

(2012年卷)

中国社会科学出版社

湖北大学哲学学院 编
《德国哲学》编委会

德国哲学

014032904

(2012年卷)

B516-53
02
2012

中国社会科学出版社



湖北大学哲学学院 编
《德国哲学》编委会

B516-53
02
2012

德国哲学



北航

C1721141

图书在版编目(CIP)数据

德国哲学. 2012年卷 / 戴茂堂等主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2013. 9

ISBN 978-7-5161-3283-8

I. ①德… II. ①戴… III. ①哲学—研究—德国—丛书
IV. ①B516-55

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第224103号

出版人 赵剑英
责任编辑 喻苗
责任校对 王雪梅
责任印制 王炳图

出版 **中国社会科学出版社**
社址 北京鼓楼西大街甲158号(邮编100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010-64070619
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2013年9月第1版
印次 2013年9月第1次印刷

开本 710×1000 1/16
印张 23.75
插页 2
字数 403千字
定价 69.00元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010-64009791

版权所有 侵权必究

《德国哲学》编辑委员会

顾 问 张世英 梁志学 杨祖陶 王树人

主 编 邓晓芒 戴茂堂

副主编 舒红跃

编 委 邓安庆 王庆节 王晓朝 韩 震 孙周兴 关子尹
甘绍平 江 怡 江 畅 衣俊卿 何卫平 刘 杰
刘小枫 朱葆伟 陈家琪 陈嘉映 陈嘉明 张庆熊
张廷国 张祥龙 张志扬 张志伟 张 慎 赵敦华
赵 林 庞学铨 钱 捷 李秋零 黄裕生 韩水法
郭大为 顾 肃 靳希平 谢地坤 倪梁康 舒远招

外籍编委

Hans Feger (柏林自由大学哲学学院教授)

Heiner F. Klemme (美因茨大学教授海涅·克莱默)

Juergen Stolzenberg (马丁路德大学哲学系教授)

Ludwig Siep (明斯特大学教授)

李文潮 (柏林科学院教授)

Manfred Baum (乌珀塔尔大学教授)

Volker Gerhardt (柏林洪堡大学哲学学院教授)

Walter Jaeschke (波鸿大学教授)

目 录

从否定到肯定	
——康德幸福观研究	彭 超 (1)
敬重	
——一种积极的道德情感	王福玲 (29)
论自由论题在康德伦理学中的地位	高君路 (40)
康德自我观念中的自律与自发性	亨利·E. 阿利森 文/ 师庭雄 译 (50)
康德《道德形而上学原理》前言	
及第一部分解读	罗尔斯 文/ 阮航 译 (68)
试论康德美学中的审美想像力问题	石若凡 (83)
美何以求	
——康德方案与马克思方案之比较	戴茂堂 汤波兰 (99)
论谢林早期思想中的“自然”观念	罗 久 (119)
辩证逻辑形式本性的有限度显现	
——对黑格尔辩证法的一个二分性解读	万小龙 (137)
从流俗的“辩证法”中拯救黑格尔辩证法	
——答万小龙君	邓晓芒 (172)
原现象学置疑：对《精神现象学》结构问题的思考	刘 一 (190)
依黑格尔精神哲学看启示宗教的伦理意义	卿文光 (220)
论黑格尔与施莱尔马赫有关“实证性”概念理解的	
差异	闻 骏 (235)
论黑格尔对莱布尼茨实体理论的批判和发展	李育军 (244)
为海因里希的《与科学内在相关的宗教》	
撰写的前言	黑格尔 文/ 张云涛 译 (258)
论异化劳动理论与唯物史观的统一性	舒年春 (278)

胡塞尔现象学与时间问题 姜 韦 (289)

何谓现象学自身？
——从黑格尔的存在论到作为存在论、
诠释学和哲学的现象学 龙沛林 (305)

海德格尔读费希特 尤根·史陶岑伯格 文/童熹雷 译 (325)

