

欧洲 13 世纪“介质中感觉种相”问题溯源

晋世翔 (JIN Shixiang) *

摘要：“介质中感觉种相 (*species sensibiles in medio*)”问题是中世纪晚期经院哲学关于灵魂感觉活动的自然哲学探究的重要组成部分。其核心在于澄清可感事物如何作用于感觉器官，以及感觉种相在介质和器官中的存在样态。这两个问题严格继承了亚里士多德在《论灵魂》中开启的讨论灵魂感觉活动的方向。从 20 世纪 70 年代开始，索拉布吉和伯恩耶特围绕亚氏感觉理论所展开的争论，高水准地展示了该问题所包含的复杂性。因此，从亚氏感觉理论的当代哲学讨论出发，历史地追溯“介质中感觉种相”问题的古代、中世纪早期根源是准确理解十三世纪中期思想家关于该问题展开争论的思想史基础。

关键词：介质中感觉种相；感觉活动；《论灵魂》；视觉意向

The Historical Origin of the Problem of “*Species Sensibiles in Medio*” in 13th – Century Europe

Abstract: The problem of “*species sensibiles in medio*” is essential to

* 晋世翔，北京大学哲学系博士研究生 (JIN Shixiang , Doctoral Candidate, Department of Philosophy, Peking University, Beijing)。

the inquiry of the natural philosophy into the perception of soul in Scholasticism in the late Middle Ages. The core of the issue is to clarify how a perceptible thing affects sense organs and in what mode the sensible species exist in medias and organs. The direction of both questions inherits rigorously from the tradition of the studies in soul's perception initially developed by Aristotle in *De anima*. From 1970s on, the complexity of the Aristotelian theory of perception has been revealed in the high-level debates between Sorabji and Burnyeat. Therefore, commencing from the contemporary philosophical discussions of the Aristotelian theory of perception, a historical inquiry into the ancient and early medieval origins of the problem of “*species sensibiles in medio*” could lay a foundation of intellectual history for a precise understanding of the debates on the problem in 13th century.

Keywords: *species sensibiles in medio*; perception; *De anima*; sight; *intento*

德国科学史家迈尔 (Anneliese Maier) 在《“介质中感觉种相”问题与 14 世纪的新自然哲学》(Das Problem der *species sensibiles in medio* “und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts) 中指出, 14 世纪的自然学者在多个方面都与传统的信条发生了断裂, 进而走上一条崭新的道路。关于“介质中感觉种相”(*species sensibiles in medio*) 的自然研究则例证了这种断裂。所谓“介质中的种相理论是关于感觉的种相理论的一个组成部分。它旨在回答这样一个问题: 外在事物之于感觉器官是怎样一个因果作用”。^① 在较宽泛的意义上它还涉及“感觉种相”被接受、加工为“理智种相”(*species intelligibilis*) 最终获得“概念”——一整套有关人类灵魂认知的理论。与奥康 (William of Ockham, 约 1285—1349) 为代表、旨在彻底否定“种相理论”的“现代” (modernsten) 思想家不同, 大部分 14 世纪的自然学者仍然继承了亚里士多德主义关于感觉活动的解释框架。他们大多是在“感觉—介质—可感事物”模式下讨论“种相转移”, 虽然在

① Maier (1967: 419—420)。

细节上也存在各种争论，如：接受种相的是感觉器官还是感觉灵魂（机能）？种相转移是一种自然（物理）过程，还是另一种完全不同的活动？种相转移时介质中究竟发生了什么以及种相是以怎样的方式存在于介质中？等等。

关于这些问题的争论不但由来已久，而且从它们诞生之日起就存在着两种不同的解释进路：自然（物理）解释与精神解释。迈尔指出，这样两种立场在13世纪中期得到了清晰的表达。前者以罗吉尔·培根（Roger Bacon, 1214—1292）为代表，主张介质中的种相是一种有形的、自然存在，从而将感觉活动解释为某种“隐秘力量”（*okkulte Kräfte*）作用的结果；后者则以托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274）为代表，在区分自然变化和精神变化的基础上，将介质中的种相理解为一种“意向存在”（*esse intentionale*）或“精神存在”（*esse spirituale*），进而将感觉理解为一种具有功能性特征的精神变化。^①

迈尔的工作清晰地勾勒了“介质中感觉种相”问题在中世纪晚期自然研究者那里所呈现的形态。但是由于考察重心的制约，她并未对该问题的古代、中世纪早期根源给予追溯，也没有界定和梳理中世纪学者讨论该问题时所使用的核心概念——“种相”（*species*）与“意向”（*intentio*）。这些不足限制了整个考察的深度和广度，使文章显得意犹未尽。相较之，20世纪70年代以来伯恩耶特（Myle Burnyeat）和索拉布吉（Richard Sorabji）围绕亚里士多德感觉理论展开的哲学讨论则为深入把握“介质中感觉种相”问题的思想起源提供了可供参考的哲学基础。同时以拉格隆德（Henrik Lagerlund）与帕斯诺（Robert Pasnau）为代表的中世纪认知思想史学者还为问题的澄清提供了丰富的历史支持。因此，本文试图在迈尔所展开的视域下，以当代思想史的研究成果为辅助，对13世纪中期“介质中感觉种相”问题的渊源及其核心概念作一次思想史追溯；尝试着梳理出与“种相”、“意向”概念的诞生、演变相纠缠的，古代、中世纪感觉理论的原初样态和历史变形。

