

# 新理学的终极关怀

## ——冯友兰境界说述评

李中华

(北京大学 哲学系,北京 100871)

**摘要:**境界说是冯友兰提出的一种新的人学形上学,是他的哲学体系的灵魂和归宿。同他的整个哲学体系一样,境界说也是中西哲学融合的产物,既脱胎于中国传统哲学,又对中国传统哲学作了重要发展。

**关键词:**冯友兰;新理学;境界说;终极关怀

**中图分类号:**B 82-09.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**1671-6132(2002)03-0001-05

冯友兰新理学体系的内容与结构是以其人生境界论为最后归宿的。这表现了冯友兰对于复兴中国传统哲学的精神和价值的终极关切。从这一意义上说,新理学体系中的人生论,即是“接着”中国发达的人生哲学这一传统讲的,也就是继承和发扬了中国的传统哲学,特别是儒家的思想学说。可以说,境界说是冯友兰提出的一种新的人学形上学,是他的哲学体系的灵魂。与现代新儒家中的其他人物相比,冯友兰的境界说,既深深扎根于中国的传统哲学,又融汇了中国传统哲学一向缺乏的西方哲学中的逻辑分析方法。他正是以逻辑分析方法为起点,从新理学的自然观、社会论、文化论,而达到新理学的逻辑终点——人生境界论。因此,同他的整个哲学体系一起,境界说乃是中西哲学相融合的产物。

人生究竟有没有意义?其意义是什么?这是冯友兰在他的《新原人》一书首先提出的问题,也是他的境界说最终所要解决的问题。对于这个问题,冯友兰指出,首先要解决意义是什么。

他认为,所谓“意义”,既是某一事物所有的性质,又是某一事物所可能达到的目的,或其可能引起的后果,也是某一事物与别的事物的关系。之所以有以上所说的这些可能,正是因其有“某性”,或某种特性。但是,尽管说是个某性,由于人在说某一意义时,有不同的侧重,所以所得结论亦不同。这说明,不同的人对于事物可以有不同的了解。这种了解,“我们亦称为解。对于一事物有了了解,我们亦称为对之有解。”<sup>[1](页516)</sup>有了了解即证明此事物对我们有了意义。

对事物的了解是有程度的不同的。其中最低程度的了解,即是了解了某事物是属于某一类的,是表

现某理者。对于一事物,若一个人完全不了解其所属的类,完全不了解所表现的理,则此人对于此事物,就是完全的无解。此事物对于此人,也就是完全的浑沌,完全地无意义。某事物的理,是通过对于某事物的知识来表现的,这种对于理的知识,就是称之为概念的东西。一个人可对于理有知识或无知识。如其有知识,则是概念,其概念就不是空的。如果是无知识,就是无概念,但不能说概念是空的。可是,从另一方面说,一个人可以有“名言底知识”<sup>[1](页516)</sup>,也就是可以用言语传达的知识。这种知识可以是空的,也就是说其中没有经验内容。例如,一个人可以从他人的口中,得知甜味是如何的,从而对于甜的意义,即甜的概念,有了了解。但是,在他没有真正尝到甜的东西之前,即用经验去印证概念之前,他所了解的,只是名言的意义,而不是经验的意义。所以,这种名言的知识,从了解名言之意义的角度来说,他所得到的名言的知识,不是空的;可是,如果从缺乏经验内容的角度来说,这种名言的知识也可以说是空的。然而,一种名言的知识,一旦在经验中得到了确实的印证,也就可以说是得到了此名言所代表的概念,以及此概念所代表的理。此时,对于此经验及名言即有了一种豁然贯通的了解,冯友兰称之为“悟”。

从理论上说,既然有对于事物的最低程度的了解,就应该有最高程度的了解。“一事物所表现底理,我们若皆知之,则我们对于此事物,即可谓有完全底了解。完全底了解,即最高程度底了解也。不过最高程度底了解,理论上虽是可能有底,而事实上底不能有底。”<sup>[1](页519-520)</sup>同样,对于某一类事物,也有相同的情形。说起来,人生也不过是世间的一类事,而人

