

论亚里士多德伦理学中的德福关系

梁 晨

宁夏大学法学院哲学系, 宁夏 银川

收稿日期: 2025年4月8日; 录用日期: 2025年4月29日; 发布日期: 2025年5月12日

摘 要

幸福作为重要的问题, 从古希腊的先贤梭伦与吕底亚的国王克洛苏斯展开关于幸福的对话开始, 迄今为止已经有两千多年的历史了。人们对幸福的渴望以及幸福真谛的探讨经久不衰。人在反复思考自身存在和生活实践的过程中, 不断地探求何为实践生活的最高理想和目标, 何为人生的真正价值和意义。人生之福与伦理之善何为优先, 人之自由究竟是罪还是福, 自由与快乐、幸福是否一致等, 这种思考达到深刻思辨和严谨论证高度时, 也就构成了幸福论。本文对幸福这一议题的探讨主要基于亚里士多德的伦理学, 并且基于《尼各马可伦理学》的文本回答德福是否一致。

关键词

德性, 幸福, 尼各马可伦理学

On the Relationship between Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics

Chen Liang

Department of Philosophy, School of Law, Ningxia University, Yinchuan Ningxia

Received: Apr. 8th, 2025; accepted: Apr. 29th, 2025; published: May 12th, 2025

Abstract

The question of happiness, as a pivotal philosophical inquiry, can be traced back to the seminal dialogue between Solon the Athenian sage and Croesus the Lydian monarch in ancient Greece, spanning over two millennia of intellectual discourse. Humanity's enduring aspiration for happiness and persistent exploration of its essence have manifested as perpetual philosophical contemplations. Through continuous reflection on existential being and life praxis, humankind has ceaselessly pursued the paramount ideals of practical living and sought to apprehend the authentic value and significance of human existence. When profound philosophical inquiries into such fundamental issues

as the precedence between earthly blessings and ethical goodness, the ontological nature of human freedom (whether it constitutes original sin or divine providence), and the congruence between liberty, pleasure, and eudaimonia attain systematic rigor and dialectical sophistication, they coalesce into a comprehensive theory of happiness. This paper's examination of happiness primarily engages with Aristotelian ethical philosophy, particularly employing textual analysis from the Nicomachean Ethics to address the classical ethical dilemma of whether virtue and happiness are ultimately reconcilable.

Keywords

Virtue, Happiness, Nicomachean Ethics

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

本文聚焦亚里士多德《尼各马可伦理学》的德福关系阐释，尝试突破德性论与幸福论的二元解读框架，揭示其伦理学体系中德性作为幸福实现路径的实践特质。通过梳理希腊化时期至近代伦理学对幸福内涵的嬗变轨迹，着重论证亚氏幸福观兼具德性实践的超越性与世俗生活的经验性双重维度，指出其“德福并非必然一致却内在统一”的辩证立场，既区别于斯多亚学派的唯德性论，也为现代人破解物质主义幸福迷思提供古典智慧参照。

2. 借助西方伦理学史定位亚里士多德幸福观

2.1. 希腊与罗马，幸福问题的初始

幸福一词可以追溯到古希腊的“eudaimonia”，其本意为受精灵庇护的生活。在西方，第一位把幸福问题提上哲学高度的是苏格拉底，从柏拉图的对话录中我们看到，苏格拉底在雅典城邦中以“助产术”的方式，帮助自大麻木的雅典公民思考关于诸种美德的伦理学问题、关于社会秩序的政治学问题以及关于灵与肉的哲学问题。思考这一切，乃是苏格拉底为了在“次航”后的首要问题“人生的德与福”铺平道路([1]: pp. 499-507)。作为苏格拉底最出色的弟子，柏拉图带来了西方哲学史上第一个综合的体系，自然哲学对本源的探索与苏格拉底对美德的追问被统一了起来，《理想国》中灵魂的上升之路既是求知之路，亦是求至福之路。至亚里士多德，学界将他的伦理学定义为德性论，因为在他的伦理学著作中，他非常细致地讨论了希腊文明中人们称赞的诸种德性，并给出了中道的原则。这些讨论的目的还是要引导人们走向幸福，亚氏在《尼各马可伦理学》中具体批判柏拉图的善的理念时，他认为柏拉图式的善是与人相分离的，“人所能追求的最高的善是幸福，幸福是人一生的符合德性的实现活动”([2]: 1098a13-a17)。目前学界有人主张亚氏伦理学是幸福论而非德性论，是不无道理的。[3]

