

新理学的天地境界与形上学

林孝臻*

(华东师范大学哲学系 上海 200062)

[提要] 冯友兰在新理学中将天地境界视为人的最高境界,而形上学则是通向天地境界的必由之路。他主张形上学要开始于正的方法,结束于负的方法。认为天地境界是知与超越知的统一,是神秘主义的,但也是理性精神的产物。主张以哲学的知来清除宗教的迷信,强调人的精神创造的价值。

[关键词] 新理学 天地境界 形上学 科学 宗教

[中图分类号] B019.12 [文献标识码] A [文章编号] 1009-8267 [2004] 04-0010-04

冯友兰在其新理学中,将人的境界分为自然境界、功利境界、道德境界、天地境界四种,并认为天地境界是人所能够有的最高境界。人能够有某种境界,在于人的觉解。“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]觉解包括解与觉。所谓解就是了解,了解一事物是属于某一类,表现某理。所谓觉就是自觉,指人的一种明觉的心理状态。所以觉解包括对事物的理性认识以及对理性认识本身的一种明觉的心理状态。境界的高低,是以到某种境界所需要的觉解的多少为标准。境界高,需要的觉解就多;境界低,则需要的觉解就少。天地境界作为人所可能有的最高境界,自然需要最多的觉解。天地境界中的人,在觉解上了解人不仅是社会的全,而且是宇宙的全的一部分;在行为上除了对社会有贡献外,而且对于宇宙也有贡献。也就是说,其觉解是知性知天,其行为是事天赞化。冯友兰将人的觉解分为两个层次,一是常识的层次,二是知性的层次。认为常识的层次是一般人都能有的觉解,而知性则是“高一层的觉解”,不是一般人都能有的。天地境界作为最高的境界,需要达到完全知性的层次,其觉解属于“高一层的觉解”。

冯友兰认为,天地境界所需的“高一层的觉解”,是不可能通过科学而达到。因为科学的知识虽然广大精微,但

也只是常识的延长,是与常识在同一层次之内的。科学家虽然研究许多事物,有许多知识,在事实上也是发展其心的知觉灵明,但他对于尽心尽性,并无觉解。人有科学的知识,只表示人有觉解,但觉解只是觉解,而不是高一层的觉解。所以研究科学并不能使人有高一层的觉解,其研究只能使人对于科学的对象有了解,而不能使人对于心性有自觉。因此科学研究虽然能发展人心的知觉灵明,但其发展仍是在不自觉中,其发展对于人并没有尽心尽性的意义。科学的知识,是与常识在同一层次上的知识,最多只能使人处于功利境界。讲科学或学科学,可以说是属于为学。

而哲学则能使人有“高一层的觉解”。因为哲学与科学不同,哲学能使人尽心尽性。哲学的知识不是常识的延伸,更不是与常识在同一层次上的知识。思如果以自己为对象而思之,则是思思。思思是最高的思。哲学正是从思思出发的,即从一种自反的思想出发。所谓自反者,即自觉解其觉解。所以哲学是由高一层的觉解出发的,哲学的知识是比常识高一层次的知识。哲学的知识能使人处于道德境界或天地境界。因此讲哲学或学哲学,不是属于“为学”,而是属于为道。

哲学与科学的不同,正是为道与为学的不同。为学是求一种知识,为道是求一种境界。所谓求一种境界,是指其所求的境界一定要高于普通人所有的境界。普通人所有

* [作者简介] 林孝臻 (1977—),男,浙江平阳人,华东师范大学哲学系 01 级博士生,研究方向为中国近代哲学。

的境界，是所谓自然的礼物，不是求而后得的。因此，要求高于普通人所有的境界，如道德境界或天地境界，必须通过哲学。科学并不能使人有高于普通人所有的境界。总之，人要有高一层的觉解，必须借助哲学。天地境界作为人可能有的最高境界，则必须通过“最哲学的哲学”，即形上学。因为形上学，是人对于人生的最后的觉解。这种觉解，是人最高的境界所必需的。冯友兰认为虽然人学习形上学，未必就能够有天地境界；但人不学习形上学，则必定不会有天地境界。所以，形上学构成了通向天地境界的必由之路。

冯友兰将形上学的方法分为两种，即正的方法和负的方法。正的方法是以逻辑分析法讲形上学，负的方法是讲形上学不能讲。强调讲形上学要开始于正的方法，结束于负的方法。

首先，形上学通过对经验的逻辑分析，即正的方法，可以得到四组主要的形上学命题：

第一组主要命题是：凡事物必都是甚什么事物。是甚什么事物，必都是某种物。某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用中国旧日哲学家的话说：“有物必有则。”^[2]

