**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文

中文题目：理性·信仰·理想

 ——冯友兰“天地境界”说阐微

外文题目：Rationality, Faith, Ideal:

Elucidation of Feng Yu-lan’s “Transcendent sphere” Theory

 学 号：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

姓 名：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

年 级：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

专 业：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

系 别：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

学 院： 哲 学

指导教师：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

完成日期：2020年4月27日

**理性·信仰·理想**

**——冯友兰“天地境界”说阐微**

摘 要

“天地境界”是冯友兰人生境界论中的最高境界，亦是人生之最高信仰。中国传统儒释道哲学都有各自推崇的最高境界，这都成为冯氏“天地境界”的思想渊源。秉承儒释道三教“内在超越”的精神，冯友兰肯定人人皆可达到天地境界，而其修养工夫，则在继承三教修养工夫基础上，吸收西方哲学之逻辑分析与理性主义精神。冯友兰所理解的“天地境界”，在理性与信仰之间寻求平衡与统合，昭示了人的终极理想。

关键词：天地境界；儒释道；理性；信仰；终极理想

**Abstract**

The transcendent sphere is the highest sphere in Feng Yu-lan's theory of the living spheres, and it is also the highest belief of life. Chinese traditional Confucianism, Buddhism and Taoism have their own highest sphere, which have become Feng “transcendent sphere” ideological origin. Adhering to the spirit of “inward transcendence” of Confucianism, Buddhism and Taoism, Feng Yu-lan affirmed that everyone can reach the realm of transcendent sphere, and his cultivation efforts, basing on inheriting the cultivation of Confucianism, Buddhism and Taoism, absorbed the logical analysis and the spirit of rationalism from Western philosophy. Feng Yu-lan’s comprehension of the “transcendent sphere” seeks balance and unity between rationality and faith, which shows the ultimate ideal of humanity.

**Keywords:** The transcendent sphere; Confucianism, Buddhism and Taoism; Rationality; Faith; Ultimate ideal.

目 录

引论 4

一、冯友兰及其人生境界说 5

1、旧邦新命——人生境界说的时代课题 6

2、“觉解”——人生境界说的内在动力 7

3、“境界”——人生境界说的层级结构 9

二、理性之上的信仰：最高境界 10

1、儒家仁爱境界 11

2、佛家涅槃境界 12

3、道家自然、逍遥境界 14

4、冯友兰：天地境界 15

三、追求信仰的理性：修养工夫 16

1、儒家的为学与为道 17

（1）为学：“道学问” 17

（2）为道：“尊德性” 18

2、佛家的觉悟 19

3、道家的无为、齐物 20

4、冯友兰：上下求索中顿悟人生的意义 22

四、信仰与理性的平衡：心向往之的理想 23

结语 24

参考文献 27

引论

自周秦以来，历代哲人关于人生讨论了许多深刻的理论问题，从人性善恶到人生价值问题，从群己关系到天人关系问题，以及有为无为、义利、理欲、力命、死生诸问题，各家立论不同，但都表现出深刻的人生智慧。重视此世的人生价值是中国哲学的鲜明特点，也是几千年来中国哲人运思的主题之一。

世俗的观念总在询问：哲学有什么用？中国哲学有什么用？人生哲学有什么用？著名哲学家冯友兰给出了回答：“按照中国哲学的传统，它的功用不在于增加积极的知识（积极的知识，我是指关于实际的信息），而在于提高精神的境界——达到超乎现世的境界，获得高于道德价值的价值。”[[1]](#footnote-0)人生哲学的确不似医学、计算机、金融等等专业知识那样可以解决很现实的问题，然而，在个人面临人生的困顿之时，人生哲学可以给人打开一个新的世界。当人把自己放在浩瀚的宇宙天地中时，个人的利害计较都显得渺小而不足执著了。如此，对人而言，中国传统人生哲学不是无用，而是大用。

在理论层面上，冯友兰的人生境界论是对中国传统儒释道哲学的承接与发挥，试以新的角度方法讨论中国传统哲学一贯的人生问题。人生境界论，是冯友兰新理学之整个哲学体系中一个极为重要的理论，也是冯先生向来十分重视的理论，被一以贯之地作为其理论起点与理论归宿。“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发展”[[2]](#footnote-1)。冯先生的理论超越了全盘西化论和国学独尊论，将西方哲学的逻辑分析运用在中国哲学之中。冯友兰先生在中国哲学界有着崇高的地位，他不仅挖掘出中国传统哲学的重大价值，并对其进行分析、反思，并综合了西方哲学的逻辑分析，为中国传统哲学的现代化做出了重要贡献，也将中国哲学推向了世界。他所揭示的“天地境界”不仅连接了中国的传统与现代、过去与未来，也连接了东方与西方、中国与世界。

在实践层面上，人生境界论之“极高明而道中庸”，为众多普通人的人格提升提供了目标与路径。自改革开放以来，生产力迅速发展，中国人民的物质生活得到了极大的改善与提升，在市场化的大浪潮下，哲学尤其是人生哲学越发地被社会所边缘化。物质生活的丰盈与精神生活的缺失所形成的极大反差，使得何以提高中国的国民素质越发成为一个重要而现实的问题。物质生产发展之目的，为解放生产力，从而解放作为生产者的人；那么，如何以人生哲学的发展来充实精神世界，则是当代哲学人的使命。冯友兰先生一生都致力于寻找中国的哲学，人生境界说不仅冯先生在是理论层面为中国哲学做出的重要贡献，也是其对个体生命以及人生境界的积极关注。冯友兰在时代剧变的时期提出“天地境界”，当下同样处于一个重要的转型时期，“天地境界”同样可以给匆忙的现代人提供以理性的价值关怀[[3]](#footnote-2)。

就学派归属而言，冯友兰的人生境界说不能简单归结为儒学、佛学或道学，而是借鉴西学、融摄儒释道学说而自家体贴的新说。冯友兰先生的天地境界，“是建基于理性的支撑之上，通往精神自由的哲学信仰之路”[[4]](#footnote-3)，在理性与信仰的平衡统一之中追求理想人生。冯友兰的天地境界使得人得以成为一个“顶天立地”的人，既肯定了人的价值，也肯定了宇宙万物的价值。“既有了理性的支撑，而又有信仰的召唤”[[5]](#footnote-4)，进而实现了人生的人格理想。尽管在现实层面，天地境界难以企及，然而，这种对天地境界的追求已然是精神提升的一个重要路向。冯友兰的人生境界说是对中国哲学的反思，也是对现代人生存的反思。

一、冯友兰及其人生境界说

冯友兰,字芝生，1895年出生,1990年逝世,享年95岁。冯友兰的一生走过将近一个世纪的时间，历经辛亥革命、抗日战争、文化革命等各种变故，遭受过物质与精神的各种打击，但他没有对过往耿耿于怀、难以自拔，反而能拥有很通达、从容、乐观的人生态度。陈来先生认为其原因值得研究，并指出这也许和冯先生的精神境界有关系[[6]](#footnote-5)。

冯友兰先生一生的哲学理论研究都一以贯之地浸透着人生哲学的思考。1922年，冯友兰在一篇文章中谈到“西方是外向的，东方是内向的；西方强调我们有什么，东方强调我们是什么”[[7]](#footnote-6)，其中就已经蕴含了东西方人生哲学的区别根源所在。1923年，冯友兰从哥伦比亚大学毕业，其博士论文正是《人生理想之比较研究》，一年之后，又在其基础上出版了《人生哲学》。抗日战争时期，冯友兰完成了“贞元六书”，在1943年成书的《新原人》中正式提出了人生境界说。建国后，冯友兰虽然对自己的理论进行了批判反思，但是在1959年所写的《四十年的回顾》中，他还是表达了对于“境界说”遭遇的批判“有些想不通的地方”[[8]](#footnote-7)。在他晚年重写《中国哲学史新编》之时，特别注重对于中国古代思想家人生境界学说的发掘，而在《三松堂自序》中，他对《新原人》的人生境界说又有了进一步的发展。[[9]](#footnote-8)可见，尽管在历史起伏动荡中，冯友兰的许多理论发生了许多变化，但是人生境界说是他一直以来坚持的理论。

1、旧邦新命——人生境界说的时代课题

中华文明源远流长，几千年来从未中断，冯友兰借用《诗经》的“周虽旧邦，其命惟新”两句表达了他对中华民族的文化的肯定与信心，也表现出他哲学研究的根本动力所在。“冯先生作为二十世纪老一辈的爱国的哲学家，他一生追求的理念是振兴中华，希望古老的文明之邦走上现代化的道路”[[10]](#footnote-9)。