希腊化罗马时期伦理学以平静的姿态回应着残酷的现实，其中穿插着伊比鸠鲁学派与斯多亚学派两条主要线索。斯多亚学派，以奥勒留的思想为例，幸福在于回归人的自然本性，这种自然本性是灵魂的平和宁静，是神赐予人的独礼，人可以借由哲学的训练排除激情带来的纷扰，所以幸福的获得完全不依赖于外在的善好。伊比鸠鲁也强调摆脱欲望的束缚，但灵魂并不是一潭死水，它在摆脱错误的倾向之后还是在追求快乐。

2.2. 英国情感主义与幸福的感受化

经过十四世纪开始的文艺复兴运动，哲学家们对幸福的理解再次被拉回到了人间。此后从笛卡尔开始的唯理论与从培根开始的经验论对幸福各有不同的论述，对其一一论述需要极大篇幅，这里只是各自选择一个代表人物。唯理论，以斯宾诺莎为例，他在《伦理学》中把幸福分为两类，世俗的幸福与真正的幸福。前者包括财富、荣誉、感官快乐，这些幸福非但不能有利于生命，反而是有害的。真正的幸福是一种对必然的认识，认识到一切事物都发生在因果系列当中，自然中没有偶然之物。当人的理性对这一必然性有所认识后，他的理性便可以支配情感，他就是自由与幸福的。[4]与之不同的是，经验论哲学，借助英国独特的传统，发展出了情感论伦理学这独特的一支，这一流派强调感情因素在幸福中的重要地位，认为幸福离不开对幸福的体验，这种体验往往是私密的。以约瑟夫·巴特勒为例，他指出，对幸福的体验包含自爱这一因素，以往的哲学所说的自爱是非理性的自爱，真正的自爱是包括理性的，理性的自爱使得人们对自身的存在产生持续的关注，人渴望生存并期望体会到幸福感，幸福感使得人的生存区别于野兽的苟活。[5]这一流派在伦理学史上的影响是巨大的，以往的伦理学总是在论述幸福问题时往往忽视了人的主观体验，希冀一种理性的掌控可以引导人们走向幸福。今人把幸福混同于幸福感，或许其思想来源与英国情感主义有关。

2.3. 近代规范伦理学与幸福的世俗化

经过 17、18 世纪的启蒙运动，功利主义与康德主义伦理学成为伦理学中的两大主要流派。这两派所理解的幸福，与今日所理解的世俗幸福已别无二致了。功利主义主张感觉经验是人生活的基础，人有两种情感状态，快乐与痛苦，幸福就是尽可能驱乐避苦。但对什么感到快乐是有高低之分的，趋近高级的快乐才是幸福。功利主义者比先前主张趋乐避苦的幸福观更进一步——一种亚里士多德伦理学的回光返照，例如密尔注意到德性对于幸福的必要性，没有德性个体就无法发展与完善，失去体验高级快乐的能力从而没有幸福。为了保障个体充分发展，他从政治哲学的角度讨论了普选与代议制政府的不可替代的作用。再看康德，他没有对幸福作出解释，但是他认为“幸福”包含着敏捷、健康、财富，幸福的匮乏则同贫穷相联系，总之，幸福依赖于对物质条件与自然情欲的满足。当然，康德对幸福的探讨并没有止步于此，他将幸福与人的自由联系起来，人的自由有两种，内在自由即善良意志、外在自由即法权，幸福是人的自由贯彻后应有之结果。[6]

