

# “孔颜之乐”的“接着讲”：冯友兰德性幸福论的三种图景

张方玉

(曲阜师范大学马克思主义学院, 山东曲阜, 273165)

**摘要:** 冯友兰的新理学是现代儒家哲学的重要典范。在幸福论的视域中, 冯友兰以生活方法为切入点, 聚焦普通民众的幸福之路, 构建起生活伦理图景中的“大众幸福论”; 以人生哲学为切入点, 统揽古今各种经典幸福观, 呈现出世界哲学图景中的“损益幸福论”; 以精神境界为切入点, 承继儒道释哲学的精神传统, 完成了中国精神图景中的“境界幸福论”。综观新理学的整体图景, 冯友兰融合中西幸福观, 兼顾大众与精英, 使一种别开生面的“德性幸福论”得以产生, 从而推进了儒家传统“孔颜之乐”的现代转型。

**关键词:** 冯友兰; 孔颜之乐; 新理学; 大众幸福; 损益幸福; 境界幸福

**中图分类号:** B261

**文献标识码:** A

**开放科学(资源服务)标识码(OSID)**

**文章编号:** 1672-3104(2021)02-0031-07



冯友兰曾自许“三史释今古, 六书纪贞元”。内中的“六书”——《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》共同构成一个完整的哲学体系, 冯友兰把这个哲学思想体系称作新理学。这是一个体系完备、内容丰富、影响巨大的哲学思想体系。就儒家哲学的精神而言, 重人生哲学、重道德修养、重成人之道乃是其鲜明的特质, 冯友兰在其著作中反复提及宋儒所谓“寻孔颜乐处”, 即为典型的表现。实际上, 在《新理学》的形上学体系中, 理、气、道体及大全等四个主要观念呈现于全书十章内容中, 而第十章的标题即为“圣人”, 冯友兰在此章提出: “圣学始于格物致知, 终于穷理尽性”, 所以“圣学始于哲学的活动, 终于道德的活动”<sup>[1]</sup>。不难发现, 儒家人生哲学在新理学体系中具有特殊的地位与意义。统观冯友兰的哲学著作, “孔颜乐处”“人生幸福”“生活方法”“圣人气象”等概念频繁出现, 因此, 在新理学的哲学图景中展开冯友兰人生幸福论的考察, 应是冯友兰思想研究

中不可或缺的部分。

## 一、生活伦理图景：大众幸福论

“孔颜之乐”是儒家德性幸福的经典形态。此种儒家幸福推崇“箪食”“瓢饮”“陋巷”情境下的圣贤之乐, 其精神境界显然不是普通百姓能够企及的, 因而具有浓厚的道德精英主义或道德理想主义的色彩。又如深受孔子称赞的“曾点之志”, 其暮春时节“浴乎沂、风乎舞雩、咏而归”的理想情景, 更是具有洒脱的圣贤气象。到了宋明理学家那里, 虽然他们注重在人伦日用中进行道德学问的修养, 但其指向性是明确的, 那就是圣人达到的境界, 就是“学以至圣人之道”; 与之同时, 道德修养的境界也能够带来一种快乐幸福的“受用”。幸福是人之生活状态, 人是幸福的主体承担者, 孔颜的圣贤境界与气象固然崇高, 却难以进入普通大众的日常生活。在这个意

收稿日期: 2019-12-04; 修回日期: 2020-01-10

基金项目: 国家社会科学基金项目“儒家德性幸福的现代转型研究”(17BZX063)

作者简介: 张方玉, 江苏句容人, 哲学博士, 曲阜师范大学马克思主义学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 中国哲学、道德哲学, 联系邮箱: zhangfangyu2000@163.com