^① Maier (1967: 420—423)。

一 问题的缘起:亚里士多德的感觉理论

我们先引出《论灵魂》(*De anima*)中亚里士多德关于感觉共同性质的两段关键讨论:

如前所述,感觉来自于被推动和被作用,因为它好像是一种变化(alteration, alloiosis)。^①

但是关于所有共同的感觉,必须要把握的是感觉就是撇开质料接受可感事物的形式(form, eidos),如蜡块接受了戒指的图样而撇开了铁或金。蜡块所接纳的是金的或铜的图样,而非金的或铜的东西。^②

文本的基本意思是清楚的。首先,感觉是由外在事物引发的。它是被某种可感事物推动和作用所产生的结果,因此可以用《物理学》(*Physics*)中已经使用过的术语“变化”来加以界定。其次,感觉所接受的是可感事物的形式,并非连同事物的质料一起接受下来。如我们无法想象当人们看见桌子时,大脑中真会出现一个占据空间位置,包含木料的桌子。然而究竟该如何理解亚氏所说的“变化”和“撇开质料把握形式”,古今学者却充满了争论。

伯恩耶特强调,亚氏此处使用的是“变化”(alteration)。这是一个专门指称性质改变的术语。^③所谓性质变化,在亚氏看来是“基底”之上相反者之间的转换,如苏格拉底从白变成黑。但感觉究竟是何种含义上的性质变化?关于这个问题存在两个不同的解释立场:“直解立场”(literalisms)与“精神立场”(spiritualism)。前一立场的代表人物是索拉布吉。他认为应该从字面上理解变化的含义。感觉就是感觉器官的一种性质被另一种性质替代。以视觉为例,他认为“器官(眼睛)在感觉过程中被着以颜色。而且我们大概会意识到它的着色。着色是一个生理过程,原则上

① Aristotle, *De Anima*, II, 5, 416b35—37。

② Aristotle, *De anima*, II, 12, 424a17—22。

③ Burnyeat (2002: 34)。

(即便是实际上不行) 它可以被其他观察者借助于日常感官感觉观察到”。^① 相反, 伯恩耶特认为借助《论灵魂》第二卷第五章的工作, “亚里士多德费力地告诉我们, 尽管感觉是一种被某物作用, 感觉器官中发生了变化, 但是这是一种非常特殊意义上的被作用或被改变”。^② 亚氏之所以说感觉“好像是一种性质变化”是因为在他看来, “存在着两种被作用的方式, 一种是向着所缺乏的事物状态的变化, 而另一种则是向着活动状态和事物本性的变化”。^③ 用他自己的例子来说, 前者是从不会希腊文法的状态通过学习掌握文法。学习期间学习者性质发生了变化。而后者则是学习者掌握了文法后具体的施展——讲希腊语。感觉是后一含义上的变化。它并不是感官从某个性质向另一个性质的转化, 而是感觉自身的发用, 是对自然变化的“察觉”(becoming aware of)。

持直解立场的学者在解释“撇开质料接受形式”时通常会将“感觉形式”理解为感觉器官上“呈现”(take on)出的感觉对象。如索拉布吉强调, “例如在视觉中, 眼睛胶状体(eye-jelly)并不是接受到粒子或来自于被视景像的小量质料(matter)。它仅仅是呈现出与被视景像匹配的色块(可感形式)”。^④ 通俗来说, 视觉基本可以等同于瞳孔上呈现的被视物的反射小像。但是精神立场的支持者约翰森(T. K. Johansen)提醒到, 这个解释思路曾被亚氏本人归为德谟克利特的主张, 在《感觉与可感物》(Sense and Sensibilia)中批评过:

一方面, 德谟克利特正确地看到眼睛是水构成的, 但是当他将看见(seeing)理解为镜面反射(mirroring)时, 他却错了。镜面反射发生在眼睛中, 这是因为眼睛是光滑的, 并且看见并不发生于眼睛中, 而是在观察者那里。^⑤

很明显, 文中亚氏指责德氏将视觉解释为镜面成像, 因为他搞混了

① Sorabji (1974: 72)。

② Burnyeat (1995: 21—22)。

③ Aristotle, *De anima*, II, 5, 417b14—16。

④ Sorabji (1995: 209—210)。

⑤ Aristotle, *Sense and Sensibilia*, II, 438a5—9。

“看见”与“成像”。约翰森援引柏拉图在《阿尔西比亚德》(Alcibiades)中所举的例子做了进一步澄清：当你注视一个正在观察你的人的眼睛时，会看到那人的瞳孔中存在一个你的小像。德氏认为就是这个小像使得那人看到了你。然而，“亚里士多德说，这是错的。因为我在他眼睛中看到的关于自己的小像仅仅是一个显现给我的图像。看到这个图像的是我而不是他”。^① 当我注视事物时，看到的是事物而非这个小像。小像需要以“第三人称的视角”来发现。亚氏认为眼睛是光滑的类镜子体，当然可以反射成像，但是看见不能简单等同于反射成像，否则镜子也会看见。精神派看来，索拉布吉的解释是对亚氏的误读。如同视觉中包含镜面成像，感觉也包含了某种物理（生理）过程，但是也与镜面成像不足以解释视觉一样，感觉也不能仅仅诉诸生理变化得到理解。总之，感觉对象在感觉器官上的显现并不等于感觉自身。感觉需要涉及某种使得物理或生理变化被察觉到的“精神变化”。

