



Thesis For Master's Degree in 2010 University Code: 10269

Registered Number: 51072903021

East China Normal University

Fung Yu-Lan's Theory On "wo" And "Self"

Department: Philosophy

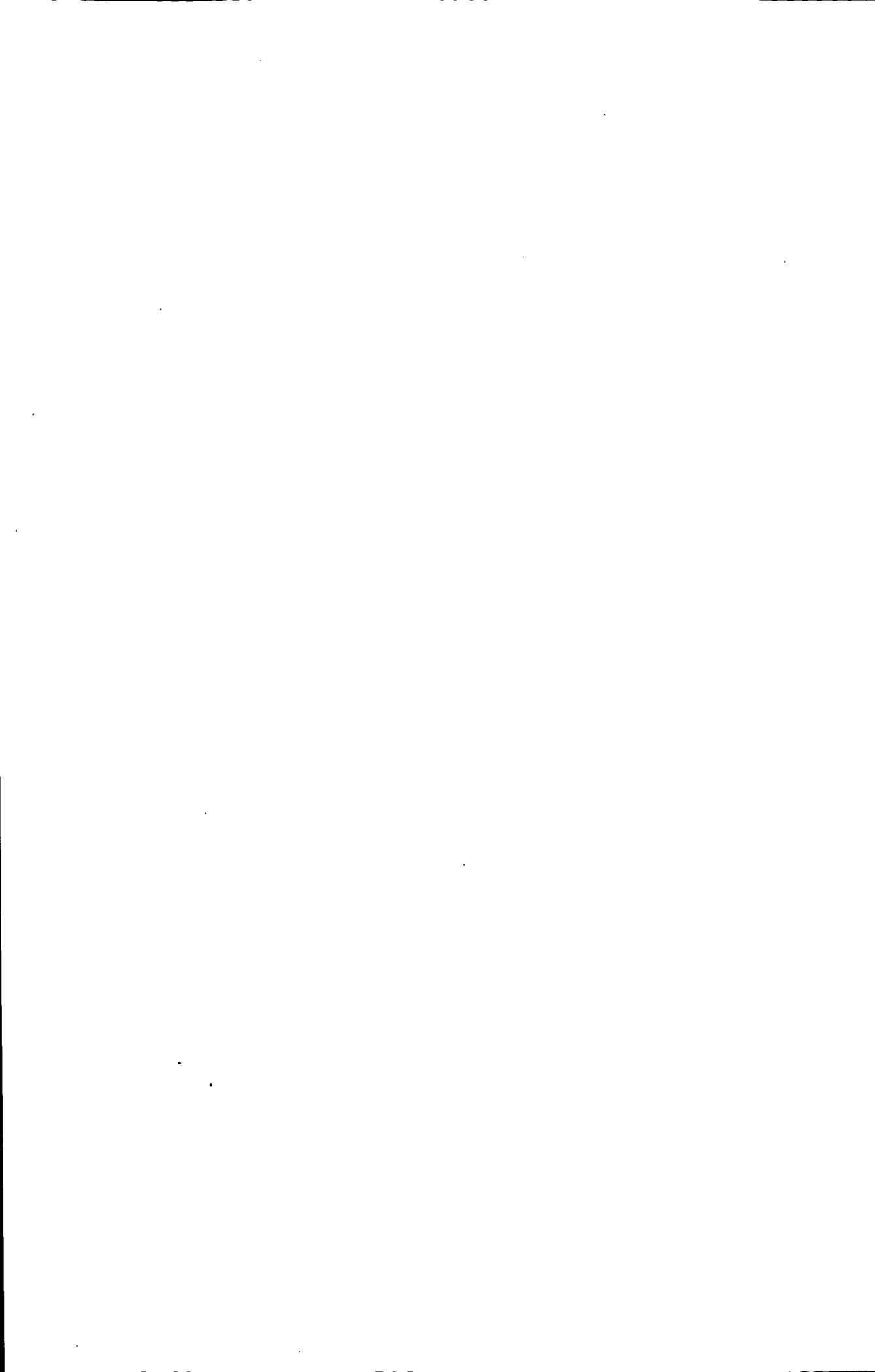
Specialty: Chinese Philosophy

Research Direction: Chinese Culture Constrction

Supervisor: Gu Hongliang

Master Candidate: Liu Yinying

April, 2010



华东师范大学学位论文原创性声明



郑重声明：本人呈交的学位论文《冯友兰境界说之“我”与“自我”》，是在华东师范大学攻读硕士/博士（请勾选）学位期间，在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名： 刘蕊莹

日期：2010年5月20日

华东师范大学学位论文著作权使用声明

《冯友兰境界说之“我”与“自我”》系本人在华东师范大学攻读学位期间在导师指导下完成的硕士/博士（请勾选）学位论文，本论文的研究成果归华东师范大学所有。本人同意华东师范大学根据相关规定保留和使用此学位论文，并向主管部门和相关机构如国家图书馆、中信所和“知网”送交学位论文的印刷版和电子版；允许学位论文进入华东师范大学图书馆及数据库被查阅、借阅；同意学校将学位论文加入全国博士、硕士学位论文共建单位数据库进行检索，将学位论文的标题和摘要汇编出版，采用影印、缩印或者其它方式合理复制学位论文。

本学位论文属于（请勾选）

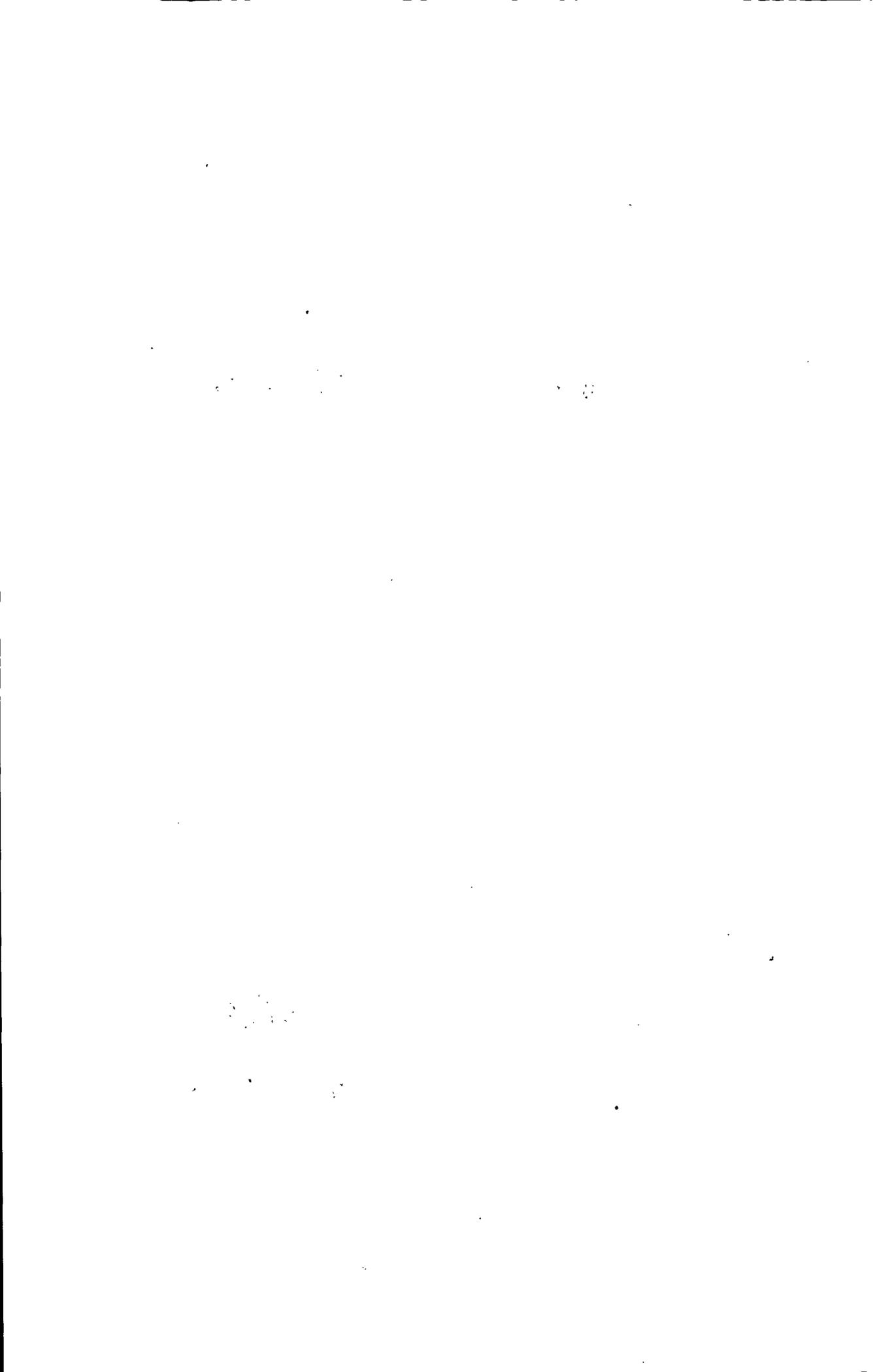
1. 经华东师范大学相关部门审查核定的“内部”或“涉密”学位论文*，
于 年 月 日解密，解密后适用上述授权。

2. 不保密，适用上述授权。

导师签名 刘中

本人签名 刘蕊莹

2010年5月20日



刘莹莹硕士学位论文答辩委员会成员名单

姓名	职称	单位	备注
高瑞泉	教授	华东师范大学哲学系	主席
李似珍	教授	华东师范大学哲学系	
贡华南	教授	华东师范大学哲学系	

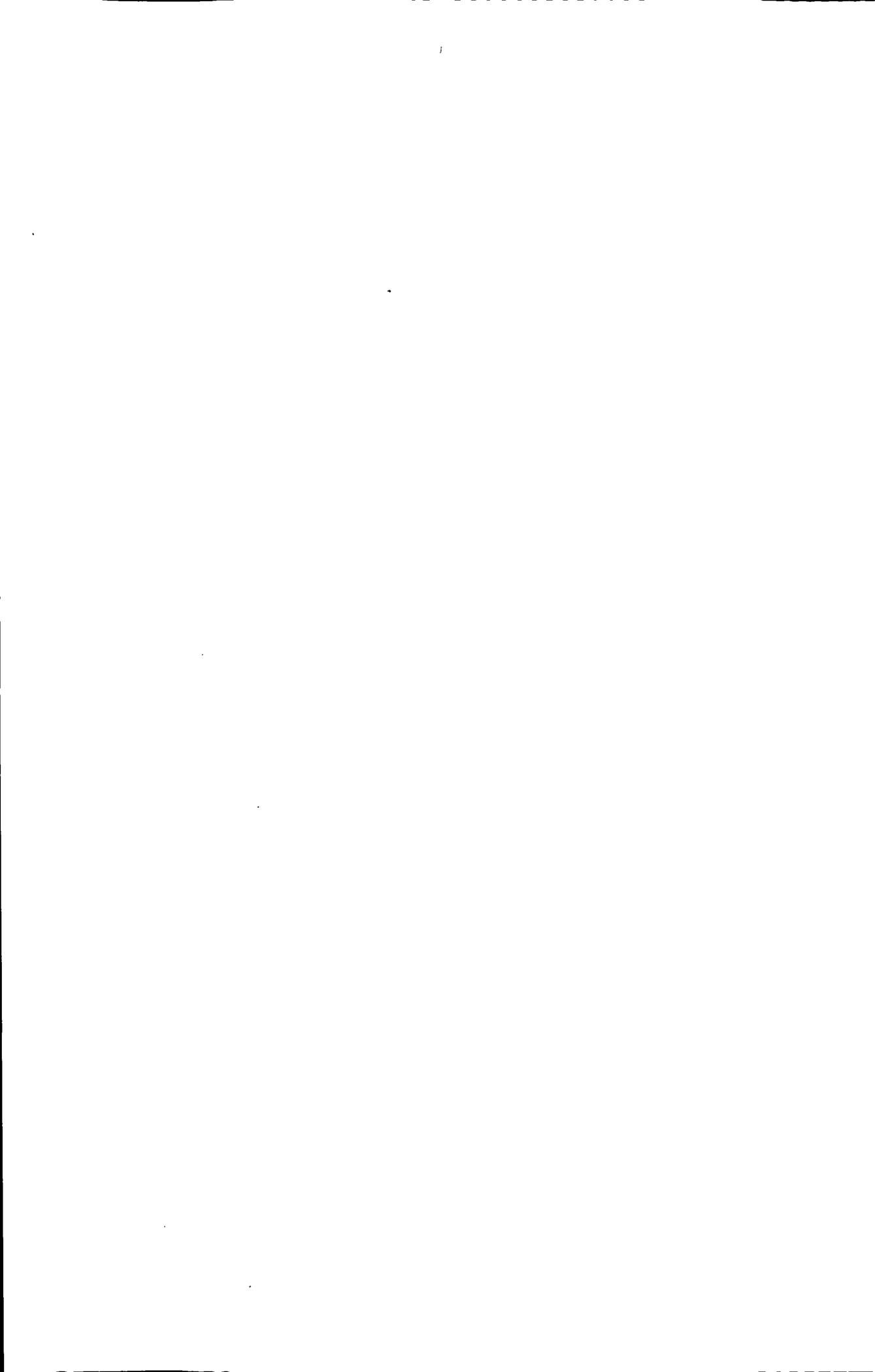


论文摘要

“自我”问题的重新阐发是一个现代性的事件，是伴随着中国哲学的现代化出现的；冯友兰先生作为中国哲学现代化过程中的重要人物，考察其哲学中的“自我”问题有着重要的意义。在冯友兰境界说中，一方面，他明确指出“我”的两重含义，并通过对“有我”与“无我”、“真我”与“假我”等概念的论述展开其境界说，一定程度上可以说是以“我”说境界，其“我”在某种程度上已具有了“自我”的内涵；另一方面，在冯友兰境界说中，境界与“自我”是联系在一起的，“自我”是境界的主体，境界既表现为“自我”对世界及自身的觉解程度，又表现为“自我”觉解所构成的意义世界；这种立足于个体存在与发展的境界观同时也是一种自我观。冯友兰境界说之“自我”呈现于价值观领域，又表现出丰富的价值内涵。

文章共分为六章：第一章引言；第二章简要考察了冯友兰境界说之“我”提出的背景与形上学基础；第三章着重论述了冯友兰境界说之“我”的内容及其与哲学中“自我”的关联，可以说是以“我”说境界；第四章以境界说“自我”，论述了其境界、觉解、道德自我、理想人格与自由等所蕴含的自我观内容；第五章则分别从天人、群己、义利三个方面揭示了冯友兰境界说之“自我”的价值内涵；在最后一章结语部分试图对冯友兰自我观进行简单评价。

关键词：境界 觉解 我 自我 自我观 自我意识



ABSTRACT

The re-explain of "Self" is a modernity question which is happened with the modernization of Chinese Philosophy. Fung Yu-Lan, who is an important person in the modernization of Chinese Philosophy, also inspected to the "Self" question, which has important meaning. In his opinion of spheres of living theory, on one hand, he indicated the double meanings of "Wo", and through a series of corresponding conceptions to expand his spheres of living theory, such as "Wo" and "Non Wo", "True Wo" and "False Wo". In some extent, it can be said that the spheres of living theory was explained by "Wo", which improved that the "Wo" has the connotation of "Self"; on the other hand, in his spheres of living theory, the spheres of living was associated with "Self" and the latter is the main part of the former, spheres of living not only displays the level of understanding and self-consciousness that egoism faces up to the world and its own, but also displays the meaning of the world posed by understanding and self-consciousness. The theory which is based on the individual realm of existence and development also can be said a Self-outlook. The "Self" of the theory is presented in the field of values, also demonstrated the rich value and connotation.

This paper is divided into six chapters: The opening chapter is the introductory ;The second chapter was briefly expound the background and metaphysical basis of "Wo" in spheres of living theory of Fung Yu-Lan; The third chapter was expound the content of "Wo" in spheres of living theory of Fung Yu-Lan, and revealed it's relation with the "Self" in his philosophy.It can be said that the spheres of living theory was explained by "Wo"; The fourth chapter was expound the "Self" based on the spheres of living theory, and discussed its contents of Self-outlook of Spheres of living, Understanding and self-consciousness, moral self, ideal personality and freedom; The fifth chapter was expound the values of "Self" on the aspects from the heaven or human, group or individual, Yi or profits; The last part of the paper was recommended the Feng Youlan' self-outlook in simple..

