

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



「政治的動物」與「理性的動物」

——亞里斯多德論人的政治性

“Political Animal” and “Rational Animal”:

Aristotle on the Political Nature of Humans

邱子軒

Zih-Syuan Chiu

指導教授：徐學庸 博士

Advisor: Hsei-Yung Hsu, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July, 2019

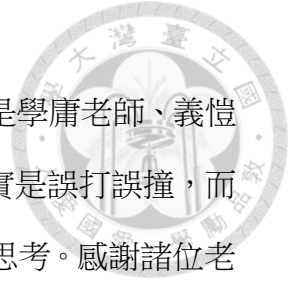
謝辭

我似乎從來不是個早慧的人，甚至在許多方面都很晚熟，譬如與人相處、對自我的探索、對世界的理解。晚熟意謂著長期生產不出能使自己安心的成果，看不見顯著的進展，甚至大多時候呈顯的只是令人焦急的停滯。察覺這些狀況時，我多半只能告訴自己（也必須告訴自己），不要急，生命的本質就是變化，你只是需要相當的時間來醞釀。感謝許多善良的人願意陪著我耐心等待，在我懷疑自己時跟我說：「其實你現在已經很好了」，並且在我終於有所成就的時候，衷心地祝賀。

寫這篇碩士論文的過程，以及整個哲學學業，也是慢熟的。一路上受到的幫助不曾少過，有必要在此稍加訴說。首先要感謝我的家人，一直以來都支持我做自己想做的事，儘管您們並不清楚我究竟在搞什麼名堂。我想這就是一種信任吧，而且是一種極大的信任，畢竟這個兒子已經多年不事生產，整天在讀一些好像高深莫測的書，卻也不見他做出什麼了不起的事。謝謝您們，雖然我得承認，千里迢迢從學校圖書館搬回家，堆得滿桌滿床的那些外文書，我幾乎都沒有看。

感謝系辦的賴姊、陳姊、公丕姊和徐先生。我本來就手腳笨拙，行事也不俐落，常常在狀況外。有您們的幫助、提醒和督促，我才能安頓諸般事務，繼續好好讀書。

感謝志輝老師、義愷老師願意擔任我的口試委員。口試之中，兩位老師不僅點出許多關鍵的問題，也鼓勵我甚多。兩位老師的洞見，都讓我能夠更深入地探究亞里斯多德哲學。感謝來旁聽論文口試並協助做筆記的瑋茹、君健、奕奴，你們的陪伴使我安心不少。這種關頭，果然不適合一個人去闖。之後也讓我去旁聽你們的論文口試吧？



感謝在我大學四年、碩士班三年裡教過我的老師們，特別是學庸老師、義愷老師、植勝老師、榮麟老師、名珍老師。當初進臺大哲學系其實是誤打誤撞，而我似乎要到了大三才確定自己喜歡哲學，才開始以哲學的方式思考。感謝諸位老師持續將我留在這個系，並持續溫柔地灌溉我這個許久不見動靜的園圃。如果我有什麼稱得上是「自己的思想」，那必是發軔於各位老師的火光。

寫作論文的過程，許多時候是痛苦的。痛苦不僅來自堆積如山的文本，來自腦中生鏽卡死的齒輪，來自步步進逼的死線和發育不良的成果，更來自胸中暗暗鬱積不得抒發的情緒。至少對我來說，寫論文並不能抒情。然而那些情緒從來不會自行消失，它們始終需要出口。感謝這段日子裡陪我說話的朋友們。無論是被我抓去吃飯（一吃就是兩小時），被我傳一些沒頭沒尾的訊息騷擾，明明指閱讀不完還得聽我一直抱怨……對我都是莫大的幫助。謝謝你們讓我能夠放心地說出一些什麼，並且得到回應。很多時候這樣就夠了，儘管情緒的根源始終在那裡。

好像是佛洛伊德吧，說過一個故事：在暗室裡，一個三歲男孩喊著：「阿姨，跟我說話！我好怕，這裡太黑了。」阿姨回應：「那樣做有什麼用？你又看不到我。」男孩回答：「沒關係，有人說話就帶來了光。」

沒關係，有人說話就帶來了光。謝謝願意回應我的你們。對我而言，你們都是黑暗中的光。

感謝一同在古希臘哲學之道上邁進的偉碩學長、冠勳學長、逸平學長、柏毅、治嘉、瑋茹、王元、中沛、理真。能夠有這麼多鑽研相同領域的伙伴，真好。希望大家往後的路途都順遂，且能一再飽嘗求知的歡愉。特別感謝 P、R，和 Y。時常想起我們之間有過的那些美好的對話，不僅關於哲學，也關於生命中其他充

滿意義的事物。你們真的教給我很多東西，謝謝你們讓我更像一個人。



最感謝的，當然是我的指導教授學庸老師。從老師進臺大以來，我就是您的導生，至今已七個寒暑。最初被編到老師的導師班，是運氣是緣分；研究所選擇繼續當老師的學生，則是因為受老師講授的亞里斯多德深深吸引。有時會想，如果大三時沒有去上那門「亞里斯多德的實踐哲學」，沒有與老師描繪的亞里斯多德相遇，我恐怕將走上截然不同的人生路吧！沒有寫學士論文，沒有考碩士班，沒有這篇碩論謝辭，遇不到某些美好的人……。謝謝老師，也謝謝命運。

除了思想智識，也感謝老師教我如何生活。我不僅從來不是一個太勤奮的學生，做事也常常少根筋，對於人情世故更是顛預糊塗。面對這樣悟性低下的我，謝謝老師不厭其煩地把話說清楚，和善地向我指出需要注意的細節。感謝老師包容我的頑劣，卻也不是全然縱容，而是在某些必須堅守的底線（譬如論文繳交期限），展現出適切合宜的嚴峻。也感謝老師總是帶著善意去理解我不可思議的言行，好幾次體察到老師對我的了解，都使我眼眶發熱。今當遠離，願您身體健康，平安喜樂。

最後，想要感謝我的靈魂，它讓我能夠以人的形式活著。很多時候這樣活著是痛苦的，但是正如亞里斯多德所言，惟有這種靈魂，能夠企及幸福。對此，我心懷感激。

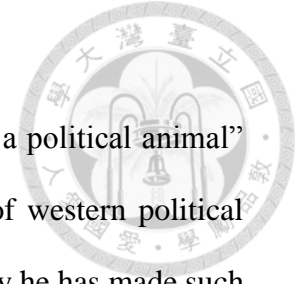
2019年8月6日 午後 臺北

摘要

亞里斯多德在《政治學》中主張，「人就其本性，是政治的動物。」(ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (*Pol. I.2.1253a2*)。這個主張在西方政治哲學史上影響深遠。然而，亞里斯多德究竟是在說什麼，以及他為什麼這麼說，至今仍無定論。本文旨在重構這個主張背後的完整論述，以回答前述兩個問題。亞里斯多德在其著作中七度使用 πολιτικὸν (ζῷον) 這類表述，不過這類表述在各個脈絡中的意涵不盡相同。本文由此切入，檢視 πολιτικὸν (ζῷον) 的各個意涵，以回答「何謂政治的動物？」。接著，本文轉而探討亞里斯多德的自然 / 本性 (φύσις) 概念，並說明人作為「理性的動物」的本性。最後，本文將闡述理性的動物和政治的動物這兩個概念的關聯：人是理性的動物，因此人既有能力組成政治共同體，也需要生活在政治共同體之中。只有在政治共同體中，人才能完全實現本性，達致「屬人的善」。

關鍵詞：亞里斯多德、政治的動物、理性的動物、本性 / 自然、屬人的善、城邦

Abstract

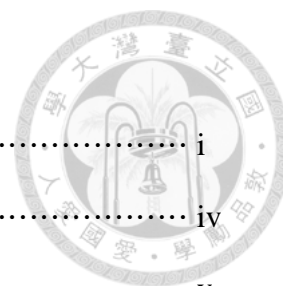


Aristotle in *Politics* claims that “A human being is by nature a political animal” (*Pol.* I.2.1253a2). This claim is highly influential in the history of western political philosophy. However, the meaning of this claim, and the reason why he has made such a claim, are still debated. The purpose of this thesis is an attempt to reconstruct the comprehensive discourse behind Aristotle’s claim in order to answer the two questions mentioned above. The thesis consists mainly of three parts.

Expressions like “πολιτικὸν ζῷον” and “πολιτικόν” appear seven times in the Aristotelian corpus, but these expressions do not necessarily mean the same thing in their particular contexts. The first part of this thesis is, therefore, a survey of the passages which contain expressions like πολιτικὸν ζῷον and πολιτικόν. This survey would be conducive to answer the question: “What is a political animal?”. The second part aims to investigate the way in which Aristotle understands “nature” (φύσις) and “human nature”. The discussion of this part shows that Aristotle understands the nature of human beings as “rational animal”. Finally, the third part of this thesis makes explicit the connection between the concept of “rational animal” and that of “political animal”: Humans are rational animals. Therefore, they have both the capacity of forming political communities and the need for living together in political communities. Human beings can fully realize their nature and attain “the human good” only when they live in the polis.

Keywords: Aristotle, political animal, rational animal, nature, the human good, polis

目錄



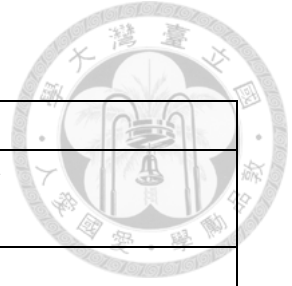
謝辭	i
中文摘要	iv
英文摘要	v
亞里斯多德著作名稱縮寫表	viii
第一章 導論	1
第二章 政治的動物	6
第一節 生物學中的政治動物	7
第二節 實踐哲學中的城邦動物	12
第三節 實踐哲學中的政治動物	18
第四節 最政治的動物	24
第五節 小結	36
第三章 理性的動物	38
第一節 自然 / 本性	38
第二節 人之本性	48
第三節 小結	78
第四章 從理性的動物到政治的動物	80
第一節 屬人的善	80
第二節 如何成為一個好人	90
第三節 小結	96

第五章 結論98

參考文獻103



亞里斯多德著作名稱縮寫表



縮寫	英文譯名	中文譯名
<i>APo.</i>	<i>Posterior Analytics (Analytica Posteriora)</i>	《後分析篇》
<i>DA</i>	<i>On the Soul (De Anima)</i>	《論靈魂》
<i>EE</i>	<i>Eudemian Ethics</i>	《優德米安倫理學》
<i>GA</i>	<i>Generation of Animals</i>	《動物的生成》
<i>GC</i>	<i>On Generation and Corruption</i>	《論生成與壞滅》
<i>HA</i>	<i>History of Animals (Historia Animalium)</i>	《動物探究》(注)
<i>Insomn.</i>	<i>On Dreams (De Insomniis)</i>	《論夢》
<i>Mem.</i>	<i>On Memory</i>	《論記憶》
<i>Met.</i>	<i>Metaphysics</i>	《形上學》
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorology</i>	《氣象學》
<i>NE</i>	<i>Nicomachean Ethics</i>	《尼各馬科倫理學》
<i>PA</i>	<i>Parts of Animals</i>	《動物的部分》
<i>Phys.</i>	<i>Physics</i>	《物理學》
<i>Pol.</i>	<i>Politics</i>	《政治學》
<i>Rh.</i>	<i>Rhetoric</i>	《修辭學》

注：

這部著作的原名為 *Τῶν περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν*，現行的英文譯名是 *History of Animals*（動物史）。不過，古希臘文的 *ἱστορία* 具有「探究」（inquiry）的意涵，英文的 *history* 則不具有這個意涵，因此現行英文譯名無法捕捉原書名的完整意義。是故，本文選擇將原書名直譯為《動物探究》。

第一章 導論



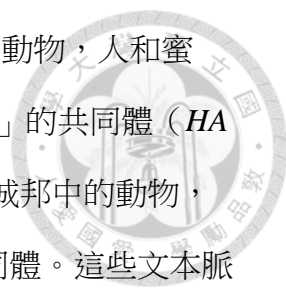
亞里斯多德在《政治學》中主張，「人就其本性，是政治的動物。」（ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον）（*Pol. I.2.1253a2*）。這個主張某種意義上決定了其後兩千多年西方政治哲學的基本走向：無論支持或反對，任何政治哲學家都不得不面對這個主張。¹然而，這個主張究竟是什麼樣的一個主張，至今仍是哲學界爭論的議題。

在理解這個主張時，我們首先遭遇的問題是：什麼是「政治的動物」²（πολιτικὸν ζῷον）？像 πολιτικὸν ζῷον 這樣的表述³，在亞里斯多德的著作中，總共出現七次（*HA 487b33-488a13*；*EE 1242a20-28*；*NE 1097b8-12*；*NE 1162a16-19*；*NE 1169b17-19*；*Pol. 1253a1-29*；*Pol. 1278b17-21*）。不過，在這七段文本中，這類表述蘊含的意義不盡相同。因此，爬梳這些文本，釐清亞里斯多德在各個脈絡的論述，便是本文第一階段的工作（第二章）。這七段文本的相關研究不少，其中，Richard Mulgan（Mulgan 1974）將像 πολιτικὸν ζῷον 這樣

¹ 在西洋古代，與這個主張最針鋒相對的立場，或許是犬儒學派（The Cynics）。在他們眼中，最好、最依循自然的生活，是一種拋棄文明束縛的簡單生活。這樣的生活雖然看似與非人動物的生活沒有差別，但是對於犬儒學派而言，這才最是人應過的生活。與亞里斯多德立場相近者，斯多葛學派（The Stoics）應該是一個例子，雖然他們認為人在根本的意義上是世界公民（κοσμοπολίτης），唯一真正的城邦就是世界本身。啟蒙以來的政治思想中，反對亞里斯多德的立場似乎是多數，其中最著名者或許是霍布斯和盧梭。說到底，主張有自然狀態（state of nature）的人，就會牴觸亞里斯多德的立場，因為自然狀態是某種先於政治的狀態，而這預設了最原初、最自然的人是不政治的。

² πολιτικὸν ζῷον 的通行英譯為 political animal，而 political animal 的中文直譯是「政治的動物」。另一方面，πολιτικὸν 是從 πόλις（城邦）衍生而來的詞彙，因此若將 πολιτικὸν ζῷον 直譯為中文，就會出現「城邦的動物」這個翻譯。本文第二章借用了中譯詞彙上的差異，嘗試在命名上區分 Mulgan 指出的三個意涵。本論文的標題使用「政治的動物」，主要是為了貼合當代的語境。雖然現今世上已無城邦，但我相信亞里斯多德的哲學人類學觀點，仍然適用於我們的政治生活。

³ 我說「像這樣的表述」而非「這個表述」，是因為亞里斯多德在各個脈絡的遣詞用字並非完全相同。舉例來說，在“ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν”（因為人自然地傾向於結為夫妻，更甚於去組成城邦）（*NE 1162a16-17*）這句中，看不到 ζῷον（動物）這個詞。雖然不是每一段文本都會出現 πολιτικὸν ζῷον 這個表述，但是學界似乎經常把這七段文本視為某個集合，放在一起討論（例如 Mulgan 1974、Kullmann 1991）。



的表述區分出三個意涵：1. 指涉那些「擁有單一共同活動」的動物，人和蜜蜂、黃蜂、蟻、鶴皆是這樣的動物，牠們都屬於「像城邦那樣」的共同體（*HA* 487b33-488a13）。2. 指涉那些需要活在專有義的（*exclusive*）城邦中的動物，也就是人。所謂「專有義的城邦」，係指一種不同於家庭的共同體。這些文本脈絡中，可以看見「城邦的動物」、「家庭的動物」兩個概念的對立（*EE* 1242a20-28；*NE* 1162a16-19）。3. 指涉那些需要活在包含義的（*inclusive*）城邦中的動物，也就是人。所謂「包含義的城邦」，係指一種包含家庭、村落等共同體的最高階共同體。在這些脈絡中，都存在「獨居生活」、「與他者共同生活」的對立，藉以凸顯人對共同生活的渴望（*NE* 1169b17-19；*NE* 1097b8-12；*Pol.* 1278b17-21）。第一個意涵出現於亞里斯多德的生物學著作，後兩個意涵則出於他的實踐哲學著作。本文承繼 *Mulgan* 的分類，將這三個意涵依序稱為「生物學中的政治動物」、「實踐哲學中的城邦動物」、「實踐哲學中的政治動物」，分別討論（對應第二章的一至三節）。

這七段文本中，最重要的是 *Pol.* 1253a1-29，因為它是「人就其本性，是政治的動物。」這句話的出處。第二章第四節即是討論這一段文本。在這段文本中，亞里斯多德指出了人在本性上的特殊之處：擁有言說能力、價值判斷。人的這些特質是城邦的基礎，因此只有人能夠擁有城邦。總而言之，本文第二章將試圖開展出一個對於這七段文本的整體詮釋，以回答「什麼是政治的動物？」這個問題。

接下來的問題是，何謂「就其本性」（*φύσει*, *by nature*）？*φύσει* 是 *φύσις*（*nature*, 本性；或譯「自然」）這個名詞的與格（*dative*），所以更基本的問題是：什麼是 *φύσις*？一個直覺式的理解是「本能」。按照這樣的理解，亞里斯多德的主張會被詮釋為「就人具有某種本能而言，人是政治的動物。」所謂的本能，直覺的理解就是群居本能。這樣的一種詮釋雖然能夠從文本中得到某些支

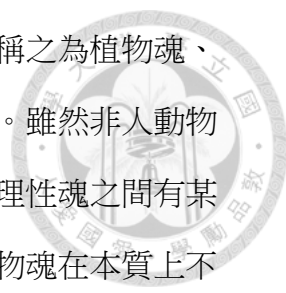
持，但亞里斯多德所思所想遠遠不只如此。本文第三章就是要從亞里斯多德對於自然⁴的論述（主要在《物理學》第二卷）出發，進而探討人的本性。惟有理解人的本性，我們才能理解，為何人類就他們的本性來說，是政治的動物。

亞里斯多德的論證，是從各種物體存在的原因發端。依其存在的原因，物體可分為兩類：1. 自然物（出於自然的物體），以個別的生物體為典型。2. 非自然物（存在的原因不是自然），以人造物為典型。這兩類物體最根本的差異在於，自然物均內含了變動（與維持不變）的原則，非自然物則否。也就是說，自然物的存在原因在其自身，非自然物的存在原因則始終外於它。因此，自然就是自然物內含的變動原則。亞里斯多德進一步指出，自然是自然物的形式，而非安提豐（Ἀντιφῶν）所說的質料。形式使得一個事物是其所是，因此自然物可謂永遠在自我實現。相反地，人造物必須靠外在的力量（例如工匠），才能成為自己。

自然物與人造物的對立，似乎蘊含了自然和「人為」的對立。然而，亞里斯多德似乎不會認為自然和人為是對立的：所有人為的事物都是出於人，更確切地說，是出於人的本性。人的本性既是人的形式，亦是其目的，因為事物的形式和目的是合一的。因此，人的本性既是一種使人實現自己的力量，亦是一種使人達致完善（達致目的）的力量。在這個意義上，人為的事物（例如城邦）正是人的本性的某種實現。由此可見，亞里斯多德的自然概念，似乎消弭了自然和人為的對立。

第三章更重要的任務是探究人的本性（第二節），這讓我們轉向《論靈魂》以及《尼各馬科倫理學》中關於人類靈魂的討論，因為人的本性就是人的靈


⁴ 往後，我將依據脈絡，交替使用「自然」、「本性」兩個詞。它們皆對應古希臘文的 φύσις，以及英文的 nature。



魂。人的靈魂是複雜的，具有三個面向，亦即三類能力，本文稱之為植物魂、動物魂、理性魂。真正關聯到人之特殊性的是動物魂和理性魂。雖然非人動物也有動物魂，但是惟獨人具有理性魂，因此惟獨人的動物魂、理性魂之間有某種適當關係可言——情緒、欲望「聽從」理性。是故，人的動物魂在本質上不同於非人動物的動物魂。人的特殊性正是在於，他既具有理性，也具有動物性，並且其理性和動物性相互參與。只有理性，或只有動物性的存有者，都不能算是人。因此，人的本性是理性的動物。

那麼，為什麼「人的本性是理性的動物」可以證成「人就其本性是政治的動物」？換句話說，理性的動物、政治的動物這兩個概念有何關聯？這就是第四章要回答的問題。我們有兩條思路能夠論證：因為人是理性的動物，所以人必定是政治的動物。一方面，在亞里斯多德看來，人在達致其目的之時最能彰顯人的本質，而這個目的就是屬人的善（the human good, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν），也就是幸福（εὐδαιμονία）。因此，達致屬人的善的人，最能彰顯人的本質。屬人的善就其本質來說是「政治的」。這是說，人必須要生活在城邦（政治共同體）之中，並且作為城邦的部分（器官）那樣活著，才可能實現屬人的善。在這個意義上，人是政治的動物。另一方面，人必須經歷「成為好人」的過程，才有可能實現屬人的善。但是，人無法只靠自己就成為好人。這是說，每一個人在成為好人的路上，都需要許多外於他的事物幫忙，方能抵達終點。這些外在的事物，唯有在城邦裡才能一應俱全。因此，人只有生活在城邦裡，才有可能成為好人。在這個意義上，人是政治的動物。綜合兩條思路，我們可以看見一個循環：一方面，人透過行動構成了政治共同體；另一方面，政治共同體也形塑了人的性格狀態，增進人行動的能力。因此，政治終究是人類的「自我治理」，這使得政治既是人類的重大成就，也是永恆的難題。

本文嘗試以「政治的動物」與「理性的動物」這兩個概念為核心，重構亞



里斯多德對於「人的政治性」的論述。自二十世紀八十年代以來，至少在英語學界，對於政治的動物，以及相關議題（例如，城邦在什麼意義上是自然的），已經出版了許多富有洞見的論著。不過，許多討論侷限於《政治學》或是亞里斯多德實踐哲學（*NE, EE, Pol.*）的脈絡，並未涉及更深層的自然哲學、靈魂論、哲學人類學問題。本文便是希望能銜接理論哲學和實踐哲學的討論，對亞里斯多德的哲學人類學論述做一個系統性的重構。另一方面，本文也希望能夠提供某種概念的軸線，貫串亞里斯多德的多部著作，使讀者能依據該軸線，系統性地理解亞里斯多德哲學。⁵這是本文的研究動機和自我定位。

最後，簡要說明本文的研究取徑和使用的文本。本文之目的為重構亞里斯多德的論述，說明（而非批判）他的思想。基於這個目的，本文把重心置於亞里斯多德原典的詮釋。礙於我的古希臘文能力極為有限，本文對於原典的中譯、轉述基本上皆需透過英譯本。本文主要觸及的文本，以牛津大學的 *Oxford World's Classics* 叢書或 *Clarendon Aristotle Series* 叢書的版本為標準英譯本，並參照多個其他英譯本，亦會參考二手文獻中作者的翻譯（必要時會以註腳說明參考的譯本）。在能力範圍所及，我也嘗試閱讀希臘文本。基於電腦作業方便，我主要使用 *Perseus Digital Library* 的希臘文本。不在其中的文本，我會使用哈佛大學出版社 *Loeb Classical Library* 叢書的版本。

⁵ 本文在這個方面深受 Lear 1988 的啟發。

第二章 政治的動物



什麼是「政治的動物」(πολιτικὸν ζῶον)？像 πολιτικὸν ζῶον 這樣的表述，在亞里斯多德的著作中，總共出現七次 (HA 487b33-488a13 ; EE 1242a20-28 ; NE 1097b8-12 ; NE 1162a16-19 ; NE 1169b17-19 ; Pol. 1253a1-29 ; Pol. 1278b17-21)。不過，在這七段文本中，這類表述蘊含的意義不盡相同，甚至可能相互牴觸。因此，爬梳這些文本，釐清亞里斯多德在各個脈絡的論述，便是本章的工作。這七段文本的相關研究不少，其中，Richard Mulgan (Mulgan 1974) 將像 πολιτικὸν ζῶον 這樣的表述區分出三個意涵。本章承繼 Mulgan 的分類，將這三個意涵依序稱為「生物學中的政治動物」、「實踐哲學中的城邦動物」、「實踐哲學中的政治動物」，分別討論 (對應本章一至三節)。⁶

這七段文本中，最重要的是 Pol. 1253a1-29，因為它是「人就其本性，是政治的動物。」這句話的出處。本章第四節將指出，亞里斯多德在這段文本中，擴充了他在生物學著作對於政治動物的論述，凸顯出人與其他政治動物本質上的差異。人因為獨具言說能力和價值判斷，所以比其他政治動物更能進行「單一共同活動」，並且擁有其他動物沒有的共同體：城邦。因此，人可以說是最政治的動物。總而言之，本章將嘗試開展出一個對於這七段文本的整體詮釋，以回答「什麼是政治的動物？」這個問題。

⁶ πολιτικὸν ζῶον 的通行英譯為 political animal，而 political animal 的中文直譯是「政治的動物」。另一方面，πολιτικὸν 是從 πόλις (城邦) 衍生而來的詞彙，因此若將 πολιτικὸν ζῶον 直譯為中文，就會出現「城邦的動物」這個翻譯。本章借用了中譯詞彙上的差異，嘗試在命名上區分 Mulgan 指出的三個意涵：以「城邦的動物」指涉 Mulgan 所謂「專有義的城邦的動物」(這是三個意涵中最狹隘的)，以「政治的動物」指涉其他兩個較寬泛的意涵，並以文本的內容(生物學、實踐哲學)來區分兩種「政治的動物」。

第一節 生物學中的政治動物



在《動物探究》的第一卷第一章，亞里斯多德從生活方式（*manners of life*, βίους）、活動（*activities*, πράξεις）、傾向（*dispositions*, ἤθη）、身體的部分（*parts*, μέρη）等方面（*HA* 487a10-11），討論動物的差異。在關於生活方式、活動的討論中，他寫道：

（一）

這裡還有一些關於動物的生活方式和活動的差異。有些動物是群居的，有些是獨居的：這適用於有足動物、有翼動物，以及游泳者；其他動物兼具雙重特徵。有些群居動物是政治的，而另一些則是散居的。群居動物的例子有：鳥——鴿類、鶴、天鵝（彎爪的鳥沒有群居的）；游泳者——許多種類的魚，例如那些被稱為遷徙者的魚、金槍魚、狐鯷，以及鯷⁷。而人兼具雙重特徵。

政治的動物是那些擁有某些單一共同活動的動物（Πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἓν τι καὶ κοινὸν γίγνεται πάντων τὸ ἔργον）；而這並非對所有群居動物皆為真。政治的動物的例子有人、蜜蜂、黃蜂、蟻、鶴。牠們之中有些生活在一個統治者之下，有些沒有統治者；例子：鶴和蜜蜂生活在一個統治者之下，蟻和無數的其他動物並非如此。（*HA* 487b33-488a13）⁸

首先，我們必須確定一件事：在這段文本（以下稱為「文本（一）」）中，亞

⁷ 狐鯷（*pelamy*）和鯷（*bonito*）皆為金槍魚的品種。參考 Peck 1965, 15，注釋 c；129，注釋 d。

⁸ 本文中所引用 *HA* 文本的中譯，均根據 Peck 1965 的英譯，並參考 Barnes 1984 之中，d'A. W. Thompson 的英譯。

里斯多德並不是在系統性地分類動物。雖然我們似乎能從文本中讀出一系列的二分，但是這樣的理解方式終究站不住腳。⁹於是，我們應該將群居（gregarious, ἀγελαῖα）、獨居（solitary, μοναδικά）、散居（dispersed, σποραδικά）和政治（πολιτικά）視為四種特徵（traits）。根據 Depew，我們應該將這四種特徵視為一個連續光譜上的四個區段。獨居、政治分居這個光譜的兩端（Depew 1995, 161）。

