

时间、生命与直觉^{*}

——论柏格森哲学的问题意识和“新”路向

张庆熊

[复旦大学, 上海 200433]

关键词: 柏格森; 时间; 绵延; 生命冲力; 直觉; 非理性主义

摘要: 本体不是通过概念思维所能达到的, 而要靠直观来把握。这一观点并非柏格森的原创。在普罗提诺 (Plotinus) 等新柏拉图主义者的作品中我们就能读到相关的论述。然而, 在新柏拉图主义者与柏格森之间存在如下重大差别: 前者把永恒不变的理念当作最高实在和把流变的世界万象当作幻影; 柏格森则倒过来, 他告诉人们: 倘若你试图认识实在, 那么你就跳入到那条“流”本身中去直接体认那种活生生的东西。他主张依靠对意识绵延和生命冲力的直觉建立本体界的形而上学, 通过对事物的观察和概念思维建立现象界的科学。

中图分类号: B565.51 文献标识码: A 文章编号: 1671-7511 (2016) 02-0003-10

亨利·柏格森 (Henri Bergson, 1859年-1941年) 的哲学在中国有很大的影响力。早在1913年就有学者在《东方杂志》撰文介绍过柏格森的生命哲学思想。柏格森的主要哲学著作在20世纪初就已经被翻译成中文出版, 如: 张东荪翻译的《创化论》(商务印书馆1919)、《物质与记忆》(商务印书馆1922), 杨正宇翻译的《形而上学导言》(商务印书馆1921), 潘梓年翻译的《时间与自由意志》(商务印书馆1927)。近年来, 这些著作又被重新翻译出版。在20世纪初, 柏格森的生命哲学与中国的传统哲学产生了某种交融, 直接或间接地促进了中国近代新儒家的发展。在今天, 新儒家又受到我们的重视, 但我们可能忘了它那时产生发展的语境。如果我们对照阅读柏格森的著作和近代新儒家大师熊十力、牟宗山等的著作, 我们对近代新儒家有关“体认生命”和“直觉本体”的主旨思想的理解就会更加深入一些。

什么是柏格森哲学的问题意识和“新”路向呢? 我想用印在他的《时间与自由意志》英译本扉页上的一句格言说起:

如果有人问大自然, 问它为什么要进行创造性的活动, 又如果它愿意听并愿意回答的话, 则它一定会说: 不要问我; 静观万象, 体会一切, 正如我现在不愿意开口并一向不惯于开口一样。^{① [1] [P3]}

这句话来自普罗提诺, 它旨在表明: 本体不是通过概念思维所能达到的, 而要靠直观和体认来把握。这是柏格森所赞同的哲学通向实在的基本途径。当然, 在新柏拉图主义和柏格森主义之间存在如下重大差别: 新柏拉图主义把永恒不变的理念当作最高实在和把流变的世界万象当作精神的堕落和幻影, 柏格森则倒过来, 他告诉人们: 倘若你试图认识实在, 那么你就跳入到那种新柏拉图主义一贯蔑视的“流”本身中去, 使你面对感觉, 面对观念论

收稿日期: 2015-10-16

作者简介: 张庆熊, 男, 复旦大学哲学学院教授, 博士研究生导师。

* 本文为孔学堂课题重大项目“中国传统文化与马克思主义中国化”(项目号: KXTZD201505) 阶段性成果。

① F. L. 柏格森 (英译者) 在该序言指出, 柏格森的哲学精神有一部分可以通过这句格言表达出来, 并且他在英译本扉页上添加这句格言的做法得到柏格森本人的同意。

者总是加以责骂的那种活生生的东西。柏格森的一个基本论点: 生命之流就是实在, 精神是生命之流向上的冲力, 而物质是生命之流向下的沉降和凝固。他主张通过反求诸己对意识绵延和生命之流的直觉建立本体界的形而上学, 通过对事物的观察和概念思维建立现象界的科学。因此, 说柏格森开辟了哲学的“新”路向, 在一定意义上是要打上问号的。因为, 诚如以上所引的格言表明, 有关通过直觉把握本体的哲学路向在柏拉图和新柏拉图主义那里就有。然而, 柏格森确有他的一些创新之处, 他不把永恒不变的理念当作本体, 而视意识绵延和生命冲力为本体。柏格森的哲学标志着从 19 世纪所盛行的概念思维的理性主义转向 19 世纪末和 20 世纪初所掀起的直觉主义的非理性主义和生命哲学的运动。柏格森是这场运动中法国的代表人物。

柏格森 1859 年 10 月 18 日生于巴黎, 父亲是波兰犹太血统的英国公民, 母亲是爱尔兰血统的犹太人。1878 年, 柏格森进入巴黎高等师范学校读书, 他的博士论文为《意识的直接材料》(Essai sur les données immédiates de la conscience), 发表于 1889 年, 是他的第一部主要著作。该书的英译本为《时间与自由意志》(Time and Free Will) (1910)。1896 年, 柏格森发表了第二部哲学论著《物质与记忆》(Matière et mémoire) (又译《材料与记忆》)。1900 至 1921 年, 他担任了法国最高学府法兰西学院的教授。在这段时间, 法国出现了“柏格森热”, 学界热衷于谈论“柏格森主义”, 谈论他的“新哲学”。^① 1907 年, 他发表了《创造进化论》, 该书为他赢得国际声誉。在第一次世界大战期间, 柏格森出任外交使节, 1917 年他任职于西班牙使馆, 1918 年他任职于美国使馆, 承担劝说美国介入第一次世界大战, 出兵反对德国的使命。此后, 他作为法方代表参与了筹建“国联”工作。1928 年, 他获得诺贝尔文学奖。1932 年, 他发表了其晚年著作《道德和宗教的两个来源》。年迈的柏格森关心宗教问题, 接近于天主教会, 但并未正式成为天主教徒。这与他反对纳粹迫害犹太人有关。他在 1937 年的遗嘱中写道“如果不是因为我看到多年来酝酿并甚嚣尘上的巨大反犹太主义浪潮, 我已经皈

依了。然而, 我宁愿在此坚守, 等待明天遭到迫害。”^{[2] [P352]} 1941 年, 柏格森在德国纳粹占领下的巴黎逝世, 享年 82 岁。

一、问题意识: 何谓传统哲学的困境

柏格森的问题意识集中表现在他对传统哲学的困境解析上。在柏格森的视野内, 传统哲学有三种类型:

(1) 唯心主义, 把物理现象归结为心理现象, 以主观意识解说客观事物, 如贝克兰把物说成是“感觉的复合”。

(2) 唯物主义, 把心理现象归结为物理现象, 把主观感觉视为客观事物的印记, 以“刺激-反应”的模式研究意识的发生。

(3) 先验主义, “把我们从自己的结构所借来的某些形式作为媒介以知觉事物”。^{[3] [P152]} 先验主义对唯心主义和唯物主义进行调和, 把认知的形式归于主体, 但承认事物有一定的自在性。

按照柏格森的看法, 唯心主义和唯物主义所遇到的困难在于心理现象和物理现象是不能相互还原的。用适合于物理现象的形式难以说明心理现象, 用适合于心理现象的形式难以说明物理现象。心理现象的主要特征是“强度”(Intensity)、“绵延”(durée)、“自由决定”; 物理现象的主要特征是广延、数量、条件与结果的必然关联。物理的东西处于空间之中, 是可以测量的, 服从必然的因果律。心理的强度是一种性质, 不是数量或大小。我们的意识状态不是无连续性的众多体, 而是不可分割的绵延。我们在外界找不到绵延, 所能找到的只是同时发生。我们能做出自由的决定, 而外界事物则受条件的制约, 遵循必然的自然规律。由于意识与事物之间的这种根本性差异, 把意识还原为事物, 或把事物还原为意识的道路都是走不通的。

唯心论者企图把事物还原为感觉的复合。如果真是那样的话, 我只要闭上眼睛, 我所见到的宇宙就会消失。然而, 我们决定不去感知事物, 事物依然按照其自己的方式存在。科学使我们确信, 物理现象按照一种确定的规则相互接续、相互制约, 结果与原因构成了严格的

^① 例如, 在法国知名刊物《两大洲评论》(Revue des Deux Mondes) 上, 于 1912 年 2 月 1 日和 15 日连续发表了两篇同样名称的文章, “新哲学: 亨利·柏格森”, 作者为 Edouard le Roy。

比例关系。“在我们感官知觉到的规则与我们准备为了科学而设想的规则之间，不可能存在转换。”^{[4] [P205-206]} 一些唯物主义的实验心理学家，企图以对神经系统的物理刺激和生理的反应来说明意识。但柏格森认为这些生理反应一点没有触及意识的特质，因为刺激与感受存在本质的差异，不同的刺激所产生地是身体反应的量的差别，不同的感受则是质的差别，刺激是可以通过外感知的方式观察到的，而感受只能被自己所体验。

柏格森的时代是实验心理学有着重大发现的年代。实验心理学找到了一些大脑的生理结构与意识之间的关系。例如，实验心理学家发现，人的语言机能和记忆机能位于大脑皮层的某一部位，如果某人的大脑的这一部位因撞伤等事件而发生物理损伤，则那人就会犯失语症，会丧失记忆。这似乎支持了唯物主义对意识的说明。柏格森本人早年也从事心理实验工作，但他对此做出了不同的解释。按照他的看法，在撞击等事件对大脑的损伤中，在许多情况下，属于意识本身的记忆和语言思维没有丧失，所丧失的只是记忆和语言思维的联结系统。这犹如挂衣钩坏了，一件衣服掉下来了，衣服本身并没有坏。正如修好挂衣钩仍然能把衣服挂起来一样，修复了该部位神经系统的人会恢复记忆和语言能力。如果记忆正是那样被储存在皮质细胞里，如果失语症就是由这些皮质细胞的毁坏而造成的，那么就不可能再恢复相关的记忆和说出单词了。然而却存在这样的情况 “要使患者找到一个单词，往往只要向他提示该单词的第一个音节，把他放在单词的轨迹上就可以了。甚至仅仅对患者进行一番鼓励，也能奏效。情感也可能产生同样的效果。”^{[4] [P102]} 这是柏格森在《物质与记忆》一书中使用相当大篇幅探讨的问题。这在很大程度上属于有关记忆的实验心理学和病理学的论域。他探讨这些问题的原因是，他在《意识的直接材料》中有关意识的论点遭到持唯物论立场的实验心理学的批评，他同样诉诸实验心理学的根据加以反驳。然而，从其所主张的基本论点和立论的根本依据看，他的理由与其说来自实验，不如说来自哲学。他主张，意识绝不能被还原为大脑的生理机能。拿记忆来说，如果对一个单词的记忆被当作刻入大脑皮层上的听觉的印痕及其激活，那么有多少种声音音高和噪音音质，就会有多少种听觉形象。实际上，记忆不是如此被动。

在记忆中存在主动的抽象、选择和综合的活动。当人面临某种情势要加以处置时，会引发他对过去经验的记忆，这种记忆是活生生的，是与他现在的处境和希望结合在一起的，是他整个生命之流的一部分。他主张意识的动力不是来自大脑的机能，而是来自生命意志的冲力。在此意义上，他主张精神现象与身体之间只有间接的关系，不是大脑思考，而是思考的精神使用大脑，使意识得以通过大脑的活动表现出来。

柏格森意识到，他那个时代，有关身心关系学说的主要倾向，不是把心理归结为物理的唯物主义，也不是把物理归结为心理的唯心主义，而是“把我们从自己的结构所借来的某些形式作为媒介以知觉事物”的先验主义。他认为，自康德以来这种倾向越来越显著。然而，这种康德式的先验论也有其所面临的困境。

首先，即便我们可以认定我们在认知事物之前已经有了某些认知事物的形式，这些形式来自我们的主体，我们对事物的认识受到这些媒介的影响，我们是否能够担保在我们认识事物的过程中我们的认知形式不受到事物的影响呢？柏格森认为，这是很难担保的。这正如一个人在一次旅行之前已经有了某些观念，他抱着这些观念去看待旅行中所遇到的事物，然而他在旅行之后他原先的许多观念会发生改变。柏格森写道 “可是人们还可再进一步而提出这个说法，说适用于事物的种种形式不完全是我们自己的贡献，说它们是物质和心灵二者调和的结果，说我们如果给了物质许多东西则我们多半会从物质得到一些东西，又说这样一来，当我们企图在外界作完一次旅行之后再掌握自己的时候，我们就已经不再受拘束了。”^{[3] [P152]}