义上,传统儒家的德性幸福过多地关注了少数道德精英的精神生活世界,而对于普通大众的整体生活则似乎缺乏有效的现实影响。

如何引导普通大众的日常生活?如何建设现代社会的幸福生活?普通大众是相对少数精英而言的,现代社会是相对传统社会而言的,冯友兰先生的新理学体系对此有深刻的理论自觉。《新理学》阐发了现代化进程中的文化观念,提出西洋文化的优越性不在于它是“西洋的”,而是因为它是“近代的”或“现代的”,这表明冯友兰的新理学要致力于从传统社会向现代社会的转型。《新世训》以“生活方法新论”为副标题,明确提出此书是教人如何生活的,并且强调不是某些人的生活方法,而是所有人的生活方法。这显然又是与关注少数精英的生活相区别的。

基于不是着眼于少数精英的圣贤之乐,而是着眼于生活伦理中的大众幸福,冯友兰的新理学以其“生活方法”与宋明理学的“为学之方”区别开来。众所周知,冯友兰的新理学是对宋明理学的传承发展,那么新“生活方法”与旧“为学之方”自然存在着相同、相近之处。但之所以是“接着”宋明理学讲,而不是“照着”宋明理学讲,就在于冯友兰提出了“生活方法新论”。

第一,冯友兰提出“为学之方”只是某种社会内的生活方法,比如以家为本位的社会,而“生活方法”则是指一般人的生活方法,也就是所有社会中的人都共同拥有的生活方法。这样,“生活方法”就比“为学之方”具有更加广泛的适用性,“为学之方”可能过时,而“生活方法”则有更大的普适性。第二,冯友兰指出“为学之方”完全是属于道德修养的范畴,而“生活方法”则未必需要使用道德的标准进行衡量。冯友兰阐述了三类生活方法:仁义礼智信等属于任何社会都需要的道德生活;忠孝等属于某种社会所需要的道德生活;勤俭等属于不适用道德评价的生活。可以看出,冯友兰试图以“生活方法”摆脱传统儒家“泛道德主义”的束缚。第三,冯友兰提出“为学之方”充满迂腐的道德教条,而“生活方法”则关注新社会新事物,也就是要实现“生活方法”的现代化。第四,重“为学之方”的人,

常常以“希圣希贤”自居,似乎是社会中的特别之人;冯友兰则认为照着“生活方法”生活的人就是社会中的优秀者,就可以相当于传统所谓的“圣贤”。“生活方法”实际上是要塑造“大众化”的德性人格。第五,“为学之方”比较看重最后达到的圣人境界,是静态的;而“生活方法”所注重的不是“境界”而是“生活”,是动态的。就“生活方法”注重动态的生活而言,冯友兰提出“新生活方法”与“为学之方”所谓的“日用行事之间”相同,所强调的也正是普通大众日常生活的意义。

“生活方法新论”还有一个鲜明的表现,就是“生活方法”与“修养方法”的区分。冯友兰认为修养方法可以随着人生观的不同而发生差异,而生活方法则是所有生活的人都须遵循的。在传统儒学中,德性人格是德性幸福的主体承担者,只有道德的主体才能配享幸福,不道德的人不可能获得真正的人生之乐,于是德性幸福的实现过程也就是德性人格的养成过程。这大约是“成人之道”“为己之学”“为学之方”“修养方法”所共同表达的德性意蕴。“孔子力图将日常生活中的事情作为伦理说教之基础,这使得儒家之学本质上成为一种道德活动,其核心是致力于发展对于自身的确切知识。……其中心正是对为己之学的体认。……古典儒学意义上的教育就是学做人。”<sup>[2]</sup>儒家的学习做人无疑是以圣贤为榜样的,是一个需要终身激励的艰辛历程。而冯友兰先生在《新世训》中并不采用“成人之道”“为己之学”等传统概念,而是采用“生活方法”一词,所谋求的正是从传统伦理到现代伦理、从精英之乐到大众幸福的转型。“修养方法”直接指向德性人格,而“生活方法”则直接面向现代生活世界。

尽管冯友兰先生后来对《新世训》评价较低,认为这部书主要是一种处世术,且为功利境界中的所谓成功之路,但是在中国现代社会伦理变迁的视野中,《新世训》正是着眼于大多数现代人的生活伦理而呈现的大众幸福论。“平民化的自由人格是近代人对培养新人的要求,与古代人要使人成为圣贤、英雄不同。近代人的理想人格不是高不可攀的,而是普通人通过努力可以达到

