

论人文学科的学术提问*

陈文忠

(安徽师范大学 中国诗学研究中心, 安徽 芜湖 241000)

关键词: 人文学科; 学术提问; “三无”原则; 提问途径; 经典常谈

摘要: 没有提问就没有学问, 问题是学术的中心, 具有绝对的优先性。学术提问应遵循“三无原则”: 就对象言, “学无新旧”, 就方法言, “学无中西”, 就价值言, “学无有用无用”。发现学术问题有多种途径, 研究者可以在“经典细读”“学术论争”“相互照明”“基本理论的具体运用”和“人生体验”中发现学术问题。人文学科的问题大多是“老生常谈”或“经典常谈”, 但又必须根据新的时代、新的语境、新的读者需求, 对“老生常谈”的经典问题和“隐而未发”的学术课题, 通过命题提炼、学理阐释和拓展深化, 不断地加以创造性的重新再思考。

中图分类号: C03 **文献标志码:** A **文章编号:** 1001-2435(2015)05-0537-12

Academic Questioning of Humanities

CHENG WEN-zhong (*Research Center of Chinese Poetry, Anhui Normal University, Wuhu Anhui 241000, China*)

Key words: humanities; academic questioning; “three principles”; approaches of questioning; classical talk

Abstract: Questions are the center of knowledge in that without questions, no knowledge. In academic research, questions are absolute privilege. Academic questioning should observe “three principles”: as far as “subject” is concerned, “there is no prejudice between the old and the new”; as far as “approach” is concerned, “there is prejudice between the west and China”; as far as “value” is concerned, “there is no prejudice between the useful and the useless”. There are many ways to discover the academic questions and the researchers can find academic questions in the practical utilization of theories in “academic disputes”, “iterative illumination” and “life experience”. Most of questions of humanities are “traditional talks” or “classical talks”, but through refining proposition, interpreting theories and deepening cultivation, rethink the “classical talks” and “hidden topics” innovatively according to the new epoch, the new context, and the new readers’ demands.

一、问题是学术的中心

“问题是哲学的中心, 论证是哲学的精髓”^{[1]534}, 这是著名西欧哲学史家陈康的学术名言。其实, 学术提问的重要性不只是存在于哲学研究之中, 包括自然科学、社会科学、人文学科在内的一切人类学术, 无不以有价值的学术问题为前提、为中心。问题是哲学的中心, 也是一切学术的中心。

为什么“问题是学术的中心”?

首先, 从人类的学术史和知识史看, 学术起于疑问, 知识起于惊奇。古希腊有句格言: “智慧源于惊异。”在探寻人类知识的起源时, 亚里士多德写道:

古今来人们开始哲理探索, 都应起于对自然万物的惊异; 他们先是惊异于种种迷惑的现象, 逐渐积累一点一滴的解释, 对一些较重大的问题, 例如日月与星的运行以及宇宙之创生, 作成

*收稿日期: 2015-06-30

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(13JJD750015)。

作者简介: 陈文忠(1952-), 男, 上海市人, 教授, 主要研究方向是文艺学、文学接受史等。

说明。一个有所迷惑与惊异的人，每自愧愚蠢（因此神话所编录的全是怪异，凡爱好神话的人也是爱好智慧的人）；他们探索哲理只是为想脱出愚蠢。^{[2]5}

从“迷惑与惊异”到“哲理探索”，从“哲理探索”到“脱出愚蠢”，亚里士多德揭示了人类童年知识史和学术史起源的心理根源，也说明了人的童年爱好童话和神话的深层心理奥秘。中国先哲描述八卦的创生：“古者庖牺氏之王天下也，仰者观象于天，俯者观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《周易·系辞》）首先“惊异”于天地之象，而后“师法”于天地之象。费尔巴哈所谓“最初的哲学家，就是天文学家。天空使人想到自己的使命，即想到自己不仅生来应当行动，而且，也应当要观察”^{[3]34}，都无不说明人类的学术史和知识史，起源于先民的“迷惑与惊异”，起源于人类面对浩渺的宇宙和诡谲的人生所提出的种种问题。

其次，从学者的学术生命和学术创造看，有问题就有学问，没问题就没学问。“问题”是学者的品格。每一个现代学者都有自己的学术领域，每一个有成就的学者都意味着提出和解决了本领域有价值的学术问题。如果说一个学者的学术生命始于“有问题”，那么一个学者的学术生命则终结于“没问题”。维特根斯坦是哲学家穆尔的学生。有一天，罗素问穆尔：“你最好的学生是谁？”穆尔毫不犹豫地回答：“维特根斯坦。”为什么？穆尔说：“在所有的学生中，只有他一个人在听课时总是露出一副茫然的神色，而且总是有问不完的问题。”后来，维特根斯坦的名气超过了罗素。有人问维特根斯坦：“罗素为什么会落伍？”维特根斯坦说：“因为他没有问题了。”

何为学者？学者就是把结论变成问题的人，所谓“不疑处有疑”。对一个学者来说，没问题是最大的问题。尽管他仍然还在不断写作，仍然还会到处演说，但最多只能新瓶装旧酒，变着法儿重复过去，失去了学术的新意，也失去了思想的魅力。

再次，从学术研究的过程看，问题是学术探究的动力，问题是学术思维的开始，问题也开启了潜在的意义和答案。中世纪学者所罗门·伊本·加比洛尔有句名言：“一个聪明人的问题，包

含着答案的一半。”^{[4]307}为什么？其一，学术思维的过程实质是内心对话的过程，而对话的原始程序遵循着问和答的逻辑。有问方有答，有问应有答，有问必有答。谁想思考，谁就必须提问。提问启发思考，提问促进探究，问题成为创造性思维的动力。一部人类的学术史，就是“问”和“答”的历史，就是学术提问和学术回答的历史。其二，理解一个问题，就是对这个问题提出问题。而提出问题，就是打开了意义的各种可能性，既可能让有意义的东西进入自己的意识中，也意味着问题总是处于悬而未决之中。所以，即使一个聪明人的问题也只是答案的一半，也只能是答案的一半。问题的决定是通向知识之路，却并非知识的获得。

关于“问题”在学术研究中的重要地位，德国哲学家伽达默尔论述“问题在诠释学里的优先性”时作过精辟阐释。他指出：“在所有经验里都预先设定了问题的结构。如果没有问题被提出，我们是不能有经验的”；因此，“问题的本质包含：问题具有某种意义。但是，意义是指方向的意义（Richtungssinn）。所以，问题的意义就是这样一种使答复唯一能被给出的方向……问题使被问的东西转入某种特定的背景中。问题的出现好像开启了被问东西的存在。因此展示这种被开启的存在的逻辑斯已经就是一种答复。它自身的意义只出现在问题的意义中。”^{[5]465-466}所谓“问题意义的方向性”“问题的出现开启了被问东西的存在”以及“问题使被问的东西转入某种特定的背景中”等等，伽达默尔把“一个聪明人的问题包含答案的一半”这句中世纪格言，从哲学阐释学的角度作了深入的学理阐释。