二十世纪前期的中国，受到西方文明的汹涌冲击，人们在东方文明与西方文明中痛苦地抉择。1920年，在冯友兰与印度诗人泰戈尔的谈话中，两人一致认为，中国哲学与西方哲学确乎不同，而这种不同绝对不是等级的差异，而体现为类型的差。冯友兰认为，强调人的内在精神品格是中国哲学一贯的特点，此并非是中国哲学的弊病，反而正是中国哲学的大格局与大智慧。冯友兰的人生境界说，充分发挥了中国哲学的内在智慧。冯友兰“要把中国哲学中有永久价值的东西阐发出来，作为民族文化新发展的营养，为中华民族复兴的新命贡献自己的力量”[[11]](#footnote-10)。

抗日战争时期，物质的匮乏与精神的迷茫给人们带来双重的打击。在《新原人》一书的序言中，冯友兰说：“‘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。况我国家民族值贞元之会,当绝续之交,通天人之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？ ”[[12]](#footnote-11)人生境界说，在极端恶劣的外界条件之下给人以精神的指引与希望，赋予人以内在的使命与责任。

与此同时，对人生哲学的探讨亦是上个世纪的中国知识学术界的重要特征之一。中国传统哲学在近现代以来遭受到了各种质疑，如何借鉴西方哲学的方法，并将其更好地运用到中国传统哲学之上，是20世纪的哲学家们所考虑的问题。与冯友兰先生同时代的熊十力、梁漱溟、方东美、唐君毅等人都将人生哲学视为解决中国问题的基本原则，都提出了各自的人生理想学说。对中国哲学之人生哲学的研究，是以冯友兰等人为代表的现代新儒家的特征之一。

 冯友兰的一生，见证了中华民族的苦难与新生。人生境界说，是一位爱国哲学家对民族的自信与对时代课题的回答。冯友兰说，“‘旧邦’指源远流长的文化传统；‘新命’指现代化和建设社会主义。阐旧邦以辅新命：余平生志事，盖在斯矣”[[13]](#footnote-12)。

2、“觉解”——人生境界说的内在动力

人生境界论中，毋庸置疑的是觉解决定境界。笔者以为，觉解对境界的决定具体过程可以概括为“觉解→观点→意义→境界”[[14]](#footnote-13)。人的觉解及觉解多少决定其拥有何种观点，其看事物之观点又决定了事物对他而言的意义，此意义进而决定了人的境界。觉解是冯友兰的人生境界说之中的境界之形成的基础条件与内在动力。

在《新理学》一书中，冯友兰虽已有重视“觉解”之意，然而尚未明确提出“觉解”一词。在《新原人》一书中，冯友兰首次把“觉”与“解”相结合，明确提出“觉解”一词，并给与“觉解”以人之所以为人的根本地位。首先，觉解将人与禽兽相区分，禽兽无所觉解，而人应是有觉解[[15]](#footnote-14)；再进一步，觉解将不同的人相区分，各人的觉解程度不同，故而“各个人各有一不同底境界”[[16]](#footnote-15)。

冯友兰把人从禽兽中区分出来，是对儒家哲学的继承。区分人与禽兽，是儒家学说对人的价值的肯定，也是儒家一贯的传统。“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”[[17]](#footnote-16)，人不能和禽兽为伍，意味着人和禽兽是不一样的，这把人从禽兽的队伍中拉离了出来。之后的孟子也同样区分人与禽兽，“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与”[[18]](#footnote-17)，孟子在反驳告子的“生之谓性”的观点时指出，人的性不同于牛狗的性，这也正是人不同于牛狗等禽兽的体现；孟子讲反身而诚、扩充四端，其出发点与终旨点都是把人与禽兽相分别，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”[[19]](#footnote-18)，人和禽兽的区别虽然很小，但是人应该努力保有人区别与禽兽的特质，即保持人之性。荀子同样认为人和禽兽之间有着本质差别，“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”[[20]](#footnote-19)。禽兽有知觉但是没有礼义，因而禽兽比不上人类，人类不仅高于禽兽，人甚至是整个天底下最高贵的。后来的董仲舒、周敦颐、朱熹、戴震等人也都把人和禽兽相区分，认为人和禽兽是不同的。此所谓人与禽兽之区别，在孔子那里是“仁者爱人”，在孟子那里是“扩充四端”，在荀子那里是“化性起伪”，在冯友兰这里则是“了解与自觉”，即“觉解”。

一方面，在很大程度上，“觉解”是对儒家传统重视与强调主体价值的回归。冯友兰以儒家的人生价值为主体，把“觉解”作为人之所以为人的高贵之处以区分人禽。另一方面，冯友兰认为，“了解”与“自觉”同样重要，觉解，意味着人不仅要主观上“自觉”，也要在客观上“了解”，“自觉”是心灵层面的自悟与觉醒，“了解”指的是运用概念的判断、推理等理性认知过程。“觉解”吸收西方哲学所强调的外在理性探索的合理内核，在理性层面上赋予了了人禽之别以新的内容。

3、“境界”——人生境界说的层级结构

觉解，区分了人与禽兽，也区分了人与人。各人的不同程度的觉解，使其处在高低不同的境界[[21]](#footnote-20)。境界，是在“觉解”的基础上按照“觉解→观点→意义→境界”这样的顺序所形成的个人的精神世界。基于觉解程度的不同，冯友兰在大体上将人生划分为四个境界，前两个境界是人自然而有的，即自然境界和功利境界，后两个境界是人努力学养而得的，即道德境界和天地境界，此四层境界由低到高逐级递升，对人所需要拥有的觉解的要求也越来越高。

其一，自然境界，此境界所拥有的觉解程度为四境界之中最低。处在自然境界之人，其觉解少之又少、微乎其微，只是相比于禽兽而言有略微的觉解。冯友兰指出：“在自然境界中底人，比于在别底境界中底人，固是有较低程度底觉解，然比于禽兽，还是有觉解底。”[[22]](#footnote-21)自然境界的人只是生物学上的人，而不是逻辑学上的人，“照人之所以为人的标准说，自然境界不是人所应该有底”[[23]](#footnote-22)。于自然境界之人，必须通过觉解来脱离此境界以达到更高的境界。

其二，功利境界，此境界比自然境界拥有更多的觉解，“其自我意识已经觉醒并作了主宰”[[24]](#footnote-23)。功利境界的人，能够“觉解”到了个人之“自我”的存在，按冯友兰所说，“在功利境界中底人，其行为都有他们所确切了解底目的。他们于有此种行为时，亦自觉其有此种行为”[[25]](#footnote-24)。冯友兰以才人、英雄为例，指出成就与境界不可混淆，境界低者亦可有大成就，若其大成就之目的是其个人的私利，则其仍处在较低的功利境界。

其三，道德境界，此境界之人不仅认识到有“我”的存在，还能认识到“我”是于社会中的存在，“其道德意识已经觉醒并作了主宰”[[26]](#footnote-25)。冯友兰从人与社会的关系谈起，从事实与义理方面反驳了荀子等人“社会是压迫个人，限制个人底，但亦不能不有之”[[27]](#footnote-26)的观点，并指出社会不是压迫个人，而是使人完整。道德境界，把功利境界中个人的“我”置于社会之中，了解并自觉到“我”与社会的关系，从功利境界之“小我”达到道德境界之“大我”。

其四，天地境界，此境界是人生之最高境界。冯友兰的“天地境界”是在“道德境界”上进一步提出的，“人对于宇宙有进一步底觉解时，他又知他不但是社会的分子，而又是宇宙的分子”[[28]](#footnote-27)。处在天地境界之中的人，在认识到“我”的存在以及“我”与“社会”的关系之后，还能认识到“我”与“宇宙大全”的关系。天地境界之人，不仅有人职人伦，亦有天职天伦，“其宇宙意识已经觉醒并作了主宰”[[29]](#footnote-28)，从道德境界之“大我”达到天地境界之“真我”。

人由自然境界到功利境界，再由道德境界以至天地境界的过程，是个体的精神世界对“我”的不断觉解的过程，可以简洁地概括为：不觉自我→觉解自我→觉解大我→觉解真我。不同的人有不同的境界，现实中大多数普通人处在功利境界，因而绝大多数人都有提升境界的必要性；同一人在不同时间有不同的境界，因而人们提升境界的可能性是存在的。境界是主观精神的世界，是信仰与工夫的统一，正如蒙培元先生说，“境界是心灵存在的方式。境界的实现, 既有认识问题, 又有情感体验与修养实践的的问题”[[30]](#footnote-29)。

二、理性之上的信仰：最高境界

冯友兰认为，人人都要有信仰，此信仰不是宗教信仰，而是哲学信仰，“人不一定应当是宗教的，但是他一定应当是哲学的”[[31]](#footnote-30)。信仰，信奉敬仰，意味着超越经验、超越现实。人人可达天地境界的观念超越了信念，成为人生的一种内在信仰。“天地境界意在给人类以信仰的支撑，为人类的生存提供一种终极意义上的关怀”[[32]](#footnote-31)。

