

论斯多亚学派的前激情概念及其作用

溥 林 黄琬璐

〔摘要〕 前激情是斯多亚学派为处理关乎激情的问题提出的概念。由于相关文献不足，有关前激情的系统论述在晚期斯多亚哲人塞涅卡著的《论愤怒》中才首次出现。按照塞涅卡的论述，前激情是未经心灵同意单独由印象激起的灵魂的非自愿运动，它既不受意志控制，又不受理性管束。由于无人能豁免它的攻击，它也是脆弱的人性之明证。此外，通过阐明抑制激情的关键就在于泰然自若地面对外部世界的诸变化，该概念也算得上是激情的终结者。它展现了斯多亚哲学的精髓。

〔关键词〕 斯多亚学派；前激情；塞涅卡；第一个运动

〔中图分类号〕 B502.43 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769(2021)04-0141-07

“如何抑制激情（πᾶθος）”是斯多亚伦理学中的核心问题。按照斯多亚学派的说法，幸福生活是“合乎自然的生活”，它只属于已获得心灵之善（即德性）的人们。而激情却是“所有违背自然的恶行”的代名词，它们展现出人心之恶。而且，频繁产生激情还会使灵魂染病，即让灵魂养成一些作恶的习惯。为此，对每个致力于合乎自然的生活，却还未获得心灵之善的人而言，“如何抑制激情”都是一个迫切需要被解决的问题。为了处理这个问题，斯多亚学派提出了三个与“激情”相关的概念，即“无情绪（ἀπάθεια）”“好情绪（εὖ πᾶθειαι）”和“前激情（προπᾶθεια）”。无情绪描述了斯多亚学派的智慧者在面对外部世界的变化时的沉着冷静。好情绪说明了智慧者不是毫无情感的怪人，而是免除一切激情的平静之人。而前激情则与前两个概念彼此达成了一种平衡。

诚然，由于相关文献不足，前激情概念在何时产生，由谁提出，提出者是否已建立系统的理论，已很难确定。但根据英国学者理查德·索拉布吉（Richard Sorabji）的相关研究^①，能确定的是：晚期斯多亚哲人塞涅卡（Seneca, BC 4—AD 65）以调和斯多亚学派内部在激情观上的分歧为目的，在《论愤怒》（*On Anger*）第2卷对前激情做了系统论述。这也是人们能查阅的有关斯多亚学派的前激情概念的现存文献中最早的和最完整的（虽然塞涅卡在其中未用希腊词 προπᾶθεια 来表述前激情，而是用了拉丁词 *primus motus*，即“第一个运动”）。本文的主旨就在于考察塞涅卡有关前激情的论述，阐明：作为一种实在，前激情是如何产生的？它的本质和特点各是如何的？作为一个概念，前激情又包含哪些作用？

一、前激情的产生及其本质

在《论愤怒》第2卷第4小节处，塞涅卡分析了灵魂在产生激情的过程中做出的运动。他说：“第一个运动是非自愿的，它类似于激情的预备，或某种威胁。第二个运动伴有一定意愿，但却不怎么顽固。如，我应该复仇，因为我受到

〔作者简介〕 溥 林，四川大学哲学系教授；

黄琬璐，四川大学哲学系博士研究生，四川 成都 610064。

了伤害；或者说，我应该给予这个人惩罚，因为他犯了罪。第三个运动则失去了控制。它之所以想要复仇，不是因为复仇是合适的，而是因为它无论如何都要这么做。它已经推翻了理性。”^②

在此，塞涅卡以“激情的预备”来类比的“第一个运动”就是前激情。那么，这个同时也被他称作“激情的开端和萌芽”^③“最初的震撼”^④“最初的打击”^⑤的前激情，作为一种实在，它是如何产生的呢？

据第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laërtius, 200—250）记载，斯多亚学派宣称灵魂有八种能力，即五种感知能力、生殖能力、语言能力和理性能力。^⑥他们把展现理性能力的那部分灵魂称作心灵或灵魂的统治部分（ἡγεμονικός ψυχῆς）。心灵位于胸腔中靠近心脏的位置，它具有“印象（φαντασία）”和“同意（συγκατάθεσις）”两种能力。印象为有理性之人和非理性动物的心灵所共有，它旨在将诸感官从外部刺激物处接收的信息呈报给心灵。只不过，有理性之人的印象能将诸感官呈报给心灵的信息转化为简单理性命题，使之被心灵牢记^⑦，而非理性动物的心灵却只能形成有关在场的刺激物的模糊印象。不同于印象，同意只为有理性之人所有，它旨在将诸印象转化为真实的认知、语言和行为，由此来展现灵魂的意志。^⑧诚然，有理性之人的印象能将外在刺激物的信息转化为理性命题，但它却不能未经心灵同意就引发激情。因为，如塞涅卡所言，激情是源于理性判断的灵魂的冲动（animi impetus），它不可能未经心灵同意就产生。^⑨由此可见，同意才使心灵的判断活动成为可能，才引发“激情”这种灵魂的自愿运动。作为“激情的开端和萌芽”，前激情应该是未经心灵同意就产生的灵魂的非自愿运动。