二、学术提问的“三无”原则

问题是学术的中心，提问则没有限制。无论古今，不问东西，更不应作有用无用的计算。1911年，王国维为罗振玉所办的《国学丛刊》写了一篇序，这篇著名的《国学丛刊序》，既可视作20世纪中国学术史的“学术开篇”，也可视为中国现代学术史的“学术宣言”。其重要意义在于，王国维明确地提出了学术提问的“三无”原则；这是中国现代学术独立的标志，也是推动学术不断发展的基本保证。

《序》的开篇，王国维针对当时中国学界视

野狭隘、目光短浅、功利主义盛行的弊端，开宗明义：

学之义不明于天下久矣！今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒。即学焉，而未尚知学者也。^{[6]129}

王国维“正告天下”：“学无新旧也，无中西也，无有用无用也。”“无”者，无禁区、无偏见、无功利之心也。这是王国维揭示的学术原则，也是人文学科的普遍原则和人文学者应有的学术境界。王国维指出：“凡立此名者，均不学之徒。即学焉，而未尚知学者也。”陈寅恪论王国维学术精神曰：“先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永久。”^{[7]246} 王国维的“三无”原则，正是其“独立之精神，自由之思想”在学术研究中的体现。

“三无”原则的具体内涵如何？“三无”原则在当时、在今天以至在将来具有怎样的意义？这是每一个“走向学者之路”的青年不能不知的。

首先，“学无新旧也”，这主要是就学术对象而言。为什么“学无新旧”？王国维写道：

夫天下之事物，自科学上观之，与自史学上观之，其立论各不同。自科学上观之，则事物必尽其真，而道理必求其是，凡吾智之不能通，而吾心之所不能安者，虽圣贤言之，有所不信焉；虽圣贤行之，有所不嫌焉。何则？圣贤所以别真伪也，真伪非由圣贤出也；所以明是非也，是非非由圣贤立也。自史学上观之，则不独事理之真与是者，足资研究而矣，即今日所视为不真之学说，不是之制度风俗，必有所以成立之由，与其所以适于一时之故。其因存于邃古，而其果及于方来，故材料之足资参考者，虽至纤悉，不敢弃焉。故物理学之历史，谬说居其半焉；哲学之历史，空想居其半焉；制度风俗之历史，弁髦居其半焉；而史学家弗弃也。此二学之异也。然治科学者，必有待于史学上之材料，而治史学者，亦不可无科学上之知识。今之君子，非一切蔑古，即一切尚古。蔑古者出于科学上之见地，而不知有史学；尚古者出于史学上之见地，而不知有科

学；即为调停之说者，亦未能知取舍之所以然。此所以有古今新旧之说也。^{[6]130-131}

王国维以清晰的思维和雄辩的论述，从“科学”和“史学”两方面，分别阐述了学无新旧的原因；进而揭示了“蔑古”与“尚古”的谬误所在。王国维指出，在学术研究中，“科学”立场与“史学”立场的相互对立是错误的；相反，“科学”与“史学”必须相互结合，“古今”与“新旧”应当相互融通。因为，“治科学者，必有待于史学上之材料，而治史学者，亦不可无科学上之知识”。

其次，“学无中西也”，这既包含学术对象，又包含学术方法。为什么“学无中西”？王国维写道：

世界学问，不出科学、史学、文学。故中国之学，西国类皆有之，西国之学，我国亦类皆有之；所异者，广狭疏密耳。即从俗说，而姑存中学西学之名，则夫虑西学之盛之妨中学，与虑中学之盛之妨西学者，均不根之说也。中国今日，实无学之患，而非中学西学偏重之患……余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴，而中学能兴者；亦未有中学不兴，而西学能兴者……特余所谓中学，非世之君子所为中学；所谓西学，非今日学校所授之西学而已……故一学既兴，他学自从之，此由学问之事，本无中西。彼鳃鳃焉虑二者之不能并立者，真不知世间有学问事者矣！^{[6]131-132}

“余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助”，这已成为现代学术史上的名言，也成为现代学者的共识。而王国维所说的“中学”与“西学”，至少包含两层意思：一是“学科分类”，即所谓“世界学问，不出科学、史学、文学。故中国之学，西国类皆有之，西国之学，我国亦类皆有之”；二是“学术方法”，所谓“特余所谓中学，非世之君子所为中学；所谓西学，非今日学校所授之西学而已。治《毛诗》《尔雅》者，不能不通天文博物诸学。而治博物学者，苟质以《诗》《骚》草木之名状而不知焉，则于此学固未谓善”，即强调中西学术方法和学术思维的相互为用。在国门洞开的今天，“学无

中西”，已成国人常识；“居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴，而中学能兴者；亦未有中学不兴，而西学能兴者”，亦成国人共识。王元化曾说：“研究中国文化不能以西学为坐标，但必须以西学为参照。”^{[8]20}便以更为坚定的语气，表达了百年前“学无中西”的观念。

再次，“学无有用无用也”，这主要是就学术价值而言。为什么“学无有用无用”？王国维写道：

余谓凡学皆无用也，皆有用也……夫天下之事物，非由全不足以知曲，非致曲不足以知全。虽一物之解释，一事之决断，非深知宇宙人生之真相者，不能为也，而欲知宇宙人生者，虽宇宙中之一现象，历史上之一事实，亦未始无所贡献。故深湛幽渺之思，学者有所不避焉；迂远繁琐之讥，学者有所不避焉。事物无大小，无远近，苟思之得其真，纪之得其实，及其会归，皆有裨于人类之生存福祉。己不竟其绪，他人当能竟之；今不获其用，后世当能用之。此非苟且玩愒之徒所与知也。学问所以为古今中西所崇敬者，实由于此。凡生民之先觉，政治教育之指导，利用厚生之渊源，胥由此出，非徒一国之名誉与光辉而已。世之君子，可谓知有用之用，而不知无用之用者矣！^{[6]132}

在“三无”原则中，无新旧、无中西，是比较容易理解的，“故新旧、中西之争，世之通人率知其不然”。钱锺书所谓“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”^{[9]1}；而文化人类学和比较文学的兴盛，更彻底拆除了新旧、中西的藩篱，“打通”新旧，“打通”中西，已成为现代学者的学术共识。“惟有用无用之论，则比前二说为有力”，亦即人文学科“有用无用”的功能价值问题，比之研究对象和研究领域的新旧、中西的问题，更为令人困惑，也更为难以阐释清楚；因为，它并非只是“实用理性”占统治地位的中国学界面对的困惑，也是科学主义和物质主义时代人类共同面对的困惑。王国维指出：“余谓凡学皆无用也，皆有用也。”换言之，用急功近利的眼光看，“凡学皆无用也”；而从人生终极意义看，“凡学皆有用也”。“学”之“用”，主要体现在两个方面：一是从“学”与“术”的关系看，“一切艺术悉由一切学问出，古人所谓‘不学无