的。”<sup>[3]</sup>

还需要特别指出的是，《新世训》明确立意于现代社会的生活方法，试图阐述的是现代人的生活幸福之路，然而其行文表述依然蕴含着浓厚的传统色彩，尤其是儒家伦理的精神。全书十篇的标题分别是“尊理性”“行忠恕”“为无为”“道中庸”“守冲谦”“调情理”“致中和”“励勤俭”“存诚敬”“应帝王”，这些措辞几乎完全来自儒家、道家的传统思想，与绪论中所标明的生活方法“新论”反差明显。大体同时代的英国哲学家罗素写有一本《幸福之路》，各章节的标题有：什么使人不快乐、拜伦式的不快乐、竞争、厌烦与兴奋、疲劳、嫉妒、兴致、情爱、家庭、工作、闲情雅兴等。相比之下，所谓的新旧立刻呈现，各自所具有的文化底蕴与旨趣泾渭分明。不仅如此，冯友兰的新理学体系深受儒家传统道德的浸润，即便是面向大众的生活方法与幸福之路，也时而流露出圣贤的气象。例如在第七篇“致中和”中，冯友兰先生提出：“物得其所是幸福的。例如一人有快乐幸福，我们说他是‘得其所哉’。这是‘得其所’的确切意义。万物‘各’得‘其所’，‘各’字‘其’字表示出‘万物并育而不相害，道并行而不悖’，‘和而不同’的意思。这种境界，是‘致中和’的极则。”<sup>[4]</sup>实际上，在儒家思想的境域中，所谓“寻孔颜乐处”与普通大众的幸福之间，所谓立身处世的方法与超凡入圣的路径之间，往往也是相融相合的。

## 二、世界哲学图景：损益幸福论

20世纪“中国哲学史”学科的建设与发展与冯友兰先生“三史释今古”的贡献密不可分。在《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》这赫赫有名的“三史”以外，冯友兰先生还写有一本可称为“中西哲学史”的哲思敏锐、主题隽永的著作，即《人生理想之比较研究》，亦名《天人损益论》。此论著为冯友兰在哥伦比亚大学所作的博士论文，完成于1923年夏季。这篇博士论文虽然篇幅不太长，但却统揽了古今中西各种经典人生幸福观，涉及中国古代哲学、西方古典哲学以及欧美现代哲学。《人生理想之比

较研究》在哲学史学科上的贡献固然无法与“三史”相媲美，然而在人生幸福论的视域中，这一简明的“中西哲学史”以人生哲学为切入点，大量论及“天然的幸福”“虚妄的幸福”“快乐享受的幸福”“合理的幸福”“思考生活的幸福”等，从而展现了人生幸福论的世界哲学图景。后来，冯友兰将《人生理想之比较研究》与《一种人生观》合并编写出版，名为《人生哲学》。

人生哲学是冯友兰学术研究所致力的重要方向，由《人生理想之比较研究》所播撒的思想种子，后来逐渐发展成新理学体系中“安心立命的精神境界”的参天大树。人们往往看见郁郁参天的参天大树，而常常不曾察觉那些长成参天大树的初始种子。早年的冯友兰明确阐述了哲学与人生的关系：“哲学以其对于一切之极深的研究，繁重的辩论，以得其所认为之理想人生。”<sup>[5]</sup>从《人生哲学》的论述来看，冯友兰明显是接受了晚期希腊斯多葛学派的观点。希腊哲学家将哲学划分物理学、伦理学、论理学三大部分，冯友兰采纳了“论理学为围墙，自然哲学为果树，伦理学为果实”以及“筋骨为论理学，血肉为物理学，灵魂为伦理学”的比喻，把宇宙论与知识论视为研究人生论的途径，而把人生论、伦理学视为哲学的核心。由此，大体上可以看出冯友兰先生以人生理想为博士论文选题的理论初衷。1924年，冯友兰先生在山东曹州省立六中演讲，讲稿即整理为《一种人生观》；30年代，冯友兰也就人生术、人生问题在大学做过多次讲演，“对人生问题的留意是冯友兰始终关注的一个重点”<sup>[6]</sup>。何为理想人生？何谓人生术？照《人生哲学》的意思来说，理想人生应为“幸福的人生”，而人生术即为“寻求人生幸福的方法”。

