

汉译世界学术名著丛书

# 灵魂论及其他

〔古希腊〕亚里士多德 著



汉译世界学术名著丛书

# 灵魂论及其他

〔古希腊〕亚里士多德 著

吴寿彭 译



商务印书馆

1999年·北京

汉译世界学术名著丛书  
**灵魂论及其他**  
〔古希腊〕亚里士多德 著  
吴寿彭 译

---

商务印书馆出版  
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)  
新华书店总店北京发行所发行  
河北三河市艺苑印刷厂印刷  
ISBN 7-100-01092-6/B·143

---

1999年2月第1版 开本 850×1168 1/32  
1999年2月北京第1次印刷 字数 237千  
印数 5 000册 \ 印张 14<sup>3</sup>/<sub>8</sub> 插页4

定价: 22.20 元

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



# 汉译世界学术名著丛书

## 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑。到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1994年3月

BAE 6/07

# 目 录

## 《灵魂论》

亚里士多德《灵魂论》汉文译者绪言 .....	2
《灵魂论》章节分析 .....	35
《灵魂论》正文 .....	43
卷(A)一 [共五章(402 <sup>a</sup> 1—411 <sup>b</sup> 31)] .....	43
卷(B)二 [共十二章(412 <sup>a</sup> 1—424 <sup>b</sup> 19)] .....	82
卷(Γ)三 [共十二章(424 <sup>b</sup> 20—435 <sup>b</sup> 26)] .....	130

## 《自然诸短篇》

《自然诸短篇》前言 .....	176
(一)《自然诸短篇》的编次 .....	176
(二)《自然诸短篇》撰写的先后 .....	178
《自然诸短篇》篇章分析 .....	186
《自然诸短篇》正文 .....	191
感觉与感觉客体 [共七章(436 <sup>a</sup> 1—449 <sup>b</sup> 3)] .....	191
记忆与回忆 [共二章(449 <sup>b</sup> 4—453 <sup>b</sup> 11)] .....	231
睡与醒 [共三章(453 <sup>b</sup> 12—458 <sup>a</sup> 31)] .....	246
说梦 [共三章(458 <sup>a</sup> 32—462 <sup>b</sup> 11)] .....	263
梦占 [共二章(462 <sup>b</sup> 12—464 <sup>b</sup> 19)] .....	276
长寿与短命 [共六章(464 <sup>b</sup> 20—467 <sup>b</sup> 9)] .....	285
青年与老年·生与死 [共六章(467 <sup>b</sup> 10—470 <sup>b</sup> 6)] .....	295
呼吸 [共二十一章(470 <sup>b</sup> 7—480 <sup>b</sup> 31)] .....	306

### 《炁与呼吸》

关于《炁与呼吸》汉文译者绪言	340
《炁与呼吸》章节分析	344
《炁与呼吸》正文	347
一卷. [共九章(481 <sup>a</sup> 1—486 <sup>b</sup> 6)]	347
《灵魂论》、《自然诸短篇》与《炁与呼吸》索引	367
索引一 人名,神名,地名,书名	367
索引二 《灵魂论》题旨索引	368
索引三 《自然诸短篇》与《炁与呼吸》题旨索引	405
《灵魂论》、《自然诸短篇》与《炁与呼吸》书目	442
(一) 1. 现存希腊文古抄本——《灵魂论》(De Anima)	442
2. 《灵魂论》近代校印本	442
3. 《自然诸短篇》的现存古抄本(Parva Naturalia)	444
4. 《自然诸短篇》近代校印本	444
5. 《炁》(De Spiritu)现存希腊文古抄本	445
6. 《灵魂论》与《自然诸短篇》中古希腊论疏	446
7. 《灵魂论》与《自然诸短篇》的拉丁译本与拉丁论疏	446
8. 《灵魂论》、《自然诸短篇》、《炁与呼吸》近代各国译本	447
(二) 参考书目	448
编后记	451

# 《灵魂论》



## 亚里士多德《灵魂论》汉文译者绪言

中古到近代,深研亚里士多德著作的学者,都看到了《灵魂论》这专篇中,遗留有前后不一贯的叙述与议论,攸启了自然哲学史上,对于“生命”这一重大问题的原始与其究竟和久远的纷歧。近代学者专精亚氏哲学如德国耶格尔 (W. W. Jaeger) 等辄认为亚氏的灵魂观念一生三变。晚近荷兰哲学史家纽扬博士 (Dr. François Nuyens) 缜密地研究了亚氏《灵魂论》与《自然诸短篇》,分析了各卷章写作的年代,著为《亚里士多德心理学的演化》(L'Evolution de la Psychologie d'Aristote, 1948) 一书较详尽地照示了这衍变的三个阶段。

(一) 亚里士多德于公元前 362 年, 22 岁, 来到雅典, 受学于柏拉图学院(亚卡台米); 到柏拉图逝世, 公元前 348/7 年, 亚氏 37 岁, 离开雅典。在这期间, 他仿于老师的文采, 撰造了若干篇“对话”。这些对话盛传于当世, 及于亚氏的身后, 然到公元以后, 竟归轶失。在这些《对话》中, “关于灵魂” (Περὶ Ψυχῆς) 的观念, 大体承袭着柏拉图《斐多》(Phaedo) 篇的智慧; 灵魂限于人类, 不是动物界所通有。灵魂先人身而存在。方人之诞生, 把某一个灵魂摄入, 而囚禁之于自己肉体之内, 终生跟着身体的物性活动。这些活动是反乎灵魂的“精神”本性的。迨其人死亡, 此某灵魂者, 乃得脱

离物身,而还归于响所来处。灵魂既得返于宇宙,复其自由本性,犹能记忆着人世的烦恼。<sup>①</sup>是以古之哲人常怀悲于“投生于人身”,“实是受惩罚中的一个囚犯。”“若知死优于生,则灵魂毋宁在先而得免于受生。”<sup>②</sup>这些,在现今仅存的《欧台谟》(Eudemus)对话,与《励志(戒勉)篇》(Protrepticus)对话的残片中之语调,亚里士多德完全嗣承了柏拉图以人生为“魂与身战”的悲响。<sup>③</sup>

(二) 公元前 348/7 年,离去雅典,到公元前 335/4 年,49 岁,回归雅典,这十四年间,按照英国生物学家,生物学史家,亚氏《动物志》的英文本译者,达尔赛·汤伯逊(D'Arcy Thompson)对亚氏生平的考察,是他以生物(动物)学为主要研究的时期。他先到了小亚细亚西北海滨,特洛亚德(Troad)西南的沿岸城市亚索斯(Assos)。后移居于累斯波(Lesbos)岛,米底里尼(Mitylene)。他穷研了希腊半岛与小亚细亚间,地中海周遭的鸟兽虫鱼等五百余种动物,各作成生态观察与解剖记录。他尝沿加里亚(Caria)海岸,北至博斯福鲁(Bosphorus)海峡(今鞑鞑尼尔)。随后受马其顿王菲力的招聘到贝拉(Pella)宫廷,为王子亚历山大的师傅。流传迄今的亚里士多德的著作,动物学(《动物志》与《动物四篇》)与动物心理学(《灵魂论》与《自然诸短篇》)实占其全集的三分之一篇幅。这些

---

① 见于罗斯(W. D. Ross)编订,《亚里士多德残片》, 35, 引普洛克卢(Proclus)。

② 《欧台谟对话》的主题《论灵魂》,已久佚;这些引句见于罗斯编订《残片》, 40, 引普卢太赫(Plutarchus)的记载。

③ 罗斯,《残片》,36,引圣奥古斯丁(St. Augustine)云:“诚如亚里士多德之言,我们正受着惩罚,恰如落入于爱脱罗斯加(Etruscans)匪帮的手里,这些匪徒处死俘虏的方式是极其残酷的。他们把活人与死尸紧紧地捆扎在一起,让活人在这绝望的情境中,慢慢地断气。我们的灵魂(精神)之被困于我们的肉体之内,不正也如此么?”

