

# “兴于诗、立于礼、成于乐”：从《关雎》看中国古典教育的蕴含

刘铁芳

(湖南师范大学教科院 湖南长沙 410081)

**摘要：**《关雎》作为中国文学史的重要篇章，其间蕴含着中国古典诗教乃至整个古典教育的基本脉络：在以物起兴的过程中，打开个体成人的天地视域，让个体内在地进入天地四时之中，潜移默化地形塑自我生命形态，获得自身生命的内在规定性，逐步形成个体美善合一的生命形态。这一过程就其实质而言，正是“兴于诗，立于礼，成于乐”的过程。由此，我们可以得出以《诗经》之教为基础，经由孔子而逐步成型的中国古典教育体系，那就是：以美兴人，以礼导人，以道成人。

**关键词：**《关雎》；兴发；古典诗

《关雎》作为《诗经》中耳熟能详的重要篇章，在中国文学史中具有重要的意义。我们在发掘《关雎》的文学价值之时，也需要更多地关注其教育的价值。

## 一、爱的上升与个体成人的基本秩序

《关雎》全诗可分三章，首章四句，“见物起兴，直写自己的爱情和愿望”；次章八句，“写自己的寤寐不忘”；三章八句“写愿望实现时的欢乐之情，实际上是向往之辞”，<sup>[1]</sup>也即“‘寤寐求之’而不得，更思一法，即‘琴瑟友之’、‘钟鼓乐之’”。<sup>[2]</sup>所谓“琴瑟友之”“钟鼓乐之”乃是“求之不得”之后以君子的锲而不舍来表达对“窈窕淑女”的“求”，“求”——而非“求”的结果也即婚姻——才是《关雎》一诗的中心所在。

如果说《诗经》编撰的目标乃是君子德性之教化，那么教化的出发点正是个人爱的情感及其调适。以《关雎》为开篇，无疑是看到了爱在个体发展中的基础性。“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”跟“关关雎鸠，在河之洲”同时敞开的正是“窈窕淑女，君子好逑”的爱之发生。如果说“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑”表达的乃是爱之情感的自然正当与优雅，那么，“窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧”表达的就是爱的浓烈与爱者的节制。显然，这首诗不仅看到了爱的情感在个体诗性生命激励与彰显的重要性，同样提示我们爱的优雅、节制与适度。

“参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之”，诗的结尾传达的正是个体对美好爱情生活的期待，在这里，“琴瑟乃君子之器，可以传达君子的人格特质和精神追求”，<sup>[3]</sup>而钟鼓是所谓礼器，钟鼓之音正是礼乐文化的象征，

正如荀子所言“君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心。”（《荀子·乐论》）想象着以琴瑟和钟鼓之乐来陪伴着顺水采摘荇菜的女子，“以声乐之美以寄‘君子’之情，通其媒理”，<sup>[4]</sup>也即优雅而又合礼的方式来表达自己的爱慕之情，可谓美与善合一。正如孔子所言，“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”（《论语·八佾》）“淫”，“乃过也，过甚之意”，<sup>[5]</sup>“伤”“亦太过之意”。<sup>[6]</sup>青春少年因为爱意充盈，显现出生命的积极追求而又不强横；追求心中的爱，求之不得，难免伤感，而又能在审美化想象中自我舒展，不至于过分哀伤。亦如《中庸》所言，“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，之达道也”，青春个体自然地萌发对“窈窕淑女”的爱意，这种爱意乃是青春少年的内在生命意向的积蓄，也即个体内心之中萌动着对美好事物的爱，这是“中”的状态；爱意以优雅而又合乎礼制的方式显现出来，这正是“发而皆中节”，也即“和”之表现。