第二组主要命题是：事物必都存在。存在的事物必都能存在。能存在底必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说：“有理必有气。”^[3]

第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极”。又曰：“乾元变化，各正性命。”^[4]

第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全，大全就是一切的有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”^[5]

这四组主要的形上学命题都是分析命题，也就是形式命题。通过这四组命题，就能得到形上学中一些超越的观念。所谓超越就是超越于经验，也就是超乎形象的。所以，超越的观念就是对于超越于经验者的观念。这些超越的观念分别是，“理之观念、气之观念、道体之观念、大全之观念”。这些超越的观念，是形上学中的主要观念。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“有之全”。这些观念，可使人知天、事天、乐天，以至于同天。通过这些形上学的观念可以使人的境界不同于自然、功利、道德这些境界，即能使人有天地境界。

其次，通过逻辑分析方法得出理、气、道体、大全这四个超越的观念同时，又必须指出其中的大全、道体、气是不可思议、不可言说，即不可为了解的对象。因为大全、道体、气这几个观念与其所拟代表者，并不完全相当。第

一，依据大全观念本身的意义，大全是一切的有，是不能有外的大一。如果有外于大全的事物存在，那么所谓大全就不是大全。因此以大全作为对象而思之，那么此思所思的大全，不包括此思。不包括此思，则此思所思的大全为有外。有外就不是大全。所以大全是不可思议的。依据同样理由，大全也是不可言说的。第二，道体也是不可思议、不可言说的，其理由与大全不可思议、不可言说的理由一样。因为道体是一切的流行。思议言说也是一流行。思议言说中的道体，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切的流行。不是一切的流行，即不是道体。所以，道体也是不可思议、不可言说的。第三，气也是不可思议、不可言说的。不过其理由与大全、道体不可思议、不可言说的理由并不一样。气所以是不可思议、不可言说，是因为我们不能以概念来指称它。如果以一概念来指称它，那就是说它是一种什么事物，说它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以，新理学中气这一概念，只是“强为之名”。

指出大全、道体、气与其所拟代表者并不完全相当，是不可思议、不可言说的，即是以负的方法来讲形上学，即讲形上学不能讲。讲形上学不能讲，对于形上学的对象却仍有所表显。既然有所表显，也就是讲形上学。所以讲形上学不能讲，也是一种讲形上学的方法。冯友兰认为这种讲形上学的方法，是“烘云托月”的方法。“画家画月的一种方法，是只在纸上烘云，于所烘云中留一圆底或半圆底空白，其空白即是月。画家的意思，本在画月。但其所画之月，正在他所未画底地方。”^[6]以“烘云托月”的方法画月，可以说是画其所不画，画其所不画也是画。同样，用负的方法讲形上学，可以说是讲其所不讲，讲其所不讲也是讲。

冯友兰认为正的方法是形上学开端的方法，负的方法是形上学结束的方法。形上学正的方法，从讲形上学讲起，到结尾则需要承认，形上学可以说是不能讲的。负的方法，从讲形上学不能讲讲起，到结尾却也讲了一些形上学。

二

冯友兰认为通过形上学，人能够知天，进而事天、乐天，最后以至于同天。在天地境界中人的最高的造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而且自同于大全。自同于大全的境界是同天境界。在同天境界，人不但与天地参，而且是与天地一。同天境界是天地境界中人的最高造诣。可以说，人只有到达同天境界，才是真正得到天地境界。知天事天乐天等，不过是同天境界的一种预备。同天境界的特点是：

第一、同天境界是不可思议的。冯友兰认为同于大全的境界是不可思议的，正如大全是不可思议的一样。因为有思议必有思议的对象，有思议的对象就是有外。所以

“旁观底人，如思议此种境界，其所思议底此种境界，必不是此种境界。”^[7]所以，同天境界是不可思议的，而不可思议的也就是不可了解的。说不可了解的，并不是说其是混沌混乱的，而是说其不可为了解的对象。同天的境界虽然是不可思议、不可了解的；但是同天境界作为人可能有的最高的境界，必然是由于最深的觉解。人必须有最深的觉解，然后才可有最高的境界。只有经过思议，然后才能知道同天境界是不可思议的；只有经过了解，然后才能知道同天境界是不可了解的。此外，不可思议的，同时也是不可言说的。但要同天境界告诉他人，却也只能依赖言语进行言说。不过在言说以后，又必须指出同天境界是不可言说的。

