

对类主体的本体论纯思

——论冯友兰的人哲学

柴文华 马亚男

(黑龙江大学 哲学与公共管理学院, 哈尔滨 150080)

摘要:冯友兰作为中国20世纪杰出的哲学大家之一,以其最为擅长的“正的方法”对类主体进行了本体论的纯思,建构了一个理性人哲学系统,并对存在的理想状态及其进路作出了自己的阐释。解读冯友兰的人哲学不仅是冯友兰哲学研究中的一个新课题,而且有助于当代中国哲学人类学的进一步发展。

关键词:冯友兰;觉解;理性

作者简介:柴文华(1956—),男,安徽涡阳人,黑龙江大学哲学与公共管理学院教授,主要从事现代中国哲学和中国伦理文化的教学及研究;马亚男(1979—),女,黑龙江绥化人,黑龙江大学哲学与公共管理学院硕士研究生。

中图分类号:B26 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7504(2002)01-0026-06 **收稿日期:**2001-03-17

哲学是人的哲学。一方面,哲学是人的客体,离开人,无所谓哲学;另一方面,人是哲学的客体,作为对人的本体论结构进行思考和建构的人哲学(与“哲学人类学”是同一层次的具有相同或相似意义的可转换概念)是哲学的本质内涵。

人哲学所可能涵盖的对象是多方面的,但主要的应该关注三点:一是存在的事实本体,即在“人禽之辨”中所凸显出来的人的本质特征;二是存在的价值本体,即从“应当”的角度所展示的存在的理想状态,按中国古人的话说,叫做“人极”,即做人的最高标准;三是通向理想状态的进路,有外在的,有内在的,有二者合一的。需要指出的是,事实本体和价值本体很难截然分割,逻辑上的区别不妨碍二者的圆融无碍。

事实上,自从人类产生之后,人所最感兴趣的是人,人所最困惑的也是人。正因为如此,人成了哲学上一个永远拉不直的问号,人哲学在哲学史上呈现出种种不同甚至相互冲突的状态。中国哲学主要是一种人哲学,以人为原点,以由人发散的多维关系为具体对象,以人和人道为目的,以天和

天道为手段,曾经提出过一些人哲学的不同类型,如道德人哲学、自由人哲学、神学人哲学、自然人哲学^[1],等等。

冯友兰的“新理学”虽是“最哲学的形上学”,但并非纯逻辑的乌托邦,由于哲学“无用之大用”的功能所决定,“纯粹理性”不可能自囿于自身,必然会以“实用理性”的面目出现,冯友兰的《新原道》以及早期的《人生哲学》等著作都证明了这一点,也如冯友兰自己所说:“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。^[2]

冯友兰在对类主体的纯思中,以“人之理”为存在的事实本体和价值本体,展示了与此相关的概念体系。他试图消解诸种二元对立的内在紧张,规定了一种超越才命、生死、主客冲突、高明与中庸对峙的存在的理想状态,推出了趋近“人极”的内圣型进路。

一、理性人哲学的概念系统

对事实本体的思考以“人禽之辨”为基础,倾

向于对存在本质特征的综合性研究。冯友兰在对类主体的本体论阐释中,建构了他理性人哲学的概念之网,依次是“人之理”、“人之性”、“觉解”、“人心”、“理性”。

冯友兰认为,“人之理”与“人之性”这两个概念是非一非异的。

在新理学的话语结构中,“理”是“某种事物之所以为某种事物者”,“人之理”即是“人之所以为人者”。“性”是“因依照某理而得成为某一类事物者”,“人性”即是“人之所依照于人之所以为人者,而因以成为人者。”因此,“人之理”比“人性”更为根本。但是,“人性”是可以划分的,“人之理”即是“人之性”、“人之义理之性”。

