

何为理学

——宋明理学内在的哲学取向

杨国荣

摘 要 “新儒学”(Neo-Confucianism)、道学、理学构成了理学的不同之名。以“新儒学”指称理学,体现了理学与传统儒学之间的历史传承关系,用“道学”概括理学,表明了理学以“性与天道”为对象,理学之名折射了理学从普遍之理和殊理的统一中来把握世界和人自身的趋向。以理与气、理与心性、道心与人心、气质之性与天地之性、心与物、知与行等为概念系统,理学既在天道观的层面辨析“何物存在”“如何存在”等形而上问题,又通过追问“何为人”“如何成就理想之人”而展现了人道之域的关切。在更一般的层面上,理学突出“理之当然”,以此拒斥佛老,上承儒家的价值立场。理之当然与实然、必然、自然相联系,既展现了当然的不同维度,也蕴含了天道与人道的交融以及本体论、价值论、伦理学之间的理论关联。

关键词 新儒学;理学;道学;理;气;心;性

中图分类号 B244 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)02-0085-07

基金项目 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(16JJD720007);国家社会科学基金重大项目(15ZDB012);贵州省哲学社会科学规划国学单列课题(17GZGX03);江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”研究项目(2015)

“何为哲学”是哲学领域常常反思的问题,在相近的意义上,“何为理学”也是理学研究中一个需要不断追问的问题。理学作为中国哲学衍化过程中的重要流派,有其内在的哲学取向,这种取向通过理学自身的概念系统以及其中蕴含的哲学问题而得到多方面的展现。以理气、心性、心物、知行等概念为核心,理学既在天道观的层面对何物存在、如何存在等形而上问题加以探索,也在人道观的层面展开了何为人、如何成就理想之人的追问。理与气、理与心性之辨背后所蕴含的当然、实然、必然、自然关系的辨析,则进一步凸显了理学的价值关切和哲学进路。

一、理学之名辨析

关于理学,大致存在三种表述方式,即“新儒学”(Neo-Confucianism)“道学”和“理学”。“新儒学”这一概念主要通行于英语世界,不过,用“新儒学”指称理学,同时也折射了理学和儒学之间的内在联系。历史地看,理学一方面承传统儒学,另一方面又使儒学取得了新的形态。晚近以来,关于儒学的发展有所谓“三期”或“四期”等不同的区分,尽管在对儒学的历史划分方面看法不完全一致,但无论是三期说抑或四期说,宋明理学都被视为儒学的一种发展形态。从先秦到汉魏、隋唐,直到宋明,儒学在不同的历史阶段都获得了新的历史内涵,同时也取得了不同的形态。从儒学内在的演进过程看,以往儒学的这种演化过程构成了宋明时期新的儒学形态出现的前提。理学与传统儒学之间以上的历史传承关系,同时也展示了理学的总体学派归属。

以道学指称理学,在《宋史》的《道学传》中得到了比较具体的体现。《宋史·道学传》把周敦颐、张载、二程、邵雍、朱熹等理学主要人物都列入其中。尽管《道学传》认为,“道学之名,古无是也”,也就是说,在宋以前没有道学之名,但从实质的层面看,用道学来概括理学无疑有其内在缘由。道学以“性与天道”为对象,其内容可以理解为“性与天道之学”。正是通过对性与天道问题的讨论,理学在哲学的内在脉络上承继了先秦以来的儒学。无独有偶,后来冯友兰先生也把理学称为道学,并对道学做了理论上的概括,认为道学讨论的问题主要有两个,第一是“什么是人”,第二是“怎样做人”。在这一意义上,他认为,“‘道学’是讲人的学问,可以简称为‘人学’”^[1](P11)。

当然,如后文将进一步论述的,从性与天道之学这一广义的视域看,理学显然并不仅仅涉及人道意义上何为人、如何做人这两方面,它同时关乎天道层面的讨论。冯友兰先生对道学的以上概括,主要侧重于“性与天道”中的性。在性与天道之中,性属本质层面的范畴,并首先与人的存在相关联。就总体而言,可以说理学是先秦以来儒学关于性与天道问题讨论的延伸、继续与深化。如果说“新儒学”这一表述从外在的学派归属上体现了理学的历史定位,那么道学或性道之学则在内涵上体现了理学与传统儒学之间的理论联系。

