



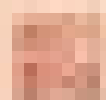
中国文化与诗学丛书

北美中国古代文论 研究的汉学形态

徐宝锋 著

THE SINOLOGICAL PATTERN
OF ANCIENT CHINESE LITERARY
THEORY STUDIES IN NORTH AMERICA

吉林大学出版社



中国社会科学出版社

北美中国古代文论 研究的汉学形态

王德威 著

THE CHINESE LITERARY CRITICISM
IN NORTH AMERICA: A SINO-AMERICAN
PERSPECTIVE

中国社会科学出版社



中国文化与诗学丛书

北美中国古代文论 研究的汉学形态

徐宝锋◎著

本书获中央高校基本科研业务专项资金资助

THE SINOLOGICAL PATTERN
OF ANCIENT CHINESE LITERARY
THEORY STUDIES IN NORTH AMERICA

 吉林大学 出版社

图书在版编目(CIP)数据

北美中国古代文论研究的汉学形态 / 徐宝锋著. --
长春: 吉林大学出版社, 2014.5

ISBN 978-7-5677-1687-2

I. ①北… II. ①徐… III. ①中国文学—古代文论—
文学研究—北美洲 IV. ①I206.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第111425号

书 名: 北美中国古代文论研究的汉学形态
作 者: 徐宝锋 著

责任编辑: 张宏亮 责任校对: 陶冉

吉林大学出版社出版、发行

开本: 710mm×1000mm 1/16

印张: 16.75 字数: 228千字

ISBN 978-7-5677-1687-2

封面设计: 徐占博

北京天颖印刷有限公司 印刷

2014年6月第1版

2014年6月第1次印刷

定价: 49.80元

版权所有 翻印必究

社址: 长春市明德路501号 邮编: 130021

发行部电话: 0431-89580026/28/29

网址: <http://www.jlup.com.cn>

E-mail: jlup@mail.jlu.edu.cn

目 录

丛书总序：在“文人”与“士大夫”之间	1
一、“文人”与“士大夫”的身份冲突	3
二、达观——“文人”与“士大夫”身份冲突的解决方式	6
三、士大夫的自我疏离与文人趣味之功能	15
第一章 引言	23
一、北美汉学中国古代文论研究的理论格局	24
二、北美汉学中国古代文论研究的国内影响	40
三、本文的研究路径和理论旨趣	44
第二章 再现理论与儒家的诗歌功能观	49
一、刘若愚对“再现”理论的借鉴和转化	52
二、欧阳桢等汉学家对于“再现”的哲学性理解	66
三、“再现”理论视域下的儒家诗歌功能观	79
第三章 中国文论的情志传统	90
一、陈世骧对于中国抒情传统的开创	93
二、高友工与中国抒情传统的建立	101

三、孙康宜对中国抒情传统的理解与建构	125
四、林顺夫的抒情美学思想	139
第四章 叙事理论与中国传统叙事	148
一、关于叙事的边界与范畴	150
二、雅和俗界限的模糊与消弭	155
三、史实与虚构的辨析和思考	160
第五章 “形式”“结构”与“文”	165
一、“文”的意义生成和汉学转换	166
二、汉学家对“文”的新批评切入	171
三、汉学家对“文”的结构主义读解	190
第六章 诗学研究中的文化与社会	199
一、文本背景的前景化处理	200
二、人性欲望维度的凸显	209
三、性别研究与女性意识	223
结 语	245
参考文献	247
致 谢	259

丛书总序：在“文人”与“士大夫”之间

李春青

从春秋战国以降，中国古代文化学术包括文艺思想的发展演变，大抵与知识阶层的社会境遇、身份意识直接相关，因此要了解中国古代占主导地位的文化学术与文学艺术，就不能不先了解古代知识阶层的身份特征。在我看来，“文人”与“士大夫”之间的冲突与互渗正是这一知识主体的重要特征之一。这一特征在历代学术文化、文学艺术上都留下了深深的印记。

公元178年，即东汉灵帝光和元年，汉灵帝置鸿都门学：在全国范围内招了一批与他自己志趣相投的才艺之士待诏鸿都门下，这些人的“才艺”包括善写文章辞赋以及书法，此外他们还善于讲述民间逸闻趣事。他们中的许多人凭着这些才艺而被授予官职，这与当时征辟察举的标准显然不相一致，于是受到当时主流士大夫的激烈批评：