从海德格尔的自身性看中国“孝治天下”的
形成及消解 陈天庆 (338)

德文、英文内容提要 (359)

(1) 姜 韦 姜韦现象学导论——

(29) 龙沛林 海德格尔现象学导论——

(40) 童熹雷 海德格尔现象学导论——

(30) 尤根·史陶岑伯格 海德格尔现象学导论——

(48) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(83) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(99) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(119) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(137) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(173) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(190) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(220) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(232) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(244) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(258) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

(278) 姜 韦 海德格尔现象学导论——

从否定到肯定

——康德幸福观研究

彭超

[内容提要] 幸福是康德哲学中的边缘话题。对于康德的幸福观,人们往往有一个比较刻板的印象,认为康德仅仅把幸福当作道德的障碍加以清除。但事实上,这并非一种简单的清除。康德把幸福分为三个层次并分别加以否定。否定也分两个层次,即外部的否定和内部的否定。在外部的否定中,作为感性快适的福,自身幸福和永福分别被悬置以保证道德的纯粹,在内部的否定中,幸福概念本身从最低层次向最高的层次逐步生长。康德对幸福的否定就是对幸福的安置,借此幸福与道德摆脱了彼此之间的紧密捆绑。在道德面前,幸福需要保持中立,在幸福面前,也有广阔的道德中立的空间。幸福与道德不是直接结合,而是在善与至善中相遇,在此就产生了幸福的肯定,它与自由、理想和目的有关。本文通过对康德若干文本的分析,对康德的幸福概念进行了澄清,对幸福的否定机制进行了说明,对幸福的肯定进行了探索。

[关键词] 康德 幸福 否定 肯定

康德没有系统的幸福学说,他对于幸福一词的使用也不够严格。但这并不说明康德缺乏一种幸福观。事实上,康德对幸福主义进行批判并不意味着他排斥幸福,康德没有建立一套完善的幸福学说也不意味着他忽视幸福,在康德的学说里始终存在一种对幸福的根本态度,这种态度立足于对幸福的认知,我们可以把它称为康德的幸福观。本文的一大任务,就是对散见于各处的康德幸福观进行梳理和阐发以还原其本质与全貌,一方面扫除对康德学说进行片面理解所产生的刻板印象,另一方面寻找一种以道德和自由为基础的新的幸福学说的可能性。本文标题中的“否定”以及“肯

定”的用语虽在字面上可理解为消极或积极，但实际上更偏向于动词性，因此使用“否定”与“肯定”更加合适。在文中我将阐明，一方面，幸福的否定不是对幸“福”的否定，而是对“幸”福的否定，“幸”作为偶然的、随机的、偏好的因素将被暂时排除在纯粹的实践领域以外；另一方面，否定的幸福也不是消极的幸福而是一种积极使用否决权——即选择权的福，这是一种真的“幸”福，在这里，“幸”被重新请回来，因为它代表的是人的自由与可能性，幸福的肯定在这里得到完成，“幸”福变成了比“定”福更高的东西。幸福主义拥有比“定福”主义更大的可能性。

一 幸福的含义与历史形态

在康德著作的原文中，幸福一词对应的是 *Glückseligkeit*，永福一词则是 *Seligkeit*。作为名词的 *Glück* 在德语中有幸运或运气的意思。汉语中也是相仿，幸福在字面上来自幸与福的复合。但幸与福不是并列的关系，而是类似于在宗教词汇“信德”、“望德”和“爱德”的那样，在后者中，德是本质，信、望或爱是对德的限定，这三种德都是德的一种。同样，在这里，幸福也是一种被限定了的福，而且是被限定为不确定的福，因为它是幸。

