

亞里斯多德論構想力

陳斐婷

國立清華大學哲學研究所

地址：30013 新竹市東區光復路二段 101 號

E-mail: ftchen@mx.nthu.edu.tw

摘要

究竟亞里斯多德如何看待構想力 (φαντασία, imagination), 這是亞里斯多德哲學裡意見最為分歧的議題之一。有些學者認為亞里斯多德談的是創造心靈圖像的能力, 有些學者認為是解讀知覺內容的能力, 有些學者將它歸屬為知覺能力的一種, 專門負責處理非典型知覺經驗, 也有些學者認為它是一種後知覺的能力, 扮演綜合知覺與料的角色。我在這篇論文裡嘗試回到亞里斯多德《靈魂論》第三卷第三章文本本身, 嘗試重新定位構想力的核心功能。我認為亞里斯多德看待構想力為對於知覺內容做一般性後製處理的能力, 這項後製處理我指的是對於知覺的適切對象與知覺的共同對象形成解讀。而當我們把握構

投稿日期：2017.07.31；接受刊登日期：2017.11.01

責任校對：劉又仁、劉鐘銘

DOI: 10.30393/TNCUP.201807_(40).0002

想力的核心功能在於解讀一般性知覺內容時，更能回過頭來理解創造心靈圖像與解讀知覺內容並非不相容，心靈圖像正是對於所獲取的知覺內容的解讀。

關鍵詞：亞里斯多德、靈魂論、構想力、心靈圖像、解讀

亞里斯多德論構想力

壹、引言

亞里斯多德在《靈魂論》探究人類靈魂的能力，主要分為三種，吸收養分成長的能力、知覺能力、與理解能力。前兩者人類與動物共有，後者為人類獨有。當亞里斯多德結束關於知覺能力的討論，邁入探究理解能力之前，他特別談論到構想力 (φαντασία, imagination)¹，他說這是一種能力「透過這項能力呈顯心靈圖像給我們自己」(καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι, in virtue of which we say that a mental image occurs to us, *De anima* 3.3, 428a1-2)。² 呈顯心靈圖像的

¹ 亞里斯多德在使用 αἴσθησις (perception) 一詞時，至少有三種指涉：有時候指涉知覺能力 (e.g., *De anima* 2.3, 414b3ff; 2.5, 417a3-4)，有時候指涉知覺活動 (e.g., *De anima* 2.5, 417a3-4)，有時候指涉知覺內容 (e.g., 417b22)。同樣地，亞里斯多德在使用 φαντασία 一詞也是至少有三種指涉：有時候指涉構想能力，有時候指涉構想活動，有時候指涉構想內容。因此在這篇論文裡關於 φαντασία (imagination) 我使用三種不同的翻譯：當指涉能力時，我翻譯為構想力或構想能力 (e.g., *De anima* 3.3, 427b14ff)；當指涉活動時，我翻譯為構想或構想活動 (e.g., 428b11)；當指涉內容時，我翻譯為構想內容 (e.g., 428a12)。

² 古希臘文原文出自於 The Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature 電子資料庫 (簡稱 TLG)。TLG 收錄亞里斯多德著作的部分，關於 *De anima* 使用 W. D. Ross 之校訂本 *Aristotle De Anima*, 1961；關於 *De memoria* 與 *De insomniis* 使用 W. D. Ross 之校訂本 *Aristotle: Parva Naturalia*, 1955。TLG 收錄古代註解的部分，關於 Themistius 的註解使用的是 R. Heinze 的校訂本 *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis* (收錄於 *Commentaria in Aristotelem Graeca* (簡稱 CAG), 第五卷第三冊), 1899；關於 Philoponus 的註解使用的是 M. Hayduck 之校訂本 *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* (CAG 第十五卷), 1897；關於 Simplicius 的註解使用的是 M. Hayduck 的校訂本 *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (CAG 第十一卷), 1882。本篇論文古希臘

時機非常廣泛，包括呈顯知覺內容給我們自己、天馬行空想像創造一個圖像、做夢、幻覺、甚至思考畢達哥拉斯定理時我們眼前會呈現一個三角形的圖像等。亞里斯多德說心靈圖像 (φάντασμα, mental image) 相似於知覺內容 (ὁμοίαν, similar, 428b14)，一方面我們進行理解時不能沒有心靈圖像 (428a1-2)，另一方面沒有理性能力的動物大部份也都具有這種呈顯心靈圖像的能力，心靈圖像是驅動我們與動物行動的來源。然而呈顯心靈圖像給我們自己究竟是一種什麼樣的能力？心靈圖像跟知覺內容又有什麼區別？構想力是知覺能力的一種還是獨立於靈魂的三種主要能力之外的能力？亞里斯多德學者們的解讀仍存在相當大的歧異。

古希臘文 φαντασία 從 φαντάζεσθαι (producing an image for oneself) 這個動詞而來，是一種關於事物如何呈顯給我們或看起來如何 (φαίνεσθαι, appearing) 的能力。³ 亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第三章提供了兩個著名的例子：「這看起來是一個人」(φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, this appears to us to be a man, 428a14) 以及「太陽看起來一呎寬」(φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, the sun appears to be one foot long, 428b3-4)。古希臘哲學英語學圈往往受到英國經驗論哲學家的影響 (Shields 2016: 274-275)，傾向把 φαντασία 翻譯為 imagination。這卻很容易誤導讀者以為構想力主要功能在於創造心靈圖像 (Schofield

文中譯與英譯皆為我的粗淺翻譯，除了特別註明之外。

³ φαντάζεσθαι 原意為 becoming visible 或者 being made visible，在這裡我使用 Christopher Shields (2016: 275) 的翻譯 “to produce or call up an image for oneself”，以協助讀者掌握亞里斯多德在什麼脈絡下使用這個字。而關於 φαίνεσθαι 在這篇論文裡我盡可能在大部份情況下翻譯為「呈顯」，我也不時使用比較生動的口語翻譯「看起來」。另外，雖然 φαντάζεσθαι 與 φαίνεσθαι 為不定式，由於亞里斯多德在討論這類靈魂活動包含 αἰσθάνεσθαι (perceiving) 與 νοεῖν (thinking) 時往往做名詞使用以指涉這類活動，在這篇論文裡我選擇以動名詞方式翻譯。接下來遇到這類不定式我也基於同樣的理由翻譯為動名詞。

1997: 267)。雖然亞里斯多德所談的構想力也包含了創造心靈圖像這個部分，但我將在這篇論文裡嘗試論證，《靈魂論》第三卷第三章已經說明構想力的核心功能在對於知覺內容做一般性的後製處理，這項後製處理我指的是對於知覺內容形成解讀 (interpretation)。當我們把握構想力的核心功能在於解讀一般性知覺內容，反而更能夠回頭過來理解構想力關於創造心靈圖像這個部分的功能：心靈圖像是對於所獲取的知覺內容的解讀成果。

貳、幾種典型的對於亞里斯多德構想力的詮釋

首先瀏覽幾種典型的對於亞里斯多德構想力的詮釋。第一種典型的詮釋主張構想力為介於知覺與理解之間的一種能力，主要功能在於綜合知覺與料形成整體認識。以 Dorothea Frede (1997: 283) 的全景理論 (the panoramic view) 為代表。⁴ 她以書櫃與書為例提出，透過眼睛這項感官所獲得的每一片視覺 (piecemeal vision) 好比瀏覽書架上的每一本書，而構想力功能正是綜合視覺與料，獲得對於這個書櫃的整體印象 (overall impression)，比方這個書櫃是放荷馬史詩《奧德賽》相關的翻譯、註解專書、與學術論文集等。因此構想力是一種綜合能

⁴ 就構想力主要功能在於綜合與聯結一般知覺內容這點而言，與 Frede 相近立場的亞里斯多德學者還包括 W. D. Ross (1923: 141-143)。然而，Frede (1997: 285) 主張綜合知覺內容的功能不能歸給記憶這種能力。她認為，對於亞里斯多德而言，記憶總是關於具體個別的過去事件的記憶。以回憶落日為例，我們總是回憶起某個特定的落日，比方去年秋末去新竹鳳崎落日步道健行時欣賞的那次落日。然而構想力所呈現的是「一般而言的落日」(sunsets in general)。Frede 的解釋預設了認為記憶力的對象與構想力的對象不同，前者為關於過去的個別事件，後者則具普遍性。但這點恐怕與亞里斯多德在《記憶與回憶》第一章 459a22-23 立場不相容。Ross (1955: 235-236) 認為《記憶與回憶》第一章顯示了亞里斯多德認為記憶力與構想力屬於同一種能力。更進一步的討論請見這篇論文的註解 13。

力 (synthesis)，把過去所獲得的知覺與料，哪怕是一秒鐘之前，聯結起來的能力。這項綜合知覺內容的功能不能歸給共同知覺 (common perception)，Frede (1997: 284) 解釋，即便是共同知覺，其所獲得的知覺內容停留的長度跟外在五感官知覺時間一樣短，稍縱即逝。當我的眼睛從知覺對象轉移離開後，它們就不再是知覺而是後續印象 (after image)。

這項詮釋建立在兩項有待商榷的預設之上。第一，預設知覺只存在於當下，稍縱即逝，一旦我們的眼睛轉移開知覺對象，諸如桌上紅蘋果，留在我們腦海裡的紅蘋果景象就不再稱為知覺。第二，預設亞里斯多德看待知覺為感覺與料 (sense data)，我們在不同的時間點透過視覺獲得的是分離的、片段的、無組織的視覺與料，直到下個階段構想力才把這些視覺與料綜合起來，我們才對於知覺對象形成整體性的認識。關於第一個預設，亞里斯多德是否主張知覺只存在於當下稍縱即逝，我們可能需要持比較謹慎的態度去處理。亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第二章很清楚地提及，即便知覺對象已經離去，它仍然留在知覺者內，並非稍縱即逝。

διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν
αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

因此，即便知覺的對象已經離去，知覺
內容與構想內容都還留在知覺者內。(De anima 3.2,
425b24-25)

而關於第二項預設，亞里斯多德在《靈魂論》第二卷第六章區分三種知覺：關於適切對象 (ιδία, the proper objects) 的知覺，關於共同對象 (κοινά, the common objects) 的知覺，以及關於偶然對象 (κατὰ συμβεβηκότα, the incidental objects) 的知覺。亞里斯多德確實認為五感官有其各自的適切對象 (De anima 2.6, 418a11-17)，比方視覺的適

切對象是顏色，意思是說視覺專門負責知覺顏色；聽覺的適切對象是聲音，意思是說聽覺專門負責知覺聲音。⁵但這並不意味著亞里斯多德認為在知覺這個階段我們無法對於知覺對象有整體性的認識。亞里斯多德在《靈魂論》第二卷第六章談論到對知覺對象的整體性認識得以由兩個以上的感官共同完成。知覺對象的變動、停止、數量、形狀、與大小等，這類所謂的共同性質也都是知覺的對象 (418a17-20)。只不過它們都不是任何一個特定感官的適切對象，而必須由兩個以上的感官共同合作才能知覺到，亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第一章稱它們為共同知覺 (αἴσθησιν κοινήν, common perception, *De anima* 3.1, 425a27) 的對象。由於共同知覺需感官共同合作才起作用，共同知覺的發生時間點沒有晚於五感，也沒有一個獨立的感官機能稱作共同知覺。感官進行共同知覺往往基於知覺對象或知覺者的變動 (425a14-20)，而變動經歷時間 (*Physics* 5.4, 227b29)，這不但說明知覺並非稍縱即逝，還說明了知覺能夠經歷一段時間。更重要的是，我們在共同知覺的階段就能夠獲得關於知覺對象的變動、停止、數量、形狀、與大小至少這幾個方面關於知覺對象的整體認識。這說明了對亞里斯多德而言，知覺並非分離的、片段的、無組織的知覺與料。亞里斯多德甚至說我們能夠偶然地知覺到物理對象整體，他自己提供給我們的例子是我們能夠知覺到戴厄瑞斯的兒子 (*De anima* 2.6, 418a20-24; cf. *De anima* 3.1, 425a25-30)，儘管這麼說究竟是什麼意思仍有待釐清。Frede 的詮釋恐怕無法與亞里斯多德上述立場相容之外，也凸顯了古希臘哲學學圈長期以來戴著其他哲學傳統諸如英國經

