

唐翼明 著



魏晋文学与玄学

——唐翼明学术论文集

长江文艺出版社

weijin

魏晋文学与玄学

——唐翼明学术论文集

唐翼明 著

长江文艺出版社

新出图证(鄂)字 03 号

图书在版编目(CIP)数据

魏晋文学与玄学/唐翼明著

武汉:长江文艺出版社,2004.9

ISBN 7-5354-2873-8

I. 魏…

II. 唐…

III. 文学-影响-古典文学-中国-魏晋南北朝时代-文集

IV. I206.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 042095 号

责任编辑:啸 雨

责任校对:梁 风

装帧设计:方隆昌

责任印制:吴竹敏

出版:长江文艺出版社(电话:87679307 传真:87679300 邮编:430070)

(武汉市雄楚大街 268 号·湖北出版文化城主楼 B 座 9-11 层)

发行:长江文艺出版社(电话:87679362 87679361)

<http://www.cjlap.com>

E-mail: cjlap2004@hotmail.com

印刷:武汉楚风印刷厂

开本:880×1230 毫米 1/32 印张 8.25 插页:2

版次:2004 年 9 月第 1 版 2004 年 9 月第 1 次印刷

字数:200 千字 印数:1—3000 册

定价:18.00 元

版权所有,盗版必究(举报电话:87679307 87679310)

本社常年法律顾问:中国版权保护中心法律部

(图书出现印装问题,本社负责调换)

自序

1978年10月，我考进武汉大学中文系研究班，是“文革”后的所谓首届研究生，那时专业的名称是“魏晋南北朝隋唐文学”，导师是胡国瑞先生，1981年毕业。后来去了美国，1982年进入纽约哥伦比亚大学东亚语言文化系，师从夏志清先生。夏老师是研究近现代小说的名家，但他还是鼓励我把大部分研究时间花在魏晋南北朝上，不过我的兴趣却从文学转向思想，先是对魏晋清谈发生浓厚的兴趣，后来又进一步深入到魏晋玄学的领域。从哥大毕业后到台北任教，教学之余也颇写了一些有关魏晋南北朝文学与玄学的文章。我对魏晋清谈的研究成果集中反映在专著《魏晋清谈》（1992年台湾版，由东大图书公司出版；2002年大陆版，由人民文学出版社出版）一书中，收集在这本论文集里的则是那本书以外关于魏晋南北朝时期文学、清谈与玄学的单篇论文。其中文学的部分是我先前走过留下来的旧迹，清谈与玄学的部分则可视作对《魏晋清谈》的延伸与补足。

唐翼明 2004年7月于台北

目 录

自序	1
“通说”	
——建安时代的思想解放与文学革新	1
从建安到太康	
——魏晋文学的演变	19
陶诗“任真”说	87
陆机与六朝文学中的唯美思潮	100
清谈与文会	
——魏晋南北朝时代学术与文学传播的新方式	118
关于魏晋清谈研究中的几个问题	135
“清议”词义考	157
从王弼答裴徽问论魏晋玄学的思想纲领与论述策略	162
略论魏晋玄学的宗旨及其相关问题	174
魏晋玄学与清谈之先驱人物荀粲考论	184
刘宋“四学并建”考论	201
附一：评《世说新语》英译本	222
附二：《世说新语》近代校笺注疏择要评议	232

“通 悦”

——建安时代的思想解放与文学革新

刘师培在《中国中古文学史讲义》第三课《论汉魏之际文学变迁》中说：“建安文学，革易前型”，并列建安文学四大特点，曰清峻、通悦、骋词、华靡。其后鲁迅先生在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文中赞同刘师培的意见，仅易数字，使更确切，曰清峻、通悦、华丽、壮大。

