

# 德福配享与信仰

张俊 著



创立于1897

商务印书馆  
The Commercial Press

# 德福配享与信仰

张俊 著

 商务印书馆  
The Commercial Press

2015年·北京

图书在版编目(CIP)数据

德福配享与信仰/张俊著. —北京:商务印书馆,  
2015  
ISBN 978-7-100-11478-3

I. ①德… II. ①张… III. ①信仰—研究  
IV. ①B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 177056 号



所 利保留。  
未 作 可,不得以任 何 方式 使用。

德福配享与信仰

张俊 著

---

商 务 印 书 馆 出 版  
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)  
商 务 印 书 馆 发 行  
三 河 市 尚 艺 印 装 有 限 公 司 印 刷  
ISBN 978-7-100-11478-3

---

2015 年 8 月 第 1 版 开本 710×1000 1/16  
2015 年 8 月 北 京 第 1 次 印 刷 印 张 23 3/4

定 价 :86.00 元

# 自序

善，是社会生活领域至高无上的价值范畴。

善的生活，首先是有道德的生活。何谓道德的生活？又有一系列的价值范畴作为基本判准，如公平、正义、博爱、仁义、勇敢、节制、忠孝、廉耻，等等。

在诸多社会道德价值范畴中，公平、正义无疑是最为基础性的。公平、正义的核心本质是维护社会的平等利害交换，其理想目标是以不损害他人利益为前提、兼顾所有相关社会成员的利益合理分配。这是社会良性存在与发展的最基本原则。这也是社会文明的特性，因此成为一切良法或合理制度的基本原则。

尽管公平、正义是社会共存原则中最基础或最低限度的原则，但要实现绝对的公平、正义却是不可能的。不仅依靠纯粹道德或伦理习俗，人类无法达到绝对的公平、正义，就是诉诸暴力作为后盾的法律这一目标也无法完全实现。古今中外，人类一切优良的制度设计都试图维护这一核心价值，但却没有一种制度（包括现代的民主、法治）能够从根本上完全消灭不公平、不公正的社会现象。所以在现实社会生活中，所谓好的道德和制度，只是能够使社会趋近于公平、正义的道德和制度，而不是真正实现公平、正义的道德和制度。真正能够实现公平和正义的社会目前只存在于人类的宗教天堂或乌托邦幻想中。

尽管现实中最理想的社会也不能实现绝对的公平、正义，让好人都得到善报，让坏人都得到恶报，但我们却几乎无一例外地坚信，好心和好的行为应该得到善报，坏心和坏的行为应该得到恶报。这一朴素的道德愿望表明，在公平和正义的

道德价值背后，其实存在一种更根本的道德信仰。这就是德福守恒的道德信仰。在这种信仰里面，人们假设道德和幸福这两种不同的价值是可以等量换算、等量配享的。公平、正义等社会核心价值都仰赖于这一信念基础。

因此，正是德福配享这一道德信仰支撑着人类社会最基本的道德原则和制度原则，支撑着文明的基础。

2014年9月25日于东京

# 目 录

绪 论 .....	1
上篇 天命信仰与德福一致	
引 言 .....	53
第一章 天帝信仰与天命观念的起源 .....	56
第二章 周代天命神学与政治伦理 .....	71
第三章 春秋战国时期天命思想的发展趋势 .....	95
第四章 儒家天命思想与德福一致信仰 .....	104
第五章 墨家宗教思想与德福一致信仰 .....	163
第六章 道家和道教的天命思想与德福一致信仰 .....	174
结 论 .....	188
下篇 理性信仰与圆善	
引 言 .....	205
第一章 康德圆善学说的思想渊源 .....	214
第二章 圆善的二维精神结构 .....	256

第三章 圆善与启蒙精神 .....	274
第四章 康德圆善学说的现代回应 .....	291
结 论 .....	325
结 语 .....	334
附 录：宗教为德行许诺幸福	
——道教、佛教、基督教三模式 .....	337
参考文献 .....	354
后 记 .....	372

