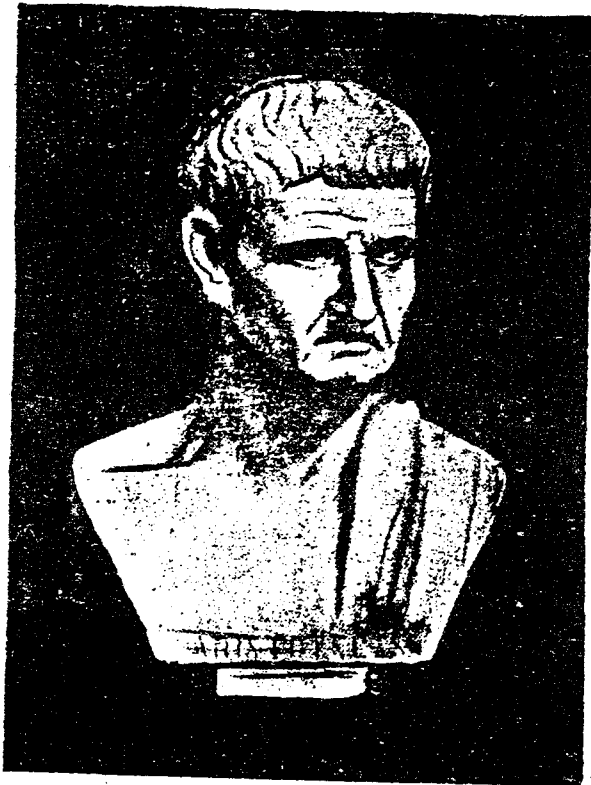


部譯世界名著

亞里斯多德形上學註



國立編譯館主編
明文書局 印行

255《亞里斯多德形上學註》

平裝肆冊 定價 750 元

原著者：St. Thomas Aquinas

譯者：孫 振 青

譯作權
所有人：國 立 編 譯 館

發行人：李 潤 海

北市敦化南路 492 號

出版者：明文書局股份有限公司
印刷者：

行政院新聞局局版臺字 1993 號

地址：台北市重慶南路一段 49 號 7 樓

電話：3619101 · 3318447

郵撥：01436784 號

中華民國八十年 8 月

ISBN：957-9509-40-9 (一套：精裝)

ISBN：957-9509-41-7 (上冊：精裝)

ISBN：957-9509-90-5 (一套：平裝)

ISBN：957-9509-91-3 (第一冊：平裝)

ISBN：957-9509-92-1 (第二冊：平裝)

ISBN：957-9509-93-X (第三冊：平裝)

ISBN：957-9509-94-8 (第四冊：平裝)

版權所有
翻印必究

《亞里斯多德形上學註》

精裝一冊基本定價拾貳圓玖角壹分

原著者：St. Thomas Aquinas

譯者：孫振青

譯作權
所有人：國立編譯館

發行人：李潤海

北市敦化南路 492 號

出版者：明文書局股份有限公司
印刷者

行政院新聞局局版臺字 1993 號

地址：台北市重慶南路一段 49 號 7 樓

電話：3619101 · 3318447

郵撥：01436784 號

中華民國八十年八月初版

Ming Wen Book Co., Ltd.

7F No. 49, 1 Sec., Chung-King South Road,

Taipei, Taiwan, R.O.C.

ISBN: 957-9509-40-9

譯者導言

聖多瑪斯的亞里斯多德形上學註這部書的原名是：IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICORUM ARISTOTELIS EXPOSITIO，其英文譯名是，COMMENTARY ON THE METAPHYSICS OF ARISTOTLE。按亞里斯多德的形上學本來有十四卷，而聖多瑪斯只註了十二卷。其所以如此，大約是因為最後兩卷幾乎都是重複前面的思想，而沒有新意。

這是一部很古老的著作。我們現在翻譯它，看來是很落伍了。加以這部書既難讀又難譯，亞氏的原文尤其如此。花費這樣的時間與精力似乎不太值得。但是大家都知道，這是一部西洋哲學中的古典作品，其學術地位之高及其永恆的價值是無可爭議的。這樣的偉大著作，在西方各國早有譯本，在我國卻沒有，這是不可思議的。此外，西方哲學，尤其從笛卡兒之後，瘋狂地走向主觀論、相對論和懷疑論，而遺棄了客觀實在，以客觀實在為多餘的。現在，亞里斯多德和聖多瑪斯的哲學屬於實在論的系統，他們重視客觀實在，處處以客觀實在為基礎。這個學說，如果加以正確的了解、詮釋與發揮，實可以用來調劑現代的主觀熱。所以我們覺得，今天翻譯這部經典是有其必要，亦有其價值的。

我們的工作不只是翻譯多瑪斯的註，而且也翻譯亞氏的形上學。按亞氏的形上學已有一中文譯本。但是這一譯本在內容方面往往有欠妥當，在名詞方面往往有些生僻。所以必須重譯。另一個更重的理由是，多瑪斯作註時所依據的拉丁文本形上學，與現在流行的版本往往有些出入；而且，該拉丁本中已編了分段號碼，多瑪斯的註與這些號碼完全對應。那麼，在翻譯多瑪

斯的註時，如果不連同形上學一起翻譯，則他的註必然喪失了原來的秩序，而變得不可理解。

本譯文所根據的版本有二。一是斯比亞齊（P. Fr. Raymond M. Spiazzi, O. P.）所編訂，於一九五〇年由瑪利也提（Marietti）出版社發行的拉丁文本。二是羅文（John P. Rowan）的英譯本，而這個英譯本也是以斯比亞齊的拉丁文本為依據的。兩者對照之下，文意顯得特別清晰。此外，關於亞氏的形上學部分，除了斯比亞齊的拉丁文本和羅文的英譯本之外，也參考了下列兩個英譯本：一為洛斯的譯本（William D. Ross, *Metaphysica*, Oxford: Clarendon Press, 1908）。一為候波的譯本（Richard Hope, *Aristotle's Metaphysics*, New York: Columbia Univ Press, 1952）。遇有難讀之處，拿這些版本互相一比，往往有豁然開朗之感。

根據專家的考證，多瑪斯的這部巨著，開始於公元一二六八年，在羅馬，而完成於一二七二年在巴黎任教時。其所依據的拉丁文本是由麥而白柯的威廉（Guillelmus de Moerbeke）由希臘文翻譯而來。

本書內容大致分三部分。第一部分為形上學導論（卷一～四）。其主要目標是界定形上學之對象、問題、及方法；其性質是批判的，或辯護的。這兒指出，形上學的對象是「存有之為存有」，或「存在物之為存在物」，以及與存有之為存有直接關聯的第一原因和第一原理。所謂「第一」是指最根本，最原始之義。

第二部分為實體論（卷五～十）。形上學研究存有之為存有，亦即從存在之物的觀點研究存在之物。現在，第一義的存有是實體或自立體（*Substantia: substance*）。首先研究可感的，亦即有形的實體（卷七）。其次討論有形的實體的構成要素：質料（*Materia: matter*）、與形式（*forma: form*）（卷八）。再研究存有之最普遍的原理：潛能（*Potentia: potency*）與實現（*actus: act*）（卷九）。卷十則討論一，同一性，及

同一原理。

第三部分為自然神學（卷十一～十二）。這兒指出，神為純粹實現（Actus Purus: Pure Act），為最高理智，為至善，亦為第一推動者，第一可悟者，第一善者。

多瑪斯的註釋乃是當時流行的教學形式：先引述古人的權威作品，然後加以註釋。因此書中每一章即是一篇演講，稱為LECTIO（lesson）。我們這兒暫譯為「篇」。

聖多瑪斯在詮釋亞氏的文字時，特別注意他的邏輯結構及前後的連貫性。在這方面，他的詮釋往往比亞氏的文字更為清晰，更易理解。此外，他有時作一些引申或補充。這些部分有可能是多瑪斯以亞里斯多德的思想為基礎，而作了進一步的發展，使其哲學達到一個較新的境界。這樣的發展很可能是多瑪斯的貢獻之一。事實上，任何詮釋皆帶有主觀的色彩。這是無法避免的。

亞里斯多德的形上學非常難讀，這是哲學界所公認的。面對如此艱深的一部著作，譯者深覺惶恐。然而總得有人在這方面作一些嚐試。譯者願意作個嚐試。況且，譯者既以研究哲學為終身職務，那麼這份翻譯工作亦可算是哲學生活的一部分或一階段。無論如何，在這個翻譯工作中，譯者的主要目標和努力的方向是，對於原文求得正確的、徹底的了解，並且用通俗的、恰當的、可讀的語言把內容表達出來。就一部如此艱深的著作而言，這個目標似太理想化了。究竟如何，有待於讀者去評判。

聖多瑪斯序

當若干事物被規定導向於一物時，這若干事物之一應爲管轄者或統治者，其他則爲被管轄或被統治者，一如哲學家（譯者註一）在其政治學（譯者註二）中所說的。這在靈魂與肉體的結合中顯示得很清楚，因爲靈魂自然地發號施令，肉體則自然地服從。在靈魂的各種能力之間也是一樣，易怒的和貪求的情慾自然受理性的管轄。現在，一切科學和技術皆被規定導向於一物，就是人的完美，亦即人的幸福。因此其中之一必爲其他一切科學的總管，而有資格獲得「智慧」的美名。因爲領導他人乃是智者的任務。

如果我們仔細考察一位優秀的領導者所具備的特質，我們即可發現它是一門什麼樣的科學，以及它所研究的對象是什麼。因爲，正如智商高的人自然是其他人的首領和主人，而身體強壯但缺乏智力自然是他人的奴隸，一如哲學家在上述的著作（譯者註三）中所說的，同樣，在智力方面層次最高的科學自然應爲其他科學的首領，而其所研究的對象是最可悟的。

所謂「最可悟的對象」可以從三方面說。

第一，從認識的程序方面說。悟性據以獲得確定性的那些事物，看來應是更可悟的。現在，既然知識的確定性是悟性藉著原因而求得的，那麼關於原因的知識看來在智力方面應是最高級的了。所以研究第一原因的科學似乎是其他科學的最高統帥。

第二，從悟性與感官的比較方面說。感官之知識是關於特殊之物的知識。悟性與感官的區別似乎在於悟性認識普遍之物。因此，探究最普遍的原理的科學即是在智力方面最高級的科學。這些原理即是存有，以及伴隨存者，譬如一與多，潛能與實

現。現在，這些原理不應該停留在完全無限定的狀況之下（譯者註四），因為若是沒有它們，則對於某一類或某一種所專用的那些原理，我們不能有完全的知識。另一方面也不應該在某一特殊科學中去討論它們，因為，既然關於每一類的存有之知識都需要這些原理，那麼，基於同樣的理由，在每一門特殊科學中都應該討論它們。所以這些原理應該在一門共通的科學中去加以研究，而這門科學即是其他科學的總管，因為它在智力方面是最高級的。

第三，從悟性知識本身方面說。因為，任何一物，它之所以具有理解的能力，乃是由於它不受質料的影響；那麼，凡是與質料完全分離的，應該是最可悟的。但是，可悟之對象與悟性兩者之間應該成比例，並且應屬同一類，因為悟性與可悟之對象在實現的狀態下（*in actu: in act*）為同一物。現在，有些事物不僅擺脫了配定的質料（*signata materia: designated matter*），「像自然的形式轉變為普遍的之後，在自然哲學（譯者註五）中所討論者」，而且完全擺脫了可感的質料；這些事物是與質料完全分離的；並且它們與質料之分離，不僅是依照理性（譯者註六），譬如數學，而且是依照存在，譬如上帝和諸神（*intelligentiae: intelligences*）。因此，研究這些事物的科學在智力方面似乎是最高級的，也是其他科學的總管或主人。

以上三類應該屬於同一門科學，而不是屬於不同的科學。因為上述之分離的實體是普遍的，也是存在的第一原因。而研究某一類所獨有的原因和這個類本身，乃是同一門科學的任務，正如自然哲學研究自然物體之原理是一樣的情形。所以，研究分離的實體和一般性的存有一它即是類—應該屬於同一門科學；上述的實體即是存有之共通的和普遍的原因。

雖然這門科學研究以上三類事物（譯者註七），但是它並非把其中每一類都視為「主題」，而只是把「一般性的存有」當作主題。因為在一門科學中，我們所追求的是「類」的原因

和特性，而不是被追求的某一類的「原因本身」。因為認識「某一類」的原因，才是科學研究所要達到的目的。不過，雖然說這門科學的主題是一般性的存有，然而凡研究與質料分離的實體者，無論其分離是依乎存在，或依乎理性，都說是這門科學。因為，不只是那些決不能存在於質料中的事物，譬如上帝和理智的實體（*intellectuales substantiae* : intellectual substances），被稱為依照存在並依照理性與質料分離的，而且也包括那些沒有質料而能夠存在的，譬如一般性的存有。但是，如果它們在存在方面依賴質料，則此種情形即不可能。這門科學的完美性導源於上述的三類對象；並且依照這三類對象而有三個名稱。就其研究上述的實體而言，稱為「神的科學」（*scientia divina* : divine science），或「神學」（*theologia* : theology）；就其研究存有以及伴隨存有者而言，稱為「形而上學」（*metaphysica* : metaphysics）；原來，超越物理界的事物（*transphysica*）是藉分析過程而被發現的，正如比較普遍的是在比較不普遍的之後被發現那樣。就其探究事物之第一原因而言稱為「第一哲學」（*prima philosophia* : the first philosophy）。以上說明了這門科學的主題是什麼，它與其他科學的關係如何，以及用什麼名稱來稱呼它。

譯者註

- 一、中古作家使用「哲學家」之稱呼時，皆指亞里斯多德。
- 二、*Politica*, I, 5 (1254a 20.)。括弧裡面的號碼為白柯（*Bekker*）希臘文本之號碼。
- 三、*Politica*, I, 1 (1254a 31);(1254b 29)。

四、意謂應該有一門科學來研究這些原理，將其加以界定與說明。

五、在亞里斯多德及聖多瑪斯的著作裡，「自然科學」(Scientia Naturalis : natural science) 一語等於「自然哲學」(philosophia naturalis : philosophy of nature)。古人對於有關自然之哲學的研究和科學的研究未作明顯的區分。

六、這兒的「理性」(ratio : reason) 應是指「理性的抽象作用」。因為存有之能夠與質料分離，是依乎理性的抽象作用。

七、此「三類」是指上帝，諸神，和一般性的存有。

亞里斯多德形上學註目錄

卷一 第一哲學導論·形上學史

卷一要目

第一篇	這門科學之崇高地位與對象	5
第二篇	智慧在於探究普遍的第一原因和第一原理	25
第三篇	形上學之性質與目標	33
第四篇	關於質料因之各種意見	43
第五篇	關於動力因之各種意見	57
第六篇	愛與恨被視為善與惡之動力因	65
第七篇	原子學派及畢達哥拉學派之觀點	73
第八篇	畢達哥拉學派關於對立因素之理論	81
第九篇	伊利亞學派和畢達哥拉學派關於萬物之原因的意見	89
第十篇	柏拉圖的理型說	101
第十一篇	早期思想家關於原因的意見之提要	115
第十二篇	評關於質料原理之數目的觀點	123
第十三篇	評畢達哥拉學派的意見	137
第十四篇	駁柏拉圖的理型說	145
第十五篇	破除柏拉圖派關於理型說的論證	157
第十六篇	駁「理型即數」的觀點	165
第十七篇	駁「理型為存在及知識之原理」的觀點	177

