

[“Every Perception Is Accompanied by Pain!”: Theophrastus’s Criticism of Anaxagoras”](#) (*Journal of the History of Philosophy*, vol. 61 no. 4, 2023, 559-83) 这篇论文讨论亚里士多德的大弟子、漫步派的掌门人 Theophrastus 对 Anaxagoras 感觉理论的批评。Anaxagoras 被批评的理论涉及两个相互关联的怪异观点。其一为“所有感觉都伴随着痛苦”（“普遍存在命题”），而为预防这一论点似乎不符合日常内省经验的可能批评，Anaxagoras 还提出了另一个观点，即“存在未被感觉的（ἀναίσθητος）痛苦”（“未被感知命题”）。传统上，大部分学者都认为 Anaxagoras 的观点不值得严肃对待。也正是因为由此，他们也倾向于将 Theophrastus 对 Anaxagoras 的批评简化为一种反常识或反直觉论证，即指出从主体经验的角度，显然所有的感觉都不伴随着痛苦，因此“普遍存在命题”是错误的。进一步，显然痛苦需要被感知，因为痛苦本身就是一种感觉（feeling）或知觉（perception），从而“未被感知命题”不仅没能完成辩护“普遍存在命题”的任务，其更突显了这一命题的荒谬。

James Warren 2007 年的文章 “Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain”（载于 *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33:19-54）改变了对于 Anaxagoras 比较幼稚的理解。Warren 首先从其形而上学和物理学的角度——特别是“一切在一切中”的观念——解释了 Anaxagoras 提出“普遍存在命题”的动机与合理性。其次，他通过仔细区分“未被感觉”（unfelt）和“未被注意”（unnoticed）辩护了“未被感知命题”的合理性（即对 ἀναίσθητος 的两种理解）。这里无意于评论 James Warren 的解读（相关讨论除了这篇 JHP 论文，也参我的论文 [“A Battle against Pain? Aristotle, Theophrastus and the Physiologi in Aspasiaus.”](#) *Phronesis* 62 (2017): 392–416），但其研究的教益在于告诉我们，从理论的角度看，仅仅指责 Anaxagoras 的理论不符合现象经验或者不符合直觉都称不上对它的有力回应。甚至从哲学和心理学近年来的发展来看，Anaxagoras 观点得到越来越多的支持。因为一方面，一些心理学者认为所有心灵活动——甚至非常基础简单的知觉——都被情感价性（valence）所伴随或侵染，形成正面或负面的情绪基调（hedonic tone），尽管它们并不是总是被意识到，但却能深刻地影响主体的评价和活动。另一方面，如果痛苦不是一种简单感觉（feeling/sensation）或感受质（felt quality），那么它自然就可能不被感知。换句话说，如果不把痛苦理解为单纯的不可错的内在性质，那么“未被感知命题”绝非直接是自败的或不相融贯的。

在这一背景下，如果 Theophrastus 仅仅诉诸于第一人称现象学经验来反驳 Anaxagoras，他不仅没有很好地理解后者，而且他的反驳远不像传统认为的那么有力。的确，学者们或者过快地将这个反驳直接归给 Theophrastus 而缺乏对于文本细节的敏感（大部分人），或者部分地看到了 Theophrastus 批评的多面性，但没有充分评估其哲学上的动机和利弊（例如 Han Baltussen 和 James Warren）。James Warren 主要用力于辩护 Anaxagoras，而 Han Baltussen 则更关心 Theophrastus 如何批判性地利用和整理前人材料（参 Han Baltussen 2000, *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De Sensibus*. Leiden: Brill），而忽视了后者在这里更大的哲学野心，更没有从哲学上评估二者观点与论证的兴趣。而事实上，如果仔细查看 Theophrastus 的文本，

也很难认为他对 Anaxagoras 的批评仅仅是诉诸于第一人称现象学经验。甚至严格来说，这一解读更多来自对于文本的片面关注和不那么精确的翻译。甚至当 Theophrastus 宣称“感觉绝大多数时候伴随着（纯粹）快乐或者中立状态”，很难说他跟 Anaxagoras 的观点谁更符合直觉。尤其既然 Theophrastus 并没有直接否认“未被感知命题”，甚至在其他地方似乎有独立证据显示他可以认可这一命题，那么他几乎不可能仅仅以现象学经验来反驳 Anaxagoras。