借助于将感觉界定为一种“被作用”和“撇开质料接受形式”的能力，辅以使得形式传递得以可能的介质，亚氏建立起感觉理论的基本模型：“感觉—介质—可感事物”。然而学者们就感觉所接受的 *eidos* 究竟是什么一直争论不休。直解派强调 *eidos* 就是感觉器官上显现的可感事物的图像。整个作用链条可以被还原为自然变化得到理解；而精神派则强调感觉器官上的感觉图像不足以解释感觉。相对于感觉发用时产生的精神变化，图像只具有辅助意义。这两种关于 *eidos* 的解说在《论灵魂》评注史上曾以不同的形态反复出现。^② 此外还需注意的是，新柏拉图主义传统中亚氏的 *eidos* 概念与柏拉图的 *eidos* 含义曾经发生过融合，而且这种融合又历经了中世纪伊斯兰、拉丁世界数次解释性翻译。这使得感觉理论中的 *eidos* 变得更加模糊不清。因此以感觉理论为线索，厘清 *eidos* 的拉丁翻译 *species* 之上沉淀下的层层含义是准确理解 13 世纪“介质中感觉种相”问题的关键。

① Johansen (1997: 45—46)。

② 伯恩耶特指出，精神解释立场曾被例如菲利波努斯 (John Philoponus, 约 490—570)、阿奎那以及布伦塔诺等评注家反复强调。参见 Burnyeat (1995: 21)。

二 拉丁术语“species”的诞生与感觉理论的“希腊——拉丁”传统

拉丁术语 *species* 主要担任了两个翻译任务。首先它与哲学讨论相关。西塞罗（Cicero，前 106—前 43）用它和 *forma* 来翻译柏拉图的 *eidos* 和 *idéa*。该翻译被卡尔西迪乌斯（Calcidius，约公元 4 世纪）应用到《蒂迈欧》（*Timaeus*）的翻译和评注中。其次，它包含有深厚的神学含义。*species* 被用来翻译希腊文圣经中的 *eidos* 一词，强调的重点是个体灵魂在上帝之光中所达到的真福神视和对纯美的观瞻。^①

奥古斯丁（Augustine，354—430）继承了西塞罗的用法，继续用 *forma* 和 *species* 处理柏拉图的术语，但作出了决定性的修正。在柏拉图那里，*eidos* 除了被表述为事物所显现出的具有生灭变化的外观外，它还指事物“看不见的外观”（invisible look）。“这个外观，*idéa*，让某物显现为它的所是，它的存在。”^② 也就是说，形式既是事物之所是的本体，也是灵魂认识之所以可能的条件，同时又是最完满的理想存在。柏拉图的 *eidos* 包含着本体、认识与目的三者的统一。这种统一在漫长的思想争论中发生了分化。关于这一点斯普林特（Spruit）强调：

古代斯多亚派将柏拉图的形式阐释为我们思想内的纯粹表象。与此相似，对西塞罗而言形式是人类的思想，但是他还认为形式是外在个体所遵循行为的内在规则。菲洛与其他中期柏拉图主义者可能在批判性地回应斯多亚简单地将形式解释为人类思想中的观念时，将形式表述为神的思想。^③

这种将 *species* 理解为神的思想或心智的学说系统地出现在奥古斯丁处，深刻地改变了人们对 *species* 的希腊式理解。《蒂迈欧》中柏拉图将世界的生成解释为神匠按照“范型”所制作的作品。世界创造所依赖的范型

① Ritter & Grunder (1995: 1315—1316)。

② Heidegger (2002: 38)。

③ Spruit (1994: 97—98)。

是永恒和完美的理智之物。神匠只能模仿范型创造万物，而不能制作范型本身。但是奥古斯丁在《论理念》（*De ideis*）一文中对柏拉图的 *eidos* 含义作了重要修正。他在继承了西塞罗将 *eidos* 翻译为 *forma* 或 *species* 的时，既强调 *eidos* 合乎规则、理则的一层，又突破了这层含义：

可是，如果我们称 *ideas* 为 *rationes*，我们实际上就偏离了对 *ideas* 的严格翻译，因为希腊人称 *rationes* 为 *logos* 而不是 *ideas*；不过，任何人想要这么使用这个词，也不算脱离事情本身。因为本原性的理念是事物的某些稳定不变的形式或理，它们就其本身而言不是被形塑的，因此是永恒的，彼此之间永远具有同样的关系，它们被包含在神的理智中。^①

在这段话里，奥古斯丁将柏拉图所说的独立于神匠的范型解释为存在于上帝心智中的理念。上帝根据自己的理念施展全能创造世界。与上帝创造世界的理念秩序相应，奥古斯丁通过吸收新柏拉图主义对真理的“心理学”解释建立了人类灵魂与理念秩序之间的联系。当理性灵魂处于圣洁状态时，它可以借助理智的光照，分辨其所分参的理念。只是这种对理念的直观不是通过有形的眼睛，而是借助于内在的理智之眼。^② 与亚氏通过感觉把握事物形式的认识之路不同，奥古斯丁继承了肇始于希腊文圣经翻译赋予 *species* 的神学思考，建立了一条认识真理的内在道路。通过纯净灵魂自身的道德活动，人在理智之光中才能“一睹”上帝心智中的理念。

