

快乐与至乐

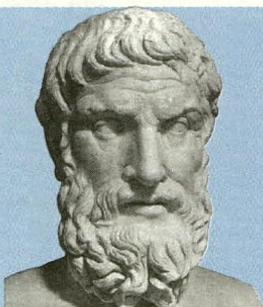
陈嘉映



今天我演讲的题目为《快乐与至乐》，希望这个话题对大家来说，不会感到太过沉闷。快乐，不论在我们的日常生活中，还是在思想史的思考中，一直都是一个很重要的题目。在西方哲学中，就有一个“快乐主义”的哲学流派。这个哲学流派经过种种变形，一直到今天都非常有影响。柏拉图、亚里士多德等重要的思想家，无一不对“快乐”进行过广泛而深入的思考。中国也有这样关于“快乐”的类似学说。在近代，大家可能最了解的是伦理学中的功利主义学派，他们把人生的目的定义为追求快乐。这是一个非常普遍的看法。又比如在心理学中，弗洛伊德对人性进行研究，他就把它叫作“快乐原则”。把快乐和人生追求的总目的等同起来，这在哲学史上，叫作“快乐主义”。的确，快乐似乎天然就是好事。我们似乎都在追求快乐，但不是把它作为手段而是作为其自身来追求。过节时，我们祝亲友节日快乐，没有祝他不快乐的。我们自己也愿意快乐而不愿沮丧，碰到沮丧的时候，我们希望它赶紧过去，快乐当然也会过去，但我们不会盼它消失。

不过，把快乐等同于善好，也有很多困难的地方。我曾经询问过别人《西游记》里谁最快乐？有人回答说“猪八戒”。感觉他似乎显得要比唐僧、孙悟空快乐。不管猪八戒这个形象是不是最善好的，但的确给人印象深刻。我们这把年纪已经认识了好多人了，都会感觉猪八戒是比较典型的男人的写照：好吃、有点好色、有时也有点小勇敢。有些人可能觉得他的这种性格还挺可爱，但我们很难把他的这种性格和善好看作是一样的。《石头记》里谁最快乐？想来想去，也许是薛蟠。还有在现实生活里，听说雷振富在被抓之前，挺快乐的。反过来，屈原忧国忧民，不怎么快乐。《复活》里的聂赫留道夫，忏悔之前过得挺快活的，后来跟着玛斯洛娃去流放，就不那么快活了，但那时他才成为善好之人。有人嗑药，以此获得快乐，这快乐是好的吗？且不说有人幸灾乐祸，有人强奸，有人虐杀动物甚至虐杀人类并以此为快乐，以此求乐。想到虐杀者和强奸者也能获得的快乐，我们似乎很难再坚持快乐总是善好的。

我之所以会翻来覆去地思考这个问



伊壁鸠鲁雕像



康德画像

题，是因为它形成了挺大的张力。一方面，快乐这个词似乎生来就带着某种正面的意味。比如，你爱谁，你就会希望他快乐。如果你爱你自己，在某种意义上，你也会希望自己快乐，不会愿意自己总保持在痛苦的状态之中；但另一方面，我们又不得不承认有一些不与善好联系起来的快乐。那么到底有没有一种一贯的看法，使得这种看似矛盾的现象不再那么矛盾呢？古希腊时期的“快乐主义者”，比如伊壁鸠鲁，他说的快乐首先不是那个声色犬马、吃喝玩乐的快乐。他说：“我们说快乐是主要的善，并不指肉体享受的快乐，使生活愉快的乃是清醒的静观。”这种哲学主张读书、求知、理智才是真快乐；虽然我很赞同他们，但另外一方面，你也很难否认那些声色犬马不是快乐。

我们今天讨论的是何为“快乐”，而不是如何获得快乐。通常在讨论伦理道德时，会有两种谈法。一种谈法就是告诉我们，我们应当怎样做，这种谈法像是老师对小学生的教育。这并不难，困难的是我们后来遇见了不同的思想、观念、想法、习俗，

