

中图分类号: B821 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2013)02-0005-(10)

幸福三论

俞吾金

(复旦大学 哲学院, 上海 200433)

摘要: 幸福是由外在因素和自身因素(包括身体因素和精神因素)构成的。如果说,条件论只注重幸福的外在因素,快感论(幸福感)只注重幸福的身体因素,那么,心态论(幸福论)就只注重幸福的精神因素。文章主张确立一种新的幸福观,并在语言分析方法的基础上,综合性地考察了上述三方面的关系,并从幸福感的相对性和合理的比较方法着手,展示出追求幸福的新路径。

关键词: 幸福感;幸福论;幸福观;外在因素;身体因素;精神因素

随着当代中国社会的发展和国际交往的增加,人们的观念正在发生深刻的变化,而这尤其体现在近年来人们对幸福问题的普遍关注上。毋庸置疑,这个问题早已超出了单纯学理研究的范围,扩展到全社会不同的人群中。在网络上,只要人们输入“幸福”这个关键词,无数个讨论栏目、名言警句、采访记录、当事人的感受、不同见解的争论就会映入眼帘,令他们目不暇接。那些孜孜不倦地致力于调查当代中国人对目前生活的“满意度”或“幸福指数”的人,甚至在大街上把行人们一个个拦下来,劈头就问“您觉得自己幸福吗?”弄得这些人一头雾水。其实,幸福问题既不是实证科学和实证调查所能解答的,也不是伦理学家们引证历史上某些名人关于幸福的见解就能加以解决的问题。

自从语言诞生,人们之间的理解和沟通就取得了突飞猛进的发展,然而,也正是因为语言本身性质的缘故,人们在某些问题上的理解和沟通变得困难重重。比如,“沙子”这个概念可以涵盖宇宙中所有的沙子,甚至包括任何一幅画作中的沙子,这就把表达方式大大地简化了。假如人们必须给宇宙中的每粒沙子取一个不同的名称,他们肯定会累死。事实上,这样具体而微的语言也没有任何人掌握得了。然而,当人们轻松自如地使用沙子这个抽象概念时,它指称的究竟是中国青岛海滩上的沙子,泰国柏塔雅海滩上的沙子,还是澳大利亚悉尼邦迪海滩上的沙子,或者是某幅画作中的沙子?这里就产生了瑞士语言学家索绪尔所说的“能指”(signifier,即人们说“沙子”这个概念时发出的声音)与“所指”(signified,即人们在

收稿日期: 2013-02-22

基金项目: 985工程第三期项目“后现代视域中的马克思理论”(2011RWXKZD011); 国家社科基金重点项目“科学发展观重大问题研究”(09AZD008)的阶段性研究成果

作者简介: 俞吾金(1948-)男,浙江萧山人,复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员,哲学学院教授,博士生导师,主要从事哲学研究。

说出“沙子”这个概念时实际上所指的对象)之间的分离。在许多场合下,人们漫不经心地使用着某个能指,但这个能指的所指究竟是什么,却并不总是明确的;反之,假定人们心中的所指是明确的,但假如他们在表达自己的思想时使用了不恰当的能指,同样会使自己的表述处于含混状态中。

长期以来,人们关于幸福问题的探讨之所以始终处于原地踏步的状态,在相当程度上要归咎于他们在使用语言表达自己思想时能指与所指之间的分离。本文试图通过对幸福、幸福感、幸福论和幸福观等概念的厘定,对这个问题作出新的探索。

一、何谓幸福?

人们关于幸福(happiness)问题的见解之所以长期以来处于迥然各异、莫衷一是的状态,一个根本的原因是,这个概念本身就是含混的。古希腊哲学家亚里士多德就曾提出如下的疑问:“究竟什么是幸福,人们对此的看法却不一致,而且一般民众和有智慧的人的意见迥然不同。一般大众所理解的幸福是某种抓得着、看得见的东西,例如快乐、财富或荣誉。但究竟是哪一个,这个人说是这个,那个人说是那个,甚至同一个人有时说它是这个,有时说它是那个。生病时,说健康就是幸福;贫穷时,说财富就是幸福。而在感觉到了自己的无知之后,又羡慕那些高谈阔论、说出一些超出他们理解力的东西的人。”^{[1] [P43~44]}无独有偶,德国哲学家康德也表达过类似的看法:“也有一些僭越的概念,例如幸福、命运,它们虽然凭借几乎普遍的宽容而流行,但毕竟有时需要回答 quid iuris [有何权利]的问题;此时,在这种情况下就陷入不小的麻烦,因为人们无论是从经验出发还是从理性出发都举不出清晰的合法根据来澄清使用这些概念的权限。”^{[2] [PA84-5/B117]}值得庆幸的是,康德说的是“无论是从经验出发还是从理性出发”都很难厘定幸福概念的含义,而我们这里的切入点则是语言分析。或许从这个新的角度出发,可能对幸福问题作出别具一格的阐释。为便于理解起见,我们不妨从希罗多德讲述的那个关于幸福的故事开始。

吕底亚人的国王克洛伊索斯征服了许多地方,拥有大量财富。当雅典人梭伦去拜访他时,他让梭伦住在宫殿里,让仆人带着梭伦去参观他所拥有的一切华美贵重的东西,然后对梭伦说:“我很想向您请教一下,到目前为止在您所遇到的所有的人中间,怎样的人是最幸福的?”^{[3] [P14]}显然,克洛伊索斯希望梭伦说他是世界上最幸福的人,但梭伦并没有这么做。他先说雅典的泰洛斯是最幸福的人,因为他拥有繁荣的城邦和出色的孩子,他一生享尽了安乐却又死在战场上,雅典人给他举行了隆重的国葬。

