

97.6.-6

國立教育資料館
教育資源服務中心

人文學科何以不是科學？ ——從比較的角度自亞里士多德的觀點談起*

Why the Humanities Are Not Science: Thinking Comparatively from Aristotle

余國藩 (Anthony C. Yu) 著、蔡淑菁 (Tsai Su-ching) 譯**

一、引言

本文的英文題目為 “Why the Humanities Are Not Science”，研究文學的英美學者或許會因之而聯想到李文 (Harry Levin) 也有篇題目頗似的論文。李文曾任哈佛大學比較文學系白璧德 (Irving Babbitt) 講座教授，並曾擔任美國比較文學會 (American Association of Comparative Literature) 會長。該文最初發表於英國劍橋大學邱吉爾學院，標題〈文學評論何以不是真正的科學？〉(Why Literary Criticism Is Not an Exact Science?)，時為 1967 年。李文這篇簡短的論述，筆者讀來頗感失望。他在文中認為在文學評論的領域裡尚乏共識，故無法決定經由研究而產生新知的研究對象為何。文學批評是研究文字的表達方式？是作者的創造與想像力？還是文學史呢？¹

另一湊巧也和劍橋大學相關的學術講演，是史諾 (C. P. Snow) 在 1959 年瑞德講座 (Rede Lecture) 發表的那一場。史諾的論述遠較李文的主張為人所知。史諾不僅因演說而聲名大噪，他的研究主題也從此備受關注，引起不少爭議。他不久後出版了一本論文集，收錄

了四篇文章，但書名仍以首場演說的講題為題。有趣的是，史諾在所寫的《兩種文化》(The Two Cultures) 中不斷提及「西方社會之兩極族群」，而這個稱謂所指正是科學家與他所稱的「文學知識份子」。史諾該書方才面世的新版中，編者寫了一篇〈導論〉，將此一文學知識份子最典型的活動稱為「人文學科」。² 該書在高才博學的研究界卓有聲譽，但在筆者看來却是另一失敗之作，因為書中沒有解釋何以科學家與「文學知識份子」間，除了彼此互不干涉，也互不了解之外，還有著必然甚至日益加劇的敵對關係。筆者認為他所網羅的文學知識份子的範疇過於狹隘，也過於拘束。筆者雖景仰史諾列出的寥寥幾位小說作家與詩人，不過其他哲學家、歷史學家，還有在美國已經納入社會學領域的學者如心理學、人類學、社會研究、政治學及經濟學等領域的研究者，卻仍然在遺漏之列，可謂扭曲了人類文化的實貌。因此在一期研究當前美國人文領域的特刊中，美國藝術學科學會 (American Academy of Arts and Sciences) 的正式集刊便請了許多學者審視七大人文領域，包括古典文學、美國文學、比較文學、歷史學、藝術史、黑人與文

* 本文由筆者發表的演說稿補充修訂而成。2007年9月17日，筆者受中央研究院院長翁啟惠之邀，於第23屆國內院士季會以中文發表此一演說，並以此紀念保羅·里柯 (Paul Ricoeur, 1913-2005)。筆者在此要感謝蔡淑菁小姐熱心協助，在短期內中譯本文。2007年9月14日，筆者在南港中研院中國文哲研究所也以同一講題演講。筆者衷心感謝臺灣東道主的邀約及款待。本文英文版原題及發表處如下：Anthony C. Yu, “Why the Humanities Are Not Science: Thinking Comparatively from Aristotle,” *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica* 31 (Sept. 2007): 1-27。

** 作者為美國芝加哥大學巴克人文學獎座榮退教授、臺灣中央研究院院士；譯者為臺灣師範大學翻譯研究所碩士、中央研究院中國文哲所研究助理。

1 見Harry Levin, “Why Literary Criticism Is Not an Exact Science,” in *Grounds for Comparison* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), pp. 40-56.

2 C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 3-4; 亦請比較Stefani Collini, in *ibid.*, p. xlv.

化研究、哲學，而且還加入了第八篇文章，專門鑽研哲學與法律的跨領域關係。³ 這種分門別類的方法及其他可能的分法，顯然反映出歷史上後啟蒙時代歐洲推出新形式來歸納知識並最終形成「學術領域」的歷程，尤其學科的發展在 19 世紀更是百花齊放。⁴ 不過，這種歷程更可遠溯至中古歐洲的「自由民」課程，亦即所謂「三科」(trivium) 與「四目」(quadrivium)。前者包含文法、修辭與邏輯，後者則為算術、幾何學、天文、音樂四大學門。

若我們再從中世紀往前推，西元二世紀一位不甚出名的文法家格利烏斯 (Aulus Gellius，出生約西元 125-128 年，185 年後仍活躍文壇)，可能是最早提出「人文學科」的定義的人。格利烏斯著有《雅典之夜》(*Noctes Atticae*) 20 卷的文集，內容記載有關於哲學、歷史、法律、文法及語言等的閱讀手札。其中語言一項也討論到文學與文字評論。在《雅典之夜》的第 13 卷第 17 章裡，格利烏斯認為「人文」(humanitas) 是指精通拉丁文的才能，尤可以瓦羅 (Varro) 與西賽羅 (Cicero) 兩位大家為模範。他的這番見解給予「人文」一詞下了個特殊的定義：

精通拉丁文並精確使用該語言的學者，賦予「人文」新義：希臘人一般以為「人文」這個詞是指「仁人」或「愛人」，「philanthropia」，也就是不分你我而友好和善待世的精神，即精通所稱的「paideia」，也就是「好的藝術的教育與訓練」

(eruditionem institutionemque in bonas artes [sic]) 之道。那認真追求並渴望這些知識的學者，我們可稱之為「人文之最」(maximi [sic] humanissimi)。因為萬物之中，唯有人類會追求藝術的知識並接受訓練。此「人文」(humanitas) 之所以為「人文」也。⁵

對瓦羅與西賽羅這兩位哲學與修辭學家而言，格利烏斯的激賞或許是羅馬人以文化自傲的典型心態，不過他為「人文學科」所下的定義獲得不少人的贊同，甚至包括現代學者在內，芝加哥大學已故的奎恩 (Ronald Crane) 教授就是一例。在奎恩看來，格利烏斯會極力推崇「藝術的良善價值」，原因在「研究藝術的學者最具人文精神。這也就是說，這種道德與智慧是人與禽獸最大的不同。」⁶

在今天的學術界，這種說法恐怕仍有爭議，因為我們也可以說正統科學所培育的「道德與智慧是人與禽獸最大的不同」，甚至還可能有「人文知識」會過猶不及之見。這種評論一針見血，我們無法反駁，但西方社會隨著歷史推進，已將知識領域加以分類、歸納。再者，西方教育史令人肅然起敬，而這種演進過程筆者認為仍然是比較科學與人文學科最基本而可行的根源。因此本文擬重新探討這種知識分法最早的一大出處，亦即古希臘哲學家亞里士多德 (Aristotle, 384-322 BCE) 的見解，並借其人議論闡明本文的旨意。

3 請見 *Daedalus* 135/2 (Spring, 2006): 11-126.

4 請見 Stephen Toulmin, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts* (Princeton: Princeton University Press, 1972), esp. pp. 133-358.