卷章的完成端赖这时积累的资料。这些卷章，在这壮年漫游的期间盖已开始撰拟，至于完稿的岁月，自当求之于公元前 335/4，亚里士多德 49 岁，回归雅典，建立了吕克昂(Lyceum) 学院之后自。公元前 334 年到亚里士多德 62 岁歿世(公元前 322 年)，这十三年间，是他完成《形而上学》，《政治学》等的晚年期。《灵魂论》中，关于他思想衍变的第三阶段一些章节，大概是在吕克昂学院初创的数年间著录的。

这里我们该说明他关于灵魂(生命)观念衍变的第二阶段。方亚氏之盛年，他日与陆上、海中、空际的群生相游处，有感于万属与人类共存于宇宙的嘉致，不期而兴起了民物胞与之思，他确认了：凡物之具备了“生命”的征象者，便也各有“灵魂”(“精神”)。亚里士多德《动物志》，卷八章一，585<sup>a</sup>18—<sup>b</sup>2：“大多数的动物具有精神(灵魂)性状(心理征象)，比较起来，这一素质，于人这品种，特为显著。动物相互间有生理构造上的相似之处，于精神(灵魂)状态而言，若干动物也各示现其或柔或猛，或驯或暴，或勇或怯，又或多疑或坦率，或爽直或卑诈；于理知而言，也可见到他们具备相当于机敏的性能。于列举的这些素质(品德)，其中有些，人与诸动物可作相应的比较：一个人可于这品德上说，或较多或较少于动物，而在另一品德上说，一匹动物或较多或较少于人类。……从动物的幼年期的诸现象看来，这更易明了：一个小孩，在精神(心理状态)上，殊不异于一匹小动物[例如小鸟小狗]。此后在成年期所可具备的相异诸品德，正当在儿童期，却也可见到一些端倪。所以，人与动物，于精神上，某些相同，另些相似，又另些可相比拟”。与此相呼应的，《灵魂论》卷一章一，开宗明义，列示这一专篇行将研究

的诸节目时，亚里士多德指说“我们关于灵魂的考察与讨论，一向限于人类的灵魂。”“现在，我们也该研究一匹马，一只狗，以及其它诸动物的灵魂与人类的灵魂，是否可用一个总概的公式为之阐明”。这样的措辞，似乎正隐括着他将修改老师柏拉图的灵魂论，和他自己初期的灵魂论。在他勤于生物考察的中年期，亚里士多德的“灵魂”（综合物身而言，同于“生命”，相对或配合物身而言，同于“精神”，也就是“精神”），已不限为人类所专有，而是动物们所共备的了。从这些互相照应的思想，论理，与句读看，《灵魂论》的首卷盖与《动物志》，以及《动物之构造》，《生殖》，《运动》等，是同时期的著作，在他中岁的末期与晚岁的初期之间。

不仅一切动物，更且一切植物（草木），也被说成“具有灵魂”。《动物志》卷八章一，588<sup>b</sup>6—24，“从无生物进入于生物界的第一级便是植物，而在植物界中，各个种属所具有的生命活力（灵魂），显然有多少或高低的等差；从整个植物界看来，与动物相比照，固然缺少些活力，但与各种无生物相比照，它们又显然赋有了‘生命’。我们曾经指出，在植物界中，具有一个延续不绝的级序，以逐步进向于动物界。〔具有‘运动’能力，正当是草木输于鸟兽虫鱼的一筹，〕然在海中，就有某些水生动物，人们没法确定它们究竟是动物，抑是植物。某些动物有根，譬如江珧、涂蛭，就像着根于某一地点似的，倘予拔出，有些会得死亡，……于‘感觉’而言有些动物显示微弱的感觉，〔例如鼯鼠的视觉〕，另些竟不见它们具有官感的迹象〔例如贝介〕。又如所谓海鞘以及海葵这类（动植间体），其体质犹类似动物的肌肉，至于海绵，就在任何方面都像草木了。这样，在整个动物界的总序内，各个种属相互间，也实际存在生命活力之强弱高低

的等差”。相对于此,植物恰也有像含羞草与捕虫草等,具有触觉,向日葵与夜来香等具有感光机能,而且能作部分的运动。《动物志》卷八章一,588<sup>b</sup>25—589<sup>a</sup>9,于生物的基本习性,在生长与蕃殖而论,动植两界也是相似的。由籽实之萌发而长成的草木,它们惟一的目的,惟一的功能,就在蕃殖自己的品种;某些动物的素志,正也如此,它们营生的一切努力,就止于蕃殖;许多昆虫,幼虫期日夜不休的尽吃,及既由蛹而羽化成虫即刻授精产卵,于是盖已尽了它们一生的天职,便雌雄俱殒。“生长(生存)”与“生生(蕃殖)”,可说是一切生物的本业。“这样,动物的生活行为可分为两出〔齟〕,——其一觅食,另一生育。……‘营养’为动物所资以生长的物料,随其身体构造的差别,它们寻取各不相同的食料。凡符合于天赋本性的(营养与蕃殖)事物,动物们便引以为快乐而趋向之,这就是各种动物在宇宙间乐生遂性的共同归趣。”

由此而展开的思想,他于《灵魂论》与《伦理学》中,完成了全生物界,配合于物身生理体系的一个精神(心理)体系:(1)“营养灵魂”(ψυχή τὸ θρεπτικόν),亦称植物灵魂(anima vegetativa),即包含生存与生殖的“欲望灵魂”(ψ. τὸ θρεπτικόν)是草木虫鱼鸟兽等一切生物所统备,它操持着万物与之相应的,饮食与消化,即“生存(生长),与蕃殖”的功能。(2)“感觉灵魂”(ψυχή τὸ αἰσθητικόν, anima sensitiva),亦称动物灵魂,为一切动物所统备,操持动物的“感觉〔情念〕与运动”的功能。(3)“理知灵魂”(ψυχή τὸ λογιστικόν)或心识,即思想灵魂(ψ. τὸ νοητα),操持思想,计算,审议的机能,为人类所独有的“精神灵魂”(anima spiritula)。这样的生物心理学上三级体系,完全符契于他的生物生理学上的自然级差