卷二 找尋真理及原因

卷二要目

第一篇	真理的尋獲：其易處與其難處	193
第二篇	真理的最高科學以及關於最後原因的知識	207
第三篇	第一動力因和第一質料因之存在	207
第四篇	第一目的因和第一形式因之存在	215
第五篇	探尋真理之方法	223

卷三 形上學的問題

卷三要目

第一篇	在找尋普遍的真理時，每一件事都需要追問	233
第二篇	涉及這門科學之方法的問題	239
第三篇	涉及這門科學所探討之事物的問題	245
第四篇	原因的一切類別是由一門科學去研究呢，或是由許多門去研究呢？	253
第五篇	證明和實體之原理是由一門科學來考察呢，或是由許多門來考察呢	265
第六篇	一切實體皆是由一門科學來研究呢？或是由許多門來研究呢？關於實體之科學是否探討實體的主要附質呢？	271
第七篇	有沒有與可感之物分離的其他實體呢？評關於數學對象的不同意見	277

第八篇	類是否為事物之原理呢？如果是的話，那麼這個情形是否適用於最普遍的類，或是適用於最接近個體的類呢？	319
第九篇	有沒有普遍之物存在於感官所知覺的個別之物以外及由質料及形式組合之物以外呢？	311
第十篇	是否萬物共有一個實體呢？是否萬物具有相同的原理，或具有不同的原理呢？	311
第十一篇	可毀之物和不可毀之物具有相同的原理嗎？或是具有不同的原理呢？	317
第十二篇	是否「一」和存有為萬物之實體及原理呢？	331
第十三篇	是否數和連續量為可感之物的實體及原理呢？	341
第十四篇	除了數學對象和可感之物以外，有沒有分離的理型呢？	351
第十五篇	第一原理是在實現的狀態下存在或是在潛能的狀態下存在呢？它們是普遍的或是個別的？	355

卷四 存有和第一原理

卷四要目

第一篇	這門科學的固有題材：存有之為存有，以及實體和附質	365
第二篇	這門科學考量存有和「一」。以存有和「一」之區分為基礎的哲學部門	375
第三篇	這門科學考量「一」與「多」以及一切相反	

	之物。討論這些事項的方法	383
第四篇	第一哲學探討一切對立之物。它與邏輯學的不同	389
第五篇	解答在卷三中關於證明之原理所提出的問題	399
第六篇	第一哲學必須考察證明之第一原理。這條原理的性質。關於這條原理的錯誤	405
第七篇	矛盾之物不能同時是真	413
第八篇	對抗上述主張的其他論證	429
第九篇	對抗那些否定第一原理的人們的其他三個論證	437
第十篇	反駁那些謂矛盾之物同時為真的人們的方法	445
第十一篇	有些人之所以認為現象為真的理由	451
第十二篇	有些人之所以認為真理與現象同一的理由	455
第十三篇	可感之物中的變化不相反其真實性	465
第十四篇	對抗以真理在於現象之觀點的七個論證	471
第十五篇	駁「能夠證明矛盾之物同時為真」的觀點。相反之物不能同時屬於同一主體	479
第十六篇	矛盾之物之間沒有第三者。海拉克利圖及阿納撒哥拉如何影響了這個主張	489
第十七篇	駁斥「每一物既是真的又是假的」，以及「每一物既是靜的又是動的」這些意見	497

卷五 哲學辭彙

卷五要目

- | | | |
|------|--|-----|
| 第一篇 | 「原理」一辭的五種意義——原理的一般定義 | 509 |
| 第二篇 | 四種原因。同一效果的數種原因。原因可以是相互的。相反之物具有相同的原因 | 517 |
| 第三篇 | 一切原因歸納為四類 | 525 |
| 第四篇 | 「元素」的真正意義。語言中，自然物體中，以及證明中的元素。「元素」之引伸義及其共通基礎 | 533 |
| 第五篇 | 「本性或自然」一辭的五種意義 | 539 |
| 第六篇 | 「必然」一辭的四種意義。其最初的和固有的意義。不動之物雖是必然的，卻不受強迫 | 549 |
| 第七篇 | 各種「偶存的一」和「本質的一」 | 557 |
| 第八篇 | 「一」的第一義。「一」之「完全」義。作為數之原理的「一」。事物是「一」的種種方式。事物是「多」的種種方式 | 571 |
| 第九篇 | 存有分為「依附的」和本質的。依附的存有和本質的存有之種類 | 579 |
| 第十篇 | 「實體」之意義 | 589 |
| 第十一篇 | 事物之「本質的同一」和「偶然的同一」的種種方式 | 595 |
| 第十二篇 | 「不同」、「差異」、「相似」、「相反」，以及「在種別上不同」的各種意義 | 607 |
| 第十三篇 | 事物之「在先」與「在後」的各種方式 | 611 |

第十四篇	『潛能』、『有能力的』、『無能力的』、 『可能的』、『不可能的』，這些辭的各種 意義	621
第十五篇	『量』的意義。量的種類。基本的量和偶然 的量	635
第十六篇	『性質』的意義	641
第十七篇	『相關』的意義	647
第十八篇	『完全』的意義	661
第十九篇	『界限』、『依照』、『在自身內』以及 『性向』的意義	667
第二十篇	『配合或配置』、『具有』、『感受』、 『缺性』，以及『擁有』的意義	675
第二十一篇	『來自某物』、『部分』、『全體』，以及 『被毀傷的』之意義	689
第二十二篇	『類』、『虛假』，以及『偶然』之意義	705

卷 一

形上學史
第一哲學導論

•

亞里斯多德形上學註目錄

卷一 第一哲學導論·形上學史

卷一要目

第一篇	這門科學之崇高地位與對象	5
第二篇	智慧在於探究普遍的第一原因和第一原理	25
第三篇	形上學之性質與目標	33
第四篇	關於質料因之各種意見	43
第五篇	關於動力因之各種意見	57
第六篇	愛與恨被視為善與惡之動力因	65
第七篇	原子學派及畢達哥拉學派之觀點	73
第八篇	畢達哥拉學派關於對立因素之理論	81
第九篇	伊利亞學派和畢達哥拉學派關於萬物之原因的意見	89
第十篇	柏拉圖的理型說	101
第十一篇	早期思想家關於原因的意見之提要	115
第十二篇	評關於質料原理之數目的觀點	123
第十三篇	評畢達哥拉學派的意見	137
第十四篇	駁柏拉圖的理型說	145
第十五篇	破除柏拉圖派關於理型說的論證	157
第十六篇	駁「理型即數」的觀點	165
第十七篇	駁「理型為存在及知識之原理」的觀點	177

第一篇 這門科學之崇高地位與對象

亞里斯多德原文 第一章 980^a21 — 983^a3

一、人類天生渴望知識。我們之樂於使用感官即是一個標記。因為我們之喜愛感官，不只是因為它們有用，也是為了它們本身；而在一切官覺之中，我們最喜愛視覺。因為不但是我們想要作什麼時，而且連我們不想要作什麼時，我們都特別喜歡觀看，勝過其他一切感覺。理由是，在一切官覺之中，視覺最能夠使我們認識，並揭示出事物之間的許多差異。

二、因此動物天生有感官。

三、在某些動物身上，由感覺生出了記憶，在其他動物中則沒有。因此那些有記憶的比那些沒有記憶的更聰明，也更能夠學習。那些不能聽聲音的動物，雖然聰明，但不能學習，譬如蜜蜂，以及其他類似的動物。凡是具有聽覺和記憶的，都能夠學習。

四、所以，別的動物是憑著想像和記憶而生活，卻沒有太多的經驗，但是人類則是憑技術和理性（推理）而生活。

五、在人身上，由記憶而形成經驗。因為，關於同一事物的多次記憶會產生一種經驗的潛能。經驗看起來有點類似於科學和技術。

六、但是，在人身上，科學和技術導源於經驗；因為正如包路斯（Polus）所說（譯者註一）：「經驗產生技術，無經驗則靠機運。」當人們由許多經驗概念中形成一個關於類似事物的普遍判斷時，技術就產生了。因為，當我判斷說，這種藥物對加里亞斯（Callias），蘇格拉底

(Socrates)，和許多患了此種疾病的其他個體皆有益時，這是經驗；但是當我判斷說，這種藥物對於某一特殊類型的一切個體，譬如黏液質的，膽液質的，或發燒的，只要他們患了此種疾病，都會有益，這是技術。

七、在實際行動方面，經驗與技術看來絲毫沒有差異。依照我們的觀察，有經驗的人比那些有理論而沒有經驗的人更為熟練。理由是，經驗是個別的知識，技術是普遍的知識。但是一切行動和生產過程皆涉及個別的事物。因為，醫生之為「人」治病，只是偶然的；他是為蘇格拉底，或加里亞斯，或其他叫什麼名字的個體治病，而這些個體碰巧是人。所以，如果一個人有理論而沒有經驗，認識普遍之物而不認識其中所含蘊的個別之物，他將會常常犯錯；因為能夠被醫治的是「個別的人」。

八、不過，我們都以為，知識和答辯疑難的能力屬於技術，而不屬於經驗。我們也認為，精通技術的人比有經驗的人更睿智，意思是說，知識的程度與智慧的高低是成正比的（譯者註二）。

九、其所以如此，是因為前者知道原因，而後者則否。因為有經驗的人只知其然，而不知其所以然，其他的人則知其所以然及其原因。為了同樣的理由，我們都認為，在一切技術中，設計師應該受到較大的尊敬，並且他們比工匠知道得多，也更睿智，因為他們明白他們做那些事的理由。我們也認為，一般工匠類似於某些無生物，它們有動作，但不知道自己在做什麼，譬如火之燃燒。所以，無生物之動作都是憑著某種的自然性向，而工匠之行爲則是憑習慣；這即是說，有些人之比較睿智，不是因為他們會工作，而是因為他們具有理論，懂得原因。

十、一般而論，科學知識的一個標記是能夠傳授。為此我們認為，技術是科學，而經驗則否。因為具有技術的人能夠教學，其他的人則不能。

十一、再者，我們不說任何一個感官的知識是智慧，因為感官最適合認識個別的事物，它們並不告訴我們一物之所以然；例如，它們不告訴我們為什麼火是熱的，而只告訴我們火是熱的。

十二、據此而論，凡超越一般人的常識而發明了任何技術的人，確實應該受到人們的景仰，這不只是因為他們的發明具有實際用處，而是因為他們叡智，並且超越他人（譯者註三）。後來人們發明了更多的技術，有的是為了生活的需要，有的則是為引導我們走向科學。後一類發明家比起前一類發明家來，常被認為更叡智，因為他們的科學不是以實用為目的。在一切技術發達之後，人們就發明了別的科學，它們既不是以快樂為目的，也不是以生活的需要為目的。這樣的科學首先發生在人們有閒暇的地方。因此數學發源於埃及，那兒的司祭階級可以有閒暇。關於技術、科學和類似的心靈狀態之間的關係，我們已在〈倫理學〉（譯者註四）中討論過。

十三、我們之所以進行這項研究的理由是，大家都認為，稱為智慧的那門科學所探討的是萬物的第一原因和第一原理。因此，如同上面所說（八、九），有經驗的人比那些有感官的更叡智；有技術的比有經驗的更叡智；設計師比工匠更叡智；思辨的知識比實際的知識更富於智慧。所以很明顯地，智慧是關於某些原因及原理的科學。

聖多瑪斯註

一、亞里斯多德首先為這門科學寫了一個導言，在這兒他指出兩點。第一（一：C二）（譯者註五），他指出這門科學研究的對象是什麼。第二（二七：C五三），他說明這是那一類的科學（「這不是一門實用科學，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出被稱為智慧的這門科學的任務是研究萬物之原因。第二（十四：C三六），他說明這門科學所研究的是什麼原因，或那一類的原因（「但是，既然我們在探討，云云」）。

對於第一點，他先作了一些引言，提出了一些理由來支持他的觀點。第二（十三：C三五），由這些討論中他作出一個結論（「現在，我們之所以進行，云云」）。

關於第一項，他作了兩件事。第一，他闡明了一般科學知識的崇高地位。第二（二：C九），他說明了知識的等級（「動物天生，云云」）。

現在，他根據一項事實建立了科學知識的崇高地位，這即是，人類自然而然地追求知識。對於這一點，他作了兩件事。第一，他指出他打算證明的論點。第二（一：C一），他提出了證明（「我們之樂於使用感官，云云」）。

因此他說，第一，渴望知識是人類的天性。

二、說這話的理由可能有三個。第一，每一物自然渴望自身的完美。因此有人說，質料也渴望形式，如同不完美之物渴望自身的完美一樣。現在，悟性乃是人之所以為人者；悟性，就其自身而言，能夠成為一切，並且唯有藉著知識才可以實現它的潛能而成為一切，因為在認識存在的事物之前，悟性不是其中任何一個，一如在〈靈魂論〉卷三所說者（譯者註六）；所以每一個人自然而然地渴望

知識，如同質料渴望形式一樣。

三、第二個理由是，任何事物都自然地傾向於從事自己特有的活動，如同熱的東西自然傾向於使別的東西熱，重的東西自然傾向於往下落。現在，人之爲人所特有的活動是了悟，因爲藉著了悟他才與其他事物有所不同。所以人類自然渴望了悟，並因此獲得科學知識。

四、第三個理由是，任何東西都渴望與自己的根源合一，因爲任何東西的完美即在於此。圓形運動之所以是最完美的運動，也是爲了這個理由，一如在〈物理學〉卷八所說的，因爲它的終點與起點是合一的。現在，人唯有藉著悟性才能與各自分離的實體合一，而這些實體乃是人類悟性的本源，而且悟性與他們的關係正像不完美之物與完美之物的關係。也是爲了這個理由，人類最後的幸福即在於這個合一。所以人類天生渴望知識。有些人不去研究這門科學，這一事實並不能推翻這兒的論點。因爲渴望某種目的的人往往爲了某些理由而受到阻礙無法去追求它：有的是因爲目的不易達到，有的是爲了其他職務。爲這個緣故，雖然人類都渴望知識，但並非每個人都去追求，因爲他們受了其他事物的阻礙：有時是感官之樂（*voluptates* : *pleasures*），有時是現實生活的需要，或者是由於懶惰而逃避求知的勞苦。亞里斯多德那句話是要說明，建立一門並不實用的科學，一如這門科學，並非毫無益處，因爲自然的欲望不能是毫無益處的。

五、然後，爲了證明他的論點，他舉了一個實例。由於我們的感官爲我們提供兩方面的服務，就是認識事物和適應生活的需要，因此我們爲了它們自身而喜愛它們，因爲它們既提供我們知識，又幫助我們生活。這一點因了下面的事實而顯示得很清楚，就是，人人最喜愛的一個感官，即是提供最多知識的感官，這即是視官。我們之重視這個感官，不只是爲了要作什麼事，而且在我們不需要作任何

