

教育部人文社會學科學術強化創新計畫
【波羅丁的 *Ennead* IV及奧斯定的 *De Trinitate* IX-XV】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：輔仁大學哲學系

計畫主持人：丁福寧

執行期程：98/08/01-99/07/31

日期：中華民國 99 年 8 月 25 日

目次

壹、計畫總表	1
貳、撰寫內容	2
一、計畫名稱	2
二、計畫目標	2
三、導讀	2
四、研讀成果	4
五、議題探討結論	4
六、目標達成情況與自評	5
七、執行過程遭遇之困難	6
八、經費運用情形	7
九、統計表	8
參、附錄 (課程內容)	7
授課大綱 9 授課進度表 13 參考書目 17 研讀方法、運作模式、學生修課要求 19 未來推廣構想 20 課程人員名單 21 課程內容綱要紀錄 (上學期) 22	
課程講義 (下學期) 84 課程內容綱要紀錄 (下學期) 99	

貳、撰寫內容

一、計畫名稱：波羅丁的 *Ennead* IV 及奧斯定的 *De Trinitate* IX-XV

二、計畫目標：

上學期：閱讀波羅丁的 *Ennead* IV，延續 96 學年度柏拉圖及亞理斯多德靈魂論的研讀，並嘗試從波羅丁 (Plotinus) *Ennead* IV 探討原理理論及靈魂論。

下學期：閱讀奧斯定的 *De Trinitate* IX-XV，並嘗試理解奧斯定的人學思想。

三、導讀：

上學期：波羅丁的 *Ennead* IV

延續自 96 學年度研讀柏拉圖《費多篇》及亞理斯多德《論靈魂》中的靈魂論觀點，柏拉圖是第一位古代希臘哲學家賦予靈魂形上的原理，靈魂為非物質、非物理、可理解的實在。靈魂是真正的人本身，為獨立的實體，身體為靈魂的墳墓，非人的組成結構的部份。亞理斯多德反對柏拉圖的靈魂為獨立的實體，但肯定靈魂的非物性，靈魂與身體共同組成一完整的人。

到了泛希臘時期，伊彼鳩魯學派及斯多噶學派認為靈魂若要與身體有著相互的作用，靈魂當是物質的、物體的。為這兩學派，物質是唯一真正存在的。在這種思想的影響下，泛希臘時期的柏拉圖主義者和漫步學派都傾向於接受靈魂為物質和物體的。在羅馬帝國時期，中期的柏拉圖主義者重新回到古典的柏拉圖思想的核心一對非物體和可理解的肯定。Philo 及 Plutacque 是中期柏拉圖主義的代表，波羅丁則是新柏拉圖主義最具影響力的一位哲學家。

波羅丁的哲學所要做的是要為感覺世界尋找形上的解釋，例如一、理性和靈魂為可理解世界的三個原理或底基 (hypostasis)。 *Ennead* 卷四即有關靈魂論的專著，靈魂是物理世界中所有有生命的底基。在卷四的六個論題中波羅丁探討所有與靈魂有關的問題：靈魂的本性及起源、它固有的官能和作用、靈魂的不朽及靈魂彼此間的結合等。在波羅丁的思想中，靈魂有三種，第一種是最高的靈魂或稱普遍靈魂，第二種是世界靈魂，第三種為個別靈魂。在說明人的靈魂時，他嘗試區別有純粹的靈魂，它在可理解的世界，另有一降生的靈魂，它在感覺的世界與身體一起。從靈魂處在兩個世界而言，靈魂的本性既不能是物體的，也不以任何

方式為非物體與物體的結合。靈魂是賦予生命的原理，它既不能被視為由元素組合的身體，也不能被視為由一個元素或其他幾個元素所形成的身體。在論靈魂的不朽的論題上，他分別的批判斯多噶學派與伊彼鳩魯學派的靈魂為物體的思想。

波羅丁的 *Ennead IV*，就靈魂為原理或底基的思想，一方面有著他的宇宙論，另一方面是他的靈魂論。這樣的思想基本上承襲古代希臘有關原理及靈魂論的探討。奧斯定的靈魂論或人學即受波羅丁的影響。另外，*Ennead IV* 中有關理性的自我意識和自我認識成為奧斯定分析靈魂的精神本性最主要的思想基礎，在西方人學或靈魂論的發展上，波羅丁具有承先啓後的影響力。

下學期：奧斯定的 *De Trinitate IX-XV*

De Trinitate 一書是奧斯定主要的神學與人學著作，卷一至卷八從人的理性的角度探討神的三位一體的思想，卷九至卷十五則從靈魂論探討人為神的肖像。

在人學思想的發展上，奧斯定代表的是一位 Christian Platonist 的思想，他一方面接受柏拉圖主義，特別是波羅丁的靈魂論，另一方面他以猶太—基督宗教的思想來論人為由靈魂與身體所組成的一完整的人。奧斯定基本上接受柏拉圖主義者靈魂為非物質、非物體、可理解的，靈魂為一實體。但另一方面他又肯定人為一完整的人。在分析靈魂的理性能力時，他以波羅丁的理性具有自我意識及自我認識的能力，在靈魂臨在於自己時，它無需藉由任何物質的對象，是靈魂對自身的臨在、意識及認識。波羅丁是西方哲學家第一位系統的闡釋理性的自我意識的可能。奧斯定則將這一思想運用到他的人學思想中，並進一步闡釋，理性的這一能力表達的即靈魂的精神本性。

在 *Trinitate* 的卷九至十五中，奧斯定以人為神的肖像這一思想象徵神的三位一體。在人的靈魂的理性可以有的作用中，奧斯定分析記憶、理解和愛為人固有的理性能力，這三種能力反映著三位一體的神，也因此奧斯定在 *Trinitate* 中分析了神的三位一體的本性之後，他將問題轉向靈魂論。

在西方人學思想的發展上，奧斯定的靈魂為精神的這一理論是在柏拉圖對靈魂的非物體、可理解的肯定上的另一決定性的發展。另一方面，這一理論亦奠定了往後中世紀哲學家在探討靈魂的本性時所有的基本立場。波其武即在這一立場上，肯定人為一 person，這亦為人學思想上的一重要進展。唯奧斯定的靈魂為一實體的思想雖在解釋靈魂在人死亡後的不朽，繼續存在有著基礎，但在說明人是一完整的人時，造成靈魂與身體之間的關係難以說明，這一問題就成為中世紀哲學家在人學立場上與新興的亞理斯多德主義有著基本不同所在，也因此引起諸多討論。

四、研讀成果：

上學期：

- (1) 藉由研讀 *Ennead IV*，理解波羅丁在原理（底基）及靈魂論思想上所具有的承先啓後的影響力。
- (2) 理解波羅丁思想中，靈魂的本性，官能及靈魂不朽的意義。

下學期：

- (1) 理解奧斯定人學思想中的兩重要概念：靈魂的精神性及人爲神的肖像。
- (2) 理解在西方傳統中靈魂論（人學）的發展脈絡。
- (3) 靈魂的精神性的本質是人性尊嚴所在。
- (4) 理解在西方思想中 person 概念的形成及對人學思想的影響。

五、議題探討結論：

上學期：

(1) 課程內容詳細地交代了自古希臘以來人論的發展，從神話時期的荷馬史詩到哲學思維時期的柏拉圖、亞里斯多德，以及泛希臘化時期斯多葛與伊比鳩魯學派，到波羅丁的新柏拉圖主義以及對之後中世紀發展的影響，不但延續了之前的閱讀成果，也爲之後聖奧古斯丁的 *De Trinitate* 一書之研讀作了先前的準備。

(2) 波羅丁的人學乃是建立在他的形上學體系之下，要從他的宇宙論與形上學預設作爲背景，以及靈魂作爲一種生命原理的意義下來理解方可。

(3) 繼承自柏拉圖思想之基本立場，人必需要關注、照顧自己的靈魂，以回到自己歸屬的地方，爲波羅丁即「太一」，這顯示了「回歸」這一思想在其理論體系中的重要性，而「回歸」又是建立在「靈魂不朽」的基礎上。

(4) 「靈魂不朽」的意義爲波羅丁來說是需要重新被重視議題，在亞里斯多德的理論架構下發展之後「靈魂不朽」被轉化爲另外的議題，而之後在泛希臘化時期更是被忽略，直到波羅丁重新重視此一哲學問題。

下學期：

(1) 理解「三一」概念在奧斯定思想中的重要性，以及基督宗教和新柏拉圖主義對奧斯定所產生的影響與特色。他反對泛希臘化時期哲學流派將靈魂視為物質性的思想，並論證靈魂乃是精神性的存有。

(2) 人靈魂的特殊之處就在於人的靈魂乃是神的肖像，也因為人的靈魂是神的肖像，我們的靈魂中便有著神的神聖性，這點是人與萬物特別不同的地方，也是人性尊嚴之基礎。

(3) 奧斯定除了進一步闡述基督宗教中的「三一」奧秘概念，更進一步由此來解釋人靈魂中的「三一」原理，其人學思想廣泛地影響中世紀的人學思想發展。

六、目標達成情況與自評：

- (1) 藉由研讀 *Ennead IV*，理解波羅丁在原理（底基）及靈魂論思想上所具有的承先啓後的影響力。
- (2) 波羅丁的思想在系內西洋哲學史的教學上往往並不是主要重點，然而本課程詳細地閱讀文本，在老師的帶領下能夠全面性地瞭解新柏拉圖主義的思想。
- (3) 理解波羅丁思想中，靈魂的本性，官能及靈魂不朽的意義。
- (4) 理解奧斯定人學思想中的兩重要概念：靈魂的精神性及人為神的肖像。
- (5) 理解在西方傳統中靈魂論（人學）的發展脈絡。
- (6) 靈魂的精神性的本質是人性尊嚴所在。
- (7) 理解在西方思想中 *person* 概念的形成及對人學思想的影響。
- (8) 大學部同學的參與課程，使得課程內容較為活潑，也提出了許多觀點新穎的問題，與碩博士班的學長姊們交互攻錯，相得益彰。
- (9) 選讀文本為英譯本中的經典之作，老師精細的導讀除了有助於對文意的理解外，更能進一步提升參與同學們的英語文閱讀能力。若對文意與作者之整體思想有疑義之時，本課程參與之碩博士生中不乏能通古希臘文之人，與老師共同參酌，或參考其它文本，能得一滿意之定論，為大學部同學豎立學術研究之典範。

七、執行過程遭遇之困難：

1. 學生背景知識不足：

- (1) 波羅丁之思想與著作在一般哲學史中著墨並不多。
- (2) 奧斯定思想中的基督宗教背景與我們的文化差異。
- (3) 新同學缺乏柏拉圖及亞里斯多德人學思想之基礎。

2. 原典文意理解上的語言障礙，即使使用經典的英譯本，往往仍需參考希臘、拉丁文之原文進一步商榷文意。

3. 研讀份量重

4. 教師教學負擔重，教師亦須為學生補充許多相關背景以及整體思想以助理解。

九、統計表

計畫主持人：丁福寧 教授 計畫名稱：波羅丁的 <i>Ennead</i> IV及奧斯定的 <i>De Trinitate</i> IX- <i>XV</i>				
經典研讀	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
<input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典	<input checked="" type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 <u>1</u> 人 女 <u>2</u> 人	男 <u>8</u> 人 女 <u>6</u> 人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 <u>1</u> 人、女 <u>1</u> 人) <input type="checkbox"/> 無

參、附錄 (課程內容)

輔仁大學哲學系九十八學年度第 一 學期授課大綱

開課系級	大學部、碩、博士班			開課科目代碼		
開課名稱 (中英文並列)	波羅丁的人學 Plotinus's Psychology			學分數	上	下
					2	0
開課教授 (中英文並列)	丁福寧 Paschal Ting					
開課時間	星期	三	節次	3、4	教室	
課程目標	從波羅丁 (Plotinus) 的 <i>Ennead</i> IV 探討原理理論及靈魂論。					
課程綱要	<ol style="list-style-type: none"> 1. 論靈魂的本質 2. 有關靈魂的困難 3. 論感官知覺與記憶 4. 論靈魂與不朽 5. 論靈魂而下降到肉體 6. 如果所有的靈魂是一 					
授課方式	<ol style="list-style-type: none"> 1. 專有名詞解釋 2. 闡釋理論及背景知識 3. 逐句研讀 4. 主題總結 (段落總結) 相關問題亦從 <i>Enneads</i> 中其他卷的思想做說明及補充。					
成績評量	1. 出席及參與課堂討論		30%			
	2. 期末報告		70%			
建議續修科目	奧斯定的人學					
指定教材						

(用書、器材) 及參考書目	<p>(1) 研讀經典</p> <p>Plotinus, <i>Ennead</i> IV. Trans. by A.H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, reprinted in 2004.</p> <p>(2) 有關波羅丁思想的參考文獻</p> <p>Andolfo, Matteo. <i>L'ipostasi della "Psyche" in Plotino</i>. Milano: Vita e Pensiero, 1996.</p> <p>Gerson, Lloyd. P. <i>Plotinus</i>. London: Routledge, 1994.</p> <p>Blumenthal, H. J. <i>Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul</i>. The Hague: Martinus Nijhoff. 1971.</p> <p>———. "The Psychology of Plotinus and Later Platonism." In <i>The Perennial Tradition of Neoplatonism</i>. Leuven: Univ. Press, 1997.</p> <p>Bréhier, Émile. <i>La Philosophie de Plotin</i>. Paris: Univ, 1998.</p> <p>Dorrie, H.: "La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus." <i>Revue de Theologie et de Philosophie</i> 2 (1973): 116-134.</p> <p>O'Meara, Dominic J. <i>Plotinus: An Introduction to the Enneads</i>. Oxford: Clarendon Press, 1993.</p> <p>Wallis, R. T. <i>Neoplatonism</i>. London: Dackworlt, 1972.</p> <p>Verbeke, Gerard. "Les critiques de Plotin contre l'énteléchisme d'Aristote" In <i>D' Aristote à Thomas d'Aquin</i>. Leuven: Univ. Press, 1990.</p>
------------------	---

輔仁大學哲學系九十七學年度第 二 學期授課大綱

開課系級	大學部、碩、博士班			開課科目代碼	G-0360-17743-	
開課名稱 (中英文並列)	奧斯定的人學 Augustine's Psychology			學分數	上	下
					0	2
開課教授 (中英文並列)	丁福寧 Paschal Ting					
開課時間	星期	三	節次	3、4	教室	
課程目標	嘗試理解奧斯定 (Augustine) 的人學思想。					
課程綱要	7. 理性的肖像：人為神的肖像 8. 肖像的毀壞 9. 肖像的重建 10. 肖像的完美 11. 完美的肖像的絕對的不適當					
授課方式	1. 專有名詞解釋 2. 闡釋理論及背景知識 3. 逐句研讀 4. 主題總結 (段落總結) 相關問題亦從 <i>Enneads</i> 中其他卷的思想做說明及補充。					
成績評量	1. 出席及參與課堂討論		30%			
	2. 期末報告		70%			
建議續修科目						
指定教材 (用書、器材) 及參考書目	(1) 研讀經典 Augustine, <i>The Trinity</i> . Trans. by Edmund Hill, O. P. New York: New City Press, 1911.					

其他參考文獻：*Confessions*, *The City of God* 等。

(2) 有關奧斯定思想的參考文獻

Armstrong, H. H. *St. Augustine and Christian Platonism*. Villanova: Villanova Univ. Press, 1967.

Clark, Mary T. “De Trinitate” In *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2001.

Fortin, E. “Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l’âme,” in *Augustinus Magister III*. Congrès International Augustinnes, Paris 21 – 24 Sep. 1954. Paris: Études Augustinnes, 1954.

Hölscher, Ludger. *The Reality of the Mind: Augustine’s Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London: Routledge Klgan Paul, 1986.

Markus, R. A. “《Imago》 and 《similitudo》 in *Augustinnes* 10 (1964):125-43, *Revue des Études.*”

Mancini, Guido. *La psicologia di S. Agostino*. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1938.

Rist, John M. *Augustine*. Cambridge: Cambridge Univ, Press, 1994.

Teske, Roland. “Augustine’s Theory of Soul” In *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2001.

Verbeke, Gerard. “Spirintualité et immortalité de l’âme chez Saint Augustin.” In *Augustinus Magister I*, Congrès International Augustinnes, Paris 21 – 24 Sep. 1954. Paris: Études Augustinnes, 1954.

輔仁大學哲學系九十八學年度第一學期授課進度表

開課名稱	波羅丁的人學 Plotinus' Psychology		開課教授	丁福寧
週次	日期		進度	
	月	日		
一	09	16	波羅丁思想的淵源及原理的思想	導言
二	09	23	On the Essence of the Soul	IV, 1, 1-2
三	09	30	On Difficulties about the Soul I	IV, 3, 1-10
四	10	07	On Difficulties about the Soul I	IV, 3, 11-21
五	10	14	On Difficulties about the Soul I	IV, 3, 21-32
六	10	21	On Difficulties about the Soul II	IV, 4, 1-11
七	10	28	On Difficulties about the Soul II	IV, 4, 12-22
八	11	04	On Difficulties about the Soul II	IV, 4, 25-34
九	11	11	On Difficulties about the Soul II	IV, 4, 35-45
十	11	18	On Difficulties about the Soul III or on Sight	IV, 5, 1-5
十一	11	25	On Difficulties about the Soul III or on Sight	IV, 5, 6-8
十二	12	02	On Sense-Perception and Memory	IV, 6, 1-3
十三	12	09	On the Immortality of the Soul	IV, 7, 1-5

十四	12	16	On the Immortality of the Soul	IV, 7, 6-10
十五	12	23	On the Immortality of the Soul	IV, 7, 11-15
十六	12	30	On the Discent of the Soul into Bodies	IV, 8, 1-8
十七	01	06	If all Souls are one	IV, 9, 1-5
十八	01	13		General Discussion
外文參考 資料 (基礎理論、西洋哲學、應用哲學課程等科目)				
備註				

輔仁大學哲學系九十八學年度第 二 學期授課進度表

開課名稱	波羅丁的人學 Plotinus' Psychology		開課教授	丁福寧
週次	日期		進度	
	月	日		
一	02	24	奧斯定人學思想的淵源	導言
二	03	03	Psychological: Mental Image, First Draft	Book IX, ch.1-2
三	03	10	Psychological: Mental Image, First Draft	Book IX, ch.3
四	03	17	Psychological: Mental Image, Second Draft	Book X, ch.1
五	03	24	Psychological: Mental Image, Second Draft	Book X, ch.2
六	03	31	Psychological: Mental Image, Second Draft	Book X, ch.4
七	04	07	Psychological: Mental Image, Lesser Analogies	Book XI, ch.1
八	04	14	Psychological: Mental Image, Lesser Analogies	Book XI, ch.2
九	04	21	Psychological: Mental Image, Lesser Analogies	Book XI, ch.3
十	04	28	Man's Case History: The Image Broken Up; the Fall	Book XII, ch.1
十一	05	05	Man's Case History: The Image Broken Up; the Fall	Book XII, ch.4
十二	05	12	Man's Case History: The Image Regained; Redemption	Book XIII, ch.3
十三	05	19	Man's Case History: The Image Regained; Redemption	Book XIII, ch.6

十四	05	26	Man's Case History: The Image Perfected	Book XIV, ch.1
十五	06	02	Man's Case History: The Image Perfected	Book XIV, ch.2
十六	06	09	Man's Case History: The Image Perfected	Book XIV, ch.3
十七	06	16	The absolute Inadequacy of the Perfected Image	Book XV, ch.1
十八	06	23		General Discussion
外文參考 資料 (基礎理 論、西洋哲 學、應用哲學 課程等科目)				
備註				

參考書目

一、第一學期研讀經典：

Plotinus, *Ennead IV*. Trans. by A.H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, reprinted in 2004.

二、第二學期研讀經典：

Augustine, *The Trinity*. Trans. by Edmund Hill, O. P. New York: New City Press, 1911.

其他參考文獻：*Confessions, The City of God* 等。

三、有關波羅丁思想的參考文獻：

Andolfo, Matteo. *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

Gerson, Lloyd P. *Plotinus*. London: Routledge, 1994.

Blumenthal, H. J. *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

———. "The Psychology of Plotinus and Later Platonism," in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Univ. Press, 1997.

Bréhier, Émile. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Univ, 1998.

Dorrie, H.: "La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus." *Revue de Theologie et de Philosophie* 2 (1973): 116-134.

O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Wallis, R. T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.

Verbeke, Gerard. "Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote," in *D'Aristote à Thomas d'Aquin*. Leuven: Univ. Press, 1990.

四、有關奧斯定思想的參考文獻：

Armstrong, H. H. *St. Augustine and Christian Platonism*. Villanova: Villanova Univ. Press, 1967.

Clark, Mary T. "De Trinitate," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by

- E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2001.
- Fortin, E. “ Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l’âme,” In *Augustinus Magister III*. Congrès International Augustinnes, Paris 21 – 24 Sep. 1954. Paris: Études Augustinnes, 1954.
- Hölscher, Ludger. *The Reality of the Mind: Augustine’s Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London: Routledge Klgan Paul, 1986.
- Markus, R. A. “《Imago》 and 《similitudo》 in *Augustinnes* 10 (1964):125-43, *Revue des Études.*”
- Mancini, Guido. *La psicologia di S. Agostino*. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1938.
- Rist, John M. *Augustine*. Cambridge: Cambridge Univ, Press, 1994.
- Teske, Roland. “Augustine’s Theory of Soul” In *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2001.
- Verbeke, Gerard. “ Spiritualité et immortalité de l’âme chez Saint Augustin.” In *Augustinus Magister I*, Congrès International Augustinnes, Paris 21 – 24 Sep. 1954. Paris: Études Augustinnes, 1954.

研讀方法、運作模式、學生修課要求

一、研讀方法：每週上課時就該次閱讀章節依下列方式進行

1. 專有名詞解釋
2. 闡釋理論及背景知識
3. 逐句研讀
4. 主題總結

二、課程運作模式：

1. 學生切實做到課前預習及課後複習
2. 課程進行中：任課教師就該次閱讀章節做簡短扼要說明，包括對話主題，每一主題的基本思想等，再逐段帶領學生閱讀該次的篇章。
3. 問題討論：每次上課最後十五分鐘做問題討論，協助學生對每次研讀主題的掌握，從研讀主題可以獲得的啟發，以及促進同儕間對問題深度的體認可有的相互學習。

三、學生修課要求：

1. 依照任課教師規定課前充分預習，如有不了解的詞句記錄下來，上課時提出。
2. 課後複習將經典內容重點紀錄下來，並闡明大意，提供網頁資料。
3. 學習成效評量設計：

上課討論	20%
作業	20%
期末報告（依修課學生程度決定內容多寡）	60%

未來推廣構想

未來將持續性地協助學生朝西方靈魂思想或人學思想的研究。在西方思想史的傳統上，有關靈魂論或人學的問題，是自荷馬時期、哲學理性思辨時期即已關懷的問題。在哲學理性思辨時期，有關靈魂的反省是建立在形上學、物理學的基礎上。倫理思想則是建立在人學思想上，在西方學術界，這類的研究甚為豐富。在國內各大學哲學系，幾乎沒有有關靈魂論或人學思想的論文，故最初開設此一系列課程之目的，乃期望藉由對柏拉圖《費多篇》及亞理斯多德《論靈魂》等不朽經典之研讀課程，引起學生研究的興趣，以開拓研究的新方向的可能，在 98 學年度裡，我們進一步地閱讀了泛希臘化時期著名哲學家波羅丁與奧斯定的著作，*Ennead* 與 *De Trinitate*，延伸自去年研讀古希臘人學文本之成果，進一步帶領學生們進入泛希臘化時期人學思想的領域中，瞭解奠定後世中世紀人學研究之重要轉折，以及認識人學發展歷程中不同時代思想的獨特性。未來亦將持續開設關於人學思想之經典閱讀課程，如進一步閱讀中世紀大哲學家多瑪斯的《論存有與本質》，以利推廣人學之思想。歷經中世紀的討論之後，方才能夠有了文藝復興時期人文主義（humanism）的興起，此一思想領域在國內哲學界很有值得推展的可能。

課程人員名單

一、修課名單：

	系級	姓名
1	博三	羅月美
2	博二	杜迺翔
3	碩二	廖志豪
4	碩二	殷欣維
5	碩二	劉德歡
6	碩一	蕭 烈
7	大學部	曾加力
8	大學部	沈建宏
9	大學部	張心齊

二、旁聽：

	系級	姓名
12	碩三	嚴芬苓
13	碩三	林宛儀
14	碩二	林冠丞
15	碩士(台大)	楊濟鶴

課程內容綱要紀錄（上學期）

2009/9/16

第一節課

在希臘，靈魂是屬於一種「氣」，呼吸的意思，起初在神話時期講到人的時候，沒有從身體的觀點來看人，應該在身體之外還有什麼因素在影響一個人，

人死亡的前後剎那，看到同樣的身體，一個是有生命，一個則是進入到死亡。

所以人的身體並不足以說明整個「人」的存在。

在理性時代開始以後，人以靈魂（psyche）作為人生命的原理。

西元前六世紀時，哲學家們就開始說 psyche 是生命的原理，

有其則生，無其（離開以後）則死。

人的存在除了身體之外，還有靈魂的存在，因著靈魂，我們才是「活」的。

在比較詳細的希臘史中，靈魂的問題是非常重要的。

雖然今日我們用 psychology 這個字來說明，但是其意義上並不是指「心理學」，而是「靈魂」、「人的內在生命原理」等意義，關於「人」的問題，此意義下，psychology 等同於拉丁文 Anima

古代希臘人又有著很嚴重的二元論立場，以為身體與靈魂相對立，直到柏拉圖，真正的我是我的靈魂，身體並不是我的組成因素，靈魂才是真正的我。

直到 Aristotle 的「*peri pseuche*」，身體跟靈魂才真正的是「共同」組成了人，這基本上是從生物學的概念來看「人」的，有生命的整體看世界是有所變化（運動）的，Aristotle 仔細的看待世界的存在，以靈魂來區分什麼是有生命的、什麼是沒有生命的，我是由靈魂和肉體共同組成的，這才是一個完整的、整全的人的概念，這是來自於一個完整的形上學的立場，以形式因和質料因來說明所有事物的存在，此二因共同組成一個完整的個體，有生命的個體的形式因就是他的靈魂，質料因是身體，形式因是靈魂，這樣來類比，於是可以說人是一個整全的存在，在其書中他廣泛的分析有生命的存在及其靈魂的樣態與之間的差別。

人最特別的是具有「理性」的，這是有著認識、理解、選擇，以及情感等等，是專屬於人所有的特徵。

當然，當時還沒有使用 Anthropology 這個字來說明「人學」或「靈魂之學」。

Plotinus 是西元三世紀的人，出生在北非，在 Alexander 城學習，接受哲學訓練，跟老師 Amonius 學習 11 年，後來到羅馬授課，在 66 歲，學生中傑出者為 Prophery，在其死後三十年，Prophery 整理他的遺稿、系統化的分為六卷，每卷有九個主題，各有主題，稱為 Enneads，稱為「九章集」，很有次序的、系統性的介紹他的思想。

靈魂的問題基本上是收錄在第四卷，本卷中完全是討論靈魂的問題，從靈魂作為一個「生命的原理」來看。

Plotinus 的思想，一方面承襲了希臘人的傳統，他本身又是新柏拉圖主義者，有柏拉圖思想的色彩，另外就是在他的著作中，批判 Aristotle 又有所接受，也有 Stoic 的思想，也承襲了部分先蘇時期哲學家的思想，可以說是集大成，接受了希臘人的傳統，在羅馬帝國時期之人，此時依然是希臘文化為主導，當時的知識份子都是寫希臘文，如 Cicero，Plotinus 就是用希臘文寫作。

由於他承襲希臘傳統，一方面他本身對後來的 Augustine 的影響又很深，Plotinus 的人學有所承襲、但是又有所開創，雖然他自稱承襲柏、亞二人，但是實際上他自身獨創許多新說法。

Plotinus 可以算是新柏拉圖主義的開創者，在哲學史上的地位，甚至可以跟古希臘的柏拉圖、亞里斯多德相提並論，算是泛希臘時期的大哲學家。

柏拉圖建立起他的學院，而其弟子繼續發展老師的哲學，亞里斯多德後來則是發展出自己的思想，把老師的思想作為批判的對象，所以我們看到亞里斯多德的思想，有與亞里斯多德相近的、也有相反的部分。

泛希臘時期重要的思想有斯多葛學派，伊比糾魯學派，柏拉圖告訴我們除了物質之外，還有一個理解的世界，真正的世界是理解的世界，物質的世界不過是模仿、影本，真正的是理型的世界，所以觀念論中存在著一個觀念，就是觀念才是真正的存有，感覺的世界都是虛假的，所以柏拉圖思想中最重要的就是非物質、超越性的理解的對象。人的靈魂相似於觀念，這也才是真正的人。

亞里斯多德反對柏拉圖二分世界，但是他也有承襲他思想的部分，也就是物質並非是唯一的，也有非物質的理解部分，物質有感覺的部分也有理解的部分。性質論重在說明非物質一面，但是在一個完整的個體上是有著兩面的。到了亞里斯多德，希臘人終於開始去區別物質與非物質之間的差異。

之前的哲學家可能還沒有徹底的區別，柏拉圖則是斷然切割二者，走向一個極端，Aristotle 則是認為一個世界具有兩方的因素所構成。

泛希臘時期的斯多葛與伊比鳩魯學派，是兩個主流的思想，柏拉圖與亞里斯多德兩個派別在此時都不是主流思想。前二者的主要思想是只有物質才是真實的，好不容易柏拉圖發現非物質的存在、亞里斯多德也加以肯定，但是到了泛希臘時期卻以物質來解釋這個世界，為斯多葛與伊比鳩魯，人則是有靈魂、有身體，靈魂與身體有相互作用，靈魂與身體會相互的影響，心靈的情緒、理智都會影響到身體的反應。他們都強調物質的身體與我們的靈魂要有相互作用，則靈魂必然也是一個類似於身體的存在，但是是物質的，靈魂跟身體之間的關係就變成了兩個身體之間的關係，沒有什麼基本的區別，只有精緻與否的差別，靈魂不過是比較精緻的物質。哲學家們開始解釋人的時候，就把靈魂和身體看成相同的「質」，「質」方面並沒有什麼不同，柏拉圖和亞里斯多德的成就在此時並沒有進一步發言或發展，反而是兩派後人此時也開始以此二派哲學來解釋世界與人，人身上就沒有靈魂、物質在本質上的區別。

直到後世柏拉圖思想的復興，重新回到柏拉圖。到了西元前最後一個世紀的後半葉，才有哲學家要回到柏拉圖的原始思想，這些人被稱為中期的柏拉圖主義者思想，從西元前一世紀後半葉開始。

到了 Plotinus 更是開啓了「新柏拉圖主義」，這些名稱是 19 世紀的德國哲學家去給予的名稱，由此可以發現到 Plotinus 的重要性，無論是中期柏拉圖主義者或新柏拉圖主義者，都是爲了要駁斥當時流行的哲學思想。

新柏拉圖主義思想影響到後來的奧斯丁，進到奧斯丁以後 13 世紀中葉，這段時間的哲學都是以奧斯丁代表的新柏拉圖主義爲主流，可見這個起初的哲學發展，可以影響整個中世紀哲學的思想，是非常重要的。在人學上面，人學的思想中，

Plotinus 提到說，靈魂中有理性，理性是人有認識能力的主要原理所在，我因爲這個而可以認識外在的世界，我們的理性不只是有著認識外在世界的可能，同時有著回到自我、認識自己的可能性。在人學的發展上，這個思想由 Plotinus 首先提出來，人不僅有認識外在的能力，而且理性有自我的認識的可能，要有自我認識，就要有自我的意識，這使得人能夠回歸到自己身上，把自己當作認識的對象，有著「自我」等等概念。這是由 Plotinus 首先提出，後來影響到 St. Augustine。

希臘人用理性去看這個世界，理性的去瞭解總是由外在的感官認識開始，後來才開始瞭解到理性有著回到自身、認識自身的可能性。

第二節課

****柏拉圖以為真正的人是我的靈魂，波羅丁則認為有兩個靈魂，一個是在理解世界的靈魂，一個是降生到身體的靈魂，沒有來到身體裡的才是真正的靈魂，波羅丁的思想繼承了希臘的傳統，在原因原理的探討上特別是這樣，古代希臘人哲學一開始的時候就是探討原因原理 arche，如米勒學派，以水、無限、氣，一方面是宇宙論、自然主義的思想，一方面也是解釋了生命的活性問題（物活論傾向的）。**

柏拉圖尋找原因原理不在物質世界中找，而是在理型中找，說理型才是世界的原因原理，Aristotle 則是以因果論來尋找，認為原因原理應該包含有四種，包括了有效因、目的因等等，這個傳統一直承襲下來，直到泛希臘化時期，雖然斯多葛與伊比鳩魯兩個學派，都以物質為唯一的原因，而又有原子論的機械論思想摻雜在其中。

到了 Plotinus 時就說明原因原理不應該是一個，而是有三個，之所以說是有三個，主要是因為中期柏拉圖主義開始，學院派弟子，受到斯跟多的影響，也開始用物質解釋世界，忘記柏拉圖的兩個世界的區別，這個區別是要去說明理型世界是我們物質世界的原因，可是到了弟子的時候反而把柏拉圖思想給忘了，中期柏拉圖主義又重新發現柏拉圖的兩個世界，一個是理解的，一個是感覺的物質世界。Plotinus 之所以講到原理是三個，是因為，假如有物質的世界，以及理解的世界的區分，那麼柏拉圖就說，物質世界來自於理解的世界，物質世界分享了理解世界的觀念，才會產生存在。這是來自於模仿的一種影本，也就是 copy，這個「分享」的概念很重要。

Plotinus 接著說如果有兩個世界，物質世界來自於理解世界，理解世界是物質世界的原因，理解的世界是靈魂的，有一個世界魂，也有很多個別人的靈魂，從靈魂是生命的原理來看，而人又有兩個靈魂，一個降生到肉體內，一個停留在理解的世界。

理解的世界還是有一個原因，而靈魂也該有一個原理，也就是理性，理性對他來說，我們肯定有理性，理性產生了認識能力，理性有思想與思想之間的二元對立，

我們認識到一個事物，也就是我們對事物有一個思想，就產生了另外作為一個思想者，以及被思想對象的二元對立，Plotinus 認為我們不該停留在這個二元對立上面，而是要找到最終的一個，the one，這個一記不是存有，也不是思想，而是最終的同一，在其內，沒有任何其它的事物。靈魂的原理就是理性，理性依然有著二元之分，有思想主體以及思想對象的區分對立，所以不能夠成為原理，找到最終就是 The One。原理因此應該是三個，the One 既不是存有，也不是思想，而是二元的，Parmenides 認為一就是存有，Plato 認為存有是善觀念，Plotinus 則認為是「一」。Aristotle 認為第一不動的推動者是思想的思想，在 Aristotle 依然有著對立，思想與思想對象依然有對立，Plotinus 則認為，一什麼都不是，由他產生理性，由理性產生靈魂，這樣才是整全的原理。我們的身體因此來自於我們的靈魂。

Aristotle 認為靈魂跟身體是兩個構成人的共同原理，身體不是來自於靈魂，在 Plotinus 的思想，我們跟前面所有的哲學家不同，就是他肯定原理有三個。

— the one----->理性 reason
|-->靈魂 soul

The One 是純粹抽象的，不是存有也不是思想，可是它是最高的「一」，產生理性，理性產生靈魂，整個宇宙都是要回歸到「一」當中，靈魂應該要回歸「理性」，「理性」應該要回歸「一」。我們看到西方形上學的發展，Parmenides、Plato、Aristotle，一種存有論探討的形式逐漸展開、延續至今，另外一個傳統，就是 Plotinus 這個「一」的傳統。

Plotinus 的「一」是所有的最高的原理，於是開始一種 henology 的一種形上學傳統。這個傳統到了後來的 Spinoza，就是屬於這一個傳統的延續，相對於 ontology。

在神話時期用到 nous 時不是指人的一種理性的能力，到了 Anaxagoras，則認為世界有一個 nous 推動著世界，是世界的理性。

這個 nous 來到了靈魂之內，我們人才能有理性認識的能力。從 Anaxagoras 以後，希臘的哲學家，都認為 nous 是在人內的神性。

人正因為有著這個神性，就是理性，這就是人相似於神的地方，讓人可以去判斷、理解等等。傳統中靈魂中有理性，那麼，Plotinus 跟他們不同的就是理性在靈魂之上，靈魂來自於理性，理性又來自於大一。這是為什麼他要說有三個原理，建立在兩個世界的存在。最高的原理不可能是二元對立的。較為低級的原理中有一個回歸的可能性。

