

亚里士多德论灵魂和记忆

—— 一个生物符号学的新探^[1]

张汉良

一、从悲剧的“灵魂”谈起

亚里士多德《创作论》(即俗称《诗学》者)中有一句脍炙人口的话,几乎所有读西洋文学和戏剧的学生都能朗朗上口:“情节是悲剧的灵魂。”(1450a)这句话被众人视为理所当然,似乎用不着深究。试拟对话如下。学生甲问:“为什么情节是悲剧的灵魂?”学生乙侃侃作答:“因为情节在悲剧所包含的六个元素中排名第一,是‘ἀρχή’[archē]‘第一因’或‘第一原则’,或用白话说,是‘基础’,足见亚里士多德特别看重它,因此他用了一个隐喻,把情节比作灵魂。”至于为什么他用灵魂这个“隐喻”(metaphor)来比拟情节呢,大部分人或循环推理,或闪烁其词,却说不出个道理。

亚里士多德为何说“情节”(μῦθος[mythos])犹如“灵魂”(ψυχή[psyche])呢?什么东西才能有灵魂呢?灵魂又是什么东西呢?哀尔思(Gerald F. Else, 1908—1982)说得好:“诗不是生物,不可能真有灵魂。”(“A poem is not a living thing and cannot literally have a soul.”)(1957: 263),但他却以打圆场的方式试图解决这个悖论。他接着说:“但是我们别忘了[我们得放在心{灵魂}上]亚里士多德所谓的‘情节’主要指的是事件结构的布置——在诗人心[灵魂]中念兹在兹的赋形过程。”(“But we have to bear in mind constantly that by ‘plot’ Aristotle means primarily the shaping of the

[1] 本文完成于2015年9月23日至10月3日贵州贵阳孔学堂访学期间,作者对其资助谨此致谢。

structure of incidents, the forming process which goes on in the mind (soul) of the poet.”) 哀尔思显然把话题的重心转移到另外的两个方向: (1) 句首的“ἀρχή”, 因而淡化了“灵魂”这个隐喻(注: 此处引用他前后不同的英译: “the foundation”[“基础”][1957: 252]; “the basic principle”[“基本原则”][1967: 28]; 故中译作“情节是悲剧的‘基本原则’, 犹如灵魂”); (2) 他把悲剧的灵魂利用一个“转喻”(metonymy) 变成诗人的灵魂(今天所谓的“思想”), 甚至从文本内的语意世界“穿越”到文本外的语用世界, 主张读者的“灵魂”(“心”) 应如何思考诗人的灵魂。如此这般, 这位 20 世纪的诗学大家终究没有解决悲剧为何好像有灵魂的问题。

根据注疏传承的常理推断, 哀尔思 1957 年的解释或多或少地启发了十年后的卢卡斯(D.W. Lucas)。卢卡斯(1968: 105) 注疏亚里士多德这句话时, 言简意赅地说: “透过亚里士多德的哲学来理解这句话, 它的内含义远超过字面义。……灵魂是人的‘形式’(form), 而情节在悲剧中的位置亦复如此。”令人费解的是, 他摘录了哀尔思引自《论灵魂》的旁证: “灵魂(ἡ ψυχή[he psyche]) 是动物生命的基础(ἀρχή)。”(402a) 但并未顺势推论。仔细比较两人的注疏我们会发现个中的蹊跷: 哀尔思的引文泛指灵魂为一切生物皆有, 但竟然做出“人的灵魂”的解释; 同样地, 卢卡斯转引了哀尔思的引文, 却依旧把灵魂限制在人类身上。

笔者认为, 这个出自《论灵魂》的旁证有着深刻的含义: 它点出了亚里士多德的文学有机体理论, 作品和动物个体的模拟关系。动物的本质是灵魂, 而悲剧的本质则是情节; 其双重模拟关系(homology) 如下:

A(动物): a(灵魂): : B(悲剧): b(情节)

透过这个双重模拟公式, 我们发现“情节是悲剧的灵魂”这句话遗漏了“动物”, 而这句名言所蕴含的隐喻, 其实基于一个更广大的自然界(φύσις[physis]) 与人为界或“技艺”界(τεχνή[technē])——即所谓的“文化”——的模拟, 这是一切从“人”的观点出发, 而摒弃了其他动物参与的人本位论者, 包括哀尔思和卢卡斯这两位亚里士多德专家所难免疏忽的。然而, 亚里士多德为何特指动物, 而不专指人或植物或泛指一切生物(“living things”)呢? 他不是《论灵魂》里明白地指出凡是“生”(活)物, 皆有灵魂么? 我们不妨就从卢卡斯的注疏出发来讨论这个课题, 翻开《论灵魂》篇, 看看亚里士多德怎么交代动物和灵魂的关系, 最后导向笔者对记忆与符号的关系课题的考察。

