

引导者、象征者与培育者——愉悦在康德道德教育中的角色

惠永照^①

(河南师范大学政治与公共管理学院, 河南新乡 453007)

摘要: 康德伦理学多被看作一个纯粹理性的体系, 这使得愉悦的情感在康德式道德教育中的作用一直晦暗不明。然而康德道德教育的内在张力, 即他律与自律的矛盾, 为愉悦在道德教育中扮演某种角色提供了可能性。康德的道德教育大体上分为三个步骤: 将人引导到道德上来, 对人的道德判断力进行磨砺和让人建立起纯正的道德意向。与此相应, 康德也将愉悦划分为三种类型: 对快适者的愉悦、对美者的愉悦和对善者的愉悦。每一类型的愉悦在道德教育的一个步骤中扮演着一种角色: 快适作为道德入门的引导者, 美作为道德善的象征者, 以及道德愉悦作为道德意向的培育者。三种愉悦循序渐进地由感性领域向超感性领域过渡, 逐步克服他律与自律的矛盾, 共同致力于人的道德教化。

关键词: 康德; 快适; 美; 道德愉悦; 道德教育

康德伦理学一直因其纯然理性化的外观和严苛的道德要求而受人诟病。在《道德形而上学奠基》中, 康德更是将出自同情的行为看作毫无道德价值, 这使康德伦理学获得了“拒斥情感”的名声。20世纪后半叶, 随着安斯库姆、麦金泰尔等人对美德伦理学的倡导, 西方伦理学家, 比如伯纳德·威廉斯、玛莎·努斯鲍姆、迈克尔·斯洛特等人基于一种偏向情感的立场对康德的伦理学提出了批判。以此为背景, 阿利森、艾伦·伍德、麦卡蒂 (Richard McCarty)、谢尔曼 (Nancy Sherman)、巴伦 (Marcia Baron) 等一大批康德学者深入地研究了情感在康德伦理学中的作用, 但这并未从根本上扭转人们对康德伦理学拒斥情感的刻板形象。这一形象投射到道德教育上, 就使得情感在康德道德教育中的作用变得晦暗不明。本文以愉悦 (Lust; pleasure) 为切入口, 通过探究愉悦在康德式道德教育中的角色和作用, 试图重塑情感在康德道德教育中的形象。

一、愉悦的类型及其与道德教育的关联

康德把愉悦看作是与我们的生命力联系在一起的、具有积极作用的情感: “快乐是生命力被提高的感情, 痛苦则是生命力受阻的感情。”^②因而愉悦与不愉悦并不纯粹是对外部刺

^① 作者简介: 惠永照 (1983—), 男, 河南人, 河南师范大学政治与公共管理学院副教授, 哲学博士, 主要从事康德教育哲学、康德伦理学研究, E-mail: hyz969@126.com。

基金项目: 2022年度河南师范大学教育科学研究基金资助项目“康德道德情感理论的教育意义研究”(2022JK22)

^② 康德. 实用人类学 [M]. 邓晓芒, 译. 上海: 上海人民出版社, 2012.106

激的主观反应，而是与主体的生命体验联系在一起。^①当一个表象与生命的主观条件达到协调一致的时候，主体就倾向于进入由这一表象带入的状态并保持其中，^②而将主体带入这一状态和保持在这一状态之中的那个表象就是一个令人愉悦的东西，因为这个表象构成了促使生命的主观条件相协调和将这种协调关系保持下去的原因。

愉悦不是单一的，而是多种多样的。不同的对象能够激发起不同的愉悦体验，而对这多种愉悦体验，人们往往也能够基于某种标准而将其划分为不同的类型。康德曾在多个场合对愉悦进行过划分，其中最经典的划分是在《判断力批判》中。在那里，根据对象的不同，康德将愉悦分为对快适者的愉悦、对美者的愉悦和对善者的愉悦。

快适是一种感官的快乐，它是由某个对象刺激我们的感官而产生出来的。“快适就是那在感官中使感官感到喜欢的东西。”^③我们日常生活中的愉悦多可以归于此类，如吃一顿美食的愉悦、看一场电影的愉悦、打一局游戏的愉悦等。