2009/09/23

Plotinus 的靈魂思想應該要區分為兩個部分，承襲著柏拉圖的「兩個世界」的分立，一個是理解的世界，一個是感覺的世界，一方面是靈魂的原理，一方面是人的靈魂。

希臘的哲學起源就是原因原理的探究，在 Plotinus 的思想中討論原因原理時，他特別討論「理解的世界」的原理。講到原因原理的時候，是關於理解的世界的原因原理：

1.一 2.理性 3.靈魂

這三者是可理解的世界的原因原理，一是絕對的簡單，什麼都不是，在所有的思想跟存有之上，一就是「他自身」。理性也是來自於一，在亞里斯多德的思想中，不動的原動者是最高的，是思想的思想，也就是說，這是一個思想者永恆的瞻仰著他自身，但是這樣就有一個二元分立，是思想以及其自身，故理性就有了對立，思想者與「被思想者」，雖然他可以思想自身或他者，故理性不能是「最高」的一。

第三個原理就是「靈魂」，靈魂來自於理性，在古代希臘的傳統中，當 Anaxagoras 理解到要尋找這個世界的原因原理，不僅僅是去尋找什麼因素，而是有一個推動者在推動，有一個 nous，這個世界的變化便由這個宇宙中的神--理性在推動，在我們的靈魂中，nous 是按照著一定的規律在推動，人則也有這樣的能力，但是卻不是來自於我們，而是由外來到的，由此，理性就是「神」。

靈魂的能力來自於「神聖的 nous」，神的理性來到我們的靈魂中，所以哲學家就會開始理解到、思考、理解、選擇的能力都是來自於理性，是我們相似於神的地方，這個理性住在人的靈魂之內的神，我們的靈魂中有這些神聖的本性，亞里斯多德基本上都是這樣的思想。

換句話說，理性由外來到人的靈魂內是神聖的，在人的靈魂內的神聖性，也就是神性。到了新柏拉圖主義時，思想卻剛好相反，Plotinus 在看原因原理時，最高的原因原理是一，理性來自於一，靈魂來自於理性，這基本上是與古希臘傳統不一樣的，但是我們的靈魂是來自於理性的這種說法，有一個階層的結構，當 Plotinus 講到靈魂的時候，我們就不能單純的講是「人的靈魂」，靈魂它是多的，也有普遍的，還有世界的，最後才是能講到人的靈魂。所以講到原理的時候就是講作為「原理」的靈魂，

而講到其它的時候就要區分出是「世界靈魂」還是「普遍靈魂」還是「個別靈魂」的問題。

屬於理解的世界的靈魂基本上是非物質的，感覺的身體，為 Plotinus，是來自於靈魂，這又與傳統不同。Plotinus 為何要這樣說？因為有兩個世界，這兩個世界是分開的，如何聯繫呢？他就是以人有靈魂跟身體這兩個因素來解釋，靈魂與身體不是分別屬於兩個世界，而是身體來自於靈魂。柏拉圖有二元論的思想，靈魂與身體分別屬於兩個世界，要如此解釋是有困難的，這是當希臘人有著二元論思想時，就開始要解決的問題，這是受到 Orphism 的影響，而有身體、靈魂二元的想法，在此想法下，人就等同於他的靈魂，或把身體視為寄居之處，人的渴望在於離開身體。亞里斯多德是透過形質論來說明靈魂與身體間的關係，「人」由二者共同組合而成，亞里斯多德在整個西方思想史的發展上是古希臘第一個肯定整全的人的哲學家。

神話時期的人看人就是他的身體，Orphism 傳入後則以靈魂為人的本質。唯有亞里斯多德以靈魂、身體共同組成完整的人。如果說身體是身體、靈魂是靈魂，Plotinus 是說身體來自於靈魂，透過這樣的方式來解釋感覺世界跟理解世界的關係。人的身體來自於靈魂、以這樣的方式（大費周章的）來說明。

希臘人在探討人的時候，認為人的身體應該不是使得人活著的，無論是 psyche、Anima，都是要去追溯這個可能性。Plotinus 的 *Ennead* 第四卷裡面是有關於靈魂的思想，第一、第二、第三章是討論靈魂的本質，而關於靈魂的本質的問題他認為是很困難的，在第三、第四、第五章節，他就開始來說明探討靈魂的困難，以及論證任何感官、知覺、記憶，都是屬於靈魂的作用，

第七章則是探討「靈魂不朽」的問題。有人說亞里斯多德否認靈魂不朽，但是基本上因為理性是屬於「神的」，說到我們靈魂中有理性、有主動有被動等等，基本上亞里斯多德是認為靈魂不朽的。

第八章所要處理的主要問題是，Plotinus 說人其實有兩個靈魂，一個是理解的世界的靈魂，一個是降生下來的我的靈魂，真正的我是在理解的世界中的靈魂，另外一個與身體結合，這就是關係到「靈魂不朽」的問題。Porphyry 曾說，關於這問題，他們整整談了三天，好像也沒有談出什麼。

第九章所談論到的問題是，靈魂是「一」，都集中在靈魂做為一種原理當中。靈魂最終要回歸到理性，理性最後要回歸到一，這種「回歸」的思想有很深的「密契」意味在其中。亞里斯多德以現實、潛能與靈魂、身體的概念來解釋生命以及

二者之間的關係。

第二節課，請結合參考講義 p.9 開始

p.11 頁：

像靈魂這樣的東西（不同於物質的存有），沒有部分，也不可能被分成部分，不可能被分開。也沒有任何延展性，是我們可以去衡量的。即使在我們的思想中也不可能去區分。不需要「位置」（空間中的存在），也不會在其它的存有之中，無論是部分或整體。他在另外一個他者身上則是以「整體」的方式「一起」、「完整地」存在。其它的事物如果沒有他的話、不可能存在。譬如人的靈魂不同於我們的身體，沒有靈魂則我們的身體不可能存在。

**（靈魂）是真正的存有，就是這樣的狀況，如同圓的中心。

而身體是「在靈魂之後」來到的，靈魂在整個身體的裡面，如同圓的中心。管理著整個身體。靈魂有了身體之後，靈魂是與他一起、在整個身體裡面，又同時保持自身，不與我們的身體混合在一起。身體後於靈魂，靈魂整個完整得在身體內。因此、靈魂就是這些東西的起源，是存有的原因原理。

也因此靈魂就分享著身體，靈魂本身是沒有部分的。唯有當身體跟靈魂在一起、靈魂就是這個身體的核心，主宰著一切。於是就是有這樣不能被分開的、首要的存有，就是在理解的世界裡面，在真正的存有之內的。除此之外、在感覺的世界裡面，所有的東西都是可以被分的，這就是在可以被知覺到的世界內的。靈魂跟身體一起的時候，靈魂來到了知覺的世界裡面，本身是不能夠被分開的，可是，就其本身來講，是不能夠被分開的，從另外一個意義來講卻是可以的，也就是與身體在一起的時候，但是所謂的被分開，就是完整的在「被分開」的部分，例如，手受傷的，手被切掉，我的靈魂在身體上，以完整的方式在每一個部分，但是身體的一部份被分開，在被分開的部分，也有完整的我的靈魂，就靈魂來說是不能夠被分開，但是從其跟身體的關係來說，是可以被分開的，因為他完整的臨在人體的所有部分。也就是說在與身體一起看的時候是可以被分開的。

當身體被分開的時候，則在身體上的形式也就一起被分開，可是，他在每一個部分中，以他自身完整的部分在其被分開的部分中。如果可以被分開，就成為「多」的，但是又是同樣的一個。雖然，被分開的每個部分，從跟另外的部分是完全分開的話，基本上靈魂在一個身體上，就是可以分開的。也就是說，靈魂在身體上可被分開就如同顏色的可分開性。

這邊都是在分析，身體是可以被分開的，靈魂是不可以被分開的。

這是 Plotinus 首要分析的部分。

2009/09/30

延續自上節的內容，為 Plotinus，有兩個世界，感覺與超越，前者是有延展性（Extension）的。

基本上 Plotinus 的思想是延續了 Plato 思想的體系，而如何解決兩個世界是如何而來，世界的原因原理又為何，就成為很重要的課題。

他以三個原因原理來說明這個世界，以「一」作為最高的、超越存有與思想，無法以名之，所以稱為「一」。這不是一個數學上的「一」，而是作為存在的原因，是最後「統一」的原因，從 the Unity 的角度來看，它是宇宙最後的統一，是最高的，世界都從它而來，在其之下第二個原因原理則是「理性」，他因此大費周章的論證，理解的世界來自於理性（Intellect），而第三個原理是靈魂（Soul），這是感覺世界的原因原理。所以一共是三個原理。

感覺的世界之所以存在，是來自於靈魂，這是與希臘傳統不一樣的地方，如果照著希臘傳統，只講柏拉圖的看法，是兩個世界分立的，理解的世界，他以觀念論來解釋，這樣的解釋柏拉圖是第一個發現的，但是他沒有說明是怎麼來的。在感覺的世界中，所有存在事物的原因來自於觀念，觀念是感覺世界存在事物的原因，感覺世界中所有存在的東西是來自於觀念，這是柏拉圖的理論。

但是 Plotinus 為兩個世界都各找了一個原因，所以就有了兩個原因，但是理解的世界中又有著三種，靈魂本身是屬於理解的世界，但是由它產生出來感覺的世界，因此感覺的世界是具有延展的，可以被衡量的，感覺世界的物質必然是具體的什麼東西，可以去衡量其形狀等等，而在理解的世界中就不能這樣去認識。

「九章集」卷四的第一章，也就是在展現這個思想特點。

物質是具體、可衡量的，所以可以被分開，理解世界的事物因為是非物質的，所以不能被分開。

靈魂是世界的原理，但若是肉體可以被分開，靈魂如何存在肉體上呢？

靈魂一般說來是不可分的，肉體卻是可分的，那這二者之間的關係又如何？

Plotinus 用了 hypostasis（底基）這個字來說明靈魂，靈魂是感覺世界的底基，有一個普遍的靈魂，即 Universal soul，在此之下還有一個「世界的靈魂」-the soul of the world，然後才有所謂的「個別的靈魂」，世界是個有生命的整體，這是因為

有世界靈魂，又稱為 cosmic soul，universal soul 則是原理的靈魂，人的靈魂是屬於個別的靈魂，就原理來說，靈魂是一，但是就實際存在上、他有無數的個別靈魂，既是一、又是多，en Panta，the one and the multital。如果是研究 Aristotle 的學者，往往會用「第一不動的原動者」來解釋世界的變化起因，因此就明顯地與 Plotinos 的看法有決定性的差異。

如果人的肉體、肢體受傷，靈魂是否也因此會被分割呢？一個雕像是完整的，其形式跟隨他，如果雕像被毀壞，形式就消失了，那靈魂究竟是可分還是不可分呢？Plotinos 會說，靈魂就其本身來說是不能分的，但是靈魂在一個身體裡面的時候，靈魂是完整的在身體的每一部份，從靈魂跟身體的關係來講，當身體被分割的時候，靈魂也會被分割，靈魂沒有部分，唯有與身體一起時，會隨著分割的身體被分割開來，但是被分割的部分也是一個「完整」的部分，這是要解決靈魂的本性或本質時所必要解決的問題。

同學問：那是否人會有兩個靈魂？

丁老師回答：這就是今天的主要課題，進入卷四第三章第一節之內容。
(請參考錄音內容，章節簡介。)

靈魂是生命的原理 (Principle)，講靈魂是生命的原理，並不是他首先提出的，而是在整個希臘傳統中就有，整個希臘傳統思想都把靈魂視為生命的原理，靈魂在一個身體上，身體才是活著的，靈魂與身體分開，身體就會死亡，就不可能活著，古代希臘人首先理解到靈魂的時候，首先就把靈魂理解是生命，神話時期就是這樣理解，雖然與後來理性時期不是完全相同，但是角度是一樣的，靈魂是個原理，主要就是看他與肉體相結合來看待。在他的「九章集」卷四中，整個卷四是「論靈魂」，但是關於靈魂的問題、也有散見在其它的篇章之處。在卷一就也曾經說過所有的靈魂是屬於生命的，另外第六卷中，也有明確的提出，如果要問生命從哪裡來，我們就是去問可理解的天從何處來，普遍的生命從哪裡來。

當 Plotinos 在講時，不是完全從希臘人的觀點來講，不僅是從整個宇宙原理來看，在卷一、卷六都有分別提出來，即使在感官世界中，這些東西也都是來自於靈魂，事物也都有靈魂，所以靈魂從他的本質來說，就是產生、生成、運動以及賦予所有的事物生命，這些是屬於感覺世界的事物，靈魂就是他們的原因原理，這是制訂了整個世界可感覺的一切。

在卷二裡也曾提到，靈魂的職責，真正來說，是要創造所有的東西，這是它之所以為原理的理由，感覺的世界來自於靈魂，在卷二特別清楚的說，靈魂的工作就是要產生世界。

同學問：靈魂是否是藉由理性來創造世界

丁老師答：從原因原理上來看，理性是高於靈魂的，希臘傳統中，講到人，人的靈魂中有理性，理性內在人的靈魂內，但是 Plotinos 不同，世界有三個原理，理智的原理高於靈魂，靈魂是從理智來的，這是他與傳統希臘不一樣的地方，理智是爲了要解釋理解世界的原因，靈魂是屬於理解的世界，靈魂是可理解世界中的一份子，所以靈魂歸屬於理智之中。Plotinos 特別認爲理性在靈魂之外、且高於理性。

因此，靈魂，從他作爲創造、賦予生命的原理來說，不僅僅只是運動的原裡，他本身就是運動，從希臘傳統來理解，運動、變動、變化，就是有生命的，在 Aristotle 以前，所有東西都是有生命的，一切都在變化中，從 Plotinos 的思想中，他也從廣義的角度來看運動。

如果講靈魂是生命、原理，在我們閱讀 Plotinos 的原點時，就要清楚他在講哪一種靈魂。在不同的其它卷裡面，我們也還會提到、靈魂是生命的原理等等思想。

爲 Plotinos，靈魂是來自於理性，理性來自於一，這是由於「流出」，則一切東西最後都要回歸，靈魂回歸理性、理性回歸於一。

同學問：爲何要回歸？

丁老師答：這與柏拉圖很像，希臘思想中有這種傳統，要回歸到原因原理，Aristotle 也有，就像地窖比喻一樣，有一個永恆循環的概念在，最後一定要回歸的原來的，回到原初的原理。

同學問：靈魂如何產生具有廣延性的物質世界？

丁老師回答：他沒有說，但是他有說明到身體來自於靈魂，像剛剛講到柏拉圖肯定理解的世界，但是沒有解釋這個世界如何而來，這算是一種形上的假定，Plotinos 的想法若要解釋，也是這樣的，只是他以兩個原理來說明，在每一個具體的人身上，是我們的靈魂產生身體，究竟如何產生？他沒說，但是告訴你，身體之所以存在是來自於靈魂。

在說兩個世界時，他以兩個原理來解釋，之所以說一人身上有靈魂跟身體，在人身上具體的因爲有靈魂、屬於理解世界，身體屬於感覺的世界，則一個人就處於兩個世界之間，這是他開始明確的說，人算是「兩棲」的存在，介於兩個世界之

間，這算是人的特殊性、偉大的，因為我們不單純屬於感覺世界，而是有所超越的。這很特別。這影響到中世紀很多，人身上既有感覺、也有理性，從他開始，有著所謂人就是一個「小宇宙」的想法。

這宇宙有著理解與感覺兩個世界，而人身上具體就有著這兩個世界，在人身上這兩個世界相遇，所以人就是一個小宇宙，這種看法對後世影響極大，小宇宙如同大宇宙，動物就只有感覺的，其它存有亦然，只有人，如此的不同，介於兩個世界，所以，在他之後的哲學家講到神，或說人是小宇宙或兩棲、都是源自於他。

這種兩個世界、兩個原理的說法，人又具有這兩個世界，就可以進一步說明理解的世界，和感覺的世界之間的關係，這就是因為人是兩棲的，因為人有靈魂跟身體這兩者，人可以進一步聯繫起來這兩個世界。

我們回到靈魂上，感覺的世界來自於靈魂，而更進一步說，世界的靈魂創造感覺的世界。世界靈魂是永恆的在理解的世界，最靠近理性，每一個個別的靈魂是尋找到他的身體，每一個身體就是由世界的靈魂所產生的，個別的靈魂限定在他所附與的身體的身上，是身體的生命，規範著身體，每一個個別的靈魂在某一個身體上面，賦予身體生命，規範、統治著身體，所以個別的靈魂上有著雙重的活動，一個活動是以個別方式作為世界靈魂的特色，另外一個是他最低的部分、產生物理的世界。

在卷一中，他提到說，靈魂是屬於所有生命的，他一開始就問到，什麼是有生命的存有，什麼是人，整個著作中，真正關心的就是靈魂論的問題。講到靈魂論的問題，也就是人的問題，所以事實上要問的就是人的本性的問題，在卷一的第四個論提中，他談到幸福，也就是「人」的幸福，Plotinus 的思想中，整個的思想探討世界的原因原理，最後關心、著重的都在靈魂，特別是人的靈魂的問題，靈魂正因為是非物體的，他本身是不朽的，在柏拉圖的思想中，柏拉圖很大的問題也是在論證靈魂的不朽，講到靈魂論，靈魂不朽的問題就是一個最重要的問題。

從靈魂是一個「底基」或是「原理」來說，他是一個普遍的靈魂，之後產生了「世界」的靈魂，再產生個別的靈魂，最後由個別的靈魂產生了有生命的存有，這不只是人，且包含其它動物植物，正因為有底基的靈魂作為原理，個別靈魂最後才會產生所有有生命的東西，藉由這個方式，來說明靈魂是如何的在形成這個世界。且靈魂應該產生身體，要下降到身體，可是當 Plotinus 在講到每個人有靈魂時，每個人是有兩個靈魂，一個靈魂是留在「理解的世界」當中的靈魂，另外一個是「來到這個身體」當中的靈魂，真正的我應該是「理解的世界」當中的我。

同學問：這種思想類似於荷馬？

答：荷馬的描寫跟 Plotinus 還是有相當差距的，兩個世界的樣貌也不一樣，對靈魂的描述也不一樣，雖然 Plotinus 也有很濃厚的宗教情操。這個「我」跟神是有密切的關係的，

問：兩個靈魂的關係是？

答：一個下降到身體，一個存在理智的世界，兩個靈魂。

問：可以用兩個位格來說明嗎？

答：他沒有位格的概念，位格的概念是屬於 Boethius 之後，在此之前沒有位格的概念。

事實上在希臘哲學中，研究人學的就說，在早期沒有完整的、個別的獨立的人的概念，真正有著這樣的概念，是當哲學家們肯定到人作為理性的主體有著自由，能夠行駛他所要作的一切的時候，才有完整的、個別的人的概念，有些哲學家當然也會說有，但是是少數。希臘羅馬帝國時期、或城邦時期，大多以「人是城邦、社會的一份子」來看待人的存在。這在希臘時期還沒發展出來。

以下從講義 p.33 開始，直接進入原點。

一開始的部分，關於「認識自己」，與蘇格拉底很相似，我們藉由對我們自身的認識，是對真正自我的認識，也就是對靈魂的認識，透過對靈魂的認識，最後能達到對神的認識，西方哲學有兩個問題，一個是對外在世界的認識，另外一個是對自己的認識，前者是從 Thales 開始，後者是從蘇格拉底開始，從自己走出去問世界究竟如何，才回到自己，問自己如何，既然靈魂是真正的我，則蘇格拉底說我應該要照顧自己的靈魂。這也就是 Plotinus 的傳統。

我們事實上也希望去尋找、去找到、去認識其它東西，靈魂來自於理性，所以我們要回歸到理性，到那裡去瞻仰他，這邊就告訴我們，要回到那裡去，世界的原理是絕對的一，沒有二元，但是在理性上是二元的，像是亞氏就是把不動的帝一推動者視為第一原理，可是普氏不要，理性就是思想者，思想時就有作為思想主體以及思想對象的二元，二元就有著多，就不能是世界的最終原理。intellect 有著二元。

2009/10/07

根據 Orphism，身體成爲人的監獄或是墳墓。

而從柏拉圖開始，靈魂才是真正的我，身體只是一個工具，讓靈魂來使用，就如同船長與船的關係，靈魂主要是統治著身體。這樣的思想在 Plotinus 的 *Ennead IV* 中也有，但是 Plotinus 並沒有這樣去想，他認爲人是靈魂從另外一個世界來到身體上面，而不是像是柏拉圖那樣的去區分二元的世界，靈魂是「降生」的概念。

在 Plotinus 中，靈魂又有兩個，一個是還在天上的、理解的世界的靈魂，一個是降生下來的，來統治我們的身體，跟肉體組合的靈魂。下星期我們將要討論：如何看待靈魂統治身體。我們如何理解、看待，靈魂統治身體的意義爲何。

波羅丁並不是把身體看做是監獄，或是犯了罪來受到懲罰的，他只是要解釋感覺世界的存在來自於靈魂，在人身上就有著靈魂、身體二者，這樣的思想--「有兩個世界的思想」，就是以人具有靈魂與身體二者之間的關係來看待，來聯繫起這兩個世界，人是處於兩個世界，身體屬於感覺的，靈魂屬於靈魂的，所以人是兩棲的，處在兩個世界當中，或說兩個世界就在人的身上聯繫起來。

「人是兩棲的」這個概念對後來中世紀哲學家影響很深，因爲靈魂是在更高的世界，因此人有著不同於其它存有的尊嚴，表達出來靈魂屬於更高的世界，人就是這樣的存有，相對於其它的，人就屬於（來自於）其它的世界，哲學家也是在古代希臘、教父時期開始的另外一個思想，人是一個小宇宙，另外還有一個大宇宙，人是大宇宙的索引。這兩個概念都表現出人的優越性，人高於其它存有的意義。如 sense-perceptions，Plotinus 將此視爲是靈魂的作用，這與 Plato 與 Aristotle 都不同。

2009/10/14

從二元論思想以來，靈魂與身體之間，靈魂「統治」身體的思想才開始慢慢發酵，在古希臘以前，在活人身上，靈魂對身體是沒什麼關係的，只是單純的：

靈魂在-->活

靈魂不在-->死

並沒有什麼重要的，直到 Orphism 以後，開始把人的靈魂視為人的真正的自身，身體不過是我們靈魂暫時寄居之處，而靈魂主宰、管理身體。

Plotinus 在這樣的背景中講到人的身體跟靈魂之間的關係，基本上有兩個靈魂，一個在天上、一個降生到這個世界，降生到這個世界就是來管理我們的身體。

這小時我們就來討論兩個問題：

靈魂如何統治身體，靈魂是理解的，身體是感覺的，所以 Plotinus 說人是兩棲的，而在人身上這兩者都有，人如同是一個小宇宙，在整個宇宙中的地位，是大宇宙的索引。

月美：Plotinus 有一，有理智，靈魂，感覺世界，這樣去詮釋柏拉圖，是用亞里斯多德的方法去詮釋，而不是歸本於柏拉圖，因為在 Aristotle 的形上學裡面也是如此區分，有一個最高的，然後有理智，所以我覺得他比較傾向於 Aristotle 而非 Plato。

老師：Plotinus 是以柏拉圖的學院弟子自居，批判形質論，有篇文章中說它是明確的批判 Aristotle，但是又有 Aristotle 的色彩。

月美：Jaeger 又批評到後來的學者多以 Aristotle 的詮釋來看 Plato，而非真正回到 Plato 的角度來看待。

老師：這是因為二者都有成立學院，兩方面的弟子都有嘗試利用對方的思想，兩方面都有意整合，它們的弟子在泛希臘化時期一方面彼此要整合，一方面又受到當時哲學流派的影響，所以有一段時期他們都否認我們的靈魂是非物質、理解的。又經過了依段時間的分立，才會肯定到說靈魂是非物質、理解的。

老師：是否贊成靈魂統治身體？

月美：我不贊同柏拉圖是二元論....

老師：那是因為他不承認人的身體是人的一部份，但是如果強調人有靈魂有身體，就是二元論者，而真正的人是我的靈魂的話，就是一元論。

月美：如果這樣，基督宗教引用柏拉圖思想的話，會有很多問題存在。如果用這樣子的方式來詮釋，後來的神學都以柏拉圖的方式來詮釋人的觀點，可是如果這樣子，跟基督宗教的思想是有衝突的，按照基督宗教的思想，是神賦予人生命，我認爲 Pnuema 只是翻譯的問題，柏拉圖只談靈，不談魂的問題。

老師：先把問題分開看，先把 pneuma 問題放開，柏拉圖認爲人就是他的靈魂，我就是我的靈魂，這是很清楚的，基督宗教的思想中，看人是個完整的人，雖然有靈魂有身體，但是基本上是一個完整的，當我們從奧斯定來看，雖然它是新柏拉圖主義者，但是當他講到人的時候，人是一個完整的人，一方面這是聖經的思想，奧斯定用的是形質論來說明的，所以從奧斯定開始，很明確的整個人學思想發展，有很多不同的思想，但是從基督宗教的觀點來看，奧斯定有著一個比較明確的、理解的、非物質的、精神的，而人是一個完整的人，人是由靈魂跟身體相結合而成，在這個問題上是用 Aristotle 來解釋，但是在猶太傳統中都是用聖經的描述來看待，上帝在人身上吐了一口氣，使得人有著相似神的地方，神按照他的樣式創造人，人因此相似神，聖經中人是完整的人，人的靈魂是相似神的，這個靈魂是高於身體，且是神賦予人的，所以這時候在看靈魂時就有如柏拉圖講的自立的實體，奧斯定因此基本上是聖經的思想，但是單獨的講到靈魂時就以靈魂爲自立的實體，就具有了柏拉圖的色彩。

中世紀哲學家基本上都忠於聖經基礎，或一方面接受柏拉圖基礎，又在靈魂不朽的概念上二者是可以相通的，Aristotle 的思想在這個問題上反而有著困難，靈魂跟身體不能分開存在、完整才算是人，從奧斯定開始就會傾向於說，靈魂是一個自立的實體，而不是採用 Aristotle 的思想，基本上這是有不相容的地方，中世紀的哲學家因此就必需要肯定靈魂不朽以及靈魂作爲自立實體兩個方面，又要結合形質論，這些就有思想上很大的差異性產生。到多瑪斯提出來他的思想，試圖融合二者時，還受到教會的譴責。

多瑪斯基本上有很深厚的 Aristotle 背景，但是卻被當時其它人反對，甚至有 77 禁令。但是在多瑪斯應該算是一個好的處理方式。事實上哲學的可貴就在於一個思想出來，哲學家會重新理解、重新詮釋，他又會仔細的說明其理論基礎如何。

月美：我反對靈魂統治身體的觀點.....

[以下回應請參考錄音檔]

2009/10/21

IV .4. On difficulties about the soul II

Plotinus 站在柏拉圖立場反對 Aristotle，Aristotle 詳細的區別，感覺以及理性的能力是兩種，感覺經驗的都來自於身體的感官，透過感官可以認識世界，有所謂的外在感官，外五官，以及內在感官（四個），Aristotle 詳細的分析了人的認識能力如何，有部分動物也有，Aristotle 提到了內感官，外在感官都有其特定的對象，每個感官都有固定的作用，不會彼此互相代替，但是單一經驗如何整合？單一經驗並不會僅僅停留在感官，所謂的內在感官，統一起不同外感官的作用，使得個體經驗具有同一性，Aristotle 清楚的區別這點。

理性有理解、判斷、選擇（意志）等能力，這是在理解的作用中有著不同的作用，這是不同層次所展現出來的能力，就身體的生理器官來說，我們又有著生長、繁殖，等等不同的作用，可以說從他開始如此清晰的去分析人的靈魂能力。但是 Plotinus 是依照著柏拉圖的立場，把我們所有的在感覺層次的活動，視為是理性的靈魂的活動，這是 Plotinus 不同於 Aristotle 的地方，這些能力他認為是來自於理性、來自於靈魂。

Plato 認為我們的認識的對象是觀念，來自於理性的直觀，在我們還在理型的世界中時，直接對理型直觀、認識，到了感官世界中，我們是用回憶來記起在理性世界中曾經瞻仰到的理型知識。所以真正的對象，真實存在的實體是在觀念的世界中。

接著請配合參考講義，p.101 (21)

關於靈魂的切割，靈魂是「不能分」的，所以是臨在於身體的「每一個部分」，身體的「每一個部分」都有完整的靈魂，所以一旦切割，就會有兩個完整的靈魂。但是基本上的「我」還是在主要的身體上，而非被切割的軀幹。其中的難處還是在解釋「靈魂」跟「身體」之間的關係，二者如何結合，又如何互相利用、發揮彼此的功能，建構一個完整的人，Aristotle 比較有整全的觀點來解釋，傳統上的看法，以 Orphism 來說，就對身體（soma）存有負面的印象。

基督宗教中又有認為身體是靈魂的殿堂，這與新柏拉圖主義者的思想又相衝突。所謂的人學，就是哲學家在詮釋他所理解的人，我們看到人的作用、功能，由哲學家提出他個人的詮釋，這也就是對人的說法有這麼多面向的原因。講義 p.101 中就提到，靈魂的能力跟身體是無關的，Aristotle 就認為感覺能力在身體上面，唯有身體和理性合作，我們才能有著認識的能力。關於 Plotinus 與 Aristotle，雖

然往往 Plotinus 看起來是明顯地反對 Aristotle，但是也有很多地方是相符合的。
2009/10/28

Plotinus 在<Ennead>中的態度似乎是諄諄教誨，循循善誘的跟人對談關於靈魂的問題。人有兩個靈魂，一個在天上，一個與我們的肉身一起在此世界當中，當提到靈魂的能力的時候，他就必需要去說明，兩個靈魂的能力是如何，如果說跟身體在一起的靈魂對事物有所認識，那當人死後、兩個靈魂歸於一時，又會是怎麼樣的情況？是兩者各有經驗還是如何整合呢？

Plotinus 說理論上有兩個靈魂，而他如何自己經驗到自己的兩個靈魂，這都是問題。

**同學反應代名詞有點難理解，老師認為要注意的是整段討論的主題來看，也就是前後文的連貫。

今天我們從第四章 25 節，p.111 頁開始。

注意 25 節第二行，用的是 Souls，複數，這暗指著那些離開上面的靈魂，降生到此世界來，他們是特別具有「記憶力」的，有些有，有些則沒有，關於在上面的記憶。這邊把「記憶」看成是「靈魂的能力」，要注意到 Plato 的回憶，也是靈魂的能力，但是 Aristotle 卻把「記憶力」歸於感覺、身體的能力，是感覺的靈魂，屬於感覺的層次，而不是屬於理性的靈魂的能力，後者是「理解」、「認識」、「選擇」的，memory 到 perception 都是「感覺的靈魂」的，跟身體一起有的，透過了外感官得到的，與內感官所處理的，這些一定要小心分別。

記憶力是我們獲得到的什麼事物的話，或許是從學習來的、或許是從經驗來的，故我們的記憶不應該將「記憶」的能力作為來自於一個外在實在、且不在時間內的，更不應該將此能力歸於一個外在的「神」。沒有任何「外在」(external)的事物影響。

真正的「存有」存在的領域，沒有時間，是永恆的，沒有先後，永遠是「當下」，也沒有「變化」。[柏拉圖思想的展現]

活著的人，由身體與靈魂組成，但是他既不是身體，也不是靈魂。

2009/11/04

下禮拜由徐老師導讀 -- 卷四，第四章，25~34

這次先跳到 p.137-on difficulties about the soul II

Aristotle 把感覺、理性的作用作為一個標準，因此感覺可以有的作用，他都把他當成為理性的，我們之前也看過這樣的問題，進入到卷四的第四章時，這邊還是討論關於靈魂的困難問題。

Plotinus 往往會一直提出一些問題，然後自己回答，宛如一個讀者。在卷四也是這樣，回到記憶的問題，如果同學在 Aristotle 的思想中，把「記憶力」放到所謂的內感官，另外還有外感官，記憶、想像、評估、綜合四個內感官，是把所有外感官所有的經驗，可以加以集合起來，記憶力就是其中透過看、聽等能力得到的經驗，能夠再現的能力，而柏拉圖是透過回憶記起來我們所能認識到的真理，Plotinus 則是以此立場來看。Plotinus 是以類似聽者、讀者的立場來說，提出問題來質疑這些看法有著什麼樣困難，繼而加以思索、回答。

請開始參考講義 p.137--

miss 約五分鐘--請從 10 分鐘處開始參考錄音檔

如果我們的靈魂來到這個世界，我們是否能記憶起這個世界（感覺世界）中的經驗，例如哲學的討論等等，是關於另外一個世界中的，像是曾經瞻仰過的理型。如果我們可以說確實有這些東西，就是我們在經驗的過程中、思想有所改變。建華問了好問題--對 Plotinus 關於記憶力的描述請老師進一步的闡述。

2009/11/11

從講義 p.111 開始，卷四第 25 節。

在第 24 節時，波羅丁就已經區分了，有活動的事物就有「魂」，魂是一切活動的根源，無論有無生命，能夠活動（運動）就有魂在，「魂」的東西有些性質，我們稱作為可感的事物，也就是我們五官可以接觸到的，我們對這種東西有所知覺，就是魂的活動，魂主要的活動就是知覺，他主要的目的，就是要區分知覺，一種是對外，一種是在內在的，好像是我們所謂的「意識」，看著自身，是理智的部分，有如天體一般的那樣。波羅丁很多東西都是往裡面、看自己內在來發現的，這也是波羅丁比較困難理解的地方。

我們今天要讀的是第 25 節，但是我們先看到 p.203 頁下面倒數第四行，這邊區分了視覺跟其它四個官能特別的不同，這是一個普遍、整體的靈魂，在宇宙當中的整體，在人身上就是人整全的靈魂，他既然是靈魂、就不可能有器官，而是整個靈魂，他所知覺到的是他自身，而不是有一個器官來針對一種感覺。他本身就會自己看照著自己。這種 perception 就是一種 self-perception。

然後我們就可以進入我們今天要講的部分，也就是第 24 節留下的問題，人如何去看到「人可理解」的東西，對波羅丁，我們的知覺不只是來自於我們的器官，而是來自於一個更高的原理，一方面使得我們有知覺，也讓知覺可以看到別的東西。

這種知覺是去知覺「可理解」的東西，當波羅丁在講這些知覺時，完全是從「可理解」的角度來講，從思想的角度來解釋這些，一切真實的東西，我們的思想、理性去理解到的，就是真實的事物。

理解的有一部份來自於知覺，但是不光是五官的知覺，而是有一個更高的原理，它是講天體的光照，讓我們理解而有知覺。在章節中他就很細緻的分析這問題。

p.205 下面，第 25 節開始就提到我們透過媒介感知到對象，但是光只有媒介是還不夠的，應該還有一個 soul，靈魂本身的一種傾向，他有一個基本本性-->是朝向對象的，如果沒有的話，他就無法產生知覺。

所以 p.207 中，宇宙的魂的知覺總是有個傾向看著「更高的」東西，傾向就是說本性上的一個方向，例如人的傾向就是要從物質現象開始認知，而宇宙魂的傾向是更高的東西，這是首要的，而我們就是去看到我們思想所專注的東西，當我們

專注在某一點上時，其它東西我們都看不到。

我們專注在想我們思想中的對象、我們可理解的東西時，其它感覺對象我們就會忽略掉。

按照 Plotinus 的思想，我們思想集中的部分，就是東西的整體，也就是他的存在，我們的思想注意到東西整體時、所有感官因此都沒有，而感官只是一個部分，我們在認知上，就是要去用感覺理解東西的一部份，那麼我們要問，我們如何知道整體中的部分，就是用部分的能力去掌握，如果人要認識他自身，我們是用眼睛去看部分的話，那就看不到，而是要看屬於人的完整的、整體的自己，這是要用思想去看的。

波羅丁真正要去看的東西是人的自身，看到外在事物的美都只是部分，其根源在哪裡？整體的美在我們的內心當中，它是要一步一步提升的。

如果外在的東西是美，那是因為我們有需求才往外看。

接著我們看到有兩個層次的知覺，一個是「看內在的東西」，無論是什麼感官，對象都是外在的東西，單獨看外在的能力會讓我們分心，波羅丁因此假定天體是有某種能力的知覺，可能是視覺或聽覺，讓它們能夠觀照自身，這是認為天體也是一種靈智實體，這邊特別地提高了視覺與聽覺的階層以及能力。

天體跟下面的世界是有關係的，如果他們沒有看到、聽到，那如何建立關係？他們能看到、聽到，就是跟下面世界建立關係的橋樑。

（將太陽、月亮等天體視為神，基本上是希臘、羅馬傳統宗教的自然宗教傾向）

他們既然能關注人們所求，就代表了它們也是有記憶能力的，知覺分為往外與往內，而往內在的知覺、看到我們自身，就使我們能夠有記憶，我們會發現到我們自身也是由很多外在事物聯繫在一起的，這邊基本上，有回憶說的意味在。

而「至善」必然會往外流出，一層一層的流出、每次失去一點，流出時形成思想與宇宙魂（普遍魂），在其下才是個別魂，善流出就是對下面事物的好處（benefit）流出去的善，太一一定會記住。這對於超越性實體來說就也是知覺到記憶的過程。

而天體的知識是什麼？他們能看到，能記住的，也就是人們對他們的祈求。這些祈禱、祈求，天體所記住的東西，就是天體與下界之間的一個聯繫，下界的東西是一個整體，但是這個祈求不是來自於一個整體、而是來自於一個部分，此部分也是有一個位置的，代表著天體跟下界的某一部份有所聯繫，而部分又與整體有所聯繫，這邊要進入波羅丁思想體系來理解，由「太一」流出的部分，思想要回

到內心中去看到內在的太一，則他就變成一個很清楚的對象，當天體看到自身時剛開始還不清楚，但是當他自覺到一些事物，是從下界來的（如乞求、禱告），到他心中，這些當時的魔術師就是靠這種聯繫，天體與下界之間的聯繫，天體看到他自身內在當中的祈禱（觀念），來自於個別事物的祈求，魔術師就是因為可以看到這兩者之間的關係，因此可以作一些事情，Plotinus 用了好幾次 Sympathy 好幾次，這可能是一種同性質的東西，同理心，就能夠發生相同的感受，因此魔術師可以看到天體內在的概念，再從這些概念中，找到從下面的事物來的乞求，因此能夠從整體與部分中找到聯繫，他有所感應，他能夠利用這個力量。如果魔術師能夠有感應，這個感應是怎麼來的？

地球是不是也有知覺？從天體的知覺，到地球的知覺，由上往下流而發生感應、因而也有知覺？這個知覺是什麼？

他講到 perception 是整體而言，並不是個別的，我們的感覺，尤其是視覺，看到一個事物的「整體」，這個是來自於我們的心靈，而不是來自於眼睛，這個看到的「我」，是來自於一個更高層次的整體，而不是來自於感官。

我們人的知覺，對整個整體來說，就是一種「部分」，每個知覺本身都是一部份。知覺有「體」跟他的精神，波羅丁是第一個在西洋哲學史中發現到「回到自己內心」，是一種精神的表現，這是一種內在的回到自己的能力，是特別屬於精神性的，這個宇宙有一個本體，而宇宙所有的萬物要變動的話是很困難的，但是不能說他不會變，宇宙魂的變動並不是一些小地方的理解或變動，而是一個整體，一個完整的，且是有「宇宙魂」才能有此變動，有此靈魂就一定會「知覺」到他自身的變動、活動。

這可以說是一種「意識」，這個整體的活動不是某一個東西的，不是一個部分的，宇宙他可能有一個整體在、是由一些個別的東西構成的，宇宙有魂的話，他可以知道他自己會變動，並不是一個小的東西、小的變動，宇宙因為有知覺，因此也有一個最後的原因--善，善是一步一步的流出，因此他可以為下面的人作一些安排，可以照護下面的人，天主教中的說法就有一點是用了 Plotinus 的概念來說明，它是給予人某些力量讓人自己可以得以發展，宇宙魂因此跟人之間也有一種相互感應，因為有感應、所以可以聽到人們祈禱的聲音。

.....