如文本（一）的第一句所言，這四種特徵刻畫的是動物的生活方式和活動，因此它們描述的是動物的外顯行為而非內在的傾向（雖然特定的外顯行為必定預設特定的內在傾向）（Depew 1995, 167）。某種意義上來說，我們可以將動物的生活方式視為牠們利用（exploit）外在環境的方式。所謂利用環境，最重要的一件事就是取得食物。為了取得食物，動物必須移動，這是活動的一種。在移動的狀態上，群居動物和獨居動物的差異首先凸顯出來：群居動物在移動（以及靜止）的時候，都和同種的個體待在一起，例如牛總是成群地吃草（NE 1170b12-13）。相反地，獨居動物無論靜止或移動時都和同種的個體沒有關聯。因此，獨居動物與其交配對象、後代、親屬，以及任何同類皆無穩定關係。牠們惟有特定季節才交配，完事後立即拋下交配對象、後代，各奔前程（HA 588b31-35）（Depew 1995, 167-168）。介於獨居和群居之間的特徵是散居。Depew 認為，散居動物會結成家庭或家族，因此不同於獨居動物。不過，散居動物的家庭、家族規模小，並且容易解體，因此散居動物難以聚集成像群居動物那樣龐大的群體，更不可能像政治

⁹ John Cooper 便是抱持「分類說」。他認為，亞里斯多德在文本（一）中嘗試將動物先二分為群居、獨居，再將群居動物二分為散居動物、政治動物（Cooper 1990, 222-227）。本文跟隨 David Depew 的立場，反對 Cooper 的詮釋。Depew 的論述涉及許多層面，頗具啟發性。礙於篇幅，在此僅簡單說明 Depew 反對 Cooper 的理由。首先，《動物探究》這部著作的目的不是分類動物，而是記錄動物的各種特徵（Depew 1995, 162）。

其次，在文本（一）中，如果群居動物可以二分為散居動物和政治動物，表示「群居動物」這個集合包含了「散居動物」這個集合。但是，這樣的說法抵觸了另外兩段文本：1. 在 HA 617b20-22，亞里斯多德提到，雲雀（larks）有兩種，一種生活在地上、有羽冠，另一種是群居的，而「不像前一種是散居的（σποράς）」。² 在 Pol. 1256a23，亞里斯多德說，有些野獸（beasts）群居，「另一些散居」。在這兩段文本中，群居、散居被視為兩種有別的，甚至是對反的生活方式（Depew 1995, 160）。若然，則群居動物這個集合不會包含散居動物。

動物那樣擁有單一共同的活動 (Depew 1995, 174)。散居動物最典型的例子，或許是荷馬史詩《奧德賽》中的獨眼巨人 (Cyclops, Κύκλωψ)，牠們過著原子式家庭 (atomic families) 的生活 (Depew 1995, 161)，成年男性「各自為其妻子與孩子立下律法」(Pol. 1252b22-23)。

那麼，政治的動物是什麼樣子呢？首先，值得注意的是，πολιτικά 字面上的意思是「屬於城邦」(belonging to the πόλις)。但是 Mulgan 認為，在文本(一)中，我們不能這樣理解 πολιτικά，因為城邦是專屬於人的，蜂、蟻等動物不會有城邦；我們應該以一種隱喻的方式，將 πολιτικά 理解為「屬於『像城邦那樣的』共同體」(belonging to a πόλις-like association) (Mulgan 1974, 439)。不過，當亞里斯多德說「政治的動物是那些擁有某些單一共同活動的動物」，他似乎是想在生物學的脈絡中獨立界定出 πολιτικά 的意涵。因此，我們或許不應該太快引入「城邦」的概念。我們必須從「單一共同的活動」來確立這個脈絡中政治動物的屬性。

亞里斯多德說，「政治的動物是那些擁有某些單一共同活動的動物；而這並非對所有群居動物皆為真。」這表示，有些具有群居特徵的動物擁有單一共同的活動，例如人、蜂、蟻等；有些具有群居特徵的動物沒有單一共同的活動，例如先前提到的牛。亞里斯多德顯然認為，低頭吃草的牛群，並非正在進行單一共同的活動。「一起吃草」不同於「一起建築蜂巢」：前者不涉及分工、合作，牛隻只是彼此靠得很近，自己吃自己的草。然而，蜜蜂為了建築同一個蜂巢，勢必區分不同的工作，並且互相配合。因此，政治動物可謂在本質上不同於僅具有群居特徵的動物 (Depew 1995, 169-170)。

政治動物能夠分工合作以完成共同目標，這其實預設了很多條件。首先，政治動物必須具備某種程度的智力，否則難以想像牠們能夠知道，為了達成某個目

標，必須進行哪些複雜多樣的工作。並且，政治動物必須具備相互溝通的機制，畢竟這是合作的必要條件。最後，政治動物似乎得具備某些讓牠們傾向於集體合作的內在驅動力（情緒、欲望）（Depew 1995, 170-171）。我們將會看到，本章討論的其他文本脈絡，也會提起這些條件。

有一點必須澄清（參考 Depew 1995, 171-172）：歸根究柢，所有動物的繁衍，都需要某種分工合作，因為雄性、雌性動物的生理構造是不同的。不過亞里斯多德說的「單一共同的活動」，顯然不包括繁衍（以及養育後代）。在他看來，只有那些在完成養育後代的過程後，依舊和已經成熟的後代住在一起的動物，才有可能稱為政治動物（HA 588b30-589a3）。這似乎不難理解，因為還在被撫養、尚未成熟的個體，不可能參與像建築蜂巢那樣的共同任務。也就是說，政治動物特有的單一共同活動，需要大量成熟的「勞動力」，因此政治動物的群體必須是跨越諸多世代的群體。亞里斯多德認為，能夠維繫跨世代群體的動物，必定具有強烈的合作傾向，以及足夠的智力（intelligence, σύνεσις）與記憶能力（HA 588b31-589b3）。這確認了我們之前得出的，政治動物的條件。

總而言之，在文本（一）的脈絡中，稱某種動物為政治動物的充分必要條件為：1. 群聚行為。2. 擁有（超越生育繁衍活動的）單一共同活動，能夠追求某些共同目標。3. 能夠分工合作以完成共同目標。4. 具備足以達成分工合作、完成共同目標的認知能力、集體活動傾向，以及溝通機制（參考 Depew 1995, 171）。在這個生物學的意義上，人與蜜蜂、黃蜂、蟻、鶴都是政治的動物。¹⁰回顧 Mulgan

¹⁰ 本節略過了一個複雜的議題未探討：何謂「兼具雙重特質」（dualize, ἐπιαμφότεριζεν）？在此簡單補述。「兼具雙重特質」有兩種情況：第一，說某種動物兼具 A、B 兩種特質，意謂著該種動物之中，某些個體具有 A 特質，某些個體具有 B 特質。例如人的懷胎，有些人懷單胞胎，有些人懷多胞胎，因此可以說人兼具懷單胞胎、懷多胞胎兩種特質（GA 772b1-6）。第二，說某種動物兼具 A、B 兩種特質，意謂著該種動物的生命史中，某些時期具有 A 特質，某些時期具有 B 特質。例如海豹，睡眠、繁殖在陸地上，其他時候都待在海中，因此可謂兼具陸生、海生兩種特質（HA 566b26-31）。無論何種情況，兼具雙重特質的動物皆橫跨了兩個互斥的類別，這使得牠們無法納入二分法的體系中。

所說的 *πολιτικά* 的意義，我們似乎可以說，所謂像城邦那樣的共同體，就是由單一共同的活動構成；或者，至少可以說，單一共同活動是像城邦那樣的共同體的構成要素之一。



不過，Cooper 指出，兼具雙重特質的動物，並非無法歸類：1.雖然有些人懷單胞胎，有些人懷多胞胎，但是對人而言，懷單胞胎才是最自然的。多胞胎肇因於父母體內過多的流動和熱，因此多胞胎不多見。所以，人在正常的情况是懷單胞胎（GA 772b1-6）。2.雖然海豹有些時候在陸地生活，有些時候在海洋生活，但是牠大部分的時間都待在海中，並從海中覓食，因此應該被歸類為海生動物（HA 566b26-31）。Cooper 進一步主張，依照上述亞里斯多德的分類邏輯來看文本（一），人雖然兼具群居、獨居兩種特質，但是獨居的人是例外（exceptional）、偏離常態（departure from the norm），所以基本上人可被歸類為群居動物（Cooper 1990, 223-224 n.5）。Depew 雖然不認同 Cooper 的二分法詮釋，但他也認為人確實具有不只一種特徵。事實上，從 Depew 引述的許多文本來看，亞里斯多德確實注意到人類具有多樣的生活方式，因此人似乎可謂兼具獨居、散居、群居、政治四種特徵（經驗上，過任一種生活的人皆存在）。但是，既然「兼具雙重特質」這個概念，蘊含了一種「正常/異常」的區分，那麼惟有過著政治生活的人，才是正常的人、嚴格意義的人。本章探討的其他文本將支持這個說法，尤其是文本（七）。參考 Depew 1995, 175-181。

第二節 實踐哲學中的城邦動物



本章接下來要探討的六段文本，來自《尼各馬科倫理學》、《優德米安倫理學》和《政治學》。這三部著作，都屬於亞里斯多德「實踐哲學」的領域。實踐哲學是「關於人類事務的哲學」(ή περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) (NE 1181b15)，其關注焦點為，人類如何透過其獨有的「行動」(action, πράξις)，達致屬人的善 (the human good, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) (NE 1098a16)，也就是幸福 (εὐδαιμονία)。我們接下來會看到，在實踐哲學的脈絡，亞里斯多德使用像 πολιτικὸν ζῶον 這樣的表述的方式，與生物學脈絡有很大的不同：在文本(二)到文本(六)之中，像 πολιτικὸν ζῶον 這樣的表述，都被直接用來描述人，並且皆是作為個別論證的前提、預設，而非論證的結果(文本(七)的狀況比較特殊，之後會詳論)。此外，這些文本的論述焦點皆是「屬人的」議題(友誼、正義、善等等)。在文本(一)中，亞里斯多德則可謂給出了「政治的動物」的某種定義，且這個脈絡的政治動物根本上是個生物學的概念。這似乎顯示，亞里斯多德是在他的理論哲學中界定好了「政治的動物」的概念，然後在實踐哲學裡直接挪用這個概念。如果是這樣，我們就找到了他的理論哲學和實踐哲學(生物學和政治哲學)的一個重要連結。下文將會論證這個詮釋立場是適切的：我們將會把文本(一)的定義(政治動物是擁有單一共同活動的動物)「代入」每一個文本脈絡，並證明文本(一)的定義並不會與個別脈絡有所扞格。

在實踐哲學的脈絡，首先要檢視的文本是 EE 1242a20-28 和 NE 1162a16-19。根據 Mulgan，在這兩段文本中，亞里斯多德似乎欲凸顯出城邦(πόλις)與家庭(οἰκία)的不同，而既然 πολιτικὸν 是從 πόλις 衍生而來的詞彙，那麼在這兩段文本中，πολιτικὸν 的意涵便不包括家庭。若然，則在這兩段文本中，我們應

該將 πολιτικὸν ζῶον 理解為「城邦的動物」(Mulgan 1974, 439-440)。¹¹Mulgan 的說法應該是正確的，但這兩段文本是否因此和文本(一)的定義有所衝突？箇中關鍵在於，這兩段文本皆蘊含了「城邦的動物」和「家庭的動物」兩個概念的對立。如果文本(一)的定義並不牴觸這兩段文本，該定義必定相容於這個對立。

EE 1242a20-28 來自 *EE* 的第七卷第十章，這章討論的是不同種類的友誼，以及這些友誼中蘊含的不同種類的正義。涉及 πολιτικὸν ζῶον 的段落如下：

(二)

去探究一個人應該如何與一個朋友交往，就是去探究某一種正義。確實，作為一個整體的正義的全部內容，都與友誼有關係。正義與某些人有關，亦即，和那些與我們共同擁有某些事物的人有關，而朋友與我們共同擁有某些事物，有些關於家庭，另一些關於日常生活。因為，人不僅是城邦的動物，還是家庭的動物(ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶον)。不像其他動物，人並不是偶爾才交合，且不管對象是誰、是男性或女性；但是在一個特殊的意義上，人不是獨居的動物，而是傾向與那些和他們擁有自然親屬關係的人組成共同體。因此會有共同體(κοινωνία)以及一種正義，即使沒有城邦存在。而且，一個家庭就是一種友誼。

(*EE* 1242a20-28) ¹²

Mulgan 對這段文本的解讀為，亞里斯多德立基於城邦、家庭的區分，以 πολιτικὸν 這個形容詞來描述人對於城邦的需求，並以 οἰκονομικὸν 這個形容詞

¹¹ Mulgan 1974 所引用的 *EE* 段落為 1242a21-26，不過我認為 a20-21 和 a26-28 的內容也相當重要，故納入引用的範圍中。

¹² 本文中所引用 *EE* 文本的中譯，均根據 Inwood and Woolf 2013 的英譯，並參考 Rackham 1935 的英譯。

來描述人對於家庭的需求。因此，πολιτικὸν ζῶον 和 οἰκονομικὸν ζῶον（家庭的動物）便是兩個平行、對立的概念，Mulgan 因而主張應該將 πολιτικὸν ζῶον 理解為「城邦的動物」（Mulgan 1974, 439-440）。Mulgan 似乎只說到這裡，但是他所說的明顯不是這段文本的主旨。我們會發現，「人是城邦的動物」在這段文本中並非亞里斯多德想要達到的論證結果，甚至也不是支持其論證的理由、論據。於是，要理解「城邦的動物」這個概念在文本（二）的角色，我們就得檢視文本（二）的整體論證。

文本（二）的第一句話「去探究一個人應該如何與一個朋友交往，就是去探究某一種正義。」似乎已經透露亞里斯多德是在回應怎樣的立場：有人認為「友誼與正義無關」。這種想法似乎預設了友誼和正義是不同層次的事物：正義是城邦生活層次的事物，友誼則僅關乎個人的私人生活。而亞里斯多德認為，正義和友誼具有相同的範圍，兩者甚至可以說是共在的。他說，正義的全體都和友誼有關，因為正義和友誼涉及相同的對象：與我們共同擁有（κοινωνέω）某些事物的人。這些「共同擁有者」（κοινωνός）其實包含了許多種人（例如家人、朋友、公民同胞），每一種人和我們的關係都不太一樣，與我們共同擁有的事物也有所不同。因此，我們能夠區分不同種類的共同擁有、不同種類的共同體（community / association, κοινωνία），也就能區分不同種類的友誼、正義。不過，歸根究柢，只要有共同體，就會有友誼和正義。因此，認為友誼和正義無關的那種人，就是將友誼、正義的範圍理解得太過狹隘。這種人的盲點之一，就是看不到家庭之中也有正義、友誼。對此，亞里斯多德首先點出，關於家庭的事物，也屬於共同擁有的事物。為什麼人們會共同擁有關於家庭的事物？亞里斯多德的回答是，因為人不僅是城邦的動物，還是家庭的動物。

在接下來的論述中，亞里斯多德描述的「其他動物」（偶爾才交合，且不管對象是誰、性別為何），似乎與上一節提及的獨居動物（*HA* 588b31-35）相符。後

來他也點明了，人不是獨居的動物，而是傾向生活在家庭之中。家庭正是一種建立於自然親屬關係之上的共同體，共同體歸根究柢不屬於獨居的動物。有共同體，就會有正義和友誼，即使這個共同體並非處於城邦之中。總而言之，亞里斯多德在文本（二）中確立了共同體、正義、友誼三者的共在，並指出家庭確實也是一種共同體，因此也有家庭的友誼、家庭的正義。

於是，我們看到的是，「人是城邦的動物」這個主張，只是文本（二）中的某種預設，不是亞里斯多德的關注焦點。此處論證的樞紐是「共同擁有」、「共同體」的概念，而亞里斯多德是藉由指出人的「家庭性」，向我們強調家庭也是一種共同體。由此可見，城邦的動物這個概念，似乎更像是某種背景。亞里斯多德在文本（二）做的事情，是讓我們將注意力從城邦轉向家庭。

另一段將城邦和家庭對比的文本，來自《尼各馬科倫理學》第八卷第十二章：

（三）

在男人和女人之間，友誼似乎（δοκεῖ）是自然的；因為人自然地傾向於結為夫妻，更甚於去組成城邦（ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν）——有鑑於家庭先於（πρότερον）城邦、比城邦更必然，且繁衍是更加與動物普遍共享的事物。（*NE* 1162a16-19）¹³

眾所周知，《優德米安倫理學》與《尼各馬科倫理學》不僅有三卷書的內容相同（前者的卷四至卷六與後者的卷五至卷七相同），其餘部分探討的議題亦多有重疊。*EE* 第七卷和 *NE* 第八、九卷的主題均是友誼。文本（二）與文本（三）

¹³ 本文中所引用 *NE* 文本的中譯，根據的是 Ross and Brown 2009 的英譯，並參考了 Crisp 2000、Bartlett and Collins 2011 等英譯。

似乎是兩部著作相對應的段落之一，這兩段文本都涉及家庭中的友誼。

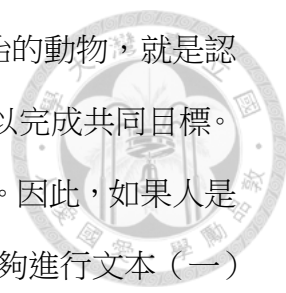


文本（三）的論證可如此呈現：

1. 家庭先於城邦。
2. 家庭比城邦更必然。
3. 相較於其他事物（或許是指城邦），繁衍更是人與非人動物共有的事物。
4. 因此（由 1, 2, 3 推出），人自然地傾向於結為夫妻，更甚於組成城邦。
5. 因此（由 4 推出），在男人、女人之間，友誼似乎是自然的。

由此可見，文本（三）的論證目的，是解釋男女（夫妻）的友誼如何能說是自然的。城邦在這裡仍然只是某種背景，家庭才是整個論證的關鍵。值得注意的是，亞里斯多德在此更明白地強調家庭的優先性：文本（二）「因此會有共同體以及一種正義，即使沒有城邦存在。」一句，已經透露家庭的優先性。文本（三）除了明言家庭先於城邦，還說家庭比城邦更必然。這裡的「先於」（*πρότερον*）似乎具有兩種意涵：1. *πρότερον* 可理解為時序上的優先，如此就是說，家庭比城邦更早形成，亦即還未有城邦之時，家庭就已存在。這似乎相當契合上引文本（二）的句子，並且我們能夠藉此解釋家庭為何比城邦更具必然性（先有家庭，才可能有城邦）。2. *πρότερον* 也可理解為「生物學意義上」的優先：在動物之中，擁有家庭的物種比擁有城邦的物種還要多。在這個層面上，人在一個更原初、更優先的意義上是家庭的動物（參考 Kullmann 1991, 104）。因此，家庭先於城邦、比城邦更具必然性，係指在動物組成的所有共同體中，家庭遠多於城邦。這呼應了論證的前提 3：相較於其他事物，繁衍更是人與非人動物共有的事物。本文認為亞里斯多德兩種意涵都想要表達。

檢視過文本（二）、（三）之後，我們要引入文本（一）的定義，看看這樣會



不會造成理解這兩段文本的困難。根據文本（一），說人是政治的動物，就是認定人擁有（超越生育繁衍活動的）單一共同活動，能夠分工合作以完成共同目標。正是這些單一共同活動，構成了城邦或是近似於城邦的共同體。因此，如果人是城邦的動物，擁有城邦、需要生活在城邦之中，那麼人必定能夠進行文本（一）所說的單一共同活動。在這個方面，文本（一）和文本（二）、（三）並無扞格。另一方面，雖然文本（一）對於 πολιτικόν 的界定相當寬泛（並未將脈絡限定在城邦），它仍然隱含了一個區分：有些動物「只是」家庭的動物，亦即，牠們的分工合作僅侷限於生育繁衍活動（例如散居動物、群居動物）；有一些動物則不僅是政治動物，還是家庭的動物。這個區分相容於文本（二）、（三）之中，城邦動物與家庭動物的對立，因為人不但是城邦動物，還是家庭動物，而這兩段文本正是要強調這點。

綜上所述，文本（二）、（三）中的 πολιτικὸν ζῶον、πολιτικόν 應該被理解為「城邦的動物」，亦即擁有城邦、需要活在城邦之中的動物。這樣的理解和文本（一）相容。城邦、城邦的動物均非這兩段文本的論述重心，而只是某種背景、預設。亞里斯多德在這個脈絡的論證焦點是凸顯家庭作為一個共同體的地位，以及人的「家庭性」。相較於城邦的動物，家庭的動物應是人的本性中更基礎、更原初的成分，也更接近所謂的「動物性」。或許更重要的事情是，亞里斯多德雖然在文本（二）、（三）強調家庭和城邦的不同（某種意義上又是對等的），但是歸根究柢，城邦在結構上包含了家庭，家庭是城邦的部分（參見 *Pol. I. 2*）。因此，家庭和城邦的關係，遠比這兩段文本呈現的還要複雜。這引出了一些更根本的問題：究竟，對亞里斯多德而言，什麼是共同體？他如何區分各種不同的共同體？這些共同體的關聯為何？我們在探討第七段文本時，將處理這些問題。

第三節 實踐哲學中的政治動物



在亞里斯多德的實踐哲學著作中，還有三段文本，其中的 πολιτικόν 、 πολιτικὸν ζῶον 的內涵與文本（二）、（三）明顯不同。本文認為，這三段文本中的 πολιτικόν 、 πολιτικὸν ζῶον ，應被理解為「政治的」、「政治的動物」。

在《尼各馬科倫理學》第九卷第九章，討論「幸福的人是否需要朋友？」這個問題時，亞里斯多德寫道：

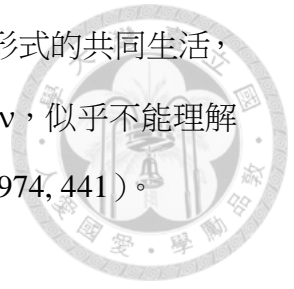
（四）

沒有人會選擇擁有所有善的事物，卻以獨自一人為條件，因為人是政治的，其本性是與他人共同生活（ $\text{πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός}$ ）。（*NE* 1169b17-19）

在這段文本中，亞里斯多德以「人是政治的」這個命題來支持「沒有人會選擇擁有所有善的事物，卻以獨自一人為條件」這個命題。這是為了回應一個說法：幸福的人不需要朋友。亞里斯多德把這個說法推到極端：如果幸福的人不需要朋友，我們就可以設想一個幸福的人，擁有所有的善，但是獨居（*NE* 1169b16）。不過，亞里斯多德不認為有這樣的人，因為幸福的人還是人，而人是政治的，擁有共同生活的本性。從整個論證結構來看，「人是政治的」應是這段文本的一個預設。

在文本（四）中，我們可以看到「共同生活」（ συζῆν ）和「獨自一人」的對比，而這裡的 πολιτικόν ，乃是與共同生活關聯在一起。文本（二）、（三）做出的「城邦 / 家庭」的對比，並未在這裡出現，顯示亞里斯多德在此並未區分不同

形式的共同生活。所以，這裡的 πολιτικόν，並沒有對應到特定形式的共同生活，而是對應普遍意義的共同生活。是故，這段文本中的 πολιτικόν，似乎不能理解為「城邦的」，而應更廣泛地理解為「政治的」（參考 Mulgan 1974, 441）。

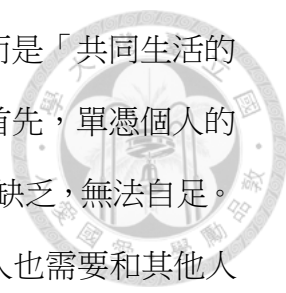


Mulgan 說，這一段文本指出了人對於共同生活的需求 (need) (Mulgan 1974, 441)。此外，「會選擇」(ἐλοιπο，現在主動直陳式為 αἰρέω) 這個動詞透露了某種意向、欲望，這似乎表示人就其本性來說，皆擁有對於共同生活的欲望。我們先前探討文本（一）時得出某個結果：生物學意義下的政治動物，必定具備足以使其集體活動、分工合作的內在驅動力。對於共同生活的欲望，顯然屬於這樣的驅動力。這樣看來，我們似乎可以主張，亞里斯多德在文本（四）的論證，預設了對於文本（一）的政治動物的理解；換個方式說，他在文本（四）中挪用了文本（一）的定義。

獨居生活與共同生活的區分，也出現於《尼各馬科倫理學》第一卷第七章。論證了屬人的善和幸福都具有最終性之後，亞里斯多德接著討論自足性 (self-sufficiency, αὐτάρκεια)。在討論的開端，他首先界定，要討論的是什麼意義下的自足性：

(五)

從自足性的觀點來看，似乎會得出同樣的結果；因為最終善被認為是自足的。我們並非將「自足的」這個詞適用於一個單獨的人，一個獨自生活的人，而是適用於一個與他的父母、子女、妻子以及（廣泛來看，還包含）朋友、公民同胞共同生活的人，因為人就其本性是政治的 (ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)。(NE 1097b8-12)



亞里斯多德主張，他要討論的不是「獨自生活的自足」，而是「共同生活的自足」。歸根究柢，一個獨自生活的人根本不可能達到自足：首先，單憑個人的力量，無法滿足他在食、衣、住等方面的生理需求，因此將有所缺乏，無法自足。¹⁴其次，即使不談生理需求的滿足，依照文本（四）的說法，人也需要和其他人生活在一起——並且，文本（五）透露，人不是和任何人共同生活都可以。共同生活似乎是一個很根本的需求。這個需求若沒有被滿足，人就會有所缺乏，如此就不是自足的。這樣看來，文本（四）設想的獨居者，將無法滿足他對於共同生活的需求，因此有所缺乏。他所缺乏的事物（朋友），對他而言就是一種善——事實上，亞里斯多德也注意到，有人甚至認為朋友就是「最大的外在善」（*NE* 1169b8-10）。因此，嚴格來說，並不存在擁有「所有」善的獨居生活。

文本（四）、（五）的論述模式大體相同，兩者都預設了人的政治本性。若將文本（一）的定義代入文本（五），似乎也不會有扞格。值得注意的是，**Mulgan**認為，文本（五）提到，一個人需要與他的公民同胞（*fellow citizen*）共同生活，這蘊涵了人對於城邦的需求。並且，在亞里斯多德的思想中，只有生活在城邦中，人才能夠達到完全的自足（*Pol.* 1253a1 ; 1280b31-35 ; 1326b2-24）。因此 **Mulgan**推論，文本（五）的 *πολιτικὸν*，應該理解為「城邦的」，只是這個城邦是「包含義的」（*inclusive*）城邦，亦即就城邦包含了家庭、村落等其他社群而言（參考 *Pol.* 1252a24-1253a1）。相對的，文本（二）、（三）將城邦對立於家庭，那個意義下的城邦是「專有義的」（*exclusive*）城邦，因此 **Mulgan**說文本（二）、（三）提到的是「專有義的」城邦的動物（**Mulgan** 1974, 441）。專有義的城邦動物比較沒有爭議，這裡就不討論了。至於文本（五），雖然提到了公民同胞，但是在那之前，亞里斯多德還列舉了父母、子女、妻子、朋友，這顯示他指涉的是與一個人共同生活的所有他者，而非專指特定範圍的他者。雖然城邦確實包含了其他的社群，

¹⁴ 類似的說法，可參考柏拉圖《理想國》第二卷，關於城邦起源的論述（369b-c）。

但是亞里斯多德在文本(五)中，似乎並未刻意凸顯任何一個特定的社群。因此，對於文本(五)對人之本性的描述，相較於「城邦的」，「政治的」應會是更妥適的理解。



至此，我們已經探討了亞里斯多德實踐哲學中，屬於倫理學的文本(EE, NE)。接下來的文本，都在《政治學》之中。與文本(四)、(五)相同意涵的 πολιτικόν，出現在第三卷第六章。在這章之中，亞里斯多德首先點明，各種政治體制 (constitution, πολιτεία) 的差異，在於它們的「統治者的數目」(Pol. 1278b6-15)。到了這章的末尾，他區分了正確的 (right) 政治體制和扭曲的 (perverted) 政治體制。兩者的差異在於，前者的統治者依據全體利益來統治，後者的統治者則只依據自身利益來統治 (Pol. 1279a8-22)。在這一章的論證過程中，有一個問題至關重要：「城邦存在之目的為何？」亞里斯多德提供了兩方面的答案，其一為：

(六)

在我們最初的討論(在那裡，我們關注的是家庭的管理和奴隸的控制)之中，已經明言，人就其本性是政治的動物(καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν)。基於這個原因，人們渴望共同生活，即使是在他們不需要互相幫助的時候。(Pol. 1278b17-21)