幸与福在古代汉语里是两个词。对于幸，中国传统中有以下一些典型看法：《论语》中有“人之生也直，罔之生也幸而免”，意思是人的生存在于正直，不正直的人只是侥幸避免了灾祸。《国语·晋语九》中，赵襄子说“吾闻之，德不纯而福禄并至，谓之幸。夫幸非福，非德不当雍，雍不为幸，吾是以惧”。意思是说：德行不纯，福禄却一同到来，就叫做幸。幸不是福，没有德行就不配享和睦，和睦也不被当作幸，因此我感到害怕。汉代《小尔雅》中说“非分而得谓之幸”，南宋的《增韵》里说，“非所当得而得，与不可免而免曰幸”。在这些地方，幸都是某种不相称的东西，它或者与德行不相称，或者与个人的地位不相称。而福则不同，在《礼·祭统》中，福被定义为“备”，在《说文解字》里，福被定义为“祐”，它与完善和天神的佑助有关。

在英语中，*happiness* 也有幸运的意思，它来自古英语和古斯堪的纳维亚语中的 *happ*，与它同源的词包括 *perhaps*，*happenstance*，短语 *it happens* 也表示“有时”如何，它们都说明了某种偶然和不确定。法语的幸

福 *bonheur* 是来自古代法语的 *bon* (好) 和 *heur* (运气)。拉丁语系诸语言的幸福都来自拉丁语 *felix*, 其词源与丰沃有关^①, 英语中也有 *felicity* 一词, 霍布斯对这个词有使用。古希腊的赫西俄德、希罗多德以及亚里士多德都是使用的 *eudaimonia*, 它的含义是好的生活^②。

可以看出, 在其他一些主要的语言中, 被译作幸福的词或偏重于偶然运气, 或偏重于世俗生活。中文的幸与福与德文的 *Glück* 与 *Seligkeit* 则具有一定的相似性, 幸都体现为某种偶然, 福都体现出某种超越和完善, 因而能够比较准确地互译。在对康德的幸福观进行研究的时候, 应当紧紧地把握幸福一词在词义上的多个层次, 才能整体地把握到康德的意图。

康德在《实践理性批判》中提到了伊壁鸠鲁派和斯多亚派的幸福学说, 但这并不是它们第一次被康德所提及。早在前批判时期, 康德就对这些学说进行了研究和思考。在康德著作集第 19 卷里, 有一些关于幸福问题的混合着德语和拉丁语的遗留手稿。这里我将摘译并简略介绍一段 1764—1768 年间形成的零散手稿, 它对于考察康德幸福观的形成有一定的帮助。

在这段编号 6584 的手稿中, 康德说, “幸福和善的东西, 德性, 共同构成至善”^③, 这个观点在后来的《实践理性批判》中被保留下来。至善 (*das höchste Gut*) 是最高的善。它的第一个条件是德性, 即至上的善 (*das oberste Gut*), “至上”表示的是德性在善中的地位, 它处于最上方, 没有任何其他因素能够超出这一地位。至善的第二个要素是幸福。如果只有最上方的善, 而不是在任何层次上都充盈着善, 那毕竟不是完满的和成全的, 毕竟还有缺憾。为了避免这种缺憾, 就需要幸福的参与以达到至善^④。

这个根本思想之下, 康德评价了古希腊的几种对幸福的看法。“第奥根尼: 没有一切不必要的东西的无痛苦的幸福和无恶习的德性”; “伊壁鸠鲁: 没有德性努力的最大乐趣的享受中的幸福”; “芝诺: 没有身体乐

① Darrin M. McMahon. *The Pursuit of Happiness*, London: Penguin Books, 2007, pp. 3—11.

② 江畅:《德性论》, 人民出版社 2011 年版, 第 233 页。

③ Immanuel Kant. *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Kants gesammelte Schriften Band XIX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1934, S. 95.