二、亚里士多德的《论灵魂》

在进入正题之前需要做一些背景交代。首先要说明的是“灵魂”一词是希腊语“ψυχή”的中译，一般译者勉强拣了一个现成的中文名词来取代它。其实中文名词的语意范畴和它出入颇大，举例来说，中文的“灵魂”一词有超自然的和宗教性的引申义，除了佛家用语，不大可能用在动物和植物身上。至于这个字的英译，则可作“soul”（灵魂）或“spirit”（精神）或“mind”（心智）或“heart”（心）或“life”（生命），正如前面所引的哀尔思的英文句子和中文翻译所示。至于究竟应该怎么翻译要看接受者目标语文的时代背景和学科语境，生物学、心理学、哲学和神学的输入性译名各自不同。今天学者关注的问题是“认知”（cognition）（见 Tsitsiridis 2005, Heath 2009），它也未尝不能权充“ψυχή”的新译名。此处插入一句并非完全无关的闲话。德里达（Jacques Derrida, 1930—2004）在为回忆故友，如保罗·德曼（Paul de Man, 1919—1983）等人的纪念文集《灵魂——发明他者》命名时，面临的困扰正是如此，再三斟酌后，他决定放弃俗用的拉丁文“anima”或法文的“l'âme”，而选择了源出于希腊文普通名词，转化为拉丁女神名的 Psyché，同时照顾到文学典故（大写的 P 作为专有名词）和哲学论述（小写的 p 作为普通名词）（Derrida 1987），以这个隐喻作为其修辞演练的基础。

其次需要说明的是：亚里士多德《论灵魂》（402a-435b）在后世编辑的《亚里士多德总集》中属于一件“过渡性的”作品（按：此点犹有争议），在方法论和自然论之后，导引出一系列和灵魂相关的短论，中世纪末期学者艾纪底乌斯（Ægidius Romanus, c.1243—1316）称之为《自然短论》（*Parva Naturalia*），贝克（August Immanuel Bekker, 1785—1871）版页码为 436a—467b。这一系列共有七篇，包括论（1）情绪、（2）记忆、（3）睡眠、（4）梦、（5）睡眠的预兆、（6）寿命、（7）年岁和生死等课题。这些篇章所论课题诚然有趣，但多系主观色彩强烈的经验论，掺杂着先验的逻辑推论，在今天看来，和亚里士多德其他的自然科学论著一样，多半属于朴素的伪知识，经不起科学的检验，比方说上半身畸形的大块头和侏儒，老人和小孩记忆力差，因为他们的知觉受压迫云云……（453b）。但是，它们也有正面的价值。第一，方法论的启示，即透过亚里士多德对灵魂的探究，吾人会发现其演绎法和分类法运用之广袤，可谓无所不包，无远弗届，此与实证科学研究是不兼容的；第二，作为解读亚里士多德其他作品，如《创作论》的旁证；第三，哲学史重建的含义，包括在亚里士多德个人创作史、希腊哲学史和西方思想史上的意义。当然，这三点互为表里，无法截然划分。

三、灵魂和动物

《论灵魂》传统上被归类在亚里士多德的“动物学”论著中。哈佛大学洛布古典丛书（Loeb Classical Library）亚里士多德动物论著的译者之一佩克（Arthur Leslie Peck）为《亚里士多德集全 23 册之第 12 册》之《动物的组织》《动物的运动》《动物的行进》三本论文集的第一本论文《动物的组织》撰写了一篇导读，说明扼要，有助于吾人了解亚里士多德的生命科学系统。佩克规模前贤，认为亚里士多德的生物学论著可分成“观察记录”和“理论”两大块，前者由《动物志》（或称《动物史》）构成，后者由六部作品结合，再细分为三部分：甲、《动物的组织》《动物的行进（方式与方向）》；乙、《论灵魂》；丙《自然短论》七篇、《动物的运动》《动物的生殖论》。这些著作在此处的排列和贝克版不尽吻合。

亚里士多德在《动物的行进》结束时说：讨论完动物的组织和行进后，我们该讨论灵魂了吧（714b21）。《动物的行进》的译者佛斯特（E.S. Forster）曾指出，某些注疏家认为最后的两个字“论灵魂”（“περὶ ψυχῆς”）是衍文或讹文，接下去的作品不是《论灵魂》，而应当是《自然短论》（Aristotle 2006 [1937]: 540-541）。其实根据《动物的运动》的多次引述（如 700b5,b20），《论灵魂》应完成在它之前，除非《动物的行进》果真比《论灵魂》更早。洛布古典丛书的个别作家翻译和出版有其客观条件的随机性，章法并非十分严谨，不足为训。笔者对此类版本学、校雠学问题不敢置喙，但就亚里士多德行文（授课说话）的语气、著作的内容和晚近的学术研究判断，可以肯定夹杂在动物论著中间的《论灵魂》属于生物学或今天统称为“生命科学”著作中重要的一环。

可惜的是，如前所述，作为后世学术研究工具的拉丁文的“anima”（“灵魂”）和标题“De Anima”（《论灵魂》）和英文、中文译名一样，都容易让人望文生义。我们不妨从“纯”动物学的著作中撷取例子来一瞥亚里士多德对“灵魂”的较广泛的用法。

某些无血的动物，如蜜蜂和蚂蚁，比有血的动物具有更聪慧的灵魂。

——（《动物的组织》，560b25，Aristotle 2006 [1937]: 139）

这个例子显示出灵魂是指驾驭动物各种本能与主导它行动的机体力量，如现代生命科学所论的脑神经系统。亚里士多德的灵魂固然为宏观的由上往下覆盖性的“形式”，应和微观的由下往上的“物质”区隔，但它是驱动生物生命的第一因素，有时和“初始动能”（δυνάμις [dynamis] = potentiality），或物质“元素”（στοιχεῖα

[stroicheia] = elements) 难以区分, 至少彼此混淆互动, 我们不妨称之为“生机”, 可算是一个哲学概念, 或“前现代”的“心理学”概念(《动物的组织》, 646a10-15; 关于心理学导读, 请见 Shields 2011)。《创作论》一开始就提到各种创作类型的“潜能”, 可以相互发明。《动物的组织》开宗明义便强调, 要考察动物的真相不能仅依据物质因素, “形态”(“形式”)因素更为重要(640b26), 所谓的形式, 就是灵魂(641a20), 它是动物的本质(οὐσία[ousias])与“目的”(τέλος[telos])(641a25)。