蔡邕上封事曰：夫书画辞赋，才之小者；匡国治政，未有其能。陛下即位之初，先涉经术，听政餘日，观省篇章，聊以游意当代博奕，非以为教化取士之本。而诸生竞利，作者鼎沸，其高者颇引经训风喻之言，下则连偶俗语，有类俳优，或窃成文，虚冒名氏。臣每受诏于盛化门，差次录第，其未及者，亦复随辈皆见拜擢。既加之恩，难复收改，但守奉禄，于义已弘，不

可复使治民及在州郡。(《资治通鉴》卷五十七)

从蔡邕的这段话中,我们也可以窥见鸿都门学的大体内容。其一,鸿都门学的主要内容是辞赋、书法和绘画。在经学为主导的文化语境中,辞赋、书法、绘画一直是作为“小道”而受到压制的,根本不能进入主流话语系统之中。灵帝置鸿都门学,专门招揽这类才艺之士,这种行为本身就足够振聋发聩了。在“清流”与“浊流”大决战的两次“党锢之祸”的历史语境中,灵帝此举一方面证明了这位“好文学”的年轻帝王敢于蔑视主流意识形态的勇气,另一方面也说明辞赋、书法和绘画等文学艺术门类在当时的社会上已经相当普遍,成为许多读书人的雅好,只是未能获得主流文化的地位而已;其二,如果说西汉前期的辞赋还有张扬国威、润色鸿业的政治意义,那么到了东汉后期,辞赋就成了纯粹的娱情之物了。“连偶俗语,有类俳优”是说在辞赋中用对偶,用俗语,其作用近似于善于表演的艺人。俳优是指以歌舞谐戏的表演为业之人,其职能就是给人以愉悦享受。蔡邕用“连偶俗语,有类俳优”来批评鸿都门学的辞赋、书画之类,恰恰说明了此类书写方式和文化符号,在当时已经成为疏离于政治生活的消遣娱乐方式。

尽管遭到正统士大夫的批评,但一个明显的事实是,自灵帝置鸿都门学之后,那些表现人们“闲情逸致”的艺文形式开始获得了主流文化的认可。可以说,朝廷从各地招来待诏鸿都门下的那批多才多艺的“诸生”们就是最早具有“文人”身份的一批人。如果说传统的“士大夫”是以读书做官及“以天下为己任”的政治诉求为基本特征的,那么“文人”就是以琴棋书画、诗词歌赋这类关乎“闲情逸致”的才艺为身份标志的,因此,“文人”身份的产生必将和其原本的“士大夫”身份发生某种冲突。

一、“文人”与“士大夫”的身份冲突

蔡邕等人对鸿都门学的批评可以理解为正统“士大夫”与新兴之“文人”两种身份的冲突，是蔡邕等人站在“士大夫”立场上对“文人”身份的拒斥。就蔡邕本人而言，他是典型的兼具“士大夫”与“文人”双重身份的人物。看前引其奏疏，显然是一位忧国忧民且敢于直言的政治家，而这正是“士大夫”身份最基本的表现。然而再看看蔡邕的辞赋、书法以及关于琴的理论，就知道除了政治家以外，他又是一位杰出的辞赋家、书法家、音乐家，是历史上少有的具有多方面技能的艺术天才。他在辞赋、书法、音乐方面的修养不知要比那些鸿都门待诏们高明多少倍。但是在蔡邕的心目中，“士大夫”乃是自己的基本身份，“文人”则不过体现了自己无足轻重的个人爱好而已。这种心态与西汉的东方朔、扬雄如出一辙。后者“雕虫小技，壮夫不为”之谈就是这种心态的集中表现。

其实这种身份的冲突并非汉儒所独有，其源可以追溯到先秦士人那里。被后世士大夫阶层奉为“至圣先师”的孔子就是最突出的代表。在著名的“侍坐章”中就鲜明地展示了这种身份的冲突：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。“求，尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。”“赤，尔何

如?”对曰:“非曰能之,愿学焉。宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉。”“点,尔何如?”鼓瑟希,铿尔,舍瑟而作,对曰:“异乎三子者之撰。”子曰:“何伤乎?亦各言其志也。”曰:“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”夫子喟然叹曰:“吾与点也。”(《论语·先进》)

让我们来分析一下这段有趣的文字。这里子路、冉有、公西华三人所言都是当时士人最正当的,也是最普遍的志向。孔门弟子及其后学大都走上三人所言之路。也就是说,孔子的“学而优则仕”(《论语·子张》)之谓与孟子的“士之仕也,犹农夫之耕也”(《孟子·滕文公下》)之谓原是先秦两汉儒家士人之共识^①。而曾点之志,在儒家士人中则是属于“另类”。令人奇怪的是,那么汲汲于“克己复礼”、以道自任的孔子居然会赞成曾点!这里的微妙玄机何在呢?