康德将快适的愉悦称作“病理学的”(pathologische)，^④这并不是说这种愉悦是病态的，而是说这种愉悦的根据是感性。快适的产生依赖于引起快适的对象的实存和对象对主体感官的刺激，而且对于一个对象是否能够引起快适的判断需要建立在我们过往的经验之上。^⑤

美的愉悦是在鉴赏判断中产生出来的。当想象力与知性在某个表象上自由游戏而达到协调一致时，反思判断力就将这种一致性评判为合目的的，但在此种情形上并没有一个具体的目的，因而仅仅具有一种合目的性的形式，这种无目的的合目的性带来了一种无利害的愉悦，即美。由于不受一个具体目的的制约，美的愉悦被康德说成是三种愉悦方式中唯一“自由的愉悦”^⑥，它不以一个对象的实现为目的，不论这个对象是一个感性的对象还是一个理性的对象。

而对善者的愉悦基于手段善和目的善的区别可以分为两类，两种善都包含着某个目的，只不过前者是以其他对象为目的，而后者以其自身为目的。我们将考察仅仅限于自身即是目的的善，因为只有此种意义上的善才是一种道德上的善，而对道德善的愉悦就是一种道德愉悦。康德将道德善看作是后于道德法则并由于道德法则而成为可能的东西，^⑦只有在我们意识到道德法则并将道德法则付诸实践后才得以产生出来。因而道德愉悦是一种对道德活动的愉悦，它作为道德行为的伴随结果而出现。道德愉悦本质上是对自我人格的满足感，它是意识到自我能够超脱爱好的控制从而按照理性的道德法则去行动时所产生的一种对自我人格的肯定。所以真正意义上的道德愉悦以纯粹的道德意向为条件。并非所有道德行为

^① NEWTON A. Kant on Animal and Human Pleasure [J]. Canadian Journal of Philosophy, 2017, 47 (4) : 518-540.

^② 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2002.55

^③ 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2002.40

^④ 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2002.44

^⑤ BAXLEY A. Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 140-141

^⑥ 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2002.45

^⑦ 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2003. 85-86

所带来的愉悦都是道德愉悦，非道德意向（比如为了利益而做出的道德行为）的实现也会带来愉悦，但这时候愉悦的对象并不是道德善，而是利益，所以这时候的愉悦就不是道德愉悦，而只是快适。

在康德这里，快适和道德愉悦都是一种“实践的愉悦”^①，因为都是与欲求必然结合着因而与所表象的客体的实存相关联，但二者的差别在于愉悦与欲求的结合方式不同。快适建立在感官之上，它规定着我们的欲求能力，因而这种愉悦是作为欲求的原因而与欲求结合着的，对快适的追求构成了行为的动机。而道德愉悦却以道德法则为根据而后于道德法则，因而是后于欲求且是道德行为相伴随的结果。“实践的愉悦”的两种情形可以分别称之为“产生欲求的愉悦”和“被欲求产生的愉悦”^②。快适属于前者，道德愉悦属于后者。与“实践的愉悦”相对，美的愉悦是一种“不实践的愉悦”，因为它不会影响欲求能力，即无法实践，它对于一个对象的实存与否持一种无所谓的态度。比如在欣赏一幅风景画时，绘画本身传达的合目的性形式便在主体的内心产生出一种美的愉悦，至于画中风景的实存则是无关紧要的。

愉悦的情感之所以能够在康德的道德教育中发挥作用，与康德对人的双重本性的认识相关。在康德这里，人既是感性的又是理性的，虽然如此，两种本性在人性中的地位是不同的。感性是接受性，而理性是自发性，相较于感性，作为纯粹自发性的理性代表着人的本质。因而在同一个人性中，理性构成了人的本质规定性的方面，而感性构成了人的有限性的方面。人因其理性而能够将自身看作一个自由的存在者，但由感性所带来的有限性又将人置于一个受必然规律支配的感性世界。因而人的双重本性决定了人可以站在两个立场看待自己：^③作为感性的存在者，人就与其他动物一样身处于一个由自然规律支配的感性世界之中，人在这个世界中被各种感性爱好所强制，因而完全无自由可言；然而作为理性的存在者，人就将自己置于一个纯粹的理知世界之中，在这个世界里，人免于爱好的强制而完全听从理性的普遍立法，这就意味着每个普遍的立法者都是自由的，都只服从自己的立法。

