

亞理斯多德對柏拉圖靈魂劃分之批判

王志輝*

摘 要

亞理斯多德在《論靈魂》第三書第九章，對柏拉圖的靈魂劃分作出相當嚴厲的批判。他指出，無論是柏拉圖的靈魂三分（「理性」、「意氣」、「慾望」），還是柏拉圖主義者所抱持，一般流行的靈魂二分（「擁有理性」與「缺乏理性」兩部分），都有相當大的問題。因為，首先，按照柏拉圖的靈魂劃分方式，靈魂可以是無限被劃分的。其次，柏拉圖的靈魂劃分，完全忽略了「吸收養分」的能力，其實是一種獨立的靈魂能力，而不能與其它靈魂部分或能力混為一談。再者，按照靈魂二分的方式，知覺該歸類為「擁有理性」還是「缺乏理性」的部分，也不清楚。最後，亞理斯多德認為，柏拉圖靈魂劃分的最不合理之處，在於將原本單一的「欲求能力」分割開，以致於在理性部分中出現了「希求」，在「缺乏理性」部分中又出現了「慾望」與「意氣」等，以致於在靈魂三部份中，每一部份都會有欲求。

本文打算依次檢視這些批判。此外，本文打算提出的一個觀點是，亞理斯多德對柏拉圖靈魂劃分之批判，符合他一般對柏拉圖哲學的批判方式：J. Annas 與 G. Fine 皆指出，亞理斯多德在批評柏拉圖理型論時，通常會相當嚴格地堅持柏拉圖文本上的文字意義，但不肯從柏拉圖的角度與哲學立場，寬大、善意地解讀這些文字；反之，亞理斯多德經常會根據自己的一些預設

* 王志輝，東吳大學哲學系副教授。

投稿：103年11月26日；修訂：104年2月23日；接受刊登：104年3月5日。

與哲學見解，嚴格地檢驗柏拉圖文本中的字句，有時他甚至會將柏拉圖的說法脫離原有的脈絡來解讀。當然，亞理斯多德這麼作的理由，並非是為了刻意刁難柏拉圖，而是為了從柏拉圖哲學中得出某些重要的哲學意涵，並藉此顯示自身哲學立場的合理性。本文將顯示，亞理斯多德對柏拉圖靈魂劃分的批判，充分展現了這種批判方式的特點。

關鍵詞：柏拉圖、亞理斯多德、靈魂理論、靈魂潛能、概念上的劃分

Aristotle's Criticism of the Platonic Division of the Soul

Zhi-Hue Wang*

Abstract

In *De Anima* III 9, Aristotle raises a series of criticisms against the Platonic division of the soul. He firstly indicates that the parts of the soul seem to be infinite, and not confined to the calculative, spirited, and the appetitive part, as Plato describes. Secondly, Plato's tripartition of the soul almost neglects the nutritive part as an independent capacity of the soul. Moreover, although the Platonists simplifies Plato's tripartition and transformed it into a bipartition, it is not easy to assign the perceptive part either to the rational or the irrational part. Finally, Aristotle thinks that it is totally unreasonable for the Platonic soul-division to split the desiderative part up, which should be one and single capacity of the soul; for then there would be wish in the calculative, appetite and spirit in the irrational part, such that in each part of the soul there would be desire.

In this article I shall explain these criticisms respectively. However, I will not treat them as though they were isolated, but will show that they belong to Aristotle's overall criticism against Platonism. J. Annas and G. Fine have suggested that in criticizing Plato's theory of forms, Aristotle

* Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University.

usually finds fault with this theory in an uncharitable and even narrow way. Sometimes he takes an inexact and vague Platonic claim, and provides one literal and natural reading of it on which he then proceeds to attack. Sometimes he reads a Platonic claim not in a way Plato would accept, but in a way which derives from the assumptions of his own metaphysics or from his own understandings about Platonism. Sometimes he criticizes a Platonic argument even in isolation from the original context in Plato's dialogues. In so doing, however, Aristotle does not intend to misinterpret Plato; his aim is not to record Plato's arguments straightforwardly, but rather to reconstruct them in a way that will provide philosophical illumination, so that we can learn something important about Platonism and the plausibility of Aristotle's alternative. This article will show that in principle, Aristotle's criticisms of the Platonic soul-division are compatible with his general mode of criticism against Platonism.

Keywords: Plato, Aristotle, theory of the soul, capacities of the soul, conceptual division

亞里斯多德對柏拉圖靈魂劃分之批判*

王志輝

在《論靈魂》第三書第九章討論動物運動的脈絡中，亞里斯多德提出了一系列有關靈魂劃分的問題。首先他問道，到底是靈魂其中一個獨立的部份，還是整個靈魂，使得動物能夠運動？所謂的「分離」在什麼意義下被理解的——靈魂各個部份到底是在空間上，還是在概念上分離的意思？此外，如果是靈魂其中一個部份，使得動物能運動的話，這個部份與《論靈魂》先前段落所討論的靈魂能力——如維生、知覺、表象、理性能力等等，又有何不同（432 a 19-22）？最後，亞里斯多德提出一個有關靈魂劃分的關鍵問題，並緊接著批評了兩個當時流行的靈魂劃分立場——靈魂三分與靈魂二分：

一個問題直接出現，我們應該如何說靈魂之部分，靈魂的部份又有多少？因為，按某種方式，靈魂之部分似乎有無限多個，而不僅限於某些人在劃分時所宣稱的那些部份——理性（λογιστικόν）、怒氣（θυμικόν）與慾望（ἐπιθυμητικόν），也不限於另一些人所提出的擁有理性（τὸ λόγον ἔχον）與無理性（τὸ ἄλογον）之部分。因為，從這些劃分來看，其它的部份似乎比我

* 本論文為國科會計畫「亞里斯多德靈魂理論研究」（NSC 101-2410-H-031-068-MY2）的部份研究成果，在此僅向國科會致謝。此外，作者感謝兩位匿名審查人提供的寶貴意見，這些建議對原文的改進助益良多。

們剛列舉的這些展現更大的差異；例如維生能力，這是植物與所有動物共同具備的，以及知覺能力，這個能力不易被歸類為無理性還是擁合理性的部分。再者，表象能力在本質上與所有這些都不相同，但它到底與這些部份相同還是不同，卻難以被決定，如果我們假定靈魂之部分是分離的。除了這些以外，就概念與潛能來看，欲求能力似乎與所有這些皆不相同。把這個能力切割開來，是很荒謬的；因為如此一來，在理性部份就形成了企求（βούλησις），在無理性部份就會有慾望（ἐπιθυμία）與怒氣（θυμός）；假使靈魂分成三部份的話，在每一部份中都會有欲求（ὄρεξις）。（*DA* III 9, 432 a 22 - b 7）

這些批評，大致上有四個主要的重點：

[**批判 1**]按柏拉圖的靈魂劃分方式，靈魂可能劃分成無限多個部份（432 a 22）。

[**批判 2**]靈魂三分論忽略了「維生能力」¹乃是獨立的靈魂部份（432 a 27-30）。

[**批判 3**]按照靈魂二分，「知覺能力」將難以被歸類為擁合理性還是無理性部份；此外，「表象能力」亦難以跟其它靈魂能力區分開，假使我們將靈魂各部份看成是分離的話。（432 a 30 - b 3）

[**批判 4**]靈魂三分論荒謬地將單一的欲求能力切割為三，使得每一個靈魂部份中都有欲求。（432 b 3-7）

¹ θρεπτικόν 一詞，從希臘文來看可能譯為「吸收養分的能力」更為適合；不過，由於這個能力所涵蓋的功能，不僅包括吸收養分，也包括生長與再生（*DA* II 4, 415 a 25-26; *EN* I 13, 1102 a 33），因而本文統一將其譯為「維生能力」。

本文將逐一檢視這些批判。此外，本文打算提出的一個觀點是，亞里斯多德對柏拉圖靈魂劃分之批判，符合他一般對柏拉圖哲學的批判方式：J. Annas（1982: 325）與 G. Fine（1993: 28）皆指出，亞里斯多德在批評柏拉圖理型論及其形上學觀點時，通常會相當嚴格地堅持柏拉圖文本上的文字意義，而不肯從柏拉圖的角度與哲學立場，寬大、善意地解讀這些文字；反之，亞里斯多德經常會根據自己的一些預設與哲學見解，來解釋柏拉圖文本中的字句，有時他甚至會將柏拉圖的說法脫離原有的脈絡來解讀。當然，亞里斯多德這麼作的理由，並非是為了刻意刁難柏拉圖；反之，他是為了從柏拉圖哲學中引出某些值得討論的哲學問題，進而凸顯自身哲學立場的合理之處。本文將顯示，亞里斯多德對柏拉圖靈魂劃分的批判，基本上亦符合他對柏拉圖理型論的批判方式。

本文因而首先處理[批判 1]與[批判 2]的內容，從這兩個批判來展現亞里斯多德這種對柏拉圖哲學特有的批判方式。不過，緊接著這兩個批判，本文將優先處理[批判 4]，因為這個批判，仍然主要是針對柏拉圖的靈魂三分理論，特別是柏拉圖將「欲望」（*ἐπιθυμία*）²賦予靈魂三部份之作法。至於[批判 3]有關靈魂二分批判的詮釋，則存在一個相當大的爭議：由於亞里斯多德在倫理學脈絡中，也曾援引靈魂二分作為討論基礎（cf. *EN* I 13, 1102 a 26-28），致使許多學者認為《論靈魂》中的靈魂二分批判乃是一個自我批判。³本文並不贊同這樣的詮釋立場，因為這種立

² 關於 *ἐπιθυμία* 以及 *ἐπιθυμητικόν* 這兩個詞彙的翻譯，在此說明如下：在柏拉圖的使用中，由於 *ἐπιθυμητικόν* 代表非理性的、與理性抗衡的靈魂部份（*Rep.* IV, 439 d），它甚至與生理需要有關（439 c-d），因此這一詞彙譯為「慾望」或「感性慾望」；反之，由於 *ἐπιθυμία* 的意義並不侷限在生理或感性的慾望，而是被柏拉圖分配給靈魂三個部份，因此這一詞彙在柏拉圖哲學中統一譯為較為廣義的「欲望」。至於在亞里斯多德哲學中，*ἐπιθυμία* 與 *ἐπιθυμητικόν* 則譯為較帶有感性意味的「慾望」，因為這兩個詞彙在亞里斯多德哲學中，幾乎毫無例外皆被當作是與苦樂相關的感性慾望（cf. *EN* I 13, 1102 b 30; *DA* II 3, 414 b 5-6）。

³ 參見 Rees（1957: 118; 1960: 198）；Vander Waerdt（1987: 629 f）；Dirlmeier（1991: 278）。其它抱持這類觀點的學者可參見 Fortenbaugh（1970: 242 n. 14）所列舉的文獻清單。

場不正當地預設了某種「發展論」的觀點，也錯誤地假定《論靈魂》與亞里斯多德倫理學中的靈魂劃分理論是完全對立不相容的。

壹、柏拉圖的靈魂三分論

在討論亞里斯多德對柏拉圖靈魂劃分批判之前，有兩件事必須特別注意。第一，《論靈魂》第三書第九章的靈魂劃分批判，屬於討論動物運動的脈絡：亞里斯多德基本上認為，使動物能夠運動的動力因，基本上是一個單一的靈魂能力——欲求能力（*DA* III 10, 433 a 21, a 31 - b 1），在這樣的基本思維下，柏拉圖的靈魂劃分當然顯得格格不入。因為，按照《國家篇》第四書的靈魂劃分理論來看，柏拉圖正是以分析人類行動不同的動機因素，或者以各種欲望之衝突，來作為靈魂劃分的基礎（Cooper, 1999a: 189 ff）；因此，在柏拉圖看來，行動的內在動因不是一個，而是多個，這對亞里斯多德以單一的靈魂能力作為運動動因的立場是一大挑戰。第二，亞里斯多德基本上是以生物各種不同的靈魂能力或潛能，來作為靈魂劃分的基礎（*DA* II 2, 413 b 11-13; III 10, 433 b 1-3）。正是基於這個理由，亞里斯多德引進了[批判 2]——靈魂三分論忽略了維生能力乃是獨立的靈魂部份。眾所周知，靈魂三分論將靈魂劃分為理性、怒氣與欲望三部份；但是，亞里斯多德質疑，「各種靈魂能力彼此的差異，要比欲望與怒氣之間的差異更大」（*DA* III 10, 433 b 3-4）。不過，[批判 2]似乎並不是針對《國家篇》，而是《蒂邁歐斯篇》中的靈魂三分論：在《蒂邁歐斯篇》中，吸收養分、消化等維生功能，並不是被看作一個獨立的靈魂部份，而是與飢餓、口渴等欲望連結在一起，一併被當作近乎身體的功能（*Tim.* 70 d 7 - e 5, 72 e 3 - 73 a 8）。正因為維生功能被結合在欲望部份中，柏拉圖甚至認為植物靈魂也有欲望部份（*Tim.* 77 a 3 - c 5）。

這個批判——靈魂三分論忽略了維生能力為獨立的靈魂能力，恰好可呈顯亞里斯多德對柏拉圖靈魂劃分批判之特點。柏拉圖的靈魂三分論，乃是在倫理學與政治哲學的脈絡中被提出的，因而它的焦點仍在於分析與道德實踐相關的人類靈魂要素，目的在探討人類的德性（cf. Cornford, 1912: 259; Solmsen, 1955: 162）。在這樣的基本研究取向下，靈魂三分論當然會忽略維生能力的重要性，因為如亞里斯多德所言，維生能力是我們與植物、動物所共有，與人類的德性沒太大關係（*EN* I 13, 1102 b 11-12）。亞里斯多德刻意迴避，靈魂三分論乃是在倫理學框架下被提出的，並嚴厲指摘它忽略了維生能力。不過，亞里斯多德如此批判的主要用意，也在於凸顯，柏拉圖的靈魂三分論，並無法全面處理包括維生功能在內的種種生命現象，因為它只是一套人性或德性理論，而不是科學性的靈魂理論。