第一,“人之理”即“人之性”或“人之正性”。冯友兰指出:“人之性是人之理……此人之性是‘人之所以异于禽兽者’,亦即人之所以为人者”^[12],也可以称之为“人之正性”。“人之正性”是相对于“人之辅性”而言的。人除了有“人之性”(人之理、人之正性)之外,还有“人之所有之性”(人之辅性)。“人不仅是人,而且是物、是生物、是动物。所以凡是一般物、一般生物、一般动物,所同有之性,人亦有之。此诸性虽亦为一切人所同有,但非人之所以为人而所以异于禽兽者”^[12],因而称之为“人之辅性”。那么,“人之正性”与“人之辅性”是什么关系呢?冯友兰指出,二者是涵蕴关系,“人之正性”涵蕴“人之辅性”。比如人之性涵蕴动物之性,有人之性即有动物之性,但有动物之性不必有人之性。第二,“人之理”是“人之义理之性”。冯友兰指出,“一某类事物之义理之性,即某一类事物之所以为某一类事物者,亦即是某一事物之理”^[12]。就义理之性而言,性即理也,义理之性即人之理。但就气质之性而言则不然,气质之性是形而下的,不完全的;理是形而上的,完全的。也就是说,借宋明道学家的概念,人性可分为义理之性和气质之性,义理之性有似于“人之正性”,气质之性有似于“人之辅性”,义理之性即“人之理”,而气质之性与“人之理”是有重要区别的。

为了进一步阐释人类的事实本体,冯友兰推出了“觉解”这一概念,具体规定了人之所以为人者即人之所以异于禽兽者的“人之理”或“人之性”。

何谓“觉解”?所谓“觉”就是自觉,所谓“解”就是了解。某人在从事某活动时,了解某活动是怎样一回事,此是“解”,即了解。某人在从事某活动时,自觉其是在从事某活动,此是“觉”,即自觉。

冯友兰明确指出,觉解是人与动物的根本区

别,是人之为人的显要特征。“若问:人是怎样一种东西?我们可以说,人是有觉解底东西,或有较高度底觉解底东西。若问:人生是怎样一回事?我们可以说,人生是有觉解底生活,或者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。”^[12]也就是说,有无觉解是人禽之辨的核心问题,人以其觉解把自己与动物区别开来。展开来讲,人与动物都有某些活动,但动物虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事,它在从事某活动时,也不自觉其是在从事某活动;人则不然,人有某活动了解某活动是怎样一回事,人在从事某活动时也自觉其是在从事某活动。同是饮食,动物不了解饮食是怎样一回事,它在饮食时也不自觉其是在饮食;人了解饮食是怎样一回事,他在饮食时也自觉其是在饮食。同是性行为,动物不了解性行为是怎样一回事,它在有性行为时也不自觉其有性行为;人了解性行为是怎样一回事,他在有性行为时自觉其有性行为。鸟筑巢与人筑室表面看是同一类活动,但鸟不了解筑巢是怎样一回事,它在筑巢时也不自觉其是在筑巢;人筑室了解筑室是为了御寒暑避风雨,他在筑室时也自觉其是在筑室。蚂蚁打架与人类战争表面看是同一类活动,但蚂蚁不了解打架是怎样一回事,它在打架时也不自觉其是在打架;人了解打仗是为了争夺什么,获取什么,并可能去而无还,他在打仗时也自觉其是在打仗。蜂蚁和人好像都有社会活动,但蜂蚁的社会活动是自然的,它不了解社会活动是怎样一回事,也不自觉其有社会活动;人了解社会活动是人类必须的生活方式,他在进行社会活动时自觉其是在进行社会活动。禽兽与人同有喜怒哀乐等情感欲望,但禽兽不了解喜怒哀乐是怎样一回事,它在喜怒哀乐时也不自觉其是在喜怒哀乐;人了解喜怒哀乐是什么,为什么会有喜怒哀乐,他在喜怒哀乐时也自觉其是在喜怒哀乐。有人认为,道家通过修养所达到的境界与动物所有的境界相同,冯友兰明确反对这种观点,他说:“道家修养所到底境界,与动物本来所有底境界,之大不同处,在于有自觉与无自觉。道家之至人,于觉浑然一体之大全时,自觉其觉浑然一体之大全。至于动物,虽处浑然一体之大全中,但并不觉之,或并不自觉其觉之。有自觉与无自觉之区别甚大。”^[12]总之,觉解或较高度度的觉解,是动物之所无,人之所独有的本质特征,是人与非人的重要临界点。