两个立场的要义在于，人并不单纯属于某一个立场，即人并非纯粹的感性存在者，同时也并非纯粹的理性存在者。人处于两个立场之中，然而这两个立场同时又是同一个人的立场，因而两个立场在人那里不是彼此孤立的，而是交互影响的。两个立场的交互性使得道德法则作为一条绝对命令成为可能：^④道德便来自理知世界对感性世界的规定，这种规定从理知世界看是本己的，因为由自由得以可能的道德是理性的最终目的，道德的实现过程因而正是一种合目性的过程，对此一过程的意识就是愉悦的。在这个意义上，正如埃利桑多（Elizondo）所言，善良意志才是意志的自然状态，在没有外部力量干扰的情况下，它

^① 康德. 道德形而上学[M]. 张荣，李秋零，译注. 北京：中国人民大学出版社，2013. 11

^② ZANGWILL N. Kant on Pleasure in the Agreeable [J]. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 1995, 53 (2) : 167-176.

^③ 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞，译. 邓晓芒，校. 北京：人民出版社，2013. 98

^④ 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞，译. 邓晓芒，校. 北京：人民出版社，2013. 100-101

就能够保持自身。^①但从理知世界对感性世界产生影响的角度看，道德的规定就表现为对人感性爱好的强制，因而表现为一条命令；而且道德命令在人身上的实现又被认为是无条件的必然的，所以是一条“绝对命令”。

正是人所具有的两个世界的立场，在康德的道德教育中存在着一种内在的张力：一方面从理知世界看，道德只能是自由意志的普遍立法，道德在于意志自律；另一方面，从感性世界看，道德教育必须依赖于外在的引导、强制、奖励和惩罚，即道德教育的过程总是伴随着意志的他律。如何从一种他律的道德教育中培养出一个道德自律的人，这是康德道德教育面临的一个重要问题。愉悦的情感从本性上来说无法带来自律的结果，在这个意义上，这些情感被道德所排斥，但由于人的双重性和有限性，人不可能自动地按照道德法则行动，即不可能一开始就是自律的。因而为了能够使人们从真正的道德意向出发去做出道德的行为，也就是使人的道德行为不仅合于义务，而且也出于义务，对人的道德教育却需要从他律开始。从他律到自律的过程是一个循序渐进的过程，各种类型的愉悦就服务于这一过程。康德并没有给出道德教育的明确步骤，但结合他在《实践理性批判》的方法论、《道德形而上学》的方法论和《教育学》中的论述，康德的道德教育大致分为以下三步：将人引导到道德上来，对人的道德判断力进行磨砺和让人建立起纯正的道德意向。与这三步相对应，三种类型的愉悦分别在其中的一个步骤中扮演着一种角色，发挥着某种作用。

二、快适作为道德入门的引导者

道德教育的第一步是将人引到道德的轨道上来。人首先和直接地是感性存在者，而道德需要理性能力的发展和成熟才能够被真正建立起来。那么对于理性能力尚未成熟的人而言，从感性方面引导其进入道德就是一个可能的途径，因此快适就作为道德入门的引导者而与康德的道德教育关联起来。基于人的有限性，康德在为道德进行了奠基之后，调动了一切可能利用的资源来辅助道德的实现。其中有多种因素与快适相结合而引导人们进入道德，这些因素包括利益的引诱与恐吓、激情、荣誉感与道德假象、自然之爱，等等。这些因素虽然在表现方式上各有不同，但就它们最终都与人的快意结合在一起，因而最终都导向一种感性的愉悦或不愉悦而言，它们都可以说是借助着人的快适而在道德上发挥作用。^②

在人们完全没有理性或者对道德毫无观念的时候（比如幼儿时期），可以通过利益上的

^① ELIZONDO E. More than a feeling [J]. Canadian Journal of Philosophy, 2014, 44 (3-4) : 425-442.