至於[批判 1]——「按某種方式，靈魂之部分似乎有無限多個」，這個批判也強烈影射柏拉圖的靈魂劃分。因為，在《國家篇》第四書，柏拉圖正是利用欲望之衝突，來作為靈魂劃分之基礎；但是，我們在日常生活中，卻經常遭遇各式各樣的欲望衝突。例如，今天晚上想寫論文，卻又想看電視；今晚想赴宴會，卻又想要去聽音樂會。是否這類因巧合而無法使兩個欲望同時被滿足的情況，都會造成靈魂劃分呢？此外，我們也經常遭遇對同一個對象同時產生欲望／厭惡的情況，例如想洗熱水澡卻只有冷水，想喝熱咖啡卻只有已經冷掉的咖啡。如果在所有這類林林總總的欲望衝突之情況下，我們都有必要去劃分靈魂的話，那麼靈魂似乎就可以被分解成無限多個部份。

要檢視柏拉圖是否會陷入這樣的難題，在此實有必要對《國家篇》第四書的靈魂劃分理論（436 b 8 - 441 c 8），作一簡明扼要的討論。在此，

柏拉圖首先是藉由口渴但拒絕喝飲料之人的例子，來論證理性與慾望是不同的靈魂部份；這個論證大致依循下列的步驟：

- (1) 相同的事物不可能在同一方面⁴，關連到同一對象，同時去作（或經受）相反的事（436 b 8-9）。
- (1a) 因此，如果我們發現，在任何事物中發生這些事的話，我們將知道這個事物不是同一個，而是多個（436 b 9-11）。
- (2) 欲望與厭惡應被當成是相反的動作或感受（437 b 1 - c 10）。
- (3) 口渴乃是單純對飲料的欲望（437 d 2-6）。
- (4) 所以，如果某個口渴之人，同時感受到對喝的厭惡，那麼在他之中必定有兩個事物，一個驅使他去喝，另一個卻阻止他去喝（439 b 3-6）。
- (5) 人們有時的確會既口渴，但同時又拒絕去喝（439 c 2-4）。
- (6) 因此，在這種人的靈魂之中，必定存在兩個不同的事物，其中一個命令他去喝，另一個阻止他去喝（439 c 5-7）。
- (7) 那個阻止他去喝的事物是從理性而來，那些驅使、推動他去喝的事物，則是出於情感與疾病形成的（439 c 9 - d 3）。
- (8) 因此，在我們靈魂中，必定存在理性與慾望的部份（439 d 4-8）。⁵

在此，作為靈魂劃分基本原則的前提（1），一般被稱為衝突或對立原則（Annas, 1981: 137; Ferrari, 2007: 168），它是任何存有事物必須遵守的原則。前提（1a）乃是從前提（1）而來的延伸，這個條件關係構成整體論

⁴ 在此按照 Stalley (1975: 112-118) 的解釋，κατὰ ταῦτόν 意義為「在同一方面」而非「在同一個部份」。

⁵ 在此參照 Stalley (2007: 69) 所整理的步驟，並作小幅修正。

證的核心。有趣的是，柏拉圖使蘇格拉底在此提出兩個貌似對立原則的反例，來進一步限定這個原則適用的對象。第一個例子是，一個靜止之人，但頭跟手都在動，因此同一個人好像同時既靜止又在動；蘇格拉底立即解釋，這不能作為對立原則的反例，因為這個人並非整個人同時既靜止又在動，而是一部份（軀幹）靜止，另一部份（頭與手）在動（*Rep.* IV, 436 c 8 - d 2）。第二個例子則是，在相同一個點上旋轉的陀螺尖端，看起來這個尖端好像同時既靜止又在動；但是，蘇格拉底也解釋這個例子並不違背對立原則，因為這個陀螺尖端並非同時在同一方面既靜止又在動：就圓周這個方面而言，尖端在動（旋轉），但就陀螺垂直軸這方面，它是靜止的（436 d 4 - e 6）。⁶

柏拉圖在此提出這兩個例子，不外乎是要說明，到底哪一類型的事物，才是該適用對立原則來劃分部份的對象。第二個例子顯然不在前提（1a）涵蓋的對象範圍，因為陀螺尖端並非「在同一方面」既旋轉又靜止；（1a）所進行的推論，對它並不適用。只有類似第一個例子的情況，才是（1a）適用的對象，因為這類的對象——例如站立不動、但頭與手在動的人，如果把這整個人當作單一對象看待，恰好是「在同一方面、關連到同一對象、同時在作相反的事」；這類對象必須被分解成部份，否則它將違反對立原則。

上述的區分，也進一步限定了前提（2）的內容：欲望跟厭惡，不只是相反的動作而已，而是「在同一方面」的相反動作（Lorenz, 2006: 150）。至於前提（3）——口渴乃是單純對飲料的欲望，對此處靈魂劃分的論證，至為關鍵；我們將看到，藉這個前提，柏拉圖正是要確保靈魂只是劃分為三部份，而不是無限多個。為了說明這個前提，柏拉圖使蘇格拉底指出，欲望是屬於「關係性的事物」，它是藉由它所關連到的對象而被界定

⁶ 有關這個例子的解釋，參見 Stalley (2007: 69 f) ; Lorenz (2004: 90 f)。

的 (cf. *Rep.* IV, 438 a 7 ff)。正如同單純的知識，乃是關連到單純的知識對象，特殊的知識則關連到特殊的知識對象 (438 c 6 - e 8)；同理，一個特殊的、以某種性質來限定的欲望，乃是關連到某個特殊的、帶有某性質的對象，而單純的欲望——例如口渴，則是關連到一個單純的對象——飲料：

所以，帶有某性質的口渴，乃是關連到一個帶有某性質的飲料，而口渴本身，則既不是關連到大或小，也不是關連到好與壞的飲料，更不是——一言以蔽之——關連到任何帶有某性質的飲料。口渴本身，只是關連到飲料本身而已，不是嗎？(*Rep.* 4, 439 a 4-8)

為求簡便，在此暫且將「帶有某性質的欲望」稱為「複合欲望」(complex desire)，因為一個這樣的欲望（例如對熱水的欲望），其實是由兩個單純欲望（如對熱與對水的欲望）複合而成 (Anagnostopoulos, 2006: 184 n. 17)。但是，為何在此柏拉圖要如此細緻地分析欲望，而只容許單純欲望——口渴本身，作為論證靈魂劃分的要角之一？其中一個理由應是，他打算藉此將上述那些在我們日常生活中經常出現的欲望衝突，一併視為對論證無關緊要而排除掉，因為這類的欲望衝突根本無法造成靈魂劃分。例如，天氣冷想喝熱咖啡，但手邊卻只有冷咖啡可喝，因而我對這杯咖啡既想喝又不想喝；在這個例子中，其實根本沒有欲望衝突，因為我欲望的對象是咖啡，但厭惡的對象，卻是這杯咖啡的附加性質——冷，因此這個例子根本不符合對立原則的基本條件——必須「針對同一對象」同時有相反動作。其它一些在日常生活中，因巧合而無法使欲望同時被滿足的例子，也可依此方式分析。例如，今晚想看一場即將下檔的電影，但好友臨時通知一場紅酒聚會。在這個例子中，我們其實並不會因想參加聚會而「厭惡」看電影這件事本身；我們所厭惡的，乃是在這個時機

點附加在看電影這件事上額外的屬性——例如「它將使我們無法參加聚會」這個因果關係。

當然，柏拉圖在此刻意只容許單純欲望，特別是出於生理需要的口渴本身，來當作建立靈魂劃分的衝突因素，主要的用意是，藉由剝除掉口渴種種條件限制，使之單純只建立在生理需要的基礎上，他欲使單純的口渴本身完全獨立於口渴者其它種種信念、價值的影響；柏拉圖在此特意將口渴視為出自情感與疾病（*Rep.* IV, 439 d 1-2），以祛除它任何帶有認知的因素。因此，當這個欲望受到另一力量抗拒時，柏拉圖可順理成章地將這個抗拒力量視為源自理性（439 d 1）。至此，柏拉圖完成了靈魂理性與欲望部份的劃分。

然而，這個論證仍潛藏一個難題。柏拉圖憑什麼認為，那個與口渴相抗衡的厭惡力量，必定源自另一層次——理性？是否有可能，對同一個單純對象的欲望／厭惡力量，屬同一層次，同樣來自非理性的欲望部份？例如，當我們喉嚨不適時卻仍想抽煙，或者胃痛時仍有食慾。⁷這些例子的確對柏拉圖論證形成一大挑戰；不過，這個難題依舊可以透過上文對於複合欲望的分析，來加以解決。當我們喉嚨痛而仍有煙癮時，我們所厭惡的並非抽煙「本身」，而是抽煙所帶來的結果——喉嚨痛——這個附加屬性。因此我們並非對同一對象同時有欲望與厭惡。

不過，這樣的分析，似乎也形成另一個問題。我們是否也可以用同樣的方式分析口渴者的欲望衝突？在這個例子中，口渴者出於某種疾病而想要喝飲料，因而喝飲料將危害身體健康。然而，是否理性在此出於健康考量所抗衡的，不是喝飲料本身，而是它所帶來的結果——危害身體健康？其實，解決這難題的關鍵，仍在於柏拉圖對單純／複合欲望的區別。柏拉圖在此一再強調，真正能建立靈魂劃分的，乃是單純欲望的

⁷ Kamtekar (2006: 176) 特別提出這個質疑。

衝突；口渴者想喝飲料的欲望，乃是「口渴本身」(διψος αὐτὸ)。藉由一再強調「口渴本身」、「飲料本身」這類字眼，柏拉圖似乎想設計出一個情境：口渴者出於某種疾病而對飲料上癮，因而喝飲料本質上對身體有害；在這個例子中，「對身體有害」不是附加在喝飲料這個動作額外的屬性，而是它的本質之一。藉由將「對身體有害」內建在喝飲料這個動作的本質之中，柏拉圖依然可以強調，理性出於健康考量所抗衡的，是喝飲料「本身」。

因此，藉口渴者這個例子，柏拉圖一方面揭示了靈魂具有理性與慾望兩部份，另一方面也防止了靈魂被無限劃分的危險；不是任何欲望或行為動機的衝突，都能夠建立靈魂劃分；靈魂劃分，必須源自欲望、動機本身本質上的衝突(Annas, 1981: 138)。換言之，源自同一個靈魂層次的行為動機衝突，例如同樣出自感性慾望的想吃飯與(因胃痛)不想吃飯之間的衝突，並不會造成靈魂劃分；因為，在此相衝突的兩方，並非在本質上有何衝突、抵觸，因為兩者同樣源自感性慾望。⁸

緊接著理性與慾望部份的區分，柏拉圖試圖再區分出怒氣這個元素。柏拉圖首先以戀屍者 Leontius (*Rep.* IV, 439 e 6 - 440 a 3) 為例說明。Leontius 路過雅典時，想要去看剛被處決者的屍體，但是又感到噁心而轉過身去；但是，經過了一些掙扎，他最後又屈服於慾望，張開雙眼跑

⁸ 參見亞里斯多德的說法：「慾望會對立於選擇，慾望卻不會對立於慾望。」(*EN* III 2, 1111 b 15-16) 不過，上述的分析仍存在一個困難；我們可以將上述胃痛的例子稍加修正，例如得了厭食症的病患。這種人會對吃飯感到噁心，且由於厭食症的緣故，「噁心」似乎已經被內建在他吃飯這個動作的本質之中。對此，我們可以為柏拉圖作的辯護是，感性、生理慾望內部的種種驅力、動機因素等，彼此之間在自然情況下，本質上並無衝突；除非在極端不正常的病態狀況下，感性慾望之間才可能出現本質上的衝突。反之，在一般正常情況下，感性慾望彷彿本質上就會與理性衝突，因為慾望總是只關心自身立即的滿足，而無視於其它考量，但理性是關心靈魂(及身體)整體長遠的善。因此，不必極端的狀況，而是些許的引誘或小疾病，就可以引發慾望與理性抗衡。

向屍體，但最後又咒罵他的慾望。柏拉圖使蘇格拉底指出，這個例子「證明了憤怒有時會與慾望爭鬥，因為彼此是不一樣的東西」（440 a 5-6）。

柏拉圖認為，Leontius 這個例子充分顯示了，在靈魂內部有所爭鬥時，怒氣經常會援助理性來阻止慾望（440 a 8 - b 7）。Leontius 之所以對他看屍體的行為感到憤怒、羞愧，乃是因為，這個行為違背了他自己及一般雅典大眾對正當、值得敬重之行為的基本價值觀；⁹除非是他自己感到作錯了事，不然他對自身行為的惱怒將無從解釋。因此，Leontius 這個例子，暗示怒氣其實蘊含某些價值與理想，或與行為者自身的自尊心或自重這類情感有關；Leontius 會感到惱怒，也因為他的行為違背了他對自己的期望——他並不想成為被戀屍癖所支配的人。柏拉圖進一步指出，怒氣也經常援助、支持表面看起來是正義的事情（440 c 7-8）。由於怒氣蘊含了某些行為者的價值觀、自尊心與正義感等等，怒氣對侮辱、傷害自尊的行為與表面上不公正的事物相當敏銳，而作為憤怒、憤慨等情緒之來源。

