

一 永恒的主题

人为什么而存在？社会为什么会进步？人生的最终价值追求是什么？人类社会的最高理想是什么？对这样一些数千年来一直令人们激动不已、苦思冥想问题的反思 对人生存在与意义的探究 都使人在“认识自己”、“做自己的主人”的过程中，将幸福问题突兀而立。幸福是人永远无法回避的关涉自身命运的永恒主题。

1. 人生的目的

人生存在就是为了幸福。幸福对于个体而言就是人生的某种圆满，对于人类而言就是社会的某种至善。人世间若没有幸福可以渴求，则一切均将黯然失色，无所留恋，人与动物亦将无异。

生活总是有一定的指向的，人生存在总是有目的性的。这种目的性不是宗教神学目的论中的目的性，而是指：一方面 人生存在、生活的自成目的性 即人生存在、生活总是反指向人自身，总是“为我”即总是为了人自身的 另一方面 人生存在、生活又总是有理想的 这种理想

是对人生现实不完满存在状态的批判与扬弃，是人生存在的可能完满状态，或者换言之，人生存在、现实生活总是欠缺的，但人又总是不满足这种欠缺的存在，总是要追求完满，这是一种有限存在超越其自身有限性而趋于无限性的过程。人确实是活动着、创造着的，然而，人的活动、创造只是人的本质力量的显现，人的活动中的自主性、主动性、目的性，才使人的活动与创造富有意义与价值。如果说实践是人的本质力量的确证，那么，实践中内在地包含着理想的因素。所以，人存在意义与价值的反思是不能悬搁关于人及其世界的理想的。人（类）的价值确实应当是自足无待的，即人无须借助人以外的任何事物与力量来规定自己的价值，但这种自足无待的价值却内在地关涉两个前提：人是什么，人能够是什么。这里就内蕴着理想对于人生存在价值的前提性意义，内含着理想是人生的特定价值尺度的意蕴（其实，即使从赵汀阳先生所说的“生活意味着……”或者“to be mean to be”这样一种对存在、生活意义价值依据的特殊的目的论表达方式中，也可以逻辑地推导出理想的预设存在^①）。幸福正是人生存在的这样一种至上无待的最终目的与理想。

人总是在追求幸福的。追求幸福，就是追求希望、追求未来、追求至善。千百年来，天下大同、社会公正、平等自由、丰衣足食、安居乐业、安定祥和、人人为我、我为人

参见赵汀阳：《论可能生活》，生活·读书·新知三联书店 1994 年版。

人，等等，总是成为人类不懈追求的目标。人类为之孜孜不倦奋斗，虽历经坎坷，道路崎岖，然而它们总是激励着每一个时代中每一个民族为之呐喊、流血、献身。与天奋斗 与地奋斗 与人抗争 与人自身所组成的社会抗争 与人自己内在的精神世界抗争，惊鬼神，泣天地，突显人之宇宙精华，人之高大。没有对于幸福的追求，就没有人类的过去与今天，更没有人类的未来。而马克思主义创始人所憧憬的自由人联合体，更是当今人们为之不懈奋斗的目标，激励着当今的人在批判一个旧世界的同时，创造出一个新世界。正是在人类对于幸福的不懈追求中蕴藏着某种关于社会历史发展的动因。如果我们对于马克思主义的唯物史观不是采取一种庸俗的态度，那么，我们对于有关社会生产力是推动社会历史进步的最终动力、人民群众是社会历史发展的真正主人的严肃理解，在深层次上都以这样那样的方式与人们对于幸福的追求相联系。

人总是追求幸福的，这是一个普遍的、基本的社会事实。这正如恩格斯在《共产主义信条草案》中所揭示的：“在每一个人的意识和感情中，都有一些作为颠扑不破的原则存在的原理，这些原理是整个社会历史发展的结果，是无须加以证明的”；例如，每个人都在谋求幸福。”然而，正是在这永恒的追求中，个体写就其一生，社会写就其历史；正是在这永恒的追求中，人既改变外部自然也改变自身社会，既改变客观世界也改变主观世界。当年马克思在批判旧唯物主义者“对事物、现实、感性只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感