克洛伊索斯勉强地听完了梭伦的话,又追问他:除了泰洛斯,世界上还有谁是最幸福的?梭伦这次提到的是阿尔哥斯人克列欧毕斯和比顿兄弟,因为他们不但拥有充裕的财富,而且天生具有强健的体力。有一次,阿尔哥斯人在神殿为希拉女神举行盛大祭典,兄弟俩的母亲要乘牛车赶到那里去,但牛还在田里,为了赶上祭典,兄弟俩竟然把牛轭套到自己身上,飞奔着把母亲送到神殿那里。尽管他俩倒地而亡,但阿尔哥斯人给了他们最高的荣誉。听到这里,克洛伊索斯发火了:“雅典的客人啊,为什么你把我的幸福这样不放在眼里,竟认为它还不如一个普通人?”^{[3] [P15]}梭伦回答:“只有在我听到你幸福地结束了你的一生的时候,才能够给你回答。毫无疑问,纵然是富豪,除非是他很幸福地把他的全部巨大财富一直享受到他临终的时候,他是不能说比仅能维持当日生活的普通人更幸福的……不管在什么事情上面,我们都必须好好地注意一下它的结尾。因为神往往不过是叫许多人看到幸福的一个影子,随后便把他们推上了毁灭的道路。”^{[3] [P15-16]}

后来,波斯人的统帅居鲁士征服了吕底亚,当克洛伊索斯即将在火堆上被烧死时,他才意识到梭伦的话是对的,“即活着的人没有一个是幸福的”。^{[3] [P44]}尽管克洛伊索斯认定梭伦关于幸福的见解是深刻的,但我们却没有理由去盲从梭伦的观点,因为按照他的观点,只要一个人还活着,他就不可能是幸福的。正如亚里士多德所批评的:“假如我们接受这种观点,岂不是只有等人死后才能说他是否幸福?这难道不是完全荒谬的吗?”^{[1] [P65]}

那么,亚里士多德本人又是如何看待幸福问题的呢?他把幸福理解为最高的善,并指出“众所周知,有一种对善的三分法,称作外在的善、身体的善和灵魂的善,而我们在这里是把灵魂的善称作真正的、最卓越意义上的善。”^{[1] (P59)}显然,亚里士多德的这一“三分法”为我们深入分析幸福概念提供了重要的启发。如果用现代语言加以表述,对他的三分法可以作如下的阐释,即人们通常谈论的幸福是一个综合性的概念,它是由外在因素(客观因素)和自身因素(主观因素)构成的,而自身因素又可进一步细分为身体因素和精神(或灵魂)因素。有鉴于此,也可以说幸福是由以下三大因素——外在因素、身体因素和精神因素构成的。下面,我们先对这三大因素的内容作一简要的展示:

1. 外在因素:良好的环境,高贵的出身,聪慧的子女,朋友与社交,财产与地位、权力与荣誉等等。把幸福中的外在因素直接等同于幸福本身,这种关于幸福的见解可以被称作“条件论”,即只重视幸福中可能蕴含的外在条件,忽视或完全忽视幸福中的自身因素。

2. 身体因素:健康的体质,漂亮的面容,健美的身材,身体的快感,高雅的情趣,特异的体能(如快速奔跑、游泳、跳远、跳高、骑马、赛车)等等。把幸福中的身体因素直接等同于幸福本身,这种关于幸福的见解可以被称作“快感论”。由于快感论主要涉及到人们的身体对幸福的即时感受,因而也可以被称作“幸福感”。

3. 精神因素:健全的理智,独立的思想,丰富的内心,平和的心态,自由的闲暇,深刻的思辨等等。把幸福中的精神因素直接等同于幸福本身,这种关于幸福的见解可以被称作“心态论”。由于心态论主要是从精神上、理论上去理解并阐释幸福的含义,因而也可以被称作“幸福论”。

人们首先认定,在构成幸福的三大因素中,外在因素是最不重要的,因而“条件论”也是最不靠谱的。叔本华就曾说过“凡夫俗子们以他们的身外之物当作生活幸福的根据,如财产,地位,妻室儿女,朋友,社交,以及诸如此类的一切;所以,一旦他失去了这些,或者一旦这些使他失望,那么,他的幸福的基础便全面崩溃了。换言之,他的

重心并不在他自身。”^{[4] (P30)}显然,在他看来,作为“身外之物”的外在因素,在幸福中是最不重要的因素。然而,在当代中国社会中,不少人在理解幸福概念的含义时,仍然自觉地或不自觉地认同条件论,把外在因素,尤其是财富、权力和荣誉认作幸福的最重要因素。事实上,富二代中经常出现的炫富现象和官二代中经常出现的“我爸是李刚”的炫耀方式,都是典型的例证。

