

# 论先秦儒家的诗意德育

冯铁山 栗洪武

(陕西师范大学教育学院; 陕西师范大学教育学院, 陕西西安, 710062)

**摘要:** 先秦儒家是诗意德育的积极倡导者与践履者, 其思想精华包括“性善”与“好德”的德育人性观、“效法圣贤”与“致中和”境界的德育目的观、“以善统真”与“以美促善”的德育实践观、“以诗言志”与“比德喻志”的德育言说观四个方面, 不仅为建设中华民族共有精神家园提供了哲学智慧、伦理处事原则, 而且对实施完整、有效的德育有着重要的启迪意义。

**关键词:** 先秦儒家; 诗意德育; 德育思想

与西方传统“爱智”的文化有本质区别的是, 中国文化的本体是诗, 中国传统文化是诗意的文化。<sup>[1]</sup>中国古代德育思想的产生也和传统艺术一样是以诗意文化为土壤的, 所以就中国古代德育本质而言是属于诗意的, 或者说诗意是中国古代德育的本质属性。所谓诗意, 是指像诗里表达的那样给人以美感的意境, 使人自由地与自然、社会、自我三重生态和谐相处而获得愉悦的情意。所谓诗意德育, 指的是中华民族运用诗一样的言说方式和意蕴进行道德教化的活动。这种德育不同于西方“问理”的德育, 而是属于“问心”<sup>[2]</sup>的德育。它凭借诗的精神实践方式, 赋予自然、社会、自我及其彼此之间关系以审美的观照, 注重德育主体内心的体验与感悟, 促使受教育者在获得审美愉悦的同时, 又获得道德理性的认知和道德情感的升华, 从而完善其人格品质, 提升其思想境界。从历史的维度看, 先秦儒家是诗意德育思想的积极倡导者与践履者, 探索先秦儒家诗意德育思想, 对于我们把握德育的思想文化基础, 建构符合中国文化语境的德育理论与实践操作机制, 具有重要的理论意义和实践价值。

## 一、“性善”与“好德”: 诗意德育的人性观

物质生产条件不仅决定着人们的社会生活方式, 而且决定着一定社会生活方式的思想文化样态。中国古代先民赖以生存的是以大河为中心的大陆地理环境, 由于对自然条件以及土地的依附, 自然形成重农业轻商业的生活方式。这种以农为本的生活方式是以顺乎天道为逻辑前提的, 从而导致中国古代先民对自然与鬼神抱有无限崇敬与信仰的态度。到了春秋时期, 出现了重“人”与重“民”的社会思潮, 原始宗教发生了人文化、道德化的嬗变。《礼记·表记》说: “殷人尊神, 率民以事神, 先鬼而后礼。……周人尊礼尚施, 事鬼敬神而远之, 近人而忠焉。”周人从殷人的失败中进行反思, 逐步意识到人民的作用与道德教化的重要性,

并把“德”作为改造社会与人的重要力量，期待“敬德保民”，开始从“神谕论”转向“人义论”的生活与思想文化方式。王国维先生认为：“周之制度典礼，实皆为道德而设”。<sup>[3]</sup>“神谕论”是以盲目迷信天神和祖宗神的“神性”为终极根源，而“人义论”是以人的好德为基本特征，其终极根源在于“人性”。

如何发挥道德的教化作用，关键在于如何认识人性。先秦时期是中国哲学史上探讨人性问题的发端期。诸子百家“性有善恶”、“性无善无不善”各执一端，争论不休。先秦儒家却对人生充满了信心。他们在社会伦理实践的德性理解与总结的探索中，赋予人性以善的伦理诠释，认为“性自命出，命自天降”<sup>[4]</sup>，尽管天降之人性从不同的角度看有“性善”与“性恶”之分，但在社会属性方面，人不同于动物的地方就在于人有人伦礼义等社会性的道德要求，人之为人的本性在于人有人伦之善。这一富有诗意特质的人性观可以追根溯源到前儒家时期，《诗经》、《尚书》等文化典籍就有所论述。“天生蒸民，其命匪湛（诚）？”（《诗·大雅·荡》）民天生富有“诚”的善性；“民之秉彝，好是懿德”，（《诗·大雅·蒸民》）民天性喜欢拥戴有德之人。《尚书·洪范》记载：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”老百姓天性爱好的除了“长寿富裕安康”之外，“好德”也是重要的天性。这些论述表明，“性善”是“好德”的逻辑前提。

