

【哲学研究】

冯友兰孟子学诠释进路*

张少恩

摘要:冯友兰遵循理学路径,借鉴逻辑分析法,以建构人生哲学境界论的“觉解”为契入点对孟子思想进行创造性诠释。冯友兰以“人禽之辨”为分析对象,将孟子的人性解读为“逻辑底性”“即理言性”和“知觉灵明”,赋予人性之“觉解”能力;并根据“觉解”层次的递进,将孟子的“义利之辨”作为区分功利境界与道德境界的标准;而“觉解”的最高层次天地境界,即是孟子知天、事天、乐天、同天“万物皆备于我”的浩然之境。

关键词:冯友兰;孟子学;人生境界;义利之辨;浩然之气

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)08-0095-07

现代新儒家以承接中国文化慧命为宗旨,通过“返本开新”,回归元典儒学,重启生命学问,构建儒家道德理想主义体系。在元典儒学之中,孟子学是关注的重点,新儒家学者正是通过对孟子哲学的概念范畴进行义理阐释和创造发挥,从而重建儒家形而上学,推动儒学的现代转型。冯友兰的孟子学诠释也正是在此背景下展开的。^①以《贞元六书》、两部《中国哲学史》等一系列著作为代表,冯友兰经由“阐旧邦以辅新命”,接着宋明理学讲,提出人生境界论,建构新理学体系,并以之为旨归来解读孟子思想,形成理学路径的孟子学诠释。

冯友兰的人生境界说主要指人对宇宙人生所产生的觉悟与了解。生活在意义世界构成的宇宙之中,人能自觉和了解到宇宙人生中所产生的意义,这种不同层次的人生价值和心灵境况就形成了高低不同的人生境界。具体言之,冯友兰认为人生境界的高低取决于人对于宇宙人生“觉解”程度的差异,此不同程度的差异将人生境界从低到高分四个层次:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界,哲学的功能在于提升人的精神境界。^②而冯氏之人生境界说的资源,有多处灵感由孟子哲学得到启发,比如

其“觉解”概念就来自于孟子的人禽之辨,其天地境界源于具有神秘主义特质的“浩然之气”。反过来,冯友兰也是完全依照“人生境界”哲学体系为进路来诠释孟子,使整个孟子学解读完全罩上“人生境界论”的意蕴。

一、“觉解”与人禽之辨

“觉解”是冯友兰思想中的重要概念,亦是构筑其人生四境界说的关键所在,其人生四境界论正是基于对人生意义的“觉解”层次来划分的。冯友兰在回答“觉解”概念时称:“人生是有觉解底东西,或有较高程度觉解底东西。”^③“觉”是自觉,即一明觉的心理状态;“解”是了解,根据对宇宙人生了解程度的不同,可以分为最低程度的“无解”、稍高层次的“了解”、更高层次的“胜解”、超越层次的“殊胜解”。这四种不同的觉解层次相对应人生的四种境界,人根据觉解层次的提升最终达到最高程度的知性、知天的浩然境界。

如果进一步分析“觉解”的本质,此“觉解”是人“心”之觉解,同时亦是人禽之辨的关键所在。从思想渊源来看,冯友兰“觉解”概念的创生离不开孟子

收稿日期:2019-11-20

* 基金项目:国家社会科学基金一般项目“近代以来的中国孟子学史研究(1895—2018)”(19BZX069)。

作者简介:张少恩,男,河北大学哲学博士后流动站研究员,硕士生导师,河北工程大学哲学研究所所长(保定 071000)。

“人禽之辨”的激发。孟子的人禽之辨在于人有“心”，即“心”有觉而言“性”有善。^④具体言之，冯氏认为孟子的不忍人之心即是从“觉解”角度来讲人性，即孟子的人禽之辨关键在于人类“觉解”的“心”，此“心”具有“逻辑底性”“即理言性”“知觉灵明”等多重特性。

1. “逻辑底性”