奥古斯丁与柏拉图一样都强调流变的感觉对于认识真理具有阻碍作用，强调知识的等级。他认为可感实在只能作用于感觉器官而不能影响灵魂，因为身体不能作用于灵魂。^③ 外在事物对于真理的认识没有裨益。因此感觉问题在 12 世纪之前奥古斯丁传统下的基督教思想中处于相对边缘的位置。这一立场一种延续到 12 世纪亚里士多德主义在西欧复兴后才稍有改观。

① 转引自李猛（2011：43）。

② 参见李猛（2011：45）。

③ Spruit（1994：180）。

三 感觉理论的“希腊——阿拉伯”传统

1. 早期评注家的两条思路

索拉布吉的解释并非突发奇想。在漫长的评注史上，亚历山大（Alexander of Aphrodisias，约公元200年）对“撇开质料接受形式”就已经提出过近似的解读。“亚历山大将‘感官感觉’（sense perception）理解为凭借感觉器官的某种变化，感觉机能对于感觉对象的‘同化’（assimilation）。”强调感觉器官的变化固然没错，但是他过于简单地将感觉等同于可感事物的 species 在感官中的显现。他认为“借助于同化，感官感觉得以存在。同化的发生则需借助于变化。因为与质料相分离的可感事物的形式（出现）在能感觉的事物那里就是现实的感官感觉”。在有关视觉的例子中，他进一步将颜色在眼睛中的存在方式类相比于颜色在镜子或水中的存在方式。当然，亚历山大的立场与索拉布吉还存在距离。他远没有后者彻底。他仍然强调在感觉器官变化之外存在感觉机能对感觉对象的同化作用，并未彻底地将感觉机能等同于感觉器官的生理变化。

前文已述，伯恩耶特认为自己的观点在评注史上曾被多次强调。菲利浦努斯就是一例。关于感觉是一种特殊的变化，菲氏写道：

因为物体被热作用与触觉被热作用并不是同一种作用。感觉只是认知性地被热事物的形式作用，而感觉器官或肉这样的质料则是凭借形式和质料变成自身发热的主体，从而器官是被发热事物作为一个质形复合体整体性加热的。毫无疑问，感觉是以一种不同于感觉器官以及身体被作用的方式被感觉对象作用的。因为色、味、声、热、冷自身的存在不同于感觉对象的存在。因此即使当感觉不存在时，色、味、声及其他依旧是存在的，但是如果感觉不去把握它们，感觉对象就不存在了。^①

^① Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, 438, 10—20. 转引自 Tweedale (2007: 65)。

菲氏明确地区分了感觉器官的被作用与感觉本身的被作用，并且强调感觉所把握的 *species* 是作为感觉对象存在的。不同于外在事物潜在的可感属性，它是一种感觉发用时的现实存在。当然菲氏并没有明确地将感觉对象的存在表述为一种意向关系，但是他对于感觉自身的变化与感觉器官所发生的生理变化的区分是明确的。因此作为感觉对象，在感觉发用时存在的 *species* 与感官上显现的、具有相似性图像特征的 *species* 就区分开了。这一重要区分为评注家在自然相似的图像之外，构造性、结构性地理解 *species* 打开了解释空间。

2. 伊斯兰评注传统中的“*species*”与“*intentio*”

亚氏原典及早期评注与经院哲学的灵魂学说之间得以继承和沟通的通道是伊斯兰学者搭建的。他们不仅保留了大量古代经典与注疏，更重要的是通过更新概念工具——*intentio*、*repraesentatio*，对亚氏的思想作出了全新的解读。

intentio 是阿拉伯语 *ma 'qui* 与 *ma 'na* 的拉丁翻译。这两个词最早出现在阿尔法拉比 (Al-Farabi, 872—950) 的著作中，用来翻译希腊文 *noema*，主要指涉“概念或思想与灵魂之外事物，以及同语词间所处的关系”。*ma 'na* 甚至可以回溯到希腊化时期的术语“*ennoia*” (*notion*)。它是亚氏 *logos* 概念在“斯多亚—新柏拉图”立场中的一个折中表述。在法拉比《论理智》(*De intellectu*) 的拉丁文本中 *ma 'na* 被翻译为 *intentio*，用来表达理智所把握的认识内容。这个词经由阿尔哈增 (Alhazen, 965—1039)、阿维森纳 (Avicenna, 980—1037) 和阿威罗伊 (Averroes, 1126—1198) 的使用被扩散到拉丁世界，成为灵魂感觉学说中重要的解释性概念。^①

阿尔哈增采用了新柏拉图主义光的流溢学说，强调自然世界是由物体与它们散射出的力或光构成的。视觉活动例证了这一世界图景。阿尔哈增把亚氏的感觉模型与伊壁鸠鲁的“像” (*eidola*) 论整合到一起，并且用几何分析的方法处理了“晶状体—介质—被视物体”之间的光学成像过程。^②