《动物的组织》区分生物的灵魂(或“生机能力”)为五类:(1)“生长能”, 凡生物皆具, 包括所有的植物;(2)“感觉能”, 是为行动原, 凡动物皆有;(3)“欲能”及(4)“动能”, 这两种能量为某些动物所具有;(5)“理念能”, 为人类所特有(641a23)。这五种灵魂, 或者更准确地说, 灵魂的五个“部分”或“功能”, 显然构成一个连续性的、递增的谱系(《论灵魂》402b10)。就人而论, 具有启动作用的灵魂“执其环中”, 居于心脏位置(《动物的运动》, 703a10)。亚里士多德举了一个身体和城邦政体相互作为模拟的例子, 允称“有机论”和身体/政体模拟的原型。他说:

我们已经交代过了灵魂所驱动的四肢百骸如何运动, 为何运动。动物的构造犹如治理完善的城邦, 一旦组织就绪, 统治者就不需要事必躬亲, 各个成员可听命行事, 每件事也可循例操作。自然之道亦显现在动物身上, 由于其结合成体, 每一器官乃循自然之道行使功能, 位居身体中枢的灵魂不必存在身体各部位, 而各部位在结构上连为一体, 各掌其职。

——(《动物的运动》, 703a28-35, b1, Aristotle 2006[1937]: 475-477)

这种生物机体和人为建制体的模拟, 或更准确地说, 两者差异的泯灭, 是自然主义模拟论和有机论的基本条件。在亚里士多德的动物学著作中, 类似的例子很多, 兹举二枚如下。《动物的行进》主要从身体的结构和力学的观点出发, 探讨各种动物包括人类如何移动。即使在这篇表面看来与文艺理论无关的科学论著里我们仍然可以找到一些有趣的材料。

鸟类身躯轻盈, 但由于重量在后方, 因此得以靠两只脚站立, 就好像雕刻家塑制铜马, 让它前脚悬空一样。

——(《动物的行进》, 710b15-20, Aristotle 2006[1937]: 521)

这段文字的上下文讨论人作为两脚（后肢）站立的动物，但是作者不涉及“物种演化”（phylogeny）的概念，而从运动力学入手，观察人类“个体发展”（ontogeny）过程中，下身变长，重心下移，得以站立。他把话题从人类转到鸟类，再转到雕塑的四脚的马如何能像鸟一样靠两只后脚站立。从任何一种生物学的观点看来，这种诠释只能令人莞尔，但是我们别忘了亚里士多德透过推理在建构他独特的朴素生物哲学，经不起近代科学尤其是现代生物学的考验（请参见 Lennox 2001）。

请容笔者再举《动物的运动》中的一个生物（自然造物）与工艺（人造物）等同样的例子，再继续灵魂和想象力关系的讨论。这段文字里的比喻涉及当时的生活背景常识，学者已无法考据所述玩具的真相，因此笔者做了比较自由的转述。

动物的运动像似木偶的律动，玩偶戏的师傅只要稍微松动一下绳索，一个木偶就会牵动其他的木偶；又如儿童骑的玩具车，如果轮子一大一小，孩子只要往直行方向一踩动，车子就会自动绕圈，因为较小的轮子自己会充权轴心。动物的器官也有相对的部位，筋和骨的关系正是如此，骨头犹如木偶线头上的木栓，玩具车的铁煞车，筋腱则如线索，一旦木栓解开了，绳索便会牵动，一旦煞车放松了，轮子就会转动。然而，木偶和玩具车的动作是制约性的，没有弹性变化的；动物则不然，他身体的运动受到冷热的刺激而有变化，此外（灵魂的）想象、感觉和思维都会影响到运动……

——（《动物的运动》，701b5-10，Aristotle 2006 [1937]：463-5）

在这段话里，亚里士多德比较深入地探讨了人为机械和自然机体的异同，除了制约反应外，动物的运动必须配合机体灵魂的感知能力。可得而言者，约有以下数端：一，首先值得再度提醒读者的是：这是一个“纯”艺术的概念尚未诞生的时代，我们讨论的是“自然”和“技艺”的二分，盖房子、制造玩具和写剧本都属于人为的技艺的范畴。二，大体言之，虽然就运动力学而言，两者是相似的物理现象，但是木偶和玩具车的动作属于“他动”，动物的运动为“自动”。用符号学家艾科（Umberto Eco）的术语做区分，前者只能算作单面向的、自动的“讯号连锁反应”（signaling），后者则接近诠释性的“符号演绎”（semiosis）——尤其当人的思维和语言介入之后为然（参见 Eco 1976）。三，亚里士多德将动物的感官“本能”视为“实践性思考”严格说来是错误的。20世纪初生物符号学的先驱乌也斯库尔（Jakob von Uexküll, 1864—1944）会把人以外的动物的“看起来”近似“思考”的“唯心”行为视为“食色，性也”