⁵ 這裏涉及到一個近代與當代哲學比較不能接受的預設：亞里斯多德認為知覺活動是不容易出錯的。尤其是關於適切對象的知覺，諸如視覺的適切對象是顏色，亞里斯多德的措辭相當堅定，「是不可能」(μὴ ἐνδέχεται, it is not possible, *De anima* 2.6, 418a11) 會出錯的。你看到紅色就是看到紅色，聞到香氣就是聞到香氣。知覺的判斷出錯，往往發生於多個感官一起作用共同知覺或關於偶然對象的知覺。

驗論的眼鏡來理解亞里斯多德構想力。

第二種典型的詮釋主張構想力為知覺能力的一種，專門處理非典型知覺經驗，以 Malcolm Schofield 的非典型知覺理論為代表。⁶ Schofield (1997: 258-264) 主張把構想力解釋為知覺能力的一種，這種知覺能力專門負責非典型知覺經驗，而亞里斯多德自己舉的這個兩個例子「這看起來是一個人」(428a14) 與「太陽看起來一呎寬」(428b3-4) 正好能夠支持他的非典型知覺理論解釋，因為這兩個例子都是我們有所懷疑或持保留態度的知覺經驗。Schofield (1997: 260) 主張，當感官知覺無法成功獲得關於對象的知覺內容時，這時候我們對於所知覺到的內容產生懷疑與警覺，構想力才發生作用。當我們無法成功地知覺到那遠遠朝向我們走來的是什麼，這時候構想力才介入，構想力主要的工作是去解讀不成功的知覺內容。在這個詮釋底下，構想力具有解讀特性 (interpretive character)，但只專門負責解讀我們有所懷疑與保留的知覺經驗。Schofield (1997: 269-271) 承認他的詮釋無法適用在構想力所涉及之所有情況，包括夢境與幻覺等情況，因為當我們在作夢或者因發燒而產生幻覺的時候往往是無法覺察到這類知覺內容是有疑義的，我們無法察覺到我們其實正在作夢或這些只是幻覺。

我同意把構想力詮釋為具解讀知覺內容的特性是一個比較貼近亞里斯多德原意的詮釋方向，這篇論文正是從檢討 Schofield 的詮釋所發展出來；然而，我不同意 Schofield 將亞里斯多德構想力的核心功能詮釋為解讀非典型知覺經驗。在《靈魂論》第三卷第七章與第八章，亞里斯多德清楚提及，所有思考不能沒有心靈圖像；比方當我們

⁶ 把構想力詮釋為知覺能力的一種，專門處理特定知覺經驗的學者還包括 Martha Nussbaum (1978)。她主張亞里斯多德把構想力看待為一種特定的知覺能力，專門知覺那些值得追求或應避免的特定對象；之所以稱為特定的知覺能力，因為這類知覺內容能夠引起我們的行動。

思考畢達哥拉斯定理時，眼前必定呈顯一個三角形的心靈圖像 (*De anima* 3.7, 431a16-17; 431b2; *De anima* 3.8, 432a8-9; *De memoria* 1, 449b31-450a1)。因此我認為去論述「構想力的核心功能為處理一般性知覺內容」才是正確的方向。在這篇論文裡我將回到《靈魂論》第三卷第三章本身，探究構想力的兩個主要特性（本篇論文第參節），透過分析第二章第六節與第三章第一節關於共同知覺與偶然知覺的討論（本篇論文第肆節），重新詮釋「這看起來是一個人」（428a14）這個著名的案例，以提出我對於亞里斯多德構想力的核心能力的詮釋：構想力的核心能力是解讀一般知覺內容，而心靈圖像正是對於所獲取的一般知覺內容的解讀成果。最後我將指出「太陽看起來一呎寬」（428b2-4）支持上述詮釋。

參、構想力的兩個主要特性

《靈魂論》第三卷第三章從探究思考 (*voeiv*, thinking) 與知覺 (*αισθάνεσθαι*, perceiving) 的異同切入，帶出構想力的兩個主要特性。亞里斯多德認為思考與知覺都能夠做成判斷 (*κρίνει*, judges, *De anima* 3.3, 427a20; 428a3-5) 與認出 (*γνωρίζει*, recognizes, 427a21) 事物，這點與近代以降的哲學立場迥異。知覺與思考有兩個最主要不同之處：一、動物皆有知覺能力而只有有理性者才有思考能力；二、我們關於適切對象的知覺總是正確的 (*ἀεὶ ἀληθής*, always true, 427b12)，諸如視覺的適切對象是顏色、聽覺的適切對象是聲音等，而思考卻是可能發生錯誤的 (427b13)，這裡主要是指信念 (*δόξα*, belief) 容易發生錯誤。⁷ 然而構想力不同於知覺，常常犯錯，不表示

⁷ 但是亞里斯多德認為系統性知識 (*ἐπιστήμη*, systematic knowledge, 428a17) 是不會錯

構想力屬於思考能力的一種。根據《靈魂論》第三卷第三章開場這段 (427a17-b17) 的描述，知覺、構想、與思考三者的關係是，構想以知覺為素材，而涉及理解能力運用的判斷又以構想為素材 (427b15-17)。⁸ 在這個脈絡底下，亞里斯多德首先區別構想與信念，提出構想力有兩個主要特性：

τοῦτο μὲν γὰρ τὸ
πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὁμμάτων γὰρ
ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ
εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ
ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν
τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρρα-
λέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ
θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.

因為這項感受
〔sc. 構想內容〕由我們決定，每當我們想這麼做時（因為我們能夠在眼前產生某個事物，就像我們能夠運用記憶能力製造與產生影像）。但信念並不由我們決定，因為信念不是錯的就是對的。其次，每當我們相信某個令人恐懼或憂慮的事物時，我們立即受到影響，同樣地當這

的。

⁸ 我用「涉及理解能力運用的判斷」來翻譯這個字 ὑπόληψις (judgment or supposition, *De anima* 3.3, 427b15-17)。對亞里斯多德來說，思考與知覺都能夠做成判斷 (κρίνει, judges, 427a20; 428a3-5) 與認出 (γνωρίζει, recognizes, 427a21) 事物。而 ὑπόληψις 是指涉及到思考或理解能力運用的判斷 (Hamlyn 1993: 130; Shields 2016: 279-280)，包含了系統性知識 (ἐπιστήμη, systematic knowledge)、信念 (δόξα, belief)、實踐智慧 (φρόνησις, practical wisdom)、以及它們的相反 (τάναντία τούτων, their contraries) (427b24-26)。在這篇論文裡我翻譯 κρίνειν (judging) 為「判斷」，而翻譯 ὑπόληψις 為「涉及理解能力運用的判斷」。

事物是令人振奮的時候。然而在構想的情況底下我們猶如看一幅畫作裡令人恐懼或振奮的事物。(De anima 3.3, 427b17-24)

由於構想以知覺為材料，在這個意義上構想內容與知覺一樣都是一種感受 (πάθος, affection, 427b18)。然而，對亞里斯多德來說，信念 (δόξα, belief) 蘊含理性 (428a22-24)，只有有理性者才能擁有信念。在上述引文裏，亞里斯多德提供了兩個區分構想與信念的判準：第一，構想內容由我們決定，但信念內容並不由我們決定，因為信念是對的或是錯的由不得我們。例如「野獸攻擊我們」、「德國總理支持人道救援敘利亞難民」、或「 $2+2=5$ 」等信念，都不是我們能決定其對錯。第二，我們與構想內容有某種疏離感，猶如看一幅畫作，我們並不會感到立即的振奮或恐懼，然而我們卻立即受到信念的影響。例如當我們擁有「野獸攻擊我們」的信念時，我們當下感到害怕與恐懼，但我們也能運用構想力在眼前呈顯野獸攻擊我們的心靈圖像卻不會感到立即的害怕與恐懼。

但「由我們決定」(ἐφ' ἡμῖν, up to us, 427b18) 是什麼意思呢？亞里斯多德在括號裡使用類比做說明，「因為我們能夠在眼前產生某個事物，就像我們能夠運用記憶能力製造與產生影像」(247b19-20)。不少註解家視這段文獻為支持將構想力解釋為創造心靈圖像的能力，諸如有翅膀的馬、有許多頭的人。古代註解家 Themistius⁹ 指出，這是我們選擇 (προελομένους, having chosen, 88,37) 放置不同的東西在我們的眼前，而我們的靈魂就好像畫家一樣可以自由地畫想畫的內容

⁹ Themistius (c. 317-c. 388) 西元四世紀活躍於君士坦丁堡的政治家哲學家與亞里斯多德註解家。

(89,13-14)。Simplicius¹⁰ 也說到，構想力是設置圖像在我們眼前 (προβάλλεσθαι, setting before oneself, 206,12-13; 206,18) 的能力，雖然圖像源自於先前的知覺內容，但我們能夠以各種方式或是增加或是減少或是變形或是修飾原來的知覺內容 (206,19-20)。¹¹

亞里斯多德以回憶起過去事件為類比，構想力在眼前產生某個心靈圖像，就好像記憶力在眼前產生關於過去事件的圖像。Simplicius (206, 5-6) 認為這項類比意味著亞里斯多德把構想力歸屬於記憶力；而其他註解家採取比較弱的立場，認為這項類比僅僅說明兩者都能在眼前產生圖像。¹² 亞里斯多德在《記憶與回憶》(*De memoria et reminiscentia*) 第一章裡提及，記憶既不是知覺，也不是涉及理解能力運用的判斷 (ὕποληψις, supposition, 449b24)，而是關於過去的一種感受 (πάθος, affection, 449b25)。記憶力跟構想力都涉及知覺 (450a11-12)，以知覺為素材，也因此不只是人類連動物也有記憶能力 (450a15-16)。亞里斯多德認為這說明了記憶力與構想力屬於靈魂裡同一個部分 (450a22-23)，我們在運用構想力時，也往往使用到過去的

¹⁰ Simplicius (c. 490-c. 560) 西元六世紀活躍於雅典的新柏拉圖主義者與亞里斯多德註解家。

¹¹ 持相同立場的當代註解家包括了 Ronald Polansky (2007: 411-412) 與 Shields (2016: 280) 等人。

¹² 站在比較弱立場的古代註解家有 Philoponus (493,4-9)，當代註解家包括 Polansky (2007, 411) 與 Shields (2016, 280) 等人。Philoponus (c. 490-c. 570) 西元六世紀活躍於亞歷山卓的基督教神學家與亞里斯多德註解家。Ross 雖然立場不同，但他認為 (1961: 285) 認為這段側重兩者都能夠透過主觀意願 (voluntarily) 在眼前產生圖像。Ross 沒有做更多的說明，但他的意思應該不是指我們可以依照意願修改記憶內容，沒有亞里斯多德文獻支持這樣的說法，或許我們應該善意解讀 Ross 的意思為我們可以依照意願去回想或者不去回想過去的事件。

記憶為素材，這兩者關係相當緊密。¹³

另一個陣營的學者們，以 Ross (1923) 與 Schofield (1997) 為代表，則是強調「由我們決定」(427b18) 傳達了構想力的主要功能為解讀知覺內容。¹⁴ 但 Ross 與 Schofield 對於解讀的範圍包括哪些，他們的立場很不一樣。Ross (1923: 141-143) 認為構想力負責處理一般性的知覺內容，包括知覺的適切對象、共同對象、與偶然對象。Schofield (1997: 262-264) 則認為，Ross 的解釋預設了知覺扮演了全被動的角色，需由構想力對於知覺與料進行解釋才能獲得關於知覺對象的內容，Ross 這項解釋使得構想力與知覺能力看起來是不同階段的不同能力。Schofield 主張，知覺能力與構想能力都能夠解讀知覺內容，他的理由是至少關於偶然對象 (κατὰ συμβεβηκότα, the incidental objects) 這個層次的知覺是「某種具有解讀能力的知覺」(an interpretative sort of perception, 1997: 263)。當我們無法成功獲取知覺內容而有所保留或懷疑時，比方我們無法知覺到迎面走來究竟是誰的