事的時候，我們也一樣重視它。理由是，這個感官（視官）是一切感官中使我們認識得最多的一個，並且使我們分辨出事物之間的種種差異。

六、這兒他提出了兩個理由，說明為什麼在認識方面視官勝過其他感官。第一，它的認識方式更完美。其所以如此，是因為它在一切感官中是最精神性的。因為一個官能，它越是非物質的，它的認知方式就越完美。現在，如果我們考察一下視覺的對象在視覺上引起的變化，我們就清楚地看出來，視覺更是一個非物質的官能。因為，其他一切可感的對象，都是藉著一種物質的變化，而改變感官及感官的媒介，例如，觸覺的對象是藉著加熱和變冷，味覺的對象是以某種味道經由唾液的媒介而作用於味覺，聽覺的對象是藉著物體的移動，嗅覺的對象是藉著揮發性的因素的揮發。但是視覺的對象只是藉著一種精神性的變化而改變視覺的官能和媒介；因為瞳孔和空氣都沒有成為有色的，它們只是依照一種精神性的存在樣式接受了顏色的形象。現在，實現的感覺在於（或即是）感官由對象所造成的變化。所以很明顯地，依照一種更像非物質的和更精神性的方式而改變的感官，其活動方式是更精神性的。為此，視覺對於可感的對象所作的判斷，較之其他感官更為確定，亦更為完美。

七、視覺的另一個優越處是，它提供我們較多的知識。這種情形是它的對象的性質所造成的。因為觸覺和味覺，以及嗅覺和聽覺，它們所知覺的依附體是較低的物體藉以與較高的物體彼此不同者，但是視覺所知覺的依附體則是較低的物體與較高的物體兩者所共有的。因為一物之成為可見的是藉著光線，而光線是較低的物體和較高的物體所共有的，一如在〈靈魂論〉卷二中所說的（譯者註七）。因此天上的物體只能被視覺所認識。

八、還有另外一個理由，就是，藉著視覺我們認識事

物之間的許多差異。因為我們認識可感的物體好像主要是靠視覺和觸覺，尤其是靠視覺。理由如下。其他三種感官所知覺的依附體，在某種方式下，是由可感的物體發散出來，而不存留在物體上面。例如聲音之來自可感的物體，是由物體發散出來，而不存留在物體上面。具有揮發性的因素的揮發也是一樣，氣味是藉著那個因素，並跟它一起散播出來。然而視覺和觸覺所認識的依附體存留在可感的物體上面，譬如顏色，和冷熱。為此，視覺和觸覺的判斷延伸到事物本身，而聽覺和嗅覺的判斷只延伸到由物體發散出來的依附體上面，而不延伸到物體本身。為這個原故，形狀、大小，等等（限定物體的依附體）更容易被視覺和觸覺所認識，而比較不容易被其他感官所認識。而且，它們更容易被視覺所認識，而比較不容易被觸覺所認識，一方面是因為視覺之知更為有效，一如上述（C六），另一方面是因為那些共通的可感之物，亦即量，和自然伴隨量的那些依附體，與視覺的關係較之與觸覺的關係更為密切。這一點是明顯的，因為視覺的對象，在某種程度上，伴隨著每一個具有量的物體，而觸覺的對象則否。

九、「因此，動物天生，云云」）（二）

這兒他討論知識的等級（二）。首先（二：C九），他論及無理性的動物；然後（四：C十四），他說到人類（「所以別的動物，云云」）。

關於無理性的動物，他首先提到一切動物所共有的知識；其次（三：C十），他說到動物之高低不同的知識（「在某些動物身上，云云」）。

一切動物天生具有感官，這是牠們的相同之處。因為動物之為動物，在於牠有覺魂；覺魂即是動物的本性，因為每一物之不同的形式即是它的本性。不過，雖然一切動物天生具有感官，但並非一切動物皆具有一切感官，唯有完全的動物才有一切感官。一切動物皆有觸覺，因為在某

種意義下，觸覺是其他一切感官的基礎。但是並非一切動物皆有視覺，因為視覺之知較之其他一切感官的知識更為完美。然而觸覺是更必需的，因為它認識組成動物的那些要素，就是熱的，冷的，濕的，乾的。因此，正如視覺之知較之其他感官的知識更為完美，同樣，觸覺之知更為必需，因為在出生的過程中，它是第一個存在的。個體的發展是從不完美的狀況走向完美的狀況；在此發展過程中，那些比較完美的官能出現的也比較晚。

十、「在某些動物身上，云云」

這兒他指出無理性動物的不同種類，及其知識的三個等級。有些動物具有感覺而沒有生於感覺的記憶。因為記憶伴隨著想像，而想像是由感覺行為所引起的運動，一如在〈靈魂論〉卷二中所說者（譯者註八）。但是某些動物有感覺而沒有想像，所以不能有記憶。有些不能移動位置的不完全動物即屬此類，譬如貝類。因為，感官之知是爲了使動物能夠準備生活的必需品，並從事其特有的活動。所以那些需要移動位置而走向別處的動物，必須有記憶。因為，如果吸引牠們移動的那個預定目標沒有藉著記憶存留在牠們之內，則牠們無法向著預定的目標繼續移動。但是在不移動位置的動物的情況下，認識當前可感的性質，即足以使牠們從事牠們特有的活動，因為牠們不需要移動到別的地方。因此，牠們只是靠著一種模糊的（不確定的）想像，而有一種不確定的運動，一如他在〈靈魂論〉卷三所指出者（譯者註九）。

十一、既然有的動物有記憶，有的沒有記憶，因此可知，有的明智（prudent），有的不明智。因為明智能夠根據過去的記憶而爲將來作準備〔爲這個原故突立伍斯（Tullius）在其〈修辭學〉卷二中（譯者註十）認爲，記憶，理解，和先見，爲明智的三個部分〕，所以缺乏記憶的那些動物不可能有明智。現在，具有記憶的那些動物固

然有些明智，但是，所謂明智，在無理性的動物身上和在人類身上，具有不同的意義。人類是明智的，因為人類會運用理性去考慮他們應該作的事情；因此在〈倫理學〉卷六說，明智是關於應作的事情之正確的理解（譯者註十一）。其他動物亦被稱為明智的，然而牠們關於應該作的事情所下的判斷，不是出於理性的思考，而是出於一種自然的本能。所以其他動物的明智是一種自然的估價感，藉以追求對自己有益的，而逃避對自己有害的，一如小羊之跟隨母親，而逃避狼一樣。

十二、但是在那些有記憶的動物中，有的有聽覺，有的沒有。凡是沒有聽覺的動物，譬如蜜蜂，和任何其他類似的動物，雖有明智，但不能受教，亦即不能藉著別人的教導而習慣於作什麼或不作什麼，因為這樣的教導主要是藉著聽覺來傳達的。為此在論感官及被感覺之物中說，聽覺是我們用以接受教導的官能（譯者註十二）。再者，「蜜蜂沒有聽覺」這句話，與我們觀察到的一項事實，就是蜜蜂害怕某些聲音，兩者之間毫無衝突。因為，正如強烈的聲音能夠殺死動物和劈開木頭，一如打雷時那樣，那並非是因了聲音，而是因了發出聲音的空氣之強烈震動，同樣，那些沒有聽覺的動物，雖然不能聽聲音，然而卻能因了震動的空氣而感到恐懼。而那些既有記憶，又有聽覺的動物，則既有明智，又能接受訓練。

十三、所以，顯然地，動物的知識分為三級。第一級是那些既無聽覺亦無記憶的動物所擁有的，因而牠們既不能受教，亦沒有明智。第二級是那些有記憶而無聽覺的動物所擁有的，因而牠們有明智，但不能受教。第三級是那些具有這兩種官能的動物所擁有的，因而牠們既有明智，又能受教。再者，動物的知識不能有第四級，就是不能有一種動物，牠有聽覺，而沒有記憶。因為經由外在媒介而知覺可感的對象的感官——聽覺是其中之一——只出現在那

些能夠移動位置的動物身上，而這些動物不能沒有記憶，一如上述（三：C十）。

十四、「所以別的動物，云云」（四）

這兒他說明了人類知識的等級。關於這點，他作了兩件事。第一（四：C十四），他指出人類知識勝過上述動物的知識。第二（五：C十七），他說明人類知識分為不同的等級（「在人身上，云云」）。

因此，在第一部分（四）他說，動物的生活是被想像和記憶所統治的：不完全的動物被想像所統治，完全的動物被記憶所統治。因為，即使後者亦有想像，然而我們仍說，牠是被牠身上居於最高地位的官能所統治。但是，在這個討論中，「生活」不是指生物之存在（*esse*），如同他在〈靈魂論〉卷二中所了解的，那兒他說：「對生物而言，生活即是存在。」因為就此意義言，動物的生活並非記憶或想像的結果，而是在兩者之前的。但在這兒，「生活」是指生命的活動，正如我們常說，人們的交往即是人們的生活一樣。但是，依照他的論斷，動物的知識與其生活的經營息息相關。因此我們可以了解，知識之存在於這些動物身上，並非為了知識本身，而是為了行動的需要。

十五、現在，如同下面所說（六：C十八），在人身上，記憶以上就是經驗；動物也有經驗，但只有少許。因為經驗產生於留在記憶中的許多個別事物的累積。這樣的累積乃是人類所獨有的，它屬於思考能力（亦稱特殊理性），它之累積特殊的意向，如同普遍的理性累積普遍的意向一樣。現在，既然動物藉著感覺和記憶而習慣於追求或逃避某些事物，因此牠們似乎也有一些經驗，儘管程度很低。但是，經驗屬於特殊理性，在經驗之上，人類還有一個主要的功能，就是普遍理性，這乃是人類賴以生活者。

十六、正如經驗與特殊理性相關聯，以及在動物身上其習慣性的活動與記憶相關聯，同樣，技術與普遍理性相

關聯。所以，正如動物的生活受著記憶以及因訓練而成爲習慣的活動之完善管理，同樣，人類受著因技術而臻於完美的理性之完善管理。不過，有些人受理性的管理而沒有技術；但這樣的管理是不完善的。

十七、「在人身上，云云」（五）

這兒他說明了人類知識的不同等級。對於這點，他作了兩件事。第一（五：C十七），他比較了技術與經驗。第二（十二：C三十一），他比較了思辨技術與實用技術（「據此而論，云云」）。

關於第一點，他從兩方面說。第一，他說明技術與經驗如何發生。第二（七：C二十），他說明技術超越經驗（「在實際行動上，云云」）。

關於第一點，他又從兩方面說。第一，他說明上述兩項中每一項如何發生。第二（六：C十八），他舉例說明這一點（「因爲當我說，云云」）。

關於第一點，他又作了兩件事。第一，他指出經驗如何發生。第二（六：C十八），技術如何發生（「但是就人而言，云云」）。

首先（五）他說，人的經驗產生於記憶。其產生的情形是這樣的。人藉著關於某一事物之多次的記憶，而獲得關於某一事物的經驗，藉此經驗，他能夠容易而正確地去行動。由於經驗使得我們能夠容易而正確地去行動，所以它與科學和技術幾乎是一樣的。它們彼此相似，因爲它們都是從許多實例中而求得關於某事物的一個觀點。但它們彼此也有區別，因爲技術掌握普遍之物，而經驗則掌握個別之物，如同下面所說者（六：C十八）。

十八、「但是就人而言，云云」（六）

這兒他描述了技術的發生。他說，就人而言，科學與技術導源於經驗。他引用包路斯的權威來證明這一點：「經驗產生技術，無經驗則靠機運。」因爲，當無經驗的人

有了正確的行動時，那是運氣。而技術之產生於經驗的方式，則如經驗由記憶而生一樣，如同上面所說。因為，正如經驗知識導源於對某一事物之許多記憶，同樣，關於一切相似之物的普遍判斷導源於許多經驗。所以技術勝過經驗，因為經驗單單涉及個別之物，而技術則涉及普遍之物（universals）。

十九、然後（六）他舉例來說明這一點（「因為當我說，云云」）。因為，當一個人知道了此種藥物對於蘇格拉底、柏拉圖，以及其他許多患了某種特殊疾病的個體，不管那是什麼疾病，皆有益時，這是經驗；但是當一個人知道此種治療對於一切患有某種疾病的人，以及具有某種體質的人，皆有益時，如同它對發燒的，以及黏液質的，和膽液質的，曾經有益一樣，這就是技術了。

二十、「在實際行動上，云云」（七）。

他比較技術與經驗，看何者更為優越。關於這點，他作了兩件事。第一（七：C二十），他從行動的觀點去比較它們。第二（八：C二十三），他從知識的觀點去比較它們（「不過我們都以為，云云」）。

他說，在實際行動上，經驗與技術似乎沒有區別，因為，經驗與技術的區別在於前者涉及個別之物，後者涉及普遍之物；然而在實際行動上，這個區別不存在，因為在這兒經驗與技術皆涉及個別之物。所以上述的區別只是認知方面的。不過，雖然技術與經驗在行動方面沒有區別，因為兩者都涉及個別之物，但是它們在效力方面有所不同。有經驗的人比那些具有技術的普遍知識而缺乏經驗的人更為有效。

二一、理由是，行動涉及個別之物，並且一切生產過程皆屬個別之物。因為普遍之物不生亦不動；唯有藉著另一物它們才有生有動，而這另一物則屬個別之物。當「這個人」出生時，「人」方出生。醫生之治療「人」，只是

偶然的，真正說來，他治療的是柏拉圖，或蘇格拉底，或某一個別的人，正好他有人性，或者恰巧「這個人」被治好了。因為，即使人性在本質上屬於蘇格拉底，然而人性之屬於被治療者，仍是偶然的。原來，「蘇格拉底是人」，這是一個屬於本質的命題，因為，如果要界定蘇格拉底，「人」必須出現在他的定義中，一如在下面卷四中所說者（譯者註十三）。但是「被治療者是人」，這個命題卻是偶然的。

二二、既然技術涉及普遍之物，而經驗涉及個別之物，那麼如果一個人具有技術的普遍知識，而缺乏經驗，就其認識普遍之物而言，他是完美的；但是由於他缺乏經驗而不認識個別之物，則他在治病時，往往會犯錯。因為治病在本質上屬於個別之物的領域，而不屬於普遍之物的領域。其涉及普遍之物只是偶然的。

二三、「不過我們都以為，云云」（八）

這兒他從知識的觀點來比較技術與經驗。關於這點，他作了兩件事。第一（八：C二三），他指出技術比經驗更優越。第二（九：C二四），他提出了證明（「其所以如此，云云」）。

他指出，技術與科學在三方面勝過經驗。第一，從科學知識的觀點言它們勝過經驗，因為依照我們的看法，技術的知識多於經驗的知識。第二，從解答在辯論中發生的疑難的觀點言，技術與科學勝過經驗，因為在辯論中，有技術者能夠回答對方提出的疑難，而單單有經驗的人則不能。第三，還有另一方面技術勝過經驗，就是，智慧的目標是「認識一切」，亦即認識普遍之物；就此觀點言，技術比經驗更接近智慧的目標。因為一般認為，具有技術的人比具有經驗的人更叡智，理由是，它所思考的是普遍之物。另一個說法是：「智慧追求一切」，亦即普遍之物，「依照智慧而追求的知識是更高的知識。」又一個說法是：

「既然智慧追求一切事物」，則技術的知識「似乎更符合知識的意義。」這好像是說，「既然智慧追求一切事物」，亦即試圖達到每一物，則技術「似乎更繫乎知，而不繫乎行。」因此知識愈多者被認為愈叡智，而不是行動多者。因此另一句說得更清楚：「人人皆追求智慧，乃是為了知道得多。」

