

斯多亚学派的幸福论*

安东尼·朗 (Anthony Long) **

刘玮 (LIU Wei) /译 (trans.) ***

摘要: 斯多亚学派的伦理学是一种幸福论。但是, 斯多亚学派面临着两个相互独立但是同样有力的挑战, 即“贫乏反驳”和“虚伪反驳”。本文将论证, 斯多亚学派的幸福论是有意义的, 当且仅当我们接受了斯多亚学派关于事物运行方式的观点: 决定论, 神意, 幸福对于每个正常的人都是可能的, 以及理性的完满性。如果接受这四个立场, 那么这种幸福论就是完全前后一致的, 既不贫乏也不虚伪。如果不接受这些前提, 那么将斯多亚学派的理论与希腊的前辈或者任何现代的继承者进行比较, 都对于理解他们的理论没有什么帮助。

关键词: 斯多亚学派; 幸福论; 决定论; 神意; 理性

Stoic Eudaimonism

Abstract: Stoic ethics is a kind of eudaimonism, but faces two independent but equally powerful challenges, which are called “the impoverishment objection” and “the disingenuousness objection”. This article argues that Stoic eudaimonism makes good sense if and only if one adopts a Stoic view of the way things are: determinism, divine providence, the availability of happiness to every normal person and the perfectibility of reason. If these four positions are accepted, Stoic eudaimonism turns out to be

* 文献出处: Long, A. A., 1989: “Stoic Eudaimonism,” in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 4, 77-101, 本文译自重印的版本, 收于 Long, A. A., 1996: *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 179-202 (作者增补了少量内容)。

** 安东尼·朗, 加州大学伯克利分校荣休教授、古典学者 (Anthony Long, classical scholar and Professor Emeritus of Classics, University of California, Berkeley)。

***刘玮, 中国人民大学哲学院副教授 (LIU Wei, Associate Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing)。

fully coherent and neither impoverished nor disingenuous. If they are not accepted, you will do Stoic ethics a disservice by assimilating it either to that of its Greek predecessors or to any of its modern successors.

Keywords: Stoicism; eudaimonism; determinism; providence; reason

从斯多亚学派在罗马帝国留下自己的印记算起，伦理学的历史已经发展了快两千年了。如果我们问，在那段历史中，斯多亚学派推进的是何种伦理学理论，似乎有一个非常明显的答案。就像他们的柏拉图主义和亚里士多德主义前辈，以及伊壁鸠鲁主义的同时代人一样，斯多亚学派的哲学家也是幸福论者（*eudaimonists*）。对他们来讲，就像对其他那些哲学家一样，伦理学的目的并不是，或者说首先不是，为道德提供证成，或者划定某个被称为“道德”的特殊行动领域。斯多亚学派伦理探究的范围，也是人生和普遍意义上的行动。在这方面，斯多亚学派看起来完全就是亚里士多德式的，当然，这个传统可以回溯到苏格拉底和柏拉图，斯多亚学派也认为自己的旨趣在于某种目的，“所有的一切都是为了这个目的，而它本身不是为了任何别的目的”，这个目的就是“欲求的终极对象”，就是“最高的好”（*summum bonum*，或“至善”）。在这个最高目的的用词上，他们也和其他希腊哲学家没有什么不同，“幸福”（*eudaimonia*）是斯多亚学派伦理学的目的（*telos*），就像在亚里士多德的伦理学里一样。换句话说，斯多亚学派哲学家宣称自己可以告诉我们，幸福是什么，以及我们如何实现幸福。

但是如果我们严肃看待这个说法，那么它似乎给斯多亚学派提出了两个相互独立但是同样有力的挑战。一方面，我们通常理解的斯多亚学派主张的那种“幸福”，很难和经验的丰富性、正面的情感、满足合理的预期，这些在大多数文化里广泛认可的幸福的特征相吻合。如果翻翻字典，“斯多亚主义”被当作了一个范例，不过并不是“幸福”的范例，而是压制情感，对快乐和痛苦保持中立，以及凡事忍耐的范例。当然，斯多亚主义也满足了一系列哲学家们通常认为的幸福的条件，比如诚实、人生的理性计划、灵魂内部的和谐，但是这条论证的线索还在继续，最终要达到对一切厄运的免疫，而代价就是情感上的贫乏和对于日常人类经验的无动于衷。正像

西塞罗笔下的批评者说的,这种幸福,甚至不能满足没有身体的灵魂。^①我们称这个反驳为“**贫乏反驳**”。

另一种反驳是说斯多亚学派很虚伪,往好了说也是自我欺骗和前后不一致。这种反驳承认斯多亚学派主张的幸福论,但是指责他们错误描述了自己的伦理理论。只在非常表面和完全形式化的意义上,“幸福”才是斯多亚学派的“目的”(telos)。根据这种批评,斯多亚学派并非真的主张一条通向幸福之路,而是某种准康德式的道德观,幸福和道德基本上是相互独立的。根据这种论述,斯多亚学派的伦理学应该被理解成主张我们要绝对服从道德规范,要绝对成为一个理性的行动者,而不管他的幸福。这些道德规范表达的是某种自成一格的好,这种好与通常认为的幸福、日常经验、行动的结果都毫无关系。根据这种挑战,斯多亚学派对于伦理思想的发展非常重要,但是他们仅仅是名义上的幸福论者,或者说,在某种意义上,他们的幸福论给他们的哲学套上了让人难以忍受的枷锁。我们称这个反驳为“**虚伪反驳**”。

这两种反驳的代言人都是想象中的。但是他们确实大致代表了现代对斯多亚伦理学研究中的一些常见倾向,虽然不免有些夸张的成分。^②我们需要适时地考虑,到底应该如何理解斯多亚学派所宣称的幸福论。

在下面的讨论中,我会首先论证,希腊伦理学传统,虽然是斯多亚幸福论的必要组成部分,但是并不足以阐明物理学和神学对于他们“至善”理论的贡献。随后,我会在这个更加复杂的视阈下考虑,斯多亚学派的哲学家可以针对“**贫乏反驳**”和“**虚伪反驳**”做出什么样的辩护。

① 西塞罗:《论至善与至恶》IV.27。

② 杰里米·边沁在 Bentham (1834: vol.1, 300) 辛辣地提出了“**贫乏反驳**”; Irwin (1986a: 205) 引用了这个反驳; 另参见我在 Long (1986a) 中的评论。Striker (1983: 165-167) 认为,斯多亚学派本不需要论证德性是幸福的充分条件(她认为这是自相矛盾的),假如“他们不是被他们自己和其他同时代人的预设所限制,这些预设要求,人生的终极目标和行动的价值标准应该是同一个东西,而这个东西必然是幸福”。关于“**虚伪反驳**”,参见 Forschner (1986: 327),他认为在斯多亚学派的伦理学里存在张力,因为他们将幸福论与“**康德主义传统的道德**”相结合。Irwin (1986a) 认为斯多亚学派的幸福论伦理学大体上前后一贯并且可以得到辩护。我很欣赏他的讨论,并且大体上同意他的看法。但是在下面的讨论中,我们会看到,我认为他的研究过于狭窄地关注斯多亚学派作为亚里士多德回应者的角色,而没有足够关注斯多亚学派的物理学和神学。