其次，康德主张时间和空间是我们认知事物的感性形式。柏格森认为，康德把时间与空间并列看待是不对的。时间与空间实际上是根本不同的。空间刻画事物的广延性，空间可以加以量化，用来测定外部世界的物理对象的大小、方位等。时间的特质在于绵延，时间总是在流变、在创新、在进行多样性的整合。时间的每一瞬间都是不同质的。这样的时间体现意识之流、生命之流的本质，这样的时间发自我意识和生命的内部，能够被我们直接体验到。康德所说的作为认知事物的感性形式的时间，已经是空间化了的时间，是为了量化的需要而塑造出来的，即把时间当作均匀同质的一个一

个连接的点,如同空间坐标一样,建立时间坐标,用于测定外部世界中的事物发生的同时性和相对位置。在柏格森看来,康德所说的时间不是真正的时间,而只是“时间象征”。柏格森写道“康德的大毛病在于把时间当作一种纯一的媒介。他没有注意到,真正的绵延是互相渗透的瞬间所构成的;没有注意到,当真正的绵延好像具有一个纯一整体的这种形式时,这是由于它被排列在空间。因而康德对于空间与时间二者的区别在骨子里等于把这二者混淆起来。”^{[3] P159}

最后,由于康德混淆了时间与空间的差别,自由就被他弄成一种不可理解的事实,实体(物自体)成了不可知的。柏格森认为,这是康德式的先验论的知识论势必要得出的结论。因为,有了这种时间和空间的坐标系,再加上因果关系等范畴,在确定的条件下,就能计算出什么样的原因必定会导致什么样的结果。在这种认知模式中,一切都是必然的,没有给自由留下任何余地。这种认知模式固然适宜于说明自然现象,但把它应用于意识领域就会产生问题。因为,当用这种认知模式解释意识现象时,意识也就成了必然的了。近代心理学家企图借助联想律说明一组心理现象与另一组心理现象之间关联的规律。按照柏格森的观点,这样解释的心理现象,与其说是心理现象毋宁说是自然现象,因为它们要么是有关对身体的刺激与感觉之间的相联系的规律,要么是所意识到的自然现象。真正的意识现象是绵延;排斥了绵延,自由也就成为不可能的了。然而,康德又舍不得否认自由,于是不得不诉诸实践理性,把自由当作实践理性的预设,把自由护送到“物自体”之超自然的境界里去。“由于他已把绵延和空间混淆在一起,他就把这个确定的空间之外的、真正的、自由的自我变成一个被认为也在绵延之外的,因而是我们的知识能力所不能及的自我。”^{[3] P159-160}“实践理性是我们天职的启示者;它像柏拉图的回忆一样,走来告诉我们,‘物自体’是实有的,虽然我们看不见,却存在着。”^{[3] P160}

以上是柏格森所看到的传统哲学存在的问题。他寻求以什么方式去解决这些问题呢?答案其实已经隐含在他对问题的分析中。他主张本体界有本体界的认知方式;现象界有现象界的认知方式。科学有科学的研究途径,哲学有哲学的研究途径。科学研究看重外界事物,看

重空间,看重量化;看重概念分析和逻辑推导的理智。哲学研究看重内在世界,看重时间,看重性质的变化,看重对“绵延”的体认和对实体的直觉。如果说科学还谈到时间的话,那它关心的至多是“同时性”。‘科学既从外物界去掉绵延,则哲学必得从内心界去掉空间。’^{[3] P156}科学对于时间不保留旁的而只保留同时发生,对于运动自身不保留旁的而只保留运动物体的位置。哲学则要反观内心现象,不把意识当作空间中排列的一个一个的现象,而要按其本来面目看到它,体认意识之流的绵延,直观实在之本质。“在其原始状态被这样恢复之后,绵延就完全显得是一个性质式的众多体,是一个其中各种因素互相渗透之绝对多样性的体系。”^{[3] P157}

正是从这一观点出发,柏格森主张,适用于科学的理智的方法不适用于哲学。以往的哲学,不管是唯物论还是唯心论,不管是经验论还是唯理论,只要他们利用理智的形式和理智的方法,他们终究认识不了实在。康德虽然区分了本体界和现象界,但他所阐发的“纯粹理性”只适用于现象界和以牛顿物理学为代表的自然科学,康德没有提出本体界的研究方法。对此,柏格森通过如下譬喻来表达“形而上学家在实在之下掘了一条深长的地道,科学家则在实在之上架了一座高大的桥梁,然而,事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过,而不与它们接触。”^{[5] P36}因此,柏格森主张,要跳到这条河中,直接接触它。在他看来,意识之流是绵延的,生命之流是绵延的,绵延是可以被我们直觉到的,本体界的研究途径是对生命意识的体认。绵延是一种不断更新的创化,时间的本质是绵延,是意识之流和生命之流的表现形态;把握了时间,把握了绵延,也就把握了康德称之为“物自体”的实体。

二、时间与绵延

现在我们来逐一解说柏格森哲学中的一些基本概念。首先让我们来看“时间”和“绵延”。这两个概念在柏格森哲学中是关联在一起的:时间的本质通过“绵延”来刻画。然而,传统哲学却不这样看。传统哲学在实证科学的影响下,倾向于把时间看成像空间一样可以量化的参照系。什么是时间呢?它是通过空间来表达的。日月等星球的天体位移、钟表的机械

转动，时间在这种周而复始的位置变化中表现出来。时间被设想为永远均衡地流逝，你心急它也快不了，你沉睡它也照样流逝。它用以计算物体运动的速度，用以统计劳动者的工作量。在这种实证和实用的思考方式的影响下，人们把时间完全当作空间一样外在的东西了，忽略了时间的内在属性，看不到时间的本质在于绵延。柏格森写道：“当我用眼睛跟着秒针转动时，我不是在测量绵延，像平常所设想的那样，我仅仅是在计算一些同时发生，而这是完全另外一回事。在我以外，在空间之内，秒针与钟摆的位置决不会有一个以上，因为过去的位置没有留下任何余迹。在我自身之内正发生着一个对于意识状态加以组织并使之互相渗透的过程，而这过程就是真正的绵延。”^{[3] (P72-73)}

