

先秦文学专题讲义

常森^①著

文学史专题课系列

北大讲义

在正式进入一个个专题的讨论以前，有必要向大家交代一下我们将要讨论的一些主题以及我们的目的：——毫无疑问，这两点的确定，是跟当前先秦文学研究的现状以及我命密切相关的。概括地说，我们的主题和目的主要体现在以下两大方面：一是后



山西教育出版社

先秦文学专题讲义

常森◎著

山西教育出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

先秦文学专题讲义/常森著. —太原: 山西教育出版社, 2005. 7

ISBN 7-5440-2875-5

I. 先… II. 常… III. 古典文学-文学研究-先秦时代

IV. I206. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 028810 号

山西教育出版社出版发行

(太原市迎泽园小区 2 号楼)

山西新华印业有限公司人民印刷分公司印刷

新华书店经销

2005 年 7 月第 1 版 2005 年 7 月山西第 1 次印刷

开本: 889×1194 毫米 1/24 印张: 15.75

字数: 290 千字 印数: 1—3000 册

定价: 23.00 元

目 录

◎导言：我们的主题和目的	/1
◎第一编 关于《诗经》	/17
第一章 解释的有效性：方向以及困难	/19
第一节 有效的解释，必合乎文本的规定	/19
第二节 对诗篇作者的认定愈可靠，阐释的有效性愈大	/24
第三节 有效的解释，必能较大幅度地反映作者所处的语境	/29
第四节 有效的阐释必准确反映作者所负载的文化信息	/36
结束语	/59
第二章 上博战国楚竹书《诗论》的《诗经》学史意义	/61
第一节 竹书《诗论》：《诗经》学在创立初期的一种具体形态	/62
第二节 竹书《诗论》对认知《毛诗序》作者和年代的意义	/72
第三节 竹书《诗论》复原了《诗经》学发展的一些基本脉络	/82
结束语	/100
第三章 卫宏作《诗序》说驳议：	
——兼申郑玄子夏作《大序》、子夏毛公作《小序》说	/101
第一节 《后汉书》之失实	/103
第二节 卫宏作《序》说对其他传世文献的背离	/110
第三节 从《诗》学授受和《诗序》本身来看卫宏作《序》说的荒谬	/119

结束语	/124
第四章 董仲舒以贤良对策的时间以及武帝朝推隆儒术的真相	/130
第一节 公孙弘，一个重要的参照	/133
第二节 天人三策，最重要的证明	/138
第三节 基于董仲舒个人经历以及武帝置博士弟子、立太学等举措的考察	/146
第四节 武帝朝推隆儒术的真相	/156
结束语	/165
第五章 《诗经》汉宋之学的异同：	
——以《毛诗》说和朱子《诗》学为考查核心	/168
第一节 围绕文本问题形成的分水岭	/171
第二节 向外和向内的不同关注	/178
第三节 文学质素的囚禁与释放	/182
第四节 历史的承继	/188
◎第二编 关于屈原的诗	/193
第一章 屈原诗歌对原始神话传统的扬弃	/195
第一节 屈原诗歌对原始神话传统的否定	/197
第二节 屈原诗歌对原始神话传统的否定之否定	/206
第三节 《离骚》“占卜”模式	/210
第四节 《离骚》“香草”模式	/214
结束语	/220
第二章 屈原诗歌“男女关系”隐喻剖释	/220
第一节 “求女”	/222

第二节 对“媒理”的焦虑和绝望	/232
第三节 “求男”以及“媒理”的缺席	/235
结束语	/247
第三章 论共时性理解法对《诗经》、《楚辞》研究的意义	/249
第一节 会通古典与现代的共时性理解法	/249
第二节 以共时性理解法把握诗作内涵	/257
第三节 以共时性理解法把握诗作艺术特质	/261
结束语	/268
第四章 屈原和庄子学派的歧异	/270
第一节 以不同的姿态立身于古代传统之前	/270
第二节 截然不同的艺术精神	/278
第三节 迥然有别的人格追求	/291
结束语	/301
◎第三编 关于先秦寓言	/305
先秦寓言广议	/307
第一节 寓言：“为听读对象”而存在的艺术体式	/308
第二节 寓言：一个被封闭的开放性结构	/321
第三节 能指与所指的不同结合原则：类比性寓言及举证性寓言	/328
第四节 能指与所指的空间结构	/332
第五节 寓言的使用方式：单体寓言以及寓言丛集	/336
第六节 寓言的演进和兴衰	/340
结束语	/358

