

学校代码:10270

分类号:B82-0

学号:172100143

# 上海师范大学

## 博士学位论文

先秦儒家“诗礼乐”融通教化思想研究  
——以《诗经》为中心

学 院： 哲 学 与 法 政 学 院

专 业： 伦 理 学

研 究 方 向： 礼 文 化 与 中 国 传 统 伦 理 思 想

研究生姓名： 于 涛

指 导 教 师： 张 自 慧 教 授

完 成 日 期： 2020 年 4 月 30 日



## 论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

作者签名：于 涛

日期：2020 年 6 月 20 日

## 论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名：于 涛

导师签名：

日期：2020 年 6 月 20 日



论文题目：先秦儒家“诗礼乐”融通教化思想研究——以《诗经》为中心

学科专业：伦理学

学位申请人：于涛

指导教师：张自慧教授

## 摘要

中华文明是礼乐文明，重视礼乐教化和人文化成是中国文化的特质。据《论语·季氏》记载，孔子曾告诉其子孔鲤“不学诗，无以言”、“不学礼，无以立”。《史记·孔子世家》云：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉。”《周礼·保氏》中的“六艺”——礼、乐、射、御、书、数，是周朝贵族教育的重要内容。两千多年来，崇尚人文教化的华夏民族形成了一套独特的以诗教礼教乐教相须为用、相辅相成的道德化育模式。然而，随着时间的推移，特别是由于复杂的历史原因，诗教、礼教、乐教的本来面目已模糊不清，其被误解甚至被扭曲的现象多有存在。近年来，尽管学界有关于诗教、礼教、乐教的专门性的研究成果，但关于“诗礼乐”融通教化思想的系统性研究还很少；在以《诗经》为中心的此类研究中，从文学视域研究的成果较多，而从哲学或伦理学视域的研究较少，特别是对“诗礼乐”三者融通教化思想的研究，尚属阙如。同时，当下社会在道德教化、人格塑造方面存在着手段单一、模式僵化、效果不佳等问题，中国古代丰富的人文教化资源尚未实现现代转化。基于此，对先秦儒家“诗礼乐”融通教化思想及其当代价值进行深入探讨具有重要理论意义和实践价值，这不仅有助于掘古代丰富的教化思想和伦理资源，增强中华民族的文化自觉、文化自信和文化认同，而且能为当今学校的道德教育和社会的道德教化找到有效的抓手和路径。

诗教、礼教与乐教具有丰富的内涵和伦理意蕴，三者之间是相须为用、相辅相成的关系。《诗》教以抒发人内心之真挚情感为化育初衷，以情感濡化为主要教育手段，以达社会大“真”为化育目的。礼教以“修己以敬”为化育初衷，以“克己复礼”为主要化育手段，以达社会大“顺”为化育目的。乐教以广博易良为化育初衷，以心灵体悟、人格拔升为主要化育手段，以达社会大“和”为化育目的。基于“人同此心，心同此理”的情感感通是诗教的伦理意蕴；基于善良性情和理性规约人性的教化模式是礼教的伦理意蕴；基于情感和理性的中和美善是乐教的伦理意蕴。

诗礼乐融通教化思想深藏于孔子的“兴于《诗》，立于礼，成于乐”一语之中。孔子在自己的教学实践中，领悟并构筑了一个以“兴于《诗》”和“立于礼”为基底、以“成于乐”为顶端的“金三角”式“诗礼乐”融通教化模式。“兴于

《诗》”是通过对诗之“兴”和诗言志来培育人的道德情感；“立于礼”是通过礼仪对言行举止的规范和约束来淬炼人的道德理性；“成于乐”是通过乐对情感和人性陶冶来和谐人的性情，达至情与理的和谐交融。

“诗礼乐”融通教化思想具有化育德性和人格型塑双重效用。以诗怡情、以礼修身、以乐通伦理是“诗礼乐”融通教化思想的重要旨归，三者以不同的形式体现了养情、修身与培育人格的重要关系。其中，君子人格的诗之型塑体现在君子有情、君子时中、文质彬彬；君子人格的礼之型塑体现在君子尚礼、君子制中、君子义以为上；君子人格的乐之型塑体现在合宜的君子情感、适度的君子行为、深远的君子感染力。通过对“诗礼乐”融通教化思想的反思，有助于厘清诗与礼、礼与乐的异质互补和诗礼乐间的相融相通。

“诗礼乐”融通教化模式面临的当代困境主要体现在道德教化缺乏有力抓手，人格型塑迷失目标，人文化成缺少载体；其时代价值体现在诗教是生命情感教育的有效载体，礼教是立德成人的有效路径，乐教是人格教育的有效抓手。“诗礼乐”融通教化模式对当代社会的道德教育和道德建设有诸多启示和借鉴价值。通过对“诗言志”意蕴的剖析，探赜通过对“兴于《诗》、立于礼、成于乐”深层内涵的透视，有助于构筑以诗化育情感、以礼培育理性、以乐升华德性的“诗礼乐”教化模式；通过对“不能《诗》，于礼繆；不能乐，于礼素”的分析，有助于检视“诗礼乐”教之间的异质互补关系有助于澄清诗教、礼教、乐教的本来面目，以走出诗教、礼教、乐教的教化实践误区。在当代社会，“诗礼乐”融通教化模式有助于型塑君子以提升公民道德素养，立德树人以助推全人教育，教化人伦以构建和谐社会。

总之，《诗经》中的“诗礼乐”融通教化模式是儒家教化思想的智慧结晶，其对中国古代的人文化成和社会治理发挥了重要的作用。在21世纪的今天，对这一教化模式进行创造性转化和创新性发展，激活其所内蕴的蓬勃生命力，就能使其成为改善中国当代道德教育、增强社会教化能力和提升民族文化软实力的重要资源。

关键词：诗教；礼教；乐教；“诗礼乐”教化模式；《诗经》

**TITLE:**A study on the integration of the pre Qin Confucian thought of "Poetry, Li and Yue"  
**-- centered on the book of songs**

**Major:**Ethics

**APPLICANT:**Yu Tao

**SUPERVISOR:**Professor Zhang Zihui

## **Abstract**

The culture of Li and Yue was Chinese civilization, it was important that the value of Li and Yue education and the human culture also become an important characteristic and sign in the Chinese culture. According to the records of the Analects of Confucius, Confucius told his son about a deeply truth, that was no Poetry, no words, and no "Li", no "Li", Si Ma Qia had some detailed records, namely, Confucius taught his disciples poetry, Li and Yue. "Six arts" was an important part of aristocratic education in Zhou Dynasty. For thousands of years, the Chinese people had a unique set of education mode, including education of "Poetry, Li and Yue", and these complement each other. However, according to the complicated historical reasons and the passage of time, Li education and Yue education have become blurred and misunderstood. In recent years, there are some research achievements about the independence of poetic education, but there are few researches about the integration of "Poetry, Li and Yue" in the book of songs, there are many achievements from the perspective of literature, but few from the perspective of philosophy or ethics, especially in the study of "Poetry, Li and Yue", the situation is not much. At some time, there are some problems in moral education and personality building, such as single means, rigid model and poor effect, these reasons let the rich resources not transformed. So, the research has an important theoretical significance and practical value. It can find rich ancient enlightenment thoughts and ethical resources, and enhance the cultural consciousness, cultural confidence and cultural identity, it can provide grip and path to moral education and social moral education.

Poetry, Li and Yue education have rich connotations and ethical implications. They are mutually necessary and complementary. Poetry education wants to express people's sincere feelings and to achieve the great "truth" of the society. Li taught people to have polite and to achieve a "shun" of society with etiquette and ceremony.

Yue education taught people to be broad and good, the education was spiritual understanding and personality promotion, it hoped to achieve a social harmony. The ethical meaning of Poetry education was the same heart and reason, the ethical meaning of Li education was good nature and rational stipulation of human nature, the ethical meaning of Yue education was emotional and rational harmony, beauty and goodness.

The thought of integration of Poetry, Li and Yue was deeply embedded in Confucius's "Xing in Poetry, Li in Li, and Cheng in Yue". Based on the theme of "Xing in Poetry, Li in Li, and Cheng in Yue", we can use the clue to construct models, "Xing in Poetry, Li in Li" were basics, "Cheng in Yue" as a top, they were a "Golden Triangle" mode of "Poetry, Li and Yue", "Xing in Poetry", namely, through the "Xing" of Poetry and the expression of Poetry to cultivate people's moral feelings; "Li in Li", namely, through the norms and constraints of etiquette to refine people's moral rationality; "Cheng in Yue", namely, through the cultivation of emotion and human nature to achieve harmony.

"Poetry, Li and Yue" had the dual effect of cultivating morality and shaping personality. It was very important to integrate the thought of education and have a different forms, namely, "Poetry, Li and Yue" reflected the important relationship between the cultivation of emotion, self-cultivation and personality. The poetic form of gentleman's personality was embodied in affection, the Doctrine of the Mean and the same outside and inside; the form of Li embodied in the respect of the gentleman, appropriate behavior and no greed; the form of Yue embodied in appropriate gentleman's emotion, moderate gentleman's behavior and profound gentleman's appeal. Through the integration of "Poetry, Li and Yue", it can clarify the complex relationship in the Poetry and Li, Li and Yue, and to understand the harmony of "Poetry, Li and Yue".

The contemporary predicament is mainly reflected in the unclear understanding of the original appearance of "Poetry, Li and Yue", people lack of dialectical inspection of the enlightenment thought of "Poetry, Li and Yue", and do not understand the practice of integrating education with "Poetry, Li and Yue". The value of the times is mainly reflected in the fact that Poetry education is an emotion education, Li education is an effective path for moral adults, and Yue education is an effective starting point for personality education. The mode of "Poetry, Li and Yue" has a lot of enlightenment and reference value in the society. According to the "Poetry



expresses aspiration”, we can find out the moral education; through the perspective of the deep connotation of “Xing in Poetry, Li in Li, and Cheng in Yue”, this part constructs the education mode of “Poetry, Li, and Yue”; Through the analysis of “no Poetry, no Yue, no Yue, no Li”, we can get an important information, namely, there are relations and differences among Poetry, Li and Yue. In the contemporary society, the integration of “Poetry, Li and Yue” is helpful to improve the moral quality of citizens, and to promote the education of the whole people, it can build a harmonious society.

In a word, “Poetry, Li and Yue” is the wisdom crystallization of Confucianism, it played an important role in the formation of human culture and social governance in ancient China. In the 21st century, we need to transform and develop the model creatively, because it is an important resource to improve the contemporary moral education, enhance the ability of social education and enhance the soft power of national culture.

**Key Words:** Poetic education; Li education; Yue education; the educational mode of “Poetry, Li and Yue”; the book of songs



# 目录

摘要.....	I
Abstract.....	III
绪论.....	1
一、选题依据.....	1
二、研究意义.....	2
三、国内外研究现状.....	3
（一）国内研究现状.....	3
（二）国外研究现状.....	9
四、研究方案设计.....	11
第一章 诗教、礼教、乐教的内涵及其伦理意蕴.....	15
第一节 诗教、礼教、乐教含义的界定.....	15
一、何为《诗》教.....	15
（一）与《诗》教相关的概念探析.....	15
（二）《诗》教之内涵.....	19
二、何为礼教.....	20
（一）与礼教相关的概念探析.....	21
（二）礼教之内涵.....	23
三、何为乐教.....	25
（一）与乐教相关的概念探析.....	25
（二）乐教之内涵.....	28
第二节 诗教、礼教、乐教的伦理意蕴.....	29
一、诗教的伦理意蕴.....	29
二、礼教的伦理意蕴.....	31
三、乐教的伦理意蕴.....	33
第二章 “诗礼乐”融通教化模式的建构.....	36
第一节 兴于诗：培育道德情感.....	36
一、诗为何能兴.....	36
二、诗育情.....	37
（一）借助文化积淀构建道德意涵.....	38
（二）隐喻指代烘托道德氛围.....	38
（三）运用“执中”升华道德感.....	39
三、诗言志.....	40
第二节 立于礼：淬炼道德理性.....	44

一、何为礼.....	45
（一）礼节仪式.....	45
（二）道德规范.....	45
（三）典章制度.....	46
二、礼为何能立.....	47
（一）规约性情.....	48
（二）开显诚明.....	48
（三）立中制节.....	49
三、礼如何立.....	50
（一）修己以敬.....	50
（二）非礼不成.....	51
（三）为国以礼.....	51
第三节 成于乐：达至情理交融.....	52
一、何为“成” .....	53
二、乐为何能“成” .....	56
（一）乐化的依据：乐参阴阳.....	56
（二）乐化的标准：大乐必易.....	57
（三）乐化的目的：和、合、同、中.....	58
三、乐如何“成” .....	60
（一）乐以治心.....	60
（二）乐以体礼.....	61
第三章 “诗礼乐”融通教化思想的旨归与君子人格的型塑.....	63
第一节 以诗怡情.....	63
一、学诗以立言.....	63
（一）诗在古代教育的地位.....	63
（二）学诗立言的基本内涵.....	65
（三）学诗立言的效用：温柔敦厚.....	66
二、怡情而修身.....	68
（一）“性”、“情”之意涵.....	68
（二）情知利于君子慎独.....	70
（三）慎独益于修身精进.....	72
三、君子人格的诗之型塑.....	75
（一）君子有情.....	76
（二）君子时中.....	77

(三) 文质彬彬.....	78
第二节 以礼治身.....	80
一、夫礼，以治人情.....	80
(一) 礼出于情.....	80
(二) 礼以制情.....	82
二、无物而不在礼.....	83
(一) 《斯干》之礼.....	83
(二) 《斯干》体现西周城建礼的全态.....	84
(三) “嫔宫室以安万民” .....	88
三、君子人格的礼之型塑.....	94
(一) 君子尚礼.....	94
(二) 君子“制中” .....	95
(三) “君子义以为上” .....	98
第三节 以乐通伦理.....	101
一、知乐以处世.....	101
(一) “乐以箴谏” .....	101
(二) “乐以知军” .....	102
(三) 乐以政通.....	104
二、乐通而性成.....	106
(一) 乐“淫”的意涵.....	106
(二) 乐“淫”的诱因.....	107
(三) 乐“淫”的综辨.....	109
三、君子人格的乐之型塑.....	111
(一) 外显威仪：适度的君子行为.....	112
(二) 内表庄肃：合宜的君子情感.....	113
(三) 传范后世：深远的君子感染力.....	114
第四节 “诗礼乐”融通教化模式的反思.....	115
一、“不能《诗》，于礼谬；不能乐，于礼素” .....	115
(一) 诗礼异质互补.....	116
(二) 礼乐异质互补.....	117
二、《诗》之所至，礼之所至，乐之所至.....	119
(一) 诗礼乐之“至”的体现.....	119
(二) 诗礼乐之“至”的意涵.....	120
(三) 诗礼乐之“至”的展开.....	120

第四章 “诗礼乐”融通教化模式的当代困境与时代价值.....	125
第一节 中国当代社会道德教化与人格型塑的难题.....	125
一、道德教化缺乏有力抓手.....	125
二、人格型塑迷失目标.....	126
三、人文化成缺少载体.....	126
第二节 “诗礼乐”融通教化模式的时代价值.....	127
一、诗教：生命情感教育的有效载体.....	127
（一）育本真之性情.....	127
（二）修感恩之德行.....	128
（三）成乐善之美德.....	128
二、礼教：立德成人的有效路径.....	129
（一）以知耻为动力.....	129
（二）以有度为标准.....	130
（三）以守矩为圭臬.....	131
三、乐教：人格教育的有效抓手.....	132
（一）培植情感的沃土.....	132
（二）体现礼教的通约指标.....	133
（三）化解等差冲突的润滑剂.....	134
第三节 “诗礼乐”融通教化模式的未来展望.....	134
一、型塑君子以提升公民道德素养.....	134
二、立德树人以助推全人教育.....	136
三、教化人伦以构建和谐社会.....	137
结语.....	140
参考文献.....	143
攻读学位期间取得的研究成果.....	153
致谢.....	154

## 绪论

中华民族是礼仪之邦，华夏文明是礼乐文明，重视礼乐教化和人文化成是中国文化的特质和标识。三千多年来，诗教、礼教、乐教一直是中国社会传统的教化模式。这种模式通过“文之以礼乐”“纳民于轨物”，为敦厚人们的性情、规约民众的行为、建构社会秩序和王道政治发挥了十分重要的作用。然而，由于复杂的历史原因，诗教、礼教、乐教几乎已淡出人们的视野与生活，今天的国人对它们的了解和认识已模糊不清，这种状况与其在中华文明史上的重要地位极不相称。那么，诗教、礼教、乐教的内涵与旨归究竟是什么？三者之间是怎样的关系？它们是独立发挥作用还是相辅相成？这种教化模式在当代社会是否还具有价值和意义？本文将以此《诗经》为载体，对上述问题展开探索和研究。

### 一、选题依据

本文之所以研究“《诗经》中的‘诗礼乐’融通教化”，主要基于以下理由：

其一，恢复和揭示礼教、诗教、乐教本来面目的需要。我国自古就是一个崇尚人文教化的国度，并且有着一套很实用的道德化育模式。但在上世纪初救亡压倒启蒙的情势下，特别是在“五四”新文化运动、“文化大革命”和“批林批孔”运动中，伴随着批判“吃人的礼教”和“打倒孔家店”，以孔子为代表的儒家所倡导的诗教、礼教、乐教的教化模式也遭到重创，其中礼教更是饱受世人诟病，成为封建压迫的代名词，随着时间的推移，与其相关涉的诗教、乐教也随之蒙尘遭误，对诗教、礼教、乐教的内涵、旨归更加朦胧不清。面对此种现状，我们亟需揭开历史的遮蔽，弄清其本来面目。

其二，彰显《诗经》中诗教、礼教、乐教相互关系的需要。在我国文化发展史上，《诗经》具有的独特地位，其中不仅渗透着礼教和乐教，而且潜藏着诗教、礼教、乐教三者微妙的关系。孔子不仅以“可施于礼义”的标准“删《诗》《书》”，而且对《诗经》有着深入体悟。《论语》中记载，子曰：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）此语是孔子对诗教、礼教和乐教关系的深刻洞悉。那么诗教、礼教、乐教三者间究竟是怎样的联系？诗教何以兴？礼教何以立？乐教何以成？值得进一步研究。

其三，走出当代中国社会道德教育困境、提升公民道德素养、助推成人教育和构建和谐社会的需要。在我国当代的道德素质教育中，还存在诸如机械式灌输、填鸭式教学以及道德说教、照本宣科等道德教育方式，这些德育教育方式不仅缺乏教育的实效性，而且严重影响学生的主体性和积极性，不利于学生的德性修养和成人成才。另外，近年来，与市场经济相伴生的拜金主义、享乐主义又加剧了

部分国人的“精神贫困”，物欲泛滥、信仰危机、道德失范等现象已成为经济发展和社会进步的羁绊。上述现象折射出道德教育的困境和中华民族的根基性危机。中国古代的诗礼乐教化模式有助于改善我国的立德树人工作，提升民族的文明素养，构筑民族的精神家园。

## 二、研究意义

诗教、礼教、乐教是我国古代社会的传统教化模式，学界对三者单一性的专门研究较多。但就目前搜集的资料来看，但对诗教、礼教、乐教三者融通的研究较少。为此，拟以《诗经》为中心，试图对诗教、礼教、乐教三者融通教化模式进行思考和探索，以发掘其现实意义和价值。

其一，理论意义。《诗经》距今已有三千多年的历史，它是中华民族智慧的结晶，是灵魂之诗。本文的理论意义主要表现在：其一，探赜《诗经》中蕴含的伦理教化思想。就目前搜集整理的文献资料来看，关于《诗经》的研究，以文学视域、教育学为研究内容的文献较多，而从哲学特别是从伦理学视域的研究明显不足。因此，本文可以弥补这一研究不足。其二，梳理“诗礼乐”融通思想并建构其融通模式。在现有哲学伦理学视域的研究中，单纯研究诗教、礼教、乐教的文献占多数，而对三者相辅相成关系的文献研究尤为少见。因此，对于“诗礼乐”融通教化思想的研究，可以很好的展现这种关系，同时还可还原“诗礼乐”融通教化思想的本来面目。其三，挖掘元典及其思想的价值。德国哲学家雅斯贝斯在《历史的起源与目标》中提出了“轴心时代”或“轴心期”概念，用以指称公元前800年至公元前200年间同时出现在中国、西方和印度等地区文化突破现象。在中国，这一时期相当于春秋战国时期，《论语》、《孟子》、《墨子》等诸子各家的经典都是“轴心时代”的产物。但与其它“轴心期”文明不同的是，中国“前轴心期”文明的重要性几乎不亚于“轴心期”。所谓的“前轴心期”即“五经”时代。《诗经》就是这一时期的重要产物之一，诸子经典在“五经”中都可寻到理论借鉴之影踪。可见，“五经”不仅对诸子有深远影响，“五经”对当今社会道德教育更有重要价值，通过挖掘元典及其思想价值，进一步深刻认识到“中华文化独一无二的理念、智慧、气度、神韵，增添了中国人民和中华民族内心深处的自信和自豪。”<sup>①</sup>其四，增强民族的文化自觉和文化自信。《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》中明确指出：“要深化对中华优秀传统文化重要性的认识，进一步增强文化自觉和文化自信；进一步激发中华优秀传统文化的生机与活力。”<sup>②</sup>对传统文化的重视是增强文化自觉和文化自信的前提，文化

<sup>①</sup> 中办国办：《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》，《光明日报》，2017年1月26日01版。

<sup>②</sup> 同上。



自觉是对民族文化的自我发现以及认识和觉悟，文化自信是对民族文化之“根”的强大作用的坚信与实践，文化自觉与文化自信密切相关，具备文化自觉才能进一步去达到文化自信。我国现阶段正值弘扬传统文化的转型期，中华民族迎来更多发展机遇的同时也面临着道德困境和精神挑战，而要走出困境、应对挑战，就需要挖掘和借鉴优秀传统文化资源。

其二，现实意义。中国优秀传统文化对当今德育社会的发展有积极地借鉴效用。“诗礼乐”融通教化就是一个有力抓手，它可以有效解决我国思政课堂存在的一些问题（机械灌输、道德说教等）。具体来说，诗教注重“体验式”教育。事实证明，这种“体验式”教育能够给学生带来更多学习乐趣。通过和谐的师生关系，学生在老师的带领下去吟诗诵读，在轻松愉快的心情中接受自然的美好感化，这会让学生更加喜欢学习，老师也能够更好的去因材施教，培育更多德才兼备之人。礼教主要教人持敬，礼教是道德规范教育，礼教要求教育规范既不失严肃，又不失活泼。在如今的道德教育中，这就要求教育者们在教育学生守规懂矩的同时，还要加强对学生的情感教育，让培育出的学生不再是千篇一律的单薄“纸人”，让他们既有历史使命感，又有道德责任感，还有人情味。乐教是一种人格的升华教育，它能让一个人把情感与规范运用自如而不自知，即一种高级的化育方式。乐教对教师提出了高要求，教师应当时刻考虑，如何把情感与理性进行结合，一个感情真挚且思想深邃的人不愁没有作为。对于教师而言，恰当的启发学生去思考情、理的辩证关系及其合理运用，是掌握乐教的精髓所在，虽然达到这种状态并非易事，但并不是不能实现的。对学生进行“诗礼乐”融通教化，教师需要注意把诗教、礼教、乐教及其融通特质与学生自身接受能力做适度的调整，既要看到一般性，又要兼顾差异性，做到普遍性与特殊性相结合。

总之，深化对中华优秀传统文化重要性的认识，可以型塑君子提升公民道德素养，立德树人助推成人教育，教化人伦构建和谐社会。

### 三、国内外研究现状

从目前的研究现状看，有关历史训诂、文学阐发、美学阐释方面的解读与论证比较多，伦理学视域的研究较少。现将近年来与选题就相近、相关的研究成果做以梳理。

#### （一）国内研究现状

##### 1. 关于“诗教”的相关研究

其一，有关“诗教”的内涵研究。冯天瑜在《中华元典精神》（2014）一书中认为，《诗经》是古中国的首席政治——伦理教材，担负着教化万民的任务，

即所谓诗教。张启成在《诗经风雅颂研究论稿新编》（2011）中认为，国风兴义具有深层含义，他借冯作民之言论道，“兴”中表达了古代信仰与民俗，对此举例论证了“兴”之化育内涵。郭持华在《经典与阐释：从“诗”到“诗经”的解释学考察》（2017）一书中认为，《诗经》的教育意义凸显，体现在《诗经》的礼乐制度化，让其有组织、有目的地将业已经过官方文化洗礼的《诗经》向社会各个阶层撒播。《诗经》的政治意义和道德意义被制度化和权威化，文学意义被淡化和弱化。边家珍的《“温柔敦厚”诗教观新论》（《山东大学学报》2015年01期）。作者试从生产关系、人际关系、周王朝及各诸侯国在政治、外交中的用《诗》用乐以及周人的诵谏传统这几个方面来切入，得出“温柔敦厚”诗教观是以周代礼乐教化为内核的主流意识形态的某种体现。其二，有关“诗教”的价值研究。陈子展在《诗经直解》（2015）一书中认为，《诗经》全部作品从各种不同的角度广阔地交错地反映了那时的社会生活，尤其是对于西周末年政治上的混乱、黑暗，统治阶级的丑恶行为给予了揭露与谴责。这对后世具有积极的化育价值。沈章明的《诗教传统与教师专业发展》（《全球教育展望》2012年11期）。作者认为，传统诗教不仅教人控制情感，还十分注重养成时空观念并借此训练思维逻辑，教师对学生的培养需要在开放的文化世界中建立日常生活世界与科学世界多维度、多层次的关联，并以自己独特的价值选择介入课程，使其内部潜在在富有意义的文化世界中现实化，从而促进学生自身在情感、体制、审美、智力等方面均衡地发展。其三，有关孔子“诗教”的研究。龚明玉的《“诗”——孔子素质教育思想的全面性刍议》（《船山学刊》2004年03期）。作者认为，诗教功能的“全能性”论述了“兴观群怨”的内涵，孔子诗教既是一个知识体系，又是一个价值体系，它不仅是传播知识的教育，更是传播和引导一定的社会价值理念的教育。殷光熹的《〈诗经〉与孔子诗教》（《中州学刊》1994年01期）。作者认为，《诗经》是孔门弟子道德修养的教科书，也是孔门弟子从事社交活动的必读之书，孔子论“思无邪”就是以正邪善恶为标准，重在道德观教育。

由上可知，关于“诗教”的相关性研究大都涉及上述几个方面，但也有一些不足，诸如对“温柔敦厚”的讨论，不应忽视与《诗经》的结合，仅仅以《礼记·经解》的微言大义来直接阐释诗教会存有偏颇。本选题对此仍有很大挖掘空间。

## 2. 关于“礼教”的相关研究

其一，《诗经》中的礼文化研究。梁漱溟在《中国文化要义》（2011）一书中认为，道德修养需要一个“依傍”，这个“依傍”就是礼，它可以组织社会安排名分，还可以涵养人的德性。杨晓丽的《〈诗经〉中的饮至礼》（《古籍整理研究学刊》2017年03期）。作者认为，《小雅·彤弓》和《鲁颂·泮水》在表达饮至礼实施的过程中，表达出了饮至礼的核心是夸耀战功，举办饮至礼是彰显武

功。其二，先秦儒家的礼教传统与价值研究。张自慧教授在《礼文化的价值与反思》（2008）一书中认为礼的价值主要有：其一，经国家，定社稷，治国安邦。其二，修其身，养其性，教化民众。其三，强家邦，睦四邻，协和万邦。其四，礼宜乐和，文明华夏，以成天下。司马云杰在《礼教文明：中国礼教的现代性》（2015）一书中将礼分为六个具体部分（以道所涉之教、安身立命之教、仁义礼智之教、圣制人性之教、文化制度、文明进步）加以研究。王凌皓、王晶的《先秦儒家礼教思想的历史定位及现代镜鉴》（《社会科学战线》2015年04期）。作者认为，先秦儒家礼教思想创立之初的价值取向可以说体现在“以礼修身、以礼齐家、以礼治国、以礼平天下”，现代社会应该通过“礼义”塑造理想人格，通过“礼仪”规范行为准则，通过“礼俗”涵育良风美俗，通过“礼制”与“礼治”助推社会治理。蔡尚思的《中国礼教思想之我见》（《学术界》2008年04期）。作者认为，先秦儒家首先以礼教代宗教，礼教制度与礼教思想是中国封建传统思想文化的一个主轴，不论政治、法律、教育、道德、哲学等无一不受到礼教的影响。

由上可知，关于“礼教”的相关性研究大都涉及上述几个方面，虽然有文献结合《诗经》去阐述了礼，但未能对礼之“立”作进一步论证，也未能在《诗经》中找到最为典型的例证予以证明。本选题对此仍有很大挖掘空间。

### 3. 关于“乐教”的相关研究

其一，《诗经》乐教思想研究。陈致在《〈诗经〉的形成：从礼仪化到世俗化》（2009）一书中认为，就民族音乐学的研究，《诗经》是一部音乐作品集，这里面收录了一段时期内来自不同文化的文学和音乐创作。雅乐文化从商人和周人的文化或政治角逐中产生，后经周代贵族标准化，直到春秋中、晚期雅乐文化广布于中原各属国，从而进一步地方化和世俗化。徐向阳的《诗心与天道：〈诗经〉教化之旨与乐教的融通》（《文艺评论》2015年10期）。作者认为，诗中突出了合乎礼之乐才是真正的乐，情志在“物一心一乐（诗）”关系中起着关键的作用，只有尽善尽美、内容与形式和谐统一的音乐才能达到规范人伦的效果。李劲松的《诗性乐教——“情”、“思”、“境”旨趣下中国音乐教育研究》（2012年南京师范大学博士论文）。作者认为“情感”是人的根本属性，乐教即“情人”，乐教对于生命和情感来说，不仅仅意味着方法和技巧的提升，更在于乐教通过技巧能提升人的生命和情感价值，要想寻清情感与外物的关系必须从“兴”入手，“兴”作为一种情感引发机制，在没有触发之前，潜藏于人的内心深处，只有遇到适宜的物、事时才会被激起、引发。其二，儒家乐教思想研究。陈来在《孔子·孟子·荀子：先秦儒学讲稿》（2017）一书中认为，音乐可以感动人心，移风易俗。乐自身含有气的属性，乐不仅与人心有关，与气也有关，乐在根本上就

是来源于天地之气的协和运化,这既符合人身之气的平衡,也能促进人与自然万物的和谐安宁。李学勤主编的新出简帛研究丛书:《〈性自命出〉研究》(2003),作者从《性自命出》谈孔子与诗、书、礼、乐,认为这些其始发皆人缘于事,圣人对此按类排比加以删选、汇集,通过审查、体察、条治其情,用于教化,最终让民发德善之心。王尊的《儒家“乐教”与孔子“诗教”》(《湖南师范大学社会科学学报》1992年01期)。作者认为,乐的政教内容是通过君臣民众均衡平等的制约与对国事财用的衡量来体现的,孔子对“诗三百”进行删订,明确传达关于“乐教一诗歌”的人伦教诲内涵,乐教内容必须基于民音再由上层统治者编修寓意然后播之于社会。郭丽娜的《中国古代儒家乐教思想的演变与发展》(《郑州大学学报》2000年05期)。作者认为,诗使人从伦理道德上受到启发并使人兴起,礼把这种感发变为一种行为规范和制度并使人遵从,而音乐能陶冶人的性情和德行,从而使人性品格和操守完善。其三,西周的乐教思想研究。蔡先金的《西周官学之乐教分科》(《孔子研究》2009年01期)。作者认为,德育处于西周官学乐教之首位,这主要是缘于“德”对于周朝国家统治具有重要的政治功用,乐语科,诗教总其序,乐舞科慎重舞仪之教。余立文、张译文的《西周乐艺教育的人文性考察及其对后世的影响》(《求索》2011年04期)。作者认为,“乐”不能脱离于“礼”,“乐”的表现对象也要受“礼”节制,“习乐”的最终目的是“修德”,“德”是“礼”的重要组成部分。西周的礼乐教育从个体的行为规范入手,通过这样的方式使个体身心和行为与观念意识和情感体验相契合,以此达到内在和外在的协调统一。

由上可知,关于“乐教”的相关性研究大都涉及上述几个方面,虽然有文献对乐教的义理做了研究,但对“乐”为何“成”,阐释还不够。本选题对此仍有很大挖掘空间。

#### 4. 关于“诗乐”关系的相关研究

其一,诗乐的关系研究。杨向奎在《宗周社会与礼乐文化》(1992)一书中认为诗歌经过加工,被之音乐,是乐舞曲,《诗经》所录全是乐舞曲。阴法鲁在《中国古代的音乐文化》(收录于《阴法鲁文集》2008)一文中认为,周代音乐有很大发展,《诗经》可以为证。《诗经》中不仅有十种曲式,还有不少唱和形式,如对唱、帮腔、重唱。此外,《诗经》中还保留了乐舞歌词,如《商颂·那》据考就是歌颂商汤的。可见,诗乐关系十分密切。田耘的《“诗”、“乐”互动之下的“和”之美》(《剑南文学》2011年06期)。作者认为,诗乐两者的教化功能保持着一致性,“诗”与“乐”对人的教化是一种潜移默化的方式,不同于“礼”强调的外在约束方式,“诗”与“乐”的关系随着西周政治、经济上种种衰败,由《诗》从属于“乐”转变为“乐”从属于《诗》,曾经的“仪礼的诗”

或“礼乐的诗”越来越独立，其地位不断提高并最终与“乐”分离。其二，诗乐文化研究。杨隽的《周代乐官与典乐诗教体系》（《文学评论》2008年06期）。作者认为，周人克商制礼建立完备的典乐政治制度，实现了乐官典掌下演诗言志的体系建构，这具体体现在典乐正歌以善物兴善事、歌诗以兴象善恶、歌诗道古剡今。

由上可知，关于“诗乐”关系的相关性研究大都涉及上述几个方面，就“诗乐”的互动探讨还可以做进一步举例探讨。本选题对此仍有很大挖掘空间。

#### 5. 关于“诗礼”关系的相关研究

其一，《诗经》的诗礼文化研究。姜广辉在《诗经讲演录：灵魂的诗与诗的灵魂》（2016）一书中借《邶风·相鼠》一诗阐述了礼仪不仅是一种权力意志的主观规定，它还是人们所达到的一种共识，一种约定俗成的合适行为。诗与礼关系密切，礼的意蕴需要借助诗言以抒发。邵炳军的《从〈诗经〉与礼制的共生互动关系看诗礼文化的生成》（《江海学刊》2018年04期）。作者认为，“诗礼文化”是通过诗教、礼教、乐教体系所建构的一种独特的文化现象与文明形态，是华夏礼乐文明与中华优秀传统文化的核心元素，是建设社会主义物质文明、政治文明和精神文明的文化基础。其二，诗礼互动与传承。汪涌豪的《让“诗礼教化”的民族文化基因传承下去》（《文汇报》2004年09月18日）。作者认为，一个懂得从古人锦心绣口中汲取智慧的人会更有涵养，不仅不至于用满口的清水白文面对人生，而且还能因彻入情感的上源，变得相对容易在当今激变的时代中立定脚跟，获得有关自身存在的坚实依据。

由上可知，关于“诗礼”关系的相关性研究大都涉及上述几个方面。研究“诗礼相成”的含义，需要注意如何恰当的举例证明，即需要用最具有代表性的例子去证明关键性的结论。本选题对此仍有很大挖掘空间。

#### 6. 关于“礼乐”关系的相关研究

其一，《诗经》的礼乐文明的价值研究。彭美会的《〈诗经〉的礼乐文明与当前礼仪文化的建设》（《世纪桥》2011年23期）。作者认为，对《诗经》的礼仪文化进行研究不是附庸风雅，不是全盘照搬，而是传承中华礼仪文明的精神实质，对于国家来说，需要加强社会礼仪，对于公民来说，也需要加强礼仪文明。冯兵的《“中”、“和”与“中和”——论礼乐的核心精神》（《华侨大学学报》2011年03期）。作者认为，“中”与“和”的并称合用是在《礼记》里才出现的，这体现出了人们关于礼乐之中和精神的认识，有一个逐渐成熟的过程，“中和”就是真、善、美的融会，它为礼乐文化的延续与发展提供了源源不竭的动力。其二，《诗经》的礼乐教化研究。晁福林在《天命与彝伦：先秦社会思想探研》（2012）一书中结合《诗序》认为，《关雎》以色喻于礼，孔子是从礼的视角肯

定《关雎》的，孔子以礼审视《关雎》，极力称颂《关雎》一诗“至矣乎”、“大矣哉”。可知，《关雎》体现礼乐教化。陈晓云的《〈诗经〉宴饮诗与礼乐文化精神研究》（《名作欣赏》2011年23期）。作者认为，《诗经》中的宴饮诗主要反映的是周代上层社会贵族阶层的政治及其日常生活，用诗歌的形式告诫人们要遵循宴饮之礼仪、重视宗族之间的团结、珍惜宗族间的兄弟情谊、从而维持宗族的和睦巩固周天子的统治。其三，西周礼乐文明研究。董健的《论礼乐精神的文化价值》（《南京大学学报》1994年02期）。作者认为，礼乐精神是存在于人际关系之中的，是存在于每一个人的人格修养之中的，是人之外貌与内心、“情”与“理”、善与美等关系的反映。郭杰的《中国礼乐文化初论》（《东北师范大学学报》1993年06期）。作者认为，“礼”就是把长幼亲疏等血缘关系与尊卑贵贱等社会关系紧密联系起来，让一般的伦理情感与特定的封建等级融为一体，从而形成严格的宗法等级网络，以维系土地分封的初期封建社会，礼主导乐，礼是目的乐是手段。

由上可知，关于“礼乐”关系的相关性研究大都涉及上述几个方面，“礼乐”的精神虽然是和，但还是存有区别的。礼主要在于人和，而乐还涉及人之外的自然之和，天下万物之和，这是探讨“礼乐”不可忽视的内容。本选题对此仍有很大挖掘空间。

#### 7. 关于“诗礼乐”关系的相关研究

对诗、礼、乐的关系研究。林存光在《“文明以止”：中华民族的人文精神与文明特性研究》（2016）一书中认为，礼仪可以规范人的行为、节制人的欲望，而诗乐舞可以陶冶人的性情、美化人生，礼乐可以维系人类社群的文明生活及其合理秩序。阴法鲁在《孔子论音乐》（收录于《阴法鲁文集》2008）一文中认为，孔子说的兴于诗，立于礼，成于乐是从《诗》中受到启发，从礼中学到立身处世之道，从乐受到陶冶，以达到人品的完美境界。杨赛的《诗、乐、礼关系蠡测》（《南京艺术学院学报》2015年03期）。作者认为，诗是礼与乐的基础，《诗经》是周礼乐的基础，礼乐关系可用以礼合乐、以乐合礼以及礼乐融合三个阶段阐述。祖国华的《诗·礼·乐：论儒家理想人格的辩证生成》（《复旦学报》社会科学版，2016年06期）。作者主要以“兴于诗，立于礼，成于乐”为切入点，认为儒家的诗、礼、乐以情感为核心，以培养道德情感为目的，经由“诗”之情感启发、“礼”之情感节制、“乐”之情感自由的否定之否定的辩证过程，实现儒家的理想人格。

由上可知，关于“诗礼乐”的相关性研究大都涉及上述方面，但对诗之“情感”与“兴观群怨”的关系表述还不清楚，只是把情感直接纳入到起“兴”中去谈。在对情感与礼的探讨中，用“约束”一词过于体现礼对情感的压制。其实礼

并非如此，礼对情感更多体现在“疏导”，对“乐”如何“成”的讨论也还不够。本选题对此仍有很大挖掘空间。

综上所述，目前学界对诗教、礼教和乐教的研究状况，大致涉及以下方面：其一，对诗教、礼教和乐教内涵的研究。其二，对诗教、礼教和乐教历史演变的研究。其三，对诗教、礼教和乐教延传的研究。与此同时，这些研究也存在一些不足：其一，对《诗经》教化功能的研究，多以孔子诗教为切入点，未能在《诗经》中深入挖掘。其二，对诗教的研究，虽然能把“温柔敦厚”、“兴于诗”、“兴观群怨”以及“思无邪”联系起来，但只是做了相关性解读，未能深入分析语句的微言大义。其三，对诗教、礼教和乐教关系的研究，引证过于单一。

## （二）国外研究现状

### 1. 关于礼、乐思想的相关性研究

其一，礼与乐的研究。美国学者郝大伟·安乐哲在《孔子哲学思微》（1996）一书中对“礼”有如下探讨：在《论语》中，“礼”使一个人决定、设定和实现他的个人目标。首先，“礼”的社会涵义是“礼”的概念演化的重要历史结果。原先的“礼”是一种形式化的程序，制定者用以建立和维持人和神明之间的关系，使人与自然精神协调一致。其次，礼能显现其功能。在中国文明滥觞时期的周朝，部落制的社会开始向更复杂的封建制社会过渡，原先支配专门宗教仪式的“礼”就成了社会习惯、规范、民俗等一系列活动的体现，涵盖了越来越复杂的关系和社会制度；“礼”的重点也从人和超自然事物的关系转变成了人类社会成员的关系，“礼”的运用从宫廷扩展到文明社会的各个层次。郝大伟·安乐哲对“乐”也有研究，即孔子认为，语言、礼仪和音乐都是形式的中介，个人通过这些中介而成长；这些中介不仅是组织、传递意义的结构，也是意义的源泉。音乐的显著特点是：它是最不依赖参照物的形式中介。孔子指的“乐”包括器乐、诗歌和舞蹈。他认为“乐”的活动为展现个人的作风、精神和重要性提供了可能性。在“乐”的活动中，特别是在即兴演奏中，是以一种对观众来说有意义的方式展现个人。“乐”的表达方式依靠具体发挥，这与描述和传达的抽象符号不同。孔子认为，“乐”的作用超出了仅仅把意义限于代代相传的范围；适当的运用“乐”，可以带来与人有意义的关系。在《论语》中，“乐”常常与“礼”相伴而行。

其二，仁与礼的研究。美国学者杜维明在《儒家思想新论——创造性转换的自我》（1996）一书中提到孔子的“仁”道应当理解为通过礼所规定的各种具体形式表达出来的互相信任和尊重。仁对于礼的第一性与礼对于仁的不可分性，正是我在《论作为人性化过程的礼》一文中试图展开的论点，它可以以孔子对林放提出的“礼之本”问题的回答为依据。孔子在指出这一问题的重要性以后评论说：

“礼，与其奢也。宁俭；丧，与其易也，宁戚。”显然，他强调的不是角色表演，而是“人性的纯朴素质”。因此，毫不奇怪，当子夏把孔子“绘事后素”的话理解为“礼后乎”的时候，孔子对子夏极为满意。

其三，礼的内涵研究。德国学者马克思·韦伯在《儒教与道教》（2010）一书《“礼”的中心概念》一节中认为受过传统习俗教育的人，会以恰如其分的礼貌虔诚地参加古老的仪式典礼。他会根据他所属的等级的习尚和“礼”的要求——一个儒教的基本概念！——处理自己所有的行为，甚至包括身体的姿势与动作，做到彬彬有礼，风度翩翩。儒教徒只想通过自制，机智地掌握住此世的种种机遇。他惟一希望的是能摆脱社会上的无礼貌的现象和有失尊严的野蛮行为。

其四，礼的功能研究。美国学者赫伯特·芬格莱特在《孔子：即凡成圣》（2010）一书《孔子的一个比喻：神圣的礼器》一节中认为，在原始文本中，孔子只是提到一种特定的祭祀所用的玉制礼器，这种祭祀用的玉制礼器是在庆祝丰收的祭典中用来盛装谷物的。这样一种器皿是非凡的、神圣的。这种礼器的神圣性不在于其青铜的珍贵，不在于其雕饰的美丽，不在于其玉器的珍稀，也不在于其中的谷物可以食用。那么，它的神圣性来自哪里？它之所以神圣，不是因为它有用或者精美，而是因为它是礼仪典礼中的一个组成部分。它之所以神圣，是由于它参与了礼仪、参与了神圣的典礼。如果将它在礼仪活动中的角色分离出来，那么，这个礼器就只不过是一个盛满谷物的昂贵钵盂而已了。孔子或许习惯于这样的暗示：由于在礼仪活动中的角色，个体的人，由此也具有终极的尊严、神圣的尊严。孔子扩展了“礼”这个字的涵义——礼本来指涉宗教的利益——孔子则把“礼”的意义扩大，按照礼的模式来构想社会本身。一般的社会礼仪，包括父子关系、兄弟关系、君臣关系、朋友关系和夫妻关系，这些人们以及他们之间的关系，根据他们在礼仪活动中的地位，都被视为具有终极的神圣性。这种礼仪具有精致的宗教礼仪所拥有的所有的神圣之美，施行这种优雅而充满灵感的礼仪活动，既使人感到肃穆庄严，又使人感到心旷神怡。海外儒学家罗斯文还在《〈孔子：即凡俗而神圣〉的评论》一文中强调，社会调节过于重要，以至于不能交由政府来承担。更好的做法是由传统（“礼”）来承担作为一种民众的约束性力量。

## 2. 关于《诗经》与礼乐教化的相关性研究

其一，《诗经》与儒家的关系研究。美国学者本杰明·史华兹在《古代中国的思维世界》（2008）一书中的《周代早期的思想：延续与突破》一章中，探讨了有关《诗经》的内容。我们可以找到当代译本的韵文体公文和诗歌的两个子集《尚书》和《诗经》。大多数学者同意，《诗经》的绝大部分内容源自孔子以前。《尚书》和《诗经》本身的范围和-content是有限，可以说反映了一种“原-儒家”的风貌，反映了比孔子及其门徒所强烈认同的时期更早的看法。或许有某些理由



接受这些集子是由与儒家观念相近似的人所“编辑”的传统说法，对于包含着田园诗般的爱情诗歌、猎宴诗歌以及表面上看来并没有暗示儒家其他主题的《诗经》而言，这看来也许并不明显。另外，本杰明·史华兹还在《孔子：〈论语〉的通见》一章中，提到“礼”的内容。“礼”在最为具体的层面上表示了所有“客观”的行为规定，这些客观行为规定或者针对礼仪、仪式、仪态，或者针对一般的行为举止；在家庭、人类社会之内，甚至在超自然的境域之中，都存在着由互动性的角色构成的网络，正是在这些网络中，这些“客观”的行为规定将人类与鬼神凝聚在一起。依靠礼而把它们凝聚在一起的秩序并不只是一种仪式性的秩序，还是地地道道的社会政治秩序，它包括等级制、权威与权力在内。

其二，《诗经》“君子”与礼乐的关系研究。日本学者家井真在《〈诗经〉原意研究》（2012）中对《诗经》的《雅》、《颂》、“君子”和“兴词”几个部分做了细致的探讨。《颂》为天子之乐，但周公因成王为周朝的建立创下了不朽的功勋，故授予其行天子礼乐的特权，从此鲁国在祭祀周公时就开始采用了天子之礼乐了。《诗经》中祖灵祭祀诗所咏内容，与《仪礼》、《礼记》等作品中记载的“祖先祭”相差甚远。《诗经》中祭祀祖灵的仪式，若在神社举行，祖灵就降临在作为凭借的社树上，通过佩戴祖灵假面的尸——巫祝，进行供奉饮食的祭祀。于是，佩戴祖灵假面的巫祝即被称作为“君子”。若在宗庙举行，在祖灵祭祀活动中佩戴祖灵假面的巫祝往往由来供奉饮食的子孙后代主持，这时的巫祝因为身上依着祖灵，就被直接称作“君子”。

综上所述，西方对礼乐思想的研究，大致以先秦儒家的礼乐思想为依据。虽然这能为“诗礼乐”融通教化思想提供研究思路，但这其中也存有一些不足：其一，对礼、乐思想的研究常与儒家思想紧密联系，或者说就是以儒家思想为主要的理论支撑，缺乏深入思考。其二，对礼、乐的思想探讨常与西方宗教相关联，未能突出中国礼乐的本土性特征。其三，虽然对礼乐的研究在国外有不少著作，但未曾发现有任何文献涉及“诗礼乐”融通教化思想。

## 四、研究方案设计

### 1. 研究目标

本文拟通过对先秦时期诗教、礼教、乐教基本内容梳理和旨归研究的基础上，以《诗经》为中心，研究《诗经》中的诗教、礼教、乐教三者间相辅相成的关系，构筑中国先秦时期“诗礼乐”融通教化模式，为当代中国的道德教育和国民素质提升提供经验和镜鉴。

### 2. 研究内容

本选题的研究内容主要有以下几点：

其一，绪论。通过对选题依据、研究意义、研究综述和研究方案设计四个部分的整理引出写作初衷。正因为以先秦儒家为研究背景，关于《诗经》的“诗礼乐”融通教化思想在国外还没有人做过研究，在国内所做过的相关研究中，大都是基于诗教、礼教和乐教的其中某一个方面的讨论，或者是基于其他学科而非伦理视域的探索。对“诗礼乐”融通教化思想的研究，尚属阙如。因此，该选题具有一定的研究价值。

其二，诗教、礼教与乐教的内涵及其伦理意蕴。在以往的研究中，对“诗礼乐”的界定大都是以宏观或者微观的层面来定义的，这样定义固然有一定的道理，但是这些定义仍未能清晰表达出诗教、礼教和乐教的深层内涵，尤其是没有做与“诗礼乐”相关的概念辨析。因此，对“诗礼乐”的内涵还需要进一步挖掘。就“诗礼乐”三者的伦理意蕴而言，文章旨在表达诗教、礼教和乐教对化育人性、培养德性、治理家国、协调社会秩序发挥着重要作用。

其三，“诗礼乐”融通教化模式的建构。该部分以“兴于诗，立于礼，成于乐”为逻辑径路来展开。《论语》中的“兴于《诗》，立于礼，成于乐”蕴含着孔子的“诗礼乐”融通教化思想。本文就此三个方面及其相互关系展开研究思路。对“兴于诗”的探究聚焦于诗何以能兴、诗如何兴。同理，“立于礼”与“成于乐”也遵循此逻辑径路来展开。此部分研究的目的在于：其一，发掘诗、礼、乐各自的特点。其二，彰显诗、礼、乐间的差异。其三，揭示诗、礼、乐在教化过程中的递进功能和相辅相成关系。

其四，“诗礼乐”融通教化思想的旨归与君子人格的型塑。“诗礼乐”融通教化思想的旨归主要体现在以诗怡情，以礼治身，以乐通伦理三个方面。“诗礼乐”融通教化思想对君子人格的型塑分别起到不同的化育效果。“诗礼乐”融通教化思想的反思，主要针对“诗礼乐”间的异质互补、综合施教加以讨论，体现诗教、礼教、乐教间的融通而不执。

其五，“诗礼乐”融通教化模式的当代困境与时代价值。对中国当代社会道德教化与人格型塑的难题的研究，这主要包括：其一，道德教化缺乏有力抓手。其二，人格型塑迷失目标。其三，人文化成缺少载体。对“诗礼乐”融通教化模式的时代价值的研究，主要从生命情感教育、立德成人教育、人格教育三个方面入手。通过研究可知“诗礼乐”融通教化模式对当代社会德育发展具有重要借鉴作用。与此同时，要继续发展“诗礼乐”融通教化模式的化育力，为型塑君子提升公民道德素养，立德树人助推全人教育以及教化人伦构建和谐社会做贡献。

### 3. 拟解决的关键问题

拟解决的关键问题主要有：其一，“诗礼乐”融通教化模式如何在“兴于诗，立于礼，成于乐”中得以体现。其二，“诗礼乐”融通教化思想的旨归究竟是什么。

么。其三，“诗礼乐”融通教化思想究竟如何融通。

#### 4. 拟采取的研究方法

本文所采用的研究方法主要有：

其一，诠释学的方法。结合伽达默尔的“视域融合”理念，我们需要把此理论做以适当的本土转化。在探讨“诗礼乐”融通教化思想时绝不可忽视这一教化模式所处的历史时代，仅以当今视域去思考这一模式，一定会存有纰漏。我们不能让“坏的主观性”先入为主，如认为“礼教”就是摧残人性，控制情感的工具。因此，不能率先让这些有误导性的观念进入到我们的思考中，对于所要研究的内容一定是在澄清前提、划定界限的基础上得以展开的，不然就“意味着客观性或实体性的消逝隐遁，意味着主观性的无限制发展”。因此，必须要关注特定的“历史场域”，还要学会有机使用“我注六经”和“六经注我”的方法。这对于理解“诗礼乐”融通教化思想具有辅助效用。

其二，分析哲学的方法。这主要侧重“语言分析”。对于“诗礼乐”融通教化思想的表述，需要有一个清楚地逻辑分析，分析哲学的方法对此就提供了很多的参考价值。如概念分析的方法，对“诗礼乐”融通教化模式的论述就需要遵循是什么、为什么、怎么样的逻辑径路来加以阐述，这样一来，不会使研究内容发生重叠，还能清晰明了的看到研究过程。

其三，现象学的方法。现象学理论十分丰富，虽不能穷尽其所有，但就现象学对核心问题，即“意向性”的解释，就对论文的写作带来很大启发。现象学描述了感知、记忆、幻想和意志行为以及对于判断行为的意向特征，并将对象意向性拓展到视域意向性。这对于理解诗为何兴很有帮助。“意向性”说明了人的主观能动性，即极力想去完成一件事的能力。“诗礼乐”融通教化就是“意向性”的产物，它的存在就是要转变礼崩乐坏，礼乐不兴，德行不养的局面。为了达成这一目标，“诗礼乐”融通教化就试图分步加以导人向学，上至朝廷，下到民间，要求无一不学，还采用了体验式教学等具体的方法来让“诗礼乐”融通教化得以展开。现象学将意向性视为所有鲜活体验具有的意义赋予特征，这在传达一个理念，即人要面对生活而活，要做有意义有价值的事。

#### 5. 论文的研究创新点

本文的创新点主要表现在：

创新一，选题创新。从目前收集整理的文献情况来看，对诗教、礼教和乐教做单独研究的文献比较多，但是以先秦儒家视域为背景，去研究诗教、礼教和乐教的伦理思想的文献很少，对“诗礼乐”融通教化思想的研究更是没有。国外学者对诗教、礼教和乐教的研究大都泛泛而谈，未能涉及“诗礼乐”的融通教化思想。

创新二，内容创新。这主要体现在：其一，“诗礼乐”融通教化模式的建构。虽然孔子早有“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）之言，但并没有清晰的说明其内涵，本论题结合孔子言论，试着找出言论背后的逻辑线。其二，“诗礼乐”融通教化思想的旨归与君子人格的型塑。其三，“诗礼乐”融通教化模式的当代困境与时代价值。这些内容在以往的研究中未曾看到。

#### 6. 论文的研究难点

本文以《诗经》为中心，以“诗礼乐”融通教化思想为研究重点，由于在实际的研究中，未发现对此问题有相关研究，只能在现有的文献基础上去延伸探索，因此具有一定的理论难度。对“诗礼乐”融通教化思想的研究，在一定程度上还会受到诸如研究文献的缺失、理论的争议、国外对此选题所做的相关研究成果也不是很多等不确定因素的影响，这无疑会对此选题的研究带来一些难度。此外，此论题是基于对孔子“兴于《诗》、立于礼、成于乐”的理解来逐步展开的，在论证过程中，由于受到自身知识储备的不足等因素限制，对文章某些部分的剖析还显不够，需要今后不断汲取知识做针对性的弥补。

## 第一章 诗教、礼教、乐教的内涵及其伦理意蕴

诗教、礼教、乐教体现我国传统道德化育的层次，即诗教尚情、礼教崇理、乐教重情、理交融。掌握这点有助于我们厘清诗教、礼教、乐教的概念，同时也便于找准诗教、礼教、乐教的伦理学基础，因为对诗教、礼教、乐教的定义过于宽泛，那么所寻找的诗教、礼教、乐教的伦理学基础也就越加宽泛。如此一来，对诗教、礼教、乐教内涵的针对性研究就会减弱。

### 第一节 诗教、礼教、乐教含义的界定

对诗教、礼教、乐教的理解，绝非字面解读那么简单。此节开头有必要先对诗教、礼教、乐教各自相关的概念加以界定，以便为最终的诗教、礼教、乐教定义扫清理解障碍。

#### 一、何为《诗》教<sup>①</sup>

在研究诗教之前需要对《诗》教、诗教、孔子《诗》教进行解读，这源于《诗经》距我们生活的时代相距甚远的缘故，《诗经》中风、雅、颂、的成诗时间也都不统一，大多数人对“诗教”的概念认识不清，对《诗》教的内涵也似懂非懂，甚至不少人把《诗》教排除在礼乐教化之外，故需先做与之相关的阐释。

##### （一）与《诗》教相关的概念探析

与《诗》教相关的概念探讨，离不开经学背景，因为《诗》与“五经”关系紧密，同时还需要区分孔子《诗》教和《诗》教的区别以及《诗》教究竟在儒家具有怎样的地位。

第一，《诗》何以能够成为“经学”。这主要包括以下几个方面：首先，思想内容兼容并蓄。“《诗》三百”内容丰富，有宣扬爱国忠君的、有贬斥祸国殃民的、有表达反对不正义社会风气的等。《诗》含有不同思想倾诉，同时又夹杂思想间的互斥互助，体现不同群体的思想诉诸。正因《诗》的时代是不可能满足各阶层所有需求的时代，所以《诗》才更具张力。《诗》把每一种鲜活的情感诉求都原封不动的加以保留与后人共鸣，《诗》之鲜活性就在于思想的“真”。其次，文化基因内涵丰富。每首诗传达的思想无不流露中国传统社会的文化内涵，如孝德为先、忧患意识、时中之思、仁义之道等，这些内容可为后世作范型。几千年以来，这些文化基因早已烙印在每一位中华儿女的心中，促使一代代人薪火

<sup>①</sup> 《诗》教，即《诗经》教育，是狭义的诗教，现一般也被常写成诗教，特此说明。

相传,虽时距久远,却历久弥新。最后,历史教训真实可鉴。《诗》还是一本伦理学著作,更是一本周代史书。每一首诗不无反映一个具体历史片段的真实性存在。《诗》的历史性与伦理教化、人情风味相结合,用以小见大的方式,含蓄的表达了周史的存在,供人审视。从《诗》中既可看到朝代的兴衰更替,也可看到民族脊梁的不屈反抗,把恩、怨、情、仇交织在一起,淬炼着经验教训。《诗》可以成为“经”,除了汉代的促进以外,这还与《诗》自身具有的无可替代性密切相关,《诗》以它独特的表达形式和无法替代的情感抒发传递着有血有肉的历史,启发人之反思。

第二,《诗》与“五经”的关系。《诗》经与“五经”的关系可参《礼记·经解》加以阐释,即“温柔敦厚,诗教也;疏通知远,书教也;广博易良,乐教也;絜静精微,易教也;恭俭庄敬,礼教也;属辞比事,春秋教也。”<sup>①</sup>前文谈到对“六经”的排序有两种情况,现结合今文经的排序,加以阐释诗与“五经”的关系。按教育学循序渐进原则为先,则有《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之分。据《礼记·经解》可知,“诗教”,使人辞气温柔,性情敦厚;“书教”,使人通达时政,远知古事。“礼教”,谦恭节俭,庄重诚敬;“乐教”,心胸宽广,合宜善良。“易教”,安详沉静,推测精微。这重在对人生的哲理解读。“春秋教”,善于连属文辞,排比事例,通过对记录史实的钻研加以成学。《诗》与《书》的这些功用都是通过文字教育实现的,《书》中有关于《诗》的初步探索。《诗》与《礼》、《乐》关系尤为紧密,《礼》、《乐》对《诗》分别在情性、规范、人和方面起到积极的促进作用。《易》对《诗》具有重要的启示价值,如“时中”之思等,而《春秋》可以佐证《诗》之义理,也可以看到《诗》自身的历史嬗变。