《人生理想之比较研究》的核心思想是人生哲学之派别。冯友兰先生将中西哲学家大体上分成三派：“损道”“益道”和“中道”。“损道”哲学反对人为、崇尚天然，认为幸福生活发生于原始状态，主张返回到过去；“益道”哲学认为人类幸福在进步的未来，主张通过奋斗创造出更好的文明时代；“中道”哲学提出自然与人为并不冲突，现在的世界就是美好的世界，现在的生活即是幸福的生活。可以看出，所谓人生哲学的派

别实际上就是依据人生幸福的存在样式来划定的。

具体到中西哲学家那里,道家的老子、庄子认为天然境界是幸福的存在,冯友兰称之为“浪漫派”。在《人生哲学》的“浪漫派”章中,冯友兰先生专门列“何为幸福”一节,提出万事万物都有其自然之性,人类顺着自然之性,那么幸福当下就可实现。道家认为“道”是全体世界的自然,如果除却现在的人类烙印,那么世界就能和美幸福。在冯先生看来,道家哲学所谓的天然境界,实在代表着人类的一种幸福,这是一种顺本能而行在别处无法实现的幸福。联系《新原人》中的“自然境界”与“天地境界”,“浪漫派”的人生哲学在这里已经播下了思想的种子;所不同的是,“浪漫派”在这里是作为“损道”哲学的典型出现的,而非就人生境界而言。此外,冯友兰还把“理想派”的柏拉图、“虚无派”的叔本华也纳入“损道”哲学派别中。

“快乐派”之杨朱,“功利派”之墨家,以及“进步派”中的笛卡尔、培根、费希特,被归入“益道”哲学派别。杨朱以快乐享受为人生之意义价值,墨家学派主张牺牲眼前快乐以求将来之幸福,笛卡尔、培根等教人努力奋斗创造新世界,尽管各自有不同的趣味和倾向,但照《新原人》的人生境界而言,似乎又都具有“功利境界”的思想元素。

冯友兰把儒家、宋明道学家、亚里士多德、黑格尔划入“中道”哲学派别,并判定“中道”诸哲学相对于“损道”“益道”要显得更为合理一些。正因为此种认定,冯友兰的《一种人生观》采纳了“中道”哲学派的许多观点。需要特别指出的是,在《人生哲学》的“儒家”章中,冯友兰先生又以“合理的幸福”为题专列一节,提出儒家的幸福是一种“活动之好”。他认为儒家的“有为”是一种“无所为而为”,幸福即存在于活动之中,而不必计较活动以外的成功与失败。因为事情的成功,需要各种条件的具备,所以儒家主张独立自足的生活,至于失败成功,可以听之于命运的安排,这就是“乐天知命”。冯友兰先生进一步提出实现“合理的幸福”“活动之好”“乐天知命”,最终可以达到“合内外之道”“成

己成物”的至善境界,这也就是《中庸》所谓“诚”的境界。

由此可以看出,在人生幸福论的视域中,所谓“损道”“益道”与“中道”三个哲学派别,实际上也就代表了“损道幸福论”“益道幸福论”与“中道幸福论”。依照儒家的“中庸之道”或者亚里士多德“中间的适度”,这里的“中道幸福论”自然就是一种德性幸福论。“德性是一种选择的品质,存在于相对于我们的适度之中。这种适度是由‘逻各斯’规定的,就是说,是像一个明智的人那样确定的。德性是两种‘恶’即过度与不及的中间。在感情与实践中,恶要么达不到正确,要么超过正确。德性则找到并且选取那个正确。”<sup>[7]</sup>在这个意义上,结合“中道幸福论”的具体内容,冯友兰的“新人生论”可以被视为一种广义的德性幸福论。这实际上也是对于“孔颜之乐”的“接着讲”。