附 录：关于先秦寓言的追问	/362
一、寓言一定是比喻性的故事吗？	/364
二、寓言一定具有虚构性质吗？	/366
三、一般故事和寓言究竟有没有歧异？	/367
后 记	/371

导言：我们的主题和目的

在正式进入一个个专题的讨论以前，有必要向大家交代一下我们将要讨论的一些主题以及我们的目的；——毫无疑问，这两点的确定，是跟当前先秦文学研究的现状以及我们的学术使命密切相关的。

概括地说，我们的主题和目的主要体现在以下两大方面：

一是反思现有先秦文学研究的诸多问题，努力实现超越。

如果大家想以理想的姿态和准备进入先秦文学研究的领域的话，那就一定要好好反思现有研究（包括成果和方法等）究竟存在着哪些问题；这同时也是深化先秦文学研究的迫切需要。从20世纪80年代以来，我国古代文学研究各个领域的求新意识都日趋强烈，可是创新所面临的压力也与日俱增。面对两千多年的学术积累，尤其是面对20世纪前半叶不少学术大师兢兢业业的研讨，有一部分学者坚持传统，守正却难以创新。从那个时期以来直到今天，先秦文学研究的繁荣主要表现为学术著作的繁夥，可以跟前人成果媲美的巨著实在是寥落，其情形让人有触目惊心之感。

与此同时，有不少学者认识到，如果再沿袭传统的治学路子的话，先秦文学已经没有多少课题可以做了，所以他们力图有新的开拓。这种主要有两种取向：一是借“复古”以求创新，一是借吸收西方理论和方法以求创新。在前一方面，吸收古代诗文评点应该说是一个突出的成就。比如，平生专门研究先秦散文（近期正扩展到整个中国散文史研究）、成就卓著的谭家健先生，从1957年发表论文以来（当时他还在北京大学读本科二年级），

〔1〕我认为,20世纪先秦文学研究中所发生的一个特别值得注意的变化,就是评点被遗弃以及现代研究方法的建立。这一变化影响所及,远远不限于方法领域。从本质意义上说,评点实际上意味着读者跟文本间一种特殊的关系方式,通过这种关系方式,读者得以在作品中“诗意地栖居”;换句话说可以说,评点意味着读者跟评点对象的生动互渗与合一。先秦文学研究之现代学术范式的建立,虽然也接受了传统的影响,但在总体倾向上则是步趋西方的理论和方法,对以评点为核心的传统批评手段缺少深切的关怀,对建构具有民族特色的研究和批评范式没有给予足够的重视。因此后来的读者(包括研究者)为此付出了沉重的代价:他们在面对先秦文学作品时,已无由体验金圣叹《天下才子必读书》、刘熙载《艺概·文概》等著作所包含的那一份特有的生动;先秦散文研究越来越丧失了传统批评对作品充满生命活力的那种感悟和直觉,而成为少数人比较单调和孤寂的事业。所以评点之被遗弃以及现代研究方法之建立,从根本上意味着读者跟作品的关系方式被彻底改变了。其长短得失值得认真地思考。参阅拙著《二十世纪先秦散文研究反思》第252—254页、第24—35页的有关内容,北京大学出版社,2002。

