

文明互鑒中的《拯救與逍遙》

■ 翟崇光、王梓萌

河北師範大學文學院

劉小楓的《拯救與逍遙》於1988年出版後，在其時產生了不小的影響，它也是給劉小楓帶來最多聲譽的一本書，例如李澤厚說劉小楓「最有名的還是《拯救與逍遙》。那時候，連劉再復都著迷了。那本書使很多人都著迷的」^[1]。劉小楓在《拯救與逍遙》的修訂版序言

裡，說這本書是礙於樂黛雲教授的邀請「冒充比較詩學」而寫的一部著作。如果說劉小楓的《拯救與逍遙》是借「比較詩學」在猶太—希伯來基督宗教傳統與中國儒道釋傳統文化之間進行比較，那麼也已經早有中國知識份子寫過類似地「比較」，例如林語堂的《信仰之旅》(From Pagan to Christan)、吳經熊的《跨越東西方》(Beyond East and West)等。《拯救與逍遙》的獨特性或許就在於

它的「批判性」與其獨特的觀照視角，今天再來看這部著作難免會發現它有不少偏頗之處，但它「片面的深刻」使其在某些方面依然具有一定的啟發性。

一、對儒家文化的解讀

劉小楓在《拯救與逍遙》的緒論部分先是追

問了「詩人自殺的意義」，他在這裡引述的「詩」、「詩人」是海德格爾所詮釋的「貧乏時代」「詩人何為」的詩人，這裡詩人「詩的言說在他身上成為對喪失了絕對價值的詩的追問，貧困時代的詩人必須把自己詩化為詩的本質。」^[2]

劉小楓首先論述了中國歷史上的大詩人屈原自殺的事件，並追問「詩人的自殺同樣在懇求僥倖活下來的哲人們想一想，什麼才是真實的意義和價值，自己具有的信念是否可靠。國家的歷史形態、歷史的必然權利、未來生活的絕對目的、免除苦難的歷史血腥、自救的審美主義乃至寫作本身，統統遭到質疑。不僅歷史中局部的、個別的价值受到詩人自殺的審判，超越歷史的絕對價值也受到詩人自殺的審判。」^[3]劉小楓試

圖通過對屈原「死於信念的探險」，來試圖「打掉」^[4]「中國儒家傳統」。

對於劉小楓在這裡的儒家文化解讀，高旭東、顏翔林等學者於21世紀初都批評過劉小楓對屈原的解讀不準確，認為劉小楓只看到了屈原的「君子人格」，只引了王逸「屈原放逐，憂心愁悴」的解讀，沒有看到對屈原作品的解讀有著儒道等

摘要：劉小楓是當代中國知名的人文學者，其上世紀末葉引介基督教文化精神產生過較大影響，尤其以他的《拯救與逍遙》最有代表性。在五卅時期引介「民主」與「科學」的基礎上，劉小楓於新時期更介紹了「宗教」的西方，《拯救與逍遙》對儒家文化信念和道家審美精神的批判，帶有激進地獨特個性。在基督教文化觀念的映照下，顯示出中國詩學與美學帶有肯定現世生命、超驗維度弱化的特徵。「借基督的眼睛看文化」作為一種方法，對之後的文學批評及研究有著一定的影響。

關鍵詞：劉小楓；儒家；道家；《拯救與逍遙》；基督教文化

不同立場的不同評價，也沒有看到屈原其實受到了南北文化的影響、尤其受到了楚文化的影響。屈原無疑是中國歷史上的偉大詩人，「而大詩歌之出，必須俟北方人之情感與南方人之想像合而為一，即必通南北之驛騎而後可，斯即屈子其人也。屈子南人而學北方之學者也。」^[5]劉小楓在《拯》著中也強調屈原是「南人而學北方之學者」，「雖說屈原是專操神事的宗祝出身，卻是儒家學說哺育大的，他的基本信念都歸於儒家精神。」^[6]即便劉小楓對屈原的解讀有所不足，但他也意不在此，正如上面所說，他意在借「北方之學者」的屈原來述說儒家的傳統信念。學者夏中義肯定了這一點，認為「讓屈原來表徵儒家風範，劉小楓是選準了。這不僅因為屈原是大詩人兼政治家，更是因為他將歷代儒生所神往的『內聖外王』理想演示得相當豐滿且別致。」^[7]儒家君子個體人格的自足表現有三個方面：個人與歷史同一，個體與社會秩序同一，個體與天理同一。但是在中國傳統中，君王及其國家才是無上天道的體現，這就使君子個體人格與社會秩序的同一非要經過現世君王這一中介：