在柏格森看来，把握时间的关键在于把握每一瞬间所体验到的时间，在此可发觉每一瞬间存在性质上的重大差别。这种差别不是数量上的，不是你感受到一种更大或较少的温暖、痛苦或愉悦，而是这些感受状态之间的质的差异。当你回顾以往经验时，你会更加明显地发觉这种差异。举例来说，当我旧地重游，我选择跟以往一样的路线，还是那些街道，那些房屋，但我的感受和心情却不是相同的。又比如，我两次看同一个戏剧，同样的情节，同样的台词，一次无动于衷，另一次感动得流泪。为什么会这样呢？这是因为在此期间我的人生经历发生了改变，我所接触的人，我所遭遇的事，随着我的记忆积淀于我的内心，当我看到同样的景象和听到同样的话语时，我瞬间的感触和联想会是不同的。我不再是以前的自己，我不再能以同样的心境感受同样的事。我不能两次踏入同一条河，不仅河在流变，更重要的是我自己也在流变。这大概就是中国古诗“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”的意境。

在通常的时间观念中，这种时间的质的差别被磨平了。每一瞬间的差别就如同表盘上的每一刻度间的差别，只有量的差别，没有质的差别。这种量上的时间是空间化了的时间，如同一颗接连一颗的珍珠串，可计数，可度量的，但它不是真正的时间，而是被外化为空间形态的时间。真正的时间内在于我们的意识之流中，不可度量，只可体认。质上的时间才是真正的时间。

经历了时间的意识状态间的差异是内在的差异。不同的意识状态互相渗透，构成了一个

有机的整体，在相互关联、相互牵引、相互塑造中流动。用一个形象化的比喻说，你把时间当作写在纸上的五线谱，那就错了，因为那里只有空间上的一个接一个的排列，一个个音符间是互相独立的；时间如同演奏着的交响曲，前一乐声还在回荡，后一乐声已经继起，各个乐章交织在一起，形成一个整体。我们聆听交响乐，我们的体验时起起伏伏，感触万千。在音乐的延续中，在意识的绵延中，我们体验到真正的时间。

在柏格森看来，绵延是原初的时间现象。绵延不是简单的延续，而是一种综合。在意识的绵延中，不断地把不同的意识统摄起来。这种统摄是积极的、活生生的，每一当下的意识状态中都综合流逝的过去。这样，过去得以鲜活地持存。过去在每一当下的瞬间以我们所不经意的方式融入当下的意识显现出来，成为当下化的东西。意识总是留下余迹，但它不是死的，犹如遗留在海滩上的鹅卵石，而是一种融入生命进化中去的力量。这种过去的余迹专为现在所体验到的、所展现的意识而保留，而新感受到的东西总是经由过去经验的解释而内在化为综合的意识。与此同时，意识也是一种对将要发生的事情的“预料”（anticipation），一种依靠过去来期待将来的态势，一种不断向前的创造性的运动。柏格森写道：“在我们经验的范围内，让我们寻找一个点，我们感到：这个点在我们的生命当中与我们最密切。我们重新回到，正是纯粹的绵延（duration）；过去始终在这种绵延中移动，并不断地与一个崭新的当前一起膨胀。但与此同时，我们也感到我们意志的弹簧被拉紧到了极限。我们必须强力使我们的个性退回到其自身，将正在溜走的过去收集起来，这样才能将这种压缩的、未分割的过去插入由于它的进入而创造的当前中去。”^{[6] (P172)}

按照柏格森的观点，传统哲学把意识状态当作一个个互相分离的杂多，它们一个接连一个地发生和消失，本身并无联系；自我像一个旁观者，它不生不灭，始终在一旁静观这些杂多的意识状态，并把它们组织和统一起来。没有自我，也就没有意识的统一，因此自我被当成杂多意识的统调者。这种自我如何处理记忆呢？它仿佛像一个档案馆的管理员，把过去的经验登记注册，放在一个个抽屉里，当需要的时候再把它们拿出来。柏格森认为，这种对意

识状态和自我的看法完全错了,因为这把意识状态和自我当作静态的东西,而不是当作统一的生命整体。自我不在意识之流之外,而与意识之流合为一体,是绵延着的、活的、变化的实体。柏格森写道“我们的存在若由一个个分开的状态组成,这些状态又被一个无动于衷的自我联系在一起,那对我们来说就不存在绵延了。这是因为,一个不变化的自我是不能持续的;同样,一种心灵状态在被下一个状态代替之前,若是始终如一,那它也不能持续下来。因此,将这些状态排列在假定能维系它们的自我之上,这就是徒劳的尝试了:这些被维系在固体上的固体,绝对不能构成流动的绵延。”^{[6] P10}

在柏格森看来,我们的绵延并不只是一个瞬间代替另一个瞬间。绵延是过去持续的进展,当它前进时,其自身在膨胀,如同滚雪球一般。过去作为一个整体,在每一瞬间都跟随我们。我们就是我们自出生以来的历史。我们正是通过自己的全部过去(包括我们心灵的原初倾向)去产生欲望和意愿,去做出行动和筹建未来。我们甚至可以说,我们生前的历史,我们的先人所塑造的文化和环境,也融入我们先天的禀赋和生活习惯中去。过去就是如此延续着,以致它不再是过去;历史就是如此保留着,以致它总是以现在的面目出现;意识不能两次处于同一状态,以致它总是新的瞬间;生命就是如此维持着,以致它无时无刻不新陈代谢。

三、生命实体与创造进化

柏格森主张,真正的实体是生命实体。生命实体不断进行创造,是一种冲力、一种倾向、一种发展、一种成长。生命实体的基本特征是绵延,是在自身变化中维持自身。一方面它在不断改变自己,另一方面它又在改变中维持自身的统一。一方面它在不断更新,另一方面它又把过去融入当前的性状中去。它是多样性中的统一性,突破性中的连续性。生命实体又具各种各样的形态,但它们在总体上是统一的,是一种永恒的变化和生长的过程。我们人自己也是永恒生命过程中的一种绵延,我们通过体认自己意识的绵延,能直觉永恒生命的实体。