儒家注重人，道家注重天（自然），佛家注重超脱，与此对应的是，儒家追求仁爱境界，道家追求逍遥境界，佛家追求涅槃境界。在人生境界论中，冯友兰分析、反思、综合了中国传统儒释道的信仰境界，以“接着讲”的期许提出了四层境界中的天地境界，并以天地境界作为人生之最高信仰。

1、儒家仁爱境界

孔子的思想体系以仁为最高价值，从孔孟学说到宋明理学，“仁”一直是儒家思想的核心。“仁”表现为“爱”，这种爱由爱自己推及到爱他人，由爱他人推及到爱他物，在人与人之间建立“推己及人”的友爱关系，在人与物之间建立“推人及物”的和谐关系。“仁”不仅体现在人与人的人伦关系中，也体现在对天地万物的关怀中。

仁表现为对人的关怀，体现为爱人，所爱之人既包括自己也包括他人。樊迟问什么是仁，孔子说仁是爱人。爱人之人包括了自我，因而，爱人首先体现为爱自己，即仁者自爱，孔子曾问子路、子贡、颜渊等人仁者应该是什么样的，孔子对颜渊回答的“仁者自爱”给予了较高评价，子曰：“回，知者若何？仁者若何？”颜渊对曰：“知者自知，仁者自爱。”子曰：“可谓明君子矣”[[33]](#footnote-32)。仁者爱人也体现为有层次等级地从爱亲人到爱别人，推己及人地爱他人。“仁者，人也，亲亲为大”[[34]](#footnote-33)，爱自身以外的人，首先表现为爱自己的亲人。“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马”[[35]](#footnote-34)，马棚着火了，孔子问是否有人受伤而不问马，正是对人的关爱。仁的外在表现是礼，在人与人的相互关系中，仁与礼得到显现，爱人是仁，敬人是礼，“君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人；爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”[[36]](#footnote-35)。

儒家的关怀有对人的关怀，也有对天地万物的关怀，对天地万物的关怀是儒家之“仁”推人及物的表现。化生万物是天地之大德，天地万物的化生具有重要的价值意义，“生生之谓易”“天地之大德曰生”（《周易·系辞》）。人不仅要尽人之性，也要尽物之性，才可与天地并列为三；[[37]](#footnote-36)真正的君子不仅要了解社会人伦之道理，亦要能够体察天地万物。[[38]](#footnote-37)到了宋明理学时期，对天地万物关怀之“仁”更为直接明显地表现出来。张载指出，人与人彼此之间都是同胞，人与万物彼此之间是同类，“民，吾同胞；物，吾与也”[[39]](#footnote-38)。程颢指出，仁德之人能够与万物同为一体，“仁者，浑然与物同体”[[40]](#footnote-39)。王阳明更为直接地肯定，仁德之人与天地万物为一体，这是人心本来如此的事，“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也”[[41]](#footnote-40)。儒家之万物一体既有的一种推人及物的博爱精神，也有与物同体的超道德之体验与境界。

冯友兰的天地境界，承接先秦儒家、宋明理学，与儒家的仁者爱人、万物一体思想既一脉相承又有所发挥。北宋周敦颐曾提出，“圣希天，贤希圣，士希贤”[[42]](#footnote-41)，在冯友兰的人生境界论框架下，“圣希天”不能解释为圣人希望“知天”，而应解释为圣人希求“同天”更为恰当[[43]](#footnote-42)。此处，我们不妨以冯友兰之人生境界论对周敦颐此“三希真修”进行解读：

圣希天

贤：道德境界

事天

知天

乐天

贤希圣

圣：天地境界

同天境界：

天地境界之最高境界

士：大多数人所处的功利境界

图1:以人生境界论解读“士希贤，贤希圣，圣希天”

2、佛家涅槃境界

涅槃，梵文Nirvāna的音译，vā表示“吹”，Nirvāna原意是“吹灭”“清凉”“平静”[[44]](#footnote-43)。佛家所追求的最高境界之“涅槃”境界，指的是无所执著而获得解脱的境界。人达到涅槃境界，则由此岸痛苦世界渡到了彼岸极乐世界。人不仅要使自己达到涅槃境界，还要度己度人、普度众生，人人都达到涅槃境界的世界是彼岸的“西方极乐世界”。

佛家之所以要追求涅槃境界，是因为佛家观念以人生为苦海。佛家核心要义“四谛说”之苦谛、集谛、灭谛、道谛都是以苦为基础展开的，苦谛说明世间的一切皆苦，集谛说明人生苦之原因，灭谛说明没有苦的安乐境界，道谛说明脱离苦海达到安乐境界的方法途径。苦谛直接地指出世间一切皆苦，人生的本质就是苦，欢愉是片刻的，痛苦是持续的，生老病死都是苦，爱别离苦，怨憎会苦，求不得苦，五蕴盛苦。在后来的中国佛家的解释中，人的脸就是一个“苦”字，人的一对眉毛组成“艹”，两只眼睛和鼻子组成“十”，嘴巴是“口”，人生的苦活活地写在了脸上。

因为人生充满了痛苦，所以人生理想境界就是从人生的各种痛苦中得到解脱，此解脱之境界即涅槃境界。“彼以生死为此岸，涅槃为彼岸”[[45]](#footnote-44)，涅槃境界，超越了生老病死等各种此岸人世之苦，各种执著与烦恼都被断灭，达到空的状态，达到彼岸的安乐世界。人如何能脱离生老病死？涅槃境界说到底，不过是精神上的无执著，不以生老病死为执著，则生老病死亦不能使人痛苦。

人不仅自己要达到涅槃境界，也要使人人都能达到涅槃境界，此即度己度人之意，人人得解脱之世界便为西方极乐世界。超越的、无执著的涅槃境界，可实现“天地一旨, 万物一观, 邪正虽殊, 其性不二”[[46]](#footnote-45) 。佛家的境界，“可以发展三方面的关系:首先是与神明的‘内在融通’关系, 其次是与人类的‘互爱互助’关系, 第三是与世界的‘参赞化育’关系”[[47]](#footnote-46)。佛家之境界，亦有冯友兰所谓天地境界之意蕴。最高境界之涅槃境界中，人与万物都是佛心的自然流露表现，是“物不异我, 我不异物, 物我玄会, 归乎无极”[[48]](#footnote-47)。佛家的慈悲正是对万物的慈悲，不杀生正是人对万物表现出的心灵情感体验。

冯友兰认为，涅槃境界的人是有觉解的，“佛家说涅槃有四德，即‘常，乐，我，净’。在涅槃中底人有乐。此即表示其人有自觉。在涅槃中底人，不但自觉在涅槃中，而且自觉其享受在涅槃中之乐”[[49]](#footnote-48)。涅槃境界，追求的是精神上的解脱。在涅槃境界之人的觉解，体现在他对人生痛苦根源的认识与克服。

3、道家自然、逍遥境界

道家追求的最高境界是自然、自由的境界，道家称此境界之人为圣人、至人等。老子的自然无为，庄子的自由逍遥，都指圣人、至人能够自由地发挥其自然的本性，此自然本性之发挥精神已有与天地境界相似之意蕴。

老子说，宇宙天地中有“四大”，而人居“四大”之一，人要遵循道，而道遵循着自然，因而人要遵循自然。老子以道观人, 将人分为得道之人与未得道之人。“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复”[[50]](#footnote-49)，得道之人至虚至静，能够体察万物，进而直观地体验到复回万物之根本之道，即达到“观复”之境界。 老子常用“婴儿”来描述最高境界之人的自然本真之状态，“常德不离, 复归于婴儿”[[51]](#footnote-50)，“专气致柔, 能婴儿乎?”[[52]](#footnote-51)。人必然是无法在身体上保持“婴儿”之状态的，而老子所强调“婴儿”之自然本真之状态正是从精神层面说的，婴儿没有欲望，所以能够保全道性。此“婴儿”之心灵状态，不对外在有所强加，能与外在世界相处自然。

庄子追求的最高境界亦是得道的境界，此得道境界表现为心与道合一的自由逍遥之境界。如果人们在现实生活中依赖外物、受到外物的限制，那么人们便是不自由的。自由逍遥境界中的人是不依赖外界的，是“无所待”的，“圣人”“神人”“至人”，“三者名殊义同，皆是庄子心中具有至知的得道者”[[53]](#footnote-52)，正所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”[[54]](#footnote-53)。人为什么总是陷入无尽的莫名苦闷与不自由之中呢？是因为人们内心对外在有太多的依赖与期待。如果人们忘了自己而与万物齐平为一，就会实现一种自然自由的逍遥境界，此境界正是“天地与我并生，而万物与我为一”[[55]](#footnote-54)，正是“独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处”[[56]](#footnote-55)。人在心灵上达到“无己”的自由逍遥境界，则摆脱了外在的束缚与限制而无所劳累，“物物而不物于物，则胡可得而累邪”[[57]](#footnote-56)。

