亞里士多德的痛苦概念[1]

——一個推測性的綱要

[最終版草稿，引用請參考期刊正式版]

程煒 https://orcid.org/0009-0001-7978-0745
北京大學外國哲學研究所與哲學系（長聘）副教授

摘要

痛苦在亞里士多德哲學——尤其他的倫理學和心理學中——起着重要的作用，但也長期被忽視或誤解。本文試圖從亞里士多德對於痛苦地零散討論中重構他對痛苦的理解。本文試圖論證，亞里士多德採取了兩種視角把握廣義的痛苦經驗，前者的核心是自然狀態的破壞（*kinēsis*），後者的核心是活動（*energeia*）的阻礙。儘管二者似乎具有類比上的統一性，但前者以醫學模式為主導，試圖提供（身體）痛苦的本體論述，而後者以實踐模式為主導，試圖提供（廣義的）不快經驗的功能性把握。這一界定也重置了痛苦與快樂的關係以及理解痛苦經驗的理論框架。

關鍵詞：痛苦、快樂、亞里士多德、運動、活動

---

1. 本文為漢語基督教文化研究所第五屆基督教神學與跨學科研究項目「數字技術時代的人論：身體與身體性——基督教神學與跨學科研究的整合」的研究成果。

本文也是教育部人文社會科學重點研究基地（北京大學外國哲學研究所）重大項目「認知中的情感與理性」（22JD720006）的階段性成果，借用了 Wei Cheng, *Pleasure and Pain in Context: Aristotle's Dialogue with his Predecessors and Contemporaries* (PhD. dissertation, Humboldt University, 2015) 的一些討論。本文的早期版本分別在洪堡大學、復旦大學、北京大學和香港漢語基督教文化研究所報告或講授過，這裏感謝所有活動的組織者和參與人，尤其洪亮、鄭中華、戴碧雲、謝雨萱提供了有益的修改或校對意見。

一、導言

在《尼各馬可倫理學》（*Ethica Nicomachea*，下稱《尼倫》）第 IX 卷中，亞里士多德在解釋為甚麼生活本質上是美好和令人愉悅的的時候（1170a20-22），將生活本身的愉悅（καθ' αὑτὸ a20；τῇ φύσει a21）和它充滿了惡和痛苦的腐朽形式進行了對比。在這個簡短的離題中，他建議：

> [T1] 我們不應將生命視為罪惡、腐化和在諸種痛苦中（ἐν λύπαις）。因為這樣的生命是無限定的（ἀόριστος），正如其諸種屬性一樣。這一點在下面關於痛苦（περὶ τῆς λύπης）的論述中會更加明顯。（《尼倫》1170a22–25）[2]

亞里士多德把快樂確定為運行良好的生命的核心特徵，而在這段文字中，痛苦則是腐朽生命形態的屬性（τὰ ὑπάρχοντα）之一，其特徵是「缺乏限定」（ἀόριστος）。亞里士多德也許是擔心此處對負面的生活及其屬性的勾勒過於概括，尤其令人困惑的是為何痛苦與腐化的生命被刻畫為「缺乏限定」，他接着承諾在後文對痛苦進行更詳細的論述，以對應他對生活積極方面的論述。[3]

然而，如果我們瀏覽一下《尼倫》的其餘部分，很難認

2. 本文所有的希臘語譯文均來自筆者本人，而希臘語文本沒有特別說明的則通常來自最為通行的校勘本。只有涉及異文時，文本來源會得到明確標注。作為常用的《尼各馬可倫理學》本文主要依賴 Franz Susemihl (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Lipsiae: Teubner, 1887)的版本，也參看了 Ingram Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford: Clarendon Press, 1894)。
3. 引文表示痛苦的詞彙是 λύπη。追隨亞里士多德本人的習慣，本文所謂的「痛苦」指向各種不愉悅的感受，既包括狹義的（身體）疼痛，也包括感覺和情感上的不快，而相應的希臘文也包括 ἄλγος、ὀδύνη、πόνος 等詞彙以及其同源詞（關於亞里士多德的痛苦詞彙，參 Wei Cheng, “Aristotle’s Vocabulary of Pain”, *Philologus* 163.1 (2019), pp. 47-71；古希臘的痛苦詞彙，參 Vojtěch Linka & Vojtěch Kaše, “Pain in Classical Greek Texts”, *Digital Classics Online* 9 (2023), pp. 1-14。

為這一承諾得到了兌現。[4]這一忽略會變得更為刺眼，如果考慮到後文中無名柏拉圖主義者所援引的一個關鍵的反享樂主義論點：快樂是壞的，因為它是某種無限定之物（ἀόριστον，《尼倫》1173a16）。這個命題與 T1 的規定截然相反。在這裏，為了反擊這些柏拉圖主義者，亞里士多德指出，快樂絕非缺乏限定之物，儘管它允許「或多或少」（more-or-less）這樣的程度變化（1173a17-22）。無論他的論證成功與否，可以確認的是，否定將快樂刻畫為缺乏限定並不等於肯定痛苦具有這樣的性質，更不等於說明了痛苦為何可以被如此刻畫。

即使我們假定 T1 的承諾並不指向《尼倫》的其餘部分，亞里士多德的現存作品中也沒有任何段落在實質意義上承擔了這一任務。我們不確定他是否錯誤地認為他在《尼倫》第 X 卷中關於快樂的討論已經隱含了他想說的關於痛苦的所有內容；[5]或者他是否出於某種未知的原因改變了心意，完全放棄了最初的計劃。或者這一討論是否被移到了另一部作品中，如已失傳的論文《論遭受或遭受狀態》（*Περὶ τοῦ πάσχειν ἢ πεπονθέναι*，DL 5.22）或《受動》[6]（*Πάθη*，DL 5.24）；又或者他只是缺乏對材料的完全控制而遺漏了這一承諾。無論如何，一個不對稱的事實是，儘管亞里士多德現存著作中沒有對於痛苦的系統論述，但他似乎暗示，如果我們要更好地把握生命的本質，就需要對其暗面，尤其痛苦有

4. 正因如此，Dirlmeier 將最後一句——「這一點在下面關於痛苦的論述中會更加明顯」（1170a24-5）——視為衍文，參 Franz Dirlmeier, *Aristoteles: Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1964), p. 557。而 Pakaluk 宣稱「《尼各馬可倫理學》並沒有像這裏所承諾的那樣闡明痛苦的本質」，參 Michael Pakaluk, *Aristotle:* Nicomachean Ethics *Books VIII and IX* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 221。
5. 後文中我會進一步解釋為甚麼在亞里士多德哲學的框架內，疼痛的本質無法通過對快樂本質的否定來得到充分理解。
6. Πάθη 在希臘語中具有多種含義，涵蓋受動、疾病、痛苦、情感、屬性等各種含義，這裏採取了最為寬泛的字面翻譯。

更準確的理解。如果我們認真對待這一提示，那麼系統重構亞里士多德對於痛苦理解的需求將變得更加迫切。

之所以重提對於亞里士多德痛苦概念的研究，除了其主題的重要之外，也包含學界相關討論的不足以及混亂。阿佛洛狄西亞的亞歷山大（Alexander of Aphrodisias）是少數意識到痛苦對於亞里士多德哲學意義的學者，這促使他比多數古代和當代評論家更嚴肅地對待這一概念，尤其是其倫理功能。他發現，在倫理學中，亞里士多德一方面似乎追隨常識，認為痛苦整體屬於負面經驗，並且常常將作為惡的痛苦與作為好的快樂相提並論；但另一方面，他又承認痛苦也貢獻於、甚至構建某些活動的善從而值得追求（如勇敢的行為，參見《尼倫》III.9）。為了化解這一不融貫，亞歷山大試圖闡明快樂和痛苦可以在不同的意義上相互對立，並通過倫理或語言標準來區分不同種類的痛苦。儘管亞歷山大提出了許多有啟發性的見解，但他的分析幾乎完全是倫理動機驅動的，並且局限於痛苦的倫理價值。從而，在亞歷山大那裏，快樂和痛苦作為經驗的確切性質被一種壓倒性的道德關切所掩蓋，尤其是他刻意迴避了亞里士多德對於快樂總體的積極態度，或許是為了抵制任何具有享樂主義嫌疑的亞里士多德倫理學解釋。因此，亞里士多德的心理學、生物學和形而上學並沒有被納入他的論述中，儘管他的討論在其他方面極具啟發。

回到當代的亞里士多德學界，林卡（Vojtěch Linka）在二〇二三年剛剛完成的博士論文系統考察了從希波克拉底文本（*Corpus Hippocraticum*），經過柏拉圖，到亞里士多德的痛苦概念。但他的研究主要集中於痛苦的詞彙：從內容上看，語義的討論多於概念的辨析；而方法上說，描述和

轉寫多於重構和評價，其整體在哲學上乏善可陳。[7]與之相對，薩利姆（Emil Salim）在二〇一二年的博士論文則更為嚴肅地對待了亞里士多德的痛苦概念，其在廣度和深度上都遠遠超過了之前學界零散的論述。作為他對亞里士多德快樂理論的統一性解讀的一部分，他試圖為痛苦概念提供一個統一而連貫的圖景。他給出了許多關於痛苦的定義或準定義，並且將它們歸納在知覺模式（the perceptual model）的旗幟下。儘管其中不乏敏銳的觀察，但我們不禁要為其給出定義的異質性感到困惑，並質疑它們在多大程度上可以統一在一個獨特的模型下。[8]除了整合性問題，將亞里士多德對痛苦的理解定性為知覺模式，還混淆了亞里士多德與柏拉圖式的痛苦理解。[9]因為正如許多學者所承認的那樣，前者快樂理解的核心就是否定將其作為某種獨特的知覺或感受質，而將重心放在它與實現活動（*energeia*）關係上。可以設想，與快樂的情況類似，亞里士多德同樣並不首先將痛苦化約為任何獨特的感受質，而是關心它如何作為一種複雜的經驗與各種活動發生關聯。如果上面的論述可信，我們有足夠的理由將痛苦列入獨立研究的議程。[10]然而，要實現這一目的，我們同時也面臨着諸多困難。

---

7. 參 Vojtěch Linka, *Approaches to Pain in Classical Greek Philosophy and Medicine* (PhD. dissertation, Charles University, 2023)。
8. 這裏僅僅列舉幾個例子：「痛是知覺或者思想的被動對應物，其涉及對於壞的意識並且有意迴避」（Emil Salim, *Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains* (PhD. dissertation, The University of Arizona, 2012), p. 83）；「痛是我們處於缺陷中的自然能力的一種活動」（同上，頁 176）；「痛是一種情感」（同上，頁 177）。
9. 在後文，我將詳細解釋為甚麼亞里士多德筆下的疼痛不是一種簡單的知覺。關於柏拉圖的痛苦理解，參 Mathew Evans, “Plato and the Meaning of Pain”, *Apeiron* 40.1 (2007), pp. 71-93；David Wolfsdorf, “Plato on Pain”, *Antiquorum Philosophia* 9 (2015), pp. 11-26，兩者均將柏拉圖的立場與某種知覺模式，尤其是知覺的表徵主義相聯繫。
10. Wei Cheng, “A Battle Against Pain? Aristotle, Theophrastus and the *Physiologoi* in Aspasius, On *Nicomachean Ethics* 156.14-20”, *Phronesis* 62 (2017), pp. 392-416；“Aristotle’s Vocabulary of Pain”, *Philologus* 163.1 (2019), pp. 47-71；“‘Every Perception is Accompanied by Pain!’: Theophrastus’ criticism of Anaxagoras Reconsidered”, *Journal of the History of Philosophy* 61.4 (2023a), pp. 559-583；“Aristotle and the Pain of Animals: *Nicomachean Ethics*

首先，在當代科學研究中，關於痛苦（pain）的默認理解主要集中在狹義上的身體疼痛上。按照這種理解，痛通常被視為不及物動詞，與搔癢、餓與渴等並列，是身體感覺（bodily sensation）的範例。因此，關於痛的哲學並不包含噁心、昏眩或厭惡這類不愉快的體驗，[11]也不包含悲傷、抑鬱和沮喪這種負面情感或情緒。如果後者被稱為痛，那也是衍生性的，甚至是隱喻性的。[12]與這種狹義理解不同，亞里士多德的痛苦概念更加廣泛，涵蓋了折磨有感覺能力的生物體的諸種不快。儘管對他來說，痛苦可以是一種身體性的過程或感受，具有強度和位置，但身體疼痛在他的論述中並不佔據絕對主導地位，相反，他自由地將多種不愉快的體驗歸為實實在在的痛苦。在他的實踐哲學中，他甚至似乎更關注被一些當代學者視為「非典型」的或者「隱喻意義上」的痛苦。因此，我們不禁要問，在亞里士多德那裏，痛苦是否一個自然類，以及可否通過某種恰當的原則而加以統一？舉例來說，如果恐懼也算作痛苦（φόβος λύπη τις，《修辭學》[*Ars Rhetorica*]1382a21），那麼痛苦似乎就是一種情感。但在關於憤怒的討論中，他指出，憤怒中的痛苦植根於欲求能力（ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ，《論題篇》[*Topica*] 126a9）[13]，而憤怒作為一種情感則依賴於義氣能力（ἐν τῷ