Keywords: Spheres of living Understanding and self-consciousness

Wo self Self-outlook self-conscious



目录

第一章：引论·····	第 1 页
第一节：研究意义·····	第 1 页
第二节：研究现状·····	第 3 页
第三节：本文思路·····	第 6 页
第二章：境界说之“我”提出的背景与理论基础·····	第 8 页
第一节：境界说之“我”提出的社会历史背景·····	第 8 页
第二节：冯友兰个体品格与学术追求·····	第 9 页
第三节：冯友兰境界说之“我”的形而上基础·····	第 11 页
第三章：以“我”说境界 ——冯友兰境界说之“我”的含义与展开·····	第 15 页
第一节：“我”的提出·····	第 15 页
第二节：“有我”和“无我”·····	第 16 页
第三节：“真我”与“假我”·····	第 20 页
第四节：境界说之“我”与哲学论域中的“自我”·····	第 22 页
第四章：以境界说“自我”·····	第 25 页
第一节：境界与自我·····	第 25 页
第二节：觉解与自我·····	第 27 页
第三节：人格、理想人格与自由·····	第 30 页
第五章：境界说中“自我”的价值内涵·····	第 34 页
第一节：天人之辩与自我·····	第 35 页
第二节：群己之辩与自我·····	第 37 页
第三节：义利之辩与自我·····	第 40 页
第六章：结语·····	第 43 页
参考文献：·····	第 46 页
后记：·····	第 49 页



冯友兰境界说之“我”与“自我”

第一章 引论

冯友兰，字芝生，河南唐河人，中国近现代史上著名哲学家和思想家。1912年考入上海公学大学预科班；1915年考入北京大学哲学系中国哲学专业，并于1918年大学毕业；1919年在开封创办《心声》杂志；1919年在美国哥伦比亚大学留学，于1923年获哲学博士学位。回国后，历任中州大学、广东大学、燕京大学教授、清华大学文学院院长兼哲学系主任；抗战期间，曾任西南联大哲学系教授兼文学院院长；1946年赴美任客座教授；1948年至1949年初，任清华大学校务会议主席；曾获美国普林斯顿大学、印度德里大学、美国哥伦比亚大学名誉文学博士称号；1952年之后长期担任北京大学哲学系教授；1990年11月26日于北京逝世。著作集结为《三松堂全集》共14卷，内容主要包括20世纪30年代的《中国哲学史》上下卷；40年代《新理学》等“贞元之际六书”及1949年后《中国哲学史新编》共7卷。

“六书纪贞元，三史释古今”，冯友兰先生在中国近现代哲学史中占有非常重要的地位，如李慎之先生所说，“冯友兰先生是可超而不可越的人物。”他基于时代的思考创立的“三史”、“六书”影响广泛；他“接着”程朱理学所创立的“新理学”体系，更是代表中国哲学现代化、西方哲学中国化的一次有益尝试。“冯先生是中国第一个对中国哲学做到了融贯中西、通释今古的人。”^①虽然冯友兰的这些尝试可能会存在很多不成熟与争议的地方，但谁也抹煞不了其“融贯中西、通释古今”的特点。

第一节 研究意义

作为中国现代哲学的重要代表人物之一，在40年代初，冯友兰建构了一个较为系统而完整的哲学体系——以“贞元六书”为代表的“新理学”。冯友兰曾指出“哲学的意义不在于增加积极的知识，而在于提高人生的境界——达到超乎现世的世界，获得高于道德价值的价值，”^②“追求人生的最高境界，是新理学

^①陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，第9页。

^②冯友兰：《中国哲学简史》[M]，北京：北京大学出版社，1985年版，第8页。

的目的所在，”^①在这种哲学观的指导下建立起来的“新理学”哲学体系的出发点和最终归宿正是人生哲学。这种思考与追求人生最高境界的人生哲学首先要面对的就是“人”，也即一个个具体存在的“我”，对“我”自身与存在的认识构成了冯友兰人生观的一个重要方面，在人生观方面有重要建树的冯友兰先生，其自我观也必定有着许多独特之处。从理论上讲，研究冯友兰自我问题对进一步深化认识其哲学思想有着重要的意义。

历史地看，哲学史上“自我”始终都是哲学沉思的对象。从苏格拉底“认识你自己”的召唤，到奥古斯丁：“我的天主，我究竟是什么？我的本性究竟是怎样的？”的追问，再到笛卡尔“我思故我在”的宣言、休谟对“我”的怀疑与否定以及现代心理学研究中的“本我”、“超我”、“主我”、“客我”等等，这一切都是人们对“我”的思考，然而对于人们经常面对的“我”，即使是历史上著名的哲学家也鲜有能清楚全面地讲清“我”的奥秘。如奥古斯丁所讲：“我为我自身成为一个不解之谜”。“自我之谜”永恒的存在着，人们对它的思考从来没有停止过，并且对自我问题的回答直接关涉到其世界观、人生观与价值观。哲学是时代的精华，思考的是时代所提出的问题，所以反映在哲学史上，每一时代、每一位哲学家，对自我问题思考的侧重点都不一样。所以，对冯友兰哲学中“自我”这个亘古而常新的论题的考察，不但于冯友兰哲学研究有重要意义，而且对于整个哲学发展史研究也大有裨益。

学界普遍认为对自我问题的重视是与现代性紧密相关的。在思想文化学者们那里，意大利文艺复兴往往被视为新时代的开端。学者雅各布·布克哈特指出：文艺复兴作为一种新的文化，它实现了“人的发现”和“世界的发现”。所谓“人的发现”就是指“我”从一种从属于某个种族、民族、党派、家族或社团的地位认识自己，到“人成为精神的个体，并且也这样来认识自己”，“精神的个体代替种族的成员”，^②将人的自我的觉醒和个体主体性的发展视为新时代的特征，的确是把握到了现代社会与传统社会在精神气质与价值理念上差别的核心。启蒙运动作为“对一切文化领域中的全面颠覆”的运动，更是现代性思想急速发展的时期。洛克、霍布斯等人的社会契约论和天赋人权说，以及由此发展来的民主政治、社会国家理论等，都是建立在独立自主、自由的、理性之“我”的预设之上的。在哲学领域，笛卡尔“我思”之“我”的理性主体地位的确立，莱布尼茨独立、自

① 孔祥宁、胡伯项：“极高明而道中庸”——冯友兰人生哲学的本质特征[J]，南昌大学学报（社会科学版），1996年3月第1期

② 【瑞士】雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》[M]，何新译，上海：商务印书馆，1997年版，第102页

足、自主的“单子”的论证，以及以后形成的生存论哲学，都使得作为个体性和个体存在的“我”的确立构成现代性的重要内核。有学者曾指出：“如果说，从自然中发现人，是人类认识史和智慧史的第一次突破，那末，从人类的群体生活中发现个体的价值并承认个体的独立与自由，是人类自我认识的又一次飞跃。就社会史而言，后者构成了由传统社会向近代社会转换的必要条件——思想启蒙的主要内容。”^①所以，自我的觉醒和现代个人观的产生，无论在西方还是在中国都不能不是“一个现代性的事件”，中国哲学史上对“自我”问题的重新阐发，更是伴随着中国哲学的现代化出现的一个现代性事件。冯友兰作为“中国哲学现代化第一人”，发掘他对“我”的思考可以说是有着重要的理论意义。

同时，从实际考察来看，冯友兰在《新原人》中亦多次提到“我”，并明确规定了“我”的两重含义：私和主宰，并通过“有我”与“无我”、“真我”与“假我”等系列对立统一的范畴，对“我”的内涵进行阐释；他将包含了解与自觉的“觉解”，作为人之为人的特征，这是对人的理性能力与自我意识的充分肯定，涉及到对作为知、情、意统一的“我”及自我意识的理解；他对天人之辩、人禽之辩的剖析，涉及到对人本质力量的理解，对“我”的主体性能动性的肯定；他对道德的认识，对道德境界中人应“尽伦尽职”的阐释，涉及到对自我与社会的关系问题思考；他对四境界中“我”的论述，对学养的论述，涉及自我的发展与超越问题；他论述的力命、死生问题涉及到自我问题中的自我发展中的限制性内容；他对道德境界、天地境界中贤人、圣人的描述，是自我观中理想自我的内容；他对公私、理欲、义利等这些问题的阐述也是自我观的重要内容……。所以，从实际来讲，“我”的问题也是冯友兰人生哲学的一个重要问题，自我观在冯友兰人生观中占有重要地位。经本人初步研究，认为“我”是冯友兰境界说中的重要概念，与冯友兰哲学思想其他方面密切相关，自我问题更是冯友兰人生哲学中的重要问题。

第二节 研究现状

冯友兰作为中国近代哲学史上有重要影响力的哲学家，对他哲学思想的研究与争论无论在其生前还是身后都从来没有停止过，甚至相比于对贺麟、金岳霖、熊十力等同时代的其他哲学家而言，对冯友兰思想的研究要更为火热。这或许是

^①刘晓虹：《从“自我”的觉醒到自由原则的确立——中国近代启蒙哲学冲破整体主义的历程与逻辑初探》[J]，华东师范大学学报（哲学社会科学版），2001年11月第33卷第6期

基于其思想的影响力、复杂性与矛盾性，或许更多的因为冯友兰作为时代知识分子的代表，对其研究不仅具有哲学史的意义，还有思想史、文化史、政治史等方面的意义。冯友兰的“新理学”作为中国近代哲学史上一个比较完整的哲学体系，其立足传统、关注社会生活现实的哲学展开方式，加之其通俗流畅的语言，如贺麟先生所说，“新理学”的流传使冯友兰成了抗日战争时期“中国影响最广、声名最大的哲学家”。^①人们曾经基于不同的学术立场和价值观念，对冯友兰的“新理学”体系展开多侧面的思考，有赞同、支持，也有批评、否定。大体说来，人们对“新理学”的思考可分为三个历史阶段：三、四十年代人们对“新理学”的看法、五十年代人们对“新理学”的批评，以及八十年代人们对其哲学系统全面、客观的研究。

三十年代，针对其学说的评估主要包括对其“理在事先”说的辩难和“对新理学”体系的整体评价。如张荫麟从经验主义的立场对冯友兰的“理在事先”说提出否定。而较早肯定“新理学”体系的有孙道升、郭湛波等人。绝大多数学者是从肯定与否定两个方面对冯友兰思想进行评估的，包括朱光潜、孙雄曾、洪谦、贺麟、王恩洋等等，他们注意到冯友兰“新理学”的成就，也注意到冯友兰理论中实际与实际、理与气等方面的矛盾与问题。三、四十年代的一些马克思主义的学者从辩证唯物论角度对“新理学”进行了系统的批评，主要是胡绳、杜国庠、陈家康、赵纪彬、张岱年等。他们的问题涉及冯友兰哲学中的唯心主义、方法论、人生观、社会文化观等诸多方面，并从马克思主义辩证唯物论角度研究讨论了冯友兰思想中的相关问题，有很大程度上的代表性，但也存在太拘泥于马克思主义哲学中的唯物论与唯心主义、辩证法与形而上学的对立，所以他们评判的往往显得比较机械。

全国解放以后，学术界对“新理学”的批评更为激烈。单从一九五〇年八月到十月，全国各类报刊上曾先后发表过几十篇批评“新理学”的文章。其中很多都是基于党性、政治或意识形态的批评，学术价值并不高。在众多批评“新理学”的学者中，比较注重从理论的角度展开批评的有汪子嵩、张遂伍、任华、吴传启、关锋等人，他们的批评主要涉及冯友兰哲学的阶级性质、“抽象继承法”、思想的“普遍性形式”等方面。这一时期对冯友兰的批评，更多成分上包含意识形态的内容，形式较为偏激，内容比较片面，于学术上的意义并不是很大。八十年代之后，走出政治阴影的中国学术界对冯友兰的“新理学”做了更多研究，也

^①贺麟：《中国当代哲学》[M]，南京：胜利出版公司，1945年版，第32页

有了更为公允的评价、更为丰富的学术成果。如冯契先生高度评价了冯友兰哲学中的逻辑分析方法，认为冯友兰的“贞元之际所著书，整个体系是唯心主义的。但在《新理学》中对传统哲学概念作了一些逻辑分析，对后人是有帮助的”，^①“我以为‘新理学’的真正贡献在于它将逻辑分析方法运用于中国哲学，使得蕴藏在中国传统哲学中的理性精神得到了发扬”。^②“从哲学理论的探讨来说，冯先生的境界说、金先生的《论道》和《知识论》，都运用了逻辑分析方法，主张提出概念应有其明确的界说，做出论断应经过严密的论证，从而把理论编织成为秩序井然的系统。这正是哲学近代化的一个重要标志”。^③涂又光先生认为东西文化交融形成中国近代文化，冯友兰的哲学体系“就是中国哲学现代化的尝试”。李慎之先生认为“冯先生是中国第一个对中国哲学做到了融贯中西、通释今古的人。”^④王鉴平指出冯友兰在《新理学》中通过名词概念的逻辑分析来勾勒世界的图景，“这对中国哲学近代化起了一定的积极作用”。^⑤其他当代中国哲学大家也基本上都对冯友兰思想有所涉及，如杨国荣、陈来等等。方克立先生1995年12月北京“中西哲学与文化的融合与创新——纪念冯友兰先生诞辰一百周年国际学术讨论会”上的发言中提出“全面评价冯友兰”的主张。近些年对冯友兰思想内涵的认识已比较全面和深刻，冯学研究也取得了极大的成果，并正以一种积极健康的态势发展。

近年来，学术界对冯友兰哲学的研究更为广泛，包括本体论、方法论、人生观、社会文化观等诸多方面，其中冯友兰境界说更是研究的重点。将《新原人》人生境界说作为冯友兰“新理学”哲学体系的核心与精华部分，已成为学界的共识。如涂又光认为：专讲人生境界论的《新原人》是“贞元六书”的中心著作。^⑥同时，也有不少学者更为深刻地指出冯友兰新理学哲学体系内部形上学与人生哲学之间存在着的矛盾与张力。如郭齐勇指出冯友兰“新理学”存在形式抽象的哲学与人生意境的哲学的内在张力；^⑦杨国荣认为，冯友兰在《新理学》对人的存在是一种“逻辑的处理”，而在《新原人》的人生境界说中，人生的不同境界既是以觉解为根据的逻辑划分，又渗入了时间之维而展开为一个历史性过程，这两者对人的不同存在状态的阐述存在矛盾。^⑧郑家栋进一步指出，《新理学》自然

①季甄馥：《冯契先生谈编写〈中国近代哲学史〉的构想》[J]，哲学研究，1986年第四期

②陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，186页

③同上，188页

④同上，9页

⑤王鉴平：《冯友兰与新实在论》，《社会科学研究》，1987年第2期

⑥冯钟璞、蔡仲德编：《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》[C]，北京：清华大学出版社，1995年版，146页。

⑦郭齐勇：《形式抽象的哲学与人生意境的哲学——论冯友兰哲学及其方法论的内在张力》[J]，中州学刊，1998年第3期

⑧杨国荣：《存在与境界——冯友兰新理学本体论的内在向度》，《中国社会科学》1996年第5期

观的“基本精神更接近于两分式的西方哲学”，而《新原人》、《新原道》所阐发的主观境界和人生哲学“则更多地反映了中国哲学的特性”，且“意味着对《新理学》一书之哲学观念的运用、补充和发展完善，而且包含了在某些方面对《新理学》的扭转、修正和超越”。^①所有这些都为今天的冯学研究提供深厚的研究背景。

人生境界说是冯友兰人生哲学的精华部分，自我观又是人生观的重要内容；同时，境界说中“我”亦是其四重境界展开的重要线索，因此，很多研究冯友兰的学者或多或少的提到过冯友兰“我”论的内容，其中不乏真知灼见。如刘东超在《生命的层级：冯友兰境界说研究》一书中分析了冯友兰“觉解”概念的“觉”之后讲到：“可以说，冯友兰的‘自觉’是一个相当有见地的观念，可惜未能得到进一步的说明和展开。”^②杨国荣在《人生境界说：新理学的逻辑终点》一文中，在分析了冯友兰觉解概念之后指出：“冯友兰将对象性的理解与自我意识联系起来，注意到了人的活动既展开为一个理性的了解过程，又表现为主体的一种明觉状态，换言之，理性并不仅仅表现为指向对象的理解，而且同时以主体自我意识（对理解过程本身的一种自觉意识）为内容。较之实证主义仅仅将理性视为以语言为对象的逻辑操作而言，冯友兰的如上看法无疑更深入地指示了理性自觉的主体特征。”^③他们同时注意到冯友兰觉解概念内在包含自我与自我意识诸问题。还有学者对于人生境界说的分析已然包含自我观的内容。如刘东超指出个体的四个生命层级：物质性、个体性、社会性和精神性，且他指出冯友兰自然境界、功利境界、道德境界和天地境界实质上对应着人的物质性、个体性、社会性和精神性这四种层级。“物质性层级和精神性层级正相对待，构成人的身心两极；个体性和社会性正相对待，构成人的一多两极”。^④身心、个体与社会，这些实际上也是哲学论域中自我观的必要内容，这些思考为本文专门论述冯友兰之“我”的思想研究提供了有益的材料。

第三节 本文思路

“自我”作为中国近现代哲学热门词汇，是研究近现代哲学避不开的一个重要问题。但一般而言，学界对中国近现代哲学领域中个人、自我等问题的研究，更多的集中自由主义一系，而因新儒家延续儒家思想立场，所以将新儒家归入重

^①郑家栋：《本体与方法》[M]，辽宁：辽宁大学出版社，1992年版，第111—112页。

^②刘东超：《生命的层级：冯友兰境界说研究》[M]，成都：巴蜀书社，2002年版，82页

^③陈岱孙、季羡林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，344页

^④刘东超：《生命的层级：冯友兰境界说研究》[M]，成都：巴蜀书社，2002年版，291页

群而非重己（个人）的思想家系列，对新儒家自我观有所忽视，如学者在研究梁漱溟个体观时所指出，“这是一个普遍的误解”。^①对“接着讲”的冯友兰哲学的研究同样存在忽视其自我观的问题。学界普遍认为冯友兰重共相、轻个体，注重人的社会存在，重视道德，强调义务，缺乏对个性的认识，更缺乏对中国近现代社会热门词语个人权利的论述，更多的是对传统理学的继承，没有研究的必要；学者对冯友兰之“我”的关注，也更多的是将其作为境界说中界定境界的一个问题来研究的，或者是将其混入冯友兰“人论”的研究内容之中，缺乏对冯友兰“我”的问题系统完整的论述，更缺乏对冯友兰自我观内容的系统研究。然而，正如“沉默也是一种态度”一样，冯友兰即使是不讲个体，这本身也是一种自我观，也有研究的必要。本文正是在这种广义自我观视域下讨论冯友兰境界说之“我”及其“自我”的。

在冯友兰境界说中，他明确指出“我”之“私”和“主宰”的两重含义，并结合“有我”“无我”、“真我”“假我”的论述展开其四重境界；他明确指出四种境界，“就其高低的层次看，可以说是一种发展。此种发展即是‘我’的发展。‘我’自天地间之一物，发展至‘与天地参’。”^②从某种程度上，可以说冯友兰是在以“我”说境界。以“我”说境界，足见“我”在境界说中的重要意义。同时，冯友兰境界说中的“我”已然涉及哲学中“自我”问题，并且其立足于个体存在的“境界”理论，更为研究“自我”问题提供了一个很好的眼界与方法。因此，基于对“自我”问题的重视，对冯友兰哲学中“我”问题重要性的认识，本文拟对冯友兰境界说之“我”的内容进行整理，并结合其思想的主要方面，分析冯友兰境界说之自我观内容。

文章共分为六章：第一章引言；第二章简要考察了冯友兰境界说之“我”提出的背景与形上学基础，对境界说创立背景及冯友兰个体品格与学术追求的考察是对其“我”进行“同情底理解”的前提，其形上学理论奠定了境界说之“我”的本体论与方法论基础；第三章着重论述了冯友兰境界说之“我”的内容及其与哲学中“自我”的关联，可以说是以“我”说境界；第四章以境界说自我，论述了其境界、觉解、道德自我、理想人格与自由等所蕴含的自我观内容；第五章则分别从天人、群己、义利三个方面揭示了冯友兰境界说之自我的价值内涵；在最后一章结语部分试图对冯友兰自我观进行简单评价。