3. 亚里士多德的幸福观

3.1. 幸福离不开幸福感

结束了概念史的梳理，我们可以看到，亚氏伦理学对幸福问题的见解是一种以德性为支柱、社会生活为底色、以幸福为旨归的德性幸福论。以下，我将通过相关概念的辨析深入亚氏的幸福观。首先，幸福与主观的感受即幸福感是密不可分的，但人们总会不假思索地把幸福仅仅局限在主观的感受，这体现在以下词汇的使用中：快乐、愉悦、痛苦、满足、幸福。

首先，人们常把幸福和快乐混为一谈，当别人问起你为何总要做这样的事，你大概会说：“这使我感到幸福。”例如享受珍馐，大快朵颐，使人感到快乐。我们自以为这是幸福，而实际这只是快乐，在我们的胃口逐渐满足的过程中，食物带来的快乐愈来愈低，以至于明显的饱腹感袭来时，再多吃哪怕半口都是一种折磨。从快乐一词的构成也可以看出这一点：这一种“乐”是“快”的，来如春梦，去似朝云。不过生活中的“乐”可不只有这一种，恋人四目相对，宇宙在眼眸间流动，爱意包裹着彼此，这样的“乐”并不“快”，它只会在时间的酝酿下越发甜美。因此，愉悦一词的外延要广一些，这是一个比快乐

更贴切的词汇——在那些绝大多数我们不假思索就使用快乐一词的场合。

但是，愉悦不等于幸福，这里还要引入痛苦的概念。我不认为存在这样的事实：即存在这样的一个人，他完整的一生没有任何痛苦，他保持着身心的愉悦度过了一生。人不可避免地要遭遇痛苦，事业的失利、病痛、爱而不得、对为未来不定的焦虑……即使人的一生无比顺利，也无法回避对光阴流逝与死亡的畏惧，“昼短苦夜长，何不秉烛游？”“吾将斩龙足，嚼龙肉”这样的痛苦古已有之。早期功利主义哲学家边沁在此大做文章，他认为幸福是人对愉悦的获得与对痛苦的逃离，从快乐与痛苦的角度来理解幸福的主张，其实从英国启蒙时期的情感论伦理学已有之，例如哈奇森、沙夫茨伯利等人的观点。在这样的一类观点中，愉悦和痛苦被悬置为正反两个目的，而其它行为都是手段，用以达到愉悦或远离痛苦。我在上一段举出的例子就足以反驳这一点了：若愉悦是目的，则行为的过程中越趋近于目的就越令人感到愉悦，那人吃得越饱岂不是进食愉悦感越强了？面对这一反驳，功利主义(以及其它类似的学说)会修正自己的主张如下：“愉悦不是有意识的目的，而是一种潜意识上的目的。”我们追求财富、名誉、地位等实际利益都是表象，本质上我们追求的还是愉悦。可是，葛朗台在接受了遗产的赠与而暴富之后，他得到愉悦了吗？他难道不是反而因害怕失去财产而更加痛苦吗？即使把目的说成潜意识上的，也无法解决问题。功利主义还有另一个版本：我们追求的幸福是远离痛苦。梭伦说泰勒斯是幸福的，他一生在思考哲学问题，难道驱使他这样做的是某种痛苦吗？亚里士多德并不否认幸福中包含感受这一点，但这感受不来自被动的接受：愉悦和痛苦绝不是人们趋向的目的，它们只是意志的伴随物，在我们从事其它事务时附属的出现([2]: 1104b5-1105a15)。并且，若我们只是消极地接受外界的刺激，愉悦和痛苦在这时总是成对出现的——驱使一个人抽烟的既有对尼古丁的渴望亦有得不到尼古丁的痛苦——两者无法分割，总之，简单的趋向愉悦、逃避痛苦远不是幸福，它还缺少对目的追求。