本文试图重新解读和评估 Theophrastus 对于 Anaxagoras 上述两个核心论题的批评。它不仅修订了传统译本——即 Stratton 的译注（参 G.M. Stratton 1917, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London: George Allen & Unwin），迄今《论感觉》（*de Sensibus*）的唯一英文全译本——存在的翻译和校勘。更为重要的是，它彻底梳理了 Theophrastus 对 Anaxagoras 的利用，论证前者对于后者的批评并非仅仅在学述整理意义上（doxographical），而是具有严肃的哲学目标，即对亚里士多德核心理论的拓展和辩护。其一是心灵哲学的关切，涉及到感知（αἴσθησις）本质上是一种符合自然的实现活动（*energeia*），而不是从 F 到非 F 的性质变化。另一是伦理学的关切，即我们有快乐论方面的理由（hedonic reason）来支持生命——因为其核心实现形式就是感知——具有正面价值从而值得选择。对于感觉的形而上学归属的捍卫，除了明确感觉自身的性质之外，也是捍卫后者——同时拒绝 Anaxagoras——的核心理由。Anaxagoras 的“普遍存在命题”对于亚里士多德的威胁，就像当代伦理学中反生育主义者提出的“生活质量论证”（the Quality-of-Life Argument，借用 Singh 的说法，参 Singh 2023, “Anti-Natalism”, *Oxford Bibliographies*），其强调日常生活中痛苦和不快的普遍性使得人生不值得启动（参 Benatar 2006 的 *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press）。无论 Anaxagoras 本人是否看到自己理论的伦理后果，对于亚里士多德主义者来说，拒绝 Anaxagoras，不仅因为他们认为 Anaxagoras 误解了知觉的本性，更是因为他的论题威胁到他们所珍视的生命内在价值，其中包括快乐对于日常生活的积极建构。

这篇论文对于 Theophrastus 论证的重构是否合理，以及从理论的角度，这一论证是否比诉诸于第一人称的论证更为有力，有待于读者判断。从哲学史的角度，我相信它至少一方面揭示了 Theophrastus 和亚里士多德哲学的连续性，另一方面，更为重要的是，也显示了亚里士多德主义哲学中心灵哲学与伦理学的深刻关联。值得补充，Theophrastus 的《论感觉》迄今没有出版严格意义上的校勘本，所以较为遗憾的是，本研究只能利用 Diels 和 Stratton 提供的两个临时版本。André Laks 多年前曾表示有计划出版《论感觉》的校勘本，但这一项目似乎中途而废。不过 Han Baltussen 告诉我，他近期会在 Hackett 出版社出版《论感觉》新译注，而 Katerina Ierodiakonou 则用心于这本书的新校勘本。因此，可以预见 Theophrastus 的《论感觉》未来会得到更多的关注和更为深入的讨论，本篇论文只是一个抛砖引玉的尝试。

最后，非常感谢天勤对于本文的细致评议，它使得我重新思考并且有机会澄清不少文中未能展开的问题。

论文评议

葛天勤（东南大学）

程炜老师的“‘Every Perception Is Accompanied by Pain!’: Theophrastus’s Criticism of Anaxagoras”是一篇非常有价值的文章。程炜分析了 Theophrastus 在《论感觉》(De Sensibus) 中对于 Anaxagoras 的“任何感觉都伴随着痛苦”这一观点的批评，指出 Theophrastus 的批评并不是像之前的学者一般认为的那样是出于 Anaxagoras 观点的“反直觉”，而是基于亚里士多德传统下的感觉经验的情感 (affective) 维度的考虑。Theophrastus 追随亚里士多德的看法，认为感觉和思想等认知活动更多时候伴随着快乐或“无痛无乐”的中立状态，而不是像 Anaxagoras 所说的总是伴随着痛苦。程炜在前文中已经非常详细地论述了他的文章在古代哲学和当代哲学背景下的贡献。我对于程炜讨论的这个问题本身没有太多研究，作为一名古希腊哲学的同行，从更为一般性的角度来看，我认为这篇论文的价值在于以下三个方面：1. 程炜细致考察了 Theophrastus 的《论感觉》，这部作品至今在国际学界很少有人研究，已有的研究也更多从 Theophrastus 所代表的“学述传统”(doxographical tradition) 出发，而较少考虑 Theophrastus 在引述批评前人观点时的哲学论证。2. 程炜将 Theophrastus 放在漫步学派传统的感觉理论和“辩证讨论”的背景下进行论证，并且在论文中不断涉及 Theophrastus 对亚里士多德哲学的传承与创新，有助于学界更好地关注 Theophrastus 在整个漫步学派传统中的位置，以及漫步学派传统与亚里士多德的关系（而不是仅仅将亚里士多德之后的漫步学派哲学家当作“亚里士多德的影子”）。3. 程炜关注认知活动的情感维度，以及“自然”概念与认知、情感的关联，可以让我们进一步考察古代情感理论的自然哲学维度，以及古代哲学中行动、认知和自然哲学之间的复杂关系，而后面这点对于当代心灵哲学来说或许也不无裨益（程炜在论述过程中也经常提及当代哲学的相关讨论）。

