

潘知常生命美学“信仰转向”现象批判

翟崇光 姚新勇

摘要 潘知常以“生命美学”的代表而著称，新世纪以来更大力提倡为中国美学补上“信仰之维、爱之维”，其思想、言说为刘小枫所代表的“诗化神学”美学诠释之延续，自有“神性启蒙”的现代性意义，也因此而同染以二元对立思维扬西贬中之弊。此实为当代学人所共有之长短，似不必苛责。但潘先生经常自诩、四处“讲道”，却放大了其知识上的欠缺和学理上的轻率，也使得他的“生命美学”“信仰”和“爱”，远离了肉身与灵魂的沉重，成为消费时代的时尚，浮华为空洞美丽的辞藻、无所不能的爱之“心灵鸡汤”。“布道”所指高远，结果却失之浅近，虽有浮华时代之困，但既以“信仰”与“宣道”为己任，恐首先当自省。

关键词 生命美学 爱与信仰 信仰转向 潘知常 刘小枫

作者翟崇光，河北师范大学文学院讲师（河北石家庄 050024）；姚新勇，暨南大学文学院教授（广东广州 510632）。

中图分类号 B83

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)02-0170-11

在中国当代美学界，潘知常先生可谓是“现象级”人物。上世纪 80 年代中期起，他开始了对中国美学的研究，1990 年代中后期，他通过与“实践美学”或“新实践美学”的争论，引起学界更为广泛的关注，成为“后实践美学”的代表性学者，并逐渐以“生命美学”创始人和“第一人”的身份，获得越来越高的学术地位。当然潘知常的成名之路并非一帆风顺，相反却争议颇多。然而负面风波，并没有给潘知常带来实质性的杀伤，反而他的学术名声及其生命美学的知名度却日益高涨。新世纪以来，潘知常又对自己的生命美学进行了“信仰转向”，在生命美学“个体的觉醒”基础上接续诠释“信仰的觉醒”，连续出版了十余本相关著作，《上海文化》和《美与时代》为之开辟专栏，学界也组织研讨会专门对之进行讨论，不少著名学者从不同角度回应了其提出的“为中国美学（文化）补信仰”这一论题^①。有学者这样评价说，“潘教授一系列哲学、美学与信仰的文章，相当了不起、非常有力量。如果潘教授在信仰上有经历和实践，在知识上有神学、哲学和美学的打通，那他很可能是中国奥古斯丁式的人物”^②。

潘知常“信仰转向”后的美学诠释，不仅引起了学界的广泛关注，而且也通过他自己以电视台、电台

^① 潘知常在《学术月刊》2003 年第 10 期上发表《为信仰而绝望，为爱而痛苦：美学新千年的追问》一文，得到了阎国忠、杨春时、张弘、刘再复和林岗几位学者的积极回应（相关文章可参见《学术月刊》2004 年第 8 期）；《上海文化》杂志于 2015 年的第 8、10、12 期刊载了潘知常的《让一部分人在中国先信仰起来——关于中国文化的“信仰困局”》一文。稍后该杂志又于 2015 年第 12 期，2016 年第 2、4、6、8、10、12 期，2017 年的第 2 期，开辟“学术专题：信仰问题讨论”专栏，发表了陈伯海、阎国忠、毛佩琦、李向平、刘成纪和牛宏宝等学者的 10 余篇讨论文章。之后，在北京和上海还分别举办过中国当代文化发展中的信仰问题学术讨论会；《美与时代（下）》杂志于 2018 年第 1 期至第 12 期，开辟了“美学论坛·生命美学专题”专栏，发表了潘知常、劳承万、范藻、王晓华、封孝伦等学者的文章。

^② 潘知常：《中国美学精神（修订本）》，南京：江苏人民出版社，2017 年，第 655 页。

等方式的演讲和广泛的媒体宣传，拥有了大量粉丝。他不仅被称作“生命美学创始人，爱的布道者、在全国和电视上普及美学知识的美学教父”，而且被认为是“政府高参、企业顾问、媒体军师”，“影响中国的百名公共知识分子”。就这样，美学的高深、生命意义的承担、爱与慈悲的深沉与苦吟、信仰的坚守与布道、大众媒体的红人、政府企业的高参顾问等不无冲突的特质或角色，集聚于潘知常一身，构成了一种不容忽视的当代文化现象。

潘知常的生命美学进行“信仰转向”以来，已有学者指出其生命美学“空洞而中庸”，美学思想基础陈旧^①，但现有批评还不够系统、深刻，学理谱系性不足。本文将中国当代美学思想之基督教话语发展脉络为参照，来审视潘知常的生命美学“信仰转向”言说及其相关现象，揭示其中所存在的问题，并由此而兼及对当代美学界相关思想的反思。

承继性言说与神学知识贫乏

潘知常新世纪以来的美学研究，主要是关于生命美学“信仰的觉醒”，潘先生曾于本世纪初说道：“1990年，我就说过：我们的‘目标不能是别的什么，而只能是……神性’”，但“可惜的是，知音少，弦断有谁听？”^②事实上，当代中国美学诠释“信仰的觉醒”并非始于潘知常的生命美学，在其之前的刘小枫等学者已经有过相关的言说。

早在1988年，刘小枫就在其《拯救与逍遥》中，引介了西方现代基督教神学知识，开启了中国当代美学与基督教信仰之思的联系。余虹在新旧世纪交替之际的文学研究，也有不少美学的神性文化维度方面的思考。^③刘小枫、余虹与潘知常关注基督教美学资源，都诠释了“神性之爱”的重要性，潘知常强调“为爱转身、为信仰转身”，“用爱获得世界”^④，刘小枫的《拯救与逍遥》认为“这个世界最需要爱”！^⑤余虹则叩问：“什么时候那陌生的爱才会进入我们的灵魂？”^⑥他们在克服虚无主义上也有共同的指认，潘知常说：“生命美学关注的正是当代世界的根本困惑：虚无主义。而要建构的，则正是在克服虚无主义的基础上的截然而不同于传统美学的审美救赎诗学。”^⑦刘小枫的《拯救与逍遥》正是与“周遭世界（尤其是虚无主义）搏斗”^⑧，余虹在《虚无与立场》中直指“超越虚无和克服虚无主义乃是当代人开辟新的生存之道的责任与天命”^⑨。他们都是在进行审美救世式的美学诠释。由以上简述可见，刘小枫、余虹与潘知常“神性/信仰转向”之后的美学言说，具有一定的“互文性”。同时，就以刘小枫与潘知常言说的先后顺序来看，也表明潘知常生命美学“信仰转向”后的美学言说，并非新时期以来中国美学思考信仰之维的开创。

