是唯物论和精神论。通过提出一种纯粹记忆的理论,柏格森提供了一个新的视域来重新设想精神,正如他在第一章的最后部分所写的:“如果纯粹知觉给我们提供关于物质本性的指示,使我们得以在实在论和观念论之间找到一个位置,那么,纯粹记忆则给我们打开了我们所说的精神的新视域,从而使我们得以评定另外两种学说,唯物

^① 沃姆斯:《柏格森,或生命的双重意义》,F.Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.123。

^② 参见维亚—巴隆:《柏格森论量的身体和质的身体》(Jean-Louis Vieillard-Baron, « Corps-quantité et corps-qualité selon Bergson », in Jean-Luc Petit (dir), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997, p.111 sq)。

论和精神论”^①。

唯物论是这样一种理论：认为只存在一种实体或者一类实体，即物质，精神不过是物质的功能，或者物质的产物，这是一种以物质为本原的一元论。相反，精神论并不就是一种主张精神为唯一本原的一元论，而是一种二元论，因为在柏格森的时代，物质的实在性已经是无法否认的事实，因此有些思想家和学者则主张精神有相对于物质的独立性，并且精神也是和物质一样的实体。

在柏格森的时代，伴随着实证科学的发展和进步，唯物论已经获得一种完备和绝对的形式，从而精神、意识、思想，所有这些意识现象或者精神现象，都只不过是生理活动的派生物或者副产品。生理学家的的工作，极大地更新了唯物论的理论形态。首先，所有人都知道，正是大脑和神经系统造成了心理活动。其次，所有的意识现象都能够归结为一些在大脑内部发生的物理化学现象。再次，我们可以尝试在大脑的不同部位定位不同的意识现象，以及精神的不同能力。最后，在生理状态和心理状态之间，我们建立起某种一一对应的平行论。这就是唯物论以科学的名义所展示出来的新面目，柏格森在其“灵魂与身体”这篇讲座中对此有很好的概括。^② 在《物质与记忆》中，柏格森在好几处地方，都对唯物论命题有严格的批判，从而证明大脑作为宇宙的一部分，没有能力产生宇宙的表象，因为大脑只是宇宙的一部分。对此，我们在此不再展开，因为实际上在柏格森眼中，唯物论只不过是身心平行论的一种理论变形，而我们已经相当充分地讨论过柏格森对身心平行论的批判。

如果柏格森对唯物论持反对态度，并不意味着他就赞成精神论，虽然他的思想确实较为接近后者。在柏格森眼中，旧的精神论过于随意。^③ 如果可以将柏格森也视作精神论者，那么就必须在一种新的哲学视野中来理解精神论。但是，毫无疑问，我们可以说，如果把精神论定义为一种认为精神无法还原为物质的思想主张，那么柏格森当然可以归于其中。实际上，由这种含义来理解精神论，正是柏格森时代的见解。我们在拉朗德(André Lalande)主编的《哲学之技术与批判词典》之中可以看到对精神论的这样一种解释。这本词典出

① 《物质与记忆》，MM，p.74。

② 参见《灵魂与身体》(« L'âme et le corps », ES, pp.30-34)。

③ 对于旧的精神论的批判，以及柏格森的精神论的原创之处，参见本书第七章。

版于1926年,可以算与柏格森同时代,而且柏格森本人也参与了其中不少条目的讨论。^① 柏格森本人也主张精神相对于物质的独立性以及精神高于物质。^② 可以说,柏格森哲学带来的是一种新的精神论。在柏格森这里,精神应该始终与其物质基础保持紧密的联系。对此,法国著名哲学史家古耶说道:“《物质与记忆》将一种新的精神论的原创性揭示出来”^③。当代学者帕纳罗(Alain Panero)也认为,在柏格森那里有一种极小主义的精神论。^④ 然而,重要的不在于简单地回答,柏格森到底是不是精神论者。正如我们此前所说的,在哲学中,重要的并不是作一个表态,“是”或“否”,而是要问“在何种意义上”^⑤。问题就在于,在柏格森这里,精神的本性到底是怎样的? 精神如何与物质保持其接触? 精神以何种方式嵌入物质? 精神在何种意义上高于物质? 为此,我们就必须回到《物质与记忆》的第二章和第三章,看看柏格森如何处理记忆和精神两个问题。

在《物质与记忆》的开始,柏格森就根据记诵课文的例子,区分了两种形式的记忆。通过反复诵读一篇课文,最终人们能够将其记在心中。在我们对于这篇课文的回忆中,有两种类型的体验。首先,对于每一次的阅读有一个回忆,每一次的阅读都“返回到我心中,并伴以其特殊的个性”^⑥。其次,每次阅读都是一个事件^⑦,这个事件是独特的,无法重复,并且产生着无法预料的新颖性。在多次阅读一篇课文之后,阅读者最终成功地将这篇课文牢牢记在心中,并且能够机械地加以重复。因此,就有了两种记忆,一种是对每一次阅读

① 拉雪利耶(Lachelier):“我们可以用一种普遍的方式,将一切主张精神的独立性和首要性的学说,称为精神论,这里说的精神,也即有意识的思想”。参见《哲学之技术与批判词典》,“精神论”(spiritualisme)条目(L'article « Spiritualisme » dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926 (2006), p. 1020)。

② 参见《杂著集》,M, p. 477。

③ 古耶:《柏格森与福音基督》(Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1999, p. 41)。

④ 帕纳罗:《柏格森论身体、大脑、精神》(Alain Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson, le spiritualisme minimaliste de Matière et mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2006)。

⑤ 《杂著集》,M, p. 477:“是和否,在哲学中都是缺乏意义的。有趣、有教育意义、丰富的东西,是在何种意义上?”。“Le oui et le non sont stériles en philosophie. Ce qui est intéressant, instructif, fécond, c'est le dans quelle mesure?”

⑥ 《物质与记忆》,MM, p. 83。

⑦ 关于柏格森的事件概念,参见《思想与运动》,PM, pp. 99-100。

的记忆,一种是对课文的记忆。由此出发,柏格森区分了两种类型的记忆。第一种类型的记忆,是对一种记忆—图象的回想,回想一件在过去发生的、独一无二的事件。第二种记忆,则有着习惯的特征。通过不断重复,回忆被固定在记忆中,并且“在身体之中创造了一些新的行动趋势”^①,从而能够回忆起课文而不需要再回想起某次阅读时的细节。一旦心中想起第一个句子,接下来的其他句子也就接踵而至,陆续地、自动地来到心中。由此,柏格森指出这两种形式的记忆有着质的差异:一方面是纯粹记忆,它将我们日常生活中的每一事件都加以记录,从而这是最完美的记忆;另一方面,则是记忆—习惯,它将回忆固定下来,并创造出一些身体的习惯,因此,这毋宁说是“通过记忆来澄清的习惯,而不是记忆”(MM,89)。这种区分既不是一种功能的区分,也不是一种形而上学的区分,而是由逻辑或现象学出发而建立的区分^②。这一区分对于柏格森哲学有着根本的重要性,因为它开启了一个新的视域来考虑精神、物质以及二者之间的关系。

纯粹记忆首先给我们得以对于何谓精神有了一种新的视域^③。与两种记忆对应的有两种形式的回忆^④:纯粹回忆(*souvenir pour*)和回忆—习惯(*souvenir-habitude*)。纯粹回忆主要在第三章中得到讨论。回忆—习惯主要在第二章,这是一种在身体习惯的形式下被固定的图象。不过,我们要注意,在二者之间,还有着回忆—图象(*souvenir-image*),这是记忆和知觉的混合。一旦纯粹回忆变得空间化并且获得一种清晰的但却是混合的形式,它就变成了关于过去的表象。在回忆—习惯中,回忆就在身体的机制中得以固定下来。这时,这种回忆实际上就变成了类似于本能的一种自发记忆。借助于这种回忆,每次面临同样的环境时,人都可以自动地作出同样的或者相似的反应。在我们看来,在回忆—习惯中发生的一切,似乎与在纯粹知觉中所发生的有相似之处。如果回忆—习惯把我们带向某种宿命论,我们的自由就更多地与纯粹记

① 《物质与记忆》,MM,p.86。

② 沃姆斯:《柏格森,或生命的双重意义》(Frédéric Worm, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.155)。

③ 《物质与记忆》,MM,p.74。

④ 本书在术语的使用上,区分记忆(*la mémoire*)和(*le souvenir*)。前者是精神的一种功能和活动,能够记录图象并唤起图象。后者则是在这一活动中被记录和唤起的图象。

忆相关。

纯粹回忆和纯粹知觉一样,是一种应然状态。纯粹回忆有三个特征:(1)纯粹回忆将我们的过去的所有细节都巨细靡遗地储藏起来;(2)纯粹回忆是潜在的(virtuel);(3)纯粹回忆总是有可能被转换为回忆—图象,它们从潜在的转化为现实的,一旦意识感受到有必要唤醒这些纯粹回忆从而以便于身体的行动。

纯粹回忆的概念使得我们在一个新的视域之中来设想现在和过去、意识和无意识。我的现在与知觉相连,本质上是“感觉—运动”的,它随时准备着转化为行动。我的过去,则处在纯粹回忆的形式之下,一直保持在潜在状态。这些过去,毋宁说是一些无意识的心理状态,它们以不同于当下状态的另一种方式存在着,而当下状态则在意识之中显现出来。“如果意识只是当下的标志性记号,也就是说,当下体验的记号,也就是说行动者的记号,那么,那些并不行动并不因此就停止属于意识,从而并不必然无法以某种方式存在”^①。形而上学中的存在的概念也得以接受柏格森的重新检验。在形而上学中,“存在”(existence)意味着两个条件:(1)在意识之中呈现;(2)如此呈现之物与在它之前或之后呈现的东西有着逻辑或者因果的联系。这两个条件都承认一些层次,人们意识到,这些条件只是不同程度地被满足,因此根据被满足的程度,这两个条件都承认不同的层次。也就是说,当我们说某个事物存在,也就意味着,或者这个事物在意识之中得到直接地呈现;或者,这个事物与在意识之中呈现的东西有着逻辑或者因果的关联。在后一种情况下,可视为间接呈现。纯粹回忆,在其无意识状态的形式下,并不现实地在意识之中呈现,而是应该有一个存在的等级,正如那些不被感知但仍然存在的物质对象一样。

如果纯粹回忆存在,人们往往习惯于去问,这些回忆保存在何处。但是,对于柏格森而言,这其实是个假问题。因为“包含”、“被包含”、“贮存”这样一些词语,其实只是对于在空间之中并列展开放置的物质对象才有意义。因此,说纯粹记忆保存在大脑中,这是错误的。实际上,认为记忆保存在大脑中,并可以在大脑皮层的某种定位为其空间,这样一种理论,基于一种认识论,这种认识论混淆了空间和绵延、静止和运动,量和质。在书中的许多地方,柏格

^① 《物质与记忆》,MM,p.156。

森都对这样一种认识论进行了批判。实际上,应该追问的,并不是在何种物质载体之中,记忆得以保存,而应该追问,是否有可能,物质也在某种意义上,具备某种程度的记忆。正是在这里出现了柏格森理论的一个关键性转折。我们最好引用柏格森在《物质与记忆》之中的一段话:

“因此,或者您得假设,这个宇宙通过某种真正的奇迹,在绵延的每一时刻,都即生即灭;或者,您得把您所拒绝给予意识的存在的延续性,转移给宇宙,从而使得其过去成为一种不断持存、不断延伸的现实:因此,如果将记忆贮存在物质之中您将一无所获。相反,您将看到,您不得不把这种独立的、整体的持存扩展到物质世界的总体,即使您曾经拒绝承认心理状态具有这种持存”^①。

在此,涉及两种不同的宇宙论概念:第一个理论,是笛卡尔式的。在笛卡尔的世界之中,所有的物都只不过是广延,这些物的延续性只能通过某种神意下的“持续创造”的奇迹来保证。^② 笛卡尔曾在其形而上学中提出上帝“持续创造世界”(création continuée du monde)的学说。正如我们前面所指出的,现代科学的一个重要操作,就是对时间的无限细分,从而时间被变成无数个瞬间。而当下瞬间和下一个瞬间之间,只有着偶然的关联,而不存在必然的联系。笛卡尔在第三沉思中写道:“因为我的生命的全部时间可以分为无数部分,而每一部分都绝对不取决于其余部分,这样,从不久以前我存在这件事上并不能得出我现在一定存在这一结论来……一个实体,为了在它延续的一切时刻里被保存下来,需要同一的能力和同一的行动,这种行动是为了重新产生它和创造它所必要的”^③。例如,在物理学中,在进程一中,从状态 A 到状态 A1 需要 30 分钟;在进程二中,从状态 A 到状态 A1 只用了 1 分钟。但是,只要起点状态和终点状态是一样的,物理学可以将两个进程视作完全相同,但是,这也意味着,A 到 A1 之间的时间间隔,是被无视掉的。这也意味着,A 到 A1 之间并没有必然的联系,这一进程完全有可能被中止。这也意味着,物质

^① 《物质与记忆》,MM, pp.165-166。

^② 参见《创造的进化》,EC, p.22:“数学家所启动的世界,是一个在每一瞬间都诞生和死亡的世界,当笛卡尔说‘持续创造’所想到的就是这样一个世界”。

^③ 笛卡尔:《第一哲学沉思录》,庞景仁译,北京:商务印书馆 1986 年版,第 50 页(R.Des-cartes, *Oeuvres philosophiques*, Tome II, éd.Par F.Alquié, Paris, Garnier, 1967, p.450)。

是从一个瞬间跳跃到下一个瞬间,两个瞬间之间的间隔是一个巨大的虚无。对于笛卡尔来说,上帝在创造了世界之后,这个世界是否能够凭自身维持下去?对此,笛卡尔认为,上帝在创造世界之后,还必须在每一个瞬间不断创造世界,从而使得世界不断延续和维持下去。换句话说,世界每一秒钟都在死去,每一秒钟都在重生。在笛卡尔的世界里,物质作为广延,只是一种贫穷的存在,并不包含真正的存在根据,从而在任何一个瞬间都可以死去。普遍说来,一切有限的存在凭自身都不足以自持,在这一瞬间存在并不能保证它在下一瞬间仍然存在。因此,这就必须依赖于上帝的持续创造,来赋予物质世界以一种延续性。

第二个理论,则是柏格森主张的,它肯定了物质对象存在的延续性,保证物质以某种方式绵延着。问题就在于,追问为何物质重复自身,为何物质没有能够显现其过去。我们将在后面再次检验柏格森关于物质及其形而上学含义的这一新视域。

柏格森的上述讨论,可以视作对19世纪的法国新批判主义哲学家、康德哲学在法国的传播者和研究者雷努维耶的“纯粹形而上学的两难”(Les dilemmes de la métaphysique pure)的回应。雷努维耶在文中写道:“或者,实体是一种质和无法定义的关系的逻辑主体”,或者,“实体是一个自在的存在,从而作为自在的存在是无法定义、无法认识的”^①。巴什拉对此的回应是,相应于这两种方案,他提出了第三种,即一种“实体化的实体”(le substantif substantialisé)。与之类似却又有所不同,我愿意把柏格森的实体观定义为一种“不断实体化的实体”(le substantif substantialisant)。也就是说,在柏格森这里,一切实体,不论是精神性的还是物质性的,都处在不断地变化、运动中,都不断地绵延着,而从来都不是一个已经固化的、确定的实体,而是处在不断的实体化过程中。

借助于纯粹记忆理论,精神的概念得以更新。要注意的是,柏格森经常使用诸如“意识”(la conscience)、“精神”(l'esprit)、“灵魂”(l'âme)等术语。在我们看来,在柏格森这里,这些术语所指皆同,即人的心理意识状态的总和,包

^① 转引自巴什拉:《新科学精神》(Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968, p.13)。

含知觉、回忆。但是,用不同的语词来指同一事物,并不是完全没有意义的。因为这些语词有着不同的词源,甚至不同的含义,因此适用于不同的语境,从而每个词都有其用法。“灵魂”来自于拉丁词“anima”,而这个拉丁词是对希腊词“psyché”的翻译。精神“esprit”来自于拉丁词“spiritus”。“灵魂”和“精神”这两个词可以算是同义词或者说含义非常相近的近义词。它们都有两方面的含义,一方面,它们指的是某种作为生命原则的“气息”,正是这种“气息”使得生命得以运转不息。另一方面,它们指的是意识和思想活动。在布隆德尔(Maurice Blondel)看来,“灵魂”一词比“精神”一词更能引起一种生命、热、心的东西,而“精神”一词则更多地强调“那独立于物质条件、动物性的东西,那分有普遍、分有永恒的东西”^①。总而言之,这两个词是非常相近的。因此,灵魂与身体的关系,也经常被表述为精神与身体的关系。但是,这两个术语还是有区别的。好比,我们会说,灵魂不死和灵魂的转世重生。我们总是把精神和物质、精神和自然对立起来。可见,灵魂总是包含某种个体性的实体,然而,精神则更多地用于非个人的、普遍的含义。因此,黑格尔的著作,是“精神”的现象学,而不是“灵魂”的现象学。比较起来,胡塞尔的现象学,由于专注于自我意识中的意识分析,倒毋宁说是一种“灵魂”的现象学。不过,柏格森在运用这两个词时,并没有作严格的区分。一般来说,在柏格森这里,“灵魂”和“精神”这两个词是等价的(ES,31),只不过,有时根据语境,在两个词之中进行选择。实际上,精神、灵魂、意识,三个词,都大致相当于笛卡尔的“我思故我在”的“我思”。

“意识”这个词,来自于拉丁词“conscientia”,首先意指的是一种内在的认识,这个词没有任何“气息”或者“生命原则”的含义。相对于灵魂和精神,“意识”这个词显得更加经验,因此更多地为心理科学所使用,而较少灵魂和精神二词的形而上学含义^②。但是,这三个词都指向思维活动,指向某种思考着的东西,指向心理状态的总和,即使三个词处在不同的层次,表达着有所不同的含义。意识

^① 拉朗德(编):《哲学的技术和批判词典》(André Lalande(éd.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, (2006), p.42)。

^② 但是,我们将在本书的第五章中看到,在《创造的进化》一书中的许多地方,柏格森使用了“一般意识”、“宇宙意识”这样的表述,用来指一种宇宙论原则,这一原则,他有时又称做“生命冲力”(l'élán vital)。

的概念更接近事实、接近经验,而灵魂和精神两个概念都与意识概念密不可分。

在《论意识的直接材料》,柏格森已经借助于绵延概念,更新了意识概念。在《物质与记忆》一书中,意识由两个部分组成:一方面,是当下意识到的部分,即当下的知觉;一方面,则是未被意识到的部分,即无意识,也就是潜在地存在着的回忆。在这里,显示出柏格森精神观念的原创性。

柏格森关于记忆的理论,实际上也引起了许多科学家、心理学家的注意。从心理科学的角度来看,柏格森关于两种记忆的理论是否成立呢?许多心理学家的答案是否定的。当代心理学的不断进展,已经有人证明,在回忆现象和大脑过程之间确实有着生理学的联系。他们也指责,柏格森和笛卡尔一样,忽视了在记忆过程中情感的作用。^①米萨(Jean-Noël Missa)指责柏格森陷于某种精神论哲学的教条之中,从而他的理论不再能够为实验心理学所证实。^②但是,实际上,米萨由于对柏格森的第一章中的纯粹知觉理论缺乏理解,从而未能把握柏格森理论的深刻内涵。^③实际上,柏格森的记忆理论中,许多论点在当代的科学家的研究之中仍然引起回应。在这方面,我们同意维亚—巴隆所说的:“柏格森的文本的意义不在于其从科学信息中所获得的,这些科学信息对于我们早已过时和陈旧,而是在其哲学领域的严格性”^④。即使柏格森的观点,完全被科学所证否,我们也仍然应该不断重读他的著作,重温他的思想,正如我们仍然需要阅读柏拉图和亚里士多德。

^① 参见夏布济耶、克莱蒙、韦诺:《一种无情感的记忆,柏格森的错误》(Cf. G. Chapouthier, Y. Clement, P. Venault, « Une mémoire sans émotion ou l'erreur de Bergson », in *Cerveau et mémoire, Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Paris, Edition Osiris, 1998, pp.69-76)。

^② 米萨:《对〈物质与记忆〉第二章的实证批判》(Cf. Jean-Noël Missa, « Critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* », in *Bergson et les neurosciences*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997);米萨:《从当代神经科学的角度来看柏格森的“大脑,行动器官”之理论》(Jean-Noël Missa, « La théorie bergsonienne du « cerveau, organe de l'action » à la lumière des théories neuroscientifiques contemporaines », in Jean-Luc Petit(éd.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997)。

^③ 关于这一点,我们与帕纳罗的观点一致。参见帕纳罗:《柏格森论身体、大脑和精神》(Sur ce point, nous sommes d'accord avec A. Panero. Cf. Alain Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson*, Paris, L'harmattan, 2006)。

^④ 维亚—巴隆:《柏格森论质的身体和量的身体》(Jean-Louis Vieillard-Baron, « Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson », in Jean-Luc Petit(éd.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997)。

柏格森主义的研究者们,并没有忽视由他的记忆理论所开启的理论新维度和新视野。德勒兹特别强调了记忆的潜在性特征,并对潜在性这一概念加以发展。在德勒兹看来,柏格森“把潜在概念带到了最高点,并在此基础上建立了整个的关于记忆和生命的哲学”^①。因此,德勒兹毫不犹豫地,就对其记忆理论作了一种存在论的解释。他强调了过去的超出心理学的维度。德勒兹写道:“柏格森所说的‘纯粹回忆’没有任何心理的存在。因此,它被称为‘潜在的’,它是非现实的、无意识的……严格说来,心理的东西,就是当下的东西。唯有当下的是‘心理的’;但是,过去,这是纯粹的本体论,纯粹回忆仅有的只是本体论意义”^②。

伊波利特强调了回忆的不同层面。在他看来,关于过去和现在的区分,构成了柏格森思想中一个特别重要的问题,而记忆的不同含义,其实设定了一个基本的含义,作为其它含义的基础,也就是绵延:“柏格森所给予的特殊意义的记忆,也就是创造性的绵延”^③。因此,两种记忆的区分,其前提在于第三种记忆,即记忆—绵延(*mémoire-durée*)。这一观点,可以在沃姆斯的著作之中找到回响^④,以及拉布贾德(*David Lapoujade*)^⑤的著作。这种第三种记忆,不论是被称作“创造性的绵延”(*durée créatrice*)(伊波利特)还是“绵延—精神”(*mémoire-esprit*)(拉布贾德),都是一种行动,将时间的诸时刻浓缩在一起,并通过这种行动从过去投向未来,一种在当下把握过去的心灵的努力,一种在生命之中表现自身的自由。“这是一种我们之所是的记忆,一种我们从来不曾停止存在的记忆,即使我们对这种记忆全无认识”^⑥。我们注意到,这样一种概念,实际上和海德格尔的筹划、萨特的计划,已经相当接近。

① 德勒兹:《柏格森主义》(*Gilles Deleuze, Le bergsonisme*, (1966), Paris, PUF, 2007, p.37)。

② 德勒兹:《柏格森主义》(*Gilles Deleuze, Le bergsonisme*, (1966), Paris, PUF, 2007, pp. 50-51)。

③ 伊波利特,《哲学思想的种种形象》, (*Jean Hyppolyte, Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1991, tome I, pp.471-472)。

④ 参见沃姆斯:《柏格森,或生命的双重意义》(*Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, 2004, p.153)。

⑤ 参见拉布贾德:《生命的潜能》(*David Lapoujade, Puissance du temps, Versions de Bergson*, Minuit, 2010, p.21)。

⑥ 参见拉布贾德:《生命的潜能》(*David Lapoujade, Puissance du temps, Versions de Bergson*, Minuit, 2010, p.21)。

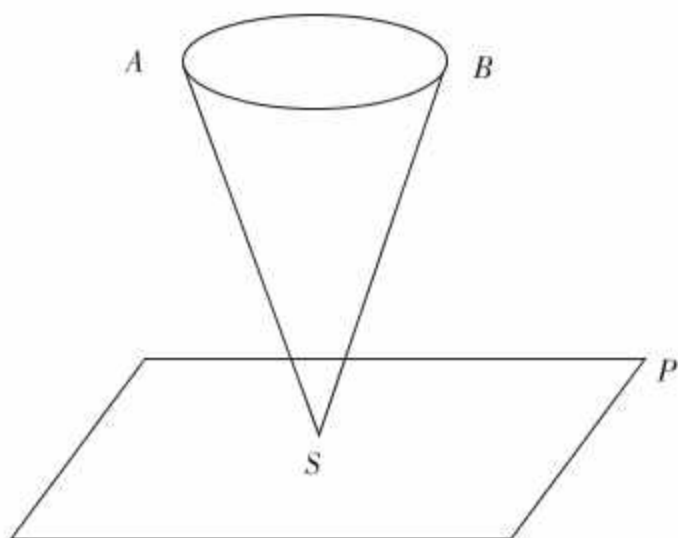
纯粹回忆还只是处于潜在状态,需要现实化才能转化为回忆。回忆的实现问题是在再认知(*la reconnaissance*)现象的分析之中得到讨论的。再认知有两种形式,这一区分是与两种记忆的区别相对应的:一种是自动的再认知,一种是注意的再认知(*la reconnaissance attentive*)。第一种,自动的再认知,是一种瞬间发生的认知,这毋宁是一种身体因为其习惯而自动完成的反应,因此与反射颇为接近。在这种情况下,人就像一个自动机器一样行动。面对同样的外部刺激,总是回应以同样的行动。接下来,身体把这些同样的回应保存为习惯。只要出现同样的刺激,身体马上就能够将其认出,并立即给以回应。在这种情况下,回忆、知觉、身体的运动,都有机地交融在一起。这种习惯更接近于反射。借助于这些习惯,知觉就直接转变为行动。

第二种再认知,即注意的再认知,则完全不一样。这是一种选择。在纯粹回忆之中,对人有利的,将被转移到现在,并转换为回忆—图象(*souvenir-image*)。为此,必须提高注意力、付出努力。必须对发生的一切加以注意:知觉不能直接转换为运动,遇到了一些障碍。因此,为了克服障碍,必须唤起过去的记忆,来寻找对于克服障碍有利的回忆。为此,就必须需要持续的注意,这种注意力,不但专注于现在,也专注于对过去记忆的搜索和回想,从而最终使得合适的过去图象得以唤醒,为此,需要时间,需要等待。在某些情况下,甚至有可能,最终未能找到人们所需要的可以克服障碍的合适图象。因此,这种等待充满了不确定性。根据人们所付出的注意力的专注程度的不同,人们可能获得不同的结果。我们在纯粹知觉理论中,已经谈到了身体行动的不确定性,因此,这种不确定性,必须补充回忆过程中的不确定性。

在区分了记忆的两种形式之后,柏格森证明在二者之间,存在着一种内在和互补的关系,为了描述二者的关系,柏格森用了一个如下的示意图:

在这个倒立的圆锥体中,其居上的底座 AB 代表着所有纯粹回忆的总和;顶端 S,表示当下时刻,平面 P 则代表着我当下关于宇宙的知觉。S 也代表着“我的身体”,我的身体感知外界,并且以其习惯作出回应。“我的身体”的概念也因此在这一新视域中得以更新。“我的身体不是别的,而就是我的表象中不断重生的不变的部分,一直呈现的部分,或者说,在每一时刻都到来的部分”^①。我的

^① 《物质与记忆》,MM,p.168。



(参见《物质与记忆》,MM,p.169)

身体是一个特殊的图象,“它在每一时刻都构成对于不断变化的宇宙现象的一个切入。因此,我的身体是这些接受和再发出的种种运动的通过空间(*lieu de passage*),是对于我展开活动的事物与我对之展开行动的事物之间的联系点,一句话,是感觉—运动现象的所在”^①。我的身体与现在紧密联系,与知觉紧密联系,既是感觉的,又是运动的,比较起来,精神则更多地联系到过去,联系到回忆。但是,回忆的现实化离不开身体的作用。这是一个能够回忆的身体。因此,我的身体,作为一个特殊的图象,不仅仅是一个能够再现其他图象的身体,而且也是一个带有精神的身体。正如维亚—巴隆所注意到的,在柏格森这里,身体不只是一个量的身体,亦是一个质的身体。正是缺乏质的身体这一维度,一般的物质并不能将其回忆呈现出来,从而只能不断地重复自身。一个物质对象始终是某种“一般的物体”(或一般的身体),但是物体只能是一个作为“我的身体”的特殊图象。在“我的身体”和物质对象之间,有着一种质的差异。

在 S 和 AB 之间,存在无限多的意识层面。正常情况下人们的心理活动,如同一个钟摆一样,在两个极端的平面之间摇摆不定,这两个极端平面,即梦的平面和行动的平面。整个记忆通过两种运动,对当下的需求作出回应,一种是不同层次之间的转移运动(*translation*),记忆需要一种跳跃从而把回忆引入当下经验的平面,从而有利于行动;另一种则是在同一平面的不同点之间的位

^① 《物质与记忆》,MM,pp.168-169。

移(rotation)运动,已经引入到当下经验中的回忆中最有利于行动的方面呈现出来。正常状态下的心理生活总是在梦的平面和行动平面之间摇摆,但从来都不会固定在某个固定的平面上。相反,一个有着良好理智的人总是能够跳跃到与环境最为适应的平面,找到最有利于行动的回忆从而使行动得以顺利完成。因此,这样一个人,知道“慎思而行和力行而思”^①。

根据柏格森,意识的各个平面指向的是记忆的紧张度的不同层次,或者说,我们的心灵生活的不同的节奏。意识到底会选择哪个意识层面,这至少取决于两个因素:客观方面,取决于“时刻的必然性”(par les nécessités du moment);主观方面,取决于“个人努力的程度”(par le degré variable de notre effort personnel)^②。为了避免陷入两种极端状态,即梦的状态和冲动状态(行动平面),必须保持一种心智的平衡,以及一种生命注意力。在“生命注意力”概念中,身体占据有一个特别重要的位置。“因此,我们的身体就是把我们的精神固定下来的东西,给予精神以重力和平衡的东西”^③。这并不意味着精神被身体所规定。而是意味着,必须保持精神与身体二者之间的紧密接触及和谐,从而使观念能够为精神所呈现,进而展现为身体的行动。否则,一旦失去了这种平衡,失去这种生命注意力,心灵生活就会进入不正常的状态。

在我们看来,“我的身体”的含义再一次得到丰富,正是通过我的身体才给予精神以一种平衡和一种良好理智。在第三章的最后一段,柏格森把身体的角色概括为两点:第一,身体是感觉和运动之间的中介;第二,身体的唯一功能就在于将记忆导向现实化并使之在当下呈现。于是,在圆锥体 SAB 中,我们就可以把点 S 理解为对身体的象征,这个点,一方面代表着身体与外在形象之间的作用和反作用之间的关系,另一方面,圆锥体 SAB 之中所有的回忆都得通过身体这个点才得以实现。

另一方面,意识平面的理论,对于理解柏格森的精神概念也颇为关键。正如沃姆斯所说的:“柏格森的记忆的特殊操作,不在于寻找回忆的过程,而在

① 《杂著集》,M,p.1574。

② 《物质与记忆》,MM,p.189。

③ 《物质与记忆》,MM,p.193。

于延伸到知觉的回忆的现实化,这被称为注意力”^①。并不是回忆本身在知觉中寻求着实现自身,而是通过一种精神的努力,这种努力寻找回忆,使之进入到知觉的前台,从而形成回忆。因此,柏格森特别强调“生命注意力”(attention à la vie)的概念。

柏格森原本在知觉和回忆之间建立起一种性质的差异。但是,借助于意识平面的理论,这种性质的差异得以大大减弱。知觉和回忆能够取得一致。在圆锥体 SAB 之中,点 S 象征着身体、知觉,这也可以视作程度最低的意识平面。纯粹知觉,或者说最简单的知觉,岂不已经是回忆?这样,知觉和回忆,只不过占据着不同的意识平面,却都是同一精神的不同平面。如果把这一理论扩展到形而上学,我们可以设想,物质也是记忆。正如沃姆斯所注意到的:“意识的平面和现实的层次是互相重合的”^②。我们将在后文继续检讨这一理论的形而上学推论。