在下文中，我将就阅读论文过程中产生的四个困惑，向程炜请教。

首先，我对论文中不断出现的“辩证”(dialectical) 一词有些疑惑。程炜在 p.565 n. 22 指出，当他在非技术性的意义上使用“辩证”一词时，表示“在没有学说上的承诺的情况下，考察或批驳对立的观点的各种方式”，而不是“‘Theophrastus 特有的收集、排列和评价各种‘意见’或‘有声望的意见’(endoxai)’的方法”。不过，我不确定这样区分“非技术性”和“技术性”的“辩证”概念对于 Theophrastus 来说总是清晰的，也不敢保证这篇论文的行文总是保持了这样的区分。非技术性的“辩证讨论”或“辩证考察”是否可能构成 Theophrastus 的专门意义上的“辩证法”的一部分呢？这让我对论文中讨论的 Theophrastus 在《论感觉》中使用的辩证讨论的策略产生了兴趣。《论感觉》中讨论到的哲学家主要根据“同类相知”(like-by-like) 的感觉机制和“异类相知”(unlike-by-unlike) 的感觉机制被划分为两类。恩培多克勒主张“同类相知”，Anaxagoras 主张“异类相知”。程炜提到，Theophrastus 在批评恩培多克勒的时候用到了“异类相知”的一些理论，而 Theophrastus 在批评 Anaxagoras 之外的一些主张“异类相知”的哲学家的时候则又借用了“同类相知”的理论。我想知道的是，Theophrastus 这样的一种论证策略与他的“辩证法”具有什么样的关系？他通过这样的一种论证方式想要达到什么样的目的？这一点不仅涉及到论文关注的 Anaxagoras 的文本部分，也涉及到《论感觉》的整体目的。Theophrastus 在这里批评 Anaxagoras 的目的是什么？是否接近于亚里士多德在作品中考察前人理论的目的？而这一目的和后来学述传统的作者收集排列前人

哲学观点的目的有何差异？这一点或许已经超出了程炜论文本身的任务，但可能有助于我们进一步理解 Theophrastus 批评 Anaxagoras 的动机。

其次，我希望能进一步了解一下认知活动的情感维度与目的论的关系。论文指出，在亚里士多德和 Theophrastus 看来，感觉和思想等认知活动是一种 *energeia*，在这些认知活动依照自然而没有遇到阻碍的情况下，会伴随着快乐而不是痛苦。在这里，我好奇这与“潜能-现实”的目的论结构是否有关系。如果认知活动的成功实现意味着目的的达成，目的的达成意味着好，而如果好伴随着快乐，那么在依照自然的情况下认知活动的实现会带来快乐。认知活动的实现会带来快乐这一点，除了论文分析的在感觉和意识理论上的关联，是否也有目的论的维度？如果有的话，目的论的维度是否是更加基础的？感觉活动的快乐有助于说明感觉活动的好，那么感觉活动的好是否进一步奠基于动物生命的好？这一点就像亚里士多德在《论动物的生成》II.1, 731b24-30 所言，存在好于不存在。或许是亚里士多德（以及 Theophrastus）对于存在的“乐观主义”，使得他们不会同意 Anaxagoras 的“痛苦无处不在”的观点。诚然，Theophrastus 也指出，有时候感觉活动带来的是无痛无乐的“中立状态”，所以我上面的推论未必可靠。但是鉴于 Theophrastus 在批评 Anaxagoras 的时候更多强调的还是感觉活动带来的快乐，因此我想背后是否还存在一个目的论的考虑。