1154b7–9", *The Classical Quarterly* 73.1 (2023b), pp 101-108；*Between Aristotle and Stoicism: Alexander of Aphrodisias on the Varieties of Pain. In Pain narratives in Greco-Roman Writings*, Jacqueline Clarke, Daniel King & Han Baltussen (eds.) (Leiden: Brill, 2023c), pp. 176-204，均涉及亞里士多德的痛苦理解的不同面相，但這些研究沒有仔細討論痛苦的界定問題。

11. David Bain & Michael Brady, "Pain, Pleasure, and Unpleasure", *Review of Philosophy and Psychology* 5.1 (2014), p. 2.
12. Lisa Tambornino, Schmerz: Über die Beziehung physischer und mentaler Zustände (Berlin and Boston: De Gruyter, 2013), p. 77.
13. 亞里士多德的文本廣泛證實了欲望與痛苦之間的密切聯繫，欲望狀態常常被描述為一種處於痛苦中的狀態。參《修辭學》1379a11-12；《歐台謨倫理學》（*Ethica Eudemia*，下稱《歐倫》）1225b30-1；《尼倫》1119a4；1154b14-15。

θυμοειδεῖ，126a10）。鑒於這兩種說法的分歧，痛苦的地位即使沒有分崩離析，也顯得模稜兩可。此外，追隨希波克拉底傳統和柏拉圖，亞里士多德也把饑餓和口渴作為痛苦的典型例子（《論題篇》106a36 以下；《尼倫》1148a7-8；《歐台謨倫理學》〔*Ethica Eudemia*，下稱《歐倫》〕）1240a36-38），這與當代流行的分類並不相符。亞里士多德甚至暗示，一旦天體的運動是由於外部事物強迫造成的，痛苦就必然在這裏出現。[14]儘管這是一個反事實的推論，但其中似乎蘊含了痛苦甚至不限於動物感性經驗（sensory experience）的認識。

鑒於上文提及事例的多樣性和異質性，我們不禁要問究竟有甚麼共同點可以將它們統稱為「痛苦」？是否有任何獨特的、可識別的、獨一無二的區分性體驗特徵將背部的陣痛、欲望的折磨、分娩的劇痛和抑鬱的不快聯繫在一起？如果我們設定自己的任務是重建亞里士多德的痛苦概念，那麼就像重構他的快樂概念一樣，其中的主要困難之一在於我們能否從這些不同的現象中提煉出一個統一的定義，或者至少是一個核心意義，但又不至於使其淪為過度系統化的犧牲品。

這項研究的第二個困難則涉及方法。如上所述，傳世的亞里士多德文本中關於痛苦的論述顯得既不融貫，也不系統。鑒於文本證據的缺乏，如果要實現上文提及的論證目標，我們不得不採用一種間接的方法，即所謂的鏡像法，來

14. 參《形而上學》（*Metaphysica*）1050b20-7；1074b25-30；《論天》（*De Caelo*）284a11-20；《論靈魂》（*De Anima*）407a34-b5。需要注意這並不是亞里士多德的觀點，而是他認為包括柏拉圖在內的一些早期思想家的立場。然而，儘管亞里士多德否定這一立場，但他的理由並非在於因天體沒有感覺能力，所以無法感受痛苦。否則，他也不能假定天體實際上在快樂之中。與之相對，亞里士多德這裏的反駁理由是，天體的運動符合自然，而自然的運動不會來自強迫，從而也不可能承擔痛苦。

重建亞里士多德的立場。[15]根據這種方法，我們可以通過痛苦的對應物——快樂——來推斷痛苦的性質和特徵。事實上，無論亞里士多德本人，還是他的注解者亞歷山大都常常使用這種方法，[16]這甚至也可能是前者沒有撰寫關於痛苦之系統論述的原因。然而，另一方面，我們應該謹慎對待鏡像法的適用範圍。因為既然快樂的某些獨特特徵是無法完全從人們對其對立面痛苦的認識中推斷出來的，痛苦的性質也自然同樣如此。而作為一種間接方法，鏡像法應盡可能輔以其他直接證據和理論考量。然而，我們也需要承認，由於亞里士多德流傳文本的限制，不少我們的研究結論只能是暫時的或不完整的。

在進入正題前，讓我們勾勒一下本項研究的結構：首先，我將以鏡像法為基礎，重新構建痛苦的幾個工作性定義，作為進一步分析的基礎。然後，我將批判性地審視這些提案，闡明它們的優勢和局限。通過區分有前途和無希望的提案，我將試圖勾勒出亞里士多德痛苦理解的連貫圖景。在此基礎上，我將利用亞里士多德自身的理論框架解釋為甚麼以及在何種意義上可以用活動（*energeia*）和運動（*kinēsis*）來分別刻畫痛苦。類似他利用活動和運動的區分來討論快樂，我將不僅揭示亞里士多德痛苦概念的獨特之處，也試圖凸現在他那裏，快樂與痛苦之間多方面的不對稱性。最後，我將回到本文一開始提出的問題，嘗試回答在何種意義上痛苦可以被刻畫為缺乏限定。

15. Dorothea Frede, “Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics”, in Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s* Nicomachean Ethics (Oxford/Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006), p. 263; Salim, *Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains*.
16. 例如《修辭學》I.11. 1369b33-35，我的討論參後；對亞歷山大運用鏡像法的討論，參 Wei Cheng, “Alexander of Aphrodisias on Pleasure and Pain in Aristotle”, in W. V. Harris (ed.), *Pleasure and Pain in Classical Times* (Leiden: Brill, 2018), pp. 174-200。

二、痛苦的工作定義

為了理解痛苦的本性及其在人類生活中的位置，作為本研究的起點，我們將考慮兩類證據：（1）亞里士多德對痛苦的直接描述，尤其具有準定義性質的論述；（2）他對快樂的界定或準定義，其可以幫助我們產生關於痛苦的鏡像。[17]

由於亞里士多德對於快樂的界定以理解兩個技術性的概念為前提，即 *kinēsis*（翻譯為運動或變化）和 *energeia*（翻譯為活動、實現或者實現活動），我們這裏不得不簡單首先對這兩個概念進行粗略的解釋。[18]*Kinēsis* 是亞里士多德最為廣義的變化概念，其包括位移（例如從地點 A 出發行走到地點 B）、性質變化（例如從黑到白）、量變（例如從小到大）以及生成／毀滅（例如動物的出生與死亡）。運動作為一個時間中展開的過程，其核心特徵不僅在於起點和終點不同，以及整個過程中截取的片段彼此不同，並且任何片段與整個過程也存在本質的差異。舉例而言，假設 A 點到 B 點變化經過中點 C，那麼 AC 不同於 CB，二者也不同於 AB。此外，由於 AC 和 CB 是 AB 的片段，相比於完整的 AB 而言，它們均可以被刻畫為是不完善的。*Energeia* 則是亞里士多德自己創造的新詞，儘管它被常常翻譯為「活動」，但與日常用語中的活動含義並不完全相同。一方面，嚴格的 *energeia* 僅僅指向某些特殊的活動，尤其是某種能力在最佳狀態下的運作，並且這些活動的目的就在自身之

17. 之所以稱之為界定和準定義，是因為這裏論述中亞里士多德似乎關注痛苦的本質或者核心的因果機制。但需要注意，正如古往今來沒人能夠給出痛苦或者疼痛的嚴格定義，例如給出所有此類經驗的充分必要條件，亞里士多德也不是例外。甚至柏拉圖在《斐勒布》（*Philebus*）中宣稱界定快樂要關注最具代表性的快樂類型（45a-e），正如我們後文會看到的，亞里士多德也集中於對於典型案例的界定和勾勒。

18. 更詳細的解釋，參 Robert Heinaman, “Pleasure as an Activity in the *Nicomachean Ethics*”, in *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (eds., Michael Pakaluk & Giles Pearson; Oxford: Oxford University Press, 2011) pp. 7-46。

中，例如當視覺在極佳光照條件下對合宜物體的觀看。另一方面，*energeia 與 entelecheia* 常常作為同義詞來使用，指向模態意義上的現實性。用同樣的例子來說，看不僅是視覺能力的實現，也是視覺能力內在的和應然的目標。與 *kinēsis* 不同，亞里士多德拒絕將嚴格意義的 *energeia* 視為某種時間性概念。這不是說 *energeia* 不在時間中發生，而是說時間不在 *energeia* 的本質建構之中。因為 *energeia* 中不存在部分與部分以及部分和整體的差別，作為實現活動，其在任何時刻都是圓滿的。假設我們進行從 t_1 到 t_n 的 *energeia*，中間經過 t_2，那麼不僅 *energeia* t_1 與 *energeia* t_n 沒有差別，從 t_1 到 t_2 的 *energeia* 與從 t2 到 tn 的 *energeia* 沒有差別，並且二者與整個 *energeia* 同樣沒有差別。由於上述差別，亞里士多德將 *kinēsis* 稱之為某種不完善的 *energeia*，就是從 A 到 B 的變化也可以被視為從 A 到 B 的潛能的實現而言。[19]亞里士多德用時態測試來直觀地區分二者。在 *energeia* 這裏，表達「我正在 φ」和「我已經 φ」是等價的，或者說「我正在 φ」蘊含了「我已經 φ」。但對於 *kinēsis* 則並非如此，例如「蘇格拉底正在從雅典到斯巴達」顯然不等於「蘇格拉底已經從雅典到斯巴達」，而根據上文對 *energeia* 的刻畫，「蘇格拉底正在看你」就等於「蘇格拉底已經看過你」。

亞里士多德快樂解釋的核心，簡而言之，就是否定——無論是柏拉圖，還是早期的其他學者——把快樂歸為某種 *kinēsis* 的傳統看法，即（在他看來）本質上不完善的事物。與之相對，他指出快樂，至少是一些快樂或者說最好的快樂，應該通過 *energeia* 來理解，即其內在具有獨立於時間過程的完善性。通過轉換快樂的本體論基礎，亞里士多德

19. 參亞里士多德的運動定義，《物理學》（*Physica*）III.1, 201a11-12。

試圖駁斥各種快樂憎恨者和否定者，從而建立（部分）快樂與善的內在關聯。讓我們從保存在《尼倫》第 VII 卷和第 X 卷中的兩個著名的關於快樂的（準）定義開始。在前一個定義中，快樂被理解為動物符合自然之狀態的一種不受阻礙的（ἀνεμπόδιστον）活動（《尼倫》1153a13-15；1153b9-12）。這一定義修訂了柏拉圖將快樂把握為「被感知的恢復活動」，將對於快樂的理解重心從「被感覺」轉化為其首先作為一種自由活動。利用鏡像法，我們至少可以從這個定義中得出關於痛苦的三個臨時工作定義。

[P1a] 痛苦是一種非自然的或違背自然的無阻礙活動。
[P1b] 痛苦是符合自然之狀態的一種受阻的活動／實現。
[P1c] 痛苦是對符合自然之狀態的活動的某種阻礙。

在《尼倫》第 X 卷中，快樂被認為附隨於完善的活動之上並且也完善着（τελειοῖ）這一活動（1174b2123）。那麼對應於這一快樂概念，根據鏡像法，我將痛苦定義如下：

[P2] 痛苦附隨於某種不完善的活動並且強化其不完善。[20]

在《尼倫》之外，亞里士多德在《論靈魂》（*De Anima*）中有一段著名的論述，提出了一個關於快樂與痛苦的論述。

> [T2] 每當令人愉悅或痛苦的事物出現時，〔靈魂／動物〕去追求或迴避，正如去肯定或否定。在這種情況下，享受快樂和遭受痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到好

20. 這一表述並不意味着痛苦附隨活動的方式分享了快樂附隨活動方式，而是指一種鬆散的、仍未明確的共存關係（參我對亞歷山大的批評，Cheng, “Alexander of Aphrodisias on Pleasure and Pain in Aristotle”）。

> 或壞，就它們如其所是而言（τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότη τι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα）。（III. 7, 431a9-11）

