

教育部人文社會學科學術強化創新計畫
【柏拉圖及亞理斯多德的靈魂論】

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：97/08/01-98/07/31

日期：中華民國 98 年 7 月 1 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.....	3
五、議題探討結論	3
六、目標達成情況與自評	4
七、執行過程遭遇之困難	4
八、經費運用情形	5
九、改進建議.....	5
十、統計表.....	6
參、附錄（課程內容）	7
授課大綱 7 授課進度表 12 課程進度規劃 14 參考書目 16	
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 十八週課程內容簡表 22 《費多》內容大綱 37	
網頁標題 39 各週課程內容 40-89 課程同學留言與思考延伸 90-94	
課程講義資料 fju 教學評量	
期末報告 ppt 檔案〈紙本〉	



貳、撰寫內容

一、計畫名稱：柏拉圖及亞里斯多德的靈魂論

二、計畫目標：

上學期：嘗試從柏拉圖對話錄《費多篇》探討西方人學的精神基礎，及理解人之所以為人的形上原理。

下學期：嘗試理解亞里斯多德在他的《論靈魂》中闡釋靈魂的官能與作用，及靈魂與身體為人的兩個共同的原理。

三、導讀：

上學期：研讀柏拉圖《費多篇》，逐句研讀，以理解柏拉圖《費多篇》的主要場景與脈絡。柏拉圖在這篇對話錄中的兩大主題：觀念論及靈魂論。觀念論為他的形上學理論，可理解、非物質的世界中的觀念是感覺世界中的事物的原理，靈魂相似觀念的可理解、非物質的本性。靈魂在未來到世界之前就存在在可理解的世界。靈魂最終的目標是再回到觀念的世界。靈魂不朽是柏拉圖人學的基本信念，他透過四種方式論證靈魂不朽、靈魂的輪迴及死後的審判。人在世時，透過德行及練習哲學，期望得到賞報，回到理解的世界。

下學期：研讀亞里斯多德《論靈魂》，嘗試理解亞里斯多德在他的《論靈魂》中如何闡釋人為身體與靈魂所形成的一完整個體。在古代希臘從荷馬時期直到西元前六世紀的哲學思辨期，有關靈魂的探討或者人的探討是詩人與哲學家共同關懷的課題。亞里斯多德則是第一位哲學家系統的探討靈魂，《論靈魂》一書即是第一本有關有生命的個體之所以成為一活著的個體的原因，他亦是第一位哲學家從生物學觀點區別靈魂為生長的靈魂、感覺的靈魂及理性的靈魂。也因此他從靈魂的不同的官能，可以有不同的作用，而提出理性的靈魂是人的生命、道德、理性和形上的原理，在如此闡釋時，他是以其的型質論來解釋靈魂為賦予身體（物質因）之所以活著的形式因，人必然是由靈魂與身體所組合的一實體。如此，他奠定了往後西方人學的統一的二元論（a unified dualism）的基本思想。《論靈魂》一書是哲學史上引起相當多的討論及註釋的一本著作。

四、研讀成果：

上學期：帶領學生從對話錄的場景，朋友、弟子一早趕到監獄探視蘇格拉底，與蘇格拉底的對話及目睹最後時刻的到來。感受蘇格拉底的心境，最後時刻的諄諄教誨。並且透過對《費多篇》的掌握，深入了解柏拉圖的形上學及人學的共同假定：有另一世界，那是真實的世界，這感覺的世界是來自分享。人的一生是回歸到那一真實世界的旅程。

下學期：帶領學生正確的理解西方人學思想中的統一的二元論（a unified dualism）：亞理斯多德以身體與靈魂為一完整的人的兩個內在組成原理。亞理斯多德的統一的二元論思想與柏拉圖的二元論思想都成為西方哲學史上的兩個重要人學思想，此一思想是西方的整全的人文思想的基礎。以此深入理解亞理斯多德的靈魂的定義：靈魂為有生命的個體之所以活著的原因。且亞理斯多德區別靈魂為生物的生長靈魂、動物的感覺靈魂與人的理性的靈魂。靈魂有著階層之分，但高級的靈魂包含低級的靈魂，亞理斯多德以這一理論反駁柏拉圖的靈魂的三重說法（tripartite）。在有關身體與靈魂的反省上，亞理斯多德的《論靈魂》是西方人學思想上第一本系統的論述。在這一論述中，亞理斯多德從有著生長生命、感覺生命與理性生命的現象，反省在有機體身上當有著相對應的官能是這些不同階層的生命現象之所以產生的原因。

五、議題探討結論：

上學期：

- 1.在課程進行之初讓學生了解古代希臘人的靈魂或人學的概念：從荷馬時期到先蘇時期靈魂概念的演變。
- 2.柏拉圖賦予靈魂形上的基礎，靈魂是真正的人，人要照顧他的靈魂。
- 3.對靈魂的照顧：德行、練習哲學。
- 4.靈魂不朽：宗教的意義，哲學的反省。

下學期：

- 1.有關身體與靈魂的反省上，亞理斯多德的《論靈魂》是西方人學思想上第一本系統的論述。
- 2.亞理斯多德以身體與靈魂為一完整的人的兩個內在組成原理。
- 3.靈魂有著階層之分，但高級的靈魂包含低級的靈魂。

六、目標達成情況與自評：

以我國的文化背景要了解古代希臘的靈魂思想為學生較有困難與挑戰，經由逐句講解，及背景知識的說明，另亦將其思想影響提供學生參考，使學生對西方靈魂論有著較深入的理解。

在本系，本經典研讀課程為一新的嘗試，透過對經典的研讀，領略柏拉圖《費多篇》與亞理斯多德《論靈魂》對西方人學的重要影響。

本課程為研究所課程，選修學生有碩士班、博士班。另有他校碩士班學生選修。本校大學部學生亦選修，共有十六位選修，相當踴躍，選修學生人數超過研究所其他課程。以學生上課出席情形，問題討論的深度，可謂達成原預定目標。

七、執行過程遭遇之困難：

1. 大學部及研究所無相關課程，學生背景知識較需多補充。
2. 古代希臘人學與神學有密切關係，人學的探討在哲學理性思辨時期即靈魂論的探討，這種特殊的思想背景亦需多所補充。
3. 選用英文譯本，語文上有隔閡。
4. 每次研讀一定的篇章、段落，份量較重。



“In every way it is most difficult to arrive at any firm belief about [the soul].”

Aristotle, *De Anime*, 402 a.

十、統計表

計畫主持人：丁福寧 教授 計畫名稱：柏拉圖及亞里斯多德的靈魂論				
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 type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 <u>1</u> 人 女 <u>2</u> 人	男 <u>10</u> 人 女 <u>8</u> 人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 <u>1</u> 人、女 <u>0</u> 人) <input type="checkbox"/> 無

參、附錄（課程內容）

輔仁大學哲學系九十七學年度第一學期授課大綱

開課系級	碩博士班			開課科目代碼		
開課名稱 (中英文並列)	柏拉圖的《費多篇》(Plato's <i>Phaedo</i>)			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	嘗試從柏拉圖的對話錄《費多篇》探討西方人學的精神基礎，以理解人之所以為人的形上原理。					
課程綱要	<ol style="list-style-type: none"> 1. Homeric and Pre-Socratic Investigation on Psyche. 2. The Theory of Forms and the Argument of Immortality. 3. Introduction. 4. Preliminary Conversation. 5. The 'Cyclical' Argument. 6. The Argument from 'Recollection'. 7. The Argument from 'Affinity'. 8. The Objection of Simmias. 9. The Objection of Cebes. 10. Interlude. 11. The Reply to Simmias. 12. Mechanistic Explanations of Causation Insufficient. 13. Forms as Causes. 14. The Theory of Forms proves the Soul Indestructible. 15. The Myth. 16. The Final Scene. 17. General Discussion: A True Philosopher's Way of Life. 18. General Discussion: The Conversion. 					
授課方式	帶領閱讀英文譯作，並作系統闡釋					

成績評量	上課討論 20% 作業 20% 期末報告 (8000-10000 字) 60%
建議續修科目	亞理斯多德的《論靈魂》
指定教材 (用書、器材) 及參考書目	<p>Plato, <i>Phaedo</i>. 其他參考經典 : <i>Timaeus, Parmenides, Phaedrus, Republic, Laws</i>.</p> <p>一、有關柏拉圖的靈魂思想 :</p> <p>Bett, Richard. "Immortality and the Nature of the Soul in the <i>Phaedrus</i>." In <i>Plato</i>. Ed. by Gail Fine. Oxford : Oxford Univ. Press, 2000.</p> <p>Black, R.S. <i>Plato's Phaedo</i>. London : Routledge, reprinted in 1955.</p> <p>De Vogel, Cornelia J. <i>Ripensando Platone e il platonismo</i>. Milano: Vita e Pensiero, 1990.</p> <p>Joubaud, Catherine. <i>Le corps humain dans la philosophie platonicienne</i>. Paris : Vrin. 1991.</p> <p>Kanayame, Yahei. "The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's <i>Phaedo</i>." in <i>Oxford Studies in Ancient Philosophy</i>, vol. xviii, summer 2000 (Oxford : Oxford Univ, Press, 2000), pp. 41 – 100.</p> <p>Long, A.A. "Platonic Souls as Persons." In <i>Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought</i>. Ed. by Ricardo Salles. Oxford : Oxford Univ. Press, 2005.</p> <p>Lovibond, Sabina. "Plato's Theory of Mind." In <i>Psychology</i>. Ed. by Stephen Everson. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1991.</p> <p>Natorp, Paul. <i>Plato's Theory of Idea</i>. Berlin : Verlag, 2004.</p> <p>Patoêka, Jan. <i>Platone e l'Europa</i>. Tradu. it. di Martia Cajthamal e Giuseppe Girenti. Milano: Vita e Pensiero, 1997.</p> <p>Robinson, T.M. <i>Plato's Psychology</i>. Toronto : Univ. of Toronto Press, 1995.</p> <p>Silverman, Allan, "Plato's Psychology." in <i>The Blackwell Guide to Ancient Philosophy</i>, ed. by C. Shields (Oxford : Blackwell Publishing, 2003), pp. 130 – 144.</p> <p>二、其他有關古典希臘靈魂論或人學思想 :</p> <p>Bremmer, Jan N. <i>The Early Greek Concept of the Soul</i>. Princeton:</p>

	<p>Princeton Univ. Press. 1987.</p> <p>Bruaire, Claude. <i>Philosophie du corps</i>. Paris : Éditions du Seuil, 1968.</p> <p>Dodds, E.R. <i>The Greeks and the Irrational</i>. Berkely: Univ. of California Press, 1951.</p> <p>Green, Christopher D. and Philip R. Groff. <i>Early Psychological Thought: Ancient Accounts of Mind and Soul</i>. London : Praeger, 2003.</p> <p>Jagu, Amand. <i>La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon</i>. Hildesheim : Verlag, 1997.</p> <p>Mondin, Battista. <i>Storia dell'antropologia filosofica</i>. Vol. 1. Bologna : Edizioni Studio Domenicano, 2001.</p> <p>Pepin, J. <i>Idées grecques sur l'homme et sur Dieu</i>. Paris : Les Belles Lettres, 1971.</p> <p>Reale, Giovanni. <i>Corpo, anima e salute: Il concetto di uomo da Omero a Platone</i>. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.</p> <p>Rohde, Erwin. <i>Psyche</i>. London : Rutledge, reprinted in 2001.</p> <p>Salles, Ricardo. <i>Metaphysics, Soul, and Ethics</i>. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.</p> <p>Snell, Bruno. <i>The Discovery of the Mind</i>. New York: Dover Publications, Inc., 1960.</p> <p>Vernant, Jean-Pierre. <i>Mythe et pensée chez les grecs: Études de psychologie historique</i>. Paris : François Maspero, 1966.</p> <p>Wright, John P. & Paul Potter, ed. <i>Psyche and Soul</i>. Oxford : Clarendon Press, 2000.</p> <p>丁福寧，《蘇格拉底的靈魂論》，輔仁學誌文藝之部，95年7月。</p> <p>丁福寧，《西方人學的精神基礎：柏拉圖的靈魂論》，輔仁學誌文藝之部，94年7月。</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	碩博士班			開課科目代碼		
開課名稱 (中英文並列)	亞理斯多德的《論靈魂》 (Aristotle's <i>De anima</i>)			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	嘗試理解亞理斯多德在他的《論靈魂》(<i>De anima</i>) 中如何闡釋人爲身體與靈魂所形成的一完整個體。					
課程綱要	<ol style="list-style-type: none"> 1. General Introduction. 2. Book I, 1-2, The definition of soul, traditional opinion. 3. Book I, 3, Soul's movement. 4. Book I, 4, Against the theory of harmony. 5. Book I, 5, Reflection on the nature of soul. 6. Book II, 1-2, The nature of soul, the soul of plants. 7. 春假 8. Book II, 3-4, The soul of animals, soul as the cause of living body. 9. Book II, 5-7, Sensation, object of sense, object of different sense. 10. Book II, 8-10, Soul, hearing, smell, fact. 11. Book II, 11-12, Touched, acted and being acted upon. 12. Book III, 1-3, Common sensibility, faculty of sensation. 13. Book III, 4, Intellect. 14. Book III, 5-7, Thought, judgment, the faculty of thinking. 15. Book III, 8-9, Knowledge and sensation, One single soul. 16. Book III, 10-11, Volition, deliberation. 17. Book III, 12-13, Plant and animal, the elements of body. 18. General Discussion. 					
授課方式	帶領閱讀英文譯作，並作系統闡釋					
成績評量	上課討論		20%			
	作業		20%			
	期末報告 (8000-10000 字)		60%			

建議續修科目	
指定教材 (用書、器材) 及參考書目	<p>Aristotle, <i>De anima</i>. Ed., trans., comm. R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1907.</p> <p>Aristotle, <i>De anima</i>. Ed., comm. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.</p> <p>Aristotle, <i>Traité de l'ame</i>. Ed., trad., comm. G. Rodier. I-II. Paris: Vrin, 1900.</p> <p>其他參考經典：<i>Metaphysics, Physics, Generation and Corruption, Generation of Animals</i>.</p> <p>有關亞理斯多德的靈魂思想：</p> <p>Arodo, Takatura. <i>Aristotle's Theory of Practical Cognition</i>. 2nd edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.</p> <p>Berti, Enrico. <i>Nuovi studi aristotelici II- Fisica antropologia e metafisica</i>. Brescia: Editrice Morcelliana, 2005.</p> <p>Blumenthal, H.J. <i>Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity</i>. London: Duckworth, 1996.</p> <p>Bos, A.P. <i>The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature</i>. Leiden: Brill, 2003.</p> <p>Granger, Herbert. <i>Aristotle's Idea of the Soul</i>. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.</p> <p>Irwin, T.H. "Aristotle's Philosophy of Mind." In <i>Psychology</i>. Ed. by Stephen Everson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.</p> <p>Jaeger, Werner. <i>Aristotle</i>.</p> <p>Lefèvre, Charles, <i>Sur l'évolution d'Aristote en psychologie</i>. Preface de Suzanne Mansion. Louvain: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1972.</p> <p>Polansky, Tonal. <i>Aristotle's "De anima": A Critical Commentary</i>. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.</p> <p>Ross, W.D. <i>Aristotle: De anima</i>. Oxford: Clarendon Press, 1961.</p> <p>Spicer, E.E. <i>Aristotle's Conception of the Soul</i>. London: Univ. of London Press, 1934.</p> <p>Vivano, Christina. <i>Corps et ame sur le De anima d'Aristote</i>. Paris: Vrin, 1996.</p>

輔仁大學哲學系九十七學年度第 一 學期授課進度表

開課名稱	柏拉圖的《費多篇》		開課教授	丁福寧
週次	日期		進度	
	月	日		
一	09	17	Homeric and Pre-Socratic Investigation on Psyche	
二	09	24	The Theory of Forms and the Argument of Immortality	
三	10	01	Introduction	57a – 59c
四	10	08	Preliminary Conversation	59c – 64a
五	10	15	Socrates Defence	64a – 69c
六	10	22	The Cyclical Argument	69e – 72e
七	10	29	The Argument from Recollection	72e – 78b
八	11	05	The Argument from Affinity	78b – 84b
九	11	12	The Objection of Simmias	84c – 86d
十	11	19	The Objection of Cebes	86d – 88b
十一	11	26	Interlude	88c – 91c
十二	12	03	The Reply to Simmias	91e – 95e
十三	12	10	Mechanistic Explanations of Causation Insufficient	95e – 99d
十四	12	17	Forms as Causes	99d – 102a
十五	12	24	The Theory of Forms proves the Soul Indestructible	102a – 107a
十六	12	31	The Myth	107a – 114a
十七	01	07	The Final Scene	114d – 118a
十八	01	14	General Discussion: A True Philosopher's Way of Life	

輔仁大學哲學系九十七學年度第 二 學期授課進度表

開課名稱	亞理斯多德的《論靈魂》		開課教授	丁福寧
週次	日期		進度	
	月	日		
一	02	18	General Introduction	
二	02	25	The definition of soul, traditional opinion	Book I, 1-2
三	03	04	Soul's movement	Book I, 3
四	03	11	Against the theory of harmony	Book I, 4
五	03	18	Reflection on the nature of soul	Book I, 5
六	03	25	The nature of soul, the soul of plants	Book II, 1-2
七	04	01	春假	春假
八	04	08	The soul of animals, soul as the cause of living body	Book II, 3-4
九	04	15	Sensation, object of sense, object of different sense	Book II, 5-7
十	04	22	Soul, hearing, smell, fact	Book II, 8-10
十一	04	29	Touched, acted and being acted upon	Book II, 11-12
十二	05	06	Common sensibility, faculty of sensation	Book III, 1-3
十三	05	13	Intellect	Book III, 4
十四	05	20	Thought, judgment, the faculty of thinking	Book III, 5-7
十五	05	27	Knowledge and sensation, One single soul	Book III, 8-9
十六	06	03	Volition, deliberation	Book III, 10-11
十七	06	10	Plant and animal, the elements of body	Book III, 12-13
十八	06	17	General Discussion	

課程進度規劃（一）

研讀 序次	預定研讀 日期 (年.月.日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	97.09.16	丁福寧	General Introduction	Homeric and Pre-Socratic Investigation on Psyche
2	97.09.23	丁福寧	Introduction to Plato's Phaedo	The Theory of Forms and the Argument of Immortality
3	97.09.30	丁福寧	57a-59c	Introduction
4	97.10.07	丁福寧	59c-64a	Preliminary Conversation
5	97.10.14	丁福寧	69e-72e	The 'Cyclical' Argument
6	97.10.21	丁福寧	72e-78b	The Argument from 'Recollection'
7	97.10.28	丁福寧	78b-84b	The Argument from 'Affinity'
8	97.11.04	丁福寧	84c-86d	The Objection of Simmias
9	97.11.11	徐學庸	86d-88b	The Objection of Cebes
10	97.11.18	丁福寧	88c-91c	Interlude
11	97.11.25	丁福寧	91c-95e	The Reply to Simmias
12	97.12.01	徐學庸	95e-99d	Mechanistic Explanations of Causation Insufficient
13	97.12.08	丁福寧	99d-102a	Forms as Causes
14	97.12.15	丁福寧	102a-107a	The Theory of Forms proves the Soul Indestructible
15	97.12.22	丁福寧	107a-114d	The Myth
16	97.12.29	丁福寧	114d-118a	The Final Scene
17	98.01.05	丁福寧		General Discussion: A True Philosopher's Way of Life
18	98.01.12	丁福寧 徐學庸		General Discussion: The Conversion

課程進度規劃（二）

研讀 序次	預定研讀 日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	98.02.18	丁福寧	General Introduction	
2	98.02.25	丁福寧	Book I, 1-2	The definition of soul, traditional opinion
3	98.03.04	高凌霞	Book I, 3	Soul's movement
4	98.03.11	高凌霞	Book I, 4	Against the theory of harmony
5	98.03.18	丁福寧	Book I, 5	Reflection on the nature of soul
6	98.03.25	丁福寧	Book II, 1-2	The nature of soul, the soul of plants
7	98.04.01		春假	春假
8	98.04.07	丁福寧	Book II, 3-4	The soul of animals, soul as the cause of living body
9	98.04.14	丁福寧 徐學庸	Book II, 5-7	Sensation, object of sense, object of different sense
10	98.04.21	丁福寧	Book II, 8-10	Soul, hearing, smell, fact
11	98.04.28	丁福寧	Book II, 11-12	Touched, acted and being acted upon
12	98.05.05	丁福寧	Book III, 1-3	Common sensibility, faculty of sensation
13	98.05.12	高凌霞	Book III, 4	Intellect
14	98.05.19	丁福寧	Book III, 5-7	Thought, judgment, the faculty of thinking
15	98.05.26	丁福寧	Book III, 8-9	Knowledge and sensation, One single soul
16	98.06.02	丁福寧	Book III, 10-11	Volition, deliberation
17	98.06.09	丁福寧	Book III, 12-13	Plant and animal, the elements of body
18	98.06.16	丁福寧 徐學庸	General Discussion	

參考書目

一、第一學期研讀經典：

Plato, *Phaedo*.

指定版本：Plato, *edited, with introduction and notes, by John M. Cooper; associate editor, D. C. Hutchinson.*

其他參考經典：*Timaeus, Parmenides, Phaedrus, Republic, Laws.*

二、第二學期研讀經典：

Aristotle, *De anima*. Ed., trans., comm. R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1907.

Aristotle, *De anima*. Ed., comm. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Aristotle, *Traité de l'ame*. Ed., trad., comm. G. Rodier. I-II. Paris: Vrin, 1900.

其他參考經典：*Metaphysics, Physics, Generation and Corruption, Generation of Animals.*

三、有關柏拉圖的靈魂思想：

Bett, Richard. "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*." In *Plato*. Ed. by Gail Fine. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.

Black, R.S. *Plato's Phaedo*. London: Routledge, reprinted in 1955.

De Vogel, Cornelia J. *Ripensando Platone e il platonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

Joubaud, Catherine. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris: Vrin, 1991.

Long, A.A. "Platonic Souls as Persons." In *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Ed. by Ricardo Salles. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.

Lovibond, Sabina. "Plato's Theory of Mind." In *Psychology*. Ed. by Stephen Everson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

Natorp, Paul. *Plato's Theory of Idea*. Berlin: Verlag, 2004.

Patoêka, Jan. *Platone e l'Europa*. Tradu. it. di Martia Cajthamal e Giuseppe Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

Robinson, T.M. *Plato's Psychology*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1995.

四、有關亞理斯多德的靈魂思想：

Ando, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. 2nd edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

Berti, Enrico. *Nuovi studi aristotelici II- Fisica antropologia e metafisica*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2005.

Bos, A. P. *The Soul and its Instrumental Body*. Leiden: Brill, 2003

Blumenthal, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. London: Duckworth, 1996.

Granger, Herbert. *Aristotle's Idea of the Soul*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Irwin, T.H. "Aristotle's Philosophy of Mind." In *Psychology*. Ed. by Stephen Everson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

Jaeger, Werner. *Aristotle*.

Lefèvre, Charles, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*. Preface de Suzanne Mansion. Louvain: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1972.

Polansky, Ronald. *Aristotle's "De anima": A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

Ross, W.D. *Aristotle: De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Spicer, E.E. *Aristotle's Conception of the Soul*. London: Univ. of London Press, 1934.

Vivano, Christina. *Corps et ame sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996.

五、其他有關古典希臘靈魂論或人學思想：

Bremmer, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton Univ. Press. 1987.