性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解”的这一根本缺陷时，以一种划时代哲人所具有的智慧，天才地提出革命实践范畴，就是要从人的能动实践活动去认识人类社会及其历史，人于改变自然世界的同时改变人自身所组成的社会，于改变外部客观世界的同时改变人的内在主观精神世界。“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^①有目的的能动性是实践的基本特质之一，这种有目的的、能动的实践，离开了马克思所说的人的活动的“为我”性，离开了主体的立场是不可理解的。人的一切实践活动都是反指向自身的。这就意味着，马克思关于革命实践范畴内在地蕴含着人对于自身存在幸福的自觉追求这一要义，换句话说，离开了幸福范畴，甚至对革命实践这一范畴，都难以有彻底的洞悉。实践是人的实践，人的实践中内蕴着人对于自身幸福的渴望与自觉追求。人类无论是改造外部自然的活动，还是改造人自身以及由人所组成的社会的活动，都是对存在的不完满、不幸福状态的批判与反抗，都是对造成这种不完满与不幸福状态的自然、社会环境的批判与改造。人类的文明进化史，就是一部自觉追求幸福的能动实践史。正是在这个意义上，我们也未尝不可说，对于幸福的自觉追求是推动社会历史进步的动力之一。

参见马克思：《关于费尔巴哈的提纲》；《马克思恩格斯选集》第1卷第2版第55页。

人类追求幸福的活动推动历史的发展，幸福是人类目的性存在之一，这正是人类追求幸福的价值合理性之所在。

人总是追求幸福的，其中隐含一个命题：个人总是追求幸福的。存在的未必就是合理的。没有经过反思的存在，不能作为真实的存在所接受。个人追求幸福的价值合理性何在？或者说，个人是否应当追求幸福？是否应当将幸福当作自身存在的目的来追求？个人追求幸福在道德上是否是善的？其实，就学理上来说，既然幸福作为人类的价值目的性追求之一有其价值合理性，而人类又是由无数个体构成的有机统一整体，没有个体追求幸福的价值合理性，何来类的追求幸福价值合理性？故这一问题的答案也是不言而喻的。所以，提出个人是否应当将幸福当作人生目的性追求，这种追求是否具有价值合理性基础这样一个问题，与其说是理性反思的需要，毋宁说更是回答实践中提出的诸多疑问的需要。

有一种观点认为：个人存在若以幸福为目的，则将沦为自私自利之徒，即，幸福作为人类整体的价值追求目标是应当的，但是对于个人而言，若以幸福为人生目的，则是一种道德上的卑劣，个人不能以幸福为人生追求目的，只能以牺牲、奉献，以人类进步解放为目的。这是一种似是而非的观点。姑且不谈其在理论上轻率陷入的误区：将个人追求幸福简单地等同于追求狭隘的个人物质享受，简单地等同于利己主义，而没有将幸福作为一个具有总体性意义的范畴来把握。其实，正如我们以后将讨论

的，在个人对幸福的追求中，包含着丰富而又深刻的内容，并非如此浅薄。我们在此想反问的是：个人究竟为什么而活着？是如奥斯特洛夫斯基所说的不碌碌无为？如雷锋所说的为人民服务？如青年马克思所说的献身解放全人类的事业？如爱因斯坦所说的献身一种有所成就的职业？是的。这一切都是每一个具有高尚心灵的人所应当做的。然而，我们做这一切又是为什么？我们又为什么要选择这一切作为自己的毕生事业？说到底，难道这一切不都是建立在我们自己对存在意义体悟、把握基础之上为了实现自己的人生价值？不都是以自己的方式在寻求自己所认为的人生存在的幸福？问题的关键不在于是否追求幸福，而在于每个人所自认为的幸福的具体内容。至少现代心理学的研究成果表明，离开了对幸福的追求，每个人的行为就是不可理解的。

现在我们想进一步追问的是，即使是在伦理道德的立场，个人以幸福为人生价值目的是否就是恶的？或者换个问法，幸福能成为个人道德生活的目的吗？实践本身蕴含着对问题回答的真理。在我们这个民族历史上曾出现过的极“左”思潮泛滥的年代中，人们被反复地灌输这样一个道理：宁要社会主义的草，不要资本主义的苗。似乎生活在 20 世纪的中国人民只能过贫穷的日子，不能过幸福富裕的生活，谁想追求幸福的生活，谁就是自利自私之徒，乃至是修正主义分子。那个极“左”年代的基本特征之一，就是否定个人的幸福生活的权利。中国人民以巨大代价换来的这个教训，刻骨铭心，应当世代不忘。