对我们来说,关于柏格森的精神理论,重要的以下几点:(1)精神应该始终保持一种生命注意力,并与身体保持亲密联系;(2)精神不是身体的产物,相对于身体有其独立的存在,且精神的存在高于身体的存在;(3)记忆并不贮存在大脑之中,精神也不贮存在大脑中;(4)因为精神把形象保存为纯粹回忆,精神需要身体的帮助来使这些纯粹回忆当下化、现实化,因为回忆本身是潜在的、无力的;(5)回忆的实现化过程倾向于在诸多回忆之中,选择那些有利于未来行动的使之实现,但这并非一种可以预见的机械过程,在这方面体现着人类行为的不确定性;(6)回忆的实现,要求一种精神的自发的努力,要求一种“生命注意力”。

第五节 绵延的不同节奏,物质与精神

在《物质与记忆》的第四章的开头,柏格森重新把身心问题置入一种形而

^① 沃姆斯:《柏格森的意识平面理论:〈物质与记忆〉的诞生、结构和意义》(Frédéric Worms, « La théorie bergsonienne des plans de conscience, genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* », in *Bergson et neurosciences*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997, p.93)。

^② 沃姆斯:《柏格森的意识平面理论:〈物质与记忆〉的诞生、结构和意义》(Frédéric Worms, « La théorie bergsonienne des plans de conscience, genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* », in *Bergson et neurosciences*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1997, p.105)。

上学的视域之中加以思考。他在前三章所做的研究,使得他得以建立一种关于精神和身体的新观念。但是,柏格森很快过渡到另一个问题,物质与精神的关系问题,似乎这两个问题可以混为一谈。身体是物质的一部分,但身体与物质之间并不能划等号。实际上,一切关于身体与灵魂的理论,都必须以某种关于物质与精神之区分和关系的形而上学为前提。但无论如何,身心问题和心物问题并不完全等同,因为身体并不能被归结为任意一个物质对象。但是,如果物质与精神的关系问题得到了解决,身心问题显然就会变得更容易。我们将可以看到,借助于《物质与记忆》第一章中的研究结果,柏格森尝试在一种宇宙论的图景之中重新定义物质与精神的关系。

有两个互相对立的理论:唯物论和观念论。但二者都诉诸同一个证人:意识。问题之所以晦涩难解,实际上只是因为他们没能真正认识意识的真正本性,从而混淆了作为绵延的意识和在空间形式下的意识。将这种二元论推到极致,我们就一方面获得了纯粹知觉理论,另一方面获得了纯粹记忆的理论。借助这两种理论,借助意识平面的理论,柏格森大大削弱了绵延和空间的对立、数量和质量的对立。另一方面,柏格森尝试着建立一种物质的形而上学。在《物质与记忆》中,绵延最终成功地走出意识,并扩展到整个宇宙。

柏格森的物质理论开始于运动。从一种心理观点来看,一切皆是运动。一切运动,并不是一种可以无限区分的痕迹,而是一个不可分的过程;不是一个事物,而是一种不断前进的进步;不是一种几何运动,而是一种绝对的运动。知性总是把运动转化为其轨迹,从而能够使之空间化。并且用语言把绵延翻译为空间。公共理智和语言有理由这样做,因为生命要求行动,人们应该把变化(le devenir)转变为一种可用的、稳定的事物。

柏格森把运动的感觉置于两个极端之间:“因此,我坚持在链条的两个极端之间,一边是我的肌肉的感觉,另一边是在我之外的物质的感性性质……在这两个极端之间,就是所谓的外在物体的运动”^①。正是在这里,出现了物质对象的分化。在物质界之中,有某种非延续性,从而形成了各种各样的物质对象。在物质整体之中,人们抽象出各个被规定的部分,并且将它们树立为一些独立的对象,从而仿佛每个对象都有其自身的个体性,类似于某种人格(MM,

^① 《物质与记忆》,MM,p.219。

p.219)。于是问题就出现了：“我们如何把物质广延为我们原初感受到的延续性划分为如此多的物体，每个物体有其实体性和个体性？”^①。柏格森立刻将这个问题用运动的术语翻译出来：在朝向我们给出的运动的延续性之中，如何呈现在我们看来在物质宇宙之中的某种持存的、不变的东西，从而这种东西被视作单个实体或单个物体？也就是说，在运动的延续性之中发现某种与一般运动不同的非延续性和个体。这个问题，我们既无法在意识的直接材料中找到，也无法在数理科学之中找到，我们必须去别的地方寻找。

这样，柏格森接下来过渡到一种生命的概念，这个概念当然后来在《创造的进化》一书中将大大得到深化，唯有借助这种生命概念，才能解释物质的分化。实际上，正是生命，在物质的延续性之中建立起某种非延续性。在生物界中，甚至最卑微的生物，也已经远远多于一个单纯的物质对象。生物构成一个中心、一个个体、一个小宇宙，正是在生命之中，显示出一种双重性，一方面是生命的需求，一方面是为了满足需求的各种手段。为此，生命在物质之中进行着各种切割，从中抽离出若干部分，以形成一些对象。实际上，诸如有机物、无机物等这样的划分，对于物质本身毫无意义，仅仅对于生命才有意义，都是根据生命的需求而发生的。于是，柏格森断言，物质的分割实际上只是生命所要求的分割。物理科学把物质解释为力，同样也可以由这样一种理论所解释。实际上，“生命的保存要求我们在日常经验之中，区分出无机的物体，和这些无机物体在空间之中所施展的行动”^②。“力”一词的源头，来自于我们对于这些行动的经验，尤其是来自于我们对于无机物所施展的行动。因此，“力”、“物体”这些术语，都是相对于生命的需要而产生的。这样，柏格森使得力和物质两个术语得以靠近，从而赋予宇宙以一种延续性：“我们看到力物质化了，原子观念化了，这两个术语都朝向一个共同的边界而靠近，于是，宇宙重新找到其延续性”^③。在宇宙之中，一切皆是运动，但是，有这样一些运动，其节奏是“如此缓慢，从而可以借助于我们意识的习惯加以限定”^④，从而形成物体的观念(*l'idée des corps*)。但是，思想的习惯的错误在于，总是在空间中表现

① 《物质与记忆》，MM，p.220。

② 《物质与记忆》，MM，p.224。

③ 《物质与记忆》，MM，pp.224-225。

④ 《物质与记忆》，MM，p.228。

运动,并使之可分、可量化。这样做的结果,就是忽视了运动本身具备某种心理的东西,这种心理的东西是一些质或者感觉。一旦人们在运动和感觉之间建立起某种区分,就不可避免地将陷入某种程度、某种形式的二元论。这种二元论带来一系列难以调和的对立:广延和非广延、质和量、必然和自由、物质和精神,等等。

柏格森削弱了上述的这些对立,因为在他的知觉理论或者说认识理论中,一开始,就已经将运动和感觉的对立给取消了。而从笛卡尔开始,大部分现代哲学家,在一开始,就已经在知觉中,将运动和感觉对立起来。而柏格森的做法是:“把运动转入质之中”^①。实际上,运动和感觉的不同,仅仅在于二者的节奏不同。在这种情况下,我的意识同时也是一种“特定节奏的绵延”^②。物质对象有着一种与不同于人、不同于人的意识的节奏。这样,正如同意识有着无限多样性的平面,宇宙也有着无限多样性的节奏。对此,柏格森说得很清楚:“实际上,并不是只有一种唯一的绵延的节奏;我们可以想象有着多种不同的节奏,这些节奏,或快或慢,衡量着意识的紧张和放松的程度,从而,在存在的系列中确定各自的位置”^③。物质对象被封闭在同一种节奏之中,在一种不断重新开始的现在之中,必然性正体现为这种封闭。但是,人的意识有着在绵延的多种不同的节奏之间加以选择的可能性。“绵延的或高或低的紧张程度,表达着生命的或多或少的强度,决定着其知觉的浓缩程度和其自由的等级”^④。就此而言,如果说物质处在某种封闭之中,人的意识、人的行动,则处于某种开放性之中。

现在,我们返回到身心问题。柏格森多次强调在身体与灵魂之间存在着某种统一(l'union):“在关于某个对象的视觉感知之中,大脑、神经、视网膜、对象本身,共同构成了一个整体,一个持续的过程(un tout solidaire, un processus continu)”^⑤。那么,为什么会有身与心的分离的二元性?为什么哲学家们总是以二元论的方式来思考?柏格森并不从这种身与心的分离的二元

① 《物质与记忆》,MM,p.230。

② 《物质与记忆》,MM,p.230。

③ 《物质与记忆》,MM,p.232。

④ 《物质与记忆》,MM,p.236。

⑤ 《物质与记忆》,MM,p.241。

性出发来思考问题。相反,他的出发点,是身心的统一,并从这种统一出发,来解释这些幻像的源头,诸如均质的空间、感觉等现象如何生成。实际上,所有的感觉在一定程度上都是延展性的,因为感觉或者说意识总是参与着物质的划分。柏格森判断说,正是在知觉之中意识和物质、灵魂和身体进入接触。这样,延展的物质就被视作“一切都平衡、一切都中性化了的意识”^①,或者说,是程度最底的意识,一种弱化的意识,一种“零度意识”。这样,由形而上学所建立的,在物质和精神之间的这种对立,不再具有实在的含义,这种对立本身已经大大被削弱了。在二者之间,所存在的,只是一种程度的差异,而不再是性质的差异。在纯粹知觉之中,精神与身体融为一体,在记忆之中,就精神作为记忆而言,精神与身体区分开来。^② 就此意义而言,柏格森并没有完全否定二元论,而是将这种空间的二元论,转移为时间的二元论,化解、互通为时间中的两极。这样,灵魂与身体的区分依然存在,但是这种区分的含义变了,变成一种时间性的区分。由此,柏格森就建立了一种真正的二元论,由此来批判庸俗的二元论。但是,柏格森的二元论并不是不可克服、不可消解的。身体和灵魂其实不是别的,而只是内在于绵延的运动的两个极,或者说,是绵延自身所具备的节奏不同的两种运动。同一个人格,在纯粹知觉中,身与心混合为一,一切皆是知觉,知觉立即转化为运动,因此,在这种极端情况下,人格陷于某种纯粹的空间性,人格混同于物质了。而在纯粹记忆之中,人格呈现为无数纯粹回忆之总和,这些回忆完全不夹杂任何知觉,因此不夹杂任何身体性、物质性的东西,是纯粹的精神,在这种情况下与物质的身体截然两分。因此,我们说,精神在纯粹知觉之中与身体合而为一,并因此与物质混然为一,而当精神是记忆时与身体截然两分。但正如沃姆斯所注意到的,实际上,柏格森是以身体为中介,在一般的心物问题中来处理身心问题,“如果存在着身心合一,那么并不是通过某个灵魂和某个身体,而是通过一般意义上的精神和物质之间通过身

^① 《物质与记忆》,MM,p.247。

^② 参见《物质与记忆》,MM,p.248,“于是,我们就可以理解,精神能够在纯粹知觉的行动中处于物质之中,并最终与之合为一体,然而,精神与身体还是有着彻底的不同。精神有别于物质,就在于精神是记忆,也就是说朝向未来而进行的过去和现在的综合,就在于精神把这种物质的不同时刻都浓缩在一起,从而利用物质,从而通过行动来表现出精神,而这些行动就是精神与身体合一的存在理由。因此,在这本书的开端,我们有理由指出,身体和精神的区分不应该建立在空间,而应该建立在时间”。

体进行的合一”^①。也就是说,在柏格森哲学中,如果身心合一存在,那则是一般意义上的精神和物质的合一,而个体的身体只是这种合一的中介。这一点也许可以解释,为什么柏格森把身心问题转移为心物问题。

纯粹知觉和纯粹回忆都是应然状态。实际上,在实在的知觉和实在的回忆之中,精神总是摇摆于与身体的合而为一和与身体的截然两分的两极之间,因此,必须有一种“生命注意力”来始终保持平衡。而一旦这种平衡丧失的时候,人就陷入某种病理状态。

第六节 关于《物质与记忆》的小结

我们已经按章节顺序浏览了《物质与记忆》的论证的一些细节,接下来,有必要从这一著作的整体来宏观把握,从而深化我们对于身心问题的理解。我们注意到以下三点:

其一,为了解决身心问题,柏格森并不诉诸身心的区分和分离,而是从二者的紧密和内在的接触出发,而这种接触是用经验的方式加以研究。在这一点上,柏格森不同于笛卡尔。笛卡尔通过一种方法论的怀疑,确定了我思原则,由此再确定世界存在的原则,在这种情况下,我思已经是一个实体,而我的身体也是一个实体,因此,如何构想身心的统一对于笛卡尔来说成为一个重要的问题。有时,他是将身心的统一设想为第三个原则。从这种接触出发,可以尝试设想,身体与精神的区分和分离。“我们能够做出一些重要的发现,如果我们置身于两个概念(身与心)互相接触的地方,置身于二者的共同边界,从而研究其接触的形式和性质”^②,柏格森在一次学术讨论中如是说道。在何处可以发现这种接触?在经验之中。因为经验是“这些概念互相接触、互相渗透的场所”^③。

这种类型的经验首先存在于第一章的纯粹知觉之中。在纯粹知觉之中,感知者和被感知的对象,“我的身体”和物质对象进入某种内在的接触。于是

^① 沃姆斯:《物质与记忆导论》(Frédéric Worms, *Introduction à « Matière et mémoire »*, Paris, PUF, 1997, p.252)。

^② 《杂著集》,M, p.477。

^③ 《杂著集》,M, p.477。

在二者之间就产生某种经验,这种经验,非此非彼,即不是“感知者”,也不是“感知对象”,但它同时分有二者,既是“感知者”的一部分,又是“感知对象”的一部分。这样,知觉所做的,只是描述出针对外在对象的可能行动。而物体所代表的,则只是在对象之中,有利于行动的各种属性的总和。

如果说,在第一章中,身体的概念是被单独处理的,那么,在第二、第三章中,精神的概念始终是在其与身体的关系中被处理的。精神相对于身体的独立性和优越性,都应该在精神与身体的这种接触之中加以考虑和处理。“我总是在较低级的能力处来寻找这种(身体与心灵)的差异”^①,柏格森的这一表述想说的正是必须要在这种接触之中来考察身心概念及二者的接触。无论精神处于哪一个意识平面,处于哪个高度,都始终应该和身体保持紧密联系。正因此,在记忆理论中,柏格森赋予“生命注意力”这一概念以特别的重要性。实际统治精神的基本法则,并不是在静观之中纯粹认识的兴趣,而是由身体所进行的行动。“身体总是朝向行动,其主要功能,在于为了行动而对精神生活作出限制”^②。我们的身体给予精神其基座、其平衡。柏格森在很多地方,都强调了对于精神而言身体的重要性。这些表达所说的并不是身体应该在精神的位置来作决定,或者是身体产生了精神,而是强调这样一个事实,精神和身体始终应该保持在一种紧密的接触之中,保持在一种和谐之中。意识的不同平面,应该被视作精神和身体之间的和谐的不同程度。当精神离开了生命,这种与身体的和谐就中断了,人就变成了梦游者。而当人过于专注于身体,过于紧密地被捆绑在身体上,人就变得过于冲动。因此,必须保持一种平衡。

在这一点上,第七版序有可能给我们带来一些误解,因为这篇序言的第一句,就强调和肯定了一种二元论:“这本书肯定了精神的现实性、物质的现实性,并且尝试基于一个精确的例证,即记忆的例证,来确定二者之间的相互关系”^③。在我们看来,第一版序在这方面,解释得更清楚:“因此,我们就必须对身体概念展开深入的检查,去直观关于物质的实在论和观念论理论,从中抽出共同的前提,从而最终探索。如果一切前提都取消,我们是否能够更清楚地观

① 《杂著集》,M,p.474。

② 《物质与记忆》,MM,p.199。

③ 《《物质与记忆》,MM,p.1。

察到身体和精神的区分,并且同时还更深入地洞察身心合一的机制”^①。为此,借用柏格森在著作中多次使用的表述,身心的关系,必须由身体来演绎,由精神来想象(*jouée par le corps et imaginée par l'esprit*)。

其二,我们注意到,柏格森往往用心物问题来取代身心问题。当然,这两个问题非常接近^②。但是,很多情况下,他都用一个问题取代另一个。例如,在《物质与记忆》的第274页,他刚说道,纯粹知觉理论预备着身体与精神的接近。但接下来,他讨论的就变成了物质与精神。“从具体的形式下来考察知觉,即作为纯粹回忆和纯粹知觉的综合的产物的知觉,也就是说精神和物质的综合,我们在其最紧张的连接处把握到灵魂与身体的合一问题”^③(MM, pp. 274-275)。但是,毕竟这种取代并不意味着身心问题得到了完美的解决。毕竟,与精神合一的,并不是一般意义上的物质,而是一个个体性的、有生命的、有意识的身体,只有在这样一个身体之中,才有精神出现、才有身心的统一和分离。于是,必须解释,在何种形式下,这个身体和其他物体得以分离。

其三,物质和精神的理论,预设了某种生命概念为前提。从这部著作的开头,柏格森的知觉理论就完全有别于古代和现代形而上学的理论,这就体现在,柏格森这里的知觉没有任何思辨的兴趣。知觉朝向行动。因为感知者是一个有生命的存在,生命要求感知者根据其所接受的刺激来感知、了解、探寻外部环境,从而作出适当的回应。在记忆理论之中,记忆也应该与身体保持紧张联系,与身体形成一个整体。对于精神而言,生命注意力总是必需的。身心关系因此就应该在某种生命理论之中得到构想。此外,有意识的身体应该成为一个有生命的身体,因此必须追问,生命和物质之间的距离和差异在于何处?一般的生命和有意识的生命的距离和差异在于何处?这些问题,我们将在柏格森1907年发表的《创造的进化》中看到。

所有这些问题,迫使柏格森重新思考身心问题,并尝试在一些新的方向开展新的探索。我们将看到,在一种生命哲学之中,柏格森将对身心问题展开新的探索。

① 《物质与记忆》,MM,p.444。

② 参见《物质与记忆》,MM,p.246,p.247。

③ 《物质与记忆》,MM,pp.274-275。

第三章 追问生命的含义

在《物质与记忆》(1896)和《创造的进化》(1907)之间,有着10年的间距。在此期间,柏格森从未停止深化其哲学的反思。对于柏格森思想的发展历程而言,这是一个过渡时期,在此期间,柏格森的研究从心理学扩展到生物学,从“记忆”扩展到“生命”。这一时期的文本,一方面呈现出种类的多样性(演讲、报告、通信、书评),一方面也表现为主题的多样性(心理学、形而上学、教育学)。身心关系问题在许多文本中都有所涉及,例如一些收入《心力》的演讲,诸如《梦》(1901)、《精神的努力》(1902)、《大脑与思想》(1904),以及若干次在法国哲学协会上的讨论,特别重要的是关于“心理物理平行论和实证形而上学”(Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive)(1901)的讨论。要注意,这些文本都与《物质与记忆》有着紧密的联系,或者是作为此书的某个主题或者问题的澄清,或者是作为此书中的理论在某一专门问题上的应用。

在本章中,我们不再讨论《大脑与思想》一文,因为此文处理的是身心平行论的内在的逻辑矛盾,我们此前已经详加论述。不过,我们有必要检讨这一时期的其他文本,从而考察柏格森在这一过渡时期的哲学反思。

第一节 精神的放松:喜剧和梦

1900年,柏格森出版了一本小书,名叫《笑:论滑稽的意义》。在这本小书中,柏格森将《物质与记忆》的结论应用于喜剧领域的研究。在这本小书中,我们不只可以发现一种文学理论,还可以发现一种普遍的哲学。

在柏格森看来,笑是人类特有的现象。人应该是能够自由地灵活地行动,

他的行动应该是不可预见的,但总是应该能够根据环境的变化而灵活地采取最适宜的行动,因此,人得以不断创造、并且产生新颖性。当一个人如同一台机器一样行动时,从而不再与现实保持一种亲密的接触,于是,当外部情况变化时,他却仍然如故机械般地行动着,因此就遭到其他人的嘲笑。正如柏格森所说的:“这时体现的不再是生命,而是在安置在生命中并且模仿生命的自动机制。这就是滑稽”^①。根据《物质与记忆》的结论,精神应该始终保持一定的生命注意力,从而与身体保持紧密的接触。但是,在滑稽的情况下,生命变得如机器般僵硬,身体被物化。实际上,人应该具有一种良好理智(*bon sens*),从而让精神对于外界环境有一种灵巧和精确的适应,从而在身体与灵魂之间、在内部和外界之间、在生命体与周围环境之间形成一种完美的和谐。在这种情况下,身体无比灵活地按照精神的指示而运动,使得人们完美地感觉到身心二者的合一,不免引起人们由衷的赞叹,这正是“优雅”(*la grâce*)。正如柏格森所说的:“当我们在身体中看到的只是优雅和灵巧(*la souplesse*),这正是因为我们忽视了在身体中较为凝重、顽强、物质的东西;我们忘记了身体的物质性,只考虑到其活力(*vitalité*),我们的想象力所赋予给理智和心灵原则的正是这种活力”^②。

在优雅和灵巧(*la souplesse*)中,人们不再区分灵魂和身体,因为在优雅和灵巧中体现出身体与灵魂完美的合一。身体不再是一副臭皮囊,不再是“一个沉重而令人倍感尴尬的外壳”^③,相反,身体对于灵魂而言变得就像一件合身的衣服。而一旦身体对于灵魂成了一种障碍,变成一个皮囊,滑稽的印象就开始出现了。柏格森的这些表述,虽然其目的在于揭示什么是滑稽,但同时也清楚地显明了身心合一应该处于何种状态。

笑在某种程度上是一种社会行为,具有纠正功能,“笑使得那些从社会表层看起来显得机械般僵硬的东西变得柔顺”^④,笑帮助人重新获得其生命注意力,并且重新融入社会。外人的笑,且不论善意还是恶意,如同针刺,虽然令被笑者心中不快,却又具有警醒的作用,将被笑者从梦游状态中唤醒,使之重新

① 《笑》,R,p.25。

② 《笑》,R,p.38。

③ 《笑》,R,p.38。

④ 《笑》,R,p.15。

投入到社会之中,投入到生活之中,而不至于游离于其外。这样,在无意的情况下,笑具有纠正功能。实际上,通过笑所揭示的,正是人不应该做什么,从而间接显示出人应该做什么。对于人而言,一方面他必须时刻保持着生命注意力,在身体与精神之间保持某种弹性(élasticité),另一方面他必须投入到社会之中。“紧张与放松,这正是生命所使之运转不息的两种互补的形式”^①。在这里,柏格森丰富了他的反思。在《物质与记忆》中,虽然他谈到了记忆和精神的紧张与放松,但是对于放松状态却言之未详,在《笑》之中,柏格森丰富了这方面的思想,并且较为详细地论述了精神的弹性,以及精神处于放松状态的情况。

在关于优雅的描述中,我们可以看到有关紧张和弹性的论述。在《笑》之中,优雅被定义为轻盈的灵魂肉化在身体之中(*l'incarnation de la légèreté de l'âme dans le corps*)。实际上,在人的一切行为中,人们都可以发现“灵魂塑造物质的一种努力”^②。一切的发生,似乎灵魂将某种特别轻盈的、特别灵活的、不断运动的东西传递给身体,使得身体依照灵魂的要求而运动。正如柏格森所说的:“基于这种轻盈,灵魂把某种东西传递给它所激活的身体:某种非物质性,就这样传递到物质,这就是人们所说的优雅”^③。因为身体,如同一切物质物体一样,有一种惰性,倾向于抵抗运动、固守在静止之中。这样,在优雅之中,体现的是精神的胜利,因为精神成功地将运动传递给身体,从而战胜了身体的惰性。相反,“在物质成功地从外部加厚了灵魂生活,凝固了运动,并最终阻碍着优雅,这样物质就在身体中造成了滑稽的效果”^④。

在《笑》的第三章,柏格森将滑稽状态看成是一种精神的放松状态。这样,滑稽就与梦相似,因为在这两种情况下,都是同一种机制、同一种逻辑。“滑稽的荒谬性与梦的荒谬性有着相同的性质”^⑤。滑稽人物固有的逻辑就在于,滑稽体现着某种荒谬。人们在滑稽之中所遇到的这种荒谬是“对于共同

① 《笑》,R,p.14。

② 《笑》,R,p.21。

③ 《笑》,R,pp.21-22。

④ 《笑》,R,p.22。

⑤ 《笑》,R,p.142。

理智的一种特别的颠倒”^①,从而丧失了人应该具有的良好理智。“这种颠倒就在于,宣称根据某个观念来修改事物,而不是根据事物来修正观念。这种颠倒还在于,在自己面前只看到他所想的,而不是想到他所看的”^②。这正是在堂吉诃德那里所发生的情况,对于堂吉诃德,风车变成了一个巨人,成了他需要战胜的对手。他想实现他的观念,他的回忆;事实上,他对现实中发生的一切却并不真正关心。于是,精神在他那里,自动地实现自身,完全不顾现实。这是一种心不在焉,一种精神的放松,就如同在梦中所发生的一样。于是,对于柏格森而言,在滑稽和梦中能找到同样的逻辑。

1901年,柏格森在心理学协会作了一个讲座。这个讲座的文本,后来收入《心力》一书中,题目作“梦”。正如我们前面所讨论过的,梦的平面和行动平面,是意识的两极。但是,在《物质与记忆》之中,更多描述和讨论的是行动平面,较少论及梦的平面。好在,“梦”的讲座文本补足了这一缺憾,对梦进行了相当细腻的描述。

在梦的平面,生命注意力处于放松状态。但是,在梦中,身体和精神仍然保持在接触中,即使这种接触并没有在苏醒时那么内在、那么紧密。在梦中或者在睡眠状态,活着的身体并没有停止运转。身体继续着知觉、感受、回忆等活动,甚至仍然在推理。在闭上眼睛时,人仍然能够看到某种东西,例如一个黑色的底,多个彩色的斑点或色团,如此等等。耳朵也有其内在的感知和外在的感知。和听觉、视觉一样,在睡眠和做梦时,也有触觉。这些内在的听觉和内在的触觉,特别值得我们注意。在醒时,“我们在我们自身之外,睡眠使我们返归自身”^③。这些内在的感知在醒时也呈现出来,但是人却未加注意,因为醒时人的注意力在于应付外部的一切。即使当他想要再现内在状态,也是将其用类似于外在对象的图象和方式来呈现。但是,在睡眠和梦中,身体自身却直接呈现给精神。这样,“一些在醒时无法被知觉的主观印象得以被呈现出来”^④。

柏格森继续解释,为什么人在睡觉时会做梦。在梦中,作为质料的仍然是

① 《笑》,R,p.141。

② 《笑》,R,p.141。

③ 《心力》,ES,p.91。

④ 《心力》,ES,p.92。

感觉,作为形式的则是回忆。实际上,梦的逻辑与知觉的逻辑几乎是一样的^①。这样,在梦中,仍然是身体给梦提供质料,这正如在醒时,也是身体提供给知觉和回忆以质料,即感觉。但是,在醒时,这些感觉是为行动服务的,而在梦时,这些感觉不再为行动服务,而是可以用来制造任何可能的图象。“当回忆和感觉之间的连接得以实现时,我就开始做梦”^②。

通过揭示梦的生成的机制,柏格森向我们揭示出知觉的机制。在这两种情况下,所涉及的都是回忆的外在化或者回忆的现实化。柏格森从而谈到了关于回忆的现实化的一般理论,而这一现实化的过程,他在《物质与记忆》之中并未谈到。感觉给我们提供的,仅仅只是事物的一个面向;正是通过这个面向,我们发出一个召唤,来唤醒关于这一事物或者说与之相似的事物的回忆,从而最终形成一个具体的、生动的形象。回忆是潜在的、无力的,但并不是否定的;实际上,回忆处在等待之中,随时等待着被唤醒。

如果说,回忆的实现之中体现的是同样的逻辑或者同样的机制,那么,醒与梦的差别到底在何处?柏格森再次返回精神的紧张程度理论。也就是说,无论是醒与梦,精神和身体都仍旧在正常运转,只是,在睡眠时,精神所持的紧张程度却弱很多。

在自然的睡眠中,人还继续有所知觉,这些知觉有的来自外部,有的来自于内部。如果说睡眠是一种休息,那么,这种休息并不在于感觉的减少。相反,在睡眠中,人反而扩大了感知的范围,释放了那些在醒时被压抑的感知,至少是释放了内在知觉。这种休息,毋宁是在于精神的放松。这样,即使人的知觉增加了,人却并不因此而疲惫,因为精神放松了,不再需要保持一种高强度的生命注意力。事实上,醒与梦之间的不同,在于回忆的现实化过程。柏格森在《物质与记忆》虽然谈到,但谈得不多,而正是在“梦”这篇讲座文本中,他更详细地描述了这一过程。

如果梦的质料来自于外在的感觉和内在的感觉,其形式却来自于回忆。

① 《杂著集》,M,pp.453-454:“梦的产生没有任何神秘之处。它于我们的知觉的产生非常相似。就其大略而言,梦产生的机制和日常知觉产生的机制是一样的”。

② 《心力》,ES,p.96。

正是记忆给予充满不确定性的、杂乱无章的感觉材料以一种形式。^①一方面,有着生动的、未确定的感觉,另一方面,则有着回忆,回忆“清楚、精确,但没有内在性,亦没有生命”^②(ES, p.97)。感觉和回忆互相吸引,并最终融合在梦中。在柏格森看来,这一过程,其实有着某种普遍的意义。梦的产生历程,其实与各种类型的知觉的产生极为相似。

我们继续问,醒与梦的区分到底是什么?什么是睡眠?柏格森要追问的,并不是其身体生理学的条件,而是“我们如何呈现睡着的人的心灵状态”^③。正如柏格森在《物质与记忆》中所说的,这里所涉及的,是睡眠中的精神的放松。但是,这种放松又体现在何处?所涉及的是精神或身体的何种功能的放松?并不是感知功能的放松,因为人继续在感知。也不是对推理活动的取消,因为做梦的人仍然有推理活动。做梦的人对逻辑是漠不关心的,但并不意味着做梦时不能推理,相反,有时在梦中能够做出极其严格的推理。柏格森说道:“做梦的人的错误,毋宁在于他们推理太多”^④。为了回答这些问题,柏格森暂时把理论置而不论,而转向事实。他构思了一个想象的对话,在“醒着的我”和“做梦的我”之间展开。做梦的我做了一长段独白,这段独白一开始就说:“看吧,我什么都不做,这恰恰是我们不同的地方”^⑤。在“梦中的我”看来,“醒着的我”的生活是一种劳作的生活,每一时刻都处于紧张之中,因此“我”时常处于疲惫之中。“醒着的我”与生命紧密联系,而“做梦的我”则与生命拉开距离。相对于醒时,睡眠时的特征首先就在于什么都不做,其次在于什么都不关心。在醒着的状态,人不得不在众多感觉和回忆之间进行选择,不得不适应环境,必须提防、观看、反思、衡量、比较、决定,如此等等。如此,生命成为重负,令人不堪承受。相反,在梦中,人得以休息,什么都不做,什么也不需要。这种什么都不做,来自于一种彻底的漠不关心(désintéressement),对什么都不关心,对什么都不感兴趣。例如,一位睡在幼儿身旁的母亲,即使她

① 《心力》,ES,p.92:“我们如何制造梦?感觉(sensations)为我们提供质料,这些感觉是模糊的、不确定的。……将某种确定性给予不确定的物质的形式是什么?——这种形式是回忆。”

② 《心力》,ES,p.97。

③ 《心力》,ES,p.100。

④ 《心力》,ES,p.100。

⑤ 《心力》,ES,p.102。

在睡眠时,仍然保持一定的警醒,以便随时起身照顾自己的孩子。甚至,当她进入沉睡、连响雷亦无法将她吵醒时,孩子发出的轻微动静,就足以将她惊醒。在这种情况下,我们是否可以说,母亲只是对于她自己而言是睡着了,对于“她的孩子”而言,她岂不是醒着、或者半醒?至少,我们可以说,在这种情况下,母亲并没有进入完全的睡眠状态。