^①顾红亮、刘晓虹：《想象个人——中国个人观的现代转型》[M]，上海：上海古籍出版社，2006年版，162页

^②冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，第560页

第二章 境界说之“我”提出的背景与理论基础

哲学是时代的精华，哲学家总是站在历史的前端思考着时代的主题。因此，研究每位哲学家的思想都须在他的时代背景下进行“同情底理解”，我们研究冯先生的境界说也不应例外。冯友兰以抗日战争为历史背景创立的新理学哲学体系，不仅仅是个人的沉思，更是对时代问题的探索与回答。

第一节 境界说之“我”提出的社会历史背景

冯友兰生活、工作、奋斗的年代，正是中华民族艰难困苦、风云多变，甚至一度面临民族危亡的年代。1840年西方列强用坚船利炮强行叩开了中国的大门，随之而来的是大规模的政治、军事、文化入侵，可以说是开启了中国“三千年未有之大变局”。尤其是“贞下起元”的抗日战争，古老的中华民族一度面临亡国灭种的危机。如冯友兰在《新理学》首印本扉页上的题诗：“印罢衡山所著书，踌躇四顾对南湖。鲁鱼亥豕君休笑，此是当前国难图”。^①“此是当前国难图”，这正是冯友兰对当时中国社会现实的深切认识。

在文化方面，1840年被迫打开国门之后，强大的西方文明席卷而来，中国思想文化界面临极大的矛盾与冲突。“在思想文化领域表现为‘古今中西’之争，那就是：怎样有分析地学习西方先进的文化，批判继承自己的民族传统，以便会通中西，正确地回答中国当前的现实问题，使中华民族走上自由解放、繁荣富强的道路。……时代给哲学领域提出了各种需要解决的问题。”^②古老的中华文明面对强势的西方文化的冲击，在思想文化领域就表现为激烈的文化冲突，即以现代批评传统和以传统批评现代的双向互流的思想文化运动。可以说冯先生正是生活在中西文化在中国汇聚与冲突、矛盾与融合的时代。对此，冯先生曾充分自觉到：“我生活在不同的文化矛盾冲突的时代，我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适当地处理这种冲突，解决这种矛盾，又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。”^③

具体到学术领域，世界哲学范围内，实证主义与人本主义的对峙，构成了19世纪中叶之后西方现代哲学的基本格局。实证主义在追求哲学的科学化同

^①参见范鹏：《道通天地：冯友兰》[M]，济南：山东画报出版社，1998年版，3页

^②冯契：《认识世界和认识自己》[M]，上海：华东师范大学出版社，1996年版，第3页

^③冯友兰：《三松堂自序》[M]，上海：三联书店，1984年版，362页

时,表现出某种唯科学主义的倾向,并逐渐趋向于技术化与抽象化,从而使其哲学越来越远离现实人生;而人本主义在关注人的存在的同时,却将个体的非理性因素规定为人的终极本体,由此便陷入了存在与本质的冲突之中,并最终导向了非理性主义。科学主义哲学家致力于哲学方法的变革,人文主义哲学则着眼于形上意义的追求和道德形而上学的重建。西方哲学中的两大思潮,以某种方式折射于中国近代哲学史上,就是所谓“科学与玄学”的论战。

第二节 冯友兰个体品格与学术追求

冯友兰在《新理学》中提到:“理有固然,势所必至。”^①“势”在他看来指一事物实际的“有”,具体到人来说就是他所处的现实环境,要求人“与时偕行”。前面我们展示的冯友兰所处的社会历史背景,套用他的观点,那也就是他创建新理学哲学体系的“势”。正是这种特殊的现实背景决定了冯友兰哲学思考的方向与内容,更塑造了其个体品格与学术追求。

深重民族苦难唤起了冯友兰坚贞的爱国主义情感,并树立中华民族必定复兴的坚定信念。在《新原人》自序中冯友兰写道:“‘为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。’此哲学家所应自期许者也。况我国家民族,值贞元之会,当绝续之交,通天人之际,达古今之变,明内圣外王之道者,岂可不尽所欲言,以为我国家致太平,我亿兆安身立命之用乎?虽不能至,心向往之。”^②“值贞元之会,当绝续之交”,于艰难困苦、颠沛流离之际,对中国前途命运的深切关注,高涨的爱国热情,正是冯友兰从事哲学研究工作的不竭动力。具体到本文讨论的“我”的问题,则在当时抗日战争的背景下冯友兰主张用代表普遍之义的“真我”取代个体之利的“假我”,主张代表社会之公的“大我”取代一己之私的“小我”,这种自我观或许可以理解为出于民族救亡的社会现实的考虑。

怀着一颗爱国之心,面对中西文化的矛盾冲突,冯友兰所要做的正是追求对中西文化矛盾的理解,探寻解决中西文化矛盾的方式,这也是时代给冯友兰他们这一代学者提出的文化使命。冯先生在《三松堂自序·明志》里讲:“就现在来说,中国就是旧邦而有新命,新命就是现代化。我的努力是在保持旧邦的同一性和个性,而又同时促进实现新命。我有时强调这一面,有时强调另一面。”^③“旧邦新命”的学术追求,表明了他对于这种历史使命的深刻理解和高度自觉,体现

^①冯友兰:《三松堂全集》(第4卷)[M],郑州:河南人民出版社,1985年版,135页

^②同上,511页

^③冯友兰:《三松堂自序》[M],上海:三联书店,1984年版,367页

了一个经历过“五四”风雨的知识分子深沉的民族意识和炽热的爱国情怀。

怀着这种文化使命感，冯先生在对中外文化深层考察与反省的基础上，对于中国思想文化领域的古今、中西之争也有了更为深刻的认识与理解。冯先生在《新事论》中提出这样的观点：“中国近代史上的所谓中西之分大部分都是古今之异。西方先进入近代化，因此是今；东方落后了一步，因此是古。”^①我们暂且不论其对错，但就其肯定中国传统文化的独特性，并认为它是可以与西方精神相互补充的观点来看，他对中西哲学精神的这种态度是合理的。所以，冯友兰主张在吸收融化、超越扬弃中外文化遗产的基础上，重建民族文化精神，开启一种中西文化真正意义上“新的综合”。这种“新的综合”表现为它是“接着讲”的，“接着讲”表明其哲学的立足点是中国传统文化，（就事实讲，冯友兰新理学哲学体系不仅是“接着”程朱理学的，更是“接着”整个中国传统哲学讲的）。他的具体做法“就是把中国古典哲学中的有永久价值的东西，阐发出来”。^②他认为中国哲学有价值的部分在于人生哲学，它“对于人类精神境界的提高，对于人生中的普遍问题的解决，是有所贡献的。这就有永久的价值”。他用“接着讲”阐述自己对时代问题的思考，真正把中国文化与哲学之杰出的智慧与精华展示了出来。

“接着讲”不是“照着讲”，“‘照着讲’只能回到过去，‘接着讲’才能面向未来。然而，‘接着讲’不是离开传统，而是要让自己的问题‘接’上传统，同时也让传统‘接’上现在的问题。这样，传统就不再是‘死’传统，而成了‘活’在今天的传统。”^③冯友兰境界说是向西方文化学习的理论成果，即是应用西方的逻辑分析方法，吸取柏拉图主义的新实在论思想，以净化传统文化。冯友兰对中西方哲学都有着充分的了解，他认为西方哲学中的理性主义分析方法正是中国古典哲学所欠缺的，因此，他所做的努力就是引用西方逻辑分析方法，重新阐发中国传统哲学的人生精神，使中国哲学获得新的活力和在世界哲学中的合法性地位。冯友兰的这种尝试可以说是真正开启了中国哲学现代化的进程。在一种积极开放的心态下，在吸纳古今中西思想资源的基础上，冯友兰创建的具有中国特色的、民族化的新理学哲学体系，不仅挺立了民族文化的主体性，更为传统哲学的现代化作出了难能可贵的探索。对于他试图沟通古今中西来讲，“冯先生是中国

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，225页

②冯友兰：《三松堂自序》[M]，上海：三联书店，1984年版，第370页

③张汝伦《论“中国哲学的现代化”》[J]，哲学研究，2006年第5期中指出：中国哲学的现代化应该用现代的语言思考现代的问题，哪怕是研究传统哲学，目的也不只是要“照着讲”，而是为了“接着讲”。我们应该学习西方同行的榜样，研究古人是通过古人来思考今天的问题，从而也光大和发展了古人的智慧。张教授的这一观点可以说是对冯友兰“接着讲”与“照着讲”意义的肯定。

第一个对中国哲学做到了融贯中西、通释今古的人。”^①

冯友兰的新理学的哲学体系是中西文化、中西哲学相碰撞、相融合的结果，这种创造性融合不仅体现在“接着讲”上，更体现在其在世界哲学视域下对两大哲学传统——科学主义与人本主义的融合。面对西方科学主义和实证论者对传统形而上学的批评，冯友兰注意到中国传统哲学在探索人生精神方面的优势，将追求天与人、真与善统一的人生理想境界作为自身哲学理想，试图为人在科学昌明的时代寻一个人安身立命之所在；另一方面，他批评中国传统哲学“拖泥带水”，致力引进西方以逻辑分析方法来规范中国哲学。“从总体上看，冯友兰的新理学体系出于西方的实证主义(广义的实证主义)与中国传统哲学之间，在融合二者的同时又进退之。”^②冯友兰的这种融合中国哲学的人生精神和西方哲学的逻辑理性，由辨名析理而建构的人生哲学，实际上是在重建一种“人学形而上学”。这一理论展开过程多少表现出沟通现代二大哲学思潮的内在意向。这一尝试虽然不能称之为完全成功，甚至还存在很多问题，但它在化解二者之紧张与冲突上所作的独特努力，为我们留下了很多值得反思的内容。

第三节 冯友兰境界说之“我”的形而上基础

一、本体论基础。

本体与人生，是“新理学”体系最主要的两个理论着力点，冯友兰正是通过形上学的建构，最后从中推演出一种人生哲学理论。冯友兰先生自己也曾说：“在天人关系中，对于‘人’的理解和态度，总是以对于‘天’的理解和态度为根据的。”^③可见，冯友兰先生的新理学体系中对于社会、历史、文化、人生的认识都是基于其本体论的建构而来的，具体到他的自我观，当然也无有例外地建立于其本体论基础之上。因此，在我们阐述冯友兰自我观之前，很有必要对其本体论做一个系统的考察。

关于《新理学》构建的本体论系统，张岱年先生简明概括为：“《新理学》的中心观点是两个世界的学说……所谓两个世界，一个是真际世界，一个是实际世界。真际世界又称‘理世界’。区别两个世界，这是新理学的基本观点。”^④张先生的这个概括可以说是抓住了冯友兰新理学的本质。“真际与实际不同，真际是凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真

①陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，9页

②同上，352页

③冯友兰：《三松堂自序》[M]，上海：三联书店，1984年版，247页

④陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，83页

者，言其无妄；实者，言其不虚。”^①“有”即存在，真际^②也就是一种本然的存在，实际与真际的划分实际上是从整体上对存在的把握。关于实际与真际的关系是这样的：真际世界也即理世界，它对实际世界起着支配和决定作用，理世界作为超越时空的本然世界，并不因实际世界而受影响；实际世界的所有规定性都来自于理世界，实际世界只有依据理世界的原则，才能拥有得以存在和发展的可能性和现实性；真际“逻辑底，而不是事实底”^③先于实际。作为冯友兰哲学的讨论对象的本然世界，实际上也就是他运用逻辑分析方法所作出的一种逻辑的设定。他先是把作为逻辑分析结果的普遍规定加以形式化，亦即将共相与殊相分离开来，这样作为共相的本体就成为与事实无涉的纯粹形式。这样作为共相的本然世界在逻辑上先于实际的世界，并相应地先于人的存在。对存在的这种研究方式，实际上暗含着分离本体与存在的倾向，这也使冯友兰的新理学带有明显的思辨色彩。可以说，在冯友兰那里，世界呈现出理事对峙的形式，对理事关系这种处理正是冯友兰形上学体系受人诟病的重要原因。

冯友兰在论述其宇宙论时，是具体围绕着“理、气、道体、大全”四个核心概念展开的，并且他突出强调，“这四个都是我们所谓形式底观念。”^④它们没有积极的内容，是四个空的观念。“理”是“某事物之所以为某事物者”，是事物的依照；“有理必有气”，气是事物的依据或者说是“质料”；“道体”就是气依照理而获得自身规定性而成为具体事物的运动过程；“总一切的有，谓之大全。”大全又称宇宙。但它不是现实的物质的宇宙，而是指逻辑上可能的一切存在。就存在而论，理、气是从实际事物依据与依照，或说形式与质料的来论证存在的；道体是在描述作为运动的存在状态；大全则是试图在总体上把握存在。同样，“在无量底理中，有人之所以为人之理，其中蕴涵有人所多少必须遵守底规律”。^⑤但是用理、气、道体、大全，这种纯粹逻辑的形式的观念的推演来作为本然世界的逻辑展开，虽然注意到“自我”之为人的普遍性的方面，但“我”之独特性、个体性却完全被忽视的，所以说这种脱离人的存在、单纯就天道而论天道的致思方式并不能达到对自我问题的本质认识。冯友兰后来的《新原人》一方面有意识的运用这四个核心概念来阐述其境界说，一方面就人的具体存在与终极超越来讨论

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，11页

②关于真际，冯友兰的说法其实并不完全统一。前面我们引的冯友兰的“真际”是包括理及实际底事物的，是兼含形上与形下的，形上部分为“纯真际”。但是后来冯先生却又说：“物理世界为‘真际’，器世界为‘实际’。”此处真际确乎又专指形上者。考察整个的“贞元六书”以及冯友兰后来的有关表述，以及学者对其“真际”的认识，文章之后所说的“真际”都是指形上世界，亦即“纯真际”。为保持逻辑统一，笔者在本书中采用冯友兰的最后一说法。

③冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，10页

④张汝伦《论“中国哲学的现代化”》[J]，哲学研究，2006年第5期，148页

⑤冯友兰：《贞元六书》[M]，上海：华东师范大学出版社，1996年版，626页

人的问题，这实际上可以说是对其本体论上理事对時问题的超越。

二、方法论基础。

冯友兰把方法论分为两种：“正的方法”和“负的方法”。冯友兰将西方传统哲学中自柏拉图以来的逻辑分析法和斯宾诺莎的反观法，统称为“正的方法”。

“形上学的正底方法，是以分析法为主，反观法为辅。”^①冯友兰在批判维也纳学派消解形上学问题的同时又在很大程度上继承、借鉴了他们的逻辑分析方法。正如他在《中国哲学简史》中所说的那样：“西方哲学对中国哲学的永久性贡献，是逻辑分析方法。”^②他崇尚逻辑分析法的真正目的在于用它弥补中国传统文化中概念模糊、结构混乱的缺陷，赋予中国文化以现代意义。所以，一定意义上可以把冯友兰的逻辑分析方法理解为“辨名析理”。“辨名析理”正是冯友兰建构“新理学”哲学体系的一个重要工具。他对中国传统哲学中的诸多概念如“理”、“气”、“道”、“无极”、“太极”、“心性”等进行重新诠释，赋予其现代意义。正的方法还包括反观法，冯友兰对“哲学”、“觉解”概念的理解都是运用反观法得到的。

冯友兰还指出，哲学的建立单靠“正的方法”是不行的，除了“正的方法”之外，还有一种方法对于哲学来说也是必不可缺的，他讲到：“真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲。讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。”^③所谓“负底方法”也就是传统哲学中的直觉主义、神秘主义，也可以说是“烘云托月”的方法。该方法一方面是他在继承中国传统哲学中如道家、佛家、诗词中的神秘主义方法基础上得到的，另一方面它也能在柏拉图辩证法中的神秘主义成分、康德批判法中对理性的界限以及维特根斯坦所提出的“静默”的方法中，寻求到了对这种方法的印证。在冯友兰看来，以“正底方法”讲形上学，目的在于把握分析的对象，以“负底方法”讲形上学，目的也是在于把握形上学对象。通过“负底方法”的运用，人们就可以理解事物的共相，形成对宇宙全体的觉解，达到一种最高的哲学境界。在这种境界中，万物一体，主观与客观也合而为一，这也是人所达到的最高存在状态，即天地境界。由此可见，冯友兰“正的方法”与“负的方法”是对中西哲学方法论融会贯通的结果，侧重于强调逻辑分析的正的方法是对自我作为思维意识主体的发现与肯定，负的方法则立足于作为感性主体的体验，更多的肯定了个体性之“我”的独特性。

^①冯友兰：《贞元六书》[M]，上海：华东师范大学出版社，1996年版，927页

^②冯友兰：《中国哲学简史》[M]，北京：北京大学出版社，1985年版，282页

^③冯友兰：《贞元六书》[M]，上海：华东师范大学出版社，1996年版，869页

三、心性论前提。

冯友兰说：“人之所以能有觉解，因为人是有心底。人的心，人的心的要素，用中国哲学家向来用的话说，是‘知觉灵明’。宇宙间有了人，有了人的心，即如于黑暗中有了灯。”^①人心的本质是“知觉灵明”，是人产生“觉解”的物质基础。同时，他还指出“有觉解是人的心的特异处，所以我们专就知觉灵明说心”^②。“专就知觉灵明说心”，实际上是对人理性思维能力的强调。正是从心的知觉灵明这一层面，冯友兰进一步谈论了人及其精神力量（觉解是其重要功能）在宇宙中的意义：“就存在方面说，亦可说，人不过是宇宙间万物中之一物，人有心不过是宇宙万事中之一事。但就觉解方面说，宇宙间有了人，有了心，天地万物便一时明白起来。有心底宇宙与没有心底宇宙，有重大不同。由此方面说，我们可以说，人与天地参。”^③他既反对陆王、康德、贝克莱那样把心的功能看得过于伟大，又反对像物质论者那样把心的功能看得过于渺小，他指出作为宇宙的秩序（理）是外在于人心的，具有客观实在性，但人的主观认识可以掌握客观实在的理；“心的存在，必以人的脑子的活动为其基础……但我们不能以一物的存在的基础，为其要素。人的脑子的活动，是人的心的存在的基础。知觉灵明，是人的心的要素。”^④这无疑已包含对人之心的辩证唯物论的理解。