另外需要强调的是，潘知常新世纪“信仰转向”后的美学言述，与刘小枫等学者的“神性”言说存在着一定的“承继性”。

首先，从研究方法上来看，刘小枫在《拯救与逍遥》中的“比较诗学”研究是对中西诗人进行比较，而潘知常也较为注重中西文学大家的对比，并且他们的一些具体表述也很相似。潘知常说：

① 参见黄怀璞：《美学之存在或审美与人的自由价值——兼论生命美学的失误》，《西北师大学报（社会科学版）》2004年第3期；罗慧林：《一种空洞而中庸的生命美学——与潘知常先生商榷》，《粤海风》2006年第3期；郭勇健：《潘知常：为爱作证，还是为美作证？》，《当代中国美学论衡》，北京：清华大学出版社，2014年，第268—276页。

② 潘知常：《生命美学论稿：在阐释中理解当代生命美学》，郑州：郑州大学出版社，2002年，第245页。

③ 余虹写作的《有一种爱我们还很陌生》等散文篇章、对丁方绘画的艺术评论，以及对中国文艺学学科的理论反思中，都能看到神性的精神维度。

④ 潘知常：《信仰建构中的审美救赎》，北京：人民出版社，2019年，第491—508页。

⑤ 何光沪：《“这个世界最需要爱”！——读刘小枫〈拯救与逍遥〉》，《读书》1989年第6期。

⑥ 余虹：《有一种爱我们还很陌生》，《南方周末》2007年5月30日。

⑦ 潘知常：《信仰建构中的审美救赎》，北京：人民出版社，2019年，第450—451页。

⑧ 刘小枫：《拯救与逍遥（修订本二版）》，上海：华东师范大学出版社，2007年，编后记第477页。

⑨ 余虹：《虚无与立场》，余虹、徐行言主编《立场》，北京：人民文学出版社，2006年，前言。

在美学历史上，真正的美学问题始终是个人的……面对美学的思想无异于某种绝对的精神遭遇，重要的不是走向西方或者中国，也不是为某种民族的精神辩护，而是面对精神的事实本身，与古今中外少数几个人的精神对话本身。^①

刘小枫在《拯救与逍遥》的修订版序言中则先有过类似的表述：

比起绝对的精神问题本身的遭遇，民族精神的遭遇无论如何算不上什么。精神最终是个体性的、超历史、超民族的自由行动……绝对精神在中西方的普遍崩溃，人道凌迟、世失其序，才是值得关注的精神的“事情本身”……“比较诗学”的写作任务为我走出民族性的较量意识、转向精神的“事情本身”提供了机缘。在这一意义上说，本书是一个人与中西方思想历史中的几个人的个别对话。^②

其次，从研究的思想立场上来看，潘知常和刘小枫都在“批判”中国文学文化传统。1988年刘小枫的《拯救与逍遥》，以基督教价值立场“激进”地批判了中国传统的儒、道、释文化精神，而潘知常在《头顶的星空》（2016）等著作中，也全方位地批判了中国传统美学的儒家“德性”、道家“天性”和佛家“佛性”。认为中国美学“有道德生命但是没有神圣生命”，“有逍遥但是没有人”，“有解脱但是没有救赎”，“只是通过取消向生命索取意义的方式来解决生命的困惑”，“生命中的黑暗、丑恶、卑鄙，都被遮蔽起来了，终极关怀被忠、孝、节、义、廉、耻、恕仁之类现实关怀所替代，蒙难的历史、呼救的靈魂、孤苦无告的心灵更是被视而不见”^③。这些与刘小枫 1980 年代对中国美学的批判有着明显的“承继性”关系。

从知识学的视角来看，刘小枫、余虹与潘知常在中国文化语境带有基督教文化维度的美学言说，可以说都是“神学路径”^④上的知识言说。而他们开启基督教神学知识路径的方式却有所差异。刘小枫在《拯救与逍遥》的序言中曾交代过他走向“神学”的历程，他说：“在德国浪漫派思想中，我初次遇到神学”，“从帕斯卡尔、基尔克果、陀思妥耶夫斯基、舍斯托夫以及舍勒那里，我获得了这样的价值立场——基督信仰”。^⑤由此自述可以看到，刘小枫学术的“神学”转向，与对现代西方相关著述的阅读有直接的关系，可以说他是在西方现代哲学神学的“启发”下，获得了基督信仰的价值立场和神学知识。^⑥不仅如此，这之后刘小枫还到欧洲攻读，获得了神学博士学位。与刘小枫不同，潘知常的“信仰转向”则来自“顿悟”：“2001年，我迎来了我的生命历程中的一次重大转折。那一年的春天，我在美国纽约的一个大教堂待了一个下午和半个晚上。那天我想来想去就是围绕着一个问题，那就是：信仰的维度”。^⑦

这种顿悟富有戏剧性，也与众多宗教信仰之神的启发说法颇为相像，但作为一个现代知识人，顿悟可能带来信仰或觉悟的转向，但却难以带来相关知识学理的充实与丰厚。潘知常曾经提到：有学者说，“或许有一天，潘教授能把神学、美学与哲学完美地结合起来，成为中国的奥古斯丁”。^⑧如此引用，自诩之意颇为明显。但潘知常先生似乎并不真正了解奥古斯丁的神哲学思想，而且也相对缺乏“基督教神学”的

① 潘知常：《为美学补“神性”：从王国维“接着讲”》，《生命美学论稿——在阐释中理解当代生命美学》，郑州：郑州大学出版社，2002年，第228页。另外，潘知常在《信仰建构中的审美救赎》这本书的序言中也有类似的表述：“中西美学的对话其实也并非什么中西文化、中西美学交流的必然要求，而是20世纪人类坠入价值虚无之际所提出的必然要求。这个问题完全是绝对性的，而并非民族性的（比起绝对的精神境遇，民族的精神境遇实在不算什么）……人类坠入价值虚无的深渊才是真正值得关注的‘事情本身’，而并非是为一种民族精神辩护。在此意义上，本书所即将深入展开的对话也只是与全世界的美学先知的精神对话，而并非肤浅的中西美学间的对话。”参见潘知常：《信仰建构中的审美救赎》，北京：人民出版社，2019年，第55—56页。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海：上海三联书店，2001年，第7页。

③ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，桂林：广西师范大学出版社，2016年，第533页。

④ 余虹是国内较早从知识社会学角度反思文学研究的学者，他曾描述过西方文学之思知识传统的三条路径：“神学路径”“人学路径”和“语言学路径”。余虹这篇文章中的“神学路径”，是指更为宽泛的“以‘神’为根基和出发点的‘学’”，本文取其狭义就指基督教神学。参见余虹：《理解文学的三大路径——兼谈中国文艺学知识建构的“一体化”冲动》，《文艺研究》2006年第10期。

⑤ 刘小枫：《拯救与逍遥》，第5—6页。

⑥ 当然，刘氏的相关转向，并非只是阅读的启发，其从《诗化哲学》转向《拯救与逍遥》也有其内在的知识理路，参见姚新勇、翟崇光：《刘小枫学术转向批判》，《扬子江评论》2007年第2期。

⑦ 潘知常：《我爱故我在：生命美学的视界》，南昌：江西人民出版社，2009年，第2页。

⑧ 潘知常：《中国美学精神（修订本）》，第655页。

相关知识。例如他在 2017 年出版的《中国美学精神》中说：

耶稣降临人世时，竟然拒绝躺进人类的摇篮，结果被圣母放进了肮脏的马槽。这似乎已经非常清晰地表白了上帝与人类之间的隔绝。^①

这种解释让人有点匪夷所思。耶稣降临人世没有选择人类的居所，而是选择在寒冷的冬夜降生于马槽，当然可做多种不同的解释，但怎么会“清晰地表白了上帝与人类之间的隔绝”？耶稣的降生恰恰表明了上帝与人类再次的联结，否则，上帝又为什么要“道成肉身”呢？再如：

但丁发现恶是自由意志的结果……上帝为什么要创造魔鬼？他当然希望人们都能够去爱他，但是，却不希望人们去盲目地爱他，因此，才要让你先下地狱，让你先遭遇魔鬼。如此做法，无非是给你一个自由选择的机会。比如说俄狄浦斯就是犯了“罪”的。为什么犯“罪”呢？因为滥用了上帝给他的自由，上帝给了他自由是让他向善的，他也确乎是一心向善，可是，因为自以为自己比上帝还聪明，因此，即便是在上帝提醒了他所可能犯下的错误之后，他都全然不以为然，反而一意孤行，结果，犯下了“罪”。^②

这是《没有美万万不能——美学导论》中的一段话，其中也有几个明显的错误。首先，如果潘知常真正了解奥古斯丁的话，应该知道写作过《忏悔录》《论自由意志》等著作的奥古斯丁在古罗马时期就探讨过“恶是自由意志”的问题，而不是比奥古斯丁晚出生 900 多年的文艺复兴时期作家但丁“发现恶是自由意志的结果”。其次，潘知常如果对基督教文化有所了解，应该知道上帝并非如其所说创造了魔鬼，而是因为天使骄傲悖逆上帝才堕落为魔鬼，就算没有阅读过《圣经》中的相关章节，如果阅读过弥尔顿的《失乐园》，也应该会知道这一点的吧？潘知常说上帝创造魔鬼，是为了让人们不盲目地去爱他，所以“要让你先下地狱，让你先遭遇魔鬼”，这也说不通。在基督教文化传统中，如果人没有死亡、没有经过上帝的审判，怎么会下地狱、遇见魔鬼？潘知常可能是想说人在世间生活，都要遇到魔鬼的诱惑，以此举例说明人有自由选择的机会，但是说“要让你先下地狱，让你先遭遇魔鬼”恐怕就不准确了，因为人间并不是地狱。最后，在这段话中，潘知常先生还举了俄狄浦斯滥用上帝给他的自由而犯“罪”的例子，也明显混淆了西方的“两希”文化传统：俄狄浦斯的悲剧故事源出古希腊神话，但潘知常却将犹太—希伯来传统中的上帝变成了俄狄浦斯的上帝。

潘知常生命美学“信仰转向”后的美学言说，不仅在知识准备上不够充分，在思想视域也有着自身的局限性。

现代性视域下美学信仰言说的局限

从基督教文化与当代中国美学研究学术史的角度察看生命美学“信仰转向”后的发展状况，可以看到潘知常生命美学的“信仰诠释”与刘小枫等学者的美学诠释有一定的“互文性”和“承继性”。刘小枫等当代知识分子之所以走近基督教精神理念，与他们关怀中国现代化的发展有直接的原因。新世纪以来，潘知常也在强调和论述基督教为西方现代化做出的贡献，并将之作为生命美学信仰转向合法性的根据。

汉学家杨富雷就认为刘小枫等中国知识分子诠释基督教的“拯救”不仅指个人，也是指整个国家、社会和文化，这里的“拯救”也和现代性紧密相连。杨富雷在研究中论述说，当代中国出现“文化基督徒”现象，与 20 世纪初的五四运动、马克思主义在中国的广泛传播是一样的，只是刘小枫等知识分子于 20 世纪末叶寻找到了不同的“结果”。在彼时，基督教成为部分中国知识分子“更新”中国、追寻现代化的思想资源。^③ 1980 年代的文化氛围，使刘小枫等知识分子从现代化范式的角度关注到基督教文化，对西方信仰精神层面的文化引介，也让我们更深入地认识到近现代以来“技器的西方”之外的“宗教的西方”。甘阳在评述 1980 年代青年学人的学术成果时说：“当时影响最大的或许首推刘小枫的《拯救与逍遥》，这本书极大地扩展深化了中国人对西方的理解。80 年代后期对西方文明的认识实际早已超越‘五四’那代人，

① 潘知常：《中国美学精神（修订本）》，第 23—24 页。

② 潘知常：《没有美万万不能：美学导论》，北京：人民出版社，2012 年，第 295—296 页。

③ Fredrik Fällman. *Salvation and Modernity: Intellectuals and Faith in Contemporary China*. Lanham: University Press of America, 2008: 133.

