

冯友兰伦理思想的精神特质与理论旨趣

张克政, 范鹏

(西北民族大学马克思主义学院, 甘肃兰州, 730030; 甘肃省社会科学院, 甘肃兰州, 730070)

摘要: 冯友兰是我国现代一位重要的伦理学家。与传统儒家伦理学将彰显理性自觉, 追求精神、意义世界的理路建立在道德人性论基础上不同, 冯友兰从理性人性论这一理论进路, 建构了以理性主义为精神特质的伦理思想体系。开明人的理性精神并不是冯友兰伦理思想体系的最终归宿, 其理论旨趣是期望人们运用理性, 不断提高精神境界, 最终成就“极高明而道中庸”的理想人格, 以妥善安顿自身。

关键词: 冯友兰; 伦理思想; 理性主义; 理想人格

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)04-0142-08

一、作为伦理学家的冯友兰

冯友兰先生不仅是我国现代著名哲学家、哲学史家和教育家, 而且是一位重要的伦理学家。我们注意到, 国内一些讨论伦理学基本问题的重要著作在罗列或者说明一些重要的伦理学问题时, 往往把冯友兰先生作为某种观点的重要代表人物提及, 这可以说是一个依据。更重要的依据是, 冯友兰先生不仅有自己的伦理学主张, 而且能自成一家之言并以此与其他伦理学家甚至与站在同一立场、主张同样观点的伦理学家有所区别。

第一, 冯友兰先生一生都在关注伦理学最根本的问题, 即建立在是非基础上的善恶关系问题。所谓建立在是非基础上的善恶关系问题, 就是对人的行为之是与非有明确的主张, 并以是为善、以非为恶即以善恶论是非, 而明确提出何者为善、何者为恶, 最终使人明白如何从善去恶的问题。凡是涉及并明确回答这一问题的思想家、理论家我们可以说他明确的伦理主张, 凡能对这一问题作出明确回答并系统论证的我们则可以称其为完全意义上的伦理学家。冯友兰先生一生始终在关心、关注并致力于研究、解决这一基本问题, 因此可以说他是 20 世纪中国哲学史上为数不多的几个伦理学家之一。

第二, 冯友兰先生几乎在所有重要的伦理学问题上都有明确主张并有相当影响。在善恶、道德、人性、义利、群己、志功、理想人格、修养功夫、生活方法等重要的伦理学问题上, 冯友兰先生都提出了明确主张, 形成了相对完整的理论。例如, 在是非善恶问题上主张凡是符合人之所以为人的那个是的就是善的; 反之, 凡是不符合人之所以为人的那个是的就是恶的。道德是社会之理所规定的用以维持社会存在的基本规律, 道德对于人类社会是“必要的善”而不是“必要的恶”, 更不是“不必要的恶”。在人性问题上认为人之最特出者是理性, 人的理性兼有理智理性与道德理性二义。在义利问题上主张公利即义, 私利即利, 义高于利, 义利相反相成、对立统一。在群己问题上既看到了个人与社会对立的维度, 更突出强调了二者的统一, 认为个人只有在与他人的关系中、在社会的全中始能存在、发展、完全。在志功问题上深刻区分了行为过程中的“意向的好”与“意向所向底好”。另外, 冯友兰先生明确了“仁至”与“义尽”的区别。在功利境界内部把用善的手段达到为己之目的的英雄与用恶的手段达到为己之目的的奸雄加以分别, 等等。这些伦理主张不仅因其新奇独特而引人注目, 且由于说理之充分而影响广泛。

第三, 冯友兰先生构建了一个严整的伦理思想体系。能对伦理学的一些重要问题作出明确回答的思想家我们可以称其为伦理思想家, 能对关于这些问题的

收稿日期: 2013-12-18; 修回日期: 2014-06-20

基金项目: 2012 年度甘肃省社科规划项目(12093ML); 2013 年中央高校基本科研业务费专项资金项目(31920130101)

作者简介: 张克政(1980-), 男, 甘肃临洮人, 西北民族大学马克思主义学院副教授, 主要研究方向: 中国伦理思想史; 范鹏(1959-), 男, 山西新绛人, 甘肃省社会科学院教授, 主要研究方向: 中国哲学史

伦理思想进行逻辑整合而建立一个理论体系的方可称为伦理学家。冯友兰先生的伦理思想由释解天道而体认人道, 由了解人性而分析人生问题, 由人生问题之解决而树立人生理想, 为成就理想人生而开显修养功夫, 提出了自己的天人关系论、人之本性论、人生问题论、人生理想论、人生修养论, 由此形成了一个严整的伦理思想体系。这一伦理思想体系的可贵之处还在于, 它并没有因希贤希圣而遗忘社会上的大多数人, 而是广开法门, 为人们指引了在凡向圣的新的生活方式。