建安文学这四大特点中，清峻、华丽、壮大都是好理解的，且为人们所习知。独“通悦”一词的内涵不易把握，除建安文学外，似乎也不见此词用于评论其他时代或作家的风格。

因此，弄清“通悦”一词所包含的思想内容和时代意义，以及它用于文风时究竟指出一种什么样的文学现象，这对于我们深入学习和研究建安文学是必要的、有益的。

一

“通悦”这个词本来是用来形容一种作风或处世态度的。“通”，《说文》：“达也。”“悦”，《广韵》：“轻也。”有简易、疏略等含义。“悦”，有时也写作“脱”。“通悦”（或“通脱”）作为连语，就现有资料来看，始见于汉魏之际。如《三国志·王粲传》：

（粲）乃之荆州依刘表，表以粲貌寝而体弱通悦，不甚重也。

《晋书·袁耽传》：

耽字彦道，少有才气。倜傥不羁，为士类所称。桓温少时游于博徒，资产俱尽，尚有负，进思自振之方，莫知所出，欲求济于耽，而耽在艰，试以告焉。耽略无难色，遂变服怀布帽，随温与债主戏。耽素有艺名，债主闻之而不相识，谓之曰：“卿当不办作袁彦道也。”遂就局，十万一掷，直上百万。耽投马绝叫，探布帽掷地。曰：“竟识袁彦道不？”其通脱若此。

《北史·卢思道传》：

思道字子行，聪爽俊辩，通脱不羁。……然不持操行，好轻侮人物。

《北史·文苑李文博传》：

又有魏郡侯白，字君素，好学有捷才，性滑稽，尤辩俊。……通脱不持威仪，好为俳谐杂说，人多爱狎之。

《南史·任昉传》：

性通脱，不事仪形。喜愠未尝形于色，车服亦不鲜明。

皆是其例。

从上面几个例子来看，“通脱”或表现为“不事仪形”，或表现为“倜傥不羁”，或表现为“滑稽”“俳谐”。它们的共同特点是不讲究威重，不拘守礼仪。《左传》僖公三十二年载王孙满评论秦师

的话，有“无礼则脱”一语，杜注曰：“脱，易也。”又《史记·礼书》云：“凡礼始乎脱，成乎文，终乎税。”司马贞《索隐》曰：“脱，犹疏略也。始，初也。言礼之初尚疏略也。”似乎“脱”（或“说”）这词从一开始就是同“威重”、“礼仪”对立的。“脱”（或“说”）就是“无礼”或“疏乎礼”，加上一个“通”字，就更明确了这一词语摆脱礼仪束缚的含义。

“通说”作为一种为人处世的作风或态度，显然有背于正统儒家重视礼法的主张。儒家最讲“威重”、最重“礼仪”，所谓“君子不重则不威”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动^①。”要“服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式。立则磬折，拱若抱鼓。动静有节，趋步商羽。进退周旋，咸有规矩^②。”而“通说”的核心是求简易、不拘束，正是要打破繁文缛节的束缚，甚至于对这些加以鄙视。“礼岂为我辈设也^③！”阮籍这话很能代表一般通说之士的态度。

汉朝自武帝以后，儒术独尊，东汉以还，经学尤甚。儒学从内容到形式，都变得愈来愈烦琐，愈来愈僵化，愈来愈成为思想的桎梏。班固指出当时烦琐的章句竟达到“说五字之文，至于二万言”的地步^④。西汉经学家秦延君以十余万字释“尧典”二字，以三万字释“曰若稽古”四字，即其显例。岂但章句之学如此，吉凶宾军嘉各种礼仪也都是烦琐得叫人难以忍受的。晋葛洪《抱朴子外篇·省烦》追述两汉礼仪烦碎之病说：“人伦虽以有礼为贵，但当令足以叙等威而表情敬。何在乎升降揖让之繁重，拜起俯伏之无已邪？往者天下又安，四方无事，好古官长，时或修之。至乃讲试累月，督以楚挞，昼夜修习，废寝与食；经时学之，一日试之，执卷