我們因此是知道宇宙魂照顧一切、對我們生命中的其它對象也是有所照顧的，但是我們不能要求宇宙魂跟我們一樣有「器官」的能力，尤其是一種物質性的官能，宇宙魂是一個整體的，每一個器官的官能都不一樣，不是每一個東西都有耳朵，

或是感官作用有所差異，而我們如何知道視覺的能力以及其媒介呢？是不是宇宙魂也是有眼睛的呢？如果有究竟是在哪裡？我們不需要去要求他有視覺，而有生命的東西有一個氣息，生命的氣息是有光的，來自於上面的天體，宇宙是可以從這裡面給我們一些東西的，這代表了宇宙魂從天體裡面有光流出到我們的生命中，從天體中流出的光、到生命中的光，宇宙魂透過這個光看到一切的東西，因此我們可以認為宇宙魂是神明，因為它是可以看到光，這邊可以回想到柏拉圖洞穴比喻中的太陽光，使人可以看到、理解到一切，天體的光乃是由上面照下來的，給生命體的氣息，這個生命就是光，我們也是透過這個東西在向上祈求，光是跟善有關係的。

接著第 27 節，他要開始講宇宙是生命的來源，尤其是這個光、氣息、宇宙魂之間的關係。

特別是「光」就是「善」這個概念，「光」流出以後就是「生命的原理」，流出到天體是一階層，流出到宇宙魂，宇宙魂流下來到我們個體的靈魂，為何會流下？這重要的條件就是它是有知覺的，因此有一個回歸自身的概念。

波羅丁的系統中，所有東西都是有生命的.....

我們這堂課從第 27 節開始，從宇宙是生命的來源，當時他以地球為整個宇宙，整個地球有一個產生生命的魂，所謂的普遍的靈魂是在植物裡面最好的一個部分，也就是所謂植物裡面的生魂，而透過這個「體」，如果離開了生魂，植物就失去了他的生命。

而石頭、礦物，一個物體如果離開了地球，離開了地球上的土地，沒有跟土地在一起，就是兩回事情了，石頭如果跟土地在一起，是會成長的，但是離開了土地的話，就永遠都是那個大小。於是波羅丁因此判斷所有東西都有魂在其中，所有事物的魂就是整個宇宙魂的部分在其中，宇宙構成每個事物的部分都有魂在其中。

整個宇宙魂把他的生命能力擴散出去，有如舞台上方的乾冰，是整片的擴散出來，有如生命力的擴散出去。所以現在生命是屬於整個地球、宇宙的，而每個東西都分擔了一部份，從這個背景下，我們來看感覺、知覺，這多多少少是屬於我們內心的「看」，這實際上是我們的理智在推理上的功用，感性的知覺不是和身體相混合的，能力本身並不是來自於身體，而是來自於上面，由更高的能力而來。

每個東西有一個魂，也就是他跟上面的事物的接觸點，人有一個智性能力是我們用來瞭解天上的事物，這能力而使人有一個本性，是可以去認識到「神聖事物」，也就是宇宙整體的可能性，宇宙魂，又是光明的一面，又可以聽我們的祈禱。

知覺並不是五官的知覺，而是我們內在看到、理解到東西的知覺，那麼地球會不會有知覺？波羅丁認為那就是宇宙魂的生命力。

生命力的力量波羅丁又認為來自於「激情」。在柏拉圖稱為 *eros*，算是一股力量，是可以昇華的，進入精神層次就變成 *philia*，這個力量從何而來？基本上這是慾望的來源，但是不可以混淆二者，這不是單指「性」方面的慾望，而是有個不同層面的、廣泛的意義，包括了快樂、痛苦、各種情緒感受的來源。

我們身體中的感受，在某一個特殊的狀態下，如心情一般，在特殊情況下他也會產生生命，但是波羅丁指的並不是指著激情、激動的那個整體精神，它是要去看 *feeling* 是怎麼產生的，是在什麼狀況下產生的，我們一般會說是我們的身體使我們有這些感受，或是身體某一部份產生這些東西，有時又說是我們的心使我們產生這種感受，波羅丁講的並不只是一種象徵意義，而是描述一種真實的狀況就是如此。我們的身體處於某種狀況，狀況產生感受，感受來自於心。他認為感受可以歸於心臟與膽臟。

無論是從那個內臟來的，最重要的是他還是一種靈魂能力的表現。感受可能由心或膽而來，但是身體上無論何者，他都是從靈魂而來的，這種生命能力跟我們的知覺沒有關係。靈魂給予整個身體有這個（激情的）能力，所以我們在激情中，有痛苦也有快樂的，我們的慾望來自於整個身體，是我們整個人的一部份，慾望滿足就痛苦，不滿足就快樂，整個身體希望能夠成長，成長是整個身體最旺盛的慾望，不管是哪一類的慾望都是整個人的慾望。

肝臟則也是生長最強大的內臟，他也是可以被證明為是有靈魂在運作的。注意區分這一段中 *desire* 跟 *passion*，不要混淆二者。*Passion* 是來自於心臟，心臟又是整個身體的中心點，不只是生命的來源，且也是一個組合體的中心。

生氣時也一定是要有知覺作為一個基礎的，這個很重要。人要是生氣的話，除了自己本身的力量之外，其它也要有很多能力，來辨別。所以我們看到生氣、氣氛，一個激情發生時，我們不會說是成長的力量在運作，而是另外一個力量在運作，這是我們靈魂中的另外一種力量，這地方特別要區分，*Propensity to anger*→易怒的傾向，指人生氣的時候，波羅丁這邊要說的，就是身體與情緒之間強烈的互相影響，是什麼原因。

[以下為高修女為同學們準備的上課講義]

一、字彙：

movement

locomotion

alteration

diminution

terminus ael quem

enforced movement / natural movement

termini

quicksilver (水銀)

二、說明：

亞里斯多德繼續批判古希臘思想家對「魂」的說法，而批判的重點在「運動」(movement) (廣義來說，推動，變動……)

分二部份：

1. Soul as a Self Moving Essence

2. Soul as a Mover of the Body : Democritus & Plato

(1) 魂的本質是自我推動：亞里斯多德初步的推論是不可能，運動不能是魂的本質。

運動有二種活動的原因，知識

(一) 反駁：

(a) 產生運動本身不必？推動

直接：水手使推動的四肢產生運動，如走路

間接：船上的水手，水手本身的運動應是走路，但現在身在一個動的機器中，機器在動向上，是水手本身。

(b) 動的種類：四種

移動、變動、衰退、成長，如果魂能動，必是四者之一。

b1.本性是運動，運動是其天性，上述四項運動涉及空間，某些性質固是存在於一物體上，不僅在空間，但假如運動是魂的本質，魂必須有空間。

b2.運動如果是魂的純然本性，必有非本性之反運動，運動後終究必然應亦然。

有自然運動，有外推而動。

魂的外加運動與必然的意義很難確定。

b3.如果是物質性的運動，有空間

406 a/30 "Further..." 406b

(比喻說明)

若然：魂有太多活動，涉及許多空間，空間整體，部分終

佔有的空間，所以才有了魂出？的說法外加推而運動外加推而運動，但不可能，因魂自我推動，外推而動僅是偶然。

(c) 假如靈魂能變動，必由可感之物質推動。

c1. 靈魂如自我推動，假如變動是移位，靈魂將自己推離自己的方位，使自己脫離自己的本質。

c2. 靈魂推動或靈魂本身的動是同性質（說明）

c3. 例 1：(1) Democritus

球形的原子，因為不停的活動，推動整物體，因此物體產生自己的活動。

問題：如何說明止息？似乎與觀察到的事實不符。

c4. 例 2：Timaeus：靈魂在活動中，因靈魂與身體有關係，何時推動身體？（說明）靈魂的圓形

三、批判柏拉圖：

亞里斯多德批判柏拉圖時，常把？點？在其？點的？項。

1. 魂的積量（大小）

柏拉圖指整體的魂是指靈魂，而靈魂是圓形的。

（一）亞氏反駁：

靈魂之運動是思想，而思想是由一系列單元整合而成，而不是重量是由累積而成。

（二）思想持續性並不是由身體組成，其特性超越量的性質。

(a) 思想有部分則有量，而量

從二個角度視之，量或點，如是點，構成思想有無限之點，因此無法完成；如是量，量指整體，思想持續不斷的變動。

(b) 問題（說明）困難一

(c) 困難二，如果圓形的運動是永恆，思想必須永遠思考某一對象，如何可能？因為思想有起點，過程與終點。

(d) 如果同樣過程不斷重覆，思想必須常常思考同一對象。亦然，常常回到同一終點。

（二）如果靈魂的運動是因為外加，不能變動使靈魂更完善，運動不能改變本質，靈魂最好脫離形軀。

（三）天體運動的原因不明。

結論：上述理論

荒謬的地方有：

1. 靈魂與身體結合，或在身體內，但沒有說明結合的原因及條件，或為仍在身體內。

2. 但共同性質是必要的，因為一是？動，一是受動，但實際上並不如此。以上作者是推斷其特性，而沒有說明，為何在身體之內。

靈魂：因為靈魂或身體的結合，是一個身體有其特定的靈魂。

2009/11/18

今天我們的進度是上 11.9 的進度

**下週第一節，大家提出文本中有興趣的一兩句話來大家討論。

Plotinus 不同於 Aristotle，Aristotle 從很理性的角度來闡述，*De Anima* 感覺就很生硬，而 Plotinus 就是一種循循善誘的態度在說明他的思想。

延續自之前的主題，Plotinus 相信人有兩個靈魂，一個在理解的世界，一個則是來到我們身體的，為他來說，在 Prophyry 的著作中，Plotinus 覺得很羞愧，因為他的靈魂來到身體上，還會跟身體結合，有的人認為 Prophyry 其實在講他自己對此感到羞愧，基本上 Prophyry 的某些看法是跟從著 Plotinus 的。

在之前高老師為我們介紹的靈魂的 Powers 等等...

從 4 章 35 節開始首先討論到天體的問題，天體是否有靈魂等等，又與世界的靈魂、人的靈魂有關。他一開始是從人的「自由選擇」角度切入。

天體的活動，既不是身體的活動，也不是他們有的自由選擇，而宇宙是一種單純的活物 (living thing)，使指著宇宙是一個有生命的整體，從六世紀開始，就把宇宙看成一個完整的有生命的整體，在 Thales 的思想中，或其它思想家的說法裡，宇宙的 arche，像是「水」，做為世界的原因原理，幾乎所有先蘇時期的哲學家在講到這個的時候，「水」就充滿了整個世界，或是 Heraclitus 的火充滿了整個世界，這時候就把原理跟靈魂等同，充滿了整個世界，這是因為哲學家們看到世界在不斷地運動或變化中，並且把這看成是世界生命的現象，遊於世界不斷在變化當中，世界就是一個有生命的整體，這個世界如果是充滿了水，那世界就是充滿了靈魂，而靈魂也就是生命的原理，這是哲學家開始透過理性思辯時，在講原因原理時，無論是水、火，都是跟靈魂等同的。所以不只是人有靈魂，整個宇宙也有靈魂。

這就是為何會有「宇宙靈魂」、「世界靈魂」的說法，在 Plato 的思想中更為明顯。

見講義 p.245

**** The universe is a single living thing.**

Like Aristotle '*De Anima*', he did say that the principle of life is soul, and he think that the souls are in all the thing which living, such like plants, animals, human.

****注意高老師的翻譯用詞以及丁老師之間的差異。在「地球魂」以及「宇宙魂」...**

****宇宙是一個有生命的整體，一切都是和諧的，沒有意外與偶然，一切秩序井然，而且有一種單一的「韻律」(melody)，這種天體的活動更是一種理性的，個別的部分都是依照數學的規律來運動。(注意柏拉圖主義者受到畢達哥拉斯的影響)如同有生命的存有「舞動」的部分 (dancing part)。這種運動是靈魂的原理，是最高的。**

見講義 p.247

在所有的運動、變動中，都是依照著「理性的原理」在變動。(Rational Principle)

[注意，為 Plotinus 來說，所有的靈魂來自於理性，理性來自於一，一共有三個原理，所以由於靈魂由理性來，理性就是臨在於靈魂當中，是屬於我們的內在原理，所以最後我們要回歸到理性，理性最後又要回歸到一，注意這種存在事物的「回歸」思想]

*柏拉圖的地窖比喻中也有這種回歸的思想，洞穴中也是一個虛假的世界，洞穴外才是真實的，這個比喻就是說人生是一個回歸的歷程，人的生命就是要回歸到那個世界。這種回歸的思想也就是 Plotinus 的思想特點。

像是透過 *contemplation* (冥思、沈思、默觀) 來回到神那邊，有一種密契的關係，這就是一種回歸思想。這種思想後來也影響到基督宗教中的靈修思想，所以這是為何中世紀哲學家對柏拉圖讚美有加。

{從 *Phaedo* (中期柏拉圖主義者) 開始，其實希臘哲學家都是受到猶太宗教影響，尤其是摩西思想的影響。...} 在 *living being* 之內的所有選擇，自由選擇是受到慾望的影響，代表另外有什麼事物是被慾望所指向的。

gazed upon it-->瞻仰的「the good」，至善，一。-->這種慾望與追尋是 Plotinus 很

讚揚的，且是正確的選擇。

這種追尋超越感性能力的欲求。人們對善的期望與追尋，就像是奴隸去滿足他們主人的命令、期望是相同的。就算我們的靈魂存在這個世界、我們的靈魂依然是不斷地注視著上方（至善、理解的世界）的。

天體活動以及其它天體都沒有所謂的「選擇」的權利，但是他們就是這樣去運行的，將他們自己本身散發出去（如同太陽）。

第二節課

關於 colors，Plotinus 認為連顏色都應該要有一種 power，而且可以行動（實現），**所有事物的運作，都是可以主動以及被動的 act。

在伊比揪魯學派、斯多葛學派，都同樣接受 Plato 在 Sophists 中的這種學說，但是卻認為真實存在事物乃是物質，而不是觀念，Aristotle 則認為所有真實存在事物，乃是現實中既成存在的事物。而靈魂，前兩學派都認為就是比較精緻的一種「物質」，靈魂跟身體同樣都是物質，差別僅在於精緻與粗糙，靈魂跟身體之間就有著彼此互動的現象，"to act or to be act upon" 也就是說，靈魂有作用會影響身體，身體有作用會影響到靈魂，身體餓了、累了，靈魂就似乎沒有力量。因此這兩個學派就說，靈魂跟身體之間有這種相互作用，也因此二者一定都是物質的才能如此，這種說法已經偏離了 Plato 在 Sophists 篇中的主要立場。

到了 Plotinus 又擴大解釋這部分理論，任何真實的東西，不僅是存在物、天體，甚至顏色，都能夠被作用或作用，to act or to be act upon。在泛希臘時期這種說法就是（兩大學派）肯定靈魂是物質性的理由之一。

我們解釋到，存在事物，有著各種不同的東西，但是解釋存在事物的理論都會承認這個理論。（相互作用的能力，主動與被動）

注意 Plotinus 由一->理性->靈魂的這個過程是一種「流出」，按照其本性所有的活動的結果，所以在這個過程中並沒有自由意志的抉擇。感覺世界的產生來自於靈魂一樣是沒有「選擇」的，proods，emanation，流出->這個概念是 Plotinus 所獨有的，跟傳統的希臘哲學家是一致的，創造者、造化神創造世界並不是來自於自由意志的選擇結果。

今天上到 p.253。注意回家看 43、44、45，好人不會受到邪惡勢力的影響，請同

學自己看。

2009/11/25

今天專注於上次回家研讀部分的討論

月美：之前有讀到過，柏拉圖講的關於，船與水手作為身體與靈魂的比喻，似乎是亞里斯多德不是柏拉圖的。

老師：靈魂跟身體的關係，如同船長跟船的關係，船長是船長，船是船，二者是分開的，船長可以不需要船，所以靈魂才是真正的我，身體只是暫時寄居之處，這才是真正的解放，真正的我似乎就是那一個，現在你看到的書，是說這是在亞氏的著作中，亞氏是在批判他嗎？

從 Orphism 開始，把靈魂看成是高於身體，看成是兩個不同的，蘇格拉底認為人就是他的靈魂，柏拉圖則是開始賦予一個形上的意義，是存有的概念，亞氏則針對這個概念說人不是他的靈魂、也不是身體，而是靈魂和身體結合而成的完整個體，這是由形質論來形成的理論，這不是什麼實體，而是兩個原理，靈魂不會是什麼，身體也不是，但是這兩個原理一起時，才會有一個人的存在，這是用形質論來說明，靈魂跟身體之間的關係。所以亞氏應該是用這個理論來批判柏拉圖，如果會出現這個比喻。

月美：這是在 *De anima* 的卷二中，最後。

老師：這應該不是他的理論、而是用來批判柏拉圖的，這種二元論，無論是船長跟船、或是拉琴的人跟琴的關係。

月美：從這觀點來看的話，比如說 Plotinus 談到靈魂如何進入到身體，用柏拉圖的想法來看，船長跟船的關係來看的話，靈魂就變成複合體了。

老師：從亞氏來看，形式跟質料是「一個」實體的兩個內在原理，柏拉圖則認為靈魂是真正的我，身體不過是寄居之處，這樣就不過是附質的組合，這樣就導致了後來，中世紀，Descartes，這兩者之間究竟如何組合成一個完整的人，從柏拉圖的傳統，靈魂往往是獨立的實體，分開自立存在，而與身體是一種「附質的結合」，亞里斯多德則是一種「實體的組合」，這也是二者的基本不同。

老師：大家也都會有對 Descartes 的瞭解，有延展的實體，有思想的實體，我們把身體也看成是一個實體，中世紀也有哲學家以為身體、靈魂都是實體，兩者結

合卻不能構成第三個實體，就變成平行的關係，這樣就只是一種附質的組合。而柏拉圖沒有把我們的身體看成是實體，但是 Descartes 卻是這樣看的。因此靈魂跟身體的關係的話，每個哲學家都不同。因此我們不能以柏拉圖的看法來理解 Descartes。柏拉圖沒有肯定我們的身體是真正的實體。柏拉圖的兩個世界中，感覺世界中的存在都是理解世界中的模仿而已，不是真正的存有。我的靈魂則是在觀念世界中存在，我的靈魂在觀念世界中如同真正的我。

老師：這邊我們從 Plotinus、Plato 立場跳到 Descartes，但是在哲學史上，每個哲學家的說法都很不相同，包括中世紀。肯定人是完整的人，有兩個因素來組成，這是亞里斯多德的講法，靈魂與身體、如同形式與質料。

月美：如果說是形式或質料，這樣靈魂到最後會不會毀滅？因為它是潛能的發展。

老師：靈魂的存在不必要這個身體，亞里斯多德在這個問題上，如果說靈魂不是分開自立的實體，就有一個困難，就是很難要去解釋「靈魂不朽」，柏拉圖在這方面就沒有問題，但是亞里斯多德也曾講到不朽，他在解釋理性時，區分了主動理性與被動理性，肯定靈魂中有理性 nous，這是 Anaxagoras 開始，理性由外來到靈魂內，理性是神，因此人有著相似於神一樣的理解、認識的能力，這是一個來自於 Anaxagoras 的傳統，認識、選擇、判斷，蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德都在這個傳統中，而亞氏進一步的去區分，主動理性由外進入靈魂內，可以說是神，主動理性可以說是在靈魂內的神聖理性，這部分是不朽的。

還有一個被動理性，就是屬於人的理性，主動理性是神的，被動理性是人的，後者會死亡、會毀滅，而在人內唯一不朽的就是主動理性。但是以形質論來說是有問難的，但是在講理性時也很明顯地提出了外來的主動理性。

月美：這樣似乎是只有詮釋到認識能力，而沒有解釋到不朽，沒有因此解決了形質論來說明靈魂、身體之間的關係以及靈魂不朽。

另外一個問題是，為何主動理性要來到靈魂內。

老師：正因為亞氏的靈魂論貢獻在於完整的解釋人，雖然他肯定主動理性不朽，

月美：柏拉圖一直認為人是一個完整的人.....

老師：整個傳統是這樣講的。在柏拉圖那邊是很確定的。身體是監獄，靈魂才是真正的我，脫離輪迴才真正得到自由。亞里斯多德中就沒有所謂的輪迴思想。在亞氏以後還有誰沒有輪迴思想老師也並沒有很仔細去看。

伊比鳩魯跟斯多葛也沒有靈魂不朽的問題，因為他們是物質主義，靈魂如同身體一樣是物質的，有著毀滅，除了這兩個學派之外。也就是說，老師不太清楚古希臘最後一位講到靈魂輪迴的哲學學派或哲學家。

月美：Plotinus、亞里斯多德思想與基督宗教...

老師：奧斯丁在解釋宗教時又有亞氏思想、也有柏拉圖主義的思想。直到多瑪斯才開始以亞氏的形質論才開始完整的解是一個人。

月美：關於進化論.....

(詳細對談內容請參考上課錄音檔)

第二節課

今天從從 p.259 頁，第 39 節的地方，為大家先起個頭，老師覺得這裡講得很好。

一個好的人的靈魂，不會受到魔術、咒語的影響，雖然講得很好，但是我們可能沒有時間唸到，以下從 39 開始。

第 39 節講完以後，第 40 節是 Plotinus 講述關於魔術的干擾選擇

而第 45 節開始講到 act 跟 being act upon，這要特別注意。柏拉圖是從觀念是真實的存在來講，但是到 Plotinus 開始，進入泛希臘時期，又開始指向所有物質的東西，在 Plotinus 又再度提到這個理論，自然中所有東西都有這種能力。

注意 p.277 第三行開始的一個觀念：

「自己沒有什麼，你也不能給人家什麼，譬如善。」

2009/12/02

關於「流出」的概念

請先參考講義 p.17

原理跟原理之間，三個原理的關係如何，關於「流出」有不同的翻譯，如 procession, emanation, denèvation 等等，請參看註解 56。

Plotinus 在柏拉圖學院派之外，重新去肯定兩個世界的分立，但是又與柏拉圖原始的說法有所差別，在原理上，柏拉圖認為最高的原理是善觀念，亞里斯多德指向第一不動的原動者，Plotinus 則認為既不在存有、也不在思想、也沒有本質，是最高的「一」，這與傳統相當的不一樣。按照柏拉圖，善觀念是所謂思想的存有，那麼柏羅丁明顯地不是這樣，亞里斯多德的「思想的思想」，也就是「思想」與「思想的對象」依然二元的分立，但是柏羅丁認為最高的一應該沒有任何二元的對立，只要有著二元的對立就尚且還不是最高的。

無論如何，一是以一種超越的方式存在著的。

回到 p.281 IV, 5

為柏羅丁，sense perception 既不是感覺也不是身體，而是我們的靈魂用身體作為工具，才會有這樣的作用，這種作用本質上卻不是身體的，而是靈魂的。這段開始更為著重在 sight (視覺) 的層面上來說明。

身體作為靈魂的工具 (organ、instrument)

1. 靈魂的活動有沒有什麼「中介」？

沒有身體，靈魂完全 (wholly) 就是在理解的世界 (intelligible world) 中。

這邊不能從亞里斯多德的角度來看，為他來說，感覺活動屬於身體的感覺的靈魂，與我們的身體一起，可是 Plotinus 認為 sense perception 是靈魂的活動，只是用身體作為一個工具來行使。

我們透過眼睛來看到感官的對象，我們的感官一定是藉由什麼東西（through something）作為媒介，我們才能跟感官的對象（sense object）有著知識（knowledge）或感受（affection）。我們經由身體的器官跟感官的對象有著一種關係。

注意「unity」，指著身體的器官與感官的對象應該有某種關係。

注意 p.283 頁上方的希臘文翻譯

比較精緻的 body 是不是我們就比較能夠有效地使用視覺去掌握感官的對象。所謂的媒介應該是對視覺有幫助的。這個媒介應該是不會妨礙我們去看的，比較精緻的器官。

在作為媒介的身體上先接受到 affection（這個字的翻譯很重要）stamped by it，把某個事物打在上面。

Plotinus 在 p.283 做了一個比喻：

「人拿著釣魚竿釣魚，握著魚竿的手與魚，和魚竿與魚之間之間被影響的關係是不一樣的。」

2.人的眼睛要透過光才能看到，光散佈在事物的表面上，光就是媒介。

接著細讀、翻譯了 p.289 – 291。

2009/12/09

p.291 開始，感官知覺是靈魂的固有活動，宇宙爲他來說是和諧的整體、有生命的整體，每一個東西與他者都有著相互和諧的關係。

瞭解到這二點，則 sense perception 在活動的時候，是如何跟 sense object 接觸呢？

他認爲這是有一個媒介的，使得靈魂能夠認識 sense object。上週我們在卷五就是在討論認識時有沒有什麼媒介。講到 sense perception 的問題時就應該要瞭解，sense perception 都是歸於靈魂的固有力量。

千萬不要從 Aristotle 的立場來看，因爲他認爲這是感覺而不是理性的，與 Plotinus 不同。

**希臘哲學發展到 Plotinus 時，在提出自己的理論前，往往會把相關的、不同的意見提出來，這是爲什麼他會討論到一些問題時，像是靈魂有什麼能力、有什麼理解時，他都會提出反對意見，也就是那些一般的反對意見。

現在講到靈魂的固有力量，我們就要去討論真正去認識客觀的對象時，這之間不需要一種媒介。

他總是先把困難提出，在慢慢提出自己的立場來解答，一直到 Plotinus，看到哲學家從事哲學探討時，希臘哲學大概都是從這種立場出發，就是從相關的立場，或是反對的立場開始說起，提出這些不同的意見，然後再提出自己的想法或解答。

從古希臘到 Plotinus 時，都認爲水火土氣是世界的基本組成因素。

(見 IV5:3)

sense perception 要被我們的眼睛看到、必定是要透過什麼媒介。

**注意 p.291 最下面三行

宇宙是一個有生命的整體、每一個東西彼此之間都有著 Sympathy (老師翻成和諧)，如果沒有就不可能有任何的知覺的經驗。

宇宙中有靈魂、宇宙就是有生命的整體、每個東西都是有生命的。

而從柏拉圖開始都有一個宇宙靈魂的概念、宇宙靈魂掌管整個宇宙的運動、變化、秩序，這也在 Plotinus 的思想中可以看到。就是 living being 的意義下。

在我們靈魂認識的時候有著什麼東西是作為媒介，但是媒介卻不是阻礙，有著媒介勝過沒有媒介得時候，他這樣的主張，形上學在於說，宇宙整體是有生命的整體，整體之間有著彼此的關係。任何的 perception 都必需要依靠著這個(Sympathy)來運作。

注意 3.的最後一小句話，stamp、sense perception object 的 recieve 是屬於靈魂的、整個宇宙之間的 Sympathy。

299~315 請同學自己看，尤其注意 p.315 的註解，作為此章思想的結論與整理。

2009/12/16

老師首先從上次請大家回家先看的 p.315 頁開始，譯者對 *On the difficulties about the soul III* 這一部份寫的結論與註解講起。

perception 僅僅在我們所在的，感官的宇宙中才能產生。

而如果有兩個宇宙，應該是不同的有機體，而為 Plotinus，感性的宇宙（或說 Physical Universe）的和諧乃是由於有世界魂做為原理，而若有另外一個，則必然還有一個靈魂或原因，即一個做為原理的靈魂，且這個原理的靈魂應該有更大的能力。

perception 是整體以及部分之間和諧的可能，而 perception 又是靈魂的一種能力。

今天的主要進度是卷四六章 - *On sense-perception and memory*

按照 Aristotle，這些都是身體的能力，而感官知覺是被動的。而 Plotinus 都歸為靈魂的活動，既然是來自於靈魂，就是一種主動的能力。

為 Plotinus，靈魂有著 memory，他既然不是被動的，就不只是一種倉庫，儲存了很多東西，如果是 Aristotle 可能就會這樣去講，但是 Plotinus 則不會如此認為，因為 memory 是歸於靈魂的，是一種 activity。Plato 曾經講過所謂的「回憶」，回憶到我先前曾經在理型中所曾經有過的，靈魂曾經在理型中所看到的、瞻仰到的各種觀念、知識，而感官經驗只是幫助我們在回憶，所以我們的靈魂內本身就已經儲存了非常多的東西，而 Plotinus 則反對這種理論，我們的知覺、記憶，他都看成是「靈魂的活動」。

我們的認識不是單純的把認識到的事物儲存在某個地方這麼簡單而已。

見 p.319 - introductory Note

** 「Plotinus is, as always, concerned to show that perceiving and remembering are activities of the soul, and that soul is not a quasi-corporeal thing which passively receives stamps or impressions from sense-objects and then stores them up in

its memory. 」

Synopsis

The expression theory of sense-perception fails to correspond with the facts of sense-experience(ch.1). The soul is active, not passive, exercising its power of knowing in its acts of sense-perception, as it does to a higher degree in its knowledge of intelligible reality (ch.2). Memory again is the exercise of a power, which can be strengthened by training and varies in different people(ch.3).

可以注意到，即使人們在運用理性的能力時，也可以稱作是一種 *exercise*，藉由 *exercise* 而能夠強化，而因此為每個人來說，這種能力就會有所不同，有能力的差異。

再次提醒，Plato 的知識論中，我們的靈魂是被動地在理型中瞻仰觀念，而如果靈魂來到這個世界，感官知覺是讓我們能夠回憶到在理型當中曾經「被賦予的」、「被動的」，那些理型。所以我們的知識乃是藉由回憶，都是先天就曾經有了的，而 Plotinus 就成爲一種對照的，與 Plato 不同，又是主動的 (*active*)，又是可以藉由訓練來增進的，基本上就與 Plato 不同。

爲 Plotinus 來說，這種能力人人不同，而是看後天的訓練。爲 Plato，知識卻不是藉由後天學習而來的。感官只是個機會讓我們來回憶。

以下從 p.321 開始 - On sense-perception and memory

第二堂課 - p.325 第二章節開始

認識的對象與認識的事物主體，是不同的，這點 Plotinus 有注意到並點出。認識的對象，有外在的，也有內在的，外在的是感官知覺的對象，內在的是理解的對象，靈魂同時處在兩個世界，一方面可以認識感官的對象，一方面又可以認識理解的對象，但是還有第三個對象，也就是靈魂自身。見第二章節倒數第三行，p.327。

「But we discuss elsewhere whether the soul sees itself as two and as another, but Intellect is one, or whether both the dualities are one. 」

靈魂認識的對象同時包含兩個世界，是否靈魂是有兩個的呢？但是理性確實是一，或是那個靈魂的「二元性」是一？無論如何，認識的對象，為 Plotinus，是三種，即外在經驗中的事物，理智當中的事物，以及靈魂自身（auto，self-knowledge）。對於靈魂自身的、自我的認識，直到奧斯丁才真正被點出來。蘇格拉底開始所謂的「認識你自己」，是倫理道德、宗教的面相來看待這個問題，唯有在奧斯丁那裡，才把西方「認識自己」的傳統，轉變為「形上學」、「人學」的問題。

所以如果講到有自我的認識，自我的認識不同於我們對外在世界的認識，認識者既是主體、也是客體。到了奧斯丁才確定了人有對自身認識的可能性，把自身當作客體。而從西元前六世紀到西元五世紀，蘇格拉底到奧斯丁，共相隔了將近十一個世紀。可以說，Plotinus 在這個過程中，準備了奧斯丁，為奧斯丁作好了延伸這個問題的準備。

為 Plotinus，他一方面是柏拉圖主義者，認為有兩個世界，而又不像是 Plato，認為認識的對象不僅僅只是理型當中的事物。

2009/12/23

上次的進度到 p.327

這次發兩張講義是之後的 chapter，即 IV.7 p.336、337 與 IV.8.p.394、395

上次講到靈魂做爲一種 power，一種 dynamic 動態的能力。見 p.333 對第六節的結論，最後一段。

For they think about perception and memory as they do about letters written on tablets or pages, and neither do those who assume that the soul is a body see all the impossibilities which their hypothesis involves, nor do those who assume it to be bodiless.

今天進入到卷六的第七章，論靈魂的「不朽性」，不死亡，不毀滅，
On the immortality of the soul

我們看到 plotinus 的靈魂關有幾個重點，靈魂是理解的，非物體的，有一個靈魂來到這個世界，跟身體一起，基本上有兩個世界，靈魂是從那個世界來的，而另外還有一個就是靈魂是不朽的，Plato 是第一個從理性的角度去論證靈魂的不朽，在此之前希臘人受到奧而非思想的影響開始有「輪迴」的思想，人在活著的時候要淨化自己，如果沒有淨化完全，死後就會進入到另外一個身體，直到真正完全淨化，死後才能夠真正的解放，回到另外一個世界，因此靈魂會輪迴，而且是不朽的，這是西元前六到五世紀舊有的觀念。蘇格拉底就是一個從宗教立場上看待、相信靈魂不朽的人，而柏拉圖是第一位哲學家開始去論證靈魂的不朽，他從我們的靈魂在沒有來到這個世界以前，就在觀念的世界中了，我們的靈魂相似於觀念，因此也是不朽的。

從柏拉圖之後，關於靈魂是否是不朽的問題，哲學家們因此也開始都會注意到此問題，並且加以論證。到了 Aristotle，他沒有論證靈魂不朽，而試題到我們理性中，有著所謂的主動理性，由外來到靈魂內，是不朽的，且相似於神，這在 *De anima* 中清楚地提到，但是他用形質論講述靈魂跟身體的關係時，靈魂是形式，身體是質料，兩者必需要組合在一起才可能有人的存在，這使得之後的人，如漫步學派，都認爲他否認了靈魂的不朽，但是實際上他提到過「主動理性」是不朽的，可是卻因爲以「形質論」解釋身體與靈魂之關係，導致後人以爲他否定靈魂不朽。

後來泛希臘時期的物質主義以為靈魂跟身體一樣會死亡毀滅，因此就沒有此問題。

進入到羅馬帝國時期時，像是柏拉圖主義者，又重新肯定靈魂的不朽，這也是依照柏拉圖思想而來得，靈魂屬於另外一個世界....

