

目 录

前 言	1
第一讲 崇尚逸兴与审美人生	4
一、为什么说逸兴是人生自觉	6
二、逸兴与审美观念的重构	17
三、逸兴与中古之后的美学	25
第二讲 逍遥境界与人生追寻	28
一、“逍遥游”之演变	29
二、“逍遥游”之人生演绎	36
第三讲 山水欣赏与人格解放	49
一、先秦以来山水审美观念的演进	50
二、从“比德”走向品人	62
三、山水与人格解放	67
第四讲 情爱人生与文学写照	75
一、相思与痛苦之美	79
二、伤逝之歌	96
第五讲 从悲剧走向超越	104
一、忧生之嗟的审美转化	106
二、挽歌中的生命忧思	112

第六讲	《世说新语》与美学风采	121
	一、清谈对话与名士风采	121
	二、清谈对话与文思开启	125
第七讲	佛学与美学的交融	136
	一、佛教与人生解脱	138
	二、佛学与美学精神重建	144
第八讲	王弼与郭象	163
	一、王弼玄学与审美精神	163
	二、郭象玄学与美学	182
第九讲	《文心雕龙》与《诗品》	197
	一、刘勰的精神世界与《文心雕龙》	198
	二、“原道”与“自然”相结合的文学观	204
	三、文学理论的分层研究	208
	四、钟嵘《诗品》的诗学观	223
第十讲	略谈中古美学的演变	235
	一、从“建安风骨”到“正始之音”	236
	二、走向世俗	250
	三、浊流与挑战	260
附录		
	“江雨霏霏江草齐，六朝如梦鸟空啼” ——袁济喜教授访谈录	265
	主要著作	271
	主要论文	272
	主要学术著作综览	275

前言

这本讲演录是在我多年来关于中古（魏晋南北朝）美学与人生学术讲演与研究成果基础上形成的。中古时代的美学与人生是历久弥新、生生不息的古今人文情怀与学术亮点，在当前社会中更富有文化蕴含，是烛照现代人生的美学火花。我多年从事这门课的教学，从事此课题的研究，发表了一些论著，受到许多读者与周围朋友的关注与评论。他们的关爱与鼓励，使我欲罢不能，尽管这几年我的兴趣转向中国古代文学批评中的范畴史与专题研究，但依然时时要对中古美学与文学批评作一些思考与研究，到外面进行学术讲演，也多以此作为内容。

这本讲演录是根据多年的讲稿、讲课录音以及学生的笔记整理而成的，意在突出学术讲演录的特点，尽量与学术专著有所区别。从结构来说，全书选择了中古美学与人生密切相关的几个重大事件作为窗口，透视中国古代与现代相关联的人文课题，关注其学术与通俗性的统一，但绝不曲学阿世，而是追步近代以来学者经世致用而不迁就商市的学术品格与人格精神。我始终认为，学术的普及和通俗化与曲学阿世、哗众取宠是两回事。

中古文化与美学近年来成了研究的热门，这方面也出版了不少论著，令人欣慰。人们之所以对这段历史时期的思想文化与美学产生浓厚的兴趣，主要是因为它具有中国文化中少见的自由与

放达的风采,以及高扬的个性意识。六朝思想文化卓尔不群,灿烂辉煌,主要是由人的觉醒促成的。鲁迅先生的思想文化性格就深受六朝时代嵇康等人的影响,这是为学界所公认的。而其社会基础则是当时的士族阶层依托政治与经济上的实力,培育出相对独立的人格精神与文化品位。不管人们对这个阶层如何评价,但其特立独行在中国历史上显得飘逸而亮丽。

本书将站在新的人生与审美文化的高度,充分吸取这几年文化与美学研究的成果与方法,将中古美学首先视为一种人生与审美文化的概念来看待,注重从审美与人生的贯通上来考察中古美学现象。