但是，Leontius 這個例子仍無法充分證明，怒氣乃是靈魂中另一個獨立的部份。由於在 Leontius 的憤怒中，仍然包括類似像價值觀與理想等認知因素，或者如羞愧等反省性的心理態度，因此在這個例子中，最終與慾望爭鬥的，到底是理性還是怒氣，其實並不清楚。為了進一步區隔怒氣與理性，柏拉圖引進了兩個例子。首先，柏拉圖藉小孩與動物的靈魂狀態為例：小孩與動物都具備怒氣，但卻缺乏理性（441 a 7 - b 3）。但是，從這個段落的論述脈絡來看，這個例子似乎不是一個很充分的證明；因為，在這整個脈絡裡，靈魂劃分似乎都是建立在靈魂內部的衝突或對立的基礎之上，但小孩與動物的靈魂內部，明顯仍不存在理性與怒

⁹ 關於 Leontius 之怒氣中包含哪些認知要素的詳細分析，參見 Annas (1981: 127 f) ; Cooper (1999a: 204) ; Lorenz (2006: 151 f)。

氣的衝突。柏拉圖自己似乎也意識到這一點，因此，他又援引了荷馬《奧迪賽》中著名的一段典故。Odysseus 在回到家鄉後，發現他的宮殿已遭一堆想追求他妻子的無賴佔據，於是他下決心把這些羞辱了他宮殿的無賴殺光；但是，為了更有效地執行他的殺人計畫，他必須先偽裝成陌生人。然而，某次他卻看到，他的女僕們正無恥地與其中某些無賴追求者調情，並發現他們之間有姦情；因此，在盛怒之下，他打算立即衝出來把這些人全殺光。但是，這時 Odysseus 的理性卻告誡他不可這麼作，因為這將使他暴露身份，而使整個計畫失敗。柏拉圖直接引述了荷馬的詩句來說明：

他重捶胸部，並指謫他的心。(Rep. IV, 441 b 6)¹⁰

柏拉圖認為，荷馬在這個例子中，充分描述了 Odysseus 的理性「反省、衡量了比較好與比較差的策略」，並基於這個考慮來指謫非理性的怒氣（441 b 7 - c 2）。因此，柏拉圖認為這個例子充分證明了理性與怒氣乃是靈魂內部不同的兩個元素；至此，至此，柏拉圖完成了《國家篇》第四書的靈魂劃分理論。

由以上的分析可以看出，《國家篇》第四書的靈魂劃分，乃是建立在三類欲望本質上的差異與衝突的基礎上；理性、怒氣以及感性慾望代表了三種不同類型的欲望或行為驅力，彼此之間經常有所衝突。然而，為何亞里斯多德要提出「靈魂將無限被劃分」之批判呢？在前言中已指出，亞里斯多德對柏拉圖哲學的批判方式，是相當特別的。他對柏拉圖的指謫，並不是要刻意誤解柏拉圖，或者是因為柏拉圖理論上明顯地犯了某些錯誤與矛盾。反之，亞里斯多德主要是針對柏拉圖文本中一些語焉不

¹⁰ 在 Rep. III, 390 d 4-5，柏拉圖更為完整地引述了這段詩句：「他重捶胸部，並指謫他的心／忍住啊，我的心！你曾忍受過比這更可恥之事」。

詳之處，進行嚴格地檢視與批判：他通常會用一般最自然、符合常識的方式，但有時也會利用他自己的哲學預設與概念術語，來解釋柏拉圖。然而，亞里斯多德雖不是以一種善意的方式¹¹來解讀柏拉圖，但他的目的卻是善意的：他通常是為了要提出對柏拉圖思想一個合理的重構，從中引出一些重要的問題與哲學觀點，以對比他自己的哲學立場。¹²這種批判方式最著名的一個例子，便是亞里斯多德對柏拉圖「理型」之存有地位的批判：他認為，柏拉圖的理型源自蘇格拉底的共相，但蘇格拉底並未將共相分離於感官個體；然而，柏拉圖卻將共相分離，使之獨立自存於感官個體，但如此一來共相也成了個體——「共相與個體幾乎成了同一種事物」(*Met.* XIII 9, 1086 b 3-11)。在這個批判中，亞里斯多德顯然是用他自己的方式，來理解柏拉圖的理型。柏拉圖固然常使用類似「正義本身」、「美本身」、「善本身」等字眼，來凸顯理型之獨立自存性(*Phaedo* 75 c 11 - d 4; *Parm.* 130 b 7 - c 2)，但理型並不會因此而成為個體；亞里斯多德是根據自己的哲學預設，才得出這個結論。因為，對他而言，只有個別實體才能夠是分離、獨立自存的(*Cat.* 5, 2 a 34 - b 6; *Met.* VII 1, 1028 a 33-34)；¹³因此，共相必須是個體，才能夠是分離的。

亞里斯多德提出「靈魂將無限被劃分」之批判，可能是他以一般、常識的方式來解釋柏拉圖，所得到的結論。因為，從《國家篇》第四書表面上的內容來看，柏拉圖的確利用日常生活中欲望衝突的例子，來作為靈魂劃分的基礎。但日常生活中充斥各式各樣欲望衝突的例子；若不仔細加以解析，單憑上述的對立原則，很容易造就靈魂無限多的劃分。

¹¹ 反之，Stalley (2007: 68) 建議，我們最好以「善意原則」(the principle of charity) 來解釋柏拉圖。

¹² 關於亞里斯多德這種特有的批判方式，參見 Fine (1993: 28 f, 35, 190)。

¹³ 當然，對亞里斯多德而言，不是只有感官個體才是獨立自存的；神——作為非感官的個體，也可以是獨立自存的。

此外，《國家篇》的某些段落，在字面上也極易使人有靈魂被無限分割的聯想。例如，柏拉圖曾用高音、中音、低音，來比喻靈魂三部份，並用音階之和弦來比喻靈魂各部份之和諧（443 c 9 - 444 a 2）；但是，他同時也指出，除了三個音階以外「也存在處在中間的元素」（443 d 7），暗示靈魂可能不只三個部份。此外，在第十書，柏拉圖在回顧第四書靈魂劃分的內容時，也指出「我們曾同意，存在無數這類的對立，而靈魂充斥著它們」（603 d 5-7），這句話也暗示，靈魂內部似乎可以出現無限多欲望衝突的情況。

此外，《國家篇》第四書所呈現的靈魂劃分理論，似乎仍不夠完備。¹⁴ 首先，就欲望部份而言，柏拉圖以飢餓、口渴為感性欲望的典型代表，並將其視為情感與疾病的產物（439 d 1-2），顯示他在此實將欲望看作類似動物性的生理衝動；然而，生理衝動乃是盲目、無視於理性命令的。因此，在此段落所解析出的欲望部份，基本上無法勝任《國家篇》整體作為一個教育計畫所賦予它的角色，因為道德教育的首要目標，便是要教養、陶冶非理性的欲望，這預設欲望某種程度上要能夠回應理性命令（cf. Fortenbaugh, 1979: 150 ff）。此外，從柏拉圖對「節制」的定義來看——節制乃是靈魂各部份皆同意理性該統治，並達成和諧一致（*Rep.* IV, 442 c 10 - d 1），欲望也不能完全只是由那種盲目的生理衝動所構成。

另一方面，理性在《國家篇》第四書的靈魂劃分論述中，也仍未被充分彰顯其獨立的功能與角色。當然，在口渴者之例當中，理性也不致完全侷限在類似休謨式的理性協調者的角色——只是在協調靈魂各部份的利益而已，自身則欠缺任何的欲望與動機因素；¹⁵ 因為，口渴者仍是

¹⁴ 參見 Annas（1981: 139 ff）及 Ferrari（2007: 167-176）對《國家篇》第四書靈魂劃分理論的質疑。

¹⁵ 關於這一點，存在一個爭議。Annas（1981: 133, 140）與 Ferrari（2007: 175）皆認為，在口渴者之例中，理性頂多只扮演有效地協調靈魂各部份利益的協調者之角色，因此，理性在此

為了健康的緣故而抗拒喝水，健康可被視為一種善，而靈魂與身體整體的善，正是理性關懷的對象（441 e 4-5, 442 c 5-8）。因此，理性在此仍可被視為能產生自己的欲望與厭惡（Cooper, 1999a: 194; cf. Lorenz, 2004: 101）。但是，第四書的論述，卻並未擔保口渴者的理性對於善有真實的認識；在第七書中，柏拉圖指出，任何對於善的知識都預設對善的理型的認識（*Rep.* VII, 534 b 8 - c 5），但這種認識，只侷限在訓練有素的哲學家身上。因此，口渴者的理性，仍無法免於是為了快樂的緣故，而追求健康——基於健康可以擔保更長遠的快樂，而壓制當下想喝水的慾望；口渴者的理性因而仍有可能最終是服務於感性慾望。這個問題，在 *Odysseus* 之例中更明顯。在盛怒的當下，*Odysseus* 的理性雖阻止了他的怒氣立即發作，但在此理性與怒氣，其實是專注在相同的目標上——正當的雪恥（Ferrari, 2007: 170），理性在此似乎仍服務於怒氣設定的目標；兩者的差異，只在於哪一個能更有效地使 *Odysseus* 實現他的雪恥計畫而已。因此，在口渴者與 *Odysseus* 之例中，理性的獨立地位是受到質疑的，因為在這兩個例子中，理性似乎都沒有追求真正屬於自身的目標。

最後，《國家篇》第四書的論述，也使人質疑怒氣是否可作為一個獨立的靈魂部份，因為它同時分享了理性與慾望的特徵。一方面，怒氣與行為者的價值觀與正義感有關，因而似乎接近理性；但是，另一方面，怒氣並不是使我們去思考，而是使我們行為衝動，且怒氣通常只關心自身目標的立即實現，而無視其它考量，因此怒氣在本質上仍與慾望相近。正是怒氣在《國家篇》第四書論述中的尷尬地位，使得不少學者認為，

並未具有真正屬於自己的利益，它的利益乃是依賴於靈魂其它部份以及靈魂整體的利益；既然理性沒有自己的利益，它當然也不具備任何慾望與動機因素。反之，Miller, Jr. (1999: 97f) 與 Lorenz (2004: 101 f) 則反對將口渴者的理性詮釋為近似休謨式的理性。

怒氣可能是出於政治哲學的考量，基於國家與靈魂三分結構之類比，而被引進為一個獨立的靈魂部份。¹⁶

或許正是由於這些問題，使得柏拉圖在《國家篇》第九書，引入了另一種方式來強化靈魂三分；在此，他不再執著於以欲望之間本質上的衝突為靈魂劃分依據，而是藉欲望對象的差異來劃分靈魂（cf. Annas, 1981: 141）。柏拉圖指出，靈魂三部份分別對應到三種不同的快樂，因而也存在三種不同的欲望（ἐπιθυμίας）；靈魂三部份因此也追求不同的對象：理性愛好智慧，怒氣愛好榮譽，而感性慾望則愛好金錢（580 d 7 - 581 c 7）。藉由賦予理性以及怒氣特有之追求對象，柏拉圖重新建立並強化了這兩個靈魂部份之獨特性與獨立地位。然而，這種以欲望對象來劃分靈魂的方式，卻使得靈魂最底層的部份——感性慾望難以維持它的統一性。因為，存在各式各樣、形形色色的感性慾望，這些慾望各自追求不同對象，而難以藉單一對象來統合。柏拉圖似乎是想以「金錢」來統合所有的感性慾望；他稱慾望部份為「愛金錢的」，「因為這類欲望主要是經由金錢來實現的」（580 e 5 - 581 a 1）。但是，金錢能否作為統合所有感性慾望的單一原則，仍屬可議。因為，柏拉圖自己一再堅持，對食物、飲料、性愛等慾望仍為代表感性慾望的典範，因為這類慾望是最強大的（580 e 2-4），但這類出於生理需要的慾望，似乎不太能被統合在「愛金錢」的慾望之下。亞理斯多德在探討正義問題時便指出，愛好金錢與追求肉體享樂，根本是不同的慾望類型，因而由這兩者而來的不正義類型，也是不同的（cf. *EN* V 2. 1130 a 24-28）。此外，在討論受慾望支配的靈魂類型之一的「寡頭類型者」（ὀλιγαρχικός）時，柏拉圖也曾指出，這類的人以追求財富、金錢為人生最高目標，因而會為了金錢而壓制其它非必要的感性慾望（*Rep.* VIII, 554 a 5-8），這表示愛金錢的慾望本質上並無法

¹⁶ 例如 Cornford (1912: 259)、Hackforth (1913: 270 f)、Penner (1971: 113) 皆抱持這類觀點。

統合所有感性慾望。¹⁷再者，根據柏拉圖，受感性慾望支配的墮落靈魂類型，其實不只一個，而是三個（其它兩類為「民主類型者」與「獨裁類型者」，561 a 6 - 562 a 8），這個證據也顯示，感性慾望其實並非侷限在單一類型上，也無法藉單一原則來整合。

因此，亞理斯多德對柏拉圖「靈魂將無限被劃分」之批判，其實也意在揭示，柏拉圖藉欲望的衝突與差異來區分靈魂，這種作法將遭遇的基本困難。當然，仔細分析《國家篇》第四書的靈魂劃分方式，是可以避免陷入這個危機；因為，第四書所討論的，乃是相當特殊的欲望衝突類型。但是，柏拉圖在第九書以欲望對象之差異來劃分靈魂的方式，又使得靈魂被無限劃分的危險再度隱現，因為欲望具有各式各樣差異的對象，這使得欲望不易被歸類。¹⁸此外，感性慾望的複雜性，也使得它不易被統合在「愛金錢」這個原則之下。¹⁹因此，除非柏拉圖有一個更為完整的欲望與欲望對象理論，否則他並不容易無法完全擺脫上述的困難。