收稿日期:2002-05-06

作者简介:李中华(1944-),辽宁沈阳人,北京大学哲学系教授,博士生导师。

们对于这一类事,也可以有了解,可以了解它的意义。并且,我们对于它了解的愈多愈深,人生对于我们的意义,也就愈加丰富。不过,“对于一事物或一类事物底完全了解,是极不容易有底。但其最特出显著底性质,是比较易于引起我们的注意,因而易于使我们在此方面,对于某事物,或某类事物,得到了解。人生亦有其最特出显著底性质,此即是其是有觉解底。”<sup>[1](页 521)</sup>

人对于事物有所了解,不但有所了解,还能自觉他有所了解。这即是人与动物的区别。因为对于动物来说,它们只是遇见可吃的东西就吃,遇见可喝的东西就喝。它们在吃在喝,却不知道为什么在吃在喝。甚至不知道它们在吃在喝,而“人知道吃喝对于他们的意义,而又自觉他们在吃在喝。”<sup>[2](页 245)</sup>这种对事物的了解和瞬息万变觉,“《新原人》简称为‘觉解’”<sup>[2](页 245)</sup>。到此,冯友兰提出了“觉解”这一重要概念:解是了解,觉是自觉。两者合起来,即是“自觉的了解”,或“了解其所了解”。由此冯友兰断言“人是有觉解底东西,或是有较高程度底觉解底东西”。<sup>[1](页 522)</sup>与此断言紧密相关的人生则成为:“人生是有觉解底生活,或有较高程度底觉解底生活。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。”<sup>[1](页 522)</sup>人与禽兽有相同之处,但更重要的是不同之处。人与禽兽同样有某种活动,但是,禽兽并不了解自己的活动是怎样一回事,当然在自己活动的时候也没有自觉到正在从事这种活动。人与之相反,不仅了解自己的活动是怎样一回事,并且自觉到自己在进行这种活动。动物的活动依赖的是本能,所以它们就不去了解,也不必去了解。易言之,禽兽的种种活动,对它们来说是无意义的;相反,人的活动是一种有觉解的活动,因此,人类的活动是有了种种意义在其中的。

要正确的把握人禽之辨并不是那么容易。有人认为是人的特异之处是人有喜怒哀乐。可是,在冯友兰看来,禽兽也是有喜有怒的。但是,禽兽在其欢喜时,未必自觉到自己是在欢喜,也并不了解欢喜是怎样一回事。发怒时亦然。可是人就不同了,他不仅能自觉到自己的欢喜,并且了解欢喜意味着什么。

在宇宙间,有许多人为的事物,比如文化的建设。而乍看上去,动物对于宇宙也有一些“文化活动”,比如鸟和蜂蚁的筑巢等。但是,人与此类动物的区别并不在于是否有文化,而在于他们的文化是否有觉解的文化。人类的文化是心灵的创造,而动物的文化是本能的产物,至少可以说大部分是本能的产物。而心是有觉解的,本能却是无觉解的。

在冯友兰看来,人之所以能有觉解,因为人是有心的。人心的要素,就是古人所说的“知觉灵明”。人以外的其它动物,虽然也有有心者,但它们的那种心未必能达到所谓知觉灵明的程度,至少可以说还达不到有较深的觉解的程度。

之所以说有觉解是人生的最特出显著的性质,还在于“因人生的有觉解,使人在宇宙间,得有特殊底地位。宇宙间有人无人,对于宇宙有很大底干系。有人底宇宙,与无人底宇宙,是有重要底不同底。从此方面看,有觉解不仅是人生的最特出显著底性质,亦且是人生的最重要底性质。”<sup>[1](页 523-524)</sup>宇宙间如果没有某种动物,比如鸟或蜂蚁,也就不过是没有鸟和蜂蚁而已。但是,宇宙如果没有了人,则宇宙间就没有了觉和解,至少是没有了较高程度的觉和解。如果说宇宙间的觉解,与宇宙间的其它事物,比如云和水一样,都是不可否认的事实,那么,宇宙间的觉解,就可以使宇宙间的其它事物被了解。冯友兰举例的:“如一室内有桌椅,有灯光。就存在方面说,灯光与桌椅的地位,是相等底。但有桌椅不过是有桌椅而已。有灯光则室内一切,皆被灯光所照。……宇宙间底事物,本是无意义底,但有了觉解,则即有意义了。”<sup>[1](页 525)</sup>

