

论冯友兰的人生之境界

陈圣彬

(西北师范大学哲学系 甘肃兰州 730070)

[摘要]冯友兰先生在《新原人》一书中提出了著名的四境界说,即自然境界、功利境界、道德境界及天地境界。冯先生完成了境界说由开到合、从发生到完成的理论建构。本文沿着冯先生的思路,从何以会有境界,存在何种境界,何以有境界表现的差异三个方面对冯先生的境界学说进行了一些粗浅的思考。

[关键词]冯友兰;境界;理论架构

冯友兰先生在其《新原人》(1943年)一书中系统地提出他的人生境界理论。^[1]境界说在冯先生刻意经营的人生论体系中,占据着核心地位。他从人生觉悟出发,阐心性、立境界、辨学养、析才命、论生死,俨然构成一套完整的人生哲学理论。^[2]究其立论宗旨,则在境界二字。“境界”上串下联、左沟右通,实为理解冯先生人生论的关键。

人生究竟有没有意义?其意义又是什么?这是冯先生在他的《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。^[3]为此,《新原人》首先讨论了意义是什么。冯先生认为,所谓“意义”,既是某一事物所有的性质,又是某一事物可能达到的目的,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。人对于事物有所了解,而又自觉他有所了解。这种了解和自觉,《新原人》简称为“觉悟”。一个人的人生意义正是取决于他对其生存环境的“觉悟”。“觉悟”这一概念是冯友兰人生境界学说的基础。他认为:提高人生境界一是觉悟,二是觉悟其觉悟。人对宇宙的觉悟达到某一程度,宇宙人生对于人就有相应的某种意义,即相应的人生境界。

一、何以会有境界

何以会有境界,是冯先生人生哲学境界论的逻辑起点。冯先生并不是直白地宣称人生境界的超验性存在。他从追求人生意义发问,揭示了不同的人拥有不同的人生意义这一经验性事实。冯友兰

认为,人的生活是有“觉悟底生活”。如前所述,觉悟就是自觉地了解。了解是对事物秩序或规律的理性把握,它要高于单纯的感觉经验;自觉是人的主体意识的觉醒,是对理性认识本身的反思和体察。所以,觉悟开启和建构的无异是一个价值世界,它是合目的与合规律性的统一。

人对于人生的觉悟不同,则人生对人的意义也不同。“人对于人生愈有觉悟,则人生对于他,即愈有意义。”^[1]冯友兰肯定了人的精神属性、人的自觉意识是人生的基本性质和特征。“有觉悟是人生的最特出显著底性质”,^[1]觉悟是人异于禽兽、人生异于动物的生活的规定性。事物的性质是事物本身所固有的,而事物的意义,则只有有觉悟的人以后,才能产生。离开有觉悟的人,则事物没有了意义。所以,“从人的观点看,人若对于宇宙间底事物,了解愈多,则宇宙间底事物,对人即愈有意义。”^[1]人的觉悟是一切事物的价值和意义的源泉。“宇宙间底事物,本是无意义底,但有了觉悟,则即有意义了。”^[1]而人之所以能有觉悟,就是因为人是有人心。人有心,心就是“知觉灵明”,宇宙间有了人,有了人的心,即如黑暗中有了明灯,天地万物便一时明自起来,因此可说“人与天地参”。

人对于一事物的了解不同,这一事物就对人呈现不同的意义。人对于一事一物的了解有程度上的不同。“深底了解,可谓之胜解。最深底了解,可谓之殊胜解。”^[1]对于事物的最高程度的了解,即完全的了解,在理论上或事实上是不可能的。然而我们总是追求对于事物了解得越多越好,事物也因此向我们所呈现的意义也就越丰富。冯友兰指出,不同的境界有赖于不同的意义,不同的意义依赖于觉悟的程度。一个人的生活环境及其中事物对他的意义构成了他的精神世界,这个精神世界就是《新原人》所称的“境界”。“人对于宇宙人生底觉悟的程度,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悟,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]觉悟程度的差异决定了宇宙人生境界的差异,宇宙人生对人的意义的差异决定了人生境界的差异。说到底,人生境界的划分是以觉悟程度的深浅为最终尺度的。在此基础上,冯先生按照人的不同觉悟,把它们分成四种境界,这就是自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。

当然,觉悟的发展是一个逐步深化的动态过程。随着觉悟的深入和发展,人们就会实现人生境界由低到高的提升和超越。同时,属人的意义和价值世界的外延也逐步拓展。而觉悟深入的过程,也是三个同构世界(心、性、理)逐渐趋向和谐统一的过程。^[4]冯