貳、亞理斯多德對靈魂三分論之批判

在這個段落中，本文將優先處理[批判 4]——「靈魂三分論荒謬地將單一的欲求能力切割為三，使得每一個靈魂部份中都有欲求」（432 b

¹⁷ Fortenbaugh (1979: 152) 也指出，愛金錢的欲望並不是建立在生理原因，而是建立在（把金錢看作是最重要的）評價的基礎上（*Rep.* 554 a 2 - b 3），因而不能與飢餓、口渴這類感性慾望混為一談。

¹⁸ 例如，柏拉圖在《國家篇》第十書曾指出，我們靈魂內部具有「愛好詩作的部份」，這個部份「渴求哭泣與悲嘆的滿足，因為這些就是它天生追求的東西」（606 a 4-6）；對詩作的愛好，似乎不太能被定位在愛榮譽、愛金錢或基於生理原因的感性慾望範疇之下（Kamtekar, 2006: 173 n. 11）。

¹⁹ 此外，如果把「愛榮譽」當作是統合怒氣部份的原則的話，那麼這個原則也無法涵蓋小孩、動物的怒氣（cf. Cooper, 1999a: 200 f）；因為柏拉圖所言之榮譽，乃是政治意義上的榮譽。

3-7)，因為這個批判仍然針對柏拉圖的靈魂劃分理論。²⁰這個批判，首先映入眼簾的，應是針對（人類）運動來源的問題：柏拉圖使靈魂三部份

²⁰ 此處的詮釋，存在一個爭論。傳統上，多數學者皆認為，這個段落主要批判對象為柏拉圖的靈魂三分論，如古代詮釋者 Philoponus (2000: 20-23)、Fortenbaugh (1970: 241 ff)、Kemp (1978: 185)、Miller, Jr. (1999: 100 f)、Polansky (2007: 505)。然而，Vander Waerdt (1987) 完全反對這種傳統的解釋；他認為，*DA* 432 b 3-7 應拆解成兩個段落看，432 b 3-6 由於仍使用「擁有理性」與「無理性」這種二分靈魂論的字眼，因而在脈絡上與 432 a 24 - b 3 屬同一段落，仍然是對靈魂二分論的批判，而 Vander Waerdt 認為亞里斯多德對靈魂二分論的批判都是自我批判（批判他自己倫理學中的靈魂劃分）；至於 432 b 6-7，才是對靈魂三分論的批判，但 Vander Waerdt 指出，亞里斯多德在此的批判對象不是柏拉圖，而是被記載在 *Top.* 126 a 6-14 由柏拉圖學院成員提出的靈魂三分論版本 (629)。撇開一些考據性的證據，Vander Waerdt 這種獨到詮釋，主要基於兩個理由 (639-642; cf. Vander Waerdt, 1985: 286 n. 9)：第一，他認為「欲求」(ὄρεσις) 不是柏拉圖使用的概念，因而「將欲求一分為三」的批判，不可能針對柏拉圖（柏拉圖只有靈魂三部份皆有各自的「欲望」(ἐπιθυμία) 的說法）。第二，「企求」(βούλησις) 在柏拉圖哲學中，也不是明確地被置入理性部份，而是與「欲望」意義相近，是三個靈魂部份都具備的；因此，「在理性之中形成了企求」也不會是針對柏拉圖。Vander Waerdt 這種文字考據的分析，是相當深入且細緻的；不過，這種分析，卻忽略了亞里斯多德對柏拉圖哲學特有的一種批判方式。前文曾指出，在批判性地詮釋柏拉圖時，亞里斯多德容許自己相當大解釋上的自由度，他經常會藉自己的哲學預設與概念術語，來解讀柏拉圖的。的確，將「欲求」區分為「企求」、「怒氣」與「慾望」三個次種類，乃是亞里斯多德自己提出的劃分 (*DA* II 3, 414 b 2; *MA* 6, 700 b 22)，但毫無疑問的，這個劃分是由 *Rep.* 580 d 7 ff 對於「欲望」三類型劃分演進而來 (Polansky, 2007, 505 n. 4)；因此，亞里斯多德在此，極有可能是利用自己的「欲求」概念，來解釋、代表柏拉圖的「欲望」。此外，亞里斯多德在倫理學脈絡中，雖有將「企求」置入理性部份的傾向；但「企求」作為一種理性欲望，當然是柏拉圖力持的觀點，這種觀點源自蘇格拉底的倫理學。例如，在 *Gor.* 466 d 5 - e 2，蘇格拉底指出，暴君並不是作了他們真正企求作的事；在 468 c 2-8，蘇格拉底也說，我們並非想要、企求殺人或被城邦放逐，因為我們都企求善。此外，柏拉圖自己也曾使用「企求」，來代表出於理性的欲望，例如他曾說，「獨裁類型的靈魂，最不可能會作它所企求之事」(*Rep.* 577 e 1-2)。

另外，Vander Waerdt 的解釋立場忽略了，亞里斯多德在批判柏拉圖哲學時，通常不會刻意區分柏拉圖與他學院內的追隨者（除非這些柏拉圖追隨者提出與老師相當不同的觀點），而是把那些追隨者對柏拉圖思想的解釋，一併都看作是屬於柏拉圖。例如，在 *EN* 1096 a 11-17 著名的柏拉圖「善的理型」的批判中，亞里斯多德指出，引進理型的是我們「親愛的朋友」(φίλους ἀνδρας)，在此他使用的是複數形，因此指涉的是柏拉圖及其追隨者。在 *EN* 1145 b 36 - 1146 a 5 中，亞里斯多德在瀏覽柏拉圖與其門徒對蘇格拉底「無自制力」難題的解決方案時，也絲毫不區分柏拉圖與其追隨者的思想。此外，在 *Met.* 1086 b 3-11 針對柏拉圖將理型個體化的問題時，亞里斯多德也是以複數的「他們」為主格，表示是柏拉圖及其追隨者一併使蘇格拉底的共相成為獨立自存的。

最後，Vander Waerdt 考據上證據，也不是毫無問題的。他認為，*DA* 432 b 6-7 的批判——在靈魂三部份中都會有欲求，這個批判是針對 *Top.* 126 a 6-14 記載的，由柏拉圖追隨者提出的

都有各自的欲望，因而每一部份都形成獨立的運動起源；但根據亞里斯多德，運動應源自一個單一的靈魂能力——欲求（*DA* III 10, 433 a 31 - b 1）。²¹在此，亞里斯多德是以自己的哲學術語——「欲求」（*ὄρεξις*），來代表柏拉圖的「欲望」（*ἐπιθυμία*）概念，藉此影射《國家篇》第九書 580d7-581c7 將欲望分配給靈魂三部份之作法，因而他指出，「假使靈魂分成三部份的話，在每一部份中都會有欲求」（*DA* III 9, 432 b 6-7）。

當然，[批判 4]這個段落另一個極為關鍵的批判重點是，亞里斯多德欲藉此揭示，柏拉圖依據欲望衝突的靈魂劃分方式，與他自己根據潛能或者功能²²來劃分靈魂的作法，兩者是格格不入的（cf. Jedan, 2000: 121 f）。根據亞里斯多德，靈魂可劃分出哪些不同的部份，取決於它擁有哪些不同的潛能（*DA* I 1, 402 b 9-14; cf. III 10, 433 b 1-3）；但是，這一點又是根據靈魂（或擁有靈魂者）展現出何種不同的功能、活動或實現來決定的，因為「潛能之實現與活動，在定義上優先於潛能本身」（*DA* II 4, 415 a 18-20; cf. *Met.* IX 8, 1049 b 12-17）。例如，什麼是思想能力或知覺能力，取決於思想或知覺活動是什麼（*DA* II 4, 415 a 16-18）。由於任何潛能都必須訴諸它的「實現」（*ἐνέργεια*）才能被界定，因此一種潛能原則上只能對應到一種實現活動。在亞里斯多德看來，柏拉圖的靈魂劃分嚴重違反了這種「潛能——實現之對應原則」；因為，就理性部份來看，理性原

靈魂三分論版本；但是，在這個段落中根本未出現「欲求」一詞。如果 Vander Waerdt 那麼拘泥在字詞術語考據上的精確性的話，那麼這個段落的靈魂三分論顯然不是亞里斯多德的批判對象。另外，在 *Top.* 126 a 6-14 中出現關鍵的一句話——「企求完全在理性之中」（*πᾶσα...βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ*），這句話明顯對應到 *DA* 432 b 5 的「在理性部份形成了企求」（*ἐν τε τῷ λογιστικῷ ... ἡ βούλησις γίνεται*）；然而，後面這句話，Vander Waerdt 指出是屬於亞里斯多德對二分靈魂論的批評。Vander Waerdt 根本未解釋，「企求在理性之中」這句話，為何一下屬於探討三分靈魂論，一下又屬於批判二分靈魂論的脈絡。

²¹ 當然，單獨的欲望能力，也不是充分能夠決定人類的運動（*DA* III 9, 433 a 6-9）；欲求還需受到理性或者表象的影響，才能夠產生運動（*DA* III 10, 433 a 21 - b 4）。

²² 所謂「功能」（*ἔργον*），在亞里斯多德哲學中，通常意指擁有潛能者根據其潛能所展現出的活動或者活動成果。

有之功能應是去認識、思考 (*Rep.* IV, 436 a 9)，但柏拉圖的靈魂劃分方式，卻又賦予以理性（追求善與智慧、真理的）欲望活動。²³然而，假使理性能夠去實現兩種不同類型的活動或功能的話，那麼這對如何界定理性為一個單一的靈魂能力，將是一大難題。

柏拉圖在《國家篇》第五書中，其實曾極為類似亞理斯多德，以潛能所關連到的活動或功能，來分別不同的潛能（能力）：

讓我告訴你我對它們[能力]的看法。對於能力（δύναμις），我看不到它的顏色或形狀，也看不到諸如此類或其他的特性，以藉由訴諸這些特性在心中區分這類或那類能力。對於能力，我唯一能考察到的，便是它所關連的對象與它所創造的成果。這便是我區分每一種能力的方式；針對相同對象與創造相同成果者，我稱為相同的能力，而針對不同對象與創造不同成果者，我稱為不同的能力。你同意這種作法嗎？（*Rep.* V, 477 c 6 - d 5）

柏拉圖在此明白指出了，為何我們必須藉由能力所關涉的對象，或能力所創造的成果來區別能力：因為能力沒有任何具體現實上的特性。緊接著上述的段落，柏拉圖相當著名地區別了「知識」與「信念」：由於知識與信念都可被當作是某種能力看待（知識是所有能力中最強的能力，而信念則是形成信念的能力，cf. *Rep.*, 477 d 7 - e 3），因此可藉由它們各自所關連到的對象，與創造的不同成果，來區別知識與信念。知識只能關連到真實存在的事物，僅能創造絕對為真的真理；信念則關連到亦真亦假的事物，因此對這些事物形成的信念也是亦真亦假的。柏拉圖

²³ Cooper (1999a: 191) 指出，除了上述的功能以外，在《國家篇》中理性還被賦予另一功能——根據智慧來統治 (*Rep.* IV, 441 e 4-5, 442 c 5-8)。這個功能，當然與城邦——靈魂的結構類比有關，因為哲學家國王最重要的工作，便是根據他的知識與智慧管理城邦。

在此所提出的能力劃分原則，其實極為類似亞里斯多德所提出的潛能界定原則：²⁴潛能必須訴諸其實現才能被定義；一種潛能只能對應到一種實現。

此外，柏拉圖在用語上，也的確透露出某些以潛能來劃分靈魂的契機；柏拉圖將靈魂理性部分稱為 λογιστικὸν，而將感性慾望的部分稱為 ἐπιθυμητικὸν (*Rep.*, 439 d 5-8)。熟知亞里斯多德在《論靈魂》中用語的人皆知，這種以 -ikon 為字尾的詞彙通常指各種靈魂「能力」。亞里斯多德自己也試圖發掘出，這個潛藏在柏拉圖字詞中的意涵；在指涉柏拉圖靈魂理論中的「怒氣」部份時，亞里斯多德似乎刻意避開柏拉圖的用語 θυμοειδής，而是使用 θυμικὸν 一詞 (*DA* III 9, 432 a 25; III 10, 433 b 4)，藉以齊一化柏拉圖的術語。藉由這種方式，亞里斯多德無非是想要將柏拉圖所言的靈魂部份，朝向類似靈魂能力的意義來理解，以便進一步利用自己對「潛能」提出的原則，來攻訐柏拉圖。

然而，即便柏拉圖透露出某些以潛能或者功能來劃分靈魂的契機，²⁵但他其實絕不可能將靈魂部份理解為潛能或者能力；因為，對柏拉圖而言，靈魂各部份，乃是能夠承載欲望、厭惡、快樂、情感，甚至信念等心靈狀態的「主體」(Lorenz, 2004: 89, 92-95)。²⁶在這樣的前提之下，靈

²⁴ Fortenbaugh (1969: 183 n.29) 與 Polansky (2007: 182) 皆認為，柏拉圖此處提出的能力界定方式，乃是後來亞里斯多德以功能來區分靈魂能力的基礎。