(scala natura)。动物们缺少理知灵魂，缺少审议机能，它们的行为，全跟踪于感觉客体之于它们为可喜或可怕的感觉印象，所激起的情念(爱憎)而为趋避。这于同品种和异品种，同类属与异类属，并存的世界，将随时随地引起冲突；凡只顾自己的利害而逞意活动的生物，平素一般是凶多吉少的，所以亿万年来，竟已亡灭的物种，盖踵接于世代，而相望于海陆。具备了理知灵魂的人类，乃能审辨当前的可欲客体，而制约其主观愿望或贪欲，俾于同族异姓，同类异属间，利不专绝，庶几物不相害，行于平衡的伦理(道德)生活，而于这万物争竞，与时俱烈的世界中，与众生共存于中和境界。这样，人之为类，乃能顺应自然，胜于动物界者一筹，而流传较长久的世代，孳繁于地球上较广袤的区域。

(三) 一个活动物是“涵蕴有灵魂的身体”(a be-souled body)；物身则是土，水，气，火四元素的混合组成，<sup>①</sup> 而灵魂则是肇于火元素的“生命原热”(ἐμψυχος θερμότης)。<sup>②</sup> 《动物之构造》卷二章七，652<sup>b</sup>8—15“有些自然哲学家声称，灵魂是火或是一种具有火性的机能”。这一自然哲学家，在《灵魂论》卷一章二，403<sup>b</sup>31，指明了是德谟克里图(Democritus)。亚里士多德为之辨析，说：“较精确的叙述，灵魂应是一个结合于某一火性物体的事物”。一切动物咸须

① 在古印度与古希腊略同时代的婆罗门的吠陀(Vedas)和佛教原始经典中称地、水、风、火为“四大”，生物或无生物的成与坏，一例都是四大的组合与解散。人们感染疾病，就说是体内的“四大不和”。

② “生命原热”见于《自然诸短篇·青与老》(Juv. et Senec.) 469<sup>b</sup>8, 12等，或称“自然(生理)热”(θερμότητος τῆς φυσικῆς)，见于《寿命》(de Long. et Brev. Vitae.) 466<sup>b</sup>32等，《青与老》473<sup>a</sup>4等。或作“自然(生理)火”φυσικὸν πῦρ)或“内蕴火”(ἐντὸς πῦρ) 见于《灵魂论》(de Anima) 416<sup>b</sup>29, 《青与老》，474<sup>b</sup>12等。参看《动物之构造》(de Part. Animalium), 650<sup>a</sup>14, 《动物之生殖》(de Gen. Anim.), 732<sup>a</sup>18, 755<sup>a</sup>20, 762<sup>a</sup>20的相应句读。

具有某量的“热”，昔贤这一通理，是全无异议的。我们现在须要为之补缀的，古之所谓“四元素”，其中土、水、气三者，只是确乎不可再分析的诸元素所混成，或合成的，万物之冷热变化的三态：固体（土）加热而融转为液体，液态物再加热，则沸蒸而化为气体。加热为一供氧过程，而火焰则是万物“氧化”（oxidation），即燃烧现象；“氧化”相反于“脱氧、还原”之为吸热过程（endothemic）者，是一个“放热过程”（exothermic process）。以“火”为又一种元素（即燃烧元素，phlogiston）的错误，要等待亚里士多德时代二千一百年后的，公元后第十八世纪，才由法国，拉瓦锡（Lavoisier, A. L., 1743—1794）为之纠正过来。这里，让我们姑且保留火不是物质元素，而是物质的燃烧现象，与发热缘由的，现代化学观念，返回亚里士多德时代的陈语。按照他的动物生理与心理学诸篇章：灵魂处于身体的最热部分，即心脏区域以内，操持“生命原热”（vital heat）以实现一个活动物的营养机能（生长与蕃殖）和感觉与运动机能者，正是灵魂。生理原热是从“自然（生理）火”（φυσικὸν πῦρ），亦称“内蕴火”（τὸ ἐντὸς πῦρ）发生的。

《构造》卷三章三，670<sup>a</sup>23—26，“心和肝是每一动物的基本组成（必需部分）；肝脏所以行其调煮食料的功用，而心脏正是体热所由发源的身体中枢部分。体内必须有这么一个部分或那么一个部分，像火炉那样，在其中保持着点燃的火种；有鉴于这一部分（心脏），恰正如其本旨而为全身的卫城（堡垒），这必须予以妥善的保护。”<sup>①</sup>这样慎重说明心脏即灵魂所寓着的区域，运用“生命原热”

<sup>①</sup> 标志雅典城邦命脉的“坛火”就置在顶堡（acropolis）的雅典娜大庙之内，由一坛火处女看守着。这里就是雅典遇敌进攻时，全邦武装部队必须拼命保卫的核心。

以行其消化作用,故为(甲)营养(生存和蕃殖)机能的中枢,在《灵魂论》和《自然诸短篇》中也各有与之相应的章节。<sup>①</sup>《构造》卷四章五,678<sup>b</sup>1—4,又讲到“一切动物必须于全身中的某个中枢统制部分,安置灵魂的(乙)感觉[和运动]部分,与生命的本原”。这个中枢部分,在一动物的上下段(或上下身)之间,也就是一切有血动物的心脏。“于无[红]血动物如函皮类(贝介),有节类(虫豸),所必须具备的主要部分也就是那可与有[红]血动物的心脏相似的一个构造”。位在动物界最上的人类灵魂之有(丙)“思想”或“心识”(ὁ νοῦς, mind)或理知(ὁ λόγος, reason, 理性)机能,亚里士多德也以属之于心脏区域。到此,可以综结灵魂与物身的配合而生物世界赋得生命的(甲)营养(乙)感觉(丙)精神,正好完成了与(甲)植物(乙)动物(丙)人类的三级配属。为之简略的说明,便是亚里士多德几番应用的工艺喻:灵魂为之主动,使物身的内脏与头脚等各个部分,各施展其活动,以完成其生平,犹之匠师或其工艺(技术)运用斧、锯、绳、墨等各种工具,以制作其一应成品。于是灵魂在物身中所寓著的肝脏,正该受到特别重视与保护,保护肝脏,正也就是保护生命,保护灵魂。与《动物之构造》670<sup>a</sup>23—26一节,以及其它若干节,可相比照的,试举《动物之运动》(de Motu Animalium),章一,703<sup>a</sup>29—<sup>b</sup>2这一节:“动物机体该当被认明为一个治理良好的共和城邦那样的构制。当秩序一经在这机体内建立,这就不再需要有一个主宰(君王)来包揽一一机事。人民各循各所承担的义务,按照习成的规程而行事,一事跟着一事,挨次做着习常

<sup>①</sup> 参看《灵魂论》416<sup>b</sup>28—29等;《自然诸短篇》(Parva Naturalia),《青年与老年》,469<sup>a</sup>2—<sup>b</sup>1,474<sup>a</sup>25—<sup>b</sup>3,479<sup>a</sup>29,480<sup>a</sup>16等。