觉解如此重要,那么,它与“人心”是什么关系呢?冯友兰着重从以下几点阐释了这个问题:

第一,觉解依赖于人心。人之所以能有觉解,是因为人是有心的。人如果无心,也就无觉解可言。人心是觉解存在的基础。

第二,觉解包含于人心。在冯友兰看来,人心以人脑活动为基础,包括思虑、知识、情感,以知觉灵明为要素。而思虑、知识与觉解密切相关,属于人心的所有部分。

第三,觉解是人心的特异处,即人心之为人心的依据。冯友兰指出,心并非人类所特有,虽然非生物、植物是无心的,神的心无法验证,宇宙的心空泛无内容,但动物应该算是有心的。动物虽然有心,但其心并未达到较高的程度。因此,“宇宙间,有心底虽不只人,而只有人的心的知觉灵明的程度是最高底。”^[2]心是有情感、有欲望的,但情感欲望并非人心的特别之处。禽兽也有情感欲望,但对情感欲望没有觉解,而人对自己的喜怒哀乐有清楚的觉解。因此,觉解是人心所特有的标志,按冯友兰的话说,有觉解是人的心的特异处,有觉解的为人心,无觉解的为非人之心。可以看出,人心与动物之心有同构因素(情感欲望),人心大于并包含觉解(思虑、知识),但觉解是人心之为人心的依据,离开觉解无所谓人心,从这个意义上讲,觉解可以等于人心,等于具有较高度度的知觉灵明。正因为如此,冯友兰也时常把人心、较高度度的知觉灵明作为人的本体论依据。如云:“有知觉灵明,或有较高度度底知觉灵明,是人所特异于禽兽者”,“有较高度底知觉灵明是人的性”^[2]。

人心有思虑、知识、情感,思虑、知识就是“理性”,理性是可以与觉解互换的一个概念。

首先,冯友兰对理性这个概念作出了明确的界定。认为理性包含两层含义:一是道德的理性,西洋伦理学家所说的与欲望相对的理性,宋明道学家所谓理欲冲突的理即是此义;二是理智的理性,西洋学者所说的与情感相对的理性,道家所谓以理化情的理即是此义。其次,冯友兰认为,人是理性的动物,“人之所以异于禽兽者,即在其是理性底,所以他能有文化,有了文化,人的生活才不只是自然界中底事实”^[2]。再次,说人是理性的动物,必须以理性的含义为根据,从道德理性和理智理性两个方面去理解。人有道德理性,才有道德活动;人有理智理性,才有理智活动。宋明道学家们在解释人禽之别时,注重人的道德方面,是对儒家道德人哲学观点的继承和发挥。我们在探讨人禽之别时,不仅要重视人的道德方面,也要重视人的理智方面。西洋人在谈人是理性的动物时,只注重人的理智方面。我们谈人是理性的动物,

不仅要注重人的理智方面,也要重视人的道德方面。只有这样,才能克服中西哲学家在这个问题上的偏颇而又吸取他们各自的所长,从而完整地理解人是理性的动物的真正内涵。

综上所述,我们可以对冯友兰通过一系列的概念所展示的人哲学观念做出如下分析:

第一,冯友兰的人哲学是一种理性人哲学。虽然冯友兰运用了“人之理”、“人之性”、“觉解”、“人心”等不同的概念,但人之为人的本体论依据实际上被归结于理性,用理性界定人的类本质,展示人的事实本体,无疑是一种典型化的理性人哲学观点。