先秦儒家最早提出人性命题的是孔子。尽管在相关论述里，看不到“性善”的直接论述，但他从“十五志于学”直至“五十知天命”的伦理实践中体悟到：“天生德于予。”（《论语·述而》）而天生之德性是“相近”的，如果“苟志于仁矣”（《论语·里仁》）且“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》），人的德性会朝善而“无恶也”的方向变化。孟子是先前儒家“性善”、“好德”诗意德育人性观集大成者。他从人的社会属性确认人的价值，直接而明确地把人性确定为道德的本源，并由此而给人性以“善”的价值规定。他认为“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”（《孟子·告子章句上》），进而把人的善性概括为“侧隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，亦即“仁”、“义”、“礼”、“智”四种善端。若扩而广之，就变成四种“常德”。这四种“常德”“非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）。人的善之本性是先天固有的且为人所独有，而且不会受到外部环境的阻碍。不仅如此，具有善性的人会爱好美德，将道德情操的完善置于人生的最高目标，为了仁义理想的追求可以“贫而乐，富而好礼”（《论语·学而》），甚至“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）

钱穆先生所认为：“孟子道性善，其实不外二义，启迪吾人向上之自信，一也。鞭策吾人向上之努力，二也。”<sup>[5]</sup>很显然，先秦儒家崇尚“性善”与“好德”的人性观，不是为了建构以“人性是什么”为基点的纯粹理性道德认知体系，而是将人们的德性发展朝向以“人性为什么”为基点的实践领域导引。由于强调仁义礼智根于心，这就肯定了人德性发展的主体性和能动性，人们可以将外在于人的孝、悌、忠、信、仁、义等伦理原则，通过“反求诸己”的方法进行主体的理解和确认，进而成为主体自觉自愿的行动。在此过程中，人们即使

身处逆境，也可以凭借自身积极的人格力量，用诗意的眼光审视世界，赋予人生以积极的意义。再由于没有把人性断定为现实的善，而只是视作一种“好德”的内在根据与可能性，主体对自我“善”性的自觉与扩充，不是一蹴而就的，需要主体永远走在德性发展的道路上。这样，不仅体现着人对人的尊严、价值及自我实现的憧憬，而且不断将个人的憧憬融合到人类文明与进步的发展中，转化为自我德性的现实追求，在理想性与现实性统一的历史进程中不断转化、提升。在德育乃至教育学、心理学研究仍以病态的人性观为逻辑前提和以人的负向人格为参照物的当代社会，先秦儒家诗意德育的人性思想，为学校德育提供一个重新反思现行德育合理性和深化德育工作改革的理论突破点，甚至为整个社会解决伦理教化问题提供了新的视角和新的思维。

## 二、“效法圣贤”与“致中和”：诗意德育的目的观

德育目的是德育主体对个体或群体德性发展的一种设计、期望，是德育实践所要达到的目标。人的德性发展可以分为他律道德、自律道德和自由道德三种境界。德育的目的就是促使受教育者沿着他律—自律—自由的路线，不断塑造并发展自我的德性，最终进入崇高的道德境界。先秦儒家根据“性善”与“好德”的诗意人性观，依照春秋时期所形成的礼乐互化社会制度和文化环境，出于当下时代变革的现实需要，将德育的目的确定为“小人儒—君子儒—圣人儒”的人格培养路线上。

“子谓子夏曰：女为君子儒，无为小人儒。”（《论语·雍也》）孔子首先为儒家德育目的奠定了

理论基础。“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”（《论语·里仁》）在先秦儒家看来，所谓“小人”，与君主、君王相对，是指一般的普通的贫民百姓；与守法的人比较，是指重利而枉法的人；与志向高远的人相对照，是指胸无大志、受物质生活环境限制的人。由于小人只是根据自己的利益而确定行为法则，“放于利而行”（《论语·里仁》），其结果只能“多怨”，德性发展只能处在“他律”的境界。所谓“君子”，指的是指道德高尚，能将仁、义、礼、智等道德规范保存在心中并付诸行动的德才兼备的人。君子的品格如何？孔子重“仁”，认为“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》）。作为一个君子，就在于具备“仁”的品德，他有坚强的道德意志，终身行“仁”不违；他有坚定的道德信念，哪怕仓卒之间，颠沛之际，“怀德”求“仁”而不行不义之事，不取不义之利，处处以内在的道德规范来要求和约束自己。孟子继承了孔子的思想，以“仁”来确定君子儒与小人儒的本质。他认为：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》），“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）。这说明君子的德性发展是自我修养的过程，即“自律”的过程。