术’，非虚语也”。没有学问的进步，哪有技术的创新？梁启超说得好：“学者术之体，术者学之用，二者如辅车相依而不可离。学而不足以应用于术者，无益之学也；术而不以科学上至真理为基础者，欺世误人之术也。”^{[10]12}二是从宇宙人生的整体和生命的终极意义看，玄远超然之“学”皆有益于生命真谛的认识，“皆有裨于人类之生存福祉”；“故深湛幽渺之思，学者有所不避焉；迂远繁琐之讥，学者有所不避焉”。

王国维的“三无”原则，是其“独立之精神，自由之思想”在学术研究中的体现。其中，关于学术价值的“有用无用”，更被视为人文学科的首要原则。在常人看来，以文、史、哲为主体的人文学科是最无用的；而在王国维看来，则是最神圣、最尊贵的。在论述“哲学家与艺术家之天职”时，王国维写道：“天下有最神圣、最尊贵而无与于当世之用者，哲学与美术是已。天下之人嚣然谓之曰无用，无损于哲学、美术之价值也。至为此学者自忘其神圣之位置，而求以合当世之用，于是二者之价值失。”^{[11]131}从中国近代学术史看，“一切所谓‘新学家’者，其所以失败，更有一总根源，曰不以学问为目的而以为手段”；相反，一个学者只有具有非功利的心态和超然深远的目光，才能做出真正的学问，才能写出真正的“传世之作”。这也是梁启超总结“晚清西洋思想之运动”的“失败”时得出的经验教训。梁启超写道：“殊不知凡学问之为物，实应离‘致用’之意味而独立生存，真所谓‘正其宜不谋其利，明其道不计其功’。质言之，则有‘书呆子’，然后有学问也。”^{[12]98}王国维和梁启超的两段话，都可谓至理名言。无论商潮澎湃的当今，抑或学风蔚然的未来，都值得常人反省，更值得学人铭记。

三、发现问题的五条途径

对于“走向学者之路”的青年学人，明确提问的重要性和掌握提问的原则固然重要，能够提出有价值的学术问题似乎更为现实。没有提问，就没有学问。提出有价值的问题，是学术研究的硬道理。然而，初入学术之门的青年，常常处于没有问题的苦恼和困惑之中。从前人的学术经验看，学术问题的发现，遵循大致相似的心理过程，也有可资借鉴的具体途径。

真正的学术问题，源于学术探索中的学术发现。这是一个长期积累，偶而得之，自然而然，水到渠成的过程。法国数学家朋加莱把学术发现分为四个阶段：（一）准备（Preparation）阶段；（二）潜伏（Incubation）阶段；（三）豁然开朗（Illumination）阶段；（四）证明（Verification）阶段。^{[13]42}任何有创作经验或在某一学科获致重大发现的人都能证实朋加莱所说的四个阶段的正确性。其实，朋加莱的“四阶段”说与王国维的“三境界”说，颇有汇通之处。从这可以让人明白，在学术的创造或发现的层面，即从“无”生“有”的心理层面，学术与艺术是相通的。

从前人成功的学术经验看，学术问题的发现，大致有五条途径。这也是完整的学术研究的五个方面，学术灵感的五大来源。

（一）在“经典细读”中发现学术问题

哈罗德·布鲁姆说：“没有莎士比亚，我们就无法认知自我；没有经典，我们将会停止思考”；^{[14]29}刘勰则说：“唯文章之用，实经典枝条；五礼资之以成，六典因之致用，君臣所以炳焕，军国所以昭明，详其本源，莫非经典。”（《文心雕龙·序志》）后者用典雅语言，把思考与经典、问题与经典、文章与经典的源流关系，作了更为具体的诠释。

美籍华人学者孙康宜“叩问经典的学旅”，为我们提供了一个生动的实例。从本科期间研究麦尔维尔《白鲸》的毕业论文，“以《圣经》的典故为基础，加上自己的想象和分析，对麦尔维尔的作品产生了独到的见解”^{[15]5}，到硕士论文和博士论文，再到后来的一部部学术专著，她的每一个学术发现和学术成果，无不源于“经典的叩问”。确实，作为心灵的智慧和学术的灵感，你所真正发现的，不是别人给你介绍和提供的，而是你在经典的慢读细思中领悟到的。根据经典的不同性质，在“经典细读”中发现学术问题，至少可以分为两种情况、两个层次。

一是从学术经典中发现具有现代意义的问题。经典的永恒性决定了经典问题的永恒性。以中国古代的文史经典为例，刘勰《文心雕龙》五十篇，概括了中国“诗文理论”的基本问题；刘知几《史通》五十二篇，概括了中国“史学理

论”的基本问题；章学诚的《文史通义》则把前代的“诗文理论”和“史学理论”作了新的综合。上述三部著作中阐述的理论问题，既是传统的，也是现代的，迄今依然是诗学、史学、美学研究者学术灵感的渊藪。钱锺书的《管锥编》，从表层结构看，是对十部中国典籍的考释，实质是从学术经典中发现具有现代意义的问题，再将问题置于人类文化的宏观背景上加以现代阐释。我把《管锥编》的这种方法的称之为“双重六经注我”^①；即，让中国经典提问，请中西哲人回答。让中国经典提问，决定了问题的经典性；请中西哲人回答，决定了回答的经典性；作者的观点和见解，隐含在中国经典的提问和中西哲人的回答之中，所谓“兹取他家所说佐申之”^{[16]63}，“你的不妨就是我的”。钱锺书正是通过“双重六经注我”，让传统问题实现现代性转化，使中国问题获得人类性意义；同时也创造了学术上“此时无声胜有声”的“无我之境”。

二是在文学艺术领域可从艺术经典中抽象出普遍的美学原则。这是在更深的层次上通过“经典细读”发现学术问题。首先，经典意味着规则，经典潜藏着原理。恰如歌德所说：“真正的艺术品包含着自已的美学理论，并提出了让人们藉以判断其优劣的标准。”^{[4]394}其次，在经典细读的方法上，不是直接从经典文本中提取问题，而是深入经典文本的背后，抽象出经典所包含的理论原则和普遍规律。这是一种从感性赞美上升到理性反思的方法。从历史上看，亚里斯多德《诗学》实质是一部悲剧学，而这部悲剧学便是亚里斯多德从以《俄狄浦斯王》为中心的希腊悲剧中抽象出来的^②。钟嵘《诗品》是一部“五言诗史”，又是一部“抒情诗学”，其“谈艺之特识先觉”，标“滋味”，主“直寻”，非“用事”云云，便是对“五言上品”作学理反思的结晶。读透一部经典，成就一门学问；读透一部经典，成就一种诗学。循此思路，我们可以在“四大名著”中读出一部“中国小说美学”，从“四大名剧”中读出一部“中国戏剧美学”，如此等等。