这里正体现了以孔子为代表的先秦士人阶层普遍的人格冲突。这种人格冲突主要表现在社会责任感、历史使命感与个人精神的独立与自由之间的冲突。对于先秦士人阶层以及两汉以后的士大夫阶层来说,这种冲突是固有的,与生俱来的。这是因为这个社会阶层从一开始就承担着来自社会现实的巨大压力,因而把改造社会作为自己的神圣使命^②。从这个意义上说,士人天生就是“政治的动物”。但是作为拥有丰富知识的读书人,他们又拥有丰富的精神世界,有个人的情趣及对心灵自由的追求。这就构成了一种人格冲突——一方面关心天下,自认为对这个世界负有重要责任,一方面又看护自己

① 许慎《说文解字》:“士,事也。”《段注》:“士事叠韵,引伸之,凡能事其事者称士。《白虎通》曰:‘士者,事也,任事之称也’。故《传》曰:‘通古今,辩然否,谓之士。’”班固《汉书·食货志》:“学以居位曰士。”可知在古人眼中,“士”而“仕”乃是天经地义之事。

② 在士人阶层诞生的时代,这种社会压力来自于社会动荡,也就是春秋战国之际“礼崩乐坏”的现实——原有的社会价值规范被破坏了,新的价值规范还没有建立起来,新兴的士人阶层对此深感忧虑,认为自己有责任恢复社会价值秩序。在秦汉之后大一统的君主专制时代,士大夫阶层的压力则来自君权与百姓两个方面,因为士大夫阶层认为自己同时对君权和天下百姓都负有责任。

的内心世界，极力追求内心的自由与宁静。从整体上来看，儒家士人是代表着士人阶层强烈的社会责任感与历史使命感的一面，他们具有“天生德于予”（《论语·述而》）、“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”（《孟子·公孙丑下》）的抱负与自信。儒家思想的主旨就是为天下定规则，使纷乱的世界从无序走向有序。道家，特别是庄子，则刚好相反，代表着士人阶层极力维护个体精神自由的一面，以摒弃与超越现实通行价值观为己任，以“独与天地精神相往来”为人生至境，鄙视一切的依傍与凭借，对人世间的功名利禄不屑一顾，对那些为了功利目的而蝇营狗苟之辈嗤之以鼻。道家的思想当然也含有政治上的目的，甚至也是一种救世之术，但是它彰显了士人阶层对心灵自由的向往，则是毋庸置疑的。

儒、道两大思想体系契合了中国古代士大夫阶层两种最基本的精神追求和人格倾向，故而深为他们所服膺，就像长江、黄河成为中华民族的象征一样，儒、道两家也几乎成为中国传统文化之别名。然而，儒道作为士人阶层两种精神倾向的话语表征这一事实并不代表着儒家士人与道家士人是两种截然不同的人格类型。事实上，无论是儒家士人还是道家士人，他们的人格结构都是一样的，都有着社会责任感、历史使命感与个体精神自由之间的对立与冲突。二者的区别在于人格的主导倾向不同。所以，儒家身上有道家色彩，道家身上有儒家色彩，就不是什么稀奇之事了。前引孔子的“吾与点也”之志，在我看来，正是儒家身上的道家色彩之显露，或者说，是孔子这位终生以“克己复礼”为职志的士人思想家人格结构中个体心灵自由之维度的表现，因此也是孔子所代表的士人阶层所固有的人格冲突之显现。这种依违于出世与入世的矛盾心态在孔子那里多有表现，例如：“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”（《论语·泰伯》）又：“宁武子邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”（《论语·公冶长》）又：“道不行，乘桴浮于海。从我者其由与？”（《论语·公冶长》）这些话里面都显示孔子内心深处的一种选择——隐居，远离世事