冯友兰从哲学概念发展流变历程中梳理人性论思想史，指出先秦时代有两种人性论：一种是“自然底性”，另一种为“逻辑底性”，“我们普通所谓性，有两种意义。照其一种意义，性是逻辑上底性，照其另一种意义，性是生物学上底性”^⑤。自然属性即生物之性，亦可称之为“才”，是人天生所具有的耳目之欲，正如孟子所谓之小体。孟子肯定知晓先秦时代“以生训性”的情况，像“口之于味也，目之于色也”的生物之性是“自然底性”，与告子的“生之谓性”属同一概念。第二种人性论即孟子的“道性善”，《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽兽者几希……察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”在孟子看来，人禽之辨的关键在于是否有“几希”，此“几希”就是人所特有的“由仁义行”。此仁义之行证明了人性具有“逻辑底性”，孟子正以此“逻辑底性”来反驳先秦以来的“自然底性”。

围绕孟子心与性，冯友兰一方面从价值判断出发，将“不忍人之心”“四端之心”视为“逻辑底性”，并将此“逻辑底性”作为人性的依据与当然之则，同时亦是人禽之辨之关键；另一方面，冯友兰从事实判断来诠释孟子的性善论。孟子即心善而言性善，应该将性善论解释为性有善。孟子的四端为有善的才质，并非全善。这意味着孟子只由大体论性，而小体耳目之欲并非性。换言之，孟子把人性中的一部分（善质）作为全体（人性）来对待，即把四端之心作为性之全部，借由“逻辑底性”论人性，抛弃人性中的“自然底性”，对人性里的多元成分做了一次纯化与提升。如果将提纯之后的善质作为人性的话，那性善论便顺理成章了，但这样就缩小了人性的范围，赋予了其新的内涵。此人性论亦可称之为人性新论，它改变了先秦人性概念的发展轨迹。

孟子即心善而言性善，将人性中的“逻辑底性”视作性的全部，并进一步指出此“逻辑底性”并非一固定实体，而是一动态工夫，需通过尽心养性扩充工夫而达于善。即此“逻辑底性”的实现需要培育和

养护，如果能存养扩充则可谓圣人，如果没有扩充，则与常人无异。“孟子所谓性善，只谓人皆有仁义礼智之四端，此四端若能扩而充之，则为圣人。人之不善皆不能即此四‘端’扩而充之，非其性本与善人殊也。”^⑥“操则存，舍则亡”，人性善恶的关键在于能否将之扩充。冯氏引用了陈澧在《东塾读书记》对孟子性善的评价：“孟子所谓性善者，谓人人之性皆有善也，非谓人人之性，皆纯乎善也。”在冯氏看来，孟子的四端作为“几希”，其本身具有无限扩充的可能性，如果停滞不前，则会微而不著，萎靡无力；如果扩充，则若决江河，沛然莫之能御也。

2. 即理言性

“觉解”还体现在“心”对“理”的探索。孟子的人禽之辨体味心灵境况，表现为“即理言性”。孟子认为人有别于禽兽，在于人有四端之心，人可以扩充四端之心，而发展为善性。但冯氏进一步把问题引向深入，提出人何以有四端之心，此四端之心何以能够扩充，心的功能有哪些，心的要素有哪些，人为什么扩充此善端。冯友兰依照理学家“心统性情”的逻辑，认为其原因是“心”对“理”的涵摄，孟子心之官则思，而思何物呢？在冯氏看来即是理、义。并且孟子把人身分为大体、小体，小体是耳目之官，不能思，从其小体则为小人，即禽兽；如果发挥大体（心）“思”的功能则能够“穷理尽性”，则为君子：

亚力士多德《伦理学》谓饮食及情欲乃人与禽兽所共有，人之所以别于禽兽者，惟在其有理性耳。“心之官则思”能思即有理性也。能思之心为人所特有……人之所以有不善者，即以此也。能思之心，所好者为理义。^⑦

冯氏在孟子中找出多例证明“能思之心”对于“理”的追求，如《告子上》：“心之所同然者，何也？谓理也，义也，圣人先得我心之所同然耳，故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”冯氏以心能够统“性与理”，而理为纯善，所以认为孟子的性亦是善。本来孟子为心学路径，其四端之心主要是道德心，但冯友兰赋予孟子之心以认识心的功能，使得孟子之心性论罩上理学的色彩。

3. 知觉灵明

“觉解”的第三特征即“知觉灵明”。孟子的“即心言性”“即理言性”作为一种性和心的“觉解”即知觉灵明。此亦是人心的主要特征之一，人的“觉解”高低是根据知觉灵明的层次不同而划分。^⑧此灵明

