

冯友兰的人生境界说和克尔凯郭尔的三种生活方式说比较

刘东超

对人的生命存在进行分层研究是古今中外诸多学者思考人生问题的一条重要思路。在二十世纪中国哲学领域，冯友兰先生的人生境界说是这一思路上的典型代表之一；存在主义先驱克尔凯郭尔创作于上个世纪却主要在本世纪发挥影响的三种生活方式说也完全可以进行这一思路上的解读。前者可视为儒学在中西文化空前交汇的本世纪对人生问题的崭新探索，后者则是二十世纪基督教神学对人的存在进行思考的重要起点之一。作为儒学和基督教这两种悠久文化传统某种意义上的现代形态，这两种学说具有许多可比性。一方面，作为人类文明在精神领域最为集中的两种体现，基督教和儒学都是建基于人性的某种前提之上，都具有丰富的生命体验基础。而正是由于同一族类的人具有某种共同属性，具有同源同构的某些生命体验（尤其是在基本需要层面上这些体验相同处就更多），使这两派学说也具有某种同构性、同向性，这在冯友兰的人生境界说和克尔凯郭尔的三种生活方式说中可以清楚看出来。而与此相联系的另一面是，无论是基督教和儒学之间还是具体到人生境界说和三种生活方式说之间，由于其社会环境和创作者的经历和知识素养不同，两者之间的差别也是至为明显的，有时这种差别甚至可以掩盖相同之处。两者之间差异的存在指示我们的比较具有一定必要性，而两者之间共同点的存在又指示我们的比较具有一定可能性。

—

直观地看，冯友兰的人生境界说和克尔凯郭尔的三种生活方式说有一个明显的类似之处，那就是它们的结构具有一定的对应性。它们都将人生分成从低到高的几个层级（1），主要层级还相互对应平行。比如人生境界说的道德境界就和三种生活方式说的伦理方式对应，在这二者之中的人都遵循道德伦理规则。天地境界则和宗教方式对应，在这二者之中的人都追求甚或达到了某种绝对或极限的东西。功利境界则对应美感方式，在这二者之中的人都追求感性满足。另外，美感方式中在起始阶段还有一部分内容和自然境界对应，在这二者之中的人都没有明确的意识或很低层次的意识。可见，这两种学说的结构对应还是比较整齐的。而分别生活于东西方社会并继承各自传统文化的冯友兰和克尔凯郭尔之所以建构出这样近似的学说结构，显然是由于人类社会生活和个人生活在根本处的一些同构性。

我们先从最低的方式谈起。冯友兰将自然境界中的人规定为“顺才”“顺习”而行，他对于自己所做的事“没有清楚底了解”，他所做的事对于他也“没有清楚底意义”。“就此方面说，他的境界，似乎是个混沌。”因此，冯友兰明确将“不识不知”定义为自然境界的特征。但是对于这种“不识不知”他进一步表述为“不著不察”（2）、“少知寡欲”，也就是说知的程度很低，按冯友兰的话说是“最少底觉解”（3），而且欲望很少。这和克尔凯郭尔美感生活中欲望直接阶段（immediate stages of the erotic）的起始处有相似之点。克尔凯郭尔的美感(aesthetic)生活既包括物质化生活的层面，又包括审美生活的层面，在他眼里，这两个层面都是感性的生活。（与此形成对比的是冯友兰将审美层面提得较高，在天地境界中也有很大的审美成分。）感性生活的内在表现是欲望。克氏将欲望依发展程度高低分为梦求(dreaming)、寻求(seeking)和欲求(desiring)三个阶段。其中第一个阶段的梦求表示欲望还没有觉醒，它仅是一种模糊的预感。将要成为欲望对象的东西虽然在它之内，但还没有成为被指向的对象。将生的欲望和将要成为它对象的东西纠缠在一起，互相吸引，互相牵连。虽然它们都没有明确地展现，但这种初始的欲望仍具有无限的深度。这个阶段和冯友兰自然境界的

