

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第七期

二零一二年五月编印

---

## 目 录

### • 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第五期纪要.....1

附：研习会发言文稿

快乐的本性及其在好生活中的位置——从德性伦理学的视域看 郝亿春  
.....7

### • 简讯 •

署名“实践哲学研究中心”的科研成果发表.....20

本期责任编辑 龙霞 宋扬

• 学术活动 •

## “逸仙实践哲学研习会”第五期纪要

**时间：**2012年5月4号

**地点：**中山大学马哲所会议室

**主题：**快乐的本性及其在好生活中的位置——从德性伦理学的视域看

**主讲人：**郝亿春

**主持人：**邓伟生

**其他与会人员：**马天俊、吴育林、杨玉昌、谭群玉、林育川、龙霞、王硕、谭笑、田明、马万东等有关学者，以及近30名博、硕士研究生和本科生。

**记录：**陈书威

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第五期于2012年5月4号下午3:00在中山大学文科楼八楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。中山大学哲学系邓伟生博士主持了本次活动。

本次研讨会的主题为：“快乐的本性及其在好生活中的位置——从德性伦理学的视域看”。主讲人中山大学哲学系郝亿春副教授用了不到一小时报告其论文的主要内容。其报告从对西方伦理传统中的快乐主义的梳理入手，指出了以伊壁鸠鲁和功利主义为典型的快乐主义都存在学理上的困难。这种困境具体有二：其一，以主观快乐作为善或价值的标准，其后果便难以避免道德或价值的相对主义；其二，如果从一开始就把快乐仅仅理解为局限于个体之中的现象，那么它便难以最终走出个体的藩篱而通向共同体的建构。报告第二部分转入对亚里士多德德性论的快乐观进行深入分疏和阐释，指出亚氏在《修辞学》中把快乐看作“运动（κίνησις）”以及《尼各马可伦理学》第七卷把快乐界定为“正常品性（εξέωσις）的活动（ἐνέργειαν）”都是临时性的，是其运用“ἐνδοξα（良见）”方法达到更真确界定的准备性步骤。亚氏对快乐的最终界定是：“当感觉者与感觉对象都处于最好状态且相互作用时，必定会产生快乐”，也即“没有活动快乐不会产生，而每一活动为快乐所完善”。报告第三部分给出了德性伦理学视域下快乐在好生

活中的位置。由于好生活或幸福生活就是“灵魂体现德性的活动”，而德性活动必然伴随着快乐，那么好生活也就必然伴随着快乐。这个结论与快乐主义把快乐作为生活目的而直接追求有云泥之别。报告最后总结说，如果与快乐主义相比照，把快乐定性为德性的必然伴随无疑有助于走出个体主义而构建起真正的生活，因为德性活动本身就是跨主体的。可是如果从古今中外的文化经验看，不同文化传统中的活动或德性及其排序虽然不乏相通性，但其差异性也是不言而喻的。这就意味着，即便我们像亚里士多德那样把快乐看作活动的必然伴随，而由于活动及其价值排序在不同文化传统中存在着无可置疑的差异，那么与之相伴的快乐系谱也无疑具有相对性。至于这种相对性中是否具有某种统一的本质性结构，还是有待探讨的主题。

与会同仁对郝亿春的报告产生了强烈的兴趣，发言踊跃。主持人更是坚持研习会的平等原则，表态说不分师生，谁先举手谁先发言。下面是讨论的概况。

马天俊教授首先举手发言，提出下述四个问题：首先，在最后要达到结论的时候，亚氏的德性理论将快乐确定为一个必然伴随物，这个讲法蛮有意思。文章主要关注德性伦理学如何能够进入共同体，对此有两个讲法，一个是在文章最后，把快乐定性为德行的必然伴随，无疑有助于走出个体主义。这样理解快乐的话，是“有助于”走出个体主义的，而在这段的后面，你有一句话是有强化，即最后一句话，也就是说，德行伦理学视域下的快乐论能走出个体主义……那么，前面是有助于，后面能走出的讲法更强，你更倾向于哪一个讲法？并且，是这样的快乐能走出个体主义，还是德性能走出个体主义？快乐被确定为德性的必然伴随物，但他们还是两个东西，虽然总是伴随。而德性中很多名目显然是与共同体相关的，而不是个体的，例如公正，一开始就是共同体的。其次，在哲学史上有一个困难，就是对亚氏的作品进行排序，这篇文章中提到亚氏的方法论，比如在《修辞学》、《尼各马可伦理学》、《大伦理学》中都有对快乐的界定，这是一步一步达于本质的方法，如果这种方法可靠的话，那可以帮助我们对亚氏的著作进行分期吗？再次，文章中谈到的伊壁鸠鲁和功利主义，其形成年代都在亚氏的德性论之后，那么，是否可以认为，在快乐的主题上，思想史上有退化，后人的理论还没有亚氏好？最后，亚氏在《修辞学》中对快乐的看法，文章中有时称为界定，有时称为定义，但是亚氏可能只是指出一种当时流行的看法作为论证的开始，并不

是亚氏自己对快乐的定义，所以文章中的界定、假定、定义等用词是否可以再斟酌以提高论证清晰性？

郝亿春回应道，首先对于第四个问题，在《修辞学》中的“快乐观”的确不能叫定义，只能算一种临时的说法，是对常识和大家认可的说的归纳总结，因此不能看成亚氏自己的定义，文章中的用词需要进一步弱化。对于第三个问题，其实在亚氏之前，在柏拉图时期，快乐主义已经非常盛行，例如柏拉图笔下的苏格拉底谈“什么是好”，首先会列出快乐即好，好即快乐这种意见。亚氏的德性论是在批评快乐主义及反快乐主义的过程中得出自己的体系，所以快乐主义从一开始就是比较盛行的思想流派，只是后来伊壁鸠鲁和功利主义发挥得更典型而已。

