



# 诗学解诂

伯恩斯 《诗学》管窥

哈里维尔《诗学》的背景

刘笑敢 经典诠释中的两种定向之接转初探

朱东润 诗心论发凡

华夏出版社

经典与解释(15)



诗  
字  
解  
诂

■ 主编 / 刘小枫 陈少明

华夏出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

诗学解诂/刘小枫,陈少明主编;陈陌等译.

-北京:华夏出版社,2006.10

ISBN 7-5080-4066-X

I. 诗… II. ①刘… ②陈… ③陈… III. ①古典诗歌-文学理论-古希腊 ②诗学-研究 IV. I545.072

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 115546 号

## 诗学解诂

刘小枫 陈少明 主编

陈 陌 等译

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京市人民文学印刷厂

版 次:2006年10月北京第1版

2006年10月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32 开

印 张:11.5

字 数:320千字

定 价:29.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

## 《经典与解释》辑刊 1—5 期总目

### 论题：经典与解释的张力

王中江 经典的条件：以早期儒家经典的形成为例（第 1 期）

黄俊杰 论东亚儒家经典诠释传统中的两种张力（第 1 期）

景海峰 儒家诠释学的三个时代（第 1 期）

陈立胜 儒学经传的怀疑与否定中的论说方式（第 1 期）  
——以王阳明、陈确的《大学》辨正为例

坎 特 施特劳斯与当代解释学（第 1 期）

### 论题：柏拉图的哲学戏剧

林国华 哲学朝“圣”的未完成戏剧（第 2 期）  
——《巴门尼德篇》剧情初步分析

陈建洪 克力同和苏格拉底（第 2 期）  
——论《斐多》的文学特征及其哲学后遗症

成官泯 柏拉图《第七封信》的结构与主题（第 2 期）

### 论题：康德与神义论

康 德 论神义论中一切哲学尝试的失败（第 3 期）

康 德 试对乐观主义做若干考察（第 3 期）

科耶夫 康德的先验方法论（第 3 期）

劳德斯 康德与约伯的安慰（第 3 期）

利茨玛 康德、维纶与哲学的启蒙（第 3 期）

### 论题：作为生活方式的古典哲学

庞 朴 作为生存背景的天人合一论（第 3 期）

- 陈少明 立言与行教：重读《论语》（第3期）  
张丰乾 如切入磋，如琢入磨：哲学如何“来自”生活（第3期）  
——以《论语》和《孔子闲居》为例  
刘贡南 慎独与慎德（第3期）  
何怀宏 三足鼎（第3期）  
——读《名哲言行录》笔记

#### 论题：荷尔德林的新神话

- 海德格尔 回忆（第4期）  
特洛尼森 荷尔德林：“时间之神”（第4期）  
宾 德 荷尔德林诗中“故乡”的含义与形态（第4期）  
弗兰克 荷尔德林与狄奥尼索斯神（第4期）

#### 论题：古典传统与自由教育

- 施特劳斯 什么是自由教育（第5期）  
施特劳斯 自由教育与责任（第5期）  
吉尔丁 教养教育与自由民主制的危机（第5期）  
克 雷 一种被遗忘的阅读（第5期）  
阿纳斯托普罗 施特劳斯在芝加哥大学（第5期）  
里 肯 语言理论作为启蒙和反启蒙（第5期）  
尼科尔斯 柏拉图与作为政治的修辞术（第5期）  
吉利德 柏拉图的写作艺术与“分离”问题（第5期）  
林国华 柏拉图的“叙拉古”与狄翁的“友谊”难题（第5期）

#### 古典作品研究

- 冯达文 从朱子阳明两家之《大学》疏解看中国的解释学（第1期）  
陈少明 《齐物论》注疏传统中的解释学问题（第1期）  
蔡振丰 何晏《论语集解》的思想特色及其定位（第1期）  
曼斯菲尔德 马基雅维里的《君主论》（第1期）  
黄俊杰 东亚儒家诠释学的一种类型（第2期）

