

# “德”的含义及其对当代中国德育的启示

汪 凤 炎

(南京师范大学 道德教育研究所 江苏南京, 210097)

**[摘 要]**德的字形与含义在中国文化里经历了一个演化与定型的过程。无心符的德字仅指“直视前方行走”之类的行为。有心符的德字用于伦理道德领域时主要有两种用法: 用作名词德的原始义指“直心”, 然后才拓展出诸如仁、义之类的通用含义; 用作动词的德指“得到”。当代中国德育从德的演化过程里可以得到四点启示: (1) 要将品德视作人的内在品质, 并注重品德的实践精神; (2) “德得论”至今仍是对品德最基本且最重要的看法; (3) 在弘扬情感德性的同时, 大力加强公正德性的培育; (4) 妥善处理雅文化所推崇德性与俗文化所认可德性之间的关系。

**[关键词]**德育心理学、德、惠、直心为德、启示

若想在当代中国人心中培育出既有深厚文化底蕴又能与现代文明良好对接的德性, 就不能不准确弄清“德”的含义。在古汉语里, “德”字有三种写法, 写作宋体, 分别是“德”、“惠”和“𡗗”。为什么在古汉语里“德”、“惠”和“𡗗”三字可通用? 难道仅仅是因为三字同音之故? 为什么“德”字还曾与“升、登、陟、得”等四字的含义相同? 为什么“惠”和“𡗗”二字最终被“德”字所取代? 从“德”字的这番演化进程里可以得出哪些值得当代中国德育予以借鉴的东西? 要回答这些问题, 就必须对“德”字作更深入的剖析。

## 一、“德”字字形与字义的演化过程

### (一)“彳”指“直视前方行走”: 殷商及其以前人们对“德”的看法

“德”字在甲骨文里写作“彳𠂔”, 左边的“彳”指“十字路口”; 右边的“𠂔”指“一只上面画有睫毛的眼睛”。其表面意思是: 一只炯炯有神的眼睛正朝十字路口看; 引申为“直视前方行走”之义。而“直”本写作“𠂔”, 一看就是指“一只眼睛”; 《说文》说: “直, 正见也, 从L, 从十, 从目。”这表明直字的表面意思本也是“一只上面画有睫毛的眼睛”, 它意味着直的原始义是“用眼睛看”之义; “正见”是直的引申义, 不过, 此时“正见”带有明显的生理学色彩, 主要指“正着看”(而不是斜视)之义。正由于此, 可以将“德”字解释为从“彳”, 从“直”。不过, 甲骨文里的“彳𠂔”字并没有“心”符。许慎在《说文》里的解释是: “德, 升也。从彳, 惠声。”段玉裁注: “升当作登。……今俗谓用力从前曰德, 古语也。”桂馥义证: “古升、登、陟、得、德五字义皆同。”综合许慎和段玉裁二人对“德”字的解释看, 这个“德”字指的正是甲骨文里所写的那个无“心”符的“德”字, 也就是“德”字的最原始含义。由于无“心”符的“德”字的含义本是指在眼睛的直视下“用力从前”之义, 用今天的话说, 有“直视前方行走”之义, 与巡视、选择道路的行为有关。而古汉语中的“升”、“登”、“涉”这三个汉字也均有此义, 所以, 在古汉语里, “升”、“登”、“涉”和“德”四字的含义才是相同的。也正由于甲骨文里的“彳𠂔”指的本是人的一些外在的具体行为(像行走和观察之类), 这样, 在殷代的德字中均无“心”符, 暗示德字在产生之初并

没有善恶之类的道德意蕴。<sup>1</sup>

## （二）周代人们对“德”的看法

秦汉及其以前人们所使用汉字的数量较少，用字不如今人规范，更重要的是，那时人们用字“尚音”，习惯以音表义。正如清代文字学家王筠在《说文释例》卷三《形声》里所说：“郝敬曰：‘后人用字尚义，古人用字尚音。’至哉言也！”据曹先擢解释，所谓尚音，意味着，就一个字言，不必管字的造字本义如何，不管形符，据音用字；就同音字说，同音字之间可以通借。<sup>2</sup>结果，周代人所用的德字含义多种多样。

### 1. 作名词的德的含义

#### （1）从总体上看，周人所用名词的德存在三种情形

在周代，当德用作名词时，其主要含义有九种，若细分，又可分为三类情形：

第一类的德，在含义上明显没有道德意蕴，它的含义与用法有三种：（1）仍沿用殷商时期的用法，以德指称人的外在行为，此时德字不带道德意蕴。如《尚书·周书·立政》说：“桀德，惟乃弗作往任，是惟暴德，罔后。”这里，前一个德字指“升也”，指继帝位；后一个德字指“行为”，暴德即暴行。（2）客观规律。《庄子·天地》：“故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”这里的“德”指客观规律。（3）始生；事物的开始。如，《庄子·天地》：“物得以生谓之德。”