其次,大多数人谈论幸福时都赞成,比外在因素更重要的是自身因素,因而把“快感论”或“幸福感”置于更重要的地位上。比如,边沁作为功利主义的肇始人,在《道德与立法原理导论》中强调,快乐与痛苦主宰着人类的一切,因而主张把幸福与快乐、不幸与痛苦理解为含义相同的词。^①边沁甚至认为“人性可感觉的若干种简单快乐似有如下述:(1)感官之乐;(2)财富之乐;(3)技能之乐;(4)和睦之乐;(5)名誉之乐;(6)权势之乐;(7)虔诚之乐;(8)仁慈之乐;(9)作恶之乐;(10)回忆之乐;(11)想像之乐;(12)期望之乐;(13)基于联系之乐;(14)解脱之乐。”^{[5] (P90)}乍看起来,边沁这里列出的14种快乐涉及到我们前面提到的三大因素中的许多内容,比如“虔诚之乐”和“仁慈之乐”就关涉到自身因素中的精神因素,但实际上,边沁真正重视的是被他置于第一位的“感官之乐”,他还把这种快乐具体化为以下9种表现形式“味觉之乐”、“醉酒之乐”、“嗅觉之乐”、“触觉之乐”、“简单听觉之乐”、“简单视觉之乐”、“性感快乐”、“健康之乐”、“新奇之乐”。^{[5] (P91)}这就表明,在探讨幸福问题时,边沁主要聚焦于感官之乐,显然是个快感论者。后来,约翰·穆勒在《功利主义》一书中试图修正边沁的理论,把快乐的主要内涵引申到精神领域中,但他既然认可了边沁把幸福等同于快乐的基本理论,也就很难从快感论中超拔出来了。

再次,哲学家或爱好沉思的人中间的大部分坚持的是“心态论”或“幸福论”,即把自身因素中的精神因素认作幸福中最重要的因素。比如,亚里士多德认为“对于人而言,这个最好的和最富于享受的东西就是按灵智生活,因为这种生活最多地属于人,因而这种生活也是最幸福的。”^{[1] (P345)}他这里所说的“灵智”指的是人的灵

魂、理智,即人的精神因素。事实上,叔本华也有类似的见解“我们的结论是,自然赋予他以理智财富的人乃是最幸福的人。”^{[4] (P31)}

从上面的论述可以看出,人们习惯于从幸福的三大因素中的某个因素出发,以以偏概全的方式思索幸福问题,从而造成了幸福概念自身的片面性和含糊性。如果说,条件论者总是把幸福的外在因素等同于幸福本身,快感论者总是把自身因素中的身体因素等同于幸福本身,那么,心态论者则总是把自身因素中的精神因素等同于幸福本身。比较起来,影响最大的是快感论者。快感论者经常陷入的迷误是:以为自己正在谈论“幸福”这个客观对象,实际上谈论的却是“幸福感”这个主观对象。如前所述,这种幸福感作为快感论,正是人们自己对幸福的主观感受。借用索绪尔的语言来表达,他们使用的能指是“幸福”,但其所指却是“幸福感”。打个比方,一群游览过庐山的人正在谈论庐山,他们也以为自己在谈论庐山,但实际上,他们谈论的只是庐山留在他们大脑中的主观印象。也就是说,他们不知不觉地用“庐山留在他们大脑中的主观印象”取代了“庐山”本身。同样地,快感论者也偷偷地用“幸福感”取代了“幸福”。正是通过对这种以偏概全的思维方法,包括快感论者的偷梁换柱的表达方式的揭露,我们才会明白,为什么人们在幸福问题的讨论上难以达成共识。

其实,要全面地、整体地把握幸福概念的含义,就既不能停留在条件论上,也不能停留在快感论(幸福感)或心态论(幸福论)上,而应该确立一种综合性地考察幸福三大因素的幸福观。这种综合性的幸福观既反对人们以以偏概全的思维方式去理解并阐释幸福问题,也反对快感论者用自己的主观感受,即“幸福感”去偷换“幸福”这个主题。毋庸置疑,当人们能够撇开自己的私人感受,综合三大因素,全面地、客观地考察并探索幸福问题时,他们才有可能在这个问题上达成相应的共识,从而实质性地推进对这个问题的探讨。

二、什么是幸福的本质?

如前所述,幸福是由外在因素和自身因素这

两个方面构成的,诚如叔本华所言,即使是外在因素,也只能通过自身的,即主观因素才能得到认可并发挥其作用。这就暗示我们,幸福的本质只能到人的自身因素或主观方面去探求。然而,普通人却习惯于从外在的因素出发去看待并理解幸福的本质。假如他们发现,某人出身高贵,家庭富裕,他们就认定,这个人永远是幸福的,仿佛幸福成了他身上的某种不变的品质或属性。其实,他本人并不一定认为自己是幸福的,索福克勒斯笔下的俄狄浦斯、莎士比亚笔下的哈姆雷特和曹雪芹笔下的贾宝玉,就是这方面的典型例子。

亚里士多德早就告诫我们“幸福不是品质。否则的话,一个一生都在睡觉,过着植物般生活的人,或者那些遭遇最大不幸的人们,也都具有幸福了。当我们现在不能满足于这一说法时,我们反而更愿意像先前已经说过的那样,必然把它归入某种活动中;再说如果活动部分地是必然的而且作为手段,部分地本身就值得欲求,那么幸福显然就可阐释为本身就值得欲求的实现活动,而不单是作为手段才值得欲求的实现活动。它确实无需别的事物,而是自足的。所谓本身值得欲求的活动,就是人们无需追求别的东西而只追求活动本身的实现就够了。”^{[1] (P340)}在亚里士多德看来,幸福本质上不是一种品质或属性,而是本身具有自足性也值得加以追求的一种活动。他把这种活动称作“灵魂合乎德性的活动”。^{[1] (P64)}也就是说,幸福的本质是合乎德性的活动。