另一方面,人不但有觉解,而且能了解其觉解是怎么一回事,并且在觉解时,能自觉其在觉解。这种对于觉解的觉解,不仅是人与禽兽的更一层的区分,也是圣人与平常人之间的区分。平常人只有觉解,而圣人则能觉解其觉解,也就是能达到高一层的觉解。不过,就觉解来说,有完全觉解的人,当然是“绝无仅有”的,但是,说是完全没有觉解的人,则是绝对没有的。

冯友兰的“境界说”,是针对着宇宙和人生的意义而起言的。诚如上文所言,人对于宇宙人生的觉解程度是有不同的。因此,宇宙人生对于人的意义,也就有种种不同。这种不同的意义,就构成人生的不同境界。换句话说,就存在而言,人类是有一个公共的世界。但是,对于此一世界,每个人都有自己不同的觉解程度,这就意味着各个都处在不同的境界之中。此所谓境界,固然有主观的成分在,但并不是完全主观的。所谓各人有各人的境界,严格说来,应该说没有两个人的境界是完全相同的。但是,我们可以“忽其小异,而取其大同。就大同方面看,人所可能有底境界,可以分为四种:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。”<sup>[1](页 550)</sup>

冯友兰对人生四种境界的排列,是要说明境界是有高低的。而区分高低的标准,正是达到某种境界所需要的觉解的多少。需要觉解多的,境界就高,反

之则低。所以,自然境界只需要最少的觉解,天地境界就需要最多的觉解,功利和道德境界则介乎其中。因为人生的境界有高有低,所以,不同的境界,在宇宙间就有不同的地位。也就是说,处在不同境界的人,在宇宙间亦有不同的地位。从人自身来说,一个人,因其所处境界不同,其表现于外的举止态度,也就是道家所说的“气象”,就有不同。而人所能享受的那一部分世界,事实上也是有大有小的。境界高者,所实际享受的一部分世界就比境界低者要大。而冯友兰所强调的世界,其实并不在现实的世界,而是在于超越了现实世界的觉解所能及的世界。也就是人生所能实现的价值所限和人生的意义所在;反过来说,就是宇宙人生对人可能有的不同的价值和意义。

尽管冯友兰在此所说的种种境界,明显是一种精神的境界或状态,但是,这种侧重于精神的境界,却并不是日常行事之外的独立存在者。实际上,在不同境界中的人,是可以做相同的事情的。只是虽然所做之事相同,但对于各自境界中的人来说,却有着不同的意义。也正是这种不同的意义,才构成不同境界的基础。

冯友兰的境界说是其整个哲学体系的核心与归宿。这与他对哲学的基本看法紧密相关。他认为哲学的功能和作用,从本质上说即在于“提高人的精神境界”,而不是“增加实际的积极的知识”。因此在冯友兰看来,哲学是关于人的学问,而人的学问当中最重要的问题则是人之所以为人的问题,他的境界说就是建立在这一基本看法之上的。冯友兰曾说,他所能做的事,“就是把中国古典哲学中的有永久价值的东西,阐发出来,以作为中国哲学发展的养料。”<sup>[21](页 345)</sup>在冯友兰看来,这些有永久价值的东西,“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”。<sup>[21](页 345)</sup>从 20 年代的《人生哲学》,到 40 年代的“贞元六书”,再到其晚年的《中国哲学史新编》,冯友兰都是把提高人的精神境界作为自己哲学的使命。因此,人生问题或提高人的精神境界问题一直是冯友兰哲学所关心的中心问题。

由于冯友兰受过西方哲学的严格训练,所以能够运用西方近代哲学的逻辑分析方法,对中国哲学,其中包括他的境界说作逻辑的分析和理论的阐发。这样就使他的境界说既能建立在理性知解的基础上,又能超越理性知解,从而对中国传统哲学,尤其是对中国传统的人生理论作出新的发展。从这一意义上说,冯友兰的人生境界论同他的新理学的形上学一样,都是中西哲学融合的产物。也就是说,冯友