关于理学的第三种表述,即是现在比较通行的理学一词本身。理与道有相通之处,在这一意义上,道学与理学的表述有其理论上的相关性。然而,两者亦有不同侧重。比较而言,道言其同,主要表现为普遍的原理:在中国哲学中,宇宙万物、宇宙人生中最普遍的原理,常常被称为道。历史地看,老子将道视为宇宙的本源,庄子肯定道通为一,强调的都是道的普遍涵盖性。韩非更明确地肯定了道的以上涵义,“道者,万物之所然也,万理之所稽也”,“万物各异理而道尽稽万物之理”(《韩非子·解老》)。相对于道,理除了普遍性的层面之外,还较多地涉及分殊。韩非已比较具体地指出了这一点:“凡理者,方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。”(《韩非子·解老》)理在此主要和事物的特殊规定相关。宽泛而言,道既关乎存在方式,也涉及存在原理,从形上原理的层面看,道无殊道,但理有殊理。

与理的以上内涵相联系,理学表现出从普遍之理和特殊之理的统一中来把握世界和人自身的趋向。这样,一方面,理学与性道之学具有历史关联,并由此展示了其形而上的进路,但另一方面,它又试图从普遍之理和殊理的交融中去讨论性与天道的问题,其中包含理论上的独特之点。理学后来成为指称这一学派的通行概念,无疑折射了理学在讨论性与天道问题上的以上进路,理学中的很多论说也体现了这一特点。朱熹在谈到理与万物的关系时,曾指出:“自其末以缘本,则五行之异,本二气之实,二气之实,又本一理之极。是合万物而言之,为一太极而已也。自其本而之末,则一理之实,而万物分之以为体。故万物之中,各有一太极,而小大之物,莫不各有一定之分也。”^[2](P117)这里便从形而上的层面肯定了普遍之理与特殊之物(理的特定体现)之间的关联。理学的“理一分殊”说则从更广的视域体现了以上进路,其中既包含普遍之理与殊理的交融,也涉及一般原则和特殊情境之间的关联。理学中的心学流派关注理与心、一般原则与特定存在之间的互动,则从另一个方面具体地体现了对普遍之理与特定对象之间关联的注重。

在现代哲学中,冯友兰上承理学,建立了“新理学”体系,其中,普遍与特殊、一般和个别的关系也构成了讨论的核心问题之一,这既体现了“新理学”与理学之间的理论传承,也不难注意到理一与分殊的关系在理学中的独特地位。

二、理学的范畴及其内涵

理学作为儒学的一种新形态,包含自身的独特概念和范畴,而在这些概念和范畴的背后,又隐含着普遍的哲学问题。

首先是理和气及其相互关系。一般而言,理首先与普遍的法则、本质以及内在的形式等相联系,气在广义上则关乎构成万物的质料、要素、材料等等。与之相联系,在天道的层面,讨论理气关系涉及一般

的法则、本质、形式与构成事物的质料之间的关联,包括哪一个更根本,何者具有优先性或处于本源性的地位等等。与儒学的其他流派相近,理学也是派中有派,其中包括以理为第一原理的狭义理学、以气为第一原理的气学、以心为第一原理的心学。在以上问题方面,理学中的不同学派存在不同的理解:狭义的理学(理本论)与气学(气本论),对理和气的关系便形成了相异的想法。

对理气关系的讨论同时又与道器关系的论辩相联系。如上所述,理气关系中的气主要被理解为构成世界的质料,道器关系中的器则首先呈现为经验领域的特定事物,与之相应,道器之辨关乎形上之域与形下之域、普遍原理与经验对象之间的关系。从更宽泛的层面看,理气关系与道器关系的辨析,同时涉及一般与个别、普遍与特殊等关系。

如果更进一步地考察理气关系背后隐含的哲学问题,则可以注意到,理气之辨同时又涉及“何物存在”“如何存在”这样一些天道观或形而上层面的一般哲学追问。就“何物存在”而言,无论是以气为本的气学,抑或以理为本的狭义理学,在肯定现实存在的事物最终都由理和气构成这一点上,具有相通之处。这一看法意味着:离理无物,离气也同样无物。进而言之,从“如何存在”的维度看,问题涉及理与气两者如何定位。理和气对物的构成固然都不可或缺,但两者之中何者具有更为本源的意义?在这一方面,不同的学派往往立场各异:狭义的理学赋予以理以更终极的性质,气论则以气为本。从中国哲学来说,以上讨论属“性与天道之学”中天道之维,可以视为性道之学的历史延续。在更一般的哲学层面上,这种讨论又涉及形而上的追问。