二四、「其所以如此，云云」（九）。

現在他從三方面來證明技術和科學的優越性。第一，那些知道一物之原因及其所以然者，比那些只知其然，而不知其所以然者，知道得更多，也更叡智。現在，有經驗的人知其然，而不知其所以然，但是有技術的人不僅知其然，而且知道原因和理由。所以，那些有技術的人比那些有經驗的人知道得更多，也更叡智。

二五、「爲了同樣的理由，云云」（九）。

現在他證明第一方面的優越性。證明如下：那些知道一物之所以然者與那些只知其然者相比，正如設計師的技術與工匠的技術相比是一樣的；而設計師的技術更爲高明。所以，那些知道事情之所以然者，比那些只知其然者，知道得更多。

二六、此論證的第一部分是明顯的，因爲設計師知道作品的原因。爲能了解這一點，我們應該注意，「設計師」的意思是「主要技師」，來自 *APXOX*，首領，及 *IEX VY*，技術。技術之稱爲主要的，是因爲它從事較重要的活動。技術家的活動可以這樣分：有些活動是爲作品準備材料。例如，木匠把木頭劈開、刨平，爲船準備材料。另一種活動是把形式引入材料。例如，有人利用事先處理好並準備好的木頭建造了一隻船。第三種活動導向成品的使用；這個活動是最高的。第一種活動最低，因爲它導向第二種，第二種又導向第三種。因此造船的人比準備木料的人更優越，精於航海術者比造船的人更優越。

二七、再者，由於材料之存在是爲了形式，並且應該與形式配合，因此造船者知道爲什麼木料應該作成某種特殊形狀，但是準備木料的人卻不明白其中的理由。同樣，由於完成的船是爲了使用，因此使用船的人知道爲什麼它應該具有某種特殊的形式；因爲船的形式應該適合它的用途。因此，顯然地，準備材料的那些活動的理由在於產品的形式；涉及產品形式的那些活動的理由在於產品的用途。

二八、所以，顯然地，主要技師知道產品的原因。事實上，我們評論其他的人，亦即工匠，如同評論某些無生物一樣。這並非因爲他們不作技術的活動，而是因爲他們不明白那樣作的理由。他們知道有些事應該作，但不知道爲什麼，如同火會燒東西，但不知道爲什麼，是一樣的情形。因此無生物與工匠有相似之處，就是，無生物會行動，而不知道原因，它們是被較高的理智導向它們的適當目標；工匠亦是如此。但是他們兩者亦有區別，就是，無生物之活動是出於本性，而工匠之活動則是出於習慣。習慣，就其傾向於某一特定效果而言，與本性相同；但是由於人有知識的原故，它能有相反的效果，就此方面言，它與本性有異。因此我們不會使自然物體有習慣，一如在〈倫理學〉卷二所說的（譯者註十四）。並且在沒有知識的東西身上造成習慣是不可能的。這些言論本身已很明顯，其意是說，有些人更叡智，並非因爲他們是「實行者」，或從事活動者，這是有經驗的人所擅長的；而是因爲他們有作事的計劃，並且知道事情的原因—計劃的基礎。這是主要技師的工作。

二九、「一般而論科學知識的一個標記，云云」（十）

他提出的第二個理由是這樣的。知識的一個標記是能夠教學。其所以如此，乃是因爲，一物，當它能夠產生與其自身相似的另一物時，它在活動方面才是完美的，一如在〈氣象學〉卷四所說者（譯者註十五）。如同具有熱量

的標記是能夠使別的東西熱，同樣，具有知識的標記是能夠教學，亦即使別人有知識。然而，具有技術的人能夠教學，因為，既然他們知道原因，他們就能根據原因而提出論證；而論證即是產生知識的三段式，一如在〈分析論〉下篇卷一所說者（譯者註十六）。但是，單單有經驗的人則不能教學。因為，他們既不知道原因，因而也不能使得別人有知識。如果他們把自己藉經驗所知道的事教給別人，別人學習那些事情，不是依照科學的方式，而是依照意見或信仰的方式。所以，顯然地，具有技術的人比那些具有經驗的人知道得更多，也更睿智。

三十、「再者，我們不說，云云」（十一）

第三個論證是這樣的。關於個別之物的知識特別屬於感官，而不屬於其他任何知識能力，因為我們對於個別之物的一切知識皆導源於感官。然而我們並不認為「其中任何一個」，亦即任何一個感官，即是智慧，因為，雖然每一個感官都知道一物是如此，但是它不知道為什麼是如此。例如，觸覺知道火是熱的，但不知道為什麼火是熱的。所以，有經驗的人，由於他們只認識個別之物，而不認識它們的原因，不能稱為智者。

三一、「據此而論，凡超越一般人，云云」（十二）

這兒他比較實踐的與思辨的兩種技術。關於這點，他作了兩件事。第一（十二：C二十），他指出思辨技術的智慧高於實踐技術的智慧。第二（同上），他答覆一項疑難。

對於第一點，他提出了下面的論證。我們發現，在任科學或技術中，具有科學知識的人比其他的人受到更多的景仰和更大的尊重，因為他們的知識被認為更高尚，也更相稱於智慧的美名。任何技術的發明人都會受到景仰，這是因為他們在知覺、判斷，和分辨原因方面，勝過其他的人，而不是因為他們的發明有實際用處。我們景仰他們，

因爲他們「有智慧，並且有分辨的能力。」他們有智慧，因爲他們以精密的方式研究他們的發明的原因；他們有分辨的能力，因爲他們研究一物與另一物之間的差異。另一種詮釋是：「他們與別人不同」這個話應讀成被動式，也即是說，在這方面，他們與衆不同。因此另一個讀法是：「他是不同的。」所以說，有些科學更令人景仰，也更相稱於智慧的美名，是因爲它們的知識更優越，而不是因爲它們有用。

三二、既然人們發明了許多實用的技術（有些是爲了生活的需要，譬如機械技術，有些是爲了引導我們進入科學之門，譬如邏輯的訓練），那麼，那些發明思辨科學（不是爲了實用，而只是爲了知識而求知識的科學）的技術家，應該說是更叡智的。

三三、至於說思辨科學之發明不是爲了實用，這一點由下面的事實可以看得清楚。首先「發展出來」的，亦即首先求得的，或發明的，是一切實用科學，其中有的是爲引領我們進入科學之門，有的是爲滿足生活的需要，有的是爲提供快樂（例如有些技術的目的是提供娛樂），然後人們才發明了思辨科學（其目的不是實用的，而是爲了它們自身）。而且，它們的發明不是爲了實用，這一點，也由發明這些科學的地區顯示出來。因爲它們最初發生的地方，就是人們最先研究這些問題的地方。另一個說法是：「首先發生在人們有閒暇的地方」，意思是，他們有讀書的時間，因爲他們富足，而不必爲了其他事務（生活的需要）去忙碌。因此，數學（它是最思辨的技術）首先是由埃及的司祭們發明的；他們可以有讀書的時間，他們的費用是由公家提供的，如同〈創世紀〉上也曾如此說（創四七：二二）。

三四、但是，「智慧」、「科學」、「技術」，這些名詞大家一直混用，恐怕有人以爲它們是同義詞，因此他

要排除這個意見，而教人參考他的道德學，就是〈倫理學〉卷六（譯者註十七），在那兒他解釋了技術、智慧、科學、明智，和了悟的區分。簡單地說，智慧、科學，和了悟，屬於靈魂之思辨的部分，他在那本著作中稱為靈魂之科學的部分。它們的不同在於：了悟是在證明時使用第一原理的習慣（譯者註十八）；科學涉及由附屬的（較低的）原因中所引出的結論；智慧則涉及第一原因。為這個原故，他在那兒稱它為主要科學。但是明智和技術屬於靈魂之實踐的部分，它們安排我們偶然性的活動。它們之間亦有區別。因為，明智指導我們作的行為不轉化為外在的質料，它們（行為）是行為者的美德。為此在那部著作中，明智被界定為：處理事物的正確理性（*recta ratio* : *the right reason*）。技術指導我們作的是生產行為，例如建造，和切割，它們轉化為外在的質料。為此技術被界定為製造物品的正確理性。

三五、「我們之所以進行，云云」（十三）

他根據前面所說的話來證明他的主要命題，就是智慧涉及事物之原因。他說，「我們之所以進行這項研究」，亦即上述的推論，的理由是，被稱為智慧的這門科學似乎是探討第一原因和第一原理的科學。這一點根據上面所說已經是明顯的。因為一個人越是認識原因，他就越叡智。這一點也是根據上面所說看得出來。因為有經驗的人比那些只有感覺而無經驗的更叡智；有技術的人比那些只有經驗的人更叡智；在有技術的人們中間，主要技師（設計師）比那些動手的技工更叡智；在技術和科學中，思辨科學高於實用科學。根據上面所說，這一切都很明顯。所以，純粹是智慧的那門科學是以原因為其研究對象的。這個論辯方式跟另一種情形是類似的：越是熱的東西，就越接近於火。因此純粹是火者，就是純粹的熱。

譯者註

- 一、參看 Plato , *Gorgias* , 448c , 462B .
- 二、拉丁本說：“Tamquam magis sit scire secundum sapientiam omnia sequentem ” . 希臘本則是：“ inasmuch as wisdom belongs to all in proportion to their knowledge ” . 這兩段文字的意義稍有出入。這兒的譯文更符合希臘本。
- 三、這一句在拉丁本和羅文 (John P. Rowan) 英文本中，皆不明確。洛斯本 (W. D. Ross) 比較清楚。其文如下：
“ But because ...he was thought wise and superior to the rest . ” 而羅文本則謂：“ but as one who is wise and as distinguishing [a thing] from others . ” 羅文本把「區分」解為區分東西。洛斯本把「區分」解為把自己與眾人分開，亦即與眾不同。後者比較通順。
- 四、*Ethica Nic.* , VI , 1-7 (1139b 14 - 1141b 8) .
- 五、括號裡面，第一個數字指「亞里斯多德原文」的分段號碼。G 及其後面的數字指「聖多瑪斯註」裡面的分段號碼。
- 六、*De Anima* , III , 4 (429a 23) .
- 七、*De Anima* , II , 7 (418b 5) .
- 八、*De Anima* , II , 3 (428b 10) .
- 九、*De Anima* , III , 11 (434a 1) .
- 十、Cicero , *de Inuent . Rhet.* II , 53 . 突立伍斯即西賽羅之名。
- 十一、*Ethica Nic.* , VI , 5 (1140b 5) .
- 十二、*De sensu et sensato* , I , 1 (437a 12) .
- 十三、聖多瑪斯所指的例證在卷四中並未出現。不過，在第七篇 (三四二 ; G 六二九—六三五) ，他提到本質命題與非本質命題 (偶然命題) 的區分。

十四、Eth. Nic. , II , 1 (1103a 20) .

十五、Meteorologica , IV , 12 (390a 10) .

十六、Analytica posteriora , I , 1 (71b 18) .

十七、Eth. Nic. , VI , 3-7 (1139b 15 - 1141b 23) .

十八、照字面翻譯應為：「論證的第一原理的習慣。」但是如此翻譯不易理解。

第二篇 智慧在於探究普遍的第一原因和第一原理

亞里斯多德原文 第二章 982^a4 — 982^b11

十四、既然我們在探討這門科學，那麼我們必須研究，智慧是關於那些原因和那些原理的知識。如果一個人接受我們關於智者所提出的概念，也許答案就會更明顯。第一，⁽¹⁾ 智者在可能範圍內認識一切事物，雖然他並不認識每一事物的細節。

十五、第二，能夠認識難知的，而且為一般人所不易認識的事物者，這樣的人我們稱他為智者（感覺是人人所共有的，所以容易，而不算是智慧）。

十六、再者，⁽²⁾ 在各類知識中，更精確；

十七、也更能教授原因者，即更有智慧。

十八、⁽³⁾ 在一切科學中，那為了它自身，並為了認識本身，而被追求者，比著為了結果而被追求者，更富於智慧。

十九、⁽⁴⁾ 高級科學較之次級科學更富於智慧。因為智者不應該受人號令，而應該號令人，他也不應該聽從別人，相反，智慧少的人應該聽從他。這即是我們對於智慧和智者所提出的一些概念。

二十、在這些特徵中，那認識一切事物的特徵的應該屬於那具有最多普遍知識的人。因為在某種意義下，他認識落在普遍之物下面的一切實例。

二一、這些最普遍的事物，大體而論，即是人們最難認識的，因為它們離開感官最遠。

二二、在所有科學中，最精確的是涉及第一原理的科學。因為涉及較少原理的，比涉及較多原理的更精確，例

如，算術比幾何學更精確。

二三、但是在一種較高的層面上研究原因的科學也是提供知識的，因為傳授我們知識的人就是把各個事物的原因告知我們的人。

二四、爲了自身而被追求的理解與知識，從那些最可知的事物中得到的最多。（因爲，爲了知識本身而追求知識的人，一定最渴望獲得最真實的知識，而此種知識正是關於最可知之物的知識）。現在，第一原理和原因是最可知的。因爲其他一切都是藉著它們而被認識，並不是它們藉著在它們下面的事物被認識。

二五、在一切科學中，知道每一事物之目的的科學是最主要的科學，並且勝過其他次級的科學，現在，每一事物的目的即是「善」，並且就全體而言，目的即是整個自然界中最高的「善」。

二六、基於上述，我們所研究的名稱落在同一門科學上，這即是探討第一原理和第一原因的科學，因爲「善」或目的乃是原因之一。

聖多瑪斯註

三六、哲學家在說明了智慧是一種涉及原因的科學之後，這兒又指出，這是一門涉及什麼樣的原因和什麼樣的原理的科學。他指出，這是一門探討最普遍之物和第一原因的科學，並且他從智慧之定義來加以證明。

關於這一點，他作了三件事。第一（十四：C三六），

他從人們對於智者及智慧的意見而歸納出「智慧」的定義。第二（二十：C四四），他指出，這一切正好適合於探討第一原因和普遍之物的普遍科學（「在這些特徵中，云云」）。第三（二六：C五一），結論（「基於上述云云」）。

對於第一點，他說明了人們關於智慧之六種共通的意見。第一種意見（十四）（「第一，智者在可能範圍內，云云」）是：我們大都認為，智者在可能範圍內認識一切。（雖然他不能認識一切個別之物，因為個別之物是無限多的，而悟性不能認識無限多，所以認識一切個別之物是不可能的。）

三七、「第二，能夠認識難知的，云云」（十五）

第二種意見是，憑自己悟性的力量能夠認識難知的以及一般人所不易知的事物者，我們說他是智者。（感覺，亦即認識可感之物，人人皆能，所以是容易的。因此那不是智慧，亦即不是智者所獨有，亦不屬於智慧。）所以，顯然地，真正屬於智者之知識不是一般人所容易認識的。

三八、「再者，在各類知識中，云云」（十六）

第三種意見是，其所知比一般人的知識更確定者，我們說他是智者。

三九、「也更能教授原因者，云云」（十七）

第四種意見是，在一切知識中，能夠指出被研究的對象之原因，並因此而能教學者，我們說他更叡智。

四十、「在一切科學中，云云」（十八）

第五種意見是，在一切科學中，那爲了自身，亦即爲了知識本身的原故，而被追求的科學，比著爲由知識可能產生的某些偶然結果，諸如生活的需要，娛樂，等等，而被追求的科學，更富於智慧。