在此，可以进一步提出的问题是：前激情是未经心灵同意单独由印象引发的运动，还是纯粹的身体活动，即无须印象刺激就能自发产生的身体的运动？斯多亚学派认为，灵魂与身体一样是物体，它们以保留各自本性的方式充分混合着。当身体因遭受内在的或外在的刺激而做出运动时，它会与灵魂发生碰撞。这时，灵魂会形成有关刺激物的印象，进而产生某种知觉。这表明，对斯多亚学派而言，不存在未被灵魂知觉的纯粹的身体活动，任何一种身体的运动都伴有一定心理感受。为此，前激情不是纯粹的身体活动，而是未经心灵同意单独由印象引发的灵魂的运动。它本质上是一桩心理事件。

众所周知，斯多亚学派内部在激情观上存在如下分歧：学派的创建者芝诺（Zeno, BC 344—262）主张激情是运动。为此，他把激情解释为灵魂的违背理性本性的过度运动。^⑩为了修正芝诺的上述定义，学派的第三任领导人克律希珀斯（Chrysippus, BC 279—206）主张激情是判断。由此，他把激情解释为灵魂凭借错误的理性判断引发的违背理性本性的过度运动。^⑪后来，中期斯多亚学派代表珀塞多尼俄斯（Posidonius, BC 135—51），由于不满克氏的激情观，以柏拉图（Plato, BC 427—347）的灵魂三分法为理论基础，将激情解释为灵魂的非理性部分的产物。^⑫重要的是，珀氏与克氏在这方面的分歧也对前激情概念在斯多亚哲学中的发展造成了影响。据希腊医生盖伦（Galen, 129—200）记载，克氏曾把“非自愿的泪水”这种身体活动解释为未经心灵同意单独由印象引发的灵魂的非自愿运动。^⑬这表明，克氏是承认前激情的存在的，即便他未使用 προπᾶθεια 这个希腊词。然而，为了反驳克氏的激情观，珀氏却否认了前激情的存在。他说，（1）审美情绪，如人在倾听音乐时产生的欢乐、愉悦；（2）身体活动，如非自愿的泪水；（3）非理性动物的激情，如野兽的愤怒和欲望，这三者都是灵魂的非理性激情，因为它们完全不受理性控制。^⑭既然珀氏的激情观曾对斯多亚哲学中的前激情概念造成消极影响，那么有必要问：塞涅卡会否因为受珀氏的激情观的影响，将前激情的“非自愿性”归咎于前激情是源于灵魂的非理性激情呢？笔者认为，答案是否定的。原因有二：

首先，塞涅卡在《论愤怒》第1卷讨论理性与激情之关系时说：“理性和激情并不是彼此独立、泾渭分明的存在，而是灵魂朝着更好或更坏方向的转变。”^⑮上文说过，塞涅卡认为激情是源于理性判断的灵魂的冲动。这表明，他赞同的是克氏的激情观。由此可设想，这段引文要表达的是：理性与激情不过一线之隔。它们的差别仅在于：灵魂是受正确的理性判断引导而做出合乎理性本性的运动，还是受错误的理性判断引导而做出违背理性本性的运动。

其次，塞涅卡在同一部书中概括了前激情的五种类型：（1）身体活动，如颤抖、脸红和毛发直立等；（2）审美情绪，如人在观看戏剧、阅读历史故事或倾听音乐时产生的愤怒、欢乐等；（3）人因为设身处地地理解他人的境遇和感情而激起的同情心，如因他人悲伤而悲伤；（4）习惯性情绪反应，如生活在和平时期的战士对号角声的警惕^⑯；（5）近似激情的情绪反应，如野兽或小孩产生的欲望、愤怒。^⑰显而易见的是，审美情绪、身体活动和非理性动物的激情——它们曾被珀氏解释为灵魂的非理性激情——都被塞涅卡纳入前激情之中了。因此，塞涅卡并不赞同珀氏否认前激情的存在的做法。