# 绪 论

## 一、德福配享作为一种普世道德信仰

《大学》开篇云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”<sup>[1]</sup>“至善”，被儒家视作大人之学最终之鹄的，即君子修、齐、治、平的终极目标。其实何独儒家将“至善”视为道德实践之终极目的，几乎所有的伦理学派皆视之为人生的终极课题。<sup>[2]</sup>所以穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873）讲：“自哲学诞生以来，‘至善’的问题或者说是道德基础的问题，始终被认为是思辨领域中的主要问题。”<sup>[3]</sup>

何谓“至善”，如何达致“至善”，是道德哲学必须要回答的问题。诚如德国哲学家包尔生（Friedrich Paulsen, 1846—1908）所讲，道德哲学有双重任务：“一是决定人生的目的或至善；一是指出实现这一目的的方式或手段。”<sup>[4]</sup>

[1] 《礼记·大学》。

[2] 参见黄建中：《比较伦理学》，山东人民出版社1998年版，第144页。康德也讲：“哲学在古人看来原是指教人什么才是‘至善’的概念，并指教人什么是求得它的行为的。”参见〔德〕康德：《实践理性批判》，关文运译，商务印书馆1980年版，第111页。尽管如此，历史上仍有个别思想家否认“至善”的存在，如霍布斯便讲：“旧道德哲学家所说的那种极终的目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人，和感觉与映象停顿的人同样无法生活下去。幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。”参见〔英〕霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1997年版，第72页。

[3] 〔英〕约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，上海人民出版社2007年版，第1页。

[4] 〔德〕弗里德里希·包尔生：《伦理学体系》，何怀宏、廖申白译，中国社会科学出版社1997年版，第10页。



何谓“至善”？尽管道德学家的回答莫衷一是，但相信大部分人都会认同，这里面必然应该包含道德的完善和幸福的实现两大要素。如康德（Immanuel Kant, 1724—1804）早就注意到，古代拉丁文中所谓“summum bonum”（“至善”）中的“bonum”一词本身即包含有“善”（gute）与“福”（wohl）双重含义。<sup>[1]</sup>西季威克（Henry Sidgwick, 1838—1900）也讲：“人类的善或好生活（well-being）的完整概念必须既包括获得幸福（happiness），又包括履行义务。”<sup>[2]</sup>“至善”作为这样一个终极性理想概念，当然不能偏废这两个维度中的任何一方，尤其是不能因为强调“至善”的道德纯粹性而偏废对于幸福的自然生活欲求——这是走向极端的绝对主义道德自律论的立场。如黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770—1831）所讲：“道德意识绝不能放弃幸福，绝不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除掉。”<sup>[3]</sup>毕竟，“自己的幸福是理性的尘世存在者的主观的终极目的”。<sup>[4]</sup>说到底，“至善”应该是一种美德与幸福统一的圆融人生境界，现代新儒家牟宗三将此道德与幸福的完满称为“圆善”。

当然，道德哲学家关注“至善”或“圆善”，并不只是因为它是一种人理想境界，更重要的是，“至善”背后关于德福统一的“德福律”<sup>[5]</sup>，本质是人类道德秩序甚至文明大厦不可或缺的基础。

不过严格意义上讲，现实生活中并不存在任何德福守恒的定律来保障美德的自然价值目标——幸福的完全实现，德福关系实际永远铭刻着一种吊诡：“世或有积善而殃集，或有凶邪而致庆。”<sup>[6]</sup>报施多爽，故而现实社会生活中常常出现这样的伦理困局或道德悖论：君子失意，小人得志；贤者不遇，拙者屡进；为仁不富，为富不仁；仁者不寿，寿者不仁。