第二类的德，在含义上明显具有伦理道德色彩，它的含义与用法有五种：（1）指“道德、品行、节操”。《易·乾》：“君子进德修业。”孔颖达疏：“德，谓德行；业，谓功业。”（2）指有道德的贤明之人。《周礼·司士》：“以德诏爵。”郑玄注：“德，谓贤者。”（3）恩惠；恩德。《左传·成公三年》：“无怨无德，不知所报。”（4）心意。如：一心一德。《书·泰誓中》：“受有亿兆夷人，离心离德；予有乱臣十人，同心同德。”（5）通“直”（Zhi），有正直之义。《左传·襄公二十九年》：“辩而不德，必加于戮。”俞樾平议：“德当读为直。德字古文作直，本从直声，故即与直通。”

第三类的德，其含义既可用于非道德色彩的场合，也可用于具伦理道德色彩的场合。这种德的含义指“性质；属性。”如，《庄子·马蹄》：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。”郭象注：“夫民之性，小异而大同。”当“德”用作此含义时，“德”往往是指事物所具有的某种出众的性质和属性，如将有五德、鸡有五德、玉有五德，等等。此时的德一般不具道德意蕴。不过，既然德可以“指事物所具有的某种出众的性质和属性”，当它用于人时，自然是指一个人在做人过程中逐渐得来的某种出众的性质或属性，按中国传统文化尤其是儒家文化的一贯理解，这类性质或属性主要指人的德性。中国古人对“德”的这一用法与古希腊哲人对“德”的用法的情况略同。在亚里士多德那里，德性（arete）的涵义较广，往往泛指使事物成为完美事物的特性或规定：“每种德性都既使得它是其德性的那事物的状态好，又使得那事物的活动完成得好。比如，眼睛的德性既使得眼睛状态好，又使得它们的活动完成得好（因为有一幅好眼睛的意思就是看东西清楚）。同样，马的德性既使得一匹马状态好，又使得它跑得快，令骑手坐得稳，并迎面冲向敌人。”<sup>3</sup>依照这种观点，德性显然并不限于道德的领域。<sup>4</sup>不过，亚里士多德紧接着又说：“人的德性就是既使得一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质。”<sup>5</sup>当“德性”用于人时就属一纯粹伦理道德的范畴了，因为依亚里士

<sup>1</sup> 张持平、吴震著：《殷周宗教观的逻辑进程》，载《中国社会科学》，1985年第6期，第78页。

<sup>2</sup> 曹先擢著：《通假字例释》，河南人民出版社，1985年第1版，第211-212页。

<sup>3</sup> 亚里士多德著：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆，2003年第1版，第45页。

<sup>4</sup> 杨国荣著：《道德系统中的德性》，载《中国社会科学》，2000年第3期，第85~97页。

<sup>5</sup> 亚里士多德著：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆，2003年第1版，第45页。

多德的观点,“人的活动是灵魂的一种合乎逻各斯的实现活动与实践,且一个好人的活动就是良好地、高尚[高贵]地完善这种活动;如果一种活动在以合乎它特有的德性的方式完成时就是完成得良好的;那么,人的善就是灵魂的合德性的实现活动,如果有不止一种的德性,就是合乎那种最好、最完善的德性的实现活动。不过,还要加上‘在一生中’。一只燕子或一个好天气造不成春天,一天的或短时间的善也不能使一个人享得福祉。”<sup>6</sup>