斯多亚学派的幸福论及其在希腊伦理传统中的位置

Eudaimonia 这个词的词源就表明了它是一种“赐福的”“被神喜爱的”状态，在这种状态下，一个人的命数或者保护神 (*daimôn*) 是好的。这个词通常被翻译成“幸福”，这个翻译也是正确的，说它正确是因为正如弗拉斯托斯说的，*eudaimonia* 既包括了“幸福”的客观特征（实现了好），又包括了它的主观含义（心灵完全满足的状态）。^①希腊哲学家确实更多关注 *eudaimonia* 形式化的和客观的特征，很少给我们内在的视角描述，即成为一个幸福的人 (*eudaimôn*) 是个什么样子。在希腊语里，*eudaimôn* 也从来不会被用来描述一种转瞬即逝的情绪或者满足，就像现代英语里的 *happy* 那样。说某个人是 *eudaimôn*，就是说他的整个人生都处于对于人来讲所能实现的最高的繁盛状态。但是，虽然 *eudaimonia* 比“幸福”有着更少的心理或主观色彩，但是我们也有足够的证据表明，希腊人认为一个 *eudaimôn* 的人从主观角度对于他的人生非常满意。假如不是这样，我们就无法解释，为什么所有的哲学家都认为情感上的平衡是 *eudaimonia* 的一个重要条件。如果斯多亚学派的哲学家不顾及 *eudaimonia* 对于幸福的主观要求，那么他们就没有可能躲开“贫乏反驳”。

如果幸福首先在于安全地占有那些部分依赖运气，部分在人力之外的好（比如财富、健康、名声、家族的成功），那么它的实现就是非常罕见的，尤其是在古代世界。在苏格拉底和柏拉图之前很久，幸福就已经被当作或者是某种不可能实现的东西，或者不是依赖命运的垂青，而是依赖一个人很有节制的期望和道德品格。我们应该看到，不管是悲观主义者（也就是那些将幸福大体看作好运的结果的人），还是修正主义者（也就是那些开始将构成幸福的好内在化的人），在幸福的一些形式化的条件上有着基本的共识。他们都同意，幸福应该是持久的、完全的，并且包括了对人类而言全部或大多数的好。

斯多亚学派的哲学家完全接受所有这些条件。他们认为，一个人实现幸福所需要的所有的好，都是内在的，完全在于一种有德性的品格，这个

^① Vlastos (1984: 181-182); 另参见 Kraut (1979: 157-197)。

学说可以被看作是前面说到的修正主义幸福观的极端版本。斯多亚学派的哲学家分享着与苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及伊壁鸠鲁共同的学说，即幸福本质上依赖一个人的价值、信念、欲求和道德品格。斯多亚学派的独特之处在于，幸福完全在于伦理德性，因此完全独立于任何依靠运气的好，从而也就不会带来最早的道德学家的那种悲观主义。^①

但是在这里我要做一些前瞻。在发展斯多亚学派特别的幸福观念之前，我们需要更多考虑前人已经划定的语境。如果我们研究柏拉图对于 *eudaimonia* 这个词的使用，我们会看到下面这些毫无异议的特征：

- (1) 幸福是所有人都欲求的（《欧叙德谟》282a2）；
- (2) 它来自获得“好的东西”，避免“坏的东西”（《会饮》202c10；《阿尔西比亚德前篇》116b7；《高尔吉亚》478c5）；
- (3) 它是神所拥有的（《会饮》202c7）；
- (4) 它是有益的（《理想国》I.354a6）；
- (5) 它包括了去做一个人想做的事情的自由（《吕西斯》207e2）；
- (6) 它包括“生活得好”（《理想国》I.354a1）或者“做得好”（*eu pratein*，《高尔吉亚》507c4；《卡米德斯》172a3）；
- (7) 它是人们的终极目标，我们没有必要去问一个想要幸福的人为什么想要这个（《会饮》205a）。

柏拉图笔下的苏格拉底并没有为幸福的这些特征进行论证，它的对话者也从未对它们提出挑战。我们可以认为，这些特征就是在古典时期和希腊化时期的希腊人普遍接受的。亚里士多德接受了它们，斯多亚学派也是。在他们的伦理学中，就像在柏拉图的伦理学中一样，幸福是每个人都想要的，它是每个人的终极目标。他们会同意，幸福的人是自足的，拥有了幸福所需要的所有的好。

斯多亚学派哲学家接受了幸福的所有这些特征，这一点表明，他们并

^① 我认为说这一点是斯多亚学派的“独特”之处并不为过，虽然他们宣称苏格拉底是自己的先驱（参见下文的讨论）。柏拉图早期对话中刻画的苏格拉底，坚持德性是幸福的充分条件，参见 Irwin (1986a: 87-88)。但是正如埃尔文观察到的 Irwin (1986a: 90 n.9, 105)，这一点与苏格拉底将德性与幸福的关系看作是工具性的完全相容。在我看来，柏拉图的文本让我们很难判断苏格拉底是否想要区分德性与幸福之间的关系到底是“工具性”“同一性”还是“构成性”。但是斯多亚学派则坚持，德性完全地构成了幸福，参见 Long and Sedley (1987: 60M, 61A, 63O)。

不想要重新定义这个概念的形式化条件。他们说，自己的伦理学与人们的前见（preconceptions）相和谐，因为他们可以接受幸福所有的这些标准特征。^①但是这个好处并不会对使用“贫乏反驳”攻击斯多亚学派的人奏效，因为这些人还是会说，他们的批评建立在不同的基础之上，比如斯多亚学派将幸福的人拥有的好限定在伦理德性之上，或者斯多亚学派斩断了快乐与幸福的联系。

现在让我们来考虑一下幸福的另外一些特征，不是那些毫无争议的或者形式化的特征，而是那些希腊哲学家试图通过论证确立起来的特征。从苏格拉底和柏拉图开始，所有的希腊哲学家都给出了论证或者理由，来说明下面两个命题。第一，幸福（完全或者部分）是灵魂的状态或活动；第二，幸福（完全或者部分）是由伦理德性产生的。而对伦理德性的标准理解是“灵魂的活动状态”。灵魂的活动状态被认为是对幸福而言必要的，那么这两个命题就是相互蕴含的关系。为了评价斯多亚学派的幸福论，以及回应“贫乏”或“虚伪”的指控，我们应该承认，将幸福与灵魂的活动状态相连，特别是与伦理德性相连，并不是那么荒谬。今天我们可能会认为，还从没有哲学家成功地证明，幸福（完全或者部分）依赖伦理德性。但是斯多亚学派的哲学家如果要给这个说法辩护，可以拿柏拉图主义者、亚里士多德主义者和伊壁鸠鲁主义者作为他们的支持者。

至此，我们还没有发现斯多亚伦理学里有任何独特之处，不管是他们关于幸福必须要满足的形式条件，还是他们要求幸福与灵魂的活动状态以及伦理德性联系在一起。当我们转向“完全或者部分”时，它的独特性就显现出来了。我刚才要加上这个限定，是因为我要在柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁和斯多亚学派之间，在幸福的非形式化特征上建立共识。在这些哲学家中，只有斯多亚学派认为，幸福“完全”依赖灵魂的活动状态，也就是伦理德性。为了展示这个立场和对手的一些明显差别，我们可以看到，对柏拉图而言（至少在一些对话中），快乐和伦理德性都是幸福的构成要素。亚里士多德认为，除了德性和有德性的活动之外，外在的好也是必要的。而伊壁鸠鲁认为，实际构成幸福的灵魂状态是快乐，拥有德性的灵魂状态，