[1] 参见〔德〕康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2003年版，第81页。

[2] 〔英〕亨利·西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社1997年版，第27页。

[3] 〔德〕黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年版，第127页。

[4] 〔德〕康德：《纯然理性界限内的宗教》，《康德著作全集》第6卷，李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第7页。

[5] 参见王海明：《新伦理学》（修订版）下册，商务印书馆2008年版，第1608页。

[6] 〔晋〕慧远：《三报论》，《弘明集》卷五，中华书局2011年版，第102页。

其实在现实世界里，因为道德与幸福通常情况下分属两种不同的价值范畴，二者之间根本不可能实现简单的等量换算，因此所谓德福守恒永远是在相对意义上计算、估量的，而德福失衡反倒成为二者之间绝对的永恒规律。

尽管从这种知识论的角度看，德福一致可以算作一个伪命题，但从古至今绝大多数人却都相信善恶福祸的因果报偿，说明这条“德福律”的确是客观存在的。只不过它不是客观地存在于社会事实之中，而是客观地存在于人们的普遍观念之中。也就是说，“德福律”，即美德应该配享幸福是客观的观念事实，所以德福统一问题应该而且必须从价值论或道德信仰论的角度来审视。美德应该配享幸福，就其本质而言是一种道德信仰（ein moralischer Glaube; a moral belief）<sup>[1]</sup>，而且是道德信仰的最终对象或目标。当然，德福一致某种程度上也可以视作是一种伦理神话，一种正常社会必不可少的神话。<sup>[2]</sup>

美德应该配享幸福，从根本上来讲，是人类社会极为普遍、极为素朴的公义愿望诉求和道德信仰。如韦伯（Max Weber, 1864—1920）所言：“这种带有相当‘精打细算’态度的、对公道报应的希望与期待，可说是除了巫术（当然是与之有相关联的）之外，在这世上分布最为广泛的大众信仰的形态。”<sup>[3]</sup>通过对世

[1] 参见贺麟：《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第92页。关于“道德信仰”说，另外可以参见任建东：《道德信仰论》，宗教文化出版社2004年版；魏长领：《道德信仰与自我超越》，河南人民出版社2004年版；黄明理：《社会主义道德信仰研究》，人民出版社2006年版；肖立斌：《中西传统道德信仰比较》，贵州大学出版社2009年版；魏长领等：《道德信仰与社会和谐》，武汉大学出版社2013年版；樊和平：《善恶因果律与伦理合理性》，《上海社会科学院学术季刊》1999年第3期；王锋、田海平：《善恶因果律的现代重构》，《河北学刊》2004年第5期；张文俊：《重塑德福一致的伦理信仰》，《东南大学学报》（哲学社会科学版）2006年第6期；黄明理：《善恶因果律的现代转换——道德信仰建构的关键概念》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2008年第2期；等等。

[2] 正如存在主义心理学家罗洛·梅（Rollo May, 1909—1994）所指出的那样，人的存在离不开神话，因为神话能够让人在充满偶然性的无意义世界中获得意义。德福统一的伦理神话，正是使道德获得存在意义的一种必需信仰，它是社会道德向善价值选择的一个重要动力源泉，是社会道德理性与道德秩序建构的一个重要信仰基础。

[3] [德]韦伯：《宗教社会学》，《韦伯作品集》（VIII），康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第138页。

界诸种主要文化传统与宗教道德思想的参照检视可以发现，各种大相径庭的道德宣教或道德规则背后都无一例外地存在这种公义诉求和道德信仰。作为一种基本伦理信念原则，德福配享不仅普遍存在于东方文化中，也普遍存在于西方文化中；同时，它不仅在宗教信仰中普遍存在，在世俗思想中也同样普遍存在（详见后文）。可见，德行，作为德性的实现<sup>[1]</sup>，应该配享幸福，在道德实践领域是一种基础性的普遍信仰事实。