相比於之前的論述，[T2]提供了對於痛苦的直接論述，我們不必通過亞里士多德的快樂界定間接地推斷他對痛苦的看法。然而，我們需要面對的另一個難題是如何從這一兼及苦樂的聯合論述中提煉出獨屬於痛苦的觀念。在進行詳細討論之前，我們可以暫時滿足於以下兩種較為直覺的選項：

[P3a] 痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到好與壞，就它們如其所是而言。

[P3b] 痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到壞，就它如其所是而言。

最後，亞里士多德的《修辭學》中有一個關於快樂的著名定義，人們通常認為它反映了早期亞里士多德對快樂的理解。這個定義似乎追隨了柏拉圖在《斐勒布》（*Philebus*）和《蒂邁歐》（*Timaeus*）中對快樂的理解，或許可以稱之為對後者的精確化複述。

> [T3] εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον
>
> 快樂是靈魂的一種運動（κίνησίν τινα），即一種強烈的、被感知到的（αἰσθητήν）對原初自然的恢復，而痛苦則是它的反面。（《修辭學》I.11. 1369b33–35）

根據[T3]，作為快樂反面的痛苦可以表述如下：

[P4] 痛苦是靈魂的一種運動，即對其原初自然的一種激烈的、被感知的破壞或偏離。[21]

在當前的語境下，這個定義及其特別。因為，至少表面看來，P1-3 具有典型的亞里士多德特徵，因為它們——儘管在細節上有所不同——均使用了活動（*energeia*）概念來構建對痛苦的理解。與之相對，P4 似乎僅僅反映柏拉圖式的痛苦理解。但需要注意，T3 和《斐勒布》對快樂的界定是亞里士多德《尼倫》所明確拒絕的。在此背景下，處理 P4 的困難不僅在於如何正確解釋該定義本身，還在於弄清楚這種基於 *kinēsis* 的痛苦理解在亞里士多德哲學中的地位，以及它與其他基於 *energeia* 的痛苦解釋的關係。最後需要注意，我雖不認為上述提議窮盡了亞里士多德對痛苦的所有理解，但它們足以作為處理這一複雜問題的啟發式工具。在下文中，我將對上述工作定義（P1-P4）進行批判性的審視，並揭示它們各自的優劣以及它們彼此之間在理論和解釋上的可能關聯。在此基礎上，我試圖回答能否從這些界定提煉出為一個較為融貫的痛苦理解。

三、痛苦之諸本性

1. 作為 *kinēsis* 的痛

我們從 P4 與其他候選者之間最明顯的裂痕開始討

21. 埃吉內爾（Mehmet Erginel）宣稱，在柏拉圖那裏，痛苦不是一種運動，而是一種狀態（state），參 Mehmet Erginel, “Plato on Pleasures Mixed with Pains: an Asymmetrical Account”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 56 (2019), pp.73-122。這裏無法全面檢驗他的觀點，但至少可以指出儘管狀態和運動都可能被靈魂感知，但「激烈的」只能修飾運動，而無法修飾狀態。

論，即以運動為基礎的模型與以活動為基礎的模型之間的對立。前者可追溯到早期的自然主義傳統，其支持者包括同時期的醫學和自然哲學以及柏拉圖等人，而後者則更像亞里士多德的專屬模型。對於研究古代哲學的學者來說，解釋這種不和諧的便宜法門是訴諸於發展史模型。據此，P4 只不過體現了亞里士多德不成熟階段的思想，它應該被其他成熟的模式所替代。然而，如果仔細思考，這一進步主義導向的提議不僅是廉價的，甚至是誤導性的。不僅因為痛苦與快樂是否以對稱的方式具有相同的本體論尚不確定，而且哪怕僅僅關注快樂，也很難說亞里士多德將所有快樂都視為活動，從而完全取代了傳統的運動模式。因為他似乎認為身體快樂——也被稱之為偶性的快樂（*per accidens*）——既可以通過運動，也可以通過活動來界定；而伴隨觀看和沉思的快樂——也被稱之為嚴格意義的快樂（pleasure *per se*）——只能通過活動來界定（《尼倫》1152b34-53a2；1154b17-19）。既然亞里士多德的最終提案允許了兩種快樂並存，但賦予了作為活動的快樂某種優先性，那麼我們很難簡單地以線性發展的方式把握兩種痛苦理解模式。因此，鑒於問題的複雜性，更好辦法是考慮每個案例，弄清他在不同語境中的意圖和論證。更重要的是，我們還需要問，與亞里士多德的快樂理解相平行，P4 中基於運動的痛苦論述與其他基於活動的痛苦論述之區別與聯繫何在：兩種模型是以某種方式共存、結合，還是它們完全是互斥的？為了解決這些問題，我們將首先集中討論 P4，然後再討論它與痛苦的其他決定因素之間的關係。

眾所周知，不同於早期的自然主義者——他們往往直接將痛苦等同身體的非自然變化——柏拉圖通過引入靈魂的感知作為痛苦實現的必要條件，說明痛苦不同於疾病或

者其他負面的受感狀態，儘管它們都伴隨者某種對於自然狀態的威脅或者侵害（《斐勒布》33d2-6；《蒂邁歐》64a2-6）。亞里士多德無疑贊同這一觀點，在《修辭學》中，他明確將靈魂的運動納入快樂的定義中。也就是說，一個人的快樂不僅在於她的身體經歷了一個恢復的過程——無論是作為一個整體還只是一部分——而且還在於這個過程必須影響靈魂，從而轉化為經驗。在亞里士多德的版本中，相關的身體運動還受到兩個額外屬性的進一步限定：ἀθρόαν（激烈的，大量的）和 αἰσθητήν（被感知的）。雖然它們也被柏拉圖在不同的語境中提及，但從未明確納入到痛覺的定義中。[22]而在亞里士多德這裏，前者關注身體運動的客觀特徵，其表明無論是快樂還是痛苦，相關的身體變化不能太過輕微或溫和，而應該在量和強度上達到一定的閾限。而後者則具體化了「靈魂的運動」的說法，強調儘管疼痛是身體性的，但它並不是單純的物理屬性，而是某種依賴感覺的參與和建構。

作為基於運動理解的痛苦定義，P4 告訴我們，痛苦是被感知的身體運動，其告訴主體——或它的靈魂——正遭受着某種變化，而這個變化可能會傷害或破壞她當前的身體整全性。與快樂的情況一樣，這個定義同樣可被看作是傳統自然主義的改進版。[23]這裏，我們無需引用前蘇格拉底哲學家或希波克拉底文集的片段，只需看看亞里士多德本人的證言。在《論題篇》中，他批評前人的痛苦界定，因為痛苦被認為是對「自然結合的身體部分的暴力破壞」（ἡ ἀλγηδὼν διάστασις τῶν συμφύτων μερῶν μετὰ βίας，145b2-3）。這一定義與《修辭學》的愉悅定義至少有三處平行：

22. 關於前者參《蒂邁歐》64d1-2；65a3, a7；關於後者參《斐勒布》41d2；51b5；《蒂邁歐》65a4。
23. Sarah E. Scullin, *Hippocratic Pain* (PhD. dissertation, University of Pennsylvania, 2012).

（a）「破壞」（διάστασις）與「恢復」（κατάστασις）相對應，後者是前者的逆向過程；（b）「伴隨暴力」（μετὰ βίας）與「強烈的」（ἀθρόαν）相對應，它們以類似的方式刻畫了相應經驗的受迫特徵；（c）「自然結合的身體部分」（τῶν συμφύτων μερῶν）與「原初的自然狀態」（τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν）相對應，說明了痛苦產生的身體條件。這一短語進一步表明，能夠受到痛苦影響的實體必須是一個自然複合體。它讓人聯想到希波克拉底文集中的論文《論人的本質》（*De natura hominis*）中保留的關於痛苦的形而上學地位的討論，其強調，痛苦和疾病的本體論基礎在於人體不是一個簡單、同質的統一體，而是一個由異質事物組成的複合體（參見 *Nat. Hom.* 1-2＝6:32-34 L；DK30B7, A5）。不難看出，將受痛苦影響的身體稱為「自然結合的身體部分」完全與之符合，既強調了身體的統一性（συμφύτω），也暗示了其脆弱性。而 P4 中的「原初的自然狀態」顯然屬於同一傳統，但在強調重心上有所差異。[24]通過「原初的」這一限定，亞里士多德提示這裏所說的本性並不是指動物的抽象本質，而是指個體已實現的日常狀態，這一狀態在廣義自然主義的傳統中，可以理解為身體內部不同元素——包括體液與元素等——之間的平衡，無論這種平衡是臨時的，還是持久的。這種狀態用當代的術語表示就是內穩態（homeostasis），[25]即生物體在自身變化以及與環境的互動中維持自身整體或者某個子系統的某種動態穩定。

24. 在亞里士多德那裏，凡人作為複合存在者與神作為簡單存在之間的對比同樣存在，參見《勸勉篇》（*Protrepticus*）：「複合的、可分割的存在有許多不同的活動，但本質上簡單的、並非相對於其他事物的絕對存在者必然在嚴格意義上具有單一的德性。」（B64 Düring）

25. 儘管這個術語來自坎農（Walter Cannon）等人，但其觀念通常回溯到早期希臘醫學（參 GE Billman, “Homeostasis: The Underappreciated and Far Too Often Ignored Central Organizing Principle of Physiology”, *Fronter in Physiology* 11.200 (2020), p. 2），並且也被柏拉圖和亞里士多德等哲學家所接受。

至此，P4 顯然仍舊屬於廣義的自然主義傳統。但不同於這一傳統，它凸顯了靈魂在疼痛產生中的作用，而代表了這一傳統的醫學文本或者對之保持沉默，或者語焉不詳。追隨柏拉圖，亞里士多德對自然主義者提出了批評，理由是他們忘記了靈魂的作用，因此傳統的自然主義者無法解釋為甚麼只有具有靈魂的事物才可能體驗到痛苦（《論題篇》145b6-7）。值得注意的是，他並沒有完全摒棄傳統的醫學模式。相反，他抱怨說，這個定義充其量只是提供了一個因果敘述，而自然主義者未能提供的是關於痛苦本身的論述（145b12-14）。因為即使僅僅關注身體痛苦，其實現同樣依賴靈魂的活動，具體而言是感知對於身體運動的標記和追蹤，這樣我們才能區分身體刺激與痛覺。在廣義上，P4 的提案仍舊可以看做是柏拉圖式的，但至少有三個方面，他超越了晚期柏拉圖的提案。首先，柏拉圖從沒有以這樣完整的方式定義過痛苦，儘管他強調了痛苦是由於自然狀態的破壞而引發的，並且需要被靈魂感知。其次，柏拉圖的提案似乎對兩種解釋開放：痛苦或者是對於自然狀態破壞的感知，或者是被感知的自然狀態的破壞。亞里士多德明確支持了後一種，無論這一種理解為對於柏拉圖的精確化還是修訂。最後，亞里士多德提供的是某種雙重視角理論（double-aspect theory），即痛苦既是靈魂的運動，也是被感知的身體破壞過程。儘管柏拉圖極有可能認同這一框架，但考慮到兩人在靈魂本性問題上的深刻分歧，他們大概率會在對「靈魂的運動」的刻畫方面存在極大的差異。

如果上述論述是合理的，那麼剩下的問題仍然是：這一論述在亞里士多德整個哲學體系中的位置何在。P4 是亞里士多德對於柏拉圖模式的忠實解讀，還是對其修訂和發展？或者，也許 P4 只是一種臨時理論，僅僅服務於《修辭

學》相對實用的目標？或者，是否 P4 恰恰代表了亞里士多德的痛苦理解，這獨立於他和柏拉圖在快樂問題上的分歧？在考慮其他的痛苦解釋之前，尤其是 P4 與其他基於活動（*energeia*）的痛苦理解的異同之前，我們還無法充分回答上述這些問題。

2. 痛苦、活動和阻礙

現在我們來看看基於活動的模型。首先，讓我們討論 P1 的三個版本：

[P1a] 痛苦是一種非自然的或違背自然的無阻礙活動。
[P1b] 痛苦是符合自然狀態的一種受阻的活動／實現。
[P1c] 痛苦是對符合自然狀態的活動的某種阻礙。

P1a 至 c 都源於《尼倫》第 VII 卷對快樂的界定。它們之間的區別首先在於，原先的快樂界定中的哪一部分被否定。根據不同的否定項，P1a 和 P1b 或多或少地把痛苦算作一種活動，這似乎與 P4 相衝突，因為 P4 把痛苦算作一種靈魂的運動。而與之不同，P1c 則對痛苦的本體論地位問題保持開放，因為它只是告訴我們痛苦會阻礙相關的活動，而沒有確定其本質為何。另一方面，P1a 主要把痛苦與不自然相聯繫，而 P1b 和 c 則強調了痛苦的不自由面相。