初期教會思想中，也有哲學家加以討論，但是是否不朽也莫衷一是。

在 Plotinus 的四卷七章中就開始論證此問題。

在最早的 Homer 史詩時，希臘人沒有所謂的靈魂不朽，而是只有神是不朽的概念，唯有神是不朽、而人是會死亡的，只要提到不朽，就知道是神，講到會死，就是人，因此人與神是放在不同的兩個世界，人在會死亡的世界中，神在不死的世界中，人最大的渴望就是成為不朽，希臘人就認為如果人有幸跟神結婚，就可以分享到不朽，這在神話中可以看到一些例子。

Aristotle 不講輪迴，泛希臘時期也不講這個問題，之後就慢慢無人討論了。奧而非開始，往往都認為身體是不好的、且是負面的，身體監禁我們的靈魂。而基督宗教初期時也是這樣，對身體抱持負面的思想。

無論如何，像是斯多葛跟伊比鳩魯，沒有所謂的不朽的問題，基督宗教中也沒有輪迴，而是講究不朽，基督宗教是討論身體是否會「復活」的問題，因為還有「末世審判」這一天，這對柏拉圖主義者來說是不能接受的....新柏拉圖主義者是非常不能理解的。

總之整個關於 immortal 的思想，Plotinus 站在 Plato 的立場來看待此問題，只有少部分是 Plotinus 的創見，根據一位法國哲學家 Brohier 在其著作中給了幾個簡短的論證來說明 Plotinus 的論證來源。

見講義 p.336 - 譯者導言 (Introductory Note)

body 的應用比較廣，但是提到有形的人往往會用 corporeal。如 Stoic 的思想就會用 corporealism 來講。Plotinus 反對 Stoic 的靈魂的物質主義，這方面 Stoic 可能是受到漫步學派 (Peripatetic) 的影響，形質論的最後結果，Plotinus 就認為是會把我們的靈魂視為是身體，Aristotle 把二者視為是現實與潛能的關係，Plotinus 理解「現實」概念時，可能對 Aristotle 產生了一些誤解，所以導致他判斷 Aristotle 與 Stoic 都是把靈魂視為與身體同質。

十六到十七世紀時開始，Ficino，一位文藝復興的拉丁文翻譯學者，開始翻譯 Plotinus 的作品，並且強調解釋多瑪斯思想時不要忘記，關於其柏拉圖傳統的部分，可是當時人並不重視，直到一世紀以後，學界才開始注意到柏拉圖主義傳統對於中世紀思想詮釋的重要性。

見 p.337 的 Synopsis

ch.1 - 說到身體會毀滅、靈魂繼續存在。(body perishes, but the soul survives.)

ch.2 - soul is not a body - chs2-8:反對斯多葛學派的物質主義立場。

ch.8.4 - 反對畢達歌拉斯學派的「靈魂-和諧」理論。

ch.8.5 - 反對亞里斯多德理論認為靈魂是身體的「現實」的理論，或說是按照形質論，靈魂是身體不可分割得形式。(身體毀滅，靈魂隨之毀滅的觀點，但是亞氏曾提到主動理性不毀滅) ch.8.chs9-14 - 從柏拉圖理論的基礎提出他自己的理論並捍衛其立場。

ch.15 - 靈魂不朽的理論在神喻中或是對亡者的儀式中見到.....

以下見 p.339 開始~

第二節課 - 七章第九節

Plotinus 從柏拉圖立場來辯護，說明靈魂不朽，靈魂是真正的自我，是非物質的、非物體的。之後整個中世紀傳統，這都是哲學家們的主要立場。

2009/12/30

從 p.381 第 10 節開始~

Our demonstration that the soul is not a body makes it clear that it is akin to the diviner and to the eternal nature.

古希臘時期一直以爲神是不朽的、人是會朽的。

直到蘇格拉底、柏拉圖才開始肯定人的靈魂也具有不朽性，靈魂相似於神。

柏拉圖是第一位哲學家開始論證神的不朽。

而在 Plotinus，此時在這一段就是傳統思想中的看法。

此處提到了身體跟靈魂的不同，物質事物必然有一個外延，也沒有顏色，不能夠被接觸到，完全與身體不同。靈魂是非物質、非物體的，是理解的，因此沒有物質的屬性。

第二節課從 p.385 倒數第三行開始~

以火與熱來做爲生命與死亡的比喻或許不太恰當。

注意 p.387 上面。靈魂本身有生命，在其自己本身就有著運動的能力，也能夠去推動其他事物運動、變化，可以成爲其原因。有運動要說明的就是有生命，既然能推動自身及他者，靈魂就該不會是死亡的。

生命是在物質之外的、外在的影響所造成的、因此物質主義者（斯多葛、伊比鳩魯學派）就不得不承認有什麼成爲生命的原因者應該是「不朽」的。

從 p.389、13 節最後一段來看，Plotinus 的意思是回到傳統哲學的角度來看待「生命」中的「靈魂」作爲一種原理，所以既然是有靈魂的，就是不朽的，就是不會毀滅的，會運動、會變化的，而 Aristotle 是從生物學上的意義來理解生命，Plotinus 是從傳統希臘哲學（如 Plato）通常是從「運動」、「活動」來理解生命的意義。希臘人的宇宙「cosmos」的概念，就是秩序、美、規律、和諧、比例幾乎都是同

義字。

2010/01/07

根據 Orphism，身體成爲人的監獄或是墳墓。柏拉圖開始，靈魂才是真正的我，身體只是一個工具，讓靈魂來使用，就如同船長與船的關係，靈魂主要是統治著身體。這樣的思想在 Plotinus 的 *Ennead IV* 中也有，但是 Plotinus 並沒有這樣去想，他認爲人是靈魂從另外一個世界來到身體上面，而不是像是柏拉圖那樣的去區分二元的世界，靈魂是「降生」的概念。

在 Plotinus 中，靈魂又有兩個，一個是還在天上的、理解的世界的靈魂，一個是降生下來的，來統治我們的身體，跟肉體組合的靈魂。

下星期我們將要討論：如何看待靈魂「統治」身體。我們如何理解、看待，靈魂統治身體的意義爲何。

(1)

波羅丁並不是把身體看做是監獄，或是犯了罪來受到懲罰的，他只是要解釋感覺世界的存在來自於靈魂，在人身上就有著靈魂、身體二者，這樣的思想--「有兩個世界的思想」，就是以人具有靈魂與身體二者之間的關係來看待，來聯繫起這兩個世界，人是處於兩個世界，身體屬於感覺的，靈魂屬於靈魂的，所以人是兩棲的，處在兩個世界當中，或說兩個世界就在人的身上聯繫起來。

「人是兩棲的」這個概念對後來中世紀哲學家影響很深，因爲靈魂是在更高的世界，因此人有著不同於其它存有的尊嚴，表達出來靈魂屬於更高的世界，人就是這樣的存有，相對於其它的，人就屬於（來自於）其它的世界，哲學家也是在古代希臘、教父時期開始的另外一個思想，人是一個小宇宙，另外還有一個大宇宙，人是小宇宙的索引。這兩個概念都表現出人的優越性，人高於其它存有的意義。sense-perceptions-->Plotinus 將此視爲是靈魂的作用，這與 Plato 與 Aristotle 都不同。

請找出這本書來參考：

H.J Blumenthal , *Plotinus' Psychology - His doctrines of the Embodied Soul*,
Martunus Nijhoff/ The Hague, 1971.

其中的：

第六章 - Sense Perception

第七章 - Memory and Imagination

今天針對 p.395，最後會講到卷七第八章，關於靈魂下降到身體的部分。

首先從卷四七章十四節開始，開始 Plotinus 講到所謂 Aristotle 認為有生命的事物都是有靈魂的，在 Aristotle 之前，希臘人對於有生命、無生命的區別，希臘人看待世界時，認為世界是不斷地變動的，在亞氏以前，世界本身就是運動著的，從此角度來理解，宇宙、世界的整體是有生命的，無論是石頭、塵土等等，為古希臘人來說就是如此，但是到了亞氏，他從生物學的概念來界定所謂的生命，生命就是有著生長的事實、感覺的事實、理性理解的事實，從此角度來說所謂的有生命的存有是如何，並以此來區別所謂的有生命、沒有生命。亞氏可說是第一位哲學家這麼做、從此改變了對於生命、靈魂的觀點。

在此節以前，特別是講在人身上的靈魂，但是到了第十四節，Plotinus 講到了其他事物的靈魂，針對著所有有生命的事物，對於那些存在於動物身體內的靈魂，Plotinus 認為應該也是不朽的 (immortal)。如果有著所謂的非人的靈魂。

在亞氏以前，希臘人認為整個宇宙是有生命的整體，但是講到靈魂時，單只講人的靈魂，柏拉圖假定動物有靈魂，但是沒有哲學家會假定植物也有靈魂云云，唯有到亞氏才這樣確認的肯定。而 Plotinus 在此節中也認為動物、植物也都有靈魂，且是來自於同一個來源，都從靈魂的原理而來。

所有靈魂都是來自於靈魂原理，從此原理產生其它的靈魂，由於有兩個世界，注意屬於靈魂的原理在另一個世界。

有一個問題在於，第十行的翻譯，從脈絡上來講靈魂應該是有 substance 的，這句話英文翻譯可能是有誤的。

Tripartite，雖然來自於柏拉圖，但是是在後期的對話錄中，沒有在 *Phaedo* 篇中，這個字有不同的解釋，有人認為是「三個部分」，如果這樣去理解，可能跟在費多篇中的立場不一致，但是在後期對話錄中（理想國？），就有區分出人的靈魂有三個部分：慾望、激情、理性，而理性管理著另外兩個，使得他不會逾越規矩，像是一個馬車駕馭著兩匹馬。而有的哲學家認為這個字是指著三種形式 (form) 的靈魂，以 Giovanni Reale 來解釋的話，三種形式應該是比較符合柏拉圖的意思，而不是指三個部分，講到柏拉圖的靈魂論就一定會遇到這個問題。

問：一個靈魂為何會有三個形式？

答：柏拉圖認為靈魂除了有理性的能力外，也要解決人有激情、慾望的原因，在希臘時用了很多詞來處理人的各種心理狀態，唯有到西元前五世紀開始，才使用荷馬的「靈魂」(psuche) 這個詞來統合這些人的各種內在心理狀態(活動)。這是為什麼在柏拉圖的後期哲學中才使用了 *Tripartite* 這個字來說明靈魂的狀態。當然這有很多探討，在費多篇中並未提出，而是在後期中才有的。從費多篇到後期著作中的發展，老師尚未有時間進一步的研究，但是關於柏拉圖靈魂論是有很多相關研究可以參考的。

由於靈魂沒有身體，如何去解決組合、結合的問題就成為另外一個尚待解決的難處。靈魂的自由就是拋開加諸於其身上的限制。柏拉圖主義者認為純潔的靈魂進入身體宛如是被身體所監禁(plastered)，這就是我們人所謂的「出生」，而離開身體就是要拋棄掉這種限制靈魂的因素(身體)。但是其它有些東西似乎還是跟隨著靈魂，靈魂是不會毀滅的。

最後一句話肯定的說：「For nothing of real being perishes」，真正的存有乃是靈魂，包括了動物跟植物的靈魂也都是不會毀滅的。

柏拉圖在 *Phaedo* 中講到靈魂不朽時，尚未提到 *Tripartite* 的理論，所以靈魂是整個不朽。

第十五節開始，從柏拉圖以後開始，談到靈魂就是關心到「不朽」的問題，為一筆揪魯跟斯多葛學派，靈魂如同身體一樣，是物質的，是較為精緻的身體，就不去談論所謂的靈魂不朽的問題，但是柏拉圖主義者談，亞氏主義者則談主動理智是不朽的。

身體的特性是 *Extensive*，有延展的，從感官的經驗中可以看到，來自於身體的，都是有延展性的。而離開了身體後靈魂還是繼續存在，且會幫助還在身體中的人們，他們會經由小神廟中的神喻之類的來幫助人，證明其它靈魂也是不會毀滅的。

亞氏由於形質論的問題，身體不能跟靈魂分開，形式與質料不能分開，在說明靈魂不朽上就有困難，雖然另外提到由外而來的靈魂(主動理智)是不朽的，導致亞氏在這個問題中與柏拉圖立場相反。直到中世紀，哲學家講到靈魂不朽，起初

就是用柏拉圖的立場，靈魂存在於自身，靈魂是實體，離開身體還是會繼續存在，這是中世紀哲學家要論證靈魂不朽時的主要立場，也就是柏拉圖的理論作為根基，講到靈魂不朽，中世紀哲學家用柏拉圖的理論，但是要講到完整的人，卻是以亞氏的理論為基礎，但是一定要注意到，兩者的理論是有著基本的衝突。

因著亞氏的靈魂，不能離開身體，就難以解釋靈魂不朽，這就是為何中世紀哲學家在靈魂問題上有著騎牆式的立場。中世紀的哲學家可能忽略到，亞氏講到靈魂時，由於靈魂是身體、整個實體的形式，靈魂就其自身來說是實體，賦予身體之所以成為有生命的身體的現實原理，從此角度來說靈魂是實體，但是他分開獨立的存在。假如這樣說的話，中世紀的哲學家注意到亞氏說靈魂就其是身體、靈魂的形式，是之所以使得靈魂與身體有生命的原理，多瑪斯就是從這個角度來說，但是在他之前的中世紀哲學家就沒有這個問題。

問：中世紀何時開始用亞氏的靈魂論呢？

答：奧斯丁就開始用了，聖經中就是完整的人的概念，他就開始應用亞氏的理論，來解釋完整的人的概念，但是由於他的新柏拉圖主義的立場。當時很多哲學家都在註釋亞氏的思想，所以當時文本尚在流傳，Plotinus 一方面很反對亞氏的思想，但是又時而引用來說明完整的人的概念，就如同後來的中世紀哲學家的立場，在說明靈魂不朽時用了柏拉圖的概念，但是在說明人的整體概念時依然向亞氏的立場靠攏，尤其是亞氏的形質論，但是他又認為這是另外一個版本的畢氏的靈魂和諧理論（見費多篇），也就是琴與和諧之間的關係，這種理論基本上都難以解釋靈魂不朽的問題。身體死亡，靈魂隨之死亡，這就是靈魂理論的困難。

問：經典的文本流傳問題。

答：對於中世紀哲學家來說，奧斯丁引用的亞氏理論是後來中世紀哲學家的主要根據，奧斯丁當時的文本可能已經不是希臘文本。

一直到第三世紀，希臘文還是主要的學術語言，像是 Plotinus 用的就是希臘文，Cicero 雖然已經可以使用很漂亮的拉丁文，但是希臘文是學術必備的語言。Plotinus 對亞氏思想去認識應該是沒有問題的，到了四世紀以後，時人對希臘文漸漸越來越少，像是奧斯丁，從著作中看不出來他瞭解希臘文的痕跡，五世紀的波其武就希望要把亞氏希臘文著作翻譯成希臘文，但是就只翻譯了邏輯著作而已，從他以後西方世界對亞氏思想的瞭解就僅僅限於波其武翻譯的數本著作，奧斯丁的人學思想中有著柏拉圖、亞氏的思想色採，聖經則是完整的人的思想，當

時的羅馬帝國分爲東羅馬、西羅馬，東羅馬帝國一直使用希臘文，所以在他們那邊保存了亞氏希臘文著作，西羅馬帝國五世紀就滅亡了，所以後來慢慢地希臘文就式微了，但是在東羅馬帝國還保存著亞氏的著作，這些著作後來被翻譯成阿拉伯文，到了第十一世紀時，阿拉伯人把亞氏著作，又帶回西方世界，十世紀時西班牙的穆斯林就開始流通亞氏的著作，經由這條途徑阿拉伯文的亞氏著作才慢慢的有人翻譯成拉丁文，使得西方世界的哲學家瞭解到亞氏思想的全貌，如形上學、物理學、靈魂論，多瑪斯的老師大雅爾博，是第一位哲學家開始爲亞氏拉丁文著作翻譯寫註解，但是他僅僅完成了很少一部份，多瑪斯則是很有系統的去註解亞氏的拉丁文著作，經由這樣的情況，西方世界才對亞氏思想慢慢有著瞭解。在此之前，以奧斯丁爲主，他所代表的新柏拉圖主義，到十三世紀的中葉，都是思想的典範。

問：所以中世紀在亞氏的著作回流之前，在靈魂論的方面，是怎樣的？

答：由於西方世界當時並不瞭解亞氏的著作，但是有早期的學院派的弟子寫下一些靈魂論的註解，另外就是阿拉伯哲學家把他的靈魂論傳回西方世界時，從他們的立場來解釋亞氏的思想，在講到形質論的立場時，阿拉伯哲學家就開始與原始的亞氏思想有所出入。無論如何，多瑪斯試圖去回到亞氏本身的著作中去看他的思想，在討論到形質論時，就不是經由阿拉伯哲學家或誰所傳播過來的形質論。

問：所以中世紀在亞氏思想回流前，是以柏拉圖思想爲主？

答：是奧斯丁所代表的新柏拉圖主義，可以說是中世紀主流思想，到了十三世紀中葉，開始大家慢慢瞭解到亞里斯多德的思想，整合起亞氏思想、柏拉圖主義、聖經思想的，就是以多瑪斯爲第一位，無論如何，多瑪斯思想中，既有亞氏，也有柏拉圖、阿拉伯哲學家的色彩。亞氏講到形質論的時候，靈魂如同形式，身體如同質料，二者結合方爲完整，靈魂跟身體觀就如同形式與質料，但是蠻多的哲學家在解釋時，又有以爲身體本身再與靈魂結合前，也是形式與質料的組合，各式各樣的以形質論解釋身體與靈魂關係的時候，哲學家們可說是各說各話，但是就亞氏來說這很簡單，可說是中世紀發展十分多樣化。

p.394,395

On the descent of the soul into the body

論降生到身體中的靈魂

見 introductory note

本章節可說是為大眾寫的，特別提到柏拉圖思想中的 *tension* 的問題，關於物質世界以及人的身體，作者認為在費多中是悲觀的二元論，但是在 *Timaeus*，柏拉圖晚期的對話錄中，在其思想中可以說，這個思想對後來中期的柏拉圖主義、新柏拉圖主義影響最大，費多算是中期的對話錄，其中有很重要的觀念論跟靈魂論，無論如何，對後世的影響最大的反而卻是 *Timaeus*，而非 *Phaedo*。

這兩部柏拉圖著作中的思想，似乎是有著不一致的地方，Plotinus 在本節中就嘗試去調和、協調其中的差異。譯者提到說，Plotinus 在提到這兩者時十分努力地去作，即使他似乎也並未很成功的整合兩部著作。

無論如何，譯者認為它是從悲觀的二元論，進入到 *Timaeus* 的積極立場，把靈魂進入到身體這樣的問題，在看待時特別以積極、樂觀的方式來看。

從全文整體來看，這裡可以看到一個明顯的證據，就是 Plotinus 思想的發展，從物質世界的悲觀思想轉向了 Gnostic 的立場以及積極的泛希臘化時期思想。

問：這句話的意思？

答：在 Plotinus 中可以看到柏拉圖兩個對話錄的思想的調和，*Phaedo* 較為悲觀，*Timaeus* 較為積極，而這部分中明確地呈現出來，在 Plotinus 沒有這樣的發展，從物質世界的悲觀到諾斯底主義或較為健康的泛希臘化時期的積極立場。

問：為何提到諾斯底主義？

答：諾斯底的思想對泛希臘化的世界有相當的影響，又有一點懷疑論的色彩。

問：是不是他認為 Plotinus 曾經跟諾斯底靠近過，或是有反希臘的想法？
這個 *against the view* 是不是有特別指向的對象？

答：是指費多中如果是一種悲觀的思想，Plotinus 並沒有一個發展的過程，到一種積極的想法。

後面就提到，這個 tension 從來就沒有完全的不一致，也沒有完全的一致過，柏拉圖思想的這兩個面向，在他的晚期著作中

問：那柏拉圖思想是怎麼展現的？

答：這兩部著作中本身就有著不一致。

後期的中期柏拉圖主義影響到後來以 *Timaeus* 爲主是十分有影響力的。

問：Plotinus 一下又談到說靈魂要牧養身體，一下又提到靈魂跟身體在一起是羞愧的，是這種雙重性嗎？

答：靈魂跟身體在一起是羞愧的，也有哲學家認爲是 Prophyry 的思想而不是 Plotinus 說的。

**到了本章後面的第六節中展現出一種極端積極的態度應該要仔細注意。這其中有著詮釋立場的可能性。

在後面 Plotinus 捨棄了把物質的身體看做是惡的原理的理論，晚期的新柏拉圖主義者。

**

在 Plotinus 思想上，它是第一位哲學家從積極的角度來解釋「無限」，希臘人一直是把「有限」看做是美好，無美的，無限則是一種「混沌的」，沒有限定的，不美好的，任何東西都是有限定的，Parmenides 在講到存有是一時，存有就是有限的，是一個圓，完整的、有形的東西，無限則如同 chaos，無限、混沌、一片沒有「形」，不確定的，不美好的。希臘人的概念，一此一直把有限定的看成是美好的，Plotinus 卻是第一位哲學家，把這種概念反轉過來，「無限」爲他來說是從最高的善來的一種積極事物。因此無限是美好的。

當亞氏講到第一不動的推動者，是有限的，是美好的，但是卻有無限的動力，講到最高的存有時，依然是有限的，但是因爲它是其它存有的原因，他是有著無限的動力。亞氏都尚未達到無限做爲一種美好的概念，此概念影響到基督宗教，基督宗教因此就接受了質與量的概念上的無限，並引用做爲「神」的概念。

Synopsis (綜合)

降生到身體的靈魂，我們應該要「在身體中醒來」。在 Plotinus 之前已經有很多哲學家們問過宇宙靈魂與人的靈魂的問題，像是 Heraclitus, Empedocles, Pythagoras and Plato。為畢達哥拉斯與柏拉圖，靈魂是跌落到身體、這個世界中，但柏拉圖認為來到世界中是有一個使命的，帶其它人走出洞穴外，自由的人有責任告訴同伴不要留戀這個世界，而是要回到那個世界中。

因此物質的世界跟理解的世界有著一種印象的相似性，物質世界是理解世界的圖像 (image)。這種思想本身就是有著一種樂觀性，我們的靈魂因此就不必要會被傷害到，這種必然的降生到此世界 (lower world) 甚至可能會有好處，我們又不是完全降生到世界，而是有一個最高的、還在理解世界中，雖然我們並沒有意識到。

下週有徐老師來為大家主讀，如果有問題的話可以像他請教，他會為大家解答。

2009/01/14

由徐學庸老師主讀，今天主要的兩個工作：

1.嘗試對於「靈魂」西洋古代的歷史性發展，作一個簡單的回顧，老師預設大家都應該能夠清楚的說明、陳述，西洋古代的 *psuche* 概念的發展過程。

2.在下捷克，希望大家能夠以討論的形式來進行，不必然侷限在 Plotinus 九章集的內容。

這是丁老師交代的兩樣主要的內容與工作。

我們先來看 *Psuhe* 這個字的主要發展

psuche (*Anima*) 這個字有一個漫長的發展歷史，在大學時如果有修過古希臘靈魂論，大家大致上都能夠對於這個字的發展，從荷馬一直到 Aristotle，作一個簡單的敘述，一個直接簡單對應的拉丁字為 *anima*，這個概念的發展，到了拉丁文化中時，發生了一個極為相似但是卻不相同的概念，也就是 *animus*，這在一筆揪魯學派的思想中就可以看到，關於 *animus* 跟 *anima* 有一點爭議。但是我們在此先暫時擱置。

Psuche 這個字，跟 *psuchein* 具有相同的字根，後者事實上指的是人的呼吸，一呼一吸的生理動作，並沒有特殊的人學、形上學或存有學的意涵，只是代表著人活著的時候的一種動作，呼吸，所以他通常就是像是 *breathing* 的特質，把氣吐出來。

Psuche 又跟 *Psuch* 相近，後者有「寒冷」這個意涵，所以這個字發展的最開始，以文本做為論述的範圍來看的話，就其自身其實並沒有太多得哲學意義在其中，而就是對於人、動物的生命的描述，所以通常，一個對 *psuche* 最簡單的理解，就是 *life forces*，一種 *living activity*，一件事物能夠展現出來生命力，就是有 *psuche* 的。

荷馬在用這個字的時候，和生命就有著一種連帶關係，因此在西方的考古人類學發展中，我們可以看到，有些考古人類學家，嘗試著把魂的概念，理解為「自由

魂」，換句話說是可以在人身上來去自如的，因此他們把 psuche 放在一個自由魂的概念下來理解，這個概念嘗試說明的內容就是，當人活著的時候，自由魂本身是不動的，不作任何運動，但是當人昏倒，沒有意識，死亡的時候，自由魂就產生活動，代表著是他離開身體的活動，psuche 被人類考古學家們因此將其歸類為自由魂。

在這個 free soul 的概念下來理解，psuche 就是一種對個人死後的身份概念認同，這又牽涉到古希臘人有沒有來世觀的問題，從荷馬史詩中看到，希臘人沒有來世觀，但是在文獻中，卻充斥著對於 Hades 的描述，他又是一個名字、又是一個地方，有時翻譯為冥府，有時又翻譯為地獄，但是古希臘沒有所謂的地域的概念，他只是一個靈魂最後的去處，靈魂的收集地，人最後的 psuche、靈魂都會來到此。但是在 Hades 中的靈魂還是可以認出來他身前是誰。

如奧迪修斯可以認出 Agamanon、阿基里斯、他的母親或過去的英雄等等，奧笛修斯到冥府中去尋求回家的路時，就明顯地表達出，psuche 雖然是死亡後的，但是依然可以被辨認出來，算是人的一種身份，可是在沒有輔助的情況下，他沒有辦法展現出生前所有的理性活動。

月美問：他好像不是用 Psuche 來形容阿基里斯的靈魂，而是用 Eidolov?

老師：這指的是影子，但是在冥府當中的 psuche，就是冥府中的 Eidolov，也就是 image，影子。

確實，荷馬在史詩中並不單單只用一種語言，就像 psuche 中也不單單只是用來說明一件事情的語言，而是在我們的課鐘我們特別把他挑出來看。Eidolov 基本上就是 psuche。

把這個理解為自由魂之外，考古人類學家也提出「身體魂」的概念，在荷馬的史詩中，最經典的一個身體魂，就是 thumos，在胸腔，冠丞，那是什麼？

冠丞：在胸腔，一種很熱的感情。

老師：柏拉圖曾經定義此字為「沸騰的 psuche」，就像冠丞描述的，永遠是翻騰的東西，常常跟情緒連結在一起，比如說一個人生器，一位比賽輸了趕到懊悔，或贏了趕到驕傲，這種情緒上的表現都跟 thumos 有關。這個概念在荷馬史詩中，是當人活著的時候才會運作的，但是當人死後，body soul 也就隨之結束，換言之，荷馬史詩中，唯一會留存下來的是 psuche。而不是 thumos、franis 等等荷馬常用的語言。

我們對荷馬以後的 *psuche* 概念多少有一些基本的認知，比如說後來到了柏拉圖，或是畢達哥拉司的思想中，他們都不斷地強調 *psuche* 不朽，在荷馬史詩中這不是一個明顯地議題，但是在後來希臘的靈魂觀發展中，「不朽」這個概念跟 *psuche* 之間的關係，若即若離，各學派多少都有講法。

在荷馬史詩中，當我們看到 *psuche* 這個概念的時候，其實指的就是「氣」，但是當我們想到哲學方面時，就會牽涉到新物二元的問題。

月美：老師，什麼又是 *pneuma*

老師：*pneuma* 是 air，又有點像風，*psuche* 又是氣。

月美：不知道我的印象有沒有正確，荷馬好像把 *pneuma*、*psuche* 都形容成一種風。

老師：沒有一陣風吹了就不見，不然奧笛賽就講不下去了，就像奧笛修斯在冥府中還可以看到親人朋友，因為荷馬是詩的語言，所以會用不同的字，或是要押韻，所以在挑字時會有所斟酌。

Pneuma 確實會跟 *psuche* 有關係，但是要從動詞來說 *psuche* 這個自的話，就是「呼氣」，前者比較像是會流動的東西。

月美：聖經中，神吹了一口氣，他是用 *pneuma*。

老師：我猜拉，宗教的東西我不太懂，從哲學的發展中，早期的基督宗教發展，受到斯多葛學派的影響，他們確實把 *psuche* 理解為 *pneuma*，所以我猜測，那種把 *pneuma* 理解為生命力、智慧等等，可能跟此有關，靈魂因此沒有別的，就是理智。

月美：靈跟魂因此似乎不太一樣。

老師：希臘文化中沒有這種區別。

月美：*Plotinus* 似乎會把二者分開來，放在不同的脈絡中談，會導致我不太能理解。

老師：把文本找出來我們再來討論。

Pneuma 或 Psuche 都有不同的哲學家或學派來詮釋，但是對我而言並沒有那麼大的差別，在荷馬的年代我們清楚地看到它是一個物質物，我們把靈魂理解成爲非物質物，所以，抱持著這樣一個基本立場去閱讀荷馬，或是斯多葛學派的著作，就會發現理解會慢慢離文本本身越來越遠，因爲在文本中，荷馬並不知道什麼是「心物二元」的區別，物質物，精神物，荷馬沒有辦法去理解這些概念，更重要得是，荷馬史詩中，他在這些語言時，他其實不斷地去指涉「身體的某個不爲」，換句話說，荷馬在講「魂」時，是備身體某個部位去說明魂的位置或功能，如 Thumos 在胸腔，心臟，橫隔膜，都是情緒跟理智的某種表現，荷馬用這些生理學的敘述方式，來說明我們的心靈狀態，或心理現象，這是很有趣的一個對於人的心理現象的敘述方式，這也使得荷馬在關於人的靈魂狀態或心靈現象的一種論述，沒有一個統一的語言，甚至於沒有系統性的發展，所以在當代有很多研究西洋古典文獻的哲學家，如德國的 Bruno snell，或英國的古典學者 Alkins，都在著作中告訴我們，至少在荷馬的年代，我們不能強求荷馬給予我們一個人的心理現象的系統性說明，因爲他無法告訴我們他使用得這些字，如 psuche 等等，之間有什麼關係，這不是一個統合的概念。

月美：剛剛老師有說道荷馬的描述有區分胸部、腹部，柏拉圖有無受到此影響？

老師：這其實不是柏拉圖獨創的，而是古代希臘就有的概念，荷馬的史詩中，甚至有更爲細部的描述，把心理官能、狀態得發生與身體不未來描述，柏拉圖是特別用三分來處理靈魂、城邦政治等等，Plotinus 的 hypostasis 的概念因此也受到影響。

如果我們要閱讀荷馬的著作、特別挑選出靈魂部分的觀點來看，我們就必需抱持一個警戒心，不要把荷馬史詩關於靈魂部分的敘述，完全讀成非物質的觀點，不然就會越來越奇怪而不知道荷馬到底要說的是什麼東西。西元前八世紀的文獻中，我們不必然能看到，靈魂到底是什麼樣的觀念。當進入到西元前六世紀時，Psuche 是否是某種非物質物的概念呢？

特別是先蘇哲學家的思想，留給我們的，大部分是斷簡殘篇，而不是個別哲學家本人的著作，或許我們可以簡單舉例，譬如 Thales，只給我們一個段檢，其它都是後人敘述，有趣的是，他認爲磁石是有靈魂的，如何去詮釋是一回事，但是從這位哲學家的文獻中，我們就可以看到 psuche，但是卻無法斷定它是否是非物質物，因爲沒有文獻幫助我們去斷定，psuche 會促使其他事物運動，到底要表達的是什麼，有的人就理解爲 Theos，神祇的概念，對西洋古代人來說，事物會動往往都有神在後面推動，使用複數型態是語境的問題，作品當中的單數複數的使

用，有時會隨性跳躍，比如上一行是用我們，下一行是我，這種語境使用上，當他在講 Theos 時，不一定是單一神論，可能是包含了所有的東西，或是單單指向宙斯。在 Thales 的 psuche 的概念中，我們就很難去推定，可是有趣的是，在 Heraclitus 的思想中，就比較有直接證據去證明，靈魂雖然並非是個非物質物的觀點。Heraclitus 經常告訴我們宇宙的變化，經常是種循環的狀態，比如是從火到土，土到水，水道氣，氣變成火這種循環的過程，什麼在斷簡殘篇中，他會特別強調萬物使於火、復歸於火，這個過程，必需要有 logos，無論我們理解為變化的袁裡原則，或是一個可以被說明的過程都可以，重點在於，火這個概念，在 Heraclitus 的思想中對應的就是 psuche，基本上是乾燥的，他強調乾燥的靈魂是有智慧的靈魂。

在他的兩個段檢中可以看到，他又把火直接用「靈魂」一字去取代，當他把靈魂理解為像是火一樣的元素時，雖然不必然是非物質物，後來斯多葛學派之所以把 pneuma 理解為溫熱的火，跟 Heraclitus 的思想，有相當大的關係。

月美：到底 Plotinus 的光照說，是因為光也是熱的嗎？是受基督教的影響，還是 Heraclitus 的影響？光照說到底是受哪部分的影響比較多？老師這樣講其實我的想法現在有點動搖了。因為聖經中強調神就是光。

老師：我個人是傾向於這是受到了柏拉圖的影響

月美：因為 Plotinus 在基督教之後，有些化跟聖經中的話很像，只是改一下而已。

老師：如果我們有這樣的預設，基督宗教文化發展之後，語言很像，就去馬上對號入座的話.....

月美：從第四卷 3.25 那邊，他認為這邊就是基督宗教的思想，只是主詞不一樣而已。這讓我想到聖經中，神回答我就是自有者。這似乎就是基督宗教的話語。

老師：我個人會認為，剛剛那個證據不無可能，但是我個人的研究背景的關係，柏拉圖的影響可能會是比較深遠的，因為這種語言的表述，並不是聖經當中才有的，而是古希臘的文化當中，就會經常看到，希臘文或拉丁文當中，就像剛剛建宏提到善的或太陽或一般的理型，他常用的字就是「就其自身」，ta outo，他們是處在就其自身的狀態下，這種語言是跟 Plotinus 是非常接近的，我不排除這種詮釋的可能性。

建宏：希臘的傳統中也有光照的理論

月美：但是我不認為柏拉圖的太陽並不是光照說，從一到 intellect 到 soul，他沒有一種滿溢的概念在。

建宏與月美的相互論證—詳細請參考錄音檔

老師：對柏拉圖來說，滿溢可能是個隱藏的議題，其它的事物在存有學或認識論上面，不能達到那樣百分之百的光亮，所以無法直接的藉由他們去知道善或美等等，可以在中間找到它們的聯繫性，還是要強調，之前的那種討論或詮釋不是沒有可能，但是要找到聯繫的證據在哪裡，同樣像是從 Heraclitus 可能也有影響到 Plotinus，最後整個世界會被大火給吞噬掉。

月美：聖經中也有這樣的說法.....