第三,《诗》教与诗教。《诗》教,即以《诗经》为载体的教化。《诗》教是还未成体系的诗教。《诗》教中诗人众多,没有固定的施教者,《诗》教的教化思想朴实自然,情感随意抒发明显。《诗》教让人理解每首诗的中心思想具有分散性。《诗》教主要流行在西周的统治阶层,用于教化王孙贵族,这在《周礼·春官宗伯》等篇目中有详细记载。《诗》教的受众面还很窄,不具备普遍性。《诗》教大都还会伴随乐来发人深思,一定程度上乐之意蕴要高于《诗》之本身。而诗教是一个更为宽泛的概念,《诗》教包含在诗教之中,诗教既可宏观泛指我国历朝历代的诗歌教育,也可微观特指为孔子时代的《诗经》教育(常称为孔子“诗教”)。诗教是中国古代诗学的核心命题,是诗的道德教育价值的直接理论依据。诗教由孔子最早提出,据《礼记·经解》记载:“孔子曰:‘入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也。’”<sup>②</sup>可见,诗教最早是以“《诗》教”

<sup>①</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第650页。

<sup>②</sup> 同上。

的名称提出的。现代文论中常提及的诗教，往往是特指孔子的诗教，即一种纳入了儒家思想的入世教育哲学。但对诗教的概念需要注意的是，诗教最初的发端并不是《诗经》，而是有更早的源头。据《尚书·尧典》载：“夔！命汝典乐，教胄子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。”<sup>①</sup>可见，“典乐”而“教胄子”就包含了“诗教”，早在上古时代，歌、乐、舞就已经三位一体了，而“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”其实就指后世诗教的“温柔敦厚”（《礼记·经解》）。

第四，《诗经》在儒家教化思想中的地位。《诗经》是儒家经典中最基本、最重要的经典之一，也是最有影响的典教之一。先秦时期，以孔子为代表的儒家特别注重对《诗》的学习，而且将其作为贵族子弟修身立德的启蒙教材。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；多识于草木鸟兽之名。”（《论语·阳货》）这一时期的《诗》教是将其作为个人修身齐家治国的规范准则，在王教和自教的意义上是两全的。

首先，《诗经》是儒家开展情感教化的常备书。王夫之曾在《诗广传》中将《诗经》的“情”做了划分。即《诗经》情感有白情和匿情、贞情与淫情、裕情与遏滞之情、私情与道情，这是对《诗经》之“情”的又一理论化。《诗经》之所以能成为儒家开展情感教化的常备书，也是出于情感教化的出彩，每一首诗都带有一种情感基调，这些情感可以直接与人产生共鸣，无需任何过热。《诗经》中主要有喜、怒、忧、思、悲、恐这几类情感。《诗经》中的诸多情感都是散见于各诗中并非集中体现某一种情绪，有的诗虽然字眼里有欢快的成分，但未必是在表达一种喜悦，需要甄别。儒家用《诗》教化最初的用意在于希望学习者能够充分体会到诗背后的情感指归，即乐为何物，悲为何物，这是理解诗教的首要步骤，尔后才可以继续探索为何而乐，为何而悲，进而研究如何乐，如何悲。《邶风·鹑之奔奔》描写的是君主的荒淫无耻，其中“人之无良，我以为君”<sup>P98</sup>表达了诗人愤怒的情绪，按理说君王自己好色纵欲在历代本不是什么新鲜事，诗人又何必大惊小怪，但重点在于据《史记·卫康叔世家》记载，卫宣公纳太子伋伋聘妻为妇，又听信谗言杀害了伋与伋的庶弟寿，君王的荒淫无度一旦与国家、宗族安危扯上关系就不再是小事。“怒”，即荒淫无度。

其次，《诗经》是儒家开展道德教化的教科书。子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”（《论语·为政》）“思无邪”最先见于《鲁颂·駉》之“思无邪，思马斯徂。”<sup>②</sup>这在颂扬鲁国国君。对于“思无邪”的解释，学界观点大都认为“思无邪”有“正”之赋义。“思无邪”是孔子对《诗》三百的总

<sup>①</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第28页。

<sup>②</sup> 王秀梅译注：《诗经》，北京：中华书局，2015年，第791页，以后引文若无明确出处，均出自此书，只注明页码。

结,说“思无邪”有诗教、礼教和乐教的影踪并不是无稽之谈。“思无邪”的首层含义在于表达诗教之情真,次层在于传达礼教之矩严,最后说明乐教之融通。但通览《诗经》会发觉,“思无邪”之“守正”并非完全符合《诗经》中的所有诗歌,这一标准在《周南》、《召南》中还很一致,但在后面的国风中,如邶风(《相鼠》)、卫风(《氓》)等诗歌中,虽情真(抒发了当时的情愫)但情容(情感的内容并非雅正)很不正,不符合“思无邪”的“守正”、“持正”、“归于正”的道德要求。那么,孔子为什么还要用“思无邪”来统论《诗》三百?朱子有言:“凡《诗》之言,善者可以感发人心之善,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。”<sup>①</sup>又言:“诗者,人心之感物,而形补言之馀也。心之所感有邪正,故言之所形有是非。惟圣人在上,则其所感者无不正,而其言皆足以为教。其或感之之杂,而所发不能无可择者,则上之人必思所以自反,而因有以劝惩之,是亦所以为教也。”<sup>②</sup>此番精心释义有助于解答上述的疑问。

最后,《诗经》是儒家开展治政外交的应试书。《汉书·艺文志》有云:“古者诸侯卿大夫交接邻国,以微言相感,当揖让之时,必称诗以谕其志,盖以别贤不肖而观盛衰焉。”<sup>③</sup>“赋《诗》言志”在春秋时期已成社会风尚。《左传》记录了隐公到哀公的引《诗》状况,“隐公至闵公时期,引《诗》之风萌芽;僖公至成公时期,引《诗》之风稳步发展;襄昭时期,诗引《诗》的全盛时期,引《诗》达到高潮;定公至哀公时期,引《诗》之风回落,趋于沉寂。”<sup>④</sup>其中,值得一提的是治政外交。虽然春秋时期社会礼崩乐坏,但这并不代表全社会范围内的不守礼,礼崩乐坏在春秋时期只是局部的崩坏,主要指的是一些僭越的行为,弑君的行为等,而非真正的舍礼乐而不顾,不然不会在《左传》、《国语》等典籍中看到有如此多的引《诗》论述的出现,《左传》中的引《诗》近半数,《国语》中的引《诗》又占大多数。但需要注意的是,这些引《诗》、赋《诗》的用法大都是断章取义,并不考究《诗》句之原意,只是一种工具性体现,这一时期各个国家主要引《诗》用于外交和治政方面,这源于春秋时期,周王室日渐衰微,各诸侯国的实力开始发生变化,兼并战争频发,各国为了保存实力,不被较早的被他国所吞并,开始广纳贤才(士)或者是各国君主主动学习,继而开展一系列外交治政活动,在具体的外交治政活动中,国君或者使臣并不是简单的吟诗、赋诗,而是把《诗》作为一种沟通媒介,旨在用《诗》表达各国外交背后的政策或意图,希望可以借助此番雅举达到一定的战略目的,孔子的诗教也充分考虑到这一点。孔子认为学《诗》的目的之一,就是“达政”、“使于四方”。儒家开展《诗》

<sup>①</sup> [宋]朱熹注,王华宝整理:《四书集注》,南京:凤凰出版社,2016年,第51页。

<sup>②</sup> [宋]朱熹注,赵长征点校:《诗集传》,北京:中华书局,2011年,第1页。

<sup>③</sup> [汉]班固撰,[唐]颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,2012年,第1552页。

<sup>④</sup> 曾小梦著:《先秦典籍引〈诗〉研究》,北京:商务印书馆,2018年,第7页。



教的目的在于“学而优则仕”，引导学生积极入仕从政为官实现抱负。《论语》不仅是一部伦理学著作，更是一部政治学著作，不乏有问政、为政、从政方面的详细言。孔子认为，学《诗》的一个主要目的是用《诗》来培养学生“事父”、“事君”，在《论语》中多有如何“达政”，如何“以专对”等方面的详细论述。孔子诗教与治政、外交关系紧密，这无不贯穿在孔子（儒家）诗教思想之始终。

总之，通过《诗》教与诗教的比较可以看到，《诗》教的思想还缺乏理论深度，它仅是对西周时期的地方诗歌的搜集与汇总，并在西周立国之初被确立的基本制度。诗教是对《诗》教思想进行了有意的理论延发。《诗》教是诗教的最早提法和源头。《诗》教的提法已与现实不符，因此诗学理论相应地需要将《诗》教发展为诗教。因此，以《诗经》为主的道德教育不否认范围更广的诗教，更不否定从《诗经》中抽象出，具有普遍意义的诗意用于道德教育。诗歌并不等于诗教，只有受到统治者的支持，诗才能发挥教育的效用。

## （二）《诗》教之内涵

《诗》教是我国传统社会的一种教化方式，其中情感教育是《诗》教的主要教育方式，这是基于人同此心，心同此理的情感感通，而美德教育和政治教育是从《诗》教中延伸出来的。

首先，《诗》教是情感教育。朱熹注“兴”为“感发意志”，孔安国注为“引譬连类”，刘勰说是“起情”。《四书集注》有云：“《诗》本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，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，必如此而得之。”<sup>①</sup>读《诗》会在潜移默化中让人受到感染、教育和陶冶。“观”，即“观察”。郑玄注为“观风俗之盛衰。”朱熹注为“考见得失。”通过诗可以了解社会现实，朱自清在《诗言志辨》中有“献诗陈志”的总结。子曰：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）学了《诗》的人，应该可以教给他政务去办，而他在出使四方时也就可以独立行事，做事就可以有的放矢。

“群”，孔安国注为“群居相切磋”，朱熹则注为“和而不流”，孔子与弟子讨论《诗》的形式都是一种“群”的表现。孔子曾教育自己的儿子“不学诗，无以言”（《论语·季氏》），认为“人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与。”（《论语·阳货》）“二南”是周诗正宗，“二南”中涵盖了“正始之道”。“二南”不仅是《诗经》中的重要诗歌，而且“二南”还与诸如射礼、乡饮酒礼以及燕礼等密切相关，有着音乐属性。学《诗》不从“二南”入门，便如面墙而立不能向前进步。这点是对“礼”的一种重视与保持，孔子希望通过《诗》

<sup>①</sup> [宋]朱熹注，王华宝整理：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2016年，第101页。

可以“群”来充分表达自己的思想。诗群中的情感体现在守礼尊人。朱熹注“怨”为“怨而不怒”，诗可以干预现实、批评社会黑暗和不良政治，“怨”本身有着很强烈的感情色彩，诗怨中的情感体现在针砭时弊。

其次，《诗》教是美德教育。《毛诗序》认为《诗》可以正得失，动天地，感鬼神，经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。诗尚情并以情动人，担负情感教育的使命。《四书集注》有云：“凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其情性之正而已。”<sup>①</sup>诗发挥道德教育作用是通过与人建立情感沟通的纽带，去触及人内心深处的善根，让人偏离恶念，最终让人之情性归正。《诗》之所以能对“人伦”、“教化”、“风俗”产生“厚”、“美”、“移”的效用，在于《诗》可滋育人的情感。《诗经》中的诗歌大致有祭祀、农事、宴饮、战争、婚恋几大类。以祭祀诗为例。《诗经》的祭祀诗大部分体现在《周颂》中，有歌颂先王功绩的《清庙》、有宴饮群臣的《臣工》、《丰年》等，但祭祀诗的内容不同，其美德的彰显也不同。对先王功绩的缅怀主要突出先王的治政之德，如仁、爱等，而宴饮群臣更加注重臣子的忠、义、敬、正等。《诗经》的美德教育从诗的不同分类来看，情感的丰富和德性的充盈很明显。这些德性都是从诗中抽离出来的，都源于诗歌本身丰富的道德意涵。

最后，《诗》教是政治教育。孔子认为学《诗》还有个益处就是“多识于鸟兽草木之名。”朱熹对此有注：“其绪余又足以资多识。”前人大都认为孔子所言学《诗》可以增长自然知识，可把《诗》看为博物学的研究之发端，而孔子的“多识”另有他意，并非全都侧重于对自然知识的传播，对政治教化也同样重视。《诗经》中有关“鸟兽草木”的论断都具有引申含义。如《卫风·木瓜》之“投我以木桃，报之以琼瑶。”<sup>P132</sup>这表面看似是在描写礼尚往来，但其实这是在展示他人对自己情意的珍视，这是爱慕之情的表露，此种情感已超越了礼品报酬所具有的原始内涵，厚薄等于知情的深浅。此外，《诗经》中除“鸟兽草木”外，还有很多暗示政教的内涵，诸如职典章制度、人物事件、民情风俗等。《召南·驺虞》有云：“壹发五豝”，这看似在描写狩猎者的猎技成熟，但其实是在衬托狩猎者（君王）不仁杀生的仁、义行为，因为“驺虞”自古就被视为仁义之兽，此诗以“驺虞”入题，表明君王的仁、义之德。

综上，可对《诗》教作如下定义：《诗》教是我国古代传统教化的重要内容之一，《诗》教以抒发人之内心真挚情感为化育初衷，以情感教育、美德教育、政治教育为主要化育手段，以达社会大“真”之良效为化育目的。

## 二、何为礼教

<sup>①</sup> 同上，第51页。

在对礼教下定义前,需要探析与礼教关系紧密的相关概念。对这些概念的澄清,便于对礼教做最后的概念界定。

### (一) 与礼教相关的概念探析

与礼教相关的概念探析主要有五点,即礼与彝、礼与仪、礼与宗教、礼与美德、礼与法。

第一,礼与彝。“彝”在《尔雅·释器第六》中释义为“宗庙常用的青铜祭器的总名。”“彝”有时也专指盛酒的尊。《论语》有“周因之殷礼”、“殷礼吾能言之”的论述。可见,周取代商而立国,起初是没有自身完备的祭祀仪礼的,因此周承殷制。殷商重鬼神,在祭祀时所行使的仪节就是礼。徐复观先生对此有深入认识,故转述如下:《尚书》中记有祭祀,但没有礼字,礼字与丰字有关,礼字由丰字而来,但不可以即以丰字视为古礼,因为从丰到礼,中间还须经过一段时间的发展。礼的观念的出现表明周初的宗教活动已特别注重人文因素。礼可以作为祭祀的仪节,但礼的盛行在《诗经》晚期。《尚书·洪范》“彝伦攸叙”中的“彝”,具有“常”与“规范”之意,周初的“彝”与祭祀其实并没有太大关系,周时重“敬”,一切的一切都围绕“敬”字展开。《诗经》时代宗教逐渐衰落,人文意识开始觉醒,祭祀虽然没有被边缘化,但其权威已不像殷商之祭祀那么浓厚,周时的祭祀以道德内涵代替了鬼神内涵,致使原始的礼和抽象的彝共同构成了《诗经》末期的新“礼”。但周公时期的礼还只注重殷礼(祭祀)而没有加强对殷彝(典章制度)部分的涉入。前文《论语》中所引句中的殷礼,其实是孔子扩大了周礼的内涵,使周礼包含了殷礼与殷彝两部分,同时也使得周礼由宗教层面向人文层面发生转变的轨迹越加明显,因为自周幽、周厉王伊始,祭祀中的宗教比重就开始逐渐减轻了,开始有更多的道德意蕴渗入其中。<sup>①</sup>

第二,礼与仪。礼与仪在方法论上可相通都有“制中”之义。“礼在嬗变中所遵循的适度原则主要表现在两个方面:一是相称,二是中庸。礼的相称表现为与‘时’相称、与‘事’相称、与‘人’相称,即礼要因时制宜、因地制宜、因人制宜。”<sup>②</sup>“适度原则的另一内容就是中庸。……孔子为了让其弟子恰到好处地把握和运用‘礼’,就告诫他们:‘敬而不中礼,谓之野;恭而不中礼,谓之给;勇而不中礼,谓之逆’。”<sup>③</sup>《释名》释“仪”为宜,即“得事宜也”,宜有合适之义,做事合度,因此仪与礼含义相近,有中、合宜之义。在认识论上,礼与仪却有差异,如《大雅·烝民》之“令仪令色,小心翼翼”,“仪”有威仪之意。《大雅·抑》之“敬慎威仪,惟民之则”<sup>P674</sup>,“仪”有外貌神态之

<sup>①</sup> 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社,2014年,第37—41页。

<sup>②</sup> 张自慧:《礼文化的价值与反思》,上海:学林出版社,2008年,第90页

<sup>③</sup> 同上,第92页。

意等。不同诗句对“仪”的阐释也不同,“仪”并不能完全代表“礼”,《周颂·大武》可为例证,《春官·大司乐》有“以乐舞教国子舞《大武》”之言。《大武》之乐仿效武王伐纣之战势,以“歌舞以凌”来衬托战争之激烈,《礼记·祭统》中有《大武》舞者手持“朱干玉戚”,“朱干”即兵器(象征武力)、“玉戚”即礼器(象征法度),体现了《大武》强大的武力震慑。《大武》之“仪”具有两层含义:礼仪和威仪。根据舞蹈演绎模式而行的礼就是礼仪,既有缅怀武王之义,也有怀柔为主的治国意蕴,以法度来行事的法就是威仪,既有从容的精神气度,也有宣扬国威的深刻内涵。

第三,礼与宗教。“礼”与宗教的关系集中体现在以自然崇拜和祖先崇拜为核心的祭祀之礼方面。以自然神和人神为崇拜对象,以报答恩赐、祈求降福为目的,以各种形式的祭奠活动为表达方式,构成古代宗教之礼的主要内容。从礼的起源来看,古代最原初的“礼”起源于史前时期的各种神鬼崇拜和各种的巫术、禁忌、占卜等巫祝文化。《礼记·礼运》有云:“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,污尊而饮抔饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。”<sup>①</sup>这在表明祭礼的基本仪式和目的。在《诗经》中,礼与宗教的反馈大都显现在《周颂》,以祭祀诗为代表最能体现礼与宗教的密切关系。《诗经》时代的宗教可简要归为两大类:自然崇拜和人神崇拜,自然崇拜主要体现在天、地、日、月等,人神崇拜主要有对逝去的祖先、有功的先祖以及功德圣王等,以祈求风调雨顺,国泰民安。

《礼记·祭法》有云:“日月星辰,民所瞻仰也,山林、川谷、丘陵,民所取财用也。”<sup>②</sup>古代祭祀首在趋利避害、祈求赐福,一颗虔诚敬畏的心、一副适度得体的仪态、一场隆重不失庄严的乐舞、一桌丰富的祭品都是虔诚祭祀不可或缺的重要因素。

第四,礼与美德。在我国传统社会中,礼与德的关系表现为对礼之观念的认同和践行。礼是在德的思想体系中派生出来的。《左传·昭公二十六年》载晏子语:“君令臣共,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼也。”<sup>③</sup>《礼记·礼运》又以“十义”(君臣,父子,夫妇,兄弟,长幼)作为社会基本的人伦关系,凝练出父慈子孝,兄良弟悌,夫义妇听,长惠幼顺,君仁臣忠的道德思想。这些伦理观念和道德规范都以家族伦理和政治伦理为核心。《礼记·昏义》有云:“男女有别而后夫妇有义;夫妇有义而后父子有亲,父子有亲而后君臣有正。”<sup>④</sup>人伦关系首先从男女关系开始,继而发展为夫妇、父子、兄弟、长幼、君臣等其他关系,由家族关系到社会关系再到政治关系的延伸和提升。由起初的

<sup>①</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第261页。

<sup>②</sup> 同上,第604页。

<sup>③</sup> 郭丹,程小青,李彬源译注:《左传》,北京:中华书局,2012年,第2009页。

<sup>④</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第821页。

孝悌观念,发展为尊老爱幼,从基本的孝亲观念引伸出忠君为国,这些都是通过礼仪和规范来加以显现和确立,礼具有丰富的德性。传统经典中也有揭示,就冠、昏、丧、乡、射、朝聘诸礼仪而言,可以分为家庭家族礼、社会生活礼和政治邦交礼,它们分别体现着家庭美德、社会美德和政治美德,这些美德对于礼之观念的确立和传播具有重要价值。诸如《礼记·冠义》释“冠礼”为:“礼之始也”,又言:“已冠而字之,成人之道也。”<sup>①</sup>礼教观念的确立和传播就在于使受礼者懂得为人弟、人臣所具备的德行,同时这些德行也是社会伦理所要求的,这包含孝、悌、忠、顺等。礼来自于德,又代表着德。

第五,礼与法。黄宗羲在《明夷待访录·原法》有云:“三代以上有法,三代以下无法。何以言之?二帝、三王知天下之不可无养也,为之授田以耕之;知天下之不可无衣也,为之授地以桑麻之;知天下之不可无教也,为之学校以兴之,为之婚姻之礼以防其淫,为之卒乘之赋以防其乱。”<sup>②</sup>在黄宗羲看来,三代礼、法都以民生为切入点,懂得“水能载舟亦能覆舟”之道理。礼与法是统一的,但也有所不同。礼首先来自于自然法,人们的发展起初是高度依赖自然的,因此所遵守的一些规则往往也都取法于自然。《诗经》无不直接、间接与农业劳作相关,古时的农业发展往往又与自然紧密相关,从农业与自然的角度(如按时、守时、不违农时)就会引申出一些人伦规范。如《左传·昭公二十五年》有云:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”<sup>③</sup>又载:“为君臣上下,以则地义;为夫妇外内,以经二物;为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚,以象天明;为政事、庸力、行务,以从四时;为刑罚威狱,使民畏忌,以类其震曜杀戮;为温慈惠和,以效天之生殖长育。”<sup>④</sup>这进一步诠释了礼对自然法则的仿效。礼以自然法为依据,因为自然法具有权威性。随着时间的发展,人们的理性得到提升,自然法开始发展为人法,人们随即摆脱了对自然的盲目信任,开始向礼、法注入人文精神,《荀子·富国篇》有云:“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之。”<sup>⑤</sup>随着礼、法的不断发展,法渐渐的向强制力靠拢,而礼向道德约束发展。法成为了最低的道德标准,约束力也比礼更强,礼的意蕴比法宽泛。一些行为虽违背了礼但未必违法,礼倾向于道德舆论,而法则注重赏罚。虽然法来自于礼,但并非与礼格格不入,如典章制度其实就是法的具体体现,二者相辅相成。

## (二) 礼教之内涵

<sup>①</sup> 同上,第818页。

<sup>②</sup> [明]黄宗羲著,段志强译注:《明夷待访录》,北京:中华书局,2011年,第21页。

<sup>③</sup> 郭丹,程小青,李彬源译注:《左传》,北京:中华书局,2012年,第1967页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 张觉撰:《荀子译注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第120页。

杨向奎在《宗周社会与礼乐文明》中认为：“‘礼’有广义、狭义之分，广义的礼，风俗信仰、礼仪制度无所不包；狭义的礼，包括有礼物、礼仪两部分。”

<sup>①</sup>礼教作为我国传统社会的一种教化方式，其中礼节仪式教育是礼教的主要教育方式，道德规范教育和典章制度教育是从礼教中延伸出来的。

第一，礼节仪式教育。礼除了道德规范教育和等级制度教育之外，还有风俗教育。风俗教育与以上两种教育相比，较侧重于娱乐性。《仪礼》中记录了很多有关当时的社会性射礼，这是对当时的西周社会民风习俗的反应。西周、春秋的射礼主要有“乡射”、“大射”、“燕射”、“宾射”。具体来说，“乡射”举行在乡饮酒礼之后，“大射”是天子或诸侯会集臣下在大学举办的礼节，“燕射”是大夫这一级别的人在宴会之后所举行的礼节，“宾射”则是为贵宾而特意而为。以乡射礼为例。乡射礼在每年的秋收之时举行，乡下属的各州都会聚集民众来进行习射，其目的在于教化民众学会礼让，敦化成俗。在行乡射礼之前，要先行乡饮酒礼。乡射礼的核心部分体现在“三番射”，即注重教与练，注重比赛，注重伴乐而射。对此，在《仪礼·乡射礼》中，还载有详尽的行礼细节，其意义在于：体现尊老亲兄的社会风尚，达到有礼有节的化育目的，展现坦荡的人格魅力。

第二，道德规范教育。我国自古尚德，在现实生活中，道德对社会的发展、国家的治理始终具有重要影响。西周之礼是最基本的规范教育，除了提高人的素质之外，还具有明显的约束性，即一个人的礼节失范就是德性的失范，他不仅会受到社会的谴责，还会受到官方的打压。西周践行礼制就是要发挥礼在道德规范层面的教化作用。《礼记·曲礼上》有云：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟、非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。”<sup>②</sup>礼从人性之本、人情之常、现实需要来揭示友贤亲亲的必要性。礼的道德价值需要通过实践来实现，礼须在日常生活、行为准则规范之中。西周把适用于当时社会发展的道德规范进行了详细的划分，大致有十大类，并在此基础上进行了人伦之义的细化，形成了父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠这“十义”。《左传·襄公十一年》有云：“礼，经国家，定社稷，序人民，利后嗣者也。”<sup>③</sup>礼教作为道德规范教育，教育效果的好坏直接关系到个人、国家与整个宗族的长远发展。

第三，典章制度教育。周公制礼作乐就是为了稳定社会的发展，规范人们行为，强化礼的重要。《史记·礼书》言：“余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，所其又来尚矣。人道经纬万端，规矩无所不贯，诱

<sup>①</sup> 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1997年，第352页。

<sup>②</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第3页。

<sup>③</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2012年，第88-89页。

进以仁义，束缚以刑罚，故得厚者位尊，禄重者宠幸，所以总一海内而整齐万民也。”<sup>①</sup>“是以君臣朝廷尊卑贵贱之序，下及黎庶车舆衣服宫室饮食嫁娶丧祭之分，事有宜适，物有节文。”<sup>②</sup>礼的功用就在于明确世间万物的次序等级，通过制定相应的规则来约束人们的行为。再据《礼记·曲礼上》之“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”<sup>③</sup>《荀子·富国》之“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者”<sup>④</sup>等，要求人在交往中随时注重德位相配，不要做出越礼的举动。

综上，可对礼教作如下定义：礼教是我国古代传统教化的重要内容之一，礼教以教人有礼有节为化育初衷，以礼节仪式教育、道德规范教育、典章制度教育为主要化育手段，以达社会大“顺”之良效为化育目的。

### 三、何为乐教

通过相关概念的解释，可知乐教的形成经历了漫长的发展过程，虽然乐教在化育成效上要优于诗教、礼教，但乐教同样需要自我革新。

#### （一）与乐教相关的概念探析

与乐教相关的概念探析主要有乐的起源、乐的原型与流变与歌、谣、诗以及乐与诗的合离。

第一，乐的起源。朱光潜认为这是一个心理学的问题，而乐是人类情感的产物。闻一多认为原始人类最初即是因为“情感”的激荡而发出的声音（如“啊”、“哦”或“呜呼”），这是音乐的萌芽。结合《尔雅·释训第三》来看，诸如“明明”（《大雅·大明》之“明明在下”）、穆穆（《大雅·思齐》之“穆穆在庙”）等叠词都有形容的含义，这都是《诗经》常用的写作技法，由于乐与诗关系紧密，对诗的遣词造句自然会被乐模仿到韵律编排中。“情感”是音乐起源的重要因素，亦成为“乐”的重要素质。荀子认为乐是“人情之所必不免”的载体，乐乃由情而生，长与情感的表现，既能使人藏于胸中的情感得到宣泄，又能使感情的渴求得到补偿，是人类精神生活中不可或缺的要害。《礼记·乐记》有云：“凡音起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。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。”<sup>⑤</sup>音乐影响人的情感，当情感受到客观事物的触动，于是在“声”上表现出来。情感的声音相互应和，

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第332页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第2页。

<sup>④</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第120页。

<sup>⑤</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第471页。

产生不同变化,进而有了一定规律,就成为“音”,将不同的音,组成旋律加以演奏,同时手持盾牌、斧器、兽毛做的舞蹈器具等与这些旋律加以附和就称为“乐”。《礼记·乐记》不仅将“声”、“音”、“乐”做了精细区分,同时还概括了乐之“声”、“音”与舞蹈动作的关系,这是有关乐之起源的综合概述。乐与舞作为一种综合艺术,充当人类情感的载体,先民在乐舞中发出人声,吟唱富有情绪的歌,由乐舞推向高潮,使自身情感得到宣泄满足,置身群体乐舞中,完成个体与群体之间的心灵交流,让内心得到美感。

第二,乐的原型与流变。首先,歌、乐与舞的统一。阴法鲁认为:“古代所谓‘乐’是指乐曲、舞蹈和歌词三者的统一整体而言。”<sup>①</sup>“乐”的原始形态包括情感表达、“歌”、“乐”、“舞”。《尚书·尧典》有云:“八音克谐,无相夺伦,神人以和。夔曰:‘於!予击石拊石,百兽率舞。’”<sup>②</sup>这里的“夔”是神话传说中的音乐之神,此处“八音克谐”之诗乐与“百兽率舞”之舞蹈是为有机的统一。《尚书·皋陶谟》有云:“夔曰:‘戛击鸣球、搏拊、琴瑟以咏。’”<sup>③</sup>祖考来格,虞宾在位,群后德让。下管鼗鼓,合止祝敌。笙簧以间。鸟兽跄跄;箫韶九成,凤皇来仪。夔曰:‘於!予击石拊石,百兽率舞。’”<sup>④</sup>这里虽没有明确指明诗人唱歌,但从“琴瑟以咏”可以看出所咏者必有歌。《吕氏春秋·古乐》有“舞而歌”的记载,即“昔葛天氏之乐,三人操牛尾,投足以歌八阙:一曰《载民》,二曰《玄鸟》,三曰《遂草木》,四曰《奋五谷》,五曰《敬天常》,六曰《建帝功》,七曰《依地德》,八曰《总万物之极》。”<sup>⑤</sup>到了诗、歌合流的《诗经》时期,其所咏歌者当即为“诗歌”,《大雅·卷阿》之“矢诗不多,维以遂歌”<sup>P655</sup>就是一典型例证。其次,与礼结合的仪。“在原始人看来音乐是人所获得的唯一一点神赐的本质,使他们能通过音乐去规定礼仪方式把自己和神连在一起,并通过音乐去控制神灵。这样整个过程被颠倒了过来,好像是神通过音乐对人说话以后,人才通过音乐对神说话。又通过赞美、谄媚和祈祷去代替对神灵的征服。”<sup>⑥</sup>音乐是人生沟通的桥梁,是礼仪的一部分。音乐与祭祀有着密切的关联。王国维认为:“歌舞之兴,其始于乎巫之兴也,盖在上古之世。”<sup>⑦</sup>又云:“是古代之巫,实以诗歌为职,以乐神人者也。”<sup>⑧</sup>巫祭之职对乐舞的发展起到了决定性的作用。《说文解字》对“巫”释义道:“巫祝也。女能事无形以舞降神者也,象人两袖舞形。”<sup>⑨</sup>李泽厚对此进一步释义道:“‘原始歌舞(乐)

<sup>①</sup> 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,北京:人民出版社,1997年,第343页。

<sup>②</sup> 王世舜,王翠叶译注:《尚书》,北京:中华书局,2012年,第28页。

<sup>③</sup> 同上,第50页。

<sup>④</sup> 陆玖译注:《吕氏春秋》,北京:中华书局,2011年,第147页。

<sup>⑤</sup> 赵明:《先秦大文学史》,长春:吉林大学出版社,1993年,第108页。

<sup>⑥</sup> 王国维:《宋元戏曲史》,台北:台湾商务印书馆,1994年,第1页。

<sup>⑦</sup> 同上。

<sup>⑧</sup> [汉]许慎撰,[宋]徐铉校订:《说文解字》,北京:中华书局,2013年,第95页。



和巫术礼仪（礼）在远古是二而一的东西’。这种将‘乐’的原型视作‘具有神力魔法的舞蹈、歌唱、咒语的凝冻化了的代表。’”<sup>①</sup>这指明“乐”与“礼”的密切关系，丰富周延了“乐”的原型。杨向奎认为“乐”与“礼”的结合为“仪”，故礼乐合称。礼仪包含有（歌）乐舞，“乐”的原始心态是“歌、乐、舞”三位一体的。先秦时期广义的“乐”就是三位一体与“礼”结合之一起的“仪”。

第三，歌、谣、诗。首先，歌与诗。“歌几乎是与人类同一时期诞生的。”《尚书·尧典》有云：“诗言志，歌永言。”<sup>②</sup>《汉书·艺文志》也云：“诵其言谓之诗，咏其声谓之歌。”<sup>③</sup>诗以诵，强调的是语言固有的节奏和音调，而歌以咏，侧重的是音乐的节奏和音调。《礼记·乐记》有云：“故歌之为言也，长言之也。说之，故言之；言之不足，故长言之；言长之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故不知手之舞之、足之蹈之也。”<sup>④</sup>“歌”讲求形式韵律，以听觉和律动达到情感目的，“歌”偏向于主观；而“诗”作为记忆、记录的载体，偏向于主体心性的客观存在，主要通过文字让人们知道客观对象。其次，歌与谣。有乐器伴奏、有乐章者为“歌”；无乐器伴奏、无乐章者是“谣”。朱自清认为：“以‘辞’而论，并无分别；只因一个合乐，一个徒歌，以‘声’而论，便自不同了。”<sup>⑤</sup>《国语·晋语》有云：“行歌曰谣。”“谣”增添了“行歌而之”一层涵义。《陈风·宛丘》有云：“坎其击缶，宛丘之道。无冬无夏，值其鹭翻。”<sup>P267</sup>“谣”是载歌载舞的。“歌”与“谣”均是抒情之作，这是人们向神祈祷时心里所倡的寄托，但“谣”更具有巫卜的性质，这与《周易》密切相关。“《诗》三百”的产生表明“歌”与“诗”的合，《诗》中不乏有《周易》的影子，如《困》卦之“如于幽谷。”总之，“谣”可定为“歌”，但“歌”并不定为“谣”，因为“歌”有徒歌（即谣），乐歌之分。《淮南子·术数训》有云：“陈之以礼乐，风之以歌谣。”<sup>⑥</sup>表明“歌”与“谣”可连用，且都具有音乐性。

第四，乐与诗的合离。首先，诗与乐的结合。诗、乐的发展关系有萌发期和徒歌期之分。萌发期很漫长，它从人类有意无意的简单节奏开始，到有明确的语言产生结束。诗与乐在萌发期常处在混沌未分的关系中，促使二者融合的因子主要是节奏、韵律、声调、情绪、体悟等。随着语言的进步，诗与乐进入徒歌阶段，语言加速培养情感表达，诗的意涵也更丰富。当人们心中的情感不能以语言表达的时候，就会把情寄托在富有变化的韵律之中让歌永言，这包括言辞、节奏和声调，前者就是诗的内容，后二者就是乐的内容。诗与乐需要结合在一起，同时还

<sup>①</sup> 李泽厚：《美的历程》，台北：蒲公英出版社，1986年，第12页。

<sup>②</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第28页。

<sup>③</sup> [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第1520页。

<sup>④</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第504页。

<sup>⑤</sup> 朱自清：《中国歌谣》，台北：世界书局，1992年，第1页。

<sup>⑥</sup> 陈广忠译注：《淮南子》，北京：中华书局，2012年，第431页。

会伴随舞。随着诗与乐的发展,人们发现若是与器具相伴效果会更好,遂由先前的打击乐器,慢慢发展为吹奏乐器,这些乐器在《诗经》中屡见不鲜。再慢慢的,随着文人、乐师的出现,乐就不再是乡野之人可以轻松驾驭的了,精通音韵的人才可以渗入其中。其次,诗与乐的分离。西周中期随着社会化分工的越加细致,乐诗与乐舞也就发生独立,起初和舞伴奏的歌声也可以单独歌唱了,如《周颂·大武》就是配合乐舞的歌词,诗、乐、与舞的关系很密切,但到后期,舞的成分逐渐失去,诗歌开始独立发展。《左传·襄公二十九年》载季札观乐,季札所观乐的内容有乐歌和乐舞两部分,其中乐歌可在《诗经》中的风、雅、颂中可寻,而乐舞在《诗经》中表现并不明显,虽在《周颂·大武》、《陈风·宛丘》等诗中可找到明确的乐舞片段,但乐舞与诗已经有独立迹象。再如《仪礼》中,从乡饮酒礼和燕礼中的诗乐使用上也可以看出这种分离,两种礼仪所运用的艺术样式有四种形式,即工歌、笙奏、间歌和合乐,已经很少有舞的出现了。

## (二) 乐教之内涵

乐教同样是我国传统社会的一种教化方式,其中人格教育是乐教的主要教育方式,精神觉解教育和心灵体悟教育是从乐教中延伸出来的。

第一,乐教是精神觉解教育。乐教突破诗教和礼教的束缚,是一种身心俱悦的教育模式。诗教在前文已有论述,主要是情感教育,由于每个人的资质差异,达到不受偏执情感的束缚,这对于大部分人而言绝非易事。但诗教、礼教和乐教的界限从来都不是泾渭分明的,“兴于《诗》、立于礼,成于乐”(《论语·泰伯》)只是针对具体授课而言,并非在强调三者的格格不入。对乐教的定义也是只针对学习次序,而非解构诗教、礼教和乐教的密切关联。面对乐教,需要更多学习如何把诗教、礼教和乐教进行有效结合。此外,乐教本就有独特的化育媒介,如声、音、乐、器、舞等,这样一种综合性的教化模式能让人更好的感慨、沉思。

第二,乐教是心灵体悟教育。前文提到乐教是精神觉解教育,精神一般指的是人的意识、思维活动和一般心理状态。乐教是心灵体悟教育强调了人的内在体会。心灵体悟往往包含着内心世界的走动,精神状态的发展以及思想的波动。心灵体悟是一个复合型的体悟,这包括诗教、礼教的心灵体悟,乐教的德育力是通过对诗教和礼教的消化吸收后逐渐转化而来的,这部分德育力只会在一个人履行其乐教的功能中才会被释放出来。心灵体悟中既有情感体悟又有理智体悟,但心灵体悟反而是通过情感来表现的。乐教可以在诗教、礼教中随意穿梭,驾驭自如,正如钟嵘在《诗品序》中所述的那样:“凡斯种种,感荡心灵。非陈诗何以展其义,非长歌何以骋其情?”<sup>①</sup>乐教是一种游刃有余的心灵体悟教育。心灵体悟中

<sup>①</sup> [梁]钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注》,北京:中华书局,1998年,第21页。

蕴含着情感气质、生存本能，它是我们的情感以及行为规范的感受器，随着心灵体悟的不断深入化，人最终会结合自身的思考，演化出一种稳定的，有生命力的人格。

第三，乐教是人格拔升教育。儒家的君子人格，除了一些必备的道德品质和行为操守之外，还有什么可以作进一步解读的？孔子《诗》教，换个角度就是以《诗》在树弟子之人格，礼教也会用礼来树人格，乐教同理。“人格的拔升”，即对人格进行“推拉”。“拉”，即对诗教和礼教在树立人格方面所留有的盈余的再次凝练；“推”，即对诗教和礼教在树立人格方面所留有的不足的再次弥补，一推一拉，可谓“中和之道”，乐教本就蕴含此意。“中庸”是大智慧，被儒家看成“至德”，在人格培育中可以运用“中庸”，岂不幸哉。但这并不是说只有乐教中可以体会到“中庸”之道。诗教对人格起到滋育的作用，礼教对人格起到“去枝”的作用，而乐教才是对人格做到拔升。乐教可以让人的情性更加成熟自然，让人的行为举止更加稳重得体。

综上，可对乐教作如下定义：乐教是我国古代传统教化的重要内容之一，乐教以教人广博易良为化育初衷，以精神觉醒教育、心灵体悟教育、人格拔升教育为主要化育手段，以达社会大“和”之良效为化育目的。

## 第二节 诗教、礼教、乐教的伦理意蕴

诗教、礼教、乐教内含着丰富的伦理意蕴，但三者各有侧重，诗教注重伦理情感、礼教注重道德规范、乐教注重情、理交融，这些伦理意蕴是中国古代教化思想的内核。

### 一、诗教的伦理意蕴

《诗经》中具有丰富的伦理意蕴，主要表现为以孝悌为核心的家庭伦理，以诚敬为核心的宗教伦理和以仁德为核心的政治伦理。

第一，以孝悌为核心的家庭伦理。从《诗经》中的行孝诗中可以看到子女对父母的孝并不是与生俱来的。年幼的儿女起初并不能深切的体会到父母养育自己时的艰辛。随着时间的流逝，这些子女也慢慢的都为人父母，在不断地亲身体验中越发体会到父母养育自己的不易，遂在心中逐渐产生感恩之情，落实在实处就是对父母的孝顺，可以说尽孝是子女对父母爱的表现。《小雅·蓼莪》就是一典例，从“蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬劳”<sup>P473</sup>、“蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我劳瘁”<sup>P473</sup>中可以看到父母当时养育儿女的艰辛。莪蒿是一种野菜因抱根丛生，故名“抱娘蒿”，而伊蔚与莪蒿相反为散生植物，这体现儿女不能够及时尽孝，归来父母已不在世，自己顿时犹如“伊蔚”那样无依无靠孤独

生长,“欲报之德。昊天罔极”<sup>P475</sup>则充分的把儿女想报父母养育之恩,可父母已与世长辞的这种无奈悲伤且自责的情绪表现的淋漓尽致,“民莫不穀,我独何害!”<sup>P475</sup>把这种欲养亲而亲不待的痛苦又加重了一层。《小雅·蓼莪》传达及时行孝的理念。再如《邶风·凯风》之“棘心夭夭,母氏劬劳。”<sup>P62</sup>在这首诗里,诗人歌颂母爱,把母爱比作南风吹拂自己茁壮成长,但诗人由于国事却不能及时返家尽孝,这种无奈何尝不是千万游子共同的真实写照,这让对父母的孝养更有情感基础与伦理依据。此外,《诗经》中还有很多描写兄弟伦理的诗篇,这里以《小雅·常棣》为例。诗有云:“脊令在原,兄弟急难。每有良朋,况也永叹。兄弟阋于墙,外御其侮。每有良朋,烝也无戎。”<sup>P333</sup>无数的生活事实告诉周人,兄弟团结对于家族发展具有重大意义。《小雅·小宛》有云:“人之齐圣,饮酒温克。彼昏不知,壹醉日富。各敬尔仪,天命不又。”<sup>P448</sup>此段用来讲述兄弟之间处世要有节制,饮酒更要适度。《诗经》中对兄弟失和的记载是在告诫人们要维护家庭的团结,兄弟之间不要为了利益的争斗而失去互相的依靠,兄弟只有团结起来才能彼此受益,个体才能从壮大的家族获益。兄弟来源于家庭,家庭依赖于兄弟,兄弟团结,外人才不会乘虚而入。无数的历史经验告诉人们无论兄弟之间有什么矛盾,当面对敌人的入侵时,兄弟就会团结一致,将敌人制服。钱穆先生对《诗经》的看法很值得深思,他认为《诗经》很好的保留了当时人们孝悌的内心情感,这包含家庭情感和家族道德,同时强调人情之温和。孔子也常把诗、礼相并重,并融入与情灵的抒情诗中,体现了“人类常情,必先认识乃生情感。人最亲父母者,其次兄弟,夫妇乃至朋友。凡其所爱,必其所知”<sup>①</sup>的意涵。家庭是中国文化一个最主要的柱石,中国文化全部是从家族观念上建立起来的,先有家观念才有人道观念,家庭之孝首在父子相传,而悌乃兄弟相及。“孝”是时间性的“人道之直通”(家庭的凝聚),“悌”是空间性的“人道之横通”(家庭的规模),孝悌之心是人道之核心。

第二,以诚敬为核心的宗教伦理。西周普遍吸收和发展了殷商时的宗教伦理思想,这在《诗经》中有充分体现。如《商颂·玄鸟》有云:“天命玄鸟,降而生商。”<sup>817</sup>虽然商的建立完全是天的意志,但商并没有深刻的认识到“天命靡常”的内涵,反而周人更加注重,如《小雅·天保》有云:“天保定尔,亦孔之固。”<sup>P339</sup>王位永固虽然是源于上天的保佑,但究其根本还是敬德保民的结果,这对天命就有了更为深入的认识。以诚敬为核心的宗教伦理主要体现在祭祀诗中,《周颂》中就有很多祭祀诗,如《臣功》之“敬尔在公”(对公谨慎)、《噫嘻》之“既昭假尔”(至诚到天)、《丰年》之“烝畀祖妣”(献祭先祖)等。《周颂·敬之》更以“敬之敬之,天维显思,命不易哉”<sup>P773</sup>来表达上天不可欺。这些诗句无

<sup>①</sup> 钱穆著:《国史大纲》,北京:商务印书馆,2009年,第15页。

不体现诚敬,开展祭祀活动利于把这种诚敬进行整合,尤其宗庙祭祀这类国之大事,其规格最高,影响也最广远。君王以身作则让天下臣民效仿,君都如此诚敬,臣子岂能怠慢?诚即不虚妄,敬即自卑尊人。诚敬把世俗社会与宗教信仰进行有机结合,即让人知天懂命,又让人行事有敬。以诚敬为核心的宗教伦理主要体现在祭品的洁净和祭情的虔诚,这里涉及祭祀之度,即不一定祭品丰富就是对上天、祖先的尊敬,起码这在周革殷命之初,国家亟待发展之时,周的统治何一定不会举行非常隆重的宗庙祭祀,不然这很容易重蹈覆辙,相比而言内心之敬会更多一些。

第三,以仁德为核心的政治伦理。周革殷命让周的统治阶级意识到以仁德为治政内核的重要性。“以德配天”就是要做到以仁德治国,统治者要谨记“惟不敬厥德”的商亡教训,只有以仁德为治政核心的君主,才是符受天命护佑的人。以仁德为治政有利于:首先,为臣子树立学习榜样。《诗经》有很多以仁德治世的君王或臣子,如《周颂》中对文王的赞扬,《维天之命》有云:“文王之德之纯!”这从《周颂》中可以中可得出一二,《清庙》之“济济多士”,即祭祀文王的臣子很多,暗含文王因有仁德才深得民心,让臣民信服。《赉》之“文王既勤止”,即文王创业勤劳,暗含文王践履德性的一面,武王以此铭记且言道:“我应受之,敷时绎思。”<sup>P785</sup>其次,缓和君臣间的紧张关系。这主要体现在周与殷关系的缓和,殷商虽然被周所灭,但遗留下来的子民却并没有“胜殷遏刘”,反而被周人择才而用,这大大缓解了新周与旧殷之间的紧张关系,体现了周的统治阶层所具有的高尚道德品性和远大治世谋略。可见,以仁德为治政核心是诗教政治伦理的重要体现,也是《诗经》蕴含周人以德治国政治伦理的集中表现。以仁德治国的治政理念被后人,尤其被儒家做了更为深入的弘扬和发展。

## 二、礼教的伦理意蕴

礼教首要教人懂规守矩,即教人明白一个行为、品德、规则等为何在道德上“应当”如此。在《诗经》时代,人们普遍认同不学礼无以立身,上到君王下到臣民,无不知礼守序,有礼有节。

第一,节制欲望,使人向善。荀子有云:“礼者,养也。”<sup>①</sup>礼是用来调养人的欲望的。然而欲望却是伴随人类一生的话题,纵欲还是适欲关乎人类社会的发展。因为“人生而有欲”,然“欲而不得,则不能无求。”<sup>②</sup>欲望既是一个人发展的动力,也是一个人发展的阻力,即“求而无度量分界,则不能不争;正则乱,乱则穷。”<sup>③</sup>关键要看人如何取“度”,礼要教人学会如何“养人之欲,给

<sup>①</sup> 张觉撰:《荀子译注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第265页。

<sup>②</sup> 同上,第264页。

<sup>③</sup> 同上。

人之求”<sup>①</sup>的同时，又教人不可让欲望肆意泛滥，对欲望的有效解决，需要人从根本认识性善情良的价值，因为“苟情说之为乐，故灭亡。”<sup>②</sup>只会纵情娱乐的人不会有好结果。《卫风·氓》有云：“女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德。”<sup>P121</sup>此女子在痛斥负心之人的同时，此诗也在从侧面表达性恶情薄，私欲泛滥之人，人生之路不会长远。反而像《大雅·皇矣》那样，太伯、仲雍、季历兄弟之间相互友爱、相互谦让、无私无欲（太伯，仲雍知太王欲传位于昌后，逃于吴地让位季历，遂季历之后传位于姬昌），却能为文王兴周奠基。

第二，扩充善端，仁民爱物。子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）克制自己，一切都照着礼的要求去做，这就是仁，一旦这样做了，天下的一切就都归于仁，然又言：“泛爱众而亲仁。”（《论语·学而》）广泛去爱众人，亲近有仁德的人。这体现了扩充善端，仁民爱物的伦理思想。孟子进一步论述道：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”<sup>③</sup>《礼记·礼运》充其云：“故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。”<sup>④</sup>这进一步落实扩充善端，仁民爱物的举措。仁民爱物是一个人所应尽的伦理责任，与这直接相关的是一个人对父母的孝顺以及他对别人忠信与否。与此同时，这还包括一个人道德品质的不断提升，做人首先要有仁爱之心，要对他人尤其是对年幼、年长者要有怜悯、同情之心，既要“尊高年”也要“慈孤弱”，要让“鳏寡孤独废疾者皆有所养。”扩充善端主要指人要把这种对他人的仁爱、怜悯、同情之心用到宇宙万物之中，将它们也视为与人类共生的伙伴，并给予适度的照顾，要让它们与人类处在和谐友善的关系中，让“共生共存”成为共同发展理念。《诗经》以鲜明例证阐释了这种规范的实用价值。《唐风·蟋蟀》有云：“无已大康。”即不可过度行乐，这样人才能“好乐无荒”，这体现出一个人所应尽的伦理责任，“日月其除”（光阴如梭），生命短暂，人一生有很多值得去做的事，不可整日“且以喜乐，且以永日。”<sup>P225</sup>既要有“夙夜在公”的意识，还要有“琴瑟和鸣”的坚守，更要有“永言孝思”的执着，这些内容归根结底都包含在礼中。《左传·僖公十一年》明确指出礼是“国之干。”“礼不行则上下昏。”《礼记·月令》又云：“孟春之月……禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫、胎、夭、飞鸟。毋麝，毋卵。”<sup>⑤</sup>孟春之际，不得捕杀幼兽、母兽以及兽卵。子曰：“子钓而不纲，弋不射宿。”（《论语·述而》）不用大网捕鱼，不射夜息之鸟。《荀子·王制》云：“圣王之制也；草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；鼯鼯、鱼鳖、鰋鱓孕别之时，罔罟、

<sup>①</sup> 同上。

<sup>②</sup> 同上，第265页。

<sup>③</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》（全二册），北京：中华书局，1960年，第322页。

<sup>④</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第258页。

<sup>⑤</sup> 同上，第184页。

毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。”<sup>①</sup>先秦儒家更是注重对仁德的发挥，孔子重仁，孟子进一步吸收孔子之仁德，言道：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”

<sup>②</sup>明确要求国君实行仁政，吸收了孔子克己复礼、亲亲爱民等思想。

第三，自卑尊人，礼尚往来。自卑尊人并不是贬低自己抬高他人，而是一种谦逊品质。自卑尊人在《诗经》中的意涵有很多，如《周南·关雎》体现的是男女相爱要相互尊重，这样才能达“乐得淑女以配君子”之境界。《郑风·子衿》之“纵我不往，子宁不嗣音”<sup>P179</sup>表达对人要有情有义，不可傲慢无礼。即便是从反面来论，《诗经》也在警示人们要学会自卑尊人。《卫风·氓》之“总角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反。”<sup>P122</sup>童稚时还两情相悦，谦逊待人，成人后却不念旧情，傲慢无礼，前后的反差，顿时被食言与失信所毁坏，食言体现在言语欺骗，总角时的誓言传达真挚的情感与成人后的谎言充满利益的真实形成鲜明对比。与此同时，《诗经》中有很多反应礼尚往来的诗，强调人与人之要相互尊重的情感，要有滴水之恩当涌泉相报的道德意识。礼尚往来是社会普遍认同的道德风尚，这在《诗经》中却有独特的表现。如《小雅·雨无正》描写的是御史大夫刺讽幽王昏庸无能和群臣误国。在“降丧饥馑”的局势下，幽王不仅不能勤政爱民反而“覆出为恶”，“百尔君子”也都是“各敬尔身”，“巧言如流”生怕“得罪于天子”，幽王也已全然忘却“昔尔出居”的经验教训，所以招致祸乱在所难免，也无人再去“作尔室”与王室，这表达了用恶行回报恶行。就用善行回报善行而言，《卫风·木瓜》之“投我以木瓜，报之以琼琚”<sup>P132</sup>家喻户晓，此句诗在《大雅·抑》中被修改为“投我以桃，报之以李”<sup>P679</sup>而反复吟咏奏唱，投桃报李的故事体现以德报德。再如《郑风·女曰鸡鸣》之“知子之来之，杂佩以赠之。知子之顺之，杂佩以问之。知子之好之，杂佩以报之。”<sup>P167</sup>诗人将自己随身之物赠与妻子，表示对妻子的爱，更体现妻子温柔贤惠的人格美。

### 三、乐教的伦理意蕴

乐教首先对美德伦理十分注重，体现在人格教育。乐教以它特有的内、外形式，表达了乐教不仅可以统人之情、体人世之礼，还可以达社会之和。

第一，以庄重的音乐培育质朴之心灵。孔子乐教包含诗歌、音乐（声、音、调、器）、舞蹈，孔子乐教认为人应当多听韶乐这样的雅乐，其特点在于庄重不偏、曲调简单、节拍缓慢、音色和谐、节奏分明等变化。孔子排斥郑声，认为此音对国家的发展不利，郑声是一种靡靡之音，倡导中和雅乐，因为“大乐必易”。

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第107页。

<sup>②</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2012年，第83页。

越是平易近人的音乐越让人有不可自拔的魅力,大乐雅正可让人在欣赏音乐的同时,净化心灵去私补义,让人流露情感而不浮夸,而淫声会刺激人的欲望不断膨胀,滋养人的私心杂念,让欲念横生,扰乱心智不可自拔,这不利于社会的发展。同时,孔子乐教是以《诗》、礼加以综合阐释,并且“诗礼乐”中都具有共同的介质,即情感。情感是连接孔子乐教的重要媒介,孔子所倡导的“仁”就是一种情感,是一种以礼乐为根本的情感,它也在重视培养心灵的节制与和谐。喜爱音乐的人德行不会差,音乐对人的感官带来的刺激并不是乐教的初衷,而使人产生良好品格才是乐教的目的和归宿。

第二,以简朴的音乐陶冶节制之灵魂。《乐记》有云:“人制好恶无节,则是物至而人化物。”<sup>①</sup>人的情欲若不加以节制,人就会被异化。又言:“凡奸声感人而逆气应之,逆气成象而淫乐兴焉。”<sup>②</sup>人如果对奸邪之乐感兴趣,那么叛逆的心气就会很重,人就不太易听取他人意见。故有“放郑声,远佞人。郑声淫,佞人殆”(《论语·卫灵公》)之说,反对复杂多变,节奏奇巧的旋律,是学会节制的前提。在《仪礼》中,乡射礼都是与乐配合进行的,同时这也是地方选拔人才的活动,射箭也是一种体育运动,这与音乐和体育的配合相似。《乐记》有云:“以道制欲,则乐而不乱。”<sup>③</sup>用道德制约情感可恰当娱乐。道德包含许多品德,这些品德都是对一个人性、情的磨砺,让人的性、情达至和谐。子贡曰:“贫而无谄,富而无骄,如何?”子曰:“可也;未若贫而乐,富而好礼者也。”子贡曰:“《诗》云‘如切如磋,如琢如磨’,其斯之谓与?”子曰:“赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。”(《论语·学而》)想要达到贫而乐,富而礼的境界并非易事,需要“如切如磋,如琢如磨”的精神,不断去磨练品性。《乐记》有云:“乐以治心,则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。”<sup>④</sup>乐可以调理人的身心,让人产生良好的心情,心情和乐可以感知到更多地美、善之物,道德赋意也就越深。子曰:“里仁为美。”(《论语·学而》)又言:“尽美矣,又尽善矣。”(《论语·八佾》)美、善关乎内容与形式的统一,而仁是淘美且善的核心。守仁的人对礼、乐有较高体会,让身体与气质自然达到和谐。乐的最终目的是让人产生爱,对此要防止不良音乐对人的心灵造成的负面影响。人应当秉持本身具有的优良天赋,合理追随真正的美和善,达到心灵与美的理念的统一。

第三,以中和的音乐化育美善之性情。孔子特别推崇韶乐,曾多月习之不觉有困,韶乐是上古舜帝之乐,乐之“中和”该是孔子乐此不疲的地方,孔子在开

<sup>①</sup> 王文锦译注:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第475页。

<sup>②</sup> 同上,第486页。

<sup>③</sup> 同上,第487页。

<sup>④</sup> 同上,第499页。



展君子教育的同时，也必然会纳乐入其中，结合弟子不同品行和学识能力，加以适度启发，为社会培养德才兼备的人。孔子的乐教则依据于人心而论。孔子认为乐教可以拔升人的品格，让人以一种自由的状态去践行由人心而自发去做的事情，乐教可让人重视道德仁心，使人成为一个更加完善的人。受过乐教的人内心是更加纯良透彻的，也是更知道如何去践行社会规范的，这种人心的体会可以指导一个人的外在实践，让生命的和谐向外不断扩展，达到亲亲而仁民，仁民而爱物。乐教的最终目的是乐以达和，乐教追求的是人与自身的和谐、人与人的和谐、人与物的和人、人与自然地和谐、人与宇宙的和谐，乐教兼具善与美的结合。音乐教育可以对心灵产生制约，音乐的和谐来自对和谐理念的模仿，乐教的节奏与和谐会在灵魂深处扎下根来，让人陶冶在音乐教育中，使受教育者的心灵得到洗礼，让人的行为举止和内心世界变得高尚和丰满，成为一个优雅的人。一个善于乐教的人，心灵也是无比纯洁与高尚的人，他必崇尚者高雅与和谐。

总之，诗教、礼教、乐教中具有丰富的伦理意蕴，在中国古代社会，三者共同发挥着化育人性、培养德性、治理家国、协调社会秩序的重要功能。

## 第二章 “诗礼乐”融通教化模式的建构

“诗礼乐”融通教化模式的构建是对诗教、礼教、乐教道德内涵的延伸，它是基于“兴于《诗》，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）来论述的，进一步剖析“诗礼乐”中蕴含的情、理理念。孔子明确表明《诗》、礼、乐三者密不可分，“诗礼乐”是一种严密的教化体系，任何一个部分被破坏，都会对最终的化育成果产生影响，《诗》在于兴、礼在于立、乐在于成。“诗礼乐”好比“金字塔”，“乐”为“金字塔”教化模式的最高层（塔尖）。乐教包蕴《诗》、礼的化育成果，使其得到更高的拔升。从《诗》之“兴”，到礼之“立”，最终达到乐之“成”，三者都是基于人之情感，逐步发展而来。《诗》体现对人的道德情感的培育，礼发掘《诗》中的情感因素，进行道德理性淬炼，而乐统筹情与理，使三者融合适教。