（二）在“学术论争”中发现学术问题

“经典细读”中的问题是潜在的，“学术论

^① 汪荣祖的《史传说——中西史学之比较》（中华书局2003年版）一书，让《文心雕龙》的《史传》篇提问，即从《史传》篇分解出24个问题，然后让中西史学家来回答，因此也可以说是采用了“双重的六经注我”的方法。

^② 参见厄尔·迈纳：《比较诗学》，中央编译出版社1998年版，第7—8页。

争”中的问题是明显的,相对较为容易把握。不少青年学人就是参与了当时的学术论争而在学界崭露头角的。著名美学家李泽厚就是参与了20世纪50年代的“美学大讨论”而走进“美学领域”的。30年后,他在回忆这段经历时写道:“走进这个领域的盲目性似乎不太多:自己从小喜欢文学;中学时代对心理学、哲学又有浓厚兴趣;刚入大学时就读了好些美学书,并且积累了某种看法。所以一九五六年遇上美学讨论,也就很自然地参加了进去。当时主要是批评朱光潜教授,但我当时觉得,要真能批好,必须有正面的主张。用今天的话,就是‘不立不破’……我总以为,没有自己的新主意,就不必写文章……因此,在我的第一篇批评朱光潜的文章中,我提出了美感二重性、美的客观性与社会性以及形象思维等正面论点。”^[17]¹²李泽厚的经验告诉我们,在学术论争中发现问题容易,但要做到“不立不破”,创造性地解决问题并不容易,需要学术敏感,更需要学术积累。

一部学术史,就是一部学术论争史,也是一部学术问题史。从学术史角度看,在“学术论争”中发现学术问题,可以分为两个时段:一是历史上“学术积案”中的学术问题;二是当下的“学术热点”中的学术问题。

真正的学者应当是这样的一种人,他们始终关注着现代的社会思潮和文化思潮,关注现实中出现的问题,关注学界的“热点问题”。而在当下“学术热点”中发现学术问题,相对比较容易。一般可以通过各种“学术综述”,了解问题的起因,论争的过程,论证的焦点以及各家的观点和分歧等等;然后从基本分歧入手,抓住问题的核心,确立自己的立场,提出自己的观点。在关注“热点问题”时,发现和抓住具有深刻意义的分歧尤为重要。因为在任何学术争鸣中,正是那些具有深刻意义的分歧,才可能成为理论的生长点,才可能有破有立,推动学术的发展。

在过去的“学术积案”中发现学术问题,实质是在“学术史”或“问题史”的考察中发现学术问题。这首先要求你熟悉学术史或问题史,同时要求你具备足够的发现问题的学术敏感和学术辨识力,尤其需要学术辨识力。学术史或问题史有两种形态,一是经过整理的,大如黄宗羲的《宋元学案》,次如钱穆的《中国近三百年学术史》,再则专题性的问题史,如美国学者苏珊娜

·卡森编的《为什么要读简·奥斯丁》,精选了近一百年33位作家、评论家的评论,即可视为近百年奥斯丁研究的学术史或问题史;二是未经整理的,需要自己去发现问题,发掘史料,再加整理的。如20世纪30年代曾发生过一场由梁实秋、朱光潜、李长之、周扬参与的关于“文学的美”的学术争论。这场论争已过去七十多年了,但如何理解“文学的美”,依然没有一致的看法。细读这些论文,回顾这场论争,可以引发我们继续探讨“文学的美”的兴趣,也可能把问题的理解引向深处。

(三) 在“相互照明”中发现学术问题

“互相照明”,即比较文化或比较文学。1978年,钱锺书在意大利发表了一次讲演,题目就是《意中文学的互相照明:一个大题目,几个小例子》。钱锺书讲演中所举的几个意大利故事和中国故事,“彼此相像得仿佛是孪生子”,这种“似曾相识的惊喜”和“有趣的类似”^[18]¹³⁸⁻¹⁴³,丰富了我们的文学经验,促进了我们对文学的理解。“互相照明”,也就是中西“打通”,这是钱锺书一贯的学术方法,也是中西学者惯常的学术提问和学术思维方法。巴赫金说得好:“在文化领域中,外位性是理解的最强大的推动力。一种文化只有在他种文化的视野中才能较为充分和深刻地揭示自己。”^[19]³⁷⁰因为,一种涵义在与另一种涵义相遇交锋之后,仿佛开启了相互之间的对话,从而显示出自己的深层底蕴。

在“相互照明”中发现学术问题,可以分为经验事实的相互照明和理论观念的相互照明两个层次。

一是在经验事实的相互照明中发现学术问题。经验事实的相互照明,即文化比较和文学比较,是发现学术问题极为重要的方法。钱锺书《管锥编》中无数已经解决或有待进一步解决的学术问题,既是从十部中国典籍中提出的,也是在中西文化的“相互照明”中发现的。但从近百年中西比较文化和比较文学史看,以往的相互照明,往往是一种“缺项思维”式的比较,即只是消极地发现“中国没有什么”。在比较文学研究中,所谓“中国没有史诗”“中国没有悲剧”“中国没有爱情诗”“中国没有忏悔意识”等等,无不如此。“中国没有什么”,其实是一个伪问题。人性的相通,人类历史来源、生存处境和生命历程的相似,决定了人类文化结构的共通和本质一

致，有所不同的，只是表现方式而已。因此，要在“互相照明”中发现真正有价值的“中国问题”，中国学者必须改变以往那种低人一等的“缺项思维”，改变把互相照明的“理解”变成以西贬中的“评价”的做法。海外华人学者对此感受尤为深切。“比较史学”是余英时常用的学术提问和学术思维的方法，同时他对此种方法的运用又极为谨慎。他颇有感触地指出：“比较的历史观点本来是有利无弊的，但是比较如果演变为一方是进化的高级阶段（西方），而另一方则仍停留在较低的层次（中国），因此前者成为批判后者的绝对标准，那么许多历史和文化的歪曲便随着发生了。”^{[20]39}黄进兴是余英时的学生，他的感触似乎更为沉痛：“向来中国思想之研究，已沦为各种西方思想利器或意识形态的实验场，其结果光怪陆离则有之，实质建树则未必，而其共同心态则昭然若揭：中国文献只不过是印证或演绎外来思想的‘资料’。”^{[21]19}

