

清初理学的世俗化倾向

林国标

(湖南省委党校, 湖南长沙, 410006)

摘要:清代理学与宋明理学相比已具有多方面的差异,这主要表现在:理气论上,清代理学更强调理气无先后,把气提升到与理同等重要的地位;心性论上,认为气质是人性的重要来源,要求从气质上观性而不是像程朱理学那样从天理上观性;格致论上,强调格“事”、“物”之理,将儒家一切认识和实践活动的落脚点建立在“事理”之上。这些差异反映了清代理学的世俗化、实用化倾向。

关键词:清代理学;宋明理学;理气论;心性论;格致论

中图分类号:B249

文献标识码:A

文章编号:1672-3104(2005)03-0329-06

一般来说,宋以来的一切以阐扬儒家伦理为核心,以理气、心性为探索对象的理论学说都可以称之为理学。在这种意义上,王阳明之学也可归并于理学之列。同样,阳明学术之延续到清初者,也可称为清初的理学。所以,黄宗羲未必不可以归于理学家之列,进而刘宗周、黄宗羲、孙奇逢、李塨等更是探讨明末清初理学思想的必究对象。他们或被《明儒学案》所记载,或被《清儒学案》所载,都是被旧时代所认可的所谓圣学之脉的传续之人。王夫之学不宗程朱而宗张载,虽宗张载而不以张氏之学为束缚,然而总体上他的理论仍未脱离理学的框架。

本文拟对“清初理学”作相对狭义的界定。就本文的用意而言,清初理学主要是指程朱理学之延续到清初者。准确地说,是指在明末清初那个特定的历史时期所兴起的同时也得到朝廷大力提倡的以复兴程朱理学为己任、以谋求思想的大一统、社会的稳定和经世致用为主要学术内容,通过对传统理学基本思想的继承与发展,力图使儒学有益因素得以延续的一种思想理论。这种理论由张履祥、陆世仪、吕留良等人肇其始,经魏象枢、魏裔介、陆陇其、熊赐履等人的努力,到汤斌、李光地等人因传习理学而位至卿相,并彻底确立了理学在清初的统治地位。基于此,学界所称的“清初诸大家”不包括在本文所称的“清初理学”的范围内。

经过明末清初的社会大动荡之后,清初不仅进行了政权的重建,同时也进行了思想意识形态的重

建,即恢复程朱理学在思想上的统治地位。然而,清初复兴的程朱理学并非对宋学的简单重复,在经过当时学者的诠释和发挥之后,它已是一种融注了某些新观念的新理学,即向旧有框架灌注实用、经世内容的经世理学。因此,作为一种理论总体的形态,清初理学已表现出与传统理学的多方面的差异。这些差异反映了清初理学的世俗化、实用化倾向。重视经世致用本是清初学术的总体特征,然而作为一种官方的意识形态,能够对传统儒学的理性原则、入世精神和经世观念进行了尽可能的强化,勇敢地殿堂走向世俗,这不能不说其意义非同一般。

一、理气论:理气无先后

自从二程第一次将“理”范畴引入儒学体系后,儒学从此开始“形而上”与“形而下”的无休止的争辩。二程将反映事物规律的“理”形上化,变成创造万物的精神本体,认为世界万物都是从理派生出来的。在二程哲学中,事事物物各有其理,这“理”有规律的意义,但万物之上还有一个“理”,这就是“天理”,这是天下之定理。

朱熹作为理学的集大成者,不仅继承了二程的思想,更完善了“理”的理论,他把“理”说成是宇宙的本体,是无形无方而洁净空阔的世界,是形而上者。在探讨理气关系时,传统理学虽具有二重性:当“以

收稿日期:2005-03-22;修回日期:2005-05-21

作者简介:林国标(1965—),男,湖南衡阳人,中共湖南省委党校哲学教研部副教授,哲学博士,主要研究方向:中国古代哲学与传统文化、中国近现代哲学。

物言之”即从事物发展的角度看时,它注意到的是理的规律、秩序性意义,因而认为理气相依而不相离,天下没有无气之理,也没有无理之气;当“以理言之”即从本原的角度、超验的角度来看时,它注意到的是“至无”“至实”之理,即主宰之理,但从总体上来看,传统理学还是认为理主气从,理先气后。其总结性结论莫过于朱熹所说的“天地之间,有理有气,理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也”^[1]。