按照柏格森的看法,传统哲学把变化视为不真实的,把永恒不变的东西视为实体。传统哲学的基本理路是,凡是发生的,就是要消亡

的;凡是要消亡的,就不能被认为实体;只有不生不灭的东西才是永恒的东西,才是真正的实体。因此,在柏拉图的哲学中把理念视为实体,在亚里士多德的哲学中把不动的推动者视为实体,乃至在近代的笛卡尔和康德的哲学中仍然把不死的灵魂视为或设定为意识活动的实体。传统哲学虽有各式各样有关实体的学说,但他们论述实体的基本倾向是一致的。他们要么把实体当作不变的本源,把我们变化着的世界当作来自这一不变本源的结果,要么把实体当作不变的基本因子或要素,把变化的世界当作这些基本因子或要素在结构上的重新组合;要么把实体当作现象背后的物自体。所有这些有关实体的学说都不从当下来把握实体,都没有看到实体就是绵延,都没有正视永恒的变化和变化中的永恒,都没有认识到实体就是生命的过程和生命的冲动,而我们自己特殊的生命绵延就包含在这种永恒的生命之流中。我们可以从自己当下意识的绵延中体认到生命实体及其绵延中的永恒性。因此,柏格森呼吁换一种方向看待实体和永恒性。他写道“如果我们朝向另一个方向前进,那就会达到这样一种绵延,它越来越使自己紧张、收缩、强化,它的极端是永恒性。这已不是概念的永恒性(概念的永恒性是一种死板的永恒性),而是一种生命的永恒性。这是一种活生生的、从而也是运动着的永恒性,我们自己特殊的绵延将包含在这种永恒性中,就像振动包含在光中一样;这种永恒性是一切绵延的集聚,就像物质性是它的扩散的集聚一样。”^{[5] P29}

柏格森认为,近代传统哲学的主要缺陷是按照机械论的眼光看待世界,把世界看成是由一些不变的、空间中发生位移的元素构成的,世界仿佛只有量变而没有质变,世界的变化被当作像小孩玩积木一样固定的东西的拼凑、拆散和重新组合。这种机械论的观点只能解释钟表之类的机械,不能解释生命的有机体。它不能解释如何从无生命的东西中产生有生命的东西,不能解释生命的进化和创造。这种观点是由以牛顿力学为范式的近代物理学和天文学的发展特点所决定的。而现在,由于生物学等生命科学的发展,随着人们对生物进化和心理意识的研究的深入,这种观点的缺陷就充分暴露出来了。

柏格森企图依托他那个时代的生命科学来建立他的“创造进化论”,以反对机械论的宇

宙观。柏格森的“创造进化论”是通过改造和综合新达尔文主义和新拉马克主义来完成的。19世纪中叶,达尔文(1809-1882)通过环球考察搜集到的大量生物学资料表明,物种是可变的,生物之间存在生存竞争,适应环境者生存下来,不适者被淘汰,这就是自然的选择。生物以“物竞天择”方式进化,从低级到高级,从简单到复杂。在达尔文之前,法国博物学家拉马克(1744-1829)已经提出了进化论的设想,但他认为进化的动力主要不在于自然选择,而在于生物自己的“努力”,生物有能力通过使用或放弃使用其器官而产生变化,有能力将如此获得的变异传给其后代,如长颈鹿努力吃树上高处的叶子而使得自己的脖子变长,并遗传给后代。这两个理论都遇到一些问题。达尔文的进化论强调自然选择,这虽然能够说明生命适应环境的一层,如高寒地带的牛长毛,北极熊的脂肪厚等,但难以说明为何适应环境的就是进化的。进化意味从低等到高等,从简单到复杂。然而,常常出现这样的情况,低等的、简单的生物更能适应环境,而那些大的、处于生物链高端的生物最先绝灭。拉马克的进化论强调生物自身的努力,但这缺乏遗传学上的明显证据。我们虽然能够看到,生物加强其某一器官的锻炼,可以使该器官得到加强,如锻炼手臂,可以使得该部位的肌肉粗壮强健。但我们找不到这能遗传给下一代的可靠证据。新达尔文主义者发现,遗传的突变主要发生在胚芽或胚胎中,用现在的话来说,主要发生在遗传基因中,这可以通过杂交等方式来达到。现在的问题是,如果把物种的变化仅仅看作遗传基因的重新组合排列的话,那么依然谈不上进化,因为物种变化的一切可能性本已包含在原先已有的遗传基因中,这如同扭转魔方,有种种变形,但不能说有进化。柏格森主张,为说明生物本身的进化,必须承认生物进化的内因,而这内因就是“生命的原始冲动”。柏格森写道:

我们经过多少有几份迂回的道路,又回到了我们最初的那个思想上,即生命的原始冲动(original impetus),通过连接代际间隔的成熟有机体从前一代胚芽传给下一代胚芽。这种冲动沿着进化的路线持续,被这些路线分开,它就是变异的根本原因,至少是那些被有规则地传递的变异的根本原因,是那些积累和创造新物种变异的根本原因。总之,从物种开始从共同

的祖先分化起,它们就在各自的进化过程中强化了自己的差异。然而,在某些确定的点上,它们又可能出现共同的演变;实际上,倘若接受“共同冲动”的假定,它们就必须如此。^{[6][174]}

柏格森主张,生物进化的原动力是生物自身本来就具有的“生命的原始冲动”,这一内因受到外界条件的影响,会发生进化路线上的变化和生物种类和形态上的变化。他认为,每一物种,甚至每一个体的生命冲动,从本源上说,都来自这个普遍的生命冲动,但它们保留和演化出各自的生命冲动的特殊形态,它们全都具有为其自身利益而运用这种能量的趋向,这其中包括适应环境。因此,各个物种及其个体在为维持其自身生存而奋斗时便有可能与其他生命形态发生冲突,这便是生存竞争。由于这种原始冲动是一种共同的冲动,生物之间的冲突是在原则上和谐之下的不和谐。生命的原始冲动把生命之流推得越高广,生命的不同趋向就越会显得在互相竞争中的互补。总之,“生命的原始冲动”的内因是根本性的,生物适应外在环境及其分化和竞争是生物进化不可或缺的条件。他写道“我们丝毫不怀疑:对环境的适应是进化的必要条件。十分明显,倘若一个物种不去顺应强加给它的条件,那它便会消失。但是,承认外界环境是进化必须慎重考虑的力量,与宣布外界环境是进化的直接原因,这完全是两回事。后一种就是机械论的理论。这一理论绝对排除了关于‘原始冲动’的假说;而所谓原始冲动,就是一种使生命得以发展的内在冲动,其形式越来越复杂,其最终目标越来越高。”^{[6][191]}