Bruaire, Claude. *Philosophie du corps*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

- Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkely: Univ. of California Press, 1951.
- Green, Christopher D. and Philip R. Groff. *Early Psychological Thought: Ancient Accounts of Mind and Soul*. London: Praeger, 2003.
- Jagu, Amand. *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*. Hildesheim: Verlag, 1997.
- Mondin, Battista. *Storia dell'antropologia filosofica*. Vol. 1. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001.
- Pepin, J. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Reale, Giovanni. *Corpo, anima e salute: Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.
- Rohde, Erwin. *Psyche*. London: Rutledge, reprinted in 2001.
- Salles, Ricardo. *Metaphysics, Soul, and Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.
- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind*. New York: Dover Publications, Inc., 1960.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et Pensée chez les grecs: Études de psychologie historique*. Paris: François Maspero, 1966.
- Wright, John P. & Paul Potter, ed. *Psyche and Soul*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

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. 對話角色
4. 逐段研讀
5. 主題總結

相關問題亦從柏拉圖其他對話錄中的思想做說明及補充。例如：*Timaeus*, *Phaedrus*, *Republic* 等。

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（8000－10000字）	60%

未來推廣構想

- 一、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，希望藉著對柏拉圖《費多篇》及亞理斯多德《論靈魂》的研讀課程，能引起學生研究的興趣，以開拓研究的新方向的可能。
- 二、未來考慮開設新柏拉圖主義者，例如：Philo, Plotinus, Augustine 的靈魂論，或者 Alexander of Aphrodisias, St. Thomas Aquinas 的亞理斯多德《論靈魂》的註解。
- 三、鼓勵學生以靈魂論或人學為題目參加校際間研究生學術研討會或在台哲會每年度舉辦的研討會論文發表。

課程人員名單

一、修課名單：

	系級	姓名	學號
1	博三	黃昭華	495038048
2	博三	陳建南	
3	博二	羅月美	496038021
4	博一	杜迺翔	497038054
5	博一	劉耀仁	497038028
6	碩二	彭禎祥	496036047
7	碩二	謝伊柔	496036085
8	碩二	嚴芬苓	496036126
9	碩二	林宛儀	496036140
10	碩一	林冠丞	497036094
11	碩一	杜懷聖	497036123

二、旁聽：

	系級	姓名
12	博三	范家榮
13	碩三	王授民
14	碩三	宋巧涵
15	碩三	張雅嵐
16	碩四（政大）	施鈺娟
17	四智	陳雅惠
18	三智	陳易沛
19	推廣部	彭志維

十八週課程內容簡表（上學期）

第一週：

柏拉圖的《費多篇》Plato's *Phaedo*

導言：《費多篇》早期的名稱是《論靈魂》（*On the soul*）

敘述蘇格拉底在獄中的最後幾小時與前來探訪的弟子及友人的對話

對話的角色：

Socrates

Phaedo

Echecrates

Simmias

Cebes

對話的內容：

觀念論

靈魂不朽

這兩個理論是《費多篇》中的兩大支柱

《費多篇》的重要性：The Second Voyage 標示西方哲學發展史上的里程碑。

“.....do you wish me to show you, O Cebes, the second voyage, which is undertaken in order to inquire into this cause (the true cause)?

I should like it very much indeed. ”

Plato, *Phaedo*, 99 c -d

希臘靈魂論的重要貢獻：靈魂的非物性，非理解性的首度提出及論證靈魂的不朽。

一、古代希臘哲學探討的兩大主題：世界
人

有關人的探討有著重要的發展階段：

甲、荷馬時期（8B.C.–6B.C.）：神話：人即是他的身體，靈魂在活著的人身上沒有任何作用。

人=死亡

人的渴望是不朽，相似神（becoming like God）。Plato, *Theaetetus*, 176 b

第三週：

3. 蘇格拉底不懼怕死亡的原因。 *Phaedo*, 57a-69e

A. *Phaedo*, 57a-59c 導言

第四週：

B 59c-64a : preliminary conversation 初步的對話

費多描寫蘇格拉底的朋友來獄中探訪他

蘇格拉底的臨別贈言：

人不當自殺，因人不屬於自己，屬於神

死亡比活著來的更好

死亡之後可以有的幸福：不朽

開啓靈魂不朽的論證

第五週：

C. *Phaedo*, 64a -69e

哲學是死亡的練習

死亡是靈魂與身體的分開

哲學家的渴望：死亡

原因：1.身體可以獲得的愉快是廉價的

2.身體是人追求智慧的障礙

3.情感和身體的需要使靈魂不能專注在智慧的探討

只有在死亡之後，靈魂可以自由，方能有著獲得智慧的希望。

在這段的對話中，柏拉圖以奧而菲主義（Orphism）來教導人如何讓人潔淨，度哲學的生活。

第六週：

2. 靈魂不朽的初步論證：*Phaedo*，69e-84b

A. *Phaedo*，69e-72e：循環論證（The cyclical argument）

柏拉圖以奧而菲的靈魂的輪迴思想論證靈魂不朽：有著持續的出生和死亡的 cycle，亡者的靈魂經過一段時間後再生（reincarnation），來到一身體。死亡，靈魂再回到冥府
如此，不斷的循環

只有死亡和出生不斷在循環中，亡者的靈魂不存在於冥府，靈魂不會耗盡，循環理論不足以完全論證靈魂的不朽，柏拉圖輔以回憶的理論。

第七週：

B. *Phaedo*，72e-78b：回憶論證

這一論證和循環論證為一個論證

就回憶論證本身而言，只在於說明在出生之前，靈魂已存在，即靈魂的 pre-existence。

回憶論證同時是柏拉圖的知識論的立場：學習事實上是回憶。

靈魂在未來到這世界之前已存在於可理解的世界，瞻仰觀念，靈魂進到身體後，遺忘先前所有的對觀念的認識。在人的身體的感官經驗到這物質事物之後，它讓人的靈魂回憶到先前所認識到的。這一理論開啓了所謂人具有與生俱來的真理或觀念（innate truth or idea）

觀念是真正的存有，靈魂對觀念的瞻仰是被動的，被賦予的，真正的知識（*episteme*, knowledge）是來自對觀念的瞻仰。

身體的感官對感覺事物的直接經驗僅是意見（*doxa*, opinion）

第八週：

Phaedo，78b-84b：相似論證

這段對話以靈魂相似觀念來論證靈魂的不朽
論證如下：

1. 只有組合的可以被分解，可被分解的是會死亡的。
2. 凡永恆，不變化的，不是組合的，無法被分解。
3. 觀念是永恆、不變化，是非組合的。
4. 會變化的事物是感官可感覺的，不變化的事物是理智可理解的。
5. 靈魂在可理解的世界，瞻仰觀念。
6. 靈魂相似觀念的可理解、永恆和不變化、非組合的本性。
7. 故靈魂不朽，不會被分解－死亡。

第九週：

3. *Phaedo*, 84c-95e Simmias 和 Cebes 的反對，以及對 Simmias 的回答
A *Phaedo*, 84c-86d Simmias 的反對

Simmias 指出蘇格拉底現在不幸的處境
蘇格拉底將自己的比做垂死的天鵝最後的高歌

1. 這一論證也在說明前一個相似論證並不完全。
2. 畢達哥拉斯的靈魂為身體的和諧理論與靈魂不朽的理論無法相容。
3. 藉著對和諧理論的反對，柏拉圖提出靈魂的物質的看法是種錯誤。

第十週：

B. *Phaedo*, 86 d-88 b Cebes

Cebes 認為靈魂的確可以讓身體更強壯和活得更久
但反對靈魂的先存

接受回憶理論但不接受循環理論

Cebes 將自己類比於一織布者，可以為自己織很多布，但當死亡來臨時，他僅能穿上自己最後所織的。我們的身體可以不斷的替換自己的衣服，死亡時穿的是最後一件。靈魂雖可以不斷的再生，歷經多次在世的生活，但最後仍會有終了之時。在身體毀滅之前，他會完全的毀滅。

正如 Simmias, Cebes 認為：

- 1.相似論證不足以證明靈魂的不朽。
- 2.回憶理論僅能證明靈魂在出生前的先存。
- 3.靈魂依靠物質的世界，不斷的再生（reincarnation）

第十一週：

B. *Phaedo*, 86c-91c 中場休息

這部分提供對話者中場暫停休息的戲劇效果，讓蘇格拉底可以準備回答反對者的質疑。

Echecrates 打斷原先的對話，他提醒 Simmias 曾提出的靈魂是種和諧的理論。蘇格拉底未說明自己所提出的論證全然可信，但他準備讓對話者瞭解在 90c-d 的論證是全然可信和有效的。

第十二週：

Phaedo, 91c-95e 對 Simmias 的回答

在總結 Simmias 和 Cebes 的反對後，蘇格拉底從他們兩位都能接受的回憶理論的肯定的基礎上，他提出對 Simmias 的看法的反駁

- 1.靈魂的和諧理論與回憶理論不一致
 - 2.和諧是獨立於它所組合的因素，和諧的本性受它的因素的限定
 - 3.靈魂的作用是統治，管理及相反的情感，而和諧則不能不和它所組合的因素一致。
-

第十三週：

4. 對 Cebes 的回答：最後的論證

Phaedo, 95e-99d 因果機械解釋的不足

要回答 Cebes 的反對，蘇格拉底從原理的解釋來回答 Cebes。

蘇格拉底提出要解釋物質的世界的原理，不能停留在物質中尋找，如同在他之前的物理哲學家所做的，要尋找在物質之上的（supra-material）。

亞拿薩哥拉斯已提出當有一個理智安排整個宇宙的變化或運動，但他仍以物質來解釋一切變化、運動的原理。

蘇格拉底因而向 Cebes 提出他的 Second Voyage—西方形上學的大憲章

第十四週：

B. *Phaedo*, 99d -102a 觀念是原理

事物的物理和機械化的解釋，不足以說明事物的原理或原因。

觀念是真正的事物本身，它是不變化、永恆、可理解的，例如人本身、美本身、正義本身等

人本身是每一個別的人的原理

美本身是每一美的事物的原理

正義本身是每一正義的德行的原理

觀念是原理，每一個別、感覺的事物是因著分享觀念才存在，唯個別、感覺的事物僅是觀念本身的模仿。

第十五週：

c. *Phaedo*, 102a-107a 以觀念論論證靈魂的不毀滅

靈魂不朽的最終的論證，原因：

1. 一事物可以同時分享相反的觀念，但觀念不能同時在它本身內有兩種相反的質
 2. 靈魂的本質是生命，它不能同時與生命的相反—死亡一起
 3. 死亡來臨時，身體毀滅，靈魂遠離身體到另一世界
-

第十六週：

5.總結

A. *Phaedo*, 107a-114d 神話

Cebes 滿意蘇格拉底的靈魂不朽的最終的論證

Simmias 對靈魂不朽的邏輯的論證較不能輕易的信服

蘇格拉底因而以死亡之後，靈魂到另一個世界接受審判來論證靈魂的不朽 112 a
描述的 *tertarus* 二邊

第十七週：

B. *Phaedo*, 114d-118a 最後一幕

蘇格拉底最後的結語：善人無需懼怕死亡

蘇格拉底告訴他的朋友要照顧自己，亦即照顧自己的靈魂

爲了在他死後不致造成其他人的麻煩，蘇格拉底做最後的沐浴，向前來的家人說再見。

他也說喝下了毒藥之後，他的靈魂會得到解放

他拒絕好友的建議拖到最後的時刻才喝毒藥

蘇格拉底正如他自己所說的，無需懼怕死亡，他從容不迫的喝下毒藥

柏拉圖親眼目睹這一刻！

第十八週：

討論：一個真正的哲學家的生活方式

2. 蘇格拉底的教誨的意義
3. 照顧自己的靈魂
4. 靈魂不朽的意義

十八週課程內容概要（下學期）

第一週

De anima 是亞理斯多德的著作中引起最多問題及探討的一本書，這本書也是亞理斯多德之後詮釋最多的一本書。從泛希臘時期直到中世紀不斷有新的詮釋出來。

從古代希臘靈魂思想的發展而言，亞理斯多德是第一位哲學家從生物學的觀點說明靈魂為生命的原理，靈魂使得身體之所以活著的原理。

在亞理斯多德之前，希臘人沒有在生命（有機體）和無生命（無機體）的區別，在宇宙中所有的東西都是活的、有生命的。

在 De anima 中，亞理斯多德以型質論來說明靈魂與身體為一個人的兩個內在的原理。單獨的靈魂不存在，人不是他的靈魂。單獨的身體也不存在，只有在兩者一起時，人方存在。這一理論就明顯的在反對蘇格拉底及柏拉圖的靈魂是真實的人本身，靈魂為真實的實體，可以分開的存在。

De anima 可以說是西方靈魂論或人學的第一本系統的著作，亞理斯多德使得靈魂論成為一門科學。

第二週 靈魂的定義及傳統的看法

有關靈魂的理解可以增進我們對自然（物理）的理解

亞理斯多德要探討的是靈魂的本性、固有的屬性

要擁有有關靈魂的知識是一非常困難的事

對靈魂的探討的起點：靈魂的兩個獨特的性質

1.運動

2.感覺

亞理斯多德從在他之前的哲學家對靈魂的探討開始逐一的說明

第三週 靈魂的運動

運動有兩意義：運動的起始者

運動的被推動者

有四種運動：地域的運動

改變

衰退

生長

靈魂是運動的原理，靈魂運用身體，正如藝術家運用他的工具。

第四週 反對和諧理論

在靈魂與身體的關係上一直有的傳統即和諧理論。

柏拉圖在《費多》中也反對這一理論。

亞理斯多德反對靈魂是組合的部分之所以和諧的原因，也反對靈魂是在一循環中的運動。

在這部份亞理斯多德他逐一批判恩培多列斯、德謨克利圖斯等的理論。

第五週 對靈魂本性的反省

靈魂的本性當與身體不同

在傳統中有三種靈魂的定義

反省靈魂的本性之前，亞理斯多德提出一知識論的基本原理：

the like is known by like.

靈魂不能是組合的

靈魂是植物和動物的生命的原理

在柏拉圖的思想中他提出靈魂的三重說法，亞理斯多德則明確的區別植物的靈魂、動物的靈魂及理性的靈魂

相對於有機體：植物、動物、人的活著的事實，無機體沒有靈魂，故沒有生命，不是 a living body

第六週 靈魂的本性：植物的生長的魂

在自然的物體中，某些有生命，某些沒有

有生命意謂著有自我滋養、生長和衰退

凡有生命的自然的物體是一組合的實體

靈魂是自然物體的形式，是自然的身體之所以有著生命的潛能的形式

換言之，靈魂使得一身體有生命，成為活著的現實的原理，身體在未有靈魂之前只能是在潛能

靈魂與身體之間的關係是現實與潛能的關係，兩者不能分開

在這裏亞理斯多德認為他提出了靈魂的本性的綱要

第七週 動物的靈魂：靈魂為有生命的身體的原因

亞理斯多德列舉有生命的事物會有的生命的活動：滋養、欲望、感覺、地域的變動及思想的能力

植物：只有滋養的活動

動物：除了滋養還加上感覺、欲望

欲望：desire, passion

touch, pleasure, pain

人：除了有植物、動物的生命的活動之外，還有思想的能力

第八週 感覺、感官的對象，不同感官的對象

從廣義來論感覺

感覺來自外在的運動或刺激方產生

有不同的感覺：視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺

每一感覺有其固有的對象

第九週 靈魂、聽覺、嗅覺、事實

亞氏分析不同的動物在肢體，及其各部份的功能

不同的感覺有不同的活動

第十週 觸覺、活動和被活動

分析不同的動物在生理知識、官能上的不同

第十一週 中央感官、感覺官能

在分析了外感官：視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺之後，亞理斯多德提出了內感官的活動

有四種內感官：中央感官、想像、記憶、估量力

透過不同的感官經驗到外在的事物，內感官的作用是做為外感官和理性之間的媒介，將外在感官的經驗形成內在的圖像，理智即在這內在的圖像上理解到事物的本性：形式

亞理斯多德在他的靈魂論中事實上還提出他的知識論

知識的獲得由外感官的直接經驗，內感官將外感官所有的經驗的事實形成內在圖像，理智方能理解在圖像中所含的可理解的形式

亞理斯多德的知識論基本的理論即所有的知識都是後天獲得的，來自感官與理智共同的合作。這種理論不同於柏拉圖的靈魂有著與生俱來的真理，知識是靠回憶。

第十二週 理性

在希臘哲學史上，亞理斯多德是第一位明確的將人的認知官能從兩方面探討：感覺（內、外感官）及理性

在有關靈魂的探討上，從靈魂生理生命的觀點看靈魂為生命的原理。人除了有生長生命、感覺生命之外，還有理性的生命，故有理性的靈魂，這是人不同於動物、植物的地方

人的理性的靈魂有兩面：理智與理性（亦即主動理智與被動理智之分）

人透過他的理智能將事物的本質與它的物質分開。經由理性的思想能力，人有著有關事物的思辨的知識，這種知識是潛能的臨在於思想的對象中

所有的事物（對象）是可以被思想的，理性是思想的官能，感覺的事物在現象上是可以被感覺的

換言之，事物有理解的一面，也有感覺的一面，這種對具體的事物的看法不同於柏拉圖的只有觀念方是真實的存有，感覺的事物僅是觀念的影本、模仿有著截然不同的不同

理智理解的對象是所有的事物

第十三週 思想、判斷、思想（認識）的官能

亞理斯多德分析如何使得思想（thinking）可以產生

在認知的過程中，外感官掌握到事物在現象中呈現的，內感官將所有掌握到的現象形成內在的圖像（phantasia），主動理智在圖像上形成有關對象（事物）的觀念，被動理智理解，意志做判斷，如此完成一認識的活動

對事物的理解是種抽象的活動

理性是理解和判斷的官能

第十四週 知識、感覺、一個靈魂

亞理斯多德區別感覺的和可理解的對象

是同一個靈魂在感覺和理解對象，在亞理斯多德的思想中，雖有生長的靈魂、感覺的靈魂與理性的靈魂之分別，但高級的靈魂包含低級的靈魂

人有生長的生命、感覺的生命和理解的生命，但沒有三個靈魂，而是一個靈魂，人的理性的靈魂包含感覺的靈魂和生長的生命

第十五週 意志和選擇

欲望和思想是運動的泉源，欲望是運動的首要原因

凡有著欲望的是有自我運動的能力的，思想會有運動必是來自欲望

欲望有一對象

自我運動在植物、動物和人身上不同

第十六週 植物和動物，身體的因素

在這部份亞理斯多德分析植物和動物的自我運動

植物和動物所有的各種生命的活動與身體一起，是在一身體上有著生長的生命、感覺的生命

第十七週 **General Discussion**

人的靈魂的活動對人的意義

第十八週 **General Discussion**

人的認識活動在倫理和形上秩序上的意義

《費多》內容大綱

- I. 簡短戲劇化的開場白 57a-59c
- II. 理論的長篇序言 59d-69e
 - 1. 蘇格拉底從監獄中出來會客 59e-60c
 - 2. 蘇格拉底的訊息：哲學家當期望死亡 60c-62c
 - 3. Cebete 的反對 62c-63b
 - 4. 蘇格拉底的辯護：善者的希望 63b-64a
 - 5. 哲學是死亡的練習的意義如何 64a-65a
 - 6. 靈魂掌握到存有當從它身體中自由出來 65a-66a
 - 7. 哲學的旅程結束在死亡後 66b-67b
 - 8. 從靈魂被身體囚住的面向看哲學家的淨化之途 67b-68d
 - 9. 真正的德行只有來自那純粹的知識 68b-69e
- III. 靈魂不朽的第一個論證 69e-77d
 - 1. 問題的處境 69e-70c
 - 2. 相反的論證 70c-72d
 - 3. 回憶的論證：認識是種記憶 72e-73b
 - 4. 觀念論為回憶理論的基礎 73c-74e
 - 5. 觀念的知識為感覺知識的先決條件 74e-76a
 - 6. 靈魂在人出生之前即已存在 76a-77b
 - 7. 前兩個論證的結合和結果 77b-d
- IV. 簡短的中場休息：Cebete 的子女 77d-78b
- V. 靈魂不朽的第二個論證 78b-80b
 - 1. 感覺的實在與可理解實在之間的結構的不同 78b-79a
 - 2. 靈魂相對應著可理解的存有，身體對應著感覺的 79c-e
 - 3. 靈魂相似不毀滅的，身體相似毀滅的 79e-80a
 - 4. 靈魂主宰，身體被主宰 79e-80a
 - 5. 結論：靈魂以最高的程度相似神 80a-b
- VI. 第一個末世的神話及倫理的反省 80b-84b
 - 1. 淨化的靈魂在死亡後回到神 80b-81a
 - 2. 未淨化的靈魂在死亡後仍與身體一起 81b-e
 - 3. 靈魂的輪迴 81e-82b
 - 4. 完美的倫理生活及真正的知識 82b-d
 - 5. 哲學家的靈魂從身體的感性中自由出來 82d-83e
 - 6. 哲學將人的靈魂帶到它所相似的 83e-84b
- VII. 中斷和質疑先前的論證 80c-91c
 - 1. 天鵝的詠唱 84c-85d
 - 2. Simmia 的懷疑 85e-86a

3. Cebete 的懷疑 86d-88b
 4. 在場幾個人的困惑及 Simmias 要剪掉他的短髮
 5. 蘇格拉底的勸勉不要存有對理性的不信任
- VIII. Simmia 的反對的困擾 91c-95a
1. Simmia 的立場彼此間的矛盾 91c-92e
 2. 靈魂的和諧理論不解釋德行和罪惡 92e-94b
 3. 若靈魂是和諧，不可能主宰身體 94b-95a
- IX. Cebete 的懷疑的困擾及不朽的第三個論證 95a-107b
1. 反對意見的呈述及困擾的關鍵問題 95a-e
 2. 自然哲學家有關自然的不適當的探討 95e-97b
 3. Anasagora 的宇宙理性理論的不足 97b-99d
 4. 第二度航程及理想世界的發現 99d-101a
 5. 第一原理的再提出 101d-102a
 6. 相反的觀念彼此排除 102b-103c
 7. 事物分享著一觀念不能再有另一相反的觀念 103c-105b
 8. 靈魂與生命的觀念有結構的關聯，不能再有死亡 105b-d
 9. 鑒於不能再有死亡的的觀念，靈魂是不朽 105f-106d
 10. 靈魂不朽的第三個論證的結果及再提出第一原理理論 106d-107b
- X. 第二個末世神話及倫理的反省 107c-115a
1. 死亡後靈魂 107c-108c
 2. 我們所居住的地方 108c-110b
 3. 最高的地方 110b-111c
 4. 地方的內部 111c-113c
 5. 在死亡後靈魂所在的地方及每一靈魂的情況 113d-114c
 6. 倫理的結論 114d-115a
- XI. 終場 115b-118a
1. 蘇格拉底生命的最後時刻 115d-117a
 2. 蘇格拉底喝下毒酒 117a-e
 3. 蘇格拉底的死亡 117e-118a

網頁標題

“The question he [philosopher] asks is, what is Man? what actions and passions properly be-long to human nature and distinguish it from all other thing? This is what he wants to know and concerns himself to investigate.”

Plato, *Theaetetus*. 174b.

“To describe what the soul actually is would require a very long account, altogether a task for a god in every way; but to say what it is like is humanly possible and takes less time.”

Plato, *Phaedrus*. 216a.

「在我們內的理智可以認識每一事物，但沒有認識它自己本身的可能性。」

Philo, *Legum allegoriae*, 1, 91.

「在每一個人內的理智為我們是無以認識的，誰能認識靈魂的本性？」

Philo, *De mutatione nominum*, § 10.

「In every way it is most difficult to arrive at any firm belief about [the soul].」

Aristotle, *De Anime*, 402a.

「認識什麼是靈魂是最困難的。」

Thomas Aquinas, *De veritate eritate*, X, 8.

“Nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos.”

「我們沒有能力認識我們〔的靈魂〕，但我們不在我們自己之外。」

Augustine, *Da anima*, IV, 6, 8.

9月17日 課程內容（上學期開始）

問題討論：

1. 先蘇時期的哲學家發現人的靈魂的理性是在人內的神性，靈魂因而是高於身體。
2. 人權思想就是建立在人的理性是人的尊嚴及價值所在，正因著人擁有相同的理性，人人生而平等。
3. 人存在的目的是朝向個人人性的滿全（fulfillment）
4. 每個人因著他的靈魂的理性，他擁有他自己，他是自己的目的因，不能被他人者視為工具。

從這一立場而言，子女不屬於父母，非父母所擁有的什麼，父母不能剝奪子女的生存權。

違反基本人權的案例：父母有否權利帶子女一起自殺

墮胎

古代的希臘、羅馬有公民與奴隸之分，奴隸是主人的擁有物，受主人的使喚，不具公民的資格。

南非曾實施的種族隔離政策。

買賣奴隸：新大陸的發現，西方世界將非洲人賣到美洲當奴隸。

有關人究竟是什麼這樣的問題，我們在荷馬史詩中找不到一完整、系統的看法。柏拉圖在對話錄中，我們看到他能明確的分析人是什麼：人是他的靈魂。

「人是什麼？……如果人不是他的身體，也不是他的身體和靈魂一起的，那麼留下來的，我相信，可以有的結論即人若不是無，或者如果他是什麼，他不是其他的，他是他的靈魂。」¹

荷馬時期的靈魂概念：

「人是一活著的受造物，能意識到他自己及他的理性活動，只有在靈魂在人內的時候，但不是靈魂將它自己的官能溝通給人，以及賦予人生命的能力，同時有著意識、意志和知識。而實際上是在靈魂與身體的結合中所有的生命和活動的官能在人的身體的領域內，是在身體上這些官能有著作用。缺乏靈魂的臨在，身體不能知覺、感覺或意願，但身體不經由或藉著靈魂用這些或任何這些官能。荷馬沒有在任何地方將這些作用視為在活著的人的靈魂的作用。事實上，在提到靈魂時是在靈魂從活著的人身上快要

離開或已經離開，靈魂就做為身體的陰影—圖像，靈魂使得身體和所有它的生命的能力得以繼續活著。」²

哲學理性思辨中的靈魂概念：靈魂為身體的生命的原理

「無論是否為真，在第五世紀一般雅典人的口中『靈魂』這字或可以有著某種微弱的神祕的色彩，亦即在『靈魂』這字未曾有的淨化的色彩，或任何形上的假定。靈魂不是身體的令人生厭的囚犯，它是身體的精神或生命，在身體內它是完全的自在。是從這裏這新的宗教的模型為它自己提出了重要的貢獻：將人看成具有神秘起源的自己，也因此將靈魂與身體看成相等，它為歐洲文化帶來對人的存在的一種新的詮釋。」³

哲學理性思辨中的靈魂概念：靈魂的神聖起源

「所有的身體都服從死亡的力量，然而生命的圖像還繼續活著，只有這個是來自神。在肢體活動著時，它睡著了，但在很多夢中，它向睡著的人顯示那暗中命定的愉快和痛苦。」⁴

1 Plato, *Alcibiades*, 129 e -130 c .

2 S. D. Sullivan, *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say* (Leiden: Brill, 1975), p.90.

3 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley : Univ. of California Press, reprinted in 1997), p.139.