这时候我们会生出这样的问题，为什么我们应当这样快乐？而所谓的哲学讨论，应该是在回答这个“为什么”的问题。仅仅说我们怎样获得快乐是不够的。我们首先想知道为什么我们应当求取这种快乐。

我刚才讲到了，功利主义者把人追求快乐看作是人最天然的目标。这个功利主义是与康德的道义论相对而言的。康德讲的是我们应该按照某种道德律令去行动，和追求快乐是没有关系的。当然，功利主义的提倡者边沁、密尔等都会承认，声色犬马之乐能够乐于一时，长久上看来，却并不快乐。我们人类是有远见的动物，并不是禽兽，会考虑到后果的不利，因为一时的快乐，比不上长远的痛苦。计算下来，如果不快乐超过了一时的快乐，还是会决定不要这种快乐。

不过，买春的欲望、贪婪的欲望，这不是一个计算的问题，而是一个诱惑有多近的问题。诱惑离我们很远时，的确是可以比较冷静地去计算的，但是如果到了人跟前呢？诱惑逼近了，他会很难抵御。快乐和利益不一样。如果将快乐分为短期和长期来计算，

那就像是一种买卖股票的行为了。

“快乐”，除了“乐”之外，还有一个“快”字。喝个痛快，快意恩仇，引刀成一快，快哉此风，差不多都是因为快才乐。引刀或可大笑对之，凌迟就怎么都乐不起来。

再稍微谈一下功利主义。它虽然主张每一个人都追求一己的，但结论却并不是把每个人的快乐最大化。它的结论是我们得到最大多数人的最大幸福或快乐。计算人类快乐总量是很困难的，要不要把幸灾乐祸、强奸、虐杀得到的快乐也计算在人类的幸福总量之内呢？这些问题是人们在讨论这些学说时都会提到的。

我刚提到有些快乐是不好的。所以，有不少思想家从来就不赞成快乐和善好是一回事。我不准备在这里把所有学说都过一遍，只挑两三种说一说。一种是斯多葛主义，该学说高度推崇自制。如果大家读过马可·奥勒留的《沉思录》，就一定会看到这位古罗马皇帝的自制。而自制在日常生活的层面上，和追求快乐是会有冲突的，至少不是一回事。斯多葛哲学家一般会认为人生中重要的就是德性。而快乐和痛苦与有德和无德无关。这个论证很简单，有德者有可能快乐，也有可能痛苦；缺德者有可能快乐，也有可能痛苦。还有一种苦行学派，如犬儒学派就比斯多葛学派多走了一步。他们认为快乐不仅不是人生的目标，而且认为追求快乐就是一种堕落。真正能够使人高尚起来的东西，不是追求快乐。而且正好相反，是要让人过上一种有痛苦的生活，这就是大家都知道的苦行主

义。我们都知道中国的文化博大精深，思想源远流长，特别是现在经济发达了，西方有的，我们也都有了。但其实各个民族是有各自的特点的，其中我觉得中国文化有一个比较重要的特点就是缺乏苦行传统。甚至有人说我们中国是一种乐感文化。中国在春秋诸子时期，真的是什么都有。到了秦汉大一统之后，春秋中有些东西被继承和发扬了，有些东西被边缘化、消失了，或者是接近消失。在春秋诸子中墨子是带有苦行主义的，但之后的两千多年里中国都不谈墨子。在诸子众家中，墨子比较突出的特点就是在学问上是重逻辑学的，在伦理上是重苦行的。但这两点在中国的传统中不怎么被传播。

我们再回到主题中来，苦行主义、斯多葛哲学认为快乐不快乐和善不善好没有关系，甚至认为痛苦才是真正与善好和德性连在一起的。而快乐不但不能与德性和善好连在一起，而且它还会有伤于德性和善好。这样的传统一直到当代平民社会兴起之前，始终都是非常市场的。

讨论到这里，我们可能还是会靠直觉感受，快乐是不能和德性无关的。而快乐和德性之间，有着一种交织、纠结的关系。为什么这么说呢？我前面已经说了一些快乐和德性确实无关的例子。而有些快乐则对德性构成威胁，或者本身就是一种缺德，比如幸灾乐祸、强奸、虐杀；但另外一方面，快乐又和德性有着一种正面的联系。比如，子曰：“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤

哉回也！”我们在中国思想传统中，把这叫作“孔颜之乐”。无论日子过得多苦，他们还是非常快乐。又比如，陶渊明《五柳先生传》中提到的“环堵萧然，不蔽风日，短褐穿结，箪瓢屡空，晏如也”。但是，他还是如此之快乐。对于这些有德之人来说，无论日子过得多苦，但最后还是快乐。而我们就是不会把它们称为“孔颜之苦”。

我再举两个例子。中国的庄子和德国的尼采。虽然他们中间相隔两千年，但我喜欢把他们称为高人，他们和一般的哲学家不一样，他们的看法永远高出一筹。但这两个人都认为善好是超出苦乐之外的。功利主义认为“追求快乐是人的天性”，而尼采嗤之以鼻：追求快乐不是人的天性，那只是英国人的天性。他认为快乐和痛苦没有道德意义，以快乐和痛苦来评定事物价值的学说是幼稚可笑的。但在尼采这里，你也能找到像孔颜之乐一样的句子。“世界深深，深于白日所知晓。是它的伤痛深深——，快乐——却更深于刺心的苦痛，伤痛说：消失吧！而快乐，快乐无不意愿永恒——深深的、深深的永恒！”这当中有将快乐和永恒相联系的东西，有一种求永恒的意志。

我们刚才已经讲了快乐和德性有着这样一种正反的张力，再回到这种张力，往前强调一步，就到了“志意之乐”。因为不管是苦行主义还是斯多葛主义，不管历经多少痛苦，最后达到的顶点永远都是快乐，而不把它叫作痛苦。这是一个大的话题，我就不一一展开这里面的概念结构了。只

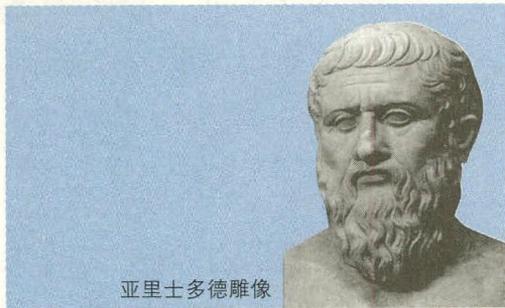
提一点，快乐和痛苦是一组对子。此外，有或无、精神和肉体、善与恶、真与假等等也是一些对子。我们会用一种相对性的概念来看待这些个对子。它们看起来是一组对子，其实却不是完全相对的。它们有时候是对子，但在一些特定的意义上，是一个高于另一个或一个支持另外一个。

在某种意义上，快乐高于痛苦，而不仅仅与痛苦相对。但这并不是说，快乐才是人生的目的。人生就是对快乐的追求，这类的话，我们不仅在生活中，在阅读时、思考时也会这么想和这么说，而且我刚才也引用了一些哲学家、思想家的话，他们也会这么想、这么说。但我想说这种说法其实并不成立。我们平时做的最普通的事情，吃饭、喝水、睡觉、上班等等，有哪一件事情可以说我们是在追求快乐？你做这些事情，并不是为了快乐而去做这些事情。比如说，一个母亲因为儿子含冤入狱而不断上访、找律师、找法官，要把儿子营救出来。其间还经历倾家荡产、百般痛苦。但你能说她是为了能把儿子从牢狱中营救出来的那种快乐去做这些吗？当把儿子救出来，母亲当然会非常快乐，可她仍然不是为了那一刻的快乐而经历这所有的痛苦。那你说她是为了什么呢？她是为了把她儿子营救出狱。

这里我们需要区分，我们为了某种目的去做一件事情和做成这件事情会带来的快乐。这不是我的原创，亚里士多德对于快乐的分析，大致是这样的：我们为了正面或负面的、高尚或低俗的种种目标而做

