

前 言

本书肯定精神的真实性和材料的真实性，并且试图通过对一个明确实例——记忆的研究，来确定两者之间的关系。所以，坦率地说，本书具有二元论性质。但是，从另一个方面说，我们希望本书讨论身体和头脑所采取的方式，即使不能克服、也能够极大地减少一向困扰着二元论的那些理论困难，消除使二元论在哲学家当中声誉不佳的原因，尽管那些原因从意识的直接判断中得到了暗示，并且为常识所接纳。

这些困难大多是由于哲学家们关于材料（matter）的概念时而偏向实在论、时而偏向唯心论造成的。本书第一章的目的，就是表明实在论和唯心论两者都走过了头；把材料降格为我们对它的知觉是错误的，而说材料能在我们知觉中产生其他一些与它自身性质不同的东西，这同样是错误的。我们认为，材料是‘形象’的集合。我们所说的“形象”，是指一种存在物，它大于唯心论者所称的‘表现’（representation），又小于实在论者所称的‘物体’（thing）。它是一种介于‘物体’和

“表现”之间的存在物。关于材料的这种概念只不过属于常识。如果我们对一个对哲学推导一无所知的人说，他面前的对象仅仅存在于他的大脑中，为他的大脑而存在，甚至可以更概括地说，仅仅为了他的大脑而存在，如同贝克莱所主张的那样，那么，此人可能会大吃一惊。这种人总是会认为对象独立于知觉它的意识而存在。但在另一方面，如果我们对他讲，对象与对它的知觉完全不同，它既没有眼睛赋予它的色彩，也没有手在它上面所发现的硬度，此人也会同样地吃惊。在他看来，色彩和硬度存在于对象本身，它们并非我们大脑的状态，而是一个确实独立于我们自身之外的存在物的重要组成部分。就常识而言，对象是独自存在的，而另一方面，对象本身又是存活着的，就像我们观察到的那样，它虽然是形象，但它却是一种自我存在的形象。

这正是我们在第一章里使用的“形象”这个字的含义。我们假定自己对哲学家之间的争论一无所知。采取这样的观点，我们自然就会相信，材料正像被知觉到的那样存在，而且由于它被知觉为形象，大脑就会把材料本身当作形象。概括地说，我们考察材料的时候，面对的是唯心论和实在论在材料的存在与材料的外观之间产生的分歧。既然哲学家造成了这种分歧，要避免它无疑就会遇到困难。然而，我们对读者的要求，正是忘掉这个分歧。阅读本书第一章时，如果读者对我们阐述的观点不以为然，那就请他自问：他的反对意见是否意味着他又返回了前面提到的两种观点之一，而我们已经敦促过他暂不理睬那些分歧了。

贝克莱为反驳“机械派哲学家”证明了材料的第二性至少与其第一性同样真实。从那时起，哲学就向前迈进了一大步。他的错误在于相信因此必须把材料放进大脑里，使它成为纯粹的表象（idea）。而笛卡儿则认为材料具有几何空间性，这离我们的观点无疑也过于遥远。不过，要缩短材料与我们的距离，也没有必要把材料放入我们的

大脑。贝克莱没有走得这么遥远，因此他不能说明物理学的成功。既然笛卡儿已经确立了现象之间的数学关系，并把它看作现象的唯一本质，他就不得不把宇宙的数学规则看作纯粹的偶然了。因此，康德的批评就变得十分必要。不过，表明这种数学规则的原因，重新为我们的物理学奠定一个坚实基础，康德只有通过限定我们的感觉和理解的范围和价值，才能成功地完成这个任务。当初，如果哲学满足于把材料置于被笛卡儿拉得太远、又被贝克莱扯回太近的两点之间——实际上是置于常识所见到的地方，那么，至少在这一点上，康德本来会显得没有必要；至少在这个方面，人类的大脑也不至于去限制自身的范围；形而上学也就不会成为物理学的牺牲品了。