① 分别见《论语·学而》、《论语·颜渊》。

② 见阮籍《大人先生传》。

③ 见《世说·任诞》。

④ 见《汉书·艺文志序》。

从事，案文举动；黜谪之罚，又在其间，犹有过误，不得其意。”结果是“五礼混挠，杂饰纷错，枝分叶散，重出互见，更相贯涉。旧儒寻案，犹多所滞，驳难渐广，异同无已，殊理兼说，岁增月长。”两汉儒门礼仪之烦琐、虚伪于斯可见。

物极则反。东汉末年，大规模的农民起义冲击了正统的封建秩序，上下颠倒，尊卑混乱，礼法的传统地位开始动摇。由于天下不安，四方多事，儒生们失去了皓首穷经的条件，烦琐的章句之学也就行不通了，学术不得不起变化；统治阶级也不再有升降揖让、拜起俯伏的暇闲，烦琐的礼仪同样行不通了，习惯不得不起变化。一些有识之士（特别像居于领袖地位的曹氏父子）也看到了儒术的弊病，便有意无意地提倡刑名之学以补救儒术之偏。同时，汉末社会的动乱不安，百姓的流离死亡使许多士人产生了死生无常的感叹，发出了及时行乐的呼声。这些人往往到老庄的齐物出世的思想中去寻求寄托。这些条件汇集到一起，终于使儒学衰落，异端兴起。老庄玄学、外来佛教，渐煽渐炽，以至盛极一时。当清谈、奉佛为南朝统治阶级所崇尚而终于成为一种时髦的社会风气的时候，固然是害民误国，弊病丛生，但是当老庄、释氏兴起的初期，它们无疑地起着动摇儒家正统地位、促进思想解放，在政治上配合着新兴的门阀士族阶级登上历史舞台的作用。

对儒门烦琐虚伪的礼教的厌恶，想要摆脱这种礼教拘束的愿望，同老庄的自然无为、佛家的清静寡欲的主张结合起来，便很容易形成一种凡事求简易、不喜拘束、率真任情、反对矫饰的作风和处世态度，这便是“通悦”。从“通悦”再进一步，加上些及时行乐的成分，便是“放达”。从某种意义上说，在魏晋时代，言行“通悦”就意味着思想解放，它包含着对传统礼法的轻视，颇有一点要求“个性自由”的味道。

魏晋时代，“通悦”、“放达”的人很不少，其著者如三曹、嵇阮都是。《三国魏志·武帝纪》裴注引《曹瞒传》曰：“太祖为人佻易无威重，好音乐，倡优在侧，常以日达夕。被服轻绡，身自佩小

鞶囊，以盛手中细物，时或冠幘帽以见宾客。每与人谈论，戏弄言诵，尽无所隐，及欢悦大笑，至以头没杯案中，肴膳皆沾污巾幘，其轻易如此。”曹植史称其“性简易，不治威仪。舆马服饰，不尚华丽。”又说他“任性而行，不自雕饰”^①，他自己在诗里也写道：“滔荡固大节，时俗多所拘。君子通大道，无愿为世儒。”^②这真是够通脱的了，所以吴淇说：“其曰‘滔荡固大节’，晋室放诞之风已肇于此矣。”^③只有曹丕复杂一点。《三国魏志·陈思王传》中说他“御之以术，矫情自饰”，似乎是并不通脱的。其实这不过是为了政治斗争而化了妆，并不是本来面目。试看他在王粲死的时候，竟要送葬者每人学一声驴鸣来纪念王粲，就可知道他也并不那么矫情，并不那么一本正经^④。傅玄在《举清远疏》里说：“魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通达，而天下贱守节。”就明明说他也是尚通脱的。傅玄是西晋人，去建安不远，我们应该相信他的话吧。至于阮籍，《晋书》说他“任性不羁”，“不拘礼教”，其子阮浑“有父风，少慕通达，不饰小节”^⑤；嵇康呢，《晋书》说他“土木形骸，不自藻饰”^⑥，嵇康自己也说他“不涉经学，性复疏懒”，“不堪”“人伦”之“礼”，“朝廷”之“法”^⑦，可见嵇阮也是尚通脱，或说放达的。