④ [德] 康德:《实践理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 人民出版社 2003 年版, 第 151—163 页。

趣的最大德行中的幸福。正当性”^①。在这几句话中，康德指出了这三位哲学家的幸福思想中分别排除了什么东西，以此对它们加以区别。在这里就已显示出一种以否定为规定的倾向了。康德抓住了这三种幸福观中的否定成分：犬儒派的第奥根尼排除不必要的东西，这是对幸福和传统德行的双重排除，最终产生了禁欲的倾向；伊壁鸠鲁排除外在的德性目标，使德性从属于快乐与幸福；斯多亚派的芝诺排除身体乐趣，使幸福从属于德性。禁欲主义，快乐主义，德性主义，这是三种典型的伦理思想。在《实践理性批判》中，康德对它们分别进行了批判，同时又对它们进行了结合，把相互之间存在矛盾的这三者消化在自己的学说中。他像一个犬儒派一样对世俗中的种种不够纯粹的幸福和德行漠不关心，把它们放在一边不加考虑；又像一个斯多亚派一样对德性的地位大加强调；他还像一个伊壁鸠鲁派那样坚持幸福是独立于德性的，“获得幸福必然是每个有理性但却有限的存在者的要求”^②。这就表明幸福作为一种追求是与德性不同的，德性本身不是幸福，幸福不能被德性取代。

接下来，在同一段手稿中，康德改换了角度，从大小的方面来研究幸福。他说，“至善。最小需要和质朴中的最大幸福”；“伊壁鸠鲁：最大需要及其满足中的最大幸福”；“芝诺：仅仅通过德行的最大幸福”；“犬儒派：在道德上成善的最小道德努力，这时欲求也是最小的。原始自然的人，质朴的体系”；“福利和善行的最大值要么是由这两个不同的东西的最大值获得，要么是一同获得的；后者是芝诺派的最大值”^③。在这里可以看到，伊壁鸠鲁派的幸福来自于量的至大，这种量是需求和满足的量；斯多亚派的幸福来自于质的至纯，这种质是德行的单纯性；犬儒派则遵从原始和质朴，并不追求某个极限。康德同样对这三种观点进行了批判与结合。在康德这里，幸福不仅仅是量的最大，也不仅仅是质的至纯，幸福和德性也不是没有其极限，而是有其极限。至上的善（即最高的善）就是德性的极限，与之相配的幸福就是幸福的极限。二者通过假设的上帝保持了一种比例关系。这段手稿中也谈到了比例，康德说，“福

① Immanuel Kant. *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Kants gesammelte Schriften Band XIX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1934, S. 95.

② [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第30页。

③ Immanuel Kant. *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Kants gesammelte Schriften Band XIX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1934, S. 95.

利出自于享受与欲求的比例；当前者与后者相等时，就叫做心满意足。心满意足直接构成了一个整体的东西，究竟是很多享受与很多欲求还是很少享受与很少欲求成这种比例都是一样的。祸在于数目小，善在于数目大。当欲求最小并且享受与它相同时，善的东西在其最小值”。福利（Wohlbefinden）是欲求与享受的对应，它不能保证实质的幸福，因为它只是一个比例而已。比如犬儒派的欲求少，享受也少，他们的欲求与享受相等，因而可以产生使人心满意足的福利，一个坏人欲求一个坏的东西并且得到了享受，在构成福利的比例上仍然可以达到心满意足。在这里福利不是一个实践概念。真正的幸福不是和福利一样产生于比例，而是和善一样具备自己实际的数目，没有欲求或者欲求很少都不是幸福。此外还可以发现，对福利进行欲求会带来问题。欲求本身也是衡量福利的一个变量，欲求“享受与欲求的比例”将会使得一开始的欲求变质，禁欲主义，纵欲主义就会从这里产生。

经过对福利与真正的幸福的区别，在讨论追求幸福的时候，就可以排除犬儒派以及种种严格的禁欲主义了。在《实践理性批判》中的“纯粹理性在规定至善概念时的辩证论”里，康德认为只有两个学派真正按照同一律寻求德与福的统一性却做出不同的选择，这就是斯多亚派和伊壁鸠鲁派。这两派都想从德性与幸福的某一者中分析出另一者，但康德指出了这两者的异质性，认为只能通过综合达到两者的统一^①。

