

“兴于诗,立于礼,成于乐”

——孔子的情感德育论中的三个阶段

王海成

(西北农林科技大学, 陕西 杨凌 712100)

摘要:孔子的情感德育理论认为,德性的养成,是一个以自然情感为基础,通过对自然情感的感发,再以“礼”对其进行适当的规约与引导,最终达到受教育者在情感上完全认同道德规范,道德规范完全内在为人的内在德性的“从心所欲不逾矩”的过程。这一过程的三个阶段,用孔子的一句话来概括就是:“兴于诗,立于礼,成于乐”。孔子德育理论的这一特点对当前学校德育工作有着重大的启发和借鉴意义。

关键词:情感;德育;诗教;礼;乐教

中图分类号: B 222.2

文献标志码: A

文章编号: 1008-7192(2012)05-0001-06

On the Three Phases of Confucian Theory of the Moral Education in Emotion

WANG Hai-cheng

(Northwest A & F University, Yangling 712100, China)

Abstract: Confucian theory of the moral education in emotion believes that the reality of the virtue is acquired in the way that on the basis of the natural emotion aroused and the learning and practice of rite, one eventually identifies his emotion with the ethics which is internalized completely as his virtue, and then could follow what his heart desires without transgressing what is right. Confucius defines these three phases of the course of moral education as “It is by odes that the mind is aroused. It is by the rules of propriety that the character is established. It is from the music that the finished is received.” Confucian theory of moral education is of inspiration and enlightenment to the current college moral education in China.

Key words: emotion; moral education; poetry teaching; Confucian ethic code; music education

孔子及其开创的儒家道德哲学与德育传统有着浓厚的重“情”色彩,这一特点已经为近当代的许多学者指出。梁漱溟先生曾言:“周孔教化自亦不出于理知,而以情感为其根本,……孔子学派以敦勉孝弟和一切仁厚悃挚之情为其最大特色”^[1]。蒙培元先生亦指出:“儒家不仅将情感

视为生命中重要的问题,两千年来讨论不止,而且提高到很高的层次,成为整个儒学的核心内容。……情感是全部儒学理论的基本构成部分,甚至是儒学理论的出发点”^[2]。当代中国,情感教育的缺失已经成了学校德育中普遍存在的问题,它造成了德育本身的异化和效率的普遍低

下,因此,重新重视和挖掘孔子及儒家的情感德育理论有着重要的现实意义。

孔子的道德哲学可以“仁礼”二字概括之。在“仁礼体系”中,仁是礼的内在精神,礼是仁的外在形式。德育的过程一方面表现为受教育者学礼、行礼的过程;另一方面,德育又是礼的精神——仁,内化为稳定的德性人格的过程。学礼、行礼与“仁德”的内在滋长都和情感有密切的关联:一方面,礼的制定要照顾到人的感情,它是感情宣泄的渠道;另一方面,情感又需要礼的规约和引导。而“仁”在儒家的话语系统里则是人天然具有的爱亲之情的扩展。在孔子看来,德性的养成,是一个以自然情感为基础,再以“礼”对其进行适当的规约,最终达到受教育者在情感上完全认同道德规范,道德规范完全内在为人的内在德性的“从心所欲不逾矩”的境界的过程。这一过程的三个阶段,用孔子的话来概括就是:“兴于诗,立于礼,成于乐”。(《论语·泰伯》)

一、“兴于诗”——回到情感表达的自然状态

德育理论以道德哲学为理论基础。在孔子的道德哲学体系中,道德与情感有着内在的关联,因此,在其德育理论中,德育也是以情感为心理基础,从情感教育开始的。孔子的弟子有若说:“孝弟也者,其为仁之本与?”(《论语·学而》)这句话说明的正是作为完善德性人格之象征的“仁”与爱亲之情的关系:一方面,仁是孝弟等天赋的爱亲之情的扩展;另一方面,培养以“仁”为特征的德性必须从爱亲之情入手,在其基础上进行进一步的推扩和提升,最终达到“仁者爱人”的境界。

