

柏拉图论感觉

詹文杰

[摘要] 本文集中阐释了柏拉图的感觉学说。在第一部分, 笔者通过借鉴弗雷德的观点考察了古希腊语 *aisthēsis* 这个词在柏拉图著作中的多重用法, 指出它不仅表示感官知觉, 还表示一般的觉识、意识, 以及基于感觉之上的判断, 等等。从第二部分开始, 笔者按照发展论视野梳理并评论了柏拉图关于感觉的论述, 主要涉及《斐多》《理想国》《泰阿泰德》和《蒂迈欧》几篇对话录。

[关键词] 柏拉图 感觉 灵魂 知识 [中图分类号] B502.232

本文旨在集中阐释柏拉图在不同文本中关于感觉的讨论。柏拉图早期对话录很少论及感觉, 而从中期对话录开始, 随着知识论问题变得越来越重要, 感觉也逐渐得到更多的讨论。在《斐多》中, 感觉一方面被考虑为灵魂获得知识的某种妨碍, 另一方面又被考虑为灵魂回忆起关于理念的知识的促发因素。在《理想国》中, 感觉作为形成感性判断的能力而与信念或意见 (*doxa*) 混在一起被谈论, 而感性认知方式的典型特征被刻画为总是倾向于将某物 x 判断为“是 f , 又是 $\sim f$ ”。《泰阿泰德》从知识论的视野, 集中考察了感觉能力在认知中的地位, 并且介绍了某种版本的感觉因果论。《蒂迈欧》则进一步阐发了感觉因果论, 在物理和生理层面对感觉作出了颇为详细的说明。

一、*Aisthēsis* 这个词

古希腊语 *aisthēsis* 一词的含义颇为广泛, 不仅指视觉、听觉和嗅觉之类的感官知觉, 还包括悦感和痛感之类的感受, 甚至还包括欲求和恐惧之类的情感。对于柏拉图而言, 这些心理功能都位于灵魂中感受性的部分, 与身体不可分离。根据弗雷德 (Michael Frede) 的考察, 柏拉图之前的普通希腊人没有严格的“感官知觉”概念, 而 *aisthanesthai* 这个动词也不必然表示“通过感官进行感知” (cf. Frede, pp. 3-8), 毋宁说, 柏拉图在《泰阿泰德》才真正发展出了清晰的感官知觉概念, 因为他在哲学思考中需要它。弗雷德区分了柏拉图著作中 *aisthēsis* (*aisthanesthai*) 的三重含义:

(A) 普通的或宽泛的含义, 类似于“觉识/意识” (awareness), 不一定与感官知觉相关。在这种情况下, “某人感觉到 x ”意味着某人意识、觉识或者注意到 x , 甚至理解 x 。例如: (1) 《普罗泰戈拉》316d: “我还注意到 (*ēisthēmai*), 有些人甚至以健身术为伪装”; (2) 《普罗泰戈拉》317a: “大众当然什么也察觉不到 (*ouden aisthanontai*), 掌权者宣告什么他们就颂赞什么”。

(B) 表示对于有形体事物的觉识, 尤其见于《斐多》和《理想国》。这个意义上的 *aisthēsis* (与 *doxa* 混在一起) 必定涉及身体, 并且不能达到知识, 但也不必然等同于感官知觉, 因为 *aisthanesthai* 几乎跟 *dokein* 和 *doxazein* (to seem 和 to believe) 是可互换的。正如把这里的 *doxa* 理解为感官知觉是

错的，而把 *aisthēsis* 理解为感官知觉同样是错的，尽管 *aisthēsis* 的标准情况会是感官知觉。

(C) 最狭窄的含义是在《泰阿泰德》184 – 187 才形成：*aisthēsis* 在这里被限定为“心灵的被动遭受”，单纯指感官知觉。

现代心理学常常在感觉 (sensation) 和知觉 (perception) 之间作出区分。按照通常的界定，感觉是由感官接受外在刺激而引起的最基础的物理和生理上的运作，而知觉则表示借由感觉而传递信息，而且其中附加了主体的判断能力。柏拉图谈论的 *aisthēsis* 有时比较接近感觉，有时比较接近知觉，有时候则比较含混（这不是说他不能在它们之间作出区分；相反，在必要时他能清楚地区分二者，如在《泰阿泰德》184c – 187a 的论证中）。或许正由于这种含混性，我们看到 *aisthēsis* 在英文中有 sense-perception、perception 和 sensation 这三种译法。^① 在此，我们首先需要说明的是：我们将 *aisthēsis* 译为“感觉”是笼统的做法，并不预设感觉和知觉的严格区分。