老師：讀神學的或是虔誠的信徒，他們就會說你看柏拉圖也受到神學的影響.....就我所受的學術訓練是無法認同這樣的看法，他們往往會受到個人信仰的關係，不必然是神學家的說法，而是信仰的關係而提出這樣的觀點。

建宏：如希臘正教會認為柏拉圖是耶穌之前的使徒。

老師：我聽過蠻多這樣的說法，比如東方的孔孟，西方的蘇格拉底等等，有人認為他們都是大天使。回到問題上，為什麼會提到光照，會牽涉到 Heraclitus 的火，在 Heraclitus 對斯多葛的影響在宇宙論上是無庸置疑的，世界負歸於火又重新來過的觀點，斯多葛學派在這個論述上有別於傳統希臘宇宙論，傳統希臘人認為宇宙記存在就永遠存在，不會有一天不存在，所以像是柏拉圖、亞里斯多德都不認為宇宙有一天會不存在，但是 Heraclitus，認為宇宙的存在是間些性的，一時存在一時又不存在這樣。

回到 psuche，我們在他那裡還不能理解為非物質的概念，很清楚的他把溫、熱跟火，等等元素跟性質，把他們跟「靈魂」這個概念結合在一起，他在很多殘篇都結合這些概念，乾糙的靈魂是火，死在戰場上比死在病床上有榮耀，他會如此認為，是因為他覺得生病就是靈魂是潮濕狀態，靈魂潮濕就是處在不好的狀態下。除了他之外，像是 Anaximanes 的 air 概念，也是類似於 psuche 的概念，只是 air 包覆著我們的宇宙和地球，人跟宇宙之間的差別就是靈魂不是包覆著我們，而是在我們的裡面，氣具有主空力的話，他的宇宙觀跟人學是可以被分開來看的，主控的部分到底是在被控的裡面或外面，這在 Plato 的 *Timaeus* 中，可以看到靈魂如何被製造出來，身體如何被製造出來的關係描述上，也有兩種不同的論述方式，世界魂包覆著世界，靈魂卻被人的身體包覆著。

接下來我們來看 Democritus，這對大家來說應該蠻顯而易見，理所當然的，原子論，萬物萬物皆由原子構成，如果人的身體也由原子構成，在他的思想中，殘篇中沒有直接的訊息，但是看後來的傳統，比如伊比鳩魯學派，盧克修斯，甚至羅馬帝國時期的 Diogenes 等等人，都認為在他們的思想中，承襲了原子論的傳統，靈魂也是由原子構成的物體，從他的立場來說，基本上很清楚的表達出來，靈魂、肉體沒有區別，除了在殘篇中特別強調，人的理智在靈魂當中，這議題不管在 Democritus 或 Epicurus 的文本中，卻都沒有看到進一步的發展，但是到了二世紀的 Lucretius 的著作中，我們看到他有嘗試的去區別 anima 跟 animus 之間的差別，這之前我們已經交代過，Anima 就是 psuche，Anima 就是一種生命力，可是 Animus 對於 Lucretius 而言，就是人的理智，這在 Democritus 只有一個簡單的殘篇中理智的位置在 psuche 中。後來所幸有 Lucretius 的五卷、將近一萬行的詩句，尤其在他的論萬物本質，他嘗試表現出這個概念，這個是在原子論的傳統中我們可以看到，心物二元這個概念還沒有實質的開展出來。

五世紀有一位有趣的哲學家，Anaxagoras 確有可能有心物二元，他提出了 nous，在他的宇宙論中，他說所有的東西的運作，不管是運作、分離，都是由 nous 掌握著，柏拉圖後來的著作，nous 這個概念，在 Anaxagoras 的思想中，nous 似乎沒有什麼功能存在，這是根據柏拉圖的敘述，nous 是某種理性的東西，安排宇宙，可以說是某種宇宙論中的目的論，但是蘇格拉底說他看不到這樣的一種發展，後世的先蘇哲學家的詮釋者認為，如果硬要把 nous 詮釋成非物質的，可能會有點言過其實，nous 在荷馬時，可能還只是處在胸腔的東西，不必然非物質的概念，Anaxagoras 在這個發展中，可以說是一個有爭議的哲學家，

在先蘇哲學家的思想中，最清楚的心物二元流派就是畢氏學派。他認為，身體與靈魂是不一樣的，我們生活在世上最重要的工作就是脫離身體，教條式的教導都是跟靈魂能否盡可能不受物質的干擾，修身修心的方法論相當有關。但是畢氏學派的發展，並不必然一直支持著心物二元論的理論，當持續進入到五世紀時，此時的畢氏學派的哲學家，大多是身兼醫生，藉由很多醫學上的解剖，嘗試重新思考 psuche 的概念到底代表的是什麼，有些後期的畢氏學派，就會認為這是血液，心臟因此就很重要，有些則認為那是腦的功能，所以 psuche 就在腦部，共通的特質就是，後期畢氏學派門人，不再認為靈魂是不朽的，會隨著人的死亡，而靈魂會凋零或死亡，比如說像是蠻重要的畢達歌拉斯學派的哲學家，叫做 Philolaus，（月美：費多中有提到）在他的殘篇中曾提到，Psuche 是身體中，冷熱乾濕所形成的一種和諧，換言之，身體不在、靈魂就不在，在他的論述中，整個畢氏學派，在他本人時是心物二元，但是發展進入到後期，他們不再認為應當是如此，反而是靈魂不朽是不可能的。

同樣的問題也發生在柏拉圖跟亞氏的學院當中，某些概念可能是創立者所抱持的，但是後人卻未必會認為那是立場堅定的。psuche 在那個年代中有了一個有趣的新意含，就是 psuche 慢慢跟理性、理智有了結合，荷馬會用 nous、phrenes 或 menes 等字來表現理智，人考慮、思量下判斷等等，但是絕不會把 psuche 理解為理性活動的出處，所以在先蘇哲學家的思想中，特別在 Pythagoras 或 Heraclitus，psuche 跟人的智性活動是有關係的，這很值得重視，即使在 Democritus，psuche 也跟人的智性有關。

月美：在柏拉圖、亞里斯多德，似乎都會把 nous 跟 psuche 特別區分開來，我認為到亞里斯多德，都沒有離開 Anaxagoras。

老師：問題在於我們對於 Anaxagoras 的 nous 的理解太少，蘇格拉底也抱持著負面的態度，或許 nous、diaphronia 可以被區分出來，但是一些其它的區分不必然恰當。

月美：我有一篇文章曾經在台哲會發表過，曾經談論到 nous 與人的認識的關係。

老師：柏拉圖本身有沒有區分實踐智慧或理論智慧，這是重點，我們在下判斷時，我們確實要用 nous 去觀看、關注、默觀理型，但是柏拉圖是否有跟亞氏一樣，在倫理學七卷中去區分理論、實踐智慧二者，很值得探討，至少在當代，西方古典學家的詮釋，都認為 Plato 沒有在作這種區分，重點在於，荷馬的靈魂觀中，Psuche 無關乎智慧或理智，但是到了西元前五世紀時慢慢有了發展，不只是從生理學的觀點來看待這個概念。在 Heraclitus、Pythagoras 等人，psuche 跟 nous 慢慢開始都有關係，在柏拉圖都能看到 psuche 等同於 to logistikon，一種思慮、考量、推量的能力或部分，psuche 到了四世紀，在柏拉圖的運用上，有了一個重要的「理性主義」的意涵在裡面，它成為人之所以為人的一種 ergon，一種 function，這是因為 Psyche 的關係而被展現出來，柏拉圖的靈魂三分概念，其實在整個希臘哲學的思想發展過程中，是很獨特的發展方式，靈魂在荷馬時就是 Psuche，後來文學家也都是這樣，唯有柏拉圖把 psuche 區分為部分，所以在理想國的八卷、九卷，或 *Timaeus* 等，都可以看到靈魂三分的部分，但是卻是一種舊的語言來闡述，比如用 *epithumia*，另外一個是 *thumos*，這兩個概念跟人的身體有關，後世的哲學家在詮釋靈魂三分時，清楚的告訴我們，之所以如此，多了 *thumos* 或 *epithumia*，這是因為活著時帶著身體才使我們有這兩者或欲求，如果我們如費多篇中說的，盡可能避免身體對我們的干擾，或尋求死亡，靈魂跟肉體分開，我們因此才能看到 psyche 變成純理性，psyche 進入到柏拉圖的年代中時，很明顯地跟 reason、rationality 有關，甚至可以直接劃上等號，psyche 這個概念的發展，

靈魂具有三個部分，在柏拉圖的著作中，不必然表現出那個「部分」有著完整一致的敘述，如果我們去看「法律篇」，在這本書中，他只提到靈魂只有兩個部分，理智跟慾望，反而把中間的部分遺漏掉了，在此時的理智也不是用 nous，nous 通常指的是 understanding，慾望則是 epithumia，後世在詮釋上會認為，柏拉圖寫到了法律篇時，會覺得，他在中期對話錄中的三分論述，可能是不好的論述，年老時則嘗試去修正這樣的概念，但是其實可以不需要去使用這樣的詮釋，其實柏拉圖在法律篇中，之所以只提到兩個部分，很重要的理由是，法律篇中針對著年輕人的教育，很執著在讓小孩從小培養「節制」的習慣，這特別強調最好的訓練方式就是每天讓小孩開 party.....訓練大家能夠以後看到酒，能喝一杯就喝一杯，看到喜歡的東西也懂得自我節制，法律篇中立法的概念是針對著過渡慾望等等不好的狀態進行「他律」的制約，

月美：所以這不是城邦法律嗎？

老師：這是城邦法律，像是我們的六法全書，一堆條文。

月美：這是當時雅典城邦的法律嗎？

老師：他參考了斯巴達、雅典，以及他自己的一些想法，城邦的規模、人口控制、土地大小，管的很細，軍隊、財產等等，城邦永遠被控制在規模之下。

月美：有人認為柏拉圖是反民主的？老師你認為？

老師：我認為是（柏拉圖反民主），而我反對 Copleston 是因為他的曲解，而不是他認為民主不是個好制度。

月美：他認為為什麼一定要有知識，民主是藉由人民的知識來統治，剛好跟 Protagoras 相反，德行可以教導就是一種知識。

老師：當要使用「教導」的時候，又會引發出「教育的方法」的問題，

月美：它是一種啟發式的教育，跟耶穌一樣，在靈魂裡面，看到的東西把他引導出來，所以他反對智者、Protagoras 的方式。

老師：那個所謂的「引導式」的方法，會讓人家非常懷疑「哪個」叫做引導。在柏拉圖關於教育哲學裡面的論述，講到 *Meno* 篇時，也是要提到靈魂，要預設靈魂在進入肉體前是已經看過的（理型），相信靈魂的哲學家們基本上不會否認記憶是屬於靈魂的，看 *Meno* 篇時，蘇格拉底到底是在教、還是在問？在問的過程

中其實是在教學，問不代表一定是引導。

月美：到底在 *Meno* 篇中，他到底用的是詰問法，還是在教？

**此時羅月美同學針對許多蘇格拉底的「教學」深入的提問。

老師：助產師不需要懷孕才能去助產，這個問題會變成整個蘇格拉底、柏拉圖方法論上的詮釋，蘇格拉底到底有沒有方法，在辯護篇中他不斷強調他沒有知識。

月美：如果他是用灌輸式的教育的話，那柏拉圖的形上學立場就危險了。

老師：當然他不可能認為教育是種「灌輸」，在理想國三卷、四卷中，他曾經提到，部分的灌輸的方式來教育，比如部分年輕人不需要用理智而聽命令就好，這牽涉到他的教育哲學的問題，柏拉圖最重要的是她認為，知識乃是先天就有，而非後天學習的，很多東西是暫時性失憶、要透過感官刺激來重新得到。人學、形上學、知識論為柏拉圖來說是根本不可以區分的東西，這很重要。柏拉圖自己再主持學院時從來沒有分科的，但是當到學院的第三位 *Xenocrates* 時，他開始把哲學區分為邏輯、物理、倫理，後來斯多葛學派引用這種對哲學學科的區分，又造就了後來大致上的哲學基本學科的區分形式，在柏拉圖並沒有區別的概念。亞里斯多德用了 *psyche* 在「論靈魂」中，他認為之前哲學家對此字的用法是有問題的，而靈魂在我們身上有三種基本的「能力」或「官能」的展現，如生長、運動、感官知覺、理智、思維等等，這可以在亞氏的著作中可以看到，如果柏拉圖不折不扣是心物二元的哲學家，但是亞氏則是一個比較不好詮釋的哲學家，當他把靈魂理解為形式時，身體就是質料，那我們到底是靈肉二元，還是一個統一的「一」的概念，十三世紀的多瑪斯在註解論靈魂時明顯地將此理解為一個「一」的概念。

月美：形質論就會導致不是「不朽」的問題。

老師：這是可能是為什麼亞氏從來不去討論靈魂不朽。就像主動理智的論證，亞氏本身無法幫助我們去理解理性魂不朽，主動理智、被動理智等問題，我們是透過後世詮釋來看到，這使得 *De Anima* 在此問題上的論述有著諸多可能性。

月美：老師覺得亞里斯多德的作品會是他的原作嗎？

老師：如果我們要相信 *Stabo*，一位古希臘的旅遊傳記學家的描述的話，他曾經在他的地理學中記載過，西元前二世紀，有一個圖書館中有著的亞氏全部著作，西塞羅據說曾經看過這些著作，這是他的記載，我們只能藉由記載的方式來看。

我們現在看到的亞氏的著作，基本上是他不對外傳的著作，而他已經發表過的對外傳的著作，一本都沒有留下來，我們現在有的著作，其實我們一開始找到的時候，幾乎是面目全非的狀態，它是被轉手賣掉...所以有很多後世抄襲上的問題，這是在上學期幫丁修女導讀 *De Anima* 時特別強調的，以論靈魂這本著作來說，這本希臘文本是非常有問題的，因為我們無法認定這個文本的抄本傳統正確與否，牽涉到偽作的問題。

月美：那個水手、船的比喻來批評柏拉圖是很有問題的詮釋。

老師：這牽涉到我們引用古代文獻態度上的差別，我們應該要謹記在心，就是我們在閱讀古代文獻時，我們現在批評跟讚美時都會注意出處，這是學術規範，在西洋古代，我們看到的是，所有的文學家、哲學家，他們在引用不同的作品時，是信手拈來、不管上下文，我們現在在引用時要知道上下文脈絡才能之道要表達什麼意思，但是柏拉圖、亞里斯多德在批評時是不管上下文前後關係的，最簡單的例子，讀亞里斯多德的政治學卷一，就會發現，亞氏蠻三流的，他在批評柏拉圖時一直斷章取義，那是非常經典的例子，政治學的第一卷就是要批評理想國，但是在批評時就會覺得亞氏有很大的偏見，扭曲了柏拉圖的意見。西洋古代的學術傳統，基本上就是這樣，引用就直接引用，而沒有觀照全文上下文。

月美：不只古代、我們現在似乎也會這樣。

徐老師：這我不知道...我不會作這種事情...如果在敘述當中有觀念上的不恰當是可以被指出的，但是因為一句話而不過（就有點太超過）.....因為每個作品都自成一格，本身必需要能自圓其說，如若自圓其說與文本差距太大，或跟一般學術認知的差別太多，當然就必需要存疑，這樣詮釋的恰當性在哪裡。

在亞里斯多德的靈魂論當中，除了文本、文獻的問題是很嚴重且嚴肅的問題之外，重點就在於形式跟質料這個問題如何被詮釋，感覺起來形式、質料、個別事物都是實體，會不會成爲兩個實體論的觀點。這些都可能是亞里斯多德的論靈魂當中，我們在閱讀時都必需要很關切的問題，特別是講到外五官的運作方式，我們也必需要知道說，爲何他要花那麼多時間處理外五官，重點在於沒有靈魂是不爲產生出認知現象的，產生出現象時，他的媒介是什麼，才會使得我們產生出那些 *perceptions*，這是大概從一個史的發展來看 *psuche* 的發展歷程，至於亞里斯多德以後的伊比鳩魯、斯多葛學派，大致上都提到了，懷疑主義的重點在於正反面的論證，對這個問題沒有太多的關注。我們在懷疑主義的文獻中看到這部分相關的（靈魂論）就比較少一點，雖然靈魂平靜是懷疑主義希望能夠達到的，但是多半再討論方法，而不是靈魂是什麼的問題。

奧斯定人學
（De Trinitate 研讀）

簡介：

在「懺悔錄」中，Bk. 7，奧斯定描述自己追求幸福，先從感官開始，心中感到不安寧，後來讀到 Platonici（新柏拉圖學派）著作轉向內心，發現內在的自我。

一、思想第淵源

1、古希臘：從宇宙整體而論人

- （一）伯拉圖：靈魂是推動身體的實體；靈魂是推動身體的實體。
- （二）亞里斯多德：靈魂是生命原理，具有能力，尤其是理智。理智雖有非物質的認識能力，但他沒有說明其性質，只探討其功能。靈魂是否具有精神性尚不清楚。
- （三）普羅丁（Plotinus）：古希臘靈魂論的轉折，靈魂有意識，能認識內在自我的「太乙」。

2、普羅丁的宇宙觀：

- （一）最高原理「太乙」(the One)：超越存有宇（實體）與 Nous（心靈）。太乙至善，善必然自我傳播，太乙內觀自己之「一」，發出實體與心靈；心靈內觀自我之一，發出靈魂，有普遍魂與宇宙魂，反觀自我之一發出個別靈魂，從個別靈魂與物質世界連接。
- （二）靈魂的性質
 - （a）反觀自身：精神性；有意識、能認識自己。
 - （b）神聖性：是太乙的肖像（imago）、與太乙相似（simulacrum）。但是間接的肖像。
- （三）Plotinus 的魂論：是古希臘人學的一大轉折；
 - （a）不接受 Pythagoras 主張靈魂為和諧；
 - （b）反對 Stoic 學派物質性的靈魂思想；
 - （c）不接受 Aristotle 主張靈魂為「圓極」（entelechy）的理論；

(d) 接受 Plato 靈魂超越的性質，Plato 思想中涉及靈魂含有物質性的部份，則避而不談。

3、小結：Plotinus 的許多思想成爲 Augustine 表達他心靈哲學的語言與思想的工具。

奧斯定論三位一體

前言：

「論三位一體」

奧斯定的哲學就是他的心靈哲學而他的神學思想，是探討心靈與神的關係。奧斯定的「懺悔錄」、「天主之城」與「論三位一體」是他三部重要的著作。在這三本著作中，奧斯定表達他主要的思想，即基督宗教的真理具有歷史性的幅度，而歷史的實現是一個戲劇性的過程。這是神與人相遇的歷史，啓示自己，而人相信與接受；從聖經中我們可以發現，神與人相遇是戲劇性的過程。「懺悔錄」是個人追尋真理、神進入個人歷史的戲劇性過程；自我進入心靈深處，在那裡發現自己及神的臨在，認識神同時也自我重建，但對自我的本性卻是無知。「天主之城」是不接受信養的悲劇，而「論三位一體」是神的戲劇性的歷史。神本身不變，但當神在人的歷史中啓示自己，人是神的肖像，當人探索自己的心靈以理解神的奧秘，使這奧秘具有戲劇性的性質。

1、概論

本書的寫作有三個目的：(1) 針對那些不接受尼西 (Nicene Creed 325 年) 奧斯定要向他們證明，聖父聖子聖神是源自聖經，我們能認識神的存在，但不能認識神的三位一體，新約提到三位，但如何一體的奧密，是人理性不能理解的；(2) 針對非基督信徒：神的啓示與救恩的條件，是先要接受信仰；(3) 針對基督信徒：靈修的基礎，是因人是三位一體神之肖像，人由神發出，應回歸神，回歸是渴望與神結合，神是愛，回歸的路程是設法使肖像越發肖似神。

2、尼西信經，是 325 年尼西大公會議所擬的，在 350 至 380 年之間，有許多爭論。維護尼西信經的神學家，認爲三位之向外表達是一體。奧斯定的一位學生問他，如果是一體，爲何只有聖子降生成人，而聖父聖神卻沒有。於是奧斯定在 399 年開始寫作此書，在 421 年之前完成。

3、方法：信仰追求理解：可分二大部份：1—7 卷，是從哲學與釋經學說明；8—15 卷，論神的肖像。雖然有許多神學、哲學、與釋經學的因素，但

主要還是牧靈的需要。

(一) 追尋：

- (a) 在「懺悔錄」中，奧斯定以「向內」的象徵，作為敘述其追尋過程的中心點。「向內」是進入心靈，故必須離開「外在」多變的世界，進入存在於內心的真理之光。「離開」是修行，在「懺悔錄」中的向內之路，是動態的尋找過程。而真理之光，是奧斯定敘述尋找過程的結構。前者是屬於經驗層次，後者是理論的層次。
- (b) 記憶的靈修：心靈的表現是記憶，記憶是我心靈最深之處。但當我深入記憶時，我卻發現神在記憶的彼岸，超越記憶，因為記憶是內在與超越的轉接點，向內之路也是向上之路。部份的自我已消失在記憶中，但現在仍然活躍，設法回到我現在的一切行動中。記憶的靈修，是要回到最原初的關係，即靈魂與神的結合。這在記憶中僅留下殘餘，隨時等心靈的喚回，一經指認立即回到意識的層面。
- (c) 自我重建的路：心靈追尋神絕對真理，未找到時自我迷失，找到神的同時也找到自我。在記憶中保留的自我，是歷盡滄桑的自我，但有追求不可得的渴望。所以，追尋時有二種心態：一是懺悔、另一種是期望，即設法賦予過去發生的事件新的意義，這是自我重建。

(二) 認識自我的本性

在「懺悔錄」中的向內之路，使自我認識神時，同時也認識自己，但對自己的心靈結構並不清楚。

- (a) 對自己本性地無知：並不是完全無知，而是反觀自己時，發現對本性之無知。換言之，對自己之無知有意識，其基礎是源自超越意識的層次，對自我的完整性有某種認識。
- (b) 在「三位一體」中，對自我追尋的說明，比較是理論層次。自我認識並非心理學之反觀內心，不是分析在內心發生的一切事件，因為在這種情況之下，人能犯錯。反觀是從存在的自我，作哲學性的反思。如果我認為我只是物質性，或由五行構成，這種認識一開始就令人感到挫折，因為我的認知本身，就不是物質性的。所以，我是從完整的自我而理解自我，錯認部份的自我是整體自我，這種思想本身就是錯誤。

3、結構：見圖

奧斯定的人學：論三位一體（2）

心靈圖像的初描 (Bk. IX, ch. 1 – 2) 之

一、 背景

有關靈魂，奧斯定探討的重點是靈魂的活動，而不是靈魂的性質。他使用柏拉圖的概念與語言，故常被認為是二元論的人學。亞里斯多德是從形質論而論人，靈魂與身體結合成為一個實體。但奧斯定對亞里斯多德的誤解，是因 Cicero 的緣故；Cicero 認為亞里斯多德主張靈魂是第五個元素，具有物質性，故奧斯定不接受亞里斯的看法。

- 1、靈魂的精神性：靈魂因其非物質性，故不能是身體(參考「懺悔錄」)，(Bk. X)。
- 2、靈魂或「心靈」(mind、mens)，是自我意識的中心(Self)，意識是自我臨在於我，能認識自己、愛自己、成為自己。基
- 3、自我意識的活動是認識真理，而且是絕對真理；從其活動發現心靈有結構。
- 4、結構：「外在的人」(outer man) 與「內在的人」(inner man)。「外在的人」是透過身體與物質世界接觸，其能力是較低層次的能力；內在的人是較高層次的活動，反映神內在的活動(三位一體)。人是按神的肖像而被造，神的肖像指的是心靈較高層次的能力與活動。
- 5、Bk. VIII，心靈追尋神，欲認識神是什麼，根據聖經的啓示，神就是愛。愛這活動是「愛者」(the lover)、「被愛」(the beloved) 與「愛」(love) 三者合而為一的活動，Bk. IX, ch. 1 分析此活動。

二、名詞說明

- 1、Animus，mens：指人之理性魂或稱心靈；
- 2、Anima：魂、是生命原理，是有等級的，如：生魂、覺魂、靈魂；心靈有結構當強調精神獲理性部份稱為“animus”或“mens”，論及生命原理時則用“anima”，但有時奧斯定也交互使用。
- 3、Notitia：知識，由心靈產生是知識的萌芽；自我記憶所形成的知識，心靈有二個層次，最底層只是理會而不注意，當我反思自我，對自我有意識，認識自我而產生知識：notitia。
- 4、Cogitatio：思想的活動，指心靈注意記憶中的某對象，理解或領悟此對象時產生「心語」。

- 5、Verbum mentis：希臘文是“Logos”，但 Logos 的意義比較廣、比較複雜，奧斯定用的名詞是拉丁文 Verbum mentis：「心語」，如果他使用 Logos 則是指若望福音中的「聖言」。心靈三各能力的初步表現是：memory、understanding、will，心靈理解產生語言，「心語」是心靈表現的中心點。

Chapter 1

- 1、Prologue：綜合 Bks.I—VII 及 Bk.VIII 的思想。
- (a) 三位一體是奧秘，不是我們人理智所能掌握的，所以在探討這奧秘時，應有的心靈條件是：“firm in faith”。
 - (b) 追尋的人不能說，“he knows him”，而是“he is known by him”；重要的是“We are intent on getting where we are stretching out to”，“until after this life when we are face to face”。
 - (c) 心態（disposition）：to look for the truth；
Faith: hold fast to authority，search out for truth.
- 2、繼續 Bk. VIII 的分析：神是愛，追尋神就是追尋愛；而愛是三而一的關係：即愛者、被愛、與愛本身。
- 3、從自我的追尋開始：
- (a) 當我在追尋愛時，愛必然含有這三個因素：自我、我所愛的、與愛本身。如果我愛自己時只有二個因素：自我與我所愛是相同，及愛本身。
 - (b) 進入心靈的層次：這二個因素是心靈與愛。但愛並非物質實體而是精神，心靈也是精神。心靈與愛是同一精神，二者所指向之歸屬點不同，其區分是愛與關係。
 - (c) 但心靈愛自己之前必先認識自己，此謂心靈意識自我及一切內在活動而認識，如此，心靈本身是非物質的。
 - (d) 愛自我也含有三個因素：能知的自我、自我的知識（所知）（notitia）與愛。此外，能知與所知應相對，而心靈能知並不超過其所知。這是第二層次的三而一的關係：心靈、知識與愛（No. 8）。

Chapter 2：心語的形成

- 1、自我的知識是不變的：人能表明自內心的一切，我必須相信。但人也能分析人性的真理，我同意或接受。
- 2、認識是透過感官事物之形象呈現心靈中，心靈判斷這些圖像是真實代表事

物；我們判斷時，我們很清楚我們是根據內心另一套規則而判斷。判斷正確時 “the judgment of truth is shining vigorously from above” 。

- 3、當我們發現事物的真實本相（form），而且判斷其為真，心靈藉着 “a kind of word” 形成了真知識（conceive）。
- 4、心與的產生，是當我們反思此語言，愛此語言，並以此作為選擇的根據。
- 5、“Now this word is born……without any confusion.”
- 6、Word is conceived and brought forth by consciousness. (cf. No. 15)
- 7、各種知識都有其「言語」但心靈所孕育及產生的是 “knowledge with love”

小結：

“When the mind knows and loves itself, its word is joined to it with love. And since it loves knowledge and knows love, the word is in the love and the love in the word and both in the lover and the utterer.”

奧斯定論三位一體（3）

Bk. IX. Ch. 3

No. 17

聖父認識自己而產生聖子即聖言，父愛自己是否產生愛？若然為何不稱為聖子？我們應進入心靈，從肖像而設法理解，這樣從被光照的受造物，而提升至不變之光。但人的心靈在時間中認識或愛，某對象之前，知識與愛並未存在。

No. 18

首先，未認識某物之前並沒有知識，認識後對象與心靈同時產生知識。但心靈認識自己時，認識者與對象同一。未認識自己時沒有自我知識，雖隱含於心靈中但尚未出現因而沒有知識，認識自己時產生知識，此知識與自我完全等同。但愛是從心靈發出，在愛自我之前自我已經是愛，自我本身是愛，是其愛自己的根源。

知識是因人求知之欲望而使未知的顯示自己，未詢問之前知識並不存在，知識好像是心靈所產生。但詢問源自求知之欲望，雖然欲望與愛並不完全等同，但類似一種愛，可以稱為意志，因為是對知識之欲求。欲望有不同的程度，對自我的認識亦然，因是欲望所促使。但渴望認識某對象，及對某對象之知識不同。如此，靈魂是三位一體的肖像，即心靈、心靈產生之心語或知識、與愛。

論三位一體（4）

Bk. X. Ch. 1 有關認識、喜愛某對象的心靈狀態

A、文本的分析

1、愛的特別表現

- （一）一般經驗：有關美之物；先是聽到、激起認識的欲望、判斷此物為美善；判斷的發生是在未認識之前，即判斷此對象為美，因為我們對美的事物有經驗，對美有浮泛的認識。
- （二）對知識的欲望源自權威，但心靈應有某種印象才能有回應，但欲望是因對象所產生的後果所引起。

2、認識是知部份至知整體的欲望

以 “metheglin” 一詞為例

- （一）認識此是代表某物的符號，具有某種意義，故欲探討其意義。對其意義的認識越深，認識之欲望越強烈，直到認識此詞之完整意義為止。
- （二）從認識符號至詞之意義，及使用此詞的技巧，是熱情、持續不斷地追尋，這是欲望也是喜愛，如果不喜愛則無法持續地追尋。再追尋時並不認識所喜愛的，但如果不喜愛則不會追尋。
- （三）但心靈有某種「洞察」，從個別語詞的意義，至語言系統，因而認出語言之 lovely and useful form，人藉之能表達自己並與他人溝通，此為語言之美善。對語言美善之認識，激起更深入認識的欲望。

3、心靈的追尋：不是未知的對象，亦非不喜愛之對象，而是已知。

- （一）必須辨別 “He loves to know the unknown” 與 “He loves the unknown” 二者的不同。
- （二）“To love the unknown” loves not the unknown but the actual knowing. 有關認知，不論有人說我知或我不知，都是知道什麼是「認知」，因為是根據此「認知」而說我知或我不知。
- （三）但這「所知」是普遍廣泛的知識，而心靈所追求的是其中某些具體特殊的知識。（心靈的結構）
- （四）心靈有某種顯性的知識，因而產生認識更多的欲望。 “Anybody loves knowing, which cannot be unknown to anyone desirous of knowing the unknown.”

B、語詞

- 1、 “Studiosus” people.
- 2、 本卷中 Animus 的英文翻譯：spirit, consciousness, person’ s character, body and soul.
- 3、 文字遊戲
- 4、 上一卷論欲望時，奧斯定用的詞是 “appetitus inveniendi” ，在這一章中，他所用的是 “amor studentius.”

奧斯定論三位一體 (5)

Bk. X ch. 2.

5、自我在或不在

心靈熱烈追求認識自我時，尙未認識自我，所愛的究竟是什麼？

- (一) 可能追尋的是一個想像中的自我。假如是如此，心靈在未認識自我之前就愛自己，但這是自我的虛象，是透過他人而認識。
- (二) 可能透過永恆真理而認識自我，那時心靈尙未認識自我，但知道認識自我是多麼美好。
- (三) 可能心靈記起自己的目的就是幸福，爲此目的而尋認識自我；但爲何對幸福的記憶存在，而對自我的記憶 (memoria) 卻不在？
- (四) 在追尋自我時，自我卻不在；雖然如此，知道自己在追尋，知道自己不認識，這就是認識。

6、認識自己時，我們清楚地認識部份的自我，但浮泛地認識整個自我，而且是整個心靈在認識整個自我。

- (一) For it knows itself knowing something, and only the whole of it can know something; so it knows the whole of itself.
- (二) 能認識自我就是有生命，是整個心靈自我有生命。
- (三) 心靈在追求認識自我時，已知道自己是心靈。
- (四) Since the mind seeking what mind is knows that it is seeking itself, it follows that it knows itself to be mind. Accordingly, it knows about itself that it is mind and that the whole of it is mind, it knows the whole of itself.
- (五) 我們對自己的認識可以有錯誤，也可以對自己無知，但我們的追尋表示，我們認識這是無知或錯誤，(不然不追尋)。
- (六) 心靈是自我臨在 (the whole of it is available to itself.)，所以，自我知道認識的是部份，也知道有整體。但因尙未認識，整體似乎不在，心靈的追尋是部份追尋整體。

7、心靈爲何受命追尋認識自己？因爲心靈應按正直理性而生活。心靈有時能扭曲方向造成不幸的後果。扭曲即認識許多外在事物，迷失其中而沒想到自我，故不認識自我。

- (一) 認識自我與沒想到自我不同。
- (二) 我們可以投入外在事物，執着不放 (got stuck)，但進入心靈時心靈賦予事物自己的本性；但心靈不完全受制於物質，故有自由能判斷外在事物，這就是理性。

奧斯定論三位一體（6）

Bk. X. Ch. 4.

靈魂在認識自己時，發現其精神性之能力，即記憶、心智與意志，而這三種能力之間的關係，類比性地反映三位一體。

一、 記憶

記憶是心靈的表現，衡量一個人時視其記憶之持久、其理智之敏銳、及其品格之優劣。

1、 記憶：如何表現；

 理智：記憶中之內容，其學習的意願；

 意志：如何實現記憶中事物，其實現之目的。

2、 記憶、理智與意志：同一的生命、同一的心靈；

3、 記憶是生命、心靈、或實體，是由其本身而命名；理智與意志，則從其關係而命名。從關係而言是三個，從生命而言則為一。

4、 在作用時三者皆完整。記憶中有認知與意志，認知時有記憶與意願，意願時有記憶與認知，每個作用是整各心靈的活動。三者同等且互相包含，是三而一的關係。

二、 神的肖像（預備）

1、 說明心靈是神的肖像，先必須辨別靈魂中這三個因素的區分。

2、 不能以感性的認識為例。因我們對感官認識的意識，是在時間的過程發生。故不能說明心靈的對自己的記憶、認識與愛。

3、 說明：隱含於 Ch. 4 之中的是心靈的結構：在心靈底層的意識是物我不分，對自己的記憶、認識與愛，是反思的意識層次，其時物我已分開，但前者與後者，二者是一個心靈。

（奧斯定不願在此討論感官如何在時間的前後相繼中認識，因需要極長的篇幅。）

奧斯定論三位一體（7）

Bk. XI Ch. 1：知覺中的三而一關係（外在的人）

論視覺

一、視覺中的三個因素：所見之物（對象）、視覺本身（能見之能力，見到物體時方實現）、意識的領會。

1、所見之物：視官之對象，其性質與視官不同。

（一）視官因受可見物體之影響而產生視覺，成為視覺的對象，但存在的是物體本身。視覺與所視之對象不同，所見之物與視覺、及視覺所視之對象不同。

（二）視覺屬於生命主體，與生命主體同時存在。在可見物未影響視官，及視覺未發生之前已存在。

2、視覺：

（一）受外在可見物之影響而產生；

（二）視覺的性質與可見物之性質不同，物質體不構成視覺，但使視官成為視覺。

（三）缺乏視官如在黑暗中，但具有視官雖然不使用，仍然可以產生作用。

3、意識：是領會（conscious intention）：

（一）使視覺與所見的對象合一，但領會與視覺之對象、領會與視覺有別，因領會是屬於意識。

（二）但能見的器官是眼睛，而眼睛屬於身體，視官是工具是無生命的，可見之物本身沒有感覺，意識是領會，但必須與視官合一才能領會，而領會的工具稱為感官。盲人的視官失去作用，但意識領會仍然存在。從失去視覺的人渴望看見，證明其視覺建仍然存在。

（三）可見之物體、視覺本身、與意識之領會，三者因性質的不同而有分別。

二、視覺

1、來源

- (一) 不是源自所見之物體，而是源自生命主體，是因靈魂轉化所見之物而成爲所見的圖像（形式），但視覺仍然是由所見之物而產生。
- (三) 視覺是視官受物質物之影響，生命體領會此影響而產生視覺。
- (四) 產生視覺時，主體所知覺之物體不存在，而感覺存在。在物體未被見到時，主體已有感覺。但沒有物體就沒有圖像，所以感覺並非源自物體。物體產生的是感覺到的圖像。

2、被知覺的與知覺合一。

- (一) 二者不分，是由推理而知道二者不同。但如果沒有物體產生圖像，視覺沒有作用。
- (二) 主體本身應有能力產生視覺，因產生圖像之物體不在時，圖象仍保留視覺中。
- (四) 舉例：如光之照耀；見到光之後，雖然閉上眼睛，殘餘光彩仍存在視覺中，直到淡化而消失。（窗戶的例子）、
- (五) 燭光的火焰：如果僅看火焰而不看蠟燭，跳動的火焰似乎分而爲二，眼睛所看的也爲二。這並非我們有一雙眼睛，所以有二個圖像，實際上是一個物體，一個圖像，而把分開的合一是意識。

三、三而一的關係

三者之性質不同，但統合爲一，這是意識的功能。所見之物體、所留下之圖像，是意識使用感覺於物體之上所產生的後果。

- (一) 可見之物體，不屬於生命主體，除非我們看我們的身體。
- (二) 知覺在身體中發生，由身體而進入靈魂。（感覺並非沒有物體，一並非沒有靈魂）。
- (三) 意識是屬於靈魂，因其中有意願。
- (四) 物體之形式、知覺中之圖像，由意識而密切結合使二者不可分，這是視覺。
- (五) 意願是力量，物體之圖像形成之後，意願將之留住。極強烈的意願，甚至能使這些圖像傳遞至其他的對象。

論三位一體（8）

Bk. XI, ch. 2. :

第二層的三而一的關係（trinity），這是心靈較低級的能力。

1、對外在世界的認識，意志應使其導向善的目的，否則生活大亂。原因：

（一）知覺的對象物體已不在，但知覺到的形式，保留在記憶中，意志能隨意轉向之，而形成新的形象。

（二）另一三而一的關係

（a） Coagitatio：思慮；是意志將記憶、內觀、意志集合為一，結果是思慮。可感物體不在，只留下與物體分開的形一形式，形成之形式保留在記憶中。

（b） 意識對保留在記憶中的形式有知覺，從形式而形成圖像，意識內觀保留記憶中的圖像，而想起不在的對象。

（c） 意志先前使感官在外在的物體中作用，攝取其形式，再轉向保留記憶中的形式，此為回憶。知覺是從保留記憶中的形式而形成圖像，意識所觀看的是圖像。

2、視覺與知覺：感官的看見是視覺，保留在視覺的是外在物體的印象（形式）；知覺所形成的是圖像，視覺與知覺不同，（知覺是內觀）。

（一）意識回想所見到的物體時，所見的是圖像，其中有二個因素：其一是保留在記憶中的物體的形象，其二是意識所記起的圖像。實際上圖像只有一個，是判斷使這二個因素合一。

（二）圖像形成後保留記憶中，我們想起另一個形象時，對保留記憶中的形式並沒有意識，這是一回事；而我們回到記憶中，找到留在記憶中的形象是另一回事，因有時我們找不到印象。