的活动。这样,于动物而言,也存在相同的秩序——自然秉赋代替着习常成规——各个部分(构造),遵从为它们制定了的功用,各做各的职司。<sup>①</sup>于是,这就不需要于物身的每个部分,也各配给一个相应的灵魂部分,灵魂整个寄托于物身的某一处,类乎治理的中枢,其余凭自然结构而与之相联缀着生活的各个部分,便按照自然(生理)所分配给它们的职司,各尽其本分了”。这就是凭灵魂以赋予生命的一切动物,包括人类的,生活全程。

《动物之构造》,卷二章七,652<sup>b</sup>16—20,“但一切效应须得有所平衡,故自然又构制了脑,借以为储着热量的心脏的一个对体,并把这个由土与水合成的对体,赋予之于动物,俾减低它[得之于火性物质]的体热而臻于中和。”“诸动物所以各具有一脑[的致冷作用],直是为了葆全它的全身”。同书,同卷章,653<sup>b</sup>5—7“心脏作为生命的本原与体热所由发生的部分,感应是最灵敏的,在脑外表的血液的最微小演变,它立即有所感觉”。亚里士多德的解剖学,误失于神经系的脉络,于脑的感觉机能不明,于所谓对心脏血液的“致冷”作用(κατάψυξις, refrigeration)也说的含糊。在《自然诸短篇》中,他把这一平衡心脏热度的致冷功能,归之于“呼吸”(Respiratione),这于陆居有脚或有翼动物是肺,于水生动物是鳃的效用。《呼吸》篇,章十八,十九,479<sup>a</sup>25—<sup>b</sup>15,生命与灵魂都有赖于热性,动物必须有热量以消化食料,煮(制)成血液,输供全身各部分的营养,所以营养器官(胃肠)必须位置于心脏所在的身体中段,即进食与排泄两种官能之间。同篇,章十六,478<sup>a</sup>28—<sup>b</sup>22,灵魂为了操持

<sup>①</sup> 柏拉图《蒂迈欧》(Timaeus),70A,以“治理良好的城邦”喻动物机体。亚里士多德《尼哥马沾·伦理学》(Ethica Nicom.)1113<sup>a</sup>8,引荷马史诗中王制为喻。

动物生体的营养功能,在心脏区域内,着使内蕴之火,发为热量,而一经发热,这又需有冷却构造,为之平衡。所以陆上动物各有心脏,又各有肺,致冷功能就由肺呼吸来运行。水中生活的鱼类,无肺,其致冷功能是由水,经由鳃开阖的流通来完成的(参看《呼吸》,章十,475<sup>b</sup>15—476<sup>a</sup>14)。《呼吸》,章二十一,480<sup>a</sup>16—<sup>b</sup>13,陆上动物,当其活着的时日,不能一刻停歇其肺呼吸,即空气的进出;水居动物,当其活着的时日,不能一刻停歇其鳃开阖,即水的吐纳。《呼吸》,章十九,陆居动物具肺无鳃,入水则窒息(断气)而死,水居动物具鳃无肺,则在岸上大气中窒息而死。章九,爬行类如龟蛇,血量微少,虽以肺呼吸,其调气功能是很微弱的,故能久潜于水下;然苟强不使出水,则终亦因气绝而淹死。章十六,478<sup>b</sup>18—21,鸟兽与爬行类,凡行肺呼吸的动物,因疾病或衰老而不能呼吸时,随即死亡,水居动物如鱼类之以鳃开阖行吐纳者,若因故而鳃不能开阖,也随即死亡。我们这里不惮烦地引出这些章节,不是为要揭出亚氏以呼吸为“冷却”作用这别扭的古老生理化学思想,对于火与燃烧过程尚不明了的希腊医学与自然哲学家们,看到,也自己体察到,肺吸入冷空气,呼出热嘘气,而拟之为致冷效应,是合乎自然的;由此推想,具有心脏与血液的鱼类无肺,而其鳃条乃有管道通于心脏,鳃的开阖、为水的吐纳,盖是与肺呼吸相仿的功能,这也合乎自然。至于空气中含氧,水中也含氧,而氧乃能在肺部动脉静脉的毛细血管间,以其助燃作用,辅成血液的新陈代谢,这是他们在当代无由想像的。英国渥格尔(William Ogle)曾英译《呼吸篇》而为之诠释:古希腊人昧于燃烧的实际,故于“呼吸”作成如此迂回而谬误的分析,我们今日,若用“供氧”或“氧化”(oxidation)替换所有“致冷”的

字样,全篇便豁然贯通。

《青与老·生与死》章四, 469<sup>b</sup>7—20, 活动物全身与其各个部分,都涵有“自然(生理)热”,当其活着的时刻,全身各个部分都有热感。一旦失去生命,它就全无热感。生命全赖热原所在,也是灵魂所在的心脏。章五,亚里士多德说熄火两式:(1)燃料既尽火自就熄;(2)被外物扑灭,以例于人或动物的死亡两式 a)生命原热渐已消耗,溘然寿终,b)遭遇横祸或急病,非命暴死。在这一章中,于呼吸之有佐于心脏的维持其热源之长久作用者,别出了“焖火炉喻”(470<sup>a</sup>6—16),把煤团蔽护于灰烬之中,点着了的煤火隔绝于外围大气,而缕缕的小气仍得滤过灰烬,渗到煤团,就这样维持了焖火炉的长久燃烧。到这里,亚里士多德在不自觉中,已多少说着了火与气的实际。不惮烦地揭出这些章节,我们的本意正在这里:他说人与动物之死,就是肺或与肺相当的部分(构造)停了呼吸,断了供气,心脏停了供血,歇了脉搏,全身失热。失了生命的这个物身,就失去营养,感觉,运动与思想,一切机能,灵魂也与之俱泯了。回想在《动物志》与《动物之生殖》(比较胚胎学)中,亚氏记录了鸡卵孵化过程的实验记录,还有些胎生动物(兽类)的胚胎发育记录,各说到了鸟兽的胚胎,先出现心脏与相属的血管,这当是一个新生命的开始。《灵魂论》许多章节,显言动物生命的开始,便相应而为灵魂的原始。灵魂与物身同时而生,物身之为生体,而灵魂为之生命,于是这一活动物,乃开始运行营养,蕃殖,感觉,活动或行为,以及理知或思想。迨心脏既息其机能,于是所有营生感觉与精神,也一切随之而亡灭,于是,物身与灵魂同时而死。这样,《灵魂论》与《自然诸短篇》所讨论者,既是营养,感觉,运动,心识(思想与理性)这

些正是近代本于人类与动物生理的，“心理学”的内容，所以英国罗斯(W. D. Ross)复校了《灵魂论》与《自然诸短篇》之后，确认亚里士多德为现代心理学的远祖，也可说世界上心理学最初的作家。