### 三、中国精神图景:境界幸福论

中国哲学的基本精神中有许多显著的特质,例如天人合一、以人为本、贵和尚中、自强不息、厚德载物等,所谓内在超越也是其中极为重要的一条。内在超越概括的是一种现实主义与理想主义相融合的品格,既立足于现实人生,又将人生论与宇宙论相联结;既倡导积极的入世精神,又要求超凡入圣,寻求达到安心立命的精神境界。冯友兰先生的著作中经常提及“即世间而出世间”“极高明而道中庸”“不离日用常行内,直到先天未画前”,大体上都表达了内在超越的意思。他认为哲学的真正功用不在于提供有效的知识,而在于直面现实人生进而提供一种精神境界。

“境界”二字大约是中国哲学内在超越精神的最好表达,是中国哲学对于世界的特殊贡献。境界一词最初来自佛教哲学,但儒家、道家有关境界的思想论述也是丰富和深刻的。完全可以说,境界论是包括儒道释在内的中国哲学所具有的特质。上文已经提及儒家德性幸福的典范——孔颜之乐,这本身就是儒家精神境界的经典形态。在孟子的德性幸福思想中,所谓“君子之乐”更是把这种超越性的境界追求大大推进了一步。

一方面，孟子提出现实生活中“君子有三乐”：父母俱存、兄弟无故，不愧于天、不作于人，得天下英才而教育之；另一方面，孟子又构建了“君子所欲”“君子所乐”“君子所性”层层递进的序列，又进一步展开为“反身而诚，乐莫大焉”。孟子通过“尽心、知性、知天”，“上下与天地同流”，“浩然之气塞于天地之间”等思想的论述，将儒家德性幸福的超越性境界酣畅淋漓地呈现出来<sup>[8]</sup>。到了宋明理学家那里，“寻孔颜乐处”成为进入道学的门径，冯友兰先生在《中国哲学史新编》中对此有较为详实的论述。

在冯友兰先生看来，道家和佛家称道的“幸福生活”是要否定人生、否定社会的，而宋明理学家主张的幸福生活则是要肯定人生、肯定社会，因而这是宋明理学显著的优点。这个意思实际上是就境界的“内在性”而言的，“内在”就是否定现实人生与社会，就是经世致用的现实主义。关于境界的“超越性”，宋明道学家似乎又将儒家的境界论向前推进了一大步，其明显的表现就是“气象”二字。宋明理学家认为，他们所讲的道学是一种享受品，其主要的功用是提供一种“受用”。人对于道学了解越多，精神世界就获得越高的提升，本身就能感觉到一种最大的幸福——乐。“乐”，就是道学给予人的一种“受用”。在宋明理学家看来，尽管这种精神之乐是内在的，尽管人的精神世界是内在的，但一定会外在呈现出来，使周围的人感受到一种特别的气氛，这就是所谓的“圣贤气象”。比如，二程认为：孔子具“元气”，是为天地之气象；颜回有“春气”，是为和风庆云之气象；孟子呈“秋气”，是为“泰山岩岩”之气象。“气象”是精神境界的外在呈现，究其思想渊源，似乎非常接近于孟子《尽心上》所谓的“君子所性”，即“见于面，盎与背，施于四体，四体不言而喻”。

一般意义上，境界可以理解为一种状态，人生境界就是人的存在状态，常常带有褒扬的意义；日常生活中，幸福常常用于指称对于人的存在状态的肯定性评价，二者之间具有内在的关联。冯友兰新理学划分人生境界的依据是“觉解”，此种“觉解”的程度即意味着宇宙人生对于人的不同意义，人们所能享受的幸福与境界的