^① 关于斯多亚学派对于“共同观念”或者“前见”的诉求，参见 Long and Sedley（1987：60B-G）。

是达到幸福的实质性工具,并非本身值得欲求,也不是幸福内容的一部分。

在我勾勒的这个希腊语境中,斯多亚学派幸福论的独特之处在于它的经济和简约。他们同意其他古希腊道德哲学家,认为幸福是对于“好”的安全占有,但是他们说的“好”仅限于“伦理德性以及分有伦理德性的东西”(SVF 1.190, III.76),这就是全部的好。这样看来,斯多亚学派的独特之处就是,他们认为构成幸福的好是伦理德性,仅此而已。^①因此有关斯多亚学派的古代论辩,尤其体现在西塞罗的著作中,就主要集中在这个问题上。斯多亚学派的反对者主张,如果没有伦理德性之外的那些好,幸福就不可能完全或完美;而斯多亚学派回应说,伦理德性就是唯一好,因此根据他们的学说,幸福的完满就这样实现了。反对者会提出“贫乏反驳”。而斯多亚学派的回应则是,只有根据他们的学说,幸福才是安全的,确保在我们的能力掌控之中,同时是自足的,等等,这些条件是他们的反对者也会同意的,虽然会加上不同的限定。^②

我毫不怀疑这类论辩实际发生过,西塞罗对它们的记载也大体上准确。但是我认为,这些记载还是将问题过度简化了,并且带有误导性地将斯多亚主义表现成亚里士多德幸福论的极端或歪曲的版本。^③因为正如我论证的,斯多亚学派的幸福论运用了很多标准的伦理学概念,因此确实有很大的诱惑,将它完全(或者大体上)理解成那个熟悉的传统的变体,或者做出的新发展。这就是阿斯卡伦的安提奥库(Antiochus of Ascalon,他是西塞罗的主要资源和老师)阐释斯多亚伦理学的方式,我认为也可以这样描述埃尔文的进路。但这就是芝诺(Zeno)、克里安特斯(Cleanthes)和克吕西普(Chrysippus)想要的全部吗?

① 关于这一点的很好论述,参见 Irwin (1986a: 210-216)。

② 尤其参见西塞罗:《图斯库兰论辩集》V.40-41, 81-82 = Long and Sedley (1987: 63L-M)。

③ 我本人在这个问题上的立场,介于埃尔文对斯多亚伦理学很强的亚里士多德式解读 (Irwin, 1986a) 和桑巴奇 (Sandbach, 1983) 否认亚里士多德的影响之间。桑巴奇认为“任何试图将斯多亚伦理学看作是从亚里士多德或漫步学派思想中发展而来的尝试都是不成功的”,而 Rabel (1988: 145) 批评这种看法以偏概全。桑巴奇的主要讨论都用来批评我之前的文章 Long (1968)。在那篇文章中,我试图将斯多亚学派思想受到的影响复杂化,因而假设了亚里士多德的积极影响。在那之后,我依然认为这是有效的,只要我们对于其他前人的影响也保持清醒的态度。参见 Long (1986a: 109-113)。我们应该看到,埃尔文很小心地注意到 (Irwin, 1986a: 208),斯多亚学派从亚里士多德的前提里推出的论证,“可能并没有给出斯多亚主义者原本的理由,让他们持有有关德性与幸福关系的看法”,但是他并不想要讨论“斯多亚学派可能来自人类在宇宙自然中的位置的论证”,他怀疑这些论证对于解决“斯多亚伦理学中的很多问题”是否有效。本文的很大部分就是要表明,我为什么认为他的这个怀疑没有理由。

不同的历史考量让这个假设显得可能性不大，但是我认为从学说的角度讲就可以彻底排除掉这种可能性。在那些我们应该考虑的斯多亚伦理学的核心问题中，我认为有两个是首要的：第一，斯多亚学派有关于“自然”，或者对这个世界的神圣统治，以及这种统治与人类理性关系的极端直观；第二，斯多亚学派就像苏格拉底/犬儒学派那样坚信，幸福或多或少与关于人类福祉的自然和神圣计划吻合。这第二个要素解释了斯多亚学派为什么接受了希腊伦理传统中普遍存在的幸福论概念。但是第一个要素，也就是神治论的预设（theocratic postulate）却是几乎全新的和陌生的。^①

我要解释一下这两个要素的意思。我所说的“苏格拉底/犬儒传统”指的是，只有一件事是好的，那就是知识或德性；只有一件事是坏的，那就是无知或恶性。从这个前提出发，根据幸福论的原则，我们就得到了幸福的本质是知识或德性，而不幸的本质是无知或恶性。其他所有的东西，在幸福和不幸面前，都不是实质性的。我认为柏拉图笔下的苏格拉底在《欧叙德谟》（278e3-281e5）中几乎持有这样一种立场，但是将这种立场变成一种学说的，还是斯多亚学派的犬儒主义前人。^②在我看来，他们认为苏格拉底已经证明了包括健康、财富以及其他在内的“好”并不具有构成幸福的要素所必须的“必然有益”的特征。^③这些被称为“好”的东西其实是错误命名的结果，它们其实是“中立物”（indifferent），因为如果仅仅考虑它们本身，那么它们到底是有益还是有害并不清楚。仅仅是和其他东西结合到一起，比如知识，这些东西才能被“很好地使用”，而如果和无知结合到

- ① Strange（1989：108n7）在评论我的论文时，正确地指出，《蒂迈欧》对于斯多亚学派的清晰影响。此外，我们还可以补充《礼法》X 中宇宙论的影响。但是我依然持这种看法。年代序列，以及柏拉图对早期斯多亚主义的影响都需要比现有的研究更加细致的研究。我个人认为，克吕西普很可能是第一个对柏拉图本人（而非柏拉图笔下的苏格拉底）持正面态度的斯多亚学派成员，参见 Long（1988）。斯多亚神学中那种内在化和泛神论的特征，在古希腊似乎没有先例；另一种论证这个看法的方式，是强调斯多亚伦理学中“自然”的核心地位，以及在柏拉图和亚里士多德的伦理学中“边缘化的”地位；参见 Laks（1989：178）。
- ② 另参见《美诺》87e-88e 中几乎完全一样的论证。在 Long（1988）中，我试图证明，对《欧叙德谟》论证的不同阐释正是芝诺与有着犬儒主义倾向的阿里斯托（Aristo）在什么东西有“价值”（*axia*）的问题上产生争论的原因。在写了那篇论文之后，我有幸读到了 Irwin（1986b），他所说的“苏格拉底的适应性策略（adaptive strategy）”，也就是让欲求去适应任何外在条件的集合，在我看来是对《欧叙德谟》论证的正确看法，并且帮助我们理解为什么那个论证对斯多亚学派来讲如此有吸引力。
- ③ 这里对犬儒学派的提及并非依据任何明确的证言，而是依据一个可能性极大的假设，那就是斯多亚学派的阿里斯托很强烈地主张，除了德性与恶性之外一切都是绝对的中立之物，这是一个已经存在的犬儒派学说。关于沿着《欧叙德谟》和《美诺》中苏格拉底论证的斯多亚学派论证，参见第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius, DL.）：《名哲言行录》VII.101-105 = Long and Sedley（1987：58A-B），以及对它们的讨论。