^② 这种把愉悦作为行为最终目的的观点被称作“享乐主义”（hedonism），它构成了对康德式非道德行为的正统解释。贝克、约翰逊、莫里森等人都持此种观点，与此相对，里斯、阿利森、科尔斯戈德等学者不同意享乐主义的解释。持享乐主义解释的一方，见贝克著，黄涛译：《〈实践理性批判〉通释》，华东师范大学出版社2010年版第108页；JOHNSON A. Kant's Empirical Hedonism. Pacific Philosophical Quarterly, 2005, 86: 50-63; MORRISON I. Kant and the role of pleasure in moral action. Athens: Ohio University Press, 2008: 56-80. 反对享乐主义解释的一方，见REATH A. Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2006: 33-66; 阿利森著，陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁教育出版社2001年版第146-148页；KORSGAARD C. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: 56.

引诱与恐吓，使主体注意到不同行为在道德价值上的差别，比如对善的行为进行奖赏，对恶的行为进行惩罚。这些奖赏和惩罚都与人的感官快乐即快适相关联。在《实践理性批判》的方法论和《道德形而上学》的方法论中，对于未受过教育的人或内心粗野的人或天生软弱的人，康德允许借助于好处或坏处来将他们引导到道德的轨道上来。“为了把一个或是还未受到教养、或是粗野化了的内心首次带到道德一善的轨道上来，需要一些准备性的指导，即通过他自己的利益来对此加以引诱，或是通过损害来恐吓。”^①

更进一步的措施是引入激情。^②当人们有理性能力，但理性还不够坚强、不足以推动人做出道德的行为时，康德允许激情来为人的道德服务。对康德而言，激情在本性上是与道德相违背的，因为激情使人盲目，并且会使人的思虑变得不可能，这就威胁到了道德所要求的自主性，^③因而总体来说在道德上是负面的。但大自然仍然将激情植入我们的心中，那么它必定在人的道德教化中发挥一定的作用，这种作用就是，当理性不够坚强时，激情就可以暂时代替理性来推动人的道德行为，这时候激情就成为了理性的“临时用品”。

荣誉感的适用范围更广，即使是在一个有成熟理性的人身上，荣誉感仍然能够促使一个人做出道德的行为。从本性上看，荣誉感同样并不一定将人引向道德，因为荣誉感只将人们的注意力引向事物的表面，对于行动者而言，行动不一定要真正有价值，只要表面上看起来有价值就可以了，这时候价值的表象就会取代真正的价值。^④所以荣誉感往往会带来一种道德的假象，这种假象和人们在交际中表现出的假象，诸如和蔼可亲、彬彬有礼等是一样的，都不是真正的道德。^⑤

虽然如此，康德并没有完全否定荣誉感和各种道德假象的作用。早在 1760 年代的论文《关于美感和崇高感的考察》中，康德就指出，为了弥补我们人性的弱点，天意将荣誉感置于我们的内心，协助我们做道德的事。^⑥同样地，各种礼仪中的假象虽然都只是戴了一个道德的面具，但“通过人们扮演这种角色，他们在整个漫长时期里只是矫揉造出来的这种德行的假象，也许最后会真的一步步唤醒德行，并过渡到信念。”^⑦

最终，人们可能会爱上道德，并乐意去做道德上要求的事情。这种对道德的自然之爱在康德这里仍然还不是道德的，但同样可以有助于把人引向道德上来。康德说：“凡是一个人所不高兴做的事，他就会做得非常之不够，甚至还要以诡辩推卸义务的指令，以至于我们不大能够指望着以义务作为动机而没有爱的参与。”^⑧这里所说的爱就是一种自然意义上的爱，它以快适为基础。康德认为自然之爱是“对人性不完美的一种不可缺少的补充物”^⑨。

^① 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2003.206

^② 康德. 实用人类学[M]. 邓晓芒，译. 上海：上海人民出版社，2012.129

^③ DENIS L. Kant's Cold Sage and the Sublimity of Apathy [J]. Kantian Review, 2000, 4: 48-73.