从同天境界不可思议、不可了解及不可言说的特点来讲，同天境界中人的觉解就如佛家所说的“无分别智”。从“无分别”的角度来说，同天境界又似乎是混沌的。不过同天境界的混沌，并不是无了解，而是超过了解。所以，同天境界与自然境界是不同的。因为同天境界中的人是有自觉的，而自然境界中的人是没有自觉的。同天境界虽然是不可思议、不可了解的，在其中的人虽然不可对于自己的境界有思议了解，然而这种境界是经过思议了解之后所得的。“由思议了解所得者，得之者有自觉，不由思议了解所得者，得之者无自觉。”^[8]所以在同天境界中的人，能自觉自己是在同天境界中。但在自然境界中的人，却必然不能自觉自己是在自然境界中。因为自然境界中的人如能有自觉，他的境界就不再是自然境界。由此，冯友兰批评道家混淆了天地境界与自然境界。认为道家没有认识到天地境界中的人是有自觉的，而自然境界中的人是无自觉的。天地境界是人精神创造的产物，而自然境界只是自然的产物。自然的产物，虽然也有其自身的价值，但却不能代替精神创造的价值。

第二、同天境界是天人合一的境界。冯友兰认为对同天境界中的人来说，“我”与“非我”的分别是不存在的。因为自同于大全，就是如道家所谓“与物冥”，“冥者，冥‘我’与万物间底分别也”；或者如儒家所说的“万物皆备于我”，“大全是万物之全体，‘我’自同于大全，故‘万物皆备于我’”。^[9]但冯友兰所谓同天境界超越“我”与“非我”分别的天人合一的境界，是从精神认识角度上说的，而不是从物质存在角度上说的。就是说，自同于大全，不是物质上的一种变化，而是精神上的一种境界。自同于大全的人，只是在精神上自同于大全，其肉体仍只是大全的一部分，其心也仍只是大全的一部分。冯友兰在《三松堂自序》中明确地指出，人的境界“是一个认识问题，不是一个存在问题”。在中国传统哲学中，无论道家所谓的“与物冥”、或是儒家所谓的“万物皆备于我”这类“天人合一”的境界，通常不仅指一种精神境界，而且指一种本体

存在。因此他们论及“天人合一”的境界时，往往采取唯主方式，即否认外物的独立存在。如王阳明在《传习录》中说：“天地鬼神万物离却我的灵明便没有天地鬼神万物了。”这里，王阳明就是以唯主方式解释天人关系，认为客观世界的存在依赖于人的精神。冯友兰将同天境界理解成是个精神认识问题时，则避免了这种唯主方式。

第三、同天境界是神秘主义的，其中的经验可称之为神秘经验。神秘经验与纯粹经验相似，但又不同于纯粹经验。纯粹经验是一种无概念的经验。在纯粹经验中，经验者只觉其经验对象是如此，不知其是什么。纯粹经验对于经验者只是一个混沌。混沌不是了解的对象，因为一旦被了解就不是混沌。所以神秘主义虽有似于纯粹经验，但又与纯粹经验是大不相同的。“神秘经验是不可了解底，其不可了是超过了解；纯粹经验是无了解底，其无了解是不及了解。”^[10]神秘经验的不可思议、不可了解，是思议了解的最高得获。同天境界的神秘主义是哲学的神秘主义，是思议了解的最后成就，不是与思议了解对立的。

同天境界是神秘主义的，具有超越性。但冯友兰在此所谓的神秘主义和超越性并不是如有人所说的那样具有宗教意义。^[11]事实上，冯友兰是明确的将宗教所能有的境界排除在天地境界之外，并要求以哲学取代宗教。冯友兰主张天地境界需要人的完全觉解。完全的觉解是不容易有的，而不完全的觉解是比较容易有的。即使是平常人对于他与宇宙的关系并非完全无觉解，只是平常人的觉解是不完全的。冯友兰认为，宗教思想就是人对于宇宙不完全的觉解的表现。多数的宗教都认为有一种超人的力量或主宰，以作为崇拜的对象；又都认为有所谓的天国，在其中一切事物都是完全的；又以为神或上帝创造实际的世界。在冯友兰看来，超人的力量或主宰的观念，是人对于宇宙只有模糊的、混乱的知识时，所有的观念；天国或天堂是人对于理世界只有模糊的、混乱的知识时，所有的观念；创世的观念，是人对于道体只有模糊的、混乱的知识时，所有的观念。宗教的思想之所以是由模糊的、混乱的知识而来的观念，是因为常人的思想一般都是图画式的。严格地说，常人是只能想而不能思。在常人图画式的思想中，他们所想象的神帝等所有的性质，大部分是从人所有的性质类推而来；他们所想象的天堂的情形，是从现实世界的情形类推而来。所谓上帝，不过是人的人格的无限的放大。所谓天堂，不过是这个世界的理想化。总之，上帝、天堂、创世等宗教思想都是人以人的观点，用图画式的思想想象的结果。