第二,冯友兰的理性人哲学是道德人哲学和理智人哲学的结合。道德人哲学是中国儒家人哲学的核心理论类型,其基本思路有如宋明理学的先行者之一孙明复的一首诗所云:“人亦天地一物耳,饥食渴饮无休时。若非道义充其腹,何异禽兽安须眉?”人与万物一样,在发生学意义上是一个被生成者,但又是优于和高于万物的特殊存在,即道德存在,有无道德被看作人与非人的临界点。理智人哲学主要是西方人哲学的一种理论类型,它把理性归结为理智,即知识理性,并以此界定人的类本质,形成了源远流长的理智人哲学学说。冯友兰的学说体系总体上被称为现代新儒学,但其融会中西学术的主旨随处可见,是中西哲学或思想文化相互结合的典范之一。冯友兰的理性人哲学同样反映出他上述的学术特点,把儒家道德人哲学的观点和西方理智人哲学的观点相互贯通和补充,从而用道德理性和理智理性支撑起理性人哲学的基本框架,在20世纪人哲学发展的逻辑进程中实现了对梁漱溟、熊十力等人道德人哲学的超越。

第三,冯友兰把觉解作为人之为人的显要特征是合理的。可以说,冯友兰的觉解就是人的自我意识。自然境界和功利境界中的人虽然觉解较低,但不能认为他们没有自我意识。虽然他们的活动有受客观必然性和异己力量制约的一面,但却与动物的自然活动有着本质的区别。“动物的存在同其它自然物的存在一样,只是自在自然链条上的严格的和未分化的一环,而人的活动无论具有什么样的自在性和自发性,无论如何受自然的和社会的因素的制约,都具有属人的特征,都代表着纯粹自然存在链条的中断。”^[3]正像冯友兰所指出的那样,即使觉解较低的人,也一定同动物有根本区别,因为人类无法逃避文化的积淀,无法逃避能动与受动统一的本质,无法逃避自我意识

的缠绕。另外,冯友兰的觉解论对建构人的本体论模型具有重要的启发意义。冯友兰把觉解作为人之为人的依据,抓住了人的类本质的精髓。可以说,人的本体论依据(人之正性)正是自觉性,它几乎可以统帅人的其它所有特性(人之辅性)。人与生物都有生物性,但人的生物性决不等同于生物的生物性。生物的生物性是自在的,而人的生物性则是自觉的。同是饮食,人知道追求美味;同是性行为,人知道追求和谐。人的生物特性是人化或文化的结晶,其本身就能把人与其它生物区别开来,如生长的节奏、未特定化、对世界的开放性(生物人类学的观点)等等。人与某些动物都有群体性,但动物的群体性是自发的,人的群体性是自觉的,正像荀子所认为的那样,人的群并不是指范围狭小的自在的天然群体,而是指人通过自为的规则建立起来的社会。其它如人的计划性、灵活性、主动性、受动性等,无不是通过自觉性把自身与动物的类似现象区别开来。因此,尽管以自觉为核心的理性人哲学的观点很古老,但其所揭示的人的本体论依据却是常新的,以科学为手段的具体人类学的发展不但不会推翻理性人哲学的基本结论,反而会为其提供越来越多的实证支持。

第四,冯友兰理性人哲学的偏颇。冯友兰以觉解作为人禽之别的根本显得有些单薄,因为这一尺度主要是内在的,人的本质力量无从附着与彰显。实际上,“人之为人的根本特征在于劳动实践。所谓人的本质,不是由主观设定的,而是存在于实践所形成的社会关系的总和中。”^[4]实践能使人按照外在物种的尺度和人内在的尺度来进行生产。可以说在外在的尺度上冯友兰的人哲学有一个缺环。

二、存在的理想状态及其进路

在推出以理性为核心的人的事实本体的基础上,冯友兰又确立了人的价值本体,描述了存在的理想状态,阐释了以圣人为示范的一系列做人标准,并探讨了通向存在理想状态的进路。应当说,冯友兰所提出的“人之理”是事实本体和价值本体的统一,它既是人之所以为人的事实依据,也是人之所以为人的价值尺度。从价值本体的角度讲,“人之理”即是“人极”,即做人的最高标准,人极的集中体现就是圣人。那么,圣人所代表的做人标准都有哪些呢?