个人以幸福为人生价值目的不仅是正当的，也是善的。这里的关键仍然是对于幸福范畴本身的理解与规定。如果说幸福是现实尘世物质生活，那么，由于物质生活是人存在的前提，人拥有过正当物质生活的权利，这样，这种意义上的幸福应当成为人们道德生活的目的性追求之一，问题仅在于这种幸福生活不能成为人的生活的全部、甚至也不能成为人的生活的最重要目的，在于实现这种幸福的手段不能伤及他人、社会的正当利益。如果说幸福是人精神上的满足，那么，精神上的自我满足是自我实现的主观肯定，自我实现离不开对社会的意义。因而，这种意义上的幸福也应当成为人的道德生活的目的之一，问题的要害在于应当正确地把握自我幸福感受的客观内容。如果说幸福是如亚里士多德所揭示的那种人生存在的善美状态，那么，人们追求自身的至善完美，追求社会生活的健康完满，也是应当的，何况这种意义上的幸福已经超出了纯粹个体的范围，已经进入了社会伦理秩序境地，它更应当成为个体道德生活的目的性追求。显然，无论从何种角度、何种意义来看，我们的回答都是肯定的：幸福应当成为个人的人生目的性追求。幸福是人的存在目的。

从道德的角度非但不能否定、相反只能肯定个体对幸福的目的性追求。人为什么要过道德的生活？为什么要行善？人不是为道德而道德，为德行而德行，而是为了获得幸福、实现人生的真实价值而行善、过道德的生活。确实，康德曾明确指出道德不是关于如何获得幸福的学

问,而是如何配享幸福的学问,道德行为是出于对社会道德律令要求这一绝对命令的服从的为义务而义务之行为。康德以自己的方式使道德获得了神圣、纯洁、凝重之品性,宇宙人生、社会自然、匡世济民、修齐治平,在我心中,在我脚下。不过,康德的道德思想在使人感到凝重如斯、深沉透彻的同时,又使人感到某种苍白软弱、浮悬无根。人们为什么要本于律令?是社会的模塑、历史的积淀、文化的“遗传”?人们为什么会接受这模塑与“遗传”?为什么要接受他律?为什么会从他律走向自律?显然,康德的理论是有缺陷的。他在揭示道德秘密的一个方面的同时,忽视了道德秘密的另一个方面,在揭示个体道德的社会责任、社会客观内容的同时,忽视了个体自身的主动性与目的性,他在使人成为社会道德主体的同时,又使人在某种程度上失去了主体性。离开了个体对人生目的、人生幸福的认识、追求,既无个体的道德行为,亦谈不上个体对高尚道德的真实把握。其实,即使康德自身也并没有真正拒斥个体对幸福的追求,他们在前门拒斥的又被从后门请进,他在理论体系上的三个设定,在一定意义上就可以被认为是对这种幸福追求的确认。在这一点上,相比而言,黑格尔要比康德高明。黑格尔明确认为“道德意识决不能放弃幸福,决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除掉”^①。一个人在履行义务之中,达到了自我实现,这就是幸福。黑格尔甚至还通过对自然“冲

动应该成为意志规定的合理体系”的分析，揭示个体道德生活中对现实物质利益追求的存在及其意义。^①问题不在于追求幸福，而在于所追求的幸福的实际内容及其实现方式。道德总是以或多或少的自我牺牲为前提的，然而问题在于就总体的意义上看，个体的这种自我牺牲不应当是绝对的，否则，我们所生活于其中的这个社会就将陷入悖论：绝对的牺牲意味着绝对的享有，一部分人的绝对牺牲意味着另一部分人的绝对享有。这是问题的一方面。另一方面，即使个体自愿做出了根本性的自我牺牲，这种根本性的自我牺牲在当事者自己看来总是在特定角度上被认为是值得的，总是在寻求与实现自己的某种价值与幸福。