日益重视吸收散文评点的成果和方法;著名青年学者刘毓庆于20世纪80年代出版《古朴的文学》一书,也凸显出通过吸收传统评点来实现创新的探求;而约略也在这个时期,台湾学者张高评推出了《左传导读》、《左传之文学价值》、《左传文章义法掇微》等一系列分量颇重的专著,其一大鲜明的特点就是高度重视吸收前人的评点。平心静气地说,这种立足于新知、融会传统来研究先秦散文的学术探求,结出了相当丰硕的成果,其经验值得我们进一步借鉴。^{〔1〕}在后一方面,吸收西方文化人类学的理论和方法来研究先秦文学,是一条重要的路子。往远一点看的话,20世纪三四十年代,闻一多、郑振铎等先生就已经借鉴文化人类学研究方法推出了一系列成果,譬如《说鱼》等等,显示了卓越不凡的开创精神;而往近一点看,20世纪七八十年代以来,台湾学者杜而未发表了《老子的月神宗教》等一系列著作,大陆学者以萧兵、叶舒宪为代表,推出了《诗经的文化阐释:中国诗歌的发生研究》、《老子的文化解读:性与神话学之研究》、《庄子的文化解析:前古典与后现代的视界融合》以及《楚辞的文化破译》等著作,产生了相当广泛的社会影响。此外傅修延《先秦叙事研究:关于中国叙事传统的形成》一书则借鉴叙事学理论和方法来观照先秦文学典籍,得出了不少富有启发意义的结论。这些成果(尤其是其中具有开创意义的著作),也都有不容忽视的价值。

问题是我们不应该就此满足,更不应该无视问题的存在。必须认识到,20世纪80年代以后,由于一部分学者渐渐遗弃了传统国学的实证精神,借西方新知以求创新的努力有时竟沦落成了简单、肤浅的标新立异。在充分肯定一些学者、一些成果之外,我们也必须正视一个极为常见的情形,那就是守正者往往沦为因循守旧,而创新者则往往走入歧途。其中的经验教训是值得我们三思的。先秦文学方面并非已经没有什么题目可做。宣扬这种观点的人与其说是道破了一种事实,不如说是道破了自己思维和能



力的一种极限，表明他们无法超越现有的成果。其实，先秦文学每一方面的研究都应该得到认真和深入的反思，问题到处都是，**人们的很多基本认识都存在着严重的偏差甚至充满了错误。**比如，对《毛诗序》的作者和时代、对屈原和原始神话传统的关系、对《左氏春秋》的性质、对先秦寓言的特性及兴衰等诸多重要问题，错误或者值得商榷的看法俯拾即是。再比如，迄今为止，大量文学史著作往往只是脱离了文学深层运动、漂浮在文学历史表层的现象的累积，学术史著作也几乎都是“古久先生的陈年流水簿子”。有些争论了几十年、几百年甚至几千年的问题似乎也应该有一个了结了，——至少我们要做出这种努力吧。

我们可以首先从一些具体的作品，来看看前面说的这些情形：

关于《诗经》，问题到处都是。

传世《诗序》的作者及年代应该说是中国学术史、经学史尤其是《诗经》学史上一个至关重要的问题了，但它却是学术史上最难解决、几乎从来都没有解决的问题。从汉代到今天，不同的说法已经有二十来种。而近代以后，绝大多数研究者往往避而不谈，满足于沿袭旧说。其中东汉卫宏作《诗序》的说法被人们广泛接受，原因是《后汉书·儒林传》曾说过这样一段话：“九江谢曼卿善《毛诗》，乃为其训，[东海卫]宏从曼卿受学，因作《诗序》，善得风雅之旨，于今传于世。”事实上，只要我们认真、努力去考察，就可以发现，这个现在几乎已成为常识的说法，跟传世《诗序》和《毛传》的实际情况相背，跟其他相关传世文献或新近问世的出土文献（比如郑玄《仪礼》注、上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》等）也相背，因此根本就站不住脚。