第四, 冯友兰先生厘清了中国哲学所涉及的一些基本伦理问题的概念。冯友兰先生运用自己所掌握的西方哲学逻辑分析的方法厘清了中国传统哲学中讨论基本伦理问题时所涉及到的许多模棱两可、歧义丛生的概念, 不仅加深了人们对中国传统伦理思想的理解, 而且为接着中国哲学的优秀传统深入探索伦理学问题提供了基本的讨论基础。例如是非问题、善恶问题、仁义问题、义利问题、志功问题、情理问题、境界问题等等, 冯友兰先生对这些问题所涉及的基本概念都从现代哲学的角度和自己的立场做出了明确界定, 使他的主张和别人的观点都变得比较明确, 这就为后人学习掌握中国传统哲学的伦理主张和研究冯友兰先生自己的伦理思想奠定了学术基础。

第五, 冯友兰先生是 20 世纪中国伦理思想史上的一个重要人物。20 世纪中国伦理思想史主要分为以为党国效力为特征的国民党官方的政治伦理思想、以为人民服务为核心的中国化的马克思主义伦理思想和以民族振兴为职志的新传统哲学(新儒家、新道家、新气学)的伦理思想。冯友兰先生的伦理思想是新传统哲学伦理思想的重要代表, 他由此也成为 20 世纪中国伦理思想史上一个具有承前启后性质的重要人物。他之所以重要不仅是由于其思想之深刻而有影响, 还因其半官方学者的身份和在学术思想上的吸纳百家的包容性, 20 世纪中国伦理思想史上几种主要的思想学说可以说都为他所吸收与重视。

二、以理性主义为精神特质的伦理学体系

仔细审视冯友兰先生的伦理思想体系, 不难发现, 理性主义是其精神特质。

西方哲学、伦理学自诞生之日起, 就一直与自然科学思想紧密相联, 以理性主义为主要传统。近代, 黑格尔以其特有方式使从亚里士多德以来的西方哲学家们所怀抱的让哲学、伦理学成为科学的理想最终得

以实现。然而, 随着黑格尔哲学的解体, 传统形而上学终于日薄西山, 原本涌动于西方理性主义历史长河底层的非理性主义思潮这一“暗流”, 终于冲到了光天化日之下, 堂而皇之地登上了哲学、伦理学乃至整个文化舞台, “反本质主义”“本能冲动造反逻各斯”“告别现代性”等一时成为时代旗帜。与理性的相对衰落相伴随的是精神、意义世界的失落, 这种失落首先表现为意义的迷失、价值的危机, 以及各种弥漫于人生的虚无感、荒诞感等等。而精神、意义世界失落的内在之维, 则以精神、意义本身的消解为内容。在 20 世纪 60 年代兴起的“后结构主义”或“解构主义”哲学那里, 这一趋向取得了典型形式。“解构主义”哲学以不确定性为关注对象, 拆解现存的结构, 放弃逻辑的整合, 拒绝任何确定的解释。要言之, 它不断地超越给定的视域, 否定已达到的意义, 但又永远不承诺新的精神、意义世界, 这就在相当程度上封闭了走向精神、意义世界的道路。

与西方不同, 中国哲学、伦理学从产生之初, 便一直与社会人生相结合, 以探究人生真义, 提出一套意义、价值系统, 以为人生找寻安身立命之地为鹄的。其中又以儒家哲学、伦理学为典范。近代以来, 儒家思想日趋边缘化, 甚至成为反动、腐朽的代名词, 以儒家思想为根柢的传统社会人生秩序由此逐渐走向崩溃。此时, 中国人面临的不仅仅是器物制度层面的危机, 更是文化精神层面的危机。正是在这样的历史境遇之下, 正是在儒家思想几被完全否定的紧要关头, 现代新儒家“贞下起元”, 开出了精深的哲学思想和崇高的文化理想, 从而在某种程度上应对并化解了这种危机。这一历史进程, 与春秋战国时期周文疲敝、礼崩乐坏, 孔孟反而为儒家旧统注入新的生命力的历史何其相似! 与现代西方非理性主义者蔑视理性, 消解精神、意义世界的进路不同, 现代新儒家采取了彰显理性自觉, 追求精神、意义世界这一基本进路。

彰显理性自觉, 追求精神、意义世界这一进路不仅仅为现代新儒家所采取, 毋宁说, 它是儒家一以贯之的理路。先秦原儒就有此种致思倾向。孔子要求“志于道”, 建立“仁智统一”“内圣外王”的理想人格, 从而达到“从心所欲不逾矩”的人生境界。《中庸》提出“诚”的要求: “唯天下至诚, 为能尽其性; 能尽其性, 则能尽人之性; 能尽人之性, 则能尽物之性; 能尽物之性, 则可以赞天地之化育; 可以赞天地之化育, 则可以与天地参矣。”又说: “诚者非自成己而已也, 所以成物也。成己, 仁也; 成物, 知也。性之德也, 合内外之道也。”这种成己成物、内外合一的“诚”的境界, 可以看作是极高明而道中庸的具体展开, 而它