作为古希腊思想集大成者的亚里士多德就曾对此作过非常精辟的论述。在他看来幸福就是“至善”。他以为人必须有一个终极的善作为目标，再通过自己的努力、通过自己的一步步奋斗去实现这一终极的善，而幸福就是“终极的自足的，它就是一切行为的目的”。人生“目的是多种多样的，而其中有一些我们是为了其他目的而选择的，例如钱财、长笛，总而言之是工具，那么显然，并非所有目的都是最后的目的。只有最高的善才是某种最后的东西。倘若仅只有一种东西是最后的，那么它就是我们所寻求的善。倘若有多一个最后目的，那么其中最后的，就

^① 参见黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1982年版，第22～29、145页。

是我们所寻求的善。我们说，为其自身而追求的东西，比为它物而追求的东西更加靠后。总而言之，只是那种永远因自身而被选择，而绝不为其物的目的，才是绝对最后的。看起来，只有幸福才有资格称作绝对最后的，我们永远只是为了它本身而选取它，而绝不是因为其他别的什么。^①“幸福这件事就是这种事物，因为我们寻求幸福就是为了其本身，而不是为了其他事物。名望、快乐、理智及其他种种德行也可以说就是为了其本身，而不是为了其他事物”；我们选择它们也是为了寻求幸福，而且借助于它们我们就有幸福。另一方面，人们寻求幸福，没有不用以获此种种及其他事物的。^②中肯地说，亚里士多德的这种思想即使是在今天，仍然是深刻合理的。无论是作为类的人还是作为个体的人，其存在都有一个至高至上的目的，这个至高至上的目的就是幸福，它圆融无待，自成目的。虽然如我们在后面将提及的幸福是人的—种人生价值实现的主观体验，但是，这种主观体验又应当有客观内容为其内在规定性，或者说，它应当以一种客观存在为其现实前提。严格地说，幸福是人生存在的理想及其实现的内心体验。正是在这个意义上，我们又可以说，幸福与理想是同等层次的范畴，彼此贯通，互相交融，构成人生存在及其意义的最高价值目的性。也正是在

亚里士多德：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 10～11 页。

② 参见亚里士多德：《伦理学》苗力田主编：《亚里士多德全集》第 8 卷，中国人民大学出版社 1994 年版。

这个意义上，我们才能真正得以理解为何一部伦理道德思想史又可以被认为是一部对幸福的认识、体悟、诠释史。

2. 艰难的历程

人类在对幸福的永恒追求中进步。人类的一部发展史就是这样一部对幸福的追求史，就是一部通过对幸福追求而不断探究人的存在意义、存在方式、存在内容的反思史。这种现实的、活生生的探究史表现在理论形态上，就是幸福思想的发展史，这也即意味着幸福思想的发展史从一个特定侧面反映了人类自身的文明进化历程，揭示了人类自我批判、自我提升、趋向圆满的求索历程。

虽然人类的每一个民族都在始终不渝地以各自的方式追求着自己的幸福，虽然人类每一个民族对于幸福的特殊追求又在总体上推进了人类整体文明进步，虽然当今人类社会文明有其原初的几个不同发源地，并且每一个古老文明发源地都对人类的进程产生过、乃至继续产生着重大的影响，虽然中华民族在其漫长的历史过程中表现出对幸福理想的不屈不挠的执著追求，对人类文明进步做出了重大贡献，并且也提出了一系列理念范畴，表达了东方民族对于幸福的体悟把握，诸如，天人合一、福禄寿喜、大同世界 等等 但是由于非常复杂的原因 在东方古老的传统文化中既难以找到一个与我们现今所使用的“幸福”范畴内涵基本相等的范畴，对其理解又尚未达到一种比较充分展开的境地（这是一个值得研究的问题，

对其任何有价值的回答似乎都必须对东方这个古老民族的传统生活方式、交往方式作深刻的剖析)。考虑到对幸福及其追求问题的完整线索的揭示,考虑到作为人类近代以来最伟大的思想财富之一的马克思主义正是在以古希腊文明传统为源流的那个文化土壤中生长起来的(要准确理解马克思主义关于幸福的基本思想,也必须深入它得以形成的那个土壤),我们在此还是以古希腊文明为代表的那支文明在其历史演变过程中对“幸福”范畴的认识过程,作为人类对幸福追求的一个基本代表而加以揭示。