睡眠状态中的漠不关心,更具体来说,其特征在于某种注意力的不专注。醒时的生活要求人有一种专注,从而专注于令其所感兴趣的事物。因此,需要一种努力,一种专注的意志。但是,在睡眠中和梦中,完全放弃了这种专注。在“做梦的我”的长篇独白之后,柏格森断言,在梦与醒之间的本质差异,就在于梦的状态,对于专注的要求少得多,或者说,不要求任何专注。醒的状态要求人有一种“良好理智”(bon sens),从而有一种精确的感性,从而使其行动尽可能精确地与现实相应。而在做梦时,人无法努力达到这种精确。相反,在梦中,精神反而获得了极大的任意和自由,可以漫无边际地在各种图象之间建立联系,并制造各种图象,哪怕这些图象在知性和常识看来荒谬不经。当人们从梦中醒来,重新投入到“专注”和“努力”的生活之中,便会立刻觉得到梦境的荒谬。事实上,这种关于“专注”、“努力”的概念,柏格森将在1902年的一篇文章《心智的努力》中进行深化。

如果精神在梦时不如在醒时那么精确,那么在梦时,精神却更为丰富。和弗洛伊德一样,柏格森揭示出无意识领域的广阔空间,仍然有待人们去探索 and 发现。在柏格森看来,20世纪的心理学的任务,正在于对无意识领域的探索。

第二节 心智的努力和心理因果性

对于从《物质与记忆》到《创造的进化》之间的过渡,《心智的努力》(L'effort intellectuel)^①一文有着重要的意义。醒的状态和梦的状态,可以视作两种不同的态度(attitude)而互相区别,一种是紧张的态度,一种是放松的态度。努力地感受出现在紧张的态度中,而在放松的态度中则是缺失的,这一点

^① 此文出版在《哲学杂志》(*Revue philosophique*)1902年1月号,后收入《心力》一书。

在“梦”的讲座稿中已经讲得很清楚。柏格森继续其反思,他进一步追问,这种心智的努力(*l'effort intellectuel*)的特征到底是什么。在《心智的努力》一文中,柏格森分别检查了三种情况下的努力,一种是最单纯的努力,一种是知识再生产中的努力,一种是发明中的努力,这是较高的形式。

柏格森这里所处理的再生产,其实就是对某个回忆的唤起。“唤起的机制对于我们而言是无差别的;关键在于,当我们需要的时候,不论如何,我们能够唤起回忆”^①。对于这种唤醒,柏格森再次运用他在《物质与记忆》中所做过的分析。唤醒的努力应该同时求助于两种形式的记忆,习惯和纯粹回忆,借助于记忆—习惯,唤醒类似于某种机械过程。而在回忆中,也必须某种机制将被唤醒的图象组织在一起。这样,在唤醒活动中,一方面有着机械的唤醒,一方面有着理智的重构。在实在的唤醒过程中,很难对上述二者加以区分。但是,在某些特别的情况下,仅仅机械记忆起作用,或者仅仅人为重构起作用。

首先,柏格森提示出,在自动记忆中,之所以能够轻易地唤醒一些回忆,是因为这些回忆与感觉是同类的,与感觉相邻。回忆和感觉处在同一意识平面。但是,当一种唤醒需要精神从一个意识平面跳到另一意识平面时,就需要付出格外的精神努力了。这正是理智重构的情况。柏格森给了一个关于记诵课文的例子。为了记住一个文本,必须反复阅读,并加以分析,以便获得一个能够浓缩整个文本的“整体的图式”(une vue schématique de l'ensemble)^②。这样,记诵应该把这个整体图式展开为一系列的图象,每个图象都用相关文字加以描述。这一过程可以设想为一种下降。“从一个一切都汇聚为一个表象的较高层的平面,下降到若干较低的平面,这些平面有着越来越多的感觉,此前的单个简单表象就分散为众多图象,这些图象发展为句子和词语”^③。

这种整体图式,柏格森很快将其命名为“变动图式”(schéma dynamique)。实际上,对于构想回忆的现实化,这一概念是非常重要的。要注意,“变动图式”既不是图象的抽象,也不是图象集合的表象。而是某种难以定义的东西,但是每个人都能够感受它、利用它,百姓日用而不知。为了澄清这一概念,柏格森引用了象棋选手的例子。某些象棋选手经过训练,能够与多人对弈下盲

① 《心力》,ES,pp.155-156。

② 《心力》,ES,p.160。

③ 《心力》,ES,p.160。

棋。对此,我们可以联想一下茨威格著名的小说《象棋的故事》。对于盲棋选手而言,这些棋子不再是具象中的棋子,而毋宁是一些力量、一些功能。“在选手心中呈现的,是力量的重组,或者说,是联盟和敌对力量的相互关系”^①。这样,选手在心中重新玩一盘棋,将所有的棋子,转化为一些力量,从而使之置入同一个平面,同一个空间。同时,选手也能够在一个具体的棋盘上设想一场棋局。

柏格森继续研究努力,这一次,他研究的是,当人们需要克服一定的困难才能唤醒回忆时的情况。回忆的努力,在此情况下,呈现为一个过程,一个把简图式转化具体图象的过程。于是,我们又再次遇到记忆的两种运动,即记忆的两种形式。一方面,有着横向运动,同一平面的若干图象,呈现着不同的对象,进入某一互相关联的网络;另一方面,有着纵向运动,一个唯一的表象可以通过处于不同平面的若干图象加以呈现,从而使得这个表象得以从图式展开为多个具体的图象^②。第一种运动,横向运动,不需要努力,因为这是一种自动过程。与之相反,第二种运动,纵向运动,则需要心灵的努力。实在的回忆过程,同时包含这两种运动。但是仅仅在第二种运动中可以找到努力。因此,柏格森断言,回忆的努力,就在于把某个变动图式转化为具体的图象。这样,柏格森断言,回忆的努力就在于,把某个变动图式转变为“一个图象化的表象,其中每个图象都互相并置排列”^③。

接下来,柏格森为我们揭示出,在理解的努力中,也有着某种类似的过程。“理解的感受,产生于从图式到形象的过程之中”^④。从图式到图象的过程也可以在发明的努力中找到。柏格森断言,“理解的劳作,就在于使得同一个表象穿越多个不同的意识平面,行走在一个从抽象到具体、从图式到图象的方向”^⑤。

我们必须注意变动图式的三个特征。第一,在这个从图式到图象的过程中,心智的努力总是伴以身体的努力,或者某种“身体的忧虑”(une inquiétude

① 《心力》,ES,p.163。

② 柏格森在《物质与记忆》中提到了两种运动,参见《物质与记忆》MM,p.188。

③ 《心力》,ES,p.167。

④ 《心力》,ES,p.174。

⑤ 《心力》,ES,pp.176-177。

du corps)①。实际上,一切心智的努力都伴随着身体的合作,不只是在身体的某种复杂的练习之中,而且也是在某些心智活动之中,例如读一本艰深的著作,进行心灵的沉思,参加一场考试,等等。第二,在图式实现的过程中,它有可能不断地被修改。特别是在发明中,我们首先有一个图式、一个计划、一个草图。但我们有所前进时,我们对图式略做修改,以便更贴近现实。这样,在图式和图象之间不断往复修改,最终,当图式完成时,也许相对于最初的图式已经是面目全非。第三,努力总是要求时间。要求一定的绵延、一定的时间段的等待,有时只需几秒,有时却需要几年甚至几十年。

在这篇文章的结尾,柏格森并没有忘记从中得出若干形而上学结论。他在心智的努力中看到一些正在形成中的一些因素。这些因素倾向于形成一种一元性。这种一元性是一种“生命的一元性”(unité de la vie)②,正是精神所朝向的方向。于是,哲学家过渡到生命的意义问题。正如扬科勒维奇所说的:“变动图式已经呈现为一种冲力”③。

这种生命的意义将由一种生命因果性(causalité de la vie)来加以解释,这种生命因果性不同于动力因和目的因。变动图式有着一种不同于图象的存在。图式在心灵中呈现,不是作为一个图象,而毋宁是作为一个问题,一个挑战,一个困难。图象是通过相似性原则互相引发的,正如联想主义者所注意到的。但是,图式的角色在于,“根据其解决困难的能力来区分图象,它考虑的是这些图象的能力,而不是其外在的形式。因此,这是一种不同于图象的表象方式”④。仍以象棋为例,对于棋手而言,“马”和“车”的外表是不重要的,它们完全可以表象为另一种外形,重要的在于,这两种棋子在棋盘的运动方式和博弈能力。这样,图象的运动是可以用力因和目的因来解释的,在图象的运动旁边,有着从图式到图象的运动,这种运动,基于另一种因果性,即生命因果

① 《心力》,ES,p.183。

② 《心力》,ES,p.186:“一切心灵的努力都是一种朝向独一观念论的趋势。但是,精神所朝向的这种一元性并不是一种抽象的、干涩的、空洞的一元性。这是一种‘指导性观念’的一元性,为相当多的有机因素所共有。这是生命的一元性。”

③ 扬科勒维奇:《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p. 113)。

④ 《心力》,ES,p.189。

性,柏格森有时又称为心理因果性^①。

柏格森思想的研究者们,并没有忽视这一生命因果性概念的重要性。古耶(Henri Gouhier)在其著作《西方思想史中的柏格森》之中,开辟了一章来论述这一问题^②。正如古耶所揭示的,柏格森早在《论意识的直接材料》之中就建立起了在物理因果性和心理因果性之间的区分,并且将心理因果性与自由问题联系起来。在《物质与记忆》和《创造的进化》之间的时期,柏格森后来发展和丰富了心理因果性的概念,并且将这一概念与创造的概念联系起来。正如柏格森在其写给布伦什维格的信中所说的:“如果有一种实在的心理因果性,这种因果性应该有别于物理因果性,既然这种物理因果性在其从一个瞬间到下一个瞬间的过程中不包含任何创造,相反,心理因果性就其行动本身而言即包含着创造,创造出某种之前并不存在的东西”(M,p.586)。

必须要注意,柏格森在心理因果性之中所发现的,不只是创造的观念,还有一种与物理世界的因果性相沟通的观念。在他关于“意志理论”(Les théories de la volonté)的课程中,柏格森给出了关于沟通自我与世界的三种可能的解决方案^③。第一种解决方案在于,说心理因果性只是假象,世界完全是物质的并且被决定论所统治着。这是一种机械论的解决办法。第二种方案,在于认为我们的人格“并不是在世界之中,因为事物的基础就是我们之所是”(M,p.716)。我们能够同时采取关于现实的两重记录体系:一种对应于目的论,一种对应于机械因果性。第三种解决方案,其目的在于一方面保持自由,一方面把心理因果性与其他因果性相协调。但是,这种解决方案,把自由创造一分为二:一方面,将自由置入知性的范畴之内;另一方面,则将自由的因素单独列出,置入道德领域(M,p.716)。这种解决方案出现在若干德国哲学家那里,例如康德和叔本华,这种方法可以上溯到普罗提诺。正是由于这种人为的中断,康德在现象和本体之间建立起了对立。在我们看来,显然柏格森倾向于第二种方案。实际上,整个《创造的进化》都可以视作对这一解决方案的现实化。

① 参见《杂著集》,M,p.714。

② 古耶:《西方思想史中的柏格森》(Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1889. Chapitre IV, « causalité et création »)。

③ 《杂著集》,M,p.715。

第三节 生命的含义

如果生命含义的问题是与因果性问题相关联的,那么它也与身心问题紧密相关。柏格森在关于“心理—物理平行论和实证形而上学”的讨论^①中说道:“由此,在我眼中,认识到有可能,以经验的方式、循序渐进地澄清我所说的‘生命的含义’(la signification de la vie),也就是说,在灵魂与身体之间的区分的真实意义,以及身心协作和合一的理由”^②。

什么是这里所说的生命的含义?柏格森将在他1907年的巨著《创造的进化》作详尽的阐明。但是,在1901年这个讨论之中,他已经解释了生命的若干重要特征。在柏格森看来,要解释在心理活动(思想)与物理条件之间的差别,必须通过经验的研究,并且通过对经验事实的观察和研究,才有可能揭示出生命的含义。换言之,人既是思维着的存在,又是生命的存在,正是这两种不同存在的差别和关系,构成着我们所说的“生命的含义”(M,464)。柏格森在这里,还区分了生理生命(la vie physiologique)和精神生命(la vie spirituelle)。而在“生命的含义”这一表述中,所涉及的,则主要是前者,即生理生命。但是,生理生命与精神生命是不可分。前者在为后者做准备,并且为之提供条件和限制。“这种生理生命,不过只是对更广泛、更高的生命的一种模仿,而后者只能是思想生命本身”^③。柏格森的方法和学说,都基于这一限制。这样,身心关系就得以经验的方式来研究这种生理生命给思想生命所带来的这种限制,以及为何这种限制并未能限制生命体自由地显现自身。

一个身体,无论是人的身体,还是任意一个生命体的身体(或者说躯体),无论这个生命体是动物还是植物,这个身体都是物质的一部分。物质的世界,是由自然法则所统治的世界,也就是说由机械论规律所统治的世界。但是,为什么在物质世界之中,有着某种东西,既是物质的,同时又超越物质?生命就体现在形式的创造之中,这种创造是一种充满了不可预见性的过程,是一种自

^① 1901年5月2日,柏格森在“法国哲学学会”(Société française de Philosophie)作了一场报告,之后与多名学者和哲学家展开了讨论。其讨论的笔录后来收入《杂著集》。

^② 《杂著集》,M,p.478。

^③ 《杂著集》,M,p.493。

由,一种物质本身无法产生的新颖性。“生命是由思想所进行的一种广阔的努力,以便从物质之中获得某种物质无法提供的东西”^①。思想利用物质的机械性,用来展开自身的行动,因为思想本身带有一种创造性的能量,这种能量必须外在地表现出来。通过身体的中介,随着生命体的身体变得越来越复杂、越来越灵巧、越来越精致,思想外在化为一些越来越自由的行为。但是,在思想的这一冒险历程之中,思想得以现实化并且表现为自由,并且用来克服物质的必然性、克服障碍。但由于物质必然性的强大,所以,思想的自由,往往达到一定程度后,就不再能够突破物质的限制,从而束缚在必然性之中。“思想变成了机械论的囚徒”^②。越是低级的动物,在这种必然性中越束缚地厉害;越是高级的动物,越是能够体现其自由,越是能够突破这种必然性的束缚。在动物的进化中,从最卑微的动物到最高级的动物的序列之中,最终唯有人,借助于精巧的大脑,得以表现出最高的自由。

在我们看来,在这样一种关于生命的描述中,有三点必须加以注意:一、生命是一种过渡、一种通道,为了让精神得以物质跃出,让自由得以从必然之中跃出,“生命只是一种朝向更高目的的方式”^③;二、有某种创造性的能量,正是这种能量使得生命成为可能;三、生命由不同的层次组成,许多物种都被物质必然性所俘获,唯有人得以突破障碍成为自由的存在。

值得注意的是,这样的表述,远远算不上严格的定义,只是柏格森从先前的研究中所获得的暂时的推论。这样一种反思,可以说主要是根据《物质与记忆》的结论推导出来的。在《物质与记忆》中,柏格森写道:“在意识和科学的另一边,有着生命……赋予给个体意识以便显示自身的这种能力,要求形成一些互相区分的物质领域,这些领域正好对应于生命体”^④。这样,生命在物质的延续性中,形成了某种非延续性。然而,被赋予意识的,使得物质变得活生生的物质的这种能量,到底是什么?柏格森对此未多加说明。在1901年关于“心理—物理平行论和实证形而上学”的讨论中,柏格森毫不犹豫就赋予精神以某种具有能动性、主动性、创造性的力量。借助这种创造性的能量,有机

① 《杂著集》,M,pp.485-486。

② 《杂著集》,M,p.486。

③ 《杂著集》,M,p.486。

④ 《物质与记忆》,MM,p.221。

生命被赋予一种使命,那就是利用物质的机械性以超越物质,从而过渡到更高的层次,上升到精神生命。这样,生理生命和心理生命之间的差别,有机生命和精神生命之间的差别,物理界的因果性(动力因、目的因)与心理因果性之间的差别,就全都指向同一个问题:也就是生命的含义问题。

因此,我们可以看到,柏格森深化了身心关系问题。他不但从以前的著作中引出一些新的推论,而且也从一种新的视角,也就是生命的视角,来重新审视身心关系问题。在《物质与记忆》中,柏格森已经建立起一种多层次的实在的理论。从一般的无生命的物质到人的意识,有着无限多层次的中间层。通过对“生理生命”和“精神生命”的区分,柏格森揭示出,在物质与意识之间,有着生命。问题在于,为什么在物质界之中,会有部分物质聚集在一起,形成生命体?为什么某些生命体之中将形成和产生意识?柏格森指出,有着某种创造性的能量,从物质传到生命,从生命再传到意识。但是,在《创造的进化》发表之前的这些文本,还没有全面和深入地揭示出,从物质到生命、从生命到意识的这种运动。为了更切近地把握这些现象,为了在一种生命理论之中反思身心关系问题,我们有必要紧随柏格森的脚步,进入他的大作——《创造的进化》。

第四章 生命进化与身心问题

1907年,借助于《创造的进化》的出版,柏格森达到了其荣誉的顶点。正如布尔乔亚所说的,这本书乃是“当代法国伟大的存在史诗”^①。当然,在这本著作中,柏格森所讨论的,主要是生命、进化、创造等问题。但正如我们在前一章所彰显的,生命问题是与身心关系问题紧密相连的。生命的含义,正是“灵魂与身体差别的真正意义”,同时也正是生命,才是身心合一的根本原因^②。在此,柏格森所追问的生命,乃是指的生理生命,而不是精神生命。精神生命的种种状态,无法被简化为生理状态,同样地,生理状态也没法被简化为物理—化学状态,因为生理生命已经呈现出各种各样仅凭物理化学规律无法概括和描述的生命形态。不只是人的身体,而且在动物和植物那里,都已经呈现出许多无法预料的生命形态。似乎在意识与物质之间,在物质对象的必然性和我们人格所体现的自由之间,有着生命。这样,如果我们要深化我们关于身心问题的研究,就必须澄清生命的概念,生命概念与物质的关系,以及生命概念与意识(或者说精神)的关系。关于《创造的进化》有着为数众多的研究,但在我们看来,鲜有研究者注意到生命问题与身心问题的关系。但是,显然,在《物质与记忆》与《创造的进化》之间,有着某种延续性,因此有必要思考如果从身心问题过渡到生命问题。其次,如果柏格森在撰写《创造的进化》之际,仍然在心中保留有他在1901年时在关于“心理—物理平行论和实证形而上学”的讨论时所形成的关于生命概念的看法,那么,显然关于生命问题的澄

^① 布尔乔亚:《柏格森的〈生命的进化〉出版百年》(Bernard Bourgeois, *Centenaire de la parution de l' Evolution créatrice d' Henri Bergson*, Paris, Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, 2007, p.84)。

^② 参见《杂著集》,M, p.478,以及我们前面上一章关于“生命的含义”小节。

清,将有助于加深我们对身心关系问题的理解。

柏格森写道:“由此以推论出,我们的理智,就此词的狭义而言,是用于保证我们的身体能够完美地嵌入其环境之中,再现外部事物之间的关系,从而最终得以思考物质”^①。这是著作的结论之一。这一重要的表述,使我们得以理解在《创造的进化》之中身心关系的发展。正是理智,作为意识的一种形式,保证了我们的身体嵌入到其环境之中,并且思考物质。正如我们此前所观察到的,意识在以下的三角关系中处于核心角色:意识—身体—物质。我们接下来,将揭示出柏格森在《创造的进化》的前三章之中,在以上三者之间建立了一种环环相扣的关系:一、物质与生命的关系,在第一章中得到研究,在这一章中,柏格森揭示出有一种普遍的生命,从一个个体传到另一个个体,从一代传向下一代;二、在第二章中,柏格森研究了生命和意识的关系,他揭示出,生命的进化有无数个方向,但唯有在理智的方向上才得以突破物质的限制而显现出意识;三、在第三章,则是意识与物质的关系得到了考察。通过此三者构成的循环,柏格森在一种全新的生命哲学的视域之中,更新了他关于身心问题的思考,并且成功地解决了在《物质与记忆》之中尚未解决的某些问题。

第一节 从物质到生命之演变

正如我们在前面所说的,柏格森在《物质与记忆》之中,将身心问题转移为心物问题。于是,就出现了如下相关的问题:在一般的物质,和有生命体所是的这一部分物质之间,其差异何在?什么是身体的个体性?柏格森在《创造的进化》之中重拾了这些问题。

如果柏格森在物质世界之中建立了某种延续性,他并没有因此忽视物质世界中的非延续性。正如吉尔松(Bernard Gilson)所说的:“个体性显现为一种公共的经验事实,在世界的延续性和思想的延续性之中,人们区分出一些不那么延续的因素”^②。柏格森本人写道:“个体性,何处开始,何处结束;生命体是一还是多;是细胞联合为生命体,还是生命体分散为多个细胞?谁能回答这

^① 《创造的进化》,EC,p.V。

^② 吉尔松:《柏格森哲学中的个体性》(Gilson Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1978, p.7)。

些问题?”^①。在物质世界,不只是有着生物界的个体化的躯体,而且也着有无机的个体化的物体。这两种类型的躯体、这两种类型的个体性,其差别何在呢?

在第一章的开头,柏格森就描述了人们在意识之中可以体验到的绵延的特征。他要追问的是,这些特征是否也能够适用于“一般意义上的存在”(existence en général)。这样,他就过渡到关于无机物的讨论。一个物质对象,在柏格森看来,呈现出不同于绵延的特征。

无机物的特征首先在其可分性。无机物被看作是多个并置的部分的集合。如果无机物发生了变化,则是通过这一集合中的某一部分被另一部分取代,或者是对这些部分的重新安排。作为无数部分的集合,无机物总是可以不断地被细分,直至被细分为无数分子、原子的集合。

其次,无机物的特征还在于它是一种人为的孤立(isolement artificiel)。在柏格森看来,在物质世界的延续性之中,只有通过某种人为的操作,才有可能抽象出某个个别的物质对象,从而赋予其某种个体性。而这种抽象过程,则是与我们的意识相关的。“将物质细分为若干孤立的物体,是与我们的知觉相关的”^②。值得注意的是,这种孤立的操作并不是完全人为的,也不是完全任意的,而是有其客观的基础。“物质倾向于建构成为一些可孤立并且可以用几何方式来处理的体系……但是,这只是一种趋势。物质并没有走到尽头,孤立不是完备的”^③。实际上,唯有在实践中之中,在研究对象之际,才需要把一个对象或一个系统从整个宇宙之中抽象出来,孤立地加以研究。但是,每个对象、每个系统,都关联着一个更大的系列,直至关联着整个宇宙^④。

再次,无机体的特征还在于,它没有历史,也并不具有我们在意识之中发现的绵延的各种特征。当然,物质也有其绵延,正如糖水的例子所说明的。当

① 《创造的进化》,EC,p.VI。

② 《创造的进化》,EC,p.12。

③ 《创造的进化》,EC,p.10。

④ 参见《创造的进化》EC,p.11:“我们赋予一个对象清晰的轮廓,这些轮廓给予对象其个体性,然而,这些轮廓实际上只是对于我们在空间的某一点所施加的某种类型的影响的描述:当我们发现事物的表面和棱边,正如同通过一面镜子,在我们的眼睛中呈现出我们的可能的行动的平面。取消这一行动,并最终取消通过知觉在错综复杂的实在之中所预先开辟出来的种种路径,身体的个体性就消散在普遍的互相作用之中,而这种普遍的互相作用其实就是现实本身”。

我们将一块方糖放入水中,总需要时间等待其慢慢溶入水中。实际上,任何一种物质的反应或者变化,总需要一定的时间,一定的绵延。但是当人们把物体从宇宙之中抽离出来时,根本不考虑其绵延特征。“我们关于对象的全部信念,我们关于科学所孤立出来的所有体系的种种操作,实际上都基于这样一个观念,即时间从不侵蚀这些对象”^①。当人们把物质对象从宇宙之中抽象出来时,就把空间化时间的概念用于其上。

现在,让我们考察一下有机物。如果人们可以将无机物和有机物都视为许多部分的集合,无机物显得就像是许多部分堆积而成,相反,有机物则呈现出部分的相异性和功能的多样性。

相对于有机物或者生命体的孤立或者说抽离,对无机物而言则要自然得多。“一个生命体,是由自然本身所孤立出来并闭合的”^②(EC, p.12)。如果无机物是一个人为的抽象的系统,那么生命体则是一个自然的系统。毫无疑问,生命体也是物质的一部分。因此,在两种系统之间必然存在着某种差异。“唯一的问题就在于,是否我们把生命体所称的自然系统,应该类比于科学在粗鲁的物质之中所切割下来的人为系统,或者这些自然系统应该拿来与宇宙整体之所是的自然系统相比较”^③。正如弗朗苏瓦(Arnaud François)^④所强调的,两种系统之间的差异,莫基于数学化时间和绵延的差异。对于生命体的物理解释,其错误就在于,没有看到具体时间和抽象时间之间的差异。生命体因此不同于无机物,尤其是因为其内含的时间性。

生命体的躯体是一个正在绵延着的东西,而无机物则难以体现这种绵延,只能用一种数学化的时间来考察。生命躯体有别于一切通过人的操作剪切和划分出来的人为体系。“把生命比作一个对象,这是一个错误”^⑤。柏格森在有机生命体和意识之间建立了某种类比关系。“如果我特别对我的身体进行

① 《创造的进化》,EC, p.8。

② 《创造的进化》,EC, p.12。

③ 《创造的进化》,EC, p.30。

④ 参见弗朗苏瓦:《第一章评注:“生命的进化。机械论和目的性”》(Arnaud François, « Commentaire du chapitre premier: ‘‘ L’ évolution de la vie. Mécanisme et finalité ’’ », in Arnaud François(Ed.), *L’ Evolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p.32)。

⑤ 《创造的进化》,EC, p.15。

考察,我发现,与我的意识相似,我的身体从小到老、渐渐成熟”^①。无机物是一个不会老去的存在,然而生命体则有其生老病死。对此,在生命现象中,可以发现诸如出生、长大、衰老、生病、死亡,几乎在所有种类、所有层次的生命中都能找到这些现象。在所有的生命体之中,都有着某种由不同阶段构成的具体的时间性,无法被简化为物理时间或者数学时间。柏格森断言:“在任何地方,只要有某物活着,某处就敞开着,有着某种时间得以嵌入的层面”^②。

显然,相对于无机物,生命体呈现出更多的个体性特征。“生命是一个‘个体’”^③。但是,即使在生命世界之中,也很难决定,哪些生命是个体的,哪些不是,哪些属于这个个体,哪些属于另一个。个体性的问题是一个极为复杂的问题,包含着无数多个层次,我们后面还将返回到这个问题。

个体性是一个非常难的问题,但是要注意,个体性是生命的本质特征之一。我们也注意到,个体性或者个体化是一种趋势而不是一种固定的状态。生命体显示出一种个体化的趋势,但同时它亦包含另一趋势,即生殖的趋势。“个体性在其自身之中有其敌人”^④。如果生命体是一个完美的个体,那么其生命体中的任何部分一旦与身体脱离都将无法存活,这样的话,生殖就变得不可能。通过生殖现象,在一个个体生命的内部,有着一种趋势,超越个体,并且在这个个体与另一个个体之间建立起联系,在这一代个体与下一代个体间建立联系,并最终与祖先相联。这样,个体的命运就与其物种的命运相关,甚至与所有生命的命运相关。

通过反思个体性理论,柏格森向我们显示出,有一种超越个别生命体的普遍的生命。有一种生命之流(*courant de vie*),在进化的某个阶段诞生。“这种生命之流,穿越由它一个接一个的身体,从一个世代到另一个世代,分化为各个物种,散布在诸多个体之中,但完全没有丧失其力量,反而是随着其前行而越来越强大”^⑤。这样,一切的发生,仿佛表明生命有机个体只是为了让生命之流得以通过的一种中介。这一生命之流显现为一种冲力、一种努力、一种创

① 《创造的进化》,EC,p.15。

② 《创造的进化》,EC,p.16。

③ 《创造的进化》,EC,p.12。

④ 《创造的进化》,EC,p.13。

⑤ 《创造的进化》,EC,p.26。

造。在关于遗传的讨论中,柏格森显示出,在生命的遗传现象中,表现出一种想要超越个体性、克服个体性的努力。“一种可遗传并朝向特定方向的突变,这种突变逐渐积累、逐渐构成、发展为一具越来越复杂的机器,这样一种突变,毫无疑问应该联系到某种努力,但却是不同于个体努力的一种更为深刻的努力,一种独立于环境的努力,这种努力为某一物种的大部分个体所共有,更多地内在于这些个体所带有的胚胎而不是在其实体的躯体,并保证这种努力因此会传递给其后代”^①。这样,一般意义上的生命,不仅呈现在同一物种不同世代的个体之中,也呈现在生命界所有物种的所有个体之中。因此,通过这种方式,柏格森建立了生命的延续性和统一性^②。“生命显现为一种生命之流,以发育完全的有机个体为中介,从一个胚胎传递到下一个胚胎”^③。

如果生命体只是一个中介,让生命之流得以通过,从这个角度来说,我们可以说获得了关于身体概念的一种全新理解。有机生命的身体不再是一个自在的存在,而是一个过渡的场所,一种方式,其目的乃是让生命得以从一个个体过渡到另一个个体。形成一个身体,也就是把这种生命之流嵌入到物质的某一部分之中,使之形成一个整体、一个有机的身体,也就是说,通过这一生命之流,这种“生气”,物质的某一部分得以激活、得以通过某种方式组织在一起,从而形成一个具有生命、具有个体性的身体。这不只是普遍生命的个体化过程,也是生命与物质之间互相作用、互相适应的一个过程。一方面,对于有机身体而言,有着对于物质的被动适应,这种被动适应显示出它所受到的环境的影响;另一方面,身体也表现出对于物质的主动适应^④。对于这种双重的适应,我们可以找到一个关于眼睛的例子。我们可以回顾一下柏格森关于人的眼睛和扇贝的眼睛的著名比喻。人的眼睛是一个极其复杂和精巧的器官,而

① 《创造的进化》,EC,p.88。

② 《创造的进化》,EC,p.43:“如果在生命世界中有着目的性,这种目的性将在某种不可分的紧握之中包含全体生命。毫无疑问,这种一切生命体的共同生命,呈现出许多不协调和许多缺陷,另一方面,这种共同生命并不是一种数学式的‘一’,除非它能够让每个生命体都在某种程度上得以个体化”。

③ 《创造的进化》,EC,p.27。

④ 《创造的进化》EC,pp.70-71:“我们已经注意到了‘适应’一词的模糊性。一方面是越来越复杂的形式,从而越来越好地嵌入到各种外在条件的模型中;另一方面,则是结构越来越复杂的工具,从而在这些外在条件之中获得越来越有利的部分。在第一种情况下,物质还只是接受某种印记,在第二种情况下,物质主动地作出回应并且解决问题。”

其结构的复杂性,对应的却是功能的简单性和有效性。在柏格森看来,后天习得遗传的学说根本无法解释像眼睛这么精巧的器官如何可能以累积的方式形成。而科学家们很早就注意到,属于软体动物的扇贝,其眼睛的结构,同样有着瞳孔、角膜、晶状体,与脊椎动物的眼睛结构有着令人惊奇的相似之处。这一现象让许多科学家们百思不得其解,因为软体动物和脊椎动物在进化的路线上,很早就已经分道扬镳,问题就出现了:为何在两个完全不同的进化方向上,在两个完全不同的物种身上,发现如此结构相似、功能相似的器官?在柏格森看来,结构的相似来自于功能的相似,而功能的相似则在于外因的雷同,无论是在人这里,还是在扇贝这里,其眼睛的对象都是同一个:光。两个物种的器官之所以相似,都是因为出于不同物体的生命体对同一种物质条件的适应所作出的努力,而物种的变异和变异的遗传,都应该在这种对环境的适应所作出的努力中来寻找。正是在对光的适应之中,脊椎动物和软体动物都分别形成了结构相似的器官。而且,柏格森还指出,这种努力不能只是个体性的努力,因为如果只是个体性的努力,那么就只能在很有限的情况下和很有限的物种中观察到,所以,这必然是一种超越个体的努力,从而只应该解释为一个物种的每个个体都共同具有的一种努力。如同每个物种都呈现出一种生命的努力,那么,所有的物种一起表现出来的,正是一种普遍生命或者宇宙生命的努力。生命现象所表现出来的“努力”(effort),使得柏格森得以引出“一种生命的原始冲力”(un élan originel de la vie)的观念,即生命冲力(élan vital)的观念。