¹³ τίνας μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία (很顯然地，記憶歸屬於動物靈魂之中的一個部分，而構想力也歸屬於同一個部分。De memoria 1, 450a22-23)。問題是，構想力與記憶力屬於靈魂的同一個部分，是否意味著這兩者是相同的能力？Simplicius (206, 5-6) 與 Ross (1955: 235-236) 站在比較強的立場，認為這句話在說“memory belongs to the same faculty as imagination”。但亞里斯多德緊接著提到，部分涉及需要構想力同時作用的對象只是記憶的偶然對象(450a23-25)。我們可以設想，作夢時需要構想力當場發揮作用，然而夢的內容只是記憶力的偶然對象，我們往往記不得。亞里斯多德是在這個意義上去說「需要構想力同時作用的對象」只是記憶的偶然對象。從這個角度來看，構想力正在發揮作用時，記憶力不必然發揮作用，說明了記憶力與想像力並不是完全相同的能力。因此我目前傾向採取對於這句(450a22-23)比較弱的詮釋，認為這句話只是表達了「構想力與記憶力屬於靈魂的同一個部分」，構想力與記憶力屬於靈魂的同一個部分不必然蘊含兩者是相同的能力。雖是如此，我們仍須謹記，在一般生活方面(排除了做夢與幻覺)，記憶力的對象與構想力的對象仍然有很大一部份是重疊的。

¹⁴ 就構想力的核心功能為解讀一般知覺內容這個主張而言，與 Ross 立場相近的學者還有 Michael Wedin (1988: 76-81)。

時候，Schofield 稱此為非典型知覺經驗，這時構想力才介入進行解讀。¹⁵

Schofield (1997: 264-266) 並反對把 φάντασμα 解釋為心靈圖像 (mental image)，他認為這會誤導讀者以為構想力的主要功能是創造心靈圖像。Schofield (1997: 265-266) 指出，構想力這個字沒有包含任何影像圖像的意思，其主要的意思反而是「呈顯」或「看起來」(φαίνεσθαι, appearing)，具有英文裡這幾個字 appearance, apparition, guise, presentation 等意思，強烈蘊含不真實的意味 (with strong implication of unreality)。¹⁶ Schofield (1997: 268) 認為亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第三章所舉的例子「這看起來是一個人」以及「太陽看起來一呎寬」都支持他的非典型知覺的詮釋：構想力使用在知覺者對於知覺內容保持警覺、懷疑、與有所保留 (cautious, skeptical, and non-committal) 這些情況底下。

然而 Schofield 的詮釋首先面臨的困境是，即便我們接受 φάντασμα 主要表達的是呈顯而不是創造圖像，它所呈顯的仍然是某項心靈內容。尤其當亞里斯多德在提及這類心靈內容時，不可否認的是他仍以相當視覺中心的方式論述心靈內容論述 (*De anima* 3.3, 429a2-4; *De sensu* 1, 437a3-17; 3, 439b6)。亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第三章最後總結之處說明：

¹⁵ “It is when our eyes let us down that *phainetai* becomes an appropriate location.” (Schofield 1997: 260)、Polansky(2007: 418-420) 也持相近立場。

¹⁶ Polansky (2007: 420-421) 也是持相同立場。他主張構想內容往往是錯的 (428a16-18)，因為構想力所呈顯的內容是某個程度上不真實的 (somehow unreal, 2007: 421)。他認為《形上學》第五卷第二十九節可以提供佐證，當亞里斯多德說一個命題是錯誤的，他的意思是這個命題沒有對應到實在 (do not correspond to reality, 2007: 421)，而錯誤的命題也適用在欺騙或做夢等情況。

ἐπεὶ δ' ἡ
ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάουος εἴ-
ληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν.

由於
視覺是最典型的知覺，它〔sc. 構想力〕的名字源自於光，
因為沒有光就不可能看。¹⁷ (*De anima* 3.3, 429a2-4)

因此我在這篇論文裡仍然將 φάντασμα 翻譯為心靈圖像。但心靈圖像或構想內容為何需要進一步的闡釋與論述，不必然與「構想力的核心能力是解讀知覺內容」不相容。呈顯心靈圖像的時機非常廣泛，包含了做夢與幻覺等，我贊同 Schofield (1997: 269-271) 主張做夢與幻覺並不是亞里斯多德於《靈魂論》第三卷第三章所企圖論述的構想力的核心能力，不適用前述引文 427b17-24 所揭示的兩個判準：夢與幻覺既不由我們所決定，而當我們做夢時往往感受身歷其境並非隔層紗彷彿看一幅畫作。然而，當亞里斯多德使用 φαίνεσθαι 描述「這看起來是一個人」與「太陽看起來一呎寬」這些情況時，是否如 Schofield 所詮釋，已蘊含知覺者沒有成功地獲取相關知覺內容而懷疑其真實性或對有所保留？這是我認為可以檢討之處。

構想力處理的範圍不限於知覺者有所懷疑或保留的知覺內容，這一點我們從亞里斯多德關於構想力的第二個特性也就是疏離感的討論可以獲得立即的佐證。我們會受到地震或野獸攻擊等信念立即的影

¹⁷ 古希臘文 μάλιστα 作副詞使用具有“above all, precisely, certainly”的意思，傳達了「視覺是知覺裡最典型的最主要的感官功能」。Ross (1961: 283) 翻譯為“the primary sense”，Hamlyn (1993: 56) 翻譯為“sense-perception *par excellence*”，Shields (2016: 58) 翻譯為“the principle sense”。至於視覺與光的關係，請參見陳斐婷 (2017)。

響，古代註解家 Themistius (89, 17-20) 在為亞里斯多德闡述這段意義時正是舉這兩個例子。但我們也可以運用構想力呈顯野獸攻擊我們的心靈圖像，既不局限於有翅膀的馬這類虛構創造出來的心靈圖像，也不局限於如 Schofield 所主張的無法成功獲取而有所懷疑或保留的知覺內容。一方面，運用構想力呈顯的心靈圖像所仰賴的知覺內容，例如呈顯阿拉斯加棕熊的模樣，往往不是我們無法清楚地知覺到阿拉斯加棕熊而對於該知覺內容有所懷疑或保留的情況。另一方面，關於所構想出來的心靈圖像，諸如阿拉斯加棕熊攻擊我們，並非我們對該知覺內容有所懷疑或保留，而是我們很清楚這不是知覺內容而是我們所構想的內容。

讓我把 Schofield 對於《靈魂論》第三卷第三章 427b17-24 的詮釋小結如下：

- (1) 構想力是知覺能力的一種。
- (2) 構想力的核心能力不包括夢與幻覺。
- (3) 構想力的核心能力是解讀知覺內容。
- (4) 構想力專門處理「知覺者無法成功獲取知覺內容而對其有所懷疑或保留」這類非典型知覺經驗。
- (5) 構想力的核心能力是解讀「知覺者無法成功獲取知覺內容而對其有所懷疑或保留」這類非典型知覺經驗，但不包含夢與幻覺。
- (6) 命題(3)與「構想力的核心能力是創造心靈圖像」不相容。

接下來我將針對命題(4)去論述，亞里斯多德的兩個例子「這看起來是一個人」與「太陽看起來一呎寬」反而支持構想力的核心能力是

解讀一般知覺內容這項主張，而非 Schofield 所主張的命題（4）（我將反駁命題（4））。我的這項詮釋還附帶了一個好處，當我們把握構想力的核心能力是解讀一般知覺內容時，我們會發現「構想力的核心能力是解讀一般知覺內容」與「構想力的核心能力是創造心靈圖像」並不是不相容的（我將反駁命題（6）），因為心靈圖像正是構想力解讀知覺內容的成果。而這樣的能力是一種後知覺 (post perceptual) 的能力（我將反駁命題（1））。

肆、構想力的核心功能是解讀一般知覺內容

我們來看亞里斯多德在提出構想力的兩個主要特性之後，接下來他怎麼說。在《靈魂論》第三卷第三章 428a5-16 亞里斯多德釐清構想不是知覺，在 428a16-18 釐清構想不是知識或理解，在 428a18-24 再次釐清構想不是信念，在 428a24-b9 釐清構想也不是信念與知覺的交織。而這兩個著名的例子，「這看起來是一個人」(428a12-15) 是在釐清構想不是在知覺的脈絡下被提及，而「太陽看起來一呎寬」(428b2-4) 是在釐清構想不是在信念與知覺的交織這個脈絡下被提及。

在 428a5-16 這個段落裡，亞里斯多德提供了五個論證釐清構想能力不是知覺能力。第一個論證 (428a6-8) 提及，睡覺時構想力仍能發揮作用，比方做夢，但知覺能力無法發揮作用，足見兩者是不同的能力。第二個論證 (428a8-11) 提及，知覺總是展現於所有動物之中，但構想不是。所有動物都具有知覺能力，但並非所有動物皆具有構想能力，比方螞蟻蜜蜂等就不具有構想能力；既然兩者涵括的範圍不同，兩者便是不同的能力。第三個論證 (428a11-12) 提及，知覺總是正確，但構想往往是錯誤的，足見兩者是不同的能力。第四個論證則是我們所要討論的「這看起來是一個人」(428a12-15) 這個例子。第

五個論證提及，當我們閉上眼睛時仍能構想剛剛知覺過的對象，然而知覺卻無法在閉著眼睛的時候發生 (428a15-16)，足見兩者是不同的能力。

在仔細討論第四個論證之前，我先扼要釐清第二個論證與第五個論證，因為這兩個論證可能會被讀者誤以為亞里斯多德看待知覺為只存在於當下、稍縱即逝的。第二個論證提及「知覺總是存在於所有動物之中」(αἴσθησις μὲν αἰεὶ παρῆσσι, perception always exists [sc. in all animals], 428a8)，這裡古希臘文行文方式很容易誤導讀者以為亞里斯多德主張「知覺總是存在於當下」(perception is always present)。Hamlyn (1993: 131) 與 Shields (2016: 283) 都提醒我們，應當把這句放回原來脈絡底下來看就會很清楚：這裏不是在談「知覺總是存在於當下」，而是在談「所有動物具備知覺能力但不都總是具備構想能力」。¹⁸ 而第五個論證可說是第一個論證的重述 (Shields 2016: 284)，僅僅說明了「知覺無法在閉著眼睛的時候發生」，並沒有陳述或蘊含任何關於「一旦閉上眼睛知覺就立即消逝了」等命題，不應混為一談。

那麼就來看第四個論證：

ἔπειτα οὐδὲ
λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι

¹⁸ αἰεὶ (always) 可指涉與時間相關的「總是」或者與時間無關的「總是」。Hamlyn (1993: 131) 指出這裏應當解讀為知覺「展現於所有動物之中」(present in all animals)，而 Shields (2016: 283) 特別說明此處 αἰεὶ (428a8) 與時間無關，而是指「在所有的情況底下」(in every case) 或者「沒有例外」(without exception)。類似使用 αἰεὶ 一字的方式也曾出現在《尼可馬各倫理學》第一卷第七章 1097b20 與《政治學》第一卷第五章 1254a25 等處。

φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθὴς ἢ ψευδής.