根据以上两点，可以推测的是：对塞涅卡而言，前激情之所以具有非自愿性，不在于它是灵魂的非理性部分的产物，而在于它是印象的产物。考虑到前激情的产生不涉及心灵的判断活动，我们也可以将之类比为斯多亚语境下的“感性运动”。但要注意，这里的“感性运动”不是柏拉图意义上的灵魂的非理性部分的运动，而是灵魂的非自愿运动。

此外，亚里士多德（Aristotle, BC 384—322）在《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）中讨论“意愿”时曾将

人的行为划分为出于意愿的行为、违背意愿的行为和非意愿的行为。首先，出于意愿的行为是指行为主体运用其关乎行为与环境的知识自愿实施的行为。其次，违背意愿的行为是指会引发悔恨、懊恼这类消极情绪的被迫的行为或出于无知的行为。就被迫的行为而言，它一般被认为是行为的起因在行为主体之外，并且行为主体对该原因全然无助时实施的行为，如人被飓风卷走。但亚氏指出，行为主体在实施行为的那刻所做出的决断才决定该行为是出于意愿的，还是违背意愿的。因此，多数看似被迫的行为其实是混合型行为。在此，混合型行为是指那些就其本身是违背意愿的，但就行为主体在实施行为的那刻做出的决断却是出于意愿的行为。亚氏将这类行为分为四类：（1）为了伟大且高尚的目的而实施的行为；（2）以微小的善为目的而实施的行为；（3）因遭受超出人性限度的压力而实施的可耻行为；（4）一般人宁死也不愿实施的可耻行为。他表示，（1）是应受赞扬的行为，（3）是可原谅的行为，而（2）和（4）则是应受批评的行为。就出于无知的行为而言，它包含出于无知而实施的行为与出于无知状态的行为。前者是指行为主体由于缺乏关乎行为和环境的知识而实施的行为，即无知者的行为；后者是指具备关乎行为和环境的知识的行为主体在对行为和环境无意识的情况下实施的行为，即无意识状态下的行为。最后，非自愿的行为是指那些不会引发悔恨、懊恼这类消极情绪的违背意愿的行为。^⑧

根据斯多亚伦理学，灵魂的冲动是经过心灵的确同意或默许而产生的伴有一定情绪感受的行为。鉴于激情是源于理性判断的灵魂的冲动，它就不可以单单被理解为强烈的情绪感受，而是应该被理解为人有意识实施的伴有不同情绪感受的行为。既然激情是人有意愿实施的行为，那么它也就应该在道德层面受到褒贬。由此看来，将激情等同于亚氏所谓的“出于意愿的行为”是可行的。而上文说过，前激情是“激情的开端和萌芽”。那么，可否将前激情等同于亚氏所谓的“非自愿的行为”呢？笔者认为，答案是否定的。因为，亚氏所谓的“非意愿的行为”是指那些不会引发悔恨、懊恼这类消极情绪的违背意愿的行为，它们大多数都包含行为主体的意愿和选择。然而，前激情却不包含行为主体的意愿。因此，将前激情等同于亚氏所谓的“非自愿的行为”是不合适的。

二、前激情的三个特点

根据本文开头的那段引文，灵魂在产生激情的过程中做了三个不同的运动。第一个运动是前激情，它由于缺少心灵的同意而是非自愿的。第二个运动横跨在前激情与激情之间，它由于获得了心灵的部分同意而伴有一定意愿，只是这份意愿还不怎么顽固。第三个运动是激情，它凭借强烈而顽固的意愿推翻了理性的统治，它是失控的。上文说过，心灵同时扮演着灵魂的理性和意志两个角色。这示意我们，虽然前激情因缺少心灵的同意而不是意志的产物，激情则因获得了心灵的全部同意而是意志的产物，但它们仍有共同点，即：它们都不受理性管束。事实上，塞涅卡也明确表示，前激情的特点之一就在于：它不是灵魂的意志的产物，它为此也不受理性管束。^⑨可是，前激情如何能是不受理性管束的？它又如何能在“不受理性管束”这点上与激情区别开？

美国学者玛格丽特·格雷弗（Margaret Graver）曾在其研究《斯多亚主义与情绪》（*Stoicism and Emotion*）中指出，引发激情的理性判断主要由“价值归因判断”和“有关冲动之合适性的判断”两部分构成。前者旨在将印象提供的简单理性命题归为一类已被行为主体判断为善或恶的事件；后者旨在将因心灵同意“价值归因判断”而产生的灵魂的冲动调整到合适的程度。^⑩据此，我们能对塞涅卡有关“愤怒的产生过程”的论述做如下理解：一开始，心灵只是被动遭受“我受到伤害”这个印象的刺激，由此引发灵魂的初动。由于缺少心灵的同意，此阶段没有灵魂的冲动产生。后来，心灵把“我受到伤害”这个事件归为一类具有恶的价值的价值的事件，并同意“我受到伤害是恶”这个判断，由此激起一股朝向愤怒的冲动。再后来，心灵构建“我应该复仇”这个判断，并借此将先前那股朝向愤怒的冲动调整为一股合适的冲动，形成了复仇的欲望。最后，心灵将“我受到伤害是恶”和“我应该复仇”合并为“我受到伤害是恶。所以，我应该复仇”这个终极判断，并对之表示同意，激起真实的愤怒。^⑪