共同之处在于二者都处于很低的知觉状态，前者的着重点在于欲望形态尚未形成，后者的着重点在于事物意义没有对人彰显，前者指向的是生存主体建构，后者指向的是主客体关系建构。二者中的主体都还处于一种前（于人的）意识状态，都是主体发展的起始阶段。从语言表述上看，前者使用了大量文学语言，并以莫扎特歌剧《费加罗》中的 Page 为代表，后者则使用简洁的哲学语言，引用了一些古人的话。这种表述不同并不仅仅由于知识资源的不同，更主要还反映出二者根本思想出发点的不同：前者是一种生存描述，后者主要是一种哲学归纳。二者虽然都处于各自学说的起点处，但在各自学说中的地位和作用大小不同，冯友兰的自然境界作用明显大些。

二

人生境界说的第二层次是功利境界，冯友兰指出，功利境界的人的行为目的是为利，而且他“所求底利，都是他自己的利。”（4）那么什么是“利”呢？“利是可以使人得快乐者。”（5）广义地说，快乐一词可以包括各种各样的快乐，但大体上来说不过是感官快慰和精神愉悦两大类。克尔凯郭尔的美感生活方式指的是感性生活范围内物质方面的快感和审美快感。就二者的实质所指来看，冯友兰的功利境界和克尔凯郭尔的美感生活方式中的主要内容是对应和类似的。当然，这里也有一些差别，那就是前者比后者的范围要广一些。下面可以再具体说明一下。冯友兰认为：“在功利境界中底人，对于‘自己’及‘利’，有清楚底觉解。他了解他的行为，是怎样一回事。他自觉他有如此底行为。他的行为，或是求增加他自己的财产，或是求发展他自己的事业，或是求增进他自己的荣誉。他于有此种行为时，他了解这种行为是怎样一回事，并且自觉他是有此种行为。”（6）这里，他突出强调了人对私利的自觉。可以与此相对比的是克尔凯郭尔对“欲望”醒来阶段的描述，他说：“欲望醒来时的这种清醒，这种震惊，把欲望同它的目标分开，赋予欲望一个目标。必须严格保持的一个辩证限制在于：只有目标存在时欲望才存在；只有欲望存在时目标才存在。欲望和目标是一孪生子，它们中没有哪个会先于另一个一刹那来到世上。但是，纵然它们是绝对同时来到世上的，纵然它们之间没有时间上的间隔，如同常见的双胞胎一样，但这种进入存在[Tilblivelse]的意义并非它们结为一体，倒是在于它们被分离。然而，这种感性的活动，这种大变动，刹那间将欲望同它的目标无限分开；但正如运动的原理刹那间将它自身显示为分离一样，因而它接着将自身显现为想把分离统一起来。分离的结果是：欲望在它本身中由于它实际的静止而被分裂，其结果是，目标再也不在实体的规范之内，而分化成了很多。”（7）这是克尔凯郭尔从生存辩证法角度对欲望逻辑展开的一个层面的生动描述，其现实对应的是人的欲望的苏醒或说形成。克氏在此注重的是欲望和其目标的分离及其之间的辩证关系。这里所谓欲望的目标是大概看来就是冯友兰所谓的“利”。而冯氏功利境界中的觉解与克氏这段话中的清醒实质便是一个东西，就是人对于私利的自觉。因此，虽然二者的表述表面差别是如此之大，但其实质所指却是相同或相近的东西。

不过，在大部分具体细节的探讨上，冯氏和克氏的实质差别还是很多。对于什么是功利，什么是快乐，冯友兰没有进行详细探讨，在《新原人》中他注意的重点问题似乎是对功利主义及其责难的一些讨论，比如如何处理功利和道德的关系等。他强调的一点仅是功利境界中的人保持有清醒的觉解，也就是说，他们明白自己的所作所为是为了个人私利。对于美感生活方式，克尔凯郭尔倒是有大量细致的各个角度上的描述，比如将莫扎特歌剧《唐·璜》中的主人公唐·璜（Don Juan）作为这一方式的典型代表，将忧郁、苦恼、厌烦、绝望等作为这一生活方式的情绪。从二者的表述来看，冯氏似乎着重于什么是功利或功利境界，而克氏着重于美感生活是什么，也可以说，前者注意的是定义或说明，后者注意的是展开或描述。