的内在特征,就是仁道原则(仁)与理性原则(知)的统一。宋明新儒家同样没有离开对人的精神、意义世界的关注。宋明新儒家固然表现出某种本体论的兴趣,但其本体论往往又逻辑地关联着境界哲学,换言之,其本体论是作为境界哲学的基础而建立的。在这方面,王阳明的心物关系论颇具典型意义。在王阳明看来,存在与境界本质上是统一的。就本体论而言,精神、意义世界中的存在离不开意向活动(意之所在便是物);从境界哲学角度看,内外合一,心物无间,总起来即是“本体原无内外”^[1]。在这种境界中,人己、物我之间不再呈现为相互对峙的二重序列,主体内不觉其一身,外不察乎宇宙,小我与大我融为一体。现代新儒家则更倾心于建构境界哲学,其中最具代表性的就是冯友兰先生的“人生境界说”和唐君毅先生的“心灵九境说”。

传统儒家哲学、伦理学虽然自始就有彰显理性自觉的致思倾向,但是总的来看,这一倾向多少是被德性主义传统所覆盖的,理性主义总是处于幽暗不明的状态。这突出地表现在传统儒家的人性论思想之中。传统儒家的人性论是以德性主义为本位的理论形态,或称为道德人性论,其中又以孟子为代表的性善论为主体和主流。以性善论为主体和主流的道德人性论是传统儒家认定“人皆可以为尧舜”的主要根据。而且,道德人性论在很大程度上决定了传统儒家哲学、伦理学中人生修养理论特别发达,并为成就理想人生指明了“成性”“复性”的基本进路。

作为现代新儒家的主要代表人物之一,冯友兰先生的伦理思想同样采取了彰显理性自觉,追求精神、意义世界的基本理路。但是,与传统儒家将这一理路主要建立在道德人性论基础上不同,冯友兰先生的这一理路主要是奠基于理性人性论之上的。冯友兰先生认为,人的本质属性中最主要、最重要的就是理性。这一思想贯穿于其伦理思想体系的始终,渗透在其伦理思想的各个方面。在《新世训》中,冯友兰先生把“尊理性”作为首要的生活方法。“尊理性”之所以高于“行忠恕”“为无为”等其他九条生活方法,是由人的本质决定的。他明确指出,“人之所以异于禽兽者,即在其在是理性底”^{[2](352)}。而“所谓理性有二义:就其一义说,是理性底者是道德底,就其另一义说,是理性底者是理智底”。所以,“人之所以异于禽兽者,在其有道德底理性,有理智底理性”^{[2](351)}。宋明道学家在解释人禽之别时,只注重人的道德理性;西洋人说人是理性动物时,只注重人的理智理性。冯友兰先生说人是理性的,不仅重视人的理性的道德方面,而且重视人的理性的理智方面。正因人有理智理性,才有

理智活动;人有道德理性,才有道德活动。虽然人是理性的,但人又不是完全理性的,所以人才会有某些不道德的行为和不聪明的举动。冯友兰先生指出,人虽然不完全是理性的,但完全的理性的是“做人”的最高标准。在道德理性与理智理性两方面都完全的人即是圣人,即是“人之至者”。冯友兰先生将“尊理性”作为首要的新的“生活方法”,以“尊理性”统摄其他九条生活方法,即是以理性精神作为人的本质和人应该有的人生态度。

在《新原人》中,冯友兰先生进一步阐发人的理性精神,以觉解为标准建构起了人生境界说。他说:“若问:人是怎样一种东西?我们可以说:人是觉解底东西,或有较高程度底觉解底东西。”^{[2](472)}这实际上是将觉解作为人的本性。觉解究其实质,与理性是相通的。觉解的对象是宇宙人生。人不仅可以对自我以外的事物有觉解,而且可以对自我及自我的生活有觉解。人对宇宙人生的觉解不同,宇宙人生对于人的意义也就不同。因觉解而产生的宇宙人生对于人的不同的意义便构成人的不同的境界。亦即是说,境界的高低与大小取决于意义的大小与多少,而意义的大小与多少又取决于觉解的对象和程度。根据觉解这一标准,他将人所可能享有的境界划分为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界四种。觉解越深越多,人生境界也就越高越大。由于觉解与理性在根本上是相通的,所以,冯友兰先生以觉解作为划分人生境界的标准,实际上就意味着将人的理性精神贯入了人生境界提高的整个过程。从这一意义讲,人生境界说就是传统人生哲学在现代的理性化形态。