^④ COHEN A. The Role of Feelings in Kant's Account of Moral Education [J]. Journal of Philosophy of Education, 2016, 50 (4) : 511-523.

^⑤ 康德. 实用人类学 [M]. 邓晓芒，译. 上海：上海人民出版社，2012.27

^⑥ 康德. 康德著作全集：第 2 卷 [M]. 李秋零，主编. 北京：中国人民大学出版社，2003: 219.

^⑦ 康德. 实用人类学 [M]. 邓晓芒，译. 上海：上海人民出版社，2012.27

^⑧ 康德. 历史理性批判文集 [M]. 何兆武，译. 北京：商务印书馆，2017.96

^⑨ 康德. 历史理性批判文集 [M]. 何兆武，译. 北京：商务印书馆，2017.96

以上四个方面——引诱与恐吓、激情、荣誉感与道德假象、自然之爱——都与快适相关，而且它们对道德的引导作用是层层递进的：从一种完全无道德的状态最终发展到对道德有一种自然的偏爱。然而四个方面中，没有一个方面是真正具有道德内涵的，它们都只是借助人感官上的快适而让道德成为个人生活中的一个显著事件，但道德生活的内在道德性并没有被真正地领会，道德这时候还被设想为一种和人的感性诸方面关联着的自然事实，还只是意味着一种利益、一腔热忱、一个假面和一类爱好。

三、美作为道德善的象征者

将人引导到道德中来，使人喜欢用道德的眼光来看待事物，这还不够，还需要进一步引导人们逐渐地锻炼和运用自己的道德判断力，否则人们虽然喜欢用道德来评判，但由于判断力的羸弱，在每每需要道德判断的时候都无法给出正确的判断。为此，康德要求道德教师搜遍古今人物传记，然后把它们以故事的形式讲给学生，让学生运用自己的判断力来评判这些事件中包含的道德内涵，从而训练学生的道德判断力。^①通过这种训练，学生的道德判断力会变得敏锐，同时也会由于判断力的进步而对道德发生兴趣。

对实践判断力的训练会带来一种新型的愉悦，这种愉悦类似于鉴赏中对美的愉悦，这时候道德并不是以善的形式显现自身，而是将自身显现为美的。因为通过实践判断力的运用，理性“才能与自己先天地按照原则来规定什么是应当做的那种能力相配。”^②这样，在道德判断中，理性适合了自身的目的从而带来了理性能力的提升，由此就会产生一种愉悦，这种愉悦与由鉴赏判断带给人们的愉悦相类似，道德就在主体内心产生了一种美的体验。但这时人们仍然还是以一种审美的眼光看待道德，还没有将道德看作一件要去实践的事情，“这种工作只是使人们乐意以这样一种评判来自娱，并赋予德行和按照道德律的思维方式以一种美的形式，这种形式令人赞叹，但还并不因此就被人寻求。”^③

不仅在对实践判断力的运用中道德可以获得一种美的形式，而且康德认为基于美与道德的相似性，美可以用作道德的象征。在康德这里，象征是对概念进行演示的一种方式，“美是德性的象征”意味着可以借助美来表现道德。之所以需要用美来表现道德，是因为道德是纯粹理性的立法，是纯粹理性的事实而不是经验的事实，因而并不能够有任何的直观。但康德认为，要显示概念的实在性永远需要某种直观，否则我们如何能够说明此种概念不是一个幻象？对于经验性的概念来说，用实例就可直观地将其实在性演示出来，然而对于先天概念而言，由于这些概念并不是从经验中产生的，而是由知性或理性自身提出的，所以对它们的演示就面临着困难。不过知性的先天概念和理性的先天概念所面对的情形又不同：对于由知性本身提出的先天的纯粹知性概念，即范畴，康德为它们配备了图型。图