先秦儒家树立的理想人格最高层次为“圣人”。“圣”的原初含义是指智慧和德性。“圣

人”就是具有超凡卓绝智慧与尽善尽美德性之人。“所谓圣人者，德合于天地，变通无方，究万事之终始，协庶品之自然。明并日月，化行若神，下民不知其德，睹者不识其邻。此则谓圣人。”（《孔子家语·五仪解》）孟子对圣人也作了明确的规定：“规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也。”（《孟子·离娄下》）“圣人，百世之师也。”（《孟子·尽心下》）他认为不管对于什么地位、身份和角色的人来说，圣人是最高的表率 and 楷模。荀子把当时的儒者划分为“俗儒、雅儒、大儒”几个层次，其中“大儒”是理想中的圣人。他说：“彼大儒者，虽隐于穷阎漏屋，无置锥之地，而王公不能与之争名；在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿得以为臣。”（《荀子·儒效》）他们不仅能取法“后王”，而且能凭借自己的聪明才智为人类社会制定礼义的原则，又凭借自己的能力用礼义来统率人们的行动，他们不仅是人们学习效仿的榜样，而且是治理天下的最理想的人选。

先秦儒家理想人格的达成，是内在超越现存又在外部现存中“致中和”境界实现的。“中和”思想本源于上古时期人们对万事万物和谐统一的运动规律的认识。先秦儒家注入社会伦理、道德的认识。《中庸》认为：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。因此，所谓“中”，即人的情感未发时中正不偏的、澹然虚静的内在状态；所谓“和”，则指的是人的情感、思想与行为符合社会伦理、节度的外在状态。“致中和”道德境界的价值追求体现了先秦儒家诗意德育思想的根本目的与终极关怀不仅超越现实、指向未来，而且超越功利关怀、指向精神关怀，更超越一己之私而指向天下功利，既富有宇宙论的意义，也富有伦理道德的方法论意义，因而富有诗意的特质。其境界形态表现为“极高明而道中庸”（《中庸》）。“极高明”是人的内在精神所能达到的自由境界，“道中庸”则是人伦日用间的行为准则。

“极高明”强调“内圣”。先秦儒家把“圣人儒”确立为最理想的价值载体，所设计的圣人是智德兼备的。这虽然能促使常人心生顶礼膜拜之情，但由于圣人的高深莫测，又不免产生望“圣”兴叹的畏难之感。如何达到“效法圣贤”的德育目的？先秦儒家在赋予圣人以超人品质的同时，又强调通过自我内在的德性修养去缩短常人与圣人的距离，使圣人成为常人可望可及的存在。他们不像古希腊先哲们爱“智”，以“智”为核心来建立德育思想体系，而是从修德尽伦上下功夫。孔子尊“学”，孟子重“养心”，《大学》求“正心”，荀子隆“化性起伪”。在他们看来，只要进行自我内在的德性修养，不达至善不罢休，就能将自己提升到圣人的境界。“道中庸”强调“外王”。首先，表现在人与自然关系的处理上，先秦儒家采取天“合”向人或人“合”向天两种方式，<sup>[6]</sup>促使人与自然走向和谐的境界——“天人合一”，其基本的要旨就是“自然界和精神的统一”，而作为“天人合一”的契合点，就是“德”。天之根本德性含在人之心性之中。其次，在处理人际关系方面，儒家主张“人我和谐、群己和谐”，其实质是倡导人与人、人与社会之间建立一种和谐的相互关系，其核心内容是“善群”和“公忠”。其一，“群体本位”是儒家和谐人际关系构建的立论前提，“明人伦”是达成人际和谐的主要途径与手段。其二，强调“仁爱之心，忠恕之道”是人际和谐的基础。所谓“忠”是指忠诚待人，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）；所谓“恕”是指宽恕待