透过上述分析，我们能把握到三点：第一，根据心灵扮演的角色是灵魂的理性还是意志，它的职能不同。作为理性，心灵旨在对诸印象提供的诸简单理性命题进行推理；作为意志，心灵则旨在对自己凭借推理构建的诸复杂理性命题表示同意。简言之，作为理性，心灵侧重于其推理能力；作为意志，心灵则侧重于其意志力。第二，心灵同意的只是它凭借推理构建的诸复杂理性命题，而不是那些未经理性处理的印象所提供的诸简单理性命题。第三，唯获得心灵同意的灵魂的运动才是灵魂的冲动，它们才受理性管束。而且，即便心灵已凭借推理构建起诸复杂理性命题，只要心灵不对它们表示同意，就不会有灵魂的冲动产生。这三点示意我们，前激情之所以不受理性管束，是因为它单独地源于印象，并且它在心灵进行推理活动之前就已产生。而激情之所以不受理性管束，是因为它源于心灵对自己在推理活动中构建的错误理性命题的全然同意。可以说，激情是心灵自愿将自己领向违背理性本性的道路的结果。

由此，我们也能把握前激情的特点之二，即：它是人类命运的产物，所有人都不免遭受它的攻击。^②这意味着，从不正常的人到正常人中的至高者（即智慧者）都无可避免地会产生前激情。对于这点，我们可以从两方面加以论述。

首先，斯多亚学派认为，诸如精神病人、抑郁症患者等非正常的人，他们的心灵的印象功能已损坏，无法原封不动地再现“施印象者（φανταστών）”的所有特征，并由此产生印象，而是只能产生想象（φανταστικόν）或幻象（φάντασμα）。^③而且，即便这类人形成了关乎外部刺激物的印象，他们那状态异常的心灵也不可能同意这些印象。^④而上文说了，前激情是未经心灵同意单独由印象引发的灵魂的非自愿运动。既然这类人的心灵的印象功能已损坏，那么可以设想，他们只能产生非正常的前激情。例如，精神病人或抑郁症患者时常会出现幻听、幻觉、思觉失调等症状。

其次，作为正常人中的至高者、智慧者拥有完满的理性，他们好比宇宙之神宙斯（Zeus）一般，总能适时运用自身的认知和言行来对这个宇宙——它受宇宙理性和神意统治——中发生的所有事件做出正确的解释。为此，这类人免除了一切激情的干扰，幸福地活着。可即便如此，他们也无法免除前激情的攻击。因为，智慧者不是神，而只是似神之人。但人性却是脆弱至极的，它脆弱到连完满的理性也无法将之治愈的程度。因此，智慧者的幸福不在于无法感知外部世界的变化带来的刺激，而在于面对这些刺激时的泰然任之。此外，塞涅卡也转述了芝诺对智慧者的前激情的论述。芝诺说，智慧者的心灵因为曾遭受激情的攻击而留下伤疤，前激情就是源于心灵的伤疤的感觉。^⑤这暗示，无人生来就是智慧者，所有智慧者都是经由后天的道德进步造就的。因此，假如我们愿意在“抑制激情”方面努力的话，我们有天也可能获得智慧者才拥有的那种幸福。可是，要如何才能抑制激情呢？

上文说过，激情是心灵因同意自己构建的错误理性命题而引发的灵魂的自愿运动。这表明，激情既是理性的产物，又是意志的自由选择，它一旦产生，便不再受理性的管束。因此，想要抑制激情，就必须赶在它产生之前将之扫地出门。另外，先前对塞涅卡所谓的“愤怒的产生过程”做出的分析也指出，心灵在产生激情的过程中总共表示了两次同意，在心灵表示第二次同意之前产生的灵魂的运动都算不上激情。而且，即使心灵已构建起复杂的理性命题，但只要它拒斥或悬置这些命题，便不会有灵魂的冲动产生。照此看来，想要抑制激情，心灵只需避免表示第二次同意即可。然而，塞涅卡却说：“所有激情最初都是虚弱的。稍后，它会煽动自己，并且逐步获得力气；将激情阻挡在外比驱逐它更容易。”^⑥这番话示意我们，激情从开始、成长，发展到狂暴的过程是一个不断积攒力量的过程。只要心灵给予激情成长的机会，那么激情很快便会获得强权，成为统治心灵的僭主。由此可设想，抑制激情的最好的方式就是将激情扼杀在“前激情”的摇篮中。但假如心灵不小心表示了第一次同意，那么就只能选择抑制激情的次好的方式，即：将灵魂的运动抑制在“第二个运动”之内。也即是说，心灵必须悬置“有关冲动之合适性的判断”，避免思考因“价值归因判断”引发的灵魂的冲动是否合适。如此一来，我们可以看到，前激情的特点之三就在于：它既能是激情的开端，又能是激情的终结。