的“功能环”建构 (Uexküll 1926)。法思塔 (Foster 1997) 归纳当代学者的看法, 认为动物虽无推理能力, 如三段论法, 但是它们的行动 (如“饥渴”“觅食”“满足”) 过程亦可透过人的逻辑理解, 被视为符合推理的步骤, 近似追求“善”(利益) 而非“真”的实践性思考。奥斯伯恩 (Osborne 2000) 则认为动物和人皆具有“意图性倾向” (purposive inclination)。四, 古希腊并不存在近代生物学的两个基本概念: “遗传”和“环境”, 遑论“演化论”——纵然动物论的许多实例皆可被当作“演化论”式的解读。如果说当时有近似的概念, “环境”这种决定因素被化约为自然哲学家视为本质的“冷”和“热”两种元素。在亚里士多德眼中, 这种元素确实也构成身体的物质成分, 但需要被“内在”而非“外在”的灵魂“形式”所驱动。犹如天地之“正气”也, 灵魂的这种“杂然赋流形”作用, 当可预防后世论者过度诠释亚里士多德的学说为“行为主义”的生物论。五, 亚里士多德认为动物是他动的, 被灵魂驱动, 但灵魂本身并不会动, 它必须和身体结合, 被后者带动。此中有一些矛盾须厘清: 一个本身不动的灵魂, 怎能驱动身体, 怎么又会被身体带动? 灵魂怎可能既为身体的“形式”, 又驻扎在身体的心脏里? 这是学者颇为关注的问题, 此处略过不表。

我们在前面的提问: “什么东西才能有灵魂呢?” “灵魂又是什么东西呢?” 其实正是亚里士多德所关注的问题。他说: “首先我们必须决定灵魂的总类为何, 它是什么? ……它属于潜能的存在类别, 或实然的存在?” (402a) 这些问题所欲探讨的正是定义和分类的普遍性, 它是一切知识方法论的根本。“要获取与灵魂有关的任何知识是最为困难的, 它等于问生命是什么。至于‘它是什么?’ 这个问题则显现在其他的领域里。每当我们希望确认某件事物的本质时, 应该有一种普遍的求知的方法, 否则事物不同, 方法也不同, 那么求知就益发困难。”从《范畴篇》开始到《创作论》, 亚里士多德一再强调“属”(γένος [genos = genus]) 作为一个大范畴, 再根据区分特质划分为较小的各“类”(εἶδος [eidōs = species 或 form]), 自然界的和人为建构的物事与实体皆无二致。那么动物的区分特质是什么呢? 这就是“灵魂”。那么, 进一步问: 灵魂的区分特质是什么呢? 灵魂与身体互动——前者是形式, 后者是物质——产生了“感觉”(αἴσθησις [aisthesis] = “sensation”) 和“运动”(κίνησις [kinesis] = “movement”) (403b) (二词为 Smith 英译。见 Aristotle 1984, 1: 643), 换言之, 作为动物特质的是“感觉”(情绪) 和“运动”, 根据量的多寡和质的差异区分了动物和植物。走笔至此, 我们不禁想到亚里士多德的《创作论》论悲剧和一切模拟都是以“动能”启动和展开的, 以悲剧引起的怜悯和恐惧等“情绪”的发散作结束, 其实背后有一个动物的隐喻及这个隐喻所反映出的较大的生物学认知模型, 因此, 灵魂这个具有“他动”作用的隐喻

绝非亚里士多德一时兴起，随手俯拾的。

在亚里士多德所揭示的许多与灵魂有关的问题中，有几点涉及“创制知识”，包括所谓的“诗学”（创作论），特别值得一提。第一，动物皆有灵魂，灵魂是与身体互动的（403a3），“一切感觉都有赖灵魂对身体的启动：愤怒、温顺、**恐惧**（φόβος [phobos]）、**怜悯**（ἔλεος [eleos]）、**勇气**”（403a16-18）——笔者特意以黑体字附原文标示出《创作论》末了所提到的两种被悲剧所激发和清涤的情绪。举例来说，愤怒是被某种因素所激“动”的、有“目标”的身体的反应。至于这些感觉是否为所有动物所共有，如怜悯和勇气，则是另外的一个问题。恻隐之心，人皆有之，无恻隐之心，非人也！显然指某些情绪为人这种动物所独有。“恐惧”与“怜悯”（或“同情”）则系《创作论》1449b 所特别指出的悲剧行动所引发的观者的情绪。第二，根据第一点，动物总类诚然具有共同特质，否则灵魂说无法成立，但其各分类亦各有特质。感觉、饮食、生殖等“大欲”，凡动物皆有，想象 [按：“想象”或更准确地说，“显象”]（φαντασία [phantasia] = imagination，详见下文）则可能属人和某些动物共有，而思维能力则可能为人所独有（414a29-b19）。《论灵魂》第三卷中说，由情绪特质发展出灵魂的思考（νόησις [noesis]）、理解（φρόνησις [phronesis]）和感（知）觉（427a16），除了感觉为一切动物所共有外，前两种偏向“人”这种“动物”倾斜或系为其独有的特质（见 Foster 1997《论动物的实践性思考》）。亚里士多德主张，感觉和理解不同：前者为动物所共有，后者仅限于少数物种。此外思考（διάνοια [dianoia]）也和感觉不同，思考能判断理解、知识和意见的真伪，并做出理性的表述，思考本身亦有真伪，但动物的感觉则无真伪可言（按：无法透过理性作出陈述）。显象和感觉或语言的思考又都不同，虽然显象伴随感觉出现，判断也往往根据显象。亚里士多德特别指出“显象”的自主性，它独立于理性的控制之外，比如说在梦中或在做白日梦时，也独立于当下直接的感觉之外，比如说我们闭上眼，捂住耳，意识里仍然能显现“意象”，无论是过去经历过的“忆象”，或是未尝经历的“幻象”（427b7-25）。亚里士多德特别举了一个欣赏绘画时的经验，那种经验是非主体性的，比较疏离的。这点在《创作论》中也有进一步的发挥。