在這三個選項中，我們有充分的理由首先排除 P1a，即使亞里士多德——遵循流行的希臘傳統——確實將痛苦與非自然或違背自然的東西相聯繫。[26]按照通常的理解，自然狀態是一種內穩態，即有機體部分或整體的平衡狀態。作

26. 《論呼吸》（*De Respiratione*）479b29；《修辭學》1370a9；《歐倫》1240b21；也對比《斐勒布》32a2, a6；《蒂邁歐》64c8；81e1；《法篇》（*Laws*）733a8-b4。

為一種規範條件，它是任何有朽動物實現無阻礙的活動的必要條件。更確切地說，只有主體處在自然狀態下，加上其他內部或外部條件滿足，其能力才能無阻礙地運作。因此，如果自然狀態受到破壞或阻礙，要麼根本不存在活動——就像無生命之物的情況——要麼儘管能力被激活，但其運轉是高度受限的，因而不能被稱作是無阻礙的。在亞里士多德那裏，後一種情況可以通過他稱之為偶性快樂的經驗來體現，這種快樂伴隨着與痛苦共在的恢復過程（《尼倫》1152b34-1153a7；1154b1-20；1173b7-25）。這一恢復在因果上依賴身體自帶的修復活動，但此時，相關身體實則並沒有完全處於自然狀態，而僅僅是在受阻狀態下不完善地運轉。[27]這樣，非自然狀態的無阻礙活動不僅在概念上是不融貫的，而且在物理上也是不現實的。[28]

作為一種規範條件，自然狀態是任何有朽動物實現無阻礙的活動的必要條件。

相比之下，對 P1b 和 P1c 的評估要困難得多。P1b 中斷言痛苦是自然狀態下的一種受阻礙的活動，這似乎表明

27. 亞里士多德稱之為「剩餘的健康的部分」，參《尼倫》1152b35-36。

28. 有兩點需要注意：（1）此處的論證依賴自然狀態的規範性的一面，但我們應該記住，這種狀態也有其現實的方面。如果我們同時將兩者納入考量，「自然狀態」的說法在這一語境下就可能產生誤導。因為對於一個放縱的人來說，即使是墮落的天性也可以算作是一種自然，因為他畢竟已經處於這樣的行為傾向中。從理論上講，《尼倫》X 中的「卓越狀態」是一個相對更好的術語，它避免了自然（*phusis*）這一範疇所隱含的歧義。（2）有人可能會反對我把自然狀態解釋為人類活動不受阻礙的必要條件，理由是，例如缺乏自製者（akratic）的活動似乎比放縱者的活動受到更嚴重的阻礙。換句話說，放縱者的行為恰恰代表了非自然狀態的無阻礙活動，因此 P1a 實際上描繪的是一種可能的痛苦。的確，缺乏自製者因為處於理性和欲望的衝突中而無法良好實現其典型活動，而放縱者沒有經歷這一衝突，在這一意義上，前者比後者的活動受到更多的阻礙。然而，這並不意味着放縱者的活動完全沒有阻礙。他們的活動不是因為欲望與一般原則之間的衝突而受到阻礙，而是可能因為強烈的肉體欲求本身受到阻礙（參見《尼倫》1119a1-4；《歐倫》1225b30-31）。具體地說，放縱者在身體欲求——其本身就是痛苦的——的驅使下盡可能多地追求感性快樂，但由於這種快樂總是與痛苦交織在一起，這些人實際上陷入了快樂加劇與痛苦加劇之間的惡性循環。因此，他們既不在自然狀態中，也不享受暢通無阻的活動（參見《尼倫》1154b1-15）。自然是有規範的，卓越的才是。

痛苦和快樂都是活動，即我們具有的某種能力的實現。這種對痛苦的分類很有吸引力，至少有兩個原因。首先，在亞里士多德那裏，快樂常常被說成是痛苦的對立面（*enantia*）。如果這種對立關係只可能在共通的屬中存在（就像我們說白與黑相對，其隱含的前提是二者都屬顏色，參《後分析篇》〔*Analytica Posteriora*〕73b21-2），那麼，痛苦就有必要是一種活動，因為它的對立面——快樂——被首先視為一種活動。[29]其次，在上引[T2]中，痛苦體驗（λυπεῖσθαι）似乎同一於或者至少依賴於活動的實現（τὸ ἐνεργεῖν，*energeia* 的動詞形式）。根據這一看法，痛苦（pain）僅僅就是痛覺感受處於激活狀態而已。

但另一方面，毫無疑問，P1b 也充滿了困難。最一般性的困難是，我們並不清楚在甚麼意義上痛苦可以被視為亞里士多德意義上的「活動」。不同於日常理解，正如前文提及，亞里士多德的活動概念不僅具有強烈的主動內涵，而且其需要目的內含於活動之中，並且保持每一活動片段和活動整體的完善性。痛苦，作為某種被動者，[30]不僅似乎難以滿足這些條件，而且甚至就像是它們的破壞者。諸如痛經、針刺或掐痛等常見的痛苦案例，與其歸入「活動」範疇，不如說它們更像是身體遭受的被動變化（*pathos*），是自發地吸引我們的注意力或強加給我們的東西，甚至使得我們本應該進行的活動不可能進行或者阻礙了本來實際進行的活動。除此之外，P1b 還有一個特殊困難，即痛苦的這一定義不足以將痛苦與其他的經驗區分開來，甚至它不足以區分它與其對立面快樂。因為亞里士多德也聲稱，偶性的快樂是病人身體中殘餘的健康部分的活動（《尼倫》1152b35-

29. 參見 Salim, Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains, p. 121。
30. 例如《範疇篇》10a7-8；《論天》284a14；《動物志》（*Historia Animalium*）634a3；《歐倫》1228b32-34；1229a26。

6）。無論如何理解這一晦澀的表達，這裏涉及的 *energeia* 並不是無阻礙的，而快樂，儘管只是偶然的快樂，實際上是由這種不完美的活動引起的。

P1c 同樣有其利弊。首先，它可以得到文本的直接支持，因為亞里士多德在《尼倫》第 VII 卷中承認痛苦是一種阻礙（ἐμποδιστική，1153b3）。這種理解或多或少地懸置了痛苦的本質問題（因為活動的阻礙本身並不需要自己也是活動），而是側重於一種功能性的規定：據此，只要某物阻礙了某一自然能力的運作，它就可以被視為相應活動的痛苦。因此，我們並不知道痛苦是一種活動、運動還是其他。我們可以說，這一提案的優點在於，它可以避開將痛苦理解為一種活動的困難。但另一方面，它的開放性也可以視為它的弱點。因為，從理論上講，很多東西都可能阻礙自然狀態的活動，但把它們都視為痛苦是不合理的。例如，貧窮也可以阻礙思考，但貧窮與痛苦完全是不同的事物。因此，如果我們要把這種阻礙轉化為一種痛苦體驗，就需要給它植入經驗內部，增加更多的規定。在這裏，我們再次遇到亞里士多德指責自然主義者的情景，因為並非引發身體破壞的東西本身都是痛苦，關於痛苦的因果敘述不能完全取代對於痛苦本質的考察（《論題篇》145b12-14）。

最後，困擾 P1c 的另一個問題是，並不是每一種對痛苦的認識都需要以持續的活動為前提。舉例來說，眼痛可能是由於看到了令人不快的場景，但它也可能僅僅是由於受傷，而與眼睛是否睜開以及是否正在看東西無關。同樣，頭痛的先決條件不一定是我們的大腦正在思考一個棘手的問題。亞里士多德認為，痛苦所阻礙或破壞的，不僅限於當下的活動，也包括身體部分的自然狀態，而不管它是否正在活躍（參《尼倫》III.12, 1119a23–24）。後一種痛苦只是

間接地阻礙了相關能力的實現活動，如果患者確實打算馬上運用其相關的能力。

3. 逆向附隨與活動

下一個痛苦定義也圍繞活動。但正如《尼倫》的快樂定義從卷 VII 的活動到卷 X 的活動附隨，這一痛苦定義也着重於痛苦與活動之間的某種特別附隨關係：

[P2] 痛苦附隨於某種不完善的活動並且強化其不完善。

與 P1 的諸種提案類似，P2 同樣是一種以活動為中心的痛苦理解。與《尼倫》第 VII 卷相對，《尼倫》第 X 卷中提及的完善活動可以被分析為自然狀態的良好運作，並且指向最好的對象（τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον）。這意味着，這類快樂的產生不僅要求相關知覺對象和主體各自處於極佳的狀態——知覺媒介的狀態同樣會被考慮在內——而且它們必須彼此契合，成為一個整體。根據這一規定，我們可以將 P2 進一步拆解如下：

[P2*] 當主體或客體處於某種缺乏狀態，或者它們彼此以及與媒介不相契合之時，痛苦則附隨於活動出現，並強化了相應活動的不完善性。但痛苦使得活動不完善的方式區別於（認知）對象或主體使得活動不完善的方式。

根據這一理解，痛苦附隨於有缺陷的活動，此時或者活動主體或者相關對象處於缺乏狀態，或者兩者之間缺乏匹配（儘管二者分開來看或許稱不上有甚麼缺陷）。強調後一

點非常重要，這說明因為接觸過熱的物體從而產生痛苦並不能被視為觸覺的正常運作。因為過熱的物體實則超過了觸覺承受能力的閾限，它不是觸覺合適的形式對象。[31]

與 P1b 不同，P2 明確區分了痛苦和伴隨痛苦的活動。在這裏，痛苦不是受阻的活動本身，而是寄生於這種活動之上，但也進一步破壞了相關活動。我們也不難發現 P2 與 P1c 之間的聯繫：痛苦使相應的活動更不完善的論斷與痛苦阻礙自然狀態的活動的論斷本質上並無不同。然而，P2 超越了 P1c 的原因在於前者明確指出阻礙活動的不是一個隨機的東西，而是以某種方式附隨活動並且對之產生影響。

與快樂類似，這裏遺留的問題是如何解釋痛苦與活動體驗之間的附隨關係。這個問題與痛苦的本體論地位這一棘手問題交織在一起。我們是應該論證痛苦，正如快樂，因為附隨於不完善的活動從而分有這一活動的核心特徵，還是說痛苦，與快樂相反，恰恰與附隨的活動具有不同的屬性？與亞里士多德在處理快樂問題時使用的難以捉摸的類比相比，[32]我們所面臨的情況更為糟糕，因為沒有直接的文本證據可以為我們提供指導。我們將在討論完其他選項之後再回到這個問題上來。

4. 痛、感知與價值（《論靈魂》431a9-11）

不同於上文通過快樂論述間接生產的痛苦鏡像，下文是將痛苦與某種活動相聯繫的直接文本證據：

[T2] 每當令人愉悅或痛苦的事物出現時，人們去追求或迴避，正如去肯定或否定。在這種情況下，快樂和

31. 反對 Salim, Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains, p. 97。
32. Peter Hadreas, “Aristotle’s Simile of Pleasure at *NE* 1174b33”, *Ancient Philosophy* 17.2 (1997), pp.371-374; James Warren, “The Bloom of Youth”, *Apeiron* 48.3 (2015), pp. 327-345。

> 痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到好或壞，就它們如其所是而言（τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότη τι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἦ τοιαῦτα）。（III.7, 431a9-11）

[P3a] 痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到好與壞，就它們如其所是而言。

[P3b] 痛苦是憑藉知覺能力中道的實現活動，其關涉到壞，就它如其所是而言。

相比於上文的鏡像論述，P3a 和 P3b 更為直接地將痛苦等同於一種實現活動（*energeia*）。由於面對兩種對於文本的讀法，我們將首先討論 P3a 和 P3b 的優劣。尤其針對科西里烏斯（Klaus Corcilius）和薩利姆，[33]我將論證 P3b，而非 P3a，才是對於 T2 的正確解讀。[34]在這一基礎上，我將考察兩種理解 P3b 中痛苦與壞的關聯的解釋。與傳統的解讀——將「壞」解釋為主體對於遭遇的內在認知評價——不同，我將主張一種外在主義解讀。根據這種解讀，「壞」不必是明確的心理內容，而可以是一種對具有知覺敏感性主體的傷害。

讓我們從第一個問題開始：為甚麼我們應該選擇 P3b 而不是 P3a 作為痛苦的界定？一個直截了當的理由是，即使 P3a 告訴我們快樂和痛苦的共同之處，從而可以將它們與其他心理狀態區分開來，但它並沒有將快樂與痛苦區分