马天俊补充道，其实在柏拉图同时代，小苏格拉底派已经有很多谈到快乐的理论，如果能从那里开始谈，在时间上就不会产生退化的误解。

郝亿春回应道，这是一个很好的建议，如果以后有机会，可以把这个阶段的快乐主义也纳入研究。对于第二个问题，“拯救意见”的方法论与作品分期是两件事情，因为这种方法是每个时期都可以运用的，和其自身的思想成熟之间没有必然的联系，将其用于作品分析可能不太合适。对于第一个问题，德性本身肯定可以走出个体主义，而快乐并不能够单独出现，它必须随附在德性之上。之前提到的痛痒自知，只是快乐感，亚氏强调的快乐本身有超出自身体验的维度，只要有特定的活动，自然就有快乐出现。活动的主体是可以替换的，不变的是活动本身的快乐。亚氏这种谈论快乐的视角与现代从主体出发讨论的视角不太一样，他更多的强调快乐自身、活动本身，主体的概念是比较虚的。在这种立场下，快乐由于必然随附于德性而得以超出个体主义，具有跨主体性。

伦理学专业的博士生颜志豪同学接着提出了自己的问题。他说，把快乐区分为快乐本身和快乐感，并不是亚氏德性论的快乐论的专利，密尔的快乐主义把快乐区分为高级快乐和低级快乐，同样也区分了快乐和快乐感，在高级快乐中，例如听古典音乐，不同的人听同样的古典音乐获得的快乐量是一样的，也是跨个体的，为何说只有亚氏的德性论才能走出个体主义？其次，接着马老师的思路，亚氏的“拯救意见”法，罗列了许多对快乐的不同看法和意见，但是似乎并没有给出确切的判断，同意哪种，反对哪种，文章中说亚氏用这种方法论一步步走到文

中所述的那个结论，但是作为读者却不清楚这种走向的过程和逻辑究竟是怎样的。

郝亿春回应道，文中所述亚氏的思想进路和对快乐的最终看法，一方面是自己读亚氏原著的心得，另一方面也参考了其他学者的相似观点，不过论证方式可能有所不同。具体哪一个定义才是亚氏所认同的，要看哪个定义比较强，同时能够贯穿到他其它的思想体系中，更富有整体贯通性。以现有的资料看，把快乐界定为活动的伴随这个讲法与整个《尼各马可伦理学》的体系最为融洽，可以在每种德性中都得到印证。至于功利主义的高级快乐，亚氏大概也会承认，但是，两者的分别在于密尔把快乐当成可以直接追求的目的，而亚氏则认为快乐不能独立存在，也不能直接追求。这种不同带来的理论后果是，功利主义只是追求局于个体的快乐，最终走向相对主义和个体主义，从而没有办法构建共同体生活。因而密尔的共同体构建最终只能引入不同于快乐主义的资源，即同情、友爱等社会情感的因素，这些因素与快乐主义的原则之间是存在张力的。而亚氏的德性论通过活动来区分快乐，避免了相对主义，德性本身也能走出个体，进而构建美好共同体生活。

外国哲学专业的博士生何翔迪同学接着发言：伊壁鸠鲁的快乐主义是纯粹的个人主义，远离政治共同体，坚持过独立的生活，而功利主义的快乐主义可以推出共同体生活，因为个人能追求的生活是有限的，在一个良好的生活环境中，个人能得到更大的幸福，而密尔和边沁提倡最大多数人的最大幸福，其实就是提倡营造一个更好的社会环境，从而达到更好的共同体生活，也就是更高的个人幸福。这种进路同样突破了个体主义，能够构建共同体生活。另外，按照亚氏的观点，快乐如果不是一种 being，而只是德性的必然伴随物，那快乐到底有没有本性？

郝亿春回应道，功利主义的共同体的出现首先需要同情、共同生活、社会情感等条件，而这些条件本身不能从快乐主义的原则中推出。此外，对个体短期利益的放弃以获得共同体长期利益这种方式构建的共同体生活，在层次上显然不如一开始就以友爱的、超个人的、为了整体而构建的共同体生活好。至于快乐的本性，我并不是在严格的意义上使用，也不是要给快乐下定义，而是要指出快乐的“根本”在哪里，这种做法也符合亚氏对伦理学方法的看法，他认为，伦理学不是一种严格的科学，而是把各种生活现象揭示给大家看。

林育川老师接着提出，第一，好生活是在什么意义上讲的？到底应该翻成“好”还是“善”？第二，功利主义是对个人主义式的自由主义的纠正，功利主义将个人权利进行总量化，在这个意义上，与个人主义相比，功利主义离共同体更近一些，它跟共同体的冲突是比较弱的。第三，在英语里，快乐到底应当如何翻译？pleasure 与 happiness 有什么区别？最后，德性活动如何与快乐相结合？真正的共同体是不是文中所述一种友爱的共同体？

郝亿春回应道，真正的共同体不是从个人主义、功利主义中推出来的共同体，而是以友爱、同情、互助等为基础生长出来的。至于德性活动如何与快乐相结合这个问题，如果将“快乐”进行对象化理解的话，的确很难关联。但是在生活实践中，例如看书的时候，自然就快乐了，这就会比较容易体会到。因而，在理论中的论证比较难并不意味着在生活中不能证成、体会到，伦理学是以生活经验为最终基础的。对于第三个问题，希腊文的快乐在英文中翻译为 pleasure 比较多，翻译为 happiness 比较少，两者的英文意义基本相同，可是对应的希腊文差别就大了，前者是快乐（ἡδονή），后者是幸福（εὐδαιμονία）。对于第二个问题，功利主义的确是对个人主义的一种纠正，但是，最大多数人的最大幸福原则很难从趋乐避苦的前提中推出，它的结论可能比较可取，但是论证过程会有一些绕不过去的困难，对于这点刚才已谈了不少。对于第一个问题，在亚氏的语境中，好生活基本与幸福是等同的，幸福就是对每个人来说的最高善，所以幸福和善也基本是等同的。在现代语境下，提到善首先想到的是规范伦理学中的概念，但是，在亚氏和古希腊的语境中，“好”就是“善”，好生活就是幸福的生活，是体现德性的生活。

田明老师接着提出，我们追求快乐的时候需要用知识进行指导，那么，究竟是知识指导快乐的构建，还是快乐指导知识的构建？因为在实践中有好的选择和坏的选择，我们需要某些规范、经验去指导行动。另外，痛苦是否有价值？在当代美学中，痛苦是追求逻各斯的一种辅助，而快乐反而助长了自身的骄傲。