清初理学则采取一种“避虚就实”的办法,即承认理的规则意义而弱化它的创生和本原意义,提升气的地位,把气看作与理一样构成世界的本原,从而对程朱理学的理气论所讨论的重点进行了悄悄的转移。通观清初理学学者的著作,他们把“理”作超验的实体来理解的情况是很少的,他们偶尔谈及理的创生功能,与其是重犯客观唯心主义的旧毛病还不如说是一种学术的策略:亮明一下“理”的旗帜,然后虚幌一枪,把旧理学所津津乐道的形而上问题悬置一边不予深究,他们虽无意彻底推翻程朱已确立的结论,但悄悄地转移了所强调的重点,即强调理气的相依,强调气中求理,虚化理的创生性功能。如陆世仪虽然也说过“必有当动之理而后动,必有当静之理而后静”之类的话,但他却没有像朱熹那样反复强调理为本气为末,而是从不离气言理,着重于从理与气的相互结合中来观察理的作用。认为理只有与气“妙合而凝”,理的作用才会显示出来,理也才会有意义。他还当心一般人析言理气,会把理气当作二物,所以他反复强调:“理之与气,一而二,二而一,终不害其合一也。”^[2]

陆世仪在解释太极是如何通过动静而生出万物时,已逸出了朱子的理学范围。按以往理学的看法,因为理(太极)的动静而生出世界万物。陆世仪则认为“动静是阴阳,所以动静是太极”即是阴阳本身的动与静的矛盾运动产生了世界万物,而太极只不过是阴阳之所以动静的内在机制。后来随着理论的成熟,陆世仪运用思辨逻辑的方法,很好地说明了理与气的辩证关系,把“理先于气”与“理在气中”统一了起来。他认为,我们可以说太极在阴阳之先,也可以说太极在阴阳之中,只能说太极在阴阳之外。说太极在阴阳之先,只是为了说明理的“统体”“不杂”之性质。为了强调这种“统体”“不杂”的性质,我们可以说“必先有是理然后有是气”,这种理是一种“所以然之理”;说太极在阴阳之中,那是就“物物之太极”而言的,是与具体事物不相离的太极,从这个角

度看,我们又可以说“既有是气即有是理也”,这是一种“所当然之理”。“所当然之理”是指当下呈现的具体事物,而“所以然之理”是“即阴阳而推其所以然”“所以然只是即阴阳上推出,原不离阴阳”。也就是说,“所以然”只是就具体事物而推导出来的,是一种理性的抽象,可见理与气只是一种普遍与特殊、抽象与具体、共性与个性的关系。为了使人明了这一层关系,陆反复强调:不是另有个太极在前,生出阴阳来。

陆陇其虽不同意把理与气看作是一物,但他注重的也是二者的相辅相成、不离不杂的关系。他说:“天下一气而已,天下之气一理而已,气不能离理,而理亦不能离气。”“非舍形气之外复有所谓道也。”^[3]可见,陆陇其的思想也在发生着向唯气论方面的偏向,强调天下一气,理气本无先后本末之分。为了避免把理导向虚无,陆陇其还发挥了朱熹“理是实理”的思想,他说:“以理言之则天地之理至实而无一息之妄,故自古及今无一物不实,而一物之中自始至终皆实理之所为也”“实理是人物所共有”^[4]。他所说的实理就是强调人们不必把理看作是一种虚无的、神秘的、超验的东西,而是实实在在地发生着作用的东西。

李光地虽说过理、气、道、器安得无先后、安得无上下之类的话,但他也说过:“上下先后皆非判然两截之谓,如无性何缘而有气,如无气亦不可得见性者。”^[5]在李光地理论中,性是理的同义语,可见他也强调理与气的不可分性。

熊赐履在论及理气问题时也说:“上下古今,一理而已,一气而已。离理无从见气,离气无从见理,此主其合者言之也。有理方有是气,有气斯有是理,此主其分者言之也。理外无气,气外无理,不可谓理此而气彼,而特不可不谓理先而气后,亦不可不谓理精而气粗,此又主其分而合合而分者言之也。”^[6]理与气都属于同一序列,不存在先后高低之别,理不能离开气,气亦不能离开理。何况“分而合合而分”最终只不过强调了理与气的既分又合不离不杂的关系。