中古(六朝)时代是一个动荡纷争的时期,又是一个名士屡受迫害的年代。由此,对人生苦难的解脱,对逍遥境界的寻求,成了魏晋以来人生哲学的重大课题。当时,围绕着人生的意义主题,各种哲学纷纷出现。魏晋以后逐渐兴盛的佛教,则是从宗教解脱的角度来解释人生问题的。魏晋士人将在现实生活中无法统一的精神世界与人格分裂,在审美与文艺境界中加以升华与统一。曹植的《洛神赋》、阮籍的《咏怀诗》、嵇康的《游仙诗》、陶渊明的《桃花源记》等作品,就是他们追求自由的审美心理的抒发,而诸多的文论、书论、画论,则是这种审美意识的理论表述,它们构成了中古美学重视人格、追求自由的文化特点。

中古美学与中国历史上其他时期的美学相比,具有浓重的思辨意味,但这种思辨与西方美学史上自古希腊罗马至康德、黑格尔的思辨哲学不同,它不是从形而上的理论推演出来的,而是从切身的悲剧遭遇中体悟出来的,因而具有强烈的生命意识与情感活力,不仅仅是形而上学的美学。

中古时代的美学与文化在整个封建社会中具有冲决礼教、解放思想的召唤意义,其中最有价值的部分便是对于人生意义的重

新界定与寻求,它在破坏旧的礼教之后,并没有堕入虚无主义与完全的放荡之中(虽然形式上有一些诸如饮酒、服药之举),而是追求新的人生意义,塑造新的人格境界。六朝美学家与艺术家将人格独立与审美解放相结合,将个性风采融入精神世界与审美创作之中,从而铸造了中古美学与文化的奇崛大厦。虽然它是永远的遗响,但唯其如此,才弥足珍贵,令人回味。

2007年夏于北京南郊

第一讲

崇尚逸兴与审美人生

今天是我们中古美学与人生的第一讲。在这一讲中，我们主要从中古美学的一种现象谈起，从而全面了解中古美学的风采和基本特点。

“蓬莱文章建安骨，中间小谢又清发；俱怀逸兴壮思飞，欲上青天揽明月”，这是唐代大诗人李白对汉魏六朝诗人以逸兴为美、激发艺术生命风范的叹赏。其中“蓬莱文章”指的是李白的远房叔叔李云，“建安骨”则是指汉末建安时期的曹操父子与当时文人的诗文风格，“小谢”指的是南朝齐代著名山水诗人谢朓（他与谢灵运被后人合称为“大谢”与“小谢”）。李白这里借着称赞李云诗歌的机会，意在说明与赞叹魏晋六朝诗人那种以逸兴为美，欲上青天揽月的豪迈气派，是在发思古之幽情。李白是初唐向盛唐诗歌转变与革新的开创者，他有着浓重的复古情结，这首诗便是证明。

那么我们要问：“逸兴”一般是指什么呢？在我看来，它是指李白所理解的六朝人的艺术生命体验，是生命精神与诗歌创作融为一体的艺术精神。也可以说，它类似于德国现代哲学家尼采所说的“酒神精神”。

让我们先来考察一下“兴”的由来。我在一些著作与论文中作过研究与考察，“兴”是最能体现中国美学与文论将生命体验与文

艺创作契机结合起来的一个范畴与概念,从这一范畴与概念可以看出,中国美学乃至中国文化有许多不同于西方文化美学与哲学的特点,比如重视体验、重视直觉、重视形象类推等,其实质与《周易》中的观物取象、神感天地等原始思维与想象的东西相通,大家有兴趣的话,可以看看我那本书——《兴:艺术生命的激活》。

作为审美范畴的“兴”的出现,是在有文字记载的先秦时代。在最早的《诗经》的创作过程中,一些诗人即已萌发了用比兴作诗的自觉意识。那时,“兴”可以作为诗的一种表现手法,也可以作为欣赏诗时的美感体验。孔子提出了“诗可以兴”、“兴于诗”的命题,这里的“兴”一般是指在欣赏《诗经》时产生的美感与启悟作用。作为教育家,孔子强调以《诗经》来感发学生、教育学生,起到举一反三的作用。秦汉间的《周礼》最早提出“比兴”概念,汉代的经学家与儒生在注《周礼》时对比兴作了诠释。汉代儒生在传授《诗经》时出现了《毛诗》学派,属于古文经学派,现在 we 看到的《诗经》就是《毛诗》的版本,其他的立于官府的今文学派的本子,如《齐诗》、《韩诗》,反倒失传了。《毛诗》前面有一篇总序叫“毛诗序”,其中对比兴在诗歌创作过程中的作用与功能作了进一步的发挥。

