

## 亞理斯多德的靈魂不朽概念

丁福寧\*

### 摘要

亞理斯多德的《論靈魂》一書探討所有有機體；植物、動物和人之所以有生命的事實，以及它們分別可以有的活動。他將靈魂定義為生命的原理，靈魂是潛能中可以有生命的自然身體之所以活著的現實原理。

有關靈魂不朽的問題是亞理斯多德思想中最不清楚的問題。唯可以明確的即靈魂不朽的概念是他早期已遺失的著作中的核心問題。在早期著作中，他基本上受柏拉圖的影響，肯定靈魂不朽。在他的成熟期著作中，亞理斯多德以物理學中的形質論，類比的用到靈魂與身體之間的是形式與質料之間關係。人是一完整的人，靈魂不能分開、自立地存在，靈魂當與身體組合成一完整的人。在形質論的框架下如何解釋在身體死亡後，靈魂仍有繼續存在的可能，就成為哲學家不斷地探討的問題。

在本文的探討中，我們指出亞理斯多德雖從沒有一系列有關靈魂不朽的論證，但從他肯定理性才是人的靈魂，它是形上的簡單，是非物質的，它的固有活動是非物質的活動，他肯定靈魂的本性是不朽的。理性非身體的形式，它是在自身分開的實體，形質論不能用到理性與身體的關係。不同於植物和動物的靈魂當與身體組合在一起，理性是不同類的靈魂。從理性是分開的實體，它的活動與身體無關，它是非物質的，它因而是永恆和不朽的。亞

---

\* 丁福寧，輔仁大學哲學系教授。

投稿：100年6月17日；修訂：100年9月20日；接受刊登：100年10月3日。

理斯多德的這種有關理性的靈魂的獨特本性和活動的特性有著濃厚的柏拉圖色彩。本文旨在論證靈魂不朽的概念是亞理斯多德早期思想中的主要概念，也是他一生所未曾放棄的。

**關鍵詞：**靈魂、理性、不朽、身體、形質論

# Aristotle on the Immortality of the Soul

Paschal Fu-Ning Ting\*

## Abstract

Aristotle's *De anima* is the first book which deals with all sorts of organism: the living facts of all the plants, animals and human beings, and their proper activities or functions respectively. Soul is defined as the vital principle which enables the natural body from having life in potency to be a living body in act.

The problem regarding the immortality of the soul is altogether unclear in Aristotle's writings. However, what is definite is that the concept of immortality of the soul is one of the central ideas in his early lost writings. At his early age, Aristotle was influenced by Plato and accepted the idea of the immortality of the soul. In his mature writings, Aristotle develops his own philosophy. When he speaks about psychology, he speaks in terms of the hylomorphism in the *Physics*. According to which, all the material substances are composed of form and matter, so is a man composed of soul and body. For Aristotle, as a man is a whole man, the soul cannot subsist separately in itself. In such a case, the possibility of the survival of the soul, after the death of body, becomes the repeated question on which philosophers have been trying to investigate.

Aristotle never makes any demonstration of the immortality of the soul, as Plato does before him. Nevertheless, he affirms that the intellect is the very

---

\* Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

soul of human beings, being metaphysically simple and immaterial, and its activity is immaterial in nature. Intellect is not the form of body; it is a separable substance in its own right. In fact, hylomorphism cannot be referred to the relationship between intellect and body. Intellect is different from the vegetative and animal souls which are bound to be united with bodily organs, whereas intellect can be a separable substance in its own right. It is a different *genos* of soul. Since intellect is immaterial, its activities are independent from body. It is therefore eternal and immortal. The Aristotelian idea of the intellect is platonic in essence. Aristotle has never given up his early idea of the immortality of the soul throughout his whole life.

**keywords:** Soul, intellect, immortality, body, hylomorphism

# 亞里斯多德的靈魂不朽概念

丁福寧\*

## 壹、導言：問題的淵源

在亞里斯多德所處的時代，一般希臘人已有靈魂不朽的概念 (Orphée, B 18 *Diels-Kranz*, I, p. 16, 8-10; Heraclitus, 13, 62; Plato, *Republic*, 589 e, *Timaeus*, 90 c; Aristotle, *DA*, 430 a 18; *GA*, 736 b 8; *NT*, 1177 b 30; Jean Pépin, 1971: 5-39; Guthrie, 1950: 307-70)。<sup>1</sup>蘇格拉底即是本著這一信仰接受死亡。<sup>2</sup>柏拉圖是第一位哲學家提出一系列靈魂不朽的論證。<sup>3</sup>亞里斯

---

\* 感謝兩位匿名審查對本論文提供的寶貴意見及作者未查覺誤植的地方。

<sup>1</sup> 希臘人受東方奧而菲宗教思想的影響方有人的靈魂不朽、輪迴、靈魂先存及死後審判的概念。蘇格拉底相信靈魂不朽是從倫理、道德和宗教的層次相信。在柏拉圖的《費多》中，以靈魂相似觀念的非物質本性論證靈魂不朽，這是從形上學的立場論證靈魂不朽。

希臘哲學受亞拿薩哥拉斯的神聖的 *Nous* 的影響，亦開始將在人靈魂內的理性視為在人內的神性，在會死亡的人內有著不朽的。赫拉克利圖斯、蘇格拉底、柏拉圖及亞里斯多德都接受在人靈魂內的理性是神聖的。另一有關早期希臘哲學家的神學思想，值得參考的著作 Jaeger (1967)。

<sup>2</sup> W. K. C. Guthrie 指出蘇格拉底相信靈魂不朽，就如同謙虛、缺乏神學基礎的基督徒相信靈魂不朽 (1971: 163-64)。

<sup>3</sup> Reale (2000: 214)。作者認為柏拉圖是第一位哲學家從存有的本性論證靈魂不朽；依照 G. Soleri，為蘇格拉底，靈魂的問題是道德的問題，道德的要求假定著靈魂 (*l'esigenza morale postula l'anima*)。《克利東》(*Crito*) 47 e 指出正義與不正義是有關在人內的靈魂。相反的，不朽的問題是柏拉圖整個哲學關懷的中心。Soleri (1952: 32)。本書在探討亞里斯多德靈魂不朽的思想之前，先系統地探討神話時期、哲學理性思辨時期及奧而菲主義、柏拉圖等的靈魂不朽思想。

多德的《論靈魂》(*De anima*) 是哲學史上第一本完整、系統的有關靈魂的論述。在《論靈魂》中亞里斯多德嘗試定義靈魂，但也坦言這是件非常困難的事 (Aristotle, *DA*, 402 a 10)。他逐一說明生長的靈魂、感覺的靈魂和理性的靈魂的官能，和分別可以有的固有活動或作用。在人的理性的靈魂內包含著感覺的靈魂和生長的靈魂，唯理性方是人的真正靈魂 (Aristotle, *NT*, 1168 b 35, 1178 a 2, 6)。在說明理性的靈魂是完整的人的生命的統一原理時，亞里斯多德以物理學的形質論 (hylomorphism) (Aristotle, *Phy.*, 193 a 28-31)，說明靈魂與身體之間的關係是形式與質料之間的關係，人即是由靈魂與身體組成的一完整的人。<sup>4</sup>在定義靈魂時，亞里斯多德即提出靈魂是使得在潛能中有機體身體之所以活著的現實原理。靈魂不朽的問題即是有關人的理性的靈魂在身體死亡後有否繼續存在的可能。

有關靈魂不朽的問題，當代研究亞里斯多德早期遺失的 *Eudemus*, *Protrepticus* 和 *De Philosophia* 等三本著作的學者會有的共識，即靈魂的本性和不朽是亞里斯多德早期思想探討的內涵。這時期亞里斯多德的靈魂論有著濃厚的柏拉圖色彩，亞里斯多德甚至將靈魂理解為觀念，而柏拉圖僅將靈魂理解為相似觀念 (Plato, *Phaedo*, 78 c - 80 d)。<sup>5</sup>*Eudemus* 和

<sup>4</sup> 有關形式與質料的組合及物性實體的變化或運動見 Aristotle, *Phy.*, 200 b 10 - 202 a 10; *DA*, 412 b。

<sup>5</sup> 亞里斯多德思想的發展，基本上分為三期：在柏拉圖的學院時期、轉變期和成熟期。亞里斯多德 17 歲進到柏拉圖的學院，深受柏拉圖的觀念論和靈魂論的影響。*Eudemus*、*Protrepticus* 即是這時期的著作，但已遺失。轉變期指柏拉圖死後，亞里斯多德離開學院到各地講學的時期，*De Philosophia* 是這一時期的著作。成熟期則是亞里斯多德離開柏拉圖學院後，逐漸發展出自己的思想，這時期他建立自己的學院。

Rees (1957: 191-200) 在這篇論文中，D. A. Rees 分析 *Eudemus*, *Protrepticus* 和 *De Philosophia* 與柏拉圖對話錄之間的關係。就如同柏拉圖的 *Phaedo* 是為悼念蘇格拉底的逝世，亞里斯多德的 *Eudemus* 也是為追念至友 Eudemus 的英年早逝，雖然 *Eudemus* 較具宗教和神秘的色彩，不若 *Phaedo* 具嚴謹的理性色彩。在 *Eudemus* 中，亞里斯多德追隨柏拉圖，主張靈魂不朽。在 *Protrepticus* 中，亞里斯多德提出人的靈魂擁有理性。在這本書中亞里斯多德的倫理思想基本上和柏拉圖學院的倫理思想一致，這是一本倫理靈魂論。在某種程度上，*Protrepticus*

*Protrepticus* 這兩本著作是亞里斯多德在柏拉圖學院受教時期的著作。*De Philosophia* 則是柏拉圖死後，亞里斯多德到各地講學期間寫的。無論如何，亞里斯多德早期的靈魂論和柏拉圖在不同時期對話錄中的靈魂不朽概念大致上一致。另外，亞里斯多德早期的靈魂論和成熟期的靈魂論在思想發展上有一貫的脈絡。<sup>6</sup>

在《論靈魂》卷三第四章亞里斯多德探討理性的本性 (Aristotle, *DA*, 429 a 18)。<sup>7</sup>在這一章裏，亞里斯多德指出理性具有認識、理解和判斷的能力，人所有的思想都是來自理性活動的成果。在第五章中亞里斯多德提出有第二個理性，以說明理性認識活動的過程。<sup>8</sup>一個是可以產生 (productive, ποιητικόν) 所有的，亦即可以造成所有的 (by making of all things)，另一個是被動的，它能成為所有的 (becoming all things) (Aristotle, *DA*, 430 a 15-18)。這兩種理性即所謂的主動理性 (νοῦς ποιητικός) 和被動理性 (νοῦς παθητικός) 的區別。<sup>9</sup>主動理性推動被動理性，它使得在

和《論靈魂》相互補充。在 *De Philosophia* 則是一本從宇宙論的角度探討靈魂為運動的泉源。正如在 *Eudemus* 中亞里斯多德肯定靈魂不朽，在 *De Philosophia* 中他亦肯定靈魂不朽。

