

中国传统品德心理结构观及其对当代德育的启示*

汪凤炎

(南京师范大学教育科学学院, 江苏南京, 210097)

摘要: 先哲对于品德心理结构的认识, 其主要价值不在于有意或无意地认识到品德中包含有道德认识、道德情感、道德意志和道德行为等四种心理成份, 而在于对这四种心理成份之间关系的认识, 即主张知行合一、情理融通、必仁且智和文质彬彬。它启示今人: 在研究品德的心理结构时, 既要厘定品德的不同心理成份, 更要重视对品德不同心理成份之间关系的认识。

关键词: 品德; 品德结构; 德育

中图分类号: G410 **文献标识号:** A

关于品德的心理结构, 现在一般的看法是, 品德由道德认识、道德情感、道德意志与道德行为等组成。中国古代先哲对品德的心理结构的看法是怎样的? 有无什么独到之处?

一、品德的心理成份

在古汉语里, 没有品德的心理结构这样的词语或类似的用语, 用今天的眼光看, 先哲也未明确将知、情、意、行视作德的四种心理成份, 他们有关品德心理结构的言论也多颇为零散; 但是, 综观他们的言论, 也有意或无意地论述了品德的这四种心理成份。从现代德育心理学的视角看, 中国传统文化尽管未明确提出品德心理结构的概念, 却蕴含着丰富的知、情、意、行完整的品德心理结构的思想。¹

1. “吾能知其为仁也”: 道德认识

道德认识指对客观存在的道德关系、处理这种关系的原则和规范及执行它们的意义的认识。先哲虽未对道德认识作如此明确的定义, 不过, 若以现代德育心理学为参照, 发现他们的言论中有类似思想。如据《论语·宪问》记载, 孔子曾说: “有德者必有言, 有言者不必有德。”此观点为后人所继承。像《二程遗书》卷二十五就说: “孔子曰: ‘有德者必有言。’何也? 和顺积于中, 英华发于外也。故言则成文, 动则成章。”陆九渊在《与吴子嗣》(四)中说: “不言而信, 存乎德行。有德者必有言, 诚有其实, 必有其文。”都赞成孔子“有德者必有言”的观点, 并作出了自己的解释。同时, 先哲多看到了道德认识的形成在品德形成中的重要作用。如王安石在《仁智》一文里说: “仁, 吾所未有也, 吾能知其为仁也, 临行而思, 临言而择, 发之于事而无不当仁也, 此智者之事也。”“知其为仁也”, 即形成一定的道德认识。

2. “仁者不忧”：道德情感

情感是人的需要是否得到满足时所产生的的一种内心体验。人的道德需要是否得到满足所引起的内心体验就是道德情感。道德感是人所特有的一种高级情感，它是人们运用一定的道德标准评价自己或他人的行为时所产生的的一种情感体验。道德情感对人的道德行为具有一定的调节作用。当道德认识与道德情感成为推动个人产生道德行为的内部动力时，它们就成为道德动机。

先哲也初步意识到一个有道德的人必定具有一定的情感。如据《论语·子罕》记载，孔子曾说：“仁者不忧”，认为有仁德的人经常乐观。他又说：“唯仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）后人多赞成孔子的这一思想。如陆九渊在《与侄孙浚》（四）中说：“人非木石，不能无好恶，然好恶须得其正，乃始无咎。故曰‘惟仁者能好人，能恶人。’恶之得其正，则不至于忿嫉。夫子曰：‘我未见好仁者、恶不仁者，’盖好人者，非好其人也，好其仁也；恶人者非恶其人也，恶其不仁也。惟好仁，故欲人之皆仁；惟恶不仁，故必有以药人之不仁。”

3. “志久则气久、德性久”：道德意志

意志是人为达到某种目的支配自己行动并克服种种困难的心理活动。道德意志指人在产生道德行为过程中所表现的意志，它主要表现在两个方面：一是道德动机经常能够战胜不道德的动机；另一是排除内外障碍，坚决执行由道德动机引出的行动决定。