除了理气关系之外,广义的理学还涉及理和心性的关系问题。理气之辨主要指向理和对象世界的关系,理和心性问题的讨论则关乎理和人自身存在的关系。具体而言,这里包含理和心、理和性两个不同的方面。首先是心和理的关系问题。心与个体的精神活动、心理现象、意识观念等相关。意识活动及其结果总是离不开一个个具体的人,并且最后落实于个体之上;精神、意识以特定的个体为承担者,而这样的个体又是一种有血有肉的具体存在。与之相对,理主要指一般的本质、原理、规范等等。这种原理、规范具有普遍性而并不限定在某一特定个体之上。由此便发生了如下问题:超越于个体之上的普遍原理(理),与内在于个体的意识精神(心),究竟有着什么样的关联?一般的原则以什么样的方式来制约个体?这是心和理的关系所涉及的具体问题。与这一问题相关,存在着两个不同学派,即狭义上的理学和理学之中的心学。心学以心立说,对个体的存在也更为注重。在某种意义上,心学又见于普遍原则、规范,只有落实并内化于每一个人,才能实际地起作用。狭义上的理学则更关注原则的普遍性,强调每一个体都需要遵循这种普遍原则。

与心和理之辨相关的,是理和性的关系。前面提到,理气涉及理和对象世界的关系,理和心性则关乎理与人自身存在之间的关系。从后一方面看,问题既与心相关,也与性相涉。理学视域中的性属本质序列的范畴并以理为其实质性内容,在此意义上,也可以把它看作是理的一种内化形式或理在人之中的具体体现。对理学来说,人之为人的根本规定或本质表现为性,性本身则基于理。一般而言,在心性和理的关系中,持心学立场的理学家比较注重个体之心,由此引出的结论是心与理合一,或心即理。以理为第一原理的哲学家,则更为注重性,其基本倾向是强调性与理为一,或性即理。心即理和性即理体现了不同的哲学趋向,前者蕴含着对个体存在的承诺,后者则侧重于肯定普遍本质的优先性。

进而言之,在心性层面上,同时涉及气质之性和天地之性、道心和人心的区分。气质之性主要体现的是人在生物学意义上的感性规定,天地之性则更多地呈现为人在道德意义上或人作为道德主体所具有的本质。性的层面上气质之性和天地之性的如上区分又与心的层面上道心和人心的区分具有相关性。在道心和人心之辨中,人心主要与人的感性欲望、感性需求相关联,道心则更多地体现为精神性或理性层面的追求。可以看到,道心和人心之别与天地之性和气质之性的区分,有其实质上的一致性。人心和道心、人的自然欲望和崇高道德追求之间的关系,应该如何理解?这是人心道心之辨所涉及的问题之一。

与之相应的还有所谓理和欲的关系。欲更多地与人心相关联并相应地体现了人的感性要求,理则首先内化于道心并相应地呈现为理性的规定和理性的追求。从总体上看,在理欲关系上,狭义上的理学对道心和理给予了更多的关注,理学中的心学流派则为承诺人心和人欲提供了某种理论上的空间。

以上两个方面,即广义上理与气的关系和理与心性的关系,本身具有理论上的相关性。逻辑地看,天道层面的理气关系在理学的论域中呈现更原初和本源的意义,人道层面的理和心性的关系,在某种意义上以理与气的关系为形上的依据。具体而言,在天地之性和气质之性的区分中,天地之性以理为内容,气质之性则秉气而生并更多地与气相关。在这一意义上,性的两重形态和理气关系彼此相关联。同样,在道心和人心的区分中,道心表现为理的内在化,人心则和人的气质等相关联。在此意义上,心的两重区分也与理气关系相联系。不难注意到,无论是性的两重形态,抑或心的不同分野,追本溯源,都与理气之辨相涉。由此也可以看到,理学作为一种哲学形态,其中讨论的不同问题之间并非彼此隔绝,而是有着逻辑的关联。

如前所述,理气之辨所蕴含的更根本的哲学问题,是“何物存在”“如何存在”,后者同时也是形而上学包括中国哲学的天道观所无法回避的问题:从形上的层面追问世界,总是面临以上基本的哲学关切,理气关系的讨论以一种独特的方式对此作了自身的回应。与之相关,理和心性之间的关系同样也涉及一个根本性的哲学问题,后者具体表现为“何为人”“何为当然之人”,前者(“何为人”)关乎现实的人,后者(“何为当然之人”)则以人的理想形态(当然或应该达到的形态)为指向。有关理和心性关系的讨论,归根到底是对何为人、何为当然或者理想之人的追问。对理学而言,气质之性、人心都是现实的人所不可或缺。就人心而言,即使圣人也不能免。同样,气质之性也内含于现实之人,按照朱熹的说法,天地之性本身要以气质之性作为承担者。在此意义上,气质之性、人心和人的现实存在无疑相互关联。然而,这主要是就实然的层面说。在理学看来,人不应当停留在实然之维,而是应走向当然,成为人之为人的应然形态,道心和天地之性便体现了人之为人的根本规定,并构成了人区别于其他存在的内在本质。