——伊藤仁斋对《论语》的解释

冯达文 《中庸》的不同解释及其意义（第2期）

——郑、孔、吕、朱诸家注疏的比较研究

陈立胜 王阳明“四句教”的三次辩难及其诠释学意蕴（第2期）

施特劳斯 《创世记》释义（第2期）

迈尔 卢梭《论不平等》的修辞和意图（第2期）

王锦民 由《礼经》看古代丧祭之礼中所蕴涵之神形与身心观念（第3期）

许雪涛 从《公羊传》看《春秋》之“隐微”（第3期）

潘大为 《史记》中的《庄子》（第3期）

林国华 历史指令哲学（第3期）

——修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》中的“希望”和“言辞”初考

布里松 解读柏拉图《政治家》中的神话故事（第4期）

马特 赫耳墨斯：柏拉图的最后审判神话（第4期）

张丰乾 断章取义与经典理解（第4期）

——孔子引诗考（一）

陈文洁 试论孔子的“仁”与“乐”（第4期）

——以《论语》为中心

李若晖 从《学而》看《论语》的编纂（第4期）

杨泽生 竹书《周易》中的两个异文（第5期）

陈斯鹏 楚简《诗论》诗学思想综析（第5期）

李锐 《诗论》简释文疏证（第5期）

张丰乾 《民之父母》“得气”说（第5期）

张树旺 方孝儒《释统》之首注释（第5期）

塔科夫 马基雅维里《君主论》中的“武装与政治”（第5期）

## 思想史发微

施特劳斯 耶路撒冷与雅典：一些初步的反思（第1期）

施特劳斯 如何着手研究中世纪哲学？（第1期）

陈昭瑛 孟子“知人论世”与经典诠释学问题（第1期）

陈静 性分：符合名教的自然（第2期）

——论郭象对《庄子》的解读

杨海文 朱元璋时期的《孟子节文》事件（第2期）

沃格林 但丁在西方政治思想史上的位置（第2期）

——论但丁的《帝制论》与《神曲·炼狱篇》

耶利内克 国家理论中的亚当（第2期）

——在海德堡历史—哲学协会上的报告

王 风 从《苏氏易解辨》看“理一分殊”（第4期）

杨海文 李泰伯疑孟公案的客观审视（第4期）

陈 畅 “性善”：指引抑或实体？（第4期）

——陈确思想略论

陈 赞 进步观念与现代性的正当性危机（第4期）

——以章太炎、徐复观为中心

王葆琰 试论经学史上的几个问题（第5期）

李英华 “孔子行年六十而六十化”阐微（第5期）

## 旧文新刊

无名氏 荷马与赫西俄德之间的辩论（第3期）

无名氏 宣讲或谈话：论上帝的存在（第4期）

## 评 论

刘小枫 圣人的虚静——臆说梵澄的《老子臆解》（第1期）

墨哲兰 尼采“敌基督”的身位在哪里？（第2期）

——读《敌基督——尼采与基督教思想》

亚当斯 特洛尔奇的《基督教的绝对性与宗教历史》（第2期）

陈立胜 儒学传统中的诠释经验与诠释类型（第3期）

——黄俊杰教授《孟学的诠释学：中国的诠释学史》述要

陈建洪 施特劳斯《霍布斯的政治哲学》的目的及其影响（第4期）

郝 岚 求智慧的爱欲和求秩序的意志：评《蒂迈欧》的新译本（第5期）

# 目 录

## 论题：亚里士多德《诗学》解诂(徐馥策划)

- 2 《诗学》微 ..... 戴维斯(陈陌译)
- 20 《诗学》管窥 ..... 伯恩斯(黄旭东译)
- 41 《诗学》的背景 ..... 哈里维尔(陈陌译)
- 81 从《诗学》看《斐多》 ..... 吉利德(乔戈译)
- 101 悲剧世界中的少数家族 ..... 科内尔(黄旭东译)

## 古典作品研究

- 138 人是一种“政治的动物”？  
——亚里士多德《政治学》第一卷第二章释义 ..... 程志敏



## 思想史发微

- 155 经典诠释中的两种定向之接转初探  
——以《老子》之自然的新诠释为例 …………… 刘笑敢

## 旧文新刊

- 181 诗心论发凡 …………… 朱东润  
205 国风出于民间论质疑 …………… 朱东润  
239 亚里士多德《诗学》疏证 ……… 卡斯忒尔维特洛(吴兴华译)

## 评论

- 268 悲剧性过错:重启《诗学》 …………… 郝兰(陈陌译)  
324 尼采的哀悼词 …………… 曾庆豹  
339 他山之石,可以攻玉  
——疏论顾彬对于中国“解释学”的质疑 …………… 王锦氏

(本辑主编助理:刘殷之 张丰乾)

