

论冯友兰四境界说中“觉解”的跨越难题

贾默晗

郑州大学哲学学院, 河南 郑州

收稿日期: 2026年7月27日; 录用日期: 2026年8月18日; 发布日期: 2026年8月28日

摘要

冯友兰的四境界说以“觉解”为动力, 试图实现从自然境界、功利境界、道德境界、到天地境界的逐级跨越。然而, 在从道德境界跃升至天地境界的过程中, “觉解”面临困境: 作为理性认知的“觉解”无法把握“宇宙大全”这一不可对象化的整体。文章通过分析“觉解”的内涵和局限, 指出道德境界与天地境界之间存在从“主客二分”到“万物一体”的根本断裂, 进而探讨冯友兰引入“负的方法”以解决这一跨越难题的尝试, 并揭示这一解决方案内在的结构性张力。

关键词

觉解, 道德境界, 天地境界, 负的方法

The Problem of Transcendence of “Juejie” in Feng Youlan’s Theory of Four Realms

Mohan Jia

School of Philosophy, Zhengzhou University, Zhengzhou Henan

Received: July 27, 2026; accepted: August 18, 2026; published: August 28, 2026

Abstract

Feng Youlan’s Theory of Four Spiritual Realms takes “understanding (juejie)” as the driving force, attempting to achieve progressive transcendence from the Natural Realm, the Utilitarian Realm, the Moral Realm to the Universal Realm. Nevertheless, “understanding” encounters a predicament in the leap from the Moral Realm to the Universal Realm. As rational cognition, “understanding” cannot grasp the “great whole of the universe”, an inobjectifiable totality. By analyzing the connotation and limitations of “understanding”, this paper identifies an essential rupture between the Moral Realm and the Universal Realm—the shift from subject-object dichotomy to the unity of all things. It further explores Feng Youlan’s attempt to resolve this difficulty of transcendence by introducing the

negative method.

Keywords

Understanding (Juejie), Moral Realm, Universal Realm, Negative Method

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

冯友兰的四境界说在中国现代哲学史上影响很大，他提出通过“觉解”来实现从自然境界、功利境界、道德境界、再到天地境界的提升和跨越，但在从“道德境界”跃升至“天地境界”这个阶段，存在一些争议。许多学者指出，仅靠理性的“觉解”难以完成从道德境界到天地境界的跨越，譬如陈来在《现代中国哲学的追寻》中质疑冯友兰的天地境界只是一种对宇宙的理解和看法，具有主观性，难以获得一种实在性。还有一些学者试图厘清这两个境界之间究竟是连续还是断裂，如汤一介在《在非有非无之间》中认为：“‘天地境界’并非抛弃‘道德境界’，而是‘超道德’的，即是在‘道德境界’基础上的升华。”^[1]他强调两个阶段之间的连续性，但如何升华仍是问题。基于以上讨论，本文将创新性地通过分析觉解的内涵和局限、分析跨越难题的根源，论证其本质是“正的方法”与天地境界本身便存在矛盾，并探讨冯友兰通过“负的方法”寻求问题解决的路径及其困境。

2. 觉解的内涵和局限

冯友兰在《新原人》中如此解释“解”和“觉”：“解是了解。觉是自觉。人作某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此时解；他于作某事时，自觉其是作某事，此是自觉，此是觉。”^{（[2]: p. 19）}他在此指明“觉解”存在两个维度，其一是了解，也即认知，它是一种活动，是了解“某类事物的理所涵蕴底理”；其二是自觉，它只是一种心理状态，是心对了解活动的一种明觉。在冯友兰看来，“觉解”是人区别于动物之所在。动物只有本能，没有觉解，它们虽然从事于某种活动，但其实并不自觉于自己所行之事。譬如鸟雀筑巢，但并不知道筑巢是为了遮风挡雨；而人的心有觉解，人建造房屋时，明确地知道自己在做怎样的事。冯友兰把“觉解”的根源归之于“心”：“人之所以能有觉解，因为人是存心底”，^{（[2]: p. 31）}虽然并非只有人才有心，但只有人的心的知觉灵明的程度最高，达到了“觉解”的程度。