从二者的情感倾向来看，冯氏的功利境界是一种追求快乐的人生态度，而克氏的美感生活方式则明显充满悲观甚至绝望情绪，这自然可以反映出二人人生经历和经验的重大不同。从二者的价值评判上看，二人都在自己的体系中给予各自的这一层级以较低的地位和较少的认同。

三

人生境界说的第三个层级是道德境界，它明显与克尔凯郭尔的伦理生活方式相对应，二者的生活规则都是伦理道德。冯友兰说：“在道德境界中底人，其行为是行义底……行义者，其行为遵照‘应该’以行，而不顾其行为所可能引起底对于其自己的利害。”（8）又说：“在道德境界中底人，尽伦尽职，只是求‘成就一个是’。”（9）在形式上，这里的“是”和“应该”是一种具有价值肯定色彩的规约性的东西，具体到冯友兰理解的内容中，它们指的是维护具体社会存在的规则。对于道德本身，冯友兰突出强调其两个特征，一是目的性或无条件性和绝对性，他说：道德境界中的人“只是尽伦尽职，并不计其行为所及底对象，是不是值得他如此。”（10）又说：他们“于求‘成就一个是’时，他可以不顾毁誉、不顾刑赏。”（11）二是自觉性，他说：“必须对于道德真有了解底人，根据其了解以行道德，其境界方是道德境界。这种了解，必须是尽心知性底人，始能有底。”（12）在克尔凯郭尔思想中，伦理生活方式是人性自我（相对于神性自我）得以实现的唯一途径。关于伦理，他有过一段较为集中的论述：“伦理的东西是具有普遍性的，而作为普遍性的东西它适用于一切人；从另一个角度看，这意味着它适用于一切时代。它内在于它自身，它没有任何外在的东西；这正是它的目的（ $\tau \epsilon \lambda \omicron \varsigma$ ），但目的本身却是为万物而设的；当伦理的东西将此融入自身时，它并未前进一步。在感觉上和精神上都属于直接性（Umiddelber）的个人（Enkelte），是抱有普遍性目的的个人，在普遍性中表达自身，或放弃自己的个别性以成为普遍性的东西，是他的伦理任务。而只要个人在与普遍性相对的个别性之中维护自己，他就是在犯罪；但只有承认这一点，个人才能与普遍性重新达成一致。每当个人由于进入普遍性而感到无力将自己作为个体来维护的时候，他就是处于一种精神磨难之中，他只有作为带着悔意的个人屈从于普遍性，才能够驱使自己去行动。”（13）在这段话中，克尔凯郭尔突出强调了伦理的普遍性和目的性，其中无疑合逻辑地蕴含着伦理的强制性（其弱形式即是规约性，而其强形式即是无条件性）。而“精神磨难”与“带着悔意的个人屈从于普遍性”的表述也和冯友兰的对道德的自我觉解有本质上相同之处，二者都强调了人对道德的知觉，并预示着以此作为伦理道德的前提之一。因此可以说，冯友兰的道德境界和克尔凯郭尔的伦理生活方式有实质上的相同处。

还有，二者最值得注意的实质相同处是它们都指向个人内在修养和自我完成。冯友兰引用了一些古语来说明道德的内向特征，比如《论语》中的“古之学者为己，今之学者为人。”再比如《朱子语类》中的“这须是见得天下之事，实是己所当为，非吾性分之外所能有。”他举了张巡守睢阳的例子，认为其道德价值的实现与外在功绩大小无关。“他守睢阳以至智穷力竭，即是他已尽伦尽职，其行为的意向的好，已完全实现。他在道德上底成就，已经完成。睢阳城能守住固好，即不能守，于他在道德上底成就，亦是没有什么妨碍底。”（14）这是说，现实生活中的成败利钝不影响道德成就，那么，道德成就只能是内在于自己的。他认为，“在道德境界中底人，有‘真我’为行为的主宰”。“他知性，所以尽伦尽职以尽性，别无所为。其行为是有觉解底、自主底。”“在道德境界中底人所觉解底‘我’，是‘我’的较高底一部分。此所谓较高较低，是以‘人之性’为标准。‘我’之出于‘人之性’底一部分，是‘我’的较高底一部分。”（15）也就是说，道德境界中人的行为和觉解都是以人性为主轴展开的，它们的指向都是较高层次自我的完成。克尔凯郭尔也十分重视这个人性自我，同于冯友兰这