最初,人们讨论“兴”的问题时,一种是如孔子那样,把它当做诗的概念,强调对《诗经》的欣赏是感发意志的美感心理;另一种是将它作为“赋比兴”中的一个组成部分,当做诗法看待。其基本含义有两点:它具有感发与托喻的功能;它是与“比”相提并论,然而更具隐喻意义的一个范畴。“兴”是中国文化与美学中一个极具人文蕴涵的范畴。叶嘉莹教授曾在《中国古典诗歌中形象与情意之关系例说》中指出:“至于‘兴’之一词,则在英文的批评术语中,根本就找不到一个相当的字可以翻译。”^①叶先生从中西文化与美学

^① 叶嘉莹《迦陵论诗丛稿》(修订本),33页,石家庄:河北教育出版社,1997。

比较的高度,认为“兴”这个范畴凝聚着中华文化的精华。为什么英文的批评术语中找不到一个相当的字来翻译呢?原因很多,但我认为,一个很重要的原因在于,“兴”体现了中国文化体验与思辨有机融合的特点,而审美体验的最高境界是不可言说的,这也就是老庄与《周易》中一再强调的“言不尽意”、“大辩若讷”的意思。

“兴”作为中国古典美学与艺术生命最为关切的审美范畴,在中古时代得到辉煌的展现,是时代激活了这个古老艺术传统中包含的激情与生机。具体说来,就是随着汉末以来人的觉悟,文学艺术开始脱离两汉大一统皇权意识形态的羁绊,而与动乱纷争年代中士人的生命意识相融合。在两汉文学中,作为美刺表现手段的“兴”的审美范畴,冲破了“美刺比兴”的束缚,升华到人生的最高层次,使文士借助自然景观与社会人事而兴怀寄情、咏物写心,将自然生命激活为艺术生命。这也是中古审美风尚迥异于中国古代其他年代的特殊之处。也可以说,逸兴与逍遥,是我们窥探中古审美风尚及其精神人格底蕴的一扇窗口。我下面分几个方面来讲述这个专题。先讲第一个问题:

一、为什么说逸兴是人生自觉

我们先来回答这样一个问题:为什么说逸兴是人生的自觉?要讲清这个问题,首先要搞清楚作为审美范畴与风尚的“兴”,在六朝的变迁与汉末魏晋以来严峻的人生与社会问题直接相关。

东汉末年,社会各种矛盾日益尖锐。一方面豪强大地主无节制地兼并土地,导致大量农民流离失所;另一方面,统治阶级内部宦官专权,与外戚官僚集团的斗争越演越烈,终于导致汉末农民大起义与后来的军阀混战。社会陷入了空前的战乱和动荡之中,南北分裂,生灵涂炭。而这一过程伴随着东汉末年桓帝和灵帝这两

个末代昏君时期发生的两次大规模的镇压与迫害士大夫的事件，史称“党锢之祸”。林语堂在他的名著《中国人》中，对此有过说明与评论：

汉末前后，中国的文人学士们并非对世事麻木不仁。事实上，政治批评在这个时期是最激烈的。当时文人学士的首要人物及太学生有三千多人，他们积极参与时政的议论，对国家政策或皇亲国戚们的行径作了坚韧无畏的抨击，甚至敢于对宦官太监乃至皇帝表示不满。

然而没有宪法保障，这个运动被宦官镇压下去了。二三百个学士，有的是全家，都被处死，流放，或监禁。这是在公元166至169年发生的事，史称“党锢之祸”。这次镇压如此彻底，如此广泛，整个运动即刻夭折，它的影响也持续了一百多年。从此开始了对消极避世的崇拜和对女人、诗、道家神秘主义的狂热追求。^①