微循禁贼盗。”《续汉书·百官志五》也说:“乡置有秩、三老、游徼。有秩、郡所署,秩百石,掌一乡人;其乡小者,县置啬夫一人。皆主知民善恶,为役先后;知民贫富,为赋多少,平其品差。游徼‘掌徼循,禁司奸盗’是受命于县廷,则纠治违法、审理诉讼自然由乡啬夫承担(啬夫这一职官,钱剑夫先生在其《秦汉啬夫考》(《中国史研究》1980年第1期)中详细考证。认为啬夫这一职官称谓既是秦汉“职听讼,收赋税”的乡官,同时也是一般少吏的通名,乡啬夫的地位仅次于县级的丞、尉,乡啬夫有职有权)。《二年律令·具律》云:“诸欲告罪人、及有罪先自告而远其县廷者,皆得告所在乡,乡官谨听,书其告,上县道官。廷士吏亦得听其告”。要起诉他人有罪或者自诉,而离县廷较远,一律就近于所在乡起诉,乡啬夫接受其诉讼并要仔细做好记录,上报县道主管官吏。县廷有关官吏也可以接受类似的诉讼。这里的“皆得告所在乡,乡官谨听,书其告,上县道官”云云并不是说乡官仅仅代替诉讼人向县道呈送诉状、再由县廷立案审理,而是由乡直接受理,之后将案件审理的全过程上报县廷。在上述《建武三年十二月侯栗君所责寇恩事》中,记录了“建武三年十二月癸丑朔乙卯,都乡啬夫官以廷所移甲渠侯书召恩诣乡。”县廷受理后,是向寇恩所在的都乡发出通知要求在当地验问寇恩,说明县内的民事诉讼案审理,并非是县廷直接审理,而是先经由乡啬夫验问后,作爱书上报县廷,而后县令做出判决。都乡是县政府所在地之乡,都乡啬夫官受县廷指派审理栗君诉寇恩欠债不还案,说明不仅距离县廷较远之乡有受理诉讼权,距离县廷较近、就是在县廷所在地也可以受理案件,说明一般的乡都有受理诉讼权;县廷可以自行审理,也可以指派某乡审理某案。乡的审判结果和县廷直接审判的结果有同等效力,当事人不服判决则上诉于郡。这说

明《百官公卿表》所云“啬夫职听讼”到东汉时代并没有改变。

县下除乡之外,另外又有亭,亭直属县尉而不隶于乡,亭事实上是两汉时代面向全国的地方治安单位。史籍中对亭的职掌都是有关“禁盗贼”、“司奸盗”、“课徼巡”、“捕盗贼”之类的记载。乡级有游徼,和亭长职务相当,“游徼徼循禁贼道”。他们常常受县令、丞的委派,从事案件的局部调查、现场勘验和监管被告人等事务。沈家本在《历代刑法考·汉律摭疑》中引用《御览》六百三十九:“《会稽典录》曰:谢夷吾为荆州刺史,行部到南鲁县,遇章帝巡狩幸鲁阳,故夷吾入,传录囚徒。有亭长奸部民妻者,县言和好,上意以为吏奸民何得言和?观刺史决当云何?顷,夷吾呵之曰:‘亭长,诏书朱贲之吏,职在禁奸,今为恶之端,何得言和?’切让三老、孝弟、兄弟罪。其所决正一县三百余事,与上意合。”从这个引用的案例我们可以知道,亭长与当地的民众妻子东汉时亭长仍然起着对地方治安的监察作用,亭长也是地方司法机构的一个组成部分。

综上所述,汉代的司法机构已经在中央和地方形成了一整套较为严密的体系,不但是各审级单位有诉讼机构,而且还有针对中央、地方司法官吏的监察官员,同样地具有司法权,在基层单位的司法诉讼中,亦有严密的机构受理吏民的诉讼。

参考文献:

[1]北京电子管厂,北京广播学院商君书评注小组.商君书评注[M].北京:中华书局,1979.