兰的人生境界论,既脱胎于中国传统哲学,又对中国传统哲学作了重要的发展。

首先,他对“觉”与“解”作了具体的考察和规定。他提出“觉解”的概念,用以解释人的本质。他认为所谓“觉解”,就是一种自觉的了解,这是人所特有的,是区别人与禽兽的主要标志。在中国传统哲学中,人禽之辨是伦理学的一个重要问题。有人以道德作为区别禽兽的标志;也有人以群体作为人禽之别标准;还有人以文化来评判人禽的区别。冯友兰则以“觉解”来区别人与其它动物的不同。这样就使古老的人禽之辨具有了新的含义。因为在冯友兰的理论中,“解”是一种认识活动,是人们运用概念进行判断和推理的过程。所以人们在认识活动中形成的关于事物的概念,即是对事物之理的认识。因此,精神境界问题,不单单是一个道德的问题,也不是一个关于存在的问题,而是一个关于认识的问题。这种充分肯定逻辑与认知的趋向,其意义在于强调道德知识和道德教育对道德行为的重要性,此即“觉解”这一概念中,“解”的认识论意义,它体现了冯友兰境界说或道德形上学的主知主义特点。

第二,“解”是运用概念对事物进行了解,因此也是逻辑分析的。“觉”是心理活动,不靠逻辑分析,而是一种体悟。从这一趋向看,冯友兰的境界说或道德形上学又不是纯粹的主知主义。因此“觉解”中的“觉”,又包含了中国传统哲学中的直觉主义。如佛家“证真如”的境界,真如是非有相,非无相,非非无相,是不可认知、不可思议的,真如是不可靠“解”得到的佛家的最高境界,是“得道”的境界。“无思无虑始得道”,因此道家得道的境界也是不可认知、不可思议的。“儒家的境界,虽他们未明说。亦是不可思议底。”<sup>[11](页 635)</sup>在冯友兰看来,“同天的境界,本是所谓神秘主义底。佛家所谓真如,道家所谓道,……我们所谓大全,亦是不可思议底。”<sup>[11](页 634)</sup>也就是说,对精神境界或道德形上学,除了运用概念去“了解”或“解”之外,还有“觉”或“悟”的方法。此即“浑然与物同体”或“与物冥”、“与物化”。在“新理学”之后,特别是在冯友兰的晚年,非常重视佛教禅宗和道家所谓“负的方法”,即是对传统哲学中直觉主义的发掘和继承。

第三,“觉”和“解”合称“觉解”,即体现冯友兰对中西哲学的融合,又表明其境界说的又一个重要特征,即强调道德行为的自觉性。冯友兰认为,“人生是觉解的生活”,因此“有觉解是人最特出显著的性质”。由觉解而有意义,意义构成境界。而一件事的意义,包括人的要求在内,是有“好”与“善”的问题的。

对于好与善的行为,必须同时有觉解才可称为道德行为。可见,“觉解”和“意义”的理论是冯友兰境界说的最基本的前提。这里所谓“觉解”是对“意义”的觉解。人有不同的觉解,人生对他便有不同的意义,因此也就有不同的境界。在中国传统哲学中,只有“境”的概念,而无明确的“界”的说法。佛教哲学虽然讲“境”也讲“界”,但似乎不具有道德意义。冯友兰以“界”介定“境”的范围,提出觉解与境界的关系,并用西方近代哲学的“意义”理论,解释了什么是境界,这正是中西哲学融合的一次尝试。对“意义”有觉解,即对价值有自觉,此是中国哲学,特别是儒家哲学所一贯强调的。冯友兰的人生境界说,所以用“觉解”和“意义”理论重新诠释传统哲学,其目的亦在于强调道德行为的自觉性原则。对道德价值有觉解,自觉遵循道德的准则,才是真正的道德行为。也就是说,道德行为必须出于理性认识,才能有自觉性。没有自觉性,好和善的行为只是自发的合乎道德的行为。冯友兰提出“觉解”的概念,从根本上说,就是强调自觉与自觉的区别。这种强调道德行为的自觉原则,是冯友兰对中国儒家传统的继承与发展。