我们把目的、愉悦、痛苦都考虑在内，便离幸福更近了一步，但这还不是幸福，我认为“满足”一词要更合适一些。我们追求着一些目的，在对目的的实现过程中，愉悦和痛苦夹杂着袭来，一个为期末考试设定目标的学生，在复习的过程中难免要吃些苦头，对知识点的掌握不是一蹴而就的，但在一次次错误的积累中，满足感也越发强烈，及至实现目标的那一天，满足感达到顶峰。我们的生活中也有诸多不同的或大或小的目的，它高涨着生命的帆鼓动我们向前，在实现它们的同时我们得到了充分的满足。

满足还不能算作幸福的关键在于，满足的标准千千万，但不是所有标准都能够普适化，一个变态的杀人狂也会在行凶的过程中得到满足，而我们不能说杀人狂是幸福的。在进一步通向对幸福的真正理解的道路上，有两点是必不可少的：(1)能维持社会正常运转的标准；(2)个体的完善。先看第一点，我们说感到自我满足的杀人狂不是幸福的，乃是因为通过杀人而满足无法使得社会长久地运转，而若人人幸福的社会反而不能和谐地运转，这是荒谬的。在今天的社会，外在的物质条件是促成幸福的必不可少的部分，保证这一条件的是一个正常运转的社会，而社会的长治久安离不开社会成员对规则(无论是隐性的还是成文的)之遵守，同时，幸福总是对人有价值的，对幸福的理解必然牵扯到价值的公共性，有人会认为评判价值的标准可以只来自于人的内心，因而是完全主观的。这是广为流传的误解，查尔斯泰勒反驳道：“价值判断需要依靠价值尺度，而价值尺度不可能由自我发明创造，我们只能选用和改造价值尺度，这正是关系性的自主性观念所揭示的结构性规范限制。”([7]: p. 15)换言之，我们无法找出一个完全超越于人类历史与社会生活的评判幸福之标准，今天人们对幸福的理解已然极大地世俗化了：所谓幸福就是事业有成、家庭和睦、身体健康等。即使是那些超凡脱俗的精神事业追求者的幸福观也没有脱离社会评价体系，文学、艺术、哲学对他们的讴歌一脉相承。

再看第二点，有人会说满足的猪比不满足的苏格拉底幸福，但他们真的始终如一地坚持了自己的观点了吗？两次工业革命之后，人们的物质条件比任何一个时代都富裕，若只考虑衣蔽体、食果腹，奶茶

店的临时工也可以凭借自己的工资做到这一点，甚至还会有盈余。可现今高发的抑郁率、弥漫在人群中的悲观是空穴来风吗？猪就是猪，人就是人，两者之间的一个根本区别在于，人不可能单单像猪一样生活就能幸福，人还有自我完善的强烈冲动，这促使着人们或远或近地追求着超越于现阶段的东西，无论是精神的，更高的审美价值、更完善的道德情操……；还是物质的，更高的工资、社会地位……还有人还会反驳道：“亚里斯提卜、佛陀等一系列标榜简单甚至禁欲生活的人，他们的事迹就足以证明人可以达到简单的满足。”但是不要忘记，这些人都经过艰苦卓绝的精神修行，其强大的内心力量支撑着他们看淡外在的一切，而他们对这一力量的追求本身使得他们已经超越了满足的猪。