（三）記憶所保留的形象，與回想時根據前者而複製的圖像，似乎是相同，但複製的容易消失，而經驗到的形象則留下。

3、意志形成一切

（一）如果意志集中注意力看內在的圖像，而忘卻圖像所代表的物體，圖像

能擴大而佔據一切。其時理智無法辨別圖像究竟是真的物體，還是物體的形象進入心靈中，其生動之情況幾可亂真，能使人迷失。

- (二) 遺忘：意志無法使感官回到已消失的物體，但如果保留記憶中的圖像已消失，意志也無法將意識拉回，期望在回憶時，從已消失的形式而形成圖像，但意識除了能經驗之外也能製造。
- (三) 但意識能隨意增減、或改變、組合，使想像中物栩栩如生，可欺人欺己，但避開此二陷阱，幻想並無大礙。

結論：不是神的肖像

第二層的三而一關係雖屬於內在的人，但是由外在物質世界所形成，故是神的肖像，因人的靈魂是屬於更高層次。

課程內容綱要紀錄 (下學期)

20100224

講到奧斯定的人學從第九卷開始，密器思想則是從第八卷開始，但是講到這個主題時，也會涉及到懺悔錄，從自我的懺悔到認識神的主題，所謂的三位一體，是一個非常大的貢獻，從人的內心心靈的活動，人是人的肖像，由此反思人的心靈活動，來理解何謂三位一體。

但是人很難用有限的思想去思考無限的問題（神），三位一體實際上為人來說還是奧秘。奧斯定在懺悔錄裡面，第七卷提到，當時奧斯定在往外追求知識，滿足心靈中的渴望，追求外在的世界，這是很痛苦的依段時間，他自稱要開始注意精神、思想的事時，是因為讀了波艾修的論潛能，接著追求到摩尼教，但是他無法接受世界開始時有兩個神，這是因為他媽媽跟他從小講的基督教的道理，所以他難以接受，心中痛苦，當他到米蘭，聽講道，讀到 Patonicus 的作品，柏拉圖學派的人，當時 Plotinus 的 Ennead 已經翻譯為拉丁文，Proclus 也重新詮釋 Plotinus，有基督宗教的傾向與相似性，當時基督宗教的人發現柏拉圖思想很可以用來說明，基督宗教的思想，當時基督宗教還不算是哲學的，而有信仰的教父就開始如此作，試圖以柏拉圖思想來處理神學的問題。當奧斯定讀到這些作品時，他認為他應該跟這些人一樣，進入自我的內心，奧斯定的重點哲學，就是他的心靈哲學，也就是人學，這不只是由外在的世界進入內心，更是要回歸到神那裡去。

他自己稱他自己受到新柏拉圖主義的影響，但是一般人說當時所謂的新柏拉圖主義學者的著作為 Ennead 與 Proclus 的著作。

這些影響到奧斯定的人的特點中，Plotinus 可以說是人的心靈思想的一個大的轉折，柏拉圖認為靈魂是一個實體，身體是一個實體，靈魂是推動者，但是多瑪斯曾經批評他這一點，靈魂推動著身體，靈魂與身體是兩個實體，推動者與被推動者應該有所連接，這樣的話二者就必然是物質性的，才能有此連接，柏拉圖的靈魂有三個，理智、激情、慾望，但是古希臘最早對於靈魂的概念很不清楚。

到了 Aristotle 時，柏拉圖是把生命的推動者放在超越的世界，他的存有觀則是把

存有視為「可理解的」，所以如果要作存有的原理，就應該是超越的，於是善的觀念是超越存有的，如同太陽一樣，沒有辦法用我們人的理論去說明這種超越的東西，普羅丁的太一也是這樣。

最近有個耶穌會的人從現象學寫了一本書，*God Without Being*，從古希臘開始講到 *Being* 都是可理解的，但是奧斯定認為善是超越存有的，把存有的概念上，把可理解跟不可理解混在一起，但是多瑪斯很清楚的分辨這部分的問題。

到 *Aristotle* 就認為這個問題不能這樣處理，生命的個體是我們實際的經驗，都是個別的事物在變動，即使有一個外在的因素，但是本性上如果沒有這種改變的特質，像是石頭就無法成長，事物必然有一個內在的結構是主導他行動的根源。有生命的東西其根源、生命的原理就是「魂」，又分成生魂、覺魂、理性魂，他花了很多功夫分辨了理性魂的能力，像是被動理智、主動理智，其中有一個非物質的能力，從其結果來推動能力的性質，很多事物都是非物質的，這個能力本身也是非物質的能力，這些是由物理學推論下來的，講到這個東西時，術語上是很相同的，實體、物質等等，都是很接近的語言。

理智如果可以脫離物質，那有什麼功能？一個是可以成為一切的，一個是可以製造一切，他就問到，如果主動理智是光照的話，那是不是一種神聖的，精神性的事物，但是他並沒有確實的回答，古希臘甚至是到亞里斯多德，都是從內在結構去分析，從外在的能力來看內在的根源。

從哲學史上來看，這個問題的一個很大的轉折，奧斯定的思想淵源，就是普羅丁，奧斯定說他小時候不喜歡背希臘文，所以不太熟悉教父思想，雖然當時教父已經有談到，人是神的肖像等等。普羅丁在人學上可以說是一個很大的轉折，他把 *Aristotle*，以及柏拉圖兩人的思想綜合建立起一個大系統，找一個第一原理，一個起初，不是宇宙的來源而已，而是所有事物從何而來，他找到一個根源就是「*The one*」，它是超越的，也是人不可理解的，但是從此來反觀自身，因為太一跟至善，至善必需是要自我傳播的，當他發現到自身的「一」時，就變成了「二」，於是這就是流出，發出，就成為「存有」*on* 與「理性」*nous*，由此在反觀，就可以發現道太一的同一性，魂上就有宇宙魂、個別魂，個別人的靈魂必需跟人的物質身體結合在一起，每個階層都會回到自身去反觀自身，這是一種精神性的特點，也就是他有「自我意識」，他不受到物質的限制，我們現在講到的精神、精神性，就跟自我意識有點接近，可以回到我們的內心，來看我們自己。*Plotinus* 之外大部分講到人，大部分都會講到物質世界的關係，再反觀我們人的特點在哪裡，*Plotinus* 開始才真正從自己的內心來發現到人的精神性的。

「一」是「太一」的肖像，萬物都是「太一」的肖像，後來奧斯定跟這種想法不同，這個肖像是怎麼來的，人是宇宙魂的肖像，宇宙魂又是普遍魂的肖像，最後才是太一的肖像，這些都是神聖的，所以人的靈魂也是神聖的，他們因此其中是有意識的，能夠返回自身。這事為什麼 Plotinus 這麼重視修行，人因為是肖像，相似，因此可以回歸，他可以發出，部分是嚮往著整體的，把物質先分掉，進一步跟宇宙魂結合，再跟心靈回到太一，這時候是不可言喻的。所以 Prophyry 說他從來不用標點符號.....有三天曾經他老師靈魂出竅....唯有哲學這種性質的人才能走這條路，專心注意我們自己的內心，因此才能進去。

奧斯定當時接觸到的就是這些思想，是經過了詮釋的，尤其是有基督宗教信仰的詮釋，直接把 nous 用 logos 替換之類的，奧斯定是有宗教信仰的，他母親給他的影響非常大，有一個朋友與他很好，奧斯定說他死的時候宛如自身死了一半，但是他發現友情還是有所欠缺，因為少了基督與聖神的承擔，Plotinus 曾經寫到過與約翰福音很接近的，太初有道，奧斯定覺得很美，但是他也覺得有所欠缺，即少了耶穌基督，這都是他母親帶給他的，於是他不斷地追求，直到最後才找到神。

因此他用的很多語言都是新柏拉圖主義的，但是我們不會說奧斯定是普羅丁的翻版，也不會說奧斯定是受到洗禮的普羅丁，他要表達的是他自己所要講的事物，人的肖像是直接反應神，而沒有經過那個流出的過程，他調整了很多思想，直接寫下來。

這些算是 De Trinitate 的背景補充。

我們如果要理解 De Trinitate 這本書時，懺悔錄，是很重要的，奧斯定寫了很多東西，有六十多本，(圖書館有，尋找有點困難)，很多學者認為，奧斯定最重要的就是懺悔錄、天主之城、論聖三一，這如同奧斯定的三部曲，雖然他並沒有刻意安排如此寫作。天主之城是因為羅馬帝國崩潰，有個皇帝皈依基督教，當時有人認為是基督宗教使得羅馬帝國崩潰，奧斯定認為不是，而是這些人的內在當中沒有走向正確的道路，才會導致這個結果。他在描述到相信偶像，所做出來的邪惡的事情都會發生。

按照當代的人的研究，奧斯定是一個真正開始講人學方面的問題，普羅丁講到靈魂的精神性與自我意識，但是他講到的是要回歸到宇宙魂，自我意識是個別的，反歸自身所發現的，但是人卻沒有講的那麼清楚，奧斯定則是講的是個別靈魂，個別靈魂的精神性，認識自我的能力，另外一個很重要的是 intuition，這對哲學的影響很重要，有所「見」，深入的見識，他看到神的啓示給人的時候，是在歷史當中演變的，有一個過程的，個人也有過程，世界也有過程，甚至是在三位一

體當中也有，這個過程我們稱之為歷史，等於說神的啓示是有歷史性的，神的啓示自身，跟人的接受，是一個很戲劇化的過程，在他自己本身發生的，在世界上也發生，但他爲了探索天主，神的內在生活，他發現到神也有這種過程，人在理解到自身的內在生活時，耶穌基督降生成人就是一個很戲劇化的過程。

我們現在的教宗，寫了 *Bonaventura* 的歷史觀念等等，就延續自奧斯定，人跟神接觸的戲劇化的歷史，雖然不是大家都有宗教信仰，但是老師還是要補充一下，當亞巴郎遇到神的時候，神告訴他要他去他要告訴他的地方，即使他不知道這地方在哪裡，而神告訴摩西去把人帶出來時，也是一種戲劇化的人生的轉變，奧斯定自己本身也是這樣，懺悔錄中，他掙扎了很久在皈依上，他最後實在沒辦法，他決定要接受，他本來想作有名的修辭學家，想藉此進入政治生活，但是一旦他皈依，他放棄了一切私生活，就開始投入修道的生命當中，這是非常重要的。

注意一個是人的心靈的精神性，這是跟三位一體有相連的，另外一個是人跟神相遇時的歷史性的過程。

現在我們要講論三位一體，這本書有很多說法，老師提供一個說法，就是說，當時寫這本書的時候，天主教會裡面的大公會議，大公會議針對著一些重要的議題，召集所有主教來討論，尼西亞大公會議中討論到，三位一體三位都是神，但是是一個天主，三個實體，這三個是不同的存在體，每一位都是有個別的位格，但是其中是一位天主，聖神究竟是從父發出子、子發出聖神，還是父發出聖神、聖神發出子，在此會議中討論後，認爲是聖父子「共發」出聖神，這其實是個小細節，主要原因是因爲當時很多人不接受三位一體，或是對三位一體有所誤解，因此奧斯定寫了這本書，把他自身所思考、探討的。我們讀的後面的一部份，用了很多論證。

在尼西亞信經當中，*Boethius* 將一些東西翻譯爲拉丁文，將「本體」翻譯爲「位格」，三位是三個位格，是三個同等的，父子靈都只是語言，但是三者是同等的，如果講說父生子生神，就不是父子所共發。*Gelson* 在 *The Christian Philosophy of St. Augustine*，就曾經有解釋這一部份。

三位一體是一個奧秘，根據奧斯定的強調，這是神的聖經的啓示，我們無法完全理解，但是我們可以設法理解，針對當時尼西亞大公會議裡面，尼西亞信經裡面的一句話，就是當時大公會議所探討的對於三位一體的不同理解的結果。

見講義 p.2

概論第二點，為何講到它是一種戲劇性的變化，人在未信神以前是受到污染的肖像，要有救恩來洗淨我們，這是人取了神性的一個戲劇化的過程，人把肖像污染的，我們無法自己重新洗淨自身，所以需要啓示與救恩，就要接受信仰。

奧斯定的名言：「我相信，爲了要理解」如果人不相信基督與天主，人如何能設法去理解，如何能知道我們如何調整自身，人是神的肖像，與普羅丁的不同就在此，我們按照我們的模樣去造人，是直接創造的，他調整普羅丁的很多地方的思想。

概論第三點，針對基督信徒的靈修，是我們自身如何訓練我們自身，知識、信仰、良知，都是修行的主題，天主教的修行中更重要的是如何認識天主、與天主在一起，起初是認識耶穌基督，看聖經，聖經是神啓示自身的。天主教這本書也是爲了這個，如何去認識三位一體與我們的關係，而不是單純去理解它是一種奧秘，三位一體是原象，我們在鏡中看的只是肖像，是因素，藉此來瞭解人應該如何作。

大點 3 中提到 book 1-7，是從神學與釋經學來說明一些事情，8 是單獨的一個章節，算是轉捩點，9-15 是從人的內心來講。一般會連在一起講，這本書很深，主要是爲了牧靈，爲了信徒。

講義 p.2 下方

奧斯定在寫作時，很多東西從心靈出發，懺悔錄寫他的心靈追求，第一部份從外在來描述，要真正知道一些事情的話，我們要回到我們內心去看，後面這一部份，完全再寫我們人的內心結構，從懺悔錄已經開始，但是沒有懺悔錄在追尋的那一部份，發現心靈的自我意識，有其層次，能力有高有低，如果我們人是神的心靈肖像，就應該是比較高的能力的部分才是，如理智等等。我們應該是要把外在的世界帶進來，但我們怎麼知道心靈的性質是什麼，心靈裡面最重要的能力是記憶，記憶是以前、現在未來，提到時間等等，由此去追問世界由何而來。當真正講到神的肖像時，就是我們靈魂當中比較高尚的部分。

當代很多講意識，意識是一個事實，但是當人講到人「有」意識時，先是不分的，混亂的，像是作夢，從意識「回到自身」時，才能去分辨出，哪些是看到、聽到、自己想的，奧斯定就從人的日常活動中去區分出來，當人設法去想、去找、去回憶，去找出我們的記憶到底是什麼樣的，如何藉此去「認識」自己知道的事物，進一步去認識我們自身，尋找天主時，我們是抓不住「我」是誰，而是只能抓住「記憶」當中的東西，但是我們又能認出「這是我」，爲何我們會說這個東西是真、那個是假？

我們如何隱約藉由概念來區分部分與完整，我們又憑什麼認出事物是什麼，那是因為在我們心中有絕對的真理，絕對的真理就是「神的肖像」，我們不知道我們的內心就是神的肖像，但是當我們最後尋找，心平靜下來，就知道我們找到了，他說：

「其實在我們心中早就有了這個絕對」

由此再來追尋「神的肖像」的意義為何。

這部分也是受到普羅丁的影響，我們先往外看，再往內，然後在向上（提升），心靈有一個結構，有高層有低層，為何有限的人可以作這樣的事情？有限的人只能依照有限的標準判斷，為何有限的人可以認識超越的事物，可以對超越事物有所判斷，即使我們不知道，而也會去追尋。

見講義 p.3 (b)

記憶的靈修，真正要瞭解，還是要到生命當中去印證，學習奧斯定，一定要能對我們人自身有幫助，按照個人不同的層次，有所啟發。

我們經驗到的時間，是現在，但是每個當下都是馬上消失的，人看到事物，心中有個期望，期望他下一刻會如何，按照人的目的來期望，但是經驗是由過去過來的，部分已經消失了，但是部分在當下經驗中還存在，當我們在經驗當中時，我們不會馬上去區分過去如何、現在如何，但是其實經驗的當下是時間的三部分都已經在其中，連接起來就是時間，人的心靈的性質就是時間，我們回到心靈裡面，看待自己的心靈，一個目的是自我重建，認識我們自身，認識我們自身就是神的肖像，大的肖像，普遍的肖像，其中經過墮落，又再起來，其中另外一個重要的是《心語》(Verbum)，

見講義上 p.27 之圖表-做為奧斯定思想的一個大概的介紹

問：信仰是一種超越嗎？

答：信仰超越不超越是另外一回事，信仰是人的心靈接受了某些事物，並不是同意了，接受了，而是如同「黏住」一樣，貼上去，相信、接受後心靈上

問：接受有對錯嗎？

答：對個人來講沒有對錯，對人來講沒有對錯，但是客觀來看可能有對錯。
像是按照良心來做事是有可能的。

問：奧斯定說，我信仰，我理解是？

答：接受了某些信仰，像是創造說，從無中生有是人們只能接受、難以推理的，
接受以後才能用理論來說明這些事情，不接受根本無法說明，
所以有的人就認為世界永恆、沒有神等等。所謂的我相信、我理解，
就是我接受了某些信仰的事物，像是不接受上帝、去念神學是很困難的。
回到人本身，人不管作什麼事情，第一個相信我們是好人，

月美：有些人讀書與做人是兩回事...

答：我喜歡中世紀哲學就是這樣，中世紀哲學講人，人是有目的的，
一條路要這樣走，對人是很有幫助。但是有些人不要，他們不要別人的指導....

20100303

第九章從 p.270 開始，雖然有個標題，但是這標題是翻譯者下的，不是奧斯定本人寫的：

「Mental Image, First Draft」

奧斯定在講「神的肖像」時有三個轉折，此為第一部份。

他常常提到一個字：心靈，而非靈魂，為何用心靈呢？

古希臘用「靈魂」一字來講的時候，定義上不像是奧斯定那麼清楚，
雖然古希臘有其傳統。心靈跟靈魂在拉丁文的用字上是不一樣的。

雖然講的是「心靈哲學」，但是其實講的就是靈魂，見今日講義 p.1

1.個別的靈魂都有其精神性，在這點上與 Plotinus 很不一樣，個別的靈魂有其「自我意識」，心靈是一種表現的意思，很多人對奧斯定的靈魂有所誤解，因為奧斯定用的是柏拉圖的語言與概念，柏拉圖基本上是二元論，但是奧斯定不會說靈魂、身體是兩個實體，但是在說明時，因為用的是柏拉圖的語言，往往會造成一

些誤解。

2. 奧斯定對 Aristotle 的思想有所誤解，小時候他不喜歡背希臘文，亞里斯多德從現實世界中開始分析起，而透過西塞羅的翻譯與詮釋，其實也誤解了亞里斯多德的原意，以為其靈魂有物質性概念在其中，故奧斯定基本上不喜歡亞氏的思想，但是多少有受到影響。

講義 p.1 第一點講到靈魂的精神性，普羅丁也強調靈魂的精神性，更早於奧斯定，但是二者的層次不一樣，奧斯定專注於「個人」靈魂的精神性，就這點來看可以說奧斯定是首位提到人的靈魂的精神性的哲學家，而奧斯定講到「世界魂」的部分在懺悔錄後面。

月美問：古希臘認為心靈的能力是屬於靈魂的一種？為何會把二者分開來談？

答：古希臘靈魂中有物質性，心靈跟靈魂的不同，是在於會變成一個有限的魂。名字是不同的，講人是一個實體時，是一個位格魂，他有靈魂跟身體，靈魂是生命的原理，但是講到心靈表現的時候，就是指著靈魂的能力，靈魂沒有表現的話，就是潛能的。

問：靈魂不就是呼吸、生命的原因？

答：表現出來就是這樣子，實際上存在的人有靈魂本身就是一種表現，表現出來就形成一種心靈，心靈就是一個理解的方向，如後來先天與後天的因素在一起所構成，中世紀另外一個相關但是很難理解的概念就是 habitus。

奧斯定並沒有特地寫「靈魂」，而是我們可以在文中看出來他強調著靈魂的精神性，個別性，會反思，對自己有意識。但是他在寫作時往往也會猶疑於再與不在的概念上，而當他用詞上用「有時」時，可能也會指的是靈魂，而非心靈的能力。

人的靈魂有很多表現，但是有一個中心，就是「self」，自我，在卷九中比較少談，懺悔錄中比較多，他是在自我當中追求我自己時，找到自我後面的基本根基，一個絕對的真理，絕對的知識，是「神」在其中，因為這個緣故讓奧斯定去追求，講義 p.1 第二點提到的部分，這個「自我」根據他的描寫，是自己能夠臨在於自己之中，今天我們會用「領會」一字，他發現到自我是有層次、有結構的，雖然我們不是很清楚，但是我們會關注到一個核心，反思、意識到（reflexive）的對象，那個「我」，需要的時候我們把他叫出來，從其描述中可以看出來，心靈的兩個層次，「知覺」與「反思」。

在本書卷九中提到，當「我」存在的時候，其實我們就是「被愛」的，只是我們不知道，這是一個絕對真理，我們明明只有部分，為何可以得到全體，我們看到現象，又如何判斷，真假，他有一個隱藏式的背後的真理，讓我們藉以判斷，但是究竟什麼是真我們也不清楚，但是這個隱藏的真理就會讓我們去追求，如果我們把這東西打開，全體使用他，對我們有限的存在來說就太多、太豐富而無法處理，所以我們能夠部分地去處理現實事物。

有一個比較清楚的「自我意識」，更深的則是「神的臨在」。

在 p.1 第四點上，心靈有心靈的結構，人也有人的結構，奧斯定有所區分，有外在的人與內在的人。在這方面的分析上，奧斯定明顯地受到聖經的影響。

第五點，卷九開始他進入內心心靈，都是一些外在的因素，卷八的關鍵在於，他說明到我們追尋神，最重要的是「我要看見他」，這個「看見」，等於說我要「認識」，最後是要「跟神結合」，「認識」的時候，是靠著聖經的啓示，神是愛，我們看見有愛的事物，就是在看見神，這個「愛自己」的知識，不是一般的知識，而是一種「被愛的知識」，其層次是在自己的內心，在團體當中，從神學上來講，神就是 wish to will，一種對善的欲求，希望「對方」的善，從形上學來講，我們講存有，每個存有中有一個關係，最重要的就是 Give and take，每一個存在的事物的基本結構，基本結構就是本性，本性會自己展現，如花的綻放，本性展現出來，我們有能力去認識，就是一種「可知」，「可知」之後就能成為慾望的對象，有所缺乏，我們就會認為他是可以充實我們的對象，每個事物就能夠把其完整的本性自我傳播，「自我傳播」就是一種「善」，人能夠去選擇的。

問：為何上帝要給我們可以選擇不愛他的自由意志

答：基本上我們人的選擇有多少種？只有 Yes 跟 No，既然給人選擇，全部都是自由選擇，神並沒有給人機會選擇 no，神給人的是能力，選擇 no 的是人，人受到很多影響，外在因素的影響，內在因素的影響。

月美問：神為什麼要創造惡？

答：惡是什麼？作壞事？什麼是壞事？作了不是善的，所以缺乏善就是惡。像是自殺是一件不好的事情，但是我們要把倫理上跟本體上的問題分開來講，凡是存在的東西是善，才會吸引人去學，如果殺人這件事情本身不合乎人的能力，從本體論來講、存在就是善的，基本上就會有愛做為其本性。

有生命的能力，在人的誤解下。聖經中的東西是象徵性的，講人有缺乏，有所選擇，蛇是一種象徵，回到講義第五點，追求神就是在追求愛，他裡面有三個因素，就是「能愛」，「所愛」，與「愛」本身，這就是卷九分析的部分，以及我們如何去調整三者。

雖然我們沒有用拉丁文，但是知道一些奧斯定特定的術語，就該知道其特殊的層次，請見名詞說明的部分。

問：Verbum Mentis，都是靈魂的表現，那身體是？

答，很多圖像是透過身體出來的，透過身體感覺外在世界進入我們的心中，身體就是一種媒介。講到中世紀人學，跟一般人不同就在此，有一個大宇宙，人是理性的動物，而人是一個精神性的位格實體，他講到人的認識的時候，講到理性的理解的部分，他就會從天使開始講下來，講到人做為理性的實體，因為我們是純粹理性的表現，透過這個才能瞭解人的身體的表現。

問：這樣是不是會有二元的問題？

答：奧斯定在講的時候，雖然用詞是二元，但是因為其信仰，專注於靈魂的一元上。

心語非常重要，奧斯定的神、哲學可以說是啓示神的歷史，重點就在於語言的問題上，他曾經寫過一本小書，講到許多有關語言、聖言有關的部分。

20100310

關於心語的產生，補充拉丁文的字：notitia，而 memoria 是記憶 記憶是對自己生命對過去記憶當中的我不同。

今天進入 Chpater 2，上次沒講到的部分，上次的講義有寫到 chapter2 的重點。心靈當中愛自己的「自我認識」是怎麼樣的，自我認識是心靈認識一個事物，心靈認識自身，照理，知識不完全的才需要追求，我們對自身的知識沒有完全的展現出來，才需要去追求，我們去追求，才能認識，等到開始追求，自我的知識才開始逐漸展現出來，這就是第二章要講的。

接著開始進入 p.276 的文本。

首段提到，我們回到內心看自身，跟我們說出來、表達，是不一樣的，有關心靈的真理，是別人根據一些證據說出一些理論，Idea，我們對心靈所說的 idea。這個心靈裡面，被我們人認識的話，有一個底層，就是絕對真理，可是我們不認識，所以要去尋找，但是如果不認識，怎麼會想要去尋找呢？我們用語言來表達心靈是什麼，就會發現到心靈的真理。

第 10 節中提到了 memory，我們攝受了外在的經驗，然後放到經驗中，但是如果是對自我相關的記憶，就是 memoria。我們的 memoria 就是記住我們自己，心靈的表現是時間，我們的 now 是片段的，now 都在我們的記憶中 new，重現的時候，我們整個人重現。

接著自 276~279 細讀文本內容，請參考錄音檔。

20100317

請從今日的講義 p.2 看起，person's character 是人的一種內在的心靈的呈現，而非如今日我們認為是人的性格特徵等意義，拉丁文原為 Animus，但是同一個 Animus，翻譯為 spirit, consciousness, person's character, body and soul.

在第十卷當中，奧斯定用了許多「語言遊戲」，在此卷他還直在談如何認識真正的自我，以及對自我的認識。從對語言的認識，語言之美，去追溯到事物之美，而對象如果是愛自身，又會如何？

今天內容是自 p.279~288，請參考錄音檔。

20100324

今天進入卷十的第二章，從 p.290 開始。

在閱讀文本時要小心，跟著文字走往往會被迷惑，難以掌握主題，因為奧斯定用了許多文學上的技巧，用「玩」的心情來閱讀、分析，一方面要瞭解他對於心靈結構的理論，注意一些關鍵字的翻譯，knowledge, present to self，自我認識整個自我，完整的認知自我，我們能夠知道我們要作什麼事情，但是這個最根本、底

層的結構，還不是知識，我們知道我們自身的樣貌，於是我們會想要去認識清楚，到認識清楚，一個追尋的過程，就是屬於分析意識的部分，用康德的語言來幫助我們瞭解的話，就是所謂的伴隨意識，我們隨著認知的活動來認識，超驗意識就是我們自身理性清楚知道我們在認識的部分。

這邊就要小心「知道」、「認識」，因為他都翻譯為「know」，要小心分辨，有的應該要翻譯為 cognition 或許較好。

心靈熱烈的要追求自身，但是卻不「認識」自身，就像是我們不知道自己「真正要的是什麼」，這第一句話：

「What is it then that the mind loves when it ardently seeks to know it self while still unknown to itself?」

就有著兩重的意味：

我們知道我們「要」，所以開始在反思，我們應該有所需要，有所追尋，但是我們卻還不知道我們「要」的是什麼。我們要去挖掘、去關懷，去找到我們想要的是什麼，奧斯定用了一些很強烈的形容詞。

一方面追問我們為何如此熱烈追尋、愛著我們所不知道的對象，這是在問心靈追求自身，究竟在追求什麼，是否是因為心靈之美，受到吸引而讚賞，或是我們所愛的不是真正的自己，而是自己想像出來的一個我？但是想像的自我又與實際的有所差別，有時候我們是用心靈在看、認識真正的自己，但是認識有時又是透過其它的心靈而看到的，透過別人的反映來認識我們自身，我們知道我們的心靈的各種樣貌，有時是透過別人，透過其它跟心靈有關的理論，把所有的心靈涵蓋在其中，(用所謂的 general term) 藉此我們也能認識其它人的心靈，但是既然如此，我們又為何說心靈不認識自身呢？

心靈本來就是「自我臨在」的，我們自身對自己的臨在又比對其它心靈的認識更為完整，這邊要注意區分思想的層次與實際的層次來理解。我們的眼睛看不到自己，但是卻能清楚看到別人的眼睛，既然如此，我們既然無法看到自己，就只好透過鏡子來看自身，從 Contemplation 老師聯想到柏拉圖，當人認識事物的時候，真正的認識是認識觀念，超越的實體，這種認識是種「觀看」，與 Aristotle 認識事物的內在結構不同。

我們心靈在看自己時，不可能跟拿鏡子做為媒介看到自身一樣，心靈沒有媒介，而是一種直接看到，那個像是鏡子一樣的事物是什麼？這種 contemplation 的方式、像是鏡子一樣的事物會不會就是 eternal truth，奧斯定接著問到，我們再追求這個 eternal truth 是不是就是在追求自身，因為奧斯定在 eternal truth 中，他能夠看到自身，（按照奧斯定的光照說）

**我們人在認識的時候，藉由 memoria，不只是記憶，而是對自我的認識，我們透過五官認識，我們認識的事物，進入心靈，有的已經不具有時間性，但是我們藉由回憶，把過去對我們自身的認識，綜合在一起，看，在看的時候，我們就有一個記號，追求一個可以告訴我說，這就是我要的東西，如果我得到我要的東西，心靈卻不平安，代表這不是我要的，心靈平安，就代表這是我要的，但是我們憑著什麼去判斷？憑著一個典範？但是這個典範我們又不清楚，究竟這個典範是什麼？這就是奧斯定光照說所要追問的，我們真正認識的時候，永恆的真理在我們的心中，透過神內存於所有存在的事物，有著真理之光，但是我們自身卻看不見，我們內心卻有事物在敦促我們，讓我們去追求那個真正對的事物，若是在追尋過程中判斷錯誤，我們的心靈是難以平靜的。

Gilson 認為奧斯定的哲學，就是他的心靈哲學，他透過心靈哲學來說明一切。

所以奧斯定在第二段中就是在追問，我們如何去追尋一個我們知道、確定對我們是好的事物，而且我們還不認識他（心靈自身）是什麼。奧斯定沒有寫出來的，就是他有一個「渴望善」的欲求，對於善的美好。或許這是出於某些目的。

obscure memory - memoria

我們追求幸福，是去追尋某些快樂的事情，在我們的心靈、記憶當中，雖然模糊，不清楚，這個東西可以使我快樂、滿足，但是卻還不知道為什麼。奧斯定形容人是一個旅行者，心靈從理型世界下來，宛如旅行，我們追尋心靈的過程，就如同旅行到遠方的國度，我們在探尋心靈的深度與層次。

「it can only reach this end by knowing itself」

讓我們所快樂的事情，是記憶的內容，但是它們為何會在記憶中，但是「我」的心靈概念卻不在，這個「我」不在記憶中。

[老師叮嚀：講義只是參考用，詳細內容還是要對照文本看才清楚]

在本書中，談到記憶比較少，在懺悔錄第十卷中談的比較多，關於記憶與時間。

丁老師談的主題是人學，所以比較少談到奧斯定關於時間的部分。回到十卷二章五節，多瑪斯曾經解釋過，他是用了 Aristotle 的術語，我們經驗到的是東西的內容，使得經驗有所內容是一種實現，這個實現我們經驗不到，他不是現實中的感性經驗因素，這邊奧斯定就在談這個問題，經驗經驗不到自身。

心靈是自我臨在的，但是我們去追尋時卻追尋不到，但是卻不是沒有這樣事物，而是我們無法感覺到。心靈可以認識所有事物，也會想要認識自身。

認識自己的那種「認識」究竟是什麼？不認識自身又如何能知道自身「能夠認識」？

我們為什麼知道我們有 memory?因為我們會忘記，我們會經驗到忘記，我們設法把我們忘記的東西找出來，設法去想要找出來，就確定了我們是有記憶的。這邊就很類似，因為我們會不認識，就代表我們會有一個可以認識的能力與對象在，我們知道我們能夠去認識別的東西，知道我們有認識的能力，我們卻只能夠認識我們自己的心靈，但是無法認識到我們心靈自身，我們也不是透過別的心靈而知道自己的心靈會認識，而是知道我們自身有心靈能認識。我們因此就要設法認識自己「已經在追尋」，已經在追尋，是領會到自身，但是尚未真正深入的認識，我們只是知道自己在追尋，但是還沒找到。

馬雷夏就認為，我們無法否定我們能夠認識，因為我們要否定，就要用認識到事物來否定。第一個我們知道「我會」，其次從心理學上來看，我們心靈最主要的表現就是這個肯定，判斷是一種「分」、「合」，我們判斷這兩個事物在不在一起，其實就是在否定與肯定。

接著進入第六節，我們對心靈的認識，是部分的認識、部分又不認識嗎？我們的心靈知道其它的事情或事物，但是卻無法認識自身嗎？如果我們不認識自身，又如何去辨別我們認識、不認識的是自身又或是其他事物？我們不是說心靈能夠認識所有其它東西，而是心靈是整個去認識事物。當我們在認識自己的某些部分、行為，不是部分的自我在認識，而是整個自我在認識部分的東西。當我們說，心靈在認識某些東西，不是部分的心靈在認識，而是整個心靈在認識，在認識部分的時候，是整個心靈在認識，否則我們如何能夠區分出認識的對象，這種辨別，就是一種心靈能夠認識自身的表徵，

第五節、第六節在理解上較為困難，第七節開始講述「為何我們要去追求」。奧斯定提到一個外在的因素，強迫、命令我們的心靈去追尋自身，他相信就是要按照我們人的本性去生活，就代表了心靈有這個意願去受本性的管理，服從、從屬於人的本性，我們的行為或許偶爾會有所扭曲，我們的心靈就限制、綁縛了自身，但是我們內在的美，最完美的本性就是神的肖像的部分，心靈不只是很安靜的在欣賞著這個美麗的神的肖像，我們就相似於這個美麗的神的肖像。

20100331

第三章中，奧斯定提到心靈的能力之後，在第二章的最後，講到所謂的 Image，但是心靈中的 Image 跟身體上的不一樣，第三章接著解釋到很多人把這個概念混淆，以為這是我們身體與外在接觸所產生的圖像，圖像當中心靈跟身體分不開，很多人用身體的方式來解釋心靈的狀況，用物質來解釋精神，但是並不是這樣。

第四章開始，他提到心靈是什麼，主要是三種能力，心靈是一個主體，涵蓋一切，主要是說，此主體一展現出來，是記憶，記憶當中是知識，有些是意識所形成的，記憶涵蓋了知識的能力，理智，其實 Understanding 與我們一般的理智不是很一樣。要注意用詞，Intellect 是一種能力，表現出來，是 Understanding，是一種作用。

奧斯定實際上對意識的分析有他自己獨特之處，光在這一章節中還不能全部瞭解，而在本章節中，他認為，首先展現出來的記憶，對自我的認識，意願，等等，中世紀，奧斯定對於哲學知識論術語的用法，跟我們當代的用法不同，像是康德，把理智能力分成三個階段，由意識去聯繫，意識把這些活動串連起來，康德在區分的時候，是從心靈中呈現出來的事物來區分，首先有圖像，不是圖像的，是概念，後來找不到概念的外在事物的根據，所以他認為是先驗形式，在心靈之中還有一些推理過程的東西，於是他這樣去解釋。

奧斯定是做為一個個人在追尋，追尋底層的意識，從對自己，緊緊知道有一個自我可以被認識，從最基層的意識去反思，去知覺自我，

奧斯定常常用到 inside 和 outside 來做為一種象徵的語言代表心靈尋找的方向。inside 是內在的，有時會用 innerman 這個字，往心靈裡面看，藉著身體往外看，就是看 outside，有時是用 outerman。講到後面時，還有提到，所謂的 image，需要往上看，這在論三位一體之中比較多，在懺悔錄中也有。

另外也有一個概念是「三而一」，三個作為一個，如記憶、理解、意志（will），這三個作為一個整體，記憶的拉丁文 *memoria*，不僅僅只是記憶，而是對我們所知，所有的一切的一種保留。為天主教，「紀念」對教會禮儀非常的重要，這不僅僅是一種過去的事情，而是雖然時間已經不在，但是事實依然在，一件事情可以在今日重演，這個重要的觀念，這對彌撒來講是很重要的。

心靈結構中的三個因素，都會變動，但是不是內在的變動，而是從不同的層次來看，會有不同的狀況，有兩個不會變得，就是心靈就是心靈，記憶就是記憶。接著從卷十第十七章，p.298 開始。

起初他提到一些對於「心靈」的誤解，把心靈內在的因素跟心靈的圖像混淆了。注意註解第 27，譯者把 *Animus* 翻譯成 *chatactor*，奧斯定認為每個人有能力，先天的能力，還未發，但是當我們看到他的能力，他的能力是已發，已發是一種狀態或心態，是 *disposition* 或 *charactor*，已發的能力有方向，有一個敏銳度，有一種能力的性質，光講到能力，常常是指還沒發出來的那個能力，後來這個概念逐漸演變為 *habitus*，靈魂所表現出來的，所形成的、實現的那個人。按照奧斯定，意志的對象，你要的是什麼的東西，你就是什麼樣的人。

第一段的最後一句是奧斯定的名言，作為之後的引言：

A character after all is only to be praised for loving passionately when what it loves deserves to be passionately loved.