在《新理学》一书中，冯友兰以“理”来规定“性”：“凡依照某所以然之理而成为某种物之某，即实现某理，即有某性。理之实现于物者为性。”^⑤具体到人，“人性即人之所依照于人之所以为人者，而因而称为人者。”^⑥在《新原人》中，冯友兰更为明确的指出所谓人性者，“即人之所以为人，而以别于禽兽者。”^⑦“人有觉解，不但能知别物之性，且于其知觉灵明充分发展时能自知其性，自知其所以为人而别于禽兽者。”^⑧有知觉灵明，或有较高程度底知觉灵明，不但是人心的功能，又是人的性。所以，“尽心则尽性”，对心的“觉解”，就是对性的“觉解”。而“尽心”“尽性”又是建立在对“人之性”的“觉解”基础上的，也就是人所特有的较高层次的觉解，即觉解的觉解。由觉解人之性直接通达“道体”，进而达到“知天”的境界。因此，心性也可以说是达到最高的觉解——“知天”的必要条件。同时，冯友兰还进一步界定了“人之性”、“人所有之性”和“一个

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，529页

②同上，535页

③同上，534页

④同上，534页

⑤同上，32页

⑥同上，88页

⑦同上，537页

⑧同上，537页

人所有之性”，以及人“逻辑上底性”和“生物学上底性”，这些不仅是对传统心性概念系统的规整，更包含现代社会的自我认知问题，这些在后面还会有详细论说。

第三章 以“我”说境界

——冯友兰境界说之“我”的含义与展开

境界说是冯友兰哲学思想的重要组成部分，也可以说是冯友兰哲学思想的精华。冯友兰先生自己也曾说过自己“除去境界说，其他都可以不要”这样的话，可见境界说于他的重要意义。研究境界说，我们发现，“我”是作为境界说中一个重要概念呈现的，且很多时候冯友兰是在以“我”说境界。我们先对境界说中关于“我”的内容进行梳理。

第一节 “我”的提出

“人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同。因此，宇宙人生，对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解，因此，宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界。”^①这是冯友兰对境界的基本定义。根据他的理解，我们生活在一个公共的世界里，但是因觉解的不同，公共世界中各人有各人的境界，“严格地说，没有两个人的境界，是完全相同底。”^②但根据觉解程度的高低，按“忽其小异、取其大同”的原则，可以将人的境界分为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界四个依次上升的层次。

冯友兰《新原人》论述了境界说的理论基础：觉解与心性，之后就展开了对四重境界的详细论述。在冯友兰先生的论述中有一个突出的特点，那就是先就各境界人的行为特点展开论述，或是“顺才或顺习”的，或是“为利”的，或是“行义”的，亦或者是“事天”的；然后，他就会就不同境界人对“性与天道”的觉解程度展开论述，或是“无知无欲”、“不著不察”，或是对于“自己”及“利”有所觉解，或是“知性”，亦或者是“知天”；然后，会“再就有我无我说”，就有我、无我说境界，可以说是冯友兰在论述境界说时的一个重要部分。

在界定四重境界说时，冯友兰是结合对“我”的含义的理解来展开论述的。

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，549页

^②同上，550页

冯友兰曾明确地提出“我”的两重含义，即有私之我和主宰之我。“有私是所谓‘有我’的一义。……所谓‘有我’的另一义是‘有主宰’”。^①“公私的分别，亦即是‘为我’‘为人’的分别。此所谓‘为我’，是‘为私’的意思。就所谓‘我’的此义说，在道德境界中底人，可以说是‘无我’底。……所谓‘我’又有‘主宰’的意思。”^②

首先就“我”之“私”来讲。“私”在汉语中有多重意思：1、个人的、自己的，与公相对：私事、私有、私利；2、为自己的：自私、私心、大公无私；3、秘密、偷偷的或不合理、不合法的：私自、私刑、私货、私议、隐私等。就前两种含义讲，第一个作为“个人的、自己的”的“私”，实际上也就是“我的”；作为第二层含义的“为自己”也就是“为我”。不论就“我的”，还是“为我”来讲，“私”本身都应该是一个中性词，如私事、私人等等，但是在传统“重利轻义”、“重群体、轻个人”的价值观体系中，当作为与公相对的范畴出现的时候，“私”往往与欲望、利益相连，就成了“私利”、“私欲”的代名词，成为贬义词。第三种含义的“私”显然已包含了价值观的内涵，实际上是对“私”的前两种含义的价值判断：当“我”的行为或动机是为自己时，往往是不合理或不道德的，呈现贬义的色彩；当行为是个人的时，往往就是“私人”这样的中性词。冯友兰这里将“私”作为“我”的一重含义，一方面取的是“私”的“私欲”、“私利”的含义，指的是作为自然存在和功利主体的“我”。就“有私”的“有我”来讲就是为自己或为自己的快乐或利益；“无我”就是“无私”，就是为社会或为宇宙大全之公，也就是行义或行仁。另一方面，作为觉解到“我”之存在的“私”之“我”本身就已包含这样一层意思：“我”是不同于其他事物的存在，是个体、独特的人，有着很多私人的、个人的内涵。就其这些方面来讲，“我”也就是“私”。冯友兰对“私”之“我”的定义一方面包含认识领域中对“我”之个体性的觉解，另一方面也包含价值观领域中对个人与社会的价值判断，而这两者正是“自我”问题的应有之义，所以，可以说冯友兰之“我”的内涵已包含现代“自我”的内容。相对于有私之“我”，主宰之“我”的含义要复杂的多，这在下面我们结合四境界具体论述中再做进一步阐释。

冯友兰给予了“我”以明确含义，可见在冯友兰境界说中，“我”是实际的作为境界说中一个重要概念出现的；由“我”的两重含义引发的“有我”、“无我”，“真我”、“假我”之辩，亦是构成境界说的重要部分。这些在下文将展开论述。

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，559页。

^②同上，612页

第二节 “有我”和“无我”

前面讲到在《新原人》中“我”有着两重含义，在我看来，冯友兰境界说的一个重要特点就是就“我”说境界，其对四重境界理论的阐述总是结合着“有我”、“无我”、“真我”、“假我”的论述，这里我们首先来看一看冯友兰是如何就“有我”、“无我”说境界的。

“有我”、“无我”实际上是对“我”的肯定与否定，当然，这也因“我”的含义不同而不同。首先，就“我”的“私”的含义讲。在自然境界中的人，“对于‘我’与‘非我’的分别，他没有觉解，或没有深底觉解。”^①其行为是“顺才或顺习”的，是不得不然，是莫知其然而然；其“顺才”或“顺习”的行为可能是自私的，也可能是合乎道德的，但无论怎样，他都是不自知的，如其境界的名字一样，是自然的，不具有道德的意义。就此方面说，在自然境界中的人，不但是“无我”，而且是不知“有我”。

功利境界中的人“有我”。他的行为有确切的目的，都是为自己或为自己的利，是指向为“我”之“私”的，所以，就此方面说功利境界的人有“我”。“在此种境界中，人的一切行为，皆是为我。他为自己争权夺利，固是为我，即行道德底事，亦是为我。他行道德底事，不是以其为道德而行之，而是以其为求名求利的工具而行之。”^②就“我”的“私”的含义来讲，正是“有我”。作为发展着的境界，功利境界的“有私”之我是对自然境界“无我”的否定。

道德境界中的人“无我”。他觉解到“我”之“性”包含有社会的方面，所以其尽心尽性的行为就是为了社会的目的；为了社会的目的的，也就是道德的。“其行道德，固是因其为道德而行之，即似乎是争权夺利底事，他亦是为道德底目的而行之。”^③他的行为是以“义”为行为标准的，是为人而非为“我”的，是为公而非为私的。所以，道德境界中的人是“无我”的。此“无我”是对自私之我的摒弃与超越，是无“私”之“我”的实现。冯友兰这里所表现的在公私、义利方面的取舍态度，包含有深刻的价值观意蕴。

天地境界的人，觉解到“大全”，觉解到“我”不但是社会的一份子，而且是宇宙的一份子，所以能尽天职、尽天伦，其行为是“事天”的，是在行“天道”，其行为目标是宇宙的目标，是要实现天的好，所以其行为是无“私”的，是“无

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，613页

②同上，558页

③同上，558页

我”的；且其所求的善高于道德境界中“行义”的善，是宇宙的善，有着超道德的意义，故此“无我”应称之为“大无我”，也就是道学家的所说就是“人欲净尽，天理流行”的境界。不但是对功利境界的超越，更是对道德境界的超越，这就意味着“我”的超越与发展，不仅应超越作为功利主体的“我”，更应超越作为道德主体的“我”，那么实现了这些超越与发展的“我”是什么样子的呢？这姑且作为一个问题放在这里，后文再试做回答。

“有我”的另一义是“有主宰”，“‘我’是一个行动的主宰，亦是实现价值底行动的主宰。尽心尽性，皆须‘我’为。”^①从这一意义上看，“顺才或顺习”而行的自然境界中的人，可以说是不知有我，亦无自主性，所以说是“无我”的。

功利境界中的人在功利境界中，人知有“我”。知有“我”可以说是“我之自觉”。“我之自觉”用现代的话就是有“自我意识”，冯友兰认为“‘我之自觉’并不是一件很容易底事。”^②他举例说“有许多小孩子别人称他为娃娃，亦自称为娃娃。他知道说娃娃，但不知道于说娃娃时，他应当说‘我’。”^③在这里，冯友兰突出了自我意识在人的境界发展中的重要意义。在功利境界中的人有“我之自觉”，在行为中有所选择，其行为是依照名或利而行的，所以说其行为是自主的，是比较有主宰的，此主宰之“我”是有目的、有意识的行为的主体。

功利境界的人是有觉解的人，但他们没有较高的觉解，对于“我”还没完全的觉解，亦即他们还不知性；道德境界的人，不仅对于外在事物有了清楚地了解，而且能够觉解其觉解，已到达“知性”。他觉解到人的社会性是人之性的重要部分，所以其行为是行义的，是为公的，是尽伦尽职的。“他知性，所以尽伦尽职以尽性，别无所为。其行为是有觉解底，自主底。所以既非盲顺天资，亦非盲从习惯或习俗。他尽伦尽职，是无所为而为，既不因有所为而为，亦不因有所为而止。所以‘虽举世与之而不加劝，举世非之而不加阻。’他是‘自作主宰。’就其自作主宰说，他可以说是真正有‘我’。”^④孟子所说的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”正是此道德境界有主宰之我的体现。

在天地境界中的人知天，且自同于大全，“体与物冥”，“我”与“非我”的分别，对于他已不存在。自同于大全者，可以说是“万物皆备于我”。由此方面说，自同于大全非但不是“我”的完全消灭，而是“我”的无限扩大。在此无限扩大中，“我”即是大全的主宰。孟子说“至大至刚”、“塞于天地之间”的浩然

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，559页

②同上，559页

③同上，559页

④同上，614页

之气，以及张横渠“为天地立心，为生民立命”的圣人，指的就具有此种境界者的“我”的无限扩大与“我”是大全的主宰说的。所以说，天地境界中的“我”，不仅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰。

讲到这里我们回头再来看作为“主宰”的“我”的含义。冯友兰曾说，“我”是一个行动的主宰，也是实现价值的行动的主宰。就“我”是一个行动的主宰说，“我”是行动的主体；“我”作为实现价值的行动的主宰来讲，我不仅仅是行动的主体，更是能依据价值标准、做出价值判断，且能自主做出实现价值的行动的价值判断的主体。作为行动主体与价值判断主体的“我”，以自我统一性为前提就取得了人格形式。“我”是“主宰”，做出“主宰”的就是“我”，也即“自作主宰”，“自作主宰”的“自”又是什么呢？“我”是人，具有人之性，人之性的根本特征在于有觉解，或有较高度度的觉解，所以能做出自主选择的“我”正是有着“知觉灵明”之心的“我”，可以说这里的“我”又是代表着人之所以为人的普遍性含义。总结冯友兰作为“主宰”之“我”的含义，包含两方面内容，一是主体，即作为行动与价值判断的主体，也即作为独立人格之“自我”；另外，也指作为精神性实体，即包含理性认识与价值判断能力的普遍性意义上的人。

杨国荣教授曾指出，“我”作为哲学沉思的对象，与对“我”的确认相对的是各种形式的“无我”论，“有我”与“无我”之争相应地构成了哲学论域中的重要问题。他进一步分析指出，在中国传统哲学中，孔子提出“毋意，毋必，毋固，毋我”四毋要求中的“毋我”，既含有消除主观成见之认识论意义，亦包含超越小我(作为个体的我)的价值观的内涵。之后，朱熹反对“为我之私”，力倡“大无我之公”^①；王阳明“圣人之学，以无我为本，而勇以成之。”^②这些都是沿着“毋我”的二重含义发展而来的“无我”。总体上讲，这里的“无我”仅表现为认识论与价值观上反对作为意见的主体和利益的主体的“我”，并没有在本体论上“无我”之意。在道家有“至人无己”的“无我”论，联系道家自然原则，可以发现此“无我”(无己)的含义在于摆脱礼乐文明的约束，反对的是人化主体，更多地包含着价值观的意蕴。“大致而言，认识论及价值观意义上的无我，主要试图解构作为意见主体、利益主体或人化主体(礼乐主体)的‘我’，其立场更多地表现为‘有而无之’，它的特点不在于否定‘我’的存在，而在于消解既存之‘我’。”^③而佛家以缘起说为其理论前提的缺乏自性的自我与休谟将自我看

①【宋】朱熹：《朱熹集》[M]，成都：四川教育出版社，1996年版，第568页

②【明】王阳明：《王阳明全集》[M]，上海：上海古籍出版社，1991年版，第232页

③杨国荣：《哲学论域中的自我》[J]，南通师范学院学报(哲学社会科学版)，第17卷第3期

做“知觉的集合，或一束知觉”一样，都有本体论上否认的自我的意义。从分析可以看出，冯友兰境界说对“有我”“无我”的论述，一方面承接传统儒家哲学中的“无我”之论，即反对作为利益主体的“私”之我，另一方面又有了新的内涵。这首先表现在冯友兰对功利境界之“我”的有限肯定上。功利境界的人有“我之自觉”，也即自我意识，有自我意识可以说是“私”之我与“主宰”之我的前提，冯友兰将其视为对自然境界“无我”的发展，足见其对自我意识的肯定；另外，即使在论述功利境界时，冯友兰对作为利益主体与感性主体的“私”之我也是有限地肯定的，这是对宋明理学义利、理欲之辩的极大发展，这些在后文中将有专门论述。

第三节 “真我”与“假我”

从“我”的“私”与“主宰”两方面的含义看，冯友兰注意到“我”作为功利主体与价值主体统一的性质，然而对于“我”的两个方面，冯友兰明显在价值判断中还是有所取舍的，这从境界说中其对“真我”、“假我”的论述可以看出。

在自然境界中的人，“顺才或顺习而行”的人，不知有“我”，不论从“我”的“私”的含义还是“主宰”的含义将都是“无我”，是既无“真我”也无“假我”。

功利境界的人“有我”，他的一切行为都是以求其自己的利为目的的行为，是为我的。功利境界的人有“我之自觉”，其行为是自主的，是比较有主宰的。“但他的行为，都是有所为底，有所为则即为其所为所使。古人常说：‘名轻利锁。’此即是说，名利能予人以束缚，使人不能自主。所以比于在道德境界中底人，在功利境界中底人又是不自主底。所以就主宰说，他又不是真正有‘我’。”^①这里就自主与不自主，也就是个体自由来讲，功利境界中的“我”并不是“真我”。另外，就人性来讲，冯友兰曾将人之性分为人之性与人所有之性，人所有之性中又包含有人的动物性的方面。功利境界觉解有“我”，可以说是有“我之自觉”，但功利境界中人所觉解的“我”是“我”的较低一部分，是“我”之出于“人所有之性”，如动物之比生物之性等的一部分。所以，人的行为由发之于在功利境界中“其作主宰底‘我’，未必是依照人之性者。所以其作主宰底‘我’，未必是‘真我’”。^②概括来讲，功利境界中的人“有我”，但其“我”是“假我”，并不是“真我”，“真我”只有在道德境界中的人才，有无“真我”正是功利境

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，613页

^②同上，559页

界与道德境界的区别。

在道德境界中的人觉解有“我”，亦有“我之自觉”。他觉解到人的社会性是人之性的重要部分，可谓真正“知性”，其行义的行为是建立在觉解基础之上的，出于“我”之“较高底一部分”，“‘我’的较高底一部分，即我们与第三章中所谓‘真我’。”^①并且，他指出：“此所谓较高较低，是以‘人之性’为标谁。‘我’之出于‘人之性’底一部分，是‘我’的较高底一部分。‘我’之出于‘人所有之性’，如动物之性，生物之性等，底一部分，是‘我’的较低底一部分。”^②而在冯友兰看来，“人所有之性”就是人的动物性的方面，亦或者说是人的感性存在，“人之性”的重要方面就是人之社会性。这样，冯友兰把社会之理与人之理、社会之性与人之性统一起来，亦即把社会之理、社会之性纳入人之理、人之性之中；这个蕴含了社会之性的人之性成为觉解的内容，也就是使社会的存在与发展成为自我意识的内容。人有了这样的觉解，便是“见真吾”。觉解了“真吾”，于行为时便能用道德理性约束自己的行为，能站在社会的立场上循公理，也就是循义而行，这就是“尽伦尽职以尽性”，亦是在发展“真吾”，也便是有了“真我”。这里可以看出“真我”的拥有是与对个人和社会、群与己、利与义、理与欲的正确认识密不可分的。

在冯先生的境界说中，最高的境界就是天地境界。这里，冯友兰借助其在构建其形上学时的主要概念，也即理、道体、大全等概念，诠释其天地境界。在天地境界中的人有最深的觉解，“他又知他不但是社会的分子，而又是宇宙的分了。”^③他“知天”、“事天”、“乐天”，最后到达“同天”。“在天地境界中底人的最高底造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而并且自同于大全。”^④也即是“同天”境界，同天境界的人“浑然与物同体”、“自同于大全”，这样，在普通人的经验中，人与己、内与外、我与非我，这种对待的分别于他已不存在。“在仁者的境界中，人与己，内与外，我与万物，不复是相对待底。”^⑤这种“无对”、无隔阂的天地境界，是“大无我”的状态，然而这并不是“我”的完全消亡，而是“我”的无限扩大。“在此无限扩大中，‘我’即是大全的主宰。”^⑥比较道德境界中人是自己主宰的“真我”，天地境界的人的“真我”，不仅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰。

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，614页

②同上，614页

③同上，623页

④同上，632页

⑤同上，633页

⑥同上，636页

功利境界的人有私之我，有主宰之我，但是并没有“真我”，从这可见冯友兰认为“我”的主宰的含义是包括“真我”的含义的，也就是“主宰之我”的外延要大于“真我”的外延。有无主宰之我是以有没有“我”之自觉来讲的，而有无“真我”的界定是能不能“觉解其觉解”，能不能见“真吾”，也就是有没有做到“知性”。从这里还可以看出“知性”与觉解到人是社会中的人、人之性包含社会性的方面的“知”，以及“行道德”与“行义”的“行”，两者是统一于“真我”的，这里他所谓的“真我”就取得了人格的形式，或称为德性的主体。可见，冯友兰“真我”包含认识论与价值观的双重内涵，认识论上是做到“尽心知性”，并能进一步“尽性”的人，价值观意蕴上则意味着以代表普遍之义的“大我”取代作为功利主体与个体存在之“小我”，并在对“小我”的超越中获得自由的内涵。