诗中三次提到荇菜，“参差荇菜，左右流之”、“参差荇菜，左右采之”、“参差荇菜，左右芼之”。十分有意思的是，先秦时期荇菜一个重要的功能就是供祭祀之用。<sup>[7]</sup>这里用不同的姿态采摘荇菜，其间在传递时令变化的同时，也蕴含着个体持续地追求美好事物的心灵意向。对美好事物的无比的爱与热情，正是君子成德的基础。“寤寐求之”、“辗转反侧”乃是这种爱与热情在个体生命状态之中的延续，也即对美好事物的爱浸染了个体日常生活。“琴瑟友之”“钟鼓乐之”则提示着个体欲求美好事物的实践之路。个体对美之爱，内心怀想着美的事物，辅之以原本属于礼器的琴瑟与钟鼓，在对美好事物的欲求中达成礼乐合一、美善合一之境界，个人性的美善合一走向公共性的礼乐合一。

正是在这里，“自然的情欲追求转化为个人性的琴瑟相和，并最终呈现为社会伦理性的钟鼓之音，也许，这才最终体现了儒家诗教的礼乐追求：通过诗的感受最终营造和建构一个温柔敦厚、礼乐和谐的伦理社会。”<sup>[8]</sup>由此，我们可以看出个体爱之发生发展的基本秩序：如果说“琴瑟友之”代表着“个人性的琴瑟相和”，那么“钟鼓乐之”则呈现为“社会伦理性的钟鼓之音”，这期间所显明的爱的秩序，大致契合于柏拉图《会饮》中爱的上升秩序，即从基于个人自然性情的对窈窕淑女的爱，提升为对美好事物的爱与期待，进而在礼乐的引领中超越对具体某人的爱而走向对美好德性的爱。

孔子这样论《诗》：“《诗》三百篇，一言以蔽之，曰：思无邪。”（《论语·为政》）邪就是不正，“思无邪，归于正也”<sup>[9]</sup>，“思无邪”就是让个体本然之思归于合理的方式，也即合乎礼的方式。在《关雎》这里，“窈窕淑女，君子好逑”，这是男女之间在“关关雎鸠，在河之洲”这一自然情景中被唤起、原本个体天生就有的情欲的显现，是人性之自然流露，如孔子所言“饮食男女，人之大欲存焉”（《礼记·礼运》）：“辗转反侧”、“寤寐求之”是个体自然情欲在社会生活情景中的进一步延续与扩展：“琴瑟友之”、“钟鼓乐之”则是个体自然情欲在礼乐中的整饰，也即个体的男女之爱引之以合乎礼的路径，也即以合乎礼义的方式去打动“窈窕淑女”的芳心，所谓“以琴瑟之悦，凝好色之愿”，<sup>[10]</sup>君子的好色之心，凝止在“琴瑟友之”、“钟鼓乐之”这样一种合乎礼义的方式上。正因为如此，“《关雎》一诗正是对情欲的引

导与调理，目的就是要引导情欲‘归于正’，符合‘礼义’。换句话说，《关雎》引导情欲归于正的过程，就是‘思无邪’的过程。”<sup>[11]</sup>在这里，《诗》的功能就在于以礼义的要求引导人的自然欲望，使得人的性情萌动渐渐转向德性的生成。正如康德所言，“未受培养的人是生蛮的，未受训诫的人是野性的。”<sup>[12]</sup>

纵观《关雎》，大致可以这样分析：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑”，乃是诗之兴，也即以“关关雎鸠，在河之洲”的诗性情景带出“窈窕淑女，君子好逑”的青春爱意与基于爱的美好生命期待；“参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧”，意味着在诗性场域中被激活的爱之不断生长与这种情感以节制而适度的方式表现出来；“参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之”，则是经过磨砺的个体爱情最终在个体持续的磨砺而合乎礼仪的坚持之中，达到“琴瑟友之”“钟鼓乐之”的美善之境。这一过程整合起来，实际上暗含着孔子《论语》中所言的“兴于诗，立于礼，成于乐”的教育路径。《关雎》作为《诗经》第一篇的意义也在此显现出来，那就是从“思无邪”出发，提示着个体成人的古典路径：兴于诗，立于礼，成于乐。