四一、「高級科學較之次級科學，云云」（十九）

第六種意見是，上述的智慧應該是，或者我們說它是，比次級科學更爲高級，亦即更有地位的。這一點由上面所

說可以了解。因為在機械技術中，那些次級技師以其手工實踐較高技師的命令，而那些較高的技師即是他上面所說的主要技師和智者。

四二、關於「智慧的意義更適合高級科學，而不適合次級科學」這一點，他提出了兩項證明。第一，次級科學接受高級科學之號令。因為次級技術被派定導向高級技術之目的，例如馬術被派定導向戰術之目的。但是，依照眾人的意見，智者不應該受人號令，而應該號令人，再者，較低的設計師受較高的設計師之指導，因為在工作及產品方面，他們聽從較高的設計師，正如造船者聽從航海家，因為航海家告訴他船的形式應該是怎樣的。然而智者不應該受教於人，卻應將自己的知識傳授於人。

四三、以上即是人們關於智慧與智者之意見。根據這些意見。可以對智慧作如下之描述：智者藉著原因確知一切，甚至包括難知之物，他為了知識本身而追求知識，他號令並說服他人。如此，三段推理的大前提似已明顯，一切智者應該都是如此的。反過來也是一樣，凡是如此的人都是智者。

四四、「在這些特徵中，云云」（二十）

他指出，上述的這一切正好適合那認識第一原因和普遍之物的人，其次序即是他上面所說的。第一，具有普遍知識者最可能認識一切。理由如下。凡認識普遍之物者，在某種意義下認識被統攝在普遍之物下面的一切，因為他在普遍之物中認識它們。但是一切事物被統攝在最普遍之物之下。所以凡認識最普遍之物者，在某種意義下認識一切。

四五、「這些最普遍之物，云云」（二一）

第二個特徵是，離開可感之物最遠的是人們所最難知的。因為感性之知乃人類所共有，理由是，人類的一切知識皆由感性之知開始。然而最普遍之物是離開可感之物最

遠的，因為感覺的對象是個別之物。所以普遍之物是人類最難知的，所以，顯然地，關於最普遍之物的知識是最困難的知識。

四六、但是〈物理學〉卷一（譯者註一）所說似乎與這兒相矛盾。那兒說，比較普遍的是我們首先認識的。而首先被認識的是比較易知的。答：依照簡單的理解，比較普遍的是首先被認識的，因為悟性最先認識存有（Being），一如阿味柴納（Avicenna）所說（譯者註二），並且先認識「動物」，後認識「人」。因為，如同，在自然物之「存在」方面，由潛能走向實現者，首先是「動物」，然後是「人」，同樣，在知識之「產生」方面，悟性首先了解「動物」，然後了解「人」。但是，就其自然性徵及原因之探索方面言，首先被認識的是比較不普遍的，因為我們是通過一個「類」或一個「種」的特殊原因，才能到達普遍的原因。作為動力因的普遍之物，儘管依照本性是首先被認識的，但是對我們而言，卻是後來被認識的。雖然作為謂詞的普遍之物（概念），對我們而言，在某種意義下，比著不那麼普遍的先被認識，但是它們並非比個別之物先被認識，因為在我們身上，認識個別之物的感官之知先於認識普遍之物的悟性之知。還有一點，就是，他並沒有直說最普遍之物是最難知的，而是說「幾乎」是最難知的。原來，那些依照「存在」完全與質料分離的實體，譬如非物質的實體，比那些普遍之物更不易為我們所認識。因此，稱為「智慧」的那門科學，雖然論地位是為首的，但在學習方面卻是最後的。

四七、「在所有科學中，云云」（二二）

第三個特徵是，依照自然的性質，越是在先的科學，就越確定。理由是，那些增加在別的科學後面的科學，不如那些包含內容較少的科學來得確定。例如算術比幾何學更確定，因為幾何之內容是增加在算術的內容之後的。如

果我們考慮一下這兩門科學的第一原理是什麼（是單位和點），這一點就明顯了。點將位置加於單位。因為，未曾分割的存有構成單位。此單位，就其具有測量的功能而言，成為數的原理。點則將位置之概念加於這上面。但是特殊科學，依照它們的本性，是在普遍科學之後的，因為這些科學的內容是補充普遍科學之內容的。例如，自然哲學所研究的「能動的存有」（ens mobile:mobile being）補充形而上學所探討的「純粹的存有」（ens simpliciter:pure and simple being），也補充數學所研究的「帶量的存有」（ens quantum: quantified being）。所以研究存有以及最普遍之物的科學是最確定的。再者，上面說：這門科學拍攝的內容較少，又說：它認識一切，這兩句話並無衝突。因為普遍之物從「實現」的觀點言包括的少，從「潛能」的觀點言包括的多。一門科學，在「實現」的觀點下，它需要考慮的內容愈少，它就愈確定。因為指導行動的科學（scientiae operativae:practical sciences）（譯者註三）最不確定，因為它們必須考慮許多可能行動的個別情況。

四八、「但是在一種較高的層面上，云云」（二三）

第四個特徵是，越是探討原因的科學，就越能夠傳授知識，因為唯有說得出個別事物之原因的人才能教學。理由是，所謂知識乃是通過原因而認識。所謂教學則是使得別人有知識。然而，研究普遍之物的科學，其所研究的是一切原因的第一原因。所以顯然地，這門科學是最能傳授知識的。

四九、「爲了自身，云云」（二四）

第五個特徵是，認識最可知之物的科學即是爲了自身，而非爲了其他事物的、知識層面最高的科學。然而探討第一原因的科學是探討最可之知之物的科學。所以那些科學最是爲了自身而被渴求的科學。第一前提的證明如下。爲知識而渴求知識的人，是更渴求知識的人。但是，最高的

知識是探討最可知之物的知識。所以探討更可知之物的那些知識（科學）更是爲了自身而被渴求的知識。第二前提的證明如下。作爲其他知識之基礎或憑藉的那些知識，比著那些藉著它們而被認識的知識，是更可知的，然而，其他知識是藉著原因及原理而被認識，卻不可以反過來。所以，等等。

五十、「在一切科學中，云云」（二五）

第六個特徵是，探討目的因（亦即爲了它的原故而作某些事）的科學，在與別的科學或者與那些輔助性的科學比較之下，是爲主要的科學，一如上述。因爲，船的目的是供航海家使用，因此，與造船者相比，航海家像是主要技師，因爲造船者是爲他服務的。然而上述的科學最強調探討萬物的目的因，理由如下，做每一件事的原因即是「每一件事的善」，亦即特殊的善。但是在每一類中，目的即是善。現在，作爲萬物之目的，亦即作爲宇宙之目的者，即是整個自然界之最高善。然而這即是上述科學所探討的對象。所以上述的科學是一切科學中最主要的科學。

五一、「由上面所說，云云」（二六）

基於上述，他結論說，根據上面所說，我們看出，我們所探討的「智慧」之名落在同一門科學上面，這即是我們所尋求的以第一原因和第一原理爲對象的理論科學或思辨科學。這一點由六個條件明白地顯示出來，而這些條件顯然是屬於探討普遍原因的科學的。但是第六個條件涉及目的，而古人並未明顯地將目的列爲原因，一如下面要說的。因此他特別指出，這個條件屬於同一門科學，就是探討第一原因的科學，因爲目的或善，亦即其他事物爲了它而生成的原因，乃是原因之一。所以探討第一和普遍原因的科學知識也應該探討萬物之普遍的目的，亦即整個自然界中之最高善。

譯者註

- 一、*Physica*, I, 1 (184a 24)。
- 二、*Metaphysica* I, 6 (72rb, 73ra)。
- 三、*Scientiae operativae* 似亦可譯為「實用科學」，或「運作科學」。

第三篇 形上學之性質與目標

亞里斯多德原文 第二章 982^b11—983^a23

二七、這不是一門實用科學，這一點可以由初期哲學家的歷史顯示出來。因為人們之開始研究哲學，無論現在或當初，都是由於驚奇。最初他們對少數可疑之事物感到驚奇。然後漸漸地對於較大的事物感到驚奇，諸如月球的現象，太陽的現象，星辰的現象，以及宇宙的起源。感到迷惑與驚奇的人自以為無知，（因此連愛好神話的人，在某種意義下，也是愛好智慧者，因為神話是由新奇事件構成的。）所以，他們既是為了逃避無知而作哲學的思考，那麼顯然地，他是為了知識而追求知識，並不是為了實用的目的。

二八、這一點亦可由事實獲得證明。因為，幾乎是在一切生活必需品，以及一切供人享受和娛樂的用品具備之後，人們才開始追求這樣的知識。所以顯然地，我們追求這種知識不是為了任何其他的需要。

二九、但是，我們說過，人是自由的，他是為自己而存在，不是為了別人，同樣，這門科學是唯一自由的科學，因為只有它是為了自身而存在。

三十、為此，擁有這門知識應該被認為是超越人力的，因為在許多方面人性是受奴役的。

三一、因此，依照西摩尼地（Simonides）「唯有神享有這份榮譽。」（譯者註一）若是人不滿足於尋求適合自己的知識，那是不對的。有些詩人說，神天生有妒忌心，這一點在此情況下似乎是最容易發生的，並且凡是不完美的都是不幸的（譯者註二）。但是神不可能有妒忌心，因

爲依照諺語：「詩人所說多是謊言。」（譯者註三）。

三二、我們也不可認爲其他任何科學比這門科學更值得尊敬，因爲最神聖的科學也是最值得尊敬的。而唯獨這門科學在兩種意義下是最神聖的。因爲，最適合於神的科學是最神聖的科學，還有，研究神聖對象的科學是這樣的科學。而唯有這門科學具有這兩種性質。因爲，（一）神被認爲是萬物的原因之一，也是一個第一原理。（二）這門科學或是唯獨神能夠擁有，或是最適合神去擁有。其他一切科學更爲人所需要，但是沒有一門科學比它更好。

三三、但是研究這門科學的次序與原先的問題在某種意義下應該是相反的。因爲，如同我們說過的，人們開始探討這門科學，是因爲對諸多現象感到驚奇，一如對自動的木偶，或是對日至現象，或是對四方形之對角線與其邊長之不成比例，感到驚奇一樣。因爲，有一物，即使用最小的單位也不能測量它，這件事，對於一切不明白理由的人而言，似乎是令人驚奇的。然而我們的終點應該是相反的，並且依照諺語，應該是更好的，正如在這些情況下，當人們明白了原因時那樣。沒有一件事情比著發現四方形的對角線可以測量而使得幾何學家更感驚奇了。

以上說明了我們所尋求的科學的性質，以及我們研究這個問題的宗旨及方法。

聖多瑪斯註

五二、說明了這門科學所研究的對象之後，現在指出它是怎樣的一門科學。

關於這點，他作了兩件事。第一（二七：C五三），他指出這門科學的崇高地位。第二（三三：C六六），他指出這門科學企圖達到的目的（「但是研究這門科學的次序，云云」）。

關於第一點，他作了四件事。第一，他指出這不是一門實用科學，而是一門思辨科學。第二（二九：C五八），它是最自由的（「但是我們說過，云云」。第三（三十：C六十），它是超越人力的（「擁有這門知識，云云」）。第四（三二：C六四），它是最值得尊敬的（「我們也不可認為，云云」）。

對於第一點，他從兩方面說。第一，他提出論證。第二（二八：C五七），他提出事例（「這一點也可由事實加以證明，云云」）。

五三、第一（二七），他提出了下面的理由。凡是為知識本身而追求知識的科學都不是實用科學，而是思辨科學。但是，稱為「智慧」或「哲學」的這門科學是為知識本身而追求知識。所以它是思辨的，而不是實用的。小前提的證明是這樣的。凡是以逃避無知為目的的人，就是為知識而追求知識。而探討哲學知識的人是以逃避無知為目的，所以他們是為知識本身而追求知識。

五四、關於「企圖逃避無知」一節，從下面的事實可以獲得證明。最初和現在探討哲學的人們，其所以探討哲學，都是因為對某種原因感到驚奇，只是當初的情形與現在有些不同罷了。當初使人們感到驚奇的是一些不那麼重要的，而且比較明顯的問題；他們想知道這些問題的原因。

但是後來，由於認識了比較明顯的事物而逐漸探究不明顯的事物，於是他們就開始對於比較重大，和比較隱秘的事件發生了疑問，例如關於月球的變化，亦即關於月蝕及其形狀的改變，（它們似乎是按照月球與太陽的不同關係而發生的。）同樣，對於太陽的種種現象，人們也發生了疑問，譬如日蝕，以及太陽的運動和大小；還有關於星辰的數量，星辰的秩序，等等。另外就是關於整個宇宙的產生，有人說是偶然生的，有人說是由理智生的，有人說是由愛情生的。

五五、顯然地，懷疑和驚奇皆導源於不知，因為，當我們看見一些明顯的效果而不知道它們的原因時，我們就對它們的原因感到驚奇。驚奇之成為引人探討哲學的原因，乃是因為哲學家在某種意義下是愛好神話，亦即愛好故事者（這原是詩人的特質）。因此，當初以說故事的方式討論萬物之原理的人們被稱為神學詩人，諸如白塞悟（Perseus）和其他七位哲人，等等。哲學家之所以被比做詩人，是因為兩者皆探討奇妙的事物。詩人所討論的故事是由若干奇妙的事物構成的，而哲學家們也是由於驚奇而從事哲學的研究。然因驚奇導源於不知，所以，顯然地，哲學家之從事哲學的研究，就是為了逃避無知。據此可知，他們之所以追求科學，只是為了知識本身，而不是為了「實用」。

五六、應該注意的是，先前使用的「智慧」的名稱，如今則改用「哲學」的名稱了。因為它們的意義是相同的。原來，研究智慧之學的古人被稱為「辯者」（Sophists），亦即「智者」。而畢達哥拉（Pythagoras），當被人問到自己是何許人的時候，不願像其前輩那樣自稱「智者」，因為那樣自稱似乎妄自尊大，於是自稱「哲學家」，意思是「愛智者」。從此以後，「智者」之名改成了「哲學家」，「智慧」之名改成了「哲學」。這個名稱對於本文的目的

也有些幫助。因爲，不爲別的目的，而爲了智慧本身去追求智慧的人，似乎就是愛智者，理由是，爲了別的目的而追求某物的人，他更愛那別的目的，勝於他所追求的某物。

五七、「這一點亦可由事實獲得證明，云云」（二八）

他以事實來證明同樣的論點。他說，上面所說，研究智慧或哲學不是爲了某種用處，而是爲了知識本身，這個命題可以由研究哲學的人所表現的實況來說明。這即是，當一切生活必需品，一切使人享受恬靜生活的條件，以及一切爲做學問所必須的技術，譬如邏輯學（研究這樣的學問不是爲它們本身，而是爲導向其他技術），都齊備了之後，人們才開始研究這門科學—智慧之學。由此可見，人們追求這門科學不是爲了任何別的需要，而是爲了它本身，因爲沒有人會追求他已經擁有的東西。所以，既然人們擁有了其他一切之後才追求這門科學，那麼，顯然地，他們之所以研究這門科學不是爲了別的目的，而是爲了它本身。