[2]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

作者简介:明慧(1984-),安徽省宣城市郎溪县人,苏州大学社会学院2004级中国古代史硕士研究生,主要研究方向:先秦秦汉史。

收稿日期:2006-6-27

友兰正是以理性为人的本体论结构,通过觉解的展开,完成了尽心、知性、知天的人生自我塑造过程,实现了个人、社会、宇宙的和諧统一,为他的人生境界说奠定了坚实的哲学基础。

二、存在何种境界

我们每个人都处在同样的这个世界,但就这个世界的意义来说,则随各个人的觉解的程度的不同,而世界及其间的事物对于各人的意义也不相同。在这个意义上,人都是独立的个体,个体的人生境界“固亦有主观的成分”,因此,世界上没有两个人的境界是完全相同的。于是,冯友兰一方面略去了个体人生境界差异的细微性,另一方面又将分析的注意力放到个体境界的趋同性上。所谓“忽其小异,取其大同”。^{[1] (P564)} 冯友兰根据人们对人生觉解的程度的不同,大致区分了自然、功利、道德、天地四种境界。这四种境界各有其相对明显的特征。

自然境界的特征是:在此种境界的人,其行为是顺才或顺习的。也就是说,他的行为只是顺着他的本能或这个社会的风俗习惯。就像幼儿和原始人那样,他做他所做的事而并无觉解或不甚觉解。现代社会中文化知识水平很高的人如果他对于自己的才能和行为是不自觉的,其结果也只能是一种自发行为的产物。这样,他所做的事对于他就没有意义或很少意义。他的人生境界就是自然境界。

功利境界的特征是:在此种境界的人,其行为是“为利”的,是为自己自己的利。凡动物的行为都是为他自己的利的,但都是出于本能的冲动,而不是出于心灵的计划。在自然境界的人,虽也有为自己的利的行为,但他对于“自己”和“利”并无清楚的觉解,他不自觉他有如此的行为,也不了解他何以有如此的行为。在功利境界的人,对于“自己”和“利”有清楚的觉解,当他进行这些活动时,他了解他的行为是怎么一回事,并且自觉他有如此的行为。

道德境界的特征是:在此种境界的人,其行为是行“义”的。义与利是相反相成的。求自己的利的行为是为利的行为,求社会的利的行为是行义的行为。在此种境界的人了解社会的存在,这个社会是一个整体,他是这个整体的一部分。有这种觉解,他就为社会的利益做各种事,他的行为都是以“贡献”为目的的。在功利境界中,人的行为的目的是“取”,而在道德境界中,人的行为的目的是“与”。在功利境界中,人即使在“与”时,其目的也是在“取”;而在道德境界中,人即使在“取”时,其目的也是在“与”。一句话,功利境界和道德境界的区别不在于行为本身,而在于指导行为的自觉的动机,即为私还是为公。

天地境界的特征是:在此种境界的人,其行为是“事天”的。这“天”是指哲学上的“宇宙”,即包容万事万物的“大全”。在天地境界中,人不仅了解社会的存在,而且了解一个更大的整体即宇宙的存在;他不仅是社会的一员,而且是宇宙的一员;有了这种觉解,他就为宇宙的利益做各种事并自同于宇宙。这种觉解也叫“同天”或“天人合一”。需要强调,天地境界在某些方面类似于自然境界,但二者之间有着根本的不同;不同就在于自然境界是无觉解或觉解甚少的,而天地境界是有觉解且觉解甚多的。

前面谈到,人生的意义取决于他对周围环境及其中事物的觉解,觉解愈深,其意义愈大。按此标准,上述四种境界就有了优劣高低之分。“其需要觉解多者,其境界高,其需要觉解少者,其境界低。自然境界需要最少底觉解,所以自然境界是最低底境界。”^{[1] (P567-568)} 再递增就是功利境界和道德境界,天地境界是最高境界。天地境界需要觉解最多,是人的最高的安身立命之所。达到了天地境界,人生问题也就得到了解决。哲学提供给人以精神的“受用”^{[6] (P176)},它的使命就是要提高人的精神境界达到天地境界。

冯友兰特别指出,自然境界和功利境界是自然的产物。也就是说一个人只要智力正常,随着年龄的增长便可以由自然境界进入功利境界;但是,道德境界和天地境界是精神的创造,精神的创造则必须经过人的主观努力才能达到。所以,一个人必须经过“格物致知”、“反身而诚”的不断努力,才可以进入道德境界和天地境界。就其高低的层次看,人生四种境界可以说是表示一种发展。这表明天地境界的“圣人”才是冯先生认为“人应该成为的人”。

三、何以有境界表现的差异

人生存在不同的境界,其中又是哪些因素使人不能进入最高的人生境界呢?对此,冯先生抓住人为可致的学养、人力致与难致间的才命和时刻谱写人生旋律的生死,对自己人生境界的规范分析(即