第三节 境界说之“我”与哲学论域中的“自我”

人作为认识世界和改造世界的主体，一个个的“我”的存在与知觉可以说是人们实践与认识的前提与根本。世界的本质、认识的本质必须结合对“我”的研究才能得到真正的说明，也正是在这种意义上，我们也可以说，人类也只有认识了自己才可能真正认识世界。“自我”问题深切关系到做人的准则和生命的意义，因此，它不仅仅是一个理论研究的问题，更是一个与我们每个人的具体存在紧密相关的问题。记得蒙田曾说过，“世界上最重要的事情就是认识自我”。

历史地看，“自我”亦始终都是哲学沉思的对象。然而，对于人们经常面对的“我”，即使是历史上著名的哲学家也鲜有能讲的清楚全面的。一如奥古斯丁所讲：“我为我自身成为一个不解之谜”。“自我”，作为一个亘古而常新的命题，它涉及到心理学、哲学、教育学、社会学等多个学科的研究。具体到哲学领域中的“自我”问题，我们可以先回顾一下其问题发展史。笛卡尔“我思故我在”的提出，可以说是人类在探索自我历程中的一个伟大进步。在笛卡尔“我思故我在”中，“思”是“我”的属性，“我”是思想活动所依托的实体，并且“我”的全部本质是思想，自我在他那里“只是一个在思想的东西”。笛卡尔确立了作为精神实体的自我的存在，然而却引出身与心、自我与他人、精神与存在、自我的同一性等诸多问题。之后，哲学领域“自我”问题的讨论多是基于对这些问题的思考。如洛克对笛卡尔建构的理性自我展开批判，并设立了一种经验心理的自我；斯宾诺莎从“思维”和“广延”角度，克服笛卡尔精神实体自我与物质实体的二元分

立的尝试；莱布尼茨以上帝为根据的“前定和谐”的单子自我；贝克莱否定自我作为物质实体与理性自我的存在，建立起主观唯心的经验心理实体自我；休谟更为彻底地否认了作为实体性的自我的存在，自我被理解为“知觉的集合”。这一阶段哲学家注意到自我与自我意识的相关性（自我作为思维与意识的主体而存在，自我意识又能对自我本身进行反思），对自我问题研究的重心更多的集中于以自我性为客体的自我意识问题，也就是说更多的是在认识论意义上讨论“自我”，这一时期“自我”问题最大困境正是笛卡尔所开启的身心二元对立的问题。

直到德国古典哲学，自我问题重心才真正从以自我性为客体的自我意识转向创造活动，回复了能动的、本质的“自在自我”的权利。康德注意到认识过程中的综合统一作用，引出“先验的统觉”概念，并指出其就是“内部现象川流中的常住不变的自我”。它先于一切经验，并且使经验本身成为可能的条件，因而也被称为“先验的自我”。如梯利所说康德“统觉的综合的统一性，无非是有自我意识的自我。”^①在康德那里自我是一切知识得以可能的前提，但是对于“我是什么”的问题，他不作回答，实际是把自我之本体视为一种不可知的“自在之物”。如杨国荣所讲，康德这也是过于执着于体用之分，“从体与用的统一这一角度看，意识的综合统一，不仅仅是功能(用)，而且同时也是本体”^②。再如卢文格曾指出：“组织或综合的功能不是自我以外的东西，它恰恰是自我本身。”^③实际上意识的综合统一功能与自我本身是统一的。另外，康德还指出，自我意识是道德和道义责任的必要前提。在这些方面，冯友兰境界说中对“我”的讨论可以说都有所涉及。首先关于意识与自我的关系，这可以从冯友兰对人之为人的特性——觉解的表述中可以看出。其次，在自我意识与道德的关系上，冯友兰更是将有无“自我意识”的“觉解之觉解”作为划分“真我”与“假我”的标准。

存在主义作为现代西方人本主义思潮的典型代表，其哲学的主题是论述个人的存在，自我亦是其思考的核心话题之一。立足存在来考察自我，这实际是对传统局限于意识领域来讨论自我问题的一个极大的超越。因为不论是“我思”亦或者人格问题都以个体生命存在为其本体论前提。如海德格尔哲学从“此在”入手，在追问“在”的意义中展开的。他用是否能领悟自身的“在”作为区别人与物的标准，认为“此在”不仅“在”，而且知道自己“在”，这从本体论意义上突出“我在”的自知性，把自我(人)的“在”与“知”联系并统一起来，是十分

①【美】梯利：《西方哲学史》(下册)[M]，上海：商务印书馆，1979年版，第173页。

② 参见杨国荣：《哲学论域中的自我》[J]，南通师范学院学报(哲学社会科学版)，第17卷第3期

③【美】简·卢文格：《自我的发展》[M]，杭州：浙江教育出版社，1998年版，第5页

精辟的见解，既是对人的自我意识品格的注重，又是在自我问题上对自我存在的回归。关注自我的现实存在，不难发现“自我”是身心的统一。身心问题又关涉到诸多方面的问题，如感性存在与理性本质的关系、理欲关系等等，归结于价值观领域就是理欲之辩问题。这些问题从一开始冯友兰将“我”定义为“私”，即可见其“我”的时候就已经涉及到自我问题的讨论内容。

“因为自我往往表现为行动的一贯性以及在行动基础上意识的一贯性，所以自我也可以理解为一个统一的人格。……在哲学领域，‘人格’一词通常是指有德性的主体。”^①杨国荣教授也指出：“就道德领域而言，自我的统一性更多地取得了人格的形式”。^②人格作为人在社会生活所形成的、具有一定稳定性、同一性的综合，内含知、情、意的统一；同时人格也是自我认识、自我评价和自我完善的主体、过程与结果的总合。在这个意义上，可以说人格就是自我。现实人格与理想人格实际也就是现实自我与理想自我。在冯友兰境界说中“人格”就是那个实现境界发展与超越的“我”，“我”的两重性与发展性正是上面所说的人格描述；“大多数普通人的境界都是功利境界”，^③可见功利境界包含“我”的两重性的“我”正是现实自我，而道德境界以及天地境界“自同于大全”、“从心所欲不逾矩”的圣人或贤人也正是冯友兰所描述的理想自我。

自我作为独特的物、独特的人，既包含宇宙本体论或者人心性论的普遍性含义，同时也包含其自身在发展过程中所形成的个性，可以说是普遍性与个体性的统一；同时，作为具体的存在，自我问题又包人的天性与德性，也就是感情欲望与道德的关系，同时还涉及个人与社会的关系、义与利的关系、公与私等诸多方面的关系，概括来讲：“自我既以意识与人格的综合统一为特点，又以感性生命为存在的前提；既有个体性的规定，又包含着社会的内容；既经历了形成与发展的阶段，又内含着时间中的绵延同一，在总体上表现为身与心、天与人、个体性与社会性、发展阶段与过程性的统一。”^④回头看呈现于冯友兰境界说中的“我”，“我”之“私”的含义，包含有对作为个体的自我，以及作为功利主体与感性主体的主体之自我的含义；“我”之“主宰”的含义，包含有作为行动主体与价值判断主体的主体自我的含义，以及作为理性存在的普遍之“人”的内涵，同时结合其境界说，冯友兰所讨论的“我”作为成就境界的主体，更多的是人格之“我”。所以，可以说冯友兰境界说之“我”，既包含有对中国哲学传统的继承性内容，

①傅小凡：《晚明自我观研究》，成都：巴蜀书社，2001年版，第3页

②杨国荣：《哲学论域中的自我》2001年9月南通师范学院学报(哲学社会科学版)第17卷第3期

③冯友兰：《三松堂全集》(第4卷)[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，583页

④杨国荣：《哲学论域中的自我》[J]，南通师范学院学报(哲学社会科学版)，第17卷第3期

又包含现代自我观的内容。这些内容正是文章下面部分要论述的。

第四章 以境界说“自我”

上一章，着重论述了呈现于冯友兰境界说中的“我”，包括“我”含义以及冯友兰如何用有我、无我，真我、假我来阐述其境界说，并在最后一节回顾自我问题的发展历史与理论内涵，简单揭示了冯友兰之“我”与“自我”的关联，发现冯先生之“我”固然不等于哲学论域中的“自我”，但很多方面两者具有内在相关性，这也正是本文的一个基本立论点。基于这一点认识，下面试就境界说来看冯友兰哲学中对于自我问题的见解。

第一节 境界与自我

“冯友兰对存在的沉思，既关联着天道，又涉及人道，后者逻辑地引向了人生境界说。天道意义上的存在更多地指向本体世界，人生境界则首先定位于人的存在，二者展示了对存在的不同切入方向，并内在地渗入了关于宇宙人生的终极思考。”^①冯友兰对人存在的思考具体展开于人生境界说。同时，冯友兰的境界说更是立足于个体存在来讨论境界的。这从这些话中可以看得出来：“每个人都是一个体，每个人的境界，都是一个个体底境界。没有两个个体，是完全相同底，所以亦没有两个人的境界是完全相同底。”^②晚年冯友兰在对新理学自我批判时再次指出人生境界说一个理论出发点上的缺陷：“是就个人立论，从个人出发”，并认为这是与从群众立论的新哲学（马克思主义哲学）最大的分歧。^③还有他在论述境界时对“有我”、“无我”、“真我”、“假我”的论述。这些足以证明冯友兰人生境界说是立足于作为个体的“我”之存在来展开的，自我是境界的主体。

关于境界，冯友兰是这样论述的：“人对宇宙人生的觉解的程度，可有不同。因此，宇宙人生，对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生在某种程度所有底觉解，因此，宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界。”^④从这个定义中可以看出，他是从人对于宇宙人生的觉解程度和宇宙人生对于人的意义水平，这样一种双向的过程来规定境界概念的。前者是主体指向客体，后者是客体呈现于主体，境界也就是主体与客体的统一。按冯友兰的看法，意义世

①杨国荣：《存在与境界——冯友兰新理学本体论的内在向度》[J]，中国社会科学，1996年第5期

②冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，550页

③同上，88页

④同上，549页

界不同于实际的外部存在。外部存在独立于每一个体之外，因而是公共的。意义世界则表示人与外部公共世界的意义关系，它建立在不同的觉解之上，因而有高下的差异。如其所说：“世界是同此世界，人生是同样底人生，但其对于各个人底意义，则可有不同。……我们可以说，就存在说，各个人所见底世界及其间底事物，是公共底；但就意义说，则随各个人的觉解的程度的不同，而世界及其间底事物，对于各人底意义，亦不相同”。^①总起来就是说，人的精神作用于宇宙人生之后，宇宙人生就会因人的觉解对人发生意义，觉解程度不同，宇宙人生于自我的意义就不同，故而境界就展开为一个对应于觉解的意义世界，实际上也就是自我对世界与人自身存在的一种精神的把握。同时，立足于自我存在的境界，不但包含了自我对外界的理解与认识，更包含着对“我”自身的理解与判断，也就是“觉”，正是这种反观的自我意识使自我之“思”与“在”于境界中统一了起来。

冯友兰把表现为个体意义世界的人生境界分为四种：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。这四种境界，“就其高低的层次看，可以说是一种发展。此种发展即是‘我’的发展。‘我’自天地间之一物，发展至‘与天地参’。”^②“较之对本体世界的考察，冯友兰对人的存在的规定无疑有不同特点。本体世界完全与时间绝缘：它基本上处于逻辑的平面之中，换言之，冯友兰对存在所作的，主要是一种逻辑的处理；而在人生境界说中，人的存在既是逻辑的，又超越了逻辑：人生的不同境界既是以觉解为根据的逻辑划分，又渗入了时间之维而展开为一个历时性过程。”^③

可见，境界不仅展示为人所理解的世界图景，同时又表征着自我所达到的意义或精神层次，所以在他那里，自我表现为一种发展的存在。自然境界的行为时顺习或顺才的，他对自己和所从事的活动的性质缺乏清楚的了解，他的境界，似乎是一个混沌。就个体存在而言，自然境界主要对应于自在的“我”，也即“无我”。在功利境界中，人对所从事的行为开始有了比较清楚的了解，其行为常常是为自己的利，较之自然境界的人不知有“我”，功利境界之人已开始自觉到一个“我”，但其“我”是“私我”，是“假我”。有“假我”较之自然境界的“无我”是一种发展。道德境界的人知性，自觉人是社会性的存在，故能扬弃了个人与社会的对立，做到自觉为公，是超越了私之我的“真我”。天地境界，是人之

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，549—550页

^②同上，560页

^③杨国荣：《存在与境界——冯友兰新理学本体论的内在向度》[J]，中国社会科学，1996年第5期

存在的最高境界。他意识到人不但是社会的一员，也是宇宙的一员，应于宇宙间堂堂地做一个人。他已通过知天、事天、乐天而自同于大全，达到“同天境界”，“能同天者，亦可自同于理世界”，^①自同于理世界则人与己、内与外、物与我等区分，于他已不存在。天地境界作为对一般的道德之境的超越，其行义的行为展开为一个不思而中、不勉而得的过程，自觉的理性已化为人的内在品格，是合规律性与合目的性的统一。“人必先‘无我’而后可‘有我’，必先无‘假我’，而后可有‘真我’。”^②可见，四境界的发展过程亦是超越感性、欲望之私我，实现其“我”的绝对主宰，达到“有我”和“无我”统一的过程。

人的存在在类的层面上有其独特性，即能以心的知觉灵明赋予世界以意义，是自然界发展过程中的超越性成果；同时在个体“我”的层面上，以境界的层层推进为表现，展开为一个从本然（自然境界和功利境界）到应然（道德境界和天地境界）、从现实之境到理想之境（天地境界）的过程，也是个体在存在与时间中获得统一的过程。从自然之境到天地之境主体精神境界提升的过程，也是“我”寻求自我发展与自我超越的实践过程，是与行结合在一起的求真、向善、趋美的努力过程。从这一意义上讲，境界就不仅是自我的意义世界，而成为基于整个实践过程而达到的自我整合与统一，可以说是自我全部生活的凝结，在这层意义上，也可以说“境界”即“自我”。所以，冯友兰关于“我”的问题的谈论不但展开于其境界说之中，且其境界理论也为我们研究“我”的问题提供了一个更新、更大的眼界与方法。

第二节 觉解与自我

“人是有觉解底东西，或有较高度底觉解底东西。……人生是有觉解底生活，或有较高度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。”^③人的根本特征在于有觉解。解，是了解；觉，是自觉。了解是借助概念而展开的对象性认识活动，自觉则是自我的一种明觉的心理状态，或称反省意识。冯友兰进一步论述“觉”：“自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎么一回事。此知虽是反观底，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底，有了解的活动时，我们的心，亦是明觉

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，694页

^②同上，560页

^③同上，522页

底。此明觉底心理状态，谓之自觉。”^①从这段话可以看出：1，“觉”不同于“解”，“解”是借助于概念展开的认识活动，^②“觉”的对象是“自己的活动”，包括“我”的一般活动与了解活动，也就是自我意识；2，冯友兰注意到“觉”与“解”相联系，或者说“觉”也是“解”。认为“觉”是一种“反观且知”的活动，也是“知其是怎么一回事”，所以也是了解。但同时自觉并不是了解本身，作为“解”，是“我”的认识活动，“觉”是以“我”或“我”的认识活动为对象的自我意识，两者并不是一回事。不可否认自觉和了解有密切关系，它常常表现为了解之后而保持此了解发生作用的一种心理状态，可以说“觉”是依据了解产生的心理状态，“觉”以“解”为基础。但我们不能说“觉”就是“解”，将两者混同实际就是将“我”认识活动同自我意识的混同。自我意识作为自我观的重要方面，在哲学史上早有许多哲学家对此十分注意，如康德的“统觉”和莱布尼茨的“自我意识”均和冯友兰的“自觉”概念有许多相同之处。“可以说，冯友兰的‘自觉’是一个相当有见地的观念，可惜未能得到进一步的说明和展开。”^③

人在从事具体活动时，总是既对所从事的活动有所了解，又自觉自己正在从事这种活动，这种了解与自觉的统一，便是觉解。“在此，冯友兰将对象性的理解与自我意识联系起来，注意到了人的活动既展开为一个理性的了解过程，又表现为主体的一种明觉状态，换言之，理性并不仅仅表现为指向对象的理解，而且同时以主体自我意识(对理解过程本身的一种自觉意识)为内容。较之实证主义仅仅将理性视为以语言为对象的逻辑操作而言，冯友兰的如上看法无疑更深入地揭示了理性自觉的主体特征。”^④的确，冯友兰的觉解概念是对人理性能力的突出，其还包含更多的内容。冯友兰认为：“对于事物底了解必依概念。”^⑤概念是“人对于理底知识”，作为了解形成的知识又分两种，一种是“名言底知识”，无经验的内容，也可是说是空的；一种是名言的知识在经验中得到验证的知识。在两者当中冯友兰明显的是看重后者，他讲到这种豁然贯通的了解，或称为“悟”，或称为“体念有得”，“此种了解是最亲切底了解，亦可以说是真了解”。^⑥经验与概念联合而有了意义，这实际是他对经验在人们认识过程中意义的重视，重视经验的验证，实际上也是突出了个体意义或境界的独特性，是立足于作为“我”之存在证明的经验来讨论觉解的。但是后一种名言的知识在经验中得到验证的知识，

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，522页

②概念是人对于理的知识；知识又有两种，名言的知识和在经验中得到了印证的知识。

③刘东超：《生命的层级：冯友兰境界说研究》[M]，成都：巴蜀书社，2002年版

④陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，344页

⑤冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，516页

⑥同上，518页

是否是智慧呢？显然答案是否定的。冯友兰在后文中提到哲学与科学的不同时说，“哲学与科学的不同，在于哲学底知识，并不是常识的延长，不是与常识在一层次上底知识。哲学是由一种自反底思想出发。所谓自反者，即觉解自觉解其自己。所以哲学是由高一层底觉解出发者。亚里士多德谓：思以其自己为对象而思之，谓之思思。思思是最高底思。哲学正是从思思出发底。科学使人有了解，哲学使人觉解其觉解。……科学底格物致知，所致底知，是与常识在一层次上底知。哲学底格物致知，所致底知，则是高一层底知。科学底格物致知，不能使人透过梦觉关。而哲学底格物致知，则能透人透过此关。”^①科学使人了解，而这种了解所获得的“知”只是常识层次的“知”，所以前面说的了解所获得两种知识只是了解所获得的常识层次的“知”，并非更深层次的“知”。只有哲学才能获得更高层次的“知”，也就是自觉解其觉解，这种自反的觉解能使人获得更深层次是宇宙人生的意义，能提升自我境界，实际上这种“知”也就转成了智慧，也就是“反身而诚”、“转识成智”。“冯先生用知识和智慧来区分科学和哲学，并提出如何‘转识成智’问题。这是富有启发意义的。”^②