在古希腊思想文化中孕育着人类今后一切思想内容的胚胎形式。在古希腊那种生机勃勃的社会生产、交往方式中,在那种城邦民主制的滋润之下,在那种“人是万物的尺度”、“认识你自己”、“做自己的主人”的原初主体精神的激励之下,要做自己的主人、做自然的主人、做宇宙的主人的渴求,必然在人们面前突显出存在的意义、存在的终极目的性问题。古希腊哲人们首先以哲人所特有的深邃目光注视着社会发生的陈杂现象,沉思着一个形而上的问题:人存在的最高目的究竟是什么?在一个社会财富并不富足的社会中,人们拼命地去追逐财富与权力,可是即使在拥有了巨额财富与巨大权力以后,人们似乎并没有感到存在的满足。“幸福”范畴于是应运而生。古希腊第一个对幸福范畴作理论思考并开创“幸福论伦理学”的是梭伦。梭伦作为雅典的著名政治家、希腊七贤之一,认为最有钱的人并不幸福,幸福在于善始善终,在

于为他的城邦与人民利益而献身。而在梭伦之后、经过希波战争的雅典的伯里克利则进一步认为：“要自由，才能幸福，要勇敢，才能有自由”。只有政治、精神上自由，才能获得幸福，而要获得政治、精神上的自由，就得用自己的鲜血勇敢保卫自己的国家，因为一旦自己的国家沦为外族的掌中之物，就无任何自由而言，更谈不上什么幸福了。所以“最后的幸福不是如诗人所说的，是谋利，而是得到同胞的尊敬。”^①由此可见，在古希腊，幸福范畴从其产生之初起，就不是一个纯粹关于个人的范畴，而是一个以个体存在为形式，或以个体为载体的关涉个体与社会整体关系，有关人的存在方式、本质、意义的具有总体性意蕴的范畴。

而真正首先将幸福与反思人生有机自觉联系、对幸福作理性思索的应当说是苏格拉底。苏格拉底反复强调未经审视的人生不是真正的人生，人必须“认识你自己”，只有认识了自己，才有可能拥有幸福。虽然人人都在追求幸福，但并不是每个人都知道自己的幸福是什么，有些人把那些本不属于幸福的东西当作幸福追求，结果却给自己带来了不幸与灾难，原因就在于对自己缺少理性的辨析，没有区分“真正的幸福”与“误认为的幸福”。人知道自己便会享受许多幸福^②，因为知道自己的人，会知道什么事情是适合他们的，并会辨别他们所能做的事情与

修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆 1978 年版，第 135～136 页。

他们所不能做的事”。^① 在这里我们透过苏格拉底关于知识论的色彩所感受到的是他那将理性精神贯透人生的真谛。他这一思想的深刻不仅在于他力图将理性精神贯通人生，更重要的还在于其中所蕴含的幸福只有在关于人的本质、存在方式的视野里才能被真正把握的精髓。换句话说，幸福不是一种纯粹的主观感受，也不是一种浅薄的感官刺激及其满足，而是具有某种必然内容的主观体验。虽然苏格拉底并没有如此明晰地阐明这一切，但他所开创的这种思想却是令人回味的。不过，一方面，由于他的理性批判精神的贯通，另一方面，由于他的洁难思想方法 另外 由于“认识你自己”本身内容的极其丰富复杂性，诸如，人生不能没有快乐，但快乐的内容及其感受却是丰富多彩的，所以，苏格拉底关于幸福的思想亦给后人留下极其巨大的活动空间。而由其弟子分裂形成的昔兰尼学派与犬儒学派，各自所分别拥有的“快乐幸福论”或“禁欲幸福论”，则是对苏格拉底幸福思想向两个极端方向发展的产物，并对后世产生重大影响。古罗马时期的伊壁鸠鲁的快乐主义幸福论，以及斯多葛派的禁欲主义幸福论，都是分别汲取了前述二者的思想而发展起来的。

