

中华学人丛书

乌托邦与诗

中国古代士人文化与文学价值观

◎ 李春青 著



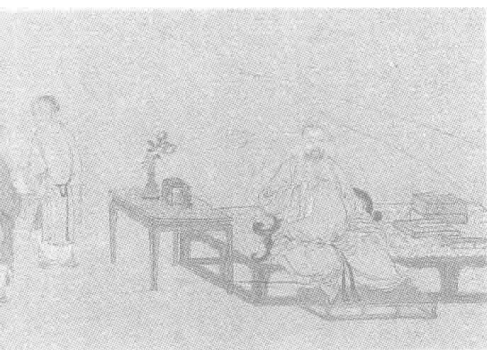
北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

中华学人丛书

乌托邦与诗

中国古代士人文化与文学价值观

◎ 李春青 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

乌托邦与诗: 中国古代士人文化与文学价值观/李春青著. —修订本. —北京: 北京师范大学出版社, 2018. 8

(中华学人丛书)

ISBN 978-7-303-23500-1

I. ①乌… II. ①李… III. ①士—研究—中国—古代
IV. ①D691. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 023786 号

营销中心电话 010-58805072 58807651
北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

WUTUOBANG YU SHI

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印 刷: 北京京师印务有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 730 mm×980 mm 1/16

印 张: 23.5

字 数: 380 千字

版 次: 2018 年 8 月第 1 版

印 次: 2018 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 75.00 元

策划编辑: 谭徐锋 周劲含

责任编辑: 李云虎 李双双

美术编辑: 王齐云

装帧设计: 王齐云

责任校对: 韩兆涛

责任印制:

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58808087

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58805079



目 录

绪 论 文学思想史的研究方法问题	1
一、中国文学思想史研究的视角问题	1
二、中国文艺思想的“综合性研究”问题	14
三、古代文论研究中阐释的有效性问题	23
四、向古人学习言说的方式	33
五、士人阶层在中国古代主流文化中的主体地位	51

上 编

第一章 士人乌托邦与中国古代文学价值观的原始生成	61
一、士人阶层的产生	61
二、士人阶层的独立性与主体意识	65
三、士人的自我意识与使命感	69
四、士人阶层的超越性——乌托邦精神	75
五、诗乐的自然价值与中国古代文学价值观原始生成	82
第二章 士人的自我塑造与中国古代文学价值观的展开	93
一、道家的人格理想及其向文学价值观的转换生成	94
二、儒家的人格境界及其在文学价值观上的呈现	112
余 论	133
第三章 士人与自然——中国古代山水文学价值观之文化底蕴	136
一、士人阶层的自我意识及对自然的认识	137
二、自然与士人精神世界的对应	142
三、自然概念向文学价值范畴的转换	148

第四章 士人的二重人格与中国古代文学价值观的内在冲突	158
一、士人阶层的人格构成	158
二、儒家士人人格冲突之思想呈现：思孟学派与荀学之比较	165
三、士人二重人格在文学上的显现	173
四、士人的人格冲突与文学价值观的演变	181
第五章 士人与社会——中国古代文学社会价值的文化前提	186
一、士人阶层的社会理想是什么？	186
二、士人阶层究竟代表何人利益？	192
三、士人的社会心理与文学价值观	197
四、士人阶层赋予文学的社会价值之项类	201
第六章 中国古代文学价值观之生成规律及其基本特性	205
一、中国古代文学价值观生成规律之一：层转	205
二、中国古代文学价值观生成规律之二：背离	210
三、中国古代文学价值观的基本特性之一：文学价值即人格价值	214
四、中国古代文学价值观的基本特性之二：雅化追求	218
五、中国古代文学价值观的基本特性之三：神妙境界	222

下 编

第七章 从屈原到王国维——对传统文人自杀现象的文化阐释 ...	229
小引：士人的自救意识	229
一、屈原与先秦诸子之异	231
二、李贽与宋明理学家之比较	236
三、王国维与近现代知识分子之比较	243
结语：屈原、李贽、王国维之比较	247
第八章 从孟子到黄宗羲——论中国古代士人的文化制衡策略 ...	250
小引：政治制衡与文化制衡	250
一、孟子对君权的态度	252
二、鲍敬言的“无君论”	257