冯友兰不仅通过“觉解”与否区分人和动物，又通过觉解程度的高下，把人的境界由低到高划分为四级：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。前两个境界发展的是“生物学上的性”，后两个境界发展的是“逻辑上的性”。所谓“生物学上的性”，也叫“才”，来源于生理遗传、社会环境、以及风俗习惯的影响，人和动物都有；但“逻辑上的性”却是人所独有，它来源于事物的“理”，对它进行充分发挥，就是冯友兰所认为的“尽心尽性”，也就是发展心的知觉灵明。发展“生物学上的性”，不是真正的“有我”；发展“逻辑上的性”，才算是真正“有我”。

不管是发展哪一种“性”，这四个境界的逐次提升都需要“觉解”作为引擎。“觉解”是“自觉的了解”，是人心“知觉灵明”的发挥。它包括对事物之“理”，也即事物标准的了解，并因此产生“不安于事实上底不完全”的道德动力：“人所以要尽性，因为他觉解有标准，觉解有应该，不安于事实上底不完全。”^{（[2]: p. 52）}那么，觉解在四个境界的层层跃进与提升中，究竟起到什么作用？

在自然境界到功利境界的跨越中，觉解起到的作用是破除混沌，使人对所行之事的性质有清楚的了解，从“不知有我”的状态进入“有我”的状态；从功利境界到道德境界，需要通过“觉解”剔除自私，认识到个人与社会并非对立，最终在“道德境界”中觉解“社会之全”，知性尽伦，为社会行“义”；而道德境界到天地境界的跨越，需要觉解到人不只是社会的一份子，更是宇宙的一份子，在社会的全之外，还有宇宙的全。然而，在这里产生了一个问题——觉解需要有觉解的对象，但“宇宙大全”是“至大无外”的绝对整体，一旦成为“觉解”的对象，它就不再是“大全”，因为“觉解”本身在其之外。因此，“大全”在逻辑上不可言说、不可思议，无法被“觉解”。通过“觉解”实现境界跨越的路径，在最后一歩走到了尽头。

3. 觉解的跨越难题：“道德”境界与“天地”境界的鸿沟

“觉解”在境界跨越上的失败，从根本上看，其实是因为道德境界与天地境界之间本身便存在一条难以靠“觉解”跨越的鸿沟。

在道德境界中的人知晓自己应当做什么事，便一直去做，不论得失，始终以“义”的标准要求自己。他行道德的事，并且自觉是在行道德的事。这种行为区别于功利境界中的人们为了一己私利而不顾他人利害得失。不过，道德境界中的人行道德的事也并不容易，他们并非完全没有欲望，只是他们更加重视用道德标准严格要求自己。因而他们的道德行为是一种“特别有意底选择”，需要通过努力，通过“克己”的工夫，才能达成在义利之间选择义的结果。至于天地境界中的人，则不需要做这种努力，因为他按照自己的本性自然而然就选择了行道德之事。从“应该”到“乐意”，从需要克己、到率性而为，这种转变究竟为何会发生？冯友兰解释说这是因为天地境界中的人觉解程度更高了，天地境界中的人“从‘无穷’的观点以看事物，则‘人世间’中底利害，都是渺小无足道。” ([2]: p. 186)实际上，也就是意识到主体身份的转变。

在道德境界中，人觉解“社会之全”，知“人之性是蕴含有社会的”，其行为是“行义”，目的是“利他”与“贡献社会”。其主体是一个坚实的“社会性自我”：“在道德境界中底人，知人必于所谓‘全’中，始能依其性发展。” ([2]: p. 64)这里的“全”指的是社会之全。而在天地境界中，人觉解“宇宙大全”，知“人不仅是社会的一部分，而且是宇宙的一部分”，其行为是“事天”，状态是“乐天”、“自同于大全”。其主体是消融了物我两分、主客对立的“宇宙性自我”。这二者并非程度的递增，而是主体的根本转变——从“社会公民”变为“宇宙份子”，从以“社会”为单位的评价体系，跃升至“宇宙”体系中。