道家的自然逍遥的境界确乎具有合理内核，然而，冯友兰认为道家的方内方外之分是存在流弊的。魏晋玄学家受到道家的影响，因而主张自矜玄远、远离俗世，忽略世俗礼仪，以为圣人须是方外之人。魏晋玄学将道家的自由逍遥过分极端化了，事实上，我们可于世俗生活中找寻到心灵的自由与逍遥。境界提升的根本动力为主观觉解，这从根本上决定了冯友兰的天地境界是精神层面的提升与追求。因而，境界的提升不受人的才智、年龄、工作等各种外在条件的限制，天地境界是人人可学、人人可为的精神境界。“我”仍作常人之“我”之事务，却又不同于常人之“我”，这种不同体现在“我”的精神境界中而非其他。冯友兰指出，天地境界的人同样可做与日常人一模一样之事，然而此事对他却有了不同的意义。有极高境界的圣贤之人，他可以如英雄般“叱咤风云”，可以如才人般“笑傲风月”，亦可以如平常人般“庸德之行，庸言之谨”。所以说，冯友兰对道家的自由逍遥境界有所借鉴，亦有所克服。

4、冯友兰：天地境界

人若达到了天地境界，则意味着人完全觉解到宇宙大全以及自己处于天地宇宙中的位置。冯友兰认为，人是宇宙中的一部分是人最为基础的、根本的存在，在没有形成社会的原始时期，则人不是社会的分子，却依旧是宇宙的分子，“说人本来是社会的分子，或者尚有人持异议。但说人本来都是宇宙的分子，则没有人能持异议”[[58]](#footnote-57)。

按照冯友兰的思想理路来看，“中国传统哲学中的儒、释、道都应该是哲学, 而不是宗教”[[59]](#footnote-58)。天地境界是一种超越性的精神信仰，但这是一种哲学信仰，根本不同于宗教信仰。宗教的最高信仰是神，是与科学相反相对的，科学向前一步，宗教就向后一步。哲学信仰则不然，其与科学是相辅相成的，科学的前进会推动哲学的进步，哲学的进步也会促进科学的发展。“相对于宗教的神秘和玄虚而言, 冯友兰先生从哲学中寻求信仰的方式显得更为理性而实际”[[60]](#footnote-59)。天地境界作为一种信仰，是以“觉解”“理智”为重要特点的，这是宗教信仰所无法比拟的。冯友兰认为，中国人不在宗教中追寻超越的信仰，而在哲学中追求超越的信仰。人们在哲学中所追求的最高信仰，正是天地境界。

按照一定的层级顺序，天地境界又可划分为清晰明确的四个层次，即知天、事天、乐天、同天，有学者将其称为“四重天境”[[61]](#footnote-60)。知天，即觉解到宇宙大全以及个人在宇宙大全中的位置，意味着人能够对自己的“天伦天职”自觉了解，这是天地境界的根本与基础。在知天的基础上，人能够事天，意味着人能够“尽天伦尽天职”[[62]](#footnote-61)。于知天、事天的基础之上，人可以自然地达到某种精神愉悦的境界，即乐天，此乐是“孔颜之乐”、是“活泼泼”的乐，是超越了喜怒哀乐之乐的“一种无所原由、不求而自至的乐”[[63]](#footnote-62)。如果说，知天、事天、乐天能够达到“与天地参”，那么，同天则是达到了“与天地同”，即“同于大全”“与天地一”，其是天地境界中的最高造诣与最终指向。

自古以来，中国传统就透露出对天地的信仰，儒释道亦有各自的最高信仰，天地境界可以说是三家圣人最高境界的综合。传统儒释道都追求圣人境界，儒家“圣人，人伦之至也”[[64]](#footnote-63)，道家“圣人之道，为而不争”[[65]](#footnote-64)，佛家“会万物以成己者, 其为圣人乎”[[66]](#footnote-65)。儒家仁民爱物，以人伦之“和”为最高之仁爱境界；佛家自度度人，以涅槃之境为最高之超越境界；道家本于自然、齐物逍遥，以自然之“化”为其最高境界，三者之中都蕴含着天地境界之意。天地境界，为个体确立了人生的最高信仰。

三、追求信仰的理性：修养工夫

人生追求的最高境界之天地境界，是必然需要做出努力才能到达的。“‘同天’的最高境界虽然是不可思议的，但却是必须通过理智的思议才能达到的”[[67]](#footnote-66)。达到天地境界，不仅需要主体对宇宙人生的觉解, 亦需要主体不断的工夫实践。

冯友兰兼具儒释道三者之长，并于中国传统儒释道三家修养工夫之上，加入了西方的理性思维，为科学、认知在境界提升的过程中提供了位置。这开出中国人生哲学全面的、可行的修养工夫与方法路径，为“接着讲”与“现代化”做出了积极有益的理论探索，天地境界的修养方法体现了儒释道的综合及其近现代化的祈向。

1、儒家的为学与为道

儒家的最高境界是仁爱境界，此境界既是最高境界，又是人人都可达到的境界，即人人都有达到最高境界成圣的可能性。孟子肯定“人皆可以为尧舜”[[68]](#footnote-67)，认为成圣是每个人潜在拥有的品质。那么，为何圣人少之又少呢？孟子认为，人没有成为圣人不是因为其“不能”，而是因为其“不为”。能举起百钧之重的人却说自己拿不动一根羽毛，能看到秋天的鸟兽身上新长的细毛之人却说看不见一车的柴草，此即“不为”，而不是“不能”。人不能把泰山夹在胳膊下越过北海，是人之所“不能”；人若不肯为老年人折一根树枝，此即“不为”，而不是“不能”。

吾力足以举百钧，而不足以举一羽；明足以察秋毫之末，而不见舆薪……然则一羽之不举，为不用力焉；舆薪之不见，为不用明焉。[[69]](#footnote-68)

挟太山以超北海，语人曰“我不能”，是诚不能也。为长者折枝，语人曰“我不能”，是不为也，非不能也。[[70]](#footnote-69)

正因为人人皆“能”成圣，因而，人人都需努力修“为”成圣之道，此成圣之道不外乎两个方面，即为学与为道。

（1）为学：“道学问”

儒家十分强调为学的重要性。“生而知之者上也，学而知之者次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣”[[71]](#footnote-70)，孔子在学习层面把人分为四等，一是不用学习就已经知了一切的上等人，二是学习以后没有困惑的二等人，三是有困惑了之后去学习的三等人，四是有困惑也不学习的四等人。一方面，“生而知之者”是极少的，另一方面，“生而知之”或者“生而不知”都是先天决定的，是人无法控制的“天意”，与此相反，学习则是人可以“自作主宰”的。如此，学习的重要性便越发显现出来。儒家的根本观念“仁”也在为学中得到体现，子夏说，“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”[[72]](#footnote-71)。

传统儒家的为学不等同于我们现在所理解的“为学”，其并不强调科学知识的学习，而是注重礼义的学习。仅仅学习普通知识是不够的，儒家传统上就区分“小学”与“大学”。在“小学”与“大学”之间，“大学”更为根本，仅仅学习“小学”之人，是不可能达到圣人境界的。如此，儒家主张的为学不仅仅只是学习知识学问方面的问题，更重要的是学习礼义。

在之后的历史发展中，对学习的强调也一直存在并逐步发展着。孔子认为自己不是“生而知之”的人，但也肯定了“生而知之”的“上智”的存在。到了唐代，韩愈则明确指出，世上根本就不存在生下来就没有困惑的人，学习是人能够知晓事物的基本途径。“人非生而知之者，孰能无惑”[[73]](#footnote-72)，人不是生下来就什么都知道，正是因为人生下来就有许多不知道的事情，所以人要不断地学习来解决自己的疑惑。

（2）为道：“尊德性”

一直以来，儒家思想中有两个重要的范畴，即“学”与“道”。如果说学仁义是为学，为学是学为圣人，那么行仁义就是为道，为道是修为圣人。

学以致道，是儒家的基本观念与人生追求。子夏曰：“百工居肆以成其事，君子学以致其道。”[[74]](#footnote-73)君子应学以致道，体现出为学目的在于为道。孔子曰：“学而时习之，不亦说乎？”[[75]](#footnote-74)我们若把习理解为温习，实是对其的误读，贬低了孔子的学习境界。作为一名力图改变社会现实的思想家，孔子愉悦的绝不仅仅是学习之后的时常温习，孔子必然希冀所学知识能够付诸社会实践。