对于志在道德中的地位与作用，古人有着非常清醒的认识，且特别强调志的作用（下面讲的“志”，除主要指“意志”外，也有“志向”之义，这是由于古人讲的志向仍主要是志于“道”而非它物，个体要想长久地保持此种志向，需要相当的意志力）。如据《论语·卫灵公》记载，孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”提倡道德高尚的人士应有杀身成仁的志向。据《论语·子罕》记载，孔子又说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”认为一国的军队可以使它失去主帅，一个堂堂正正的男子汉却不能让人夺去自己的“志”，强调“志”的重要性溢于言表。由于有恒心是有志向的表现，孔子还说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”（《论语·子路》）“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。”（《论语·述而》）孔子为何如此重视志在品德修养中的作用呢？因为在他看来，一个人若“苟志于仁矣，无恶也。”（《论语·里仁》）“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”（《论语·子张》）

孟子在《公孙丑上》一文中认为志是“气之帅”，主张人要“持其志”：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：‘持其志，无暴其气。’”并力倡士要以尚仁义为其志向，因此，当“王子垫问曰：‘士何事？’孟子曰：‘尚志。’曰：‘何谓尚志？’曰：‘仁义而已矣。’”（《孟子·尽心上》）

张载在《正蒙·至当篇》里说：“志久则气久、德性久。”在《二程遗书》卷二下里，对人面临两难情境时内心产生道德动机冲突的情景也有精彩的描述：

有人胸中常若有两人焉，欲为善，如有恶以为之间；欲为不善，又若有羞恶之心者。

本无二人，此正交战之验也。持其志，便气不能乱，此大可验。

此处胸中的“二人”相当现在讲的两种道德动机：一种是想为善的道德动机，另一种是想为恶的道德动机。二程主张，若这两种道德动机相冲突时，必须以高尚的道德意志去进行调解，张扬善的道德动机，抵制不善的道德动机。

朱熹认为一个人不论是为学还是为事，都需要先立志。《朱子语类》卷第十八说：“人之为事，必先立志以为本，志不立则不能为得事。虽能立志，苟不能居敬以持之，此心亦泛然而无主，悠悠终日，亦只是虚言。立志必须高出事物之表，而居敬则常存于事物之中，令此敬与事物皆不相违。言也须敬，动也须敬，坐也须敬，顷刻去他不得。”《朱子语类》卷第八也主张“学者大要立志。所谓志者，不道将这些意气去盖他人，只是直截要学尧舜。”

与朱熹类似，王守仁等人也赞成为学先要立志。据《王文成公全书·文录四说·示弟立志说》记载，王守仁曾说：“夫学，莫先于立志。志之不立，犹不种其根而徒事培拥灌溉，劳苦无成矣。……夫志，气之帅也，人之命也，木之根也，水之源也。源不浚则流息，根不植则木枯，命不续则人死，志不立则气昏。是以君子之学，无时无处而不以立志为事。”陈确在《答格致诚正问》一文中说：“故学莫先定志，志为圣贤，而后有圣贤之学问可言。格物致知，犹言乎学问云耳。故曰：志于功名者，富贵不足以移之；志于道德者，功名不足以移之。故志于富贵，则所格所致皆富贵边事矣；志于功名，则所格所致皆功名边事矣；志于道德，则所格所致皆道德边事矣。此非格致异，而吾心之异焉也。”王夫之在《周易大象解·坎》中说：“冰之洊至，不舍昼夜，波流如一，而后水非前水，则用其日新以为有恒者也。德行之常非必一德，教习之事非仅一教。有本而出，源源不舍，则德日以盛，教日以深，斯君子用坎之益也。”

4. “君子欲讷于言而敏于行”：道德行为

道德行为指人在一定道德意识支配下表现出来的、对他人与社会有道德意义的活动。古人对行的认识虽也未必达到如此清晰的程度，但从他们有关行的言论中，的确又可看出他们也有意无意地认识到道德中包含有行的成份，并且，行在道德中占有重要的地位。如孔子说：“君子欲讷于言而敏于行。”（《论语·里仁》）行的问题在下文有较详细的论述，此处不赘述。

二、品德心理成份之间的关系

先哲未对道德认识、道德情感、道德意志与道德行为等四种道德品质作严格的区分，也未对它们进行专门而细致的探讨，而是在论述育德的方法或探讨人之所以为人的依据等问题时论及这些道德品质，这与中国传统文化里分析思维不发达的特点相吻合。用今天的眼光来反观先哲的言论，发现他们对于品德心理结构的认识的主要价值不在于早在公元前六世纪就已有意或无意地认识到品德中包含有道德认识等四种因素，而在于对这四种成份之间相互关系的认识。