与道德践行有密切的关系,在冯氏看来“觉解”性包含于道德之中,如果没有觉解性,就没有知觉灵明,此灵明虽合乎道德律,但并非道德行为,而是一种认知心。

所以,照上所说,我们可以为,有知觉灵明,或有较高程度底知觉灵明,是人所特异于禽兽者。旧说人为万物之灵,灵即就知觉灵明说。知觉灵明是人的心的要素。人将其知觉灵明,充分发展,即是“尽心”。^⑨

孟子的“尽心”即充分发展人内在的知觉灵明,尽其心、知其性。在冯先生看来,孟子的“尽心”体现的是人的自知自觉的能力,此自知其性即为自知其异于禽兽,自知其四端之心可以扩充而为性善,此自知力能够把人的知觉灵明的功能予以发挥,可以达到知性,而知性的程度意味着觉解上升到更上一层境界,此知性就是由于人的知觉灵明的自知或者觉解的自觉。此自知力愈强,则知觉灵明愈发达。

知觉灵明还体现在“自反”功能上,在冯友兰看来即孟子的“心之官则思”,“反身而诚”即人心体现一种自反能力:

哲学是由一种自反底思想出发。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。^⑩

此“思”的境界即人心的自反能力,“此自反底觉解,借用孟子的话,即‘反身而诚’”。冯友兰的人生境界哲学即以自反性“思思”出发,发现其心的知觉灵明,如果人能自反并了解自我、宇宙及人生关系,此其自反即为自觉,此自觉对于人生哲学的境界提升具有重要意义。^⑪

从解释形式上看,冯氏对心的自觉性、自反性的诠释是在心学的脉络中展开的,但从哲学逻辑上看,其对于孟子尽心知性的工夫论诠释,又回归到理学的立场。冯友兰认为孟子的知觉灵明属于心的认知能力,因此,孟子尽心即知性,而“性即理”,理是纯善之物,为宇宙之本体,同时亦是天理。而尽心、知性的过程就是认识和实现人和宇宙之理,正所谓孟子“理义之悦我心”,这种认知能力恰是人能穷理的动力。冯氏在文中也多次强调人之谓人者的原因是人能探索此理,对于具体个人来说是人之性,理是标准,能完全合乎此标准,即穷理,亦即是尽性。^⑫

二、义利之辨与道德境界

随着人生“觉解”层次的提升,其人生境界经历“自然境界”和“功利境界”的初级阶段,此初级境界在道德上仍处于他律阶段。而进入“道德境界”则属于自律阶段,这是冯友兰关注的焦点之一。“道德境界”具有三个特征:一是道德境界中人的行为是“为义”的;二是道德境界中的人是社会角色的存在者,个人价值在社会互动中体现;三是“道德境界”中人的“为义”行为属于自主、自觉的行为。^⑬冯友兰对于道德境界的诠释主要围绕儒家正义原则展开,与孟子的“义利之辨”具有内在逻辑的一致性。

“义利之辨”作为孟子乃至整个儒家价值中普遍讨论的问题,是研究孟子哲学所关注的核心之一。《孟子》开篇“王何必曰利,亦有仁义而已矣”。冯友兰在《新原人》《新原道》中多处专门论述义、利概念,论述其对于义利关系的独特见解,避免将“义利”二元割裂。“义利之辨”作为界定功利境界与道德境界的标准,在人生境界哲学的觉解提升中起重要的作用,对于道德觉解的提升具有重要意义。

冯友兰分别从文字训诂和概念范畴层面展开诠释,指出“义”有两种含义:一种是“当然然而”之原则,黄玉顺称之为正当性原则。^⑭冯友兰引用孟子“义,人路也”,将“义”视为人类所当行之路与应然之则。行“义”应抛开一切功利条件,将“义”作为道德行为的关键要素。并且,此当然原则是无条件的和绝对的,此无条件性不能以做某件事为一种手段,不带有目的性,否则不属于“义”的行为。要言之,“义”即是无条件做有利于社会和他人的有道德的事,此道德方面无条件的当然然而与无所为而然是义的首要原则。