与亚里士多德不同,康德敏锐地观察到德性与幸福之间的外在性与排斥性“个人幸福原则,不论其中运用了多少知性和理性,对于意志而言除了那些适合于低级欲求能力的决定根据之外,仍然不包含其他的决定根据。”^{[6] (P23)}也就是说,幸福的本质或根据只存在于人的低级的欲求能力中,而与人的德性无涉。那么,什么是幸福的本质呢?康德告诉我们“既然一个理性存在者有关贯穿他整个此在的人生愉悦的意识就是幸福,而使幸福成为意愿的最高决定根据的那个原则,正是自爱原则。”^{[6] (P20-21)}尽管康德同意亚里士多德把幸福的本质理解为一种活动,但他并不认为这是一种合乎德性的活动,而主张它是一种受自爱原则驱使的活动。在谈到基督教爱上帝甚于一

切、爱邻人如爱自己等观念时,他曾经写道“某些人想定为德性最高原理的自我幸福原则与这个法则形成奇特的对比。这个自我幸福原则的内容是:爱你自己甚于一切但爱神及汝邻人乃为汝自己的缘故。”^{[6] (P90注①)}这就明确地告诉我们,自爱就是爱自己甚于一切。康德认定,幸福本质上就是人们在自爱原则的支配下从事的活动。

康德进而指出“如果使个人的幸福原则成为意志的决定根据,那么这正是德性原则的对立面。”^{[6] (P37)}既然德性与幸福是相互外在、相互对立的,那么康德的意图究竟是放弃幸福、追求德性,还是放弃德性、追求幸福呢?毋庸置疑,康德的意图是把德性作为幸福的配当,从而把它们统一在理想的目标——“至善”中“无上的善(作为至善的第一条件)是德性;反之,幸福虽然构成了至善的第二元素,却仍然是如此;它是前者仅以道德为条件的、却仍旧必然的后果。”^{[6] (P130~131)}显然,在康德的心目中,德性是至善中的前提性因素。换言之,必须以德性来引导幸福。如果说,亚里士多德认定幸福本质上就是“灵魂合乎德性的活动”,那么,康德则认为,幸福本质上是人们在自己的活动中自觉地或不自觉地加以遵循的自爱原则,只有在理想状态下,幸福与德性才可能是一致的。“因此,道德学根本就不是关于我们如何谋得幸福的学说,而是关于我们应当如何配当幸福的学说。”^{[6] (P142)}从表面上看,康德与亚里士多德对幸福本质的理解是相反的,但本质上却是一致的,差别只在于,亚里士多德把德性理解为幸福中的基础部分,康德则把德性理解为外在于幸福的前提性元素。

康德的自爱原则在叔本华那里转变为欲求得到满足的学说。叔本华认为,世界的本质是意志,而人的身体就是意志的客观化,意志的欲求是无限的,就像希腊神话中妲奈伊德的穿底水桶,永远是装不满的。因而“人,彻底是具体的欲求和需要,是千百种需要的凝聚体”。^{[7] (P425)}然而,周围世界能够满足人的欲求的资源永远是有限的。正是这一基本格局决定了人生从总体上看是痛苦的:“欲求和挣扎是人的全部本质,完全可以和不能解除的口渴相比拟……所以,人从来就是痛苦的,由于他的本质就是落在痛苦的手心里

的。”^{[7] (P425)}由此,叔本华认定,生命意志的主旋律是痛苦,痛苦对于人生来说,乃是一种积极的、肯定的因素。那么,什么是幸福的本质呢?叔本华认为,当个人的某个欲求得到实现时,他会产生一种满足感,这种满足感就是幸福。然而,与痛苦比较起来,幸福始终只是一种消极的因素。“一切满足或人们一般所谓幸福,在原有意义上和本质上都只是消极的,无论如何绝不是积极的。这种幸福并不是本来由于它自身就要降临到我们身上来的福泽,而永远必然是一个愿望的满足……但是随着满足的出现,愿望就完了,因而享受也就完了。因此,满足或获致幸福除了是从痛苦,从困窘获得解放以外,不能更是什么。”^{[7] (P435)}然而,这种解放的结果是什么呢?叔本华为我们展示出以下两种可能性:或是从满足或幸福转变为无聊。所谓无聊,也就是新的欲求还没有在心中形成。事实上,当个人处于无欲求状态时,必定会感到无聊,就像普希金笔下的叶甫盖尼·奥涅金,把“无所事事”作为自己的座右铭;或是从满足或幸福转变为新的痛苦。只要新的欲求在心中形成了,他就被重新抛回到痛苦的状态中。有鉴于此,叔本华把人生比喻为在痛苦和无聊之间摆动着的钟摆。总之,叔本华强调,“一切幸福都是虚妄不实的,唯有痛苦才是真实的”。^{[4] (P206)}

