

《明儒学案》的生生哲学

张二平

(国家宗教局 宗教研究中心, 北京 100009)

[摘要] 王阳明良知学的核心是生生,王门后学不断分化,分别对生几、生理、生气、生意有不同的深入体证,总体上显示了理一分殊向气一分殊的演变趋向,性体与心体、理体与气体互相渗透融合,最终导致明末儒学以气取代了理体,成为本体论的新形态,开创了儒学发展的新基调。

[关键词] 良知;生几;生气;生理;生意

[中图分类号] B249.3

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)03-0005-06

中国文化的根本精神是生生哲学。朱子继承儒学重视生生的传统,以“生生之理”释“仁”,明儒承之。黄宗羲《明儒学案》是一部明代儒学发展史,是以王阳明良知学为中心展开的,也是中国生生哲学的新阶段。明初诸儒重视生生。魏庄渠说:“天地生生,只是一团好气,聚处便生,人具此生理,各有一团好意思在心。”(《崇仁学案三》)^{[1]50} 夏东岩说:“吾儒之学,静中须有物,譬如果核,虽未萌芽,然其中自有一点生意。”(《崇仁学案四》)^{[1]68} 薛敬轩说:“人惻然慈良之心,即天地蒿然生物之心。”(《河东学案上》)^{[1]117} “仁是嫩物,譬如草木,嫩则生,老则枯。”^{[1]122} 这都是从生生哲学出发对儒家核心观念“仁”的解释。王阳明重提孟子的“良知”,包含并取代孔子的“仁”,开创了良知学。从此,“良知”,或简称为“知”,成为明代儒学的核心议题。王阳明同样以“生生之理”解释仁、良知。王阳明说:“仁是造化生生不息之理,虽弥漫周遍,然其流行发生亦自有渐。惟其有渐,所以必有发端处;惟有发端处,所以生生不息。”(《姚江学案》)^{[1]205} “天地生意,花草一般,何曾有善恶之分。”^{[1]260} 王阳明很重视“理”,这体现了心学理性化成果。但同时王阳明强调即体即用,也就是即理即气,因此对气的作用也很重视。良知是生生之理,其流行发见,就是生生之气,体用实不可分,体现了生生哲学

的体用关系。阳明后学对生生哲学从不同角度做了进一步深入发展。

一、生 几

王阳明之后,浙中王门继承发展良知学,特别强调“用”,于是对“生机”“气机”“真机”格外突出,讲得较多。值得注意的是,随着即工夫即本体的确立,对从“已发”作用体证“未发”本体的重视,良知学对内丹学有了进一步的吸收,还重视“呼吸之机”。

钱绪山直接讲“知”。他说:“充塞天地间只有此知。天只此知之虚明,地只此知之凝聚,鬼神只此知之妙用,四时日月只此知之流行,人与万物只此知之合散,而人只此知之精粹也。”(《浙中王门学案一》)^{[1]226} 而他常常从生机、真机、气机说明知体:

天地间只此灵窍…则真机活泼。^{[1]226}

思虑是人心生机,无一息可停。但此心主宰常定,思虑所发,自有条理。造化只是主宰常定,故四时日月往来,自不纷乱。^{[1]226}

此心从无始中来,原是止的,虽千思百虑,只是天机自然,万感万应,原来本体常寂。^{[1]227}

知是本体,本体常寂常止,同时常感常动,千思百虑,都有主宰,都有条理,都是天机自然,

[收稿日期] 2018-01-10

[作者简介] 张二平(1978-),男,甘肃甘谷人,北京大学哲学博士,从事中国传统文化研究。

不假人为。

钱绪山主张摄感以归寂，王龙溪主张即寂即感。钱绪山注重未得本体之前的格物工夫，着重于在应感之迹上为善无恶，逐渐恢复本体之无；而王龙溪主张即本体即工夫，寂然不动之本体流行于应感之迹用，更接近王阳明晚年化境。王龙溪主张见在良知，因此更加侧重即用见体，因此对于“生机”、“天机”、“真机”更为强调。他说：

