

陈向春 著

松
SONGZHAILUN SHICONGGAO

斋论

诗
从
稿



NORTHEAST NORMAL UNIVERSITY PRESS
www.nnup.com

东北师范大学出版社

丛书策划：教材分社

封面设计：Chao视觉工作室

松斋论

诗丛稿



ISBN 978-7-5602-5057-1



9 787560 250571 >

ISBN 978-7-5602-5057-1

定价：18.00 元

I207.22/205

2007

陈向春 著

松

SONGZHAILUN SHICONGGAO

斋论

诗丛稿



NORTHEAST NORMAL UNIVERSITY PRESS

东北师范大学出版社

长 春

图书在版编目 (CIP) 数据

松斋论诗丛稿/陈向春著. —长春: 东北师范大学出版社, 2007.9
ISBN 978 - 7 - 5602 - 5057 - 1

I. 松… II. 陈… III. 古典文学—文学研究—中国
IV. J206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 141267 号

☐ 责任编辑: 陈 松 ☐ 责任印制: 张允豪
☐ 责任校对: 刘 军 ☐ 封面设计: 宋 超

东北师范大学出版社出版发行
长春市人民大街 5268 号 (130024)

销售热线: 0431—85687213

传真: 0431—85691969

网址: <http://www.nenup.com>

电子邮件: sdcbs@mail.jl.cn

东北师范大学出版社激光照排中心制版

吉林省吉新月历制版印刷有限公司印装

长吉公路南线 1 公里处 (130031)

2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

幅面尺寸: 148 mm×210 mm 印张: 9.25 字数: 275 千

定价: 18.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 可直接与承印厂联系调换

目 录

第一辑	1
文化与轻薄：中国诗人的回应	2
诗与文化：中国诗人的“角色”冲突	11
中国爱情文学传统的文化批评	18
躲闪与放肆——传统艳情文学的心态特征	30
时间的权力与《诗经》的“误读”	34
第二辑	50
《关雎》诗解的历史迷局	51
论《毛传》“独标兴体”的开创之功	66
开传统写艳文学先河的宋玉	73
《史记·游侠列传》的文化释读	81
第三辑	89
齐梁宫体派诗歌理论评析	90
《文选·赋》情类的编设与萧统艳情态度的透视	100
论陶渊明批评的历史轨迹及文化功用	108
诗与酒：唐诗里的陶渊明	118
第四辑	131
“迷花不事君”：重读孟浩然	132
个性与酒：重读李白的感言	144
“诗圣”释义：偏移的历史过程	152
释皎然早年事迹略考	161

说孟棻的《本事诗》·····	165
第五辑 ·····	169
时间的解释：说唐前“木叶”诗语的演进·····	170
中国古典诗歌里的乡愁主题与表达·····	177
松柏的话语——传统文化意象释例·····	184
诗赋“闲语”的文化释读·····	191
传统情欲文化意象符号释例·····	200
第六辑 ·····	207
五代“风流”与文化的奢侈·····	208
说缪钺先生以“情感特质”论词之要点·····	216
叶嘉莹改造旧学的词论新说·····	225
谈词学研究的问题兼对现状的思考·····	233
第七辑 ·····	239
推动“律变”进程的四个重要诗人·····	240
“律变”进程里的“净化”现象·····	248
“律变”进程中构律要素的重要性·····	258
论中国古诗的表现方式与方法·····	267
论中国古典诗歌的“标题”问题——以诗题为线索的 诗史考察·····	278
后 记 ·····	289

第一辑

文化与轻薄：中国诗人的回应

这是一个很有趣的现象：

如果翻阅整部中国文学史，就会发现从屈原直到封建时代结束，中国传统诗人为数众多地被责以“轻薄”之名，而被传统文化所认可的“厚重”的诗人（如杜甫）则数量极少。笔者认为，这一现象，不仅明确地显示了传统文化以人的道德化、社会的道德化为关注的基本点，而且极其鲜明地反映出人与文化的冲突。这种文化何以必然地要导致人的“轻薄”？这种“轻薄”何以特别表现于诗人？这的确是理解中国特色文化的有意义的追问。