冯友兰先生对觉解、理性的重视还体现在他为人人生境界之提高而架构的功夫理论中。冯友兰先生功夫理论的核心是“学养”。“学”即觉解,“养”即“用敬集义”。在“学养”功夫中,他特别重视“学”,充分注意到了觉解、理性对于提高人生境界的关键作用。这一思想倾向在他对天地境界的言说中表现得最为明显。他认为,人如果能运用理性而觉解理、气、道体、大全这几个哲学观念,“则可从大全,理及道体的观点,以看事物。从此等新的观点以看事物,正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式观点,以看事物。人能从此种新的观点以看事物,则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种新意义,使人有一种新境界,此种新境界,即我们所谓天地境界。”^{[2](562-563)}在《新原道》中,他明确指出:“新理学中底几个主要观念,不能使人有积极底知识,亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念,可使人游心于‘物之初’。道体及大全的观念,可使人游心于‘有之全’。这些观念,可使人知天,事

天, 乐天, 以至于同天。这些观念, 可使人的境界不同于自然, 功利, 及道德诸境界。”^{[3](136)}在这里, 他以觉解说境界, 认为通过对这几个哲学观念的了解, 并从这几个观念看待事物, 即可进入天地境界。在《新知言》中他又说: “人学形上学, 未必即有天地境界。但人不学形上学, 必不能有天地境界。”^{[3](144)}晚年, 他仍然坚持这种信念: “我在《新原人》中指出, 人的精神境界可能有四种: 自然境界, 功利境界, 道德境界, 天地境界。天地境界最高, 但达到这种境界, 非经过哲学这条路不可。”^{[4](648)}这就是说, 理性的哲学活动是进入天地境界的必经阶段和必要条件。这就明确指出了人生境界与觉解、理性认识的不可分性。但是, 这也绝不意味着境界可以归结为单纯的理性认识问题, 它还有人生实践和生命体验问题, “作为意义视域与意义世界, 境界不仅形成于, 而且也具体地体现于人的全部实践之中。”^[5]

需要指出的是, 冯友兰先生以理性规定人性, 虽然改变了传统儒家德性主义为主的人性论的基本面貌, 但是, 其理性人性论并没有因此而与传统儒家的道德人性论两相对立。其一, 他所谓理性不是普通意义上的理智层面的理性, 而是兼有道德理性与理智理性二义的理性。服从“道德底理性”的活动, 为“道德底活动”; 服从“理智底理性”的活动, 为“理智底活动”或“理智的活动”^{[2](351)}。在他看来, 无论从理性的哪一义讲, 人都是理性的, 但又不是完全理性的, 做到完全理性是人的最高标准和目的。其二, 他认为, 道德也是人区别于其他动物的特性, 是人的本质、人性的内容之一。他说: “人之有社会, 行道德, 不能不说是人之所以异于禽兽者之一重要方面。所以在人之定义中, 我们必须说及人之有社会, 行道德。此是人之定义之一部分底内容, 亦即是人之理、人之性之内容。”^{[2](91)}在《新理学》“性心”章中他重点分析、阐述了人性的善恶与人的道德性, 认为人之性是彻头彻尾无不善的。所以, 他也是主张道德人性论的, 并没有背离传统儒家的人性主张。

同时也应承认, 虽然并未背离儒家传统, 但冯友兰先生的理性人性论确实与传统儒家的道德人性论有很大不同。他认为, 人是理性的, 也是道德的, 但归根结底, 人还是理性的, 人有理性是人有道德性的基础和前提。其一, 人有道德理性, 才有道德行为, 而道德理性是理性之其中一种, 所以理性比道德更根本, 理性比道德更能体现人的本质; 其二, 理性包括道德理性与理智理性两种, 说人是理性的, 可以完整解释人为什么是道德的, 而只说人是道德的, 却无法圆满回答人为什么是理性的。在他看来, “理性可兼道德”,

而“道德不兼理性”。

总之, 正是基于理性人性论, 冯友兰先生的人生境界说、人生问题论、人生理想论、人生修养论和生活方法论才得以成立: 正因为人是有觉解的、有理性的, 宇宙人生才对人有了意义, 宇宙人生对于人的不同的意义便构成了人的不同境界; 正因为人是有觉解的、有理性的, 人觉解到了人之理、社会之理的内容, 所以才能正确看待义利、群己、志功等人生问题; 也正是由于人是有觉解的、有理性的, 人觉解到了人之理、天之理即做人的标准, 觉解到了其所应该, 因而才不安于事实上的不完全, 才努力追求精神境界的提高和理想人格的成就; 也正是由于人是有觉解的、有理性的, 人认识到精神境界的提高、理想人格的成就不可能是自然而然的, 因此才自觉地运用“学养”功夫, 以求日益趋近理想的人生境界; 还是因为人是有觉解的、有理性的, 人意识到理想人生虽然不是每一个人都能够享有的, 但是过一种不违反道德的生活却是每一个人都可以做到的, 所以才自觉地运用新的生活方法, 以期过一种值得生活的生活。