可见，宗教虽然与哲学一样都涉及人生的终极关怀问题，但宗教与哲学是不同的。哲学思想是理性思维的结果，而宗教思想则是感性想象的结果。只有哲学才能使人真正得到天地境界。“宗教使信，哲学使人知。”^[12]宇宙、大全、

理、理世界以及道体等观念，都是哲学的观念。人有这些哲学的观念，他就可以知天。哲学的一个主要任务，就是以清楚的思，代替宗教的图画式的想。扫除宗教中的混乱与迷信，使人不借图画式的思想，即可以知天。所以哲学应该代替宗教。学哲学的人不需要上帝，也不需要天国。因为在哲学中，人们就可以达到同天境界，得到“极高明而道中庸”的生活。

三

综上所述，冯友兰主张天地境界作为人可能有的最高境界，必须借助最哲学的哲学——形上学，因为形上学代表了人对于人生的最后觉解。认为形上学是天地境界的必由之路，并强调形上学要开始于正的方法，而结束于负的方法。这实际上是强调天地境界要借助知识，又要超越知识的特点。因为知识必须是可思议、可言说的。正的方法，即逻辑分析方法，正是求知识的方法。正的方法虽然不能给人以积极的实际的知识，却能给人以超越的观念，即形式的知识。负的方法是讲形上学不能讲，表明形上学必须要超越知识。形上学必须结束于负的方法，这就意味着天地境界超越知识。可见，形上学是通向天地境界的桥梁，形上学知识是求天地境界的前提。但天地境界最终又必须抛弃形上学的知识，从而进入知识所不及的、不可言说的境界。同天境界中的人能有自觉而言，同天境界中的人又是有知的。同天境界中的人，是有了解而又无了解，是有知而又无知；其无了解是超过了解，其无知是超过知。可见天地境界并不是否认人的理性。事实上，当冯友兰批评道家混淆自然境界和天地境界，实际上是以肯定人的理性认识，肯定的人的精神创造的价值为出发点的。

从天地境界超越知识出发，冯友兰认为天地境界中是神秘主义的。但可以看到，新理学的这种神秘主义不同于传统哲学中的神秘主义。传统哲学中的神秘主义往往是与宗教的神秘主义纠结在一起。而新理学的神秘主义，用冯友兰自己的说法，则是哲学的神秘主义。因为冯友兰主张以哲学要取代宗教，而且认为自同于大全不是物质上的一种变化，而只是精神上的一种境界。这些都对宗教式的超自然能力的拒斥。也正是由此为出发点，冯友兰批评儒学中一些人认为学为圣人，就象佛教道教中学佛、学仙一样，学到某种程度，自然有某种灵异。如朱熹在其《大学章句·补格物传》讲格物致知的工夫时，说“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”冯友兰认为这些话可使人认为对于圣人，专凭其是圣人，就可以无所不知，无所不能。事实上哲学虽然能使有最高的境界，但这并不说天地境界中的人对于实际的知识、才能，都可以不学而自能。如要获得实

际的知识、才能，则需要另外的功夫。在这里，冯友兰对于哲学作出了自然主义的理解，剔除了以往儒学中一些超自然的解释。传统哲学在论及“天人合一”问题时，往往表现出模糊、神秘的倾向。冯友兰以逻辑分析方法得到的形上学知识作为通向天地境界的桥梁，在一定程度上弥补了传统哲学的不足。新理学的神秘主义是清除了传统哲学中神秘主义对于超自然能力信仰的宗教成分，这是新理学对于传统哲学的发展。但另外也由于冯友兰主张通过对经验的逻辑分析所得到的超越的观念，只是形式的观念。从而认为形上学并不能增加人对于实际的积极的知识。形上学的功用，不在于增加人的对于实际的积极的知识，只在于提高人的境界。形上学不能使人有更多的积极的知识，只可以使人有最高的境界。从而使天地境界作为人最高的境界，最终只是一种精神上的受用，而缺乏对现实生活的积极的力量。

参考文献

- [1] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第552页.
- [2] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第920页.
- [3] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第921页.
- [4] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第924页.
- [5] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第925页.
- [6] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第869页.
- [7] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第638页.
- [8] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第638页.
- [9] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第635页.
- [10] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第521页.
- [11] 陈岱孙等著. 冯友兰先生纪念文集 [C]. 北京: 北京大学出版社. 1993年. 第280页.
- [12] 冯友兰. 贞元六书 [M]. 上海: 华东师范大学出版社. 1996年. 第630页.

(责任编辑: 赤邑)