高低直接关联。按照由低到高的顺序，《新原人》将人的境界分为四种<sup>[9]</sup>：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。天地境界中的人能够自觉一种精神之乐，即在此境界中能够自觉享受到圣贤独有的最高幸福，获得一种精神上的“受用”。儒家所谓的“乐”不同于平常生活中欲望满足的快乐，而总是具有精神境界的意蕴。从先秦儒家的“孔颜之乐”“君子之乐”到宋明理学的“圣贤气象”，再到冯友兰新理学的“乐天”境界，儒家所真正在意的并非加官进爵、荣华富贵等物质利欲的快乐，而是内在的幸福、合理的幸福，是一种精神境界之乐。

自然境界所达到的是一种感性上“饥而欲食、渴而欲饮”的快乐，显然不属于德性幸福的范畴。需要指出的是，自然境界的人不仅存在于“日出而作、日落而息”的传统社会，也存在于“照例上班、照例纳税”的现代社会。功利境界的快乐，来自“为利”的行为。冯友兰先生还特别提出，一切利他的行为都可以作为利己的方法，因此“讲道德、说仁义”的人往往是把道德仁义作为自己求利的方法。比如墨家讲“兼相爱”是为“交相利”，比如宗教常常倡导爱人是为积福或者上天堂。作为处世的教训，“兼相爱”“爱人”等功利性劝导有其社会功能，但在道德哲学看来，其行为仍然是“为利”的，依然是属于功利境界，因而其中的快乐也不属于德性幸福。道德境界中的快乐，来自“行义”的思想与行为。道德境界中的人理解社会存在之必要，懂得尽责尽伦，在社会政治法律制度、道德风俗习惯中获得发展，在社会中堂堂正正做人。更上一层，人不但在社会中堂堂做人，而且在天地宇宙之间堂堂做人；不仅对社会有所贡献，而且对于天地宇宙亦有贡献，这就达到了所谓的天地境界。可以看出，道德境界中的快乐和天地境界中的快乐，都应属于儒家德性幸福的范畴。冯友兰先生推崇张载的《西铭》，认为其中所谓“……天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”“……富贵福泽，将厚吾生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也”“……存，吾顺事；没，吾宁也”等思想内容，是后世儒家由道德境界达到天地境界的典范。

实际上，在儒家哲学看来，道德境界与天地

境界之间往往没有明显的界限,尤其是在圣贤人格那里,人伦日用即与天地道德相通。而老庄的道家哲学,由于鄙视儒家的仁义伦理及社会习俗,于是可以将道德境界与天地境界清楚区分开来。冯友兰先生认为,用道家的话来表述,新理学所谓的道德境界乃是道家所谓的仁义境界,而新理学所谓的天地境界即是道家所谓的道德境界。老子讲“道生之,而德畜之……万物莫不尊道而贵德”,但道德并非老庄道家的专利;孟子讲“诚者天之道,思诚者人之道”,儒家的道德境界实际上具有深刻的超越性。就此而言,冯友兰新理学的道德境界采用的是现代伦理学中的道德概念,大约可以称之为“伦理境界”。在更加宽泛的道德意义上,自然境界与功利境界中的快乐实际上可以笼统地称为“功利幸福”,道德境界和天地境界中的快乐则可以笼统地称为“德性幸福”,冯友兰新理学的境界幸福论所倡导的自然“是德性幸福”。在这个意义上,我们认为,冯友兰的“四境界说”,是一种关于“谁之幸福”“何种幸福”的境界幸福论,是与“孔颜之乐”一脉相承的“接着讲”。

冯友兰先生的新理学有一个深刻的文化自觉,即中国哲学并不着力于增进人对于实际事物的具体知识,而是要着力于提升人的精神境界。“现代式的道德观,将道德所管辖的范围缩小到只关涉人与人之间利害冲突的场合。……古典式的道德观……主要功能是告诉我们怎么样的人生才是一个美满的人生。道德实践是追寻美满人生的一种不能间断的活动。而道德实践所依赖以及所成就的,就是各种德性。”<sup>[10]</sup>新理学图景中的道德观,就是这种注重德性的道德观;新理学图景中的幸福论,就是这种强调德性的幸福论。因此,新理学是这样一种学问,它始于哲学的活动,而终于道德的活动。在人生幸福论的视域中,冯友兰聚焦普通民众的幸福之路,构建起生活伦理图景中的“大众幸福论”;统揽古今各种经典幸福观,呈现出世界哲学图景中的“损益幸福论”;承继儒道释哲学的精神传统,完成了中国精神图景中的“境界幸福论”。就新理学的整体图景而言,冯友兰融合中西经典幸福观,兼顾大众与精英,使一种别开生面的“德性幸福论”得