三、以“极高明而道中庸”为理想人格的伦理学旨趣

成就“极高明而道中庸”的理想人格, 是冯友兰先生伦理思想体系的理论旨趣。

现代化进程中, 人们比以往任何时代都更深切地感受到了物质文明的巨大力量。然而, 在人们颂扬现代物质文明的同时, 一个无可回避的问题正在日益凸显: 在物质文明极度扩张的现代, 人自身的位置究竟何在? 人生的意义与价值究竟何在? 这一问题内含着一个令人困惑的悖论: 现代人拥有了一切, 但却始终无法安顿自身。从尼采到弗洛姆再到福柯, 从“上帝死了”的宣判到“人死了”的呐喊, 都从不同维度突出了这一问题和悖论的重要性与紧迫性。

近代以降, 我国也步入了现代化进程, 中国人也遭遇了上述问题和悖论。正是出于对上述问题和悖论的深刻体认, 现代新儒家自觉的目的之一就是努力为人们寻找应对之道和化解之法, 以妥善地安顿自身。冯友兰先生的哲学、伦理思想就是这种努力的理论表现形态之一。

冯友兰先生伦理思想的精神特质是理性主义, 但开明人的理性精神并不是其最终目的, 而只是其追求精神、意义世界的手段。冯友兰先生的本意是希望人们运用其理性, 不断提高精神境界, 最终成就“极高明而道中庸”的理想人格, 以妥善安顿自身。

要讨论冯友兰先生用以安顿人身的理论,不能绕开他的哲学观。他在《人生哲学》中说:“哲学者,求好之学也。”其功用在于“于诸好之中,求惟一的好(即最大最后的好);于实际的人生之外,求理想人生”^[6]。在《新理学》中他认为:“哲学乃自纯思之观点,对于经验作理智底分析、总括及解释,而又以名言说出之者。”^{[2](6)}哲学“以心静观真际,可使我们对于真际,有一番理智底,同情底了解。对于真际之理智底了解,可以作为讲‘人道’之根据。对于真际之同情底了解,可以作为入‘圣域’之门路”^{[2](13)}。《新知言》说:“哲学是对于人生底,有系统底,反思底,思想。”^{[3](142)}形上学“不能使人有更多底积极底知识。它只可以使人有最高底境界”^{[3](144)}。在《中国哲学简史》中他说:“至于我所说的哲学,就是对于人生的有系统的反思的思想。”^{[7](6)}中国哲学的功用“不在于增加积极的知识(积极的知识,我是指关于实际的信息),而在于提高精神的境界——达到超乎现世的境界,获得高于道德价值的价值”^{[7](8)}。中国哲学的任务就是使人养成内圣外王的圣人人格^{[7](11-13)}。80年代,他在《中国哲学史新编》中指出:“哲学是人类精神的反思。”^{[8](15)}“哲学的作用有两方面,一是锻炼、发展人的理论思维的能力,一是丰富、提高人的精神境界。”^{[8](31)}晚年写作《中国哲学史新编》“总结”时,他重申:“哲学不能增进人们对于实际的知识,但能提高人的精神境界。”^{[4](648)}可见,在其一生的不同时期,他对于哲学的定义的侧重点虽不尽相同,但对于哲学的功用的理解却是一以贯之的,这就是:哲学能够丰富和提高人的精神境界,帮助人们成就理想人生。这是冯友兰先生的哲学定见。

基于对哲学的性质和功用的洞见,冯友兰先生建构起了人生境界说。人生境界说是“新理学”哲学体系的核心和归宿。人生境界的提升过程,实即理想人格的开显与成就过程。在这里,境界规定着人格的内在特征,人格反过来又有以一种整体的自我的精神形象展现着境界的品质。透过道德境界与天地境界,冯友兰先生最终为人们树立了以极高明而道中庸为根本特征的理想人格范型:贤人和圣人。在他看来,贤人虽然也可称为理想人格,但由于贤人尚未达到“极高明”的最高标准,因此还不是理想人格的极致。理想人格的极致是圣人,圣人做到了完全意义上的“极高明而道中庸”。

冯友兰先生认为,“极高明而道中庸”是中国哲学的主要精神和这种哲学精神熏陶、浸染、塑造的理想人格的根本特征。他指出:“中国哲学有一个主要底传统,有一个思想的主流。这个传统就是求一种

最高底境界。这种境界是最高底,但又是离不开人伦日用底。这种境界,就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学,我们说它是‘极高明而道中庸’。”^{[3](5)}