三、黄宗羲的文化制衡策略	261
结语：文化制衡策略的意义与启示	266
第九章 从“建安风骨”到“正始之音”——“文学的自觉”与士人心态之 关系	269
小引：“文学的自觉”与“人的觉醒”	269
一、导致“建安风骨”的诸因素	270
二、“建安风骨”的审美特征及其与“文学的自觉”之关系	273
三、“正始之音”的形成与士人心态的变化	277
四、“建安风骨”与“正始之音”的比较	282
五、“建安风骨”“正始之音”在六朝诗歌发展过程中之地位	286
结语：士人进取精神与文学发展的不平衡关系	289
第十章 唐代古文运动与士人心态	291
一、唐前期士人心态与古文理论	291
二、唐后期士人心态与古文运动	300
第十一章 文章与救世：北宋士人心态及其在文学观念上的反映	310
小引：古代士人的文化分流	310
一、影响北宋士人心态诸因素	312
二、以救世为核心的三种文化流向	315
三、对北宋三种文学观念之文化内涵的阐释	323
结语：士人与文学之阈限	332
第十二章 中西文化及文学价值观的基本差异	334
一、中西文化的几点差异	334
二、中西文化特征的优劣比较	338
三、中国传统文化的现代转型问题	342
四、中西文学价值观对文学社会价值的不同认识	345
五、中西自然观的异同及其在文学价值观上的表现	350
主要参考资料	356
后 记	361
修订版后记	363
中华学人丛书	365

绪论 文学思想史的研究方法问题

一、中国文学思想史研究的视角问题

研究中国文学思想史可以有许多视角，甚至可以说每位研究者都可以有一个属于自己的独特视角。但就中国历代文学思想生成演变最重要的动因来看，则主体视角无疑是不容忽视的。所谓主体视角就是从作者身份角度考察文学思想的研究路向。我们知道，根据知识社会学的见解，一切知识的形成在根本上都受到特定社会阶级、阶层或集团的制约，都是一种意识形态，所以从主体出发来研究一种知识系统不仅是可行的，而且是必需的。当然，这里的“主体”是指“集体主体”而非“个体主体”。具体到中国语境，这个“主体”就是指古代的文人士大夫和现代以来的人文知识分子。近一百余年以来，在中国古代文学研究领域，特别是中古文学研究领域逐渐形成了一种从文化心态入手考察文学思想与诗文风格的整体趋势，刘师培的《中国中古文学史讲义》、鲁迅的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》、王瑶的《中古文学史论》以及罗宗强的《玄学与魏晋士人心态》等堪称这一整体趋势形成演变过程中四个不同阶段的代表性著述。文人士大夫的生活方式、交往方式、文化心理、价值取向乃是他们考察文学思想与诗文风格的共同视角。在前贤的基础上，我们认为对于这种主体视角还可以进一步具体化，这便是我们的题目上所说的“三大视角”：乌托邦、意识形态、趣味。下面我们分别予以阐述。