5 拉丁原文如下：“Qui uerba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, ‘humanitatem’ non id esse uoluerunt, quod udogus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandem beniuolentiamque erga omnis homines promiscam, sed ‘humanitatem’ appellauerunt id propemodum, quod Graeci παιδεία uocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceritur cupiunt adpetuntque, hi sunt uel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex uniuersis animantibus uni homini datast idcircoque ‘humanitas’ appellata est.” 見 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, ed. with critical introduction, P. K. Marshall, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1968), 2: 399-400. 該文獻之引用與翻譯見 R. S. Crane, *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical* 2 vols. (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 1: 23。奎恩的這兩冊文集詳述了「人文學科」自遠古迄現代在內容與定義上的歷史演變，可謂這方面最有貢獻的文獻，唯引用的章節有兩則數字及排版的小缺陷，本文已加更正。

6 同上，1: 7。

二、文化差異

探索亞氏的哲學前，筆者必須在此提出「文化差異」這個有範圍限制而我們也必須謹慎以對的觀念。如果本文的閱讀對象是西方讀者，那麼除非是要比較、研究東西文化，否則這種謹慎就非屬必要。不容置疑，臺灣是史上東亞文明的一環。若以臺灣為發聲基礎，任何比較科學與人文學科的研究都必須體認到一件事：要到最近兩百年前，中華文化才開始接觸西方知識的分類法。中華文化的成果豐碩，不僅是全世界最古老的文化之一，也擁有最悠久而延綿不絕的教育史。不過，從遠古時代以迄清末，中國發展出來的知識歸納或分類的方法，卻與西方大相逕庭。

在此強調，上述的淺見絕非斷言中國古代沒有科學知識。其實正好相反，中國在遠古時代即在我們今日稱之為科學與科技的領域上享有豐盛的成果。中國文化常以天文學（對相關曆法學的發展，貢獻尤多）、數學、光學、醫學、農業、草藥學、化學、地質學、礦物學、地志以及土木工程與機械工程等著稱。的確，李約瑟（Joseph Needham, 1901-1995）的《中國科學與文明史》（*Science and Civilisation in China*）的研究工程浩大，光目次就列舉了 26 種主要探討項目；他在 1970 年初步構想的篇幅是五大卷，但過世十多年後，今日這一系列在他名下著作或編輯的書籍卻已多達七大卷，足足有 22 本書的份量。

眾所周知，我們要如何知書達禮，要如何使用所學，中國與西方古代幾乎持論相反。此外，語言乃塑造並延續中國文化的工具，而中國的語言與印歐語系的拼音系統又迥然不同。中國語言或其分支語言對思想、情感及邏輯的影響，恐怕本文不能完整概括；但即使篇幅有限，也需要在重要的討論點上提出這種影響的可能性，因為要檢視人文學科與一般科學，語言是不可或缺的因素。

以中國歷史文化中的重要史料而論，早期的分類法似乎源自蒐集與傳遞載有語言、文字的材料，其內容多為歷史上或虛構的政治事件，包括帝王朝臣事蹟等，《尚

書》一類的書籍即屬之。這種類型的文字記載保存於各種製材中，包括甲骨（清末才挖掘出土）、金屬、石材、竹簡與發明製成的帛，還有最後出現的紙。這些製材日後廣續流傳，並擴展成各種不同的文體之所據，表現在儀式與祭儀中，終而發展成廣泛流行的詩文（如《詩經》）、國家或諸侯國的紀事（如《春秋》、《竹書紀年》），以及宮廷中預卜吉凶的記載（如《易經》）。上述四種宮廷書記及抄寫員執筆的書寫，不久在周朝晚期又增加了第五種，即禮法規範（《禮記》）。這點相信研究中國文化的學者都耳熟能詳。從西元前 136 年到西元 1905 年為止，據說因孔子本人推崇，上舉《詩》、《書》、《禮》、《春秋》與《易》已經奉為五經，地位崇高。用當今學者的話來說，五經「構成了幾乎所有中國官員都得考的科學考試的內容」。⁷

《尚書》記述歷史的模式，後有司馬遷繼承延續並加以修改，在日後重要的史書墳典裡不斷沿用且日趨精細。在《史記》中，司馬遷主要而且是推陳出新的書寫形式，有記載帝王家族的「本紀」、記載帝王年代的「年表」、記載世襲家族的「世家」、記載傳記的「列傳」，此外還特地添加了「八書」一類，收錄了似乎是不相干的其他文類。這些有關儀式、音樂、天文、曆法計算、律令宗教儀式、民生經濟與治水等文本之所以與上述篇幅較長的類別能在結構上地位等同，是因為此一類文本能有效幫助建立並穩固政經秩序。而隨後出現的《漢書》，我們若參閱其內容，則發現在文類分法上不但沿襲司馬遷的作法，班固也增加了新的主題，例如「刑法」、「食貨」、「五行」、「地志」及「藝文」等等。就像漢初奉「五經」為經典一樣，在史典中擴展主題的目的乃在藉此強化宮廷權力，以達到政經的理想境界，並闡明、合法化帝王宮廷的利益。即使我們承認知識的定義及其作用本來就取決於歷史、社會等因素，中國古代顯然並非純為知識而求知。

中國古代的書寫當然不只局限於上述的「五經」與兩部史籍，另外還有數量龐大的文獻，我們稱之為「諸子百家」。其年代從戰國時代早期綿延到漢代，最近還

7 Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven & London: Yale University Press, 2001), p. 1. Nylan 的研究對經籍的形成過程有簡明的解釋。

因考古而發現先前不為人知的諸多史料。這些文獻記錄了格言、對話、辯論、巧訓、軼事、故事寓言，還有各種不同主題的學說與教導，包括政治、道德、語言、邏輯、法律、醫學、房中術以及宗教等等。不過，這些早期來源有自或作者佚名的文獻，還有數世紀後的百科雜錄（例如宋初著名的四部典籍，《太平廣記》、《太平御覽》、《文苑英華》、《冊府元龜》）等，都是用來鞏固政府對知識的統治與操控權，以便強化宮廷的利益，所以都沒有脫離最終的政經目的。此外，這些名目繁多的書籍若非有政府的極力介入，也無法完成典藏、抄寫、編輯及印刷等工作。以後來改稱為《太平御覽》的《太平御覽總類》為例，可知中國古籍文獻資料不斷細分、再細分的最終原由就是物以「類」聚的分類法。⁸西元 977 年皇帝有令，將大量包羅萬象的現存文獻依主題、文類，時而則為韻文加以收集、編纂。這樣做的目的，據說是為了方便皇帝「御覽」。帝王「御覽」也有初步審閱文章的作用——若皇帝真能實際日覽朝臣呈交的三卷文章。皇帝挑選、宣揚這些文章的權力，同時也決定了這些知識領域的完整性與意義：「御覽備天地萬物之理，政教法度之原，理亂興廢之由，道德性命之

奧……。太宗皇帝為百聖立絕學，為萬世開太平，為古今集斯文之大成，為天下括事理之至要。」⁹類此想法早可見於漢代儒學官吏。自漢代以降，數百年間，這種沿襲已久的文字編纂傳統與其他主要的類書蓬勃發展，廣續不斷，明代的《永樂大典》（15 世紀初完成編纂，全書正文二萬二千八百七十七卷，裝成一萬一千多冊）與清代中葉的《古今圖書集成》（1725 年編纂完成，付梓時有五千零二十大冊，一萬卷）、《四庫全書》（從收集到的一萬六千多種中擇取著錄了約三千多種書）乃其集大成者，聳巔危矣！編纂這些典籍的目的，在於長久因應帝王與朝臣的需求與喜好。