第三，我对于快乐/痛苦与感觉的依赖关系也很有兴趣。程炜将 Anaxagoras 的“*πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι μετὰ λύπης*”翻译成“所有感觉都伴随 (accompanied) 着痛苦”，并且指出，这里的 *μετὰ* 指的是“快乐或痛苦对于感觉的一种依赖性 (dependence)”，但不确定具体是何种依赖关系 (p. 564 n. 21)。但是，我有点疑惑用“伴随”来翻译 *μετὰ* 是否能体现出这样一种依赖关系。程炜批评其他学者将快乐痛苦理解为感觉活动的“构成性” (constitutive) 部分这一点是有道理的，但是 accompany 的翻译似乎也可能造成同样的印象。另一方面，我希望程炜也能谈一谈 *μετὰ* 和 supervenience 的关系。亚里士多德似乎认为真正的快乐“随附” (supervene, *ἐπιγινόμενον*) 着现实活动 (*energeia*) (例如《尼各马可伦理学》X.4, 1174b33)。如果 Theophrastus 在这一点上同意亚里士多德，而且也认为感觉活动是一种 *energeia*，那么他是不是也会像亚里士多德一样认为快乐和痛苦也“随附”着感觉活动。这里的关键可能在于怎么理解 *ἐπιγινόμενον* 这个词，很多英语学界的译者将其翻译成 supervene 或 supervenience，似乎会让人觉得亚里士多德说的是分析哲学经常谈到的“随附性”，但或许亚里士多德的意思并非如此。再者，程炜在论文中称快乐痛苦是一种认知活动的“高阶的意识或属性 (higher-order awareness/properties)” (pp. 578-579)，我想问一下这个表达是否意味着快乐痛苦和感觉活动的某种关系，是否意味着快乐痛苦和感觉活动的关系符合当代心灵哲学的高阶意识理论 (Higher-Order Theories of Consciousness)。总之，我希望程炜能够进一步解释一下 *μετὰ*、accompany、higher-order awareness、supervenience 的含义，以及这些词对于我们进一步刻画快乐/痛苦与感觉之间的具体何种依赖关系有何帮助。

最后，程炜区分了 *κατὰ φύσιν* 和 *φύσει*，认为 *κατὰ φύσιν* 指的是“依照自然” (in accordance with nature)，而《论感觉》32.1 的 *φύσει* 指的是“X 的本性” (the nature of X)，从而批评 Baltussen 认为的《论感觉》32 是一种“argument from *κατὰ φύσιν*”的观点 (pp. 563-564 n. 18)。但是我认为这个 *κατὰ φύσιν* 和 *φύσει* 之间的区分可能不存在。程炜在论文中将 *φύσει* 翻译成 by nature，而且在亚里士多德那里这两个表述具有相同的意思 (参见 Bonitz, *Index Aristotelicus*,

837a18)。在《论感觉》31, Theophrastus 似乎也没有区分这两个表达: “For perception is **in accord with nature**, and none of the things that are **by nature** are by force and with pain, but rather they are with pleasure” (ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις κατὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν φύσει βία καὶ μετὰ λύπης, ἀλλὰ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς)。因此, 尽管我同意程炜说的《论感觉》32 的论证是一种基于感觉活动和思想活动的相似性的类比论证, 但是我认为这个类比论证也是基于“依照自然的感受活动”和“依照自然的思维活动”而做出的, 因此也是一种利用了 κατὰ φύσιν 这个概念的论证。尽管《论感觉》32 的论证和《论感觉》31、33 的论证方式不同, 但这些都使用了 κατὰ φύσιν 的概念, 从而也成为 Theophrastus 批评 Anaxagoras 的一个理论基础。

以上是我阅读程炜老师论文之后的一些粗浅想法, 可能有误解的地方, 还请程炜老师多多指正。

回应 (程炜)

答复问题一:

感谢葛天勤的问题, 这一发问非常敏锐, 因为我之所以增加脚注 22, 实则是 Han Baltussen 在评论论文初稿时提了类似的问题。我意识到这个问题难以在这篇文章中得到仔细处理, 因此才在脚注中做了一个比较粗糙的划分, 其目的基本是防御性的。这里所谓技术性的辩证法用法指 Theophrastus 本人辩证法理解和使用, 而非技术性用法——尤其是其形容词或者副词的用法——指向当代哲学文献中时常采取的用法, 即出于论证的需要, 在具体的对话语境中, 采取了自己本人并没有理论承诺——但论辩对手或读者可能会接受——的观点作为论据或论证前提, 以便达成反驳、揭穿或削弱对方论点或论证的方式。无疑, 要弄清楚 Theophrastus 本人的辩证法使用, 需要一个独立工作, 既要考察《论感觉》这一文本中体现的实践, 也要考察 Theophrastus 名下与辩证法/逻辑学相关的残篇 (尤其是 FHSG 122-136, 也参 Pamela Huby 2006. *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence: Commentary, Volume 2: Logic*. Leiden: Brill)。就 Theophrastus 本人的辩证法理解而言, 目前有限的残篇揭示出他整体上追随亚里士多德在《论题篇》中的规定, 但在细节上有所修订, 包括调整 *topoi* 的排序、引入新的术语 (例如 *parangelma*)、简化主题 (如将亚里士多德四项主题——定义[*horos*]、特性[*idion*]、种[*genus*]、偶性——简化为定义[合并了特性和种]和偶性)。同时, 我们也需要考察 Theophrastus 的其他文本来判断他如何在辩证法的运用上反映了自己的理论。不过, 无论如何具体解读他对辩证法技术性的区分和使用, 这里可以预先说明的是, 它与所谓的辩证法非技术性使用尽管有所区别, 但不必是互斥的。

回到《论感觉》。当 Theophrastus 使用 Anaxagoras 的理论 (“异类相知”) 来揭示 Empedocles 理论 (“同类相知”) 的弱点时, 我认为这一做法可以在非技术的意义上称之为“辩证的”。当然正如我文章中所论证的, 这一批评绝不仅仅在于批评 Empedocles 或者整个同类相感理论, 而是指出快乐/痛苦可以作为一个标准检测一个广义的感觉理论是否合理。当 Empedocles 或者同类相感不能解释伴随感觉的痛苦时, 那么这个理论的合理性自然是可疑的。但 Theophrastus 随后会进一步说明, Anaxagoras 自己的理论其实也面临解释快乐/痛苦的困难, 虽然是另一种困难。在一个更大的语境里, 人们有理由认为 Theophrastus 实际

利用了亚里士多德意义上的辩证技艺对于前人的意见进行了整理划分（同类和异类相感作为原则，参 Thomas Johansen 2019, “The Principle that ‘Like Perceives Like’ in Theophrastus’ *De Sensibus*.” *Rhizomata* 7: 226-48），对它们的展示和批评构成了 Theophrastus 发展其正面理论的基础（参 Baltussen 2000, 前引）。如果是这样，利用批评 Empedocles 就是其辩证技艺运用的一部分。那么，这里实际涵盖了辩证法的非技术性使用和技术性使用双重元素。但我在文中，我更倾向于将 Theophrastus 对 Anaxagoras 的利用称之为非技术性使用，是因为这里我更关注狭义的论证策略，而不是对于前人学说利用漫步派的理论框架进行整体性的归纳、分析和评估。前一维度称不上是 Theophrastus 或亚里士多德独有的，而是在苏格拉底以及很多其他哲学家那里可以看到的论辩策略。