二、《斐多》：感觉对于获得知识意味着什么？

柏拉图的早期对话录极少讨论感觉，它们主要讨论与德性有关的问题；尽管德性与智慧紧密相关，但是认知的细节在其中并未受到关注，因而感觉是否可靠的问题也未被提出。早期对话录偶尔也谈及某种感觉官能，例如听觉（《卡尔米德》168d-e）、视觉（《阿尔基比亚德前篇》132d – 133c），但都是一笔带过，服务于其他问题的讨论。即使重点讨论了学习和认知问题的《美诺》也没有明确谈论感觉，柏拉图真正开始讨论感觉是在《斐多》。

在《斐多》中，感觉的价值和作用以某种矛盾的方式得到描述：一方面，在讨论灵魂净化的段落中（65a – 67b），感觉被考虑为灵魂获得知识的某种妨碍，不具有清晰性和精确性；如果某人通过感觉而非纯粹理智进行考察，那么他的灵魂会受到欺骗；另一方面，在讨论回忆说的段落中（72e – 76e），感觉被说成是灵魂回忆起关于理念的知识的必要促发因素。我们通过某种感官知觉（如视觉）发现感性对象 *x* 在特定属性 *f*（如“相等”）方面的“不完美”，进而可以“回忆”或联想起具有完美属性 *f* 的那个绝对的 *F* 本身（如“相等本身”）。

按照莫德拉克的阐释，“即使《斐多》对可感对象和诸感官知觉有所保留，但它容许感觉在认知中扮演重要角色。感觉提供了关于物理世界的可靠信息。一个人类感觉者甚至能将诸如相等这样的普遍概念应用于感觉中。感觉的那些局限性是对于具体对象跟理想对象相比而言的那些局限性的反映。”（Modrak, 2006, p. 135）但莫德拉克的这个说法很有问题，尤其当她说柏拉图在《斐多》中认为“感觉提供了关于物理世界的可靠信息”时，她高估了柏拉图心中感觉能力的积极作用而大大低估了他对感觉的贬斥。首先，我们很难说，《斐多》的作者认为物理世界本身（由于其不完美性、不稳固性）能向我们提供任何的“可靠信息”。其次，感觉（与欲望和诸情感等归在一起）被完全归属于身体的方面，而身体因素对于获得知识而言几乎全然是消极的，它妨碍灵魂把握到真正的实在。实际上，莫德拉克也注意到了，《斐多》特别强调物理对象和理念的差异，前者是变化不定的，后者是

① 采取哪种译法极有可能反映作者对于 *aisthēsis* 的某种理解。例如，西尔弗曼 (Allan Silverman) 在论文《柏拉图论 *Phantasia*》中采用 sensation 的译法，这跟他把柏拉图的 *aisthēsis* 理解为缺乏理性的、非判断性的能力不无关系。相反，承认 *aisthēsis* 属于某种判断能力的莫德拉克 (D. K. W. Modrak) 在她的论文《〈泰阿泰德〉中的感觉与判断》就不会用 sensation 而会用 perception 这个译法。肖里 (Paul Shorey) 在他的著作《柏拉图思想的统一性》从统一论视野出发这样说：“*aisthēsis* 是任何直接的 sensation 或 perception 或包含快乐、疼痛以及洛克所说的内在感觉的意识。作为 sense-perception，它恰当地被说成包含判断，因而产生 *doxa*，意见或信念。” (Shorey, p. 47)

永恒不变的；前者通过诸感官而把握，后者通过理智而把握；灵魂在使用身体认识物理对象的可变性质时，理智会出现混乱；因为这种可感对象是不固定的，所以哲学应该让灵魂从诸感官中摆脱出来，这样才有可能掌握那些稳固的真正的实在。《斐多》65b、79c和83a-b这三处文本尤其表明了这点。