郝亿春回应道，亚氏虽然经常说，快乐要合逻各斯，但是这里的逻各斯并不是单纯知识，而是一种作为背景的正确性，是一个共同体在长期的经验生活中形成的社会习俗、价值体系。具体到亚氏的时代，就是符合亚氏自己提出的德性伦理学中的基本德性。我前面也指出，这种理解虽然能走出情感的相对主义，但是

否能走出文化的相对主义值得进一步探讨。至于痛苦和快乐，现代美学可能有不同的视角，但是在亚氏的理论框架中，痛苦就是快乐的反面，是一种负面的情感现象。

哲学系本科生于若冰同学提出疑问，没有德性活动是否就必然没有快乐？在《尼各马可伦理学》中，似乎也描述了这样一种情况，一个人对某些非德行的活动也产生快乐，例如，没有接受教育、还没有形成习惯的孩子做的活动并不合德行，但依然能感到快乐。

郝亿春回应道，如前所述，亚氏区分了两个层面的快乐，回复性的和非回复性的，对于非回复性的，要以德行活动为基础，对于回复性的，例如吃喝，则不需要德行活动为基础。如果小孩在某些不合德性从而不应快乐的行动中获得了快感，亚氏会认为这是一种不正确的快乐，至于正确与否的划分标准，除了有好人作为楷模以外，还有共同体内部形成的价值体系，即正确的逻各斯。而在亚氏的理论体系中，已经预设了希腊共同体中各种活动的价值位序、快乐的层次高低作为背景，否则，对德性和快乐的一致认同，就给不出来。

伦理学专业的硕士生邹帅同学最后一个发言。按照亚氏的理论，一个合德性的行为的标志就是从行动中得到快乐，但是有时候我们得到快乐的原因是不同的，因为同样的行动背后可以有不同的动机，那么亚氏的德性视域的快乐论中，有没有给动机留下恰当的位置？

郝亿春回应道，亚氏理论的一个可取之处恰恰就在于，在对德性的论述中基本给出了动机，例如，勇敢就是以高尚的目的为指向做出的行动，这是核心意义的勇敢，其他的勇敢只有参照这种动机才能得到说明和理解。给出了高尚的目的，其实也就给出了动机，在这个意义上说，亚氏的德性论也是比较强的动机论。

讨论接近尾声，邓伟生老师最后总结说：“时间关系我们的研讨会就到这里，再次谢谢郝老师的报告，谢谢大家。”

说明：本纪要根据录音整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言文稿

## 快乐的本性及其在好生活中的位置 ——从德性伦理学的视域看

郝亿春<sup>1</sup>

**摘要：**西方伦理学中的快乐主义虽然把快乐作为第一原则，但并未令人满意地界定快乐的本性，由此也带来理论与实践中的重重困境。亚里士多德通过“意见”剥离的方法层层推进，最终得出“快乐是德性活动的必然伴随，且加强着此种活动”。这种对快乐本性的根本厘清一方面纠正了快乐主义的偏颇，另一方面也把快乐放在“好生活”的恰当位置上。

**关键词：**亚里士多德； 快乐； 快乐主义

长久以来，“趋乐避苦”被当作人的一种本性。然而，哲学家们对“快乐”的价值却存有争议。在西方伦理思想传统中，围绕着“快乐”，大体形成三种立场：快乐主义、反快乐主义以及居于其间的非快乐主义。快乐主义主张快乐是善，这里的“是”是“等同”义，因而也可以反过来说，善是快乐。反快乐主义所持直接为反论，即快乐不是善，快乐是恶。这也是禁欲主义的基本主张。非快乐主义虽然名目繁多，但其共同的立场是：有些快乐是善，有些快乐是恶，同时快乐不是最高善。本文将从检讨快乐主义的“快乐”观着手，试图表明古今快乐主义都未能很好阐明快乐的本性。而以亚里士多德为代表的德性伦理学更好地揭示出了快乐的本性及其在“好生活”(well-being)中的位置。上述三种立场中，从德性伦理学出发的非快乐主义不论在学理上还是在实践中都更具优越性。

### 一、快乐主义的“快乐”观

古往今来快乐主义的共同点是：它们都把“快乐”作为最高善，即作为基原

---

<sup>1</sup>作者简介：郝亿春（1972-），男，河北赤城人，哲学博士，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系副教授（广东广州 510275），中山大学实践哲学研究中心成员，主要从事伦理学、价值哲学研究。

或第一原则。虽然其依据与用意不尽相同。下面仅选取西方快乐主义在古今表现出的两个典型：伊壁鸠鲁与功利主义，略述他们的快乐观及其问题。

伊壁鸠鲁在致梅瑙凯的信中说：“快乐是幸福生活的开端和目的，因为我们认为快乐是内在于我们的首要的善。我们的一切追求和规避都开始于快乐，又回到快乐，我们凭借感受判断每一种善”<sup>2</sup>。这段引文一方面表明伊壁鸠鲁的快乐主义立场；另一方面也表明其感觉主义特征。引文中的“快乐”首先指能够填补痛苦的快乐，因为在上面一行，他明确讲：“只有当我们在缺少快乐就感到痛苦时，我们才需要快乐。当我们不再痛苦时，我们就不再需要快乐了”<sup>3</sup>。他认为这种不再需要快乐的“无痛苦”是幸福生活的终极目的，“我们做的其他一切事情，都是为了这个目的：免除身体的痛苦和心灵的烦扰”<sup>4</sup>。而这种“无痛苦”在伊壁鸠鲁看来又是另外一种快乐，即作为生活目的的快乐：“当我们说快乐是目的的时候，我们说的不是那些花费无度或沉溺于感官享乐的人的快乐。……我们讲的是身体的无痛苦和心灵的无烦扰。快乐……是运用清醒的理性研究和发现所有选择和规避的原因，把导致心灵最大烦扰的观念驱赶出去”<sup>5</sup>。如果第欧根尼·拉尔修的转述是正确的，那么前种快乐也被伊壁鸠鲁本人称为“运动的（κίνησις）快乐”，后种快乐则为“静止的快乐”<sup>6</sup>。究竟这两种快乐的确切含义是什么，从他留下的有限资料中不易找到答案。另外，伊壁鸠鲁认为“德性与快乐的生活天然地绑在一起，两者不可分离”<sup>7</sup>。如果上述对快乐的两种区分属实，那么这种与德性天然绑在一起的快乐又如何归属？根据拉尔修的转述，“伊壁鸠鲁把德性描述为快乐的必要条件，即缺少它快乐也就不会存在的东西”<sup>8</sup>。那么这里的“快乐”与上述填补痛苦的快乐（主要指身体性快乐）及无痛苦无烦扰的快乐（宁静沉思的快乐）显然有别。根据拉尔修的转述，这里的德性其实居于手段性地位：“我们选择德性是为了获得快乐，而不是为了德性本身。就像我们吃药是为了身体健康一样”<sup>9</sup>。后文会看到，这是快乐主义一以贯之的信条之