## (2) 从一定意义上说,具伦理道德意蕴的德字是西周人新创的字

与殷商时期相比,周人所用的名词德的含义发生了两大变化:一是含义更加丰富,出现了9种含义与用法;另一是,不但首次赋予德以道德意蕴,而且更侧重于从伦理道德的角度来使用德字,因为在德的这9种含义里,有5.5种属于伦理道德的用法。这说明具有伦理道德规范含义的德是在西周产生的。若结合周代史实看,周人之所以将本不具道德意蕴的德字改造为具有伦理道德意蕴的德字,是因为周取代殷之后,周人深感“天命靡常”,想要长久地占有天下,仅靠天命是不行的,进而开始了对天的怀疑,逐渐意识到要长久保有社稷就必须尽人事,于是,西周人发展了德的概念,体现在字形上,就是在西周初期的金文中,德字已写作“𡗗”,加了“心”符。西周大盂鼎铭文中的“德”字就是这样写的。<sup>7</sup>因此,从某种意义上讲,德是西周人创造的新概念。德字形的这一改变对于正确理解德字含义的变化至关重要。《周礼·师氏》说:“敏德以行本”,郑玄注说:“德、行,内外之称。在心为德,施之为行。”将德与行作了区分,把外在的行为解说为人心(德)的作用,外在的“德行”发展成为内在的“德性”。这意味着,此时已将通过外在的德行不断内化而得到的东西称作德了,这种德也就是今人所说的品德。这样,到西周时期,当德用作名词并用在伦理道德领域时,已由外在的直视行走的原始本义转化为内在的思想意识,主要指人的“道德、品行、节操”或“心意”<sup>8</sup>,具有“道德、品行、节操”的就是有道德的贤明之人。如:《尚书·蔡仲之命》:“皇天无亲,惟德是辅。”这里的“德”已是表示伦理道德关系的“德”。可见,有“心”符的德字虽不是《说文解字》中讲的那个原始义为“升”的德字,却是由原始义为“升”的德字演化而来的。不过,能够称得上“道德、品行、节操”的东西到底是什么?周人对这个问题的认识经历了一个逐渐深化过程。

## (3) “直心为德”:具伦理道德意蕴的名词德的原始义

有心符的德字一开始所指的“道德、品行、节操”往往与“直心”密切相关,即“直心为德”。这从古汉语里“德”可通“直”(Zhi)的事实里可见一斑。“直心为德”的含义也可从“𡗗”字的字形上一眼看出。“𡗗”字的右上部本指“眼睛”,这样,至少从字面上讲,若从上往下看,“𡗗”有“正见于心”之义;从下往上看,“𡗗”有“从心中发出的正见”之义。而“直”本有“正见”之义,虽然“正见”的原始义带有明显的生理学色彩,主要指“正着看”(而不是斜视)之义;但是,人们很容易作这样的联想,在人行道上走要“正着看”才不易走歪路或入歧途,那么,在人生之路上走就更需要“正着看”才不易走歪路或入歧途,由是,将“正见”稍作进一步引申,“直”又有了“合乎正义的”之义,至此时“直”才带有颇明显的道德色彩。于是,《广雅·释诂二》说:“直,义也。”《字彙·目部》说:“直,正也。”可见,刚开始使用的德字不但确有“直心”之义;而且,将无心符的“𡗗”加个心符,使之指称人的内在德性,本也是合乎逻辑的延伸。德字有“直心”之义,惠和惠二字虽然字形与德不同,但一看就有“直心”之义;再加上秦汉及其以前时期人们用字尚音,而德与惠和惠又同音,以惠或惠通“德”本是很自然的事情。

若结合远古先民的心理与行为方式看,将中国先民早期所用的德和惠二字的内涵作“直

<sup>6</sup> 亚里士多德著:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2003年第1版,第20页。

<sup>7</sup> 《中国大百科全书·哲学II》,中国大百科全书出版社,1987年第1版,插图第47页。

<sup>8</sup> 张持平、吴震著:《殷周宗教观的逻辑进程》,载《中国社会科学》1985年第6期,第78页。

心为德”的理解颇恰当。例如，在汉语口语中至今仍存在着一个以“直”为中心的语汇群，如直心肠、直性子等，这些口语都是用来表示人的品德的，此种德性与知识、教养相违背，正是缺乏知识与教养、使之常有一种野蛮或不谙世故的意义；并且强调道德判断的直接性，这与“头脑简单，四肢发达”的原始人的心理与行为特征相吻合。事实上，在《孟子》的言论里仍有一些强调道德判断的直接性的言论，例如，《孟子·公孙丑上》里关于“怵惕侧隐之心”的言论就属此类。可见，原始道德伦理学的出发点并不是什么“正义”，而完全依靠人的直觉行为（直心）。<sup>9</sup>此种直心也就是老子和孟子等人所讲的“童心”或“赤子之心”。但是，“直心为德”与有教养相违背，为文明社会所排斥，所以，“直心为德”的含义在中国传统道德文化里并不占主流地位，甚至有“不登大雅之堂”的感觉，只能主要停留在“口语”（俗文化）里。从某种意义上说，中国传统道德文化最终选择以儒家观点为主体兼顾百家思想来对“德”作新的界定，在一定程度上拒绝“直心为德”的含义，这是一种适者生存的优化选择。既然中国的主流道德文化最终拒绝了“直心为德”的含义，能较形象地体现此含义的“惇”和“惠”二字最终退出历史舞台而成为死文字也就是情理中之事。但是，“直心为德”与人们崇尚真诚、痛恶虚伪的心态相吻合，从而一直为有正直之心的中国人所推崇，并延续至今。