²⁵ 在 *Rep.* IV, 436 a 8-b3，柏拉圖似乎也嘗試利用靈魂各部份所展現的不同功能，來作為劃分靈魂之基礎；這可能是基於城邦／靈魂的結構類比，所提出的立場。

²⁶ 當然，Lorenz 所言的「主體」(subject)，並不是指獨立的「行動主體」(agent)，因為 Lorenz 原則上反對柏拉圖靈魂理論中存在「小人問題」(關於「小人問題」，參見下文註 32、註 33)。一位匿名審查人善意指出，柏拉圖是否將靈魂各部份理解為「主體」，在學界中仍有爭議。的確，關於這一點，在學界中並未達成共識；例如，Irwin (1995: 204 f) 便堅持，靈魂部份應被理解為屬性(關於這個觀點的批評，見 Lorenz, 2004: 92 n. 20)。Lorenz 的立場，主要是延續 Burnyeat (1976: 33-36) 的觀點。Burnyeat 認為，至少在《國家篇》中的靈魂部份，都是被當作獨立的主體看待。Burnyeat 主要是從文字用語來論證這一點；他指出，在 *Rep.* 436 a 8 - b 3 蘇格拉底的提問——我們到底是「藉相同部份」(τῷ αὐτῷ τούτῳ)，亦即「藉整個靈

魂各部份根本不可能被當作是能力或潛能。因為，在存有地位上，潛能畢竟是一種屬性，因而嚴格來說不可能去承載其它屬性；按亞里斯多德形上學的立場，只有實體才能作為承載屬性的主體（ὕποκειμενον; *Cat.* 2, 1 a 20 - b 9）。由於柏拉圖並不將靈魂部份視為潛能，因此，同一個靈魂部份展現不同的功能，根本不會造成柏拉圖任何的困擾。

在此不難看出，亞里斯多德與柏拉圖之間關於靈魂劃分問題的一個關鍵爭議：柏拉圖視靈魂部份仍為能承載心靈狀態之主體，但亞里斯多德卻將其視為潛能。亞里斯多德對柏拉圖之批判，似乎正是要揭示，靈魂之「部份」不能夠作為展現不同功能的「主體」。但靈魂部份為何不能夠是主體呢？

要回答這個問題，首先必須處理與此相關的另一議題。亞里斯多德經常提出，靈魂各部分只是在概念上不同，而不是在空間上分離（*DA II*

魂」（δὴ τῆ ψυχῆ），還是「藉不同的部份」（ἐτέρω ... ἄλλω）來作不同活動——之中，所出現的「工具性與格」（instrumental dative），並非（如一般文法學家所理解的那樣）意謂活動藉助的「手段」，而是本身就代表作活動的主體。Burnyeat 這種觀點主要是依據他對 *Theaetetus* 184 c 1 - d 5 的詮釋（*ibid.*: 29 ff）。在這個段落中，柏拉圖指出，我們並非是「藉助」（ᾧ）各種器官來知覺事物；因為按這種（工具性與格）用語，若器官是我們知覺時所「藉助」的事物的話，那麼它們將成為各種獨立的知覺主體，而我們將如同特洛伊木馬那樣的容器，只是在容納這些知覺主體而已（*Thea.* 184 d 2-3）。相對於此，柏拉圖提出，我們應是「藉助」（ἧ）靈魂而「經由器官」（διὰ ... ὀργάνων）來知覺各種知覺對象（184 d 3-5），因為靈魂才是真正的知覺主體。這些說法證實了，當柏拉圖以「藉助...」（ᾧ; ἧ）這種工具性與格來指稱我們進行活動時所依賴的事物的話，它應代表真正進行此活動的主體。

除了這個主要證據以外，Burnyeat（1976: 34 f）也提出了另一個證據，來證明在《國家篇》中的靈魂部份也被視為信念，甚至判斷的主體。在 *Rep.* 602 c 10 - 603 a 5 中，柏拉圖指出，當木棍插入水中看起來是曲折的，但我們卻不相信它是曲折的，這類的意見衝突也只能透過靈魂劃分成不同部分來解釋：「在此，其信念違背正確尺度的靈魂部分，與相信正確尺度的靈魂部分，不是同一個事物」（603 a 1-2）。Burnyeat 認為，這種看法充分顯示，柏拉圖將理性部份與非理性部份都看成是獨立的信念主體，因為同一個主體不可能同時抱持相反信念。其實，Burnyeat 這種詮釋，也恰好呼應了《國家篇》第四書的靈魂劃分方式；因為，第四書正是按照「對立原則」來進行靈魂劃分；同時在同一方面針對同一對象作相反之事的，必定是不同事物（436 b 8-11）。因此，按這個原則區分的靈魂部份，其實正是同時（在同一方面針對同一對象）作相反之事的活動主體。

2, 413 b 27-32; cf. *EN* I 13, 1102 a 28-32), 藉以駁斥柏拉圖以空間分割的方式來劃分靈魂。所謂「在概念上」劃分靈魂, 就是指亞理斯多德那種以潛能來區分靈魂部份的方式 (*DA* II 2, 413 b 29-32; cf. Gregoric, 2007: 24): 靈魂具有哪些部份, 取決於它具有哪些潛能, 亦即取決於擁有靈魂者展現出何種不同類型的活動或功能。至於為何不能夠「在空間上」劃分靈魂部份, 亞理斯多德援引了一個有趣的生物現象來說明:

如果靈魂的潛能是部份的話, 這些部份到底是在概念上, 還是在空間上分離, 這個問題在某些例子上不難回答, 雖然其它例子有些困難。因為, 如同在植物的情況中, 某些植物在被分解成部份而彼此分離後, 仍然明顯存活下去...我們也看到, 在其它種類的靈魂中發生相同的事, 例如在昆蟲被切割的部份上; 因為, 每一個被切割的部份都具有知覺與地點運動, 而它如果有知覺的話, 也會具有表象與欲求。(*DA* II 2, 413 b 14-23)

某些植物 (如水運草) 以及昆蟲 (蚯蚓) 具有無性再生的能力, 它們被分割的部份仍然能夠存活下去。但是, 這些被分割的部份, 都是分有一個完整的靈魂; 部份與部份, 以及部份與原本未分割的整體, 彼此之間的靈魂形式是相同的 (*DA* I 5, 411 b 25-26)。例如, 被分割的植物, 每一部份都具有完整的維生能力, 而不會是一部份分有吸收養分的能力, 另一部份分有再生, 另一部份又分有生長能力。同樣, 昆蟲被分割的部份, 如果還能存活下來的話, 也是分有一個與原本整體形式相同的完整的靈魂。事實上, 這個結論, 不只是基於經驗觀察, 而是也是從理論的角度可得出的。因為, 按照亞理斯多德生物位階的看法, 維生能力不僅是植物所特有, 也是所有生物共有的靈魂能力; 作為最基本的靈魂能力, 維生能力是其它靈魂能力能夠存在的基礎 (*DA* II 2, 413 a 25-28; II 3, 415

a 1-3; II 4, 415 a 23-25)。因此，假使被分割的昆蟲部份，是各自分得不同的單一靈魂能力的話，那麼其中一部份將成為植物（因只分得維生能力），但其它部份無法存活（因缺乏維生能力）；毫無疑問，這是相當荒謬的結論。

亞理斯多德在此藉某些植物、昆蟲特殊的無性再生現象，來證明靈魂不可在空間上被分割的論證，明顯以柏拉圖為批判對象；²⁷在《蒂邁歐斯篇》，柏拉圖使理性、怒氣與慾望三部份，分別座落在頭部、胸腔與腹部中（*Tim.* 69 d 6 - 71 a 3）。但是，這種將靈魂各部份區域化、部位化的作法，在亞理斯多德看來，卻是將靈魂在空間上作分割，因為身體各個區塊，僅各自分得一個單一的靈魂部份而已。²⁸藉上述的例子，亞理斯多德試圖揭示，靈魂根本不是沿著身體之部分被劃分的，靈魂各種能力也不是在空間上獨立分離的；因為，假使是如此的話，那麼被分解成部份的蚯蚓，每一部份應只會分得一個單一的靈魂能力而已，而不會得到一個整全的靈魂。

靈魂在空間上被劃分，不只違反經驗現象而已；這種作法最大的問題，其實是它將嚴重威脅靈魂的統一性：

某些人認為靈魂是可分的，而它用一部份來思考，用另一部份來渴求。如果靈魂原本自然就是可分的話，那麼，是什麼東西把靈魂統合起來呢？當然不是身體。因為剛好相反，毋寧是靈魂把身體統合起來；無論如何，當靈魂消逝，身體也隨之消散、毀滅。如果有任何其它東西把靈魂統一起來的話，那麼這個東西最有可

²⁷ 學界多數同意，亞理斯多德在此對靈魂在空間上被分割的問題，是以柏拉圖《蒂邁歐斯篇》的靈魂三分論為批判對象。參見古代詮釋者 Philoponus (2006: 121)；Sprague (1989: 36)；Gregoric (2007: 25)；Polansky (2007: 136)。

²⁸ Johansen (2000: 101) 指出，如此將靈魂各部份區域化的作法，對柏拉圖靈魂三分論而言是必要的，因為這將保障靈魂三部份各自作好自己分內之工作，使彼此不會相互干預。

能就是靈魂。但如此一來，我們又必須再度研究，這個[把靈魂統一的]東西到底是單一的，還是具有許多部份。如果它是單一的，為何靈魂一開始不當成單一的呢？如果它是可分的，那麼根據相同的道理，我們將必須再度研究，是什麼東西又把它統合起來；如此，這種問題可以無窮盡地進展下去。(DA I 5, 411 b 5-14)。

亞理斯多德在此似乎對柏拉圖按身體部位區分靈魂，作了一個常理上的解釋：假如靈魂是按空間位置被區分的話，那麼它自己也成為一個佔有空間的物理對象。因為，按照常理，只有一個物理性的實體，才有可能在空間上被拆解成部份。然而，假使靈魂成為這樣的事物的話，那麼這對靈魂的統一性，將是一大威脅；因為，在空間上彼此分離獨立的部份，至多只能再被接合成一個像聚合物般、弱形式的統一體。²⁹但是，靈魂卻絕不是由各種潛能拼接而成的聚合體。亞理斯多德藉上面引用的推論來證明這一點。假使靈魂是一個可被拆解成獨立部份的聚合體的話，那麼，是什麼因素把這個聚合體統一起來？顯然不是身體，因為靈魂才是將身體統合起來的原則。但是，如果將靈魂統合起來的，又是靈魂的話，那麼我們將面臨一個兩難局面：假使這個將靈魂統合起來的靈魂，是一個統一體的話，為何我們不一開始就把靈魂看成是統一不可分割的呢？另一方面，假使這個統一靈魂的另一個靈魂，又可被分割成各自獨立的部份的話，那麼無限逆推的問題，就立即浮現。

當然，亞理斯多德在此對柏拉圖以空間劃分的方式分割靈魂的批評，似乎有些過度。因為，柏拉圖基本上不太可能承認，靈魂是具有形

²⁹ 所謂「強形式」與「弱形式」的統一體，是以其部份是否仍具有獨立性來區分的。因此「弱形式的統一體」，指的是那種其部份仍然保持獨立性的統一體；例如，一套叢書，雖然也是「一套」書，但其中每一冊也是一本獨立的書。因此，嚴格而言，弱形式的統一體並非真正的統一體。

體、可按物理方式切割的對象；他經常強調，靈魂是不可見的（*Phaedo* 79 b 4-17; *Tim.* 36 e 6），而只有可見之物——感官對象，才會具有形體（*Tim.* 28 b 7-8）。因此，柏拉圖應不至因為將靈魂區域化、部位化，就輕易放棄他力持的二元論立場。換言之，靈魂不是被切割成一塊一塊的物理對象；身體各部位所分得的，仍然是一小部份非物質性的「靈魂」：頭部分得理性，胸腔分得怒氣，而腹部分得慾望。但是，這種將靈魂部位化，按身體部位來分配靈魂部份的方式，也是亞里斯多德完全反對的：

某人對靈魂的部份，可能會有這樣的疑問：每一個在身體中的部份，到底有何種潛能。因為，如果整個靈魂統合了整個身體的話，那麼很自然地，每一個靈魂部份也應當統合某個身體部份。但這是不可能的。（*DA I 5*, 411 b 14-17）

亞里斯多德在此的批判重點是，假使靈魂整體統合了整個身體，且靈魂各部份是按照身體部位來分配的話，那麼每一個靈魂部份也可以統合它所屬的身體部位。亞里斯多德在此顯然利用了他靈魂理論中一個重要的想法：靈魂乃是（擁有生命潛能之）身體的「形式」（*DA II 1*, 412 a 20-21）；換言之，靈魂乃是使生物生命體個體化的原則，因為按照亞里斯多德形上學的基本觀點，形式乃是將材質統一起來個體化原則（*Met.* VII 17, 1041 b 11-33）。因此，假使靈魂部份是按照身體部位來分配的話，那麼這些被分配的靈魂部份——各自作為單一的靈魂形式（理性、怒氣、慾望），似乎就可以使接收它們的身體部位，各自形成獨立的個體。亞里斯多德直斥「這是不可能的」，因為這嚴重違反身體統一性這個基本的經驗事實。³⁰

³⁰ 不過，亞里斯多德的知覺理論，似乎也有陷入那種將靈魂部位化，按身體部位分配靈魂能力的危機；因為，各種知覺能力，似乎是被分配給各種知覺器官，例如視覺是透過眼睛，聽覺