总之,在理气问题上,清初理学与宋明理学不同点是明显的,前者强调它的合而后者强调它的离,清初理学的落脚点放在理与气的合一上。他们注重的是理与气的一般和个别的关系而忽略其派生和被派生的关系。这样,要把握一般性的理,只通过具体的

分殊具体的个别的研究就行了,既然理是人类思维的概括、抽象而“推”出来的,只是思维的产物,那么对于人类的感性实践活动来说,首先要注意的当然是具体的分殊、具体生生不息的万事万物了。这样,旧理学之“理”的超验意义被淡化了,而“理”的实、事的一面被突显出来,为以后的以“事”为中心的道德实践理论和格致理论的确立打下了基础。

二、心性论:性善在气质

由于在本体论上削弱了“理”的超验的意义而把它看成是基于具体事物的思维的抽象,它不能脱离现象世界而存在,这样人们理论观照的重点就从超验世界回到了感性的现象世界。本体论反映在心性理论上,旧理学分天理与人心为二截的作法也被杜绝了。天理与人心合而为一,即天理寓于人心之中。这样一来,人性也就不必分割为天地之性与气质之性了,更不必说天地之性善,气质之性不善了。相反,人是天地之中最灵最贵的,人性是善的。

人性天生本善,这种善不仅体现在人们道德实践所追求的目标本身中,也体现在对这种目标的不息追求的过程中,还体现在追求“天命之性”的道德主体之中。人只要在不不停地追求,只要不停地改善自身的弱点,就是善的,而不善在于不追求。“上智下愚不移者,皆其志不移焉尔”,“人一能之己百之,人十能之己千之,然后为能尽其才”^[7],从重气的思想中引出性善论,从性善中引出后天之学。

陆世仪不仅认为人性善,而且把性善归于气质。他认为,人性只是气质之性,无所谓天命之性,且气质之性是善的。这与传统理学天命之性为善而气质之性中存恶的观点迥然有别,也是清初理学重气、重器、重物的逻辑延伸。陆世仪针对朱熹义理之性有善无恶,气质之性有善有恶的论点,反复强调“性善之旨,正不必离气质而观”“人性之善正在气质”。

陆世仪早年也信奉程朱之学,也认为有义理之性,有气质之性,后来逐步认识到此说的悖谬。因为离开气质而说本然的义理,虽极高明,但离开了坚实的气质基础,本然的义理就成了无源之水,与佛家的“空”“无”差不多。所以他悟出:性是天地间万物所共有的,但善性却是人所独有的,性善的本旨,不必离开气质来观察,正要结合气质来观察。

为什么观察人性不能离开气质呢?他解释道,周敦颐在《太极图说》中曾说:“惟人得其秀而最灵,形既生矣,神发知矣”,这里的“形生”“神发”都属于气质,通过“形生”“神发”之后,人之性情才会完备,因而是先有气质而后有性。他还通过揣摩《易传》的思想,得出观察性应不离气质的结论。《易传》曾有“继之者善,成之者性”的话,他认为,这里说的“继”与“成”都是说的在禀受了天命之后,既是禀受了天命之后,肯定落入了形质,所以“成之者性”意思是说成形之后才有性。而且这种“成之者”的性属于“继之者”之善,也就是说,这种气质之性是善的。

为了说明气质之性善的论点,陆世仪首先对性作了不同于程朱的解释。程朱对性的解释是:性即理也。在陆世仪看来,在“性即理”的命题中,理字不可作善字看,而只能作常理看。若把理字作善字看,在人性上说得过去,但在物性上便说不过去了,因为性是人与物所公共的,人有性,物也有性,禽兽有性,草木也有性。这里,陆世仪把性的内涵作了拓宽,从而在对人性的研究中,找到了一种不同于程朱的研究视角。程朱把性当作理去理解,而理是纯善的。这样做,性中的不善总无法得到圆满的解释。程朱在气质中找不善的原因,认为气质中不有善有恶,容易导致在人的同类中进行比较,有人是善的,而有人是恶的,这就会导致一种先天的命定论,人为地造成一种人性不平等的成见。陆世仪则把性作更宽泛的理解,性既包括人性也包括物性。这样在寻找善或不善的原因时,就可以不仅仅限于同类之中的比较,而可以到更广阔的范围内去进行人与物的比较,通过这种比较就会发现,人在宇宙中真正的价值和地位。陆世仪正是按照这种思维逻辑来确立他的人性善论的。