亚里士多德魂身合生同死的观念，在他当时是全新的。当时传说毕达哥拉宗(Pythagoreans)已有“轮回”之说，自然间浮游着若干灵魂，婴儿初诞，一经摄入，直到其人身亡，而此灵魂乃得脱身，还自浮游。但“投胎”的故实，古希腊殊不盛行。至于离魂之独立延存，不与其物身同死，则是大家已熟闻于荷马(Homerus)，品达尔(Pindarus)等诗人的吟诵。中国，在齐梁间，从印度传入的轮回与地狱之说大盛。六朝，萧齐，皇孙，萧子良，在萧梁天监间，著《神不灭论》(神即“精神”，同于“灵魂”)，说：神常在不灭，身只暂在。身死魂离，另入它身，信佛修善者，未来世投生于富贵之家，享人间福祿。谤佛作恶者，未来世投生猪狗蛇蝎，受尽畜道食色斗争之惨苦。儒家范缜作《神灭论》以反其说，曰：“形者，神之质；神者，形之用。称质而为用，形神不相异；名殊而体一者也。神之于质，犹利(锋)之于刃(刀)，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在”。《神灭论》，作于天监七年，公元后507年。这一文中“形”译为亚里士多德的 σῶματος “物身”，“神”译为 ψυχή “灵魂”，是全切合的；所持议论，恰相符契。还有一点，今人诧异的，范缜的“刃(刀)喻”恰好相同于亚里士多德的“斧(πέλεκυς)喻”(见于《灵魂论》，卷二，章一，412<sup>b</sup>10—17)。

(四)《灵魂论》卷一各章，列举前贤关于灵魂的要理，并一一加以评议，认为他们都没有能撰成一个可以普遍适用于一切动物的定义。卷二乃叙述他自己“对于灵魂的观念”，或用现代语言来

说,即“心理学体系”。依我们上已说到了的,他的心理学体系,就是:物身与灵魂合成为一涵有生命的活动物之(甲)营养与蕃殖,(乙)感觉与运动,(丙)精神(即理性或心识),灵魂三级,到此,他把先前已积累的许多资料,综结为“动物与人类生理-心理学的比较研究(comparative physio-psychology)。”

亚里士多德在他的解剖学上,有一个误失,是他检到些神经束(νεῦρον, neuron),恰把它们混同了肌腱(tendon)。他的《感觉》篇与《灵魂论》中,把感觉机能,统归之于心脏,这一失误,正由于此。当时,柏拉图已经认取感觉机能应在脑部,因为职司视、听、嗅觉的眼、耳、鼻都在头部。亚氏认明触觉机能为动物诸项感觉中的基本项;既然全身处处肌肤都有末稍微小血管都有触摸感,这就必须汇总在心脏。味觉,相类于触觉。由感觉引起的恐惧或喜悦,各引起心脏的惊悸或安愉。由欲望引起的趋避(运动)之或强或弱,心脏是刻刻都感受到的。我们现在常识所知运动神经与感觉神经,通都汇在脑部,他那时既无由想像,便转而假设眼耳鼻这些头部器官各都有管道,引到心脏区域。辨明在血管与骨骼,与肌腱之外,全身还有一个神经网络,须待之亚氏身后约五百年的伽仑医师(Galenus Medicus, 盛年在公元后165年,是年34岁,行医至于罗马)。亚里士多德晚期以整个灵魂为整个潜在机体的生命实现,避免了旧所企求的生理机能与心理机能在物身上,寻取相应部分与其位置的迷惑,也避免了必需在心脏中安置灵魂的困难。亚里士多德这一错误,中国、印度等古代贤哲,统都不免。说“道心唯微,人心唯危”,说“运用之妙,在于一心”,这个心或那个心,都是从“心脏”之为“心”引申起来的。实际,这思想之为心,乃在“脑”,不在

“心脏”。翻译印度佛教经论，谨慎地应用“意”“识”等名词，有些译者或论师，却就直作“心”字。直到近代，中国翻译西方研究所及脑神经的作用，还说是“心理作用”，于脑神经发作的种种表现与其行为，还称为“心理学”，照希腊字源译，恰正是“灵魂(生命)学”。

《灵魂论》，卷二章一，412<sup>b</sup>10，对于“灵魂是什么？”(τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ) 的定义所作综合陈述：灵魂就“凭这公式”昭示其为“(生命)本体”(οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον)。这公式先已于412<sup>a</sup>20—22叙明：“灵魂作为一个‘潜在地’(δυνάμει)具有生命的自然机体的‘形式’(本因 ὡς εἶδος)，必然是‘其本体的实现’(ἢ οὐσία ἐντελέχεια)”。那个动物的生身，既是“物质底层材料”(ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη, 即物因)，惟有凭此形式本因，它才得实现其为一个活动物。这里，亚里士多德把他后成的哲学思想，本体论与其“潜在—实现”公式，<sup>①</sup> 应用到他前成的生物学与动物心理体系。他阐述灵魂之为生命，本体者，举属了两个实例：斧之所以成为斧者，其实是在于锋利，不在其铁身木柄，若无锋利，不能斫削，则彼铁身木柄者，不足以称真斧。或嫌这无机物的斧不全适合作有机生体的譬喻，他更作一有机物的眼喻：眼之所以成其为眼者，在于视觉，不在其为白黑点睛，若雕像之有眼，或画像之有眼，虽惟妙惟肖，其奈不能窥视何！

“灵魂”ψυχὴ，“柏须歇”，希腊文义，同于“生命”。有机物之异于无机物，以有生命与无生命为别；一动物生体与一动物死体，以有无灵魂为之内涵为别。一个蜡人虽制作得与真人维妙维肖，可是

<sup>①</sup> 参看亚里士多德《形而上学》，卷八章三，物质潜在与形式(成实)本体的统合定义；卷九章三，潜能与现实的分别，和 ἐντελέχεια “隐得来希”(完全实现)的定义。

不能赋予营养灵魂以行生长与蕃殖的功能,不能赋与感觉灵魂,使其眼能视,耳能听,手足能运动,也不能赋予思想(理知)灵魂,使之析事辨理;一棵草木虽能生长与蕃殖,却不可赋予感觉灵魂,使为相应的感觉与运动,一般动物、除了人类,也不能赋与思想灵魂。必须其物身潜在地具有各级灵魂的机能,而后灵魂乃能实现其为有生命的一棵植物,或一个动物,或一个有生命的活人。这里,在消极方面,用“潜在-实现”公式,说明生物界的三级灵魂,显见是简明而又通达的,较“身魂合成”公式为更贴切地适用于一切“生理-心理”体系的讨论。

依上所举两例,他于灵魂论题的言语虽已有变改,其为领要,犹与他的旧说相仿。但《灵魂论》这一专篇,既表明了灵魂与身体之实现与潜在的关系,自此以下,于讲到心脏的章节,就不再像《呼吸》等篇,重称心脏在动物机体中,具有特殊重要的位置与作用。对照于他的动物学著作,《灵魂论》也不再讲灵魂各项机能是否配属于物身与之相应的各不同的部分(构造)。于生物界而言,灵魂虽有三级差别,于每一鸟兽,或每一个人而言,灵魂是以一整体运行或施展于每一物身的所有各个部分的。