天机无安排，有寂有感即是安排。（《浙中王门学案二》）^{[1]242}

古人说凝命凝道，真机透露即是凝。若真心透露前有个凝的工夫，便是沉空守寂。^{[1]243}

致良知是从生机入手，乃见性之学，不落禅定。^{[1]243}

良知是天然之灵窍，时时从天机运转。变化云为，自见天则。^{[1]244}

良知一点虚明，便是入圣之机。时时保任此一点虚明，不为旦昼梏亡，便是致知。^{[1]246}

吾人心中一点灵明，便是真种子，原是生生不息之机。^{[1]247}

良知之主宰，即所谓神；良知之流行，即所谓气，其机不出于一念之微。^{[1]250}

见在一念，无将迎，无住著，天机常活，便是了当千百年事业，更无剩欠。千古圣学，只从一念灵明识取。^{[1]251}

王龙溪直接指出，“生生不息之机”就是人们心中的一点灵明，就是良知一点虚明，就是见在一念，这一念天机常活，是性体自然之觉，时时从天机运转，变化中自见天理，即神即气，生生不息，是入圣之机。因此，致良知是从生机入手。“良知本顺，致之则逆。目之视，耳之听，生机自然，是之谓顺。视而思明，听而思聪，天则森然，是之谓逆。”^{[1]250}

王龙溪提出了“性”与“息”的关系问题。他认为：“性体自然之觉，不离伦物感应而机常生生。性定则息自定，所谓尽性以至於命也。”^{[1]270}他发展了阳明良知学中的道教内丹学因素，进一步吸纳了天台宗止观法门，更指出，生机也就是呼吸之机。其《调息法》说：

息有四种相：一风，二喘，三气，四息。前三为不调相，后一为调相。……调息与数息不同，数为有意，调为无意。委心虚无，不沉不乱，息调则心定，心定则息愈调，真

息往来，呼吸之机自能夺天地之造化，心息相依，是谓息息归根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，范围三教之宗，吾儒谓之燕息，佛氏谓之反息，老氏谓之踵息，造化阖辟之玄枢也。以此征学，亦以此卫生，了此便是彻上彻下之道。^{[1]255-256}

这段话直接从“呼吸之机”入手融摄三教，一针见血。他还说：“仁是生理，息即其生化之元，理与气未尝离也。人之息与天地之息原是一体，相资而生，《阴符》有三盗之说，非故冒认为己物而息之也。馭气摄灵与呼吸定息之义，不可谓养生家之言，而遂非之方外。方外私之以袭气母，吾儒公之以资化元，但取用不同耳。”^{[1]269}这就是将三教重气的因素纳入良知学理气关系，而以生理为本。黄宗羲说：“此可见二溪学问不同处。近溪入于禅宗，龙溪则兼乎老，故有调息法。”^{[1]248}

二、生 理

江右王门也重视“生机”。但江右王门不是从“已发”，而是从“未发”探究生生之源。邹东廓说：“性字从心从生，这心之生理，精明真纯，是发育峻极的根本。戒慎恐惧，养此生理，从君臣父子交接处，周贯充出，无须臾亏损，便是礼仪三百，威仪三千。”（《江右王门学案一》）^{[1]240}他主张不离戒慎恐惧而言性，不离喜怒哀乐而言性，在日用常行中见真性之机。黄宗羲说：“当时同门之言良知者，虽有浅深详略之不同，而绪山、龙溪、东廓、洛村、明水皆守‘已发未发非有二候，致知即所以致中’。独聂双江以归寂为宗，功夫在于致中，而和即应之。故同门环起难端，双江往复良苦。微念庵，则双江自伤其孤另矣。”^{[1]359}聂双江说：“心之生生不已者，易也，即神也。未发之中，太极也。未发无动静，而主乎动静者，未发也。非此则心之生道或几乎息，而何动静之有哉！”（《江右王门学案二》）^{[1]382}罗念庵提出“先几之学”，对研几之学有新的阐发。其《答陈明水》说：

穹详《周易》与周子之旨，亦与来教稍异。易赞“知几为神”，而以介石先之。朱子曰：“介石如石，理素定也。”是素定者，非所谓寂然者乎？又曰“惟几也，故能成天下之务”，而以惟深先之。朱子曰：“极深者，至精也；研几者，至变也。”是精深者，非寂然者乎？周子言几，必先以诚，故其言曰：“诚无为，几善恶。”又曰：“寂然不动者诚也，感而遂通者神也”，而后继之以几。夫不疾而速、不行而至者谓之神，古曰“应而妙”；不