不过，这种表面上的消极避世，正是对人生意义的重新追求。这种追求又因当时士族阶层的崛起而形成特定的人格，表现为后人津津乐道的“魏晋风度”。《世说新语》记载魏晋名士阮籍“时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而返”。南朝文人颜延之《五君咏》中有“途穷能无恸”的咏阮籍的诗句，道出了当时人梦醒后无路可走的悲痛。这种痛楚既是对旧的价值观念的否定，又是对新的人生价值观的寻求。

从这方面来看，对人生苦难的解脱，对逍遥境界的寻求，是魏晋以来人生哲学的重大课题。正如著名学者汤用彤先生在《魏晋

^① 林语堂《中国人》，郝志东、沈益洪译，35页，杭州，浙江人民出版社，1988。

玄学与文学理论》中所说的那样：

魏晋人生观之新型，其期望在超世之理想，其向往为精神之境界，其追求者为玄远之绝对，而遗资生之相对。从哲理上来说，所在意欲探求玄远之世界，脱离尘世之苦海，探得生存之奥秘。^①

当时，围绕这一主题，各种人生哲学纷纷出现，比较有代表性的大概有这么几种：

一种是以阮籍为代表的逍遥论。阮籍吸收了庄子《逍遥游》中的思想，他在《大人先生传》、《达庄论》中，提倡对人生的浊秽与痛苦采取超脱的态度，以精神的自由来摆脱世事的纷扰，战胜心理上的各种忧虑和烦恼，摈弃礼法的束缚。

另一种是以嵇康为代表的养生论。嵇康主张在污浊的世俗中保持人格的相对独立，不为富贵功名所动，不为是非毁誉所撓，清虚其心，颐养其神，“外物以累心不存，神气以醇白独著”，从而进入身心俱泰、自由超越的境界。

再一种就是以《列子·杨朱》为代表的纵欲论。《列子·杨朱》是晋代人假托上古真人列子而宣扬人生如梦、应及时行乐的一篇文章。它鼓吹人生空茫，瞬间即逝，既然如此，为何不抓紧时间纵欲享乐，而要将自己拘囚于礼法与世俗的名利之中呢？“人之生也，奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。”这种心态反映了当时部分世族醉生梦死的人生价值观。

此外，还有何晏、王弼的无为论，向秀、郭象的安命论，等等。魏晋以后逐渐兴盛的佛教，则是从宗教麻痹的角度解释人生问题。

^① 汤用彤《魏晋玄学与文学理论》，原载《中国哲学史研究》，1980（1）。

这几种人生哲学虽然旨趣不同,角度各异,但都是探讨如何解脱苦难、实现人生价值的。从生活实践的角度来说,它带有很大的虚幻性。因为生活的逻辑是无情的,不以人的意志为转移。阮籍希冀逍遥超越,可是在现实生活之中,他何尝有一丝的超脱呢?他违心地替司马氏起草劝进书,为此备受后人诟病。嵇康想通过养生来独善其身,保持人格的相对独立,可是在残酷的政治斗争中因为生性耿直,说了几句愤世嫉俗的话,最后招致政治陷害,蒙冤而死。至于纵欲放荡,醉生梦死,不过是自戕而已。

汉魏以来,这种种人生追求在现实生活中被宣告失败,在审美中却得到了升华。阮籍、嵇康等人的生活理想在现实中无法实现,却在其文学审美实践中获得了巨大的成功,给后人留下了许多凄婉感人的诗文。通过文学创作实践,他们的思想得到了升华,感情得到了宣泄。这是什么原因造成的呢?这得从审美活动的特性谈起。审美作为人类主体的一种自由自觉的活动,与一般的认识活动不同,具有超功利的特性。这是我们学习美学史时应深入思考的问题。