以礼解《诗》的问题也几乎是一个跟《诗经》学史相始终的问题。从孔子创立《诗经》学开始，学术界一直盛行这种做法。一代代学者都着意把《诗》阐释成礼的一种表现形式。孔

子就曾说过：“志之所至，《诗》亦至焉。《诗》之所至，礼亦至焉。礼之所至，乐亦至焉。”（《礼记·孔子闲居》）在他看来，《诗》、礼、乐是“三位一体”的东西。郭店楚墓竹简《性自命出》则说：“诗、书、礼、乐，其始出皆生于人。诗，有为为之也。书，有为言之也。礼、乐，有为举之也。圣人比其类而论会之，观其先后而逆顺之，体其义而节度之，理其情而出入之，然后复以教。”^{〔1〕}这样，《诗》、《书》、礼、乐四者就是息息相通的了。其实，《诗》跟其他儒家经典的一致性，主要是孔子等学者以礼解《诗》所造成的一种的“既定事实”（至少就三百零五篇作品中的一大半来看是这样的）。近年来，在《诗经》学界颇有影响的几位学者，譬如中国社会科学院的扬之水先生（代表作是《诗经名物新证》）、北京广播学院的姚小鸥先生（代表作是《诗经三颂与先秦礼乐文化》）等，都以各自的形式，从各不相同的角度坚持这种做法。扬之水先生把《诗经》定位成“礼仪与人生曾经有过的一种诚挚与温厚的结合”^{〔2〕}。姚小鸥先生则说：“《诗经》的自然史（‘诗’的结集）与周礼相始终。……〔三百零五篇〕一部分诗是应礼的需要而制作，成为礼的组成部分；另一部分也是在礼的规范下创作，在礼的规范下应用的，换言之，即是礼的具体实践。”^{〔3〕}

然而历史的发展是非常复杂的，《诗三百》的时间跨度大约有五百年吧，在这个相应时间段内，礼也经历了复杂而巨大的变化。因此，**《诗》跟礼的关系不会像人们想像的那样单纯和明晰，以礼解《诗》不一定就是正确的选择。**从实际情形来看，自孔子以来以礼解《诗》的做法跟《诗三百》本身的特性基本上是不符合的，基本上得不到三百零五篇本身的支持。其原因在于公说公有“礼”、婆说婆有“礼”。《诗三百》自身所说的礼、孔子等先秦儒家学者所说的礼、汉初学者所说的礼，以及当今很多学者所说的礼，压根儿就不是一码事儿。我们需要注意这样一些重要的事实：其一，在《诗三百》中，作为一种具有定名意

〔1〕释文从李零《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第十七辑第505页，三联书店，1999。

〔2〕扬之水《诗经名物新证》第28页，北京古籍出版社，2000。

〔3〕姚小鸥《诗经三颂与先秦礼乐文化》第5页，北京广播学院出版社，2000。



义的政教伦理规范，“礼”所受的关注尚未超过具有虚位意义的范畴譬如说“德”。在儒家政教伦理观念成熟以前的典籍中，情形都是如此。譬如在《尚书》里面，所有具有定名意义的政教伦理规范同样远逊于具有虚位意义的规范。可是，在儒家学者那种成熟的政教伦理观念中，作为定名的政教伦理规范譬如“礼”和“仁”所受到的关注却远远超出作为虚位的范畴譬如“德”和“道”，《论语》、《左氏春秋》、《孟子》、《荀子》无一不是如此。其二，在《诗三百》中，“礼”甚至并未成为三百零五篇尤其是《风》、《雅》两部分诗歌的核心政教伦理规范，它的地位总的说来无法跟“仪”、“孝”、“豈弟”等相提并论。各政教伦理规范出现篇数的多寡，在《雅》、《颂》中从多到少依次是“德”、“仪”、“孝”、“豈弟”、“礼”、“正直”以及“义”，《国风》则极少关注政教伦理规范。其三，跟前面两个事实相应，就内涵而言，三百零五篇中的“礼”远远没有《左氏春秋》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孟子》、《荀子》等儒学典籍中的“礼”成熟、完备、致密和深刻。所有这些都可以说明，儒家学者根据自己持守的礼来阐释《诗三百》尤其是《国风》，不仅不合适，而且足以障蔽一大批诗歌的真面目，孔子以来以礼解《诗》的做法得不到文本自身的有力支持。

这主要是分析《诗三百》本身和先秦时期的情形。其实往后看，也可以发现古往今来尽管有无数的人喜欢说礼，但他们所说的礼往往各不相同。最值得注意的是，汉初有些学者认为礼的根源是孔子的《诗》学和孔子作的《春秋》，而后人所说的礼则常常是就《周礼》、《仪礼》和《礼记》而言的。^{〔1〕}这个重要差别，似乎一直被人们忽视了。《史记·孔子世家》说：“古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，……三百零五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成《六艺》。”孔子是否真的删过诗，学术界争论不休，到