然而，亞里斯多德這些對柏拉圖以空間分割的方式劃分靈魂的批判，與柏拉圖將靈魂各部份視為主體的問題，有何關連呢？其實，這些批判，使柏拉圖的靈魂劃分理論陷入了一個尷尬局面。如果柏拉圖將欲望分配給靈魂三部份的話，那麼靈魂三部份顯然各自必須作為承載心靈狀態的主體；但是，作為承載屬性的主體，可以有兩種選項。第一個映入眼簾的主體選項，是物質性個體（物質實體）；然而，假如靈魂之部分是物質個體的話，那麼這將完全破壞靈魂之統一性，因為由物質個體所接合而成的，只能夠是「聚合體」而不是真正的「統一體」。此外，若靈魂之部分是物質實體的話，那麼這將使整體的靈魂本身也成為物質實體；因為唯有物質實體的部份，才可能仍是物質實體（cf. *Cat.* 5, 3 a 29-32）。第二個作為主體選項的，則是個體的「形式」，因為形式某種意義上，也可以當作承載屬性之主體（cf. *Met.* VII 3, 1029 a 1-3）；³¹但是，假如靈魂之部分，是各自作為單一形式被分配給身體各部位的話，那麼這將使分有這些形式的身體部位各自形成獨立的個體，因而嚴重威脅身體之統一性。亞里斯多德批判柏拉圖在空間上分割靈魂，目的就是要揭示，這兩種靈魂部份作為主體之方式的荒謬性：靈魂或者作為物質實體

透過耳朵來實現等等。因此，假使各種知覺器官各自承載一種知覺能力的話，那麼類比於此，我們身體上的每一個器官，是否都各自承載一個單一的靈魂能力與形式，因而各自形成獨立分離的個體？對於這個問題，亞里斯多德曾舉出一個例子，來說明知覺能力並非座落在知覺器官之中；他指出，「假使老人能獲得這類[正常的]眼睛的話，他就可以像年輕人那樣去看」（*DA* I 4, 408 b 21-22）。亞里斯多德似乎認為，視力受損，並不是因為視覺能力真的有何損害，而是出於視覺器官——眼睛的損害；眼睛損害，只是阻礙了視覺能力的運作，但並未損傷視覺能力本身，因為只要置換正常的眼睛，視覺能力就可重新運作。這一點顯示了，知覺器官其實只是作為實現知覺能力的「工具」（*ὄργανον* 這一詞彙原本就有「工具」的意義）；作為工具，器官其實並不會將知覺靈魂部位化，而使某一知覺能力座落其中（cf. Polansky, 2007: 180）。

³¹ 不過，按照 *Met.* VII 3, 1029 a 1-3，可以作為承載屬性之主體的，不只是「（由形式與材質形成的）個體」與「形式」而已，「材質」亦可當作主體。但是，在考慮靈魂作為主體之意義時，「材質」這個選項根本不必考慮，因為靈魂不會是材質；靈魂只會是形式、目的與動力因（cf. *DA* II 4, 415 b 12-23）。

在空間上被分割，或者是被分割成一些非物質性的單一形式，進而分配給身體各部位；但這兩種方式，都將破壞靈魂整體或身體之統一性。

亞里斯多德在此對柏拉圖將靈魂部份視為主體之批判，令人聯想到當代對柏拉圖靈魂理論的「小人問題」(the Homunculus Problem) 批判。這個批判的要旨是，柏拉圖（特別是《國家篇》中）的靈魂理論，似乎有將靈魂每個部份都看成行動主體之嫌；因為，每一個靈魂部份都具有（長期或短期的）欲望以及信念，甚至具備推理能力。由於每一個靈魂部份都是具備這些能力的獨立主體，這些部份彼此之間可以相互競爭，也可以互相溝通或彼此說服。³²

限於篇幅，本文暫不深入分析有關「小人問題」的爭議。³³不過，相較於當代「小人問題」的批判，其實可以輕易地被解消，³⁴亞里斯多

³² 近代最早提出類似觀點的，應是 Demos (1939: 139 f)；當代提出「小人問題」的主要批判者，則為 Annas (1981: 142)、Irwin (1995: 217-222)、Bobonich (2001: 204-214)。當代反對柏拉圖靈魂理論中存在「小人問題」最力者，乃是 Stalley (2007)；此外，Anagnostopoulos (2006: 176) 與 Lorenz (2004: 84, 110; cf. 2006: 158 f) 也抱持類似反對「小人問題」的論述立場。

³³ 有趣的一個現象是，當代無論支持或反對「小人問題」之論述者，都一致同意柏拉圖將欲望賦予靈魂的理性部份 (cf. Lorenz, 2004: 101; Stalley, 2007: 83)，因此，這兩個陣營之間的主要爭議，主要便環繞在低層次的兩個靈魂部份（怒氣、慾望）是否具備概念或認知能力的問題。支持「小人問題」的論述立場者，多半援引「勇敢」的定義 (*Rep.* 442 c 1-3)，來證明怒氣具備能夠保存理性命令的能力，或者援引「節制」的定義 (442 c 10 - d 1)，來說明欲望與怒氣能夠被理性說服，與理性溝通而達成意見一致等等。此外，他們也經常援引 *Rep.* 580 e 5 - 581 a 1 將慾望視為「愛金錢的」部份，來證明慾望部份具有手段——目的的推理能力，因為它正是基於金錢能滿足所有慾望而追求金錢。反之，反對「小人問題」的論述立場者，則認為這些證據都完全不足以證明慾望與怒氣部份具備認知或推理能力。因為，按柏拉圖的德性教養理論，慾望、怒氣能夠聽從理性命令，與理性達成和諧一致，根本不可能是經由理性上的溝通與說服，而是藉由習慣教養與訓練；因此，柏拉圖所提出，靈魂各部份能形成「意見一致」的類似用語，充其量只能被當作譬喻，而不能照字面上太認真被看待 (cf. Stalley, 2007: 84 ff)。此外，Lorenz (2004: 110 f) 也認為，慾望被視為「愛金錢的」部份，也根本不能證明慾望具備手段——目的之推理能力；因為，慾望會追求金錢，並不是基於「金錢乃是滿足所有慾望之『手段』」這樣的推理，而是社會、文化環境教養下的結果。此外，慾望也不是將金錢當作「手段」，而是直接當作「目的」來追求：在墮落的拜金文化背景下，由於社會環境告訴我們，金錢可以滿足所有慾望，因而慾望部份很容易將金錢、財富看成是人生最重要的目的。

德對靈魂部份作為主體之批判，卻更深入這種作法背後所引發的形上學問題。因為，假使靈魂各部份都是主體，且又按照身體各部位的位置來區隔、劃分的話，那麼這將嚴重破壞靈魂以及身體之統一性。但是，按照亞里斯多德，「整體靈魂是不可分割的」(DA I 5, 411 b 27)。這意味著，靈魂並不是可拆解成各種潛能，再由這些潛能拼接而成的聚合體。此外，靈魂之統一性，也直接建立身體之統一性，因為靈魂各種潛能乃是不可分割地被整個身體所分有；即便身體各個器官及功能系統在空間位置上有所差異，但整體具有生命的身體，卻不是由這些器官與系統所接合而成的聚合體。

當然，我們在此可以質疑，亞里斯多德似乎又是根據他自己的哲學預設與對柏拉圖的理解，來攻擊柏拉圖。因為，他此處對柏拉圖靈魂劃分方式之批判，其實是基於一個相當關鍵的預設：假使柏拉圖是按照身體部位來劃分靈魂的話，那麼他是在空間位置上切割靈魂。古代詮釋者 Philoponus (2006: 119) 便曾經指出，柏拉圖在《蒂邁歐斯篇》按身體部位來劃分靈魂，不是為了把靈魂各部份分配給身體各個區域，而是要展示身體各部份與靈魂各部份之間的相稱性，藉以從靈魂的角度解釋身體各部份的功能。此外，Annas (1981: 124) 也指出，柏拉圖的靈魂「部份」，不是在時空意義下的部份。不過，我們仍可以為亞里斯多德的批判辯護。因為，在指稱靈魂之部分時，柏拉圖經常不加區別地使用「部份」(μέρος)、「形式」(εἶδος) 或「種類」(γένος) 這些用語，³⁵而沒有詳細

³⁴ 除了上述 Stalley 與 Lorenz 提出的理由外，Kamtekar (2006: 187 ff) 也建議，可以從德性教養的角度，來解消柏拉圖靈魂理論中的「小人問題」；她認為，《國家篇》的靈魂理論之所以將靈魂各部份視為獨立的行動主體，其實是出自德性教育的考量。因為，自我對話乃是我們一般日常的道德經驗之一；此外，將靈魂各部份人格化，也是引導讀者朝向哲學德性一個方便的策略。

³⁵ 「部份」一詞，出現在 *Rep.* 442 b 11, 444 b 3；「形式」一詞，參見 435 c 1, 439 e 2；「種類」一詞，參見 441 a 1, 443 d 3。

說明這些語詞的意義；在《論靈魂》第三書第九章，亞里斯多德一開始便質疑，柏拉圖並未言明，靈魂各部份到底是在概念上還是在空間上分離（432 a）。這類的語焉不詳，的確給予亞里斯多德可乘之機。因為，按照最一般的理解，「部份」就是指空間上的部份，「分離」就是指空間上的獨立分離。此外，假使靈魂各部份被看成是「形式」，且又被分配給身體各部位的話，那麼按照亞里斯多德對「形式」的理解，這些形式絕對可以使分得它們的身體部位各自形成獨立個體；因為，形式是個體化的原則。

此外，柏拉圖雖一向視靈魂為非物質性事物，但《蒂邁歐斯篇》的靈魂理論，卻有將靈魂物體化、物質化的危險。亞里斯多德曾如此批判《蒂邁歐斯篇》：

蒂邁歐斯以物理的方式，來解釋靈魂如何推動身體；他認為，靈魂是藉自身的運動來推動身體，因為兩者是緊密連結在一起的。首先，他從元素來組合靈魂…並將直線彎曲成圓形；接著，把這個圓形一分為二後…他又將其中一個圓分成七個，因此靈魂的運動就如同天體運動一樣。（*DA I 3, 406 b 26 - 407 a 2*）

在此，亞里斯多德顯然是在質疑，《蒂邁歐斯篇》將宇宙靈魂視為包覆在宇宙外圍上作圓周運動，並以此作為永恆天體運動之起源的說法（*Tim. 36 e 2-5*）；因為，假使宇宙靈魂乃是藉自身的圓周運動，來推動天體運動的話，那麼宇宙靈魂也將隨天體繞行，它的運動將「如同天體運動一樣」。亞里斯多德進一步指出，蒂邁歐斯「將靈魂視為一個空間上的量（μέγεθος），是不對的說法；因為，他明顯想要將宇宙靈魂看作是如同所謂理性那樣的東西」（*DA I 3, 4072-4075*）。在這段批評中，亞里斯多德應是在影射，柏拉圖將天體的圓形運動，也看成是宇宙靈魂之思想運動：

當天體在思考相同事物時，它是在自身中、在相同位置上自轉（cf. *Tim.* 40 a 7 - b 2）。Johansen（2000: 90）指出，《蒂邁歐斯篇》中這種靈魂思想運動作為圓形運動的說法，應按照字面的意義來理解，亦即它真的是一種物理上的圓形運動。然而，亞理斯多德反對，作為理性的宇宙靈魂之思想運動，是一種物理性的圓周運動；因為，若是如此，宇宙靈魂就成了一個「空間上的量」，也就是一個佔有空間、具有廣延的物理性事物。此外，柏拉圖其實將宇宙靈魂與生物靈魂看成是同質性的；眾生物的靈魂乃是從宇宙靈魂分割而來，兩者都是由「同者」、「異者」與「存有」三個元素組成（*Tim.* 35 a 1 - b 3）。因此，基於這種同質性，生物甚至人類靈魂都成了物理性的事物。

由此來看，亞理斯多德批判柏拉圖按空間分割的方式劃分靈魂，並不是刻意去曲解柏拉圖，因為柏拉圖自己有將靈魂物體化的傾向；假使靈魂的思維運動，乃是物理上的圓形運動的話，那麼靈魂自然就是一種物理性的事物。³⁶因此，亞理斯多德將《蒂邁歐斯篇》以身體部位分配靈魂三部份的方式，解釋成一種空間上的分割，其實是一個自然且合理的解讀。

叁、靈魂二分論相關問題

有關[批判 3]靈魂二分之批判，歷來存在一個爭議；許多學者認為，在這個段落中，亞理斯多德並不是在批評柏拉圖或是其他學院成員，而

³⁶ 不過，Johansen（2000: 92）卻認為，將靈魂看成物理性的事物，卻是《蒂邁歐斯篇》運動理論的一大優勢，因為在它之中，不會出現如何解釋心物交互作用這種當代的存有論問題：因為靈魂與身體同樣都是具有廣延並在空間中運動，我們可以輕易地解釋靈魂的運動如何影響身體運動，反之亦然。

是提出一個自我批判。³⁷這些學者主要依據的理由是，「擁有理性」（τὸ λόγον ἔχον）與「無理性」（τὸ ἄλογον）乃是亞里斯多德自己所使用的術語：在《尼各馬可倫理學》第一書第十三章中，亞里斯多德曾建議，在「學圈外著作」（ἐξωτερικοὶ λόγοι）中所提出的靈魂「擁有理性」與「無理性」部份之區分，可以被用來當作討論德性之基礎（1102 a 26-28）。學界咸認，此處所言之「學圈外著作」，指的是亞里斯多德早期寫給一般大眾閱讀的作品——*Protrepticus*。³⁸此外，Vander Waerdt（1987: 629 f）更指出，假使二分靈魂論——用當代術語說——是一種道德心理學（moral psychology）的話，那麼《論靈魂》第三書第九章針對二分靈魂論的批判，便是亞里斯多德企圖將自己的道德心理學納入《論靈魂》的生物靈魂論架構中，所作的一個嘗試。