人，“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。其三，把以信任换取信任作为构建和谐人际关系的基本策略。通过“讲信修睦”（《礼记·礼运》）、“与朋友交，言而有信”（《论语·学而》）等，实现“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）、“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”、“老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”（《礼记·礼运》），普天之下人与人之间相亲相爱、和谐相处的理想社会。

先秦儒家“效法圣贤”与“致中和”境界的德育目的追求表明：人是诗意的存在体，由于具有内在的善性，因而能够从自我内在的德性修养中获得人之为人的存在之道，使自己的道德境界由“小人儒”向“君子儒”、“圣人儒”的境界不断提升，使自己有限的生命成为一个可以自我定义乃至无限扩展与延伸的生命存在。尽管“圣人儒”的理想人格实质上是一种理想的化身、价值的权威，但至少为人们树立了学习效仿的榜样，激励人们不断以一种审美的心态去审视人生、审视社会，不会把各种道德规范视为外在的约束与限制，而是当做自我肯定、自我完善的需要；不会把道德视为一种异己的力量，而是一种自身的主动追求，是完善人格、提升道德境界的力量，从中得到审美的愉悦。这种愉悦是脱却羁绊、忘怀得失的人生心态，是一种从不断的自我超越中感受到人生的本质力量以及意志的自由，是将外在的规范、责任与内在的意志、欲望自然融合而获得的一种德性修养。先秦儒家的诗意德育目的观，对于扭转市场经济不断将德育乃至社会的道德价值和目标朝着功利价值、工具价值等媚俗方向发展的趋势以及建立富有民族性、实效性的德育模式无不具有积极的借鉴意义。

### 三、“以善统真”与“以美促善”：诗意德育的实践观

实践是人存在的基础，是认识和把握世界的基本方式；但人类认识和把握世界的方式是不同的，因而实践的意义也就有所不同。与西方文明以纯粹理性的态度对待事物不同，先秦儒家的德育实践表现为“以善统真”与“以美促善”的诗意特质。“并不是善的概念决定道德律令，并使之成为可能，反而是道德律令决定善的概念，并使之成为可能。”<sup>[7]</sup>在康德的学说里，道德律令只能是超感性的纯粹理性形式，而善恶也不是来自对实践经验的比较、概括和提炼，只能来自先验的理性与道德律令。孔子认为“敬鬼神而远之，可谓知矣”，孟子接续“尽心、知性、知天”，荀子一言概括“凡以知，人之性也”。在先秦儒家的视野，“善”当然不是主体对客体的认知问题，而是人所具有的一种精神意志；不是借助先验的理性寻求客观世界“真”的知识，而是“直接地在人心之内寻求善和幸福”<sup>[8]</sup>。真正的“善”无非是在自我内在的精神意志支配下的行动选择和行为过程。善的道德律令恰巧是与人生经验、内心体悟和忧乐等非纯粹理性的东西相融合的。这样就赋予实践以“善”的意义：“仁者安仁，知者利仁”（《论语·里仁》），“德之不修，学之不讲”（《论语·述而》），“苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微”（《中庸》）。这构成了儒家独有的“以善统真”与“以美促善”的实践观。这种实践观不是以人的自然之身为对象，而是以人的主体