#### （4）赋予名词德以新的伦理道德意蕴

既然将德界定在与“直心”密切相关的德性上的做法最终被中国主流的道德文化所舍弃。由是，周人又开始了赋予名词德以新的伦理道德意蕴的历程，也就是重新界定“道德、品行、节操”的具体内容，结果导致在春秋战国时期人们对“德”的看法也五花八门。正如《庄子·天下》所说：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。”限于篇幅，下面仅论儒道两家对德的看法。

儒家从其现实主义出发，他们谈德的目的是为了试图解决两个问题：一是确立成“人”的依据，即确立人贵于禽兽的独特心理品质或属性；另一是确立解决人我关系与群我关系的基本准则。只有符合这两条标准的东西才被他们纳入到德中。关于德的基本内容，孔子在《论语·子罕》里曾说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”又据《论语·宪问》记载：“子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫子自道也。’”可见，孔子将仁、智、勇视作人的三达德。在此基础上，《礼记·中庸》明确将仁、智、勇称作“三达德”。并且，在孔门四科中，“忠”和“信”各占其一，即如《论语·述而》所说：“子以四教：文、行、忠、信。”这样，孔子心目中的德，其基本内容有5项。孟子在《告子上》里提出人人有仁、义、礼、智等四端。去掉其中重复的部分，共有七种：仁、义、礼、智、信、忠、勇。<sup>10</sup>

道家思想以“无为”与“法自然”为本，主张大德的表现必须完全以道为依从。正如《老子·二十一章》所说：“孔德之容，惟道是从。”这样，他们也就用“无为”与“法自然”的思想与标准来定义德和衡量不同类型的德的高低。如《老子·三十八章》说：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首；前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不处其薄，处其实不居其华。故去彼取此。”由这里可看出，老子道家之所以“以无为德”，是由于他们看到了社会上存在这样一种值得警惕的情况：小至一个人，大至整个社会、国家或天下，一旦过于推崇“人为”，就容易使人只专注于事物的外在虚华，而不看重事物内在的善与美，由是，就容易使人滋生诈伪之心，诈伪心一起，道德沦丧，祸害也就不远了。因此，在道家

<sup>9</sup> 刘士林著：《俗语“直”与道德的本源——俗语人类学札记》，载中国人民大学复印报刊资料《伦理学》1999年第9期，第13~19页。

<sup>10</sup> 韦政通著：《中国的智慧》，岳麓书社出版社，2003年第1版，第83页。

看来，如果像儒家那样力倡“人为”的德性，就违反了人性的自然，就会事得其反：仁义本是用以劝导人的善行，如今却流于矫揉造作；有人更剽窃仁义之名，以要利于世，所谓“窃钩者诛，窃国者为诸侯。”这就是老子为什么要说“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《老子·十八章》）之类话语的原因所在。此类话语乍一看不尽人情，细思却有一番道理。为了解决这类时弊，道家采取了一种釜底抽薪的解决办法，主张彻底弃绝圣智、仁义、巧利，使大家返朴归真，保持纯厚的天性。<sup>11</sup>展现出与儒家重重智慧、仁、义、勇敢之类德性所截然不同的自然德性观；也意味着道家的绝圣弃智并不是一种愚民政策，其实质与儒家类似，也是倡导以德治国，只不过道家提倡的是一种自然道德，使得他们提出的具体措施与儒家主张的办法大异其趣罢了。

## 2. “德者，得也”：动词德的含义

在周代，当德用作动词时，其主要含义有三种：（1）通“得”。《礼记·乐记》：“德者，得也。”（2）感恩；感激。《韩非子·外储说左下》：“以功受赏，臣不德君。”（3）德政；善教。《吕览·孟春纪》：“命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。”郑玄注：“德，犹教也。”这三种含义均有伦理道德意蕴。当然，在这三种含义里，相对而言，周人用得最多的又是第一种含义。这是由于：先秦时期人们用字尚音，而“德”“得”音同；再者，当德用作名词时，本指一个人在人生的道路上践行时其心中所得的东西，即德性；而据《说文》解释，“得，行有所得也。”这正是具伦理道德意蕴的德的含义，故而德得相通也就在情理中了。“德者，得也”也就成为周人对德所下的一个影响深远的定义。