1. “知行合一”：道德认识与道德行为相结合

知指道德认识，行指道德行为。先哲多主张道德认识与道德行为必须统一，否则根本谈不上有德。因为他们大都把道德认识与道德行为能否统一视作是一个人做人的根本态度问题，知行合一是所有先哲终身追求的目标之一。至少自孔子开始，儒家学者就将知与行是否一致作为划分“君子”与“小人”的主要标准之一，“君子耻其言而过其行。”（《论语·宪问》）并将知行相分看作是做人上的一种病态：“知言而不能行谓之疾，此疾虽有天医莫能治也。”²《墨子·兼爱下》也主张：“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也，无言而不行也。”

对于品德各心理成份的作用，西方历来存在唯智派与行为派，即动机论和习惯论的分歧：唯智派主要以皮亚杰与柯尔伯格为代表，主张人的品德的形成主要取决于道德知识的掌握和信念、智慧与动机等因素的形成与发展，认为人的大部分不道德的言行都是愚昧无知所致，在品德教育中必须给予伦理谈话与系统的道德知识（理论）讲解以很高的地位。行为派以班杜拉等人为代表，主张人的品格只是一定动作的总和，是人所有习惯系统的最终产物，一个人只要养成良好的行为习惯，就会出现好品德，在德育中应重视行为练习与习惯的养成。动机论与习惯论作为侧重研究品德结构某一方面的学派有意义，它们夸大品德结构中某些成份的作用而抹杀其它成份的存在作用，则是片面的。假若将这种观点带到德育中，就会造成危害。如，若将道德知识的作用估计过高，于是将德育的重点放在言教上，就可能使学生养成言行脱节的现象，即学生对道德标准与规则说得清楚，但往往在实际的行动中却不去遵守，产生“纸上谈兵”的负面效应。如果只是训练学生按规定行动，形成行为习惯，却始终不让他们知道道德行为的依据，这种道德认识上的缺陷同样会使学生对道德行为的评价能力和灵活性的发展受到限制，出现好人办错事（象帮助坏人、对敌人诚实等）的现象³。

中国先哲一贯主张知行要合一，反映到中国传统文化中，他们主张在知、行与德的关系问题上，要将道德认知与道德行为统一起来看待；在德育方法上，要将说理教育与行为训练结合起来，但又不是一概而论之，而是主张在具体运用这两种育德方法时，应根据个体不同的身心发展水平而有所侧重。如对于年幼的儿童而言，应少说大道理，多进行行为习惯的培养，像朱熹就提倡对儿童要从小“教之以洒扫、应对、进退之节”。而随着个体年龄的增长，对个体进行道德教育时也应相应地增加一些伦理性的谈话，以启发诱导学生。像孔子在对弟子进行育德的过程中，就善于采用谈话法。这些思想与做法至今看来仍有一定道理。同时，中国学者在强调知行统一的前提下，又看到了行在品德修养中的特殊作用，于是在品德修养中多推崇行。如王守仁在《传习录中·答顾东桥书》里说：“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知。知行工夫本不可离，只为后世学者分作两截用功，失去知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。”这较之西方人基于知行相分思想上的重行或重知的观点更有合理之处。在当代我国的德育中，若能正确借鉴中国传统知行合一的思想，对于纠正德育中出现的知而不能行或只是盲行等知行脱节的毛病有一定裨益。

2. “情理融通”：情感与智慧相结合

西方传统文化对人情感的设计自古以来有理性主义与感性主义两种进路。苏格拉底、柏拉图主张个体只有在摈弃一切情欲而对知识的穷追不舍中才可能在自身中显现善的理念。亚里士多德尽管看到了情感的认识作用与动力作用，仍主张根据理性原则使情感控制在合乎中道。其共同之处在于主张以理智治理情感。与此相反，自普罗泰戈拉而始的感性主义进路，将个体感官的快乐视作幸福和善的追求。近代康德的理性主义伦理思想虽试图超越理性与感

性的二元对立，但最终仍以理性淹没情感，导致康德身后非理性思潮对人的情欲的过度张扬。结果，西方人现世生活中感性与理性的二元对立冲突带来的情感困扰主要靠在宗教的人神关系中得到情感的满足与升华。而西方的感性和理性的二元对立，造成现代西方德育心理中，认知主义流派偏重于培养道德认知能力而忽略培养道德情感，非理性主义流派放纵感性欲望而贬低理性思维。⁴