我们八十年代时对胡适等非常失望，因为觉得胡适对西方文明的了解非常肤浅。”^①《拯救与逍遥》在当代思想史上的意义，就是让中国知识界意识到西方不仅是“科学”和“民主”的西方，更是“基督教”的西方。

潘知常于新世纪以来对西方文化的诠释中，也认为“西方，其实就是客观化、世俗化了的基督教地域……‘西方’，在本质上也就是基督教的西方”^②，现代化的秘密就藏在基督教所蕴藏的“信仰”之中，是基督教让西方人做到了“为爱转身”，而“为爱转身、为信仰转身，不仅仅是一种个人的面对苦难的方法、实现‘根本转换’与化蛹为蝶的方法，还是西方文明得以大踏步前进的前提……转身让人们意外地发现了平等、自由、博爱等价值的重要，法制社会的重要”^③，因此，面对中国现代化发展过程中所面临的病症，只能“学习西方的宗教尤其是基督教，然后把里面的信仰维度宗教精神提炼出来，成为我们的思想、文化与美学的基本资源，除此之外，再没有其他的向西方学习先进文化的正确道路了”。^④

韦伯探讨过基督教信仰文化与现代化关系的论题，潘知常也曾坦言其生命美学的信仰转向“当然与西方学者马克斯·韦伯的启迪有关”，他说韦伯“从宗教（信仰）维度阐释西方资本主义精神的崛起的思路，就给我以深刻的启迪；十年来，我始终认为，从宗教（信仰）维度去揭示西方美学精神的奥秘乃至揭示中国美学的根本缺憾，是一个非常重要的思路”^⑤。

潘知常认为宗教信仰与“终极关怀”的视角是西方美学精神成功的奥秘。潘知常在借鉴韦伯的信仰与现代化理论的同时，也拿来了韦伯对中国文化的批评，他说中国“始终是非理性主义的巫祝传统的泛滥。例如《易经》，就是‘法术’主义……在非理性主义背后的，则是权术与谋略。正如马克斯·韦伯发现的：‘造成的后果是尔虞我诈，是普遍的不信任’”。^⑥他还以“终极关怀”的美学标准重新观照和解读了中国文学，其对中国文学和美学的阐释史，成为了对中国文学和美学的“批判史”，对中国美学根本缺憾的“揭露史”。潘知常说：

在中国，知识就不是力量，阴谋诡计在中国倒反而有力量。人们也常说，爱是一种力量，但是在中国，爱也不是力量。仇恨才是力量！……在中国，美不是一种力量。^⑦

在中国，从来就是有宗教，没有宗教精神。中国传统文化更是与灵魂绝缘，到处是有辫子没脊梁的精神侏儒，处处充盈着暴戾的粗鄙之气，所谓儒释道充其量也只是一精神意淫或灵魂手淫。^⑧

我们的二十四史就是二十四次的暴力史……在这样的暴力背景下，我们已经丧失了正常的美学感觉与人性感觉。^⑨

这样的文字，分散在潘知常对杜甫的诗、《水浒传》《三国演义》《金瓶梅》和鲁迅作品的解读中。换句话说，我们从潘知常众多有关中国文学文本的阐发中，无论是对《水浒传》等“忧世”文学、还是对《红楼梦》等“忧生”文学的诠释中，看到的都是他对中国文学和文化价值的批判与否定，如其所说：“一张没有终极关怀的中国美学的地图也丝毫不值得一顾，一张没有终极关怀的中国艺术的地图也丝毫不值得一顾。”^⑩

在批判中国文学和文化的同时，潘知常“为了更好地理解中国文学艺术，也为了更好地理解好的文学与终极之美所体现的终极关怀”，重新解读了《哈姆雷特》《悲惨世界》和《日瓦戈医生》等西方名著，

① 甘阳：《八十年代文化意识》答问，《古今中西之争》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第251页。

② 潘知常：《让一部分人在中国先信仰起来（上篇）——关于中国文化的“信仰困局”》，《上海文化》2015年第8期。

③ 潘知常：《“否定之维”：灵魂转向的技巧——基督教对于西方文化的一个贡献》，《江苏行政学院学报》2017年第2期。

④ 潘知常：《没有美万万不能——美学导论》，第157页。

⑤ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，桂林：广西师范大学出版社，2016年，第166页。

⑥ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第167页。

⑦ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第236页。

⑧ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第495页。

⑨ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第324页。

⑩ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第75页。

充分肯定了在“终极关怀”价值烛照下的西方文学作品所具有的美学价值，认为“西方的优秀作品与大作家也是我们的借以发现‘黑暗’的‘太阳’”^①。

潘知常对中国文学和文化的批判，延续了中西文化论争时本质主义二元对立的思维模式。以“终极关怀”的价值立场“比较”中西文学、批判传统文化的做法，很容易让我们联想到刘小枫写于1980年代末的《拯救与逍遥》，他们都以基督教的价值立场作为唯一尺度对中国文化精神进行批判，所不同者只是，潘知常把刘小枫中西比较诗学的内容换成了中西比较文学而已。

从本文的第一部分可以看到，潘知常“承继”了刘小枫等学者在当代中国言说基督教美学的“精神遗产”，但他对其所“承继”的思想似乎也缺乏必要的反思，这可能是导致其在新世纪依然采取片面的、激进的中西二元对立方式进行写作的一个重要原因。对刘小枫在1980年代末写作《拯救与逍遥》时所持有的二元对立的“唯信”言说，我们可以从外在文化环境和内在思想资源两个方面来进行反思。

第一，外在文化环境方面。贺桂梅把1980年代“文化热”中甘阳主编“文化：中国与世界”丛书里青年学者的知识资源，追溯至韦伯的思想，认为甘阳等青年学者是在韦伯的现代化理论和批判理论两方面的思想阴影下进行思考的。1980年代中国文化热中对“文化”的理解，复制了韦伯对西方独特性的元叙事，在当时，“‘文化’明确指向其与现代化的关系，而关于‘现代文化’的理解又不言自明地被指认为‘西方文化’；中国文化首先不是西方文化，它的问题便是如何被克服或被转化”^②。置身于“文化热”中的刘小枫，就是在这样的背景下，“顺理成章”地从现代化范式角度引介了基督教精神资源。但是值得我们进行反思的是，基督教与现代化的关系是极为复杂的，西方学者也并不都简单认为是基督教促进了西方现代化的发展，汉学家杨富雷就指出，刘小枫要“把现代性建立在基督教的基础上，这与大多数西方人理解的宗教并不是现代的事物是相反的”^③。