站在这个位置上，我们应当试着自己去看看材料的性质。我们的第一章就是按照这种方式去界定材料，最后一章则阐述了这种观点所导致的结论。不过，正如我们前面所说，我们只是在涉及我们第二章和第三章所包含的问题的范围内去论述材料的性质，而那正是这篇论文的主题，即心灵与身体的关系。

尽管这种关系一直是全部哲学史所热衷的问题，实际上对它的研究却很少。一些理论满足于把“心灵与身体的结合”宣布为既不可讨论、又无法说明的事实；还有些理论则含含糊糊地把身体说成是心灵的工具。如果我们把这些理论放在一边，那么，除了关于“副现象论”（epiphenomenalism）或“心物平行论”（parallelism）的假设以外，精神生理学关系的其他概念，就所剩寥寥了。在实用中（即在解释一些个别事实的时候），这些假设都会导致相同的结论。无论思想是否被看作大脑的纯粹功能，是否被看作是作为大脑状态副现象的意识状态，或者说，无论精神状态和大脑状态是否被看作两个不同版本，是否使用不同语言，是否来自同一个本源，有一点都是确定的，即我们如果深入正在运作的大脑内部，就会看到构成大脑皮质的原子的舞蹈。另一方

面，我们如果掌握了精神生理学的关键，就应该对发挥着联通作用意识的情况了如指掌。

这一点正是哲学家们和科学家们最一致的主张。不过，我们同样能提出这样的问题：我们不抱任何成见地去考察事实的时候，它们是否真的暗示出了这类假定呢？我们并不怀疑意识状态与大脑之间存在密切的联系。但是，在一件外套与悬挂外套的钉子之间同样存在密切的联系，因为如果拔去了钉子，外套就会掉在地上。那么，我们是否应当说 钉子的形状给了我们外套的形状，或者说，钉子的形状无论如何都与外套的形状相关呢？我们没有更多权利来下结论，因为物理事实取决于大脑的状态，而在物理的和生理的两个系列之间，可能存在着任何一种并行性。哲学家认为并行论产生于纯粹科学的结果，这就进入了一个绝对荒谬的循环，因为如果科学把联系（这是事实）解释为表示并行论的意义（这是个假定，而且是个难以赋予明确意义的假定），那么，无论有意无意，这样做都是为了哲学规则的考虑。这是因为科学已经习惯了某种哲学，开始相信并不存在更具可能性、更符合科学探索利益的假定了。

现在，我们一旦着手从纯粹事实当中寻找这样的信息，以求帮助我们解决这个问题，就发现我们不得不涉及的不是别的，而是记忆。这与我们的期望相符，因为（我们将力图在本书中证明）记忆恰恰是大脑与材料的结合部。不过，我们可以先在这里讲明理由。无论如何，没有人会否认：在一切能够说明精神生理学关系的事实当中，有关记忆的事实占有一个特殊的地位，无论是常态的记忆还是病态的记忆，概莫如此。我们不仅有极为丰富的证据（请想一想有关各种失语症所收集的大量观察资料），况且除此之外，没有任何地方可以使解剖学、生理学和心理学相互借用如此宝贵的帮助。任何人，只要不怀成见，立足坚实的事实，一旦着手研究心灵与身体之关系这个经典问题，很快