# 论题 亚里士多德《诗学》解诂

## 《诗学》微

戴维斯 (Michael Davis) 著

陈陌 译

在亚里士多德的著作中,没有比《诗学》影响力更为持久的了。已经有不胜枚举的学者们论证过《诗学》,甚而诸如阿威罗伊(Averroes)和阿维森纳(Avicenna)(尽管对于何谓悲剧,他们似乎最多也只有一个不甚清晰的概念<sup>①</sup>),拉辛(Racine)和高乃依(Corneille),莱辛(Lessing)和歌德(Goethe),弥尔顿(Milton)和约翰逊(Samuel Johnson)<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 虽然他们似乎并没掌握任何悲剧,但他们的注疏里满是有评论。尽管如此,单是亚里士多德的说明并不足以让阿维森纳认识到悲剧不仅仅是“对一个活着或死去之人的赞颂”。

<sup>②</sup> 见阿威罗伊,《阿威罗伊对亚里士多德〈诗学〉的中古注疏》(Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics), C. Butterworth 译(St. Augustine's Press, 2000); Dahiyat, I. M., 《阿维森纳的亚里士多德〈诗学〉注疏:考据性研究和注疏译本》(Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation, Leyden 1974); 高乃依,“论悲剧”(Discours de la Tragédie), 见 Théâtre complet, vol. 1 (Paris 1971), 33-56; 拉辛,《费德尔》(Phèdre) 开场白 (Paris 1965); 莱辛,《汉堡剧评》(Hamburgische Dramaturgie), Nrs. 73-83, 见 Werke, vols. 6-7 (Leipzig: Bibliographische Institut, 1911); 歌德,《亚里士多德〈诗学〉拾遗》(Nachlese zu Aristotelische Poetik) 见 Goethe the Critic, G. F. Semnos 导言和注解, C. V. Bock 校订、整理 (Manchester University Press, 1960), 60-63; 弥尔顿,《力士参孙》(Samson Agonistes), 见 Poetical Works (New York: American New Company, no date); 以及鲍威尔,《约翰逊传》(Life of Samuel Johnson), LLD. (Oxford 1934)。

这些人所作的义疏,更让人印象深刻。然而,所有这些关注似乎奇怪地给这本书赋予了这样的主题:《诗学》是关于悲剧的。<sup>①</sup>但是,希腊悲剧和我们的戏剧颇为不同。只说一点点悲剧的奇异特征,悲剧的演员至多三名,靠戴面具的方式扮演若干角色,有一个歌队伴随他们,以交替使用唱段和对白的方式,既扮演剧中一角也充当戏剧观者,在近三万观众前表演。歌队用一种方言来唱而用另一种方言来说。复杂的诗歌音步(meter)不仅基于音节的音调(stress),也基于音节的音长(length)。由于对这种语言在音调方面的强调,有人可能会觉得,用希腊语唱出来的东西大概特别难以理解。单个词的音调是如何同唱曲的音调相结合的呢?因此,从我们的标准来看很奇特。但是,悲剧没能保持太久活力吗?并非如此——希腊悲剧盛行的时期持续了不下一百年。就此看来它不及小说那么感人。希腊悲剧恰好跨越了某人的一生——索福克勒斯(并且,实在奇妙,也是雅典民主制的存在时期),但是至少它并没有广为传播吧?然而,也不是这样——它当然被模仿,但悲剧首先是雅典的事物,很大程度上限制在名为阿提卡(Attica)的希腊地区——因此是阿提卡悲剧。我们现在可见的全部希腊戏剧最初都在一个剧场里演出——建在雅典卫城(Acropolis)山坡上的狄奥尼索斯剧场(the theatre of Dionysus)。那么,我们为什么要关心一本写于2400年前关于一种仅在跟皮奥里亚差不多大小的某城中一剧场盛行过百年的文学形式的书呢?《诗学》历来被看作是一本重要的书,于是就成为想当然的;然而,为什么会这样却不甚了了。

《诗学》(*On poetics*)传统的题目,一开始的词就是 *peri poiêtikês*——关于凡是动词 *poiein* 所意指的无论什么的艺术。通常, *poiein* 大概意为“做”(to do),特别是在“制作”(to make)这种意味上。也就是法语的 *faire* 或者德语的 *machen*。然后,它也有狭义的用法——制作诗歌。因此, *peri poiêtikês* 意为“关于诗的艺术”(on the art of poetry)。亚里士多德主张,悲剧是诗的典范,因而这本关于诗的书