〔1〕孔子作《春秋》的说法备受近今学者的怀疑，先秦两汉时期的学者则往往坚信之。最早提出此说的是《左氏春秋》。《春秋·僖公二十八年》记载：“天王狩于河阳。”《左氏春秋》说：“是会也，晋侯召王，以诸侯见，且使王狩。仲尼曰：‘以臣召君，不可以训。’故书曰‘天王狩于河阳’，言非其地也，且明德也。”后来《孟子·滕文公下》，《史记·孔子世家》、《十二诸侯年表》、《太史公自序》，以及《报任安书》等著作，都认同这种说法。当代著名学者李学勤指出，对此说“实在没有否认的理由”；参阅李学勤《缀古集》第21页，上海古籍出版社，1998。

现在为止还没有共识，我们这里也不想插嘴。关键是，按照《孔子世家》的说法，礼乐的本源乃在于孔子的《诗》学体系；否则，它如何能把礼乐“可得而述”的前提，说成是孔子施诗于礼义以及合诗乐于《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音呢？再翻检其他文献，我们发现类似的看法并非偶尔一现。《史记·太史公自序》说：“《春秋》之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以，皆失其本已。……故有国者不可以不知《春秋》，[不知《春秋》则]前有谗而弗见，后有贼而不知。为人臣者不可以不知《春秋》，[不知《春秋》则]守经事而不知其宜，遭变事而不知其权。为人君父而不通于《春秋》之义者，必蒙首恶之名。为人臣子而不通于《春秋》之义者，必陷篡弑之诛、死罪之名。……夫不通礼义之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君则犯，臣不臣则诛，父不父则无道，子不子则不孝。此四行者，天下之大过也。以天下之大过予之，则受而弗敢辞。故《春秋》者，礼义之大宗也。”这是把孔子的《春秋》当作礼义的本源。《太史公自序》引上大夫壶遂的话也说：“孔子之时，上无明君，下不得任用，故作《春秋》，垂空文以断礼义，当一王之法。”由此可知，把《春秋》视为礼义本源的学者，在汉初又不只司马迁一人。如果拿当代研究《诗经》的学者所依据的礼，来跟《史记》所说的礼比较，那就可以发现，从孔子以来力主以礼解《诗》的学者看上去渊源有自，其实很难说是有共同的坚持。这更使我们有理由强调：**必须严格反思或限定以礼解《诗》传统的复杂性和合理性。**

此外涉及《诗经》学术史的问题还有很多。把朱熹所说的“比”当成比喻，这是《诗经》学界最广泛、最让人不解的一种错误。随便翻开一本《中国文学史》或者《诗经》研究方面的著作，我们都可以发现，绝大多数学者都喜欢在引用朱熹《诗经集传》所谓“赋者，敷陈其事而直言之也”、“比者，以彼物比



此物也”、“兴者，先言他物以引起所咏之词也”之后，进一步解释说，比就是比喻。游国恩等先生主编的《中国文学史》是文学史写作的典范之作，可是只要我们这些后学晚辈能够做到“不以一眚掩大德”的话，我们也不妨指出它的一些小的缺失。它解释赋、比、兴的时候是这样说的：“在前人研究《诗经》的著作中，对赋、比、兴有种种解释，但今天看来它们只是前人归纳的三种表现手法。赋、比、兴最早见于《周礼》，它们与风、雅、颂合称‘六义’。它的基本含义据朱熹说：‘赋者，敷陈其事而直言之也’；‘比者，以彼物比此物也’；‘兴者，先言他物以引起所咏之词也’。赋就是陈述铺叙的意思。……比就是譬喻，……兴的基本含义是借助其他事物作为诗歌的开头。”^{〔1〕}其实，用这种方式来解释赋、比、兴同样也发挥着典范的作用。长期研究《诗经》学的著名学者夏传才先生是这样解释“比”的：“比，现代修辞学上列为比喻和比拟两种辞格，古代《诗经》学则统称为‘比’。”接着他引用了前面说到的朱熹《诗经集传》的说法，并进一步发挥说：比就是“对本质上不同的两种事物，利用它们之间在某一方面的相似点来打比方，或者用浅显常见的事物来说明抽象的道理和情感，使人易于理解；或者借以描绘和渲染事物的特征，使事物生动、具体、形象地表现出来，给人以鲜明深刻的印象”。^{〔2〕}《诗经》六义，风、赋、比、兴、雅、颂，其中的比原本也许真的就是比喻、打比方，可是朱熹“以彼物比此物也”的比却绝对不是指比喻。孤立、片面地看待这句话，导致了学界随处可见的一种错误。至于朱熹的意思究竟是指什么，还是留待以后再具体研讨吧。