纷争，保持内心宁静。对于一个有智慧的饱学之士，在一个战乱频仍的时代，隐居往往往是最好的选择。对于子路、冉有、公西华等人的志向孔子之所以或不表态，或则“哂之”，乃是因为在孔子看来这些志向是幼稚的，即使实现了也不足以改变这乱世的局面，与其不能实现“克己复礼”——根本上就是使天下从无序状态复归于有序——还不如像曾点那样在悠游恬适之中寻求内心的自由与安宁呢！因此孔子的“吾与点也”之志体现了先秦士人阶层的人格冲突，就如同儒道两家的学术分野表征着先秦士人的人格冲突一样。从这个意义上说，孔子正是“文人”的鼻祖——他多才多艺，而且有悠游闲适的文人情怀^①，并不是一个整天敛首蹙额、忧心忡忡的利禄之徒或者愤世嫉俗的政治家。“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”（《论语·子罕》）——这不是典型的触景生情、感物伤怀的文人趣味吗？“子曰：‘予欲无言’。”子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”这不是典型的中国古代文人对人生与世界之存在的深刻生命体验与领悟吗？所以孔子不仅是政治家、教育家、思想家，而且是文人，真正的文人——看护并表现个体生命体验与个人情趣的人。

二、达观——“文人”与“士大夫”身份冲突的解决方式

对于孔子的这种“文人趣味”汉唐儒者似乎不大能够认同，因为他们过于热衷于建功立业了，把功名看得甚至比生命还重要，只有宋儒——在老庄佛释之学刺激下重新在儒学内部寻求所谓“内在超越”（牟宗三语）之路的

^① 《论语·述而》：“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”朱熹注引杨氏云：“申申，其容舒也。夭夭，其色愉也。”（见《四书集注·论语集注》，岳麓书社，1987年版，第134页。）

士人——才对孔子的“吾与点也”之志深有会心，并且把“孔颜乐处”作为为学的根本点之一，作为一种终生追求的“圣贤气象”。宋明儒者念兹在兹的“心中无事”、“常舒泰”、“如光风霁月”的精神状态或心理状态，的确与孔子的“吾与点也”之志一脉相承，都可以视为是士人阶层固有的人格冲突的产物。从看护内心世界，维护心灵的自由、宁静与超越这个角度看，宋儒是真正继承了先秦儒家的衣钵了。

然而，对于汉唐儒者来说情况又如何呢？他们是如何呵护自己的内心，如何保持心灵的自由状态呢？他们的确没有像宋儒那样从儒学中寻求“内在超越”的资源，但是他们依然存在人格的内在冲突，依然有自己的解决的办法。除了借助于道家之学与佛释之学以外，寄情于诗词歌赋，徜徉于琴棋书画也是他们自我超越、自我解脱的方式之一。换言之，“文人”这种身份乃是士人或士大夫阶层固有人格冲突的必然产物。这是一种身份的自我疏离，是知识人对自身文化人格的自觉整合与完善，这是一种良性的冲突，可以使士人们的内心世界保持一种张力平衡。如此，则来自政治理想与使命的压力可以在吟诗作赋与徜徉山水中得以缓解，而在仕途中遭受的坎坷与屈辱亦可以在诗文书画与自然山水的审美娱乐中得以消弭。

对于“文人”身份的形成来说没有什么比诗文书画更有意义了。在西汉，《诗经》作品虽然很多都饱含着个人情趣与生命体验，但是由于它们被神化了，成了儒家经典，因此就是作为一种政治话语或意识形态话语而被解读的，早已失去原本传达个人情怀的功能。因此在这个时期，那种从楚文化直接继承而来的辞赋作品就成为一种可以利用的言说方式。例如贾谊，他的辞赋在汉代士大夫中最接近屈原，原本是借助辞赋来抒发个人内心积郁与不平的。当然，贾谊辞赋中表达的那种屈原式的情感与后来以“闲情逸致”为主要特点的“文人趣味”并不完全一致，尽管也是一种个人情感，但这种情感绝非“闲情逸致”，而是带有强烈的政治色彩，是士大夫情怀。汉代以及后世历代士大夫共有的那种“士不遇”和“有志不获骋”的慨叹，都不属于