柏拉图贬黜感觉的主要原因是他从道德的视野而非单纯知识论的视野来看待感觉。感觉与理性或思维能力在这里被对立了起来，从而感觉被认为与欲望和情感一起妨碍人过纯粹理性的生活。在整个中期对话录其实都贯穿着某种张力：一方面，感觉从道德上被彻底否定：它是误导人的因素、使人堕入感官情欲；另一方面，感觉及其对象对于我们获得知识的意义，需要从知识论上给予更严肃的对待。古莱（Norman Gulley）的观察是有道理的，他认为中期对话录中柏拉图的道德禁欲主义对于其知识论的发展起到了某种消极作用。（cf. Gulley, pp. 23-26）

三、《理想国》：感性认识和理性认识的二元对立

就对于感觉的评价而言，《理想国》的思路跟《斐多》的较为相似。在知识与信念（*doxa*，或译为“意见”）二元对立的视野中，感觉的地位不会被看得太高，因为感觉和信念是混在一起被考虑的。知识的对象只能通过不借助诸感觉的纯粹思维才能把握到。“爱听者和爱看者”跟“爱智慧者”是完全不同的两类人，只有后者才是爱真理的人。（《理想国》474d-480a）在第六卷的线段譬喻中，可见领域和可理解领域被说成是截然二分的。辩证法的运作并不运用任何可感对象，而是完全只通过可理解的东西（诸理念）来开展，而这才是最高层次的认知能力（511b-d）。

如果说在《斐多》中感觉只是泛泛地被说成是“既不精确、也不清晰”（65b），不能让灵魂达到“真”，那么《理想国》（602c-e）对此给出了更细致的说明。在这里，视觉、听觉等感官知觉连同快乐与痛苦等情感都被说成属于灵魂中的非理性部分，这与《斐多》的意思一致。感觉的欺骗性以举例的方式得到这样的描述：（1）经由视觉，同一东西的体积（大小）在近处与在远处显得不相等；（2）同一东西在水里和水外看起来会又是曲折的又是直的；（3）由于颜色对于视觉的误导，同一东西会显得又是凹的又是凸的；如此等等。反之，借助理性，我们可以避免由感觉带来的错觉。

《理想国》第七卷对于感觉和理性思维的关系有更多的描述。柏拉图笔下的苏格拉底说：“我会指明，如果你能领会的话，有些感觉活动并不召唤理性（*noēsis*）来进行考察，因为靠感觉官能就足够作出判断了，而另一些感觉活动则尽量呼吁理性来对它们进行考察，因为感觉并不带来任何健全的结果。”（523a10-b4）接下来的文本以对于若干手指的大小的辨识为例给出了进一步说明。视觉会把无名指判断为“是大的”（与小指相比较）又判断为“是小的”（与中指相比较）。“视觉把大和小视为不是分离的，而是混在一起的”（524c3-4），而理性则要把大和小视为不是混在一起的而是分开的（524c6-8），它要去追问“大是什么，小是什么”（524c1-11）。既分有“大”又分有“小”的是可感事物，而“大本身”和“小本身”则是可理解者。这里有三点值得注意：首先，感觉被说成是可以作出判断的，它能断定“x是什么样的”（*x is f*）。这表明柏拉图此处是在宽泛意义上理解感觉，即把它理解为某种作出经验性判断的能力，而没有在单纯感觉能力和判断能力之间作出严格区分。我们后面会看到，这种区分最早出现在《泰阿泰德》中。其次，感觉对于认知的作用在这里不是被描述为由于可感对象的不完美而激发灵魂关于理念的“回忆”（如《斐多》那样），而是发现感性对象x可以被相反的属性（*f*和 $\sim f$ ）所表述，从而“召唤”理性对特定概念（*F*及其相反概念）进行反思和界定。《斐多》的回忆说是出于完满性方面的论证，而《理想国》这里是出于相反谓述方面的论证。最后，感觉被说成有两类：一类是不会同时陷入相反感觉的，另一类是会同时陷入相反感觉的；前者不召唤而后者召唤理性思维的帮助。“我看见一根手指”属于前者，“我看见某根手指是