里的“真我”，他的“自我”也是现实生活中个体较高的层面。而且克尔凯郭尔更进一步明确地将这种自我作为现实生活中个体的奋斗目标或理想，他说：“伦理地看，理想乃个体自身内的现实。现实乃是对生存的无限兴趣，它在伦理个体中得以展示。”（16）这句话肯定了伦理自我和现实个体的关系，以人格化的形式强调了前者对后者的功用。也可以说，伦理自我乃是现实个体的理想。类似于冯友兰，克尔凯郭尔也注重伦理的内向特征，他说：“伦理的要求是设定在每一个个体头上的，并且它应由该个体自己评判自己”（17）。又说：“伦理只与个体相互关联以致于每一个个体只能在其自身内理解伦理的本质”（18）。杨大春在引述了克氏的话“伦理个体如同静水深流，美感个体则是随波逐浪”之后论道：“伦理个体不是在他自身之外，而是在自身内拥有义务，当他完成了这一义务后，他外在方面也无什么变化，内心却转换了。”（19）这种说法很好地显示了克氏伦理和冯氏道德相同的内向性。

除掉这些相同性相似性，冯友兰的道德境界和克尔凯郭尔的伦理生活方式更多地体现着差异性。达到前者的途径或手段是觉解，冯友兰说：道德境界的人“对于人之性已有觉解。他了解人之性是涵蕴有社会底。”（20）又说：“在道德境界中底人的尽伦尽职底行为，都必需是出于行为者的‘我’的高一部分的有觉解底选择。”（21）这里，他规定道德境界的人有对于人性包含社会性的觉解，而道德行为必需是出于这一觉解。从字里行间可以看出，冯友兰有即觉解即境界的倾向，或说，觉解在达到境界（当然包括道德境界）的过程中具有非常关键的作用，甚至起着决定性的作用。而克尔凯郭尔进入伦理生活方式靠的则是选择和决断。他说：“选择的行为本质上即是伦理性恰当而严格的表达”（22），而且，“选择你自己”是克尔凯郭尔生存哲学最为重要的第一原则。在冯友兰那里，觉解实际上靠的是理性认识，且这种理性认识主要指向概念之间层层相套的形式认识；在克尔凯郭尔那里，选择靠的是热情或激情等非理性因素。须说明一点的是，冯友兰仍然注意到了选择的作用，上面引文便说明他注意到了觉解基础上的选择，他还强调指出：“一个人的‘我’的高一部分能作无所为底选择，即是所谓意志自由。”（23）但是很清楚，选择没有成为冯友兰境界上升的主要方式，这和他关心的重点不在这方面有关。

另外，冯友兰的道德和克尔凯郭尔的伦理概念也有区别。就一般而论，后者比前者的范围要广一些，在一些地方后者甚至包含一些宗教内容。

四

人生境界说的第四层级是天地境界，它和克尔凯郭尔的宗教生活方式可以对应。这主要是因为二者处理的问题在本质上是相同的。冯友兰说：天地境界的人“了解于社会的全之外，还有宇宙的全，人必于知有宇宙的全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。”（24）“他觉解人虽只有七尺之躯，但可以‘与天地参’；虽上寿不过百年，而可以‘与天地比寿，与日月齐光’。”（25）知道有宇宙之全和人为宇宙中之一部分所得到的只能是一种冥于宇宙的审美幻觉。冯友兰又把这种境界分为知天、事天、乐天 and 同天四个环节。所谓知天，指的是人有宇宙、大全、理世界、道体等观念，“对于他与宇宙底关系，及其对于宇宙底责任，有充分底觉解。”（26）所谓事天，指的是人为尽自己宇宙间的责任而做事。所谓乐天，也就是在做这些事时有一种愉悦。所谓同天，也就是“自同于大全”，“与天地一”（27）。但是，“自同于大全，不是物质上底一种变化，而是精神上底一种境界。”（28）无疑，这四个环节中最为关键的是同天，冯友兰自己也说只有同天才是真正达到天地境界，知天事天乐天只“不过是得到此等境界的一种预备”（29）。而我们从这些表述中完全看得出来，冯友兰在此是从有限个体对无限或极限的追求，而他的方式或途径是审美式的精神境界。对于无限