### 第一节 兴于诗：培育道德情感

兴于诗，以诗来感发意志，“兴”与诗的结合，启人思考。诗以弘志，能表达不同层次的“志”之义。

#### 一、诗为何能兴

何为“兴”？首先，“兴”，即“起”、“发动”。《小雅·小明》有云：“念彼共人，兴言出宿。”<sup>P494</sup>郑笺释“兴”为起也。《大雅·绵》之“百堵皆兴”，毛传释“兴”为起也。《大雅·大明》之“矢于牧野，维予侯兴。”<sup>P586</sup>毛传释“兴”为起也。《小雅·天保》之“天保定尔，以莫不兴。”<sup>P340</sup>释“兴”为盛也。其次，抒情方法。如“关关雎鸠，在河之洲”就是一用“兴”的典例。《毛传》对此释义道：“兴也。”又曰：“可以风化天下。”朱熹认为：“周之文王，生有盛德，又得圣女妣氏以为之配。”<sup>①</sup>虽然此说法不免有“王化之道”的牵强附和，但把“兴”与人格相结合是普遍表达。最后，想象联想。《毛传》释雎鸠为“鸟挚而有别也。”《尔雅·释鸟》释雎鸠为“王雎”。郭璞对此注“好在江渚边食鱼。”朱熹补充：“生有定偶而不相乱。”雎鸠以情专著称，诗人以雎鸠起兴就是要借此表达忠贞。“兴”就是这样可以起到联想的效用，虽然所言之物未必亲眼所见，但可以用来抒发感情，让人在情思中感同身受。陈世骧在《原兴：兼论中国文学特质》一文中认为：“‘兴’乃是初民合群举物旋转时发出的声音·····，

<sup>①</sup> [宋]朱熹注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第2页。

‘兴’的呼喊于是在初民的群舞里产生，起初这呼喊可能都发乎欢情，合群的劳作渐化为联系的游乐，也可能都因为古老节庆场合里人们因肢体结合感受到一种愉悦才发出‘兴’的呼喊。无论如何，快活的劳动或节庆的游戏是产生这种呼喊的原动力，这种呼喊带有节奏的因素，而且变化无穷，可以说是初民合群歌乐的基础。· · · · · · 回溯歌曲的题旨，流露出有节奏感有表情的章句，这些章句构成主题，如此以发起一首诗歌，同时决定此一歌诗音乐方面乃至情调方面的特殊型态。”<sup>①</sup>可见，“兴”是通过有关名物的描写来引出下文的，即“先言他物以引起所咏之辞。”这里的“他物”可能是触动诗人情感的客观事物，也可能是积淀着某种风俗观念的名物。诗为何能兴？因为赋与比可以促进诗能兴，兴与赋、比之间具有密切关联。首先，赋为诗提供起兴的事实。“赋”是对诗中事物的刻画让其含蓄隽永。李仲蒙认为“赋”是“叙物以言情”，即“赋”可以“叙物”、“言情”。明人谢榛曾在《四溟诗话》做过赋比兴的次数统计，即赋 720 次，兴 370 次，比 110 次，再据朱熹《诗集传》的标注，《诗经》1141 章，其中赋 727 章，比 111，兴 274，兼类（如兴而比之类）29。<sup>②</sup>可见，“赋”的用法居多。以《卫风·有狐》为例，《有狐》描写的是女子对外在服役丈夫的无限担忧，“有狐绥绥”描写了这种担忧的逐步深入，即由“无裳”——“无带”——“无服”。其次，比为诗确定起兴的比类对象。“比”，用形象的物体来说明较为抽象的情感，即“以彼物比此物”，“彼物”就是诗人精心选择的名物，“此物”就是诗人所要抒发的道理或情感。《有狐》之“有狐绥绥，有彼淇梁。心之忧矣，之子无裳。”<sup>P130</sup>狐狸（贵族阶级）慢走在石桥上却并不在意保其安危的服役将士们是否穿暖吃饱。最后，兴为诗提供起兴物。《有狐》中三处写到“有狐绥绥”，这里的“有狐绥绥”起到起情作用，流露出忧伤的情绪。诗人运用名物（狐狸）以抒发感情，体现人的道德情感（忧伤）。起“兴”物常以自然万物为表达载体，使“兴”句凸显事物细腻，加强“兴”句的摹物比对性，“兴”句显现情感变化。

## 二、诗育情

诗培育人获得良善情感，诗育情离不开“兴”，“兴”有“取譬引类”之功用。孔安国注《论语·阳货》时将“兴”解说为“引譬连类”，后人对“兴”的理解大多体现在修辞技巧层面，很少有伦理层面的解读。法国学者唐纳德·霍尔兹曼依据孔安国的“引譬连类”，结合《论语》来阐释“兴”，他认为孔子所说的“绘事后素”发挥了“兴”的隐喻性指代，这种方式在当时的外交往来中更被频繁使用。无视“兴”的特有意义，把它简单译为“激发人的情感”或“启发心

<sup>①</sup> 陈世骧：《原兴：兼论中国文学特质》，《中研院史语所集刊》（第 39 本），1969（1），第 237—241 页。

<sup>②</sup> 夏传才：《诗经讲座》，南宁：广西师范大学出版社，2007 年，第 149—150 页。

志”，将是危险的。<sup>①</sup>因此，试以“关关雎鸠”来作进一步阐发。

### （一）借助文化积淀构建道德意涵

借助文化积淀构建道德意涵是诗育情的表层含义，主要围绕“雎鸠”释义来展开。对“关关雎鸠”中“雎鸠”一词的释义，《郑笺》认为“雄雌情意至”，“然后有别”。朱熹在《诗集传》中做进一步释义，他认为雎鸠是一种生活在水边的水鸟，也被人们称作“王雎”，“状类鸟鹭”，这种鸟的一大特点在于“生有定偶，不相乱”，这也是对《毛传》所言“鸟挚而有别”的确证。有关传统典籍对“雎鸠”的论述，大都认为“关雎”被世人看作一种祥意之鸟，逐渐被引申为“后妃之德”，作为女子贞德的代名词，具备这种德性的女子才配称作为淑女，才能充当后妃人选。当然此种论述值得商榷。闻一多认为：“鸠之为鸟，性至谨悫，而尤笃与伉俪之情，说者谓其一或死，其一亦即忧思不食，憔悴而死。封建社会所加于妇女之道德责任，莫要于专一，故国风四云鸠，皆比喻女子。”<sup>②</sup>现代学者侧重对“雎鸠”情感意蕴的抒发，他们认为“雎鸠”的叫声是“君子内在求偶的情愫。”根据《尔雅·释鸟》来看，“雎鸠”是一种似鹰的食鱼鸟，把“雎鸠”作为“淑女”来解看似并不恰当，因为“雎鸠”是一种食鱼的鸟，把吃鱼的鸟比作恋人看似有些荒唐，但其实不然，这主要是人们对于“食鱼”的理解有偏差，仅从生物链的角度去看男女之间的恋爱婚姻，如若把“食鱼”看作是一种鸟与鱼的亲密关系，就会减少这种“食鱼”状态的不和谐程度，况且“食鱼”在《诗经》中确有“娶妻”含义。诗往往都具有对情感的无限寄托，“食鱼”无论是男、女还是鸟、鱼都在传达男女之间的忠贞之情，食鱼的“雎鸠”又有何恐怖之言，加之“关关”的叫声渲染夫妻和睦，借助“雎鸠”食鱼之态，表达君子求偶之念，充满了对未来美好婚姻生活的期许。

### （二）隐喻指代烘托道德氛围

隐喻指代烘托道德氛围是诗育情的中层含义，主要围绕“雎鸠”的运动来展开。首先，雎鸠之飞。《诗经》中有很多有关描写鸟飞的诗句，如《周南·葛覃》之“黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈。”<sup>P5</sup>《邶风·燕燕》之“燕燕于飞，差池其羽。”<sup>P52</sup>《豳风·九罭》之“鸿飞遵渚，公归无所，于女信处！”<sup>P319</sup>等等。在这些诗句中为何燕子、大雁、黄鸟可以常飞，而雎鸠这样的鱼鹰在《关雎》中却并没有描写其飞？难道“雎鸠”不会飞？显然不是。这与《关雎》在《诗经》中的地位有关。《关雎》位于《周南》首篇，而《周南》又是周公的姬旦的封地，

<sup>①</sup> 瑞科特：《中国的文学批评法：从孔子到梁启超》，新泽西：普林斯顿大学出版社，1978年，第36页。

<sup>②</sup> 张启成，付星星：《诗经风雅颂研究论稿新编》，北京：学苑出版社，2011年，第34页。

周公是西周的名臣,不仅辅佐君王治国理政,还根据周朝实际情况“制礼作乐”,稳固社会统治,对周朝的建立与发展立过汗马功劳。周公的封地“周南”除了地域重要之外,更显榜样力量。此种力量具有显、隐之分,显性的力量在于周南之地的政治、经济、文化方面的治理有序,足以示范周朝全境。“周南”的隐性力量体现在精神层面,为何这里的“关雎”不飞,体现出的正是文化精神,一对鸣叫的关雎在沙滩长久落足,栖息在沙洲不离开,这暗示周代殷的永固,君子与淑女除了求偶之外,还有君王求贤之意,琴瑟、钟鼓的和谐之音,既指夫妇关系和睦,也指君关系和谐。其次,雎鸠之鸣。鸟类求偶的基本方式之一就是鸣叫。“关雎”雌雄互觅,以声求偶。朱熹对此认为:“彼关关然之雎鸠·····相与和鸣于河州之上矣;此窈窕之淑女的岂非君子之善匹乎?”<sup>①</sup>以鸟鸣作求偶之声的婚恋形态,已成为表达婚配的固定模式。最后,雎鸠之巢。《陈风·防有鹄巢》有云:“防有鹄巢,邛有旨苕。谁侑予美,心焉忉忉。中唐有甍,邛有旨鹇。谁侑予美?心焉惕惕。”<sup>P277</sup>此诗表达了相爱之人害怕被离间失爱的烦恼,这中种烦恼除了离间之人的祸害,还有男女间的某些隐患,从“谁侑予美?心焉惕惕”可以看出,女子很难断定心上人是否有应对离间挑拨的处事定力。可见,《诗经》时代,鸟巢被作为美好婚姻的爱巢由来已久,逐渐引申为美满之家。结合《周南·关雎》与《陈风·防有鹄巢》来看,雎鸠之巢要比鹄巢更加稳固,这暗示夫妻关系更加和睦,夫妻更加包容体谅。

### (三) 运用“执中”升华道德感

运用“执中”升华道德感是诗育情的深层含义,主要围绕“雎鸠”的情、性、德来展开。首先,匹鸟之情。“匹鸟”,即一雌一雄。《礼记·三年问》有云:“凡生天地之间者,有血气之属必有知。有知之属莫不知爱其类。今是大鸟兽则失丧其群匹,越月逾时焉,则必反巡,过其故乡,翔回焉,鸣号焉,踯躅焉,踟蹰焉,然后乃能去之。小者至于燕雀,犹有啁噍之顷焉,然后乃能去之。故有血气之属者莫知于人,故人于其亲也,至死不穷。”<sup>②</sup>“失丧其群匹”,即鸟失去伴侣。《韩诗章句》认为“关雎”慎匹,贞洁,不乱偶,这是一种不偏执的德性。《诗经》中除了《关雎》外,但凡刻画到女子独守之景,每遇匹鸟必生思念之情,如《秦风·晨风》之“𫛥彼晨风,郁彼北林。未见君子,忧心钦钦”<sup>P259-260</sup>足见思妇念君之情切。其次,母性隐喻。《诗经》中“鸛鷖”一类鸟代表母性。鸟的母性特征很强,它们会细心的照顾后代,《周南·关雎》虽未明确指明这一特征,但据《曹风·鸛鷖》等诗可推出一二。《曹风·鸛鷖》有云:“鸛鷖在桑,其之

<sup>①</sup> [宋]朱熹:《诗集传》,长沙:岳麓书社,1989年,第72页。

<sup>②</sup> 王文锦译注:《礼记译注》,北京:中华书局,2016年,第783页。

在棘。淑人君子，其仪不忒。”<sup>P296</sup>“鸣鸠在桑，其子在榛。淑人君子，正是国人。”<sup>P296</sup>无论鸣鸠的后代处在什么地方，鸣鸠都可按顺序照顾到它们，从而引申为淑女与君子结合，淑女和君子也会像鸣鸠一样平等对待每一位孩子，这映衬了《关雎》之“窈窕淑女，君子好逑”的主旨。最后，贞德之显。雌鸠鸟自古就会照顾后代，古人结合这一先天特性，引申为有妇德、夫德。妇德、夫德的重要体现就是对婚姻的忠贞，经营一个家庭并不是男女任何一方的事，只有建立和睦的夫妻关系，才可能营造一个温馨的家庭环境，才可能有“林鸟夫妇”的和谐（适中）氛围。夫义妇听，夫唱妇随是《诗经》时代极力推崇的婚姻伦理规范，虽然这其中具有一定的封建皇权思想，但这一道德规范是《诗经》时代夫妇之贞的最集中地表现。

### 三、诗言志

诗以言志真正被明确表达是汉代的提法，见于《左传·襄公二十七年》赵文子对叔向所说“诗以言志”。《诗经》自身隐藏了“志”。对“诗言志”和“诗以言志”要加以区分。“诗言志”，即《诗》中的志，诗人当即所诉之志，表主动直接。而“诗以言志”，即诗用来言志，表被动间接。“诗以言志”须经过一系列的分析总结出“志”为何物。若是“诗言志”，即当下之志。因此，“诗以言志”是一种经过总结之后的表述，但对“志”的总结还不是《诗经》时代的任务。诗言志（见于《尚书·尧典》）要早于诗以言志（《左传·襄公二十七年》）。诸如《诗经》中的“以”字就具有多种含义，如用、可以、令、以为、带领、取、处所、给予、老弱之人等。可见，“以”在《诗经》中被广泛使用。所以，“诗言志”含有许多“志”义，对此值得进一步研究。

第一，何为志。首先，情、欲。欲望源于人的本性，这与人的本性最为接近，在《诗经》中很常见，欲望常指想要。《诗经》中的欲望存有显性与隐性之分，显性的欲望可以由诗言“志”得出，如《大雅·民劳》之“王欲玉女，是用大谏。”<sup>P660</sup>“欲”，即想要。而隐形的欲望需要结合诗意去得知。如《邶风·鶉之奔奔》之“人之不良”，原本一个人心地不善良只是这个人的缺点，心地不好的人如果不去“影响”他人，顶多让自己的发展受限，但如若这样的人是“我以为君”的人，那么“人之不良”就不再是个人的事情。诗言：“人之无良，我以为兄。”<sup>P98</sup>心地不善良的人，人们连兄弟就不想跟他做。“我以为兄”是对无良之人的结论性总结，若“人之不良”是一国之君就更可怕，欲望必须适度节制。《诗经》中的绝大诗歌都与欲望控制不当有关，《诗》教也尤为注意，以诗言欲的形式来教人注欲，体欲，防欲，适欲。然而对情感分类的主流分法大致有两类：其一，按七情的归类可分为“喜怒忧思悲恐惊”<sup>①</sup>；其二，将《诗经》置于特定的历史

<sup>①</sup> 杨国荣：《〈诗经〉的情感世界》，《中国文化》，2012（1），第40—46页。

文化环境中,基于特定文化语境加以分析,分为日常生活中的世俗人伦情感(如情爱、亲人、朋友、君臣),社会政治中的忧患情感(如讽刺、颂美、怀旧、愤懑),带有类型化性质的群体情感(如祭祀、燕享的乐歌、反映民族共同习俗和愿望、抒写劳动情景)三大类十一小类。<sup>①</sup>但不管怎么分,《简兮》之“云谁之思?西方美人”<sup>P77</sup>就表达了女子对舞师的喜欢之情。《邶风·柏舟》之“忧心悄悄,愠于群小”<sup>P49</sup>就表达了小人当世难离难的忧愁之情。《鄘风·载驰》之“许人尤之,众稚且狂”<sup>P108</sup>就表达了许穆夫人对许国大夫胆小怕事的无奈之情。《卫风·芄兰》之“虽则佩觿,能不我知”<sup>P125</sup>就表达了对童养媳现状的愤懑之情等,可见志的情感之义在诗中涉及甚多,情感是志的重要内容。

其次,志向。志向是志的第二层含义。志向,即人在某一方面势必要达成的决心和努力方向。但由于诗中没有任何一首涉“志”的诗,因此对志向的论断需要结合诗意来看,如《大雅·江汉》,此诗描写的是召虎奉命讨伐四方叛乱,功成告于周宣王,此诗夹杂了许多征伐之外的事情,这主要体现决心和努力两个方面。先看决心。此诗详细描述了召虎如何阵前立志,不辱使命,杀敌建功的全过程。诗首章便交代了召虎心中的志向,即“淮夷来铺”(制止淮夷的入侵)。二章言道:“经营四方,告成于王。”<sup>P722</sup>即召虎奉命讨伐四方叛乱,功成告于周宣王,这旨在赞美周宣王用兵有方,出兵必胜。三、四章的“于疆于理”、“来旬来宣”,即划疆治理,巡查王令,体现了召虎的志之努力。“召公是似”便是证明,即召公的事业你来担负。作为一个武将保家卫国似乎不难,但守疆治理绝非易事,从诗之五章“虎拜稽首”中可以看出召虎是遵奉王令的,“矢其文德,洽此四国”<sup>P725</sup>表达了召虎倡施德政的决心。

再次,理想。理想是志的第三个层次。《诗经》中无论是正面还是负面的诗歌都含有对美好事物的憧憬,这只是对理想的一般解答。诗之理想的含义绝非字面理解这么简单。结合“理”来看,诗之“理”有整治(田土)的意思,如《小雅·信南山》之“我疆我理”,朱熹认为“理”有“定其沟涂”之义。《大雅·绵》之“迺疆迺理”,朱熹进一步释“理”为“别其条理”。诗之理想的形成与对土地的开发与治理相关,这与《诗经》时代是典型的农业国密不可分,各国对土地都格外重视,并逐渐形成一种对土地的建设性治理方案。显然,志之理想说明理想形成的原初状态并不是“理想”,它有一个历史发展历程,如果不去研究诗之志就易忽略此含义。

最后,价值观。价值观是志的最后一个层次,也是诗之志的最高层次。价值观是人通过一定的思维感官而做出的认知、理解、判断或抉择。价值观具有稳定性,起主导作用。志中的价值观就是能够应对一切矛盾与问题的“一系列”的应

<sup>①</sup> 刘松来:《〈诗经〉情感研究三题》,《江西社会科学》,1999(1),第77—82页。

对思维,这源于一个问题的发生往往有多种诱因,对问题的解决除了要抓住问题的关键之外,还要对问题的隐患进行预防。以《大雅·召旻》为例,《毛诗序》认为此诗是“刺幽王大坏也。”《召旻》旨在表达一种治政理念,即君王可以勤政爱民。《召旻》给出了君王如何勤政爱民的举措,首章有云:“旻天疾威,天笃降丧。瘨我饥馑,民卒流亡。我居圉卒荒。”<sup>P737</sup> 饿殍千里,民不聊生的场景触目惊心,理政的重要方面,即施仁政。之所以“瘨我饥馑”,源于横征暴敛,土地荒废,而“天笃降丧”暗指天怒人怨,幽王对不履行天子之职不以为然。诗之四章补之:“如彼岁旱,草不溃茂,如彼栖苴。我相此邦,无不溃止。”<sup>P739</sup> 地不复耕枯草连天的失德家残的景象,表达天子已经忘记祖上传下来的祭天大礼,已不去重拾天子施仁本分,祭天祈福以爱民,臣民对天子失去治世的信心,只剩下周之遗老还在做无谓的苦苦劝诫。诗二章有云:“天降罪罟,蟊贼内訌。昏椂靡共,溃溃回遘,实靖夷我邦。”<sup>P738</sup> 天子无道没有表率,臣子就“溃溃回遘”,这在说明理政该讲诚信。诗三章通过对“兢兢业业”的君子反被“皋皋訛訛”而不得尽其才,体现君臣间无仁义。诗之五章有云:“维昔之富不如时,维今之疚不如兹。彼疏斯粝,胡不自替?职兄斯引。”<sup>P739</sup> 由“维昔之富”到“维今之疚”,体现天子失“智”,已不再凭“君之大柄”<sup>①</sup>治世。诗之末章有云:“昔先王受命,有如召公,日辟国百里,今也日蹙国百里。於乎哀哉!”<sup>P740</sup> 强调昔日先王率领群臣劈土开疆,现如今却“蹙国百里”,传达现在的天子不如先前的召公那样遵礼。因此,志之价值观含有做人的道德准则。

第二,诗为何能言志。志在一定程度上弥补了情与性的割裂,志中本就有情性,王夫之对《诗经》之“情”有较为细致的讨论,他认为《诗经》中的情感主要有“白情”与“匿情”、“贞情”与“淫情”等,这主要体现在闺怨多贞志,好乐而无荒,爱恋与婚姻是情感抒发的主要内容,而女性是情感抒发的主体。再来谈性。徐复观先生认为:“‘性’字在《诗经》时代尚未流行。”综观整部《诗经》也仅有《小雅·卷阿》一诗中涉有“性”字。“性”字为何在《诗经》时代没有频繁出现?这主要与《诗经》的历时因素相关。据金启华的《诗经全译》介绍,《诗经·国风》的写作时间贯穿《诗经》所反映的整个时代,即西周初期到春秋中叶,《周颂》属西周前半期,《大雅》属西周中期,《小雅》属西周末东周初,《鲁颂》《商颂》属东周春秋时期。在这五百年的历史当中,《诗经》经历了成康之治、厉王被放、宣王中兴、幽王被杀以及平王东迁等事件。<sup>②</sup>同时,这五百年所呈现的社会特征也不同,即“周革殷命”之后,西周重在关注如何妥

<sup>①</sup> 君之大柄,主要指君权,如《周礼·天官·大宰》中的“八柄”(以八柄诏王驭群臣:一曰爵,以驭其贵;二曰禄,以驭其富;三曰予,以驭其幸;四曰置,以驭其行;五曰生,以驭其福;六曰夺,以驭其贫;七曰废,以驭其罪;八曰诛,以驭其祸)。

<sup>②</sup> 金启华译注:《诗经全译》,南京:凤凰出版社,2018年,第1页。



善处理天命、敬德、保民与社稷四者间的互动关系。东周旨在凸显分裂与变革，即礼崩乐坏诸侯并起，战争频繁政治无序。到了春秋，“礼崩乐坏”加剧，僭越行为频发，学术思潮更呈“百家争鸣”之态，“性”论常以多元难以持以确论为特点，诸子引《诗》更是以自家学派立宗为据，并未真正的究其“性”本。同时，这还与对“性”的忽视有关。当时社会并不关注对“性”本质的探讨，取而代之的是对“天命靡常”的思考。《尚书·周书·康诰》有云：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢辱齔寡，庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。惟时怙冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命越厥越邦民。”<sup>①</sup>天命根据人的行为做抉择的结论在《诗经》中随处可找到例证，如《大雅·大明》之“明明在下，赫赫在上。天难忱斯，不易维王”<sup>P582</sup>、“有命自天，命此文王，于周于京”<sup>P585</sup>等。这里对“天命”的探讨远未达到“天命之谓性”的程度，更不用提对“性”的探索，但从“神意”到“人为”的转变却意义重大。此外，这还与《诗经》的人伦基旨不以“性”为重点密切相关。《诗经》时代最为突出的人伦特质，即“孝”、“敬”与“时中”。《诗经》对“孝”、“敬”、“时中”的探讨一定程度上阻碍了对“性”的深入认识。“孝”强调情感，“欲报之德，昊天罔极”<sup>P475</sup>道出了多少子女未能及时尽孝的心声。“敬”在遵循情感理路的基础上引申出对“忧患”的思索，如“大夫跋涉，我心则忧。”<sup>P107</sup>——忧国势者；“展如之人兮！邦之媛也！”<sup>P95</sup>——忧国君者，等等。而“时中”给予“孝”、“敬”以合宜的方法指导。《邶风·蟋蟀》以“大无信”谴责以婚不当之举。《陈风·衡门》用“必齐之姜”、“必河之鲂”、“必宋之子”指责忧思不当的颓废人生，这二者皆以反例来教育人成就美德必须要处世以时。

其次，情性“满溢”是言志的完整表达。志架起了“性”、“情”相通的桥梁。《诗经》中的“性”、“情”处于发展初期，不能按“性”、“情”——“性情”的逻辑径路来解答，如何用诗并直接作用于人文教化，处理好人际关系才是关键所在，“性情”在《诗经》之后才真正得以发展。以“仁”为例。“仁”不仅是伦理范畴，还涵盖了诸多德目，“仁”对情、性凝练升华了的志。《论语》中记录了许多何为“仁”的言论，孔子依据“因材施教”之方，给予不同的解答。如樊迟问仁，得“先难而后获”，“仁”即躬。宰我释仁，子回不可“陷”、“欺”、“罔”，“仁”即信。孔子之“仁”既蕴含情感体验又有人性的彰显，是心之所求之追求。再以孟子的“性善论”为例。徐复观认为孟子是从心善定论性善，而心的四种活动就是“情”。从心向上推一步就是“性”，从心向下落一步就是“情”。<sup>②</sup>“情”是《诗经》重要的内容，志对情、性有指引效用，“情性”的养成与个人的志向密切相关。

<sup>①</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第181页。

<sup>②</sup> 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第157页。

第三，诗以悲情之调最能示志。整理《诗经》中诗歌的情感分类发现，带有悲伤性质的诗往往最有感染力。首先，通过与常物建立联系。《邶风·谷风》首章有云：“习习谷风，以阴以雨。黽勉同心，不宜有怒。”<sup>P68</sup>开篇就提到夫妻关系并不是永远和睦的，正如高达的山谷也会随时进风，阴云漫步必有雨水一样不可避免，诗人以自然常物难防而夫妻关系可防来表达夫妻之间要“黽勉同心”。三章有云：“泾以渭浊，湜湜其沚”<sup>P69</sup>、“毋逝我梁，毋发我笱。”<sup>P69</sup>渭、泾之水都属河名，在现今山西一带，结合后文可见，女子在这样凶险的河水中捕鱼补贴家用，可见女子的辛苦持家。以渭、泾之水，渭、泾之鱼来比女子生活不易。再如四章：“就其深矣，方之舟之。就其浅矣，泳之游之。”<sup>P70</sup>女子忙上忙下为男子置办家什不辞辛劳。《谷风》对男子遗弃女子的控诉，是建立在女子全然为家却不得好果的基础之上，这充分证明了男子的见异思迁，不念旧恩，不知感激的丑态。通过对山谷、暴雨、河水等自然之物的描写，更加加深了女子心中的苦闷之情。其次，借以感官加以氤氲。《谷风》中有多处涉及感官的词语，如怒、苦、怜、惜、痛、怕、恶。诗言：“谁谓荼苦？其甘如荠。”<sup>P69</sup>一句设问道出了女子对男子的爱，“昔育恐育鞫”说明男子家很穷，女子却毫不介意为之甘心付出，到头来却“宴尔新昏，不我屑矣”<sup>P69</sup>，男子新婚忘旧人，让人愤慨。再如“怜”、“痛”。诗言：“泾以渭浊，湜湜其沚。宴尔新昏，不我屑矣。毋逝我梁，毋发我笱。我躬不阅，遑恤我后！”<sup>P69-70</sup>女子为了家不惜辛苦去泾、渭之边捕鱼，男子却“宴尔新昏”，即便这样女子还惦记男子名声，言道：“遑恤我后”，女子的善良让人动容。最后，身临其境体会情愫。《谷风》采用了多种写作手法，如反问，“采葑采菲，无以下体？”<sup>P68</sup>采摘农作物难道只要叶不要根？比喻，“采葑采菲，无以下体？”<sup>P68</sup>这在比喻娶妻不能只看外表更要看内德。联想，女子“我有旨蓄，亦以御冬”男子却“以我御穷”，可想而知女子心中多么悲伤。《谷风》通过把女子勤劳顾家任劳任怨与男子背信弃义不知廉耻作比对，控诉着男子的丑恶行径，让人难以忘怀。

总之，诗借助“兴”以育人之情，体现了“兴”之伦理意涵，情通便于志发，志中充满情感，体现“兴”不仅可以启情，还可以助人之志发，情与志密不可分，“兴”能让人产生道德情感。

## 第二节 立于礼：淬炼道德理性

礼包括礼节仪式、道德规范、典章制度三个方面。立于礼与人之心、性密切相关，立于礼含有诚、明之道，教人“礼以制中”，并在个人、社会、国家三个层次中予以充分体现。

## 一、何为礼

礼是华夏文明的标志。孟德斯鸠认为中国的立法者们“要人人互相尊重，要每个人时时刻刻地感到对他人负有许多义务；要每个公民在某个方面都依赖其他公民。因此，他们制定了制定了最广泛的‘礼’恶的规则。”<sup>①</sup>又言道：“礼教构成了国家的一般精神，· · · · · 中国人的生活完全以礼为指南。”<sup>②</sup>这里孟德斯鸠只看到了礼的一个方面，即道德规范，除此之外礼还包括礼节仪式、典章制度。

### （一）礼节仪式

礼节仪式针对民众生活，这里主要指嘉礼。《仪礼》是我国最早的涉礼文献，记载了许多礼节仪式。《周礼·春官大宗伯》有云：“以嘉礼亲万民。”《召南·鹊巢》是一首贵族女子出嫁的诗，此诗意在表明贵族之女贤良淑惠，《诗集传》认为此女“有专静纯一”的德性。贵族之女嫁给与自身德、位相配的人是喜结良缘的表现。然而，中国传统家庭伦理中常言“父慈子孝”，父之慈，即父母要爱护子女，悉心照顾，但慈中要有度，即掌握好父母的伦理角色，父母应当从小教育孩子，但不能一味溺爱，要严宽相济，而子孝要知父母的养育之恩，尊敬长辈。要悉心照顾父母，关心父母衣食冷暖，还要让父母在精神上“放心”，如“父母在，不远游”（《论语·里仁》）就体现这一点，父母养育子女成人，子女成人后仅仅赡养父母还远远不够，因此子女“守三年丧”感恩的表现。接着，再论夫妇。夫妇关系也是中国传统家庭伦理中的重要内容。《礼记·昏义》有云：“男女有别而后夫妻有义，夫妻有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正。故曰：‘昏礼者，礼之本也。’”<sup>③</sup>夫妇之间应夫义妇听。最后，续言兄弟。如《邶风·燕燕》有云：“瞻望弗及，泣涕如雨。”<sup>P52</sup>表达兄妹关系之亲密。《小雅·常棣》有云：“兄弟阋于墙，外御其务。”<sup>P333</sup>言兄弟团结。上述三种家庭关系旨在表明：父子有亲，夫妇有别，长幼有序的重要，具体来说，即父慈，子孝，兄友、弟恭，夫义，妇听。可见，礼节仪式中少不了各个伦理关系的参与。

### （二）道德规范

《礼记·曲礼上》有云：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决。”<sup>④</sup>礼对道德仁义、民俗训正、诉讼争辩起到规约作用。礼

<sup>①</sup> [法]孟德斯鸠，张雁深译：《论法的精神》（上），北京：商务印书馆，1978年，第312页。

<sup>②</sup> 同上，315页。

<sup>③</sup> 王文锦译注：《礼记译注》，北京：中华书局，2016年，第821页。

<sup>④</sup> 同上，第3页。

中最常见的道德规范,即尊老敬老,这源于我国是一个以家庭为本位的国家,一切社会发展都可从家庭中延伸出来,尊老敬老是我国传统美德,无论在宴饮聚会还是走邻访里中都同样适用,尊老敬老体现社会文明发展程度。《尚书·皋陶谟》有“知人则哲”之言,《国语·周语》有“言智必及事”之论,“知人”多为经验丰富之人,虽不排除年幼之人,但大多为长者。此外,我国传统有“尚齿”风俗,“尚齿”就体现尊老敬老,因为在古代社会,长者对社会发展尤为重要,因为长者具有丰富的社会阅历和实践经验,对长者的社会福利是政治清明的国家尤为重视的内容,《礼记·王制》有云:“凡养劳,……五十养于乡,六十养于国,七十养于学,达于诸侯。”<sup>①</sup>无论天子还是诸侯都要遵奉这条规定。又云:“八十者,一子不从政;九十者,其家不从政。”<sup>②</sup>家有九十岁的老人,全家都不从政,照顾老人。《管子·入国》也有“掌老”一职,即专门监管“年七十以上一子无征,三月有馈肉。八十以上二子无征,月有馈肉。九十以上,全家无征,日有酒肉”<sup>③</sup>的落实情况,《孟子·梁惠王上》有云:“五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。……谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。”<sup>④</sup>可见,治世之道不可轻视对年长者的赡养,因为这关系民心归附。

### (三) 典章制度

典章制度是我国古代社会在一定时期内奉行的基本行为规范,这主要有:其一,吉礼,即祭祀鬼神的礼仪活动。《周颂·思文》是一首郊祭之诗,描写的是周天子夏天去南郊祭天的事,诗云:“思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔极。贻我来牟,帝命率育,无此疆尔界。陈常于时夏。”<sup>P754</sup>后稷辅佐大禹,授民稼穡之术,后稷为周之祖先,故周公认为后稷之德可以配天,可以被后世仿效。有学者认为《大雅·生民》有“后稷肇祀”之言,可见“从后稷开始有了郊天之礼典。”参考《周礼·春官大宗伯》之“以吉礼事邦国之鬼神示”<sup>⑤</sup>之言,祭祀鬼神主要包括上天的神灵、已逝的先祖、自然之神。吉礼种类很繁杂,如郊祭、祭山川、祭宗庙、祭日月、祭社稷等,针对不同祭祀,其礼仪也有一定的内容差异。如郊祭,西周的郊祭礼一般每年举行两次,冬至在南郊,夏至在北郊,祭天的天坛要为圆形,祭地的地坛要为方形,即所谓的“天圆地方”观念,祭天需要丰盛的祭品,“以禋礼祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以樛燎祀司中、

<sup>①</sup> 同上,第173页。

<sup>②</sup> 同上,第176页。

<sup>③</sup> 黎翔凤撰,梁连华整理:《管子》,北京:中华书局,2004年,第1033页。

<sup>④</sup> 杨伯峻译注:《孟子译注》,北京:中华书局,2012年,第6页。

<sup>⑤</sup> 徐正英,常佩雨译注:《周礼》,北京:中华书局,2014年,第400页。

司命、风是否、雨师。”<sup>①</sup>而祭地所礼仪相似，如歌应钟，舞《咸池》，但不用“禋礼祀祀”，只把祭品埋入地中即可，如《大雅·绵》之“迺立冢土”就指代社祭典礼。其二，凶礼。《周礼·春官大宗伯》有云：“以凶礼哀邦国之忧。”凶礼主要有丧礼、荒礼、吊礼、禴礼、恤礼几类。然《桧风·素冠》就是一首言“服三年丧”的诗。诗认为守丧应守三年，认为现人大多不守是一种礼废的恶行。孔颖达在《正义》中认为君臣、父子、夫妇都应该誓守三年丧。《礼记·丧服》有云：“父母之丧，衰冠、绳纆、菅屨，三日而食粥，三月而沐，期十三月而练冠，三年而祥。”<sup>②</sup>孔子提倡三年丧，认为丧礼可以表达人伦情感。其三，军礼。《周礼·春官大宗伯》有云：“以军礼同邦国。”军礼主要有大师、大均、大田、大役、大封等。《礼记·仲尼燕居》有云：“以之田猎有礼，故戎事闲也；以之军旅有礼，故武功成也。”<sup>③</sup>有军礼之后，相应的军事训练就会更加有规范，军队的战斗力也会得到提升。《大雅·皇矣》是一首征战诗，此诗描写了周文王伐崇，从诗之“王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅”<sup>P607</sup>可看出周文王的将士英勇无畏。周王出征前军队还会开展祭祀活动，从《大雅·棫朴》“芄芃棫朴，薪之樛之”<sup>P593</sup>中可知，尔后“周王于迈，六师及之”<sup>P594</sup>说明文王是受天命伐崇，这是正义之战。其四，宾礼。《周礼·春官大宗伯》有云：“以宾礼亲邦国。”宾礼体包括朝、宗、覲、遇、会、同、问、视等。钱穆认为：“春秋时代列国卿大夫把赋《诗》来代替外交讨论之聪明与风雅。”如盟誓礼，《左传·襄公二十七年》记载楚国令尹蕩罢赋《大雅·既醉》答谢晋国礼遇之事，表达了两国长存的友谊。典章制度涉及国家外交、军事、生产、政治等，从广义来看，即礼乐融合，从狭义层面来看，典章制度的类别就是礼制和乐（雅乐与民俗乐）制的组合。从《礼记·乐记》之“礼者为异”、《荀子·乐论》之“礼别异”、《礼记·曲礼上》之“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别异同”<sup>④</sup>、《礼记·文王世子》之“礼所以修外”等论述可知礼有让人达“顺”的效用。礼让人有分，又不特意拉开人与人的距离，既让人感到亲疏有别，又让人觉得这样做相得益彰。

## 二、礼为何能立

礼的三个层次为礼为何能立，提供切入点。然礼之“经”，即“著诚去伪”，礼表达真诚，去除虚伪是礼制的永恒原则。“诚”对于礼的意义重大，守“诚”的人，能更好地不悖礼。“诚”既有外在内涵，又有内在义理，人人都想守“诚”抱“诚”，做一个笃“诚”的人，这具体体现在：

<sup>①</sup> 同上。

<sup>②</sup> 王文锦译注：《礼记译注》，北京：中华书局，2016年，第857-858页。

<sup>③</sup> 同上，第663页。

<sup>④</sup> 同上，第2页。

### （一）规约性情

《礼记·礼论》有云：“礼之序，以治人情。”<sup>①</sup>礼对人情的治理是为了让社会更加有序。颜回有云：“夫子循循善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。”（《论语·子罕》）孔子教学重视知行合一，秉持仁以育内，礼以育外的原则，让人情性抒发而不泛滥成俗。颜回的论述体现孔子礼教的中庸之道，礼中既有情性又有规范，情感与规范长存常在，规约性情绝非一味让礼支配情性，而是让情性的发展与规范合度，正如荀子有云：“著诚去伪，礼之经也。”<sup>②</sup>礼（乐）管乎人心，心、性、情之间有密切关联，性是体，情是用，性情皆出于心，精神修养既需要认识本性，又需要培养情感，这是一个执“度”过程。人心之“诚”否，影响一个人如何道德修养。荀子认为，人性是“不是而自然的”，需要后天的“化”。改善人性之恶端，让人性与动物子自然之性区分开来，更多地体现人的社会属性，这无疑是正确的理论指向，而积善成德是荀子人性论的进一步发展，这指出了“诚”具有道德意涵。一个笃“诚”的人，也是一个具有多种良德的人，“诚”涉及一个人的内在品德，如何与外在实践相统一性的问题。积善成德，即积累“化”性之后的所“德”，这样的德性既符合人之本性，也符合“诚”之本源。《大雅·嵩高》有云：“申伯还南，谢于诚归。”<sup>P705</sup>此“诚”乃真心实意，此诗是尹吉甫赠给在王室为卿士而又出为方伯的申伯的。又言：“申伯之德，柔惠且直。揉此万邦，闻于四国。吉甫作诵，其诗孔硕。其风肆好，以赠申伯。”<sup>P706</sup>这些诗句分别对应了申伯品行高尚亲民正直、实干兴业艰苦奋斗、为人忠厚品性儒雅、有节有度果敢智慧的品质。

### （二）开显诚明

荀子对“著诚去伪”的认识离不开中庸的指导。首先，至诚无息。《中庸》有云：“至诚无息。不息则久，久则微，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。”<sup>③</sup>“诚”的作用是让人达到“博，厚，高，明，悠，久”的境界，天的至诚无息给予人以指引，“诚”让人可以不断走向“至诚”的境界，使人能够与天地一样具有“博，厚，高，明，悠，久”的品性。《周颂·维天之命》有云：“维天之命，於穆不已。”<sup>P744</sup>《毛诗序》释诗为：“大平告文王也。”此诗是周成王祭祀周文王的，“於穆不已”的前提是“维天之命”，而“於穆不已”包含有“至诚无息”的含义，文王的“博，厚，高，明，悠，久”是成王前进的动力。

<sup>①</sup> 同上，第274页。

<sup>②</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第296页。

<sup>③</sup> 王文锦译注：《礼记译注》，北京：中华书局，2016年，第709页。

至诚无息是“著诚去伪”的一个具体方面，它有天道而指引人道，“君子遵道而行，半途而废，吾弗能已矣。”<sup>①</sup>不断修养德行以反馈于天之道，这并不违背人们对于天之规律的信奉，至诚无息是“著诚去伪”中层含义的一个总纲。其次，成己成物。《中庸》有云：“成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”<sup>②</sup>宇宙万物的存在，依天道而成，故以天道而存在的万物之道必然遵“诚”之特点不断“成己”，“成己”表明人能将自己的德性充分的发挥出来，“诚”不仅“成己”还可“成物”，“成己”、“成物”均来自“诚”，即能让人尽其性的“诚”。最后，诚则明，明则诚。自诚明就“性之本然”而言，自明诚就“道德修养”而言，二者都是至于诚不可或缺的重要形式，其中“自诚明”是“自明诚”的动力。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”<sup>③</sup>结合诚则明，明则诚来看，自诚明在述性，自明诚在述教，而性具有明、诚之意涵。“诚”之境界需要通过“化性”、“慎独”、“道问学”等手段去努力获得。

### （三）立中制节

“用中”，即会中节与执两端。其一，好问以好察迩言。子曰：“舜好问以好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中於民，其斯以为舜乎！”<sup>④</sup>践行德行时需要做到中节。如“舜”之所以能够“执其两端，用其中於民”正是在于大知，这是由“好问以好察迩言”得来的。子曰：“可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”（《论语·卫灵公》）因为智者把握对象而能做该做的事就在于能中节。中节是德性的显现，能抑恶而扬善。其二，执其两端。朱熹注曰：“两端，谓众论不同之极致。盖凡物皆有两端，如小大、厚薄之类。于善之中，又执其两端，而量度以取中。”<sup>⑤</sup>凡事物都有两端，其两端指不同之极致。“两端”更是构成其情境的整个因素，故“执其两端”指把握“用其中於民”的整个过程，掌握执端之度。“执其两端”对生活上的指导并不是绝对的，它不是数字上的一半，也不是亚里士多德的中道，而是恰好，即把握一个事物发展最好的那个“当下”，让这件事的结果呈现出最佳状态。《诗经》对文王歌颂的诗就体现会中节与执两端，《大雅·文王》，此诗刻画殷商归周邦后文王的“於缉熙敬止”（正大和端庄），体现“会中节与执两端”，如“商之孙子，其丽不亿”<sup>P579</sup>殷商除了暴民之外，不乏有“殷士肤敏”之人，与其全部杀戮，不如怀柔为主，让其成为“王之荇臣”，这样既减少暴民反动，又为国家

<sup>①</sup> 同上，696页。

<sup>②</sup> 同上，708页。

<sup>③</sup> 同上，692页。

<sup>④</sup> 同上，694页。

<sup>⑤</sup> [宋]朱熹注，王华宝整理：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2016年，第19-20页。

输送人才，但对殷民的才干要适度运用，要当止则止，当行则行，既不能让殷臣扩大实力，也不让殷臣感到不被重用，最终让殷臣“无念尔祖”，共保周邦兴盛。

### 三、礼如何立

礼如何立，主要体现在“修己以敬”、“非礼不成”、“为国以礼”三个方面，这三个方面又分别可从内在情感、外在态度、全局把控这几个视角述其意涵。

#### （一）修己以敬

首先，情感节制。一个人要在一些喜怒哀乐面前保持定力，不要被一时的情感冲昏头脑，要保持理智，以《小雅·车辇》为例。诗言：“虽无旨酒，式饮庶几；虽无嘉肴，式食庶几；虽无德与女，式歌且舞。”<sup>P530</sup>言语中流露理智。又言：“高山仰止，景行行止”<sup>P531</sup>这里用高山和大道来比喻女子的淑德，同时此句也常被后世用来比喻学问和德性之高深。主人公迎娶新娘，非但没有被喜庆冲昏头脑，反而审慎的评价自己的不足，希望淑德的新娘不要嫌弃自己值得为人称道，对情感的节制是《诗经》的重点内容，对情感的有效控制是示敬的前提，这对君王尤其重要，《国语·楚语上》载：“昔卫武公年数九十有五矣，犹箴敬于国。”<sup>①</sup>卫武公持敬的事是通过《卫风·淇奥》、《小雅·宾之初筵》、《大雅·抑》的歌咏得以体现的，统治者保持敬畏恭敬之心才会对君义臣行、父慈子孝、兄爱弟敬等关系慎重处理。《国语·齐语》载管仲言辞，即“闲燕则父与父言义，子与子言孝，其事君者言敬，其幼者言弟。”<sup>②</sup>可见，弟之事兄，子之事父，臣之事君，必以敬，对那些轻忘身的人要予以最为严厉的警告。其次，谨言慎行。老子有“多言数穷，不如守中”<sup>③</sup>之言，孔子也有一言可以兴邦，一言可以丧邦之说，谨言慎行关乎个人与国家的安危，《大雅·抑》有云：“慎尔出话，敬尔威仪，无不柔嘉。”<sup>P676</sup>言与仪要得当，《大雅·民劳》进一步解释道：“敬慎威仪，以近有德。”<sup>P658</sup>言与仪的得当是德的表现。子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）这详细的说明了一个人在不同阶段应当注意的事项，又言：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）这既是人生经验的总结，也是对《诗》中之礼（理）的参悟。最后，处世态度。修己以敬是要落在实践层面，《小雅·小旻》有云：“不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其他。战战兢兢，如临深渊，

<sup>①</sup> 陈桐生译注：《国语》，北京：中华书局，2013年，第611页。

<sup>②</sup> 同上，第242页。

<sup>③</sup> 汤漳平，王朝华译注：《老子》，北京：中华书局，2014年，第20页。



如履薄冰。”<sup>P446</sup>要把对情感的控制和谨言慎行的态度用在实处,做到“温温恭人,如集于木。惴惴小心,如临于谷。战战兢兢,如履薄冰”<sup>P450</sup>之状,贤者对修己以敬的敬畏和崇尚之心况且如此,更别说一般人了。

## (二) 非礼不成

《荀子·修身》有云:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”<sup>①</sup>这主要包含:其一,非礼不为仁。《小雅·大东》有云:“东人之子,职劳不来。西人之子,粲粲衣服。周人之子,熊罴是裘。”<sup>P479</sup>东人可悲,西人可羨,贵族穿雕裘狩猎,下人却为奴才鞍前马后,反映了西周晚期,东方各国受西周盘剥的严重情形,各国对此强烈不满,国不满必有乱,体现非礼不成仁。西周晚期国君已不仁,国中都是些“佻佻公子”,只会让“私人”们“百僚是试”,剥夺他人生存的权利,让其“杼柚其空”。《荀子·礼论》有云:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。”<sup>②</sup>礼乃“身之干”,“庇其身”之物,对礼的奉行就能显有仁德,引礼入仁是一个人性重塑的体现。《大东》的上位者早已忘记“秉文之德”,改让“四方其训之”以诚惶诚恐之,故国必危。其二,非礼不成事。《小雅·青蝇》有云:“岂弟君子,无信谗言。”<sup>P532</sup>谗言害人害国,馋人虽“罔极”,但可常伴君侧,仅凭谗言就可“交乱四国”,其中“构我二人”危害甚大,让有志之人无以立身。相反,“观其朝廷,则其贵者贤;观其官职,则其治者能;观其偏僻,则其信者便嬖:是明主矣。”<sup>③</sup>高位者贤明,为政者能干,左右亲信忠诚都是有礼有节的人,然而能做到这样的君主不仅英明且国事也有成。

## (三) 为国以礼

孔子在《论语·先进》中提出“为国以礼”的思想。为国以礼体现“君之大柄”,何为“君之大柄”?即人君持以治国之本。《礼记·礼运》有云:“礼者,君之大柄也,所以别嫌明微,俟鬼神。考制度,别仁义。”<sup>④</sup>郑玄释“柄”为“所操以治事。”国君为何要用“大柄”?这涉及君之为政。荀子在《王制》中介绍了许多奉行王道成就大业的措施,诸如政治纲领、听政方法、用人制度、官吏选拔等。“大柄”关乎为政长远。治政思想向来被历代国君所重视,如何使用好“大柄”是一门学问。《荀子·王制》有云:“以观夫暴国之相卒也;案平政教,审

<sup>①</sup> 张觉撰:《荀子译注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第12页。

<sup>②</sup> 同上,第267页。

<sup>③</sup> 同上,第132页。

<sup>④</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第265页。

节奏，砥砺百姓，而兵剽天下劲矣；案修仁义，伉隆高，正法则，选贤良。”<sup>①</sup>君王一定要注意分寸，不可强势称霸，要有危机意识。国君如何使用“大柄”？结合引句来看：其一，正名分。《荀子·礼论》有云：“先王恶其乱也，故制礼义以分之。”<sup>②</sup>又言：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”<sup>③</sup>其二，虔诚祭祀。《荀子·礼论》认为“贵始”乃“得之本”，但诸侯却不能与天子同样，“郊止乎天子”、“社止于诸侯”，再“道及士、大夫”，礼有各安其份，不僭越之义，即“别尊者事尊、卑者事卑、宜大者巨、宜小者小。”<sup>④</sup>让人的所有行为都在礼的支配下和谐有序。又言：“大飨，尚玄尊、俎鱼肉，先大羹，贵食饮之本也。”<sup>⑤</sup>太庙合祭时要重视对“本源”的追思与缅怀，此句表面在写不加调味的肉汁，其实影射君王不忘建周的艰辛。其三，考察民风。《大雅·江汉》有云：“匪疚匪棘，王国来极。于疆于理，至于南海。”<sup>P723</sup>召虎平乱之后谨守王令巡查民风，以观民情。《荀子·礼论》对此有云：“丧礼之凡：变而饰，动而远，久而平。”<sup>⑥</sup>荀子建议君王可以通过臣民，对丧礼的实行情况来检查国内的遵礼情况，因为“忘则不敬”，不敬是失礼的表现，死生本就大事，一个人不守丧礼，何谈敬人、敬君，更不用提尽忠报国了，由此君要慎对之。其四，倡施仁政。《诗经》之“仁”有仁爱之义。如《郑风·叔于田》之“不如淑也，洵美且仁。”<sup>P156</sup>朱熹释“仁”为爱人。再如《齐风·卢令》之“卢令令，其人美且仁。”<sup>P199</sup>此“仁”为亲也。《荀子·王制》有云：“仁眇天下，则天下莫亲也。”<sup>⑦</sup>以仁爱治国，天下没有不追奉示好的。遂荀子连发三论，即“天下从之者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡。小人不能测也。”<sup>⑧</sup>不尊礼就不能深知人事，不能查人情，不能明人理。

总之，礼节仪式、道德规范、典章制度是礼的重要组成部分，礼之所以能立是因为礼对人之心、性均产生重要影响，礼对人心有滋育效用，礼对人情有调试作用，礼让人知晓诚、明、用中的重要价值，最终教人如何知礼，用礼，守礼。人之情性与道德规范之间，在礼中能得以潜恰，礼保障人之情性的合理抒发，让人的行为合理，让人的情性合度，最终让人的道德理性得到彻底洗礼。

### 第三节 成于乐：达至情理交融

成于乐，即通过习乐来化人。乐往往与礼密不可分，礼是乐的重要表现载体，

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第112页。

<sup>②</sup> 同上，第264页。

<sup>③</sup> 同上，第265页。

<sup>④</sup> 同上，第267页。

<sup>⑤</sup> 同上，第268页。

<sup>⑥</sup> 同上，第276页。

<sup>⑦</sup> 同上，第101页。

<sup>⑧</sup> 同上，第271页。

乐是礼的进一步升华,二者都含有对秩序的重视,乐让人易于接受等级制度,乐与礼的配合更能有效化解社会矛盾,让人达和。

## 一、何为“成”

乐之“成”,大致包括:乐备、乐演、乐化的完成。乐备,即开展乐教前的准备活动。据陈致的研究,乐备包含天子、诸侯、大夫及士四个类别。根据等级以及乐之用途的不同,乐备也有相应的变化,这主要有:其一,金奏。金奏就要准备王夏,肆夏,昭夏。具体来说,“金奏”时,天子一级要备钟、搏、鼓、磬,诸侯备钟、鼓,大夫与士均备鼓。再如迎宾,天子以肆夏送宾,诸侯以陔夏,大夫与士均无。其二,升歌。升歌要备清庙,也还有一些诸如《大雅·文王》、《小雅·鹿鸣》之歌,这在《左传·襄公四年》中就有记载,如“工歌《文王》之二”、“歌《鹿鸣》之三”。其三,管舞。管备象,《吕氏春秋·古乐》言:“周公遂以师逐之,至于江南,乃于三象。”舞备大武。合乐以后,雅乐的主要部分就是大武,《礼记·文王世子》有云:“下管《象》,舞《大武》。”其四,大夏。大夏,金奏备肆夏,王夏。而诸侯举行大射仪的时候,金奏备肆夏;升歌备鹿鸣;管备新宫;金奏备陔夏,鹭夏。大夫的乡射礼,除了合乐备关雎,葛覃,卷耳,鹊巢,采芣,采蘋;金奏备陔夏之外,其他环节皆无。总之,虽然各个级别所备的内容不同,但总体沿着金奏(打击乐器节奏)、升歌、管(乐器演奏)、笙、间歌(作为余兴的间奏部分)、合乐、舞以及金奏(总结乐舞演出)几个部分来准备。<sup>①</sup>

乐的演奏离不开礼节仪式,以《仪礼·大射仪》为例,大射与乡射的不同之处在于大射的规格和人数都要胜于乡射,大射更倾向于对礼乐的考察,而非娱乐。用于记载大射的仪节,即大射仪。大射仪中含有丰富的礼乐内涵:首先,仪式前的准备体现礼乐制度。《大射仪》有云:“大侯之崇,见鹄于参;参见鹄于干,干不及地武。”<sup>②</sup>对于靶心的安排,诸侯高于大夫,大夫高于士,体现礼乐等级。在列席就坐的时候,也有礼乐等级,如“诸公、卿、大夫皆入右,北面东上。”<sup>③</sup>公、卿、大夫都从右侧进入,在东北方面朝北,自东向西排列,以东首为尊。宾者纳宾时也讲礼,“公降一等揖宾,宾辟;公升,即席。”<sup>④</sup>国君与宾客都要表示谦让,如此等等。其次,乐的开展体现礼乐之道。“乃席工于西阶上少东。小臣纳工,工六人,四瑟。仆人正徒相大师,仆人师相少师。仆人士相上工。相

<sup>①</sup> 参看陈致著,吴仰湘,黄梓勇,许景昭译:《从礼仪化到世俗化——〈诗经〉的形成》,上海:上海古籍出版社,2009年,第133—168页。

<sup>②</sup> 彭林译注:《仪礼》,北京:中华书局,2012年,第215页。

<sup>③</sup> 同上,第218页。

<sup>④</sup> 同上,第220页。

者皆左何瑟，后首，内弦，跨越，右手相。后者徒相入。小乐正从之。升自西阶。北面东上。坐授瑟乃降。小乐正立于西阶东。乃歌《鹿鸣》三终。主人洗，升实爵，献工。工不兴，左瑟，一人拜受爵。主人西阶上，拜送爵。荐脯醢。使人相祭，卒爵，不拜。主人受虚爵，众工不拜受爵，坐祭，遂卒爵。辩有脯醢，不祭。主人受爵，降，奠于筐，复位。大师及少师上工，皆降立于鼓北，群工陪于后。乃管《新宫》三终，卒管，大师及少师上工，皆东坵之东南，西面北上坐。”<sup>①</sup>乐工设置体现礼乐之道，各种乐工的站位，对各种乐器的拿放等均显礼乐之尊。随后，大射开始，“公射大侯，大夫射参，士射干，射者非其侯，中之不获。卑者与尊者为耦，不异侯。”<sup>②</sup>依次进行“三番射”，“奏《狸首》以射，三耦卒射。”<sup>③</sup>遂后，“卿大夫皆出。公不送。公入，《骛》。”<sup>④</sup>最后，仪式的完成获得良好礼乐感观。通过大射仪可以让君臣在乐中知有别，在礼仪中知伦清，所有的一切都是在大射的过程中得以体现的，可以说乐也是一种体验式教育。乐备和乐演都是随着指定乐曲的完成而结束，乐化需要乐毕之后的体会与反思，乐化与前两者相较，更需要时间洗礼和精神觉解。

乐化是乐之成的精髓。乐备和乐演都是从乐的外在形式与人产生关系，而乐化从内部与人产生感通，乐化是乐备和乐演的高度升华。乐化注重人文化成，乐需要教人不断进行自我反思与修正，乐化的重要方面是教人不断完善，提高自身道德品行。不同的乐境，其乐化的育功能的体现也存有差别，如乐演的背景如果是宗庙祭祀，乐就要以庄严、肃穆的情感基调为主。如大射礼，乐音相比而言就显得活泼一些，但乐“成”并非乐“终”。乐之“成”含有教化带来的乐享、乐感、乐悟、乐践等一系列乐带来的省思活动，体现乐教带来的恒久化育影响力。而乐之“终”，即乐之完，这主要体现乐的共时性而非历时性，随着乐的一系列操作的完结而终止。倘若要想重新开始乐，则必须再进行乐奏。从开展乐教的频率和化育成效上来看，乐之成的效果要比乐之终持久。乐教开展的顺利与否，直接取决于一个人对于诗教、礼教的知晓程度和体会，其境界不同，对乐教的感触也就不一样，自然得到的化育成效也就不一样。乐之成并非有意的为某种活动而做的一种充分的前提预设，而是经过诗、礼熏陶后的一种更高阶段的化育手段。

乐化崇尚和乐友善的情感。《礼记·乐记》有云：“是故其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声啍以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。”<sup>⑤</sup>这表明人情源于心感，喜、怒、哀、乐、敬、爱之心人皆有之，故不可随意去之。又言：

<sup>①</sup> 同上，第228页。

<sup>②</sup> 同上，第231页。

<sup>③</sup> 同上，第253页。

<sup>④</sup> 同上，第261页。

<sup>⑤</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第471页。

“治世之音其政安以和，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”<sup>①</sup>乐教与诗、礼一样在古代首先是要为政治统治服务的，这也就不难理解为何有“声音之道与政通”的论述。君王与臣民是古代的主要社会成员，乐化自然包括对这两类社会成员的化育。其中，喜、乐、敬、爱之情当为乐化所推崇，这些情感具有正价值。如“乐”，它既是一种情感的表达，又是一种理性的省思。《小雅·鹿鸣》就是一首描写君王与群臣宴饮的诗，从“和乐且湛”可以看出君、臣的和乐融融，这里的“乐”体现了群臣与君王聚会的开心之态、群臣对君王的信服、君王对臣子的友善、君王对“君之大柄”的满足、宴饮对民众产生的化育影响。

乐化推崇义利并举，先义后利的价值选择。《乐记》有云：“义近于礼”、“居鬼而从之”，即遵奉贤人旨意行事，顺从天地之道。又云：“盛德而教尊，五谷时孰，然后赏之以乐。”<sup>②</sup>之所以天子能赏“乐”给诸侯，是因为诸侯遵行仁义，较为妥善的处理了义、利关系，得到了君王的赏赐，体现了义利并举，先义后利的思想。反之，“故其治民劳，其舞行缀远；其治民逸者，其舞行缀短。”<sup>③</sup>《诗经》中义利并举，先义后利的例证有很多，如君王要遵守道义，《周颂·赉》有云：“文王既勤止，我应受之，敷时绎思，我徂维求定。时周之命，于绎思。”<sup>P785</sup>武王伐纣凯旋归来，祭祀文王论功行赏，这里的“义”显适当之举。此外，臣民理应遵循道义，如《邶风·日月》有云：“日居月诸，下土是冒。乃如之人兮，逝不相好。”<sup>P55</sup>背信弃义不得善果。

乐化重视中庸的修身方法。对情欲的把控最能表现一个人对中庸的使用程度，虽然人“感于物而动”是“性之欲”的体现，但也正是这样，人往往又太受外界干扰而不易于把握情欲。以正反两例加以说明。“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”<sup>④</sup>爱好与厌恶如若不节，人就易于被欲望所操纵，迷失自我，善性泯没。《大雅·召旻》有云：“昏椽靡共，溃溃回遘。”<sup>P738</sup>幽王暴戾无度，不用中庸之道以修身，整日“时维妇寺”，沉迷酒色，荒废社稷，致使小人当道，国破身亡。然《乐记》又云：“先王之制礼乐，人之为节。”<sup>⑤</sup>古代先王制礼作乐就是为了防止欲望的肆意横流。“《清庙》之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三叹，有遗音者矣。”<sup>⑥</sup>先王朴素简单之乐告诫后人满足“口腹耳目之欲”的乐并非乐化重点，“教民平好恶而反人道”才是正要。结合《周颂·清庙》中可回味其乐境，“於穆清庙，肃雍显相。济济多士，秉文之德。对越在天，骏奔走