4 Pindar, *Fragments*, 131 b.

一、重要年表：

- 428 – 427 B.C. 柏拉圖生於雅典
404 – 403 B.C. 參與政治
399 B.C. 雅典法庭判蘇格拉底死刑
蘇格拉底死後，柏拉圖與其他幾位蘇格拉底的朋友到 Megara
388 B.C. 到義大利，結識畢達哥拉斯主義者
曾到 Sicilia, Siracusa
386 B.C. 柏拉圖在雅典創立學院（Academy）
學院創立後不久就寫成《費多篇》
367 B.C. 第二度到 Sicilia
不久後回雅典
361 B.C. 第三度到 Sicilia
360 B.C. 回雅典
347 B.C. 死於雅典

二、提示的標題：

57 a : “Were you with Socrates yourself, Phaedo, on the day when he drank the poison in prison, or did someone else tell you about it?”

58 e : “I certainly found being there an astonishing experience. Although I was witnessing the death of one who was my friend, I had no feeling of pity, for the man appeared happy both in manner and words as he died nobly and without fear, Echebrates, so that it struck me that even in going down to the underworld he was going with the gods』 blessing and that he would fare well when he got there, if anyone ever does. That is why I had no feeling of pity, such as would seem natural in my sorrow, nor indeed of pleasure, as we engaged in philosophical discussion as we were accustomed to do—for our arguments were of that sort—but I had a strange feeling, an unaccustomed mixture of pleasure and pain at the same time as I reflected that he was just about to die. All of us present were affected in much the same way, sometimes laughing, then weeping; especially one of us, Apollodorus—you know the man and his way.”

費多是蘇格拉底的一位年青朋友

《費多》描述在蘇格拉底被執行死刑當日，費多及另幾位朋友來到監獄探望蘇格拉底，作最後的道別

當天一早即到達監獄，依照當時的慣例，要在太陽下山前執行死刑

蘇格拉底被判喝毒藥

在《辯護》中柏拉圖以蘇格拉底的口說出雅典法庭的審判是不義的審判

弟子曾勸蘇格拉底逃跑，但蘇格拉底拒絕，他平靜的等待執行死刑的一刻到來，原因就在於他相信靈魂的不朽

《費多》：哲學家的生活方式：渴望智慧和真理勝於渴望其他任何事情

在《根爾濟亞》中，柏拉圖即論及哲學的生活較沒有哲學素養的政治家的實踐生活來得更崇高及更有價值

問題在於真正的哲學家當是如何

柏拉圖在《費多》中以蘇格拉底的人格和行爲做爲真正哲學家的典範

人的一生就是要準備死亡

57 a - 59 c 在開場白中，Echecrates of Phlias 請 Phaedo 描述在蘇格拉底在監獄中的最後幾小時

蘇格拉底對死亡毫不畏懼證明他對靈魂的照顧

在場聆聽蘇格拉底的還有 Simmias, Cebes, Crito, Apollodorus 等

三、討論：

1. 如果我是蘇格拉底，在我接近死亡前的時刻，我會如何？我要做什麼？
2. 蘇格拉底與柏拉圖都相信靈魂是人的真正自己及靈魂的不朽，並且把這信念具體生活出，我的生命有什麼基本的信念？德行？名或利？

四、課堂問題討論：

1. 柏拉圖的靈魂論中有否個別的靈魂的概念（the concept of individual soul）
這一問題有著相當的複雜、和困難度
若從靈魂概念的發展而言，爲先蘇時期哲學家、斯多噶學派及伊彼鳩魯學派而言，他們共同的地方是將靈魂歸原到世界的某些元素，或者如同亞理斯多德將靈魂視爲存有的原理以及柏拉圖的運動的原理
這樣的理論可以被稱爲「宇宙中心」的靈魂理論。這一理論會有的特點，就是世界靈魂成爲這地上的宇宙的管理者，它如同在現實的實在的理性，這一思想嚴重的影響到個別靈魂的本體的一致性（ontological consistence）
以上參考自 Cornelio Fabro, *L'Anima*(Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2005), p.165.
2. 古代希臘有否自由意志的概念？

此一問題在哲學家的著作中亦不易有明確一致的看法

蘇格拉底已有靈魂是人的倫理、道德的原理這一概念。人因而有理性的認識與自由選擇的能力，柏拉圖在討論人死後受審判，在世時，若行善，接受賞報，若行惡，接受懲罰。亞理斯多德著作了幾本倫理學。

唯在研究古代希臘的哲學家對究竟在這時期有否明確的自由意志概念多持保留的態度

一般可以接受的看法：因著基督宗教的影響，在初世紀的教父思想中方發展出完整的自由意志的概念

10月8日 上課內容

費多描述幾位朋友來探望蘇格拉底

蘇格拉底搓著雙腿，在鐵鍊被取下來之後

蘇格拉底曾將 Aesop 的寓言譜上音樂，Euenus 要知道為什麼要這麼做

蘇格拉底解釋他要給 Euenus 告別的信息，並要 Euenus 儘快的追隨他。在他給的信息中提到沒有人能自殺，因我們不屬於我們自己，而是屬於神

然而死亡較活著來得更好。在我們生活在這世界時，神照顧我們，但在死亡後會有更大的祝福

如此，導引到對話的主題：不朽的問題

提示的標題：

61b: "Tell this to Euenus, Cebes, wish him well and bid him farewell, and tell him, if he is wise, to follow me as soon as possible. I am leaving today, it seems, as the Athenians so order it."

討論：

1. 蘇格拉底邀請 Euenus 追隨他，若你被邀請，你會如何？
2. 你能認同蘇格拉底：人沒有自殺的權利，因人不屬於自己，而是屬於神？
3. 蘇格拉底說若一個人一生都渡了哲學的生活，在他死亡那一刻，他會很快樂。這句話的意義是什麼？

課堂問題討論：

1. 在希臘人的信仰中，人死後到另一世界，與神及善人一起。東方人的信仰中亦有人死後到極樂世界的看法：
希臘人受奧而菲影響，開始有著在人死後，靈魂要接受審判，善的靈魂受獎賞，惡的靈魂接受懲罰。
從蘇格拉底論人死後到另一世界的談話，可以讓我們領悟到如何生與如何面對死亡。
蘇格拉底亦提到哲學是練習死亡，我們學哲學的更當把這樣的話作為自己生活的借鏡。
2. 雖然在奧而菲影響前後對死亡觀點的不同，產生了對生命的重視、對死亡的重視的兩種不同風俗文化之觀點，但其背後共同點是否皆是對神/生命的感恩與崇敬，而非表面上的無法相容？

一、蘇格拉底為自己的辯護：

柏拉圖從真正的哲學家要照顧的是自己的靈魂的需要，非身體的需要，他進一步的談到什麼是事物的真實本性，以及人如何只能透過理性去認識這事物的真實本性這樣的問題即他的形上學－觀念論

知識論－認識的途徑

身體的感官知覺無法讓人對事物的真實本性有著認識的可能，身體為人是種障礙，使人無法獲得真理

身體有各種需要，使得人無法從事哲學的探討，人當淨化自己，直到神讓人自由只有靈魂可以認識真理

靈魂與身體的分開；亦即死亡是人獲得自由的方法，另外即是從事哲學探討（the practice of philosophy）；死亡的練習

這是為什麼，當人真正的從事哲學探討，人不會厭惡死亡，當它來臨時

一個真正哲學家要練習德行（arête），獲得真正的智慧，蘇格拉底自認在他一生中他做了他該做的

在他死亡後，他會與神一起

問題討論：

在今日的世界，有否可能或如何可以努力的成為一真正的哲學家？

靈魂與身體在人的生命中分別扮演的角色？

蘇格拉底敘述人的最後的幸福是到另一世界與神、善人一起，希臘人的幸福（eudaimonia）必定是從人和神的關係來看。

eudaimonia 一詞來自 eu-daimonia，亦即是神所喜愛的，人達到那境界是最真正的幸福。

英文的 happiness 譯自 eudaimonia，已失去希臘文的字意。

補充資料：

取自 Long, A. A, *Stoic Studies*, Berkeley: Univ. of California Press, 1996, p.181.

二、蘇格拉底的辯護：

1. 哲學家的生活：練習死亡
2. 死亡：身體與靈魂的分開
3. 尋求靈魂的需要，不在身體的需要
4. 身體為人獲得知識的阻礙
5. 靈魂能瞻仰到真正的實在－觀念
6. 靈魂從身體解放出來，因身體讓靈魂困擾
7. 只要受身體的牽絆，靈魂永不能達到真理
8. 身體的需要，會讓人成為它的奴隸，它也造成這世界所有的紛爭，人也沒有時間練習哲學，練習哲學意謂著渡一淨化的生活
9. 如人一生都在練習死亡，當死亡來臨時，卻厭惡它，不是很荒謬嗎？
10. 死亡後，靈魂自身體解放出來，才有可能達到智慧

問題討論：

1. 柏拉圖的思想受到奧而菲主義的影響，重靈魂、輕身體，身體是一切罪惡之源，我們當如何看靈魂與身體在整個人的作用？
2. 蘇格拉底反覆說的 to practice philosophy 或 a true philosopher 當如何、如何，我如何看這一問題？

10月15日 補充資料

STOIC EUDAIMONISM AND ITS PLACE IN THE
GREEK ETHICAL TRADITION

Eudaimonia, as its etymology indicates, is the name for a ‘blessed’ or ‘god-favoured’ condition, a condition in which a person’s lot or *daimōn* is good. The term is normally and correctly translated ‘happiness’ – correctly because, as Gregory Vlastos has insisted, *eudaimonia* includes both the objective features of ‘happiness’ (attainment of good) and its subjective connotations (a profoundly contented state of mind). Greek Philosophers, it is true, devote more attention to characterizing the formal and objective features of *eudaimonia* than to telling us what it is like, viewed from within, to be *daimōn*. Nor is *daimōn* ever used in Greek, like ‘happy’ in modern English, to describe transient moods or satisfactions. To call someone *daimōn* is to describe a person whose whole life is flourishing to the greatest extent available to human beings. But if *eudaimonia* is less psychological or subjective in its connotations than ‘happiness’, there is abundant evidence to show that the Greeks took a *eudaimōn* person to be subjectively satisfied with his or her life. If that were not so, it would be impossible to account for the importance all philosophers attached to emotional balance as a condition of *eudaimonia*. The Stoics cannot be rescued from the ‘impoverishment’ objection on the plea that their account of *eudaimonia* does not oblige them to do justice to the subjective requirements of happiness.

10月15日 閱讀費多－思考

1. 柏拉圖的蘇格拉底與好友、弟子的對話敘述蘇格拉底在臨刑前的最後的談話。設想當天早上一早就趕到監獄前，和大家聚在一起等候，與囚犯會客。自己就在監獄和蘇格拉底一起席地而坐渡過那段時光。
2. 你自己聽了蘇格拉底的話後，你想對他說的。
3. 其他在場的人的對話，你聽了之後有什麼想告訴他們的。
4. 我有什麼感動嗎？

10月15日 課堂討論

學生問：

在《Phaedo》67a的段落，蘇格拉底提出：「人必須使靈魂與身體儘可能地『保持距離』，兩者之聯繫不要多於其必須……。」

是否意謂：

蘇格拉底亦承認身體對靈魂而言，有某程度之必要性？抑或此必要性僅指「做為靈魂在此世界淨化自身之場所」？

並且：

蘇格拉底將如何解釋「自己還是必須透過身體在此世界中去感覺，表達自己」？

老師答：

有關個別靈魂的存在這問題是在希臘哲學中甚為模糊的一問題，這時期談的還是在世界靈魂。

學生問：

在蘇格拉底的談話中對靈魂不朽的看法，應是能看為是種信念，和當時希臘人共同有的信仰一樣。

課後補充：

柏拉圖及柏拉圖主義者的靈魂主要在世界靈魂的概念上。這樣的靈魂概念和基督宗教的個別靈魂概念不同。

柏拉圖主義者和基督宗教都有著靈魂不朽的概念，但這只是在名字的相同而已，基督宗教肯定個別靈魂的存在，但否認世界靈魂。

以上是：Dorris, H., "La doctrine de l'âme dans le Neoplatonisme de Plotin a Proclus," *Revue de Theologie et de Philosophie* (1973): 121.

10月21日 課程內容

蘇格拉底的循環論證以自然中的一切是在不斷的變化，所有的事物都是從它們的對立中產生。故循環論證又稱對立論證。

例如，大來自小，好的來自不好的，強壯的來自弱的，驚醒來自睡眠，相反亦然。如此，生命來自死亡，由死亡又產生生命。生命與死亡是對立的循環。

在這循環論證中，蘇格拉底要指出死亡之後，靈魂在另一世界中繼續存在。

在荷馬時期，人死後，在冥府中留下的是個蔭影，毫無生氣，沒有意識。

靈魂不朽與輪迴的理論始自奧而菲主義與畢達哥拉斯學派，成為希臘人共同的信仰。

柏拉圖賦予這一傳統 a reasoned and philosophic basis.

在對話錄中，蘇格拉底相信人死後有真正的生命，是被祝福的，在眾多神的保護下，與神一起。秉持這一信仰，蘇格拉底坦然、欣喜的接受即將來臨的死亡。

問題反省：

1. 死亡是生命的終點，或是邁向永恆生命之途？
2. 善渡此生！

劉耀仁同學回應：

對立論證的一個問題是，我們要說某兩物是對立的，必定要由對兩者的「比較」而來。例如：要說大 A2 來自於小 A1，必定是比較了 A2 與 A1 才能說明兩者的變化。但是，蘇格拉底此論證基於古有傳說，如果去掉傳說的佐證，我們就無法以此類比生與死的關係。畢竟，我們很難說我們能清晰記得在此世之前死亡時的狀況。這可以解釋成「我們記不得此生之前的狀況了」。對立論證本身似乎是不完善的。不過我想，無論由對立論證，或後文蘇格拉底對永眠概念的難以接受，再再顯示出了他對神之信念的崇敬與虔誠。這種對信念努力追求、擇善固執與試圖論證精神本身的勇氣與積極，是值得欣賞的。

羅月美同學回應：

生與死是一個循環，這觀點真的滿有意思的。仔細的思考這個問題，確實在生活中，生與死是不能同時並存的，正如愛與恨也不是同時並存在一樣。但是是否它們是循環的呢？或是平行的呢？我認為它們不是循環的，而是平行的。也就是說，人的死亡就是生命的終止，沒有所謂的生命的再次的降臨。用海德格兒的話來說，人是邁向死亡的存有。死亡是必定的。

羅月美同學回應：

在這門課裡，老師提出一個滿有意義且十分重要問題，即，到底人犯了甚麼罪使得靈魂被禁錮在身體內。因為在柏拉圖的〈費多〉裡並沒有交代這個問題，而且就我的所知，似乎柏拉圖在其他的對話錄裡也沒有談這個問題。可是，若這個問題沒有解決的話，那是否柏拉圖的靈魂不朽的形上學基礎就會受到動搖呢？

10月29日 課程內容

回憶論證能夠論證靈魂在未來到身體之前已存在，但未能論證在死亡後，靈魂仍繼續存在。循環論證則在死亡之後靈魂的繼續存在，回憶論證同時是知識論、形上學，及靈魂論的問題。

回憶論證可以和洞穴比喻一起看。在洞穴比喻中，柏拉圖告訴人，在這世界中所看到的都是虛幻的，真正的是在可理解世界的。人的一生就是回歸（conversion）的旅程，回歸到靈魂原先所處的可理解世界。若人的靈魂從洞穴的囚禁中得到解放、自由，回到真正的世界，人要回到洞穴，告訴他的同伴，不再誤以為這感覺的世界（洞穴）是真正的世界。

柏拉圖的這一回歸的思想對基督宗教信仰影響甚深。

見 Jaeger Werner, *Paideia*, vol. II. (Oxford Univ. Press, 1943), pp. 291-300.

11月3日 老師的回覆

柏拉圖要傳達的是有輪迴，但人的最終的幸福是脫離輪迴，回到可理解的世界，瞻仰觀念。

基督宗教中，沒有輪迴的思想。每個人都是一位格 (person)。在人類的歷史中，每個人是一次性的，也是獨特的 (unique)。

死亡後靈魂要洗淨它的罪，死亡是生命的轉變，不是毀滅，進到另一永恆的生命。

柏拉圖告知：哲學家就是要練習死亡。有生命時，準備死亡。

活著是有意義的！死亡也無需懼怕，基督宗教中教導人，每個人都是在旅途中的人 (homo viator)，回歸到天父那裏。

柏拉圖的洞穴比喻要告訴人，當回歸到真正的世界。

柏拉圖以對話的方式將他的思想提出，除了《辯護》之外，在對話中往往有幾個角色在對話。柏拉圖往往以蘇格拉底的口說出他的思想。在這情形下，一般即稱是 Platonic Socrates，是柏拉圖非 Socrates 本人。《辯護》則是 Socratic Socrates，亦即歷史中的蘇格拉底本人的思想。在理解《費多》時，需注意以下二點：

1. 《費多》是 Platonic Socrates 在論證靈魂不朽。

蘇格拉底正如當時的希臘人都相信靈魂不朽，這是為什麼在臨刑前他能坦然面對。但柏拉圖在《費多》中論證靈魂不朽時，在第三個論證中提出靈魂是不可見的、可理解的，身體是可見的、感覺的。靈魂屬於不可見、可理解的觀念世界，身體屬於可見的、感覺的世界。在人死後，靈魂離開身體，回到不可見、可理解的世界，與神一起。柏拉圖就以蘇格拉底在臨刑前與弟子的對話來闡明柏拉圖受奧而非思想的影響，亦以靈魂若在身體內未能潔淨它的罪，要再回到一身體內，直到完全潔淨，方能回到不可見、可理解的世界。在這部份，柏拉圖又以蘇格拉底自認他一生都在練習哲學（practice philosophy），當能從靈魂的輪迴中解放出來，不再回到一身體內，而是與神一起。

在 78b-84b 中，柏拉圖又明確的是以他自己的觀念論來論證靈魂不朽。靈魂相似觀念，是不可見、可理解、永恆和不毀滅的。

在希臘人的思想中，神是 immortal（不朽）的，人死後，靈魂回到神那裏，與神一起，意謂著靈魂達到不朽的境界。凡是「練習哲學」的人會達到不朽。

2. 靈魂不朽是個人的靈魂不朽或者是 impersonal 的靈魂不朽？

有關這一問題，研究柏拉圖思想的學者有的主張是個人的靈魂不朽，有的主張是非個人（impersonal）的靈魂不朽。

值得注意的，對古代希臘的靈魂論的著名學者 Erwin Rohde 在他的 *Psyche* 一書中，完全忽略蘇格拉底有任何靈魂論的看法 *Psyche* 這本書是經典之作，最具權威，作者完全不提蘇格拉底的靈魂論，亦受到晚近哲學家的不能認同。

要進一步了解哲學家如何主張柏拉圖的靈魂不朽為個人的靈魂不朽，請參考：Zakopoulos, A. N., *Plato on Man*. New York : Philosophical Library, 1975, pp. 37-8.

在本書中作者亦提出那些哲學家持這一看法。

為 impersonal 的靈魂不朽，請參考：

Sarri, F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vila e Pensiero, 1997, p. 258.

本書為義大利文，對蘇格拉底之前古代希臘人的靈魂概念提出相當多的文獻資料。

Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, vol. 1, *Psychology*, London : Duckworth, 2004, p.18.

從事學術研究可以有不同的主張，但要建立在客觀文獻的探討上。以上幾本書可以讓同學了解在論證一理論時要有的客觀、正確的態度與方法。

和個人靈魂不朽相關的一問題即古代希臘有無完整的個人（self , individual）或位格（person）的概念。

有關 self , individual 概念要泛前希臘時期的斯多噶學派方發展出來，請參考：Schibli, Hermann, “The Lost Self in Plotinus,” in *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S. J.*, Edited by William J. Carroll & John J. Furlong. Bern: Peter Lang, 1994, pp.17-20.依照本篇作者，到西元第三世紀的 Plotinus（波羅丁）尙未有完整的個人（self）概念，波羅丁是這時期的新柏拉圖主義的哲學家。

一些有關 person 概念要到奧斯定時方有完整的論述：

著名的德國學者 E. Zeller 認為古代希臘缺乏 person 的概念，要到基督宗教時期方發展出來，見：

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer gerchichtichen Entwicklung*, 7. Lipsia, 1920, p. 843.

亦請參考：

Mounier, E., *Il personalismo*, tr. it. Roma: AVE, 1966, pp. 14-6.

Garandy, R., *Qu'est-ce que la morale narxiste?* Paris : Ed. Sociales, 1963, p. 63.

另外，再補充的一點是有關靈魂來到一身體這一問題，在課堂上多次提到的：究竟是來自自由選擇或是罪的結果，直到新柏拉圖主義者，例如波羅丁中都未有一明確的立場。

請參考：

Plotinus, *Enneads*, IV, 8, 1.

Festugière, A. J., *La révelation*, III: *Les doctrines de l'ame*. Paris : Vrin, 1953, pp. 63-96.

Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge : Cambridge Univ. Press, reprinted in 1990, pp. 23-6.

Dodds 將靈魂來到世界爲一懲罰是來自奧而菲、畢達哥拉斯這一傳統。

唯從柏拉圖自己的思想來看，靈魂不屬於這世界，它來到這世界是因著 a Fall, a loss of his wings as in the *Phaedrus* myth.

在蘇格拉底提出第三個靈魂不朽的論證：以靈魂相似觀念之後，Simmias 提出他的不同意見，在這部份會有的問題：

1. 費多篇中以有兩個不同的世界：可理解、非物體、非物質的世界與感覺、物體的世界。觀念屬於可理解、非物體的世界，靈魂相似觀念，靈魂亦為可理解、非物體、非物質的。觀念是不朽、永恆、不變化的，靈魂亦然。
2. 在費多篇中，柏拉圖尚未提出靈魂的 tripartite 理論。這是在共和國 (*Republic*) 中提出的，在這一理論中，柏拉圖將靈魂分為理智、情欲和感性。如此，產生靈魂有否部份這一問題，如何理解「部分」這一概念？一個關鍵思想就在於費多篇中的 99c-d。
3. 柏拉圖提出靈魂為可理解、非物體、非物質 (intelligible, incorporeal, immaterial)，這一概念是否就指靈魂的精神 (spiritual) 的特性，哲學家有不同的看法，有的哲學家就將靈魂視為精神的，例 W. Rohde 在他的 *Psyche* 一書中就如此的說。有的哲學家認為靈魂的精神概念要到基督宗教時期方有，奧斯定是第一位提出的。
4. 在柏拉圖之後，他的學院 (Academy) 弟子曾一度受斯多噶學派的影響有著物質主義的傾向，但在中期的柏拉圖主義者 (80B.C.-200A.D.) 及新柏拉圖主義者 (200A.D.-600A.D.) 又重新發現到柏拉圖的《第二度航程》所肯定的一超越世界，也再度肯定靈魂的可理解、非物體、非物質的特性。

11月12日 問題討論

蘇格拉底是垂死天鵝的高歌或對靈魂不朽的信念使得他在執刑前仍能坦然面對？他等待的一天的到來？

11月19日 課堂討論

西方文化和思想中，對人的理解從希臘開始就認識到靈魂為人的重要性。人因著他的靈魂，人分享神性，靈魂就它的 metaphysical status 高於身體。在希臘傳統中對靈魂的認識，及在基督宗教中又強調人的靈魂是人相似神的地方，在受造的世界，人因而高於所有其他的存有。

靈魂的理性的認識及意志的選擇能力是人獨有的能力，動物僅有感性的能力。人性的尊嚴與價值就建立在人是一理性的個體上。人因而有著基本的權利（human rights）不容侵犯，即如言論的自由、思想的自由、遷徙的自由、集會遊行的自由……等。這些「自由」都建立在人是一理性的個體上。從人有的理性能力，他因而有思想、言論、行動等等的自由。

有關人的探討：靈魂的本性，靈魂的固有的作用，靈魂與身體的關係等問題是哲學史上哲學家不斷地關心的一問題。

柏拉圖有關靈魂不朽能力的論證事實上就是在論證靈魂在它的 metaphysical status 上不同於身體，靈魂與身體分別屬於兩個不同的世界。靈魂屬於可理解、不朽、永恆的世界；身體屬於感覺，會死亡，短暫的世界。

Joanna 同學提問：Plato 只談到人的 psyche (soul)，沒有談到人的 pneuma (氣，spirit)。事實上，只有人的靈才是不朽的，人的魂是有朽的。這樣的話，柏拉圖的 psyche 是有朽的。為何當時的希臘人沒有認識到人還有靈，而不是只有身體與魂而已？

老師回覆問題：

Pneuma 在希臘文原意指 air 或 breath，中文可譯為氣。這一概念在神話中就指人所呼吸的氣。進到理性思辨時期，pneuma 這一概念不斷的發展。在泛希臘時期斯多噶學派 (Stoicism) 開始有著相當深入的探討，pneuma 這一概念逐漸發展為一相當複雜的概念，從 pneuma 是氣而言，斯多噶學派將它視為某種物性的，靈魂因著 pneuma 滲透人整個身體，故開始有著靈魂—pneuma 的概念。

有關 pneuma 概念的發展—最早且深具經典價值的一本著作，可參考：

Verbeke, Gerard, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à saint Augustin*. Paris : Vrin, 1945.