在前三种境界，即自然境界、功利境界、道德境界中，不论觉解程度如何，无一例外都有主客，都能通过“觉解”来进行思议。可是到了天地境界，由于人“自同于大全”，自然就没有了主客之分。不仅如此，天地境界的一切都是基于“万物一体”——不论是天地境界中的人可以“率性而为”、还是意识到自己是宇宙的一份子，这些都建立在“万物一体”这个前提上。因此，可以说从道德境界到天地境界的跃升，实则是天地境界与前三种境界的“断裂”，是主客二分到万物一体的彻底转变。前一节已经谈到，觉解无法体认“大全”，难以实现道德境界到天地境界的跨越。但冯友兰并没有抛弃觉解，也没有放弃寻找达到最后的“大全”的路径。

冯友兰没有抛弃觉解，因为“觉解”与否是区分天地境界与自然境界的根本之所在。他谈到，在同天境界中的人，“虽不可对于其境界有思议了解，然此种境界是思议了解之所得。” ([2]: p. 181)也就是说，天地境界中的人虽不能思议此种境界，但“思议”却是达到这个境界的必经之路。冯友兰在这里比较了“自然境界”与“天地境界”，前者没有思议，只是“自同于大全”，处于原始的混沌状态，虽然同于大全，但浑浑噩噩，不知自己在大全之中；后者经过思议，自觉其是在天地境界中，就如佛家不仅自

觉自己在涅槃中，而且享受涅槃之乐，这种享受正是自觉的体现。可见若无思议了解，即便是“同于大全”也只是自然境界，而不能划入天地境界，所以在冯友兰看来“觉解”、也就是思议了解是必须的，否则就会像道家一样模糊自然境界和天地境界之间的界限。

其次，冯友兰并未放弃“觉解”在天地境界中的应用。但“大全”是不可思议的，如何把觉解应用于“大全”？这个矛盾应该怎样解决？冯友兰给出的解决方案是：“对于某事物有思议，不必对于一切事物有思议。不必对于一切事物有思议，则与某事物之外一切事物，仍是浑然同体。” ([2]: p. 185)也就是说，不思议整体，只思议部分。

最后，在冯友兰看来，“觉解”恰恰是将我们引入一条崭新路径的引领人。在冯友兰看来，真正的、最高层次的“觉解”，恰恰是清醒地“觉解”到理性思维有其无法认识的领域。这种对自身局限的洞察，本身就是一种深刻的“觉解”。也就是说，“觉解”认识到自身的界限，然后主动地、有意识地为我们指出了其他达到天地境界的路径。这也就是“负的方法”。

4. 跨越的尝试：“负的方法”的引入

冯友兰指出：“一个真正的形而上学系统，必须始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的顶点……只有负的方法才能达到哲学的顶点。” ([3]: p. 283)那么，究竟什么是“负的方法”？

“负的方法”是试图通过言说某物“不是什么”来暗示某物“是什么”。冯友兰在《新知言》中写到：“表显第一不可说者，必须用遮诠。遮诠即说它不是什么。” [4]也就是说，“负的方法”不像“觉解”这种“正的方法”一样直接描述对象，而是通过一项一项地排除它不是什么，否定一切可名状、可思议的属性，缩小范围，从而使人对它有一个模糊的印象，且这个印象会随着言说它“不是什么”而逐渐清晰。