F. Nuyens (1948)。本書從亞里斯多德的靈魂論思想的發展上探討，提供相當豐富的文獻。

<sup>6</sup> 亞里斯多德的靈魂論思想不是只在《論靈魂》一書中，這一思想可以在他的其他著作中找到，諸如《形上學》卷七、八、九、十二等，*Parts of Animals*、*Sense and Sensibilia*、*On Memory*、*On Sleep*、*On Divination in Sleep*、*Generation of Animals* 等。

<sup>7</sup> 亞里斯多德隨從柏拉圖將理性視為人的靈魂，這一思想是亞里斯多德一生所接受的思想。從早期的 *Eudemus*、*Protrepticus* 他就開始將理性視為人的本質。亞里斯多德在《論靈魂》卷三第四章中的理性是分開 (χωριστός)、不毀滅 (ἀπαθής) 和不混合 (ἀμιγής) 的思想來自對亞拿薩哥拉斯 (Anaxagoras) 的理性的理解。理性能認識所有的，或者能造成所有的被認識。理性與所有事物分開，並與所有事物不同。如此，它能夠統治、認識和區別所有事物 (Polonsky, 2007: 9, 437-38)。

<sup>8</sup> 從亞里斯多德的弟子註解《論靈魂》一開始就有著不同的見解，主要的分歧在《論靈魂》卷三第五章，其次是第四章。O. Hamelin 探討亞里斯多德的理性理論和在哲學史上幾位重要有影響力的註解家的理論。註解家包括亞歷山大 (Alexander of Aphrodisias)、Themistius、Simplicius、Averroes 和 Thomas Aquinas 等 (Hamelin, 1953)。

<sup>9</sup> E. Zeller 指出，亞里斯多德從未清楚地說明被動理性的本性及其與主動理性之間的關係：“A more exact account of the nature of the passive reason and its relation to the active will be sought in vain in Aristotle” (1997: 187; Ross, 1923: 148; Rist, 1989: 178; Soleri 1952: 129)。作者指出主動理性與被動理性兩詞不在亞里斯多德的著作內，他只一次在《論靈魂》430 a 24 用 ὁ δὲ

事物內的可理解形式現實地為被動理性理解到 (O. Hamelin, 1953: 18)。在進一步論及理性的本性和活動的特性時，亞里斯多德指出它是可以分開的 (χωριστός)、不朽 (ἀπαθής) 和不混合的 (ἀμυγής) 因它的本質是現實 (Aristotle, *DA*, 430 a 18)。在《論動物的生成》中，亞里斯多德則說，理性是自外來到靈魂內，只有它是神聖的。<sup>10</sup>然而為所有註解《論靈魂》卷三第五章的學者，會有的問題，即 430 a 18 所說的理性的特性是指整個理性，或只指主動理性？何以亞里斯多德在說明認識活動的過程時，將理性區別為兩種。這兩個理性是否都是人的理性，抑或主動理性是神聖的理性；所謂的第一因，非人的理性等。此外，若形質論肯定靈魂與身體為一有機體的兩個內在原理，理性如何自外來到靈魂內。<sup>11</sup>此外，在身體死亡後，人的理性如何是不朽的。故在探討靈魂不朽這一問題時，困難即在於亞里斯多德提出理性是分開的，但又未清楚地說明理性與靈魂之間的關係。此外，形質論能否用到人的理性與身體的組合關係上等這些問題都需一一釐清。

亞里斯多德的靈魂概念不是如同柏拉圖的靈魂為一獨立於身體，以分開、自立的方式存在的實體。為亞里斯多德，靈魂是身體的形式，身體之所以有生命，因它是一 ensouled body，靈魂與身體的組合方建構為一完整的人。故在亞里斯多德的《論靈魂》中，一方面有著對理性理解的問題，另一方面是形質論的問題。這兩個問題都影響著對他的靈魂不朽概念的理解。

---

παθητικός νοῦς。但毫無疑問的這兩個詞反映他的思想。

<sup>10</sup> Idem, *GA*, 736 b 27-28; *NE*, 1177 b 26; Zeller (1997: 26)。亞里斯多德的理性概念受亞拿薩哥拉斯的影響。但亞拿薩哥拉斯的理性在宇宙內有其固有的位置，非自外而來。

<sup>11</sup> Reale (2004: 137-38)。亞里斯多德的理性自外而來這一思想，Themistius 在註解亞里斯多德的《論靈魂》時即已指出。亞里斯多德漫步學派的繼承人及弟子 Theophrastus 註解《論靈魂》時，即曾問理性如何自外來到靈魂內。Barbotin (1954: 173-200)。這部分探討理性的起源 (L'origine de l'intellect)。Moraux (1955: 281)。這篇論文是從亞里斯多德的《論動物的生成》來探討理性如何從外來到靈魂內。

在哲學史上，《論靈魂》卷三第五章的註解家有很不同的理論。這現象從亞里斯多德漫步學派的繼承者及弟子 Theophrastus 註解《論靈魂》一書開始 (Alexander of Aphrodisias, *De anima*, 87-89)，歷經亞歷山大、中世紀阿拉伯哲學家，<sup>12</sup>及全盛時期的士林哲學家，直到當代。主要的問題即在於對主動理性詮釋的不一致。另一個問題即亞里斯多德在《論靈魂》中未論證靈魂的不朽，雖然在卷三第五章論及理性時他指出：「當它是分開的，它是它本身，只有它是不朽和永恆的，如沒有它，不可能思想。」(Aristotle, *DA*, 430 a 23-25)<sup>13</sup>此處分開的 (χωρισθείς) 指完整的理性，或只指主動理性？亞歷山大認為此處指的是主動理性。這一主動理性即是《形上學》中所說的神；第一因。人類整體共有一個主動理性 (Alexander of Aphrodisias, *De anima*, 90, 2-11)。若如此，主動理性的不朽不是個別人的靈魂不朽。在哲學史上，哲學家或者認為亞里斯多德未肯定個人的靈魂不朽，<sup>14</sup>或者認為是種非個人的不朽 (impersonal immortality)，<sup>15</sup>或者認為是人的主動理性不朽，被動理性則是會毀滅的 (Rist, 1966: 8-20)。或者主張亞里斯多德並未對靈魂不朽提出任何確定的看法 (S. Mansion, 1978: 13)。<sup>16</sup>

在探討亞里斯多德有否靈魂不朽的概念時，哲學家認為，依照亞里斯多德的靈魂與身體為人的兩個形上原理而言，要談在身體死亡後靈魂

<sup>12</sup> 在註解亞里斯多德《論靈魂》一書，引起後世相當爭議的兩位哲學家是亞味視那和亞威洛哀。

<sup>13</sup> “χωρισθείς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, διὰ τοῦτο μὲν ἀπαθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τοῦτου οὐδὲν νοεῖ.”

<sup>14</sup> A. Mansion 認為只有一個理性，主動理性和被動理性是這一個理性的兩面，這兩個理性都不朽的，只有 la pure essence de l'intellect 是不朽的。唯亞里斯多德並未談所謂的理性的純粹本質。Mansion (1953: 468)。J. M. Rist 指出，A. Mansion 的理論無法接受。Rist (1966: 13)

<sup>15</sup> 亞威洛哀及 Pompanzzi 即主張亞里斯多德的靈魂不朽概念是非個人的不朽，這樣的看法建立在主動理性是人類整體共有一個理性。Leahy (1981: 196); Fabro (2005: 138); Mondin (2004: 386-87): “Secondo alcuni interpreti (Averroè, Pomponazzi) Aristotele avrebbe insegnato un'immortalità impersonale, perché avrebbe concepito l'intelletto agente come una facoltà impersonale, una specie di sole che illumina tutte le menti umane.”

<sup>16</sup> “...about which [the immortality of the human soul] Aristotle says nothing definite.”

的繼續存在或者不可能 (Guthrie, 1950: 369-70),<sup>17</sup>或者沒有意義 (Rohde, 1925: 496),<sup>18</sup>或者個別人的靈魂是會毀滅的。<sup>19</sup>亞歷山大就提出不朽的理性 (神) 並未將它自己的不朽通傳給每一個別人, 個別人的靈魂是會毀滅的 (Alexander of Aphrodisias, *De anima*, 21-2, 90)。哲學家也從理性是非物質的, 理性的活動是獨立於身體的非物質的活動, 論證靈魂是不朽的 (Verbeke, 1990: 3-34)。<sup>20</sup>也有哲學家肯定靈魂不朽, 但提出有著無法解決的難題 (aporei) (Solieri, 1952: 149-52)。

在中世紀時期, 阿拉伯哲學家亞味襯那和亞威洛哀受亞歷山大的影響都將主動理性視為神, 人類整體共有一個主動理性, 這是亞威洛哀所代表的靈魂一元論 (monopsychism)。<sup>21</sup>另一個傳統肯定主動理性是人的理性, 它在每一個別的人內。<sup>22</sup>Theophrastus、Ammonius 和中世紀時期的

<sup>17</sup> “On the strict interpretation of his psychology any survival of the soul after the dissolution of the body would appear to be impossible.”

<sup>18</sup> “The thought of immortality cast in this form could no longer possess any value or ethical significance for man.”

<sup>19</sup> E. Rohde 從亞里斯多德漫步學派弟子的《論靈魂》的註解中有關主動理性的分析, 從 Theophrastus、Aristoxenos、Dikaiarchos、Straton、Themistius、Alexander of Aphrodisias 等在靈魂不朽的看法上, E. Rohde 結論亞里斯多德的繼承者都否認每一形式的不朽理論 (Rohde, 1925:497)。在註解中, 他並加註 p. 513: “For him [Alexander] *νοῦς* is like *χωριστός* and *ἀθάνατος*, *ἀπαθής*, etc., whereas the human soul exactly like the *εἶδος* of its *σῶμα* from which it is *ἀχωριστός* perishes at death together with its *νοῦς ἰλικος*, completely: *συμφθέρει τῷ σώματι*, *de An.*, p. 21, 22 f.; p. 90, 16 f. The individual soul thus perishes: the imperishable *νοῦς* had not communicated itself to the individual. -The indestructibility of the individual *νοῦς* of man (and this was indubitably what Aristotle himself taught), and a doctrine derived not from experience but from pure logical inference, had in reality no serious significance for the general teaching of the Peripatetics so long as they preserved their independence. Finally, indeed, they too were swallowed up in the ferment of Neoplatonism.”