這本書在台灣的圖書館沒有典藏。我在幾年前在羅馬就讀的學校參考過。寒假中將再度到羅馬搜集計畫案寫作資料，會再看這本書有無提到柏拉圖、亞理斯多德的 pneuma 概念。

問題討論：

靈魂的本性：物質的或非物質、非物體和可理解的，或精神的實體。從史的發展而言：

1. 先蘇時期：還沒有物質、非物質；感覺、可理解的區別。靈魂為生命的原理。
2. 柏拉圖：第一位從形上的角度提出靈魂的非物質、非物體和可理解的本性，相對於身體的物質、非體和感覺的本性，故柏拉圖賦予靈魂一形上的 status。
3. 亞理斯多德：從靈魂的各種作用和活動說明靈魂是物質的身體的形式。靈魂是非物質、非物體和可理解的；身體則是物質的。
4. 泛希臘時期：伊彼鳩魯學派及斯多噶學派主張靈魂為物體的。他們的立場：只有物質具有活動和被活動的能力。身體與靈魂有著相互的作用，靈魂當是

物體的，靈魂與身體是兩個身體之間的關係。此時期的柏拉圖的學院與亞里斯多德的漫步學派亦傾向於從物體解釋靈魂。

5. 羅馬帝國時期：中期的柏拉圖主義者與新柏拉圖主義者重新發現到柏拉圖的超越世界，肯定靈魂的非物體、可理解的本性。
6. 基督宗教初期教會：某些思想家主張靈魂為物體的。人的靈魂不能和神一樣是非物體的，例戴爾都良（Tertulian）。某些思想家主張靈魂為非物體、可理解的，例尼撒的額我略（Gregory of Nyssa）。
7. 西元五世紀：奧斯定從人的理性（mind）有著自我意識的認識能力，提出靈魂的精神意識（conscious spirituality），並指出理性為一精神實體（a spiritual substance）。從奧斯定開始對靈魂的精神本性的理解是對靈魂的探討有著決定性的發展。
8. 中世紀時期：有關靈魂的探討進展到新的問題的產生。對靈魂的探討的主張在於靈魂為身體的實體形式，實體形式是一個或多個，這一問題引起相當多的爭論。多瑪斯提出靈魂一個實體形式，但靈魂與身體的結合方是一完整的人，人的靈魂有著生長的生命、感覺的生命與理性的生命。
9. 近代時期以降：著重在 mind 的作用或意識的探討。

Simmiias 的靈魂和諧理論：

靈魂的和諧理論是由畢達哥拉斯學派首先提出，這一理論要說明的是靈魂不能是一身體，也就是不能是一實體，而是身體的和諧。靈魂不能是任何真實的存有物（主體），僅是非物體的和諧或身體的顯示（epiphenomenon）。Simmiias 就將它類比於一豎琴的和諧（attunement, harmony）。

蘇格拉底（柏拉圖）在論證靈魂的不朽時，對靈魂的理解建立在靈魂是獨立於身體的一非物體的主體，在未來到身體之前就已存在，身體毀滅後，靈魂繼續存在。靈魂來到身體內，就如同穿上一件衣服，衣服壞了，再換穿一件（輪迴思想），直到最終脫離靈魂。

在和諧理論上，靈魂不先於身體的存在，因在琴組合後，方有和諧，在琴毀滅之前，和諧已先消失。故靈魂既不先於身體的組合之前存在，也不在身體毀滅之後繼續存在。

Simmiias 接受回憶理論，依照這一理論，靈魂先存（pre-exist）。這是為什麼蘇格拉底在確定 Simmiias 接受回憶理論，但又主張和諧理論，有著自我矛盾。

蘇格拉底在提出 Simmiias 的和諧理論會導致對靈魂的先存的否認後，他繼續論證靈魂為何是一獨立於身體的非物體的實體，在身體毀滅後，靈魂繼續存在—不朽。

《費多》在論證靈魂不朽時，關鍵的問題是靈魂是一獨立的實體，它在未與身體一起之前，先存在觀念的世界，身體毀滅後，靈魂或者再進到輪迴的過程，或者自由解放出來，回歸到觀念的世界，與神一起。

古代希臘受奧而菲主義的影響，將靈魂與身體的結合視為靈魂因著它的罪來到身體，身體是靈魂的監獄或墳墓，柏拉圖在他的對話錄中即以此為他的立場。在往後的柏拉圖主義者中對身體多持此一看法。

在教父時期，奧立振（Origen）亦將這感覺的世界，特別是人的身體的被造是為了有一懲罰的地方和工具。靈魂的 embodiment 被理解為先前所犯的罪的懲罰。

在奧斯定的思想中，他反對將人的身體視為一監獄，所有神創造的都是善的，身體的被造是因著它的內在的善（its intrinsic goodness），不是因著罪的結果或懲

罰，靈魂來到身體不是進到一監獄。靈魂與身體是在愛中的結合。靈魂如同“an ordering and conserving force animating and moving it [body] from within.”

奧斯定對身體持著積極的看法，以及人必然是由身體與靈魂所結合的一理性個體。Augustine, *De civitate Dei*, XI, 23, 1-2; *Epistulae*, 166, p. 27.

另詳見 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustin* (New York: Random House), 1960, p. 51.

11 月 26 日 補充 (二)

蘇格拉底針對 Simmias 的和諧理論給予的回覆：

1. 若 Simmias 接受回憶理論，則肯定靈魂在來到身體之前就已先存。但若依照和諧理論，靈魂是人的身體的和諧，將人的身體比喻成一把豎琴，有琴、弦，只有在琴本身組合後，方有著和諧，在這情形下，靈魂就當是後於組合的身體的存在。同時肯定回憶理論與和諧理論就有著不一致的地方。
2. 靈魂沒有變化，也不會在一個人身上靈魂多些，在另一個較少，靈魂不相對於任何其他的。但和諧相對著不和諧，和諧也會有或多或少的不同。和諧理論與靈魂本身的不變有著矛盾。
3. 只有在一組合的琴，方有著和諧的可能，若如此，主張靈魂的和諧理論就只能肯定靈魂後於身體，這與靈魂的先存不符。
4. 當組合的事物毀滅時，和諧已先行毀滅。靈魂不能是人的身體的和諧，因靈魂不能在身體毀滅之前已先行毀滅。
5. 靈魂當統治身體，是身體生命的原理，不是被身體統治。在和諧理論中，靈魂當受制於身體，依靠身體，在身體毀滅之前，靈魂先行毀滅。

結論：

1. 若接受回憶理論，則不能同時接受和諧理論。
2. 有關和諧理論 若還有問題，請同學再提出。

有關原因的探討不能停留在物質的原因：

理由如下：

1. 物質原因會造成相反的結果

一個高的人比另一個矮的人高出一個頭，這一個頭是小的，但卻使得高的人高大，亦即小的會產生大的結果。

十比八大，是因著比十小的二。

二尺比一尺長，是因為比二尺小一半的長度 96d - e, 101b

2. 不同的物質原因可以有相同的結果

當我們把兩個一放在一起時有二，另一方面將一個東西分成一半也成為二。

故放在一起與分開這兩個相反的原因造成相同的結果。97a - b

3. 同一個物質原因有相反的結果

張三比李四高出一個頭，張三比李四高的原因在他高出李四一個頭，李四也正因著這一個頭是他較張三矮的原因。在這情形下，同一個頭是張三高於李四及李四矮於張三的原因，如此，同一個原因造成，有著相反的結果。100e-101a

故在原因的探討上，不能停留在物性的因素上。若如此，蘇格拉底坐在監獄裏，不是因著他的骨骼、關節、肌肉等物質的因素讓他決定坐在監獄裏，而是他的靈魂決定要留在監獄內。99ab

12月17日 課後補充

1. 獲得知識的途徑

在《費多》中靈魂是獲得知識的唯一途徑

在 *Republic* 439d 和 *Timaeus* 90a 中知識來自靈魂的最高的部份或靈魂的最高
的神，亦即 nous 或思想的部份。Nous 是靈魂內的神聖或不朽的部份。

2. 欲望的來源

在《費多》中，欲望來自身體

在 *Republic* 和 *Gorgias* 439ac 中，欲望是靈魂的一部份，亦即靈魂最低的部
份。

1. 人，正如感覺的事物某些時候可以同時分享二個相反的觀念（Forms），例可以在某一方面予他一 predicate，在另一方面予一相反的質（102c）。
2. 循環論證：一狀態由另一狀態產生。
3. 但觀念和感覺的質（代表觀念的）不能同時是二個相反的，或變成與它相反的。
故一個人可以在某一方面是善的，在另一方面是惡的。
但善本身與惡本身是二非常不同的，故一個人不能同時和在同方面是善和惡。
不能同時健康與生病，冷和熱。
一個在時，另一個當離去。
4. 相反的質不同彼此一起，或來自另一個。雖然某些時候它們可以 side by side 存在著。
例如：A 比 B 矮，但 A 比 C 高。
但在一事物分享一種質 by reason of its essential nature，立即擁有一本質的屬性時，在這情形下，即使 side by side 分享都不可能，主要就在於本質屬性和它的相反要列入考量，原因就在於沒有所謂的 different relationships 這一問題。
例如：雪必然是冷的，不能在任何一方面是熱的。
在雪被加熱時，就不能還維持是雪，在這時，冷就必須遠離。
故火不能分享冷（Coldness）和熱（Heat），因它本質的是熱。
5. 同樣的原理可以用到靈魂。
靈魂本質的是生命，它是賦予身體生命的原理。靈魂就不能和它的相反；死亡同時在。
在接近死亡時，靈魂或者遠離或者毀滅，就靈魂不能有（admit）死亡，它當是不朽的（105e）。
6. 死亡來臨時，身體死亡，靈魂遠離，繼續存在。

95e-99d :

在 95e-99d 中，柏拉圖敘述在他之前的哲學家在探討事物的原因或原理時只在物質的因素中為物質的事物尋找原因或原理。亞拿薩哥拉斯提出 *Nous* (mind) 為一切事物變化的有效因，但他在解釋原因或原理時，仍以物質的因素來解釋。

柏拉圖認為要為物質的事物尋找原因或原理，應在物質之上、可理解的。他因而提出觀念為一切事物的原因或原理，觀念存在於可理解的領域。可理解的領域的發現，柏拉圖自喻是他的「第二度航程」(second voyage) 的發現。在他之前的哲學家在原因的探討上就如航海，走錯了航線，因他們是隨著風飄，故走錯航線。他自己則是透過用力的划槳方發現的。

在有些譯本上將「第二度航程」譯成 *the second best*，亦有譯成 *second line*，若從對話錄的思想脈絡，*second voyage* 方符合對話錄要指出的。

在西方哲學史上，柏拉圖的可理解、非物體、非物質的世界的發現，從此開啓了 *material* 和 *immaterial*，*sensible* 和 *intelligible*，*super sensible*，*corporeal* 和 *incorporeal* 的不同。在柏拉圖之前的哲學家宇宙就是物質的整體，物質之外沒有其他的。柏拉圖的可理解、非物質的發現被譽為西方哲學史上的大憲章。

99d -102a :

柏拉圖在說明觀念才是真正的原因之後，在 *Phaedo* 中，他又暗示觀念是事物的原因。他的第二度航程的第一階段即發現到觀念，但觀念只能是事物的原因，我們還要探討的即觀念的原理 (*arche*)。這是所謂的第一原理的探討。有關第一原理的探討是他的第二度航程第二階段中發現的。

柏拉圖的對話錄主要的在觀念論上，然而有關第一原理的理論，柏拉圖認為是最有價值和最寶貴的理論。這一理論不能透過書寫，只能從口傳的方式，由老師與學生的對話中，帶領學生認識到第一原理。他在以《第七封書》(341c-d) 中提到他未曾寫下有關第一原理的理論，現在也不會寫，未來也不會。若要書寫下來，他是唯一最有資格的。

柏拉圖未曾書寫下來的，他的弟子在他們的著作中則提到，例如亞理斯多德在他的《形上學》的 987b, 18-21; 988a 7-14; 14-17，另中期柏拉圖主義者反新柏拉圖主義者，如 Proclus，Simplicius，新亞理斯多德主義者，Specius，Alexander of Aphrodisias 等。從這些哲學家的著作中可找到柏拉圖有關第一原理的理論。在哲學史上，對柏拉圖的理解也從這些學家著作中去理解柏拉圖，這是對柏拉圖思想的理解的一間接傳統。也因著這是柏拉圖未書寫下來的。一般也稱之為 *unwritten doctrine*。

唯在十九世紀時，Schleiermacher 則主張要了解柏拉圖，只需從他書寫下來的對話錄中去理解，無需從間接的傳統，即 *unwritten doctrine* 去理解。Schleiermacher 的“*sola scriptura*”的立場影響整個十九世紀直到二十世紀。

在二十世紀德國的 Tübingen 大學學者則主張要從 *unwritten doctrine* 這一傳統去理解柏拉圖的理論，如此方能對柏拉圖的思想有著完整認識的可能。哲學家例如 Kränner，Gaiser，Stenzel，Selezák，G. Reale 等，這些哲學家的主張就被稱為 Tübingen School。另外英國哲學家 Findlay 也對這一傳統有著相當的認識。G. Reale 後來在 Milan 的聖心大學任教。對柏拉圖的這一 *unwritten doctrine* 這一傳統的研究有著相當的影響力，這一學派又被稱為 Milan School。

在當代研究柏拉圖思想的哲學家並非都贊同 Tübingen School。

課堂問題討論：

柏拉圖有否自我意識（*self-consciousness*）的思想：

這一問題分成兩個層面來看：

1. 柏拉圖有否 *self* 概念

古代希臘人還沒有完整的 *self* 概念，這一問題先前曾提過。

在古代希臘人的傳統中，個人要為城邦服務，只有城邦，沒有個人。

個人的概念要到後希臘時期，城邦瓦解，建立了大帝國，此時期方有 *self* 概念的萌芽。

2. 自我意識

這一概念要到四世紀的波羅丁（Plotinus）時方發展出來，但完整的自我意識的概念要到西元五世紀的奧斯定時方達成。自我意識只要在人對自己做為一主體有著 *self-presence*，*self-awareness* 之後方有，人意識到他是一主體「我」。我除了能認識外在的事物，也因著我對自我有著臨在和認識的可能，人做為認知的主体，還可將自己及自己的理性活動做為認識的對象。

人在意識到他自己，為自己是透明，可以認識的這一能力說明了人是一精神的個體，或者說人的靈魂是非物體的精神實體。奧斯定在他的《論聖三》(De Trinitate) 中論述很豐富，在西方靈魂論的發展上，奧斯定是第一位發現到人因著他的靈魂的精神本性，人相似神，是神的肖像 (imago Dei)。人因而是一位格的主體 (person)。

柏拉圖的靈魂是非物體、可理解的，奧斯定即在這一基礎上，從自我意識的肯定上，他提出靈魂是非物體的精神實體。奧斯定這樣的對靈魂的理解成為中世紀哲學家繼續探討，且有著相當多爭論的。

課後補充：

在希臘思想中的真正的自己 (the real self)：

1. 荷馬時期：在人死亡時，身體是人的真正自己。
2. 奧而菲主義：靈魂比身體更是人的真正自己。
3. 蘇格拉底：與奧而菲主義者、畢達哥拉斯主義以及赫拉克利圖斯相同的地方，即身體是靈魂所擁有的，靈魂方是真正的自己，靈魂是理性、道德和生理的自己。
4. 柏拉圖：在《費多》中，靈魂是純正的自己 (the genuine self)，唯在柏拉圖的其他對話錄中，靈魂是否就是純正的自己，以及靈魂與身體之間的關係，在不同時期的對話錄中有不同的看法。

詳見：

T. H. Robinson, "The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato," in *Psyche and Soma*, ed. by John P. Wright and Paul Potter (London: Clearendon Press, 2000), pp. 38-55.

另在舊約思想中：人是一完整的人，由身體與靈魂結合的完整的個體。聖經思想中的人是嚴格的一元論。

罪不是身體的現象，而是人要嘗試從對神的依靠自由出來。

罪包含著整個人，是整個人與神分開，不是身體與神的分開。

在面對神時，是一完整的人 (a whole person) 在面對神。

在新約中，耶穌死在十字架上，是身體和靈魂死在十字架上。十字架上的死亡不能解釋為耶穌的身體與靈魂的分開。

故在聖經的傳統中，人是一完整的人，靈魂與身體都來自神的創造。聖經思想影響教父及中世紀哲學家對人學的反省。

要記得：在西方思想的傳統中，有關人；靈魂論的探討有著漫長的歷史，不同的時期，不同的哲學家有著不同的詮釋。這一現象說明的是人做為人自己要探討的對象都是一難以完全理解的問題，這一問題仍在持續的被探討著。

一、柏拉圖在《費多》中的鋪陳：

1. 蘇格拉底要面臨執行的當日早晨，他與朋友、弟子的對話開始。
2. 對死亡的無需恐懼，期勉練習哲學。
3. 提出四個靈魂不朽的論證－理性思辨（logos）的論證。
4. Simmias 和 Cebes 的反對。
5. 蘇格拉底的再度有關靈魂不朽的論證。
6. 觀念的提出－他的第二度航程的發現。
7. 對靈魂不朽的最後論證－神話（以 myth）的方式以及死亡後的審判。

二、需要知道的即在希臘傳統中對 myth 的看法，以及何以柏拉圖要以 myth 這一方法來論證靈魂不朽及死亡後靈魂接受審判。

1. 希臘傳統中的 myth（希臘文 muthos，法文 mythe，德文 Mythos，義文 mito）：
西元前 8 世紀－6 世紀：神話時期，以荷馬及赫西奧（Hesiod）二位詩人為代表。

神話代表著這一時期的希臘文明。

一個神話是一個故事 that unveiled reality，故是一 true story。

在這時期，普遍的信仰即神使得世界成為如此的世界。神將世界之初的故事告訴人，經由祖先的代代相傳，在神話中敘述的就成了希臘人所接受的共同權威。

荷馬史詩不但扮演著教育的角色，它就如猶太人的聖經一般被接受。

此時期的詩人即教育家。

2. 西元前六世紀－理性思辨時期－logos：
不再以傳統的權威，而是哲學家的理性思辨做為對世界如何的探討。
哲學家以 logos 代替 myths。唯在理性思辨的探討中，哲學家仍有捨 logos，回到以 myth 的方式探討對這世界的真理。

3. 柏拉圖的 myths：

柏拉圖的對話錄以理性對話的方式探討，但柏拉圖亦用了相當多的神話來闡明他的思想，研究柏拉圖思想的學者稱柏拉圖確是一位 myth-teller，且是一位 myth-maker。

然而我們在他的對話錄中也可看到他對 myth 不全然是積極的，亦有著否定的態度。

Republic 377 a：myth 整體而言是假的，但其中有些真理。

Republic 414 b：神話是高貴的謊言。

Laws 913 c：要相信在 myth 中所敘述的。

4. 柏拉圖為什麼要寫 myths？

- (1) 較實際的理由：myths 為說服人的一最好的工具，一個神話通常是為了讓人採信的一個別的信仰。

在 *Republic* 中他就提出 philosopher-kings 要說服在城邦中的民眾時最好的方法就是用「高貴的謊言」讓非哲學家接受。

- (2) 哲學理由：柏拉圖認為人無法達到有關實在的最終的真理（*Republic* 517 b-e）。

人的理性永不可能是全知，人要透過教育、哲學、正確的滋養方能擺脫無知，以達到有關自己和世界的真理。

但人性往往只能接近真理，間接的則透過 a fictional narrative。

換言之，為柏拉圖，某些時候神話是最好的工具，讓人能夠探討那超越人的理性能力的。

神話在它的 fantastical details 上可以是假的，但它可反映真理。正如在 *Republic* 中說的，神話整體而言是假的，但它可導引到真理。

簡言之，人的理性在很多方面是有限度的，故某些時候需要以神話去接近那些超越我們經驗的真理。

同學們較熟悉的地窖比喻（回憶理論）即典型的柏拉圖的 myth。

5. *Phaedo* 107 a -114 a The other world

在這段，柏拉圖以神話的方式敘述在人死後，靈魂在守護神的帶領下要到另一世界接受審判。善的靈魂可以脫離身體，到另一永恆的世界，與神一起。惡的靈魂依它在世做惡的程度接受不同的懲罰，甚或再回到一身體內繼續鍊淨它的罪。

在柏拉圖的對話錄中有關靈魂的最終審判，到另一世界，插上雙翼的靈魂等神話都是與人在世的最終的生命有關，這類的神話稱為末世神話（eschatological myths，來自希臘文 eschaton 指“last”，“uttermost”的意義）。

6. 柏拉圖神話的類型：

- (1) 城邦的起源：

Politic 268 d -274 a .

Laws 676 a -684 a .

711 c -714 b.

Timaeus 711 c -714 b.

Protagoras 320 b -322 d.

- (2) 人的生命：

Laws 663 e -664 b ; *Republic* 414 b -415 e.

Simposium 189 c -193 d.

Laws 644 d -645 c ; 803 b -804 c .

Republic 358 e -360 d.

(3) 美與愛：

Ion 533 c -536 d ; *Laws* 719 c -e.

Phaedrus 246 a -257 c .

Simposium 202 c -204 b.

Laws 636 c -d.

Laws 804 a -805 a .

Laws 902 e -904 e.

(4) 亡者的靈魂：

Republic 330 a -331 b ; 368 a -387 b.

Phaedo 107 c -114 c .

Gorgias 523 a -527 e.

Laws 872 c -873 a .

Laws 926 e -927 e.

Republic 613 e -621 d

1月7日 課後補充

蘇格拉底臨刑前：

1. 最後的叮嚀：要照顧靈魂。
2. 最後的信念：人就是他的靈魂，死亡後將到另一個圓滿的世界。
3. 最後的祭獻：向神獻上祭酒、禱告。

在與家人、子女及在場的朋友送別後，寧靜、莊嚴的喝下毒酒，等待死亡時刻的到來。

問：你相信靈魂不朽？

這一問題可以從兩方面來回答：

1. 從基督宗教神學

基督宗教中相信靈魂的不朽，神創造人，不同於其他的事物，神在人身上吹了一口氣，將祂自己的精神賦予人。

基督宗教中講的不朽是整個人；完整的我的不朽。在這一信仰中會有的困難就是身體的復活，在教父時期就有困難說明何以靈魂與身體都會不朽。

另外在五世紀之前，教父著作中也有哲學家、神學家認為靈魂是物質的，靈魂的固有本性是會朽壞，死亡的。反對靈魂為非物質，精神本性及不朽，乃因這些哲學家、神學家認為這些屬性只能用來稱述神。從奧斯定以後，哲學家、神學家方肯定靈魂的精神性及靈魂的不朽。

初期教會的護教者多數主張不朽來自神的恩賜，非來自靈魂本性的原初條件。

Taziano 和 Justin，在人出生時靈魂的本性是會毀滅的，因著神的恩寵及個人的善行方成為不朽的。

Catlanzio 認為若肯定不朽，就必然會否定創造及肯定輪迴。在人出生時，只有動物的生命，不朽是倫理的問題。

2. 從哲學的反省

- (1) 在古希臘荷馬時期就開始區別沒有靈魂的身體—亡者的軀體和具有靈魂的身體 (animated body)；活著的人。在人死亡時，靈魂離開，留下的是身體，身體停止活動，最後毀滅。希臘人因而認識到人應該不是他的身體而已。死亡之後，靈魂到冥府，失去精力、蒼白、沒有意識。
- (2) 哲學理性思辨時期：哲學家開始體認到靈魂是人的生命原理，受到奧而菲思想的影響，將人靈魂的理性視為在人內的神性。柏拉圖是第一位哲學家為靈魂尋找形上的基礎，他因而說靈魂相似觀念，是理解的、非物質的、非物體的，靈魂在未來到這世界在一身體內之前，它在理解的世界。死亡是靈魂與身體的分開。靈魂與身體分開後，要接受審判。靈魂最終的目的是脫離身體，回到理解世界。柏拉圖在《費多》中論證靈魂的不朽。

柏拉圖是第一位哲學家論證靈魂不朽。在他之前，靈魂不朽的概念受奧而菲思想的影響，是當時希臘人共同的信仰。奧而菲主義將靈魂視為在人內的神性。在希臘傳統的宗教信仰中神是不朽，人是會毀滅的。在說不朽時，指的是神。

在希臘宗教傳統中的共同部分，不朽（*athanasia* or *atharsia*）和神這字有著相同的意義。依照 A.E.Taylor，柏拉圖在《費多》中對靈魂不朽的論證，特別是最後一個論證就是建立在這一個宗教的要求上。靈魂不朽就是建立在希臘宗教的信念。

故是靈魂的神性建立著不朽的希望的最終基礎。靈魂的神性是信仰的要求（*postulation*），這是柏拉圖的《對話錄》未論證的。

A.E.Taylor, Plato, *The Man and his Work*. London, 1949.