首先,“极高明而道中庸”是中国哲学的主要精神。冯友兰先生认为,虽然中国哲学中的每一家每一派都在讲内圣外王之道,但并不是每一家每一派的哲学都能合乎极高明而道中庸的标准。总体来讲,杨墨哲学、名家哲学、老庄哲学、易庸哲学、汉儒哲学、玄学、禅宗哲学都各有偏颇,要么偏于极高明一面,要么偏于道中庸一面,要么两方面都有所欠缺;只有孔孟哲学和宋明道学较好地统一了“极高明与道中庸”,但是孔孟哲学和宋明道学也并未符合“极高明”的最高标准。他认为:“中国哲学的精神的进展,在汉朝受了逆转,经过了三四百年,到玄学始入了正路。中国哲学的精神的进展,在清朝又受了逆转,又经过了二百年,到现在始又入了正路。”^{[3](126)}他自信新理学就是中国哲学“极高明而道中庸”精神的最近的进展。新理学是“接著中国哲学的各方面的最好底传统,而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评,以成立底形上学”^{[3](127)}。一方面,新理学是接着宋明道学中的理学讲的,所以它在应用方面同于儒家的道中庸;另一方面,新理学又是经过现代新逻辑学洗礼的,它玄虚的语言有似于道家、玄学和禅宗,在“极高明”方面超过了先秦儒家和宋明道学。所以,新理学是最符合“极高明而道中庸”标准的哲学。

其次,“极高明而道中庸”是达到最高精神境界的圣人的根本特征。冯友兰先生认为:“《中庸》的主题是‘极高明而道中庸’。它的最后目的是要达到‘合内外之道’的精神境界。在其中主观、客观的界限消失了,个体与天地合一了,万物都一体了,这是‘极高明’。但是这种极高明就在极平凡的生活之中。”^[9]中国哲学的主要精神是“极高明而道中庸”,具有这种精神的中国哲学的任务就是使人养成“极高明而道中庸”的圣人人格。冯友兰先生建构的最符合中国哲学“极高明而道中庸”精神的新理学的最终指向也是提升人生境界,成就“极高明而道中庸”的理想人格。

冯友兰先生认为,孔子所说的圣人的境界有似于事天、乐天的境界,孟子所说的具有浩然之气的人的境界可以说是同天境界。以孔孟为代表的早期儒家是在实行道德中求最高的境界,他们没有完全看清道德境界与天地境界的界限,所以他们虽然在某种程度上统一了极高明与道中庸,但于境界的高明方面还没有达到最高标准。道家的圣人也处在与天地为一的境界,但道家常常把原始的无知混同于后得的无知,因此对

于自然境界与天地境界的分别看得不是十分明显; 还由于道家视人与天、方内与方外为两行, 以为只有心斋坐忘、绝圣弃智才能成为圣人, 所以其圣人是极高明有余而道中庸不足, 还没有将二者统一起来。玄学中的圣人虽极欲消除高明与中庸的对立, 但由于仍然视高明与中庸为两行, 有离人出世的倾向, 所以仍有道中庸方面的不足。禅宗所说圣人进一步统一了高明与中庸, 但尚未完全达到“极高明而道中庸”, 因为既然担水砍柴就是妙道, 又何须出家? 何以“事父事君”不是妙道? 可以说也没有达到彻底的道中庸。宋明道学所谓的圣人已把极高明与道中庸、内与外、本与末、精与粗等的对立统一了起来, 圣人所做之事虽不离人伦日用, 但他所做之事对于他的意义却是超道德的, 是永恒的理的实例, 圣人可在其社会中所居之位, 做日用之事, 于洒扫应对中至尽性至命之地; 但是, 宋明道学中的圣人仍有未达处, 即把艺术创作等不是一般人所做的事看作是玩物丧志, 而不知做这些事同样可以尽性至命, 所以在极高明方面还有一丝缺憾。

只有最符合“极高明而道中庸”精神的新理学中的圣人, 即天地境界中的人, 做到了“极高明与道中庸”的完美统一。冯友兰先生认为, 新理学是一种完全不著实际的新的形上学。在新理学的形上学的系统中, 有理、气、道体、大全四个主要的哲学观念, 它们不能使人有积极的知识 and 驾驭实际的能力, 但是却能使人获得最深的觉解, 达到最高的境界, 成就最理想的人格, 即极高明而道中庸的圣人人格。他指出: “极高明而道中庸, 所谓极高明是就人的境界说, 道中庸是就人的行为说。”^[10]就圣人的觉解和境界说: 圣人对宇宙人生有最多、最深的觉解, 其理性处于最明觉的状态, 此之谓极“明”; 因有最深的觉解而有最高的境界, 此之谓极“高”。他说: “天地境界, 需要最多底觉解, 所以天地境界, 是最高底境界。至此种境界, 人的觉解已发展至最高底程度。至此种程度人已尽其性。在此种境界中底人, 谓之圣人。”^{[2](501)}就圣人的行为说: 圣人并不做与众不同的事, 他所做的事就是平常人日常所做的事, 此为道“庸”; 无论他做的平常的事是什么事, 他都能完全依照各种理的规定, 做得恰到好处, 此为道“中”。他说: “在天地境界中底人, 并不需要做些与众不同底事。他可以只做照他在社会中所有底伦职所应做底事。……这些事还是这些事, 不过因为他对于宇宙人生, 有深底觉解, 所以这些事对于他都有一种意义, 为对于在别底境界中底人所无者。此所谓‘即其所居之位, 乐其日用之常’。”^{[2](578)}又说: 圣人“虽是‘经虚涉旷’, 但他所做底事, 还可以就是人伦日用中底事。他是虽玄远而不离实用”