如何改变低人一等的“缺项思维”？我以为中国学者应当确立一种平等互视的“对应思维”，以取代低人一等的“缺项思维”。所谓“对应思维”，就是对中西文化传统或文学传统中两个具有丰厚历史内容和精神价值的对应性问题和对应性事项，进行平行平等的比较研究和相互阐发，以西方文化照明中国问题，以中国文化照明西方问题。比较研究的有效，必须寻找到有意义的对应性问题，方才能领略其中的好处，否则漫无边际地比下去只是徒费时间。有学者深感“比较文化”中存在的问题，提出了这样的提问方式和思维方式：“作者试图带着中国问题进入西方问题，然后由西方问题再返回中国问题，为汉语学术界审视现代性问题提供一种学理上的建构。”^{[22]1}这种从中国问题出发，最终又回到中国问题的思路，与“对应思维”的旨趣本质上是一致的。

二是在理论观念的相互照明中发现学术问题。借鉴西方的新理论、新观念和新方法进行学术研究，是发现学术问题的重要途径和有效方式。任何一种新的理论出现，其所提示的新的观念，都可以对传统的学术研究投射出一种新的观照，从而获得一种新的发现，作出一种新的探讨。20世纪80年代的“方法热”虽不免有牵强附会的谬误和偏差，但西方各种新理论、新方法的引进，确实极大地拓展了我们的学术视野，活跃了我们的学术思维，为传统学术研究注入了一

股新的动力。因此，在这个对所有学术问题的研究都需要有世界眼光的今天，我们自然应当以开放的心态，借鉴一切科学的理论和方法，发现新问题，研究新问题，不能因某些可能存在的学术偏差和不当做法而因噎废食。

在理论观念的相互照明中发现学术问题，既应审慎，又应开放，既要立足传统，尊重传统，又应合理借鉴，大胆提问。当代著名诗词学家叶嘉莹在这方面的学术态度是值得重视的。20世纪70年代初，台湾学界出现了一阵“现代热”。曾经热衷“西方现代观点”的叶嘉莹发表了“为台湾说诗人而作”的《关于评说中国旧诗的几个问题》一文，此文既有“补过之心”，更有“纠偏之意”。但她并没有因此而因噎废食。20年以后，她在西方女性主义文论的影响下，撰写了《论词学中之困惑与〈花间〉词之女性叙写及其影响》的长文，“对《花间》词特质形成之因素，及其对后世之词与词学之影响，在西方女性主义文论之观照的反思中，做了一番深入的系统化的探讨”^{[23]272}。对此文的学术方法和学术观点，缪钺作了高度评价^{[24]287-288}。

20世纪西方文论，基本上是学院性的批评方法论。从精神分析学到英美新批评，从俄国形式主义到结构主义，从神话原型批评到结构人类学，从阐释学到接受美学，只要我们立足传统，合理借鉴，无不可以启迪思维，创发新义，开拓新视野，发现新问题。

（四）在“基本理论的具体运用”中发现学术问题

理论的本质，是揭示事物的本质规律；理论的功能，是提供分析事物的视野和角度；理论的运用，就是运用理论提供的视野和角度，在具体事物和经验现象中发现问题和研究问题。以文学理论为例，韦勒克指出：“文学批评和文学史二者均致力于说明一篇作品、一个对象、一个时期或一国文学的个性。但这种说明只有基于一种文学理论，并采用通行的术语，才有成功的可能。”^{[25]6}换言之，在文学批评和文学史研究中，只有遵循文学规律，运用文学理论，才能发现有价值的学术问题，进而对文学现象做出科学合理的分析评价。

一般地说，人文学科的每个分支都由理论、历史和经典三部分构成。所谓在“基本理论的具体运用”中发现学术问题，应当包含两个层次，

即运用于经典解读和历史分析。一部文学理论,实质是一部文学批评和文学史研究的方法论。因此,运用文学理论发现和学术问题,同样包含上述两个层次。

一是运用一般理论对微观的作家作品的创作特色和艺术风格作分析研究。例如,“意境”是中国诗学的核心概念。王国维说:“沧浪所谓兴趣,阮亭所谓神韵,犹不过道其面目。不若鄙人拈出‘境界’二字为探其本也。”(《人间词话》)严之兴趣在诗前,王之神韵在诗后,皆非诗之本体。诗之本体当以静安所说为是。王国维的意境说自成一体,系统地阐述了意境的本质、意境的构成和意境的多元形态等等。掌握了这套理论,就获得了从意境角度发现问题的眼光,就可以在古代诗歌的研究中,以高度的理论自觉,对不同诗人所创造的艺术意境的构成特点和形态特点作分析研究。

二是运用一般理论对宏观的“一个时期或一国文学”的文学史现象作具体研究。例如,现代文学史理论认为,一体文学或一国文学的发展,无不经历了起源、自觉和发展三个阶段,每一个阶段都有其独特的规律性。掌握这一理论原则,当需要阐明一体文学和一国文学的发展过程时,就具有了自觉的问题意识和研究思路。丹纳的《艺术哲学》,一方面强调“艺术品的产生取决于时代精神和周围的风俗”;同时又提出了“一个体系的四个阶段”,阐述了“艺术品”与“环境”之间的多元中介和复杂关系。掌握这套理论,对于研究一体一国文学的形成发展根源时,就会具有更为精细的学术眼光和学术方法。

人文学科的理论体系,每一个概念和命题都具有本体论、价值链和方法论三层意味和三层功能。因此,掌握了一套理论体系,就获得了一套发现问题的学术眼光,就多了一套解决问题的学术方法。

(五) 在自我“人生体验”中发学术现问题

文化是生命精神的升华形态,人文学科是生命问题的理性表达。人文学科的问题,无不是人生问题。相信你的直觉!珍视你的体验!你的心灵体验,也就是天下人的心灵体验!你的体验,只要是源自生命本身的体验,就是天下人的体验;你的问题,只要是发乎灵魂深处的问题,就是天下人的问题。概而言之,当你从人类的角度抒写自己的痛苦时,你就是诗人了;当你从人类

的角度反思自己的困惑时,你就是哲人了。

英国著名传记作家鲍斯维尔说:“我最喜欢谈论的题材是我自己。”^{[26]60}这句话,对文学艺术和人文学科具有普遍意义。莫言的一段创作自白,对鲍斯维尔的话作了富于哲理的补充。他说:“一个作家一辈子其实只能干一件事:把自己的血肉,连同自己的灵魂,转移到自己的作品中去。一个作家一辈子可能写出几十本书,可能塑造出几百个人物,但一本书只不过是一本书的种种翻版,几百个人物只不过是一个人物的种种化身。这几十本书合成的一本书就是作家的自传,这几百个人物合成的一个人物就是作家自我。”^{[27]15}文学创作是作家自传和作家自我的审美升华,文学研究中的学术发现和学术创见,当然也不能离开研究者的自我经历和自我体验。