<sup>2</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，包利民译，中国社会科学出版社 2004 年版，第 32 页。  
引文对照英译本（Epicurus: the extant remains, Oxford, 1926.）略有改动（下同）。

<sup>3</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》第 32 页。

<sup>4</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第 32 页。

<sup>5</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第 33 页。

<sup>6</sup> 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，马永翔等译，吉林人民出版社 2003 年版，第 695 页。

<sup>7</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第 33 页。

<sup>8</sup> 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，马永翔等译，吉林人民出版社 2003 年版，第 696 页。

<sup>9</sup> 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第 696 页。

一；与此相似的另一个信条是：“没有任何快乐本身是坏的”<sup>10</sup>。

可以说，从遗留下的文献看，伊壁鸠鲁并未界定清楚快乐的本性及其种类。此外，也没看到他很好回答如下问题：即一方面他坚持快乐仅仅是（不论是运动的快乐、静止的快乐还是德性的快乐）寓于个体的感觉；另一方面则追求一种友爱的共同生活。然而这种局于自我和感觉的快乐又如何可能超出个体，而构建出一种他所向往的友爱共同体呢？伊壁鸠鲁虽然相信一切友爱本身都值得追求，可他转而又讲：“友爱的最初起源是它能带来个人利益”<sup>11</sup>，亦即带来快乐。诚如是，他所宣称的“决不抛弃朋友”<sup>12</sup>以及“有的时候也会为朋友而死”<sup>13</sup>等这种无私的友爱又如何可能呢？如此看来，伊壁鸠鲁所界定的快乐及其快乐主义与他的其它相关思想难以自洽自圆。

边沁《道德与立法原理导论》首章首话便是：“自然把人类置于两位主公——快乐和痛苦——的主宰之下”<sup>14</sup>。然而对于快乐与痛苦的本性，他并未做进一步探讨。边沁只是以此为既定事实，然后归纳出一些快乐与痛苦的种类，为的是“估算快乐和痛苦的值”<sup>15</sup>。这就意味着，快乐与痛苦是可量化、可通约的，也即同质的。约翰·穆勒对“最大多数人的最大幸福”原则的进一步解释是：“所谓幸福，是指快乐和免除痛苦；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。……唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的。所有值得欲求的东西之所以值得欲求，或者是因为内在于它们之中的快乐，或者是因为它们是增进快乐避免痛苦的手段”<sup>16</sup>。人们欲求德性也是由于“它有利于产生快乐，特别是有利于抵御痛苦”<sup>17</sup>。虽然穆勒不像边沁那样认为所有快乐只有量的差别，而是同时也具有质的区分，即“某些种类的快乐比其他种类的快乐更值得欲求”<sup>18</sup>。但他并未给出这种区分的有效依据，而是转而求助于“对这两种快乐都有过体验的人”<sup>19</sup>的主观标准来做出区分。如果这些人的判断有分歧，穆勒的解决办法是“其中多数人的裁决，才是终审裁决”<sup>20</sup>。

<sup>10</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第39页。

<sup>11</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第46页。

<sup>12</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第52页。

<sup>13</sup> 伊壁鸠鲁：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第53页。

<sup>14</sup> 边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆2000年版，第57页。

<sup>15</sup> 边沁：《道德与立法原理导论》，第68页。

<sup>16</sup> 约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，世纪出版集团（上海）2008年版，第7页。

<sup>17</sup> 约翰·穆勒：《功利主义》，第38页。

<sup>18</sup> 约翰·穆勒：《功利主义》，第8页。

<sup>19</sup> 约翰·穆勒：《功利主义》，第9页。

<sup>20</sup> 约翰·穆勒：《功利主义》，第11页。

这自然符合功利主义“多数原则”。可是按照这个原则，如果少数人趣味高雅，而多数人趣味庸俗，那也是要以后者为标准。显而易见，这种仅仅诉诸于主观体验的标准是有问题的。

穆勒功利主义的另一个漏洞是，从每个人对自己幸福或快乐的追求如何能合理过渡到他们对最大多数人的幸福或快乐的追求？这一点已被不少论者指出<sup>21</sup>。这个难题与上文指出的伊壁鸠鲁所面对的难题几乎同出一辙，即从主观的、个体性的领域出发如何能达到跨主体的乃至于共同体的善。

由上述简单勾勒可以看到，虽然古今快乐主义都将“快乐”作为道德与生活的基原与第一原则，但他们都未对快乐的本性给予令人满意的指明。他们共同的个体主义及感觉论的立场不仅在理论上难以自洽，而且在实践生活中也会陷入困境。这种困境具体有二：其一，以主观快乐作为善或价值的标准，其后果便难以避免道德或价值的相对主义；其二，如果从一开始就把快乐理解为仅仅局限于个体之中的现象，那么它便难以走出个体的藩篱而通向共同体的建构。也就是说，如果从快乐主义出发，真正共同体之善的建构永远是个问题。下文将看到，以亚里士多德为代表的德性伦理学的快乐观不论在学理上还是在实践中都更具优越性。

## 二、亚里士多德对快乐本性的揭示

在亚里士多德流传下来的作品中，集中讨论快乐(ἡδονή)的地方主要有四处<sup>22</sup>：《修辞学》第一卷第 11 章、《大伦理学》第二卷 7 章、《尼各马可伦理学》第七卷第 11-14 章以及第十卷第 1-5 章，其中《尼各马可伦理学》第七卷第 11-14 章也是《欧台谟伦理学》第六卷第 11-14 章的内容<sup>23</sup>。