^{[3](137)}。这即是说, 在圣人这里, “极高明与道中庸”是一行而非两行, 圣人具有的是即世间而出世间的品格。换言之, 圣人就是贯通了天道与人道、结合了神圣与凡俗、化解了理想与现实的矛盾的人: 一方面, 圣人达到了与天道相通的神圣的理想境界, 这是圣人的终极至上性; 另一方面, 圣人成就于与人道相联的凡俗的现实生活, 这是圣人的经世致用性。天道与人道、神圣与凡俗、理想与现实虽分属两极, 但在圣人这里又是两极相通的。

“极高明而道中庸”这一根本特征具体表现和进一步落实到圣人的知、情、意、行四个方面, 圣人即可赋有以下特征: 第一, 有知而无知。就有知说, 圣人对宇宙人生有最深的觉解。就无知说, 圣人处在“同天”境界, “同天”之“天”是大全, 大全不可思议, 所以“同天”境界也不可思议, 不可思议的即是不可了解的。冯友兰先生认为不可思议、不可了解者, 仍需思议、了解之, 思议、了解之后, 又知其是不可思议、不可了解的。这即是说, 不可思议、不可了解是思议、了解的最高收获。“同天”境界就是人们以最深的觉解思议、了解而后得到的, 达到“同天”境界后, 圣人又知“同天”境界是不可思议、不可了解的。这样, 圣人就由有知走向了无知, 有知和无知就达到了某种统一。但是, 圣人的无知是后得的无知, 与自然境界中的人的原始的无知不同。第二, 有我而无我。“我”有“有私之我”与“主宰之我”两义。从“有私之我”讲, 圣人廓然大公, 仁爱无私, 不仅无人我之分, 而且无物我之别, “有私之我”已完全消融于宇宙大全之中, 因此无我。从“主宰之我”讲, 圣人自同于宇宙大全, 万物皆备于“我”, 他不仅是自己的主宰, 更是社会、宇宙的主宰, 是真正的“主宰之我”, 所以又有我。在这里, 有我以无我为前提, 必先无我, 而后才能有我, 必先无“假我”, 而后才能有“真我”。圣人正是有“真我”而无“假我”的人。第三, 有为而无为。圣人顺理应事。理是人伦人职与天伦天职之所当然, 事是尽人伦人职与尽天伦天职时的所作所为。就“顺理”以应事说, 圣人的一切行为都是顺着人伦人职与天伦天职之所当然做出的, 都是自然而然的, 所以无为; 就顺理以“应事”说, 圣人尽人伦人职与尽天伦天职时的行为都是自主、自觉做出的, 所以又是有为的。顺理以应事就是无为而有为。在这里, 有为是圣人行为的手段, 无为是目的。第四, 物物而不物于物。圣人自同于大全, 因此其肉体虽为自然中的一物, 但由于其觉解已超越自然, 所以又自觉不是自然中的一物。圣人可以以别物为物, 而别物不能以其为物, 所以物物而不物于物。第五, 超越利害。圣人

无我，所以在放弃自己的利时，并不需要一种特别的努力和选择，因而超越了利害。但圣人又知他人是求利避害的，所以，他又为他人和社会兴利除害。他不仅为他人和社会兴利除害，更为宇宙兴利除害。第六，超越方内方外。传统道家 and 佛家以人伦日用之内的事为方内，以人伦日用之外的事为方外，以为只有做方外事才能成为圣人。而天地境界中的圣人却超越了方内方外之分，方内即是方外，方外即是方内，圣人做方内事与做方外事的意义是相同的。第七，超越动静。传统道家 and 佛家以做方内事为动，以做方外事为静，认为只有静才是圣人的特征。而天地境界中的圣人的人生是一种静亦定、动亦定，即超越动静的求定的人生。做到了定，即可常住于“同天”境界，即可常保圣人这一理想人格。第八，超越生死。圣人自同于大全，自同于大全即可自同于理世界。而理世界是永恒存在的，所以圣人也是永恒存在的。不过，圣人这种永恒存在，只是精神和思想上的永恒存在，其物质的身体是有生灭的。换言之，圣人存顺歿宁，完全了然生死都是顺化，其身体虽顺化而生死，但在精神上是超过死的。第九，从圣人的情感和意志状态讲，由于圣人达到了“体与物冥”“万物皆备于我”的境界，所以圣人不仅有与他人痛痒相关的情感，而且有与宇宙万物痛痒相关的情感，即至大至真的“仁”的情感；圣人的行为也不再需要一种特别有意的努力和选择，而完全可以“不思而得”“不勉而中”“从心所欲不逾矩”。第十，最自由。圣人超越了主客之分，超越了动静对立，在精神上、思想上自同于大全。在精神上、思想上自同于大全，即可在精神上、思想上完全不受任何限制，即达到精神上、思想上的完全自由。圣人对于宇宙人生有最深最多的觉解，所以圣人即使未必了解某理的全部内容，更未必知晓一切理的全部内容，但是，由于圣人的行为都是自觉的道德行为，所以圣人必然对于各种关于道德之事的理的内容有最清楚的认识，圣人因此而获得道德实践中的最大自由。从上述意义上讲，圣人人格就是一种自由人格，而圣人的人生就是启真储善的自由人生。