以产生,从而推进了儒家传统“孔颜之乐”的现代转型。

#### 参考文献:

- [1] 冯友兰. 新理学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 211.  
FENG Youlan. Neo-Confucianism[M]. Beijing: life, reading, New Knowledge Triple Bookstore, 2007: 211.
- [2] 杜维明. 道·学·政: 论儒家知识分子[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000: 32-33.  
DU Weiming. Tao, learning and politics: On Confucian intellectuals[M]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2000: 32-33.
- [3] 冯契. 人的自由和真善美[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996: 309.  
FENG Qi. Human freedom, truth, goodness and beauty [M] Shanghai: East China Normal University Press, 1996: 309.
- [4] 冯友兰. 新世训: 生活方法新论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 111.  
FENG Youlan. New world training: New theory of life method [M]. Beijing: life, reading, new knowledge triple Bookstore, 2007: 111.
- [5] 冯友兰. 人生哲学[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 7.  
FENG Youlan. Philosophy of life [M] Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005: 7.
- [6] 陈来. 现代中国哲学的追寻: 新理学与新心学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2010: 385.  
CHEN Lai. The pursuit of modern Chinese Philosophy: Neo-Confucianism and New Mind Theory [M]. Beijing: Life, Reading, New Knowledge Triple Bookstore, 2010: 385.
- [7] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2003: 47-48.  
Aristotle. Nicomachus ethincs [M] Trans. LIAO Shenbai. Beijing: Commercial Press, 2003: 47-48.
- [8] 张方玉. 追寻君子的幸福[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2013: 102.  
ZHANG Fangyu. Pursue the happiness of a gentleman [M]. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2013: 102.
- [9] 冯友兰. 新原人[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 45.  
FENG Youlan. On the new theory of human[M]. Beijing:

- Life, Reading, New Knowledge Triple Bookstore, 2007: 45.
- [10] 石元康. 从中国文化到现代性: 典范转移[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000: 111.
- SHI Yuankang. From Chinese culture to Modernity: Paradigm shift[M]. Beijing: Life, Reading, New Knowledge Triple Bookstore, 2000: 111.

## **A sequel of Confucius-Yan's Happiness: Three pictures of Feng Youlan's theory of virtue happiness**

ZHANG Fangyu

(School of Marxism, Qufu Normal University, Qufu 273165, China)

**Abstract:** Feng Youlan's Neo-Confucianism is an important model of modern Confucian philosophy. In the view of his happiness theory, Feng Youlan, first with style of life as the perspective, focuses on ordinary people's way of happiness and constructs "the theory of public happiness" in the picture of life ethics. Then with philosophy of life as the perspective, Feng Youlan shows a picture of world philosophy of "profit and loss theory of happiness" on the basis of summarizing various ancient and modern classical happiness concepts. And finally with the spiritual realm as perspective, Feng Youlan inherits spiritual traditions of Confucianism, Taoism and Buddhism, and fulfills his "theory of realm happiness" in the picture of Chinese spirit. Taking the whole picture of Neo-Confucianism, Feng Youlan integrates both Chinese and Western happiness concepts, gives dual considerations of both public and elite, and produces a spectacular "theory of virtue happiness", hence promoting the modern transformation of the traditional Confucius-Yan's Happiness.

**Key Words:** Feng Youlan; Confucius-Yan's Happiness; Neo-Confucianism; public happiness; profit-and-loss happiness; realm happiness

[编辑: 苏慧]