大的（或软的、粗的，等等）”属于后者——因为视觉会向灵魂报告“这同一根手指是小的（或硬的、细的，等等）”。柏拉图在此考虑的是，同一事物 x 会被某种感觉官能判断为“既是 f 又是 $\sim f$ ”，而灵魂会对感觉所“报告”的相反信息产生困惑，进而召唤理性的裁断。

问题在于怎么理解所谓“不”召唤理性思维的感觉呢？它能为我们带来关于外部世界的可靠信息吗？换言之，只有那种召唤理性思维的感觉才是不可靠的、具有欺骗性的吗？若如此，则此处的描述跟第五卷末尾的说法就不太一致。那里说“*to doxaston*”或信念对象（实际等同于感觉对象）始终属于“是（ f ）又不是（ f ）的东西”。按照这个说法，把看见的某个东西说成“是手指”也是有问题的，因为只有可理解的某个理念才能被说成真正“是某某”，才属于“永远自身维持自身的东西”（479e7-8），而可见的某根手指作为流变世界的东西应该属于“是又不是的东西”。如果是这样，我们就不能认为任何感觉就其自身而言就“足够作出判断”。与此相关，《理想国》还留下了一些有待斟酌的地方，如：感觉和信念果真是同一种能力吗？感觉自身就蕴含有判断能力吗？严格意义上的感觉内容是像“这根手指是粗的”、“这阵风是冷的”这些命题性的东西，还是像“某一根手指”或“某一阵风”这样的事物，还是像“粗”“白”“冷”这样的可感性质？对于这些问题，柏拉图在《泰阿泰德》将有进一步的思考。

四、《泰阿泰德》：感觉不是知识

柏拉图最自觉地从知识论视域出发讨论感觉是在《泰阿泰德》。这个讨论集中于“感觉等同于知识”这个主张是否成立。如果成立，那么实际上意味着没有任何其他比感觉更高层次的认知能力。柏拉图显然不能接受这样的观点。他考察了该主张所蕴含的一些理论预设并逐一作出反驳，其中最关键的反驳出现在 183c-187a。在这里，他证明有“不同于”而且“高于”感觉的认知能力。而知识并不存在于感觉活动之中，而存在于心灵的更高层次的认知活动之中。我们在此主要关注下面几点：

首先，柏拉图从身体和灵魂相区分的角度反驳了感觉等同于知识。感觉一方面表示身体器官方面的各种官能的运作（如，眼睛的视觉，耳朵的听觉），另一方面表示“心灵”对于这些官能的运用；前者接近狭义的感觉或单纯的感性意识（mere sensory awareness），而后者接近知觉或关于感觉内容的意识。（cf. Cooper, p. 144）在《泰阿泰德》156a 以下，感觉过程被描述为在感觉器官和被感觉的外部事物之间发生的事情，并未提及心灵的作用。但是在 184d1-5，柏拉图转而表示，我们的感觉活动实际是关涉心灵的，不是诸感觉器官本身感觉到各种颜色或声音，而是心灵自身“经由”感官来运作。既然感官及其能力只属于“身体”，那么我们就不能说各种感觉官能自身能够“报告”某某，而应该说感觉主体“凭借”心灵而“经由”诸感官在感觉活动的基础上“说”或者“认为”某某。

如果感觉指单纯的感性意识，那么柏拉图反驳感觉是知识，他的意思就会是“诸感觉官能并不包含知识：它们顶多能够给心灵提供材料……诸感觉官能是不会思考的：在单纯运用感官时我们甚至还谈不上思考某某，更别提认识某某了。”（Cooper, p. 129）按照这种解释，感觉作为纯粹的当下经验是某种 *alogos* 的东西，即缺乏命题性结构的、非判断性的东西。如果说真假只属于命题性内容，那么感觉经验就是没有真假可言的。我们看到，《理想国》中将感觉与 *doxa* 混在一起谈论的情况在《泰阿泰德》184c 之前仍有出现，可是在此之后由于柏拉图对二者更狭窄的界定而使它们不再可能混为一谈：因为 *doxa* 在此获得了“判断”的含义，与非判断性的感觉完全不在同一层次上了。