於是有趣的事發生了：由社會、國家的命運內聚於人格自身而激發出來的準無上意志往哪里施展呢？只能施展於對君王和國家的效忠。這是一個邏輯的循環推演：個體人格的自足意志得之於社會、國家及其化身—君王，而自足意志的展開復又不可超逾社會、國家及其化身—君王，這樣，意志自律（它得之於他律）又蛻變為意志他律。先儒諸賢說了那麼多激蕩人心的人格意志的話，結果可能等於零。個體人格的自足意志就是做孝子的意志，做忠臣的意志；濟世為民的高尚意志就是忠君報國的集權意志；實現個體人格的價值目的變為實現『君』、『國』意志的有效手段；個體人格至上蛻變成為君王至上、國家至上，等等，等等，這難道不令人拍案叫絕？然而，人們又用什麼來確保君王和國家肯定是人類幸福和理想的絕對根據呢？靠『天』嗎？

[8]

「君」、「國」的現世、歷史之道，並不能為個體人格的自足意志提供絕對可靠的價值本源，中國歷史上有太多這樣的實例，屈原因為對自身儒家信念的懷疑提出了有終極追問意向的「天問」。

「靠『天』嗎？」，劉小楓在另一處也曾追問過中國的「天」：「如果『天』不言，而人也不問『天』究竟是什麼，如果只駐足於道之不可言說，駐足於所謂圓而神的神秘主義，那麼，對絕對依託的實質性把握就被取消了。誰知道我們信的是什麼呢？過分信賴人之本心的體道，難道讓人放心？我們真能無條件地信賴人提到的是真『天道』，我們的每一位大儒——從古至今的而每一位大儒體到的是真道？中國傳統文化和社會中把非絕對的東西當作絕對的東西——家、國——難道不正表明聖人們的體道成問題，不正表明，如果天道之實質性陳說不明，此世的神聖顛倒就不可避免麼？」^[9]從這些追問中我們可以看到一個在當時的文化語境中「年輕氣盛」的劉小楓，在1988年版的《拯救與逍遙》中他也批駁了新儒家學者用華夏傳統中的「天」比附西方「上帝」的觀點^[10]。

劉小楓說到：「在儒家學說中，『天』首先是指自然之本體，……這一意志又不是能動性的，它至多只能使萬物運行生長，不能推動人事，人事得由人去能動，因而另一方面，人應主動擔當事天的使命，自居為天命的代言人，這是天人合德的最基本的規定。個體人格之所以意志自足，就是因為『天』的意志有待於人的意志去實現，去完成，去實施。……先儒十分重視以人的意志去實現天的意志，這就是一種天人同一。」^[11]「『天』不言，於是君王代天立言，『天』不動，於是人代天之動，……人即價值蘊涵的設定者。儒學重人道、人為的根據都在這裡，李澤厚一語頌為：『天道』『人道』從來就是一個『道』。這本是儒家傳統思想。」^[12]「天道」與「人道」是一個道，他也就確立了一個只有現世的世界，而沒有能確立一個超驗世界，如果說西方的世俗化進程是從啟蒙運動開始的，那麼某種意義上中國的世俗化是從儒家就開始了，它祛除了先民那裡具有神性的「天」。

屈原提出了「天問」，「屈原畢竟自己去詢問『天』了，『天』不來關照他，他只好自己找上門去。但『天』是瞎的、聾的，對每一個不幸陷入絕望深淵的人漠不關心。這不能怪『天』本身，它原本就沒有慰藉苦難的人靈的愛心和贖情。」^[13]「而本來就沒有一個「天」，他又怎麼能問『天』呢。屈