除了孝弟之情,人还有很多其他的自然情感和欲望,它们都是每个人生来就有的。但现实生活中,人的情感却往往由于各种原因而被扭曲和掩盖。久而久之,人会变得麻木不仁,其行为只

是机械地履行道德规范,而缺乏对道德的真正理解和信仰。其行为只是出于功利的计较,而非出于内在的德性,甚至所想与所行分离,这种人孔子称之为“乡原”。相对于对“子为父隐,父为子隐”者的同情和理解,他对“乡原”的批评颇为严厉。孔子曰:“乡原,德之贼也。”(《论语·阳货》)孟子解释孔子此语云:“非之无举也,刺之无刺也;同乎流俗,合乎污世;居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰德之贼也。”(《孟子·尽心下》)“乡原”的无德在于其行为的动机并非出于真诚的好善恶恶之情而是出于功利的计较,并非真正的德。而“乡原”之“不可与入尧舜之道”是因为他们已经丧失了接受道德教育、完善自己的基础,这一基础就是人的情感。孟子曾以牛山为喻,牛山并非本来森林茂盛,但经过长期的砍伐后变成了一座秃山。“乡原”也具有天赋的孝弟之情,只不过由于后天的习染,他们的这些感情已经被扭曲被掩盖。

孔子与子夏有过一段关于诗的讨论,可以说明孔子对情感这一德育前提的重视:

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。’何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也!始可与言诗已矣。”(《论语·八佾》)

在这段对话中,孔子以绘画来比喻人接受道德教育,养成完善的德性人格的过程。他指出“素”相对于“绘”总是先存在的,先有绘画的材料,才能在上面绘画,否则绘画只能是空中楼阁。人的情感是德育的基础和前提,只有在此基础上,才能通过学礼、习礼而达到“仁”的境界^①。因此,德育的首要任务在于使受教育者摆脱功利的计较,回复其天然、纯真的心理状态;使人因为功利计较而日渐麻木的心灵变得敏感,能够感知他人的苦乐、悲欢。这就是孔子赞同子夏的“礼后”的原因所在,如果礼的学习和实践不能建立在内在情感的基础上,只能形成“伪善”而不能培养真正的德性。

^① 古今学者对这一段对话的解释一直争议不断,郑玄、朱熹的观点在其中最具代表性。郑玄《论语集解》曰:“绘,画文也。凡绘画先布众色,然后以素分布其间,以成其文,喻美女虽有倩盼美质,亦须礼以成之。”朱熹《论语集注》曰:“绘事,绘画之事也。后素,后于素也。《考工记》曰‘绘画之事后素功’,谓先以粉地为质,而后施以五采,犹人有美质然后可加文饰”。本文基本赞同朱熹的观点,但认为“素”的范围比粉地为宽,泛指一切绘画于其上的材质。