在《修辞学》中，亚氏明确把快乐定义为一种运动：“我们假定快乐是某种运动(κίνησις)，通过这种运动，整个灵魂被可感知地带回到其正常的存在状态”(1369b35)，“整个灵魂”既包含植物灵魂也包含动物灵魂，还包括理性灵魂。

<sup>21</sup> 参照约翰·穆勒：《功利主义》，“译者序”，第 11 页；以及西季维克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社 1993 年版，第 402 页。

<sup>22</sup> 需要指出的是，亚里士多德伦理学中几乎每个主题都涉及快乐。

<sup>23</sup> 《尼各马可伦理学》引文主要参照廖申白商务印书馆 2003 年翻译本，个别地方有改动。《修辞学》、《欧台谟伦理学》、《大伦理学》及《物理学》引文主要参照《亚里士多德全集》第一版，苗立田主编，中国人民大学出版社，个别地方有改动。由于文中引文夹注了标准编码，就不再给出中文页码。

简言之，快乐是回复到正常状态的可感知运动。随后他例举出习惯行为，感觉、想象及回忆、期望的行为，愤怒、报复、取胜行为，友爱、变化，学习、惊讶，施惠、受惠，统治人及鄙视邻居等等，这些行为都可能带来快乐。需要注意的是，他在此处只是简单罗列日常生活中令人快乐的事情，并未对其进行严格归类，也没对快乐的好坏性质进行判别。另外，他把学习、施惠等这些与德性相关的活动也看作回复正常状态的运动，下文会看到，在其它地方他明确反对这种提法。

在《尼各马可伦理学》及《大伦理学》中，亚氏明确反对快乐是“运动”或“生成”（γενεσις）<sup>24</sup>。具体而言，他是在反驳“反快乐主义”时提出这种思想的。反快乐主义的一个重要论据是：善是完满，运动或生成是不完满，而快乐又是运动与生成，所以快乐不是善（1152b10、1173a30、1204a35）。对于“善是完满”这个命题而言，如果“善”是指因其自身之故而被欲求的东西，即包含目的于自身之中的东西，那么亚氏就会赞同（1097b）。而“运动或生成不完满”也是亚氏自己的主张<sup>25</sup>，因为运动或生成是朝向一定目的的，也就是说运动与生成过程本身并不即时性地包含目的。亚氏反对的是“快乐是运动与生成”，耐人寻味的是，这种反对也恰好与某些快乐主义者所持的主张一致。亚氏从目的性与时间性两个方面来寻找依据。就目的性而言，首先，快乐并不像建房子一样，其目的外在于建筑活动，“快乐既是活动，也是目的”（1153a10），快乐属于因其自身之故而被欲求的东西。其次，即使那些出于它物（如本性完满）之故而欲求的快乐，看起来其目的外在于快乐自身，可这种快乐同时也是出于其自身之故而被欲求的，也即它同时也是目的。这个有关目的性的论据同样可以用来反驳一种非快乐主义，这种非快乐主义认为，“即使所有快乐都是善的，快乐也不可能是最高善”（1152b10），表面看来，这与亚氏的观点是一致的，可其论据却是亚氏所反对的“快乐是生成过程而不是目的”（1152b23）。就时间性而言，运动或生成只有经过一定的时间才达到其目的，比如建房子或要到某个目的地的行走便是如此：“其间每个片刻的运动都是不完满的，它们都同这整个运动不同，同时也互不相同”（1174a20）。快乐由于自身便是目的，因而任何时刻在形式上都是完满的、整体性的。也就是说快乐不需要在时间过程中变得完满，在这种意义上，它不经历时间。因而快乐也就不是连续性的运动或生成，它不具或快或慢的分别。

<sup>24</sup> 在《物理学》中，亚氏把“生成”定义为一种运动（参见 224b10），因而生成是属于运动的。

<sup>25</sup> 参见《物理学》，201b32。

在亚里士多德看来，反快乐主义之所以把快乐看作运动或生成，是因为他们只看到回复性快乐，而没看到非回复性快乐。所谓回复性快乐，就是由偏离正常状态回复到正常状态过程中的快乐。其中主要是与身体本能相关的快乐，比如对饥与渴的补足而产生的快乐等。饥与渴是由于身体正常状态的匮乏而导致的痛苦状态，吃与喝便是痛苦状态的消除，同时也是快乐的生成过程，后来伊壁鸠鲁所谓的“运动的快乐”可能源出于此。反快乐主义由此把快乐看作生成或运动。亚氏认为这种回复性快乐并非核心意义<sup>26</sup>上的快乐，他称之为偶性的或偶然的快乐。因为在这种情况下，令人快乐的东西并非自身就令人快乐：“在正常状态下，我们不再以在向正常状态回复过程中所喜爱的那些东西为快乐”（1153a4）。食物在吃饱之后就不再令人快乐，除非对贪吃从而是放纵的人才是快乐。总之，在回复性快乐中，那种令人快乐的东西并非出于自身就令人快乐。与回复性快乐相对的是非回复性快乐。具体是指一个人处于正常状态而不存在任何匮乏情况下的快乐，例如学习的快乐与沉思的快乐，以及同气味、声音、景象、记忆、期望等事物或活动相关的快乐（1173b15、1204b15、1153a1）。亚氏把这种快乐称为本然的或绝对的快乐，比如学习、沉思等活动出于自身就令人快乐。

鉴于此，亚氏对某些快乐主义及反快乐主义所共同持有的快乐定义进行了修改：“说快乐是可感觉的生成过程是不对的。最好是把生成这个词换成正常品性（εξἑως）的活动（ενεργειαν），把可感觉的换成未受阻碍的”（1153a16）。当然，这并不意味着快乐不可感觉，而仅仅意味着感觉并不能穷尽快乐的本性。简言之，快乐是“未受阻碍的活动”。所谓“活动”就是上文提到的目的包含于自身中的行为。亚氏这里对快乐的界定与快乐主义者欧多克索斯提出的“快乐是善”的主要论据一致。欧多克索斯除了提出所有生命物都趋乐避苦的论据外，另一个论据便是：“最值得欲求的是那些从不因它物而被追求的事物，而快乐就被看作是这样的事物”（1172b20）。如此看来，亚氏倒像是一个快乐主义者。诚如是，这里对快乐的定义便难以与快乐主义区分开来。另一方面，亚氏这里对快乐的定义是直接反对上文提到的他在《修辞学》中对快乐的界定的，这又如何理解？要