陆世仪的人性论思想,对开启清初的经世致用思想产生了重要影响,如颜元得知陆世仪的“气质之外无性”的观点后,即认为这是“新奇骇人”的思想,称赞陆世仪“悟孔、孟性旨,已先得吾心矣”^[8]。

清初理学心性理论的提出,本就是为建立一套新的道德实践学提供人性论基础的,陆世仪“性善在气质”理论的提出,为日后建立“事理”之学打下了很好的基础。因为提倡人性善,也就确立了人对自己的自信,确认了人的认识能力和道德践履活动中的主观能动性和主体自觉性,肯定人具有把握天理的

能力。同时因为倡导在气质上观性,使人们实践的重心放在具体的客观物质世界上,而不是在虚渺难言的空阔的世界上。

顺着陆世仪的思路,陆陇其在解周敦颐的《太极图说》时,强调人的认识和践履活动关键在于“明乎人身之太极”,即明于与自己身心性命切实相关的伦常大道理。他说:“论太极者,不在乎明天地之太极,而在乎明人身之太极,明人身之太极,则天地之太极在是矣。”^[9]明白了人身之太极,则天地之太极也就一起明白了。他指出,先儒在谈论太极的时候,之所以必从阴阳、五行、天地万物之初言之,是怕常人不知此理之原,故原始要终而言之,使人们知道此理之无物不有、无时不在,而并不是把“人身之太极”看作不重要而弃之不讲。如今的学人既然明白了先儒的初衷,就应该按前贤所示之意,从身心上切实求之。“学者诚有志乎太极,惟于日用之间时时存养,时时省察,不使一念越乎理,不使一事悖乎理,不使一言一动之逾乎理,斯太极存焉。”^[9]所以,在陆陇其看来,讲天地之太极,最终要落到人伦之太极上来。明人伦之太极,才是学者的根本目的。陆陇其以人生论解释《太极图》显然也是与陆世仪的气质之中觅人性善思想相一致的。陆陇其不但认为人具有体认和把握封建伦常的能力,而且有意把理学的形上思考转向人的具体的道德实践。与陆世仪认为讲天地之性有可能导致佛家的虚无一样,陆陇其也认为盲目追求天地之太极是“虚而难据”的,只有注重气质之性,注重与自己利益相关的身心实践才是“实而可循”的,儒家修身、齐家、治国、平天下,无不贯穿着“人伦之太极”。

李光地也持性善论,不过他对性的理解与别人又有所不同。“性”在李光地的思想体系中,具有本体论的意义,其意义与功能与程朱的“理”差不多。在他的思想中,理只是性所体现的条理。李光地一方面肯定程朱把仁、义、礼、智作为人性的内涵,认为他们把性说透了,但他不赞成“性即理”的命题而提出“理即性”的命题。不赞成程朱将性分成天命之性与气质之性的作法,而认为人性只有一个。陆世仪将天地之性归于气质之性,李光地则将气质之性归于天地之性,二人的作法殊途而同归。

表面上看来,李光地重新把“性”界定为“天地之性”而排除“气质之性”,似乎又归于谈空说妙的老路

子了。其实不然,因为在李光地的思想体系中,性已具有了不同的意义。性是世界万物的生生之德和彼此相互依赖、相互亲和的关系。性的含义的转换,表明了理论视角的转换,李光地把世界作了伦理化、人性化的理解。在他看来,程朱说“性即理”,强调“性”是“理”的体现以及“理”的至高无上的地位,会导致把世界看作是冷冰冰的“泛然无情”之物,即把世界作非人化的理解。他则强调的是性的人性化意义和其所富有的生命伦理的光辉。因为性是一种生生之德,实际就是一种天理,因而无疑是善的。这样一来,李光地谈性不仅没有走向空、无一路,相反他的性只是一种人伦秩序的抽象,是对人的社会关系的高度概括,其“性”论也就是为人伦秩序的合理性和重要性作论证的。这样,他理论的落脚点与陆世仪一样,即人所生存的现实世界。所以,他自己也这么说:“不知理之即性,则求高深之理而差于日用,溺泛滥之理而昧于本原”^[10]。建立“理即性”理论的目的就是注重人伦日用。