<sup>20</sup> 在這篇論文中, G. Verbeke 從主動理性的活動無需身體, 有著獨立於身體的非物質性活動論證亞里斯多德的靈魂不朽的概念。

<sup>21</sup> 靈魂一元論肯定主動理性是非物質性的實體, 它超越人的靈魂, 主動理性和其他的理性都是由第一因流出。主張靈魂一元論者有 E. Zeller、P. Mandonnet、D. Ross 和 M. Nuyens 等。E. Gilson 指出, 中世紀的阿拉伯哲學家 and 士林哲學家對主動理性的理解主要受亞歷山大的影響 (Gilson, 1929: 5-129)。

<sup>22</sup> J. M. Rist 主張在人活著時主動理性在人內, 它是人之所以有著思想的必要有效因 Rist (1966: 16-19)。

大亞爾伯 (Albert Mango 或 Albert the Great)、多瑪斯都如此主張。這是所謂靈魂的多元個別論 (pluralistic personalism) (Soleri, 1952: 114-29)。<sup>23</sup>這一理論肯定主動理性是個別人的官能，它屬於每一個別的人，因而肯定每一個別人的靈魂不朽 (Mondin, 2004: 387)。<sup>24</sup>

從以上的分析可看到，有關亞里斯多德究竟有無靈魂不朽的概念有著非常不同的意見。然而這一問題，除了他在《論靈魂》403 a 23-25 指出有著甚麼不朽的，它是神聖的之外，他既未明確地說明，亦沒有任何系列的論證。值得注意的，從《論靈魂》的卷一開始，在亞里斯多德嘗試定義靈魂時，他就反省理性的思想活動與其他靈魂的活動諸如生長和感覺的活動有否本質的不同 (Aristotle, *DA*, 403 a 3-13)。若理性在思想時，無需身體，它就有著分開存在的可能。換言之，在一個人內，理性有其固有的作用，無需身體。所有生長和感覺的活動都是靈魂與身體一起方能產生，唯獨理性的思想活動是種例外，它有著分開的存在，它活動時無需身體。此外，在《形上學》中，亞里斯多德提出理性不毀滅：「要探討有否什麼在毀滅的過程之後仍繼續存在。為某些存有，沒有什麼可以阻止它：例如，靈魂可以如此。不是整個，但理性。整個不可能。」<sup>25</sup> (Aristotle, *Met.*, 1069 b 24-26) 在《論靈魂》430 a 3-15 與《形上學》1069 b 24-26 兩處雖不在論證靈魂不朽，但亞里斯多德提出理性有著分開存在

<sup>23</sup> 多瑪斯的靈魂的個別多元論反對的即是靈魂一元論的傳統。亞威洛哀的靈魂一元論受亞歷山大、Alfrabi、亞威視那這一傳統的影響。E. Gilson 的另一重要著作亦在探討奧斯定及亞威視那的柏拉圖主義對中世紀哲學家在亞里斯多德的理性概念的影響 (1926: 5-127)。除了在古代的 Theophrastus、Themistius 和 Ammonius 和當代的 A. Trendelenburg、C. A. Brandis、F. Brentano、M. de Corte 等都主張靈魂的多元個別論。

<sup>24</sup> "... secondo altri interpreti (Albert Mango e Tommaso d'Aquino) Aristotele avrebbe concepito l'intelletto agente come una facoltà personale, appartenente a ciascun uomo individualmente, e pertanto avrebbe affermata la sopravvivenza di ogni singola anima dopo la morte." ; O. Hamelin 在分析了亞里斯多德本人的理性的概念和註解家對這一問題的看法後，他基本上肯定個別人的理性 (靈魂) 不朽 (1953)。

<sup>25</sup> 此處依照 Soleri (1952: 93) 中引用的 A. Carnili 的義大利譯文。

及不毀滅的可能。在如此說的時候，他並未指出只是主動理性的分開存在及不毀滅，而是整個理性的分開存在及不毀滅。這樣的立場和他在《論靈魂》卷三第四章的立場一樣（Soleri, 1952: 128）。

依照 E. Zeller，主動理性這一詞首先出自亞歷山大（Zeller, 1997: 187）。<sup>26</sup>中世紀時期，哲學家例如多瑪斯肯定每一個別的人有一理性官能，它具有兩個不同的作用（Thomas Aquinas, *In De anima*, III, 11, 7, 17; Kenny, 1994: 41-58）。在當代 A. Mansion 亦如此主張（A. Mansion, 1953: 468）。鑒於亞里斯多德在論及人的靈魂時，他基本上以理性的靈魂是人的固有靈魂，僅在論及理性的活動是從潛能到現實的過程時，他方提出有著所謂的主動理性。故在我們的探討中，我們從人的理性的靈魂是一完整的理性來看，雖然在認識活動時，理性可區別為兩種。

雖然從亞里斯多德的弟子開始對主動理性及靈魂不朽的概念從沒有一致的看法，唯在當代對亞里斯多德的研究上，哲學家開始重新肯定他的靈魂不朽概念，雖然他不是如同柏拉圖以靈魂為一分開、自立的實體論證靈魂不朽。在論證亞里斯多德的靈魂不朽概念時，本文將從三方面：一、靈魂的非物質本性，二、靈魂為在自身的實體，三、理性的分開本性等三方面來看亞里斯多德的靈魂不朽的概念。論證的方法基本上從理性在靈魂內的角色和它的固有作用或活動來論證。<sup>27</sup>期藉著這樣的探討，我們可以看到亞里斯多德的靈魂不朽概念有著濃厚的柏拉圖色彩。靈魂不朽的概念不僅是他早期已遺失的著作中的核心思想，且是他成熟期著作中所肯定的。正如柏拉圖，亞里斯多德肯定理性的不朽。

<sup>26</sup> “The latter [Aristotle] himself called *νοῦς παθητικός*, the former, however, the *ποιεῖν, νοῦς παθητικός* being first found in Alexander of Aphrodisias *de an.*, 88, 24.”

<sup>27</sup> 依照 G. Soleri，亞里斯多德從探討人的具體理解作用作為起點，達到對理性本身的理解。亞里斯多德所發現和肯定的理性是不朽的（1952: 133）。這一立場基本上和 E. Rohde 所說的亞里斯多德靈魂不朽的理論是從形上的假定而有的邏輯演繹截然不同（1925: 496）。

## 貳、靈魂的非物質本性

在哲學史上，研究亞里斯多德的學者從他的靈魂是有機體身體之所以有生命的現實原理來看靈魂與身體之間的關係。鑒於形質論強調形式（μορφή）與質料（ύλη）是一物性實體的兩個內在的組合原理，靈魂就其為身體的形式不以任何方式分開、自立的存在。人是一完整的由靈魂（形式）與身體（質料）所組合的人，靈魂與身體不能分開（Aristotle, *DA*, 403 a 4）。<sup>28</sup>不同於整個希臘哲學的傳統，亞里斯多德在看靈魂時，未從運動的意義來看靈魂為生命的原理，而是從生物學的生命概念來看靈魂（Aristotle, *DA*, 413 a 4）。靈魂是現實，它是身體的形式，靈魂是在潛能中有機體身體之所以活著的現實原理（Aristotle, *DA*, 429 a 28）。故靈魂是實體的統一原理（Aristotle, *DA*, 412 a 27; 412 b 9），它統一起由質料所組合的身體（Aristotle, *DA*, 412 a 20）。靈魂就它為身體的形式或現實（Aristotle, *DA*, 411 b 8-15），它是完全非物質的（immaterial）（Aristotle, *OY*, 467 b 13-16）。<sup>29</sup>靈魂使得一身體成為有機體的身體（Aristotle, *DA*, 412 a 19-22, 27-28）。有機體與無機體的區別就在於有機體的身體是一 ensouled body；亦即不同於無機體的身體，有機體身體的形式是靈魂，它因而是活著的身體。相對於身體是質料，是由元素組成的物質，形式是非物質

<sup>28</sup> 在說到靈魂與身體是組合時，亞里斯多德問在靈魂之中有否一獨特的，它存在於它本身。

<sup>29</sup> 在亞里斯多德的思想中，不是所有形式都是物質的。一物質存有的形式因，就它是第一現實或最終的現實，它必是物質的，例如一銅像的形式。但在有機體內，形式指一事物的本質或本性。有機體的形式是靈魂，靈魂是有機體身體的生命原理。在有機體中，每種植物、動物以及人即是因著形式（本質）的不同而不同。Spicer (1934: 36); Philippe (1991: 140)。M.-D. Philippe 從靈魂為生命的原理，它賦予身體生命，它統治身體，故靈魂不隸屬於身體的定律，靈魂在它本身因而意謂著某種非物質性的，靈魂也因而有它自主、自發的活動。靈魂的這種非物質本性意謂著它能與身體分開。

的，是可理解的。靈魂因而是非物質的，理性的靈魂就是人的可理解的本質或本性 (Hicks, 1988: xiii)。

先蘇時期的原子論者將靈魂理解為由與身體相同的物質因素所組成 (Aristotle, *DA*, 403 b 30; 409 a 10-20)。亞里斯多德則論證就靈魂是形式而言，它不可能是物質的因素，因為物質因素的臨在不能是整個實體組合的統一性的首要原理 (Aristotle, *Met.*, 1042 a 25-30; Cf., *DA*, 416 a 9-18, 411 b 6-12)。否認靈魂是一物質的因素就在於肯定靈魂與統一性 (unity) 之間的關係。靈魂就作為統一的原理，它本身不能是由因素或部分所組成的。靈魂當是簡單的，非由因素組合的，靈魂因而是形上的簡單 (a metaphysical simple) (Shield, 2007: 281)。依照形質論，每一實體是一統一體，因每一實體是現實，是在組合的現實和一限定的本性上 (Aristotle, *Met.*, 1044 a 7-9)。一存有的統一性來自形式，為每一實體存有物，形式不能不是一和只是一。「在所有組合的事物中，一是質料，另一是形式。一個是在潛能中，另一個在現實中」 (Aristotle, *Met.*, 1045 b 23-25)。也因此，它們組合成一統一體。一純粹的本質它本身是某種有著存有和統一性的 (Aristotle, *Met.*, 1045 b 23)。故凡沒有質料的，每一個在它本身具有統一性和存有。非物質的實體意謂著純粹的本質 (Aristotle, *Met.*, 1045 b 1-2)。統一的原理必是在自身有統一性和存有的。就靈魂是統一的原理，它當是非物質的 (Frede, 1992: 105)。靈魂的非物質本性及它在有機體身體之內，都在表達靈魂的本質是非物質的。

鑒於有機體的靈魂有著生長的靈魂、感覺的靈魂與理性的靈魂三者的不同，這三者分別代表著植物的靈魂、動物的靈魂和人的靈魂。就靈魂——形式而言，它不僅統一起身體，它本身亦是一統一體。高級的靈魂包含低級的靈魂，亦即高級的靈魂統一起低級的靈魂，故每一靈魂在它本身保持著統一性，是一 (Aristotle, *DA*, 414 b 1 ff; Soleri, 1952: 109)。

人的理性的靈魂是最高級的靈魂。在認識的感覺——理解的過程中，認知主體統一起在它內的低級（感覺）靈魂的活動。理性的認識對象是每一事物的可理解形式（Aristotle, *DA*, 431 b 2）。鑒於認識是經由相似的產生相似的（through like by like）（Aristotle, *DA*, 429 a 16），理性、思想（thinking）和它的內涵；事物的可理解形式當彼此相似（Aristotle, *DA*, I, c. 5）。理性相似可理解的形式，理性因而不能是物質的，是非物體的（incorporeal）。早期先蘇時期的哲學家並未能清楚地認識到靈魂的非物質本性（Ross, 1923: 133）。

正因著靈魂是形式和活動的原理，它是非物質的，但它要存在不能沒有身體，靈魂和身體是統一體，就正如形式和質料是一統一體（a unity）（Zeller, 1997: 35-6）。靈魂是實體的形式，是身體的統一原理，它本身不能有部分，否則它本身當有一統一的原理。故靈魂當是簡單的，非由因素組合的（Aristotle, *DA*, 429 b 23）。值得注意的即，柏拉圖在《費多》（Plato, *Phaedo*, 78 b 2; *Republic*, 609 a - 611 a）中論證靈魂不朽時，即以靈魂相似觀念的非物質和簡單的本性論證靈魂不朽。亞里斯多德對靈魂的非物質本性的肯定基本上是來自柏拉圖的影響（Soleri, 1952: 26）。