第二，内在精神资源方面。刘小枫偏重依靠基督新教的“唯信”传统资源，其于上世纪末所进行的基督教美学诠释，受保罗、德尔图良、路德、克尔凯郭尔等唯信主义神学家的思想影响较大，而很少提到奥古斯丁、阿奎那、马利坦等经院神学家的思想。但是我们在关注新教的现代性之外，还应关注基督宗教传统中天主教的宗教改革和启蒙，应该注意到“与去传统的新教（‘心教’）不同，通过礼仪建构信仰的天主教（‘礼教’）和儒家文化一样面临着传统的守成与革新、过去与未来，以及传统的规定和未规定之间的巨大张力”^④，这样我们才能去注意和思考西方和中国的“传统”资源的现代价值，而并不是仅以“唯信”的价值立场，去一味地批判中国传统。另外一方面，刘小枫“唯信”的价值倾向，强调存在论上帝之爱给予个体生存的意义，但却较少从历史文化语境中去理解基督宗教，比如刘小枫就不重视犹太—希伯来民族传统、教会传统以及中国的基督教实践传统等。其实，“基督教也早已不属于舶来品，早已不是基督教在华，而是成了中国的和中国人理解的基督教，成了我们现代生活和传统的一部分”^⑤。而潘知常在新世纪还是以中西二元对立的思维模式，以“西方”基督教“终极关怀”的价值视角，不加反思地全盘否定中国文学和文化。

潘知常于新世纪以来所进行的生命美学之“信仰与爱”的言说，既缺少对西方学术话语和中国学术话语的反思，又缺少对中国本土实践生活的认识，只是好像找到了打开新世纪美学之门的“金钥匙”，不断地呼喊和诠释说要为中国美学、中国文化补上“信仰之维”“爱之维”，试图一劳永逸地解决中国现代化的问题。如果我们把新世纪以来对刘小枫《拯救与逍遥》的批评，套用在潘知常所谓信仰转向后的美学论

① 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第30页。

② 贺桂梅：《“新启蒙”知识档案——80年代中国文化研究》，北京：北京大学出版社，2010年，第272页。此处只是从一个方面而言，其实贺氏之说不无片面，张旭东将80年代“西学热”定位为中西视界融合的“阐释学实践”，或更为全面。本文所讨论的诸人之美学思考，根本上应该是这样的“阐释学实践”。

③ Fredrik Fällman. *Salvation and modernity: intellectuals and faith in contemporary China*. Lanham: University Press of America, 2008: 56.

④ 孙帅：《基督教与现代性》，《读书》2017年第8期。

⑤ 孙帅：《基督教与现代性》，《读书》2017年第8期。

释上,就是很恰切的。例如颜翔林说,《拯救与逍遥》这本著作是暴力美学的象征,认为写作主体以旧形而上学的主体论哲学为立场而毫无“主体间性”对话倾向,修改、涂抹和提取基督教精神,以此成为西方化的思想鸚鵡、蝙蝠(而不是猫头鹰)^①。我们无意于如此过激地否定潘知常近年来所做的系列工作,我们疑惑的是,潘知常高调倡导为美学补上“爱的维度”,但其实际言说却反差巨大。

爱的美学,还是快乐美学?

新世纪以来,潘知常的生命美学“信仰转向”之后,倡导“为美学补神性”,主要的工作是为美学“补爱”。就如其一再提到:“美学研究中拿到通向未来的通行证,就务必为美学补上素所缺乏的信仰之维、爱之维,务必要为美学找到那些我们值得去为之生、为之死、为之受难的所在。而这个所在,在我看来就是:为爱作证!”^②然而,我们从作者言行那里,更多看到的却是爱的匮乏,这至少表现在以下两个方面:

首先,潘知常所强调的“爱”,没有宗教归属,而是属于他所诠释的生命美学。潘知常生命美学所强调的“爱”的归属,不是刘小枫诠释的走向十字架上的基督精神,不是余虹所诠释的我们还很陌生的来自基督启示的神圣之爱,他诠释的“爱”仅归属于他所言说的生命美学。他的生命美学,因为有了“信仰之维、爱之维”的神性文化维度,有了“为爱作证”的功能,完成了华丽的转身和完美的蜕变,也使他之学术言说变得更为重要。就这个层面来看,他的美学言说较少能让人感到一种信仰的虔敬性,反而更多看到的是世俗性。

前文说到过,潘知常生命美学的“信仰转向”是新时期以来中国基督教美学话语的“承继性”言说。有学者说到,“刘小枫《拯救与逍遥》(1988)一书的出版及其影响,成为终结‘美学热’的又一标志:蔡元培代表性的‘以美育代宗教’被倒转过来,审美在中西信仰文化比较中成为反思中国前现代缺陷的一个聚焦点。”^③刘小枫写于1980年代末的《拯救与逍遥》是当代美学“终结”蔡元培“以美育代宗教”说的标志性成果,潘知常2019年末出版的《信仰建构中的审美救赎》,“以一部50万字的专著”“回应蔡元培先生‘以美育代宗教’美学命题”^④,某种程度上也是刘小枫相关论说的延续,但该著导论部分篇幅不短的“文献综述”里却并未提到刘小枫的相关言说。相反还强调说:“1991年,我又在《生命美学》(河南人民出版社1991年版)中呼吁:我们的‘目标不能是别的什么,而只能是……神性’。‘学会爱、参与爱,带着爱上路,是审美活动的最后抉择,也是这个世界的唯一抉择!’那应该是自己关于美学与终极关怀的思考、以及自己从信仰维度重建美学的思考的牛刀小试,三十年中,这一思路曾经屡遭诘难,也曾经几经风雨,但是,最终却终见彩虹。三十年后,这一思路已经引起了越来越多的学人的关注。”^⑤这显然与其诠释的从基督教文化资源中受惠的“爱”的精神是相违背的,《圣经》上说“爱是不自夸”(和合本《圣经》,哥13:4),爱是“不求自己的益处”(和合本《圣经》,哥13:5),而潘知常却常常自得于其生命美学“不错的成绩”,甚至是对其学术影响给予精准的计数^⑥,强化其中国当代生命美学的“创始人”“领军人物”身份,这恰恰是其缺乏他所倡导的“信仰与爱”的表现。其生命美学的“信仰转