次段就開始分析到：

one judges the first according to what he can do with his memory, his understanding, and his will.

第二節課進入地十八節，這是這一卷最重要的部分。

抽象名詞指的是事物本身，使用單數時，是指稱單一的概念。

20100414

這一次的進度是 2010.04.07 的進度，上次放假，這次繼續上上次的進度。也就是 Book XI, ch.1，從論視覺開始，奧斯定在這一段區分 sense, seeing, sense 作用時，外在的物體如何影響到 sense，使得其作用而成爲 seeing。這不只是人的心靈，而一方面也是物質的。我們之所以能夠有 seeing, sight，是因為我們有一個意識在，一種領會，如同康德的超驗統覺中的伴隨意識，當我們有一個活動時，就會有一個注意力的傾向，當我們注意力集中時，就會忽略許多其它的東西，傳統稱之爲抽象作用，一種意識的注意力，我們注意到一個點，就需要忽略其它地方。當我們注意到事物的重要意義時，隨之也就會忽略其它方面。

按照傳統的說法，在感覺之中，視覺與聽覺最爲重要，這跟東西方的語言差異有關係，我們藉由視覺，看到物體，進入我們心中，感官上我們是用視覺的官能吸收到事物的形式，我們視覺作用看到的卻是 image，即心靈中看到的是 image。

p.304 頁第一段很重要！！

第二段的 visible body 指的是可見的物體，我們的眼睛，如有一種光照在這個事物上，使我們看到。informed 這個字指的是，「接受」一個事物的形式，代表這個東西本身必然要是「可見的」東西，形式被我們所接受之後，就是不一樣的東西了，性質本身就是不同的，我們按照我們的性質來接受事物的形式，就與事物本身的存是不同的，我們人的存在，我們有精神，我們看到的物質的事物，是按照我們的精神來呈現，所以呈現出來是圖像。

我們在看的時候，全神貫注，但是當我們開始描述、轉述的時候，我們就已經把事物給區分了，我們知道有一個「我」再看，而有一個是我看到的事物，今天的進度是由 p.303 到 p.306。這邊是奧斯定非常重要的分析。

20100421

奧斯定受到柏拉圖的影響，不管是在身心靈方面的理論上，現在開始奧斯定要論證，我們的內心心靈的層次，多多少少受到身體的影響，所以這一部份不可能是神的肖像，靈魂最高的層次裡面，有一個地方，叫做意識意向，不受到物質影響，他稱之爲靈魂的頂峰，這後來成爲中世紀的傳統，像是文都拉都遵從他的路線，這是一個靈魂最高、不受污染的一面。

我們雖然進入心靈，但是還是受到物體的影響，這個影響比外在的影響更厲害，外在的東西我們在在在在，以前看過的成爲形象留在我們的記憶中，我們就開始看的是內在的東西，我們所看到的與我們心中的形象因此就是兩回事，進入內心，看我們心靈中的形象，還在經過我們的知覺、想像，已經變成一個圖像，我們現在看的是圖像，他又跟外在事物很相似，究竟這個圖像是物體還是心中的形象呢？

我們不可能只是看內心中的圖像，而忘了外在的真實，像是男生，想像一個婦女的身體，一切過程宛如真實。我們的意志，要使得我們的意向往哪走，是非常重要的，如果我們不往上提升，是非常可怕的。

現在我們進入第二章。

Rational Soul ->理性魂

當我們的靈魂要向上提升，我們就要放棄掉靈魂中認知與外在事物相關的部分，最後知識就不只是一個對外在事物收集、考慮的層次，而一旦往上提升之後，就是真正的 *noticia*。

請注意文本，配合文本來理解講義內容。爲奧斯定來說，意志自由是一個很重要、很有貢獻的概念。當我們看到東西之後，當他進入我們內心之後，物體已經不在了，取而代之，他的形式進入我們的記憶當中，我們是用心靈在看，我們是運用意志力（意識）迴轉到我們記憶當中保有的形式，我們的意識，有不同層次的注意力，當奧斯定用到 *attention* 時，就是一種。我們看到的形象，是從我們心靈之內形成的，像是「白雪公主」這個概念，我們看到的外在事物已經不在，但是我們在我們心目中重新重組而成。

現在奧斯定不斷的講到「三而一」的問題。

所謂的「內觀」（*Internal sight*），就是往內看，知覺往內看我們心靈中的圖像，看到裡面進去。把這些我們要看的內在圖像連結起來的，是意志的力量。我們的思想是，把我們看到的形式連接、集中在一起，辨別判斷之後，找到一個重要的中心，才成爲我們的思想，他裡面包括了事物的可感部分，而視覺的功能是可以看到事物，又必需有事物可被看到，才能發揮此能力。

奧斯定所謂的心靈，*Animus*，與亞里斯多德的 *Anima* 不同，強調了心靈方面的能力。要用語言表達、就要經過推理，要先有概念化的事物，才能加以表達。

在西方哲學傳統上，Plotinus 認為，Nous，理性，不止對本身自己有著認識，也有著自己的意識，在古代希臘哲學一開始都直接肯定人可以認識外在世界，古代希臘人也提出神聖的 nous，每個人的靈魂中也都有 nous，是來自於神的，人的靈魂內的理性，就是在人之內的神性，這就是人之所以可以有著對外在世界認識的可能。

根據 Aristotle，主動理智（Active Nous）是由外來到人的靈魂內，是人的靈魂不朽的部分，當 Aristotle 談到時，他沒有進一步探討、深入探討這個 Nous 有沒有所謂自我的意識，他只有點到為止。這個問題一直到了 Plotinus 的九章集中，卷五的部分就開始討論到 Nous，但是 Plotinus 已經跟傳統希臘人的 Nous 不同了，Nous 來到人的靈魂之內，可是 Plotinus 講到 Nous 的時候，把 Nous 看成是原理，高於靈魂，Nous 由太一流出，靈魂又從 Nous 而來，Nous 基本上是高於靈魂的，而 Plotinus 認為最後靈魂還是要回歸太一。

從 Plotinus 開始，Nous 是有著自我的意識，可以意識到自己，這個 Nous 是思想的主體，他有著這些思想的活動，因此有著作為一個思想的主體，且有著思想的內涵的主體，Nous 有著自我意識，所以有著對自我的認識的可能性。

從希臘哲學的發展來看，一個是對外在世界認識的傳統，另外一個是對自我的認識的傳統，後者是從蘇格拉底開始，他認為人就是我們的靈魂，靈魂才是真正的我，所以我們要認識自己的靈魂，且這是神要我們去作的，我們要認識我們自己，而蘇格拉底認為我的靈魂才是我，所以要認識、照顧我們自己的靈魂，西方哲學對靈魂自我認識的傳統，從蘇格拉底開始，他是從宗教、倫理、道德的層面來說，潔淨靈魂之後，我們死後就不會再進入輪迴，可以回到理型、理解的世界。

奧斯定是第一位哲學家，從形上學、知識論的角度來分析，人如何有著自我的認識的可能，這一個就不會是從宗教、倫理、道德的層面來談，而是從人的形上的本質來談的，在奧斯定的哲學中，認識自己也是很重要的一面，但是他是從理性有著自我的意識、自我的認識的可能，在我靈魂中的理性，能夠意識到我自己，意識到我是一個主體，所以能夠有著自我的認識，他是從人的本性、本質的立場去談的，我有著自我的意識，我能夠臨在我自己，他一系列的去論證這種意識的層次，我們的理性不只能夠有自我認識，我們透過各種的理性活動認識外在世界，而我的理性活動也是我的理性的認識對象，所以在我靈魂內的理性、就我為一個主體，有著自我認識的可能，而就我所謂的理性的活動、本身有著認識的可能，在西方人學的傳統中，它是第一位哲學家，認為有著從靈魂內在的活動有著

認識的可能，他從此角度認為，人是一個精神的個體，我們的靈魂是精神的實體，如果說從整個西方靈魂論的傳統來看，奧斯定是第一位哲學家如此去論證，人的靈魂是一個精神的實體，柏拉圖首先認識到，靈魂是非物體的、非物質的、理解的，雅理斯多德在某一個程度中，是肯定我們靈魂中靈魂非物質的本性，泛希臘時期的哲學家，其靈魂論主要是物質主義的靈魂論，無論是 Stoics 或 Epicurus，他們認為身體與靈魂都可以相互影響，有著這樣相互活動的可能性，乃是因為身體是物質的，物質才能影響物質，所以靈魂也是物質的，這兩派都認為靈魂中有著物質的本性，他們主要反對的就是柏拉圖與雅理斯多德。

在進入到羅馬帝國時期，柏拉圖主義開始復興，在泛希臘時期的主流思想是斯多葛跟伊比鳩魯，在此時柏拉圖與雅理斯多德的弟子們多少也都肯定了這些學派的思想，卻忘記了老師們堅持的立場，直到柏拉圖弟子開始重新回到柏拉圖的思想，有著兩個世界的分立，靈魂來自於理型的世界，又重新肯定到靈魂的非物質，可理解的本性，這是羅馬時期、新柏拉圖主義重新肯定到這一點的成就。Plotinus 則更進一步認為我們有兩個靈魂，一個在天上世界，一個降生到此世，無論如何在 Nous 的思想上，Plotinus 影響到奧斯定，他一方面受到 Plotinus 的影響，認為理性有著自我臨在、意識認識的可能，另外一個影響的傳統，就是人來自於神的創造，即聖經創世紀中的敘述，上帝依照他的肖像來創造人，這是聖經的傳統，神是一個精神的 (Spiritus)，神在人身上吐了一口氣，人相似於神就是在這一個精神性上面。

無論如何，奧斯定的神是「三位一體」的神，這是新約中的概念，在舊約中神按照他的肖像創造我們，新約則是有聖父、聖子、聖靈，新約時期的基督徒是從「聖三」的概念上來理解神，假如說神相似於神，則人也應該有這種「三」的特性，人相似於神，正如神是三位，人的理性當中也有這種「三種」的作用，或本性，他是第一位開始這麼說的。

月美問：Anima 跟 Animus 的差別？

老師答：奧斯定用 Anima 是泛指所友的靈魂，但是用 Animus 是專指人的靈魂，而談到人的思想、選擇、愛的能力的時候，他就會用 Mens，在英文翻譯中，常常是翻譯成「意識」(consciousness)，這可能有點問題，有時又翻譯為 Mind，要注意到在念西方哲學時，雖然往往用一個同樣的詞，但是不同哲學家的意思卻不一樣，要仔細分辨，每個哲學家都有一套自己的語言，要一個一個去瞭解。

奧斯定在詮釋 Imago Dei 時，又不同於他之前的哲學家，他區分了 inner man 跟 outer man，後者是人的感官能力的感覺，前者是內在的心靈活動。

在十一卷時，人開始透過視覺官能去認識外在世界的時候，也有所謂的「三一」，他利用「三一」這個概念，系統地分析人的認識系統、感官如何如何，他講到人的感覺的能力的時候，不只是感官在看，他也把我們的意志的層次作用，這是他的思想中很特別的地方，把意志的認知能力也一起放入，他也扮演認識的角色，這在之前的哲學家中都沒有看到，後來的傳統也被忽略，直到董司各嘍，當代研究多瑪斯的人也提出，我們照傳統，判斷是理智的判斷，但是實際上「判斷」是意志的選擇。

講到相似神這個概念，其實不是基督宗教中首先有的，這從古代希臘就開始，政因為理智中的 *nous* 來自於神，這就是人相似於神的地方，柏拉圖在特雅特多中這樣提到，他也認為人的理想就是達到與神一樣，這個「相似神」的傳統在古希臘哲學中就有，從哲學角度上來看、基督宗教在講其實並不是特別突出的概念，但是當奧斯定在講的時候，他是特別從動態的角度來闡述，就很特別的，他分析這個問題時，是認為人如果相似於神，是一種動態的活動，人相似於神、是神的肖像，但是當人犯罪的時候，就會使的這個肖像損害，變成一個扭曲的肖像，但是透過行為上的悔改、修正，又可以重建、重整，他不但有損害的可能，也有修復的可能，人的一生就是理型實踐他作為神的肖像的過程，是一個動態的過程，最後才能有相似於神。所以他的 *Imago Dei* 的概念就很特殊，可以說他把教會的傳統，以及希臘哲學柏拉圖傳統的東西都整合在一起。特別是他肯定到人的靈魂的精神的本性，人是一個精神的實體這個思想，有著濃厚的柏拉圖的色彩，因為柏拉圖肯定我們的靈魂是自立的存在，其實靈魂跟身體在一起時只是借住，我們的身體如同蚌殼，但是我們可以不要這個殼，奧斯定在講到我們的靈魂是個精神的實體時，一方面他理解到我們的靈魂是精神的，另外一方面是聖經的傳統，講到他是個實體時，就有著柏拉圖的色彩，謂柏拉圖來說，人的靈魂是真正的我，可以跟我的身體分開的存在，所以奧斯定在這方面傾向於這個。

但是從奧斯定以後，哲學家們都在這個問題中跟著奧斯定，因為唯有這種狀態下，我們才能肯定到靈魂的不朽，在 Aristotle 反對柏拉圖的理論上，他認為人是一個完整的人，由靈魂跟精神一起組成，如同形式因與質料因，他們不能分開而「存在」，他們是一個物質實體中的兩個「內在原理」，必然在一起才有著兩個東西的存在，人既不是身體也不是靈魂、而是二者所組成，這個思想為基督宗教的神哲學家接受，因為聖經中的人的概念是一個完整的概念，但是這個並沒有柏拉圖的色彩，可以說是一種說法，聖經中的概念是一個完整的人的概念，亞理斯多德的理論，甚至奧斯定也接受，雖然奧斯定說靈魂是精神的實體，但是靈魂跟身體的關係，身體謂人就好像是靈魂的工具，如果瞭解到奧斯定這些問題，我們繼續看中世紀的人學，中世紀的學者一方面要隨從柏拉圖跟奧斯定、有著靈魂不朽，但是亞氏理論上似乎有著困難，而靈魂與身體組成一個完整的人，但是奧斯定以

後，每個哲學家也開始有著自己各自不同的說法。

其人學思想、靈魂論，一直影響到十三世紀，到 11 世紀，亞氏靈魂論重新為西方世界「正確地」瞭解，這樣的理論面著的是，從柏拉圖、奧斯定的傳統看法，此時開始有著很多的討論，在多瑪斯之前，大致上就是以奧斯定代表的新柏拉圖主義作為主流的思想，當多瑪斯提出其人學思想時，又被別的哲學家看成是異端。這些問題既是複雜又很有意思。

人與人之間的瞭解，從古希臘到 13~14 世紀，有這麼多不同的說法，進入到近代，更多說法，可以說人對人自己本身，就是一個很大的、值得追尋的問題。

補充：

在哲學史上，對亞氏的理解也一直有所不足，在亞氏理論中，雖然形式因、質料因，總是要一起才能形成一個物體，但是把形質論用到人的時候，形式因就是身體的形式，又是實體的形式，他可以是一個「準」實體，在此點上面，歷史上沒有特別注意到，這也是為何哲學家會捨棄亞氏來就柏氏之理論，因為柏氏不朽的理論較為受哲學家接受。亞氏則認為主動理智是不朽的。

從古希臘開始，有關人的問題，一個是靈魂究竟如何，另外是靈魂跟身體究竟如何，就是在這兩個問題中反覆討論，亞氏說，所有有生命的東西，都是因為有靈魂而有生命，是活著的，靈魂就是使得事物有生命的潛能的身體之所以活著的第一現實，所以亞氏很清楚的就是，把靈魂，生命的原理，從生物學的概念來界定生命，在他之前的希臘人，從運動的事實來看所謂的生命，但是亞氏從生物學的角度切入，從「活著」的概念，如顯然沒有生命的石頭，沒有生長的能力，沒有自我運動的能力等等，他是從生命的角度來界定，因此就很清楚的區別了所謂的植物生長的靈魂，動物感覺的靈魂，人的理性的靈魂，理性的靈魂又包含了另外二者，他明確地一一分析各種不同靈魂的作用，它是第一位哲學家如此清楚地區別，人在不同的情況下、作唯有生命的個體，其身體有著感覺、生長等現象，他的靈魂有理性的認識、選擇等等的能力，這樣的情形。

如果我們回到奧斯定，他也是清楚的講到感覺能力如何，如何與外在接觸等。更好地，他把這個問題跟感覺的能力作用與意志的作用一起，在理性層次上來探討。

所以這次課程進行閱讀 chapter 3，首段中，認為是「意志」把 quasi-parent 跟 quasi-offspring 變成 parent。will 是在理性的層次，精神的。我們的視覺、透過看所得到的事物，是一種由精神與物質感官混和而成的混合物。

在 p.331 談到的部分是靈魂的官能中的「意志」作用，在亞氏和普羅丁處皆未談到。

注意要區分出，意志的目的，是在「視覺」上的目的，或是它自己本身的目的，前者是當我們使用視覺官能的能力時，意志在其中的作用，後者則是意志本身想去追求的目的。這就是在分辨意志活動結果的「意向性」對象。

奧斯定從事哲學或神學探討，一個很深的渴望是要去認識神，他從認識自己開始，為的是要去達到認識神的最終目的，若達不到神，永遠不得安寧，這是他在懺悔錄中提到的。

關於意志的角色，在當代分析哲學中也有提到過，我們的理解與認識，是意志決定要如何的看，或意志決定要如此如此的看世界，世界其實是我們決定著如何去看而形成的，宇宙觀是我們自己形成的，康德也是在此立場中，帶著先驗條件去如此如此看這個世界最早則可以回到奧斯定。

奧斯定就是強調著意志的傳統，多瑪斯則是強調著理智活動的「主智主義」。

20100505

十一卷第三章，還在講外在的人，奧斯定說到人的心靈結構時，我們透過身體去接觸到的，是外在的人，但是已經進入心靈之後，就跟我們透過物質性去接觸的物質世界不同，而是進入了心靈，他的起點是，我們接觸到的、看到的東西，留在心靈中的部分，這是他要開始進入分析的層次，但是這還不是最高階層的，這還跟外在有所聯繫，他先從這兩這之間的聯繫講起，聯繫靠著的是記憶，我們接觸到外在的東西，有知覺以後，留在我們記憶中的部分，時間已經不在了，成為我們「看」的活動留在我們記憶中的事物，留下來，不只是我們看過，且我們有看的動作，只是我們無法經驗到「看」的動作，到第二個層次，我們的記憶，總是有著一個意志，從我們的記憶當中來看時，已經在我們的心靈當中，我們記憶中留下來的東西，就好像複製品一樣，記憶宛如複製一個對象，重新讓我們來看，為高老師來說，這就是一種圖像，當我們第二次要看的時候，那種心靈中記憶就是把他複製出來，我們去看這個圖像，我們在這邊還不能說它是完全內在的我，

因為他還是要依靠外在，我們的記憶，是一個交接點，奧斯定稱為是一種聯想（imagination）。

另外一個是心靈（心靈的意向），心靈所產生的圖像，雖然不能說完全是一種生命的根源，而是一種相似於雙親，圖像就像是兒女，他要講的其實就是聖父、聖子，聖子來自於聖父。

現在進入 p.312，第 11 節

Quasi → 類似

當奧斯定現在講到意義，講到我們已經知道的東西，他用的詞語是不一樣的，記憶把他經驗過的東西，做成一個複製品，作為對象，是較為內在的對象。

我們現在看到的，並不是從外在的感覺、可感的物體而來的，但是是由他衍生過來的，這邊不是在講那個可感事物的形象，而是進入心（意識所注意到的）中，受到記憶的影響，注意 form 這個字，接受個形式，意識從記憶裡面，接受到一個形式，這個形式是感覺給我們的，感覺當中，視覺看到的東西，把他所看到的，放在我們的記憶中，且常常留（lodged）在那邊。這個部分主要要分析的 memory 跟 imagination。

海德格在批評康德的時候說，康德實際上已經找到意識之內跟外在東西的連接點-想像力，但是他在說明的時候，後來又跑到傳統的說法，用形上學的方法去解釋，跟物質分開，想像力因此是一個連接點。現在在記憶的時候，並不是過去的東西呈現，而是記憶，把事物 printed off（複製），這是受到柏拉圖影響，這個 copy 是現在產生的，根據過去的資料，那個在記憶當中的東西，沒想的時候，他留存在記憶當中，外在事物給予我們的，外在事物，即使我們不在，他們依然存在。就好像我們說一個物體，我們沒感覺到的時候，他就在那裡。這個事物在我們看了之後，他留在我們心靈當中，我們還沒去想他也就在那裡了。

我們的意識的意向，在看我們記憶中的東西的時候，是記憶所「產生」(printed off) 的，算是複製出來，這是當我們在回憶的時候所產生的，原來在我們記憶當中的事物呈現出來，所以回憶是一種「現在」的活動，而不是回到過去，我們回去看這個東西，是記憶經過想像力，產生一個副本，我們去看這個副本。

奧斯定甚至認為，我們已經有一個複製品，但是卻還不是一個「父產生子」的概念。而這個複製品並不是從他自己而來的。現在我們看到一個東西，我們看到的形象，跟我看的動作，雖然不是按照原來的情況，但是卻都保留在記憶當中。我

們記憶的，已經不是用我們眼睛在看，而是用意識再看，看我們保留的事物，但是意識的注意並不會回到記憶當中，而是產生一個複製品讓我們來看，於是這就跟之前的東西不一樣了，兩者也不是一個真父產生子的情況，活動還沒產生時，內在已經有了東西停留在記憶中。當我們講到意識時，意識接受了形式的時候，他的接受並不是從我看東西接受到，不是從「看」，而是從記憶當中，我記得我看到什麼東西，並不是「回憶」使我們記憶當中有這個圖像，我現在在記的一個東西，我記的時候，是我的意識在記憶，我意識看見，是意識在看，意識裡面已經有東西讓我看，所以我的意識看見東西的話，不是我看到的東西使我看到，而是我這個人有這個能力，產生這個事物，使我得以看到。很清楚的要知道，五官的功能，但是現在看到的圖像，不是五官使我看見的，在日常生活中，我們看到花或是人，無論是什麼，奧斯定把此拿來分析，首先外面有花，我們看到，我們用五官，物質的看到，到了之後，第二部分是，我們把看到這朵花的形象留下來，但是我們並不知道保留的是什麼，過去的活動，視覺已經不見了，我們看到的是我們記憶中的東西，是我們記憶產生出來讓我們看的，視覺與事物在記憶當時都已經消失了。我們的視覺接受到的是物質性的影響，但是我們看到的，實際上是我們心中的形象。

每個當下都是現在在活動，消失之後，保留在記憶當中，但是還有一個 now 沒有來，奧斯定另外在懺悔錄裡提到，我們再找一個恰當的詞來表達一個事物，有時我們寫下來，但是我們在找的時候根本不知道我們在用什麼字，我們憑什麼知道所用的字恰當不恰當。

我們有能力，能夠去認識，能夠去看，能夠去記憶，所謂的記憶，是 Produce a form，是當下的一種行為，只是材料已經有了，在記憶當中。這個部分，還是須要外在的東西，所以還沒有完全進入 inner man 的部分。

進入 12 節，進入第二層的「三一」。三一——共有三層，第一層是外在的，outer man，跟外在世界的聯繫，outer man 指的是我必須要透過身體跟外在世界接觸的部分，inner man 有兩部分，一部份還是必須跟物質聯繫，也就是 imagination 這個能力，最後就有一個高級的，reason，rational，完全是 spiritual 的，精神性的，這理性的部分就是人跟神相似的部分，如果按照中世紀哲學的傳統，講到神，都是理性的存有，這個理性跟人的理性不同，是完全是理性的自身，天使叫做靈智體，跟人的理智都有限制，intellect 一般指的是能力，亞理斯多德則認為是靈魂。奧斯定很清楚的知道 intellect 是一種能力，且如此使用這個詞。這章非常有趣且重要。

inner sight 就是內在的視覺，我們看到東西，是內在的，視覺與留在記憶當中，

已經很難區分了，可以說視覺是一個 parent，留在記憶當中為 offspring，但是第二個階層，更難，因為兩個很相似，幾乎完全一樣，性質上，心靈中產生的事物，主體，產生的因素，如果我們回到內心去看我們自己，常常都是一個活動，所以很難區分出來二者的差別。

我們看可感的事物、接到我們物體型式的感覺，二者是不同的，will 跟二者的連接，也不同。之所以說第二層的層次還是 outer man，是因為他的原因還是從外在世界帶進來的，所發生的事情卻全在我們的心靈中，在心靈的過程中，我們沒有辦法把這些東西，跟我們的意識相區分開來。

注意奧斯定的 memory 是很特別的，形象是我們自己產生的。

此段中提到，我們要去記得，是因為我們的心靈中已經有東西在了，

20100512

本彰奧斯定基本上是反對柏拉圖的回憶理論，又進一步區分感覺的認知理論。

柏拉圖的輪迴跟基督宗教的信仰是不合的，為基督宗教，人的靈魂在創造的時候就直接來到身體，而在奧斯定的思想中，我們的靈魂是一個精神的實體，另魂是作為一種精神的實體來使用我們的身體，這是奧斯定思想中關於人的重點，這就不是 Aristotle 那種，靈魂跟身體是一個完整的人的兩個原理，按照奧斯定，靈魂是一種實體，身體是另外一種實體，在這方面，他就沒有按照聖經的人的概念來說明此問題。

有這種問題，也是因為他沒有完整的理解到 Aristotle 人的概念，他對 Aristotle 有些誤解，而這種誤解是從 Cicero 來的，西塞羅覺得，按照 Aristotle 我們的精神如同一種物質，第五種物質，因此他沒有接受亞氏理論。

這節也提到回憶理論，按照此理論，人在另外一個世界中先存，而來到此世界時是帶著在觀念世界中已經具有的知識，身體的感官與世界的接觸，是使得我們能夠回憶起過去，沒有來到此世界之前所有的知識，所以在感官世界中的所友經驗都不過是個機會使我們能夠回憶起先前世界中已知的知識。

當然，柏拉圖的回憶理論，聖奧斯定是非常不贊同的，而在西方的傳統中，在地窖比喻中所要傳達的，是不要把感官世界視為我們要停留的地方，人的最後歸屬是要回到我們來的世界，人的人生是一個回歸的旅程，這是為何地窖比喻中，柏

拉圖描寫到，當囚犯被解放來到真正世界時，有一個必需回去告訴同伴的責任在，不要把地窖中的世界視為真正的世界，要解放還在地窖中的同伴。這種思想，是建立在柏拉圖兩個世界的觀念下來講，但是「回歸」的思想，回到真正的家去，卻是影響到教父以及奧斯定非常深之處。

西方傳統中，如果講人的一生是一個回歸的歷程，往往會溯源到柏拉圖的地窖比喻，雖然柏拉圖並沒有基督宗教的背景，但是卻非常深地影響到奧斯定，讓奧斯定常常在講柏拉圖是基督宗教中最偉大的神學家。一定要好好注意「地窖比喻」，一個回歸、釋放的歷程。

老師推薦優良書：

Werner Jaeger, *Paideia*

共有三冊，在第一冊裡面他就有講到洞穴喻，the cave，其中他講到關於柏拉圖地窖比喻所傳達出來的回歸概念，作為西方思想史傳統中很重要的概念。

跟這種思想有關的另外一點就是，在西方思想中，從古代希臘開始，就會是去肯定到人的理性就是人相似神的地方，柏拉圖也肯定這點，因此柏拉圖在特雅特多裡，會提到，人的最終的目的就是去相似神，另外柏拉圖在「法篇」裡面也有提到，普羅塔哥拉斯曾經說人是衡量一切的標準，但是柏拉圖在法篇中提到，神是一切衡量的標準，

月美問：柏拉圖的神是哪個神呢？

老師回：要看上下文，一方面有時是希臘傳統多神信仰，但是講到最高存有是善觀念的時候，就是一個理性神的概念，這在希臘人的思想中是從 Anaxagoras 開始，他提到世界有原因，推動世界的變化應該有一個 Nous，於是開始有一個理性神的概念，這概念慢慢影響到 Plato 跟亞氏，所以柏拉圖會說善是一切，由帶米傲籍塑造而成，亞氏也講第一不動的原動者，是思想的思想，他也有理性神的概念，這個理性神的概念跟聖經中的「神」的概念是很不同的。

而既然有著理性神的概念，人就有相似神的地方，就是在這理性，奧斯定在講到人有理性的時候，不會講到是人跟神相似的地方，人是人，神是神，人的理性能力是神賦予人的地方。

那麼瞭解以上概念以後，我們就開始今天閱讀的地方，XII chapter 4。

在奧斯定，講到人的理性官能時，都會喜歡用聖三作為一個比喻，三一，我們認識、我們擁有知識，還要去愛，認識或愛，都是應該要去愛那個「永恆的」，也就是「神」。

在西方傳統中，人的行為無論如何都受到理性的導引，所以行跟知是一起看待的。

為亞氏，講到幸福 Eudaimonia，就是跟神一起，現在我們翻譯成英文 happiness，但是其實跟希臘文原始的意義相差甚遠，我們要知道，當亞氏講到幸福時，不是說我有多少財富或怎樣的，而是說我們跟「神」一起，那就是幸福。這應該對我們來說不意外，在早期希臘傳統中，神跟人是屬於兩個不同的世界，人的渴望是有一天我們能夠達到神的世界中，神是永恆的、不朽的，人是會死亡的，要達到神的境界，人其實沒有多少方法，在古代希臘，一個方法是跟神連姻，透過婚姻關係，就能從會死的人的世界，進入到神的不朽的世界，跟神一起，成為不朽，是古代希臘人的理想，人屬於會腐朽的世界。

不朽的觀念是受到外來奧而非思想的影響才開始有的，而直到柏拉圖才開始論證為何靈魂是不朽的。

所以第一段的 happy life 提到 eternal 就是在講這個概念，immortal，就是不會在時間中毀壞，永恆，不朽。

以下開始第 22 點。

為亞氏，contemplation 是思想的思想自身，永恆地瞻仰他自身。而這種瞻仰，就是一種智慧（wisdom），但是短暫的事物，是屬於知識的（Knowledge）。

智慧本身也可以被稱作為 knowledge，

St. Paul，保羅對知識跟哲學是抱持著很消極的態度，有些教父受到聖保羅的影響，對希臘哲學因此也就有了排斥。在基督宗教中，後來是受了希臘哲學很大的影響，也用希臘哲學的詞彙來說基督宗教信仰，但是早期很多教父對希臘哲學是抱持著排斥的態度，是慢慢地，早期有的教父拒絕希臘哲學，但是也有教父願意接受希臘哲學。

在西方傳統上，宗教一直都是一個問題，在東方，佛教傳入我們一開始也是排斥，

但是後來就相安無事，但是西方歷史中因為宗教發生的衝突與戰爭，每個時代都有，很多移民、大遷徙都是因為宗教戰爭。西方傳統中對於宗教的容忍算是很少的，可以說是歷史中的一個問題。

西方人講到政教分離是很晚的事情，但是初期基督徒曾受到政治上的迫害，等到把基督宗教視為國教的時候，又是另外一種事情。

如果按照奧斯定，我們由於 mens 而有意識的可能，但是我們也有記憶，透過記憶的能力，我們可以認識到，同一個我在不同的時間中有的意識，在這種情況下我們才能有一個「ego」，一個主體我的概念，否則今天的我，跟昨天的我可以不同。這邊要注意一個重要的詞：mens（古希臘的 anima）

月美：這樣好像會跟 Plotinus 有點搞混。

20100519

今天提到關於幸福，渴望不朽的議題，人死亡後進入永恆世界的的不朽，奧斯定從基督宗教的概念來談論此議題。

從古代希臘、亞里斯多德所談到的幸福，與神同在，能夠瞻仰神，神是第一不動的推動者，與神在一起就是能夠永恆的瞻仰神，但是亞氏的背景上畢竟是跟奧斯定基督宗教文化背景不相同。

上次我們講到 Bool XII 的第 23，今天我們進入第 24 小節，23 小節，奧斯定提出了 memory 的問題，開始批判柏拉圖的回憶理論，關於記憶的能力，奧斯定是相當重視的，這個能力，關係我們還沒談到的，奧斯定關於時間的概念，人是透過了記憶，今天的我是延續著昨天的我，在奧斯定的思想中，時間的概念，不只是物理的時間，而是心理的時間，人是有理性的存有，透過記憶使得我們意識到，當下存在的我，就是過去延續而來的我，於是就有了 personal identity 的概念，這在西方人學中相當重要。人是在時間中持續存在的存有，是歷史的存有，透過記憶，我們有著自我同一性，位格同一性的可能。

Person 這個概念，不是「人」的意思，作為哲學術語，它是要講位格主體，（自律的）理性自立的個體，這個概念除了人、天使、神，不能夠用在任何其它事物之上。它存在於他自身。在奧斯定的時候，Person 的概念還沒有那麼完整，是到

波其武的時候才明確地定義 Person，古代希臘本來是將此字用在描述神上，基督宗教中也以此字來描述神的「三位一體」，純粹的精神的理性個體。

基督宗教中很清楚，人之所以是理性個體乃是因為神的賦予，當奧斯定講到神是三位一體的概念用在人的身上，在不同的書中有不同的說法，但是無論如何就是以人有理性的角度出發說明的。

柏拉圖曾經講過這樣的問題，關於 memory，記憶，也就是回憶理論，人在理解的世界中，有靈魂先存的概念，靈魂在理解的世界中存在，人在這個世界中要補足他的罪，我們在那個世界中有著關於觀念的知識，在這個世界中我們透過身體的感官所看道的是一個機會，讓我回憶起，我的靈魂曾經在那個世界中瞻仰過的知識。24 章中奧斯定就是在批評這個問題。

注意 340 頁注解第 63，譯者認為，這地方是奧斯定知識論中的一個弱點，雖然他沒有如同柏拉圖主張靈魂之「先存」，也不認為靈魂會「輪迴」，奧斯定並不接受這樣的說法，但是依然有著柏拉圖思想的陰影在。

為奧斯定，他區分出，智慧是對永恆世界的認識，知識則是對在時間中的事物之認識。25 節第一段就提到，人寧可要前者而不要後者。

古代希臘羅馬在人類文明的發展上有著很輝煌的成就，進入中世紀時對神學與哲學的發展，延續了古代的文明成就，到十七世紀以來科學的興起，黑格爾認為中世紀是西方文明發展中的黑暗時期，從文明的角度來看，古代希臘羅馬所累積下來的成就，是哲學家的天下，此時反而實證科學進展較慢，文藝復興開始則是實證開學取得較大成就的時候，主要是中世紀哲學家的思考多為神學來服務，哲學本身的發展就有著一個無形的框架限制住，所以千年來的發展相對地來看是較慢的。

欣維問：中世紀的哲學跟神學是否能夠區分呢？

老師回答：要看哲學家，多瑪斯就能夠區分得很清楚，但是也有哲學家的哲學是為神學服務。

卷十三，我們直接進入第四章，人雖然是因神的肖像所創造，但是也因罪而使得肖像受損，因著恩典，肖像有著再造的可能，這是救恩、救贖的意義。卷十三開始提到救恩，肖像受損，人的墮落與犯罪，經由神的恩寵，人有著再造的可能，神來到這個世界給予人救恩。人所渴望的最後的幸福，就是不朽性 (immortality)，講到這個都是在講靈魂的不朽，而非身體的。

講到靈魂不朽的問題，柏拉圖就開始論證靈魂不朽、亞氏則僅肯定主動理性的不朽，柏氏、亞氏的弟子在這個問題中搖擺不定，而在聖經中神的子道成肉身來到我們之間，從 353 頁首段倒數第六行之處看起。

chapter4 首段奧斯定就問到為何非要人子來，為何非要人子死？

20100526

上星期有同學問到，關於復活的問題。身體的復活作為一種比喻是作為異端的講法，在正統基督宗教信仰中，初世紀的基督徒還沒有為當時的世界所接受，甚至是被排斥的，一神教跟周圍的多神教以及羅馬的宗教都不同，一神教是排除了羅馬人把帝王視作為神的思想，好幾個世紀中，基督徒是被迫害的，如果別人知道你的基督徒身份，往往被送到鬥獸場，直到君士坦大帝，四世紀時，才接受了基督徒，他才開始把基督宗教視為國教，之後基督徒才免於宗教的迫害，也才能光明正大的走在路上。

政教合一以後，基督徒又無法接受其它宗教。將他人視為異端，殘酷的處死。教會中把某人思想視為異端時，最嚴重的就是燒死，輕微的限制言論，十字軍東征時、宗教改革以後都有類似的事情，基督徒在歷史上有段時間，很難去容忍不同的信仰。