原的思無所依是他所信奉的儒學信念本身造成的，他並沒有成熟到能突破一種基本的界限。……這個界限就是超驗的界限。只有從超驗的立場，才能詢問生命的根據，只有從世界的另一邊，才能詢問世界的這一邊。否則詢問永遠只能是一種內在的無限循環。……他的『天問』的提出不能不是悖謬的。」^[14]「屈原提出『天問』的原因是自己對信念的懷疑，是自我意識所面臨的困境，他的悲劇在於，他的追問沒有超越追問的前提。」^[15]「他懷疑國家、懷疑歷史、懷疑社會，但從來不懷疑人本身。」^[16]君子只靠「天人合德」之德，只修煉自己的心性未必就能走向「真」和「善」，因為君子所遇到的君主未必都是賢明的、所處的歷史、社會，未必都是公正的、善意的，只有現世的維度，只有「禮樂」的文化傳統之下流連此世的「美」，儒家君子並不能找到絕對可靠的價值根基。

劉小楓在《拯救與逍遙》中，通過論述「屈原自殺」追問中國傳統中的儒家文化信念。新世紀以來，劉小楓的學術思想進行古典學轉向後發生了較大轉變，他開始給予儒家和儒教較高地評價，認為「儒教仍然在型塑現代中國，未來的中國也不可能與儒教斷絕關係」^[17]。《拯救與逍遙》產生於1980年代的「文化熱」的文化語境中。甘陽當時說「幾千年來的中國傳統文化機制和幾十年來的『左』的僵化社會體制實際有一共同的根本弊端，這就是它的強烈的『泛政治化大一統』傾向，亦即要求一切都絕對服從政治，一切都首先從政治的尺度來衡量」^[18]，而當時的青年知識份子們則在進行對「泛政治化大一統」批判，這或許是甘陽在1986年讀了劉小楓「剛剛寫成的第一章『天問』與超驗之問」^[19]後，「興奮莫名」「大加推崇」《拯救與逍遙》的原因。隨著國際國內政治經濟與文化語境的變遷，甘陽、劉小楓等當時主張「走向世界」的青年學者，如今都倡導重建以儒家文化為代表的中華文明的大國文化。雖然文化語境發生了變化，但劉小楓其時對個體生命存在的關注、對超驗價值的追問或許還是有其獨特價值。

二、對道家審美精神的解讀

劉小楓在其早期的《詩化哲學》中，曾表情於

中國傳統裡「逍遙」的審美精神，高揚老莊、魏晉美學，而《拯救與逍遙》則對人的價值安頓精神進行了進一步追問。或者可以說，劉小楓的《拯救與逍遙》主要就是意在批判道家的逍遙精神，劉再復說，劉小楓這本書「把具有『逍遙價值』即靠近莊子精神的文學精華（包括莊子、陶淵明、曹雪芹等）一概罵倒，甚至連魯迅也不放過。」^[20]甘陽說，「小楓的《拯救與逍遙》就是要清算他自己的《詩化哲學》。」^[21]「逍遙」的美學精神曾讓1980年代的劉小楓對之鍾情，而後他也以「拯救」的神性價值維度，重審與批判了中國傳統文化中的「逍遙」精神。

當中國傳統的君子「士」遇到歷史王道不興時，在「仕途」的追尋過程中遇到挫折時，他們可以轉開儒家信念，而走上一條歸隱之路。嵇康、陶淵明都是典型的代表，他們的選擇顯示出與屈原不同的價值取向。當嵇康同樣遇見了屈原曾碰到的信念困惑，他沒有再自殺，他懂得並接受了道家精神，「老莊的道理能使人在殘酷、虛妄、不義的世界中活著，這真的很誘人」^[22]；陶淵明不屑「為五鬥米折腰」，辭官歸隱，走了一條屈原當年沒有走也未敢走的新途。道家之路是對政治仕功「涼」心的過程，雖然可以「救」他們遠離儒家有可能僵化的價值體系，但它也遺棄了儒家的價值關切，「道家精神是超功利的，它要求人擺脫外在的名譽、利害、物欲的束縛。這確是如此。但它也是超價值形態的。它否定價值實在的存在，否棄人的價值關懷的意向，使價值的混亂和毀滅轉變成價值虛無。事實上，在道家精神中，超功利與超價值混而不分，對某種虛妄的價值形態的否定與對價值形態本身的詆毀混而不分。這種混淆必然導致災難性的惡果：把人的價值意向暗中引向詆毀一切價值，否定神聖的東西的合理根據，從而在實際上鞏固和強化了世界的黑暗和虛無。」^[23]