“负的方法”在境界跨越中起到关键作用。如前文所言，“宇宙大全”是至大无外的绝对整体，当主体试图把它作为对象来思议的时候，主体自身便立于“大全”之外。那么这个被思议的对象就不再是“至大无外”的了。对于这个悖论，可以用“负的方法”来解决。“负的方法”不直接去思议大全，而是通过否定“它不是什么”，通过否定它是任何我们能思议的、有限的对象，从而破除主客二分。当主体意识到“大全”不可对象化，便会转向一种“物我两忘”、“天人合一”的体验模式，从而“自同于大全”。也就是说：“它所能传递的不是‘知识’，而是一种‘状态’，一种‘心境’。” ([3]: p. 283)这种“状态”和“心境”，正是天地境界中的“乐天”、“自同于大全”的体验。

通过“负的方法”，人可以达到天地境界，与处于“原始混沌”的自然境界区分开。自然境界是“原始的混沌”，是无知无觉、主客不分的蒙昧状态。而天地境界是经过理性觉解之后，又超过理性限制而达到的主客合一、万物一体。自然境界中的人所有的经验是纯粹经验，而天地境界中的人则有神秘经验，冯友兰将这二者严格区分开：“大全是不可思议底，亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验，普通谓之神秘经验，神秘经验有似于纯粹经验。” ([2]: p. 13)冯友兰说到，道家常常将二者相混，但其实它们之间存在很大差别。神秘经验是不可了解，这并不是说没有了解，而是“超过了解”；纯粹经验则是“不及了解”。二者在了解的程度上一个超过，一个不及。“负的方法”完成了最后一步的境界跨越，它确保了天地境界不是倒退回无知无觉的自然境界，而是对前三个境界的超越。一方面，它包含了前三个境界的理性觉解成果；另一方面，它又通过“负的方法”超越前三种境界，达到“物我合一”。

然而，这一方案在冯友兰体系内部引出结构性张力。“觉解”作为理性认知，其功能在于“明理”，而“负的方法”要求一种“忘知”式的超越——放弃对“大全”的对象化把握。冯友兰虽试图以“觉解”引领“负的方法”，即让理性自觉认识自身边界，但这里存在悖论：以“认知”为本的活动，如何引导主

体走向“忘知”？这一悖论并非逻辑漏洞，而是一种独特的哲学策略——它要求理性充分发展后主动让位于非对象化的体认。这种“即认知而超越认知”的结构，恰恰反映了现代中国哲学家融合西方理性主义与中国心性论时所面临的深层困境：如何在不放弃理性成果的前提下，超越理性局限。冯友兰的“负的方法”正是对这一困境的创造性回应，尽管其自身承载着难以消解的内在张力。

5. 结语

冯友兰试图用“觉解”实现从自然境界、功利境界、道德境界、天地境界的境界跨越，但由于“觉解”无法体认“大全”，用“正的方法”无法实现道德境界到天地境界的跨越，所以他引入“负的方法”，通过否定与暗示引导主体超越“主客二分”，达到“物我合一”的天地境界。但他并没有放弃“觉解”，在天地境界中仍然应用“觉解”，只不过这种应用只限于对某事物的思议。冯友兰认为以这种方式，既保留了觉解，又用负的方法实现了境界跨越。可其实觉解与负的方法之间仍然存在着难以调和的内在矛盾。

然而，“觉解”与“负的方法”之间的内在张力，并非冯友兰体系的简单缺陷，而折射出现代中国哲学会通中西时的根本难题：如何在吸收西方理性传统之后，仍能回归中国哲学固有的“天人合一”境界？冯友兰的“负的方法”是一条悖论式路径——它要求理性主动承认边界，并在边界处让位于非理性的体认。这种“即认知而超越认知”的结构，既体现了他对西方方法的把握，也彰显了对中国心性论的坚守，但二者的结合始终处于未完成的紧张之中。这种紧张本身，正是现代中国哲学在古今中西之间寻求自我定位的一个缩影。

参考文献

- [1] 汤一介. 在非有非无之间[M]. 中正书局, 2002: 187.
- [2] 冯友兰. 新原人[M]. 北京: 北京大学出版社, 2014: 19, 31, 52, 64, 181, 185, 186.
- [3] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2013: 283.
- [4] 冯友兰. 新知言[M]//三松堂全集: 第5卷. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 214.