1. 轻薄的批评

“文学并无单独的历史”，一位已故的文学史家于十多年以前如是说。尽管如此，现实的力量差不多也在那时将文学与生活的距离拉开，跟上的是“主体”的追逐、“纯美”的探寻、再变至“新批评”隔绝的文本。文学似乎真的要与政治、经济、道德等分疆划界，心灵似乎真要将文学砌成可与任何一种他者相拒的壁垒。然而时过境迁，人们发觉，依旧是生活的力量将飘远的感觉拉回，文学或诗归位，回归社会与文化，回归前者的主角：人。对于中国的社会和文化而言，人所面对的又是粘合整个社会的文化要素，即道德规范。因此，我们似乎以从未有过的清醒，凭借历史的反复，生活的呼唤，看出中国文学的底色乃是诗教文化背后的尚德传统。诗人为文、为官、为人必须经受的磨炼又正是源自这种传统的道德批评。为了给传统的诗与传统的诗人的批评确立切实的着眼点，也为了从中透视和洞明与古今生活息息相通的中国文化之本相，这里先展示一种曾长期被忽略的诗人轻薄之评。

传统文化对诗人轻薄的批评始于汉代，中国文人文学最早的代表屈

原和宋玉首当其冲。见于班固的《离骚序》，评屈原“露才扬己，竞乎危国群小之间，以遭谗贼”。见于刘向的《新序》，借楚王质问宋玉的记载，表明其在汉人心目中“无行”的普遍印象：“先生其有遗行邪？何士民不誉之甚也？”

这种批评显然和汉代中国社会政治体制与意识形态的重大调整、文化的专制特征相联系。明白点说，处在新体制内，诗人的气质、个性的色彩、个人的才能连同表现的机遇与自由均受到全面的扼制，诗人必须按照新秩序的要求扮演好自己的新的社会角色：官僚与属臣。但汉人的批评尚只针对个别的诗人，其意义在于开了传统文化对诗人轻薄不断加以纠缠的先河。

进入魏晋南北朝时代，儒家文化对社会的控制力相对衰弱，文学自觉，诗人辈出。诗人借助个性化的现实生活和诗作表达出强劲而鲜明的自我意识。但恰恰在这种社会力量重新组合、规范松动、文化相对宽容的历史背景下，以整个诗人队伍为对象的批评涌现出来。如同汉人的文化选择和最终定位，实质上反映的是对先秦春秋战国时代人欲放纵的压制，这种批评在很大程度上是批评者依照汉人确定的规范思路面对又一个放纵乱世而表达的文化忧思。

首开这种批评风气的人应该是诗人气质同样很浓的曹丕。一方面他能够代表诗人发言：“文以气为主，气之清浊有体，不可力强面致。”^①从个体生命的角度肯定个人声音的天然合理性。而另一方面他又代表文化，批评“古今文人，类不护细行，鲜能以名节自立”，推崇“怀文抱质，恬淡寡欲，有箕山之志”的“彬彬君子”^②。作为帝王的曹丕，他看出了“文章，乃经国之大业，不朽之盛事”^③。但综合他的言论，其意并不全在抬举真正的诗人和争取诗名的不朽，而是把传统“三不朽”中的“立德”作为最高尺度来比照自己，权衡他人，批评“文章”，从而也就发现了“古今文人，类不护细行”，即“轻薄”的通病。曹丕之后，北齐时，杨愔著《文德论》，完全采用曹丕的批评方式，更严厉地指责“古今辞人，皆负才遗行，浇薄险忌，惟邢子才、王元景、温子升，彬彬有德素”。像曹丕在建安诗人团体中独推崇徐干一样，杨愔也认为能一反惯例的文人只是少数。