就会把它看作记忆的核心问题，甚至更加实际地把它看作单词记忆的核心问题：正是从这里，无疑将会发出照亮这个问题晦暗部分的光亮。

读者将会了解到我们试图解决这一问题的方式。概括地说，在我们看来，身体状态在大多数情况下都比大脑状态广阔得多。换句话说，大脑状态仅仅标志着精神状态中一个极小部分，即那些能够将自身翻译成动力运动的部分。让我们以在一系列抽象推理中自动展开的复杂思想为例。这个思想伴随着形象，而它们至少是些处于萌芽阶段的形象。这些形象本身在意识里的图画，必然会伴随着一些与运动相关的伏笔（它们以摘要或趋向的形式出现），通过运动，这些形象将会在空间中发生作用或得以施行。换句话说，它们将给身体造成某种特定态度的深刻印象，并且释放它们隐含的空间运动的全部内容。因此，在我们看来，在展开的全部思想当中，这正是大脑状态在每个瞬间里所指示的东西。能够进入大脑内部、并且看到其中发生的情况的人，也许会获得这些运动摘要或准备阶段的全部细节；此外没有证据表明他还会学到其他任何东西。假如他被赋予了超人的智能，假如他掌握了精神生理学的关键，那么，除了发挥着联通功能的意识中正在发生的情况以外，他将一无所知，正像我们只能通过舞台上演员的出场和下场来了解一部戏剧一样。

换句话说，精神与大脑的关系并不是一种持续不变的关系，也不是一种简单的关系。根据正在演出的戏剧的性质，表演者的运动告诉我们或多或少的剧情。如果是部哑剧，那就几乎是全部剧情。如果是部精巧的喜剧，所揭示的剧情就微乎其微。因此，我们的大脑状态多少包含着我们的精神状态，在这个范围中，我们或者迅速延展自己的心灵生活，使它变成行动，或者把它缩紧，使它变为纯粹的知识。

所以，简而言之，精神生活具有多种多样的音调（tones）。换句话说，我们的心灵生活可能居于不同的高度，时而更接近行动，时而离行

动较远，取决于我们的对生活的注意程度。由此就产生了本书的主导思想之一——它的确被用作了我们调查的出发点。那些通常被看作更加复杂的心灵状态的东西，在我们看来，就是全部个性的更大扩张；而它们通常受到行动的压缩，而随着邪恶（它曾经允许自己被挤压在其中）的放松而得到扩张，并且总是以整体的、未加分割的形态，覆盖在一个越来越宽阔的表面上。那些通常被看作对心灵生活本身的干扰、内心紊乱和性格疾病的东西，在我们看来，却是破坏和放松了将这种心灵生活紧紧束缚在它的运动附属品上的纽带，也削弱和减少了对我们的外部生活注意力。正像当初否定单词记忆形象定位的见解、不以这种定位去解释失语症那样，本书首次出版时（一八九六年），这个观点曾被看成似是而非。现在，这种情况已经好转了许多。有关失语症的经典概念，当时还被普遍承认，被确认为不可动摇，而在最近几年里却被大大地动摇了。它主要是被一种解剖学规则动摇的，但其中一部分是被另外一些理由动摇的，而那些理由与我们当时提出的见解相同。彼埃尔·雅奈教授(Prof. Pierre Janet)对精神衰弱症深入而富于独创性的研究，使他能后来几年里，对疾病的全部精神衰弱症形式做出解释，其方法就是使用有关心灵‘张力’(tension)和关注现实方面的同样论据，当时它们还被假定为形而上学。

实际上，把它们称为形而上学并不完全错误。不必剥夺形而上学和心理学使其自身成为独立科学的权利，我们认为：这两门科学都应当把问题条理化，并且能够在一定程度上解决这些问题。如果心理学为其对象进行了关于人类思维为实际用途运作的研究，如果形而上学只是运用同样的思维，努力超越实用行动的条件，使之返回本身，而作为一种纯创造性的能量，那会出现什么情况呢？只要我们还被这两门科学宣布的那些术语的表面字眼所束缚，有许多问题就显得互不相干，而当我们深入了解其内在的意义时，这些问题就显得关系密切，并