在基督宗教中，靈魂的不朽不來自靈魂的非物質和神聖本性，而是來自神的恩賜。奧斯定即說只有神在祂的本質上有著不朽（*qui solus habet immortalitatem*）（*Epistulae*, 166）。奧斯定是依照聖保羅在他的書信中所說的來論述。（*1 Tim.* 6:16）

亞里斯多德避免談靈魂不朽。為亞里斯多德，人是由靈魂與身體組合的個體，缺一不可。故他不談靈魂死後的情況。

在泛希臘時期，羅馬帝國時期，哲學家對靈魂是身體抑或非物體的有著不少的討論，但共同的就是都接受靈魂不朽。

波羅丁（Plotinus）在論及個別的靈魂時，他將靈魂的自我意識的可能與普遍靈魂聯繫起來。每一個體不是孤立的一個體，必在宇宙整體內。個別的人就當是不朽和神聖的。

在課堂上曾多次提到人要探討人並不容易，人為人是個奧秘。若果真人有靈魂，靈魂的本性及不朽的問題都是哲學家有著諸多爭論的。無論如何，人嘗試解釋什麼使得身體成為活的身體，它的原理。經驗中可以有的，若沒有什麼另外的，身體是死的。為活著的人，沒有人有著對不朽的靈魂的經驗。古代希臘人從宗教、道德來看靈魂當是不朽的，基督宗教亦如是。

亞里斯多德在他的 *De anima* 中說要給靈魂定義是很困難的（402a 7 - 10）。Hippolytus 論及亞里斯多德的 *De anima* 時說：

“His account of the soul is unclear: in three whole books you cannot say clearly what Aristotle thinks about the soul.”

Hippolytus, *Refutatio omnium Haeresium*, vii, 19.5.

在網頁的首頁也有其他哲學家有關靈魂的看法，請參考。

2月18日 課程補充（下學期開始）

中世紀之前，哲學家或者用 *psyche* 一詞，或者用 *anima*，在近代時期之後則用 *mind*。用詞的改變請見：

Modern philosophy has also focused on the soul-though we tend to speak instead of mind or consciousness for additional reasons: (a) The emergence of natural-mathematical experimental science with its promise of secure results led to concern for the place of philosophy. Reflection upon consciousness could seem the special domain of philosophy, enabling it to ground the rest of the sciences. (b) New ways of thought, whether in natural science or political reflection, produced skepticism regarding traditional thought and especially the sorts of causes upon which it relied. Ascertaining whether knowledge or certainty is possible for humans seemed to require a clarification of the powers and limits of human understanding. Therefore the “epistemological” orientation in philosophy took on central importance, and modern works in philosophy tended to have titles such as *An Essay Concerning Human Understanding*, *A Treatise of Human Nature*, *Critique of Pure Reason*. (c) With the rejection of traditional thought on the causes, a new view of reality emerged. It no longer seemed that being was simply there to be discovered, disclosed, or revealed to humans; instead humans have some role in constituting it. Whether this took the form of nominalism, phenomenism, idealism, historicity, or whatever, metaphysics began to center on human powers as had epistemology. (d) The success of science has made the notions of life and consciousness problematic. Such contrivances as computers may seem to have mind, consciousness, and life.

Polansky, Ronald. *Aristotle’s De anima*. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2007.
p.2

在嘗試定義靈魂論時，亞里斯多德亦從靈魂 can act or be acted upon 來探討靈魂在活動時與身體之間究竟如何。他在 403 所提出的 can act or be acted upon，這一原則成爲泛希臘時期伊彼鳩魯學派及斯多噶學派論證靈魂爲物質和物體的主要理論基礎。但亞里斯多德在《論靈魂》中對靈魂的看法是從靈魂爲形式因，是非物質的來論靈魂。

亞里斯多德在分析靈魂可以有的各種活動時，均和身體有關，靈魂是各種活動的原因，他提出有關靈魂的探討必然也屬於自然科學。

一、文本分析

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：亞里斯多德初步的回答是不可能，運動不能是魂的本質。

運動有二種活動的原因：

(一) 反駁：

(a) 產生運動本身不必受推動

直接：水手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，機器在動而不是水手本身。

(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，運動即運動後之終點止息。

有自然運動，有外推而動。

魂的外加運動與止息 (rest) 的意義很難確定。

b3. 如果是物質性的運動，有空間

(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，所以才會有魂出竅的說法，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，而變動是移位，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，同時推動身體？

(說明) 靈魂的圓形

二、批判柏拉圖

亞里斯多德批判柏拉圖時，常把重點放在語言的層次。

1. 魂的積量(大小)

柏拉圖稱整體的魂是指靈魂，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，而不是量，量是由累積而成。

(二) 思想持續性並不是由部分組成，其特性超越量的性質。

(a) 思想有部分則有量，而量可以從二個角度視之，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，思想持續指不斷的重覆。

(b) 問題（說明）困難一（文本）

(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。（論證）

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

（二）如果靈魂的運動的困難，因為是外加，不能增進幸福，使靈魂更完善，運動本性不具本質，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：

1. 靈魂與身體結合；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：因為一是施動，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。

BK I - 4

字彙：

account

composite

corpuscles 或 corpuscules：血球或粒子

quantum：量子，（重點在量）

continuous（continuum：extended matter）

文本分析，反駁三種不同的理論：

- （1）靈魂是和諧
- （2）靈魂能變動（情緒）
- （3）靈魂是自我推動的數字

一、靈魂是和諧（427 -408a 34）

古希臘：尤其是 Empedocles 與 Democritus 的理論

1. 先介紹二位思想家的說法
2. 亞里斯多德的反駁，有 4 個論證：

（一）和諧是聲音的特性，是對立的配合或融合，身體是組合體的一部分，故靈魂二者皆不是

（二）產生運動的力量是和諧，但和諧並不產生變化，而是變化的結果。結果應有原因，如果靈魂是和諧，我們必須肯定有另一位推動者。

（三）一物之定義應包含該物之一切性質與能力，如果靈魂是和諧，我們應能從認識和諧，然後從論靈魂之活動而發現，但我們無法從靈魂之活動而發現和諧。

(四) 和諧指完善：二種意義

a. 有關體積方面：指活動或方位之關係，即二者之間的相繼，以阻止慣性狀態的產生。

b. 各種混合物之間的比例，不同比例產生不同的部份。

c. 靈魂不能稱為和諧的原因：

c.1 雖然身體每一部份的動作，是和諧的互動關係，但我們無法知道其原因。

c.2 不能是對立的融合，各部份的元素，其混合之比例不同，但其組合是和諧的比例。如果靈魂是和諧，各部份都有靈魂。

3. 針對 Empedocles：身體各部份，因其比例的關係而有不同的性質。

(一) 如果等同，不同的部份，有不同的魂 (Empedocles 組合有元素與原理，原理意指構成一物之形式，對 Empedocles 而言，此為愛與恨)。元素因愛而組合，因而產生和諧。若然，有的元素就不是由和諧組合。

(二) 如果靈魂與此比例不等同，為何動物身體的構成元素分解時，靈魂同時消失？再者，如果每一部份皆有靈魂，離開軀體的是那一個靈魂？

(三) 小結：以上證明靈魂不能是圓形或和諧，靈魂是偶然被推動，指靈魂是存在於其「工具」(形軀)中，所以可以被推動，或受靈魂推動。

二、靈魂本身能變動 (408a34-408b32)

反駁 Platonists 的說法。

1. 情緒是變動，是靈魂的狀態，所以靈魂能變動。

(一) 情緒是靈魂本身之活動，因靈魂推動某些器官而產生變動，五官與理性皆有官能。

(二) 照此說法，各種靈魂皆不朽。

說明：靈魂藉身體而產生活動。

a. 靈魂毀滅的原因，如老年時期，即是因為器官退化，而不是靈魂受損。

b. 變化的不是思想或情緒等，而是「那個」有思想的，這指組合體。

三、靈魂是自我推動的數字（408b33 -409a 30）

這是 Xenocrates 的理論，亞里斯多德認為是最不合理的。

他以 6 個論證反駁：

（1）靈魂是由自我推動的數字構成，數字是由單元構成，靈魂是許多自我推動的數字構成，數字如何變動？

（2）如果靈魂是數字，數字由許多單元組成，活動之數字是許多單元的活動，單元的活動產生線，而線的單元是點，點是有方位之單元，如果靈魂是數字，靈魂就是有方位的單元，即點。

（3）數字有性質，如果靈魂是數字，必有數字之性質，數字能增減，增減之後其性質改變，但有生魂之植物，摘枝重插後能長大成林，如何能有同樣的生命？

（4）如果靈魂是數字，應是有方位之單元，就是點，但從 Democritus 的原子論，這單元是粒子。如果原子是點或量子，這單元是粒子，因為是有量才能變動，變動有主動與被動二面，在生命體中，推動變化的是靈魂，靈魂是自我推動的數字，這說法不正確。

（5）靈魂是數字，數字是單元。也是點，點與點之間的區分是方位。如此，土（soil）是元素，在身體內是點。每一個體有自己的組合元素，即自己的點。靈魂與軀體構成的組合體的二點；二者是否相同？

a. 如果不相同，靈魂與身體是同時在同一方位。假如二點可以同時在同一方位，無限數量之點亦然。

b. 如果相同，所有的物體皆有靈魂，但我們知道有的沒有。

（6）點與點形成線，但點與點之間不可分，如果靈魂是數字，是有方位的單元，亦即點，那麼靈魂與身體不可分。

1. 亞里斯多德在論及人是由身體與靈魂組成的一實體時，他以現實與潛能兩概念來解釋兩者的關係。

亞里斯多德在他的物理學及形上學中視現實與潛能為變化的共同原理，形式是現實，質料是潛能，在形式與質料組合時，形式使得質料從潛能達到現實。這即是他的形質論（hylomorphism）的主要思想。他就是以形質論來批判柏拉圖的觀念為分開獨立的主體的思想。

依照形質論，形式與質料不能分開的存在，只有當兩者共同在時，一實體方存在。

靈魂是形式（現實），它使得在潛能中有生命的身體達到現實。靈魂與身體組成一完整的人，靈魂是身體成為一活著的有機體的原理。

2. 在卷二中，亞里斯多德提到實體時，他說，實體可以指（1）質料，（2）形式，（3）質料與形式的組合。

若了解在亞里斯多德的思想中，質料是純粹的潛能，事實上不是什麼存有物，質料不能是一實體。

形式說明一個事物的本性或本質，是一存有物之成為什麼的原因所在，故他常以實體形式一詞來說明形式。在亞里斯多德思想中，形式與質料都不是什麼存有物，是在兩者組合時方成為一實體，兩者不分開，是實體的兩個共同的組成原理。

往後的哲學家以亞里斯多德的《論靈魂》為他們的主要依據時，會有的問題即將形式視為實體。若如此，即有著柏拉圖哲學的傾向。

也有哲學家將身體與靈魂看成兩個實體，兩者的結合不是實體的結合，而是依附的結合。

4 月 22 日 課堂補充

亞理斯多德在論及每一感官及它的作用時，強調有一客體（object）在，感官要有作用必因著來自客體的刺激。故在亞理斯多德的思想中，在知識論中的一重要理論即「感覺在現實中，可感覺的在現實中」。換言之，感官因著客體的存在方有所活動，感覺在活動時，它在現實中，客體的可感覺的因素被感覺到時，客體的可感覺的在現實中。

相對於這一理論中即理智在現實中，可理解的在現實中。

亞理斯多德強調的是認識的活動從感覺開始，感官要有所活動，必來自客體的刺激，這一理論基本上和柏拉圖的不同。為柏拉圖，認識的活動與感覺無關。外在的事物僅提供一機會予我們的感覺，它使人回憶起未來到世界之前，靈魂在觀念世界已瞻仰到的觀念。為柏拉圖，在知識的獲得的過程中，人的感覺和理智沒有積極的活動或作用。知識是被賦予的。

靜 (2008/10/15 15:14:35)

關於上課提到的原罪概念，其實在很多地方都能找到解釋：

在奧菲斯(Orpheus)教的祕儀當中，它還和狄奧尼索斯(Dionysus)祕儀重疊；

狄奧尼索斯祕儀：據說宙斯變身為蛇，與波塞芬妮交合後，生下了薩格爾斯(Zagreus)。而波塞芬妮是迪米特與宙斯所生之女，因此這成了亂倫。宙斯有意讓薩格爾斯繼承世界。但是宙斯妒心極強的妻子赫拉(Hera)指使泰坦(Titans, 巨人族)去襲擊薩格爾斯。原本薩格爾斯想變成牛逃走，但最後被泰坦撕為八塊吞下肚。

宙斯為此大怒，命令雷電將泰坦燒死。據說人類就是由那燒成的灰燼誕生，而人類的身體中也因此具有部分薩格爾斯的神性。

薩格爾斯被切開吞食而亡時，只有心臟的部份被雅典娜女神取回。宙斯把它吞下後，和卡德摩斯王(Kadmos)的女兒塞墨勒(Semele)生出狄奧尼索斯。

在這故事中薩格爾斯被分成八塊而死，之後再以狄奧尼索斯之身重生。而泰坦吃掉薩格爾斯，人類又從泰坦死後的灰燼而生。人類由薩格爾斯繼承了神性的靈魂，同時也從神的敵人泰坦身上傳承了污穢的軀體。因此人類必須時常親近神，才能保護靈魂不受泰坦邪惡的身軀所玷污。

我想，這應該就是所謂的原罪說法的由來吧。

引用：海野弘 著；黃靜儀 譯，《秘密結社的世界史》

tell me when you will be mine? (2008/10/22 14:05:51)

蘇格拉底對於靈魂生死幻滅的循環問題，其提出了相對的論證來證明靈魂不滅的真理，例如：大或小、美與醜、正義關乎不正義以及清醒與睡眠等等。在某些的相對觀點中，例如美與醜，無庸置疑地，的確是純粹的相對。但是，有些相對觀點中，卻很容易發現到在相對的過程中，卻有著灰色的模糊地帶，這是很值得探討的，例如說在清醒與睡眠中，每個人的睡眠經驗裡頭，都會有夢的發生，那麼，夢的相對又是什麼呢？亦或蘇格拉底的理論中，沒有思考到這一吊詭的存在呢？在佛洛伊德的《夢的解析》一書中，提出了有關清醒、睡眠與夢的關係性，它將人的意識分成兩個部分，談到了人所認為的真實生活，其實也是一種夢境，只是睡眠中的睡眠，而人所認為的睡眠，便是清醒的睡眠，因此，夢在此也變成了一個對立的關係。

但是這樣的理論卻也無法完全解釋蘇格拉底中的那兩極端裡頭的中間模糊性。所以回到費多篇中的論證，夢或許只是一種轉化的過程，就像是靈魂由出生到死亡，自光明到黑暗，就像烈日下的樹蔭裡的那些漂浮的圓形光點一樣，迴旋在空

氣中，只是，靈魂的輪迴的過程帶有一種更重要的任務，這樣不斷生死幻滅的循環，將洗淨人生下就帶有的原罪，把人帶回那聖光恩寵的家鄉。

tell me when you will be mine? (2008/10/22 14:27:12)

蘇格拉底對於回憶的概念，讓我聯想到文藝復興人的憂鬱。

文藝復興時期的知識份子，追求無窮的知識，但是悲嘆於生命的短暫，於是無論在文學或是哲學的作品中，都可以看到一種悲劇性的氛圍。

蘇格拉底回憶的概念中，雖然人擁有不朽不滅的靈魂，但是，一次又一次的生死重生的過程，我們需要學習而回憶起之前見過的恩寵榮光，等到想起的時候，此生的靈魂又要回到 Thanatos 與 Hades 的世界裡，然後再重複一次生死幻滅的過程，那麼，人永遠也達不到完美的世界，永遠也回不到神的身邊，人要這樣不朽的靈魂又有何用，難道這是神不讓人回到他的身邊，或是人類永遠也無法與神等同嗎？只能在輪迴中起起伏伏，永遠也回不到那個樂園中，更恐怖的是，那不朽的靈魂，讓人也不能選擇放棄，因為沒有直線的終點，沒有開始，沒有結束，只有不斷的循環而已。

但是，這樣的過程也許是神將人類驅出神聖的樂園之後，對人類最後的憐憫與分享，人追求知識，品嚐了智慧之果，雖獲知識但也懂得了何為痛苦，因此身帶原罪的人，必須依靠神給予受造於人身上的神性，在這樣一次次的過程中洗淨原罪，聖經的典故中，這樣的循環不是沒有終點的，終點會在審判日那日而來，在此之前人只能一再重複生死幻滅的過程來洗淨原罪了。

香腸伯 (2008/10/23 20:25:40)

我想回憶說以人在生前靈魂有認識能力為前提，說服聽眾靈魂不滅的結論。剛好米諾篇以靈魂不滅為前提，說服聽眾靈魂有認識能力。因為靈魂有認識能力，所以靈魂應當不滅？

我不知道這是否涉及到所謂恩寵的問題？但至少我個人認為，即使靈魂不斷循環也無法和神一樣。但是如果能確定兩件事我就很高興了，我有不朽性，我有受恩寵的資格。如果真是這樣，那真是太好了。

羅 (2008/10/27 21:14:52)

在柏拉圖的對話錄裡，似乎他並沒有處理「罪」的問題。他只處理善與惡問題。harmatia 的概念是在亞里斯多德的《詩學》裡所涉及到的十分重要的概念。但是亞里斯多德的 harmatia 與《聖經》所談的 harmatia 並不盡相同，所以若沒有把「罪」的源頭處理的話，那柏拉圖的「靈魂不朽」與「靈魂被禁錮在身體裡的」的形上學基礎是甚麼呢？它如何能站得住腳呢？

Yu-Chuan (2008/11/09 20:04:57)

在 *Phaed* 82b, 蘇格拉底提到有一些人是「透過習慣與練習的方式而發展出德行, 並且在日常生活中實踐這些普遍的、與社會的德行, 卻非藉由哲學或 understanding 的方式。」

我的問題是：

(1) 蘇格拉底不是認為“virtue is knowledge”的嗎？我可以理解的是：蘇格拉底將「知識」視為一個較大的集合、而「德行」是在其中的一個較小的集合；如此，可以說在「知識」的不同層級中，「德行」與「知識」的重疊部分並不包含「哲學」。但是，「德行」如何能夠沒有“understanding”而養成？沒有「知」、如何有「德」的展現？又，在此應如何翻譯“understanding”－理解力、理性或理智？

(2) 蘇格拉底說這種實踐德行的生活也是達到善終的一種途徑，但卻不是達到「與神同在」之途，因為後者是要過著練習哲學、與死亡的生活。而前者的德行是“popular”, “social”，是否意謂：哲學的、死亡的、追求達到最完善的、永恆的最終目標，這是屬於「個人的」、是一種「獨善其身」式的德行？

(政大哲學碩四 施鈺娟)

wind (2008/11/27 23:13:26)

蘇格拉底在與 simmias 的對話中說：“……the harmony is composed last of all, and is the first to be destroyed”乍看之下似乎是滿合理的，只是我個人在反覆閱讀之餘，又覺得這句話有些怪怪的。和諧是最後得到的，又怎會是消失的最早呢？好比健康是因為我們所有的身體器官運作正常在先，然後才有健康出現；當身體某部份的器官出現問題時，隨之才會有生病（不健康）的情況發生，所以我才覺得蘇格拉底那句話有問題！

哲碩二/嚴芬苓

香腸伯 (2008/12/12 23:36:26)

雖然以非物質的根源區別當時的哲人與柏拉圖的區別，但就表達的方法上以相當生動具象化的手法描述非物質的根源，使我覺得這是使得柏拉圖突出與當時哲人卻又有所連續、傳承時代文化之處。

靜 (2008/12/17 14:16:37)

於課堂上的問題：

Plato 為何能有物質與非物質的區別？

是否和人對「自我」(self)的意識有關?

而且,從 Anaxagoras 發現了「nous」作為有效因.他找了「nous」,代表著一個「理智」

其實,是否也表示了人使用理智.理性能力,而得以能夠有「自我」的意識因而,Plato 才能夠有物質及非物質(理解的世界)的區別?

補充:

在 A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*,(Cornell University Press,1970), p.100.

提到: Adkins 似乎強調先蘇時期的哲學家沒有「immaterial」的概念,雖然我們會說他們找到的本原(arché),是以物質的概念來解釋,但是他們從 soma(body)中區分出 psuché,並不代表他們從物質物中區分出了非物質物

而,Anaxagoras 雖然是哲學史上第一位有意識劃分精神與物質差異的哲學家可是 Anaxagoras 雖用了 nous 這個字,但他並沒有對 nous 更具體的說明,它是一個籠統的概念。在殘篇 12 提到 nous 是 the finest of all things 時,代表 nous 仍具有最小限度的形象性質,所以,它似乎又不是全然精神的概念

而 Heraclitus 則將靈魂視為認知的對象和主體,可以看出,靈魂已經不再是人的影子,而是人自省的出發點

其實都顯示出了.人若有反省自我的意識.就能夠發現另外一個世界.即 Plato 理解的世界."非物質"這個概念.其實就是跟人的理智緊密相連的

所以這裡會有的另外一個問題就是:非物質世界是不是人想像出來的?

或那是理智存在的空間?

香腸伯 (2008/12/29 23:02:43)

若說是想像或是空間云云,則幾和物質無異。因此這些質問我想答案應當都是否定的

靜 (2008/12/30 16:46:35)

學長,難道你會說靈魂存在的空間是物質的空間嗎?

我之所以會說非物質世界是否為人想像出來的.就在於說因為只有理智能夠觸及那個世界.而人的理智之使用有一個危險的地方就在於它會天馬行空的亂想.所以可能真正的非物質世界不是以非物質世界這樣的概念來理解.而是完完全全不同的另一種概念(我在此預設它確實存在)

我自己使用"空間"的概念.指涉範圍很廣.在這裡的意思是一種載體.它乘載理智.以及一切非物質的存有.你願意的話.也可以放靈魂

我的意思是說.空間不必然一定要是一種物質的概念.好比說"磁場".它看不到.但是它可以被實驗測出其存在.這樣的話.你可能會說.那它就是一種"物質的"場概念.也許是如此.但是我要指出的是.它看不見.但它對於鐵的物質能夠有一種作用.我們先放掉它屬不屬於物質,若將磁場的作用類比於靈魂對身體的作用,那麼,靈魂所處的空間是什麼?磁力所處的空間是什麼?