或极限的追求是诸多宗教和哲学派别的共同目标(虽然大家的方式千差万别五花八门),基督教也不例外。克尔凯郭尔的宗教生活方式也就是利用一种生存辩证法对基督神学的展开和论证。其中包含的内容十分丰富,但它指向绝对、无限、永恒之类范畴则是毫无疑问的。他认为,生存个体以绝对目标为第一要务,而绝对目标也就是意识到上帝。但是生存中个体对这一绝对目标的顺从是永无止境的。“因为只要他存在,他就永远不会成为永恒,生存中的格言就是‘向前’。”(30)虽然不能达到,但将永恒作为目标是十分清楚的。当个体要求与绝对目标保持绝对关系时,他受到神性的一种拒斥性的诱惑,也是一种严格的考验**Anfechtung**。克氏说:“**Anfechtung** 首先诞生在本质的宗教领域,并且在最后阶段才发生,它的增强是与宗教性成正比的,因为个体发现了极限,而 **Anfechtung** 表现了极限对于有限个体的反应。”(31)与此相类的表述有:“信仰的悖论也可表达如下:存在着一种对上帝的绝对的义务,在这种义务关系中,个人将作为个体的他自己同绝对存在物绝对地联系在了一起。”(32)很明显,这里将极限、绝对存在物作为个体的指向。因此,冯友兰的天地境界和克尔凯郭尔的宗教生活方式都是指向无限、极限和绝对等终极性的范畴,处理的也都是人作为有限个体和终极的关系问题。所以,二者具有对应性或相似性。

虽然天地境界和宗教生活方式的指向相同或类似,但二者达到这一指向的方式差别较大。冯友兰的方式是觉解,他说:“同天的境界,是最深底觉解所得。”(33)对于这种觉解,冯氏有个分解式的说明:“人的心能作理智底总结,能将所有底有,总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由如此思而知有大全。既知有大全,又知大全不可思。知有大全,则似乎如在大全之外,只见大全,而不见其中底部分。知大全不可思,则知其自己亦在全中。知其自己亦在全中,而又只见大全,不见其中底部分,则可自觉其自同于大全。自同于大全,不是物质上底一种变化,而是精神上底一种境界。”(34)这里,从论证方式来看,冯友兰在表面形式上采取了一些理性推论,可是他的前提并不必然推出他的结论来。比如“知有大全”,即使能推出“似乎如在大全之外”(当然也很勉强),也不能推出“不见其中底部分”。而“知大全不可思”,也不能得出“知其自己亦在全中”。(反向来推虽然也未必没有问题,但逻辑性还强些。)实质上,冯友兰使用的方法近于审美方法。而这一点也是为一些学者所肯认的。比如李泽厚先生曾说:“冯先生所说的‘天地境界’即是我所讲的‘审美境界’,在这境界中的人,是‘参天地,赞化育’,启真储善的自由人生。”(35)而且李先生在自己的哲学体系中对这种境界进行了进一步的阐释(36)。克尔凯郭尔达到永恒的方式在实质上是一种生存体验,但他是在远为不同和复杂的知识背景上展开的。如上文所说,“选择你自己”是克尔凯郭尔生存哲学的第一原则,从美感生活方式、伦理生活方式到宗教生活方式的“桥梁”便是“选择”。而这里的“选择”表达的便是生存方式的转变。具体说来,在美感生活中,“因为在刹那生灭的直接性生活里寻觅不出任何固定的价值意义”(37),个体势必陷入焦虑和绝望中,因此,借助信仰跃进宗教生活方式便是得到拯救的方式。这种“跃进”便是一种“选择”。在伦理生活中,相对来说精神处于较低层面,那么进入较高的宗教层面便是精神提升的需要。这种“提升”也是一种“选择”。两种选择都有痛苦伴随,都需要激情与决心作为动力,是以非理性因素为主的生存体验和悟解。进一步,在指向永恒和绝对的宗教生活方式之内,克尔凯郭尔仍然予以深入地讨论。他将人类宗教分为两种**素宗教 A** 或内在宗教和**素宗教 B** 或辩证宗教,前者在本质上情感型的(当然它也不乏辩证因素),它表达了个体在选择时的情感冲突和生存悲怆;后者在前者的基础上,使宗教对象荒谬化,通过辩证的方式使情感冲突和生存悲怆更进一步尖锐化,达到生存的边缘和信仰的顶端。实际看来,无论是宗教中的“绝对目标”,还是宗教中永恒进入时间(指耶稣降临人世)表达的都是极限概念,所指的都是极限性的对象。克尔凯郭尔达到的方式实质是以人的否定性或负面情感(罪、苦、躁等)及排斥理性的意志活动(顺从、信仰等)。结合上面两种选择,可以说,