^① 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2003.209

^② 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2003.217

^③ 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2003. 217-218

型是由想象力提供的，“想象力为一个概念取得它的形象的某种普遍的处理方式的表象，我把它叫作这个概念的图型。”^①通过图型式的表现，纯粹知性概念得以直接地在一种先天直观中获得演示。但对于由理性提出的先天的纯粹理性概念，即理念，却没有图型。因为理念超出了一切经验，因而在经验之中永远找不出与之相符的对象。这样，对理念的演示就永远不可能是直接的。理念作为纯粹理性的概念同样需要某种直观的演示以获得其实在性，但既无法通过实例又无法通过图型来演示，所以康德为理念的演示找到了象征。象征是一种间接的演示，即借助于类比，用一个对象来表现另一个对象。象征式的类比不是在两个感性对象之间进行，而是在一个感性对象和另一个无法感性化的对象之间进行。两个对象也并不存在直接的相似性，但借助于对感性对象的反思，我们将对感性对象反思的单纯规则运用到那个非感性的对象之上，这样，感性对象就构成了非感性对象的象征，^②比如天平被用来象征司法的公正、雄鹰被用来象征权力的威严，等等。

在康德这里，如果我们想要用直观的方式来表明道德的实在性，那么唯一可行的方式就是象征，“关于理性理念，象征式表现构成了关涉它们的唯一有效模式”^③。美就是在这个意义上被用来象征道德。美作为一种感性的愉悦可以被直观，但道德法则作为纯粹理性的理念却无法被直观。然而通过对美的反思，可以有机会让道德得到某种表现。在审美活动中，人们能够感受到由想象力的自由游戏所带来的一种自由感，而“我们在遇到美的对象时经验到的想象力的自由能给予我们一种意志的自由的实在性的感觉。”^④所以虽然通过美的愉悦所体验到的自由感并不是真正的意志自由，但它是对意志自由的指示和引导：一方面，自由感指示出了我们的意志自由。在美的愉悦中，“内心同时意识到自己的某种高贵化和对感官印象的愉快的单纯感受性的超升。”^⑤因而我们觉察到了自身具有一种超出动物性的素质，这种素质完全不考虑感性爱好对我们的影响而让我们进入一种“无利害”的愉悦之境。所以通过美，我们内心的道德素质得以表现出来，虽然不是以道德的形式直接地表现出来，而只是以美的形式间接地表现出来。另一方面，自由感将我们引向意志自由。通过审美活动，我们似乎将自身从各种爱好的纠缠中摆脱出来，从而将我们引向了人心所具有的更高的兴趣之上。而随着我们内心不断地增进对超功利的愉快的兴趣，我们就更乐意接受那些超越于爱好的道德动机对意志的影响。所以通过美的愉悦，我们的道德意识得到了萌发和增长。

因此，美作为道德的象征者，可以被用作道德教育的工具，在《单纯理性限度内的宗教》的一个注释里，康德回应席勒的批评时指出，如果要寻求道德的基础、确立义务的根据，那么就要对美敬而远之。但是如果想要使得德性被普遍接受，那么理性这时候“就会

^① 康德. 纯粹理性批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2004： 140.

^② 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2002.199

^③ BIELEFELDT H. Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 38.

^④ 保罗·盖耶尔. 康德 [M]. 宫睿，译. 北京：人民出版社，2015： 326.

^⑤ 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2002.200

(通过想象力) 把感性也召来一并发挥作用”^①。这里所说的“感性”指的正是美。

四、道德愉悦作为道德意向的培育者

通过第二步，我们感受到了道德之美，但美的愉悦作为一种“不实践的愉悦”完全可以是无所作为的。所以不管一个人的道德判断力被锻炼得多么敏锐，不管道德向他呈现出多么优美的意象，但如果产生不出按照道德法则去行动的意愿，那么一切训练都是白费的。不过借助道德之美，毕竟让我们超越了“利害”从而将自我的关注力提高到了对感性爱好的超升境界，这就为我们在一种更高层次上看待自身，并将道德与自身的理性本质联系在一起提供了契机。所以道德教育的第三步，也是最关键的一步，针对我们的道德意向，也就是让对道德法则的敬重本身成为我们的动机，从而使他律的道德转变为自律的道德。而第三种类型的愉悦，即道德愉悦对增进人的纯粹道德意向有积极地促进作用。