《灵魂论》,卷一章四,408<sup>b</sup>24—29 思想与推论(玄思, τὸ θεωρεῖν) 的功能消灭时,盖是由于心识(理知灵魂)所寓在的某个物身的衰损[由于老耄,或疾病等原因],心识是实际不受影响的(不被动的),思想与爱憎,实不是心识的属性,而是“那个具此心识的人身”的属性,这是那个物身作出的一些表现(心理表现),记忆与爱情于是衰减(萎弱)了,内涵这些的整个实体既趋于坏死,衰减现象就处处显见。这些原来就不属于心识。“心识多少涵有些神性,所

以它是不受影响的(不被动的)(ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερον τι καὶ ἀπαθής ἐστίν.)”。这里,关于“神性”字样的造句既是含糊,也在卷一中,不明其来踪与去迹。直到卷三章五,我们才找到了它的着落。这一章说到了心识(ὁ νοῦς 理知)灵魂与其物身,一为主动,一为被动,恰如艺术与其所操作的材料的关系。下文(430<sup>a</sup>15—17)别出了关于灵魂的一个新义:“心识(ὁ νοῦς, 理知灵魂, τὸ νοητικόν)”具有类乎光照的效应;“光”(τὸ φῶς)的一个命意,就在照亮潜在的色,成为现实的色。在作主体活动中的心识,“是(独立的)可分离的(χωριστός),不被动的(不受影响的, ἀπαθής),单纯的(不含杂的 ἀμύγης)”。依亚氏的原论,灵魂不能离物身而独立存在,心识,即思想机能,或理知灵魂,也不能分离而独立于物身之外。可是他在卷三章四的末节,把心识两分为实用理知(ὁ νοῦς πρακτικός),即被动心识(ὁ νοῦς παθητικός)与纯理心识,即主动理知(ὁ νοῦς ποιητικός)。卷三章四,430<sup>a</sup>1—6,一块空白的书版,说它上面写着有字,这只能为潜在的有字而已,现实地讲,此时版上,一个字也没有。思想心识,恰就如此,自为其思想(理知)客体。于事物之不涵有物质材料者而言,思想过程与被思想的事物,是合同的;专于“纯理论知识”(ἡ ἐπιστήμη ἢ θεωρητική)[例如,一数理论证]作想,思想主体就同一于它“自造的知识”(ἐπιστητὸν τὸ αὐτό),即纯理客体。这里就是亚里士多德所持的理由,纯理灵魂之为思想,不假外来的思想客体,而思想于自心所成思想客体,所以它是可以离立于物身(人体)而存在的。于是,卷三章五结句,430<sup>a</sup>22—23,“心识只有在它离立了以后(χωρισθείς, 作成了‘离立状态’),才显见其真实的存在,只有在这情况中,它才是‘不死灭的,永恒的’(ἀθάνατον καὶ



ἀϊδιον)。”不死灭而成为永恒的,这就赋予了灵魂(限于纯理灵魂)以“神性”。430<sup>a</sup>23—25,“这样的灵魂(纯理灵魂)既然不是被动体,所以不作记忆(于生前的活动或行为,也无所回想),作为被动体的心识,是要死灭的,而理知灵魂,或灵魂,分离于实践心识(被动心识)之后,就再不思想于任何外来的实用思想客体了。”<sup>①</sup>

于灵魂有可离立于物身之外(死后)的部分,这新义,回想起来,《灵魂论》卷二章一,盖有他的伏笔。413<sup>a</sup>4—9;“灵魂与躯体是不可分离的(οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος),如果灵魂是具有若干区分的,那么,它的部分灵魂与其相应的部分躯体,也是不可分离的。但有些动物,其灵魂的某些部分之为实现,无关于其躯体的任何部分,那么,这部分灵魂若行分离,这就没有什么来加以阻止了;相应于其全躯之成其实现的灵魂,则总是不可分离的。又,灵魂于其躯体之为生命实现的关系,是否相类同于舵手与船的关系,我们实也还有所不明。”所云舵手与船喻,见于《灵魂论》卷一章三,406<sup>a</sup>3—12,任何事物可以两个方式移动其位置,(甲)由外物间接的为之运动,(乙)由自己直接移动。(甲)舵手驶船,非船自行,我们就说航船是间接的行动;(乙)两脚步行,人身前进,因为两脚原属人身的部分,我们就说这人的前进是自己直接的行动。按照舵手喻,他能驶船,可是他能离船而自在;若言两脚或足,它们能移人畜,可不能离人畜而自在。

可是,在卷一章三,这一节的上下文中,我们未能找到这里(卷二章一,413<sup>a</sup>4—7)所说灵魂有某一部分,可像舵手离船而自在者,

<sup>①</sup> 这一节原文的章句不准足,又兼多习用的(tautology)如此如彼“或”“这个那个”的代名词,使人难以确订其主宾实体,所以久悬为后世笈家与译者的疑难。

离物身而自在。但我们读到卷三章十，议论物身与灵魂的运动功能(或人类的行为)时，见到了433<sup>a</sup>8—20这一节，“有两个致动者，欲望(贪欲 ὄρεξις)与心识(νοῦς)。人类以外的诸动物，既不会思想，也不能计算，……心识与欲望该正是空间运动(移换位置)所由发生的本原。但这里所说心识，须是备有计算功能(工于心计)的‘实用(实践)心识(νοῦς ὁ πρακτικός)’。实用心识所考虑的，专在如何获致感觉所发见与所企求的客体(目的或终极)，理想心识(v. ὁ θεωρητικός)则没有自己的终极(无所企求)；而欲望的各个种属总舍不了有一个企图(目的)：欲望(贪欲)的客体(对象)正是实用心识的刺激物；这个客体既是思想过程的终端，又是运动(行为)过程的始点。于是欲望(贪欲)与实用心识两者合为运动的创始，说运动发源于心识者，其真意只限于这么一个方面，这个客体，激起欲望思想而为运动，其运动的终极(目的)乃止于获得这个客体(所欲对象)” 这里我们终于找到了亚里士多德，在他动物学诸篇中，以及自然诸短篇中，原来与其动物物身不可分离的灵魂，被区划为一可分离与另一不可分离部分的端倪。如我们上所指述的，灵魂分作三级，(甲)营养(生长与蕃殖)(乙)感觉与运动(丙)心识(思想或理性)。现在，他把人类所独有的(丙)级灵魂析为实用与纯理两个分级；实用思想的灵魂(διάνοια πρακτική, practical mind)，包括计算功能，着落于感觉或臆想所引起的生长与蕃殖的欲望(爱憎)对象，而运动物身，作出趋避的行为，这就把这一分级实际系属之于(甲)植物(乙)动物的两级。于是而保留了的另一分级，所谓纯理心识(v. θεωρ., theoretical mind)，则是思想于不引起欲望(生活企图，或贪欲目的)的思想，举例以明之，就像“直角三角形的另两角，

等于一直角”，这样的数理推论。这个专为研究真理而作研究(思想)的纯理灵魂与物身全不相涉。纯理心识这个(丙)魂分级，既与活着的动物物身原本不相附丽，自然于这物身灭亡之后，可以全然离立。脱离了这现实生物世界而犹独立存在的，这个(丙)分级灵魂，将何所归属？归属之于神祇，那么，人类的高出于禽兽之上的精神，(丙级灵魂)盖乃处于神畜之间，一半(分级之一)近乎或者直是禽兽，一半(分级之另一)近乎神祇，或者可得伍于神祇。