落有无者谓之几，古曰“微而幽”。夫妙与幽不可为也，惟诚则精而明矣。……必常戒惧，常能寂然，而后不逐于动，是乃所谓研几也。……如此乃谓之知几，如此乃可以语神，亦谓之先几之学，此其把柄端可识矣。^{[1]395-396}

这段话指出心体寂然是知几的前提条件，而常戒惧，才能寂然。这些说法与龙溪良知时时见在说完全不同，而认为要时时收敛，要有收敛精神、归并一处、长令凝聚的工夫。罗念庵说：“知此则几前为二氏，几后为五霸，而研几者为动静不偏。”^{[1]406}“欲得此理炯然，随用具足，不由思得，不由存来，此中必有一窍生生”。（《江右王门学案三》）^{[1]424}黄宗羲说：“按阳明以致良知为宗旨，门人渐失其传，总以未发之中，认为已发之和，故工夫只在致知上，甚之而轻浮浅露，待其善恶之形而为克治之事，已不胜其艰难杂糅矣。故双江、念庵以归寂救之，自是延平一路上人。”^{[1]457}“双江、念庵举未发以究其弊，中流一壶，王学赖以不坠，然终不免头上安头。”^{[1]467}这就是说，江右王门重视本体，采用的是延平传下的求未发之中的工夫方法，这其实是《中庸》已发未发的进路。这种进路以未发为体、为性、为寂，已发为用、为情、为感，有割裂了体用的弊端，与阳明良知学不同。阳明说：“未发时惊天动地，已发时寂天寞地。”认为未发已发、寂感是一非二。陈明水《与聂双江》也指出：“若欲涵养本原停当，而后待其发而中节，此延平以来相沿之学，虽若精微，恐非孔门宗旨矣。”^{[1]462}因为阳明学的根本精神是《孟子》直截了当的良知良能说，与延平所传《中庸》观未发之中气象不同。

江右王门刘两峰、王塘南等人的思路与聂双江、罗念庵不同。刘两峰虽然主张本体常止常寂，但认为发与未发本无二致，戒惧慎独本无二事。刘两峰说：“吾性本自常生，本自常止。往来起伏，非常生也，专寂凝固，非常止也。生而不遂，是谓常止，止而不住，是谓常生。”（《江右王门学案四》）^{[1]432}黄宗羲指出：“盖双江以未发属性，已发属情，先生则以喜怒哀乐情也，情之得其正者性也。”^{[1]431}这就是从性情之辨打通未发已发的割裂。王塘南为刘两峰弟子，其学以透性为宗，研几为要。他对“生几”体察入微，究极一念。他说：“弟昔年自探本穷源起手，诚不无执恋枯寂。然执之之极，真机自生，所谓与万物同体者，亦自盎然出之，有不容已者。”（《江右王门学案五》）^{[1]470}“澄然无念，是谓一念。非无念也，乃念

之至隐至微者也。此正所谓生生之真几，所谓动之微、几之先见者也。此几更无一息之停，正所谓发也。”^{[1]471}在寂静之极，澄然无念，才体察到所谓一念，就是生生之真几，没有一息之停。到此境界，方知体用不二，未发已发不二，原来只有生几。王塘南反复说：

生几者，天地万物之所从出，不属有无，不分体用。此几以前，更无未发，此几以后，更无已发。若谓生几以前，更有无生之本体，便落二见。……但举意之一字，则寂感体用悉具矣。意非念虑起灭之谓也，是生几之动而未形，有无之间也。独即意之入微，非有二也。意本生生，惟造化之机不充则不能生，故学贵从收敛入，收敛即为慎独，此凝道之枢要也。^{[1]471-472}

宇宙万古不息，只此生生之理，无体用可分，无声臭可即，亦非可以强探力索而得之。故后学往往到此无可捉摸处，便谓此理只是空寂，原无生几，而以念头动转为生几，甘落第二义，遂使体用为二，空有顿分，本末不贯，而孔门求仁真脉，遂不明于天下矣。^{[1]472}

孔门真见，盈天地间只一生生之理，是之谓性，学者默识而敬存之，则亲亲仁民爱物，自不容已。何也？此性原是生生，由本之末，万古生生，孰能遏之？故明物察伦，非强为也，以尽性也。释氏以空寂为性，以生生为幻妄，则自其萌芽处便以斩断，安得不弃君亲离事物哉？^{[1]472-473}