<sup>①</sup> 同上，第472页。

<sup>②</sup> 同上，第482页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 同上，第475页。

<sup>⑤</sup> 同上，第476页。

<sup>⑥</sup> 同上，第474页。

在庙。不显不承，无射于人斯！”<sup>P743</sup>乐把参祭者对文王的情态、德行、功绩、处世之理、对后世的影响等方面都有机的结合起来，让参祭者“无射于人斯”。

## 二、乐为何能“成”

“乐”从远古的抒情、祭祀天地祖先，再进一步运用到社会生活、文化等各个方面。乐之成的关键在能“化”，即“穷神达化”，即乐的潜恰。无论是典章制度、朝廷宴请、外交礼节，还是日常的伦理教化都离不开“乐”，而“乐”的体现除外在的（诸如乐器、乐音）可见可感，还在于“乐”的内化表现。

### （一）乐化的依据：乐参阴阳

徐复观在《中国思想史论集续篇》中认为《诗经》有阴、阳观念。“《诗经》上大概有八个‘阴’字，其中有四个是‘阴’字与‘雨’字连用，加上《邶风》的‘晔晔其阴’的‘阴’，皆就天气而言。……《诗经》大概有十八处用了‘阳’字，其中有是一个‘阳’字皆就山水的方位而言，如《召南·殷其雷》‘在南山之阳’。”<sup>①</sup>虽然徐复观在文末认为《诗经》的阴阳之字都没有后来作为万物元素的阴阳二气的意义，但《诗经》已经初步说明乐与天地秩序并行的道理。何为阴阳？《说文解字》释阳为“高明也”，释“阴”为“暗也”。徐复观认为阴阳构成天地之气。接着，为何要论阴阳？这出于阴阳与乐密切相关。《乐记》有云：“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。”<sup>②</sup>又言：“乐章德。”德，即生，乾为德，坤为德，阴阳交通为之德。乐德在于阴阳交通。最后，乐“参”阴阳的表现。其一，点明乐教可行的理论依据。“天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。”<sup>③</sup>又言：“地气上升，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。”<sup>④</sup>照此看来，乐遵循天地秩序规律，“一动一静者，天地之间也。”<sup>⑤</sup>天地之序是一个流动的过程，这才也会有雷霆、风雨、日月、万物变化的表象，乐也是按照天地之序来以达和的，这里的“和”是把天地秩序用于人间秩序的结果。“阴阳相摩”表达乐教义理，这是正心与邪念，纯情与贪欲、美德与私德、笃行与窃道等人伦关系之间的调和。“阴阳”预示人伦关系的善恶两面，“相摩”则是正反力量间的互较，“天地之和”表达一种最终和谐的境况，这既符合天地之理又符合人伦之序，最终达成天人合一的理想状态。其二，说明乐的具体实践

<sup>①</sup> 徐复观：《中国思想史论集续篇》，北京：九州出版社，2014年，第3页。

<sup>②</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第473页。

<sup>③</sup> 同上，第480页。

<sup>④</sup> 同上，第481页。

<sup>⑤</sup> 同上。

效用。“合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中而发作于外，皆安其位而不相夺也。”<sup>①</sup>先王参阴阳之道而作乐的表现说明乐的实际效用。乐可用于“五常”，可以合理处理人之情感以及外在行为，最终让人畅达而不失礼节。结合“是故大人举礼乐，则天地将为昭焉。天地訢和，阴阳相得”<sup>②</sup>可知“大人”，即周代占卜之官，“大人”占卜，即占国之大事，“天地訢和，阴阳相得”说明“大人”占卜礼乐之吉凶要合阴阳之理，要以天地阴阳的变化为礼乐举与否的依据，若有不祥之兆，可以及时采取补救消灾减祸。其三，乐道常参常新。“及夫礼乐之极乎天而蟠动，行乎阴阳而通乎鬼神，穷高极远而测深厚。”<sup>③</sup>礼乐与天地相通，它既能“穷高极远”，又可“测深厚”，这表达出对礼乐需要不断体悟，才可以一直参阴阳之道，行人伦之常，“乐以知军”、“乐以知政”、“乐行伦清”等思想无不体现这一常参常新之理。

## （二）乐化的标准：大乐必易

大乐必易，即最好的音乐一定是“平易”的。大乐必易在《诗经》中体现在对德行高低的评判上。什么样的音乐最能体现乐德？即《颂》、《雅》。《史记·乐书》有云：“先王恶其乱，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，……足以感动人之善心而已矣，不使放心邪气得接焉。”<sup>④</sup>何谓《颂》、《雅》？《诗·大序》释《颂》为“美盛德之形容”，其目的在于“以其成功告于神明者也。”《颂》之德不仅示人还示天，但主要在于示天，彰显敬天敬德之举。《乐记》有云：“天下大定，然后正六律，和五声，弦歌《诗·颂》。此类谓德音，德音之谓乐。”<sup>⑤</sup>“平易”之乐有大德之显，对于治天下意义重大。钱穆在《读诗经》中对《周颂》论述道：“盖周人以兵革的天下，而周公必以归之于天命，又必归之于文德；故必谓膺天命者为文王，乃追尊以为周人开国的天下之始。而又揄扬其功烈德泽，制为诗篇，播之弦诵，使四方诸侯来祀文王者，皆有以深感而默喻焉。”<sup>⑥</sup>《毛诗序》释“雅”为“言王政之所由废兴。”《诗·大序》认为“雅”乃“正”是在言“王政之所由废兴。”尔后的《诗经》各家虽在注释上存有差别，但对《小雅》与人情世故的表达有关，《大雅》与微言大义的发抒有关有着共识。大乐必易如何在《雅》、《颂》中显现？这需要“乐观其深”。先论《颂》。其一，纪念周代功臣，不忘高洁美德与卓越功勋，如《周颂·清庙》之“秉文之德”，描写的就是周文王的美德。其二，效仿先王德品，学会经世致用。如《周颂·烈文》

<sup>①</sup> 同上，第484页。

<sup>②</sup> 同上，第490页。

<sup>③</sup> 同上，第481页。

<sup>④</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，第360页。

<sup>⑤</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第493页。

<sup>⑥</sup> 钱穆：《中国思想史论丛》（一），台北：台湾东大有限责任公司，1976年，第105页。

之“维王其崇公”、“无竞维人”，这在说明对先王缅怀崇敬的同时，还要学会善于用人。其三，献祭宗庙，以表知恩图报之意。如《周颂·潜》之“有鱣有鲔”、“以享以祀，以介景福”<sup>P762</sup>就传达了此种含义。其四，宴请宾客，以续交友之道。如《周颂·有客》之“有客信信”就表达了周王热情好客盛情挽留之意。其五，自我惩戒，求贤若渴。如《周颂·小毖》之“予其惩而毖后患”、“予又集于蓼”等。《鲁颂》和《商颂》的内涵也都囊括在《周颂》的此种分类中。再谈《雅》（主要论《大雅》）。这主要体现在：其一，天命靡常，天佑周邦。如《皇矣》之“帝迁明德”、“帝作邦作对”，传达天命往复，不可懈怠。其二，缅怀先人，感恩戴德。如《公刘》之“乃塲乃疆”、“瞻彼溇原”，表达公刘带领周民移迁兴业的过程。其三，殷民商治，怀德为主。如《文王》之“殷士肤敏”、“王之荇臣”，体现文王对殷臣的善治与善用。其四，居安思危，选贤举能。如《荡》之“其命匪谌”、“时无背无侧”，借文王之口斥责厉王要有国难意识。就“肃穆”而言，《颂》显然要高于《雅》，但若充分掌握大乐必易之全部内涵，又离不开《雅》，因为《颂》较《雅》而言，《颂》的内容较短，篇幅较少，未能提供一个宏观的大乐必易的情状，如《周颂·赉》，诗写武王伐纣归来嘉奖功臣，但全诗只有两句话，不像《大雅·大明》那样做了详细的展开，如“矢与牧野”就进一步细致的刻画了武王伐纣的场面。《礼记·乐记》有云：“先王耻其乱，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足乐而不流，使其文足论而不息。”<sup>①</sup>大乐，即《雅》、《颂》之乐，《雅》、《颂》都是大乐必易不可或缺的重要组成部分。

### （三）乐化的目的：和、合、同、中

通过整理《荀子·乐论》、《礼记·乐记》、《史记·乐书》可发现和、合、同、中在各文中出现次数较多，《荀子·礼论》中，和 15 次，合 3 次，同 4 次，中 3 次，而在《礼记·乐记》中这些字眼出现的次数更多，和 41 次，合 12 次，同 16 次，中 13 次。《史记·乐书》内容与《礼记·乐记》几乎完全一致。因此，可以把这些核心字眼视为乐之“穷神达化”的精髓做如下分析：

第一，和。“和”的含义主要有平和协调。“其声和以柔”，即乐可以使人的声音平和而温柔。对乐之平和的协调首先指乐器所奏音声、调位的舒适应衬，如“钟鼓琴瑟以和之”，乐之器具、音声、调位的潜恰能达到平和协调的效果，这是乐的外在表现。从《乐记》之“以和安乐”、“顺气应之”、“肃肃雍雍”可知“安”、“乐”、“顺”、“敬”是人的内在表现。“和”的含义还体现在内和外顺。内和是对“器和一乐和一心和一人和”的进一步审思。内心之和能有

<sup>①</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016 年，第 501 页。



效滋养人心，乐能让君子“反情以和其志”，让民“瞻其颜色而弗与争”，内和外顺具有道德力，可使君臣莫不和敬，长幼莫不和顺，父子莫不和亲。“和”的含义还体现在天地同和。《乐记》有云：“大乐与天地同和。”这在说明乐之和，来源于对天地秩序的效仿，乐参天地之理，用于人伦之事，已达“百物皆化”之状，“以著万物之理”。乐让万物达和，“和”是乐倡导的核心价值观，天地同和统筹乐之内外的均衡。

第二，合。“合”，即合敬同爱。乐之“合”有聚拢，合拢、集聚之意。“合”进一步强化“和”的作用。乐之“和”阐述了“和”源于对天地秩序的参悟，但只给出了“和”之步骤，而乐之“合”集中的表达了乐的“潜恰”，“潜恰”是一种无需过多点明的默契，“潜恰”包含了乐的多层含义，它不像“和”那样需要指出既定的目标，“潜恰”对乐之“合”的实现已经内化于心，有明晰判断。

“合”已经有了“中”的某些特质，如知行知止，适度而止，但“合”侧重对事物加以综合规整，而不侧重于如何去行，如何去行还是“中”的内容。“和合”自古就有之，《墨子·尚同中》有云：“内之父子兄弟作怨仇，皆有离散之心，不能相和合。”<sup>①</sup>“和合”被首先运用在家庭伦常关系中，“和合”乃有和睦、一致之意。《乐记》中乐之“和”、“合”只是“和合”的两个方面，而“和合”才是《乐记》对二者的创新与延展。《乐记》所分述的“和”、“合”其最终目的还是希望乐以“和合”，这包含乐的和谐与潜恰，以动静结合的方式服务人世。

第三，同。“同”，即相同之意。乐之“同”具有“和”、“合”之意涵。“同”是对“和”、“合”的准备，“同”与“合”具有相似的意涵，即合敬同爱。“同”的结果与“和”、“合”、“和合”一样都是在为乐之“中”做最后的准备。乐之“同”，涉及与民心、与天地、与人情、与人伦等多方面的达“同”，乐之“同”保留乐的良质，使乐的“中和”化育不断得以发展。

第四，中。“中”，即中和。乐之“中”是对乐之“和”、“合”、“同”的综合运用。《乐记》中虽然有“乐由中出”（本质）、“和顺积中”（方向）的含义表达，但最重要的还是对“中”的使用。乐之“中”与前文《诗》之“中”、礼之“中”存有不同，《诗》之“中”需要刻意执“中”，礼之“中”需要留意守“中”，而乐之“中”是一种顺遂之态。虽然《乐记》中也有不少篇幅论述乐不可以肆意妄为，不然也会招致不“中”之果。但反观，《诗》一层面的执“中”已经去除一部分“不中”，而礼又着重强化“去中”，乐的这种“不中”其实已经没有了，《乐记》所论乐不可以肆意妄为是一种恒久劝诫，而非对客观事实的陈述。或许会有人问，“郑声淫”该如何解？难道它不是乐之过的结果么？这里需要注意的是，《诗经》中出现过郑诗却没有出现郑声，结合诗乐不分家，郑声

<sup>①</sup> 方勇译注：《墨子》，北京：中华书局，2011年，第91-92页。

之“不中”在“诗”一层就被去除了，即便把郑声与郑风混同，“郑声淫”也只是侧重在郑诗的“不中”阶段，即对歌词的编排存有“不中”的现况，导致乐奏的“不中”，而非取决于乐本“不中”。不然孔子不会有“兴于《诗》，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）的论断，“郑声淫”在乐中只有警示作用，《史记·乐书》中收录了诸如舜听《南风》得天下，晋平公听新乐引国之大旱，这些就是在说明：乐可兴国，也可亡稷。乐本身的“中”与“不中”与君王之德、位是否相配密切相连。

### 三、乐如何“成”

乐如何“成”体现在乐以治心、乐以体礼两个方面。乐以治心表达人心要善动，对好恶之情有节制。德之华与乐文同是对乐以治心的进一步发展。乐通过治心、道德表现、文采协同达到成，即人之和。乐成体现了乐对《诗》、歌、舞、礼、乐的综合统一。

#### （一）乐以治心

第一，乐者，心之动。《史记·乐书》云：“物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反己，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。”<sup>①</sup>人用心智去感知外界事物，于是便有了好恶之情。然而好恶之情一旦不能被人所控制，心智就会被外物所诱惑，人就不能找到恢复天性的可能，然而外界事物总给人以无穷的感官，但人的好恶之情却没有被节制，这样人很容易被物化，人一旦被物化欲望，私欲就会无限滋生，促使人不断进行自我私欲的满足，如此一来，社会就会暴动。针对以上情况，乐可以用来治人心，重唤人之本心。“乐至则无怨”，把乐做到了极致，人心就无所怨恨，就会出现“揖让而治天下”的局面，何为“极致”？即“独乐其志，不厌其道。”<sup>②</sup>遵循自身意志，但不违背天道。乐以治心并不是在杜绝一切人之情感，而是在传达真挚不虚妄的情感才是人的本真情感。

第二，“乐者，德之华。”乐可以锻造人的心胸。“金石丝竹，乐之器也。诗，言其志也；歌，咏其声也；舞，动其容也：三者本乎心，然后乐气从之。”<sup>③</sup>这段论述证明乐以治心，如《小雅·钟鼓》中就有很多乐器，如钟、琴、瑟、笙、磬、雅、南、龠且都在诗中一一出现并且配合演奏，这让在淮水之上重观周

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第348页。

<sup>②</sup> 同上，第358页。

<sup>③</sup> 同上。

乐的诗人陶醉不已，更让诗人对古代圣贤之德产生万般歆慕。诗言志，歌咏声，舞动容，乐统之。诗、歌、舞与乐有着共通之处，即人心与情感。诗、歌、舞是让乐得以“华”的必要过程，它以心、情为主线，贯穿在诗、歌、舞、乐的始终，把诗、歌、舞积蓄的所有心、情力量，在乐中得以升华，即“和顺积中而英华发外”，传达乐德“不可以为伪”。

第三，“乐文同”。乐可以调文采的协同，“上下和矣”。“乐文同”包含乐之质。何为乐之质？乐的内在，即乐的制作者内心的情感寄托以及乐音给人内心带来的触动。比如钟，造钟者必既会考虑钟的质材、比例、用料等，也会考虑钟乐对人心的陶冶，这取决于意识形态的指向以及社会普遍的赏乐用乐礼仪。当钟被制出以后，首先要被用于宗庙祭祀，这就率先确立了钟的使用范围和礼法权威，其目的是让人知乐达“同”。设想，如果乐只有外在纹饰，没有内在的人文意涵，乐是不会与人产生情感共鸣的，因为这眼中割裂了乐之器与乐之道的关系。乐最终是用于化民的，乐是培养道德心境的有效手段。因此，“和”表达一种心态，“乐文同”必有文质的统一，认“同”才可达“和”，而社会和谐少不了群心的“同和”力。

## （二）乐以体礼

第一，乐显仁义爱之。仁义爱人是道德规范，乐比礼的高明在于，乐不直接用刑法规范加以约束人，而是以义心来纠正人之过失，即以感化教人改过。“清庙之瑟，朱弦而疏越，一倡而三叹，有遗音者矣。大飧之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。”<sup>①</sup>朱弦只有两孔，虽音律简单但意蕴无穷，《郑笺》认为清庙是“祭有清明之德之宫”的，这是祭祀文王的，文王之德包含仁义爱，如文王重用殷臣、爱民如子、爱才惜才等都是仁义爱之的具体体现。当《清庙》奏起，乐音充满礼义满响耳间，人在乐境中体现文王德行，勉励自身仿效，让人不要忘记先王初心。

第二，乐表礼之顺。乐者敦和，即乐让人际关系和睦，这种人际关系的和睦体现礼之“顺”。“顺”，即社会大顺，乐让人知道“天尊地卑，君臣定矣。高卑以陈，贵贱位矣。动静有常，大小殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。”<sup>②</sup>“王者功成作乐，治定制礼”<sup>③</sup>绝非偶然，须让人懂“知乐几于礼”之道，因为“声音之道，与正同矣。宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。五者不乱，

<sup>①</sup> 同上，第348页。

<sup>②</sup> 同上，第352页。

<sup>③</sup> 同上。

则无愆戾之音矣。”<sup>①</sup>五音俱谐，则诸事不乱，人伦有序，发展有则，社会顺矣。又言：“正教者皆始于音，音正而行正”<sup>②</sup>、“宫动脾而和正圣，商动肺而和正仁，角动肝而和正礼，羽动肾而和正智。故乐所以内辅正心而外异贵贱也；上以事宗庙，下以变化黎庶也。”<sup>③</sup>五音分别象征仁义礼智信，五音可以调和“五常”。“天子诸侯听终磬未尝离于庭，卿大夫听琴瑟之音未尝离于前……圣王使人耳闻雅颂之音，目视威仪之礼，足行恭敬之容，口言仁义之道。”<sup>④</sup>乐把等级秩序已潜移默化在听音赏声之中，乐养性情以化民，礼知而民化，民化则社会顺。

第三，乐彰理之不可易。《仪礼·乡射礼》有云：“乡射之礼。主仁戒宾。宾出迎，再拜。主人答再拜，乃请。宾礼辞，许。主人再拜，宾客再拜。主人退，宾送，再拜。”<sup>⑤</sup>乡射礼伊始，主人要到宾的家中告请，需要数次迎拜，每一次的拜答之礼都体现对他人的尊敬，这种情感会贯穿整个乡射礼。“礼别异”是对礼的综合描述，有些情况下礼的别异功能是“弱化”的，不该把礼的别异功能夸大化。礼强调对施恩者予以回报。第一种，实质层面的施恩者。如《卫风·木瓜》中青男男女互赠礼物以传达纯洁爱意。第二种，精神层面的施恩者。如《小雅·楚茨》中周王祭祀祖先，感谢祖先的庇佑。《小雅·大田》中周王祭祀上天以报农业丰收之恩等等。

总之，成于乐体现乐之化，表达乐与人心、道德、伦理的通约，乐可以弥补兴于诗、立于礼之不足，从而让社会达至真、顺、和。

综上，“诗礼乐”融通教化模式的建构，体现情与理的变动与和谐。“诗礼乐”融通教化模式的建构旨在培育有道德的人，这不仅要具备道德情感，还要有不易动摇的道德理性，更要具有让情、理和谐与共的调和能力。

<sup>①</sup> 同上，第348页。

<sup>②</sup> 同上，第372页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 彭林译注：《仪礼》，北京：中华书局，2012年，第117页。

### 第三章 “诗礼乐”融通教化思想的旨归与君子人格的型塑

“诗礼乐”融通教化思想的旨归体现情、理的道德塑造力,即清楚地表明“诗礼乐”各自都具有怡情、治身、塑造道德人格的能力,通过诗教、礼教、乐教的相互融通,不断把对君子人格的培育融入到中华民族的血脉中去,让君子人格成为中华民族的理想人格,让情感追求、道德修养、和谐精神得以体现,这不仅拉近了人与情感、规范、运用的物理距离,同时还拉近了“诗礼乐”与人的精神距离,彰显了美德对人发展的重要性。对“诗礼乐”融通教化思想的反思更是立足于对情、理的融通关系加以剖析,得出情、理的不可互换性和统一性,美德离不开情、理的制中与交融。

#### 第一节 以诗怡情

贵族子弟从小就在官学中接受正式教育,西周官学在天子曰“辟雍”,在诸侯曰“泮宫”。地方上有乡校,称为“庠序”。据《礼记·王制》、《周礼·地官·司徒》记载,周代贵族以“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)为教学内容。在“六艺”中尤重礼、乐,《礼记·王制》有云:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》。王太子,王子,群后之太子,卿、大夫、元士之适子,国之俊选,皆造焉。”<sup>①</sup>《礼记·内则》有云:“十有三年,学乐,诵诗,舞《勺》。成童,舞《象》,学射御。二十而冠,始学礼,可以衣裘帛,舞《大夏》。”<sup>②</sup>《周礼·春官·大师》有云:“教六诗:曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂。”<sup>③</sup>可见,周人重视“诗礼乐”教育。

#### 一、学诗以立言

学诗在古代教育中具有重要地位。学诗不仅能让人的言语表达流利顺畅,还能让人温文尔雅,让修养与志向得到展示。

##### (一) 诗在古代教育的地位

《尚书·尧典》云:“诗言志,歌永言,声依永,律和声。”<sup>④</sup>早期的统治

<sup>①</sup> 王文锦译注:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第166-167页。

<sup>②</sup> 同上,第357页。

<sup>③</sup> 徐正英,常佩雨译注:《周礼》,北京:中华书局,2014年,第495页。

<sup>④</sup> 王世舜,王翠叶译注:《尚书》,北京:中华书局,2016年,第28页。

者已经开始尝试用诗、乐、舞来教化贵族子弟。直到周代，诗的教育地位才得以完全确立，诗成为古代社会教化的重要手段。

第一，诗是国家邦交人才辞令教育的重要内容。《诗经》中不乏描述邦交冲突和征伐的内容，这些内容在先秦时期的邦国交往中常被用作外交辞令，对化解矛盾、稳定社会秩序发挥了重要作用。如《邶风·击鼓》中的子仲率军伐陈、宋等。《鄘风·载驰》有云：“既不我嘉，不能旋反。视尔不臧，我思不远。既不我嘉，不能旋济。视尔不臧，我思不閤。”<sup>P108</sup>在“联齐抗狄”的表述中，许穆夫人用八个“不”字，简洁有力的陈述了利害关系，这为以后邦交中如何凝练和深发好辞令奠定基础。《左传·闵公元年》曾讲到狄人将要伐邢，管仲向齐侯明“请救邢以从简书”之重要，遂“齐人救邢”的事。其中“岂不怀归？畏此简书”就出自《小雅·出车》，管仲再引此《诗》以谏桓公的用意主要有：向邢国展示齐桓公良好的邦交信誉；向玁狁等其它周边部族显示齐国的民心集聚和综合国力不容侵犯；向齐桓公细明“宴安鸩毒”乃“不可怀也”的利害，希望齐桓公能予以警惕。类似的例子还有很多，如《僖公·十九年》中子鱼曾以“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”<sup>①</sup>来说明修明教化，彰显德行的重要性，以此来劝诫宋襄公对曹国“无阙而后动”等。可见，善学《诗》教以活用邦交辞令，确实可在处理国家邦交政事的过程中带来事半功倍的成效。

第二，诗是贵族子弟道德教育的主要内容。西周以来《诗》教以制度的形式得以确立并率先用来培养贵族子弟。《春官·宗伯》就有太师教六诗的明确记载，并且详细的说明了教育的内容，即以风、赋、比、兴、雅、颂为教之本，以六律为教之音。其中“瞽矇”的职责就是讽诵诗，鼓琴瑟，掌九德六诗之歌。<sup>②</sup>《春官·宗伯》还载天子、诸侯、卿大夫以及士在举行射仪时都会因等级不同而有不同的节乐，即天子配《騶虞》，诸侯配《狸首》，卿大夫配《采蘋》，士配《采芣》。这表明大司徒、大司乐、太师这些职能官员不仅要教会贵族子弟诗乐舞方面的技能，更要借以培养万民的“六德”与“六行”。从“皆选有道德之人”和“皆学歌九德”可看出，德品高低是衡量《诗》教之师能否胜任的重要道德标准。贵族子弟教化的好坏直接关系到江山社稷，尤其是对君王的教化更是重中之重。虽然天子听士大夫公卿的献诗有明显的政治功利性，但天子还是必须要对献诗之义理进行合理反思以达自我教化之功效。<sup>③</sup>与此同时，贵族子弟的妻室同样需要

<sup>①</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2016年，第430页。

<sup>②</sup> 同上，第499页。

<sup>③</sup> 韩达：《〈诗经〉与“诗教”》，《中国教师报》，2018年6月27日，第016版。

《诗》教。《周南·葛覃》中归宁女子“言告师氏”之“师氏”，即“女师”。据《地官·师氏》对“师氏掌以微诏王”的记载可知，师氏也要以“三德”、“三教”教国子。可见，“女师”必须具备品仪端庄、贤淑善良等德行，才能对贵族子弟妻室做好表率。

第三，诗是古代家庭人伦教育的基本内容。《诗》虽简但意繁。《诗》中采用的固定句式，让人读起来朗朗上口，语言通俗易懂富有哲理发人深思，而比赋兴的写诗手法则使诗既生动形象又情感丰富。上述特点使《诗经》在古代家庭人伦教育中产生了良好的效果。兄弟关系的和谐与否，关系家庭人伦教育的进展。

《左传·隐公三年》中的“六顺”就指出兄爱弟敬乃理想的家庭伦理状态。《大学》中又以“十义”来对兄爱弟敬做以补充。《诗》教对如何处理“兄友弟恭”早就提出了有效建议。如《小雅·常棣》，即“燕兄弟也”，毛序还对此做进一步解释，正因“闵管、蔡之失道”，召公才作《常棣》以鉴之。郑玄作笺注补充认为这是在说周公吊二叔之不咸，才使兄弟异心，召公作《常棣》正是想以歌明“兄友弟恭”之道，《常棣》内容确实也以花萼、花蒂暗示“凡今之人，莫如兄弟”<sup>P332</sup>，以“脊令在原，兄弟急难。每有良朋，况也咏叹”<sup>P333</sup>、“丧乱既平，既安且宁。虽有兄弟，不如生”<sup>P333</sup>等诗句来呼应“凡今之人，莫如兄弟”的中心思想。可见，兄弟关系和谐与否直接影响家庭的和睦。此外，《诗》之“伊异人，兄弟具来”<sup>P527</sup>（《小雅·頍弁》）等诗句也都在证明“兄友弟恭”的重要性。当人们反复吟唱这些充满亲情和友善的诗歌时，家庭人伦关系会得到有效改善。

## （二）学诗立言的基本内涵

学诗立言，即借《诗》表达言论、言辞、政令、誓言、建议。这里需要区分学诗立言与学诗以立言的区别，前者是把诗作为可以言的源头来论，而后者侧重读诗以后的感受。

第一，顺畅交流。这是学诗立言的浅层含义。诗是一种文体，乐失以后诗主要借助文字来传达感情，语言的清晰与否，直接关乎对诗意的理解。子曰：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。”（《论语·阳货》）与诗顺畅交流往往包括这四个方面。一个人如果要与诗顺畅交流至少需要历经由物及人，由心及情，由情及思，由思及言的复杂过程。这具体来说，“兴”提供“触物以起情”的前期准备，了解诗人用意，才可抓住情感走向。“观”为人与诗的顺畅交流提供风俗风向标。“群”为人与诗的顺畅交流提供真理价值的标准。“怨”为人与诗的顺畅交流提供善恶标准的传达窗口。《诗经》中的任何一首诗都有对兴、观、群、

怨的综合使用，只不过在取舍显隐方面存有区别。

第二，借诗言诗。这是学诗立言的中层含义。借诗言诗的好处在于不用重新赋予所借诗句的含义，只要找到一个与所引之诗相近的主旨即可。如《卫风·木瓜》之“投我以木桃，报之以琼瑶。投我以木李，报之以琼玖。”<sup>P132</sup>此句意在表达男女之间的相互赠答，礼尚往来。《诗集传》对此有云：“言人有赠我以微物，我当报之以重宝。而犹未足以为报也，但欲其长以为好而不忘耳。”<sup>①</sup>这在《大雅·抑》中也有类似的引用，即“投我以桃，报之以李。”<sup>P679</sup>《抑》虽然是在描写一位老臣刺讽周王的诗，但结合“投我以桃，报之以李”语境就会明白，《抑》的借诗言诗，是在借《木瓜》之“欲其长以为好而不忘耳”来让周王知道有礼有节的重要性，如用“淑慎尔止，不愆于仪”<sup>P679</sup>之论，以正言刺周王之败德。

第三，表达意志决心。这是学诗立言的深层含义。如对先王的纪念与仿效。在《周颂·维清》中，仅用短短五句话就体现了文王的德与功。“文王之典”示“德”，“肇”在于显“功”。“维周之祯”表达要效仿文王德政，文约而义广。而在《大雅·召旻》中，周朝遗老却要苦口婆心呈举诸多利害，来向周幽王进谏，希望周幽王可以谨记“先王之命”。可见，同样是效法先王功德的意志决心表现，它在《周颂·维清》中就如此简单，散发着强烈的法效决心，而在《大雅·召旻》中不仅陈述繁琐，而且效果甚微。所以同样是学诗以立言，不同诗歌中所流露出的意志决心也有很大差别，需要学诗者认真体会。

### （三）学诗立言的效用：温柔敦厚

《诗》中的温、柔、敦、厚散见于各篇。经整理，有关“温”的诗句在《诗经》中有多处，如“终温且惠”（《邶风·燕燕》）、“温其如玉”（《秦风·小戎》）、“温温恭人”（《小雅·小宛》）、“温温其恭”（《小雅·宾之初筵》）等，其意可总结为“温柔”、“温和”、“和柔”、“温厚”、“温文”，与温柔敦厚而不愚存在密切关系的是“温温而恭人”，它与寺人文化<sup>②</sup>有关，“温温而恭人”与《礼记正义》的温柔敦厚既有联系又有区别。

第一，温温恭人主要体现在柔。“柔”是一种美德。《诗经》中有关“柔”的诗句，如“柔远能迩”（《大雅·民劳》）、“怀柔百神”（《周颂·时迈》）等，其意可总结为“柔软”、“怀柔”、“安抚”等。在《七月》（“爰求柔桑”）

<sup>①</sup> [宋]朱熹注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第53页。

<sup>②</sup> 据相关文献整理可知，寺是内小臣，即奄人。据载在青铜时代的叙利亚和阿纳托利亚，及某些时期的美索不达米亚本境以内的祭礼中，阉人充当首要角色。阉人祭司在政教合一的初民社会中，地位远在于常人之上，他们是神意的人间代理人，主持祭祀活动。但随着政教分离，阉人祭司的地位每况愈下，沦为帝王的近侍之人。《秦风·车邻》也有“寺人之令”之言，这里寺人的地位已经很低了，大致与伶人相同，毛传释寺人为内小臣也，《左传·僖公二十四年》中也有“刑臣”的记载。由此可见，寺人的社会地位曾经发生过巨大变化。



和《硕人》（“手如柔荑”）二诗中，“柔”指女性美。《雅》、《颂》中的“柔”多为中性含义。《大雅·嵩高》有云：“申伯之德，柔惠且直。揉此万邦，闻于四国。”<sup>P706</sup>郑笺释“揉”为顺也。孔疏认为申伯以柔直之德让不顺之国皆顺，认为这是一种“德实美大”的表现。《大雅·烝民》又云：“仲山甫之德，柔嘉为则。”<sup>P709</sup>郑笺：“嘉，美。令，善也。善威仪，善颜色，容貌翼翼然恭敬。‘故训’，先王之遗典也。式，法也。力，犹群也。勤威仪者，恪居官次，不解于位也。是顺从行其所为也，显明王之政教，是群臣施布之。”<sup>①</sup>柔，即恭敬顺从。其次，“柔”具有辩证思维。《小雅·采薇》有云：“采薇采薇，薇亦柔止。”<sup>P344</sup>薇是一种食用野菜，这里需要辨别“柔”与“刚”的伦理含义。毛传释“柔”为“始生”，郑笺释“柔”为“谓脆晚之时”，柔时易采刚时却难，这将草木的柔与刚引申到了道德层次上。《大雅·烝民》有云：“维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐。”<sup>P711</sup>尹吉甫推崇“柔惠”、“柔嘉”，即温柔之教。《小雅·桑扈》有云：“兕觥其觶，旨酒思柔。彼交匪敖，万福来求。”<sup>P523</sup>郑笺：“兕觥，罚爵也。古之王者与群臣燕饮，上下无失礼者，其罚爵徒觥然陈设而已。其饮美酒，思得柔顺中和与共其乐，言不憊敖自淫恣也。”<sup>②</sup>又云：“彼，彼贤者也。贤者居处恭，执事敬，与人交必以礼，则万福之禄就而求之。”<sup>③</sup>“柔”引申出“中和”、“恭”、“敬”之道。“柔”中含有对美德的追崇，如《诗经》之“终温且惠”（《邶风·燕燕》）、“温其如玉”（《秦风·小戎》）、“温温其恭”（《小雅·宾之初筵》）其“柔”都与“温柔”、“温和”、“和柔”、“温厚”、“温文”相关。

第二，温柔敦厚是温温恭人的进一步展开。《礼记·经解》有云：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。”<sup>④</sup>首先，温温奠定温、柔基调。温温表现在容貌，其实这也是一种恭人的品格。孔子曾有“色思温，貌思恭”（《论语·季氏》）的论述，“温温”本身具有“温”与“柔”的意涵，只不过在这里强调容貌温和，但“温”与“柔”在现存先秦文献中还未曾有连用。从“温温”到“温”、“柔”可看出道德情感的不断渗入，“温”、“柔”，即温和，柔顺。其次，敦厚丰富温、柔内涵。厚与敦的连用最早见于战国时期的《荀子》一书。《诗经》中“敦”已常见，如“有敦瓜苦”（《豳风·东山》）、“铺敦怀渚”（《大雅·常武》）、“敦商之旅”（《鲁颂·閟宫》）等，其意可总结为“团团”、“屯兵”、“聚集”。有关“厚”的诗句，如“则笃其性”（《大雅·皇矣》）、“天笃降丧”（《大雅·召旻》）等，其意可总结为“厚”、“多”、

<sup>①</sup> [汉]毛氏传，郑氏笺：《毛诗》，济南：山东友谊书社，第724页。

<sup>②</sup> 同上，第531页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第650页。

“忠实厚道”、“严重”。温柔是外在表达，敦厚是内在品质体现。最后，温柔敦厚具有美德嘱托。《论语》有“迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名”（《论语·阳货》）之言，温柔敦厚的落脚点在于“事父事君”，温柔敦厚通过内、外双修去除愚鄙偏颇之情，冲动暴戾之气。

第三，对温柔敦厚的再反思。学界有观点认为《礼记·经解》是汉代产物，“温柔敦厚”、“怨而不怒”并不符合“中庸”，理由是汉儒之见与孔子诗学观还存有区别：孔子“中庸”以“道”为基点，而汉儒的“中庸”以“纲常”为基点。孔子诗教允许诗人反映社会现实，而汉儒的“温柔敦厚”着重把诗歌与政教给合起来，要求诗为统治者服务，人不能怒只能温柔。<sup>①</sup>孔子吸收温、柔、敦、厚在他的《诗》教中，虽然《诗》可以群，《诗》可以怨，但这并不意味着《诗》可以毫无节制的群、怨下去，需要执“中”。孔子有云：“宽而栗”，庞朴认为这就是一种中庸的表达形式，宽宏而庄栗，这与怨而不怒（即“直而温”）没有本质差别都是执“中”。虽然这种观点认为《礼记·经解》是汉代产物，“温柔敦厚”也多有汉代之风，但没有看到的是“温柔敦厚”之后还有“不愚”。结合“不愚”来看，“人不能怒只能温柔”就显得释义不足。

## 二、怡情而修身

怡情而修身，指明情怡与身修关系密切。《诗》之情怡意涵深刻，绝非简单的情感滋养，情怡对人性很有裨益，处理好情、性关系，利于君子修身精进。

### （一）“性”、“情”之意涵

“性”、“情”分别在《卷阿》、《宛丘》中得以体现，即“俾尔弥尔性”、“洵有情兮”，《诗经》中的“性”、“情”意涵与当今释义还存有很大区别，对此需要进一步分析。

第一，《大雅·卷阿》之俾尔弥尔“性”。《大雅·卷阿》是《诗经》中唯一涉及“性”字的诗，即“俾尔弥尔性”，分别位于《卷阿》之二至四章。毛以为“言得贤人，则可以保全以之性命，又终成先君之功。”<sup>②</sup>而郑《笺》曰：“使女终女之性命，无困病之忧。”<sup>③</sup>《齐》诗以“王能用贤”来补之。《正义》曰：“人情莫不恶劳而好逸，迫于不得已尔。任贤可以优游，故以此辞劝之。”<sup>④</sup>《诗集传》释义为“言其尔终其寿命。”《诗经原始》认为：“必有性、命、德，而

<sup>①</sup> 孙明君：《“诗无邪”与“温柔敦厚”辨异》，《人文杂志》，2000（2），第79页。

<sup>②</sup> [唐]孔颖达撰：《毛诗正义》，北京：人民文学出版社，2012年，第358页。

<sup>③</sup> [汉]毛氏传，郑氏笺：《毛诗》，济南：山东友谊书社，第665页。

<sup>④</sup> [唐]孔颖达撰：《毛诗正义》，北京：人民文学出版社，2012年，第358页。

后来福、禄、徵。”<sup>①</sup>《大雅·卷阿》之“性”绝非当代注本中所解读的“性”，即生命之意。《大雅·卷阿》之“性”专指（周成王）欲望的满足和能力的施展。

《卷阿》有“似先公适矣”、“百神而主矣”、“纯嘏而常矣”之说，这些都在分别呼应“俾尔弥尔性”所带来的欲望结果，这主要体现在：首先，“性”之神性意蕴。这从“先公”、“百神”、“纯嘏”可以看出。“俾尔弥尔性”首要满足“神”之意愿，即愿景与希冀。“周革殷命”的同时吸收了大量的殷商文化，如对“鬼神”的敬仰，殷商之“神”犹如鬼同，而周之敬“神”显示人文觉醒，“敬德保民”、“以德配天”、“天命靡常”已让周的统治者认识到“天命”与“人为”的关系，把敬天法神转化为敬祖尽事，如《小雅·天保》中释“君曰”为“尸曰”，即先公先君传达神灵的话。《大雅·思齐》之“神罔时怨，神罔时恫”中“神”，即祖宗。《卷阿》之“先公”、“百神”与《天保》、《思齐》之“君”、“神”相一致，“纯嘏”之“嘏”，即古时祭祀，执事人（祝）为受祭者（尸）致福于主人，“纯”表达了心诚。由此可见，“性”满足天子对“先公”、“百神”的祭祀之欲。其次，“性”之王性意蕴。如“来游来歌”显情欲之使然、“有冯有翼，有孝有德，以引以翼”<sup>P653</sup>表明思贤之欲、“尔土宇畷章，亦孔之厚矣”<sup>P652</sup>点明天子之治欲、“颙颙卬卬，如圭如璋”<sup>P653</sup>指明天子之德欲。最后，“性”之民性意蕴。《卷阿》除了“君子”（平王）之外，还有“吉士”、“庶人”、“贤臣”、“乐师”。之所以“君子”可以得到“吉士”多集聚、“庶人”多赞媚、“贤臣”多“矢诗”、“乐师”以“遂歌”是源于“君子”承认臣子的“俾尔弥尔性”合法存在。结合《卷阿》内容可以大致推论出，“君子”反“吉士”以献智之欲；反“庶人”以安命之欲；反“贤臣”以辅政之欲；反“乐师”以寻律之欲。总之，从“俾尔弥尔性”中可看出，虽然这还未涉及到对“性”之生命价值等方面的探讨，但强调了确保人之欲望满足的合理性。

第二，《陈风·宛丘》之洵有“情”兮。徐复观认为《陈风·宛丘》是《诗经》中唯一涉及抽象情感的诗。这主要体现在《宛丘》既有《诗》之常情，又别于常情。《宛丘》与《诗经》其他言情诗一样都有对真挚情感的倾诉，《宛丘》含有浓厚的尚巫风俗。《宛丘》是《诗经》中唯一涉及抽象情感的诗，这需要对“唯一”和“抽象情感”加以分析。首先，就“抽象情感”而言。《诗经》大多为直抒情感，但绝非任何一首都是言情力作。如行孝诗就存在很大不同。《小雅·蓼莪》对孝的情感抒发是建立在极度自责的情感表达基础之上，而《魏风·陟岵》虽然也有“瞻望父兮”、“瞻望母兮”之言，但有着具体缘由，即“予季行役”，久戍不归是阻碍尽孝的重要因素，而《蓼莪》却巧妙隐去主人公不能尽孝的缘由，直抒父母养育子女的艰辛，这使不能尽孝的伤感倍增。张启成总结出“好诗”的

<sup>①</sup> [清]方玉润撰：《诗经原始》，北京：中华书局，1986年，第522页。

标准,即兼顾感情因素、表达力、想象力。《蓼莪》以上三点都具备,《陟岵》在表达力和想象力方面有明显不足。《陈风·宛丘》的表达更是技高一筹,《陈风》以“抽象情感”为主要表达方式,以丰富的崇巫文化为背景,以“值其鹭羽”、“值其鹭翻”来表达对高禖之神的虔诚祭祀,《宛丘》的“抽象情感”包含了世俗伦理和宗教伦理特征。其次,论“唯一”。《礼记·月令》有云:“是月(仲春之月)也,玄鸟也。至之日,以大牢祀于高禖。天子亲往,后妃帅九嫔御。乃礼天子所御,带以弓鞶,授以弓矢,于高禖之前。”<sup>①</sup>宛丘是陈地祀高禖的主要场地,而《东门之枌》等其他《陈风》之诗是祭高禖的后续,正如葛兰言所言:“在陈国洧水岸边一样,男女青年在宛丘上用歌声相互问询,互赠花朵,表达爱意。性爱的礼仪在节庆中占有重要的地位,大姬的名声是造成性爱礼仪包含在节庆之中的原因。”<sup>②</sup>《宛丘》作为《陈风》首篇,正如《关雎》作为《周南》首篇,《鹿鸣》作为《小雅》首篇一样具有绝对的德育代表性。但倘若把“唯一”就理解为《宛丘》就会存有偏颇,因为《宛丘》与《东门之杨》、《东门之池》、《衡门》、《月出》等诗存有内在联系。如《月出》中的“舒窈纠”、“舒忧受”、“舒夭绍”都是男子对婀娜多姿女子的赞美,这与《宛丘》之“子之汤兮”的描述十分相似。《宛丘》与《陈风》密不可分,都是祭祀高禖之神姜嫄并借以游春娱人的周人旧俗,但徐复观并未有明晰的注解需要特别提出。

## (二) 情知利于君子慎独

情知利于君子慎独,这是基于对怡情的进一步发展,“慎独为人德之方”,慎独使君子不断向有德有仪靠近。

第一,何为慎独。《诗经》中有关“慎”、“独”的诗句有多处,如《邶风·燕燕》有云:“终温且惠,淑慎其身。”<sup>P54</sup>其“慎”为小心谨慎。《大雅·桑柔》又云:“秉心宣犹,考慎其相。”<sup>P688</sup>“慎”为慎重选择。至于“独”,子曰:“里仁为美。择不处仁,焉得知?”(《论语·里仁》)南怀瑾认为“里仁为美”中,“仁就是一种追求学问的标准”,倘若思想离仁之境还远,那么这个人就不智的,仁包含慎独。《中庸》首章有云:“道也者,不可须臾也,可离非道也。是君子戒慎乎其所不睹者,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”<sup>③</sup>“戒慎”、“不可须臾”无不有《诗经》“慎”、“独”之小心、慎重、不害之影踪。慎独就是人在独知独处的情况下还能做到诚意不自欺,“慎独的根本精神与要求是不须臾离道。

<sup>①</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第187页。

<sup>②</sup> 葛兰言著,赵炳祥,张宏明译:《中国古代的节庆与歌谣》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第142页。

<sup>③</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第692页。

人们如能在任何场环境、场合下都不离道义、坚守道义，就自然能做到‘表里内外，精粗隐微’，人前人后，明处暗处始终如一。”<sup>①</sup>

第二，君子为何要慎独。《礼记·大学》有云：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”<sup>②</sup>“修身”是齐家、治国、平天下的重要基础。慎独是一种较高层次的自我修身，不断反躬自省是君子修身的基本功，这样做以便更好实现齐家、治国、平天下的人生理想。但慎独与以往的修养方式不同，它的难点在于要在无人看管下做到自主自觉，做到慎独实属不易。如何做到慎独，首先，我欲仁，斯仁至。“仁”在《诗经》中有“亲善仁爱”之义，有“仁”的人受人喜爱。孔子《诗》教更看重“仁”，提倡“君子求诸己”以践仁，在慎独中求仁，“孔子所言‘仁’，区别于人的自然本性，而显露人使自身提升至自己本身的自然生命之上的能力，其首出义及核心作用见于其包含最高的道德原则。”<sup>③</sup>我欲仁，斯仁至表达了人是思之主体，人要思仁才有可能得仁，要时常自觉反省自己的行为是否符合仁，而不是己不欲施于人。对“仁”的追求既是一个慎独的过程也是一个为德的过程，仁德在慎独中得以成，慎独在仁德中得以检视，慎独与仁德相统一。不仅君子可以我欲仁，斯仁至，常人也可以，只要诚心的通过自修，就可以让我欲仁，而斯仁至。其次，不贤而内自省。慎独还需省查克治，子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）“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。”（《论语·阳货》）换言之，即掌握“度”。子曰：“三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）这里的“善者”应是指那些正直果敢，见多识广的人。子曰：“不怨天，不尤人；下学而上达。”（《论语·宪问》）钱穆认为“下学”，即学通与人事，“上达”，即达知于天命。曾子曰：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）子曰：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）这些都体现反躬自省在交友、谋事、为学中的重要性。

第三，君子如何慎独。这“需要将外在的道德准则、规范切实转化为内心的道德信念，形成内在的道德意志。这样，道德就能由他律转化为自律，由外在约束转为内在的自我约束。”<sup>④</sup>君子慎独离不开“道问学”。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；多识于草木鸟兽之名。”（《论语·阳货》）学《诗》是对美德的领悟，应是认真反思《诗》

<sup>①</sup> 张锡勤：《中国传统道德举要》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2009年，第360页。

<sup>②</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第805-806页。

<sup>③</sup> 卢雪昆：《常道：回到孔子》，桂林：广西师范大学出版社，2016年，第186页。

<sup>④</sup> 张锡勤：《中国传统道德举要》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2009年，第360页。

中的美德意蕴。子曰：“君子不重，则不威；学则不固。主忠信。无友不如己者。过，则勿惮改。”（《论语·学而》）朱熹对此注曰：“人不忠信，则事皆无实，为恶则易，为善则难，故学者必以是为主焉。”<sup>①</sup>结合“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）可知学习知识是必要的，但不能仅局限于此，要使学有所获须与实践相结合。首先，学技能。“樊迟请学稼。……夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）孔子在这里未能看到即便是稼、圃之事，同样可以有德性的学习。其次，学六艺。“六艺”之德博大精深。达巷党人曰：“‘大哉孔子！博学而无所成名。’子闻之，谓门弟子曰：‘吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。’”（《论语·子罕》）朱熹对此注曰：“盖美其学之博而惜其不成一艺之名也。”蒋伯潜认为孔子这是不敢当此美誉，故而谦虚礼让，同时孔子又向弟子传教“为学当施博而守约”，不可被美誉所迷惑。最后，学典籍。孔子常以《诗》、礼、乐来教化弟子。朱熹认为孔子“诗礼乐”在于体现诗本性情，对礼的学习能“卓然自立”，乐可养人性情，去除污秽和精神渣滓。与此同时，还需要注重学习方法。子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也。”（《论语·述而》）求学之人需要广博认识，再根据自身的需要去总结要旨，归纳出大意。学习需要用心思考，洞察义理，只有把深刻思考与求知之心相结合才可以自推陈出新。

### （三）慎独益于修身精进

令德令仪是修身精进的重要内容，它包含内在（令德）与外在（令仪）两个方面，但值得注意的是对“令德”的内在道德要求，绝非仅仅只有品行一个内容，下面将作分别论述：

第一，令德令仪。这是对“君子”人格内涵的宏观表述。《诗经》中的“德”主要涉及德音孔昭、德音不已、其德不犹以及德音秩秩，即“令德令仪”的具体体现：首先，理解礼与德的关系。李泽厚认为：“‘德’大概最先与献身牺牲以祭祖先的巫术有关，是巫师所具有的神奇品质，继而转化成为‘各民族的习惯法规’。”<sup>②</sup>“原始巫君所拥有与神明交通的内在神秘力量的‘德’，变而为要求后世天子所具有的内在的道德、品质、操守。这种道德、品质、操守，仍然具有某种自我牺牲、自我惩罚、自我克制（如祭祀时必须禁欲、斋戒等等）特色，同时它又具有魔法般的神秘力量。所有这些，便都是原巫术礼仪的遗迹残痕。‘德’的外在方面便演化成为‘礼’。”<sup>③</sup>可见，“德”和“礼”的结合表明人们的思

<sup>①</sup> [宋]朱熹注，王华宝整理：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2016年，第48页。

<sup>②</sup> 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：三联书店，2015，第21页。

<sup>③</sup> 同上，第23页。

考趋理性化。其次,理解神与德的关系。两者还处于一种感性化阶段,不过“德”的内在特质正如李泽厚先生而言并没有发生重大改变,“德”的外在方面演化成为“礼”,“德”的内在演化,“敬”为首要一环节,然而“敬”的主要对象首屈一指的便是上天,即神。所以“德”与“神”之间依靠尘世间的“敬”去连接,总体以德配天一天佑苍生为发展路径,这里的以德配天不仅仅指君王,臣子百姓的道德品行同样受到上天的监视。“神”与“德”的关系在巫觋文化中表现十分明显,但在礼乐文明阶段“神”的强大作用逐渐被弱化,但是“敬”的作用则日益增强,当然礼乐文明这里所凸显的“敬”的含义与巫觋文化中的含义截然不同。最后,理解君子与神、德、礼的关系。“君子”是“神”与“德”和“礼”的沟通桥梁。在“神”与“德”和“礼”中,“德”、“礼”依附于“君子”的表现得以呈现,“神”根据“君子”的德行予以保佑和守护,可见“君子”在三者之间起到中介作用,然而“君子”具体的德行主要通过德与能来实现。“我有嘉宾,德音孔昭。视民不佻,君子是则是效。”<sup>P325</sup>我的嘉宾满客座,自身贪图高雅明辨事理并且宽厚待人,不轻视他人,是君子学习的好榜样。“不佻”、“德音孔昭”是在表明一个人的内在修养,这里的“君子”具有传播道德品性与榜样树立的功能,之所以君王可以有“我有旨酒,以燕乐嘉宾之心”<sup>P325</sup>的祥和安稳的精神享受,这全归功于“君子”自身的德行感触上天,以获得神的赐福与保佑。“岂弟君子,俾尔弥尔性,百神尔主矣。”<sup>P652</sup>这表明君王与上天神灵的独特关系,“君子之车,既庶且多。君子之马,既闲且驰。”<sup>P655</sup>君子的车马之多暗示着装载的祭祀品也多,这又再进一步说明了君王对祭祀的忠贞德行与百神的保佑密不可分,祭祀品的繁多间接说明了国力的不断壮大,表明了君王的丰功伟绩以及对礼的坚守,正因如此君子才试图想以自身的政绩来取悦于上天,以祈求更多的赐福。

总之,在“令德令仪”中,“令仪”生“令德”而“令德”生“威仪”,前者是指由美好的仪态而产生美好的德行,而后者指君子的内在表现,包含仪容、仪表、行为举止等。“令德令仪”是以正面视角来参看“君子”应具有的德行,反映了特有时代对人的全面发展的要求,而“德”、“仪”兼备的君子充分满足了当时社会对人的全面发展的素质要求。

第二,防微杜渐。防微杜渐是对“令德令仪”中的“令德”部分的重要补充,因为正如上文说述,品性方面的道德要求并不是“令德”内在的全部内容,它还需要有对机遇的良好把握加以支撑。在《诗经》中的“君子”诗中,“防微杜渐”的思想占大部分。“防微杜渐”的一大特点就是通过他者劝诫来表达对“君子”人格的要求:首先,靡哲不愚。这就是其中一个启蒙思想,即没有人不会犯错误。它的首个预设读者应是统治者,要求其体恤民情。体恤民情又可细分为体恤臣子和洞察民情。在《诗经》“既见君子,惄如调饥”<sup>P20</sup>、“振振君子,归哉归哉”

<sup>P37</sup>、“百尔君子，不知德行。不忮不求，何用不臧”<sup>P65</sup>这些诗中，其共性都是以妇人的视角来抒发心中对在外征夫的无限思念，从侧面表达希望统治者应体恤下属让其归家探亲，长期的征战杀伐征夫以苦不堪言，倘若再不去适当排解他们的思家之苦，照此势必会造成恶果，这显然是以妇人的口吻告诫统治者，既显致中之道又不乏诗之本色。《圣彼得堡宣言》也认同这种养民的理念，《宣言》认为：“作战的目的在于削弱敌人之军事威力，即使敌方军队失去其战斗能力。故使用使交战者过分痛苦而死亡的武器，实为超越此目的之范围”、“战争之行动应服从人道之原则，故需限制技术使用之范围。”<sup>①</sup>这里的人道主义之原则，就含有要让生命得到一定程度的休养。另外，在《诗经》“王事靡盬，不遑启处。忧心孔疚，我行不来”<sup>P345</sup>、“天方荐瘥，丧乱弘多。民言无嘉，惨莫惩嗟”<sup>P416</sup>这些诗中，以贤臣的视角再次抒发心中对统治者昏庸误国的强烈谴责，认为统治者应当勤政爱民，励精图治。其次，淑慎度思。淑慎度思是对靡哲不愚的进一步拓展，更加注重借他言以反思的作用，受众范围更加宽广。“民之讹言，宁莫之惩。我友敬矣。”<sup>P395</sup>“君子秉心，维其忍之。心之忧矣，涕既损之。”<sup>P456</sup>“岂弟君子，无信谗言。”<sup>P532</sup>这些都是以“亲朋好友”为规劝者的视角来抒发“君子”不应当听信风言风语，害己伤他，这里“卓识”体现在辨识巧言。“胡然而天也！胡然而帝也。”<sup>P94</sup>“彼君子兮，不素餐兮。”<sup>P216</sup>“佩玉将将，寿考不忘。”<sup>P256</sup>这些都是以“百姓”为规劝者来讽刺世间不公不和的事情，主要体现在“君子”应自我的反躬自省。“无竞维人，四方其训之。”<sup>P674</sup>“颠覆厥德，荒湛于酒。”<sup>P675</sup>“慎尔出话，敬尔威仪。”<sup>P676</sup>这些都是以“爱国者”为规劝者来抒发“君子”不应当狂妄不羁不知礼节，体现“君子”应当要自我提升，归结起来为慎言、慎行、慎思欲好三个方面。显然，这里的劝言不仅仅只是受用于统治者，对于其他三类人，即品德高尚者、诗人自身、夫君同样适用。

总之，防微杜渐是一种守正之道，这也是一个人对“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也”<sup>②</sup>的深刻阐释。《诗经》中防微杜渐的“君子”人格是一个审视夺度的过程，这不仅对发生不善之事的小苗头予以及时终结，还有进一步对小苗头所带来的种种恶果进行详实的预测，不为完结而完结或许才是对此人格的适度解读。

第三，忧盛危明。在“令德”中虽然有了品行保证和对机遇的良好把握，但还需要有忧盛危明，即对事物发展变化过程中的前瞻预判，这样才能完整体现出“令德”的内在涵义。在《诗经》“君子”诗歌中，“忧”贯穿于“君子”诗歌中，其所“忧”对象也不同，如“求之不得，寤寐思服。”<sup>P3</sup>—忧思服者；“驱马悠悠，言至于漕。大夫跋涉，我心则忧。”<sup>P107</sup>—忧国势；“展如之人兮！邦之

<sup>①</sup> 刘戟锋、曾华锋：《战争伦理：一种世界观念》，《伦理学研究》，2006（4），第86页。

<sup>②</sup> 杨天才，张善文译注：《周易》，北京：中华书局，2011年，第622页。



媛也！”<sup>P95</sup>—忧国君；“我友敬矣，谗言其兴。”<sup>P395</sup>—忧亲朋好友等等。可见“忧”在“君子”诗歌中起到独特的伦理作用：首先，有牵挂续思愁。“何斯违斯，莫敢或遑？振振君子，归哉归哉。”<sup>P36</sup>丈夫因临时有公务冒雨离家，妻子在家望雨期盼丈夫快些回来，深深夫妻情谊溢于言表，“瞻彼日月，悠悠我思。道之云远，曷云能来。”<sup>P65</sup>望日月昼夜更替，思夫之情永不断绝，为何道路如此遥远，夫君何时才能归还。妻子有些思念成恨，斥责在位的君子少些贪欲，不要把自身的荣华富贵强加于可怜的丈夫这一类人身上，再添离愁之苦，这其中也更能看出夫妻感情真挚。这突出了在位者理应“亲民”的思想。徐复观先生把“亲民”理解为：“总是将自然生命不断地向德性上提，决不在自然生命上立足，决不在自然生命的要求上安设人生的价值”，对于统治者而言务“必以人民的自然生命的要求居于第一的地位。治人的、政治上的价值，首先是安设在人民的自然生命的要求之上，其他价值必附丽于此一价值而始有其价值。”<sup>①</sup>其次，遭冷漠懂温情。“嗟我兄弟，邦人诸友。莫肯念乱，谁无父母。”<sup>P394</sup>谗言当道，世道动荡不安，诗人评述谗言危害，劝诫亲朋好友警惕谗言，表达对亲情的看重。又如，“死丧无日，无几相见。乐酒今夕，君子维宴。”<sup>P528</sup>周幽王之际，世道衰微，人心不古，表达出对兄弟亲戚的依恋。马克思就曾认为：“人与人之间的关系也靠恩情联接，大到国与国之间，地区与地区之间，小到家庭与家庭之间、人与人之间。”<sup>②</sup>因此培养以爱、包容、尊重、理解等价值内容为取向的个体感恩情感和行动尤为重要。《战国策》“人之有德于我也，不可忘也；吾有德于他，不可不忘也”<sup>③</sup>一句也会因回应马克思有关感恩的重要性。最后，受绝望寻希冀。“心之忧矣，云如之何”<sup>P452</sup>、“心之忧矣，疢如疾首。”<sup>P452</sup>诗人内心无比凄苦，难抚遭受弃逐的愤懑，无奈之下只有“鹿斯之奔，维足伎伎。雉之朝雊，尚求其雌。”<sup>P454</sup>或许从这里才能感到一丝丝希望，在一个搬弄是非巧言善变，好人受诬现象的社会中，诗人真诚的想“凡百君子，敬而听之。”<sup>P470</sup>总之，“忧盛危明”的“君子”人格是周人忧患意识的集中代表，徐复观认为周人的这种忧患意识影响了中国人的人性，它渗透到了中国人的骨子里。对“忧盛危明”的理解可视其作为一种坚强意志的积蓄与迸发，同时它也是一种能为获得更好的生存而作的长远打算。这也让我们看到“令德令仪”的深刻涵义。<sup>④</sup>