这样,一方面,生物的身体体现出对于环境的被动适应;另一方面,身体表现出一种主动的适应,一种对于它所遇到的障碍的克服。一个身体的成功,因此呈现出此生物对于环境的成功适应,体现出生命对于物质的成功超越。这样,柏格森就给出了一种全新的身体观。“这种机器(身体)的物质性,所代表的并不是被运用的手段的总和,而是被克服的障碍的总和”^①。对此,扬科勒维奇写道:“但是,隧道本身什么都不是,隧道所代表的,只是被克服的大山,同样,我们的每一个器官都代表着物质的失败。因此,身体在这里只是用来被克服的。”^②

① 《创造的进化》,EC,p.94。

② 扬科勒维奇《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p. 168)。

第二节 生命与意识

《创造的进化》的第二章,处理的是生命进化的不同方向。正如沃姆斯所说的,在第二章和第三章中,处理的是理智的双重诞生:“在这本书的核心部分,有着双重的生成:在第二章中,通过生命的进化,我们的认识的实在生成,也就是说,观念的生成;在第三章中,在我们之中的理智的生成”^①。第二章的任务就在于考虑在生命进化的多个不同方向之中理智的诞生。普遍生命,通过片断化、个体化,形成个体和物种,这种片断化基于两方面的原因:一方面,是生命所感受到的来自于物质的抵抗,一方面则是生命本身所带有的力量。尤其是第二个原因,即生命自身所带有的力量,才是这种分化的真正的深刻的基础。这种生命进化的深刻原因,柏格森命名为“生命冲力”。

生命的分化的第一步,在于植物和动物的分离。将他们分开的,并不是某些特征,而是许多不同的趋势,这些趋势将他们推向两大对立的方向。在那些最初级、最原始的生物中,同时存在着两种互补的活动:一方面,它们想要从自然之中获取、收集能量;另一方面,他们通过运动消耗这些能量。植物主要沿着第一个方向,他们的优势在于自身就可以制造其生命所需要的能量,借助于它们的光合作用,因此它们无需移动、无需感觉。动物则是在另一个方向上发展的。由于动物无法自己制造能量,所以,它们必须直接或者间接地以植物为食,必须移动位置以便获取食物。动物朝强化运动的方向进化,因此渐渐发展出一套感觉—运动系统。正是在第二个方向上,也就是说意识和运动的方向上,标志着生命运动的基本方向。这样,植物和动物,显出意识的不同层次。正如柏格森所写的:“我们通过感觉和清醒的意识来定义动物,通过沉睡的意识和无感觉来定义植物”^②。

进化的第二阶段,乃是动物界中的分化。在这一阶段,有四个方向:棘皮动物、软体动物、节肢动物、脊椎动物。前两种动物,其实都沦为某种麻木,节肢动物朝向本能,而脊椎动物则走向理智。在普遍生命和普遍生命借以显示

^① 沃姆斯:《柏格森,或生命的双重意义》(Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.172)。

^② 《创造的进化》,EC, p.113。

出来的特别生命形态之间,一直都存在着某种冲突、某种矛盾。普遍生命倾向于扩大、倾向于越来越自由地运动。但是,每个物种本身也是生命的一种特殊形式,其所追求的,首先就只是物种自身的自足、舒适,因此尽可能地想要以最少的能量消耗获得最大的收益。这样,一个物种就容易满足于已经取得的成就,渐渐地就可能放弃某些运动功能,沦入某种半睡状态。对于棘皮动物和软体动物而言,都不同程度上“囚禁在或硬或软的外壳之中,这些外壳或者是阻碍了或者僵化了这些动物的运动能力”^①。动物中的这两大分支,和植物一样,放弃或者说部分放弃了其运动功能,从而不再能够前行在运动的方向上,从而堕入麻木的方向。

在脊椎动物的节肢动物这里,生命成功地给出了运动性和意识。这两个分支,分别以不同的方式发展出一套感觉—运动系统(*systemes sensori-moteurs*)。在这个方向上,进化的最高点,分别体现在人和昆虫(特别是某些鳞翅类昆虫,如蚂蚁、蜜蜂)身上。在人这里,意识最终在理智的形式下取得其独立性。在鳞翅类昆虫这里,本能发展到最完美的水平。在我们看来,相对于以前的研究,柏格森在此再一次深化和丰富了意识的概念,并指出在进化中,本能和理智是意识的两种互补的形式。

在柏格森看来,感觉—运动系统在动物身体的各个器官之中占据着核心和主导地位。“当人们想到神经系统所扮演的作为生命的调控者的角色,人们可以追问,是否在神经系统与身体其余部分的交流中,神经系统真的是主人而身体其余部分只是服从”^②。对此问题,柏格森的回答是肯定的。感觉—运动系统是身体的核心,而身体的其他部分则是为其服务。其他系统,包括消化系统、呼吸系统、血液循环系统等,其角色就在于,“为神经系统作准备、为其做清洁工作、提供护卫,为其创造一个稳定的内环境,尤其是为其传递潜在的能量,并转换为位移运动”^③。

这样,动物界中的进化,从原始物种到高级物种,就可以视作以进化出一套完美的感觉—运动系统为目的,从而最终进化到昆虫和脊椎动物。感觉—运动系统的完善导致了其他器官的变化,因为其他器官的目的原本就是为了

① 《创造的进化》,EC,p.131。

② 《创造的进化》,EC,p.124。

③ 《创造的进化》,EC,pp.125-126。

支持运动。生命就在于在物质之中嵌入某种不确定性^①,但也正是这种不确定性带来了运动、意识和自由。而在生命之中,特别是在节肢动物和脊椎动物这里,这种不确定性是通过神经系统的迂回实现的,在这个意义上,可以说神经系统是“不确定性的贮藏室”(un réservoir d'indétermination)^②。生命的进化,就在于一种努力,努力创造这一类型的器官。在人和昆虫这里,神经系统得以最为充分的发展,但却是分别朝向两个不同的方向:本能和理智。

因此,柏格森描述了本能和理智之间的差别。当然,我们在此也无法为二者划出一道截然两分的分水岭。实际上,理智和本能,二者既相互对立,又互相补充、互相渗透,因为二者有着共同的来源。二者是两种趋势,而不是两个已经形成的东西。二者共同的来源是什么?实际上,正是同一种生命冲动,在物质之中寻找出路,以便表现出意识和自由。“通过有机体显现的生命,是要从粗鄙物质之中获得某种东西的努力。因此,人们并不奇怪,如果人们在这两种心理活动(本能和理智)之中,所看到的只是作用于无机物质的两种不同方式”(EC,137)。通过这样的行动的努力所获得的某种东西,正是移动的自由和意识的自由,而这两种自由也将为生命开启无限多的可能性。

本能和理智的区别,首先在于制造工具上的不同。理智是一种能够自己制造工具的能力,特别是用各种不同的工具来解决各种不同的困难。这样,人应该被定义为“工具人”(homo faber),而不是“智人”(homo sapiens)^③。而对于昆虫和一般的脊椎动物而言,这些动物不会制造工具,但他们却具有一些与生俱来的工具。这些工具,诸如脊椎动物的眼睛、鸟类的翅膀,呈现出来的复杂性包含着无限多的细节,以及其运转时功能的简单性和实效性,可以称得上是大自然的奇迹。而人为制造的工具,不论如何完美,如何先进,相对于自然总是有所不足。例如,无论多么先进的飞机和直升飞机,都不可能像鸟类一样灵巧和随意地飞行。正是因为使用工具的不同,本能和理智在解决同一问题时,采用了不同的方法。

其次,本能和理智的不同,还在于二者分属于两种不同的认识方式。当一

① 《创造的进化》EC,p.127:“生命的角色在于,将不确定性嵌入到物质之中。不确定,我指的是不可预见,是生命随着其进化而得以创造出来的形式”。

② 《创造的进化》,EC,p.127。

③ 把使用工具视作人的本质特征,就此而言,与马克思主义的观点颇有相似。

个生命体立刻对它所接收到的运动作出回应,作出相应的反应活动,它既不需要意识,也不需要认识:因为本能已经足以引导它作出反应。在本能中,行动和表象完全地相应。如果外在的对象没能成功地引发生命体的相应运动,或者说,令生命体直接作出反应,这个对象就成为一个障碍。只有在这时,才有意识和认识的需要。柏格森写道:“这种行动与表象的不相应,在此就是我们所说的意识”^①。理智是朝向意识,而本能朝向无意识。

柏格森深化了关于本能和理智之间的比较,并将二者视作两种天生的认识方式。本能是对事物本身的天生认识,然而,理智则是对事物之间的关系的天生认识。如果区分认识的形式和质料,则理智只关心形式,而本能只关心质料。但是,本能和理智都只是同一种生命冲动在不同方向上表现出来的结果。在生命的进化中,对于意识而言,有两种趋势,一种是指向“认识的外延”(本能),一种指向对认识的“理解”(理智)^②。“在前一种情况下,认识是充实的、完整的,但是却只限于某个或者某类特定的对象;在第二种情况,认识的对象不受限制,但是,因为这种认识什么也不包含,只能是一种无物质的形式”^③。

理智的主要目标,乃是无机的固体。理智习惯于认识外在的事物,特别是固体状态的事物,并将这些事物在一个空间中加以再现。实际上,对于流体状态的物体,例如水和空气,理智已经表现出理解上的困难,并最终总是倾向于把流体再现为固体,也就是说,把流体表象为流动的固体。因此,理智越是擅长把握无机物,就越是拙于理解生命。当理智理解生命时,理智总是把生命把握为一个对象,有意无意地用表象固体的方式来表象生命。因此,柏格森指出:“理智的特征在于,无法理解生命”^④。相反,本能能够使我们与生命更紧密地联系在一起。因为本能与生命活动完美地结合在一起,因此,要认识本能,远比认识理智困难得多。“就这一点而言,我们无法知道,何处生命组织活动告一段落,本能开始”^⑤。而且,我们也不可能用理智系统中的词汇来把

① 《创造的进化》,EC,p.145。

② 《创造的进化》,EC,p.150。

③ 《创造的进化》,EC,p.151。

④ 《创造的进化》,EC,p.166。

⑤ 《创造的进化》,EC,p.166。

握本能^①。柏格森检验了关于本能的多个理论之后,他为我们证明,本能既不是一种反射,也不是一种较低程度的理智。本能完全不同于理智,而毋宁说是某种类型的同情(*sympathie*)^②。

在第二章的结尾,柏格森尝试向我们说明,生命与意识之间的关系到底是什么。如果理智并不能给我们带来对生命的理解,则唯有直观可以。“直观将把我们引领到生命的内部”^③。直观呈现出两个面向:“实际上,一方面,直观利用理智的机制,显示出知性的种种框架不再能找到其恰当的运用,另一方面,直观通过自身的工作,至少能向我们暗示出取代这些知性框架所必需的是什么”^④。这样,通过我们的意识的膨胀,通过一种在我们和生命体之间的“同情的沟通”(*communication sympathique*),直观将我们引入到“生命领域”。就直观更切近地把握生命而言,直观超越理智,但理智对于生命而言仍然是必要的,因为直观和理智对应于生命的两种必然性:把握物质和追随生命。

至于在生命与意识之间的关系,柏格森侧重讨论了两个假设:1.意识是生理生命的效应;2.意识是生理生命的原因。第一个假设,导向身心平行论命题,我们在前面已经讨论甚详。第二个假设似乎更能成立,因为“在大脑和意识之间的确存在某些一体性和相关性,但并不是平行论”^⑤。大脑越是复杂,意识生活越是超出生理生命,意识越是能够显示出自由。一切都似乎表明生命仅仅只是“透过物质而投射出来的意识”(*la conscience lancée à travers la matière*)^⑥。生命,作为生命之流、意识之流,穿透物质。一个生命体是物质的一部分,从物质的整体之中孤立出来,形成一个有机的整体,从而让意识得以顺利通过,并最终在自由的活动中显现出来。这样,就有一种生命的运动,穿过物质形成有机的生命体,接着从有机生命体再达到意识。但是,从有机生命体到意识的运动,有两个方向:一个是直观,一个是理智。在本能的方向上,意

① 《创造的进化》EC, p.169:“在本能中本质性的东西,无法用知性的术语来表达,因此无法被分析”。

② 《创造的进化》EC, p.177:“本能是同感。如果同感能够扩展其对象,并因此反思自身,同感就能够给予我们以生命活动的钥匙”。

③ 《创造的进化》, EC, p.178。

④ 《创造的进化》, EC, pp.178-179。

⑤ 《创造的进化》, EC, p.181。

⑥ 《创造的进化》, EC, p.183。

识无法走到底。另一个方向是理智的方向,这个方向比本能走得更远。理智只能从外部来认识对象,因而无法真正地把握生命。但是理智的长处在于,无限地扩大其领域,将其知性范畴用于任何一个对象,并且通过所制造的工具来征服对象,而这些工具可以随着认识的发展而日益完善。而且,在人这里,人的理智使得人有可能超越知性的思维方式,用直观的方式来考察世界和认识生命。直观的某些特征接近本能,但却是在超越了理智(知性)之后在更高的层次上对于本能的回归。直观不是一种知性的理解,而是一种将意识完全地置身于对象之中的一种同情、一种整体经验(*expérience intégrale*)。

由此角度我们易于理解人的特殊地位。人不只是一个理智的存在,也是一个有着直观能力的存在。因为在人这里,意识得以解放自身,“意识能够反诸自身,唤醒那些仍然沉睡在自身之中的直观的潜能”^①。这样,在人这里,意识得以找到其自由的最高阶段,也正是在人这里,意识终于找到了出口,从物质的身体囚笼之中解放出来。柏格森断言,“人是我们地球上所有生命的存在理由”^②。

第三节 理智和物质的同时生成

柏格森为我们揭示出生命的运动,这一运动从无机物到生命体,从生命到理智。这也是生命冲力的运动,也是“普遍意识”的运动。《创造的进化》的第三章,其任务不只是揭示出理智和物质在观念中的诞生,而且也要说明物质和理智的互相依赖、互相适应的关系。“二者衍生自某种更广阔和更高的存在形式”(EC,188)。什么是这种更广阔、更高的存在形式?这种理智和物质的同时诞生如何产生?如何运作?如何设想二者间的互相适应?为了回答这些问题,我们必须再重读《创造的进化》的第三章。

柏格森的尝试不同于形而上学家们的做法,因为形而上学家往往都未能把握理智的真正诞生,因为他们一开始就已经设定了理智,将其设定为一种纯粹的认识主体。但这一做法的不足,在于没有认识到,理智的本质就在于它是

^① 《创造的进化》,EC,p.183。

^② 《创造的进化》,EC,p.186。

一种为生命、为行动而展开的生命活动,是认识活动从属于生命,而不是生命从属于认识活动。而且,形而上学家也没有注意到,理智的逻辑其实是一种固体的逻辑(logique des solides)。理智在无机物、特别是在固体中才感到舒适,因为固体具有可见、可触的特征,而视觉和触觉正是人的认识能力中最重要的两种感觉,特别受到形而上学家们的重视。例如,在笛卡尔那里,通过对蜡块的分析,得出结论,物体最重要的属性只是其广延,而与广延相关的感觉就是视觉和触觉。然而,将固体的逻辑应用于生命,用来把握生命、理解生命,就不可避免地造成对生命的种种误解,所以实际上理智无法把握生命。然而,在柏格森的时代,这样一种理解方式,不仅存在于心理学中,也存在于斯宾塞的宇宙论中,存在于象费希特的形而上学中。他们的错误,都在于事先设定了自然的统一性,并且在一种几何的形式之中来呈现这种统一性。斯宾塞和费希特都成为柏格森批判的目标,在他看来,这两个哲学家都持有以下两个信念:1.自然是统一的;2.理智的功能在于对自然的整体把握^①。这样,理智就是被给予的和被设定的。“认识能力已经被设定为与经验总体有共同之外延,认识能力的诞生不成其为问题”^②。因此,形而上学家们经常高估个体精神的角色,从而对于他们而言,“哲学只是一个哲学家的产物,一个对于总体的独一无二的整体的观看”^③。

柏格森本人,把哲学视作一种努力,一种与总体合而为一的努力,或者说,消融在总体(le tout)之中^④。但是,首先要考察的,是这里所涉及的,到底是何种总体?以及以何种方式消融在总体之中。这两种检验,对应于我们在前面所指的两种形而上学信条。根据第一个信条,自然是统一的,对此,柏格森回应道,在设定这种统一性之前,我们必须设想在无机物和生命体之间的区别和差异^⑤。因此,也必须求助于实证科学,在科学、认识论、形而上学之间反复

① 《创造的进化》EC, p.192。

② 《创造的进化》EC, p.192。

③ 《创造的进化》EC, p.192。

④ 《创造的进化》EC, p.193:“哲学只能是一种重新融入总体的一种努力”。

⑤ 《创造的进化》EC, p.199:“……人们将在一个实在的圆圈里打转,这个圆圈就在于努力地在形而上学之中重新找回一种统一性(unité),一种人们在一开始就已经设定的统一性,一种人们盲目地、无意地承认的统一性,正是基于这一点,人们把经验遗弃给科学,把所有的现实遗弃给纯粹的知性。相反,我们一开始就划分出在无机物和生命体之间的分界线。”

穿梭,以便抓住在无机物和生命体之间的差异之所在。我们对物质的科学认识越是深刻,我们越是能够发现认识是与我们的行动相关的,越是有可能在一个新的平台来发现一切科学知识同时也是生命的认识。“在这一新的平台上,哲学应该紧随科学,从而在科学真理之上放置另一种认识,可称为形而上学认识”^①。这样,通过直观超越理智,人得以重新融入总体,总体是“生命的海洋”(océan de vie),是“真正的、内在的、活生生的统一性”(l'unité vraie, intérieure et vivante)^②。“在绝对之中,我们存在,我们循环,我们生活”^③。而且,一旦重新融入总体之中,就必须从总体出发来设想物质和理智的生成。“因为物质是根据理智而被规范的,在物质与理智之间有着某种显而易见的和谐,因此人们无法不产生此而不同时生成彼”^④。也就是说,物质与理智有着某种共生关系,或者说同时生成的关系,理智的诞生同时意味着物质的诞生,而物质的生成的样式又与理智的样式是相关的。这意味着,有什么样的理智,就有与之对应的物质。根据柏格森的讲法,我们完全可以推论,假如我们有另一种理智,我们对物质的认识将是另一种面目。

在柏格森看来,诞生的过程是一个普遍意识渐渐放松的过程。这是绵延的放松,是一种减少(diminution),一种中断(interruption),一种反转(inversion)。“现在,让我们放松……如果放松是完全的,那么就不再有任何记忆,也不再有任何意志”^⑤。在松弛的极限,是处于纯粹几何形式和数学形式的物质,在物质中,任何绵延、任何心理性质的实体都不参与,没有任何创造,一切都只是纯粹的重复。这是一个纯粹被动性的世界,只有“一种存在,是由一个不断开始的现在造成的”^⑥。这是一个由机械论法则所统治的世界,正如笛卡尔所说的,一个“持续创造”(création continuée)的世界^⑦。

但是,在柏格森看来,这个持续创造的世界,只是在理论上存在,因为真实

① 《创造的进化》EC, p.200。

② 《创造的进化》EC, p.200。

③ 《创造的进化》EC, p.200。

④ 《创造的进化》EC, p.200。

⑤ 《创造的进化》EC, pp.201-202。

⑥ 《创造的进化》EC, p.202。

⑦ 参见《创造的进化》EC, p.22:“数学家所开展其活动的世界,是一个每一瞬间都诞生和死去的世界,这个世界也就是当笛卡尔说到持续创造时所想到的世界”。

的世界是不断绵延着的。这样一种世界观,实际上是将物质的无限可分性质运用于时间,而时间本身却是不可分的。实际上,如果我们深入地理解柏格森关于物质思想的分析,我们可以理解到其实物质本身是无所谓可分或者不可分的,因为物质本身也是一种绵延,而仅仅是在人的理智和实践活动作用于其上时,才变得可分,变得具备各种属性,而这些属性,其可分与不可分,最终反映的其实都是人的行动(action)。即使在知性的分析下,人们可以把物质简化为许多原子式的片断,但也必须注意到,这些片断本身仍然有着一定程度的绵延,哪怕是非常微弱的绵延,但并不等于零。

绵延的运动有两个方向:第一个方向,就是朝向紧缩,正是在这种紧缩中体现着生命、意识、自由;第二个方向,是放松的方向,这是朝向物质性的方向。在第二个方向的极限,出现了纯粹的物质性,没有任何绵延,是一种“持续的创造”,方生方死,方死方生。在宇宙中,在我们的人格中,都有着这两种运动。我们的人格总是能够同情地感受到宇宙中的这两个方向的运动,不论是其倾向于纯粹绵延的运动,还是其倾向于纯粹物质性的运动。这样,一方面,紧随着我们的理智的自然倾向,我们的人格能够下降到物质性的方向,下降到空间之中;另一方面,我们的人格亦可集中于一点,在这一点中所有的状态彼此交融、互相渗透,从而把理智转为直观。

在柏格森看来,形而上学家们对于精神和事物的关系、理智和物质的关系、主体和客体的关系有一种错误的观念。对于这样的二元关系,认识论中通常有三种方案可供选择:“或者,精神为事物所规范;或者,事物为精神所规范;或者,必须假设精神与事物之间有一种神秘的和谐”^①。但是,形而上学家们没有想到,还可以有第四种:“这种解决办法首先就在于,把理智考虑为精神的一种特殊功能,本质上是面向无机的物质。其次,在于认为物质并不能决定精神的形式,理智也不能将其形式强加以物质……但是,渐渐地,理智和物质彼此之间相互适应,并最终停留在某种共同的形式”^②。这种适应是一种自然的过程,因为这里所涉及的是“同一种运动的同一种反转,这种运动同时创造了精神的知性和事物的物质性”^③。

① 《创造的进化》,EC,p.207。

② 《创造的进化》,EC,p.207。

③ 《创造的进化》,EC,p.207。

柏格森尝试描述这种在理智和事物之间的相互适应。他所处理的首先是理智。理智有一种在空间之中考察事物的倾向,因为理智是一种潜在的几何学。理智的两个基本功能,归纳和演绎,都已经预设了某种空间直观作为前提条件。为什么需要这种预设?因为绵延一旦暂时停止,就会有一种空间化的倾向。正如柏格森所说的:“这种创造的潜能一旦被设定,这种潜能就只能自行转变(*se distraire*)从而自行放松(*se détendre*),自行放松以便自行延展(*s'étendre*),自行延展以便数学秩序和不可改变的决定论显示创造者行动的中止,其中数学秩序先于彼此分别的诸因素的布局,而决定论则将这些因素连接起来”^①。在人格中,这种放松的运动的终点,就是获得一种匀质的空间。在自然中,几乎是同一种运动,从非广延到广延,从自由到必然。宇宙绵延着,自然本身是无法被测量、无法被计算的。但是,人的理智总是想要以各种方式,来表象自然事物,并且加以测量、计算,于是这些自然事物就必须被并置在某种空间之中,某种几何秩序之中。从而自然事物一旦朝向人的意识显现,就必须先天地具有某种几何性质。“对于物质,是这样的:我们能够通过任何一个目的来看待它、通过任意一种方式来把握它,最终物质将堕入我们的数学框架中的某一个,因为物质是负载着几何”^②。

不过,我们要注意,当我们说理智是人格放松的一种产物,这种放松只是从纯粹绵延状态的思想放松到知性状态的思想,而不至于像物质那样,放松到一种纯粹的广延。这里有一种张力,一方面,人格要求放松,从而下沉为理智。一方面,人格不能过分放松,需要保持一种生命注意力(*attention à la vie*)。一旦放松到无法保持这种生命注意力,就会在语言、行动等方面表现出某种机械性,从而引发某种喜剧感,这正是《笑》中所研究过的。人在睡梦中,几乎完全地丧失这种生命注意力,于是就表现为梦境,我们此前在关于《梦》一文的章节中已经介绍过。

如果说,理智是人格放松后的一种产物,那么,如何设想物质性?在柏格森看来,要考虑物质的本性,必须与物理科学的最新进展对话,他自己正是这样做的,他特别关注当时的物理学中的两大原理:一是能量守恒定律,一是热

① 《创造的进化》,EC,p.218。

② 《创造的进化》,EC,p.221。

力学第二定律。能量守恒定律是一个量化的法则,它所关注的是世界的两个部分或者两个片断之间的关系。而热力学第二原则是“物理学法则中最形而上学的法则”^①,它表达的是“所有的物理变化都有一个堕落为热量的趋势,而热量本身趋向于在所有物体之间以一种单一形式的方式分布”^②。这一原理所表达的,与其说是一种规律,不如说是一种趋势。这就导致物质世界朝向下降的方向前进,朝向一个一切匀质、等热的世界运动。如果物质服从于这一运动,那么要注意到,在物质之中有一些部分却呈现出一种相反的运动,也就是生命的运动。这样,物质是一种自我取消的现实(*une réalité qui se défait*)^③,而生命则是一种通过自我取消的现实而形成的自我生成的现实(*une réalité qui se fait à travers ce qui se défait*)^④。生命是一种运动,物质是一种与生命相反的运动,在二者之间,就有着“生命的样式(*modus vivendi*),也就是有机生命体”^⑤。这样,借助于对热力学第二定律的一种形而上学考察,柏格森在物质与生命体之间划开了一道分水岭。

在第三章的最后几个段落,柏格森又返回到了我们在前面所提及的个体性问题。“个体化部分地是物质的产物,部分地是生命自身所承载的效果”^⑥。生命冲力分散为一个又一个的个体,如同诗歌分散在多个诗句。生命是一种冲力、一种冲动,蕴含着“某种浩瀚的潜在性”(*une immensité de virtualité*)^⑦。但是,生命也是有限的,生命不可能显现出所有的潜在性,战胜所有的困难。这样,生命就在某种形态之中停止了其脚步。

一切有机生命体,对于普遍生命而言,不过是普遍生命的个体化、片断化的产物。在大多数物种之中,生命体被封闭在自动机器之中,意识沉睡着,从而对外部世界的刺激和挑战,只能作出本能的回应,而没有自由选择的可能。只有在脊椎动物这里,意识才得以苏醒;而只有在人这里,意识才得以完全的苏醒。在这一章的结尾部分,柏格森返回到意识与支持意识的生命有机体的

① 《创造的进化》,EC,p.244。

② 《创造的进化》,EC,p.244。

③ 《创造的进化》EC,p.246。

④ 《创造的进化》EC,p.248。

⑤ 《创造的进化》EC,p.250。

⑥ 《创造的进化》EC,p.259。

⑦ 《创造的进化》EC,p.259。

关系问题^①。首先,他返回到《物质与记忆》的结论,指出在意识与大脑之间确实有一种相关性:“实际上,意识并不是来自于大脑;但是,大脑与意识互相呼应,因为大脑与意识都——大脑通过其结构的复杂性,意识通过其苏醒时的强度——衡量出生命所持有的选择数量”^②。柏格森进一步解释道:“确切说来,因为一种大脑状态,只是简单地表达了在相应的心理状态中有某种行动的诞生,而关于这种行动,心理状态比大脑状态表述得更为长久”^③。也就是说,大脑状态可以表示在心理活动中有一与之对应的心理状态,但这种心理状态是强还是弱,是瞬间消失还是持续甚久,就不一定了。换句话说,同一大脑状态,完全可能引起不同的心理状态。因此,人们就不应该仅仅根据人和灵长目动物在大脑结构上的简单相似,就判定两个物种之间有着类似意识。

不过,柏格森并不因此就抹杀动物和人之间的区别。动物的意识和人的意识之间不仅有所区分,而且有本质的区分(*différence de nature*)。在柏格森看来,人的意识和灵长目动物(例如猴子)的意识之间,有着本质的区别(*différence de nature*)。在灵长目那里,尽管表现出一定程度的意识、语言,以及一定程度的制造工具的能力,但毕竟都相当有限,灵长目动物更多地只是表现出自然所赋予的种种本能。而对于人则不同,人在工具的选择、制造等方面,表现出无限的多样性和创造性,从而使得人们得以适应各种类型的自然,全面而深入地利用和改造自然,从而人最终得以分布在地理环境差异极大的世界五大洲的不同区域。在地球上的所有物种之中,人能够适应的气候和地理环境是最多的,热带雨林、沙漠、草原、高山、雪原,人的足迹甚至还抵达了月球。这种多样性、灵巧性、创造性,都是动物所不具备的。可以说,在高级动物那里,体现出有限的自由,而在人这里,则体现出可以扩展到无限的自由。“从有限到无限,有着从封闭到开放的全部距离。这不是一种程度的差异,而是一种本质的差异”^④。柏格森把人的意识的优越性总结为以下三件事情上:语言,社会生活,大脑。“(大脑)使得人能够建构起数量无限的运动机制,不断地用新的习惯对立于旧的习惯,并且在分化反对自身的自动性的同时控制

① 《创造的进化》EC, p.262。

② 《创造的进化》EC, p.263。

③ 《创造的进化》EC, p.263。

④ 《创造的进化》EC, p.264。

这种自动性。……(语言)给意识提供了一个意识得以具体化的非物质的身体,使得意识免于专注于物质物体,物质之流带来意识又将其淹没。……(社会生活)贮存和保存着努力,正如同语言贮存着思想,从而在一个诸个体皆能达到的中间层次固定下来,通过原初的激励,阻止平庸者的沉睡,推动优秀者勇攀高峰”^①。但是,大脑、语言、社会三者都不过只是外在的符号,三者以不同方式表达了生命在某一阶段取得了一定程度的凯旋。可以说,在这三个方面,人相对于其它动物,都取得了最高程度的发展。例如,就大脑而言,许多动物都有大脑,但在人这里,脑在整个头部所占的比重最大,充分表明了从生理上来说,在人这里,脑得到了最高程度的发展。而就语言而言,某些昆虫、鸟类、哺乳动物,都有其用于交流的符号系统或者语言,但唯有在人这里,语言获得了最高的发展,而且还出现了文字。社会生活,也不是人这个物种所独有的现象,在膜翅类昆虫那里,也发展出了复杂、分工明确从而显得相当完备的社会,但人类社会的复杂性、多样性、灵活性、多变性、创造性等方面,都远远超过昆虫。

正是出于以上的考察,柏格森提出了这样的观点,“人是进化的终点(terme)和目的(but)”^②。就一般而言,生命是持续不断的创造,因此不可能有什么事先的计划和方案,就此而言,可以说任何一个物种都是生命的创造,彼此之间并无高下之分。但是,如果将生命理解为一种朝向自由和运动的不断努力,理解为一种不断突破物质的障碍从而战胜物质并控制物质的冲动,理解为一种试图不断追求创造的意识 and 行动,那么,我们就可以说唯有在人这一物种这里,生命冲动才达到其进化的最高点,体现出源源不断的创造和对物质的超越。但是,我们切忌从传统的目的论来理解,因为人这一物种的出现,并不是某种事先规定的计划的结果(不论这种计划是理性的计划还是神意的计划),也不是某种事先设定的目的或者意义的展现或者实现,也不是某种潜能的实现。相反,自然界中的任何一个物种,包括人类,都是生命冲动在长时间的进化之中,经历了无数的偶然的变异之后取得的结果。但无数偶然的变异并不必然带来物种的进化,而只在当这些个别的变异都在生命冲力的引导

^① 《创造的进化》EC, p.265。

^② 《创造的进化》EC, p.265。

下,朝向同一个方向努力时,才有可能真正地实现物种的进化和突破。当然,从今天不断进展的生命科学和生物学来看,柏格森的这样一种进化哲学所奠基的科学材料无疑大都已经过时,但是在我们看来,其哲学观点仍然富于启示、引人深思。