克尔凯郭尔达到或指向极限的方式是以负面情感为基础的生存体悟。而与此形成鲜明对照的则是冯友兰达到天地境界的方式是以正面情感（乐）为基础的生存体悟。这种差别主要是来自各自的文化背景和知识资源。总之，冯友兰的天地境界和克尔凯郭尔的宗教生活方式有一些相同点，而其文化根源处的不同无疑更为根本。

五

纵观冯友兰的人生境界说和克尔凯郭尔的三种生活方式说，在结构对应的基础上二者具有一些相似相同点，而这些相似相同点来自于人作为一个物种的必然性和普同性。二者还有诸多不同处相异点，正如上文几次指出的，这来自于冯氏和克氏人生经验和知识资源的不同。冯友兰撰写《新原人》时及其以前的经历基本是较为平静的学校生活（从学生到教师、从国内到国外），虽然由于民族危亡的现实对于他们那一代知识分子的精神和思想有很大触动（这在道德境界的阐述中及其它地方有一定反映），不过，他的现实生活虽有起伏但不甚大，再加上他的精力主要用于相当抽象的纯学术性哲学创作，而未更多地将外在感受转化为哲学内容（这和他个人的精神结构、人格特征有关），所以来自外在的个人经验在人生境界说中展示得并不突出。相对来说，似乎来自儒学资源的间接经验更多一些，而这些资源也许和冯氏作为一介书生的内在体验更契合一些，在人生境界说中起的作用更大一些。同冯友兰的精神气质给人们留下的印象截然不同，克尔凯郭尔显然是另外一种人格。虽然他的外在人生经历也没有大的坎坷起伏，但他自幼就是一个十分聪颖敏感的人，而他的家庭（尤其是他的父亲）却在他的心灵中留下了深深的负面情感（忧郁、愧疚、悲伤）的烙印。哲学史上著名的他与列琪娜的爱情悲剧也给他制造了终生的哀伤（而这却辩证地转化为他哲学创作的持久动力）。因此，他的生存经验几乎都是负面情感组成的，而他又天才地具有化个人生存为哲学的本领，再加上他生活在基督教的罪感文化氛围中，承受着罪感文化的知识供给，那么形成这样一套充满悲观色彩的生存哲学就是势在必然的了。由于二位创作者的这些差异，便造成了这两种学说的差异，而这种差异从宏观上看似可用李泽厚先生的罪感文化和乐感文化的区分来表达（38）。总之，人生境界说和三种生活方式说之间有同有异，其同主要在于二者处理的是相同的生命层级，其异在于二者以不同的生命体验和知识资源来诠释和描述各自的层级。

六

最后要说明的是，作为克氏思想的重要组成部分甚至某种结构式的东西（39），三种生活方式说在他思想中的地位非常重要，也许可以作为某种纲领来引导他的整个学说或所有著作。而冯友兰的人生境界说也是他的新理学体系甚至其一生思想的核心部分。因此这两种学说的比较在一定意义上是这两个哲学家整体思想的比较，而这两位哲学家的比较也可在某种程度上折射出基督教和儒学的各自特征和之间的异同。