一起，它们就会被“糟糕地使用”。这样看来，好与坏就完全由一个人的知识/德性或者无知/恶性构成了。

这个好的唯一性和同质性的论题，被芝诺和他那些非常正统的斯多亚学派成员采纳，并得到了进一步的提纯。但是要讨论这个论证如何能够与他们的幸福论以及“贫乏反驳”相合，我们需要考虑它与斯多亚学派对于人生目的 (*telos*，也就是幸福) 的界定——即“过与自然相一致的生活” (*living in agreement with nature*)——之间的关系。为什么正统的斯多亚学派成员坚持认为，犬儒学派的学说虽然是“通向德性的捷径”(DL VII.121)，但是并不足以揭示通向幸福的漫长道路呢？如果斯多亚学派可以坚持他们的论题，要实现幸福，只需要苏格拉底和那些犬儒学派的追随者所理解的伦理德性，他们为什么还要单独论证，这个目的 (*telos*) 在于“过与自然相一致的生活”呢？

“过与自然相一致的生活”这个说法直接将我们带到了我前面提到的第一个要素，即神治论的预设。根据《论目的》第一卷中的一个著名段落，克吕西普这样来阐明“过与自然相一致的生活”：“不要做任何共同的法律会禁止的行动，这个共同的法律就是一切事物中正确的理性，它与宙斯相同，宙斯指导着一切的构成。幸福之人的德性，以及他生活的美好流淌 (*good flow of life*) 是这样的：总是让每个人的守护神 (*daimôn*) 与这个宇宙的指导者的意志相一致，并在此基础上做所有的行动。”^①

这段话的语境是第欧根尼·拉尔修在阐明他之前引用的一段克吕西普的话：“按照德性生活就是按照依据自然发生的经验生活，正如克吕西普在《论目的》第一卷说的那样，因为我们的自然是整个自然的一部分。因此，过与自然相一致的生活就是目的，就是依据一个人自己的自然和整个的自然。”上面引用的那句话紧跟着这句话。

这远非斯多亚学派关于德性的完整论述，但是它很清楚地表明，在斯多亚学派看来，德性这种卓越的品格状态要求我们拥有关于自然的知识（也就是斯多亚学派的物理学和神学），并且与自然的要求“一致”（也就是在“整体”中扮演好自己的“部分”）。在我看来，恰当地强调这一点对于我

^① DL VII.88 = Long and Sedley (1987: 63C)。

们今天想要理解斯多亚伦理学的核心至关重要。我所说的“神治论预设”是斯多亚德性观念的**必要环节**，也是让他们得以将德性看作幸福的唯一组成部分的那个推理过程的**必要环节**。正是因为自然有这种类似法律的进程（下面还会详细讨论），他们才会认为符合那些进程（比如不带任何情感地接受一切发生的事情）对德性和幸福来讲至关重要。

在给本文第一稿所做的回应中，弗拉斯托斯给我写道：“就我所知，‘神治论的’原则改变了一个人关于德性与宇宙秩序之间关系的看法（它告诉我，如果我是一个有德性的人，那么我的生活方式就和宇宙的秩序相一致），但是**并没有改变德性的内容**（勇敢、节制、自我认识、正义都是有德性的品质，不管我是不是信神，对于无神论者来讲它们也是德性），也没有改变**幸福的观念**（即便一个人不相信这个神治论的原则，德性依然是幸福的充分必要条件）。”我的理解是，斯多亚学派无法接受这个评论的后半部分。他们当然同意弗拉斯托斯关于德性内容和幸福观念的描绘，但是我在上面引用的文本应该足以表明，就算一个无神论者接受了弗拉斯托斯提到的那两个形式上的要点，也不意味着他们会同意斯多亚学派理解的德性和幸福。想要作为一个斯多亚主义者有德性地生活和实现幸福，你需要理解自然，而这又需要斯多亚学派关于神学和物理学的真理。^①

到此为止，我所说的斯多亚学派的“神治论预设”是什么意思应该已经很清楚。幸福被描述成符合德性的生活，也被描述为过与自然相一致的生活，这种生活在于服从某个被称为宙斯、神圣的法律、普遍的法律的东西。幸福是一个有德性的人“生活的美好流淌”，而“生活的美好流淌”要求将一个人的理性自然与“整全的支配者的意志”保持和谐，也就是按照神这个宇宙的终极本原所规定的方式生活，这种规定针对那些分有神理性自然的人。

^① 我并不想说，斯多亚学派这个极其丰富的哲学学派，可以用我这里关注的神学视角充分概括。但是毫无疑问的是，克吕西普认为神学是最高的科学；参见 Long and Sedley (1987: 26C)，另参见 Kidd (1971: 157-158) 中的有益讨论，Irwin (1986a) 提到了基德的这篇文章，但认为这篇文章没有说服他，我们可以通过学习斯多亚学派的物理学了解多少关于伦理学的内容。但毫无疑问的是，比起现有的现代文献在物理学中发现的东西，我们可以从中学到很多。重要的是，我们要理解 Martin et al. (1988: 51) 对于斯多亚学派的如下描述为什么是正确的：“斯多亚学派将传统哲学价值应用在新的个人主义上（也就是希腊化时代的个人主义），并且教导通过自我检审来驯服人类激情，从而建立与事物的外在秩序之间的和谐关系。真正的自由是哲学行动自我认识带来的道德自由，这种自我认识承认宇宙的有序原则，并且与这种原则保持一致。”

我们现在已经很接近那些指控斯多亚学派“虚伪”的人的领地了。在克吕西普的那段话中，斯多亚学派似乎是在说，一个人要做的是让他的意志和行动与普遍的道德规范相一致。这听起来很有启发，在历史上也很有趣，但是那段话并没有解释我们为什么要将“过与自然相一致的生活”与幸福画等号。

现在斯多亚学派的基本立场已经摆在我们面前了。一方面，斯多亚学派看起来很熟悉幸福论者，但是将幸福限定在伦理德性上，因此也就有了“贫乏反驳”；另一方面，他们似乎又用某种并不很清晰的方式，把幸福与服从神圣和普遍的道德法则联系起来，从而招来了“虚伪反驳”。现在我要将他们思想中的这两个线索结合起来，并且考虑将这两个方面合到一起会对回应那两个挑战有什么帮助。

斯多亚学派的幸福论——内在与外在视角

“生活的美好流淌” (*eurhoia biou*) 是芝诺对幸福的定义。^①这个水的比喻里有规律性、不受阻碍和充裕的含义，这些词汇非常符合 *eudaimonia* 的那些形式化的条件，比如完全、稳定、自足。芝诺还把目的 (*telos*)，也就是幸福，描述为“生活的一致中” (*living in agreement*)。^②他的论证似乎是这样的：既然“生活在冲突中”是不幸的典型特征，那么“和谐”或者“一致”就是幸福的本质特征。这样，我们就能够通过“生活的一致中”来达到幸福这个“生活的美好流淌”。