接著，我們不是在與知覺對象相關時處於準確地實現狀態而去說「這看起來是一個人」，而是在我們無法清楚地知覺到對象時無論是正確或錯誤而這麼說的。
(*De anima* 3.3, 428a12-15)

關於「我們在與知覺對象相關時處於準確地實現狀態」(ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, whenever we are accurately at work in relation to the perceiving object, 428a13) 這個子句的意思，亞里斯多德已經透過主句大致說明了「我們……清楚地知覺到對象」(ὅταν……ἐναργῶς αἰσθανώμεθα, whenever we……perceive clearly, 428a14-15)。但是如何準確地理解這兩個 ὅταν (whenever) 所引導的子句是重建亞里斯多德構想力面貌的關鍵。Schofield 主張這個論證最能夠支持他的非典型知覺理論，也就是當感官無法成功獲取知覺內容，而對知覺內容有所懷疑或保留的時候，構想力才介入，就有所懷疑的知覺內容提供解釋「這看起來是一個人」。然而，亞里斯多德在《靈魂論》第二卷第六章區分三種知覺：關於適切對象的知覺，關於共同對象的知覺，以及關於偶然對象的知覺。當遠遠地有某個物體朝我們移動過來，我們不清楚那是什麼，無法準確地做出關於對象的判斷，這項關於對象的判斷究竟是哪個層次的知覺判斷？這個問題 Schofield 與多數學者文獻都沒有留意到。在這個亞里斯多德用以說明構想力與知覺不同的例子裡「這看起是一個人」，究竟是無法成功地做出哪一個層次的知覺判斷以及無法成功掌握什麼樣層級的知覺內容？

(I) 第一個層次的知覺判斷是關於我們是否能夠準確地判斷或認出知覺的適切對象 (*De anima* 2.6, 418a10-17; *De anima* 3.1,

424b22-425a13)，包括對象的顏色、聲音、氣味、味道、或觸覺。亞里斯多德認為五感官有其各自的適切對象，視覺專門負責知覺顏色，聽覺專門負責知覺聲音等等。亞里斯多德多次提及我們關於知覺的適切對象的判斷「總是正確的」(ἀεὶ ἀληθής, always true, *De anima* 3.3, 427b12; 428a11; *De anima* 3.6; 430b29; *De sensu* 4, 442b8; *Met.* 4.5, 1010b2-6)。這是因為亞里斯多德看待知覺為知覺感官接受知覺對象形式 (*De anima* 2.12, 424a18-19)，以看到桌上那顆紅蘋果為例，看到桌上那顆紅蘋果便是視覺感官接受蘋果的紅色。¹⁹ 由於這個過程不涉及不同知覺感官之間的合作(共同知覺)與關聯過去的經驗(回憶)等等，關於適切對象的知覺是非常少犯錯的。²⁰ 雖然如此，我們仍要避免將亞里斯多德的主張做過強的解釋，亞里斯多德並不是主張在任何狀態下我們對於知覺的適切對象總能做出正確判斷。比方光線昏暗知覺對象顏色不明 (*De anima* 2.7, 418b9-20)，或者知覺者處於疲倦或發燒的狀態 (*De insomniis* 2, 460b3ff)，就連亞里斯多德也不認為在這些情況知覺者能夠做出準確的判斷。《尼可馬各倫理學》便提及進行知覺活動(ἐνεργεία, activity) 至少有兩個前提：一，知覺者與知覺對象都處於良好狀態 (*NE* 10.4, 1174b14-19)；二，知覺者與知覺對象之間沒有受到阻礙(ἀνεμπόδιστον, unimpeded, *NE* 7.12, 1153a14)。上述關於知覺的適切對象的判斷「總是正確的」已經包含了不會被欺騙或者非常少的可能性被欺騙的情況。

回到《靈魂論》第三卷第三章 428a12-15 這個段落。當亞里斯

¹⁹ 國內近年來相關研究包括高凌霞 (2007)、丁福寧 (2011; 2017)、王志輝 (2015) 與陳斐婷 (2017)。

²⁰ 亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第三章最後弱化了他自己原來的立場——關於知覺的適切對象的判斷「總是正確的」——改稱知覺「非常少犯錯」(ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, being subject to error in the smallest degree, *De anima* 3.3, 428b19)。

多德在這裡使用「這看起來像是一個人」這個例子去談論知覺感官沒有「處於準確地 (ἀκριβῶς, accurately, 428a13) 實現狀態」時，即便我們不能完全排除知覺對象或知覺者處於不佳狀態或者被知覺欺騙，但由於對亞里斯多德而言關於知覺的適切對象的判斷絕大部份的時候都是正確的，我們可以合理地推想：亞里斯多德使用「這看起來像是一個人」這個例子主要不是在關於知覺的適切對象這個層次去探討知覺感官無法準確地做出判斷或認出知覺的適切對象。我們不難設想，遠遠地有某個物體朝我們移動過來，我們明明清楚地看到它是淺色等知覺的適切對象，卻認不出那是什麼？是張床？是個人？這時候我們並不是沒有成功地獲取知覺的適切對象而對知覺內容有所懷疑，而是即便擁有這些知覺內容諸如它是淺色的，我們仍不足以判斷那是什麼？

(II) 第二個層次的知覺判斷是關於我們是否能夠準確地判斷或認出知覺的共同對象 (*De anima* 2.6, 418a17-20; *De anima* 3.1, 425a14-30)，亞里斯多德舉了五個例子，包括知覺對象的變動 (κίνησις, change)、停止 (ἡρεμία, rest)、數量 (ἀριθμός, number)、形狀 (σχῆμα, shape)、與大小 (μέγεθος, magnitude)。這些並不是任何一個感官的適切對象，需要由兩個以上的感官共同運作進行知覺，也因此容易出錯 (*De anima* 3.3, 428b22-25)。Philoponus (315, 12-13) 指出，上述五種共同對象並不要求五個感官都能共同知覺到，只要求其中幾個感官進行共同知覺即可。而根據 Themistius (57, 36-58, 5) 的詮釋，知覺對象的變動停止與數量是所有感官的共同對象，而大小與形狀主要是視覺與觸覺的共同對象。讀者們可能會問，由於五感官無法獨自知覺到共同對象，是否需要某種更進一步的感官或能力，把視覺與觸覺所分別得到的資訊整合起來？共同知覺是否因此為一種間接知覺呢？雖然亞

里斯多德不曾使用「直接知覺」與「間接知覺」等辭彙，²¹ 但亞里斯多德很明確地表示過，我們不需要某種更進一步感官或能力去整合我們所分別知覺到的適切對象才能夠形成關於共同對象的知覺 (*De anima* 3.1, 425a14-16)，我們就是知覺到所有這些共同對象 (ταῦτα γὰρ πάντα... αἰσθανόμεθα, 425a16-17)。感官之間諸如視覺與觸覺透過共同合作，就能夠整合各自獲取的知覺內容，不需要某種更進一步的感官或能力。而此等感官之間的合作就稱為共同知覺 (αἴσθησιν κοινήν, common perception, *De anima* 3.1, 425a27; *De memoria* 1, 450a10; *De partibus animalium* 4.10, 686a27ff) (Hamlyn 1993: 117-120; Polansky 2007: 369-376; Shields 2016: 260-262)。

回到「這看起來像是一個人」這個例子裡。當遠遠地有某個物體朝我們移動過來，我們明明清楚地看到這個物體在移動、大小、形狀、數量，卻認不出那是什麼？同樣地，我們並不是沒有成功獲取的知覺共同對象而對共同對象的內容有所懷疑，而是即便成功獲取這些共同對象的知覺內容，仍不足以判斷那是什麼？是張床？是個人？我們可以合理地推想：亞里斯多德使用「這看起來像是一個人」這個例子不是為了談論感官無法準確地判斷或認出知覺的共同對象這個層次的議題。

(III) 第三個層次的知覺判斷是關於我們能否準確地判斷或認出知覺的偶然對象 (*De anima* 2.6, 418a20-24; *De anima* 3.1, 425a25-30)：那是什麼？是張床？是個人？是戴厄瑞斯的兒子嗎？關於這類可辨識的物理對象，Hamlyn 指出，對亞里斯多德來說，是關

²¹ 仍有少數翻譯者使用此類詞彙，諸如 W. S. Hett (1957: 103) 在《靈魂論》第二卷第六章把關於偶然對象 (κατὰ συμβεβηκότα, the incidental objects) 的知覺翻譯為間接知覺 (indirect perception)。

於物理對象的問題 (1993: 107)，是亞里斯多德用以說明知覺的偶然對象主要的例子 (1993: 119)。古代註解家 Themistius 也提醒過我們，當亞里斯多德使用人等關於承載主體 (τῶν ὑποκειμένων, the underlying subjects, 58, 11) 為例子時，亞里斯多德習慣將之歸類為知覺的偶然對象。²² Philoponus 甚至直接使用實體 (οὐσία, substance, 460, 11) 指稱知覺的偶然對象。亞里斯多德在《靈魂論》第二卷第六章以戴厄瑞斯之子為例，在第三卷第一章以克里昂之子為例，說明了這類可辨識的物理對象既不是感官的適切對象也不是感官的共同對象。

κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρου υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται· διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ.

如果那淺色者，打個比方，是戴厄瑞斯之子，那麼戴厄瑞斯之子就被稱為是偶然的知覺對象。我們是偶然地知覺到戴厄瑞斯之子，因為他剛好是我們所知覺到的那淺色者；因此我們不是基於戴厄瑞斯之子的緣故受到知覺對象的作用。(De anima 2.6, 418a20-24)²³

²² “ἔθος δὲ αὐτῷ πολλάκις καὶ ἐπὶ τῶν ὑποκειμένων τῷ τοῦ συμβεβηκτότος ὀνόματι κεχρησθαι...” (而他 [sc. 亞里斯多德] 常常有這個習慣在關於承載主體的例子裡使用偶然對象這名稱...) (Themistius 58, 11-12)。

²³ 我沒有把 γὰρ (because, 418a22) 翻譯出來，因為 ὅτι (because, 418a22) 也具有引導原因的功能；另外，我使用第一人稱複數翻譯第三人稱單數動詞 αἰσθάνεται (perceives, 418a22; 418a23) 與 πάσχει (suffers, 418a23)。這麼翻譯僅僅基於中文表

我們知覺到的是 (I) 知覺的適切對象諸如顏色以及 (II) 知覺的共同對象諸如形狀大小數量等等。在上述例子裡，亞里斯多德說明，我們知覺到的其實是「那淺色者」(τὸ λευκὸν, the pale, 418a21; cf. *De anima* 3.1, 425a26)，只是「那淺色者」剛好是戴厄瑞斯的兒子，是在這個意義上去說我們偶然地知覺到戴厄瑞斯的兒子。並非戴厄瑞斯的兒子作用在我們的知覺感官，而是「那淺色者」作用在我們的知覺感官。讀到這裡，讀者們心裡自然產生了一個疑問：那麼我們是不是其實只是知覺到事物的顏色聲音（知覺的適切對象）以及其形狀大小數量（知覺的共同對象）等等，我們其實不曾知覺到戴厄瑞斯的兒子（知覺的偶然對象）？亞里斯多德是怎麼看待這個問題？

根據亞里斯多德的知覺理論，當我們在知覺顏色等適切對象時，我們的視覺感官內部某個部份會受到知覺對象的顏色的作用而產生變動，變成知覺對象的顏色 (*De anima* 2.12, 424a18-19)²⁴；而當我們知覺變動停止形狀大小數量等共同對象的時候，我們的感官也受到這些共同對象的作用而產生變動，「因為我們〔透過感官的變動〕知覺到所有這些共同對象」(ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αισθανόμεθα, for we perceive all these by change, *De anima* 3.1, 425a16-17)。²⁵ 然而，亞里

達比較順暢。

²⁴ 國內學者關於亞里斯多德知覺理論的研究請參見王志輝 (2015) 與陳斐婷 (2017)。

²⁵ 方括號是 Ross (1961: 121) 之校訂。這是源自 Themistius 的解釋：「因為沒有任何知覺的偶然對象引起感官的變動與性質上的變化以及賦予它特殊形式。」(οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν κινεῖ τὸ αἰσθητήριον καὶ ἀλλοιοῖ καὶ ἐνδίδωσι τὴν ἰδίαν μορφήν, 81, 30-31) (Todd 1996: 181)。然而，其他註解家諸如 D. K. Modrak (1981: 408-409) 則是認為這句話的意思是對於變動的知覺是對於共同對象的知覺的基礎。關於這句 ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αισθανόμεθα, for we perceive all these by change (*De anima* 3.1, 425a16-17) 涉及到幾個問題。第一，我們透過誰的變動 (κινήσει, change) 知覺到共同對象？是透過知覺對象的變動？還是透過知覺者的外在變動諸如移動靠近與環繞知覺對象？還是如 Themistius 所建議的透過知覺者的

斯多德確實認為，當我們在知覺戴厄瑞斯之子的時候，Ross (1961: 238) 指出，知覺者的感官並不受到偶然對象的任何作用。古代註解家 Themistius (81, 30-31) 說得更清楚，知覺的偶然對象無法引起知覺感官任何變動、性質上的改變、與賦予某個特定性質等等。²⁶ 假若我們稱「知覺感官受到知覺對象的作用而有所變動」為直接知覺，那麼知覺到戴厄瑞斯之子顯然不能歸類為直接知覺，因為我們的感官不直接受到戴厄瑞斯之子所作用，我們僅受到他的顏色（知覺的適切對象）或者變動等（知覺的共同對象）所作用。