33. 薩利姆似乎在 P3a 和 P3b 之間搖擺不定，參 Salim, *Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains*, pp. 87-88。

34. 這也是古代注解的主流讀法，參 Themistius *in de An.* 113.13-14；Simplicius *in de An*. 266. 13–15；Philoponus *in de An.* 559a1–11。

開來。因此，對於那些希望了解亞里士多德的痛苦是甚麼的人來說，它遠不夠充分。

此外，如果 P3a 是正確的，那麼我們就有必要解釋痛苦與「好或壞」的關係。科西里烏斯提出了一種聯合式解讀，根據這一解讀，亞里士多德在「關涉到好或壞」（πρὸς τἀγαθὸν ἢ κακόν）後加上「就它們如其所是」（ᾗ τοιαῦτα）這一限定語，是將一組特殊的快樂和痛苦區分出來，即非理性的苦樂。[35]他所說的非理性的苦樂指的是建立在與感官欲望相聯繫的填充或排空過程之上的快樂和痛苦，而理智的和知覺的苦樂都被明確排除在外。根據這種解讀，正如非理性的快樂和痛苦被定性為偶性的快樂和痛苦，「關涉到好或壞」這一限定指向這類感受易變和不穩定的性質，即價值上時好時壞。然而，我們有理由懷疑 T2 的主題僅限於非理性的快樂和痛苦。從這段話的上下文來看，亞里士多德在這裏並不是要把非理性的苦樂與其他類型的苦樂區分開來，而是要把依賴於知覺的苦樂與知覺本身區分開來，儘管它們是由同一個器官或能力實現的（見 431a8-14）。事實上，很難看出為何純粹的視覺和聽覺快樂不能符合 T2 的論述。

如果「關涉到好或壞」是一個整體，另一個困難在於解釋痛苦與善好（τὸ ἀγαθόν）的關聯。這裏問題的關鍵並不在於我們無法想象痛苦與善發生這樣或那樣的連接，而在於——無論從 T2 的上下文，還是從亞里士多德對痛苦的總體態度來看——我們都不知道這一關聯（如果存在的話）的

35. 科西里烏斯論證不能將 τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν 分開，參 Klaus Corcilius, “Aristotle’s Notion of Non–Rational Desire”, in Jon Miller (ed.), *Aristotle’s* Nicomachean Ethics. *A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 117-143；更詳細的論證見 Klaus Corcilius, *Streben und Bewegen Aristoteles’ Theorie der animalischen Ortsbewegung* (Berlin: De Gruyter, 2008), pp. 67-79。

理論意義。就前者而言，值得注意的是，就在幾行之前，亞里士多德還用了一個類比來說明由快樂和痛苦所引起的活動的性質，他把追求快樂和逃避痛苦分別比作肯定和否定（ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει, 431a9-10）。在這裏，痛苦明確地只與否定以及逃避相關聯，這表明接下來段落中的「好或壞」（ἀγαθὸν ἢ κακόν）應被分開理解，而不是作為一個不可分割的整體。[36]亞里士多德在其全部著作中對痛苦的一般描述進一步支持了前者。因為無論我們將痛苦描述為「一種阻礙」（ἐμποδιστική）；「違背自然的」（《修辭學》1370a9-10）；「被迫的」；[37]「需要被避免的」；[38]還是其他類似表述，所有這些負面刻畫都暗示，痛苦以一種絕非偶然的方式與惡／壞（κακόν）聯繫在一起，而不是與「好或壞」作為一個整體聯繫在一起的。[39]

如果 P3b 是對 T2 更好的解釋，我們就需要更為仔細地回答痛苦與壞的關係。由於這裏的介詞 πρός 經常被解讀為知覺對象，而後文的價值相應被視為知覺的內容，那麼「關涉到壞，就它如其所是而言」這一表達似乎給予了痛苦發生非常苛刻的認知前提，即對價值就其所是的認識（τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι 通常被解讀為工具性的第三格），這似乎排除動物甚至嬰兒體驗痛苦的可能性。這裏涉及兩個挑戰。其一，在亞里士多德哲學的框架內，如何僅憑知覺中道來把握價值本身。此外，亞里士多德深信，非人類動物和嬰

36. 科西里烏斯認為 τάγαθὸν ἢ κακόν 短語中缺少第二個定冠詞（即不是 τάγαθὸν ἢ τὸ κακόν）也是支持他解讀的語文學證據，參 Corcilius, *Streben und Bewegen Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegun*, p. 71。然而從上下文看，亞里士多德使用 τάγαθὸν ἢ κακόν 是前文 τὸ ἤδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι（431a10）的並列使用決定的。
37. 《修辭學》1370a9f, a12f；《形而上學》1015a26-29；《歐倫》1223a30-35；1223b20-21；1224a30, a38；《尼倫》1110b12。
38. 《尼倫》1119a22-3；1153b1-3；1172b19；《論動物運動》701b36。
39. 關於疼痛與壞之間的密切聯繫，也可參閱《歐倫》1225a16；1227a 40；《尼倫》1113b1-2；《修辭學》1385b13-4；1386a7-9；《論題篇》119a39-b1。

兒也會感到苦樂，但它們沒有高階認識能力。在《政治學》（*Politica*）的知名段落中，亞里士多德在對比人類和其他動物時，特別宣稱：

> 區別於其他動物，僅僅人類具有對於好與壞的感知（ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ…αἴσθησιν）和對於正義和不義以及其他〔類似事物〕的感知。（《政治學》1253a15-18）

如果快樂和痛苦的體驗依賴於對好與壞本身的感知，而只有人類才具有好與壞的感知，那麼動物——因為其不可能感知好與壞，更不用說感知好與壞本身——自然就無法感知快樂和痛苦。然而，這一結論顯然與亞里士多德相信所有動物都感知苦樂相互矛盾。為了避免這種困境，我們需要另一種方法來解釋這段難以捉摸的文字，它有兩個相互交織的方面，其一涉及到介詞 πρός 所指涉的關係，另一則涉及 ᾗ τοιαῦτα 這一限定短語本身的含義。

不同於第二格的用法（參 κακοῦ…αἴσθησιν），πρός 所代表的關係不局限於感覺對象，尤其它沒有許諾這裏涉及的壞需要成為感覺內容或者表徵內容。換句話說，我們不必對 T2 採取內在主義讀法，認為這裏所謂苦樂一定需要感受主體在意識內容中把握好與壞。其次，ᾗ τοιαῦτα 這一限定也不必指向「好或壞本身」（更不用說將其進一步解讀為「好或壞的理念」或「概念」），它也可以用來具體化知覺中道具有客觀的價值敏感性。假設一位鑒賞者因為面前沒有充分調和的顏色而感到不快，儘管其相關的感覺對象具有多種性質（例如紅色、藍色以及色塊的形狀等），但這裏的不快是由於感覺中道敏感於色彩的不和諧，而非其他性質。就視覺的正常運作而言，這種不和諧是一種內在的壞。

如果我們把這一圖景與上文的討論（即《尼倫》第 VII 和 X 卷）相聯繫，那麼我們可以說，痛苦的產生不僅依賴於自然狀態的活動受到阻礙或破壞，而且同時依賴感覺中道因果上對這一客觀傷害的某種敏感。[40]如果說快樂因此是自由的意識，那麼痛苦就是某種不自由感受。這裏我們可以看出，快樂與痛苦的區別不首先在於表徵／感覺內容，而更重要的是它們涉及兩種不同的活動，因為它們被不同的價值所影響。前者可以被稱為無阻礙的或完美的活動，而後者則是受阻的，從而不完善的活動。這一活動無疑不能被視為亞里士多德嚴格意義上的 *energeia*，而類似他說的運動，因為後者，對亞里士多德而言，恰恰是一種不完善的活動（ἐνέργεια ἀτελής）。[41]這一圖景幫助我們揭示了快樂與痛苦之間的本質差異，這種差異隱藏在《論靈魂》聯合論述的表面平行背後。此處的關鍵在於，快樂和痛苦並不首先是具有不同表徵內容的同一種活動，而是不同種類的活動，並以不同的方式與不同價值發生因果關聯。按照這一外在主義解讀，亞里士多德所謂的「壞」類似卡特（Brian Cutter）和泰伊（Michael Tye）所謂的「傷害」（harm）。根據這一觀點，具有知覺能力的動物，出於生存的需要（例如保持內穩態或者身體的健全），自然地對阻礙了系統整體（或其子系統之一）運轉的傷害保持敏感並且採取相應的反應。[42]從這一角度看，痛苦也是目的論系統的一部分，與動物的活動緊密聯繫。

40. 與自然狀態包含相反力量的平衡狀態一樣，知覺的中道也是介於兩個極端之間的狀態（τῶν ἄκρων），見《論靈魂》424a4-7。
41. 《物理學》[*Physica*] 201b32-33；也參《論靈魂》417a 16；《形而上學》1066a20-21。
42. 參 Brian Cutter & Michael Tye, "Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain", *Philosophical Issues* 21.1 (2011), pp. 90-109。這裏我只是借用了他們對痛苦中的傷害的解釋，我認為這對亞里士多德的痛苦概念有所啟發，但這並不代表我接受他們關於疼痛的表徵主義理論。

四、運動、活動與非對稱性

從上文的討論我們可以區分對於痛苦的兩類論述，前者以運動／變化為核心，後者以活動為核心。似乎與亞里士多德對於快樂的考察一樣，痛苦既可以從運動，也可以從活動的角度來理解。然而，我們不應該被這種表面的相似性所迷惑，因為兩種解釋在快樂和痛苦那裏實在存在巨大的不對稱性，而弄清楚這些不對稱性對於了解痛苦的特殊性尤其重要。

或許有人會根據亞里士多德將快樂的核心理解為實現活動而非運動／變化的立場，推斷出痛苦的實質同樣應該是實現活動而非運動。甚至由於《修辭學》常常被視為是亞里士多德的早期文本，人們可能進一步推論，痛苦的運動界定自然是應該被他放棄的看法，至少不能代表他的成熟理念。然而，即使亞里士多德對於快樂的看法經歷了從運動到活動的發展，這一轉化並不能直接運用在痛苦的案例上。因為他有必要修訂快樂的界定並不蘊含他需要修訂痛苦。此外，越來越多的學者不再將《修辭學》視為亞里士多德的通俗文本，不再認為該著作滿足於討論流行的或者柏拉圖式的理論。與之相應，越來越多的聲音主張，《修辭學》中的情感理論完全是亞里士多德式的，應予以認真對待。[43] 事實上，在《修辭學》之外，亞里士多德的文本有大量將痛苦視為運動／變化的論述。[44]這就意味着我們顯然不能通過線性的發展史故事來取消或削弱其價值。我們之後會更為

43. 例如 Christof Rapp, *Aristoteles: Rhetorik* (Berlin: Akademie Verlag, 2002)；Jessica Moss, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire* (Oxford: Oxford University Press, 2012)；Jamie Dow, *Passions and Persuasion in Aristotle's* Rhetoric (Oxford: Oxford University Press, 2015)。

44. 對於 *kinēsis* 的使用，參《論靈魂》408a5-6；《論呼吸》479b28；《論動物部分》（*De Partibus Animalium*）666a11；μεταβολή，見《論呼吸》479b29；ἀλλοίωσις，見《物理學》247a7-8, a16；《形而上學》1022b19-20；*pathos*，見《範疇篇》10a7-8；《論天》284a14；《動物志》634a3；《歐倫》1228b32-34；1229a36。

清晰地看到，痛苦的活動界定與它的運動界定之間並不能完全相互替代，因為二者在不同的層面上運作。下面我們概述一下它們的區別與聯繫：

（1）在以活動為中心的論述中，如果活動主體與對象缺乏匹配並且這一不匹配明顯或有力，那麼就極有可能引起痛苦或不快。例如，在視覺方面，一幅模糊的圖畫可能導致觀察主體的痛苦，但這並不能立即被視為對觀看者視覺能力的傷害，除非不完美的活動的反復出現逐漸導致不完美狀態的習慣化。與此相反，在痛覺的運動理論中，既然疼痛是對當前自然的一種強烈的、被感知的破壞（或偏離），那麼主體的正常能力則直接受到傷害。因此，即使主體當時沒有運用這種能力，其潛能也可能受到妨礙。回到視覺的例子：這種說法所關注的主要是視覺能力——視覺系統的自然狀態——受到某種刺激（如強光、疾病、或打擊）引發的物理傷害，而這種說法並不包括僅僅由一幅不匹配的圖片所引起的痛苦。