劉小楓說，道家審美主義一方面通過「涼」心強化了世界的現狀，另一方面，「它又以另一種世界圖景來指控這個世界的荒唐和醜惡。這就是道家的所謂『真』的圖景。」^[24]而道家之「真」對現世的指責，能夠給人提供真實而可靠的根據麼？在這裡，劉小楓認為道家之「真」，與海德格爾所講

之「真」的存在顯現在類型上是相同的，「真」是自行顯現，「這自在地顯現出來的東西就是極難言說和理析的那個生生不息、汲取盎然的生命本然，也就是被道家稱之為『道』、『德』、『玄』的那個東西。」^[25]然而道家之「道」的顯現與海德格爾所說存在的顯現又有質的不同，「『道』的顯現（本然生命的朗顯）即是真，存在的顯現亦是真。但是，在『道』的顯現中出場的是『天、地、人』三重結構，在存在的顯現中出場的是『天、地、人、神』四重結構。存在不是上帝，但存在的顯現中上帝必得在場，否則存在就仍然是隱匿的；與此相反，在『道』的顯現中，神是缺席的，並且絲毫不損害於這種顯現。」^[26]在道家這裡神「是缺席的」，但在海德格爾看來，天、地、人的存在維度中，若沒有出現存在的神性呼聲，沒有出現神聖在場的參證，人的棲居就是不完整的。在陶淵明面前，沒有一位永恆存在的超絕神聖，實存的根據只能是本然生命（道）。人的生命是時間性的（生死），但本然生命是超時間性的，而本然生命與道融貫溝通，拒斥一切人為，就是人的本真方式，人的真性的顯現。劉小楓認為，「生命自然根本無法為人的存在提供價值尺規，如果人的本然生命以自己的生命為根據，那就不可避免地把人的存在從內在和外在兩個方面降解到植物性和生物性上去。」^[27]同時，「道家又把這種向原生命（植物性、生物性）的返回加以玄化、詩化、藝術化。」^[28]在這裡，忘情成了最高的「情」，糊塗、愚蠢成了最高的智慧，這種一個維度存在的「玄遠」與被海德格爾稱作將人帶到神聖面前的「詩化」是完全不同的。

魏晉時期的戰亂與苦難，讓人有了「覺醒」的可能，人們依賴的價值資源，不再以儒家為根本，而是開始推崇道家。魏晉既是「人的自覺」之際，也是「文的自覺」時期。在文論質料上表現為「道之文」-「人之文」-「美之文」的嬗變，這是一條「由道入玄且禪」的審美道路，「從『道學』到『玄學』轉移的實質乃是從存在論向美學的轉移，因為『道』引發的『思』是存在論的，而『玄』引發的『趣』（以及相關的『境』）則是美學的。」^[29]「從生存之『魏晉風度』到文學之『漢魏風骨』，從『人物品藻』到『詩文品評』，『審美』作為一種無所不在的

眼光廣披詩論，並構成了一種與『經世致用眼界』對立並舉的『審美品玩眼界』。」^[29]道家的審美主義通過「涼」心強化了世界現狀，少了對現實世界的關懷。對「美」的眷注，也就使其逐漸遠離了「真」和「善」。自魏晉以來，道家審美精神事實上也成為了中國文化的另一重要傳統，以文學的審美詮釋為例來說，「自魏晉以來，消解審美文學觀便逐漸取代經世致用的文學觀而成為事實上的主流文學觀（儘管後者仍在形式上保持著正統文學觀的地位）。這種文學觀不僅支撐著中國文人的『獨善之舉』，也是中國百姓的俗常之見。所謂『安樂窩中詩一編，自歌自詠自怡然。』遺興、自適、娛己、悅情、獨樂、暢神乃是文學的真正目的。」^[30]