## 二、个体生命的兴发与天地视域的打开

《关雎》给我们提供的路径正是中国古典视域中个体爱之上升的基本路径：在审美情景中，回到个体成人的基础性视域，也即回到作为初始性背景的天地自然。

从“关关雎鸠”引发君子的“好逑”之心开始，贯穿其中的线索是“参差荇菜，左右流之”、“参差荇菜，左右采之”、“参差荇菜，左右芼之”。诗中提到荇菜的不同姿势，“流之”、“采之”、“芼之”所体现的乃是不同时节荇菜的长势不一样，故采者所取的姿势不一样。先秦时期采摘荇菜的嫩茎叶充作蔬菜，“荇菜在水面常形成优势群落，覆盖水面。采荇菜的女子乘小舟以左右两手捞取浮于水面的植株。春季的植株刚浮出水面，又小又嫩又少，女子双手同时垂入水中不离水面，随着小船前行，连续捞取好几株后再往船里装，所以叫‘左右流之’；夏季荇菜植株长大，群体增多，覆盖了有些河段的整个水面。这时的荇菜，已不能再用手在水中‘流’的办法。荇菜的茎比较强韧，需用点力才能摘下，再加要挑摘嫩梢、嫩心，所以说‘左右采之’；到了夏末，荇菜植株老了，采摘时要认真挑选，故要‘左右芼之’。”<sup>[13]</sup>不难发现，青年男女从相识相恋到终成眷属，大致要历经春、夏、秋季节的变化，这提示我们爱情的萌发、生长、成长需要时机。正因为如此，“窈窕淑女”才需要“君子”反反复复地“求”。《关雎》不断地提示采摘荇菜的不同方式，在以物候交代出男女热恋的时令之时，也用荇菜或左或右漂浮不定比喻求爱的不易，以不同季节采摘荇菜的不同姿势提示着求爱的时间长度与求爱者的韧性坚持，也即“寤寐思服”“辗转反侧”的煎熬。女子勉力求取荇菜，也隐喻“君子”追求“淑女”的不懈努力，求爱的过程成为历练君子德性的过程。

不仅如此，这里的春、夏、秋并非实指从某一年的春季到同一年的秋季，其间的另一层意蕴乃是春种而秋收，春天是播种的季节，秋天是收获的季节，青年男女爱情生活同样需要置于自然变更的视域之中，契合于自然之道，经受春夏秋冬四时变更的历练。这首诗以“关关雎鸠”引发“君子好逑”，本身就是把君子求爱的过程置于天地四时之中，这提示着君子之道，君子之德成就在天地之间。个体活在季节之中，活在自然时令的规定性之中，这本身就是一种德性，一种基础德性。《关雎》之作为《诗经》的开篇，甚至作为中国文学史的开篇，其奠基性的意蕴正是敞开个体成人的天地视域，在天地四时之中带出个体成人的可能性。