从批评本身而论，曹丕和杨惲留下的言论都还十分笼统，在整个魏晋南北朝期间，使这种批评变得更加具体充实，影响更为深远，从而也将这种批评推向高峰的文献，一见于北齐颜之推所著《颜氏家训·文章篇》，一见于南朝齐刘勰所著《文心雕龙·程器篇》。颜氏的批评罗列了在他以前共41位大都著名诗人的轻薄劣迹；刘勰亦将17位诗人之“瑕累”逐一展示。两者都采用那个时代通行的骈文语句——现在看来更接近品鉴式语言，对中国诗人的操行作了系统性的批评。颜氏的批评明显是从个人明哲保身的立场出发，反映了他身处乱世（更确切地说是放纵的世道）的自我保全意识，但其精神却与传统文化的要求更趋一致，即更能传达中国特色文化侧重于规范个人的实质。颜氏认为：“自古文人，多陷轻薄……有盛名而免过患者，时复闻之，但其损败居多耳。每尝思之，原其所积，文章之体，标举兴会，发引性灵，使人矜伐，放忽于持操，果于进取。”在这里，问题居然变成了诗与道德即规范个人的文化力量之间的悖逆、冲突。从魏晋时期以来，在“诗缘情”意识导引下，诗体固有的自我表现的个性化倾向终于构成了对文化的威胁，诗使诗人轻薄，诗也就要对文化所不允许的非道德行为负责。颜氏生动地描述了当时诗人凭借诗而表现出来的轻薄：“一事切当，一句清巧，神厉九霄，志凌千载，自吟自赏，不觉有旁人。”他有针对性地提出，诗只能是“行有余力，则可习之”，诗人要“深宜防患，以保元吉”。总之，要求稳稳当当地做人，有节制地作诗。

相比之下，刘勰的批评对诗人的轻薄行为则给予理解和同情。他站在诗人的立场上客观地指出：“子夏无亏于名儒，浚冲（王戎）不尘乎竹林者，名崇而讥减也。若夫屈、贾之忠贞……岂曰文士必其玷欤？”——难道文人注定要名陷轻薄吗？刘勰认为形成这种历史性看法的主要原因是“文士以职卑多谗”，而将相名儒则能以“名崇位隆而讥减”，这样，他也找到了一条避免轻薄批评的出路：“盖士之登庸，以成务为用。”说白了就是主张通过做官、提高自己的社会地位来扬名：“安有丈夫学文，而不达于政事哉？”提高自己的社会地位关键又在于“蓄素以弭中，散采以彪外”的养德修己，“彼扬、马之徒，有文无质，所以终乎下位也”。文质彬彬，两而兼顾，就有了取高位的必备条件，至

于客观方面有遇和不遇的限制，“梓材之士”的做法是“穷则独善以垂文，达则奉时以骋绩”，“君子藏器，待时而动”。文与德在刘勰这里都变成了取位之器，而高官高位最终能保证诗人的声名不受侵害。刘勰的批评可以说是站在折中的立场上，要求诗人去顺应文化的要求，这种应对的思路有其深厚的现实根据，因而实际表达出一种十分现实的处世之道和诗人的立身之道。