类似的例子还很多，《世说新语》一书就载有不少。如《任诞》篇云：“刘伶恒纵酒放达。”又注引《晋阳秋》曰：“（谢）尚性轻率不拘细行。”又注引《名士传》曰：“（阮）修性简任。”又注引《竹

① 并见《三国魏志·陈思王传》。

② 见曹植《赠丁翼》。

③ 见吴淇《选诗定论》。

④ 见《世说·伤逝》。

⑤ 并见《晋书》本传。

⑥ 并见《晋书》本传。

⑦ 见《与山巨源绝交书》。

林七贤传》曰：“后（阮）咸兄子简亦以旷达自居。”又云：“张季鹰纵任不拘，时人号为江东步兵。”又《德行》篇云：“王平子、胡毋彦国诸人皆以任放为达，或有裸体者。”又《简傲》篇注引邓粲《晋纪》曰：“（王）澄放荡不拘，时谓之达。”总之，在魏晋时代，“通脱”，或“放达”，的确是上层人士、尤其是所谓“名士”中的普遍风气。这风气是从建安开始的。

“通脱”之士除不讲究威重、不拘守礼仪之外，还有一个显著的特点是尚情。因为厌恶礼教的虚伪矫饰，他们便提倡自然率性、欣赏真情流露，而不顾忌这种“情”（及表达这种情的方式）是否合于“礼”，或者说不愿意用“礼”来规范自己的“情”。他们自认为“情之所钟，正在我辈”^①。《世说·伤逝》载王徽之奔丧，索琴而弹；《任诞》篇载阮籍哭邻家处子，尽哀而去，都是好例。

因为“通脱”是同礼法名教相对立的，所以通脱之士同正统的儒士便互相瞧不起，在政治上地位也往往站在互相反对的地位。例如刘表是汉末儒门“八及”之一，是正统派人物，在政治上则是豪门世族割据势力的代表，而被刘表所瞧不起的“通脱”的王粲终于离他而去，依附于新兴的曹氏集团，这是意味深长的。又如依附司马氏集团的何会很不满内心忠于曹魏的“通脱”的阮籍，骂他“恣情任性”，是“败俗之人”^②，屡次劝司马昭杀掉他。再如依附司马氏的嵇喜，尽管是嵇康的哥哥，却被阮籍加以“白眼”，被吕安目为“凡鸟”^③。

当然，“通脱”在不同的人身上有不同的表现，未可一概而论，其动机也很复杂。魏晋以降，上层权力斗争愈演愈烈，“通脱”之士其所以表现“通脱”，除反抗礼法名教之外，常常包含着佯狂远祸、消极避世的成分，而仿效沽名者亦不乏其人。末流甚至表现为

① 《世说·伤逝》载王戎语。

② 见《世说·伤逝》注引干宝《晋纪》。

③ “白眼”事见《世说·简傲》注引《晋百官名》；“凡鸟”事见《世说·简傲》。

纵情声色，那自然更不可取。但就其总的趋向而言，其精神是打破正统教条的，是解放的，是向前的。

二

刘勰说：“文变染乎世情，兴废系乎时序^①。”这是一个很卓越的见解。作为意识形态方面的上层建筑之一的文学，不仅在内容上必然反映那个时代的变化及其思潮，而且在形式上，在其自身变化的轨迹上也必然打上那个时代及其社会思潮的深刻的烙印。