對現世苦難關照和人性在體性的惡之承負，是劉小楓的價值意向選擇從「逍遙」轉向「拯救」的根本原因^[31]，「就算這種植物一生物性的世界有意味吧，那麼，為了這樣的世界而踩碎一切價值，對人類的苦難和不幸無動於衷，這算是民族之驕傲麼？！」^[32]「成為無情的石頭，就是道家審美主義的最終結果，……石頭的性格就是道家的審美人格。石頭的人格當然是超生死、超時間、超社會的。它祛除了關懷而發展了一種大智，即：冷漠、遊心、無我同物的智慧。從此，天地人的世界就喪失了神聖在場之可能，達到了生命自然（*Leben an sich*）的本然，這就是人的處境「與一世而得淡漠焉」。……可是，自然形態並不就等於價值形態。」^[32]有學者以生存論的美學維度對「莊子」的考察中，也得出這樣的結論：「在先秦時代，語言哲學和苦難哲學在莊子那裡弱化了；也由於此，中國傳統文化的泛審美化開始在莊子那裡張揚，並通過莊子的人格以及詩意的言說在後代文人雅士那裡代代相傳，從而彙集成了中國古代重詩性、輕邏輯的文化品性。」^[33]

劉小楓在《拯救與逍遙》中認為，道家的審美精神並不能為人提供一種「彼岸性」的精神關懷，「道家審美主義最終確立的美的景觀不管從內在方面還是從外在方面來看，都不是超越性的，因為它並沒有取得某種哪怕是審美之維上（而不是宗教之維上）的彼岸性。它是隨時隨地都存在著的自然性的狀態、生物性的狀態、非意識性的狀

態。」^[34]這與具有濃厚宗教傳統的西方文化不同：在現世之外，還有一個超驗的世界；在天地人的世界中，還有神聖臨在。

三、「借基督的眼睛看文化」

中華文化中道家的「逍遙」是與儒家傳統相對而產生的，是「儒道互補」的，兩者對中國精神氣質的形成極為關鍵，它們也引導出了相同的結果：「對現世生命的終極性肯定，對超驗世界的拒斥，一重世界的確立，以至固持人性及其救渡的『足乎己無待乎外』等等。」儒道文化都在一維、此世世界中的文化傳統也深深影響了中國文論、美學與文化品格，「屈原的作品就是他在政治上失意後的『自我表現』之作。」而且這一「表現說」展現著我國「獨特的民族文化品格」：「橫互在文人心中永遠也揮不掉、擺不脫的東西：入仕、立功，企圖在政治上有所表現。它操縱著古代文人的情感、心理的起伏，規定著古代文學抒情言志的內容取向。……使得從屈原、賈誼到曹植、陶淵明、李白、蘇軾、辛棄疾等大詩人的情感世界，無不迴蕩著懷才不遇、生不逢時、空懷壯志的悲哀和落寞。」這位學者還進一步說到：「如果我們進一步考察中國古代文人精神世界中另一重要陣地——隱逸，就會發現，儘管隱逸現象比較複雜，卻與前面所論由深感『不遇明主』、『不得其時』而『發憤著書，以自表見』的心理機制同一文化母體，都是文人在政治事功上『無所表現』時作出的反應。」^[35]由此可見儒家文化的正統和其根深蒂固的影響。利瑪竇於明末清初來中國時也曾發現並非佛道，而是儒家文化才最能代表中國文化傳統。

道家精神的詩人在歷史上一再重返儒家信念，這樣的「循環」甚至還依然發生於當代。劉小楓在1986年寫作的《當代中國文學的景觀轉換》這篇文章裡，評述其時的「尋根文學」思潮說到：「儒家的『天』不就曾裝扮成在歷史理性中顯現的天重新露面麼？儒家的王道不就與現代歷史之道有內在關聯麼？不過，在文學中，『尋根』熱更多體現在與老莊精神的認同，有了現代的『竹林七賢』。這當然又是舊戲重演，中國文學史不知道上演過多少回這種「回到老莊」去的歸路，結果如何

呢？繼此之後，人們是否準備再次迎候帝王登基呢？是否甘心再次把個人的不在場和苦難當做自然地法則來「清靜無為」地消化掉呢？是否決心再次充當「難得糊塗」的高士，把「無所住心」當做精神品質的最高要求？」^[36]從這些敘述中，以及《拯救與逍遙》中對老莊的諸多批判，很容易讓我們聯想到五四時候持進化論的魯迅，「五四」時期的新文化運動，不但打到孔家店，在30年代也出現了以老莊為首的復古思潮，魯迅在整個30年代都對其採取了堅決批判的態度，劉小楓可說「對文學家的魯迅做出了遙遠而有超越的回應」^[37]。當然，既反「儒」又反「道」，是20世紀中國知識份子中少有的，就劉小楓的論述來說，這與他以新的基督教文化眼光重新打量中國文化有關。