你會說是「看不見的物質空間」嗎?……我會覺得空間不必然要是物質的。我的想法是：有兩個世界（可能還有第三個）。一個就是乘載著變化世界的載體世界；另一個當然就是變化世界。由這個載體世界作為變化世界的原理原則，它有著世界的本質，支配著變化世界的一切變化規律及原則。

（容許我再把自己看書時想到的再附加進來作一完整論述，希望各位學長姐看看就好，我不知自己的想法會不會太天真了）

因而唯物主義由變化世界所體現的載體世界支配下的規律尋找載體世界的本質原本，我是設想載體世界是神存在的世界，但，若是對於古希臘人而言的話，則是“moira”（命運）存在的世界，眾神則居於變動世界，而這種方式在奧爾菲宗教有了轉變。“奧爾菲宗教的種種祭典儀式的主要目的，就是使靈魂超越「生之輪迴」，即擺脫在動植物身體中的輪迴轉生過程，這種超越後的靈魂，將重新成為神，並永享福祉。”（J.Burnet, *Early Greek Philosophy*）

「這種使靈魂超越『生之輪迴』的企圖說到底就是要從根本上實現對命運的把握，達到一種真正的自由境界」（趙林，西方宗教文化）

因此載體世界就被設想為神存在的世界，真正的自由境界

但對我而言，人們諸多的理想.是在「精神世界」（因而人所謂的「神」是存在於此的，但人以為是在載體界）所做的希望，此精神世界，此時，我只將它放在屬於「人」這部份，因為那是否和萬物有靈論（或懷德海認為的，物質皆有最小的知覺）的實質意義相等，我還不清楚。

這個精神界同樣受制於載體界，人思想的深度不會超出於它（而唯心主義則從思想層面找尋「載體」世界的本質）

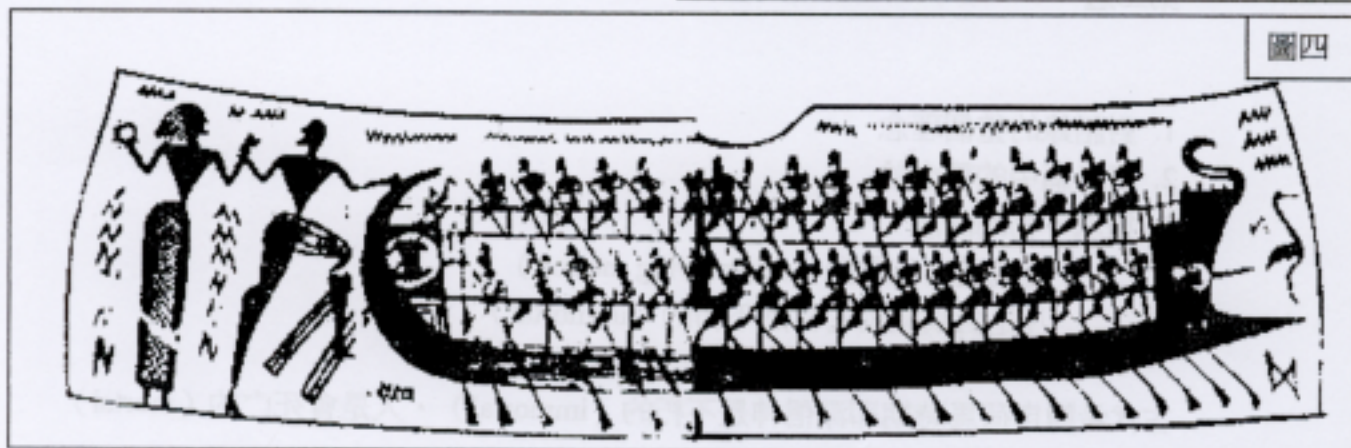
但是我自己對於這個想法的矛盾在於：我若是試圖想找到足以說得通所有哲學家思想內容的體系，那麼這種「萬用體系」是否成了對人類思維模式的一套解釋？因而真正世界本體為何，就成了不可知？

香腸伯（2008/12/30 21:12:46）

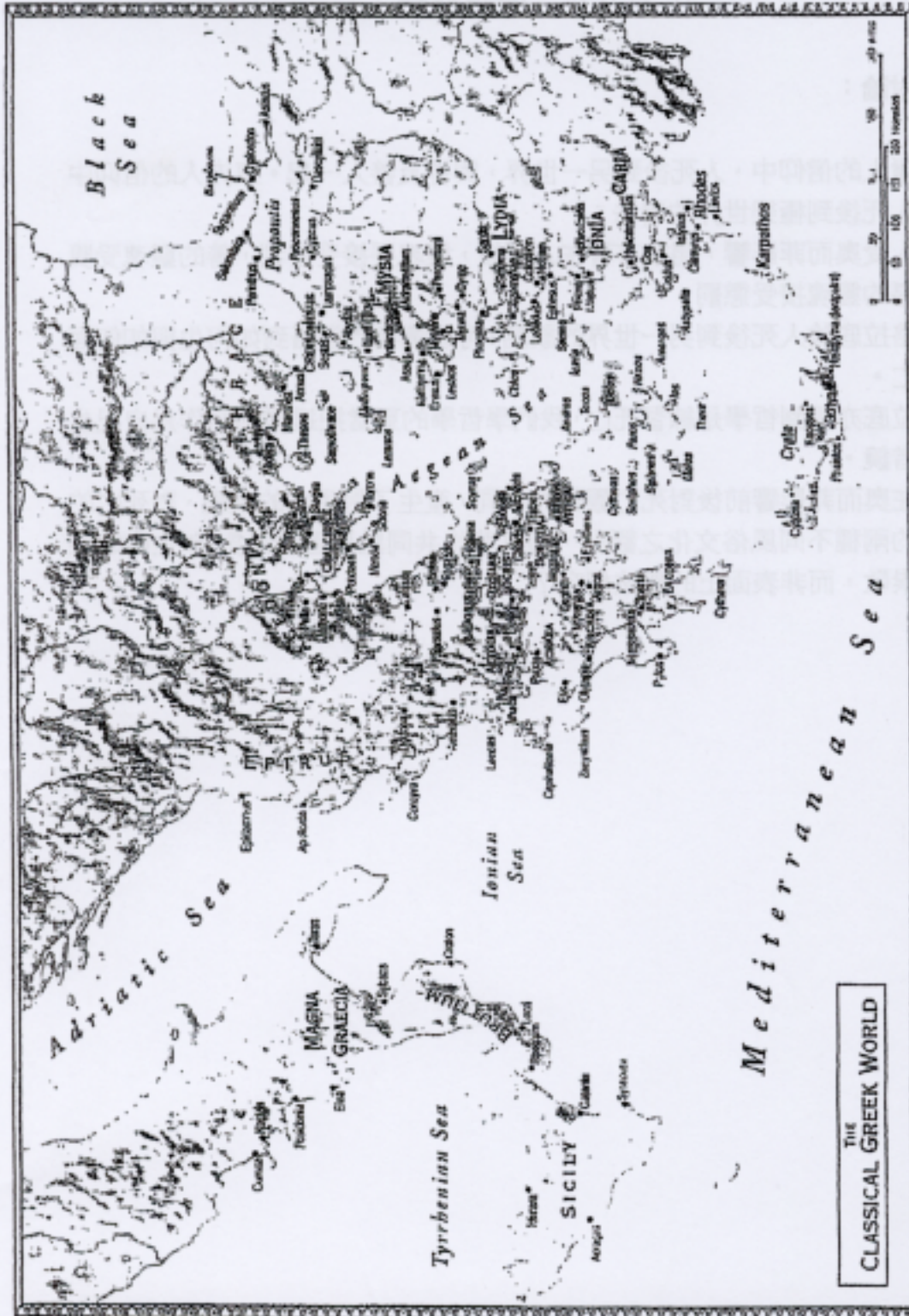
唔 有了更多的問題，但是我還是認為皆為否定式的回覆比較好（非物質世界本身就是否定式）

非物質世界不是想像，也不是理智存在的空間，靈魂不是物質，不會有所謂存在的「物質」「空間」，不會有萬用體系，所以不用擔心後面不可知的問題，另外，我所說的空間就是一般意義下所謂的空間

2. 荷馬時期：人即他的身體。強調身體的動作，身體的每一部分的動作即整個人的動作。



補充地圖



THE
CLASSICAL GREEK WORLD

Map by Philip Barbour

movement

locomotion

alteration

diminution

terminus ad quem

enforced movement / natural movement

termini

quicksilver (水/銀)

二. 说明 = 亚里斯多德继续批判古希腊思想家对「魂」的学说, 而批判的重点在「运动」(movement) (广义来说, 推动, 改变...)

分 = 1/4 份

1. Soul as a Self Moving Essena

2. Soul as a Mover of the Body:

Democritus + Plato.

(1) ~~魂是自我推动的~~ 魂的本质是自我推动 = 亚里斯多德在《灵魂论》中的回答之不可少, 运动不是魂的本质。
(-2) 反驳: 运动有 = 推动的原因, 知识

(1) 反驳: 这 = 种说法

(a) 产生运动本身不必受动推动
直接: 水手使 ~~自我~~ 推动的 四肢产生运动:
间接: 船上向水手, 水手本身的运动
应之足踏, 但魂在身在一个动
的 ~~魂~~ 其中, 帆在运动内
是水手手系

c.2. 灵魂推动与灵魂本身之动是
同等的。(说明)

c.3 例 ① Democritus
球形的原子, 因为不待任何运动,
推动整个物体, 因此判断为自己
的运动

问题: 如何说明上述?

似乎与欧几里得的事莫不符。

c.4 例 2: Timaeus: 灵魂在运动中,
因灵魂与身体有间隔, 故待同时唯
动动身体。

(说明) 灵魂之圆形。

二. 批判柏拉图
亚里士多德批判柏拉图等, 带把克
美论在其论言的层次。

1. 灵魂之数量 (大小)
柏拉图认为整个灵魂同感灵魂, 而
灵魂是圆形的。

(一) 量的区别:

灵魂之运动是思想, 而思想是由^{一系列}连续
单一命令而成, 而^{一系列}量是由连续
而成。

(二) 思想持续性不是有命令. 组成, ^{其是}持续
性起^{其是}量的性质

a) 量是思想有命令到^{其是}有量. 而量可以
被一个命令被之, 量是^{其是}量, 如思想, 构成
思想有无限之美, 因之无法完成; 如思想,
量皆整体, 思想持续性不断的更迭。

(b) 问 (答) : (说明) 国唯 -

(c) 如果国唯 = 如果国刑反运动之亦4已
思想必须求远思想尊一对象, 如行可证:

因为思想有起第, 此过程或结果 (论也)

(d) 如果国唯过程不, 则重器, 是也必
须求之思想同 - 对象。此思想也,
常之 (国) 到 (国) - 结果。

(二) 如果灵魂之运动之国唯, 外如, 不能使
进幸福, 运动灵魂更完善, 运动不序或具
有矣, 灵魂运动即灵魂其形新。

(三) 天体运动之原因不明。

结论: 上述理论

灵魂之地位

1. 灵魂对身体命令, 或在身体内, 但得有说
明命令之原因, 或为何在身体内。

但共同点是外^{身体}原因, 因为 - 是运动, - 是
受动, 但实际点意义如此。以上作者, 与

描述其特性, 由后所说唯为何在身体内
灵魂: 因为灵魂对身体命令, 是一个身体有
其性质之灵魂。

字彙:

- account
- composite
- corpuscles 或 corpuscules: 微粒或粒子.
- quantum: 量子, (電量在 $\frac{W}{e}$)
- continuous (continuum: extended matter)

文本分析. 反驳三种不同的理论,

- (1) 灵魂之和諧;
- (2) 灵魂之变动 (情緒);
- (3) 灵魂之自我推动的数子.

④一. 灵魂之和諧 (4 27-408^a 34)
 古希腊: 尤其是 Empedocles 与 Democritus 的理论

1. 是介绍 = 位思思家的理论
2. 亚里士多德的反驳: 有4个论据:
 - (1) 和諧是声音的特性, 是对象之配合或混合, 身体是组合体的一部分, 故灵魂 = 数学之.
 - (2) 产生运动的力量是和諧, 如~~是~~是, 是右也, 但和諧并不产生它, 而是其比的结果. 结果应有原因, 如灵魂是和諧, 我们必须承认有另一位推动者.
 - (3) 一动之意, 应包含运动之一切性质等, 如力, 如果灵魂是和諧, 我们必须承认和諧和混合, 由唯论灵魂之活动, 但~~我们~~而~~是~~是, 但我们必须承认灵魂之活动是和谐.

(10) 和谐指的是：= 种意义

a. 有律接之面 = 指活动时的各位之关系
调 即 = 者之间以相进以阻止其继续
状态的差也。

b) 若亦混合的之间有所比例，不同比例
是不同之奇也。

c. 灵魂不能称为和谐的原因：

c.1 虽是身体每一部分的动作，是和谐
的互动关系，但我们无法知道其原因。

c.2 不是对立的混合，各部分的元素是
混合之比例不同，但其组合是皆和谐
的比例。如是灵魂是和谐，各部分都
有灵魂。

3. 针对 Empedocles (身体之奇也。因是比例之调
律而有不同之性质。

(一) 如身身同

(二) 不同的奇也。有不同之魂
(Empedocles 组合有元素之原理，原理后 =
即构成之形式，此为当时之理)。元素因
自由组合，因是差之和谐，~~也如是者也~~，
有之元素不是和谐之组合。

(三) 如是灵魂对此比例(不同等也)，皆行初始
时身体之构成元素分解时，灵魂同时消失；

(a) 如是每一部分皆有灵魂，离开身体
时是哪一个灵魂？

(三) 以上证明灵魂不能是圆形或和谐。灵魂
是偶然被推动，指灵魂之存在于其「工具」
(躯体)中，所以可以被推动，或是
灵魂之推动。

二. 灵魂本身的变化 (408^a 34-408^b 32)

反驳 Platonists 的理论。

1. 情绪是变化是灵魂的状态，所以灵魂的变化。

(一) 情绪是灵魂本身之活动，因灵魂唯动其动是在向善与恶。灵魂对理论皆存自性。

(二) 照此说法，灵魂皆不形说明：灵魂与身体同为善与恶动

(a) 灵魂毁灭的原因，如老年时期，即是因是灵魂退化，而不是灵魂受换。

(b) 变化的不是思想或情绪等，而是「那个」有思想的，这皆因合律。

三. 灵魂是自我推动的数子 (408^b 33-409^a 30)

这是 Xenocrates 的理论，

是最不合理的。

他以 6 个论证反驳：

(1) 灵魂是自我推动的数子构成，数子是由单元构成，灵魂是许多自我推动的数子构成，数子如行变动？

(2) 如果灵魂是数子，数子由许多单元组成，活动之数子也是许多单元的活动，单元之活动产生之德，由德的单元之是美，美是有位置的数子，单元，如果灵魂是数子，灵魂也是由位置的单元，即美。

(3) 数子有性质，如果灵魂是数子，必有数子之性质，数子之增减，增减之德其性质改变，但用灵魂之性，持持博议。如何所有同性的生命？

(4). 如果灵魂是数在 后是有方位之单元,
 或是莫, 但德 (即) Democritus 的原子论, 这
 单元是粒子。如果原子是莫或量子, 这单元是
 粒子, 因为与有量才时变动, 变动有主动
 或被动二面, 在生命体中, 推动变动的
 是灵魂, 灵魂是自然推动的数子, 这
 说法不. 正确

(5) 灵魂是数子, 数子是单元。也是莫, 莫与莫
 之间的区别是方位。如此, 土 (soil) 是之
 者, 也在身体内是莫。每个个体有自己的莫之
 者, 即自己的莫。灵魂对身体组成的
 组合体有 = 莫; = 者是否相同?

(a) 如果相同, ~~是在同一方位~~ 灵魂对身体是
 同吗? 在同一方位。假如 = 莫可以同吗?
 同一方位, 无限数量莫亦然。

(b) 如果不同, 所有的物体皆有灵魂,
 但我仍不知道有的没有。

(6) 莫或莫形或线, 但莫时莫之问不可分。如果
 灵魂是数子, 是有方位的单元亦即莫, 那么
 灵魂对身体不可分。

亞理斯多德的靈魂概念及靈魂與身體的關係

丁福寧

輔仁大學哲學系教授

摘要

在古代的希臘，自荷馬時期就開始了有關靈魂的探討。在哲學的理性思辨時期將靈魂視為人的原理，有關人的原理不同於物理世界的原理的探討。在亞理斯多德的思想中，他一方面以生物的概念區別有生命的存有與無生命的存有，另一方面他以型質論說明所有個別具體的事物是由形式與質料這兩個形上的共同原理所組成。有生命的存有的形式是靈魂，質料是身體。靈魂與身體的關係是現實與潛能的關係，靈魂是賦予身體生命，之所以活著的事實。靈魂運用身體能有著不同種類的生命的活動或作用，人也因此是由靈魂與身體所組合的一完整的人，這樣的思考不同於荷馬時期的人即是他的身體，靈魂是人死亡時所吐出的一口氣，亦不同於柏拉圖的靈魂與身體為兩個分立的實體的二元思想。本文嘗試提出亞理斯多德是從生物的概念、物理學與形上學的基礎上論證人是由靈魂和身體所組成的一完整的人。

關鍵詞：靈魂、身體、形式、質料、有機體、現實、潛能、型質論

Aristotle's Idea of the Soul and its Relation to Body

The notion of psyche (soul) is one of the notions which the ancient Greeks have much concerned since the Homeric time. In the philosophical speculation, soul is regarded as the principle of man and the studies of man should be distinguished from that of the physical world. Unlike his predecessors, Aristotle, on the one hand, differentiates the organic body from the inorganic body by the notion of biology. On the other hand, he tries to point out that all the concrete particular things are constituted by the two intrinsic co-principles, i.e. form and matter. Soul is the form of all the living things, whereas body is the matter of all the concret things. The relation between soul and body is the relation between act and potency. Soul is that which actualizes a body into an organic living body. Soul can use body as its instrument and to have various kinds of living activities and functions. Man is therefore an individual substance composed of soul and body. Such an idea of man is varied from the Homeric that man is his body, and the Platonic dualism according to which soul and body are the two separate realities. Our studies aim at pointing out that Aristotle's psychology is based on the notion of biology, physics, and metaphysics. It is in such a context that Aristotle states that it is only through the composition of soul and body, a man is a complete man, neither the soul alone nor the body itself can be regarded as a man.

Key words: soul, body, hylemorphism, act, potency, form, matter, organic body.

亞理斯多德的靈魂概念及靈魂與身體的關係

在古代希臘，靈魂（psyche）的探討是有關人的探討，靈魂的概念由荷馬時期的靈魂是人在死亡時所吐出一口氣，到哲學理性思辨時期靈魂為生命、道德和理性的原理，有著一段漫長的發展過程。在荷馬之後直到柏拉圖之前，靈魂被視為生命的原理指稱著或意謂著人在他的意識中所經驗到的人的生命。在柏拉圖的思想中，他一方面承襲了奧而菲、畢達哥拉斯學派的靈魂—身體的二元思想，另一方面他提出靈魂為一形上的原理，它統治和管理身體，靈魂是真正的人本身，是永恆、不朽和可理解的。在亞理斯多德的靈魂概念中，他重新以生物的概念詮釋靈魂為生命的原理，並以型質論進一步說明靈魂為人的形上的原理。在我們的探討中，我們要看的是他如何詮釋靈魂的本性以及靈魂與身體為人的兩個形上的內在組成原理。我們要論證的是亞理斯多德是從靈魂是使得身體成為一活著的身體這一立場上，他提出人是一完整的人，是由靈魂與身體所組合的一個別物性實體，故要對亞理斯多德的靈魂論，或更明確的說他的人學有一完整的認識，必然要從他的物理學¹與形上學的體系上來理解，他是從這樣的思想的脈絡來反駁柏拉圖的二元論。

柏拉圖的人學思想代表的是古代希臘從神話的傳統對靈魂的理解發展到對

¹ M.D. Philippe 及 Enrico Berti 都認為亞理斯多德的靈魂概念是從生物的概念來詮釋靈魂為生命的原理，有關靈魂的探討就是自然哲學（philosophy of nature）亦即物理學的探討，值得注意的即在亞理斯多德之前，靈魂的探討和物理或自然的探討不同，在哲學家尋找這世界的原理時，人雖是自然的一部分，但有關人的原理的探討，當是靈魂的探討，先蘇時期就以靈魂是人的生命的原理來探討人。M.D. Philippe, *Introduction a la philosophie d'Aristote* (Paris: Editions Universitaires, 1991), p. 136; Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica* (Brescia: Morcelliana, 2005), p. 117. R.D. Hicks 明確的說明亞理斯多德靈魂論的探討建立在形上學上。自然哲學的職責是要探討在自然實體之中的形式和質料。靈魂做為形式是在質料內，在靈魂擁有身體的組織（body organ）時就屬於自然哲學的領域。R.D. Hicks, *Aristotle De Anima*, with translation, introduction and notes, 1st published 1907, reprinted edition in 1976, 1988 (Salem: Ayer Company, 1988), pp. xlii- xliii

靈魂的理性反省，他提出靈魂為人的形上原理。柏拉圖建立了所謂的人學（anthropology）²。亞理斯多德則是第一位哲學家系統的探討靈魂。在他的《論靈魂》一書中，他從靈魂的不同的官能來探討靈魂可以有的不同的生命的作用。他基本上承襲了在他之前的整個希臘的傳統，靈魂是人的生命、道德、理性和形上的原理。唯不同於在他之前的哲學家的地方即在於他從生物的概念理解靈魂為生命的原理，並從形上學來分析身體與靈魂為人的兩個形上的內在組成原理。就人是宇宙中的一份子，對人的探討除了靈魂論之外他又分別的從物理學、形上學來探討人的內在組成因素，並從倫理學探討人的行為的善、惡價值。

在亞理斯多德的思想中，只有一個世界，這一個世界有著可理解的一面以及感覺的一面。所有存在的事物是由可理解的形式因與感覺的質料因所組成的一個別實體。靈魂是實體的形上的統一原理。靈魂與身體的關係正是形式因與質料因的關係。靈魂為生命的原理，是所有有生命的實體的原理，靈魂因著不同的作用有生長的生命、感覺的生命與理性的生命，也因此他重新的從生物（biology）的生命詮釋靈魂為生命的原理以及靈魂的三種形式（tripartite），亦即生理生命、感覺生命與理性生命，並系統的分析每一種靈魂的生命的的能力。從生物的角度他區別有機體與無機體，有機體與無機體的區別就在於有機體是 *besouled*，具有靈魂。在如此的探討中我們將會看到亞理斯多德是古代希臘哲學史上第一位哲學家從一完整的人來看人的身體和靈魂的關係，他也是第一位哲學家對靈魂的官能提出一完整的解釋。

在古代希臘靈魂與身體的二元論思想源自奧而菲及畢達哥拉斯學派，唯在柏拉圖的二元論思想中方有著靈魂為非物性的存有的概念。雖然柏拉圖的人學思想已經肯定到非物性的實在性，但在靈魂與身體的二元思想中，他未能看到一個完整的人。他的靈魂與身體的二元論建立在他的兩個世界的分立的基本立場上，靈魂與身體的二元類比於觀念的分開、自立的存在與感覺的事物之間的關係。亞理斯多德的哲學要嘗試批判的即柏拉圖的兩個世界的分立。亞理斯多德接受柏拉圖

² Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne* (Paris: Vrin, 1991), p. 213.

的非物性的的存有的真實性，但他反對觀念能分開、自立的存在。依照亞里斯多德，先蘇時期的哲學家停留在物理或自然的探討，未能進到物理之上的探討。第一原因或原理的探討當是在物理之上的探討，他區別物理與物理之上的探討。在說明這世界究竟存在了什麼時，亞里斯多德分別從物理學、形上學（第一哲學）和靈魂論等來探討。物理學探討變化的原因以及所有物質的事物的組成因素。形上學探討所有事物的第一原因或原理。靈魂論探討有生命的存有的原因或原理。在倫理學的著作中則探討理性存有的行為的善惡價值。物理學中探討實體，形上學和分析亦探討實體。有關實體的問題屬於物理學，因它與變化和運動的理論有關，實體的問題屬於形上學是因著非物性的形式、觀念或形式的分開的問題。每一個別的人，就他是一個體，是一實體。有關人的問題，就同時是物理學、形上學、靈魂論的問題³。在亞里斯多德從生物的概念詮釋靈魂是生命的原理時，有關靈魂論的探討是探討所有有生命的存有：植物、動物和人的探討，因而靈魂論的探討就同時是物理學中的一部份。在物理學中亞里斯多德以型質論

(*hylomorphism*) 反對柏拉圖的二元論。型質論要說明的是所有事物的組成原理。凡具體、個別物性實體均由質料 (*hyle*) 和形式 (*morphe*) 所組合⁴。這兩者的關係是潛能 (*dunamis*) 和現實 (*entelecheia*) 的關係。

在亞里斯多德的物理學中，潛能和現實是兩個相對立的概念。潛能是潛能是從它相對著現實而言，現實是現實是從它相對著潛能而言。潛能不是非有、無，但亦非存有，是介於非有和存有之間。為潛能的存有，除非接受到現實，方從潛能的存有達到現實的存有⁵。變化即是在潛能中的達到現實。潛能和現實不是什

³ Werner Jaeger, *Aristotle* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1923), p. 200.