除了前面提到的理和气、理和心性之间的关系外,理学还涉及心与物的关系。理气相融而为物,由此,物便逻辑地引入理学之中。同时,性固然构成了人的普遍本质,但它本身又以心为具体的承担者。这样,理气、心性关系又自然地引向心物关系。心物关系既涉及本体论或形而上的层面,也包含认识论之维的意义。在理学中,心物关系的本体论意义更多地与心学的流派相联系。作为理学的分支,心学的代表性人物,如王阳明等,对理气关系的辨析并不特别关注,其理论上的关切之点更多地体现于本体论层面的心物关系之上。心学对心物关系的考察,主要不是指向外部对象或物理形态的世界,其关心的问题也非物理世界如何构成,而是更多地着眼于意义世界的生成。王阳明提出“意之所在便是物”^[3](P6),这并不是说外部物理世界包括山川草木都是由人之心所构造,而是指外部世界的意义因人而生成、因心而呈现。这样,心学对世界的关注便由本然存在的关切引向了意义世界的关注。从“何物存在”“如何存在”这一角度看,意义世界不同于本然存在,本然存在外在于人的知行过程,对这种存在的论说往往很难避免思辨的构造,理气关系的讨论,特别是在以理为存在的本源和根据的狭义理学中,多少会呈现出思辨的趋向。比较而言,意义世界基于人的知行过程,可以视为进入人的知行领域的存在,对意义世界的关注也相应地不同于对存在的思辨构造,而是更多地着眼于世界与人自身存在的关联。可以说,通过心物关系的讨论,心学将对存在的思辨关照引向了意义世界的关切,从而实现了某种本体论上的转向。

此外,心物关系也有广义上的认识论意义。张载曾提到“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外”^[4](P24),这一看法既有境界意义,也包含认识论的内涵。在境界的层面,“大其心”之说肯定人应该扩展自己的精神世界、面向天下万物;在认识论意义上,“大其心”则意味着人应当不断探索,以把握世界的多重存在形态。在这里,对世界的把握与心体本身的丰富,存在着内在的关联。

在辨析理和气、理和心性以及心物关系的同时,理学又开始以知与行的关系为论题展开讨论。如前

所述,理与心性的关系关注的中心问题是“何为人”“何为当然(理想)之人”。知行关系的讨论则进一步涉及“如何达到应然(理想)之人”。仅仅辨析何为人或何为理想之人还主要停留于理论的层面,如果不由此走向知和行的过程,那么如何实现人之为本质的、怎样达到理想的人格形态等问题便无法落实。在这一意义上,知行关系的讨论对理学而言是必不可少的。一方面,理学要求明道、明理、明心、明性,包括在天道观意义上追问何物存在、如何存在,在人道观意义上辨析何为人、何为理想之人等等,这都属于广义上知的问题。另一方面,理学又一再地把关注点指向如何成己成物,如何成就自我、达到完美的人格形态,后者都与广义之行无法分离。广而言之,知行的关系问题包括如何穷理和致知、道德认识(知)是否需要基于道德践履(行)、如何从知善走向行善等等。同样,理学论域中的格物致知也不同于单纯地以思辨的方式把握世界,而是同时要求通过人的身体力行,以实现成己成物。从对象世界来说,传统儒学已提出“赞天地之化育”,理学进一步将其肯定为天地立心、与天地为一体,其中包含着对人与世界之间互动的确认;就人自身而言,则变化气质、成就完美的人格构成了理学的内在要求。以上两个方面以成就世界与成就人自身为指向,知与行的相互作用则是其题中之义。后来理学中的工夫与本体之辨可以看作是知行之辨的延续,它所关注的根本问题也是如何成己成物、达到理想的存在形态,包括如何实现个体意义上的内圣和社会意义上的外王。