第一,圣人是人伦之至。

在一般人眼里,圣人好像十全十美,能力无限,其实并非如此。冯友兰明确指出,首先,圣人

不是全知全能的人,不可能上知天文,下知地理,文能安邦,武能定国,事实上全知全能的人也是不存在的。其次,圣人不是“某圣”。“某圣”是在某一方面技能超群,达到完善的人,如“诗圣”、“画圣”、“草圣”就是在诗歌、绘画、草书方面达到了“完全的”程度。圣人虽不是某圣,但可以称作“人圣”,即在做人方面最完善的人。借孟子的话说,是“人伦之至”。此人伦之至也可以说是“人之至者”(邵雍语),圣人“纯乎天理”(王守仁语),是能尽人之性穷人之理之人,“在道德方面,及理智方面均完全底人”^[2],是“道德之宗正”(王廷相语)、“万世之标准”(韩愈语)。

第二,圣人是具有最高觉解的人。

在冯友兰的观念体系中,觉解是人的本体论依据,无觉解无以为人。但人的觉解程度是有差异的,这种差异直接决定了人生境界的不同。根据觉解的程度,冯友兰把人生的境界分为四种,即自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。处在自然境界中的人的觉解较低,主要是原始人和儿童的境界;功利境界高于自然境界,低于道德境界;道德境界高于功利境界,低于天地境界;天地境界需要最多的觉解,是人生的最高境界。圣人具有最高的觉解,他的境界是天地境界,正像冯友兰所指出的那样,“圣是在天地境界中底人”。

正因为如此,觉解程度构成了圣凡的临界点,只停留在觉解的是凡人,能觉解其觉解的是圣人。如冯友兰所指出的那样,有觉解是明,无觉解是无明。但如果只有觉解,而没有高一层的觉解(觉解其觉解——笔者注),则其明仍在无明中,就好像人在梦中做梦,梦中之梦虽醒,但其醒仍在梦中。可以说,就觉解而言,圣凡的差别不过如此,凡人只有觉解,而圣人则觉解其觉解。因此,有了高一层的觉解,才能常驻于圣人之域。

第三,圣人具有多重超越性。

人是理想的我和现实的我的统一,人的本性之一就是不断地超越现实的我从而趋近理想的我。现实的我存在着种种的内在紧张,如主客体的分离,高明与中庸的对立以及才命、生死的限制等等。存在的理想状态应该是诸种二元对立的消解与整合,冯友兰笔下的圣人正是如此。

首先,圣人能够超越才命的限制。“才”是人的先天资质,不是“力”所能改变的,就像一个人的遗传基因决定他长不高,无论他怎样努力也长不高一样。“命”也是天所赋予,指人一生无法预测的遭遇,也是“力”之所无可奈何者。正像上面已经提到的那样,在冯友兰看来,圣人不必也不能是

全才,不必也不能尽是好命。才不必大,但能以其才“事天赞化”(与宇宙大全、大化流行合一。——笔者注),就超越了才的限制。同样,命不必好,只要“事天赞化”,就超越了命的限制。对才命的超越,就是不受才命的决定,“所以无论就不受决定,或不受限制说,他都是自由底”^[2]。

其次,圣人能够超越主客对立。生活在天地境界之外的人处在人与天、主与客、灵与肉、理与欲、群与己等的二元对立中,借佛家的语言,既我执,又法执,身陷泥潭而不自知。与此相反,生活在天地境界的圣人“与物冥”、“浑然与物同体”,无所谓内外,无所谓我法,“所谓主观客观的对立,亦已冥除”^[2]。因为天地境界中的圣人自同于大全,大全“至大无外”,对他来说也就无所谓内外。