由此可见,所谓“创造进化论”,就其构思的要义而论,无非是柏格森所假定的“生命的原始冲动”加上达尔文等的进化论学说。生命被假定为始于“原始冲动”,生命的进化被当作一种永不停歇的创造过程,是一种在绵延中的不断创新。柏格森还试图以“原始冲动”和“绵延”的观点来说明整个宇宙的发展变化。但他不能否认宇宙中还存在非生命的物理运动,对此他需要联系生命运动加以说明。他写道“的确,从宇宙本身就可以区分出两种对立的运动;后面我们将看到,这两种运动就是‘下降’和‘上升’。前一种运动只是打开一个现成的卷。大体上说,这种运动几乎有可能在瞬间之内完成,犹如松开的弹簧。但是上升运

动则关系到成熟和创造的内在运作,其本质是延续的,它将自身的节奏加诸下降运动,而下降运动与上升运动是不可分割的。”^{[6] P16)}

如果说,柏格森的“创造进化论”在说明生物进化时还有一定的“科学性”,还是在检讨当时流行的生物进化的科学理论的基础上提出他自己的观点的话,那么当他企图以生命冲动为本体说明宇宙间一切事物的发展变化时就没有任何“科学性”可言了,是一种完全以“比喻”来代替论说的形而上学的遐想。柏格森主张,宇宙间的一切,生命冲动是真正实在的、内在的、贯穿于全过程的基本动能。无论是生命的东西还是无生命的东西,都是由生命冲动所派生的。现实世界事物的千差万别只不过表明生命冲动派生万物方式的千差万别。如果说,机械论的宇宙观遇到的问题难于用机械论解释生命现象,那么柏格森的生命哲学的宇宙观遇到的问题则正好倒过来:如何用生命力去解说物理现象。在此,柏格森实际所做的不是严格的论证而只是一些比喻。他认为,在所有这些派生方式中,可以区分为两种不同类型或两种基本倾向。一种是生命冲动的原本运动,即它的向上喷发,它产生一切生命形式;一种是生命冲动的原本运动的逆转,即向下坠落,它产生一切无生命的物质事物。这两种倾向互相对立、互相抑制。生命冲动的向上运动总是企图克服下坠的倾向,克服物质事物的阻碍,而生命冲动的向下坠落也必然牵制其向上的喷发。他把生命的生长和进化比喻为一颗炮弹的发射及其引爆的弹片飞向不同方向,把无生命的东西比喻为弹片受到阻力失去动能后的落地。他把生命力比喻为蒸汽机中因加热而获得动能的蒸汽,把无生命的东西比喻为从气缸中喷出的汽凝结为水珠而落下。活的生物在生长,死的生物则化为土与水。

如果说柏格森的这种生命冲动创造一切的观点与上帝创造世界的观点有什么不同的话,那就是它否定了传统基督教的上帝创世说中的“预定论”。按照这种预定论,上帝被认为在世界之外按照预定的目的和设计创造世界;在这种预定论的创造中,世界其实并无“进化”可言,因为包括生物在内的世界中的一切都根据一定的角色和关系而被排定:它假定青草是为了让牛吃掉,羊是为了让狼吃掉,这在柏格森看来极其荒谬。与这种预定论的创世说相反,在柏格森的“创造进化论”中,生命冲动的创

造是在世界之内的创造,是一种永无终结的创造,是一种靠自身的动能在适应环境的竞争和互补中的进化,是一个永远前进中的过程。柏格森的这种“创造进化论”也被某些非正统的天主教神学家采纳,如德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955)的“进化论神学”;在此,他承认宇宙的进化,其中包含人的进化,如他在中国考察期间为发现北京猿人做出重大贡献,但他将上帝视为宇宙进化的原动力,并认为宇宙的进化将展现上帝的先在性与终极性。

四、自由、直觉与非理性主义

柏格森的“自由”、“直觉”和“非理性主义”的观点必须联系他有关“绵延”、“时间”和“生命实体”的观念加以考察,因为在他的哲学体系中后者是前者的基础。柏格森所说的“自由”主要不是指意志选择的自由,而是本体论意义上的原发的自由,即意识本身是绵延,而绵延是连续不断地更新,意识的绵延提供了意志选择的非事先决定的可能性,所以意志才真正有可能进行自由选择;他所说的“直觉”是对意识绵延和时间之流的直觉,是意识自己对自己的绵延和在内时间中的流变的体认;最后,他所说的“非理性主义”指对生命实体不能以概念思维的方式把握,而只能依靠直觉,即通过对意识绵延的体验直觉生命本体。

在柏格森看来,意识绵延是一种不断的生成和更新。我们要从这种绵延出发把自由作为一种生成和更新的环节来把握。意识绵延不是一种不变的意识状态的延续,而是连续中的各瞬间的生存和逝去,各个意识状态间都存在质的差别。这意味从前一个意识状态中不能推导出后一个意识状态,从意识状态的过去的历史中不能推导出它的现在。自由是相对于必然而言的,“必然”意味存在决定论的因果关系,有什么样的因就会有怎样的果,在一定的条件下就会有一定的现象出现。这种必然关系存在于物理世界,但不适用于生命现象,更不适用于人的意识。一棵树每生长出一片叶子都跟以前的叶子有所不同,尽管这里的差别非常细微。一个艺术家的每一作品都与他的以前的作品会有所不同。拿一位画家来说,他使用画笔、色料、调色盘、帆布等进行创作。对于用什么样的画笔和色料,进行什么样的调色,在什么样的帆布上产生什么样的色彩的光学效果,

这是能按照物理的定律得出确定的结论的。我们凭经验也能看出水彩画和油画之间必然的差异。但是，对于这位画家创作的作品而论，即使他按照同样的模特画肖像，我们永远不可能事先预言其结果会是什么样子。或许有人认为，可以根据这位画家的风格和以前的作品做出判断。柏格森认为，这至多能推断它们之间的相似性，但不能推断它们之间必然的同一性。这是因为这位画家是活的人，他的心境总是在时间中会发生变化，他的创造的灵感和他随这种灵感而来的动作，都是不能事先预言的。

以往，哲学家谈到自由时，倾向于把自由当作一种自主的选择：我的选择我做主，所以我是自由的。柏格森则把自由提升到有关生命、意识和时间的本质的层次。生命是一种创化，意识是一种绵延，时间永远对新的可能性开放，因此它们的本质是自由，它们为我们自由选择自己的行为提供本体论上的基础。按照柏格森的观点，别人不可能根据我以往的行为对我现在的选择作出具有必然确定性的预言，甚至我自己也不可能对我将来的选择作出具有必然确定性的预言，因为我的生命时时刻刻在新陈代谢，我的意识状态分分秒秒在转化更新，时间开放着可能性，这种可能性是非决定的，是不可能按照公式来计算的。柏格森强调，“我们的动作出自一种心理状态，而这种状态是独一无二的，永远不能再度出现的；我们的动作所以被宣称自由的，正是由于这一动作对于这一状态的关系是无法以一条定律表示出来的。”^{[3] P164}