三、前激情概念在斯多亚哲学中的六个作用

依据上述分析，我们可以从六方面来概括前激情概念在斯多亚哲学中的作用。

第一，它使斯多亚哲学中的激情概念摆脱了“被动的遭受”这一源自亚里士多德解释传统的消极印象。因为，亚氏通常用希腊词 πᾶθος 表述“情绪”，并且他基于“主动与被动”这对范畴将情绪解释成一种被动的遭受。例如，他曾在《尼各马可伦理学》中明确表示，人之所以会产生情绪，是因为他受到情绪的触动。^⑦但前激情概念的存在却提醒我们：在斯多亚哲学中，激情是经由心灵同意才产生的灵魂的自愿运动，而不是未经心灵同意就产生的灵魂的被动遭受。而且，真正适于被类比为亚氏所谓的“被动的遭受”是前激情，因为它才是未经心灵同意就单独由印象引发的灵魂的非自愿运动。这就是为什么塞涅卡在谈论前激情时会说：“与其说灵魂引发了它们，毋宁说灵魂遭受了它们。”^⑧

第二，它批评了珀塞多尼俄斯的激情观，捍卫了以克律希珀斯的激情观为主导的正统的斯多亚激情观。上文说过，克氏曾把“非自愿的泪水”这种身体活动解释为灵魂的前激情。为了反驳克氏的激情观，珀氏将审美情绪、身体活动和非理性动物的激情通通解释为灵魂的非理性激情。后来，塞涅卡又将珀氏谈论的这三种非理性激情全部解释为前激情，由此对珀氏的激情观提出了批评，捍卫了克氏的激情观。

第三，通过说明人在观看戏剧时产生的愤怒、悲伤等审美情绪是前激情，而不是激情，它回答了存在于斯多亚哲学中的迷思，即：斯多亚学派为何不把情绪宣泄法视为一种有效的情绪治疗？事实上，亚氏曾指出，情绪宣泄法是一种能媲美于医学中的催吐和腹泻的精神治疗，它不仅能有效排解人心中的不快，而且还能训练人对自身情绪的控制力。为此，他在《诗学》（Poetics）第6章定义“悲剧”时说：“悲剧是对于一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿，它的媒介是语言，具有各种悦耳之音，分别在剧的各部分使用；借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶。”^⑨在此，被译作

“陶冶”的希腊词“卡塔西斯 (κάθαρσις)”是派生自希腊动词“净化 (καθαρίζω)”的名词,它包含“疏泄”和“陶冶”两种含义。这示意我们,在亚氏看来,一方面,人们能通过观看悲剧来排解心中的恐惧、悲伤等坏情绪,使心情变得轻松愉快。另一方面,人们也能通过反复观看悲剧来训练自己对坏情绪的控制,进而使自己成为有德性之人。因为,道德德性就展现在人那适度的情绪和适当的行为中。^④然而,斯多亚学派却宣称人们在观看戏剧、倾听音乐时产生的审美情绪是前激情。这致使情绪宣泄法在他们那里无法激起真实的激情,失去了疗效。

第四,通过回答“如何抑制悲伤”这个问题,它展现了斯多亚哲学的两个面相:现代心理学的奠基者与古希腊传统风俗的挑战者。

首先,美国机能心理学大师威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910)曾表示,我们不是因为悲伤才哭泣,而是因为哭泣才悲伤。^⑤该观点能凭借斯多亚学派的前激情概念得到理解。因为,假如哭泣者将泪水视作他正遭受一件恶事的证据,那么他接下来很可能会同意“我当下的遭遇是恶”这个判断,并由此激起一股朝向悲伤的冲动。随后,为了使这股冲动变得合适,他又会构建“我应该感到悲伤”这个判断。最后,他会合并上述两个判断为“我当下的遭遇是恶。所以,我应该感到悲伤”这个终极判断,对之表示同意,由此激起真实的悲伤。那时,他便无法再从悲伤中挣脱。相反,假如他只把泪水看作表象着他当下的遭受的印象所引发的前激情,不对该印象做“价值归因判断”,那么他接下来可能会安慰自己说,“没什么大不了,这不过是泪水罢了”。如此一来,他便既抑制了悲伤,又争取到了一段时间来检验自己当下的遭遇是否是恶。