文人情趣而应是士大夫情怀。然而，在贾谊身上表现出另外一种情趣和智慧则反映出与士大夫人格相疏离的“文人”品格，这就是达观心态。贾谊著名的《鵬鸟赋》云：

且夫天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极，忽然为人兮，何足控抟；化为异物兮，又何足患！小智自私兮，贱彼贵我；达人大观兮，物无不可。贪夫殉财兮，烈士殉名。夸者死权兮，品庶每生。怵迫之徒兮，或趋西东；大人不曲兮，意变齐同。愚士系俗兮，窘若囚拘；至人遗物兮，独与道俱。众人惑惑兮，好恶积亿；真人恬漠兮，独与道息。释智遗形兮，超然自丧；寥廓忽荒兮，与道翱翔。乘流则逝兮，得坻则止；纵躯委命兮，不私与己。其生兮若浮，其死兮若休；澹乎若深渊止之静，泛乎若不系之舟。不以生故自宝兮，养空而浮；德人无累兮，知命不忧。细故蒂芥兮，何足以疑！

贾谊在这段文字中表达的是一种“达观心态”，尽管在实际的生活中他未必能够真正做到这一点。至少，对于一个士大夫来说，达观是一种姿态。毫无疑问，贾谊是受了庄子学说的影响。在先秦道家学派中，老子思想是深邃、宏远、机智的——对自然宇宙、万事万物之理的理解是深刻而宏远的；对人间事物的理解则是机智的。前者表现在对“道”的体认上；后者表现在对“柔弱”、“退让”、“处下”等“水”之品性的推重上。然而老子并不达观。达观的主要表现是对生死、荣辱、成败等人生重大事件的透彻理解上，表现在对关于这类问题的通行价值观的拒斥与超越上。庄子学说是达观的：人人视为珍宝的东西我弃之若敝屣；人人畏之若虎、避之唯恐不及的事物，我安之若素。老子是看得深，揭示出自然宇宙与人世间的种种道理，使人明白事理，能后发制人，时时处处立于不败之地；庄子是看得透，他打破了世间许多现成的道理，让人摆脱束缚，从一个完全不同的角度看待一切，从而

使心灵进入自由无碍之境。以世俗眼光论之，老子使人变聪明，无所不知，无所不晓；庄子则使人变痴呆，变荒诞，成为另类。庄子达观的根本之处就是获得一套不同于世俗的评价标准，从而不为他人眼中的喜怒哀乐、荣辱得失所左右，我行我素、自得其乐。因此达观与痴呆颇有相近之处。从士人阶层人格结构的角度看，达观心态显然是与社会责任感、历史使命感相疏离的。正如一位宋儒所言，老子还是要做事，庄子就什么都不要做了。

庄子为什么会有这样的达观心态？其思想资源从何而来？这是一个不容易回答的问题，我们可以暂不置论。我们要强调指出的是：庄子开启的这种达观心态对于后世历代文人士大夫的人格都具有至关重要的作用，对中国文化，特别是文学艺术两千多年的发展影响甚巨。达观是中国古代知识阶层在与君权合作过程中保持独立精神的心理基础，是成为文人的必要条件。假如没有达观心态，那么中国古代士大夫阶层就真的成了统治阶级的工具了，就真的成为一群人格卑下的利禄之徒了。君主和儒生们建立起来的那套神圣的价值观念体系——诸如天命之神圣、帝王之尊贵、等级之森严、势位富厚之可喜等等，在达观心态面前都会大大贬值，反而不如天上之明月、江上之清风这些“不用一钱买”的自然之物更可宝贵。千古文人的潇洒、豪迈、超脱、飘逸都是基于这种达观心态的。那些千古流传的诗文书画大多数都是表现了这种达观心态的。所以，达观乃是“文人趣味”的重要内涵，是“闲情逸致”之基调。士大夫身份“以天下为己任”、“以道自任”、“退亦忧，进亦忧”，念兹在兹的都是江山社稷、天下苍生；文人身份则以万物为一体，视古今为一瞬，纵浪大化中，无喜亦无忧。这两种身份互相对立、彼此消解，然而却奇妙地组合在一个人身上，这也可以算是中国传统文化的一大特点。