---

<sup>①</sup> 一般(但非所有人)认为,《诗学》本来是两部书,第一部论悲剧、第二部论喜剧。在我们的文本中,大约到1500为止,没有对喜剧的说明。

就可以主要探讨其最完善的表现形式。与此同时,还有相当多成问题之处。在讨论喜剧和悲剧历史起源的最后,亚里士多德提道,多里安人声称(*antipoiontai*)他们是悲剧和喜剧的首创者,援引他们的用词作为证据。

并且他们说,他们把“做”【*poiein*】称为 *dran*,而雅典人却称之为 *prattein*。(1448b1-2)<sup>①</sup>

虽然这看起来不过像脚注一条,但在亚里士多德《诗学》的语境中却引发我们去思考 *poiein* 和 *prattein* 这些同义词。如果接受他的指引,我们或许得重新翻译亚里士多德这本最常为人所读的小册子的题目。*Peri Poiêtikês* 或许意为“关于行动的艺术”(On the Art of Action)<sup>②</sup>。演员和演出也许同行动有些什么关联,诗或许因为什么原因处在人类生活的中心。

有旁证支持这样看待《诗学》。如果所有的人类行动似乎都指向某种好(*good*),且如果所有手段性的好都指向一种好,我们选择其他好都旨在这种好,而如果存在一种关于这种至高之好的知识,且如果亚里士多德说,这就是政治学问,或者 *politikê*(政治学)(《尼各马可伦理学》*Nicomachean Ethics* 1094a),那么或许可以料想,*poiêtikê* 和 *politikê* 有着非常紧密的关联。事情的确如此:亚里士多德《政治学》以思考音乐、尤其诗作结,他既将诗看作教育人成为好公民的方式,也将诗视为他们之所以受教育的目标。

所有这些可能的意义在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中就变

① 【译按】本文中的《诗学》引文,均出自伯纳德特与本文作者所译的新英译本(2002),本文中译据此译文;另可参罗念生译本(《罗念生全集》第一卷,上海:世纪出版集团上海人民出版社,2004年;陈中梅译本(《诗学》,北京:商务印书馆,1996年)。

② 【译按】本文中用到 *action* 的地方,酌情译作行动或者表演、剧情,但 *action* 此两种含义在本文中常常是相关的,常是同一所指的不同侧面。正如作者在本文最后说到《诗学》“它是关于悲剧的,但它也是关于人类行动的”。本文对《诗学》的解读具此双重含义,*action* 既有剧情、表演之意,又指行动。提请读者留意。

得清晰多了。在第3卷中,所谓勇敢或男子气概(*andreia*)被看作是在恐惧和信心这些激情方面的适度。然而,由于恐惧一般而言可以理解为对坏事物的预感(*a prosdokia* 或者预见),为了避免不管三七二十一把勇敢跟所有德性等同起来,则应具体说明勇敢所涉的特殊恐惧。既然最极端的恐惧是对死亡的恐惧,这必定就是与勇敢相关的恐惧——但也不是对所有的死的恐惧。在有可能进行选择之处,才有勇敢的问题。因此,勇敢与面对战争中的死亡最为相关。

为此,亚里士多德比较了溯海和作战。这一比较让人想起《伊利亚特》第21卷,当时,阿喀琉斯(*Achilles*)同一条河流搏斗,这条河流被神以及我们称为克珊图斯(*Xanthus*),阿喀琉斯和特洛伊人则称为斯卡曼德(*Scamander*)。阿喀琉斯哀恸自己可能会以不光彩方式死去;对于意识到自己是在跟一个神作战的人来说,他的宿命似乎并不那么丢脸。亚里士多德当然知道可能在暴风风中显示勇敢,但认为此种勇敢是比喻性地来理解的。范型总是战争中的搏杀。因此,对于特定道德德性的考虑从勇敢开始,因为,勇敢是如何面对所有恐惧的样本,这些恐惧被认为是对坏(事)的预感。亚里士多德关注我们能有所选择的情境,用以给我们似乎总是有所选择的行为提供范例。因此,阿喀琉斯并不仅仅是最勇敢的人,毋宁说也是德性的典范。