觉解既包含对外物的了解，又包含对自我活动的了解，也就是自我意识，更有对自我觉解活动的觉解，且后者是更高层次的觉解，一般人只有觉解，而不能觉解其觉解。对不同含义的“我”的觉解，亦构成了对四境界的界定。在自然境界中的人，对于我与非我的分别，他没有觉解，或没有深的觉解；功利境界中的人，“对于‘自己’及‘利’，有清楚底觉解。他了解他的行为，是怎样一回事。……他于有此种行为时，他了解这种行为是怎样一回事，并且自觉他是有此种行为。”^③他觉解到了“我”，并能自觉为我，可以说是有了“我之自觉”。然而他却不能“觉解其觉解”，也就是说不能高一层的觉解，所以到头来只是凡人。在道德境界的人，能“觉解其觉解”，觉解到社会性是人之性的内容，是知性的，并能自觉发展其心的直觉灵明，所以说他觉解到了“我”，并且“我”在他那里是摒除了私欲的，大公无私的“我”。在天地境界的人自同于大全，是同天境界。同天境界的人觉解到“我”宇宙的一份子，是天地的主宰。觉解生成意义，意义构成境界，可见，在冯友兰那里，对自我的觉解，也即自我意识是随着境界不断发展的，并且自我意识也是构成境界的重要内容。

在《新原人》，冯友兰将觉解作为人之异于禽兽的者，似与传统在论述人之

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，541—542页

②陈岱孙、季羨林、张岱年：《冯友兰先生纪念文集》[C]，北京：北京大学出版社，1993年版，191页

③冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，522页

所以异于禽兽者时多注重于人的道德行为方面不合。对此冯友兰说,“就人的道德行为方面,说人之所以异于禽兽者,我们亦以为是可以底。不过严格地说,凡可称为道德底行为,必同时亦是有觉解底行为。无觉解底行为,虽亦可合于道德律,但严格地说,并不是道德底行为。”^①他认为自然境界与功利境界中的人虽可有合乎道德的行为,但因其道德行为并不是建立在觉解之上,所以说并不能称为道德行为。可见冯友兰将觉解作为行道德的前提,这实际上是对道德行为中“知”的重视。“知”不但是道德行为的基础,更是道德行为中所伴随的情感与意志的基础。冯友兰反对伦理学中的“快乐论”,认为其是一种功利境界的追求,同时,他也强调情感在道德行为中的意义,他说:“行义底人,于行义时,不但求别人的利,而且对于别人,有一种痛痒相关的情感。……仁不但是公,且又须带有一种对别人痛痒相关的情感。此种情感,可以说是道德行为中底‘人底成分’。”在行道德时能否有“一种痛痒相关的情感”是区分“仁的行为”与“义的行为”的标准,且显然前者是更高层次的道德,这实际是对道德行为中“情”的重视,但他明确指出这种情感是与自然境界中由纯粹情感所生发的合乎道德的行为是不同的,两者的差别在于是否建立在觉解基础之上。道德行为是行为者有见于行为的道德价值,并觉解到“应该”如此行,他如此行只是出于要实现其意向的好,是无所为而为的,是“我”的高一部分所做的意志自由的选择。在道德行为中是伴随着意志的,但同样,也是建立在觉解的基础之上的。可见,在冯友兰那里,道德自我是“我”的知、情、意三方面的统一,且在三者中以“知”为基础。

总的来说,冯友兰觉解与自我的关系包括以下两个方面:一,觉解是自我本质特征(其觉解含义已包括自我意识),是自我在宇宙中主体性地位的体现;二,自我又构成觉解的重要内容,对不同层次自我的觉解决定境界的高低,且以自我觉解为对象的觉解是更高层次的觉解。

第三节 人格、理想人格与自由

觉解更多的是从意识角度讨论的自我问题,但自我作为同一的现实的存在,往往表现为人格,人格是自我观的重要内容。“冯友兰的人格学说和人生境界说联系在一起,呈现出以境界说人格的独特思路:境界规定着人格的内在特征,人格又以一个整体的形象展示了精神境界的品性。”^②这也就是说境界不但包含对存在的认识,更包含对人自身内在价值的设定,寄托着自我存在的理想,这两者统

^①冯友兰:《三松堂全集》(第4卷)[M],郑州:河南人民出版社,1985年版,535页

^②顾红亮:《以境界说人格》[J],贵州社会科学,2003年1月第1期

一于现实的人格。自我作为境界的主体，表现为在时间与存在中发展的自我。作为一种发展的自我观，冯友兰自然境界与功利境界所设定的是一种现实人格（自我），而道德境界与天地境界就是理想人格（自我）；自然境界及功利境界是“自然的产物”，道德境界及天地境界就是“精神的创造”。^①冯友兰进一步指出，作为精神创造的道德境界及天地境界的获得，“必待人之努力”，这种努力也就是“反身而诚”，这既是一种“成己”，也是一种“成人”，且前者的获得是以后者为前提的，用冯友兰的话就是，“人必在社会底，道德底，生活中，方能实现人之所以为人者，人之所以异于禽兽者。”^②凡社会的分子，在其社会中，都必有其伦与职。冯友兰指出：“人与人的社会关系，谓之人伦。”^③同时，“人在社会中，必居某种位分。此某种位分，即表示其人与社会底关系，并决定其对于社会所应作底事。……其所应作底不同底事，即是其职。”^④人的社会生活不同于蜂蚁社会生活之处在于人有觉解，人能觉解其伦与职，并且觉解到这些伦与职都是人之性的内容，是人所应该完全达到的，“这应该的完全达到，在伦谓之尽伦，在职谓之尽职。是社会底是人的性，伦与职是社会中有之事，所以尽伦尽职，都是尽性。”^⑤在冯友兰看来所谓道德者，是随着人是社会的分子而有的，是人在社会生活中应行之路，所以尽伦尽职的行为，都是道德的行为；且凡道德的行为，都必与尽伦与尽职有关。这样，外在的社会规范就成为自我内在的要求，这实际是对人的道德理性及自觉原则的强调。从这种意义上讲，道德自我是在尽伦尽职的社会生活中得以成就的，可以说是“为人”；同时，尽伦尽职也即尽性，也是“为我”的过程，这样冯友兰将“为人”与“为己”在道德中统一起来，并且在对社会尽伦尽职，也即履行个人对社会应尽的义务中，“自我”得以成就，这是“成己”与“成人”的统一。

道德境界是贤人，而天地境界是圣人，总起来也就是圣贤的理想人格，其中又以圣人为最高人格。冯友兰认为是“圣人”，“圣人是最完全的人，所以邵康节说：‘圣人，人之至者也。’”就是说在冯友兰那里，圣人作为最完全的人，是其理想的人格。圣人代表着人的最高标准，具有以下几方面的特点：

首先，就觉解来讲，圣人是具有最高觉解的人，同时又是“无知而有知”的。理想人格的获得，源于自我理性对人之性和道德规范的把握，在冯友兰那里这种

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，560页

②同上，103页

③同上，605页

④同上，605页

⑤同上，605—606页

把握就是觉解。圣人的觉解是最深的觉解，是对于宇宙人生的最完全的了解。“我们的心虽不具众理，虽不能尽知理之内容，但于共完全了解一切事物皆有其理，而一切事物之理，又皆系其最完全底典型时，亦可谓为豁然贯通。……至此我们可以说是已‘知天’。”^①可见，圣人的理想人格不但是有知的，且是最高级的知。同时，冯友兰又指出“在同天境界中底人，是有知而又是无知底”。圣人理想人格的获得源于对“大全”的觉解，而“大全”又是不可思议、不可了解的，只能通过“负的方法”来把握，也就是一种神秘主义的知觉或经验来把握，是一种超越“知”的体验。所以，“在同天的境界底人不思议大全，而自同于大全。就此方面说，在此种境界中的人，是无知底”^②

第二，就道德境界说，圣人是最高尚的，即是“有我而又无我的”。“我”有两方面的含义：有私与主宰。就“我”之“私”的含义讲，天地境界中的人无私欲，是无“我”；就“我”之“主宰”层面讲，天地境界的人，不仅是自己的主宰，还是宇宙的主宰，是“天地之心”，有“真我”。前者是“无我”，后者是“有我”。天地境界中，“我”自同于大全，“体与物冥”，“我”与“非我”的区别，对于他已不存在。理想人格在对天道、人道觉解的基础上，自同于大全，消除了私欲的“我”，是“我”的精神的无限扩大而发展的“充塞于天地间”的、至大至刚的“我”，成为宇宙的主宰。圣人的“无我”是为了成就一种善，其“有我”更是一种最高的道德。

第三，就道德行为的实践来讲，圣人的“穷理尽性”又是“有为而又无为的”。“无为”有三方面涵义：一是无功利目的的“无所为而为”；二顺理应势；三是“行之不待努力”。圣人觉解到宇宙大全，其所作是在尽“天职”，是为了实现宇宙的善，此即“廓然大公，物来顺应”，就此来讲，“圣人”是有为的，且是无功利目的“无所为而为”；并且，圣人“知性”、“知天”，所以能依理行事，这也就是“顺理应势”。道德境界之自我亦有这两种意义上的无为，但是其不具有第三种意义上的“无为”。道德境界之人，“在取舍之间，往往有一种特别有意底选择，有一种努力。但在天地境界中底人，行道德底事，则无须乎此。”^③“圣人是在天地境界中底人，其道德行为不是出于特别有意底选择，此所谓不思而得；亦不待努力，此所谓不勉而中。”^④说圣人不勉而中、不思而得，这正是一种无为。

总体来讲，冯友兰的理想人格是“极高明而道中庸”。冯友兰认为中国哲学

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，637页

②同上，636页

③同上，640页

④同上，641页

一个主要的传统就是求一种最高的境界，但这种最高境界又是不离乎人伦日用的，“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’。”^①“极高明”更多的是就人的境界说，“道中庸”是就人的行为说。圣人作为天地境界的人有着最深的觉解，知天、事天、乐天、同天，能超越有我与无我、有为与无为、有知与无知，是同天的极高境界。但就行为来说，“在天地境界中底人，并不需要作些与众不同底事。他可以只作照他在社会中所有底伦职所应作底事。他为父。他即作为父者所应作底事。他为子，他即作为子者所应作底事。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这就是“极高明而道中庸”思想内涵。这一点可以说是冯友兰对儒、道、释三家理论的融合，是方内和方外、出世与入世、高明和中庸、内圣和外王的统一，他描绘的理想人格的生活是最理想主义的，同时又是最现实主义的，可以说在“极高明”的圣贤人格中注入了平民人格的现代内涵。同时，不可否认，冯友兰这种“极高明而道中庸”又包含教人安分守己，尽职尽责含义，有从维持社会功能的实用主义出发设定理想人格的倾向，且包含宿命论的内容，从这一点也可看出冯友兰思想的保守性。

理想人格的多重超越上是通向一种自由人格的发展，自由是理想人格的一种重要品质。从冯友兰境界说理想人格理论中可以发现，作为理想人格的自由主要涉及自由的两个层面，即消极的、外在的自由与积极的、内在的自由两个层面，在两者关系上，冯友兰实际上是试图以外在的、消极的自由为基础来发挥自我积极的、内在的自由。这里的“消极的自由”指的是从某处脱离的出来的、超越了限制与束缚的状态；“积极的自由”则是与消极自由相反的、积极实现或成就自我的状态；“外在自由”是指与现实自我外部事情相关的自由；“内在自由”则是指那种与纯粹主体或自我内部的事情相关的自由。冯友兰在《新原人》中说，“超越限制，不受限制。不受限制，谓之自由。”^③这种将自由理解为“超越限制”、“不受限制”或“不受决定”，实则是一种消极自由。对于普通人来讲，才、命是作为人的限制性因素呈现的，但是对于道德境界与天地境界的人来讲，“其意志不受以求利为目的底欲望的决定，其行为不受才与命的限制”^④。另一方面，冯友兰也注意到外在自由，外在自由的获得，在他那里更多的体现在，“打破或

①冯友兰：《三松堂全集》（第5卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，2页

②同上，643页

③同上，679页

④同上，1985年版，680页

者脱离”国家、社会的法律、道德所向个人加的束缚或限制。但是这里的“打破或者脱离”束缚，并不是说不要社会、不要国家、不要道德或法律（相反冯先生还批评了道家以即其他极端自由主义的主张），而是脱离某种阻碍自我发展的国家、社会制度或者某种法律。消极自由的实现实际上是与自我某种积极自由的本质相关的。

按冯友兰的说法，“主宰”是“我”的两个组成部分之一，“真我”是“我”之较高部分的“自作主宰”，“自作主宰”实际上可看成是“真我”及其实现的状态。冯友兰所设定的“真我”本身就有着实现自我的、“自作主张”意义上的积极地自由。还有，在冯友兰境界说中自我的超越与发展走的是内在的超越，所获得的也是一种精神上的自由，从这种意义上，冯友兰之“自由”是内在自由。境界说中，道德境界、天地境界是对自然境界与功利境界的超越与发展，是以精神性的、社会性的“我”超越作为物质性的、个体的“我”，并最终所达到的是理想自我知、情、意的统一，真、善、美的融合的自由之境。这种自由之境的获得是精神的创造，而非自然的产物，是人内在的要求，而非外在的强加。可见在冯友兰理想自我的设定中，消极自由与积极自由是相互联系的，消极自由作为一种过程更多的是为了达到积极自由的结果，同时这也是通过外在自由实现自我内在自由本质的过程。这样的自由就成为自我的“应该”，自我的积极自由与内在的精神自由在冯友兰那里获得了形而上的本体意义。另外，冯友兰还指出：“自同于大全，得到不灭与自由是属于‘应该’，不是属于事实。……真正的形上学并不讨论上帝存在、灵魂不灭、意志自由，但可使人有一种境界，在其中他可以自同于大全，得到不灭，得到自由。”^①真正的形而上学，能使人获得一种通向不灭与自由的智慧，冯友兰这种“以哲学代宗教”的观点更是为自由注入了新的内涵。

第五章 境界说中“自我”的价值内涵^②

“自我观是自我意识与自我评价的理论形态，包含认识论与价值观的双重内容。”^③进入价值领域的自我问题，不但包含了对理想自我的期许，更多的是对自我价值的设计及自我评价等内容，这样自我问题便具有了价值内涵。且中国传

^①冯友兰：《三松堂全集》（第11卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1992年版，第443—444页。

^②这里的价值内涵主要是以儒家为代表的主流价值为参照

^③傅小凡：《晚明自我观研究》，成都：巴蜀书社，2001年版，5页

统哲学有着深厚的追寻“终极关怀”的传统，往往表现为对人之终极意义的追求，也就是对天道的探寻与对人性本质的思索，使得“中国古代哲学的自我观基本等同于自我价值观，认识论意义的自我观被强大的价值取向所淹没”^①。作为“接着讲”的冯友兰的自我观亦是更多的展现于价值系统之中，这里试从天人之辩、群己之辩、义利之辩，三个方面论述冯友兰境界说之“自我”的价值内涵。

第一节 天人之辩与自我

究天人之际可以说是中国传统哲学所讲求的最高境界。中国传统哲学天人关系的根本特点就是“天人合一”，^②在他们看来，“天人本无二”，天道规定人道，人道承继、完善天道，要求人应顺从“天命”达到“天人合一”。就个人而言“性即理也”，因而人的超越与发展就展开为尽心尽性而知天(理)、事天的过程。这种天人合一的理论一方面凸显了人的主体能动性，强调人对自然界及自身自然存在的超越，人在伦理道德上的自觉；另一方面也为人的本质、存在、活动及其价值设立了一先验的本原，人成为一种被规定了的主体性存在。中国传统天人关系在后一层意义上走入歧途：以人道比附为天道，把封建伦理纲常名教升格为不可动摇的天命，其关系最后走向极端的“存天理，去人欲”的教条。这就使天道与人道之间产生了激烈的矛盾冲突，“天理”更是成为严重压抑自我的发展的桎梏。如冯契先生所说：“在占统治地位的权威主义价值观那里，天人合一是形而上学的观点，结果导向反人道原则。”^③正是出于对正统理学这一压抑人性的天理观反叛，晚明哲学中已出现分离天道与人道的尝试与成果，如王夫之的“与天争胜”、“相天造命”，再有近代龚自珍对“我”和“心力”的强调，魏源的“造命”论等等，这些都是人类思维发展的成果。历史进入近代，“近代的总特征是，以往那种把‘天人合一’解释成消极地顺从自然的理论不再受人青睐，荀子式的‘天人相分’的唯物主义自然观和重视发扬人的能动性的‘人定胜天’思想，从异端反转为正统”^④。与天道观上“天命论”的式微相联系的就是，“力量”、“竞争”和“科学”等观念上升为普遍价值，人的主体创造精神得到全面地提升。在“人定胜天”的信念中，中国的现代化进程获得了精神动力，也取得了极大地成果。

①傅小凡：《晚明自我观研究》，成都：巴蜀书社，2001年版，6页

②杨国荣：《天人之辩：两种相异的传统》，《探索与争鸣》1991年第一期，指出：“就总体而言，中国哲学对天人关系的看法，大致有两种不同的传统”，一种是思孟学派本体论与价值论双重意义上的天人合一，“它内在地蕴含着将天道伦理化的趋向”，这也是儒学正统；另一种是荀子、柳宗元、王夫之为代表的将天人关系理解为分与合的统一，“它既表现为天与人、自然与精神在本体论意义上的统一，又展开为天与人相互作用的动态过程，而并不仅仅是一种静态的和谐；它既是一种天道观，又是一种人道观。与此相联系的，则是一种戡天的传统。”篇幅所限，文章这里只就前一种传统进行论述。