叔本华认为,虽然康德揭示了幸福的本质——自爱原则,但他却试图追求至善的理想,从而使幸福成了慰劳德性的报酬。康德这样做的结果是毁掉了他的道德学说“一切美德如果是为了任何一种报酬而履行的,则都是基于一种机智的、有方法的、有远见的利己主义。”^{[7] (P709)}显然,在叔本华那里,幸福作为个人欲求的满足,本质上始终是自爱的或利己主义的。叔本华认为,幸福具有以下两个基本特征:一是细节性,即对于人生来说,痛苦始终是总体性的,而幸福则是细节上的;二是短暂性,即对于人生来说,痛苦和无聊是持久的、压倒一切的,而幸福则永远是转瞬即逝的、短暂的。幸福的一端关联着无聊,另一端则关联着痛苦,所谓“永恒的幸福”,不过是人心徒然地加以捕捉的幻念而已。

尽管尼采的早期思想深受叔本华的影响,但不久就与叔本华分道扬镳了,这尤其表现在他对

幸福本质的不同理解上。在《权力意志》中,尼采直率地指出“心理学家的大伪造:(1)人类追求幸福;(2)道德是通向幸福生活的惟一道路。”^{[8][上卷·P398]}尽管康德和叔本华敏锐地揭示出自爱或欲求的满足是幸福的本质,但在尼采看来,他们谈论的幸福不过是普通人,即“群氓”的幸福。尼采从权力意志的理论出发,提出了自己的幸福“什么是好的?——所有能提高人类身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。什么是坏的?——所有来自虚弱的东西。什么是幸福?关于权力在增长的感觉——关于一种阻力被克服了的感觉。”^{[8][下卷·P903-904]}也就是说,幸福的本质乃是对权力的渴望和追求。

乍看起来,幸福与权力似乎没有什么直接的关系,但细加考察,立即就会发现,尼采的眼光是富有洞察力的。在前面分析幸福中的外在因素时,我们曾提到“权力和荣誉”。事实上,在所有的外在因素中,权力起着根本性的作用。而许多人,包括克洛伊索斯,之所以把自己拥有的权力理解为幸福的同名词,正因为通过权力这一万能的媒介,他可以获得他希望获得的一切。在这个意义上,克洛伊索斯原来信奉的幸福观并不是没有根据的。我们发现,尼采向叔本华以前(包含叔本华)的幸福论提出了尖锐的挑战。按照后者的看法,在幸福所涵盖的三大因素中,外在因素(包括权力在内)是最不重要的,而最重要的是自身因素,尤其是精神因素;而按照前者的看法,幸福的最重要的因素绝不是精神因素,而是外在因素中的权力。权力之所以无比重要,因为任何人一旦拥有了它,也就等于间接地实现了他心目中向往的幸福。正是尼采,以其非凡的洞察力表明了自己对幸福本质的不同理解:幸福就是对权力的渴望和追求。

由上可知,亚里士多德最早指明,幸福本质上是灵魂合乎德性的活动。然而,他如此强调幸福必须与德性相切合,实际上等于暗示我们,幸福必定包含着某种与德性分离的,甚至是背道而驰的东西。康德揭示出幸福的本质是自爱,并把它与德性对立起来,但又试图通过至善来调和德性与幸福的关系。这充分表明,康德是一个隐蔽的亚里士多德主义者。尽管叔本华尖锐地批判了康德

的至善学说,肯定幸福本质上不过是欲求的满足,但由于他强调痛苦是人生中的积极因素,最后陷入到悲观主义的窠臼中去了。尼采颠覆了这种悲观主义,直截了当地把幸福的本质理解为对权力的渴望和追求。从而赋予其积极的意义。我们发现,在所有这些对幸福本质的探讨中,叔本华的见解——幸福就是欲求的满足——是最接近真理的,但又极易导致悲观主义。

三、怎样追求幸福?

在考察了幸福的含义和本质之后,现在有条件来探索怎样追求幸福的问题了。我们认为,在这个问题上,大致上存在着以下三种代表性的见解。

第一种见解以亚里士多德、康德为代表,主张通过肯定德性去追求幸福。亚里士多德认为:“幸福是通过学习、习惯或通常通过某种别的训练而获得,还是某种神的恩赐或运气?如若诸神真的给人送过什么礼物的话,说幸福来自于神恩也是可以接受的,尽管我们还是宁可把幸福看作是人的善业当中的最佳者……但无论如何,即使幸福不是由诸神赐予我们,而是通过德行和某种学习和训练获得的,它也显得还是属于最神圣的东西。因为德行的报偿和结局必定是最好的,是某种神圣的东西和最高的福祉。其次,幸福对于许多人也是以相同的方式可以达到的,因为所有人,只要他们的德性没有残废,都能够经过教导和关怀而达到它。”^{[1][P63]}在这段论述中,亚里士多德向我们展示出具有普适性意义的追求幸福之路:或者是诉诸于对德性的学习和训练,或者是诉诸于神的恩赐或运气。在可供选择的这两条不同的道路上,亚里士多德显然偏向前者,因为他明确地断言“我们还是宁可把幸福看作是人的善业当中的最佳者。”在他看来,所有的人,通过对德性的学习和训练,都能够达到幸福,“因为德行的报偿和结局必定是最好的,是某种神圣的东西和最高的福祉”。其实,当亚里士多德把“某种神圣的东西”和“最高的福祉”视为追求德性的“报偿和结局”时,已经暗示我们,所谓“神的恩赐或运气”也就是人们追求德行的报偿或运气。我们发