<sup>26</sup> 核心意义（focal meaning）与扩展意义（extend meaning）是亚里士多德分析及理解概念的一种基本方法，这有时也被称为类比（analogy）的方法。比如对“存在”概念而言，“一个事物在许多意义上被说成存在，但所有的‘存在’都关系到一个中心点、一类确定的事物”（1003a33）。这个中心点即是作为“存在”（το ον）之核心意义的第一“本体”（οὐσια），而其它范畴的“存在”便是其扩展意义，它们是在与第一本体之存在的类比中得以规定和理解的。与此相应，快乐的核心意义是“德性活动的必然伴随”。有关“核心意义”的论述，可参见 G.E.Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, 载氏著 *Logic, Science and Dialectic*, Duckworth, 1986.

消解这些表面上的矛盾，首先需要明白亚氏自己的论述方法。同样是在《尼各马可伦理学》第七卷讨论快乐的章节，亚氏透露了自己的方法：“我们不仅应当说明真，而且应当说明假。因为说明了那些虚假的意见可以使我们增强对真实的意见的信念。当我们充分地说明了某种看似真的意见并不真时，我们对于真实意见的信念就会增强”（1154a25）<sup>27</sup>。亚氏在不同地方对快乐进行看似前后矛盾的界定也应遵循他自己的这种方法去理解。他其实是在一步一步破除看似真而不真的意见，最终达到真实意见。《修辞学》中把快乐界定为“回复正常状态的可感知运动”便是一种看似真却不真的意见。由于《修辞学》探讨的是说服听众的方式，其中对快乐的界定也是从一般人所认可的常识层面进行的，因而其界定也是不严格的和临时性的。这就可以理解，他在那里所例举的不少快乐现象也不符合他当时对快乐的界定，例如回忆、想象行为中的快乐，学习、施惠等这些与德性相关的行为中的快乐等等显然都是非回复性的，它们显然不是“回复正常状态的可感知运动”。相比之下，《尼各马可伦理学》第七卷对快乐的界定——即“未受阻碍的活动”——更能涵盖《修辞学》中的快乐定义所不能涵盖的快乐现象。然而，这个快乐的定义是否也是一种看似真而并不真的意见呢？亚氏在得出这个定义时所用的例证，比如学习和沉思活动，它们本身显然并不是快乐，我们至多可以说快乐伴随着这些活动。如此看来，把快乐本身界定为“未受阻碍的活动”也是有问题的。因为快乐从来都是一种伴随性的存在，这对于回复性的快乐与非回复性的快乐都成立。

在《大伦理学》中，亚氏指明了回复性快乐的伴随性质。这也是在反驳“快乐是运动或生成”时提出的。不过这里的论据与前文提到的论据颇为不同。他认为断言快乐是生成的人犯了一个错误，他们看到需要得到补充时快乐才出现，便由此断言快乐是生成的。亚氏认为这些人混淆了身体性的补充或生成与作为灵魂性活动的快乐：“因为有灵魂的某个部分，我们正是靠它而感到快乐，灵魂这个部分的活动与运动是和我们所缺东西的补充同时的”（1204b25）。混淆了这两种活动的人就是因为有形的补充是明显的，而灵魂的这种活动是不明显的，便认为快乐是生成的。这里的分析表明，回复性快乐是一种伴随着身体性运动的活动，

---

<sup>27</sup> 这种方法也被称为 ενδοξα（良见）的方法。参见 Jonathan Barnes, *Aristotle and the Methods of Ethics*, 载 *Revue Internationale de Philosophie*, No133-134. 纳斯鲍姆也指出了与此相似的“现象方法”，见氏著：《善的脆弱性》，徐向东等译，译林出版社 2007 年版，第三部分第八章。

如果没有前种运动，相应的快乐活动也不会存在。而这里亚氏把“运动”与“活动”相提并论表明他在此处对二者并未做严格区分，其侧重也不是要表明快乐是运动还是活动，而是要强调回复性快乐是一种“伴随”。同时，正如上述引文中亚氏明确指出的，不能说快乐活动是一种感觉活动，而只能说快乐活动能被知觉到。

非回复性快乐的情形又如何呢？亚氏在《尼各马可伦理学》第十卷明确讲道：“每种感觉都有其快乐。思想与沉思也是如此。最完满的活动也就最令人愉悦。而最完满的活动是良好状态的感觉者指向最好的感觉对象时的活动”（1174b20）。这表明，快乐与它所伴随的活动理论上是可以区分开来的，虽然这种伴随具有恒常性：“当感觉者与感觉对象都处于最好状态且相互作用时，必定会产生快乐”（1174b30），这里的“感觉”只是“活动”的一种。快乐不仅仅具有这种之于其它活动的依附性，另一方面，它也使相应的活动完满，正如美丽使青春年华完满。总之，快乐是完满活动的必然伴随，并使这种活动完满：“没有活动快乐不会产生，而每一活动为快乐所完善”（1175a21）。

对于第七卷与第十卷有关快乐界定的看似矛盾之处，不少论者都给出了调和性的解释。其中主导性的观点是，第七卷主要阐明快乐的活动或曰必然伴随着快乐的活动。而第十卷主要在阐明快乐本身，以及快乐与它所伴随的活动的关系<sup>28</sup>。这个结论与笔者上文的解释基本一致，虽然基本思路迥异。此外，第七卷对快乐即“未受阻碍的正常品性的活动”的界定其实也是对广义“德性”界定的另一种表述。在第二卷，广义的德性被界定为一种“品性”，这种品性使相应的活动完成得好。而“未受阻碍的正常品性的活动”恰恰就是使一种出于正常品性的活动实现其自身，即完成得好。因而，第七卷所阐明的正常品性的活动其实并非是在谈快乐本身，而是在从另一个角度阐明广义的德性活动。“未受阻碍的正常品性的活动”就是广义的德性活动，这种活动必然伴随着快乐，因而是具有快乐的活动。如此便有理由认为，第七卷对“快乐不是运动”的论述其实是在阐明“快乐的活动（必然伴随着快乐的活动即德性活动）不是运动”。

既然快乐是活动的伴随，而活动是各种各样的，那么每种活动所伴随的快乐也自然不同。这恰恰是亚氏的看法：“活动在种类上不同，属于它们的快乐也就

---

<sup>28</sup> 详细论述可参见 G.E.Owen, *Aristotelian Pleasures*, 载 *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.72(1971-1972), pp.135-152. 以及 A.O.Rorty, *The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics*, 载 *Mind*, Vol.83, No.332(Oct., 1974), pp.481-497.