五八、「但是我們說過，云云」（二九）

現在證明第二點：這門科學是自由的。理由如下。凡不是爲別人存在，而是爲自己存在的人，即是真正自由的人。因爲奴隸是屬於主人的，他們是爲主人工作，無論他們獲得什麼，都是屬於主人的。自由人則是屬於自己的，他們爲自己工作，爲自己收穫。然而唯有這門科學是爲了自身而存在，所以在諸科學中唯有它是自由的。

五九、應該注意的是，這一點可從兩方面去了解。第一，所謂「唯有這一門」，是一般地指攝著一切思辨科學。如此則可正確地說，唯有這一類的科學是爲了自身而被追求的。因此也唯有那些以知識爲目的的技術才能稱爲自由的。那些藉著行動而期望達到某種用處的技術則稱爲機械的或附屬的（Serviles）技術。第二、所謂「唯有這一門」，特別是指研究最高原因的哲學或智慧。因爲目的因也是最

高的原因之一，一如上述（二六：C五一）。因此這門科學也應該探討萬物之最後的、普遍的目的。其他一切科學皆導向這門科學如同導向目的。所以唯有這門科學最是爲了自身而存在的科學。

六十、「爲此，云云」（三十）

現在證明第三點：這門科學不是屬於人的。關於這點，他作了兩件事。第一（三十：C六十），提出了證明。第二（三一：C六一），排除一些人的錯誤（「因此，依照西摩尼地，云云」）。

他以下面的理由證明他的論點。最自由的科學不可能像那種在許多方面爲助理或爲使女的本性所擁有者。人的本性「在許多方面」，亦即在許多事情上，是助理。所以上述的科學不是人類所擁有的。謂人類本性是助理，因爲他在許多方面受種種需要之控制。因此，有時候爲了生活的需要，他放棄追求那因了自身的緣故而應被追求的事物。正如在〈雜著〉卷三（譯者註四）所說，雖然有時候發財是更可欲的，（對缺乏生活必需品的人而言），但是從事哲學思考勝於發財。因此，顯然地，不適合人類擁有的那個智慧是單單爲了自身而被追求的。因爲人類所能夠完全擁有並且隨意使用的東西，才是爲人所擁有的。然而，單單爲了自身而被追求的那門科學，則因人往往受到生活需要的阻礙，而不能隨意使用它，並且它不能完全屬於人，因爲人不能完全得到它，不過，由它那兒所得到的那一點點知識，已經勝過藉著其他科學所認識的一切了。

六一、「因此，依照西摩尼地，云云」（三一）

這兒他排除了有個叫西摩尼地的詩人的錯誤。他（詩人）說，追求那應該爲了自身而被追求，不是爲了別的目的而被追求的科學，是唯獨神有資格享有這份榮譽的。若是人類不去追求那符合自身狀況的科學，亦即以滿足人生需要爲目的的科學，那就不相稱了。

六二、西摩尼地的這項錯誤乃是導源於古代的詩人。他們說，神有忌妒心，因此神不願讓所有的人得到屬於其自己的榮譽的那些事物。如果說神在別的事情上忌妒人的話，那麼在這件事上，亦即在為自身而被追求的知識上，尤其如此，因為在一切事物中它是最崇高的，根據這個意見，他們於是引申說，一切不完美的人都是不幸的，因為，受到神的照顧並分享神的美善的人才是幸運的。所以，既然神由於忌妒而不肯將自己的美善分施與人，那麼缺乏這門科學之美善的人都是不幸的。

六三、但是這個意見的根據是最錯誤不過的，因為說神忌妒某些事情，是不恰當的。因為，忌妒是對某人的成功而生的憂愁。然而除非是嫉妒者認為別人的善減少了他自己的善，否則那種情形不可能發生。但是神不適用於憂愁，因為他不受惡的控制。並且他的善也不能因了別人的善而減少，因為一切的善都是由他的善中（如同從一個無盡的源頭中）湧流出來。因此柏拉圖曾說，神沒有任何嫉妒心（譯者註五）。然而如同俗語所說，詩人們不僅在這件事上說謊，而且在許多別的事上也說謊。

六四、「我們也不可認為，云云」（三二）

現在他證明第三點：這門科學最崇高。理由如下。最神聖的科學是最崇高的，正如神比萬物更崇高一樣。這門科學是最神聖的。所以它是最崇高的。小前提的證明如下。一門科學之被稱為神聖的，有兩種意義，而唯有這門科學在兩種意義下皆可稱為神聖的。第一，神所擁有的科學稱為神聖的。第二，研究神聖之物的科學稱為神聖的。至於說，唯獨這門科學具有這兩種情況，也是明顯的。因為，既然這門科學探討第一原因和第一原理，則它應該探討神，因為所有的人都是如此了解的，就是，神為原因之一，並且為萬物之原理。同樣，關於神及第一原因的這種知識，或是神所獨有，或者，若非神所獨有，則是神所有的最多，

至少唯獨神認識得最完全。神擁有得最多，而人按照自己的方式也擁有一些，只是人不能完全地擁有它，而是由神那兒借得一部份罷了。

六五、基於上述，他於是結論說，對生活的福利而言，其他一切科學比這一門更為需要，它們不是為自身而被追求的。但是其中沒有一門比這門科學更崇高。

六六、「但是研究這門科學的次序，云云」（三三）

這兒他指出了這門科學所要達到的目標。他說，它的目標與最初探求這門科學的那些人的情形是相反的，如同在自然的生殖及運動中發生的現象一樣。每一種運動皆以其開始之時的反面為終點。既然研究工作是到達知識的一種運動，因此它應該以其開始之時的反面為終點。這門科學是由人們對萬物之驚奇開始的，一如上述（二七：C五三）。最初人們對於不那麼重要的事物感到驚奇，後來的人則對於比較隱秘的事物感到驚奇。使他們感到驚奇的是，好像有些事件自動地，亦即莫名其妙地偶然發生了。因為自動的意思就是自己發生。人們之所以感到驚奇，特別是因為某些事件偶然發生，而其發生的情形，則像是被預知的，或被某個原因決定的。其實偶然事件不是被原因決定的，而驚奇的產生是因為不知道原因。因此，當人們還不知道事物之原因時，他們對一切事物皆感到驚奇，彷彿它們是偶然發生的。譬如人們對太陽的兩種回歸，亦即太陽運行的兩個極限，冬至點和夏至點，感到驚奇：在夏季，太陽向北移動，行向正午；在冬季則正好相反。還有，四方形的對角線與其邊長不能通約，這也是令人驚奇的，因為不可測量者好像只有不可分之物，譬如只有單位（單一性）不被數目測量，但它卻測量一切數目。所以，如果有一物，它不是不可分的，而它又不可被測量，這件事似乎很奇妙。但是，顯然地，四方形的對角線與其邊長不是不可分的或最小的。因此，它們之不可通約，看來是奇妙的。

六七、既然哲學的探討是由驚奇開始的，則它應該以其反面為終點，並且應走向更崇高之境地，正如俗語所說，進步常是趨向更高的善。那個反面和更崇高之境地是什麼呢？這可由上述的奇妙的事物看得出來。因為，當人們知道了上述奇妙事物的原因時，他們就不覺驚奇了。正如幾何學家對於四方形之對角線與其邊長不可通約並不感到驚奇，因為他知道了其中的原因，這即是，對角線的平方與一個邊的平方的比例，不是像一個數的平方與一個數的平方的比例，而是像二對一的比例。因此，一個邊對一個對角線的比例，不是像數與數的比例。據此可以看出，它們是不能通約的。因為，只有那些像數對數一樣彼此成比例的線條才是可以通約的。所以這門科學所要達到的目的是：認識事物的原因，對它們的效果不再感到驚奇。

六八、根據上面所說，已知這門科學的性質是什麼，這即是，它是思辨的，自由的，神聖的，非人類所擁有的；也知道了它的目標是什麼，並且要針對這個目標來計劃我們全部的研究，方法，和技術。它的目標是探討最初的和普遍的原因，並建立真理。並且藉著對於原因的知識而達到上述的目標：不再驚奇。

譯者註

一、Hiller, *Frag.3* .

二、此譯文是依照羅文本。「不完美的」指人類，亦即缺乏此種知識者。但是依照羅斯本則應譯為：「凡在此種知識上

表現傑出者，都是不幸的。」兩譯本有出入。

三、Hiller, Frag. 26 (Solon) .

四、Topics, III , 2(118a 10) .

五、Phaedrus, 247a; Timæus, 29F .

第四篇 關於質料因之各種意見

亞里斯多德原文 第三章 983^a24 —984^b16

三四、顯然地，我們必須追求關於最初原因的知識，因為，只有當我們認為我們認識了一物的第一原因時，我們才說我們認識那個事物。現在，「原因」一語有四種意義。其中之一，我們說是實體（*substantia* : *substance*）或本質（*essentia* : *quiddity*），因為一物之「為什麼」到頭來可以歸結到它最後的、可悟的架構，而一物之第一個「為什麼」則是一種原因或原理。另一種意義是指質料（*materia* : *matter*），或基體（*substratum* : *subject*）。第三種是指變動的源頭。第四種是指與上一原因相反的原因，就是目的或善，因為這是一切創生和變動的終點。關於這些，我們已在〈自然哲學〉中（譯者註一）作了充分的討論。

三五、但是對於那些研究過存在之物及真理的先賢，我們要來考查一番。顯然地，他們也曾論及某些原理及原因。他們的觀點，對我們後人的這項研究而言，將可作為一種導論，因為，或是我們會發現另一種原因，或是我們更加相信我們現在所說的數目是正確的。

三六、初期的哲學家大都以為，屬於質料一類的原理乃是萬物的唯一原理。他們說，有一物，萬物由它組成，最初因它而存在，最後分解而還原到它，其實體則常住，只是在形態方面有所變化—這即是一切存在之物的元素及原理。

三七、因此，他們以為什麼也不生，什麼也不滅，因為這種東西是常存的。正如，當蘇格拉底變得善良或變得

精通音樂時，我們不說他絕對地生，而當他失去這些特質時，我們也不說他滅，因為那個基體－蘇格拉底－依然存在，同樣，他們說別的東西也是不生不滅的。因為必須有些質料存在，或是一種，或是多於一種，其他一切皆由它而生，它自身則常存。不過，關於此原理的數量和性質，他們則有不同的意見。

三八、此種哲學的創始人泰利斯（Thales）說，這個原理即是水。因此他又說，大地是漂浮在水上面。

三九、他之所以採取這個意見，大約是因為萬物的營養似乎是潮濕的，熱也是生於潮濕的東西，動物的生命也導源於潮濕之物（譯者註二）。而萬物所賴以生者即是萬物之原理。他的意見即是建基於這個事實；另外還有一個事實，就是，萬物的種子具有潮濕的性質，而水又是潮濕之物的源頭。

四十、有人以為，即使是生活在距離本世紀很久以前的、最先敘述諸神之事跡的那些古人，對於萬物的性質也有類似的觀點。因為他們以海洋神（Oceanus）及泰齊斯（Tethys：海洋神之妻）為創世的父母，且以為諸神是指水發誓，詩人稱這水為斯提克斯（Styx）（譯者註三）。因為最古老之物即是最尊貴之物，而最尊貴之物即是人指以為誓者。關於大自然的這個意見是否古老與原始，也許不很確定。據說是泰利斯關於第一原因提出了這個主張。而希波（Hippo），由於他思想薄弱，沒有人能夠說他屬於這派思想家之列。

四一、亞納基邁尼（Anaximenes）和戴奧哲尼（Diogenes）主張氣先於水，並且為簡單物體中最基本的。

四二、麥塔朋丘的希帕蘇（Hippasus of Metapontium）和愛費蘇的海拉克利圖（Heraclitus of Ephesus）認為火是第一原理。

四三、恩培多克利（Empedocles）說是四種元素，亦

即在以上所說的元素中，他加上了第四種—土。因為他說，它們是常住的，只有當它們集合為一物，或由一物分開時，才變得有些或少些。

四四、克雷左邁尼的阿納撒哥拉（Anaxagoras of Clazomenae）雖然比恩培多克利年長，但其哲學活動卻比較晚。他說萬物的原理的數量是無限的。因為他說，幾乎一切由類似的部分組合成的物體，譬如水與火，都是憑著聚散而生滅，除此之外，它們不生不滅，永久常存。基於這些意見，人們能夠以為，唯一的因即是屬於所謂質料一類的。

聖多瑪斯註

六九、亞里斯多德在導論中說明了這門科學的宗旨、地位與目標之後，隨即開始討論這門科學，將它分作兩部分。第一（三四：C七〇），他說明早期哲學家關於萬物之原因說了些什麼。第二（一四四：C二七四），他開始探討這門科學的真理。這是第二卷中所討論的（「理論的，亦即思辨的，知識，云云。」）

第一部份又分兩節，第一（三四），他記述了那些哲學家關於萬物之原因的意見。第二（八六：C一八一），對於他們所說的不妥之處加以批評（「所以無論是誰，云云」）。

關於第一點他作了兩件事。第一，他將在〈物理學〉卷二（譯者註四）詳細討論過的原因的數量，又作了一個

提要。第二（三五：C七二），他敘述了那些哲學家的意見（「但是對於那些，云云」）。

七十、那麼第一（三四），他說，既然智慧是研究原因的科學，我們應該首先認識萬物之原因。這樣作似乎符合了知識的性質，因為，當我們認為我們認識一物的原因時，我們才說我們對該物具有科學的知識。現在，所謂原因共有四種。其中之一為形式因（*causa formalis* : *formal cause*），亦即一物之本質（*substantia* : *substance*），藉著它我們知道一物是什麼。因為正如在〈物理學〉卷二（譯者註五）所說，並且也是眾所周知的，在一物接受形式之前，我們不說它具有某一本性。至論形式之為原因，也很明顯，因為若問「某物為什麼是某物？」我們就歸之於它的形式因，把它的形式當作最後的說明：由最近的形式開始，一直推到最後的形式。但是，明顯地，「為什麼？」所問的是原因或原理。所以形式顯然是一種原因。另一種是質料因（*causa materialis* : *material cause*）。第三是動力因（*causa efficiens* : *efficient cause*），亦即變動的原理。第四是目的因（*causa finalis* : *final cause*），它是動力因的反面，如同終點是起點的反面一樣。因為變動是由動力因開始而結束於目的因。因為目的因乃是一物所以開始存在的原因，也是每一物之本性的善。

七一、他以下列三點來說明目的因。它是變動的目標，因而是變動之原理—亦即動力因—的反面。它在意向方面是第一個，為此人們說就是為了它的原故才有變動。它本身是可欲的，因此被稱為善，因為善即是萬物所追求者。因此當他解釋目的因如何為動力因之反面時，他說它是一切創生及變動的目標，而創生及變動的起點則是動力因。藉此兩種變化（創生與變動），他似乎在暗示兩種目的。因為創生的目的是形式本身，而形式是事物的一部分。而變動的目的則是被追求之物，是在變動之物之外的。他說

他已在〈物理學〉中（譯者註六）充分討論了這些原因，免得人們要求他對於這些原因作更詳細的說明。

七二、「但是我們也要來看一看，云云」（三五）

這兒他敘述哲學家們關於原因的意見。對於這點，他作了兩件事。第一，他提出理由，說明為什麼應該這樣做。第二（三六：C七三），他按照計劃開始敘述（「初期的哲學家，云云」）。