假如感觉概念仅仅限制在这个层次上，那么上述反驳就尚未触及“心灵在感觉活动中的作用”，而知识还有可能在这个层次中找到。但是，柏拉图不仅把感觉官能自身的运作跟心灵在感觉活动中的运作区别开来，而且还把后者跟心灵独立于诸感官而自身进行的反思活动区别开来，这样，他不仅否

认知识可以出现在单纯的感性意识之中，而且否认知识会出现在关于感觉内容的意识之中。他试图论证的是：我们应该在心灵独立的反思活动中去寻找知识，因为只有在其中才有可能把握到事物的“所是”（*ousia*）和“真”（*alētheia*）。在感觉活动中一个人只注意到某个东西“显得”如何，而并没有领会它“是”如何。感觉作为这样的东西是完全主观的东西，是不可由公理和标准来检验和衡量的东西。与其说它是“不会错的”（*apseudes*），不如说它是没有对错或真假可言的。总之，无论感觉是从单纯感性意识的层面来理解，还是从关于感觉内容的意识的层面来理解，它都不能等同于知识。

其次，柏拉图在这里把感觉对象确定为“经由身体而抵达灵魂的那些感受（*pathēmata*）”（186c1-2），也就是各种可感性质，如各种颜色、声音、口味、气味和触觉方面的对应物，而不是一般的物理事物。严格上说，我们并不“看见”或“感觉到”某个物理事物，如一棵树，一张桌子。当我们说“看见一棵树”时，这已经包含了心灵中某些更高层次的认知活动。我们看见的只是某个特定的“白”“红”之类的东西。甚至，单纯的感性意识还不能将“白”“红”这些标识赋予各个所感，因为赋予标识已经涉及到形成和应用概念的能力。“经由身体而抵达灵魂的那些感受”被说成是人和兽类一生下来就能够感觉到的，这意味着在缺乏任何概念能力的情况下一个人就能进行感觉，而这样的感觉显然更接近于单纯身体官能层面的运作。

再次，柏拉图在论证中提出假定：任何一种感觉官能（如，听觉）都不能感觉到另一种感觉官能（如，视觉）所感觉到的那类对象（如，白色）。由此推出，假如有某种属性是两类或两类以上的感觉对象所共有的，那么这种“共性”（*to koinon*）必定不是由任何一种感觉官能所领会到的，而只能是心灵通过自身而领会到的。柏拉图列举的共性有“是/存在”“不是/不存在”“同”“异”“相似”“不相似”“美”“丑”“善”“恶”，等等。这些共性与柏拉图中期对话录中谈论的“理念”是否是一回事，此问题暂不详论。值得提及的是，亚里士多德《论灵魂》（418a17-19）的说法与柏拉图的假定不同，他说，运动、静止、数目、形状和大小之类的东西可以被多种感觉所分有，至少有些运动能够被触觉也能被视觉所感觉到。

最后补充一点，在《泰阿泰德》（156a-157a，159a-160c），柏拉图已经提及某种版本的感觉因果论，也就是试图通过外界物质对象（如，酒浆）与感觉者的感觉器官（如，舌头）在物质层面上的相互作用来解释特定的感觉现象。这个版本的感觉因果学说虽然是作为批评的靶子提出来的，但是柏拉图并不认为它是全然不可取的，相反，另一种版本的感觉因果论在《蒂迈欧》（以及《斐莱布》）中得到了全面应用。不过在那里，感觉活动就更加属于生理-心理学而不是知识论所要考察的主题了。

五、《蒂迈欧》中的感觉学说

如果说《泰阿泰德》主要从知识论的视野考察感觉能力在认知中的地位，那么《蒂迈欧》则主要从自然哲学的视野探讨感觉活动在物理和生理层面上的机制。法国学者布里松（Luc Brisson）关于《蒂迈欧》的感觉学说有过出色的梳理，笔者在这里的讨论将主要借鉴他提供的解释框架。