尽管并非本文的主要目的，最后，我想结合这里的问题略微点评一下 Baltussen 在相关问题上的看法，因为 Baltussen 的 *Theophrastus Against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De Sensibus* 实则就是一本核心关注 Theophrastus 的辩证法方法的专著。与传统研究仅仅把 Theophrastus 视为报道前苏格拉底哲学家思想的史料不同，这一研究关注《论感觉》的整体筹划，强调了 Theophrastus 接续和发展了亚里士多德在《论题篇》中的方法，通过亚氏理论来批判性地整合前人的意见，从而作为漫步派感觉理论的预备和前言。我个人比较认同它否定性的部分，即指出《论感觉》既不是前人有声望意见的集合（Hermann Usener, Hermann Diels），也不是单纯的辩证练习（Jaap Mansfeld）（也参 H. Baltussen 1998, “The Purpose of Theophrastus’ *de Sensibus* Reconsidered”, *Apeiron*, 31/2: 167-19）。但对 Baltussen 的正面理论我有部分保留。他认为漫步派辩证法具有四个特征：（1）对于有声誉的意见（*endoxa*）的使用；（2）辩证论证的形式；（3）在一个系统的语境内；（4）目标致力于获取第一本原（*archai*）。这里的（2）有些模糊，（3）和（4）则显得过于严格，甚至狭隘。这也使得当 Baltussen 认为《论感觉》具有辩证特征时，只能承认这一文本仅仅满足（1）和（2），而最多只是部分满足（3）和（4）。尤其在什么意义上这一文本像（4）要求的那样关涉第一本原这一问题上，这一文本甚至成了反例，除非在间接服务于一个更为宏大的自然研究的意义上。尽管 Baltussen 极大推进了将《论感觉》作为独立作品的意义，但其过强的方法论视角，在我看来使得他忽略了对于这里涉及的哲学理论本身的考察和评估。至少我对 Anaxagoras 案例的研究试图揭示《论感觉》蕴含和预设的正面理论比 Baltussen 设想的要多。

答复问题二：

关于第二个问题，即目的论在其中的位置，我认同天勤的看法，即在这一论文中，所谓目的论——尤其关于现实活动的部分——发挥了一定的论证功能。但这里，我不想对于所涉及目的论的性质做出太强和太仔细的推断。原因有二：其一，正如上一个问题所讨论的，《论感觉》具有一定的辩证性质，它使得我们必须仔细分析 Theophrastus 论证中哪些漫步派理论预设是必须的，哪些是不必要的。我认为讨论一个事物的功能，并且将其与某种实现目标相联系是一回事，而把事物功能作为某种整体性的自然目的是另一回事。至少在本文中，我们不必预设后者。其二，尽管 Theophrastus 是个目的论者毋庸置疑，但如何刻画他所支持的目的论则具有争议。这主要是由于他名下流传的《论第一本原》（或一般称为《形而上学》）似乎包含对于亚里士多德式目的论的批判，既涉及所谓的第一推动者的性质和功能，也涉及所谓的自然目的论的发挥范围（参我的 JHS

论文: Wei Cheng 2020, [“Speusippus, Teleology, and the Metaphysics of Value: Theophrastus’ *Metaphysics* 11a18-26”](#), *Journal of Hellenic Studies*, 140: 143-175)。尽管我不认为《论第一本原》意在批评亚里士多德,但 JHP 的这篇论文并不预设这个立场。此外,在《论感觉》中提及感觉的现实活动也可能大部分情况下是中立状态,我认为这一说法也是为了把柏拉图和柏拉图主义者拉入自己的阵营,达成反驳效果的最大化。至于漫步派与柏拉图主义的区别 Theophrastus 可以在其他地方展开,这里并不必介入。

答复问题三:

回答这一问题并不容易。首先, Theophrastus 并没有专门讨论过这种关系;而 ἐπιγινόμενον 或同源词也没有出现在《论感觉》的文本中。其次,甚至即使我们认为 Theophrastus 在正面理论上与亚里士多德完全保持一致,我们也不知道在一个具有辩证因素的文本中是否需要这一强要求。理论上说,这里至少需要另一篇完整文章才能答复这一问题,因此这里的回应只是一个初步的尝试。

首先,伴随 (accompanied by) 确实是大多数学者对于这里的 μετά 的翻译,我认为是一个可以接受的翻译。这里是指当我们进行感知的时候,可能会同时感到快乐或痛苦,这就意味着知觉和快乐/痛苦会同时出现。甚至更进一步,我们可以猜想,这里描述的典型情况是我们可能对于正在进行的知觉活动同时感到快乐或不快,即一些感觉具有正面或负面的情绪色彩 (hedonic tone 或 affective valence)。注意,这里的快乐和不快指感觉直接的、非反思性的感受维度,而不是建立在内省或者反思上的评价态度。后者可以视为某种理性的或认知的快乐/痛苦,而这里的讨论则限制在感性层面上。