现,亚里士多德实际上并没有提供出追求幸福的两条不同道路,第二条道路蕴含在第一条道路中。也就是说,只要人们坚持不懈地走第一条道路,即诉诸于对德性的学习和训练,那么其结局也必定会达到“某种神圣的东西”,即神的恩赐或运气。不难发现,康德后来提出的至善说在亚里士多德那里已见雏形。

当然,在怎样追求幸福这个问题上,康德远没有亚里士多德来得乐观。在《道德形而上学原理》中,康德表示“事实上,一个理性越是处心积虑地想得到生活上的舒适和幸福,那么这个人就越是得不到真正的满足。由此,很多人特别是那些最精明的人,如果他们肯坦白承认的话,在一定程度上产生了对理性的憎恨(Misologie)。因为经过了筹划不论他们得利多少,且不说从日常奢侈品技术的发明,以致从对他们最后仍不外是理智奢侈品的学问的受益,事实上所得到的终是无法摆脱的烦恼,而不是幸福。于是他们对此就以嫉妒多于轻视而告终。这是那些宁愿服从自然本能的指挥,不愿理性对自己的作为更多干预的人的普遍心理。同时我们应该承认,不愿过高估计理性对生活幸福和满足的好处,甚至把它降低为零的人的意见,决不是对世界主宰的恩赐的报怨和忘恩,在这种意见背后实际上包含着这样一种思想,人们是为了另外的更高的理想而生存,理性所固有的使命就是实现这一理想,而不是幸福,它作为最高的条件,当然远在个人意图之上。”^{[9] (P44-45)} 在康德看来,人们在现实生活中运用自己的理性,千方百计去追求自己心目中的幸福,但得到的却始终是无法摆脱的烦恼。既然理性总是碰壁,也就产生了普遍的理性恨。其实,问题的症结并不在于理性,而是在于如何理解并运用理性。康德认为,普通人是按照“自然本能”去理解并运用自己的理性的,以至于理性蜕变为替意志和自然欲望进行筹划的工具。既然自然本能的欲求是无限的,因而幸福作为欲求的满足是永远达不到的。不管理性如何进行筹划,都只能徒生烦恼而已。在康德看来,要告别这种理性恨的现象,就应该把理性理解为与任何经验生活(包括自爱原则)相分离的纯粹实践理性,这种理性的“理想”并不是追求世俗的幸福,而是只根据自

己颁发的绝对命令来行动。所以康德在《实践理性批判》中又提出了至善说,试图在上帝存在和灵魂不朽的背景下把德性作为幸福的配当,即把幸福作为人们按照德性生活的酬劳。他这样做的结果只能是:取消了自己的义务论道德,退回到亚里士多德那里去了。

第二种见解以叔本华为代表,主张通过否定生命意志去追求幸福。叔本华在基督教的教义中找到了追求幸福的道路。他认为,基督教的“原罪说”是肯定生命意志的学说,而其“解脱说”则是否定生命意志的学说,正是这两个学说构成了基督教内核的巨大真理。既然生命意志所蕴含的欲求是无限的,因而欲求的满足,即幸福只具有短暂的、细节上的意义,所以任何个人要把幸福作为现实生活中的常态来追求,就不得不釜底抽薪,遏制乃至否定自己的生命意志。“原来教会所谓自然人,是他们认为没有任何为善的能力的,这就正是生命意志。如果要解脱我们这样的人生,就必须否定这生命意志。”^{[7] (P551)} 叔本华认为,亚当就是这样的自然人,因为他正是肯定生命意志的象征,作为人类的祖先,他把原罪传给了所有的人。反之,人化的上帝——耶稣却是否定生命意志,即解脱的象征。“这人化的上帝不带任何罪尤,也就是没有任何生命意志,也不能像我们一样是从坚决肯定意志而产生的,不能像我们一样有一个身体——身体彻底只是具体的意志,只是意志的显现——而是由纯洁的童贞女所生,并且也只有有一个幻体。”^{[7] (P552)} 显然,叔本华所展示的追求幸福的道路具有浓厚的悲观主义色彩,因为在宗教语境中,解脱说意味着依靠自己的精神力量,最大程度地遏制自己的生命意志和欲求。印度的苦行僧甚至视自己的身体为灵魂的监狱,试图通过用刀子割、滚钉板、放在冷水里浸等方式来毁坏自己的身体,以便消灭源自身体的种种欲求。然而,在非宗教语境中,人们又用何种方式去达到生命意志的否定,即灵魂的解脱呢?显然,最常见的形式是自杀。歌德笔下的维特在法官布扶家实习,爱上了他的女儿绿蒂,但她已与别人订婚。维特在强烈的爱欲的驱迫下,最后以自杀,即取消生命意志的方式中止了自己的欲求。事实上,以取消生命意志去寻求灵魂解脱的方式在叔本华对耶稣