### （三）秦汉之后人们对“德”的看法

在汉初，尽管也仍有人在非伦理道德的层面使用德字。但是，汉代自董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的建议被汉武帝采纳之后，儒家从先秦时期的百家之一一跃而变为处于独尊地位的正统官方学说，先秦时期其它诸流派则或隐（如道家）或灭（如墨家）了。顺理成章地，儒家思想也就成为官方的正统哲学，此局面一直延续至清代未发生过根本的改变。于是乎，大致自汉代起，德字的涵义与用法才基本定格下来：

#### 1. 五常德性：秦汉之后人们对名词德的普遍看法

当将“德”用作名词时，汉代之后人们对德的看法多以儒家的观点为主体，进而兼收并蓄其他诸家的观点。明白了这个道理，才能理解为什么汉儒要在《白虎通义》卷八《情性》里将先秦儒家的仁、义、礼、智、信等五种德性提升为“五常”的做法。自汉代以后，“五常”德性一直为历代中国封建文人所承继，对中国人的心理与行为产生了深远的影响。

#### 2. “内得于己，外得于人”：秦汉之后人们对动词德的普遍看法

当将“德”用作动词时，取的是先秦儒道两家都赞成的以得释德的用法，认为“德者，得也”。汉代许慎在《说文解字》中对“惠”作了一个既经典又有价值的解释：“惠，外得于人，内得于己也。从直，从心。”段玉裁在《说文解字注》里的注是：“内得于己，谓身心所自得也；外得于人，谓惠泽使人得之也。”这表明，自秦汉之后至清代为止，多数学者都认为德既包含一种内化的过程也包含一种外化的过程：“内化”指个体将外在要求转变为内在需要的过程，所谓“内得于己，身心所自得也”是也，它强调的是一种个人的内心修养，认为一种道德规范只有被个体内化，才有可能变成个体的德；“外化”指将内化形成的道德认知和道德信念用行为表现出来的过程，所谓“外得于人，谓惠泽使人得之也”是也，它强调的是要处理好自己与他人的关系，主张已被个体内化的“德”，还需外推于人（德行）并使他人也“得到”。《大学》的八条目正是儒家对这一过程的完整表述。这一观点可概括为“德

---

<sup>11</sup> 陈鼓应著：《老子注译及评介》，中华书局，1984年第1版，第139页。

得论”。从德的此种定义看，其中不但充盈着道德义务感和社会责任感，带有浓厚的儒学色彩，而且也是对“德”的“内在意义”或“内在价值”的确认。

## 二、对当代中国德育的启示

历史的车轮已进入了 21 世纪，在新的世纪中再来重新考察“德”的含义的演化过程，它能为中国德育带来五个重要启示：

### （一）汲取“德性泛指使事物成为完美事物的特性或规定”中的精义思想

根据前文所论，中西方古代学者都曾将德性泛指使事物成为完美事物的特性或规定。这表明，人们将某种东西作为自己的德性，本是试图通过它而使自己变得更加优秀，从而使自己更好地适应环境、更好地生存发展。但是，生活中经常存在一些异化的道德教育，让人一想起它就觉得人性受到过度限制或压抑，这不能不说是与人类制定德性的初衷相违背的。从这个意义上说，当代中国的德育若想深入人心，就宜妥善地汲取“德性泛指使事物成为完美事物的特性或规定”里所蕴含的精义思想。

### （二）要将“德”视作人的内在品质，并注重“德”的实践精神

据现有文献记载，古人多清楚看到道与德的联系与区别。“道”的原始含义指“道路”。如《说文解字》说：“道，所行道也。”可见，“道”指人所走的路。由“人行道”的原始含义出发，“道”的含义进一步发展，就引申出“人生的道路”或“人生的道理”的含义，即人们的行为规范与行为准则之义。如《孟子·离娄上》说：“孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’”这里的“道”就主要是指儒家的行为规范了。将“道”的含义变迁史与“德”的含义变迁史相比较，显而易见，“道”与“德”两个概念中有许多共通的含义。如，从“道”与“德”二字的字形和字义看，它们的原始义都和人行路有关：“道”的原始含义指“道路”，“德”的原始含义是指“人的直视前方行走之类的具体行为”。而一个人要想在“直视前方行走”时不出差错，显然需要准确了解所走“道路”的具体情况，比如道路的宽窄和道路的平坦程度等，否则，走路时就可能会“摔倒”，可见，在原始义上“道”与“德”就息息相关，并且此时二字均无伦理道德上的意蕴。当道引申为“人生的道理”时，相应的德已由外在的德行而引申为内在的德性了，此时的德指一个人“践行人生的道路或道理”时在内心中有所“得”的东西。正如《朱子语类》卷第三十四说：“道者，人之所共由，如臣之忠，子之孝，只是统举理而言。德者，己之所独得，如能忠，能孝，则是就做处言也。”与人走马路要想不摔跤就必须了解所走马路的具体情况类似，一个人在走人生的道路时若想不摔跤，更要透彻地了解人生的道理。因此，对于道与德的关系，先哲多认为：道为德之源，德为道之行；德者得也，闻道而心有所得；道为大路，德为行路；知“道”为德之始，行“道”为德之成。这样，至战国时期，道与德最终合成为一词了。道德二字的连用意味着道德不仅是理论的知识，更是实践的知识。<sup>12</sup>因为“德”从本源意义上讲就具有践履的性质，毕竟无论是指“走马路”之类的行为还是指“走人生路”之类的行为，其共通之处都要有“走”，即践履，所不同的只是走的“路”不同而已。