所以他說，雖然在〈物理學〉中討論過原因問題，現在仍需要考察以前探討過萬物之本性，並且在他之前對這方面的真理做過哲學思考的那些哲學家的意見，因為他們也講論過原因及原理。所以，對我們這些後輩而言，應該首先考察他們的意見，作為這項研究，亦即我們現在所尋求的這門技術的導論。因此包艾邱（Boethius）也說：「所以當我們開始研究這門科學之時，他們的意見對於我們現在要走的路程將是一項前導。」另一段寫說：「所以，對我們開始這項研究工作的人而言，它在我們所面對的這項研究上將是一項關乎生命的工作。」這話的意思是：「所以，當我們開始我們現在的工作」，亦即現在的研究和技術時，必須考察這些人的意見，把它「當作一種關乎生命的工作」，這即是說，當作一種必要的工作，就像是為了保存生命而作的工作一樣，那麼這段話的意思就被解釋為一種比喻的說法，「關乎生命的工作」的意思就是必要的工作。現在，這樣做是有益的，因為由於考察這些人的意見，我們或是在上面列舉的原因之外發現另一種原因，或是更加確信我們關於原因所說的話，就是總共有四種原因。

七三、「初期的哲學家，云云」（三六）

這兒他開始討論古代哲學家的意見。對於這點，他作了兩件事。第一（三六），他敘述他們的意見。第二（八六：C一八一），駁斥那些意見（「所以無論何人，云云」）

)。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他敘述每一位哲學家關於原因的意見。第二（七九：C一七一），他將前面所說的作一提要（「總之，云云」）。

第一部分又分兩點。第一（三六：C七四），他敘述未曾提到形式因的那些人的意見。第二（六九：C一五一），他敘述柏拉圖的意見，他是第一個提出形式因的人（「在上述的哲學家之後，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他敘述以某些明顯的事物作為原理的那些人的意見。第二（五五：C一一二），他敘述尋得了外在原理的那些人的意見（「路奇浦，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出古代哲學家關於質料因的主張。第二（四五：C九三），陳述他們對於動力因的意見（「當人們，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他籠統地指出他們關於質料因的主張。第二（三八：C七七），他詳細考察他們的意見（「此派哲學的首領泰利斯，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出他們關於質料因的意見。第二（三七：C七五），他指出他們關於創生的意見，這是由第一點引申出來的（「因此他們主張什麼也不生，云云」）。

七四、所以，他說，第一（三六），最初對於自然世界從事思考的哲學家，大都認為萬物之原理只是屬於質料因一類的，為說明這一點，他們提出了質料的四個條件，這些條件似乎屬於原理的性質。因為（第一），構成一物的原料似乎即是該物之原理。而質料即是這樣的原料。因為我們說，具有質料之物是由質料作成的，如說刀子是由鐵作成的。第二，一物之所由以生，或說作為一物之生成的原理者，似乎即是它的原因之一。因為事物是藉著生而

開始存在的。但是一物首先是由質料而生，因為事物之質料存在於它們受生之前，而且，事物之生於質料不是偶然的，因為由相反之物或由缺性而生者才稱為偶然的，譬如我們說，白生於黑。第三，萬物藉著毀壞而分解成的最後的東西，似乎即是事物之原理。因為，正如在生產過程中原理是最先的，同樣在分解過程中它們是最後的。而質料的情形正是如此。第四，既然原理應該是常存的，那麼在生與滅的過程中常存的東西似乎即是原理。現在，質料——他們稱之為事物之實體者——在一切變化中是常存的，只有它的各種性質，諸如它的形狀，以及一切外加於質料之實體上的東西，是變化無常的。基於這些理由，他們結論說，質料即是一切存在之物的元素及原理。

七五、「因此，云云」（三七）

然後他提到了次要的一點，這一點他們以為是從上面引申出來的，這即是，世界上沒有絕對的生或滅。因為當一物之性質改變，而其實體不變時，我們不說某物絕對地生了或滅了，而只說它在某些方面改變了。譬如，當蘇格拉底成為善良的或音樂家時，我們不說他絕對地生了，而是說他變成這樣了。同樣，當他失去這樣的狀態時，我們不說他絕對地滅了，而是說他在某些方面變了。然而質料——依照他們的意見這是萬物之實體——是常存的，而一切變化皆涉及事物的依附體，例如它們的屬性。因此他們結論說，沒有東西絕對地生或絕對地滅，而只是在某些方面有所改變而已。

七六、雖然在指定質料因方面他們的意見是一致的，然而他們的立場仍有兩點不同。第一，關於質料因的數量意見不同，因為有人指定一個，有人指定許多個。第二，關於質料因的性質，意見不同，有人說是火，有人說是水，等等。同樣，在那些指定許多個因的人們當中，有的說這些是萬物之質料原理，有的說那些是萬物之質料原理。

七七、「此派哲學的首領泰利斯說，云云」（三八）
這兒他開始敘述每位哲學家關於質料因的意見。

第一（三八），他敘述指定一個質料因的那些人的意見。第二（四三：C 八八），敘述主張許多個質料因的人們的意見（「恩培多克利，云云」）。

對於第一點，他作了三件事。第一，他敘述以水為萬物之原理的那些人的意見。第二（四一：C 八六），敘述以氣為萬物之原理的人們的意見（「亞納齊邁尼，云云」）。第三（四二：C 八七），敘述以火為萬物之原理的人們的主張（「麥塔朋丘的希帕蘇，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他敘說泰利斯的意見，他說水是萬物之原理。第二（三九：C 七九），敘述這個意見的理由（「他之採取這個意見，云云」）。

他說（三八），此種哲學（亦即思辨哲學）的首領泰利斯曾謂水是萬物的第一原理。泰利斯被稱為思辨哲學的創始人，因為在七位智者中（他們出現在神學詩人之後），唯有他探討了萬物的原因，其他智者則只關心道德問題。七位智者的名字如下。第一位是米來土人泰利斯（Thales of Miletus），時為羅慕路（Romulus）朝代，在希伯來人方面則是以色列王亞加茲（Achaz）時代。第二位是米提來奈的畢達古（Pittacus of Mitylene），時為塞德齊亞（Sedecias）統治希伯來人，以及塔基尼井普里斯古（Tarquinius Priscus）統治羅馬人時代。其他五位是亞典的梭倫（Solon），拉柴德蒙的基羅（Chilo of Lacedaemon），格林多的派里昂德（Periander of Corinth），里第亞的克來約布路（Cleobulus of Lydia），以及普利安的比亞斯（Bias of Prienne），他們皆活動於猶太人被俘巴比倫時期。由於在這些人中，唯有泰利斯研究過萬物之性，並將他的論辯用文字發表了，因此他被稱為這門科學的創始人。

七八、這兒他所討論的是那些單單研究自然哲學的人

們的意見；對於這點，不必驚奇。因為古人只認識有形體的和可動的實體，除此之外一無所知；因而依照他們的觀點，第一哲學必須是自然哲學，一如在本書卷四所說者（譯者註七）。根據這個觀點，泰利斯進一步主張，大地漂浮在水上，正如擁有原理之物以其原理為基礎一樣。

七九、「他之採取這種意見，云云」（三九）

這兒他敘述泰利斯爲了說明上述的主張所能提出的理由。第一，他指出泰利斯之所以採取這個主張的理由。第二（四十：C八二），借助於先哲的權威（「有人以爲，云云」）。

現在，他之所以如此主張，有兩方面的理由。第一方面取自事物之原因本身。另一方面取自事物之生滅（「萬物之種子，云云」）。這些前提是互相關聯的。因為第二個是跟著第一個來的。理由是，作爲其他事物之存在的原理者，也即是事物之所由生的第一原理。第三個跟著第二個，因爲每一物都是藉著毀滅而分解爲它由以生成的元素。第四個跟著第二個及第三個，因爲存在於事物出生之前，又存留在事物毀滅之後者，必然是常存的。

八十、就第一個理由而言，他採用三個標記來證明水是萬物的存在原理。第一個標記是，生物之營養必須有濕氣。然而生物之獲得營養與存在是基於同一個原理。因此濕氣似乎就是萬物的存在原理。第二個標記是，一切有形之物，尤其是生物，都是靠著適當的和自然的熱量而保持存在。但是熱量好像是生於濕氣，因爲濕氣看來像是熱量的質料。因此濕氣似乎就是萬物的存在原理。第三個標記是，動物的生命在於濕氣。缺少了自然的濕氣，動物就死亡，保存了自然的濕氣，動物才能繼續生存。然而就生物而言，生活即是存在。因此，顯然地，濕氣即是事物的存在原理。以上三個標記是互相關聯的。因爲動物之由濕氣獲得營養，是因爲自然的熱量是因濕氣而得以保存。由以

上兩項跟下來的是，動物的生命常常依賴濕氣。然而一物所賴以生者，亦即，一物所賴以存在者，即是由它那兒獲得存在的那些事物的原理。因此他們採取了這個意見，就是，濕氣是萬物的原理。

八一、同樣，他們也由事物之出生獲得了一個標記。因為，生物之出生過程（生物為萬物中最高貴者），是由種子而來。然而一切生物的種子或精子皆有潮濕的性質。因此，顯然地，濕氣是萬物之生的原理。再者，如果除了上述的理由之外，再加上水為濕氣之原理的話，則可以結論說，水是萬物的第一原理。

八二、「有人以為，云云」（四十）

這兒他指出，泰利斯如何藉著古人的權威而達到了上述的主張。他說，在泰利斯以前，並且距離亞里斯多德時代甚遠的人（他們最先從事了神學的思考），好像曾經有過這個意見，就是水為萬物之原理。

八三、為了說明這一點，我們必須知道，在希臘人中，最初的知名學者是一些神學詩人，人們之所以如此稱呼他們，是因為他們寫過關於諸神的詩歌。這樣的詩人共有三個，就是奧非吾（Orpheus），木載吾（Museus），和李奴斯（Linus）。其中奧非吾更為有名。他們生活的時代正是法官統治猶太人民的時代。因此，明顯地，他們活動在泰利斯很久以前，而距離亞里斯多德更為久遠，因為亞里斯多德是亞力山大時候的人。這些詩人在某種程度上，藉著神話中的比喻表象，討論到萬物的性質。他們說，海洋（那兒是水聚集最多的地方）和戴提斯（被稱為水神者）是創生的父母。藉著這個神話的形式，他們要說明水是創生的原理。

八四、他們又採用了另一個玄奇的故事來說明這個觀點。他們說，諸神的誓約或誓言都是指著水作的，詩人們稱這水為 Styx，並且說那是冥府的沼澤。當他們說諸神指

水發誓的時候，意思是說，水比諸神更尊貴，因為誓約或誓言所依憑之物是最尊貴的。但是，在先的即是更尊貴的，因為，雖然就一特殊之物而言不完美在時間上先於完美，然而在絕對的意義下，在性質及時間上完美皆先於不完美。因此，顯然地，他們以為，既然諸神是天上的物體，則水是先於諸神的。既然這些最古老的思想家說過水是萬物的原理，那麼，如果還有關於自然界的更早的意見，我們也不得而知了。以上說明了，關於萬物的第一原因泰利斯具有什麼意見。

八五、有個名叫伊波（Hippo）的哲學家，由於他知識不多或智力不高，沒有人認為他對上述的意見有所增益。因此在〈靈魂論〉中（譯者註八），他被列在較粗淺的哲學家中間，謂其主張水是萬物的靈魂及原理，其論證是取自事物的種子，一如這兒關於泰利斯所說者。因此，顯然地，他對泰利斯的意見無所增加。或者那句話的意思可能是說，他講論得不完備，因而不值得把他的意見放在這兒跟別人的一起討論。

八六、「亞納基邁尼，云云」（四一）

這兒他敘述以氣為萬物之原理的那些人的意見。他們即是戴奧哲尼（Diogenes）和亞納基邁尼。他們說，氣自然先於水，而為一切簡單物體（亦即四元素）之原理，因而是其他一切物體之原理。亞納基邁尼是泰利斯之後的第三位哲學家，因為他是亞納基曼德（Anaximander）的門人，而亞納基曼德是泰利斯的門人。戴奧哲尼據說是亞納基邁尼的門人。但是在戴奧哲尼和亞納基邁尼二人的意見中有一個區別，就是，亞納基邁尼單單指出氣是萬物之原理，而戴奧哲尼則謂，氣之所以為萬物之原理，只因為它具有神性。由此而產生了在〈靈魂論〉卷一所提到的意見（譯者註九）。現在，他之所以主張氣為萬物之原理的理由，可能是取自呼吸現象，因為動物的生命是藉著呼吸而

得保存，而且萬物的生滅變化似乎是由氣之變化所造成的。

八七、「麥塔朋丘的希帕蘇，云云」（四二）

這兒他指出，希帕蘇和海拉克利圖（Heraclitus）兩位哲學家主張火是萬物的第一質料原理。他們可能是受了火的微妙性的影響，一如下面所指出者。

八八、「恩培多克利說，云云」（四三）

這兒他敘述了主張有許多個質料原理的人們的意見。

首先是恩培多克利的意見，他提出許多個質料原理，其數量是有限的。其次（四四：C 九 0）是亞納撒哥拉的意見，他主張質料原理的數量是無限多的。（「阿納撒哥拉，云云」）。

第一（四三），他敘述了恩培多克利的意見。他主張上述的三種元素：水、氣、火，都是萬物的原理，同時他又增加了一種，就是土。

八九、第二，他敘述了恩培多克利關於這些元素之常住性的意見。他主張這些元素是常住的，不生亦不滅，如同那些主張一個質料因的人們一樣。但是他說，其他事物則有生滅，其生滅是由這些元素之聚散及其數量之多寡而造成的：這些元素或聚合而成爲一體，或分散而失去其統一性。

九十、「克雷左邁尼的阿納撒哥拉，云云」（四四）

這兒他敘述了阿納撒哥拉的意見，他是亞納基邁尼的另一個門人，與戴奧哲尼同學。他是克雷左邁尼人，論年紀長於恩培多克利，論事跡或著作則後於他。此種情形或是因爲他開始研究哲學較晚，或是因爲關於原理的數量他講得不如恩培多克利講得好。原來，他說質料原理是無限多的；但是承認有限數量的和較少的原理，如同恩培多克利所作的，更爲合理，一如在〈物理學〉卷一（譯者註十）所說者。原來他說，不但水，火，以及其他元素爲萬物之原理，如同恩培多克利所說的，而且萬物具有類似的部分，

譬如肉，骨，髓，等等，（其最小的部分是無限多的），這些部分都是事物的原理。他主張，每一物中皆含有無限多的部分，因為他發現，在低級的物中，一物能夠生於另一物。然而事物之生，必然是藉著由複合體分化而來，如同亞里斯多德在〈物理學〉卷一所詳細說明的（譯者註十一）

九一、第二，阿納撒哥拉也同意恩培多克利這一點，就是，萬物之生滅莫不是藉著上述無限多的部分之聚散而成，除此之外，沒有生滅。但是他說，這些無限多的原理（萬物之實體是由它們產生的），是常存的。

九二、根據以上哲學家們的意見，亞里斯多德結論說，這些人所認識的原因都是屬於質料因一類的。

譯者註

- 一、*Physica*, II, 3 (194b 15); 7 (198a 14)。
- 二、羅斯本：「熱也是生於潮濕之物，並且靠潮濕之物而生存。」
- 三、*Styx*：環繞下層世界之河。
- 四、*Physica*, II, 3 (194b 15)。
- 五、*Physica*, II, 1 (193b 7)。
- 六、*Physica*, II, 3 (194b 15)。
- 七、*Metaphysica*, Book VI, ch. 1, (542:c1170)。
- 八、*De Anima*, I, 2 (405b 1)。
- 九、*De Anima*, I, 2 (405a 21)。