人之为人就在为道，就像人外出不是爬窗户而是从大门走一样，“谁能出不由户？何莫由斯道也”[[76]](#footnote-75)。儒家主张真正的所谓道是不可有片刻偏离的，可以离开的道不是真正的道，《中庸》里说“道也者，不可须臾离也，可离非道也”[[77]](#footnote-76)。孔子说，忠恕之道是他一以贯之的道，“吾道一以贯之”[[78]](#footnote-77)“忠恕而已矣”[[79]](#footnote-78)，忠恕之道要求人在行为上做到“己欲立而立人，己欲达而达人”[[80]](#footnote-79)“己所不欲，勿施于人”[[81]](#footnote-80)。

人不仅要学习道德知识，也要培养美好品德，把两者结合才有可能达到“中庸”的至高境界，“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸”[[82]](#footnote-81)。不论是为学还是为道，儒家侧重的都是道德德行的学习与实践，为学是对道德的学习，为道是对道德的实践。冯友兰认为，达到天地境界的方法不仅需要道德层面的学习、实践，同时也需要依靠理智层面的科学认知、逻辑分析。达到天地境界的工夫方法，应是儒家传统的尊德性与道学问的综合，并加之以佛道两家及西方哲学的合理内核。

2、佛家的觉悟

上文已说，佛家以为人世皆苦，脱离痛苦、实现涅槃是人生之最高境界。于此，便有问，人人都可以脱离痛苦达到涅槃境界吗？或者从根本原因上追问，是否众人皆有佛性？

对此的回答，佛家各派并不一致，然而就中国佛教哲学而言，其回答基本是肯定的。从竺道生开始，“除一阐提皆有佛性”转变为“一阐提人皆能成佛”，前者指的是断了善根的“一阐提”这一类人是不存在佛性的，后者指的是哪怕是断了善根的“一阐提”这一类人都是有佛性的，实则暗含人人皆有佛性之意。自此，“人人皆能成佛”成为中国佛教哲学的主流思想，后来的天台宗、华严宗、禅宗都主张“人人皆有佛性”，其中尤以禅宗为代表。不分地域与等级，人人都有佛性，“人虽有南北，佛性本无南北，獦獠身与和尚不同，佛性有何差别？”[[83]](#footnote-82)人人皆有佛性，人人可达涅槃境界。

既人人皆可达到涅槃境界，于此，便又有问，人该如何脱离痛苦而达到涅槃境界呢？此即佛家所谓提高境界之法门。人之所以有痛苦，在于人的“无明”，即没有觉悟。“自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生”[[84]](#footnote-83)，人与佛的区别就在悟，人一旦有悟，便离开执著之状态。关于如何觉悟，佛家内部说法莫衷一是，但其主旨都在出世。禅宗之后，不仅觉悟之目的在于不执著，觉悟之途径亦不必执著于某事。尽管佛家对觉悟的重视强调与冯友兰对觉解的重视强调类似，但是冯友兰认为，佛家以出世为最终目的之觉悟是不足够恰当的。事父事君之事是道德境界中人伦之事，但是超道德境界的人亦可做此事，天地境界之人能以天伦之视角看待人伦，此事于他便有了天地宇宙之意义，冯友兰在《新原人》中说：

僧肇所说“寂而恒照，照而恒寂”，禅宗所说“担水砍柴，无非妙道”，虽都很圆通，但总尚有一间未达。担水砍柴，尚无非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？[[85]](#footnote-84)

佛家哲学，尤以禅宗为代表，越发地贴近日常生活，但是佛家的人生哲学终归是以出世为目的与途径，因而冯友兰对佛家的工夫方法亦有所克服，并指出佛家在内外之分上甚于道家，“佛家以为，人必须作些与众不同底事，然后可至此种境界。在此种境界底人，所作底事，亦与众不同。佛家的人，必须出家入山，打坐参禅。其所重视底方外，比道家所谓方外者尤外。其去人伦日用，比道家尤远”[[86]](#footnote-85)。佛家寻求的涅槃境界，不是在日常社会生活中能存在的，而是出世出家才可达到的境界。因而在冯友兰看来，佛家的涅槃境界的实现路径在根本上是有问题的，人无法真正脱离世俗生活，也意味着涅槃境界不可能真正地达到。

3、道家的无为、齐物

在道家思想体系中，道生万物，道性是普遍存在的，人人都可追求自然逍遥境界。道家追求最高境界讲求“无为”，此“无为”绝非何事不做，最高境界亦需要主体的自身修养才能够达到，“修之于身，其德乃真”[[87]](#footnote-86)。

无为以达到自然境界。“‘自然’是一种观念、态度和价值, 也是一种状态和效果，‘无为’则是一种行为, 是实现‘自然’的手段和方法”[[88]](#footnote-87)。道家达到内外自由的方式的基本工夫方法是和顺自然、虚净无为，无为体现在外在世界中是顺遂自然的简朴的生活，体现在精神世界是宁静自由的心灵的精神。在对待外在自然事物的“无为”，体现为顺应外在自然的无为，人的产生、存在是自然之道的体现，人是自然运行的一部分，“览天地之变动，观万物之自然，以睹有为乱之首也，无为治之元也”[[89]](#footnote-88)。在对待内心精神世界，道家主张内心虚静的无为，即内心的无所念想，“何谓虚静？心中无物曰虚，意中无念曰静”[[90]](#footnote-89)。当人的内心表现出虚静的状态之时，内心对外在的欲念、干扰都能够抑制乃至消解，其内心也处在了无为的状态，“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”[[91]](#footnote-90)。无所欲念、无所忧患，正是达到人的本然自然之境界。

齐物以达到逍遥境界。庄子主张从道的角度来观察万物，如此则万物没有高低贵贱之分，“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己”。齐物消除万物之有所对待，保持事物之本然状态。以道之观点来看万物，以齐物之观点来对待万物，则鲲鹏与学鸠为齐。鲲鹏“抟扶摇羊角而上者九万里”，是鲲鹏在能力范围内的尽力；蜩与学鸠“决起而飞，抢榆枋而止”，是蜩与学鸠在能力范围内的尽力。鲲鹏与学鸠都尽力于自己能达成之事，又有什么区别呢？我们不能要求学鸠如鲲鹏般飞跃几万里，亦不能要求鲲鹏如学鸠般在方寸之间起飞。以冯友兰之人生境界论观点来看，两人尽管在才智能力、从事之事等方面有极大不同，但同样都可以处于较高之境界，“不论一个人所有底伦或职是什么，他都可以尽伦尽职”[[92]](#footnote-91)。齐物，是人对他人与万物平齐看待之精神，不论人与人、人与物之外在构造与表现如何相异，其在道的层面是平齐无二的。

冯友兰对道家修养方法有所吸收与借鉴，亦有所批评与克服。道家主张的后天返先天的工夫修养之道，不强调人的知识、觉悟，反而认为后天的人受到了外界影响而不如先天的人。于道家而言，婴儿小孩正是符合自然之道的状态，正因其未经过后天的“有为”，故而处在最高的自然的道的境界。在冯友兰这里，后天的觉解正是人从动物中脱离出来的根据，婴儿、小孩因其几近无所觉解而处在最低的自然境界。

4、冯友兰：上下求索中顿悟人生的意义

 冯友兰认为，自然境界和功利境界是不需要人用工夫就能拥有的，婴儿一出世就处在自然境界，待其长大，慢慢地意识觉解到了“自我”，就处在了功利境界。道德境界和天地境界则不同，“人必须用一种工夫，始可得到道德境界或天地境界”[[93]](#footnote-92)。 此工夫即“觉解”，“解”是通过概念运用了解事物的“知”，“觉”是与逻辑分析无关的心理活动“悟。”

冯友兰认为研究哲学须用正负两种方法，我们可以说，达到天地境界的方法亦是正的方法和负的方法两种。实现天地境界之过程中，正的方法体现为理智之概念，负的方法体现为直觉之体悟。冯友兰认为，中国传统儒释道中相对缺乏正的方法，西方哲学中相对缺乏负的方法，因而取西方哲学之长来补中国哲学之短是极为必要的。[[94]](#footnote-93)

于修养工夫而言，一方面，冯友兰主张从西方哲学中学习正的方法。在逻辑分析方法方面，中国传统哲学向来存在着缺失与不足。儒家较为强调正的方法，宋明理学尤其是程朱理学强调“格物穷理”，在一定程度上重视正的方法以探求事物之理，然而其最终目的仍是求“天理”。道家、佛家在很大程度上反对人的知识，道家认为“知”是无法言语的，佛家认为人们所拥有的知识都是“愚智”。冯友兰认为，西方哲学中的正的方法，应该补充到中国哲学的修养方法之中。人们在达到天地境界做出努力的时候，概念分析之正的方法是必不可缺的，理性认知为达到天地境界提供了一定程度的基础与条件。