3.2. 德性对于幸福的必要性

有一样东西呼之欲出了——德性，这一伦理学经典议题。德性恰恰是打通满足到幸福的关键一点。奥斯特沃特认为，德性一词在希腊人的最初用法中，被用来指武士的高尚行为，在《荷马史诗》中，德性几乎等同于勇敢。在亚里士多德的伦理学著作中，德性是使得一个人好并使得他的实现活动完成的好的品质([2]: p. 31)，亚氏在《尼各马可伦理学》中论证的起点是以德性引导希腊人的血气，从而走向幸福，我们今天的境况已大不相同，对荣誉与斗争的渴求并不是今日的主旋律，但德性依然适用于我们所讨论的问题。首先，它可以为我们提供相对公共化一些的评判标准，我们对德性的讨论总要联系到公共的生活。例如，在古希腊的城邦生活中，参与政治对公民来说是必不可少的，亚里士多德认为大度是一种德性，它使得人们在出现利益纠纷，尤其是政治利益纠纷时懂得如何退让，从而让政治问题获得妥善的解决([2]: 1123a35-1125a35)。种种德性，勇敢、节制、友爱……它们总能促进社会的和谐，一个人人有德性的社会可能显得有些呆板，彼此之间过于客气，但绝不会出现你死我活的战争状态。其次，德性也有助于个体的完善，引导人们走向更高的生命追求。边沁的后继者密尔注意到了通过不同事情获得的愉悦有质的区别，听一场音乐会比赌博获得的愉悦要高级。能使经过德性的训练而完善的个体得到满足的事情，与使得不具备德性之人得到满足的事情并不是每一件都不同——吃饱穿暖对每个人都是重要的——但也并非完全相同，屈平辞赋悬日月，楚王台榭空山丘。批判沉沦物欲的低下之学说已是汗牛充栋，我这里只说一点，耽于肉欲之享受是不能长久的，这并不仅仅源于物质资源的紧张，而是因为这样的享受使人失去了应变的能力，一次微小的不幸可能直接影响人生的走向：无愁高纬花漫漫，漳浦宴馀清露寒。一旦臣僚共囚虏，欲吹羌管先洊澜，带来毁灭。

所以进一步说，幸福还要包含持续性。亚氏认为幸福只能作为对人的一生的评价：“不过，还要加上‘在一生中’。一只燕子或一个好天气造不成春天，一天的或短时间的善也不能使一个人享得福祉。”([2]: 1098a17-a20)斯多亚学派也认同这一点，但他们更激进一些，认为我们仅仅关心德性就是足够的，外在的善(好的物质条件、好的命运)是人所不能掌控的，而不能掌控的东西绝不能归入幸福。一个更大的问题出现了：德与福是否一致？

3.3. 德福并不一致

美人自刎乌江岸，将军空老玉门关，太史公留滞周南，诸葛亮出师未捷身先死。命运对人的捉弄总让人扼腕叹息，这也是对幸福的持久性的最大威胁。不仅是斯多亚学派，先前的柏拉图与之后的斯宾诺莎等都坚持一种绝对的德性优先论，即德福完全一致，来对抗命运的变幻莫测。斯宾诺莎的个人生活无比艰难，批评斯宾诺莎哲学观点的人不在少数，但所有人都无一例外地承认他在德性上无可挑剔。我们当然可以站在斯多亚学派(以及所有这一类的主张)的角度认为他伟大的一生是幸福的，也如他自己在《伦理学》中给出的最后一个命题“幸福并不是美德带来的报酬，而是美德本身”([8]: p. 266)。这种理论有无与伦比的精神力量，在困境之中振奋人心。对这样的德福观有一种世俗的批评：它很高尚，但人们做不