⁴ 在當代的用法中，“matter”指 bodies，是直接經驗的對象，matter 和它的限定，就使得一對象成為可以被知覺的。但在亞里斯多德用 *hyle* 時，沒有這樣的意義。*Hyle* 一詞在亞里斯多德的思想中從不指一整個的 datum，只指稱它的部分，指一個整體 (a whole) 的建構的因素，質料和形式始終是兩個相對應的因素，是一實體的兩個建構的原理。質料和形式分別的看時，都不是什麼。A. Mansion, *Introduction a la physique aristotelicienne*, 2e edition (Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946), p. 155.

⁵ 在存有的概念上，亞里斯多德在他的《形上學》中指出，存有一詞有著多的意義，所有真實存在的都是存有，存有存在的模式是多；有實體存有、附質存有、理智的存有、神聖的存有，天體的存有、現實的存有、潛能的存有等。故亞里斯多德的存有概念既不是巴買尼德斯的存有是一、不變、永恆的存有，亦非柏拉圖的觀念的存有才是真正的存有。巴買尼德斯與柏拉圖共同的地方

麼東西，是變化的原理。凡有變化的必然是組合的，由潛能和現實組合的。有變化因有著缺乏，故潛能、現實和缺乏為變化的三個原理⁶。在說明所有個別、感覺的事物時，亞理斯多德以質料因為純粹的潛能，形式因為現實，質料因是所有感覺事物的共同底基，是事物的個別化原理，形式因是事物的本質或本性，是同一種事物的可理解的因素，是同一種事物的共同、普遍的原理，它不分開、自立的存在。形式是不變化和可理解的，質料是變化的和感覺的。形式因與質料因的組合就成為一實體的兩內在形上的共同原理（coprinciples）。個體的毀滅是質料因與形式因分開，質料因接受到另一個形式因，成為一個新的個別實體。一個別的實體在自身（in sé）和為自身（per sé）存在。一實體必具有某些屬性，所有的屬性不存在於自身，是存在於實體，是限定實體的屬性。亞理斯多德稱實體屬性為附質。附質不具有自身的存在，是存在於它者（in alio），換言之，是存在或依附在實體。在一個體上，變化是附質的變化，實體在變化中保持著個體的同—性。

相對於赫拉克利圖斯的絕對變化與巴買尼德斯的絕對不變化，亞理斯多德以潛能、現實與缺乏三原理肯定變化的真實性，並以質料因與形式因及實體與附質的組合肯定在變化中有著不變的，事物歷經變化但保持個體的同—性。相對於柏拉圖以兩個分立的世界說明變化與不變分別屬於兩個不同的世界，感覺的事物在變化的世界，可理解的觀念分開、自立存在於非物性、可理解的世界，亞理斯多德以形式因與質料因為實體的形上共同原理，兩者不能分開⁷。個別的實體才是

即在從邏輯的普遍，進而肯定本體的普遍。亞理斯多德則是從真實存在的，無論它的存在的模式是如何，都是存有，唯存有的首要意義是實體。亞理斯多德以潛能和現實兩概念說明每一實體的變化的原理，變化因而是由潛能的存有到現實的存有的過程。質料是純粹的潛能，但不是無。為古代希臘人，從無不可能產生任何（ex nihilo nihil fit），沒有任何存有可以自無產生出來，如不是已經有什麼先存（pre-existing）。質料應當是 pre-exist。從這意義而言，質料不是無；非有，但還不在現實中，故當是種潛能的存有。Aristotle, *Metaphysics*, 1032 b 30-1033 a 1; L.M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. II (Leiden: Brill, 2002), pp. 198-99.

⁶ Aristotle, *Physics*, 194 b 19; Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 432.

⁷ 依照耶格爾，亞理斯多德對柏拉圖的批判，特別是分開的觀念的存在要有所認識，當從 Alexander of Aphrodisias 對亞理斯多德遺失的著作 *On Ideas* 一書的看法來理解。亞理斯多德最早的批判是針對在柏拉圖死後還留在他的學院中的弟子，此時期的弟子，依照亞理斯多德，論證存在著思想的對象，即使事物毀滅了。Werner Jaeger, *Aristotle*, cit., p. 172.

分開存在的，它是變化的主體。從實體形式是同一種個別事物的共同、普遍、非物性、可理解的原理，每一個別的實體即是普遍在個別中的存在⁸。每一個別的事物都有著真正和固有的分開的存在。不同於柏拉圖，對亞理斯多德，分開的正是個別的實體，就它為一個別的主體⁹。

在亞理斯多德形上學中的實體概念，我們可以看到他以批判柏拉圖的觀念為一分開、自立存在的真正的存有，亦即真正的實體做為他反省的起點。亞理斯多德在他的形上學中在他肯定「什麼是存有？」這樣的問題與「什麼是實體？」這樣的問題是一致的，他嘗試指出我們當問的是實體的意義是什麼，亦即我們要看的是從實體一詞可以有的意義之中，有否一首要的意義。亞理斯多德指出：

「實體可以說，若沒有更多的，至少有四個主要的意義；事實上，或者是本質，或者是普遍，或者是種，都可以是每一事物的實體，在這些之後第四個是底基。」¹⁰

在實體可以有的這幾個意義中，亞理斯多德提出我們對事物的實體性的認識的幾個標準。能被稱為實體的，當是一稱述的主體，非稱述，它是什麼分開的，是在本身自立存在的什麼，是這個，一個別的實在。也因此，普遍，亦即種，對柏拉圖所視為實體的（觀念）不再能被視為實體，原因就在於觀念並不擁有實體性的不可或缺的要件，它不是稱述的主體，不是分開和個別的¹¹。

至於底基，可以是質料，或形式，或質料與形式的組合。若質料被視為底基，它只擁有實體性的第一要件，亦即稱述的主體存有，但沒有其他的，亦即不能是分開的存有和個別實在的存有，故它並不建構著我們所謂的實體的首要意義。若將底基理解為組合，它擁有實體性的所有要件，也因此它可被視為實體的完整意義。若將形式視為底基，它不僅擁有實體性的所有要件，且是組合的實體性的原因，因形式是實體之所以是什麼的存有原因，亦即實體的形式因，實體的本質，

⁸ Aristotle, *Metaphysics*, 1086 b 18-19.

⁹ Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, cit., p.108.

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 1028 b 33-36.

¹¹ Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, cit., p. 414.

它被稱為第一實體。故很明顯的，對亞理斯多德，形式是組合的形式，也就是物性實體的形式，如此，形式即是使得物性實體做為嚴格的稱述的主體的統一性，及分開和個別的主體。此處要清楚的即形式本身不能是分開的，換言之，不能從組合之中分開，而是從一組合的是與任何其他的實在分開，它是在自身自立的。在《形上學》的第一卷中，亞理斯多德屢次稱形式為第一實體，並指出人的靈魂即第一實體¹²。故形式是實體的首要意義，它是實體的原理、原因，我們用來解釋一實體是什麼的。藉著實體，形式是一存有成為這一事物的原理、原因。形式不是指外在的形式或事物的外在形象，而是事物的內在本性，事物之所以為事物的內在本質¹³。質料與形式就它們是潛能與現實的關係，質料為所有物性實體的共同底基，它本身是無限定的，不是個別的什麼或個別的質，或任何種類的特性，質料亦不能是非有或不存在的¹⁴。質料在接受到形式的限定時，才成為限定的，它與形式共同建構著一事物成為一個別具體的事物¹⁵。事實上，如無形式，質料是無限定的，亦不能成為建構一事物的原因，質料是潛能是從它有接受形式限定的能力。質料就做為底基，能接受生成和毀滅，所有的底基都在於有著接受這一種或相對於它的另外什麼¹⁶。亞理斯多德在說明質料與形式的關係時即舉例說質料如同是銅，形式是它的結構，組合即是質料和形式的結果，亦即一雕像¹⁷。在我們肯定變化時，必然有著什麼在歷經變化。至於變化不能從非有到存有，凡不存在的，不必要是非有，它可以不是什麼限定的。事物開始存在，不是從非有，而是從不是如此如此的什麼，它不是存有，但有著成為存有的可能。在實體的生成和毀滅之中當有什麼做為變化的底基。質料因此稱為變化的純粹潛能或第一質料。

在亞理斯多德思想中，凡有變化的必然是組合的，因此所有有變化的物性實

¹² Aristotle, *Metaphysics*, 1032 b 1-6; 1037 a 5-10; 1037 a 21-b 7; Enrico Berti, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi* (Milano: Bompiani, 2004), pp. 529-49.

¹³ Werner Jaeger, *Aristotle*, cit., p. 220.

¹⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 1029 a 20-1.

¹⁵ *Ibid.*, 1041 b 5-9.

¹⁶ *Idem*, *On Generation and Corruption*, 320 a 5.

¹⁷ *Idem*, *Metaphysics*, 1029 a 3-5.

體都是由質料和形式組合的。雷勒指出，對亞里斯多德，形式不是普遍的，某些時候，亞里斯多德將他的形式視同一個體¹⁸。這樣的表達要指出的是限定，它相反著抽象的普遍。此外，亞里斯多德要指出的即所有實體性的特色都包含形式。亞里斯多德的形式是形上的原理，是本體的條件，以當代的詞彙，是本體的結構，是事物本體的內在結構原理。我們不能將形式和抽象的普遍混淆。相反的，普遍是類（*genere*），它沒有分開的本體的實在。若形式是原理，不是分開的什麼，同樣的，質料不是具體的什麼，質料和形式是一物性實體本體的結構原理。形式是理解的對象，質料是感覺的對象。故形式有兩方面：一方面是本體的一面，另一方面可以稱為邏輯的。從本體來看形式時，它不是普遍的¹⁹。從邏輯一方面來看時，形式是所謂的種（*specie*），種不是別的，是當形式為人的理智所思想或抽象時，故是從邏輯一方面的。當形式為人的理智所思想和抽象時，它是普遍的。當它為本體的結構或形上的原理時，它不是普遍的。從形式是原理，它結構化質料，使得組合本身成為自然的，形式不僅不是普遍的，它較質料更是存有，較組合更是存有²⁰。

在亞里斯多德以質料與形式為實體本體的兩共同原理時，他不僅批判二元論者的錯誤，且同時指出物質主義者的錯誤²¹。柏拉圖的二元論強調形式（觀念），否認物質，德謨克利圖斯的物質主義正相反，他關心的只在物質，排除形式。在他的《形上學》中，亞里斯多德指出一組合的事物是一組合的事物，它當是由不同的因素所建構成的一完整的個體，不是如同一堆什麼，而是如同一個字母，一

¹⁸ *Ibid.*, 1041 b 5-9; Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, vol. II (Milano: Vita e Pensiero, 1975), p. 292.

¹⁹ L.M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. II, cit., pp. 229-30.

²⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 1029 a 3-7; Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, vol. II, cit., pp. 292-94.

²¹ 當代研究柏拉圖的「未成文經典」(unwritten doctrine)的學者主張，柏拉圖有關第一原理的學說是他未寫下，透過口傳傳達給弟子。在這一傳統中，在柏拉圖的弟子的學說中以 the One 和 the Dyad 為第一原理。The One 為積極的原理，the Dyad 是不限定的原理。Patočka 指出亞里斯多德的形式與質料兩個原理就是源自柏拉圖的 the One 和 the Dyad 兩原理。Jan Patočka, *Platone e l'Europa*, trad. di Martin Cajlhamil e Giuseppe Girgenti (Milano: Vita e Pensiero, 1975), p. 220. 事實上，亞里斯多德在他的《形上學》中亦明確的提出柏拉圖的質料因與形式因有兩個意義，亦即是在兩個層次，亞里斯多德 the One 是其他觀念的形式因，是在第二層次，the Dyad 則是感覺領域，亦即做為底基的質料，這是在第一個層次的觀念。Aristotle, *Metaphysics*, 998 a 7-14.

個字母不是一個字，例如 B 和 A，與 BA 不同，肉身也不是火和土，當組合的消失了，字母和肉身不再存在。同樣的，如果一個事物是由因素所組成的，這一組成的因素就不同於它的因素，一個字母和一個字的總合不同。某些事物不是實體，但在一組合的事物是實體時，它就自然的建構起來。一個事物的因素即是該事物可以被區分出的組成因素，它在事物之內，如同質料，例如字母 A 和 B²²。使得一個事物成爲一實體，除了它的質料，還有形式，形式使得一個實體成爲某一種的實體，就例如一座房子由石頭、磚塊和木材所蓋成的，房子是爲了防風、遮雨或避熱，形式就是在石頭、磚塊等爲建造房子的目的²³。對亞理斯多德，形式是原因，因著形式質料成爲一限定的事物，這就是事物的實體²⁴。亞理斯多德要指出的即物質不足以解釋一事物是一完整的個體。在一事物之內，各種物理的過程以系統和規則的方式形成起來之後，它能被我們理解，我們以形式來稱它。從質料是事物的共同底基，它不解釋一事物是什麼，形式因而是構成一實體的本質原因，它的限定原因。

在亞理斯多德肯定變化的真實性及變化中有著恆存不變的，以及凡變化的事物都是組合的，所有物性的實體是由質料—潛能及形式—現實的組合。存在的是個別的實體，形式與質料是實體的兩個共同的本體的原理。從整個古代希臘哲學對這世界的最終的原理的探討而言，亞理斯多德的實體的內在組成的原理的理論在整個希臘哲學的傳統上，有著革命性的不同²⁵。不同於柏拉圖的觀念爲感覺事物的原因或原理，觀念爲可理解、非物性的存有，分開、自立存在於可理解的世界，感覺的事物僅是觀念的模仿，非真正的存有，亞理斯多德則指出所有個別存在的事物都是真正的存有，存有的首要意義是實體，每一物性實體是由形式和質料所組合的。形式是現實，是事物的本質或本性，是可理解的，質料是所有事物

²² Aristotle, *Metaphysics*, 1041 b 10-30.

²³ Idem, *De anima*, 403 b.

²⁴ Idem, *Metaphysics*, 1041 b 8-10.

²⁵ 亞理斯多德在他的《形上學》中強調原因有四個：質料因、形式因、有效因與目的因。在《形上學》中，他分析在他之前的哲學家在原因或原理的探討上都未能給予完整的解釋。 *Ibid.*, 983 a 3-10.

的共同底基，是事物的個別化原理，是可感覺的，一個別實體存在是因著形式與質料的組合，這即是他形上學中的型質論。亞理斯多德就是以他的型質論反對柏拉圖的二元論。在所有存在的事物中，可以區別為有機體；有生命的存有和無機體；沒有生命的存有。故在亞理斯多德從生物的觀點來區別所有存在的事物時，基本上就有著兩種不同的存有；有生命的和無生命的。在古代希臘，除了原子論者之外，先蘇時期的哲學家都從生物型態（biomorphic）來看這世界。亞理斯多德則是明確的區別有生命的和無生命的，所有有生命的事物都是自然的實體，由身體（質料）和靈魂（形式）組成。所有有生命的在它本身都具備變化或運動的起始的力量。變化包含著兩種因素；做為變化的原因的形式以及被推動的質料。每一有生命的存有在它內就包含了這二元，身體建構著一有生命的存有的質料，以及靈魂是這一有生命的存有的形式。在一有機體內身體（質料）與靈魂（形式）組成一完整的實體；一物性的實體²⁶。亞理斯多德的人學概念基本上建立在他的型質論。存在的是一個別的人，每一個別的人是由形式—靈魂和質料—身體所組合的個體。為一有生命的人靈魂與身體不能分開，兩者共同組成一有機體²⁷。

在探討亞理斯多德的人學思想中，首先要了解的即他的靈魂的概念。亞理斯多德在他的靈魂論中，他明確的說明靈魂是在潛能中有生命的自然身體的形式。要理解亞理斯多德的靈魂概念，又必然的要從他有關實在的形上的型質概念來理解。至於所有的事物都是形式與質料的組合，質料是潛能，形式是現實

（*entelecheia*），為有生命的存有必然是由形式和質料組合的。有生命的身體有生命，但不是生命。有生命的身體是質料和潛能的底基，靈魂是有生命的身體的形

²⁶ E.E. Spicer, *Aristotle's Conception of the Soul*, 4th edition, revised (London: Univ. of London, 1934), pp. 36-7.

²⁷ Terence Irwin, ed., *Classical Philosophy*, cit., p. 216; Sheldon M. Cohen, *Aristotle on Nature and Incomplete Substance* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), pp. 158-59 : "The unity of soul and body is for Aristotle a special case of the unity of form and matter, which is in turn a special case of the unity of actuality and potentiality. This dark doctrine from the *Metaphysics* [e.g., VIII, 6] seems to mean that a bronze sphere is not two things, the bronze and the sphere, but one thing, whose matter is capable of being cast in a spherical shape, and that in fact *is* cast in a spherical shape. The relation between the bronze and the bronze sphere is thus that of the determinable to the determined, with the form being the determination. (In our particular case, though, the soul is the substantial or essential form of the composite, whereas in the case of the bronze sphere the form, sphericity, seems really to be accidental – at least if we take Aristotle to hold that artifacts do not have real essences.)"

式和現實²⁸。亞理斯多德說：

「故必然的，靈魂可以是實體，是從它做為一個在潛能中有生命的物理身體的形式，但實體做為形式是現實 (*entelecheia*)，靈魂即是一如此而有的一個身體的現實。」²⁹

故靈魂是一個有著生命的潛能的自然身體的第一現實³⁰。亞理斯多德更明確的指出：

「若要為靈魂定義，且這定義為每一靈魂都有效，就必需說靈魂是一個有機的自然身體的第一現實。」³¹

在如此簡單的靈魂的定義中，我們看到亞理斯多德的靈魂概念有著不同於先蘇時期哲學家及柏拉圖的靈魂概念。不同於先蘇時期的哲學家，因著先蘇時期哲學家在看靈魂時是從靈魂與物理的原理等同來看靈魂，或者從物理原理的某一方面來看靈魂。不同於柏拉圖，因柏拉圖是從靈魂相對於身體的二元思想來看靈魂，故靈魂完全在身體之外，身體是靈魂的監牢及鍊淨自己的罪的地方。在亞理斯多德的靈魂的定義中，他採取的是在先蘇時期哲學家與柏拉圖的二元論中的一中介的立場，並嘗試為靈魂與身體之間的關係提出一思辨的解決。先蘇時期哲學家所達到的即是將靈魂視為身體的某種內在的統一，而柏拉圖所達到的即將靈魂視為某種理想的本性³²。亞理斯多德未將靈魂視為一個在自身的實在與身體沒有任何關係，他將靈魂視為形式，靈魂是身體的現實或 *entelecheia*。靈魂是可理解的原理，它結構起身體，靈魂是身體的靈魂，靈魂屬於身體，靈魂與身體組合在一起，它不能在自身自立的存在³³。靈魂就它是身體的 *entelecheia*，靈魂不能與

²⁸ Giovanni Reale, *Storia della filosofia Greca e Romana: Aristotele e il primo peripato*, vol. 4, (Milano: Pompiani, 2004), p. 123.

²⁹ Aristotle, *De anima*, 419 a 19-22.

³⁰ *Ibid.*, 412 a 27-28.

³¹ *Ibid.*, 412 b 4-6.

³² Giovanni Reale, *Storia della filosofia Greca e Romana: Aristotele e il primo peripato*, vol. 4, cit., pp. 124-25.

³³ Aristotle, *De anima*, 419 b 25; Herbert Granger, *Aristotle's Idea of the Soul* (Dordrecht: Kluwer

身體分開³⁴。

從亞理斯多德的《論靈魂》中，我們可以看到他的基本立場即靈魂是生命的首要原理，靈魂是我們之所以能夠以首要的方式生活、知覺和思想的³⁵。所謂的生命是身體在自己本身的滋養、生長和衰老³⁶。一個活著的有機體（a living organism）是藉自己本身滋養、生長和衰老。有機體本身當是有著這些生命現象的內在原因，非來自一外在行動者的行動。若我們同意這樣的生命的概念，依照亞理斯多德，一活著的有機體應是目的導向的（teleologically ordered）。亞理斯多德反對任何嘗試將滋養的生命活動描寫或解釋為缺乏目的因³⁷。如果生命是目的導向的，而靈魂是生命的首要原理，靈魂就當是形式而非物質，因首要的原理即是任何能夠以生命的活動來解釋的。在亞理斯多德指出人有著目的或目標導向的活動時，對這些活動的解釋當指向一目的的組織、目標導向的活動主體的特徵。這就當是形式而非物質。如果靈魂是我們之所以能夠活著的原因，靈魂也當是身體的目的因。靈魂也因而是一主體的形式的一面，非身體的一面。靈魂和身體不能同時是生命的首要原理和某種物質的材料。亞理斯多德的生命概念要說明的即生命的首要原因當是形式³⁸。若靈魂是形式，依照亞理斯多德的型質論，靈魂是一實體，以及它是非物性的（incorporeal）、非物質的（immaterial），靈魂是實體是從它不能被歸原到一物性的非有機的身體（a material non-organic body）；也因此，我們能夠說靈魂當是非物性的，不能是一般的物質的材料。故對亞理斯多德，正如對柏拉圖，靈魂是非物性的，雖然他未進一步的說靈魂是非物質的實體。亞理斯多德不同於柏拉圖的即靈魂當與身體組合在一起，在某種程度上，靈魂依靠非有機的身體。我們需要了解的，即靈魂不依靠任何非有機的身體，但身體依靠靈魂，基於身體一旦失去靈魂它不可能繼續活著³⁹。靈魂做為生命的形式

Academic Publishers, 1996), p.18; O. Hamelin, *Le système d'Aristote* (Paris:Vrin. 1985), pp. 374-75.

³⁴ *Ibid.*, 413 a 4.

³⁵ *Ibid.*, 414 a 12-13.

³⁶ *Ibid.*, 412 a 14-15.

³⁷ *Ibid.*, 415 b 28- 416 a 8.

³⁸ T.H. Irwin, "Aristotle's Philosophy of Mind," in *Psychology*, ed. by Stephen Everson, cit., p. 67.

³⁹ *Ibid.*, pp. 69-9; E.E. Spicer, *Aristotle's Conception of the Soul*, cit., p. 36; W.D. Ross, *Aristotle*,

它當與一有機的身體組合在一起，一活著的身體，有生命的身體當是以某種方式被組織起來。身體的各部分方有著不同的生命的活動、滋養、血液的循環、繁殖等。故靈魂當被理解為一活著的身體的組織 (organization) 和作用 (operation)。若身體不是有組織和有著本身的作用的身體，就只是個軀體，沒有生命所必需的形式。身體就它為質料，就被理解為具有生命的潛能或能力 (energeia)，靈魂是生命的現實 (entelecheia) 是從它是使得一身體的生命的潛能達到現實。靈魂和身體一起成為一活著的個體⁴⁰。

靈魂就它做為形式，它是現實 (entelecheia)，但它本身不存在，除非與身體結合在一起，靈魂是一存在的身體的現實。相對於靈魂，身體是潛能，靈魂與身體的組合就成為一有機的身體：一活著的身體，有著生命的活動，活動是種現實 (energeia) 我們因而看到在《論靈魂》中亞理斯多德將靈魂與形式等同，也在他說明形式是現實⁴¹之後，他區別現實的兩個意義⁴²，這兩個意義是對應著一種能力的擁有，例如科學和科學的應用。靈魂是第一個意義的現實，亦即在潛能中有生命的自然身體的第一現實。它意謂著，從一自然的身體而言，生命 (ζωή) 是有效的擁有活著的能力⁴³。生命因而是現實的第二意義，亦即就它做為靈魂建

(Methuen & Co. Ltd., 1945), p.133.

⁴⁰ Aristotle, *De anima*, 414 a; Christopher D. Green and Philip R. Groff, *Early Psychological Thought: Ancient Accounts of Mind and Soul*, cit., p. 75.

⁴¹ Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica*, cit., p. 134. E. Berti 指出亞理斯多德在說明靈魂是使得自然的有機身體活動的原理時，靈魂和生命在亞理斯多德思想中成了同義字。

⁴² Trendelenburg distinguishes ἐντελέχεια and ἐνέργεια: “Si vocabulorem rationem et conditionem consulueris, ἐνέργεια magis ipsum rei actum, ἐντελέχεια statum ex actu exortum significat: ἐνέργεια in ipsa adhuc actione versatur, ἐντελέχεια contra ex actione in statu quodam acquievit, ut ἐντελέχεια aliquanto ulterius processerit, quam ἐνέργεια. Ita actio differt ab eo, quod agendo effeceris. Quod discrimen ab Aristotele indicatum est.” (*Phys.* III, 3, 202 a 12) (Trendelenburg: *De An.*, p. 243). “Quo loco ἐντελέχεια adscribitur τῷ κινητῷ, ἐνέργεια vero κινητικῷ” (p. 243). “Ἰτα ἐνέργεια actione in propriis, ἐντελέχεια ad statum quendam vergens. Eadem ratione Paulo post et τίσις respondent τῇ ἐνέργεια, ποιήματα et πάθος ἐντελέχεια, ποιήματα et πάθος τῇ ἐντελέχεια, si quidem verum est, id quod et loci continuitate et aliis exemplis demonstrator, ἐντελέχεια dici καὶ τέλος”(p. 244). Zeller considers that Aristotle does not distinguish between ἐντελέχεια and ἐνέργεια, and it seems to be in individual passages, yet the distinction is so loosely defined that in different passages the same meaning is assigned to both. It is “impossible to point to any fixity in the language used to express the distinction between these two terms” (Zeller: *Aristotle*, tr., vol. I., p. 380). The more usual view is that they differ in meaning (cp. Hicks, Wallace, Rodier). Hicks thinks that one reason why ἐντελέχεια is preferred in the *De An.* is that soul is made analogous to the first or implicit stage of actuality, to ἐπιστήμη and not to θεωρεῖν. Both words are used of the soul, e.g., ἐντελέχεια *De An.* 412 a. 21, ἐνέργεια *Met.* 1043 a, 35.