2. 文化的本相

从社会历史的角度看，汉末以后所展开的各种变化明确地表现出儒家道德文化对社会的控制及对人的规范力量的弱化，这对后来中国文化传统进一步的发展和充实具有特殊的意义。这个变化，刘师培在《中国中古文学史》中作了如下的概括：“两汉之世，户习七经，虽及子家，必缘经术。魏武治国，颇杂刑名……逮（迨）及建安，渐尚通脱；悦则侈陈哀乐，通则渐藻玄思。”相应的文人的表现，刘师培指出两点：一、“献帝之初，诸方棋峙，乘时之士，颇慕纵横，骋词之风，肇端于此。”二、“汉之灵帝，颇好俳词，下习其风，益尚华靡，虽迄魏初，其风未革。”此种慕纵横、骋词华靡的新风气自然地让人想起战国时期处士横议，百家争鸣的自由场面。个人的、个性的表现更通过史料记载，给后人描画出一个冲破陈旧规范之后生机勃勃的社会解放态势和局面。在这种局面里，人是当然的主角，人的行为表现是其中最生动、最具体的线条和细部。如《后汉书·祢衡传》载衡至曹操前击鼓，吏诃其不改装，“衡曰：诺！即先解衾衣，次释余服，裸体面立”。《晋书·隐逸传》载杨轲“卧土床，覆以布被，裸寝其中”，荀辅造访之，“发轲被，露其形，大笑之；轲神体颓然，无惊怒之状”。《世说新语·任诞》载“刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形屋中”。而在《抱朴子》外篇《疾谬》中则总结此类行为为说汉之末世“礼教渐颓，傲慢成俗，或踣或踞，露首袒体……或褻衣以接人，或裸袒面箕踞”。至晋时裴頠著《崇有论》抨击世风失控，无礼肆行面云：“悖吉凶之礼，忽容止之表，渎弃长幼之序，混漫贵贱之级，其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不悛为弘。”

这里，我们注意到：关于这一时期的历史记载和当时人的著论大都站在既往文化传统的立场上，针对人的悖礼行为，间接或直接地传达一

种历史的声音：重新规范！甚至，我们也不能不注意到一向被忽略的关于这一时期某些世家大族为恢复礼法、沿袭传统、延续家门努力倡导“风操”的文化举动（事见《颜氏家训·风操篇》）。并且，这类社会批评与这种体现礼教文化风范的家族教化活动恰恰和我们所谓文坛上关于诗人轻薄的批评一脉相承。这样，我们便确切地了解到：汉儒的时代过去了，反映汉儒思想特征的汉代政教体制已成为历史遗迹，在一个新的被称为分裂乱世的魏晋南北朝时期（这个时期的文化影响一直延续到新儒家思潮产生的宋代以前）里，新的文化精神在两种力量的对抗中正逐渐形成和发展。一方面，我们看到若干个代表规范，与既往文化有区别又相联系的力量正在汇聚；另一方面则是反规范力量包括那些反礼教的个人行为所标志的社会新潮也在生长。在这两者对抗中推进的历史轨迹上，规范与反规范就像是一对结伴滚动的车轮。作为被规范、被教化对象的无数个体——人，总要释放出各种自然力量来对抗规范或调整规范，而处于社会控制地位上的文化规范的人道质量则在此对抗与调整之中缓慢提高。所谓文化传统应当是这两者在对抗和相互协调过程里历史地积累下来的各种机制与经验。从这种思路出发，我们能更清楚地理解中国文化奠基时代的周礼针对社会自然倾向的规范、整治的基本文化内涵。《左传·隐公二十一年》释礼：“礼者，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”《庄公二十三年》更明白地释云：“夫礼，所以整民也。”因此，传统文化，站在个人的立场上说，实际上是一种现实的控制与防范的力量，在社会历史的展开过程中，有时被化解，表现出宽容，有时则被加强，显示苛刻。譬如汉儒独尊，是苛刻乃至虚假的时代；汉末直到宋代以前，则是比较多元和宽容的时代；矫枉过正，过正再矫枉，宋明以后，规范深入人心，道德文化的自身危机在日益增强的反规范力量面前终于走到结束的穷途，而由现代的调整重开局面。

毋庸置疑，中国文化内部两种力量的对抗与协调及由此突现出来的道德控制与防范的本相最生动地反映于文学或诗，尤其表现在诗人的遭遇之中。魏晋以后产生的诗人轻薄之评不过是一个特殊时代的突出表现。那么文化为什么会苛求诗人，通过规范诗人来时时地表明其存在的力量呢？其主要原因是中国诗人从一开始便被纳入到封建官僚队伍中