劉小楓的相關言說可稱作是「借基督的眼睛看文化」。中國人民大學的漢學家雷立柏先生曾說過：「以『華夏的眼睛』看基督信仰的人相當多，但真正以『基督的眼光』來看華夏文化的人不多，所以劉小楓的《拯救與逍遙》是一個十分寶貴的著作。」^[38]將《拯救與逍遙》稱作是「借基督的眼睛看文化」的，是因為劉小楓在這本著作中以基督教的「拯救」所批判的「逍遙」，不僅指儒家「思無所依」的「偽價值」、道家「涼心冷意」的「非價值」，還有釋家「無情無性」的「反價值」，以及中國現代文學家「肩起黑暗閘門」的魯迅，西方理性形而上學的上帝觀、現代虛無主義等。

《拯救與逍遙》是中國新時期以來較早用基督宗教文化價值審視中國文學文化傳統的著作。這一價值參照有著較大的闡釋空間，甚至有學者說到：

從王國維到劉小楓，現代漢語思想史經歷了從審美代宗教，再到以宗教最後以基督宗教顛覆審美主義的過程。這個過程，實質上是幾代學人不懈尋求中國文化現代化的過程。他們對於漢語文化現代化的規劃不管正確與否，但其對漢語思想、漢語文學和詩學的影響卻是巨大的。尤其是劉小楓的學術思想，對20世紀80、90年代學術、文化和詩學的影響，再怎麼評價也不為過。在小說家北村、史鐵生，以及一批新銳的批評家、學者等一代文化人身上都流淌著劉小楓思想的血液。^[39]

不僅是北村、史鐵生等作家的文學寫作，謝有順、余虹等學者受到過劉小楓「以基督的眼睛看文化」的影響^[40]，劉再復等學者對古代文學經典的美學闡釋也帶有這一痕跡：「小楓的《拯救與逍遙》，我確實認真閱讀過。其中比較曹雪芹與陀思妥耶夫斯基的一章，我更是閱讀多次，並認真思索，剛才和你討論救贖和自救，心裡也想著小楓的觀念。有小楓的這本書和他提出的問題，我們才能深化對《紅樓夢》的思索，這應當感謝他。」^[41]

今天看來，劉小楓上世紀末「借基督的眼睛看文化」的文學文化詮釋，有些過於強調中西文化之異，而較少關注中西文化之同。但其作為新時期中西文化相遇對話並較有影響的一個「範型」，是值得關注的一種文學文化現象。

本文為河北省高等學校人文社會科學研究課題「劉小楓『詩化美學』詮釋及文學影響研究」（批准號SQ2021019）的階段性成果。

- [1] 李澤厚：《李澤厚對話集·二十一世紀（二）》（北京：中華書局，2014年），第360頁。
- [2] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第73頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第76頁。劉小楓的《拯救與逍遙》可說是新時期以來最早追問詩人自殺的形而上意義的文本，這一觀點有廣泛影響，也有學者在當代對這一觀點提出了批評，參見章啟群：《九批判書》（北京：北京大學出版社，2009年），第30-43頁。
- [3] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第72頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第76頁。
- [4] 「打掉」這一語詞出自甘陽，「他在《拯救與逍遙》裡著重打的不是中國的儒家傳統，這個是他早就打掉了的，他現在要打的是老莊和魏晉。」參見查建英編：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006年），第214頁。
- [5] 王國維：《中國現代美學名家文叢·王國維卷》（杭州：浙江大學出版社，2009年），第133頁。