“幻体”的描述中已见端倪。从肯定生命意志开始到取消生命意志结束,表明叔本华仍然是一个隐蔽的基督教徒。

第三种见解以尼采为代表,主张通过获得权力的方式去追求幸福。尼采坚决反对叔本华的悲观主义,也完全不同意他向普通人昭示的追求幸福的道路。叔本华认为,只有凡夫俗子才会把外在的因素视为幸福的最重要因素。然而,尼采恰好站在他所谴责的凡夫俗子的立场上,把外在因素中的权力理解为全部幸福的基础和核心。他把追求权力理解并阐释为追求幸福的同名词。乍看起来,尼采的观点显得突兀而怪异,但细加揣摩,又不得不承认,他敏锐地揭示出人类社会,尤其是现代社会的一个巨大秘密,即人们通常是通过追求权力的迂回途径去追求幸福的。毋庸置疑,在以小生产的汪洋大海和官本位为特征的中国社会中,我们对这一点的感受尤为深刻。事实上,中国自隋、唐以来实行的科举制度的实质就是为普通家庭和普通人打开了一条通向政治权力的道路。传统意识形态颂扬的所谓“功名心”、“耕读世家”、“衣锦还乡”、“书中自有千钟粟,书中自有黄金屋,书中自有颜如玉”等等,集中地展示出普通人心目中追求幸福的图景,即读书、考试、当官、致富、还乡。至于在科举考试中失败的普通人,自己无法掌握权力,只能寄希望于清官替自己作主。所以,他们通常把地方官员的清廉视作幸福生活的外在因素。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中评论19世纪中叶法国小农时所阐述的“他们不能代表自己,一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威,是不受限制的政府权力,这种权力保护他们不受其他阶级侵犯,并从上面赐予他们雨水和阳光。所以,归根到底,小农的政治影响表现为行政权力支配社会。”^②

假如我们把上面三种见解加以比较,就会发现,第一种见解(通过肯定德性来追求幸福)虽然可以引导人们去恶向善,但人们很容易发现:一方面,德行与幸福之间并不存在必然关系。换言之,德行并不是获得幸福的必要条件。在现实生活中,人们一再发现,循规蹈矩、追求德性和善行的人常常穷困潦倒;反之,胆大妄为的奸诈小人却过

着骄奢淫逸的生活。法国小说家萨德在《贞洁的厄运》中塑造了截然相反的姐妹形象:姐姐淫荡邪恶,过着幸福奢侈的生活;妹妹心地善良,但其善行总是遭到恶报,最后竟然被雷电劈死。我们发现,正是通过这部小说,萨德解构了宗教意识形态关于“善有善报,恶有恶报”这一核心命题。另一方面,无法确保普通人能够正确地区分德性与狡诈、善与恶。无论是西方人谚语“通向地狱去的道路往往是由善良的愿望铺成的”,还是中国人谚语“好心做坏事”都印证了这一点。总之,在肯定德性与实现幸福之间并不存在着必然的逻辑联系。

第二种见解(通过否定生命意志来追求幸福)确实抓住了幸福的本质,即对欲求的满足,但既然生命意志在欲求上是无限的,人生的常态便只能是痛苦,而不可能是幸福。要获得幸福,人们就必须舍弃自己的欲求,而生命意志正是欲求得以产生的土壤。这里的关键是如何理解“否定”这个词,如果采取极端的形式去否定生命意志,在现实生活中就表现为自杀,在宗教教义中则表现为禁欲主义。当然,如果用比较温和的形式去理解否定这个用语,把它阐释为对欲望的必要的遏制,比如“知足常乐”这类观念就是值得加以倡导的,即不对生命意志和全部欲求加以否定,而是通过理性的自觉反思,尽可能用“奥卡姆剃刀”剃去那些夸张的、想入非非的,荒唐可笑的欲求。^③可见,这种见解的关键是保持“知足”的生活态度,而不是走向极端,甚至轻易地取消生命意志。

第三种见解(通过获得权力来追求幸福)是人们很少言说,但实际上行之有效的道路。然而,一方面,权力作为幸福的外在因素,在被强化、被崇拜的同时,也必定会弱化幸福中自身因素的作用,从而使幸福成为一个徒有其表的空壳;另一方面,人们追求权力的欲望是无限的,而这些欲望之间又处于尖锐的冲突中。扑朔迷离的权力游戏不但抽空了幸福的内涵,而且把从事这类游戏的人置于极度危险的境地中。传统文化中的某些观念,如“权高震主”、“鸟尽弓藏”、“功成身退”、“无官一身轻”等等,从不同的角度展示出权力游戏的残酷性和危险性。虽然这种见解具有某种现实性,但却以出让幸福的内涵作为惨重的代价。

所以,尼采干脆主张“人追求的不是幸福!而是权力!”^[8](下卷,P926)

综上所述,这三种见解各有自己的切入点,也各有自己存在的问题。有鉴于此,我们在这里提出追求幸福的第四种见解,即确立与条件论、快感论(幸福感)、心态论(幸福论)不同的新的、综合性的幸福观,从而开辟出普适性的、行之有效的追求幸福的新道路。这种新的幸福观的要点如下:

其一,幸福是由外在因素和自身因素(身体因素和精神因素)构成的综合性现象,它的真理存在于它的综合性中,因而必须以综合性的方式被反思。在这个意义上,条件论者片面地夸大外在因素的重要性、快感论者片面地夸大身体因素的重要性、心态论者片面地夸大精神因素的重要性,都是站不住脚的。