不過也不必過早氣餒，逕行結論我們其實不曾知覺到戴厄瑞斯的兒子。雖然我們的感官不直接受到戴厄瑞斯之子的作用，亞里斯多德認為我們仍能夠以不同於知覺適切對象及共同對象的方式去知覺戴厄瑞斯之子，我們不是只能知覺到與戴厄瑞斯之子相關的性質諸如淺色的 (Shields 2016: 227)。首先要釐清的是，當我們知覺物理對象或偶然對象時，並不涉及與理解能力相關的推論 (inference)，我們並不是從所知覺到的顏色、變動、形狀、數量等去推論出那是戴厄瑞斯的兒子 (Polansky 2007: 259; Shields 2016: 227)。其次，對亞里斯多德來

內在變動，感官的變動與性質上的變化？這些都有待更深入釐清與研究。第二，為什麼兩者以上感官共同運作就會出錯？關於這點我們會馬上討論「看到苦味」(425a22-24)與「看到甜味」(425a30-b3)，我將指出這主要基於回想及關聯先前經驗時上發生錯誤。

²⁶ “οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν κινεῖ τὸ αἰσθητήριον καὶ ἄλλοισι καὶ ἐνδίδωσι τὴν ἰδίαν μορφήν.”(因為沒有任何知覺的偶然對象引起知覺感官產生變動與性質上的改變與賦予特定形式。)(Themistius, 81, 30-31)。Philoponus 使用《靈魂論》第三卷第一章所提及的克里昂之子為例 (425a25-30)，“ὁ γὰρ Κλέωνος, φησίν, υἱὸς οὐχ ὡς οὐσία ὁρᾶται, ἀλλὰ καθὸ ἐστὶ λευκός.”(因為他 [sc. 亞里斯多德] 說克里昂之子不是基於他是一個實體的緣故而被看到，而是基於他是淺色的緣故 [sc. 而被看到])。(Philoponus, 460, 10-11)。而當代學者 Shields 提供了一個平易近人的解釋：“However the sensory faculty is to be made like a red Jaguar, this feat is accomplished by being made like the color and shape of the car, not by its being made car-like.”(2016: 227)

說，關於本質、性質、與關係等等具普遍性的事物雖然主要是思考與理解的對象，但亞里斯多德也承認我們能夠偶然地知覺到這些思考與理解對象的個例 (*Post. An.* 100a16-b1)；他曾在《形上學》第十三卷第十章提及，視覺也能夠偶然地知覺到顏色這類普遍性質，比方普遍的黃色，因為眼睛所看到的黃色是「普遍的黃色」的個例：

...ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἢ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὄρᾳ
ὅτι τὸδε τὸ χρῶμα ὁ ὄρᾳ χρῶμά ἐστιν...

...但視覺偶然地知覺到普遍的顏色，因為視覺所看到的
這個顏色是顏色...(*Met.* 13.10, 1087a19-20)

即便知覺戴厄瑞斯之子不涉及理解能力²⁷，我們還是不清楚我們是如何偶然地知覺到戴厄瑞斯的兒子？亞里斯多德必須去說明，或者我們必須為亞里斯多德說明，除了知覺到「那淺色者」以及它的形狀大小數量等，我們是如何知覺到那無論是稱作物理對象或承載主體或實體的偶然對象？以下我嘗試去論述，亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第一章關於「我們如何看到某個味道」的討論可以為「我們如何偶然地知覺到戴厄瑞斯的兒子」這個問題提供一些思考方向，而這項討論將帶出關於偶然對象的知覺具有解讀一般知覺內容的特性與這是基於構想力的緣故知覺到偶然對象這兩個結論。

²⁷ 知覺戴厄瑞斯之子等偶然對象是否完全不涉及理解能力或許仍有討論空間。少數亞里斯多德學者認為關於偶然對象的認識仍涉及到某些程度的理解能力，諸如 Irving Block (1960: 94) 與 Charles Kahn (1966: 46)。

一、看到某個味道與知覺到某個人

當亞里斯多德在談論知覺的偶然對象時，在《靈魂論》第二卷第六章他僅以知覺戴厄瑞斯之子為例 (418a20-24)，但在《靈魂論》第三卷第一章亞里斯多德以知覺克里昂之子為例 (425a24-30) 以及以看到甜味 (425a22-24) 與看到苦味 (-b3) 為例來說明知覺的偶然對象。²⁸ 甜味或苦味不是視覺的適切對象，而是味覺的適切對象。亞里斯多德覺得這個例子很有意思，正是因為我們並不是看到顏色而推論出甜味或苦味，這說明了味覺的適切對象可以是其他感官諸如視覺的偶然對象：我們憑著看到黃色的膽汁卻做了一個關於味覺的判斷。用亞里斯多德話來說，我們是偶然地看到苦味。

.....ὥσπερ νῦν τῆ ὄψει τὸ γλυκὸ αἰσθανόμεθα· τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἰσθησιν, ἧ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν.

……就好比我們透過視覺知覺到甜味；這是因為我們剛好擁有兩者的知覺，藉此我們認出它們〔sc. 視覺內容與甜味〕當它們同時發生時。(De anima 3.1, 425a22-24)

τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἰ αἰσθήσεις, οὐχ ἧ αὐταί, ἀλλ' ἧ μία, ὅταν

²⁸ 然而甜味或苦味等知覺內容與一個人一張床等物理對象是兩類很不一樣的知覺的偶然對象。Themistius 指出：“διττὸς γὰρ ὁ τρόπος τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν.....” (因為知覺的偶然對象有兩個意義.....)(81,35-36)。Polansky (2007: 377) 也同意有兩種意義的知覺的偶然對象。但為什麼亞里斯多德區分這兩種意義的知覺的偶然對象？註解家們沒有提出什麼具體的論述，似乎僅僅基於味道與物理對象是不同的來做區分。

ἄμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ
καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν)
διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ᾗ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι.

感官偶然地知覺到其他感官的適切對象，
並非基於感官自身的緣故，而是基於感官是統一的緣
故，每當知覺同時發生在相同對象時，例如膽汁，它
既是黃色又是苦的(因為沒有任何一個感官能夠說這
兩者是統一的)；因此我們會被欺騙，如果知覺對象
是黃色的，我們會認為它是苦的。

(*De anima* 3.1, 425a30-b3)

亞里斯多德認為「看到苦味或甜味」這類情況發生有兩個條件：第一，
視覺與味覺同時發生在同一對象上。上述第一段引文僅提及「每當視
覺內容與甜味同時發生」(425a23-24)，然而第二段引文清楚地指出「每
當知覺同時發生在相同對象時」(425b1) (cf. Philoponus, 461, 7-9;
Simplicius, 184, 30-185, 1)。讓我們稱這個條件為對象的統一。第二，
「基於感官是統一的緣故」(ἢ μία, insofar as the senses are a unity,
425a31)，讓我們稱這個條件為感官的統一。關於如何理解 μία (unity,
425a31)，Ross(1961: 271) 站在一個比較弱的立場僅僅說明，由於視
覺與味覺都是知覺感官，在這個意義上兩者被歸屬為同一類。Polansky
(2007: 376) 認為這裏表達了五感官被統一在一個「單一的知覺能力」
(a single sensibility) 底下，但這不是獨立於五感官的另一種的感官能
力。Philoponus (461, 9) 與 Simplicius (185, 34) 直指這正是「共同知
覺」(ἡ κοινὴ αἴσθησις, the common perception)。而古代註解家
Themistius 稱此感官的統一為整合所有知覺對象內容的「主要知覺能
力」(τὴν πρώτην δύναμιν τὴν αἰσθητικὴν, the primary perceptual capacity,

82,2-3)²⁹，我們是基於感官的統一之緣故而看到甜味 (81, 34-82, 6)。³⁰

Themistius 認為上述感官的統一 (425a31) 正可以幫助我們解釋如何知覺到某個人。當我們在知覺克里昂的兒子這類物理對象時，我們看到的是淺色的 (425a26; cf. *De anima* 2.6, 418a21)，雖然克里昂的兒子不是視覺的適切對象 (82, 9-10)，視覺並不僅僅停留在適切對象的層次 (82, 10-11) 還能夠偶然地知覺到克里昂的兒子。Themistius 指出，我們不是真正地藉由視覺去看到克里昂的兒子，而是「再次地那〔sc.感官的〕統一」(ἐκείνη αὖθις ἢ μία, that unity [sc. of the senses] again, 82, 13) 知覺到克里昂的兒子。副詞 αὖθις (again) 修飾 ἐκείνη (that)，而 ἐκείνη 指的是感官的統一，Themistius 強調他稍早已經討論過我們是基於感官的統一之緣故而看到甜味 (81, 36-82, 6)。Polansky (2007: 377) 也站在相近的立場，主張感官的統一與對象的統一使得我們得以看到某個味道與知覺到某個人。我將這個立場整理如下：

〔看到某個味道〕當我們看到某個顏色時，我們透過 (a)
感官的統一與 (b) 對象的統一，認出某個味道。

²⁹ “...τὴν πρώτην δύναμιν τὴν αἰσθητικὴν, εἰς ἣν ἅπαντων τῶν αἰσθητῶν αἰ εἰσαγγελίαι μίαν οὕσαν ἀποστηρίζονται...” (…主要知覺能力，在這裏所有知覺對象的內容，基於主要知覺能力是統一的緣故，被整合起來…) (Themistius, 82, 2-4)。動詞 ἀποστηρίζονται (82, 4) 傳達了「主要知覺能力」的主要功能是「整合」知覺對象的內容。根據 Robert B. Todd (1996: 181) 的注釋，我們可以觀察到 Themistius 在這個段落前後一直避免提及「共同知覺」一詞，可能是 Themistius 認為這個詞彙承載著太多問題。

³⁰ 關於如何理解感官的統一，我在這篇論文裡尚未採取特定的詮釋立場，一方面我還沒有就這個議題形成定見與我自己的解釋，另一方面使用比較弱的詮釋或者比較強的詮釋，似乎並不影響這篇論文的論證結構與目標。

〔知覺到某個人〕當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一，認出某個人。

苦味或甜味雖然不是視覺的適切對象，卻是味覺的適切對象，由於視覺與味覺是統一的，無論使用 Ross 所提出的較弱的詮釋（視覺與味覺同樣都是知覺感官）或使用 Philoponus 與 Simplicius 較強的詮釋（視覺與味覺一起合作共同知覺）甚至 Themistius 最強的詮釋（感官的統一為整合所有知覺對象內容的主要知覺能力），視覺透過此感官的統一偶然地看到味覺的適切對象。而黃色與苦味發生在同一事物諸如膽汁。問題是，倘若關於膽汁我們沒有任何先前的知覺經驗，怎麼這次光憑藉著視覺就能夠判斷它是苦的？感官的統一與對象的統一似乎還不足以解釋為什麼我們會認出 (γνωρίζομεν, recognize, 425a24) 苦味或認為 (οἶεται, thinks, 425b3)³¹ 這黃色事物是苦的。古代註解家 Simplicius (184, 30-185, 1) 補充，我們之所以能夠看到苦味是基於先前的知覺經驗，因為視覺與味覺已經同時發生過在相同事物上。³² 而 Ross (1961: 271) 與 Polansky (2007: 377) 也進一步說明，我們透過回想起先前看過與嚐過膽汁的黃色與苦味，而將此次看到的黃色與先前嚐過的苦味關聯起來 (*De memoria* 2, 451b10-22)，因而認出苦味。因此，除了感官的統一與對象的統一，我們要還需要記憶力的協助，以回想與關聯先前經驗，才能認出某個味道或某個人。我加上星號表示這是修正後的整理：

³¹ 亞里斯多德使用 εἰπεῖν (saying, 425b2) 與 οἶεται (thinks, 425b3) 等從我們的角度來看似乎與理解能力相關的字眼，但我們不應該從這裡就結論亞里斯多德認為理解在這裡扮演了某種角色 (Polansky 2007: 376)。這裏恰好與柏拉圖《堤埃厄提特斯篇》(*Theaetetus*) 對話錄形成對比，柏拉圖在 185a8-b6 主張關於事物的數量是由與理解相關的能力而非與知覺相關的能力來決定。