古代中國生產了不少文獻，保存者無窮無盡，而如同上述管見，其中無數的實例確可解釋在歷史背景下，中國文化對理論與實用科學的了解與發展為何。不過現代人如李約瑟等西方學者，以及他麾下一大群專家團隊，每每合作無間，在不同的教育背景下，用截然不同於中國古代的假設、動機將文獻資料整理編纂，寫出一部部在「中國科學史」名下的著作，筆者認為此舉意義十分重大，¹⁰由此也可方便筆者將本文導向亞里士多德的論述。

8 見《說文解字注》（臺北：中華書局，1966），「第十篇上」。四部備要本，3: 23a。

9 《太平御覽·序》（北京：中華書局，1960），第1冊，頁1。粗略一覽此一文集的內容，我們可見以「部」區分的諸主題，像是「天」、「時序」、「皇王」，文化活動與發明方面的「禮儀」、「樂」、「文」、「服章」，還有有關手工製品的「舟」、「車」、「布帛」及動植物如「獸」、「鱗介」、「竹」及「果」等等。中國人這種倚賴皇權來為百姓解釋、決定知識的傾向並未隨著帝王朝代步入歷史。中國大陸出版的詞典「science科學」解釋為「反映自然、社會、思維等的客觀規律的分科知識體系」，而為了支持這個定義，還緊接著引用了毛澤東的話強化之，見羅竹風編，《漢語大詞典》13冊（上海：上海辭書出版社，1995-1997年），第8冊，頁57。相反地，臺灣的《中文大辭典》，張其昀編審，10冊（臺北：華岡出版部，1973年），第6冊，頁1565，僅列出與其他語言的語彙解釋類似的定義：「廣義，凡有組織有系統之知識，均可稱為科學。狹義則專指自然科學。」

10 筆者在此簡述中國古代以典籍文類之編撰來區別知識種類時，刻意避免使用中國科學史家常喜愛用的「自然哲學」（natural philosophy）一詞。這個詞，連李約瑟都愛用。這個學術用語是指現代科學興起之前，對自然界或「時空界」（一個稍嫌過時的詞彙）的研究。「自然哲學」是後啟蒙時代論述所創造的詞彙，所以不宜用來指涉中國古代。在歷史上，Naturphilosophie主要指物理學和天文學，在19世紀中期以後，則比較傾向於指「原型藍圖」和生物研究的演進過程（例如古爾德Stephen Jay Gould有關動物形體的書寫）。席文（Nathan Sivin）在早期的專題論文中寫了以下重要的一段話：「就最抽象的層次而言，中國的自然哲學研究十分注重天地活物的分類與外觀特色（但也往往關注論述中其他的議題），甚至有生物演進變化的概念……。」請見席文的 *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), p. 7。在筆者看來，席文指出了一點：中國古代思想不僅有對「科學原型之關注」，也同時兼顧論述中的「其他」議題。這顯然意味著中國古代有一套建立知識、分類知識的不同法則。誠如以上所列舉的《太平御覽》的目次的主題，還有本文稍後所會提到者，中國古代知識文化有個值得注意的特色：即不加區別地連結文化與自然的傾向。如果這個結論無誤，那麼「自然哲學」這個詞彙用在中國文化上，就難免有時代錯亂的意味。筆者並不是對現代演化理論持有異議，不過倒是懷疑李約瑟及席文等人將此字用來指稱中國古代的書寫，就好比有人斷言宋代新儒學知識份子知道原子物理學的概念一樣，都不夠精確。

三、亞里士多德的學科分類法則

相較於上面簡述的中國朝廷機構，古希臘人傳播教育與知識，其社會角色與背景都有所不同。以雅典衛城下的集會廣場（agora）為例，此乃政治、宗教、市民及文化活動的中心。從衛城往外延伸到西北方的阿雷斯山矮丘（Areopagus），則不但是城中許多政治大事議決與舉行之地，也是諸多不同專業領域的「知識份子」聚集的場所。他們有哲學、政治、法律、天文學、醫學、數學及其他科學領域的專家；他們或四處遊走，或安居當地，也都聚集在此展開「砲火猛烈」的辯論。¹¹在這種背景環境下，柏拉圖（429-347 BCE）在西元前四世紀初創立了舉世聞名的「學園」（Academy）。這樣的學術機構，我們知道是私人興學所成。柏拉圖學園何以創立，原因至今未明，而當時其他赫赫有名的學術機構亦然，如亞里士多德的萊西昂學園（Lyceum）、芝諾（Zeno）的斯多噶學府（Stoa），還有伊比鳩魯（Epicurus）的「伊園」（Garden）等等。這些學術機構或有政府奧援，不過賜俸承辦學校，卻要遲至羅馬時代方才開始。根據羅伊勛爵（Sir Geoffrey Lloyd）的說法，古希臘及希臘化時代早期的這些學校，主要的經營形式是自給自足，資金倚賴學園老師的挹助（主要是柏拉圖本人）與學生所奉的束脩（有時候學生的資助多過於學園師長）。¹²

依據世人推測的創立時間，柏拉圖學園成立後不久，很巧合的是，世界另一端的中國山東也在西元前360年設立了另一間學塾，這就是同樣鼎鼎有名的「稷下學宮」，亦即儒學中孟學的頭號敵手荀子設教之地。這所學堂成了日後中國高等學府的重要典範，最初之能創立並延續數十年，全賴強權齊桓公（生卒400-357 BCE；在位期間374-357 BCE；筆者按：此處非指戰國

時代早期五霸之一而在位期間為685-643 BCE的齊桓公）的輔挹，由此可見與官方經濟資助有明顯的關聯。稷下學宮將數千名學生、儒學學者、道家學者與其他人才訓練為宮廷官僚，而此一經營模式成功，自此也使中國後代執政機構必須贊助幾乎所有的高等教育。即便民間沒有主動乞求政府奧援亦然。¹³

中國傳統教育與古代雅典教育的差異，乍看之下，或許有如今天公立與私立的教育制度，不過此點並非筆者此處的重點。柏拉圖或許用自身的萬貫家財資助所創學園，但是由其思想也可知他亟欲以教育來造福群眾，即使在柏拉圖的文學良師蘇格拉底（469-399 BCE）身上，我們仍可看到知識份子的理想與公眾的意見因衝突而終於迫使哲人其萎。蘇格拉底乃一代先師，儘管雅典城的城市政治迫使巨星殞落，卻從未減損希臘人對知識追尋的堅持不懈，即使犧牲個人幸福或群眾和睦，也在所不惜。由這點看來，柏拉圖的得意門生亞里士多德的學習背景與生平，似乎就因此而頗受啟發，使他得不斷追求智慧而有造福公眾的志向。

亞里士多德出生於馬其頓位於小亞細亞的哈爾基季基（Chalcidice）半島，父親是位名醫。亞氏17歲時來到雅典柏拉圖的學園求學，學而優則教，直到西元前347年柏拉圖逝世為止，時間有二十年之久。此後亞里士多德離開學園，在外遊走了一陣子，繼之方在列士波斯島（Lesbos）研究生物學領域。西元前342年亞氏受馬其頓國王腓力二世之邀，到佩拉（Pella）教導王子亞歷山大，時間長達七年。亞氏在西元前335年回到雅典，並在萊西昂建立自己的學院。亞里士多德的書寫數量豐富，風格簡明扼要而典雅，不似他老師所喜愛的虛構性對話錄。亞氏所著在解釋、探索各種主題時，敘事語氣雄辯滔滔，而且常以精確、井然有序的論據令人折服，

11 Geoffrey Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 121. 希臘尤其是雅典人喜愛辯論的習性，甚至可見於希臘化時期的《聖經》中的記載。〈使徒行傳〉17: 16-34記載著保羅在阿雷斯山傳教，過程中有些與保羅爭論的群眾，就是史上特稱為伊比鳩魯學派的門徒和斯多噶學派的哲學家。