对《诗经》学来说，还有一批出土文献值得我们高度重视。2001年11月，《上海博物馆藏战国楚竹书》（一）由上海古籍出版社出版。这一次整理的竹书中有二十九支完整或残缺竹简是跟孔子《诗经》学密切相关的，学术界通常称之为《孔子诗论》，而我们宁可更简洁地称之为竹书《诗论》。^{〔3〕}竹书《诗论》在学

〔1〕游国恩、王起、萧涤非、季振淮、费振刚先生主编《中国文学史》（修订本第2版）一第47页，人民文学出版社，2002。

〔2〕参阅夏传才先生《诗经语言艺术新编》第132页，语文出版社，1998。

〔3〕李学勤先生估计这组竹简原本应当是二十三支，参阅李学勤《谈〈诗论〉“诗亡隐志”章》，《文艺研究》2002年第2期。

界引起强烈的反响，自然可想而知。但是直到今天为止，我们仍然有必要问：《诗论》在《诗经》学史上究竟具有哪些重要价值呢？不过我们这里同样不做回答，而留在以后的相关专题中研讨。

《诗经》研究就不必再说了，对屈原诗歌的研究又怎么样呢？几乎可以说，在现在先秦文学研究领域内，屈原研究是最热闹并且问题最多的一块，人们对一系列基本问题的认识都有根本性的错误，诸如屈原作品跟原始神话传统的关系问题（或者说屈原跟楚国原始神话—巫觋传统的关系问题）、屈原作品中的“男女关系”隐喻问题（包括“求女”）、屈原跟庄子的异同问题等等。在以后的讨论中，我们将努力揭示这一系列问题的真相。

总之，从《诗经》、《楚辞》等具体作品来看，先秦文学研究方面的问题到处都是。我们前面不过是列举了一些比较有代表性的大问题而已，小一些的具体问题就更是不胜枚举了。而努力解决这样一些问题，将形成我们今后所要研讨的一部分主题，也是我们的一部分目的所在。

从贯穿众多作品的一些重要文学现象来看，现有研究的错误认识也是不可忽视的。举个例子来说，人们总是认为读者只在作家创作完成以后才起作用；更有不少学者认同：作家完成作品只是完成了“创作”的一半，剩下的一半则是由读者来完成的。其实读者的参与早在创作过程中就已经开始了，不过是通过作家的预期来发挥作用罢了。在创作过程中，作家每每会有这样的预期：读者在阅读自己的作品时，会不停地从作品的字里行间捕捉信息，同时又会因为这些信息产生种种心理反应。高明的作家能够很好地预期读者的反应，并且能够很好地利用这种预期中的读者反应来推进作品，最终使读者产生自己所希望的那些反应，使作品下一步的推延落在读者始料不及却又在情理之中的地方。——假如一部作品的每一步推进都不出读者的期待，那么它肯定是一部比较平庸的作品；假如一部作品的每一步推进都落在