其次,按照西塞罗(Cicero, BC 106—43)在《图斯库兰论辩集》(*Tusculan Disputations*)第3卷的说法,无论是埃斯基涅斯(Aeschines, BC 389—314)对德摩斯梯尼(Demosthenes, BC 384—322)在丧女后六日就参加祭祀的批评,还是柏勒洛丰(Bellerophon)因悲伤而远离尘嚣、四处漂泊,还是尼俄伯(Niobe)因丧子而化作哭泣之石^⑥,这些故事都表明悲伤在古希腊传统风俗中有其合适性。这份合适性就在于:在古希腊人看来,因丧失亲友而悲伤是合适的,因自己在服丧期感到愉快而自责也是合适的。^⑦但塞涅卡却用“非自愿的泪水”这种前激情向这种风俗发出挑战。他说:“丧友时,既别让双眼保持干涩,也别让泪水决堤。你可以流泪,但却不可以哀嚎恸哭。”^⑧这表明,在丧失亲友时,人无须感到悲伤,因为“非自愿的泪水”这种前激情已合适地表达了悲伤。

第五,它与“无情绪”和“好情绪”两个概念达成了一种平衡,由此塑造和维护了斯多亚学派智慧者的社会道德典范的形象。

本文开头就说过,为了处理激情问题,斯多亚学派提出了无情绪、好情绪和前激情三个概念。前两者旨在将智慧者刻画为一类免除了所有激情的平静之人,前激情则旨在与前两者达成一种平衡。可是,要如何理解这里的“平衡”呢?笔者认为,答案可以从普鲁塔克(Plutarch, 46—120)与圣·奥古斯丁(St. Augustine, 354—430)对斯多亚学派的前激情概念的批评中去寻找。

首先,普鲁塔克在《道德论丛》(*Moralia*)第6卷指出,当其智慧者产生激情时,斯多亚学派会用一些委婉的词语来描述他的情绪。例如,他们会把智慧者产生的羞耻、快乐和恐惧称作谦虚、高兴和谨慎。当颤抖、面色苍白等身体活动表明智慧者产生了悲伤和恐惧时,他们会说智慧者只是有点苦恼和困窘。当满腔的热忱表明智慧者产生了欲望时,他们会说智慧者只是有点热情。^⑨

其次,奥古斯丁在《上帝之城》(*City of God*)第9卷指出^⑩,诚然,柏、亚二人都宣称智慧者会产生激情,并且会用理性去克服激情。但斯多亚学派却宣称智慧者不会产生激情。他们说,凭借其智慧,智慧者能避免对那些可能为生活带来利或弊的事物做出善恶价值判断,由此抑制激情的产生。可事实上,当他们的智慧者遭遇到可能使自己失去生命或健康的危险时,颤抖、面色苍白等身体活动都表明这类人已将生命或健康判断为“善”,并由此产生恐惧。由此,奥氏表示,斯多亚学派的智慧者也会产生激情,颤抖、面色苍白等身体活动就是他们产生激情的证据。只不过,斯多亚学派故意忽略这一事实,用“前激情”一词来称呼这类人的激情罢了。^⑪

普氏与奥氏的批评表明,诚然,好情绪这个概念能消除人们对“斯多亚学派的智慧者漠然无情”这个说法的误解。因为,它说明了智慧者不是毫无情绪的怪人,而是免除一切激情的平静之人。但好情绪的数目太过有限——它只包含高兴、意愿、谨慎三类情绪——它甚至无法展现智慧者,作为一个社会人,所应有的多样化的积极情绪,更别提他的消极情绪了。为了说明智慧者是情绪健全的社会道德典范,斯多亚学派使用前激情概念来表述智慧者的消极情绪,以便后者能合理地发生在智慧者身上。由此可见,前激情与“无激情”和“好情绪”两个概念达成的平衡就在于:它为智慧者作为一个社会人所应有的消极情绪提供了源头。基于这种平衡,斯多亚学派的智慧者的社会道德典范的形象才得到塑造和维护。

此外,虽然普氏与奥氏批评前激情概念是斯多亚学派玩弄的语词游戏,但不得不说,他们的批评是有失公允的。因

为，对斯多亚学派而言，激情是在获得心灵的全部同意后才产生的灵魂的自愿运动，而前激情则是未经心灵同意就单独由印象引发的灵魂的非自愿运动，它们完全不同。因此，斯多亚学派区分前激情与激情的做法是合适的。