再次,圣人能够超越死生的限制。一般说来,凡人都是贪生怕死的,生活在生死的内在紧张中。圣人则不然,他可以“与造化为—”。

冯友兰指出,实际事物无时无刻不处在生灭中,人也是实际的事物,他也随着大化流行而生灭,但一般人对此并无清楚的觉解。圣人能觉解个体的生灭是顺随大化,是大化(或称道体)的一部分。有此觉解,就可以“与造化为—”,就可以用大化的观点看待生灭,从而自同于大化,“自同于大化者,自觉其自己亦是无始无终底”^[2],无始无终何谈生死。进一步说,自同于大化,也就是自同于大全,大全是永远存在的,圣人也自觉他是永远存在的。冯友兰还认为,在天地境界中的人,能同天者,也可以自同于理世界,“在天地境界中底人,觉解理不但不是无常底,不但不是有生灭底,而且是无所谓有生灭或无生灭底。他有此等觉解,所以自同于理世界者,自觉其自己亦是超生灭,超死生底。”^[2]

另外,圣人能够超越高明与中庸的对立。“极高明(最高境界——引者注)而道中庸(人伦日用——引者注)”出自《中庸》一书,是冯友兰所经常引用的一句话和津津乐道的一个论题。他指出,在高明与中庸的关系上,有三种不同的态度或观点。第一是出世间哲学的观点,只讲高明而不讲人伦日用,认为最高境界与人伦日用是不相容的,是“极高明而不道中庸”;第二是世间哲学的观点,只讲人伦日用,比如政治、道德等,而不讲最高境界,也认为最高境界与人伦日用是不相容的,是“道中庸而不极高明”;第三是出世间哲学和世间哲学相互融通的一种观点,也是冯友兰所赞成的,即“极高明而道中庸”,把最高境界与人伦日用结合起来。冯友兰认为,生活在天地境界中的圣人

就是“极高明而道中庸”的,他不需要离开日常生活去做其它特别的事情,但他能够把日常生活和宇宙大全联系起来,从而把自己与生活在其它境界中的人区分开来。

在人极已经设立的基础上,冯友兰还探讨了通向存在的理想状态的进路,主要是“敬”和“集义”。

儒家所标榜的圣人虽然高而难攀,但对每一个人都是开放的,这是成圣途径得以提出和展开的普遍性前提,孟子“人皆可以为尧舜”,荀子“途之人皆可以为禹”正是此义。冯友兰指出,不能人人是才人,但可以人人是圣人。因为才乃天赐资质,很难改变,而圣则是通过后天的学习而获得,学习是人人可为的。圣人是“人伦之至”,人伦之至是人人可以努力实现的。这实际上在确立成圣现实可能性的基础上,已经提出了通向圣域的重要进路,即努力学习。学什么呢?就是学做人,即按照人的本性去做,照着圣人的标准去做,“照着圣人的标准‘做’者,即是‘做人’。”^[2]

冯友兰指出,做人首先做不是动物的人,即按照人的本体论依据做人,但更为重要的是做圣人,按照圣人的标准做人。要实现这一点,有三种功夫必须去做:一是求对于宇宙人生的觉解。有对人生的觉解,方可进入道德境界,有对宇宙的觉解,方可进入天地境界。哲学可以使人游心于物之初,知天、乐天、同天、事天,可以使人与天地合一,与大化并存,所以,哲学是使人进入天地境界的有效工具。虽然有哲学修养的人不一定是圣人,但没有哲学修养的人一定不是圣人,因为天地境界的准入依赖于对宇宙大全的纯思,不会纯思的人只能停留在较为低级的人生境界,与圣人无缘。二是常注意不忘此觉解。有了对于宇宙大全的觉解,要时常提醒自己不要忘记即常注意此觉解,常注意就是道学家所谓“敬”。三是按照觉解去做,按照觉解去做的事必都是道德的事,这又是道学家们所谓“集义”。“敬”与“集义”又是儒家所谓的操守涵养,即以诚敬存之。