15

這裡所謂「最初的討論」，係指《政治學》第一卷(文本(七)即是出於此卷第二章)。在那個脈絡，亞里斯多德確實明言，人就其本性是政治的動物。不過，那裡的論述，似乎無法導出「人們渴望共同生活，即使是在他們不需要互相幫助的時候。」，因為那個脈絡並未提及人對於共同生活的渴望。因此，我們似

¹⁵ 本文中所引用《政治學》文本的中譯，根據的是 Barker and Stalley 1998 的英譯，並參考了 Reeve 1998、Lord 2013 等英譯。

乎仍然能夠主張，文本（六）預設了文本（一）對於政治動物的理解。文本（六）提到的共同生活（*συζήν*），看起來與文本（四）、（五）的意涵相同，皆指涉普遍意義的共同生活。不過，亞里斯多德在此特別指出一件事：人渴望（*ὀρέγονται*）和他人共同生活，這種渴望無關一個人是否得到他人的幫助。也就是說，這種渴望獨立於人其他的需求、欲望，因為這些需求和欲望（例如食慾）似乎都能藉由人們的互相幫助得到滿足（Kullmann 1991, 101-103）。由此可見，對於共同生活的渴望可謂人的「政治性」中最基礎的一個元素。城邦存在的目的之一，就是要滿足人的這種根本渴望。

然而，城邦存在的目的不只如此。如果組成城邦只是為了「一起活著」，那麼非人動物、奴隸都能擁有城邦，但這並非事實。非人動物、奴隸無法擁有城邦，因為牠們不具有選擇（*προαίρεσις*）的能力，無法追求幸福（*Pol.* 1280a31-34）。文本（六）之後，亞里斯多德接著說，人們組成城邦還有一個目的，就是追求共同福祉，亦即讓所有成員都達致幸福、過著好生活（*Pol.* 1278b21-25）。我們之後會看到，幸福是靈魂依據德行的活動，涉及了選擇（參見本文第三章第二節）。雖然，人們最初是由對共同生活的渴望所驅動，去組成城邦，但是唯有透過選擇和行動，城邦才能夠運作良好，使每一個人都過上好生活。因此，城邦的存在，來自兩個因素的共同作用：對於共同生活的渴望¹⁶、對於幸福的追求。前者是基礎、原初的，人與許多非人動物皆有之。後者是真正形塑城邦、使城邦發揮功能的因素，並且凸顯了人的特殊性（Kullmann 1991, 102）。這呼應了亞里斯多德所言：城邦的出現是為了人的存活，城邦的持續存在是為了人的好生活（*Pol.* 1252b29-30）。

¹⁶ 對於共同生活的渴望，似乎預設了對於生命的渴望。文本（六）之後，隔了幾行，亞里斯多德補述：生命本身似乎內含了某種愉悅，以至於大多數人寧願忍受相當的痛苦，也要持續活著。人們共同生活，維繫著政治共同體（城邦），似乎也是為了活下去（*Pol.* 1278b25-29）。Kullmann 應是對的：滿足對於生命的渴望，並非城邦存在的第三個目的。亞里斯多德在此乃是回歸先前對於人的原初本能（對於共同生活的渴望）的論述（Kullmann 1991, 102）。



綜上所述，我們在文本（四）、（五）、（六）中看到，人作為政治的動物，本性中蘊含一種對於共同生活的渴望。因此，人不會想要獨自生活，獨居生活對人來說也不可能是自足的。這種對於共同生活的渴望，顯然不只出現在人類身上：至少，生物學意義下的政治動物，都會有這種渴望。這三段文本中的 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ 、 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \zeta\omega\acute{o}\nu$ ，都是作為論證中的前提、預設。我們必須引入文本（一）對政治動物的理解，才能充分理解這三段文本的論證。文本（六）的相關脈絡顯示，使城邦存在的兩個因素，一個是人與非人動物共有的，另一個是專屬於人的。後者才是決定性的因素：是人類對於幸福的追求，形塑了城邦，使其發揮功能。因此，文本（一）對於政治動物的定義有其侷限：該定義無法呈顯人的特殊性，亦即人和其他政治動物的差異。要探究這個議題，我們就要將目光轉向第七段文本。

第四節 最政治的動物



在第二、第三節，我們將文本（一）對於政治動物的定義引入文本（二）至（六）的脈絡，發現它們並無扞格。更進一步來說，我們在探討實踐哲學的城邦動物、實踐哲學的政治動物之時，似乎必須引入生物學意義下的政治動物，才能充分理解亞里斯多德在這兩個脈絡下的論證。這是因為，生物學中對於政治動物的論述，提供了一個相對完整的概念網絡，能夠讓我們看見某些無法從個別文本中讀出的概念連結——文本（二）至（六）因其個別的論證目的，皆只觸及人之政治性的特定面向。不過，生物學的論述，終究有其侷限，因為它並未探究人與其他政治動物的差異。在亞里斯多德看來，人與其他政治動物確實不同，因為人擁有一種其他動物無法擁有的共同體：城邦。

為何非人動物無法擁有城邦？城邦和其他共同體的差異何在？這就要從《政治學》的開端談起了。亞里斯多德說，所有城邦都是共同體，所有共同體都以某些善為目的——每個人的行動皆朝向某些自己所認為的善，而「組成共同體」當然也是某種行動。因此，城邦，或者說政治共同體（*political community*, ἡ κοινωμία ἢ πολιτική）也是以某種善為目的。城邦不僅朝向某種善，它朝向的還是最具權威性的（κύριος）善，因為城邦是最高階、最權威的共同體，包含了其他所有的共同體（*Pol.* 1252a1-7）。

城邦是最高階的共同體，但光憑這一點無法論斷城邦在本質上不同於其他共同體：城邦可能只是因為包含了最多的人數，所以在最高階（*Riesbeck* 2016, 46）。事實上，就有人認為各種共同體的差異，只在於範圍的大小、成員的多寡等等，因此所有統治者其實都是同一類型的角色——城邦的政治家、王國的國王、家庭的管理者、奴隸的主人，都是同一種人。亞里斯多德並不如此想。在他看來，這些統治者的差異，是種類上的差異，因為他們統治的是不同種類的共同體（*Pol.*

1252a7-18)。



檢視亞里斯多德的後續論證之前，我們不妨先來釐清，何謂共同體？共同體（κοινωνία）這個名詞在字源上關聯於共同擁有（κοινωνεῖν）¹⁷，以及共同的（κοινός）這個形容詞（Riesbeck 2016, 48）。正如 David Riesbeck 爬梳亞里斯多德使用 κοινωνία 這個詞（以及相關表述）的方式後指出，「共同分享某些事物」(sharing things in common) 是 κοινωνία 這個概念(idea)的核心(Riesbeck 2016, 49)。亞里斯多德將共同體視為由部分組成的整體。作為共同體的一部分，就是去和其他人共享同一個事物。必須注意的是，對被分享的事物有所貢獻，但是未分到該事物的一份的人，並不算是共同體的一部分，因為這種人做的事情不是真正的分享、共同擁有。舉例來說，就一個以食物為基礎的共同體而言，惟有分到食物的那些人才是該共同體的部分。即使某人貢獻了大量心力在製造、保存，甚至分配食物，只要自己沒有分到食物，他就不是那個食物共同體的一部分（Riesbeck 2016, 49-51）。

由此可見，被共同擁有、分享的事物，能讓我們藉以區分各種共同體。該事物其實就是每個共同體的目的，因為人們組成共同體，就是要集合眾人力量追求那些單憑個人無法獲致的善。得到「共善」後，共同體成員會分享之。於是，我們就能用這樣的框架來檢視亞里斯多德接下來的論證。他認為，分析一個城邦的組成要素、部分，有助於理解各種共同體之差異（因為各種共同體都包含在城邦之中），以及如何統治這些共同體（*Pol.* 1252a18-24）。

於是，我們進入了《政治學》第一卷第二章。亞里斯多德在此描繪了城邦的「生長」、發展過程，由最基礎、簡單的共同體開始。起初，因為人無法獨立自

¹⁷ κοινωνεῖν 也有「分到某事物的一份」(to have a share of something) 的意思（Riesbeck 2016, 48）。

存，所以有兩種最基本的結合關係必然產生：其一為男女（夫妻）的關係，目的是繁衍後代；其二為統治者和被統治者（主奴）的關係，目的為保全生命（preservation, σωτηρία）。夫與妻無法離開彼此，否則無法進行生殖繁衍。主和奴無法離開彼此，因為智力（主）與勞力（奴）必須結合，否則兩者都無法存活。這兩種最基本的結合關係，似乎呈現了兩種最基本的分工模式。家庭就是由夫妻關係、主奴關係構成的共同體，其目的為滿足日常生活的各種需求。複數個家庭結合起來，就構成了村落（village, κώμη），其目的除了滿足日常生活需求，還包括滿足日常生活以外的需求。複數個村落結合起來，就構成了城邦。城邦是完滿（τέλειος）的共同體，只有它能達致完全的自足（self-sufficiency, αὐτάρκεια）。城邦的出現是為了人的存活，城邦的持續存在是為了人的好生活（*Pol.* 1252a24-b30）。

那麼，家庭、村落、城邦三種共同體的差異何在？就目的來看，三者能夠達致的共善有層級之別。家庭之目的是滿足日常生活需求，這似乎就是夫妻關係的目的加上主奴關係的目的，亦即繁衍後代加上保全生命。這兩個目的其實緊密相連，甚至可以說是同一件事：自我保存（參見 *DA* 415a27-b7）。本文之後會談到（第三章第二節），自我保存是所有生物最自然的目的。人和其他動物、植物相仿，擁有一種自然的驅動力，促使他們去產生和他們同種的個體。這樣的舉動並非出於理性選擇（*Pol.* 1252a28-30）。如果家庭成功地達致目的，就會有越來越多的子女誕生，子女成年後會另組家庭，因此原來的那個家庭會擴展為數個家庭，形成村落。這就是為什麼亞里斯多德說，村落是家庭的「殖民地」（ἀποικία）（*Pol.* 1252b17）。關於村落的目的，亞里斯多德只說了它「比日常生活需求更多」（*Pol.* 1252b15-16）¹⁸，但這到底所指為何？Riesbeck 提出了一個合理的想法：村落的形成，代表各個家庭之間存在互助合作的關係，這使得每個家庭能夠減少耗費在

¹⁸ 此處採納了 Riesbeck 的譯法（Riesbeck 2016, 106）。

存活、繁衍上的時間與心力。於是，人們就能夠去追求一些其他的愉悅（Riesbeck 2016, 106）。為了生存繁衍，人類無可避免要從事某些活動。但是唯有從這些受制於必然性的活動中解放出來，人才有可能企及好生活。就這個層面來看，村落是從「只是活著」邁向「活得好」的第一步。不過，唯有當村落發展為城邦，人們才可能過著真正的好生活，自給自足，不虞匱乏。自給自足不僅是「滿足所有需求」那麼簡單，經過第三章、第四章的探討後我們會看見，過著自足的生活，就是實現人的本性。因此，城邦之目的就是實現人的本性。

亞里斯多德接下來的論述，已經能看出上述觀點。《政治學》第一卷第二章讀到這裡，我們已經看完人類的共同體的發展歷程。城邦是整個發展過程的終點、目的。城邦由家庭發展而來，家庭源自人類對於生存繁衍的自然驅動力，源自人的本性。因此，城邦可謂源於自然，其存在是自然的。亞里斯多德似乎將人類共同體始於家庭、終於城邦的發展過程，類比為自然物的發展過程。自然物的本性，就是該物的目的，就是該物之所「是」。¹⁹此外，目的一定是最佳的，也必是自足的（*Pol.* 1252b30-1253a1）。就這樣，在人類共同體的發展過程中，目的、城邦、自然、共同體之所「是」、最佳者、自足者，似乎都被亞里斯多德視為同一。接著，他寫道：

（七）

（1）從這些考量來看，很明顯的，城邦屬於那些自然而然地存在的事物之列，而人就其本性是政治的動物（καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον）。一個因其本性而非出於偶然的無城邦者，不是一個低劣的生物，就是一個高於人類的存有者：他就像荷馬所譴責的那個人，「無族，無法，無家」。就其本性而如此的這個人，

¹⁹ 第三章將會詳細討論亞里斯多德對於自然的觀點。

同時也渴望戰爭，他的處境就像棋局中一枚獨自挺進的棋子。



(2) 因此這就很明白了：人比蜜蜂或者任何其他群居動物都更是政治的動物（διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον.）。自然，根據我們的理論，不做無目的之事；而在動物之中，只有人擁有言說的能力。單純地發出聲音，能夠標示出愉悅和痛苦，因此這個能力也屬於其他的動物（牠們的本性使牠們達到這個程度：牠們擁有對於愉悅和痛苦的知覺，並能向彼此表示這些知覺）。但是，言說能夠揭露（τῶ δηλοῦν）什麼事物是有益的、什麼事物是有害的，因此也能揭露什麼事物是正義的或不正義的。而相較於其他動物，人的特殊性就是，只有他擁有對於善與惡、正義與不正義，以及其他類似的性質的知覺；正是在這些事物之中的共同體，構成了家庭和城邦。

(3) 於是，我們可以進一步說，在自然的次序上，城邦先於家庭和個人，因為整體必然先於部分。如果整個身體被破壞，手和腳將不復存在，除非是在同名異義的意義下：我們使用同一個詞去指涉一個不同的事物，就像談到一隻石頭製成的「手」（因為死人的手就像那樣）。所有的事物都因它們的功能與能力而是其所是；因此，若它們不再能展現功能，我們便不應該說它們仍是同樣的事物，而只能說它們有相同的名字。

(4) 由此可見，城邦自然而然地存在，並先於個人。因為，若個人在他被孤立之時，並不是自足的，他和整體的關係，就會像其他的部分和它們的整體的關係一樣。一個被孤立、沒有能力去與他人

組成政治共同體的人，或者一個已經自足以至於不需要這樣做的人，
並非城邦的一部分，因此必定非獸即神。(Pol. 1253a1-29)²⁰

文本（七）的第一小段，似乎是對先前論證的總結。先前的論證，一言以蔽之，是從起源、目的兩個方面去證明城邦的「自然性」。亞里斯多德在此重申先前的論題：城邦源於自然。接著他說，「人就其本性是政治的動物」。如何能得出這個命題？首先要釐清的是這個命題的意義。根據 Mulgan，這裡的 πολιτικὸν 明顯指涉「包含義」的城邦，因為先前的論證正展示出城邦包含了其他所有共同體（Mulgan 1974, 442）。依照本文的用詞，這裡的 πολιτικὸν ζῶον 是「實踐哲學中的政治動物」。亞里斯多德在這一小段點出，如果有某個「人」不是出於偶然，而是本性使然，沒有生活在城邦裡，則他或者比人低等，或者比人高等；換言之，他的本性不是人的本性。文本（七）第四小段補充了這個說法：比人低等者就是野獸，沒有能力和他人組成政治共同體；比人高等者就是神，完全自足，不需要生活在城邦之中。這樣看來，說人本性上是政治動物，係指人之本性中既有政治的能力，亦有政治的需求。對於城邦起源的論證，顯然指出了人對於政治的需求：雖然亞里斯多德最初只提及人對於繁衍、生存的需求，但這並不代表那些「只有城邦能滿足」的需求，不在人之本性中。正如 Trevor Saunders 指出，在人類共同體的發展過程中，後來出現的共同體，會喚醒、激發某些在先前的共同體中只是潛伏的、未被感覺的需求（Saunders 1995, 68）。因此，人類的所有需求自始至終都在，但是只有在城邦裡，這些需求才能全部展現，並得到完全的滿足。這樣看來，亞里斯多德對於城邦起源的論證，能夠支持「人就其本性是政治的動物」，乃是因為該論證指出了人對於政治的需求。

人就其本性是政治的動物。因此，如果讓人類的本性自然地發展，不受阻礙，

²⁰ Mulgan 1974 所引用的範圍為 Pol. 1253a1-2 ; a7-9 ; a9-18，不過本文認為引用 Pol. 1253a1-29，更能呈現出一個完整的論述。

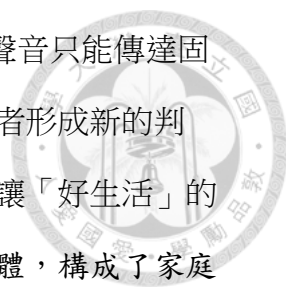
他們必然走向城邦生活。不過，光是證明人擁有對政治的需求，並不能充分支持這點。因為，如此僅能說明人需要生活在城邦裡，尚無法說明人為何能夠建構城邦，亦即說明人為何擁有政治的能力。文本（七）的第二小段就是要指出人的政治能力。這是亞里斯多德在文本（一）之外，另一處將人和其他群居動物相提並論的文本，在此他顯然指涉了生物學中對於政治動物的論述，因此這裡的 πολιτικὸν ζῶον 是「生物學中的政治動物」。他主張，相較於蜜蜂（屬於生物學中的政治動物）或者其他群居動物，人「更是」政治的動物，顯示此處的政治動物，似乎蘊含了「程度」的概念，亦即各種群居動物在「政治性」這個面向上，有程度高低之別。²¹這樣的說法，從未出現在其他六段文本中。

為什麼只有人是最高程度的政治動物？因為唯獨人具有言說（λόγος）的能力。非人動物只能夠發出單純的聲音（φωνή），聲音只能夠標示出愉悅、痛苦，而愉悅和痛苦是很單純的感受，並未涉及太複雜的意義。例如，某隻狗感受到痛苦，慘叫一聲，其他狗因而知道那隻狗感受到痛苦。非人動物能做的就這麼多。但是，人不僅能夠以聲音表示愉悅和痛苦，還能以言說揭露（τῶ δηλοῦν）²²什麼事物是有益、有害的。在亞里斯多德的行文中，有益、有害、善、惡、正義、不義這些語詞，似乎同屬一類，緊密關聯。我們或許可以用「價值語詞」來統稱它們。亞里斯多德在這裡要強調的似乎是，只有人能夠將世界「看成」是善的、有價值的，只有人能夠做價值判斷。²³更重要的，人不僅能夠將自己的價值判斷（例如：發大財是好的）透過言說傳達給他人，還能夠互相討論這些價值判斷。如同 Adriel Trott 指出，聲音與言說有一個重要的差

²¹ 「人比蜜蜂或者任何其他群居動物都更是政治的動物」（πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον）這句話中的 μᾶλλον，可以被詮釋為「更是」（more than），也可以被詮釋為「而非」（rather than）。前者將導出，人與蜜蜂等動物都屬於政治的動物，但人的「政治程度」比其他動物更高，因此人「更是」政治的動物（這是本文的詮釋立場）。後者將導出，只有人，而非其他動物，才是政治的動物（Mulgan 1974, 443）。Mulgan 提出三個理由來反對後者，在此不贅述（Mulgan 1974, 443-444）。

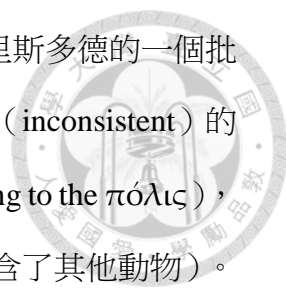
²² 根據 *LSJ*，δηλώω 這個動詞最直接的意思是：使某事物變得可見、顯明。

²³ 相關議題請參見本文對於「表象的善」（apparent good）的探討（第三章第二節）。



異：唯有透過言說，對話、討論才有可能（Trott 2014, 89）。聲音只能傳達固定的資訊，言說則能夠藉由對話、討論，修正原有的判斷，或者形成新的判斷。因此，透過言說，人們能夠共同「揭露」善與正義，一起讓「好生活」的樣貌變得清晰。亞里斯多德說，「正是在這些事物之中的共同體，構成了家庭和城邦。」。在這樣的共同體之中，人們不僅是共同擁有某些關於善、正義、好生活的判斷，更重要的是，人們共同形塑了這些判斷的樣貌。因此，說城邦的目的是好生活，這個好生活不僅是指需求的滿足，也包含了「共同思考何謂好生活」（參考 Trott 2014, 85-89）。

在此，有必要簡單回顧本節的思路。思考人和其他政治動物的差異時，我們起初的切入點是，只有人擁有城邦。於是，我們轉而探討城邦的特殊性，亦即它與其他共同體的差異。在「目的最能區別共同體」的視角之下，我們檢視了亞里斯多德對於城邦起源的論證，發現家庭、村落、城邦三種共同體之目的確有差異。簡言之，城邦之目的是好生活，好生活必是自足的，而惟有在城邦裡，人才可能達致完全的自足。順著亞里斯多德的論述脈絡，我們檢視了文本（七），發現他在此的主張「人就其本性是政治的動物」，蘊涵了人既有對於政治生活（城邦生活）的需求，也擁有過這種生活的能力。關於城邦起源的論證，已經指出人對政治的需求。文本（七）的第二小段則指出了人的政治能力：只有人擁有言說的能力，並且只有人能以價值的眼光觀看世界。透過言說，人們不僅能夠相互傳達自己的價值判斷，更能夠藉由對話、討論來修正判斷、形成新的判斷。這使得對於善、正義、好生活的判斷能夠被共享：一方面，某些人對於「什麼是好生活」的判斷可以傳達給共同體中的所有人；另一方面，更重要的是，人們可以共同形成對於好生活的判斷，並據以追求屬於他們的好生活。城邦之所以能夠達致好生活，正是在於人們能夠共同思考何謂好生活。由此可見，要探討人和其他政治動物的差異，終究得回到人之本性的層次。



繼續檢視文本（七）之前，我們不妨先處理 Mulgan 對亞里斯多德的一個批評。Mulgan 認為，亞里斯多德在文本（七）面臨了「不一致」（inconsistent）的問題：第一小段的 πολιτικὸν 明顯意謂著「屬於城邦」（belonging to the πόλις），但是第二小段的 πολιτικὸν 則更接近生物學文本中的意涵（包含了其他動物）。雖然亞里斯多德可以主張，人和蜜蜂等其他動物都生活在「像城邦的共同體」之中（隱喻式地理解「屬於城邦」），因此都屬於 πολιτικὸν ζῶον，而因為只有人是生活在真正的城邦中，所以人是「最 πολιτικὸν」的動物；但是，Mulgan 認為這個說法站不住腳——這就好像是在說，所有會建造自己的居所（dwelling-place）的動物都可以稱為「造屋者」（housebuilder），例如鳥會建造自己的巢；但是人「更是」造屋者，因為人建造的居所是「真正的」房屋（house）。然而，居所和房屋是兩個不同的意涵，因此「造屋者」也有兩個意涵。其他動物只符合造屋者的一個意涵，人則兩個意涵都符合。說人比其他動物「更是」造屋者，等於是在同一個意涵中比較人和動物，將人所符合的兩個意涵視為同一個（Mulgan 1974, 444-445）。

如果按照 Mulgan 的說法，「生活在像城邦的共同體中」和「生活在真正的城邦中」就會是兩個不同的意涵，其他動物只符合前者，而人兩者都符合。不過，「像城邦的共同體」以及「真正的城邦」，真的可以截然二分嗎？根據亞里斯多德生物學的解釋原則，不同種動物之間的差異，要以最高等的物種作為衡量的標準，而最高等的物種就是人（PA II.10. 656a7ff; Kullmann 1991, 106）。因此，在衡量政治動物和其他群居動物的差異時，也是以人為標準。不過，這個標準並非外在於其所衡量的對象——人之所以被認為是最高等的物種，正在於有其他低等的物種存在；換言之，人能夠作為衡量的標準，是和其他動物對照而來的結果。不考慮人，則無法衡量政治動物和其他群居動物的差異；不考慮其他動物，則人的特殊性無法被理解，人也就無從作為衡量的標準。因此，人和其他動物在概念上相互依賴，它們的概念構成了一個整體。同

理，「像城邦的共同體」以及「真正的城邦」這兩個概念構成了一個整體，兩者無法截然二分。若然，則 Mulgan 對於亞里斯多德的「不一致性」的批判，似乎不會成立。



文本（七）第三小段，亞里斯多德從另一方面來論述人和城邦的關係。城邦先於家庭和個人，因為整體必然先於部分。換個方式說，我們必須先理解整體，才能夠妥適地理解部分。手和身體的例子，一方面說明了若身體死去，或者手脫離了身體，手也就「死去」，無法發揮功能，不再能被稱為真正的手——真正的手一定是一隻有生命的手，一隻有生命的手必然連接在一個有生命的身體上，與之構成一個整體。另一方面，在概念上對「手」的界定，也無法獨立於對「身體」的界定，亦即，我們無法只看到手，就能完整地掌握手是什麼。因此，手的概念蘊含了「手和身體的關聯」。對於亞里斯多德而言，這兩方面其實是同一件事，諸般意涵都可以濃縮在一句話中：「所有的事物都因它們的功能（ἔργον）與能力（δύναμις）而是其所是」。這句話透顯了他著名的「功能論證」。²⁴

第四小段，亞里斯多德重申之前提過的主張。城邦先於個人，因為當一個人脫離城邦，他便無法自足。如果過著自足的生活，就是實現人的本性，亦即充分發揮屬人的功能（也就是理性能力，參見 *NE I. 7*），那麼一個脫離城邦的「人」，並非真正的人，因為人之所以為人，正是在於充分發揮其功能。是故，城邦在概念上先於人，否則我們無法理解人是什麼。於是亞里斯多德進一

²⁴ 其實柏拉圖在《理想國》卷一，已經提出類似的論證（*Republic 352d-354a*）。根據柏拉圖的說法，某物的功能（function, ἔργον）係指「只有該物能做，或者只有該物能做到最好」之事（*Republic 353a*）。萬物皆有其功能，它使一物「是其所是」。功能論證，簡而言之，將功能、德行（好狀態，古希臘文是 ἀρετή，英譯主要有 virtue 和 excellence 兩種，相對應的中譯則為德行、卓越）、善（good, ἀγαθόν）這三個概念關聯起來：若一物擁有德行，亦即處於好狀態，就能充分發揮其功能，達致屬於該物的善。關於亞里斯多德的功能論證，參考 *NE 1097b22-1098a17*。

步主張，一個沒有能力去過城邦生活的「人」，應稱為野獸，不應稱為人——因其不具有屬人的功能。而一個不需要過城邦生活就已經自足的「人」，應稱為神——他能達到更不受限定的自足，因此是比人更高等的存有者，也就是神。

至此，我們已經檢視過亞里斯多德所有像 *πολιτικὸν ζῷον* 這樣的表述，總共是七個文本脈絡。在本章先前的論述中，我們確認了文本（一）對於政治動物的定義，可以直接適用於文本（二）至（六）。至於在文本（七），我們看到的是，亞里斯多德引述了文本（一）的內容，並加以擴充：他使人從其他生物學意義的政治動物之中凸顯出來，賦予人類更高一級的政治性。

那麼，就本性而言，人在哪些方面不同於蜂、蟻等其他政治動物？讓我們回顧文本（一）的脈絡中，作為政治動物的充分必要條件：

1. 群聚行為。
2. 擁有（超越生育繁衍活動的）單一共同活動，能夠追求某些共同目標。
3. 能夠分工合作以完成共同目標。
4. 具備足以達成分工合作、完成共同目標的認知能力、集體活動傾向，以及溝通機制。

在文本（七），亞里斯多德說，只有人擁有言說的能力，並且只有人能以價值的眼光觀看世界。乍看之下，這僅指出了人在認知能力、溝通機制方面的特殊性。不過，這兩方面的特殊性，已經讓人在「單一共同活動」方面，與其他政治動物有本質上的差異：其他政治動物的共同目標是固定的，牠們只能進行特定的單一共同活動。不過，人可以共同決定要追求什麼樣的共同目標（思考何謂好生活），這意味著人的單一共同活動並非固定。並且，共同決定目標，本身

似乎就是一種單一共同活動。因此，我們似乎可以說，人比其他政治動物更能夠進行單一共同活動。



綜上所述，在文本（七），亞里斯多德指出了人本性上的特殊性（擁有言說、價值判斷），並主張這些特殊性就是城邦的基礎。因此，城邦是屬人的。另一方面，人的特殊性使人突出於其他擁有單一共同活動的動物。從這些方面看來，人確實是最政治的動物。