德国近代哲学家席勒在《美育书简》中认为,审美具有使人摆脱异化、实现人的自由本性的解放作用。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中吸取了席勒的这一思想,把“人和自然界之间,人和人之间的矛盾的真正解决”,“存在和本质,对象化和自我确定、自由和必然、个体和种类之间的斗争的真正解决”,称为“历史之谜”。这个历史之谜的解答也就是美之谜的解答。马克思把美的本质看作人的本质特征的完满显现。他指出,人只有在摆脱异化的同时才能观赏美,实现美的价值;而包括资本主义制度在内的人类历史上的一切不人道的社会都是以压抑美、摧残美为其特征的。正因为审美具有使人得到自由解放的特性,所以历史上许多杰出的文人都将文学艺术作为宣泄苦闷的象征,在文学与艺术的天地

中升华自己的人生理想。因此,在生活中失败了的诗人与作家,往往成为文学艺术领域中的宙斯。我们常常听到这样的说法“时代不幸诗人幸”,说的就是这种情况。

魏晋南北朝的士族文人,由于本身的颓废性,他们无法改变社会现实,只能把人生追求化作奇幻凄艳的文学境界,以发泄悲世之叹、穷途之恸。曹植的《洛神赋》,阮籍的《咏怀诗》,嵇康、郭璞的《游仙诗》,陶渊明的《桃花源记》,就是他们追求自由的审美心理的抒托。魏晋南北朝文人认为,只有在审美与艺术活动中,人们才能达到精神的超越与心理的慰藉。东晋的风流宰相谢安位望通显时曾写过一封信给当时的高僧支道林,信中抒发了内心的苦闷:“人生如寄耳。顷风流得意之事,殆为都尽。终日戚戚,触事惆怅。”他叹惜人生如寄,种种风流快活一会儿就消失了,每当想到这里,就闷闷不乐,快活不起来。这种及时享乐、享受人生是当时人很普遍的想法,有点儿像我们现代人常说的抓住当下性。《世说新语·言语》有这样一条记载,我们不妨来分析一下。

谢太傅(谢安)语王右军曰:“中年伤于哀乐,与亲友别,辄作数日恶。”王曰:“年在桑榆,自然至此,正赖丝竹陶写。”

谢安写信给王羲之说,人一到了中年往往感情脆弱,伤于哀乐,与朋友分别后常常伤感好几天,心情恶劣。其实,这是人到中年与老年时容易感伤的事情。王羲之就安慰他说,人到了晚年,自然而然地会出现这样的情况,正可以依靠音乐来陶冶与安慰心灵。这反映了当时人将文艺与陶冶性情、安慰心灵联系起来的观点,艺术是为人生的艺术,而不是为政治教化的艺术。不知不觉中,文艺向人生靠近而离开了政教。我们看王羲之与名士在兰亭修禊时写的诗作,其中充斥着赏会山水而慨叹人生聊以自慰的内容,与西晋

石崇发起的金谷诗会“感性命之不永，惧凋落之无期”的主调如出一辙。

这样的美学观念在梁代诗论家钟嵘的《诗品》序中得到了系统的反映。《诗品》是中古时期即魏晋南北朝时期最著名的、可以与《文心雕龙》齐名的诗歌批评著作。钟嵘在《诗品》序中认为，五言诗的创作来源于人生的痛苦与不幸，而诗人写诗是为了解脱人生的痛苦：

凡斯种种，感荡心灵，非陈诗何以展其义，非长歌何以骋其情？故曰：“诗可以群，可以怨。”使穷贱易安，幽居靡闷者，莫尚于诗矣。故词人作者，罔不爱好。今之士俗，斯风炽矣。

钟嵘认为，当时的作者所以喜欢诗歌，是因为人在遭受人生不幸之后，可以通过诗歌“吟咏情性”，解脱烦恼。钱钟书先生在其《诗可以怨》一文中幽默地指出，汉代司马迁写作《史记》，藏之名山，传之其人，是将写书作为人死而不朽的防腐剂，是福尔马林，而钟嵘则要把诗歌作为止痛安神剂，司马迁认为写书是为了死而不朽，而钟嵘则认为不是为了活人的生存。这些思想都表达了中古美学与人生融为一体的美学精神。文学与艺术在魏晋南北朝人的精神生活中占有重要的地位，它不是政教的附庸，而是人生的寄托；不是手段，而是目的。人生与审美活动的结合，在中国文化史与美学史上还未有如魏晋南北朝时期这样连为一体的。正因为这样，人们才自觉自愿地去从事文学创作，从而促进了文学艺术的全面繁荣。汉魏以来文艺与审美活动的繁荣，也正是在这种强烈的人生忧患与悲剧意识中形成的。