不過，這類的看法，背後其實都預設了某種發展論的詮釋立場，彷彿亞里斯多德在倫理學脈絡提出的二分靈魂論，是一套不成熟的靈魂劃分方式，因而必須要被批判與修正。然而，除非我們有非常精確的年代考證，不然這類發展論的立場並不容易成立；從理論成熟度來看，我們其實根本很難斷定《尼各馬可倫理學》與《論靈魂》兩著作之先後。例如，「維生能力」這個概念，在《尼各馬可倫理學》的靈魂理論中就已出現（I 13, 1102 a 32 - b 2）。此外，那些認為亞里斯多德提出自我批判的學者，大多誤以為《尼各馬可倫理學》與《論靈魂》中的靈魂理論是完全不相容的；但是，即便這兩部著作的靈魂理論有所不同，但這種差異並未達到使兩者不相容的地步。³⁹亞里斯多德在不同著作中，雖發展出

³⁷ 參見註3。

³⁸ 參見 Rees（1960: 195）；Hardie（1980: 69）；Vander Waerdt（1985: 284 n. 2）；Wolf（2002: 45）。

³⁹ Hardie（1980: 71）與 Polansky（2007: 504）皆認為，亞里斯多德倫理學中的靈魂理論，與《論靈魂》在理論科學脈絡下建立的生物靈魂理論，兩者其實是相容的。此外 Fortenbaugh（1969: 175）更指出，在道德心理學架構下被理解的人類出於德性的行動，同樣也可以在科學靈魂論的架構下被解釋。

不同的靈魂劃分理論，但這種差異與寫作年代與思想修正等因素皆無關，而是討論主題與脈絡所致：倫理學是以研究德性及人類實踐活動為主題，在這樣的討論脈絡下，二分靈魂乃是一個較易切入主題的方式；⁴⁰反之，《論靈魂》則是以討論生物各種生命現象為主題，因而以展現這些生命現象所依據的不同潛能為劃分靈魂基礎，這是理論科學討論的範疇。從這個角度看，Vander Waerdt 的觀點，便顯得相當不合理，因為它忽略了亞里斯多德理論／實踐的基本劃分：《尼各馬可倫理學》中的二分靈魂論與《論靈魂》的生物靈魂論，乃分屬實踐科學與理論科學兩個不同領域；因此，亞里斯多德根本沒必要將前者納入後者的理論架構中。

此外，Vander Waerdt 及其他那些質疑亞里斯多德在此進行自我批判的學者，大多忽略了一個事實：在亞里斯多德的倫理學中，靈魂二分其實根本不是一個牢不可破的劃分。在《尼各馬可倫理學》第一書第十三章，亞里斯多德雖援引了 *Protrepticus* 中「擁有理性」與「無理性」靈魂部份之劃分，並舉出在自制者與無自制力者靈魂中理性與慾望之間的衝突為例，來說明這個區分（1102 b 13-23）；但緊接著，亞里斯多德卻又指出，靈魂無理性部份中，有一個元素是可以分有理性的：「無理性部份似乎也有兩個元素。因為，植物部份[亦即維生能力]完全無法分享理性，但慾望及一般欲求能力，卻以某種方式分有理性，因為它可以聽從、順從理性」（1102 b 28-31）。因此，欲求能力（ὄρετικὸν）在亞里斯多德倫理學中，其實是介在理性與無理性部份之間，同屬這兩個部份（cf. Wolf, 2002: 46 f）；欲求能力基於它可以聽從理性，而亦屬於理性部份（EN I 13, 1103 a 1-3）。

⁴⁰ 因為，許多靈魂能力基本上與德性及實踐活動無關，例如，維生能力好壞與否，與人類德性並不相干（EN I 13, 1102 b 2-12）；此外，知覺對於我們的實踐活動，也沒有太大的影響（EN VI 2, 1139 a 17-19）。

因此，靈魂理性／無理性部份之劃分，在亞里斯多德倫理學中，其實並不是一個嚴格區分；它只是為了鋪陳的目的，而被提出的一個綱要性結構，這個結構並不能被嚴格看待（McDowell, 1998: 40 n. 30）。藉這個劃分，亞里斯多德可以輕易地鋪陳「理智德性」與「倫理德性」之間的區分（*EN* I 13, 1103 a 3-10）。但是，欲求能力所佔有的中間位置，也說明了理性與無理性部份之間並非毫不相干，而是有交織的情況；事實上，這兩部份之間的交織，正是理智德性與倫理德性之間必須相互依存（*EN* VI 12, 1144 a 23 - b 1, VI 13, 1144 b 4-14），一個相當重要的理論基礎。此外，欲求能力所處之交疊地位，進一步證明了，[批判 3] 針對二分靈魂論的批判，根本不可能是在批判亞里斯多德自己倫理學中的靈魂理論；因為，假使[批判 3]是一個自我批判的話，那麼他在此應會直指欲求能力難以在二分靈魂的架構下被歸類，而不是只提出知覺能力難以被歸入理性還是無理性部份。

但是，[批判 3]的二分靈魂批判，似乎也不是針對柏拉圖。因為，柏拉圖雖曾將靈魂區分為「不朽的」與「會腐朽的」兩部份（*Tim.* 69 b 8 - d 6; *Rep.* X, 608 d 3 ff），因而有將靈魂二分的傾向；但是，柏拉圖其實從未放棄靈魂三分說，《蒂邁歐斯篇》仍明確以三分靈魂為理論基礎（Rees, 1957: 113）。此外，假使[批判 3]是以柏拉圖為批判對象的話，那麼它應特別針對「怒氣」；因為，如前文所示，怒氣在柏拉圖靈魂三分論中，其實不易被定位為理性還是非理性部份。因此，[批判 3]的二分靈魂批判，應是針對柏拉圖的門徒——雅典學院成員；這些人嘗試以當時一般大眾熟知的靈魂二分立場，⁴¹來理解柏拉圖的靈魂三分。⁴²但是，亞里斯多德

⁴¹ Fortenbaugh (1970: 233-241) 指出，靈魂二分乃是當時相當流行的靈魂劃分觀點，這種觀點源自 Euripides 的悲劇 *Medea* 及 *Hippolytus*。他更指出，這種流行的靈魂二分立場，乃是亞里斯多德倫理學中靈魂二分論的基礎。

⁴² *Top.* 129 a 10-16 記載了這樣一種將柏拉圖靈魂三分納入靈魂二分架構的嘗試；參見

認為，靈魂二分太過簡化，且難以將知覺能力歸入理性還是無理性的部份。因為，知覺一方面是人類與其它動物共同具備的（*EN* I 7, 1098 a 1-2），因而本來應屬無理性的部份。另一方面，在解釋人類以及動物運動的脈絡中，知覺與理性卻「佔有相同地位」，因為兩者都是所謂的「辨明能力」（*MA* 6, 700 b 19-21），兩者都能夠影響欲求能力而使動物運動；因此，就這一點來看，知覺又與理性相近。⁴³

不過，[批判 3]中，存在另一個與靈魂二分論不太相干，有關「表象能力」的批判——假使我們將靈魂各部份看成是分離的話，表象能力將難以跟其它靈魂能力⁴⁴區分開（*DA* III 9, 432 a 31 - b 2）。這個批判，應與亞里斯多德在《論夢》中的一個基本說法有關：「表象能力雖與知覺能力相同，但兩者本質不同」（*Insom.* 1, 459 a 15-17）。亞里斯多德這類指稱兩個東西「相同，但本質不同」的說法，其實就是要表達，這兩個東西在數量、空間上不可分，但兩者本質卻不相同；例如上山的路與下山的路（*Phys.* III 3, 202 a 18-20; *Met.* XI 10, 1066 a 33），以及同一個曲面的凹面與凸面（*DA* III 10, 433 b 22-25），都是屬於這類的事物。因此，上述有關表象能力如何區分的批判，應是針對柏拉圖與其學院門徒那種在空間上分割靈魂的方式：假使我們依循柏拉圖以身體位置來區分靈魂的話，那麼如何將表象能力与其它靈魂能力區別開，將形成難題；因為，表象能力至少與知覺能力在空間上是不可分割的。

Fortenbaugh (1970: 246 n. 23)。此外，Rees (1957: 114) 也指出，靈魂二分是當時雅典學院成員在討論靈魂問題時，相當熟悉的觀點；亞里斯多德在 *Protrepticus* 中的靈魂二分，可能受到當時這些討論的影響。

⁴³ 從分析動物運動能力的角度，來解釋為何知覺能力難以被歸類，是 Nussbaum (1978: 232) 提出的詮釋觀點。這是個可行且恰當的詮釋立場，因為 *DA* III 9, 432 a 22 - b 7 整段有關靈魂劃分的批判，原屬討論運動能力的脈絡。

⁴⁴ 在 432 b 1 中出現的 “πάντων” 與 “τούτων” 並不是指涉「擁有理性」與「無理性」這兩個部份，而是指在 432 b 1 前已被列舉過的那些靈魂能力——維生能力與知覺能力。

肆、結論

亞里斯多德與柏拉圖之間的靈魂理論，呈現出一個相當錯綜複雜的關係；本文嘗試從亞里斯多德對柏拉圖哲學一般慣用的批判方式，來看待他對柏拉圖靈魂理論的批判。本文嘗試指出，亞里斯多德雖以嚴苛的方式，來質疑柏拉圖的說法；但是，這並不是一種刻意刁難，或是把柏拉圖當作稻草人批評，而是因為柏拉圖對話錄中經常有語焉不詳之處，以致於在他的理論中潛藏許多哲學上的難題。例如，《國家篇》第四書以欲望衝突為劃分靈魂的原則，這種劃分靈魂的方式，若不詳加檢視，很容易使人誤以為靈魂容許無限多的分割。而柏拉圖靈魂理論中，最為語焉不詳之處，在於他對靈魂「部份」的理解；亞里斯多德經常質疑，柏拉圖並未說清楚，靈魂各部份到底是在空間上分離，還是在概念上不同。然而，按照我們最一般對「部份」的理解，「部份」就是指在空間上可被分割的部份；此外，《蒂邁歐斯篇》按身體部位來分配靈魂部份，也助長了這種常識性的理解靈魂部份的方式。

然而，亞里斯多德在倫理學中的靈魂劃分，仍具有一個關鍵問題尚待解決：前文曾指出，按照亞里斯多德在倫理學的說法，非理性的慾望與欲求能力，因為能夠從理性命令，因而在這個意義上也分有理性（*EN* I 13, 1102 b 28-31）；但是，若欲求能力能夠聽從理性命令，那麼這是否表示，它也帶有某些認知要素，就像柏拉圖靈魂理論中的慾望和怒氣一樣？欲求能力是否也會如柏拉圖的慾望和怒氣部份一樣，成為獨立的行動主體，甚至成為在靈魂中的「小人」？另一方面，在倫理學脈絡中，亞里斯多德似乎也賦予理性某種行動驅力（cf. Cooper, 1999b: 240 f）；例如他指出，無自制力者靈魂中的理性，仍會驅使他朝向正確與最好的行

動方式 (EN I 13, 1102 b 14-16), 「因為在無自制力者中, 仍存在朝向[與慾望]對立方向的驅力 (ὄρμή)」(1103 b 21)。除此之外, 亞里斯多德似乎也將「企求」(βούλησις) 與「選擇」(προαίρεσις) 都看成是某種理性欲求: 企求乃是追求善的欲求⁴⁵ (*Rhet.* I 10, 1369 a 2-3; cf. *EN* III 4, 1113 a 16-17); 而選擇則是「能欲求的理性」或者「能思想的欲求」(*EN* VI 2, 1139 b 4-5)。然而, 假使企求與選擇都被視為某種理性欲求的話, 那麼這是否可被解讀為, 理性同樣被賦予了欲求能力, 而成為了獨立的行動主體? 在亞里斯多德倫理學的靈魂理論中, 至否也隱藏「小人問題」?