① 颜翔林:《暴力美学的象征——以刘小枫〈拯救与逍遥〉为例》,《文艺争鸣》2009年第4期。

② 潘知常:《我爱故我在:生命美学的视界》,南昌:江西人民出版社,2009年,第116页。《我爱故我在:生命美学的视界》这本著作的多数篇目,都探讨了“爱”的主题,如《为爱作证——从信仰维度看美学的终极关怀》《文学的理由:我爱故我在》《为信仰而绝望,为爱而痛苦:美学新千年的追问》《爱的审判》和《“我的爱永没有改变”》等。潘知常的《头顶的星空——美学与终极关怀》这本著作对中西文学的解读,就是要实现“为爱转身、为信仰转身:在终极关怀的维度重建美学”,其《信仰建构中的审美救赎》这本著作,也在最后强调了“华丽的转身:用爱获得世界”(北京:人民出版社,2019年)。

③ 尤西林:《心体与时间:二十世纪中国美学与现代性》,北京:人民出版社,2009年,第192页。

④ 潘知常:《信仰建构中的审美救赎》,北京:人民出版社,2019年,第531页。

⑤ 潘知常:《头顶的星空:美学与终极关怀》,第577页。

⑥ 例如,他有次曾说到“当代中国的生命美学也创造了出版相关主题专著58部、发表相关主题论文2200篇的突出业绩(有关实践美学及其相关主题的专著有29本;论文3300篇)。百度‘生命美学’相关搜索,则一共有306条。”参见潘知常:《信仰建构中的审美救赎》,北京:人民出版社,2019年,第408页。

向”，不像使他成为了承担人类、民族和个体之痛的思想者和拯救者，反而更像是对现实名利斤斤计较的自得者。

其次，如前文所说，潘知常以“终极关怀”的名义，“极尽所能”地批判中国文化，这不仅不是“爱世人”的表现，也是缺乏“神性”关怀的论断。《新约》之后的基督宗教是以爱为核心的宗教，基督宗教“原初的教旨就是耶稣基督的爱诫命，这是基督信仰唯一的基点”^①，耶稣基督的诫命是“爱上帝，爱世人”，潘知常诠释的“爱”并不指向上帝，而且从其对中国文化的批判中，也感受不到他的“爱世人”。《圣经》上说，“你们不要判断人，免得你们受判断”（思高本《圣经》，玛7：1），但潘知常先生却以二元对立非此即彼的思维模式对中国文学和文化下了不少“判断”，这样的“批判”从学理上和其所依靠的宗教文化精神上来说都是不恰当的，无论是从西方宗教信仰所强调的“博爱精神”，还是中国文化强调“有容乃大”的胸襟来看，这样一刀切的判断都是很难成立的，它既难以让人看到基督宗教所倡导的博爱和宽容，也难以真正让人感受到其诠释的“爱”的美学精神。语言不是思想的躯壳，语言与思想是紧密不可分的，潘知常既然从基督宗教资源中获取灵感，强调“爱人如己”，就应当从这种精神资源出发，以同情心去理解，而不是轻言断论。就此而言，潘知常先生可能还离“神性”思维的要求甚远。

潘知常的生命美学“信仰转向”之后对“爱”的强调，已经有了很多言说，但高调的言辞反倒像是“鸣的锣，响的钹”^②，呈现出的却是“爱的匮乏”。这并不是说对“美与爱”之关系的探讨不重要，相反它有着重要的学术意义，这正是当代中国美学所欠缺的一个方面。只是潘知常对生命美学“爱”的诠释，既不能让人感受到阎国忠对美与爱之关系论析的智性之美^③，也没有起到刘小枫诠释基督教美学抚慰国人“伤痕”的价值功效，而是逐渐成为了消费时代的一种时尚美学。其生命美学的这一特点，与潘知常先生在进行“信仰转向”的同时，也进行了“媒介转向”有着密切的关联。

新世纪初，潘知常先生的生命美学研究进行“信仰转向”之际，其工作单位也从中文系转到了新闻传播系，他还于其时出版了《大众传媒与大众文化》（2002）、《流行文化》（2002）等多本传播类研究著作，他本人也逐渐成为了一位时尚的“触电”学者，频繁地在上海、江苏、安徽等地的电视台以及喜马拉雅电台等媒体中讲授生命美学，品评中国文学名著。随之，其著作出版的速度也明显加快。例如仅仅在2007—2010年几年内，就先后出版了多部著作，诸如《谁劫持了我们的美感——潘知常揭秘四大奇书》（2007）、《红楼梦为什么这样红——潘知常导读〈红楼梦〉》（2008）、《说〈红楼〉人物》（2008）、《说〈水浒〉人物》（2008）、《说〈聊斋〉》（2010）和《职场红楼》（2010）等。它们都是潘知常根据自己的演讲稿整理而成的。

潘知常先生成为“新闻传播系”的美学教授后，不仅其面向大众进行文学解读的著作是“演讲体”，而且面向学界的美学理论研究著作，也大都开始变得更像“讲稿”、更为感性了。像《我爱故我在：生命美学的视界》（2009）、《没有美万万不能——美学导论》（2012）和《头顶的星空——美学与终极关怀》（2016）等著作都是如此。有学者还因此盛赞潘知常的《美学导论》采取了“讲述式风格、案例式列举和专题式结构”，并认为“才子教授”潘知常的“讲学”著作比“学术超男”易中天的“表演”更为出色：“易中天只不过表演了一场学术知识的文化还原，而潘知常却完成了一次生命美学的生命还原。”^④不好说这样的赞扬是否暗含反讽，但可以肯定的是，潘知常先生显然没有把这本著作定位成一本通俗读物。他不仅以《美学导论》而非“美学漫谈”之名将这部著作放在“后实践美学丛书”中，而且还说：“2012年，我又把自己关于生命美学的想法重新梳理了第四遍，出版了《没有美万万不能——美学导论》（人民出版社）。至此，我关于生命美学的思考基本定型，也基本趋于成熟。”^⑤如果我们去翻阅这些