### 三、君子人格的诗之型塑

<sup>①</sup> 徐复观：《释论语“民无信不立”》，收入《中国思想史论集续编》，上海：上海书店出版社，2004年，第266页。另参《儒家政治思想的构造及其转进》，收入《学术与政治之间》，台北：学生书局，1985年，第47—52页。

<sup>②</sup> 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯选集》（第46卷），北京：人民出版社，1971年，第197页。

<sup>③</sup> 缪文远、缪伟、罗永莲译：《战国策》，北京：中华书局，2015年，第506页。

<sup>④</sup> 于涛：《“君子”人格内涵与形成径路——以〈诗经〉为核心的探析》，《保山学院学报》，2019（1），第57—59页。

诗教对君子人格的型塑是一个综合化育的过程,这主要体现在诗教能对人的情感滋育、方法掌握、个人修养方面产生积极的效用。君子应有丰富的情感,君子理应学会用“时中”之道处理日常事务,君子应当不断加强内外修养,这些内容是君子学诗必须要达到的目标。

### (一) 君子有情

诗教尚情。诗教对君子情感的培育主要体现在用浅发的情感教化君子。用深发的情感教化君子。诗教并不是一开始就能让人情感丰富,而是遵循“诱情—导情—育情—尚情”的理路来逐步实现。

第一,用自然情感教化君子。采用自然情感教化君子并不要求受教者立即达到诗教的化育目标(温柔敦厚),而是教人先通过吟诗诵读体会诗歌的喜、怒、哀、乐,察他人之情觉己身之境,引起情感共鸣是开展诗教的首要任务,在诗教初期不需要用深刻的义理教化人,先让受教者喜欢诗这种化育形式。孔子“多识于鸟兽草木之名”证明《诗经》中的诗大都以自然景物入诗,诵读《召南·小星》中的“嘒彼小星,三五在东”<sup>P39</sup>、“嘒彼小星,维参与昴”<sup>P40</sup>就易于理解“夙夜在公”的小吏疲于奔命的苦楚之情;诵读《邶风·泉水》中的“嗟彼泉水,亦流于淇”<sup>P78</sup>、“出宿于沛,饮饯于祢”<sup>P78</sup>就易于体会到出嫁女子思乡不得归的苦闷之情;诵读《鄘风·桑中》的“云谁之思?美孟姜矣”<sup>P96</sup>、“云谁之思?美孟庸矣”<sup>P97</sup>就易于察觉男子对女子的思慕与热爱之情。

第二,用理性情感教化君子。用理性情感教化君子旨在挖掘诗歌背后的道德意涵。《诗经·大雅》中的《文王》、《大明》、《绵》、《棫朴》、《旱麓》、《思齐》、《皇矣》、《灵台》都是集中描写文王的诗,对这些诗的研究,可以得出用深发的情感教化君子的一般内涵,如文王之“功”。文王广泛招贤纳士,达到“予曰有疏附,予曰有先后。予曰有奔奏,予曰有御侮”<sup>P592</sup>的局面,《棫朴》还对辅佐文王的臣子作了进一步阐释,即“左右趣之”(群臣环绕)、“髦士攸宜”(臣子举止得当)、“六师及之”(军队一心)。文王的德品让后人谨记并虚心承继,最终让殷之臣民诚心实意服于周邦。“遐不作人”表达了文王用人使材有远见。“不闻亦式”,即文王倡导直言纳谏,并善听谏言。文王不排斥立功的长幼,青年人也可以立功。面对阮、共之国的狂妄,文王勇敢出征予以讨伐,保护周之疆土。《灵台》描写修筑灵台百姓纷纷自愿前来出力,灵台“不日则成”,文王以德治国,受万民爱戴。再如,文王之“德”。《绵》有云:“虞芮质厥成,文王蹶厥生。”即文王以高尚品德化解了虞芮两国的矛盾,使两国君主相谓曰:“‘吾所争,周人所耻,何王为,祇取其耳。’遂还,俱让而去。诸侯闻之,曰

‘西伯盖受命之君’。”<sup>①</sup>《大明》之“亲迎渭水”，文王迎娶莘国女子仪态庄重“刑于寡妻”（以礼待妻）。文王此举有政治意图，但无不体现文王的高尚德行。《绵》有云：“乃召司空，乃召司徒，俾立家室。”<sup>P589</sup>周民之祖古公亶父率周民由豳迁岐，选贤举能兴建家园。再如《皇矣》之“其德靡悔”、“不长夏以革”，即不以鞭棍治周邦，这些都在赞美文王的德行举世无双。

## （二）君子时中

君子时中体现君子处世之法的熟练程度，君子时中是在一场历史的大变革中逐渐演发总结而来。

第一，“天命靡常”警示君子时中。首先，“天命靡常”是“永言配命”的重要前提。“天命靡常”，小邦周战胜了大殷商，让周有了“其命维新”的发展局面。“侯服于周”的结果来源于殷商统治者的失德失能，“侯服于周”是针对殷商亡国的既定事实来论的。“天命靡常”在《文王》中具有重要意义，“侯服于周”不仅只是在陈述一个事实，更多是对“天命靡常”的论证，“天命靡常”不是“上天之载”的，需要周之“本世百世”引以为戒。但事实证明，周在以后的发展中未能避免“天命靡常”侯服于他邦的命运，《小雅·雨无正》从幽王的闭目塞听、嫉贤妒能、荒淫无度、暴戾横行、善恶不分等方面阐释了周的日益衰落。再如《小雅·青蝇》之“无信谗言”、“交乱四国”、“构我二人”同样是在隐刺周幽王亲贤臣，远小人的事实，纲纪废弛、背信弃义、暴力专政等原因已经为周的灭亡埋下了伏笔。其次，“无然畔援”。“无然畔援”，即勿要附和主张。“无然畔援”是对“永言配命”的深入思考。《皇矣》有云：“帝谓文王，无然畔援，无然歆羨。”<sup>P607</sup>上帝教文王要有主见，戒骄戒傲，如《文王》之“上帝既命”、《大明》之“有命自天”等，这些都是文王对“永言配命”的反思。只有对天命的理解还不够，还要注重对现实治理方法的合理思考，这样才可有效过滤谗言魅语。最后，示不朽之功。示不朽之功是对“永言配命”的成效展示。顺应天命除了深思其中的道义、方法之外，还需要有一个外在综合呈现。最能表现文王的不世之功的就是灵台，灵台是天子观星之地，它不仅是天子的“通天之所”，更是国家的重要机关，故有“天子有灵台以观天文”之言，诸侯与天子截然不同，天子有三台（灵台、时台、囿台），而诸侯只有时台和囿台。灵台的修筑可让帝王对“天命靡常”不断反思。灵台是“周邦领‘新命’的标志性建筑”，更是君子时中的物质载体。

第二，伦常生活验证君子时中。这里可以把《周南·关雎》之“求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧”<sup>P3</sup>与《小雅·常棣》之“妻子好合，如鼓琴瑟”

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第50页。

<sup>P334</sup>、“宜尔室家，乐尔妻帑”<sup>P335</sup>相较来看婚恋时中，前者表达了君子追而不得的愁苦，后者君子婚恋以时的幸福。倘若《关雎》里的君子及时转变追求淑女的方法，不以一时或几时的“求之不得”而退却，或许“窈窕淑女”就可以被他如愿逮之。再如，君子尽孝以时中。这可以把《小雅·蓼莪》之“欲报之德，昊天罔极”<sup>P475</sup>、“民莫不穀，我独不卒”<sup>P476</sup>与《周南·葛覃》之“言告师氏，言告言归”<sup>P6</sup>、“害浣害否，归宁父母”<sup>P6</sup>相较，显然后者出嫁的女子更懂尽孝以时中，或许《蓼莪》与《葛覃》中主人公的处境不同，但学会时中之道可以避免不必要的悔恨。诸如孝道之事，此乃伦常大事，任何一个人错过了都将抱恨终身，对至亲都不能尽孝，何谈对他事尽职尽责。因此，诗教要求君子掌握时中之法，把握行事之“度”。总之，伦常生活中处处可以验证，君子学会时中有利于自身发展。

### （三）文质彬彬

孔子有言“文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）孔子对君子的“文质”赋予诸多道德意涵，极大地丰富了君子人格的内涵。结合《文王》、《大明》、《绵》、《棫朴》、《旱麓》、《思齐》、《皇矣》、《灵台》可对文王“文”、“质”做综合分析，诸如爱国、隐忍、尚礼、居安思危、自强不息、学以致用等品质都值得后世不断学习。

第一，“文”之表现。文王深知“天命靡常”、“为政以德”、“敬德保民”之意涵，“文”以“仁政爱民”为治国方略，这样可以有效缓解周民与殷民的矛盾，文王还亲力亲为效仿周代的贤明先人，“遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，笃仁，敬老，慈少”<sup>①</sup>、“礼下贤者，日中不暇食以待士，士以此多归之。”<sup>②</sup>《文王》之“济济多士，文王以宁”<sup>P578</sup>也表达了文王广纳贤才之意，而《大明》之“以受方国”就含有爱民为上之举。《史记·周本纪》有云：“伯夷、叔齐在孤竹，闻西伯善养劳，盍往归之。太颠、闳夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒，皆往归之。”<sup>③</sup>可见，通过文王一系列的举措，吕尚、太颠、闳夭等人才均效力于文王。文王的外交策略体现在恩威并重，怀柔为主。忠诚对商是为了体现恭敬，周末克商以前还是商所管辖的一个小地，忠诚事商是为了加强隶属关系，这样的好处在于：确保周地的安全；利于周地的民生发展。《大明》有云：“文王嘉止，大邦有子。大邦之子，倪天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。造船为梁，不显其光。有命自王，命此文王，于周于京，缵女为莘，长子维行，笃生武王。”<sup>P584—585</sup>与莘确定了亲戚关系，以备不备之需。同时借助与商的关系，西伯利用外征积极扩展势力，这让商之臣子感到恐惧，遂“殷之祖问之”，“以告帝纣”。通过西伯

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第50页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上。

的努力,逐渐在商之臣子中建立威信,为以后的伐纣奠定坚实的基础。上文所述的虞芮之争中,文王以礼相待除了德行高尚之外,还处于政治考虑,因为虞芮都为商之属地,文王如果对虞芮采用军事手段势必会树敌,不利于周以后的发展。

第二,“质”之表现。冯天瑜认为:“忧患意识是以戒惧而沉毅的心情对待社会和人生的一种理智的、富于远见的精神状态。”<sup>①</sup>文王为西伯的时候就曾“猷洛西之地,以请纣去炮烙之刑。纣许之。”<sup>②</sup>孟子有云:“生于忧患死于安乐”,文王最大的忧患就是怕自身怠惰而,从而再步商的后尘。忧患意识在《诗经》中一直都是核心价值观,涉及文王的诗中,“忧患意识”占有很大篇幅,如《大明》之“天难忱斯”、《旱麓》之“求福不回”等,这些都含有忧之意涵,所谓“忧患”,即对不可测的天命的担忧,对人事是否处置适当的担忧,对人祸的忧思。这要求君子要虔诚敬天。“天”在周时是一种人格之天而非形上之天,如《周颂·维天之命》之“维天之命,於穆不已”<sup>P744</sup>、《周颂·昊天有成命》之“昊天有成命,二后受之。”<sup>P749</sup>这些“天”都是人格之天,但还需要赋予形上之天的名义,但二者存有区别:人格之天强调人的主观意愿而非一种恒定的秩序,正因为如此文王才要忧虑,所建灵台就是要借助形上之天以观人格之天。同时,君子所其无逸。从天得来的大义就要付诸于现实行动,“帝谓文王”不要“畔援”、“歆羨”,当“密人不恭”时就可“爰整其旅”,不然周就会被“阮共”之类无道欺凌。再据《尚书·无逸》之“君子所其无逸”可知,文王的得力辅臣周公曾告诫殷商旧部与臣民,“殷王中宗,及高宗,及祖甲,及我周文王,兹四人,迪哲。”<sup>③</sup>君子不能放纵自己,要向“兹四人”一样“咸和万民”。三是以卦示中。《史记·周本纪》有云:“其囚羑里,盖益易之八卦为六十四卦。”<sup>④</sup>文王对《周易》的参悟不仅感受到天命的无限,更对“天”进行了人文解读,让天之无常走向了人之秩序。《周易·系辞上》有云:“是故刚柔相摩,八卦相荡。”<sup>⑤</sup>刚柔相摩指代阴阳相化,万物的变化均可在《周易》中找到解答。如兵事。《师》云:“贞丈人吉,无咎。”对此《彖》曰:“师,众也。贞,正也。能以众正,可以王矣。刚中而应,行险而顺,以此毒天下,而民从之,吉又何咎矣。”<sup>⑥</sup>能使兵众坚守正道就可以为君王,君王还有刚健中正的贤者辅助,臣子之“中正”,如“髦士攸宜”,“宜”即有度,恰好。民众之“忠顺”,忠者,德之正也且存心居中,正直不偏,而顺也有顺从,从心而顺,不背心意。反之,《师》云:“长子师师,弟子舆尸,贞凶。”《象》曰:“‘长子师师’,以中行也。”“六五居阴阳位,

<sup>①</sup> 冯天瑜:《中华元典精神》,上海:上海人民出版社,2014年,第424页。

<sup>②</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第50页。

<sup>③</sup> 王世舜,王翠叶译注:《尚书》,北京:中华书局,2012年,第254页。

<sup>④</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第52页。

<sup>⑤</sup> 杨天才,张善文:《周易》,北京:中华书局,2011年,第561页。

<sup>⑥</sup> 同上,第81页。

处尊而失位，下应九二，九二在师中，”应王命而统众阴，受益于‘中行’之道，故曰‘以中行’”<sup>①</sup>此时已有贞凶之兆。由此可见，仅《师》卦就含有深刻的时中思想，同时《师》还详细的对领导者、辅助者、迎合者等就如何做到时中以成事进行了讨论，彰显了文王高超的智慧，体现了对天、地、人的适度执中。

总之，学诗而怡情体现学诗立言、怡情修身的关系。同时，学诗而怡情彰显了诗言与情动，体现了诗情的复杂性，诗情并不是某一情感或者几种单一情感的混合物，而是情中掺杂有欲望、希冀等诸多复杂情愫，学诗首要辨情，才可立言，借言再次育情，达到情满（不流弊）而身修。

## 第二节 以礼治身

君子学礼可以治身，这包含礼对人情之治、礼具备的社会普遍性、礼的“制中”之要三个方面。情感之治与礼的运行，离不开“制中”指导，前两者为“制中”打开了切口，《诗经》强调君子学礼可以让人情有宜，让社会发展可序，情感抒发与社会良性运作从来都不冲突，二者可达“制中”。

### 一、夫礼，以治人情

《孟子·滕文公上》有对“丧礼”的阐释：“盖上世尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”<sup>②</sup>《礼记·问丧》有云：“礼义之经也。非从天降也，非从地出也，人情而已矣。”<sup>③</sup>《礼记·祭义》又云：“教民相爱，上下用情，礼之至也。”<sup>④</sup>人首先是一种感性的存在，人有情感也有欲望，礼对人的内在控制，主要是对情感欲望的把握。礼与性情密切相关，“礼之理诚深矣”。礼治人情的精妙处在于表达礼与情间的辩证关系，即礼出于情、礼以制情。

#### （一）礼出于情

《周颂·清庙》有云：“於穆清庙，肃雍显相。济济多士，秉文之德。对越在天，骏奔走在庙。不显不承，无射于人斯！”<sup>P743</sup>这是一首周公率众祭祀周文王的诗，体现礼出于情的内涵。

<sup>①</sup> 同上，第 87 页。

<sup>②</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》（全二册），北京：中华书局，1960 年，第 135 页。

<sup>③</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016 年，第 767 页。

<sup>④</sup> 同上，第 616 页。

第一,“肃雍显相”以示情。“祭者,志意思慕之情也。”<sup>①</sup>“祭祀,饰敬也。”<sup>②</sup>祭祀就是在表达思慕之情。“肃雍显相”,即助祭的高贵雍容反衬对文王的尊敬之情,然而“彼其所至也,甚大动也;案屈然已,则其于志意之情者惘然不赚,其于礼节者阙不具。”<sup>③</sup>只有情感而没有形式的祭祀是不完整的。“礼者,断长续短,损有余、益不足,达爱敬之文、而滋成行义之美者也。”<sup>④</sup>礼具有很多功能。由此看来,对文王的祭祀是周人所不敢懈怠的,“肃雍显相”表达礼仪与情状的统一。

第二,“济济多士”以示情。周代所有的文武百官都自愿到场,共同缅怀周文王,“秉文之德”是百官情感认可的共同基础。文王以德治天下,礼贤下士,虚心纳谏为世人所称道。这里“济济”被释为整齐的样子要比形容人数之多合适,乍一看二者并没有区别,人数众多也代表着对文王的敬意,但结合《清庙》诗旨并非如此。有观点认为“济济”与“多士”含义相重,“济济”释为整齐的样子比较确切,此种解释对有道理但不完全赞同,《清庙》是一首周的宗庙祭祀诗,其作者为周公,“济济”释为整齐的样子是出于对祭祀之礼的遵守,而“多士”理解为对具有不同才干之人的统称较为适宜。据《史记·周本纪》记载:“伯夷、叔齐在孤竹,闻西伯善养老,盍往归之。太颠、闾夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒,皆往归之。”<sup>⑤</sup>伯夷叔齐有大局之明,太颠、闾夭、散宜生有将帅之才,鬻子具有卓越才干,视“济济”与“多士”出现重复之嫌存有偏颇。此外,据传统典籍记载,如《礼记·明堂位》有云:“季夏六月,以禘礼祀周公于太庙”<sup>⑥</sup>且“升歌《清庙》”,《礼记·孔子燕居》中两君相见,“升歌《清庙》”、《礼记·祭统》中“夫人尝禘”而“升歌《清庙》”、《礼记·文王世子》中天子视学,登歌《清庙》。祭祀文王不仅是一种礼节仪式,更是“官人以为守”的为政标准。

第三,祭祀情态以示情。《毛诗李黄集解》有云:“郑氏以肃雍显相谓周公祭清庙,其礼仪敬吕和,又诸侯有光明着见之德者細氣一句之中,上二字以为周公,下二字以为诸侯,不可以从也。故‘於穆清庙’当从毛氏之说。‘肃雍显相’当从王氏之说。言於乎美哉,周公之祭清庙也,诸侯之来助祭者,敬而且和也。敬之与和,祭祀之所贵。《雍》之诗亦曰:‘有来雍雍,至止肃肃。’惟其肃肃,则是其心之敬,惟其雍雍,则是其貌之和,心敬而貌和,而其祭可谓诚矣。肃雍显相,以见诸侯之助祭也。”<sup>⑦</sup>《荀子·礼论》有云:“文理省,情用繁,

<sup>①</sup> 张觉撰:《荀子译注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第287页。

<sup>②</sup> 同上,第280页。

<sup>③</sup> 同上,第287页。

<sup>④</sup> 同上,第277页。

<sup>⑤</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第50页。

<sup>⑥</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第392页。

<sup>⑦</sup> [宋]李樗,黄樾:《毛诗李黄集解》,影印文渊阁四库全书(第71册),台北:商务印书馆,1986年,

是礼之杀也。”<sup>①</sup>礼节仪式简约，但情感表达丰富就是简省的礼。但《清庙》所要表达的是“情文俱尽”之义，即最完备的礼，就是要把情感与礼节呈现恰当，礼是不能离开情而独自存在的，“文理情用相为内外表里，并行而杂，是礼之中流也。”<sup>②</sup>《清庙》把“礼之隆”与“礼之杀”结合起来，让祭祀情态与礼仪“处其中”。君子应当“忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。”<sup>③</sup>礼节体现忠信爱敬，《清庙》之“肃”有恭敬之义，《清庙》之“雍”有和谐之义，而《清庙》之“无射”有忠信之义，这些无不体现“礼节文貌之盛”。

## （二）礼以制情

《大雅·瞻卬》是一首刺幽王的诗，《毛诗序》有云：“凡伯刺幽王大坏也。”诗歌内容关于幽王宠信褒姒坏政亡国，充分体现情需要礼制的重要。

第一，制己之欲，为政以礼。《大雅·瞻卬》有云：“邦靡有定，士民其瘵。”<sup>P731</sup>又言：“罪罟不收，靡有夷瘳。”<sup>P731</sup>国家纲纪已经废弛，社会动乱民不聊生。“人有土田，女反有之。人有民人，女覆夺之。”<sup>P732</sup>君子应该是“天地之参，万物之总，民之父母”<sup>④</sup>而不是巧取豪夺。《荀子·礼论》有云：“人生而有欲；欲而不得，则不能无求。”<sup>⑤</sup>又言：“求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。”<sup>⑥</sup>古代圣王需要掌握“制礼义以分之”的学问，让人欲得以养，让人求得以供给，调整好“物”与“欲”之间的关系，但《大雅·瞻卬》中，幽王已经对礼之“养”义熟视无睹，不仅不满足民之所需，还把一己之私强加于民，使得欲大于义，未能达到“君子既得其养”效果，无视“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称”之应然存在，致使“此宜无罪，女反收之”<sup>P732</sup>的现象频发。“君师者，治之本也。”<sup>⑦</sup>君不能控制私欲，就不能固政治之根本，所有的政令不是废弛就是黑白颠倒，苦害人民。《荀子·富国》有云：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”<sup>⑧</sup>又言“穷者，患也；争者，祸也。”<sup>⑨</sup>君主不仅要谨防臣民之私欲膨胀，还要时刻谨记“若德裕乃身”的礼之意涵。

第二，好恶以节，喜怒以当。《大雅·瞻卬》有云：“懿厥哲妇，为梟为鸱。妇有长舌，维厉之阶。”<sup>P733</sup>这在说明之所以产生“邦靡有定，士民其瘵”<sup>P731</sup>的结果除了幽王的私欲之外，还在于“生自妇人”的祸乱，而非“乱匪降自天”，

第 708-709 页。

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 273 页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上，第 288 页。

<sup>④</sup> 同上，第 104 页。

<sup>⑤</sup> 同上，第 264 页。

<sup>⑥</sup> 同上。

<sup>⑦</sup> 同上，第 267 页。

<sup>⑧</sup> 同上，第 117 页。

<sup>⑨</sup> 同上，第 117 页。



这是人祸所致。《大雅·瞻卬》要求幽王要知礼，不对情欲加以限制，社会礼节必将出现混乱，《大雅·瞻卬》强调尚情应以守礼为前提。幽王过于听信“鞠人伎忒”（害人伎俩），任由妇干公事，好恶不节，“威仪不类”，致使“人之云亡，邦国殄瘁”<sup>P735</sup>，治国贤臣奔走逃命，国命垂危。原本“君子以德，小人以力。”<sup>①</sup>有德能的人驾驭靠气力的小人，但现如今却德者，力之役也。百姓不能“诚赖其知”，君王没有“诚美其德”，整日“特以为淫泰”（特意放荡奢侈），所有的这些都与“哲妇倾城”（妇人害国）密切相关。因此，《大雅·瞻卬》有云：“天何以刺？何神不富？”<sup>P734</sup>反问幽王“妇无公事”有何不对？“时维妇寺”（听信宦官之言）多么糟糕！《大雅·瞻卬》并不反对君王有私欲只不过要节度，同时要求君之伴需要有“后妃之德”。

第三，心存敬意，有礼有节。《大雅·瞻卬》之“维予胥忌”（猜忌忠言）、“不吊不祥”（不问祸因）、“心之悲矣”、“无忝皇祖”（不要辱没祖先）等都在表达心存敬意，有礼有节的重要性。诗言：“藐藐昊天，无不克巩。”<sup>P736</sup>诗人要求幽王要敬畏上天，让威仪有类。敬对君子意义非凡，《易·坤卦》有言：“君子敬以直内，义以方外。”<sup>②</sup>《尚书·洪范》有“敬用五事”之言。《礼记·曲礼》也有“毋不敬”之言。持敬可以使天佑，使人聚，敬既是对他人的尊敬，也是对自己谦卑的体现。因此，《大雅·瞻卬》要求幽王有敬且执礼。因为礼的核心在于敬。此外，《大雅·召旻》中还进一步阐释君子如若心无敬意，礼制废弛的恶果就会持续“溥斯害矣，职兄斯弘”<sup>P740</sup>（灾害全国且不断蔓延），希望幽王引以为戒，到此为止。《大雅·召旻》要求君子要知礼守礼，还要爱民敬民，君子要“使民夏不宛暵，冬不冻寒，急不伤力，缓不后时，事成功立，上下俱富。”<sup>③</sup>君子“乃大明服”，民众“其力懋”（尽心尽力），“和而有疾”。

## 二、无物而不在礼

无物而不在礼体现礼的常在长存，礼包含的范围很广，诸如饮食、起居、出行无所不包。《诗经》中有很多关于无物而不在礼的例证，如《小雅·都人士》之服饰礼、《秦风·渭阳》之乘骑礼、《周南·麟之趾》之生育礼。现以《小雅·斯干》<sup>④</sup>的城建礼（这在以往的研究中少有涉及）为例来做此证。

### （一）《斯干》之礼

<sup>①</sup> 同上，第123页。

<sup>②</sup> 杨天才，张善文译注：《周易》，北京：中华书局，2011年，第40页。

<sup>③</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海古籍出版社，2012年，第129页。

<sup>④</sup> 《小雅·斯干》<sup>P406—P409</sup>全诗共有九章，此诗前五章实写，即对宫殿建筑过程的描写，而后四章虚写，即预祝之辞。虚实结合，由外向内充分体现周代君子守礼且遵照“嫔宫室以安万民”的化育基旨。

《斯干》之礼体现城建之礼。《斯干》中既有等级秩序,也有涉礼言论,《斯干》隐藏了有关《诗经》时代城建之礼的诸多细节。《斯干》首句有云:“秩秩斯干,幽幽南山。”周宣王宫室的坐落,依山傍水,风景绮丽,优美适居。再如,《斯干》二章所言:“似续妣祖,筑室百堵,西南其户。”宣王不忘继承先祖大业,建造宫室,其门户向西或向南而开。那么,这几句诗与礼有何联系?大多数人们之所以迷惑是在于通览《斯干》全文后,只见对宫室的刻画,未见礼的显露。即便有人知道宫室修建需要遵循一定的城建礼法,但未必知道这套礼法是沿袭周代的,还是春秋时期的,因为《诗经》的成诗时间跨度很大,对于《斯干》城建之礼的遵循需要进一步论证。通过结合《毛诗序》对《斯干》的释义:“宣王考室也”,结合《郑笺》的进一步补充:“考,成也。德行国富,人民殷众而皆佼好,骨肉和亲。宣王于是筑宫庙,群寝既成而衅之,歌《斯干》之诗以落之,此之谓成室。宗庙成,则又祭祀祖先。”<sup>①</sup>可以肯定的是《毛诗序》、《郑笺》都以为此诗是周宣王考室以显功德之作的结论较为可信。那么,既然是“考室以显功德”之事,就一定会有礼的存在,这对于上述的发问也就有了研究的突破口。

## (二) 《斯干》体现西周城建礼的全态

《左传·昭公二十五年》有云:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”<sup>①</sup>礼是用来济世安民,礼可以“经国家,定社稷,序人民,利后嗣。”<sup>②</sup>《斯干》是一首描写周宣王宫室落成的诗,虽然方润玉在《诗经原始》中认为对《斯干》的此种说法有偏差,认为不一定就是在描写周宣王,但宫室的建成体现了礼。宫室的修建与百姓的构筑屋舍所蕴含的礼存有差异。《斯干》在《诗经》为数不多的城建诗中独具代表性,取决于它不仅能够客观反应周代城建之礼的过程,还采用了虚实结合的方式,较为完整的还原了周代天子城建之礼的真实样貌。

第一,宫室的外部环境显“德性”。诗云:“秩秩斯干,幽幽南山。”人们起初关注山、水是源于对山、水的自然崇拜。随着对自然认识的不断深入,开始感性直观转向理性思维。《周易·需卦》有云:“有孚,光亨。贞吉,利涉大川。”<sup>③</sup>即心诚且光明亨通,坚守正直之心,利于涉过大川。《需卦》释义象征着等待。水流成川,川行阻道,为了能更好的生活,人们便开始等待恰当的时机以治水,这在《尚书·禹贡》中表现充分。人与山、水间存有千丝万缕的关系。先秦诸子

<sup>①</sup> 郭丹,程小青,李彬源译注:《左传》,北京:中华书局,2012年,第1967页。

<sup>②</sup> 同上,第89页。

<sup>③</sup> 杨天才,张善文译注:《周易》,北京:中华书局,2011年,第62页。

时代，人们对山、水的赋义开始愈加成熟。如《韩非子·大体》有云：“太山不立好恶，故能成其高；江海不择小助，故能成其富。”<sup>①</sup>用山、水比喻道德修养的意向已很突出。《诗经》中涉“山”的诗句主要有两种：一种诗名涉“山”，另一种诗歌涉“山”。前者如《唐风·山有枢》，这首贵族作的诗。有观点认为，这是诗人劝告贵族们及时享乐不要吝啬财物，这反映了没落奴隶主阶级腐朽的人生观与价值观。还有观点，如吴开生《会通》所言：“诗词有威危亡之罹，而欲荡佚以娱忧，乃无聊之极思。”<sup>②</sup>无论怎样，作于晋昭公时期（春秋时期）的《山有枢》，刻画了昭公不能通过修道治理国家，有财不能用到适处，有钟鼓乐器不能熏陶情趣，有庙堂朝廷却不能及时洒扫，导致国政荒废，人民离心，国家处于危亡的边缘而不知防范，国人因此作诗来讽刺他，这足衬礼（乐）的重要性。再如后者《邶风·君子偕老》之“委委佗佗，如山如河。”<sup>P93</sup>《毛传》言：“委委者行可委曲从迹也，佗佗者德平易也。山无不容，河无不润。”<sup>③</sup>王先谦在《诗三家义集疏》中进一步释义道：“皆以状德容之美。”道理亦然。《诗经》涉“水”诗也有两种，即诗名涉“水”与内容涉“水”。前者如《鲁颂·泮水》、《邶风·泉水》等，后者如《魏风·伐檀》之“河水清且沦猗”、《商颂·长发》之“洪水茫茫，禹敷下土方”<sup>P820</sup>等。这些“水”从字面之意大都是指水流，但结合诗旨来看并未如此简单。如《魏风·伐檀》之“河水清且沦猗”对应的是“不稼不穡”者，而“不稼不穡”者闲望的是辛勤的“坎坎伐檀”者，一个不劳而获的剥削者形象跃然于纸上，这里起着微波的“水”却在痛斥着剥削的漫长。孔子曾有“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿”（《论语·雍也》）一言，这是对《诗经》山、水之德的又一高度凝练，把山、水与知、仁进行了道德比附。再回到《斯干》中，宫室的外部环境也以山、水为背景，这暗示宫室居住者的高尚品德，同时也给予宫室的居住者们“得道者多助，失道者寡助”<sup>④</sup>的警示。古人欣赏松树坚毅挺拔的天然习性，赋予其丰富的道德内涵。《诗经》中有许多关于松、竹的诗句，如《郑风·山有扶苏》之“山有乔松、隰有游龙”<sup>P169</sup>、《卫风·淇奥》之“瞻彼淇奥，绿竹猗猗”<sup>P110</sup>等。松、竹的使用体现了等级秩序。如《斯干》一级（天子）的松、竹与长寿对应、“偕偕”、“其冥”与高洁对应、“似续妣祖”与知恩对应，“载弄之璋”与诚信<sup>⑤</sup>对应等，这些品性都是由竹、

<sup>①</sup> 张觉等撰：《韩非子》，上海：上海古籍出版社，2012年，第239页。

<sup>②</sup> 向熹：《诗经词典》，北京：商务印书馆，2014年，第434页。

<sup>③</sup> [汉]毛氏传，郑氏笺：《毛诗》，济南：山东友谊出版社，1990年，第113页。

<sup>④</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2012年，第91页。

<sup>⑤</sup> 参看刘勰之《文心雕龙·书记》“三代玉瑞”之说，王志彬译注：《文心雕龙》，北京，中华书局，2012

松引申而来。而《閟宫》一级（诸侯）与《斯干》相较而言，松、竹诗则没有那么多赋义，其中“徂来之松，新甫之柏”<sup>P810</sup>一句旨在烘托庙堂环境的雄伟以及鲁僖公的德性，对于鲁僖公高洁、长寿等的体现并未在竹、松之上着意太多。而《山有扶苏》一级（庶民）的松、竹仅剩烘托局部氛围（情人幽会）的作用。《斯干》“如竹苞矣，如松茂矣”不仅是对宫室建筑环境的描写和赞美，还用起兴的手法，以竹子和松树直抒主人品格的高尚，可以说《斯干》宫室的外部环境体现了周代天子城建之礼所具有的浅层含义。

第二，宫室内部构造示“尊贵”。《斯干》的宫室建筑显然要比周文王建灵台、庶民修屋舍费力费时。《斯干》四、五章有云：“如跂斯翼，如矢斯棘，如鸟斯革，如翬斯飞，君子攸跻。殖殖其庭，有觉其楹。哿哿其正，嘒嘒其冥，君子攸宁。”这里虽然没有明确注明宫室的门、庭、堂等的具体布局，但是对宫室的墙壁之“齐”、屋顶之“正”、台阶之“高”、庭院之“宽平”、楹柱之“直耸”都有着细致的刻画，让人感受宫室整体布局的考究与肃穆的同时体会设计者对建筑外形“体礼”的严格遵守，如“阶”，《礼记·礼器》有云：“天子之堂九尺，诸侯之堂七尺，大夫五尺，士三尺。”<sup>①</sup>此外，“殖殖其庭”值得一提，古时的宫室建造中有庭必有堂，“殖殖其庭”，“庭”中有通向“堂”的路径，称其为“陈”，其实《斯干》在这里隐藏了“堂”的存在，在诗之六章（虚写部分）有“下莞上簟，乃安斯寝”一句，其实这就体现了“室”的存在。在规模宏大的宫室建筑中“堂”的地位尤其尊贵，《释名·释宫》释“堂”为“高显貌也。”

《白虎通疏证》也认为“堂”设具有“明礼义”之言。参《周颂·丝衣》之“自堂徂基，自羊徂牛，鼎鼎及鼐，兕觥其觶”<sup>P781</sup>一句可作理解，“堂”是用来祭祀先祖的地方。“堂”的后面就是“室”。中间有“陈”（即堂途）。《齐风·东方之日》所言：“彼姝者子，在我室兮。”<sup>P192</sup>这里的“室”就是就寝思慕的地方。为何要把门、庭、陈、堂、室说得如此详细？原因在于无论它们如何修饰变化都必须要在宫室内得以体现，属于城建不可分割的一部分，同时体现着礼法。堂、室的区分也暗指着伦理角色的变化，君王在室外是君、是友、是敌，在室内是子、是夫、是父，对应的角色自然也要相应的遵守礼法行事不能僭越。有学者认为《斯干》与周原岐山凤雏村发现的早期周建筑群基址大体吻合，“……基址南面正中有屏，屏上原有护顶。屏北为前庭。庭北是一条门道，门道中间有门限，两旁则左塾、右塾。进门，是一个二百多平米的大院子，即所谓‘中庭’。庭两

年，第309页。

<sup>①</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京，中华书局，2016年，第283页。

边东西各八间厢房，一直贯通到庭院尽北头。庭北的堂，是整座院落中的主体建筑，台基最高，体量最巨，面阔六间，进深三间，……堂中有中阶，两旁有东西阶，前廊原有擎檐柱。堂北是有一道过廊分割开来的东庭和西庭，东庭北侧偏东、西庭北侧偏西，各有一个对称的台阶通向最后一排房子，即‘寝’。寝面南五间，东子一字排开，最西边的一间和最东边的一间，各有一道开向北面的小门。”<sup>①</sup>古代建筑很讲究对数字的运用，在这座建筑群中，诸如五、八、三、二、六等数字的标示很明显。像五这样的数字，在我国古代跟最高统治者关系紧密。从先秦原典中可以找到依据，即“五”在《斯干》中绝非只是一个代指“多”的数词，更具礼德含义。《周易·干卦·第一》有云：“九五，飞龙在天，利见大人。”<sup>②</sup>郑玄《集解》曰：“五于三才为天道，天者清明无形而龙在焉，飞之象也。”<sup>③</sup>这是在说事物已发展到完美的阶段。《正义》注曰：“言九五阳气盛至于天，故云飞龙在天，此自然之象，犹若圣人有龙德，飞腾而居天位，德备天下，为万物所瞻睹，故天下利见此居王位之大人。”<sup>④</sup>这里的“五”已含有德行意味。《周易·蒙卦·第四》有云：“六五，童蒙，吉。”<sup>⑤</sup>这里又将“五”与恭顺谦逊相联系。难怪刘勰有“夫《易》惟谈天，入神致用”（《宗经》）<sup>⑥</sup>的感叹。可以说《斯干》的宫室构造体现了先秦时期天子城建之礼的中层含义。

第三，宫室整体寓意有伦常意涵。“似续妣祖”道出了宣王继承先祖大业不忘祭祀先祖的知恩形象。《雅》、《颂》中的部分诗歌较为集中的体现祭祀礼的存在和施礼步骤。祭祀先祖乃国家大事，周人祭祀先祖，表情怀追思，如《大雅·生民》追缅后稷、《大雅·公刘》追缅公刘、《豳风·破斧》追缅周公、《大雅·文王有声》追缅文王、《周颂·时迈》追缅武王等。纪缅先祖充分体现出“孝”德，它是礼制的重要组成部分。《尔雅》释“孝”为：“善父母。”“善父母”在我国以家庭为本位的传统社会中极其重要，“中国文化在某一意义上，可谓是‘孝的文化’。孝在中国文化上作用至大，地位极高；谈中国文化而忽视孝，即非于中国文化真有所知。”<sup>⑦</sup>因为“孝是人类血亲关系的反应，是人类自然的原初情感。”<sup>⑧</sup>“孝”在人生前时是一种思念，在人逝去时是一种惦念，没有“孝”德

<sup>①</sup> 陈全方：《周原与周文化》，上海：上海人民出版社，1988年，第37-43页。

<sup>②</sup> 黄寿祺，张善文撰：《周易》，北京：中华书局，2016年，第5页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 同上，第61页。

<sup>⑥</sup> 王志彬译注：《文心雕龙》，北京，中华书局，2012年，第25页。

<sup>⑦</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2011年，第26页。

<sup>⑧</sup> 张锡勤：《中国传统道德举要》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2009年，第88页。

的人是一副空虚的躯壳。《斯干》有云：“兄及弟矣，式相好矣，无向独矣。”这在告诫兄弟间要以诚相待。诸如《斯干》这般阐述兄弟伦常的警言有很多，集中体现在《诗经》之《雅》。《诗经》中《雅》、《颂》多为贵族所作，身处高位者在我国古代社会自然少不了僭越争权，以《诗经》名篇《小雅·常棣》片段为例。“毛序曾对《小雅·常棣》释义道：‘《常棣》，燕兄弟也。闵管、蔡之失道，故作《常棣》焉。’<sup>P331</sup>郑玄作笺注认为此诗的作者为召公，因‘周公吊二叔之不咸，而使兄弟之恩疏，召公为作此诗，而歌之以亲之。’<sup>P331</sup>这里‘咸’应以‘和’解，正是由于‘二叔’不和才直接导致周本族内乱，想借《常棣》告诫周本族人团结的重要性。《常棣》也是采用对比等手法针砭时弊，如其诗之三、五章所述：‘脊令在原，兄弟急难。每有良朋，况也咏叹。丧乱既平，既安且宁。虽有兄弟，不如生。’<sup>P333</sup>突出‘凡今之人，莫如兄弟’的主旨思想。”<sup>①</sup>因此，对兄弟和睦的推崇与褒扬，强调的是宗室内部的和谐有序，是对“宗族长”的权威认同，是对宗法关系的认同，是对宗族情感的认同。子孙万世，社稷永固在《诗经》中并不是新鲜的结论，尤其是在褒扬君王功德的诗歌中尤为明显，但这在《斯干》的表意中却具新颖性：《斯干》是记录城建的诗，其首要任务在于客观还原宫室的原貌。《斯干》没有诸如“五礼”这般明显的关键词。《斯干》对于子孙万世，社稷永固的描述只是一种虚写，在《斯干》中仅提到如若王室有新成员的诞生该如何处理而已。《斯干》把含蓄隽永发挥到了一定水准。《斯干》仅借助城建之实充分表达了礼的重要，同时又很好地发挥了“筑室百堵”的内涵，前文已说过“室”是独处、思慕之地，“百堵”即百室，含蓄坦露宣王有子孙延绵之福。社稷永固如何体现？《斯干》含蓄的隐藏了一段治世“中兴”。据考，《斯干》所述正值“宣王中兴”时期，宣王通过修复公室、广谏言、安百姓、兴礼乐、法先王、伐蛮夷（伐玁狁、讨西戎、征淮夷等）、用贤臣以辅朝政等措施，使衰落的周王室权威迅速得到恢复，诸侯又重新朝见天子，四夷咸服。可以说，《斯干》的宫室整体寓意体现了先秦时期天子城建之礼的深层含义。《斯干》城建之礼不仅真实存在，而且能够作为周代城建之礼的典范。

### （三）“媾宫室以安万民”

前文已经交代了《斯干》之礼，论述了《斯干》体现西周宫室营建的遵礼样态。那么，接下来需要对《斯干》的化育基旨做深入的剖析，试总结周代有关“媾

<sup>①</sup> 于涛：《〈诗经〉婚恋思想研究》，《天府新论》，2019（2），第140-141页。

宫室以安万民”的义理。

第一,“西南其户”体现“嫩宫室”的规则。《毛传》对“西南其户”释义道:“西乡户、南乡户也。”郑笺对此进一步释义道:“此筑室者,谓筑燕寝也。”

<sup>①</sup>马瑞辰在《毛诗传笺通释》中认为室之南向户为正户,东西向户为侧户,此诗用于说明正户与侧户之别。<sup>②</sup>但是有观点认为,“西南其户”还另有更早的渊源。

《中国古代建筑科技史》中曾表示这如同“南畝”一样,原是向阳之田,但也有诗歌常作良田的概称,长此以往“西南其户”就成为远古以来的为适应自然环境而形成的一种建筑模式。还有观点认为,周人的此种建筑模式受殷人的影响,该观点认为殷商时期较为重要的建筑大多是朝南偏西,这也足可信。<sup>③</sup>显然,古人在建造房屋的时候是遵循着传统城建之礼的。《周礼》有云:“惟王建国,辨方正位。”<sup>④</sup>这旨在强调宫室建造中方位选择是多么重要。据考古研究发现,新石器时期的建筑群就已经具有特定方位,即面向西南。西南是古人所推崇的昃(偏西,古时常以昃食宵衣来颂帝王勤于政事)位。那么,有了“西南其户”的方位选择,就可以开始建造宫室了吗?非也,需要选择最佳的宫室营建时期。《礼记·月令》有云:“孟冬之月,日在尾,昏危中,旦七星中。其中壬癸。· · · · · ·坏城郭。”<sup>⑤</sup>孟冬十月,壬日和癸日属冬季的吉日,国家可以做培筑内城和外城这样的土木工事,又曰:“仲冬之月,· · · · · ·土事毋作。”<sup>⑥</sup>在仲冬十一月的时候,就要注意不要大兴土木了。而“季冬之月,· · · · · ·命农计耦耕事,修耒耜,具田器。· · · · · ·专而农民,毋有所使。”<sup>⑦</sup>季冬十二月就要让农民备耕不派遣劳役了。可见,孟冬、仲冬可以修筑加固城池,此时营室星也确实正当昏时星空的正中。《左传·庄公二十九年》载:“冬十二月,城诸及防。书,时也。凡土功,· · · · · ·水昏正而栽,日至而毕。”<sup>⑧</sup>郑笺有云:“定星昏中而正谓小雪时。”孔颖达作疏道:“十月定星昏而正中时也。”再参照《淮南子》之“立秋之日,· · · · · ·命百官,始收敛,完堤防,谨障塞,以备水潦,修城郭,缮宫室。”<sup>⑨</sup>又言:“立冬之日,· · · · · ·命司徒,行积聚,修城郭。”<sup>⑩</sup>可见,汉代的城建时间与上述时节基本一致,可见城建时间在冬季是固定的。结合《尚书·召诰》与《尚书·洛诰》等城建篇目来看,从“厥既得卜,

<sup>①</sup> [汉]毛氏传,郑氏笺:《毛诗》,济南:山东友谊出版社,1990年,第418页。

<sup>②</sup> [清]马瑞辰撰,陈金生点校:《毛诗传笺通释》,北京:中华书局,1989年,第581页。

<sup>③</sup> 此种建筑模式需考虑日照,居住的建筑呈西南向开门的规律性,出入口兼作日照采光口只用。详见扬之水:《诗经名物新证》,北京:人民美术出版社,2016年,第140页。

<sup>④</sup> 徐正英,常佩雨译注:《周礼》,北京:中华书局,2014年,第2页。

<sup>⑤</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京,中华书局,2016年,第207页。

<sup>⑥</sup> 同上,第210页。

<sup>⑦</sup> 同上,第213页。

<sup>⑧</sup> 郭丹,程小青,李彬源译注:《左传》,北京:中华书局,2012年,第280页。

<sup>⑨</sup> 陈广忠译注:《淮南子》,北京:中华书局,2012年,第263页。

<sup>⑩</sup> 同上,第275页。

则经营”<sup>①</sup>、“我卜河朔黎水，我乃卜涧水东、瀍水西，惟洛食；我又卜瀍水东，亦惟洛食”<sup>②</sup>可得城建中对卜的吉凶很重视，再由“惟二月既望”可知周时确有孟冬营室之说足为可信，城建占卜与《大雅·绵》之“爰始爰谋，爰契我龟”<sup>P588</sup>等用意也相同。但有了营建宫室的确切时间，还需要据日定标。选定方位、确定时间，加之以日测制度为基准是城建之礼所必备的要素，对先秦城建起着关键性作用。以《大雅·公刘》为例，《诗集传》有云：“公刘，后稷之曾孙子也，事见豳风。”<sup>③</sup>又言：“言公刘至豳，欲相土以居。”<sup>④</sup>其“于时庐旅”、“于京斯依”交代了公刘准备在平原之地建立新邦，其后又“乃造其曹”，即祭祀以求吉祥，又言：“既溥既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉。”<sup>P647</sup>郑笺释曰：“厚乎公刘之居豳也，既广其地之东西，又长其南北。既以日景定其经界于山之脊，观相其阴阳寒暖所宜，流泉浸润所及皆为利民富国。”<sup>⑤</sup>朱熹也释“景”为“考日景以正四方。”《周礼·冬官考工记》中也有“匠人建国”当遵循“识日出之景与日入之景”之则。可见，公刘营豳当是以日影确定城建，以日测制度为据的城建制度确凿可信，那么《斯干》的城建也继续延续着这种周制，即城建以日测制度为基准，而“夜考之极星，以正朝夕”之营室星的说法（定星，有观点认为此法为春秋之制）却显得并不重要。在上文《尚书·召诰》、《尚书·洛诰》、《大雅·绵》的记述中也未曾发现对营室星的特别关注。除了上述的解释，《淮南子·天文训》也可作一参考答案：“星，正月建营室。”<sup>⑥</sup>高秀认为“星”宜言说“日”，“星正月建营室”字误也。宫室建造以日测制度为基准是一个城建之礼的指导性原则，在此之下还有具体划分，即对具体建造者的分工与测量工具的使用，《周礼·冬官考工记》有云：“攻木之工：轮、舆、弓、庐、匠、车、梓。”<sup>⑦</sup>这里有详尽的工种，且往往需要配合协作。《墨子·法仪》进一步释义道：“百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县。……故百工从事，皆有法所度。”<sup>⑧</sup>“矩”、“规”、“绳”等是匠人修筑宫室使用的测绘工具。显然，这些都是在《斯干》“西南其户”中所要引申出的重要内容。

第二，“桷之橐橐”表达“安万民”的化育理念。这体现在对宫室的统筹规划。“约之阁阁，桷之橐橐”中，“约”为用绳索捆扎，固定墙板，“桷”为打土墙，这可以使夹板紧固和夯土牢实，目的在于让天子“风雨攸除”。用土筑墙是古代修筑城建的主要方法，这种方法常见于《诗经》中，如《大雅·棉》之“缩

<sup>①</sup> 王世舜，王翠叶译注《尚书》，北京：中华书局，2012年，第217页。

<sup>②</sup> 同上，第230页。

<sup>③</sup> 朱熹注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第261页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> [汉]毛氏传，郑氏笺：《毛诗》，济南：山东友谊出版社，1990年，第660页。

<sup>⑥</sup> 陈广忠译注：《淮南子》，北京：中华书局，2012年，第171页。

<sup>⑦</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第868页。

<sup>⑧</sup> [战国]墨翟著，曹海英译注：《墨子》，北京：北京文艺出版社，2014年，第10页。



版以载”、《鲁颂·閟宫》之“实实枚枚”等都在描述此种城墙坚实的情状。而“爰居爰处”、“鸟鼠攸去”等句强调宫室的整体结构严密坚固，做工精良，君子可以“攸芋”（无忧居住）。这样的宫室与《秦风·小戎》之“在其板屋”完全不是一个档次，除了这是出于王宫建筑，匠人们不敢马虎之外，更大的原因在于对礼的遵奉。《周礼·地官大司徒》有云：“以本俗六安万民：一曰媾宫室，二曰族坟墓，三曰联兄弟，四曰联师儒，五曰联朋友，六曰同衣服。”<sup>①</sup>可见安万民的首要举措就是“媾宫室”。为何要这样做？宫室的建造象征国家综合实力，代表国家治理有序，暗示民众的诚心归附，彰显统治者的德行，揭示社会的繁荣稳定，宫室的建造传达着美好的发展远景。具体来讲，这主要还是基于对民化育的政治考虑。《大雅·绵》有云：“曰止曰时，筑室于兹。”<sup>P588</sup>又云：“乃慰乃止，乃左乃右，乃疆乃理，乃宣乃亩。”<sup>P589</sup>郑玄笺曰：“民心定，乃安隐其居，乃左右而处之，乃疆理其经界，乃时耕其田亩。”<sup>②</sup>可见，宫室的统筹规划中有对动员民众，教化民众的土地利用活动。《周礼》中有司空（掌管建筑工程的官员）、司徒（掌管土地和调配劳力的官员）、匠人（负责具体城建工事的匠人）等职，《周礼·冬官考工记》还详细的阐释了匠人的主要职责，即“匠人营国，方九里，旁三门。国中九经，九维，经涂九轨。”<sup>③</sup>郑玄释营为“丈尺其大小”，“方九里”即方位测量，“旁三门”即城边的城门设置，而“国中九经，九维，经涂九轨”是对城内设施的具体设置，这体现先规划再有效用之的步骤。《淮南子》有云：“导通沟渎，达路除道，从国始，至境止。”<sup>④</sup>从国都到边境都要清除路障，疏通沟渎，这是臣子的职责（包括需要事先考虑王城周边道路的城建规划问题），否则完不成“达路除道”的任务将是失职的表现，这是“桷之橐橐”表达“安万民”现实层面的化育体现。回到上文提及的“以本俗六安万民”，既然“媾宫室”是族坟墓，聊兄弟，聊师儒，聊朋友，同衣服的首要前提，那么后五者同样需要与“安万民”之间发生关系。以“联朋友”为例，《诗经》的时代无论君王还是庶民都还多少留有以乐示志的风气，如《周南·关雎》之“窈窕淑女，琴瑟友之”<sup>P3</sup>、“窈窕淑女，钟鼓乐之”<sup>P4</sup>、《郑风·女曰鸡鸣》之“琴瑟在御，莫不静好”<sup>P166</sup>、《秦风·车邻》之“既见君子，并坐鼓瑟”<sup>P245</sup>、《小雅·常棣》之“妻子好合，如鼓瑟琴”<sup>P334</sup>等。君王更需要借助群臣之力辅佐统治，会在王宫回见群臣与君同乐，弱化等级关系，彰显“团结朋友”之道。畅聊之际少不了礼乐助兴，《左传·昭公元年》载：“君子之近琴瑟，以仪节也，非以慆心也。”<sup>⑤</sup>君子以琴瑟养心（亲近妻室），有礼仪节度，不可让心志佚荡。然而钟鼓、琴

<sup>①</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第226页。

<sup>②</sup> [汉]毛氏传，郑氏笺：《毛诗》，济南：山东友谊出版社，1990年，第602页。

<sup>③</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第990页。

<sup>④</sup> 陈广忠译注：《淮南子》，北京：中华书局，2012年，第247页。

<sup>⑤</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2012年，第1575页。

瑟之器无不是从“幽幽南山”、“苞茂竹松”中间接而来，用于适合琴瑟演奏与欣赏的厅堂布局，空间的布置以及乐工的奏位等，这是在精神方面要事先做合理的规划。《礼记·乐记》有云：“君子听琴瑟之声，则思知义之臣。”<sup>①</sup>琴瑟之声与立志行义相关联。《荀子·乐论》有云：“君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心。”<sup>②</sup>“琴瑟”代表着君子的志气与操守，能够欣赏琴瑟的人也是知礼守节的人，这是“桷之橐橐”表达“安万民”精神层面的化育体现。总之，《斯干》之“桷之橐橐”表达了“安万民”的两个方面的化育理念，这在具体的城建中得到了理论与实践的统一，彰显了宫室落成后的礼法化育活动。

第三，“乃占我梦”揭示“媿宫室以安万民”得以确定的前后要义。“乃占我梦”虽然在《斯干》中是虚写，但《斯干》梦境确有许多现实文化特色，就日常生活而言，需要占卜以示提点。《斯干》有云：“吉梦维何？维熊维罴，维虺维蛇。”这是“乃占我梦”的内容，接着有“大人占之”的几个预设结果。何为“大人”？朱熹释义道：“是以先王建官设属，使之观天地之会，辨阴阳之七级，以日月星辰占六梦之吉凶，献吉梦，憎恶梦。其余天人相与之际，查之详而敬之至矣。”<sup>③</sup>“大人”，即占梦之官。即《汉书·艺文志》所云：“众占非一，而梦为大，故周有其官。”<sup>④</sup>《斯干》占卜的行为绝非独有，《周礼·春官小宗伯》有云：“卜葬兆，甫窆亦如之。”释曰：“王丧七月而葬。将葬，先卜墓之莹兆”<sup>⑤</sup>之说，《孝经·丧亲》也有“卜其宅兆而安厝之，为之宗庙以鬼享之”<sup>⑥</sup>之论，占卜乃古代社会的普遍行为。接着，《斯干》对“熊”（示男）、“虺”（示女）的解释值得剖析，《斯干》云：“维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。”“‘梦熊梦罴’为生男孩之兆来看，当为轩辕族系有熊子孙夏禹匕氏之后，罴[夏禹行四，古金文匕氏是两弟兄(后稷为其一)旧又作“貅”]匕，为尊。”<sup>⑦</sup>郑玄笺熊罴，即“乃生男”为“阳之祥也。”朱熹释义“祝其君安其室居，梦兆而有祥。”<sup>⑧</sup>又言：“人之精神与天地阴阳流通，故昼之所为，也之所梦，其善恶吉凶，各以类至。”<sup>⑨</sup>由于君王的需要，诸如巫、史，祝、瞽之类占卜人员一应俱全，君王借此得以“守至正”，“占卜”在古代上到王室下至民间都是一个极其重视的事项。《斯干》中有“载寝之床”、“载寝之地”之言，即“乃生男子”寝之床，“乃生女子”寝于地，礼序愈然明显。《大雅·棫朴》有云：“济济辟王，左右奉璋。”<sup>P593</sup>“璋”乃君王祭祀必不可少之物，《周礼·春官宗伯》有云：

<sup>①</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京，中华书局，2016年，第494页。

<sup>②</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第295页。

<sup>③</sup> 朱熹注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第165页。

<sup>④</sup> [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第1564页。

<sup>⑤</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第425页。

<sup>⑥</sup> [清]皮锡瑞撰，吴仰湘点校：《孝经郑注疏》，北京：中华书局，2016年，第129页。

<sup>⑦</sup> 骆宾基：《诗经·斯干篇新解》，《河南师范大学学报》（社会科学版），1984（2），第52页。

<sup>⑧</sup> 朱熹注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第165页。

<sup>⑨</sup> 同上。

“以玉作六器，以礼天地四方。· · · · · ·以赤璋礼南方。”<sup>①</sup>朱熹对“载弄之瓦”释义为“习其所以事也。”毛传释“瓦”为“纺砖也。”它指做陶的纺锤，是女子劳作的工具。《大雅·瞻印》有云：“妇无公事，休其蚕织。”<sup>P734</sup>男主外女主内，阴阳协和以达共祭之事，朱熹补言“男子应又室有家”，“女子以顺为正。”就宫室的起建而言，需要事先占卜以测吉凶。《斯干》有“乃占我梦”之言，这说明了占卜的常态化，宫室修建更要“卜云其吉”。据《汉书·艺文志》载：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。”<sup>②</sup>运用相土尝水之术在汉代社会已蔚然成风。结合《史记·龟策列传》之“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！· · · · · ·王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”<sup>③</sup>再据《左传·僖公四年》之“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉；筮之，吉。公曰‘从筮。’卜人曰‘筮短龟长，不如从长’。”<sup>④</sup>可见，“筮”、“卜”、在春秋时期便已得到了广泛使用，而且还有次序之别。《周礼·春官筮人》有云：“凡国家大事，先筮而后卜。”<sup>⑤</sup>“先筮而后卜”要遵循以下原则：首先，先筮而后卜。古人认为物先有象而后有数，龟为象，筮为数。卜筮时先以蓍草筮，如得吉数，不必再卜，如不吉，再卜其象。古人卜筮是为了求吉利，但有时并不是一卜就能得到吉兆，一卜不吉可以再卜、三次卜筮得到的如果仍不是吉兆，就不能再进行再卜，因为古人认为即使最后得到了吉兆也不灵验。因此，通常情况下卜三次还不是吉兆的话，就要再择吉日占卜。卜筮是先筮而后卜，筮之不吉，可以再卜，如果卜之还不吉，就不能再筮。这源于卜为象，筮为数。物先有象后有数，象数不能倒置，对此郑玄也有“当用卜者先筮之”、“于筮之凶则止不卜”之言。《周礼·春官大卜》中大卜掌三兆之法、掌三《易》之法、掌三梦之法。“以邦事作龟之八命，· · · · · ·以八命者，赞三兆、三《易》、三梦之占，以观国家之吉凶，以诏救政。”<sup>⑥</sup>对具体事件的占卜需“蓍”、“龟”、“梦”三位互考。“凡国大贞，卜立君、卜大封，则眡高作龟。大祭祀，则眡高命龟。凡小事，莅卜。国大迁，大师则贞龟”。何为“凡国家大事”？即“以邦事作龟之八命（征，象，与，谋，果，至，雨，瘳）为主要根据。郑注为定作其辞，于将卜以命龟。按，以下八方面命辞，占筮、占梦时亦用之。”<sup>⑦</sup>由此，结合前文所引《尚书·洛诰》、《大雅·绵》之“卜”论，《斯干》“乃寝乃兴，乃占我梦

<sup>①</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第411页。

<sup>②</sup> [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第1565页。

<sup>③</sup> [汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》，北京：中国华侨出版社，2016年，第1962页。