显然,冯友兰的圣人观及其进路是对儒家思想的彰显。

儒学从它产生的时代起,就对人和人道极其关注,到宋明时代形成了完备的伦理体系和价值结构。儒家是道德人哲学的倡导者,以道德作为人禽之辨的主论题,确立人与非人的临界。在儒家庞大的伦理文化构架中,道德自觉是从道德人哲学中所逻辑伸展出来的十分引人注目的关键性话题之一,其终极目标就是推进人们趋近人极的

主动性,使更多的人步入圣贤之林。因此,圣人从他被提出来的那一天起,就是理想人格的载体,道德最高价值的凝聚。在儒家的理论视野中,圣人具有这样一些明确的特征:第一,圣人是具有最高道德的人,即“道德之宗正”。这一层面的圣人相近于“内圣”,其人格模型蕴含真善美的高度统一,其言行操作无不合于“应当”,是规范万世之人的永恒的道德楷模,与社会律令的化身无异。第二,圣人“不遁于世,不离于群”,参与社会,建功立业。这一层面的圣人相近于“外王”,其志不在一身之洁,而在有为天下,用自己的知识、才能、人格去造福于天下苍生。第三,圣人能够与天地一体,“合内外之道”,“与天地合其德”,体物极以立人极,实现心、性、天的圆融无碍^[5]。此外,儒家所设定的成圣途径主要是向内的,与思维方式方面的直悟、艺术上推崇的神韵、养生上遵循的的清心寡欲等血脉相连。

可以说,冯友兰的圣人观及其进路是儒家观点的现代翻版,其基本思路是“照着讲”与“接着讲”的合一。但有两点值得注意:第一是比较注重觉解的优越性。此觉解与传统儒家限定在道德框

架中的“知”不尽相同,具有现代主体性的意义。在冯友兰那里,觉解是人的类本质(已如上述),是价值世界存在的客观性前提(离开主体性的事物可以存在,但离开主体性的价值不存在,所谓意义依赖于觉解正是此意),是划分人生境界的唯一参照系统,是由凡人到圣人的可行性通道(高一层的觉解)。关注主体性有可能导致外在必然性的缺失,但无异透穿了人以及相关世界的本体论依据,具有浓郁的人本主义特色和一种较为深刻的合理性。第二是十分注重天人合一的境界。天人合一在中国传统思想文化中的叙述内涵是多维度的,最早被表述为人格化的神与人和社会的相关性,也有常识意义上的人与自然的亲和,然而,至善的先验的道德之天与人性的合一始终是传统天人合一说的主题,不理解这一点,任何对天人合一的阐释都是解释学意义上的。冯友兰创造性地升华了传统天人合一说的主题内容,把它规定为人的终极关怀,人生的最高境界,展示了人与宇宙融为一体的博大心胸,为人类的精神世界树立了一个具有现实化意义的理想目标。

参考文献

- [1] 柴文华. 中国哲学与人[J]. 哲学研究, 1994, (5).
- [2] 冯友兰. 贞元六书[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.
- [3] 衣俊卿. 回归生活世界的文化哲学[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2000.
- [4] 张奎良. 跨世纪的回响[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1993.
- [5] 柴文华. 再铸民族魂——中国伦理文化的诠释和重建[M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1997.

[责任编辑 李小娟]

The Thinking On the Ontology of Mankind ——On Feng You - lan 's Philosophical Anthropology

CHAI Wen - hua , MA Ya - nan

(College of Philosophy and Public Administration , Heilongjiang University , Harbin 150080 China)

Abstract : As an outstanding Chinese Philosopher in the 20 century , Feng You - lan constructed a philosophical anthropology system. This article reveals his philosophical anthropology from two perspectives of the conception system about the philosophical anthropology , ideal state and methodology of mankind.

Key words : Feng You - lan ; conscious ; reason