柏格森还从与习惯和概念化思维方式对比的角度论述自由。他认为，我们的意识在本质上是自由的，我们在原则上能够自主地选择自己的行为。然而，当我们行动时，我们必须与外在的事物打交道，我们为了达到目的，需要遵循事物的规律，需要计算利益的得失，这养成了我们行为方式的习惯，造就了我们观察事物的概念框架。这容易使得我们把这样的习惯和概念框架当作天经地义的东西，看不到它们原本出自我们的自由创造。这样，我们的自由会受到遏制，甚至会窒息我们自由的意念和真挚的情感。柏格森写道“我们的自由，在肯定其存在的那些运动本身中，就创造出了一些日益增长的习惯，倘若这些习惯未能依靠不断的努力来更新自己，它们就会窒息这种自由：自动性（*automatism*）在鞭策着自由。最具活力

的思想，在表达这种思想的公式中也会变为僵化的东西。词藻反叛意念，字母扼杀精神。而我们最炽烈的热忱，一旦被外化为行动，便立即会如此自然地冷却为对利益的冷静算计或虚荣心（这两者都很容易以对方的形式出现），以致我们若不知道这种死去的情感在一段时间内还保留着活的情感特征，就会将这两者混为一谈，怀疑我们自己的真诚，否定善良与爱。”^{[6] P111}

柏格森还认为，像意识活动本身的自由与意识活动通过概念方式运思所显现出来的习惯势力的关系一样，生命的总体运动是自由的，生命的表现形式则有相对固定的形态。总体生命本身就是创化的运动，而各种生命的具体表现形态则倾向于维持自身原来的系统，纠结于自由创新与循环重复之间。生命的总体运动是向上的冲力，总想表现出时间性，而生命的具体表现形态则往往落在它的后面。生命的总体进化乐于奔腾向前，而每一种特定的进化则类似一个循环。正像被风刮起的气旋，每一种生命体也在自转。由于它们相对稳定，容易被当作物体，而不是一个进化的过程。由于我们每一个人都是一个生命体，有其相对稳定的形态，并按照既成的习惯行动，与处于空间中的事物打交道，我们每一个人的自我也就具有双重性：一个是基本的自我，另一个是基本自我在空间和社会的表现。只有前者才是自由的。我们通过深刻的内省体验到意识的绵延，体验到活生生的变化的东西，体验到我们的自由，但是我们掌握自己的时候是非常稀少的。“我们所以只在很少的时候才是自由的，就是这个缘故。大部分的时候，我们生活在我们自己之外，几乎看不到我们自己的任何东西，而只看到自己的鬼影，被纯绵延投入空间之无声无嗅的一种阴影。所以我们的生活不在时间内展开，而在空间展开；我们不是为了我们自己而生活，而是为了外界而生活；我们不在思想而在讲话；我们不在动作而在被外界‘所动作’。要自由地动作即是要恢复对于自己的掌握并回到纯粹的绵延。”^{[3] P159}

在柏格森看来，自由不能用概念和定律来说明和认识，因为凡是能通过概念和定律来说明和认识的东西，就已经不是自由了。由于意识和生命的本质在于自由，意识和生命就不能用概念和定律来说明和认识。由于世界的实体被认为是生命的冲力和意识的绵延，因此世界

的实体也是不能用概念和定律来说明和认识的。那么,凭什么柏格森断定存在这样的实体呢?柏格森认为,我们具有直觉,我们通过直觉体认实体。柏格森所说的直觉包括如下三个含义:(1)直觉是一种直接的认识,即不通过任何概念中介的认识;(2)直觉是内在的认识,即不是通过外感知而是通过内知觉的一种意识对自己的认识;(3)直觉是一种动态的认识,即不是对静态的东西的把握,而是在运动之内对运动本身的体认,在绵延中对绵延的体认,在生命之流中对生命冲力的体认。(4)直觉是一种具体的、当下显现的意识,即不是一种抽象的意识,不是有关理念或绝对观念的意识,直觉不是像柏拉图等哲学家所主张的那样通过理智的眼睛直接看到理念,而是活生生的具体的意识的当下呈现,它不能用符号来指称和用概念来框定的,超越了我们通常的语言文字的表达范围。柏格森认为,我们通常是在对象之外观察对象,在对象之外观察对象之间的相对运动。这样的观察是一种外知觉,是从某一种特定的角度观察事物及其相对运动,并用某种特定的概念去说明它们。但是,一旦我们进入对象之内,跳入运动之流本身中去,我们才能真正把握绝对的运动。这时,我所体验到的就不依赖于我观察对象可能采取的观察点,也不依赖于我可能用以说明事物及其相对运动的符号,而是一种活生生的内在体验。他写道“简单地说,在直觉中,我将不再从我们所处的外部来了解运动,而是从运动所在的地方,从内部,事实上就是从运动本身之中来了解运动。”^{[5] [P1-2]}

由此,柏格森把“直觉”与“理智”区分开来。他认为,理智具有功利性的特点。生命

体为维持自身的生存,需要完善其达到目的的工具。概念思维、逻辑分析,对事物运动规律的把握,是为了更加有效地认识外部环境,达到操控对象,满足自己的生存需要的目的。理智以及以理智为基础的科学知识与人的实践活动密切相关,是为适应环境和趋利避害。“理智的正常活动绝非无利害关系。总的来说,我们并非是为知识而知识,而是为了站到某一方面去,是为了获利,简单地说,是为了满足一种利益。”^{[5] [P18]}此外,理智还具有空间性的特点。凡是能通过概念和定律来说明和认识的东西,是处于空间中的事物。因为,只有相对稳定的、一再重复的东西,才值得用确定的符号来表达;只有在空间中具有广延的东西,才可加以测量和计算。通过理智,人类积累经验知识和发展出科学。理智对于人类而言当然是有用的和必不可少的。然而,理智也有限度。凭借理智,人类不能真正认识实体。理智由于其空间性和社会功利性,所得的知识是相对的、外在的。只有抛开一切带有空间性和功利性的概念,进入到生命的内部去,我们才能认识实在,达到绝对。