事情。而这些事情一旦有成，会给我们带来快乐。因此，快乐不是人生的目的。尼采也说过类似的话，快乐本身不发动任何事情，快乐是伴随着你的活动而来的。用亚里士多德的话来说就是“附随”的。

“乐”这个字，我们通常会在快乐的意义上使用它。但它还有一个最基本的、和快乐的概念相联系的意义，那就是“乐于”。的确，有许多事情，我们会乐于去做，而有些事情不乐于去做。我们乐于去做一些事情，并不是指着做这件事，最后能带来快乐。我们做这件事情本身就是快乐的。比如，有人乐于打网球。当然，打网球你赢得了这场比赛，你很快乐。但不赢你也会挺快乐的。因为你所获得的快乐，不是在赢不赢得比赛的结局上，而是在打网球的过程中。而这种过程中的快乐，不是我们一般说的喜笑颜开。我们在打网球的过程中奔跑、接球、扣杀、暴晒、流汗、气喘等等，这看起来，哪快乐呢？而这里的快乐，并不是我们一般所说的情绪上、行动上的快乐，而是你乐于做这种活动。刚才说了，你做一件事情带来成功，会感到快乐。那么现在，我再进一步说，有些事情，还不一定非要有所成就，你只要做了，就已经快乐了。当然，你要是做得特别好，你会在这过程中获得更多的快乐。我们称其为在生活中的附随的快乐，不过，我倒觉得“附随”这个词不是最好，其实就是融化在活动中的这些快乐。我再举个以前人经常举的例子——哲人、科学家求真的快乐。我们中有的人，或许也会



亚里士多德雕像

有相同的经历，解一道数学难题，彻夜不眠，就为了证明其结果，但真的是乐趣无穷。数学家就是这么工作的，遇见难题，想方设法地证明这道难题。证明的过程中，吃不好睡不着，皱着眉头，绞尽脑汁。如果证明出来当然是非常快乐的，即使没有证明出来，也不会后悔，因为乐于做这件事情。追求真理的快乐，不是真理到手的那种快乐，至少远远不止于这种快乐。而是因为在这过程中，你会感到快乐。

按照亚里士多德的思路，会这样想问题：快乐到底好不好呢？它和德性到底是什么关系？这个问题由此呈现出一个新的轮廓——快乐本身并不是行动的目标，是附随和融化在行动之中的。因此，快乐本身无所谓好不好。高尚的活动带来高尚的快乐，鄙俗的活动带来鄙俗的快乐。我们沿着亚里士多德的这条思路，一方面要澄清快乐和行为目的之间的关系，一方面要理解快乐和德性之间的关系。实际上快乐不是直接和德性系在一起的，而是和带来快乐的活动系在一起。这条思路也有助于我们思考其他的问题。比如我们会讨论“审美快感”。艳俗的 cover girls，给人感官

上的快感；而当你去看那些古希腊的悲剧时，你有什么可快乐的呢？但是，我们仍旧在另外的意义上，可以谈论它带来的审美的愉悦。这种愉悦和我们看 cover girls 的那种愉悦根本不是一种愉悦。现在，大家可能稍微有点明白了，所谓的“审美愉悦”，根本就不是一看觉得真开心啊！它可能是你看后会觉得震撼，或者是痛苦，甚至是绝望的那种东西。

亚里士多德的思路对我们来说，非常富有解释力。但我也不想否认，我们的确有时候会单纯因为快乐而去做一些事情。我们聚会喝酒。是不是因为快乐而去喝酒呢？在一定意义上说，不是为了快乐而去喝酒，而是因为聚会去喝酒，而这聚会给我们带来快乐。但有的时候，几个人穷极无聊了，只是因为喝酒，有这么一个痛快劲儿，此外没有什么其他更多的内容。等而下之，还弄点摇头丸或者什么药嗑一嗑。有些人还觉得挺快乐的。这种行为，我把它叫作求乐、找乐子。