（2）以活動為中心的論述總是以實際運行的活動為痛苦產生的先決條件，而以運動為中心的論述則不考慮主體是否已經處於某種活動的激活狀態。此外，在前者那裏，疼痛帶來的傷害不必十分嚴重，因為它往往足以妨礙活動就達成了效果。可以想象，儘管活動變得不那麼完善，但活動能力並沒有受到傷害。相比之下，以運動為核心的痛苦中，傷害是主體導向的，它不僅潛在地或實際地傷害了主體的能力，而且通過對能力的傷害達到了對於主體本身的傷害。

（3）除了上文以活動和運動為基礎的區分，亞里士多德自己還區分了兩種痛苦類型：前者是無條件的壞，後者是某種阻礙，可以被視為有條件的壞：

[T4] 但是，人們也同意，疼痛是不好的和應該避免的；因為痛或者是無條件的壞（ἁπλῶς κακόν），或者在某些方面是某種障礙（τῷ πῇ ἐμποδιστική）。（《尼倫》1153b1-3）

如果引入上述區分，我傾向將前者首要地以運動為中心的痛聯繫起來，而後者則更多地對應於以活動為中心的論述。前一種聯繫之所以可能，這是因為以運動為中心的論述的重點是自然狀態的偏離或崩潰，這就其本性而言對動物是有害的。這也是身體性的痛苦——疾病或傷害引起的疼痛——被認為本質上是壞的原因，儘管它作為相應傷害的徵兆（σημεῖον）（參見《動物志》[*Historia Animalium*] 604b15-16；633b16-633b28）可能具有工具性價值，例如幫助醫生進行診斷和幫助動物趨利避害。但與早期醫學話語不同，作為疾病或傷害症候的疼痛在亞里士多德的論述中並不佔據重要地位。尤其在實踐哲學中，亞里士多德關注的是痛苦與教育、行動和美德之間的密切關係。這就自然回到了以活動為中心的痛苦論述。根據這一論述，不僅這種痛苦經驗本身，而且對其評價都是關係性的；換言之，痛苦的經驗和價值都是在與活動的關聯中才能被理解和評判。如果我們看看亞里士多德列舉了哪些因素會阻礙人的實現活動，痛苦價值的相對化這一特徵就變得更為顯明，畢竟痛苦並不是實現活動的唯一阻礙。令人驚訝的是，亞里士多德並沒有提到那些通常被視為壞的事物，如疾病、傷害或死亡。與之相對，我們看到的是運氣（τύχη，參《尼倫》I.10, 1100b29-30；VII.13, 1153b16-19, 1153b23-24）、異質的快樂（VII.13, 1153a20-22；X.5, 1175b.1-3, 1175b6-8, cf. 1175b11-13）、物質利益（《尼倫》VII.13, 1153b16-19）

和物質條件（X.8, 1178b.1-5）。這些事物與實現活動之間的關係是雙重的。例如一方面，人類完美的實現活動需要外部物品作為必要的先決條件，才能無障礙地正常運行。人至少需要健康和適當的財產，才能成功地實現沉思。然而，另一方面，這些物質條件限制了人類的實現活動，並在某些情況下破壞了實現活動的完美性。從這一視角出發，這一思想所提供的不僅是對疼痛的功能性理解，而且還導致了對這一概念的擴展和對其評價的相對化。

（4）最後，可以說，痛苦的運動界定旨在提供一種疼痛本體論，而痛苦的活動界定則更關注疼痛的功能作用。這兩種說法在一些層面上可以兼容，但其中一種並不能取代另一種。我們不妨回顧一下，雖然快樂與運動和活動都有密切關係，但亞里士多德極力論證，快樂需要被定義為一種活動，或被描述為本質上分享了實現活動的特徵。我認為，就痛苦而言，我們面臨的情況恰恰相反。也就是說，痛苦本質上應被理解為一種特殊的運動（*kinēsis*），一種靈魂的受感狀態（*pathos*）。只有在高度限定的意義上——或者作為對於有害刺激的覺知（discrimination），或者作為不完善活動的情緒模態（affective mode）——痛苦才被視為一種活動或類似活動的存在者。因為，用當代的術語，對於有害刺激的覺知是傷害感受能力（nociceptor）的運作，而不完善的活動往往具有負面的快感價性（hedonic valence）。

五、痛苦與不確定性

讓我們轉向我們最初的一個困惑，即為甚麼亞里士多德把痛苦描述為缺乏限定的（*aoriston*，《尼倫》1170a20-22）。基於前面的討論，我們試圖從歷史和理論的角度來回答這個問題。

首先，有必要關注學園派關於快樂和痛苦本質的辯論背景。亞里士多德將痛苦歸為不限定，顯然是針對柏拉圖和一些柏拉圖主義者，因為他們出於否定快樂價值的立場，將快樂歸入「不確定」（《斐勒布》31a；《尼倫》1173a16）。亞里士多德分享了柏拉圖主義者的理論預設，即「不確定」與「壞」具有密切關聯，正如我們在他的倫理學中所看到的：

[T5] 有可能以多種方式犯錯（因為壞的屬畢達哥拉斯派所描繪的無限定[τοῦ ἀπείρου]，而好的屬被限定的事物），而只有一種方式尋得正確。（這就是為甚麼犯錯誤容易而做正確的事難，因為錯過目標容易而擊中目標難。）也正因為如此，過度和不足是惡的特徵，而中道則是德性的特徵：「成善〔之路〕是單純的，成惡〔之路〕則四通八達。」（《尼倫》II.6, 1106b28-35）

但與這些柏拉圖主義者相反，亞里士多德認為是痛苦——而非快樂——屬缺乏限定之物。為了論證這點，他指出快樂的反對者混淆兩個概念「不確定」與「或多或少」（more-or-less）。根據快樂具有「或多或少」的性質，並不能推出快樂是無限定之物，就像健康明確是好的，但它同樣可以容納「或多或少」，即具有程度的差別（《尼倫》1173a16-28）。

在亞里士多德展示的有聲譽的意見（*endoxa*）中，有一個不太引人注目的反享樂主義論證值得一提。根據這個論證，快樂不屬善可以通過不存在「以快樂作為對象的科學技藝（τέχνη）」這一事實得到證明（《尼倫》1152b18-19）。

這一論證與快樂屬非限定的論證可視為一枚硬幣的兩面，因為在亞里士多德遵循的學術傳統中，某物作為科學對象的先決條件之一就是它需要具有限定性（參《歐倫》1247b11-13；《形而上學》989b18-19）。根據這一思想，一個進一步的推論就是，對亞里士多德而言，痛苦不可能被嚴格定義，由此也不存在一門專門處理痛苦的科學。即使我們承認醫學的專屬對象是健康，並且因此間接地關注痛苦，痛苦也不是醫學的核心或者專屬對象，更重要的是，醫學也不是處理和關心痛苦的唯一科學，它尤其無力處理大部分以活動為中心的痛苦。亞里士多德就與認為理解和處理痛苦需要通過某種醫學模式的傳統拉開了距離。因為柏拉圖筆下的醫生，《會飲》（*Symposium*）中的厄律克西馬科斯（Eryximachus），明確將醫學視為負責快樂和痛苦的科學。而雖然柏拉圖討論了智性的快樂和痛苦，但他對於恢複模式的倚重，使得他仍舊屬廣義的醫學傳統。

當然，將痛苦視為不定之物也包含理論，而不僅僅是論辯的考量。首先，上文已經解釋了為甚麼從形而上學的角度來看，身體痛苦，作為對於自然狀態的破壞和威脅，本質上是一種運動（*kinēsis*）。[45]把痛苦歸入「缺乏限定」這一範疇，不僅是因為痛苦自身是缺乏秩序者（即缺乏限定者），而且它更是秩序／限定者的破壞者。在亞里士多德那裏，痛苦的這一特徵與被刻畫為「被限定者」的實現活動形成了鮮明對照。[46]正是由於痛苦本性上缺乏限定，這也解釋了當下許多學者歸給它的不可界定、甚至不可言說的特徵。

45. 《形而上學》ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν, 1066a17，也參 a14；《形而上學》1049b1-2 以及《論題篇》142a19-20, a21。與之類似，*kinēsis* 難以定義，參見《物理學》201b19-202a3；《形而上學》1066a11-22。
46. 《形而上學》1087a18；也參《形而上學》1007b28-9；《物理學》201b31-3；257b8-9。

正如斯凱瑞（Elaine Scarry）的名言：「疼痛不只是抵制語言，而是積極地摧毀語言」。[47]

此外，儘管快樂和痛苦都可以附隨於活動，前者對於實現活動的附隨是單軌的，這是指它們與完美的實現活動緊密結合在一起，並由於這種附隨關係快樂分享了完美活動的所有核心特徵。與之相對，痛苦對正在進行的實現活動的附隨則是多軌的，這裏指痛苦會以多種方式出現在不完善的活動中，它未必——甚至通常不會——分享相關活動的特徵。換句話說，如果說某一完善的活動 F 必定伴隨分享了這一活動積極屬性的快樂 f，那麼不完善的活動 G 可能被與 G 內在的性質相去甚遠的各種不同痛苦所附隨。例如，視覺的痛苦既可能來自強光，也可能來自視覺系統的損傷，甚至僅僅由於感知對象的不協調。儘管這些痛苦都可以伴隨並且削弱和阻礙視覺活動，但它們彼此之間並不相似。

最後，不僅作為活動的快樂與作為活動的痛苦並非對稱，作為運動的快樂和作為運動的痛苦也是如此。快樂涉及的運動是一個朝着外部目標前進的過程，而外部目標被認為比這個過程本身更好（《尼倫》VII.14, 1154a34-b1）。而作為運動的痛苦是自然狀態的偏離或破壞，即遠離某種已經實現的目標。理論上，自然狀態可以從其初始的正常狀態向任何方向移動，如果這種偏離運動足夠激烈或者被靈魂探測到就形成了痛苦或者不快。與第一種運動不同，它不受任何外部秩序或目的調節或控制。在這個意義上，將痛苦界定為不確定的並非巧合，因為這恰當地勾勒了痛苦的特點，它不僅本身缺乏限定性，而且它就是對於有限定性的秩序的破壞。正是在這一意義上，亞里士多德將其

47. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 4.

與僭主的個性相比較，即放縱的、暴戾的和帶來混亂的（ἡ δ' ἀόριστος τυραννίς，參見《修辭學》1366a2）。

六、結論

作為考察亞里士多德痛苦概念的綱要，本文主要關注在亞里士多德的理論框架內，痛苦在何種意義上被視為一種運動／變化，在何種意義上又與活動相聯繫。就前者而言，亞里士多德的觀念與希臘傳統中流行的觀點相去不遠，尤其是柏拉圖提出的版本；而在後者那裏，痛苦首要不是一種具有獨特性質的單純身體感覺，而是伴隨着活動的價性（valence）或情緒模式（affective mode）。後一徑路不僅從理論上囊括了希臘日常用法中廣義的痛苦詞彙使用，而且建立起痛苦與動物和人類日常生活之間更為密切的聯繫。如果說前者是醫療模式主導的——因為在那裏，痛苦作為一種生理變化，與疾病、受傷和損傷緊密聯繫，產生於當時的醫學論述，後者則是實踐模式為主導的，它着重於考察能力和能力的發揮，以及痛苦在甚麼意義上可能造成這些實踐的阻礙，從而影響人類活動甚至幸福的實現。同時，這一理解也不排除作為活動 x 阻礙的痛苦可能有利於活動 y，甚至在一個更大的實踐語境下對相關主體帶來更多的善。也只有如此，亞里士多德才能將痛苦整合進入自己的情感理論和道德實踐的中道學說之中。儘管醫療化痛苦不僅是亞里士多德時代，更是我們時代的大勢所趨。但他的洞察提醒我們，至少在許多情景下，重要的不是像治療疾病一般治療痛苦，也不是總是盡可能減少痛苦，更不是無條件地尋求中等或者適度的痛苦，而是關注面對具體實踐情境下面對相關行動的痛苦體驗是否合適。因為痛苦的**遭受者**，也同時是**行動者**，儘管是自由受限的行動者。例如面

對不公正或者至親的喪失，直面某種強烈的痛苦，而非逃避痛苦或者麻木不仁，才是恰當的，儘管它可能阻礙其他許多具有內在價值的活動。甚至即使實踐目標是減緩或迴避痛苦，恰當的手段也不僅僅是醫生作為主體將病人作為客體拉回自然狀態（這是醫學模式的核心），更要考慮承受痛苦的主體之能力和自由，考慮活動對象、媒介、環境以及它們匹配度。