他提到“意”，因为是意联系心物的意向，知者意之体，物者意之用，如此体用为一，只在生几见，生理的呈露就是意。他认为“断续可以言念，不可以言意；生几可以言意，不可以言心；虚明可以言心，不可以言性；至于性，则不容言矣。”^{[1]481}这真是对宇宙本体的究竟领悟，但其入手，则偏重于从收敛慎独而入，从空寂之处识取生几，最后破除体用之分，唯独呈现生生之理。他解释研几说：

盖本心常生常寂，不可以有无言，强而名之曰几。几者微也，言其无声臭而非断灭也。今人以念头初起为几，未免落第二义，非圣门之所谓几矣。^{[1]483}

性廓然无际，生几者，性之呈露处也。性无可致力，善学者惟研几。研几者，非于念头萌动辨别邪正之谓也，此几生而无生，

至微至密，非有非无，惟绵绵若存退藏于密，庶其近之矣。^{[1]487}

寂然不动者诚，感而遂通者神，动而未形、有无之间者几，此是描写本心最亲切处。夫心一也，寂其体，感其用，几者体用不二之端倪也。当知几前无别体，几后无别用，只几之一字尽之，希圣者终日乾乾，惟研几为要矣。^{[1]488-489}

诚、神、几是对本心的亲切描写，几贯通诚、神，是对体用不二端倪的描写。只一个几字就可以括尽体用。但是，王塘南的研几说更多的是讲退藏于密之密几，对气机并不重视，更多强调生理。所谓生理就是性，就是透性为宗。他说：“此心之生理，本无声臭而非枯槁，实为天地万物所从出之原，所谓性也。生理之呈露，脉脉不息，亦本无声臭，所谓意也。凡有声臭可睹闻，皆形气也。”^{[1]473}“宇宙此生理，以其万古不息谓之命”，“异学喜谈父母未生前，以为言思路绝，殊不知万古此生理，充塞宇宙，彻乎表里始终，岂离一切，别有未生前可容驻脚？”^{[1]486}“生理浩乎无穷，不可以方所求，不可以端倪执，不可以边际窥。”^{[1]487}所以，他的生几说是偏重于生理或性体的。

三、生 气

泰州学派是阳明后学重要一脉，重要人物有王心斋、罗近溪、耿天台、周海门等。罗近溪以视听言动，为天机自然。他认为孔门《学》《庸》，全从《周易》“生生”一语化得出来。（《泰州学案三》）^[1]他说：

天地之大德曰生。夫盈天地间只是一个大生，则浑然亦只是一个仁，中间又何有纤毫间隔？故孔门宗旨，惟是一个仁字。孔门为仁，惟一个恕字。^{[1]789}

所谓乐者，窃意只是个快活而已。岂快活之外，复有所谓乐哉！生意活泼，了无滞碍，即是圣贤之所谓乐，却是圣贤之所谓仁。^{[1]791}

而圣人之所以异于吾人者，盖以所开眼目不同，故随遇随处，皆是此体流动充塞。一切百姓，则曰莫不日用，鸢飞鱼跃，则曰活泼泼地，庭前草色，则曰生意一般，更不见有一毫分别。^{[1]795}

善言心者，不如把个生字来替了他，则在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之视听言动，浑然是此生生为机，则同然是此天心为复。故言下着一个生字，便心与复

即时混合，而天与地，我与物，亦即时贯通联属，而更不容二也。^{[1]801-802}

罗近溪认为天地只是一个大生，人心只是一个生。耿天台评论说：“近溪安身立命处是无念，余所谓心体尽头处是也。其日用受享提掇人处，只是自然生机，余所谓心体不容自己处是也。盖无念之生机，乃是天体；天体之生机，即是无念，原是一贯。说到此处，难着言詮，只好默契灵识耳。”（《泰州学案四》）^{[1]817}

黄宗羲评罗近溪说：“盖生生之机，洋溢天地间，是其流行之体也。自流行而至画一，有川流便有敦化，故儒者於流行见其画一，方谓之知性。若徒见气机之鼓荡，而玩弄不已，犹在阴阳边事，先生未免有一间之未达也。”^{[1]762}据此说，就生生之机分为生生之体与生生之用而言，黄宗羲认为罗近溪只是见到了气机鼓荡的生生之用，还没有见到作为主宰的生生之体，所以不免玩弄光景，没有见性。