《蒂迈欧》有两段文本集中论述感官知觉：42e-47e和61c-69a。第一段属于《蒂迈欧》的第一部分（讨论“理性所做的事情”），它描述了灵魂刚进入身体时的状况，涉及人的身体构造，包括双眼和视觉的物理机制，视觉的影像，等等。第二段属于《蒂迈欧》的第二部分（讨论“必然性所产生的东西”），它说明了感官知觉的物理机制，其中，在61c-d提到关于感觉的说明涉及三个相互关联的因素：（1）与感觉相关的各种感受（*pathēmata*），或称为可感性质；（2）身体及其构造；（3）灵魂的可

朽部分。这三方面统归于关于感觉的解释模型：首先是感觉的对象，其次是感觉到这个对象的人，最后是对象与人的关系。

首先来看感觉对象。有形体的事物有微观和宏观两个层次。微观层次是作为基本元素的微粒，也就是火、气、水和土的基本粒子。它们是一些多面体构造：火是正四面体，气是正八面体，水是正二十面体，土是立方体。前三种立体的各个面是等边三角形，而它又可以被分解为六个最基本的不等边直角三角形。立方体的各个面是正方形，而它又可以被分解为四个等腰直角三角形。于是，诸元素根本上是由两类直角三角形构成的。上述几种规则立体都数量有限、规模不等，它们作为微观元素构成了宏观实体。不止由一种元素构成的实体可以按照占主导的那种元素来进行归类。人感觉到的东西是宏观实体的可感性质，而这些可感性质最终又是从四种基本元素得到解释的。

其次来看感觉主体。人是灵魂与身体的临时联结物。人的身体也是由土、水、气和火四元素构成的。当灵魂与身体连在一起，灵魂就被分为三个部分：不朽的部分是理性，可朽的部分是意气 and 欲望。理性部分位于头部，意气位于胸部，而欲望位于横膈膜以下的腹部。灵魂的三个部分在骨髓中连在一起：可朽的部分在脊髓，而不朽的部分在大脑。头脑包含了灵魂中不死部分的两个圆环，跟宇宙灵魂的两个圆环相似。感觉是在身体对于外界影响的承受的基础上产生出来的。这些“承受”(*pathos*)是感觉的必要条件或原因，但不是充分条件。另一个条件是感受器官的本性。感受器官有两类：容易运动的和不容易运动的，取决于其成分主要是什么元素（如，土不容易运动，而火和气最容易运动）。对于本性上容易运动的感受者而言，即使很小的承受也会使它扩散开来，从而一个微粒将同样的影响传递到另一个微粒，直到抵达思想器官并且将作用者的性质报告给它。不容易运动的感受者也从外面遭受冲撞，但是这种初始冲撞可能没有被传导到相邻部位，这时候它就可能不被感觉到。视觉和听觉器官内在包含火和气的能力，因而对于它们的作用就非常容易得到传递，而骨头和头发的主要成分是土，因而对于这些部位的作用就不容易被传递开来。（《蒂迈欧》64a-c，参见《斐莱布》33d-34a）这看起来跟《泰阿泰德》提及的那种感觉因果论有点相似，不过也有重要区别是值得注意的。如，《蒂迈欧》中柏拉图自己认可的感觉因果论以承认灵魂存在为前提，并且把感觉最终视为灵魂的能力和活动，而《泰阿泰德》中作为批评靶子的那种感觉因果论并未提及灵魂的存在，而是将感觉活动完全归结为“物体-身体”的运动和相互作用。

接下来让我们来看可感性质。“性质”一词或许有点误导性，正如布里松所说，*pathēmata* 并非内在于对象之中、可以独立于感受者的特性或属性，而是某物体在遭遇另一物体时出现的影响或效果。（cf. Brisson, pp. 152-153）柏拉图把作为整体的身体的那些共有感觉，跟身体中特殊器官（如，舌头、鼻孔、耳朵和眼睛）专有的感觉区别开来，并且详细说明了触觉、味觉、嗅觉、听觉和视觉的各种性质。在感觉过程中被传导的东西看起来只是感觉对象作用于身体或感官所造成的运动，而根据外部对象发出的基本粒子的几何构造、数量和速度的差异有不同类型的运动，从而带来不同的感觉内容。举视觉的例子来说：当某物体流射出的一组火粒子遇到眼睛流射出的一组火粒子（即视线），如果前者比后者大，那么它会压缩视线，这样我们就看见“黑色”；反之，如果前者比后者小，那么它会放大视线，这样我们就看见“白色”，如果两者相同，那么我们就看不见它，这就是“透明”。