两汉，尤其是东汉的文学，在僵化教条的儒学、繁琐章句的经学笼罩之下也同当时的思想界一样地使人感到窒闷。除了少数杰出的作家如司马迁等人之外，只有民间文学尚透露出一些新鲜活泼的气息（这主要表现在汉乐府中）。两汉的文人们给后人留下的作品主要是那些诘屈聱牙、以铺张词藻为能事，而内容空洞、思想苍白的辞赋。所以钟嵘感叹说：“自王杨枚马之徒，词赋竞爽，而吟咏靡闻。”这里说的是西汉的情况：‘有赋而无诗。东汉呢？他说：“东京二百载中，惟有班固《咏史》，质木无文。”^②”这话也许说得过分了一点，其时尚有梁鸿的《五噫》，张衡的《四愁》，秦嘉的《赠妇》，赵壹的《疾邪》等等，也并不都“质木无文”。但如果不以辞害意的话，钟嵘的意见大体上还是对的，因为那毕竟是一个经学盛行的时代，少数几篇诗歌汇成的潺潺小溪同风靡当时的辞赋以及经师的章句比较起来简直是微不足道的。所以刘勰也说：“自袁平陵替，光武中兴，深怀图讖，颇略文华。”“磊落鸿儒，才不时乏，而文章之选，存而不论”，“其余风遗文，盖蔑如也^③。

到汉末魏初，这种情况开始有了变化。一个重要的转机到来

① 见《文心雕龙·时序》。

② 见《诗品序》。

③ 见《文心雕龙·时序》。

了。社会的变动和进步促进了思想上的解放，这个思想解放运动以“通说”为其特征，已如前节所述。思想界的解放运动不可能不影响到文坛上来，思想解放的结果必然引起文学的解放。同时，急剧变动的现实要求文学更好地反映它，同它一道前进。这就需要一种新的作风，一种自由的作风，一种解放的作风。这种作风就是“通说”。思想的通说引起了文风的通说，文风的通说也反过来促进思想的通说，而这两者，都植根于急剧变动、迅速前进的现实。

这种新的文风，到建安时代，在思想通说、身居领袖地位而又富于文学才能的曹氏父子的倡导之下，终于发展成为一个普遍的风气，使建安文学呈现出一个与其他时代文学迥然不同的风貌。

现在我们要问：这种通说的文风包含着怎样的内容？它同传统的文学现象有什么联系，又有什么区别？它在中国文学的发展史上起着怎样的作用？

汉魏之际文学的主流是诗歌。那么，让我们试从诗歌的发展这个角度来探讨上述问题吧。

中国古代诗歌理论中有两个很重要的概念，一个叫“诗言志”，一个叫“诗缘情”。“诗言志”是一句很古老的话，见于《今文尚书·尧典》。此外，《左传》襄公二十七年也有“诗以言志”之语。“诗缘情”却是后起的概念，它的滥觞也许可以追溯到《诗大序》的“吟咏情性”，但它正式被铸成一个词则是在陆机的《文赋》里。情和志本来是同义词，“言志”和“缘情”从语义学的观点来看，它们本当指同一回事。《诗大序》说：“诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。情动于中而形于言。”“在心”的是什么东西呢？无非是思想感情，可见，这个“志”指的就是思想感情。也可以说“情”，所以前面讲“在心为志”，后面说“情动于中”。《左传》昭公二十三年“子太叔见赵简子”条，孔颖达正义云：“此‘六志’《礼记》谓之‘六情’在己为情，情动为志，情、志一也。”既然“情、志一也”，那么“言志”与“吟咏情性”即后来所说的“缘情”也应当是同义语，它们的意思都不过是说：“诗歌是用来表达

思想感情的。”所以直到李善注《文赋》时还说：“诗以言志，故曰缘情。”他就把“言志”与“缘情”看成一事。他用的当是情、志的本来含义。

但是，我们试观察中国文学史的事实，却又觉得“言志”与“缘情”并非始终是一个概念，二者的关系是由合而分的。

据近代学者们考证，《尧典》是战国时才有的书，那么“诗言志”这话的出现也当是“诗三百”编定之后。可以有根据地设想，“诗言志”同“兴观群怨”、“事父事君”、“多识于鸟兽草木之名”、“思无邪”、“温柔敦厚”等^①，都是孔子或孔门弟子对于“三百篇”从各个不同的角度所作的总结性与分析性的按语。而“三百篇半是劳人思妇率意言情之事”^②。那么“诗言志”这话最初也应当是包括了“缘情”一层意思的，否则便无以概括“三百篇”。或者说，在那时，“言志”与“缘情”本是一回事，没有分家，也无需分家。