12 同上，頁130。有關柏拉圖的學園，可見Tiziano Dorandi, ed., *Platone e l'academica, Storia dei filosofi [an Italian translation of Philodemus, ca. 110-50 BCE], in Academicorum historia, Italian & Greek* (Napoli: Bibliopolis, 1991); Harold F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1945)。

13 見張秉楠，《稷下鈞沉》（上海：上海古籍出版社，1991）；Thomas H. C. Lee, *Education in Traditional China: A History* (Leiden: Brill, 2000), pp. 44-46。

但因文中時而會提到學生 (pepaideumenoi) 一詞，顯然很多是取自他授課的筆記文字。

柏拉圖一生致力於追求知識的整體，亞里士多德卻認為不同的學科需要不同的知識，所以為因應各個領域的需求，我們對知識要有不同層次的精確性。我們以為人類天生具有情感、直覺、記憶及理性，而這些能力毫無疑問都是某些知識的來源，亞里士多德以他科學式的觀點卻認為——若套一句中國人的話來講——人無法生而知之。¹⁴ 人只能在他所知的範圍內得宜判斷，特定的知識也就需要在那一領域上訓練有成，而人若要能大致上慎思明辨，非得擁有「全方位的教育」(pan pepaideumenos)¹⁵ 才可。在這個前提之下，亞里士多德認為學科的分類即是根據研究對象形成的差異，也包括追求知識的目的、研究方法——依演繹、歸納、因果關係等方法求證——等等的不同。¹⁶ 知識取決於所選擇的研究對象，並依賴人類的推理思考而成。原則上，這種認識的過程力求「發掘」那「最終的因 (aitia) 及最初的理 (archai)」，亦即可決定研究對象之定義的內在特質，或一物之所以能「作為」(qua) 一物的必要特性與特徵。¹⁷

我們如以數學知識的角度來看，「三角形」的簡單卻必要的定義就是結合甲乙丙三邊的形體，而各內角加起來還要等於 180 度，也就是一條直線。三角形的形狀（不管是等腰、鈍角、銳角還是不等邊三角形）或材質（不論是木頭或金屬製成，或是直接畫在羊皮紙上），都只是附屬次要的特質。就另一方面來說，如果想要在畢卡索的繪畫與雕塑藝術中探討三角形的意義，我們尋求

知識的角度就得改變，必須將之放在西方藝術史的背景之下。藝術家所雕繪的三角形，如此方可得知其然。以後面這項認識角度而言，三角形的形狀與材質可就非常要緊了。因此，對亞里士多德而言，任何物體或現象基本上可以是一種以上的知識的研究對象。探討古希臘思想時所用的「科學」一詞，並不同於指現代的「自然」或「自然界」的科學，因為“science”（科學）一字其實是拉丁文“scientia”的衍生字，而歷史上也正以此拉丁字來翻譯希臘字“epistēmē”，意指知識、了解或特殊的技能。我們偶爾也會拿“scientia”來逐譯希臘文中動詞「知道」的名詞形“gignōskō”。不過，亞里士多德所談的知識或科學，仍認為知識是經合理推論而得的可靠信念 (pisteuē)，迥異意見 (doxa) 或看法 (hypolēpsei) 等等概念。¹⁸

亞里士多德所說的研究對象的「共相」(to katholou)，科學知識必須觀察到，以便真實而準確地證明研究對象之因由。亞里士多德在此似乎以帶點反諷式的詼諧說道：「若在月亮上看到地球遮住太陽光，我們無法明白日蝕的原因」，要「反覆觀察直到了解這個共相」才成。¹⁹ 李約瑟見解精闢，指出這位希臘古哲甚少在書寫中解釋「共相」要如何「實際驗證」。²⁰ 雖然如此，但我們可以清楚的知道亞里士多德認為能證實知識存在的乃一「共相」的概念，而「共相」本身能成立係因其可一再重複的性質使然。特殊、例外、意外或偶發的現象無法產生科學，因為「真相」(hōrīsthai) 的「科學知識」(epistēmē) 必須是「恆久長存或常存」(tō aei hē tō ōs epi to polu)。²¹ 除了絕對性的「長存」或優勢性的「常存」

14 Aristotle, *Metaphysics*, 980a 22-981a 14. 本文所提到亞里士多德的希臘文獻，皆取自 *Oxford Classical Texts* 系列，或是編者及出版日期不同的 *Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* 等現代又編纂的版本。英文翻譯則請參閱 Loeb Library editions 以及 *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI, 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1984)。

15 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b 13-1095a 1.

16 Aristotle, *Posterior Analytics*, 87a 19-88a 17.

17 Aristotle, *Physics*, 184a 10-16.

18 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b 17, 34.

19 Aristotle, *Posterior Analytics*, 87b 38-88a 8.

20 Aristotle, *Science and Civilisation in China*, III (1970): 161.

21 Aristotle, *Metaphysics*, 1027a 21-29.

等條件，還要加上理性確證才行：科學知識必須要有證據才能成立。²² 證據可用數學公式、推論性或符號性的邏輯（以後來西方哲學而言）、操控良好的實驗或以上各形式的組合來表達，而證據的目的是要釐清一現象的兩大相互關聯的層面：其形貌與其成因。²³ 以現代化學知識來說，一個氮原子與氧原子結合時，必然會產生一氧化氮 NO。這是一種可能危害人體卻大有妙用的氣體。若是增加為兩個氮原子，使之與一個氧原子結合時，那麼結果是產生一氧化二氮 N₂O，即所謂的「笑氣」，這種氣體過去用於牙科診治，現在仍是好萊塢電影的效果道具，電影《致命武器 4》裡就曾派上用場。

亞里士多德將學科分成三大類：理論性（theoretikê）、實踐性（pratikê）與創造性（poiêtikê）。²⁴ 第一類牽涉形上學、數學與物理學，條件是要有必要的（意即可實證或邏輯上無法反駁的）假說或主張。知識即是這類學科及其領域附屬問題的目的。以牛頓的發現為例，一旦確認地心引力是那有名的蘋果墜下的原因，那麼在物理學上探索該成因的目的就已達成——即使後人對地心引力的應用、使用及深入研究還可延續四個世紀，甚至更久。第二類的學科知識牽涉到政治與道德的學問，其目的是以行動取代知識。實踐性學科之所以有不一樣的目的，亞里士多德的論據頗值得玩味與回顧。

《形上學》（*Metaphysics*）是亞里士多德的名著之一，開頭有一名言：「人生而欲知」（*tou eidenai oregontai*）。不過亞氏在此所擬傳達的灼見真知卻是：一般的欲望與求知欲所牽涉的目的完全不同。從亞氏的想法看來，在理論性學科這方面，我們唯有指出是非對錯而獲得知識才能滿足求知欲。不過，我們也必須認清牽涉其他目的的欲望。亞里士多德認為，道德學或政治學的欲望與目的有別於單純的求知欲，因為答案我們已經知道：在道