黄宗羲说：“南中之名王氏学者，阳明在时，王心斋、黄五岳、朱得之、戚南玄、周道通、冯南江，其著也。”阳明以后，此派人物所师从绪山、龙溪以及东廓、南野等。南中王门与泰州学案人物同样意气激昂，重视生生之气，多言“生机”、“天机”、“气机”，是从重视气之自然流行的角度讲的。唐顺之说“尝验得此心，天机活泼，其寂与感，自寂自感，不容人力。吾与之寂，与之感，只是顺此天机而已，不障此天机而已。障天机者莫如欲，若使欲根洗尽，则机不握而自运，所以为感也，所以为寂也。”（《南中王门学案二》）^{[1]600}其子唐凝菴说：

盈天地间一气而已，生生不已，皆此也。乾元也，太极也，太和也，皆气之别名也。^{[1]605}

知天地之间，只有一气，则知乾元之生生，皆是此气。知乾元之生生皆此气，而后可言性矣。^{[1]606}

何谓尽人性，尽物性？俾各不失其生机而已。^{[1]607}

仁生机也，己者形骸，即耳目口鼻四肢也，礼则物之则也。……耳目口鼻四肢各得其则，则吾一身无往非生机之所贯彻，其有不与天地万物相流通者乎？生机与天地万物相流通，则天地万物皆吾之所生生者矣，故曰“天下归仁”。^{[1]608-609}

一切喜怒哀乐，俱是此生机作用，除却

喜怒哀乐，别无见生机处。^{[1]613}

人身之气，未尝不与天通……即元始生生之气。^{[1]615}

这可见，唐凝菴更为强调气本，理是气之流行中的条理，认为生机发见于喜怒哀乐，也就是心体之已发。性不过是此气之及有条理处，舍气质之性，并没有义理之性。

黄宗羲说：“楚学之盛，惟耿天台一派，自泰州流入。”^{[1]626}楚中王门蒋道林也从气本讲生机。他说：“盈天地间，有形之物，皆同此气此性，生生之机，无物不可见。子思独举鸢鱼言生生之机，即其飞跃尤易见也。只顺这生生之机，日用百为，无非天聪明用事。”^{[1]629}“宇宙浑然是一块气，气自於穆，自无妄，自中正纯粹精，自生生不息……心是气，生生之心，便是天命之性，岂有个心，又有个性？”^{[1]632}他直接说：“盖气一分殊，即分殊约归动静之间，便是本体。”^{[1]631}此说值得注意，从理一分殊变为气一分殊。

四、生 意

泰州王门王栋最值得注意的是强调“生意”，认为诚意之意不是心之已发，而是心之未发，是心体之主宰，对心体的体察十分深入。他说：

旧谓意者心之所发，教人审几於动念之初。窃疑念既动矣，诚之奚及？盖自身之主宰而言，谓之心；自心之主宰而言，谓之意。心则虚灵而善应，意有定向而中涵，非谓心无主宰，赖意主之。自心虚灵之中，确然有主者，而名之曰意耳。大抵心之精神，无时不动，故其生机不息，妙应无方。然必有所谓主宰乎其中，而寂然不动者，所谓意也，犹俗言主意之意。故意字从心从立，中间象形太极图中一点，以主宰乎其间，不着四边，不赖倚靠。人心所以能应万变而不失者，只缘立得这主宰於心上，自能不虑而知。（《泰州学案一》）^{[1]733-734}

子知穀之萌芽已发者为意，而不知未发之中，生生不息，机莫容遏者，独不可谓之意乎？^{[1]742}

诚意工夫，全在慎独，独即意也。单单吾心一点生几，而无一毫见闻、情识、利害所混，故曰独。^{[1]743}

这样，《大学》八条目中，诚意一条被深深纳入致良知之中，并取得了新的生命力。在王栋认为，圣门诚意之学为先天易简之诀，是未发之中。生意乃生机的根本所在，生意必然发见为生机。