与西方的文化传统相反，中国先哲并不认为情必然会与理智相矛盾、相冲突。因为情有善有恶，只有恶情才会与理智相冲突，至于善情（如恻隐之心），不但不与智相冲突，而且认为两者乃一根所发。如《孟子·尽心上》说：“君子所性，仁义礼智根于心。”于是，中国传统文化对人的理性和情感的看法自古就持情理融通的观点，多主张个体在道德修养过程中要做到将理性与情感联系起来考虑。如孔子说：“己所不欲，勿施于人。”“君子耻其言而过其行。”在这两句对后人影响深远的处世名言中，孔子就将情与理有机地结合起来了，因为“己所不欲”和“耻”均是“情”，而“勿施于人”和“言勿过其行”均是“理”。中国传统文化对人的情感设计没有明显的理性与感性的对立，原因之一在于情理融通观是中国传统文化的主流。尽管用今天的眼光看，先哲没有将知、情之间的界限作严格的区分，有知情不分、以情代知的倾向。如《朱子语类》卷第五十三说：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。”将“是非之心”也看作是一种“情”，就是很明显的以情代知的例证。但是，先哲主张通过情育的方式来培养个体品德的思想，至今仍有重要的借鉴意义。现代德育心理学研究表明，道德本身就是一个既含“知”（道德认识）也含“情”（道德情感）的东西。美好情感是促使主体将道德认知转化为道德行为的精神动力，是推动一个人追求完整人格的原动力，是使抽象的道德理性在个体心中生根、发芽、成长、开花、结果的土壤。同时，理性教育虽然是情感提升的基础，但情感体验却是德育取得实效的中心环节：要想道德品质由内化转向外化，必须做到情感与理智的结合，使人的感情升华，同时通过意志力的锻炼，才能外显到行为上。⁵情感与智慧相结合的思想早已深入到中国人的心中，成为中华民族的一种集体无意识，使得中国人在日常生活中对人或事进行评价时较为推崇合情合理的境界。遗憾的是，今天我国的德育却似乎忘记了这一传统，过于重视道德知识的传授，忽视道德情感的培养，德育缺少情育（情感教育）的辅助，这不能不说是道德教育实效性不大的原由之一。

3. “必仁且智”：德与智相结合

西方文明里有真善二分的传统，真是真，善是善。对“真理”（true）与“善”（good）的分别有深入的探讨，强调在对“是什么”的研究中要坚持价值中立的原则，而求“善”求“美”则属于“应当”怎样的价值领域。正是基于上述区分，《爱因斯坦文集》第3卷才说：“科学只能断言‘是什么’，而不能断言‘应当是什么’。”⁶

此观点反映到西方德育心理学思想领域，导致真与善的关系问题成为一个既令西方学者头疼又不能不试图予以解决的问题。不过，西方学者大都认为真与善是分开的，心理学家研究的是事实判断，是道德经验上的“是”；哲学家探讨的是价值判断，是道德经验的“应该”。“是”（即“真”）与“应该”（即“善”）之间是一对悖论，从“是”中是推导不出“应该”的。假若有人从“是什么”延伸出“应该怎样做”或干脆将二者等同起来，在西方学者看来，他（或她）就犯了自然主义错误。如深受苏格拉底“知识即美德”传统影响的、以柯尔伯格为代表的认知派道德发展理论着重于从人的道德认知来说明其道德，将“是什么”的科学判

断与“应该怎样”的道德判断等同起来，以至于柯尔伯格自己也承认自己犯了“自然主义谬误”，因此，柯尔伯格并没有彻底解决道德发展中的“真”与“善”之间的关系问题。这种情景在西方德育心理学研究者中不只是柯尔伯格一人。假若不换一个角度进行思考，仍固守真、善二分的文化传统，西方学者是难以真正地、彻底地解决真与善的问题。