康德指出，如果一个人想要在道德行为中感受到道德愉悦还需要依赖于一种主观条件，即一种对于道德愉快或不快的感受性。这种感受性就是康德所说的每个主体都必然具有的道德禀赋，这样的道德禀赋共有四种：道德情感、良知、对邻人的爱和对自己的敬重。^②这四种道德禀赋都不是现实的情感，而是使现实的情感得以可能的先行的、主观的、感性的条件。其中第一种道德禀赋，即道德情感是“对于出自我们的行动与义务法则相一致或者相冲突这种意识的愉快或者不快的易感性。”^③康德这里用“道德情感”指称一种对愉快或不快的感受性，它构成了现实中道德愉悦的主观条件。只有在这一主观条件之下，现实中的道德愉悦或不愉悦才能够由意识到我们的行动与义务法则的一致或违背而被激发出来。

在每一次履行道德义务的行动中，道德愉悦都是对自身人格的一次肯定，而这种对人格的肯定都在增加着个人愿意遵从道德义务而行动的意愿。我们越是坚定道德意向，对抗恶的力量就越强，也就意味着德性越强，因为德性就是一个人在履行其义务时的意志的道德力量。^④德性并不是天生的，而是主体努力获得的。道德愉悦增强着我们德性的力量，培育着我们纯粹的道德意向。

这并不是说道德愉悦成为了道德意向，或者道德愉悦成为我们动机的一部分。可以有两个角度理解道德愉悦无法成为道德意向：其一，在康德的伦理学中，道德愉悦作为动机在逻辑上是不可能的，因为道德愉悦从根本上说只是一个伴随性的结果，并且这个结果的出现需要以道德意向的纯粹性为先决条件，只有道德意向纯粹的道德行为才能够获得真正意义上的道德愉悦，所以道德愉悦只能参照道德动机而在后获得。即便设想一个出于道德愉悦的行为，这种行为也由于意向的不纯正而无法获得道德愉悦。其二，道德愉悦想要成

^① 康德. 单纯理性限度内的宗教 [M]. 李秋零，译. 北京：商务印书馆，2012：18.

^② 康德. 道德形而上学 [M]. 张荣，李秋零，译注. 北京：中国人民大学出版社，2013.182

^③ 康德. 道德形而上学 [M]. 张荣，李秋零，译注. 北京：中国人民大学出版社，2013.182

^④ 康德. 道德形而上学 [M]. 张荣，李秋零，译注. 北京：中国人民大学出版社，2013.188

为动机，也就是能够规定欲求能力，就要与一个对象的实存联系着，对象的实存带来愉快，对象的缺席带来痛苦。然而不论愉悦是由感官的快适引起的，还是由善引起的，这种愉悦都是建立在感受性之上的，因而人们所在意的都只是“这种快意有多么强烈，多么长久，多么容易获得和多么经常重复”^①。这样人们出于道德愉悦的动机而做出的行为都是他律的，这与我们出于爱、同情等情感去做道德的事情是一样的，虽然它们都合于义务，但都并非出于义务，而只是出于某种爱好，因此都不具有真正的道德价值。

更进一步说，道德愉悦与道德意向之间是一种相互促进的关系。道德愉悦增强着我们对人格的满足，从而纯粹着我们的道德意向，增强着德性的力量；反过来，道德意向的纯粹和德性力量的增强亦增进着我们对人格的满足，从而带来更纯粹的道德愉悦。二者的相互促进最终使得遵从道德义务的意向成为个人品格的一个稳定的组成部分，此时德性和愉悦都共同出现在同一个有德性的人格之中。“一个有德性的人表现出乐意和能够做那些缺乏道德力量的人会觉得更加艰难的事。”^②正如康德在《道德形而上学》方法论中强调的，道德修行并非苦行僧式地戒除一切愉悦，而是旨在培养两种心灵情调：“在遵循其义务时顽强的和愉快的心情”^③。所以一个有德性的人不仅是一个道德意志坚定顽强的人，也是“一个在履行义务时拥有内在自由、内心平静和愉快心境的人”^④。只有如此，当他完成一件道德行为时，他的内心才能切实地感受到满足。