這種對於痛苦的雙重規定自然讓我們想起他對於快樂的雙重規定，並也許得出作為快樂鏡像的痛苦具有完全相似的性質。然而，正如已經論及的，這種對稱性的表像是誤導性的。因為與快樂的情況不同，亞里士多德之所以傾向於以活動為中心考察疼痛，並不是因為疼痛本質上——類似快樂——就是一種實現活動或者必須附隨於活動發生，也不是因為疼痛的性質必然分享其所伴隨的活動的性質。就我們討論的典型痛苦（即身體疼痛）而言，亞里士多德仍舊把它們與（生理）變化的受感狀態相聯繫，這完全區別於他對快樂的激進改造，因為他主張快樂的典型不再是一種身體感受，而是活動。這種快樂與痛苦本體論上的不對稱有可能提供二者實踐價值上不對稱的基礎，而後者近年來才在實踐哲學領域得到集中關注。[48]除此之外，就痛苦本身而言，亞里士多德意識到，我們在實踐領域提及的痛苦——或許更好的翻譯是「不快」——其實遠遠超過醫學模式可以涵蓋的經驗，並且對於實踐生活有着更為重要的影響。這裏並不是說醫學不是社會實踐的一部分，而是說如果僅僅以醫學的眼光考察痛苦，那麼痛苦的很多意義就會被忽視，甚至痛苦體驗者實際的得失可能被漠視或者誤讀。因為醫

48. 例如 Thomas Hurka, “Asymmetries in Value”, *Noûs* 44.2 (2010), pp. 199-223；Jamie Mayerfeld, “The Moral Asymmetry of Happiness and Suffering”, *Southern Journal of Philosophy* 34.3 (2010), pp. 317-338。

學受制於健康這樣的規範性標準，要求我們關注組織損傷以及對應的經驗（參見國際疼痛研究學會[International Association the Study of Pain, IASP]對疼痛的新舊定義），[49]從而採取各種醫療手段（治療或止痛片等）減緩或消除痛苦。然而從實踐的角度，對痛苦的重視就需要從醫學化的視角解放出來，關注人類的自然和實踐活動的模態和價性特徵，以及它們與活動之間相互影響。誠然，痛苦本身並不值得追求，但是亞里士多德的洞見提醒我們，逃避和減少痛苦就不是無條件的，而是被其他實踐條件和語境所約束。

49. IASP, “Pain Terms: A List with Definitions and Notes on Usage: Recommended by the IASP Subcommittee on Taxonomy”, *Pain* 6.3 (1979), p. 249；Srinivasa N. Raja, et al, “The Revised International Association for the Study of Pain Definition of Pain: Concepts, Challenges, and Compromises”, *Pain* 161.9 (2020), pp. 1976-1982。

延伸性對話

幸福（well-being），常常某種專屬人類的最高善，一直是古代和當代學術的核心話題，無論在哲學，還是在其他人文和社會科學中。學者們對於幸福的本質、原因和構成大量進行了大量探討，無論是在規範還是描述的意義上，但對於其負面形式，不幸（ill-being）以及其構成成分，卻所言甚少。然而，後者不僅幾乎是每個人日常生活的一部分，甚至有學者宣稱，它才是每個成人日常生活的主體，甚至本質。因此，既有樂觀主義者建議通過人類增強來克服當前存在的各種風險和痛苦（參洪亮為本主題撰寫的導言），也有悲觀主義者認為只有反生育主義才是擺脫這一困境的唯一思路。[50]但二者的共通之處在於均預設，當前人類的有限性和脆弱性使得諸種不幸無從避免，而盡可能避免它們卻是追求善好的必要條件。只是前者認為這種有限性——作為當前的歷史偶然性——可以通過未來的技術手段而克服，後者則認為它由於屬人類的本質從而不可避免。與兩者的交鋒當然需要大量的論證工作，這裏並無從進行。值得一提的是，無論是上文的悲觀主義者還是樂觀主義者，都對生命的負面經驗本身討論甚少，而僅僅將其視為某種需要迴避的對象。

然而，在介入這一關於價值的論戰之前，或許我們有必要——依照蘇格拉底的傳統——首先考察所謂不幸本身，包

50. 這裏路徑最近代表性的研究，參 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford: Oxford University Press, 2006)；新近討論，可參 Thaddeus Metz (ed.), *Contemporary Anti-natalism* (Abingdon UK: Routledge, 2023)； 反生育主義的歷史回顧，參 Ken Coates, *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar* (Sarasota, FL: First Edition Design, 2016)。

括它的本質、構成和特徵。只有在此基礎上，我們才能考慮怎樣的反應態度是合適的，並且是否上文的悲觀主義者和樂觀主義者正確地診斷了問題。在這一背景下，對於痛苦的考察，尤其是身體痛覺，就尤其急迫。它不僅是本身是熟悉而又令人困擾的經驗，而且根據近代以來的哲學傳統，它甚至是最基本、原始的感覺之一，是一種自我驗證的、不可錯的、私人的和難以言傳的單純體驗。與之相應，當代的心靈哲學往往不假思索地把疼痛當做現象意識或者感質（qualia）的經典實例。與之類似，如果倫理學家認為世界上存在甚麼內在的壞（intrinsic bad），痛苦常常被視為最為符合直覺的案例。以這種觀念為標準來審視亞里士多德，它的痛苦理解顯得鬆散，甚至由於錯失了其作為一種特殊的內在經驗的本質，可以被判定為落後的。從歷史的角度看，這甚至不僅僅是亞里士多德哲學的問題，而是整個前現代思維的局限：不但體現在希臘羅馬的思想史之中，也體現在中世紀的神學和哲學思考裏。[51]

十三世紀受到亞里士多德影響的神學家們傾向將痛苦作為一種「對於相反者的知覺」（*dolor est sensus rei contrariae*）。[52]由於亞里士多德知覺理論背後身心一體的形質論預設，他們敏銳地發現這一痛苦理解會衝擊傳統神學的靈魂論、基督論，甚至關於懺悔、死亡與來世等一系列想法。就靈魂論而言，似乎一方面，如果沒有靈魂，痛苦就不存在；但另一方面，靈魂的非物質性，按照二元論的設定，

51. 關於痛的思想史論述，參 K. D. Keele, *Anatomies of Pain* (Oxford: Blackwell, 1957)；Roselyne Rey, *The History of Pain* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1995)；Don Gustafson, "Categorizing Pain", in Murat Aydede (ed.), *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of Its Study* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), pp. 225-231； Michaela Bauks & Saul M. Olyan (eds.), *Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

52. 參 Donald Mowbray, *Pain and Suffering in Medieval Theology: Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century* (Martlesham:Boydell and Brewer, 2009), p. 16。

使得它似乎不應該受到物質的影響從而感到痛苦。與之相關，學者們也激烈爭論：基督的本性是否能夠容納他具有痛苦經驗？如果回答是肯定的，甚麼是這類痛苦？它如何在一個亞里士多德式的哲學框架得到解釋？更進一步，不僅基督自願承擔苦難，而且當懺悔和苦修成為幾個世紀的宗教實踐傳統時，[53]這一實踐的合理性同樣需要重新解釋和證成。因為在亞里士多德主義的框架內，理性的自願行動似乎與喜悅綁定，而痛苦來自相反物的強迫。此外，按照傳統的神學觀念，當人類肉體死亡時，靈魂與肉體分離，直到復活。既然按照教義，被詛咒者需要在地獄經歷痛苦，神學家們自然需要解釋被分離的靈魂的痛苦，不僅解釋這一痛苦的可能性和性質，也需要說明所謂地獄之火和良心之蟲（*vermis conscientiae*）的性質與功能。[54]

或許有人會指責，經院神學家在這裏誤解了亞里士多德，因為「對於相反者的知覺」並非亞里士多德對於痛苦的理解。此外，之所以痛苦成為一個理論困難，在那裏更是由於亞里士多德的質形論本身與傳統的二元論難以協調，而非痛苦獨特的經驗特徵。根據我們正文對亞里士多德理論的重構，這些診斷有一定道理。但同時，我們也需要注意到，他們至少與亞里士多德一致，並沒有把痛苦視為不可錯的私人單純經驗和感受質。同樣，類似亞里士多德，他們對痛苦採取一種寬泛的理解，不嚴格區分疼痛、痛苦和不快，不強調痛苦的現象學與痛苦作為某種承受（suffering）的差別。這使得他們能夠以痛苦為線索，考察一系列的哲

53. 關於早期基督教文獻中的痛苦，參 Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (London: Routledge, 1995)；Cobb Stephanie, *Divine Deliverance: Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts* (Berkeley, CA: University of California Press, 2016)。

54. 關於十三世紀神學和哲學中的痛苦理解，參 Mowbray, *Pain and Suffering in Medieval Theology* 的系統論述。

學和神學問題，並且試圖理論上容納痛苦的積極評價。在這個傳統中，痛苦由於自身性質的複雜性以及和它物的廣泛關聯而獲得了意義，它並非僅僅——甚至在首要的意義上——是醫學問題，而在神學、形而上學、心理學和倫理學等多種領域扮演了重要的角色。

當代的亞里士多德主義者可以從不同的角度吸取亞里士多德和傳統亞里士多德主義的洞察和教訓。事實上，早在上個世紀六十年代，梅爾扎克（Ronald Melzack）和沃爾（Patrick D. Wall）就試圖用一種名為「門控理論」（Gate Control Theory）的假說來解釋疼痛的複雜生理機制。[55]根據這種假說，即使身體的疼痛也絕不是簡單的，它的處理過程應該至少涉及兩個獨立的途徑：一個是感知性的和辨別性的，傳達疼痛的現象屬性（類型、位置和強度等）；另一個是感受性的，關涉疼痛體驗在情感和動機方面的基礎，傳達不快與厭惡。與之類似，克雷格（A. D. Craig）等人則在大量的文章中論證痛苦是一種與生物體內穩態（homeostasis）相關的複雜情感（emotion），而非傷害感受器對於傷害刺激的單純客觀記錄。[56]如果疼痛不是簡單而是複雜的，並被多種認知和感受能力所建構和制約，那麼就疼痛沒有唯一的現象學也就不足為奇，甚至疼痛可以有相應的錯覺和幻覺也順理成章。因為心靈經驗越是複雜，就越超過我們的內省和辨別能力，從而我們對它們的感受

55. Ronald Melzack & Patrick D. Wall (eds.), "Pain Mechanisms: A New Theory", *Science* 150 (1965), pp. 971-979；其進一步的發展，參同作者：*The Challenge of Pain* (London and New York: Penguin Books, 1996)。

56. 參 A. D. Craig, "A New Theory of Pain as a Homeostatic Emotion", *Trends in Neuroscience* 26.6 (2003), pp. 303-307；Colin Klein, *What the Body Commands: An Imperative Theory of Pain* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), pp.13-21。

就越可能犯錯——正如施維茨格貝爾（Eric Schwitzgebe）給出的大量例證所說明的。[57]

考慮到疼痛的複雜本質，針對亞里士多德的疼痛概念，一些常見的批評是否成立就值得懷疑。這些批評包括：（1）亞里士多德缺乏一個健全的意識或主體性（subjectivity）概念，因此他對於痛苦或痛覺的理解尚沒有足夠內在化（internalization）。[58]（2）與之相繫，亞里士多德對於苦樂的考察自然缺乏對於二者獨特的現象學的關注。（3）亞里士多德沒有區分痛苦和不快（unpleasure），從而一方面混淆了疼痛與饑渴這樣的基礎身體驅動，另一方面混同了疼痛與負面情感。[59]但本文的討論足以說明，這些所謂的理論缺陷也許是亞里士多德理論的優勢或者潛能。儘管我們並不能說亞里士多德預見了一些當代理論對疼痛之複雜性的洞察，至少其理論的非笛卡爾主義特徵足以更好地與之相容。因為與其將疼痛視為一種透明的、自我驗證的感覺，亞里士多德更傾向將痛苦——至少其中的很大一部分——視為一種具體活動中的秩序之破壞。根據這種理解，疼痛會削弱我們所參與和沉浸的活動的初始狀態，但我們是否因此而將注意力轉向疼痛本身，這一點卻沒有定論。換句話說，在亞里士多德看來，疼痛並不需要對象化——無論是作為獨特的感性性質還是心靈客體，但它會影響你處理世界的方式。痛苦不必是引起你注意的明確的感受質，而是意味着你與世界、你與自身的活動之間的規範關係受到了威脅乃至破壞。

亞里士多德對於疼痛本質的關心受到他對疼痛價值和功能角色關心的約束。如果說他最終也未能提供一個痛苦

57. Eric Schwitzgebel, *Perplexities of Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 2011)。
58. Gustafson, “Categorizing Pain”.
59. 關於苦樂作為情感，參 Dow, *Passions and Persuasion in Aristotle's* Rhetoric, pp.145-181。