文学是人学。哲学、美学、历史学,何尝不是人学?如果说文学是一种人生体验,那么哲学则是一种人生智慧。从某种意义上说,一个哲学体系就是一种人生方案。一个哲学家对人生问题的解决,既取决于他的知识学养,更取决于他的人生历练和人生体验。在人文学术的研究中,在哲学家的哲理思辨中,客观的科学精神和主观的生命体验,二者难以绝然二分;相反,研究者的生命体验往往会深化对研究对象的理解和发现。诚如邓晓芒所说:“我钻入了自己的德国古典哲学专业,但我并没有忘记自己的生活体验和文学经验,而是用这些体验来深入理解康德、黑格尔等等思想大家们的心灵。很幸运,这些德国哲人的心灵正好也包含着人生体验,常常能够与我的体验有灵犀相通。”^{[28]2}

随着学术年龄和人生历练的增加,人生体验对学术提问和学术研究的影响会越来越大。独特的人生经验是无价之宝,真正建立在独特的人生历练和人生体验基础上的学术提问和学术著述,就可能成为传世经典。马基雅维里在《君主论》的“上书”中写道:“我觉得在我所有的东西里面,我认为最宝贵和最有价值的莫过于我对伟大人物事迹的知识了。这是我依靠对现代大事不断钻研而获得的。对于这种知识,我曾经长时期地孜孜不倦地加以思考和检验,现在我把它写成小小的一卷书献给殿下。”^{[29]1}马基雅维里依靠他“对现代大事不断钻研而获得的”、经过“长时期地孜孜不倦地加以思考和检验”而写成的《君主论》,成为公认的近代政治学的奠基之作,马基

雅维里也成为第一个使政治学与伦理学彻底分家而真正独立的人。

必须指出，上述五个方面远未穷尽发现学术问题的全部途径；而且，即使从上述某一方面提出自己的学术问题，成熟的学者也各有自己的提问方式、角度和原因，从而体现出自己独特的学术个性。历史学家王汎森把自己的学术问题概括为“重访执拗的低音”：“重访许多在近一百年被新思潮压抑下去的学术论述，重访许多被忽略的面相、重访一些基本的问题、重访一些近代保守主义者为了回应新派所作的过当的扭曲、重访近代主流论述形成之际发生重大分歧的过程等。”^[30]这实质是从学术史考察中发现学术问题。但是，为什么重访“低音”而非“高音”，重访“潜流”而非“主流”，王汎森是有他自己对历史真相和学术现状的深刻考虑的。简言之，既基于其整体性的历史观，又抓住了学界的“短板”，因此很快得到学界的高度评价，也可能为中国近代史研究开辟一个富于潜力的学术新领域。

四、人文学术为何多是“老生常谈”

艺术追求创新，学术也追求创新，创新是人类文明发展的动力。然而，在人文学科领域，发现了自己的学术问题，是否意味着学术创新？提出了自己的学术见解，是否意味前无古人的创见？

第一次让我从原创问题和原创体系的幻觉中幡然醒悟的，是歌德名言的当头棒喝。歌德说：

凡是值得思考的事情，没有不是被人思考过的；我们必须做的只是试图重新加以思考而已。^[31]

换言之，凡是值得思考的事情都被“前人”思考过了，我们这些“后人”再也不可能提出和发现任何原创或全新的问题了。初读此语，不勉让人沮丧和气馁，然而，随着学术阅读的增加和学术经历的丰富，越来越觉得歌德此语的无比正确而又无可置疑；甚至发现，歌德此语亦非歌德原创而是“已被前人思考过”了。《圣经·传道书》曰：“已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。”17世纪法国哲学家笛卡尔说：“我在学生时期就已经知道，我

们能够想象得出来的任何一种意见，不管多么离奇古怪，多么难以置信，全都有某个哲学家说过。”^[32]18世纪德国哲学家康德说：“人类理智多少世纪以来已经用各种方式思考过了数不尽的东西，而任何一种新东西都几乎没有不和旧东西相似的。”^[33]20世纪美国媒介批评家尼尔·波斯曼再次强调：

我介绍麦克卢汉的所有文字中，都找不到记者们常用的一个词——原创性。我没有用这个词，那是因为我不相信它具有原创性，这样说，并不是要贬低他的地位。因为人文社会科学的研究者绝对不可能有什么原创性，他们不可能有哪怕一点点的原创性发现。他们仅仅是重新发现曾经为人所知、后来被人遗忘了的东西，只不过这些东西需要有人再来说一说而已。^[34]

波斯曼的话同样“不具有原创性”，只是歌德和前人的重复，但说得更为明确，也更为准确，即：并非人类的一切学问都不具有原创性，而是“人文社会科学的研究者绝对不可能有什么原创性”。

人文学科的研究没有真正的原创，人文学科的问题大都是“老生常谈”。以哲学为例。英国哲学家说：“对欧洲哲学传统的最保险的一般定性莫过于：它不过是对柏拉图学说的一系列的注释。”^[35]美国汉学家德克·布德更进一解：“在二十五个漫长的世纪里，凡西方哲学家所曾涉及的主要问题，中国的思想家们无不思考过。”^[36]推而广之，文学、史学、美学、伦理学、宗教学等等，无不如此。

那么，人文学科的问题为什么大多是“老生常谈”？这与人文学科的本质密切相关，与文化的生命本质密切相关，最终与个体生命的真相密切相关。首先，人文学科无不以人类的精神文化为研究对象，而人类的精神文化本质上是人的生命活动的精神升华，人类精神文化的诸种形态则是人的生命过程和生命阶段的精神升华。因此，人类的精神文化问题，本质上是人的生命问题。其次，人的生命无不以个体的方式存在，每一个个体生命都是有限的，都是一次性的；生命的有限一次性，是个体生命的真相之所在。而个体生命的有限一次性，决定了生命的重复性，生命的重复性，决定了文化的重叠性。所谓人类文化五

千年,个体生命一百年;个体生命是重复,文化生命是重叠。再次,由于个体生命是重复,文化生命是重叠,于是五千年的人类哲学史,实质是百年人生问题的反思史;五千年的人类文学史,实质是百年人生情感的咏叹史。这就是人文学科的问题大都是“老生常谈”的根源之所在;也是“欧洲哲学传统莫过于是对柏拉图学说的一系列的注释”“凡西方哲学家所曾涉及的主要问题中国的思想家们无不思考过”的根源之所在;最终也是雅斯贝斯所说的,“轴心期的概念提供了借以探讨其前后全部发展的问题和标准”,因此“直至今日,人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,提供精神动力”^[37]的根源之所在。