但这种情况后来显然有了变化。渐渐地，“诗言志”同“兴观群怨”、“事父事君”、“温柔敦厚”、“思无邪”等一道，被儒家信徒们奉为神圣的“诗教”^③，事情就起了变化了。儒家的整个学说都是重政治教化的，诗教也不例外。“事父事君”自不待说，就是“兴观群怨”、“温柔敦厚”、“思无邪”等也都同政治教化有密切的关系。这种情况自然也要影响到“诗言志”的内涵；或者说，使“诗言志”的内涵逐渐起变化。慢慢地，“诗言志”中的“志”不再是本来意义的那个“志”（即一般的思想感情）了，而变成了带上

① 《论语·阳货》：“子曰：小子何莫学夫诗？诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”又《论语·为政》：“子曰：‘诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。’”又《礼记·经解》：“孔子曰：‘入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也。……’”

② 袁枚《随园诗话》卷一中语。

③ 这里的“诗教”当然是就广义而言，狭义地讲，则只有“温柔敦厚”才是诗教。

儒家色彩的、受礼教所规范的志了。这个“志”是反映儒家理想的志，是士君子之志，是要“表见德性”的，非关修身，即关治国，总之同政教分不开。而一己的哀乐之情无关乎政教或有背于礼义的便都从这个“志”里排除了出去。这样，志的义域就削减了，志和情不再是同义词了。

既然“言志”的概念已经起了变化，那么酝酿一个新的概念以代替原始的“言志”就有了必要。这新的概念便是“缘情”，而不自觉地发其端倪的则是《诗大序》。《诗大序》的作者大概已经感到其时“言志”已经无法概括三百篇了，才不得不用“吟咏情性”一语来取代“诗言志”。不过《诗大序》的作者毕竟是儒家信徒，他虽然不直说“言志”，但还是要奉行“言志”的诗教，所以我们看到，在“吟咏情性”之后，作者立刻加上“以风其上”的尾巴，在“发乎情”之后，赶快加上“止乎礼义”的话。这是因为“情”的义域必须加上某种限制，才不背于儒家的“志”。但“吟咏情性”一语后来竟成为“缘情”的滥觞，自然是作者始料所不及的。

观念的进展要靠现实的推动，在儒术独尊的两汉，还没有产生“诗缘情”的概念的可能。《诗大序》虽然提出了“吟咏情性”的话，但是加了那么些尾巴，还附着“明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛”之类的条件，自然和“缘情”还差得很远。那时占统治地位的观念仍然是作为儒家诗教的“诗言志”。

相对稳定的观念对现实有着巨大的反作用，尤其是属于占统治地位的意识形态中的观念更是如此。在重儒尊经的风气格外浓厚的两汉，作为儒家诗教的“诗言志”在文学领域内不能不产生巨大的影响。在这个思想的熏陶教育之下，文人诗的题材便愈变愈狭窄。他们的诗不再是从生动的现实生活以及自己对这种生活的新鲜活泼的感受出发，而是从观念的儒家之“志”出发，不离“风上”、“化下”的目的。他们作诗，不是心中有话，非这样说不行；而是根据“言志”的诗教，应当这样说才对。他们的诗中，自然也有感情，但这种感情都被严格地纳入了封建伦理的规范，所谓“节之以礼