其二,快感论者试图以“幸福感”取代“幸福”问题,从而造成了幸福问题探讨上的根本性失误,但幸福感的相对性又为我们以合理的方式追求幸福提供了重要的启发。既然不同的人对幸福的感受是不同的,即使是同一个人,在不同的情景下对幸福的感受也是不同的,那么,幸福感就永远是因人而异的,是相对的,是相比较而存在的。任何人对幸福与不幸(痛苦)之间的界限的感受都是相对的。也就是说,既不存在着绝对的幸福感,也不存在着绝对的不幸(痛苦)感。其实,亚里士多德早已意识到了幸福感的这种相对性,他告诉我们:“生病时,说健康就是幸福;贫穷时,说财富就是幸福。而在感觉到了自己的无知之后,又羡慕那些高谈阔论、说出一些超出他们理解力的东西的人。”^[1](P43~44)假定某个青年人身体健康而容貌丑陋,他又喜欢把自己与那些身体健康、容貌英俊的青年人进行比较,结果是越比越感到自己不幸;反之,假如他改变自己的比较对象,找一个容貌丑陋、四肢残废的青年人比较,结果是越比就越感到自己是幸福的,因为自己毕竟四肢健全,还可以做许多自己乐意做的事情。再假定,某人拥有三居室的住房,但他喜欢把自己的住房与附近的一所豪宅比较,结果是越比越觉得自己不幸;反之,假如他把自己的住房与某个邻居所拥有的一居室比较,他就会感到自己还是很幸福的。既然幸福感完全是相对的,这就为人们追求幸福展示出一条

新的、切实可行的道路。

其三,这种新的幸福观启示我们,人们想要撇开烦恼、嫉妒、怨恨、不幸或痛苦的感受,就必须在自己的生活中确立一套合理的比较理论。在现代社会,比较不再是一种边缘性的思维方法,而是无处不在的、本质性的思维方法。事实上,根本不存在有比较和无比较之间的差异,只存在显性比较和隐性比较之间的差异。这种合理的比较方法是由以下两个不同的方面组成的:一方面,就生活条件、家庭出身、处境、待遇、身体、容貌、遭遇到的灾祸等因素来说,人们应该找比自己条件更差、生活更不幸的人进行比较。这样一比较,他就会珍惜自己目前的处境,并油然而生相应的幸福感;另一方面,就素质、能力、才智、贡献等因素来说,人们应该找比自己更强、更优秀的人进行比较。显然,这种比较方法能够激发潜伏在他们身上的潜能,使他们作出更多的努力。必须指出的是,上述两方面的比较对象绝不能相互置换。许多人之所以整天生活在烦恼、嫉妒、怨恨和不幸之中,因为他们置换了比较的对象:在生活条件等方面,他们找比自己条件更好的人比较;在素质等方面,他们找比自己更差的人比较,结果是越比越紧张,越比越觉得自己不幸,从而完全丧失了自己的幸福感。

综上所述,我们发现,如果人们希望自己获得常驻的幸福感,那么,他们就应该确立新的幸福观,从而清醒地意识到,幸福既不来自外在因素,如权力、财富、名誉等等,也不来自德性、神恩或运气,幸福源自自身因素。幸福恰恰隐藏在人们对自身的幸福感的相对性的领悟中,隐藏在合理的思维方式和比较方法中。在这个意义上,幸福并不在远处,无须我们处心积虑地加以追求,也无须我们去大街上去拷问行人:“你觉得幸福吗?”只要我们返回自身,幸福就会在这种新的幸福观中呈现出来。

注释:

①边沁《道德与立法原理导论》,时殷弘译,商务印书馆2000年版,第58页。这种观点后来在叔本华那里也得到了响应。叔本华同样认为“人类幸福和痛苦的形式无论怎样变幻,引导人们去追寻幸福和躲避痛苦的物质基础就在于肉体的快适和肉体的痛苦。”参阅《叔本华论说文集》,范进等译,商务印书馆

1999年版,第419页。

②《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1995年版,第678页。当然,尼采所说的“权力意志”(der Wille zur Macht)与我们这里谈论的政治权力或行政权力是外延不同的概念。然而,毋庸置疑,政治权力或行政权力完全可以被涵盖在权力意志的“权力”概念中。

③遗憾的是,在现实生活中,“知足常乐”这个用语却被人们反其意而用之。君不见,几乎所有的洗脚店都把“知足常乐”作为自己的广告词,写在自己的橱窗上,但这里的“足”不再是人们通常谈论的满足的足,而是指人的脚。

参考文献:

- [1] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 邓安庆译. 北京: 人民出版社, 2010.
- [2] 康德. 纯粹理性批判[M]. 李秋零译. 北京: 中国人民出版

社, 2004.

- [3] 希罗多德. 历史·上册[M]. 王以铸译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [4] 叔本华. 叔本华论说文集[M]. 范进, 等译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [5] 边沁. 道德与立法原理导论[M]. 时殷弘译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [6] 康德. 实践理性批判[M]. 韩水法译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [7] 叔本华. 作为意志和表象的世界[M]. 石冲白译. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [8] 尼采. 权力意志[M]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [9] 康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田译. 上海: 上海人民出版社, 1986.

Three Remarks on Happiness

YU Wujin

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, 200433, China)

Abstract: Happiness consists of the external elements and elements of human itself (including the physical elements and spiritual elements). If the theory of condition only lays stress on the external elements of happiness and the theory of pleasure (sense of happiness) only lays stress on the physical elements of happiness, the theory of state of mind (theory of happiness) will only emphasize the spiritual elements of happiness. The paper advocates that a new concept of happiness should be established. On the basis of the method of linguistic analysis and comparison, the paper comprehensively probes into the relationships among the three elements and analyzes relativity of the sense of happiness, and then offers a new approach to pursue happiness.

Key words: sense of happiness, theory of happiness, concept of happiness, external element, physical element, spiritual element

(责任编辑: 江雨桥)