我们再进一步分析《关雎》之“兴”得以发生的内涵与实质。从“关关雎鸠，在河之洲”，到“参差荇菜，左右流之”，到“参差荇菜，左右采之”、“参差荇菜，左右芼之”，青年男女爱情的发展乃是以天地自然为背景，并一直伴随着时令与物候的变化，换言之，天地万物及其时令季节构成个体生活的基本背景与视域，也成为个体生存的基本规定性：“君子好逑”之爱的发展始终是伴随着自然世界在个体视域中的打开，个体爱情生活的打开伴随着天地自然节令的变化，自然事物所呈现出来的和谐秩序与伴随这种自然秩序而展开的人类生活的节律以审美的方式直接而无隔地进入个体，成为个体求偶之行动的初始视域，也即奠定个体何以面对心中佳偶的基础性心灵结构，成为君子之爱的发展与自我德性提升的基本依据。正如现象学美学家杜夫海纳所言，“审美经验揭示了人类与世界的最深刻和最亲密的关系。”<sup>[14]</sup>个体最初的审美经验奠定了个体与世界之间最深刻和最亲密的关系。审美经验乃是基于个人身体感官而直接地被给予的、非反思性的经验，审美经验所奠定的个体与世界的联系也是原初性的，同时又是无隔的，因而是最深刻而最亲密的关系。正是在这里，《诗经》在个体发展中具有着现象学的奠基意义，不仅在自我与世界的感性相遇中奠定了自我的初始型式，同时也奠定了个体建构自我的初始方式与路径，这种方式与路径实际上潜在地具有个体发展历程中的方法论的意义。“兴于诗”乃是让个体在以自我身心与诗的接触中，让人类生命的初始性境遇以直接给予的、非反思性的方式进入个体意识，让个体在审美化情境中与天地自然相遇，活在天地自然节律之中，活出天地自然的内在秩序，由此而打开个体成人的初始性的天地自然视域，以孕育个体朝向美善事物的本体性生命通道。“不学诗，无以言”，说的乃是《诗经》在个体发展初期对个体生命成长的开端性意义。不仅如此，《诗经》作为中国文化开端的奠基性作品同样在中国人的民族个性的塑造中起着奠基性的意义。

在先秦文献中，“兴”的基本含义是“起”。兴的本义来源于宗教祭祀活动中精神、情感乃至祭祀器具的上举升腾。甲骨文“兴”作，形象地展现了主体进入宗教祭祀活动中的存在样态，即巫覡在通神时的那种极度兴奋、迷狂的状态。<sup>[15]</sup>在这里，兴的含义所指涉的就是将祭祀中的个体在带入天地情景之中，达成个体身心状态的充分唤起，以至迷狂，进而让自我感通天地，融身天地之间。宗教祭祀往往跟原始歌舞联系在一起，“原始歌舞的一个主要的目的是‘降升上下之神’，也就是使舞者的精神超越到与神沟通、交流乃合一的境界。”

<sup>[16]</sup>《论语》中孔子赞许曾点之志，正是其间所蕴含的初始兴发情景的回返：“暮春者，春服

既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”（《论语·先进》），暮春三月，正值万物复苏、大地开化之际，穿上新做的春装，陪同几个成年的朋友，再带上一批孩子，大家一起去刚刚开冻的沂水中，把自己洗涤得干干净净，然后到沂水旁边的舞雩台上，沐着春风，伴随着歌舞而宴饮，<sup>[17]</sup>把自己融汇在天地之间，让自己享有一场心灵的仪式。孔子之所以赞许曾点而非子路、冉有、公西华，因为他们三位所关注的乃是个人作为政治人的抱负与现实行动本身，而曾点所言及的乃是回返到舞雩求雨、人神沟通的传统祭仪，这一祭仪作为一个生命兴发的典型场域带出个体置身天地之间优雅成人的生命姿态，换言之，曾点所眷顾的乃是个人之为人的基础性生存姿态。孔子所赞许曾点的，正是其回到人之为人的基本场域与基础德性。而个体着上新装，浴于沂，舞雩台上迎风而起，载歌载舞，正是起兴个体以感通天地的基本路径。

不难发现，当我们回到初始的兴发情景，也即回到原发性的个体成人境遇之中，其基本过程乃是在审美情景中的个体身心向着神圣事物的唤起，其基本出发点乃是人的身体之倾入其中，其基本指向乃是祭祀中的神圣事物，而个体因为上举、升腾而至迷狂的过程则是个体身心卷入当下，为祭祀情景所规范、引导，纯净的情感得以充分激励，个体进于一种“审美的存在状态”<sup>[18]</sup>的过程。