<sup>④</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2012年，第336页。

<sup>⑤</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第524页。

<sup>⑥</sup> 同上，第515页。

<sup>⑦</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第515页。

隐藏了“筮”与“卜”。《斯干》中宣王宫室最终的确定也必是先察地形<sup>①</sup>以成决策，后通“筮”、“卜”之“象”最终确定，这与周代城建之礼吻合。《斯干》实然反应了周代城建之礼的一般原则和规范，较为全面综合的展示了周代城建之礼的原貌，较为详实的还原了城建过程的操作步骤。

### 三、君子人格的礼之型塑

礼对君子人格的型塑有多种道德要求体现在，君子对礼的认知要全面，还要遵礼守礼用礼。《礼记·中庸》有云：“君子之中庸也，君子而时中。”<sup>②</sup>如何做到“时中”？《礼记·仲尼燕居》有云：“礼乎礼！夫礼所以制中也。”<sup>③</sup>可知，礼以制中。君子要从礼中学会“制中”之道。与此同时，君子还要把“义”作为宝贵德性来对待，它是人的重要价值追求。以上内容都是君子人格礼之型塑所不可或缺的标准。

#### （一）君子尚礼

《礼记·仲尼燕居》有云：“君子无物而不在礼。”君子不仅要严守自己的行为举止，而且在社会中的表现也要重礼。礼涵盖了社会的方方面面，上至朝堂下至民间无不尚礼。比如，祭祀之礼。《礼记·祭统》有云：“禘尝之义大矣，治国之本也，不可不知也。明其义者，君也。能其事者，臣也。不明其义，君人不全；不能其事，为臣不全。”<sup>④</sup>可见，祭祀仪式的重要性。《礼记·郊特牲》有云：“子曰：‘三日齐，一日用之，犹恐不敬’。”<sup>⑤</sup>又言：“齐之玄也，以阴幽思也。故君子三日齐，必见其所祭者。”<sup>⑥</sup>这里介绍了祭祀前的斋戒，即“三日齐”，而“必见其所祭者”更体现心存敬意，虽然含有迷信成分，但这体现君子尚礼的重要性。《礼记·祭义》强调君子理应为孝子的理念。“君子致其济济漆漆，夫何恍惚之有乎？”<sup>⑦</sup>这里的“恍惚”表达了君子诚意尽孝，感动先人并与之感通的样态。对此，孔子虽然有“吾不与祭，如不祭”（《论语·八佾》）、“子不语：怪力乱神”（《论语·述而》）之言，但孔子并没有否定祭祀，反而褒扬尽孝的行为，《论语》中有关“孝”的论述屡见不鲜。再如，日常生活之礼。

<sup>①</sup> 由“幽幽南山”一句，可知“镐京之阳，终南之山。”周都丰、镐，面对终南。结合《诗经》有关“南山”的诗（《齐风·南山》、《小雅·南山有台》、《小雅·节南山》、《小雅·信南山》）可知，前两首旨在表达祭祀祈福、祝宾客有德有寿，为国柱石，后两首以贬斥的口吻强调亲贤人远小人，追求礼义的重要，可见“南山”是一个人们借此抒发正能量的自然介质，这可能是出于它位于天子都城附近，具有很高的德化象征的缘故。参王应麟撰：《诗地理考校注》，成都：四川大学出版社，2009年，第151页。

<sup>②</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第693页。

<sup>③</sup> 同上，第662页。

<sup>④</sup> 同上，第645页。

<sup>⑤</sup> 同上，第307页。

<sup>⑥</sup> 同上，第324页。

<sup>⑦</sup> 同上，第610页。

君子在日常生活中也格外重礼，这包括服饰、配饰、起居的尚礼。《礼记·玉藻》有云：“天子· · · · · 玄端而居。动则左史书之，言则右史书之，御瞽几声之上下。年不顺成，则天子素服，乘素车，食无乐。”<sup>①</sup>又言：“诸侯玄端以祭，裨冕以朝，皮弁以听朔于大庙，朝服以日视朝于内朝。朝，辨色始入。君日出而视之，退适路寝听政，使人视大夫，大夫退，然后适小寝，释服。又朝服以食，特性，三俎，祭肺。夕深衣，祭牢肉。朔月少牢，五俎四簋。子卯稷食菜羹。夫人与君同庖。”<sup>②</sup>上述两段内容清楚的记述了天子、诸侯各自到宗庙祭祀时所穿的不同服饰，以及遵循的一系列祭祀礼仪，服饰体现衣服的精美，更体现穿着者的身份地位。此外，君子在配饰上体现尚礼。《礼记·玉藻》有云：“古之君子必佩玉，· · · · · 君子无故玉不去身，君子于玉比德焉。天子佩白玉而玄组纆，公侯佩山玄玉而朱组纆，大夫佩水苍玉而纯组纆，世子佩瑜玉而綦组纆，士佩璆玕而缁组纆。孔子佩象环五寸而綦组纆。”<sup>③</sup>这更是把佩玉上升到礼法的高度。以上关于君子尚礼的内容在《诗经》中也有充分体现。如《小雅·都人士》之二、三章有云：“彼都人士，台笠缁撮。彼君子女，绸直如发”<sup>P553</sup>、“彼都人士，充耳琇实。”<sup>P554</sup>这两章对旧日贵族的头饰和子女的发饰都描写的很细致，同时还对“充耳”、“垂带”、“丝带”等饰品也有细致描绘，较为全面的体现了一位风度翩翩、不改旧容且举止儒雅的旧日贵族形象。

## （二）君子“制中”

《礼记·仲尼燕居》有云：“礼乎礼！夫礼所以制中也。”<sup>④</sup>这强调礼以制中。《诗经》中有许多（如《小雅·楚茨》、《小雅·宾之初筵》等）涉礼诗，其中《相鼠》就充分表达君子“制中”，它通过对“仪”、“止”、“礼”的解读，有效阐释君子“制中”的普遍意涵。

第一，从《相鼠》之“仪”谈“制中”。《相鼠》有云：“人而无仪。”仪“无仪”是不可能达到“制中”的，因为“仪”要“制中”需要参照物，《相鼠》之“无仪”必须要通过“有仪”才可体现“制中”。要想阐释好“仪”之“制中”，首先需要理解《相鼠》之“仪”的确切含义。《毛传》和《诗序》都认为“仪”当作“礼仪”讲，郑《笺》则进一步释义为威仪，并认为“人以有威仪为贵。”就《相鼠》而言，郑释更为贴切。为何《相鼠》之“仪”能体现“制中”？这取决于对郑释之“威仪”的进一步理解。何为“威仪”？可参《左传·襄公三十一

<sup>①</sup> 同上，第359页。

<sup>②</sup> 同上，第360页。

<sup>③</sup> 同上，第378-379页。

<sup>④</sup> 同上，第662页。

年》北宫文子释“威仪”，“有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下威而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下相固也。”

<sup>①</sup>这段论述“威仪制中”的信息量很大，“威仪”中“威”要做到“有威而可畏”，“仪”要“有仪而可象”。对“有威而可畏”之“威”大部分人都会理解为畏惧，可怕之意，这显然与“可畏”意思重复。其实这里的“威”还有德之释义。《诗经》不乏有“威”之诗句，其中如《周颂·有客》之“既有淫威，将福孔夷。”

<sup>P767</sup>马瑞辰《通释》对此释云：“古者威有德训，既有淫威，犹言既有大德耳。”李元吉《读书吃语》进一步释义道：“言其客有此寅畏之德，古周天子嘉之。”

<sup>②</sup>可见，“有威而可畏”中既有让人感怀之德又有让人惧怕之义，这符合庞朴“A然而B”的“制中”（中庸）形式论断。同理，《诗经》中“仪”也有多种含义，即威仪，礼节，射仪、效法等。“有仪而可象”，即让人既感到有威仪又可以效仿（善之仪容）。结合来看，《相鼠》之“人而无仪”，其实在反衬“人应有仪”，人应有威、仪。人如何做好有威、仪？结合上文来看，就是要“有威而可畏”、“有仪而可象”，这样的状态就是一种“制中”的状态。不仅君王要“制中”，臣也要“畏而爱”，即“臣有臣之威仪，其下威而爱之”，臣子也要“威仪制中”。前文已说《相鼠》是一首贵族统治阶层之礼诗，《左传》君臣要“威仪制中”的论断也是《相鼠》“人要有仪”且“制中”的基本要义。“守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下相固”也是《相鼠》“仪”以“制中”的初衷。

第二，从《相鼠》之“止”谈“制中”。《相鼠》有云：“相鼠有齿”。“齿”在传统典籍中含义丰富，《礼记·曲礼上》有云：“齿路马，有诛。”<sup>③</sup>路马曾是专给周天子驾车的马，此“齿”为年岁，要是谁想要搞清楚“路马”的年岁是当诛的行为。《礼记·文王世子》有云：“古者谓年龄，齿亦龄也。”<sup>④</sup>这里“岁”指人的寿数。而《礼记·祭统》中的“凡赐爵，昭为一，穆为一，昭与昭齿，穆与穆齿。凡群有司皆以齿。此之谓长幼有序”<sup>⑤</sup>中的“齿”则是按年龄排位次。综观，《相鼠》之齿应当“齿让”讲，相鼠尚且还分老幼尊卑，明长幼之序，何况“人”乎？人而无“止”会招致长幼无序，这是《相鼠》人而无“止”的第一个方面。长幼，即确立长者和幼者的名分，遵循长者先，幼者后的人伦秩

<sup>①</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2016年，第1531页。

<sup>②</sup> 向熹编著：《诗经词典》，北京：商务印书馆，2014年，第531页。

<sup>③</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第34页。

<sup>④</sup> 同上，第243页。

<sup>⑤</sup> 同上，第644页。

序确保有“别”。《荀子·礼论》释“别”为：“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”<sup>①</sup>然而，在《相鼠》中人无“止”就不受长幼先后，贫富轻重等规范的约束，也就没有伦理角色所赋予的义务和责任，这样一来诸如《陈风·株林》（刺淫乱）之事就会有增无减，极不利于君子的“事业捷成”。因此，“制中”要求长幼有序，即遵守“尊别之序”，“三纲六纪”。人而无“止”会招致嗜欲过度，这是《相鼠》人而无“止”的第二个方面。程俊英在《诗经注析》释“止”为：“节止，控制嗜欲。”<sup>②</sup>欲望向来虽人而有，正如“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也”<sup>③</sup>所言不可去除，但《相鼠》之“欲”就在于（卫国）统治者只想苟且偷安，对此荀子又云：“然则从人之欲，则势不能容，物不能赡也。”<sup>④</sup>除《相鼠》外，《诗经》中体现统治者纵欲乱伦的例子，如《邶风·新台》（刺宣公强占儿媳）、《鄘风·楚有茨》（刺宣姜与公子顽私通）等数不胜数。因此，“制中”要求嗜欲有度，即“制礼义以分之”。人而无“止”会招致容止不当，这是《相鼠》人而无“止”的第三个方面。朱熹《诗集传》释“止”为：“容止也。”程俊英认为《相鼠》在斥责统治者暗昧无耻。无耻就是容止不当的表现，这在《诗经》中也不乏实例，如《魏风·硕鼠》（三岁贯女，莫我肯德）、《鄘风·鹑之奔奔》（人之无良，我以为君）等。子曰：“巧言令色，鲜矣仁！”（《论语·学而》）朱熹对此有“人欲肆而本心之德亡矣”之言。过于花言巧语辞言令色，会让人觉得无内在之德，而不露声色的人，却有时又会觉得木讷。《诗经》中更有《大雅·巧言》之“君子信谗”、“君子如怒”等句来表明君王听信谗言是祸乱的根源，谗言必使人容止失度。因此对《相鼠》容止当与不当的处理就体现着“制中”。因此，“制中”要求容止得当，做到当其所行，知其所其止。

第三，从《相鼠》之“礼”谈“制中”。《相鼠》有云：“人而无礼。”《相鼠》之“人”指的？参《尚书·泰誓中》之“百姓有过，在予一人”<sup>⑤</sup>、《大雅·烝民》之“夙夜匪解，以事一人。”<sup>P710</sup>又参《礼记·曲礼下》之“诸侯见天子，曰‘臣某侯某’。其与民言，自称曰‘寡人’。”<sup>⑥</sup>可得，这里的“一人”皆指统治者（周天子）。再据《诗序》和《毛传》所言：《相鼠》在刺“居尊位”者，

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第265页。

<sup>②</sup> 程俊英，蒋建元著：《诗经注析》，北京：中华书局，2017年，第112页。

<sup>③</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第39页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第436页。

<sup>⑥</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第46页。

郑《笺》直言刺“处高显之处”者，《相鼠》之“人”就是贵族统治者。《相鼠》表达“人而无礼”就是想让贵族阶层重拾对礼的信心。“人而无礼”更进一步综合表达了礼，即文质的统一。何以见得？从《相鼠》之“人而无礼”向前反观“人而无止”、“人而无仪”，可见“止”与“仪”中的内、外表现全部被“礼”所包含，即被文（外）质（内）所高度统筹。《相鼠》礼的“制中”就是礼的文（外）质（内）统一表现。只不过《相鼠》之礼还没有明确此含义，借以“令德令仪”来发挥。《诗经》中关于“德”的含义大致有：道德，如《大雅·荡》之“尔德不明，以无陪无卿。”<sup>P670</sup>恩情，如《小雅·蓼莪》之“欲报之德，昊天罔极。”<sup>P475</sup>情意，如《卫风·氓》之“士也罔极，二三其德。”<sup>P121</sup>施恩，如《魏风·硕鼠》之“三岁贯女，莫我肯德。”<sup>P221</sup>《诗经》中关于无情、悔恨、忘恩等失德行为，均与人违背道德，逆向极端发展有关，《相鼠》之“无礼”就属此类。正向发展之“德”同样具有隐患。如《诗经》中那些求贤不可得的诗，求贤证明统治者自身有着清醒的道德定位需要贤以助之，只不过存在“德”与“力”的差异。

《周南·关雎》、《秦风·蒹葭》就反应了有德无能的苦楚。但有德有能也非良态，因为这避免不了僭越之嫌。《相鼠》在说明做到“制中”之礼需要像“鼠体”那样，做到礼之整体与部分的和谐统一。可见，《相鼠》在表达彻底领悟且做到礼的“制中”多么难得。除了在上文已做的解释之外，从“令”与“制”的相似含义上也可以得出，二者皆有约束之意，“制中”，即“令中”，要求去找到达“中”的那个最佳位置。实际上，《相鼠》之“令德令仪”本就不可孤立拆分，拆解只是学理上便于理解。“礼”本就来自于“德”。“令德令仪”与礼的文质统一自然密切相关，它既有德、仪自身的变化，也有“制中”的指导，譬如“德位相配”、“居安思危”，二者都是对“令德令仪”的进一步细化，不仅“德”、“位”与“安”、“危”各自如何执“度”需要“制中”，就连如何互动同样需要“制中”。

总之，《相鼠》之“仪”、“止”、“礼”含有丰富的“制中”内涵且遵礼的意念层层递进，希望能让君子（贵族统治阶层）通过《相鼠》能重新认识礼的“能群”、“启智”的重要价值。

### （三）“君子义以为上”

君子尚礼，即对周礼的遵奉，倡导贵贱有等，长幼有序，而“君子义以为上”原本是孔子针对尚“勇”提出来的，但结合孟子之“义”可以看出，“义”中有



对王道仁政的推崇。那么，礼和义中都有君子对秩序的合理安排，如何安排得当需要“制中”。君子对“义”的理性认知主要体现在反对见利忘义、正视正当利益、肯定舍身取义三个方面。

第一，反对见利忘义。成就理想人格是美德伦理关注的重点内容，尤其是先秦儒家，对如何成就君子人格更是深下功夫。如孔子提倡见利思义、孟子有先义后利之说、荀子则义利并举等。子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）把不做只求一己私利的人释为君子，这成为儒家对“君子义以为上”的基本要求。君子（或常人）是否遵循“义”先“利”后，是以德性为根本标准的。可见，先秦儒家对反对见利忘义之举是达成普遍共识的。《诗经》中早就有直揭见利忘义的危害性表现，如妄加揣测，《大雅·桑柔》有云：“君子实维，秉心无竞。谁生厉阶？至今为梗！”<sup>P685</sup>“国不箴资”的重要表现就是君子（周厉王）不能够“为谋为毖”，对贤臣、百姓妄加揣测，以至于昏庸无度，国破家亡。再如，背信弃义。《邶风·终风》有云：“顾我则笑，谑浪笑敖。”<sup>P57</sup>被丈夫遗弃的妇女把丈夫的言语攻击与“愿言则嚏”般的思念形成鲜明对比，在妇女“寐言不寐”中，既有对丈夫回心转意的万般渴求，又有对明知不可能的，对丈夫背信弃义的怨恨等。如何解决见利忘义？如重正君臣道义。《小雅·采菽》有云：“天子命之，乐只君子。”<sup>P544</sup>诸侯来京朝奉周天子，天子以丰赏还之体现君臣之礼，更体现君仁、臣忠的道义观。再如，重视选贤举能。《小雅·巧言》有云：“君子如祉，乱庶遄已。”<sup>P459</sup>君王注重对贤人的栽培，就可有效减少包括见利忘义在内的诸多社会祸乱。总之，君子是否只要反对见利忘义，就可做到“义以为上”？不然。君子还需正视正当利益。

第二，正视正当利益。先秦儒家十分重“义”，孔子有“罕言利”之说、孟子有“何必曰利”之论等，似乎先秦儒家只重义不重利，其实先秦儒家有对利的肯定。子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）孔子认为富贵是一般人所喜好的，而贫贱是一般人所厌恶的，这就体现了对正当之利的认可，即“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”（《论语·述而》）孔子传达了“义然后取”的原则，只要不违背道德正当索取的个人利益都是值得肯定的。孟子继承“义然后取”的理念，把它着重落实在对普通民众物质利益的保障上，要在富民的基础上施教化，行王道。荀子更认为义与利是相互并存的，利让义得以实现，义让利的所得更加适度合理。荀子此时已经深刻的认识到人性之贪是永远不可能得到满足的，对此必须调节。荀子深入分析了义与利的现实关系，力图在二者之间找到适度，即义利兼重，以义变应之道。《诗经》中早有对正当利益的正视，如《魏风·伐檀》。诗云：“彼君子兮，不素餐兮！”<sup>P216</sup>表达

剥削者不劳而获的丑陋行径，他们“不狩不猎”、“不稼不穡”却衣食无忧，这极大损害了劳动者的正当利益。再如《魏风·硕鼠》之“三岁贯女，莫我肯顾”<sup>P219</sup>深刻的揭露了剥削者贪婪成性的本性。又如《郑风·清人》有云：“左旋右抽，军中作好。”<sup>P162</sup>此诗句意在讽刺郑国统帅高克（郑国大夫）及其军队好利而不顾其君安危，不顾百姓生活，整日帅军游手好闲于边境，最终兵败逃至陈国避难。天下之利除了人与人之间关系融洽、人与社会之间关系协和、人与国家之间关系和顺之外，还应有人与自然之间关系和谐。这些正当利益有的呈显性，有的呈隐性共同交织在人伦社会中。比如《齐风·鸡鸣》之“会且归矣，无庶予子憎”<sup>P188</sup>表达了妻子劝诫丈夫勿白食朝廷俸禄，做一个懒散的官吏。这样既对不起君，又对不起同僚，更对不起天下百姓，有悖于为官之道，《邶风·击鼓》之“不我以归，忧心有忡”<sup>P60</sup>表达了君王只顾连年征战，不顾将士忧虑，损兵折将，田亩荒废，民不聊生，不守罢兵养民之律，长此以往兵、民必生逃逸之心，这极不利于国之社稷。

第三，肯定舍生取义。前两者都是就义、利冲突不严峻的情况下，君子如何正视义利。但如若非得在义、利间做取舍，又当如何面对？先秦儒家给予明确答案，即重道义轻个利。子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）有志向的君子，决不为了自身利益而去损害道义，即便“杀身成仁”也无所谓。《孟子·告子上》有云：“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”<sup>①</sup>生、义是人之所以为人的重要表征。生是人生存发展必须具备的自然条件，人不生存也就无从发展，而义是人的社会条件，人不可能为所欲为必须受到约束，在生与义不可兼得的时候，人不得不做出“舍生取义”的选择，因为这符合绝大多数人的共同利益，舍生取义彰显人性光辉，“舍生取义”是为了正义之事而甘愿付出生命，为正义而赴汤蹈火，体现了崇高的人性，这是一种稳定的品性，君子以有意义的死，证明成仁践义的价值。《诗经》中的“舍生取义”主要有臣子为国家安危舍生取义，但这其中又有诸多方面，如为深明大义的君王舍身取义。《毛诗序》认为《秦风·车邻》是“美秦仲”的诗，秦仲是周宣王时的大夫，曾领兵诛讨西戎，不克，被杀。周平王东迁的时候，秦仲之孙秦襄公护送有功，被周王封为诸侯，方玉润对此释义“美秦君简易易事也。”可见，为深明大义的君王舍身取义，子孙也会得到回报。再如，《秦风·无衣》体现民众为国家危舍生取义。“王于兴师，修我戈矛”<sup>P262</sup>、“王于兴师，修我矛戟”<sup>P262</sup>、“王于兴师，修我甲兵”<sup>P262</sup>目的就是要“与子同仇”、“与子偕作”、“与子偕行”，共同保卫家园。此外，还有为信服的将帅舍生取义。《小雅·出车》有云：“天子命我，城彼朔方。赫赫南仲，玁狁于襄。”<sup>P349</sup>出征的士卒愿意

<sup>①</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》（全二册），北京：中华书局，1960年，第265页。

跟随立有赫赫战功的南仲诛讨玁狁，表达了武士愿与南仲同甘共苦，杀身成仁。

总之，学礼以治身就礼与情、礼与人生、礼以制中做了深入分析，旨在表达“不学礼无以立”的重要价值，尤其是对礼之情的分析，体现了礼的弹性，对人情的适度把握体现“制中”内涵，“礼以制中”不仅在情之抒发中有用，对君子人格的培养更为重要。学会“礼以制中”，可以恰如其分的让人情与礼制之间达到合宜，育人之德性。

### 第三节 以乐通伦理

以乐通伦理不仅在中国传统社会格外重视，在西方社会中也备受关注。古希腊人认为音乐可以影响全体国民的人格发展，要想让国民普遍具有坚毅品格，那就需要国民接受形简而理深的音乐。荀子曾批判墨子之乐：“墨子之于道也，独瞽之于白黑也，犹聋之于清浊也，犹欲之楚而北求之也。”<sup>①</sup>墨子只看到了乐之文的艺术性，未能看到乐可以“调理”出一个理想的伦理秩序并能有效付诸于实践，乐可以指明一个社会的精神、行为发展方向，乐可以有效化解各社会阶层的角色矛盾，可以发掘出人性的淳朴光辉等深层含义。

#### 一、知乐以处世

对乐的学习不仅能进一步掌握乐教与诗教、礼教的关联，还能充分认识乐教的处世价值，乐中的处世道理只需感、悟从而省、行。乐中包含且升华了诗、礼的全部处世之道，就“知乐”与“处世”的关系，在《诗经》、《史记·乐书》、《礼记·乐记》、《荀子·乐论》等典籍中有深刻探讨。知乐以处世具体表现在“乐以箴谏”、“乐以知军”、乐以政通三个方面。

##### （一）“乐以箴谏”

《史记·乐书》曾记载晋平公听乐于师旷，并向师旷请奏更动听的曲子，师旷陈明厉害，以“君德义薄”望晋平公纳之最终无果，晋平公听之，致使晋国发生三年大旱。乐可以箴谏，“谏”的关键内容是德行是否配位。

首先，德义不深不能听“最悲”之乐。“最悲”，即更动听的乐曲。德义，即道德信义。《大雅·思齐》有云：“至于兄弟，以御于家邦”<sup>P599</sup>、“不闻亦式，不谏亦人。”<sup>P600</sup>文王重信讲义，善听谏言。文王才配听“最悲”之乐。而《史记·乐书》载：“平公曰：‘音无此最悲乎？’师旷曰：‘有。’平公曰：‘可得闻乎？’师旷曰：‘君德义薄，不可以听之。’平公曰：‘寡人所好者音也，愿闻之。’”

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第293页。

师旷不得已，援琴而鼓之。一奏之，有玄鹤二八集乎廊门；再奏之，延颈而鸣，舒翼而飞。”<sup>①</sup>晋平公以“所好者音”请师旷奏“最悲”之乐，师旷明言“君德义薄”，平公非但不予理睬反而“愿闻之”，全然不讲道德信义，听谏而不采谏。

《左传·成公八年》有“从善如流”之言，可见善听谏言是君子德义的一种表现，君子虚心纳谏才能“宜哉”。平公与文王相比，无论功绩还是德义资历太浅，文王还没有言“音无此最悲乎？”平公就更不应如此。其次，德位不配不能听“最悲”之乐。“平公大喜，起而为师旷寿。反坐，问曰：‘音无此最悲乎？’师旷曰：‘有昔者黄帝以大合鬼神，今君德义薄，不足以听之，听之将败。’平公曰：‘寡人老矣，所好者音也，愿遂闻之。’师旷不得已，援琴而鼓之。”<sup>②</sup>师旷明确指明了晋平公德义之薄“听之将败”，晋平公却不以为然。《史记·乐书》有云：“观其舞而知其德，闻其谥而知其行。大章，章之也；咸池，备也；韶，继也；夏，大也；殷周之乐尽也。”<sup>③</sup>乐舞示君王的德行，诸如尧、舜、黄帝都是德位相配的先王，而晋平公德义薄显然在德上就与位不相配。德位不配不去修德配位，反而还要听“最悲”之乐实属乱僭之举，即便可以听乐，所听之乐也非大章、咸池、韶、夏之贤王之乐，而是靡靡之新乐，全然只顾一己私欲，更加德位不配。最后，德能不够不能听“最悲”之乐。师旷“一奏之，有白云从西北起；再奏之，大风至而雨随之，飞廊瓦，左右皆奔走。平公恐惧，伏于廊屋之间。晋国大旱，赤地三年。”<sup>④</sup>平王不听师旷谏言，导致晋国招致祸乱。《诗经》中但凡有德能的君王无一不敬心侍天，广纳谏言，心系苍生，如《大雅·文王》之“无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。”<sup>P580</sup>周文王顺应天命，不敢违背祖宗训志，祈福求祥。《大雅·云汉》之“周余黎民，靡有孑遗。昊天上帝，则不我遗。胡不相畏？先祖于摧”<sup>P696</sup>、“旱既太甚，则不可沮。”<sup>P697</sup>周宣王为民向天祈福降雨。《大雅》常被视为雅乐的重要组成部分，德能足够之君子，听乐也都是倾听雅乐，即便是建灵台，修宫舍也都不会招致天怒人怨，因为他们知道修灵台以显功德，“嫔宫室以安万民”。

## （二）“乐以知军”

“乐以知军”，即用乐器得知军队的整体形象。《诗经》时代的奏乐兼具道德属性，演奏的乐传达人文意涵。《史记·乐书》有云：“钟声铿，铿以立号，号以立横，横以立武。君子听钟声则思武臣。石声磬，磬以立别，别以致死。君子听磬声则思死封疆之臣。丝声哀，哀以立廉，廉以立志。君子听琴瑟之声则思

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第370页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上，第354页。

<sup>④</sup> 同上，第370页。

志义之臣。竹声滥，滥以立会，会以聚众。君子听竽笙箫管之声则思畜聚之臣。鼓鼙之声讙，讙以立动，动以进众。君子听鼓鼙之声则思将帅之臣。君子之听音，非听其铿锵而已也，彼亦有所合之也。”<sup>①</sup>现对钟、琴瑟、鼓鼙之声分述之：

第一，钟声思武臣。《小雅·彤弓》有云：“钟鼓既设，一朝飧之。”<sup>P368</sup>“钟鼓既设，一朝右之。”<sup>P368</sup>《小雅·彤弓》是周平王赐彤弓于有功诸侯，据记载，平王东迁时晋文侯迎立有功受到平王的奖赐。周襄王时，晋文公献楚国俘虏有功也受到奖赐。晋文侯、晋文公都是有卓越功勋的诸侯，两者有共同点，即对周王室的忠诚，治军有方。《小雅·彤弓》旨在表达天子设宴与有功诸侯宴饮，交流感情以示友好，为后世树立榜样，“君子听钟声则思武臣”是忠君爱国的表现。再如《小雅·楚茨》有云：“礼仪既备，钟鼓既戒”<sup>P503</sup>、“鼓钟送尸，神保聿归。”<sup>P503</sup>这里的钟声是用来烘托“送尸”气氛的，表达对祖先的追怀。钟声思武臣是最为直接的乐之效用，钟声沉沉深远，既遥远彻响，又古朴回荡，不禁让人缅怀先祖之不世之功，这些在纪念文王、武王的诗中有明确表达。钟声思武臣是让后世不忘这些国家脊梁，有标榜效用。

第二，琴瑟之声思志义之臣。《小雅·鹿鸣》有云：“吹笙鼓簧，承筐是将。”<sup>P324</sup>“我有嘉宾，鼓瑟鼓琴。”<sup>P325</sup>《毛诗序》认为《鹿鸣》是“燕群臣嘉宾也。”周王以礼待客，以丰厚的礼物来答谢，以示对嘉宾的诚挚感谢，希望君仁臣忠继续保持。古人以琴瑟之声为雅乐正声旨在传达和谐之音，《鹿鸣》中周王巧妙弱化君臣之间的等级关系，以琴瑟知音喻朋友融洽情谊，让臣下和嘉宾都体会到周王的和善仁义。后来琴瑟也被指代夫妻关系和谐，如《小雅·常棣》之“妻子好合，如鼓琴瑟。”<sup>P334</sup>“志义”（志节）在夫妻关系中必不可少，一个在家对妻称职的人，也是一个能在高堂对君主尽忠的人。

第三，鼓鼙之声思将帅之臣。《邶风·击鼓》有云：“击鼓其镗，踊跃用兵。”<sup>P59</sup>又言：“从孙子仲，平陈与宋。”<sup>P60</sup>将士跟随邶国将领孙子仲（公孙文仲，字子仲）平定陈宋的纷争。结合“夫武之备戒之已久，则既闻命矣”<sup>②</sup>来看，《大武》中乐击鼓警众的时间很长。《左传·庄公十年》有云：“夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。”<sup>③</sup>可知，鼓与军队作战密不可分，鼓声可以用来激发士气。再如《小雅·采芣》之“伐鼓渊渊，振旅阗阗。钲以静之，鼓以动之。”<sup>P380</sup>此诗描写方叔受宣王之命伐荆蛮，《毛诗序》言：“宣王南征也。”“方叔莅止，其车三千，师干之试”<sup>P377</sup>指出方叔的战车很多，兵甲很足，有整齐的军容与军威。“方叔率止，钲人伐鼓，陈师鞠旅”<sup>P379</sup>还表现了严明的军纪，鼓鼙之声传达了人们对将帅之臣的思念。

<sup>①</sup> 同上，第364页。

<sup>②</sup> 同上，第366页。

<sup>③</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2012年，第215页。

### （三）乐以政通

乐以政通主要包含声与政通、审乐以知政、乐同民心以政和。声与政通表达声音之道与政通，审乐以知政，从三个层面表现乐声具有政义的效用，而乐同民心以政和，阐释乐和与民顺的内在关系。

第一，声与政通。《礼记·乐记》有云：“情动于中，故形与声，声成文，谓之音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音与怨以怨，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道与政通矣。”<sup>①</sup>这里强调了音与人心的关系，音在人心中心得以产生，感情为之所动发而为声，而把声进行一定的排列就是音，成为音就具有明显的政听效应。《乐记》对此分述了三种情形，如欢乐与安适的音乐表达着太平盛世，政治和平。诸如《诗经》中“二南”之乐该属于这一类，虽现已看不到“二南”的曲谱，但从诗歌内容可以推论出，“二南”中少有感伤怀恨之诗，多为情爱、自得、祝福、祭祀等，如《关雎》之“求之不得，寤寐思服”<sup>P3</sup>传达委婉情爱、《葛覃》之“归宁父母”表达行孝的子女、《麟之趾》之“振振公子，于嗟麟兮”<sup>P21</sup>表达子孙多福、《甘棠》之“召伯所憩”赞美召伯功绩、《驺虞》之“吁嗟乎驺虞”表达臣子的尽职等。“二南”分别是周公和召公的封地，对周的清明政治制度保留很完整，社会整体呈现快乐与安适的氛围，遂后世“以二《南》为周乐之始，作于文、武之际，然犹未得天下而立政，故有‘勤而不愿’之德也。”<sup>②</sup>再如，怨恨与愤怒的音乐表达乱世，政治倒行逆施。《邶风》全诗共有10首诗，诸如讽刺、谴责等感情基调的诗就占7首，“多忧患之辞，乐音深沉，故谓其忧而不困也，此与卫康叔始封，承三监之乱之政符合。”<sup>③</sup>如《墙有茨》之“所可读也，言之辱也！”<sup>P92</sup>即对卫国统治者的荒淫国人感到羞耻。再如《蟋蟀》之“怀昏姻也”、“大无信也”在谴责卫国女子婚时不当。再如，悲哀与忧伤的音乐表达着国家的灭亡，政治不再有望。《史记·乐书》记载了卫灵公听师涓听抚亡国之声，师旷竭力制止，乃曰此为新乐“与纣为靡靡之乐。”郑声与“新乐”密切相关，孔子严肃提出“放郑声”。总之，《乐记》所提的三种形式都与声与政通关系紧密，正如《汉书·艺文志》所言：“王者所以观风俗，知得失，自考正也。”<sup>④</sup>声与政通希望统治者可以正视诗与乐的关系自纠得失。

第二，审乐以知政。乐之声有政之义。这可把纣乐与季札观豳乐之事作比较，如淫乐与豳乐性质的不同。“为之歌《豳》，曰：‘美哉，荡乎！乐而不淫，其周公之东乎？’”<sup>⑤</sup>豳乐乃乐而不淫之雅乐，“‘雅，正也。言今之正，以为后

<sup>①</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第472页。

<sup>②</sup> 江乾益：《诗经之经义与文学论述》，台北：文史哲出版社印行，2004年，第139页。

<sup>③</sup> 同上，第139页。

<sup>④</sup> [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第1520页。

<sup>⑤</sup> 江乾益：《诗经之经义与文学论述》，台北：文史哲出版社印行，2004年，第137页。

世法。’以‘雅’‘政’为同义；‘颂之言诵也、容也。诵之今德，广以美之。’”

①何为豳乐之美与荡？结合《豳风》来看，豳乐之美在于对周公的赞美，如《破斧》、《狼跋》等，豳乐之荡在于情感激越，如《九罭》之“是以有袞衣兮，无以我公归兮！无使我心悲兮！”<sup>P320</sup>周公受东人的爱戴，可见豳乐的基调侧重激昂，而纣乐之萎靡不振在《史记·乐书》、《史记·殷本纪》中都有侧重绵软的记载。再如，类别的不同。纣乐柔软，豳乐刚毅。“豳为周公旧封，久沐教化，故其诗广大雍容，康乐而不荒。”<sup>②</sup>如《破斧》之“哀我人斯，亦孔之将。”<sup>P315</sup>周公不忘同情民众，伐罪救民，施以恩泽，万民感激。此外，治政理念也存有不同。纣乐误导，豳乐示范。《狼跋》有云：“狼跋其胡，载蹇其尾。公孙硕肤，赤舄几几。”<sup>P321</sup>方润玉认为此诗描写的是周公处大事不惊，断大事不犹，从容面对流言蜚语的攻击，以显“德音不瑕”。而纣乐则在强调，为政者要检视自身行为，慎用音乐，时常察民情，把治政理念与乐教有机结合。纣乐不教而诛，豳乐循循善诱。“由于乐可感人心，人心既感，将发为行事而显其作用，故古圣先王皆慎其所感，以利于施政教化。其施教步骤，则取“礼”、“乐”、“刑”、“政”并行，故云：‘礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。’四者并行，而治道备矣。”<sup>③</sup>豳乐在于显周人之德，周时礼乐之教与“刑”、“政”密切相关，治民在于育民而非杀伐，正如孔子所言：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）用道德来治理百姓，用礼教来化育他们，这样百姓才会有廉耻之心，人心也才会真心归顺。而纣乐以看似软弱的靡靡之音却教人过于霸道无情。人不能被外在的欲望所任意驱使，不能失去本真纯粹的人性，要像《小雅·鼓钟》那样，统治者要长听“鼓钟”之乐，要以钟磬之声为主，以舒缓端正节奏为要洗涤心灵，调和人性修养人格，彰显大国风范。

第三，乐同民心以政和。“乐同民心以政和”主要体现在乐以安民。《礼记·乐记》有云：“使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐，故曰：‘乐观其深’矣。”<sup>④</sup>乐中含有等级秩序，何以见得？《仪礼·燕礼》有云：“升自西阶，北面东上坐。小臣坐授瑟，乃降。工歌《鹿鸣》、《四牡》、《皇皇者华》。”<sup>⑤</sup>燕礼是贵族在政余闲憩时与下属进行的礼仪，“北面东上坐”，即以东面位置为尊位，这里亲疏、贵贱之理都在燕礼中充分体现。《礼记·乐记》云：“乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，故曰：‘乐者，乐也。’”<sup>⑥</sup>乐

① 同上，第140页。

② 同上，第139页。

③ 同上，第140页。

④ 同上，第485页。

⑤ 彭林译注：《仪礼》，北京：中华书局，2012年，第199页。

⑥ 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第487页。

使人快乐,这并不是欲望得到满足的快感而是一种心境明澈,道理清源的舒适感。社会秩序井井有条,人尽其力且都能获得与付出相一致的回报,天下太平人伦清楚,民风淳朴,人人都有安“平”乐道之感,社会少有发生僭越之事。《礼记·乐记》又云:“故乐也者,动于内者也。礼也者,动于外者也。乐极和,礼极顺。”<sup>①</sup>礼与乐相互辅助,乐让人达“和”。又言:“理发诸外而民莫不承顺。”乐之“和”中包含“顺”,乐之“和”拔高了礼之“顺”的层次。

## 二、乐通而性成

何为乐通?即通过学乐,让人的认识、领会、运用三者和谐统一。通过人的内在反思让人性和善。孔子曾严正声明“郑声淫”,因为“乐淫坏性”。人性论是儒家探索的重要伦理范畴,“淫乐”在孔子看来明显怀性,岂能容之?但随着时间的飞逝,“乐淫则坏性”为后世留下许多思考空间,结合“郑声”来看,“乐淫”并不全是像古代典籍中所解释的那样,充满过多、淫邪、放纵、坏性之意。

### (一) 乐“淫”的意涵

郑声“淫”是礼崩乐坏的一种标志。学界目前就郑声“淫”的聚焦点主要落在两个方面,综述如下:其一,郑声“淫”。首先,诗歌主旨之“淫”。《郑风》涉及男女之情和含有反抗之意。《郑风》中反映爱情婚姻的诗占《郑风》诗歌总数的70%,远高于其他国风中的爱情婚姻诗比重。《郑风》内容有讲嬉笑欢舞、有言忠贞爱情、有诉相思之苦,还有以讽刺、哀叹、控诉来表达诗人的心声。无论是天真烂漫的爱情还是鞭辟入里的刺世,这些诗的吟唱终究都具有越礼的行为,不能与传统礼乐相提并论。其次,郑声曲乐之“淫”。据《左传·昭公元年》记载:“烦手淫声,慆堙心耳,乃忘平和,君子弗听也。”<sup>②</sup>郑声的旋律过于复杂,节奏富于变化,音域超出常规,音调激昂高亢,并且擅长对于哀思的表达,因此违反了传统雅乐的“中和”原则。最后,郑声舞蹈之“淫”。《史记·货殖列传》有云:“今夫赵女郑姬,设形容,楔鸣琴,揄长袖,蹑利屣,目挑心招,出不远千里,不择老少者,奔富厚也。”<sup>③</sup>这里把那些郑姬妩媚的神态,妖娆的舞姿,外加美妙动人的音乐,使得宫廷贵族为之沉溺的现状描写的很深刻,这在《淮南子·修务训》中也有记载:“今鼓舞者,绕身若环,曾挠摩地,扶于猗那,动容转曲,便媚拟神,身若秋药被风,发若结旌,驰骋若骛。”<sup>④</sup>这主要表现舞容、舞技的确妖娆多姿。其二,郑声非“淫”。首先,对郑声“淫”的延传含有

<sup>①</sup> 同上,第499页。

<sup>②</sup> 郭丹,程小青,李彬源译注:《左传》,北京:中华书局,2012年,1575页。

<sup>③</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译(四):《史记》,北京:中国华侨出版社,2016年,第1990页。

<sup>④</sup> 陈广忠译注:《淮南子》,北京:中华书局,2012年,第1162页。



疑点。孔子对郑声“淫”的论断，在孔子弟子中只有子夏曾谈到“郑音好滥淫志”，即在任何祭祀场合中都不可以加以使用。子夏曾授业于魏文侯时还与魏文侯谈论郑声，魏文侯以古乐与郑乐做比较，通过欲寐和不知倦的反差来反驳子夏的“淫色害德”。子夏延传孔子“放郑声”的思想，但这在其他弟子中却不得见，故对孔子郑声到底“淫”与否值得商榷。其次，郑声“淫”与“诗言志”存在矛盾。兴、观、群、怨是对“诗言志”的具体化表现，孔子《诗》教目的在于要引导人们借诗表达自己的政治见解和主张。但郑风 21 首诗中仅《郁羔裘》、《献》两篇符合孔子“诗言志”的要求，其余皆为言情之作，这与孔子的“温柔敦厚”思想也相矛盾，郑风多“子不我思，岂无他人”魅惑之词，全然不受礼教束缚，这在孔子看来是违礼的表现。最后，对《论语》的权威地位提出质疑。在《论语》之前，还有《鲁论》、《齐论》和《古论》的存在。西汉末年，学者张禹自学《鲁论》却以《齐论》授课汉成帝，为方便教授期间张禹又做了综合修改，将二者合为一为《张侯论》。到东汉末年，郑玄又据《张侯论》，结合其他版本成就今本《论语》。因此，孔子对郑声“淫”的言论是否被完全理解透彻值得商酌。

## （二）乐“淫”的诱因

“乐淫坏性”的内涵主要包括“郑声”为其“淫”埋下贬责伏笔、郑声“淫”有自身的诱因以及“郑声淫”对郑声“淫”的失度诟病三个方面。沿着郑声——淫——郑声“淫”的逻辑径路来展开。郑声产生在郑声“淫”之前，郑声是郑声被“淫”的客观脚本，郑声“淫”是对郑声的主观评价，而“郑声淫”则是对前面内容的进一步伸发。

第一，“郑声”为其“淫”埋下贬责伏笔。“郑声”是一种较早的音乐，它深受殷商文化的影响，流行在民间也出现在宫廷。从“（纣）好酒淫乐，嬖于妇人。爱妲己，唯妲己之言是从。于是使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐”<sup>①</sup>可知乐师涓为纣王创作了新的淫荡乐曲，即“新淫声”，再配搭媚俗歌舞从而靡靡泛滥。据《史记·殷本纪》对商纣的其他记载来看，导致商亡的原因虽不仅仅是“新淫声”的泛滥，但纵观商纣嗜酒悖乱纵欲淫虐的行为，“新淫声”无疑是加速覆亡的一个关键因素，不然周的继承者们也不会制礼作乐、颁布禁酒令。《春官宗伯·大司乐》云：“凡建国，禁其淫声、过声、凶声、慢声。”凶声，郑注曰：“亡国之声，若桑间、濮上。”过声，郑注曰：“失哀乐之节。”<sup>②</sup>“郑声”被确证为“淫声”。《史记·乐书》记载：“师旷抚而止之曰：‘此亡国之声，不可遂。’平公曰：‘何道出？’师旷曰：‘师延所作也。与纣为靡靡之乐，武王

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译（四）：《史记》，北京：中国华侨出版社，2016年，第42页。

<sup>②</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》（上），北京：中华书局，2014年，第487页。

伐纣，师延东走，自投濮水之中，故闻此生必于濮水之上，先闻此声者国削。’”

①平公也只能以“寡人所爱好音者，愿遂闻之”②来得以听完“郑声”而不能被大加推广，政治的先决条件抹杀了“郑声”的艺术性。《春官宗伯·大司乐》中有“淫声”之“慢”的评点，《乐记》对“慢”又进行了分析，认为“郑卫之音，乱世之音也，比于慢矣。”③“慢”涉及政治运行的规律，结合“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。宫乱则荒，其君骄；商乱则陂，其官坏；角乱则忧，其民怨；徵乱则哀，其事勤；羽乱则危，其财匮。五者皆乱，迭相陵，谓之慢，如此，则国之灭亡无日矣”④这段话可得，诸如在使用方位词、谦让词的过程中，这些词已经具有等级指代含义在内，五音使用就皆示人事，“礼崩乐坏”之际新声兴起，脱离歌舞只纵乐不涉礼，音起人为，音邪异变，政颓治衰，五声俱乱，国家亡危，这种混乱情形就叫“慢”。

第二，郑声“淫”有自身的诱因。孔子认为“郑声”在音乐形式上整体表现出“乐过纤巧”，这与“雅乐”的古正典朴之风貌相去甚远，因此要“放郑声”。

《五杂俎》也认为：“夫子谓郑声淫。淫者，靡也，巧也，乐而过度也，艳而无实也。盖郑卫之风俗，侈靡纤巧，故其声音亦然，无复《大雅》之致也。”⑤《毛诗稽古编》进一步补充道：“朱子辨说以‘郑声淫’一语可断尽《郑风》二十一篇此误也。夫子焉郑声淫耳，曷尝言郑诗淫乎？郑声，乐音也，非诗词也。淫者过也，非专指男女之欲也。”⑥可见，郑声“淫”确有形式上的“过”之含义。从“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者”（《论语·阳货》）、“郑卫之音，乱世之音也，比于慢矣。桑间濮上之音，亡国之音也”⑦以及“姚冶之容，郑、卫之音，使人之心淫”⑧等论述中，郑声“淫”有乱性，乱德，乱政之危害。郑声淫正如《尚书·伊训》所言：“敢有殉于货色，恒于游畋，时谓淫风。”⑨到了春秋之际礼崩乐坏，郑声更是与亡国之音不无关系，孔子就认为郑声和雅乐相对，郑声是不可能和谐于律的声，只会祸国殃民。

第三，“郑声淫”对郑声“淫”的失度诟病。《礼记·乐记》将“郑声”归结为“亡国之音哀以思。”《淮南子·泰族训》有云：“闻其音者，不淫则悲；淫则乱男女之辨，悲则感怨思之气，其所谓乐哉。”⑩其中“怨思之声”指的就是“郑声”。包咸对“恶郑声之乱雅乐也”注道：“恶其乱雅乐。”这些文献皆

① [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译（四）：《史记》，北京：中国华侨出版社，2016年，第370页。

② 徐正英，常佩雨译注：《周礼》（上），北京：中华书局，2014年，第487页。

③ 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第472页。

④ 同上。

⑤ [明]谢肇淛：《五杂俎》，上海：上海书店出版社，2009年，第253页。

⑥ [清]陈启源：《毛诗稽古编》（中华再造善本），北京：国家图书馆出版社，2009年，第74页。

⑦ [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译（四）：《史记》，北京：中国华侨出版社，2016年，第348页。

⑧ 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第294页。

⑨ 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第392页。

⑩ 陈广忠译注：《淮南子》，北京：中华书局，2012年，第1227页。

明确表明“郑声”的悲情特质。《史记·乐书》载：“郑音好滥淫志，宋音燕女溺志，卫音趋数烦志，齐音骛辟乔志，四者皆淫于色而害于德，是以祭祀不用也。”

<sup>P362</sup>《史记·乐书》对此严厉批评道：“郑卫之音，乱世之音也，比于慢矣。桑间濮上之音，亡国之音也，其政散，其民流，诬上行私而不可止。”<sup>①</sup>郑声内容应该以“先王之制礼乐人为之节：哀麻哭泣，所以节丧纪也；钟鼓干戚，所以和安乐也；婚姻冠笄，所以别男女也；射乡食飧，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼乐刑政四达而不悖，则王道备矣。”<sup>②</sup>但事实上并非如此。郑卫之地实为殷商旧邦，商汤时期手工业尤其是纺织业已相当发达。周公曾把殷商遗民圈住在洛阳一带，商族人重操旧业成为“商人”。《左传·昭公十六年》有“尔有利市宝贿我勿与知”的记载，可见当时郑桓公是允许商族人自由贸易的。虽然商人属士农工商，但在传统观念中商人的社会地位并不很高。韩非子曾认为：“奸财货贾得用于市，则商人不少矣。聚敛倍农而致尊过耕战之士，则耿介之士寡而高价之民多矣。”<sup>③</sup>在处理利益关系时，儒家也都采取先义后利的方式来解决，孔子也从没有对利益，表达出强烈的赞同。

### （三）乐“淫”的综辨

郑声的“淫”与非“淫”一直是争论不休的问题。对此既要认同郑生“淫”的合理，也要看到郑生非“淫”的合理，同时还要进一步分析郑声之“淫”中到底具有哪些细节，再结合具体的时代背景还以郑声“淫”以本真，这需要对郑声“淫”的主旨观点都统筹结合起来综合辨析，才是较为妥当的方法。

第一，“乐淫坏性”的合理性。从郑声对传统社会的危害来说确实“淫”。礼乐制度主张乐音要舒缓平稳而且严肃，而郑声则过分出彩旋律多变，音域的使用也超过使用五声的严格范围，严重危害礼乐发展，对于未曾听过郑声的人来说很是新颖，极易让人无限沉溺。《礼记·乐记》有云：“治世之音安以乐，其政和，乱世之音怨以怒，其政乖，亡国之音哀以思，其民困，声音之道，与政通矣。”<sup>④</sup>“正声”就是沉稳庄重，低缓之音而非郑声具有的特质。《晏子春秋》中也记录了齐景公曾一度醉心新兴的音乐，晏子便向齐景公澄明厉害，“夫亡乐而礼从之，礼亡而政从之，政亡而国从之。国衰。臣惧君之逆政之行。有歌，纣作北里，幽、厉之声，顾夫淫以鄙而偕亡。”<sup>⑤</sup>致使齐景公向晏子“请受命矣”，这也是郑声之“淫”的力证。“郑声”完全偏离了乐教中和原则并使人沉溺不可自拔，

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译（四）：《史记》，北京：中国华侨出版社，2016年，第348页。

<sup>②</sup> 同上，第350页。

<sup>③</sup> 张觉等撰：《韩非子译注》（第十九卷），上海：上海古籍出版社，2012年，第539页。

<sup>④</sup> 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第472页。

<sup>⑤</sup> 汤化译注：《晏子春秋》，北京：中华书局，2011年，第20页。

“郑声”常使用丝竹乐器配搭优美旋律,在动感的节奏中让人流连忘返,让人孳生欲望。此外,还冲击雅乐既不过于丰富杂乘也不过于肃穆庄重的特点。先秦礼乐同构,雅乐主要是为礼乐服务,如此反观“郑声”,它确不符合这些理念。《近思录·克己》有云:“所欲不必沉溺,只有所向便是欲。”<sup>①</sup>人不可能去除欲望,只是不能沉溺其中,试想在“郑声”那样一种诱惑下,秉持清正想必难度很大,过分追逐魅惑就会引来淫乱,过多淫乱就会导致国破家亡,因此要适度把控欲望,谨思圣人之旨。

第二,“乐淫坏性”的不合理性。从郑声所歌的意思来看并不“淫”。以《郑风·叔于田》为例,诗中的“叔于田”、“叔与猎”和“叔适野”首先勾勒出狩猎的场所,再从“巷无居人”、“巷无饮酒”和“巷无服马”烘托狩猎的盛况。这首诗是在赞美一位狩猎人的技艺,加上“且美”、“且仁”、“且好”、“且武”变得意味深长。朱熹解释道:“或疑此亦民间男女相悦之辞也。”这是对生命因劳动技艺而美丽的讴歌,还可以理解成生命因劳作而充裕,因爱情而美丽,爱是隐藏在劳作中最质朴的本真。此外,我国自古就有对官吏恪尽职守的道德要求。如《履卦·九四》的“履虎尾,愬愬,终吉”<sup>②</sup>就已说明恪尽职守的重要性。

《商君书·君臣》也认为:“官修,则有常事。”<sup>③</sup>这些论述都在表明对官吏只有恰当任用,官吏才能恪尽职守的道理。《郑风·羔裘》中小吏的“舍命不渝”就是很好的体现,“洵直司直”在表达生命因恪尽职守而满足。在《郑风·丰》、《郑风·风雨》等诗中都有体现“匪我思且”的忠贞。无论是“悔予不将”的怨恨,还是“既见君子”的欢愉,还是“聊可与娱”的专一,都从正面和反面诠释出爱要忠贞不渝,爱要大胆追寻。《郑风·狡童》、《郑风·子衿》就是这一主题的典型代表,在传达“与子偕老”白首相依之情。此外,郑诗还有着率真的对婚姻爱情的吟唱,在21首诗歌中,该部分就占了14首之多,而且叙述的角度多样,自由欢快轻松浪漫,倘若这些诗被吟唱起来的艺术欣赏性绝对堪称一绝。那些对社会弊病的无情鞭挞的诗歌,倘若吟唱起来也会不同凡响。如《郑风·将仲子》所表达的对将帅表里不一,中军作好的讽刺以及《郑风·清人》所表达的对君子朝三暮四见异思迁行为的贬斥。由此来看,郑声并不“淫”,它恰恰很好的体现了劝诫警示的作用。

第三,“乐淫坏性”之反思。以手段与目的相结合的方法来分析,这能够为郑声“淫”的解释提供新的研究视域。《郑风》中实有手段不“淫”目的“淫”、手段“淫”目的不“淫”以及手段与目的均不“淫”的诗,这为分析郑声“淫”提供了多维视角。如《郑风·将仲子》就是手段不“淫”目的“淫”例子,它也

<sup>①</sup> [宋]朱熹,吕祖谦撰,斯彦莉译注:《近思录》,北京:中华书局,2011年,第98页。

<sup>②</sup> 杨天才、张善文译注:《周易》,北京:中华书局,2011年,第112页。

<sup>③</sup> 石磊译注:《商君书》,北京:中华书局,2011年,第161页。

是郑诗中仅有的表达了对封建礼教前景的忧思之诗,故值得特别一提。诗篇从头到尾真切的表达出诗人自己对情人的爱意,看不到一点涉及“淫”的贬责之义,从“仲可怀也”到“人之多言”更多的给人一种惋惜和同情,诗人做此诗是以非“淫”的言语手段痛斥这个充“淫”的疮痍社会,把目的之“淫”说成是封建礼教的戕害更为贴切。现在看来,对《郑风·将仲子》的吟唱若要全全冠以“淫”声之名是有问题的,《诗经》所选诗歌都是被官方所认可的,何来“淫”之有。

《郑风·将仲子》着实在“淫”讽时弊但却又无人警醒反而被打压,确发让人深思。诸如此类的诗之所以仍被放入《诗经》中吟唱,主要原因在于先前就早已限定好了这类诗吟用的适用范围,或者说是早已剔除了这类诗中不该被放入的“淫”之表达的内容,此种程度的分析或许仍存有偏颇,但倘若不去尝试讨论郑声“淫”与非“淫”之统赅的合理性,就会陷入非黑即白的理论怪圈,这种尝试或许能让我们看到《郑风》中同一首诗所蕴含的多态走向。之所以说郑声“淫”很大程度是因为与礼乐制度有关,即周朝礼乐制度规格要比郑乐高。郑声的“淫”应该是一个普遍问题而不是特殊问题。郑声“淫”中是含有诸多不被当时社会认可的因素,但不能视“郑声”百害而无一益,彼时的“淫”并不代此时的“淫”。如果说“淫”只是基于封建意识形态下的结论,并不能全权代表郑声所包含的非“淫”之合理成分,郑声“淫”只是当时处位不当而已,因此有必要去分析郑声“淫”与“不淫”之间“度”的把握。

总之,无论“淫”是体现在制度还是非“淫”体现在情感,还是把“淫”与非“淫”分开来论,又还是对“淫”与非“淫”进行综辨,这些都是“淫乐坏性”中所存在的且需要辩证看待的内容,对此需秉持理性的认知态度,坚持中庸的研究方法,与时俱进的加以阐释,才能更好地明白“乐通而性成”的道理。<sup>①</sup>

### 三、君子人格的乐之型塑

乐对于君子人格的型塑主要通过诗教、礼教和乐教的综合来实现的。乐之“潜移默化”突出乐的“润物细无声”。乐对于君子人格的培育离不开诗教、礼教的扎实辅助,“潜移默化”是乐对诗教、礼教的有机结合,“润物细无声”体现乐综合诗教、礼教之后的独特化育效果,“润”注重化育方法的适度,“细”体现化育过程的全面,“无声”表达化育手段的高明。诗乐舞一体,乐润即诗育舞喻,《左传·宣公十二年》记载武王克商,作《武》。《礼记·乐记》载孔子曾言《大武》“再成而灭商。”《武》是《大武》乐舞二成的歌。《武》之乐舞,表现是武王牧野克商的历史事实,武王人格蕴含很高的君子标准,对《武》的研究可以得出乐教的必备要素:情感的融洽、行为的适度、深远的道德感染力。“关于音

<sup>①</sup> 于涛:《郑声淫再辨析》,《哈尔滨师范大学社会科学学报》,2019(2),第5-8页。

乐表现德的形象,《乐记》上记载有关于大武的乐舞的一段,很详细,可以令人想见古代乐舞的‘容’,这是表象周武王的武功。”<sup>①</sup>这说明《大武》具有道德精神与象征意涵。《诗经》中有关“大武乐章”的诗有七首(《周颂·时迈》、《周颂·我将》、《周颂·赉》、《周颂·酌》、《周颂·般》、《周颂·桓》、《周颂·武》),对此可以综合得出君子人格的一般特征。

### (一) 外显威仪:适度的君子行为

外显威仪体现行为适度的效用,这主要体现在“是用大介”、“躋躋王之造”、“民心诚服”三个方面,且具有普遍意义。

第一,“是用大介”显忠义。《周颂·酌》有云:“是用大介。”即敢死之人来相助。《礼记·乐记》对此有精彩的描述:“夫乐者,象成者也。摠干而山立,武王之事也。发扬蹈厉、大公之志也。《武》乱皆坐,周、召之治也。且夫《武》,始而北出,再成而灭商,三成而南,四成而南国是疆,五成而分陕,周公左,召公右,六成复缀,以崇天子。夹振之而驷伐,盛威於中国也。分夹而进,事蚤济也。久立於缀,以待诸侯之至也。”<sup>②</sup>从这一段乐舞表演可看出武王伐纣时将士之英勇。表演者气势威猛,相继分段表达伐纣之师的进军、开战、凯旋、御四方、分治、示敬等全过程,把“是用大介”表现的淋漓尽致。《史记·周本纪》记载:“我有国家君,司徒、司马、司空,亚旅、师氏,千夫长、百夫长,及庸、蜀、羌、茅、微、纁、彭、濮人,称尔戈,比尔干,立尔矛。”<sup>③</sup>武王在商郊牧野誓师,号召伐纣之师准备迎战。故,君子要忠义。

第二,“躋躋王之造”显礼义。《周颂·酌》有云:“躋躋王之造”,即勇武之士奔走投靠。《郑笺》进一步解释为争来造王,王则用之。武王的威信源于文王的功绩,武王在此基础又让人得以信服,不断为伐纣大业集聚人才。《礼记·乐记》有云:“散军而郊射,左射《狸首》,右射《驺虞》,而贯革之射息。……耕藉,然互诸侯知所以敬。”<sup>④</sup>解散军队在郊外学礼,以节乐来伴奏演习,以乐代戎,天子举行籍田礼,相诸侯演示敬奉祖先之举,让诸侯学以敬有礼仪。《周颂·般》有云:“敷天之下,裒时之对。”<sup>p786</sup>神灵与君民一起聚集在此,享受祭祀之乐音。《史记·周本纪》记载“散宜生、太颠、闳夭、皆执剑以卫武王”<sup>⑤</sup>之事,这里散宜生、太颠、闳夭等都是曾护卫过文王的能士,在这里继续护卫武王也显示出了武王讲礼义。故,君子得有礼义。