第六，它不仅解决了存在于斯多亚情绪分类中的疑难，而且也使斯多亚学派与犬儒派在幸福观上划清了界限。

斯多亚学派将激情划分为快乐、痛苦、欲望和恐惧四类，将好情绪划分为高兴、意愿和谨慎三类。他们表示，高兴对立快乐，意愿对立欲望，谨慎对立恐惧。^③而令人好奇的是：为什么没有对立痛苦的好情绪呢？据西塞罗记载，斯多亚学派本打算将“苦恼（morsus）”^④这种前激情算作智慧者的痛苦。但鉴于“痛苦”一词具有不好的含义，并且智慧者也不可能产生痛苦，他们便只好把“苦恼”排除在好情绪之外。^⑤可西塞罗的这个说法可靠吗？假如可靠的话，又应该如何理解“苦恼”呢？对此，塞涅卡在第9封道德书信中间接给出了答案。他说：“这就是我们斯多亚哲人和那些哲人的差别：我们的智慧者虽然完全克服了身体不适，但仍可以感知到身体不适，而那些哲人的智慧者则不会感知到身体不适。”^⑥这段引文表明，斯多亚学派的智慧者虽能感知到身体不适，但却不会因此产生痛苦。由此可推测，西塞罗的上述说法是可靠的，并且他所谓的“苦恼”应该是指未经心灵同意就单独由“身体不适”这个印象引发的前激情。不仅如此，该引文也指出，人们时常将斯多亚学派与另一学派相混淆，即便后者宣称智慧者同时摆脱了“身体不适”这种前激情和“痛苦”这种激情。亚氏曾说过，超越于德性之上的品格不属于人，而是属于神。^⑦由此可推测，人们或许是因为误解“无情绪”概念的内涵才将上述两个学派混为一谈的。而上文说过，斯多亚学派的智慧者不是神，而是似神之人，其前激情就是对其人性的证明。为此，可以发问的是：这个将智慧者视作神一般的存在的学派是哪个学派呢？

笔者认为，这应该是犬儒派。因为，斯多亚学派与犬儒派在幸福观上类似，他们都主张幸福生活是合乎自然的生活，即便后者对幸福的追求比前者激进得多。简单地说，这份“激进”展现在两方面：首先，犬儒派认为，德性是唯一的善，唯具有德性的智慧者才能过上合乎自然的生活，愚蠢的大众则无缘于此。由此，他们提出了“要么理性，要么绳索（Reason or Rope）”的激进观点。诚然，斯多亚学派也主张人能在特定情况下合乎理性地自杀，但他们对自杀的允许却不像犬儒派那般不加限制。^⑧其次，犬儒派将“苦修”视作人赢获幸福生活的主要方式。如，犬儒哲人第欧根尼（Diogenes, BC 412—323）就说：“生活中没有任何事情是不经过艰苦的训练而成功的，艰苦的练习能够战胜一切。”^⑨而且，他以身作则，夏天在滚烫的沙子上打滚，冬天拥抱覆满雪花的雕像。然而，这在斯多亚学派看来却是值得批评的。例如，塞涅卡就明确指出，犬儒派所谓的苦修，如衣衫褴褛、席地而睡、吃恶心的食物，是他们为了博取大众眼球而精心打造的一种超出人类习俗之外的生活方式。这种独特的生活方式是他们的虚荣心的写照，它不会带来合乎自然的生活。^⑩可是，为什么塞涅卡会这样说呢？要理解这点，我们需要诉诸斯多亚学派的价值三分法。按照他们的说法，一切外在价值物都是不具有善恶价值的“中性物”，依据自身有无“可选择的价值”它们被分为三类。第一类是“被人选择的事物”，如生命、健康等；第二类是“被人拒绝的事物”，如死亡、疾病等；第三类是“既不被人选择又不被人拒绝的事物”，如毛发的数量、走路姿态等。其中，“被人选择的事物”由于能带来合乎自然的生活而是有价值的，它们为此被称作“合乎自然的事物”；而“被人拒绝的事物”则由于能带来不幸而是无价值的，它们为此被称作“违背自然的事物”。^⑪可是，能确保人过上合乎自然的生活的不是中性物，而是心灵之善，并且它始于人总是对外在价值物做出正确的价值评估。因此，对每个致力于合乎自然的生活的人而言，他们能实施的合适的行为（καθ' ἡκον）就在于：选择合乎自然的事物，拒斥违背自然的事物。然而，为了展现其生活方式之独特，犬儒派既过度贬低了合乎自然的事物，又过度抬高了违背自然的事物。为此，对斯多亚学派来说，犬儒派所谓的苦修非但不会带来合乎自然的生活，反倒会导致违背自然的生活。