第五節 小結

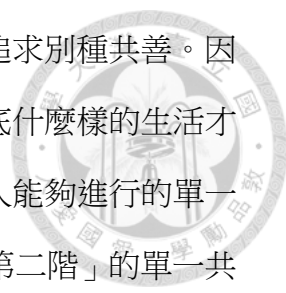


本章的架構脫胎自 Mulgan 的論文，但並不只是在呈現他的想法。Mulgan 的論文似乎只有一個單純的目的，就是分析亞里斯多德在七段文本脈絡中使用 πολιτικὸν (ζῶον) 的方式，並加以分類。因此，Mulgan 的探究可謂局限於字詞層面。本章則試圖在檢視這七段文本的過程中，呈顯更多哲學人類學的意義。

七段文本各有其論證脈絡，πολιτικὸν (ζῶον) 在個別論證中的角色不盡相同。在文本（二）至文本（六）中，πολιτικὸν (ζῶον) 只是某種預設，而在文本（二）、（三）中，πολιτικὸν (ζῶον) 甚至無關乎論證的主旨，僅是某種背景。相形之下，亞里斯多德在文本（一）使用 πολιτικὸν 的方式就極為特殊。文本（一）可謂定義了「政治動物」，並且這裡的政治動物是個生物學的概念：內涵為「擁有單一共同活動的動物」，外延為人、蜜蜂、黃蜂、蟻、鶴。於是，本章試圖將文本（一）的定義引入其他文本，以支持一個詮釋立場：亞里斯多德是在他的理論哲學中界定好了政治動物的概念，然後在實踐哲學裡挪用這個概念。

這個進路在文本（二）至（六）未受阻礙，不過，當我們仔細檢視文本（六）所處的更大的論證結構，發現文本（一）的定義終究無法讓我們徹底了解人的政治性，因為該定義無法呈顯人的特殊性。初看之下，人的特殊性在於獨有城邦；深究之下會發現，人的特殊之處在於人就其本性擁有某些獨特的能力。人類本性上的特殊能力，使他們能擁有城邦這種特殊的共同體。這就是文本（七）的洞見。

在文本（七），亞里斯多德擴充了他在文本（一）的論述。他使人從其他生物學意義的政治動物之中凸顯出來，賦予人類更高一級的政治性。只有人擁有言說能力、價值判斷，這兩方面的特殊性，已經讓人在「單一共同活動」方面，與其他政治動物有本質上的差異：只有人類會察覺到，大家一起追求的東西是某種



共「善」，並且只有人類知道自己不僅能追求這種共善，還能追求別種共善。因此，人們有必要共同決定，到底要追求什麼樣的共同目標，到底什麼樣的生活才是適合所有人的好生活，而言說能力使這些成為可能。因此，人能夠進行的單一共同活動，並非像其他政治動物那樣固定。並且，人還擁有「第二階」的單一共同活動：共同決定目標，本身就是一種單一共同活動。是故，人比其他政治動物更能夠進行單一共同活動。正是人獨有的單一共同活動（追求共善），構成了城邦這種屬人的共同體。

總而言之，對於「什麼是政治的動物？」這個問題，亞里斯多德的回答是：政治的動物就是能夠分工合作以完成單一共同目標的動物。這樣的特質，讓政治動物能夠擁有共同體，因為所有的共同體皆是分工合作的有機整體。因此，政治動物可以說是共同體的動物。在政治動物之中，有一種動物很特殊，那就是人。人特殊的本性，使其獨有最高階的共同體：城邦。人既有能力組成城邦，也需要生活在城邦之中。人不僅是政治動物，還是最政治的動物。

第三章 理性的動物



在第二章，我們確認了亞里斯多德理論哲學、實踐哲學的一個重要連結：他的政治哲學奠基於他的生物學、人類學。要理解人為何是最政治的動物，我們必須理解人的本性。因此，雖然亞里斯多德在《政治學》第一卷第二章已經觸及人的本性，我們仍然得繼續往理論哲學的深處挖掘，以求更徹底的理解。要理解人的本性，我們必須先理解「本性」(nature, φύσις, 或譯「自然」)。亞里斯多德在《物理學》將自然定義為「內在的變動原則」，本章便是由此開展，試圖掌握亞里斯多德眼中的自然，具有什麼樣的特質，以及這樣的自然概念有何理論蘊涵。

理解了自然，我們接著要探討自然的一部分，人，其本性為何。人是生物的一種。凡有生命者皆有靈魂 (soul, ψυχή)，其為生命體的形式。自然就是形式。因此，人之本性就是人的靈魂。要理解人的靈魂，必須探究它具有的各種能力 (capacity / power / faculty, δύναμις)。透過探究人與植物分享的能力、與動物分享的能力、獨有的能力，以及這三類能力的關聯，我們才能充分理解人的本性。

第一節 自然 / 本性

在《物理學》第二卷的開端，亞里斯多德宣稱，有些物體存在的原因是自然，另一些則出於其他原因 (*Phys.* 192b8-9)²⁵。出於自然的物體（以下稱為「自然物」）包括動物及其部分、植物，以及「簡單物體」(simple bodies)：土、氣、水、

²⁵ 本文所引用之《物理學》卷一、卷二的內容，主要參考 Charlton 1992 的英譯，並參酌 Lear 1988 的相關英譯。

火 (*Phys.* 192b9-11)。自然物和其他物體的差異在於，每個自然物，皆內含了一個原則 (principle / source, ἀρχή)，該原則是「變動」(change / motion / process, κίνησις) 與「維持不變」的源頭 (*Phys.* 192b13-14)。這樣說來，非自然物的變動原則，就並非內在於物體本身，而是外在於物體。例如，一張木製的床，並不是從一堆木料「長」出來的，也不是從另一張床誕生。「木料變成床」這個變動，其原則不在木料，而是在製床的工匠。反觀自然物，例如人，其產生過程的原則始終內在於物體本身——人是人生出來的，不是什麼神明用泥巴捏成的。若然，則自然物內含的變動原則，就是自然物存在的原因，亦即自然。因此，自然就是自然物內含的「變動」與「維持不變」的原則 (*Phys.* 192b21-22; Lear 1988, 15-16)。

我們知道自然是一種內在的變動原則，但是這種原則究竟在自然物的「哪裡」，等同於自然物的「哪個部分」，仍需進一步探討。有些人認為自然就是構成自然物的主要物質，例如構成木床的木材。安提豐 (Ἀντιφῶν) 就主張，如果將一張木床埋入土中，從土中冒出的不會是「床的孩子」，而將是樹木的新芽，新芽將會長成一棵樹。由此可見，樹木才是木床之所是，床的形式 (form, μορφή) 只不過是偶然存在於樹木之上，是被外在的工匠加諸於樹木。所以，作為木床的質料 (matter, ὕλη) 的樹木，才是木床的本性，亦即自然 (*Phys.* 193a9-17)。

安提豐的說法看似很有說服力，實際上是混淆了自然物和人造物。從他以木床為例即可看出，他將木床視為自然物——如果自然只存在於自然物之中，說人造物之中有自然，一開始就是矛盾的。但是，木床就其為「床」而言，是一個人造物，而安提豐似乎並未注意到這一點。換言之，安提豐其實是把木床當作有「床的模樣」的樹木來討論，以至於得出那樣的結論。如果討論的是具有床的模樣的樹木，那麼床的模樣並不會影響該樹木之作為一棵樹木。然而，對於一張木製的床，我們要問的是「怎麼樣才算是一張床？」。答案不會是「以木頭為材料」，而

會是「具有床的形式」。床的形式才是床之真正所是，而床本身並沒有力量去產生床的形式。但是，作為自然物的樹木，內含了這樣的力量，能夠產生樹的形式、生成新的樹木。這種力量的來源就是自然，因為自然是內在於樹木的變動原則。所以，自然使自然物是其所是，而使一物是其所是者，就是該物的形式。所以，自然就是自然物的形式²⁶ (*Phys.* 193a28-b12; Lear 1988, 16-17)。

自然是自然物的形式，那麼它與自然物的質料有何關聯呢？我們不妨繼續對照自然物和人造物，畢竟亞里斯多德說，技藝(*art / craft, τέχνη*)模仿了自然(*Phys.* 194a20-22)：如果技藝具有某些性質，則可以合理推斷自然亦具有相同或相似的性質。要探究物體的形式和質料有何關聯，我們可以從形式、質料如何結合著手。就人造物來說，形式、質料起初是分離的。例如雕塑家造像，起初在他眼前的只是一塊石材（雕像的質料），雕像的形式則在他的靈魂之中。透過技藝的施展，雕塑家將他靈魂中的形式實現出來，加在石材上。於是，形式和質料結合，雕像產生。直到完工的那一刻，這個雕像才真正「是」一個雕像；完工以前，這個「雕像」嚴格來說只是一塊石頭。值得注意的是，起初的那塊石材，雖然相對於雕像而言是質料，但就其為「一塊石材」而言，同樣是具有形式、質料的個別物體。也就是說，形式、質料是相對的概念 (*Phys.* 194b8-10)。

人造物的形式、質料起初是分離的，但是自然物的形式和質料自始就是結合的。即使是最原初的受精卵，也是具有形式和質料的一個生命體。這或許就是為何亞里斯多德說，生命體的發展，是「從某物到某物」(*from something to something*) (*Phys.* 193b15-18)——相較之下，人造物的產生過程，可謂「從另一物到某物」。但是，如果生命體的發展是從某物到某物，這個發展中的東西，到底「是」什麼？舉例來說，一個人類的幼兒，成長為一個成熟的人，這是人發展的過程。

²⁶ 由此可見，為何古希臘文的 φύσις，既可譯為自然，又可譯為本性。

那麼，怎麼樣才算是一個人呢？是像幼兒那樣，還是像成人那樣？如果套用人造物和自然物的類比關係，我們就要回答：是像成人那樣（*Phys.* 193b18-20）。雖然幼兒和成人都具有人的形式，但只有成人才是嚴格意義上的人，因為只有在成人那裡，人的形式才是完全實現的。

對於人造物而言，實現其形式的是擁有技藝的工匠。工匠選擇適當的質料，形式才得到了藉以實現的條件。自然物的狀況亦然：青蛙的身體不可能實現人的形式。更進一步說，人的質料是因為與人的形式結合，才成為人的質料。然則，是誰幫自然物實現它的形式？不是外在的工匠，而是自然物自己；更精確地說，是自然物的自然，也就是形式，自己實現了自己。由此可見，自然物的形式既是該物（目前）的樣貌、組織、結構，也是一股「自我實現」的力量，使自然物成長、發展（*Lear* 1988, 19-20）。成長、發展是一種變動，形式便是這種變動的源頭。這種變動結束之時，就是自然物的形式完全實現自己之時，這時自然物達到了它的目的（*end*, *τέλος*）。對於亞里斯多德而言，目的並非只是某種終點，而是自然物所能達到最好的狀態（*Phys.* 194a29-33）。是故，自然物由其自然所驅動的，朝向其目的的運動，是一種「成為自己」的運動，也是一種「達致完善」的運動。成為自己和達致完善，是同一件事。

關於自然物之形式、質料的關聯，還有一點值得一提。無論植物或動物，皆需要從外界攝取營養。攝取營養，其目的之一就是讓生物能夠「形成質料」，否則生物無從長大。對人造物而言，「質料的增加」必須依賴工匠去尋找、投入更多的質料；在自然物那裡，這件事是形式的工作。形式驅動著生物去攝取營養，藉以形成質料。於是，我們便不難理解，為何不同種類的動物需要攝取不同類型的食物，因為牠們需要不同的物質來構成身體，這是被牠們的形式所決定。

承上文，從自然物的形式的自我實現過程，可以看出：既然成為自己和達致

完善，是同一件事，那麼若我們知道某自然物的形式，我們也就能知道該自然物的發展的動力來源，以及該自然物之目的。這也就是為何，在亞里斯多德的「四因說」之中，形式因（*formal cause*）、質料因（*material cause*）、動力因（*efficient cause*）、目的因（*final cause*）四者，能化約為形式、質料二因——形式、目的、動力三者是同一件事，且目的因和動力因能被統攝至形式因之下（*Phys.* 198a22-27, 198b1-5, 199a31-33）。²⁷既然自然就是形式，自然必也具有動力、目的之角色。

若然，則在亞里斯多德看來，自然具有目的性。除了訴諸形式、目的之合一，他還有另外的思路。在《物理學》第二卷第八章，針對「自然有無目的性」（亦即，自然是不是「為了某些更好的事物」而變動）（*Phys.* 198b17-18）這個問題，兩方展開了辯證：一方是亞里斯多德，另一方是「持恩培多克勒式觀點的論敵」（*Empedoclean opponent*，以下簡稱「恩式論敵」）²⁸。恩式論敵主張：天下雨，而穀物（*corn*）生長，這件事並不能理解為「因為想讓穀物生長，所以宙斯下了雨」。在恩式論敵看來，天降雨水，乃是出於必然性（*necessity*）——那被抬升起來的東西（*the stuff which has been drawn up*；從現代的觀點來說，應該就是被蒸發至空中的水蒸汽），必將冷卻，冷卻後將變成水，水就會往下落，成為雨。穀物在雨水落地後生長，只是機緣湊巧而已。同理，如果下雨讓打穀場上的穀物腐爛，那也只是偶然，並非誰有意為之。依循這樣的思路，恩式論敵認為，自然中的部分（*parts in nature*），雖然很多看似是「為了什麼」而形成，其實皆出於偶然，例如不同位置的牙齒形狀不同、適合做不同的事。動物也是如此，牛頭牛和人頭牛都是偶然生成的，但是牛頭牛的型態剛好適合生存，於是存續下來，人頭牛則

²⁷ 嚴格說起來，亞里斯多德並沒有使用「四因」這個表述。他說的是，有四種方式，可以解釋一個變動「為什麼」產生；換言之，變動之為變動，共有四個面向可言（*Phys.* 194b16-195a3；Lear 1988, 26-27）。

²⁸ 雖然 *Physics* II.8 明確提到恩培多克勒（*Empedocles*）（*Phys.* 198b32），但是根據 Scharle，*Physics* 198b17-34 的問題應該不是恩培多克勒本人提出的，也似乎不是他本人會認可（*endorse*）的。因此，Scharle 稱 *Physics* II.8 的論敵為“*Empedoclean opponent*”（Scharle 2015, 89）。本文姑且從其主張。

不斷死去 (*Phys.* 198b19-34)。



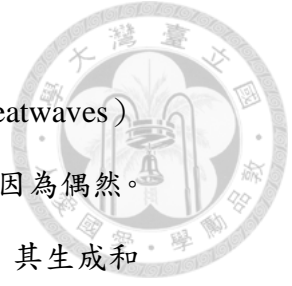
恩式論敵認為自然並沒有目的性，因為找不到那個「有意為之」的行動者。因此，自然中那些看似「為了什麼」的現象，其實都是出於偶然。亞里斯多德回應恩式論敵的論證 (*Phys.* 198b35-199a8)，被 Scharle 2015 稱為「冬雨論證」(the winter-rain argument) (Scharle 2015, 90)。Scharle 如此重構冬雨論證：

1. 【雙方都接受的前提】(Accepted Premise)：事物 (例如動物) 似乎或者是出於偶然 (from coincidence)，或者是為了某事物而存在 (生成)。
2. 【有爭議的前提】(Disputed Premise)：這些事物 (例如動物) 無法是出於偶然或出於巧合 (chance) 而存在 (生成)。
3. 【小結論】(Sub-Conclusion)：這些事物 (例如動物) 就會是為了某事物而存在 (生成)。(1,2)
4. 【雙方都接受的前提】：所有這樣的事物都是因自然而存在 (are by nature)，如同這些說話者 (speakers) 自己會說的。
5. 【結論】(Conclusion)：因此，「為了某事物」這個性質²⁹，存在於那些因自然而存在、生成的事物之中。(3,4)

(Scharle 2015, 90-91)

在這個論證中，最關鍵的是前提 2。如果亞里斯多德能讓恩式論敵接受前提 2，恩式論敵就必須接受小結論，以及最終的結論，即自然具有目的性。Scharle 認為，亞里斯多德支持前提 2 的論證，可以表述如下：

²⁹ Scharle 2015, 91 的原文是“The ‘for the sake of something,’ then, is in things which are and come to be by nature.”。中譯文為求通順，加入了原文沒有的「性質」一詞。



- A. 【雙方都接受的前提】：在冬雨、夏季熱浪 (summer heatwaves) 中存在一種規律性 (regularity)，這種規律性不可能是因為偶然。
- B. 【有爭議的前提】：動物、「因自然而存在」的事物，其生成和冬雨、夏季熱浪具有同樣類型的規律性。
- C. 【有爭議的前提】：沒有任何因巧合而生成的事物，其生成會和冬雨、夏季熱浪具有同樣類型的規律性。
- D. 【結論】 (前提 2.)：這些事物 (例如動物) 無法是出於偶然或出於巧合而存在 (生成)。(A, B, C)

(Scharle 2015, 93)

Scharle 認為，因為恩式論敵會接受前提 A，所以他必須接受 C，繼而接受 B，最終接受結論 D，也就是主要論證中的前提 2。(Scharle 2015, 96)。箇中關鍵在於「規律性」。Scharle 根據《物理學》以外的許多文本，指出了亞里斯多德對於存有階序 (*scala naturae*) 中規律性的整體看法 (Scharle 2015, 97-101)：第一動者 (prime mover)，也就是神，其活動永恆持續，具有完全規律性。自然界的其他所有存有者，包括天體 (heavenly bodies)、生物、大地元素 (sublunary elements)，都在模仿神的活動，雖然模仿方式各自有別。天體能夠進行圓周運動 (circular motion)，該運動也是永恆持續的。動、植物等生物，其個體雖為必朽，但牠們能夠藉由不斷生成新的個體，使整個物種永恆持續。如此「生成—死亡」的循環，在亞里斯多德眼中，也是一種具有規律性的圓周運動 (GC 336b27-337a8)。土、氣、水、火這些大地元素的圓周運動，也具有如同生物的圓周運動那樣的「共同組織」(joint-arrangement, συντέτακται) (Met. 1075a15)——冬雨的情形便是如此。冬雨看似只是水的一種垂直運動，其實它和夏季上升的氣，共同構成了一個循環 (Meteor. 346b35-347a1)。在這個意義上，冬雨會如生物一般不斷生成，

而對於亞里斯多德而言，「生成本身」持續不斷地生成，就是對於神最大程度的接近（approximation）（GC 336b32-337a1）。



既然各種存有者都在模仿神的活動，這些模仿者的運動當然也具有規律性。不過，它們的規律性也有程度之別：運動方式越接近神的活動者，就是越完美的運動，規律性也越完全。總而言之，天體的規律性高於生物的規律性，生物的規律性高於大地元素的規律性（Scharle 2015, 99-100）。

從 Scharle 指出的看法中，我們理解到冬雨、夏季熱浪的規律性，不只是「每逢冬季必有雨」這麼簡單，它更透露了一種「不斷生成」的循環。既然這種循環是實在的，那麼與這種循環無關的規律性，就不可能是和冬雨、夏季熱浪「同樣類型」的規律性。因此，出於巧合的事物，不可能具有和冬雨、夏季熱浪同樣類型的規律性（前提 C.）。既然生物的規律性高於大地元素，那麼動物的生成至少具有和冬雨、夏季熱浪相同程度的規律性（並且，動物的生成也是個持續的循環）（前提 B.）。所以，如果恩式論敵理解前提 A. 的內涵，他就必然會接受 C.，繼而 B.，最終接受結論 D.（Scharle 2015, 103）。於是，恩式論敵接受了冬雨論證的前提 2.，最終將接受「自然具有目的性」這個結論。³⁰

從亞里斯多德和恩式論敵的這段辯證，我們可以歸結出兩種目的論（teleology）的模型：自然模型（natural model）和行動者模型（agency model）（Scharle 2015, 96-97）。這兩種模型對應了亞里斯多德所言，自發性（spontaneity）和巧合皆後於（posterior to, ὕστερον）理智（intelligence）和自然（Phys. 198a9-

³⁰ 關於亞里斯多德自然目的論（natural teleology）的範圍，有兩種詮釋立場：一種將自然之目的性侷限在生命體，也就是說天體、大地元素等不具有目的性，另一種主張存有階序中的所有存有者都具有目的性（參考 Scharle 2015, 88-89）。Scharle 2015 即是抱持後者這種「普遍目的論」，從本節所引內容不難看出。不過，本文不打算細究自然目的論的範圍，因為無論何種詮釋立場，都會認為所有生命體皆具目的性，而本文探究的是亞里斯多德的哲學人類學，因此主要論述應該不會超出生命體這個範圍。

10)。出於自發性和巧合的變動都不具目的性，出於理智和自然的變動皆具目的性，在這個意義上，理智和自然先於巧合（Scharle 2015, 96）。理智、自然分別對應了前述之行動者模型、自然模型。這兩種模型雖然都蘊含了規律性（*Phys.* 196b10-11, 20-21; 197a3-4, 20, 31-35），但它們說到底是不一樣的模型：行動者模型蘊含了一個「有意為之」的行動者（例如工匠，以及恩式論敵提及的宙斯），自然模型則無。在自然模型中，造成規律性的是作為內在變動原則的自然。恩式論敵、亞里斯多德皆同意，行動者模型不適用於動物、冬雨的生成，但恩式論敵似乎沒有想過，目的論還有另一種模型：自然模型。亞里斯多德的冬雨論證，正是從恩式論敵接受的前提出發，推導、證成目的論的自然模型。由此可見，亞里斯多德認為，自然之目的性，並不蘊涵任何行動者、主體的意圖。

因為自然具有目的性，所以它所造成的變動（例如動物的生成）都具有規律性。規律性似乎和必然性有某種關聯。例如：如果冬雨具有規律性，則我們可以說，每逢冬季「必然」下雨；如果牛的生成、長大具有規律性，則我們可以說，小牛必然會不斷誕生、長大成熟。若然，亞里斯多德的自然目的論似乎就會變成一種「自然決定論」，亦即，凡是出於自然的因果序列，都是必然的。

然而，亞里斯多德顯然不認為自然具有決定論式的必然性，這可以從兩方面看出：第一，若自然、技藝之間有類比關係，且技藝有出錯的可能，則自然亦可能出錯，譬如產生人頭牛之類的怪胎（*Phys.* 199a33-b8）。第二，亞里斯多德多次指出，自然會朝向某目的發展，但過程中必須「沒有阻礙」（if there is no impediment），才能達到目的（*Phys.* 199a8-11, b15-19, b25-27）。第一點指出了自然作為變動的內在原則，本身雖有相當程度的穩定性，但仍然會出錯，亦即具有某種內在的偶然性。第二點指出自然在自我實現的過程中，會遭遇外在的偶然性，例如惡劣的環境、天敵等等。這兩方面的偶然性，使得自然造成的變動雖有一定的規律性，但不會是必然的、被決定的。因此，自然乃是介於必然和偶然之間。

自然既可能出錯、受阻，亦非完全無法自我決定。我們接下來會看到，自然的這個特質在人的身上尤其明顯：雖然人的本性總是在自我實現，但是並非每個人都能達到完全的實現，也就是說，並非每個人都能成為「好人」。



綜上所述，亞里斯多德對於自然的論述，可說是奠基於自然物、人造物的對比。藉由探究物體如何生成，他指出自然物均內含了使自身變動、維持不變的原則。這個內在的變動原則就是自然。接著，一方面，他指出自然是自然物的形式而非質料，將自然的概念納入他的形質論（Hylomorphism）體系中。另一方面，他將「解釋變動為何產生」的四種方式（四因），形式、質料、動力、目的，化約為形式、質料二因。亦即，形式、動力、目的是合一的。這兩方面的論述結合起來，就得到了自然、形式、目的、動力的合一。這四者的合一，可以說是亞里斯多德最強而有力的學說，其理論蘊涵非同小可：自然既是自然物的樣貌、組織、結構，也是一種自我實現的力量；並且，自然物的自我實現和達致完善（達致目的），是同一件事。

值得注意的是，亞里斯多德對於自然的論述，雖然相當依賴自然物和人造物的對比，但是在他看來，作為自然物之變動原則的自然，並非與作為人造物之變動原則的「人為」對立。因為，歸根究柢，所有人為的事物，其根源皆為人內在的變動原則，亦即人之本性。在這個意義上，人為並非與自然對立。人為事物之中，最典型的或許是 νόμος（法律、風俗習慣等約定俗成的事物）。根據亞里斯多德的觀點，νόμος 正是人的 φύσις 的某種實現。同樣地，城邦似乎也是人之本性的某種實現。接下來就要探究，人所擁有的究竟是怎樣的一種本性。

第二節 人之本性



理解了自然，我們接著要探討自然的一部分，人，其本性為何。人是生物的一種。凡有生命者皆有靈魂，對亞里斯多德而言，靈魂是生物的形式（*DA* 412a20-21）。上一節已述及，生物的形式，就是牠的自然/本性。因此，人之本性就是人的靈魂。要理解人的靈魂，必須先掌握靈魂本身的定義。亞里斯多德對於靈魂的一般性定義為：「潛在地具有生命的自然物體的初階實現」（*DA* 412a27-28）³¹。要理解這個定義，我們必須先掌握潛能（*potentiality*, δύναμις）以及實現（*actuality*, ἐντελέχεια；*actualization*, ἐνέργεια）³²這兩個概念的意涵。掌握靈魂本身定義後的下一步，就是區分人的靈魂和其他生物的靈魂，並敘明人的靈魂的內容、特徵。要區分各種靈魂，我們得從它們具有的各種能力（*capacity / power / faculty*, δύναμις）著手。在亞里斯多德的《論靈魂》中，人的靈魂具有的能力，是生物中最多的。這些能力包括營養攝取（*nutritive faculty*）（*DA* II.4）、知覺（*perception*, αἴσθησις）（*DA* II.5-III.2）、構想力（*imagination*, φαντασία）³³（*DA* III.3）、理智（*intellect*, νοῦς）³⁴（*DA* III.4-8）、欲望（*desire*, ὄρεξις）和位移（*locomotion*, κίνησις κατὰ τόπον）（*DA* III.9-11）。其他生物靈魂的能力，都被人的靈魂涵蓋。透過探究人與植物分享的能力、與動物分享的能力、獨有的能力，以及這三類能力的關聯，我們才能充分理解人之靈魂的獨特性、理解人的本性。

（一）靈魂的定義

³¹ 本文引用《論靈魂》的內容，主要根據 Shields 2016 的英譯，並參考 Miller 2018 的英譯等。

³² ἐντελέχεια 和 ἐνέργεια 雖然都可譯為「實現」，但是 ἐντελέχεια 指涉的是「處於完滿的狀態」，是就靜態而言；ἐνέργεια 指涉的是「朝向完滿的發展過程」，是就動態而言。

³³ φαντασία 的通行英譯是 *imagination*，*imagination* 的中譯是「想像力」，但這個翻譯似乎偏離 φαντασία 的原意甚多，因為 φαντασία 不只涉及視覺性的內容。本文因此跟隨陳斐婷 2018，譯為「構想力」。

³⁴ 本文將 νοῦς 譯為「理智」，以便與《尼各馬科倫理學》經常使用的 λόγος（本文譯為「理性」）區隔。



在《論靈魂》第二卷第一章，亞里斯多德給出了靈魂的一般性定義：靈魂是「潛在地具有生命的自然物體」的「初階實現」(the soul is the first actuality of a natural body which has life in potentiality) (DA 412a27-28, Shields 2016 的英譯)。我們必須釐清這個定義的兩個重要部分，亦即「潛在地具有生命的自然物體」以及「初階實現」。

什麼是「『潛在地』具有生命的自然物體」呢？這就要從「具有生命的自然物體」說起。這是什麼樣的物體？就是具有生命（能夠自行攝取營養、生長、衰敗；DA 412a13-14），並且內含了變動的原則（自然）的物體，例如一棵樹、一頭牛、一個人。換句話說，就是「生物」。這樣的每一個物體都是一個實體 (substance, οὐσία)，這樣的實體都是複合物 (compound) (DA 412a15-16)。什麼樣的複合物？形式和質料的複合物。亞里斯多德認為，一個生物的形式是牠的靈魂，而質料就是牠的身體 (DA 412a15-22, b6-9)。質料是潛能，形式是實現 (DA 412a9)。因此，我們可以說，一個生物的身體，是牠處於潛能的那個面向。若然，則「『潛在地』具有生命的自然物體」，就是生物的身體。