来，官本位的政治文化体制，造成了中国诗人社会角色的双重特性，即官身、属臣兼诗人，传统之谓士大夫文人。刘勰的批评较早地解释了“位之通塞”对诗人立身处世、为文修德的深远影响。位通则名重，位塞则名薄。德行的有无，文才的扬抑原来都和权力的大小联系在一起。在传统文化氛围里，德既是取位之前的现实筹码，又是得官以后使自己不断爬高的护官符。对诗人而言，德极其具体地代表着社会文化的规范与要求，是现实生活中进取与发展的保证，同时也左右着诗人的创作。在此意义上，诗的本性、诗人表达自我的抒情言志，必然地要与德的规范冲突齟齬。换言之，只要诗人按照创作的律令、心灵的召唤行事，诗与文化的对抗、诗人的轻薄之责就无可避免。在德与诗人间的这种对抗中，德迫使诗人就范，而诗人的回应又促成规范的调整 and 充实。对文学创作而言，诗人的对抗特别地表现出捍卫心灵自由的倾向。众所周知，中国文化通过德的约束、官的羁縻，在总体上给文学带来的是困境；困境中的中国诗人宿命地为捍卫自我表现的权利付出种种代价。其具体表现成经常性的方式就是不断强调文学与诗的独立性，以及张扬自身天赋的文才。这方面，强烈的呼声也产生在刘勰的时代里——“立身先须谨慎，文章且须放荡”^①，梁简文帝兼诗人萧纲试图以这种从未有过的区别思路，来摆脱德带给诗人的压力。“立身先须谨慎”是在强调生活里的人仍要遵循德的规范；“文章且须放荡”则说创作时可以解脱束缚，追求任性任情的境界。他一方面认可和服从规范，另一方面给诗的领地贴上“它者不得干预”的标签。这个主张自然是难以抗拒整个文化氛围对诗的压制，但其意义正在于反映一种反规范的个人意识，反教化的纯诗信念，以及逆向状态下的文化经受调整的紧张态势。

3. 诗人的回应

对于中国文化而言，德的观念表达了它的文化价值取向，亦即个人行为规范的最高标准，因而，人品、德行始终是中国人用来批评个人行为的关键词。在中国人心中，所谓文化规范，特指道德规范，具体表现在传统礼教和受其支配的习俗、惯例中，中国传统文化又因此被称为礼文化。礼的含义，简明地说即按德的要求来规范个人在社会生活中的行为，它是具体化、外在化、可操作的价值评判原则。比如汉儒根据周