① 刘小枫：《汉语神学与历史哲学》，《圣灵降临的叙事》，北京：华夏出版社，2008年，第91页。

② 参见“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣，响的钹一般。”（和合本《圣经》，哥林多前书13：1）

③ 阎国忠：《攀援集：经验之美与超验之美》，北京：中国社会科学出版社，2014年，第1—75页。

④ 范藻：《生命美学的生命还原——潘知常〈没有美万万不能——美学导论〉的发生学意义》，《美与时代（下）》2015年第3期。

⑤ 潘知常：《回眸与展望：生命美学的跨世纪对话》，《贵州社会科学》2015年第1期。

“讲稿式”的美学著作，看到的会是一个接一个的故事，而其中所提及的中西美学思想家的理论，也只是名言列举式的观点罗列，而非深入的理论探讨。这样的“讲授”式著述，与其说是“美学理论”研究成果，不如说是讲授的内容本身就成为了“美学文本”；与其说是作者在深入思考、反思美学问题，不如说是在教授人们应当怎样生活。所以《美学导论》在罗列出“为人类的”“为人生的”和“为知识的”几种美学类型后，就提出了一种作为“生活方式”的美学：“我们接受了一种美学，也就接受了一种生活方式，接受了一种对于生活的领悟，于是，我们的人生就开始‘美学’起来了。”^①

我们前面提到，潘知常先生的生命美学在“信仰转向”之后，其美学言说最突出的特点是加强了对“爱”的强调，他也将“爱”诠释成了“人的一种精神状态”、一种人生态度，他引申了保罗的话：“保罗说：‘我活着，然而不是我活着，而是基督在我身上活着。’我把这句话推演一下，‘我活着，然而不是我活着，而是爱在我身上活着。’这就是所谓人生的底线或者人生的态度。”^②爱成为了一种人生态度，也就可以直接作用于人生，他以“爱还是失爱”为标准，重新诠释中西文学作品，强调“在爱中得到快乐”。在他的诠释中，“爱”甚至不仅可以直接给人以快乐，还可以突破生死的界限，化苦难、死亡以欢快，“爱”似乎如神一般而无所不能。例如他认为《卖火柴的小女孩》带给我们的美学内涵就是：“所有的人都可以快乐，穷人固然可以穷并快乐着，富人也可以富并快乐着，所有的人都可以生活着并快乐着。因为对于我们所拥有的一切，我们都应该感恩。”^③而《海的女儿》这部童话故事中的小人鱼虽然没有获得爱情，但它也启迪我们“去爱人类，去爱我们所生存的这个世界，去爱‘爱’”^④，“去爱所有的人”，“也就是，离开爱情，转而走向爱！这样，因为我们不再需要别人的配合，因此，我们也就可以在爱中得到快乐”。^⑤换个角度说也就是以“爱”来抵抗“恶”：“爱反抗恶的方式，是不像恶那样存在，是更爱这个世界。美战胜恶的方式，同样是不像恶那样存在，是继续去赞美这个世界。”^⑥

就这样，通过对“爱”与“信仰”不厌其烦的宣讲，潘知常先生终于可以心安理得地赏读《美学导论》封底上的美誉：“生命美学创始人、爱的布道者、在全国和电视上普及美学知识的美学教父”；也让其成为了周国平、于丹式兑制心灵鸡汤的通俗美学家。与此同时，潘知常于新世纪以来所诠释的生命美学，也由“爱的美学”变成了一种不无庸俗的“快乐美学”。潘知常曾这样评价易中天：“易中天是在电视上讲故事，故事后面却什么也没有。”^⑦那么被“触电”所激扬的“生命美学”时尚言说的背后，又剩下什么呢？

余论

上面我们主要围绕潘知常先生生命美学信仰转向以来的情况，做了批判性解读，但这并不意味着要完全抹煞其学术意义。潘知常的生命美学是新时期以来“后实践美学”中一派的代表，确实有一定的成就和影响；他的生命美学言说，也的确是中国当代生命美学中的重要流派之一。潘知常新著《信仰建构中的审美救赎》，也表现出从“讲稿体”向“学术体”转变的趋向；潘知常近期发表的与李泽厚先生商榷的系列文章^⑧，能看到其复归哲学的努力。

回望过去三十年的中国美学、文论，至少有三种类型的基督教话语：刘小枫和潘知常所代表的现代化

① 潘知常：《没有美万万不能：美学导论》，第 42 页。

② 潘知常：《信仰建构中的审美救赎》，第 504 页。

③ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第 357 页。

④ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第 368 页。

⑤ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第 367 页。

⑥ 潘知常：《没有美万万不能：美学导论》，第 383 页。

⑦ 潘知常：《没有美万万不能：美学导论》，第 210 页。

⑧ 参见潘知常：《生命美学是“无人美学”吗？——回应李泽厚先生的质疑》，《东南学术》2020 年第 1 期；潘知常：《生命美学的原创性——再回应李泽厚先生的质疑》，《文艺争鸣》2020 年第 2 期；潘知常：《因生命，而审美——再就教于李泽厚先生》，《当代文坛》2020 年第 4 期。

范式下“思者之信”的功用言说，杨慧林将“神学”作为方法的人文言说，齐宏伟“信者之思”的灵性言说。他们都可说是跳出了以往中国知识人的局限，看到了基督教文化的“大”。^①