如上，冯友兰先生的伦理思想体系最终完成于完美人格典范的挺立：感通天地宇宙而又不离人伦日用的圣人。圣人一方面于日常生活中追寻存在的终极意义，不断扬弃自身存在的自在性与有限性，使自身存在日益获得超越性；另一方面圣人追寻存在的终极意义又以日常生活为根据，不断消除终极关切的抽象性与玄虚性，使终极关切日益具有现实性。这种“极高明而道中庸”的圣人极好地诠释了人的存在的现实性与超越性以及日常生活与终极关切沟通的可能性。正

是因为有了日常生活和终极关切相沟通的担保，人才不断超越有限趋向无限、从自在走向自为进而走向自由，理想人格才得以成就。在这里，冯友兰先生实际上为理想人格赋予了现实品格。由此，冯友兰先生便在安身立命这一终极关切问题上为人们指明了努力的方向：成就“极高明而道中庸”的理想人格。极高明而道中庸的人既可在现实人生的展开过程中实现存在的终极原理，又可在存在的终极意义的追寻过程中享有理想人生。这就较好地解决了如何妥善安顿人自身这一关键问题。

四、结语

作为精神性存在物，人生是绝对不可缺少以哲学、伦理思想为内核的文化传统作为价值生活的根柢的。近代以来，中国社会遭遇了三千年未有之大变局。在这一变局中，包括传统哲学、伦理思想在内的中国传统文化遭受了来自各个方面和层面的冲击，中国人固有的价值生活的根基逐渐坍塌，而新的能够为中国人的价值生活提供根据的现代文化尚未真正形成。中国人由此步入一个传统价值生活日益消解而现代价值生活相对缺乏的传统与现代几近断裂的社会转型时代。近现代中国社会人生方面的一些乱象的出现，其根源或许与此不无关系。

作为一个具有高度的文化自觉和强烈的爱国情怀、民族意识的哲学家、伦理学家，冯友兰先生不可能对这一重大问题无所关心。冯友兰先生的哲学、伦理思想就是从现代的生活经验和文化语境出发，借助西方理性主义分析方法，重新阐发中国传统哲学、伦理思想，使之在学理上获得新的合法性，在现实中具有不竭的生命力，从而达到为人们重建价值系统、提供生活根据的卓绝努力的具体表现。

在理性、精神、意义面临挑战的今天，冯友兰先生苦心孤诣，重新开显中国传统哲学、伦理学重视理性自觉，追求精神、意义世界的传统，这对于理性的重光与精神、意义世界的维护，对于在急剧的社会变动中人们安身立命，无疑具有重要的警醒作用和启迪意义。

参考文献：

- [1] 王阳明. 王阳明全集卷三·语录三·传习录下·上册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992: 92.
- [2] 冯友兰. 三松堂全集·第四卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.

- [3] 冯友兰. 三松堂全集·第五卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [4] 冯友兰. 三松堂全集·第十卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [5] 杨国荣. 伦理与存在——道德哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2002: 63.
- [6] 冯友兰. 三松堂全集·第二卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 42.
- [7] 冯友兰. 三松堂全集·第六卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [8] 冯友兰. 三松堂全集·第八卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [9] 冯友兰. 三松堂全集·第九卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 114.
- [10] 冯友兰. 三松堂全集·第十一卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 469.

On the spiritual characteristics and theoretical purport of Feng Youlan's ethics thought

ZHANG Kezheng, FAN Peng

(College of Marxism, Northwest University for Nationalities, Lanzhou 730030, China;
Academy of Social Science of Gansu Province, Lanzhou 730070, China)

Abstract: Mr. Feng Youlan is an important ethicists in modern China. The traditional Confucian ethics is based the theoretical access which is highlighting human rational and self-conscious, looking for the inner world and meaning-world on the moralism theory of human nature, but Mr. Feng Youlan is different from traditional Confucian, he based the theoretical access on the rationalism theory of human nature, and constructed an ethics system which regards rationalism as its spiritual characteristic. To carry forward human rational spirit is not the final end-result of Mr. Feng Youlan's ethics system, its theoretical purport expected people to use their reason, so as to continuously improve the spiritual realm, and shape the ideal personality that has extremely brilliant realm that accords with the Golden Mean, and properly settles self, finally.

Key Words: Feng Youlan; ethics thought; rationalism; the ideal personality

[编辑: 颜关明]