## 二、德福配享信仰是社会道德向善的基本动力源泉

如果美德应该配享幸福是全人类普遍的道德信仰，那么如何实现德福一致无疑就是全社会共同关心的基本道德问题或信仰问题。所以，古今中外的宗

---

[1] “德”，古文作“惇”，许慎释为：“惇，外得于人，内得于己也。从直从心。”段玉裁注曰：“内得于己，谓身心所自得也；外得于人，谓惠泽使人得之也。”参见（汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第502页下。王夫之也讲：“德者，行焉而有得于心之谓也。”参见（清）王夫之：《读四书大全说》，中华书局1975年版，第47页。可见“德”自古即包含两层内容，一是“外得于人”，即指道德主体外在良善行为的德行；一是“内得于己”，即指道德主体内在良善品质的德性。新儒家代表人物徐复观认为德性是德行的内化升华，“好的行为系出于人之心，于是外在的行为，进而内在化为人的心的作用，遂由‘德行’之德，发展成为‘德性’之德”。参见徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海三联书店2001年版，第21页。关于德性与德行的一般关系，通常来讲，“德性是向善向善的内在品质，而德行是履善和履恶的外显行为。德行一般具有与德性一致的稳定性和整体性，但也不排除在特定情景中和价值意义诱使下的不对称之复杂性”。参见俞世伟、白燕：《规范·德性·德行——动态伦理道德体系的实践性研究》，商务印书馆2009年版，第133页。所以严格意义上讲，德行与德性是存在区别的。前者从属于社会的道德实践行为规范，后者从属于主体意志的道德向善动机。但由于不同的学派或思想家在处理德福一致问题的时候，对“德”到底该定位在德性层面还是德行层面并无统一意见——一般而言，动机论强调德性，效果论强调德行，甚至许多思想家对二者根本未做区分，其“德”往往兼有德性与德行两层含义（如孔子）。因此，本书将在笼统意义上将德福一致问题中的“德”理解为美德。而一般情况下主体的德行是与其德性一致的，即道德行为与道德良知统一（“知行合一”），所以本书也在一般意义上认为德行是德性的外化与实现。

教家、哲学家都试图寻找一条通往此至善目标的实践路径或诠释路径。

众所周知，社会的良性运作总是离不开良好的德性品质与道德行为的支撑，然而良好的德性品质与道德行为能否配享幸福——获得相应的社会良性运作即进步发展的成果，却始终是一个问题。

“德行的途径通向幸福吗？”<sup>[1]</sup>正如维也纳学派哲学家石里克（Moritz Schlick, 1882—1936）所问的那样，这是人类从古到今都要面对的一个古老的伦理学问题。但是只要我们承认，德行应该配享幸福是人类普遍的道德愿望和道德信仰，那么在这个意义上，我们面临的真正问题，其实就已经不再是德行是否通向幸福的实然问题，而是如何才能使德行配享——客观或主观意义上的配享——相应幸福的应然问题，即应该通过何种途径来保障德福配享。

德行应该配享幸福作为人类普遍的道德愿望和道德信仰，这一信仰事实揭示出的背后事实是，现实生活中德行往往不能够完全配享幸福，或者说没有配享相应的或对等的幸福。幸福并不是美德的必然结果或报酬，古人所谓“君子为善，不能使福必来；不为非，而不能使祸无至”<sup>[2]</sup>，即此之谓也。而且社会中常常发生“善恶无征”甚至极端的德福背离情况，所以，从古至今约伯式的天问、窦娥式的冤诉便不绝于耳：

我若呼吁，他应允我，我仍不信我真听我的声音。他用暴风折断我，无故地增加我的损伤。我就是喘一口气，他都不容，倒使我满心苦恼。若论力量，他真有能力；若论审判，他说谁能将我传来呢？我虽有义，自己的口要定我为有罪；我虽完全，我口必显我为弯曲。我本完全，不顾自己，我厌恶我的性命。善恶无分，都是一样，所以我说：完全人和恶人都灭绝。若忽然遭杀害之祸，他必戏笑无辜的人遇难。世界交在恶人手中，蒙蔽世界审判官的脸，若不是他是谁呢？<sup>[3]</sup>