到。这一批评不是全无道理的，把德性抬到无与伦比的位置而不考虑外在的条件，恐怕只会让人们望而却步。我并不会贬低那些德性超凡脱俗，以顽强的毅力挺过艰难岁月的人，他/她们永远是人类道德的标杆，只是把德性与幸福完全等同，可能会造成一种封闭，这种封闭来自德福一致论的初衷——把生命中的不可抗力完全排除，而试图找到一条仅仅依靠自身努力、无需依赖他人获得幸福的路径，这会忽视掉人与人之间的良性关系，比如朋友。亚里士多德指出，幸福的人也需要朋友：“但是，说一个幸福的人自身尽善皆有，独缺朋友，这又非常荒唐。因为首先，朋友似乎是最大的外在的善。其次，如果一个朋友就在于给予而不是接受，如果好人或有德性的人就在于行善举，如果施惠于朋友比施惠于陌生人更高尚[高贵]，那么一个好人就需要一个承受其善举的人。”([2]: 1169b9-1169b14)人总是要过共同的生活，幸福的人不可能是孤僻的人，不仅因为他的善举总是要有一个接受者，而且朋友在他困难时也能反过来对他施以善举，朋友之间的帮扶，给了人们得以在无常世界坚韧行走的力量。进一步说，很多时候人们追求德性本就是为了现实生活中的实际效果，我诚实地对待他人以便今后他人诚实地对待我；我坚守公道，是希望造就一个人人皆守公道的社会。我们的社会有许多问题，但远没有糟糕到如同罗刹海市，也没有好到天下大同，在黑与白之间有许多灰色的地带，人们并不总是在至善与堕落之间做选择。对德性的绝对坚守与个人幸福的冲突需要结合时代的背景才能得到理解，换言之，难道斯宾诺莎在实现了他的理想的条件下，会拒绝世俗的幸福吗？或者，宋军若是收复了失地，文天祥会拒绝幸福吗？反过来说，人的一生追求的只是幸福也是不对的，西方马克思主义者齐泽克对此批评道：我们只是在劳动创造的过程中才能享受幸福，幸福是劳动的副产品。为了幸福而幸福，如同放弃妻子而去和小三结婚，最后妻子没了，小三也会失去其最初的魅力。综上所述，人人都愿意幸福，但不一定都追求的是幸福，劳动创造、舍己为公甚至是牺牲，亦是许多人不懈的追求。这样的追求并不必然地为当事人带来幸福，但它推动了人类社会向前发展，为后辈的幸福创造了更有利的条件，在这个意义上，亚里士多德认为伦理学与政治学是紧密地联系在一起的([2]: 1179b1-1181b20)。幸福为我们所欲，但如何实现幸福不是伦理学可以独自解决的，没有公平正义的社会制度“好人有好报”是痴人说梦。

4. 总结

在亚里士多德的幸福观中，我们看到了此后诸多伦理学流派观点的源头；理性主义对理智引导生活的强调与情感主义将幸福依附于感受的努力，密尔对合理政体之蓝图的勾勒与康德对德福一致的悬设。这些观点在以德性论为主干、以幸福为目的的亚里士多德伦理学体系中已初见端倪。要深入理解亚里士多德的幸福观，还必须结合他以伦理学与政治学紧密结合的实践哲学理路：伦理学讨论理想状态下的“应当”与实现这种应当所必需的德性；政治学讨论现实中最优的政体，使得有德者能获得正向的反馈，从而形成良好的社会风气，为个体实现幸福奠定基础。当然，亚里士多德并不否定运气的存在，德性的完备、社会制度的公正也无法避免某些极端的厄运摧毁某人获得幸福的能力。有鉴于此，《诗学》对悲剧的讨论乃是亚氏的兜底之策——以悲剧慰藉有德却茕夷大难之人[9]。总之，我们今日若想深入理解何为幸福，我们有必要“回到亚里士多德去”。

参考文献

- [1] 刘小枫, 编译. 柏拉图四书[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2015.
- [2] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [3] 付文博. 幸福论而非德性论: 论亚里士多德伦理学的旨趣与结构[J]. 海南大学学报(人文社会科学版), 2023, 41(2): 178-184.
- [4] 胡玲. 斯宾诺莎幸福论哲学探析[D]: [博士学位论文]. 长春: 吉林大学, 2020.
- [5] 王雅婷. 通往幸福的路径[D]: [硕士学位论文]. 杭州: 浙江财经大学, 2020.

- [6] 杨秀香. 论康德幸福观的嬗变[J]. 哲学研究, 2011(2): 85-92.
- [7] 查尔斯·泰勒. 现代性的隐忧[M]. 程炼, 译. 南京: 南京大学出版社, 2020: 15.
- [8] 斯宾诺莎. 伦理学[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 2011: 266.
- [9] 刘宇. 悲剧、实践智慧与幸福——论亚里士多德《诗学》中的实践哲学[J]. 道德与文明, 2024(1): 96-111.