这种情形在汉儒身上也有充分展现，东方朔《答客难》有云：

今世之处士，时虽不用，块然无徒，廓然独居；上观许山，下察接舆；计同范蠡，忠合子胥；天下和平，与义相扶，寡偶少徒，固其宜也。子何疑

于予哉？若大燕之用乐毅，秦之任李斯，酈食其之下齐，说行如流，曲从如环；所欲必得，功若丘山；海内定，国家安；是遇其时者也，子又何怪之邪？语曰：“以管窥天，以蠡测海，以莛撞钟。”岂能通其条贯，考其文理，发其音声哉？犹是观之，譬由鰕鮒之袭狗，孤豚之咋虎，至则靡耳，何功之有？今以下愚而非处士，虽欲勿困，固不得已，此适足以明其不知权变，而终惑于大道也。^①

士大夫以治国平天下为职志，能在仕途进退穷达上看破者盖寡。东方朔原有大志，本质上颇近于先秦之游士，希望择主而事，建功立业。但是在汉代大一统的政治格局中，他也只好另寻安身立命之所了。在这篇著名的《答客难》中，集中反映了以东方朔为代表的一批汉代士大夫的心态。西汉士人处身一个前所未有的高度中央集权时代，这样的历史语境与战国时期大相径庭，故而他们一时难以适应。可以说，先秦游士的标新立异、择主而事、自尊自贵精神与汉代专制政治之间的矛盾是决定着此期思想文化的主要因素。西汉士大夫心态——他们的矛盾、纠结、困惑——主要因此而来，这种心态必然显现于文化学术、包括辞赋之作之中。那种屈原式的愤懑不平由此而来，那种庄子式的达观亦由此而生。有趣的是，正如贾谊那样，这种复杂的心态常常是交织在一起的。司马迁《悲士不遇赋》有云：

悲夫！士生之不辰，愧顾影而独存。恒克己而复礼，惧志行而无闻。谅才黜而世戾，将逮死而长勤。虽有形而不彰，徒有能而不陈。何穷达之易惑，信美恶之难分。时悠悠而荡荡，将遂屈而不伸。^②

这里表达的显然是“有志不获骋”的忧虑与愤懑。“惧志行而无闻”云

① 萧统：《文选》卷四十五，中华书局影印清胡刻本，1977年版。

② 司马迁：《悲士不遇赋》，严可均选辑《全汉文》卷二十六。

云，表达的是一种建功立业、显名天下的冲动。名声始终是士人最为看重的东西，根本上是因为他们都有有所作为的志向，而在人治社会之中，只有获得好名声，实现志向的机会才会多。另外，古人对人生之短暂有深刻理解，而名声在他们看来乃是延续生命的最佳办法。所谓“三不朽”之类就是这个意思。孔子也有过“君子疾没世而名不称焉”（《论语·卫灵公》）的说法。然而《悲士不遇赋》又云：

逆顺还周，乍没乍起。理不可据，智不可恃。无造福先，无触祸始。委之自然，终归一矣！

这显然是老庄精神，是达观心态。汲汲于功名利禄又时时表现出达观心态，这就是汉儒特点。不独贾谊、东方朔、司马迁是如此，司马相如、枚乘、王褒、刘向、扬雄等莫不如此。到了汉末魏晋，新的一批名士出来，将建功立业的冲动以及功名利禄的欲望隐藏或压制起来，表现出来的就只有达观了。从总体来看，汉儒都是入世的，都以建功立业作为自己的人生追求。在他们看来，立功是第一位的，著书立说则是不得已而求其次之举。司马迁尝有著名的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的志向，以今日观之，此志向不可谓不大，简直可以与孔子并驾齐驱了。但是在司马迁心目中，这只是“刑余之人”不得已而选择的实现人生价值的途径。这就如同后世的李白、杜甫一样，生前已经文名满天下，得到士林以及众多达官贵人的赏识与尊敬，然而在他们自己的心目中，自己始终是个失败者，似乎一生郁郁不得志。他们的“志”是什么？不是写出“笔落惊风雨，诗成泣鬼神”的诗句，而是“致君尧舜上，再使风俗淳”——他们是要做王者之师，做“博施于民而能济众”的圣人。东方朔、司马迁亦怀有同样的心理。

如此观之，从先秦士人到秦汉士大夫，作为承担着文化主导作用的知识阶层，他们始终处于一种矛盾心态之中，一方面试图有所作为，大则匡正君