[1] [德]石里克：《伦理学问题》，孙美堂译，华夏出版社2001年版，第140页。

[2] 《淮南子·诠言训》。

[3] 《旧约·约伯记》9：16—24。

地也，你不分好歹何为地！天也，你错堪贤愚枉做天！<sup>[1]</sup>

如前所述，道德与幸福基本属于两种不同性质的价值，按康德的理解，前者属于自由王国，后者属于自然王国，二者在现实世界本无任何必然之因果关联。所以，德行自身并不能承诺幸福。但人们却普遍相信德行应该配享幸福。应然与实然之间显然存在巨大的差距。关于这一伦理悖论，其实我国东汉思想家王充（约 27—100）已有相当透辟的剖析，他的解释可归结为“性命二分”：

夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福吉凶者，命也。或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；凶命之人，虽勉操行，未必无祸。<sup>[2]</sup>

在王充看来，性之善恶与命之吉凶并无必然联系，性与命分属人生不同领域，所以德福一致并不是总能实现。性之善恶是人的现实操行，是后天道德努力呈现的人生境界；而吉凶祸福，是生命个体“因气禀不同而示现出命限之差”<sup>[3]</sup>，乃是“外于我者，非我所能掌握者”<sup>[4]</sup>，本质是先天命运前定，所以人各有命。王充之说，最后难免陷于命定论的窠臼，但他却清晰地指出了现实世界中德行配享幸福的困难。所以，在现实社会中是没有办法实现绝对而完全的德福守恒状态的——反而德福失衡是绝对的。德福守恒只能作为一种信仰，一个乌托邦式的道德神话。

为什么在现实生活中要实现德行配享幸福如此之难呢？那幸福的实现又

[1]（元）关汉卿：《感天动地窦娥冤》，蓝立冀校注：《汇校详注关汉卿集》（中），中华书局 2006 年版，第 1113 页。

[2]（汉）王充：《论衡·命义》，载《诸子集成》第 7 册，中华书局 1954 年版，第 11 页。

[3] 牟宗三：《圆善论》，台湾学生书局 1985 年版，第 155 页。

[4] 同上书，第 148 页。

究竟是怎么一回事呢？

尽管每一个正常人都有幸福或不幸的体验，但却很少有人说得清楚幸福是什么，以及如何才能使有德之人真正配享幸福。18世纪晚期康德从道德形而上学的角度断言，“幸福”是一个无法由理性范畴准确衡量、界定的概念。他讲：“幸福的概念是一个如此不确定的概念，以至于每一个人尽管都期望得到幸福，却绝不能确定地一以贯之地说出，他所期望和意欲的究竟是什么。原因在于：属于幸福概念的一切要素都是经验性的，也就是说都必须借自经验，尽管如此幸福的理念仍然需要一个绝对的整体，即在我当前的状况和任一未来的状况中福祉的最大值。如今，最有见识且最有能力但毕竟有限的存在者，不可能对他在这里真正说来所意欲的东西形成一个确定的概念。”<sup>[1]</sup>固然，幸福是一个难以确定、量化的概念，天下没有两种同样的幸福体验，因此关于幸福人们不可能形成一个同质的、普遍化的客观概念。但幸福却总是在人们的人生经验或期待中反复出现，所以人们从未放弃描述它的企图，尽管这类描述几乎永远都是从经验角度出发的。如石里克便有这样的人生观察：“每个人都知道，或者在他成长过程中经验告诉他，人越是努力地追求幸福，幸福似乎越多地失去。人们不能强求幸福，不能寻找幸福，因为人们不能从远处认识它，而只有当它在那儿的时候，它才突然揭开自己的面纱。幸福乃是在一生中那么少的时刻，这时，那些不显眼的条件凑巧碰到了一起，世界一下子变得完美起来。”<sup>[2]</sup>