- [6] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第91頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第96頁。
- [7] 夏中義：《新潮學案——新時期文論重估》（上海：上海社會科學院出版社，2017年），第148頁。
- [8] 劉小楓：《拯救與逍遙》（上海：三聯書店，1988年），第104-105頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第97-98頁。
- [9] 劉小楓：《走向十字架的真：20世紀基督教神學引論》（上海：三聯書店，1995年），第358-359頁。
- [10] 有新儒家的學者把華夏經典中的「天」「就等於西方的『上帝』，是人祈福求德的絕對的神性依據」（唐君毅在《中國哲學原論·原道篇》卷三，第99頁），而「有人索性乾脆就把中國先民所認奉的『天』等同於西方的人格神（上帝）」（馮友蘭《中國哲學史》上冊，第55頁）；或者說「天」起碼「也有神性、天堂、主宰的意義」（李杜《中國哲學思想中的天道與上帝》第31-32頁），或說「它完全具有西方上帝觀念那樣的起自然性、超內在性（人性）的絕對超驗性」（李震《中外形而上學比較研究》上冊，第330頁）。見劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第108頁。
- [11] 劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第111頁。
- [12] 同注[11]，第113頁。李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社，1985年版，第132頁。
- [13] 同注[11]，第110頁。
- [14] 同注[11]，第121-122頁。
- [15] 同注[11]，第154頁。
- [16] 同注[11]，第165頁。
- [17] 劉小楓：《儒教與民族國家》（北京：華夏出版社，2007年），第2頁。
- [18] 甘陽主編：《八十年代文化意識》（上海：上海人民出版社，2006年），第6頁。
- [19] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第2頁。
- [20] 劉劍梅：《莊子的現代命運》（北京：商務印書



館，2012年），第5頁。

[21] 查建英：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006年），第214頁。

[22] 同注[19]，第182頁。

[23] 同注[11]，第223頁。

[24] 同注[11]，第225頁。

[25] 同注[11]，第226頁。

[26] 劉小楓在這段話後面加了注釋：這一本質上的差異非同小可。現在不少學者（尤其港台和海外）喜歡把海德格爾與道家扯在一起，以為兩者的景觀和目的完全一致。這不能不說是一個嚴重失誤。神性存在到場與否，在海德格爾看來，是存在澄明的關鍵。參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第230頁。

[27] 同注[11]，第235頁。

[28] 同注[11]，第232頁。

[29] 余虹：《中國文論與西方詩學》（北京：三聯書店，1999年），第249-250頁。

[30] 同注[29]，第252頁。

[31] 姚新勇、翟崇光：〈劉小楓學術轉向批判〉，載《揚子江評論》（2017年第二期）。

[32] 同注[11]，第241頁。

[33] 包兆會：《莊子生存論美學研究》（南京：南京大學出版社，2004年），第231頁。

[34] 同注[11]，第233頁。

[35] 劉紹瑾：〈文人的「表現」與文學的「表現」——中國古代文學思想文化精神的一個重要特點〉，載《暨南學報》（2003年第三期）。

[36] 劉小楓：《這一代人的怕和愛》（北京：三聯書店，1996年），第146頁。

[37] 錢文亮：〈重讀魯迅對老莊思想的批判——從「〈莊子〉與〈文選〉之爭」談起〉，載《思想

文綜(第八輯)》（北京：中國社會科學出版社，2003年），第191頁。

[38] 雷立柏：《評1980-2004年間國內學者的基督宗教研究》，參見<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/36037460.html>

[39] 唐小林：《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》（北京：中國社會科學出版社、華齡出版社，2004年），第47頁。

[40] 參見翟崇光：〈新時期以來中國文論基督教話語的倫理向度〉，載《基督宗教研究》（2020年第二期）；翟崇光：〈祈向神性之維——余虹文論研究與劉小楓詩化美學互文性論析〉，載《社會科學論壇》（2022年第二期）等。

[41] 劉再復、劉劍梅：《共悟紅樓》（北京：三聯書店，2009年），第223頁。

Delivering and Dallying as Civilization Monitoring

Zhai Chongguang, Wang Zimeng (College of Arts, Hebei Normal University)

Abstract: Liu Xiaofeng's "*Delivering and Dallying*" has had a great influence in the new era of China. Its criticism of Confucian cultural beliefs and Taoist aesthetic spirit has a radical and unique personality. Under the reflection of Christian cultural concepts, it shows that Chinese Poetics and aesthetics have the characteristics of affirming earthly life and weakening the transcendental dimension. "Seeing Culture through the Eyes of Christ" as a method has a certain impact on later literary criticism and research.

Key Words: Liu Xiaofeng, Confucian, Taoism, *Delivering and Dallying*, Christian Culture