柏格森还指出,理智没有能力把握生命,必须通过直观来把握生命和精神。“只有重新置身于直观之中,从而超越理智,才可能重新认识到生命,因为从理智,人们无法过渡到直观”^①。在柏格森看来,生命以行动为中心,因此,人的精神,当其返回到自身时,会有一种陌生感和不自在的感觉,而精神作用于外,运用于物质之上时,精神反而会感觉到一种熟悉感,感受到仿佛回到了自己的家。精神的这种奇特的悖论,其原因就在于,人的理智、人的认识能力,是专门为认识外部世界、为了对外部世界有所行动而准备的,因此,人总是习惯于在空间之中来思考,用思考物质的方式、词汇来思考精神。人们往往忽略了,正如同不能用有形的事物来思考无形的事物,也不能用思考物质的方式来思考精神。当人们设想一门关于心灵的物理学时,已经将心灵简化为某种意义上的物质,从而忽视和错失了精神之为精神的特殊性质,忽略了其灵性(le spirituel)。因此,柏格森指出,在人们习以为常的知性的认识方式之上,还有另一种认识方式,即直观。但直观并不神秘,其实也是人的理智(intelligence)的一种能力,只是潜伏在人的精神之中,而往往为人们所忽视,并且在多数情况下,为人的知性所遮蔽。“直观的能力在我们每个人处都存在,但是却往往受到了一些有利于生命的功能的遮蔽”^②。这样,类似于胡塞尔所说的现象学还原、海德格尔所说的去蔽,柏格森的直观的第一步工作,也是一种批判的、否定的工作,在于对知性的思维方式进行彻底的批判,并且从旧有的种种思维习惯之中解放出来。第二步,所需要的是一种对话,一种在形而上学与科学之间往复穿梭的对话。柏格森虽然严厉地批判科学主义和科学主义所倚仗的知性主义的思维方式,但他并不因此就贬低科学。实际上,在他看来,科学和形而上学,分别把握着现实的不同侧面,只有将二者结合起来,才能对现实获得完整的观看。所以,科学与形而上学并不是互相排斥的关系,而是互相促进、互相

① 《创造的进化》EC, p.268。

② 《思想与运动》PM, p.47。

补充的关系。第三步,通过不断的对话,从而使哲学家对于每一个新问题、每一个新对象,都获得某种独一无二的总体性的观看(vision),从而把握到其绵延,也就是说在直观之中让事物自身完全地呈现其运动和变化。这样的一种经验或者体验,柏格森称之为“总体经验”。

在柏格森看来,通过直观,我们得以超越知性主义在空间之中把握事物的表面现象的局限性,从而捕捉到事物本身的运动变化,体验到从内到外、从意识到物质、从自身到外界等宇宙外物的活生生的绵延。不仅我的意识是绵延的,所有的生命体都是绵延的,甚至无机物也是绵延的,整个宇宙都绵延着。于是,通过直观,我们重新找回了各种知性主义的哲学体系所无法把握到的生生不息、运动不止的生命。在柏格森看来,正是通过生命这一现象,我们可以观察到精神与物质的交叉点和临界点。因此,他特别重视生命现象。

根据这一观点,柏格森重新检验了精神生命与身体生命的关系问题^①。他首先批判精神论理论的不足。精神论的错误就在于将精神孤立出来,并且把精神放在了过高的位置,然而实际上精神却无法达到这种过高的位置。相对于唯物论观点而言,柏格森确实更接近于精神论观点,尽管对于其不足也有所批评。在柏格森看来,为了真正地解决问题,必须超越理智,返回直观,必须“在生命实际所在的地方、在将身体生命带向精神生命的道路上,来考察身体的生命”^②(EC, 269)。也就是说,要如其所是地考察身体生命(*la vie du corps*),并且将其放在身体生命与精神生命的关系之中来加以考察。显然,这里柏格森所用的身体生命,不过是前面所提到的生理生命(*la vie physiologique*)的另一种表述。

灵魂来自何处?要回答这样的问题,就不能只是考察这样或者那样的个别的特定的生命体,而是要考察普遍生命的运动。正如我们前面所说的,普遍生命有两种运动:一种是朝向物质的运动,一种是形成生命、朝向精神的运动,体现着生命冲力、普遍意识。但是,第二种运动所做的,其实只是延缓了物质下降的趋势从而使之在一定程度上得以上升。这就好比水一般都是往低处流,但在一定情况下,借助于水车等机器,可以将水由低处运至高处。生命冲

^① 《创造的进化》EC, pp.268-271。

^② 《创造的进化》EC, p.269。

力,作为一种意识,包含着许多互相渗透的潜能。“物质自身负载着这种冲力,在物质的空隙之中冲力得以嵌入进去,从而把生命冲力分化为若干互相区别的个体”^①。因此,生命之流,穿透无数个世代,最终分化为不同的物种,并在每个物种之中形成为数之不尽的个体。所有的生命有机体,不过只是这一伟大的生命之流的片断化、个体化、具体化的产物。这样,人的灵魂,也是这一普遍意识的片断化的体现;人的身体,则是普遍意识的这一片断化在某一部分物质之中的实现。“因此,意识之流穿越人类的世代,散殊为个体:这种散殊只是模糊地定位在意识之流之上,但是散殊并不是没有物质而强加的。这样,就不断地创造出一些灵魂,然而,这些灵魂在某种意义上可以说是预先已经存在。这些灵魂不是别的,就是生命的洪流所分散形成的众多溪流,通过人类的身体而流淌”^②。这样,即使在每一时刻,大脑所传递的都是某种意识的状态,这里的意识状态,都应该和生命冲力、和普遍的宇宙意识联系起来。这样,人的意识的命运并不直接关联着大脑的命运。人的意识所关联的,乃是普遍的意识。“这样,在将理智重新融入到直观的哲学的努力之中,许多困难都消失了或者弱化了”^③。

第四节 本章小结

这样,我们围绕着我们的问题,浏览了《创造的进化》中的前三章,以便考察意识、生命、物质三者之间复杂的关系。如今,我们有必要作一个总结。

在我们看来,在柏格森的形而上学之中,尽管人们总是将柏格森的哲学称作一种生命哲学,但实际上,生命概念其哲学中所扮演的角色远不如意识(普遍意识)的概念和物质的概念重要。生命,特别是就有机生命和生理生命而言,只是普遍意识穿过物质的复杂运动的产物。生命是一种被物质所阻挡的意识,或者说,由于物质的惰性,普遍的意识运动被迫中止从而形成了生命有机体,又或者说是物质中的一部分被意识所激活、所提升。相对于普遍意识,生命体的生命或者是一种削弱的意识(动物),或者是一种沉睡中的意识(植

① 《创造的进化》EC, p.270。

② 《创造的进化》EC, p.270。

③ 《创造的进化》EC, p.271。

物)。

但是,我们注意到,柏格森在另一意义中来使用“生命”这一术语。柏格森屡次指出,有一种穿透物质的“生命之流”、“生命一般”,他称之为“生命冲力”。在这里,“生命”一词应该被理解为精神生命。不过,正如我们前面所说的,精神生命有别于生理生命。在我们看来,“生命之流”、“生命一般”、“生命冲力”这些表达中所说的生命,毋宁说是普遍意识的另一个名字。

这样,我们得以更深刻地理解我们之前所说的生命的两种含义的区分,即精神生命和生理生命。实际上,这一区分,可以回溯至柏格森在《论意识的直接材料》中所说的空间和绵延之区分。精神生命不过就是绵延在个体生命中之体现。正如沃姆斯所说的:“空间与绵延之区分,指向生命,指向生命的两个方面。因此,这一区分首先是一种实践的区分:我们所混淆的,并不是抽象的概念,而是生命的层次和等级”^①。绵延和空间的区分导向了两重运动:一方面,是一种放松的运动,顺着能量的递减的方向进行,这是朝向物质的运动,通向空间、几何、重复、物质性;另一方面,是一种为了突破、逆转和克服下降的趋势而表现出来的一种向上的努力,这也就是意识和精神的运动,与之相联系的,乃是创造、自由、精神性。前一种运动朝向空间和物质性的方向;后一种运动,则朝向绵延和精神性的方向。生命,或者有机体,正是这两种运动相遇之后的产物。这样,生命就是借助于那正在递减的东西而形成的。正是意识(精神)和物质在一定形式的操作活动中形成了生命。因此,我们认为,生命的概念,尽管在其形而上学中亦占重要地位,但不如意识和物质概念重要。这样看来,似乎柏格森在主张一种二元论。

但是,宇宙中的物质永远都不可能完全地被简化为纯粹的物质性,因为物质在其最基本的形式之下,一直保持着一定程度的绵延。这样,在一定意义上,我们可以说,物质是弱化到几乎为零的物质(就物质仍然保有最低程度的绵延而言)。对此,扬科勒维奇写道:“万物绵延着,物质相对而言也是精神性的,与精神的区别只是在于物质更多地顺从于空间的惰性”^②。这样,在我们

^① 沃姆斯:《柏格森或生命的双重意义》(Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.12)。

^② 扬科勒维奇:《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p.173)。

看来,在宇宙之中,实际上只有一种运动,一种不断向上、朝向精神的运动,只是这一运动在不同的阶段、不同的层次被阻断,从而伸展为生命的各个物种,对于这一运动,物质只是“必要的恶”(le mal nécessaire)^①,用来延续和暂停这一运动。不同的物种,占据着从低到高的绵延的各个层次。而精神(意识)的这一运动有两个极限,一个极限是纯粹的精神、纯粹的绵延,一个则是纯粹的物质、纯粹的空间。就此而言,我们赞同扬科勒维奇所说的“柏格森主义是一种实体的一元论,倾向的二元论”^②。古耶进一步指出,在柏格森这里,这种实体也已经是一种倾向^③。在我们看来,柏格森所说的实体,就是绵延、运动、进步、自由、创造和精神。这些名词,都是对同一种实体或者说同一种倾向、同一种运动,在不同场合结合不同语境所给予的不同描述。

不过,我们并不赞同德勒兹对柏格森所做的斯宾诺莎式的解读。德勒兹说:“绵延,如同能生的自然,而物质,而如同被生的自然……这样是一种一元论:所有的层次都在同一个唯一的时间之中共存着”^④。但是,正如希济耶所证明的,德勒兹所说的唯一的、普遍的时间,来自于《绵延与同时性》一书,而这毕竟不同于物质的时间。^⑤实际上,德勒兹的解读,过多地强调了差异性,而忽视了差异性中的延续性和同一性。对于柏格森来说,尽管绵延是不断的差异化,但这种差异并不是以失去同一性、统一性和延续性为前提的,而德勒兹则过于执着于差异的概念。

不过,当我们说柏格森是一种“实体的一元论,倾向的二元论”时,必须避免一切把生命归结为精神的企图,因为这样的话就又重新陷入精神论的错误了。精神论的错误,就在于把精神孤立地抽离出来,而忽视了意识生活与生理生活的密切关系。普遍意识仅凭自身是无法显现自身的,而只能在生命的活

① 扬科勒维奇:《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p. 169)。

② 扬科勒维奇:《柏格森》(Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p. 174)。

③ 古耶:《柏格森或福音基督》(Henri Gouhier, *Bergson ou le Christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1999, p. 72)。

④ 德勒兹:《柏格森主义》(Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, (1966), Paris, PUF, 1966, 2007, pp. 94-95)。

⑤ 参见希济耶:《德勒兹之后的柏格森》(Camille Riquier, « Bergson (d') après Deleuze », in *Critique*, « Bergson en bataille », Paris, Editions de Minuit, Mai 2008)。

动之中才能显现。通过生命,或者更准确地说,通过有机生命体或者生理生命,意识才得以成功地显现出自身。在植物和某些动物那里,意识沉睡在某种自动机制之中。在节肢动物和脊椎动物这里,意识得以在本能的形式之下苏醒过来。唯有在人这里,意识才得到了其最高程度的实现,也就是说理智和直观。理智使得人具有关于物质的越来越深刻的认识,但这种认识却是无关于生命的。通过直观,人可以返回到意识的直接材料,从而重新把握生命,返回到生命的运动之中。

我们还要注意,一元论和二元论都只是一些抽象的术语,远远不足于让我们把握住柏格森的思想,和作为柏格森思想源头的原初直观。我们必须和柏格森一起重新思考和体验由意识、生命、物质三者所构成的循环。如果说,物理化学科学不足于解释生命,那么生理生命也不足以解释意识生命。同样地,意识应该富有生命,生命也应该带有物质。因此,必须始终从低级状态出发,但不可忘记应该将其逐步上升到高级状态。在这方面,柏格森认为,唯物论的缺点,就在于过于迷信低级状态,并始终将一切归结为低级状态,也就是物质基础。柏格森指出,必须在低级状态这一侧来找到差别的所在^①,但绝不是将一切都归结为低级状态。同时,柏格森亦有别于精神论,因为精神论赋予意识和精神以过高的位置,从而脱离了其物质基础。这样,处于唯物论和精神论之间,在各种实证科学、认识论、形而上学之间反复穿梭,柏格森最终在低级状态(物质基础)和高级状态(意识)之间建立起一种亲密的联系。

最后,让我们再次返回到本书的主题,也就是身心问题。在《创造的进化》中,关于这一问题,柏格森到底取得了什么样的进展?实际上,柏格森并没有忽略身心关系问题,但他把这个问题消融在更广阔的问题和更宏大的视域之中。我们需要在生命的进化的新视角之中来重新审视这一问题。为此,我们有必要回顾一段柏格森批判精神论的文字。

“显然,这些学说(精神论)正确地倾听了意识的声音,当意识肯定了人的自由之际——但是,理智摆在这里,理智告诉人们:原因决定结果、同一导致同一,一切都在重复,一切都已经给出。这些学说也正确地信任了人格的绝对实在性和人格相对于物质的独立性——但是,科学摆在这里,科学证明意识生活

^① 参见《杂著集》,M,p.474。

与大脑活动有着某种相关性。这些学说的正确之处还在于赋予人在自然中一种特殊的优越位置,将动物与人之间的距离视为无限——但是,生命的历史摆在这里,这一历史让我们通过渐渐的转变也参与到物种的生成之中,从而似乎把人类重新整合到动物之中”^①。

这个段落由三个长句组成,这些表述向我们显示出,柏格森在他业已发表的三部著作中,一直都在与精神论展开对话。《论意识的直接材料》中的核心问题,就是自由;《物质与记忆》中的核心问题,乃是人格的实在性和人格相对于物质的独立性;而《创造的进化》中所讨论的,则是人在自然之中的位置,或者说人在宇宙之中的位置。从《物质与记忆》到《创造的进化》,柏格森扩大了哲学反思的领域,从心理学领域过渡到生物科学领域。在生命的进化之中,心灵与身体的关系问题就有了一种新的意义。在一个问题限制在某一学科内部时,变得无法解决,如果把这个问题放到更大的学科领域,原本无法解决的问题,也许可以获得新的解决方案。例如,柏格森考察了物理学中关于能源起源的问题。能源来自何处?人们可以假设能源存在于空间中的一些点,可是,现代物理学的进展,已经将空间中的最小的因素(原子、电子)视作一些能量。因此,柏格森指出:“实际上,当人们坚持停留在物理学的场域,问题就始终无法解决”^②,必须在另处寻找答案。或者说,一个在物理学中无法解决的问题,也许在形而上学中能找到答案。这样,诸如身心关系这样的问题,就不只是应该在实证科学中加以研究,也应该在认识论和形而上学中加以研究。关于能量的起源,《创造的进化》一书中给我们一个很好的例证。同样,对于身心关系问题,我们也必须采用类似的办法。如果我们停留在生理学、心理学的领域,这个问题就永远无解。必须从中走出,并将问题置入更大的领域。正如我们前面的引文的第三句所说的,柏格森要求我们将问题放入生命进化的视域之中。

这样,身心关系问题就应该在《创造的进化》中的生命哲学之中加以重新检查。正如我们前面所说的,生命有机体是透过物质而得以显现出来的意识。在人这里,意识成功地突破了障碍,在理智形式下显现出来。但是,个体意识

^① 《创造的进化》EC, p.269。

^② 《创造的进化》EC, p.245。

和人的身体,不过是同一个生命有机体或者同一个人格的两个面向。这是在同一种生命有机体之上形成的两个“瞬间的切割”(coupes instantanées)。每个人都有其灵魂,因为带有生命之流,带有普遍意识。他也有一个身体,因为这个意识不得不通过某一部分有机化的物质来显现。而且,这个理论可以解释灵魂和身体的分离和同一。人的灵魂,作为精神生命,是对自由的表达,是人身上尊贵的部分;实际上,灵魂所表达的,不过是人格朝向精神运动的一面。身体,作为生理生命,表达的则是人格朝向物质运动的一面。因此,我们可以用同一人格的两种方向不同的运动来解释身心分离。但是,既然精神性和物质性都不过是同一运动的两个极端,那么灵魂与身体的合一就仍然是可能的。这样,一定程度上,意识活动和大脑生理活动,所描述的,不过是同一人格在绵延的不同层次的自由的可能性。实际上,这样一种理论,已经在为柏格森后来的人格理论做准备了。

第五章 走向人格理论

借助于《创造的进化》的成功,柏格森达到其荣耀的顶峰,他成为闻名世界的哲学家。这种名誉,给他带来了大量的读者和崇拜者,也带来了大量的误解。“名声越是显赫,受误解和争议就越多”^①。这就迫使他撰写了许多文本来澄清他的学说中的晦涩难明之处。我们发现,在1919年出版的《心力》(*L'énergie spirituelle*)一书中,有四篇文章写于1907年《创造的进化》发表之前,其中三篇旨在澄清《物质与记忆》:“灵魂与身体”可以视作在《物质与记忆》中展示的身心关系理论的简化版;《生者幻像和灵异研究》一文中,柏格森重复了他对现代形而上学的批判,从而赞成将灵异研究作为实证心理科学的一部分;在《当下回忆和误认》一文中,柏格森深化了他的记忆理论。在这些“正式”的文本之外,还存在大量的文本,我们可以在《杂著集》中找到,在这些文本中柏格森不断对其理论进行捍卫、修正、补充、发展。在这些文本中,我们发现,身心关系问题一直是哲学家所关注的核心问题之一。也许正是因为这个原因,他毫不犹豫地就主张把这个问题,作为下一届哲学大会的议题之一。^②我们也不应忘记,在1908—1909学年,柏格森在法兰西公学(Collège de France)的一堂课的题目就是“精神的本性以及思想与大脑活动之间的关

^① 柏格森《哲学论述集》中的“第四部分介绍”(« Présentation de la quatrième partie: entre *L'Evolution créatrice* et *Les deux sources de la morale et de la religion* », in Henri Bergson, *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF, édition critique, 2011, p.333)。

^② 参见《杂著集》,M, p.780。当法国哲学家扎维耶·莱昂(Xavier Léon)询问柏格森,下一届哲学大会(Congrès de philosophie)应该讨论哪个主题。柏格森答道:“是否应该讨论一个最普遍的心理问题,例如,那些与生理学、心理学相邻、同时也让形而上学感兴趣的问题?心理—生理平行论的问题得以从不同观点来加以澄清”。

系”^①。

但是,在这些解释性文本之外,柏格森仍然不断深化他在其他方向的反思,以便开启新的研究领域。正如古耶所注意到的,柏格森在《创造的进化》之后,其哲学反思集中在两方面:一方面,是关于心灵与身体的关系的研究,另一方面,则是关于人格问题。在古耶看来,“两个研究虽然不同,但却互相沟通”^②。正是关于人格的研究,引着柏格森继续他关于道德和宗教问题的研究。一些研究者,诸如希济耶(Camille Riquier)、维尔多(Patricia Verdeau)、费纳伊(Anthony Feneuil)^③,正是顺着古耶的思路,以不同方式对人格问题进行了考察。从这些文本来,在紧随着《创造的进化》之后的这几年,直至1910年代,身心关系问题都仍然是柏格森所关心的核心问题之一。同时,我们也注意到,在这些文本中,身心关系问题似乎总是被处理为人格问题的一个面向。1919年,柏格森在斯特拉斯堡作了一个题目为“论人的灵魂”的讲座。在此之后,在《杂著集》所收录的文本中,我们不再能找到关于身心问题的研究,这多少可以意味着这一问题基本上已经淡出哲学家的思考视野。这一沉默延续到《论道德与宗教的两个来源》。在柏格森这本著作之中,身心关系问题当然远远算不上著作的中心问题。我们注意到,身心问题仍然以回顾的方式在这部晚年著作中得到了高度概括的表述。

第一节 灵魂不死

“灵魂与身体”这一讲座是对柏格森在《物质与记忆》之中所展示的身心关系理论的一个概要。在这个讲座中,我们几乎可以找到《物质与记忆》中的

^① 《杂著集》M, p.782。

^② 参见古耶:《在西方思想史中的柏格森》(Voir Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p.87)。

^③ 参见希济耶:《柏格森的考古学》(Voir Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p.451sq); 费纳伊:《柏格森:神秘主义与哲学》(; Anthony Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011, p. 21sq.); 韦尔多:《在柏格森思想中心的人格》(Patricia Verdeau, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Paris-Louvain, Editions Peeters, 2011)。

几个要素^①。但是,柏格森并没有像《物质与记忆》那样,尝试对物质和精神的本性加以描述,而只是根据一些“事实的线索”(lignes de faits)来帮助听从思考灵魂与身体的分离与合一。通过经验事实的暗示和指导,柏格森重复了他在《物质与记忆》之中所展示的几个重要命题,我们在前面基本上都已经谈到,例如:对身心平行论之批判、以行动为指向的意识生命、失语症,等等。

但是,在讲座的最后一部分,柏格森谈到了灵魂不死问题,我们在此进行一下概述和讨论。在柏格森看来,精神生命超出生理生命,身体对于精神而言只不过是一个工具。当然,在意识和大脑之间有一种密切的相关性,但这种相关性并不是身心平行论者所希望的那种一一对应关系。于是,一旦提出说,身体与心灵并不完全相应,心灵活动多于身体或者说超出身体,那么,很自然地,就有人会设想,是否这就意味着,在身体停止活动时,心灵仍然可以继续活动,甚至,身体死亡之后,灵魂是否继续存在?这个灵魂不死的问题,不是一个单纯的理论问题,而是触及“灵魂的命运”(destinée de l'âme)^②以及我们的生存的意义。这也不是一个纯粹的思辨问题或者说纯粹的科学问题,而是一个关涉到人生在世可以怀有怎样的希望和信念的伦理问题。在柏格森看来,哲学应该回答这样一些问题:“我们从何处来?我们在此做什么?我们到哪里去?”否则,抽象的哲学思考将是毫无意义的。

在柏格森看来,如果灵魂不死无法以经验的方式得到证明,其原因在于,人们总是相信,在身体死后灵魂必须消灭的观点并不是完全能够成立。“因为,相信在死后,意识也将消亡的观点,其唯一的理由,就在于人们看到身体解体了,但是,如果意识相对于身体是完全独立的,毕竟这也是一件人们可以观察到的事实,那么上述理由也就不成立了”^③。但是,既然精神相对于身体是独立的,那就有可能,对于精神而言具有一种不同于身体的时间。这样,不需要借助于宗教所用的启示,只是在经验的平台上,我们可以设想,相对于固定时间的身体而言,灵魂的时间是一个X。我们且先不论这个X是不是无限。首先要关注的是,不要简单地回答“是”或者“否”,并且避免用描述物质的术

① 《心力》,ES,p.29:“这次讲座的题目是‘灵魂与身体’,也就是说物质与精神”。从身心问题转移到心物问题,我们在第三章中已经对此有所讨论。

② 参见《心力》ES,p.58。

③ 《心力》ES,p.59。

语来描述精神。这个时间 X 并不需要被定义为无限制的期限或者有限制的期限。关键在于,这个时间 X 可以暗示我们,我们不应该像对待物质那样对待精神。通过这个时间 X,打开一个开放的领域,让我们超越纯粹的知性,重新置身于经验之中,而正是在这经验之中,有着朝向彼岸的指引。

但是,我们不应该认为,柏格森设定了一种在身体死亡之后仍然能够实实在在地存在的灵魂。这是不可能的,因为柏格森本人也多次强调在灵魂与身体之间的密切关系,强调通过生命注意力使生命在意识和身体之间紧密结合起来。我们不应该设想一个“外于身体的灵魂”(une âme hors du corps),而应该设想某种“异于身体的灵魂”(une âme qui est autre que le corps),与身体有着性质的差异。因此,时间 X 就意味着灵魂的时间不同于身体的时间。如果身体的时间是一种空间化的时间,那么灵魂的时间则是一种绵延。即使人的意识随着身体的死亡而停止活动,也不应该将精神所体验的时间简化为固体事物的几何式时间。

此外,通过个体灵魂和宇宙灵魂的联系,我们还可以有另一种方式来设想灵魂不死。正如我们在前面所说的,有一种普遍的生命,从一个生命体过渡到另一生命体,从一个世代到另一个世代。在这种情况下,时间 X 就可以被设想为无限制的时间。这种宇宙意识,或者说这种生命冲力,是一种力量,它从一个世纪到另一个世纪,从一个物种到另一个物种,从一个生命个体到另一个生命个体,这种生命并不总是呈现出来,而是更多地作为一种潜在的力量,作为默默等待但是随时有可能爆发的力量。这是一种“生的永恒”« éternité de vie »,而不是一种旧形而上学所设想的“死的永恒”« éternité de mort »^①。从这个角度来理解,时间 X 可以一方面,被看作无限的,灵魂就具有了普遍意识的生的永恒而言;也可以被视作是有限的,就这个灵魂只是一个个体的、有限的灵魂而言。无论如何,时间 X 总意味着某种超出科学经验的未确定性。

在这一时期的其他文本中,我们也能找到关于灵魂不死的讨论。例如

^① 参见《思想与运动》,PM,pp.208,210。对于柏格森而言,“死的永恒”这一表述指的是一种概念的永恒,“这种永恒不是别的,是一种空洞的运动,缺乏了生命所形成的运动性”(PM,208)。在宇宙之中,有两种运动,一种朝向物质性,“在其极限,就是纯粹的同质性,纯粹的重复”(PM,210);另一种运动朝向绵延,在这个方向上,“我们走向一种绵延,这种绵延不断扩大、不断收紧、不断浓缩;在其极限,就是永恒”(PM,210),但这是生的永恒。

《生者幻像和灵异研究》^①,再比如关于“灵魂不死”的四个讲座^②,关于“意识和生命”的讲座^③。柏格森承认,这只是一个假设,灵魂不死只是可能的,没有任何直接的经验可以证实之。“承认我们的无知,但是,不要执着地相信”^④,这是柏格森的态度,毋宁说是存疑的态度,或者说,与其信其无,不如假定其有的态度。

关于灵魂的研究,渐渐将柏格森引向关于人格问题的研究。1911年,他在马德里作了四个讲座,题目为“论灵魂不死”,在其中他对精神的本质特征进行了检讨。在第一个讲座中,柏格森指出,关于灵魂,有三种类型的学说:经验论,把灵魂视作一种多样性;实体论,将灵魂视作一个实体;批判哲学,认为关于灵魂的形而上学认识是不可能的。正如我们将要看到的,关于人格理论,他也有差不多一样的说法。根据第四个讲座的记载,灵魂被理解为“卓越的创造能量”(la puissance créative par excellence)^⑤。这种能量,在生命冲力的形式下,在星球的历史之中显现出来。生命冲力的努力在进化的大部分方向都归于失败。但是生命的进化将在人这里取得成功,能量最终得以解放,从而仅仅在人这里,才有人格被建构起来^⑥。接下来,让我们考察一下人格理论。

第二节 人格理论

人格理论出现在柏格森1910年代的多个文本之中。在1910—1911学年,他在法兰西公学所开的两个课程,其中之一就是关于“人格理论”(la

① 《心力》ES,p.79。

② 《杂著集》,M,p.944 sq。

③ 实际上,《意识与生命》这一讲座的最后一部分,是贡献给“彼岸”(l'au-delà)这一主题。参见《心力》ES,p.27,柏格森强调说:“人的心理活动超出其大脑活动,大脑储存着一些运动习惯而不是回忆,思想的其他功能比起记忆来更加独立于大脑,于是,人的身体解体之后,人格的保存和强化仍然是可能的甚至可能性不小”。

④ 《心力》ES,p.27。

⑤ 《杂著集》,M,pp.958-959:“灵魂——主要是行动、意志、自由——是最杰出的创造性力量,是世界中新颖性的产生者”。

⑥ 《杂著集》,M,p.959:“但是,在进化的线路上,将人引向解放的东西已经完成,从而人格已经能够建构自身”。

théorie de la personne)①。1913年,柏格森在美国作了一堂公共课程的讲座,题目为“精神与自由”。1914年,他在爱丁堡大学的吉福特讲席作了11次讲座,题目为“人格”(La personnalité)。1916年,他在马德里作两次讲座,题目分别为“人的灵魂”(L'âme humaine)、“人格”(La personnalité)。当然,在这些文本中,会有一些互相重复之处。我们将首先考察在吉福特讲席关于人格问题的11个讲座,因为这些讲座的文本,为我们呈现出“柏格森关于人格最广泛和最深入的看法”②。

在第一堂讲座,柏格森就把人格问题视作哲学的核心问题。实际上,哲学首先尝试“在一种独特的看法中来包含事物的总体”③,用来满足我们的理智的需要,即用一种总体化的方式来看待世界。在哲学史中,有两种总体化的方式:第一种就在于把个体事物的多样性简化为一定数量的概念,再将这些概念归结为一个能够包含一切的理念;第二种就在于在事物或者事实之间建立起一些法则或者规律,并且假设这些规律可以过渡到一个唯一的原则。但是,所有这些知性主义的尝试都有一种共同的倾向,倾向于一种独断论,忽视新颖、意志和自由,因此往往会遇到自由意志的强烈反对。正如柏格森所说的:“在这些针对形而上学独断论的攻击之中,实际上有着一种意志的反抗,这种意志不断地诉诸自身的独立性”④。这样,就必须超越知性主义的障碍,尽可能贴切地把握精神的实在。

什么是人格?很难给出一个定义。形而上学家往往诉诸概念,与之相反,我们必须直接追问现实。柏格森在第一次讲座中说道:“我们必须更切近地把握我们关于我们自身人格的意识”⑤。我们应该检查在我们的意识之中呈现出来的东西。首先,有着我们关于我们的身体及其感知的意识;其次,有记忆;最后,有对未来的预料。“所有这些因素中的任何一个,都并不是人格,然而,人格与任何一个因素都有一定的关系”⑥。这样来理解的人格,可以被呈

① 《杂著集》M, pp.847-875。

② 古耶:《在西方思想史中的柏格森》(Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p.94)。

③ 《杂著集》M, p.1071。

④ 《杂著集》M, p.1072。

⑤ 《杂著集》M, p.1072。

⑥ 《杂著集》M, p.1072。

现为意识的统一性,意识在其构成成分的多样性之中始终保持同一。柏格森在其马德里讲座中说得更清楚:“什么是关于人格的形而上学问题?就是下列这些。一个人格如何是独一无二的?当我们的意识朝内,意识能区分出什么?一个心灵状态,接着又一个心灵状态,接着又一个,如此这般,连续不断地出现观念、感觉、判断。然而,所有这些状态,都彼此互相维持着,互相连接,共同建构成我们称之为人格的东西。”^①。因此,人格问题的最大困难,首先就在于设想这种统一性和多样性的悖论。

但是,如果我们回忆一下我们在前面所介绍过的《创造的进化》中的学说,似乎“人格”并不是别的,而就是作为宇宙意识的个体化或片断化的产物的个体意识,因为在柏格森的笔下,人格被描述为“一种创造性的力量”(une force créatrice)、“内在生活的延续性”(la continuité de la vie intérieure)、“实体的变化”(changements substantiels)、“不可分的绵延”(durées indivisibles)等。仅仅在人这里,才有着人格。人格呈现出一种我们在动物那里无法找到的复杂性,特别是人可以通过其自由可变的行动,呈现为自身的对立面。只有人,才可以否定自身,成为非人。然而,动物满足于重复其自然倾向,也就是说不可能像人这样否定自身,成为自身的对立面。所以,在一个建筑师的作品中,我们看到的是比一群蜜蜂的蜂巢更多的创造性和自由,哪怕有时前者远远不如后者精致。在前者之中,我们看到了创造,而在后者中,只是重复。

人格能够呈现出一些表面看来互不相同的一些面向或一些状态:一和多的问题,正是人格理论中的核心问题。如果精神是一,如果身体是多,灵魂和身体的关系问题就建构成人格问题的一个面向。实际上,精神必须保持在某种张力之下,从而保持作为一个人格,保持灵魂与身体、人格与环境、思想与行动之间的某种平衡。这样,成为一个人,这是令人疲惫的,因此,人们有时需要休息。有时,有些人会想象着自己变成了另一个人;这样,就有双重人格的问题。因此,人格问题就集中在三个面向:一和多(统一性和多样性);心灵与身体;双重人格(人格的多重性)。但是,如果我们有一种绵延的直观,我们就不难想象,这些不同的变化和变形,都不过是宇宙意识通过其不同面向所显现出来的。人格通过不同的面向、不同的状态显现出来,正如生命冲力通过不同的

^① 《杂著集》M, p.1218。

植物物种和动物物种显现出来。如果所有的生命个体都只是普遍意识的一些观点或者一些视角,人们可以说,实际上,正是同一种精神,同一个人格,可以通过不同的观点来呈现。

人格问题的主要困难,首先就在于如何设想一与多的悖论。为何我们的人格,既是一,又是多?柏格森在1901年的《形而上学导论》一文中实际上早已涉及这个问题。在这个有名的文本中,人格,或者说“通过时间而流逝着的我们的人格”^①,体验到一种悖论性的经验:人格同时显现出统一性的特征和多样性的特征。一方面,我发现在意识的不同时刻,意识的状态、知觉,是多样的、互相区别的;另一方面,我在心中保有这样一种感受,即“关于我自身的流逝的原初感受”^②。流逝(écoulement),自我或者人格通过时间,不断地流逝,每个人都可以清醒地体验到这种生存感受。正如孔夫子说,“逝者如斯夫,不舍昼夜”。在这种情况下,不禁有人会问,既然时间不断流逝,自我不断变迁,今日之我,已非昨日之我,甚至当下的我,已经不同于一秒钟之前的我,那么,“我”还是“我”吗?是不是有无数个“我”?