古人一般认为个体闻道而心有所谓之德，主张将德视作个体的内在品质，强调个体在道德修养过程中要做到自得心，进而重视道德的内化问题，使道德教育在个体的心中扎下了“根”；同时，古人非常注重“德”的实践精神，强调个体在日常生活中通过亲身的不断践履而使自己有所“得”，进而非常注重解决道德修养上的“知”“行”脱节问题，这就大大提高了德育的效果。反观今天我国的一些德育工作者，从理论上讲虽也知晓道德与品德的区别，虽也知晓德的实践精神，但在实际的德育过程中，却将德看作一种外在的东西，只注意学生外在行为的塑造，不关心学生内在心理的转化，不注重道德实践的持久性，这样的德育

<sup>12</sup> 赵军华主编：《新编中华伦理》，首都师范大学出版社，1998 年第 1 版，第 59 页。

如何能取得良好成效？

### （三）“德得论”至今仍是对德最基本且最重要的看法

在将“德”用作动词时，先哲多赞成“德者，得也”的主张，这种观点可概括为“德得论”，这是先哲对德的一种最基本且最重要的看法。并且，“德得论”中的“得”主要不是指认识上的得，而是指践履上的得。正由于此，先哲在论道德修养时大都非常重视通过践履的方法以使自己得到德，认为只有自得于己，才是真的得到德，强调的是德的内在化过程。正如孟子在《离娄下》中所说：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。”同时，先哲又主张个体自得的德还需推及于他人，以使他人也有所得，认为若做不到这点也不能说真有德。这种既利己又利人的互惠道德观不但儒家有，在佛教和道教中也有。先哲对德的这种看法，一方面，有助于当代中国人重新审视片面强调德的利他性而轻视德的自利性的片面道德观的不足，进而重新树立合乎人性的德福一致的互惠道德观，若果真如此，就能从根本上打通“德”与“得”（此处“得”，既包括修德者内心所体验到的诸如幸福感之类的内在的“得”，也包括修德者通过行善而获得的来自外界的诸如精神上的褒奖或物质奖励之类的外在的“得”）之间的隔阂，不但有利于营造一个“善有善报，恶有恶报”的正义社会，而且能从源头上增强人们修德与讲德的自觉性。另一方面，有助于今人正确看待道德教育过程中的内化与外化关系。虽然从学理上讲，当代中国多数德育工作者都认为德既需内化也需外化，若只有“内化”（此处“内化”一词上打了双引号，其含义是，这并不是真正意义上的“内化”，因为真正的“内化”必然会导致“外化”）没有外化，不能说已形成良好的道德品质；而只有外显的行为也不能表明个体的内化水平。只有将个体的内在动机和外在行为表现结合起来考察，才能评定个体品德的高低。但遗憾的是，在现实的德育中，一些德育工作者却似乎忘记了这一点，或只注意到“内化”，或只注意到外化，割裂了内化与外化的关系，使得受教育者或只会纸上谈兵，或只知盲目去做，这种德育的实效性怎能不低下？要想切实提高今后德育的实效性，办法之一就是要老实地根据德既需内化又需外化的特点去实施德育。