反观中国的思想史，正如新儒学的代表人物之一的张君勱所说：“是智在德性之中，不在德性之外而与之对立。此乃东方所以重德性重智德合一之教，而西方则智与德对立，且走向智德他途之趋向之大原因所在也。”⁷这是中西伦理道德思想的一大差异。换句话讲，在中国思想史上，将道德与智慧分开的思想几乎无迹可寻。中国先哲一贯主张真善合一论，提倡一个人在修养自身时，要做到将高尚品德（简称仁或德）与才质俊美（简称智或才）相结合，要想准确理解先哲的这一思想，必须从他们对仁（德的代名词）与智的看法入手。据《论语·颜渊》记载：

樊迟问仁，子曰：“爱人”。问知，子曰：“知人”。

孔子明确将“仁”定义为“爱人”，而将“知”（即智，在汉字史上，先有知，后有智，智为后起的字，知与智在中国古代可通用）定义为“知人”，这意味着，“仁”与“智”在内涵上有相通之处，孔子将“知”的作用限定在认识人与人之间的伦理道德关系，认为一个人只有具备了此种“知”，才会产生利他人的行，即行“仁”，明显地流露一种仁智合一的思想，也表明孔子讲的“智”实际上主要是一种“德慧”。当然，这种观点实不见得是孔子的“发明”，因《尚书·虞夏书·皋陶谟》中早就有“知人则哲”的言论。《老子·三十三章》也说：“知人者智，自知者明。”既然“仁者爱人”，而爱人需要一定的心理素质，这样，《论语·子路》才说：“刚、毅、木、讷近仁。”将仁近似地看作是刚强、坚毅、朴实憨厚与老实稳重等心理品质。因此，《论语·学而》又说：“巧言令色，鲜仁矣！”同时，在孔子的心目中，只有德才兼备、全面发展的人才称得上是君子。于是，孔子认为一个修德之人若不好学多学以增加阅历（并不局限于“知识”），只盲目地践履德行，不但不会增强自己的品德修养，反而会导致诸多蔽病：“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》）

孔子的思想为历代学者所继承。如孟子在《公孙丑上》篇中主张：“仁且智。”在《离娄上》篇里，孟子又认为“智之实”在于明白侍奉父母和顺从兄长的道理并能坚持下去，这都表明孟子赞成智仁合一的思想。《荀子·君道》说：“故知而不仁不可，仁而不知不可，既知且仁，是人主之宝也，而王霸之佐也。”对德才兼具之人也是推崇备至。张载在《正蒙·至当篇》里说：“‘大德敦化’，仁智合一，厚且化也；‘小德川流’，渊泉时出之也。”《二程遗书》卷二十五说：“君子不欲才过德，不欲名过实，不欲文过质。才过德者不祥，名过实者有殃，文过质者莫之与长。”朱熹认为只有品德高尚而同时又才华横溢的人才配称“君子”的名号。《朱子语类》卷第三十五说：“问：‘君子才德出众之名’。曰：‘有德而有才，方见于用。如有德而无才，则不能为用，亦何足为君子。’”等等，与荀子类似，这些人也同样是推崇仁智合一型人才。

在后入论述仁智合一的言论中，又以董仲舒和司马光二人的观点影响最大。董仲舒在《春秋繁露·必仁且智》中说：“何谓之智？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其智先规而后为之。”“智”之实本不是指那种求取客观真理的“智”，而是指知道怎样采取合乎规矩的行动方式的“智”，这本身就是一种修德的方法。这就将“仁”与“智”在内涵上有相通之处的思想发挥到了极处，此观点对后人尤其是宋明理学家产生了深远影响。既然智与仁在内涵上有相通之处，董仲舒才在《必仁且智》一文中强调智与仁要相结合，“仁而不智，则爱而不别也；智而不仁，则知而不为也。”司马光在《资治通鉴》卷第一《周纪一》中有一段“名言”：

智伯之亡也，才胜德也。夫才与德异，而世俗莫之能辨，通谓之贤，此其所以失人
也。夫聪明强毅之谓才，正直中和之谓德。才者，德之资也；德者，才之帅也。……君
子挟才以为善，小人挟才以为恶。