读者期待的范围之外并且不合情理，那么它肯定是一部不可思议的作品，至少跟读者有一层厚厚的隔膜。作品成功与否，往往就决定于作者如何因应读者的期待。这样，某个读者（或者某个读者群）就通过作家的预期，参与了作家的创作过程，影响了作品的艺术表现形式。我认为，**从战国到汉初，中国文学弥漫着某种程度的形式主义**。这样说并不是指作家（包括说话人）片面追求形式而忽视内容，而是指作家空前乃至绝后地重视对表达形式的经营。只是由于我们往往偏执于内容决定形式的理念，在看重内容的同时，倾向于忽视形式。其实，先秦文学作品内容的相对单纯与形式的相对繁复（就像《离骚》、《九歌》、《庄子》寓言等所凸现的那样），说明在作家或说话人眼中，形式的意义甚至在内容之上，至少是不可被忽视的。先秦文学的绚烂多姿，得益于作家或说话人对听读对象的强烈意识以及由此而来的对形式的精心打造。其中《楚辞》、《庄子》那种隐隐约约、扑朔迷离的诱人的神秘气息，简直具有无穷无尽的魅力。

这是一个不容置疑的事实，先秦时期（或者延伸至汉代），**作家对读者的清醒意识极大地影响了作家的表达方式**。可当我们再次把目光投向该领域的研究成果的时候，我们发现这个问题同样被完全忽视了。

现在我们要说说先秦文学研究方法方面的问题。从这一方面来看，一系列不能不正视的问题依旧使我们没有自满的理由。其实，所有问题的根本似乎都可以归结为最简单的一点，这就是不下功夫。钱穆先生说：“当知做学问本来是要工夫的，没有不花工夫的学问。诸位每做学问，好问方法，做学问最大的第一方法就是肯花工夫。”^{〔1〕}的的确确，“没有不花工夫的学问”，更没有不花工夫的大学问。然而现实怎么样呢？

由于急功近利，我们往往不肯下切实的工夫；由于不肯下切实的工夫，我们总是不能做穷尽性的研究（这里插一句，所有这样或那样的压力使一个个学者不能不急功近利，这不是哪一个个

〔1〕 钱穆《中国史学名著》第5页，生活·读书·新知三联书店，2000。

人的悲哀，但是我们不应该原谅自身的问题)。自然，“穷尽性”只是相对而言的，庄子说“吾生也有涯，而知也无涯”，任何研究都不可能做到绝对的穷尽性。我们只是在一个相对可能的范围内提出这一目标的。研究《诗经》而没有读完《诗经》，研究《楚辞》而没有读完《楚辞》，研究《庄子》而没有读完《庄子》，这是最奇怪不过的事情了；研究《诗经》学，没有通读过《毛诗正义》、《韩诗外传》、《诗经集传》、《诗毛氏传疏》、《毛诗传笺通释》等一系列重要的基本原著，没有通读《史记》、《汉书》等一系列重要的相关著作（以便从当时的社会文化背景中历史地把握《诗经》学的运行和发展），这也是最奇怪不过的事情。还有一些最奇怪不过的事情是，一些研究经学并且撰写出一部部大部头经学史著作的学者，甚至连一部重要的经学原典都没有读过；而从有限的著作中，随意选择部分材料来支撑自己的“巨著”，就更是学术界司空见惯的事情了。作为北大的一名老师，我诚恳地向已经走上或者正在走向治学道路的青年学子们提个醒儿，我真的不希望这种情况出现在我们的北京大学；**即便短时间内不能达到穷尽性研究的理想目标，我们也永远不应该放弃走近这一目标的努力。**

由于急功近利，我们往往不肯下切实的工夫；由于不肯下切实的工夫，我们总是满足于没有更高学术追求的“积说”。比如，近年来，颇有一些青年学者喜欢作年谱一类的著作。这样的著作不是不能作，可是假如我们没有超越于年谱的更深层学术关怀，作出来的成果的价值就要大打折扣了。我们可以冒昧对比一下钱穆先生的《刘向歆父子年谱》和王利器先生的《郑康成年谱》。刘向、刘歆父子和郑玄都是跟古代学术关涉极深的人物，钱穆先生和王利器也都是近今学界屈指可数的大家。但是钱穆先生的著作却是以刘向、刘歆父子的生平和作为，牵动着汉代社会及学术的一系列重大问题，比如《左氏春秋》的传布等；王利器先生的著作材料宏富，对汉代社会和学术的根本问题（比如今