四、灵魂的显象能力

以下笔者摘要转述《论灵魂》第三卷第三章的核心概念，不加引号（《论灵魂》，427a15-429a5，Aristotle 1995 [1936]: 154-163）。在引文中，为了呈现原文字源

“φαντασία”[phantasia]所具有的“φαντασμά”[phantasma]含义，以下“显象”一词一律用“象”，而非俗用的“像”（注：“φαντασία”音：/ 烦他嬉玛 /，一般英译多作误导的、易引人自由联想的“imagination”[想象]；“φαντασμά”或“φάντασμα”音：/ 烦他嘶马 /，一般英译多作“image”[幻象]。见 Watson 1988 : 14 解释他为何选择音译的“phantasia”而不用意译的“imagination”）。笔者和英译者所面临的两难抉择式颇为类似，因此决定选择一个非常规性的用语“显象”，认为这是比较妥当的中文译名，至少它可以规避“想”这个单字所导致的“人”本主义联想，以及“像”所引起的“相似”联想，大抵与文中出现的鸦、马、象等动物无关。

亚里士多德认为灵魂有二特质：在空间中运动为其一；能从事思考、判断和感觉为其二。无论是推理性的思考或实践性的思考，都可以被视为感觉，因为两者皆有赖灵魂的认知和判断。知觉和实践思考并不一样，所有的生物都有感觉，但仅有少数动物能从事实践性思考，至于推理性思考则为“理性动物”（人）所独有，因为其中涉及是非判断。显象必须靠感觉，而显象又作为判断的依据。但我们不可混淆显象和判断，它们反映出两种思维模式。我们得先处理显象，才能进而讨论思考。

我们可以界说“显象”是“象”显现在人或动物眼前或眼底（脑海里）的经验，前者可视为后者的载体。它和感觉不同，感觉（无论是视觉，还是听觉）能感知外物，是当下存在的，但显象却与外物的存在与否无关，比方说梦中的事物不具实体，它也不是当下存在的。所有的动物皆有感觉，但是并非所有的动物都能显象，蚂蚁、蜜蜂和其蛹、幼虫便是显例（按：由于钞本的出入，此句有不同的解释，牛津学者洛斯 [William D. Ross, 1877—1971] 谓蚂蚁和蜜蜂能显象，蛹、幼虫则不能，转引自 Watson 1988 : 16）。生物感觉到的东西是实的（ἀληθεῖς [aletheis]），但显象的事物则是虚的（ψευδεῖς [pseudeis]）。譬如针刺胳膊的痛是实的；想象中或睡梦中的针刺胳膊的痛则是虚的。意见或想法需要透过推理过程，显象则不然。虽然如此，显象要靠感官而存在；没有感觉的人，便不可能显象，而且显象可以作为推理判断的依据。

显象既具有感觉因素，接下来的问题就是它和运动的关系了。驱动生物的感觉，也会驱动显象。亚里士多德做了一点字源的考据，认为“φαντασία”出自“φάος”[phaos]（光亮），如果没有光，就看不见。这似乎和他稍早所谓有所出入，他在前文说，我们闭上眼也可看到幻象，做梦时亦复如此。相形对照之下，我们可以判断作者的显象世界其实超越了外在的感官经验，而这个显象的经验可以有某种程度或意义上的真实性的，他指出：“当我们显象时，我们好像在观看一幅绘画里面可怕的或令人振奋的景象。”（《论灵魂》，407b25）就在这句话之前，他说，吾人透过推理（形成意见）意识

到可怕的事或威胁或令人振奋的事即将到来时，感官立刻就会有反应。

笔者在稍早的一篇论文中，曾讨论过柏拉图《诡辩家》里的显象论和象似符号的关系（Chang 2012 [2003]），亚里士多德《论灵魂》的讨论据信是对老师《诡辩家》的响应和在学园里讨论的结果（见 Watson 1988）。二人主要的差异就在于作为感觉能力和感觉（到的）对象之间运动的显象，是否仅为人类灵魂独有的能力：柏拉图把它限于人类，是从哲学观点出发的；而从生物学角度考察的亚里士多德则认为不仅人类，许多动物也具有显象的能力。以前面提到的希腊语“光”和“显象”的词源关联为例，其实亚里士多德和你、我等普通人所谓的“光”，学物理的人称之为电磁波，动物透过其眼底的感光器细胞来解读。人类仅能看到 420 到 700 纳米，亦即紫至红色；较长或较短的波长，如红外线和紫外线，他就看不见了，但是某些动物的视力则超出人眼的范围，以亚里士多德钟爱的蜜蜂为例，它的复眼可以看到紫外线，使它判断某些花有花蜜可采（Campbell et. al., 2009 : 590）。人类的颜色感光器为三，鱼和爬虫为四，鸟类可达六（Wynne 2001）。也许因为如此，科幻影片会采用建构的动物甚至臆测的怪物的视角显象来看被猎杀的人类，透过这个叙事观点或视角的转换，受动物或怪物所托付的观影者你、我所看到的人映像反而成了怪物。这不仅说明了显象在动物世界的普遍性，也显示了彼此的差异。为了分辨两位哲学家对“φαντασία” [phantasia] 和“φαντασμά” [phantasma] 的不同用法，我觉得有必要岔开主题，简单地介绍一下柏拉图的“显象”和“幻象”概念。