当时，对人生解放的寻求升华到了审美之“兴”中，形成了一种美学精神，这是中古美学最有价值的地方。一种美学感受与人生

感想,如果仅停留在感官的层面,老是在娱乐中发泄,没有形而上的支撑,就会走向反面,就会自身否定自身,而用不着别人来否定自己。六朝末期齐梁贵族醉生梦死,高吟“眼前一杯酒,谁论身后名”,全面消解人生的意义,文艺与审美也就走向了它的反面。

追求个体自由人格的时尚促成了重“兴”的社会心理,而作为最高的境界与形式,则是寄情山水,吟咏诗文,清谈玄思。它是士风解放的表现,虽然其中不乏轻狂与荒诞,但总体精神是向上的。

在魏晋文士看来,人的自然生命受制于尘俗社会,是不自由的,而从尘俗社会飞跃到自由境界,有赖于“兴”的感触,山水自然与文艺则是起兴的缘由,艺术与山水构成了自然生命向自由生命跃升的桥梁。人生都有自由的基因与可能,但能否达到这种自由,领略这种高峰体验,在一定意义上说,契机的激活是关键。这种以兴为美的时尚在《世说新语》中有生动的表现。这部笔记中记载的大都是汉末以来名士冲决礼法,率真自得,任诞狂放的逸事。他们有着明确的追求,就是抛弃传统儒家哲学中过于拘谨的道德说教,而以自己的生命意志来支配行为,通过偶发性的情节来组织行为,形成创作。最典型的是王羲之的儿子王徽之雪夜访戴的故事:

王子猷居山阴,夜大雪,眠觉,开室,命酌酒。四望皎然,因起彷徨,咏左思《招隐诗》,忽忆戴安道。时戴在剡,即便乘小船就之,经宿方至。造门不前而返。人问其故,王曰:“吾本乘兴而行,兴尽而返,何必见戴?”(《任诞》)

这则故事很能说明魏晋人生与文艺以兴为美的特点。位于江南的山阴之地很少下雪,雪夜的美景使富于生活情趣的王子猷油然兴感,想起左思的《招隐诗》,不由得想去剡溪造访一位叫戴逵的高士。这种兴致在于本身的偶发性,并不以功利为目的,即不以见

不见戴逵为目标，故而兴发而行，兴尽而归。在这里，“兴”就是目的与乐趣。南宋文人曾几在《题访戴诗》中说：“不因兴尽回船去，那得山阴一段奇。”宗白华先生说：“这截然地寄兴趣于生活过程的本身价值而不拘泥于目的，显示了晋人唯美生活的典型。”^①宗白华先生独具只眼地发现了这则故事中蕴含的晋人唯美生活的意义。晋人对“兴”的理解，早已超出汉儒政教意义的解说，而与整个人生的根本意义相结合。

我们现在再来说说王羲之的兰亭故事。从历史背景来说，两晋时期的思想界与文学界，在玄学的影响下，广泛开展了关于人生意义的讨论。而这种讨论往往伴随着对山水与自然的欣赏。在宇宙造化之中，人们发现了自身的微末，在观照自然时也反思了自身的存在意义。这种观照并非静观，而是通过偶发兴感而达到，是生命的体验。东晋王羲之等人在永和九年（353）于兰亭举行文人集会，将文人的以诗会友与民间的三月三日禊饮之礼结合起来。当时许多人写诗歌，后来编成集子，王羲之写了一篇序，就是著名的《兰亭集序》。《兰亭集序》开始即描绘当时的景观与气氛：

此地有崇山峻岭，茂林修竹。又有清流激湍，映带左右，引以为曲觞流水。列坐其次。虽无丝竹管弦之盛，一觴一咏，亦足以畅叙幽情。是日也，天朗气清，惠风和畅，仰观宇宙之大，俯察品类之盛，所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也。