那么生活在与什么一致中呢？正如我们前面看到的，斯多亚学派的官方答案是，“自然”，这既包括了“人的自然”，也包括了“宇宙的自然”。这些词都太宏大，只看它们本身我们无法完全理解斯多亚学派到底说的什么意思。但是我们已经从克吕西普那里看到了一些如何理解它们的线索。首先，这两个自然是紧密联系的，人是宇宙的一部分。这里的思想并不是，或者说不仅仅是，我们的生活不可避免地受到世界物理结构的影响。“人的

① 斯托拜乌斯 (Stobaeus), 11.77.21 = Long and Sedley (1987: 63A)。

② 斯托拜乌斯, 11.75.11-12 = Long and Sedley (1987: 63B)。关于斯多亚学派所说的“和谐”是什么意思，参见 Long (1991)。

自然”在一种更加全面的意义上是“宇宙自然的一部分”，我们可以说这种意义是“主动参与”，人参与到世界的神圣组织之中，并且对这个神圣的组织做出贡献。这个思想也符合克吕西普的第二个概念，也就是一个由法律统治的共同体概念。我们实现与自然一致的生活的方式就是，符合神定下的规则，这个神根据正确和理性的规则统治宇宙。

这样看来，幸福的生活就是我们作为一个治理良好的社会中的一员的生活。自然的两个含义都包括了规则，“与自然一致”要求服从这些规则。这一系列观念中的第三个就是理性。斯多亚学派认为，他们有很好的理由相信，“理性”构成了我们成为神或宇宙自然一部分的那个联系。事实上，正是因为我们是理性的，伦理原则对我们来讲才是“规则”；“正确的理性”就是“法律”，^①并且与宙斯相同——正如克吕西普告诉我们的那样。这就意味着，在斯多亚学派看来，世界整体展现出了某种结构和行动的范式，它们不仅是可理解的，而且是理智的和规范性的。作为人，我们与世界的联系不是机械的，或者仅仅是时间和空间上的，而是一个心灵和意志与另一个心灵和意志的联系，因为这个世界整体而言就是一个理性的动物。

这些都是奇怪和困难的思想。我不想在这里进一步阐述，只想做一个概括。在反思幸福的时候，斯多亚学派将这种我们都想要实现的状态说成是“生活的美好流淌”。他们认为这个“美好的流淌”是我们“与自然一致的生活”的行动范式。我们实现这种一致的方式就是，让我们的心灵和意志符合“理性”的立法原则，这个理性体现在世界这个动物之中，它对于所有理性存在组成的共同体来讲是正确的。

要将这一系列思想与关于幸福和实践理性的思想联系起来，我们需要考虑斯多亚学派关于世界的两个基本信念。假设你有很好的理由，认为这个世界是一个完全封闭的因果系统，有着一个由法则支配的结构，在其中没有任何东西是随机的，或者在原则上不可预测的。再假设你有很好的理由相信，这个系统虽然是完全决定论的，但并非没有灵魂，而是有一个神在组织着这个系统，从而保证这个系统对人类成员来讲尽可能好。从第一个原则出发（也就是决定论的原则）出发，能够推出，这个世界在任何时

^① 西塞罗：《论法律》（*Leg.*）1.23。

间的状况“必然”是正义的。考虑到先前的状况，不可能出现在加利福尼亚生活很繁盛，而在埃塞俄比亚生活很恶劣的情况。从第二个原则出发（也就是神意和仁慈的原则），能够推出，在任何时候，这个世界都处于最好的可能状态之中。这一点从埃塞俄比亚人的角度看并不显然，但是假如一个人可以从神的视角去考察全球经济，那么理性会让他承认这个事实。

斯多亚学派认为，他们有很好的理由既接受决定论又接受神意。按照他们的阐释，这些关于世界的基本事实，很可能构成了克吕西普非常强调的宣言，“除了从普遍自然和世界的治理以外，没有其他的或者更加恰当的方式去理解好与坏的理论，德性或幸福了”^①。决定论让他们认识到，包括我们的过去、现在和未来在内的事物中，有不可避免的秩序。神意保证了他们相信，在这个设计中，我们的生活有一个目的，而且神圣的原则非常仁慈，保证了我们尽可能生活得好。为了发展出一个能够适应这两个原则的幸福理论，斯多亚学派需要表明，人类的好与事物的运行方式完全可以协调一致。如果不可避免的情境因素会损害幸福，那就让神意的有效性变得可疑了。如果神意给了人们某种好，但是这种好却没有足够重视事物运行的方式，那么就让自然秩序的合理性受到了质疑。

我强调“事物运行的方式”，因为这个说法似乎容纳了斯多亚学派用“自然”这个词所包含的经验性的普遍化（empirical generalisations）。他们邀请我们去考察事物运行的方式，并在其中发现自然的系统。这样一来，他们就邀请我们将这个系统看作一个范式，它的各个部分为了整体的好而相互契合。^②“事物运行的方式”既是世界的微观结构又是宏观结构，同时也是所有价值的基础。^③“过与自然一致的生活”就是用一种与事物运行方式相合的方式生活。

近年来学者们逐渐认清，斯多亚学派通过研究人从婴儿到成年的发展过程来得出对人来讲什么是有价值的和好的。^④小孩子必然会从他们周围的环境中寻求那些能够使他们趋向繁盛和感到满意的东西，比如食物、庇护、感情等等，同时避免相反的东西，这些就是“事物的运行方式”。我们可以

① 普鲁塔克（Plutarch）：《斯多亚学派的矛盾》（*Stoic. rep.*）1035c = Long and Sedley（1987：60A）。

② 比如马可·奥勒留（Marcus Aurelius）：《沉思录》V.8。

③ 在 Long（1970/71）中，我论证了斯多亚学派讨论的“自然”应该被理解成结合了事实和价值的判断。

④ 参见 Long（1983, 1993）。

从这里得出结论，这样的行为是自然的，并且符合事物的神圣秩序。小孩子还“不是理性的”。理性是逐渐发展起来的，就像语言是通过形成概念发展起来的，而形成概念又是建立在对“事物运行方式”的经验之上的。斯多亚学派认为，一旦达到成年，此前直觉性的行为模式，就被理性的统治代替了。成年人依然会对那些让他们繁盛和感到满意的东西有兴趣，依然会躲避那些威胁到他们生存的事物。但是对成年人来讲，差别在于，他们的这种兴趣有了理性作为中介，并由此得到了根本性的调整，因为他们能够形成判断，并作为理性的存在者组织他们的欲求。^①

根据斯多亚学派的想法，“事物运行的方式”决定了，你不可能是一个成年人，同时不受到理性的统治。你的理性很可能不是完善的，没有达到它应该和可以达到的完全有效的统治原则，因此你就是缺少德性和幸福的。但是你的理性能力让你过着人的生活，这是一个简单的事实，因为那个能力构成了你发展成为的那种生物。即便有人严重错误地判断了事物运行的方式，他也是在理性能力的指导下行动的，虽然他的理性能力功能发挥得很差。这样一来，良好的推理就不仅仅对于实现幸福这个目的来讲是必要的，良好的推理以及伴随它而来的“良好感觉”（*eupatheiai*）就完全构成了目的。^②这就是事物运行的方式。或者用我们熟悉的斯多亚学派的语言说，与自然一致的生活**就是**良好的推理。