在孔子那里，情感教育这一阶段和诗教联系在一起。《诗》是孔门必修课，其作用不仅在于提升受教育者的文学素养、审美能力，而且还可以感动读者的心灵，是情感教育的重要手段。孔子曰：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君，多识于草木鸟兽之名。”（《论语·阳货》）“兴”既是诗的一种表现手法，又是诗的功能之一。孔颖达《毛诗正义》说：“兴者，起也，取譬引类，起发己心。《诗》文诸举草木鸟兽以见意者，皆兴辞也。”作为一种文学表现手法，“兴”指诗人在诗作中，先言他物，然后借以联想，引出其所要表达的事物、思想、感情。孔子所关注的“诗可以兴”，即功能意义上的“兴”是指《诗》对读者感情的激发功能。朱熹将其解释为“感发意志”^{[3]178}。在解释孔子“兴于诗”一语时，朱子又曰：“兴，起也。诗本性情，有邪有正，其为言既易知；而吟咏之间，抑扬反覆，其感人又易入。故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心，而不能自己者，必于此而得之”^{[3]104}。诗人在诗作中贯注的纯净真挚的感情，以诗这一文学形式传递给读者；读者在欣赏诗作时，通过反复吟咏来体会诗人隐藏在抑扬顿挫的音节中的感情，达到对诗人的“同情”的理解。孔子言：“诗三百，一言以蔽之，曰思无邪。”（《论语·为政》）所谓的“思无邪”并不是指诗所表达的情感皆合于道德规范、社会礼制，而是指诗皆是诗作者真实情感的表达，没有虚伪和故意造作。郑浩释孔子此语曰：“夫子盖言诗三百篇，无论孝子、忠臣、怨男、愁女皆出于至情流溢，直写衷曲，毫无伪托虚徐之意，即所谓‘诗言志’者，此三百篇之所同也，故一言以蔽之”^[4]。《毛诗序》曰：“诗者，志之所志也。在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，情发于声，声成文谓之音。故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。”《毛诗序》的作者认为诗乃是情志的表现，诗将人真实感情表达出来，就能够感动人，改造人，甚至赞天地之化育。读者在读诗的过程中完全沉浸于诗所表现的审美境界中，自身被现实功利所压抑的情感从麻痹中苏醒，得到释放，摆脱麻木不仁、自我封闭的状态，走向与他人乃至天地宇宙圆融感通的境界，此正是孔子所说的“仁”的境界。

二、“立于礼”——礼对情感的约束与范导

孔子认为道德教育的第二个阶段是以情感为基础，通过礼的范导，使受教育者的感情表达完全纳入道德规范的要求之中。道德教育的这一阶段可以概括为“立于礼”，即以礼为修身行事的标准，通过对礼的学习和实践来形成稳定的道德情感和养成良好的道德行为习惯。

为什么人不能放任自己感情的自然表达而需要礼的规范和节制？首先，情感之“真”并不能保证情感和以此为动机的行为之“善”。孔子曾一再强调仁与知的统一，指出“未知，焉得仁？”（《论语·公冶长》）以“仁”为标志的德性既要求以真挚的情感为基础，又以道德认识为可能的前提。现代德育理论也认为，道德认识和道德情感有着紧密的相互关系。道德情感是人们依据一定的道德观念和价值准则，对自身行为和身外各种事件进行评价时产生的情感体验。而一定的道德观念和价值准则只有通过道德认识才能够获得，只有受教育者在学习过程中将这些道德规范及其背后的价值原则内化成为稳定的德性之后，才能够获得稳定的道德认识。因此，道德认识对道德情感有着重要的影响，缺乏道德认识就难以获得道德情感。受教育者即使先天具有好善恶恶的情感倾向，但在其好善恶恶之前，首先要进行“何者为善？何者为恶？”的判断。否则，在不知道何者为善，何者为恶的情况下，又如何去好？如何去恶？在个体接受道德教育之前，其道德观念完全是个人的，其对善恶的判断完全出于自身的好恶。但现实社会中的善恶标准不可能是个人的，而应该是共同的，如果一人有一个善恶的标准，那么就会出现墨子所说“一人一义，十人十义”的现象，道德也就无从谈起，个体也会无所适从。从本质上讲，道德是一种社会意识形态，是一定时代、一定民族的人类共同体共同生活的行为规范。它不是在人的头脑中天然生就的，而是在一个长期的历史进程中逐渐形成的。个体如果不经一个对道德的认知、接受过程，

只凭借天生的好善恶恶的道德倾向往往不能解释现实生活中复杂的道德现象,也无法在具体的道德情境中做出正确的判断。从字源上分析,礼最初具有宗教的意义,但从西周开始,礼的伦理意义已经在逐渐地增强。到孔子的时代,礼已经成为了集宗教、政治、道德的规范于一体的综合体,它通过“仪礼三百,曲礼三千”的细致规定,为人的行为提供具体的规范,因此,在孔子看来,道德认识的获得只有学礼之一途。