综上所述，康德的道德哲学并非一味地拒绝情感，而是希望将各类情感纳入理性的范围之内，为道德所用。在这样的思想倾向下，各种类型的愉悦都能够在康德的道德教育中发挥某种作用：快适将那些无道德观念的人引向道德，美使人得以窥见一个超越利害的世界，而道德愉悦培育着人们纯粹的道德意向，并塑造着愉悦的道德品格。三种愉悦由感性领域向超感性领域过渡，逐步突破由感性世界和理知世界的对立而形成的张力，循序渐进，共同致力于人的道德教化。

参考文献

- [1] 康德. 实用人类学[M]. 邓晓芒，译. 上海：上海人民出版社，2012.
- [2] NEWTON A. Kant on Animal and Human Pleasure[J]. Canadian Journal of Philosophy, 2017, 47 (4): 518-540.
- [3] 康德. 判断力批判[M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2002.
- [4] BAXLEY A. Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

^① 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒，译. 杨祖陶，校. 北京：人民出版社，2003.28

^② HOLBERG E. The Importance of Pleasure in the Moral for Kant’s Ethics [J]. the Southern Journal of Philosophy, 2016, 54 (2) : 226-246.

^③ 康德. 道德形而上学 [M]. 张荣，李秋零，译注. 北京：中国人民大学出版社，2013. 257

^④ BAXLEY A. Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.126

- [5] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2003.
- [6] 康德. 道德形而上学[M]. 张荣, 李秋零, 译注. 北京: 中国人民大学出版社, 2013.
- [7] ZANGWILL N. Kant on Pleasure in the Agreeable[J]. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1995, 53 (2): 167-176.
- [8] 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞, 译. 邓晓芒, 校. 北京: 人民出版社, 2013.
- [9] ELIZONDO E. More than a feeling[J]. *Canadian Journal of Philosophy*, 2014, 44 (3-4): 425-442.
- [10] DENIS L. Kant' s Cold Sage and the Sublimity of Apathy[J]. *Kantian Review*, 2000, 4: 48-73.
- [11] COHEN A. The Role of Feelings in Kant' s Account of Moral Education[J]. *Journal of Philosophy of Education*, 2016, 50 (4): 511-523.
- [12] 康德. 康德著作全集: 第 2 卷[M]. 李秋零, 主编. 北京: 中国人民大学出版社, 2003: 219.
- [13] 康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [14] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2004: 140.
- [15] BIELEFELDT H. Symbolic Representation in Kant' s Practical Philosophy[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 38.
- [16] 保罗·盖耶尔. 康德[M]. 宫睿, 译. 北京: 人民出版社, 2015: 326.
- [17] 康德. 单纯理性限度内的宗教[M]. 李秋零, 译. 北京: 商务印书馆, 2012: 18.
- [18] HOLBERG E. The Importance of Pleasure in the Moral for Kant' s Ethics[J]. *the Southern Journal of Philosophy*, 2016, 54 (2): 226-246.

Guide, Symbol and Cultivator: The Roles of Pleasure in Kant's Moral Education

HUI Yongzhao

(Chllege of Political Science and Public Administration, Henan Normal University, Henan Xinxiang 453007, Chian)

Abstract: Kantian ethics has always been regarded as a system of pure reason, which makes the roles of pleasure in Kantian moral education obscure. However, the internal tension of Kant's moral education, that is, the contradiction between heteronomy and autonomy, provides the possibility for pleasure to play a certain role in moral education. Kant's moral education is roughly divided into three steps: guiding people to morality, honing people's moral judgment and establishing pure moral intention. Accordingly, Kant also divided pleasure into three types: satisfaction in the agreeable, satisfaction in the beauty and satisfaction in the good. Each type of pleasure plays a role in one step of moral education: the agreeable as the guide of moral introduction, beauty as the symbol of moral goodness, and moral pleasure as the cultivator of moral intention. The three kinds of pleasure are gradually transiting form the sensible field to the super-sensible field, breaking the opposition between heteronomy and autonomy, and working together for moral education.

Key words: Kant; the agreeable; beauty; moral pleasure; moral education

转引自《教育学报》2024年第5期