理性的非物質本性亦從它不與身體混合來看：

「在靈魂內那稱為理性的（我所謂的理性即靈魂可以思想和判斷的），在它思想之前，沒有任何。也因此它不能合理地被理解為與身體混合在一起。若如此，它當有一些質，例如熱或冷，或者如同感覺的官能有一器官，但理性沒有器官。」（Aristotle, *DA*, 429 a 24-25）

為亞里斯多德，凡物質的，必是組合的，因而有著毀滅。唯有非物質的方是不朽的必要和充分的條件。理性不與身體混合（ἀμυγής），就在於說明理性沒有器官，理性的活動與身體沒有關係（Aristotle, *GA*, 736 b 27）。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 植物的生長靈魂與身體一起，動物的感覺靈魂的活動與身體的器官一起。唯有人的理性靈魂

如理性與身體混合在一起，它當有某些知覺的質，即如熱或冷。若如此，理性接受對象的能力就會受限，它或許無法擁有思想所有事物的能力，它會有某些限制或盲點 (Sisko, 1999: 262)。亞里斯多德在他的《形上學》中論證形式的首要性 (priority) 和簡單 (simplicity) 的本性，只有質料是由多的因素組合而成的 (Aristotle, *Met.*, 1041 b 11-31)。在亞里斯多德將靈魂視為形式時，靈魂必是簡單的，簡單意謂著非物質的，靈魂不能被歸原到建構身體的物質因素。理性的非物質本性即在於它不與身體混合，它應歸到其他的存有模式；是不能分的 (indivisible) (Lefèvre, 1972: 270)。理性要能認識，它不能與身體混合 (Aristotle, *DA*, 429 a 19; *GA*, 736 b 21-29)。

在亞里斯多德視靈魂為非物質的，不能被歸原到物質的身體時，他毫無疑問的是為了論證靈魂不運動。靈魂推動身體變化，但本身沒有變化，沒有運動 (Heinaman, 1999: 33)，為亞里斯多德，生命就在於自我運動的能力，每一運動假定在兩個因素；一個推動的形式，及一個被推動的質料。這一質料是身體，而形式則是有生命的存有的靈魂，靈魂不能存在如無身體，靈魂本身也不能是什麼物體的 (corporeal)。因著靈魂是現實，靈魂本身是不變化的，它不自我運動 (self-moved)，如同柏拉圖所認為的 (Zeller, 1997: 183)。靈魂是運動或變化的原因，但它本身不運動，故靈魂推動但本身不運動，運動不屬於靈魂的本質 (Aristotle, *DA*, 405 b 31 - 406 a 3; 408 b 30)。靈魂不能被定義為推動它本身的運動，一推動者不必然推動它本身運動 (Aristotle, *DA*, 405 a 3-4)。<sup>31</sup>如果可以存在著不同的運動者，則靈魂可以是運動的原理而它本身不在運動中。一

---

的活動不與身體一起。在人內的生長靈魂與感覺靈魂與身體一起活動或作用，身體的死亡，它們亦隨之死亡。反之，理性的靈魂因著不與身體一起，身體死亡後，理性不朽。植物和動物的死亡是整個存有的死亡。

<sup>31</sup> 亞里斯多德《論靈魂》卷一第三、四章批評先前哲學家主張靈魂是運動的原理；本身在運動又推動他者的運動的理論。亞里斯多德首要批評的即柏拉圖在《法律》895 e 10 - 896 a 2 的理論 (Polansky, 2007: 83-5)。

事物不能是自我運動的原因 (self-caused)，就在於運動或變化是一過程，就它在持續著，潛能是非完整的被現實。其次，運動的推動者當已經擁有變化的對象所朝向的運動的形式或現實。一事物是自己運動的原因就意謂著它同時在現實和潛能中，這會是荒謬的 (Guthrie, 1960: 136)。G. Verbeke 指出，亞里斯多德肯定靈魂本身的不運動 (immutabilité) 和非物質本性顯示出他是柏拉圖的忠實弟子。柏拉圖在《費多》中論證觀念的非物質本性是從觀念的不運動，沒有變化來論證 (Verbeke, 1990: 32; Plato, *Phaedo*, 78 c)。<sup>32</sup>

正因著靈魂是現實，是完美，它將它內在的運動能力賦予有機體。靈魂在它本身擁有較自然的元素或形式更多的什麼，靈魂因而使得有機體身體朝著不同方向發展的可能 (Verbeke, 1990: 413 a 25, 427 a 17)。故靈魂在它本身擁有某種較物理世界來得更崇高的，它統治物理的世界，但它不以任何方式隸屬於物理世界的定律，這是為什麼整個靈魂在它本身意謂著非物質 (immateriality) (Heinaman, 1999: 33)。靈魂是它本身可以有自主和自發的活動或作用的原因，如此它超越所有無機體純粹被動的限定。靈魂在活動時，不是在運動中 (in motion)，靈魂的活動 (*energeia*) 是種作用。<sup>33</sup>

在肯定理性的非物質本性後要探討的，即它的固有活動是非物性的活動，如此能進一步論證理性的不朽 (Themistius, 1996: 102; Verbeke, 1990: 8)。《論靈魂》卷三第四章說明理性思想活動的對象是事物的可理解形式：

<sup>32</sup> 柏拉圖在《費多》中即是以靈魂相似觀念的非物質、可理解的本性，唯為柏拉圖靈魂推動身體運動，且靈魂本身亦是在自我運動中。在《國家》中，他談靈魂的結構：三重形式 (the tripartite soul)：理性、激情和欲望三種形式，但只有理性是不朽的。

<sup>33</sup> 亞里斯多德將靈魂可以有的作用視為活動 (*energeia*)，它不同於運動 (*kinesis*)。Themistius 在註解《論靈魂》時即區別活動 (*energeia*) 和運動 (*kinesis*) (Themistius, 1996: 18: 20-35; Polansky, 2007: 91)。

「每一個思想的對象是潛能地臨在於所有物質事物之內，它們沒有理性，而理性是事物可以成為非物質的一種能力，理性因而在它內可以有思想的對象。」(Aristotle, *DA*, 430 a 8-10)

亞里斯多德要表達的即，雖然物質事物本身是潛能地擁有它自己的思想的對象，亦即它的可理解形式，正因著事物本身是物質的，它不可能思想它本身。只有理性可以思想事物的可理解形式，因它沒有任何物質，是非物質的，它的活動是非物性的活動。理性的活動就它接受或吸收對象的可理解形式，類比於感覺的活動接受感覺的形式。在沒有活動之前，理性在潛能中 (Aristotle, *DA*, 429 a 21-22)。但理性的活動與感覺的活動有著非常深的不同，原因就在於理性的活動不與身體混合，理性的思想活動是它本身的活動 (Aristotle, *DA*, 429 a 20 - 430 a 10)。<sup>34</sup>事實上，理性不僅有著接受可理解形式的能力，且它本身即是可理解的，理性可以是它本身的認識對象。為亞里斯多德，人的理性可以思想，但不是始終在現實地思想 (Aristotle, *DA*, 430 a 5; *Met.*, 1074 b 34)。<sup>35</sup>主動理性不與身體一起，它是現實，它使得被動理性從潛能地可以認識到現實地認識。在主動理性的作用下，潛能地包含在感覺對象的可理解形式被現實出來，亦即為被動理性理解和接受。從可理解形式是非物質的，是因著理性的活動它被認識，理性的生命不能被歸原到純粹的物質 (Philippe, 1991: 146-48)。換言之，主動理性造成那在潛能中可以被理解的對象現實地為被動理性理解 (Aristotle, *DA*, 418 a 26, 28; *Met.*, 1072 a 26-32; Kosman, 1992: 344)。

<sup>34</sup> 理性能夠從與身體的關係中自由出來，而感覺的官能無法與身體分開，故從人是完整的統一體，理性可與身體分開，這一問題就是亞里斯多德思想中的 *aporia*。在當代 T. Ando、W. Jaeger、F. Nuyens 等都嘗試解決這一問題 (Ando, 1965: 146-47; Barnes, 1979: 33-4)。

<sup>35</sup> 只有神是始終在思想自己的思想；R. Polansky 認為《論靈魂》卷三第五章的問題在於主動理性，亦即它在被動理性上作用，使得它思想。在回答這一問題時，亞里斯多德同時回答以人不是始終在思想，尤其在第七章和第八章包含在內時 (Polansky, 2007: 455)。

理性認識活動的主動原理是以形式的形式 (forms of form) 為其對象，而被動理性接受形式的形式。亞里斯多德稱理性為形式的地方 (the place of forms) (Aristotle, *DA*, 432 a; Ando, 1965: 70-1)。這是為什麼亞里斯多德說，被動理性可以成為所有的事物，主動理性造成所有的事物 (Aristotle, *DA*, 430 a 15-18)。被動理性在活動時，與感覺的想像一起，它的活動與身體混合。相反的，主動理性的活動是非物性的，它的活動是與身體分開的，它是不朽的 (ἀπαθής)，是實體的現實 (ἐνέργεια τῆ οὐσίᾳ) (Aristotle, *DA*, 430 a 18)。理性的活動因而是非物性的活動，與身體無關。它的活動是獨立於身體的活動，這樣的活動顯示它的不朽本性 (Magee, 2003: 28-9, 34-5)。理性是不朽和永恆的 (Aristotle, *DA*, 430 a 23)。G. Verbeke 和 G. Soleri 都指出理性不朽的關鍵就在於它的活動與身體無關，它的固有活動是非物性的活動，故他們兩位在論證理性不朽時，均從理性的非物性活動論證靈魂不朽 (Aristotle, *DA*, 430 a 25; Soleri, 1952: 102; Verbeke, 1990: 8)。G. Movia 明確地說，亞里斯多德的理性的非物質的思想和它的作用、活動等的理論有很大的部分是來自柏拉圖的傳統 (Movia, 1996: 75)。

### 叁、靈魂為在自身的實體

依照我們已分析的，在亞里斯多德早期的思想中，他的靈魂不朽的概念有著濃厚的柏拉圖色彩。唯從亞里斯多德的靈魂的非物質及簡單的本性，及理性的活動是獨立於身體的非物性活動，他均在指出理性本性的不朽，這樣的思想基本上來自柏拉圖。在《論靈魂》中，亞里斯多德指出，「理性似乎是在我們內的一獨立的實體，它有著不毀滅的可能。」 (Aristotle, *DA*, 408 b 18-19) 亞里斯多德要表達的即理性是一在人內的