根据柏格森的梳理,哲学史上,思考人格有两种方式,或者说两种主要的趋势。根据这两种方式,要么把统一性、要么把多样性视作首要的:经验主义把人格看成多样性,唯理论则把人看成统一性,把自我看成意识状态的发生地。在柏格森看来,人格当然有其统一性,亦有其多样性,但问题的关键在于,这是怎样的统一性和怎样的多样性。柏格森用了圆锥体的比喻,来暗示在直观中所呈现出来的人格之所是。在圆锥体中,有一个顶点,可以象征着统一性的形象,而圆形的底座则象征着多样性。“但是,无论是顶点,还是底座,还是将二者相提并论,都不足以给出圆锥体的观念”^③。通过这个比喻,柏格森要说的,其实无论是点还是面,无论是顶点还是底座,无论是统一性还是多样性,无论是一还是多,其实都不过只是对同一现实在不同平面、不同角度的观看的结果。因此,统一性和多样性,都不是对人格之所是的同一现实的不同的观看。

统一性和多样性的悖论在柏格森后来关于人格问题的研究的文本之中,

① 《思想与运动》PM, p.182。

② 《思想与运动》PM, p.185。

③ 《思想与运动》PM, p.198。

仍然是一个主要的难题。不过,柏格森区分出三种关于人格的观点:经验论、实体主义、批判哲学。经验论是赋予多样性以特别的重要性,自我或者人格被定义为无数观念或者无数意识状态的集合,这就是经验主义哲学家的立场,例如休谟。如果把这种重要性归于统一性,这种统一性就可以被定义为一种实体、或者一种形式的统一性。这就是精神论者的立场和批判哲学的立场。精神论把人格看作一种实体。而批判哲学,如康德,则把人格看成一种形式的统一性。正如希济耶(Camille Riquier)所揭示的,这个问题只是一个假问题。实际上,一旦这样提出问题,就已经设定了,有可能用两个数学的术语,统一性和多样性,来对直观给予的总体进行切割。

在柏格森看来,人格的统一性和多样性的问题,前提在于一种形而上学的设想,根据这种设想,人格可以一分为二。在吉福特讲座的第五讲,柏格森认为:“传统哲学的倾向在于,在每个人格之中,区分出两个不同的自我”^①。一方面,有一种经验的自我,它是多样的、并且散布在时间之中;另一方面,有一个在时间之外、在永恒之中的自我。正是在后一个自我之中,人们试图去寻找真正的统一性和真正的人格。前一个自我,则只不过是后一个自我的影子。正如柏格森在关于人格的讲座中所说的:“一方面,有着一位真实的、永恒的苏格拉底,居住在超时空的领域;另一方面,有一个现实的苏格拉底,他有生、老、病、死,处在具体的时空之中,这个苏格拉底相对于前一个苏格拉底,如同纸币和金币的关系”^②。也就是说,现实的苏格拉底只不过是对理念的苏格拉底的模仿或者分有。这样,存在着两个自我,一个处于超越时间的永恒之中,另一个处于时间之中,这样的观念实际上在哲学史上有着悠久的历史。因为这正是许多古代哲学家,例如柏拉图和普罗提诺的观点。而在现代哲学家之中,斯宾诺莎和莱布尼茨实际上也采用了同样的解决办法。康德也采用了这样的观念,他同样区分了两个自我,只是他认为我们的认识能力无法认识和达到时间之外的永恒的自我。因此,康德不把自我视作一个实体,而是视作一个先验主体,作为一切认识活动和实践活动的基础。

对于柏格森而言,只有一个人格,只有一个自我,这个人格、这个自我是一

① 《杂著集》M,p.1078。

② 《杂著集》M,p.1219。

种不断变化的、不断创造自身的延续性,是一种不断更新、不可预见的新颖。统一性和多样性,不过是对同一个人格的两种观点。同样地,将自我人为分割为两种自我,也不过是对同一个自我的、同一个人格的两种观点。两个自我的观念,其错误就在于没有认识到人格的真正本性,没有认识到人格是一种“内在的、活生生的统一性”(une unité intérieure et vivante)^①。如果我们在我们的直观中,而不是在分析中,再现我们的人格,这个人格将会呈现出统一性和多样性、差异和同一、新颖和创造。在形而上学史中,所有这些关于自我的概念,例如经验自我、形式自我、先验自我、我思,都可以视作人格的影子。

在这样一种人格理论中,如果我们把身体和心灵分别视作人格的两个面向,我们可以重新检讨身心关系。于是,问题就变成生理人格和精神人格的关系问题。在吉福特讲座的第二讲,柏格森考察了身体和身心关系。他指出,身体无法产生意识。在身体和精神之间,不存在严格的平行论关系。“身体的角色在于以某种特定方式限制精神,从而保持以行动为目的的专注于生命的精神的注意力”^②。实际上,如果人们坚持在大脑事实与心理事实之间有着一种对等关系,身心关系反而变得难以理解。“但是,如果人们把大脑状态视作心理事实的副产品,一切都变得简单”^③。在我们看来,在吉福特讲座中,柏格森所说的似乎并不比他在《物质与记忆》中得出的结论走得更远。为此,我们有必要考察柏格森在1910—1911学年在法兰西公学所作的课程“人格理论”的提要。在这些课程中,柏格森检讨了在主体的不同活动,如知觉、记忆、思想中身体所充当的角色。关于知觉和记忆,柏格森重拾了他在《物质与记忆》中的观点。关于思想(*la pensée*),有理论的新发展。思想不是各个分散的观念的集合,而是一种从观念到观念的运动。运动中的观念是潜在的、彼此渗透的。这样,一个现实观念,只是“对这一运动的一个瞬间的观看、一个假设的暂停”^④。但是,在思想活动中,身体扮演什么角色呢?“就在于引导精神的工作,引向在此时重要的东西,朝向对于当下有利的东西;身体的角色就在于

① 《杂著集》M, p.1078。

② 《杂著集》M, p.1084。

③ 《杂著集》M, p.1084。

④ 《杂著集》M, p.869。

给予心理人格以压力,给予生命以严肃,迫使主体运用其注意力”^①。

接下来,柏格森在人格和宇宙的关系之中来考察身心关系。他用两个比较来强调在心理人格和宇宙关系之中身体的重要性:“身体,就其与精神的关系而言,标志着心理人格的方向,或者人格相对于事物之总体的位置。身体,如同指南针,引导着心理人格,定位人格与将人格包容于其中的现实世界的关系,使得人格有可能将其注意力专注在现实之上。身体,如同船首,乘风破浪,使我们得以在构成我们生存环境的生活激流之中标示出前进的方向,从而,使得不断变动着的我们,得以不断重新转身置身于变动不息的万物之中”^②。或者说,这是一种披荆斩棘的努力,是一种奋斗,一种抗争,从而不断地突破生命所遇到的限制,为生命开拓出更大的空间和更广阔的自由。正是借助于身体,人格得以不断地置身于万物之中,又得以不断地自由地施展其潜能,并最终超越物质界的障碍和限制,得以不断地超越自身,走向更高的精神境界。

正如我们前面所说的,柏格森认为,精神超出身体。如果人们能够把精神和身体理解为人格的两个面向,那么,就必须避免过度将身体精神化。身体仍然处于物质的平面上,仍然构成为物质界的一部分。“因此,不可能让身体进入到精神生命的纯粹现象;身体是物质世界的一部分”^③。身体能够被视作精神与万物相遇的点、人格与世界相遇的点。正是通过这个点,人格嵌入到物质世界之中并让心理人格(精神)得以通过。

柏格森继续提问:“为什么心理人格在延续不断的物质世界之中切割出一个身体出来,这一操作意味着什么?”^④。为回答这一问题,柏格森把人格重新置入进化的历史之中。普遍意识是一种冲力,透过物质以便制造出某些生命有机体。这些有机体可以被视作自由的工具。但是,在大部分物种之中,包括植物和大部分动物,意识最终都只是被封闭在某种自动机制之中或者封闭在某种麻木状态之中。在植物界之中,生命创造了许多非人格的形式,这些形式在被创造出来之后,就不断重复自身。在动物界,生命体获得了一定程度的自由。在动物中,其行为多少有一定的选择,但他们却总是重复着同样的选

① 《杂著集》M,p.869。

② 《杂著集》M,p.869。

③ 《杂著集》M,p.869。

④ 《杂著集》M,p.870。

择,从而最终也归于某种自动机制。唯有在人这里,这种自动机制的链条被打碎了,意识得以发现其最大的自由,并且建构起自己的人格。正如柏格森在其马德里讲座所说的:“唯有人是一个人格。唯有人,在其内在的意识生活之中,建构起一种不可分的延续性”^①。

一旦澄清了进化的历史,就很容易解释身体的诞生,以及身体与人格的关系。物质是空间性的领域,是一个各个部分互为外在(*partes extra partes*)的领域。唯有在这样一种物质的领域或者空间性之中,人们才能够使用各种数学术语,如一元性,多样性,等等。如果要使得心理人格能够被计算,那就必须让这个心理人格具有一个身体,从而能够放置在同质的空间之中。因此,“身体的角色就在于迫使人格与人格分离并互相区分”^②。这样,我们也许可以回答身体的诞生问题:“心理人格在物质世界之中,切割出某种物理人格,因为对于心理人格而言,通过这种操作,能够战胜必然性,并且通过这一胜利实现独立的存在”^③。

要注意,身体对于人格而言,不只是通向自由的工具,也是一个限制原则。“身体将精神的活动专注于一个点,而这个点就是瞬间的行动”^④。瞬间的行动分为三种:身体对其他物体的行动;一个人对另一个人的行动;人对自身的行动。所有这些行动,都要求灵魂与身体的合一作为人格的条件。如果人们不再关注生命,如果失去了在心理人格和身体之间的平衡,就会陷入某种病态。柏格森在其文本中对这些病态状态有多种讨论,尤其是通过双重人格的案例。在1910—1911年法兰西公学课程和在马德里的《人格》讲座中,他都提到了这些案例。

柏格森讨论了好几个案例。其中第一个案例,上述两个文本都有引用,其实是引用了美国哲学家詹姆斯(William James)在其《心理学原理》中所研究过的案例。有一位布恩先生(Monsieur Bourne)^⑤,他本是美国普罗维登斯

① 《杂著集》M,p.1224。

② 《杂著集》M,p.870。

③ 《杂著集》M,p.870。

④ 《杂著集》M,p.871。

⑤ 这个例子,也出现在法兰西公学1910—1911年度的课程中,以及马德里关于“人格”的讲座之中。参见《杂著集》,M,p.850,M,p.1226。

(Providence)城的一位新教牧师,有一天突然消失,并且去到宾夕法尼亚的一个小城市变成了另一个人,并自称布朗(Brown),并且完全忘记了他曾是布恩先生时的一切。在两个月的时间里,布朗在小城里做着小生意,过着平静的生活。一天早上,他醒来时,惊奇地发现他处在一个陌生的地方,原来,他又变成了布恩先生,至于在这两个月期间他作为布朗先生做过的一切事情都完全没有印象。但是,在催眠状态下,他又变成了布朗。这样,在他这里,其实存在着两个彼邻而居的人格:一个是布恩,一个是布朗。

在柏格森看来,布朗并没有忘记他作为布恩时的全部记忆,他仍然保留着关于物体、关于语言的记忆。“他所丧失的,主要是个人的记忆”^①。但是,为什么这些个人记忆会丢失呢?“在那里,我倍感疲倦,我需要休息”^②。布恩说道,这句话给我们提供了理解问题的关键思路。“如果人格是一种持续向前的运动,将现在推向未来,将过去保存为记忆,成为一个人就是令人疲倦的”^③。活着,是一件令人倍感疲倦的事情,以至于所有人都有可能产生这样的念头,想要逃离世界,在一个无人认识自己的角落安静的休息。正常情况下,这个念头只是一闪而过。但是,在某些人那里、在某些情况下,由于过于疲劳,逃离世界的念头就会越来越强,于是自然有时会为人提供一种休息的方法。实际上,在布恩先生的案例中,他在某一段时期变成了布朗,也就是说自然让他处在布朗的状态下,完全忘记布恩,从而让他可以彻底得到放松和休息。这种强制的休息,使得人可以在放松和休息之后,继续其正常的生活。这样,第二人格布朗实际上并不是一个独立的人格,而只是布恩的正常人格的一个侧面、一个面向。柏格森作了这样的结论:“实际上并不是人格的双重化或者人格的分离:只有一个人格:正常人格”^④。所谓的第二人格,其实不过是正常人格的变体,是人为了自我保护、获得休息而采取的暂时性的变化而已。

最后,我们有必要对柏格森的人格理论作一个总体的概观,并考察其在柏格森哲学中的位置。在我们看来,《物质与记忆》中的理论和《创造的进化》中的理论最终通过人格理论紧密联系在一起。在《创造的进化》中,人被视作进

① 《杂著集》M,p.1227。

② 《杂著集》M,p.1227。

③ 《杂著集》M,p.849。

④ 《杂著集》M,p.1228。

化的最高点。但是柏格森在《创造的进化》一书中,对于人的特性并未多谈。正是1910年代的人格理论,基于此前的几本著作中的结论,专门处理关于人的问题。人格仅仅在人这一物种这里出现。为了检验人的特征,必须考察知觉、记忆、思想、意志等现象。为此,就有必要借助于《物质与记忆》中的理论。而为了把人格放在进化的整个历史之中来加以考察,当然也要整合《创造的进化》中的结论。这样,柏格森发展了一种生物学和精神论的人类学,把《创造的进化》和《物质与记忆》整合在一起。而且,一定意义上,这一理论可以被视作柏格森在他的前几本著作中关于人的问题的看法的总结。

在这些关于人格的文本之中,身心关系问题被视作人格问题的一个面向。在同一个人格之中,有着心理人格的一面,亦有生理人格的一面,二者如何连结在一起?正如我们前面所说的,心理人格在物质世界之中划分出一片区域作为生理人格。一方面,精神呈现出相对于身体的独立性;另一方面,精神应该紧密地与身体相连,不然,一旦失去这种相关性就会陷入某种病态状态。在精神与身体之间有着某种平衡,这是正常人格的必要条件。

最终,正如希济耶所揭示的,正是通过人格理论,我们才能够回答那些与生命最关切的问题:“我们从哪来?我们来自于那唯一的、普遍的生命冲动……我们是什么?我们就是生命之流本身……我们到哪里去?我们走在通向神圣的大路上”^①。通过这样一种神秘经验,人格找到一个出口走出自身、超越自身,从而进入更高层次的存在。这样,要理解在神秘经验中得以揭示出来的上帝概念,人格理论是一个重要的进入方式。

第三节 《两个来源》中的身心问题

1932年,柏格森出版了他的最后一部主要著作《道德与宗教的两个来源》(以下简称《两个来源》)。这部著作标志着他的哲学的最后进展。两年之后,柏格森出版了另一本书《思想与运动》,但这部著作只是1903—1922年期间所写的若干论文和讲座的集合。1932年的著作,主要处理的是道德和宗教问题,特别是就这两个主题直接或间接地与一些大哲学家展开讨论,如康德、柏

^① 希济耶:《柏格森的考古学》(C.Riquier, Archéologie de Bergson, Paris, PUF, 2009, p.476)。

拉图、涂尔干等。但我们将看到,身心关系问题仍然进入了哲学家的讨论范围,尽管已经远离了兴趣的核心。

在《两个来源》一书中,柏格森多次谈到“灵魂”。这本书中最重要的区分,在于“封闭”和“开放”的区分和对立,这实际上可以视作绵延与空间的对立在另一个层面的转化。据此,他区分了封闭社会和开放社会,静态宗教和动态宗教,也区分了开放的灵魂和封闭的灵魂。但是,“灵魂”一语,大多数情况,都是就个人与社会之关系来着眼考察的。柏格森把他的生命哲学观点应用于社会领域。人类社会,如同蚁群、蜂群一样,应该构成一个有机的整体。社会由个人组成,正如同一个生命体由无数细胞构成。个人对于社会,就如同细胞对于生命体,如同蚂蚁对于蚁群。区别就在于,人能够对其社会中的行为进行反思,甚至进行某些反社会的行为,而蚂蚁则没有这种反思能力。这样,“灵魂”概念应该就其与其他个人的关系,就其与宇宙其他部分的关系来进行理解。实际上,这里可以把“灵魂”理解为人格。正如费纳伊(Anthony Feneuil)所揭示的,《两个来源》基于某种人格理论。^①但是,在这本书中,仍然有好几处地方,柏格森通过社会和宗教反思所开启的新维度来考虑身体、灵魂及身心关系问题。

柏格森在书中的一处段落中谈到“广袤的身体”(corps immense)。帕斯卡尔曾有一段名言,将人比作会思想的芦苇。对于帕斯卡尔来说,从物质方面而言,人在宇宙中只占据微不足道的位置。但是,通过思想,人就成为在宇宙之中占据最高位置的种类。对此,柏格森评论到:“因为我们的身体是我们的意识所作用于其中的物质,身体是与我们所知觉的一切共同存在的,从而一直扩展到星空”^②。也就是说,只是要知觉所能到达的地方,就是我的“广袤的身体”所到达的地方。在这个“广袤的身体”之中,有着一个不变的、总是占据中心地位的部分,这就是柏格森称之为“极小身体”(corps minime)^③,也就是与

^① 参见费纳伊:《柏格森:神秘主义与哲学》(Anthony Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011)。

^② 《道德和宗教的两个来源》,DS, p.274。

^③ 《道德和宗教的两个来源》,DS, p.274:“但是,这种广袤的身体每一瞬间都在变化,有时还很极端,随着广袤的身体中的某一部分的轻微位移,这一部分占据着中央位置,占据着最小的空间。这个内在的、中央的身体,相对而言是不变的,总是在场……我们习惯于将意识限于最小身体之中,而忽视广袤的身体”。

生命体相对应的躯体。这个“极小身体”一直呈现着,正是通过这一极小身体,人们才得以作用于“广袤的身体”中的其他部分。可是,人们总是倾向于把意识封闭在“极小身体”之中,并且忽视“广袤的身体”。但是,“如果我们的极小的有机躯体,是我们的现实行动的场所,我们的更大的无机身体,就是我们的或然的以及理论上可能的行动的场所”^①。也就是说,“极小身体”体现的正是我们的现实的各种行动,而“广袤的身体”则体现着一切有可能以及理论上有可能的行动的总和。如果我们回忆一下我们之前所展示的《物质与记忆》中的图象理论,我们不难发现,此处所说的两种身体的理论,其实是对图象理论的一种新的表述。“极小身体”对应于“我的身体”(mon corps)这一特殊图象,而“广袤的身体”则大致相当于图象的总和。在《物质与记忆》和《两个来源》之中关于身体的两种表述,其重点在于,不是从某种主体或者客体出发来解释身体之诞生,而是从整个宇宙之运动及其各个部分的差异化运动来解释身体的诞生。

在《两个来源》的另一处,柏格森谈到了在宗教社会学之中,灵魂不死的观念的诞生。在考察静态宗教的第二章,柏格森试图勾勒出灵魂不死观念之所以诞生的原因。在他看来,在动物之中,唯有人类具有关于死亡的观念。死是不可避免的,为了与这样的观念相对抗,人类原始社会渐渐就自发地产生了死后的生命继续存在或者灵魂继续存在的观念。在这个意义上,宗教就是对不可避免的死亡的一种自卫性的反抗。^②在柏格森看来,灵魂不死的观念,意味着身体的可视图象与身体的可触图象的分离。人的身体,可以从视觉和触觉两方面来认识,从而形成两种关于身体的图象。在人的理智认识活动中,身体是通过广延来定义的,是通过触觉被认识的。而身体的可视图象是一个表相。但是,这并不是经验直接就可以感受到的,而是必须通过某种抽象的努力才能达到这一点。对于前科学时期的人们,要做这样一种抽象,是不可能的。“人们很容易就将视觉图象和触觉图象放置在同一平台,并且赋予二者同样的现实性,并且将它们视作互相独立的”^③。例如,当一位原始人俯身于水面

^① 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.275。

^② 参见《道德和宗教的两个来源》,DS,p.137:“宗教是自然的一种防卫性的对应,以反对理智中关于死亡的不可避免的表象”。

^③ 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.139。

之上,看到自己的影子,他讶异于水中竟然也有自己的形象。于是,原始人理所当然地想象,当触觉图象(即躯体)死去时,其视觉图象依然保留着,并且能够生活在另一个世界之中。“因此,人以影子或者幽灵的状态继续存在,这样的观念是极为自然的”^①。

在《两个来源》的第三章和第四章,身心关系问题,又重新出现。更令人惊奇的是,这一问题都在这两章的最后几个段落中出现。而且,柏格森继续把身心关系问题与灵魂不死问题联系在一起讨论。

在柏格森看来,关于物质的科学研究一直领先于关于精神的研究。自从伽利略以来,西方人在认识物质方面,已经取得了飞跃式的进步。但是,在精神领域,却没有取得同等的进步。西方人习惯于空间式的思维方式,从而无法认识到精神的真正面目。实际上,若要对精神进行科学的研究,首先就得摆脱专属于物质科学的思维习惯,从而重新置身于对于我们的意识之绵延和对于宇宙之绵延的直观之中,尤其是要摆脱空间式的思维方式。“理智给出关于内在生活的某种空间化表象;理智扩展到新对象时,仍然保留着它在旧对象(物质)那里的习惯;由此,导致了原子论心理学的各种错误,这种心理学从来都不考察意识状态的互相渗透;由此也导致了,一种想要把握精神却又不在绵延中来把握的哲学,其努力最终是徒劳的”^②。对于身心关系问题,有着更严重的混淆,因为一切关于精神的研究,都不同程度地混入了身心平行论的前提。在批判了身心平行论和精神论之后,柏格森自己的主张是什么?这里最好引用柏格森自己的一段文字:

“精神的活动,当然有着物质的相伴部分,但是,后者只是描述精神活动的一部分;其他的停留在无意识之中。身体对于我们而言是一种行动方式,而且也是感知的障碍。身体的角色就在于在一切场合都完成有用的步骤;确切说来,为此,身体必须有别于意识,意识借助于记忆,但这些记忆不足以解释当下的状态、解释关于我们没有任何掌控对象的知觉。身体,是一个过滤器,或者一个屏幕。”^③。

身体所扮演的角色,是在梦的场域之中,为我们切割出一片区域,使之当

① 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.139。

② 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.334。

③ 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.335。

下化、现实化,转变为我们的心理活动,即我们的实在的心灵活动。大脑只是一种表达生命注意力的器官。身体只是意识用来显现其自由的工具。身体只是一个屏幕,在这个屏幕之上,不同的潜在的意识状态(梦的状态)得以有机会显现出来,转化和实现为实在的心理状态。在生命有机体和意识之间,在身体和灵魂之间,有着某种特定的关系,但这种关系不是身心平行论所阐释的那种关系。正如我们前面所揭示的,身心平行论命题并不是个科学的命题,而是一个形而上学命题。事实还向我们暗示另一个命题,根据这个命题,在心理活动领域,还有一块“未知的土地”(terra incognita)有待探索。好在,对于这一“未知的土地”,我们也能够感受到一种自然的光明投射到此未知世界之中。柏格森区分快感(plaisir)和欢乐(joie),快感更多地是一种感性的满足,而欢乐则更多地是通过直观使得自身融入到对于彼岸的直观之中^①。柏格森证明,通过欢乐,我们能够获得一种神秘的直观,从而超越科学经验,获得一种关于超越、关于彼岸的神秘体验。因此,柏格森始终对人类的未来充满信心,持乐观态度。

正如我们前面所揭示的,从《创造的进化》到《两个来源》,身心关系问题从来都没有远离柏格森研究兴趣的中心。他关于这一问题的反思,是在两个方向上进行的:第一个方向,在于解释之前著作所遗留的若干困难;第二个方向,则是在一些新的理论视域中深化关于身心问题的思考。但是,如果我们更切近地阅读这些文本,在我们看来,似乎所有这些反思,都有着《创造的进化》中的生物学观点的影响。“因此,我们给予生物学一词较广泛的意义,从而我们说,一切道德,不论是压力还是向往,其本质都是生物学的”^②。这里,压力指的是封闭道德,向往(aspiration)指的是开放道德。在我们看来,这种广泛意义的生物学概念,也同样适用于柏格森关于身心问题的观点。

^① 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.338:“实际上,欢乐是某种神秘主义直观在世界之中所传播的简朴生活,欢乐就是在一种扩大的科学经验之中自动地获得一种关于彼岸的看法”。

^② 《道德和宗教的两个来源》,DS,p.103。

第六章 一种宇宙论哲学

我们在一开始,呈现了柏格森对现代哲学中的身心平行论的批判。在接下来的几章之中,我们阐述了柏格森关于身心关系的理论。柏格森试图建立起一种“实证的形而上学”,这种“形而上学”基于生理学、心理学、生物学、社会学等实证科学。在《物质与记忆》中,他试图解决身心关系问题。而且我们认为,他基本上成功地解决了该问题。但是,这种解决引起了新的难题,也包含着不少晦涩难明之处。因此,他将绵延哲学扩大到对生命进化的反思。在《创造的进化》之后,应该在生命进化的视域之中重新思考身心关系问题。最后,通过人格理论,柏格森达到他对这一问题思考的最高阶段和最终形式。

在这一章中,我们将尝试揭示柏格森理论的原创性及其不足。当然,我们的研究无法穷尽柏格森理论的所有方面,而只能从我们的视角出发,揭示在我们看来最为重要的几点。

第一节 科学与哲学的交集

对于柏格森而言,哲学应该成为一种“实在的形而上学”(métaphysique positive)。这意味着一种总是从事实出发的“真正的经验主义”。要成为一种真正的经验主义,就必须在哲学与科学之间建立起一种交集、一种相遇。这种方法,非常不同于某些泛神论德国哲学家的思辨,因为这些德国人总是倾向于从一个原则出发,诸如自我、精神、绝对等,进而推演出一个包容一切的体系,黑格尔在他的《精神现象学》所做的就是一个典范。不过,对于英国经验论的方法,柏格森认为也有所不足,因为英国经验论者仍然无法真正地把握实在,他们总是混淆了直观和分析。也就是说,他们过于迷信分析,而忽视直观。经

验主义者的倾向在于“在译本之中寻找原本,当然会找不到,于是就否定原本的存在”^①。但是,柏格森所说的“真正的经验主义”却与之不同。一种货真价实的经验主义,要求我们提供一种努力,尽可能切近地把握对象,从而最终达到一种独一无二的、单纯的直观,而在这种直观中,对象的所有属性、所有特征其实都已经隐含在其中。因此,这样获得的经验,柏格森也称作“整体经验”。

因此,一种“真正的经验主义”就要求我们不只是建立关于对象的直接直观,而且要求一种实证的认识,这种认识必须借助于不同的实证科学研究,利用科学研究的成果。这样,就必须在哲学与科学之间建立一种新的联盟。

对于柏格森而言,科学和形而上学有着极大的不同,不只是方法的差异,也有着对象的差异。科学行进在理智的方向,而理智只能看到对象的空间化表象。总是倾向于把对象视作一些固体,从而这些固体能够被并置地放在同质空间之中,以便于人们认识和控制对象。因此,柏格森把理智视作一种固体的逻辑。数学可以被视作对这种固体逻辑的发展。因此,人们很自然就将数学认为是最佳的科学方法,甚至把数学运用到人文社会科学之中。理智的各种方法,帮助人们认识和控制物质对象,但是,理智却不足以认识生命、认识精神。在生命和精神领域,必须用另一种方法,也就是直观。正是通过直观,我们才得以进入生命和精神,因此直观才是哲学或者形而上学固有的方法。科学研究物质,而形而上学的研究对象则是精神。但是,科学和形而上学能够互相协助。“因为精神和物质互相接触,形而上学和科学将能够顺着其共同的表面,彼此感受对方,期待着二者间的接触变得丰富多产”^②。

要注意,即使对于物质世界而言,理智都只能把握住静止的东西,或者说物质对象静止的方面。理智无法把握运动和变动。对于运动,理智只能把握住那不运动的东西,对于变化,理智只能把握不变化的东西。因为理智总是通过对对象所移动的空间轨迹来把握运动,通过前后相续的状态来把握变化。但是,运动和变化实际上都是不可分的,应该通过直观来加以把握。将运动和变化分析为空间中的若干元素的并置,这样做当然是有用的,但是这些分析所给

① 《思想与运动》PM, p.194。

② 《思想与运动》PM, p.44。

予的只是空间化的表象。通过这种方法,人无法直接进入运动和变化。因为,在运动和变化中,已经有过去和现在的综合,也就是说有某种绵延,某种心理的东西。这样,关于运动和变化,至少有两种考察方式,一种是在空间中把握,将运动和变化视作在空间中可以平列展开的运动转变,或者时间中的若干不同状态的相续;另一种方式,则是在绵延中把握运动和变化,将其视作无法划分的整体,带有某种心理的东西。实际上,对于任何一个有待认识的对象,不论此对象是物质或精神,总是有着两种类型的认识,即“科学”的认识和“在绵延中思”。两种认识是互相补充的。必须有一种持续的努力,在两种经验之间不断迂回、穿梭,从而不断前进,获得关于对象越来越丰富的认识,持续不断地深化关于对象的认识。

正如古耶(H. Gouhier)所注意到的:“这样,柏格森怀着与笛卡尔相同的观念来做哲学:哲学是一门科学”^①。但是,对于两位哲学家而言,科学的观念却是不同的。在笛卡尔这里,数学是杰出的科学,可以作为哲学的典范。对于柏格森而言,科学的观念应该加以扩大,因为在新的领域之中,实证科学不断取得进步,并不断扩展到新的学科:心理学、生理学、生物学、社会学,等等。这样,必须有一种新的科学观念。如果说,在笛卡尔那里,当他说“哲学是一门科学”时,他所说的科学,更多的是指数学科学。而在柏格森这里,“科学”毋宁是“种种科学”(les sciences)。这样,柏格森的研究工作,很大一部分就在于在各门实证科学和形而上学之间来回穿梭,从而哲学倒是能够在经验事实的基础上得到检验。

对于柏格森而言,科学给予我们的不只是一种外在的认识,因为理智所描述的,只是一件事物的外围。但是,存在另一种认识方式,可以直接进入对象本身。为了获得一种对对象的内在知识,就必须对知识,特别是科学知识,展开认识论的批判。因此,一种关于认识的理论是必不可少的。正如柏格森在《创造的进化》中的“导论”中所说的,“认识理论和生命理论在我们看来是不可分的……两方面的研究必须齐头并进,互相交汇,通过某种循环的程序,从而不断地彼此推进”^②。认识理论使我们得以认识科学认识的不足,从而超

^① 古耶:《柏格森著作集导论》(Henri Gouhier, « Introduction aux Œuvres de Bergson », in Œuvres, XI)。

^② 《创造的进化》EC, p. IX。

越科学认识,以便获得一种更高的认识,即直观。

所有的认识都已经是对事物本身的认识。这是一种有限的认识(*connaissance limitée*),但并不是相对的认识(*connaissance relative*),而是这种有限性本身已经包含了某种绝对,是一种绝对的认识。这些认识,所做的只不过是作为一种进入到事实的内在层面的直观认识的准备。直观认识并不是一劳永逸地一下子完成的,相反,它需要我们不断付出努力,从而最终获得对于事物的本质的总体的观看。这种直观认识已经是一种形而上学的认识。^①这样,对于柏格森而言,在形而上学、认识论、科学三者之间,需要不断展开对话。