### （四）在弘扬情感德性的同时，大力加强公正德性的培育

中国先哲对“德”的含义尽管有不同看法，不过，在将“德”用作名词时，一般都把“德”视作是人的一种美好的、独特的心理品质或属性，人以此区别于它物；同时，除老子道家外，大都推崇智、仁、义、礼、勇等德性。西方自古希腊人开始，就将智慧、公正、勇敢和节制称为“四达德”。这表明中西方道德的基本内容在中西方文明的早期虽有相通之处，但就已有较大的不同。就相通的一面看，先秦儒道诸子所讲的智、义、礼（或俭）和勇，分别相当于古希腊哲人所讲的智慧、公正、节制和勇敢；并且，与古希腊哲人类似，先秦诸子也尚“节制”。儒家主张“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），“克己”就是“节制”之义，可见，儒家虽未明说“节制”是美德，实也尚“节制”。道家尚“俭”，《老子·二十九章》又明确主张“去甚，去奢，去泰。”这说明道家实也尚“节制”。就相异的一面看，第一，中西方文化所讲的德的重心不同。儒家首重“仁”，强调“美德即仁爱”；道家虽不尚仁，但由于道家尚自然，而在世界上存在无数以慈生勇的事例，由是，老子道家尚“慈”，“慈”仍是一种仁爱，只不过这种仁爱往往被儒者斥为“妇人之仁”。古希腊哲人首重“智慧”与“公正”，声称“美德即知识”或“公正是一切德性的总汇。”<sup>13</sup>第二，合并儒道两家所讲德性，其中，仁、义、礼和慈等四种德性均属情感德性，只有“智”属理智德性；同时，在儒家诸子中，相对而言，孔夫子和荀子颇看重“智慧”在修养道德中的重要作用，孟子虽不忽视“智慧”，但更加看重“情感因素”在修养道德中的作用，这从孟子所讲的“四善心”里有三个都是指“情”的事实里就可见一斑。而老子道家在论道德修养时则表现出颇明显的重视情感（即“尚慈”）

<sup>13</sup> 《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，1992年第1版，第96~97页。

而轻视“智慧”的倾向。从而使中国传统道德文化展现出明显的尚情感德性的倾向。古希腊哲人所讲的四达德中，不但将智慧放在首位，而且其它三种德性乃至任何其它德性都需要智慧的指导，否则，就可能会变成有害无益的东西。例如：“勇敢而不谨慎，岂不是一种莽撞？一个人若是没有理性，勇敢对他是有利的，但他若是有理性，这对他岂不就有了。”<sup>14</sup>同理，其他德行亦要以理性、智慧为指导，才能真正为善，否则就会为害。这表明西方人所讲的德性明显地属于理智德性。第三，中西方文化对待“礼、信、谦虚、勇敢”等德性的态度不同。儒家一贯重视信、礼、谦虚；道家虽不看重礼，但也尚信和谦虚。关于这点，只要稍通中国传统文化的人都能深刻体会到，这里不多讲。但是，先秦诸子对待“勇”的态度有变化，孔夫子将“勇”作为“三达德”之一，到了孟子里，就主要提仁、义、礼、智，不太尚“勇”。老子道家尚慈，但从《老子·六十七章》里有“今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！”之言看，道家也不太看重“勇”。古希腊哲人在论人的德性时，除“智慧”和“公正”，大都看重“勇敢”。

用今天的眼光看，重视情感德性本是中国道德教育的优良传统，它既有助于道德观念的深入人心（因为它与人的自然情感联系起来），也有助于人与人之间的情感交流（因为它让你时刻体验到人情的温暖）。不过，情感德性也有“先天不足”，它本是基于乡土中国的土壤而产生和发展起来的，较适合熟人社会，却不太适宜当代中国随着现代化进程和城市化进程所出现的陌生人社会。因为在熟人社会里，大家彼此之间知根知底，人们的言行完全可以仅凭一己之私德就能很好地维持着。但是，随着改革开放的不断深入，随着现代化进程和城市化进程的加快，当代中国有越来越多的人逐渐走出祖祖辈辈生生不息的乡土式的熟人社会，在城里安家，或是离开家乡进城务工，由此导致有很多人从熟人社会走入陌生人社会。在陌生人社会里，一个普通百姓所认识的人几乎是微不足道的，处在自己周围的大量的都是素昧平生的陌生人，人与人之间不要说难以知根知底，甚至可以说彼此之间毫无知情，在这种陌生人社会里，情感德性赖以生存的文化土壤基本上已不存在，导致情感德性对于人们的约束力不强；并且，仅凭情感德性来调节陌生人之间的关系容易出现“区别对待”的不公正现象，进而易引起人心的不满。因为基于情感德性的德本是私德，在熟人社会，用私德来调节人与人之间的关系本也存在“区别对待”的不公正现象，但是，由于熟人社会中的人与人之间存在这样或那样的情感关系，这种不公正易为人所接受；退一步说，即使两人之间不存在任何情感关系，但是考虑到大家将长期交往下去，本着“将来可能用得着人家”或“吃亏是福”等念头，人们也容易接受一时对自己的不公正待遇。而在陌生人社会里，一个人往往是在与自己毫无情感关系的陌生人打交道，并且往往是打一次性的交道，这样，若用私德去调节人与人之间的关系，就容易滋生“区别对待”的不公正现象，进而易引起人心的不满，这往往是造成社会不和谐的心理根源之一。而在西方文化里发展起来的公正德性恰恰能弥补中国传统情感德性的这一“先天不足”，因此，适当加强公正德性的培育，对于提高当代中国人的公德意识无疑具有重要意义。