③冯契：《人的自由和真善美》[M]，上海：华东师范大学出版社，1996年版，第113页

④高瑞泉：《“天人之辩”的近代展开及其终结——中国近代价值观念变革的一个侧面》[J]，哲学研究，2001年第7期

但伴随着现代化而来的环境破坏、生态危机、工具理性、相对主义等等问题的泛滥，人们渐渐对传统的“天人合一”又有了更高意义上的回归。冯友兰先生对天人关系的认识正是在这样的背景下创立的。

对“天人关系”问题的基本性，冯友兰先生有清楚地自觉：“哲学是对于人类精神生活的反思，人类精神生活所涉及的范围很广，这个反思所涉及的范围也不能不随之而广。这个范围，大概说起来，可以分为三部分：一部分是自然，一部分是社会，一部分是个人。自然就是中国传统哲学中所说的‘天’；社会和个人，就是中国传统哲学中所说的‘人’；人和自然之间的关系就是中国传统哲学中所说的‘天人之际’。人类的生活，无论是精神的或物质的，都是和‘天人之际’有关系的，所以中国哲学认为‘天人之际’是哲学的主要对象。”^①所以可以说，“在冯友兰的哲学中，‘天与人’或‘自然与人’的关系，是贯穿其中的一个基本问题，他的哲学理论和观点，特别是他的‘人生价值理性’和他的‘天地境界说’，都建构在他对二者关系的理解和处理上”。^②

“天者，万有之总名也。万有者，若将有作一大共类看，则曰有。若将有作一大全看，则其中包罗一切，名曰万有。天有本然自然之义。……天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。”^③人作为实际的一个事物，内在于天之中。理世界中包含众物之理，当然也包括人之理。人作为认识与实践的主体，天道包含人道，所以“用心静观真际，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”^④。同样，冯友兰是在“天人合一”的整体关系中构建自己的人生哲学的。在他看来人的目的就是通过格物致知、穷理尽性使“人”与“天”统一起来，从而使人超出狭隘的自我，达到与万物一体的境界。在这种境界中，“我”同时就获得了无限性的“大全”的意义，获得作为“宇宙的心”或“万物之灵”的特殊地位。本质上讲，这是对传统“天人合一”天道观的继承。

具体到“自我”这一问题上，天与人的关系实际就是在自我形成与发展过程中“我”的自然天性与“我”的社会文化存在的关系问题。当“我”刚刚来到这个世界时，很大程度上是作为自然意义上或称为生物学意义上的存在，与这一存在形态相应的是人的天性，包括自然的需要、情感、欲望等等。“我”的成长

①转引自王中江：《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》[J]，中州学刊，2004年11月第6期

②王中江：《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》[J]，中州学刊，2004年11月第6期

③冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，30页

④同上，15页

过程在存在意义上就展开为从一种感性的、自然的存在到一种理性的、社会的存在，也就是“我”从“天”（自然）到“人”（人化形态）的过程。伴随这一过程中始终的是对天与人关系的认识与价值评价问题。从前面我们提到冯友兰“天人合一”的天道观回到自我意义上天人之辩，也就是人的天性（本然的性）与所要成就的人之性（应然）的关系问题。在冯友兰看来人之有社会，行道德，是人之所以异于禽兽者之一重要方面，且“人必在社会底，道德底，生活中，方能实现人之所以为人者，人之所以异于禽兽者。”^①所以在人之性中，不但包含着向人化形态(包含社会文化内容的存在形态)转换的可能，且是一种类似“道德命令”的要求。

人在社会生活中形成的社会文化层面的意识结构(包括德性)就表现为对天性的超越，但是这种超越并不意味着天性的泯灭，而是一种更高层次是回归。这从冯友兰对作为实现“我”自身的超越的四重境界的描述中可看出。“自然境界”中“人”与“天”是原始的未加分化的自然统一体，人对“天”、对“我”都缺乏自觉意识；“功利境界”中，人有了“我”之自觉，并能自觉为我，但其所为与所实现的只是“我”之为人之欲望、利益等要求，只是较低层次上对本能之的超越，并没有排除掉人的动物性的方面；“道德境界”中，人知性，知道人是社会的一分子，人之社会的、道德的生活是人所必须，所以能自觉摒弃人的物质性与私的内容，去“私欲”合人伦。这实际是更高层次上对人的天性的超越。“天地境界”的根本特点是人达到“我”与“天”的完全统一。人不仅“知天”，而且“事天”、“乐天”，最后达到“同天境界”。“我”与“天”的合一，使“我”能够“参天地之化育”，而成为“天”、“自然”和“宇宙”的主宰。天地境界中的人“从心所欲不逾矩”，是“顺理应事”，是“无所为而为”，是一种自然和人为统一的从容中道之境，这实际上是对天性更高层次的回归。这是一个“正一反一合”辩证的自我超越过程，“使人知道在自然界中所处的地位，从其中可以得到一个‘安身立命之地’”。

天人之辩的进一步引申，便涉及力与命的关系，或说天命与人力。力泛指主体的创造力量，命则往往是被神秘化的外部必然。冯友兰充分肯定了人的主体性，也肯定了人在精神上的自由与无限，但同时，其思想中也包含有传统命定论的倾向。

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，103页

第二节 群己之辩与自我

由天人之际转向人类社会本身，便涉及群己关系。^①“天道远，人道迩”，着重于探索人道的儒家可以说是最早对群己关系作出自觉反思的学派，从孔子的“为己”“成己”之学到“为仁由己”、“我欲仁，斯仁至矣”、“三军可以夺帅也，匹夫不可以夺志也”等，都内含着对自我力量的确认，对个体价值的肯定，对个体人格尊严性的推崇。还有孟子主张培养的“至大至刚”、“浩然正气”的“大丈夫”，也都是对独立人格的尊重。实际上这是与儒家天人之际之辩上肯定人文价值以及在力命之争上强调为仁由己相应的。在儒家看来个体生活在社会群体之中，并承担普遍的社会责任，“成己”、“为己”最终指向群体价值的实现，即“成人”。在“成己”与“成人”之间，后者往往被赋予目的的意义。相对于个体，群体具有优先的地位，在“修身、齐家、治国、平天下”的序列中，修身是以天下为旨归。作为先秦儒学另一端的荀子也认为人能“最为天下贵”的原因正在于“人能群”，所以应“化性起伪”，使个人完全适应社会的要求。之后随着儒学向正统意识形态的衍化，群体的原则一再地得到了强化，理学提出“大无我之公”，要求个体自觉地融入群体及整体，从个人对群体的特定功能来定义个人，贬斥个人的独立和自由，表现出某种整体主义倾向。总体上讲，儒家在不否认个体原则和对个体原则认同的前提下，对群体价值和群体原则给予了更多的关注；在承认群体价值的前提下，珍视个体的价值，注重个体之间的相互沟通，要求化解群己之间的紧张，追求二者的统一。这一价值路向对于拒斥自我中心主义、抑制社会冲突等方面，无疑有着重要的历史意义，但其最终导向对“自我”压迫的“无我”论、整体主义等又直接生发出近现代个性解放的要求。

冯友兰关于群己之辩的论述，一定程度上是对中国传统群己之辩的回归，但是更高层次上的回归。首先，冯友兰的从“理”的高度论证了人与社会的关系。“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，在人的定义中，我们必须说及人之有社会，行道德。此是人之定义之一部分内容，亦即人之理，人之性，之内容。”^②“人有心，能穷理尽性，但“人之尽性，与其他事物又有不同者，即人之尽性，必须在乎社会底行为”^③。也就是说，人必在社会的、道德的生活中，方能实现人之性，所以，人之社会的生活必受社会规律，

^①高瑞泉教授在《“群己之辩”与近代中国的价值观变革》[J]，中国哲学史，2001年第4期中曾指出：近代“群己之辩”的许多内容在古代蕴涵在“天人之际”或“理欲之辩”之中，古代群己关系的讨论经常包含在“公”与“私”、“天理”与“人欲”的争论中间，这些演变为近代“群己之辩”的逻辑前提，但严格意义上的“群己之辩”只是近代的产物。广义的“群己之辩”当然和“天人之际”、“理欲之辩”、“义利之辩”等传统核心价值观存在着内在的联系，但个人与社会关系层面上的群己之辩问题，的确是近代以后才得到突出强调的问题。

^②冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，180页

^③同上，212页

也即道德的规范。这样冯友兰从“理”、人之性的形上高度论证了人的社会生活的合理性以及人的社会生活必须依据的准则——道德。觉解到个人与社会的关系可谓“知性”，同时，社会又为人“尽性”提供了前提条件；人存在于具体的某种社会之中，又要尽力以作其在社会中应作的事，此等行为即是道德底行为，亦是“尽性”。“我”作为社会的分子，“社会之为物，是许多分子所构成者。人即是构成社会之分子”^①。可见，他将社会看成是一个整体，个人作为社会中的分子存在，所以“我”应“尽伦尽职”，行道德。冯友兰注意到，个人作为社会的一分子，社会决定了“我”的角色与身份、义务与职责。概括来讲，冯友兰认为群与己相互需要，但相对于社会对个体的权利、价值的肯定，以及个人更应该应履行社会所赋予的义务与职责来讲，冯友兰更肯定后者，即尽伦尽职，也就是行道德。从这方面讲，这是冯友兰对儒家群己之辩中重视个人对他人的义务和对于社会的责任的传统的继承。

冯友兰继承传统伦理道德强调个人对社会义务与责任，社会生活是人之属人的生活的前提等，同时，其群己观也有创新与发展之处。如他注意到社会与某种社会、社会制度与某种社会制度、法律与道德的区别，指出人可以反对某种社会、某种社会制度、某种法律的存在，但是不能反对人的社会的、道德的存在，以及社会制度于人的必要性。他还注意到一社会之上可能有更高的社会，所以，道德是相对的^②。还有，其在《新事论》“阐教化”篇亦道出社会对于社会中的人伦关系、职责，对于生活于其中的“我”的影响。“一个人所处底社会，对于他的品格，有决定底影响。这种影响我们称之为‘化’。一个人的‘做人’不靠‘教’而靠‘化’，至少可以说，不大靠‘教’而大靠‘化’”^③。指出“家风”、“校风”等社会环境因素对“我”的影响，并指出“社会对于人底影响，是更大底。”他套用贾谊《鹏鸟赋》指出：“社会是炉；社会上底领袖们是工；他们的行为是炭，而群众是钢。个人进了社会，大概都为社会所熔化。历史上固然亦有许多反抗社会底活动，但这些活动，确切地说，实则是社会里一种社会反对另一种社会底活动。因此在反对一方面底人，亦是被一种社会所熔化，一种社会所鼓动。”^④他注意到社会在“自我”形成中的作用，指出：“我们说：所谓人的‘自我’，即是其所处底社会所造成底。所谓他自己的判断，亦是他所处底社会所形成底。”^⑤他驳

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，114页

②同上，120页

③同上，296页

④同上，299页

⑤同上，299页

斥民初人认为“人可以离开社会而凭空地有了独立底‘自己’”的见解，认为个人与社会的关系就如同“孙悟空自以为跳出如来佛的手掌，而实在是还在他的掌心里”^①一样。所以，他认为近代社会中，人虽已发现了“自我”，他有他的自己，他有他的判断，但依然是容易受“社会上底偶像”所影响，并且由于交通、宣传什么的，“在以社会为本位底社会中，人更易受所谓风尚的支配”^②。并且，冯友兰更进一步谈到，“说社会的组织愈进步，则其对于个人底限制愈小。这是真底。说人的生活愈原始，个人愈不受社会的限制，这是假底。”^③这从社会与“我”的发展与限制谈到个体自由的问题，可以说是现代意义上的群己之辩。这些都是冯友兰在群己之辩问题上有意义的看法，只是对于这些看法，冯友兰并没有做更多的发挥。

总体来讲，冯友兰更多的是肯定个人对社会的责任和义务，但是，这只是单方面的个人对社会的责任与义务关系，也就是说冯友兰并没有论及社会应对于个人的责任与义务，例如，社会应为个人发展提供基础条件、社会应赋予个人一些基本权利并保障个人权利的实施等等，以及现代自我观包含的民主、自由、权利等思想观念，这些都没有论及。或许这是出于对抗战特殊背景下，强调个人义务和责任的考虑，亦或者只是对传统的“继承”。

第三节 义利之辩与自我

对群己之辩的认识直接关涉义利之辩。“‘义’指道义、正义和德性；‘利’指功利、利益，特别指私利”^④。从孔子：“君子义以为上”、“君子喻于义，小人喻于利”开始，到孟子“鱼与熊掌”的取舍，最后到宋明理学则演变为“存天理灭人欲”、“义者，天理之所宜”，^⑤儒家往往将义理解为一种无条件的道德命令，并把行其义本身当作行为的目的，这是对义内在价值的确认，带有明显的道义论性质。肯定义的内在价值，并不意味着完全否定利在社会生活中的意义。在原始儒家那里也对利的客观存在和合理性给予肯定。如孔子“富与贵，人之所欲也”、“因民之利而利之”等主张。但儒家就是讲利是要落到义上的，主张的是见利思义，以义导利，强调人的主体利益意向要与道德价值取向一致，进而达到义利兼得的理想境界。当义利不能两全之时，儒家做出的是先义后利、舍利取义，甚至

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，229页

②同上，229页

③同上，601页

④高瑞泉：《鱼和熊掌何以得兼？——“义利之辩”与近代价值观变革》[J]，华东师范大学学报（哲学社会科学版），2000年第32卷第5期

⑤【宋】朱熹：《四书章句集注》[M]，北京：中华书局，1983年版，185页

舍生取义的选择。这从孟子关于鱼和熊掌的比喻、董仲舒的“正其义不谋其利，明其道不计其功”、朱熹的“不谋利，不计功”，等可看出来，都要求人们在义与利的选择上，强调“必以仁义为先，而不以功利为急”。总体来讲，儒家思想中，相对于义，利始终只处于从属的地位，这就是儒家重义轻利的价值取向。这对于避免利益冲突的激化，维护社会的稳定，确实具有积极意义。但其以义制利的要求与以义为上的观念相融合，往往又导致了对功利意识的过度压抑。

冯友兰是把“义”和“利”作为相互联系的、对立统一的两个方面来论述，即行义和谋利是密不可分的。为他人之利、社会之利即“义”，即是道德境界中所谓的“行义”；相反，为自己之利、一己私利即“利”，即功利境界中所谓的“为利”，所以不能一味批判“为利”。同时，“就利说，利必有所利。一个人求利，是求谁的利？他所求者，可以是他自己的利，可以是别人的利。求自己的利，是所谓‘为我’，是所谓‘利己’。求别人的利，是所谓‘为人’，是所谓‘利他’。”可见，冯友兰区分“义”与“利”的标准主要有两个，“谁之利”和“为谁之利”，即公私之标准和动机或目的的标准。概而言之，其所谓的“义”，就是以他人之利、社会之利为内容的，且是为求他人之利、社会之利而求他人之利、社会之利；“利”是以自己之利、一己私利为内容，且是为求自己之利、一己私利而求自己之利、一己私利。所以，“儒家所谓义利的分别，是公私的分别。”^①冯友兰是从现实与动机两个层面区分义和利，并直接将其与公私之辩、群己（社会、个人）之辩联系起来。从上述分析可见，冯友兰一方面继承了传统儒家重“义”轻“利”的传统，认为在义利之辩中，“义”高于“利”（这可从其道德境界比功利境界为高的基本论断中看出来）；同时，他修正了传统儒家在“义”与“利”上泾渭分明，甚至将“义”与“利”对立起来的思想倾向（如宋明理学“存天理，灭人欲”的主张），认为“义”与“利”虽然有严格的界限与对立的一面，但更重要的是两者之间统一的关系：与义（公利）对立的只是私利，公利和义并不对立；公利和义不但不对立，而且是统一的，公利即“义”，“义”与“利”在“为公”之目的上获得统一。

冯友兰“义利之辩”中最重要的部分在于，他克服了传统儒家轻视、抹煞个人利益、尤其是个人的物质利益的严重缺陷的思想倾向，认为个人利益也有一定限度的合理性与社会意义，这突出地表现在其对功利境界的有限的肯定上。他认为，在他看来，功利境界有其存在的理由和价值。社会中的大多数人，在大多

^①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，610页

数时候都是处于功利境界中的，正是这种处于功利境界中的人组成了我们现在的社会，创造了人类的物质文明和精神文明。且“若人在宇宙间，只以对付过日子为满足，则在功利境界中底人，即可对付而有余。若世界上所有底人，其境界都不高过功利境界，人类仍可保持其存在并仍可保持其对于别种生物底优越地位。人类可以是万物之灵，可以‘夺取造化之机’，‘役使万物’，如道教中入所希望者，如近代人所成就者。只须人人各真知其自己的利之所在，则虽人人都为其自己的利，而亦可以‘并育而不相害’，‘并行而不相背’。不但如此，而且可以‘分工合作’，互相辅助，以组织复杂底社会，以创造光辉底文化”。^①从这段话中，冯友兰一方面指出“道教中人”和“近代人所成就者”只是一个功利的境界，不及道德境界；另一方面也可他看出对功利境界的肯定：功利境界之人的行为，“或是求增加他自己的财产，或是求发展他自己的事业，或是求增进他自己的荣誉”，为此，“他可以积极奋斗，他甚至可牺牲他自己……他的行为，事实上亦可是与他人亦有利，且可有大利底”。^②并且，冯先生指出快乐论者和功利论者，虽然不是道德的，但其合乎道德的行为亦具有很大的社会效力，“快乐论者或功利论者的此种说法，若作为一种处世底教训看，亦有其用处。”^③可见，他有限地肯定了功利境界，也可以说是有限地肯定了个人求利的行为，亦即有限地肯定了个人利益。所以说冯友兰并未完全抹煞个人利益，而是有限地肯定了个人利益，这当然包括个人利益中最主要的个人的物质利益。传统儒家即使认为要“为己”，也主要是求个人品德的完善、人格的高尚，而非求个人的物质利益的满足。冯友兰有限地肯定功利境界，有限地承认个人物质利益的合理性，这他是对传统儒家“义”、“利”观的一个重要的发展。

简言之，冯友兰主张公利即“义”，私利即“利”，“义”高于“利”；但“义”、“利”有统一的一面，并且他有限地承认个人利益的合理性，可以说冯友兰是“温和的道义论”者，我们或称之为“义以为上”的义利统一观。这种颇具新意的义利观，已经比较接近于我国社会主义初级阶段所提倡的国家、集体利益为上的集体主义价值观，特别在唯利是图、见利忘义、利己主义和金钱拜物等暗流盛行的今天，这种“义以为上”的义利统一观，在当前建设科学合理价值观体系中有一定借鉴意义。