三、理学内在的哲学论题

以上所论主要涉及理学的基本概念、范畴以及这些概念、范畴题之间的逻辑关联和蕴含的哲学问题。如果由此从哲学层面作更深层的考察,则可以注意到,理学的以上讨论进一步涉及当然、实然、必然和自然之间的关系。理学的核心范畴是理,而理的内涵则与当然和必然相联系。朱熹曾概要地对理的内涵作了如下界定:“至于天下之物,则必各有所当然之故,与其所当然之则,所谓理也。”^[5](P512)这里的所以然与必然有相通之处,而所当然则最终引向人道之域的当然。必然与普遍的法则及原理相联系,当然则与应当如何相关,后者具有规范性的意义。具体而言,作为理的构成或理之当然,当然表现为两个方面。从目标上看,当然关乎应该成就什么:就人而言,它指向的是理想(应然)的人格形态;就外在之物而言,则意味着对象的存在形态应合乎人的多样需要或价值目的。理学所肯定的成己与成物,包括在个体层面上走向醇儒,在更广的存在之域达到民胞物与、天下一体等等,都涉及目标意义上的当然(应当成就什么)。从方式上看,当然又与人的行为方式相联系,亦即关乎如何做,这一意义上的当然涉及应该如何成就的问题。应该成就什么与应该如何成就彼此关联,两者可以视为当然的不同面向:前者确定价值方向,并引导人们去选择行为的价值目标;后者则规定行为的途径和方式,即告诉人们应当如何去做。知与行的互动问题、本体与工夫的关系问题,都与成就什么、如何成就这两重意义上的当然相关联。

以上问题并非外在于理学,而是其思想系统本身的题中应有之义。前面提到,按照朱熹的界定,理包含着当然和必然(所以然)两个方面,与理相对的气则主要表现为实然和自然(对象意义上的实然和对象意义上的自然)。在这一意义上,理气关系内在地涉及当然与实然、自然之间的关系问题。同样,心性问题的与此相关。首先,从心性中的心来看,心有道心与人心的分野。按照理学的理解,道心体现了人的理性本质,属人之当然,人应当以道心为一身之主;人心更多地与人的个体存在、有血有肉的身体等相关联,属人之自然。与之类似,心性中的性,具体区分为天地之性和气质之性,其中天地之性体现的是人之必然或当然。从必然来说,天地之性乃是天之所命;就当然而言,人若要使自身走向理想(当然)的形态,就应当变化气质,回归天地之性。与之相对,气质之性秉气而生,更多体现了人的存在中实然和自然的一面。在理学看来,人总是面临如何从实然提升为当然的问题,所谓变化气质,说到底也就是从性之实然(气质之性)提升到性之当然(天地之性),这里同样涉及实然与自然之间的关联。

在哲学层面上,理之当然所指向的应当成就什么、应当如何成就等问题,具体涉及人的责任、人的义务等等,这种责任、义务又是通过多样的原则、规范来体现。就人的存在而言,理学不满足于仅仅停留在

实然的气质之性或人心,而是追求超越实然、走向理想之境。从总体上看,理学继承儒家成己成物的价值目标,强调成就完美的人格,要求为天地立心、为生民立命。作为人的使命和责任,这些方面都构成了理之当然的具体内容。在此意义上,理之当然不是空洞的东西,而是有实质的价值内涵。正是这种实质性的具体价值内涵,构成了理学在价值取向上不同于佛老(道)的根本之点。对理学而言,佛老(道)的主要偏向在于疏离甚至放弃人的伦理义务(事亲事兄)和政治责任(君臣之义),从而从根本上架空了价值领域中的当然。理学突出理之当然,在相当程度上表现为对佛老如上价值取向的回应,它同时也体现了理学对儒家价值立场的认同。如所周知,从人道的层面看,儒学以仁与礼为核心,两者从不同的方面规定了人应当如何:仁既肯定了人之内在规定,也蕴含应当尊重人的内在价值的要求;礼则作为广义的规范系统,对人在社会领域应当如何作了更具体的规定。从以上方面看,作为儒学核心的仁和礼都蕴含当然之义。理学突出理之当然,无疑在人道层面体现了与传统儒学的历史承继关系。