柏拉图在《诡辩家》里讨论艺术显象与真实的关系，这当然只属于人的视觉经验，与其他动物无关。在柏拉图的用语中，“εἶδολον” [eidolon]（英译为“image”；中译也是“意象”）和“φαντασία” [phantasia]（“显象”）是相等语，根据苏格拉底认知的正负区分原则，后者包含了“eikon”（“肖像”）和“phantasma”（“幻象”）。前者是正面的再现，因为符号和符物的价值关系是肯定的；后者则是负面的，因为就“逼真性”而论，它与原物有着相当的距离，只能算做“似”，即英文的“seeming”（为 Fowler 英译“φαντασία”用字，见 Theaetetus152c；Plato 1996 [1921]：43）。无论正负，模拟与“实存”（on = Being）都不能相提并论。“显象”或“想象”以及“幻象”的希腊原字历经罗马、文艺复兴和浪漫主义的挪用，讹变为拉丁文的“visiones”和英文的“imagination”（“想象”或“幻觉”，按：此字另有前印欧语词源）（见：Panofsky 1968），开启了后世的美学论述的一片天空。柏拉图的“显象”和另外一个重要的概念“感觉”（按 αἴσθησις 被英译为 sensation 或 perception 或 sense-perception）为一体之两面（Theaetetus152c），这个字在雅典遥指两千年后现代欧西语言中的“aesthetics”

（“美学”）。

就其二元本体论哲学以及艺术哲学（按：人类对艺术的认知）而言，柏拉图的说法无可厚非，但是亚里士多德更进一步探究了人作为动物其感官经验的生物学基础，还原了动物灵魂的“感觉能力”“显象能力”和“所显之象”。这三个具有因果顺序关系的，由潜能到实现过程的概念的交互作用，或象似符号及指引符号的生产过程，在紧接下来的七篇《自然短论》，其中如《论感官与感觉对象》《论记忆》《论睡眠》《论梦》等，都环绕着灵魂的讨论，并依循着作者一贯的分类推论方式，由较大的“属”到较小的“类”，由主干到分支的程序，益见繁复深化。顺便值得一提的是，在灵魂感知层次上的显象功能和显象内容，与灵魂理智层次上配对的，被20世纪胡塞尔（Edmund G. Husserl, 1859—1938）发扬光大的思考（noesis）和思考内容（noema），可以说有互补的发现功能。下一节将介绍亚里士多德论“显象能力”和“记忆”的关系。

五、从显象到记忆——两种灵魂能力的“符号学的探险”

在讨论《论记忆》中的某些段落之前，请容笔者先解释一下这篇论文的题目。“记忆”在中文里是一个“记”和“忆”连文一义的复词，但在亚里士多德的用语里“忆”（μνήμη [mneme]）和“记”（αναμνησις [anamnesis]）代表他动和自动的两个概念，或者说是灵魂的两种能力。亚里士多德在不同的著作里，如《形而上学》《后分析》《修辞学》分别用过“μνήμη”和“μνημονεύειν”等字，系统的讨论，尤其是关于“记”（αναμνησις）者，则唯有《论记忆》，可视为他对柏拉图的回应（关于字频，见 Bloch 2007）。这篇论文的原名“περὶ μνήμης καὶ τοῦ ἀναμνησεως” [peri mnemes kai tou anamneseos] 和亚里士多德某些其他作品一样，摘自正文首句中的三个关键词：“περὶ μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν ... καὶ τὸ ἀναμνησθεσθαι”，加以变奏，应该翻译为“关于忆和记和再忆”或“关于忆和再忆”，拉丁文译作“de memoria et reminiscencia”，洛布丛书的译者赫特（Walter S. Hett）把它英译为“On Memory and Recollection”（Aristotle 1995 [1936]），其实首句的“memory and remembering”就是个好译法（449b1，见 Aristotle 1995 [1936]：289；另请参 Sorabji 2004 [1972]：47 和 Bloch 2007：25）。我几经考虑是否应该中译为《论忆记》《论忆和再忆》甚至《论记忆和回想》，但总觉得矫揉造作，不似寻常用语，最后决定选择回到使用复词的老路，此处略作说明。

“记忆”是西方哲学最古老的课题之一，和它同根生的是“修辞”，由柏拉图发其端绪，古罗马的西塞罗（Marcus Tullius Cicero, 106—43BCE）发扬光大，古典末期

的奥古斯丁 (Aurelius Augustine, 354—430) 汇总了前贤的论述, 开创了符号学和诠释学两大学问的“前现代”传统。这段历史已为学术常识, 但与本节要讨论的主题——“显象能力”和“记忆”——并无直接关联, 故此处从略。亚里士多德在《论记忆》里继续讨论“显象作用”和“所显之象”。在宣告了论文主题和扼要地介绍了时间和知觉的关系, 包括记忆和过去的关系后, 师父提醒学生稍早的《论灵魂》已经谈过显象 (449b30-450a1) 作为思想的必要条件, 接下去要讨论显象和记忆的关系, 盖“显象与记忆在灵魂中居于同等位置也, 记忆的必要内容也就是显象的必要内容, 前者的附带内容也是后者的附带内容!” (450a23-25)。读者也许还记得, 显象属于灵魂的一种能力, 或用今天的话来说, 是某种机制, 所显之象则是它实现的产物。所显之象其实是某种视觉符号, 中介了知觉、思想和记忆。作者认为“记忆, 即使属于思想的内容, 一定需要靠所显之象 (φαντάσματός [phantasmatos]) 才能发生” (450a12)。亚里士多德在这个句子里, 用“τῶν νοητῶν”说明记忆作为思想的内容, 而所显之象复为记忆的内容, 和显象作用是一样的。这种记忆的显象能力不仅限于人类, 某些动物也有 (450a15), 主要的区别就在于“忆”为两者共有, 但“记 (再忆)”却为人独有, 因为“再忆”属于灵魂的“推理能力” (συλλογισμός [syllogismos], 即“三段推论”) 也! (453a9-10)。