《灵魂论》卷三章十一，434<sup>a</sup>15—20，讲知识机能所起的信念(成见，ὕποληψις)或出于普遍公式，或出于个别(特殊)公式。“这些信念(成见)也引起人们的运动(行为)，这些运动(行为)，由于普遍因素所着力的总较小，由于特殊因素所着力的总较大”。这一节的命意也在分化理知灵魂(知识机能)，以普遍因素超属于人之为类，而上接于神祇，以特殊因素下承于各个个人之近乎鸟兽的行为。《灵魂论》中还有一些孤零的文句，卷一章三 407<sup>a</sup>5 提到了 τὴν τοῦ παντός “(宇宙)大全魂”。卷三章七的主题是实用理知的操持，末节提到抽象论证，没有说明所论主旨，就结束了全章转出章八，再次申述“宇宙灵魂”，ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα(灵魂的一个命意统概乎全宇宙的万物)。于这么一个重大的论题，下文却又是似相属而似不相属的。407<sup>a</sup>5所提到的“大全灵魂”(Anima mundi)原是绍承柏拉图，《蒂迈欧》(Timaeus)中，有关此题的议论。毕达哥拉学派与柏拉图学派都称道诸天体在天穹中循圆规道的运动，演奏着美妙的乐调，而指挥着这天乐的，当为“宇宙灵魂”(the cosmic soul)。连类而及人类灵魂必也相应于“宇宙总体的灵魂”(τὴν τοῦ παντός) 引用合乎乐律的数理以为行动。亚里士多德在本章的下文

相异于,或说相反于柏拉图学派,谓人类生平的运动(行为)不能是往复不已的圆运动,所以说不上他的灵魂合契于“宇宙灵魂”。那么,亚里士多德在撰写卷一时,已否定了自然哲学上的宇宙总体灵魂和生理心理学上的人类个别灵魂的任何联系,怎么在卷三,又重复提出?这也是后世笈家与译者大为诧异的一个疑难。《灵魂论》有些章节,文理不相贯串,各卷章中,时或有复出或相乖忤的句读。对于《灵魂论》深入钻研了的笃尔斯羯克(A. Torstrik)认为这类章句该是古昔编者,把亚里士多德原稿中一些未完成的断片或札记,拼凑起来的。关于“宇宙灵魂”这几节,显然就是这样的残片,我们尽可把它搁置起来,不作追寻。

我们这里译为“灵魂”(soul)意指生命(life),或义同精神(spirit 精灵)的 ἡ ψυχῆ 这字,自古就作多方面的命意。公元前八九世纪间,见于荷马史诗者,灵魂为与其身体相配对的,实主其人之生命,在其人身死之日,则离立而为他的“鬼魂”(ghost)。《伊利亚特》(二十三, 65)有阿伽米农(Ἀγαμέμνωνος)的离魂,《奥德赛》(十一, 207)出现了巴脱洛克留(Πατροκλῆος)的离魂。这样的魂,在其人死后,浮游于身外,凡被生人见到时,仍作原来的形貌。这种“示现”的幻象(φάντασμα)或“映影”(εἶδωλον),在亚里士多德的《自然诸短篇》与《灵魂论》中,明确地归属于生人的感觉机能后遗,或臆想所作的心理印象;在他的生理-心理学的灵魂体系中,没有“鬼魂”(离魂)。公元前第五六世纪间,奥菲克密宗(Orphicism)造讖的神司(巫祝),自谓,或由他人之为之宣传,原出神明,暂游人间,旅寓于某一肉身之中;迨此身体灭坏,此灵魂乃还于神界(归天);神界考其在世俗时的善业或恶行,而予以赏罚。在诗人品达尔

(Pindarus)的篇章中就留有如此的叙记。这类传统的圣迹,亚里士多德深知其有关当代城邦政治,社会与军事的实际和利害(祸福),素来不加评议,但于《梦占》篇中,他显说所有声称“托梦”的人们,都是凡俗愚昧的男女,把这些梦当作“神兆”而为之占取休咎的术士,或巫祝,也都不是具有智慧的;这些声色如绘的奇异梦境,或出于梦者自己虚妄的感觉,或近属于(有据于)感觉机能的臆想,或由于其人机能萎弱,或因疾病所引起的幻象,或是有意谎编的故事。真神不管个人的休咎;他于此否定那些自称为交通于人神之间的巫覡。亚里士多德既执持灵魂与物身,同生而共死,否定灵魂之不能独立存在,灵魂当然属于凡人,全无神性。

公元前第五世纪间,亚里斯托芬尼(Aristophanes)的戏剧,有“许多‘灵魂’灭亡了”(ψυχαὶ πολλαὶ ἔθανον)这样的台词,恰同于“许多‘人’灭亡了”。这有如中国史书中说到某一地区,某一灾祸中,大批的人死亡,就说“生灵涂炭”。这在亚里士多德的语汇中,就是以“灵魂”(soul, 生灵)这字假代了“涵蕴有灵魂的一个活人”(a besouled man)。

柏拉图(公元前,427—347)的对话多篇涉及灵魂,也有以灵魂为主题的对话。他的文哲寓言或神话新编,虽“饶有智慧”,却不是认真的学术研究。他随心所欲言,信笔写来,都成妙谛,但他横说竖说,常无定论;前后纷歧,他也不必勘实,俾成一完整系统。他在《米诺》(Meno),《斐多》(Phaedo),《费得罗》(Phaedrus)等篇中,都讲灵魂先于人的诞生而存在。《蒂迈欧》(Timaeus 34E)说灵魂先于躯体;天赋躯体为灵魂的奴仆。《法律》篇(Laws, X,891),物身固应服属于灵魂。灵魂既于群神为近亲,故于入世的平生,常

求自解于彼类于囚笼的躯体。可是，于《共和国》(Republic)中，他以人的灵魂喻城邦统治的良窳时，析人魂有三个因素，为之组成，治邦就像(1)情感辅祐(2)理知(灵性)，制服了(3)贪欲(物性)，而成和谐的品德。《蒂迈欧》也说到人们具有一个劣等神祇为他们预制的一个该死的灵魂，其中充塞着贪欲，这就是世上众恶的本原。与此相应的《法律》篇中就说人有一善一恶的两魂。以灵魂为主题的《斐多》篇中，他又编撰有“两魂”的神话，身死之日，魂到冥府，具受审判，其正直的善魂，便遣送于大西洋远西泓瀛中的幸福岛上，其邪慝的恶魂，便发落于鞑鞑罗地狱(Tartarus)，加以和他(她)的罪状相符适的惩罚。当时黑海以北，高加索山间，土著民族就有这样的传说。这一神话新编，是否就是亚里士多德在《灵魂论》一些章节中，把人类丙级灵魂区划为实用心识与理知心识两个部分的蓝本或启发？这是可信又可疑的。柏拉图在《费得罗》篇与《法律》篇(X, 904B)中，都曾讲到灵魂是一个自能动体，为生物世界的动因，所以它须是永恒的，不死的。《斐多》篇与《共和国》(X, 608)，都记载了苏格拉底灵魂“永不死灭”(immortality)的信念。这些是否又揭出了亚里士多德灵魂具有些“神性”，而且是“永恒的”，那些畸零的残章断句的来历？这些脱出了肉体，或到幸福岛上，或到鞑鞑罗中的众魂，其善魂于幸福尽时，其恶魂于刑罚终了之后，《费得罗》，《共和国》等篇都许以重新入世(投胎，transmigration)，并让他(她)们凭前生的经历，自由选择来生的物身，可是竟有许多愚昧的灵魂，仍还乐于任纵贪欲，选取低等动物而转世。轮回或投胎之说，可能是印度婆罗门最早设想起来的，随后向西向东传播而与时俱广。古先各民族都乐闻人世淆乱的善恶或曲直，