刘小枫和潘知常都是在1980年代的“美学热”“文化热”等启蒙思潮中成长起来的美学学者，他们因着对此岸感、审美性的批判，都寻求到了信仰维度上的神圣价值，但他们并不是真正地皈依于信仰，而是依然带有现代中国士人的启蒙情结。刘小枫在1980年代就开始进行“对现代性的诗意批判”^②，通过引介基督教美学精神来进行“诗意启蒙”，这与20世纪中国知识分子的文化现代性追求是一致的^③。所以应该说神性启蒙也是“另一种启蒙”，具有其独特的价值。正如人是在感性、理性和神性之间的独特存在一样，现代启蒙也包含着对人的精神信仰文化维度方面的思考。只强调审美—理性的启蒙，对个体“神性”维度可能的忽视，并不能实现启蒙的目的，并不能让一个完整的“人”立起来。从现代中西文化交流史来看，刘小枫和潘知常等学者都认为百年中国美学、中国文化的“失误”在于我们在人与自然的维度上引进了“科学”，在人与社会的维度上引进了“民主”，但却没有关注到人与意义层面上的“信仰”，而他们对“美学与终极关怀”的相关诠释，就是在引入“神性”的文化维度，使“另一种本应跟着‘德赛’而来却被实用目的遮蔽了的光透进来了，正在与既有的启蒙主义交织，与中国先秦就有过的超验之光交织，而有可能出现一种超越东方或西方中心主义的新的精神生态（这将是一个极艰难的过程，需要几代人的努力）。”^④

当然，就中国当前的实际发展来说，最迫切的或许不是对生活意义进行深度冥想的美学批评，而是重建批判社会理论的规范性基础，所以吴兴明等学者依据哈贝马斯的“交往行动理论”对“神性”审美主义的批判，就提供了另外一种有意义的参照^⑤。另外，潘知常极力倡导“为爱转身、为信仰转身”，并非是在进行自我反省，而是在启迪大众，是知识分子“自命为监护者”的启蒙，拯救“他者”的教化式启蒙，缺乏康德所诠释的让人“使用你自己的理智”^⑥的启蒙含义。而这种局限，在某种程度上也是现代中国知识分子所普遍共有的情况。

对生命美学信仰维度的思考，是严肃而沉重的学术话题。对美学研究神性维度的思考，本质是以有限的渺小的个体肉身去承担意义的叩问。这种承担，从终极价值上来说，是对全人类的普遍关怀；从国家层面来说，是对民族命运的担当；从个人方面来说，是对个体生命意义的探索，因此必然在思考者那里呈现出深刻的焦虑与灵魂挣扎的痛苦。正如潘知常所说，王国维“不是把生活中的痛苦化解为思想中的痛苦，而是把思想中的痛苦转化为生活中的痛苦，甚至不能自拔，甚至为之生也为之死，甚至预支了全部的生命能量”^⑦。学者余虹在离世前两天，还有学生向其讨教他在课堂上抛出的“人生没有信仰，‘上帝已死’，艺术又很脆弱，那么，哪里才是我们的安身立命之地”^⑧的问题。王国维和余虹等思考人的存在问题的学者，甚至“日夜纠缠于其内心深处的巨大困惑”^⑨，以至于王国维和余虹等学者的死也具有了形而上的意味。“真正的美学家却必然是一些为思想而痛、为思想而病、为思想而亡者……他们……能够为爱而忍痛，为希望而景仰，为悲悯而绝望，不仅洞穿人生的虚无，而且呈现人生的快乐。用全部的生命承担、见证人类的神性本质”^⑩。然而我们却很少能从潘知常那里，感受到类似的巨大焦灼感。与一些学者

① 参见雷立柏：《论基督之大与小：1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，2000年。

② 查建英编：《八十年代访谈录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第199页。

③ 姚新勇、翟崇光：《刘小枫学术转向批判》，《扬子江评论》2017年第2期。

④ 王乾坤：《鲁迅的生命哲学》（增订版），北京：人民文学出版社，2010年，第366页。

⑤ 参见吴兴明：《文艺研究如何走向主体间性？——主体间性讨论中的越界、含混及其他》，《文艺研究》2009年第1期；吴兴明：《海德格尔将我们引向何方——海德格尔“热”与国内美学后现代转向的思想进路》，《文艺研究》2010年第5期等。

⑥ 康德：《康德著作全集》（第8卷），北京：中国人民大学出版社，2010年，第40页。

⑦ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第430页。

⑧ 陈统奎：《沉重的翅膀》，《新民周刊》2007年第50期。

⑨ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第430页。

⑩ 潘知常：《头顶的星空：美学与终极关怀》，第573—574页。

对人的生命存在问题的求索有着更为切身的“痛”与“绝望”不同，与他们的思考更为靠近“为己之学”不同，潘知常先生津津乐道于所谓“创立者”“领军人物”“美学教父”的身份，则更像是在做“为人之学”。如若缺乏深刻的悲悯情怀，也缺乏自我反省的精神，那潘知常先生所一再强调的“信仰”“爱”“承担”“终极关怀”等，就有可能最终化为一堆美丽空洞的言辞。

杨慧林先生曾经说过，“如今的文人、学者一旦沾得个‘诗’字，便每每以夸张和略带表演性的矫情相标榜”，虽然“文人惜名。而身前之名易有，身后之名难得。成就身后之名的人格和学术，才能在后世免去‘杀天下’的恶名”。^①此当共勉之。

（本文为河北师范大学 2020 年度人文社会科学校内科研基金项目“转型期中国文学现象中的基督教文化因素研究”（S2020B002）的阶段性成果）

（责任编辑：张曦）

Criticism of “Belief Turn” in Life Aesthetics Proposed by Pan Zhichang

ZHAI Chongguang, YAO Xinyong

Abstract: Pan Zhichang, famous as a representative of “life aesthetics”, has been advocating the addition of “dimensions of belief and love” to the Chinese aesthetics since the inception of the new century. His thinking and words inherit the aesthetic interpretation of “poetic theology”, represented by Liu Xiaofeng, which makes them relevant in the view of modernity with their “theological enlightenment” but also infects them with a drawback of praising Western aesthetics and belittling the Chinese one in a concept of binary opposite. It is plausibly understandable because of its commonality among contemporary scholars. But Pan always acts as a self-claimed authority and “preaches” around, which not only amplifies academic shortage and theoretical imprudence, but deviates his didactic writings on “life aesthetics” as well as preaches of “belief” and “love” from the gravity of flesh and soul, making his writings reduced to fast fashion in this consumption era, florid and empty rhetoric, and omnipotent “chicken soup for the soul” with love. “Preach” is distorted into something shallow and narrow when it should refer to something lofty and distant. Beyond reproach as he is in such a time of vanity, self-reflection should be a priority now that he tasks himself with “advocating belief” and “preaching”.

Key words: life aesthetics, love and belief, belief turn, Pan Zhichang, Liu Xiaofeng

^① 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年，第375页。