就生产过程而言, 所显之象属于知觉、记忆和思考的对象或内容, 就媒介结构而言, 它属于心理图象。这种心理图象正是灵魂的记忆功能透过感官所召唤出来的, 它烙印在感官上犹如印鉴留下的印记, 至于记忆力差的人, 由于其感官内在的运动过分激烈或衰退无力, 则如印鉴盖在流水上, 了无痕迹也 (450b1-5)。亚里士多德这个经常被引用比喻对符号学者而言, 定然别有启发, 巧合的是, 现代符号学的开创者皮尔斯 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914) 和索绪尔 (Ferdinand de Saussure, 1857—1913) 皆用了类似的心理图象比喻来说明符号的结构。作者接下去用一系列的视觉比喻来发展他的显象推论。如果所显之象类似印记 (τύπος [typos]) 或书写 (γραφή [graphie]) (450b16), 我们感觉到的为何不是此刻显现的印记和书写等符号 (符征 [能指]) 本身, 而是它们所代表的过去的、未显现的事物或概念 (符旨 [所指])? 人怎么可能记得不在眼前的东西? 亚里士多德玩了一个推论的跳跃游戏, 他把过去的、缺席的、不可见的符旨 (所指) 和在时间轴上与它切断的、现在的、在场的、可见的符征 (能指) 之间的关系, 用了另一个隐喻来解决。这个隐喻是一语双关的“图画” (ζῷον [zoion]) (按: 此字亦指“动物”, 即英文的“zoo”, 《创作论》也有这个用法, 见 Gallo 1990 : 146, Bloch 2007 : 33, n.16) (450b22)。他说:

正如在画板上画的图像一样，它既是图像（动物 ζῷον）本身，也是图像再现之物（εἰκών [eikon, icon 肖像、写生]）……我们可视心目中这显象既为图象，又为再现，既为自身，又为他者。作为某物自身，我们的视觉印象（θεώρημα [theorem]）是一个显象；作为他者，它属于一个再现和忆象（μνημόνευμα）[mnemoneuma]。当感官开始运动时，灵魂可判断生产出来的思象（νόημα [noema]）或显象指示的是自身，或者代表他者的印记或肖像（象似）符号。……后者包括记忆的显象……（450b21-451a1）

亚里士多德的前后两个比喻极其复杂，“ζῷον”和“εἰκών”的歧义使得动物和它的写生画、肖像和它再现的生命——无论是人或动物——形成了双重对位，象征（能指）和符旨（所指）可以互换。看似平面二维的图象隐喻由看似共时性的象征和符旨构成，但是由于它和前面的印记、书符的结构一样，其运作法则是分离的、或此或彼的析取原则（disjunction），而不是结合的、两者兼具的合取原则（conjunction），因此时间的切断和空间的切断并无二致。判断显象究竟属于记忆的间接显象还是当下感觉的直接显象，仍然有赖灵魂的双重功能——感觉的运动和思维的运动的互补作用。这只有独具灵魂后设推理（theorizing）能力的人，亦即符号学的探险者，才能分辨出并解释灵魂中的显象（phantasma）、视象（theorem）、忆象（mnemoneuma）和思象（noema）的复杂连锁运动。关于显象作用和观赏悲剧经验的讨论，由于篇幅的限制，将留待其他场合再处理。

六、结语：生物学转向对古典诗学文献研究的启发

20世纪末人文学术的“生物学转向”使得古典学者从生物科学的观点重读历史文献，他们自然不会错过本身为生物学开山鼻祖的亚里士多德的“实践知识”和“创制知识”作品。让我举一个最近的经验来说明这种跨学科生物学方法论研究（consilience）对文学研究的启发。2014年5月20日至24日国际“符码生物学”学会成立，假法国巴黎笛卡儿大学（即巴黎大学第五分校，以医学专业为主）举行第一届会议。笔者应邀与会，发表论文探讨亚里士多德的编码方法，事后彼得·韦尔斯（Peter R. Wills）和我交流，据他表示吾人应把生物学视为创制科学（见Wills 2013），更使笔者确信吾人亟须反思，如何从另一角度切入《创作论》的生物学基础课题。最近有两种探讨路径，它们可以互补：其一是伽乐普直接重读《创作论》中的动物形象（Gallop

1990), 他的观察与诠释有待理论系统化; 其二是科尔西利乌斯和格瑞哥理借着建构动物运动模型 (Corcilus and Gregoric 2003), 以解答灵魂和身体互动现象, 以及说明其背后的“物质形式论”(hylomorphism), 而这个模型则有待吾人应用到悲剧行动的建构。

需要再度澄清的是, 谈《创作论》中的生物模型并非皮相地点出作品中的草木鸟兽虫鱼之名, 以增广见识, 如解释《诗经》中的黄鸟云云——以主题学的研究方式处理所谓的母题和意象等语义问题。此外如前文所述, 从现代生物学的观点看来, 亚里士多德的先验式推论, 承袭自然哲学家的(地、气、水、火)元素论、湿热论和根据观察鸟兽虫鱼等低等生物所获取的知识, 进而描述其体质和生理现象, 包括感觉和运动等, 都无法成立, 科学家会称之为史前史的“文学”, 纵然没有贬义, 也有“聊备一格”的意思。论者尝谓:“亚里士多德以生物学的方式处理哲学现象, 以哲学的观点处理生物现象。”(Clarke and Stannard 1963: 147-148), 一语道破真相。这种说法也适用他的朴素生物学文学观。因此, 我们的作法系规模亚里士多德如何透过生物的模拟建构其诗论体系, 进而观察这种架构如何引导读者的认知, 这无疑地属于后设语言和对对象语言建码的符号学方法论问题。末了, 要解决《创作论》中引发的某些关键性、被后世学者聚讼不休的议题, 如悲剧的模拟、行动、规模(起头、中腰和煞尾)乃至悲剧观者情绪和心理的效应, 无一不可透过对亚里士多德自然科学的哲学思考提出更为周延的诠释。