³² “...διὰ τὸ ἤδη κατὰ τὴν συνδρομὴν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡσθηθῆσθαι.” (因為感官 [sc. 視覺與味覺] 共同發生在相同事物上而已經知覺過了) (Simplicius, 184, 30-185, 1)

[看到某個味道]* 當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一與 (c) 記憶力回想及關聯先前經驗，將此次看到的顏色與先前經驗關聯起來，而認出某個味道。

[知覺到某個人]* 當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一與 (c) 記憶力回想及關聯先前經驗，將此次看到的顏色與先前經驗關聯起來，而認出某個人。

二、關於偶然對象的知覺具解讀一般知覺內容的特性與這是基於構想力的緣故知覺到偶然對象

上述修正後的成果可以協助我們把關於偶然對象的知覺所涉及的兩個重點得以繼續開展出來，這是 Themistius 當初所沒有預期的：一、關於偶然對象的知覺具有解讀一般知覺內容的特性；二、我們不是基於任何適切知覺的緣故，也不是基於共同知覺的緣故，而是基於構想力的緣故知覺到偶然對象。

第一，關於偶然對象的知覺具有解讀一般知覺內容的特性。³³ 關於看到味道，我們看到的是黃色，透過感官的統一、對象的統一、記憶力回想及關聯先前經驗這三者，我們將此次看到黃色與先前嘗過的苦味關聯起來，而對於此次眼前的黃色事物做出判斷「它是苦的」，這個判斷是一項解讀 (interpretation)，解讀眼前的黃色事物，而解讀的成果正是苦味的呈顯。同樣地，關於看到物理對象，先不論上述三

³³ Schofield (1997: 264) 也認為關於偶然對象的知覺為「某種具有解讀能力的知覺」，卻沒有提供近一步的說明。

個條件是否充分或還需要其他更進一步的能力，我們也是將此次看到的淺色與先前知覺該對象的經驗關聯起來，而做出判斷「這是克里昂的兒子」，這個判斷是一項解讀，解讀眼前的淺色事物，而解讀的成果正是向我們自己呈顯克里昂之子的樣貌。

看到苦味與知覺到克里昂的兒子是我們對於所知覺的黃色事物或淺色事物所做出的「解讀」，這點可由《靈魂論》第三卷第一章 425a30-b3 最後一行所提及的知覺對象會欺騙 (*ἀπατᾶται*, deceives, 425b3) 我們的情況獲得進一步的印證。亞里斯多德在這段引文最後一句提醒我們，我們關於看到味道的判斷常常會出錯：黃色的事物會誤導我們認為它是苦的，這稱作我們被黃色欺騙。這裡要釐清的是，我們之所以被黃色所欺騙，不是因為黃色本身的緣故，我們並沒有看錯顏色比方把黃色看成棕色，並非感官沒有成功地獲取關於知覺的適切對象黃色；我們之所以被黃色所欺騙，是因為我們對於此次眼前的黃色事物與先前經驗做出了錯誤的關聯，而向我們自己呈顯出錯誤的味覺，此項呈顯內容正是「這黃色的事物是苦的」。同樣地，關於知覺克里昂的兒子的判斷也常常出錯：淺色的事物會誤導我們誤認為那是克里昂的兒子。我們之所以被淺色所欺騙，不是因為淺色本身的緣故，我們確實看到淺色；我們之所以被淺色所欺騙，是因為我們對於此次眼前的淺色事物與先前經驗做出了錯誤的關聯，而向我們自己呈顯錯誤的物理對象克里昂的兒子。這兩類情況並非真正被知覺的適切對象所欺騙，而是我們實際上錯誤地關聯眼前的顏色與先前經驗。因此，我們應該理解這兩個例子都是在講「錯誤地解讀一般知覺內容，我稱此為「錯誤的解讀」。這是「未能成功地解讀知覺內容」的其中一種情況。

除了「錯誤的解讀」之外，還有另一種「未能成功地解讀一般知覺內容」的情況，這正是《靈魂論》第三卷第三章 428a12-15 所討論的：我們清楚地看到迎面而來的事物是淺色的（知覺的適切對象），

清楚地知覺到它的身形大小、移動或是停止、數量上是一等等（知覺的共同對象），然而我們無法成功地將此次眼前的淺色事物關聯到先前經驗，無法認出這個物理對象究竟是什麼。這時我們做出「這看起來是一個人」、「這看起來是克里昂的兒子」的解讀，我稱為「未成功的解讀」。需要留意的是，428a12-15 所討論的不是我們「未能成功地獲取一般的知覺內容」的情況，而是我們「未能成功地解讀所獲取的一般知覺內容」的情況。

根據前面所建立起來的論述，這兩個 ὅταν (whenever) 子句——「我們在與知覺對象相關時處於準確地實現狀態」(ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, whenever we are accurately at work in relation to the perceiving object, 428a13) 以及「我們…清楚地知覺到對象」(ὅταν…ἐναργῶς αἰσθανώμεθα, whenever we…perceive clearly, 428a14-15)——所講的處於準確地實現狀態或清楚地知覺是指關於偶然對象的知覺；而關於偶然對象的知覺，我們應該要理解為「解讀」偶然對象的適切知覺內容與共同知覺內容。綜合整理上述討論，可分為正確的解讀、錯誤的解讀、不成功的解讀三類：

〔成功解讀一般知覺內容：正確的解讀〕當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一與 (c) 記憶力回想及關聯先前經驗，將此次看到的顏色與先前經驗關聯起來，而做出「這是克里昂的兒子」的解讀。這項解讀的展現方式是呈顯克里昂之子的樣貌。

〔未能成功解讀一般知覺內容（一）：錯誤的解讀〕當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一與 (c) 記憶力回想及關聯先前經驗，將此次看到的顏色與先前經驗錯誤地關聯起來，而做出「這是克里昂的兒子」的解讀。這項解讀的展現方式是呈顯克里昂之子的樣貌。

〔未能成功解讀一般知覺內容（二）：不成功的解讀〕當我們看到某個顏色時，我們透過 (a) 感官的統一與 (b) 對象的統一與 (c) 記憶力回想及關聯先前經驗，未能將此次看到的顏色與先前經驗關聯起來，無法認出物理對象，而做出「這看起來是克里昂的兒子」的解讀。這項解讀的展現方式是呈顯克里昂之子的樣貌。

我們可以看到這三種解讀的展現方式都是呈現克里昂之子的樣貌。前兩種甚至無法區分，例如我們往往不知道我們解讀錯誤，而誤認為眼前所看到的黃色事物是苦的。關於第三種解讀，我們加上了動詞 ($\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, appearing) 去描述「這看起來是克里昂的兒子」，這意味著我們意識到我們無法成功地連結眼前的知覺與先前經驗，我們對於我們做出的這項解讀沒有把握。³⁴ 然而，這不表示「只有」在未能成功地解讀關於偶然對象的知覺內容時，構想力才介入發揮作用。讓我們轉往第二個重點。

第二，感官的統一、對象的統一、與記憶力回想及關聯起先前的知覺經驗這三者似乎已經能夠充分解釋「看到苦味或甜味」這類涉及不同感官諸如視覺感官與味覺感官共同合作的案例，恐怕仍無法充分地解釋「知覺到某個人」這類涉及物理對象的案例。在知覺克里昂的兒子時，我們知覺到的是他的膚色身形與移動等等，克里昂的兒子本人作為物理對象並非任何知覺的適切對象或共同對象。然而，感官的統一、對象的統一、與記憶力回想及關聯起先前的知覺經驗似乎最多

³⁴ Polansky 也強調「我們意識到」我們沒看清楚這個部分：“Presumably we here say that this *appears* to us a human because we are *aware* that we are not perceiving plainly.” (2007: 418)。不過，我與 Polansky 對於所意識到的「內容」有不同的詮釋：Polansky 主張我們意識到「我們沒看清楚那是誰」，而我認為我們意識到「我們沒能成功地解讀那是誰」。

只能解釋涉及到知覺感官的適切對象或共同對象的偶然知覺。這三者仍無法充分解釋我們如何能夠知覺到物理對象的偶然知覺。先前已經提過，記憶既不是知覺，也不是涉及理解能力運用的判斷，而是關於過去的一種感受 (*De Memoria* 1, 449b24-25)，構想力與記憶力皆涉及知覺 (450a11-12)，兩者都屬於靈魂裡同一個部分 (450a22-23)。倘若感官的統一、對象的統一、與回想與關聯起先前的知覺經驗這三者仍不足以解釋我們如何認出或判斷那是克里昂之子等物理對象，那麼我們就需要某種更進一步的判准或能力協助我們得以認出克里昂之子。或許那正是構想力。古代註解家 Philoponus 也往這個方向嘗試論述是構想力使得我們得以認出物理對象這類知覺的偶然對象：

φημι ὅτι οὐχ ὡς οὐσιῶν αισθάνεται, ἀλλ' ὡς τοιῶνδε σχημάτων φίλων ἢ ἀνιαρῶν γινομένων τῇ αισθήσει αὐτῶν ἔχοντα τοὺς τύπους ἐν τῇ φαντασίᾳ γνωρίζει.

我的意思是，感官並非知覺他們〔sc. 物理對象〕為實體，而是由於〔sc. 所知覺到的〕這些形狀對感官而言是親近的或痛苦的，知覺者藉由在構想力裡擁有關於這些〔sc. 形狀〕的印記而認出他們〔sc. 物理對象〕。(Philoponus, *De anima libros commentaria*, 317, 30-32)

當我們知覺某個人的時候，感官知覺到的是知覺的適切對象諸如顏色與知覺的共同對象諸如形狀，並非真正知覺到克里昂的兒子這個物理對象；在這裡雖然 Philoponus 以共同知覺的對象為例，我們在理解時也應包括知覺的適切對象，諸如亞里斯多德自己舉的例子「淺色者」(*De anima* 2.7, 418a21; *De anima* 3.1, 425a26)。所知覺到的形狀對感官而言是親近的，若在構想力裡已經擁有關於該形狀的印記；所知覺到的形狀對感官而言是痛苦的，若在構想力裡尚未擁有關於該形狀的印記 (William Charlton 2005: 127)。我們是因為構想力的緣故擁有關於該形狀的印記而認出這個人。但 Philoponus 只說到這裡就停下來了。

我試著幫 Philoponus 繼續開展這個詮釋立場。亞里斯多德說看到味道是偶然 (κατὰ συμβεβηκός, incidental) 的知覺事件，因為看到味道並非視覺必然 (ἐξ ἀνάγκης, from necessity) 或通常 (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, for the most part) 可以做到的 (*Metaphysics* 5.15, 1025a14-15)。視覺的適切對象是顏色，視覺通常可以做到的是看到顏色而不是看到味道。用亞里斯多德自己舉的例子 (1025a15-17) 來說明他所說的偶然是什麼意思：為了種植而挖洞卻挖到寶藏，我們說挖到寶藏是一個偶然事件，因為挖到寶藏並非為了種植而挖洞的必然或通常的結果。然而，我們並非沒由來地就看到味道，就像我們並非沒由來地挖洞。

γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἢ αὐτὸ
ἀλλ' ἢ ἕτερον·

偶然事件的發生或存在不是基於事件自身的緣故而是
基於其他緣故。(Met. 5.15, 1025a28-29)

如同一個人被暴風雨吹到埃吉納島上，這是亞里斯多德自己舉的例子 (1025a25-30)，這座島並非他原本航行的目的地，埃吉納島不是這次航行的自身緣故 (ἢ αὐτὸ, in virtue of itself, 1025a28)。雖然這個人是偶然地來到這座島上，但他不是沒由來地來到這座島。他來到這座島上還是有原因的，是「基於其他緣故」(ἢ ἕτερον, in virtue of something else, 1025a29)，是那暴風雨。讓我們再回頭想想看到某個味道與知覺到某個人這兩種偶然的知覺事件。關於看到某個味道，我們不是基於視覺自身緣故而看到味道，因為味道並非視覺的適切對象。那麼我們是基於什麼「其他緣故」而看到某個味覺呢？這時候我們需要視覺之外的其他緣故。稍早我們所建立的論述指出這是基於感官的統一、對象的統一、與記憶力回想及關聯先前經驗的緣故，我們看到苦味或甜或。然而，關於辨識物理對象，我們似乎還需要這三者之外的其他緣故來說明什麼是我們所仰賴得以辨識物理對象這類知覺的偶然對象，亞里斯多德所提供的選項只剩構想力。