代礼制归纳确定的六礼、七教、八政。六礼是社会活动中的礼仪规范，即冠、婚、丧、祭、乡、相见；七教是人伦关系中人遵循的行为规定，即父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客；八政是日常生活的范式，即饮食、衣服、事为、异别、度、量、数、制。客观地说，这样丰富的礼文化内容首先是合理的，是社会生活所需要的。其理由在于它是我们的先辈选择与创造的结果，标志着中国文明的成就，也是后代中国人进入社会生活的文化前提；现代中国人对传统文化的改造以及新文化的创造仍然是以它为工具的。问题是：五四新文化运动以来，现代中国文化的建设始终以破坏和批判传统文化为前提，对传统文化的基本方面即道德规范内容几乎是全盘否定；而古代文学，最终实用化地改变成一种唯我所取的狭隘文本。以诗人的批评为例，轻薄的指责有它无礼的一面。譬如指责文人“窃妻、嗜酒、扬己、凌物、贪厌等玷品遗行，面人之非将非相、不工文、不通文乃至不识文字者备有之，岂‘无行’独文人乎哉”^⑤。但这种指责却表明了一个最基本的文化意图：呼唤规则，面规则即文化。指责的无理，在于它不问具体缘由，不分皂白地用一把尺子（伸缩性极强的“德”）一刀切式地规范最具个性的诗人。同时这种指责又表明了推动中国文化演变的主要动力正在于对传统道德文化规范的不断调整，面使之更加接近于传统道德文化的理想境界。现实的否定——改朝换代，理想的超越——道德自守，恰恰因无数个人的反规范力的汇聚而历史地呈现出来。文化仿佛一泓活水，其生机与富有被中国社会的历史证明着。它曾有过规范严厉的时代，但这种规范的严厉恰恰孕育了中国式的宽松。先秦的自由，汉人的浪漫，唐代的博大，宋明的规矩，清代的驳杂，如果单是刻板规范是难以想象的。历史与道德时常拉开距离而放纵轻薄，譬如唐代的科举制度历史地造成了一个“尚才华而不尚礼法”（陈寅恪语）的文化时尚，唐代诗人几乎可以说是以诗的名义强迫传统必须容忍自己的“轻薄”，颜氏所指责的“忽于持操，果于进取”反倒是唐朝诗人的一种常态：“进士科举者之任诞无忌，乃极于懿、僖之代，则《北里志序略》云：‘自大中皇帝特重科第……，故进士自此尤盛，旷古无俦……。由是仆马豪华，宴游崇侈。以同年俊少者为两街探花使，鼓扇轻浮，仍岁滋甚。’”^⑥然而这种由现实功名而

导开的轻薄追逐，其实正孕育着道德的重新规范。这种放纵轻薄的时尚中国历朝历代不乏其例，而如果不是依赖于传统道德文化力量的控制、防范，那么社会不知会朝何处游缰，前述礼的规定正是先民屡试不爽的文化武器，其基本的意图是显而易见的。

在如是文化流程之中，中国的诗人到底如何回应这种历史的放纵和道德的规范呢？以下仅以两位诗人为例略加说明。

（1）狂人东方朔

在历代诗人充满个性色彩的复杂回应中，东方朔是极有趣的一位。首先，在应世的态度上，东方朔表现出特别的机智。汉武帝削藩，独尊儒术，在文化流变的历史过程里实际意味着对当时社会的一次全面规范。东方朔的聪明即在于看出了这种历史性改变将给当时的士人阶层带来极其深刻的影响。因而，他不同于一般士人顺应形势、“竭精驰说”、“悉力慕义”、“皓首穷经”地自愿就范，不惜“困于衣食，或失门户”地忍受“寡偶少徒”的清贫（引语皆见《史记·滑稽列传》）。他自称“如朔等所谓避世于朝廷之间者也”，甘心在卑下的郎官职位上，凭借博学诗才给自己捞得实惠。司马迁生动地记载下他任职之后的种种古怪：“时诏赐之食于前，饭已，尽怀余肉持去，衣尽汗；数赐缣帛，檐（担）揭而去。徒用所赐钱帛，取少妇于长安中好女。率取一岁所者即弃去，更取妇。所赐钱财尽索之于女子。人主左右诸郎半呼之‘狂’。”东方朔不去费心劳神地攻读经义，养德修身，亦不在官场中倾轧攀取，只求自己活得自在舒服。他的回应是站在个人的立场上精明地利用世变机遇，利用文化所给予的男性特权，尽情地享用人生。

（2）诗圣杜甫

这是一位生活在封建社会鼎盛阶段里的最伟大的中国诗人。杜甫的应世态度，用他自己诗的语言说是“致君尧舜上，再使风俗淳”（《奉赠韦丞丈二十二韵》），“窃比稷与契”，“穷年忧黎元”（《自京赴奉先县咏怀五百字》）。杜甫一生的行事确乎表现出对所认可的社会理想目标的执着追求和他自己以古先圣贤为样板的人格操守。他的诗如其人，文德两方面所达到的统一为古今诗人罕有。如果按照刘勰的设计，杜甫文质皆宜，必取乎高位，而实际上无论当时抑或后来，都属官路最为坎坷的诗