（一）士人乌托邦与中国古代文学思想的超越性品格

在我们的语境中，“乌托邦”长期以来都是一个带有贬义的词语，

意指毫无意义的空想。近年来，由于受到西方学界的影响，人们开始越来越多地认识到乌托邦对于人类不可或缺的意义与价值。我们这里所说的“乌托邦”差不多就是在卡尔·曼海姆的知识社会学意义上来使用的，是指那种怀疑现实、批判现实而指向现实中不存在的目标的思想倾向。“士人乌托邦”则是指中国古代士人阶层不满现状，否定现实，向往更美好的社会形态或人生境界的超越精神。中国古代的诗词歌赋、小说戏曲为什么有那么大的艺术魅力，乃至千百年后的今天依然令人心醉神驰？重要原因之一就是在中国古代文学思想中有一种极为宝贵的超越性品格，它赋予古代文学作品一种活泼的生命力，历经社会变迁而未尝少衰。这里所谓“超越性”与西方语境中否定此岸而指向彼岸的宗教救赎不同，是指一种超越现实、批判现实而指向未来的乌托邦精神。儒、道两家各自标举的“道”，内涵虽然有所不同，但都是这种乌托邦精神的标志性概念。所以说到中国古代文学超越性品格的产生，就不能不追溯到这种士人阶层的乌托邦精神。可以说，乌托邦精神始终是中国古代文化传统中最富有现代价值的因素，正是以儒家与道家为代表的士人乌托邦精神构成了中国古代学术文化生生不息的原动力，也构成了中国古代文学思想的活的灵魂。

我们先看儒家。儒家的乌托邦精神表现为社会乌托邦与个体精神乌托邦两个相联系的维度。就社会乌托邦来说，以孔、孟、荀为代表的先秦儒家意欲通过文化建设、话语建构来实现改造社会现实，为社会制定价值规则的目的，他们采取的策略是通过神化古代社会与政治人物来表达超越现实的价值取向。他们塑造了尧、舜、禹等圣贤形象，建构出夏、商、周“三代”的灿烂文明，尤其对于周人的礼乐文化大加颂扬。他们通过整理与阐释周代遗留的典籍，将西周打造成一种郁郁乎文的理想社会形态。通过儒家的不懈努力，久而久之，在中国古代文人士大夫的心目中，那种上下和睦、君臣一体、雍穆典雅、祥和有序的社会状态就成为挥之不去的梦想，也成为他们在诗词歌赋中考量时政、褒贬现实的价值依据。为了能够向上说服统治者，向下教化百姓，从而使这种社会乌托邦成为现实，儒家士人也开始自我神圣化，欲凭借提升自身的道德修养和人格境界来获得制衡与引导现实政治的

力量，这就是所谓以“道”制“势”。于是便有了儒家的个体精神乌托邦。古代儒家终生念念不忘、孜孜以求的乃是圣贤人格，这是一种超越现实功利层面的精神境界。其基本要求是能够做到“居敬穷理”“反身而诚”的道德自律，更高一层的要求是践行“仁者爱人”“己欲立而立人，己欲达而达人”“己所不欲，勿施于人”的忠恕之道，其上焉者则要求达到“博施于民而能济众”的圣人境界。这种君子、贤人、圣人的人格理想对于儒家来说是梦寐以求的；其作为一种乌托邦精神，在两千年的历史延续中，成为儒家文学思想的核心价值取向，诸如“思无邪”“兴于诗”“知言养气”“温柔敦厚”“典雅”等重要文学思想都是儒家个体精神乌托邦的话语表征。

随着社会变迁，儒家的个体精神乌托邦也处于变化之中。如果说先秦儒家还是以“博施济众”这样的现实价值为圣人的最高标准，那么到了宋代，在佛学的刺激下，道学家们的个体精神乌托邦就更进一步强化了其超越现实的特性。张载提出“大心”与“天地之性”说，认为圣贤之人能够做到“民胞物与”；程颢强调“仁者浑然与物同体”与“孔颜之乐”。他们毕生追求的乃是“无往而不乐”的精神境界。用现代哲学家冯友兰的话来说，这是人生最高境界，即“天地境界”。宋儒的这种个体精神乌托邦对于元明以降的文学思想影响至深，特别是晚明士人在诗文书画创作中那种对个体精神的肆意张扬，可以说正与宋儒的这种人格理想有着密切的关联。

我们再来看道家。老庄的最高社会理想是“自然”，最高人格理想也是“自然”，故而“自然”乃是道家乌托邦精神的标志性概念。“自然”这个概念并无神秘色彩，就是自然而然、自在本然的意思，这也正是老庄之“道”的存在状态。万物都自在本然地存在着，为万物的这一性质命名就是“道”。所以老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）道家说天下万事万物都体现着“道”，也就等于说万事万物都是自然而然、自在本然地存在并运演着，而不依赖任何外力的作用。这看上去似乎只是说出了一个最朴素不过的、人人都不难知晓的道理而已，其实却是建构了一种更加彻底地否定现实、超越现实的乌托邦。道家士人标举自然，根本目的是反对人为，