义”，仿佛被统一的模压机压过似的，一一失去了自己独特的模样；又好比榨干的水果，那精华的部分果汁——诗人自我的真实感情——都被挤出去了，必然变成枯燥无味、“质木无文”的东西，显得既不美也不真。几乎全部的汉赋，都是这样的作品；至于汉诗（汉末的除外）本来就并不多，在这为数不多的汉诗中，占主要地位的也还是这一类的东西，像唐山夫人《安世房中歌》，传为武帝时作的《柏梁诗》、韦孟的《讽谏诗》、东方朔的《七谏》、司马相如的《封禅颂》、班固的《咏史》等。也有少数几篇精彩之作，但这少数的例外适足以说明前述规律的普遍。再说此类作品出现的时代已近汉末，社会情况已渐起变化，这点下文还要论及的。而此时的民间文学，如乐府，却继承了三百篇的传统，保留了“缘情”的成分。它们大都是“感于哀乐，缘事而发”，“饥者歌食，劳者歌事”的产物，并不去管言志不言志的那一套，显得活泼而有生命力。

东汉末年，由于大规模的农民起义所带来的社会变动，使得许多知识分子接触到社会的底层，自己也饱尝了流离之苦，对于社会的黑暗，人生的苦难，普通人民的悲惨遭遇都有了许多痛切的感受。他们要呼号，要表现，于是便顾不得儒家的“温柔敦厚”之类的诗教了，他们转而向民歌乐府学习。这种学习的结果，表现在形式上，便开始出现“五言腾踊”的局面；表现在内容上，便是文人诗中出现了大量的“缘情”之作。古诗十九首就是这一时期文人诗的优秀代表。这些诗大半成于汉末桓、灵之世，出于下层知识分子之手。从它们的内容上来看，可以说是“想说什么便说什么”^①，比较无顾忌、无掩饰地抒发了作者个人的哀乐之情。叹老嗟卑、愤世嫉俗、感叹人生无常、要求及时行乐，乃至赤裸裸地唱出：“荡涤放情志，何为自结束？”“何不策高足，先据要路津？”“荡子行不归，空床难独守。”这些，已经远远不是“诗言志”的儒家教条所能范围的了。

① 鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》中语。

这种自由抒写感情的作风，对于旧的传统，是一个大胆的突破，而且是一个有深远意义的突破。它给近于窒息的文坛吹进了一股新鲜的空气，给僵化苍白的文人诗注入了年青的血液。古诗十九首在中国诗歌史上的重要地位正是表现在这里：它突破了“言志”的藩篱，透露了诗歌由“言志”转向“缘情”的新消息，为建安风气开了先河。

前人激赏十九首，许为“五言之冠冕”^①，说它“可谓一字千金”^②，也注意到了它抒情味重的特色^③，但可惜未能从诗歌发展史的角度给以说明，使人觉得犹有遗憾。而近代某些论者，则似乎只敢从艺术上肯定十九首，说它的“高度艺术成就是五言诗已经达到成熟阶段的标志”^④，“代表汉代五言抒情诗的最高峰”^⑤，对它的思想内容则批判多于肯定。诚然，十九首中某些篇章所表现出来的某些具体思想是消极的，但这并不重要，也不难辨别；重要的是它作为一个整体所具有的打破旧传统、开创新风气的意义。不从这个角度来观察，就无法解释十九首在中国古代诗歌中何以有这样高的地位，对后世何以有这样大的影响。

古诗十九首所反映出来的这种摆脱传统拘束、自由抒写感情的新风气，到了建安时代，便大大发扬起来。

① 刘勰《文心雕龙·明诗》：“观其结体散文，直而不野，婉转附物，招怅切情，实五言之冠冕也。”

② 钟嵘《诗品》上：“文温以丽，意悲而远，惊心动魄，可谓一字千金。”

③ 如刘勰说它“招怅切情”；钟嵘说它“意悲而远”、“多哀怨”（《诗品》上）；沈德潜说它“反覆低回，抑扬不尽”，“言情不尽，其情乃长”（《古诗源》卷四）；陆时雍说它“深衷浅貌，短语长情”（《古诗镜》）；陈祚明说它“能言人同有之情”（《采菽堂古诗选》）等等。

④ 见游国恩等主编之《中国文学史》第一册第一八八页，人民文学出版社，一九七九年版。

⑤ 见中国社科院文学研究所所编之《中国文学史》第一册，第一八二页，人民文学出版社，一九六二年版。