如果说苏格拉底主要还只是提出了应当区分“真正的幸福”、“什么是善的生活”的问题 那么 柏拉图则力图

周辅成：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1987 年版 第 60~61 页。

回答这些问题。他认为世界分为理念的世界或神的世界与现实的世界，现实的世界从理念的世界或神的世界获得其存在的理由或价值依据。他从对人本身的分析起始，认为人由灵魂与肉体组成，人的灵魂又分为理性、意志、情欲三个部分，人的使命就是使自己从肉体的情欲中解救出来，用理性支配自己，追求善的理念，追求神性的幸福，从理念世界获得其存在的价值与幸福。所以他提出：“德性和智慧是人生的真幸福。”他认为美德是达到真正幸福所不可缺少的条件，只有具备了美德的人才有可能是幸福的人。因此，每个人“不论是私人生活中或在公共生活中，都应该抛开一切，先追求德性的实际。”^①只有这样才能使“你达到生前死后的幸福之乡”。^②柏拉图以自己特有的唯心方式揭示了个人幸福应当有其普遍性内容，这个普遍性内容又是不依个人意志为转移的，即，个人只有分享有理性必然的普遍性，才有可能拥有幸福。值得注意的是，他并没有简单地停留于一般思辨境地，而是进一步深入这种善的生活的现实内容，这就是国家的正义。国家的正义要求个人的正义（或善、或道德责任），所以他在《理想国》中又明确认为：“幸福应当属于整个国家”，也就是说幸福不是某个人、某个社会阶层的幸福，而是整个国家、社会的幸福。虽然，柏拉图的主观动机与客观效果在当时可能都是为了维护城邦奴隶主的统治，

周辅成：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1987 年版，第 212～213 页。

但是，只要不过分挑剔，应当承认这种思想不乏深刻，甚至即使在当时也并不能完全排除其对统治者的某种训诫与约束作用。不过，柏拉图在强调理性的同时，通过强调快乐与痛苦的同时存在而明确认为：“任何快乐——不论是高级的还是低级的——都是没有必要的。”“每种快乐和痛苦都是一个把灵魂钉在身上的钉子”，从而否认了人的感官欲望的某种合理性，走上了禁欲主义的道路。他的这一思想后来成为基督教思想的主要来源之一。他关于人应当追求的不是感官的、尘世的、此岸的幸福，而是神性的、彼岸的幸福的幸福的思想，则直接为中世纪宗教神学幸福论所继承。

古希腊思想集大成者亚里士多德批判了柏拉图的神性幸福思想，认为幸福不是神的而是人的。我们“所求的幸福，是人类的幸福。……因此，我们也称幸福为心灵的活动。”^①在他看来，人的心灵有合理与不合理两个部分，人应当通过自己的自制能力用合理的部分去控制不合理的部分。所以他并不一般地反对对快乐的追求，而是强调幸福不能归结为快乐，感官的快乐必须在理性的控制之下置于适中的范围内。既然幸福是人的心灵的活动，既然幸福是人心灵中合理部分对不合理部分的控制或自制，那么，这也就意味着“幸福就是灵魂的一种合于德性的现实活动”，幸福就是至善。至善是否为尘世中的

周辅成：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1987版 第 288 页。

人绝对不可企及。他在《政治学》中有这么一段话：“（一）真正的幸福生活是免于烦累的善德善行，而（二）善德就在行于中庸——则〔适宜于大多数人的〕最好的生活方式就应该是行于中庸，行于每个人都能达到的中庸。”^①他的整个一部《尼各马科伦理学》，在一定意义上也完全可以看作是一部探究人的幸福的专门著作。对于一个人来说，只要能始终不渝地追求中庸（此中庸并不简单等同于中国孔夫子所说的那种中庸，它更多地是一种作为生活的理性智慧及其实践能力），幸福生活就是现实可能的。如果说灵魂合于德性的现实活动是幸福的核心内容，那么，是否仅仅有这样一种灵魂的人就是完全幸福的了？至少作为一个面对现实、研究现实社会人生问题的思想大家的亚里士多德并没有如此断言。他明确认为善的事物可分为“灵魂的善”、“外在的善”与“身体的善”三个部分，其中“灵魂的善是主要的”，但“幸福也要以外在的善为补充”。^②他在总结前人思想的基础之上提出了幸福的基本条件：中等财富、健康体魄与灵魂宁静。这样看来，幸福对于现实生活中的人来说，就是完全有可能的了。

“一个完全合乎德性而现实活动着、并拥有充分外在善的人，难道不能称之为幸福吗？”如若这样，我们就可以在活着的人中，把那些已具备和注定将继续具备我们所说的善的事物的人，称为至福的，他们就是至福的人。”^③

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆 1995 年版，第 204 页。

③ 参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 13~15、19 页。