在种类上不同”(1175b1)。由于不同种类的活动之间是不可化约的，伴随它们的不同种类的快乐之间也就是不可化约的。非但如此，由于活动有层次高低之分，伴随它们的快乐也相应有高低之别：“视觉在纯净上超过触觉，听觉与嗅觉超过味觉，它们各自的快乐之间也是这样。同样，思想的快乐高于感觉的快乐，在这两类快乐之中，都有一些快乐高过另外一些快乐”(1176a1)。照此推论，同样的活动所伴随的快乐便是相同的，不论这种活动的承担者是谁，这就是亚氏所谓“本性上令人快乐”的含义。从这种意义上讲，快乐本身便是跨越主体性的。由于快乐随附着活动，因而活动的性质就决定着快乐的性质：“每种活动都有自身的快乐。活动是好的，其快乐也是好的，活动是坏的，其快乐也是坏的”(1175b25)。也就是说，在亚氏德性伦理学的视域中，快乐有好坏、对错之分，这与快乐主义所认为的“所有快乐都是好的”这种基本主张有云泥之别。问题是，在具体的现实生活层面，这种快乐的对错如何确定呢？因为很显然，看似同样的活动，有的人觉得快乐，有的人觉得痛苦。亚氏的回答是：“事物对一个好人(αγαθος)显得是什么样，它本身也就是什么样”(1176a15)。那谁是好人呢？亚氏并未给出具体的例证，只是一般地界定为：“完善而享得福祉的人”(1176a25)，即有德之人。

### 三、快乐在好生活中的位置

在亚氏的语境中，好生活就是幸福生活。而幸福是相对于人而言的，神与兽都无幸福可言。这也是亚氏考虑幸福的基本框架，即把人的生活放在与神及兽的对比中进行。由于人与兽及神共同分有一些基本的东西，人也就可能有三种生活：享乐的生活、公民大会或政治的生活以及沉思的生活。享乐生活是奴性的动物式生活，虽然不少人乐意过这种生活。沉思的生活则是神性的生活，没有人能够完全过上这种生活。广义的政治生活是真正属人的生活。享乐生活的快乐主要是身体性的回复性快乐，神性生活及政治生活中的快乐则主要是非回复性快乐。

由于幸福或好生活被界定为“灵魂的体现德性的活动”(1098a15)，而狭义的德性又分为伦理德性与理智德性，那么快乐在好生活中的位置就可进一步具体化为快乐与伦理德性及理智德性的关系。

伦理德性是适度的品性，它与实践和情感相联系。而品性也正是“与情感的好或坏的关系”（1105b25）。这里的情感（παθη）并不包含快乐和痛苦，而是伴随着后者，它与能力及品性分属于灵魂的三种状态：“情感，我指的是欲望、怒气、恐惧、信心、妒忌、愉悦、爱、恨、愿望、嫉妒、怜悯，总之，伴随着快乐与痛苦的那些情感”（1105b20）。这也可以用来补充前文亚氏对非回复性快乐的基本界定——快乐是活动的必然伴随。此界定可以进一步补充为：快乐是活动及某些情感的必然伴随。下面分别来看快乐在几个基本德性中的位置。

节制是节制快乐。节制快乐并不是禁止快乐，正常的快乐并不需要节制，只有多余的快乐才需要节制。亚氏在一定范围内承认趋乐避苦是人的本性（1118b15）。再者，从性质上看，并非所有类型的快乐都处于节制的范围，比如学习的快乐根本无需节制。视觉、听觉、嗅觉的快乐不在节制的范围内，看、听、闻的活动也不存在放纵可言，除非它们与食色关联且过度。节制的主要范围是触觉与味觉，即食和性。这里需要节制的是回复性快乐的过度，即身体回复到正常状态还想继续某种活动，比如吃饱饭还想继续吃，为的是获得吃的快感。真正节制的表征之一是，他以节制多余的快乐为乐：“仅当一个人节制快乐并且以这样做为乐，他才是节制的。相反如果他以这样做为痛苦，他就是放纵的”（1104b5）。这里涉及两种快乐：回复性的身体性快乐和非回复性的快乐。后种快乐可称之为伴随德性活动的快乐，这也是亚氏意义上的核心快乐。

勇敢首先要忍受身体的痛苦，而且以这种忍受为乐：“仅当一个人快乐地，至少是没有痛苦地面对可怕的事物，他才是勇敢的。相反，如果他这样做带着痛苦，他就是怯懦的”（1104b10），这是因为勇敢以高贵的事物为目的。这种双层结构相似于节制。其他伦理德性，诸如慷慨、公正、大方、豪侠（μεγαλοψυχία）、诚实、友爱等活动也必然伴随着快乐。理智德性同样必然伴随着快乐，其中智慧所伴随的快乐在层次上是最高的：“体现智慧的活动就是所有体现德性的活动中最令人愉悦的。爱智慧的活动似乎具有惊人的快乐，因这种快乐既纯净又持久。我们可以认为，那些获得了智慧的人比在追求它的人享有更大的快乐”（1177a25）。