亦即反对执政者们为了各自的私利而彼争我伐，搞得天下大乱。所以，老庄的哲学根本上和儒家一样，也是一种政治哲学，是士人的乌托邦。从现实层面看，儒家的社会理想和人格理想都是很难实现的，相比之下，道家的社会理想和人格理想就更是高远难达了。所以二者都是士人乌托邦精神的话语显现。或许是由于道家的乌托邦更加玄远缥缈，更具有超越性，所以其在现实中就更加难以实现，而在后世的文学艺术中反而有着更大的影响力。举凡道家的核心概念，诸如道、自然、远、大、朴、拙、玄、妙、神在魏晋之后无一不成为诗文书画品评中的重要概念。这就意味着，道家学说本身虽然不是文学思想，但其超越性与文学艺术具有某种内在的相通性，故而道家思想就成了不是文学思想的文学思想。

从士人乌托邦的角度来审视中国古代文学思想是一条可行的研究路径，许多复杂的文学现象都可以得到合理的解释。一般说来，由于社会境遇的不同，士人的社会乌托邦与个体精神乌托邦常常会交替发挥作用。例如，魏晋南北朝时期文学思想为何一反两汉文学旨趣，对个人情趣以及玄远、飘逸的风格那样热衷？其原因就在于此期士族文人普遍具有超越现实的乌托邦精神，这种乌托邦精神在哲学层面上显现为玄学话语，在生活伦理层面上表现为“越名教而任自然”的人生旨趣，在文学层面上就显现为一种否定现实、超越现实的价值取向。这是个体精神乌托邦在发挥作用。玄学旨趣在根本上乃是士族文人乌托邦精神的形而上呈现，其“贵无轻有”思想实际上是对现实政治的否定而对超越的精神世界的肯定。整个魏晋南北朝时期差不多都笼罩在这种超越的乌托邦精神氛围之中，故而在文学上相继出现游仙诗、山水诗、田园诗的辉煌。在文学理论上对于形式，诸如文体、声律、对仗等的空前重视，从根本上说也是基于这种超越现实的乌托邦精神。而在汉唐时代，文学思想更倾向于那种雄浑、豪迈的诗文风格，特别重视诗文的社会功用，这就说明是儒家士人的社会乌托邦在起着主导作用，是他们那种“治国平天下”的社会责任感使然。