在仁与智的关系上，司马光不但极其推崇仁与智相统一的思想，而且力主要以德来统帅智。这一观点，在中国传统文化里，可说是一种主流派观点或正统派观点。

除上述主流思想外，也有人虽主张仁与智要统一，但同时又赞成要以智来统帅德。如刘劭在《人物志·八观》里曾说：“智者，德之帅也。”刘昞注：“非智不成德。”这里已非常明确地点明了智与德之间存在这样的关系：一个人才智发展水平的高低，对其道德品质的发展具有直接的制约作用。这一见解与现代以柯尔伯格为代表的道德认知派强调人的道德品质是随其认知水平的发展而发展的思想有相通之处，不过，在中国思想史，这种潜藏有“知识即美德”思想的观点不是主流派观点。

概言之，“中国哲人认为真理即是至善，求真乃即求善。真善非二，至真的道理即是至善的准则。即真即善，即善即真。从离开善而求真，并认为离开求善而专求真，结果只能得妄，不能得真。为求知而求知的态度，在中国哲学家甚为少有。中国思想家总认为致知与修养乃不可分；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。”⁸将认识论和人生论、道德论密切联系在一起，融求知与心性修养于一体，认为致知和修养互为基础，求知与为圣相互统一，求真就是求善，修养品德亦是一种致知，即求知方法往往也就是修养道德的方法；为知识而求知识的纯粹知性探求态度和“知识就是力量”的思想，在中国传统文化中极其少见，“六合之外，圣人存而不论”，中国先哲也较少对自然奥秘的探索和沉思，他们探求真理更多的是为了提升德性和完善人格。这样，很多受真善二分思想影响的西方德育心理学家在研究德育心理学时所遇到的“是——应该”的悖论，在持真善合一观点的中国先哲看来就不是一个问题了。在当前形势下，我们要吸收中国传统文化里智仁合一思想的精华，并将传统带有浓厚德慧意蕴的“智”的内涵进一步扩大，使之既包含“待人的智慧”，又包含“待物的智慧”，使今人在科学研究或教育活动等实践活动中，既自觉地将价值判断与事实判断有机地结合起来，做到真、善、美的统一，又做到德育与智育相并重：在育德的过程中要善于培养个体的智力，同时，在育智的过程中也要善于培育个体的良好道德品质，使二者相互促进，而不偏于一端。

4. “文质彬彬”：素养美与自然美相结合

先哲以文与质对举。“质”指人直接得之于自然的先天素质，“文”指人后天习得的素质。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）认为一个人若朴实多过文彩，就显得有些粗野；若文彩胜过朴实，又有虚浮之嫌。只有文彩与朴实相互协调的人，才可称得上君子。“文质彬彬”，说得通俗点，是形容一个人既文雅又朴实，这是中国传统文化所推崇的一种修身境界。此观点与今天讲的自然美与素养美要相结合的思想有相通之处。这一主张为后世学者所发扬光大。如《孟子·尽心上》说：“形色，天性也；惟圣人然后可以践形。”认为人的身体相貌是天生的，此种自然美一定要用素养美来充实它，但一个人要做到这一点却很难，因为在孟子的心目中，只有“圣人”才能做到，而圣人毕竟是少之又少的。程颐主张一个人若是“君子”，其“文”与“质”就要相互平衡，而不能“文过质”。《二程遗书》卷二十五说：“君子不欲才过德，不欲名过实，不欲文过质。才过德者不祥，名过实者有殃，文过质者莫之与长。”综观整个中国传统文化，相对而言，儒家似乎更注重“文”，而道家又好像更在乎“质”。不过，“文质彬彬”的观点对今天的德育有一定的启发意义。它告诉我们，在对个体的品行进行塑造时，要将自然美与素养美结合起来，不能厚此薄彼。

三、对当代德育的启示

先哲有关品德心理结构的思想对今人的启示是：在研究品德的心理结构时，既要厘定品德的不同心理成份，又要重视品德不同心理成份之间关系的研究。

1. 对品德的心理成份作细致的厘定是必要的

若与现代学者尤其是西方学者的研究相比就会发现，中国先哲虽然也论述了知、情、意、行等四个方面，但他们并未对品德中的知、情、意和行等四种心理成份作出严格的界定，有知行不分、知情不分和仁智不分等特点，由此特点出发，又有以仁代智和以行代知等倾向，这是中国传统德育思想的不足之处。由此导致在中国传统文化里，从宏观上看，有以德育代智育的倾向，从而阻碍了科学的产生与发展；从微观上看，先哲未清楚地认识到品德里包含有知、情、意、行等成份，导致在实际的德育中，曾就品德中的知、情、意、行等成份之间的关系发生过激烈的争论。如就知、行两成份而言，既有以知代行的（如王守仁），也有以行代知的（如王夫之）。今人再来研究品德的心理结构时，为了避免类似问题的产生，就要努力吸取西方学者善于对品德的心理成份作细致区分的优良传统，也对品德的心理成份作细致的厘定，这对正确认识品德的不同心理成份的作用有积极意义。