“义”的第二个原则即适合性,冯先生称此原则为在做某事所采用的最恰当的办法或最适宜的方式,与儒家所强调的“中庸”很接近,黄玉顺称之为适宜性原则。^⑮在儒家伦理中,孟子称赞孔子为“圣之时者也”;孟子说“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”;《中庸》的“义者,宜也”,皆体现出适宜性原则。尤其是孟子的“时、中、权”之中,体现着公平适中、不偏不倚、执中权衡等思想。适宜性原则与儒学价值是结为一体的,儒家将人放在一定的社会关系中来看待。具体来说,适宜性原则在社会践行方面注重“度”的掌握,认清事物的权变性,“执中无

权,犹执一也”。

“利”的概念指在功利境界中,人的行为自觉或不自觉的以利为追求目的,此“利”包括物质的利益与声誉的名气,即广义的“利”,包括名和利。如果从心理方面来界定“利”,即以追求快乐为目的,或称之为快乐主义者。不过冯友兰没有割裂“义”与“利”的关系,“利”虽然追求名利,但是根据“利”的主体不同,则其性质也不同,关键是到底利谁。

冯友兰将“义利之辨”作为标准引入到人生境界哲学的分判之中,通过厘清“义”“利”概念,重新规范“义利”关系,进一步提出界定“义利”的两条标准:第一,从利的所有权来看,是他人之利还是自己之利,或谓之公还是私;第二,从目的性与动机性来看,是为谁之利,为自己还是他人。冯氏将义利之辨的两条标准作为判定道德境界与功利境界的主要参照,“义”即道德境界,“利”即功利境界。功利境界以求利为目的,从一己私利出发,做任何事情都为实现某个目的,这属于典型的“有所为而然”。其目的性决定了一个人的境界高低,不管功利境界中的人以什么样的方式来追求利益,其目的性都非常明显,即是求利。与功利境界不同,道德境界是以行义为目的的,道德境界中的人能够遵循社会性的“义”的规则,能够权衡义利关系,追求他人的利,亦是行义的;其为人处事以追求对社会、对他人的利为出发点与宗旨,其行为遵循当然然而,抛除功利性与目的性。具体来说,在此境界中既遵循正当性原则,按照“应该”以行,还应该遵循适宜性原则,符合时、中、权的权变性。

冯友兰用“取”与“与”形象地描述两种不同的境界,“在功利境界中,人的行为目的是‘取’;在道德境界中,人的行为的目的是‘与’”。在功利境界中人只顾追名逐利,在道德境界中人以追求对社会的贡献和帮助别人为目的,高下分判。

学界针对道德境界分判经常出现两种误解:第一种误解认为只要合乎道德行为即可属于道德境界;第二种误解认为道德境界是以抛舍个人利益为代价的。针对第一种误解,冯友兰指出社会生活中道德行为与道德境界是截然不同的,道德境界指以行“义”为出发点。现实之中有些人表面上合乎道德,但内心是以某种目的为追求的,因此虽然合乎道德行为,但不能称之为道德境界。至于第二种误解,冯友兰认为不应将“义”与“利”视为冲突关系,道德

境界也不是以牺牲自我利益为代价的,在中国道德哲学中“义”与“利”对立统一,并非矛盾关系。其实,道德境界中并不反对利的追求,现实生活中无论道德(义)至上,抑或快乐(利)为主都是两种极端,此可以说是割裂义与利的片面观点。对于快乐和求利关键看其动机和目的,如果是求他人之利则属义之范畴,应归于道德境界;如果是只求一己之利则属“利己主义”,应属功利境界。^⑩

公私关系作为判定功利境界与道德境界的重要标准之一,其中也体现着“义利之辨”精神。孟子与梁惠王的“王何必曰利”的对话,既是义利之辨,同时亦是公私之辨。冯友兰引用程伊川的“义与利,只是公与私也”,指出儒家的义利之别其实就是公私之别。公即是义,属于道德境界;私即是利,属于功利境界。利他与利己实际上是公私之别,在此义利之辨可以转换成公私之别。冯先生进一步从哲学体系中解释了“义利”“公私”与“仁”的关系。孟子的四端之心:仁、义、礼、智既是并列的德目,同时各德目的地位又不同,“仁,人心也;义,人路也”,冯友兰认为“义”根于“仁”,仁是最根源者。仁有广义与狭义之分。广义的仁,即整个仁义礼智的根源,是人之为人的前提,因此儒学亦称之为仁学;狭义的“仁”是四德之一:

仁底行为必兼有义底行为,但义底行为,则不必兼有仁底行为。此即是说,仁兼义,但义则不兼仁。所以道学家常以仁为人的最大底德。照他们的说法,仁有广狭两义。就其狭义说,仁是四德之一,所谓仁义礼智是也。或五常之一,所谓仁义礼智信是也。就其广义说,则仁兼包四德五常。^⑪

“仁”德的其中一个面向即是“公”,“义”根于“仁”,而“仁”即“公”,因此“义”即“公”。伊川的“公而以人体之谓之仁”,朱子的“仁之道,只消道一公字”即是明证。仁者以公为心,同时仁亦是一种关怀他人的情感。为己则为利,为他人、为公则为义,义利之辨在此展示为公私之辨,为公的伦理即道德境界,为私的境界即功利境界。

义利之辨在孟子历史哲学、政治哲学视角下的体现即“王霸之辨”。冯友兰认为王霸的实质即义利之辨在政治上的展现,孟子以“王道政治”为“以德行仁者”,而霸道则为“以力假仁者”。王道政治以仁为出发点,其目的是为了天下百姓,为利他者,

其境界属于道德境界;但霸道以力服人,以政治为手段来推行其称霸的目的,属于为利者,利己者,属于功利境界。王道为义,霸道为利;则其境界亦明显分判。具体为例,朱熹与陈亮对历史王霸论的评价存在争论,陈亮认为汉唐之治与三代尧舜皆属王道,但朱熹认为汉唐为霸道,尧舜为王道。冯友兰认可朱熹的观点,认为三代是王政,以天下人为出发点,是出于天理,为行义的,属道德境界;而汉唐政治出于人欲,以利为归,属功利境界。^⑮

概言之,纵观人生境界中的义利观,张岱年曾将儒家义利观分三派:一派为尚义轻利,严辨义利;另一派为重利,合义与利为一;第三派为兼重义利。^⑯如果以张岱年三派义利观为参照,冯友兰的义利观很难归入其中一派。冯的义利观有几个特点:首先,承接儒家传统,严辨义利,重义轻利,并从道德境界高于功利境界来定位义利地位;其次,从义与利的调和性辩证对待义利两者统一关系,为他为公之利即义,私利为利,反对单一重利式重义的偏颇,反对把义、利看成二元的割裂,在一定程度上承认利的合理性;最后,将义利观与整个孟子思想融为一体,融合王霸之辨、人性论、公私关系、境界论,从人生境界哲学等方面综合权衡义利观,因此张克政称冯友兰的义利观是在各派基础上的一种综合创新。^⑰

三、浩然之气与天地境界

人生境界论依据觉解程度的不同,历经自然境界、功利境界、道德境界之后,到达最高境界即天地境界。天地境界之中人完全进入万物一体的精神超越状态,此种状态莫可名状,故称神秘。在此境界中,人是宇宙的一部分,天人融为一体,而人通过知天、事天、乐天、同天,达到“万物皆备于我”的浩然境界。

冯友兰天地境界的思想资源来自孟子与庄子,尤其以孟子的神秘主义为主。孟子思想的天民、天爵、尽心、知性、知天,尤其是“浩然之气”成为天地境界哲学的源泉与动力。当然,其对孟子浩然之气的认识有一个逐步发展的过程^⑱,在20世纪20年代冯友兰就将孟子的浩然之气视为神秘主义;到30年代他将浩然之气作为神秘主义的观点全部纳入《中国哲学史》中,称孟子养浩然之气为最高境界的神秘主义,个人境界修养的最高境界即神秘经验:

中国哲学中,孟子派之儒家,及庄子派之道

家,皆以神秘境界为最高境界,以神秘经验为个人修养之最高成就……如孟子哲学果有神秘主义在内,则万物皆备于我,即我与万物本为一体也。^⑲

发展到40年代,冯友兰以神秘主义为基础提出人生哲学四境界论,明确提出天地境界就是“浩然之境”。即使到了20世纪90年代,冯友兰依然强调浩然之气的重要价值,将之视为人生体验最高的精神境界。^⑳冯友兰对于孟子“浩然之气”的诠释与发挥,推动其人生哲学体系的创新与完善。