正是天地自然之境域向着人开启，由此而引导人趋于天道秩序的过程，以天地自然事物向着个体生命世界的涌流，敞开作为个体生存境遇的天地自然世界，也即情景化之天地自然向着个体生命的敞开，由此而潜移默化地引领着个体生命在情景化之天地自然的场域之中，进于对天道秩序的体悟，由此而让天地之道潜移默化地引导、规范、形塑着个体的自然性情。显然，为《诗》之兴所敞开的正是中国人在天地自然之间朝向美好事物、欲求美好事物的自我生命通道，这一过程也是化性起伪，或“修”道以在更高层次上“成”性的过程，也即人性和谐教化的过程。兴发的发生，乃是因物而兴，在人与物的关联情景中，激活个体优雅的生命想象，最终达成个体生命的内在激励，用叶嘉莹的说法，就是让人在感通于人间万物的过程中，培养“使人心不死的一份感情，使人养成一颗活泼的、有生命的心灵”。<sup>[19]</sup>因“兴”而“发”的并不仅仅是个人性情的自然抒写，而恰恰是个人性情的矫正，也即“志”的显现，“志于道”之“志”的显现。这才是“诗，言其志也”<sup>[20]</sup>的要义，也是兴发于《诗》之教的灵魂所在。

### 三、美善相乐与个体人格的完善

个体趋于教化的过程乃是个体超越殊性生存状态而上升到普遍性的过程，也即个体超越殊性自我而走向普遍的人类精神的过程，同时意味着个体行为超越偶然性而走向自由自觉的存在。这一过程正是个体走向精神教化的过程，这是一个内在地蕴含着个体成人之教育目的之实现的过程。《关雎》以性情个体与优美自然相遇，由此而唤起个体的感性审美欲求开篇，

也即从听到“关关雎鸠”，看见其“在河之洲”，再想起“窈窕淑女”，继之以盼望着成为“君子好逑”，个体诗性生命在听、看、想、望中一点点被激活、焕发出来。“参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧”，则是基于个人性情的爱欲在自我世界中的蓬勃生长与自我规约。在这里，个体虽然爱之殷切，但却更多地停留在个人的欣赏与自我向往之中，体现出爱的节制，可谓合“礼”行为的表达，换言之，在这里，个体被激活的诗性生命之徜徉始终在礼所规定的视域之中；“参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之”，则是在礼乐合一的审美情景中对个体自然之爱欲的美善表达，也是对自然之爱欲的引导与提升。以琴瑟和钟鼓陪伴着采摘荇菜的美丽少女，可谓诗、礼、乐的统一。

“兴于诗”乃是以审美为中介，把个体成人带入天地视域之中；“立于礼”就是置身天地视域中的个体因为审美的调适，而让个人的喜怒哀乐以“中节”的方式生发出来，从而让个体的言行举止努力合符礼的规范，所谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）；“成于乐”就是在天地视域之中打开自我生命，并在礼乐和谐的视域之中融通他人，由此而妥帖地释放自我生命、安顿自我生命，臻于天地人的和谐与秩序。基于此，我们不难发现，“兴于诗，立于礼，成于乐”作为中国古典教育的基础性路径，其根本旨趣乃是：以个人身体感官与天地自然相遇，由此而以天地自然及其节律作为个体生命的基础性视域；以优雅的情景来激活人的原初性身体感官，激活人对美的事物的本原性情绪情感，进而引导个体情志，最终转向对美好事物本身的爱，从而达到个体生命的整体性唤起，并朝向合“礼”也即合“理”的方向，臻于个体置身天地万物之中的自我完善。

一个人何以兴于诗而立于礼，诗礼何以走向统一？所谓“兴于诗”，正是个体生命在爱中的充分唤起与整体激活；“立于礼”乃是整体激活的生命寻求自我成长的合理现实路径；而“成于乐”正是对成长初期个体生命整体激活的回应与提升。兴于诗，乃是个人生命的整体内涵，以此为基础，进一步礼化生命，赋予生命以合理秩序，由此促成个体生命的内外和谐，最终在乐中臻于美善合一的生命境界，美善皆合于道的境界，由此而使得个体最大向度地超越自我，而达成个体生命与精神的自由。