因此，靈魂是身體的實現。不過，亞里斯多德認為「實現」有兩種意義，第一種可類比於知識 (knowledge)，第二種可類比於沉思默觀 (contemplating) (DA 412a10-11, 23-24)。沉思默觀其實就是去發揮、運用已有的知識，在這個意義上，進行沉思默觀比單純地擁有知識更進一步、「更實現」。亞里斯多德說，進行沉思默觀可以類比於清醒，擁有知識而不運用可以類比於沉睡 (DA 412a25-26)。清醒的人和沉睡的人都是活人，也就是說，清醒、沉睡依賴於靈魂的「在」 (being present) (DA 412a24-25)。不過，如果清醒比沉睡更高一級，清醒所預設的條件就比沉睡更嚴格。如果靈魂僅僅只是「在」，睡眠就得以進行，那麼比睡眠更進一步的清醒，其先決條件就不僅有靈魂的「在」了。所以，靈魂本身（靈魂只是


「在」所對應的那種實現，就是沉睡、單純擁有知識所對應的那種實現，亦即第一種意義的實現。因為「擁有知識」必然在時序上先於「運用知識」(DA 412a26-27)，故第一種意義的實現在時序上先於第二種意義的實現。本文因此稱第一種意義的實現為「初階實現」，第二種意義的實現為「二階實現」。

靈魂是生物的身體的初階實現。那樣的身體具有生命的潛能，因此靈魂可謂生命的初階實現。生命的初階實現，就只是靈魂的「在」，好比知識的「在」。這樣的靈魂並沒有任何活動，不活動的靈魂似乎無法被區分。因此，如果我們要了解人之靈魂的內容、特徵，就必須探究人之靈魂的各種二階實現，亦即各種活動(ἐνέργεια)。

(二) 植物魂、動物魂、理性魂

1. 植物魂

靈魂是生命的初階實現。但是對亞里斯多德而言，「生命」一詞具有多重意義：理性、知覺、空間中的運動與靜止，以及「關聯到營養攝取、衰敗、生長的運動」(the motion in relation to nourishment, decay, and growth)。只要某個物體能夠進行這四種活動的任一種，我們就可以說該物體具有生命，因此具有靈魂(DA 413a21-25)。不過，上述的前三種活動，都不能單獨地存在於生物體；也就是說，我們找不到只會理性思考、只會感官知覺，或是只會奔跑跳躍的生物。所有的生物，都至少具有營養攝取的能力，而植物只具有這種「生命」(DA 413a31-b1；414a29-b1)。是故，營養攝取，可謂一種最基本的生命。由於植物僅具有這種生命、這種靈魂，我們不妨將這種靈魂稱為「植物魂」。



具體而言，植物魂的功能為何？這可歸納為兩方面：使個體的生命得以延續，以及使整個物種得以延續。首先，任何生物都具有身體，身體由四元素土、氣、水、火組成，四元素又由冷、熱、堅實（solid）、流動（fluid）這些更基本的力量（force）構成（*PA* 646a15；*GC* II.2；*Meteor.* IV.10；Lear 1988, 47 n.86）。物質皆會耗損，因此需要補充，亦即從外界攝取營養。更精確地說，所有生物都需要從外界攝取冷、熱、乾、溼之物，這是植物魂的工作之一（*DA* 414b6-14）。值得注意的是，無論是四種力量抑或四種元素，它們之中都蘊含著對反關係（例如，冷和熱是對反的）。是故，我們可以合理推測，構成生物體的力量、元素，會造成生物體內含某些張力。從亞里斯多德在 *DA* II. 4 對恩培多克勒的反駁，可看出這樣的張力：恩培多克勒認為，植物的生長方向，取決於構成植物體的元素的自然運動方向，例如土元素使植物向下紮根，火元素使植物向上生長（*DA* 416a1-3）。然而，亞里斯多德指出，如果按恩培多克勒所言，構成植物體的元素會讓植物同時往相反的方向生長，為什麼植物不會因此解體？植物會朝相反方向生長，卻還保持為「一」，就是因為有某種力量在平衡著植物體內含的張力，而這力量就是植物魂（*DA* 416a5-9）。從另一個角度來說，植物魂也構成了某種限制（limit）——每種生物皆有其特定的體型、成長速度，不會像火一樣，只要有可供消耗之物，就會無限制地延燒（*DA* 416a9-19）。也就是說，植物魂保障了生物身體的確定性。總而言之，植物魂使生物的身體確定、為一、持存，藉此維繫了生命，使生物能繼續是生物。³⁵

其次，植物魂讓生物能夠藉由生產出另一個「和自己同樣」的生物（another such as itself），分享神的永恆與神聖（*DA* 415a27-b7）。所有的生物都渴望永恆，

³⁵ 亞里斯多德對物質主義（materialism）的反駁顯示，僅僅訴諸物質，不可能成功地解釋生命現象，即使是看似最可能只用物質解釋的營養攝取活動。是以，靈魂不可能是物質。Johansen 2012 進一步主張，我們可以將營養攝取視為「靈魂如何扮演『自然』的角色」的典範：從營養攝取的活動，最能看出靈魂如何兼具形式因、動力因、目的因的角色（Johansen 2012, 119-123）。

但是真正的永恆者只有神。神以外的眾生皆為必朽，亦即，每一個個體皆終有一死，無法持續存在。必朽的眾生唯一能趨近永恆的方式，就是不斷地繁衍後代。上一代與下一代雖然在數量上不是一，不過在形式(**form**)上是一，亦即屬於「同一種」生物(*DA 415b1-7*)。亞里斯多德認為，藉著繁衍來追求永恆，是生物最自然的功能(*DA 415a27-28*)。更進一步來說，為了分享永恆和神聖，所有生物都可說是盡了牠們本性上一切所能(*DA 415b1-3*)。雖然牠們能夠做的不盡相同，但都是在模仿神(*Johansen 2012, 126*)。

如果按照上文所述，植物魂似乎有兩個功能：攝取營養，使個體的生命得以延續；繁衍後代，使整個物種得以延續。若然，這會導致我們難以定義植物魂：如果植物魂不只有一個功能，我們似乎可以將植物魂再區分為更小的「部分」(例如：營養魂、生殖魂)，直到每一個部分都恰好只有一個功能。如此，似乎才能達到定義的適當性、精確性。但如果我們將植物魂二分，原本的「植物魂」這個概念似乎就不再成立了。

亞里斯多德顯然不會接受這個結果。事實上，他似乎是將滋養(**nutrition**)、生成(**generation**)視為同一個功能的兩個面向，這個功能就是自我保存(**self-preservation**)(*Shields 2016, 201*)。生物的自我保存展現在牠「作為個體」的層次，即為滋養；展現在牠「作為該物種的一員」的層次，即為生成(*Shields 2016, 201*)。自我保存最終極的目標，是讓自我永遠持存。因此，相較於滋養，生成的活動更接近終極意義上的自我保存(並且，保存個體可謂「為了」繁衍後代)。於是，我們不難理解為何亞里斯多德說，植物魂更適當的名字是「生成魂」(**generative soul**)(*DA 416b16-19; Shields 2016, 210*)。總而言之，所有的生物都具有一種基本的功能：自我保存。這也是所有生物最自然的目的。

2. 動物魂



(1) 動物魂的內涵

所有的生物都具有植物魂，植物魂使生物是生物。動物因其植物魂而屬於生物，但是動物之所以為「動物」，在於其具有知覺能力（*DA 413b1-2*）。亞里斯多德認為，有知覺能力，就會有構想力和欲望（*desire, ὄρεξις*），欲望包含了慾求（*appetite, ἐπιθυμία*）、血氣（*spirit, θυμός*）和願望（*wish, βούλησις*）。具有知覺能力者，都能夠感受愉悅和痛苦，因此皆擁有慾求，因為慾求是對「能夠帶來愉悅」的事物（*what is pleasurable*）的欲望（*DA 413b20-24; 414b1-6*）。有些動物能夠在空間中移動，有些動物則否。但是不管某生物能不能移動，只要牠擁有觸覺，牠就屬於動物。動物作為動物，可以只具有觸覺而無其他知覺能力；正如生物作為生物，可以只具有植物魂而不具有別的魂。在這個意義上，觸覺和植物魂都是可分離的（*separable*）能力（*DA 413b1-10*）。

以上的勾勒，顯示動物魂的內涵相當龐雜，至少包含了知覺、構想力、欲望、空間中的移動（這似乎是行動（*πρᾶξις*）的必要條件之一）等等。不過，這些能力、活動，似乎都可以被知覺這個核心能力關聯起來。所有知覺能力（視、聽、嗅、味、觸）中，最基本的是觸覺，是故我們可以說，觸覺是最能界定出動物性（*animality*）的靈魂能力。根據亞里斯多德的理解，植物能夠直接從周遭環境吸收營養，但是動物不能，因此動物需要攝食，所以需要知覺來幫助牠們找到食物（*Young 1988, 527*）。而觸覺的重要性在於，營養攝取的對象（冷、熱、乾、溼），皆是觸覺專屬的對象（*DA 414b6-14*）。有趣的是，某種意義上而言，相較於植物可以直接從周遭環境吸取營養，動物似乎有點「能力不足」，因此需要借助觸覺這樣「額外」的能力來幫助牠們攝食（也可能是因為能夠直接吸取的營養，無法滿足動物的需求）。然而，動物這種能力上的缺乏，其實開啟了更多的可能性，

例如藉由知覺和移動來躲避天敵。如果像亞里斯多德所說的，自然不做無目的之事 (*Pol.* 1253a8-9)，我們似乎就必須思考，動物魂，乃至於理性魂，是為了什麼而存在。就動物魂而言，其所包含的能力，似乎都直接或間接地服務於營養攝取，進而有助於自我保存。自我保存是為了模仿神，分享神的永恆和神聖。因此，我們可以推論，動物比植物多了動物魂，是為了在更高的程度上分有神性。

對於只具有植物魂和動物魂的非人動物來說，事情似乎相當單純：牠們的動物魂，功能上似乎是牠們的植物魂的某種延伸、擴展。不過，人因為還具有理性魂，故其動物魂和理性魂之間有某種適當關係可言。這種適當關係關聯到那些專屬於人的善，這樣的善並非只是自我保存。下文將分項討論人之動物魂的能力、活動，並側重它們與善的連結。

(2) 知覺

知覺是《論靈魂》著墨最多的靈魂能力，大約佔了整部著作三分之一的篇幅 (II.5-III.2)。知覺雖然可再細分為視、聽、嗅、味、觸五覺，但這五覺的運作原理是相同的。礙於篇幅限制、論題比重，本文在此僅大略說明知覺的原理。

亞里斯多德對於知覺活動的原理的論述相當複雜，文本的詮釋爭議也很多。在此僅列舉幾個重要的主張：1. 知覺顯然是一種受動 (*κινεῖσθαι*)、承受 (*πάσχειν*)，因為我們無法「主動」地擁有知覺，而必然仰賴外在知覺對象來引發知覺活動 (*DA* 416b33-35；王志輝 2015, 39-40, 41 n.5)。2. 當我們知覺某物的時候，我們所承受、接受的是知覺對象的形式，而非質料 (*DA* 424a17-24)。³⁶ 3.

³⁶ 光是對這個說法的詮釋，就引發了三派之爭：物質論 (以 Richard Sorabji 為代表)、精神論 (以 Myles Burnyeat 為代表)，以及編碼論 (以 David Bradshaw 等人為代表) (王志輝 2015, 38-39, 60-61)。這個爭論太過複雜，且無關本文主軸，故本文不打算處理。

知覺活動是一種實現 (ἐνέργεια)，而非一種變化 (κίνησις) (DA 431a4-7)；變化涉及性質或狀態的改變 (或說取代)，實現則否 (王志輝 2015, 40-41)。第三個主張涉及了亞里斯多德「兩階段潛能、實現」的理論，在此稍微闡述這個理論，之後我們將看到它的重要性。

先前討論靈魂的定義時，我們已經探討過亞里斯多德對於「初階實現」和「二階實現」的區分。他將初階實現類比為「擁有知識而不運用」，將二階實現類比為「充分運用知識」，也就是沉思默觀已經有的知識。二階實現比初階實現「更實現」，因此相較而言，初階實現可謂某種潛能。論述知覺原理時，亞里斯多德將潛能也區分為兩個階序：比較高階的潛能就是擁有知識而不運用，因其相對於二階實現來說是某種潛能，故可稱為「二階潛能」。二階潛能就是初階實現。那麼，初階潛能是什麼樣的狀態呢？亞里斯多德說，「有能力獲得知識」(但是尚未具有知識)就是這樣的狀態。我們說某人是一個處於初階潛能的有知者 (knower)，是因為他屬於人這種生物，這種生物天生就具備獲得知識的潛能。但是，一個擁有知識的人，只要他想沉思默觀，隨時都可以做到 (若無外在阻礙)；一個只是有能力獲得知識的無知者，卻無法隨心所欲地獲得知識，而必須學習 (學習還未必成功)。換言之，從初階潛能到初階實現，與從二階潛能到二階實現，是兩個不同的過程 (DA 417a22-b2)。

從初階潛能到初階實現，從無知到有知，涉及了狀態的改變：後來的有知狀態，取代了原先的無知狀態。原狀態被對立的狀態破壞、取代，這樣的過程稱為變化。從二階潛能到二階實現，並不涉及狀態的破壞和取代，因為有知者在沉思默觀之時，並未變得無知 (甚至可說更有知了)。相反地，原有的狀態得到了保存 (preservation)，而整個過程可被理解為一種「事物朝向其本性」的進展 (progression)。這樣的過程稱為實現 (DA 417a30-b16; 王志輝 2015, 40-41, 43-45)。亞里斯多德認為，知覺活動是從二階潛能到二階實現的過程，亦即一種實

現：人一生下來，就「能夠」聽到東西，亦即知覺能力處於初階實現（二階潛能）。只要等外在對象來引發知覺活動，就能達致二階實現（擁有聽覺經驗）（*DA* 417a10-14, b16-18）。不過，如前述，初生之人，理性能力僅處於初階潛能。這個差異會在之後的論證中顯示其重要性。

原理歸原理，知覺能力究竟對於動物有何「用處」呢？很明顯地，這種與生俱來的能力，可以讓動物的靈魂和外在世界建立某種連結、接受外在世界的某些訊息（例如，接受知覺對象的形式）。動物必須透過知覺活動與世界建立連結，才能夠自我定位、自我導向。如此，才能順利找到食物。在這個意義上，動物的知覺活動是自我保存的一環。此外，亞里斯多德說，只要有知覺活動，就會有愉悅和痛苦（*DA* 413b22-23, 414b2-4）。他對於知覺活動和愉悅的關聯，有進一步的分析：知覺活動有完善與不完善之別。最完善的知覺活動，係指知覺器官處於最好狀態，知覺能力得以充分實現，並朝向最高貴的知覺對象。每一種知覺活動都有相對應的愉悅，當該種知覺活動達致完善，就會伴隨最高程度的愉悅（*NE* 1174b14-24）。知覺活動的這個特質非常重要。下文將指出，正是因為這個特質，人可以將事物「看成是善的」。

（3）構想力

《論靈魂》第三卷第三章討論構想力（*imagination*, φαντασία）。這一章引發的詮釋爭議也很多——就連「構想力到底是什麼」這個問題，迄今也未有定論。有些學者認為構想力是「綜合知覺與料以形成整體認識」的能力，有些學者認為它是「專門處理『非典型知覺經驗』（人有所懷疑或是持保留態度的知覺經驗）」的能力（參考陳斐婷 2018，51-55）。本文無意處理這些原理上的爭議，而是要討論構想力與善的關聯。不過，為了討論構想力與善的關聯，一個對於構想力的基

本說法仍屬必需。在此引入 Jessica Moss 的論述。她提出一個基礎、無爭議的說法：在正常狀況下，一個擁有知覺能力的生物遭遇知覺對象（perceptible object）後，知覺對象會在牠的知覺系統中產生一個變動，亞里斯多德在《論夢》中稱之為 αἴσθημα（對於個別知覺對象的知覺內容）。覺察到 αἴσθημα，就是知覺到外在的知覺對象。通常 αἴσθημα 會接著產生一個與之相似的變動，φάντασμα（構想內容）。覺察到 φάντασμα，就是在實現構想力（Moss 2012, 51-52）。因此，亞里斯多德說，「構想力就是我們說 φάντασμα 向我們呈顯時所藉由者」（DA 428a1-2）；「構想是實現的知覺（actual perception）所導致的變動」（DA 429a1-2；*Insomn.* 459a17-18）。

Moss 的說法，蘊涵了三個核心主張：

- (1) 構想總是來自知覺——亦即，每一片段（episode）的構想都以某種方式奠基於某片段的知覺（DA 427b14-16, 428b12-13；*Insomn.* 461a19, b21-22；*Mem.* 451a3-4）。
- (2) 在某種意義上，構想獨立於知覺對象，知覺則否，因為人可以構想他並非正在知覺的某物（*Insomn.* 459a24-28, 460b2-3）。
- (3) φάντασμα 相似於其所源自的 αἴσθημα，因此具有相似的心理效果（psychological effects）——因此，對於一個對象的構想很像對於該對象的實際知覺（DA 428b10-17, 429a4-6；*Insomn.* 460b23-25；*Mem.* 450a27-32）。（Moss 2012, 52-53）

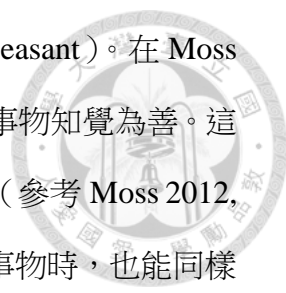
乍看之下，構想力似乎和知覺能力沒有太大差別。並且，構想內容總是以知覺內容為基礎，這讓構想力彷彿是知覺能力的某種附屬，沒什麼重要性。然而，亞里斯多德指出，無論人或者非人動物，需要構想力來做的事情都很多，因為非

人動物沒有理性能力，人的理性則有時被遮蔽 (is shrouded) (DA 429a5-7)。這似乎是說，構想力某種程度上可以代替理性來進行一些活動。Moss 的第二個主張給了我們一些線索：構想力能夠於知覺對象「不在場」之時，呈顯該知覺對象的圖像給構想者。雖然構想者必須曾經知覺過該知覺對象，才能去構想，不過他一旦能夠去構想，他就能在任何時間地點構想該對象，不受制於它是否在場。理性思考亦是如此操之在己（因為思考的對象不在外界，而在靈魂本身）(DA 417b20-26)。因此，理性和構想力，都能進行那些「對象不在場」的活動。許多涉及「追求目的」的活動，都是這樣的活動，因為需要追求之目的，很多時候是不在場的。在這個意義上，構想力和理性能力都是「追求目的」這件事的必要條件。

亞里斯多德認為，人們追求的目的，在他們眼中都是「表象的善」(apparent good)。更進一步來說，人會把一個事物當成目的，是因為這個事物在當事人的觀點中「看起來是善的」(NE III.4; EE VII.2, 1235b26-29)。人能夠將事物看成是善的，構想力、理性能力皆不可或缺。不過，構想力的角色似乎更為基本。因為，構想力可以在不涉及理性活動的情況下，向構想者呈顯表象的善。在 Moss 的觀點中，無論是人或是非人動物，都可以藉由構想力，讓自己「看到」善(參考 Moss 2012, chap. 2-3)。³⁷

在此簡要陳述 Moss 的觀點：當知覺活動順利進行，愉悅便會從中產生。在

³⁷ Moss 的整個論述，可謂以「運動 (movement) 如何發生」作為切入點。人與大部分的非人動物都會運動，運動需要以欲望作為心理動力。欲望總是朝著某個目的，這樣的目的就是表象的善。有人會質疑，非人動物缺乏理性能力，無法擁有「善的概念」，故牠們和表象的善無關。但是 Moss 似乎是將表象的善當作廣義的「評價性的認知」(evaluative cognition) 來談。她認為所有的動物都有她所謂的評價性認知，因為動物皆有知覺能力，皆能在知覺活動中感到愉悅 (和痛苦)，而這樣的知覺就是一種評價性認知。評價性認知有理性 (經過理性能力中介而形成)、非理性 (純粹由知覺、構想力形成) 之分，分別對應理性的欲望 (願望) 以及非理性的欲望 (慾求)。參考 Moss 2012, chap. 1-2。本文採納 Moss 的立場，因此在討論構想力、表象的善時，會先討論人與非人動物共通的狀況，再討論人獨有的狀況。



這個意義上，我們說動物能夠將事物知覺為「使其愉悅的」(pleasant)。在 Moss 看來，這就是將事物知覺為有待追求 (to-be-gone-for)，亦即將事物知覺為善。這些被知覺為有待追求的事物，會引發動物的欲望，使其追求之 (參考 Moss 2012, 30-41)。一旦動物曾經將某事物知覺為使其愉悅，則牠構想該事物時，也能同樣地將該事物構想為使其愉悅，進而構想為有待追求。於是，動物可以在該事物不在場之時，將其構想出來，並激起追求該事物的欲望 (參考 Moss 2012, 57-64)。舉例來說，一頭獅子曾經捕食羚羊，知覺過羚羊肉的美味，從中得到愉悅。因此，牠將羚羊知覺為使牠愉悅的，也就是知覺為有待追求。那麼，這頭獅子不僅在下次看到羚羊時，會激起捕食羚羊的欲望；牠沒有遇見羚羊時，也能產生關於羚羊的構想，這樣的構想使牠愉悅，並激起牠出發尋找羚羊的欲望。我們可以假想，若這頭獅子沒有構想力，則牠唯有實際知覺到羚羊，才會去捕食羚羊。牠如果一直遇不到羚羊，就不會有捕食羚羊的欲望，也不會去尋找羚羊。假設牠的食物只有羚羊，牠便只有餓死一途。這個極端的假想，顯示了「形成目的」(看見表象的善) 的重要性，以及構想力在其中扮演的關鍵角色。

上文的討論顯示構想力的運作情況和知覺能力有某種平行關係，尤其是在「知覺/構想 善」這個方面。既然人的知覺內容可以被概念中介³⁸，人的構想內容應該也可以。事實上，因為人的構想內容能被概念中介，所以人能夠向自己呈顯的表象的善，並不局限於個別的物體、個別的活動，還能是非常「不具體」的事物，例如特定的生活方式 (參考 Moss 2012, chap.8) —— 正因為人能夠構想一種生活，幸福(εὐδαιμονία)才可能成為人追求的目標，因為幸福正是一種生活，

³⁸ 這個想法源自 Moss。她認為，人類可以知覺到非人動物無法知覺的性質，是因為人的理智 (intellect) 擴展了人的知覺範圍。例如，人和非人動物都可以知覺到玫瑰擁有的性質 (紅、香、柔軟.....)，但是只有人可以知覺到「玫瑰」這種「可被附帶地知覺的事物」(incidental perceptible)。這是因為，只有人可以理解玫瑰這個普遍概念。不過，這並不是說人每次遇到玫瑰，都是先知覺到紅、香、柔軟等性質，然後才理解他知覺到的是玫瑰。只要人有玫瑰的概念，他就能夠直接地知覺到 (認出) 玫瑰，不需再經過理解、推論 (Moss 2012, 39-40)。一言以蔽之，「我們所帶來，關聯於世界的概念，有助於決定我們知覺的內容」(Moss 2012, 40)。同理，某人擁有善的概念之後，就能直接認出善的事物，也就是知覺到善。

一種最好的生活。



然而，雖然每個人都能把事物看成是善的，但不代表每個人都會看到真正的善。從亞里斯多德對於表象的善的論述，可以清楚看出表象的善有兩個特徵（參考 Moss 2012, 4）：第一，它是主觀的，也就是說每個人看到的表象的善，都只有他自己能夠看到。這是因為表象的善歸根究柢是構想力呈顯的某種心靈圖像，一個人不可能看到另一個人的心靈圖像。並且，因為構想的素材來自知覺，而每個人知覺、經驗過的事物不盡相同，故每個人看到的善會有不同。第二，表象的善並非總是真正的善，亦即，表象的善會出錯。

表象的善會出錯，這是什麼意思？如果表象的善等同於各人追求之「目的」，說表象的善並非總是真正的善，就是在說，人們眼中有待追求的那些目的，並不總是真正「值得追求」的目的。那麼，為何表象的善會出錯？下面這個段落似乎可以回答這個問題：

欲望與願望的對象，或者是善（the good），或者是表象的善。那就是為何使人愉悅者（the pleasant）是欲望的一個對象（因為它是一個表象的善）：有些人相信愉悅是善的，而對另一些人來說愉悅看起來是善的（appears good），即使他們相信它不是善的，因為構想（φαντασία）和信念並不在靈魂的同一個部分。

（EE 1235b26-29）³⁹

這個段落明確顯示出一個衝突：「看起來是善的」和「相信是善的」這「兩種善」的衝突。亞里斯多德認為這個衝突就是構想、信念的衝突。構想、信念並

³⁹ 譯自 Inwood and Woolf 2013，略有改動。

不在靈魂的同個部分，前者屬於動物魂，後者屬於理性魂。因此，這個衝突可以說是動物魂和理性魂的衝突。動物魂、理性魂以不同方式把握善：動物魂把握的善，是人實際有欲望去追求的目標；理性魂把握的善，是人認為真正值得自己追求、應該去追求的目標。前者奠基於知覺活動產生的愉悅，後者奠基於人對世界、自己的理解。某人的動物魂把握的善，不見得就是理性魂把握的善；理性魂把握的善，不見得就是真正的善——人很有可能錯誤地理解自己和世界。因此，人可能追求錯誤的目的。不過，人亦可能追求正確的目的——對一個有德之人來說，表象的善、透過理性把握的善，以及真正的善是合一的。是故亞里斯多德說，有德之人看見的善，就是真正的善（*NE* 1113a25-33）。

討論至此，我們確定了一件事：動物具有的知覺能力、構想力，使其能夠形成、設定個別之目的（例如，捕食羚羊），以追求之——這個「個別」乃是相對於自我保存這個「普遍目的」而言。動物為了追求目標，通常必須移動一段距離。因此，許多動物皆能進行位移（*locomotion*, κίνησις κατὰ τόπον）。這樣的運動（*movement*, κίνησις）的動力何來？靈魂中的什麼，是那個發動者（*DA* 432a18-19）？先前的討論已提及，表象的善能夠激起欲望。欲望就是運動的動力來源（*DA* 433a21-22）。下一小節的討論，將從欲望和運動的關聯切入。欲望和情緒（*emotion*, *passion*, *feeling*; πάθη）似乎息息相關，因此下一小節亦將論及情緒在動物靈魂中的角色。

（4） 行動、欲望與情緒

亞里斯多德在《論靈魂》第三卷第九章如此提問：「是什麼發動了動物的位移？」（*DA* 432b8-9）。靈魂是動物的本性，本性是變動的內在原則。靈魂的不同能力造成不同類型的變動。植物魂造成的變動，關聯於成長和衰敗（*DA*

432b10-11)。無論動物想不想要，牠們就是會成長與衰敗，總是在成長或衰敗。動物魂造成的變動之一是位移，然而動物並不總是在位移。換言之，位移可以被發動，也可以不被發動。位移一定是「為了什麼」而位移，它具有目的性，似乎也蘊含著某種意圖；位移總是涉及追求或逃避（DA 432b17-18, 27-28）。亞里斯多德指出，位移似乎是由兩種能力發動：欲望（ὄρεξις）和理智（νοῦς）（DA 433a9-10）。

必須說明的是，ὄρεξις 這個名詞很有可能是亞里斯多德創造的（Pearson 2012, 17）。古希臘文原本只有動詞 ὀρέγειν（主動式）/ ὀρέγεσθαι（被動式），這個動詞的基本意義有伸展出去（stretch out）、盡力抓住（grasp at）等等。不過在某些狀況下，ὀρέγεσθαι 可引申指涉渴望（yearn for）、渴求（long for）等。亞里斯多德應是基於這樣的引申意義，選擇以這個動詞為基底，造出 ὄρεξις 這個名詞（Pearson 2012, 19）。Pearson 引用 Martha Nussbaum 的說法，指出這個動詞的兩個特徵：第一，它內含了某種指向性（directedness），指向了某個對象。如果放在靈魂的脈絡，它蘊涵了動物的注意力朝向、集中於某個事物。第二，它強調的是主動性，而非被動性。亦即，它指涉的是追逐（going after）而非期待事物的到來（expecting to come）（Pearson 2012, 19）。這樣看來，我們似乎可以將 ὄρεξις 理解為一種內在的驅動力，促使著動物去追求某些對象，藉以讓對象成為「自己的」（Pearson 2012, 21）。亞里斯多德創造了 ὄρεξις 這個名詞，是因為他認為看似差異甚大的慾求（appetite, ἐπιθυμία）、血氣（spirit, θῦμός）和願望（wish, βούλησις）三者，具有上述那些基本的共通點，因此能夠歸為同一類：欲望（Pearson 2012, 18-19）。欲望在亞里斯多德眼中是必須被特別界定出來的一類能力。欲望是從起始點朝向目標的驅動力。