其次,孔子提倡中庸之道,要求人的行为无过与不及之差,但人的情感的表达往往难免过与不及之偏,对此,只能以礼来节制、范正之。《论语·阳货》中有这样一段对话:

子曰:“由也,女闻六言六蔽矣乎?”对曰:“未也。”“居!吾语女。好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”

好仁、好智、好信、好直、好勇是人向善之心的表露。孔子曾言:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”(《论语·雍也》)孔子用一个“好”字表明,这些人对仁、智、信、直、勇的选择是出于自觉、自愿而不是强迫的,即是出自内在真挚情感的。但仅止于此,显然还不够,他们还需要“学”。孔子在此所说的“学”虽不局限于礼,但礼无疑是其中最重要的内容。没有礼对情感的范正,个体很可能在“好”的过程中因为过与不及等原因而流于愚、荡、贼、绞、乱、狂,走向道德的反面。只有礼“以恭敬辞让为本,而有节文度数之详。有一个具体的规定,才能够保证行为的正确性”^[6]。因此,颜渊问仁,孔子答之曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”又曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)视、听、言、动,即人的一切行为都必须遵守礼的规范,这是人立身行事之本。

此外,在初学者那里,礼难免表现为外在的强制,但由于礼无论是作为道德认知的内容还是范正情感的工具都与情感有着一致性,其强制也只是暂时性的。礼从本质上讲并不是对人的自然感情和欲望的否定,而是在肯定这些情感和欲

望基础上进行的调适。随着受教育者对礼和道德的认识的深入,这种强制感会逐渐消除。先秦文献对礼的起源的解说基本上都与人的自然欲望和感情相关,这与孔子的观点基本上是一致的。如《礼记·礼运》认为:“夫礼之初,始诸饮食。”《礼记·内则》则认为:“礼始于谨夫妇、为宫室、辨内外。”饮食、男女,是人之大欲。礼以人的自然欲望和内在感情为基础,如果没有内在感情的支撑,只剩下外在的形式,就失去了它的本来意义。孔子曾批评那些流于形式的“执礼”之行:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)礼必须表现为钟鼓之类的外在仪式,但礼并不仅仅是这些外在的仪式,对外在仪式的过度强调反而可能遮盖更重要的礼的本质。《礼记·曾子问》载孔子之言曰:“君子礼以饰情。”清代学者孙希旦解释此句曰:“饰犹表也,有是情而后以礼表之,故曰礼以饰情^[6]。”他认为,礼是情感的一种特定表达方式,情感相对于外在的礼节而言是内在的和更为根本的。礼的制定以人的情感为参照,它既是对人的自然感情的约束,也是对其的宣泄。因此,礼和人的自然欲望和感情虽有冲突,但并不绝然对立,它们之间不是此有则彼无的关系,这是受教育者实现在学礼、行礼过程中从最初的受强制到后来的自觉遵守礼的规范的转变的内在基础。

三、“成于乐”——“从心所欲而不逾矩”的道德境界

孔子将“成于乐”视为其道德教育的第三个也是最后一个阶段,乐既代表了“从心所欲而不逾矩”的道德自由境界,乐教也是一条重要的德育途径。

首先,孔子认为道德的境界与“乐”的本质有相通之处。使受教育者做到“克己复礼”并不是道德教育的最终目的,因为,我们只能判断受教育者的外在行为其是否符合道德规范,而无法判断其行为的内在动机是什么。受教育者的“克己复礼”有可能是出于内在的德性,出于对道德信条的真诚敬畏,但也有可能出于功利的计算。如