文化比较的目的指向的是会通和整合，指向的是取长补短、推陈出新，指向的是新的功用和价值。因此，本文之所以进行这种比较是基于一定的现实思考。具体地说，面对今天东西方文化交流日益迅猛的大势，从人类整体的高度来探讨、反思儒家文化和基督教文化及二者关系就具有重要的现实意义和未来意义。这既可能影响到东西方世界在社会生活各个层面上（从政治到道德，从生活习惯到思维模式，从审美取向到终极关怀）的方式，也影响到人类在即将到来的新文明阶段的道路选择。从这样的角度来看，本文进行的这项粗糙的比较仅是两种文化整合的一点起步工作。

注释：

0、 克尔凯郭尔《恐惧与颤栗》（贵州人民出版社，1994 年）的汉译者刘继先生说：“我们仍然难以得出结论说：对克尔凯郭尔来说，生活中存在着一个从审美到宗教的、由低到高的阶梯，而且我们还可以从理论上证明宗教价值的优先性。与此相反，对于克尔凯郭尔来说，‘选择你自己’才是行为的第一原则。”（见该书《中译者序》）这自然有其道理。在笔者看来，克尔凯郭尔是以一种非常敞开的眼光来看待三种生活方式，但在他心目中三者仍然应该具有一定程度的价值差别，这是他一些著作中三者表述顺序的原因。

1、 冯友兰《贞元六书》（华东师范大学出版社，1996 年）554 页。

2、 “著”“察”是冯友兰引用孟子的话。孟子说：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之，而不知其道者众矣。”朱子释道：“著者知之明，察者识之精。”（见《贞元六书》554—555 页。）

3、 《贞元六书》557 页。

4、 《贞元六书》586 页。

5、 《贞元六书》587 页。

6、 《贞元六书》555 页。

7、 克尔凯郭尔《或此或彼》上（阎嘉等译，四川人民出版社，1998 年。）73 页。

8、 《贞元六书》609 页。

9、 《贞元六书》619 页。

10、 《贞元六书》619 页。

11、 《贞元六书》618 页。

12、 《贞元六书》560 页。

13、 《恐惧与颤栗》30 页。

14、 《贞元六书》621 页。

15、 《贞元六书》617 页。

16、 转引自杨大春《沉沦与拯救》（东方出版社，1995 年）214—215 页。

17、 转引自王齐《克尔凯郭尔著述中“伦理”概念释义》，载《哲学研究》1996 年 10 期。

- 18、 转引自王齐《克尔凯郭尔著述中“伦理”概念释义》。
- 19、 《沉沦与拯救》214 页。
- 20、 《贞元六书》556 页。
- 21、 《贞元六书》617—618 页。
- 22、 转引自王齐《克尔凯郭尔著述中“伦理”概念释义》。
- 23、 《贞元六书》618 页。
- 24、 《贞元六书》556 页。
- 25、 《贞元六书》557 页。
- 26、 《贞元六书》630 页。
- 27、 《贞元六书》635 页。
- 28、 《贞元六书》636 页。
- 29、 《贞元六书》635 页。
- 30、 转引自《沉沦与拯救》231 页。
- 31、 转引自《沉沦与拯救》234 页。
- 32、 《恐惧与颤栗》46 页。
- 33、 《贞元六书》637 页。
- 34、 《贞元六书》636 页。
- 35、 李泽厚《悼念冯友兰先生》，载《冯友兰先生纪念文集》（北京大学出版社，1993 年）。
- 36、 李泽厚《哲学探寻录》，载《原道》第二辑（中国国际广播出版社，1995 年）。
- 37、 傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》（三联书店，1989 年）168 页。
- 38、 可参阅李泽厚《试谈中国的智慧》一文，载李氏《中国古代思想史论》（安徽文艺出版社，1994 年）。

39、 《沉沦和拯救》一书似乎便以三种生活方式作为一种结构来研究克氏思想。

（原载《国际儒学研究》）