这是有关这个世界的必然事实之一。但它也是一个非常特殊的事实。既然你自己和这世界都具有理性的自然，既然推理需要理解，那么想要很好地运用你的理性能力，你就需要理解自然。用爱比克泰德（*Epicetetus*）的话说，你就需要成为事物运行方式的“研究者和阐释者”。^③有了良好的推理，你的生活就与普遍的自然相一致了，这就是整个世界的自然。但是，因为决定论和神意的共同作用，良好的推理是仁慈的神给人类规定的目标。因此运用良好的推理，你就理解和服从了神为理性存在者的共同体订下的法律，并且对于世界的理性做出了你的贡献。于是我们回到了前面引用的克吕西普的文本。

^① 参见 Long and Sedley (1987: 57A, 59D)。

^② 关于 *eupatheiai* 作为“最终的好”和对它们的评价，参见 Long and Sedley (1987: 60M, 65F)。

^③ 爱比克泰德：《论说集》（*Discourses*）I.6.19 = Long and Sedley (1987: 63E)。

那些法律的内容是什么呢? 假如斯多亚学派给人类订立的法律, 以及他们对幸福的规定, 不能适应共同的人类经验和伦理传统, 那么他们宣称“事物运行的方式”就没有说服力。在他们的复杂的有关 *kath'ekonta* (“恰当的功能”) 的理论中, 他们发展出了一系列“过与自然一致的生活”的规则。^① 这些规则考虑到了人们对健康、外表、家庭生活、社会活动等等的相关切。也就是说, 斯多亚学派认为, 一个成年人有很好的理由去关照他的健康, 关注他的外表和名声, 关心家庭和社会福祉。这些关切的合理性表明它们的恰当性, 以及它们符合与自然相一致的生活。根据事物运行的方式, 没有人可以在没有这些关切的情况下实现幸福。此外, 在追求这些目的的过程中, 人通常都是成功的。假如不是这样, 我们就不能说这些 *kath'ekonta* 以及对它们的服从是基于我们的自然的。

那么, 人应该**欲求**这些目标的成功实现, 并且将幸福建立在对它们的获得之上, 不就是完全合理的吗? 斯多亚学派非常强烈地认为, 这个进一步的推论是完全不合理的。不同于亚里士多德主义者(他们认为成功的结果给幸福带来不同), 斯多亚学派坚持认为, 这些结果是“可欲的”(preferable), 但完全不是实质性的。理性会想要让它的努力获得成功, 但是结果的可欲性, 并不能让我们认为, 假如结果不发生就是不理性的, 或者缺乏理性的。假设你在非常接近完成一项科学实验的时候病倒了。你当然会想要保持健康。但是如果说你生病是不合理的, 或者说生病破坏了你自己本来努力在做的那件事的价值, 就是不理性的了。

这样看来, 一个斯多亚主义者会认为追求亚里士多德主义者所追求的大多数目标是合理的, 他也会同意, 追求这些目标的行动对于幸福来讲是实质性的。但是他将这些行动的伦理价值, 以及它们与幸福的关系, 完全建立在合理性上, 也就是说它们与人的自然的一致性上。那么他们怎么理解和评价事情的结果呢? 这个问题的答案现在看来应该已经清楚了。就事情的结果并不在行动者的控制范围内而言, 它们不是他的事情或关切, 而是普遍自然的事情或关切。一个人不愿意生病或者遇到其他障碍, 但这些都是“事物运行方式”的一部分, 外在于那个人的自然。我们通常所说的好

^① 关于资料来源和对它们的简要讨论, 参见 Long and Sedley (1987: 59); 另参见 Engerg-Pedersen (1986: 145-183) 关于这个问题的很好讨论, 他的讨论展开了我在本文中简要讨论的内容。

运或者厄运也是一样的。成功或者失败，就它们包括了外在于个人的原因而言，也就是不在他的理性或者幸福范围之内。

但是我们刚才说过，“与自然一致”包括了与世界的神圣组织相一致。那么这是不是意味着，即便是那些独立于一个人能动性的结果，也应该成为他的关注，如果是他的关注，那么是不是与他的幸福有关呢？毕竟说到底，一切都是普遍理性的表现。

要回答这个问题，我们需要回到幸福是“生活的美好流淌”这个概念上。结果，也就是世界实际的运行，对于斯多亚学派来讲，就像大海之于船员。他的目标是成功地在人生中航行。为了实现那个目标，他需要密切关注大海的状况，并且采取恰当的对策。因为他用理性的原则支配他的生活，他做一切可能的事情来实现成功的路径，用“事物运行的方式”来指导自己，也就是他对于人类和神圣自然的理解。他会试图避免在坏天气里行船，但是他会把或好或坏的天气都接受下来，作为事物运行方式中不可避免的状况，并且因为他相信神意，他不会在与自己幸福的关系上区别对待风暴与平静。^①因此，结果，也就是世界的状况，确实与斯多亚学派的幸福有关，但是否定了我们通常所说的“有关”的含义。他关切的是不要区别看待结果，不区别看待成功与失败，从世界整体的角度看，不把成功看得比失败更可贵。

我们现在可以看到，斯多亚学派的幸福论本质上立足于他们关于人类与一个决定论的、由神意支配的世界关系的信念之上。回到我们原来的那个悖论，我们可以引入爱比克泰德作为斯多亚学派的代言人，来看看神治论的视角与幸福论的伦理传统之间的关系。

爱比克泰德与对“贫乏”和“虚伪”指控的回应

“每个人都想要追求的是什么？在良好的状态之中，幸福，按照他的希望做每件事，不被挫败，不要被置于强迫之下。”（IV.1.46）爱比克泰德对于“最高的好”的论述是以一种事实宣称的方式做出的，可以毫无例外

^① 参见马可·奥勒留：《沉思集》V.8。

地应用在所有人身上。注意他对“自由”的强调。自由在希腊伦理传统里已经是幸福的一个主导性的特征了。这个概念在爱比克泰德那里随处可见，而原因就是斯多亚学派关于事物运行方式的观念。人们如果在错误的假设之上（也就是认为要去追求健康和此世的成功）追求自由这种自然欲求，那么他们就不可能“自由”。相反，我们的自由依赖于认识到我们可以毫无约束、完全自由地使用我们的心灵——我们的思想、判断、欲求，以及对世界的看法。^①

爱比克泰德将这种有限的自主（autonomy）说成是一种神圣的礼物，是神能为人做到的最好的东西（1.1.7-13）。一般认为的厄运依然会降临人间，因为幸福就是我们自主性的功能：

神让所有人都着眼于他们的幸福，也就是他们的美好状态。为了这个目的，它给了人们手段，给了每个人某些属于他自己而不属于别人的东西。那些会导致挫败、免职、强迫的东西并不在他自身之中，而那些不会挫败的东西才是他自己的。对于那个像父亲一样关心和保护我们的神来说，他将好与坏的本质包括在那些属于我们的事情之中。