且能够相互解决了。在调查之初，我们几乎没有想到过：对记忆的分析性研究与涉及材料的存在或基本要素的问题这两者之间还存在什么联系，而后者是实在论者与唯心论者、或者说是机械论者与能动论者之间一直争论的问题。然而，这种联系确实存在，我们甚至很熟悉这种联系 而且，如果我们考虑到这一点，那么，形而上学的一个首要难题就被放在了公开观察的场地上。在那里，这个难题可以逐步得到解决，而不是每每引起纯逻辑的封闭范围内各个学派的新争论。目前这本著作中某些部分的复杂性，来自针对一些问题不可避免的密切联系所展开的论述，其原因在于以这样的方式探讨了哲学。不过，这种复杂性的原因在于现实本身的复杂性，读者通过它会找到自己的方式，条件是紧紧把握我们在自己的考察中始终作为线索的两个原则。第一个原则是：在心理学的分析中，我们始终绝不能忘记我们精神机能的功利性特点，从本质上说，这个精神机能指向行动。第二个原则是 那些在行动中形成的习惯，会上升到思维领域内，并在那里找到自身的表现形式，它们在这个领域中创造着虚构的难题；形而上学则必须以消除这种人为的晦涩为起点。

第一章 论有意识呈现的形象选择 我们身体的意义及其运作

我们暂且假定 对关于材料(matter)的种种理论和关于精神的种种理论，我们都一无所知；对外部世界究竟是实在的还是观念的等种种讨论，我们也都一无所知。我现在面对的是形象(image)，这是在其最模糊的意义上使用这个字。我的感官向它们敞开时所获得的就是这些形象 我的感官关闭后,我就无法获得这些形象。所有这些形象，其基本部分都遵循我称之为自然规律的永恒规律相互作用与反作用。并且,这些规律作为一种完善的知识,常常使我们能够预估这些形象，并能够预见其中的每一个将要发生的变化，因为这些形象的未来表现,肯定就包含在其现在的表现当中,不会增加任何新的东西。

不过，有一种形象与其他所有形象判然有别。对于这个形象，我不仅能够凭借外部观察来把握它，而且能够通过内在情感来把握它：它就是我的身体。我考察了这些情感产生的条件。我发现，这些形象总是界于我获得的外界刺激与我即将执行的运动之间，仿佛它们对行

为的最终结果发挥着某些难以言喻的影响。我又考察了自己的各种情感 在我看来,依照其类型,每一种情感都蕴含着即将做出的行动,同时却又处于等待和无所举动的状态。我的进一步观察发现,运动虽已开始,却并未执行,它标志着一个多少有几分用途的决断,却并不约束预先的选择。我进行了联想,并对想到的进行比较,于是想起 在有机界中,大自然在把在空间中运动的力量赋予生物的一瞬间,也通过感官向这些物种发出了警告,要它提防威胁着它的普遍危险,并为个体生物提供逃避危险所必需的预防措施。我认为我看到的这种敏感性,与大自然的敏感性相同。最后,我把我的意识作为受情感支配的一个组成部分,换句话说,意识以感觉或情感为形式,对当前的形象做出反应,作用于我自认为的起始动作中的所有步骤,一旦我的行动变为自动的活动而表明不再需要意识的时候,它就立刻淡化而消失了。因此,或者是所有这些表现都是虚假的,或者是不能从先前现象中严格推导出情感状态所导致的动作,就像不能由这一运动推导出另一个运动那样,二者必居其一。所以,意识的确为宇宙及其历史增添了一些新的东西。让我们紧紧把握外观吧;我要对我所感觉到的和看到的进行简单明了的阐述:在我称之为宇宙的形象集合里,不会出现真正的新东西,除了以某种特殊形象为媒介,我的身体装备了那些形象的类型。一切都似乎是这样发生的。

现在,我谈谈在和我自己的身体类似的实体上,对被我叫作身体的这一特殊形象的结构的研究。我观察到,向神经中枢传导干扰信号的输出神经(*afferent nerves*)将这种信号输出到外周神经,并使身体的运动部位或整个身体开始动作。我向生理学家和心理学家请教这两类动作的目的何在。他们回答说:神经系统的输出运动能够激发身体或部分身体的运动,所以,输入运动(或者至少是其中的一部分)就造

成了外部世界的表现(representation).^①我们应当怎样理解这一点呢?