本文用 μετά 指涉感觉与苦乐的关系, Theophrastus 首先将其理解为一种前人的共识,这里的前人包括各种前苏格拉底哲学家,也包含柏拉图等人。这里我们不关注这是否对于前苏格拉底哲学的忠实解读,但从 Theophrastus 本人来看,他似乎首先将 μετά 关系理解为快乐和痛苦需要以灵魂的感觉能力运作为前提。这也呼应了柏拉图在《斐勒布》中对于这一条件的强调。不过这里有三个细节需要澄清:一、快乐痛苦以感觉作为条件并不意味着它们就是感觉,也不必意味着快乐/痛苦必须在意识的层面上被感知,因为 Anaxagoras 就诉诸于了未被感觉的痛苦,但 Theophrastus 并没有攻击这一说法本身。二、这一依赖关系可以部分地解释感觉常常伴随快乐/痛苦这一现象,但它并没有许诺感觉一定要伴随快乐和痛苦,至少就 Theophrastus 本人来看。因为他至少在文中承认并不包含痛快和痛苦的感觉,正如柏拉图的苏格拉底在《斐勒布》持同样的立场。三、Theophrastus 没有关注所有的快乐/痛苦,也没有给出快乐/痛苦的定义,他仅仅利用 μετά 给出的最小共识,考察快乐/痛苦伴随感知的方式,换句话说,考察感知的情绪色彩。

从语意上讲,伴随未必代表依赖 (dependence),例如虽然我的影子伴随我的身体也依赖于我的身体,但我的朋友可以伴随着我却与我并没有依赖关系。同样,依赖也未必需要伴随,例如作品的存在依赖于作者,但作品并不必伴随作者。然而,说快乐/痛苦在某种意义上依赖于感觉并不是来自语意的分析,而是依赖于我们对于 Theophrastus、亚里士多德和柏拉图相关理论的理解。当然,这种依赖条件如何实现可以是一个开放的问题,例如柏拉图认为快乐是被感觉的恢复,但亚里士多德并不认同这点,而认为快乐附随于认知活动,即感觉和

思想（根据《尼各马可伦理学》卷 X）。需要注意的是，我刻意采用了“附随”的说法，而不是“随附”，后者是对于当代心灵哲学的 *supervenience* 的翻译。诚然，正如天勤指出，不少英文本的确习惯用 *supervening upon* 来翻译“快乐随附于（ἐπιγινόμενον）于认知活动”这一说法。然而，尽管这一惯例可以追溯到 Robert Grosseteste 用“*supervenians quidam finis*”来翻译 ἐπιγινόμενόν τι τέλος（《尼各马可伦理学》X 4.1174b33）的拉丁传统，但由于近几十年来 *supervenience* 已经成为当代心灵哲学的一个流行术语，这一翻译对于熟悉当代哲学的人反而具有误导性。除了依赖之外，亚里士多德这里的附随还要求附随物分有被附随物的一些核心性质。只有在这一基础上，他才可以宣称快乐因为分享了活动的性质（例如在每一瞬间都是完善的），从而与运动/变化相互区别。无疑，当代的 *supervenience*——其主要被视为物理主义的必要非充分条件——并没有上述性质分享的要求，其核心是一种协变关系，即如果 B 性质随附于（*supervenies upon*）A 性质，那么 B 性质的变化必然蕴含着 A 性质的变化。