① 参见 Spruit (1994: 79—80)。

② 参见 Spruit (1994: 81—82)。

在对晶状体成像作纯粹的几何分析时（不考虑存在论基础）species基本上被等同于原子论者所说的被视物体的外观以及它在晶状体上所呈现的“小像”。然而在具体讨论“看见”的《论视觉》（*De aspectibus*）第二卷中，阿尔哈增启用了新术语 *intentio* 作为辅助性解释概念。这里的 *intentio* 具有两层含义。其一，外物作为一个整体具有统一的 species。但是面对不同的感觉器官，事物只能显现自身某个方面的 species，如向视觉显现出光与颜色，向听觉显现出声音等。^① 因此，“意向（并不等于抽离质料的形式）是对象的信使。它揭示出对象整体形式的各个方面，从而为人类的灵魂提供（视）感觉与知识的对象性内容”。^② 其二，严格说来眼睛只能接受光与颜色的作用。这两个可视属性是就其自身可见的，是属于可视事物自身的。而视觉所把握的其他二十种视觉属性（如距离、空间排列、形状、大小等）都基于它对光与颜色的“初级统握”（*primal apprehension*）的推断性感觉之上。这种推断性的视觉属性仅仅是 *intentio* 而非严格意义上的 species。^③ 总之，当阿尔哈增作纯粹的数学分析时，species 指事物的外观与晶状体上的小像，后者也被称为“印入式感觉种相”（*impressed sensible species*）。当讨论视觉时，species 偏重于描述事物自身的可视形式，而 *intentio* 则侧重于表述相对于视觉发用以及感觉统握、推断、处于相对关系中的视觉形式。

关于灵魂感觉发用时感觉对象所具有的 *intentio* 特征，阿维森纳作出了影响深远的澄清。首先，阿维森纳同菲氏一样清晰地区分了感官感觉把握的形式与感觉自身把握的形式：

因为初级感觉对象是清楚无误地在感觉器官中被表象的事物，并且它就是感觉所把捉到的东西。进一步，好像是这样的，当我们说外在事物被感觉时，其含义是被感觉到的东西在灵魂中。因为“外在事物被感觉”是说它的形式在我的感觉中被同化（*assimilated*）；但是“被感觉的东西在灵魂中”的意思是说在我的感觉中事物的形式被构

① 参见 Smith (2010: 337)。

② Spruit (1994: 84)。

③ 参见 Smith (2001: lxii - lxiii)。

想 (imaged)。基于此, 很难说任何一个感觉性质能在事物中被找到。^①

文中阿维森纳强调感觉器官把握的是初级感觉对象。这些形式来自于外在事物, 与外物相似。进一步而言, 这些形式会被更为内在的感觉, 如构想力加工。这个阶段所得到的感觉对象很难在事物自身中找到。为了深入分析, 相对于五种感官感觉, 阿维森纳仔细区分出五种内感觉: 通感 (将分列的感觉形式整合为一体)、想象 (贮存整合的感觉形式)、构想力 (主动合并或拆分感觉形式) / 思考 (合并个别概念)、评估 (察觉意向并且基于这些意向形成判断) 与记忆 (贮存意向)。它们与五种外感觉共同组成了感觉认识的全过程。

其次, 阿维森纳依据两类感觉的不同职司对各自所把握的对象做了 *forma/species* 和 *intentio* 的区分。外感觉负责撇开外在事物的质料接受形式, 而内感觉负责保存它们。内感觉中的某些机能负责处理外感觉提供的被感觉物的形式, 而某些机能则负责保存相对感觉者而言的感觉属性——*intentio*。^②

需注意把握形式与把握意向是不同的: 形式是外感觉与内感觉一同把握的, 但是外感觉较先把握它, 然后送呈内感觉。例如, 当一只羊把握到一匹狼的形式 (它的形状、特征和颜色) 时, 羊的外感觉首先把握, 然后才是内感觉。另一方面, 意向是灵魂所把握的可感物的某个方面, 即使外感觉没有事先把握它。例如, 羊把握了它对狼的一种意向。这个意向是它之所以恐惧和逃跑的原因, 即便是 (外) 感觉没有把握到。因此首先由外感觉把握, 之后才被内感觉把握的狼被称为形式, 而这种隐藏的、不依赖于 (外) 感觉被把握的潜在则被称为意向。^③

可见, 外感觉把握的是外在事物的 *species*, 而内感觉中的“评估力”则基于这些 *species* 把握对象的深层特征: *intentio*。羊不仅看到灰色的色块而且通过评估得到一匹具有杀伤力的狼的意向。 *species* 一词随着认识内在

① Avicenna (1972: part II, ch. 2, p. 120, 42ff)。转引自 Tweedale (2007: 66)。

② 参见 Hasse (2010: 307—309)。

③ Avicenna (1972: part I, ch. 5, p. 85, 88—6, 6)。转引自 Tweedale (2007: 67)。

化程度的加深被更具主观色彩的术语 *intentio* 替代。与外感觉相比，内感觉把握的对象离外物的 *species* 越来越远。因此为了更清晰地界定内感觉的特征及其与被感觉事物的关系，阿维森纳使用了新术语“表象”（*repraesentatio*），旨在强调内感觉内容是对外在事物性质的某种“表征”（*repraesentare*）。“意向”与“表象”这两个认识论概念随着阿维森纳著作的翻译进入拉丁世界，经由阿奎那使用后成为西方哲学的核心术语。^①

较之早期评注家，伊斯兰思想家的工作更富原创性。在 *intentio* 概念的帮助下他们更强调感觉灵魂中对象的构成性、表象性意涵，强调它们与感觉器官中“小像”意义上的“*species*”的不同。个别思想家甚至将感觉与实在自身对立起来。这些都已经超出了“精神立场”所要强调的亚氏感觉理论的范围，与亚氏原典之间构成了张力。这些彼此各异的评注与亚氏原典同时涌入 12、13 世纪的西欧，使得笼罩在奥古斯丁传统中的基督教思想家不得不作出各种回应。