石里克这里描述了人的欲望与幸福的获得普遍成反比的情况，同时认为是一些“不显眼的条件凑巧碰到了一起”，才实现了幸福。但到底是哪些“不显眼的条件凑巧碰到了一起”，从而能够成全幸福的实现呢？石里克语焉不详，估计他也没有认真想要从学理上探讨这一问题。后来有西方学者便试图从功利

[1] [德]康德：《道德形而上学的奠基》，《康德著作全集》第4卷，李秋零译，中国人民大学出版社2005年版，第425页。

[2] [德]石里克：《伦理学问题》，孙美堂译，华夏出版社2001年版，第151页。

伦理学的原理角度分析幸福实现的条件，如当代美国学者戈茨（Ignacio L. Götz）就认为幸福实际上是关涉欲望与满足之间平衡关系的一种判断，于是他把幸福的本质归结为这样一个等式：

$$\text{幸福} = \frac{\text{满足}^{[1]}}{\text{欲望}}$$

戈茨正确地指出了欲望是“幸福实现的负相关要素”<sup>[2]</sup>，这也就是石里克看到的“人越是努力地追求幸福，幸福似乎越多地失去”的原因：欲望越高，幸福感越低。但是，他指出的“正相关要素”——“满足”却是一个含混笼统的概念。对于幸福实现的正相关要素，国内著名功利主义伦理学家王海明曾经做过较为系统的反思。

结合中国传统伦理学的概念，王海明指出，无论何种幸福的实现，都需要才（才能）、力（努力）、命（命运）、德（美德）四方面要素的配合。才、力、命、德，是幸福实现的正相关要素，综合抵消之后才是达致戈茨所谓“满足”的主客观条件。

不过，对于幸福的实现而言，除了要考虑才、力、命、德这四个正相关要素，还必须考虑欲望这个负相关要素：

总而言之，欲、才、力、命、德是幸福实现的充足且必要的五大要素。欲是幸福实现的动力要素、负相关要素：欲望越大，幸福便越难实现；才力命德是幸福实现的非动力要素、正相关要素：才越高、力越大、命越好、

[1] Ignacio L. Götz, *Conceptions of Happiness*, Lanham & New York: University Press of America, 1995, p.6. 戈茨这个思想应该是借自经济学家萨缪尔森（Paul A. Samuelson, 1915—2009）的“幸福方程式”：幸福 = 效用（满足）/ 需求（欲望）。

[2] 王海明：《新伦理学》（修订版）下册，商务印书馆 2008 年版，第 1339 页。

德越优，幸福便越易实现；欲与才力命德一致，幸福便会完美实现。这就是幸福的实现律。幸福的实现律可以归结为一个等式：

$$\text{幸福的实现} = \frac{\text{才力命德}}{\text{欲}} \quad [1]$$

可见，欲、才、力、命、德这五大要素是幸福实现的充分且必要条件，缺一不可。<sup>[2]</sup>同时也就意味着，任何一个单独的要素（譬如“德”）都不可能是幸福实现的充分条件，尽管它是必要的条件。<sup>[3]</sup>因此完全有理由相信康德的观点：“因而不可能指望在现世通过严格遵守道德律而对幸福和德行有任何必然的和足以达到至善的联结。”<sup>[4]</sup>

按照王海明功利主义伦理的分析，尽管美德是获得幸福的必要条件、必要因素，其与幸福的实现成正相关变化，从理论上孤立地看越有德应该便会越有福，越有福便越有德，德福必定一致。但美德并非幸福的充分条件，故而实际