另一方面，冯友兰也讲求一种“不可言说”的方法，注重“神秘体验”。负的方法在很大程度上是中国传统儒释道的内容，儒家的“与物同体”，佛家的“证真如”，道家的“得道”，都在一定程度上体现出负的方法。冯先生把这种方法称为“烘云托月”的方法，此方法意指人们在画月亮之时“不画圆圈子，只是在月亮可能出现的天空中，涂以一片云彩，在云彩中留一块圆的空白，说那就是月亮”[[95]](#footnote-94)。冯友兰认为，人生的最高境界仅仅通过逻辑分析的方法是不足以达到的，需要加之以直觉和神秘主义的方法。

最后，当人在理性认知与神秘体验后达到“天地境界”时，则仍需要以学养来保持此境界。道德境界的人，可以做到舍生取义，然此道德选择是人在道德层面对自己的一种规范与约束；天地境界的人，亦可以做到舍生取义，此选择不是对自己的行为的约束，而是一种自然的、自由的选择。达到并保持在天地境界中的人，可以“从心所欲，不逾矩”[[96]](#footnote-95)，其于所抉择之事，无需刻意，无需强求，都是自然而然的随心之流露。“圣人是在天地境界中底人，其道德行为不是出于特别有意底选择，此所谓不思而得；亦不待努力，此所谓不勉而中”[[97]](#footnote-96)。

四、信仰与理性的平衡：心向往之的理想

人生境界论之天地境界，为个体的精神提升提供了目标与途径。天地境界，“既是一种神秘的经验, 亦是一种由工夫而达致的存在境域”[[98]](#footnote-97)。一个人，既有信仰的追求，又有理性的支撑，则已是处于理想的人生状态。追求信仰，理性支撑，于信仰与理性之间寻求一种理想的动态平衡。“圣人的境界并不是一般人可以轻易达到的……但是……人类理性的努力终会有所得”[[99]](#footnote-98)。

自觉与自由是冯友兰天地境界的两个维度，自觉的工夫以实现自由的境界，自由的境界以完成自觉的工夫。一方面，天地境界，是中国哲学历史传统的接续，是精神信仰层面的自由。在西方文化中，信仰表现为对有人格特征的上帝的信仰；在中国文化中，信仰则表现为对超越性的上天的信仰。钱穆先生说，“中国文化过去最伟大的贡献，在于对‘天’‘人’关系的研究”[[100]](#footnote-99)。天地境界，表现为精神层面的超越，实现精神层面的大自由。另一方面，天地境界之修养工夫，在儒释道修养工夫之上援引西方哲学之逻辑分析方法，具有理性思维层面的修养自觉。儒释道给予人人可实现最高境界之肯定性，由此提出人人可行之修养工夫，此修养工夫，有儒家之于人伦社会的积极进取，有佛家之于精神层面的寻求觉悟，有道家之于天地自然的无为顺应。自觉是对自我的要求与限制，自由则是对自我的无限扩展，两者相反相成。在自觉中追求自由，在自由中保持自觉。冯友兰之天地境界，于上下求索中顿悟人生的意义，于自觉中实现人生的自由境界，于自由中保持人生的自觉精神。

如果我们以为，人必要达到最高境界方可算是终极的成功，那么，事实上毋庸置疑的是，大多数人穷极一生也未能达到人生境界论中之最高信仰天地境界，然而我们说，于理性与信仰之下付出的努力并非徒劳，为追求人生最高境界而做出的努力已然是提高精神境界的重要路向。司马迁赞美孔子“高山仰止，景行行止。虽不能至，然心向往之”（《史记·孔子世家》），达到最高境界的人，其美好品德如巍巍高山使人仰慕，其光明言行如通天大道使人遵循，平常人虽达不到此种境界，却也有了前进的正确方向。此可谓胡适之“成功不必在我，而功力必不唐捐”，此功力便是我们可达成之终极理想。

“无理性的信仰没有牢固的根基，无信仰的理性终将失去方向”[[101]](#footnote-100)，信仰与理性本当一体，没有理性则无信仰可言，没有信仰则理性失去意义。人之理想存在状态正是于两者之间寻求一种平衡，此终极理想，可谓之“顶天立地”。“顶天”是信仰的指向，“立地”是理性的要求，“顶天立地”是人于信仰与理性中达到的平衡之终极理想。

结语

儒家希求以尊崇礼仪规范、为善去恶以达到圣人境界，却缺乏了佛道两家的自由超脱之精神；佛家追求以清净法心达到涅槃境界，却缺乏了儒家的入世精神；道家讲求以无为而达到自由逍遥的境界，却缺乏了儒家的刻苦修养之精神。西方文化一味向外探求，固然取得了科学上的进步发展，但是却缺少对人自身的终极关怀。冯友兰将西方哲学追求理性的合理内核与中国传统儒释道追求人生境界的合理内核相综合，以西方哲学补充中国哲学，以中国哲学补充世界哲学[[102]](#footnote-101)。

在全盘西化等理论盛行的时代，冯友兰为中国哲学留出了一片天地。中国哲学精神的一个重要特质是，它不只是知识精英的文化，它与社会百姓日常生活密切相关。有许多人，尽管没有受过什么文化教育，但他们的行为处事却遵循着礼义廉耻、孝悌忠信等价值规范。正因为“百姓日用而不知”，因而冯友兰认为，人们必须要有所“觉解”，并以觉解为基础提升内在的精神境界。蒙培元先生说，“中国哲学是境界论的。所谓境界, 是指心灵超越所达到的一种境地, 或者叫‘心境’, 其特点是内外合一、主客合一、天人合一”[[103]](#footnote-102)。冯友兰在哲学领域研究几十年，倾其一生来传承中国哲学，将中国哲学的境界理论进行了充分的继承与发挥，为中国人生哲学理论理性化与现代化做出了积极的有价值理论探索。儒家的仁民爱物，佛家的度己度人，道家的齐物逍遥，都于作为最高信仰的天地境界中得到统一；儒家为学为道的智慧，佛家觉悟无执的智慧，道家无为齐物的智慧，西方哲学逻辑分析的方法，都于达成天地境界的工夫修养方法中得到统一。儒释道三家，都注重指导人生，天地境界体现出传统哲学的现代价值。

人生境界说，不仅是哲学理论层面的学术研究，也是历史现实层面的积极实践，它为现代人解决当下的种种生活危机提供了合理方案。天地境界之信仰与工夫，正是当代社会所缺失的理想主义精神。21世纪以来，生产力的迅速发展已是不容置疑的事实，现代人在物质层面得到了极大的满足，然而面临的精神问题、家园问题也愈来愈多。人生境界说，提出了人生精神境界的最高要求“天地境界”，与此同时，也为达到“天地境界”给出了合理途径。人比动物高贵，人比机器高贵，“天地境界”正是彰显人之所以为人的精神，彰显出人性中的光辉。这些思想给中国带来了光，如何让这道光照亮在更多人的头顶，是后人的使命与责任。哲学高于生活，而真正的哲学并不远离生活，正所谓“道不远人。人之为道而远人，不可以为道”[[104]](#footnote-103)。天地境界，克服了理性与信仰二分所带来的的种种问题，为人的存在找到一种终极的理想状态。

冯友兰一向推崇的“极高明而道中庸”，从日常生活出发追求天地境界，体现了其于理性与信仰的张力之间保持的平衡。天地境界，是“极高明”与“道中庸”的对立与统一[[105]](#footnote-104)，是信仰与理性的对立与统一。“冯友兰强调在‘道中庸’的平凡世界中奉行‘天职’，就是要人在现实生活中达到理想的行为境界”[[106]](#footnote-105)。信仰意味着超越经验、超越现实，理性意味着经验观察、判断推理，天地境界意味着调和向内的信仰与向外的理性以寻求并实现人生之终极理想。至此，我们再次回想起，在近一个世纪之前，26 岁的中国学子，站在世界最高学府的讲坛上，面对包括杜威在内的哲学大师们，喊出了中国人的声音[[107]](#footnote-106)：“如果人类将来日益聪明，想到他们需要内心的和平和幸福，他们就会转过来注意中国的智慧，而且必有所得。”[[108]](#footnote-107)