回到《論靈魂》。事實上，亞里斯多德認為，欲望才是位移真正的發動者：無論理性、構想力在發動位移時，都不能沒有欲望的參與；欲望卻能夠單獨發

動位移，甚至是在牴觸理性算計的狀況下（*DA* 433a20-26）。這也就是說，只是鎖定一個在彼方的目標，位移、運動、行動都不會發生。一股驅動力是必需的，欲望就是這股驅動力。



不過，要從「這裡」到「那裡」，似乎不總是一件簡單的事。有了目標，有了驅動力，還得解決「怎麼過去」的問題，也就是選擇方法、手段。非人動物的情況相對單純：牠們不需要考量手段，也沒有能力考量手段，因為牠們缺乏理性算計的能力。牠們是憑藉本能，在欲望的驅動之下直接衝向目標，例如獅子被羚羊激起欲望後，便發揮其狩獵本能，衝過去捕食羚羊。獅子似乎只有這條路可以走，沒有其他路能讓牠抵達目標。因此，亞里斯多德說，選擇

（*choice*, προαίρεσις）不屬於非人動物（*NE* 1111b8-9）。非人動物的運動是自願的（*voluntary*），因為運動的第一原則在動物本身（*NE* 1110a14-18; 1111a21-24; 1113b19-21），但是牠們無法選擇，因此無法「做別的」。人類不僅能夠自願地行動，還能夠選擇達成目標的手段。在這個意義上，人類是自由的。正是因為人能夠選擇，亞里斯多德認為只有人才擁有「行動」（*action*, πράξις）（*NE* 1139a19-20）。

選擇顯然涉及理性算計的能力。事實上，亞里斯多德認為，選擇總是跟在思慮（*deliberation*, βούλευσις）之後（*NE* 1112a15; 1113a2-7）。我們思慮的對象不是目的，而是達致目的之手段（*NE* 1112b12）——我們是在「看見」目的、對目的產生欲望之後，再去思慮如何達到目的。如果有不只一個手段能達到目的，我們會思慮，哪個手段能夠最好、最容易地達到目的；如果只有一個手段能達到目的，我們會思慮，要如何實現該手段（*NE* 1112b15-19）。有時候，當我們思慮出手段後，我們仍未十分清楚，要如何實現這個手段，於是我們繼續思慮「手段的手段」、「手段的手段的手段」……，如此一層一層思慮下來，最終會思慮出某個我們清楚知道該如何實現的手段。至此，思慮結束，行

動開始。思慮過程的終點，正是行動的起點、第一因（*NE 1112b19-20*）。這個第一因是在於我們本身，因為是我們做出了行動。



思慮涉及理性，但並非僅止於此。在思慮的過程中，我們的欲望也在傳遞著。舉例來說，某醫生要醫治病人，使其恢復健康。人要是健康的，其身體必須處於均勻的狀態（*uniform state*）。身體要處於這樣的狀態，就必須維持熱度（參考 *Met. 1032b5-10*）。身體要維持熱度，最直接有效的辦法就是用毯子包裹著。思慮至此，醫生選擇以毯子包裹病人。醫生最初只有對「使病人恢復健康」有欲望，但是隨著思慮的進展，他對於他思慮出的各個手段也有了欲望，最終對「以毯子包裹病人」有欲望。醫生最初的欲望隨著思慮的進展，傳遞至思慮的每個階段（*Lear 1988,143-146*）。在這個意義下，思慮是一個傳遞欲望的過程，因此既涉及理性，也涉及欲望。選擇亦是不僅涉及理性，也涉及欲望：我們都是在思慮結束後才做選擇，這時我們的欲望已被傳遞至觸手可及的那個手段（例如，拿毯子包裹病人）。因此，我們的選擇也涉及了對於該手段的欲望，而不單單只是以理性「挑出」一個手段。於是，我們便不難理解，為何亞里斯多德說，「選擇或者是具有欲望的理智，或者是具有思想的欲望」

（*διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική*）（*NE 1139b4-5*）。

人類的行動是出於思慮和選擇，並且能夠由多重的「目的—手段」關係架構起來。因此，相較於非人動物的運動，人類的行動顯然複雜許多，並且能夠發展出龐大的結構（只要「目的—手段」關係不中斷）。是故，人類能夠計畫遙遠的未來、為了某個宏大的目標去努力。另一方面，人能夠思慮、選擇，代表人能以理性介入欲望的運作，而不是像非人動物一樣受欲望支配。在這個意義上，人是自由的。因為唯獨人是自由的，能夠「做別的」，所以唯獨人有對錯、善惡的問題。前文已論及，人所追求的目標會出錯；此節對思慮、選擇的討論顯示，人在選擇手段時當然也會出錯。不過，人會犯的錯誤似乎不只這些。人

的行動涉及了欲望和理性，而亞里斯多德顯然認為人的欲望和理性能力之間，有某種適當關係可言。任何有違這種適當關係者，都是錯誤。後面討論理性魂時，將會詳述這一點。在這裡，我將略加討論亞里斯多德對欲望的分類，隨後討論他怎麼看待情緒。

亞里斯多德將欲望區分為三種：慾求（*appetite*, ἐπιθυμία）、血氣（*spirit*, θυμός）和願望（*wish*, βούλησις）。這三者能夠被區分，是因為它們朝向的對象不同。慾求的對象是愉悅（*DA* 414b3-6）。所謂的愉悅，並不限於那些純粹身體性的愉悅，例如從解渴、充飢的過程，以及知覺活動中得到的愉悅。亞里斯多德說，我們會對學習活動有慾求（*NE* 1111a31），也會對財富、勝利、榮譽等事物有慾求（*NE* 1148a25-26）。這就表示，這些涉及理性運作的事物也能給我們愉悅。並且，我們對這些事物的慾求，是就這些事物為「令人愉悅的」而言（參考 *Pearson* 2012, Chap.4）。血氣的對象是報復（*retaliation*）。亞里斯多德經常將血氣和憤怒（ὀργή）關聯在一起，甚至有時會將血氣、憤怒當作同義詞來使用（參考 *Pearson* 2012, Chap.5）。他將憤怒界定為一種伴隨著痛苦的欲望（ὄρεξις），該欲望是一種報復的欲望：當某人認為自己或友人遭受他人沒有理由的輕視時，他會想要進行一場他所認為的復仇（*Rh.* 1378a30-32）⁴⁰。這樣看來，血氣似乎關聯於榮譽、他者的認可。願望的對象是善（表象的善）（*NE* III.4），例如健康和幸福（*NE* 1111b27-29）等等。這樣的善並非只是前文提及之「有待追求的對象」（那是最基本的意義，非人動物也會追求那樣的「善」），而是唯有形成善的概念之後，人才能認知到的善：擁有善的概念，人才能將某事物從眾多事物中揀選出來，歸入善的範疇。唯有具備理性能力者，才能擁有善的概念。因此，願望是理性的欲望，慾求和血氣是非理性（*non-rational*）的欲望（*DA* 432b4-7）。


⁴⁰ 參考了 *Cooper* 對這個段落文意的理解（*Cooper* 1999, 419）。



人不僅具有欲望，還具有情緒（emotion, passion, feeling; πάθη）。以下將從兩個方面呈現亞里斯多德對於情緒的論述：1. 他在《修辭學》中對於情緒的刻畫，涉及了愉悅、痛苦。2. 相對於行動是主動的，情緒則是被動的，不過兩者皆是人的存在方式，彼此相輔相成，具有一種對等的關係。

亞里斯多德說，情緒都是這樣的：它們會對人產生影響，進而改變其判斷；它們會伴隨痛苦（λύπη）或愉悅（ἡδονή）（*Rh.* 1378a20-22）。在這個脈絡中的愉悅、痛苦，都是對於某種穩定狀態的擾動：愉悅是某種正向的心靈激動（positive mental excitement），是主動地享受某物（active relishing of something），而不僅是某種被取悅的感受、某種喜歡。痛苦則指涉了悲傷（distress）、苦惱（feeling upset），甚至是精神的騷亂（psychic turmoil），而不僅是某種不悅、不喜歡（Cooper 1999, 416）。若然，則所有情緒都是靈魂的某種擾動。情緒能夠改變人們的判斷，是因為它們都是闖入的感受（intrusive feelings），會佔據內心，導引人們的注意力。涉及愉悅的情緒，使人的注意集中於某些被他視為善的事物；涉及痛苦的情緒，使人的注意集中於某些被他視為惡的事物（Cooper 1999, 416）。這邊說的「視為」，不同於「認為」（相信）——視為可以不涉及信念，只涉及構想，因此一個人可以被認為自己不該有的情緒影響。

情緒不是我們主動產生的，它們總是闖進來，擾動我們的內在。我們的情緒都是被某些對象激起的，正如知覺活動都是由知覺對象來引發。因此，情緒是被動產生的，或者可以說，情緒是人的一種被動的存在方式。事實上，πάθη這個詞正透露了情緒的被動性：πάθη源於πάσχειν這個動詞，其意為「承受」。與πάσχειν相對的動詞是ποιεῖν，其意為「做、造」。亞里斯多德認為，



ποιεῖν 和 πάσχειν 是一切存有者最基本的構成原則，也是最基本的存在方式。ποιεῖν 是主動的存在方式，πάσχειν 是被動的存在方式 (Kosman 1980, 104-105)。兩者就像硬幣的兩面，無法獨立存在。ποιεῖν 有很多個例子，其中之一就是行動 (πράξις)；相應的，有一種 πάσχειν 叫做情緒。行動是人的主動存在方式，情緒是人的被動存在方式 (Kosman 1980, 105)。既然人的存在就是其本性的實現，就是人的活動 (ἐνέργεια)，那麼行動、情緒都是人的活動不可或缺的環節。當一個人完滿地實現其本性，他就是一個「好人」，其一切活動都是依據德行 (NE 1098a12-18)。因此，他的行動是依據德行，情緒也是依據德行。這裡說的德行，係指涉及人的情緒、欲望，關聯於人的性格狀態的那種德行，本文稱為性格德行 (virtue of character, ἠθικὴ ἀρετή)。性格德行關乎人的情緒和行動 (NE 1104b14)。性格德行涉及選擇 (NE 1106b36)，所以人的行動，以及人們展現情緒的方式，應該也涉及了選擇。前已述及，行動確實涉及選擇，那麼展現情緒的方式呢？既然我們都是被動承受著情緒，而非主動地掌控情緒 (例如，想要發怒時，就可以發怒)，那麼在什麼意義上，我們可以說人們展現情緒的方式涉及選擇？

要回答這個問題，我們首先得釐清，何謂「情緒依據德行」？換個方式說，什麼叫做「感受得好」(feel well) (Kosman 1980, 105)？亞里斯多德的答案是，我們感受到情緒，必須是在對的時間，針對對的對象，為了對的理由.....總之，不能過度，也不能不及，而是符合某種中道 (το μέσον) (NE 1106b17-24)。我們雖然無法主動控制情緒，使其符合中道，但我們可以形塑自己的性格狀態，養成某種傾向 (disposition, ἕξις) (性格德行就是一種傾向)，這樣我們的情緒就會被固定在特定的方向、範圍。例如，某人本來只害怕老鼠，不害怕其他事物，包括死亡，這時他的害怕具有特定傾向：對象是老鼠。經歷過一番性格的形塑，他變得只害怕死亡，不害怕其他事物。這時，他的害怕的傾向改變了。這種性格的形塑過程，涉及了選擇，因為是當事人選擇重複去做特定的

行為，藉以培養特定的習慣、傾向。在這個意義上，人們展現情緒的方式涉及了選擇（Kosman 1980, 111-113）。



關於性格形塑過程，亦即道德教育，之後會再詳論。在此，我要先做個總結。好人是有德行的人。人的德行不只一種，其中之一是性格德行。性格德行涉及情緒和行動，這兩者有某種平行對應關係：行動是人的主動存在方式，情緒是人的被動存在方式，在此意義上，兩者平行對應。不過，情緒和行動的關係不止於此：行動的動力來源是欲望，而亞里斯多德將憤怒（血氣）和慾求這兩種欲望也歸於情緒之列（NE 1105b21-23）。因此，情緒和行動絕非獨立運作，互不相干。一方面，欲望是「被激起」的，它卻會給予人主動去行動的動力。另一方面，人在行動之時，當然有所感受，並且能藉由重複的行動，形塑自己的性格傾向，改變自己受情緒欲望影響的程度、方式。這似乎構成了一個循環。這樣的一種自我形塑，自然需要某種指引，才能成功。這個指引就是理性。亞里斯多德說，情緒、欲望能夠「聽從」理性（NE 1102b25-28）。知覺、構想力似乎皆無法聽從理性，這顯示了情緒和欲望的特殊性。或許正是基於這個特殊性，情緒、欲望與人的德行有所關聯，而亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》花了許多篇幅討論情緒、欲望，略過了動物魂的其他能力。

總而言之，人的動物魂和理性魂有諸多交互關係。是故，要理解動物魂的德行，我們必須理解理性魂。唯有掌握了理性魂，我們才能掌握所有屬人的德行。

3. 理性魂

討論人的情緒、欲望和行動時，我們遭遇了德行 (virtue, excellence; ἀρετή) 的議題。嚴格說起來，在亞里斯多德，或者說古希臘哲學的語境中，凡是具有功能 (ἔργον) 的存有者，都有屬於它的德行、卓越，因為 ἀρετή 這個詞的基本意義就是「好狀態」。某存有者的功能，用柏拉圖的話來說，就是「只有它能做，或者只有它能做到最好」之事 (*Republic* 353a)。當某存有者處於好狀態，使其能夠充分實現其功能，該存有者就是有德行、卓越的。在這個意義下，植物有其卓越，非人動物亦有其卓越。不過，因為植物、非人動物的功能比人類簡單很多，所以牠們的卓越的內涵亦相對單純。另一方面，唯獨人具有理性能力，故亞里斯多德認為理性活動就是人的功能 (*NE* 1.7)。但是，如果將理性活動界定為「涉及理性能力」的活動，我們便會發現理性活動的內涵相當複雜，因為許多涉及理性的活動，也涉及了動物魂的諸能力。若然，則人的功能的內涵相當複雜，人的德行亦然。

在《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德花了巨大的篇幅討論屬人的德行。這個小節將以德行為切入點，探討所有涉及理性活動的德行，以釐清人之理性能力的內涵。亞里斯多德將屬人的德行區分為性格德行 (virtue of character, ἠθικὴ ἀρετή) 和智性德行 (intellectual virtue) (*NE* 1103a14-19)，又將智性德行區分為實踐智慧 (φρόνησις) 和理論智慧 (σοφία)。以下將探討性格德行、實踐智慧 (亞里斯多德說這兩者不可分離)，以及理論智慧。

(1) 性格德行和實踐智慧

在《尼各馬科倫理學》第二卷第六章，亞里斯多德寫道：

那麼，德行就是一個涉及選擇的狀態，處於那個相對於我們的中道。

這個中道是由理性決定，並且是如具有實踐智慧者決定的那樣。德

行是一個居於兩個性格缺陷之間的中道，一個性格缺陷是過度，一個性格缺陷是不及；德行是一個中道，因為有些性格缺陷達不到那在情緒和行動中的正確者，有些性格缺陷則超過該正確者，而德行既找出又選擇那居間者。⁴¹ (NE 1106b36-1107a6)



這個段落中的「德行」，係指性格德行。性格德行與其他狀態 (state, ἕξις) 的差異似乎有二：涉及選擇、處於中道。這兩者是相互關聯的：性格德行處於中道 (μεσότης)，是因為它找出、選擇了那個居間者 (το μέσον)。以下將分別探討選擇、中道所涉及的理性活動，並釐清這些理性活動的關聯。

前已述及，選擇或者是具有欲望的理智，或者是具有思想的欲望 (NE 1139b4-5)。我們已經討論過選擇的欲望面向，現在要來討論選擇的理性面向。選擇總是跟隨在思慮之後。先前的討論顯示，選擇具有的欲望內涵，乃是經由思慮過程傳遞而來；選擇具有的理性內涵，似乎亦是如此。於是，我們似乎應該將討論聚焦於思慮。在之前的討論中，我們認定了思慮的對象不是目的，而是達致目的之手段 (NE 1112b12)，便直接去探討手段和手段之間的階層關係，以及欲望在其中如何傳遞。不過，我們似乎不能僅僅關注手段本身，因為思慮的「對象」雖然不是目的，思慮卻無法不涉及關於目的之考量。事實上，亞里斯多德提出上述主張 (NE 1112b12) 後，馬上說了一句富有玄機的話：「因為，醫生不會去思慮他是否要進行治療，雄辯家也不會去思慮他是否要進行說服，政治家也不會去思慮他是否要產出法律和秩序，任何其他人士也不會去做關於其目的之思慮。」 (NE 1112b12-15)。若只看最後一句，會以為亞里斯多德的意思是，人們並不會去思慮任何關於目的之事。不過，從他舉出的醫生、雄辯家、政治家的例子可知，他所說的「關於目的之思慮」，其實僅涉及「是否追求該目的」的問題。誠然，我們

⁴¹ 譯自 Ross and Brown 2009，略有改動。

不會去思慮，是否追求某個既定的目的，因為目的既已確定，表示我們已經擁有追求該目的的欲望，想要實現該目的。在此方面，理性並不能對欲望說些什麼。理性的任務是找出能實現目的之手段。然而，手段必然是「通往某個目的」的手段，亦即，手段本質上關聯到目的，我們不可能只看「手段本身」，就知道這個手段的內容。因此，為了找出最適當的手段，我們必須掌握關於目的的細節，或許越全面越好。

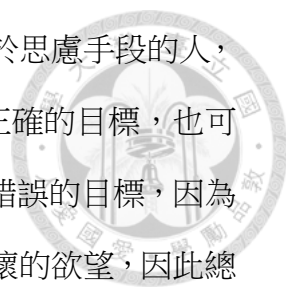
讓我們再次審視先前提到的「醫生醫治病人」之例 (*Met.* 1032b5-10)。Mary Louise Gill 指出，亞里斯多德是將這個情境中的疾病設定為寒症 (*chill*)，因為醫生做的是溫暖病人；若病人患的是熱病 (*fever*)，醫生要做的就是冷卻而非給予熱度。亞里斯多德的敘述並未提及診斷疾病的過程，但無疑地醫生必須先掌握病人的確切狀況，才能施予適當的治療。因此，這個情境中，醫生的目的確切來說是「使寒症病人恢復健康」，而非「使病人恢復健康」。診斷疾病的過程，就是一種掌握目的細節的過程。Gill 主張，此種界定目標 (*delimiting goals*) 的任務，也是理性的重要任務 (Gill 2015, 101-102)。

思慮、選擇涉及的理性活動，除了「找出手段」，還有「界定目標」。這兩種活動的內涵有別，不過前者預設了後者。這兩者都與中道緊密關聯。性格德行涉及的中道是「相對於我們」的，這是什麼意思呢？這個問題相當複雜，涉及許多爭論，是故本文在此不打算深究。從一個基本的意義來談，「相對於我們」的中道和「在事物本身」的中道不同，後者是不會變的，例如二和十之間的中道（二和十的算術平均數）永遠是六 (*NE* 1106a26-35)。相對於我們的中道會因個別脈絡有所變化。例如，某訓練師要為摔角手們指定食物的分量，他不可能指定相同的分量給所有人：為摔角好手米隆 (*Μίλων*) 指定的分量，必定不同於為某個摔角初學者指定的分量 (*NE* 1106a35-b4)。更進一步來說，即使是同一個摔角手，需要的食物分量也會因身體狀況而有變化，不會總是需要相同分量（例如，初學

者變強壯，食量就會變大)。因此，那個適切合宜的分量，也就是中道，會因為個別摔角手的身體狀況有所變化。一個優秀的訓練師，必須察覺、考量個別摔角手的細部狀況，方能指定適切合宜的食物分量。同理，一個有德之人，其情緒和行動能夠處於中道，是因為他能夠掌握情境之中的相關因素(Gill 2015, 98-100)。不過，只是掌握相關因素還不夠：唯有清楚地界定出個別情境中的目標，一個人的情緒和行動才可能處於中道(Gill 2015, 100)。

性格德行處於中道，是因為它找出、選擇了那個居間者。根據以上的探討，「處於中道」、「找出居間者」的先決條件是清楚地界定出個別情境中的目標。界定目標，需要確切掌握各種情境因素，而這需要正確理性(correct reason, ὀρθὸς λόγος)(NE 1138b18-34)和察覺能力(perception, αἴσθησις)(NE 1112b33-1113a1)。正確理性其實就是實踐智慧(NE 1144b26-27)。在《尼各馬科倫理學》第六卷，亞里斯多德指出實踐智慧的特徵：1. 實踐智慧關注的是那些第一原則(ἀρχαὶ)會改變的事物(NE 1140a33-b3)。2. 實踐智慧關注的是行動，這使它不同於技藝(τέχνη)，因為技藝關注的是生產。行動的目的就是行動本身，生產的目的(產品)則外於生產過程(NE 1140b1-7)。3. 實踐智慧關注的是那些對於人類而言為善、為惡的事物(NE 1140b4-6)。這些特徵，都與屬人的善密切關聯。

擁有實踐智慧者，能夠確切地界定目標，就像是一個善於射箭的人，將要射擊一個標靶時，會先掌握距離、風向等環境因素，於是那個標靶對他來說就成為一個座落於具體脈絡中的標靶，而不再是一個疏離、模糊的標靶。如此，他才能夠準確拿捏拉弓的力道、瞄準的方位、射擊的角度等等(找出適切的手段)。這些環節都構成了中道(正中紅心)。如果達到中道好比正中紅心，偏離中道好比射偏，就難怪亞里斯多德會說，好人只有一種，壞人卻有無數種(NE 1106b29-35)。



然而，若擁有實踐智慧者，只是一個善於達成既定目標、善於思慮手段的人，他似乎就只是一個聰明（clever）的人。聰明可以被用來追求正確的目標，也可以被用來追求錯誤的目標。但是，擁有實踐智慧者不會去追求錯誤的目標，因為擁有實踐智慧者必然擁有性格德行，擁有性格德行的人不會有壞的欲望，因此總是會追求正確的目標。因此，實踐智慧雖然來自聰明，卻截然不同於聰明；唯有養成良好的性格狀態，擁有適切的情緒欲望，才可能真正擁有實踐智慧（*NE* 1144a23-36）。另一方面，亞里斯多德也說，擁有性格德行之人必然擁有實踐智慧（*NE* 1144b14-18），因為光有適切的情緒欲望、追求正確的目標，還稱不上有德行。如果一個人沒有能力思慮適切的手段以實現正確的目標，他根本做不出符合中道的行動，因為目的和手段都構成了行動。這樣的人無法理解，在特定脈絡中，一個符合中道的行動為何符合中道，是故他最多只能僥倖地做出看似符合中道的行動。可是，這樣只是運氣好（Gill 2015, 109）。那些擁有自然德行（natural virtue）的人，也只可說是運氣好：他們生來擁有某些值得讚賞的性格傾向，但是這樣的傾向如果缺乏理智的導向，恐怕是百害而無一利。唯有經過適當的性格教育，天生的性格傾向才會趨於穩固；唯有伴隨實踐智慧，自然德行方能成為真正的性格德行（*NE* 1144b1-18）。因此，性格德行和實踐智慧無法分離，「中道是由理性決定，並且是如具有實踐智慧者決定的那樣。」（*NE* 1107a1-2）這個主張背後的道理，並不簡單。

（2）理論智慧

對於亞里斯多德來說，人的理性魂具有兩個面向，或者用他的話來說，部分（part）。一個部分關注的是那些第一原則不會改變的事物，這是理性魂的「知識獲取部分」（scientific part, τὸ ἐπιστημονικόν）；另一個部分關注的是那些第一原

則會改變的事物，這是理性魂的「思慮算計部分」⁴²(calculative part, τὸ λογιστικόν) (NE 1139a3-15)。先前提到的實踐智慧，屬於思慮算計部分；這裡要討論的理論智慧(σοφία)，屬於知識獲取部分。人類能夠改變的，唯有那些第一原則會改變的事物，因此只有這些事物，能成為人之實踐的對象。對於那些第一原則不會改變的事物，人們只能夠認識、理解，獲取與其相關的知識。


在《尼各馬科倫理學》第六卷第三章，亞里斯多德指出，有五個狀態，可以讓靈魂掌握真理：技藝、理論知識(ἐπιστήμη)、實踐智慧、理論智慧、理智(intellect, νοῦς) (NE 1139b15-18)。其中，理論智慧、理智和理論知識均屬於理性魂的知識獲取部分，亦即，這三者的對象是那些第一原則不會改變的事物。在第七章，亞里斯多德將理論智慧界定為「理智和理論知識」(νοῦς καὶ ἐπιστήμη)，這個理論知識是某種已經完成的知識，而它的對象是那些最高貴的事物(NE 1141a18-21)。要理解理論智慧是什麼，我們必須先理解，何謂理智、理論知識。

讓我們從理智談起。亞里斯多德對於理智和思想(νοεῖν)最直接、詳細的論述，就屬《論靈魂》(III.4-8)。這些論述奠基於他的「二階段實現」理論。前已述及，人一出生，知覺能力便處於初階實現(二階潛能)。當外在的知覺對象引發知覺活動，知覺能力便來到二階實現。另一方面，初生之人的理智僅處於初階潛能，經由學習獲得知識，才會來到初階實現。當人沉思默觀他先前獲得的知識時，理智會抵達二階實現。

亞里斯多德認為，知覺和思想在一個重要的面向是相似的：某種意義上來說，知覺活動進行之時，靈魂會「變成」知覺對象；思想活動進行之時，靈魂也會變成思想對象。⁴³不過，這兩種「同一化」發生在不同的階段：在知覺能力處於二

⁴² 思慮(τὸ βουλευέσθαι)和算計(τὸ λογίζεσθαι)是同一件事(NE 1139a12-13)。


⁴³ 當然，在這兩種活動中，「變成」對象的「靈魂部分」是不同的。



階實現時，靈魂和知覺對象同一；在理智處於初階實現時，靈魂（確切來說，理智）就與思想對象同一了。所以，舉例來說，當某人經由學習，理解了獅子的本質（獲得知識），他的理智就變成了獅子，亦即接受了獅子的形式（*DA* 429b5-9, 431b20-432a3; Burnyeat 2008, 20-23）。根據 Burnyeat，這個人獲得的知識正是一種理論知識（ἐπιστήμη）。理論知識其實是一種相當了不起的成就：就算只是對於獅子本質的理論知識，也蘊含了對於獅子各種屬性（attribute）的正確解釋。也就是說，一個人若知道「什麼是獅子」，表示他能夠解釋獅子擁有的一切屬性、行為模式等等（Burnyeat 2008, 23-27）。因此，若一個人的理智已經接受獅子的形式，他就不僅是擁有單獨一項的知識（a solitary item of knowledge），而是知曉一整個解釋系統（explanatory system）（Burnyeat 2008, 27）。

在此，我們可以先岔出來看《尼各馬科倫理學》怎樣談論理論知識。人們能夠經由學習來獲得理論知識。所有的學習皆從已知的事物出發，並且依循兩種不同的路徑：歸納（induction）和演繹（deduction）（*NE* 1139b25-28）。亞里斯多德說，理論知識是一種關聯於證明（demonstration）的靈魂狀態。當某人以特定方式去相信一些事情，並且知曉那些起始點，他便具有理論知識（*NE* 1139b31-34）。所謂的「以特定方式去相信」，應該是指透過歸納、演繹等理性推論模式來證明一些事情，亦即提出論證。論證似乎具有系統性。那麼，理論知識似乎也蘊含了某種系統性。一個擁有理論知識的人，所具有各種信念，應該會具有某些邏輯結構，組成某種系統——這呼應了先前 Burnyeat 的說法。這樣的系統有「完成」可言，既然理論知識有完成可言（*NE* 1141a19-21）。所謂的完成，或許是指包含了理論知識的所有對象。