①冯友兰：《三松堂全集》（第4卷）[M]，郑州：河南人民出版社，1985年版，590页

②同上，552页

③同上，594页

第六章 结语

自我问题是作为一个现代性问题呈现于中国哲学领域中，这是绝大多数学者所认同的，但是对于中国传统哲学中有无“自我”、有无自我观，以及对这种“自我”及自我观的评价却向来存在很大的争论。有人认为中国传统哲学的“伦理”本位以及儒家“克己”“无我”等精神的提倡，其“自我”是一种克制自我或“无我”人格^①；如学者刘晓虹指出“儒家对‘自我’的重视，更多的只是强调道德自我的挺立，其目标在群体道德的维护而不是个体权利的确认。在传统价值体系中，由于纲常伦纪的绝对化，个体不可能有独立之价值，而只有在‘事父事君’、‘尽伦尽职’中才能获得生存的意义，对群体的义务压倒了一切自我意识，‘无我’成为理想的道德境界。”^②他们注意到，中国传统价值体系中是以强化个人依附性、突出自我道德义务为特征的，而缺乏对“自我”作为对象性存在的理解。但有的学者却指出的中国传统哲学中有“自我”，只不过是一种不同于西方的概念，关注于人的存在的中国哲学不但有自我观，且是一种独特的自我观。“‘自我观念’早就在我们的传统文化体系中得到确立，而且发育水平达到了很高的境界。”^③对这一问题更为客观的认识是，中国传统哲学中所讨论的“我”、“吾”、“己”等概念当然不同于现代哲学意义上的自我，但是如果从广义自我观（包括所有与“我”的身与心、感性与理性、个人与社会等等相关的认识）角度看，中国传统哲学当然包含自我的内涵。本文也是从这样一种广义自我观角度来立论的。

本文对冯友兰境界说之“我”与“自我”的展示，一方面揭示了“我”之于冯友兰境界说的重要意义，另一方面对冯友兰境界说所表现的自我问题进行了论述；前者是以“我”说境界，后者是以境界说“自我”，这中间完成了由“我”到“自我”论题的转换。在此需要说明的是，在境界说中的“我”并不等同于“自我”。总结起来，“我”有四方面的含义：一，人本质特征的体现，即人禽之辩中以觉解为特性的、以社会性为重要内容的人，也就是代表人之性的“真我”；二，主体，即“我”是功利、行为、意识、价值判断的主体；三，个体，即作为感性

^①转引自郝大维、安乐哲：《汉哲学思想的文化探源》[M]，施忠连译，南京：江苏人民出版社，1999年版，第27页

^②刘晓虹：《从“自我”的觉醒到自由原则的确立——中国近代启蒙哲学冲破整体主义的历程与逻辑初探》[J]，华东师范大学学报（哲学社会科学版），2001年11月第33卷第6期

^③周军：《关于传统文化背景下的“自我观”的确立》[J]，淮海工学院学报（人文社会科学版），2004年6月第2卷第2期

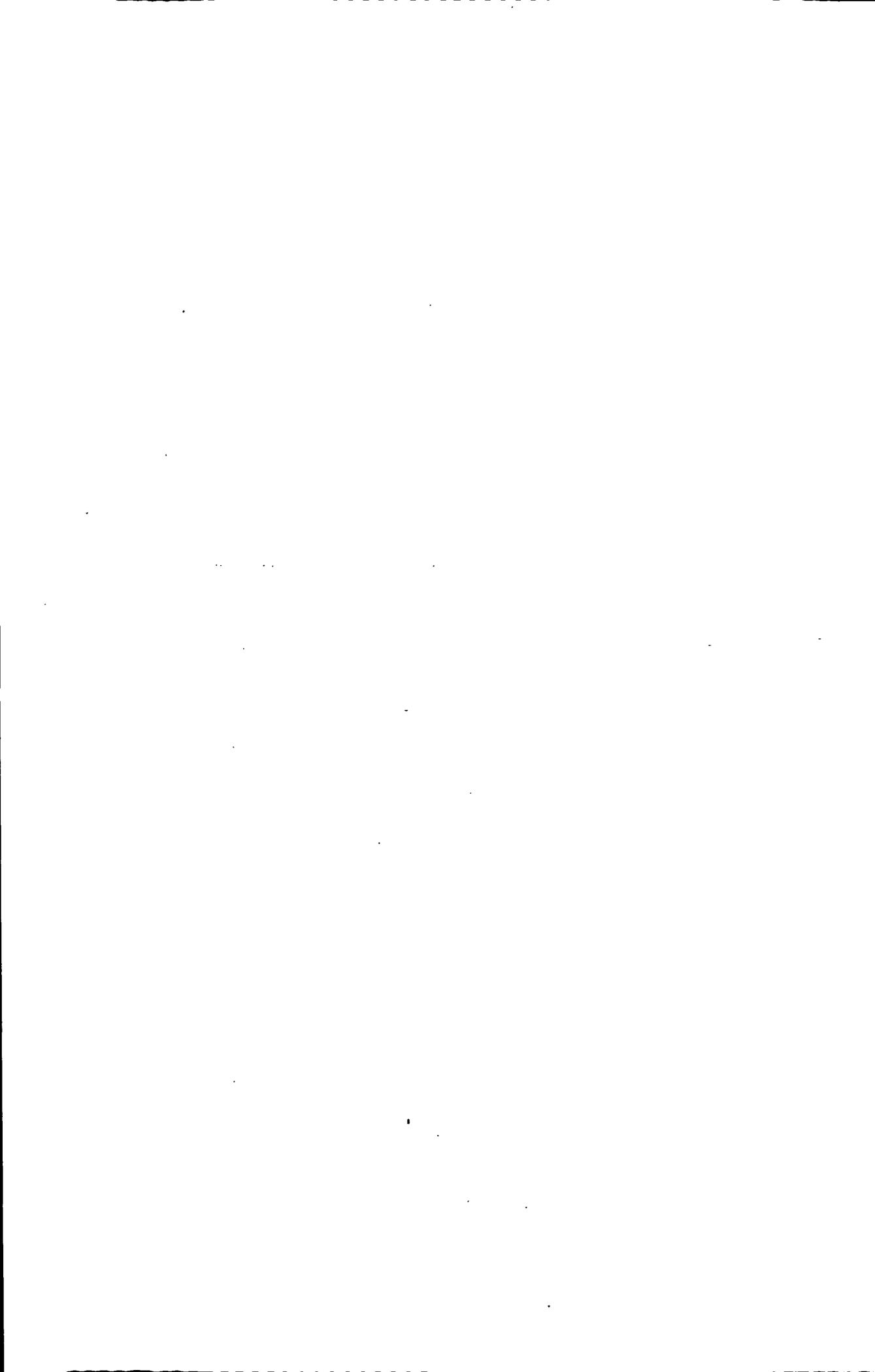
的、独特的、独立的人，有别于“公”的“私”；四，精神实体，即“自作主宰”、“知性尽性”、变化发展之“我”。在境界说的展开中，冯友兰突出的是“我”的作为理性、精神性、社会性、主体性的内容，而对“我”之个体性、物质性、感性的方面采取贬抑的态度。境界说中对“我”的论述已然涉及哲学论域中自我问题讨论的范围，所以，在本文的后面部分着重就境界说中的自我问题展开论述，后面的出现的“我”就转向哲学论域中“自我”，并结合冯友兰对境界、觉解、道德自我、理性人格等问题以及价值领域中天人、群己、义利等关系的论述，阐释了冯友兰的自我观。

冯友兰继承并发展传统自我观，使其取得现代性内涵，在这方面冯友兰可谓贡献卓著，但同时可以发现其境界说中的“自我”也包含诸多矛盾与不足之处。这首先表现在其对作为感性存在的个体之“我”的肯定与消解上。前面讲冯友兰注意到“我”作为现实存在的感性的、功利的、个体的层面，并设立自然境界与功利境界来说，这实际是对作为自我的这些方面的肯定，但当道德境界与天地境界作为对前两种境界的超越呈现时，冯友兰又回到了中国传统哲学以理性、社会伦理的自我为最高价值与理想人格的传统之中，相较之唯情或唯意志论的自我观，冯友兰的自我观念的革命性可以说是不彻底的。其次，冯友兰对“我”的讨论只是注意到了“我”所包含的个体性的方面，但是并没有从其“我”之独特性与个体性生发出对个性的追问与要求，并且不论在认识论意义还是在价值论意义上，在个人与社会关系中，更多是强调个人对社会的认同，个人对社会的责任与义务，而缺乏对社会对个人的责任与义务内容的思考，更缺乏对自我权利的论述。

冯友兰境界说是在中国社会发生巨大变革，中华民族面临深重民族危机的社会背景下产生的，是中西方文化碰撞、交流与融合的产物。如余英时所指出，“五四”以来倡导的价值观尽管名目繁多，但从根源上看，都可归结为一个中心价值即“个人的自作主宰”^①。基于这种环境产生的冯友兰的自我观，既包含有对中国传统自我观念的继承性内容，也有其融入时代思考与西方文化成果所取得的现代自我的内涵。这种发展与创造性首先表现在认识论意义上对自我本体性的确认，以及价值论意义上对个人一定程度的肯定。前者表现在冯友兰认为觉解是人的自我本质，正是这种特性使人从一种物的存在上升为宇宙的本体，获得人在宇宙间的独特地位；同时，觉解又包含内在性的自我意识，正是这一特性使得“我”能够“知性尽性”，并进而达到同天的境界。后者，表现在价值领域中对欲、利、

^① 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，第158页

己的优先肯定。其次，境界说是冯友兰人生哲学的核心，其对自我的思索就实际的展开于其境界说之中，在他那里对自我的考察与境界是密不可分的，并展现为独特的以境界说自我的思路。境界在冯友兰那里不仅是“我”对存在的认识与把握，它更表征着自我所达到的精神层次，是自我整合与多方面统一性的表现；以境界说自我，也就是说是从现实存在与不断发展的角度展开对自我的思索与考察，这实际已包含对现代存在主义哲学精神的吸取。以境界说自我为考察自我问题提供的另一种更为宽广的眼界与方法。再次，价值观领域中对自我的认识更为客观全面。冯友兰所处的年代正是价值混乱的时代，很多人对自我价值问题的思考走向的极端，无政府主义、自由主义、唯意志论等泛滥成灾，然而在冯友兰那里很多价值得到中和与调节，中道不但是冯友兰的哲学追求，更是其学术特色；但是“中”的问题并不等于一味的折中与调和，而是融会贯通，冯友兰哲学很多方面正表现出这样的特点，对身与心、天与人、个人与社会、义与利等诸多问题的处理上都表现出对传统哲学与当时哲学现状发展与超越。冯友兰这些方面的思考对我们今天研究自我问题，构建社会主义价值观体系具有很大的启发。



参考文献:

1. 【宋】朱熹:《四书章句集注》[M],北京:中华书局,1983年版
2. 【宋】朱熹:《朱熹集》[M],成都:四川教育出版社,1996年版
3. 【明】王阳明:《王阳明全集》[M],上海:上海古籍出版社,1991年版
4. 冯友兰:《三松堂全集》(第4卷)[M],郑州:河南人民出版社,1985年版
5. 冯友兰:《三松堂全集》(第5卷)[M],郑州:河南人民出版社,1985年版
6. 冯友兰:《三松堂全集》(第11卷)[M],郑州:河南人民出版社,1992年版
7. 冯友兰:《三松堂全集》(第14卷)[M],郑州:河南人民出版社,1994年版
8. 冯友兰:《三松堂自序》[M],上海:三联书店,1984年版
9. 冯友兰:《贞元六书》[M],上海:华东师范大学出版社,1996年版
10. 冯友兰:《中国哲学简史》[M],北京:北京大学出版社,1985年版
11. 陈岱孙、季羨林、张岱年:《冯友兰先生纪念文集》[C],北京:北京大学出版社,1993年版
12. 冯钟璞、蔡仲德编:《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》[C],北京:清华大学出版社,1995年版
13. 郑家栋:《本体与方法》[M],辽宁:辽宁大学出版社,1992年版
14. 范鹏:《道通天地:冯友兰》[M],济南:山东画报出版社,1998年版
15. 傅小凡:《晚明自我观研究》,成都:巴蜀书社,2001年版
16. 刘东超:《生命的层级:冯友兰境界说研究》[M],成都:巴蜀书社,2002年版
17. 冯契:《认识世界和认识自己》[M],上海:华东师范大学出版社,1996年版
18. 冯契:《人的自由和真善美》[M],上海:华东师范大学出版社,1996年版
19. 张汝伦:《论“中国哲学的现代化”》[J],哲学研究,2006年第5期
20. 贺麟:《中国当代哲学》[M],南京:胜利出版公司,1945年版
21. 杨国荣:《存在的澄明》[M],沈阳:辽宁人民出版社,1998年版
22. 孔祥宁、胡伯项:《“极高明而道中庸”——冯友兰人生哲学的本质特征》[J],南昌大学学报(社会科学版),1996年3月第1期
23. 刘晓虹:《从“自我”的觉醒到自由原则的确立——中国近代启蒙哲学冲破整体主义的历程与逻辑初探》[J],华东师范大学学报(哲学社会科学版),2001年11月第33卷第6期
24. 周军:《关于传统文化背景下的“自我观”的确立》[J],淮海工学院学报(人文社会科学版),2004年6月第2卷第2期



25. 季甄馥:《冯契先生谈编写〈中国近代哲学史〉的构想》[J], 哲学研究, 1986年第四期
26. 吴根有:《中国近代价值观的初生历程》[M], 武汉: 武汉大学出版社, 2004年版
27. 王鉴平:《冯友兰与新实在论》[J], 社会科学研究, 1987年第2期
28. 郭齐勇:《形式抽象的哲学与人生意境的哲学——论冯友兰哲学及其方法论的内在张力》[J], 中州学刊, 1998年第3期
29. 顾红亮、刘晓虹:《想象个人——中国个人观的现代转型》[M], 上海: 上海古籍出版社, 2006年版
30. 余英时:《现代儒学论》[M], 上海: 上海人民出版社, 1998年版
31. 罗晓静:《寻找“个人”——论晚清至五四现代个人观的发生》[M], 北京: 中国社会科学出版社, 2007年版
32. 杨国荣:《存在与境界——冯友兰新理学本体论的内在向度》[J], 中国社会科学, 1996年第5期
33. 汪晖:《现代中国思想的兴起》[M], 上海: 三联书店, 2004年版
34. 刘晓虹:《中国近代群己观变革探析》[M], 上海: 复旦大学出版社, 2001年版
35. 顾红亮:《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》[M], 上海: 华东师范大学出版社, 2000年版
36. 顾红亮:《现代中国平民化人格话语》[M], 上海: 华东师范大学出版社, 2005年版
37. 杨国荣:《哲学论域中的自我》[J], 南通师范学院学报(哲学社会科学版), 第17卷第3期
38. 杨国荣:《存在与境界——冯友兰新理学本体论的内在向度》[J], 中国社会科学, 1996年第5期
39. 顾红亮:《以境界说人格》[J], 贵州社会科学, 2003年1月第1期
40. 杨国荣:《天人之辩: 两种相异的传统》[J], 《探索与争鸣》, 1991年第1期
41. 张汝伦:《论“中国哲学的现代化”》[J], 哲学研究, 2006年第5期
42. 高瑞泉:《“天人之辩”的近代展开及其终结——中国近代价值观变革的一个侧面》[J], 哲学研究, 2001年第7期
43. 王中江:《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》[J], 中州学刊, 2004年11月第6期
44. 高瑞泉:《“群己之辩”与近代中国的价值观变革》[J], 中国哲学史, 2001年第4期
45. 高瑞泉:《鱼和熊掌何以得兼? ——“义利之辩”与近代价值观变革》[J], 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2000年第32卷第5期
46. 汪晖:《汪晖自选集》[M], 桂林: 广西师范大学出版社, 1997年版
47. 杨国荣:《论个体》[J], 社会科学战线, 2009年第1期
48. 贡华南:《徘徊于意义与意味之间——金岳霖哲学的张力与境界》[J], 学术月刊, 2007年第8期。
49. 【瑞士】雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》[M], 何新译, 上海: 商务印书馆, 1997



年版

50. 【美】梯利：《西方哲学史》(下册)[M]，上海：商务印书馆，1979年版
51. 【美】简·卢文格：《自我的发展》[M]，杭州：浙江教育出版社，1998年版
52. 【德】海德格尔：《人，诗意地安居》[M]，郜元宝译，上海：上海远东出版社，1995年版
53. 【加拿大】查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》[M]，韩震等译，南京：译林出版社，2001

年版

54. 【美】C·W·莫里斯：《开放自我》[M]，定扬译，上海：上海人民出版社，1987年版
55. 【德】曼弗雷德·弗兰克：《个体的不可消逝性》[M]，先刚译，北京：华夏出版社，2001年版
56. 【美】郝大维、安乐哲：《汉哲学思想的文化探源》[M]，施忠连译，南京：江苏人民出版社



后记

论文到此算是结束了，在松了一口气的同时仍心有惴惴。在“自我”这样艰深的问题面前，特别是面对冯友兰这样的大家，本人更是感到颇有压力，在论文写作过程中也是困难重重，在多次修改仍不满意的情况下，“丑媳妇”还是要见“公婆”了。虽然对自己论文不甚满意，但依然满怀期望，希望自己多日的努力能够得到肯定与鼓励。

本研究及学位论文是在我的导师顾红亮老师的悉心指导下完成的，从课题的选择到论文的最终完成，顾老师都始终给予我细心的指导与不懈的支持。三年多来，顾老师不仅在学业上给我以精心指导，还在思想、生活上给我以无微不至的关怀，在此谨向顾老师致以最诚挚的感谢。谢谢您了，老师！

同时，还要深深感谢高瑞泉老师、杨国荣老师、贡华南老师、陈贽老师、李似珍老师、童愈亮老师等对我的教育与培养，你们那谦谦学者风范、无私奉献精神，都永远是我学习的榜样，在此，我要向诸位老师深深地鞠上一躬，谢谢你们了！

还要感谢在一起愉快的度过研究生生活的各位同门，正你们的关怀使我在远离家乡求学的路途中不觉得孤单，是你们的帮助和支持，是我有了今天的进步，感谢有你！

最后，我还要感谢我那含辛茹苦的父母，感谢你们的无私付出……行文至此，不觉已潸然泪下！是啊，毕业将至，才觉得这三年的时日真的很美好，有太多的难舍，只能再说一声：谢谢你们！

刘莹莹

2010年4月于上海华师