不過, 這個問題, 對亞里斯多德而言, 並不構成太大困擾。他曾指出, 倫理學者為理解德性緣故而考察靈魂時, 僅需精確到研究主題所要求的程度即可, 「因為要達到更精確的程度, 比當前任務所要求的更加費力」(*EN* I 13, 1102 a 23-26)。他並指出, 靈魂擁有理性與無理性部份, 「是否如身體之部分以及其它可分割事物那樣, 或者它們原本是不可分割, 而只是在概念上被區分…對當前主題而言無關緊要」(1102 a 28-32)。前文曾經分析過, 靈魂是否在空間上可被分割, 乃是形上學的議題——靈魂各部份是否獨立自存的問題; 因此, 亞里斯多德在此所建議的是, 就倫理學這個主題而言, 我們可以暫時拋開靈魂各部分是否為獨立自存, 各自是否成為主體這些問題, 因為倫理學的研究「並非為了理論的緣故」, 「我們並非為了認識德性是什麼而研究[倫理學], 而是為了成為良善的人」(*EN* II 2, 1103 b 26-28); 而培育德性最基本的條件, 便是預設非理性的慾望能受到理性的引導。換言之, 在倫理學的領域中, 亞里斯多德原本就容許, 靈魂之部分可以成為獨立的主體: 理性部份彷彿具有

⁴⁵ Cooper (1999b: 241) 正是基於這個理由, 認為「企求」可以被當作是亞里斯多德哲學中的「理性欲求」或「理性驅力」; 他認為, 藉這個概念, 亞里斯多德原則上延續了蘇格拉底與柏拉圖倫理學的基本立場——理性乃是我們行動的驅力或來源之一。

行動驅力，而非理性部份也具備認知能力；因為，倫理學的研究目的，並不是為了要精確地理解德性為何，或者提出靈魂各部份的精確定義，而是為了培育公民的德性，導正公民的行為。⁴⁶

柏拉圖與亞里斯多德靈魂劃分理論的最大差異在於，柏拉圖將靈魂各部份視為能夠相互衝突的主體，甚至是在空間上獨立自存的個體；在這樣的前提下，靈魂各部份真正的和諧統一，似乎是一個要去追求的「理想」，而這些部份似乎至多只能達到一種外在的和諧關係。⁴⁷反之，亞里斯多德認為，靈魂各部份作為各種潛能，只是在概念上，而不是在空間上分離（*DA* II 2, 413 b 27-32），因此靈魂各部份的和諧統一，一開始便被視為理所當然的：靈魂各部份原本就處在一種內在的協作關係，靈魂各種潛能的運作，是相互依賴的。例如，理性的運作依賴表象（*DA* I 1, 403 a 8-9; III 8, 432 a 12-14），但表象的運作又必須依賴知覺（*DA* III 3, 427 b 15-16, 428 b 11-12, 429 a 1-2）。知覺能力看起來似乎較能獨立運作，但亞里斯多德強調，知覺與慾望⁴⁸經常是並存的，因為快樂與痛苦也是我們知覺內容的一部份（*DA* II 2, 413 b 23-24; II 3, 414 b 1-6）；此外，知覺的運作，有時是為了維生能力的運作，因為我們的觸覺與味覺主要功能之一，便是在辨別食物的特性（*DA* II 3, 414 b 6-14）。在探討運動問題時，各種靈魂能力在運作上的相互依賴，又更為明顯。例如（實踐）理性或者表象要使動物運動，必須依賴欲求（*DA* III 10, 433 a 17-25）；欲求能力看似作為最根本的運動能力，但單靠欲求，也不能使我們行動（*DA* III 9, 433 a 6-8），因為欲求依賴表象的引導，而表象或者是思想性的，或者是知覺性的（*DA* III 10, 433 b 27-29; cf. *MA* 8, 702 a 18-19）。

⁴⁶ Kamtekar (2006: 168 f) 亦認為，可以從德性教養的角度，來看待亞里斯多德倫理學中所出現的小人問題。

⁴⁷ Demos (1939: 304) 以及 Lorenz (2004: 89) 對柏拉圖的靈魂劃分理論，都提出類似的質疑。

⁴⁸ 「慾望」、「怒氣」與「企求」，乃是「欲求」的三個的次種類（*DA* II 3, 414 b 2; *MA* 6, 700 b 22）。

從各種靈魂能力乃是相互協作的這個角度看，相同的靈魂能力在不同層級的生物中，也展現不同的樣貌；生物的生命活動越複雜，其個別靈魂能力的運作方式也更加豐富。例如，維生能力雖是植物與動物所共有的，但動物維生能力的運作，需要知覺與慾望的協助。知覺、表象與欲求，則是動物與人類所共同具備，但這些在兩者中的運作方式，不盡相同。在人類的情況中，知覺與表象的錯誤，可以透過理性來糾正；而人類的欲求，也可以經由表象，進而受到理性的影響與引導。這些關係，正是人類可以培育德性的緣由所在。

其實，《國家篇》提出的靈魂劃分理論，即便從柏拉圖靈魂理論的發展脈絡來看，也不是毫無問題的。因為，在《斐多篇》中，柏拉圖曾藉由靈魂與理型的相似性（因為靈魂與理型皆是不可見的事物），來論證靈魂不滅：由於理型乃是單一、不可分割的事物，靈魂因而也是這類不可分解也不會消散的事物（*Phaedo* 78 c 1 - 79 c 1）。《斐多篇》所提出的靈魂乃是「單一、不可分割的」這個特點，使《國家篇》的靈魂三分論面臨一個極大難題：三分靈魂如何能作為單一不可分割的事物？為了解決這個問題，《國家篇》第十書曾提出一個看法：只有靈魂的理性部份，才是接近神聖、不朽及永恆的事物，它是靈魂的「真實本性」；反之，怒氣與慾望，都只是靈魂「在人類生活中」具有的型態（*Rep.* X, 611 e 1 - 612 a 6）。這種說法表示，靈魂的本質應是理性，怒氣與慾望都只是在靈魂結合身體後（在人類生活中）出現的元素。然而，這種作法雖顧及了靈魂的單一性（因為只有理性才是靈魂的「真實本性」），但三分靈魂如何能作為單一不可分割之靈魂的問題，其實仍未解決；因為，在這樣一個三分靈魂中，怒氣與慾望仍然是與靈魂本質——理性相抵觸的異質性元素，因此這種三分靈魂仍是處在雜多，而非單一的狀態。這個問題，在《費德羅斯篇》著名的「馬車譬喻」（*Phaedr.* 246 a 3 - d 5）中，似乎才

有所解決。在這個譬喻中，柏拉圖分別以駕馭馬車的人以及兩匹拉馬車的飛馬，來比喻靈魂三部份：駕馭馬車者代表理性，高貴良善、較聽從駕馭者命令的飛馬代表怒氣，而頑劣、桀驁不馴的飛馬則代表慾望。值得注意的是，藉馬車譬喻，柏拉圖應是在比喻人類在出生前（以及死後）的靈魂狀態，因為這組馬車乃是被飛馬拉行而遨翔天際。因此，按馬車譬喻，靈魂應是在出生前（以及死後），在天界、理型界中，便已處在三分的狀態（cf. Demos, 1939: 320），這表示怒氣與慾望也被納入靈魂的本質之中。藉此，柏拉圖一方面保留了靈魂的單一性（因為靈魂仍屬理型界事物），但也承認了靈魂本質上是三分的。不過，單一靈魂到底是以什麼方式被劃分成部份，柏拉圖一直未說明。亞里斯多德提出靈魂各部份乃是「在概念上」被劃分的，可說充分解決了柏拉圖靈魂劃分理論所留下的這個關鍵問題；因為，「在概念上」的劃分，並非實質的分割，因此在概念上被劃分成部份的靈魂仍能保持其單一性。其實，靈魂必須保持單一性，也是從亞里斯多德自己的靈魂理論所必須堅持的，因為他基本上將靈魂視為「具有生命潛能的自然身體的形式」（*DA* II 1, 412 a 20-21）；作為身體的形式，靈魂當然是不可分割的（因為形式不可分割），因此靈魂至多只能在概念上被劃分成部份。除此以外，亞里斯多德將靈魂理解為身體的「形式」，也直接駁斥了柏拉圖所強調的靈魂之獨立分離性：按《斐多篇》所提出的靈魂理論，靈魂乃是脫離身體後才能保持單一，反之，在與身體結合時，靈魂受到身體感官與慾望的干擾，乃是處在暈眩、不純粹以及混淆的狀態（*Phaedo* 79 c 2 - d 9）。然而，按照亞里斯多德，靈魂作為身體的形式，是不能獨立於身體存在的；因為，除了神以外，任何的形式都不能獨立於材質存在，甚至連數學形式也無法獨立存在（*DA* I 1, 403 b 14-15）。因此，在亞里斯多德的靈魂理論中，靈魂

絕非是在脫離身體的情況下，而是作為身體的形式，以保持自身的單一性：靈魂乃是統合身體的原則（*DA I 5, 411 b 8*）。

參考文獻

I. Abbreviations of primary works

Cat. = *Categoriae*, L. Minio-Paluello (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1949.

DA = *De Anima*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1956.

EN = *Ethica Nicomachea*, L. Bywater (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1894.

Insom. = *De Insomniis, Parva Naturalia*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1955.

MA = *De Motu Animalium*, M. C. Nussbaum (ed. and trans.). Princeton: Princeton University Press, 1978.

Met. = *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1957.

Phys. = *Physica*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1950.

Rhet. = *Ars Rhetorica*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1959.

Gor. = *Gorgias, Platonis Opera* III, J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1903.

Parm. = *Parmenides, Platonis Opera* II, J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1901.

Phaedo = *Phaedo, Platonis Opera* I, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson and J. C. G. Strachan (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1995.

Phaedr. = *Phaedrus, Platonis Opera* II, J. Burnet (ed.). Oxford: (ed.): Oxford University Press, 1901.

Rep. = *Res Publica, Platonis Opera* IV, J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1978.

Thea. = *Theaetetus, Platonis Opera* I, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson and J. C. G. Strachan (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1995.

Tim. = *Timaeus, Platonis Opera* IV, J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1978.

II. Secondary Works

Anagnostopoulos, M. (2006). "The Divided Soul and the Desire for Good in Plato's *Republic*." G. Santas (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (166-188). Oxford: Blackwell. doi:10.1002/9780470776414.ch9

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

--- (1982). "Aristotle on Inefficient Cause." *Philosophical Quarterly*, 32: 311-26. doi:10.2307/2218698

Bobonich, Ch. (2001). "Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*." E. Wagner (ed.). *Essays on Plato's Psychology* (203-237). Lanham, Maryland: Lexington Books. doi:10.1515/agph.1994.76.1.3

Burnyeat, M. F. (1976). "Plato on the Grammar of Perceiving." *Classical Quarterly*, 26: 29-51. doi:10.1017/S0009838800033784

Cooper, J. M. (1999a). "Plato's Theory of Human Motivation." G. Fine (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (186-206). Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780195182903.001.0001

--- (1999b). "Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology." *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Philosophy and Ethical Theory* (237-252). Princeton: Princeton University Press. doi:10.2307/4352635

- Cornford, F. M. (1912). "Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato." *The Classical Quarterly*, 6: 246-265. doi:10.1017/S0009838800015639
- Demos, R. (1939). *The Philosophy of Plato*. New York: C. Scribner's Sons. doi: 10.1017/S0031819100060824
- Dirlmeier, F. (1991). "Kommentar" zu Aristoteles' *Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag (9. Aufl.).
- Ferrari, G. R. F. (2007). "The Three-Part Soul." Id. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (165-201). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CCOL0521839637.007
- Fine, G. (1993). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Fortenbaugh, W. W. (1969). "Aristotle: Emotion and Moral Virtue." *Arethusa*, 2: 163-185.
- (1970). "On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology." *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 11: 233-250.
- (1979). "Aristotle's *Rhetoric* on Emotions." J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji (eds.). *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics* (42-64). London: Duckworth.
- Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199277377.001.0001.
- Hackforth, R. (1913). "The Modification of Plan in Plato's *Republic*." *The Classical Quarterly*, 7: 265-272. doi:10.1017/S000983880001538X.
- Hardie, W. F. R. (1980): *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press (2nd ed.). doi:10.1093/acprof:oso/9780198246329.001.0001.

- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0195086457.001.0001.
- Jedan, Ch. (2000). *Willensfreiheit bei Aristoteles?*. Göttingen: V&R.
- Johansen, T. K. (2000). "Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19: 87-111.
- Kamtekar, R. (2006). "Speaking with the Same Voice and Person: Personification in Plato's Psychology." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31: 167-202.
- Kemp, J. B. (1978). "ᾠρεξις in *De Anima* III 10." G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen (eds.). *Aristotle on Mind and Senses* (181-189). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenz, H. (2004). "Desire and Reason in Plato's *Republic*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27: 83-117.
- (2006). "The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*." G. Santas (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (146-165). Oxford: Blackwell Publishing. doi:10.1002/9780470776414.ch8.
- McDowell, J. (1998). "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology." Id., *Mind, Value, and Reality* (23-49). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. doi:10.1017/CBO9781139166348.005.
- Miller, Jr., F. D. (1999). "Plato on the Parts of the Soul." J. M. Van Ophuijsen (ed.). *Plato and Platonism* (84-101). Washington, D.C.: The Catholic University Press of America.
- Nussbaum, M. C. (1978). "The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action." Id. (ed.). *Aristotle's De Motu Animalium* (221-269). Princeton: Princeton University Press.

- Penner, T. (1971). "Thought and Desire in Plato." G. Vlastos (ed.). *Plato. A Collection of Critical Essays II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion* (96-118). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Philoponus, J. (2000). *On Aristotle's "On the Soul 3.9-13."* W. Charlton (trans.). London: Duckworth.
- (2006). *On Aristotle's "On the Soul 1.3-5."* Philip J. van der Eijk Ithaca (trans.). New York: Cornell University Press.
- Polansky, N. (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511551017.
- Rees, D. A. (1957). "Bipartition of the Soul in the Early Academy." *The Journal of Hellenic Studies*, 77: 112-118. doi:10.2307/628642.
- (1960). "Theories of the Soul in the Early Aristotle." I. Düring and G. Owens (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (191-200). Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolg.
- Solmsen, F. (1955). "Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings." *The American Journal of Philology*, 76: 148-164. doi:10.2307/292251.
- Sprague, R. K. (1989). "Aristotle and Divided Insects." *Méthexis*, 2: 29-40.
- Stalley, R. F. (1975). "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul." *Phronesis*, 20: 110-120.
- (2007). "Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's *Republic*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32: 63-89.
- Vander Waerdt, P. A. (1985). "The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology." *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 26: 286-302.
- (1987). "Aristotle's Criticism of Soul-Division." *The American Journal of Philology*, 108: 627-643. doi:10.2307/294783.
- Wolf, W. (2002): *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt: WBG