排除了个别、例外,以追究普遍、一致的人生分析)提供进一步论证。^{[2] (P64)} 人们只有知道了自己在哪些方面受限制,才有可能努力超越它,获得更高境界的人生。

以学养而论,冯先生先比较了以陆王和程朱两派的修养方法的成就。他指出,陆王一派“以立乎其大者”,是失之空疏;程朱一派“今日格一物,明日格一物”,是失之支离。批判地继承这两种修养方法,才能避免空疏和支离。也就是说,在人生觉解之外,还必须“以诚敬存之”。人的觉解,使他到某种境界;他的用敬,可使他常住于某种境界。以这种方法所求得的,仍然有空疏的嫌疑,但这并不是追求知识及权力,而是达到一种境界的必由之路。

以才命而论,人要有成就,必须要依凭天资(才),同时也要对人的一生的不期然而然的遭遇(命)有所悟解。一个人的努力(力)是有限的,天资与生俱来,人可以做的是靠自己的努力使其天资充分地发展完成,这就是“尽才”。而他的才的极致的界限之外,他虽努力亦不能有进益,这就是“才尽”了。但才仅仅在一定程度上限制着力,命却是力完全所无可奈何的。命是人的适然底遭遇,是人所只能顺受,而不能与之相斗底。人都受才与命的限制。但在道德境界及天地境界中的人,在事实上虽亦受才与命的限制,但在精神上却能超越此种限制。人在修养、学问、事功上的任何重大成就,都要靠才、力、命三种因素的配合。处理好才、力、命的三维关系,就能在生活中超越成败,在人伦中超越贵贱,在处事时超越顺逆,从而实现意志自由,进入天地境界。

以生死而论,一个人的死是人生最后一件事,对于生死了解到某种程度的人,生死对他也就有了相应的某种意义。怕死的人,都是对于生死有相当觉解的。对于生死完全没有觉解,或者没有相当的觉解的人,不知怕死;对于生死有较深的觉解者不怕死,对于生死有彻底的觉解者,无所谓怕死不怕死。所以在功利境界的人,最是怕死。反过来也就是说,我们要超越这种以功利的态度看待生死的思维。像道德境界的人能知性,所以在社会中做事尽伦尽职,死而后已,自然也就不会受到死的威胁。天地境界的人能顺同大化流行,早就超越生死了。

以上关于精神超越的论述,可以看出,人要不受“才”、“命”和“死”的限制,就必须超越个人功利的计较、利欲的束缚;要能从全社会利益着眼,甚至从整个宇宙大化的角度出发,超越成败、贵贱、存灭的局限,最终达到“存,吾顺事;没,吾宁也”的最高境界。至此,冯先生就完成了境界说由开到合、从发生到完成的理论建构。1.“何以有境界”,是对境界发生及其觉解递升关系的分析;2.“存在何种境界”,是对四种主要的人生境界的特征分析;3.“何以有境界表现的差异”,是对人生境界得以提升的三个条件(学养、才命、生死)的分疏。没有境界发生学的研究,就会使人生哲学的逻辑起点悬搁成空中楼阁。没有对四种主要境界的类型分析,就不能使境界理论成为一种可以陈说的理论人生观。没有对人生限制和超越的三个条件的探讨,境界的差异和提升就无法企及,在逻辑上也就不具有理论完满性。以上三个支点相互支持,构成了冯先生境界学说的完整理论架构。

参考文献:

- [1]冯友兰.贞元六书·新原人[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [2]任剑涛.境界与境遇——析冯友兰境界说的言说方式与人生指向[J].哲学研究,1996(2).
- [3]李中华.新理学的终极关怀——冯友兰境界说述评[J].南阳师范学院学报,2002(3).
- [4]柴文华,李文远.冯友兰的人生境界说探析[J].天府新论,2001(2).
- [5]陈来.现代中国哲学的追寻[M].人民出版社,2001.

Abstract: Mr. Feng put forward the theory of four realms of lives in the book named "Xin Yuan Ren", including natural state, utility state, the morals state and the world state. Mr. Feng completed the theory of four realms of lives, from the start and the end of the theoretical framework. This text along Mr. Feng's way of thinking, carries on some superficial thinkings about why there will be state, how many states there will be, why there are differences between the states.

Key words: Feng Youlan; the theory of lives; theoretical framework

作者简介: 陈圣彬(1981-),男,广东梅州人,西北师范大学中国哲学专业研究生,主要从事中国哲学研究。 收稿日期:2006-11-4