#### （五）要妥善处理雅文化所推崇德性与俗文化所认可德性之间的关系

从“直心为德”的道德观在口语里至今仍有相当的市场，而在雅文化里至迟自东汉开始起就受到排斥的事实看，在中国传统社会里，雅文化与俗文化里蕴含两套德性观。虽然随着内藏以儒家文化为核心理念的《三字经》之类童蒙教材的普及，雅文化所推崇的德性观在一定程度上也走进民间，成为民众所认可德性的有机组成部分之一，但毫无疑问，老百姓心中的德性观与《论语》之类雅文化所推崇的德性观在内容上有较大的出入：与民众质朴的心理与行为方式相一致，老百姓心中的德性观往往较多地与“直心”相联系；与读书人文质彬彬的气质相一致，雅文化里推崇的德性常常较多地与“（自我）克制”相联系。

---

<sup>14</sup> 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1961年新1版，第165页。

用辩证的眼光看，与直心密切相关的德性的优点是：这种德性就其本质而言乃是一种情感德性，而情感可以无须任何中介物就能直接激发或产生相应的行为，这样，此种德性一般可以较好地消除知与行之间的间隙，更易杜绝人们在道德修养过程中出现的知行脱节的弊病；其不足之处在于，情感本身具有非理性的色彩，一旦强度过大，就会产生情感冲动性，进而常常使拥有这种德性的人在行为上具有颇强的冲动性，容易“义气用事”。与“（自我）克制”相联系的德性的优点是，这种德性带有明显的理性色彩（相对于直心德性里浓厚的非理性色彩而言），从而使拥有这种德性的人往往更易根据自身所处的不同场合的特点来决定采取某种与此场合相吻合的行为方式，这就能较好地防止情感的冲动性和行为的盲目性，有利于和谐人际关系和谐社会的建立；其不足之处在于：过于克制自我，容易让人压抑人性，这与当代中国提倡创新和尊重人权的时代精神有相悖之嫌。

杜威说得好：“不能有两套伦理原则，一套是为校内生活的，一套是为校外生活的。因为行为是一致的，所以行为的原则是一致的。”<sup>15</sup>这样，这样，为了消除由于两种道德观带来的人们言行上的标准的多维性，为了充分发挥与直心有关的德性和与克制相联的德性的优点并克服其缺点，当代中国的德育要妥善处理雅文化所推崇德性与俗文化所认可德性之间的关系：一方面，在雅文化里要适当给予“直心”德性以合法的地位，不能完全将之抹杀掉，因为它契合人们崇尚真诚、痛恶虚伪的心态；同时，又要将“直心”德性适当加以引导与限制，最大限度地剔除其中的非理性色彩。另一方面，既要适当消除雅文化所推崇克制德性里所可能有的压抑人性之弊，更要通过多种途径将雅文化所推崇的德性世俗化、生活化，让普通百姓不但能听懂，更能从心里上认可与接受雅文化所推崇的德性。只有多管齐下，方可能收到育德的理想效果。

## Meaning of Chinese Character “De (Morality)” and the Inspiration on the Moral Education in Today’s China

Wang Fengyan

(Research Institute of Moral Education, Nanjing Normal University, Nanjing, Jiangsu, 210097)

**Abstract:** The grapheme and the meaning of Chinese character “De (morality)” in Chinese culture experienced the evolvement and finalization. We can convey four points in the progress: (1) “morality” from the internal world and the practices; (2) “morality from practice” is the basic opinion; (3) enhancing the public morality besides the emotional morality; (4) the relations of the elegant culture and the popular culture.

**Key words:** moral psychology; morality; inspiration

**作者简介：**汪凤炎（1970- ），男，江西浮梁县人，南京师范大学教科院教授，硕士生导师，主要研究方向是中国文化心理学和德育心理学。

---

<sup>15</sup> 杜威著：《学校与社会·明日之学校》，赵祥麟等译，北京：人民教育出版社，1994年版，第144页。