王羲之以优美清丽的笔调，描画了兰亭“天朗气清、惠风和畅”与“茂林修竹”、“清流激湍”的景观，进而触景生情，由物的感发，想

^① 宗白华《美学散步》，188页，上海，上海人民出版社，1981。

起人生的意义。王羲之认为,人生的过程,生命的价值,既不是庄子所说的一死生,也不是俗人所理解的外在功名,而是在于生命过程中的兴趣:

向之所欣,俯仰之间,以为陈迹,犹不能不以之兴怀。况修短随化终期于尽。古人云:“死生亦大矣。岂不痛哉!”每览昔人兴感之由,若合一契,未尝不临文嗟悼,不能喻之于怀。固知一死生为虚妄,齐彭殇为妄作。后之视今,亦由今之视昔。悲夫!故列叙时人,录其所述,虽世殊事异,所以兴怀,其致一也。后之览者,亦将有感于斯文。

在这篇抒情与记叙融为一体的美文中,王羲之以景起兴,对人生意义深发感慨。人生与永恒的宇宙相比,永远是短暂的一瞬间,人生的欢乐更是转眼即逝,但这种欢乐的意义却是永恒的。文中一共三次出现了“兴”：“犹不能不以之兴怀”、“每览昔人兴感之由”、“所以兴怀”。由自然景观而感喟人生,正是魏晋六朝之“兴”与先秦两汉之“兴”的不同之处,先秦之“兴”主要起自《诗经》三百篇,它往往从草木禽鱼起兴,进而咏叹社会人事与自己的遭际,汉代将这种比兴与美刺相联系,囿于政教的天地。而魏晋六朝人之“兴”,则由个体之兴上升到对永恒的生命意义的咏叹,是一种寻找终极关怀的感兴,也是源自人生又超越人生的精神创造,是生命意识的升华,它体现了弥漫魏晋六朝的人生悲剧观念。

在这篇美文中,我们发现诗人最能感物兴怀的正是“死生亦大矣”的悲剧主题,即从宇宙永恒、人生短暂中兴感个体悲剧人生的价值所在。人生有限而天地无限,而认识到此中意义并不是“一死生”即泯灭生命的意义,而是要在这短暂的人生中把握世界与人生的意义,珍惜这瞬间的快乐。但这又不是同时代的《列子·杨朱》

中宣扬的及时行乐。人之所以不同于禽兽，在于人拥有高峰体验的可能性，放弃这种人生的高峰体验而追逐肉欲，等于将人生退化到禽兽之域。魏晋风度的形而上意义即在于此，这也是人们肯定其意义的精神价值所在。

这种寻求生命意义的兴感，在《世说新语》中多有记载。比如：

王孝伯在京行散，至其弟王睹户前。问古诗中何句为最。睹思未答。孝伯咏“所遇无故物，焉得不速老”，此句为佳。（《文学》）

所谓“行散”，据鲁迅与王瑶先生考证，就是当时名士服用了一种可以用来长寿健体的烈性药物之后，通过散步来缓解药性。这种药物是用含有大量毒素的原料配制而成，积存在人体内会损伤人的健康，因此，必须在服用之后散步，以发散，所以叫做行散。王孝伯在沿途见到景物转换，无一故物，不禁兴怀，深感人生易逝。本来，《古诗十九首》中的这两句诗也是属于即物感兴的诗句，由眼前所见景物发起感慨：所遇到的没有一样是过去的东西，人怎么能够不快速老去呢？这是喟叹人生如寄。在汉魏古诗中，这类咏叹人生苦短、应及时行乐的诗句是很多的，其中用以起兴的心理即是追求人生意义的价值观念。《世说新语》中还有一则人们经常引用的关于东晋枭雄桓温的故事：

桓公北伐经金城，见前为琅邪时种柳，皆已十围，慨然曰：“木犹如此，人何以堪。”攀条执枝，泫然流泪。（《言语》）

桓公为东晋权倾一时的人物桓温，曾任大司马，即掌管三军的统帅。他曾率领东晋的军队北伐以收复北方失地，途经以前任官