在关于身心关系问题的讨论中,我们能够看到,在科学与形而上学之间的交会是如何进行的。例如,对失语症的检讨,一方面帮助柏格森反驳身心平行论和认为记忆储存在大脑中的观点,另一方面也有助于捍卫他关于回忆的相对独立性的观点。对于柏格森而言,回忆处在梦的平面时,只能表现为纯粹回忆的形式,这些纯粹回忆,只有在其下降到行动平面时,才会转化为具体的实在的回忆。在回应外在的刺激时,这种刺激往往要求身体做一个直接的反应,但记忆却能够利用这种刺激,激活潜在的纯粹回忆,使之转化为有利于行动的回忆—图象(*souvenir-image*)。这种记忆的观念,与常识通常承认的两种观念是相对立的:一种是精神论,赋予精神以一种绝对的自治,能够任意制造回忆;一种是唯物论,认为回忆只不过大脑的生理过程的副产物。前一种观念,当然经不起科学事实的推敲,也无法圆满解决关于记忆的诸多经验事实。在第二种观念中,人们认为记忆都存在于大脑中的某处,表面看来,这一观点无懈可击,而且也为当时的许多科学家所接受。但柏格森指出,如果仔细考察经验事实,就会发现这一观点也是站不住脚的。在我们前面讨论过的渐进式失语症的情况下,人们观察到,词语的遗忘遵循某种特定的语法秩序:首先是专有名词,然后是一般名词,接下来是形容词,最后是动词。这些事实,显然与唯物论关于大脑储存记忆的观点相悖。因此,需要以另一种方式来解释这一事实。

^① 参见《形而上学导论》(« Introduction à la métaphysique », PM, pp.181-182):“如果存在一种方式,能够绝对地占有现实,而不是相对地认识,能够置身于现实之中,而不是从一些观点来观察现实,获得关于现实的直观,而不是对现实进行分析,最终在一切表达、翻译或者象征的表象之外来把握现实本身,这就是形而上学。因此,形而上学是一种号称无需象征符号的科学。”

在此,柏格森为我们提供了一个典范,如何从这些经验事实中得出一个形而上学的假设,并且使之能够紧扣经验事实。首先,柏格森在行动与词语之间建立起一种关联。动词是对行动的表达。名词首先消化,因为名词离行动最远。“动词是直接的模仿性,形容词只有通过它所包含的动词的中介才是模仿的,名词则需要通过形容词和动词的双重中介,形容词表达其性质,而动词则隐含在形容词之中,而专名则需要三重中介:通名、形容词、动词”^①。这一假设简明、有效,令人惊奇。当然,从上述这些科学事实出发,我们有可能得出其他的假设。但从上述例子,我们可以看到,柏格森如何从科学的领域过渡到形而上学的领域。

第二节 一种精神论的形而上学

正如我们前面所说的,柏格森的斗争,表现在两个领域,一方面,他要面临唯物论,因为唯物论将精神简化为生理状态;另一方面,则是要面对精神论,精神论则把精神放置在过高的位置。基于科学事实,柏格森也承认,精神总是需要与物质紧密相联。柏格森一方面证明,精神应该下降到与物质相近的层面,与之保持密切的关系;另一方面,也必须将精神加以提升,从而能够在更高层次的存在超越自身。正如我们在前面所揭示的,柏格森哲学总是呈现出一种精神论的趋势。我们要深入反思,来看看在何种程度上,柏格森的精神论不同于19世纪的旧精神论。^②

在“心理—物理平行论和实证形而上学”的讨论中,柏格森曾与贝洛(Gustave Belot)进行了一系列对话。贝洛在他的发言中,已经注意到了柏格森主义与旧的精神论之间的差异:“旧的精神论,相信应该对物理和心理之间的区分加以肯定,但是他们是在较高的能力的一侧来寻找这种区分,相反,在新的精神论之中,却是在较低的、无意识的层面来肯定这种区分”^③。柏格森

^① 《心力》ES, p.54。

^② 所谓老精神论(ancien spiritualisme),在柏格森笔下,指的是19世纪的一些被视作持精神论的一些哲学家,如库赞(Cousin)、毕航(Mainie de Biran)、拉维松(Ravaisson)等。

^③ 参见《杂著集》M, p.474。贝洛(Gustave Belot, 1859—1929),为身心平行论作辩护,是在此次讨论中柏格森主要的对手。

回应他说,他是在较低级的功能处寻找差异,但并不是在无意识那边寻找差异。为什么是低级的功能?在回答这个问题之前,柏格森为我们揭示出旧的精神论的局限,这种局限就在于旧的精神论是任意的、缺乏生命力的。

精神论是任意的。因为精神论在考察物质时,坚持从其较原始、较低级的方面来考察,当其考察精神时,则坚持从其较高级的层次来考察。这样,精神论实际上是一种二元论,仅仅立足于物质和精神的极端状态来加以考察。但是,“存在着某种一元论,与唯物论非常接近,是精神论所无法反对的,恰恰是因为精神论局限于将物质与精神的两种极端状态,即思想和运动”^①。柏格森向我们建议的,不是停留在较高级的状态,相反,是要去考察精神的较初级状态,也就是说,当某种模糊的意识出现并且有别于其物理条件的阶段。在这种从物理状态到最初级的心理状态的过渡中,有着一些实际的、可供观察的差距的事实。通过对这样一些差距的事实的观察,我们能够找到某种超越物理化学过程的东西,“我们能够使让您用指尖接触到某种绝对新颖的东西,某种偶然,某种不确定的东西,某种选择的能力”^②。从这些一些原初的状态出发,我们能够建构起精神的高级活动。这样,在柏格森看来,精神论应该从其高高所在之处,下降到科学事实的层面。这样来理解的精神论哲学,并不是一种概念游戏,或者不同学派之间的纷争,而是变成一种“朝向每个人开放的、可以不断进步的扩大了哲学”^③。

另一方面,旧的精神论也是缺乏生命力的。因为它局限于坚持说精神无法化约为物质,但这毋宁是一种信念,而缺乏有效的证明。因此,从这样一种信念,人们什么都收获不了,因为这只是一个简单的肯定。正如前面所提到过的,在哲学中,重要的不是说“是”或者“否”,而是“在何种程度上”。正是在这个意义上,柏格森建议我们所做的,不是去简单地宣称精神无法化约为物质,或者像唯物论那样宣称一切精神都是物质的副产物,而是去研究,在哪些点、在哪些地方、通过何种方式、在何种意义上,精神和物质互相接触以及精神如何在其物理化学条件下呈现出来。为此,就必须求助于生物学、生理学、心理学等实证科学。

① 《杂著集》M, p.476。

② 《杂著集》M, p.476。

③ 《杂著集》M, p.477。

但是,如果我们更切近来看,我们能够看到,旧的精神论和唯物论一样,其理论上的根本错误就在于,把身心平行论视作一个成熟的观念加以接受。正如柏格森所说的:“对于它(精神论的形而上学)而言,心理活动是与大脑活动共存的,并且与后者的状态有着点对点的对应”(DS,335)。和唯物论一样,旧的精神论把精神置入知性主义概念的框架之中加以考虑,就此而言,精神论实际上已经受到了唯物论的影响。如果我们返回到《物质与记忆》,我们能够更清楚地考察这一点。正如我们在前面已经揭示的,柏格森区分两种记录体系,“科学”和“意识”。问题就在于,这两种体系如何共存,同一个形象如何能够同时进入这两个体系。这个问题,不只是关系到物质的本性,而且也关系到精神的本性。正是通过这一问题的不同观点,关于物质就形成了实在论和观念论的区分;关于精神就形成了唯物论和精神论之间的区分。

实在论有别于观念论,就在于实在论承认有一个实在的事物作为表象的支撑。但是,观念论则不承认这种支撑,而认为只存在表象。实在论从宇宙出发,也就是说,把宇宙视为由某些不变的法则所支配的众多图象的集合,知觉只是影像或者说知觉是图象的衍生物。观念论则从知觉出发,也就是说,把宇宙看成一个系统,其中每一个图象都与一个特殊的图象即我的身体相关,于是一切表象皆是我的表象。在实在论中,似乎一切都可以归结为运动;在观念论中,似乎一切都可归结为思想(表象)。任何一个记录体系就其自身而言,皆是自足的。一个体系,皆有其优点,亦有其局限。实在论与科学相符,但是却很难由实在论出发解决观念的诞生的问题。^① 观念论肯定了我们的知觉的绵延,但是对于观念论而言,科学如何可能却成了一个难题^②,因为在观念论中,似乎科学的产生是一个偶然事件。在这两种情况下,都必须借助于某种“解围之神”(Deus ex machina)来克服其理论自身所带有的内在的困难。

让我们过渡到唯物论和精神论之区分。如同实在论,唯物论宣称心理状态只是大脑状态的副现象,一切心理状态皆可归结为某种大脑状态。实在的

^① 参见《物质与记忆》MM,p.23:“因此,一切实在论,都将知觉视作某种偶性,因此是一种神秘”。

^② 参见《物质与记忆》MM,p.22:“但是,我们相信后者(观念论),唯有通过观念论,我们得以肯定过去、现在、未来的延续性”。MM,p.23:“(对于观念论),科学成为一种偶性,科学的成功成为一种神秘”。

东西,只能是物质对象的运动。精神论,作为一种二元论,同时肯定物质的实在和精神的实在,以及精神无法被简化为物质。

这样,在柏格森看来,可以设想三种关于自然的构想^①:第一种,可以称为实在论或者唯物论,这种观点认为,在自然之中,只有物质运动是实在的,一切都是图象或者说一切都是运动,而知觉则是衍生物:如果从“科学”的体系出发,很自然就可以发展到这样一种理论。第二种观点可称为观念论,这种观点认为,只有思想或者知觉是实在的,一切都是思想、观念或者感知,英国哲学家柏克莱正是持这一观点的杰出代表,这是从“意识”的体系出发所得到的理论。第三种,可以称作精神论或者二元论,这种观点认为,存在着两种实体,精神和物质。这种学说试图调和上述两种观点,同时肯定思想的实在性和运动的实在性。但是,要注意的是,这三种观念,都将身心平行论当作共同的前提,不加批判地加以接受,从而既无法把握精神的实在,也无法把握物质的实在。相反,这些观点都导致了一些无法解决的难题。正如柏格森所说的:“无论是在庸俗二元论中,还是在唯物论,或者是在观念论之中,这一问题所引起的种种困难都来自于,人们在知觉和记忆现象之中看到的只是物理或心理现象二者的互为复本”^②。也就是说,上述三种观点,在其考察知觉和记忆时,要么将知觉和记忆视作物理现象及其复本,要么视作心理现象及其复本,也就是说,潜在地以某种身心二元论为前提。而且,显然,柏格森这里所说的“庸俗二元论”指的正是旧的精神论。

这样,我们就不会奇怪,为什么柏格森在某些场合,将唯物论和观念论对立起来^③,因为作为一种关于自然的观点,观念论是唯物论的对立面。认为自然之中只有物质、只有运动才是实在,这种观点,既可以称做实在论,也可以称作观念论。唯物论、观念论、精神论:这是关于自然的三种不同的观点。然而,要注意到,柏格森所说的“科学”和“意识”这两种体系,其实是我们每个人都可以感受到的两种不同类型的经验,可以说是同一块硬币的两面。当人们从

^① 笔者在此所做的区分,依据的是柏格森的讲义。参见《讲义》第一卷,(*Cours I*, p.358 sq.)。柏格森在讲义中,区分了四种关于自然的构想:唯物论、观念论、精神论、泛神论。后面我们将谈及泛神论。

^② 《物质与记忆》MM, p.254。

^③ 参见《物质与记忆》MM, p.255; MM, p.201。

其中一个记录体系出发时,不论他的出发点是实在论还是观念论,总将有一时刻,他必须考察经验的另一面,因此,很自然地,他们有意无意地接受了平行论。精神论,作为一种“平庸的二元论”,试图尝试在二者之间进行调和,就同时肯定二者的存在,但其最终仍然只不过是观念论和实在论的两个极端之间摇摆不定。正如柏格森在《物质与记忆》的“概要和结论”中所说的:“因此,观念论和唯物论是两个极端,在这两个极端之间有着某种摇摆不定的二元论;并且,为了坚持实体的二元性,这种二元论决定将这些实体安放在同一水平上,从而在这些实体之中,这种二元论看到的是对同一种原本的两种翻译,或者对同一原则的两种平行发展”^①。

但是,柏格森拒绝了这三种学说,因为这三种学说,都没能成功地把握住真正的实在,也无法把握绵延,更无法考虑到新颖性、创造性、自由。这些学说都是从“已经发生”(déjà faites)的事物出发,然而,真正的实在却是那“正在发生”(se faisant)的事物。这些学说实际上已经被封闭在知性主义概念的框架之中,最终成为“心理分析以及常识的奴隶”^②。柏格森发现,三种学说有一个共同的基础:“它们都坚持把精神的基础活动,即知觉和记忆,看作纯粹认识活动”^③。也就是说,这些学说都相信精神的可分,相信认识的思辨功能。由此,涉及形而上学的两大前提。第一个前提,意识的活动在绵延之中是不可分的,只有在空间之中才可分。第二个前提,纯粹认识是不存在的,一切认识都是实用的,因为一切认识所描述的其实只是我们的身体面向对象时的可能行动。

对于柏格森而言,如果人们从两个记录体系中的其中之一出发,都必然遇到无法解决的难题。“科学的”体系可以被视作无数运动的集合,而“意识的”体系则可以被视作无数思想的集合。要注意,思想和运动已经是一些极限状态,都是“已经发生”(déjà faits)。这样,就必须寻找那更为源初的,那位于两个体系之前的,也就是“正在发生”(se faisant)。因此,必须追问两个记录体系的诞生问题:为什么有某种心理的东西?为什么可以用两种记录体系来呈现同一个宇宙?为什么可以把宇宙呈现为一个由无数物理运动和化学变化所

① 《物质与记忆》MM, p.255。

② 《物质与记忆》MM, p.202。

③ 《物质与记忆》, MM, p.256。

构成的集合？如何设想从物理状态到心理状态的过渡？这样，我们就又回答了我们的老问题，即心灵与身体的关系问题。实际上，这个问题是十分关键的，因为这两种类型的经验都能够在所有人的意识中出现，而这两种经验又是互相无法被归结为对方的。几乎所有的现代哲学家，都必须面对这两种经验，并提出一种解答。笛卡尔作为现代哲学的奠基人，第一个揭示出这两种经验之间的紧张关系，他通过一种普遍怀疑的方法论，奠定了我思原则，但也导致了思想与广延的对立。先验哲学中的观念主义者，如康德和胡塞尔，都从某种形式的意识出发，从而来考察科学的条件。而若干分析哲学家，则是基于科学经验的逻辑分析，来批判基于意识系统的自然语言。那么，柏格森的立场如何？正如我们接下来将要证明的，柏格森通过一种宇宙论的转向，开辟了一条独特的思路和一种富有原创性的方法。

虽然柏格森的理论有别于旧的精神论，我们仍然可以将其归入“精神论”的范畴。但是，我们必须在一种崭新和扩展的含义上来理解“精神论”这一术语。这种新的精神论既不是如同唯物论那样的一元论，也不是如同旧的精神论那样的二元论，而毋宁是一种“实体的一元论，趋势的二元论”^①。而且，这里所说的实体和趋势，都不应该在思想或者运动中寻找，不应该在一切“已经发生”的事物中去寻找。而是必须在使物质和精神成为可能的东西中去寻找，也就是说那宇宙之中不断运动、不断创造的事物。物质和精神不过是对这一伟大的宇宙运动的两种不同的观点。

第三节 宇宙论的转向

在一篇关于《创造的进化》的第三章的评论中，米格尔提出在柏格森那里有一种宇宙论转向，这一阐释值得我们进一步深究。米格尔写道：“我们在这里必须诠释的，正是柏格森思想所正在进行的这种宇宙论转向”^②。在他看

^① 这一说法借用了扬科勒维奇的表述。参见扬科勒维奇：《柏格森》（Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (1959), Paris, PUF, 1999, p.174）。

^② 米格尔：《“创造的进化”第三章评注》，载于《柏格森的“创造的进化”》（Paul-Antoine Miquel, « Commentaire du chapitre III », in Arnaud François éd. *L'Évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010, p.178）。

来,柏格森和怀特海一样,开启了一种宇宙论转向,而这一转向是现象学所未能实现的。紧随着米格尔的研究,我们将试图证明,在柏格森这里,有一种宇宙论的转向,这一转向始于《物质与记忆》,完成于《创造的进化》。

但是,“宇宙论转向”这一表达意味着什么?在米格尔看来,柏格森是在一种宇宙论,而不是人类学的视角下来处理形而上学问题。绵延得以扩大:不只是自我中有着意识的绵延,整个宇宙都在绵延。在米格尔看来,绵延是一种“他在”(l'être-autre),或者“异于他在的存在”(ce qui est autre que l'être-autre)^①。正如我们前面所指出的,绵延是差异着的同一,又是同一着的差异,每一时刻,绵延都延续着自身却又异于自身,不断地与自身差异化。因此,绵延的形而上学不是一种本体论,由某种此在来追问存在的意义。实际上,必须走出我们的绵延,走出意识的绵延,从而使自身置身于宇宙的绵延之中。但什么是绵延?什么是“他在”(l'être-autre)?什么是“异于他在的存在”?实际上,必须避免这个“为什么”的问题,因为这是一种不恰当的提法。“因此,我们的绵延是什么,其意义,只有在宇宙的绵延之中的观点来看才有意义”^②。正是宇宙的绵延先于我们的绵延,先于意识的绵延。在自我中发现绵延,对于整个宇宙而言,只是一个理智的事件^③。正是通过这一事件(发现自我的绵延),我们给予世界一种意义,我们得以揭示自我与宇宙之间的差异,我们得以发现在两种看待事物的方式(科学和意识)之间的差异。也正是通过这一事件,我们在我们面前发现了两种记录体系的存在。因此,我们应该在宇宙的绵延,而不是自我的绵延之中去寻找,什么使这两种不同的记录体系得以可能。

在我们看来,蒙特贝罗(Pierre Montebello)也持有与米格尔类似的观点。

① 米格尔:《“创造的进化”第三章评注》,载于《柏格森的“创造的进化”》(Paul-Antoine Miquel, « Commentaire du chapitre III », in Arnaud François éd. *L'Évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010, p.244)。

② 米格尔:《“创造的进化”第三章评注》,载于《柏格森的“创造的进化”》(Paul-Antoine Miquel, « Commentaire du chapitre III », in Arnaud François éd. *L'Évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010, p.245)。

③ 米格尔:《“创造的进化”第三章评注》,载于《柏格森的“创造的进化”》(Paul-Antoine Miquel, « Commentaire du chapitre III », in Arnaud François éd. *L'Évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010, p.245:“从自我的绵延之中我所学习到的,将通过对自我之外的绵延的分析的理智事件获得其重要性,通过物质和生命的形式,分析其无法还原的时间性……这是一个事件,通过这一事件,理智在现实之中切割出一些对象,以便分析和解释这些对象”。

在《另一种形而上学》一书中,蒙特贝罗认为拉维松(Ravaisson)、尼采、塔尔特(Tarde)、柏格森等人的思想,代表着“要求成为宇宙论的某类本体论的最后行动”^①。在《自然与主体性》一书,蒙特贝罗更为清晰地揭示出这一宇宙论观点。在一段关于汉斯·约纳斯的讨论之后,蒙特贝罗给我们提供了一个关于宇宙论观点的定义:“同时坚持诸差异的某种共同性和某种共同者的差异化,这就是宇宙论观点所要求的。诸差异的共同性和共同者的差异化所意味着的不是别的,而就是理一性(univocité)^②。自然哲学是这样一种理一性,所有的差异,作为自然的差异化的产物,互相间既是性质的差异,也是某种共同的存在差异化的不同阶段”^③。也就是说,所有的事物,都是彼此之间互相差异的,它们互相之间都有着性质的差异。但是,所有这些差异,相对于某个共同的存在而言,就都只是程度的差异,因为所有这些东西只不过这一共同存在的运动的结果。蒙特贝罗的反思主要是关于主体与自然的关系。在他看来,柏格森那里关于绵延的主体经验,将我们引向宇宙的绵延的观念。“我不得不从我的存在、我的知觉出发。但是,我的知觉扎根于某种宇宙运动之中,这种运动超出我的存在,从而我的生命扎根于某种生命运动之中,正是这种生命运动使得我的存在的生成和特殊性得以可能”^④。

简言之,宇宙论的观点就在于,主体或者说主观经验、自我经验,应该从宇宙出发进行解释,或者就其与宇宙的关系加以解释。正是整体决定了部分并且解释部分。这样,我的存在、我的知觉、我的记忆等等,都只不过是整个宇宙运动的一个事件而已。表面看来,这种宇宙论观点似乎类似于某种泛神论,好比说斯宾诺莎的泛神论。实际上,在柏格森眼中,泛神论是关于自然的第四种设想,不同于此前我们所描述过的唯物论、精神论、观念论。正如柏格森在一

^① 蒙特贝罗:《另一种形而上学》(Pierre Montebello, *L' autre métaphysique, essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p.10)。

^② Univocité, 原本是中世纪哲学术语。直译为单一性,一义性,与 équivocité(多义性、歧义性)相对,这两对术语要表达的是,尽管可以用多种声音、多种方式、多种表述来言说上帝,但总归是同一个上帝。因此,笔者认为,可以联系到中国哲学中的“理一分殊”的思想,因此,在此译为“理一性”。

^③ 蒙特贝罗:《自然与主体性》(Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 2007, pp.263-264)。

^④ 蒙特贝罗:《自然与主体性》(Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 2007, pp.78-79)。

篇课程的讲义中所说的,泛神论是这样一种假设:“认为有一种实体,根据人们考察的角度,既是一又是多,既是物质又是精神,既是必然性又是自由”^①。例如像斯宾诺莎的泛神论,则有把自由屈服于必需的倾向。因为,对于泛神论而言,“我们分有着神圣的思想,我们只是神圣思想的片断化表达,从而我们也就丧失了自己的人格”^②。而且,泛神论有一种把一切都归结为一个原则的倾向,通过这个原则,一切被归结为物质或者被归结为精神。柏格森的理论与这样一种泛神论甚远,而毋宁是处于斯宾诺莎主义的对立面^③,因为柏格森思想的任务之一就在于捍卫自由。

但是,在柏格森那里的宇宙论观点是什么样的呢?柏格森如何实现其宇宙论转向?我们试图重建柏格森的观点。柏格森本人,在《创造的进化》中已经说过,形而上学应该成为一种宇宙论。在他看来,“哲学尚未完全地意识自身”^④。如果物理学的角色在于把对物质的认识推进到物质性的方向(即纯粹空间的方向),那么在这方面,形而上学无法比物理学走得更远。形而上学应该寻找另一个出口,应该行走在与物理学相反的方向上。这样,形而上学的任务就在于:“逆着物理学下降的方向溯流而上,把物质带回到其起源之处,从而循序渐进地建构起一种宇宙论,而这种宇宙论将是一种倒转的心理学”^⑤。也就是说要在宇宙的绵延和自我的绵延建立起一种关联。正如柏格森在1908年的一次法国哲学学会上的发言中所说的:“《创造的进化》的目标之一,就在于证明,整体具有和自我相同的性质,通过对自身越来越完整的深入,我们把握到这一点”(M, p.774)。

不过,具体说来,柏格森的宇宙论转向是如何实现的?米格尔和蒙特贝罗都未能充分展开。笔者认为,可以分为三个步骤来重构柏格森哲学中宇宙论转向的实现和其宇宙论哲学的展开:(1)在自我之中发现绵延(《论意识的直接材料》);(2)将绵延的概念扩展至宇宙(《物质与记忆》);(3)在宇宙的运动

① 《讲义》第一卷, *Cours I*, p.363。

② 《讲义》第一卷, *Cours I*, p.364。

③ 《致扬科勒维奇的信》(1928年7月7日)(M, 1487):“我的大部分论点,都是与斯宾诺莎主义相对立的(在我的思想中,实际上也是这样)”。

④ 《创造的进化》EC, p.209。

⑤ 《创造的进化》EC, p.209。

之中设想理智和物质的生成(《创造的进化》)。第二个步骤在于从自我过渡到宇宙,然而,第三个步骤,则在于从宇宙过渡到自我。而且,我们将看到,两种记录体系的交汇在宇宙论观点的论证中占据有极为重要的地位。在各门实证科学和形而上学之间反复穿梭,柏格森逐渐将我们引入整体经验。

在柏格森眼中,所有的现代哲学理论都有一种共同的倾向,根据科学的模式来呈现事物。正如我们前面所说的,我们有两种记录体系,“意识”和“科学”分别代表着我们人人都具备的两种经验。正如沃姆斯所说的,这里所涉及的,正是经验的双重性质,或者说“双重经验”(une expérience double)^①。通过“科学”的经验,我们倾向于根据科学的模式来表象世界。在其极限,我们就获得了一个机械论的世界,在其中一切都可以用数学的方式加以严格的计算;就获得了一个数学化的、平面化的、几何化的世界,这是在空间之中呈现的世界。通过“意识”的经验,人们的倾向于将事物呈现为相对于环境和相对于感官、感受所表现出来的感性性质。在其极限,这是一些彼此相续、互相渗透的心理状态,正如柏格森通过“绵延”概念所描述的。绵延和空间的对立,可以说正是对上述两种经验的翻译,或者说这种“双重经验”的两个面向。

笛卡尔,作为现代哲学的奠基人,第一个尝试通过某种普遍数学的方式来呈现整个宇宙。对于笛卡尔来说,所有的现象都应该通过一些数学形式的规律来加以表述。但是,他同时也承认意志自由。用我们的话来说,我们可以看到,在笛卡尔那里,思维和广延的对立,其实也只是对上述所说的双重经验的一种表述。但是,笛卡尔更倾向于科学经验,因为他和古代人一样都相信,哲学应该是理论的、科学的,而科学是统一的。换言之,古代人和现代人一样,都相信有着一门普遍的科学,这门普遍的科学能够解释宇宙间的所有事物。这门普遍科学应该成为一门物理学来发展,而物理学通过数学的应用最终是以机械论的方式来解释宇宙。在这一模式中,借助于解析几何,所有的运动和所有的变化,都能够同质空间之中得到表述。

但是,现代哲学家们,并没有完全忘记现实的另一面。“意识”的经验并不能简化为“科学”的经验。笛卡尔就已经注意到了这一点。这也正是为什

^① 笔者在此用的是沃姆斯的表述,参见沃姆斯:《20世纪法国哲学:诸时刻》(Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle, Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p.37)。

么他会特别强调自由意志的存在。但是,所有的现代哲学家都有一种共同的倾向,就是通过几何的形式来再现意识状态,通过物质的事物来再现精神。许多主张精神论的思想家也是如此。因此,柏格森的第一步,就在于借助绵延的发现,来恢复精神应有的地位,并且给予精神以哲学所拒绝给予的应有的特征、地位、角色。

在《论意识的直接材料》一书中,柏格森在绵延和空间之间建立了一种对立关系。表面看来,他似乎是以一种新的方式重复了笛卡尔在思维与广延之间的二元论。但是,柏格森所做的区分却有极大的不同。尽管笛卡尔通过“我思故我在”在意识之中确定了我思原则,但是,当他面对世界时,他的“自然光明”更多地来自于几何学。正是通过科学的“光明”,笛卡尔得以揭示世界。也就是说,思维应用于精神领域,而广延应用于物质领域。通过一种机械论,笛卡尔完美地表达了这样的观念:“把物质宇宙之整体表象为一个巨大的机器,并使之从属于数学法则”(ES, p.39)。这一观念统治着整个笛卡尔哲学。因此,在笛卡尔那里,有一种“普遍数学”(mathesis universalis)的观念。只有自由意志,是无法简化为几何经验的。因此,笛卡尔留有“极少的位置给自由意志”^①。

在柏格森看来,空间的思维方式,不只是被应用于物质,亦被应用于精神,从而未能把握精神的真正本质。只有重新返回到意识的直接材料,在绵延之中才有可能重新把握到精神。也就是说,绵延和空间是用来把握精神的两种方式,那么这两种方式也应该可以用于物质。不过,此时的柏格森明确地拒绝把绵延赋予给外在的物质。也正因此,柏格森的二元论亦以不同方式遭遇笛卡尔曾经遭遇的身心论难题。与笛卡尔相反,柏格森从意识出发、从经验出发,绵延呈现为质的多样性、有机的进展、纯粹的异质性(une multiplicité qualitative, un développement organique, une hétérogénéité pure)。所有这些特征都是非几何的。不过,在《论意识的直接材料》一书中,柏格森拒绝把绵延赋予给外在的物质。他写道:“因此,不可说外部事物也绵延着”^②。通过在绵延和空间的对立,通过绵延概念来重新描述精神,柏格森得以恢复精神的应有地

① 《心力》ES, p.40。

② 《论意识的直接材料》DI, p.171。

位,但同时,他亦和笛卡尔一样,遭遇到二元论的困境。

在《物质与记忆》之中,柏格森尝试克服他在第一本著作所遇到的二元论困境,简单说来,他的做法在于把绵延扩大到物质、扩大到整个宇宙。对于整个柏格森哲学而言,这一步都是至关重要的。关键在于在自我的绵延和宇宙的绵延之间建立起一种相关性或者相似性。但这样一种类比,唯有借助于一种同时超越意识经验和科学经验的跳跃。这一跳跃,主要借助于两种理论,即第一章中的纯粹知觉理论和第二第三章中的纯粹记忆理论。

在《物质与记忆》的第一章中,柏格森提出了一种纯粹知觉的理论,在这种理论中,“我的身体”是通过其与宇宙其他部分的关系来加以定义的。正如柏格森所说的:“通过设定我的身体,我设定了某种特定的形象,但是,在这里也同时设定了其他所有的形象,因为任何一个物质对象,其性质、其规定性、其存在都最终归功于此对象在宇宙整体之中所占据的位置”^①。因此,柏格森不是像某些哲学家那样先设定某个主体再考察主体与世界的关系,而是设定一个众多图象组成的集合(即宇宙),其中“我的身体”只是其中的一个图象、一个部分,尽管这是一个具有特殊性的图象。物质宇宙作为图象的集合,其中每一个图象都根据机械论法则永不停止地在互相之间展开作用力和反作用力。因此,这是一个类似于笛卡尔所说“持续创造”的世界。知觉是在身体与其他图象的关系之中被定义的。正是在我的图象和周边的其他图象的互动之中,形成了知觉。我的身体和某一图象的互相作用,使得该图象的一部分进入到我的身体形成为我的知觉,于是,我的知觉和图象本身,就只是部分和整体的关系。于是,在纯粹知觉理论中,我的身体、知觉、物质对象,三者形成一个整体,不再存在无法跨越的鸿沟。但是,知觉是一个意识现象,应该在意识经验中加以再现。可是,在《物质与记忆》的第一章中,却是在科学经验中来思考知觉,将知觉视为图象间的机械运动的产物。为什么通过几何方法来研究一个意识现象?在我们看来,柏格森迈出了朝向宇宙论观点的第一步。意识经验的优点在于紧随现实运动的流动,但其局限也非常明显,仅仅局限于“我的身体”的主观的、有限的经验之中。但是,在纯粹知觉理论中,思考的起点不再是“我的身体”,而是“我的身体”作为其中一部分的宇宙。这样,就得以突

^① 《物质与记忆》MM, p.257。

破主观经验的局限性,从而借助于科学经验超越意识经验。

但是,更重要的一步,在于把绵延扩大到物质。在此,我们有必要引用《物质与记忆》的一个段落。柏格森首先讨论了存在概念,“存在,就此词的经验含义而言,总是同时包含着意识的把握和有规律的联系,尽管二者的层次不同”^①。也就是说,当我们说一个事物存在,要么这一事物直接呈现在意识之中,要么与在意识中呈现的事物有着逻辑的或者因果的联系。例如,我只能看到一栋房子的正面,但不妨碍我通过推理得出其背面之存在。可是,我们的知性的习惯,却倾向于从意识来把握内在状态,从有规律的联系来把握外在事物。然而,无论内在的意识状态,还是外部的物质事物,都不同程度地具有存在的两个方面,即“意识”和“有规律的联系”。换言之,内在的意识状态,也可以有“有规律的联系”;而物质,也可以有“意识”。