关于广义上的理之当然和必然、实然以及自然之间的关系,理学中的不同人物和学派也有彼此相异的理解。首先,当然作为一种理想的、应然的形态,是否有其现实的根据?这一问题涉及当然和实然之间的关系。对理学而言,人道与天道无法相分,人道意义上的当然之则、人伦秩序与天道意义上的存在之序,也非完全彼此悬隔。在这方面,以气为第一原理的气学(气本论)给予了比较多的关注。注重气的张载便认为,气的聚散并非杂而无序,其间包含内在的条理。天道之域的这种有序性,同样体现于人道之域。天道意义上的自然之序与人道意义上的人伦之序之间,也存在着内在关联。尽管对当然与实然的以上沟通侧重于形而上之维,但就其肯定当然具有现实的根据而言,这一思维趋向仍有积极的理论意义。天道层面的自然之序属实然之域,人道层面的人伦之序则可归入应然之域,人伦之序与自然之序固然难以等同,但从存在的秩序这一方面看,应然之域与实然之域并非截然相分。

当然既与实然相关,又涉及必然。在理学之中,如果说,天道观层面的实然依托于气,那么,必然便更多地体现于理本身。如前所述,理既被理解为当然,也被视为必然:从天道的层面来看,理是内在于世界的普遍法则,这种普遍的法则具有必然的性质。理所具有的当然与必然二重性,使化当然为必然成为可能,后者同时意味着当然意义上的理还原为必然意义上的理。事实上,理学中注重理的哲学家,如二程与朱熹,确实往往趋向于把作为当然的责任、义务以及把人应当遵循的行为准则、规范同时理解为必然。

当然意义上的理向必然意义上的理之还原,与天道观上以理为第一原理、心性关系上强调性体的主导性具有理论上的一致性:突出理的至上性,内在地包含着强化必然的理论趋向。从人道观看,以当然为必然的逻辑结果,则是赋予当然以绝对或无条件的性质,而当然本身则容易因此而被视为某种外在律令。

与当然意义上的理向必然意义上的理还原这一趋向相异,理学中注重心体的哲学家更多地将当然与自然联系起来。在以心立论的心学那里,心或心体具有二重性:它既包含作为当然的理,又内在于个体,后者不仅仅表现为特定的存在,而且与现实之身以及情与意等相联系。身作为生命存在(血肉之躯),包含自然的规定;情与意既有人化的内容,又同时涉及天性(自然的趋向)。心体的以上二重品格,使当然与自然的沟通成为可能。

如何避免将呈现为责任、义务、规范的当然强化为外在律令,是心学所关注的问题之一。以外在律令为形式,作为当然的规范与个体意愿之间便容易呈现紧张关系。与之相联系,化当然为自然的内在旨趣,便是把当然所体现的自觉与自然所蕴含的自愿沟通起来,使普遍的规范由外在的他律转换为个体的自律,由此达到不思不勉,自然中道。

理学突出理之当然,体现了其拒斥佛老、返归儒家道统的价值立场。理之当然与实然、必然、自然的联系,既展现了当然的不同维度,也蕴含了天道与人道的交融以及本体论、价值论、伦理学之间的理论关联。理学本身由此展现了自身的哲学取向。

参考文献

- [1] 冯友兰. 中国哲学史新编: 第 5 册. 北京: 人民出版社, 1988.
- [2] 朱子全书: 第 13 册. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [3] 王阳明全集. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [4] 张载集. 北京: 中华书局, 1978.
- [5] 朱子全书: 第 6 册. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.

What is the School of *Li*(理)

The Inner Philosophical Orientation of Neo-Confucianism

Yang Guorong (East China Normal University)

Abstract Neo-Confucianism, the learning of Dao and the learning of *Li*(理)(principle/law) are different names of the same school of the learning of *Li*(理). The name of “Neo-Confucianism” is manifested the historical relation between the school of learning of *Li*(理) and traditional Confucianism while the name of “the learning of Dao” means the school of learning of *Li*(理) involving the metaphysical issues. Comparatively, the name of “learning of *Li*(理)” itself points at the tendency of understanding the world through the unification of universality and particularity. Based on *Li*(理) and *Qi*(气), *Li*(理) and mind/nature, mind and thing, knowing and doing, and the like, the school of learning of *Li*(理) inquires both the metaphysical problem of what is being and the ethical issue of how to become the sage. Moreover, the school of learning of *Li*(理) pays more attention to the issue of ought as well as the relation between ought and the necessity and that of ought and the nature, which implies the unity of ontology, ethics, and axiology.

Key words Neo-Confucianism; the school learning of *Li*(理); a Confucian school of philosophy of the Song Dynasty; *Li*(理); *Qi*(气); mind; nature

■ 收稿日期 2018-09-06

■ 作者简介 杨国荣, 哲学博士, 华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、博士生导师; 上海 200241。

■ 责任编辑 涂文迁