正如《礼记·乐记》所言，“故歌之为言也，长言之也。说之，故言之；言之不足，故长言之，长言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。”<sup>[21]</sup>乐是诗、歌、舞的统一综合性的艺术，“成于乐”直接地意味着个体生命在诗歌舞情境中优雅而整体地得到唤起。与此同时，乐作为综合性的艺术意味着个体进入乐的和谐而整体情景之中，个体从一己情性中超越出来，得到唤起的身体直接地与道相遇，个体也因此而臻于自我完善之境。“乐者乐也，君子乐得其道，小人乐得其欲，以道制欲则乐而不乱，以欲忘道则惑而不乐。”<sup>[22]</sup>亦如《论语》所记，“子谓《韶》：‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》：‘尽美矣，未尽善也。’”（《论语·八佾》）可见，“成于乐”的根本乃是美善相乐，在乐的涵养中达成自我人格的完善，也即因“乐得其道”而“乐而不乱”，达到尽善尽美的境界，亦如孔子所言“从

心所欲不逾矩”的得道之境。

亦如《乐记》之言，“乐自中出，礼自外作”（音乐发自内心，礼仪生自社会），“乐者，乐也。人情之所不能免也”（音乐表喜乐之感，此种情绪既不能抑而止之，又不能以他物代替之），“乐由天作，礼以地制”（音乐代表天，礼仪代表地），所谓“成于乐”乃是达成人心、人情、人天之和顺，个人之举动皆中节，自我生命达于和悦欢洽之境。“兴，起也，言修身当先学诗也。礼者，所以立身也。乐所以成性。”<sup>[23]</sup>《诗》主情，故能兴；礼主敬，故能立；乐主和，故能成。在这里，“乐的形式与道德理念的存在样态之间存在着必然的联系。也就是说，审美与道德在其根源部位上是相通的。这种‘相通’主要表现在，乐舞活动可以将人还原到他的本然状态，而所谓的伦理规范、道德要求只有建立在这种本然状态的基础上才是真实的。”<sup>[24]</sup>兴于诗而成于乐的教育蕴含正是给出个体向善的真实的生存论基础。由此，古典诗教的意蕴也昭然若揭：“《关雎》从自然的关关之声始，以人文的钟鼓之乐终，在诗的进展中，自然的关关声终于转化成了人文的钟鼓声，或者说，礼乐将一开始以自然感发为基础的诗意空间转化为以礼乐为精神指向的人文世界，由此自然性的感发才会延伸为个人性的琴瑟相和并最终转化为伦理性的钟鼓之音。正是在这样的人文世界之中，才会有君子人格的生成，诗也才真正体现出所谓诗教的内涵。”<sup>[25]</sup>

“兴于诗、立于礼、成于乐”的教化范式，可谓在孔子这里得到充分实践、并通过孔子而进一步成型的引领中国人生命成长的基本教育范式：自然万物作为中国人生命世界中的亲近他者，不断地兴发着古典初民的身体和心灵姿态，唤起个体的诗性生命；诗性生命的绽放以礼的法度为边界，“乐而不淫”（《论语·八佾》），享受青春生命的欢乐而不至于淫乱；诗性生命所传达出来的对美好事物的无限欲求在礼的规约中引领着个体现实的努力，黽勉求之，“哀而不伤”（《论语·八佾》），虽然最终也许仍然无法真正拥有，但一方面依然不改初心，不放弃自己对美善事物的无限追求，另一方面又能在乐的激励与陪伴中保持自我积极进取的姿态，由此而使得人生无需彻底实现美善事物的目标，却在知其不可而为之的过程中保持积极进取的人生姿态，并达成自我生命的完善。