[1] 王海明：《新伦理学》（修订版）下册，商务印书馆 2008 年版，第 1354 页。

[2] 此种关于幸福实现的五大关键要素分析，对幸福主体的内部要素区分相对比较细致（欲、才、力、德）——之所以说是相对意义的细致，是因为还不够细致，譬如早在柏拉图对话录中就已经被充分注意到的欲望的多元性问题在这个方程式中就并未得到基本的体现，但外部要素（命）分析却相当粗疏。其实影响幸福实现的外部因素是非常复杂的，绝不能简单地以“命”来笼统概括。譬如当代西方学者从经济学角度分析幸福实现的决定因素，指出在“个性因素”之外，还有“社会人口因素”、“经济因素”、“情形性因素”和“体制性因素”。其说对幸福实现的外部因素分析比较到位，可以与王海明此说互补：“1. 个性因素，如自尊、自控、乐观、外向和精神健康；2. 社会人口因素，如年龄、性别、婚姻状况和教育；3. 经济因素，如个人及总体收入、失业和通货膨胀；4. 情形性因素，如具体就业和工作条件、工作单位的压力、与同事亲戚朋友的人际关系、与婚姻伙伴的关系以及生活条件和健康状况；5. 体制性因素，如政治权力的分散程度和公民的直接参与政治权利。”〔瑞士〕布伦诺·S·弗雷、阿洛伊斯·斯塔特勒：《幸福与经济学——经济和制度对人类福祉的影响》，静也译，北京大学出版社 2006 年版，第 11 页。

[3] 如王海明讲，“美德乃是每个人获得利益和幸福的必要条件”，但他从未肯定美德是幸福的充分条件。参见王海明：《伦理学原理》（第三版），北京大学出版社 2009 年版，第 415 页。

[4] 〔德〕康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社 2003 年版，第 156 页。



情况又不得不考虑欲这个负相关要素和才、力、命这三个正相关要素作用的综合效应。那么，德福问题的实际情况就像王海明早些年承认的那样：“在任何社会，每个人的德与福都既可能一致，也可能背离。”<sup>[1]</sup>但是他后来又相信：“任何一个社会，即使它极其腐败堕落，但是，只要它还存在而没有崩溃瓦解，那么，就该社会的行为总和来说，德福一致的次数必定多于德福背离的次数，从而人们的德福必定都大体一致。”<sup>[2]</sup>他甚至相信：“一个人就其行为总和来讲，有德便有福、德福一致而成正比相关变化的次数，必定多于有德却无福、德福背离而成负相关变化的次数。说到底，有德便有福、德福一致是常规，是恒久的；而有德却无福、德福背离是例外，是偶尔的：德福必定大体一致。”<sup>[3]</sup>

就每个社会个体而言，德福一致必然多于德福背离是一个明显的伪命题。关于这个命题，王海明自己其实也早已经否定过，他不是讲“在任何社会，每个人的德与福都既可能一致，也可能背离”吗？如何见得对一个人来讲，德福一致是常规、恒久的，德福背离是例外、偶尔的呢？实现幸福的其他相关要素如欲、才、力、命在每个个体身上都可能与德综合呈现不同的人生效应。个人的幸福并不是德行这一要素能够主导的，所以正如王充所讲：“才高行洁，不可保必尊贵；能薄操浊，不可保必卑贱。”<sup>[4]</sup>对于不同的个体来说，德福一致与德福背离的比例根本上是不同的，甚至常常有比例颠倒的情况。因此，也就没有个体的德福一致必然多于德福背离的定律存在。

至于从任何存在的社会的行为总和来讲，德福一致必多于德福背离的次数，从而人们的德福必定大体一致的讲法，也是一个破绽百出的命题。王海明这个貌似统计学实则是机械功利主义的结论来得十分蹊跷。他得出这个结论的推论是：“只有德福一致的次数多于德福背离的次数，人们行德的动因才会多

[1] 王海明：《新伦理学》，商务印书馆2001年版，第633页。

[2] 王海明：《新伦理学》（修订版）下册，商务印书馆2008年版，第1612页。

[3] 同上。

[4] 《论衡·逢遇》卷一《逢遇篇》。