四 13 世纪的两感理论

1. 阿奎那的感觉种相理论

阿奎那被伯恩耶特看作是自己关于亚氏感觉学说阐释立场的先驱。他不仅仔细区分了自然变化与精神变化，还对 *species* 在自然复合物中的存在方式与它在感觉器官和介质中的存在方式作了详细讨论。

感觉器官被灵魂之外的事物以两种方式改变。一方面，当器官被调配出与灵魂之外事物作用性向相同的自然性质时，改变通过自然变化发生。例如某人的手通过接触热的事物被加热或被灼烧，或通过接触有臭味的事物而闻到臭味。另一方面，当可感性质作为精神性存在被感觉工具接受时，改变则通过一种精神变化而发生，即接受的是性质的 *species* 或 *intentio* 而非性质自身。例如瞳孔接受到白的 *species* 而不是变白。^②

阿奎那认为就自然存在物纯粹的作用与被作用而言，它们表现出自然

^① 参见 Lagerlund (2007: 20—25)。

^② Aquinas, *IV Sent.* 44. 2. 1. 3c. 转引自 Pasnau (1997: 40—41)。

变化，即事物自身发生了性质或位移变化。然而，在自然变化之外还存在一种精神变化。这种变化发生时，species 被感觉器官或介质以 intentio 的方式接受。对此阿奎那强调，“‘species’ 以不同的方式存在于感觉与可感事物之中：在可感事物之中时它是一种自然存在，而在感觉中时它是意向的或精神性存在”。^① 因此，如何理解感觉和介质中的“意向存在”或“精神存在”是理解感觉活动的关键。

据帕斯诺解读，所谓精神性、意向性的存在并不能理解为近代意义上与物质世界相分离的心灵世界中的观念性存在，而应理解为三维性的、非质料性的“呈现”，如事物在镜子中的像。镜中像就是某种精神性、意向性的存在。同理，事物的可感性质在介质中的存在也属于这个意义上的精神性存在。事物在感觉器官、介质中呈现的像与具有质料的可感事物自身不同。它位于无形的灵魂与有形的外在事物之间，是一种无质料的与有形世界兼容的，事物的“表象”。^② 然而，这种不加限定的对意向性存在的解释会出现一个困难：如果意向性存在就是事物在器官和介质中的成像，不但阿奎那对于感觉的解释会被误读为德谟克利特式的，甚至会导出更为荒谬的推论——介质，如气或水都能够感觉。

为了理解这点，需要对阿奎那的分析思路有所把握。“阿奎那说介质意向性地接受形式所隐含的意思是：介质（从一个理论性的视角审查）参与了诸如感觉和理智机能的某种运作。”^③ 此时阿奎那在区分自然变化与精神变化的基础上，已经走出了在时间因果性中寻找整条感觉活动最初起源的生理解释思路。精神变化旨在解释已经完成了的“看见”以及其他完成了的感觉活动之所以可能的先验条件。他寻找的是感觉活动得以被理解的反时间性的“起源”。

此时的分析是在两个层面上进行的。首先，当感觉活动发用时，介质

① Aquinas (1999: 283)。

② 参见 Pasnau (1997: 45—47)。阿奎那不认为感觉器官上的表象与外物具有自然相似的关系，即表象不一定是外物的相似性“图标”。甚至“它们（表象）并不与它们所表征的对象共享任何性质”。上述镜像比喻仅是为了便于解释非质料性存在含义时所行的方便（参见 Pasnau, 1997: 106—108）。

③ Pasnau (1997: 50)。

真实地参与其中。但是它并非以物理的、质料性的方式作用感官，而是以让事物“透过”的方式，以自身的“缺席”作为“在场”的方式参与其中，如在视觉活动中，气变成了透明状态。这时“气与其他介质同感觉器官、理智，甚至上帝一样展示了相同的能力：它们都包含了意向性存在的形式。如我们之前指出的，它们各自都接受着外在世界的信息。依凭各自接受的形式，介质具有特定的内容，并且这些内容表征了这个环境。阿奎那甚至乐意说气和水感觉着颜色”。^① 所以当感觉发用时，器官与介质都现实地是灵魂的工具，是灵魂在世界中存在的载体，它们作为感觉活动得以可能的要素参与其中。其次，阿奎那自觉地意识到这种考察是在理论性、反思性的视角下进行的。在反思之中，介质或眼睛中的 species 呈现出“镜中像”般的存在样态。然而这是衍生性的，是在第三人称的视角下将感觉活动静止后，理论性观察得出的结果。在这种静观中，原本负载于 species 之上的丰富含义被挤榨出去。只有清晰地意识到自己所持的反思立场，才不会以反思得到的结论替代事情本身。

对于自己的工作方法，阿奎那有着清晰的意识。他指出“‘species’并非视觉意义上被看到的東西，而是借助于‘species’视觉才得以看见”。^② 在感觉发用时，借助于 species 感觉指向的是外在世界，而不是感官或介质中显现的 species。这一点是阿奎那将 species 区分为“quo”（by which）与“quod”（which）两个层面的力量所在。不但如此，为了揭示小像或表象的反思性地位，阿奎那还仔细区分了感觉活动自身与对感觉活动的“逆思”。他指出：