李光地的“性”论同样具有鼓励人们积极向善、扩充自己本性之善、积极践履封建伦理道德的目的。所以他说,虽说人的气质有偏驳,但不影响人性的本质之善,这就好比银子成色虽然不等,但毕竟是银子,性好比银子,成色好比气质,气质虽影响人性后天的好坏程度,但不影响性善的本质。

因为人天性本善,相对于自然万物,人处于最贵的地位,所以人应该能善承天意,勤修人职,即努力担当起人的社会职责,以不辜负天地的眷顾之心。所以他鼓励人们努力扩充善性,克服气质障碍,挖掘自有潜能。“上智下愚不移者,皆其志不移尔。”^[7]所以最终人性不善之处在于不立志、不追求、不切实践履封建伦常、不担当起治国平天下的责任。

三、格致论:格“事”“物”之理

以往旧理学往往在理论上谈有体有用之学,谈德与业的统一,但在实际认识活动中,总是不自觉地偏向于“德性”,即具有重“内事”而轻“外事”的倾向。那么怎样处理“尊德性”与“道问学”的关系是“格物致知”之学中的一个重要问题,它决定了为学的基本方向。陆世仪借谈阳明的良知之学回答了这一个问题,他指出:王阳明倡致良知之说,虽极有功于后学,

但是“致良知终不赅括,不如穷理稳当”,因为“天下事有可以不虑而知者,心性道德是也,有必待学而知者,名物度数是也,假如只天文一事,亦儒者所当知,然其星辰次舍,七政运行,必观书考图,然后明白,纯靠良知,致得去否?故穷理二字赅得致良知,致良知三字赅不得穷理。”^[11]在陆世仪看来,穷理的过程就包含了致良知的过程,而致良知的过程却无法包含穷理的过程。这也就是说,“道问学”本身就包含了“尊德性”,而“尊德性”却无法解决“道问学”的问题。这样,陆世仪在解决理学格致学中的体与用的问题时所持的立场是:在“道问学”之中解决“尊德性”。

通过以“格物穷理”吸纳“正心”“诚意”的办法,陆世仪把理论观照的重心转到了对外在事物的观察和认识上来。如别人问他如何看待程子的“一草一木皆有理”之说,他说:“草木、阴阳五行之所生,阴阳五行不可见而草木则可见,故察其色、尝其味,究其开花死生之所由,则草木之理皆可得。《本草》所载,《月令》所记,皆圣人穷理之一端。”^[11]通过对事物的实际考察可以把握到“理”。这里应注意的是,陆世仪强调《本草》《月令》所载亦是圣人穷理之一端,这两书主要是属于自然科学的内容,对自然科学的探究,也是穷理的范围了。这样,清初理学理的内涵已超越程朱的“性”理和到阳明的“心”理,而扩展到了“事”“物”之理,这是人类认识眼界的扩大和程度深化的结果。

清代理学也有部分学者比较强调正心、诚意,但即便是这些人,也是主张在“切实处用功”来涵养德性的,如汤斌,他比较强调对“心”体的培植与扩充,但处理方法却与阳明迥异。他借程朱之笃实来充实阳明之精神。如他指出:“大学之格物,将以修齐治平也……离事物而言致知,又近于坠聪黜明,亦虚空而鲜实。”^[12]在理学中,“涵养”是主宰本原的工夫,穷理是零碎积累的工夫,那么二者谁轻谁重,谁先谁后呢?汤斌认为二者不可偏废,不能截然分先后。若硬要分出先后轻重,他认为,涵养在先而穷理为重。所以他要求从日用伦常中体验天命流行,于人事上尽天命。

由于清代理学的“格致”理论具有强调认识外在客观事物的倾向,这与当时正在传入的西学具有相契合之点。于是,在西学的影响下,清初理学扩大了

学术的视野,极大地丰富了儒家的“格致”学的内容。他们首次在伦理实践之外,大规模地、系统地承认并致力于探讨科学知识。许多理学学者在道德实践之外,还广泛涉猎其他知识。如张履祥终生生活在民间,经常参加农业生产劳动,对农田、物候、作物等深有研究,写了《补农书》一书。陆世仪对兵阵、河渠、水利、漕运、井田、学校等制度深有研究,并对当时的农田、水利、学校等制度提出了许多改良措施。如提倡“区田法”,推介推铲、秧马等耕作工具,亲自参与对太湖的治理,还利用所学的数学知识对治理娄江需挖的土方和所需经费进行估算,为治理河道提供科学依据。李光地对音韵、象数、天文、历法也很有研究,在作直隶巡抚时,兴修水利,得到康熙的赞许。陆陇其为官清廉,并对西学颇有涉猎。这些都充分反映了清初理学重视与国计民生有关的学问,表现了强烈的经世意识。