（二）主流意识形态与中国古代文学思想的现实性品格

这里的“意识形态”一词是“中性”的，意指那种基于某一既定

社会结构而产生的，反过来维护和巩固此一社会结构的思想观念系统。意识形态与乌托邦的根本差异在于它拥有现实性品格而不具有超越性。在几千年的中国古代社会，乌托邦与意识形态呈现出一种分分合合的转换过程，而这一过程总是与社会政治状况以及由此形成的知识主体的身份意识密切相关。在西周贵族时代，没有独立于社会政治系统的知识阶层，贵族既是执政者，也是知识的生产者与传承者，知识系统与权力系统之间不构成紧张关系，所以乌托邦与意识形态是融为一体的。春秋战国以降，士人阶层产生，这个阶层整体而言属于布衣阶层，主要承担着文化知识生产与传播的任务，于是在知识阶层与统治阶层之间就出现了距离，从而产生了紧张关系。在这样一种社会结构中，乌托邦精神就出现了：知识阶层由于不满于现状而产生超越现实的精神倾向。除了法家之外，诸子百家差不多都可以说是士人乌托邦精神的话语显现。两汉时代大一统的政治格局形成，士人阶层独立言说的空间被挤压殆尽，他们被迫变身为统治集团的合作者与社会等级秩序的维护者，于是士人乌托邦与统治集团的思想互相磨合，最终形成主流意识形态。这种以儒家学说为主体的主流意识形态一方面服务于君权统治，制定符合君权统治的社会价值秩序；另一方面又暗含着对君权的制约与限制。毫无疑问，这种主流意识形态也与世界上任何一种主流意识形态一样，都是以全社会、全体人民，甚至整个“天下”的代言人面目出现的。也就是说，它是作为一种文化霸权而存在的。但随着社会的变迁，主流意识形态也会随着其所维护的社会结构的破坏而趋于式微，从而被一种新的士人乌托邦所取代。这种情况发生在汉魏之际及六朝时期。玄学取代经学而成为具有主导倾向的文化学术，“无”对“有”获得优势地位等现象，正意味着士人乌托邦的胜利。到了唐代，由于统治集团采取比较宽容的文化政策，士人阶层被国家在政治、经济、军事等方面取得的辉煌成绩所感召，与君权积极合作，从而建构起了儒释道兼容并蓄的主流意识形态，士人乌托邦精神再度收敛。而在唐中叶以后，佛学泛滥，颇有一家独大的趋势，因而激发起儒家士人捍卫并弘扬传统文化的雄心，从而导致了作为士人乌托邦的心性之学的兴起。两宋的道学，包括理学与心学，大体上均可视为

士人乌托邦精神之表征。只是到了元明之际，原本作为士人乌托邦的理学被统治集团所收编，渐渐又转换为主流意识形态，程朱理学也成为官方思想的代名词。而明中叶以后心学的兴起，可视为士人乌托邦精神的重新崛起。

与乌托邦精神的超越性不同，主流意识形态具有现实性品格。首先，这种意识形态对现存社会秩序，特别是社会政治结构持肯定态度，并且极力加以维护。例如，以儒学为主体的汉代经学对汉代统治者建立起来的君主官僚政治体制是肯定的，经学的主要内容之一正是为这种政治体制提供合法性依据。春秋公羊学所标举的“天人感应”之说、“三世三统”之说首先是强调君权的神圣性以及刘姓王朝的必然性。东汉时期的《白虎通》所总结的“三纲五常”之说旨在强调当时社会实际存在的等级关系的合法性。正是由于经学对现实政权的这种深度认同才使得执政者通过立五经博士、设贤良文学、孝廉等选士科目等措施来赋予儒家思想以主流意识形态的地位。其次，这种意识形态还承担着规范政治权力、使之按照士大夫阶层所认可的既定轨迹运行的任务。同样是“天人感应”和“三世三统”说，在宣扬君权的合法性、神圣性的同时，也暗含着严正的告诫：如果君主和执政者不能按照经学给出的规范行使自己的权力，违背了士大夫与君权之间达成的共识，“天”的意志是会发生变化的，刘姓政权是会被别人取代的。“天”的意志会通过各种各样的灾异现象和百姓的不满情绪表达出来，而对这些灾异现象和百姓意愿的解释权在士大夫手里。如此一来，这种主流意识形态就担负着向上规范、引导君权，向下教化百姓的重要使命，发挥着整合社会意识、为天下立法的重大作用。士大夫阶层之所以能够成为主流意识形态的建构者、承担者，主要是由这个阶层在社会结构中的地位决定的：士大夫是一个处于“中间人”位置的社会阶层，他们的基本身份是“民”，与农工商等社会阶层有着极为紧密的联系；但他们又不是一般意义上的“民”，除了拥有文化知识外，他们还是官僚阶层的主要组成部分与庞大后备军。这就意味着，士大夫是流动于统治阶层与社会大众之间从而把社会连成一个有机整体的特殊社会阶层。这种“中间人”的社会地位就使其能够同时充当起统治阶层与被