正如上文指出的，核心的快乐并非独立的存在，而是伴随着、附着着德性活动而必然出现的。这种快乐便是以本性上令人快乐的事物为乐，即属于前面提到

的必然的或绝对的快乐，而非偶然的或偶性的快乐。由于体现德性的人是好人，那么好人就必定是快乐的。“好人的生命自身就令人愉悦。……公正的行为给予爱公正者快乐，体现德性的行为给予爱德性者快乐。许多人的快乐相互冲突，因为那些快乐不是本性上令人愉悦的。爱高贵的人以本性上令人愉悦的事物为快乐。体现德性的活动就是这样的事物。这样的活动既令爱高贵的人们愉悦，又自身就令人愉悦。所以，他们的生命中不需要另外附加快乐，而是自身就有其快乐。……德性活动必定自身就是快乐的。……好人对于这些活动判断得最好。……所以幸福是万物中最好、最高贵和最令人愉悦的”（1099a25）。这里的快乐主要指非回复性快乐。由于伦理学是在行为中践履的实践哲学，因此这些结论都是在实践生活中可以体证到的。也就是说，一个具有良好道德品性的人在他进行德性活动时必然能体会到这些快乐（1095b8）。但这并不意味着快乐是主观相对的，正如前文所指出的，所有进行同样德性行为的人都会体会到同质的快乐。

另外，不少伴随德性活动的快乐还具有跨主体的特征。这种跨主体不仅指上文提出的每个进行同样德性活动的人都可以体会到同质的快乐，而且更指这种快乐本身所伴随的活动就是跨主体的。比如慷慨、大方这些给予性的德性，其本身就含涉他人。这些德性要求出于他人的需要而给予其相应的帮助和付出。这种付出行为本身便伴随着快乐。再如作为德性的友爱，是因朋友自身之故希望他好而去爱他，就是说友爱这种德性本身就超越自己，而含括着其他人，爱他们必然伴随着快乐。这种伴随着快乐的友爱使朋友的生活成为可能，也使在城邦乃至更大范围内的团结成为可能。即便那些不是直接含涉他人的德性，比如勇敢、豪侠、公正以及智慧等，也是以超出个体之外的高贵之物为目的，而这种高贵之物便是产生真正快乐的必备条件。

总之，在正常范围内的回复性快乐作为趋乐避苦的本能是好生活的基础条件；而非回复性快乐则是好生活及好人的必然伴随，并且加强着好生活或好人的活动。

### 结语：回看快乐主义

以上文亚氏对快乐的本性及其在好生活中之位置的揭示为立脚点，可以进一

步对快乐主义进行评定。伊壁鸠鲁对运动快乐与静止快乐的区分相似于亚氏对回复性快乐与非回复性快乐的区分。不过伊壁鸠鲁并没看到快乐是伴随着活动的，而非能够独立存在的。所以他才把快乐作为活动的目的及人生的目标，才把德性与快乐看作手段与目的的关系而非活动与必然伴随的关系，才把所有快乐都作为善。由于没看到核心意义的快乐是德性活动的伴随，而德性活动又是超出行为者自身范围而含括他者的，因而他就误将快乐当作纯粹主观的和囿于个体性的东西，如此便无法说明真正的友爱共同体建立如何可能。

边沁功利主义把快乐作为可计量、可化约的对象，究其原因，是没看到快乐是活动的伴随，没看到快乐的性质是由活动的性质决定的。不同活动具有不同的性质，因而不同活动伴随的快乐在根本上是不可化约的。穆勒虽然看到快乐的不可通约性，但他由于没有看到快乐是活动的伴随，于是在区分快乐层次时不是诉诸活动而是仅仅诉诸体验者的主观体验，这样也就无法真正如实地区分快乐的层次。同时，穆勒的这种区分也会陷入主观任意之中。如此看来，功利主义也同样面临着快乐主义所共同面临的从个人幸福或快乐通向多数人的幸福或快乐的难题。

快乐主义困难重重并不意味着其反面——反快乐主义是正确的。按照亚氏的基本观点，快乐是德性活动的必然伴随，只要是德性活动，必定会有快乐出现。因而那种只要德性不要快乐的禁欲主义者其实都是在自欺欺人，快乐无可避免地伴随且加强着他们的德性活动。

事实上，如果从第一人称体验出发，快乐主义者与德性论者对快乐的体验是一致的。只是快乐主义把体验到的快乐看作快乐的根本，因而断言快乐是纯粹个体性和纯粹感觉性的存在。与此不同，亚氏把体验到的快乐仅仅作为快乐感，而进一步探究其本原。于是得出“快乐是德性活动的必然伴随，且加强着此种活动”的结论。任何进行德性活动的人，只要他是正常的，那他必定能体会到这种快乐。从这种意义上说，快乐的界定既是在德性活动中证成的，也是在德性的好生活中证成的。某些从现代怀疑主义认识论立场出发的论者可能会说这种对快乐的界定充其量只是一种假定。然而，如果不怀偏见、细心体会，他们同样会在自己的德性活动中证成快乐的本性。需要特别指出的是，这种本性也恰恰是在跨个体的不断证成中走向普遍化——一种迥异于理论普遍化的实践之普遍化。同时，也正是

在这种体证中成就了一个人的德性生活与幸福生活。

当然，如果与快乐主义相比照，把快乐定性为德性的必然伴随无疑有助于走出个体主义而构建起真正的生活。可是如果从古今中外的文化经验看，不同文化传统中的活动或德性及其排序虽然不乏相通性，但其差异性也是不言而喻的。这就意味着，即便我们像亚里士多德那样把快乐看作活动的必然伴随，而由于活动及其价值排序在不同文化传统中存在着无可置疑的差异，那么与之相伴的快乐系谱也无疑具有相对性。至于这种相对性中是否具有某种统一的本质性结构，还是有待探讨的主题。也就是说，德性伦理学视域中的快乐论虽然能走出个体主义及道德与价值的情感相对主义，但最终是否能够走出道德与价值的文化相对主义仍然是个疑问。

• 简讯 •

## 署名“实践哲学研究中心”的科研成果发表

徐长福教授的论文《柏拉图与孙中山：政治权能关系的跨时空思考》已由《河北学刊》于 2012 年第 3 期刊载。该文曾提交本中心“逸仙实践哲学研习会”第一期研讨（见《中山大学实践哲学研究中心工作简报第一期》），在修改过程中吸纳了与会同仁的意见。