亚里士多德在《形而上学》中曾区分三种知识: 自然知识、实践知识及创制知识, 他进而把创制知识分为两门, 即“创作论”(“诗学”)和“修辞术”(《修辞学》)(《形而上学》, 1064a10-14)。自然知识探讨天文地理宇宙万象及知识原理, 故又称“理论知识”, 正如《形而上学》稍早所做的知识二分法为:(1) 追求“真理”的“理论知识”(θεωρητικῆς [theoretikes])与(2) 导致“行动”的“实践知识”(πρακτικῆς [praktikes]) (《形而上学》, 993b20)。但是无论是二分法或三分法, 这种简易的化约式知识分类都不够严密。举例来说, 对自然现象的探讨诚然产生了理论性的知识, 而后两类——如城邦“治术”和诗剧“创作”——的确诉诸并奠基于人的行动; 但是既然模拟现象跨越了自然界和人为界, 我们不能说自然界——特别是生物世界——与行动无关, 尤其当我们追根究底后, 发现一切“行动”都可以视为“运动”这种物理现象时为然。如果我们强调《创作论》的生物学理论基础, 则更无法忽视甚至否定生物世界本来就是行动世界。或许由于这个原因, 晚近有些讨论亚里士多德动物学著作的论述, 把这些著作重新归类为创制知识, 无形中更拉近了创作论与早期生物学的关系。但是这些

论者需要面对的问题又回到语言在创制知识中所扮演的决定性作用了。继续追究下去的话，语言起源和物种演化的循环推论又将开始上演了！

引用文献

1. Aristotle 1967. *Poetics*. Trans. Gerald F. Else. Ann Arbor: University of Michigan Press.
2. Aristotle 1968. *Poetics*. Introduction, Commentary and Appendixes by D. W. Lucas. Oxford: Clarendon Press.
3. Aristotle 1984. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
4. Aristotle 1995 [1936] . *On the Soul; Parva Naturalia; On Breath*. Trans. W. S. Hett.
5. Loeb Classical Library 288 = Aristotle 8 of 23. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
6. Aristotle 2006 [1937] . *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. Trans. A. L. Peck and E.S. Forster. Loeb Classical Library 323 = Aristotle 12 of 23. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
7. Bloch, David 2007. *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill.
8. Campbell, Neil A., Jane B. Reece, Lawrence G. Mitchell, and Martha R. Taylor 2009. *Biology: Concepts and Connections*. 6th ed. San Francisco: Pearson Education.
9. Chang, Han-liang 2012 [2003] . “Plato and Peirce on Likeness and Semblance.” *Biosemiotics* 5.3: 201-312.
10. Clarke, Edwin and Jerry Stannard 1963. “Aristotle on the Anatomy of the Brain.” *Journal of the History of Medicine* (April) : 130-148.
11. Corcilius, Klaus and Pavel, Gregoric 2003. “Aristotle’s Model of Animal Motion.” *Phronesis* 58: 52-97.
12. Derrida, Jacques 1987. *Psyché: Invention de l’autre*. Paris: Galilée.
13. Eco, Umberto 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
14. Else, Gerald F. 1957. *Aristotle’s Poetics: The Argument*. Cambridge, Mass.: Harvard

University Press.

15. Foster, Susanne E. 1997. "Aristotle on Animal Phronesis." *Philosophical Inquiry: International Quarterly* 14.3-4 (Winter-Spring) : 27-38.
16. Gallop, David 1990. "Animals in the Poetics." *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 8:145-171.
17. Heath, Malcolm 2009. "Cognition in Aristotle's Poetics." *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies* 62: 51-75.
18. Lennox, James G. 2001. *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Osborne, Catherine 2000. "Aristotle on the Fantastic Abilities of Animals in *De Anima* 3.3." *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 19: 253-285.
20. Panofsky, Erwin 1968 [1924] . *Idea: A Concept in Art Theory*. Trans. J. J. S. Peake. Columbia: University of South Carolina Press.
21. Plato 1996 [1921] . *Theaetetus. Sophist*. Trans. Harold North Fowler. Plato VII, LCL 123. Cambridge: Harvard University Press.
22. Shields, Christopher, "Aristotle's Psychology" , The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition) , Edward N. Zalta (ed.) , URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/aristotle-psychology/>>.
23. Sorabji, Richard 2004 [1972] . *Aristotle on Memory*. 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press.
24. Tsitsiridis, Stavros 2005. "Mimesis and Understanding: An Interpretation of Aristotle's Poetics 4. 1448B4-19." *The Classical Quarterly* 55.2(Dec.) : 435-446.
25. Uexküll, Jakob von. (1926 [1920]) . *Theoretical Biology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
26. Watson, Gerard 1988. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
27. Wills, Peter R. 2013. "Harnessing Our Very Life" . *Artificial Life* 19: 451-469. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
28. Wynne, Clive D.L. 2001. *Animal Cognition: The Mental Lives of Animals*. Basingstoke: Palgrave.