对于亚里士多德的勇敢论来说,最艰难的问题在于,虽然认为道德德性会使我们快乐,毕竟勇敢通常更让人不快且易让人丧命。事实上,通常会与勇敢行为连带想到的德性同屠杀中的杀戮无关,毋宁说,这种德性几乎专涉对待死亡的正确态度。那么,勇者为什么要拿自己的生命去冒险?亚里士多德说,这是为了 *kalon*——高贵(*noble*)和美(*beautiful*)。但是,很清楚,*kalon* 这个目的并没呈现在行为本身中。杀或被杀本身都没有美可言。我们必须超出淤塞在斯卡曼德河中的死尸去理解阿喀琉斯对 *kalon* 的热爱。这个勇者对自己呈现了一幅业已完成的行为图像,他看待自己的行为,就像别人会看待他的行为那样,甚而在被认可前就已收获了荣誉。就其通过反省或想象使之整全这一点来说,眼下的行为成了 *kalon*。因此,勇者做其所做,不是因为那是好的,而是因为别人会说:“那是好的。”这就是 *kalon* 的意味所在。

勇敢最高的虚假形式乃是政治的勇敢;其目标在于荣誉(honor)。正如亚里士多德援引赫克托尔(Hector)和狄俄墨得斯(Diomedes)为例,他们担心若不战斗将被怎样评价。但什么才让这种形式与“为了kalon”而行动区别开来呢?如果勇敢总是意味着战争中的勇敢,那么它将总是在政治背景中展示自己。战争乃城邦制造出来的,非个体之人为之。可如果勇敢是一种德性,它应该具有某些超越任何特定城邦(polis)的东西。这正是阿喀琉斯的问题所在。离开了城邦,他将不能展示其德性,而一旦回到战争,其动机又必然含混不清。他之所以回来,是为了帕特洛克罗斯(Patroklos)、为了希腊、为了荣誉,抑或为了不朽?勇敢(andreia)大体上是无形的,离开政治背景,也就是说,离开了源于政治中人的那些别有用心动机,就无法看到它。

《尼各马可伦理学》中对勇敢的思考最令人吃惊的是,亚里士多德严格限于用虚构的例子——阿喀琉斯、赫克托尔、狄俄墨得斯等。没有诗的话,几乎不可能看到使勇敢是其所是的因素。勇敢者不会出于更大的恐惧、或羞耻、或信念而用自己的生命去冒险,这些更大的恐惧、或羞耻或信念源于更高的经验。然而,从行为本身并不能知道勇敢这些虚假形式和其真实形式之间的区别。我们需要完整的故事,而这只有诗能给我们。诗让我们看到一个人的内在世界,那样我们才能歌颂他们对kalon的热爱。这指引我们回到先前的考察——关于在海上暴风雨中那种勇敢的比喻性质。某种程度上,所有勇敢都是隐喻性的。尽管阿喀琉斯在扮演一个角色;他知道他的宿命,并因此成为勇敢者的一个典范;正如所有的勇敢者,他想要“像阿喀琉斯那样去死”。诗使我们在行动整全之前就能将其作为整体来体验。这种整全于是成为这种体验自身的一部分。甚或,由于这种同时性并非真能在时间序列中发生,因而是诗建构了这种体验。在勇敢的例子中,本质上可能是痛苦的东西被转化成了某种“愉悦”(见1448b10-20)。就勇敢在这里代表了所有道德德性而言,一般来说,或许诗之对于道德德性乃是必要条件。那让我们能沉思我们自身可能死亡之可能性,亦即那种让我们尝试将生命创造为一个整体的可能性(但由于我们从未真的体验过我们生命的整全),这种沉思是一种虚构(fiction),是诗性的(it is poetic)。

可以更进一步,亚里士多德以两个明显不同的问题作为《诗学》的开篇——诗的文类(eidê)及其功能(powers),以及如何将其部分整合为一首诗。亚里士多德以下面这种方式开始《诗学》:

关于诗的艺术,它本身及它的文类【eidê】,各文类的特殊功能,以及诗【poiêsis】(诗,制作,制成物)【poetry, making, thing made】要成为美的应如何组织情节【muthoi】,进而,这得自于多少以及何种适当的成分,以及相关的诸如此类的所有问题,都同属我们要探讨之列,让我们循着自然的顺序,从首要之事说起吧。史诗【epopoia】同悲剧制作【poiêsis】,进而喜剧同狄苏朗勃斯【dithurambopoiêtikê】制作技艺,以及绝大多数长笛<sup>①</sup>和竖琴的艺术,这一切总的说来都是摹仿。