在对存在(existence)概念加以探讨之后,柏格森再次追问,记忆保存于何处?如果回忆保存在大脑之中,那前提是大脑能够保存自身。但是,在一个科学家们所呈现的机械论的世界中,每一个事物都只能占有一个瞬间的存在。正如柏格森所说的:

“于是,大脑为了保存记忆,至少要先能够保存自身。但是,这个大脑,作为在空间之中展开的形象,所占据的只是当下时刻;大脑,以及物质宇宙的其他部分,构成了对于物质变化的一种不断更新的切割。因此,或者您得假设,这个宇宙通过某种真正的奇迹,在绵延的每一时刻,都即生即灭,或者,您得把您所拒绝给予意识的存在的延续性,转移给宇宙,从而使得其过去成为一种不断持存、不断延伸的现实:因此,如果将记忆贮存在物质之中您将一无所获,相反,您将看到,您不得不把这种独立的、整体的持存扩展到物质世界的总体,即使您曾经拒绝承认心理状态具有这种持存”^②。

我们在前面已经对此加以评注,并指出这一段落中提到的两种不同的宇宙论命题:或者,这是一种处在不断的“持续创造”的笛卡尔式的世界;或者,世界以某种方式绵延。但我们在这里还必须指出这一段落中更多的哲学意义。在柏格森看来,与其设想记忆如何保存在物质之中,不如设想,物质本身

^① 《物质与记忆》MM, p.164。

^② 《物质与记忆》MM, pp.165-166。

即潜在地包含有记忆。只是大多数情况下,这些记忆无法显现出来,而仅仅是在某些生命体特别是某些动物之中,这些记忆才得以显现出来。只有在一个有生命体的身体中,特别是在人的身体中,这种记忆才得以作为具体的、实在的回忆呈现出来。这样,柏格森就把绵延扩展到整个宇宙。

这一有关记忆的储存问题的讨论有着丰富的内涵。柏格森向我们揭示出,如果我们只是停留在科学经验的领域内,这个问题将是无法解决的。正如他所说的:“身体将记忆保存在大脑组织的观念,并不为推理和事实所证明”^①。因此,就必须借助于意识经验,借助于直观方法,寻找另一个出口、另一种解决方案。

我们不应忘记,柏格森之前讨论过存在的概念。存在包含两个条件:在意识中呈现;当下呈现者,与此前或此后的事物之间所具有的逻辑联系或者因果联系^②。对于精神而言,有着过去和现在。过去状态的精神,也就是说纯粹回忆,并不比当下的精神更缺少实在,二者只是存在的方式不同,当下的精神通过各种知觉等状态呈现出来,而过去的精神则体现为潜存状态的纯粹回忆。那么,对于物质也应如此,即物质也应有其当下,有其过去。因此,不仅应该通过逻辑关系来思考物质,还应该通过过去与现在的关联来思考物质。实际上,这里涉及两种经验的交汇。存在的两个条件,岂不是一定程度上指向的正是经验的两个方面,意识经验和科学经验?如何将某种绵延的事物,如回忆,嵌入到某种空间的事物之中?这是问题的所在。知性主义的解决办法就在于认为大脑储存回忆。但这是错的,因为回忆是纯粹的绵延,没办法直接包含在大脑中。因为“包含”和“被包含”仅仅对于空间中的事物才有效,然而,回忆却是某种绵延的事物。如果坚持用知性主义的方法,封闭在两个体系(科学的体系,意识的体系)中的任何一个,都将无法走出困境。但是,如果人们接受说,物质也有所绵延,问题就不再是无法解决的。要设想物质也绵延,必须扩大经验的领域。必须研究物质,不只是用几何方法,还需要用直观方法,在绵延中来思考物质。在把记忆赋予了物质之后,柏格森颠倒了物质和记忆之间的关系。他写道:“因此,在任何阶段,记忆都不是物质的派生物;相反,物质,

^① 《物质与记忆》MM,p.196。

^② 参见《物质与记忆》,MM,p.164。

就我们能够在一种占据了一定绵延的具体知觉来把握它而言,物质很大程度上是衍生自记忆”^①。通过纯粹知觉理论,精神绝对地把握到物质。而通过记忆理论,物质也得以通过某种方式分有绵延。这样,柏格森就调和了物质与精神,二者作为两种现实,代表着宇宙绵延节奏不同、层次各异的两种实在。

但是,在《物质与记忆》中,柏格森所做的,还只是把主体性重新置入到宇宙之中。把绵延扩大到物质,还必须从宇宙出发来设想主体性。因此,在《创造的进化》中才能找到宇宙论观点更为完整的发展。在这部著作中,柏格森描述了在进化的历史中宇宙的运动,同时也考察了从宇宙出发如何生成物质和精神。《创造的进化》可以说是一部哲学宇宙论的伟大诗歌。柏格森不仅描述了生命的进化的历史,也描述了整个宇宙的历史。

《创造的进化》中的第一章,批判了两种知性主义的进化观点,一种把进化的历史归结为某种机械论,另一种则归结为目的论。第二章,则揭示了进化的各种不同的趋势:麻木、本能、理智。我们在这里尤其关注的,是第三章,因为正是在这一章,柏格森揭示了在宇宙之中理智和物质的同时生成。

绵延有两种运动,收紧(*la tension*)和放松(*la détente*)。放松到极限,就有了物质性,即纯粹的空间性。在收紧的极限,有着纯粹的绵延、自由、创造。我们的意识并不总是处于一种收紧的状态,我们的意识经常下降到物质性的方向。实际上,意识往往在物质对象之中感到更为舒服,因为这些物体更容易被把握。于是,意识倾向于忽视事物的感性性质,从而只把握事物空间化等可把握的面向。意识或者精神,总是能够制造一些图式或者概念,使得物质对象能够投影在空间之中,从而使人们获得其空间化的表象。因此,“在精神的目光下,物质强化了其物质性”(EC, p.203)。对应于宇宙的两个倾向,物质性和精神性,有着理智和物质的同时生成,也就是说,在生命进化的过程中,理智生成的过程,同时也是物质生成的过程。这里说的生成,是说物质在精神中的生成,也就是说,人的理智越发展,对物质的认识越深刻。“这样,我们的几何的空间,和事物的空间性是互相生成的,借助于二者相互之间的作用和反作用,二者有着同样的本质,但却朝向不同的方向”^②。在这里,还得再一次借助于

^① 《物质与记忆》MM, pp.202-203。

^② 《创造的进化》EC, pp.203-204。

科学和意识的交汇来设想这种双重的生成。

柏格森在无机体和生命之间划了一道分水岭。接下来,他揭示出,无机体很自然地就会进入理智的各种框架之中,而生命体只是以人为的方式进入这些框架。因此,研究生命体,必须要有“不同于实证科学家的眼睛”^①。为此,必须求助于绵延方法(直观)来进行补充。我们在前面讨论过柏格森在科学和形而上学之间所进行的这种交汇,尤其是关于热力学第二定律。通过熵的理论,这一原则表达了一切物理变化都有一个在热量上递减的趋势,直至形成一种平衡,热量相对均匀地分布在所有物体之间。但是,这一原则,与其说是一种严格的可计算的规律,不如说是一种趋势。实际上,这一原则已经超越了纯粹的科学经验,援引了意识科学。因此,柏格森把这条原则视作“物理学规律中最形而上学”的一个规律。^② 通过扩展这一理论,物质就被思考为那消解的东西。而生命,则是逆着物质的方向而行,是那通过不断消解的东西而不断生成的东西(*ce qui se fait à travers ce qui se défait*)。通过重新考察宇宙的普遍运动,柏格森勾勒出无机体和生命体之间的分水岭。

如果生命体是那通过不断消解的东西而不断生成的事物,一切就变得似乎有一种生命之流穿透物质。这种生命之流,柏格森命名为生命冲力(*élan vital*)。如果所有的物质都倾向于下降,倾向于消解,那么生命体作为物质的一部分实际上也并不能抵抗这一命运。但是,生命体所做的在于,它能够延缓这一趋势,能够在一定程度上把下降的事物往上提升。柏格森用了一个蒸汽容器的比喻。^③ 容器内部是高温高压的水蒸汽,容器可有许多可供汽体喷射出来的小孔。大部分汽体,从这些小孔射出来后,很快变成小水珠,坠落在地。可是,也有少量汽体,能够继续保持为气态,从而延续坠落的趋势。生命体就类似于这些暂时延缓坠落的汽体。所有的物体,不论是无机的,还是生命体,都只是生命冲力喷射出来之后暂停在某个点。无机体有别于生命体,仅仅在于无机体是一种坠落过早的小水滴,而生命体则是成功地延缓了下降趋势的小水滴。这样,柏格森就把性质的差异转变为同一存在下的程度差异。基于科学事实的基础上,柏格森借助于绵延方法来从中获得形而上学结论。

① 《创造的进化》EC, p.199。

② 参见《创造的进化》EC, p.244。

③ 参见《创造的进化》EC, p.248。

借助于这样一种新的宇宙论观点,我们得以更好地理解,为何柏格森把身心关系问题转化为精神与物质的问题。对于柏格森而言,如果总是停留在理智的概念之中,如果总是执着于知性主义的概念和思维方式,身心问题始终是无法解决的。因为,灵魂、精神、身体,这些概念都是由某种更源始的事物所衍生出来的。因此,必须返回到那更源始的事物之中,返回到“生成着”的事物中,而不应该忘记,拥有一个身体及一个灵魂的自我,只不过是宇宙的一部分,宇宙的一个极小且微不足道的一个片断。在自我中发生的一切,都只能通过自我与宇宙整体的关系来加以解释。因此,必须把身心关系问题置入更大的范围来加以考察,因此转化为心物问题来加以研究和考察就不奇怪了。如果我们返回到《创造的进化》的结论,那么可以说,灵魂和身体的分离和统一,都可以通过宇宙的运动来加以解释。

即使今天,我们仍然很惊奇地看到柏格森以这样一种宇宙论的观点来处理哲学问题。毫不夸张地说,柏格森这一工作,代表着 20 世纪西方哲学最有原创性、最独特的哲学尝试之一。在 20 世纪西方哲学的两大主流,现象学和分析哲学之外,也许还有另一条道路,或者另一些道路,值得我们重新考察和注意。柏格森成功地把形而上学问题融入到某种宇宙论的观点之中,并且与实证科学不间断地展开对话。因此,他的作品带有丰富的教导,引导我们去以另一种方式思考。

结 论

在这一漫长思考过程的终点,有必要作一完整的回顾。在我们看来,身心问题是柏格森终其一生不断思考的问题。通过与柏格森哲学的漫长对话,我们也揭示出柏格森关于身心问题的反思,是如何一步一步地深化。伴随着哲学家思考的不断扩大和深入,并且不断引入新的实证科学材料和新的考察角度,从而对问题的思考也不断深化和扩大。现在,我们试图作一总的结论,并且做一些最后的评论。

我们在一开始就介绍了柏格森对现代哲学中的身心平行论命题的批判。这个命题成为柏格森所攻击的靶子,是因为19世纪末学者们普遍接受这一命题并视之为科学真理。在柏格森看来,这一命题并不是一个科学命题,而是与事实相悖。这是一个现代哲学范畴的形而上学命题,实际上,命题的源头可以回溯到古代哲学。在柏格森眼中,身心平行论倒是很清楚地显示出人类理智的知性主义倾向,这种倾向就在于用静止来表象运动、用数量来表示质量、用空间取代绵延。所有的知性主义理论,不论是经验论、唯理论、批判哲学,都未能真正地把握住精神的实在和物质的实在,因为这些理论都已经事先未加批判地接受了物理—心理平行论的假设。柏格森指出,不能局限于在知性概念中呈现实在,而应该通过一种真正的经验主义来切近地把握如其所是的实在,而这种真正的经验主义要求通过与实证科学的对话与迂回并最终形成一种整体经验。简言之,就是要在绵延中思考。通过绵延的概念,柏格森不仅对于精神的概念有了一种新的构思,而且发展了一种新的自然哲学。

接下来的几章,我们试图阐明柏格森在其作品中所阐述的他本人的身心关系的理论。按照时间顺序,我们标志出柏格森思想发展的几个不同阶段。当然,我们不需要重述我们的研究,而只需要指出几个最为重要的阶段。我们

认为,柏格森的身心关系理论,表现为三个关键阶段,每个阶段对应以一种重要的理论。第一阶段,与之相关的记忆理论;第二阶段,生命理论;第三阶段,人格理论。

正是借助于记忆理论,柏格森展开了对问题反思的第一阶段。正是在《物质与记忆》中,柏格森试图超越他在《论意识的直接材料》中所建立的绵延与空间之间的对立。实际上,《物质与记忆》所回答的,正是《论意识的直接材料》中所遗留的问题:如果自由被体验为绵延之中的事实,而在物质世界之中一切服从于必然,那么,如何把自由嵌入到物质世界之中?正如我们在前面所揭示,柏格森首先建立了一种纯粹知觉理论,从而使得主体和客体能够在知觉之中互相接触。其次,他建立了一种记忆的多层次理论,并且赋予物质以一种潜在的记忆。这样,物质与精神的差异就变成记忆的不同紧张程度的体现,性质的差异就弱化为程度的差异。精神是一种处在收紧状态的记忆,自身之中就集聚着不同层次的回忆。而物质则是放松的、弱化的记忆,一种平面化、几何化、空间化的记忆,过去的维度被压缩到最小,从而物质始终局限在“一个不断开始的当下”^①。

第二个阶段,是与生命理论相关。在《创造的进化》中,通过对物理学规律特别是热力学规律的形而上学解读,宇宙的进化被归结为两大运动:朝向物质性的放松、衰减的运动,和朝向生命、朝向精神性的上升运动。生命因此可以被视作是物质和精神二者合力的产物。有一种生命冲力,一种普遍的宇宙意识,它从一个个体到另一个个体,从一个物种到另一个物种。每个生命体,分有着生命冲力,因此只是宇宙意识的一个个体化的片断。但是,这种片断化、个体化只能通过物质才能实现。于是,事物的发生,就好像物质的一部分被宇宙意识切割下来,以便形成一个生命有机体。在人这里,个体意识得以出现,行动得以解放,人成为一个自由程度最高的存在。就分有宇宙意识而言,一个生命体拥有一个灵魂;作为物质的一部分,生命体拥有身体。然而,身体和灵魂,二者不过是普遍生命或者宇宙意识的个体化、片断化之后的不同面向。也就是说,生命体作为个体化的产物,有着身体和灵魂两个不同的面向。身体和灵魂,其实只是普遍生命或者宇宙意识的个体化运动在不同层面的产

^① 《物质与记忆》MM, p.236。

物。换言之,一个生命体,作为普遍意识的片断化的产物,能够被视作一个身体或者一个灵魂,取决于考察所处的场域。这种宇宙意识的片断化,在人这里达到其最高阶段,这就是柏格森所说的人格。

因此,第三阶段是与人格理论相关的。唯有在人这里,普遍意识才得以显现为人格,因为只有在人这里,意识的自由和行动的自由才同时显现。在人格理论中,人同时拥有一个身体和拥有一个精神。但身体和精神都不过只是对于同一个人格的两种观点。因此身心统一于人格。这样,身心问题就转换为生理人格和心理人格的关系问题。如果保持某种“生命注意力”,就可以观察到人格的这种统一性和平衡。否则,一旦人们失去这种统一性,就进入某种病理状态。通过对病理状态的研究,例如对于双重人格问题的研究,可以帮助我们区分病态与常态,从而重建人格的统一和平衡。

我们还注意到,发表《创造的进化》之后,柏格森还进入到另一重要问题,彼岸的问题。柏格森关于身心关系问题的反思,为我们明确地揭示出,精神无限地超出身体。这一经验暗示着一种关于彼岸世界的可能性的经验,暗示着灵魂在身体死后继续存在的可能性以及灵魂不死的可能性。尽管这些可能性无法为经验所证实。但是,“问题应该保持开放”^①,因为这种经验,这种开放,将引领我们朝向神圣生活迈进。

如果我们把柏格森的理论重新置入到哲学史之中,在我们看来,柏格森解决了两个哲学史中难以解决的问题:一个问题来自于现代人,即物质与心灵的两分问题,因为现代人在物质与心灵之间划开了一道难以逾越的鸿沟;一个来自于古代人,他们的一个重大难题,就在于世界灵魂和个体灵魂如何沟通的问题。

正如我们在前面所揭示的,正是通过在《物质与记忆》中对记忆理论的扩展,得以超越第一个难题。记忆有多个平面,意识能够处于较低的平面,即行动的平面,也可以跳跃至较高的平面,纯粹回忆的平面。在最高的平面,纯粹回忆保存在潜在状态,等待着变成记忆—图象。通过一种松弛的运动,这些纯粹回忆能够成功地下降到行动平面,与某些知觉相混杂、整合、渗透,从而变成记忆—图象。我们可以说,纯粹回忆只是在应然状态上存在。实际上,在记

^① 《道德和宗教的两个来源》DS, p.281。

忆—图象或者具体知觉之中,总是同时混合有知觉和记忆。记忆—图象同时分有着纯粹回忆和纯粹知觉。在这种松弛过程的极端,就有一种图象,其中记忆的部分完全为零,这样的图象就是一种知觉,即我们前面所说的纯粹知觉。在《物质与记忆》的第一章中,柏格森已经说明了,纯粹知觉只是物质的一部分。纯粹知觉对于物质而言,只是部分对于整体的关系。这样,就建构起一种沟通和调和心物关系的可能性。这是一种松弛的运动,通过这种运动,精神得以下降到纯粹知觉。这同时也是物质的减弱,减弱到纯粹知觉。如果物质能够通过某种减弱达到纯粹知觉,如果知觉可以被视作某种最低程度的记忆,那么说物质也具有某种记忆就不奇怪了。因为,实际上,精神和物质通过两种不同方式的减弱或者说两种不同方式的松弛,都分别抵达了纯粹知觉,那么一定程度上,我们可以说,物质拥有记忆,而精神拥有物体(身体)。这样,柏格森毫不怀疑,就把绵延的概念扩大到物质,并且赋予物质以某种潜在的记忆。

关于世界灵魂和特殊灵魂的关系问题,我们主要在《创造的进化》中寻找答案。在宇宙中,有某种生命冲力(或者宇宙意识),这种生命冲力穿透物质从而形成各种各样的有机生命体。在某些生命体中,会出现一种能够在个体形式下显现出来的意识。这样,一切有机生命体都不过只是对于宇宙意识的某种表达。同样地,身体和灵魂都只是对同一种片断化的两种表达,只是这两种表达出自于不同的意识平面,出自于不同的视角。精神的全部活动,都应该从意识的本性来加以考虑,而意识的本性必须纳入到宇宙的进化过程中来加以考察。表面看来,柏格森的学说似乎与普罗提诺的学说颇为相似。但是,在柏格森那里,最有原创性的在于,他的结论并不是来自于抽象思辨,也不是出自于某种浪漫的哲学想象力,而是来自于对生物科学的实证考察和总结,因为这些科学已经显明,有着某种穿越个体、穿越世代、代代相传的东西,当代的基因科学,一定程度上可以印证柏格森的部分结论。其次,柏格森的宇宙论是一种“后发的和谐”(harmonie en arrière)^①,而不是类似于莱布尼茨那样的“预定和谐”,也不是类似于普罗提诺的太一学说那样的思辨。但是,如果身和心都是宇宙意识的片断化的表达,这是否越来越接近斯宾诺莎或者莱布尼茨?是

^① “后发的和谐”这一表述,参见米格尔:《后发的和谐》,载于《柏格森年鉴》第四卷(Paul-Antoine Miquel, « Une harmonie en arrière », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, vol. IV, Paris, PUF, 2009, p.133 sq)。

不是越来越接近于柏格森自己所批判的泛神论？在笔者看来，柏格森其实很难逃避这样的指责，因为实际上，他的哲学的最终归宿，有着浓重的新柏拉图主义因素，在其利用现代科学材料作为出发点进行哲学思考的背后，我们仍然能够最终感受到他对普罗提诺和斯宾诺莎在某种意义的回归。

在这两个问题之外，柏格森还解决了不少在哲学史中看似无法解决的难题。他对古代哲学和现代哲学都有着严厉的批评，因此我们可以说，柏格森在哲学史上占有一个特别的位置。关于身心关系问题，以及其他的形而上学问题，柏格森既不接受古代人的结论，也不接受现代人的说法，我们认为他可以说是开辟了一条新的道路，他的思路是如此新颖、特别，以至于在他之后，罕有哲学家沿着这条思路前行。在柏格森生前和死后，都从来不曾有过一个柏格森学派或者某种柏格森主义。这首先是由于柏格森的方法。在绵延中思考，并不是简单地返回到某种基于个人内在体验的思辨；相反，为了“在绵延中思”，必须一种特别的努力，长期浸润在所研究的对象和领域之中，在此基础上还需要一种哲学反思，从而不断提醒自己免于坠入知性主义的陷阱之中，因此，这就需要哲学研究者不断地在实证科学和哲学之间来回穿梭，必须从这个角度来理解柏格森所说的哲学直观。通过哲学直观的方法，柏格森引领我们重新认识世界、重新发现世界，世界不再是一个机械论的世界，而是一个充满新颖、创造、自由的世界。而且，面对无限的现实，柏格森本人亦未能穷尽实在的全部意义，他没有足够的时间和精力，来揭示出现实的每一个面向。终其一生，柏格森的原初直观，总是围绕着一个中心：“精神”问题。正如沃姆斯所揭示的，在西方的 1900 年之际，“精神”问题正是那时的哲学家们都同时关注的问题，尽管各位哲学家们各有其应对方式。

如果精神问题在柏格森思想中处于核心地位，那么，很显然，身心问题与精神问题是密切相关的。随着柏格森对精神问题思考的日益深入，他对身心问题的思考也不断深化。这样，如果我们从身心关系问题出发，特别是从物理状态和心理状态的区分、身体与精神的区分出发，我们可以对柏格森哲学有一种新的整体概观。

在《论意识的直接材料》一书中，所涉及的首先是灵魂和身体之间的“性质的差异”（*une différence de nature*）。通过绵延概念，通过对时间观念的重新思考和重新梳理，柏格森对于精神概念有了一种全新的看法。但是，在这一阶

段,他拒绝赋予物质以绵延,从而身体仍然被囚禁在空间之中。

在《物质与记忆》中,灵魂与身体之间的差异被转换成一种“等级的差异”(une *différence de degré*)。在纯粹知觉理论之中,物质和知觉互相接触、亦互相区别。在记忆理论中,物质也被赋予了一种潜在状态的绵延。这样,在物质与精神之间的差异,只不过是等级的差异。

在《创造的进化》中,身体和心灵都变成一种共同存在的差异化(une *différenciation d'un être commun*)的结果。在宇宙之中,有两种运动,一种是紧缩的运动,朝向绵延、朝向精神性;另一种是松弛的运动,朝向空间、朝向物质性。后一种运动是对前一种运动的逆转,这样,宇宙之中可以视作只有一种运动,即向上的、紧缩的运动,即宇宙意识不断向上以便突破物质障碍的运动。这样,生命可以被视作通过不断毁灭而不断生成的东西。所有的生命体都只是宇宙意识的片断化、个体化。这种个体化,只是从个体来看,才成其为个体。对于宇宙而言,是无所谓个体的。这就好比,对于单个浪花而言,每个浪花都是一个个体;而对于大海而言,浪花只是自身运动的体现,是无所谓个体不个体的。由这个角度来看,我们不难发现柏格森的宇宙论与熊十力的思想有类似之处。这样,身体和精神都只是对于同一种片断化的两个观点。在人这里,这种个体化的宇宙意识,或者说宇宙意识在个人这里的体现,就是人格。

在《道德与宗教的两个来源》中,身心关系为我们暗示出某种朝向彼岸世界的经验。这种彼岸经验,是一种“无限的差异化”(une *différenciation à l'infini*)。精神无限地超出身体,这种经验向我们暗示出一种可能,即身体死后灵魂继续存在的可能性、灵魂不死的可能性、彼岸世界的可能性。这里所涉及的,正是精神有可能与身体拉开的无限距离。正是这种无限距离的经验,为我们开启神圣经验。

所有这些差异或者差异化,都首先来自于绵延和空间的区分,来自于绵延相对于空间的优越性。与绵延相关的,是自由、变化、精神、精神性;与空间相关的,是必然性、静止、物质、物质性。一方面,有着自由、新颖、创造,并且不断开放;另一方面,则有着必然、重复、机械,并且总是处于某种意义的封闭之中。最初,意识的萌芽状态,只不过与其物理条件有着极小的差异。但是,渐渐地,这种差异化过程,就达到了一种极高的精神,与物质展开无限的距离,从而可以使我们进入神圣经验。这样,我们就从最小的差异过渡到最大的差异。在

这一过程之中,正是身心关系的经验,使我们得以体验这种从纯粹物质性到最高的精神性的运动。于是,通过这样一段漫长的旅程,我们得以有可能重新发现一个世界,重新发现现实的丰富性、创造性、神秘性;使我们得以有可能重新认识我们自身,借助于哲学直观,返回到我们自身之中,从而不断超越我们自身;使我们得以重新发现和找回我们的自由,并且不断提升自己,使自己通向更高的精神王国。

后 记

本书是在笔者的博士论文的基础上改写而成。2012年10月,笔者经过历时四年的学习和研究之后,终于完成论文,并得以有机会在古老的索邦大学进行博士论文答辩(soutenance),并最终得以顺利通过。答辩委员会由沃姆斯(Frédéric Worms)教授、米格尔(Paul-Antoine Miquel)教授和我的博士论文导师巴尔巴拉(Renaud Barbaras)教授组成。

早在笔者的中学时代,就已经心仪哲学,并立志投身于哲学这一令人景仰的事业。但因为各种机缘,大学本科学习的并非哲学,本科毕业后,从事的职业也与哲学无关,从而在哲学之外徘徊八年之久,因此本人戏言,我对哲学之爱是八年抗战,始终不渝。2005年,有幸考入同济大学哲学系,师从高宣扬教授,并在硕士阶段从事现象学的学习和研究。但是,现象学哲学,始终未能让我完全满意,因为在我看来,无论是胡塞尔和海德格尔,都仍然带有意识哲学的严重烙印。2007年,我获得法国政府奖学金的资助,前往法国访问三个月,正是在此期间,我发现,或者说我重新发现了柏格森,并选择柏格森作为我的博士论文研究课题。

2007年是法国哲学家柏格森(1859—1941)最有影响力的著作《创造的进化》发表100周年。因此,法国学术界以各种形式开展纪念活动,来怀念这位在20世纪上半叶对法国和世界有着极大影响的哲学家。在各大书店里,柏格森的名字也频频出现在新书推荐栏目中。一方面,柏格森的批判版著作集也开始出版,同时哲学家的讲课稿亦有新的整理和出版;另一方面,关于他的研究著作也不断推陈出新。在法国,柏格森哲学最为流行的时期,应该是一战前后和一战结束后,从20世纪20年代开始,柏格森哲学虽然仍然备受关注,但显然已经不再是新一代知识分子所关注的主要对象。在二战之后,随着现

象学和存在主义的流行,柏格森几乎一度被人们遗忘。直到 20 世纪 60 年代,人们才又换用新的眼光来审视柏格森哲学,通过德勒兹等人的倡导,一股复兴柏格森哲学的风气慢慢兴起,直至 21 世纪初,终于形成一股颇有声势的柏格森学派。特别是德勒兹,他是 20 世纪法国最有影响力的几位哲学家之中,唯一一个对于柏格森给予特别重视,并且通过文章和著作阐明和揭示出柏格森哲学的原创性的哲学家。实际上,潜在性(virtualité)这个概念的重新发现,可以说是德勒兹的功劳。尽管柏格森表述过这个概念,但在德勒兹之前从来都没有重视过。因此,1967 年发表的《柏格森主义》一书,对于柏格森研究而言,可以说是里程碑式的著作。德勒兹对柏格森哲学在 21 世纪的复兴所起到的巨大作用,怎么强调都不过分。他的《柏格森主义》一书,成为研究柏格森的必读书,这也导致,21 世纪的许多中青年哲学家,在其早期,都曾经或多或少地是德勒兹主义者。可以说,在 21 世纪初,法国人重新发现了柏格森,并且渐渐承认他是法国继笛卡尔之后最伟大的哲学家之一。

本书所研究的是身心关系问题,但更多地是从形而上学和哲学史的角度加以研究。通过揭示出柏格森在不同时期关于这一问题的思考,围绕着这一问题,展示出柏格森关于身体、意识、生命、自然的若干重要看法,从而努力揭示出柏格森哲学内在的概念之关系、思想之发展。我们发现,柏格森哲学不再是一种笛卡尔或者萨特意义上的意识哲学,也不是类似于费希特、黑格尔的思辨哲学,而毋宁是一种自然哲学,或者更确切地说,是一种宇宙论意义上的自然哲学。正是在一种宇宙论的图景之中,才得以设想同一存在中的差异化运动,以及差异化运动所形成的各种差异,从而这些差异形成互有区别、互有联系、有着无限丰富的样态的自然,并孕育出在形态和功能上都具有完美性和独立性的各种生命物种的样式,而这一切,则是一种内在于宇宙的生命冲力的结果,而生命冲力则可以视作一种普遍化的宇宙意识的另一种表述。在这个意义上,我们也有理由说,柏格森哲学是一种精神哲学,或者说,一种精神论的自然哲学。

在笔者看来,重新解读和研究柏格森,也许对于 21 世纪中国哲学有着积极的意义。这不仅是因为柏格森曾经影响过 20 世纪上半叶的许多著名的中国哲学家,如梁漱溟、熊十力、张君勱等。更重要的还在于,柏格森也许可以带给我们另一种进行哲学思考的方式。在现象学和分析哲学之外,也许有另外

一种、或者另外多种进行哲学思考的方式,即一种既扎根于内在的意识体验,又紧密结合外在的实证科学材料,从而重新思考生命,在深入的内在体验之中去理解哲学家和哲学问题,从而有可能重新思考生命概念和中国哲学的意义。跳出意识哲学的框架,也许在一种类似于柏格森所说的自然哲学或者说宇宙论的图景下,我们可以从另一种角度来重新思考“天”“道”“人”的关系。在这个意义上,这本书的完成,不过是更多的新的研究课题的开始。

在文稿即将付梓之际,首先要感谢我的父母,感谢他们的养育、关爱、支持,使得我有机会学习和研究哲学。其次,我要特别感谢高宣扬教授,他不仅是我硕士期间的研究导师,在学问方面给予我许多极为珍贵的教益和指导,也是他推荐我前往巴黎第一大学,在巴尔巴拉教授的指导下继续攻读博士学位。接下来要特别感谢我的妻子,她对我的爱,给了我最大的支持和动力。最后,感谢人民出版社的洪琼先生,感谢他为本书的编辑出版所付出的辛勤劳动。

邓 刚

2014年4月于上海交通大学

策划编辑:洪 琼
文字编辑:刘乙璇 李琳娜

图书在版编目(CIP)数据

身心与绵延:柏格森哲学中的身心关系/邓 刚 著. —北京:人民出版社,2014.11
(欧洲文化丛书/高宣扬主编)

ISBN 978-7-01-013854-1

I. ①身… II. ①邓… III. ①柏格森,H.(1859~1941)—哲学思想—研究
IV. ①B565.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 192934 号

身心与绵延

SHENXIN YU MIANYAN

——柏格森哲学中的身心关系

邓 刚 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2014 年 11 月第 1 版 2014 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:10.75

字数:200 千字 印数:0,001-2,000 册

ISBN 978-7-01-013854-1 定价:30.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

作者简介

邓刚，现任教于上海交通大学人文学院哲学系。2008 年获得同济大学哲学硕士，2012 年获得法国巴黎第一大学哲学博士。译有《巫师苏格拉底》（华东师范大学出版社，2007 年）、《爱的多重奏》（华东师范大学出版社，2012 年）、《德国古典哲学》（人民出版社，2013 年）、《思想与运动》（上海人民出版社，即出）。在国内外的重要刊物上发表学术论文 10 余篇。

责任编辑：洪 琼

封面设计：吴燕妮

EUROPEAN
CULTURE STUDIES
COLLECTION

欧洲
文化
丛书

身心与绵延

——柏格森哲学中的身心关系

Body, Mind and Duration:
The mind-body problem in Henri Bergson's philosophy

ISBN 978-7-01-013854-1



9 787010 138541 >

定价：30.00元