天地境界之中,人超越了社会的局限,达到浑然与物同体、赞天地之化育的境界。如果借用冯友兰新理学体系来讲,从大全、理、道体看此新境界,天地境界中最典型的特征即“自同于大全”,而“大全是不可说底、亦是不可思议、不可了解底”,这种不可言说、不可了解的状态即神秘主义。此状态如非有相、非无相、非非有相、非非无相的佛家真如状态;或谓“无思无虑始得道”的道家境界。

天地境界中也分不同的层次与分级:知天、事天、乐天、同天。其中前一个层级是下一个层级的基础与铺垫,层层递进,循序深入。如果从宏观来看,前三个层级属于通向同天的预备阶段。

第一,知天。人感觉自己既是人伦社会的一部分,同时亦是宇宙大全的一部分,此阶段已经有浩然之气的萌芽与生发,具体体现在孟子的“天民”意识中。孟子将自己看成宇宙的一分子,“有天民者,达可行于天下而后行之者也”。孟子的“天民”思想认为人具备社会与宇宙成员的双重身份,此天民的观点是知天、事天的前提和基础:

孟子说有所谓“天民”、“天职”、“天位”、“天爵”等,知天底人,觉解他不仅是社会的一分子,而且是宇宙的一分子,所以知天底人,可以谓之天民。^㉑

天民在宇宙之中,天、人、性是一体的,天作为本体而存在,天降于人而为性,人知天不必远求,尽己之心即可知天。从根本来说,宇宙是一个联系性整体,世界的道德原则根源于宇宙的形而上学本体。而工夫论就是探索此道德主宰的宇宙,觉解到由道德主宰的宇宙,即可意会孟子所说的“知天”。

冯友兰指出孟子的“天民”可通过尽心的工夫,践行道德从而通达天道。天民知道自己对于宇宙的责任,觉解到宇宙与人的关系;天民有所应当之职

责,谓之天职;在宇宙间的地位,称之为天位;其道德境界为“天爵”,是人在精神领域的成就。

第二,事天。知天的人具有很高的自觉意识,知道自己的所作所为应当是对宇宙应尽的义务,遵循社会的伦理,则为事天。孟子的“天民”思想是把人放至天地宇宙中来考量,同时也将人放在社会中进行考虑,宇宙中的人既是“天民”,亦是“人民”。孟子思想中“天民”并非超越于社会之外的抽象的天,并非六合之外的存在者。在社会中,天民的所作所为也应服从伦理的准则,需要同时践履社会角色与宇宙角色。既可尽人职、人伦,又可尽天职、天伦,在尽人伦的过程中体现着事天的过程,事人与事天是一体,道德的事与事天的事是可通而为一:

天民在社会中居一某位,此位对于他亦即是天位……而天民作其在社会中所作底事,虽同是那些事,虽亦是尽人职尽人伦,而却又是尽天职,尽天伦。^⑤

一般而言,普通人只是尽人伦人职,而“天民”是双重责任,既尽人伦人职,同时亦尽天伦天职。“亲亲而仁民,仁民而爱物”,亲亲而仁民等伦理是一体的,虽有层次之不同,但并行不悖。

第三,乐天。人在宇宙与社会的双重角色中事天,在事天的过程中尽性知命并产生了一种超道德的体悟,油然而生一种孔颜之乐,此为乐天。冯友兰称:“于事物中见此等意义者,有一种乐,此种乐谓之乐天。”^⑥冯友兰在解释孟子“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”时,指出人如果充分发展人的本性,不仅可以知天,而且可以与天合一。孟子以天民之责任,以先觉觉后觉,践行忠恕之道,乐天知命;在生活实践中,人的私欲渐少,乐善好施,人我无别,个人和宇宙便融合一体。而个人与宇宙的合一即蕴含着天地境界的美感,不但他所有的事对于他另有新意义,即他所见的事物对于他亦另有意义。这样知天、事天与乐天同时存在,即孔颜乐处,实现孟子所说“上下与天地同流”的乐天境界。