〔基於什麼「其他緣故」而看到某個味道？〕我們偶然地看到味道，不是基於適切知覺諸如視覺自身的緣故，而是基於感官的統一與對象的統一與記憶力回想及關聯先前經驗的緣故。

〔基於什麼「其他緣故」而知覺到某個人？〕我們偶然地知覺到某個人，不是基於任何適切知覺諸如視覺自身的緣故，也不是基於共同知覺自身的緣故，而是基於構想力的緣故。

必須釐清的是，我並不是主張我們藉由構想力就能夠理解或掌握實體 (οὐσία, substance)。還記得 Hamplyn (1993: 107) 稱其為物理對象，Themistius (58,11) 稱其為承載主體，而 Philoponus (460,11) 甚至稱其為實體。我希望論述的是一個比較弱的立場：我們藉由構想力得以認出 (γνωρίζομεν, recognize, *De anima* 3.1, 425a24) 或認為 (οἶεται, thinks, 425b3) 那承載著知覺的適切對象諸如淺色的或者知覺的共同對象是誰？是克里昂的兒子還是戴厄瑞斯的兒子？我這裡講的是亞里斯多德一直以來的立場，思考與知覺都能夠做成判斷 (κρίνει, judges, *De anima* 3.3, 427a20; 428a3-5) 與認出 (γνωρίζει, recognizes, 427a21) 事物。連狗這種不具有理解能力無法掌握實體這類概念的動物都認得他的主人，不是只認得它的主人是淺色的身形高矮等等。亞里斯多德這裡講的就是這樣的認得或認出某個物理對象。

亞里斯多德在《靈魂論》第一卷第一章提及，我們對於屬性的認識有助於我們對於實體的認識，這或許可以提供我們一些洞察：

ἐπειδὴν γὰρ ἔχω-
μεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκό-
των, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας
ἔξομεν λέγειν κάλλιστα·

因為每當我們能夠
藉由構想力給出關於所有或大部份的屬性的論述，則
我們也將能夠好好地說明實體。(De anima 1.1, 402b22-25)

關於這段的詮釋，Philoponus 指出，構想 (φαντασίαν, 402b23) 是指一般的認識 (ὄλοσχερέστερον γνῶσιν, cognition in general, 42,5) 或所呈顯的心靈圖像 (τὰ φαινόμενα, those which appear, 42,5) 以及清楚的事物 (ἐναργῆ, clear things, 42,6)。需要注意的是，在《靈魂論》第一卷第一章的脈絡下，τῶν συμβεβηκότων (attributes, 402a23-24) 指的是屬性，相對於實體 (οὐσία, substance) 的屬性，因此不適合翻譯為偶然的對象 (Ross 1961: 163-164; Hamlyn 1993: 78; Polansky 2007: 48-50; Schofield 2016: 94)。Themistius (5, 16-19) 給了一個很生動的例子說明屬性與實體：阿波羅的神諭以及阿斯克雷皮厄斯的夢療是屬性，而對於人們仁慈的神明是實體。我們對於一事物的屬性有所認識，有助於我們認識其實體。Simplicius 在註解這段時指出，實體是理性 (λόγος, reason) 與理論智性 (νοῦς θεωρητικός, theoretical intellect) 的對象，對於那些還在知覺層次生活著的動物們或人們不是顯而易見的，而必須從認識該事物的屬性開始，慢慢上升到認識到該事物的實體 (15, 4-6)；而我們是透過知覺與構想認識事物的屬性 (14, 36-15, 2)。

回到《靈魂論》第二卷第六章與第三卷第一章的脈絡底下，我們透過適切知覺與共同知覺認識事物的屬性，諸如顏色聲音身型大小、移動或停止、與數量上是一等等。而《靈魂論》第一卷第一章所帶給我們的洞察是，我們藉由構想力給出 (ἀποδιδόναι, offer [sc. an account], 402b23) 關於所有或大部份的屬性的論述，這意味著我們藉由構想力給出關於偶然對象的知覺內容的「解讀」，也就是關於該物理對象的適切知覺內容與共同知覺內容等一般知覺內容的「解讀」，得以認出這是什麼這是誰。有了這些準備之後，當我們邁入理解的階段，我們就能夠好好地說明該事物的實體 (περὶ τῆς οὐσίας...λέγειν,

talking about the substance, 402b24-25)。

三、心靈圖像是對於一般知覺內容的解讀成果

接下來看亞里斯多德用以說明何謂構想力的另一個著名例子「太陽看起來一呎寬」(*De anima* 3.3, 428b2-4)。這個例子除了再次支持構想力的核心能力是解讀一般知覺內容，並更清楚地指出心靈圖像是對於所獲取的一般知覺內容的解讀成果。在 428a24-b9 亞里斯多德嘗試釐清構想不是信念與知覺的交織 (συμπλοκή, weaving-together, 428a29)³⁵：「太陽看起來一呎寬」要說明的是，如果構想是信念與知覺的交織，一方面太陽看起來一呎寬，一方面我們又擁有太陽比地球還大的信念，那麼同一個事物也就是太陽就會又是一呎寬又不是一呎寬（比地球還大）。

φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν
ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδι-
αῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης·

但事物也會錯誤地呈顯，當關於
這些事物我們同時擁有涉及理解能力運用的正確判斷，
好比太陽呈顯為一呎寬，但我們卻擁有太陽比地球還
大的信念。(De anima 3.3, 428b2-4)

³⁵ 關於這個字 συμπλοκή (weaving-together)，Ross 有時候翻譯為 combination (1961: 282) 有時候翻譯為 compound (1961: 283)，Hamlyn (1993: 55) 翻譯為 blend，我比較贊同 Shields (2016: 57) 翻譯為 interweaving，把織布的原意翻譯出來之外，並與一般組合或混合有所區別。根據 Shields (2016: 287)，在柏拉圖與亞里斯多德哲學裡已經具有半專有名詞的意味 (quasi-technical meaning)，不是指一般的組合或縫合在一起的意思，而是指一種涉及理性的組織方式。

「事物...錯誤地呈顯」(φαίνεται...ψευδῆ, 428b2) 是什麼意思？我們擁有太陽比地球還大的信念是涉及理解能力運用的正確判斷。那什麼是錯的？Simplicius 與 Polansky 主張，我們關於太陽的「知覺」是錯誤的。Simplicius 說得很清楚：「（關於太陽的）知覺是錯誤的」（ἡ...αἴσθησις ἢ ψευδῆς, the perception is false, 213, 6）；Polansky (2007: 419) 進一步指出，「知覺到某個人」是在知覺偶然對象時發生錯誤的例子，然而「太陽看起來比地球小」是在知覺共同對象時發生錯誤的例子。另一些學者諸如 Ross (1961: 283) 與 Shields (2016: 288) 則重複亞里斯多德的話，主張這裏講的錯誤是事物錯誤地呈顯，我們向自己呈顯太陽時發生錯誤。由於他們說得很少，我不能確定他們是否不認為這裡是指是關於太陽的「知覺」產生錯誤。Shields 使用穆勒—萊爾錯覺 (Müller-Lyer Illusion) 為例說明兩條等長的平行線，箭頭向外者看起來線段較長，箭頭向內者看起來線段較短，以說明關於同一的對象諸如太陽有可能發生「看起來 φ」但我們卻「不相信 φ」。但無論是 Ross 或 Shields 都沒有再做更多的說明了。

我們仔細再想一想「太陽看起來一呎寬」這個例子。當我們抬頭望著太陽的時候，關於知覺的適切對象這個部分顏色是黃色，關於知覺的共同對象這個部分形狀是圓的、大小是一呎寬等等，這正是我們所知覺到的內容。如前所述，對亞里斯多德來說，關於適切對象的知覺內容諸如太陽是黃色的「總是正確的」(ἀεὶ ἀληθές, always true, *De anima* 3.3, 427b12; 428a11; *De anima* 3.6; 430b29; *De sensu* 4, 442b8; *Met.* 4.5, 1010b2-6)。關於共同對象的知覺內容，諸如移動形狀大小等，如果發生錯誤，根據我們先前關於「看到苦味或甜味」分析與論述，主要基於多項感官共同合作時或關聯先前經驗時而發生錯誤。我們也提過，共同知覺需要由兩個以上的感官共同運作進行知覺，例如

形狀與大小是視覺與至少另一個感官諸如觸覺的共同對象 (Themistius, 57, 36-58, 5)。然而我們似乎不太可能觸覺知覺到太陽，遑論透過聽覺嗅覺或味覺知覺到太陽。³⁶

或許詮釋「太陽看起來一呎寬」這個例子的整個方向一開始就錯了，亞里斯多德並不是要談在知覺適切對象（黃色）時發生的錯誤，因為這不會錯或者很少發生錯誤；他也並不是要談在知覺共同對象（大小）時發生的錯誤，因為我們很難想像還可以透過視覺以外的知覺感官一起與視覺合作共同知覺太陽的大小。或許亞里斯多德要談的是我們在知覺偶然對象時所發生錯誤的情況。我於這篇論文第肆節所發展出來的論述，也就是構想力的核心功能是解讀一般知覺內容正可以用來為 Ross 與 Shields 做補充說明。在太陽例子裡知覺的偶然對象是指太陽，那承載著顏色黃色、形狀圓形、大小一呎寬等屬性的事物，而其中部分屬性甚至也是知覺的偶然對象，諸如一呎寬。太陽的大小一呎寬，並非透過視覺與觸覺去共同合作知覺到的，而是由視覺偶然地看到太陽是一呎寬。我在第肆節提出，關於物理對象的偶然知覺實為基於構想力的緣故；透過感官的統一、對象的統一、記憶力回想起及關聯先前的經驗、以及最主要的構想力，我們透過視覺知覺到關於太陽的黃色，做出關於太陽這個物理對象是一呎寬的解讀。由於我們

³⁶ 對亞里斯多德來說，視覺與聽覺的進行需要藉由空氣或水等中介物，視覺與聽覺的對象首先作用於空氣或水，接著空氣或水再作用於感官，但是觸覺的對象是同時作用在中介物與觸覺感官 (*De anima* 2.11, 423b12-15)；觸覺的對象包括了冷熱乾濕的物體 (423b27-29) 以及粗糙平滑尖刺與鈍的物體 (*De sensu* 4, 442b5-7) (Shields 2016: 226)。另外，觸覺的中介物也與視覺聽覺的中介物不一樣，不是空氣與水，而是知覺者的肉 (τὴν σάρκα, flesh, *De anima* 2.11, 423b25)。視覺與聽覺是間接知覺，需要仰賴空氣或水等中介物完成整個知覺過程，但是觸覺幾乎是直接知覺，只仰賴中介物知覺者的肉。Hamlyn (1993: 112) 指出 *De anima* 2.11, 423b17-26 很清楚地揭示了亞里斯多德認為所有的知覺都仰賴中介物，連觸覺也不例外，觸覺仰賴的是知覺者的肉作為中介物。

同時還擁有涉及理解能力運用的信念「太陽比地球還大」，我們意識到我們自己對於太陽這個物理對象一呎寬的解讀是一項不成功的解讀「太陽看起來一呎寬」(φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, the sun appears to be one foot long, 428b3-4)。而這項解讀的展現方式是向我們自己呈顯太陽為一呎寬的心靈圖像。

雖然 Simplicius (213, 6) 對於什麼是錯誤的與 Ross、Shields 以及我的詮釋不同，Simplicius 認為我們是在知覺共同對象時發生錯誤，而 Ross、Shields 與我則認為我們是在向自己呈顯該事物時發生錯誤，但是 Simplicius (213,17-18) 也肯定「太陽看起來一呎寬」這個案例說明了呈顯 (φαίνεσθαι, appearing) 是藉由知覺 (διὰ τὴν αἴσθησιν, because of perception) 向我們自己產生心靈圖像 (φαντάζεσθαι, producing an image for oneself)。

οὐκοῦν καὶ ἐπὶ τοῦ φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος ἐπὶ τοῦ φαντάζεσθαι τοῦ φαίνεσθαι ἀκουσόμεθα διὰ τὴν αἴσθησιν...