我们现在把为了做成一件事情、乐于做一件事以及做这件事情的成功所带来的快乐和找乐子的快乐加以区分。平常我们并不因为不找乐子而不快乐，实际上不找乐子仍然可以过着相当快乐的生活。因为我们积极地做一些事情，而且乐于做它，在做这些事情的时候，我们会获得快乐。这种快乐不同于找乐子的快乐，区别就在于找乐子的过程只是求快乐的工具，所谓工具就是只要我有别的找乐子的办法，或者可以找到同样的或更大的乐子，那用什

么工具就无所谓。但你乐于做一件事情就不是这样了，因为给你换一件事情做，你就不一定乐于做了。再举一个好的例子和一个不好的例子。比如所谓追求真理的快乐，是非常具体地追求一种真理的快乐。数学家在解决数学问题中获得快乐，哲学家在哲学思辨中获得快乐。那嗑药与之相比就完全不是那么回事了，因为嗑什么药无所谓，只要可以带来同等程度的兴奋和迷幻就行了。

所以，找乐子和一般正常的快乐是不能同日而语的。更不要说若求乐的手段本身是一种恶劣的手段，比如虐杀的快感，虐待小动物、他人的快乐。而我们大多数人在做大多数事情上，并不是在求乐。尽管我们知道做任何事情里面都包含了辛苦，甚至是痛苦，但我们做这些事情，并不是为了计算快乐，并不是说付出多大的痛苦就可以获得多少快乐。比如，我们这些年纪大的人都有过抚养孩子的经历，那个辛苦可能远远超过没做过父母时的想象。你说最后要的快乐是什么？难道就是考上重点大学？那个回报不在那儿，那个回报就在你给他洗尿布、把他从医院背回来等等。回报就在你做的那些事情的辛苦之中，直接就得到了，因为你爱他们，你乐于做这些事情。有些事情的价值本身就是以它的难度来衡量的。据王朔观察，成年男人喜好的东西多半带点儿苦味：烟草、茶、咖啡、老白干、探险、极限运动。在味道上如此，做的事情上也是如此。要是一个大男人总是只干一些很轻松的事情，你不觉

得这个人有点毛病吗？没有难度就没有意思，因为这个乐不仅是和苦相对着折合出来的，这个乐是乐于之乐，而不是最后得到的那个乐。

人的天性真不是都是避苦求乐的。我们有的时候，的确是会避苦求乐的，那有可能是因为那个苦来得有点重了，实在是想歇一下、乐一下了。但这在一定意义上，并不是我们的天性。因为我们的天性是去做那些事情。我们在衡量一个人的时候，不是在衡量一个人有多少乐，而是这个人做了多难的事情。因此，我们为什么会遇见那些冤狱的事情，比如像已经过世的南非前总统曼德拉，他经历了这么多痛苦之后还保有那样的品格，所以我们崇敬他。要是一个人平平顺顺度过了一辈子，我们恭喜他，但没有什么是可以值得我们尊崇的。的确，只有苦难让人成为英雄。没有经历苦难的人，我们可以用各种词汇来形容他，但我们没有办法把他视作英雄。乃至我们有时围在那里听过来人讲他苦难的经历，一脸崇敬。细较起来，让人成为英雄的不是苦难，而是对苦难的担当，是战胜苦难，是虽经了苦难仍腰杆挺直，甚至乐在其中。当然，就像我们不是为了快乐生活，迎难而上并不是去选择苦难；有志者投身一项事业，哪怕它会带来苦难。我们崇敬英雄，因为苦难没有压倒他。单单苦难与快乐毫无关系，被重大的苦难压垮，会让人怜悯，但不会令人崇敬。

那么，苦行主义呢？这是一个很有意思的话题，好像和我们日常生活的观念不

太吻合似的，所以特别值得去思考。苦行主义者眼界比较高，有些你觉得是值得做的事情，他们会觉得不值得去做，无论它带来什么快乐。我们无法用尘世的目的来问苦行主义者要达到什么，因为他要的东西超出所有尘世的目的。苦行主义总与某种超越性相联系，这种东西无法用具体的目标来描述，而只能用乐于受苦来表征。苦行主义的那种快乐、绝对不是苦行完了以后达到快乐，这里，快乐是超越的，不可见的，完完全全由乐于苦难来宣示。