灵魂每种能力的施展都被它的对象所规定。因此它的活动最先和首要地是指向它的对象。但是它并不倾向指向灵魂得以指向对象所凭借的东西，除非经由某种返回。因此我们认为视觉首先指向颜色，而不直接指向视觉活动自身，除非经由某种返回，即在观看颜色时（返回性地）观看看的活动。^③

① Pasnau (1997: 51)。

② Aquinas (1999: 357)。

③ Aquinas, *QDV* 10, 9c. 转引自 Pasnau (1997: 216)。

在前一层意义上, species 是感觉活动发生必不可少的建构性要素, 是感觉之所以可能的先验条件。而在后一含义中, species 则被处理为感觉器官和介质中显现的可感事物的“小像”或“表象”。这一区分从根本上将先前思想家们的含混解释厘清开来。清晰地知道自己所处的逆思立场, 才能揭示出将 species 理解为“小像”或“表象”的局限。因为只有知道自己所采取的理论态度或第三人称视角, 才能知道自己在反思中失去了什么, 才能将反思的前反思条件 (praeintelligitur) 揭示出来。^① 这一点正是亚氏批评德氏的意指所在。

2. 罗吉尔·培根的感觉种相理论

与阿奎那不同, 培根深受阿尔哈增视觉理论的影响, 坚持认为世界内的各个造物都是辐射性流溢的原点。整个世界就是一张通过辐射性流溢编织的力量之网。其中“所有的自然因果都按照流溢过程发生。光的传播就是范例”。因此, 培根突出了 species 作为感觉种相之外, 表示事物形式规定性和外观的那层含义, 并作了扩展。^② 在他看来, “‘species’ 不仅仅应用于感觉领域, 它还表示任何物体发散出的‘像’ (likeness), 而不论是否有一个接受它的感觉存在者在场”。^③

任何可感事物之间发生作用, 都是凭借于事物自身发散出来, 通过介质传递作用于他者的 species。首先, 就 species 与发散它的可感事物而言, 是事物自身发散出的, 相对不完善的有形的、质料意义上的“像”。比起阿奎那的那种相对于感觉关系而言的, 作为意向存在的像, 这种像更具有某种实在力量。它对周遭环境产生物理作用, 如加热。其次, 就 species 在介质中存在和传播而言。培根认为 species 不是物体, 不能像物体般从一个位置整体性地转移到另一个位置。而只能通过作用于比邻的介质, 在其中产生不能同该介质分离的像来表达自己的存在。受到作用的介质在紧邻的介质中产生相同的像, 依次传递, 直到“将被作用者中质料的活动性潜能被激发

^① 参见 Pasnau (1997: 209—213)。

^② Spruit (1994: 151)。

^③ Lindberg (1983: lv)。

出来”。^① 需要强调的是，介质中的 *species* 不是自存的物体，因而没有三维性，并且不具有区别于负载它的介质之外的有形属性。较之散发 *species* 的可感事物自身存在而言，介质中的 *species* 是一种不完善的存在。它需要介质负载它，为它赋予维度。

更重要的是，培根将感觉活动、认识活动完全统一于这样一个种相传播的自然因果过程。如迈尔所言，培根的世界是由一种隐秘力量所主导的。其间的任何个体既通过种相的传播作用于他者，又被他者所作用。当被作用的对象是感觉器官时，这种作用会造成持续性的“印记”（*impression*）。该用法继承于阿尔哈增的“印入式种相”，分享了伊斯兰学者所说的 *intentio* 含义。“印入式种相”作用于外感觉，继而过渡到内感觉和理智机能从而产生概念。^② 因此，在培根看来，*species* 是同一东西在不同情境下的不同称呼：

就相关于产生它的事物以及它所相似和模仿的事物而言，它被称为 *image*、*similitude*。相对于感觉和理智而言，它被称为 *species*……相对于镜子而言，它被称为 *idol*……在梦境中，它被称为 *phantasm* 和 *simulacrum*……阿尔哈增称它为 *form*……就它的存在较之于事物自身的存在相对较弱而言，被称许多自然学者称为 *intention*……因它具有生、灭而言，被称为 *virtue*……因为它与封印相似，所以又被称为 *impressions*……因为在接受 *species* 时，介质和感觉在实体上经历了变化，它被称为 *passion*……^③

五 小 结

作为亚里士多德主义感觉理论构成要件的“介质中可感种相”学说是中世纪自然哲学的重要组成部分。它旨在解释无形的人类灵魂如何与具有质料的、有形世界相接驳。这个古老又现代的问题的核心在于如何理解感

① 参见 Lindberg (1983: lxiii - lxiv, lix)。

② 参见 Tachau (1988: 16)。

③ Lindberg (1983: lvi)。

觉活动中 species 的存在样态。从问题诞生之日起，它就分化出两条线索。一条是德漠克利特开始，经由伊壁鸠鲁发展的将 species 处理为小像的道路。由于该理解思路存在论预设的简单，不仅有利于被收纳入神学解释架构中，而且容易成为几何学描述的对象。因此像阿尔哈增这样的伊斯兰学者将它的某种变形纳入自己的光学、视觉理论之中。培根更是用种相传播的自然因果链条统一了这条线索上的所有要素。关于这一点甚至可以辉格地表述为：感觉活动就是神经电讯号的传导。但是为人们忽视的是，亚氏曾提醒我们“成像”并不等于“看见”。对感觉活动的真正理解需要在“后物理学”的帮助下去探究事物的“本原”，而不能简单地在自然因果中描述造成该现象的机械碰撞原因。