# 参考文献

**古籍：**

1. （先秦）荀况：《荀子》，方勇、李波译注，中华书局，2011年
2. （印）龙树造，（后秦）鸠摩罗什译：《大智度论》，上海古籍出版社，1991年
3. （魏）王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年
4. （后秦）僧肇等：《注维摩诘所说经》，上海古籍出版社，2011年
5. （汉）严遵：《老子指归》，王德有点校，中华书局，1997年
6. （唐）韩愈：《韩愈集》，陈霞村、胥巧生解评，山西古籍出版社，2005年
7. （宋）张载：《张载集》，中华书局，1978年
8. （宋）程颢、程颐：《河南程氏遗书》，中华书局，2004年
9. （宋）周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，1990年
10. （明）王守仁：《王阳明全集》新编本，吴光等编校，浙江古籍出版社，2010年
11. （清）郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，2013年
12. （清）焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年
13. 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年
14. 张春波:《肇论校释》，中华书局，2010年
15. 尚荣译注：《坛经》，中华书局，2013年
16. 程树德：《论语集释》，程俊英、蒋见元点校，中华书局，2013年

**研究著作：**

1. 冯友兰：《三松堂全集》，河南人民出版社，2001年
2. 黄晓勇主编：《笃学讲堂·千年文化的回响》，社会科学文献出版社，2015年
3. 陈来：《现代中国哲学的追寻：新理学与新心学》，生活·读书·新知三联书店，2010年
4. 牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北学生书局, 1989年
5. 蒙培元:《心灵超越与境界》, 人民出版社，1998年
6. 郭良鋆：《佛陀和原始佛教思想》，中国社会科学出版社，1997年
7. 方东美：《生生之德》，黎明文化事业公司, 1980年
8. 杨玉辉：《道家人格研究》，巴蜀书社，2010年
9. 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京大学出版社, 2001年
10. 单纯、旷昕主编：《解读冯友兰·学者研究卷》，海天出版社，1998年

**期刊论文：**

1. 李中华：《新理学的终极关怀——冯友兰境界说述评》，《南阳师范学院学报》2002年第3期
2. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》2015年第7期
3. 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》2016年第1期
4. 宋志明：《儒道合一的价值取向——评冯友兰先生四境界说》，《哲学研究》1998年增刊
5. 陈战国：《心态·气象·意义——冯友兰先生人生境界论分析》，《北京社会科学》2001年第4期。
6. 陶晓燕：《“以哲学代宗教”的哲学信仰——论冯友兰先生的宗教观》，《河西学院学报》2010年第3期
7. 王中江：《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》，《中州学刊》2004年第6期
8. 杨柱才：《孔颜乐处与天地境界——从“接着讲”看冯友兰的境界观》，《南昌大学学报》2000年第2期。
9. 潘焱：《冯友兰天地境界理论的审美意义》，《齐鲁学刊》2013年第4期
10. 陈新：《从<逍遥游>到<齐物论>——庄子境界哲学的趣旨与深化》，《老子学刊》2017年第1期
11. 冯友兰：《中国哲学的底蕴精神》，《中国文化》1991年第2期
12. 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年第1期
13. 李景林：《正负方法与人生境界——冯友兰哲学方法论引发之思考》，《中国社会科学》，2010年第6期
14. 陈晓平：《为什么中国将来会有生态文明？———接应冯友兰“为什么中国没有科学”的话题》，《湖南社会科学》 2012年第2期