我们来看孔子和子贡之间的一段经典对话：子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”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》）孔子与子贡从负面和正面谈及个体德性修炼的基本范式，子贡自然地将《诗经·卫风·淇奥》中的诗句“如切如磋，如琢如磨”带出来，也即孔子与子贡的对话激活子贡过去的记忆，并进一步达成意义的生长。

孔子有言：“不愤不启，不悱不发，举一隅，不以三隅反，则不复也。”（《论语·述而》）愤悱就是个体置身天地自然的原初性境遇之中，自我生命处于被激励的状态。启发不过是将个体与天地自然审美性相遇的不确定而模糊的意义孕育得以敞亮，使之明晰化。如果说苏格拉底、柏拉图的启发式教学范式乃是唤起个体内心转向理念世界，唤起个体对事关人生的普

遍性的美善事物的欲求，以不断地求知智慧与真理来达成德性与幸福，那么以孔子为代表的兴发式教学乃是引导个体不断地回到原初性的境遇，在天地人的关联情境中激励个体的生命自觉，以找寻个体活在天地之间的合理位序，直接地孕育着个体德性的可能性。在这个意义上，《诗经》本身就是作为中华民族发展过程中对其后生生不息的族类生命之兴的起点，不知不觉地孕育着民族的生命个性。

### 结语：重温中国古典教育：以美兴人，以礼导人，以道成人

我们今天乃是一个技术化的时代，各种技术不仅充斥着我们的生活，而且变成了我们生活方式的一部分。海德格尔这样论及技术与物的关系：“技术按照特定的方式将物带入在场，让其显现出来。技术将物揭示为具有特定特征的特定存在。技术已经成为基本的解蔽方式，是支配一切语言和行为的实践，而这种实践使人们周遭的物以特定的方式显现了出来。”<sup>[26]</sup>这种解蔽向自然提出蛮横要求，要求自然提供本身能够被开采和贮藏的能量。在技术活动当中，“地球及其大气都变成原料，人变成被用于高级目的的人的材料”。<sup>[27]</sup>作为现代形而上学的技术，它“已经使无间距的东西占居了统治地位。在切近之缺失中，我们上面所讲意义上的物作为物被消灭掉了”。<sup>[28]</sup>在海德格尔看来，物唯有取得其本真的意义，即作为四方整体的物，人类才能在技术命运中觉醒。重提古典兴发的意义，实际上就是寻求我们重新进入世界的方式，也即寻求我们进入世界，与世界之物整体性地相遇，进而启迪我们自身作为整体的存在。“人即是技术时代的持存物又是反对持存物的聚集四方之物”，<sup>[29]</sup>这是海德格尔所揭示的现代人的命运，而当我们不断地回到以物起兴，与物相遇，我们就得以在技术化的世界之中得以走向作为整体的物，避免物的隐匿，由此而不断地回到天地人共在这一个体完整成人的基础性境遇。

古典兴发之教学究其实质而言，乃是逐步地敞开个体成人的原初性的天地自然境遇，让个体凭借自我活跃的身心感官与天地自然直接地相遇，从而在感性审美情景中敞开个体“教”“学”天地之道而得以成人的可能性。兴发之魂正是个体置于天地自然之道的观照之中，也即让自我以身体道，自然地亲近道，朝向道，以道成人。“人与自然、天道的一致，表达了统一整体的智慧，在这种智慧中，天地万物共同构成一个不可分割的统一的整体。同时，在这种思想支配下，哲学不认为本体和现象世界是割裂的，不认为本体和生活世界是割裂的，本体即在现象中显现，不离开生活现象。”<sup>[30]</sup>兴发式教学正是开启天人沟通，让本体与生活现象融通，由此而让个体自然地亲近道、朝向道、以道成人的可能性。以苏格拉底为代表的古希腊哲人所开创的启发式教学范式，乃是让个体逐步超越既有经验，在不断地回返、否定、超越的思维路径中通达个体成人的普遍性之理。正是在这里，我们不难发现，中西古典教育殊途而同归：启发教学抑或兴发教学，根本旨趣乃在于个体成人，而非应对某种具体学习问题的技术性路径。正因为如此，“兴于诗，立于礼，成于乐”所敞开的正是中国古典文明视