果“克己复礼”对我有好处，为什么不呢？如果不“克己复礼”，我将受到难以估量的损失，那为什么不呢？再者，如果人在行礼时，处处感到被束缚，感到礼与自己的意愿相违背，其行礼的行为就会因为缺乏动机而不可能持久，此即孔子所说的“不仁者不可长处约”。只有受教育者经过道德教育，形成稳定的德性人格，从内在德性出发，其道德行为才能如有源之水，有本之木，这样的行为也才能是真正的道德行为。从内在的德性出发，其在行礼时、在做出道德行为时才不会感到束缚、勉强，而是感到自由和快乐。这样的境界用孔子的话来说是“从心所欲而不逾矩”，即“心之所欲”和道德规范和谐统一的境界，在道德规范之内感到自己意志自由的自豪。这一境界和音乐作为独立的艺术形式既需要遵守音乐规则，又需要体现作者和演奏者的内在情感，达到二者的和谐统一是一致的。《礼记·乐记》曰：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也，感於物而动，故形於声。声相应，故生变，变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚、羽旄，谓之乐。”“乐”作为一种人们表现情感、寄托情感、抒发情感的独立的艺术形式，它既要遵循一定的音与音之间的联接、组织规则，又要在这一规则范围内自由地表现作者的情感和情绪变化。因此，从某种意义上说，音乐的境界也可以用“从心所欲而不逾矩”来加以概括。

其次，孔子继承古代乐教传统，将乐教视为继诗教、礼教之后重要的德育途径。徐复观先生曾说：“孔子对于音乐的重视，远出于后世尊崇他的人们的想象之上，这一方面是来自他对古代乐教的传承，一方面是来自他对于乐的艺术精神的新发现”^[7]。孔子既传承了古代乐教传统，又通过自己的体验发现乐的艺术精神和道德的境界有共通之处，因此，他认为乐教既是艺术教育也是道德教育的途径。音乐是一种诉诸情感的艺术，音与音之间的联接或重叠，产生了高低、疏密、强弱、浓淡、明暗、刚柔、起伏、断连等等，它

与人的脉搏律动和感情起伏等等有一定的关联。特别对人的心理，会起着不能用言语所能形容的影响作用。乐与诗一样都有兴发人的真诚情感的作用，与诗必须形诸文字相较而言，乐之兴发情感的作用更为直接，欣赏者也更容易受到音乐中体现的作者情感的感染。鉴于乐对人的强烈感染力，而这种感染又不能无过与不及的偏差，孔子在用于乐教的“乐”的择取上极为严格。《论语》记载了不少孔子论“乐”的言论，其中有褒有贬，体现了孔子对“乐”的评价标准，如：

子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：“不图为乐之至于斯也。”（《述而》）

子谓《韶》：“尽美矣，又尽善也。”谓《武》：“尽美矣，未尽善也。”（《八佾》）

子曰：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”（《八佾》）

颜渊问为邦。子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《卫灵公》）

子曰：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆家邦者。”（《阳货》）

孔子之赞美《韶》、《武》和贬斥“郑声”，并非以其艺术水平上的高低为标准，而是着眼于一个更为宽广的社会性的视角。孔子认为乐首先是礼的一部分，然后才是一种独立的艺术形式，因此，在进行评价时，从前者出发的角度也更为优先。乐之合于礼意味着乐应该体现礼的精神，对自然生发的感情有所节制，以达到中和不偏，无过与不及之差。孔子言“郑声淫”，应该禁绝，是因为“郑声”所表现的情感没有节制，哀乐失度，受教育者受此感染，可能做出违礼之行，并非“郑声”所表现的皆男女淫乱之事^①。相对于此，孔子称赞《关雎》盈耳，正是因为它体现了无与不及、哀乐不过度的中和原则。朱熹《论语集注》曰：“盖其忧虽深而不害其和，其乐虽盛而不失其正，故夫子称之如此。欲学者玩其辞，审其音。而有

① 陈启源《毛诗稽古篇》曰：“淫者，过也，非专指男女之欲也。古之言淫多矣，于星言淫，于雨言淫，于水言淫，于刑言淫，于游观田猎言淫，皆言过其常度耳。乐之五音十二律长短高下皆为有节焉。郑声靡曼幻妙，无中正和平之致，使闻之者导欲增悲，沈溺而忘返，故曰淫也。”（转引自程树德撰《论语集释》，P1088，中华书局，1990）