神经系统及其功能在柏拉图的时代尚未被发现。《蒂迈欧》这里把传递感觉信息的载体或渠道说成是血液和血管系统。我们看到，声音被界定为一种由气产生的冲击，“经由耳朵而作用于大脑和血液，从而传递给灵魂”（67b2-4）。舌头的细小血管被称为“检测器”(*to dokimeion*)，它“延伸至心脏”（65c-d）。血管也是气味的传送者（66d4）。既然心脏是众多血管的结点，那么作用于血液的那些感受应该说被传递到了心脏。柏拉图这个观点受到某些前人（如，恩培多克勒）的影响；不过，

他还认为从事理性思考的部位是在人的头部而不是心脏。实际上，感官印象被认为最终传递给“*to phronimon*”或“思想器官”（64b5），它不会是指心脏，而更可能指灵魂中的理性部分，即所谓“同”和“异”两个圆环。

感觉首先关联于灵魂的可朽部分而不是理性部分。灵魂的可朽部分中有“强大而压倒性的诸感受”（69c8），包括快感、痛感、勇气和恐惧、怒气和希望，它们与“无理性的感觉（*aisthēseialogōi*）以及伸向一切的欲求（*erōs*）混合在一起”（69d4）。这个说明跟42a-b的说明是吻合的，其中提到当不朽灵魂被植入可朽身体的时候会发生什么情况：首先从强烈的遭受中产生出感觉，然后产生出跟快感和痛感结合在一起的欲求，最后是恐惧和怒气以及一切伴随它们的这类感受。两处文本都告诉我们，灵魂的可朽部分是身体方面的运动产生出感受的地方，而这些感受产生出感觉；缺乏理性的感觉与欲求关联在一起，由此产生出悦感、痛感、愤怒和恐惧之类的更为特殊的感受。然而，如果理性部分是诸感受的最终接收者，那怎么理解“无理性的感觉”这个表达呢？按照布里松的解释，当诸感受还没有抵达人类灵魂中的理性部分，那么它们是无理性的，但感觉本身不是无理性的。“灵魂中那些可朽部分看起来可以感觉到诸感受，但是不能够思考或者命名它们。所以，只要诸感受还没有抵达灵魂的理性部分，那么感觉就还是无理性的，亦即它们不能得到恰当命名。”（Brisson, p. 161）感觉与理性能力的关联是个棘手的难题。柏拉图一方面强调身体和灵魂、感觉官能和理性能力之间的二元论，另一方面又希望说明感觉与思维的联结。他始终认为，感觉活动会“抵达”灵魂并且向灵魂“报告”，将它的发现提交给灵魂来裁决。但是，《蒂迈欧》没有说清楚感觉和思维之间究竟如何关联。布里松推荐从回忆说的框架来理解：当感觉活动抵达灵魂中不朽部分的时候，它“或许激发了对于一个相应的理念的回忆，并且由此让感觉到的性质有机会得到命名和谈论”（*ibid.*, pp. 164 - 165）。这显然是试图把此处的论述跟《斐多》和《斐德罗》的回忆说联系起来，但笔者认为柏拉图在晚期是否仍坚持这种回忆说是可疑的。