精神为对象的这必然导向实践的路向是通过“志于道，据于德，依于仁，游于艺”去“修于己”（《论语·述而》），即按照审美的尺度去淬炼自己的德性。

所谓“志于道”，就是人的德育实践以道作为自己的人生理想和最高信念，进行正心诚意、修身养性，并因此而升华，实现成贤成圣的根本目的与终极关怀。“道”，从哲学观上说，是天地万物之本体、本原和本质，是万事万物变化运动的普遍规律或总规律；从价值观上看，它是一切事物价值之本源，是终极价值目标。“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”，“道也者，不可须臾相离也，可离非道也”。（《中庸》）先秦儒家将人主体实践置于首要的地位，因而“道”也被赋予深刻的主体性的人格内涵。所谓“德”，在先秦儒家看来，主要有两个方面的含义：其一为天赋予人内在的道德本性，即德性；其二是“道”在具体事物上的显现，即个体德性对外在的、社会的、宇宙的“道”的分享与内化。无论是内在的德性，还是外在的“道”，最终都必须回到个人的德育实践。因此，“据于德”肯定“修于己”必须做到“内外互化”：一方面，通过主体的德性修养和心意感通，无条件地认同“道”，做到内得于己；另一方面，先反思作为社会规范的外在“道”的合理性，然后内化为自我的德性，做到外化于心。人的德性发展就是外在“道”与内在“德”之间相互转化的动态建构过程。通过内外转化，人的德性素质就有了客观之源泉，而人的德育实践也就具有生命之意蕴。如果说“道”是根本与依据，“德”是基本精神，那么，“道”与“德”的进一步显现，就是在实践中要遵循“仁”的规范。“孔子曰：‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。’”（《阳货》）所谓“仁”，就是待人律己的最高原则和具体的行为规范体系。所谓“依于仁”，就是以仁道待人，把他人当作人，给予关怀与爱护；以仁道律己，把自己当作人，自觉严格地按照“道”与“德”的原则要求自己，做一个有道德的人。

尽管“效法圣贤”且达到“致中和”境界的诗意德育目的确实是一个“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身”的实践过程，但在先秦儒家看来，还是存在着有最利于培养人的道德情操、最能够显示和检验人的道德仁义水平的活动领域和活动方式，这就是“艺”。

“艺”初指“礼、乐、射、御、书、数”六艺。《周礼·地官·保氏》曰：“养国子以道，乃教之六艺。”但在儒家那里，“艺”并不是简单地指某些具体的专业和技艺技能，也不是仅指某种文化和典章制度，而是代表整体地“以美促善”的礼乐文化修养。作为一种主体修养方式，礼乐文化的价值功能在于它既是“仁”的丰富和外在形式，又是达到“仁”的重要手段和途径。“游于艺”则表明，这种实践是一种在具体的实践活动中沉浸于感情又超越于感情，自由地、活泼地、亲切地流连于世间万象的人生态度、入世情怀，是诗意审美的实践。通过“志于道，据于德，依于仁，游于艺”去“修于己”，不仅可以“智明而行无过矣”，还可以“存其心，养其性”，实现“万物皆备于我”，而不是“役于物”的目的，即不会被物质利益所束缚内心始终保持宁静和愉快：粗菜淡饭，也觉得可口；布衣麻鞋，也觉得适体；狭小的屋子，也觉得可以安身。虽无美好的物质享受，却能自得其乐；虽无权势地位，也能赢得人们的尊重。

“道”、“德”、“仁”、“艺”是先秦儒家为“修于己”的德育实践设计的道德境界和终极目标的核心范畴，而“志”、“据”、“依”、“游”的实践路向，宣示出这种实践的价值在于以生命为根本，成就身心性命，而不是理性的“逻格斯”。古希腊思想家、哲学家把知识看做是评判价值的唯一标准，以“真”为“善”，以“真”为“美”，奉科学理性为主臬。先秦儒家是以“善”为“美”，以“善”统“真”，以“美”促“善”。他们所追求的“真”不是知识论意义上的，而是如何成为“君子”、“圣人”的实践哲学层面的价值追求，是要完成德性的理想人格。实践的过程就是“诚其心，择其善”，使自己的诚心善性得到自觉，实现德性理想人格的过程。“行之明也明之为圣人”（《荀子·儒效》），他们把“真”上升到“善”的高度，把人的主体人格的践履提到了很高的地位。从某种意义上说，先秦儒家以善统真的实践观追求的就是德性的圆满是一种诗意审美的完成。肯定了德性之知本身就成了德性践履，德性践履本身也就是德性之知。这种实践的意义就使认知对象由外在自然之知转向了人内在德性之知，就使“宇宙真际的探求，与人生至善之达到是一事之两面，穷理即是尽性，崇德亦即致知”<sup>[9]</sup>。虽然在他们的实践中，目标与现实，实践与理想尚存在难以逾越的鸿沟，但是“以善统真”与“以美促善”的实践理路可以促使道德践履者永远走在德性自我发展的道路上。这是一种充满睿智的策略。在知性德育无视学生的生命成长的需要，习惯于凭借纯理性的态势审视和规范具有情景化、生活化的学校德育问题，传递、灌输某种终极价值，销蚀学生道德学习的主体性、主动性、独立性与创造性的今日世界，先秦儒家依据“以善统真”与“以美促善”的原则，导引德育对象去“志于道，据于德，依于仁，游于艺”而“修于己”，这种德育实践观具有特别独特的理论与实践价值。