由于康德对古希腊的三种幸福观加以了消化和吸收，他自己的幸福观也具有了三个层次。在《实践理性批判》中，它们表现为福的概念，自身幸福的概念和永福的概念。这三个概念共同构成了康德幸福概念的广义含义。

作为康德幸福概念的最低层次，福（Wohl）的概念与前述福利的概念有一定联系。福利是欲求与享受的比例，福则是感官的快适即享受，对福的追求就是欲求。康德说，“福与祸永远只是意味着与我们的快意或不快意、快乐与痛苦的状态的关系，而如果我们因此就欲求或厌恶一个客体，那么这种事只要它与我们的感性及它所引起的愉快与不愉快的情感相关时就会发生”，它是“出自一件事物的实存的表象的愉快”^②。这种感官

① [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第30页。

② 同上书，第26页。

快适的福具有以下特点：它承载个别的欲求，朝向个别的客体，因而本身也是个别的。一个人认为是福的客体，另一个人不一定也认为是福。一个人在某一个客体上感到福，并不表明其他客体对他也是福，更不能表明他在一切客体上都感到福。俗语中“某场得意，某场失意”是对这个特点的朴素表达。作为得意，它还具有暂时性和片段性：一个人一时感到福，并不表明他在其他时候也情愿并且能够把这时的福当作福。比如饮酒的福在酒后可能变成了身体的不适。福是容易消散的，因此对福的欲求往往只是一次性的目标，而非整体的目的。此外，不同客体上的福还有可能产生冲突，比如某些美味的食物同时食用会导致不适。

福处在一种混乱无序之中，当人们对它加以认识，它就通过利益表现出来。塞翁失马，这是祸。丢失的马带回了一匹骏马，这是福。塞翁的儿子骑骏马摔断腿，这是祸。摔断腿不能出征因而免于战死保全性命，这是福。塞翁之所以显得高明，在于他不局限于眼前的利益，但他也只是强调了未来利益的可能性，并看到了种种利益的实现而已。塞翁的例子是偶然事件的集合，还不是福的复合。福的复合是不同客体上表现出来的快意的福在同一个人身上组织到一起，由于这种复合的材料和组成原则都是偶然的，所以它本身也是偶然的。每个人的福的复合组织在一起，就得出了多数人的福。多数人的福仍然是偶然的产物，集合体的广泛性不能掩盖它的偶然性与个别性。只要多数人不是全体人，多数人的福就是相对的，这种福最终也会化为乌有。所以感官快适的福不管以什么方式进行复合，都具有暂时性和片段性。

但福的概念并非毫无价值。当它到达个人的福的复合时，就为康德幸福概念的第二个层次即自身幸福（die eigene Glückseligkeit）提供了基础。自身幸福以福为质料，并通过人的人格获得其形式。康德对幸福的讨论大多数都是指的自身幸福，这是伊壁鸠鲁主义所处的高度。“幸福是对我们的一切爱好的满足（按照满足的多样性，这幸福是外延的，按照满足的程度，幸福是内包的，而按照满足的持续性，幸福则是延伸的）。”^①这里的幸福指的就是自身幸福。“外延的”表明幸福面向外部世界各种各样的对象，“内包的”表明幸福内在于人，是人自身的爱好，“延伸的”说明