终久获得死后的纠正，也就忻然接受这些创意，各凭本族的道德（伦理）传统，或详或略地构思各自的冥间与地狱。柏拉图的新神话大概得之于毕达哥拉宗派，毕达哥拉大概得之于印度经由波斯的传闻。至于亚里士多德，既从生物学，从生理心理学上考察灵魂这题，他基本肯定了灵魂与其物身的同生共死，在他的著述中不见幽冥的字样，没有轮回的设想，当然也没有死后的牛魂马魂。在他想来，人，牛，马的机体构造，既不相同，人魂，牛魂，马魂是不能错互地搭配的。

柏拉图主意式(唯心 idea)，尚通理 (universality)，好抽象 (abstraction)，而轻现实世界的一一个体 (particularity)，专重非物质的灵魂而薄动物或人类的物身(肉体)。亚里士多德既为之入室弟子，方少壮日，受柏拉图影响甚深，循从师说，故有《戒勉篇》，作灵魂的超物身观念。世传苏格拉底临末从容的高义：雅典公审法庭，以侮慢神祇，蛊惑青年，判处苏格拉底死刑，系于囹圄。服罪之日，其从者会聚于狱中，为言已与典狱者通，引之出狱，并已于港口备舟，偕共流亡邻邦。一离雅典，雅典城邦法律便归无效。苏格拉底谓，灵魂之在人身，人之自性在灵魂，今法庭判非其罪，使吾魂得早脱囚笼(肉体)，实我幸事。为诸从者论生死义理，魂身义理，自晨至夕，卒不离狱。执法吏持药来至。苏格拉底恬然仰药以死。柏拉图在学园，为诸生讲授苏格拉底临终对话 (Apologia,《申诉》)，说苏格拉底深信自己灵魂不灭，其从容就义者如此。世传柏拉图在开讲这恰也是讨论“灵魂”的一篇专著时，其初座无虚席。这一对话，十分庄严而激动人心。然倾听既久而渐倦，听众陆续以去。迨其终篇，惟亚里士多德一人端坐于本位。这样的故事，当然是伪撰起来的，但

我们不妨就据此以度量亚里士多德在柏拉图门下的岁月，尊师重道，确乎信服苏格拉底-柏拉图关于灵魂的传统观念。

但亚里士多德既裔出医师世家，习于凭解剖与实验，研究一切动物和人类的生理现象与行为，到中年又如此勤勉地考察了生物的万类，他明确了灵魂（“心理”）终不可脱离生物——机体的“生理”而专作抽象的论说，这时期，柏拉图亚卡台米的师徒们都偏信：凭感觉所认识的物质世界是虚妄的，不是实有的。亚氏确认了物质世界的实在，也确认生物物身的实在，而指明了万类的“生命”则有待于灵魂在物身上为之实现。于是，“灵魂”虽也是世界上的一个实际存在，但它不能脱离——生物物身而犹在。世界如果一个活动物也没有了，连草木也没有了，真成了一个死寂的世界，全无活物，全无生命，也就全无灵魂。

（五）于是近世尚实的学者往往认为亚氏一旦完成了这样的魂身体系，决不会重返少壮时期柏拉图专重灵魂的信念或理论，所以《灵魂论》中，关于“灵魂不死”与其“神性”这类章句，都是后世伪造了，添加的。与此相反，中世纪的学者特别歆动于灵魂具有神性的章句。穆罕默德迁居纪年(Hejira)第四世纪，耶稣基督纪元第十一世纪，伊斯兰(回教)学术昌明的盛世，阿拉伯最著名的自然哲学家，也是最著名的医师，伊本·西那(Ibn Sina, 980—1037)，著行了他的传世之作《医典》与《灵魂治疗大全》。伊本·西那勤研亚里士多德学术，遍习遗著，故工于逻辑，于一切事，一切物，能为归纳与演绎，能为类析与总断。于亚氏《形而上学》，尤辛苦用功，服膺“四因说”，“目的论”，和潜在与现实过程之所以解释事物之衍变者，拳拳终身。他也精读亚氏物理，伦理，政治，以及动物生理心理诸篇章。



他所著作而传世至今的,有《医典》和《灵魂治疗大全》。《医典》述人身疾病与其治疗,承袭古希腊医祖希朴克拉底(Hippocrates)与行医罗马而成名的亚历山大城希腊医师伽仑(Galenus)的医理与经验,也广引了亚里士多德的解剖与胚胎学等记录。《灵魂治疗大全》说治疗世人灵魂(心理)的百病,祈愿世人操修高尚坚贞的道德;嗣后,伊斯兰教徒奉为阿拉伯学术的百科全书,实际上这本大全主要是亚里士多德学术一一范畴的全面介绍与诠注,也增加有柏拉图,以柏洛丁诺(Plotinus)等新柏拉图学派等诸家之说,并揉合之伊斯兰学者的神哲义理与教训。由于引进了伽仑关于头部构造的解剖记录,他已认得脑部的某处为诸项感觉神经体系汇集所在,这比之于亚里士多德于感觉诸器官及情欲与心识诸功能一主于心脏者乃较为明审。他这名著,大量应用了亚里士多德《灵魂论》的章句。伊本·西那的自然哲学,本于亚里士多德的《形而上学》,他的学术分类,作实践知识与纯理知识之别,符合于亚氏《灵魂论》对于心识(理知)的分析。纯理心识若作灵魂之具有“神性”的导引,这就符契于伊斯兰的教义。伊本·西那由此揉合亚里士多德于回教教义,从真主(阿拉, Allah) 流放或辐射的精神(spirit),把生命法式赋予之万物,万物受此法式(灵魂)而成为一一具有灵魂的众生。于是伊本·西那(阿维森纳)的“灵魂”: 与其物身同时诞生,而不与之共死。那么,他的万古不朽的灵魂,盖是无感觉,无思想,不运动的一个存在。

伊本·西那未习古希腊文,他研究亚里士多德著作是由阿拉伯文译本和叙利亚文译本入手的。伊本·西那的名著西传到西班牙(安达卢西亚 Andalusia)后,第十二世纪间,科尔多瓦(Cordo-