总之,理学的格物致知之学到清初已演变成了格“事理”之学。陆陇其的话可以作为直接的注脚:“圣贤千言万语,欲人心范围于义理之中而已,而义理不离事理。”^[13]其意思是说,圣贤为学是以义理来教化人心,而对义理的把握离不开对事物之理的认识。这样,儒家的一切认识和践履活动的落脚点就在“事理”上了。

参考文献:

- [1] 朱熹. 答黄道夫[A]. 朱文公全集[C]. 北京:中华书局,1985.
- [2] 陆世仪. 天道类[A]. 思辨录辑要[C]. 光绪江苏书局刻本.
- [3] 陆陇其. 理气[A]. 三鱼堂外集[C]. 同治戊辰刻本.
- [4] 陆陇其. 松阳讲义[A]. 三鱼堂文集[C]. 同治戊辰刻本.
- [5] 李光地. 初夏[A]. 榕村语[C]. 北京:中华书局,1995.
- [6] 熊赐履. 太极图论[A]. 经义斋集[C]. 康熙二十九年刻本.
- [7] 李光地. 性[A]. 榕村全集[C]. 文渊阁四库全书本.
- [8] 颜元. 上太仓陆桴亭先生书[A]. 存学编[C]. 上海:上海古籍出版社,2000.
- [9] 陆陇其. 太极论[A]. 三鱼堂文集[C]. 同治戊辰刻本.
- [10] 李光地. 理气[A]. 榕村语[C]. 北京:中华书局,1995.
- [11] 陆世仪. 格致类[A]. 思辨录辑要[C]. 光绪江苏书局刻本.
- [12] 汤斌. 嵩阳书院记[A]. 汤子遗书[C]. 文渊阁四库全书本.
- [13] 陆陇其. 读朱子白鹿洞学规[A]. 三鱼堂文集[C]. 同治戊辰刻本.

The tendency of common customs of Neo-Confucian in Qing dynasty

LIN Guo-biao

(Chinese Communist Party School of Hunan Province, Changsha 410006, China)

Abstract: The Neo-Confucian in Qing had much diversity compare to that in Song and Ming Dynasties. The differences can be described as follows: in statement of “Li” and “Qi”, Qing Neo-Confucian laid emphasis on uniformity of them; while in statement of “Xin” and “Xiing”, which considered metal as important source of human nature looking from matter instead of form; in statement of “practice”, which studied the reason of “matter” and “substance”. The neo-confucian put all the knowing and practicing on the “logic of matter” instead of “logic of Heaven”.

Key words: The Neo-confucian in Qing; The Neo-confucian in Song and Ming statement of “Li” and “qi”; statement of “Xin” and “Xiing” statement of “practice”

[编辑:颜关明]

(上接 288 页)

Construction and corrupt practices of Confucian morality of law —— an illustration by Confucian family morality of law

ZHU Chun-hui

(Department of Philosophy, Hunan University of Science and Technology, Xiangtan 411201, China)

Abstract: The thought at the core of the construction of Confucian morality of law is that love has different orders and degrees, including differences in application to people of different social status, intelligence, blood lineages, etc. Confucius summarized the family morality of law from the three generations, and Mencius advanced the “Wu lun Theory”. The Confucian morality of law constructed has a purpose that the morality of law comes from benevolence and is formed by benevolence, and the morality law must reflect the benevolence and can't weakened it. But some Confucian thinkers in Song Dynasty and Ming Dynasty deviated from the purpose, and some of its principles. The Confucian morality of law was constructed on the base of normal human feelings and spiritual ideas, following traits that peculiarity morality of law took priority for general morality of law, with the reality and the appriorism contained, and that logical starting point (deontological theories) deviated from the practice (teleological theories). The Confucian morality of law is faced with the destiny of un-construction in modern times.

Key words: confucian morality of law; family morality of law; law; benevolence; ontology

[编辑:颜关明]