既然人文学科的问题大多是“老生常谈”,那么人文学科的学者为什么还要不厌其烦地谈?还将持续不断地谈?这依然取决于生命的本质,取决于个体生命的有限一次性。首先,从生命体验和生命经验看,个体生命的有限一次性和生命的重复性决定了生命体验的当下性,决定了每一个个体生命必然从“无知”开始。歌德所谓:“时代是在前进,但人人却都是从新开始。”^{[31]112} 每一个人的生命史都从生命诞生的第一天开始书写,每一个人的生命经验都是一天一天累积起来的。其次,通过学习而充实生命,是每一个生命的首要使命,也是生命由“自然向人生成”的唯一途径。然而,教师面对的学生都是“无知”的新生命,学者面对的读者都是“无知”的新读者。于是,生命经验的“无知”和空白决定了教育的重复性,也决定了人文学科的重复性,决定了“老生常谈”和“经典重读”的必要性和必然性。卡西尔说:“伦理世界绝不是被给予的,而是永远在制造之中。”^[38] 没有经典,我们会停止思考。每一个人的精神家园,正是由一部部经典构筑起来的。

由此可见,人文学科的“老生常谈”之“常”,至少包含两层意思:一是恒常之“常”,即恒常不变的经典问题,所谓“恒久之至道,不刊之鸿教”,所谓“谁谓今古殊,异代可同调”;二是经常之“常”,即常谈常新而薪火相传,所谓“传统文化的创造性转化”,所谓“古老问题的现代性阐释”。

问题的关键在于,虽“无不思考”,但必须

“重新加以思考”,虽“老生常谈”,但必须“常谈常新”。这是时代的需要,这是学术的需要,也是读者获得新真知的需要。如何加以“重新思考”?如何做到“常谈常新”?不同的学科有不同的特点。如果说自然科学是“从未知到已知”,在未知中发现已知;那么人文学科则是“从已知到未知”,在已知中发现未知。人文学者必须不断深化“恒常不变”的经典问题,揭示出“已知中的未知”,熟悉中的陌生,自明背后的未明,最终真正化熟知为真知,化意见为真理。

大体说来,人文学科从“已知中发现未知”,至少有四条途径:一是量的扩大,即从局部的已知到整体的未知,所谓“自发的孤单见解是自觉的周密理论根苗”;二是质的深化,即从经验的已知到学理的未知,所谓“理论是经验的抽象,哲学是历史的注解”;三是深入传统,即从现实的已知到历史的未知,所谓“告诸往而知来者”,“过去为我们启示未来的结构”;四是文化拓展,即从本国的已知到他国的未知,所谓“东海西海,心理攸同,南学北学,道术未裂”。面对特定的课题,上述四个方面可以合而用之,也可以单途深入,最终在“重新思考”中“常谈常新”,揭示出已知中的未知,深化有限中的无限,从而丰盈生命的意义,推进学问的发展。

且以古代文学中“义山诗与词体之关系”的研究史为例,考察一下人文学科研究中,通过“重新思考”,不断深化和拓展“已知中的未知”,从而做到“常谈常新”的规律。

从“唐诗”到“宋词”,从“诗体”到“词体”,经历了一个复杂而微妙的过程,晚唐诗人李商隐在这个转变过程中,起着极为关键的作用。而在现代学术史上,首次明确提出“义山诗与词体之关系”问题的是缪钺。他于1943年发表的《论李义山诗》中写道:

词之特质,在乎取资于精美之事物,而造成要眇之意境。义山之诗,已有极近于词者……盖中国诗发展之趋势,至晚唐之时,应产生一种细美幽约之,故李义山以诗表现之,温庭筠则以词表现之。体裁虽异,意味相同,盖有不知其然而然者。长短句之词体,对于表达此种细美幽约之意境尤为适宜,历五代、北宋,日臻发达,此种意境遂几为词体所专有。义山诗与词体意脉相通之一点,研治中国文学史者亦不可不致意也。^[39]

这段话作为“附论”置于文末，但言简意丰，极为精辟：一是明确提出“义山诗与词体意脉相通”，二是揭示义山诗境与词境“细美幽约”的共同特点，三是指出从义山诗境到词境“历五代、北宋”的发展过程；四是强调了这一问题在文学史上的重要性。但毕竟只是数百字的“附论”，言而未畅，言而未详。

1988年，刘学锴发表了题为《李义山诗与唐宋婉约词》的长篇专论，对缪钺45年前提出的“义山诗与词体之关系”作了全面深入的探讨。文章阐述了相互关联的两大问题：一是“从比较中说明义山诗的词化特征”，即通过元稹、李贺、杜牧、温庭筠等诗人与李商隐的比较，揭示出义山诗“词化特征”的五个方面，包括题材的细小化、内容的深微化、意境的朦胧化、意象的纤柔化和语言的圆润化；二是“论述义山诗对唐宋婉约词的影响”，这主要体现三大方面，即在绮艳之中融入身世时世之感与人生感慨、表现感伤情调和感伤美和时空交错与跳跃的章法结构。这是一个问题的两个方面，前者主要着眼于义山诗与婉约词的相似之处；后者主要着眼于义山诗的词化质素对婉约词的深远影响^[40]。文章对这个问题的学理阐释，回应了缪钺先生向“研治中国文学史者”提出的任务，既说明了李商隐在文学史上的地位，也阐述了由诗到词的递嬗过渡和它们之间的传承关系。

至此，“义山诗与词体之关系”问题，似乎题无剩义了。然而，好学深思者对此问题的“重新思考”，并未停止。2009年，余恕诚发表了《中晚唐诗歌流派与晚唐五代词风》的长篇论文，对缪钺提出、刘学锴诠释的“义山诗与词体之关系”问题，在更为广阔的文学史背景上加以“重新思考”。余文的“重新思考”至少有四个方面：一是自觉的文体关系意识，即此文是作者从“唐诗与其他文体之关系”的角度立论和思考的；二是扩大了论题和论述范围，即从最初的“义山诗与词体之关系”，扩展成“中晚唐诗歌流派与晚唐五代词风”之关系。全文两大部分，分别论述了晚唐绮艳诗风和唐白居易晓畅诗风对以温庭筠和韦庄为代表的两种词风的复杂影响；三是对由李贺开启，到李商隐、温庭筠趋于极致的绮艳诗风与以温庭筠为代表的词风之关系作了进一步的探讨，对绮艳诗风与词风的特点作了新的概括，即表现“迷魂”“心曲”、心象融铸物

象、意象错综跳跃以及接受楚辞影响等等；四是对韦庄词风的特点、成因和地位作了新的阐释。指出，韦庄词风是“花间词的底色融入白居易等人诗词明朗爽快的因素”，这是韦庄“在追随主流词风的同时，又有对白居易诗词通俗性叙述性的明白晓畅之风的接受，调剂融合，遂有别于温庭筠之秾艳而稍趣清丽”；在词史上，韦庄并未成为一扫温派习气的开山大师，“温韦两家词风有别，是总体一致下的个性差异”^[41]。与刘文相比，余文除自觉的“文体关系”意识，进一步拓展了论题范围和论述范围，从传统的“作家影响论”，拓展为“断代文体关系论”或“文体风格影响论”，学术气象更为宏大了。