<sup>①</sup> 宗白华:《美学散步》,上海:上海人民出版社,1981年,第197页。

<sup>②</sup> 王文锦译注:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第487页。

<sup>③</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第54页。

<sup>④</sup> 王文锦译注:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第497页。

<sup>⑤</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第54页。

第三，民心诚服显诚信。《周颂·时迈》有云：“载戢干戈，载橐弓矢。”<sup>P751</sup>武王让万民看到周与商的不同，周注重发展民生。周人看到天“只垂青人间那些有德行、有善心的人。天既然对人无所偏袒，只护佑有德之人，那就要努力修行自己的德行，尤其是君王更要积善积德，得到子民的拥护，才能永坐君王宝座。”<sup>①</sup>《礼记·乐记》有云：“宽而静，柔而正直，宜歌《颂》。”<sup>②</sup>温柔文静且刚正宽厚之人，适合唱《周颂》，把《周颂》之德音表达了出来。《史记·周本纪》有云：“纵马于华山之阳，放牛于桃林之虚；偃干戈，振兵释旅：示天下不复用也。”<sup>③</sup>武王此举适宜后人对《颂》之乐性的评定。《周颂·时迈》有云：“式序在位”，即按序授封。《史记·周本纪》有云：“于是封功臣谋士，而师尚父为首封。封尚父于营丘，曰齐。封弟周公旦于曲阜，曰鲁。封召公奭于燕。封弟叔鲜于管，弟叔度于蔡。余各以次受封。”<sup>④</sup>《周颂·酌》有云：“载用有嗣。”武王用蹻蹻之士去伐纣，《孔疏》补云：“蹻蹻之士皆争来造王，而王又用之，则其余嗣续而至。”<sup>⑤</sup>武王用德能安抚人才，使其心安而后嗣定，继而为周效力。《史记·周本纪》又言：“武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，第舜之后于陈，大禹之后于杞。”<sup>⑥</sup>故，君子要诚信。

## （二）内表庄肃：合宜的君子情感

结合“大武乐章”，内表庄肃体现情感融洽带来的效用。这主要包括“畏天之威”、“我求懿德”、“我其夙夜”三个方面。

第一，“畏天之威”显恭敬之情。《礼记·乐记》有云：“执其干戚，习其俯仰诎伸，容貌得庄焉。行其缀兆，要其节奏，行列得正焉，进退得齐焉。”<sup>⑦</sup>乐舞的演奏需按照一定的节奏严肃对待，乐舞之严肃源于敬，周人重视天命靡常，对天的敬畏无刻不在。《周颂·时迈》有云：“怀柔百神，及河乔岳。”<sup>P751</sup>武王灭商之后不忘祭祀众神，以示顺承天命。《周颂·我将》有云：“我将我享，维羊维牛。”<sup>P750</sup>用丰厚的祭品以示对天的敬意。《周颂·武》有云：“于皇武王！无竞维烈。允文文王，克开厥后。”<sup>P769</sup>武王之所以能顺利克商，与文王所创立的坚实基础密不可分，武王伐纣既是顺天意而行，顺民意而举，也是尊文王之志，如《大雅·下武》之“世德作求”所述，即武王身上肩负世代祖德，绝不敢有半点辱没与怠慢。故，君子要恭敬。

<sup>①</sup> 褚春元：《礼乐文化与象征——对两周礼乐文化的象征性艺术精神之考察》，北京：北京师范大学出版集团，合肥：安徽大学出版社，2017年，第70页。

<sup>②</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第504页。

<sup>③</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第56页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 王秀梅译注：《诗经》，北京：中华书局，2015年，第783页。

<sup>⑥</sup> [西汉]司马迁撰，中华文化讲堂译：《史记》（一），北京：中国华侨出版社，2016年，第56页。

<sup>⑦</sup> 王文锦译注：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第502页。

第二,“我求懿德”显仁义情怀。《周颂·时迈》有云:“我求懿德,肆求时夏。”<sup>P751</sup>武王安抚“莫不震叠”(四方惊慌),尚德爱民,传遍八方。《史记·周本纪》有云:“日夜劳来定我西土,我维显服,乃德方明。”<sup>①</sup>日夜勤勉,诗万事妥当,以显功德。又载:“命召公释箕子之囚。命毕公释百姓之囚,表商容之闾。命南宫括散鹿台之财,发钜桥之粟,以振贫弱萌隶。命南宫适、史佚展九鼎保玉。命闳夭封比干之墓。命宗祝享祠于军。乃罢兵西归。”<sup>②</sup>武王克商之后采取了一系列安民措施,如释放囚徒、广施钱财、济贫救困、抚恤将士等,这些举措让人在乐舞中一一得以体会,其感受正如《礼记·乐记》之“听其《雅》《颂》之音,志意得广”<sup>③</sup>所述的那样,聆听德音(乐)时就会让人不自觉地让人心胸宽广,美德可以滋育人心。故,君子要有仁义。

第三,“我其夙夜”显爱民之心。《礼记·乐记》有云:“其功大者其乐备,其治辨者其礼具。”<sup>④</sup>大的功业,乐更完备,德政布置的更具体,武王也更加勤政。《周颂·赉》有云:“文王既勤止,我应受之,敷时绎思。”<sup>P785</sup>文王勤政爱民的形象,一直深受周人敬仰并为之效仿,不敢有丝毫怠慢,正如《周颂·我将》之“日靖四方”那样,即日夜奔波,不辞辛劳以安邦国,希望通过努力可使周邦“绥万邦,耒丰年。”<sup>P784</sup>天下安定,丰衣足食,让周民(殷民等)“克定厥家”(安家定邦得以充分实现),“於,绎思”<sup>P785</sup>足以表达此种永不停歇的激情。《礼记·乐记》有云:“乐者敦和”,乐让人际关系和睦,周王如若还像商纣一样倒行逆施,国家势必会重蹈覆辙,周王要有忧患意识,要有爱人爱己之心。

### (三) 传范后世:深远的君子感染力

传范后世的集中表现是“胜殷遏刘”。《礼记·乐记》有云:“钟鼓管磬,羽龠干戚,乐之器也;屈伸俯仰,缀兆舒疾,乐之文也。”<sup>⑤</sup>这体现了乐舞的一般样态,接着又言“是故先鼓以警戒,三步以见方,再始以著往,复乱以饬归,奋疾而不拔,极幽而不隐。”<sup>⑥</sup>“复乱以饰归”说明武王第二次才开始出征,而“胜殷遏刘”表明杀伐减少,意在突出武王的德行。既然如此,为何还有“子谓《韶》,‘尽美矣,又尽善也。’谓《武》,‘尽美矣,未尽善也。’”(《论语·八佾》)的论述?同样是周的功勋者,为何孔子对武王会有如此大的差别?子曰:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章!”(《论语·泰伯》)孔子对尧十分推崇,整合

<sup>①</sup> [西汉]司马迁撰,中华文化讲堂译:《史记》(一),北京:中国华侨出版社,2016年,第56页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 王文锦译注:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第502页。

<sup>④</sup> 同上,第479页。

<sup>⑤</sup> 同上,第478页。

<sup>⑥</sup> 同上,第488页。



杨伯峻的观点来看,美和善分别指代声音和内容,《韶》是舜的乐舞名,其尽美指的是音调、节拍的完美,尽善指其所涵蕴的思想意义之雅正。而《武》是周武王的乐舞,孔子认为周武王以征伐得国而非像舜那样以禅让得国,因此有此论断。

《师说》中曾载有孔子向师襄学习之事,师襄是春秋著名的乐师,他所奏的古琴之乐据说就是歌颂文王的,即《文王操》,再据“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也’”(《论语·述而》)来看,孔子对韶(文王之乐)多么迷恋。此外,《吕氏春秋·古乐》、《汉书·礼乐志》以及《史记·孝文帝本纪》等典籍中都有记载韶,从这些记载来看,韶中没有杀伐,只有平易与和谐,再结合“郁郁乎文哉!吾从周”(《论语·八佾》)、“文王既没,文不在兹乎”(《论语·子罕》)等言论来看,孔子确实十分崇仰上古君王、周之文化,尤其是被文王力求尽善尽美的处世风格深深吸引,在孔子眼中美与善存有差别,善是根本。美让人愉快但必须符合“仁”的要求,即具有善的内涵,因为“巧言令色鲜矣仁”,巧言令色定会让人觉得舒服美好,但却没有一颗“仁”心做动力,仍是一种伪善,孔子强调人要尽善尽美。总之,从这些方面来看,文王功绩确实比“大武乐章”所显武王之“胜殷遏刘”更加深远,也就不难理解孔子为有“尽美矣,未尽善”之言。武王的君子之风虽然也能传范后世,但与文王相较还存有差距,但“胜殷遏刘”传达了建功立业的普遍价值,这是君子应当学习的重要内容之一。

总之,学乐通伦理,乐“通”的处世之道、人性向善、乐对君子人格的塑造,学乐的过程,即对诗教、礼教的统筹。值得注意的是,正如诗教、礼教一样,乐教自身的化育理念由于要迎合当时的意识形态,难免存有不足,对乐教旨归的研究也需要做适度反思。

#### 第四节 “诗礼乐”融通教化模式的反思

“诗礼乐”融通教化模式的实践反思指出诗教、礼教、乐教相须为用,此模式充分体现诗教、礼教、乐教的区别与联系,如诗尚情,但这并不能割裂礼、乐的参与,诗中对不知礼、荒淫无度、勤政爱民、琴瑟和鸣的论述体现礼、乐内涵。诗教为礼教和乐教的开展奠定基础。

##### 一、“不能《诗》,于礼谬;不能乐,于礼素”

诗、礼、乐三者密不可分。诗、礼、乐存在延续和递进的关联性,对诗尚情,礼辨异,乐统同的理解可作为一个整体去认知,三者虽化育方式不同,但都根据自身的教化特色来共同发掘化育规律,虽各侧重但又紧密相连,三者往往互为补充,相辅相成共同为教。“不能《诗》,于礼谬”、“不能乐,于礼素”体现的

正是诗礼、礼乐间的异质互补关系。

### （一）诗礼异质互补

“不能《诗》，于礼谬”表达了不去理解《诗》之含义，就会让礼的表达过于荒谬出现差错，人们可借助《诗》特有的意涵去吟诗达志。

第一，诗礼的异质表现。诗尚情，礼出于情而制于情。诗对于情感的宣泄是毫无保留的，人情随即可发。在心为志，发言为诗。礼重视人情之“度”，人情不能肆意泛滥，心想也不能肆意成志，言不可随意成诗，不然会损害人之原初心、情。礼承认人有情感，但对不当之情感需要“制”，即礼采用诸如约束、矫正、改变、消除之法对情对症下药。《荀子·礼论》认为“礼有三本”，即天地、先祖和君师，诗中并没有明确说明“诗有三本”，“诗之三本”可归结为心性、情、志。由此可见，心性、情、志侧重于内在修养，虽然对天道也有参悟，但并没有荀子那样明确总结。诗礼的异质表现还体现在“尊先祖而隆君师”之变。“尊先祖”在祭祀诗（《雅》、《颂》）中有明确体现，《颂》中的“尊先祖而隆君师”十分突出，而在《雅》中，尤其是《小雅》就已不明显，《小雅·节南山》之“弗躬弗亲，庶民弗信”<sup>P419</sup>、《小雅·雨无正》之“庶曰式臧，覆出为恶”<sup>P439</sup>、《小雅·巧言》之“君子如祉，乱庶遄已”<sup>P459</sup>等均出现数典忘祖的现象，尊重祖先推崇君长，已不再成为社会主流风尚使得“贵始，德之本。”<sup>①</sup>使尊重祖先是德之根本荡然无存，更不会有尊君长的行为。而礼对“尊先祖而隆君师”之变采取理性阐释，如“礼之理诚深矣”，“其理诚高矣”，“人道之极也”，“礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。”<sup>②</sup>明确说明礼的深刻义理，“尊先祖而隆君师”是知礼的重要体现，勿为“非特学为无方之民”（无原则之人）。

第二，诗礼的异质互补。诗者，志也。诗言出的是志，而诗志中有欲望因素，礼可以进一步调养人之欲，保证诗之志的纯粹，故有“礼者，养也”<sup>③</sup>之说。《荀子·礼论》有云：“故备至，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归大一也。”<sup>④</sup>注重感情和礼仪的礼属上乘之礼，使感情和礼仪产生不谐和的礼为次一级的礼，让人的情感重回原始的礼为最底层的礼。诗尚情对诗情有细致分类，即喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七类，而礼对此又做了三分，且认为情文俱尽之礼是最上乘的礼。

第三，诗礼的运用。这体现在对“情”、“序”的合理把握。《荀子·礼论》

<sup>①</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第267页。

<sup>②</sup> 同上，第272页。

<sup>③</sup> 同上，第265页。

<sup>④</sup> 同上，第271页。

有云：“礼者，断长序短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。”<sup>①</sup>礼对爱怜恭敬的方式起到调整作用，虽然诗尚情，敬中也含有情感，但让敬如何恰当表达需要礼的制中。敬意太多就会显得浮夸，如《小雅·青蝇》之“岂弟君子，不信谗言。”<sup>P532</sup>小人是何等的对君子“崇敬”，这种毕恭毕敬的背后却影藏着巨大危险。敬意太少又显得冷漠无情，如《小雅·四月》之“尽瘁以仕，宁莫我有！”<sup>P486</sup>有功大夫对国君如此鞠躬尽瘁，但统治者却不知尊敬，反而逐臣流放。因此，诗之敬需要以礼节之。

## （二）礼乐异质互补

“不能乐，于礼素”表达不去理解乐之含义，就会让礼的表达过于单薄。礼、乐关系紧密，乐以体礼，礼以呈乐。

第一，礼乐的异质表现。《礼记·乐记》有云：“礼以道其志，乐以和其声。”<sup>②</sup>礼指引人的心志，而乐用来调和人的歌声，乐通晓人情事理。“礼节民心，乐和民声。”<sup>③</sup>这表达了用礼来调节民心，用乐来协和民声。又言：“乐者为同，礼者为异。”<sup>④</sup>乐合同人的情感，礼区别等级差异。《乐记》认为：“论伦无患，乐之情也；欣喜欢爱，乐之官也。中正无邪，礼之质也；庄敬恭顺，礼之制也。”<sup>⑤</sup>乐之理在于伦常无害，乐的功能在于欢喜，而礼之理在于中正无邪，礼之准则在于庄重恭敬，即“乐者，所以象德也。礼者，所以缀淫也。”<sup>⑥</sup>乐用来彰显道德，礼用来止其所止，故有“乐统同，礼辨异”<sup>⑦</sup>之说，即乐统人情，礼别身份。

第二，礼乐的异质互补。程颐有云：“先儒解者，多引‘安上治民莫善于礼，移风易俗莫善于乐。’此固是礼乐之大用也，然推本而言，礼只是一个序，乐只是一个和。只此两字，含蓄多少义理。”<sup>⑧</sup>礼、乐中的序、和义理无处不在。《礼记·乐记》有云：“知乐则几于礼矣”。知道乐功效，就近于理解礼的奥义，即“乐由中出，礼自外作。乐由中出，故静；礼由外作，故文。大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。”<sup>⑨</sup>乐由人的内心发出，礼对人的仪表加以约束，隆重的音乐必然显得平易近人，盛大的礼仪必然显得简约诚挚。乐教通行则人无怨恨之义，礼教通行则人不争。又言：“礼者，殊事合敬者也。乐者，异文合爱者也。”<sup>⑩</sup>礼教人通过各种仪式学会互敬，乐教人通过各种曲式学会互爱。“礼

<sup>①</sup> 同上，第277页。

<sup>②</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第472页。

<sup>③</sup> 同上，第476页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 同上，第479页。

<sup>⑥</sup> 同上，第483页。

<sup>⑦</sup> 同上，第490页。

<sup>⑧</sup> [宋]程颐，程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第225-226页。

<sup>⑨</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第477页。

<sup>⑩</sup> 同上。

乐明备，天地官矣。”<sup>①</sup>礼乐可以把义与仁有机结合，既能别宜也能敦和。故“圣人曰礼乐云”，礼乐是效天法地的结果，因为礼乐可以按照天理的情形，参行万物的和合化育与生成之律，此外礼乐还有施报理念，“乐也者，施也。礼也者，报也。”<sup>②</sup>施恩与报答向来是人之常情，“乐极和，礼极顺，内和而外顺，则民瞻其颜色而弗与争也，望其容貌而民不生易慢焉。”<sup>③</sup>人之内心和乐，外在恭顺，他人见之情况便不与争，不怠慢。

第三，礼乐的运用。《礼记·乐记》有云：“乐由天作，礼以地制，过制则乱，过作则暴。”<sup>④</sup>乐和礼都是根据自然而作，但礼产生偏差就会造成混乱，乐发生过错，也会引起暴乱。再如“礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。礼减而不进则销，乐盈而不反则放，故礼有报而乐有反。礼得其报则乐，乐得其反则安。”<sup>⑤</sup>内心与仪表的调适也需要有度，礼乐不能彼此一味的谦让，不然就会发生“文胜质则史”、“质胜文则野”或者更严重的结果。因此，对礼乐以及彼此的互补使用应允恰当适度。与此同时，又云：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”<sup>⑥</sup>就礼乐而言，先王十分推崇乐教，乐有着诸多礼还未进一步处理的效用，即乐不仅可以滋养民心向好的一面发展，还可以感人深，改善社会不良风气，乐是“德之华”，乐教可使民变得“康乐”、“肃敬”、“慈爱”，乐不让礼变得过于生硬与无味。

与此同时，除了诗礼和礼乐具有异质互补关系之外，诗乐之间也存有此种互补性。虽然诗乐一体，《墨子·公孟》有云：“诵《诗三百》，弦《诗三百》，歌《诗三百》，舞《诗三百》。”<sup>⑦</sup>诗是入乐的，诗具有明显的音乐性，但诗与乐毕竟不是同出一物。结合《乐记》来看，诗乐的异质互补在于：其一，诗为乐提供了文本以证乐论内容。《乐记》中曾记载魏文侯问乐于子夏，为何听郑卫之音不知倦。子夏陈“新乐”之弊端，希望文侯听古乐。子夏言道：“天下大定，然后正六律，和五声，弦歌《诗·颂》。此之谓德音，德音之谓乐。《诗》云：‘莫其德音，其德克明。克明克类，克长克君。’”<sup>⑧</sup>天下平定之后，君子会对各类音色加以结合，制律调声以成德音，而《诗》中的《大雅·皇矣》就有“莫其德音”为乐之德音以明证。其二，乐对《诗》之意涵加以升华。《乐记》记载了（君子）听不同的乐器之声会有不同的道德情感体悟。如君子闻琴瑟之声，“琴

<sup>①</sup> 同上，第480页。

<sup>②</sup> 同上，第489页。

<sup>③</sup> 同上，第499页。

<sup>④</sup> 同上，第479页。

<sup>⑤</sup> 同上，第500页。

<sup>⑥</sup> 同上，第483页。

<sup>⑦</sup> 罗炳良等编：《墨子解说》，北京：华夏出版社，2007年，第315页。

<sup>⑧</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第493页。

瑟”在《诗》中常见，意涵丰富，如夫妻关系和睦（《小雅·常棣》）、感情融洽（《郑风·女曰鸡鸣》）、正直无邪（《周南·关雎》）、明志懂义（《小雅·鹿鸣》）等。这些内容在《诗》中都有相应的诗与之对应，在理解《诗》的前提下，乐可以升华君子的道德情感，让人在乐中树志立德。

## 二、《诗》之所至，礼之所至，乐之所至

字面来看，诗、礼、乐三者之“至”是在说《诗》所达到的，礼也具备，乐也具备。但诗、礼、乐三者之“至”还有深层含义，即融通而不执，《驹虞》的“诗礼乐”体现这一深层内涵，这在以往对《诗》之所至，礼之所至，乐之所至的研究中还未有涉及。

### （一）诗礼乐之“至”的体现

《驹虞》的诗礼乐之“至”的体现主要表现在“吁嗟乎驹虞”与诗教、“壹发五豝豢”与礼教、“茁者葭蓬”与乐教三个方面：

第一，“吁嗟乎驹虞”与诗教。《毛诗序》、《鲁诗》对《驹虞》为田猎诗毫无异议。《毛诗序》更突出用此诗去赞美文王“不恶尽杀”之德。《毛传》认为驹虞为祥兽，具有“至信之德”，《小雅·吉日》可作补证。《吉日》是一首周宣王打猎并宴饮群臣的诗。从诗之“田车既好”——“儻儻俟俟”——“以燕天子”——“以御宾客”可得以下结论：“田车既好”与“儻儻俟俟”表明驹虞之职确与田猎有渊源，“以燕天子”表明驹虞奉公守职，“以御宾客”表明君王要有德性涵养。《驹虞》之“吁嗟”一词就是对驹虞恪尽职守的直接褒扬。《驹虞》之“吁嗟”是诗尚情的最好表达，借以“吁嗟”抒发情感，诗教正是让人们通过（尤其为官者）学习《驹虞》，知道奉公守职，涵养德性的实际价值。

第二，“壹发五豝豢”与礼教。“壹发五豝豢”是重在写意而非写实，其重点在于先秦社会在狩猎时须遵循“孟春不杀雌性动物及幼小”的原则。与《驹虞》之“壹发五豝豢”类似的诗句还在《小雅·吉日》中出现，即“发彼小豝”。那么同样是田猎诗，为何《小雅·吉日》可以“发彼小豝”，而《驹虞》却“壹发五豝豢”？《小雅·吉日》之“发彼小豝”为何没有违背“不恶尽杀”之礼论？这需结合《小雅·吉日》的内容去谈。从诗之“孔阜”、“大阜”、“漆渚”以及“兕”（野生犀牛）的描述可看出，周宣王狩猎的地方是广阔的野郊，细究“漆渚”的来源可以推断出狩猎之地大致为秦域之地。因此，这里为何会出现“兕”也就不足为奇。《小雅·吉日》之“发彼小豝”与“一箭射死小野猪”之释义相符，但这并不违背“孟春不杀雌性动物及幼小”的原则。原因在于《小雅·吉日》中未发觉有需要恢复生机之意象，反而是成熟且成群的“儻儻俟俟”和一望无际

的“瞻彼中原”，此时的射杀是被允许的，即便是“发彼小豝”，我们也未能看出有赶尽杀绝之意，而《驹虞》之句却与当时的猎境不符。

第三，“茁者葭蓬”与乐教。乐教的顺利开展是以诗教、礼教为前提的。“茁者葭蓬”这种自然之述更接近于乐教之功。这种芦苇初生之状，渲染了一种受乐教之诲的和谐意境，这不仅有精神上的享受，更有伦常体会。乐教给人的化育之感是清新自然潜移默化的。“茁者葭蓬”体现乐教具有的天人合一的特质，这也体现出孔子“下学而上达”的化育径路，即兴诗，立礼，成乐。《礼记·中庸》对此有精辟的阐释：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”<sup>①</sup>其中，“率性之谓道”中的“道”就是伦理修养之道，而此道的基础是人性，通过人生体验与反省让人领悟天道，同时天道会不断内化于人性中，最终在道德实践中得以实现。而“修道之谓教”就是道德教化，即诗教、礼教和乐教。“茁者葭蓬”指代通达乐教的理路并不容易，但也绝非不可达到，前提是要明晓诗教、礼教的义理，把握好“情”、“序”、“和”的逻辑内涵是真正理解乐教的精髓所在。因为这里牵扯情与志的关系、德与位的关系、顺治与和谐的关系等。

## （二）诗礼乐之“至”的意涵

《驹虞》虽以乐为主要表达形式，但包含诗、礼的化育成分。《驹虞》诗礼乐之“至”的表达，主要有以下几个层面：首先，对“诗礼乐”的认识。这一层次的意涵在前文的部分论述中已有提及，即“诗礼乐”是一种常见的传统教化模式，它是由诗教、礼教、乐教组合而成的，我国传统教化中并没有“诗礼乐”这一统称，但在实际运用中却体现“诗礼乐”教。其次，对“诗礼乐”圆融通化的认识。基于对第一层含义的理解，圆融通化就是诗教、礼教、乐教的相须为用。最后，对“诗礼乐”圆融通化而不执的认识。这说明无论是哪一种化育模式都存有不足，古人对乐教十分推崇，很少提及乐教之不足，对诗教、礼教的不足探讨较多，这可能是出于古人对乐赋予了太多的道德期许所至，致使乐不能也不允许有错，“诗礼乐”的圆融通化而不执，就是在说对诗、礼、乐即便统筹而用，但用之不当，同样存有不足。“不执”，即不偏执，这体现了要对诗教、礼教、乐教灵活运用。因此，《驹虞》体现“融通而不执”是在传达一种辩证思维，《驹虞》在告诫后人，世上没有任何一种理论是完美无缺的，随着时间的推移或者使用不当就会出现不足。此外，还需要注意的是，《驹虞》体现“融通而不执”并不是在说，只有“诗礼乐”三者都用了才是最佳方式，适合的才是最好的。

## （三）诗礼乐之“至”的展开

<sup>①</sup> 同上，第692页。

乐教是诗教和礼教的升华,缺少诗教或礼教的乐教不可能取得良好的教化效果。因此,《驺虞》以“诗—礼—乐”来行文,强调乐教、诗教、礼教的融通而不执。

第一,“吁嗟乎驺虞”——体现朴实无华的真挚情感。“吁嗟乎驺虞”是对驺虞工作的真实赞美。褒扬人情之善包含情感与实践的互动关系。虽然“性”在《诗经》时代还未曾被广泛关注,但“情”在《诗经》中已经有广泛的传达,“诗三百”无不在传情达意。值得注意的是,《诗经》之“情”大多都是对情感的直接抒发,像《陈风·宛丘》(洵有情兮)的抽象之“情”在《诗经》中也仅有一例而已。驺虞工作得到认可离不开他所具有的朴素情感,设想一个私欲满满,情绪暴戾的驺虞,怎么可能会做好管理鸟兽这样琐碎细致的工作。只有良情不贪之人,才可以勤奋务实,不计较得失,不计较利害,专心致力于本职工作,才能不生厌恶之情。王安石认为古人对于天地、山川、草木、虫鱼、鸟兽之类的观察,往往都有深思所得。孔子也认为读《诗》可以多识草木鸟兽虫鱼之名。上述内容已经指出了读《诗》(自然包括《驺虞》)的重要性,结合汉代古文经学家注释儒家经典之特点,即十分注重典章制度及名物的训释和考据。再结合前文“驺虞”乃仁兽的解读,可充分得出多识“虫鱼鸟兽”其实就是对个人情感的塑正、对名物的道德意蕴的领悟、对社会典章制度的遵守。这在郑玄对《毛诗·小雅·鸳鸯》之“思古明王交于万物有道”一句的作笺,即在“交于万物有道,谓顺其性,取之以时,不暴戾也”<sup>①</sup>中已有涉及“虫鱼鸟兽”之涵义,只不过孔颖达对此又做了明晰,即“是以思古明王交接于天下之万物鸟兽虫鱼皆有道不暴天也。”因此,《驺虞》绝非简单褒扬驺虞之忠情,也绝非简单的烘托驺虞的饲养技艺,而是体现在良情对一个人安身立命的重要价值。《驺虞》作为《诗经·召南》的名篇,每章起头“彼茁者葭”、“彼茁者蓬”都是在以草木起兴来体物怡情,重在达志。《诗》教之“志”在广义层面体现为培育人的远大理想和志向,在狭义层面更突出人的情绪抒发,这两者在《驺虞》中都有体现,但需注意的是,对于情志的抒发而言,诗教要求不应掺杂有偏执的情欲。《驺虞》的内容映射出君臣一心,国泰民安之态。《驺虞》并不避讳君与臣子的等级地位,直言为君不辞辛劳,把“君仁臣忠”的思想融入到诗题中,散入到诗意中,昭示天下。培育情感是诗教的主要内容,其目的在于使人温柔敦厚。简言之,“温”可释驺虞的外表和善;“柔”可见驺虞的内心平顺;“敦”可看驺虞的品行磊落;“厚”可得驺虞处事的用心程度。其实,温柔敦厚都是人的心理情感不同程度的展现,其最终目的是想以《驺虞》为模板,培养更多具有仁德的人。自古诗乐不分家,《诗》三百更是皆可弦。《尚书·尧典》载:“诗言志,歌永言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,

<sup>①</sup> [汉]毛氏:《毛诗》,郑玄笺,济南:山东友谊出版社,1990年,第532页。

神人以和。”<sup>①</sup>姑且不论此言所包含的神话成分，起码充分体现出早期诗、乐、舞浑然一体的传统，但这一时期的诗与乐间存有一定差别，即乐是诗的主导。《驺虞》的诗、乐关系表现在诗乐的综合性。《礼记·乐记》有云：“乐者，音之所由生也；其本在人心之感于物也。”<sup>②</sup>诗、乐都是心感于物的结果，《驺虞》用节乐和诗言的统一，让人感受到诗词怡情，节乐愉心。《驺虞》的诗、乐关系还表现在诗乐的融渗性。这主要表现在诗为乐提供发音为乐的歌词，乐为诗提供可促言成调的旋律。两者可在诗乐中融渗，达到共同的化育目的，让受教者成为一个有“道德”的人。诗乐的实践性也是《驺虞》的诗、乐关系的重要表现。诗教注重体验式教育，善于从情感入手，以情入教。乐教注重对诗教、礼教的提升，乐教善于发掘诗教之“情”疏，礼教之“情”束，从而达到乐教之“情”养。

第二，“壹发五豝豢”——突出重善崇义的人伦基旨。对“壹发五豝”和“壹发五豢”的理解，可遵循“豝”、“豢”——“五豝”、“五豢”——“壹发五豝”、“壹发五豢”的逻辑来逐步展开。射杀“豝”、“豢”与周制相违背是乐通伦理的第一层含义，即如何处理人与物的关系。“豝”和“豢”分别指母猪野猪和小野猪。我国古代具有严格的杀生制度，像“豝”和“豢”这样的牲畜，无论是家养还是野生，它们都是被明文规定予以保护的动物，正如孟子所言：“鸡豚狗彘之畜，无失其时。”<sup>③</sup>乐教要求人们止所止，得所得，掌握好分寸。《礼记·乐记》有云：“乐以和其声。”结合《史记·货殖列传》中“今夫赵女郑姬，设形容，楔鸣琴，揄长袖，蹑利屣，目挑心招，出不远千里，不择老少者，奔富厚”的描述，可知孔子为何要“放郑声，远佞人。”（《论语·卫灵公》）先秦社会的乐教极力推崇雅乐，反对学习和仿效诸如郑声之类的淫乐。因为淫乐不仅与天子射仪的节乐格格不入，而且淫乐听久会乱德坏性，扰情滋逆。因此，乐教肩负清除邪音之重任，试想国之典乐都淫乐充耳，谈何社稷安民。乐教的一个重要目的就是要以乐理处人事，教人掌握分寸。“五豝”、“五豢”的数字含义与一般字面解读相矛盾是乐通伦理的第二层含义，即如何处理人与人的关系。对“五豝”、“五豢”中“五”的含义，结合《驺虞》可知，这是在泛指牲畜的数量。但这只是字面上的理解，结合乐教意蕴，会发现“五”绝非字面阐释那样简单，数字在中国传统元典中具有特殊意义。如《周易·干卦·第一》有云：“九五，飞龙在天，利见大人。”<sup>④</sup>郑玄《集解》曰：“五于三才为天道，天者清明无形而龙在焉，飞之象也。”<sup>⑤</sup>这是在说事物已发展到完美的阶段。《正义》注曰：“言九五阳气盛至于天，故云飞龙在天，此自然之象，犹若圣人有龙德，飞腾而居天位，

<sup>①</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2016年，第28页。

<sup>②</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第471页。

<sup>③</sup> 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2012年，第6页。

<sup>④</sup> 黄寿祺，张善文撰：《周易》，北京：中华书局，2016年，第5页。

<sup>⑤</sup> 同上。



德备天下，为万物所瞻睹，故天下利见此居王位之大人。”<sup>①</sup>这里的“五”已有德行意味。再如《周易·蒙卦·第四》有云：“六五，童蒙，吉。”<sup>②</sup>这里又将“五”与恭顺谦逊相联系，《周易》之“五”与天道、德行等密切相关。因此，“五”在《驹虞》中绝非只是一个代指“多”的虚数，更对体现在对处理人伦关系的妥善处理上。“壹发五豝”、“壹发五豮”的写实与天子乐仪的用意相偏离是乐通伦理的第三层含义，即如何处理人与社会（国家）的关系。关于“壹发五豝”和“壹发五豮”的理解，学界主要观点大致有：君王有仁德之心；不忍射杀太多牲畜、射手的技艺精湛；周时已有一发多矢的弩箭，这些解释都有一定道理。但倘若结合乐教来看，“壹发五豝”和“壹发五豮”可另有它解，因为射猎并非乐教重点。虽然射礼是古代礼仪的重要组成部分，射礼的用乐也因主人身份的不同存有本质差异，从王国维的《释乐次》可清晰看出在天子大射中有金奏（肆夏），升歌（清庙），管（象），舞（弓矢舞），在诸侯的大射仪中有金奏（肆夏），升歌（鹿鸣三终），管（新宫三终），而在大夫的乡射礼中前几者全无，但结合《周礼·射人》的“乐以《驹虞》”之说、《周礼·大司乐》的“及射，令奏《驹虞》”<sup>③</sup>、《墨子·三辩》的“周成王因先王之乐，又自作乐，命曰《驹虞》”<sup>④</sup>可以得出：《驹虞》从原本的射猎颂歌，逐渐变成习射时的演奏乐章。这表明对仪式感的获得才是乐教的重点。《驹虞》是天子射礼节乐，《驹虞》要配合其他典乐共同服务于天子射礼，而非精确计算出天子射猎的猎物数目，因此能否从仪式感中领悟到乐教所秉承的王道教化显得很重要，加之驹虞素有象征仁、义的解读，这在《康南海先生未刊遗稿——诗经说义 大戴礼记补注》中也有提及，“虞人翼五豝以待一发，甚敬其主，敬慎其所掌职，二忠厚盖矣。”<sup>⑤</sup>又如姚际恒在《诗经通论》中也有类似观点，即“若然，则尤巧射侈取物命，何以见其仁矣！”<sup>⑥</sup>可见，《驹虞》确含有重善崇义的理念，即君王如若想垂拱而治，就要施仁政，行仁义。

第三，“茁者葭蓬”——彰显和谐共融的自然之道。“茁者葭蓬”彰显和谐共融的自然之道，这是上文乐通伦理的最高层含义，即处理人与天的关系。这主要体现在“茁葭”、“茁蓬”营造和谐韵味。对学界认为“茁”是在表达草木茂盛之状，故“茁者葭蓬”并不是在描写草木初生之态的观点存疑。结合《驹虞》内容，可看到“豝”、“豮”是在葭蓬之上的，“豝”、“豮”不被“茁者葭蓬”所覆盖，可得出这并不是夏季草木盛茂之样态。另外，全诗也并没有任何一个隐

<sup>①</sup> 同上。

<sup>②</sup> 同上，第61页。

<sup>③</sup> 徐正英，常佩雨译注：《周礼》，北京：中华书局，2014年，第485页。

<sup>④</sup> 方勇译注：《墨子》，北京：中华书局，2011年，第45页。

<sup>⑤</sup> 康有为著：《康南海先生未刊遗稿：诗经说义 大戴礼记补注》，蒋贵麟编，台北：文史哲出版社，1968年，第13页。

<sup>⑥</sup> 姚际恒撰：《诗经通论》，台北：河洛图书出版社，1978年，第47页。

晦的表达去暗示葭蓬之“茁”。因此，“茁”旨在表达初生葭蓬在自然中的和谐样态，作者对自然万物抱以盛长的美好期许。再结合《驹虞》之乐教特质来分析，天子举行射仪，起乐吟词间并未给人以“貊”、“豸”被射杀的形象或直接描述，反而为人们展现出一幅生机勃勃的和谐之景，这与乐教之和的宗旨相契合。在初生的葭、蓬间，驹虞赶出畜类，这其中不免会有一些“貊”、“豸”在内，随着仪式的进行，人与自然万物和谐与共的快适让人们在乐中得以体会，即便是天子要射杀牲畜用来助兴，也不会专门去挑“貊”、“豸”之类，因为这样做有悖于“天道”的。“茁者葭蓬”正是采用了诗歌创作中惯用的起兴手法，用植物起兴，以此来表达乐教之合宜，和谐，和时。加之《驹虞》节乐的推波助澜，这怎不让身处射仪中的人得到性情的陶冶和人格的洗礼。与此同时，“貊”、“豸”繁盛暗示人道与天道的和谐。天子射礼是一种彰显国家文明程度的重要礼节，更是一种外交手段，天子如若特意射杀“貊”、“豸”，会直接影响君王的威信和声誉，严重者还会直接影响国家安全，想必天子也不会故意去以身犯险。“貊”、“豸”之类群群压过初长的芦苇和小草，这反而能映衬出一个国家的治理有序，顺应天道。然而这所有的一切得益于驹虞的有效管理，而驹虞的有效管理又反映出对君王的尽职尽责，驹虞对君王的恪尽职守突出君臣上下一心，而君臣一心又充分体现君王的仁德胸怀和治国才略，这充分体现出君王深知自然之道而熟用于人道的长远谋略。

总之，对“诗礼乐”融通教化模式的反思，需要通过诗教、礼教、乐教的特质加以展开，继而指出诗教、礼教、乐教的异质互补，对诗教、礼教、乐教融通教化模式的使用，要时刻遵守诗教、礼教、乐教间圆融通化而不执的原则。

## 第四章 “诗礼乐”融通教化模式的当代困境与时代价值

任何一种教化理论都需要面对困境与价值的双重洗礼。诸如道德教化缺乏有力抓手、人格型塑迷失目标、人文化成缺少载体等问题，在一定程度上说明了，当代社会在如何即促进经济发展又提升公民道德素养之间，还存在问题。

### 第一节 中国当代社会道德教化与人格型塑的难题

当代社会人们对道德教化与人格型塑并不十分关注。殊不知，许多社会问题的发生，在一定程度上都与个人的道德败坏密切相关。一个没有道德品质的人，只能让自己的人生发展，陷入更加黑暗的深渊；一个缺失道德教化的社会，也会使道德失范，精神家园荒芜，社会走向冷漠与无序。

#### 一、道德教化缺乏有力抓手

道德教化是一种用伦理学说去教育、感化人的活动，它具有人文精神的构建和现实投射双重效用，然而当今社会在一定程度上忽视了道德教化对一个人发展的重要性。虽然当今社会道德教化已经具有诸多形式，但在内容上却做得远远不够。在以往课堂中所出现的照本宣科、机械灌输等道德化育手段，在当今道德教化过程中同样常见。这些不好的道德化育手段具有共同点，即它们都未能深刻理解道德教化的目的，是为社会培育德才兼备的“接班人”，而不是为社会培养“工具人”。道德教化的对象是不同适龄段的学生，他们是极具个性的一类群体，尤其是年龄小的学生，他们的个性更加明显，倘若对他们采用不当的道德化育手段，这在一定程度上会极大地损害他们的情感表达能力和思维创造能力，即便把照本宣科、机械灌输等手段用在成人道德教育中，同样会扼杀成年人原有的创造力。道德教化应是启人情智的快乐教育，而不是强加在人身上的负担。当今道德教化面临着如何解放人的情感，让人更具有创造力想象力，而不是去进一步的窄化人的思维，遏制人的全面发展。如何让一个人既不做缺乏内心真挚情感的单薄“纸人”，又不做只遵守社会规范的“空心人”，这是道德教化在选“抓手”时所必须要思考的内容。不然，一味错误的进行所谓的道德教育，会很容易为社会培养出既没有理想信念，又没有伦理道德规范，更没有人格追求的“三无”人员。进一步来看，当代社会对学生开展的情感、规范、人格教育确实缺乏有效的化育手段，尤其是情育的认识存有很大问题，普遍认为情育是家庭教育中的一部分，这跟学校教育没有太大关系，殊不知情育对一个人的成长具有重要价值。情感教育

是一个人的启蒙教育，又是一个人是否能情性良善的长远教育。对此，“诗礼乐”融通教化模式可就上述存在的道德教化问题，提供价值参考。

## 二、人格型塑迷失目标

人格型塑之所以容易迷失目标，主要在于人们对塑造君子人格的意义认识不够。人格的高尚与否是一个人的无形资产，人格的高尚对一个人来说是有附加值的，这会随着别人的不断好评，给一个人带来更多的机会和财富。当今社会好多人不信此理，是因为他们缺乏耐心和毅力，这样的人大多喜欢倾向于做精致的利己主义者、甘当“小人”不愿做君子。他们喜欢图一时之快，享一时之乐，殊不知人格的迷失有多可怕，这会让一个人迷失在没有原则，没有人性的精神荒漠之中。这些不好事例离我们却并不遥远，如那些把婚姻爱情完全建立在金钱、面子、地位之上的人、那些把真挚友谊作为发展筹码而随意出卖的人、那些把尊严作为上升阶梯任由他人肆意践踏的人，这些不都是自我人格迷失所带来的严重后果么？人格型塑的迷失不仅对自己有害，更会对别人、国家乃至在整个民族造成危害。那些新闻上报道的落马官员，究其根本，他们哪一个不是为了自己的私欲、利益而贪赃枉法，最终迷失自己害己害国，想必此时的他们已全然忘却了什么是“君子爱财取之有道”。因此，如何对社会成员进行人格型塑教育，已经成了摆在当今社会道德发展过程中的重要问题，急需解决。人格迷失其实并不可怕，可怕的是已知自我人格迷失却不为所动。倘若我们不太容易找到解决问题的答案时，我们就更应回到传统文化中，结合过往智慧找出解决方法，如“诗礼乐”融通教化模式对此问题就具有独到见解，这种解决思路是很有必要的。

## 三、人文化成缺少载体

当代社会，国民道德素质的提升、良善社会风尚的形成都缺少“化”的手段和载体。当代社会的人文化成往往倾向应试教育，应试教育容易忽视对人的内在进行培育，只注重外在成效，如以分数论成败，以奖项论高低等，这些都会大大限制选择人文化成载体的范围。素质教育与应试教育原本并没有天然的好坏之分，但如果使用不当，就会造成严重的后果。对人文化成的理解，人们往往容易把“化”与“教”做硬性区分，殊不知人要在“化”中转变气质，人要在“教”中提升素养，二者关系紧密。仅仅把应试教育作为人文化成的主要载体，显然是不科学的，对此才会有素质教育的提法。素质教育是一种以提高受教育者诸方面素质为目标的教育模式。虽然素质教育重视人的思想道德素质、能力培养、个性发展以及身心健康，但在具体实践中仍存在不足，如在实际教学过程中，有些教育传播者并没有把素质教育落到实处，更别说进一步对学生进行情感教育、规范

教育、审美教育了，一味地照本宣科，缺乏授课热情现状时有发生，更有甚者打着素质教育的旗号，经营着不实的勾当，继续做着忽视学生情感人格、实践能力的事情，以学院、书院、学校为办学噱头，巧立名目，招揽学生，徒有虚表而已。当代社会对人文化成的认识，不应该放弃向诸如日本、韩国、马来西亚等具有良好人文化成经验的国家学习，同时更应继续挖掘存在于我国传统文化中的人文化成思想，因为对人文化成载体的挖掘，一定不能离开对传统文化，离开中国传统文化，很容易把本土的人文化成做空做虚。因此，当代社会不应忽视包括“诗礼乐”融通教化模式在内的，既符合中国化育传统，又有实际化育效果的人文化成经验，人们不应该把它们视其为敝帚弃之不用。时代在变化，对人文化成载体的选择也必将与时俱进。

总之，中国当代社会道德教化与人格型塑的难题，其主要原因还是出在人们对现阶段的社会道德教化内涵认识不够，对现阶段社会所倡导的主流价值观认识不清，对传统文化的当代价值性认识不深所致，这些问题必须得到有效解决。

## 第二节 “诗礼乐”融通教化模式的时代价值

“诗礼乐”融通教化模式的时代价值，可以通过诗、礼、乐来分别体现，但在三者各自体现自身独特化育优势的同时，又无不显示着融通，它们共同为生命情感教育、立德成人教育、人格教育做着时代贡献。

### 一、诗教：生命情感教育的有效载体

诗教在“诗礼乐”融通教化模式中的作用表现为育本真之性、修感恩之德和成乐善之美三个方面。

#### （一）育本真之性情

《诗》教育人性情之正。描写客观对象必先在心中沉淀成形，再通过本真的感情对沉淀之形进行创造，诗人的情感已完全渗入到诗中，这样的诗才能真实反映出生活，既包含个人生活与情感，又包含社会性内容与情感<sup>①</sup>，《邶风·终风》被弃妇女之“怨”、《邶风·泉水》新婚女子之“思”都有此意。“兴”对诗歌情感的抒发十分重要。何为兴？朱熹注曰：“感发意志。”比兴抒发感情，使被教育者感情激动影响其意志。但在现实中我们却往往容易忽略《诗》教在道德教育中的运用。台湾校园诗歌吟唱活动成功造就了“学生对诗词的体认感受，鉴赏能力的提升；学生彼此之间的合作协调能力的促进；学生生活情趣的增加。”<sup>②</sup>这

<sup>①</sup> 马草：《儒家诗学思想的内在理路》，《孔子研究》，2018（2），第50页。

<sup>②</sup> 徐向春：《吟诵与诗教》，长春：东北师范大学出版社，2015年，第115页。

很值得借鉴学习。诗与人性最易发生接触,“在讨论‘个性’时不能把‘事物’和‘环境’分割开来”,<sup>①</sup>因为人的天性(欲望)往往难以发掘和抑制,往往具有隐藏性,虽有时人可以克制住欲望,但却不能完全消灭它。<sup>②</sup>《诗》教让自我个性的张扬处于“中和”状态下,让人明白想要战胜自身的天性,必须要量力而行,<sup>③</sup>同时还要懂得人的天性如不妥善培育,一定会让药草成莠草。<sup>④</sup>可见,育本真之性情是一个人德育发展的前提。但与此同时,我们也应当注意《诗》教在当今道德教育中,必须要解决的现实问题,比如该如何培养《诗》教队伍,《诗》教的具体课程该如何开展等,《诗》的确对人的情性有“滋养”效用,但如果不能采用合理有效的化育手段,再好的《诗》,它的教化效用也会被大大削弱。

## (二) 修感恩之德行

《诗》教认为孝既是一种传统美德又是一种社会责任。孝是一个社会人所必须具备的基本品质并涉及伦理角色的转换。如父慈子才能在爱中产生孝,但父对子的慈爱需要适度而行,否则父越溺爱,子越暴戾。《小雅·蓼莪》之“无父何怙无母何恃”<sup>P474</sup>一句就在教人要知父母之恩,要懂得感恩与报恩。殊不知,知恩图报却在现实中做的差强人意。《诗经》中不乏有诸类感恩的诗,如《小雅·六月》感恩天子宴赏,《小雅·天保》感恩君主恩德等。其实修感恩之道就是要重视培养一个人的感恩之心,但绝不能一蹴而就。安乐哲曾对“道”释义深刻:“‘道’在人中,并由人传递下去。而每个人都以独特的方式吸收‘道’和体现‘道’。”<sup>⑤</sup>修道是一个长期而艰巨的过程,要在学而知之的同时保留个性,为他人着想。

《小雅·小旻》之“如临深渊,如履薄冰”<sup>P443</sup>或许能为这种状态之“度”的把握提供参考。《诗》教强调要不断培养一个人的感恩意识,强调如果不反躬内省,一心只把外求作为求之有道,这样肤浅的认识,只会流于表面徒劳无益。<sup>⑥</sup>因此,一个懂得感恩的人,既知道感恩他人,也知道充实自己,但现实中绝大多数人还不可能自诩为这样的极致者,因此每一个人都应该认真修自己的感恩之道。

## (三) 成乐善之美德

《诗》教强调乐善有“和”之意蕴。乐善在情感的运作中注入了诸多道德元

<sup>①</sup> [美]郝大维·安乐哲著,蒋戈为,李志林译:《孔子哲学思微》,南京:江苏人民出版社,1996年,第168页。

<sup>②</sup> 同上,第174页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> [英]弗朗西斯·培根著,徐奕春等译:《培根论人生》,北京:中央编译出版社,2011年,第176页。

<sup>⑤</sup> [美]郝大维·安乐哲著,蒋戈为,李志林译:《孔子哲学思微》,南京:江苏人民出版社,1996年,第183页。

<sup>⑥</sup> [明]袁了凡撰,尚荣,徐敏评注:《了凡四训》,北京:中华书局,2015年,第31页。

素。《诗》教强调乐善的主客双向互动关系,《小雅·鹿鸣》全诗看似是在描写贵族大宴宾客之情景,但其实此诗以“鹿鸣”为起兴就折射出“和”的意蕴,再伴以乐奏而出,进而达到“崇和”的氛围,“崇和”是让人们在礼乐秩序中尽享其乐成就自己。柏拉图在《理想国》中认为“音乐教育”可以“悄悄地流入人的性格和习惯”,然后“再以渐大的力量由此流入人与人之间的关系”,最后向法律和政治制度发展。《王风·黍离》、《陈风·株林》等诗也都有此意。《诗》教注重引导和建立与人为善和谐共处的生存环境,自觉树立健康积极乐观向上的心态,教育人把握成己之“和”的度。乐善是对本性和感恩长期坚持的检验,成效如何会直接影响一个人与否还会继续秉持,成己在德育中必须慎重对待。《中庸》有云:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。”<sup>①</sup>至诚的人不仅是自我的完成,还要成就外物。一个人的造就过程是一个内外判断的过程,只有不断进行自我判断,才可以不断得到修正和发展。人的影响具有两面性,即既影响他人,又被他人所影响。<sup>②</sup>一个人达到自身目的的同时,自己又是他人达到目的手段,乐善的良果就是己他双成。综上,诗教作为中国古代重要的社会教化方式,其从情感培育入手化育人性,涵养德性成就人生和谐家庭与社会,是儒家推行礼乐教化、维护社会秩序的手段和工具。今天,应充分汲取《诗经》中的德性资源,借鉴古代的《诗》教模式,改善当下中国道德教育乏力低效的现状。

## 二、礼教:立德成人的有效路径

《礼记·中庸》有云:“仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”<sup>③</sup>“礼所生也”,即礼是由“仁的亲亲之杀和义的尊贤之等”产生出来的。“克己复礼为仁”说明礼是仁义的表现形式,用礼来约束人的行为能有效促人成其德,孔子心中的成仁与礼密不可分。亲亲、尊贤体现着一个人的有耻、有度、有规,这些内容在当代立德成人教育中值得借鉴。礼教在“诗礼乐”融通教化模式中的作用表现为以下三个方面:

### (一) 以知耻为动力

知耻是一个人懂得自尊的表现。只有一个人知耻,才能更好地维护自尊,知耻是一个人所具有的最基本的道德感。每当我们与他人进行交往时,难免会有错误之事发生,尤其是“好心办坏事”更是令人感到羞愧,这种羞愧感更是随着事情的糟糕化而越加严重。《相鼠》充斥着人要知耻的情感申诉,表达知耻与修身

<sup>①</sup> 王文锦:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第708页。

<sup>②</sup> [美]郝大维·安乐哲著,蒋戈为,李志林译:《孔子哲学思微》,南京:江苏人民出版社,1996年,第89页。

<sup>③</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第702页。

的辩证关系：其一，知耻以修身始。《尚书·说命下》有云：“其心愧耻，若挹于市。”<sup>①</sup>耻与心相连，知耻是一个心理到生理的连锁反应，通过一连串不安的心理变化能有效对人进行道德教育，因此人常有羞愧之心并不是一件坏事，知耻能够帮助人树立良好的处世之态，还可以助人树立崇高的人生理想。荀子有云：“君子无爵而贵，无禄而富，不言而信，不怒而威，穷处而荣，独居而乐，岂不至尊、至富、至重、至严之情举积此哉？”<sup>②</sup>树立崇高远大的理想能为一个人今后的幸福观、荣辱观产生积极价值指引。其二，立身以知耻为根本。“立德树人”是教育的根本任务和要求。“德”如何“立”，“人”如何“树”是当今社会德育发展必须要考虑的问题。对知耻教育的开展，必须要渗透到学习、生活、实践中去，同时还要注意因势利导，做出正确思考与前瞻选择，不断培养人的道德认知能力，自觉履行知耻而后勇的道德法则。知耻具有稳定性，一个人一旦形成耻感，它就能对自身的道德认知、道德判断和道德行为产生影响，从而激发自身的不断内省，重唤道德信念。因此，知耻才能守正，才能抵御各种诱惑，才能维护自己的人格，赢得别人真心尊重。知耻教育必须要作为开展我国德育工作的一个重要前提来考虑。

## （二）以有度为标准

李泽厚在《人类学历史本体论》中认为，“度”就是“掌握分寸，恰当好处。关于有度的涉猎内容很广，比如取舍有度、张弛有度以及爱护有度等。”<sup>③</sup>这主要体现在：其一，有度为人找准发展基调。《大雅·思齐》就体现言辞有度。此诗原意在于歌咏周文王善于修身、齐家、治国。《僖公·十九年》再引《思齐》之“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”<sup>④</sup>，“明理引乎成辞”体现有度：首先，向宋襄公说明修明教化的重要性；其次，向宋襄公陈明彰显德行的重要性；最后，向齐桓公细明“以御于家邦”之利害来劝诫宋襄公对曹国“无阙而后动”。类似的例子还有很多，如在《昭公·七年》范献子以《诗》之“死丧之威，兄弟孔怀”<sup>⑤</sup>、“脊令在原，兄弟急难”<sup>⑥</sup>是在劝诫韩起应礼遇卫之嗣君、还予卫土，最终晋国“使献子如卫吊，且反戚田。”<sup>⑦</sup>其二，有度的累积可以实现人的超越。因为“‘度’的本体性之所以大于理性，正在于它有某种不可规定性、不可预见性。因为什么是‘恰到好处’，不仅在不同时、空、条件、环境中大不相同，而且随

<sup>①</sup> 王力古：《王力古汉语字典》，北京：中华书局，2000年，第313页。

<sup>②</sup> 张觉撰：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第78页。

<sup>③</sup> 李泽厚：《人类学历史本体论》，青岛：青岛出版社，2016年，第240页。

<sup>④</sup> 郭丹，程小青，李彬源译注：《左传》，北京：中华书局，2016年，第430页。

<sup>⑤</sup> 同上，第1694页。

<sup>⑥</sup> 同上。

<sup>⑦</sup> 同上。



着文明发展、人类活动领域的无比扩大,这个‘度’更具有难以预测的可能性和偶然性。”<sup>①</sup>儒家的“一以贯之”,即中庸之道涵盖了许多传统思想,但在百家争鸣的时代,诸子各家谁也不曾预言过儒家思想最终会成为显学,更没有谁推论出中庸是儒家思想的重要方法指导,中庸中含有许多孔子教学的经验,久而久之被孔子以“一以贯之之道”精炼总结。中庸的产生绝不是历史的偶然,在诸子时代想必其他流派或多或少也都有类似中庸的理论范式,我们姑且暂不讨论儒家得以发迹的历史缘由,倘若孔子事先没有对诸多优秀的文化思想积累,即便儒家有机会也难以发迹,孔子更难为后世所遵奉,从这一点看有度的累积确实可以实现人的超越。

### (三) 以守矩为圭臬

孟子有云:“不以规矩,不能成方圆。”<sup>②</sup>阐明做任何事情都要有规矩,懂规矩,守规矩,即守制度。裴斯泰洛齐认为:“秩序必须建立在有较高性质的秩序的基础上。由于这个较高的秩序还不存在,我必须设法创造这个秩序,因为没有这个基础,我就不能希望正确地来组织教学或是院务的一般管理。”<sup>③</sup>教育学生适应市场经济需求是学校教育的一个方面,但市场经济也有其自身规律,需要依靠公平机制予以规范:其一,守矩要与社会道德发展现况相适应。“要做到教育政策公正,就是要在国家制定、实施和调节教育政策的全过程中公平合理地协调社会全体成员之间的教育利益关系,实现教育公共资源的合理分配。”<sup>④</sup>要将道德要求置于道德权利与道德义务相统一的基点上,要在道德领域内倡导公平理念,建立公平机制,使所有履行道德义务的人都能够切实地获得道德权利。高校是向学生讲授如何守矩的教育重地,倘若学校在管理制度上不能建立一套和谐公平的规范体系,就不能被师生所信服。诚然,学校的发展不能脱离市场经济规律而存在,但如何合理合法地获利,公平公正地获利,应该是师风师德、校园文化建设的一个重点,也是中庸思想的具体运用。<sup>⑤</sup>其二,守矩是成己的必要前提。守矩是一种综合力量,它既关系到羞耻心的内化程度,也关系到有度的外在表现。守矩更是一种受中庸指导的样式,守僵化老死之矩,民族旦夕,国家危亡,人民惶恐。守与时俱进之矩,民族兴盛,国家繁荣,人民和乐。梁启超曾在《少年中国说》中认为:“少年强则国家强。”少年如何守得合度之矩是国家得以如何发

<sup>①</sup> 李泽厚:《人类学历史本体论》,青岛:青岛出版社,2016年,第244页。

<sup>②</sup> 杨伯峻译注:《孟子译注》,北京:中华书局,2012年,第173页。

<sup>③</sup> [瑞]裴斯泰洛齐:《与友人谈斯坦兹经验的信》,见《西方资产阶级教育论著选》,北京:人民教育出版社,1964年,第199页。

<sup>④</sup> 王正平:《论教育公正》,《伦理学研究》,2016(6),第76页。

<sup>⑤</sup> 马雪戎:《有理有度,育成器少年——谈教育惩戒权的“缺位”与“归位”》,《团结报》,2018年4月21日,第004版。

展的必要条件,守矩对于个人发展来说,是人生重要的事。一个守得好矩的人必先是一个知耻的人,同时又一定是一个有度的人。正如马克思所说:“如果整个国家真正感到了耻辱,那它就会像一只蜷伏下来的狮子,准备向前扑去。”<sup>①</sup>国家要“准备向前扑去”靠的就是有志青年,所以“守矩”与“成己”之间的内涵深刻,“守”的是一系列优秀的精神文明,“矩”的是一系列先进的合度法则。康德也曾说:“有两样东西,我们愈经常愈持久地加以思考,它们就愈使心灵充满始终新鲜不断增长的景仰和敬畏:在我之上的星空和居我心中的道德法则。”<sup>②</sup>“守”与“矩”之间不仅有着内在的必然联系和一致性,而且往往共同发挥着调控人行为的作用,这些都需要“己”来成就。

总之,知耻、有度和守矩教育,三者不仅关系到一个人的德育发展,更关系到民族、国家的荣辱和兴衰。

### 三、乐教:人格教育的有效抓手

对乐教和美人格的探索主要基于以诚信教育来立论。真实无妄的情感不仅是整个《诗经》时代所关注的焦点,更是后来儒家所关心的重要道德范畴。而诚信教育是社会教育不可忽视的问题,当今社会中人与人之间的冷漠疏离、尔虞我诈、背信弃义等,这大都是由于缺乏诚信所致。乐教在“诗礼乐”融通教化模式中的作用表现为以下三个方面:

#### (一) 培植情感的沃土

乐教尚情,彰显诗教意蕴。情感教育具有层级性,诗教就是为人们打开心灵窗口,诗教就是“体验式”教育。“诚”、“信”各有含义,前者为处世之本,后者为呈实之证,即“以实之谓信”。“诚”、“信”的共同的特点,即二者与情感有关。“诚”可看作是不虚妄的情感抒发,而“信”则是不隐藏的情感认同,不虚妄与不隐藏都是“诚”的直解。《礼记·祭统》有云:“是故贤者之祭也,致其诚信与其忠敬。”<sup>③</sup>这道出了祭祀与诚、忠、敬的关系。为何有德之人要把诚、忠、敬融入到祭祀之中?答案即知耻,即有自尊。祭祀就是现世对过去的一种情感表达或追思,但我国祭祀绝非是对上帝的崇奉,而是对祖宗的敬仰。对祖宗不敬是为人不耻的行为,祭祀中具有更多道德赋义。我国古代推崇君子人格,知耻是君子的必修课也是对先祖的礼遇,更是诚信的重要体现。《尚书·说命下》