如果上面的讨论是正确的，亚里士多德的附随就是一个比依赖（*dependence*）更强的概念，但不能用当代心灵哲学中的随附来解释。此外，由于感觉活动也可以在没有快乐和痛苦的情况下发生（至少亚里士多德和 Theophrastus 都承认这点，尽管他们不像柏拉图一般重视和强调这点），我们也不能说快乐/痛苦是感觉的必然构成性部分。当我在论文中宣称快乐和痛苦可以作为伴随着感觉的 *higher-order awareness* 时，这主要依赖于对于《尼各马可伦理学》IX.9, 1170a32–b4 这段文本的解读，因为它不但给出了一种快乐/痛苦随附感觉和思想的一种亚里士多德式解释，并且可以用来说明为何 Theophrastus 在批评 Anaxagoras 的时候可以诉诸于“思想-感觉类比”。但这里需要注意，尽管使用了 *higher-order awareness* 的说法，这里的解释仍旧是最小化的。我没有结合亚里士多德的整个心灵哲学，彻底讨论这种 *higher-order awareness* 的性质，也没有试图将它与任何当代的意识哲学进行连接。这一用词仅仅指向亚里士多德宣称伴随性的快乐包含了正在运作的感知活动本身的愉悦，它并没有这一愉悦是一阶还是二阶表征/意识这样的问题采取明确立场，这也是我在此处没有引用任何 *Higher-Order Theories of Consciousness* 的原因之一。当然亚里士多德的理论 with 当代高阶意识理论的异同本身是一个有价值的问题，相关讨论可以参 Victor Caston 2002, “Aristotle on Consciousness.” *Mind* (111): 751-815, 它还值得一个独立的研究仔细考察（我在博士论文中有一章也处理了这一问题，但当时的讨论现在看来不那么令我满意）。

答复问题四：

天勤的最后一个问题也很有趣，它涉及到 *κατὰ φύσιν* 和 *φύσει* 的区分。的确，这两个用法在很多时候并没有太大的区别，他们都可以表示某物是依照自然的、符合自然的。回到《论感觉》中对 Anaxagoras 批评，我并不否认，对于“符合自然的感知”的考察贯穿整个论证，但我更希望需要区分严格意义上“符合自然的论证（*κατὰ φύσιν*）”和其他论证的理由有二。

首先，即使这里对于 *κατὰ φύσιν* 和 *φύσει* 的含义没有区别（这的确是一种对于《论感觉》31-33 的可能读法），以“符合自然”作为主导思想的论证与利用了“符合自然”这一前提的论证也应该有所区分。根据我的解读，《论感觉》32 是类比论证，核心理念是感觉和思想的同构性。因此，即使它利用了“符合自然”的 F 这样的前提，也不应该跟《论感觉》31.6–9 混淆。这里批评的对象

是 Baltussen 2000 将整个《论感觉》32–33 视为 the argument from κατὰ φύσιν。我认为，这个划分一方面太粗糙，因为《论感觉》32–33 至少涉及两个相对独立的论证，并且不以 κατὰ φύσιν 为主导思路；另一方面它不够准确，因为真正应该被称为 κατὰ φύσιν 论证的是应该是前文《论感觉》31.6–9，而后面的论证至多是利用了 κατὰ φύσιν，而非以 κατὰ φύσιν 为主导。

其次，我认为 κατὰ φύσιν 和 φύσει 在一些时候具有精细的含义差别。简而言之，我会认为 φύσει 有时候是一个比 κατὰ φύσιν 更为严格的观念，这会导致 φύσει 可以解释 κατὰ φύσιν，但反之则不然。例如在天勤引用认为二者没有区别的段落：“For perception is **in accord with nature**, and none of the things that are **by nature** are by force and with pain, but rather they are with pleasure” (ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις κατὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν φύσει βία καὶ μετὰ λύπης, ἀλλὰ μᾶλλον μεθ’ ἡδονῆς, 《论感觉》31)。这里可以看出 Theophrastus 是利用 φύσει 来解释 κατὰ φύσιν，而这里的 φύσει 又平行于同样是第三格的 βία，我将其理解为自然引导的活动和强力引导的活动。这里强调了相关活动的起源、原因或主导因素，而 κατὰ φύσιν 是对整个活动状态的刻画。Theophrastus 指出，正是因为这一活动 φύσει，从而它才是 κατὰ φύσιν。与之类似，我认为《论感觉》32 的类比论证关注的是思想与感觉的本性，因此这里 φύσει 翻译为“就其本质/本性而言”，这是一个比关注“符合自然”的活动更强的论述。

延伸阅读

Baltussen, Han 2000, *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De Sensibus*. Leiden: Brill.

Cheng, Wei 2017, “A Battle against Pain? Aristotle, Theophrastus and the Physiologi in Aspasius.” *Phronesis* 62: 392–416.

Stratton, G.M. 1917, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London: George Allen & Unwin.

Warren, James 2007 “Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33:19-54.