德學的領域，我們渴望美德；在政治學，則希冀良好的政府。此處的假定與中國戰國時代思想家的主張有異曲同工之妙：人生來多想逃避不悅之事——因為其中「不悅」確實令人不悅，也因為這「不悅」可能會危害生命或人類。在理論性學科如數學領域裡，若能釐清即使是極其簡單的問題如二加二等於多少等，也能滿足我們的求知欲。²⁵ 但是在實踐性學科中，單單釐清知識也無法滿足我們的欲望。為什麼？光是知道或否認何為美德，何為良善政府，也不過是中國人說的紙上談兵或畫餅充饑。渴望道德的宗旨是要能擇善棄惡，而希冀良好政府的目標是要推行或避免某一形式的政體。準此而言，要達到知識的目的，或者說要完成欲知的目的，一定也要能力行這些知識才行。所以在實踐性學科中，「追求或避免」（*diôxis kai phugê*）就「等同於」理論性學科知識的判定對錯，²⁶ 而這類學科的目的必須是執行或盡人皆知的行動付出。以「孔子過泰山側」這則大家耳熟能詳的故事為例，孔子教誨弟子要「小子識之」，以一婦女的經歷說明「苛政猛於虎也」：即便公公、丈夫、兒子都死於猛虎的爪牙之下，婦人也不願逃走。²⁷ 她留在山邊，意志堅定，寧可面臨猛獸的威脅也不願苟活於苛政之下。如是之行爲，亞里士多德必然會稱讚她在政治上擇善，能夠知行合一。婦人拒絕離開，展現了拒絕「苛政」之志，具體實現了儒家的道德觀與亞里士多德的理想。

四、亞里士多德之見及其引申

亞里士多德提出的第三類知識是創造性學科。亞里士多德似乎認為作詩與裁鞋、製造桌子沒什麼兩樣，致使攻訐者譏諷之，以為他並沒有辨明藝術（音樂、繪畫、

22 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b 18-37.

23 Aristotle, *Posterior Analytics*, 71b 9-72b 4.

24 Aristotle, *Metaphysics*, 981b 26-982a 3; 1025b 19-31; 1046b 3-4.

25 關於亞里士多德是否認為數字本身即是知識，還有他是否避免和柏拉圖一樣必須建構「理想客體」（ideal objects）的問題，長久以來一直備受爭議。近來有篇頗有啟發性的論述，請見Jonathan Lear, "Aristotle's Philosophy of Mathematics," in *Aristotle: Critical Assessments*, ed. Lloyd P. Gerson, 4 Vols. (London and New York: Routledge, 1999), II: 118-139。

26 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a 23-30.

27 《禮記正義》（北京：中華書局，1979），第1冊，卷10，頁1313。

雕塑、跳舞與詩）與技藝的差異。這種抨擊並不恰當，首先，這麼想的不只亞里士多德；其實始自荷馬，許多希臘藝術家和思想哲人都把詩與其他形式或種類的手工技藝歸為同一類的“technē”。後一希臘字常逐譯為「藝術」或「技巧」。亞氏主張科學必須能解釋一物體或現象形成的因由，而我們依其溯流求源的邏輯來看，詩與麵包基本上極其類似，因為詩文與麵包都不長在樹上！種子落地可長成大樹，石頭卻無法自成房屋。詩與麵包因此都是人工發明、製作而成，而不是渾然天成。因此亞里士多德把“technē”解釋為「運用推論的創造性能力」（hexis meta logou alêthous poiêtikê）。²⁸

再者，亞里士多德在對藝術科學下定義時，繼續強調人工與天然之別。既然亞里士多德在《詩學》（*Poetics*）提到藝術所有的形式，並把當時的戲劇、歌謠、史詩等主要文類歸為一般的「詩」，因此可以說他是在對藝術科學下定義。現代的歷史學家、哲學家與人類學家指出，強調人工與天然之別是古希臘文明的特點，而這恰與亞洲文明形成強烈——甚至是無法相容——的對比，尤其是中國文化而言。對亞里士多德來說，人工產物一定都是人為製作出來的，而所有人類文化的產物都是人工的。研究這種產物時，我們是運用與理論性、實踐性學科很類似的途徑與論點，如此方能追溯、還原當初推論的過程，進而解釋此一產物的質、形、態及目的。如同研究其他兩類的知識一樣，要探究人工製作藝術，就必須找出其「因」（aitia），不過任何“technē”產物的因，必然判然有別於研究物理力學中的動、靜或是現代科學談遺傳學的遺傳、疾病的因由。亞里士多德斷言“technē”由指人工製作所成，因此是無法產生「必有」（anagkê）或「自有」（kata physin）的東西，總而言之，也就是「本身不是根源」之物。²⁹ 亞里士多德的見解雖與他當時的知識定義如出一轍，不過，後人要想超越亞里士多德提出的限制條件，在漫長的西方科學史中，至

今還只是一個浮士德式的大夢，只是科學怪人的掙扎，或只是赫耳墨斯（Hermes Trismegistos）的妄想。

為了替「藝術」下定義，亞里士多德提出了「模仿」或「擬現」（mimesis）的概念，而這更引起後人的誤解與攻訐。筆者要提出的第三點是要強調，亞里士多德利用此一希臘字，使人工製品與自然生發物的區別更加涇渭分明。他的書清楚指出，「擬現」不是如奴隸般怎麼說、怎麼做而依樣畫葫蘆，事實上，這是一項自然的活動，而人比動物又更喜愛、更熟練此一活動。即便很久以前，我們就發現可以訓練不同種類的靈長類動物（還有其他一些動物）模仿表演，甚至可以訓練到維妙維肖的境界。亞里士多德回應恩師柏拉圖的意見，認為人是在幼年時「藉由模仿開始學習」。例如一個小孩子可能會拿根棍子，做出金雞獨立的姿勢，並用另一隻手遮著額頭往前看，跟媽媽說：「媽，你看，我是孫猴子！」若以亞里士多德的話來分析，這個小男孩以語言（模仿的材料或「質料因」）模仿了《西遊記》的孫悟空的舉止（模仿的對象，即「形式因」或模仿的根據物），方法是扮演孫悟空的角色（模仿方法，即「動力因」），為的是取悅當觀眾的媽媽（模仿的「目的因」）。

人類喜愛模仿的傾向，加上觀賞模仿、默劇、演戲等活動而得到的樂趣（to chairein），即是藝術模仿的兩大特別而又自然的原因（tên poiêtikên aitiaí duo tines kai autai physikai）。³⁰ 根據亞里士多德論述，這種樂趣的本質是認知或智慧上的層次。觀眾或讀者歷經人為的推論過程，在模仿的行為中辨識到凝聚的意義（sullogizesthai）。如果再沿用上述的例子，媽媽所辨識到的，是小孩子就是「某某某」（ti hekaston）：「你看，這孩子果然有點猴子的味道。」亞里士多德強調模仿即是辨別藝術與自然的決定因素，除了這令人折服的主張外，他也轉向而探討起模仿在不同場合下所產生的不同反應。在現實生活中，醜惡的怪獸與腐屍必定讓人作嘔，

28 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a 11.