如果说,理性就是指外在的观察、概念思维和逻辑推理的话,那么理性不适合于形而上学。形而上学的认识论基础是直觉而不是理智。在这一意义上,柏格森提倡“非理性主义”。在此需要强调的是,柏格森的非理性主义并非排斥科学。因为在他看来,科学有通达科学的认识论和方法论,以“理智”为标志的理性主义是科学的必由之路。然而,形而上学也有其自己独特的认识论和方法论,反求诸己的直觉是通达形而上学的必由之路。

参考文献:

- [1] 柏格森. 时间与自由意志. 英译者序言 [M]. 吴士栋译. 北京: 商务印书馆, 1958.
- [2] R. -M. Mossé -Bastide: Bergson éducateur (教育家柏格森) [M]. Paris, 1955.
- [3] 柏格森. 时间与自由意志 [M]. 吴士栋译. 北京: 商务印书馆, 1989.
- [4] 柏格森. 材料与记忆 [M]. 肖聿译. 北京: 华夏出版社, 1999.
- [5] 柏格森. 形而上学导言 [M]. 刘放桐译. 北京: 商务印书馆, 1963.
- [6] 柏格森. 创造进化论 [M]. 肖聿译. 北京: 华夏出版社, 1999.

■责任编辑/张瑞臣

ABSTRACTS

Time , life and intuition: The problem consciousness of Bergson's philosophy and its "new" orientation

ZHANG Qing-xiong

Not through conceptual thinking but relying on intuition can reality be grasped. This view does not originate from Bergson. In the new Platonist works such as Plotinus's we can already read this kind of works. However, there is a major difference between new Platonism and Bergson. The former regards the timeless concept as the ultimate reality and the changing world as phantom. Bergson takes this view but stands it on its head. He tells us: if you try to know reality, you must jump into the "flowing river" itself to experience that living things directly. He maintains to establish noumenon-related metaphysics relying on the intuition of the consciousness duration and life impetus on one side, and to develop science in the phenomenal world through conceptual thinking based on the observation of the things on the other side.

Mind and understanding

LIU Chang

As a companion piece of "Understanding the Mental", this paper gives a further analysis of the concepts of 'the mental', of 'understanding' and their interconnections, and covers the following topics: knowledge of other minds (§§ 1, 13), relation between understanding and knowing (§ 17), understanding-loaded vs. non-understanding-loaded mental phenomena (§§ 2-4), unilateral vs. bilateral understanding (§§ 3-9, 17), explanation of mental phenomena related to their causes vs. to their reasons (§§ 5-8), free will and autonomy (§§ 6-8), qualia, phenomenal consciousness (§§ 10-14), analogy and understanding (15-16). The concept of 'understanding' and the 'mind-body' problem are the focus of this paper.

On Song Xiangfeng's Gongyang Theory

GUO Xiao-dong

Song Xiangfeng held that Confucius was regarded as the crownless king because he was qualified for the "esoteric sayings" in *The Book of Changes* and *Spring and Autumn Annals*. There were many "esoteric sayings" in nearly all kinds of the Chinese classical works, especially in *The Analects*. So Song Xiangfeng discussed the doctrines of "Tong-san-tong" and "Zhang-san-shi" in Gongyang Theory by interpreting *The Analects*. Song's interpretation of "Zhang-san-shi" emphasized the Halcyon Age on the basis of the different discourses about the Three Ages and its development, and thought Confucius's writing of *Spring and Autumn Annals* was for the realization of peace, a departure from the basic connotations and meaning of the doctrine of "Zhang-san-shi" in *Gongyang Exegesis*. Song's argument of "Tong-san-tong" seemed to inherit the traditional doctrine but was limited to the System of Rites actually. In this way, it abandoned the core idea of "taking *Spring and Autumn Annals* as the new guiding principle" in Gongyang Theory of the Han dynasty. Therefore, though Xiangfeng's Theory had some new concepts, it lacked the original intention in Gong-Yang Theory.

Liu Fenglu's interpretation of Interpretation of Gongyang Theory

ZENG Yi

After the Jiaqing - Daoguang period of the Qing dynasty, the study of Gongyang Theory enjoyed a rejuvenation, whose leader was Mr. Liu Fenglu. In this rejuvenation, Liu Fenglu advocated the revival of the classics by focusing on studying He Xiu's *Interpretation of Gongyang Theory* published in the West Han dynasty on the one hand, and used some ideas in the classic work *Guliang* to criticize He Xiu's theory on the other hand, which reflected the influence of the academic eclecticism since the mid-Tang dynasty on Liu Fenglu.

Construction of Dong Zhongshu's Catastrophe Theory

WANG Jiang-wu & GAO Rui-jie

With an explanation of some natural disasters or abnormal phenomena in nature, the Catastrophe Theory was often used as a criterion for assessing the existing national policies and a guidance for their future implementation. The popularity of the Catastrophe Theory in the Han dynasty was closely related not only to the prohibition of the "revolutionary" ideas in that period but also to the historical development of this theory. The relationship between catastrophes and ethical politics received much attention since the pre-Qin period. The early naive concept of God's will developed with the absorption of the Yin-Yang theory in the Warring States Period, which helped reveal the inner correlation between astronomical phenomena and human beings. Dong Zhongshu integrated the Catastrophe Theory with the Theory of Heaven-Human Interaction, and made the five basic elements correspond to the five basic things, thus making catastrophes and abnormal things connected in sequence and in order, which helped the formal establishment of the Catastrophe Theory and laid a foundation for the up-coming Gongyang Catastrophe Theory with further influence on *Wei Classics* and He Xiu's *Interpretation of Gongyang Theory*.

A study of the criticism of He Xiu's Interpretation of Gongyang Theory

HUANG Ming

He Xiu's *Interpretation of Gongyang Theory* is a cornerstone of the Gongyang School but receives much criticism from the later scholars, which covers three aspects: firstly, the criticism of its interpretation of the classic texts; secondly, the criticism of *Interpretation of Gongyang Theory* on the basis of the classical works *Guliang* and *Zuozhuan*; thirdly, the criticism of *Interpretation of Gongyang Theory* on the basis of their own theories of criticism. This paper focuses on an analysis of the incorrect methods adopted in the last two approaches, and expounds with two case studies that the proper criticism of He Xiu's theory relies on the exposition of its inner theoretical weaknesses.