统治阶层两方面的代言人。这正是主流意识形态能够成为一种“文化霸权”的现实基础。从汉代士大夫阶层建立起这种主流意识形态之后，两千多年间它一直是社会价值秩序的合法性依据，对于社会的稳定起着无法替代的重要作用。只是在当政者利用手中的权力背离了主流意识形态给出的正常轨迹，社会政治状况出现危机的时候，士大夫阶层才会重新激发起乌托邦精神，从而预示一个政权的崩溃。而随着一种新的政权的出现，士人乌托邦又会在与新的统治集团的磨合之中渐渐被收编，收敛其锋芒，从而演变为意识形态并获得主导地位。

以儒家思想为主体的主流意识形态对于中国古代文学思想具有决定性影响。孔子的“兴观群怨”说、汉代《诗经》学的“美刺”说、“讽谏”说、“主文而谏”说、“发乎情，止乎礼义”说；唐代的“致君尧舜上，再使风俗淳”“文章合为时而著，歌诗合为事而作”主张、宋代的“文以载道”“文与道俱”说直至清代桐城派的“义法”说，都是这种主流意识形态的表现。此外，主流意识形态在诗文风格、文章体式等方面都有非常重要的影响。如果说中国古代存在着一种可以称为“工具主义”文学观的话，那么它主要是这种以儒家为主体的主流意识形态的话语表征。由此观之，把意识形态作为研究中国古代文学思想的主要视角之一是必要的。

当然，士人乌托邦与主流意识形态并不是截然分开的，有时候二者会交织在一起，因此在具体研究过程中两种视角也会同时存在。例如，当我们考察汉儒的《诗经》阐释这一既是经学的也是文学的重要现象时，就不能仅仅像现代许多研究者那样简单否定，而是应该从士人乌托邦与意识形态的综合性视角入手，探讨汉儒之所以如此这般说诗的深层原因。我们可以用郑玄在《六艺论》中那段著名的言论作为一个例证来分析一下这个问题。

诗者，弦歌讽喻之声也。自书契之兴，朴略尚质，面称不为谄，目谏不为谤，君臣之接如朋友然，在于恳诚而已。斯道稍衰，奸伪以生，上下相犯。及其制礼，尊君卑臣，君道刚严，臣道柔顺。于是箴谏者稀，情志不通。故作诗者以诵其美而讥其过。

这段话就是典型的士人乌托邦与意识形态的交融并存。“书契之兴，朴略尚质”的上古时代是历代士人梦寐以求的政治状态：君臣之间可以像朋友一样坐下来商谈治国方略，臣子有不同意见可以直接表达，大家均以赤诚之心相待，这里没有谄媚与毁谤。士人阶层从春秋战国之际产生之日起就怀着做“王者之师”“帝王师”的梦想，希望凭借自己掌握的“道”可以规范和引导君主所拥有的“势”，这样便可以实现其治国平天下的政治理想。这是一种士人乌托邦精神。然而社会现实却是“君道刚严，臣道柔顺”的，情志不通，上下相犯，正直敢言的臣子常常会因为冒犯皇帝而惨遭杀戮。这样的事例在汉代可谓俯拾皆是。在这样的情况下，士大夫只好用诗的方式“颂其美而讥其恶”——这正是儒家意识形态的主要任务。从郑玄的这段话中可以看出，乌托邦是士人阶层的最高精神追求，而主流意识形态则是他们不得已而求其次的现实追求。从这个角度来看，以毛、郑为代表的汉儒之说诗，正是士大夫阶层建构主流意识形态的一种努力，在当时具有极为重要的政治意义。有鉴于此，我们就不应因为汉儒没有按照今天的文学标准来阐释《诗经》作品而贬低乃至嘲笑他们。

（三）文人趣味与中国古代文学思想的雅化追求

从东汉中期以后，在中国古代文学思想中“雅俗”渐渐成为一种重要的评价标准。文人士大夫在诗文书画的创作与欣赏中时时唯“雅”是求，形成了以“雅”为核心的文艺思想系统。从我们所持的主体视角来看，这种雅化追求乃是文人趣味的集中体现。故而从文人趣味角度来审视中国古代文学思想也是一个极为重要的研究视角。