基督徒除了有靈魂不朽的概念，奧斯定講到不朽性時，是作為我們追求最後的幸福的目的。靈魂的不朽，在哲學史上有很多的討論，柏拉圖在費多篇中明確地論證靈魂不朽，亞氏則是將主動理性這由外來到靈魂內的神性視為不朽，但是沒有仔細地去論證。

在亞氏之後，進入到泛希臘化時期，伊比鳩魯跟斯多葛都認為靈魂如同身體一般是物質的，會毀滅，沒有所謂的不朽性的問題。無論如何這都是哲學中的一個命題，柏拉圖主義跟新柏拉圖主義都是論證其不朽，將靈魂視為非物質非物體的，不會毀滅，但是到了基督宗教中，尤其是初世紀時，基督宗教沒有完整地建立好系統性的理論，此時有的哲學家會說靈魂如同身體會毀滅，或是靈魂如同身體都是物質，只是比較精緻，但是也有哲學家說靈魂是不朽的，奧斯定即持此立場。另外一個問題就是「身體會復活」的問題，且有一末日時身體會復活的說法。故在那個時代靈魂的不朽性已經有眾多說法，身體復活在當時卻為人們難以接受，這個思想建立在基督死後三日復活的典故上，基督死後，基督的門徒們非常恐慌，門徒們在他死後數日聚集在一起，此時基督現身在他們面前。

另外有記載，有兩位門徒結伴回家，半路上有人跟著他們，說起耶路撒冷這幾天發生的事情，但是原來那個跟著的人就是復活的耶穌基督。所以基督會復活這件奇蹟是基督宗教中的重點，可是一般人卻難以接受，因為耶穌的屍體為一般人來說是確定被埋葬。有門徒不相信基督復活，基督還給他摸摸手腳上被釘的傷痕，這些都是耶穌復活的記載。

聖保羅曾說到，耶穌基督的復活保障了人們的信仰，他的復活，是我們未來也會復活的先聲與啓示。

這方面是作為背景的補充。

欣維問：從基督宗教的思想來看，而就黑格爾來說，是不是一個大一統的靈魂才是不朽的，因為我們是分受、分享？

老師答：為黑格爾，是不是只有一個世界的靈魂，而我們個別的人沒有個別的靈魂，在哲學史上這個問題有很多爭論，特別是亞氏在這個問題的討論上留下了許多問題，很多哲學家註解論靈魂這本書時，就有人說這個世界只有一個靈魂，人類整體共同的，有時是主動理性的，所以沒有個別的靈魂。這個在亞氏的「論靈魂」之後，註解有許多爭論。

在基督宗教中的靈魂，卻的確是每個個別的人的靈魂，但是是否能像奧斯定說的，是否能達到最終的幸福，就是要看是否能過一個合乎倫理道德的生活，是 *virtue* 的問題。一生要行善，要有德行等等，在倫理上要是完美的，那麼死亡後，就能有所謂的不朽，如果看柏拉圖的論靈魂不朽，也講到許多這方面的事情。個別的人的靈魂的不朽。

欣維：如果講到有個別，似乎就有數量、空間的問題。

老師：這是關係到物質的事物是不是有形體，需要佔有一個空間，另外就是，靈魂的本性如何，跟身體是一樣的物質呢？靈魂與身體是否都佔有同一個空間？如果說，古代希臘人從柏拉圖開始，才有所謂的非物質事物的理解，這是柏拉圖的觀念論，存在著各種觀念，這樣的東西才是物質、感覺事物的原因原理，如果說柏拉圖在希臘哲學的發展上，第一位哲學家能夠區別、看出來有所謂的物質的與非物質的事物，這是他的觀念論所要傳達的。我們的靈魂相似於觀念，是非物質、非物體的東西，是理解的，他在費多篇中也就如此去論證，政因為靈魂相似於觀念，觀念在那個世界中是永恆不變的，所以靈魂也應該是不朽、不會死的，靈魂作為生命的原理，在它本身來說，如果是生命的話，就不能有死亡，生命與死亡

是相反的，是有生命的不能夠有死亡，柏拉圖有很多這樣的論證，這就關係到靈魂的本性問題。

希臘人當時也受到奧而非思想影響，人因為犯罪，所以要來身體中洗淨自己的罪，這是爲了要能夠利用在身體上的機會潔淨自身、脫離輪迴，回到觀念的世界。靈魂在那個世界中犯了罪才會被罰來到此世界，身體如同監獄一般。回到那個世界中就能再瞻仰最高的觀念。這是我們如何去瞭解靈魂究竟是物質或非物質的問題。新柏拉圖主義同樣是如此，繼續承繼了兩個世界的理論，靈魂來到這個世界進入身體。

奧斯定一方面接受靈魂是非物質得、非物體的、理解的，另外一方面我們的靈魂，有著相似於神的精神，奧斯定透過肯定到我們的靈魂，神按照自己的樣子創造人，按照的是自己的肖像，神創造人時跟創造其他事物不同，神在人身上呼了一口氣，因此人是一個精神的個體，這種情況下，神創造人就賦予了人精神的靈魂，奧斯定在整個西方靈魂論的發展上，首先提出來人有著相似於神的精神的靈魂，使得人有著臨在自我的意識的可能，這是他的靈魂論中最重要，在奧斯定之後，中世紀的哲學家基本上都肯定我們的靈魂有著相似神的、精神的地方。奧斯定提出這樣的立場後，可以說中止了基督宗教中各種對於靈魂的爭論與看法。也因為靈魂是精神的、才有著自我認識的可能。

人認識這個世界，必需要靠著身體的器官，人對世界的理解、還要經由物體的媒介，但是人對自己的認識，不需要經由器官或感覺世界的媒介，是靈魂對自己的意識，講到此時，靈魂中的 *mens* 意識到自身，有著這樣的一個自我臨在、自我意識，產生出自我認識的可能，這是從知識論的立場來說的。因此我的靈魂是精神的，不佔有一個空間，每一個人，在人的受造之初就賦予每一個人一個靈魂。後來哲學家們不斷論證著，爲何每個人只有一個靈魂，也從各種不同立場來分析。十一世紀、十二世紀的阿拉伯哲學家曾經解釋到人的靈魂共有一個，但是多瑪斯是明確地說每個人只有一個靈魂，在多瑪斯後，基督宗教的哲學家，就沒有人如同阿拉伯哲學家分析的亞氏思想那樣。

另外就是說，如果說每個人肯定自己有靈魂，才會對自己的行爲負責。肯定自我，知道靈魂使得我有理解認識的能力，另外就是選擇、負責的能力，所以我們要對自己的行爲負責，因爲我們有意志抉擇的能力，行爲才有善惡的差異，也正因爲如此，才會有死後的懲罰、獎賞的問題。

奧斯定就認爲不朽性就是我們要去追求、接受的最終的幸福，時間上是進入永恆之中。

今天進入第十三章。

此時奧斯定開始不斷地去區別一些概念，經由耶穌基督我們有著智慧，來到此世的耶穌，是神的第二位，是神的子，取了人的形體後，又成爲人的子，所以他同時有著人的理解與神的智慧。

注意 p.362 chapter 6 的 prologue。

奧斯定講到人是神的肖像的時候，是從聖經的立場來講，當時跟其它初期教會哲學家不同的地方，在於若是神的肖像的話，是聖三的神，這個肖像，依照耶穌作爲神的肖像，我們也是依照神的肖像所創造的肖像，在前面應該就分析到，從人的理性的層次，有哪幾種三一，在不同的著作中有著不同的說法。

以下進入第 24 點。

一開始辯證到基督是聖言、神的子，沒有時間與空間的限制，是和聖父一起是永恆的。且也臨在於所有地方。

聖三的神中的第二位，有了神的身體，因此在他身上就同時有智慧與知識，

奧斯定講到說，基督身上有智慧與知識，主要來自於聖保羅。

神父問：關於希臘人的智慧跟這邊所提到的智慧？

老師：基督宗教對神的理解跟希臘人不一樣，奧斯定這邊講到的智慧大多是關於天上的事情，希臘人的智慧，是只有神才有的，人只能愛好，透過理性去獲得，成爲愛好者，在文本上的描述也不一樣，從神到智慧。

基督宗教是在猶太教的基礎上，猶太教中是期待默西亞的來臨與拯救，而基督宗教責任爲耶穌基督就是這一位，是神的子，又有人的身體成爲人子，這是猶太人沒有接受的，奧斯定在這邊所說的智慧，是把天上的事情跟凡間的事情分成兩種，關於天上的是智慧、關於人間的是知識，智慧又高於知識。

我們在此也不能否定掉人透過理性所得到的知識，因爲這些知識也是造福人羣的，我們透過理性的能力改變自然與社會，讓自然更能符合人性所需要的，當然如果不走向一個過份的極端，人文化的開始，就是把自然的世界進行改進。

回到 p.363 的第一段中。

*在初世紀時，有人接受希臘哲學，有人則是很排斥，聖保羅是屬於較為排斥的一端，當然也有人比較折衷。按照奧斯定，基督是人與神之間的中介者。

在奧斯定的哲學中，有個很深的渴望是，我要認識我自己，爲了要認識神，我若無法認識神，我永遠不得安寧。與神一起是他最深的渴望。回到內心身處認識自身，乃是因爲神在內心深處，透過這個方法而能認識到神。即「認識我、認識禱」。

在奧斯定之前的希臘哲學家都沒有媒介，我們則能夠透過基督作爲媒介，一方面認識世間的事物，另外一方面能夠認識永恆的事物，並藉由知識朝向智慧。

20100602

一般討論還有三次課程，上課到 6 月 23 日。

今天從 p.370 開始，第十四卷，奧斯定在此，之前是講到智慧跟知識的區別，對永恆的默觀，是屬於智慧的，這是由於人是神依照祂自身的肖像而造的。

「虔誠是智慧，避免惡則是知識」（約伯：28:28）

奧斯定從希臘文到拉丁文的翻譯來說明虔誠的內在意義。在 370 頁下面的註解特別說明 Discipline 這個字的意義。奧斯定多處引用新約保羅書信，要知道聖保羅是很反對希臘哲學的，認爲希臘哲學是一種虛榮，除了保羅之外，很多初期教父對希臘哲學都抱持反對態度，人應該是要倚靠神的智慧，人自身的知識與智慧並不值得依靠。

舊約是在西元前四世紀前左右，漸漸地由於猶太人開始移民到地中海四周，才開始有舊約的翻譯，猶太人把聖經翻譯成希臘文，這是因爲希臘文是當時的通用語文，在亞歷山大城有七十賢士將舊約聖經從希伯來文翻譯成希臘文，當時希臘文化是世界文化的代表，因此古傳有一個七十賢士譯本，但是對希臘哲學的反感則是從新約中才開始浮現。

奧斯定基本上是接受希臘哲學的，從其新柏拉圖主義背景即可知道。

在此章節中，明顯地，奧斯定區分了希臘哲學中所謂的智慧與聖經中所爲的智

慧，以及智慧的人是不同的，在希臘哲學中，如畢達哥拉司，認為人頂多可以喜愛智慧，此即哲學家，智慧屬於神，人如果宣稱自己有智慧是一種僭越，但是在聖經中，人可以有智慧，但是有智慧的人也會犯錯。為奧斯定，他認為，雖然我們並不是智慧之人，只是個智慧的愛好者，但是我們依然可以去討論關於智慧的事情，畢達哥拉司學派也是這樣的，智慧還是可以被討論的，即使我們不敢自稱是智慧之人。

畢達哥拉司學派、希臘傳統上是如此定義智慧的：

「智慧是關於人與神（神聖地）的知識」

Faith，是在這個世界中所需要的，而死亡後進入永恆當中就不在需要了，因為是直接與神同在的。在現世生活中所受的苦，為我們未來進入天國，得到永恆的生命，是有幫助的。在時間當中，我們有勇氣地、堅持、節制、正義的生活，那麼當我們在這個世界中死亡後，信仰因此就是我們能夠得到永恆生命的媒介，因此也才有價值與意義。

人在時間當中，現世當中，如同一個旅行者（homo viator），人生就是一個皈依的旅程，我們遠離了神的家來到這個世界。從信仰的角度來看，雖然我們只是時間中的過客，但是在此生活的每分每秒我們都應該好好把握。正因為我們是 sojourn aboard（來此世旅行），我們更應該依靠信仰而行。（walk by faith），未來能夠面對面的看到神時，即可取代人間中的信仰，在人間中我們因著信仰，則將來就必然會看到神。

注意 p.372 下方奧斯定所題：「沒有什麼比依著神的肖像所造的我們還來得好」

image of god 只能從永恆中來看。

今天上到 p.372，詳請參考錄音檔。

201000609

今天上第十四章第二節，講到奧斯定的神學思想，這一章節是非常重要的。

其中提到我們人的 *mans* 能夠臨在於自己，能夠意識到 *mans* 本身的活動，所以有著所謂的「自我意識」，正因為如此，所以有著自我認識的可能，這是奧斯定

人學思想中最重要的一點，如果哲學系的同學都會小得，從古希臘開始就在問這個世界如何，可以肯定的是，人透過他們的理性，可以去認識外在的世界，從哲學的開始，人能夠有著這個能力，以自身的理性去認識外在的世界。

月美問：人透過理性去認識世界，意思是說，人的理性必需在人的靈魂內嗎？

老師答：當希臘人意識到人有著 *nous*，指著我們在靈魂內的 *nous*，這在依開始就是從外來到人的靈魂之內的，這個 *nous* 就是「神」，是屬於神的 *nous* 來到人的靈魂內，神聖的 *nous* 就是認識的能力，當這個 *nous* 來到靈魂內，人才有著認識的能力。

這在 Aristotle 之前就已經有這種認識，換句話說，人有著對外在世界的認識，就來自於靈魂內的 *nous*。從如此觀點來看，Aristotle 在 *De Anima* 中也是這樣說的，*nous* 也是由外來到人內的神性，永恆不朽的，更進一步稱之為「主動理智」，這在亞氏那裡是如此看待的，他在看待這問題時也問到，*nous* 是否有對自己的「意識」，他提出問題，但卻沒有仔細的去談論，所有的關新得重點都是放在人如何認識外在的世界上，這是為何 *De Anima* 中，分析我們如何透過感官去經驗到事物，如何而有理智的理解，這都是 *nous* 的作用，區分出主動理智、被動理智等等，這都是對認識能力的肯定。

到了奧斯定的時候才開始把問題進一步探討，人不僅對外在能認識、對自己也能認識，這就是對自我的意識，*mans* 臨在於自身、意識到自身，能夠有著「關於自己的知識」，奧斯定是第一位哲學家開始清楚地從知識論、形上學的立場來談人有著自我的認識。

月美問：但是奧斯定似乎沒有解釋靈魂如何來到人的身體內？

老師答：奧斯定是從基督宗教的立場來看、而不是古希臘，神創造人時就賦予人靈魂，所以沒有 *nous* 或理智由外在進入的問題，但是我們的靈魂沒有跟神一樣的「神性」，這跟希臘人不一樣，希臘人認為 *nous* 就是在人之內的神性，基督宗教是神按照自己的肖像，創造靈魂，但是靈魂不是在人內的「神性」，也不是人的「神聖」的部分。

無論如何，奧斯定開始從知識論、形上學的立場去肯定人有著對「自我」的認識，此時開始兩個認識的系統，一個是對外在的認識，一個是人有著自我臨在、對自我認識的可能，人一方面能認識外在世界也能認識他自己。講到認識自己，蘇格拉底就曾說過人要認識自己，但是這主要是從倫理、道德、宗教的面向來談，這在神廟上就刻著這段話：認識你自己，主要都是從道德意義上來看待，而蘇格拉

底都還沒有達到是從知識論、形上學立場來談，人認識自我的可能。但是從奧斯定開始，在人對自己的認識，由於是 *mans* 臨在於自己，所以我能夠意識到我自己的活動，也就是透過 *mans* 認識自身「是誰」，*mans* 的活動、對自己的認識完全不需要經由感覺、身體的器官，也不需要依靠外在物質的東西，所以我們的 *mans* 是自己對自己本身的認識，是「精神的」。

月美：*mans* 是 *Anima* ？

老師：是 *Animus*，*Animus* 內的 *mans*，有著自我肯定的可能。

月美：*Animus* 是否也是不朽的？

老師：按照基督宗教，不朽是「整個靈魂」的不朽，按照雅理斯多德，人的不朽是只有由外來到靈魂內的主動理智，但是基督宗教中是整個靈魂的，當然這議題還牽涉到身體復活，整個人的不朽等等，這是屬於信仰部分的問題，這邊不談。*mans* 有著自我臨在、自我意識、自我認識，是 *mans* 自我本身的能力，不需要依靠任何器官或物質能力，所以 *mans* 是非物質的，精神的，從奧斯定開啓了這個系統的討論形式，當時在教會初期有些哲學家，還認為靈魂是物質的，斯多葛跟伊比鳩魯都有這種思想，初期教父中德奧圖良也是這樣，他們認為人不可能有著神的靈魂，所以我們的靈魂是物質的。

月美：*Anaxagoras* 也是如此認為嗎？

老師：靈魂是非物質的概念，應該是從柏拉圖的立場開始來說最為確實，*Anaxagoras* 還沒有開始去真正從形上學的角度回應這個問題。在柏拉圖費多篇中很明確，靈魂還沒有來到這個世界前就存在於觀念的世界，由此角度來論證靈魂的「非物質性」，以及「不朽性」，*Aristotle* 接受了這種講法，而認為不朽的部分是靈魂中的主動理性，為 *Aristotle*，感覺的靈魂、生長的靈魂會跟著身體一起死亡，這二者跟身體一起才有作用，身體死亡這二者也就隨之毀滅。

在 *Aristotle* 跟 *Plato* 之後，伊比鳩魯跟斯多葛算是對主流思想的反動，像是前者，還受到原子論者很大的影響，認為靈魂跟身體之間有著相互活動的可能的話，我們的靈魂應該如同身體一樣是物質的，我們的靈魂如果要跟身體有著 *mutual-activity*，互相要有著彼此作用、影響的可能的話，靈魂就該跟身體有著相同的本質，伊比鳩魯、斯多葛都是這樣的基本立場，他們都是為了反對傳統柏拉圖、亞理斯多德的立場。

在教父時期初期，教會剛剛開始建立，在這些問題中還沒有一定的立場，因此有

的哲學家就說，人的靈魂應該不是像神一樣，是精神的，所以德奧圖良就採取這種立場，奧斯定一方面隨從新柏拉圖主義的傳統，一方面又從基督宗教的立場來論證，靈魂是非物質的，在新柏拉圖主義的立場中，他又進一步地說靈魂是精神的，真正在基督宗教中肯定靈魂是精神的，就從奧斯定開始，這也結束了在他之前，諸多對靈魂是物質、非物質等的各種討論，在他之後，哲學家幾乎都肯定奧斯定，認為靈魂是「精神性」的，但是奧斯定也留下了一些問題讓後人去煩惱。

靈魂是真正的我，是精神的實體，身體不是我的一部份，真正的我是我的靈魂，人身體死亡後靈魂繼續存在，在費多篇中，曾經論證過這些。在基督宗教思想中，人是一個完整的人，有靈魂有身體，這跟新柏拉圖主義不同，波羅丁還曾說人有兩個靈魂，有一個在天上，有一個降生到此世與身體在一起，但是無論如何，奧斯定在這個問題中，依照聖經的傳統，講到人的時候都是在講一個完整的人，有身體有靈魂，奧斯定知道這點，但是又有一個傾向，認為靈魂是精神性的，神按照自己的肖像創造的，這有著柏拉圖主義的影響，於是奧斯定談到，靈魂就是去使用身體的，靈魂是實體，身體不過是工具，但是按照基督宗教，人又是一個完整的人，在這種說法上就算是尚未解決的問題。

無論如何看到奧斯定這些思想，在他的人學中的重要貢獻，指出我們的 *mans* 有著自我認識的可能。這就與蘇格拉底的想法出發點不同。奧斯定更是透過理性論證來說明這個問題。

今天這段的思想與語言都很簡單，概念也不難，但是包含著的思想卻非常重要，他舉了個比喻，眼睛這個器官要看到自己唯有透過鏡子，可是 *mans* 能夠有著自我臨在，他是藉著他自己本身就能夠看到自身，這也是 Descartes 我思故我在的前提，我思想我意識到我思想，所以我能肯定到我試思想的主體，這個我在思想的事實，為我是再明確不過的，這個懷疑方法，正因為我們在思想、再真實不過，於是他的懷疑方法，就從我們人的理性有著能夠意識到我們自己本身的活動作為一個開始，他的懷疑方法就停止在這，他能夠懷疑一切，但是唯有「我思」不能被懷疑。

如果我們瞭解了 Descartes 如此說，其實奧斯定就是在講這一點。*mans* 能夠臨在於自己，意識到我們自己在思想自身的這一點。

奧斯定在講到人學時，就是從不同的層面來分析人內的「三一」，先從 *outer man* 來談，今天則是進入 *inner man* 的「三一」。無論如何，可以看到，*inner man* 中有 *memory*，有 *intellegent (understanding)*，有 *love*。因為奧斯定在不同的著作中，講到 *inner man* 的「三一」，有著不同的說法，所以這要注意，之後老師會補充，而他有時硬要把「三一」的概念用過來，在講到 *outer man* 時，有點牽強，

在不同著作中也有著三種不同的說法，但是他都會提到 memory 是 inner man 的一個，在理性層次中的，可是 Aristotle 認為 memory 是屬於內感官的，奧斯定把 memory 提升到理性的層次，而沒有如同亞氏一樣，放在感覺層次中。

接著我們進入文本，p.374，從 prologue 開始。

如果從人學的角度來講，我們人是在時空中生活，即使我們的理性也再不斷地變化，有著不斷地運動，可是我們都還有「同一個我」在時空中的存在，所以有著自我的同一性，self-identity，這個是我們透過我們的記憶，這個概念。自我同一性的概念往往被歸於此。另外就是關於「時間」的概念，時間有著延續性，過去、現在、未來，這一個我在時間中，卻還能夠保持自我的同一性，就是透過 memory。無論是自我的同一性，或是討論到 mind、mans，在近代也非常注重。Descartes 開始的一條傳統都受到之前的影響。

奧斯定是第一個哲學家，開始以「三一」的概念談到人是神的肖像，人是神的肖像最開始是在舊約創世紀中，但是舊約中的神還不是聖三的神，也還沒有耶穌基督，沒有三位一體的概念在。奧斯定是從新約的角度來看這個問題。

20100623

關於奧斯定的文本，沒有基督宗教背景，可能有些困難，而且自己在閱讀的時候也有理解上的困難，主要是針對宗教的概念。其中關於救恩，拯救人回歸到神處，這主要是文化差異，西方在基督宗教的分為中自然而然就能理解，不只是哲學的部分。

這次先回到 Chapter2

奧斯定講到聖三是神的肖像，從「三一」的概念來分析，這個肖像從人一出生的時候，這是一個事實，神按照自己的肖像創造人，這是為什麼人有理性的靈魂，以及 Anima、Animus 的差別，在泛希臘時期的哲學家所區分的 anima 跟 animus 的區分，是在於區別人的理性，Anima 指所有有生命的個體，這是 Aristotle 開始就很明確的這樣說，東西之所以有生命是因為有靈魂，靈魂是有機體活著的「現實原理」，這在 De Anima 中就一直在討論，到了泛希臘時期時，已經有哲學家開始區別，人跟其他東西的不同在於人的靈魂中有理性，或 Aristotle 的概念--有理性的靈魂，在泛希臘時期時，哲學家的區別是所有有生命的個體是用 Anima，但是特別講到人時，用的是 Animus，人的某一個作用、唯有人有的、情感、理解的，就是指我們的 mens，奧斯定的立場是如此。神在創造人的時候，是以自己

的肖像創造人，然後向人吹了一口氣，把他的 Spiritus 傳達給人，這是為何人是有理性的精神個體的原因，奧斯定要強調的是，人誕生的事實、有人性的事實，就說明著人是神依照他自己的肖像所創造的個體，換句話說，人就是神的肖像，這其中還有一個思想是，在新約聖經中，耶穌基督來到這個世界，基督是神的子，開始發展的是，基督是神的肖像，人又是依照基督的肖像來創造的，奧斯定一方面這樣講「聖三」的神的概念，從聖經的立場來說，這是新約中才出現的，父、子、靈三位一體的概念。

月美：這跟 Plotinus 世界三個原理有點像...

老師：別忘了 Plotinus 不是基督徒喔...而在新約中，神把他自己的兒子派到這個世界來，他在這個世界生活了三十幾年，最後死亡，被定十字架，但是重要的是之後又復活，而父又派遣了一個神來，這是新約中跟舊約中的神的不同。

上週去一個研討會，一位新教神學的學者說，這樣的說法，三位一體的神是新約中的神，他並不同意，他認為在舊約中已經有此概念。無論如何，新約中基督來到這個世界，他是猶太民族所期待的「默西亞」，但是這個概念是猶太人無法接受的，猶太人是期待著這位默西亞的到來，但是卻無法接受耶穌基督是默西亞，如果要解釋新約中的史在舊約中就有，這點就很難去解釋。

奧斯定透過很多方式去說明，「三一」在人之內是如何，不只在理性裡面有很多說法，在 outer man 的分析上也有很多說法，基本上神依照自己的樣子創造人，因此可以從不同的角度來說明「三一」在人之內的道理。

曾有人問到這樣的說法，合理性在哪裡，老師認為奧斯定有他的道理在，老師對他的研究應該還沒有超越他自己的思想，所以要評論合理性應該不是老師的能力所及...

我們常說我們的探討是哲學家從他們的立場去詮釋人、世界等等問題，所以每個哲學家都會建立起一套概念化系統，他如何看待這個世界，這個系統就會因著各種背景差異而有所不同，這是為何每個哲學家都有一套概念化的系統，每個哲學家都提出一套不同的東西，這樣來說，就很難去比較 Aristotle、Plato、Kant 之間誰優誰劣的問題，而是每個哲學家有自己一套的看法，但是詮釋的是「同一個世界」，像是柏拉圖就告訴我們，如果要詮釋一個有形的世界，還有一個無形的世界，要從看不到那個無形的世界作為這個世界的原因原理來看待，這是為何老師不願意去對哲學家的說法提出一種批判。

奧斯定的重要性在於，他奠定了以中世紀哲學為背景的哲學家討論哲學人學

時，所依據的立場，這是老師為何特別欣賞他的原因。

老師之後有一個國科會的計畫案特別研究人學，會繼續針對奧斯定研究。

講到人學的問題，特別是關於靈魂的問題，一個不能不討論的問題就是靈魂的不朽，不朽性的問題，事實上柏拉圖應該是第一位哲學家去論證靈魂的不朽，Aristotle 只講理性中的「主動理性」是不朽的，是由外來到人之內的神性，無論如何，關於靈魂的不朽的問題就變成是 Plato 以後成為哲學上的重要問題，到了泛希臘時期，像是斯多葛跟伊比鳩魯學派清向於不承認靈魂不朽，為他們來說，靈魂本身就是跟身體一樣是物質的，物質就必然有分解、分開的時候，所以毀滅也是必然的。在泛希臘時期哲學家們，或許是否任靈魂不朽，或許是根本不談，而在柏拉圖之後的柏拉圖主義者依然繼續談論，Aristotle 的哲學雖然肯定主動理性是不朽的，但是他的弟子中受了斯多葛學派的影響，也有人開始主張靈魂不會不朽、也會毀滅，這個問題在哲學史上就蠻多的爭論，到了奧斯定時，靈魂不朽又有了一個宗教上的意義，人最後回到神那裡去，享受永恆的生命，注意永恆的事情，神聖的事情，就能享受永恆，跟神同在，講到這個時，都會講到人的生命的最後一個階段，「永福」的境界，這個在基督宗教信仰中，耶穌基督來到這個世界，是要把人帶回神那裡去，靈魂的不朽，和神享受永恆的生命，才是人最後要走道的盡頭，講到柏拉圖的不朽，一方面是從靈魂的本性來解釋，從形上學的角度來解釋，那種宗教性的意義比較不強。

但是進入基督宗教的話，按照奧斯定的推理，一方面靈魂中的 mens，是精神性的，會不朽，另外一方面，從宗教信仰來講，就是基督來到世界的目的，這就是永恆的生命。

那現在我們回到卷 14 第三節開始。

永恆性在基督宗教中很重要，柏拉圖的觀念論、靈魂論，在費多篇中討論了很多，在那邊，柏拉圖要論證有那麼一個世界，靈魂原來就在那個地方，柏拉圖由此角度，來論證靈魂的不朽，並證明有一個觀念世界的存在，一般在哲學史中只看到描述，而柏拉圖要告訴我們有那個世界，同時也透過了靈魂論來告訴我們，觀念論與靈魂論，為柏拉圖來說，是相互論證的其「永恆性」的，所以閱讀柏拉圖的思想，比較少接觸到靈魂論，但是觀念論與靈魂論是同樣重要的。費多的另外一個副標題就是「關於靈魂的」著作。

chapter3 中重要的是，討論到 mens 的「三一」，在 Prologue 中就說明了，這一章是要論證神是人靈魂的肖像，也很清楚的說到，當講到其它的三一，是與 mens 一起的永恆，但是就 mind 本身時，mind 有著永恆性的話，他就不是由外來到

mens 的，同時本章奧斯定也表達出他對於 memory 的看法。

老師最近看的一篇文章，譯者在 p.340 頁的註解中，花了相當的篇幅來說明 memory 的問題，他認為，奧斯定思想中，關於 memory 的思想多少跟柏拉圖的回憶理論有關係，可是回憶理論是建立在兩個世界的基礎上，靈魂事先存於那個世界，然後才來此跟身體一起，這是柏拉圖回憶理論中很重要的，強調了靈魂的先存，在他還沒來到身體以前，靈魂已經在另外一個世界，而靈魂在那邊存在，瞻仰到各種觀念，所以有關於觀念的真理，來到這個世界後，靈魂來到身體內，靈魂卻忘記了，只有當身體的眼睛經到事物，是一個機會使得靈魂回憶起來，在另外一個世界中瞻仰過的各種真理，這樣的思想跟基督宗教的思想卻是抵觸的，基督宗教不承認有靈魂的先存，也不如柏拉圖一樣肯定靈魂才是真正的人，身體只是個軀殼，向這樣的回憶理論就不是奧斯定會接受的，但是奧斯定又講了很多關於 memory 的事情，譯者因此就認為，奧斯定一方面不接受柏拉圖的回憶理論，但在講到 memory 時，不免會讓人去從柏拉圖的角度去看待，這是奧斯定的知識論中的一個弱點（阿基里司腱），

另外，講到奧斯定的 memory 時，也要提一下 Aristotle 將 memory 放在感官的層次，而奧斯定把 memory 提升到理性層次，並區分 inner man 跟 outer man，在 263 頁時，講到想像（imagination）的能力，奧斯定放在所謂的 outer man 裡面，看到此圖，並沒有清楚的把 memory 放進去，而是講想像力，因此他的區分並沒有很明確，把記憶放到感官層次，Aristotle 區分了外感官（五）跟內感官（四），記憶是放在內感官的層次內，在奧斯定，他是把 memory 放到理性的層次，inner man，來講的。

月美：老師這個圖怪怪的。

老師：以當代釋經學來說，亞當夏娃只是一個象徵性的，不是真正歷史中有這兩個人，但是很長一段時間人們都從字面上去理解創世紀，當代才開始用各種看法、文學的角度來看待，我以前學的一點點的神學中講到說，創世紀表達的其實就是神從無中創造的一個事實，日期就不必深究，不必按照文字來理解，在當代研究中，講到人的創造都有兩個版本，所以在不同時期的化，就要瞭解，聖經也是在漫長歷史中形成的，而非一人寫成的，所以光講創造就有不同版本的詮釋，或說是文學傳統，不同的表達，世界如何由神創造。

那麼我們現在進入文本。

從第一句話來看，為奧斯定，要去認識的那個神的「奧秘」，就如同無限的汪洋，那麼深，人根本就無法去瞭解，這一段開始講到 human mind 中可以看到神的肖

像 (the image of God), 在 human mind 中, 沒有任何其它東西的價值能勝過這個, 人的其它部分中也沒有任何一個部分的價值勝過此, 而當我們看到我們的精神 (human mind), 就要先看到其本性如何, 神的肖像如何, 在 human mind 中發現到有著「神的肖像」這一點。

月美：有看過人認為這一段中，奧斯定是跟隨了柏拉圖的腳步，但是我持保留的態度。有人是說，奧斯定早期受到新柏拉圖的思想影響，但是晚期又反對早期的思想。

老師：這問題牽涉到靈魂到底是否先存在。當奧斯定皈依到基督宗教時，他就放棄了摩尼教思想，而是傾向於柏拉圖主義，反對之前的善惡論，柏拉圖死後有學院，部分的學院中，又傾向於伊比鳩魯或斯多葛學派，後來有了柏拉圖主義的復興，因此有了中期柏拉圖主義。柏拉圖思想曾經衰弱過，也因此曾經在西元前 80 年到西元後三世記稱為中期柏拉圖主義，是柏拉圖主義的復興，之後才又有新柏拉圖主義。

月美：新柏拉圖主義是否反對柏拉圖？

老師：在兩個世界上的態度是一樣的，但是解釋的方法不一樣。無論如何，奧斯定所依據的思想是跟隨著 Plotinus 的新柏拉圖主義，他推崇柏拉圖，認為它是偉大的宗教學家，但是柏拉圖並不知道基督宗教。當 Philo 時候的柏拉圖主義者也有人認為柏拉圖學了摩西的思想等等....

下面接著，即使人失去了分享神的，他還是神的肖像，人因為罪而損傷了這個肖像，奧斯定就會說，因為這個罪，肖像被破壞這樣子。當人犯罪時，image 就是扭曲的，而肖像唯有能分享祂、成為適當的肖像、還是必需在神之內。

講一些關於 virtue 的事情，從 mens 反應到神的肖像「三一」的問題，人應該達到永恆的生命，不是白白來的，而是要透過德行，四個德行就是「睿智」、「勇敢」、「節制」、「正義」，這四個德行應該是人努力去擁有的，從西賽羅開始將此四德行視為「四疏德」，後來大多是如此看待的，更之後就會提到「意識」，但是是 mens 的翻譯，但是這樣去翻譯是值得疑惑的，同一個字用不同的英文來翻譯，可能會造成一些混淆。看到 380 頁，第 12 點第五行中間，

月美：為何這四點如此重要？

老師：如果看 justice 在希臘文的原始意義，就是「剛剛好」，如同中國人講的「中

庸」，但是 justice 應該還有更多意義，基本上從字上來看，就是不多不少，剛剛好的意思。要瞭解多一點的話，可以請教徐（學庸）老師。不管在柏拉圖的理想國或 Aristotle 都花了很大的篇幅討論 justice 的問題。無論如何，這四個 virtues 從古代到基督宗教的倫理學中都會非常強調。那麼各位同學在這本書中，本學期的課程，大家有沒有什麼問題，從 8~14 章。

月美：我讀過一些外國學者說，奧斯定轉到哲學的領域，是因為看了西賽羅的書，基本上我不認為西賽羅是柏拉圖主義者，他主要是從事翻譯的工作，那到底是，為奧斯定，西賽羅的影響比較深，或是新柏拉圖主義的影響比較多？

老師：所以你認為西賽羅不是新柏拉圖主義者？我曾經看過有人列他為柏拉圖主義者，但他的思想中也有很濃厚的斯多葛主義思想。我本人對西賽羅的瞭解不多，但是我看到的，講到新柏拉圖主義，西賽羅算是重要的人物，徐老師是翻譯了很多西賽羅的作品，大家可以問問他。

月美：西賽羅似乎比較接近於修辭學家、但是不是思想家？

老師：他基本上是個知識份子，是修辭學家、政治家，而在歷史、哲學思想方面都蠻有影響力。

月美：感覺賽內卡的影響力比西賽羅強？

老師：西賽羅的拉丁文非常好，可以說是第一位可以用優美的拉丁文寫作，早先的拉丁文，並不是知識份子的共通學術語言，而是後來慢慢進步、發展，到西賽羅才開始進步成爲一種優美的語言，賽內卡、西賽羅開始用拉丁文寫作。羅馬帝國的語言雖然是拉丁文，但是希臘文一開始是較高的語言，拉丁文是後來才取得學術語言的地位。初世紀的人們大多還是用希臘文寫作，甚至到第三世紀都是，西賽羅算是很早就開始用拉丁文寫作。

月美：奧斯定是反對柏拉圖主義、但是是贊成新柏拉圖主義的？

老師：我的瞭解是，奧斯定是透過新柏拉圖主義來瞭解柏拉圖。

月美：奧斯定的希臘文不好，當時應該是閱讀了柏拉圖的拉丁翻譯等等..所以他對柏拉圖的理解值得疑惑...

老師：奧斯定既有神學家、又有哲學家的身份，但是立場上又不如後來哲學家像是多瑪斯那樣那麼強。