回到《論靈魂》。當理智和獅子的形式成為同一時，它僅是處於初階實現。當理智沉思默觀對於獅子本質的理論知識時，它達到了二階實現。這也意味著，原本已經「在理智那裡」的獅子形式，獲得了更高一階的現實性。因此，理智可

以讓生物的形式，獲得在生物身上不可能達到的現實性（Lear 1988, 129）。

那麼，是什麼東西，可以讓理智實現？這個問題是有意義的，因為亞里斯多德認為，實現必然先於潛能，無論是在概念上或者時序上（*Met.* 1049b10-1050a3）。也就是說，雖然每個人的理智實現的程度不同，但一定有某個「完全實現的理智」，一直在人的靈魂之中，使獲得知識、沉思默觀成為可能。這個完全實現的理智，學界一般稱為「主動理智」（active intellect）。主動理智唯一的活動，就是持續處於完全的現實性，就是持續地「是其所是」（Burnyeat 2008, 41）。這顯示主動理智的活動完全不受它以外的事物影響，也當然完全不涉及身體，因此主動理智似乎是在我們靈魂中的另一個實體，一個不朽不滅的實體（*DA* 408b11-29）。綜合《形上學》中對神的論述（XII.7），我們會發現，主動理智就是一切運動的源頭，就是神（Burnyeat 2008, 42）。因此，每個人都有神性，每個人都有能力進行神的活動，只是時間有限（*Met.* 1072b14-15）。

所謂神 / 主動理智的活動，用另外一個方式說，就是「思想思想其自身」。神就是思想著自身的思想（*Met.* 1072b18-24）。在這個脈絡，神的活動也被稱為沉思默觀（contemplation, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ）（*Met.* 1072b24）。除了主動理智，人還有被動理智（passive intellect）。被動理智就是那個會從潛能到實現的理智，它會隨著人的死亡而消失（*DA* 430a22-25）。當被動理智由二階潛能來到二階實現，它似乎就達到與主動理智相同的現實性。在這樣的狀況下，被動理智的活動是沉思默觀它已經具備的知識，也就是沉思默觀它自己。這似乎也是一種「思想思想其自身」。因此，人具有的理智，可以在兩個意義上達到「思想思想其自身」。

綜上所述，擁有理論智慧的人，不僅能夠系統性地解釋眾多事物，還能夠沉思默觀他具備的知識。沉思默觀的生活，最接近神的生活。神的生活是最好的、最愉悅的，並且持續到永久（*Met.* 1072b24-31）。於是，我們不難理解，為何亞里

斯多德認為沉思默觀的生活是最完滿的幸福（*NE X.7-8*）。嚴格說起來，這種幸福不是人作為「人」（一種能夠行動的動物）能夠達到的幸福，而是人作為「擁有神性的存有者」能夠達到的幸福（*NE 1177b26-28*）。



不過，在《尼各馬科倫理學》前九卷，亞里斯多德似乎一直主張，幸福就是政治的生活（由實踐智慧支撐的生活）。政治生活和默觀生活，似乎是兩種截然不同的生活。如果說默觀生活是「近神的」，政治生活就是「屬人的」。在崇尚默觀生活的人眼中，政治生活似乎沒什麼價值——畢竟在理論知識的對象中，比人高尚的還有很多（例如天體）（*NE 1141a32-b2*）。反過來說，在追求政治生活的人看來，像安那薩格拉斯（*Ἀναξαγόρας*）、泰利斯（*Θαλῆς*）這樣擁有理論智慧，但沒有實踐智慧的人，雖然知道很多不尋常、值得讚賞、困難、神聖的事物，但是這些事物、這些知識都是無用的。它們是無用的，因為它們不是人們會追求的「好東西」，無法帶給人們「好處」。安那薩格拉斯、泰利斯其實不知道對他們（身為人）好的東西是什麼，因此他們缺乏實踐智慧（*NE 1141b3-8*）。這樣看來，在《尼各馬科倫理學》中似乎有兩個相互抵觸的幸福觀。

但是，既然人兼具理性的動物、分有神性的存有者這兩個身分，政治生活和默觀生活這兩種幸福，一定有某種關聯。這就是下一章首先要談的。唯有釐清兩種生活的關聯，我們才能理解，為何作為理性動物的人，必然是政治的動物。

第三節 小結

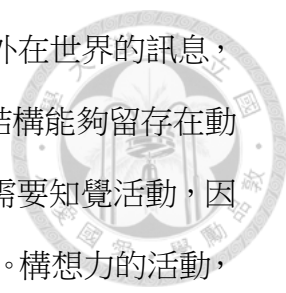


本章旨在回答一個問題：什麼是人的本性（φύσις）。要回答這個問題，我們必須先釐清，亞里斯多德所謂的 φύσις（自然 / 本性），究竟具有怎樣的內涵。物體可分為兩類：自然物、非自然物（以人造物為典型）。自然物內含了變動（與維持不變）的原則，非自然物則否，這使得兩類物體在本質上截然不同。自然就是這個內在的變動原則。相對地，非自然物的變動原則均是外在的。

自然不僅是內在於自然物的某個東西，歸根究柢，它是自然物的形式。形式使得一個事物是其所是。人造物的形式皆是從外界（例如工匠）加諸於該物，亦即，人造物無法「自造」。但是自然物不同，它們永遠在自我實現：例如幼獅成長為成熟的獅子，就是獅子的自我實現；因為成熟的獅子才是嚴格意義上的獅子，所以獅子成長的過程，正是一種成為自己的過程。成為自己和達致完善（達致目的），是同一件事，因為事物的形式和目的是合一的。是故，自然是自然物的形式，亦是其目的；它既是自然物的樣貌、組織、結構，也是一種自我實現的力量。自然介於必然和偶然之間：自然既可能出錯、受阻，亦非完全無法自我決定。

自然物之中，某些擁有生命。生物皆有靈魂，靈魂就是生物的形式。因此，靈魂就是生物的本性。要理解人的本性，就要探究人的靈魂。人的靈魂是複雜的，它具有三個面向，亦即三類能力，本文稱之為植物魂、動物魂、理性魂。植物魂的功能是自我保存，這不僅展現在個體的層次（營養攝取），也展現在物種的層次（繁衍）。在亞里斯多德看來，每一種生物都在努力保存自己，藉此模仿神，分有神的永恆和神聖。自我保存是所有生物最自然的目的，植物魂是生物最基本的力量。

人與非人動物皆具有動物魂。動物魂包含的能力相當繁雜，本章分為三部分



來探討：知覺、構想力、情緒欲望和行動。知覺讓動物能夠接收外在世界的訊息，和世界建立連結；說得更強一點，某種意義上，知覺讓世界的結構能夠留存在動物的靈魂中，因為知覺活動就是在接受知覺對象的形式。動物需要知覺活動，因為動物和植物不同，牠們需要去尋找食物，因而需要導向和定位。構想力的活動，某種程度上依賴於知覺活動，因為構想內容源於動物已經擁有的知覺內容。不過，構想力的特殊之處在於，它能夠在知覺對象不在場之時，呈顯該知覺對象的圖像給構想者。這是使「追求目的」成為可能的條件之一，因為有待追求的目的必定不在場。另一個條件是，動物必須能夠發動位移，這就連結到欲望、情緒和行動，因為欲望正是位移（運動）的動力來源。欲望是靈魂中朝向目標的驅動力，非人動物和人類都具有這些驅動力，但不同的是，非人動物的運動某種意義上被這些驅動力決定，人類則能夠「做別的」，因此惟獨人擁有行動。行動奠基於思慮和選擇，這兩者既涉及欲望，也涉及理性。人類還有情緒，情緒和欲望都能夠「聽從」理性。這顯示人的特殊性：人的動物魂、理性魂之間有某種適當關係可言，因此人的動物魂在本質上不同於非人動物的動物魂。

理性魂是人所獨有的。因此，理性能力是人的功能。不過，理性能力依其對象可以區分為兩類，對應兩種德行：實踐智慧和理論智慧。實踐智慧和性格德行不可分離，擁有這兩者的人，既追求正確的目的，亦能思慮、選擇適切合宜的手段，並且擁有適當的情緒反應。擁有理論智慧的人，能夠沉思默觀，這種活動是最接近神的。綜上所述，人既具有理性，也具有動物性，並且其理性和動物性相互參與。只有理性，或只有動物性的存有者，都不能算是人。是故我們可以合理地說，人的本性是理性的動物。

第四章 從理性的動物到政治的動物



第一節 屬人的善

(一) 幸福是什麼？

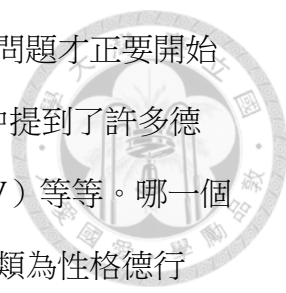
《尼各馬科倫理學》是這樣開始的：「每一種技藝和每一個探問，以及，相仿的，每一個行動和選擇，都被認為以某些善為目的。因此，人們說得好：善就是所有事物的目的。」(NE 1094a1-3)。技藝、探問、行動和選擇，皆專屬於人。非人動物沒有能力做這些事情，雖然牠們確實會追求某些目的（例如覓食），在這一點上牠們與人相仿。事實上，所有生物在一個最基礎的意義上，都在追求某些目的，因為它們的自然 / 本性（φύσις）始終都在自我實現。在亞里斯多德看來，生物的實現和它的善是同一件事（參考 Gotthelf 2012, 50-55）。因此，所有生物都在追求善。差別在於，唯有人能夠意識到自己正在追求某些目的，這些目的對他來說是善的（雖然每個人以為的善不盡相同）。人會有意識地追求善，這是人們發現的第一件事。人們發現的第二件事是，人所做的一切，都以「那個善」（the good, τὰγαθόν）為目的——亞里斯多德稱讚人們「說得好」，因為他也認為這個說法是正確的。問題來了：從他的行文來看，從「技藝、探問、行動和選擇都以某些善為目的」，似乎可以推出「人所做的一切，都以善為目的」。然而，這個推論並不成立：人做的事情都有各自的目的，不代表人的所有作為都有同一個目的，都在追求同一個善。

但是亞里斯多德要做的，就是指出人們都在追求同一個善。於是，他得填補那兩個命題之間的空隙。首先他指出，正如一個技藝可以從屬於另一個技藝（例如，製作馬籠頭的技藝從屬於騎術，騎術從屬於率軍征戰的技藝），目的之

間亦有某些從屬、階層關係。換句話說，當某人說「我做 A 是為了做 B」，我們可以問他「然後呢？做 B 是為了什麼？」。亞里斯多德認為，如此一直問下去，一定會有盡頭。這個盡頭就是最終極的目的，人們追求它不是為了別的，就是為了它本身。在這個意義上，這個終極目的就是人們都在追求的「那個善」(NE 1094a7-22)。聽起來好像很抽象，但如果說那個善就是幸福

(εὐδαιμονία)，人們都會同意，畢竟大家都想要幸福，且沒人會問「幸福了，然後呢？」。人們也會同意，幸福和「活得好」(living well, τὸ εὖ ζῆν)、「行得正」(acting/faring well, τὸ εὖ πράττειν) 是同一件事 (NE 1095a17-20)。

不過，關於幸福的具體內涵，人們卻莫衷一是 (NE 1095a21-22)。亞里斯多德認為，要回答「幸福是什麼」這個問題，必須從人的功能 (ἔργον) 著手，因為對於具有功能的事物而言，善似乎就在其功能之中 (NE 1097b24-28)。一物的功能，將該物和他物區分開來；同樣地，人的功能，使人不同於其他生物。那麼，在人的功能之中的善，應該也會不同於其他生物能夠達致的善，故可稱為「屬人的善」(the human good, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) (NE 1098a16)。屬人的善就是幸福。亞里斯多德說，人的功能是「依據理性 (λόγος) 或涉及理性的靈魂活動」(NE 1098a7-8)。這樣的活動，有些人做得很好，有些人做得不好。唯獨有德行 (ἀρετή) 的人，才能充分實現人的功能，達致屬人的善 (NE 1098a8-16)。因此，亞里斯多德將屬人的善界定為「靈魂依據德行的活動；如果德行不只一個，依據最佳、最完滿的德行」(NE 1098a16-17)。他還加了一個但書：人必須「在完整的生命中」持續進行這樣的活動，才稱得上幸福 (NE 1098a18-19)。若僅有一天依德而行，其餘時日皆荒唐走板，根本不能算是幸福。於是，我們似乎可以將屬人的善理解為「依據德行的生活」。這樣看來，那些認為幸福就是賺大錢的人，不僅誤解了幸福的本質，更誤解了人的功能、自己的本性。



亞里斯多德對於幸福的定義，看似解決了問題。實際上，問題才正要開始。整部《尼各馬科倫理學》，大半篇幅在處理德行的問題，當中提到了許多德行，例如勇敢（*NE III.6-9*）、節制（*NE III.10-12*）、正義（*NE V*）等等。哪一個是最完滿的德行？雖然亞里斯多德將勇敢、節制、正義等都歸類為性格德行（*virtue of character, ἠθικὴ ἀρετή*），並主張性格德行和實踐智慧（*φρόνησις*）不可分離（*NE 1144a23-b18*），在某種意義上把它們說成一個整體，但是仍然有德行不能被整合進來。這個德行就是理論智慧（*σοφία*）。前已述及，擁有理論智慧者，其理智（*νοῦς*）能達致二階實現，亦即進行沉思默觀（*contemplation, θεωρία*）。理智是人之靈魂最佳的「部分」（它是人的神性！），所以理論智慧應是人最完滿的德行。於是，若根據幸福的定義，依據理論智慧的沉思默觀生活，才是真正的幸福、屬人的善——《尼各馬科倫理學》前九卷著力甚深的，依據性格德行的生活（或稱行動的生活），只能是「次佳的幸福」（*NE 1178a9-11*）。

於是，《尼各馬科倫理學》似乎包含了兩種對立的幸福觀。探討這兩種幸福觀的關聯，至少在英語世界的古典哲學圈，已經成為數十年來的某種顯學。但是，直接涉入諸如「包容論（*inclusivism*）抑或排他論（*exclusivism*）？」等學界論爭，並非本文主旨。我在此要做的是，證明無論是行動的生活、沉思默觀的生活，都是政治的，也就是說，人必須要生活在城邦（政治共同體）之中，並且作為城邦的部分（器官）那樣活著，才可能實現那兩種生活。我首先檢視行動的生活，呈顯它本質上就是政治的生活。探討沉思默觀的生活時，我會先嘗試描繪「不政治」的默觀生活，接著論證這樣的圖像不符合亞里斯多德對於默觀生活的看法，並指出在他看來，默觀生活在哪些方面具有政治性。最後，我們會發現，具有政治性的默觀生活，其實就是一種既有沉思默觀又有行動的生活。這就是真正的幸福，屬人的善。



(二) 政治的生活

在論述人的功能之前，亞里斯多德指出（*NE* I.7），幸福有兩個特質：最終性、自足性。判定一個事物是否為幸福時，這兩個特質似乎是很重要的判準⁴⁴。幸福具有最終性：人們追求其他一切事物，都是為了得到幸福，但是人們追求幸福，不是為了再去得到別的，就是為了得到幸福本身（*NE* 1097a25-b7）。因此，幸福在「追求的序列」的末端，它是「不受限定的最終」（*final without qualification*）（*NE* 1097a33）。幸福具有自足性（*self-sufficiency*, *αὐτάρκεια*）：得到幸福後，就不再有任何缺乏。如果還缺乏某物，欲望、追求便會繼續，這樣那個具最終性的事物就不會是幸福，而會是「幸福加上某物」。因此，若幸福是最終的，它必是自足的。僅僅是幸福自身，就讓生活是可欲的（*desirable*）、無所匱乏（*NE* 1097b15-21）。

如果行動的生活、默觀的生活都有資格稱為幸福，這兩者必定都是自足的。不過，我們必須釐清，這個自足是對什麼樣的人而言。事實上，亞里斯多德在界定自足性之前，先談的就是這個問題：

從自足性的觀點來看，似乎會得出同樣的結果；因為最終善被認為是自足的。我們並非將「自足的」這個詞適用於一個單獨的人，一個獨自生活的人，而是適用於一個與他的父母、子女、妻子以及（廣泛來看，還包含）朋友、公民同胞共同生活的人，因為人就其本性是政治的。（*NE* 1097b8-12）

⁴⁴ 亞里斯多德論證默觀生活才是最完滿的幸福（*NE* X.7-8）時，就使用了這兩個判準。在那裡，他說默觀生活比行動的生活更終極，也更自足。我認為自足性這個議題尚需釐清，但並不質疑默觀生活的最終性。是以，在此不深入討論最終性。



在這個段落中，「人是政治的」是作為論證的前提。這個前提限定了這個脈絡的自足性的意義：亞里斯多德要談的自足性，是對一個擁有家庭、朋友並且生活在城邦裡的人而言。如果他在定義自足性之前就做了這樣的限定，自足性又是幸福的重要特質，我們便可以合理期待，這個限定將貫串整個對幸福的討論。

相較於獨居生活，社群生活更能夠滿足某些基本需求（例如，他不是獨自覓食），卻也增加了不少需求。例如，他想要父母安康、子女成材。如果事與願違，他會感到失落，覺得自己不幸福。如果某些災難降臨，讓他失去了家人，即使自身安然無恙，也可能覺得生命頓時無比悲慘。縱使家人都安好，如果某天他和家人大吵一架導致關係破裂，他自己的生命亦會受影響。朋友、公民同胞也會對他造成類似的影響。這說明了，生活在社群中的人，其需求和獨居者有極大的差異。這是因為與他共享生活的那些他者，必然影響他（Schofield 2006, 312）。如果亞里斯多德要談的是在這樣一種「人的條件」下的自足，他所提出的幸福，理應滿足城邦生活中的一切需求，使人不虞匱乏。但是，如果一個人在城邦生活中的需求不只關乎其個人，還涉及之外的許多他者，能滿足他的幸福，就不能只是某種個人的幸福。因此，我們應該在這樣的視域之下，檢驗幸福的兩個候選者：行動的生活與沉思默觀的生活。

一個人在城邦生活中的需求，不僅涉及了其他人，也涉及其他的事物。這些需求，只有在城邦裡才能滿足——亞里斯多德在《政治學》中明言，只有生活在城邦中，人才能夠達到完全的自足（*Pol.* 1252b28-30）。他認為，一個城邦若要達致真正的自足，必須具備下列事物：1. 糧食 2. 製作各種用具的技藝 3. 武裝（用以維持內部秩序和抵抗外侮） 4. 金錢與財產 5. 宗教活動 6. 決定「公眾利益、正義何在」的方法（*Pol.* 1328b5-19）。這些事物，均非一人之力

所能獲致。因此，眾人必須分工合作，方能共同達到自足的生活。在這樣的情況下，每一個個人就像是不同的器官、工具，唯有配合成一個整體，才能達到共同之目的。城邦就是這樣的一個整體。於是，我們不難理解為何亞里斯多德視城邦為一種有機體，並將個人與城邦的關係比擬為器官和生物體的關係（*Pol.* 1253a20-29）。

既然幸福是靈魂的活動，顯然地，要達到自給自足，人不能只是枯坐著等待某些好東西從天降臨。人必須做些什麼。在城邦生活中，人的作為展現在兩個層次：人能藉由行動獲得上述那些必要的事物，且能夠使用那些事物去達成進階的目標（例如經營人際關係）。一個擁有性格德行的人，在這兩個層次的行動中皆展現了他的卓越，所以能夠適切合宜地達到目的、滿足需求。行動的生活之所以是幸福的候選者，正是在於此。

諸多性格德行中，有一個德行特別值得探究，那就是普遍正義（*universal justice*）。亞里斯多德將正義區分為普遍正義和個別正義（*particular justice*）（*NE* 1130b5-20），後者（關乎公平）和節制、勇敢等德行，都是個別的德行——它們都涉及特定的行動，因此我們能畫出某種範圍。然而，普遍正義是

整全的德行，雖然並非不受限定，而是與他者有關。因此正義經常被認為是最偉大的德行，「晚星和晨星都沒有這樣使人驚奇」；並且，常言道：「每個德行都聚集在正義中」。它是最完全意義下的整全德行，因為它是整全德行的實現。它是整全的，因為擁有它的人不僅能夠自己實現德行，也能夠向著他者實現德行——很多人能在他們自己的事務中實現德行，卻不能在與他者的關聯中

實現德行。(NE 1129b25-1130a1) ⁴⁵



這樣看來，普遍正義似乎是某種「超級德行」(super-virtue)或是「後設的卓越」(meta-excellence) (Schofield 2006, 315)。擁有普遍正義的人，應該也具備所有個別的性格德行，並且能在與他者的互動中實現這些德行。既然行動的生活是依據性格德行的生活，擁有普遍正義的人，似乎可以達到行動生活的極致。

行動生活的極致，是將所有性格德行向著他者實現出來，這再次印證行動生活不會是某種個人的幸福。這樣的生活還有一個重要的面向：合法 (lawful)。事實上，亞里斯多德對於普遍正義最直接的界定，就是合法 (NE 1129b11-14)。合法和「向著他者實現德行」有何關聯？亞里斯多德對於法律的兩個看法，可以幫助我們回答這個問題：第一，每個城邦的法律都旨在促進共同利益 (common advantage) (儘管所謂的「共同」，在很多城邦裡並非涵括所有人)。因此，在某個意義上，那些產生 (produce)、保存 (preserve) 城邦的幸福的行為，可以說是合法 (正義) 的行為 (NE 1129b14-19)。第二，法律會要求人們去做符合德行的行為，禁止那些悖德的行為 (NE 1129b19-25)。⁴⁶綜合這兩點，我們會發現：如果要當合法、正義的人，我們必須是勇敢、節制的人。也就是說，合法、實現所有個別的性格德行，是同一件事。並且，正義要求我們，做出勇敢、節制的行為，不能只是為了自己的利益，還必須是為了整個城邦的幸福 (Schofield 2006, 315)。是故，一個擁有普遍正義的人，首先是出於對他者幸

⁴⁵ 參考了 Schofield 的英譯 (Schofield 2006, 313-314)。

⁴⁶ 前已述及，性格德行關乎情緒和行動。因此，若只有外顯行為符合德行，卻無合宜的情緒反應，依然算不上擁有性格德行。如果法律僅涉及外顯行為，似乎很難說法律會讓人們有德行。不過，既然亞里斯多德認為，我們在行為的時候，我們的性格狀態亦會受到形塑 (NE 1103a31-b3)，那麼法律就有可能讓人們變得有德行。所以，理想上，法律能夠藉由讓城邦中的公民都變得有德行，促進城邦整體的幸福。法律在道德教育中的具體角色，將在下一節探討。

福的考量，去實現所有的性格德行。⁴⁷在這個意義上，我們說他是向著他者實現德行。合法就是向著他者實現德行。

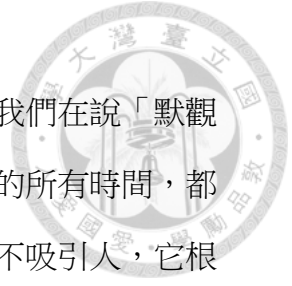


綜上所述，亞里斯多德在思考幸福的自足性時，設定的對象是那些過著城邦生活的人。一個能真正滿足這樣的人的所有需求，使他們不虞匱乏的事物，才有資格稱為幸福。因此，幸福不會是個人的幸福，幸福必然涉及了他者、外物。在這樣的考量下，行動的生活顯然有資格稱為幸福，因為依據性格德行的行動，能讓人滿足城邦生活中的一切需求。行動的生活本質上是政治的生活：一來，人們必須分工合作，就像是城邦的器官，才能達到自足。二來，行動生活的極致是依據普遍正義的行動，亦即向著他者去實現所有的性格德行，促進城邦整體的幸福。

(三) 沉思默觀的生活

乍看之下，《尼各馬科倫理學》第十卷描述的沉思默觀生活，似乎極端地「不政治」：具有理論智慧、能夠沉思默觀的人，即使孤身一人，依然可以進行默觀；並且，越有智慧的人，似乎越能夠獨自默觀（NE 1177a32-33）。前已述及，默觀的對象是默觀者已經具有的知識，這些知識已經存在於默觀者的靈魂中。因此，某種意義上來說，默觀是一種「觀看自己」的活動（如同神的「思想自身」）。若然，則默觀時唯一需要的東西就是默觀者自己。甚至，默觀者以外的所有事物，似乎都會構成某種干擾。於是，我們很容易就會把這樣的默觀者想像成那種整天關在房間裡靜坐、沉思、冥想，完全不和他人互動的人。這樣的人，似乎無論如何都和政治無關。

⁴⁷ 換個角度來說，惟有在行為動機是「為了他者」時，個別性格德行才能達到最完全的實現，既然普遍正義是最完全意義下的整全德行。



但是，人真的能夠去過這種生活嗎？按照上面的描述，當我們在說「默觀生活」的時候，我們說的是一種只有默觀的生活：一個人清醒的所有時間，都是關在房間裡默觀，如此度過一生。這樣的生活，豈止聽起來不吸引人，它根本不可能實行——最膚淺也是最根本的質疑：人不用吃東西嗎？事實上，真正的「默觀者」確實不用吃東西，因為它不是人，它是人的理智（*intellect, voũς*）。說到底，默觀只是理智自己在進行的活動，與靈魂的其他「部分」以及身體，似乎皆毫無關聯。這就是為何亞里斯多德說，默觀生活不是人作為「人」過的生活，而是人作為「擁有神性的存有者」過的生活（*NE 1177b26-28*）。他說的神性正在於人的理智，理智使得默觀生活成為可能。

那麼，亞里斯多德所推崇的默觀生活，究竟是不是只有默觀的生活？顯然不是。雖然他說人的理智「最是人」（*NE 1178a2-8*），但是歸根究柢，惟有在人活著的時候，我們才能談論「人的」理智。人一旦死亡，人的理智就不存在了。而人作為一種生物，就其本性是一種複合（*composite*）的存有者（*NE 1177b29*）。⁴⁸因此，人的生命，本質上不可能只由一種活動構成，而必然由多種活動構成。反觀神的生命和活動，始終是同一的，那就是沉思默觀（*Met. 1072b26-30; Reeve 2012, 266*）。人只是擁有神性，並不是神。

古希臘文有兩個字對應到英文的 *life*，中文的生命 / 生活（本文不區分這兩者）：*ζωή* 和 *βίος*。*ζωή* 指涉的是被生物學家、動物學家等人研究的各種生命過程（*life processes*），例如生長、繁衍、知覺、理解等等（*Reeve 2012, 239*）。各種 *ζωή* 能被區分開來，是因為我們能區分各種過程。我們也能夠指認

⁴⁸ 從本文第三章對於人之本性的探討可知，人的靈魂具有植物魂、動物魂、理性魂三個面向，因此人的靈魂是複合的。並且，人是身體和靈魂的複合體。從這兩個方面來說，人是複合的——理智則是單一的，其活動也是單一的。

一個一個的過程，因為過程總有開始和結束。βίος 指涉了自然史學者（natural historian）或者傳記作者（biographer）會探究的生命（Reeve 2012, 239），例如羚羊的生命（史）、蘇格拉底的生命等等。因此，某個人的 βίος 似乎只會有一個：始於出生，終於死亡。於是，我們會發現，ζωή 和 βίος 的分別，就相當於上述之活動和生活 / 生命的分別——某人的 βίος 會包含許多不同的 ζωή，正如某人的生命會包含許多不同的活動。

若然，則當亞里斯多德鼓勵我們「盡可能使自己不朽」（*NE* 1177b32-34），他其實是在鼓勵我們盡可能花更多時間進行默觀活動。然而人說到底不可能投注全部時間在默觀上。如果某人要活得自足，他必須滿足城邦生活中的一切需求。⁴⁹按照先前的論述，他必然得投注相當的時間在政治活動上。惟有如此，他才能為自己掙得閒暇（leisure, σχολή），以從事默觀活動（*NE* 1177b4-8）。於是，所謂政治的「生活」與沉思默觀的「生活」，就不會是兩種對立的生活，而會是同一種生活的不同階段（Reeve 2012, 270）。政治活動和默觀活動共同構成了一種最好的生活，這種生活就是最完滿的幸福，真正的屬人之善。既然政治是這種生活的構成要素之一，人當然是政治的動物。