(III.24.3)

这段话完美地阐明了我前面讲到的决定论与神意的会合。不仅幸福在所有人的能力之内，而且我们就是被一个神塑造成这样的，他的仁慈是完全平等的和普遍的。这样看来，幸福就是某种客观的东西，对所有人都一样的良好状态。因此，它不可能依赖其他环境因素的不同分配，因为这些因素显然是不同的。同时，给定“事物运行的方式”，这些不平等的分配也不可能和现有的状况不同。因此，决定论使得斯多亚学派让幸福依赖“事物运行的方式”，这也就包括了很多我们无法控制的事情。神意证成这些无法控制的事情的方式是，将我们的理性和理性对于幸福的充分性包括在“事物运行的方式”之中。将这两个方面放到一起考虑，给我们提供了一个视角，让我们可以将一切在心灵之外的东西，看作某种促成而非破坏心灵运转的东西。

^① 关于爱比克泰德那里“自由”的更多讨论，参见 Long（1971b：190-192）。

爱比克泰德说，“假如宙斯不关心他的公民能够在幸福上与他相似，那么这个宇宙的治理就真的太糟糕了”（III.24.19）。那么宙斯的幸福在于什么呢？斯多亚学派的回答是：在可能的范围内最好地（也就是最理性地）利用这个世界的质料。重要的是，斯多亚学派也用“质料”（*hylê*）这个词指“与自然相一致”，这正是伦理德性的质料。^①从微观上讲，斯多亚主义者应当发展出一种品格，它是世界的神圣组织在人身上的对应物。就像世界由神和质料组成，也就是一个和谐的物体；斯多亚主义者也应当将结构和理性运用在他自己存在的质料之上。或者，像爱比克泰德说的，神将人塑造成事物运行方式的研究者和阐释者。^②

这里说的“应当”指的是对于幸福而言必要。不管怎样，我们看到，斯多亚学派将“幸福”这个词用于他们所推崇的那种“与自然一致的生活”。这是一种贫乏的或者虚伪的幸福吗？

结论

在本文开始，我主张，对于幸福令人满意的论述，需要包括经验的丰富性、积极的情感，以及满足合理的预期。如果脱离了他们的决定论和神意来检验斯多亚学派在这几方面的效果，是没有意义的，甚至是不可能的。如果反对这两个原理，那么你就没有理由认同斯多亚学派，对于人来讲这个世界的秩序是合理的，在事物运行方式的界限内，获得幸福的可能性对于所有人来讲都是相同的。让我们暂且接受这两个原则，看看斯多亚学派的幸福论表现如何。

我们先来看看“经验的丰富性”。常识和人性让我们倾向于认为，有些人的性格和物质条件太过糟糕，因此我们很难谈论他们获得幸福的机会。

^① Long and Sedley (1987: 59A) .

^② Long and Sedley (1987: 63E) .本文的一位匿名评审希望我说说“神治论的假设”在爱比克泰德和马可·奥勒留那里的形态，与早期斯多亚学派那里的形态是否一致。考虑到我们几乎没有任何对克吕西普和他前人的直接引文，我很难非常确定地回答这个问题。在这里我能说的是，爱比克泰德神学的伦理学意涵，与我们所知的芝诺、克里安特斯和克吕西普的学说完全一致。爱比克泰德很少谈论物理学，因此我们很难确定地说他如何看待神和这个世界的关系。但是他很强调人是神的“碎片”，并且在他们之中有神的“部分”（II.8.12）。至于马可·奥勒留，我们更加确定一些。像爱比克泰德一样，他经常用人的方式谈论神，但是他也经常将神等同于宇宙的自然（比如VII.9, VIII.54, IX.1）。我毫不怀疑爱比克泰德也持有相同的看法。

我认为斯多亚学派会接受这个，但是有一个限定。我们会同意，幸福的机会与教育的程度有关，因此并不是完全平等地分配的。“事物运行的方式”，外在的条件，妨碍了大多数人理解幸福其实完全在他们的掌控之内。但是这并不能否认，斯多亚学派给出了普遍适用的幸福条件，这些条件尽可能少地依赖积极的环境因素。斯多亚学派会告诉你，对于“经验的丰富性”，关键在于相信你是宙斯治下的公民，因为这是邀请你将自己的生命当作某种可以给这个世界做出重要贡献的东西来看待。

我们再来看看“满足合理的预期”。我们已经给出了对这个“贫乏反驳”的回应。斯多亚学派会说，“生活的美好流淌”确实包括了满足所有合理的预期，因为你能够合理预期的东西就是实现你能力范围内的好东西。培养你的理性，实现与你周围环境的和谐，就是合理的预期。想要更多就超出了合理的范围。

最后我们再来看看“积极的情感”。这触及了一个很大的问题，我无法在这里很深入地讨论。我们只需要指出，斯多亚学派认为“愉悦”“快活”“自信”之类的心灵状态是“最终的好”，也就是说幸福的组成部分。^①这么看来，他们并没有忽视“积极的情感”，而是主张那是对伦理德性（也就是能够很好地进行推理的性情）的分享或者是伦理德性的副产品。斯多亚学派的智慧之人，不像那些对幸福持有错误理解的人那样，并没有不当的情感。但是他对于世界的看法，并不像斯多亚学派说的那样是从世界“退却”。相反，因为他牢固地占有一切好的东西，他从“生活的美好流淌”中获得正面的情感。

现在我们再来看看“虚伪反驳”。通过前面的论证，“与自然一致的生活”或者“生活的美好流淌”与理性的完善是一回事，它们也构成了伦理德性。斯多亚学派的智慧之人因为他们的德性，会做一切 *kath'ekonta*，也就是遵循一切恰当行动的规则，而且在他这样做的时候，完全理解这些是对于他这个理性的存在提出的无条件的要求。他会照顾自己的家庭，服务于自己的国家，遵守自己的承诺，等等。因为理性告诉他，他应该做这些事情。他为了这些事情本身做它们，将理性要求的知识应用于实践。

^① 译注：参见本文第 159 页脚注^②（原文注释 18）。

不可否认,在这种对人的伦理要求与康德理解的道德的直言律令之间,有某种相似性。但是这个相似性意味着在这两种道德理论之间有什么深刻的联系吗?在康德看来,“培养理性对于产生一个本身就是好的意愿来讲是必须的,而这在很多方面会妨碍幸福的实现,这与自然的智慧没有任何不一致的地方。相反,自然不会错失自己的目的”。^①康德可以这样说,是因为在他看来,人性是双重的,从物理的角度看,人的目的是幸福/快乐,但是人还有一个更高的理性的自然,它的目的是道德。

如果我们理解无误,那么斯多亚学派不承认这种二元论。根据他们的理论,充分发展的人类自然完全是一元的。在我们从婴儿发展到成年的过程中,理性调整着我们的关切、价值和导向,并不是抛弃最开始的追求,而是在那上面添砖加瓦。充分发展的人类自然,虽然不同于不成熟的早先阶段,但依然是自然现实中完全自洽的一部分。自然法则在人类自然上的应用与在其他方面的应用完全一样。