因此，甚至在太陽呈顯為一呎寬這個例子裡，我們應該要理解呈顯為我們藉由知覺向我們自己產生心靈圖像...
(*Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, 213, 17-18)

不同的是，Simplicius 認為，我們藉由錯誤的知覺，在這裡是指知覺到太陽為一呎寬，向自己呈顯太陽為一呎寬這項心靈圖像。在這個解釋底下心靈圖像等於知覺內容：我們擁有錯誤的心靈圖像是因為擁有錯誤的知覺內容。但我於上述以及整個第肆節所嘗試提出的詮釋是，我們藉由一般知覺內容，包含了適切知覺內容與共同知覺內容，在這個例子裡指的是知覺的適切對象太陽的黃色，向我們自己呈顯太陽為一呎寬這項心靈內容。我們擁有正確的知覺內容太陽是黃色的，但太陽一呎寬卻是我們錯誤的解讀。主要是我們很難想像除了視覺之外可

以如何透過其他感官一起合作共同知覺到一呎寬，太陽一呎寬實為我們對於太陽的解讀。而這項心靈圖像正是我們對於一般知覺內容這裡是黃色的解讀成果。

〔錯誤地知覺〕藉由錯誤的知覺內容（諸如知覺太陽為一呎寬）我們向自己呈顯太陽為一呎寬這項心靈圖像。

〔錯誤地呈顯〕藉由正確的一般知覺內容（諸如看到太陽的黃色）我們向自己呈顯太陽為一呎寬這項心靈圖像，而這項心靈圖像正是我們對於一般知覺內容的解讀成果。

如果我在第肆節的論述是合理的，那麼「這看起來是一個人」（428a12-15）與「太陽看起來一呎寬」（428b3-4）正告訴我們，不是如 Schofield 所主張，構想力僅僅處理「知覺者無法成功獲取知覺內容而對其有所懷疑或保留」這類非典型知覺經驗，而是亞里斯多德在《靈魂論》第三卷第三章看待構想力的核心能力為解讀一般知覺內容。當我們把握構想力的核心功能在於解讀一般性知覺內容時，反而更能夠回頭過來理解心靈圖像是對於一般知覺內容的解讀成果。因此構想力作為創造心靈圖像的能力與構想力作為解讀知覺內容的能力不是如 Schofield 所主張不相容的。正由於心靈圖像是構想力解讀一般知覺內容的成果，而非專門負責處理非典型知覺經驗的知覺能力，這樣的能力是一種後知覺的能力。

讀者可能會好奇問到，倘若把構想力論述為解讀一般知覺內容的後知覺 (post perceptual) 能力，豈不是又回到 Frede 全景理論的立場：構想力的主要功能在於綜合稍縱即逝的知覺與料形成關於對象的整體認識？亞里斯多德認為構想力不是知覺能力的一種，而是一種後知覺的能力，從這裡我們不能推出亞里斯多德主張構想能力因此具有 Frede 所論述的綜合能力 (synthesis, 1997: 283)。我已經於這篇論文一開始之處便指出，Frede 全景理論建立在兩個預設之上，亦即預設知

覺只存在於當下稍縱即逝，以及預設亞里斯多德看待知覺為感覺與料。我也論述過，這兩個預設恐怕與亞里斯多德《靈魂論》的哲學立場不相容。亞里斯多德不認為知覺總是存在於當下 (428a8)，知覺對象離去後知覺內容與構想內容都還停留在知覺者內 (425b24-25)。此外，亞里斯多德也認為，至少在共同知覺這個層次我們對於克里昂之子等物理對象已經有了相當的整體性認識：我們五個感官能夠共同合作一起知覺到對象的變動、停止、形狀、大小、以及數量等等 (425a14-30)。

伍、回顧與展望

在這篇論文裡我嘗試回到亞里斯多德《靈魂論》第三卷第三章的文本本身，重新去定位與發展構想力的核心功能的論述。我的立場「構想力的核心功能在於解讀一般性知覺內容」不是新的立場，至少 Ross (1923: 141-143) 已經簡單提過。但我們缺乏支持這個立場的論證。過去總是從《靈魂論》第三卷第七章與第八章著手，強調所有思考不能沒有心靈圖像 (*De anima* 3.7, 431a16-17; 431b2; *De anima* 3.8, 432a8-9; *De memoria* 1, 449b31-450a1)，從這裡推論出構想力必定處理一般知覺內容，而非僅僅「知覺者無法成功獲取知覺內容而對其有所懷疑或保留」這類非典型知覺經驗。這篇論文嘗試指出那探究構想力核心能力的《靈魂論》第三卷第三章文本本身已經提供論證支持上述立場。我回到構想力的兩個主要特性，詳細論述「這看起來是一個人」 (*De anima* 3.3, 428a12-15) 這個例子反而支持構想力的核心能力為解讀一般知覺內容，包括知覺的適切對象與知覺的共同對象（反駁命題 (4)）。我們必須謹慎區分成功地解讀與兩種未能成功地解讀。「這看起來是一個人」這個例子不是在談論我們無法準確地 (*ἀκριβῶς*, accurately, 428a13) 知覺到適切對象諸如顏色與共同對象諸如形狀大

小的情況，而是在談論我們無法準確地辨識那承載知覺的適切對象與共同對象的物理對象。我指出，我們應當將這兩個例子理解為無法準確地解讀這類關於物理對象的偶然知覺。我也指出，這項詮釋協助我們釐清「解讀知覺內容」與「創造心靈圖像」並不是不相容的：心靈圖像是對於一般知覺內容的解讀成果，「看到苦味」、「這是克里昂的兒子」、「這看起來是一個人」、「太陽看起來一呎寬」都是我們的解讀，都是我們向自己呈顯克里昂的兒子的樣貌、這是一個人的樣貌、太陽是一呎寬等心靈圖像（反駁命題（6））。由於心靈圖像正是構想力解讀一般知覺內容的成果，這樣的能力不是知覺能力的一種，而是一種後知覺的能力（反駁命題（1））。

構想力是亞里斯多德哲學裡幾個最不容易處理的主題之一，涉及議題廣泛，盤根錯節，許多問題尚待學者們進一步去釐清與論述。其中包括構想力與記憶力之間的關係為何，以及如何說明感官統一的基礎與對象統一的基礎。我在這篇論文裡指出，看到苦味或甜味 (*De anima* 3.1, 425a22-24; 425a30-b3) 這例子告訴我們，關於其他感官的適切對象的偶然知覺只需要使用到記憶力回想及關聯先前經驗，不需要使用想像力，我們就能夠認出某個味道。而知覺到某個人 (*De anima* 2.6, 418a20-24; *De anima* 3.1, 425a24-30) 這例子告訴我們，關於物理對象的偶然知覺，由於涉及辨認出那知覺適切對象與共同對象的承載者，需要使用到想像力，這或許提供了我們劃清構想力與記憶力之間界線的進一步論述方向。而對於構想力與記憶力之間關係的釐清也有助於提出更完整的關於構想力的論述。

關於感官的統一 ($\mu\acute{\iota}\alpha$, unity [sc. of the senses], 425a31) 與對象的統一 (425a23-24; 425b1) 這些議題就更為複雜了。感官的統一與共同知覺之間關係為何？什麼是使所有關於適切對象的知覺內容得以整合、使得感官之間能夠一起合作共同知覺的基礎？而當亞里斯多德提及「每當知覺同時發生在相同對象時」(425b1)，我們是如何認出知覺

諸如黃色與苦味 (425b1-3) 同時發生在「相同對象」？是不是最終也需要構想力的協助呢？但這需要更深入解讀《論感官與感官知覺》以及建立關於對象的統一的論述。這篇論文暫時接受多數學者區分兩種意義的偶然知覺 (e.g., Themistius, 81, 35-36; Polansky 2007: 377)：關於其他感官的適切對象的偶然知覺，諸如我們透過視覺偶然地知覺到味覺的適切對象苦味或甜味，以及關於物理對象的偶然知覺，諸如我們知覺到戴厄瑞斯之子或克里昂之子。但這個前提成立與否是值得未來繼續探究的。或許構想力與共同知覺之間關係比我們所預期的更複雜。

參考文獻

中文：

- 丁福寧 Ting, Paschal Funing, 2011, 〈亞里斯多德的靈魂不朽概念〉
Aristotle on the Immortality of the Soul, 《國立台灣大學哲學論評》
National Taiwan University Philosophical Review, 42: 1-42。
- , 2017, 《古希臘的人學》*Guxila de renxue*, 台北 [Taipei]: 聯
經出版社 [Linking publishing]。
- 王志輝 WANG Zhihue, 2015, 〈亞里斯多德論知覺：物質論或精神
論？〉 Aristotle on Perception: Materialism or Spiritualism? 《東吳
哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies*, 32: 37-86。
- 高凌霞 Kao, Marian Lingsia, 2007, 〈亞里斯多德與十三世紀靈魂
之爭〉 Aristotle and the Soul Probmen in thirteenth Century, 《哲
學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and
Culture*, 34, 5: 21-36。
- 陳斐婷 Chen, Fei-Ting, 2017, 〈空氣如何容受顏色？——亞里斯多
德論仲介物、光、與視覺〉 How Does Air Receive Color? Aristotle
on the Medium, Light, and Vision, 《國立台灣大學哲學論評》
National Taiwan University Philosophical Review, 54: 83-128。

西文：

- Block, Irvin. 1960. Aristotle and the Physical Objects. *Philosophy and Phenomenological Research*, 21: 93-101.
- Blumenthal, H. J. 2000. *Simplicius: On Aristotle's On the Soul 3.1-5*. Ithaca: Cornell University Press.
- Charlton, William. 2000. *Philoponus: On Aristotle On the Soul 3.1-8*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2005. *Philoponus: On Aristotle On the Soul 2.7-12*. London: Duckworth.
- Frede, Dorothea. 1997. The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle. In *Essays on Aristotle's De Anima*. Eds by Martha Nussbaum and Amelie Rorty. 15-26. Oxford: Clarendon Press.
- Hamlyn, D. W. 1993. *Aristotle De Anima Books II and III*. Oxford: Clarendon Press. 1968. Reprinted with new material 1993.
- Hayduck, M. ed. 1897. *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca (vol. 15)*. Berlin: Reimer.
- Heinze, R. ed. 1899. *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis. Commentaria in Aristotelem Graeca (vol. 5.3)*. Berlin: De Gruyter.
- Hett, W. S. 1957. *Aristotle: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. The Leob Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Kahn, Charles. 1966. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48: 43-81.

- Modrak, D. K. 1981. *Koinê aisthêsis* and the Discrimination of sensible Differences in *De Anima* III.2. *Canadian Journal of Philosophy*, 11: 405-423.
- Nussbaum, Martha. 1978. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W. D. 1955. *Aristotle: Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1961. *Aristotle De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Shields, Christopher. 2016. *Aristotle De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Schofield, Malcom. 1997. Aristotle on the Imagination. In *Essays on Aristotle's De Anima*. Eds by Martha Nussbaum and Amelie Rorty. 15-26. Oxford: Clarendon Press.
- Todd, B. 1996. *Themistius: On Aristotle's On the Soul*. Ithaca: Cornell University Press.
- Urmson, J. O. 1995. *Simplicius: On Aristotle's On the Soul. 1.1-2.4*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wedin, Michael. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.

Aristotle on Imagination

CHEN, Fei-Ting

Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University

Address: No. 101, Section 2, Kuang-Fu Road, Hsinchu City 30013

E-mail: ftchen@mx.nthu.edu.tw

Abstract

Some argue that Aristotle sees imagination ($\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$) as a faculty of creating mental images, some argue that he sees it as a faculty of interpreting perceptual contents, others ascribe Aristotle's imagination to the faculty of perception while maintaining that it deals mainly with non-standard perceptual experiences, and still others see it as a faculty of synthesizing the sense data we have acquired. In this paper I argue that Aristotle in *De anima* 3.3 sees imagination as a post-perceptual faculty in virtue of which the perceiver gives her or his interpretation of standard perceptual contents, and that the mental images we create is precisely what we interpret the perceptual contents to mean.

Keywords: Aristotle, *De anima*, Imagination, mental Image, Interpretation