實體存有 (ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα) 以及它是在人內不毀滅的什麼 (οὐ φθειρεσθαι)。依照 R. Polanski, 若要論證理性的不毀滅, 如此要求著理性與會毀滅的質料的分開 (separability), 理性就當是一實體存有 (a substantial being)。他並指出, 柏拉圖的《費多》所提出的靈魂的不毀滅, 特別是理性的不毀滅, 就在於靈魂的實體性 (Plato, *Phaedo*, 78 b - 84 b)。在《形上學》中, 相對於質料不能被視為一在現實中的「什麼」(a this, τὸδε τι), 只能是在潛能中的「什麼」, 這一甚麼即所謂的實體存有 (Aristotle, *Met.*, 1017 b 25, 1029 a 27-28, 1042 a 27-29)。在《論靈魂》中, 亞里斯多德則指出這概念只能從形式是使得質料成為這個什麼的 (Aristotle, *DA*, 412 a 7-9)。亞里斯多德的這種看法可以從柏拉圖的《第邁奧斯》中看到 (Plato, *Timaeus*, 49 d - 50 a; Polanski, 2007: 114-5, 148; Lefèvre, 1972: 269-70)。<sup>36</sup>對靈魂的實體性的肯定, 自然地導致靈魂不朽的肯定。不朽的問題就成為理性和靈魂之間的關聯的問題。如此我們也會看到形質論從物理學的探討開始, 透過生物學的探討, 它形成 (informa) 和轉化 (transforma) 靈魂論的探討。靈魂的實體性就在於指出理性不在靈魂與身體的組合內。

在肯定人是由靈魂與身體所組合的一完整的人; 一完整的個別實體, 亞里斯多德亦指出, 就靈魂作為形式, 是實體的統一原理, 在某種意義上, 靈魂是實體 (Aristotle, *DA*, 412 b 10-11)。靈魂是實體乃因就它作為形式, 它是人的本質。在《範疇》中, 亞里斯多德說明所謂的實體時, 他用 τὸδε τι (Aristotle, *Cat.*, 2 a 11) 這一詞。在亞里斯多德用 τὸδε τι 這一詞時, 他要指的是一確定的, 在存有上獨立的實體。一個別的有機體有著它本身的確定性, 它是它的屬性的主體, 非一主體的屬性, 實體因而有著存有的優先性 (ontological primacy)。唯在《範疇》中, 亞里斯

<sup>36</sup> C. Lefèvre 指出從理性的非物性及它是「自外而來」, 理性當被理解為一實體。

多德尚未能發現在形式與質料之間的區別 (Cf. Lear, 1988: 97)。G. Soleri 指出，亞里斯多德在他的思想轉變期中就開始有了靈魂為一在自身的實體概念 (Soleri, 1952: 75-83; Aristotle, *ET*, 1241 b 17-34; 1241 b 17-23; *Pol.*, 1270 b 40 -1270 a; *PA*, 641 a 17-23)。在《論靈魂》中，亞里斯多德已能明確地區別形式與質料，也因此他能指出在某種意義上，靈魂是形式 (Aristotle, *DA*, 412 a 8, b 10-11; Lear, 1988: 97-8)。<sup>37</sup>原因就在於一個別的有機體是在它的形式或本質上它成為 τὸδε τι。一個不具形式的質料 (uninformed matter) 缺乏所有的定義，無法在它自身存在，它因而不能被視為 τὸδε τι。為一有機體，是因著形式、本質或靈魂的臨在使得一有機體具有各種程度的確定性和獨立 (Lear, 1988: 97-8)。

「每一有機體的身體是一組合的實體。基於它又是這一種身體，亦即有生命的身體，靈魂不能是身體，乃因身體作為主體或質料，身體不是一主體的述詞。故靈魂當是實體，就它是在潛能中有生命的自然身體的形式。鑒於實體是現實，靈魂就是這種身體的現實。」 (Aristotle, *DA*, 412 a 15-21; Cf. 412 b 10; *Top.*, 151 b1)

若靈魂是形式，依照亞里斯多德的形質論，靈魂與身體組合為一完整的人，唯人的理性的靈魂是在自身的一實體 (Spicer, 1934: 35)。<sup>38</sup>靈魂是實體是從它不能被歸原到一無機體身體的物質 (a material non-organic body)；理性的靈魂當是非物質的實體，它不能是一般物質的材料，它是不能被分的 (indivisible) (Shields, 2007: 3)。

<sup>37</sup> Lear (1988: 98) : "Soul is substance, Aristotle says, in the sense of essence-or 'what it is to be'-of the body. This is substance according to the *logos*. The essence or logos of something is, as we have seen, an order-an order which is intelligible."

<sup>38</sup> "The soul, since it is form and moving principle, is incorporeal, but at the same time it cannot exist without the body. Soul and body are a unity, in the same way as form and matter are one."

亞里斯多德要論證的是靈魂就它是形式，它是在自身的實體。雖然在《形上學》中，亞里斯多德指出實體的三種意義：組合的、形式和質料 (Aristotle, *Met.*, 1042 a 16-31)，以及形式為統一的原理。在《論靈魂》中，亞里斯多德再度提出雖然實體能以三種方式來說。基於身體與靈魂的組合是 ensouled，但身體不是靈魂的現實，靈魂方是某種身體的現實 (Aristotle, *DA*, 414 a 14-19)。故從靈魂是身體的形式，靈魂不能與身體分開。靈魂——形式是實體的統一原理，組合的不是統一的首要原因，形式又是有機體身體的目的因，靈魂當是實體。要了解的即為亞里斯多德，靈魂是一實體，但一實體是一現實；一形式必是一質料的形式，和一現實是潛能的現實。會有的結果即靈魂是某一種身體生命的潛能的現實原理。故靈魂是實體就是從它與身體的關係；從一身體生命的潛能的現實來看 (Lear, 1988: 278)。<sup>39</sup>

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，因我們無法解釋某一事物如果我們僅將它視為物質的集合。依照亞里斯多德，柏拉圖亦正確地將靈魂視為一實體。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因素的調和 (attunement) 或和諧 (harmony) (Plato, *Phaedo*, 85 d - 86 b, 91 c - 95 e)。為亞里斯多德，一有機體的身體本質上是有機的 (organic)，它本質上是活著的 (alive)。有機體身體活著是因著它的靈魂，當它失去了靈魂它不可能生存 (Irwin, 1991: 69)。

亞里斯多德在他的形上學中指出形式是實體，在一實體內，形式同時是一實體的目的因及有效因。在我們認識一事物時，我們認識它的形式，我們因而能為它分類，並理解它的組成因素及有機體動態的組成，

---

<sup>39</sup> J. Lear 指出，從亞里斯多德的形式是實體的概念而言，形式可以同時是 ontologically basic and intelligible。

它的變化、運動和生長的方向等。一個事物不只是這個什麼（this, τὸδε τι），一形式也不是如此的一抽象（an abstract such），一個事物是 a this-such。實體因而可以與形式等同，乃因在形式內包含了質料所顯示的所有現實（Edel, 1982: 123）。亞里斯多德反對柏拉圖的靈魂為分開、自立的實體，靈魂方為真正的人。唯在亞里斯多德將形式與質料視為一實體的兩個建構的形上原理，形式為實體的統一原理，在這意義上，他將形式視為實體。這是為什麼在他說人是一完整的人，靈魂為人的統一原理時，他即提出人是一實體，但這實體是靈魂，靈魂是在自身的實體，或者靈魂是一在自身的形式（a form in its own right）。<sup>40</sup>在亞里斯多德的人學或靈魂論中，他肯定人是一完整的人，但正因著靈魂是每一個別的人的統一原理，靈魂是實體（Barnes, 1979: 32-41）<sup>41</sup>。W. Jaeger 即明確地說靈魂是實體是就它作為潛能上有機體身體的現實，非柏拉圖的二元論中分開、自立的實體（Jaeger, 1962: 45）。<sup>42</sup>亞里斯多德所達到的成就

<sup>40</sup> 依照 J. M. Rist，在 *Eudemus* 中，亞里斯多德即稱靈魂是一在自身的實體，或者是一在自身的形式。*Eudemus* 和 *Protrepticus* 都是西元前約 350 年的著作，此時期的亞里斯多德的靈魂概念和靈魂不朽的概念基本上受柏拉圖的影響。這兩本著作和亞里斯多德在倫理學及靈魂論的思想大致相似（Rist, 1989: 166）。

<sup>41</sup> Evans (1987: 123): “Aristotle applies his general analysis of the relation between matter and form in natural substances in order to stake out a third view of personal identity. A person is only one substance, but this substance is the soul, rather than the body as in materialist monism.”; Irwin (1988: 279-302); P. 287: “Since the soul is a substance, it is not a mere attunement of the bodily parts, but counts as an efficient cause of movement. To regard it as an attunement is to overlook the reasons for regarding it as a substance. For if the soul is simply an attunement, the body and its parts are the basic substances, and the soul is simply a quality of them, not a further substance.” 亞里斯多德以靈魂與身體組成一完整的人；一完整的實體，及靈魂為在自身的實體這兩個基本的理論不僅反駁柏拉圖的二元論、先蘇時期的一元論物質主義，且同時反駁畢達哥拉斯學派的靈魂為身體的和諧理論。柏拉圖在《費多》中反對畢達哥拉斯的和諧理論，但他以靈魂為一分開、自立的實體，身體非人的組成的因素來反對和諧理論。

<sup>42</sup> E. E. Spicer 在說明亞里斯多德反對和諧理論時，指出亞里斯多德沒有靈魂是實體的概念，是 Themistius 和 Philoponus 主張因靈魂是實體，故亞里斯多德反對靈魂的和諧理論（1934: 19-20）；E. Rohde 指出，在亞里斯多德思想中還保持著在身體與獨立的實體靈魂（the independent substantial soul）的二元對立。這一靈魂即亞里斯多德所說的從外來到人內的神聖理性（divine Mind, Nous），但凡屬於個別的人特性，不在這一神聖理性內（1925: 493-95）。

就在於他一方面肯定人是一完整的人，這一完整的人是一實體，另一方面從靈魂是人的統一原理，他肯定靈魂是在自身的實體。

依照 G. Soleri，對靈魂的實體性的肯定，使得不朽的問題成為理性及它與靈魂之間的關係上一決定性的問題。一方面靈魂本身所具有的實體性無法避免地導致對靈魂不朽的肯定。另一方面，理性可以保存它自己和不自隸屬在組合的命運（Soleri, 1952: 82-3）。這是為什麼在肯定靈魂的非物質本性與它是在自身的實體時，亞里斯多德不斷地重覆說，理性不與身體混合，它是分開的，它是一在自身分開的實體。

## 肆、理性的分開本性

依照我們先前分析的，亞里斯多德將形質論運用到靈魂與身體之間的關係，靈魂被理解為身體的形式，靈魂是有機體身體之所以有生命和活著的現實原理（Aristotle, *DA*, 412 a 19-22, 412 a 27-28, 412 b 4-6）。在探討理性的分開本性時有兩個相關的問題要釐清。第一個問題是這分開的理性是否為絕對的第一因；神聖的理性，如同亞歷山大所主張的，或者只是人的主動理性是分開的。第二個相關的問題即人的理性是一個理性，或者兩個不同種（species）的理性。對第二個問題的釐清不僅關係著對靈魂不朽的理解，且關係著形質論能否用到理性與身體之間的關係，以及誰的靈魂不朽等。以上這些問題都關係著靈魂一元論或靈魂的個別多元論何者能夠成立。

亞里斯多德的靈魂論不同於柏拉圖的地方，即在於他強調靈魂是在潛能中的有機體身體之所以活著的現實原理。在他定義靈魂時，他稱靈魂是有機體自然身體的第一現實。從靈魂是身體的形式、身體的現實或 *entelechia* 而言，靈魂是結構起身體的可理解原理，如此方可保障一有機