<sup>①</sup> 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局:《马克思恩格斯全集》(第1卷),北京:人民出版社,1956年,第407页。

<sup>②</sup> [德]康德,韩水法译:《实践理性批判》,北京:商务印书馆,1999年,第177页。

<sup>③</sup> 王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局,2016年,第632页。

有云：“其心愧耻，若挹于市。”<sup>①</sup>这细致的说明耻与心相连，知耻是一个心理到生理的连锁反应，而《中庸》之“恐惧乎其所不闻”又是继《尚书》之后续说诚信的表现。《邶风·相鼠》有云：“相鼠有齿，人而无止”<sup>P104</sup>，《左传·襄公二十七年》叔孙引《相鼠》之言讽庆封不知礼，不知耻，先秦儒家就更为注重知耻教育，如“民免而无耻”、“有耻且格”等。当今社会的人们缺乏诚信，根本不在乎诚信是一个人的第二张名片。这在一定程度上取绝于人们的耻感“蜕化”，大部分人认为不守诚信是一种智慧的表现，跟知耻与否没有关系，只有憨厚迂腐的人才会遵守诚信，而知耻则是更高的处世智慧，对社会倡导的诚信之言也都认为是口号，流于形式而已。因此，诚信没有在人心中扎下道德根基，对此诗教必须让人们重拾耻感正视诚信。诗教可以从知耻的情育着手，因为知耻是一个人最易发现的心理现象，可以说知耻无时无刻不发生在我们身边。或许知耻有力度大小，但知耻的效用并不由此减弱。一个脸红，一阵不安都是知耻的表现也是人性本善的表现。知了耻就会行于止，就会去反思整改。耻与诚的关系最为密切，耻为诚打通情感之萌芽，诚为耻开出情感之绚花，而这一切都要在诗教的“体验式”教育中去循序体现。

## （二）体现礼教的通约指标

乐教体礼，体现礼教意涵。《召南·驺虞》就是一首典型的恪尽职守以示诚的诗，其诚信主要遵循甚尊其主——奉公守职——安身立命来展开。虽然《驺虞》时期的诚信含有封建意味，但是《驺虞》的诚信表现与当今社会的诚信教育之间仍具有通约性：就两者的差异而言，甚尊其主的内涵发生了根本改变。首先，《驺虞》尊天子（上层统治者），尊等级制度，尊亘古不变的天人秩序。而当今社会更多的吸取了甚尊其主的“忠诚”之意蕴，转而变成忠于信念，忠于人民。其次，奉公职守的范围发生了本质转变。《驺虞》之奉公职守仅仅在于做好驺虞分内之事即可，而当今社会则需要更多考虑更多是诚信的附增值和长远价值。最后，安身立命的释义发生了主要转变。《驺虞》之安身立命是一种稳妥的自保之术，而当今社会需要诚信，简单来讲也是一种安身立命的需要，但与自保之术不同的是，当代社会的诚信教育是要进一步发掘和扩大诚信的潜在力量和深远影响力。就两者的相同而言，无论是《驺虞》之诚信还是当今社会之诚信，是否有牢固不破的信仰是两种诚信得以坚守的关键。需要注意的是，当代社会的诚信教育同样需要遵循一定的理路，这需要对与诚信有关的利他美德需做以综合学习，把诚信教育的应用与优秀的传统文化相结合。诚信教育的开展可适度结合《大学》“八目”（格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下）的为学理路去循序渐

<sup>①</sup> 王世舜，王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2016年，第425页。

进,最终让人在明明德、亲民、止于至善中体悟和真正认识到诚信的价值。

### (三) 化解等差冲突的润滑剂

《荀子·乐论》云:“乐和同,礼别异。”<sup>①</sup>为了社会的有序和谐,礼要以符合社会正义的标准拉开人与人之间的等差。但为了社会的稳定,等差又必须“合宜”,这就需要动态调适,“乐”或“乐教”就发挥着化解等差冲突的润滑剂的作用。李泽厚在《人类学历史本体论》中认为“度”就是“恰当好处。”这在《驺虞》中体现明显。关于有度的涉猎内容也很广,比如取舍有度、张弛有度以及爱护有度等。<sup>②</sup>《召南·驺虞》中以王乐映射出的乐与诗、礼的相互协调,让“和”的理念深入到诗与礼,即把诗教尚情感“大真”,礼教尚社会“大顺”,乐教尚三才(天、地、人)的“大和”连为一体。回到当今社会的诚信现状,诚信与否蕴含三个层次:其一,情感是否真诚。一个人讲不讲诚信首先表现在情感的抒发,如“色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难”就值得当今社会不断深思。其二,行为是否真诚。《说文》释“诚”为:“信也。”对待人们要诚实讲信用,不搞阴谋诡计。其三,奉行的处世理念是否真诚。《礼记·中庸》有云:“诚者天之道。”又云:“诚之者人之道也。”“诚”是天的根本属性,努力求诚以达到合乎诚的境界是为人之道。为诚之道不能仅限于一事,要事事都持用“诚”。孟子有云:“是故诚者天之道也,思诚者人之道也。”(《离娄》上)又云:“反身而诚,乐莫大焉。”(《尽心》上)孟子认为反省自己以达到诚的境界就是最大的快乐。因此,是否把“诚”看作是进行道德修养的方法和境界对一个人的处世来说尤为重要。

总之,“诗礼乐”融通教化模式的价值性探索,对当今社会的情感教育、立德树人教育、和美人格教育同样适用,具有积极的借鉴价值。这证明中国传统文化具有鲜活的生命力和有效的实用价值。

## 第三节 “诗礼乐”融通教化模式的未来展望

中国传统的诗教、礼教、乐教(简称“诗礼乐”教)对人的情性陶冶、品格的塑造、人文素质的提升都具有不可替代的作用。“诗礼乐”融通教化模式不仅为古人所重视,在当代乃至未来仍有借鉴价值。

### 一、型塑君子以提升公民道德素养

君子在当代社会可以简单理解成有很高道德素养的社会公民,学习君子是为

<sup>①</sup> 张觉撰:《荀子译注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第296页。

<sup>②</sup> 李泽厚:《人类学历史本体论》,青岛:青岛出版社,2016年,第240页。

了提升公民道德素养,提升公民道德素养的高低是衡量国家素质教育是否成功的重要指标之一。“诗礼乐”融通教化模式对君子人格的型塑,将是未来提升公民道德素养的重要一环。要加强“诗礼乐”融通教化模式对君子“型”与“塑”的培育。

如何在公民道德素养上,下足“型”之功夫。这需要在模式上加强培养公民道德素养。“诗礼乐”融通教化模式就是一种有效的化育模型范式,即通过诗教、礼教、乐教的相须为用,有的放矢的解决公民道德素养的缺失面。从表面上看,似乎“诗礼乐”融通教化模式这种构建其效用很有限,虽然具有类似于“金字塔”式的稳定结构,但没有丰富的道德内容,这种误解主要是对“诗礼乐”融通教化模式的不了解造成的。试想,倘若这一模式过于简单,古时候的人们就早弃之不用了,不会留存至今。事实上,“诗礼乐”涵盖了一切对人类有益的智慧,它对一些社会病态,诸如人情冷漠、道德滑坡、人性缺失等有着积极“疗效”,倘若对这些不良社会现象不及时根治,在以后的社会发生中只会越加严重,因为这些问题是伴随人类社会始终的,并不会随着时间的流逝而自行消失,“诗礼乐”可以找到这些问题的根本对症下药。

人的价值选择是多元的。执不同价值观的人们会把自己认为正确的道德价值观向他人灌输,劝说他人信服,这少不了谬误。之所以往后的社会,还需要借鉴“诗礼乐”融通教化模式,来进行公民道德素质培育,其原因在于此模式不仅有丰富的经验积累,还是集体智慧的结晶,有着很强的实用价值,它是经得起时代检验的。对公民素质的提升要在知、情、意、行上做文章。比如,对国家的热爱。“诗礼乐”融通教化模式对爱国素养的价值贡献在于:诗以典型的事例为故事模板,让公民知道爱国的重要性,培育爱国情怀,礼结合诗的效用,进一步引导公民理性爱国,乐结合诗、礼的效用,引导公民在情感充裕,理性客观中合度爱国。君子,顾名思义,就是公民各方面的道德素养都有一个很高的提升,相较于以往有一个质的变化,而“诗礼乐”融通教化模式对君子的塑成有重要贡献。对公民道德素养的培育何止公民爱国一个方面。一个爱国的公民,同样也应当是一个对社会有使命担当、对乡亲邻里能友善互助、对家人能爱护帮衬、对自己鼓励打气的公民,这具有普遍适用性。

如何在公民道德素养上,下足“塑”之功夫。“塑”体现“诗礼乐”融通教化的实际内容。它必须通过真实的例证给人以能“习”的榜样,再结合自身实际情况灵活运用。如前文所述的公民爱国。爱国情怀一直都是“诗礼乐”融通教化的重要内容之一。如《邶风·载驰》中的许穆夫人,女子在“诗礼乐”中往往体现的柔弱,贤惠,恋家,依夫等形象,而爱国、善言却又有家国情怀、民族大义能说出“控于大邦,谁因谁极”<sup>P109</sup>、“百尔所思,不如我所之”<sup>P109</sup>的女子并不多

见。许穆夫人就是这样刚毅的女子，她有深刻的大局观，这样的诗配上乐音一定是慷慨激荡的。许穆夫人的事迹告诉世人，爱国不分年龄性别，做正确的力所能及之事就是爱国，道德良知不能辱没，同仇敌忾才能胜利，要学会居安思危，大局为重。这些内容既有诗意、礼道还有乐化，同样适用于提升公民道德素养。这是对优秀道德品质的延传。

总之，教育关乎国之大计，不容松懈。对公民道德素养的提升，离不开对优秀传统文化的汲取和仿效。“诗礼乐”融通教化模式的重要性表现在，“它以自身所蕴含的‘元典精神’滋养着华夏民族的灵魂世界，培育着华夏民族的心理素质，塑造着华夏民族的精神风貌。”<sup>①</sup>“诗礼乐”融通教化模式就是这样通过“型”和“塑”的径路来提升公民的道德素养，一个道德素养很高的公民就是君子。

## 二、立德树人以助推全人教育

助推全人教育的成功关键在于，对立德树人工作的具体落实。前文已经有部分章节对立德树人做以分析。这里主要以“诗礼乐”融通教化模式为切入点，以立德树人助推全人教育工作视为化育重心，再做阐释。

立德树人为什么是助推全人教育的关键？解决这个问题首先要理解何为“全人教育”？全人教育来自于人本主义教学论（以罗杰斯为主要代表），认为全人教育是“以促进学生认知素质、情意素质全面发展和自我实为教学目标的教育。”<sup>②</sup>我国的全人教育要求把学生教育成为有道德、有知识、有能力、有理想、有责任且能够和谐发展的全人。立德树人是针对全人教育中的德育提出来的。立德树人，即自觉树立德行，以学高为师，身正为范为准则，教化后习者。学习与修德是立德树人的首要内容。子曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《论语·述而》）这是孔子见世人不能及时看到，或故意无视自己的过错的慨叹之言。立德树人助推全人教育，其核心在于如何立德。对此，可借鉴“诗礼乐”融通教化模式对立德树人的价值启示。

“德”有多层次展现，可为立德树人的开展找准靶基。其一，“怀德维宁”。一个人要走符合社会道德需求，符合道德发展规律的人生之路。“怀德维宁”强调道德品质的高低与人生发展的顺遂与否关系紧密，怀德不仅是国家安宁的重要保证，还是个人发展如何的重要指标。其二，“君子令德”。立德要注意把德性潜恰的使用到具体的人际交往中，通过具体的事情体现个人品德。其三，“常修己德”。这是个人道德层面的要求，立德的过程也是一个人常修常新的过程，通过不同阶段的反省体会，让人更理解“敬德”的含义，“敬德”的表达往往借

<sup>①</sup> 张自慧：《礼文化与致和之道》，上海：上海人民出版社，2012年，第30页。

<sup>②</sup> 张大均：《教育心理学》，北京：人民教育出版社，2011年，第113-114页。

助诗礼乐来体现，最终是为了尚和，今后的社会发展同样需要“尚和”精神。

对“德”认知的深浅，关乎立德树人的开展程度。对“德”的认知程度不同直接关乎立德树人的开展成效。“德”更是一种行，如起初的周人刚到一个陌生之地，首先需要发挥主观能动性去满足所必需的物质需求，为了生存就要积极发展农业，勤劳勇敢就是渐渐在农业文化背景下发生发展的，进而周人从事农耕生产最能感受敦实质朴、生生不息的奥义，让他们的勤劳勇敢变得最适合与大自然相处，从而获得必要的生活资料。立德的工作同样需要发挥主观能动性去满足所必需的精神需求，为了得到更好的道德效果需要在行动中判断。

对“德”的落实程度，决定立德树人的最终成效。“最终成效”少不了前两个方面的支持，即认清“德”的层次，明白“德”的义理，才能有效开展“德”之落实，明白“树人”的道德旨归。虽然立德与树人不能分割，但如果不先弄明白立德的意涵，就不易让人知道如何去树人。“诗礼乐”融通教化模式对此已经给了很多立德树人的先例。如和谐共生，简言之就是人与自然和谐相处，但人与自然和谐的背后体现的是：其一，人与亲情的和谐，诸如父子女女、兄弟姐妹、夫妻妯娌，人人要相亲相爱。其二，人与他人的和谐。这包括大家互相邀喝唱和、互相勉励鼓劲，共同出劳、相邀归家；包括一家有喜事，众人来相贺，一人遭不幸，大家来帮助；包括青年男女相约幽会、互诉衷情相邀出游嬉戏打闹，更是其乐融融；包括不分贫富，无论尊卑君臣之间，主宾之间，朋友之间，大家以礼相待，恭敬谦和，关系和睦等等。“诗礼乐”融通教化体现和谐共生中的体谅与包容，这对于立德树人工作同样重要。

总之，立德树人助推全人教育体现的对立德的重视，全人当以德行为佳为首要指标，要教人自觉做道德的践行者和引路人。道德境界高低与立德树人关系紧密，道德境界作为一种强大的精神力量为立德树人提供内在驱动力，立德树人为道德境界找到恰当的展示点，使道德境界具化，所有的这些都离不开对中国传统文化（教化）的研究。

### 三、教化人伦以构建和谐社会

教化人伦构建和谐社会，广义来讲，主要是在民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处几个方面开展教化。然而“诗礼乐”融通教化模式，对教化人伦构建和谐社会的贡献体现在狭义层面。这主要有三个层面：

第一，伦理角色不错位。虽然伦理角色依据不同的伦理境遇会发生变化，但就对每一种伦理角色的“饰演”过程是可定的。比如，传统社会的父慈子孝。这就清晰的规定了父母对孩子要有慈爱之心，孩子对父母要有孝顺之心。反之，夫

孝子慈就有违人伦。公民的伦理角色也一样。如果一个公民为师者，那他就要扮演好教师的伦理角色，不仅要对学生悉心教导，还要关心学生的身心健康，不可角色倒置，也不能徒有其表。倘若一个公民是警察，那他就要扮演好惩恶扬善、除暴安良的伦理角色，不能收受贿赂，抑善扬恶，损害公共利益。确保伦理角色不错位就已经规定了各伦理角色的应然样态。当然，伦理角色可以有诸多变化，比如一个公民在社会中是警察，在家里可能是父母，也可能是孩子，但无论怎样，伦理角色的当即扮演应该是稳定的，这就需要以当即扮演的伦理角色去承担该有的伦理义务，履行该有的伦理职责。只有社会各个伦理角色不错位，伦理角色才可稳定“扮演”下去。“诗礼乐”融通教化模式对教化人伦这一方面规定了诗教、礼教、乐教的化育不错位。同时，它们在开展融通教化的过程时也遵循不错位。必要时也是适当的借位辅教。每一种教化有其不可替代性，融通也只是将三种教化的优势加以综合，而不是“化”去三种教化的边界，直接由一种教化取而代之。教化人伦构建和谐社会可以从“诗礼乐”融通教化模式中汲取养料，人伦教化的基本实践单位是教育机构，而家庭是向教育机构输送求学者的重要细胞。“诗礼乐”融通教化模式的优势需要同时在家与教育机构中落实，各个家庭正视教育，教育机构重视教育模式，并有效运用到各级教育机构中，良好的化育成效才有可能最大化实现，这对整个人伦教化构建和谐社会才能起到更为积极地促进作用。

第二，人伦关系和睦。人伦关系主要有以下几种：君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友。虽然这几种人伦关系在当代社会其内涵不断地发生变化，如君臣关系，但其优秀的文化基因并没有消散。《诗经》中的“诗礼乐”融通教化模式，虽然反映的是周时人们的政治文化生活，但对人伦关系的思考诗很深入的，这对后来的儒家伦理思想起到了奠基作用。“诗礼乐”融通教化模式既是对古代社会和对人伦关系的总结性探索，对今后人伦关系的处理提供实质参考。“诗礼乐”融通教化模式通过诗教、礼教、乐教，以不同的视角，充分的表达了各种人伦关系的应然状态：父慈子孝、兄友弟恭、夫妻恩爱，君臣和睦。“诗礼乐”融通教化模式中的人伦色彩浓厚，具有极大的时代启发性和价值延传性，值得后世不断借鉴。各种人伦关系最重要的表现就是“和睦”。“诗礼乐”融通教化模式中的人伦关系，诸如如血亲人伦、夫妻人伦、君臣伦理等，对今后人伦发展有重要价值。“诗礼乐”融通教化模式告诫人们，在清晰认识各自伦理角色的基础上，需要进一步把自己的角色向外拓展，融渗到其他伦理关系中去，在确保自身伦理角色不错位的同时，就实际伦理境遇，维持与其他伦理样式的关系和谐。这就不得不涉及到如何让各种人伦关系和谐。

第三，人际交往适度。“诗礼乐”融通教化模式对此给予了充分的证明。比如，兄友弟恭。《小雅·常棣》中“凡今之人，莫如兄弟”<sup>P332</sup>就表此意。此诗（以



康叔不咸招致祸乱以此来表达兄友弟恭，兄弟团结的重要性）通过正反示例，着重阐释兄友弟恭的重要。诗教中含有的执度原则，进一步被礼教明确阐发，“礼乎礼！夫礼所以制中也”<sup>①</sup>就明确表达礼有“制中”的含义。《礼记·礼运》有云：“何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”<sup>②</sup>“兄良弟悌”体现伦理角色在交往中的“制中”。乐教进一步深发人际交往的适度原则，如当听到《唐风·扶杜》时不免会被流浪者的孤苦无依所感动，庆幸自己尚有至亲，责备心中不该总有“兄弟阅于墙”的念头，而是当加倍珍惜兄弟情义，要学会兄弟间的和睦与适度交往，不要因失度，让自己沦落到“独行景景。岂无他人？不如我同姓”<sup>P232</sup>的地步。可见，“诗礼乐”融通教化模式对兄友弟恭的要求是分层落实的，这对今后的人伦教化有重要启示。人际交往的适度是“诗礼乐”融通教化模式的重要化育内容，同时“诗礼乐”融通教化模式表达人伦教化与构建和谐社会之间相辅相成，教化人伦为构建和谐社会打下前期基础，和谐社会的构建是对人伦教化的检视。

总之，对“诗礼乐”融通教化模式的展望，立足如何提高公民道德素养这一时代难题，逐步分层的深入剖析了“道德”对于个人、他人、社会、国家、民族的长远价值，同时“诗礼乐”融通教化模式充分展示了对开展立德树人工作、助推全人教育、人伦教化、构建和谐社会等方面所具有的强大生命力。

综上，通过对“诗礼乐”融通教化模式当代困境的剖析，可为寻挖掘其时代价值找到切入口。“诗礼乐”融通教化模式至今仍有强大的文化生命力，它以独特的教化方式，把如何提升人类“道德”质量，成就人类自我这一时代问题，做了细致的分析与解决。一个国家离不开道德建设，一个民族更以有道德为荣耀。对“诗礼乐”融通教化模式的研究，利于除“病”育“人”。

<sup>①</sup> 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第662页。

<sup>②</sup> 同上，第268页。

## 结语

孔子曾有“兴于《诗》，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）之言，这在一定程度上暗示诗教、礼教、乐教各有化育特色，且诗教、礼教、乐教间存在着递进性的密切关联。诗教之用“兴”，礼教之用“立”，乐教之用“成”，但“兴”、“立”、“成”意义何为，孔子并没有说明。本文通过研究得出：“兴”、“立”、“成”在化育功能上各有侧重。“兴”在于启思怡情，“立”在于诚明心性，“成”在于治心体礼。“兴”、“立”、“成”皆以“情感”为共同基础。诗教通过“兴”以涵育情感，礼教通过“立”以规约情感，乐教通过“成”以协和诗教之感性和礼教之理性，以达至合情合理、情理交融的“致中和”境界。“兴”、“立”、“成”有共同指导思想，即“中庸”。诗教让人情感“执中”，礼教让人举止“有”，乐教让人和、合、同、中。

“兴于《诗》，立于礼，成于乐”，三者皆对道德情感、道德理性高度重视。诗教引导自然情感向道德情感过渡。诗的自然情感是一种被动的情感，自然情感的产生源于人们在承受不同刺激时，产生的现场感受，这种感受不需要理性思考，完全是一种自然的情感流露。诗的道德情感是一种能动的情感，道德情感的产生需要通过理性对自然情感加以“认知”而得到，道德情感依赖于人的意志表现，人会按照道德情感做理性的行动。诗的道德情感是由自然情感逐渐发展而来的理性情感，这种经由理性规约的道德情感能够作为人们道德行为的驱动力，而道德情感体现的是人之所以为人的合宜的伦理情感，这也正是历来诗教为何重视道德情感的原因所在。礼教重视道德理性的价值，但道德理性并非排斥人的自然情感而注重人的道德情感，而是二者兼顾。道德理性需要从内向外，从个人到普遍进行全面的反思，把情感与理性之间的矛盾做最优解。事实上，诗礼乐三者教化模式，“每个模式都给了我们一把了解迄今为止文明时代的某种人类社会基本结构以及文化形态的钥匙。”<sup>①</sup>礼教就是用“礼”这种古代中国特有的化育模式，教人安邦济世，修身养德；诗教教人情感由自然情感向道德情感过渡，礼教教人在不失情感的同时，人的思考能更多具有道德理性；乐教则汲取并有效权衡了诗教和礼教关于情感与理性的边界与忖度，注重对情、理的升华，相较于诗教、礼教而言，其道德化育功能更为全面。乐教立足“乐”本有的化育特点，同时兼顾诗、礼的化育特色，着重让人的情感与理性达到和谐统一。这里的和谐统一并不是让诗、礼、乐的分配达到绝对的均等，而是一种中庸之法，即让诗、礼、乐相须为

<sup>①</sup> [英]阿诺德·汤因比，刘北成，郭小凌译：《历史研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第48页。

用的同时,不去刻意突出诗、礼、乐的化育成效,对诗、礼、乐的使用程度,完全取决于被教育者的实际情况,作相应的灵活取舍。

“诗礼乐”融通教化是对孔子“兴于《诗》,立于礼,成于乐”教化思想的开显和升华,它让人认识到,诗教、礼教、乐教之间不仅关系紧密而且相互融通,有机统一。“诗礼乐”融通教化是从诗、礼、乐三个维度去综合施教的,这可以很好地弥补“诗礼乐”单一为教的不足。本文从中西美德伦理的视域梳理了诗教、礼教、乐教的内涵:厘清了三者在教化过程中的化育范围,即诗教在于立言修身,礼教在于治情修身,乐教在于通伦理以修身;揭示诗教、礼教、乐教的异质互补性;彰显诗教、礼教、乐教“融通而不执”和相须为用的密切关系。同时,“兴于《诗》、立于礼,成于乐”的最终化育目标是型塑君子人格,这是孔子及其儒家对中国文化和中华民族最具深远意义的贡献。

“化”是“诗礼乐”融通教化的重点。在“诗礼乐”融通教化的过程中,诗、礼、乐共同化育。本文对“化”应有两种认识,一种是“诗礼乐”同时为教。另一种是“诗礼乐”择取为教,这是对人的“定向”教育。

诗之“化”在于让人的情感适宜,然而《诗经》似乎教人情感适宜的诗并不多,其中含有哀怨、伤别、无奈、悔恨情感的诗屡见不鲜,但如若反观,就能明白这些诗其实具有让人情感适宜的用意。诗是用切实的反例,来烘托人之情感适宜的重要性。让人察觉情感的失度,以及时纠正才是诗的情育目标。礼之“化”在于让人克己复礼,诗教人的情感适宜合度,还需要理性加以规约,这是礼之“化”的重要内容,克己复礼就是教人及时有效的约束自己,让自己所做的每一件事都符合礼道,既不做过犹不及的事,也不做浮夸出格的事,礼之“化”同样在教人如何“制中”。学礼不可能没有情感的参与,情感与理性对于人的生存和发展缺一不可,过于理性没有情感绝非好事,其关键在于分寸把握。乐之“化”在于让人情理交融。乐本身就具有调和事物向和谐方向发展的化育能力,乐有机地把诗、礼相融,既体现诗尚情,又不减礼崇理,同样在教人学会“用中”。乐化就是精确掌握情与理分寸的高级化育手段,乐离不开诗、礼,故要相须为用,三者相辅相成,才能达到最佳的化育结果。

因此,“诗礼乐”融通教化不能曲解和割裂诗、礼、乐的意涵和内部关联,没有诗、礼、乐,也就不会有“诗礼乐”融通教化。孔子的“兴于《诗》,立于礼,成于乐”,不仅深化了诗、礼、乐的化育内涵,为“诗礼乐”融通教化找到了切入点,而且在一定程度上预示了“诗礼乐”融通教化的模型,对中华民族的社会教化和国家治理立下了赫赫之功。

通过对“诗礼乐”融通教化模式的研究,我们可以得出以下结论:诗教是生命情感教育的有效载体、礼教是立德成人的有效路径、乐教是人格教育的有效抓

手。对“诗礼乐”融通教化模式的研究可有效厘清诗、礼、乐的原貌，辩证的检视出诗、礼、乐自身存在的理论不足和实践误区，这对当代社会的人文化成无疑具有重要的促进作用。总之，“诗礼乐”融通教化模式，不仅能让人理性的认识生命情感教育、立德成人教育、人格教育的重要性，而且能为立德树人、提升公民道德素养、增加民族文化自信、构建人伦和谐的社会提供有力的传统资源支撑。

## 参考文献

### 一、古代典籍文献：

- [1]上海古籍出版社. 十三经注疏[M]. 上海：上海古籍出版社，2007.
- [2][汉]毛氏传，郑玄笺. 毛诗[M]. 济南：山东友谊出版社，1990.
- [3][汉]韩婴撰，许维通校释. 韩诗外传集释[M]. 北京：中华书局，1980.
- [4][汉]班固撰. 汉书[M]. 北京：中华书局，2012.
- [5][梁]刘勰著，王志彬译注. 文心雕龙[M]. 北京：中华书局，2012.
- [6][梁]钟嵘著，周振甫译注. 诗品译注[M]. 北京：中华书局，1998.
- [7][唐]孔颖达撰. 毛诗正义[M]. 北京：人民文学出版社，2012.
- [8][唐]韩愈著，马其昶注释，马茂元整理. 韩昌黎文集校注[M]. 上海：上海古籍出版社，2014.
- [9][宋]朱熹. 诗集传[M]. 北京：中华书局，2011.
- [10][宋]王应麟撰，张宝见校注. 诗地理考校注[M]. 成都：四川大学出版社，2009.
- [11][清]王夫之，王孝鱼点校. 诗广传[M]. 北京：中华书局，1964.
- [12][清]马瑞辰. 毛诗传笺通释[M]. 北京：中华书局，1990.
- [13][清]方玉润. 诗经原始[M]. 北京：中华书局，1986.
- [14][清]王先谦撰. 诗三家义集疏[M]. 北京：中华书局，1987.
- [15][清]陈启源. 毛诗稽古编[M]. 北京：国家图书馆出版社，2009.
- [16][清]皮锡瑞. 经学通论[M]. 北京：中华书局，1954.
- [17][清]王国维. 观堂林集[M]. 北京：中华书局，1959.
- [18][清]孙希旦撰，沈啸寰，王星贤点校. 礼记集解[M]. 北京：中华书局，2012.
- [19][清]朱彬撰，饶钦农译注. 礼记训纂[M]. 北京：中华书局，2012.
- [20][宋]陈旸. 乐书[M]. 北京：国家图书馆出版社，2004.
- [21][明]朱载堉. 乐律全书[M]. 上海：上海古籍出版社，2016.
- [22][明]湛若水，吕怀编著. 古乐经传全书[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2016.
- [23]陈桐生译注. 国语[M]. 北京：中华书局，2013.
- [24]张觉. 荀子译注[M]. 上海：上海古籍出版社，2102.
- [25]陈广忠. 淮南子[M]. 北京：中华书局，2012.
- [26]汤化. 晏子春秋[M]. 上海：上海古籍出版社，2015.
- [27]王国轩，王秀梅. 孔子家语[M]. 上海：上海古籍出版社，2011.
- [28]王国轩. 墨子[M]. 上海：上海古籍出版社，2011.
- [29]罗炳良等编. 墨子解说[M]. 北京：华夏出版社，2007.

- [30]王世舜,王翠叶译注.尚书[M].北京:中华书局,2016.
- [31]管锡华.尔雅[M].北京:中华书局,2014.
- [32]石磊.商君书[M].北京:中华书局,2011.
- [33]徐正英,常佩雨译注.周礼[M].北京:中华书局,2014.
- [34]彭林.仪礼[M].北京:中华书局,2012.
- [35]王文锦.礼记译解[M].北京:中华书局,2016.
- [36]汤漳平,王朝华译注.老子[M].北京:中华书局,2014.
- [37][宋]李樗,黄榦.毛诗李黄集解[M].影印文渊阁四库全书(第71册),台北:商务印书馆,1986.
- [38][西汉]司马迁撰,中华文化讲堂.史记[M].北京:中国华侨出版社,2016.
- [39]郭丹,程小青,李彬源.左传[M].北京:中华书局,2012.
- [40]黄寿祺,张善文.周易[M].北京:中华书局,2016.
- [41][宋]朱熹注,王华宝整理.四书集注[M].南京:凤凰出版社,2016.
- [42]缪文远,缪伟,罗永莲译.战国策[M].北京:中华书局,2015.
- [43]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2012.
- [44]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2012.
- [45]杨伯峻.孟子译注(全二册)[M].北京:中华书局,1960.
- [46]王志彬.文心雕龙[M].北京:中华书局,2012.
- [47]张觉等撰.韩非子译注[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [48][宋]朱熹,吕祖谦撰,斯彦莉译注.近思录[M].北京:中华书局,2011.
- [49][宋]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [50][明]黄宗羲,段志强译注.明夷待访录[M].北京:中华书局,2011.
- [51][明]谢肇淛.五杂俎[M].上海:上海书店出版社,2009.
- [52][明]袁了凡撰,尚荣,徐敏评注.了凡四训[M].北京:中华书局,2015.

## 二、近现代文献:

- [1]周振甫.诗经译注[M].北京:中华书局,2013.
- [2]陈子展.诗经直解[M].上海:复旦大学出版社,2015.
- [3]胡朴安.诗经学[M].长沙:岳麓书院,2010.
- [4]高亨.诗经今注[M].上海:上海古籍出版社,2009.
- [5]黄霖,陈维昭,周舆陆主编,张洪海辑著.诗经汇评[M].南京:凤凰出版社,2016.
- [6]徐复观.诗的原理[M].北京:九州出版社,2014.
- [7]傅斯年.诗经十讲[M].北京:新世界出版社,2017.
- [8]傅斯年.诗经讲义稿[M].北京:民主与建设出版社,2015.
- [9]闻一多.诗经讲义[M].天津:天津古籍出版社,2005.

- [10] 闻一多. 闻一多全集神话与诗文学的历史动向[M]. 上海: 开明书店, 1948.
- [11] 闻一多. 诗选与校笺[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1956.
- [12] 闻一多. 古典新义[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [13] 陈向春. 吟诵与诗教[M]. 长春: 东北师范大学出版社, 2015.
- [14] 夏传才. 诗经研究史概要[M]. 台北: 万卷楼出版社, 1993.
- [15] 夏传才. 诗经语言艺术[M]. 北京: 语文出版社, 1985.
- [16] 张启成、付星星. 诗经风雅颂研究论稿新编[M]. 上海: 学苑出版社, 2011.
- [17] 柯小刚. 诗经、诗教与中西古典诗学[M]. 上海: 同济大学出版社, 2016.
- [18] 夏维瑛. 诗经中有关农事章句的解释[M]. 北京: 农业出版社, 1981.
- [19] 吴小峰. 古典诗教中的文质说探源[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2016.
- [20] 郭持华. 经典与诠释—从诗到诗经的解释学考察[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2017.
- [21] 张丰乾. 诗经与先秦哲学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [22] 战学成. 五礼制度与诗经时代社会生活[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- [23] 陈致. 从礼仪化到世俗化—诗经的形成[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [24] 周延良. 诗经学案与儒家伦理思想研究[M]. 上海: 学苑出版社, 2005.
- [25] 于新. 诗经研究概论[M]. 北京: 中国社会出版社, 2010.
- [26] 李兆禄. 诗经·齐风研究[M]. 济南: 齐鲁书社, 2008.
- [27] 宁宇. 古代诗经接受史[M]. 济南: 齐鲁书社, 2014.
- [28] 张巍. 希腊古风诗教考论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2018.
- [29] 上官剑. 希腊古风时代的诗教研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2017.
- [30] 董小燕. 西方文明: 精神与制度的变迁[M]. 上海: 学林出版社, 2003.
- [31] 张光直. 美术、神话与祭祀[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1988.
- [32] 李山. 诗经的文化精神[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2016.
- [33] 王长华, 易卫华. 毛诗与中国文化精神[M]. 北京: 人民出版社, 2014.
- [34] 余华龙. 国风与民俗研究[M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1988.
- [35] 周蒙. 诗经民俗文化论[M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1994.
- [36] 叶舒宪. 诗经的文化阐释[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1994.
- [37] 王巍. 诗经民俗文化阐释[M]. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [38] 曾小梦. 先秦典籍引《诗》研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [39] 孙作云. 诗经与周代社会研究[M]. 北京: 中华书局, 1966.
- [40] 陈桐生. 史记与诗经[M]. 北京: 人民文学出版社, 2000.
- [41] 向熹编著. 诗经词典[M]. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [42] 谢晋青. 诗经之女性研究[M]. 太原: 山西人民出版社, 2014.
- [43] 徐华龙. 国风与民俗研究[M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1988.

- [44] 扬之水. 诗经名物新证[M]. 北京: 人民美术出版社, 2016.
- [45] 韩高年. 诗经分类辨体[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [46] 王佳仪. 诗经里的植物[M]. 合肥: 黄山书社, 2016.
- [47] 江乾益. 诗经之义与文学论述[M]. 台北: 文史哲出版社印行, 2004.
- [48] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [49] 张自慧. 礼文化的价值与反思[M]. 上海: 学林出版社, 2008.
- [50] 张自慧. 礼文化与致和之道[M]. 上海: 上海人民出版社, 2012.
- [51] 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [52] 杨天宇. 周礼[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [53] 彭林. 礼乐文明与中国文化精神[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2016.
- [54] 杨华. 先秦礼乐文化[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1997.
- [55] 张岩. 从部落文明到礼乐制度[M]. 上海: 上海三联书社, 2004.
- [56] 李泽厚. 由巫到礼 释礼归仁[M]. 上海: 上海三联书店, 2015.
- [57] 邹昌林. 中国礼文化[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [58] 陈来. 孔子·孟子·荀子: 先秦儒学讲稿[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2017.
- [59] 李安宅. 仪礼与礼记之社会学的研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [60] 勾承益. 先秦礼学[M]. 成都: 巴蜀书社, 2002.
- [61] 顾希佳. 礼仪与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [62] 林安弘. 儒家礼乐之道德思想[M]. 北京: 文津出版社, 1988.
- [63] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 1987.
- [64] 沈啸寰、王星贤. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [65] 黄宛峰. 礼乐渊数——礼记与中国文化[M]. 郑州: 河南大学出版社, 1997.
- [66] 阴法鲁. 阴法鲁学术论文集[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [67] 杨荫浏. 中国古代音乐史稿[M]. 北京: 人民音乐出版社, 1981.
- [68] 苏泓月. 古乐之美[M]. 北京: 人民音乐出版社, 2016.
- [69] 吴钊、伊鸿书、赵宽仁、古宗智、吉联杭. 中国古代乐论选辑[M]. 北京: 中华书局, 1964.
- [70] 孙星群. 音乐美学之始祖乐记与诗学[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [71] 吉抗联. 乐记译注[M]. 北京: 人民音乐出版社, 1958.
- [72] 邱琼荪. 历代乐志律志校释[M]. 北京: 人民音乐出版社, 1999.
- [73] 吕骥. 乐记探新理论[M]. 北京: 新华出版社, 1993.
- [74] 王子初. 中国音乐考古学[M]. 福州: 福建教育出版社, 2006.
- [75] 李纯一. 中国出土上古乐器综论[M]. 北京: 文物出版社, 1996.
- [76] 杨赛. 中国历代乐论选[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2018.
- [77] 李玟. 乐论集[M]. 北京: 中国文联出版社, 2017.



- [78]施咏. 中国传统乐论[M]. 南京: 东南大学出版社, 2018.
- [79]褚春元. 礼乐文化与象征——两周礼乐文化的象征性艺术精神之考察[M]. 北京: 北京师范大学出版集团, 合肥: 安徽大学出版社, 2017.
- [80]晁福林. 天命与彝伦: 先秦社会思想探研[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2012.
- [81]徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 北京: 九州出版社, 2014.
- [82]徐复观. 儒家思想与现代社会[M]. 北京: 九州出版社, 2014.
- [83]陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M]. 北京: 三联书店, 1996.
- [84]庞朴. 儒家辩证法研究[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [85]庞朴. 儒家精神: 听庞朴讲传统文化[M]. 北京: 中国华侨出版社, 2014.
- [86]郭沫若. 中国古代社会研究[M]. 北京: 北京人民出版社, 1954.
- [87]李泽厚. 人类学历史本体论[M]. 青岛: 青岛出版社, 2016.
- [88]杨宽. 西周史[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [89]宗白华. 美学散步[M]. 上海: 上海人民出版社, 1981.
- [90]冯天瑜. 中华元典精神[M]. 上海: 上海人民出版社, 2014.
- [91]辜鸿铭. 中国人的精神[M]. 海口: 海南出版社, 1996.
- [92]林存光. “文明以止”——中华民族的人文精神与文明特质研究[M]. 北京: 学日出版社, 2016.
- [93]钱穆. 中国思想史论丛(一)[M]. 台北: 台湾东大有限责任公司, 1976.
- [94]张锡勤. 中国传统道德举要[M]. 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2009.
- [95]康有为著, 蒋贵麟编. 康南海先生未刊遗稿: 诗经说义 大戴礼记补注[M]. 台北: 文史哲出版社, 1968.
- [96]姚际恒. 诗经通论[M]. 台北: 河洛图书出版社, 1978.
- [97]赵明. 先秦大文学史[M]. 长春: 吉林大学出版社, 1993.
- [98]王国维. 宋元戏曲史[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1994.
- [99]李泽厚. 美的历程[M]. 台北: 蒲公英出版社, 1986.
- [100]朱自清. 中国歌谣[M]. 台北: 世界书局, 1992.
- [101]瑞科特. 中国的文学批评法: 从孔子到梁启超[M]. 新泽西: 普林斯顿大学出版社, 1978.
- [102]金启华. 诗经全译[M]. 南京: 凤凰出版社, 2018.
- [103]陈全方. 周原与周文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [104]卢雪昆. 常道: 回到孔子[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2016.
- [105]王力古. 王力古汉语字典[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [106]陈真. 当代西方规范伦理学[M]. 南京: 南京师范大学出版社, 2006.
- [107]宋希仁. 西方伦理思想史(第2版)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.
- [108]钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京: 商务印书馆, 1994.

[109]贺麟. 文化与人生[M]. 北京: 商务印书馆, 2015.

### 三、国外译注文献:

[1][日]家井真, 陆越译. 诗经原意研究[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2012.

[2][日]白川静. 诗经的世界[M]. 杜正胜译, 台北: 东大图书公司, 2001.

[3][法]格拉耐. 中国古代的祭礼与歌谣[M]. 张铭远译, 上海: 上海文艺出版社, 1989.

[4][英]詹乔弗雷泽. 金枝——巫术与宗教之研究[M]. 徐育新等译, 北京: 中国民间文艺出版社, 1897.

[5][日]白川静, 加地伸行, 范月娇译. 中国古代文化[M]. 北京: 文津出版社, 1983.

[6][美]赫大为·安乐哲, 蒋戈为, 李志林译. 孔子哲学思维[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.

[7][美]赫伯特·芬格莱特, 彭国翔, 张华译. 孔子: 即凡而圣[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2010.

[8][德]马克斯·韦伯, 洪天富译. 儒家与道教[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2010.

[9][美]杜维明, 曹幼军, 单丁译. 儒家思想新论——创造性转换的自我[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.

[10][美]本杰明·史华兹, 程刚译. 古代中国的思维世界[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.

[11][法]克洛德·列维·斯特劳斯. 野性的思维[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.

[12][英]亚当·斯密著, 谢林宗译. 道德情操论[M]. 北京: 中央编译出版社, 2016.

[13][英]边沁著, 程立显、宇文利译. 论道德与立法原理[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2009.

[14][英]大卫·休谟著, 张晖译. 人性论[M]. 北京: 北京出版社, 2017.

[15][古希腊]柏拉图著, 郭斌和, 张竹明译. 理想国[M]. 北京: 商务印书馆, 1986.

[16][英]培根著, 徐奕春等译. 培根论人生[M]. 北京: 中央编译出版社, 2011.

[17][古希腊]亚里士多德著, 廖申白译注. 尼各马可伦理学[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.

[18][英]阿诺德·汤因比, 刘北成, 郭小凌译. 历史研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.

[19][德]马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第46卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1971.

[20][法]葛兰言著, 赵炳祥, 张宏明译. 中国古代的节庆与歌谣[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.

[21]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1956.

[22][德]康德, 韩水法译. 实践理性批判[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.

### 四、期刊论文:

[1]权雅宁. 诗教与中国和文化[J]. 孔子研究, 2012(4).

[2]梅良勇. 中国传统家庭伦理思想的重要渊源——诗经的家庭伦理思想研究[J]. 道德与文明, 2004(2).

[3]杨隽. “诗言志”与周代“乐德”教化的实践意义[J]. 北方论丛, 2016(6).

- [4]林岗. 诗志论及其回响[J]. 复旦学报(社会科学版), 2016 (3) .
- [5]郭树芹. 诗经的教化功能及诗学解读[J]. 兰州大学学报, 2015 (1) .
- [6]夏静. 诗教制度论[J]. 首都师范大学学报(社会科学版), 2017 (3) .
- [7]马草. 儒家诗学思想的内在理路[J]. 孔子研究, 2018 (2) .
- [8]刘炳范, 赵歌东. 论儒家诗教原则的确立[J]. 孔子研究, 2005 (3) .
- [9]张节末. 君臣兄弟与朋友——诗经中的人伦关系考察[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2014 (1) .
- [10]骆宾基. 诗经·斯干篇新解[J]. 河南师范大学学报(社会科学版), 1984 (2) .
- [11]黄冬珍. 诗经的忧患意识[J]. 晋阳学刊, 2003 (1) .
- [12]陈世骧. 原兴: 兼论中国文学特质[J]. 中研院史语所集刊(第39本), 1969 (1) .
- [13]曲家源. 论诗经的忧患意识[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 1996 (1) .
- [14]徐俊超. 诗经中的君子考辨[J]. 上海大学学报(社科版), 1989 (2) .
- [15]殷光熹. 诗经与孔子诗教[J]. 中州学刊, 1994 (1) .
- [16]石群勇. 诗经君子观探析[J]. 船山学刊, 2010 (2) .
- [17]刘松来. 《诗经》情感研究三题[J]. 江西社会科学, 1991 (1) .
- [18]韩桓德. 孔子与诗经[J]. 武汉大学学报(社会科学版), 1987 (2) .
- [19]黄克剑. 孔子“诗教”论略[J]. 哲学动态, 2013 (8) .
- [20]杨国荣. 《诗经》的情感世界[J]. 中国文化, 2012 (1) .
- [21]池水涌. 孔子之前的君子内涵[J]. 延边大学学报(社会科学版), 1999 (1) .
- [22]于涛. “君子”人格内涵与形成径路——以《诗经》为核心的探析[J]. 保山学院学报, 2019 (1) .
- [23]柏俊才. 由诗经中的女性描写看周民族的文化特征[J]. 山西师大学报(社会科学版), 2006 (2) .
- [24]于涛. 《诗经》婚恋思想研究[J]. 天府新论, 2019 (2) .
- [25]包克菲. 由诗经祭品研析两周食礼祭礼演进特征[J]. 内蒙古大学学报(哲学社会科学版), 2013 (6) .
- [26]殷凯, 李玉民. 《诗经·相鼠》折射出的先秦时期牙齿审美比德观[J]. 南开学报(社会科学版), 2017 (4) .
- [27]张立新. 信仰诗经价值系统的重要维度[J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2008 (1) .
- [28]刘怀荣. 先秦祖道仪式与诗经别情诗考论[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2013 (5) .
- [29]黎子耀. 易经与诗经的关系[J]. 文史哲, 1987 (2) .
- [30]陈平, 黄震云. 雅颂形成与诗经的类型结构[J]. 江海学刊, 2006 (3) .

- [31] 曾小梦. 先秦历史典籍中的诗文化现象[J]. 求索, 2009 (3).
- [32] 朱贻庭. 义分则和一——关于构建和谐社会的儒家智慧[J]. 探索与争鸣, 2005 (8).
- [33] 颜炳罡. 依仁以成礼, 还是设礼以显仁[J]. 文史哲, 2002 (3).
- [34] 董金裕. 周礼六艺的内涵及其在教育上的作用[J]. 孔子研究, 2014 (1).
- [35] 陈续前. 礼: 从周公到孔子[J]. 孔子研究, 2009 (4).
- [36] 赵世超. 中国古代引礼入法的得与失[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 2011 (1).
- [37] 左康华. 先秦“文”“质”之争与礼学的演进[J]. 云南社会科学, 2015 (1).
- [38] 付林鹏. 论乐的性质及其义理化进程[J]. 孔子研究, 2011 (6).
- [39] 王楷. 早期儒家乐教传统的演进及其当代价值[J]. 道德与文明, 2018 (2).
- [40] 彭丽, 周寒千. 孔子音乐伦理思想的情感向度[J]. 伦理学研究, 2015 (5).
- [41] 张汝伦. 论“乐”[J]. 复旦学报(社会科学版), 2018 (1).
- [42] 程怡. “成于乐”与孔子的人生理想[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2007 (6).
- [43] 韩敏虎. 孔子“乐”论的道德内蕴与伦理价值[J]. 南京师大学报(社会科学版), 2016 (3).
- [44] 刘舫, 陈居渊. 古代礼学“乐”观念新诠[J]. 江西社会科学, 2015 (3).
- [45] 李婷婷. 论诗经乐章的娱悦性及审美[J]. 山东社会科学, 2010 (6).
- [46] 宁胜克. 诗经中 26 种乐器的文化解读[J]. 江西社会科学, 2007 (5).
- [47] 赵敏俐. 略论诗经的乐歌性质及其认识价值[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 2004 (1).
- [48] 李婷婷. 诗经乐器考论[J]. 古籍整理研究学刊, 2005 (6).
- [49] 李姝. 先秦礼乐中的乐教研究综述[J]. 音乐研究, 2015 (2).
- [50] 黄震云. 诗经风雅颂篇目差异与西周礼乐形制[J]. 江海学刊, 2009 (6).
- [51] 李荀华. 诗经韵律的音情解读[J]. 中国韵文学刊, 2007 (4).
- [52] 陈元锋. 诗经: 乐官文化的范本[J]. 山东师大学报(社会科学版), 1998 (3).
- [53] 刘冬颖. 论诗经与音乐的关系[J]. 求索, 2004 (10).
- [54] 于涛. 郑声淫再辨析[J]. 哈尔滨师范大学社会科学学报, 2019 (2).
- [55] 欧兰香. 诗经的曲式结构分析[J]. 西北师大学报(社会科学版), 2004 (2).
- [56] 赵静. 诗经的诗乐演奏尊卑分明[J]. 安徽文学, 2008 (8).
- [57] 李翔翔. 诗经的四言句式与周代诗歌的四拍式节奏[J]. 浙江师大学报(社会科学版), 2000 (6).
- [58] 张保宁. 诗经叠音词与主体情感表现[J]. 西安外国语学院学报(哲学社会科学版), 1997 (2).

- [59]战学成. 宾礼与春秋时代赋诗风气[J]. 北方论丛, 2012 (4) .
- [60]战学成. 婚冠之礼与诗经婚俗诗[J]. 北方论丛, 2007 (4) .
- [61]战学成. 籍礼与诗经农事诗的礼乐内涵[J]. 北方论丛, 2011 (3) .
- [62]战学成. 祭礼与诗经祭祀诗的文化内涵[J]. 北方论丛, 2013 (5) .
- [63]战学成. 丧礼与诗经悼亡诗[J]. 学术交流, 2006 (4) .
- [64]战学成. 五礼制度与诗经时代社会生活[J]. 北方论丛, 2006 (4) .
- [65]赵书妍、李振宏. “克己复礼”的百年误读与思想真谛[J]. 河北学刊, 2005 (2) .
- [66]邹昌林. 试论儒家礼教思想的人文价值[J]. 湖南大学学报, 1996 (4) .
- [67]王锴. 周礼与诗经关系探析[J]. 广东社会科学, 2018 (2) .
- [68]金尚理. 先秦音乐与儒家的礼乐理想[J]. 孔子研究, 2003 (2) .
- [69]徐远和. 礼乐文化与现代文明[J]. 哲学动态, 1994 (3) .
- [70]徐正英. 诗经“二南”对西周礼乐精神的传达——以出土文献为参照[J]. 中国人民大学学报, 2015 (3) .
- [71]钱逊. “和”——万物各得其所[J]. 清华大学学报, 2001 (5) .
- [72]祖国华. 诗·礼·乐: 论儒家理想人格的辩证生成[J]. 复旦学报(社会科学版), 2017 (6) .
- [73]汤浩坚. 从诗无邪到兴于诗立于礼成于乐[J]. 东北师大学报(哲学社会科学版), 2009 (1) .
- [74]叶碧. 从“仁”“礼”“和”的关系看孔子的和谐思想[J]. 浙江社会科学, 2007 (2) .
- [75]马海江, 姚雪红. 诗经中的“和”文化[J]. 社会科学战线, 2011 (5) .
- [76]王正平. 论教育公正[J]. 伦理学研究, 2016 (6) .
- [77]刘戟锋、曾华锋. 战争伦理: 一种世界观念[J]. 伦理学研究, 2006 (4) .
- [78]马妮. 当代中国的文化自觉与文化创新之路——从费孝通的文化自觉观谈起[J]. 社会科学辑刊, 2013 (3) .
- [79]犹家仲. 诗经的解释学研究[D]. 北京大学博士学位论文, 2000.
- [80]李凯. 儒家元典与中国诗学[D]. 四川大学博士学位论文, 2002.
- [81]刘鹏. 诗在道德教育中的价值研究[D]. 山东师范大学博士学位论文, 2012.
- [82]金宝. 早期诗教研究[D]. 吉林大学博士学位论文, 2010.
- [83]张秀英. 先秦时期的教育与诗教[D]. 首都师范大学博士学位论文, 2008.
- [84]贺卫东. 先秦儒家诗教美育思想研究[D]. 陕西师范大学博士学位论文, 2013.
- [85]宋丁羿. 雅俗之间: 诗经跨阶层传播研究[D]. 南京大学博士学位论文, 2015.
- [86]王启发. 礼义新探[D]. 中国社会科学院研究生院博士学位论文, 2001.
- [87]郭胜团. 先秦儒家礼治思想研究[D]. 吉林大学博士学位论文, 2015.
- [88]梅珍生. 晚周礼的文质论[D]. 武汉大学博士学位论文, 2003.
- [89]付林鹏. 两周乐官的文化职能与文学活动[D]. 东北师范大学博士学位论文, 2013.

- [90] 张国安. 先秦乐政与乐教研究[D]. 扬州大学博士学位论文, 2004.
- [91] 栗建伟. 周代乐仪研究[D]. 华中师范大学博士学位论文, 2014.
- [92] 李劲松. 诗性乐教[D]. 南京师范大学博士学位论文, 2012.
- [93] 李慧子. 乐与道: 荀子乐论研究[D]. 山东师范大学博士学位论文, 2015.
- [94] 崔广庆. 先秦时期乐文化研究[D]. 南开大学博士学位论文, 2014.
- [95] 余群. 孔子诗乐思想研究[D]. 江西师范大学博士学位论文, 2014.
- [96] 王司瑜. 中国古代教化思想及方式研究[D]. 黑龙江大学博士学位论文, 2013.
- [97] 江林. 诗经与宗周礼乐文明[D]. 浙江大学博士学位论文, 2004.
- [98] 孙娟. 诗经大雅与礼乐文化研究[D]. 首都师范大学博士学位论文, 2008.
- [99] 韩云忠. 先秦儒家礼乐文化的德育价值研究[D]. 山东师范大学博士学位论文, 2015.
- 五、报纸文献:

- [1] 韩达. 《诗经》与诗教[N]. 中国教师报. 2018年6月27日(016版).
- [2] 马雪戔. 有理有度, 育成器少年——谈教育惩戒权的“缺位”与“归位”[N]. 团结报. 2018年4月21日(004版).
- [3] 中办国办. 关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见[N]. 光明日报. 2017年1月26日01版.

## 攻读学位期间取得的研究成果

### 已发表论文：

- [1]张自慧,于涛.师生关系的“异化”与“应然态”之回归——《吕氏春秋》中师生关系样态的启示[J].现代基础教育研究.上海:上海教育出版社.2020年第1期,总第37卷,第52-57页.(cssci)
- [2]于涛,林雅静.教育伦理、师德评价与立德树人——“全国第五届教育伦理学学术研讨会”综述[J].现代基础教育研究.上海:上海教育出版社.2018年第1期,总第29卷,第236-239页.(cssci)
- [3]于涛.《诗经》“婚恋时中”思想研究——以《大学》《中庸》的引诗为例[J].天府新论.成都:天府新论.2019年第2期,第138-144页.
- [4]于涛.“君子”人格内涵与形成径路——以《诗经》为核心的探析[J].保山学院学报.保山:保山学院学报.2019年第1期,第55-61页.
- [5]于涛.新时代教育伦理构建的三个层面[J].天中学刊.驻马店:天中学刊.2019年第5期,第31-34页.
- [6]于涛.郑声“淫”再辨析[J].哈尔滨师范大学社会科学学报.哈尔滨:哈尔滨师范大学学报.2019年第2期,第5-8页.
- [7]于涛.《诗经》乐蕴研究——以《召南·驺虞》为中心[J].2019年台湾辅仁大学士林哲学讲习会论文集.新北:辅仁大学.2019年6月,第49-60页.
- [8]周治华,于涛.“立德树人、师德评价与教师发展”高端学术研讨会综述[J].教育伦理研究(第5辑).上海:华东师范大学出版社.2018年12月,第424-428页.

### 课题申报(已结项)：

- [1]主持上海师范大学一流研究生教育项目：第十六届台湾辅仁大学士林哲学讲习会(项目编号209-AC9103-19-368005296)。
- [2]参与国家社科基金项目：“先秦元典中的中华民族文化基因研究”(项目编号15BZS034)。

## 致谢

博士研究生是一个对科学文化知识发起更高冲锋的学习历程,我非常感谢从我入学以来,无论是在治学,还是为人处世,都能耐心给予我指导和意见的张自慧教授。张老师对我整个博士阶段的学习帮助莫大。我至今都清楚地记得:一次次张老师在办公室不厌其烦的为我讲解小论文写作技巧的情形;一幕幕张老师在电话里详尽细致的给我阐释小论文行文脉络的场景;一稿稿张老师在字里行间中条分缕析的给我答疑解惑的圈注。这些让我深深体会到了张老师严谨的治学态度与高尚的品格,这让我更加深信:教师是太阳底下最光辉的职业。至于我博士毕业论文的写作,张老师更是付出了很大心血,在我博士论文的选题、开题、写作、修改、完稿的整个过程中,张老师与我进行了多次的讨论,提出了很多宝贵的修改意见。此外,张老师的读书会对我博士论文的写作也很有帮助,我很多写作的灵感都是在与张老师、与同门们的无意讨论中得以激发而来的。张老师很注重理论与实践的结合,所选书目突出理论知识与论文写作的契合,不会让我们觉得读书与写作是两回事。张老师很注重对学生视野的开阔,读博期间我有幸去台湾辅仁大学做短期的学术交流,这对我的学术视野和论文写作技巧都很有帮助,我很感谢张老师给予的学习机会。虽然我自己深知我的能力与张老师的还差很远,但只要一步一个脚印,我想勤能补拙。

与此同时,我要感谢的老师还有很多。我想如果没有王正平教授的帮助,我想我不会有机会深入的走进教育伦理学,更不会有机会去尝试,关于教育伦理学的论文写作;关于教育伦理学高端会议的报道;关于教育伦理学高端会议的综述写作等。我也不会有机会领会到教育伦理学的独特魅力。感谢樊志辉教授、张永超老师对我的无私帮助。我还要感谢陈泽环教授、何云峰教授、晏辉教授在开题、答辩中给我提出的宝贵修改意见,是您们的修改意见让我的论文变得更加充实。我还要感谢博士阶段为我们开设各类课程的其他任课老师们,没有您们的认真授课,我想我的知识框架一定是不完整的。

感谢哲学与法政学院领导、老师们的关心,哲学与法政学院让我们在上海有一个温暖的家。感谢沈鸿雁老师、陈松老师对我疑问的细致应答,让我对师范院校的爱又增加了几分。

师门在我看来是一个小家,我十分感谢师门对我各方面的帮助,尤其是在我有困难的时候对我的无私帮助,让我真的很感动,这些我都记在心底。我还要感谢我的同学、学妹、学弟、朋友们,感谢你们对我的热心帮助,你们的不离不弃同样催我奋进,在这我要一并感谢。



向参加我论文答辩的陆晓禾教授、成素梅教授、付长珍教授、王正平教授、陈泽环教授、何云峰教授、晏辉教授表示衷心的感谢，各位教授对我提出的宝贵修改意见，让我终生受用。

最后，此篇博士学位论文得以如期完成，少不了家人的理解与支持。我要感谢他们给我创造的良好学习条件和生活环境，我想如果没有他们在我求学背后的默默付出，我也不可能求学到现在，更别提遇到良师、益友，所以我要感谢他们对我求学之路的大力支持和无私奉献。

再好的话剧也要落幕，再美的旅行也有终停。我想，上海师范大学已经成了我生命中不可或缺的一部分，我想“母校”也是一个最易让毕业生感动落泪的词汇，因为这里有最美好的学思云和梧桐雨。最后，我要再次感谢我的博导给我的求学机会；我要再次感谢各位学院领导、老师们对我们的辛勤付出；我要再次感谢师门的每一位成员对我的帮助；我要再次感谢我的同学、学妹、学弟、好朋友们对我的鼓励。

相逢是首歌，同行是你和我。青春不老，我们不散！