如果追根溯源，其实缪钺也不能算“义山诗与词体之关系”问题的第一提出者。北宋后期著名词人贺铸说：“吾笔端驱使李商隐、温庭筠常奔命不暇。”（《宋史·文苑传》）南宋著名词论家沈义父《乐府指迷》说：“要求字面，当看温飞卿、李长吉、李商隐及唐人诸家诗句中字面好而不俗者，采摘用之”；张炎《词源》也说：“贺方回、吴梦窗皆善于炼字面，多于温庭筠、李长吉诗中来。”这里已经隐含了中晚唐绮艳诗风对婉约词影响的问题。因此，全面地看“义山诗与词体之关系”问题的诠释史或思考史，迄今至少经历了四个阶段：宋代的“隐而未发”——缪钺的“命题提炼”——刘学锴的“学理阐释”——余恕诚的“拓展深化”。或许，这一学术论题的诠释史“四阶段”，对所有问题的“重新思考”，都不无启发意义。

最后，让我们重温一下歌德的名言：“凡是值得思考的事情，没有不是被人思考过的；我们必须做的只是试图重新加以思考而已。”在轴心时代的经典中，在诸子百家的典籍中，在历代思想家的文集中，在浩如烟海的语录笔记、文话曲话、诗话词话中，现代人文学科的文、史、哲、经、政、法诸分支，凡是值得思考的问题，没有未被前人思考过的。但是，仍有无数问题，或“隐而未发”，或“浅尝辄止”，或“充满偏见”，或“陈旧过时”。因此，我们必须试图重新加以再思考，必须根据新的时代、新的语境、新的读者需求，对“老生常谈”的经典问题和“隐而未发”的学术课题，通过命题提炼、学理阐释和拓展深化，不断地加以创造性的重新再思考。

参考文献:

- [1] 陈康. 哲学——学习的问题[M]//陈康. 论希腊哲学. 北京:商务印书馆,1995:534.
- [2] 亚里士多德. 形而上学[M]. 北京:商务印书馆,1997:5.
- [3] 费尔巴哈. 基督教的本质[M]. 北京:商务印书馆,1997:34.
- [4] 约翰·格罗斯. 牛津格言集[M]. 上海:汉语大词典出版社,1991.
- [5] 伽达默尔. 真理与方法:上卷[M]. 洪汉鼎,译. 上海:上海译文出版社,1999:465-466.
- [6] 王国维. 国学丛刊序[M]//王国维全集:第14卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2012:129.
- [7] 陈寅恪. 清华大学王观堂先生纪念碑铭[M]//金明馆丛稿二编. 北京:三联书店,2001:246.
- [8] 王元化. 九十年代反思录[M]. 上海:上海古籍出版社,2000:20.
- [9] 钱锺书. 谈艺录:序[M]. 北京:中华书局,1984:1.
- [10] 梁启超. 饮冰室合集:第3册[M]. 北京:中华书局,1989:12.
- [11] 王国维. 王国维全集:第1卷[M]. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2012:131.
- [12] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海:上海古籍出版社,1998:98.
- [13] 林毓生. 中国传统的创造性转化[M]. 增订本. 北京:三联书店,2011:42.
- [14] 哈罗德·布鲁姆. 西方正典——伟大作家和不朽作品[M]. 江宁康,译. 南京:译林出版社,2005:29.
- [15] 孙康宜. 经典的挑战[M]. 南昌:百花洲文艺出版社,2002:5.
- [16] 钱锺书. 管锥编:第1册[M]. 北京:中华书局,1979:63.
- [17] 李泽厚. 我的选择[M]//走我自己的路. 北京:三联书店,1986:12.
- [18] 钱锺书. 写在人生边上的边上[M]. 北京:三联书店2001年,第138-143.
- [19] 巴赫金. 文本、对话与人文[M]. 石家庄:河北教育出版社,1998:370.
- [20] 余英时. 师友记往——余英时怀旧集[M]. 北京:北京大学出版社,2013:39.
- [21] 黄进兴. 优入圣域:权力、信仰与正当性[M]. 北京:中华书局,2010:19.
- [22] 刘小枫. 现代性社会理论·绪论[M]. 上海:上海三联书店,1998:1.
- [23] 叶嘉莹. 《中国词学的现代观》增订再版序言[M]//迦陵杂文集. 北京:北京大学出版社,2014:272.
- [24] 叶嘉莹. 《词学古今谈》前言[M]//迦陵杂文集. 北京:北京大学出版社,2014:287-288.
- [25] 韦勒克,沃伦. 文学理论[M]. 刘象愚,邢培明,陈圣生,李哲明,译. 北京:三联书店,1984:6.
- [26] 让·德·维莱. 世界名人思想辞典[Z]. 施康强,韩沪麟,戴正越,译. 重庆:重庆出版社,1992:60.
- [27] 莫言. 恐惧与希望:演讲创作集[M]. 深圳:海天出版社,2007:15.
- [28] 邓晓芒. 文学与文化三论[M]. 武汉:湖北人民出版社,2005:2.
- [29] 尼科洛·马基雅维里. 君主论[M]. 潘汉典,译. 北京:商务印书馆,1996:1.
- [30] 王汎森. 执拗的低音:一些历史思考方式的反思[M]. 北京:三联书店,2014:3-4.
- [31] 歌德. 歌德的格言和感想集[M]. 程代熙,张惠民,译. 北京:中国社会科学出版社,1982:3.
- [32] 笛卡尔. 谈谈方法[M]. 王大庆,译. 北京:商务印书馆2002:14.
- [33] 康德. 未来形而上学·导论[M]. 庞景仁,译. 北京:商务印书馆,1978:3.
- [34] 尼尔·波斯曼. 麦克卢汉——媒介及信使·序言[M]//菲利普·马尔尚. 麦克卢汉——媒介及信使. 何道宽,译. 北京:中国人民大学出版社,2003:4.
- [35] A. N. 怀特海. 过程与实在[M]. 贵阳:贵州人民出版社,2006:54.
- [36] 德克·布德. 《中国哲学简史》英文版编者引言[M]//中国哲学简史. 北京:新世界出版社,2004:1.
- [37] 雅斯贝斯. 历史的起源与目标[M]. 北京:华夏出版社,1989:14.
- [38] 恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘阳,译. 上海:上海译文出版社,1985:77.
- [39] 缪钺. 诗词散论[M]. 上海:上海古籍出版社,1982:33-34.
- [40] 刘学锴. 唐音浅尝集[M]. 芜湖:安徽师范大学出版社,2014:35-50.
- [41] 余恕诚. 唐诗与其他文体之关系[M]. 北京:中华书局,2012:313-340.

责任编辑:凤文学