體的統一性。故靈魂是內在於整個自然的身體之內。在《論動物的生成》中，亞里斯多德肯定植物和動物的靈魂是透過繁殖而產生，靈魂與身體不能分開。但理性和身體無關，不來自性的生成，因它是非物質和神聖的，它自外（*ὑποαθεν*）來到靈魂內（Aristotle, *GA*, 737 a 8-11; 736 b 27）。<sup>43</sup> 依照 C. Lefèvre，理性「自外」而來，因它的本質是現實（Aristotle, *DA*, 430 a 18; Lefèvre, 1972: 271），它的活動與身體沒有任何關係。依照 G. Verbeke，理性自外來到靈魂內是理性的非物質本性的必然結果，因理性不能被分（*indivisible*），它不能由物質的分產生出來（*il ne peut se reproduire par division matérielle*）（Verbeke, 1990: 26）。此外，亞里斯多德亦毫不遲疑地肯定靈魂的某一部分與身體可以分開（*separable*）：

「毫無疑問的，靈魂不能與身體分開，或至少它的某些部分不能與身體分開，如在它的本性上是可以分的（*divisible*）；事實上，它的某些部分的現實（*entelechia*）與身體部分的現實（*entelechia*）是相對應的。但沒有任何，至少它的某些部分可以阻止它與身體可以分開，原因就在於這部分不是身體任何部分的現實（*entelechie*）。」（Aristotle, *DA*, 413 a 4-7）

此處亞里斯多德要傳達的，即植物的生長的靈魂和動物的感覺的靈魂不能與身體分開，因它們的靈魂是身體的現實原理。換言之，從植物和動物的生命事實和分別可以有的作用而言，靈魂是身體之所以活著的第一現實。相反的，理性與身體可以分開，因它不是身體的現實，理性是在它本身的現實（Aristotle, *DA*, 430 a 18）。從理性沒有身體的器官，

<sup>43</sup> 亞里斯多德在《論動物的生成》這部著作卷二第三章中肯定，除了理性之外，其他的靈魂原理都有質料。理性進到在發展中的胚胎時，不是經由物性的工具，而是從外進到靈魂內。亞里斯多德做如此肯定的理由就在於他在 736 b 27 要表達的：理性的活動不與身體的活動有任何關聯（Sisko, 1999: 253; Hamelin, 1953: 14）。

它是本質地與人的身體分開，理性就不能被定義為身體的形式或 *entelecheia*，靈魂的定義不能用到理性 (Kahn, 1992: 361)。在《論靈魂》中，亞里斯多德明確地說人的理性可以與身體分開：

「在論理性和思辨的官能時，在某種程度上不很清楚：它是有關不同類的靈魂，只有它可以與身體分開，就它是永恆和不毀滅的。相反的，靈魂的其他部分 [...] 很清楚不能與身體分開。」  
(Aristotle, *DA*, 413 b 24-29)

為亞里斯多德，就人的理性本身是一統一體 (a unity)，它具有它本身的存有的實在性 (*una sua realtà ontologica*)，亦即它有著它本身分開的存有的實在性 (*una sua realtà ontologica separata*) (Reale, 2004: 293)。就理性是靈魂的一部分，理性可以獨立於任何身體的實體 (somatic substance) (Aristotle, *Pol.*, 1323 a 24)，有著它本身的固有存有和作用。在亞里斯多德只能說理性似乎是「不同類 (*genos*) 的靈魂」(Bos, 2003: 216-18)<sup>44</sup>時，他清楚地表達著理性不在形質論的定義內。簡言之，形質論不能用到人的理性。理性正因著不是身體的現實，一方面，它的活動是非物性的活動，另一方面，在身體毀滅後，它可以繼續存在、不毀滅 (Kahn, 1992: 366)。<sup>45</sup>

無論如何，亞里斯多德不斷提出的即有關理性的理論當是它自己的科學和它自己探討的主題。這樣的科學和探討所關懷的是不具身體特性的實在 (the reality which is not somatically characterized)。物理學不能夠就靈魂是一整體 (the soul as a whole) 來看靈魂，只能就靈魂的某一部分或幾個部分來看。如果物理學探討靈魂的所有部分或者某些不屬於它

<sup>44</sup> 亞里斯多德從理性可以獨立於任何身體的實體存在和活動，故理性似乎是不同類的靈魂。

<sup>45</sup> "But the principle of *nous* itself, which never formed of the hylomorphic *entelecheia*, survives intact."

的部分，在自然科學之外，就不可能有其他形式的哲學存在的可能<sup>46</sup>（Aristotle, *PA*, 641 a 35, *DA*, 403 b 15）。唯可以肯定的是亞里斯多德明確地說明生長的靈魂與感覺的靈魂屬於物理學，這兩種有機體生命的活動與物質的身體無法分開（Aristotle, *DA*, 403 b 15-16, 403 a 10, 411 b 15-19, 413 a 12-15, 413 b 24-27）。物理學探討質料與形式組合的本性。相反的，理性的生命是形上學探討的對象。形上學探討分開的形式或分開的實體（Aristotle, *DA*, 403 b 27-28; *PA*, 338 a 32 - b 10; *Met.*, 1026 a 4; Verbeke, 1990: 52; Philippe, 1991: 147）。在《論靈魂》中亞里斯多德提出有關思辨的理性應該另外討論（Aristotle, *DA*, 415 a 11-12）。事實上，在《論靈魂》的卷一和卷三，亞里斯多德即不斷地重覆理性和身體可以分開的可能性，即使他對理性的本性究竟如何並不清楚（Aristotle, *DA*, 413 b 24）。正因著理性可以與身體分開，一方面靈魂的定義不能用到理性，另一方面他在論及理性的作用時，他認為有關理性的形質論無法成立（Sisko, 1999: 251, 253）。<sup>47</sup>W. Jaeger 指出，曾有的論證認為亞里斯多德在寫《論靈魂》的理性部分時，他還是柏拉圖學院的一位年青弟子，故有著柏拉圖的色彩。

在古代希臘，先蘇時期的哲學家將靈魂視為生命的統一原理，柏拉圖將靈魂理解為在身體之上的形上原理，賦予靈魂形上的基礎，但靈魂為獨立於身體的分開、自立的實體，故柏拉圖肯定靈魂的統一性；一形上存有的統一性和超越性。在亞里斯多德肯定理性可以與身體分開，理性不是身體的形式和現實，這意謂著理性的靈魂並未被視為絕對的內在性（*assolutamente immanente*）（Reale, 2004: 293, 326-27）。如此，亞里斯

<sup>46</sup> Verbeke (1990: 3) ; Bos (2003: 217) : “It is ironic, in the history of philosophy, that Aristotle, precisely through his view of soul-body, was probably responsible for the fact that immediately after his death his concept of a science [psychology] which was more fundamental than physics was jettisoned.”

<sup>47</sup> Jaeger (1934: 332-34)。W. Jaeger 指出，曾有的論證認為亞里斯多德在寫《論靈魂》的理性部分時，他還是柏拉圖學院的一位年青弟子，故有著柏拉圖的色彩。

多德在某種程度上肯定了柏拉圖的靈魂概念的超越性。正如前述，亞里斯多德的《論靈魂》所開啟的是一完整的人的概念。這一概念不同於在他之前整個希臘的傳統 (Robinson, 1991: 214)。<sup>48</sup>在亞里斯多德指出理性可以與身體分開，在這情形下，形質論不能用到理性，理性不在靈魂——形式的定義中。<sup>49</sup>

在《形上學》中，亞里斯多德指出理性是存有的原因，理性也是它自己存有的原因，它亦是實體，這樣的存有當是永恆和不能毀滅的 (Aristotle, *Met.*, 1070 a 24-26)。此外，他也論證過，沒有任何他者形成或生成形式，但它就是「這個」(this)，亦即生成的是形式和質料組合的 (Aristotle, *Met.*, 1043 b 14-19)。人的靈魂如同— *eidos*，它是 *inform* 一個身體的原理，也因此一個人存在。唯理性非身體的現實 (Aristotle, *DA*, 413 a 6-7)，它自外來到靈魂內 (Hamelin, 1953: 14)。<sup>50</sup>故理性與身體之間的關係不是如

<sup>48</sup> 亞里斯多德以每一物性的實體是由形式與質料這兩個共同的形上原理組成。形式與質料在未組合前什麼都不是，它們只是組合的原理，故沒有因素。亞歷山大未能正確的理解「質料」的兩個意義，一個意義指“physical stuff”，另一個意義從相對於形式來看。

<sup>49</sup> G. Soleri 指出，在 Themistius 註解《論靈魂》時，就已經將亞里斯多德思想中理性與靈魂之間的關係這最難以處理的問題予以說明。依照 Themistius，人的靈魂的理性部分本身並不在生命的形質論 (l'ilemorphism vitalistico) 的框架中。故可以有的邏輯結論即理性是人的靈魂形式，可以與身體分開。雖然 G. Soleri 亦指出，亞里斯多德在 403 b 24-29 一方面提出理性及思想的官能的分開這一問題還不清楚，另一方面，他指出靈魂的其他部分則是不能分開的。Soleri (1952: 122, 144); Themistius, *In De anima*, 43, 28; Sisko (1999: 253): “Aristotle is inclined to reject the hylomorphic account of intellect, because he is among the other things a good naturalist and the empirical facts (as he understands them) suggest that a hylomorphic account would be untenable.”; O. Hamelin 指出，靈魂的其他部分不能在它們本身自立 (subsistent)，它們與身體組成一整體。理性則能與靈魂的其他部分分開 (Hamelin, 1953: 12); C. H. Kahn 指出，亞里斯多德在說明理性是“a different *genos* of soul”時，他清楚地將理性 (*nous*) 排除在形質論的定義外。正因著形質論的定義不能用到理性 (*nous*)，在說理性 (*nous*) 是本質地非物質和沒有身體的器官基本上沒有什麼矛盾 (Kahn, 1992: 361); Cf., J. M. Rist 認為分開是主動理性的分開。Rist (1966: 17): “It is certainly true that in *De anima* 3:5 the Active Intellect does not seem to be explainable on part of such a complex [body soul complex]; ... to Active Intellect, is not a part of the body-soul complex...”; Rist (1989: 177): “... in the latest stage of his psychological theory Aristotle believed that some sort of mind is present in human beings but is outside that soul-body structure...”