亚氏指出“第一哲学”就是这条探求事物本原的道路。“一事物被称为‘本原’是当我们需要解释另一事物时首先应该被理解的事物。”^①就这一含义而言，本原是让事情得以理解的前提条件。同时，因为追问是从当下事物的现实存在开始的，所以被追究的事物也要为当下事物如此这般地存在的存在性负责。就这层含义而言，本原也是当下事物之所以如此存在的条件。因此所谓本原既是一事物被理解的理由，也是它当下如此存在的理由。^②需要强调的是，整个追溯不需要在时间中重新演历整个生成与变化的过程，而是从事情的完成处出发（“对我们而言清楚明白的事物”），寻找让当下的实情得以被理解的最初条件（“就其本性而言，清楚明白的事物”），^③从而回答当下事物之所以如此这般存在的理由。可以说这种追溯或还原比建立在自然因果性基础上的自然科学更为严格。因为这是一条先验的道路。^④正是这一点将亚里士多德哲学与德漠克利特所开启的哲学的“自然科学”阐释彻底区分开来。

阿奎那准确地掌握了亚氏的这条思路。他指出 species 并非日常视觉意义上、具有小像含义、服从于几何学处理的“像”。species 是某种“经

① Johansen (1997: 8)。

② 参见 Reale (1980: 31—33)。

③ Aristotle, *Physics*, I. 1, 184a20—21。

④ Johansen (1997: 32—35, 131); 聂敏里 (2011: 146—147)。

由……而通达……”的中介。以视觉为例，灵魂经由视觉种相而通达可视事物。在这种“经由……而通达……”中，包括介质、器官在内的一切中介要以自身的缺席成全整个活动的完成。这一点才是亚氏之所以将“光”定义为“透明之物作为透明的现实”的要旨所在。^①在光中，灵魂与世界因其相互敞开而通达。灵魂的“在世之在”的潜在在“透明”和“光”中现实地发用为感觉活动。面纱似的、“表象”意义上的 *species* 只是第三人称视角下对感觉活动理论性地静观时作出的衍生性的解释，而非事情本身。

参考文献：

李猛：“奥古斯丁与世界秩序的理念化”，《社会科学战线》，2011年第四期。

聂敏里：“亚里士多德的形而上学：本质主义、功能主义和自然目的论”，《世界哲学》，2011年第2期，第146—147页。

Aristotle. *De anima*.

——. *Physics*.

——. *Sense and Sensibilia*.

Aquinas, 1999: *A Commentary on Aristotle's De anima*, trans. by Pasnau, R., New Haven & London: Yale University Press.

Avicenna, 1972: *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*. Part I – III, ed. S. van Riet, Leiden: Brill, 1972.

Burnyeat, M. 1995: “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)”, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by Rorty A. O. and Nussbaum M. C., Oxford: Clarendon Press.

——. 2002: “De Anima II. 5”, *Phronesis*, Vol. 47, No. 1, 28—90.

Heidegger, M. 2002: *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, trans. by Sadler, T., London: Continuum.

Hasse, D. 2010: “The Soul's Faculties”, in: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. by Pasnau, R., Cambridge: Cambridge University Press.

Maier, A. 1967: , *Das Problem der , sensibiles in medio ‘ und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts ‘*, in *Ausgehendes Mittelalter*, ed. by Maier, A., Band II, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

^① Aristotle, *De anima*, II. 7, 418b9—10。

Johansen, T. 1997: *Aristotle on the Sense – Organs*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lagerlund, H. 2007: “The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy,” In: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Burlington, VT: Ashgate.

Lindberg, D. 1983: *Roger Bacon’s Philosophy of Nature, A critical edition, with English translation, introduction, and notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Oxford: Clarendon Press.

Pasnau, R. 1997: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.

Reale, Giovanni. 1980: *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, eds. and trans. by Catan, J. R. , Albany: State University of New York Press.

Ritter, J. & Grunder, K. 1995: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, Basel – Stuttgart: Schwabe.

Spruit, L. 1994: *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge, Volume One: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden: Brill.

Sorabji, R. 1974: “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy*, Vol. 49, No. 187, 63—89.

———. 1995: “Intentionality and Physiological Processes; Aristotle’s Theory of Sense Perception”, in: *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. by Rorty, A. O. and Nussbaum, M. C. , Oxford: Clarendon Press.

Smith, M. 2001: *Alhacen’s Theory of Visual Perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen’s “De aspectibus”, the Medieval Latin Version of Ibn al – Haytham’s “Kūtābal – Manāẓir”*, Volume two, *Transactions of the American Philosophical Society*, ed. and trans. by Smith, M. , New Series, Vol. 91, No. 5, pp. lxii – lxi-ii.

———. 2010: “Perception”, in: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. by Pasnau, R. , Cambridge: Cambridge University Press.

Tachau, K. 1988: *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250—1345*, Leiden: Brill.

Tweeddale, Martin. 2007: “Representation in Scholastic Epistemology,” In: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Burlington, VT: Ashgate.