域中个体成人之大道。

《中庸》有云，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。个体爱的发生与发展所依托的天地视域中蕴含着的自然秩序乃是天命之性；以美引导爱的舒展，让个体爱的发生以合乎天道秩序的方式得以显现，可谓率性之道；在天地四时之中以合礼的方式带出个体的天命之性，进而不断地舒展、成全天命之性，使个体发展臻于美善合一之境，可谓修道之教。古典兴发的意义就是将我们带入天地之间，激活我们的天命之性，让我们自由地活出天命之性，并努力成全我们自身之中的天命之性。我们栖身在天地万物之中，我们就总已是栖身在天地之道的世界之中。我们今天之所以还需要不断地回到《诗经》，回到唐诗宋词，其根本原因就是回到《诗经》、唐诗宋词所敞开的天地人的世界，由此而提示今天日渐为技术所围裹的人们，不断地回到那天地人共在的世界，在被兴发的个体以激活的感官与天地自然相遇的过程中重拾个体成人的起点，在打开个体成人的天地视域的同时，获得个体之为人的基本规定性。正是在这里，我们可以看，以《诗经》之教为基础，经由孔子而逐步成型的中国古典教育自成一体，那就是：以美兴人，以礼导人，以道成人。

### 参考文献：

- [1] 袁行霈主编. 历代名篇赏析集成(先秦两汉卷) [M]. 北京：高等教育出版社，2009：2.
- [2] 陈戌国. 诗经刍议 [M]. 长沙：岳麓书社，1997：113.
- [3] [8] [25] 刘凯. 从“禽声”到“钟鼓”——〈关雎〉与儒家诗教的礼乐精神. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版) [J]. 2010, (5).
- [4] 陈戌国. 诗经刍议 [M]. 长沙：岳麓书社，1997：12.
- [5] [6] 顾随讲、刘在昭笔记，顾之京、高献红整理. 中国经典原境界 [M]. 北京：北京大学出版社，2016：50、51.
- [7] [13] 胡森. <诗经>的科学解读 [M]. 上海：上海人民出版社，2007：5.
- [9] [23] 黄怀信等撰. 论语汇校集释 [M]. 上海：上海古籍出版社，2008年：100、694—695.
- [10] [11] 吴小峰. 古典诗教中的文质说探源 [M]. 北京：华东师范大学出版社，2016：115.
- [12] 李秋零. 康德著作全集(第9卷) [M]. 北京：中国人民大学出版社，2010：444.
- [14] 杜夫海纳著. 美学与哲学 [M]. 孙非译，北京：中国社会科学出版社，1985：3.
- [15] [16] [18] [24] 彭锋. 诗可以兴——古代宗教、伦理、哲学与艺术的美学阐释 [M]. 合肥：安徽教育出版社，2003：26—27、62、27—28、222.
- [17] 刘宗迪. 失落的天书：〈山海经〉与古代华夏世界观 [M]. 北京：商务印书馆，2016：369.
- [19] 叶嘉莹. 好诗共欣赏：陶渊明、杜甫、李商隐三家诗讲录 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2016：5.

[20] [21] [22] 陈戍国点校. 周礼·仪礼·礼记 [M]. 长沙: 岳麓书社. 1989: 429、435、429.

[26] [29] 高海青、陈真君. 论海德格尔思想中“物”的意义 [J]. 武陵学刊, 2016(3): 24—31.

[27] 海德格尔. 林中路 [M]. 孙周兴译, 上海: 上海译文出版社, 2011: 295.

[28] 海德格尔. 演讲与论文集 [M]. 孙周兴译, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005: 109.

[30] 陈来. 中国文明的哲学基础 [J]. 新华文摘, 2016(19): 34—37.

选自《教师教育研究》2020年第32卷第2期