我们了解了那么多快乐的用法，有恶劣的快乐、鄙俗的快乐、普通的快乐，高尚的快乐，一直到苦行的快乐。那可能有人会觉得“快乐”这个词的用法是不是有点太混乱了？在这里我想说说，我大致是怎么想这个问题。第一，人们也许会想，既然在各种各样的场合中都用“快乐”，那孔颜之乐、英雄之乐、苦行者之乐与找乐子一定有什么共同之处。我想说这种看法是一种比较流俗的看法，大家可能听说过一个词叫“家族相似”，比如甲和乙有点共同之处，乙和丙有点共同之处，丙和丁又有点相似之处，但把它们合在一起，从甲到丁并不是都有相似之处的。不过，这种思路仍不适于用来思考像快乐这样的概念。我们在讲快乐时，常常是把它当作一种心情来讲的。但是，快乐这个词远远不止是用在心情和情绪上，比如也可以说一种活动、一个场景、一个场面是快乐的。这些快乐要比一种情绪上波动的快乐广泛得多。因为快乐的心情和情绪只是一种快乐

场景中的一个部分，快乐的心情和情绪是和一定的环境适配的。若说各种正常的快乐有什么共同之处，那恐怕是一种相当“抽象”的共同之处——快乐是一种上扬的态势，我们说喜气洋洋，不说喜气沉沉，说 cheer up，不说 cheer down。

从这个意义上来说，快乐本身是好的，这个“本身”说的是快乐处在它“本然的位置”之中——当快乐由向上的活动所引发，当它融合在上扬的情势之中，快乐是好的。当我们祝一个朋友快乐时，的确不止是祝他拥有一个良好的心情，还希望他拥有一份和他所处的环境、情境相配合的快乐，而不是那份被隔离出来的、简单心情上的快乐。现在我们可以明白了，为什么我们要把虐待小动物、他人的快乐叫作变态的快乐。这里用“变态”不止是表达道德义愤，虐待和残杀是向下的活动，是对积极洋溢的生命的一种抑制和残害。快乐在一定的环境中配合一

定的活动，它有它自然的位置，如果把快乐从它本来的上扬趣向抽离出来，把它放到和快乐的天然活动所不相适配乃至相反的环境之中，这时候我们倾向于不说“快乐”，我们不说施虐的快乐，而说施虐快感，以便多多少少提示出这里说到的只是一种情绪，与快乐的自然环境脱节的情绪。

如果说施虐的快感把快乐从它本来的上扬趣向抽离出来，扭结到堕落的活动之中，那么，德行的快乐则完全来自所行之事的上升。从善是向上的，古人说，从善如登，德行是上扬的。古人说，生生大德。德行之乐无须伴有情绪快乐，毋宁说，这里的快乐是万物生生的自得之乐。德行者伴万物之欣欣生长，在他生存的根底上通于生生之大乐，是为至乐。

本文系作者二〇一四年五月十七日在新华·知本读书会所做演讲。录音整理：吴妍

《拯救正义与平等》

[英] G·A·科恩 著 陈伟译 复旦大学出版社2014年8月版



在这部令人兴奋的政治哲学著作中，著名哲学家G·A·科恩着手拯救下面这样一个平等主义命题：在一个分配正义占据主导地位的社会中，民众期望能够在物质方面大体上平等。为反驳罗尔斯式的公正社会，科恩证明了分配正义不能容忍罗尔斯所准备支持的“深层的不平等”。

在对罗尔斯的正义理论进行一种缜密而意义深远的批判过程中，科恩论证了分配正义问题的出现不仅仅是为了国家，更是为了日常生活中的民众。对宏观层面的公共制度和政策而言的正当规则，在经过适当的调整之后，也适用于微观层面的个体决策。

科恩还对罗尔斯的建构主义把正义概念和其他概念系统地糅合在一起进行了批评。在罗尔斯式建构中，正义要么没有与其他德性区别开来，要么没有与最优的社会调节规则区别开来。对这些混淆的消除使正义更接近于平等。