**论文集：**

1. 胡军主编：《传统与创新——第四届冯友兰学术思想研讨会论文集》，北京大学出版社，2002年
2. 胡军主编：《反思与境界——纪念冯友兰先生诞辰110周年暨冯友兰学术国际研讨会文集》，北京大学出版社，2008年
1. 冯友兰：《中国哲学简史》，《三松堂全集》第六卷，河南人民出版社，2001年，第8页。 [↑](#footnote-ref-0)
2. 李中华：《新理学的终极关怀——冯友兰境界说述评》，《南阳师范学院学报》2002年第3期。 [↑](#footnote-ref-1)
3. 不仅整个人类是一个共同体，整个天地宇宙都是一个共同体，从“人类命运共同体”到“人与天地万物为一体”，正体现出从人与人在社会关系方面的道德境界向人与天地宇宙在天人关系方面的天地境界的提升。 [↑](#footnote-ref-2)
4. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》2015年第7期。 [↑](#footnote-ref-3)
5. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》2015年第7期。 [↑](#footnote-ref-4)
6. 参见陈来：《大学问与大境界——冯友兰先生的治学与人生》，黄晓勇主编：《笃学讲堂·千年文化的回响》，社会科学文献出版社，2015年，第3页。 [↑](#footnote-ref-5)
7. 冯友兰：《为什么中国没有科学——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》，涂又光译，《三松堂全集》第十一卷，河南人民出版社，2001年，第53页。 [↑](#footnote-ref-6)
8. 冯友兰：《四十年的回顾》，《三松堂全集》十四卷，河南人民出版社，2001年，第1066页。 [↑](#footnote-ref-7)
9. 参见陈来：《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》2016年第1期。 [↑](#footnote-ref-8)
10. 朱伯崑：《传统与创新——第四届冯友兰学术思想研讨会》开幕词，胡军主编：《传统与创新——[第四届冯友兰学术思想研讨会论文集](https://libvpn.nankai.edu.cn/http-9080/77726476706e69737468656265737421a2a513d2746026042b46dbfcc0/front/reader/goRead?ssno=12105122&channel=100&jpgread=1" \t "https://libvpn.nankai.edu.cn/http-9080/77726476706e69737468656265737421a2a513d2746026042b46dbfcc0/front/book/search/_blank" \o "传统与创新：第四届冯友兰学术思想研讨会论文集)》，北京大学出版社，2002年，第1页。 [↑](#footnote-ref-9)
11. 陈来：《现代中国哲学的追寻：新理学与新心学》，生活·读书·新知三联书店，2010年，第457页。 [↑](#footnote-ref-10)
12. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第463页。 [↑](#footnote-ref-11)
13. 冯友兰：《康有为“公车上书”书后》，《三松堂全集》第十三卷，河南人民出版社，2001年，第480页。 [↑](#footnote-ref-12)
14. 以天地境界的形成过程为例，冯友兰认为：“人有此等进一步底觉解，则可从大全，理及道体的观点，以看事物。从此等新的观点以看事物，正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式的观点，以看事物。人能从此种新的观点以看事物，则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种意义，使人有一种新境界，此种新境界，即我们所谓天地境界”（冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第562-563页）。 [↑](#footnote-ref-13)
15. 冯友兰指出：“人与禽兽是同有某些活动底，不过禽兽虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事，于有某活动时，亦不自觉其是在从事于某活动。人则有某活动，而并且了解某活动是怎样一回事，并且于有某活动时，自觉其是在从事于某活动”（冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第472页）。 [↑](#footnote-ref-14)
16. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第496页。 [↑](#footnote-ref-15)
17. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，2013年，第1455页。 [↑](#footnote-ref-16)
18. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第610页。 [↑](#footnote-ref-17)
19. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第469页。 [↑](#footnote-ref-18)
20. 荀况：《荀子》，方勇、李波译注，中华书局，2011年，第127页。 [↑](#footnote-ref-19)
21. 关于人的境界的问题，牟宗三先生说：“主观上的心境修养到什么程度, 所看到的东西, 都往上升, 就达到了什么程度, 这就是境界, 这个境界就成为主观的意义”（牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北学生书局，1989年，第130页）。宋志明先生在评冯友兰人生境界说时指出：“‘境界’，实则是指人对‘理世界’的体认程度以及由此而形成的主观精神状态”（宋志明：《儒道合一的价值取向——评冯友兰先生四境界说》，《哲学研究》1998年增刊）。 [↑](#footnote-ref-20)
22. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第514页。 [↑](#footnote-ref-21)
23. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第514页。 [↑](#footnote-ref-22)
24. 陈战国：《心态·气象·意义——冯友兰先生人生境界论分析》，《北京社会科学》2001年第4期。 [↑](#footnote-ref-23)
25. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第526页。 [↑](#footnote-ref-24)
26. 陈战国：《心态·气象·意义——冯友兰先生人生境界论分析》，《北京社会科学》2001年第4期。 [↑](#footnote-ref-25)
27. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第542页。 [↑](#footnote-ref-26)
28. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第561页。 [↑](#footnote-ref-27)
29. 陈战国：《心态·气象·意义——冯友兰先生人生境界论分析》，《北京社会科学》2001年第4期。 [↑](#footnote-ref-28)
30. 蒙培元:《心灵超越与境界》，人民出版社，1998年，第76页。 [↑](#footnote-ref-29)
31. 冯友兰：《中国哲学简史》，《三松堂全集》第六卷，河南人民出版社，2001年，第9页。 [↑](#footnote-ref-30)
32. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》2015年第7期。 [↑](#footnote-ref-31)
33. 荀况：《荀子》，方勇、李波译注，中华书局，2011年，第488-489页。 [↑](#footnote-ref-32)
34. 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第95页。 [↑](#footnote-ref-33)
35. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，2013年，第821页。 [↑](#footnote-ref-34)
36. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第493页。 [↑](#footnote-ref-35)
37. 语出《中庸》：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第106页）。 [↑](#footnote-ref-36)
38. 语出《中庸》：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地”（王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第70页）。 [↑](#footnote-ref-37)
39. 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，中华书局，1978年，第62页。 [↑](#footnote-ref-38)
40. 程颢、程颐：《识仁篇》，《河南程氏遗书》卷二上，中华书局，2004年，第16页。 [↑](#footnote-ref-39)
41. 王守仁：《大学问》，《王阳明全集》新编本第3册，吴光等编校，浙江古籍出版社，2010年，第1015页。 [↑](#footnote-ref-40)
42. 周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，1990年，第21页。 [↑](#footnote-ref-41)
43. 同天境界是天地境界中的最高境界，而知天、事天、乐天等都是同天境界之预先准备。人达到最高的天地境界之“同天”境界时，不仅能够知天、事天、乐天从而表现为“与天地参”，亦能够达到“与天地同”。冯友兰指出：“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……此等境界，我们谓之为同天……知天事天乐天等，不过是得到此等境界的一种预备”（冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第569页）。 [↑](#footnote-ref-42)
44. 参见郭良鋆：《佛陀和原始佛教思想》，中国社会科学出版社，1997年，第192页。 [↑](#footnote-ref-43)
45. （印）龙树造，（后秦）鸠摩罗什译：《大智度论》，上海古籍出版社，1991年，第79页。 [↑](#footnote-ref-44)
46. 僧肇等：《注维摩诘所说经》，上海古籍出版社，2011年，第52页。 [↑](#footnote-ref-45)
47. 方东美：《生生之德》，黎明文化事业公司，1980年，第323页。 [↑](#footnote-ref-46)
48. 张春波：《肇论校释》，中华书局，2010年，第227页。 [↑](#footnote-ref-47)
49. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第572页。 [↑](#footnote-ref-48)
50. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第39页。 [↑](#footnote-ref-49)
51. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第75页。 [↑](#footnote-ref-50)
52. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第25页。 [↑](#footnote-ref-51)
53. [陈新](https://kns.cnki.net/kns/popup/knetsearchNew.aspx?sdb=CCJD&sfield=%e4%bd%9c%e8%80%85&skey=%e9%99%88%e6%96%b0&scode=36832908&acode=36832908" \t "https://kns.cnki.net/kns/brief/knet)：《从<逍遥游>到<齐物论>——庄子境界哲学的趣旨与深化》，《老子学刊》2017年第1期。 [↑](#footnote-ref-52)
54. 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，2013年，第18页。 [↑](#footnote-ref-53)
55. 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，2013年，第77页。 [↑](#footnote-ref-54)
56. 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，2013年，第962-963页。 [↑](#footnote-ref-55)
57. 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局，2013年，第593页。 [↑](#footnote-ref-56)
58. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第561页。 [↑](#footnote-ref-57)
59. 陶晓燕：《“以哲学代宗教”的哲学信仰——论冯友兰先生的宗教观》，《河西学院学报》2010年第3期。 [↑](#footnote-ref-58)
60. 陶晓燕：《“以哲学代宗教”的哲学信仰——论冯友兰先生的宗教观》，《河西学院学报》2010年第3期。 [↑](#footnote-ref-59)
61. 参见王中江：《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》，《中州学刊》2004年第6期。 [↑](#footnote-ref-60)
62. 杨柱才：《孔颜乐处与天地境界——从“接着讲”看冯友兰的境界观》，《南昌大学学报》2000年第2期。 [↑](#footnote-ref-61)
63. 潘焱：《冯友兰天地境界理论的审美意义》，《齐鲁学刊》2013年第4期。 [↑](#footnote-ref-62)
64. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第405页。 [↑](#footnote-ref-63)
65. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第200页。 [↑](#footnote-ref-64)
66. 张春波:《肇论校释》，中华书局，2010年，第227页。 [↑](#footnote-ref-65)
67. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》 2015年第7期。 [↑](#footnote-ref-66)
68. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第670页。 [↑](#footnote-ref-67)
69. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第70页。 [↑](#footnote-ref-68)
70. 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第71页。 [↑](#footnote-ref-69)
71. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第1326页。 [↑](#footnote-ref-70)
72. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第1501页。 [↑](#footnote-ref-71)
73. 韩愈：《韩愈集》，陈霞村、胥巧生解评，山西古籍出版社，2005年，第132页。 [↑](#footnote-ref-72)
74. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第1503页。 [↑](#footnote-ref-73)
75. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第1页。 [↑](#footnote-ref-74)
76. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第461页。 [↑](#footnote-ref-75)
77. 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第46页。 [↑](#footnote-ref-76)
78. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第298页。 [↑](#footnote-ref-77)
79. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第304页。 [↑](#footnote-ref-78)
80. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第494页。 [↑](#footnote-ref-79)
81. 程树德：《论语集释》下，程俊英、蒋见元点校，中华书局，第1268页。 [↑](#footnote-ref-80)
82. 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第119页。 [↑](#footnote-ref-81)
83. 尚荣译注：《坛经》，中华书局，2013年，第7-8页。 [↑](#footnote-ref-82)
84. 尚荣译注：《坛经》，中华书局，2013年，第204页。 [↑](#footnote-ref-83)
85. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第580页。 [↑](#footnote-ref-84)
86. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第579页。 [↑](#footnote-ref-85)
87. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第147页。 [↑](#footnote-ref-86)
88. 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京大学出版社, 2001年，第88页。 [↑](#footnote-ref-87)
89. 严遵：《老子指归》，王德有点校，中华书局，1994年，第22页。 [↑](#footnote-ref-88)
90. 杨玉辉：《道家人格研究》，巴蜀书社，2010年，第167页。 [↑](#footnote-ref-89)
91. 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011年，第32页。 [↑](#footnote-ref-90)
92. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第556页。 [↑](#footnote-ref-91)
93. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第582页。 [↑](#footnote-ref-92)
94. 冯友兰指出：“在我看来，未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些，比西方传统哲学更神秘主义一些。只有理性主义与神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学”（冯友兰：《中国哲学与未来世界哲学》，涂又光译，《三松堂全集》第十一卷，河南人民出版社，2001年，第593页）。 [↑](#footnote-ref-93)
95. 冯友兰：《中国哲学的底蕴精神》，《中国文化》1991年第2期。 [↑](#footnote-ref-94)
96. 程树德：《论语集释》上，程俊英、蒋见元点校，中华书局，2013年，第88页。 [↑](#footnote-ref-95)
97. 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，2001年，第577页。 [↑](#footnote-ref-96)
98. 李景林：《正负方法与人生境界——冯友兰哲学方法论引发之思考》，《中国社会科学》2010年第6期。 [↑](#footnote-ref-97)
99. 王晓黎：《通天地与任自然——天地境界与自然境界中的和道德行为之比较》，胡军主编：《反思与境界——纪念冯友兰先生诞辰110周年暨冯友兰学术国际研讨会文集》，北京大学出版社，2008年，第492页。 [↑](#footnote-ref-98)
100. 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年第1期。 [↑](#footnote-ref-99)
101. 王晓黎：《冯友兰“天地境界”探微》，《南阳师范学院学报》2015年第7期。 [↑](#footnote-ref-100)
102. 张岱年先生对冯友兰在中西结合上做出的努力给予了很大的肯定，他说：“当代中国哲学界最有名望的是熊十力先生、金岳霖先生和冯友兰先生，三家学说都代表了中西哲学的融合……在熊氏哲学体系里，‘中’层十分之九，‘西’层十分之一……金先生的体系可以说是‘西’层十分之九，‘中’层十分之一。唯有冯友兰先生的哲学体系可以说是‘中’‘西’各半，是比较完整意义上的中西结合”（单纯、旷昕主编：《解读冯友兰·学者研究卷》，海天出版社，1998年，第3页）。 [↑](#footnote-ref-101)
103. 蒙培元：《心灵超越与境界》，人民出版社，1998年，第75页。 [↑](#footnote-ref-102)
104. 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局，2006年，第73页。 [↑](#footnote-ref-103)
105. 参见潘焱：《冯友兰天地境界理论的审美意义》，《齐鲁学刊》2013年第4期。 [↑](#footnote-ref-104)
106. 王中江：《冯友兰的价值理性及其建构方式——“天地境界”与“天人之际”及文化普遍性思维和哲学理性》，《中州学刊》2004年第6期。 [↑](#footnote-ref-105)
107. 参见陈晓平：《为什么中国将来会有生态文明？———接应冯友兰“为什么中国没有科学”的话题

》，《湖南社会科学》2012年第2期。 [↑](#footnote-ref-106)
108. 冯友兰：《为什么中国没有科学——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》，涂又光译，《三松堂全集》第十一卷，河南人民出版社，2001年，第53页。 [↑](#footnote-ref-107)