^① [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2004年版，第612页。

幸福具有一定的持久性，它是一种持续的满足^①。康德说，“一个有理性的存在者对于不断伴随着他的整个存在的那种生命快意的意识，就是幸福，而使幸福成为规定任意的最高根据的那个原则，就是自爱的原则”。^②幸福是一种生命快意的意识。如果说福的概念还停留在感觉的暂时性和对象的片段性，因而仅仅表现为一时利益的话，那么自身幸福的概念已经具有了情感的统一性和对象的完整性，因而能够表现为爱好，它要求的不是数量的占有，而是数量的丰富和质料的完整占有。最低层次的福及其指向的利益不断地发生着客观的改变，相比之下，自身幸福指向的爱好更加持久。虽然它也是变动的，但有一种主观的调整在里面，这种调整包含有熟巧和知性的设计。作为爱好，它不一定是客观上对人有益的。康德指出自身幸福的自爱原则只是一种主观性必要，在客观上仍是偶然的^③。尽管如此，它的偶然性已经比纯然感觉接受的片段的偶然性要高。不同于福的无序即无原则，自身幸福是有原则的，它的原则来自认知的秩序和实践的智慧。但偶然性毕竟是它摆脱不掉的特征。康德认为表现为权力、财富、荣誉、健康以及美满生活的幸福，是由幸运所赋予的东西^④。

要超越偶然性，就达到了幸福的最高层次，即永福（*Seligkeit*）。它已经很难被称为是“幸”福了。有学者说“对于康德来说，幸福总是经验性的幸福”^⑤，这是在狭义上使用的，但同时她也用“*happiness (bliss)*”来表示永福，因此幸福概念在广义上也能够包括永福。永福是与德性的神圣性成比例的福祉^⑥，“是理性用来表示一种不依赖于世上一切偶然原因的完整的福祉的，这正如神圣性一样是一个只能包含在无限的进程及其总体中的理念，因而被造物是永远不会完全达到的”^⑦，它属于

① 邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉句读》，人民出版社2010年版，第1188—1189页。

② [德]康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第26页。

③ 同上书，第31页。

④ Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften Band IV. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, S. 393. 本文所引《道德形而上学基础》中译文来自杨云飞译，邓晓芒校的未出版的课堂复印本，下同。

⑤ Jacqueline Marina. *Making Sense of Kant's Highest Good*, Kant - Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant - Gesellschaft, 91. Jahrgang, Heft 3, 2000, S. 335.

⑥ [德]康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第176页。

⑦ 同上书，第169页。

至善。人“永远不会完全达到”永福，但仍然有部分达到的可能并能够对此抱以希望。永福之所以还算作幸福，不是因为它还具有某种感性对象上的有限性和偶然性，而是在于人本身的有限性。因为人的不完善，永福就需要由灵魂不朽、上帝存在和意志自由这三个悬设而获得保证。获得永福所需的德性的神圣性是意志与道德律的完全符合，这是人所无法企及的，但人能够以德性的神圣性为目标不断地努力，这就需要有一个无限的进程，需要灵魂不朽的悬设。灵魂不朽最终是为了保证至善的可能，但单凭人的德性，就算有一个无限的进程，也是不能达到这一点的，否则这个进程就不需要是无限的了。在康德看来，至善（das höchste Gut）是最高的派生的善（das höchste abgeleitete Gut），它的可能性需要一个最高的本源的善的现实性，那就是上帝存在^①。在哲学史上，康德并不是第一个以上帝的存在来保证人的幸福的哲学家。奥古斯丁曾认为幸福存在于人们的记忆中，如果人们对幸福一无所知，就不可能去追求它。幸福是来自真理的快乐。真理就是上帝。从其他对象那里获得的快乐都不是幸福，唯有当一种喜乐朝向上帝，寓于上帝，为了上帝时，它就是幸福^②。与奥古斯丁不同，康德严格地执行了理论与实践的划分。上帝是为了实践的需要而悬设的，幸福也是在实践中追求的。它们不在真理中，而在善之中，准确地说，是在至善的首要因素——德性的神圣性中。在康德这里，当行动朝向德性，寓于德性，为了德性时，才会产生永福。为了保证人能够使自己的行动朝向德性，寓于德性，为了德性，排除感性的干扰，康德悬设了意志自由。建立在悬设上的永福因此也是一种“幸”福。永福依赖于三个悬设，如果悬设不成立，则永福也没有了根据。由于悬设是否成立是人无法认识的，所以永福也要仰赖悬设的幸而为真；即使悬设为真，在一个善的上帝根据人的自由行动符合道德律的程度为人分配相应的福祉时，永福也表现为幸福，因为人虽然有道德律的绝对命令作为行动指南，但在行动完成之后，人也只能粗略地估计，而无法准确地衡量哪个人的哪种行动更符合道德律，所以也无法确认究竟谁获得的福祉更接近完善。总之，永福本