人之一：苦熬长安十年未得进士出身，略显清贵的左拾遗官是在十分特殊的动乱所给予的机遇里取得，而旋又失去。杜甫不是因“职卑而多诮”的轻薄诗人，反而因“职卑”而赢得了后代诗人最普遍的尊敬。他的“诗圣”之誉，很容易让人联想他之前的文化圣人孔子，——“谁云圣达节，知命故不忧？”（刘琨诗语）“古来圣贤皆寂寞，惟有饮者留其名！”（李白诗语）这些以圣贤自慰的感叹，切实地揭示出圣贤文化的真相：践履道德的艰难与仅能以道义自居的无奈心绪。所以，杜甫的文化回应，可以说最具传统道德正面的理想性质，他的不朽诗名能告知后人的就是内涵的超越现实包括个人功利而需尽毕生之力，坚守社会理想道德的精神。

余论：可以作如是评说的诗人究竟有多少？这的确是极有意义的文化探寻。假使我们以这样一种观点、一种踏实精神，对成百上千的古今诗人逐一进行类似的评说，那么对中国特色文化肯定会得到超越肤泛和人云亦云的了解，对中国文学及诗也会因土地回归的背景而倍感亲切与可靠。文化给我们提供了两把衡量的尺度：历史的与道德的。历史使我们不致苛求人，只会客观地同情人；道德让我们按“规矩”说出自己不能不说的话，懂得同情，但不一定赞成和参与。

注释

- ① 语见曹丕《典论·论文》。
- ② 语见曹丕《与吴质书》。
- ③ 语见曹丕《典论·论文》。
- ④ 语见梁萧纲《诫当阳公大心书》。
- ⑤ 语见钱锺书《管锥编》第四册，中华书局1979年版，第1389页。
- ⑥ 语见陈寅恪《元白诗笺证稿》，上海古籍出版社1979年版，第86页。

（原刊于《文艺争鸣》1996年第3期）

诗与文化： 中国诗人的“角色”冲突

中国诗人在传统社会里扮演着怎样的角色？这个角色所体现的文化内容是什么？中国诗人在被规定的角色里如何顺应？其所承受的文化压力是什么？解决这些问题有助于探索古典诗歌与传统文化的关系以及对当代的影响。

1. 角色与角色的文化批评

社会学理论认为，“完整”的个人在社会中是不存在的。我们所看到的只是具体的和局部的个人，具有一定身份的人。社会学家把对特定身份的行为要求和期待称做“角色”，并认为，人皆通过扮演的角色来实现身份。受这种理论启发，我们看传统社会中个人的身份应归属于所处的社会阶层。按照传统等级与纲常观念，基本的社会阶层只有尊卑两类。人的年龄辈份、社会职业都只有处在文化所给定的尊卑秩序内才有意义。在传统的“四民”中，士人阶层为尊，农工商者为卑。封建国家的尊卑秩序以封建家庭制度为基础，尊卑有别的社会身份主要存在于男人之间，而对君主专制的封建社会而言，君臣（士人阶层）关系处于尊卑等级中最高也是最有决定意义的层次。传统文化以礼教的方式对不同社会身份的人加以规范，使之有“常道”可循，从而使各种对应关系融洽和谐。古人生活在这种尊卑等级世界里，占有自己的特定身份，并以各种具体社会角色来实现规定身份的要求。当这种角色失败时，身份也就无法实现，从而又导致对应关系趋向紧张。在此意义上说，角色的内容实际就是特定文化的表现，个人就是根据文化的要求在行为过程中考虑着社会或关系的要求。而这也就是个人克服自己的自然人性以求符合社会性的过程，亦是人的自然生理属性向社会属性的过渡。

从上述意义上看，传统诗人与现代诗人在角色的文化内涵方面明显