29 同上, *loc. cit.*, 14-15。

30 Aristotle, *Poetics*, 1448b 2.

31 同上 *loc. cit.*, 2-6。有關希臘美學與亞里士多德對「樂趣」的論述，見Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, with a new Introduction (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), pp. 61-82。

但若作為藝術表現，卻能令人期待或激賞。³¹ 由於我們有喜愛觀賞模仿或表演的天性，亞里士多德在《詩學》中繼而提出篇幅更長的重要論點，亦即樂趣乃悲劇的最終目的（telos）。亞氏的主張點出了人對藝術的反應有矛盾之處：現實生活的醜陋與痛苦若化為美學感官的經驗，就轉成了樂趣。也就是說，沒有人願意身陷秦始皇焚書坑儒之苦，不過要是導演李安、張藝謀拍一部耗資高昂而有關秦始皇暴政的電影，不去看這部電影的人，應該很少。真實生活中，我們不願碰到像伊底帕斯、趙氏孤兒、含冤的寶娥等人的遭遇，所以悲劇主角或悲慘的遭遇本身並無法吸引我們反覆欣賞文學作品。亞里士多德認為痛苦的經歷唯有以藝術為媒介而細膩呈現後，才能使林黛玉、奧賽羅的遭遇蛻變成令人百讀不厭、欲罷不能的故事。

若筆者的理解正確，則由亞里士多德的知識分類方法可知，人文學科並不同於其他的學科，但同時仍有其不可分離的關聯性，以下依據亞里士多德的分法與前提，以五點主張做為本文的結論。

（一）在筆者的想像中，人文學科就是純粹以人為產物為研究對象的「學科」，而「科學（此處是以現代對科學的定義而言）在最簡單的層次上乃研究自然界而得的知識」。³² 用亞里士多德的話來說，研究人文學科就是研究「僅專注於使某事物成為存有」的藝術或“technē”，換句話說，也就是「設法或考慮使可能存有不存有的事物變成實際存有（peri genesin ... kai einai kai mē einai），而這種存在的根源在於創造者而不是事物本身」。³³ 這種以自然與人為來區別研究對象的分法，不但實用也深具啟發性，可概括大部分的學科。至於亞里斯多德之見的智慧，如何延伸至研究「可能存有不存有的事物」，本文結尾時將會話說從頭。

（二）由於人工產物是研究探討的對象，人文學科的研究自然不是專門鑽研造物者或造物的過程。即便這些知識或可助人更上層樓，而了解研究對象。嚴格來說，

我們不能太奢望人文學科，因為人文學科並無法訓練出莎士比亞、曹雪芹、高行健或是張大千等人才，也不能只求發現原作者的「意圖」及作品寫法，藉以了解作品的意義便罷。³⁴ 令人文學研究者感到興致盎然的是像亞里士多德所說的本身乃為一「完整」獨立個體的作品。這類人會進而分析、了解「產物在製作上的理性特質」（meta logou alēthous poiētikē）。因此，亞里士多德認為，這種創造能力的目的是要製造出完善而精美之物。不過這項看似贅述的概括說法，也開啓了將“technē”細分為「技藝」與「藝術」的可能性。一張桌子若能充分滿足需求，那麼這桌子就具有該有的實用目的，對其不同的需求可依形狀、大小、使用目的、材質與場合而定（例如，套房或狹窄的太空站應以何種桌子較為適用）等。相反地，一件藝術作品最終的目的唯有本身的完善，雖則何謂好的作品又需要進一步地討論一番。亞里士多德在《詩學》中訂出了悲劇必有的標準，不過相較之下，他鮮少提及當時其他類的文學，甯說要到他之後才會出現的文類。此外，除了點出模仿的性質外，亞里士多德也沒有談到其他的藝術。

（三）判定一件藝術作品是否完善，並沒有共通或絕對無法推翻的準則以行之。職是之故，人文學科追求的知識就無法持有絕對性的標準（理論性學科），也無法要求正確的行為及絕對不會錯的決定（實踐性學科）。再以先前小男孩模仿孫悟空為例，筆者可以想見小孩子的爸爸會這樣回應媽媽的讚許：「哪裡像猴子！這麼胖！給太陽晒的黑黑的，簡直是個沙和尚！」而媽媽可能回道：「瞎說！沙和尚怎麼會拿棍子？」從這段可能發生在客廳的爭辯看來，筆者認為這對父母已成功運用了亞里士多德式的思考，釐清了模仿表演中的理性推論過程，因為他們正是以自己的詮釋來評判模仿表演的好壞。即使爭吵的是雞毛蒜皮的小事，而且也可能吵不出個結果來，但即使在這樣簡單的例子裡，父母兩人也都用語言來辯論或說服雙方，他們的言談顯然運用了邏輯與舉

32 “History of Science,” in *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed. 32 vols. (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1991 [2002 printing]), 27: 32.

33 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a 12-14.

34 最近有篇關於德布希演奏德布希鋼琴樂的報導，記載評論家如何直截了當地批評這位作曲家演奏自己音樂的缺陷。見 Bernard Holland, “Debussy’s Ghost Is Playing, So What Can a Critic Say?” in *The New York Times*, Tuesday, July 24, 2007, B1 and 6.

證。對亞里士多德而言，類此應用科學的求知企圖是所有他所知道的學科中必須有的說服與論證方法。人文學科的學術論述就像其他學科，目的是要成為有理可喻的論述。即便是一位博覽詩書的讀者，初次閱讀喬伊斯的《芬尼根守靈記》（*Finnegan's Wake*）、福克納的《聲音與憤怒》（*Sound and the Fury*）或王文興的《背海的人》時，也或許會認為是讀到了一堆瘋言亂語。另一方面，人文學者的任務必須不斷像《哈姆雷特》中的波洛涅斯（Polonius）一樣認清：「即便是瘋言亂語，也必定有個脈絡可循。」

（四）創造性學科的研究對象既然是人為所創之物，研究對象本身與得到的知識就會因時代背景而變。在創造性學科中，亞里士多德所指四因說中的三大因——媒介（質料因）、形式（形式因）、方法（動力因）——不但因地因時而異，甚至連訂定出來的原因種類本身也是人為的產物，因此也會因文化而異。文學得以模仿百態，有賴語言為媒介，而語言是完全受制於文化與時代的差異。我們都知道，詩歌在希臘、印度、中國三大古文明都曾蓬勃發展過，不過對研究文言文的人來說，希臘文與梵文繁複的文法規則除了偶爾能用於文字對照，有助於釋義外，其實用途不大。圖像研究與造型藝術使用的質料媒介範圍至廣，從古來皆知的石器、木材、金屬（因地理與氣候而異），到今日的合金材質與高科技人造材料（因複雜高科技而生產）等都是。這些物質的差異可在概念、結構與形式上產生極大不同的結果。不同時代的文學作品用來模仿世態的形式，也可能在概念上與手法上不盡相同（例如喬伊斯首創的「意識流」技巧是「行動」，還是敘述？或另有他解？）。亞里士多德根據模仿的方式將所知道的文學創作分成兩大類，由故事係經演出或述說來決定其類別，此所謂「戲劇」或者「敘述」。不過現代人用電腦科技製造出來的「虛擬」物態，已經逐漸模糊了古來自然與模仿之間的界線。

我們說研究對象及其知識（即詮釋）有歷史性，並非要以人文學科知識的「模稜兩可」反襯出科學的「必然性」或「恆久性」。筆者雖是科學的門外漢，但倘若筆者說科學史主要就是新發明與新知識出現的積累，從而不斷推翻舊知識的變動史，應該沒有人反對。科學強

調新知得不斷取代舊知，而我們也難以想像現代物理學家會依據托勒密的天動說式的宇宙觀或牛頓的力學另創一個新的宇宙論。自然科學汰舊換新的傾向則罕見於人文學科的知識，今日的學者仍然謹慎稽古，從中獲益匪淺，像荷馬的評注或王弼密密麻麻的疏註在在都證實了孔子如下之言的精妙：「溫故而知新。」（《論語》2.11）