2. 应重视对品德各心理成份之间关系的研究

受西方德育心理学思想的影响，将品德的心理成份分为知、情、意、行四个方面已成为当代中国德育工作者的共识。尽管这种观点基本上符合人的道德发展实际，因而得到了人们的公认。但这种观点有一个根本性的缺陷：根据这一观点，仿佛个体的品德只是由彼此独立的知、情、意、行四个因素混合而成的，西方学者深受分析哲学的思维定势的影响，得出品德是由知、情、意、行等四种成份组成的观点不奇怪。但若仅仅以西方德育心理学为参照，也得出中国先人对于品德心理成份的看法持与西方学者类似的结论，不但显得中国传统德育

思想没有特色，也不符合中国传统重整体思维而轻分析思维的事实，这种研究显然没有深度。

事实是，就品德心理结构的研究而言，若与西方德育心理学思想相比，中国传统德育思想的不足之处是未对品德中的知、情、意和行等四种心理成份作出严格的界定，其长处在于非常强调品德不同心理成份之间彼此的相互关系。古人提出的“知行合一”观、“情理交融”观、“必仁且智”观和“文质彬彬”观等观点，对于今人正确认识品德不同心理成份之间相互关系都具有一定的借鉴意义。既然如此，当代中国的德育心理学工作者既应吸收西方德育心理学的精华，又不要忘记了中国传统文化里向有的优良传统。换句话说，当代中国德育心理学工作者在研究品德的心理结构时，合理的路径应是：先对品德的不同心理成份一一作出厘定，在此基础上，再阐述不同心理成份之间的相互关系。既不能像西方学者那样，仅仅停留在厘定品德的心理成份层面上，却忽视了探讨品德各心理成份之间的关系；也不能像中国先哲那样，在未对品德的不同心理成份做出严格界定的情况下，就去探讨不同成份之间的彼此关系。

The Structural Viewpoint of China's Traditional Moral Psychology and Its Revelation on Modern Moral Education

WANG Fengyan

(School of Education Science, Nanjing Normal University, Nanjing, 210097)

Abstract: In knowledge of morality structure, sage put forward four kinds of opinions, that is, combination moral cognition with moral behavior, combination moral feeling with reason, combination morality with intelligence, and gentle. For this reason, the main value of sage's knowledge of morality structure, lie in their knowledge of mutual relations among moral cognition, moral feeling, moral will and moral behavior, but not in that they discover consciously or accidentally these four component in morality. The inspirations of sage's knowledge to modern study of morality structure are mainly as follows: (1) to analysis morality structure is necessary; and (2) to study mutual relations of morality different component structure is also important.

Key words: morality; morality structure; moral education

收稿时间: 2002-12-10

作者简介: 汪凤炎(1970-), 男, 江西人, 南京师范大学教育科学学院副教授、博士, 教育部人文社会科学重点研究基地南京师范大学道德教育研究所兼职研究员, 主要从事中国传统心理学与中国传统德育心理学思想的研究。

* 此为作者博士后出站报告的一部分，在研究过程中得到导师鲁洁教授的大力指导，谨此致谢！

¹ 孟万金著：《中国传统德育观与当代西方德育观的比较》，载《教育研究》1992年第8期，第70~75页。

² 《全后汉文》卷八十九《昌言下》。

³ 潘菽主编：《教育心理学》，人民教育出版社1980年第1版，第160页。

⁴ 鲁洁、王逢贤主编：《德育新论》，江苏教育出版社1994年第1版，第73~74页。

⁵ 陈升著：《论道德教育中存在的问题》，载《道德与文明》1999年第5期，第29~33页。

⁶ 葛晨虹著：《德化的视野——儒家德性思想研究》，同心出版社1998年第1版，第57~59页。

⁷ 转引自胡伟希著：《传统与人文》，中华书局1992年第1版，第209~210页。

⁸ 张岱年著：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年新1版，第7页。