第四,同天。在人生哲学中,知天、事天、乐天是天地境界的初级阶段,同时亦是浩然之气的积淀过程,而同天是最高境界,同时亦是浩然之气至大至刚状态。知天、事天、乐天等不过是达到此等境界的一种预备,人唯进入同天之境方可实现从心所欲。此同天境界状态中,人不但可以与天地参,而且可以与天地为一,真正实现自同于大全:“在天地境界中底

人的最高造诣是,不但觉解其是大全的一部分,而且自同于大全。”^⑦而“浩然之气”恰是天地境界中的充塞宇宙的状态。因为“居天下之广居,立天下之正位”,“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,富贵、威武、贫贱皆主要讲人在社会中的关系,即使是平治天下的治国境界,也只能属于道德层次,未达到天地境界。而浩然之气是人与天的关系,如孟子所谓“塞于天地之间”,上下与天地同流。

冯友兰探讨了天地境界中同天状态的几个特征。首先,同天境界即浩然之气的境界,具有神秘主义色彩:“如孟子哲学中具有神秘主义,则孟子所谓浩然之气,即个人在最高境界中之精神状态。”^⑧在浩然之气中的人既是无“我”的,又是有“我”的。所谓无“我”的,指从“有私”方面讲,人在天地之中,自同于大全诚者天之道也,消除人我对峙,“体与物冥”,已不存在“我”与“非我”的隔阂,因此称“知我而所有有我底”。其次,“浩然之气”中“万物皆备于我”是“我”的无限扩大,“我”即大全的主宰,即此种境界者的“至大至刚”即“我”的无限扩大。同天的境界又显示了人的主宰性,从主宰性一面说,“我”的无限扩大即是“有我之境”。最后,浩然之气的同天境界即“诚”的状态,与孟子的“诚者天之道也,思诚者人之道也”、《中庸》的“诚之”思想吻合,在诚的境界中合内外之道。孟子与《中庸》的“诚”消除人与天的对立,人与物的界限消融,尤其如孟子所言“万物皆备于我,反身而诚”,则可浑然与物同体,为同天境界。

冯友兰还指出,从工夫论的角度说,养浩然之气包括两个方面:一方面是“明道”,此道为儒家的天地之道,《论语》说“志于道”,是使人有最高境界的义理;另一方面是“集义”,即做人在宇宙间所应该做的事,或者坚持不懈地做“天民”所应做之事。综合此二方面即“集义与道”,通过工夫涵养,明道,集义既久,则浩然之气自然生发,由不得一丝勉强:“孟子则以行义为心的自然底发展。行义既久,浩然之气,即自然由中而出。”^⑨冯氏还强调养浩然之气切忌急于求成,防止“拔苗助长”,并总结养浩然之气工夫八字:“明道集义,勿忘勿助”。

四、结语

要言之,冯友兰借用西方哲学的逻辑分析法,遵循理学脉络,尝试打破理学与心学的分歧,对孟子的

人禽之辨、义利之辨、浩然之气展开分析,以现代语境对孟子进行创造性解读。尤其重要的是冯氏在解读孟子的过程中,构建自己的人生境界体系,而又以自己的哲学体系为参照来诠释孟子。这种诠释循环关系是现代新儒家经典解读的特色之一,即在“六经注我”中展开“我注六经”。^⑩

从学术脉络上看,冯友兰的孟子学诠释方式在当时新儒家学者内部独树一帜。20世纪三四十年代,现代新儒家以传承中国文化慧命为旨,通过“返本开新”回归孔孟原始儒学,通过重新诠释和解读儒家经典,从而重建儒家形而上学。^⑪但新儒家学者中有两种解读孟子的路径:一种是陆王心学,譬如熊十力、梁漱溟等人以仁为本心来切入孟子思想,即从心学的进路来诠释孟子,以仁心本体论,以道德心诠释孟子的“四端之心”;另一条路径以冯友兰为代表的理学模式,冯友兰承接程朱理学的余脉而予以超越,在理论进路和诠释方法上与心学脉络不同,以人生境界论为旨解读孟子。由“逻辑底性”分析孟子的人之为人之性,进一步指出孟子的人禽之辨在于心的觉解力,此觉解力体现为知觉灵明和即理言性。同时此觉解能力亦是人能穷理的内在动力,通过尽心工夫可实现性或理,将尽心知性诠释为发挥知觉灵明之心以穷理的过程,使孟子罩上“理”学的意蕴。此观点不啻为一种创见,在学界风格新奇,别出心裁。^⑫当然,冯氏的孟子诠释模式亦存在值得商榷之处,就孟子学诠释路径而言,心学的模式较为合理。而冯氏遵循程朱理学脉络,其实是借鉴荀子的认知之心来解读孟子心性论,即经由荀子学来诠释孟子学。