#### 四、“以诗言志”与“比德喻志”：诗意德育的言说观

由于先秦儒家的诗意德育是直指人内心的因此，其言说必然是以诗意化和暗示性的方式去讽喻、规劝现实的统治者“法先王”以及导引其他倾听者修养德性而达到治世的目的。主要的言说方式不外乎“以诗言志”与“比德喻志”。

“以诗言志”源自于礼乐互化的道德诉求。据《尚书·尧典》记载，上古舜治天下，专门设置乐官，命夔“典乐教胥子”，并提出“诗言志，歌永言声依永，律和声”。西周时期凡是宗教、政治等活动，必定配备相应的祭祀或庆功等仪式，在活动仪式中除了乐舞助兴之外，向神明昭告功德或记诵政治历史大事的言说方式均以“诗”的方式呈现到了春秋末期，周王室衰微，社会结构发生根本性的动摇，维护“神谕论”宗法制社会利益的“人—语言—神”的言说方式逐步被倡导“人义论”人伦制社会的“人—语言—人”的言说方式取代。最显著的变化就是王公贵族无论是在正式的外交场合还是在通常的交际活动中，常常“献诗陈志”、“赋诗言志”。进入战国之后，群雄争霸，礼乐制度彻底崩溃，诗、乐、舞逐步分离，通过“乐”、“舞”来进行德育越来越困难，于是，先秦儒家一方面赋予“诗”以伦理道德诠释，

另一方面采取“以诗言志”的言说方式推行其德育思想，用“诗”的言说去进行伦理道德思想的教化。所谓“以诗言志”就是把人内心感悟的事理情思借助“诗”的形式表现出来。其作用机理主要体现在以情激理，寓理于形；以理制情，寓教于乐，在审美享受中潜移默化地影响人的灵魂，达到“乐而不淫，哀而不伤”的伦理教化目的。

先秦儒家对崇高理想和完美人格的追求，并不是仅限于借“诗”的形式言“志”而说理，在践履“以诗言志”的过程中，还开创和培植了“比德喻志”的诗意言说方式。“比”是象征和比拟，“德”是伦理道德，或精神品格。所谓“比德喻志”，就是德育主体从自身的伦理道德等社会性观念出发，把自身体验或感悟到的特定自然物或现象的属性特征形象地比拟人的道德精神品质，将自然物或现象伦理化、社会化、人格化，进而导引德育对象去融通人与自然圆融互摄的关系，变规约化的道德他律自觉地内化为自我净化与升华的自律活动。“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）孔子把“山”、“水”的自然特征与人的道德修养、精神品格——“仁”、“智”联系起来，使自然之山水富有社会伦理的意义。“知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水，仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。”<sup>[10]</sup>朱熹认为正因为知者、仁者与山、水之间分别具有动、静、乐、寿等相通的属性，他们才各自与山、水建立起一定的道德关系。即道德主体在欣赏自然美时带有选择性，自然美能否成为道德对象，取决于它是否符合道德主体的道德观念。不仅山水可以拿来“比德”，凡是能够切合道德主体心中之“志”的东西均具有这个功能。孔子还以松柏的不畏严寒比拟“君子”坚强不屈的品格，以山的挺拔比“君子”德之坚韧，以玉的皎洁比“君子”德之光华。孔子后，孟子提出“流水之为物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不达”（《孟子·尽心上》）。荀子认为“夫玉者，君子比德焉”（《荀子·法行篇》），明确提出“比德”一词。