亚里士多德首先就在传达虚构写作和文学批评中的一个文类,他的主题 poiêsis,既是制作(the making)同时也是制成物(the thing made)。对制作艺术的考察包括分析——拆分——事物是如何整合到一起的(当然,某物所由组成之部分未必就等同于我们所认为的组成部分)。紧接着这段关于方法论的话——亚氏在其中宣称他试从首要之事开始——他列出了摹仿的各种形式。大概摹仿就是亚里士多德所由开始的首要之事吧。可是,由于摹仿总是派生于它们所摹仿之事,这是些非常古怪的起点。对诗来说,首要之事看起来好像是次要之事。

就所有人类行动始终业已是行动之摹仿说来,其本性恰好就是诗的。这一点把亚里士多德著名悲剧定义的开头——悲剧是对行动的摹仿——置入了一个新的视野中(见 1449b24 - 28)。《诗学》涉及两事:poiêsis 之解为诗(poetry),或是对行动的摹仿,而 poiêsis 被解为行动,它也是行动的摹仿。这是人类行为的区别性特征,无论何时我们

①【译按】这里作者的英译文是 flute。罗念生译本(《罗念生全集》第一卷,页 21,上海:世纪出版集团上海人民出版社,2004年6月第1版)译为“双管箫乐”,见页 21。陈中梅译本(《诗学》,北京:商务印书馆,1996年7月第1版)根据希腊文 aulos 音译为“阿洛斯”,参见页 29,注 10。



选择做什么,我们都为自己设想了行动,仿佛我们正从旁打量着似的。意图不是别的,意图就是想象的行动——将外在的东西内在化。因而,所有的行动都是对行动的摹仿,是诗性的。

不管诗与行动间的这种关联如何似是而非,把悲剧作为所有人类行动的范型,这看起来还是太奇怪了。充分说明我们想从悲剧这一转变中了解到什么,有赖于对整部《诗学》的解读。<sup>①</sup> 幸运的是,有一条捷径暗示了问题所在。poiêsis 的两个意思——做 (doing) 和诗 (poetry)——正如讲话和唱歌、行走和舞蹈、行动和表演一样相关联。人做什么都是两面性的,说得夸张一点,它具有自我意识的部分和非自我意识的部分。我们是理性动物。诗和行动具有自我意识的特点相关联,与此同时,又显示了内在于人类行动的两面性。亚里士多德转向戏剧,源于戏剧在比叙事诗更大的程度上反映了做和看待做——也即行动和反思——之间的区别。

一方面,戏剧必须力图让观众确信其表演 (action) 的真实性;另一方面,它必须得是表演——演员总是暗示了观者。或者,正如伯恩斯 (George Burns) 曾经说过的:“表演最重真实;如果你会假装,那就成了。”悲剧是诗的最高形式,因为它最能体现这种两面性。“情节是第一原则,有似悲剧之灵魂”(1450a38 - 39)。<sup>②</sup> 操纵情节的两个法

① 在《哲学之诗:论亚里士多德的〈诗学〉》(St. Augustine's Press, 1999)中,我已经尝试进行过这样一种解读。

② 在《诗学》中,正如在希腊悲剧本身中那样,故事情节和人物性格间的关系极为难解。正如我们没有且没有一开始就打算去理解,为什么俄狄浦斯这样一个智慧、优秀的国王,即便他有易怒的倾向,他就得成为杀父娶母之人吗? 我们无法理解,为什么对于亚里士多德来说,悲剧的成分里情节要比性格重要得多? 要对这种不平衡给出充分的说明,恐怕不是三言两语的事情——也许得是整个《诗学》的话题。这里足可以说的是,性格跟随着情节,正如摹仿 (mimesis) 的两部分——效仿和表现,互相支持。悲剧让性格展示出来,否则性格是不可见的;情节为我们揭示灵魂,以这样一种方式使我们能认出,“那就是他!”——。而从《尼各马可伦理学》看来,很清楚,情节和性格总体的一致有点不自然,突变变动必然发生于斯。我们为了好而行动,终极的好是幸福。但是,幸福要求把我们的生命故事作为整体来考察,而这在我们有生之年抑或有死后来生的话都是不可能的事情。因此,性格代替这种不可能性把我们的生命理解成一个整体。然而,由于人的幸福并不因德性而确保,同时也有赖于机遇,因此,总体而言,这种替代并不那么可靠。