的嚴格定義，這無可指責。不僅歷史上無人給出能夠給出這樣的定義，而且正如亞里士多德將痛苦歸為「無限定者」所暗示的，也許在他看來，這甚至不是理解痛苦的最佳道路。這一視角轉換解釋了為何亞里士多德，總的來說，對偶性的痛苦比對本質的痛苦更感興趣，因為前者更與具體的實踐密切綁定，並且可以具體考察主體、客體、環境、媒介的狀態以及它們的匹配，而後者的倫理內涵並不直接。亞里士多德偏愛的實現活動（*energeia*）框架不僅能很好地容納這類痛苦，而且還能夠更寬容地對它們的價值進行評估，因為如前所述，在某些條件下，即使是好事也會妨礙另一件好事。後一個方面對於亞里士多德通過他的中道學說將美德和情感的多樣性圖式化是不可或缺的。儘管系統化的嘗試不可避免地與豐富的現實不符，但亞里士多德的理論框架能更好地向我們表明，規範和指導人類實踐的不是「善的理念」，而首先是具體的情感和美德，這些情感和美德往往也伴隨着不愉快的經歷。不少情緒，如憤怒、憐憫和恐懼，要麼被亞里士多德直接稱為痛苦，要麼被描述為主要伴隨着痛苦。與斯多亞派不同的是，亞里士多德並沒有因此而把這些情緒完全視為良好實踐的絆腳石。相反，他所要求的是特定語境下的合適情感。甚至痛苦為主導的消極情緒，也常常對於人類實踐不可或缺，從而得到亞里士多德的積極評價。[60]

60. 這與哲學和心理學的新近趨勢不謀而合，即重新承認和強調情感對人類實踐和認知的積極貢獻，參 Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1994)；*The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York, Lisbon and London: Harcourt Brace & Co., 1999)；*Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando: Harcourt Inc., 2003)。此外，也參考 Joseph LeDoux, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* (New York: Simon and Schuster, 1996)；Michael Brady, *Suffering and Virtue* (New York: Oxford University Press, 2018)。

而回到當代：儘管享樂主義作為一種價值理論在當下不受主流哲學學院派的青睞，然而前文提及的超人類主義或者反生育主義卻有意或無意都將自己的立場建立在單純的苦樂計算（hedonic calculation）上，無論他們的態度是悲觀的，還是樂觀的。例如超人類主義的代表人物之一皮爾斯（David Pearce）十分明確地將超人類主義的核心任務界定為「終結痛苦」，並且將整個計劃命名為「享樂主義的定言命令」（the Hedonistic Imperative）。[61]類似反生育主義者，皮爾斯對於人類當前存在狀態的判斷是悲觀的，他甚至將所有動物——他稱之為達爾文生命——的日常狀態描述為「缺乏快樂、腦損傷和功能失調的」（anhedonic, brain-damaged and dysfunctional）。與之相對，他借用世界衛生組織（World Health Organizaion, WHO）的說法，超人類主義的目標是真正的「健康」（health），即「一種完全的身體的、精神的和社會的福祉」（well-being）。我們有理由將這一立場背後的哲學稱之為醫療享樂主義（medical hedonism），其不僅以健康和痛苦終結作為終極目的，並且認為苦樂是唯一需要關注並且可以相互衡量、比較和計算的價值。面對這一立場，亞里士多德主義者當然有很多反對的話語可以表達。例如他們不僅會追問，在甚麼意義上——無論是在目的論還是達爾文的框架下——生物的日常能力的運用可以被融貫地刻畫為功能失調。更為重要的是，他們會追問超人類主義者所謂需要克服的痛苦是甚麼。這裏關鍵的不是從技術手段上看，超人類主義的願景現實與否，而是說如果我們意識到痛苦不是一個自然類，也不與快樂完全對稱從而構成一個連續的光譜（spectrum），那麼

61. David Pearce, “Transhumanism and the End of Suffering”, in *Brightly* (https://www.hedweb.com/hedethic/brightly.html, accessed 3 June 2024)；相關討論，也參主頁：https://www.hedweb.com/。

醫療享樂主義就失去了其理論基礎。眾所周知，一個通行的反享樂主義論證通常會指出，在苦樂之外，仍舊存在其他內在價值，例如德性和行動。無疑，亞里士多德主義者認同這一點，但同時他們會提醒，如果了解了苦樂的本質，那麼人們會發現苦樂由於缺乏對稱性無法構成某種單一的價值。從這一角度看，醫療享樂主義不僅是偏狹的，而且其起點就是錯誤的。

作者電郵地址：cheng.wei@pku.edu.cn

外文書目

Bain, David, & Michael Brady. “Pain, Pleasure, and Unpleasure”. *Review of Philosophy and Psychology* 5.1 (2014). pp. 1-14.

Bauks, Michaela, & Saul M. Olyan, eds. *Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Billman, GE, “Homeostasis: The Underappreciated and Far Too Often Ignored Central Organizing Principle of Physiology.” *Frontier in Physiology* 11.200 (2020), pp.1-12.

Brady, Michael. *Suffering and Virtue*. New York: Oxford University Press, 2018.

Bywater, Ingram, ed. *Aristotelis Ethica Nicomachea.* Oxford: Clarendon Press, 1894.

Coates, Ken. *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*. Sarasota, FL: First Edition Design, 2016.

Craig, A. D. “A New Theory of Pain as a Homeostatic Emotion”. *Trends in Neuroscience* 26.6 (2003). pp. 303-307.

Cheng, Wei. *Pleasure and Pain in Context: Aristotle’s Dialogue with his Predecessors and Contemporaries*. PhD. dissertation, Humboldt University, 2015.

___. “A Battle Against Pain? Aristotle, Theophrastus and the *Physiologoi* in Aspasius, *On Nicomachean Ethics* 156.14-20”. *Phronesis* 62 (2017). pp. 392-416.

___. “Alexander of Aphrodisias on Pleasure and Pain in Aristotle”. In *Pleasure and Pain in Classical Times*. Edited by W. V. Harris. Leiden: Brill, 2018. pp. 174-200.

___. “Aristotle’s Vocabulary of Pain”. *Philologus* 163.1 (2019). pp. 47-71.

___. "'Every Perception is Accompanied by Pain!': Theophrastus' criticism of Anaxagoras Reconsidered". *Journal of the History of Philosophy* 61.4 (2023). pp. 559-583.

___. "Aristotle and the Pain of Animals: *Nicomachean Ethics* 1154b7–9", *The Classical Quarterly* 73.1 (2023). pp 101-108.

___. "Between Aristotle and Stoicism: Alexander of Aphrodisias on the Varieties of Pain. In *Pain narratives in Greco-Roman Writings*. Edited by Jacqueline R. Clarke, Daniel King, & Han Baltussen. Leiden: Brill, 2023. pp. 176-204.

Corcilius, Klaus. *Streben und Bewegen Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlin: De Gruyter, 2008.

___. "Aristotle's Notion of Non-Rational Desire". In *Aristotle's* Nicomachean Ethics*. A Critical Guide*. Edited by Jon Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 117-143.

Cutter, Brian, & Michael Tye. "Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain". *Philosophical Issues* 21.1 (2011). pp. 90-109.

Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1994.

___. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York, Lisbon and London: Harcourt Brace & Co., 1999.

___. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain.* Orlando: Harcourt Inc., 2003.

Dirlmeier, Franz. *Aristoteles: Nikomachische Ethik.* Berlin: Akademie Verlag, 1964.

Dow, Jamie. *Passions and Persuasion in Aristotle's* Rhetoric. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Erginel, Mehmet. "Plato on Pleasures Mixed with Pains: an Asymmetrical Account". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 56

(2019). pp.73-122.

Evans, Mathew. “Plato and the Meaning of Pain”. *Apeiron* 40.1 (2007). pp. 71-93.

Frede, Dorothea. “Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics”. In *The Blackwell Guide to Aristotle’s* Nicomachean Ethics. Edited by Richard Kraut. Oxford and Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006. pp. 255-275.

Gustafson, Don. “Categorizing Pain”. In *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of Its Study*. Edited by Murat Aydede. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. pp. 219-242.

Hadreas, Peter. “Aristotle’s Simile of Pleasure at *NE* 1174b33”, *Ancient Philosophy* 17.2 (1997), pp.371-374.

Heinaman, Robert. “Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics”. In *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Edited by Michael Pakaluk & Giles Pearson. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 7-46.

Hurka, Thomas. “Asymmetries in Value”. *Noûs* 44.2 (2010). pp. 199-223.

IASP. “Pain Terms: A List with Definitions and Notes on Usage: Recommended by the IASP Subcommittee on Taxonomy”. *Pain* 6.3 (1979). p. 249.

Keele, K. D. *Anatomies of Pain*. Oxford: Blackwell, 1957.

Klein, Colin. *What the Body Commands: An Imperative Theory of Pain*, Cambridge, MA: MIT Press, 2015.

LeDoux, Joseph. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York: Simon and Schuster, 1996.

Linka, Vojtěch. *Approaches to Pain in Classical Greek Philosophy and Medicine*. PhD dissertation, Charles University, 2023.

Linka, Vojtěch, & Vojtěch Kaše. “Pain in Classical Greek Texts”. *Digital Classics Online* 9 (2023). pp. 1-14.

Mayerfeld, Jamie. “The Moral Asymmetry of Happiness and Suffering”. *Southern Journal of Philosophy* 34.3 (2010). pp. 317-338.

Melzack, Ronald, & Patrick D. Wall. “Pain Mechanisms: A New Theory”. *Science*, 150.3699 (1965). pp. 971-979.

___. *The Challenge of Pain*. London, New York: Penguin Books, 1996.

Metz, Thaddeus, ed. *Contemporary Anti-natalism*. Abingdon UK: Routledge, 2023.

Moss, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Mowbray, Donald. *Pain and Suffering in Medieval Theology: Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century.* Martlesham: Boydell and Brewer, 2009.

Pakaluk, Michael. *Aristotle:* Nicomachean Ethics *Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Pearce, David, “Transhumanism and the End of Suffering”. *Brightly* (2022). https://www.hedweb.com/hedethic/brightly.html. Accessed 3 June 2024.

Perkins, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge, 1995.

Raja, Srinivasa N, et al. “The Revised International Association for the Study of Pain Definition of Pain: Concepts, Challenges, and Compromises”. *Pain* 161.9 (2020). pp. 1976-1982.

Rapp, Christof. *Aristoteles: Rhetorik*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

Rey, Roselyne. *The History of Pain.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1995.

Salim, Emil. *Four Puzzles on Aristotelian Pleasures and Pains*. PhD. dissertation, The University of Arizona, 2012.

Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Schwitzgebel, Eric. *Perplexities of Consciousness.* Cambridge, MA: The MIT Press, 2011.

Scullin, Sarah E. *Hippocratic Pain*. PhD. dissertation, University of Pennsylvania, 2012.

Shriver, Adam J. “The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 23.2 (2014). pp. 152-162.

Stephanie, Cobb. *Divine Deliverance: Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts.* Berkeley, CA: University of California Press, 2016.

Susemihl, Franz, ed. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Lipsiae: Teubner, 1887.

Tambornino, Lisa. *Schmerz: Über die Beziehung physischer und mentaler Zustände*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2013.

Warren, James. “The Bloom of Youth”. *Apeiron* 48.3 (2015). pp. 327-345.

Wolfsdorf, David Conan. “Plato on Pain”. *Antiquorum Philosophia* 9 (2015). pp. 11-26.

Aristotle's Concepts of Pain:
A Speculative Outline

CHENG Wei https://orcid.org/0009-0001-7978-0745
(Tenured) Associate Professor
Institute of Foreign Philosophy
Department of Philosophy
Peking University

Abstract

Pain plays a significant role in Aristotle's philosophy—particularly in his ethics and psychology—yet it has long been overlooked or misunderstood by mainstream scholarship. This study attempts to reconstruct Aristotle's understanding of pain from his scattered discussions on the subject. It argues that Aristotle employs two perspectives to grasp different experiences of pain: one centered on the disruption (*kinēsis*) of the natural state, and the other on the hinderance of activity (*energeia*). Although these two perspectives may appear unified by analogy, the former is predominantly guided by a medical model, aiming to provide an ontological account of (bodily) pain, while the latter adopts a practical model, providing a functional account of (broadly defined) unpleasant experiences. The result invites us not only to reconsider the relationship

between pain and pleasure, but also to integrate the broader experience of pain into the concerns of practical philosophy, rather than relegating it solely to the domain of medical treatment.

Keywords: Pain; Pleasure; Aristotle; *kinēsis*; *energeia*