① [德]康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第172页。

② Saint Augustine. *Confessions*, trans. Albert C. Outler, New York: Barnes & Noble Books, 2007, pp. 163—165.

身脱离了幸，但它对于有限的人来说，仍然是一种幸福。

以上是康德幸福概念的三个层次。尽管存在着这样的区分，但康德在行文中并没有对这三个概念加以严格的区别，幸福有时候侧重于福，有时候侧重于永福，时常互相代用或混用。解决这一不足的人是舍勒。他提到的幸福同时具有价值和感受的意义。在对康德的形式主义伦理学进行了批判之后，舍勒对价值与感受进行了划分，认为价值有以下四个层次：适意与不适意的价值、生命感受的价值、精神价值和神圣与不神圣的价值；与之相对应，感受也有四个层次，感性感受、生命感受、心灵感受和精神感受。舍勒举出了很多关于幸福的词汇，并指出这些感受的差异性是质性的差异^①。这就避免了康德在对幸福进行区分时的暧昧性。

对康德的幸福概念还有从来源看的划分方式。有学者认为康德的幸福概念可以分为两种，感性幸福和智性幸福，Victoria S. Wike^② 和刘宇光都持这种观点。刘宇光认为存在这种划分，但它必须被严格地限制在对来源的说明上，而不能视为两种异质的幸福^③。

在编号为 7202 作于 1780—1789 年之间的一段遗稿里，康德说“幸福的质料是感性的，但其形式却是智性的：后者除非作为先天法则下的自由，作为其自身的一贯性，否则就不可能，这即是说它并非要使幸福真正实现，而只是向着幸福的可能性和理想。因为幸福正在于福利，只要福利既非外在偶然也非依赖经验，而是依照我们自己的选择的话。选择必须作出决定，并且不依赖于自然规定。而那无非井然有序的自由”^④。康德在这一段话中谈的是狭义的幸福，这是真正的幸福，不像低层次的福只有质料，永福的质料不能为人所知为人所选，它的质料和它的形式都已经是确定的了。它既非刘宇光文中提到的感性幸福，也非智性幸福。刘宇光文中说“感性幸福是指性好获得满足，及从中所得的欢悦，那是一种在自然

① Max Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. Francke Verlag Bern und München, 1980, S. 332—333.

② Victoria S. Wike. *Kant on Happiness in Ethics*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 1—20.

③ 刘宇光：《康德伦理学的“幸福”（Glückseligkeit）概念》，《哲学门》（总第十八辑），北京大学出版社 2009 年版，第 155 页。

④ Immanuel Kant. *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Kants gesammelte Schriften Band XIX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1934, S. 276.

王国中的感性状态，故幸福是透过对象来决定意志，所以是感性的”，但康德的这种狭义幸福是以先天法则下的自由为形式的，其文中说“康德所说智性状态的幸福主要是指实践道德行为后的满足感”^①，但康德手稿提到的幸福在于依照我们自己的自由选择所获得的福利。在《实践理性批判》中，康德认为被冠以道德情感知名的敬重的情感是仅仅由理性引起的，它作为纯粹实践理性的动机，让人们在人格的理念中看到了人性的崇高和尊严，但“这种慰藉不是幸福，甚至也不是幸福的最小部分”，“纯粹实践理性的真正动机就是这样的情况；它无非是纯粹道德律本身”^②。由此可见，康德本人并不把敬重感这种否定情感的情感所带来的种种满足当作幸福。尽管感性幸福概念因与康德的最低层次的福的概念相仿而不能被马上清除，但智性幸福概念却并不拥有某种必要性。从来源上来区分幸福究竟是否合适还有待商榷。在我看来，只有在德性的讨论中，对来源的讨论才具有重要的意义。在幸福的领域，更重要的是它自身的层次。