第四,把人生境界分为四个层次,其旨趣在于论证“境界有久暂”、“善行有等级”的道德渐修和循序渐进的过程。即是把人的精神境界的提升和道德的形成,看作是一个由低向高、由浅入深的递进过程。这种递进过程,是以“自在”状态为出发点,通过正确解决义与利、群与己、天与人等关系而形成自觉的人生。冯友兰的四境界说的人生层次论或善有等级论,亦是传统儒家,特别是宋明理学在综合了儒、释、道三家的人生理论的基础上形成的。但对于宋明理学家来说,由于缺乏逻辑分析和哲学分殊的理论限制和时代限制,未能把不同层次的境界划分清楚,因此缺乏明晰的界说。冯友兰对此亦作了重大的发展,这是他对中国传统哲学中的人生理论所作出的贡献。人生境界的层次的划分,标志中国传统人生哲学理论的近代化,同时它也体现了儒家的道德形上学对于人与世界之关系,人对自身及其存在于其中的世界的一种整体的体认和把握,也是中国传统哲学对人生的终极托付与关怀。

第五,冯友兰对四种境界的区分,贯彻了他对人性本质的了解,其中亦有合理因素。如功利境界与自然境界相比较,冯友兰认为,功利境界中的人,其行为是为利的。它之所以高于自然境界,就是因为在这一境界中的人,对于“利”有完全的自觉。冯友兰的这种区分是建立在他的人性论的基础之上的。他认为,

人除了生物性外,还有个体性。因此,在功利境界中的人,不仅是生物的人,而且也是个体的人。所谓功利境界,即是作为个体的人对自己利益的自觉。冯友兰肯定功利境界高于自然境界,并认为社会中的人,大多数都处在功利境界中,这实际上承认了人的个体性及其对利的追求是一种现实的、合理的表现。在功利境界与道德境界的比较中,冯友兰同样从人性论出发,认为人除了生物的人、个体的人之外,更重要的是社会的人,即强调人的社会性。他认为,“一个人不能只是单独底一个人,而必须是社会的一分子。”<sup>[1](页602)</sup>因此,在社会中,一个人的行为就不能只为自己的利而不顾他人。这样就有了更高层次的觉解及道德境界的产生。在冯友兰看来,道德境界与功利境界的区别,不在于讲不讲利,只在于讲什么样的利。也就是说,传统的义利之辨,从根本上说,并非道德义理同物质利益的对立,而是“公”与“私”的对立。这种公与私的对立,乃是建立在人的社会性的基础之上的。

第六,道德境界固然超越了功利境界,但还不是人的最高的觉解。最高的觉解乃是对道德境界的超越。在冯友兰看来,人固然是社会的人,因而有道德境界。但人又不只是社会的人,他又是宇宙大全的一部分,因此他又是宇宙的人。作为宇宙的人,只停留在道德境界中还是不够的,因此必须再超越,以至达到“同天境界”,即“天地境界”。在天地境界中的人,具有一种比道德境界更普遍的关怀。因此相对于道德境界说,天地境界具有超社会、超道德的意义。由此看来,冯友兰的四种境界的递进,即是通过不断超越来实现的。这里所谓超越,应包含通常所说的“内在超越”和“外在超越”。内在超越是对于“自我”的超越,即达到“无我”或“忘我”的境界。外在超越是对于社会的超越,“天地境界是从一个比社会更高的观点看人生”。这个更高的观点,在冯友兰看来,即是《正气歌》所说的“天地”,《西铭》所说的“乾坤”,道家所说的“天”,冯友兰自己所说的“大全”。与整个宇宙或大全相比,社会与道德只是相对的。道德是时代和社会的产物,而社会又是不断发展的。因此,在冯友兰看来,大全就是无限和永恒。人生的最高目标,即是在不断超越中实现无限与永恒。当然,对冯友兰的超越观亦可有另外的理解,如有的学者认为的那样:“这种超越性,可以说有两方面的意义。一方面,它具有美学意义,是一种超伦理的审美境界;另一方面,它具有宗教意义,是一种超社会的宗教精神。”这种理解有其合理性,但对于宗教意义来说,大有商