结 语

柏拉图对感觉的考察从属于他对人类本性的思考，并且他的问题意识伴随主导性哲学主题的变化而有所调整。早期对话录主要讨论伦理道德方面的问题；尽管德性与知识紧密相关，但是认知的细节在其中尚未受到关注，因而感觉是否可靠的问题也未被提出。从《斐多》和《理想国》开始，柏拉图建立起比较成型的形而上学和知识论，而感觉主要被纳入该视野来考察，不过他对于感觉的评价仍主要受到道德视野的制约。在《斐多》中，感觉虽然被描述为灵魂回忆起关于理念的知识的促发因素，但是它更主要地被确定为妨碍纯粹思维、使人堕入感官情欲的因素。《理想国》也认为感觉（与欲望之类的联合）把灵魂“向下”拉到变化不定的领域，妨碍灵魂“向上”观看真正的实在。相对纯粹地从知识论视野出发考察感觉要等到《泰阿泰德》才出现，在这里我们看到感觉主义哲学路线受到检讨和排斥。晚年柏拉图意识到物理问题未必比道德问题更加不重要：每个存在者领域都值得重视和研究，不能仅仅关注正义与不正义、善与恶这类主题，也应关注水火土气、头发和污泥这样的“没什么价值”的东西（《巴门尼德》130c-e）。《蒂迈欧》在自然哲学方面的详论应合了这种思路转换，这也使得感觉有机会从物理的视野得到再考察。尽管柏拉图在《美诺》（76a-e）一度调侃过恩培多克勒关于视觉和颜色的物理主义解释，但他在《蒂迈欧》这里对感觉活动的刻画实际上借用了后者的四元素学说和流射学说（当然也融入了毕达哥拉斯派的数理思想）。《蒂迈欧》对感觉的评价有所调整，在说明感觉可能干扰理智的同时也承认它具有某种正面价值，如：视觉让我们能够观察各种天体的运动，并且从它们的运动周期中发现数、得到时间的观念，使得我们能够研究宇宙、从事哲

学探究，而听觉也是为了听到和谐的声音从而让灵魂恢复秩序与节奏（47a-e）。不难发现，柏拉图关于感觉现象的物理学考察始终隐含着某种伦理学旨趣。

参考文献

- Brisson, L., 1999, "Plato's theory of sense perception in the *Timaeus*: how it works and what it means", in *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13.
- Cooper, J. M., 1970, "Plato on sense-perception and knowledge (*Theaetetus* 184—186)", in *Phronesis* 15.
- Frede, M., 1987, "Observations on perception in Plato's later dialogues", in his *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Gulley, N., 1962, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Barnes & Noble.
- Modrak, D. K. W., 1981, "Perception and judgment in the *Theaetetus*", in *Phronesis* 26 (1).
- 2006, "Plato: a theory of perception or a nod to sensation?", in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Companions to Philosophy, Malden: Wiley-Blackwell.
- Plato, 1900—1903, *Platonis Opera*, Tomus I—IV, J. Burnet (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- 1997, *Plato: Complete Works*, J. M. Cooper (ed.), Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Shorey, P., 1903, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Silverman, A., 1991, "Plato on *Phantasia*", in *Classical Antiquity* 10 (1).

(作者单位: 中国社会科学院哲学研究所)

责任编辑: 李 薇

(上接第 48 页)

最后这点较为复杂。照“有谓仁为统体，不可偏指为阳动者”的质疑，这是反对把仁归属于阳动，认为仁是包涵四德的统体，怎么能把仁只归结为一个特定方面呢？朱子的辩解是，《太极图说》以“仁”配“义”，然后以“仁义”与“中正”相对，这说明图说中的仁不是专言包四德的仁，从而也就不是“统体”的仁，只是偏言的仁、分别而言的仁。这个仁是义之体，义是仁之质，具有体用的差别。朱子此段回应的对象不甚确定，参与太极解义之辩的人中，只有吕祖谦《答朱侍讲六》提及仁包四德，但所论与这里所说并不相同。无论如何，这几条都和体用问题有关，而张栻颇注重体用之论，吕祖谦也就体用问题提出一些质疑，可见体用问题是太极解义之辩的一个重要的讨论。

总之，朱子的《太极解义》是他的太极本体论和太极本源论的建构之始。这一建构不仅把周敦颐的《太极图说》正式作为哲学建构的主要依据和资源，开发了《太极图说》的本体论和宇宙论意义，把太极动静阴阳论引向了理气哲学的开展；而且，谋求太极与人极的对应，太极与人性的一致，更以“全体太极”为成圣成贤的新的内涵，从而形成了以太极为中心，集理气、性情、道器、体用为一体的一套哲学体系。这不仅使他自己在其后期思想中以此为基础实现了更为宏大的发展，也使得北宋以来的道学，在理论上和体系上更加完整和完善。这是朱子对道学的贡献，也是他对儒学的贡献。

参考文献

- 《吕祖谦全集》，2008年，浙江古籍出版社。
- 《周敦颐集》，1990年，中华书局。

(作者单位: 清华大学哲学系)

责任编辑: 罗传芳