综上所述，笔者认为，斯多亚学派的前激情概念之所以如此重要，就在于它为“如何抑制激情”这个问题提供了以下答案：如智慧者一般，不对任何可能引发激情的印象做出推理判断，而是任凭那些单独因印象引发的微弱感受自由地来去，由此将激情扼杀在前激情的摇篮中。因为，这才真正展现了斯多亚哲学的精髓，即：泰然自若地面对外部世界的变化带来的刺激。

① 参见 Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, London: Oxford University Press, 2002, pp. 66 - 75.

② ③ ④ ⑤ ⑨ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ 参见 Seneca, *Moral Essays*, vol. 1, trans. and ed. John W. Basore, London: William Heinemann Ltd, 1928, pp. 174, 170, 172, 168, 168, 126, 168 - 172, 114, 168, 166 - 168, 168, 148, 170.

⑥ ⑦ ㉔ ④④ ④⑥ 参见第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来、溥林译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第365、326 - 327、350、285、345 - 346页。

- ⑧ ②⑥ 参见 Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 3, trans. Richard. M. Gummere, London: William Heinemann Ltd, 1925, pp. 444, 332.
- ⑩ ⑪ ⑬ ⑲ 参见 A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, London: The Cambridge University Press, 1987, pp. 410 – 411, 413 – 414, 416, 237.
- ⑫ ⑭ 参见 Posidonius, *Posidonius*, vol. 3: Translation of the Fragments, trans. and ed. I. G. Kidd, London: The Cambridge University Press, 1999, pp. 220 – 230, 220 – 228.
- ⑬ ⑲ ⑳ ㉔ 参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》, 廖申白译注, 北京: 商务印书馆, 2015 年, 第 59 – 60、44、46 – 47、190 – 192 页。
- ⑳ 参见 Margaret R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007, pp. 38 – 46.
- ㉔ 参见 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, ed. Hans Friedrich August von Arnim, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschafts mbH, 1964, pp. 21 – 22, 25 – 26.
- ㉔ 参见亚里士多德:《诗学》, 罗念生译, 上海: 世纪出版集团, 2006 年, 第 30 页。
- ㉔ 参见 William James, *The Principles of Psychology*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 743.
- ㉔ 埃斯基涅斯是古希腊政治家、演说家, 德摩斯梯尼是古希腊雄辩家。柏勒洛丰和尼俄伯则都是古希腊神话中的人物。
- ㉔ ④⑩ 参见 Cicero, *On the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, trans. Margaret R. Graver, London: The University of Chicago Press, 2002, pp. 28 – 29, 36 – 37.
- ④⑩ ④⑤ 参见 Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 1, trans. Richard. M. Gummere, London: William Heinemann Ltd, 1917, pp. 428 – 430, 44, 20 – 22.
- ⑤⑤ 参见 Plutarch, *Plutarch's Moralia*, vol. 6, trans. W. C. Helmbold, USA: Harvard University Press, 1939, pp. 65 – 67.
- ⑤⑥ 奥古斯丁是根据奥卢斯·格里乌 (Aulus Gellius, 125—180) 转述的晚期斯多亚哲人爱比克泰德 (Epictetus, 55 – 135) 对“前激情”分析来做出批评的。爱氏表示, 免除一切激情的智者也不免因为外部世界的变化, 如天空突然发出巨响, 而产生颤抖、面色发白等身体活动。但这些身体活动并不是智慧者的激情, 而只是他们的前激情。参见爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》, 王文华译, 北京: 商务印书馆, 2009 年, 第 623 – 624 页。
- ⑤⑦ 参见奥古斯丁:《上帝之城: 驳异教徒》中册, 吴飞译, 上海: 上海三联书店, 2008 年, 第 3 – 6 页。
- ⑤⑨ 拉丁词 morsus 具有咬、叮、蜇等含义, 它指的是一种极其微弱的痛苦, 如, 被小虫子叮咬时产生的疼痛。塞涅卡曾在第 63, 94 和 99 封道德书信中用该词来表达痛苦或悲伤的前激情。鉴于该词派生于动词 mordeo, 而后者具有咬、刺、使……苦恼等含义, 笔者选择将之译作“苦恼”。
- ④③ 参见 Miriam Griffin, “Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I,” *Greece & Rome*, vol. 33, no. 1 (1986): 64 – 77, pp. 71 – 74.

(责任编辑: 颜 冲)