输出神经是一些形象,大脑是一个形象,通过感觉神经到达大脑的干扰也是一个形象。如果(被我命名为)大脑干扰的形象的确会产生外部形象的话,它一定会以某种方式包含着那些外部形象,而这种分子运动也会暗示出整个物质宇宙的表现。可见,宣布这个命题足以表明其不合情理。大脑是物质世界的一部分,而物质世界却不是大脑的一部分。删除带有物质世界名称的形象,你就同时毁灭了大脑以及作为其一部分的大脑干扰。相反,如果假定大脑和大脑干扰这两类形象都消失了:ex hypothesi.^②你仅仅删除了这些形象,也就是说,你只删除了极少的形象,只删除了一幅巨幅图画里一些无关紧要的细节,那么,这幅图画的整体(即整个宇宙)依然存在。形成思维的条件在于全部形象,这个说法本身其实是个术语矛盾,因为根据假设,大脑本身就是这个形象的一部分。由此可见,无论是神经还是神经中枢,都不能作为构成宇宙形象的条件。

我们考察一下最后这一点。首先是些外部形象,然后是我的身体,最后是我的身体在周围环境里产生的变化。我清楚地看到了外部形象如何影响了我称作我的身体的形象:它们把运动传导给了它。我也看到了这个身体是如何影响外部世界的:它向它们反射运动。这样一来,在物质世界的集合中,我的身体是一个形象 其行动如同其他形象一样,接受运动并且反射运动,也许只有一个区别,即在一定的范围内,我的身体似乎能对如何保存它接受的东西做出选择。但是,一般

①本书使用的“表现”(representation)这个字,其法文原意中有精神(心理)图画的意思,这种精神图画往往就是表现。这个字是本书的核心概念之一,虽然根据法文原意,可以理解为“心象”或者“意象”,但在本书中,这个概念则有其特定含义。——译者注

② 拉丁语:假定地说。——译者注

意义上的我的身体，以及特殊意义上的我的神经系统何以激发我的整体的或部分的宇宙表现呢？你大概会说我的身体是材料，或者会说我的身体是一个形象，使用什么说法其实并不重要。如果说它是材料，那么它就是物质世界的一部分；而其必然结论是：物质世界存在于它的周围，没有它也照样存在。如果说它是个形象，那么这个形象就只能反映那些被置于其中的东西，根据假设，由于它仅仅是我身体的形象，指望从它那里获得整个宇宙的形象就不合情理了。既然我的身体是注定要去移动其他物体的物体，那么它就是动作的中心；它不能使表现产生。

然而，如果我身体是能够对周围物体施加独一无二的、因此也是新的行动的物体，那么，相对那些物体来说，它必定享有特权地位。任何形象影响其他形象的方式，通常都由人们所说的自然规律所决定，甚至可以根据自然规律预测出来。它并没有进行选择，因此它既无须探索其周围的区域，也无须一一尝试几个只是有可能产生的行动。一待时机成熟，必然的行动就会自动地产生。不过，我已经假定被我称为我身体的形象，其机制就是必然要对其他形象施加真正的影响，结果，它就必定要在几种全都切实可行的步骤当中做出选择。这些步骤可能为它提供能从周围形象中获得多少益处的可能性，因此，这些形象就必须以某种方式展示出来，其依据就是它们向我身体呈现的那个方面，以及我身体能从中获得的益处。我注意到，外界物体的尺寸、形状、甚至色彩，其实都在因为我身体与它们远近不同而变化，气味的浓度和声音的强度也由于距离不同而增减。最后，正是这些距离，首先代表了周围物体以一定的方式为对抗我身体的直接行动而保持的范围。随着我视野的拓宽，我周围的形象仿佛被画在了一个更整一的背景上，并且和我更不相干了。我越是缩小视野，其中的物体就越是突出，其清晰度又根据我身体接触及移动它们时的难易程度而有所不同。