权的余地。关于这一点正是下面所要说的。

第七,“天地境界”与宗教的关系,是冯友兰始终关心的问题。冯友兰认为,人对于宇宙的完全的觉解是不容易有的,但不完全的觉解却是比较容易有的,即平常人对于他与宇宙的关系,亦非全无觉解。冯友兰正是认为,“这些不完全底觉解,表现为人的宗教底思想。”<sup>[11](页 625)</sup>在冯友兰看来,大多数宗教家都以为有一种超人的力量或主宰,以为其所崇拜的对象,此对象即所谓神或上帝。宗教家的这种观念,“是人对于宇宙只有模糊底,混乱底知识时,所有底观念。”<sup>[11](页 625)</sup>这种宗教思想,“其最高处”,亦能使人有一种境界,近乎是此所谓“天地境界”。<sup>[11](页 626)</sup>如一个人办一医院,他的目的若为了自己得名得利,他的境界是功利境界。他的目的若是为社会服务,即是行义的行为,其境界是道德境界。若是不为求自己的名利,亦不是专为社会服务,而是为神或上帝服务,若其目的真是如此,而又纯是如此,他的行为,即是宗教的行为,他的境界,“即近乎此所谓天地境界。”这里,冯友兰强调只是“近乎”,因为“严格地说,其境界还是道德境界”<sup>[11](页 627)</sup>。冯友兰所以专门阐述宗教行为及其境界与天地境界的区别,即在于标示哲学与宗教的不同。对此,他在《三松堂自序》及《中国哲学简史》中都有详细的阐发。在《三松堂自序》中,他对哲学与宗教的不同概括了四点,其中第四点说:“信仰宗教的人的精神境界不高。它可能是功利境界,因为他往往是希望凭借对于上帝或诸神的信仰,以求得他们的保佑。有些人可能是随着大家作一些宗教的仪式,这些人的精神境界就是自然境界。”<sup>[21](页 251)</sup>而哲学与宗教不同,“由哲学所得到的境界是‘天地境界’”<sup>[21](页 251)</sup>冯友兰的这一思想正是与他一贯强调哲学的功用相联系的。同时也反映了中国传统儒家的人文精神。

总之,冯友兰的境界说,作为一种新的人学形上学,对于揭示人类精神生活和人生理想方面,都具有积极的意义,因此它在中国哲学与中国文化的发展

史上应占有重要地位。但这并不是说他的境界说没有缺欠。

首先,就理论层面看,冯友兰的境界说由于受到其“共相”说的影响,过多地强调了“大全”、“宇宙”的一般意义或抽象意义,这使他的境界说的基本概念仍缺乏明晰的界定。在人性论方面,他把人性归结为社会性,又把社会性归结为道德性,实际上仍未能很好的解决人的自然属性和社会属性的对立统一关系,因此也并未跳出传统人性论的窠臼。

其次,从其与传统哲学的关系方面说,冯友兰继承了历史上的正统儒家的观点,如对义利关系的看法,他完全赞同董仲舒“正其义不谋其利,明其道不计其功”的说法。这样,在义利关系上,冯友兰一方面过多地强调动机或人的行为出发点对境界判定的决定性作用,从而倒向动机论;另一方面,则持一种非功利主义的观点,从而贬低了人的欲望的合理性。

第三,四种境界的划分,虽然是从道德修养的角度着眼的,但当它面对现实生活中的具体的人,面对各种各样的人的行为时,依然会出现实际的高下差等的问题。一个人的人生历程,以及人类的实际存在,能否截然划分为四个层次,也是值得商榷的。也许更多的人,或者多半人的实际生存状况,在更多的情形下,是处在冯友兰所划定的各个层次之间。就一个人的精神境界说,也可以因时间、地点、环境、条件等等客观因素的不同,而有不同的表现。

总之,冯友兰的人生境界论,有非常明显的知识分子的理想主义色彩,反映了中国传统文化背景下,20世纪中国知识分子对理想人生的追求。

#### 参考文献:

- [1]冯友兰. 新原人[A]. 冯友兰. 三松堂全集[C]. 郑州:河南人民出版社,1986.
- [2]冯友兰. 三松堂自序[A]. 冯友兰. 三松堂全集[C]. 郑州:河南人民出版社,1986.

[责任编辑:裴 喆]

## The Ultimate Concern of the New Rational Philosophy

Li Zhong-hua

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract:** The theory of level was a new humanistic metaphysics, and the key component of Feng Youlan's philosophy. It compromised the Chinese philosophy and the Western philosophy as all the philosophy of Feng Youlan. So it was not only born out of the traditional Chinese philosophy, but also developed the traditional Chinese philosophy.

**Key words:** Feng Youlan; the New Rational Philosophy; the theory of level; the ultimate concern