趣味是一种介于思想观念与感受体验之间的主体心理倾向，是人们凭借直觉来判断事物美丑妍媸的心理依据。趣味是一种综合性心理现象，熔思想观念、意识形态、感觉、体验于一炉，决定着人们的审美判断。文人趣味在相当长的历史时期里都是中国古代文艺思想的主体心理依据。文人趣味的产生有赖于“文人”身份的出现。在中国古代，拥有知识，能够书写并不一定是“文人”。能够创作汪洋恣肆、华丽繁复的汉大赋的，可以称为“宫廷文人”或“御用文人”，而不是魏晋以后人们心目中的“文人”。只有当个人情趣，诸如“楚臣去境，汉

妾辞宫”的悲慨、“塞客衣单，嫀闺泪尽”的哀伤，或者“人生寄一世，奄忽若飘尘”的唏嘘叹惋之类的情感成为诗文主要表达内容时，才可以说是“文人”出现了。而“文人”作为某些士大夫身上的一种新的身份，其产生的标志正是这种“文人趣味”，换句话说，“文人”和“文人趣味”是互证的，此外没有其他因素可以证明二者的存在。因为“文人”并不是一个新的社会阶层或者社会集团，文人只是一重身份而已，某些士大夫，在读书做官之余，渐渐产生了表达个人情感的冲动，而特定文化语境也逐渐允许用那些原本神圣的书写方式来承载微不足道的个人情感，这种现象可以称之为“个人情趣的合法化”。这既是文人身份得以确证的标志，也是文人趣味产生的标志。这一切都发生在东汉中期以后。两汉时期经学长期居于思想文化的主流地位，此外便是为满足君主们好大喜功之虚荣心而制作的散体大赋，人们的个人情感长期受到压制，无法进入社会主流话语实践之中。然而到了东汉中期之后，情况开始发生变化，一是由于君主昏聩，外戚、宦官之间的争权夺利愈演愈烈，主流意识形态的束缚开始松动，个人情感渐受重视；二是由于在为了坚守主流意识形态而与昏君、外戚、宦官所进行的争斗中，逐渐涌现出一批清流领袖，他们的人格为广大士人所崇拜，渐渐其个人气质秉性乃至癖好亦为人们所津津乐道，影响所及，个人情感与个人之风神气度均开始受到重视，并进而现于诗文书画之中——这便是“个人情趣的合法化”的大致过程，也是文人趣味产生的大致过程。

综上所述，文人趣味产生于东汉后期这一特定的文化语境，是历史的产物。正如任何一种社会历史现象都产生于具体的社会结构，又反过来对这一社会结构产生影响一样，文人趣味也具有一定的社会功能。首先，对于具有文人身份的士大夫来说，这种基于个体情感体验的趣味大大丰富了他们的精神生活空间，激发了他们的创造性，从而为一种不同于经学思维方式与价值取向的新思潮的产生奠定了基础，这一新思潮就是魏晋玄学。魏晋的清谈及玄学与彼时士族文人的文学观念、审美意识都具有密切的关系，这在汤用彤的《魏晋玄学论稿》、王瑶的《中古文学史论》以及罗宗强的《玄学与魏晋士人心态》中都