于是,它们就像一面镜子一样,向我的身体反映着其最终的影响。它们依照与我身体力量增减的联系而排列起来。我身体周围的物体反映了我身体可能对它们采取的行动。

现在,以不触及其他形象为前提,我要稍稍改变一下被我称为我身体的那个形象。在这个形象上,我要在想象中切断脑脊髓系统的全部输出神经。会产生什么情况呢?只用解剖刀切几下,一些神经纤维束就被切开了,而宇宙的其余部分,甚至我身体的其余部分,却依然如故。因此,其影响造成的变化无关紧要。但是,我的知觉实际上已经完全消失了。让我们深入考察一下刚刚发生的情况吧。首先是构成普遍意义上的宇宙的那些形象,然后是我身体附近的那些形象,最后是我的身体本身。在最后这个形象上,传入神经日常机制的功能是把运动传输到大脑和脊髓;脑脊髓神经又要将运动送回外周神经。因此,切断脑脊髓神经只能产生一个可以辨识的结果,即阻断了外周神经之间经过中枢的传递活动,使我的身体无法从周围的事物中,获取有关向它们施行的动作在运动性质及数量方面的必要信息。这里涉及的是动作,仅仅是动作。不过,切断神经以后消失的是我的知觉。在形象世界里,我如果不使用知觉(它们会做出反映和预示),那我身体最终的或可能的动作又意味着什么呢?可见,受到解剖刀轻微影响的形象系统,就是通常所说的物质世界。而另一方面,刚刚消失的,则是针对材料的“我的知觉”。由此我们暂且做出下面两个定义:我把“材料”(matter)称为形象的集合。把对材料的知觉(perception of matter)看作与材料完全相同形象,它们涉及一个特殊形象(即我的身体)的最终动作。

让我们沿着这个思路深入一步。我考察我的身体,连同其输入及输出神经,连同其神经中枢。我知道,外界物体在输出神经中造成的干扰(disturbance)向上达到中枢,而中枢则是多种多样的分子的运动

舞台；这些运动取决于物体的性质和位置。改变这些物体，或者改变它们和我身体之间的关系，我知觉中枢的内部运动也就随之改变。但是‘我的知觉’中的一切也同样改变了。因此，我的知觉就是这些分子运动的机能，它依赖于分子运动。但是，它是如何依赖它们的呢？也许可以说它对它们进行翻译 还可以说，从本质上看，我对自己描述的，仅仅是大脑实体的分子运动，别无其他。不过，既然神经系统及其内部运动的形象只是(假定如此)某种物质对象，而我对自己描述的是整个物质宇宙，这又有什么意义呢？许多哲学家的确都曾试图回避这个困难。他们向我们展示大脑，把它的基本成分与物质宇宙的其他部分进行类比，而当然是把它比喻为一个形象，如果宇宙是一个形象的话。他们需要这个大脑的内部运动创造或决定整个物质世界的表现(这个形象无限大于大脑的颤动)，因此就主张 这些分子运动以及普遍意义上的运动并不是像其他形象一样的形象，而是比形象或大或小的东西(无论怎样，它都与形象的性质不同)，凭借某种奇迹，表现就会从中产生出来。这样一来，材料就被转化成了某种与表现极为不同的东西，其结果自然就是：我们无法根据它们形成任何形象。在这些东西上面，他们放了一种没有形象的意识，对此我们也一无所知。最后，为了填充意识，他们为这个没有形体的材料发明了一种无法理解的动作，作用于这个没有材料的思想。然而，实际情况却是 材料的运动极为清晰，并被看作形象 在运动中，除了我们看见的以外，没有必要去寻找其他东西。唯一的难点，在于从这些特殊形象里产生种类无限的表现；不过，既然我们都一致认为大脑的颤动被包含在物质世界里，而这些形象当然只是表现的一部分，又为什么要这样做呢？这些运动是什么？在整体表现中，这些特殊形象起着什么作用呢？答案很明显：在我身体里，它们是些为我身体开始对外界物体做出行动而作准备的运动。形象本身虽然不能产生形象，但它们却如同四处移动的