孔子所言之「新」，很肯定是無法單以科學所要求的精確標準來衡量的，所以人文學科的新知本質上不一定比舊知好。比較合理的說法是，新知識的評定標準應是獨創的見解，是前無古人的推論，是重新導向的構思以及舊文獻與資料的新詮。文獻因有日積月累而與日俱增的本質，所以人文學科的知識具有歷史性。孔子的名言點出舊知識至少是刺激新知而不可或缺的元素。我們至少要懂一點過去的知識，才能在對照下證實新知識的誕生。但說來矛盾，這種歷程卻不必淘汰舊知識。附帶一提：此亦何以人文學者仍需圖書館大樓與圖書資料也。儲存資料用的微卷、光碟、晶片與縮影單片，還有用搜尋引擎篩濾這些日積月累的知識的方法，仍不可或缺。不過上述工具其實也僅能保存文字形式的知識，其他的藝術如音樂、繪畫、雕塑還有舞蹈等，就無法以縮小的複製品來研究了。

兩千多年以來，索福克里斯（Sophocles）所著《伊底帕斯王》（*Oedipus Rex*）公認是舉世無雙的悲劇名作（亞里士多德稱之「悲劇之最」），不但有無數評論的關注，也引發許多後人的改寫和重寫，尤里匹底斯（Euripides）、凱撒、辛尼加（Seneca）、莎士比亞、考克圖（Jean Cocteau）、史特拉文斯基（Igor Stravinsky）尤其著稱。據筆者所知，歷史上還沒有其他人像佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）一樣，把古老戲劇中伊底帕斯及其父母間扭曲而痛苦的關係解為心理分析的模式。今日我們雖然接受也在使用佛洛伊德的見解，但這並不會減少一絲一毫索福克里斯劇作的價值與重要性。以西方醫學這門學科來說，臨床教導治療發燒的症狀時，醫學系實習生並不必要知道 19 世紀最偏好使用的方法乃放血。然而相反的，現代醫師若要學習針灸，就不得不翻閱中國古代的典籍，了解「氣」這個聽來熟悉卻如謎樣般的字。「氣」根本無法用英文精確譯出，甚至在中國的醫藥典籍中也查無精準的定義，從而無法就西方科學

今日所成就的物理學或生理學名之。要用這些新的論述精準述之，實難矣。

（五）筆者刻意引用「氣」為例，乃因筆者的第五點也是最後一點的主張是：若要真正了解人文學科與科學，我們必須凌越亞里士多德的分類方法，也就是要超越這套本文到目前為止所推崇的方法。亞氏對知識的見解深深影響了筆者，但筆者也必須承認知識分類絕無絕對性。這個結論可在亞氏的構想以及不同文化的知識史脈絡得到印證。以發端甚早的希臘哲學史為例，起初便是思索概念性的真理，其學問範疇通常歸納為形上學的主題，所以甚少——甚至是無法——予以證實。簡單的數字概念可用實際物體具體呈現（四顆無花果減一顆等於三顆無花果）。但是柏拉圖的「理型」（ideal forms）還有亞里士多德的「本質」（essence）、「實體」（substance）、「共相」（universals）等觀念只能存於思考中，我們只能靠心智的理解及論述來證實或否決之。

話雖如此，古希臘人並未因為體認到這些局限，而停止他們複雜的思考：他們在拓展思考的領域時，反倒特地鑽研認知的奧秘。柏拉圖筆下的蘇格拉底就提到「靈魂無法知覺的知識」，並說明可藉由自己的辯證論法——亦即「思想的助產藝術」（tēs emês technēs tēs maieutikēs）——將這種知識引導到記憶與意識的層面裡。³⁵希臘哲學家除了探索隱藏、遺忘而潛伏的知識外，還在西方思想開啓了一個探索存有與非存有（mē on, ouk on）的悠久傳統。許多學者認為這種學術傾向源自希臘文中的「是」（einaí, eimi, estin）這個動詞。此一動詞的語意與文法多變，所以對上述傾向有奇特的影響。希臘文中的「是」這個連繫動詞功能繁複，可指涉屬性、構造、身分，也可表現具體化、肯定否定及位置等等。此外，這個字還直接卻又迂迴地預見了所指主詞的存在，如稱「這個學園是……」等。希臘文「是」字

的文法規則不但與本體論的哲學問題有直接的連繫，其繁複的意義也促使亞里士多德提出“technē”的產物的複雜概念：「可能存有或不存有」。若與中文相較，這個希臘字的概念尤顯複雜，非得拆解成好幾個字來解釋不可，像是「有」、「無」、「者一也」、「然」、「當」、「是非」、「在一存」、「為」等等。³⁶由是反觀，我們可能會問「氣」是否存在，是一種自然的力量（physis）抑或虛構的產物（technē）？總而言之，「氣」到底應歸屬於自然抑或人為的產物？

上述絕對性的二分法，常有人藉以劃分西方與中國的學術傾向。但如是之見，筆者以為可疑，因為從筆者對亞里士多德哲學理論的粗略了解衡之，要嚴格套上這種分法，大不易也。若詳細鑽研亞氏文集，就會發現一項不斷重複的重要特色，亦即亞氏好將人與人體——即心、情、體——結合成單一的研究對象。如此一來，他跨越了心理學、生物學、物理學、形上學、道德學、政治學、詩學及修辭學等等的領域。亞里士多德在論人的多面性時提出的精闢而多層次的論述，常使筆者聯想到以下的話語：「我成了我自己欲解的謎。」（factus eram ipse mihi magna quaestio）³⁷對於探索自我，此語透露的其實是悲嘆而不是雀躍之情。此話出自聖奧古斯丁（354-430）著名的《懺悔錄》（*Confessions*），而他這本書也廣受讚譽，開啓了西方人以言語挖掘個人生平的自傳傳統。聖奧古斯丁的努力反映了一件事：古希臘羅馬時代的特殊學術傾向對後世有何等深厚而長久的影響。奧古斯丁的話，簡言之，回應了在他之前將近九百年的阿波羅神殿上的箴言：「知己」（gnōthi seauton）。在神旨命定之下，人成了知之主體與客體——而下令的神祇，很諷刺地，反而不具這種主客體的身分——而令自然與文化的領域交錯結合。也就是說，「知己」將科學與人文學科的知識結合為一了。

35 *Theaetetus*, Plato ed. E. A. Duke Hicken, et al. (Oxford: Clarendon Press, 1995), 161E 6.

36 有關此一希臘動詞及中文的對等字，有篇博學而深具啟發性的文章可以參考：“‘To Be’ in Greece and China,” in Jean-Paul Reding, *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking* (England: Ashgate Publishing Ltd., 2004), pp. 167-194。此一希臘字的古典研究可參見Charles H. Kahn, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, with a New Introductory Essay (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2003; rpt. of 1973 edition by D. Reidel Publishing Co.)。

37 *Confessiones* IV, 4. 7.