即使不从来源的角度来看待，而是认为幸福自身中包含有感性幸福与智性幸福的截然划分，也是行不通的。第一，在康德这里，幸福是在感性中实现的，所谓的智性幸福无论如何都可以被归为感性幸福，幸福不可脱离感性质料。在7202号遗稿里，康德对幸福的智性形式加以规定，认为除自由以外幸福不可能有其他智性形式，但它并没有对感性的质料做这种特别说明。在康德看来，幸福的质料是感性，这是毫无疑问的。不存在完全脱离感性的智性幸福，否则就不能成为幸福。第二，任何对幸福的追求都与人的意识有关，与以什么作为意志的规定根据有关，与人格有关。即使有人不以道德律作为意志的规定根据，而把感性的享受作为意志的规定根据，作为自己的准则，他认为自己将获得的那种幸福仍然不是纯然感性的。因为一般的实践理性也超出了感性，即使是追求感性享受，也需要行动的方法与指南，也包含有熟巧和知性的设计，也会动用理论理性的诸范畴来达到自己的目的，在这个意义上，没有纯然感性的幸福。如果坚持认

① 刘宇光：《康德伦理学的“幸福”（Glückseligkeit）概念》，《哲学门》（总第十八辑），北京大学出版社2009年版，第157—158页。

② [德]康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2003年版，第120页。

为有一种纯然感性的幸福，那只能是“身在福中不知福”，但由于享福者不自知，这个福对他来说就不是福，而只是生理和心理的自然过程而已。旁人说他不知福，那么那种福也只是由于旁人以知性的眼光看待，被旁人称为福而已，不存在完全感性的幸福。由于不存在非感性的幸福也不存在完全感性的幸福，因此在幸福自身中进行感性幸福与智性幸福的划分也就不可能了。事实上，“感性幸福”本身就是一个赘语。与它相提并论的在描述来源的意义上所称的“智性幸福”也是一个不准确的名称，它所区分的并非幸福，而是幸福的感受质料。如果要对幸福感的来源加以研究，更为适当的是像舍勒那样区分感性感受与智性感受。我认为相比之下，对应于古希腊的三种幸福观而从幸福概念自身的差异出发进行的层次划分，更有助于我们审视康德的幸福观。

二 幸福的否定

在康德的伦理学中，德性处在最高的地位，人必须依照纯粹实践理性的绝对命令行事才能保证自身的一贯性，才能避免自己的行动准则遭遇逻辑上的矛盾从而导致自行取消的后果，如此才能坚守住自己的人格。幸福的质料即感性的快适不仅随时都构成对德性的挑战，还构成对它自身的挑战，由于它是随机的暂时的，个人自身的种种快适相冲突导致致均衡即通常所谓的心理斗争，人与人之间的种种快适相冲突导致暴力、犯罪，甚至战争。康德之前，霍布斯已经对自然状态中的人有所研究。在《利维坦》的“论关于人类幸福与苦难的人类自然状况”一章中，除了标题之外，没有一个地方出现了幸福（felicity）二字。在其他地方，霍布斯指出，“在获取人们时常欲望的东西上的持续成功，也就是持续的发达，就是人们称作幸福的东西，我指的是此生的幸福”^①，“幸福就是欲望从一个对象到另一个的持续进程，前一个对象的获得不过是到达后一个欲望的途径”^②，这是一个欲壑难填的过程，它就是自然状态下的人的真实写照。它最终会导致一切人对一切人的战争，到了这一步，幸福就无从谈起了。

^① Thomas Hobbes. *Leviathan*, edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 41.

^② *Ibid.*, pp. 65—66.