罗盘，在每一瞬间都以周围形象为参照，指示着某个既有形象的位置以及我身体的位置。尽管它们在总体表现中所占极少，但对于我称为我身体的那部分表现来说，它们却是头等重要，因为在每个相继的瞬间，它们都预示着我身体的真实行动。因此，在所谓大脑知觉机能和脊髓反射功能之间，就只存在程度上的差别了（在种类方面可能没有差别）。脊髓将接收到的刺激转换为运动，大脑将它们延长为反应，仅仅是初期的反应；不过，在任何情况下，神经实体的功能都是执行运动、协调运动和约束运动。那么“我对宇宙的知觉”似乎依靠大脑实体的内部运动，它们改变时，这种知觉也改变，它们停止运动时，这种知觉也随之消失。为什么会出现这种现象呢？

这个问题的困难，主要是因为大脑这块灰色材料及其变化被看作了自我独立的东西，被看作了可以独立于宇宙其他部分之外的东西。唯物论者和二元论者在这一点上基本一致。他们各自考察了大脑材料的某些分子运动，有些人在我们的有意识知觉里看到了跟随这些运动并照亮其轨迹的磷光现象。而对另一些人来说，我们的知觉连续不断，如同在持续表现的意识当中展开的画卷，皮质实体的分子颤动有自己的方式。无论是在哪种情况下，我们的知觉都被假定为在对我们的神经系统的状况进行翻译或描绘。但是，说神经系统可以离开其器官而存活，可以离开其器官呼吸的空气而存活，可以离开空气所包裹的地球而存活，可以离开地球所环绕的太阳而存活，难道能够做这样的设想吗？因此，让我们放弃“我们的知觉只依赖于大脑实体的分子运动”的说法吧。我们必须说，我们的知觉随着这种运动而变化，但是这些运动本身却和物质世界的其他部分密不可分。所以，问题不仅是我们的知觉与那块灰色材料^①的变化相关。这个问题扩大了，并且同样

① 指大脑。——译者注

能用比较清晰的术语表述出来。

可以对这个问题做如下表述：我把我对宇宙的知觉命名为一个形象系统,某个特定的形象(我的身体)中任何细微的变化都能使它彻底警醒。这个形象占据着中心；其他一切都由它来调整；它的每个运动都改变着一切,如同转动万花筒一样。另一方面,还有些同样的形象,但他们仅仅与自身相关 他们无疑也相互影响,但其方式却是 其结果总是和原因成正比：这就是我命名为宇宙的形象。问题在于：这两个系统如何共存 在宇宙里,同样的形象相对地不可改变,而在知觉中,它们却变化无穷,这是为什么呢？在我们看来,这是实在论与唯心论之间,也许甚至是唯物论与唯灵论之间的一个有待解决的问题,应当对它做如下的表述：同样的形象同时属于两个不同系统：在其中一个系统里,每个形象为自身而变化,并且存在于界定明确、可以解释为周围形象真实运动的范围里。在另外一个系统里,所有形象都为了一个形象而变化,其范围也由于它们对这个特定形象的最终行动做出的不同反应而改变。为什么会出现这样的情况呢？

每个形象都包含某些形象,而不包含其他形象 但是,对于形象的集合,我们却不能说它包含或不包含我们,因为内在性和外在性只是存在于形象当中的关系。宇宙是存在于我们的思想之中还是思想之外？这其实是在用无法解释的术语提问,甚至如果我们假定它们是可以为人理解的,也是如此。它注定会使我们陷入毫无结果的讨论,其中,思想、存在、宇宙这些术语将总是会被解释为截然不同的意义。要解决这个问题,我们就必须首先找到众多参与讨论者可能取得一致意见的共同基础。双方都同意：我们只能把握以形象的形式出现的事物,因此,我们就必须使用有关形象的一些术语,而且只有使用这些术语,才能陈述这个问题。同样的形象能够同时进入两种不同的体系,一个属于科学,其中每个形象都具有绝对的价值,并且仅仅与自身相