注释

- ①张学智:《冯友兰〈中国哲学小史〉导言》,《现代哲学》2018年第6期。②陈来:《冯友兰的伦理思想》,《中国哲学史》2019年第1期。③⑤⑨⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺冯友兰:《新原人》,《三松堂全集》第四卷,中华书局,2014年,第489、587、485、489、492、550、551、565、565、568、453页。④⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺冯友兰:《中国哲学史》,华东师范大学出版社,2011年,第95、96、97、102、102、455页。⑧刘东超:《生命的层级:冯友兰人生境界说研究》,巴蜀书社,2002年,第66页。⑩陆建华、颜莉:《冯友兰人生境界说析论——兼及冯友兰人生境界说的儒道墨法之源》,《中州学刊》2017年第1期。⑪史佳莉:《境界与工夫:论冯友兰的人生境界说》,《人文天下》2018年第15期。⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期。⑯雷爱民:《冯友兰“四境界说”的内在理路及其理论困境探微》,《广东社会科学》2017年第2期。⑰张岱年:《中国哲学大纲》,江苏教育出版社,2005年,第364页。⑱张克政:《冯友兰“义”“利”观摭谈》,《北京工业大学学报》,2008年第3期。⑲陈来:《论冯友兰哲学中的神秘主义》,《中国文化》1996年第1期。陈来在文中指出冯友兰是20世纪哲学家中最早注意到所谓“神秘主义”的问题,文中强调神秘主义是研究冯友兰哲学特别重视的一个线索,是冯友兰哲学中除了追求逻辑的清晰分析以外的另一贯彻始终的基点。并且认为冯友兰神秘主义成分多来源于中国古代哲学的神秘主义,尤其受到庄子与孟子的影响较大。⑳陈来:《境界伦理学的典范及其改善——有关冯友兰〈新原人〉的思考》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2016年第1期。㉑刘星:《康有为今文经学的嬗变与维新思想的形成》,《湖南大学学报》2019年第3期。㉒李维武:《心理之间:本体的主体性与本体的理想性——以熊十力、冯友兰、贺麟为中心》,《社会科学战线》2018年第2期。㉓蔡志栋:《“圣人”的退场:先秦诸子与中国现代自由人格论》,生活·读书·新知三联书店,2016年,第198页。文中指出冯友兰确立了“新理学”的哲学体系之后,便开始为其人生境界说寻找哲学史上的根据,换言之,他对哲学史上某些问题的诠释深深地打上了“新理学”的痕迹,尤其以他对孟子“浩然之气”的诠释为中心表明这点。

责任编辑:涵 含

The Interpretative Approach of Feng Youlan's Mencius Study

Zhang Shao'en

Abstract: Following the logic of Neo-confucianism, Feng Youlan creatively interpreted Mencius' thought from the perspective of constructing the philosophy of life realm theory. Taking "the distinction between human beings and animals" as the analysis object, Feng Youlan interpreted Mencius' human nature as "logic base", "heavenly principles as nature" and "perception with wisdom", and endowed human nature with the ability of "awareness and understanding". He regarded Mencius' discrimination between righteousness and benefit as the criterion to distinguish utilitarian realm from moral realm according to the progressive level of "perception with wisdom"; The highest cosmic state of "perception with wisdom" is the realm of heaven and earth, the natural greatness of a soul magnanimous, in which Mencius understands heaven, serves heaven, pleases heaven, is the same with heaven, and regards that "everything is in me."

Key words: Feng Youlan; Mencius studies; realm of life; discrimination between righteousness and benefit; natural greatness of a soul magnanimous