良知天性生机流出，不假见闻安排，心之生机，顷刻不息，若一概尽欲无之，就是自绝其生生不息之机。

刘宗周对“意”之体认最深。黄宗羲评论说：“先生之学，以慎独为宗，儒者人人言慎独，唯先生始得其真。盈天地间皆气也，其在人心，一气之流行，诚通诚复，自然分为喜怒哀乐、仁义礼智之名，因此而起者也。不待安排品节，自能不过其则，即中和也。此生而有之，人人如是，所以谓之性善，即不无过不及之差，而性体原自周流，不害其为中和之德。学者但证得性体分明，而以时保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，觉有主，是曰意，离意根一步，便是妄，便非独矣。故愈收敛，是愈推致，然主宰亦非有一处停顿，即在此流行之中，故曰‘逝者如斯夫！不舍昼夜’。盖离气无所为理，离心无所为性。”（《蕺山学案》）^{[1]1514}刘宗周之学理体与气体、性体与心体只是一个，意为主宰。

刘蕺山认为，“意”是心之所存，而不是心之所发。刘宗周不同意王阳明“无善无恶心之体”之说，而认为“至善无恶心之体”，这种至善无恶就表现为善必好善、恶必恶恶的好恶之情，这种必然性就是心之存主，就是“意”。因为，刘宗周认为“意”乃心之所存，不同意王阳明“意”乃心之所发的说法。这就将好恶之意纳入了心体。这种好恶之意，乃是一种主体自觉自主的意志必然性，所以不同于心之已发的七情。好恶相反相成，虽然具有两种用，其实只是一个生生之几。“怵惕惻隐之心，随感而见，非因感始有。当其未感之先，一团生意，原是活泼地，至三者之心初来，原不曾有，亦已见意之有善而无恶矣。”^{[1]1556}

刘宗周还辨析了心与意、意与念、意与志关系，对“意”的体认细致入微。他说：

意者心之所以为心也。止言心，则心只是径寸虚体耳，著个意字，方见下了定盘针，有子午可指。然定盘针与盘子，终是两物，意之於心，只是虚体中一点精神，仍只是一个心，本非滞於有也，安得云无？^{[1]1554}

心体只是一个光明藏，谓之明德，就光明藏中讨出个子午，见此一点光明，原不是荡而无归者。愚独以意字当之，子午是活适莫，适莫是死子午。^{[1]1556}

心所向曰意，正是盘针之必向南也。只向南，非起身至南也。凡言向者，皆指定向而言，离定字，便无向字可下，可知意为心

之主宰矣……意者心之中气，志者心之根气，故宅中而有主曰意，静深而有本曰志。^{[1]1557}

他认为，意是心的指南针、活子午。离开了意，心体就只是一个虚体，一种光景，荡然无归。“心则是个浑然之体，就中指出端倪来，曰意，即惟微之体也。……微之为言几也，几即意也。”

刘蕺山还说：“理即是气之理，断然不在气先，不在气外。知此，则知道心即人心之本心，义理之性，即气质之本性，千古支离之说，可以尽扫。”^{[1]1523}刘蕺山对“意”的解释，是蕴含了知、情、意各要素的统一体，这是对心体即性体的深刻揭示。“意”既是好恶之情感，又是知善知恶之认知，还是好善恶恶之意志。意者心之中气，又是气本论的表现。

五、结 论

总体上，阳明后学的核心是生生问题，其发展体现在良知本体论上，由生理向生气转变，包含着对“几”问题的特别重视，此即生机、气机、天机、真机等，理一分殊于是向气一分殊演变。这种由理之体、气之用向气之体用论的转变，包含了儒家心学对道家内丹学的吸收，最终导致明末儒学以气体取代了理体，成为本体论的新形态，开创了明清儒学发展的新基调。

[参 考 文 献]

[1] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 中华书局, 2013.

(责任编辑: 谢光前)

The Philosophy of the Wisdom of Life in Works Recording Lives and Philosophical Thoughts of Confucianism in the Ming Dynasty

ZHANG Er-ping

(Center for Religious Studies of State Bureau of Religious Affairs, Beijing 100009, China)

Abstract: The core of Wang Yangming's theory of conscience is the wisdom of life, and his disciples constantly developed it into different schools and respectively demonstrated life, physiology, spirits, vitality. On the whole, the theory shows the trend of evolution from universality and particularity of noumenon to universality and particularity of morale. The interpenetration of nature and mind, noumenon and morale eventually led morale to replace noumenon in Confucianism in the late Ming Dynasty, which became a new form of ontology and a keynote of the development of Confucianism.

Key words: Conscience; Life; Spirits; Physiology; Vitality