⁴⁹ 雖然亞里斯多德說沉思默觀是最自足的（*NE* 1177a26-34），不過當我們把生活和活動的區分考量進來，會發現他說的應該是：沉思默觀是最自足的一種活動。

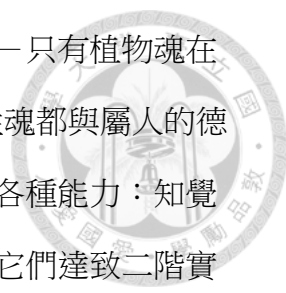
第二節 如何成為一個好人



屬人之善是政治的，幸福只有在城邦中才能實現，所以人是政治的動物。說幸福只能在城邦中實現，有兩層意義。第一層如上一節所述：幸福的構成要素是依據德行的活動，這些活動只會在城邦中發生。亦即，人們惟有在城邦生活中，方能進行這些活動（其中，某些活動甚至在某種意義上構成了城邦）。本節要討論的是第二層意義：人不是天生就能依德而行。人必須經歷「成為好人」的過程，才有可能實現幸福。但是，人無法只靠自己就成為好人。這是說，每一個人在成為好人的路上，都需要許多外於他的事物幫忙，方能抵達終點。這些外在的事物，唯有在城邦裡才能一應俱全。因此，人只有生活在城邦裡，才有可能成為好人。

人要實現幸福，首先必須養成德行。亞里斯多德說，德行有兩種：性格德行（virtue of character, ἐθικὴ ἀρετή）和智性德行（intellectual virtue）。智性德行主要是透過教學（ἐκ διδασκαλίας）而來（因此需要經驗和時間），性格德行則是透過習慣（habit, ἥθος）的培養（NE 1103a14-19）。習慣是一種後天獲得的東西，它並不會牴觸事物的本性（φύσις）；換個方式說，任何事物都無法養成、獲得那些牴觸其本性的習慣，例如石頭不可能獲得「往上飄」的習慣（NE 1103a19-23）。幸好，德行並不牴觸人的本性，每一個人皆可能成為好人。於是，亞里斯多德說，德行的產生，既非出於自然，亦非違逆自然；我們的本性讓我們能夠得到德行，並且能夠藉由習慣來完滿德行（NE 1103a23-25）。

那麼，人之本性的哪些「部分」，能夠接受德行、變得更好？根據第三章的論述，我們可以將人的本性（人的靈魂）區分為植物魂、動物魂、理性魂。植物魂似乎難以被後天習慣形塑。並且，它似乎和屬人的德行（human virtue）毫無關聯：植物魂在人睡眠時最活躍，而好人和壞人在沉睡之時最難分辨，因為



靈魂在人睡眠的時候，並不會進行任何與善、惡有關的活動——只有植物魂在活動，動物魂和理性魂不活動（*NE 1102b3-13*）。動物魂和理性魂都與屬人的德行有關，前已述及。不過，在此有必要逐一檢視動物魂包含的各種能力：知覺能力、構想力在人初生時便處於初階實現，人也可以輕易地讓它們達致二階實現（實際地知覺、構想）。因此，亞里斯多德說，我們不是經常去看東西，才獲得視覺能力，而是一開始就擁有視覺能力，再使用它去觀看（*NE 1103a25-31*）。但是這和習慣、性格德行（以及技藝）的邏輯相反。正如從做中學是獲得技藝的必經之路，人也是藉由不斷做出節制之舉來養成節制的德行（*NE 1103a31-b2*）。由此可見，知覺能力、構想力與習慣無關，故亦與性格德行無關。

動物魂中真正關聯於性格德行的能力是情緒和欲望，它們能夠「聽從」理性魂，因此算是分享了理性（*NE 1098a3-5, 1102b26-31*）。這裡的理性，指的是 *λόγος*。*λόγος* 這個詞具有多重意義，其中一個意義在這個脈絡格外重要：秩序。先前對於情緒、欲望的討論顯示，欲望（*ὄρεξις*）是朝向目標的驅動力，情緒（*πάθη*）則是靈魂的某種擾動，會佔據內心，導引人們的注意力（因為情緒皆涉及愉悅或痛苦）。欲望有三類：慾求（*ἐπιθυμία*）、血氣（*θυμός*）和願望（*βούλησις*），而亞里斯多德將血氣（憤怒）和慾求這兩者也歸於情緒之列（*NE 1105b21-23*）。因此，我們或許可以將情緒和欲望概括為同一類：它們都是被動激起的感受，也都具有指向性（朝向某些目標、對象）。若然，則我們可以想像，各種不同的情緒、欲望，好比各種方向不一的拉力（或推力）；當所有的情緒和欲望同時出現在一個人的內在，那會是何等的衝突、拉扯。這樣的靈魂可謂極端的無序，因為不同的力量並非朝向同一個方向，力與力之間亦無和諧可言。這樣的人（似乎不可能存在）是一個沒有傾向的人：說某個人事物具有某種傾向，意味著它並未實現它所有的可能性。例如，有正趨光性的動物就不會有負趨光性，否則牠就是既會接近光又會遠離光，也就沒有傾向可言。因

此，說一個人擁有某種性格傾向，意味著他的情緒欲望之中，某些可能性是開啟的（例如，害怕某些東西），某些可能性是關閉的（例如，不害怕某些東西）。



雖說沒有性格傾向的人，靈魂應該是極端的無序，但這不代表擁有性格傾向的人，靈魂一定是有序的：畢竟，性格缺陷（vice, κακία）和性格德行皆是穩定的性格傾向（NE 1108b12-14），但亞里斯多德應該不會認為具性格缺陷者的靈魂是有序的。自然德行（natural virtue）也是性格傾向，並且是值得讚賞的性格傾向。但是這樣的傾向如果缺乏理智的導向，恐怕是百害而無一利。唯有經過適當的性格教育，天生的性格傾向才會趨於穩固；唯有伴隨實踐智慧，自然德行方能成為真正的性格德行（NE 1144b1-18）。實踐智慧和正確理性

（ὁρθὸς λόγος）是同一件事（NE 1144b26-27）。如果把這裡的 λόγος 讀成秩序，我們似乎可以說，真正的性格德行，是靈魂的一種正確秩序（參考 Lear 1988, 162-163）。

如果是這樣，那麼培養性格德行的過程，就是一種賦予靈魂正確秩序的過程。習慣養成（habituation）是這個過程中最重要的一環。它不是一切，但它是一切的基础：

有些人認為，是自然讓我們是好人，另一些人認為是習慣，還有一些人認為是教學。出於自然的事物顯然不取決於我們，而是由於某些神聖的原因，才出現在那些真正幸運的人身上。言說

（λόγος）與教學則並非對所有人都有力量，學生的靈魂必須首先準備好，藉由習慣，使其以高貴的方式喜悅和憎恨，就像要滋養種子的土壤。因為，依循情緒生活的人聽不進勸阻他的言說，即使聽到了也不會理解；我們如何能夠說服這樣的人去改變？並

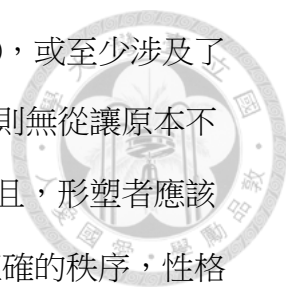
且，一般來說，情緒會服從的似乎不是言說而是力量。那麼，某種已經親近於德行的性格，必須首先以某種方式在那裡，使人喜愛高貴的事物並憎恨可恥的事物。(NE 1179b20-31)



亞里斯多德在這裡清楚指出，習慣養成是智性教育（言說、教學）的前置工作。習慣養成並不足以使人具備完全的性格德行，因為完全的性格德行必定伴隨實踐智慧，擁有實踐智慧者一定擁有某些知識。舉例來說，擁有實踐智慧者必定知道，哪些事物對人類來說為善、為惡，因為這正是實踐智慧的關注對象（NE 1140b4-6）。並且，他必然說得出幸福是什麼，否則很難想像他能夠達致幸福（Kraut 2012, 554）。習慣養成的過程無法讓人具備這些知識，惟有智性教育才能辦到。因此，培養性格德行，也需要智性的教育。不過，關鍵在於，若不經過習慣養成這個必要的準備階段，絕大多數人的靈魂都無法接受言說與教學，正如貧瘠的土壤無法滋養種子。原因在於，在養成正確的習慣之前，人們似乎都是依循情緒在生活。這使得人們聽不進、無法理解與其意見相左的言說，因為言說似乎本來就難以讓情緒服從，遑論牴觸人們成見的言說。是故，我們幾乎無法說服這樣的人去改善自己，他們也就與幸福無緣了。

由此可見，若要成為好人，不可能跳過養成習慣的過程。這樣的過程能夠使人擁有某種相當接近德行的性格狀態：喜愛高貴的事物、憎恨可恥的事物，並且是以高貴的方式喜悅和憎恨。亞里斯多德似乎認為，惟有如此的性格狀態，方為適宜的土壤，能使德行的種子生根發芽。於是我們可以說，習慣養成的過程，是一種性格的教育。

那麼，如何能形塑情緒、欲望成為良好的性格狀態？這當中最重要的那個形塑者是什麼？有鑑於情緒、欲望會服從的不是言說而是力量，那個形塑者必



須要有力量。弔詭的是，它似乎也必須要是某種言說（λόγος），或至少涉及了言說——最基本的，它必須能夠說出何謂高貴、何謂可恥，否則無從讓原本不知何謂高貴、可恥的人們，去喜愛、憎恨那些正確的對象。並且，形塑者應該也要是某種秩序（λόγος）：既然培養性格德行就是賦予靈魂正確的秩序，性格教育又是這個過程中最基礎的一環，那麼在性格教育中的這個形塑者，應該也要是某種秩序。再者，這個形塑者不僅要是言說、秩序，更必須是正確的言說、秩序，否則只會形塑出扭曲的性格狀態。因此，這個形塑者必須蘊含某種理性（λόγος），否則無法掌握那些正確的事物。這讓我們想起亞里斯多德在論述「情緒、欲望能夠聽從理性」之時，將「聽從理性」類比為聽從父親、朋友的意見（NE 1102b30-1103a2）。尤其是父親這個意象，透露了被聽從的意見應該是正確的，或至少是比較正確的。總結上述說法，性格教育中的形塑者似乎就是一種具有力量的 λόγος，而這正是亞里斯多德對於法律（νόμος）的描述：法律就是具有強制力（compulsive power）的 λόγος，並且是出於某種實踐智慧和理智的 λόγος（NE 1180a20-22）。因此，法律就是性格教育中的形塑者，它使性格教育成為可能，也使得性格德行的培養成為可能。

法律具有的強制力，範圍普及整個城邦。這一點的重要性，可以從亞里斯多德對於「大眾」（the many）的刻畫看出。大眾是城邦中的大多數，他們與那些出身優秀、受過良好家庭教育的貴族子弟截然不同。姑且不論貴族子弟在亞里斯多德看來，是否「本性」比較優良，生來就擁有好性格的比例較高。即便我們認定無論出身高低，每個人年幼時的性格狀態皆非適切合宜，因此需要培養和形塑，貴族子弟成為好人的機會仍舊比大眾大得多，因為貴族的家庭教育品質理應遠勝於大眾。這不僅是因為貴族更在乎後代的教育，也因為貴族能夠提供更優質的成長環境，例如眾多可以學習、模仿的德行楷模。大眾就沒那麼幸運了，這似乎是古希臘的社會現實。亞里斯多德說，大眾在成年之後，基本上還是依循情緒生活，無法被言說導向高貴和善；他們不會順服於羞恥感，只

會順服於恐懼（對懲罰的恐懼）；他們過著趨樂避苦的生活，絲毫不知何謂高貴以及真正的愉悅，因為他們從未經驗過這些（NE 1179b10-15）。



大眾的這些性格狀態已經根深蒂固，難以被（一般的）言說改變（NE 1179b15-18）。因此，法律或許是最後的希望。對於成年人，法律可以強迫他們去做符合德行的行為，以期扭轉他們的性格狀態；對於年幼者，法律會立下教育的方針，使他們能夠從小接受適當的性格教育。即使從小接受適當的性格教育，成年後仍需要不斷「練習」德行行為以維持性格狀態，法律在這方面也有其角色（NE 1179b32-1180a4）。

綜上所述，要成為一個好人，「自學」是不可能的。人必須從小開始培養適切合宜的性格狀態，才有可能獲得真正的性格德行。然而性格教育預設了一整個陶冶人格的環境，以及一套正確的價值觀。個別的家庭很難滿足這樣的條件，因此在亞里斯多德的時代，大部分的人都無法擁有良好的性格狀態。解決這個問題惟一的辦法，就是立下良善的法律。法律一方面規範年幼者的性格教育，彌補家庭教育之不足，另一方面促使人們去做符合德行的行為，以求改變扭曲的性格或是鞏固合宜的性格。法律是城邦的產物，因此，唯有生活在城邦之中，人才有機會成為好人。在這個意義上，人是政治的動物。

第三節 小結



人的本性是理性的動物。本章論證的是，因為人是理性的動物，所以人必定是政治的動物。首先，在亞里斯多德看來，人在達致其目的之時「最是人」，而這個目的就是屬人的善。因此，達致屬人的善的人最是人。如果我們可以證明屬人的善必然是政治的，就能證明人是政治的動物。屬人的善就是幸福，幸福是靈魂依據德行的活動。問題就出在這裡的德行該怎麼理解：是性格德行，還是理論智慧？由此而來的問題是，幸福似乎有兩種：行動的生活、沉思默觀的生活。但是，沉思默觀的生活並非一種只有默觀的生活，而會是一種由默觀活動和行動組成的生活。行動必然是政治的，因此默觀生活具有政治性。這種具有政治性的默觀生活，其實就是屬人的善；屬人的善不是二，而是一。說屬人的善是政治的，係指人必須要生活在城邦（政治共同體）之中，並且作為城邦的部分（器官）那樣活著，才可能實現這種生活。

我們還能用另一種方式去說人是政治的動物。人不是天生就能依德而行。人必須經歷「成為好人」的過程，才有可能實現幸福。但是，人無法只靠自己就成為好人。這是說，每一個人在成為好人的路上，都需要許多外於他的事物幫忙，方能抵達終點。這些外在的事物，唯有在城邦裡才能一應俱全。因此，人只有生活在城邦裡，才有可能成為好人。這裡說的外在事物之中，最重要的是法律。法律是性格教育（習慣養成）的必要條件，性格教育則是培養性格德行的過程中，最重要的一環。法律歸根究柢是城邦的產物，在這個意義上，人是政治的動物。

綜合兩條思路，我們可以看見一個循環：一方面，人透過行動構成了政治共同體；另一方面，政治共同體也形塑了人的性格狀態，增進人行動的能力。因此，政治終究是人類的「自我治理」，這使得政治既是人類的重大成就，也是

永恆的難題。



第五章 結論



這是一篇古典哲學的論文、一篇哲學人類學的論文，也是一篇政治哲學的論文。在這篇論文中，我嘗試以「政治的動物」與「理性的動物」這兩個概念為核心，重構亞里斯多德對於「人的政治性」的論述。寫作本文的過程，對我來說是一場探索之旅。或許對於讀者而言，閱讀本文的時候，你也同樣經歷了某種旅程。相信我們都看到了，在這個旅程中，有一些非常重要的風景：自然與政治共同體的緊密關聯；自然、人為二元對立的消解；人與非人動物之間既連續又斷裂的關係……。這些都是亞里斯多德呈現給現代的我們的某種驚奇。這些驚奇皆由「人就其本性，是政治的動物。」這個命題開展出來，這個命題是本次旅程的起始點。現在，我們在這裡，似乎能夠更加清楚地看見這個命題的特殊性。

讓我們回顧本文的旅程。第二章探討的七段文本中，最重要的是文本


(一) 和文本(七)。在文本(一)的脈絡中，*πολιτικὸν* 根本上是個生物學的概念。亞里斯多德在這個脈絡給出了「政治的動物」的定義：擁有「單一共同活動」的動物。擁有單一共同活動，其實預設了諸多條件，這些都是稱某種動物為政治動物的充分必要條件：1. 群聚行為。2. 擁有（超越生育繁衍活動的）單一共同活動，能夠追求某些共同目標。3. 能夠分工合作以完成共同目標。4. 具備足以達成分工合作、完成共同目標的認知能力、集體活動傾向，以及溝通機制。

我們可以把這個定義視為一個典範：文本(二)至文本(六)皆是直接挪用這個定義，作為個別論證中的前提，文本(七)則是以此定義為基礎，進一步凸顯了人的特殊性。無論如何，文本(一)的生物學式定義都具有某種優先

性。雖然「擁有單一共同活動的動物」這個界定是寬泛的，但是當我們將文本（一）的定義適用於其他文本，並不會與個別脈絡有所扞格。具體而言，這個定義相容於文本（二）、（三）中，「城邦的動物」、「家庭的動物」兩個概念的對立，相容於文本（四）至（六）中，「獨居生活」、「與他者共同生活」的對立，亦相容於文本（七）「人比蜜蜂或者任何其他群居動物都『更是』政治的動物」這個主張。

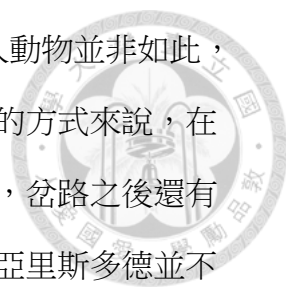
在文本（七）中，*πολιτικὸν ζῶον* 出現兩次。第一次（1253a2）指涉了城邦（包含了家庭、村落這些共同體的最高階共同體），第二次（1253a7-9）則可適用文本（一）的定義。但是亞里斯多德在此處凸顯了人的特殊性：人比其他擁有單一共同活動的動物「更政治」，因為只有人生活在真正的城邦中，其他政治動物僅是生活在近似於城邦的共同體中。**Mulgan** 認為亞里斯多德混淆了「像城邦的共同體」和「真正的城邦」，因此犯了概念上的錯誤。本文反對這個說法。歸根究柢，家庭、村落、城邦，以及像城邦的共同體，皆由單一共同的活動構成。它們都是由分工合作的成員組成的有機體，且它們之間具有某種連續性，無法截然分別。根據亞里斯多德生物學的解釋原則，不同種動物之間的差異，要以最高等的物種作為衡量的標準。最高等的物種就是人，因此，亞里斯多德以衍生自 *πόλις*（城邦）的 *πολιτικὸν* 來含括與城邦同屬一類的各種共同體，似乎是理所當然。總而言之，作為最政治的動物，人不僅是生活在城邦之中，人就是城邦的一部分：個人和城邦的關係，就像是器官和有機整體的關係。因此，脫離城邦的個人，不但難以存活，更無法以人的方式活著；他既達不到自足，也無法實現身而為人的功能。是故亞里斯多德說，城邦的出現是為了人的存活，城邦的持續運作是為了人的好生活。

從對於政治動物的探討，可以看見亞里斯多德的體系中，理論哲學、實踐哲學的緊密關聯。第三章，我們繼續往理論哲學的深處挖掘，以釐清人的本性



。探究人的本性之前，必須先理解亞里斯多德如何理解本性 / 自然（φύσις）。他藉由自然物、人造物的對比，彰顯出自然物均內含了使自身變動、維持不變的原則。這個內在的變動原則就是自然。接著，一方面，他指出自然是自然物的形式而非質料，將自然的概念納入他的形質論（Hylomorphism）體系中。另一方面，他將「解釋變動為何產生」的四種方式（四因），形式、質料、動力、目的，化約為形式、質料二因。亦即，形式、動力、目的是合一的。這兩方面的論述結合起來，就得到了自然、形式、目的、動力的合一。這四者的合一，可以說是亞里斯多德最強而有力的學說，其理論蘊涵非同小可：1. 自然既是自然物的樣貌、組織、結構，也是一種自我實現的力量。2. 自然物的自我實現和達致完善（達致目的），是同一件事。另外，亞里斯多德也注意到一個事實：自然乃是介於必然和偶然之間。自然既可能出錯、受阻，亦非完全無法自我決定。這個事實在人的身上尤其明顯：雖然人的本性總是在自我實現，但是並非每個人都能達到完全的實現，也就是說，並非每個人都能成為「好人」。

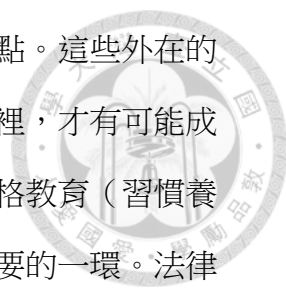
事實上，在亞里斯多德看來，達致完善的人是鳳毛麟角。這一點是人與非人動物最重要的差異之一。要理解這一點，我們必須探究人的本性。通過「生物的本性即其靈魂」這個命題，我們的眼光轉向人之靈魂。要理解人的靈魂有何特殊，不可不提其他生物的靈魂。植物的靈魂中最突出的能力是生長，動物的靈魂中最突出的能力是知覺，人之靈魂中最突出的能力則是理性。不過，人絕不是只有理性的生物，其靈魂具有植物魂、動物魂、理性魂三個「部分」。其中，真正能界定人的本質的是動物魂和理性魂，更確切地說，是人的情緒、欲望與他的理性之間的關係。因為人的動物魂、理性魂之間有某種適當關係可言，因此人的動物魂在本質上不同於非人動物的動物魂。人的特殊性正是在於其複合本性：只有理性，或只有動物性的存有者，都不能算是人。因此，人的本性是理性的動物。



人具有理性，因此能夠思慮、選擇，能夠「做別的」；非人動物並非如此，因為牠們的運動完全被牠們的情緒、欲望決定。以一個形象化的方式來說，在非人動物面前只有一條筆直的路，在人的面前卻是無窮的岔路，岔路之後還有岔路。也就是說，人的理性，使人擁有無窮的可能性。然而，亞里斯多德並不認為人能擁有的所有生活方式、人能做出的一切行動，都符合動物魂和理性魂之間的適當關係，符合世界的秩序。對他來說，好人只有一種，壞人卻有無數種。這與人之理性能力的一個特性息息相關：人初生之時，理性能力僅處於初階潛能，必須經過培養，理性能力才有可能達致初階實現、二階實現。是故，人不是天生就是好人，而需要「成為」好人。

透過探究人的本性，我們明白了好人是怎麼樣的人，也明白了人需要去形塑自己，才能成為好人。這提供了兩道橋樑，來銜接「政治的動物」和「理性的動物」這兩個概念。這正是第四章完成的事情。這一章論證的是，因為人是理性的動物，所以人必定是政治的動物。一方面，在亞里斯多德看來，人在達致其目的之時「最是人」，而這個目的就是屬人的善。因此，達致屬人的善的人最是人。屬人的善就是幸福，幸福是靈魂依據德行的活動。問題就出在這裡的德行該怎麼理解：是性格德行，還是理論智慧？由此而來的問題是，幸福似乎有兩種：行動的生活、沉思默觀的生活。但是，沉思默觀的生活並非一種只有默觀的生活，而會是一種由默觀活動和行動組成的生活。行動必然是政治的，因此默觀生活具有政治性。這種具有政治性的默觀生活，其實就是屬人的善；屬人的善不是二，而是一。說屬人的善是政治的，係指人必須要生活在城邦（政治共同體）之中，並且作為城邦的部分（器官）那樣活著，才可能實現這種生活。

另一方面，人不是天生就能依德而行。人必須經歷「成為好人」的過程，才有可能實現幸福。但是，人無法只靠自己就成為好人。這是說，每一個人人在



成為好人的路上，都需要許多外於他的事物幫忙，方能抵達終點。這些外在的事物，唯有在城邦裡才能一應俱全。因此，人只有生活在城邦裡，才有可能成為好人。這裡說的外在事物之中，最重要的是法律。法律是性格教育（習慣養成）的必要條件，性格教育則是培養性格德行的過程中，最重要的一環。法律歸根究柢是城邦的產物，在這個意義上，人是政治的動物。

總而言之，人既有能力組成政治共同體，也需要生活在政治共同體之中。人需要生活在政治共同體中，才能成為好人，但是政治共同體並非從天而降，人還是得自己將它建構起來、努力維持。因此，人的幸福終究掌握在人自己手裡。即使今日已不復見城邦，亞里斯多德教給我們的這件事，依舊顛撲不破。

參考文獻



(一) 西文

1. 亞里斯多德的著作

全集

Barnes, Jonathan (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press.

De Anima

Miller, Fred D. Jr. (trans.)(2018), *On the Soul and Other Psychological Works*, Oxford: Oxford University Press.

Shields, Christopher (2016), *Aristotle De Anima*, Oxford: Clarendon Press.

Physics

Charlton, William (1992), *Aristotle Physics Books I and II*, Oxford: Clarendon Press.

History of Animals

Peck, A. L. (trans.) (1965), *History of Animals Books I-III*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Eudemian Ethics

Inwood, Brad and Woolf, Raphael (trans.) (2013), *Eudemian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rackham, H. (trans.) (1935), *Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Nicomachean Ethics

Bartlett, Robert C. and Collins, Susan D. (trans.) (2011), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Crisp, Roger (trans.) (2000), *Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rackham, H. (trans.) (1934), *The Nicomachean Ethics*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ross, W. D. (trans.) and Brown, Lesley (rev.) (2009), *The Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press.



Politics

Barker, Ernest (trans.) and Stalley, R. F. (rev.) (1998), *Politics*, Oxford: Oxford University Press.

Lord, Carnes (trans.) (2013), *Aristotle's Politics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Rackham, H. (trans.) (1932), *Politics*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Reeve, C. D. C. (trans.) (1998), *Politics*, Indianapolis: Hackett.

Saunders, T. J. (1995), *Aristotle Politics Books I and II*, Oxford: Clarendon Press.

2. 柏拉圖的著作

Waterfield, Robin(trans.) (2008), *Republic*, New York: Oxford University Press.

3. 二手文獻

專著

Burnyeat, Myles F. (2008), *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee: Marquette University Press.

Johansen, Thomas Kjeller (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford: Oxford University Press.

Lear, Jonathan (1988), *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, Jessica (2012), *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford: Oxford University Press.

Pearson, Giles (2012), *Aristotle on Desire*, Cambridge: Cambridge University Press.

Reeve, C. D. C. (2012), *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Riesbeck, David J. (2016), *Aristotle on Political Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trott, Adriel M. (2014), *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

單篇論文

Cooper, John M. (1990), "Political Animals and Civic Friendship", in Günther Patzig

- (ed.), *Aristoteles: Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 220-241.
- Cooper, John M.** (1999), “An Aristotelian Theory of the Emotions”, in his *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press, 406-423.
- Depew, David. J.** (1995), “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s *History of Animals*”, *Phronesis* 40:156-181.
- Gill, Mary Louise** (2015), “Virtue and reason in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, in Devin Henry and Karen Margrethe Nielsen (eds.), *Bridging The Gap Between Aristotle’s Science and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 94-110.
- Gotthelf, Allan** (2012), “The Place of the Good in Aristotle’s Natural Teleology”, in his *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle’s Biology*, Oxford: Oxford University Press, 45-66.
- Kosman, Aryeh** (1980), “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics.”, in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley: University of California Press, 103-116.
- Kraut, Richard** (2012), “Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception”, in Christopher Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 529-557.
- Kullmann, Wolfgang** (1991), “Man as a Political Animal in Aristotle”, in David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford: Blackwell, 94-117.
- Mulgan, Richard G.** (1974), “Aristotle’s Doctrine That Man Is a Political Animal”, *Hermes*, 102, 3, 438-445.
- Scharle, Margaret** (2015), “Man from man but not bed from bed: Nature, art and chance in *Physics II*”, in Mariska Leunissen (ed.), *Aristotle’s Physics: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 88-106.
- Schofield, Malcolm** (2006), “Aristotle’s Political Ethics”, in Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing, 305-322.
- Young, Charles M.** (1988), “Aristotle on Temperance”, *Philosophical Review*, 97: 521-542.

4. 網路資源

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ)

<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>

Perseus Digital Library

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>



(二) 中文

王志輝 (2015),〈亞里斯多德論知覺：物質論或精神論？〉,《東吳哲學學報》,第三十二期,頁 37-86。

陳斐婷 (2018),〈亞里斯多德論構想力〉,《國立政治大學哲學學報》,第四十期,頁 47-96。