筆者要指出是，太陽神的神諭即便不居開業之功，也反映出了西方人執著於探索並尋覓自我的傳統。³⁸ 在阿波羅的諭令下，我們或許得問道：「我是誰？」（《伊底帕斯》劇中伊底帕斯急切的自我反問）「我是什麼？」（同樣出自伊底帕斯故事中人面獅身獸斯芬克斯的謎語）「我存在嗎？」「我怎麼知道我的存在？我的哪一個部分是真正的我？」（柏拉圖、亞里士多德的話）歷史走過好幾個世紀之後，我們還可看到自我反問的另一例：笛卡兒（1596-1650）主張要尋求自我的真知，要索覓遠離感官的自我。他認為後者使人難分是覺是夢，湊巧與莊子的譬喻雷同。笛卡兒的名言：「我思故我在」（*cogito ergo sum*）能夠成立，剛好是因拉丁文的「是」（*sum*）這個連繫動詞與希臘文的對等詞的力量相同。藉此格言，笛卡兒確信可因思考預見身分與存有——雖然他的「確信」日後卻面臨評論家如尼采等人的挑戰，甚至「推翻」。

不論我們對笛卡兒的構想是褒或貶，他的想法至少提供了一個佐證，說明長久以來，西方人不斷將人轉化為一多面向的研究客體，例如人體解剖學裡肉眼可見或顯微鏡下的身體、生理學上或推論上所認定的心與靈及生物化學或哲學所認定的主觀區域等等。最重要的是，一個思考的人類主體可將主體與思考本身化為研究的客體。筆者認為在這種悠久而不止息的探索中，語言的影響輕忽不得：西方語言這一家耳熟能詳的語系藉由與自我相關的文字符號塑造了上述學術思潮——希臘文的 *autos*，拉丁文的 *ipse*, *idem*，法文的 *soi*, *même*，德文的 *Selbst*，義大利文的 *se*，西班牙文的 *misimo*。除了意義與用法多變的「是」，西方語言的這項反身指涉的特性比其他如中文的語言其優勢還要來得大，因為「每種文法的特性都會透露出一點該文化所追尋的意義」。³⁹

藉由文法與句法組成的結構優勢（例如，古希臘的「中動態」語氣中繁多的代名詞與代名詞字首），西方語言得以傳達「反身」這一種中文傳統上難以表達的概念。難怪近來一篇重要論文在探討「自我」這個主題時，作者就這樣說過：

（西方古代哲人）都喜歡探索「人」這種個體，例子可謂不勝枚舉。他們尤其偏好從第一人稱的角度來看人，也就是從「我」的角度觀之。此外，他們同樣也用代名詞來表達類此「自我」的概念，運用「我」、「我們」、「每一個」，還有反身指涉的「自己」（*heautos*），或是加強語氣用的「他自己」（*autos*）及（*Plato, Laws 959B3*）「眾人之自我」來表達。“Autos”若沒有接名詞時，在英文中有時候「必須」翻譯成「自己」或“Self”；這個字偶爾與“*hekastos*”合用，於是產生了「每個自我」（*each self*）的概念。⁴⁰

長久以來，大家都認為人既是研究的主體，也是研究的客體。果真如此，那麼我們就不必訝異何以西方文化發展出「人文學科」（英文：*the human sciences*；法文：*sciences humaines*；德文：*Geisteswissenschaften*），並成為歐洲自啟蒙時代以來新學科的類別之一。無論此一學科的種類之名的意義為何，名字本身再度意味著跨越或融合了分界線。就已故的傅柯的「考掘學」而言，人文學科合適的領域為生物、經濟學與語言學，因為傅氏認為這三大主要學科是建立在人類特定、特有的活動上，亦即建立在生命、工作與語言上。⁴¹ 即使是在這個大體上屬「唯物論式」的學科構想裡，現代學者傅柯也已逞其聰明而敏銳的感受力，並沒有忽略心智與主觀會對生活、語言等學科產生的重要影響。由是觀之，我們可以

38 西方人論自我概念的學術研究不可勝數，近期有一頗具權威的考證專著發表，見Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006)。

39 “... chaque particularité grammaticale propre éclaire une partie du sens fondamental recherché.” Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990), p. 11. 或見Kathleen Blamey, trans., *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 1。

40 見Sorabji, *op. cit.*, p. 32。里柯（Paul Ricoeur）有本較早出版的書，討論哲學的形成，而Sorabji的著作詳述了西方自我概念的發展史，並解釋道：語言對此歷程有絕對的影響力。他的力作，與里柯的論述可謂相輔相成。

41 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 262-313.

說人文學科本身似乎遵循著語言上「反身」的規例（這裡當然是指西方語言），把人類當成自我、客體來研究，亦即研究「異他」（另一個）自我或一個傅柯稱之為「複本」的客體。⁴² 在這個語言學、哲學、生物學、心理學等論述的匯合點，我們可清楚發現迄今已分成科學與人文學科的不同知識領域融合於此。我們看到人文不僅以「反身知識」的優勢而興旺，也以傅柯暗指的「無思」（*impensé*）而存在，也就是入侵人類的騷亂無意識，如同不可避免的陰影伴隨著人類一般。⁴³ 我們在這裡比較中國或西方偏好的知識分法時，實在值得再回首中西文化的融合現象。老子所謂「吾不知其名」的道，⁴⁴ 或許重現於人身上而成為「複本」，成為「無思」，或成為「任何名之所命」（*quel que soit le nom qu'on lui donne*）。對老

子或傅柯而言，雖不知其名或不可名之，這種知識卻是可知的事實。那麼此一知識是自有現象，還是語言與思想的產物？最終的問題顯然是：自然與人文真能完全分開而各自獨立成個體嗎？亞里士多德主張知識的客體是「可能存有或不存有」，這似乎已回應了上述的疑問，即便這一點或許也出乎了他的意料之外。

走筆至此，本文僅以略似——但非刻意的——「解構主義」的觀點作結，而且結論出乎筆者自己的意表之外，令筆者訝異頻頻。於此同時也詳述了知識的不同分類方法，而曲終奏雅，現在似應進一步釐清本文的論題：人文「學科」與「科學」其實還真難隔江而治，二分天下。

42 不過對傅柯而言，「複本」無法當成獨立的客體；“de ce don't il était l'Autre et l'ombre, il a reçu la forme complémentaire et le nom inversé; il a été l'*An sich* en face du *Für sich*, dans la phénoménologie hégélienne; il a été l'*Unbewusste* pour Schopenhauer; il a été l'homme aliéné pour Marx; dans les analyses de Husserl, l'implicite, l'inactuel, le sédimenté, le non-effectué: de toute façon, l'inépuissable doubluré qui s'offre au savoir réfléchi comme la projection brouillée de ce qu'est l'homme en sa vérité, mais qui joue aussi bien le rôle de fond préalable à partir duquel l'homme doit se rassembler lui-même et se rappeler jusqu'à sa vérité.” 見 *ibid.*, p. 338。這段話的英譯可見於 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973), p. 327, 茲中譯如下：「『異他』與『陰影』為其現今的形式與名稱，在黑格爾的現象學裡，『它』是在『己地』（*Für sich*）相對於對『己地』（*An sich*）；對叔本華而言，『它』是非認知的（*Unbewusste*）；對馬克思而言，『它』是與世隔絕的人；在胡塞爾的分析下，『它』是不明確、不實在、有沉積性、沒有實踐性的，亦即都是個無法窮盡的分身，以人對自我真相的模糊投射而存在，然而即使如此，那也是人能集中思考而獲得自我真相的初步立場。」

43 見 Foucault, *Les mots*, p. 337: “L'impensé (quel que soit le nom qu'on lui donne) n'est pas logé en l'homme comme un nature recroquevillé ou une histoire qui s'y serait stratifiée, c'est, par rapport à l'homme, l'Autre: l'Autre fraternel et jumeau, . . . lui est liée sur un tout autre mode; elle lui est à la fois extérieure et indispensable: un peu l'ombre portée de l'homme surgissant dans le savoir; un peu la tache aveugle à partir de quoi il est possible de la connaître.” 英文翻譯可見於 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, p. 326: 「『無思』（無論我們命之為何）並不如捲曲皺縮的天性或分層的歷史般地居住於人身；『無思』與人是相對關係的；『無思』是異他：異他不只是人的手足，還是雙胞胎手足……。『無思』是人的外表，卻也是人不可或缺的一部分；一方面，『無思』是人從知識領域浮現時所投射的陰影；但在另一方面，『無思』卻也是人可認清自己的罅隙。」

44 《道德經》，25。見陳鼓應，《老子注釋及評介》（北京：中華書局，1984），頁163。