⁴³ Aristotle, *De anima*, 412 b 28.

構能力的應用，也就是說活動（*energeia*）⁴⁴，為有生命的存有是活著⁴⁵。此處，我們一方面可以看到靈魂是現實，是生命，是身體的形式。另一方面，靈魂是生命的活動，靈魂是使得一有生命的個體活著的原因。靈魂就它是身體的形式或本質，是身體的 *energeia* 和 *entelecheia*⁴⁶。所有物性實體的形式都是 *energeia* 和 *entelecheia*。在論及有生命的個體時，亞理斯多德承襲了古代希臘哲學家的看法，在解釋整個實在時，都是從某種生命的典範來看，除了原子論者如德謨克利圖斯等僅從物質來解釋。故對亞理斯多德及所有先蘇時期的絕大多數的哲學家，他們在解釋自然時，都是從自然為一廣大的有生命的存有，質料是被 *animata*，亦即有了生命，也因此，質料是被賦予生命。亞理斯多德深信他的靈魂為形式的說法解釋了柏拉圖思想中的真理，但又沒有陷入柏拉圖的二元論。柏拉圖思想中正確的地方就在於他反對一過度的物質主義，我們無法解釋某一事物如果我們僅將它視為物質的集合。依照亞理斯多德，柏拉圖亦正確的將靈魂視為一實體。靈魂是一實體因它不依靠任何獨立於它之外的物質的身體。這是為什麼柏拉圖未將靈魂視為物質的因素的調和(*attunement*)⁴⁷。一有機體的身體不是一自立的實體，它是有生命的身體，它活著是因著它的靈魂，當它失去了靈魂它不可能生存⁴⁸。

不同於二元論的主張，亞理斯多德視靈魂為自然的身體的形式因。對亞理斯多德，我們沒有任何理由論證有著任何靈魂不需要一有機的身體（an organic body），做為這有生命的身體的形式因。換言之，我們沒有任何理由可以支持我們相信靈魂有著什麼可以做為它在有生命的身體之外自立存在的基礎。我們要瞭解的即有生命的身體的潛能事實是由靈魂現實化出來。靈魂的定義以及它可以有的心理活動的定義都需要從靈魂與有生命的身體和它的各部分所有的作用來看。有機體可以有的作用的能力又都必定是從靈魂現實化出來。我們不能假定靈魂只是與一個別有生命的身體偶然的聯繫在一起。在一個別具體的事物上，靈魂

⁴⁴ 有關靈魂的活動這樣的表達亦出現在亞理斯多德的 *Nicomachean Ethics*, 1098 a 7, 13.

⁴⁵ Aristotle, *De anima*, 415 b 13.

⁴⁶ Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, vol. II, cit., p. 295.

⁴⁷ Plato, *Phaedo*, 85 d- 86 b, 91 c- 95 e.

⁴⁸ Terence Irwin, ed., *Classical Philosophy*, cit., pp. 218-19.

做爲形式是相對著身體做爲質料。在每一事物，形式是質料的可稱述的質（a reality predicable of the matter），但身體不能是靈魂的稱述，無論質料是多麼的精緻，我們不能以身體來解釋靈魂或將靈魂看成是一物質的事物。形式是限定的原理，只有在一事物是限定了，我們才可能認識它。質料或稱第一質料是絕對的不限定，它在它本身無法被認識⁴⁹。若要認識一有生命的身體（a living body），我們當認識它的活動和作用，以及所有來自靈魂的屬性。靈魂和身體因而不能是兩個不同的事物，它們是同一個個體的兩面，靈魂不是身體，但屬於身體⁵⁰。靈魂本身不是一個別、具體的，雖然它在身體上的臨在使得一個別具體的事物存在。靈魂在一身體內，是在某一種的身體內，是經由這樣的方式靈魂的作用可以運用出來。在一個別的事物上，質料對靈魂的關係就是潛能對現實的關係⁵¹。靈魂是一活著的身體（a living body）擁有的能力，一沒有生命的身體則缺乏靈魂。換言之，有機體與無機體的區別在於前者擁有靈魂，後者缺乏靈魂。靈魂是活著的現實的能力，但不是生命⁵²。從形式是一個實體的統一性的首要原因而言，靈魂正是統一起有機的身體的原因或原理，靈魂與身體爲一個別的人的建構原理⁵³。靈魂在它本身不是一個自立實體，身體在它本身亦不能是一個自立的實體。只有在靈魂與身體組織在一起時方存在著一個人；一個別的實體。

從亞理斯多德的型質論而言，形式指的是一事物的本質，一事物是在它本身是從它能有效的擁有能夠運作它的作用的能力。當一事物失去它應有的作用之後，這一事物就失去它之所以爲它的本質，它的存在。一事物的本質因而與它的作用等同。爲一有生命的存有，靈魂是形式，它使得一身體 besouled，成爲一有機的身體（an organic body）。這即是亞理斯多德的基本理論：「爲有生命的，存有是活著」的意義。在這一問題上亞理斯多德要論證的即靈魂是有生命的身體的原因和原理。靈魂首先是做爲本質，亦即形式因，它意謂著存有的原因。亞理斯

⁴⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 1036 a 2-9.

⁵⁰ Idem, *De Anima*, 412 b 6, 414 a 19.

⁵¹ *Ibid.*, 412 a 9, a 22, b 27.

⁵² R.D. Hicks, *Aristotle De Anima with translation, introduction and notes*, cit., p. xliii- xliv.

⁵³ T.H. Irwin, "Aristotle's Philosophy of Mind," in *Psychology*, ed. by Stephen Everson, cit., p. 71.

多德的論證最終要導引出來的結論即「為所有的事物存有的原因是本質，故為有生命的存有是活著，存有的原因與原理是靈魂，靈魂是有生命的存有的原因。」

54

在他的《論靈魂》及《形上學》中，亞里斯多德將形式視為有機體的統一性原理，質料和形式是有機體的內在的構成原理。質料是每一有機體的個別性原理，它是使得一個體與另一個體不同的原理。形式則是同一個種的個體的普遍和共同的原理。形式或靈魂是一個體之所以產生，開始存在（coming-to-be）的原理。在他的《生成和毀滅》之中，亞里斯多德則明確的從因果原理來探討自然的生殖和藝術作品的創作的有效因。在探討這一問題時，亞里斯多德指出在他之前的自然學家或物理學家以及柏拉圖所忽略的。依照亞里斯多德，他們的問題在於只依靠錯誤的原因或原理。自然學家只在物質或著物質因，柏拉圖只在形式或形式因，這兩種相對立的立場忽略了第三個原理，即所謂的有效因（efficient cause）。有效因開啓包含了生成（generation）與毀滅（corruption）的變化。自然學家和柏拉圖所未能達到的即在他們的物質或形式的原理，更明確的說，他們在原因的解釋上，或者只從物質，或者只從形式來解釋原因。但均未能從有效因來解釋生成和毀滅，他們未能提出使得生成和毀滅的變化之所以產生的原因。對亞里斯多德，物質是要被現實化和被推動的，當有另一個能力去推動和去現實物質⁵⁴。物質是被動的質料和承受變動的，即使它造成有機體和藝術作品的產生，但物質不解釋生成的變化，而物質的變化正是需要解釋的。因著物質是被動的，無論是有機體或藝術作品的生成，物質不開啓這種運動或變化，就例如水在它本身不使得一動物產生，一塊木材也不可能成爲一張床。在物質之外當有一個原因，亦即使得形式成爲藝術作品或有機體發生的原因，至少是部分的原因。自然學家的錯誤不僅在賦予物質活動（acting）的能力，未能認識到物質的被動性，且忽略了更具管理和更具能力的原因，亦即本質或形式。亞里斯多德在探討生成的現

⁵⁴ Aristotle, *De anima*, 415 b 8-14.

⁵⁵ Idem, *Generation of Animals*, 335 b 29-31.

象時，即是將形式視為有機體和藝術作品的有效因或行動者。故在亞理斯多德的思想中，形式一方面是一事物的內在本體的組成原理，另一方面在生成的現象上，形式又是自然的事物在它本身的變化的推動者或行動者。

相對於自然學家將物質視為變化或運動的唯一原因，柏拉圖則是將觀念的形式視為變化的原因。依照亞理斯多德，柏拉圖在《費多》中解釋感覺的事物時，將感覺的事物的生成與毀滅以分享它的形式以及失去分享它的形式來解釋⁵⁶。雖然事物存在 (to be) 是因著它的形式，一事物擁有或不再擁有它的形式不解釋事物如何的存在 (comes to be) 或毀滅 (passing away)。因這種形式因的說法並不能以明確的方式提出在生成與毀滅中的變化是如何開啓的。亞理斯多德亦批判柏拉圖的理論不解釋形式的間斷 (intermittent) 的生成活動，從柏拉圖的觀念論而言，必然始終有著形式和它的分享者，形式就當持續的生成 (generating continuously)，但柏拉圖的理論和我們在經驗中的觀察不同。亞理斯多德指出，在一件藝術作品中，我們能藉著觀察看到工匠是一事物擁有它的形式或自然的原因，又如一位醫生使得他的病人得到健康，即使「健康本身」的形式存在及以這形式的分享者亦存在⁵⁷。亞理斯多德肯定形式因，或者以形式因來解釋的重要，但若要解釋生成和毀滅的變化的起始者就需要辨別變化的推動者或泉源。亞理斯多德不同於柏拉圖的即在於他亦將形式視為變化的起始者；有效因。在生成的現象上，形式是變化的主動原理，質料是被動的原理。形式因同時是自然的有機體或藝術作品的生成的有效因。我們可以看到亞理斯多德在他的《形上學》中將質料和形式視為「自然」(physis) 的兩個意義時，他又提出自然的首要和嚴格的意義是自然的事物 (natural objects) 的形式，形式是事物在它們本身的變化的泉源。

⁵⁶ Idem, *On Generation and Corruption*, 335 b 10-15; Plato, *Phaedo*, 101 c 2-5.

⁵⁷ Herbert Grauger, *Aristotle's Idea of the Soul*, cit., p. 125. "Aristotle has been charged with misunderstanding that Plato in the *Phaedo* never intended for Forms to serve as efficient causes: e.g., Vlastos (1969: 303 f.). Annas (1982: esp. 323-326) defends Aristotle against such charges by arguing that he is correct in thinking that the kind of causality Plato's Socrates purports to credit to the Forms is efficient causality, especially at the outset of his investigation into their causality, even if in fact he ends up crediting them with some other kind of causality."

故形式是質料所接受的，並是自然的事物的變化的泉源⁵⁸。形式的優先性（priority）就在於它是自然的事物在它們本身內在變化與運動的泉源⁵⁹。如此我們可以解釋何以亞理斯多德將形式視為現實和推動變化的主動原理，質料是潛能，是被動原理，它接受形式的限定，形式使質料從潛能達到現實。形式與質料的關係正是靈魂與身體的關係。無論如何，對亞理斯多德，所有存在的活動（all acts of coming-to-be）無論是自然的或是人爲的，都依靠主動和被動原理，依靠一現實和一潛能。現實或主動原理是達成（makes）潛能或者被動原理達到現實的作者（maker）⁶⁰。

故對亞理斯多德，他雖然仍用靈魂一詞，但他的靈魂概念與先蘇時期的哲學家、畢達哥拉斯學派及柏拉圖的靈魂概念有著相當大的不同。靈魂是形式亦即一個能有著生命和潛能的自然的身體的第一現實。第一現實意謂著具備去完成一個限定的活動（這是第二現實）的條件。第一現實，例如科學，亦即一科學家所能擁有的概念的整體，而第二現實是這個科學的用或應用。若靈魂是活著的自然身體的潛能的第一現實，靈魂不是別的，它是活著的條件，活著的能力，整個生命，不從它的應用來看，而是從它爲本質，從它是存有的模式來看⁶¹。靈魂首要的是生命的原理，它是使得一有生命和一無生命的事物之所以不同的原理。靈魂即是使得一有生命的身體活著的原理，靈魂是使得一身體成爲一個活著的身體的作用

⁵⁸ Aristotle, *Metaphysics*, 1025 a 15-19.

⁵⁹ *Ibid.*, 1034 b 33-1035 a 22, 1035 b 11-25; Herbort Granger, *Aristotle's Idea of the Soul*, cit., pp. 126-27.

⁶⁰ Herbort Granger, *Aristotle's Idea of the Soul*, cit., p. 127; Léon Robin, *La pensée hellénique: Des origines à Epicure*, cit., p. 408. 羅賓區別人爲的作品和有機體的不同。“Il faut préciser notre définition et dire que l'âme est l'acte d'un corps naturel organisé, c'est-à-dire possédant une nature, ou, en d'autres termes, un principe interne de mouvement et de repos. La hache, par exemple, ne sera pas appelée un instrument naturel, parce qu'elle est incapable de réaliser spontanément sa fonction ou sa fin, couper et fendre, ce qui est sa quiddité et son essence proper; il s'ensuit que la hache peut se définir et exister indépendamment de cette fonction. Pour l'être vivant, corps naturel organisé qui a la vie en puissance, il en est tout autrement: par rapport à lui «c'est la fonction qui définit l'organe, tandis qu'elle reste, pour l'instrument incapable de se mettre en œuvre lui-même, une dénomination extrinsèque».---- L'âme est pour l'animal cause formelle, cause finale et même, comme nous le verrons plus bas, cause efficientet.”羅迪則認爲在亞理斯多德思想中他將靈魂視爲所有自然的存有的原理，沒有任何例外。M.G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, vol. II, cit., pp. 158-60.

⁶¹ Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica*, cit., p. 121.

⁶²。也因此，靈魂就它是形式是在身體上，事實上，靈魂是有生命的存有的形式。一有生命的存有之所以有生命是因著靈魂，非因著身體，身體是一存有的現實。有機的身體就是由它在潛能中的靈魂來定義。在死亡時，它停止為一有機的存有，還繼續存在的是軀體，軀體和有機的身體沒有任何共同的，因軀體失去活著和應用它的生命的作用的能力，亦即失去靈魂本身⁶³。羅迪（G. Rodier）就正確的提出，對亞理斯多德，生命是作用；靈魂是應用這些作用的官能。身體不是別的，是使得這官能能夠應用這作用之所以可能的條件的聯繫，當身體不再有這可能，身體就同時不再是有機的身體，或在潛能中有生命⁶⁴。在柏拉圖的思想中，身體是對立著靈魂，人可以藉著體能的運動和音樂訓練身體服從靈魂。在亞理斯多德的思想中，身體是靈魂的自然工具，在一個別的靈魂進到一身體之內時，靈魂可以運用身體⁶⁵。就靈魂使得一身體成為活著的身體，靈魂是身體的目的因。在一活著的身體上，靈魂能依照它固有的能力，運用身體產生某些作用或活動，靈魂是活動的有效因⁶⁶。在一有生命的存在上，靈魂做為形式因，使得一身體活著的事實，及能有各種作用和活動，靈魂與身體的關係是形式因、目的因和有效因的關係，身體是一個別的實體的質料因。在一有機體內，形式因與質料因是內在的形上組成原理，靈魂做為形式因又同時是有機體的身體的目的因和所有活動或作用的有效因⁶⁷。

依照我們先前分析的，柏拉圖在肯定非物性、可理解的觀念為真正的存有時，身體是靈魂在這世界暫時寄居之處，靈魂相似觀念，靈魂是真正的人。然而在亞理斯多德的思想中，在他嘗試從靈魂與存有的結構的關係來看靈魂時，靈魂為有生命的存有的原因和原理⁶⁸。靈魂與生命等同，靈魂不能與身體分開⁶⁹，在

⁶² Julia E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley: Univ. of California Press, 1992), p. 17.

⁶³ Leon Robin, *La pensee hellenique des origines a Epicure*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 407.

⁶⁴ G. Rodier, *Aristotle, Traite de l'ame*, vol. II, traduit et annote par G. Rodier (Paris: Vrin, 1900).

⁶⁵ Aristotle, *De anima*, 407 b 20-26. 在亞理斯多德分析靈魂與身體之間的關係時，他指出靈魂能運用身體的事實使得畢達哥拉斯學派的輪迴成為荒謬的。

⁶⁶ *Ibid.*, 415 b 8.

⁶⁷ R.D. Hicks, *Aristotle De Anima*, with translation, introduction and notes, cit., p. xliv.

⁶⁸ Enrico Berti, *Nuovi studi Aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica*, cit., p. 163. 作者指出在

亞理斯多德的靈魂的定義中，他不斷的重覆靈魂為身體的形式 (*morphe sómatos*)、身體的活動 (*energheia sómatos*)、身體的運動的原因和原理 (*sómatos aitia kai arché*)，身體的本性的完整的實現 (*entelécheia sómatos physichou*)，從這些定義中會有的一無法否認的事實，即為亞理斯多德靈魂與身體無法分開。蘇格拉底的名言：照顧你的靈魂，這句話對亞理斯多德沒有任何意義。因在這句話中所包含的，正如柏拉圖所說的，靈魂與身體要盡可能的分開，靈魂當在自己身上存在，並從身體的束縛中解放出來⁷⁰。在亞理斯多德強調靈魂與身體不能分開，當從靈魂與身體的關係來定義靈魂，身體不再是靈魂的監牢或墳墓。從某種意義而言，身體重新被發現，身體成為建構每一個別具體的人的一因素，身體是整個人的表達⁷¹。

亞理斯多德的靈魂論的貢獻就在於他堅持有機體的統一性，而避免了將靈魂與身體視為兩個不同的存有的錯誤。的確，靈魂與身體不同，但不分開，它僅是一個實體的兩個建構的因素，在我們說一個人時，我們是在說一完整的人，一個統一體⁷²。就靈魂本身，或就身體本身，或著靈魂的分開或不同的高級或低級的靈魂有著生命的力量，是一個 *ensouled* 有生命的身體、具體的實體存有物，在它之內身體是質料，靈魂是形式，正如在任何事物上，質料和形式不能分開的存在，它們是一個事物的兩面，只有在思想中是分開的⁷³。在我們以語言說時，我們需要以兩個實在來區別，但這不必然的要說是兩不同的實在如同柏拉圖的二元論所說的。故靈魂與身體不是兩個自立的存在，兩個實體，是同一實體的兩個不同的限定。雖然我們說有著靈魂與身體，但它們為同一個實體的兩個互補和本質的建

這一點上他與幾位哲學家有些不同，即如 J. Barnes, *Aristotle's Concept of Mind*, 及 R. Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, 這兩位的著作收錄在 J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji, eds., *Articles on Aristotle*, vol. IV, *Psychology and Aesthetics* (London: Blackwell, 1979), pp. 32-41, 42-54.

⁶⁹ Aristotle, *De anima*, 413 a.

⁷⁰ Plato, *Phaedo*, 67 c-d; Umberto Galimbert, *Il corpo*, cit., p. 55.

⁷¹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, cit., p. 281.

⁷² 因著靈魂是身體的形式，兩者不能分開，唯一可能的區別是在概念上。Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 2nd edition (The Hague: Martinus-Nijhoff, 1965), p. 9.

⁷³ A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, cit., p. 93.

構因素⁷⁴。相對於荷馬時期的希臘人在看人時，從人即是他的身體來看人，奧而菲及畢達哥拉斯學派將人的靈魂與身體二分，蘇格拉底的人即他的靈魂，以及柏拉圖的靈魂為真正的人，身體是靈魂的工具這種二元論，亞理斯多德則是古代希臘的傳統中第一位將人看成一完整的人，一個有生命的整體，由靈魂與身體組成的個別主體，從型質論的形式與質料是構成一實體的兩個共同原理，亞理斯多德在探討人的時候，他以靈魂與身體的關係類比於形式與質料的關係。靈魂是賦予身體的質料的形式。身體是物性的實體的組成因素，某些身體有生命，靈魂賦予身體生命，故靈魂不能是物性的身體，例如氣或火等，若如此就會在同一個地方有兩個身體，這會是邏輯的荒謬，靈魂是一形式，靈魂做為形式與身體的物質一起產生一個新的實體：有生命的個體。

從亞理斯多德的人學思想中我們看到他以型質論的基本思想運用到他的靈魂論；所有有生命的存有的問題。正如所有個別具體的實體都是由形式和質料組合成的，為有生命的存有，靈魂是形式，是現實，身體是質料，有接受生命的潛能。靈魂是使得一有生命的存有之所以活著的原理，靈魂是有生命的存有的原理。在一有生命的存有中靈魂與身體不能分開，靈魂與身體共同建構一個別具體的人的兩個本質和互補的形上原理。靈魂使得身體成為現實，身體被賦予生命，成為自然的有機的身體。身體有生命，但身體不是生命。不同於先蘇時期的哲學家或著原子論者，亞理斯多德未將靈魂與物質等同，靈魂是自然的有機的身體之所以有生命的原理。不同於柏拉圖的靈魂為分開、自立的實體，以及靈魂與身體的二元，亞理斯多德提出靈魂與身體為兩個形上的共同原理；兩個本體的內在組成原理，人既不是他的身體，亦不是他的靈魂，而是由身體和靈魂共同組成的一主體，靈魂運用有機的身體，身體如同靈魂所利用的一個工具。一個完整的人即是由靈魂與身體所組成的一個別的人。亞理斯多德的《論靈魂》成了往後希臘化時期、整個中世紀直到文藝復興時期哲學家所共同關懷及註解的一本人學的著作，也是後人無法超越的一本著作。

⁷⁴ Jérôme Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, cit., p. 92.

題目：簡單地談談您對本課程教學及學習上之看法：(200字內，可自由選擇是否填寫)
 In less than 200 words, please comment on the course and your class performance.
 (Students can decide whether to provide comments.)

全班回饋

全班回覆儲存

個別回饋

學生回饋	老師回饋	寄送通知
雖然每堂課都有來聽但是要轉化成具體的報告實在是非常具有挑戰性的事情		<input type="checkbox"/>
老師上課之前都有充分的準備而且也十分重視學生的問題		<input type="checkbox"/>
丁教授的課程是我進學校之後，到目前為止最知道在講什麼的課程，很不錯		<input type="checkbox"/>

個別回饋儲存

題目：您對本課程的教學助理有什麼想法或建議嗎？（100字以內，無教學助理者免填）

全班回饋

全班回覆儲存

個別回饋

學生回饋

老師回饋

寄送
通知

助理印的講義根本就字太小看不清楚，而且問他問題時他會不耐煩，也會叫我們自己想辦法解決，我覺得他是個不負責任的助理

同學：請直接問老師即可。有問題若在課堂上提出，對大家都受益。講義字太小因是直接由書本印出。



個別回饋儲存

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【經典研讀活動執行成果暨報】

柏拉圖及亞里斯多德的靈魂論

計畫主持人/報告人：丁福學 教授
執行期間：97/06/01-98/07/31

一、計畫名詞：柏拉圖及亞里斯多德的靈魂論



二、計畫目標：

- ⊙ 上學期：嘗試從柏拉圖對話錄《費多篇》探討西方人學的精神基礎，及理解人之所以為人的形上原理。
- ⊙ 下學期：嘗試理解亞里斯多德在他的《論靈魂》中闡釋靈魂的官能與作用，及靈魂與身體為人的兩個共同的原理。

三、導讀進行方式：

專有名詞解釋

閱讀方法與閱讀心得

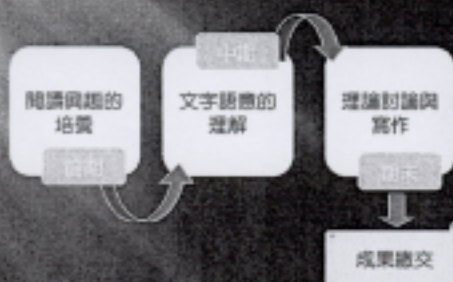
對話角色

逐段研讀

主題總結

相關問題亦從其他補充資料中的思想做說明及補充

四、目標達成情況與自評：



五、課程特色：

- ⊙ 1. 人學經典
- ⊙ 2. 外文
- ⊙ 3. 讓修學生來源多元化
 - ⊙ (1) 硕士生、博士生
 - ⊙ (2) 大學部學生
 - ⊙ (3) 推廣部學生
 - ⊙ (4) 政大碩士