福希纳曾认为,斯多亚学派预见到了康德,因为他们区分了习俗中的好(比如健康)与道德上的好(也就是德性),认为这两类好对人来讲都是自然的,但是只认为后者才是真正的好,并且与人的理性自然相一致。他因此推论说,斯多亚学派就是康德的雏形,康德所说的幸福,在两个理论里面都位于理性的范围之外;而斯多亚学派所说的幸福,实际上类似于康德所说的更高自然的生活。^②

假如斯多亚学派像康德一样认为成熟的人有两重自然,并且说只有一个自然(也就是理性的自然)在伦理领域之中,那么福希纳的立场就是合理的。但这并不是斯多亚学派的理论。相反,我们看到,他们认为,人只有一重自然,也就是理性的自然,它既有可能符合,又有可能不合理的标准。“虚伪的指控”错误地将斯多亚学派真正的幸福论当作了某种对义务论的错误命名。^③斯多亚学派要为自己的伦理学辩护,会这样说:当然,我们的伦理学是一个系统,它将好完全建立在理性的良好运转上。因此我们确实与康德有相似之处,也就是仅仅根据行动者的理性和意图,而非结

① 康德:《道德形而上学》,Abbott译本,第14页。

② Foshner(1986)。

③ 在Foshner(1993)第二版的后记中,作为对我批评的回应,他收回了对斯多亚伦理学的这种康德式的阐释。

果,来判断一个行动的道德价值。但是康德得到这个结果的途径与我们大不相同,即便是那些看起来相似的点,也需要小心阐明。与康德不同,我们认为理性不能恰当运转,除非它总是在追求“与自然一致”的结果,也就是符合一个人自己和他人的规范性条件。我们行动所依据的立法原则建立在经验之上,比如健康的自然性、家庭情感、人类的社会属性。我们认为理性存在者很好地发挥自己的功能,就在于发挥他们的能力,去做一切能够促进这些事态的事情,而幸福就在于这些努力,以及伴随它们的心灵状态之中。因此仁慈的神所规定的伦理生活,事实上就构成了幸福。

那些批评者不愿意严肃对待我们的这种说法。因为我们否认幸福要求我们拥有或成功实现那些根据理性想要实现的东西。但是这里并没有任何矛盾之处。看看事物的运行方式吧。理性要求你认同,我们应该去促进一切符合我们自然的事情,比如健康、家庭关系、公民生活,等等。同样,理性也要求你承认,这些目标有时候是会发生冲突的,要求你在它们之间做出偏好的排序,而所有努力的最终结果,不是你能够完全负责的,也不能妨碍尝试促进这些事情是好的。因此,我们的结论是,完全理性的存在者会满足于他们理性能力的恰当发挥,并且在这里实现完全的幸福。

需要接受下面的预设,我们的伦理学才是有意义,即我们是毫不含糊的幸福论者。但是,要接受我们的立场,你需要认识到,我们在为某种极端的立场进行辩护。第一,决定论;第二,神意;第三,幸福对于每个正常的人都是可能的;第四,理性的完满性。如果你充分反思这四个立场,并且接受了它们,那么你就会认为,我们所论述的这种幸福论,是完全前后一致的,既不贫乏也不虚伪。如果你不能接受这些前提,那么将我们的理论与希腊的前辈或者任何现代的继承者进行比较,都对于理解我们的理论没有什么帮助。

为斯多亚学派的辩护就说这么多。本文想要论证的要点在于,斯多亚学派的幸福论是有意义的,当且仅当我们接受了斯多亚学派关于事物运行方式的观点。如果像我主张的那样,决定论和神意对于那个看法至关重要,那么无视这些特征去阐明斯多亚学派的伦理学就注定是失败的。在我看来,这就是为什么西塞罗对斯多亚伦理学的论述(他几乎没有提到我所说的“神治论预设”),不如爱比克泰德和奥勒留的论述那么成功地传达了斯多亚学

派在情感上的吸引力。爱比克泰德和奥勒留并不强于论证，但是他们成功地表明，斯多亚学派如何能给人一种在世如在家的感觉。

作为古代哲学的阐释者，我们很容易倾向于回避诸如神意这样的看起来不合理（且不说在道德上令人不快），而且对于处理当下的哲学问题没有帮助的学说。我认为有一些方式可以帮助我们阐释那个学说，而无须忽略通常的人类旨趣，或者对于根除恶怀有过于自满的态度，但是那并不是这里讨论的重点。斯多亚伦理学值得我们仔细研究，而不管它是否阐明了普遍意义上的道德哲学。我不是说他们的幸福论无助于阐明普遍的道德哲学，而是说，你需要成为一个斯多亚主义者，才能理解他们关于幸福的论述为什么那么有说服力。^①

参考文献

- Bentham, J., 1834: *Deontology*, Bowring, J. (ed.), London: Longman.
- Forschner, M., 1986: "Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik," in *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. 32, Genève: Fondation Hardt, 325-359.
- , 1993: *Die stoische Ethik : über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2nd ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Engberg-Pedersen, T., 1986: "Discovering the Good: *oikeiosis* and *kathekonta* in Sotic Ethics," in Schofield and Striker, 145-184.
- Irwin, T., 1986: "Stoic and Epicurean Conceptions of Happiness," in Schofield and Striker (1986), 205-244.
- Kidd, I., 1971: "Stoic Immediates and the End for Man," in Long (1971a), 150-172.
- Kraut, R., 1979: "Two Conceptions of Happiness," *Philosophical Review*, vol. 88, 157-197.
- Laks, A., 1989: "Commentary on J. Annas, Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 4, 172-186.
- Long, A. A. (ed.), 1971a: *Problems in Stoicism*, London: Duckworth.
- , 1971b: "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action," in Long (1971a), 173-199.
- , 1983: "Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason," in *Ancient Philosophy*, vol. 3, 184-197.
- , 1988: "Socrates in Hellenistic Philosophy," in *The Classical Quarterly*, vol.38, 150-171.
- , 1991: "The Harmonics of Stoic Virtue," in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 87-116.

^① 在撰写本文的过程中，我感谢茱莉亚·安纳斯（Julia Annas）、阿兰·寇德（Alan Code）和弗拉斯托斯的评论。我也要感谢我在波士顿的评议人史蒂芬·斯特兰奇（Steven Strange）和听众的讨论，以及一位匿名评议人的意见。

——, 1993: “Hierocles on *Oikeiôsis* and Self-perception,” in *Hellenistic Philosophy*, vol.1, Boudouris, K. J. (ed.), Athens, 93-104.

Long, A. A. and Sedley, N. D., 1987: *Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, L. H., Gutman, G., and Hutton, P. H. (eds.), 1988: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Rabel, R. J., 1988: Review of Sandbach (1985), in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, 144-145.

Sandbach, F. H., 1985: *Aristotle and the Stoics*, Cambridge: Cambridge Philological Society.

Schofield, M., and Striker, G. (eds.), 1986: *The Norm of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Strange, S.K., 1989: “Commentary on Long,” in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 4, 102-112.

Striker, G., 1983: “The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics,” in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 145-168.

Vlastos, G., 1984: “Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory,” in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 210 (NS. 30), 181-213.