以识其性情之正也”^{[3]66}。至于《韶》乐,则是内容与形式的完美统一,即“尽善尽美”。这里的“美”主要是从纯粹艺术形式的角度来言的,“善”则着眼于其体现的道德内容。因此,孔子闻《韶》而三月不知肉味,不能简单地看成是玩物丧志式的耽溺而是透过《韶》乐的艺术形式领悟到上古圣王那极高的道德境界。

孔子“成于乐”的思想在后世儒家那里得到了很好的继承和发挥。《礼记·乐记》曰:“乐者,通伦理者也,唯君子能知乐”,“知乐则几于礼矣!礼乐皆得谓之有德。”可谓是对孔子乐与伦理道德相通的思想的深刻体认。对于受教育者如何“成于乐”,《礼记·乐记》和《荀子·乐论》更是做了详细的阐释。《礼记·乐记》曰:“诗言其志也,歌咏其声也,舞动其容也。三者本于心,然后乐器从之。是故情深而文明,气盛而化神,和顺积中而英华发外。”《荀子·乐论》则指出:“听其雅公布之声,而志意得广焉。执其干戚,习其俯仰屈伸,而容貌得庄焉。得其缀兆,要其节奏,而行列是正焉,进退得齐下。……故乐行而伦清。耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁。”荀子进一步认识到,乐教的作用不仅是个人性的而且是社会性的,具有移风易俗的重要功能。

四、结 语

孔子德育思想中的强烈“重情”色彩和以柏拉图为代表的“重智”的西方传统德育理论有很大的不同。柏拉图认为人的灵魂可分为理性和

非理性两部分,其中,理性是最高级的灵魂,非理性部分包括意气 and 情欲。意气表现为激情、愤怒,指向赢得荣誉和胜利,是一种高尚的冲动。情欲则是灵魂的低劣部分,它所追求的是肉体的快乐。柏拉图认为,肉体是灵魂的监牢,灵魂受到肉体及尘世的干扰,就会忘却从理念世界带来的理念,从而阻碍人对理念世界的认识。因此,人要想认识理念、获得普遍性的知识,就必须不断地通过教育、锻炼和学习去排除情欲的困惑,使人心得到“纯化”。只有这样,才能使人洞察真理,接近精神世界。情欲作为人认识理念的障碍,也是道德修养的障碍,应该彻底消灭之。与此对应,在柏拉图的《理想国》里,诗人是不受欢迎的。这一思路只能导致取消肉体欲望的禁欲主义的道德教育学说。与之相对,孔子的德育途径对人的欲望和情感既肯定又限制,更具有现世性的特点。

不少研究者指出当前我国学校德育工作之所以事倍功半的原因在于传统德育方法往往只重视对道德规范的知识性讲授而忽视情感在道德认同和道德实践过程中的作用^①。此类观点不为未见,但所谓“传统德育方法”并非以儒家德育理论为代表的中国传统德育方法,而是近代以来我们在西方“重智”的德育理论影响下逐渐形成的。因此,要想改变这一状况,我们除了关注当代西方教育理论界对其“重智”的传统德育方式的反思成果以外,还有必要回到孔子和儒家那里去寻找有益的启示。

参 考 文 献

- [1]梁漱溟. 中国文化要义[M]. 北京:学林出版社,1987:198.
- [2]蒙培元. 情感与理性[M]. 北京:中国社会科学出版社,2002:自序.
- [3]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983:178,104,66.
- [4]程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990:67.
- [5]黄意明. 道始于情——先秦儒家情感论[M]. 上海:上海交通大学出版社,2009:116.
- [6]孙希旦. 礼记集解[M]. 北京:中华书局,1989:532.
- [7]徐复观. 中国艺术精神[M]. 上海:华东师范大学出版社,2001:8.

① 戴立生:《道德情感在德育中的作用解析》,《社会科学战线》2009年第6期。