关另一个属于意识世界,其中所有形象都依赖于一个中心形象,即我们的身体,并且随着它的变化而变化。现在,没有任何哲学学说否认这一点。这样一来,实在论与唯心论之间发生的问题就变得十分清楚了,这就是这两个相互支持的体系的关系如何。我们很容易看到,主观的唯心论从第二个体系中探求第一个体系的本源,而唯物的实在论^①则从第一个体系中探求第二个体系的本源。

实在论者实际上是从宇宙出发。换句话说,他们是从形象的集合出发,而就其相互关系而言,形象集合是由既定规律支配的,其中,结果与原因之间具有严格的正比例关系,其特点是没有中心,所有形象都在同一个无限延伸的平面上展开。但是,实在论者必定又会同时承认这个体系之外还存在着知觉,这就是说,存在一个体系,其中这些同样的形象似乎都依赖于其中一个单一的形象,围绕着这个形象,它们在不同平面上自动排列开来,以随着这个中心形象哪怕最微小的变化而产生整体的变动。这种知觉恰恰是唯心论者的出发点:在他采用的形象体系中,存在一个特殊的形象,即他的身体,而其他形象都服从于这个中心形象的调整。不过,一旦他要把现在与过去联系起来并预言未来,就不得不放弃这个中心位置,将所有形象重新放回同样的平面上,并假定这些形象不再为他而改变,而是为它们自身而改变。唯心论者对待它们的态度,犹如它们属于一个各种变化都准确标志着其原因的体系。只有在这种条件下,关于宇宙的科学才可能成立,并且,由于这门科学的存在,由于它成功地预见未来,它的基本假设就不可能是任意而武断的。只有第一个体系被赋予了当前的体验,但是我们却相信第二个体系,其条件就是我们确信过去、现在和未来之间的连续性。这样一来,无论我们的主张是实在论还是唯心论,我们都认

^① 这里“唯物的实在论”是指客观唯心论。——译者注

定两个体系中的一个，并试图由它推导出另外一个体系。

然而，这样的推导，无论是实在论还是唯心论都不能成功，因为这两个体系不能相互包容，每个都自成一体。你如果认定那个没有中心的形象体系，其中每种要素都占据着绝对的维度和价值，那么，我就看不出有任何理由这个体系为什么就应该自然而然地产生出第二个体系来，其中每个形象都具有不确定的价值，并且都服从于一个中心形象的全部变化。你必须为知觉设定一种双重假定机制（*duex ex machina*），^①例如唯物论关于意识第二性（*epiphenomenal consciousness*）的假定。因此你就从种类繁多、并被你认定的形象中选取那个被我们叫做大脑的形象，并且使这个形象的内部状态具有独一无二、不容解释的特权，即能够为自身增添一个其他所有形象的模本，这模本是相对的，可以变化的。的确，在此之后你假装不赋予这个模本任何重要意义，而只是从中看到大脑颤动留下的磷光，仿佛大脑物质和大脑颤动（它们确立了构成这个模本的形象）能够属于除自身以外的另一种性质一样！所以，一切实在论都必定要使知觉成为一种偶然现象，并且，当然也把它看成一个谜。但是，与此相反，你如果认定那个由一些不确定形象围绕在一个特殊中心、并随着它的微小变动而发生深刻变化的体系，你就是从排除自然规律出发，而自然规律既不照顾我们的立脚点，也不考虑我们的特定起点。这次你不得不通过想象一种双重假定的机制，使这个规律重新发挥作用了。我的意思是：你不得不通过任意的假定来设想事物与思想之间存在某种预定的和谐关系，或者（使用康德的术语）至少在感觉与知解力之间存在着这样的关系。现在，正是科学变成了一种偶然，因而也成了一个谜。所以，你既不能从第二个体系中推导出第一个体系，也不能从第一个体系中推导出第二

① 这里“双重假定机制”是指在前一个假定基础上的再次假定。——译者注