有很好的揭示。然而很少有人注意到，实际上玄学的产生与以个人情趣合法化为标志的文人趣味的产生有着密切的关联。文人趣味的形成突破了经学思维的禁锢，解放了人们的想象力，使个体创造性获得认可等，这些都是玄学产生不可或缺的前提条件。其次，对于汉末以后的中国古代社会构成来说，文人趣味的产生具有重要“阶级区隔”功能。从此之后社会上出现了一个在精神上居于优势地位的特殊人群，他们虽然不拥有最高权力，也不一定拥有主流意识形态的话语权，但他们却可以受到全社会的普遍尊敬，因为他们在琴棋书画、诗词歌赋等方面具有高深造诣。文人的这种造诣往往是数十年的磨炼方才获得的，不仅广大民众不可企及，而且许多宗室、外戚、功臣也无法望其项背。这就使得文人成了一种令人尊敬的身份，成了一种精神贵族。他们不仅可以借助各种诗文书画来自娱自乐，而且可以借此来提高身价，在社会上获得优势地位。最后，文人趣味不是个别现象，而是某一时期在许多士大夫那里不约而同形成的，因此这种文人趣味必然会具体化为各种各样的评价标准，必然会导致文人交往与活动场域的形成。各种文人场域的形成对社会来说有着极为重要的意义，会大大促进各种文学艺术门类的形成、发展与成熟。文人趣味对魏晋南北朝之后中国古代文学思想的影响是决定性的。正是这种趣味所决定的文人们在诗文书画方面永无止境的“雅化”追求导致了各种文学体裁的独立与成熟，也导致了诗文书画风格的丰富多样。在此基础上也就形成了文学艺术评价标准的不断精细化与多元化。诗文书画能够各自成为一种具有相对独立性的艺术形式，以及由此而形成的各种文学艺术的活动“场域”都有赖于文人趣味的形成。因此，如果从文人趣味的视角来考察中国古代文学思想的历史演变，我们就会有許多新的发现，也许会纠正某些偏颇之见。下面我们仅以学界关于“文学的自觉”的理解为例来说明这一视角的重要性。

现代以来，学界长期有所谓“文的自觉”或“文学的自觉”之说，此说虽然较为粗疏，缺乏对过程的细密梳理与语境化分析，但作为整体感觉，大体近是。然而与之相匹配的另一说，即“人的觉醒”说，就不那么站得住脚了。所谓“人的觉醒”是作为魏晋南北朝时期“意

识形态领域内的新思潮”的基本特征而提出的，李泽厚先生《美的历程》云：

那么，从东汉末年到魏晋，这种意识形态领域内的新思潮即所谓新的世界观人生观，和反映在文艺—美学上的同一思潮的基本特征，是什么呢？

简单说来，这就是人的觉醒。它恰好成为从两汉时代逐渐脱身出来的一种历史前进的音响。在人的活动和观念完全屈从于神学目的论和谶纬宿命论支配控制下的两汉时代，是不可能有一种觉醒的。但这种觉醒，却是通由种种迂回曲折错综复杂的途径而出发、前进和实现。文艺和审美心理比起其他领域，反映得更为敏感、直接和清晰一些。^①

按照李泽厚的思路，是“人的觉醒”导致了“文的自觉”，因此“文的自觉”是以“人的觉醒”为内核的。这显然是有问题的。首先，“人的觉醒”是一个极为含混的说法，李泽厚设定了一个“人的活动和观念完全屈从于神学目的论和谶纬宿命论支配控制下的两汉时代”，人们既然处于蒙昧主义遮蔽之中，那么“觉醒”就顺理成章了。然而，两汉真的是“人的活动和观念完全屈从于神学目的论和谶纬宿命论支配控制下”吗？如果不认真阅读两汉史籍，而仅读侯外庐先生主编的《中国思想通史》一类的书，很可能会得出这样的判断。两汉时期，且不说武帝之前士大夫那种秉承于战国时期的游士精神依然存在，即使是武帝“独尊儒术”的半个世纪之后，到了西汉后期，孔子学说、儒家正统思想也还是受到来自那些实干的政治家们的严重质疑^②，更遑

① 李泽厚：《美的历程》，147页，天津，天津社会科学院出版社，2001。

② 看看西汉后期的重要文献《盐铁论》即可知道，儒学即使在武帝立五经博士之后的半个世纪之后依然未能真正成为统一的国家意识形态，即未能得到士大夫阶层普遍认同。汉昭帝始元六年（前81年）召开的那次“盐铁会议”已经去武帝建元五年（前136年）立五经博士五十五年之久。在这次会议上，代表儒家思想的“文学”与代表实干的政治家的“大夫”“御史”展开激烈争论，核心就是儒家思想究竟对富国强兵有没有用的问题。可见此时相当一部分士大夫对儒学的实际价值还是心存疑虑的。