先秦儒家提出“比德喻志”的言说方式，表面上看是一种语言行为，是为了对“君子”、“圣人”所具有的道德品质作一种形象的说明，使人能够形象地感知，达到宣扬和传播儒家道德学说的目的。实际上，这种言说方式更是一种心理行为和精神行为。作为心理行为和精神行为，它是人内在的“志”与自然物进行同形同构的精神实践活动。不论是山、水，还是梅、兰、菊、竹等其他自然物，只要同人的某种精神品格或道德情操具有同形同构之处，就能够进行“比德喻志”的精神实践活动。“君子既知教之所由兴，又知教之所由废，然后可以为人师也。故君子之教，喻也。道而弗牵，强而弗抑，开而弗达。道而弗牵则和，强而弗抑则易，行而弗达则思。和易以思，可谓善喻矣。”（《礼记·学记》）我国古代所倡导的“君子之教”其实质就是充分发挥“比德喻志”的隐喻性教育功能，寓理于感性之中，寓理于形象之中，让学生在教师的暗示、类比、比喻之下自我反思，促使学生通过自然物来进行价值观照，使自然人化，精神品格对象化，从而自致其知，自悟其理，甚至自健其德。

先秦儒家倡导的“以诗言志”与“比德喻志”的言说方式顺应了人性自然，贯彻了形象性原则，它通过个体感性形象的显现表现了理想人格的神圣。它让人和德育以及人与自然均

处于一种开放、自由、平等的和谐的关系之中。在这种诗意言说的指引、召唤下，人重新回到最丰盈的状态，回到自己的精神家园。无论是言说者还是倾听者，均处于一种“亲临在场”、“深深卷入”的主动状态中而展开那轻灵善飞的想象翅膀，去聆听人生美妙的声音，嗅闻人生馥郁的芬芳，描画人生绚丽的色彩。其背后不是言说结果的收拢，而是德育过程的延伸，是实然生活世界与应然生活世界的敞开，乃至理性与非理性、个性与普遍性、知性分析与体验感受实现最大可能的融合，这样就比单纯的逻辑说教更易打动受教育者的心灵，促使他们步入自我成长的轨道，德育自然也充满了诗意。作为民族语言行为、精神实践活动的一个特殊层面、一种精神素养和艺术追求，它在塑造中国人的灵魂、熔铸中华民族品格、形成中国人的精神等方面具有独特的功能与贡献。

#### 参考文献：

- [1]刘士林. 中国诗学精神[M]. 海口：海南出版社，2006. 1-5.
- [2]阎国忠. 朱光潜美学思想及其理论体系[M]. 合肥：安徽教育出版社，1994. 20.
- [3]王国维. 殷周制度论·观堂集林（卷十《史林二》）[Z]. 北京：中华书局，1984. 477.
- [4]《简帛书法选》编辑组. 郭店楚墓竹简·性自命出[M]. 北京：文物出版社，1998. 2.
- [5]钱穆. 孟子研究[M]. 上海：开明书店，1948. 80.
- [6]邹其昌. 论“天人合一”的意蕴——中国哲学与艺术学的基本特性研究[J]. 船山学刊，2003，（1）.
- [7]康德：实践理性批判[M]. 北京：商务印书馆，2003. 65.
- [8]冯友兰. 三松堂学术文集[M]. 北京：北京大学出版社，1984. 40.
- [9]张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京：中国社会科学出版社，1982. 7.
- [10]朱熹. 四书章句集注·论语章句[Z]. 北京：中华书局，1983. 90.

## On The Poetic Moral Education of Pre-qin Confucians

Feng Tieshan & Li Hongwu

**Abstract:** The Pre-qin Confucians are the advocates and performers of the poetic moral education. The ideological essence of poetic moral education of Pre-qin Confucians mainly include four aspects: the theory of moral humanity of “good nature” and “approval morality”, the theory of moral education purpose for imitating the sages and reaching the realm of neutralization, the theory of moral education practice for integrating truth with good and improving kindness with beauty, the theory of moral education expression for clarifying ideas through poetry and comparing natural landscape to morality. The poetic moral education ideas of Pre-qin Confucians have not only offered the principle of philosophy and ethic wisdom for the

construction of Chinese common spirit homeland, but also played a vital role for the implementation of complete and effective moral education development.

**Key words:** Pre-qin Confucians, the poetic moral education, moral thought

**作者简介:** 冯铁山, 陕西师范大学教育学院博士生, 湖南第一师范学院副教授; 栗洪武, 陕西师范大学教育学院教授、博士生导师。

**基金项目:** 陕西师范大学优秀博士论文资助项目“诗意德育论”和全国教育科学“十一五”规划国家一般课题“诗意德育促进学生积极人格和谐发展实践案例与理论问题研究”(课题批准号: BEA090063) 阶段性成果。