<sup>50</sup> 希臘詞 *ἄλογον* 沒有什麼神秘的 (mystérieux)。亞里斯多德常用這一個詞，它意謂著在外的

同其他靈魂與身體之間的關係，即如生長的靈魂與感覺的靈魂與身體之間的關係 (Rist, 1989: 182)。<sup>51</sup> 理性自外來到靈魂內，是永恆和不朽的，這樣的理性概念有著某種超越性 (Hamelin, 1953: 26)。<sup>52</sup> 它是其他類的靈魂 (ψυχῆς γένος ἕτερον) (Hamelin, 1953: 12)。<sup>53</sup>

雖然亞里斯多德的理性的「分開」<sup>54</sup> 這一概念基本上受柏拉圖的影響，唯柏拉圖的「分開」概念肯定的是可理解世界中的觀念與感覺的實在是分開的。亞里斯多德選擇柏拉圖的「分開」這一詞來說明理性與身體是分開的，在某種程度上，他要表達理性可以在身體死亡後的繼續存在 (Verbeke, 1990: 6)。<sup>55</sup> 「分開」這一詞在亞里斯多德用時，他常用來表達非物質這一概念，但在《論靈魂》卷三第五章，他肯定的是在人的靈魂內有一分開的理性；一分開的形式，但不是與身體相對立的一分開的靈魂。亞里斯多德要肯定的是理性不是身體的現實，它是在靈魂——身

(le dehors, l'extérieur)。只有理性與身體沒有任何共同的 (Aristotle, *GA*, 736 a 24, 736 b 11-29)。

<sup>51</sup> 《形上學》、《論動物的生成》和《論靈魂》都有的一共同理論，即就理性是一實體而言，它與靈魂——身體的組合分開。

<sup>52</sup> 有關理性是否具有超越性，O. Hamelin 指出：“Il semble que l'une au moins des parties de l'intellect doive posséder la transcendance, quand on songe que l'insistance avec laquelle l'intellect est distingué du corps et des autres parties de l'âme.”

<sup>53</sup> “Les autres parties de l'âme ne subsistent pas par elles-mêmes: elles se distinguent chacune du reste de l'âme par ses fonctions, mais elles forment un tout qu'on ne peut diviser que logiquement et qui est en réalité indivisible. Seul l'intellect peut se mettre à part, se séparer des autres parties de l'âme comme l'éternel du périssable, et sans doute leur survivre.” (Aristotle, *DA*, 408 b 28-29, 429 a 18-27)。

<sup>54</sup> 在柏拉圖的可理解世界與感覺的世界分立的思想中，觀念是可理解世界中的真正存有，感覺世界中的物質事物分享觀念，但觀念不以任何方式內在於感覺世界的事物中，它以分開 (χωριστός)、自立的方式存在於可理解世界中。亞里斯多德雖反對柏拉圖觀念論中的分開理論，但在說明理性與身體之間的關係時，他採用柏拉圖的「分開」的概念來說明，這一立場即在於強調理性的超越性，形質論中的形式與質料之間的關係不能用到理性與身體之間的關係。

<sup>55</sup> “χωριστός signifie: ce qui peut être séparé (χωρίζω), ce qui est séparable; ce qui possède une certaine indépendance de manière à pouvoir exister en lui-même (p. ex. la substance matérielle), et spécialement ce qui est indépendant du monde matériel et jouit de caractères opposés à ceux de la matière. - Nous croyons que le choix de ce terme grec est révélateur de l'aspect sous lequel Aristote envisage le problème de la survie: il se borne strictement à déterminer et à appliquer les conditions de possibilité d'une existence séparée de l'âme humaine (*DA*, 1, 1, 403 a 9 ssq.: ... οὐκ ἐνδέχουσι ἄν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι... ἐνδέχουσι ἄν αὐτὴν χωρίζεσθαι... οὐκ ἄν εἴη χωριστή) .”

體結構之外的。簡言之，靈魂——形式的定義不包含人的理性，理性才是人的形式 (Soleri, 1952: 144)。<sup>56</sup>亞里斯多德的理性是什麼自外來到靈魂內的，它不同於靈魂。在形質論中，組合的方是統一體 (unity)，人的組合是一 (uno)。組合的人因著他的形式是一，人的靈魂可以有著生長、感覺和思想的作用，故就人是一完整的人，形質論當用在統一的組合的人。這樣的統一性是亞里斯多德所肯定的。E. Berti 指出，亞里斯多德在 *Eudemus* 所肯定的只有理性的靈魂是不朽的。《論靈魂》卷三第五章肯定的理性的不朽正是 *Eudemus* 中的不朽概念 (Berti, 1997: 359-73)。在亞里斯多德早期遺失的著作中的思想和保存下來的著作之間有著基本的持續 (Movia, 1996: 30)。理性可以分開獨立存在方有不朽的可能 (Movia, 1996: 52)。P. Moraux 指出亞里斯多德相信不朽，他與柏拉圖共同的地方即都肯定理性不朽，他們意識到要肯定靈魂的某些官能會死亡，而另外的官能是不朽的，會是非常困難的問題。柏拉圖因而指出理性有一特別的角色 (un statut particulier)，亞里斯多德則引進理性「自外」來到靈魂內 (Moraux, 1978: 291, 308)。G. E. Karamanolis 指出，波菲力 (Porphyry) 追隨波羅丁 (Plotinus) 肯定亞里斯多德與柏拉圖都論證理性的不朽。在波菲力的思想中，他論證亞里斯多德的理性不是一內在的形式 (an immanent form)，是一超越的 entity。理性的作用或活動與植物和動物有機體身體的作用不同，因它的作用不依靠身體 (Porphyry, *Against Boetius*, 248f; Karamanolis, 2006: 293-95, 308)。

在我們論證了形質論不能用到理性，靈魂——形式的定義不能用到理性之後，還有的一個問題即何以亞里斯多德在《靈魂論》卷三第五章引進第二個理性，即所謂的主動理性，以及由亞歷山大註解《論靈魂》

<sup>56</sup> 理性只能以兩種模式統一：或者理性自己進到低級的植物和動物的靈魂內，然後成為人的形式；或者進到靈魂內，成為靈魂的部分。組合的人的統一性必然要求著形質論，這種統一性是始終被接受和肯定的，但理性作為人的統一形式的邏輯結果從未被探討。

所產生出來的問題，亦即主動理性究竟是人的理性或神聖的理性（divine Nous）。要了解的即亞里斯多德《形上學》中的絕對的第一因是不動的第一推動者，第一因不動因它是純粹的現實，它是始終在思想自己的思想（Aristotle, *Met.*, 1003 a 30）。但人的理性在沒有認識或思想的和活動之前，在它內沒有任何現實（*energeia*）（Aristotle, *DA*, 429 a 23）。在卷三第四章亞里斯多德在說明理性時，他是從一完整的人的理性來說，理性在沒有認識或思想之前什麼都沒有，這是他著名的白板說（*tabula rasa*）（Aristotle, *DA*, 429 b 31 - 430 a 2）。理性不是如同第一因是始終在現實地思想自己的思想，不思想外在的事物（Aristotle, *Met.*, 1072 b 24; *NE*, 1177 a 17-25）。反之，人的理性不僅能思想它本身，且能思想在它之外的所有事物。理性在思想它自己時，思想者與被思想者等同（Aristotle, *Met.*, 430 a 2-5; 430 b 25）。理性的認識是從潛能到現實的過程。F. Nuyens 即明確地說，在《論靈魂》中的主動理性不能是神聖的理性，我們不能以柏拉圖在《國家》中將善觀念視為最高的神（Plato, *Republic*, 508 c），就將亞里斯多德《論靈魂》中的主動理性視為神聖的理性。他並指出《論靈魂》中的主動理性與《形上學》中的神的概念是相反的，有著不相容矛盾的地方（Nuyens, 1948: 303; Mamo, 1978: 168-71）。<sup>57</sup>故主動理性應只是人的理性的一部分，一官能，它是人的靈魂的一種力量。換言之，主動理性在理性的認識活動上有其固有的角色。鑒於主動理性不能與神聖的理性等同，它當是每一個別的人的理性官能，亞歷山大將主動理性與神聖理性等同，這一看法和亞里斯多德的思想並不符合。理性當是每一個人的理性，亞威洛哀的靈魂一元論不能成立。<sup>58</sup>反之，多瑪斯的

<sup>57</sup> P. Mamo 指出所有近代的註解家都反對亞歷山大的主動理性與神等同的思想，主動理性的超越性常被否認。主動理性被視為個別靈魂（individual soul）的一種能力（Rist, 1966: 8）。

<sup>58</sup> F. Nuyens 指出在柏拉圖與亞里斯多德兩位哲學家思想中的不同。柏拉圖的善觀念被視為可理解世界的太陽，它是最高神。相反的，亞里斯多德的主動理性不以任何方式指神聖的理

靈魂的個別多元論方能解釋每一個別的人的理性活動 (Siwek, 1930: 165)。<sup>59</sup>

亞里斯多德從《論靈魂》卷一開始嘗試定義靈魂時，在論及人的靈魂是理性的靈魂時，他始終是從一完整的理性來探討。在卷三第四章時，亞里斯多德比較感官的作用與理性的作用不同的地方時，他舉出在這兩者之間，有著顯著的不同。感官知覺在歷經巨大的聲音或強烈的光線之後，感覺的器官會變弱甚至受損。相反的，當理性理解了什麼特別更高的可理解之後，它理解其他較微小事物的能力，不但不會因而減低，反而更為加強。在如此舉例說明後，亞里斯多德說：「感覺官能不可能存在，如無身體；但理性是可以分開的。」(Aristotle, *DA*, 429 b 4-5) 此處可以分開的理性是整個的理性 (Magee, 2003: 124)。

在《論靈魂》卷三第五章之前，亞里斯多德在說到理性時都從整個理性來看理性，在卷三第五章他提出第二個理性，因人的理性在沒有活動或作用前在潛能中，要能在現實中有所作用，當有一主動的推動者使理性從潛能的可以認識到現實的認識。正如在《形上學》中他以現實一潛能是相對立的，在嘗試說明理性的活動時他亦以這種方式來看。這是為什麼在卷三第五章的 430 a 10-14，他說這兩種不同的因素也應存在於靈魂內 (Aristotle, *DA*, 430 a 10-14)。依照 G. Soleri，理性的二分不僅是依形上原理所做的二分，且是在認識活動層次的需要當有的二分。原因就在於理性對象的可理解形式不以個別、具體的方式存在於自身，它存

性 (Nuyens, 1948: 303)。有關靈魂一元論的無法成立，詳見: Soleri (1952: 130-32)。

<sup>59</sup> 詳細的分析見 Soleri (1952: 114-129)。作者在本書中論證亞威洛哀的主動理性是在人之外的神聖理性，所有的人類共同有一個理性的不可能。主動理性既不是神聖理性，也非人類整體共有一個主動理性。多瑪斯的靈魂的個別多元論較能接受。Soleri (1952: 130): "L'idea di una trascendenza monopsichica di un intelletto unico non è neppur affacciata ne sospetabile dalla lettera del testo: è invece espressamente detto il contrario, essendo chiaramente scritto che le differenze di attivo e passive sono nell'anima: ἐν τῇ ψυχῇ (430 a 13)." ; G. Soleri 亦指出，《論靈魂》卷三中的理性是柏拉圖思想的殘餘 (è un residuo platonica) (Soleri, 1952: 118)。

在於一具體的組合中，理性要認識對象的可理解形式當有一主動的原理將對象的可理解形式從具體的組合中（Aristotle, *DA*, 431 b 2; 432 a 3-6; Soleri, 1952: 129; Siwek, 1930: 166）抽離出去，如此方能使得理性從潛能上可以認識到現實地認識（Aristotle, *DA*, 431 b 2; 432 a 89; *On Memory*, 449 b 31; *Posterior Analytics*, 81 a 38）。在整個認識過程中，主動理性的必要和它的角色就在這裏（Movia, 1968: 47; Soleri, 1952: 120; Siwek, 1930: 168）。<sup>60</sup>雖然亞里斯多德在說明認識過程時區別兩個理性，但在 430 a 13 他明確地提出兩者是在同一個靈魂內：ἐν τῇ ψυχῇ (inside the individual soul) (Soleri, 1952: 148; Rist, 1966: 8-9)。<sup>61</sup>

J. M. Rist 指出，亞里斯多德在《論動物的生成》中所說的自外而來的理性 (νοῦς θύραθεν) 及 Theophrastus 的註解都從一完整的理性 (nous as a whole) 來看理性，非僅在主動理性 (Rist, 1966: 9)。P. Siwek 指出，在亞里斯多德用「自外」(θύραθεν) 這一詞，他不僅指主動理性，且指被動理性。主動理性是靈魂的一部分 (une partie de l'âme) 或靈魂的一個官能 (une faculté de l'âme) (Siwek, 1930: 162-63)。這兩個理性在同一個靈魂內，毫無疑問人的靈魂的統一性是始終完整的 (Aristotle, *DA*, 413 a 6-7)。依照亞里斯多德，存有的統一性來自形式，形式有其本身的存有和統一性，它是在它本身的實體 (in its own right) (Aristotle, *Met.*, 1045 b 3-4; 1045 b 23; 1045 b 14)。形式的統一性及分開的形式存在的可能性是就它為現實，與靈魂繼續存在的問題有著基本的關係 (Soleri, 1952: 93)。

<sup>60</sup> “Aristote n'ayant pas appelé sans raison, le rôle de l'intellect agent, une illumination, ce rôle doit s'expliquer au moins dans ses traits essentiels, d'une manière analogue à l'illumination de la vision. En conséquence, l'intellect agent ne crée rien de nouveau dans la forme fournie par l'imagination, il ne change rien à son contenu, il ne l'enrichit en rien. Tout le rôle de l'intellect agent consiste à faire passer à l'état d'acte, la disposition à l'intelligible qui est dans l'image.”

<sup>61</sup> J. M. Rist 強調主動理性和被動理性在活動時有區別，但兩者同屬於一個別人的理性，兩者在每一個別的靈魂內。亞歷山大和亞威洛哀的人類整體共有一個主動理性的理論當被排除。

在亞里斯多德的思想中，理性，特別是主動理性未被視為絕對的內在，理性是靈魂中最高的，它是永恆、不朽的，它有著不同於其他生命的秩序 (a different order from the other vital principle) (Aristotle, *Met.*, 1070 a 24-26; Guthrie, 1960: 144)。人的理性不在靈魂——形式的定義中 (Soleri, 1952: 122, 144)。

主動理性和被動理性之間的區別只能是在一個靈魂內的區別，因著客觀對象的可理解形式在現實中，客觀對象要能現實地被認識是來自於理性認識的結果，在潛能中的理性和它接受到的對象的形式建構成一個和相同的不可分的形上實在 (une seule et même réalité metaphysique, indivisible) (Aristotle, *Met.*, 431 a 1; 430 a 3-5; 19-20; 431 b 22; *Met.*, 1072 b 20-24; Siwek, 1930: 170)。故在我們探討理性的分開本性時，我們能有的肯定即理性是分開的，首先是從它不是身體的形式，它能與身體分開，但在具體的人內，它是在一組合的人之內。其次從理性不是身體的形式，它的活動與身體分開，它的活動是非物性的活動。最後，分開的不是從一個與人的存有不同的神聖理性來看，理性的作用是人的靈魂的固有作用，不是在人之外的神的活動。就理性是形式和現實，它是一在自身的實體，不與身體混合，它是分開的，故分開的形式存在的可能性就它是現實，基本上和身體死亡後，靈魂的不朽是息息相關的 (Aristotle, *Met.*, 1069 b 24-26)。在探討理性的分開本性時要了解的即就理性是形式，它是真實的，但它是在一具體的組合中自立，在組合之外，沒有存在的可能。理性的分開不能是存有的分開 (ontological separation) (Magee, 2003: 123)，而是活動的分開 (Soleri, 1952: 132)。

## 伍、結論

在說明有機體的靈魂與身體之間的關係上，雖然亞里斯多德以形式與質料之間的關係來說明，但在他肯定的理性的簡單、非物質和分開的本性，它是在自身的分開的實體，及理性是現實但不是身體的現實等基本立場上，他一方面肯定靈魂——身體的結構不能用到理性與身體之間的關係，理性是不同類的靈魂。它的固有活動無需身體，是非物性的活動。理性是分開的、不朽的和與身體不混合。另一方面，靈魂不朽的概念是亞里斯多德早期在柏拉圖學院時就已經有的概念。這一概念亦是他思想成熟期所肯定的。換言之，靈魂不朽的概念是他一生所秉持的。正如柏拉圖，亞里斯多德肯定理性是不朽的。

## 參考文獻

- Ando, Takatura (1965). *Aristotle's Thought of Practical Cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barbotin, Edmond (1954). *La theorie aristotelicenne de l'intellect d'après Theophraste*. Louvain: Publications Universtaires de Louvain.
- Barnes, Jonathan. (1979). "Aristotle's Concept of Mind." In *Articles on Aristotle, 4: Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth, pp. 32-41.
- (ed.) (1984). *Aristotle: The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- De anima (DA), Metaphysics (Met. ), Physics (Phy. ), Generation of Animals (GA), On Youth, Old Age, Life and Death, and Respiration (OY), Nicomachen Ethics (NE), Categories (Cat.), Topics (Top.), Politics (Pol.), Eudemian Ethics (ET), Eudemus (EU)*.
- Berti, Enrico (1997). *La filosofia del «primo» Aristotele*. Milano: Vitae Pensiero.
- Bos, P. A. (2003). *The Soul and Its Instrumental Body*. Leiden: Brill.
- Cooper, John M. (ed.) (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Pub. Company.
- Plato: Phaedo, Republic, Timaeus, Crito*.
- Dies-Kranz (ed.) (1952). *Die Fragmente des Vorsokratikes*, 6th edition. Berlin.
- Edel, Abraham (1982). *Aristotle and His Philosophy*. London: Croom Helm.
- Evans, T. D. G. (1987). *Aristotle*. Sussex: The Harvester Press.
- Fabro, Cornelio (2005). *L'anima*. Roma: EDIVI.

- Frede, Michael (1992). "On Aristotle's Conception of the Soul." Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's De anima* (99-138). Oxford: Clarendon Press.
- Gilson, Etienne (1929). "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4: 5-129.
- (1926). "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4: 5-127.
- Guthrie, W. K. C. (1950). *The Greek and their Gods*. Boston: Beacon Press.
- (1960). *The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle*. New York: Harper & Row.
- (1971). *Socrate*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hamelin, O. (1953). *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Introd. by Edmond Barbotin. Paris: Vrin.
- Heinaman, Robert (1999). "Aristotle and Mind-Body Problem." Lloyd P. Gerson (ed.). *Aristotle: Critical Assessments*, vol. III. (32-49). London: Routledge.
- Hicks, D. R. (1988). *Aristotle De anima* with translation, introduction and notes. Salem: Ayer Company.
- Irwin, H. T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- (1991). "Aristotle's Philosophy of Mind." Stephen Everson (ed.). *Psychology* (56-83). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner (1934). *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- (1962). *Aristotle*, trans. by Richard Robinson, 2nd edition. Oxford: At the Clarendon Press.
- (1967). *The Theology of the Early Greek Philosopher*. Oxford: Oxford Univ. Press, first published as paperback.

- Kahn, H. Charles (1992). "Aristotle on Thinking." Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's De anima* (359-380). Oxford: Clarendon Press.
- Karamanolis, E. George (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, Anthony. (1994). *Aquinas on Mind*. London: Routledge.
- Kosman, A. L. (1992). "What does the Maker Mind Make?" Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's De anima* (343-358). Oxford: Clarendon Press.
- Leahy, Louis. S. J. (1981). *L'homme...ce mysete: Pour une philosophie de l'homme*. Kinshasa-Gombe: Publications S. P. Canisius.
- Lear, Jonathan (1988). *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lefèvre, Charles (1972). *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Magee, M. Joseph (2003). *Unmixing the Intellect*. Westport: Greenwood Press.
- Mamo, Plato (1978). "The Active Intellect and Aristotle's God," *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, August 7-14: 168-71.
- Mansion, A. (1953). "L'Immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote." *Revue Philosophique de Louvain* 41: 444-472.
- Mansion, S. (1978). "Soul and Life in the *De anima*." G. E. R. Lloyd & G. E. C. Owen (eds.). *Aristotle on Mind and the Senses* (1-20). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mondin, Battista (2004). *L'uomo: Chi è?*. Milano: Massimo.

- Moraux, Paul (1955). "A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote." In *Autour d'Aristote: Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion* (255-296). Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- (1978). "Le *De anima* dans la tradition grecques aspects de l'interpretation du traite, de Theophraste a Themistius." G. E. R. Lloyd & G. E. L. Owen. (eds.). *Aristotle on Mind and the Senses* (281-324). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Movia, Giancarlo (1968). *Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*. Padova: Editrice Antenore.
- (1996). *Aristotele, L'Anima*. Milano: Vita e Pensiero.
- Nuyens, F. (1948). *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Publication Universitaires.
- Pépin, Jean (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- Philippe, Marie-Dominique (1991). *Introduction a la philosophie d'Aristote*. Paris: Editions Universitaires.
- Polonsky, Ronald (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Reale, Giovanni (1978). *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, vol. II. Milano: Vita e Pensiero.
- (2000). *Socrate*. Milano: Rizzoli.
- (2004). *Storia della filosofia greca e romana: Aristotele e il primo peripato*. Milano: Bompiani.

- Rees, D. A. (1957). "Theories of the Soul in the Early Aristotle." In *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum* (191-200). Oxford: Oxford Univ. Press.
- Rist, M. John (1966). "Notes on Aristotle De Anima 3.5." *Classical Philology* 61: 8-20.
- (1989). *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- Robinson, Howard (1991). "Form and Immateriality of the Intellect from Aristotle to Aquinas." Henry Blumenthal and Howard Robinson(eds.). *Aristotle and the Later Tradition* (207-226). Oxford: Clarend Pres.
- Robinson, T. M. (ed.) (1987). *Heraclitus: Fragments*. Toronto: Toronto Univ. Press.
- Rohde, Erwin (1925). *Psyche*. Trans by W. B. Hills. London: Routledge.
- Ross, David (1923). *Aristotle*. London: Methuen & Co. Ltd..
- Shield, Christopher (2007). *Aristotle*. London: Routledge.
- Sisko, E. John (1999). "On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De anima*, III, 4, 429 a 10 - b 5." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81: 249-267.
- Siwek, Paul (1930). *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Soleri, Giacomo (1952). *L'Immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino: Società Editrice Internazionale.
- Spicer, E. E. (1934). *Aristotle's Conception of the Soul*. London: Univ. of London Press.

- Themistius (1996). *In De anima*. Trans. By Robert B Todd. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Verbeke, Gerard (1990). “Comment Aristote conçoit-il l’immatériel?” In *D’Aristote à Thomas d’Aquin* (3-34). Leuven: Leuven Univ. Press.
- Zeller, Eduard (1997). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press.