十、Physica, I, 4(188a 16)。

十一、Physica, I, 4(187a 20)。

第五篇 關於動力因之各種意見

亞里斯多德原文 第三及第四章 984^a16
—984^b32

四五、當人們如此進行之際，事情本身為他們開了一條路，並且迫使他們去探討。因為，如果一切生滅皆導源於一個或若干個元素，那麼，此種情形為什麼會發生呢？其原因是什麼呢？因為，東西本身是不會使它自己變化的。例如，木料和銅都不能使其自身有變化：木料不會製造一張床，銅也不會鑄成一座像，其變化的原因是另外的東西。然而尋找這個東西即是尋找另一個原理，亦即是所謂變動的原理。

四六、現在，一般而言，最初探討這個問題，並謂基體是一個的那些人，當他們說萬物都是一體的時候，不會覺得有何困難。在那些主張萬物一體的人們中，有些像是被這個問題擊敗了似的（譯者註一），聲稱這一個基體，以及整個自然界，都是不變不動的，不僅就生滅方面言是如此，（因為這個信念是很古老的，大家都認為如此，）而且就其他一切變化言都是如此。這個見解是他們所獨有的。在那些主張萬物一體的們中間，除了巴美尼地之外，沒有人想到這樣的一個因，而巴美尼地也只是說，不是一個因，而是有兩個因（譯者註二）。但是那些主張有眾多元素的人，譬如主張熱與冷，或火與土為元素者，有可能提出更好的說明。因為他們似乎以為火是一種具有主動能力的質料原理，而水，土，以及類似之物，則具有相反的性質。（譯者註三）

四七、在這些人和他們所講的原理之後，由於這些原

理不足以產生萬物的本質，人們再度爲真理所迫（如同我們說過的「四五」），去找尋另一項原理。因爲，一則火或土或任何這類的元素不大可能是事物之所以在其存在和生成方面表現善和美的原因，二則若是他們認爲事實就是如此，這也是不諧調的。再者，若是將如此重大的問題歸之於偶然和機運，也是不正確的。

四八、當有人說（譯者註四），有一個理性存在於自然界如同存在於動物中那樣，並且他即是整個世界和秩序的原因時，他似乎補償了那些先哲的不正確的言論。我們知道，雖然克雷左邁尼的海莫提姆（Hermotimus）最先提到了這樣一個原因，而阿納撒哥拉確曾表示了這些觀點。所以，具有這些意見的那些人認爲，萬物中有一個原理，它一方面是萬物之美善的原因，另一方面又是使萬物發生變動的原因。

第四章

四九、有人猜測，赫西奧（Hesiod）是第一個尋找此種原因的人，或者是別的人主張愛情或欲望是一切存在之物的一項原理，如同巴美尼地所作的。因爲，他在試圖說明宇宙的發生時說：

「愛神是諸神中第一個受造的。」（譯者註五）
赫西奧也說：

「萬物中第一個受造的是混沌，
然後是廣闊的大地，

還有愛神—諸神中最傑出者。」（譯者註六）
其含意是說，世界上必須有個原因，去推動萬物，並將它們集合在一起。關於這些思想家的先後順序應該如何排列，以後再行決定。

聖多瑪斯註

九三、亞里斯多德敘述了哲學家們關於質料因的意見之後，現在又敘述他們關於動力因，亦即變動的原理，的意見。

這兒的敘述分兩部分。第一（四五：C九三），他敘述那些指定一個變動及創生的原因而不附帶任何條件的人們的意見。第二（四七：C九七），他考察另一些人的意見，他們提出的動力因同時是世界上善與惡的原理（「在這些人和他們所講的原理之後，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他陳述迫使他們提出動力因的理由。第二（四六：C九四），說明對於這一點不同的人所採取的不同立場（「現在，一般而言，云云」）。

他說（四五）有些哲學家就是這樣講論了質料因。然而事實的性質為他們開了路，引領他們去了解或尋找真理，並且迫使他們去探討一個問題，而這個問題又引領他們求得了動力因。問題是這樣的。沒有東西或事物會改變它自己。例如，木料不能改變自己而生出一張床，銅也不能改變自己而產生一座像。而是必須有另外的原理作為它們變化的原因，這即是藝術家。但是，提出一個或若干個質料因的那些人說，事物之生滅導源於這個因如同導源於基體。所以必須另外有一個變化的原因，而尋找這個原因即是尋找另一類的原理及原因，亦即稱為變動之源頭者。

九四、「現在，一般而言，云云」（四六）

這兒他指出，關於上述的問題，哲學家們採取了三種不同的立場。因為，最初從事這項研究，並且主張有一個質料因的那些人，對於這個問題的解決並不怎麼關心。因為他們已經滿足於自己對於質料的觀點，而完全忽略了動

力因的問題。

九五、但是那些主張萬物一體的人，像是被這個難題擊敗了似的，即不能指出一個動力因，索性完全否定了變動。因此他們說，整個宇宙為一不動之物。在此方面，他們不同於初期的自然哲學家。因為初期哲學家認為，這一個因即是萬物之實體，它藉著稀釋或凝聚而有所變化，因此在某種程度上許多事物是由這一個原理而生成。不過，他們並沒有說，這個原理具有絕對的生與滅。原來，沒有東西絕對地生與滅，這個觀點是古老的，大家都承認，一如上述（三七：C七五）。但是後期的思想家說，整個實在是一個不動之物，沒有任何變化，這個觀點則是他們所獨有的。他們即是巴美尼地和麥里蘇（Mellissus），一如下面要說明者（六五：C一三八）。因此，顯然地，主張整個宇宙是一個不動之物的那些人不可能想像「這樣一個因」，亦即變動的因。因為，既然他們否定了變動，那麼尋找變動的因就是多餘的了。巴美尼地是個例外。因為，他主張，雖然依照理性只有一物，但是依照感官卻有許多，一如下面要說明者（四九：C一〇一）。因此，由於巴美尼地主張有許多物，因此他也主張有許多原因，其中之一為推動者，其他則為被推動者，而他的主張是前後一致的。因為，正如他主張依照感官有許多物，同樣他必須主張依照感官有變動，因為，唯有藉著某種的變動，我們才能理解許多事物產生於某一基體。

九六、第三，有些主張有許多實體之物的人，同意上述的推理，而肯定一個變動的原因。因為他們說，熱或冷—亦即火或土—都是原因。他們以為火具有能動的（亦即主動的）本性，而水，土，和氣卻相反（亦即具有被動的本性）。因此火是一種動力因，其他則為質料因。

九七、「在這些人，云云」（四七）

這兒他敘述：有些人提出的動力因，不僅是變動的原

理，而且是事物中善與惡的原理。

關於這點，他作了兩件事。第（四七：C九七），他說出他們的觀點。第二（五一：C一〇七），他指出，在指定事物的原因時他們在那方面失敗了（「這些思想家，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他敘述他們之所除了上述的原因之外再提出另一個原因的理由。第二（四八：C一〇〇），他說明他們以不同的方式提出了這類的原因（「當有人說，云云」）。

所以第一（四七）他說，上述的哲學家，有的主張只有一個質料因，有的主張有許多物質體，其中一個是主動的，其他是被動的；在這些人以及他們提出的這些第一原理和其他第一原理之後，人們再度為真理本身所迫，「一如我們說過的」，亦即，如同上面所說（四五：C九三），去尋找「下一個」原理，亦即，自然跟隨上一個的，這即是，善的原因；其實它即是目的因，只不過他們是偶而提到這個因而已，一如下面所說者（八四：C一七七）。因為他們是按照提出動力因的方式提出了善的因。他們之被迫這麼做，是因為他們發現上述的原理不足以說明自然界的發生，因為在自然界有些事物具有良好的結構。事實證明了這一點：物體在其適當的處所即得以保存，不在適當的處所即會毀壞；同樣，由動物的肢體所產生的功能（譯者註七）也說明這一點，因為它們互相配置的方式正好符合動物之良好的生存。

九八、有些東西已經具有良好的結構，有些東西則藉著某種的生產過程取得那樣的結構；然而火或土或任何這類的物體都不能被視為此種良好結構或存在狀況的充足原因。因為這些物體是依照它們獨特形式的必然性，在一種確定的方式下，去活動的，例如火燒熱東西並向上伸展，水使東西冷卻並流向下方。然而上述的事物的功能和存在

的美好狀況必須有個原因，並且這個原因不只限於一種效果，因為不同動物的肢體有不同的配置方式，並且在每一種動物身上都能符合牠的本性。

九九、因此，若謂火或土或類似之物即是上述事物所具有的良好存在狀況的原因，那是不合理的，並且若是那些人以為事實即是如此，那也是不合理的。再者，若謂這些東西是偶發事件，亦即，它們的發生是偶然的或由於巧合，或謂它們的原因只是運氣，這也是不合理的；雖然如此，他們中確有人這樣說過，譬如恩培多克利和所有那些提出一個質料因的人，一如在〈物理學〉卷二所闡明的（譯者註八）。但是，由下面的事實，我們也看得出這個意見是錯誤的，就是，此種良好的結構或是常常出現，或是大部分如此，然而靠機會或運氣發生的事件亦非常常如此，亦非大半如此，而是很少的時候如此。為這個原故，除了那四種元素以外，必須探求另外的原理，藉以說明事物之良好的結構。另一種說法是：「這些現象歸之於偶發事件或命運，是不對的」，然而這句話的意義與上面相同。

一〇〇、「當有人說，云云」（四八）

這兒他詳細敘述關於上述原理的各種意見。第一（四八），他敘述那些主張有一個動力因的人們的意見。第二（五十：C—〇四）主張有兩個這樣的因的那些人的意見（「但是在自然界，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他陳述那些主張第一個動力因是理智的人們的觀點。第二（四九：C—〇一），主張動力因是愛的那些人的意見（「有人猜測，云云」）。

他說（四八），在上述的理論之後，有一個人出現，他說，有一個理智存在於自然界，如同存在於動物界一樣，他即是世界以及整個宇宙之秩序的原因，而整個宇宙及其每一部分的善即在於這個秩序。初期的哲學家們發表過一

些不合理的言論，也未曾提到這類的原因，而這個人則補償了他們的缺失，使他們達到純粹的真理。現在，雖然是另一位哲學家（克雷左邁尼的海莫提姆）最先提示了這個觀念，然而阿納撒哥拉清楚地陳述了這個理論。因此，顯然地，抱持這個意見的那些人同時也主張，安排事物的良好秩序和作為事物之變動的源頭的原理，乃是同一個原理。

一〇一、「有人猜測，云云」（四九）

這兒他所敘述的意見是，愛為第一原理，只不過他們這個主張不很明顯，也不很清楚。因此他說，赫西奧曾經探求這樣一個原理，用以說明事物之良好的結構，或者是別的人主張有愛或欲望存在於自然界。因為，當巴美尼地試圖說明宇宙之發生時，他說，在創立宇宙時，「諸神中第一個神，愛神，受造了。」並且這個話也不違反亞里斯多德這兒所提及的那個理論，就是，世界是一個不動之物。因為這個人說，雖然依照理性只有一物，然而依照感官卻有許多，一如上面所說，以及後來要說者。再者，他稱天上的物體，或某些分離的實體，為神。

一〇二、但是赫西奧說，當初是混沌，然後形成了廣闊的大地，作為其他東西的容器；因為，顯然地，容器（或虛空）和地方即是原理，一如在〈物理學〉卷四所說者（譯者註九）。並且他也主張，指導一切不死之物的愛神是事物之原理。他這樣作乃是因為，善的交流似乎導源於愛，理由是，善行是愛的標誌與效果。因此，既然有死之物是從同類的不死之物那兒獲得了他們的存在和一切良好的結構，這一事件必須歸功於不死之物的愛。再者，他主張，不死之物或者即是天上的物體本身，或者即是質料原理本身。因此他提出了混沌和愛神，彷彿是說，在存在之物中不但要有一個變動的質料因，而且還要有一個推動他們並統一他們的動力因，這似乎是愛神的職責。因為愛促

使我們去行動；他是一切情感的源頭：恐懼，悲傷，希望，皆只導源於愛。愛統一事物，這一點是明顯的，因為愛本身即是愛者與被愛者之間的一種統一：愛者視被愛者如同他自己。赫西奧這個人應列為生活在那些哲學家的時代之前的詩人之一。

一〇三、現在，至於說這些思想家中那一位較優越，亦即那一位更有知識，是不是主張愛為第一原理者，或是主張理智為第一原理者，可以後來再定，亦即討論神的時候再定。他稱這項決定為「安排」，因為屬於每一個人的卓越程度即是以這種方式分配給他的。另一種譯文說得更清楚：「所以，應該依照什麼秩序來考察這些思想家，並且在這個秩序中那一位較優越，可以後來再定。」

譯者註 譯者註

- 一、伊利亞學派。
- 二、Diels, Frag.8.
- 三、大約指恩培多克利。
- 四、指阿納撒哥拉；參看柏拉圖，Phaedo, 97B - 98B
- 五、Diels, Frag. 13
- 六、Theogony, 116 - 20.
- 七、原文是 *utilitas* : *benefits* : 利益。但是這兒譯為「功敵」似更通順。
- 八、*Physica*, II, 4 (196a 21).
- 九、*Physica*, IV, 1 (208b 25).

第六篇 愛與恨被視為善與惡之動力因

亞里斯多德原文 第四章 984^b32 —985^b4

五十、但是，自然界中似乎有些東西與善相反——不但有秩序和善的，而且也有混亂和卑下的，並且邪惡之物多於美好之物，卑下之物多於高貴之物——因此另一位思想家提出了愛與爭鬥作為原因，各為它那一類效果的原因。因為，如果我們明白了恩培多克利所說的話，並且按照它的意思去詮釋，而不按照它的模糊的語詞去詮釋，我們將發現，愛是藉聚合而生的事物的原因（譯者註一），爭鬥（譯者註二）是邪惡之物的原因。因此，如果有人說，在某種意義下，恩培多克利說過，並且他第一個說善與惡是原理，那麼他大約說對了，這即是，一切美好之物的原因是善，而一切邪惡之物的原因是惡。

五一、因此，一如我們所說，在這一方面這些思想家觸及了我們在〈物理學〉中（譯者註三）所建立的原因中的兩個原因——質料和變動的源頭——不過只是模糊地、不清不楚地，很像是未受訓練的人在戰場上自處的情形那樣。因為他們，雖然包圍了敵人，並且不時發出有力的攻擊，然而沒有科學的原則。同樣，這些思想家似乎不知道自己在說什麼。因為，他們只是在很小的限度內使用過那些因，除此之外，幾乎未曾使用過。

五二、阿納撒哥拉以一種不自然的方式使用「理智」來創生世界（譯者註四）。因為當他說不出什麼東西必然是某物的原因時，他就拉出這個理智來；但在別的情況下，他寧以任何東西作為事物發生的原因，而不以理智作為原因。（譯者註五）

五三、實在，恩培多克利比阿納撒哥拉使用原因的情形更多，然而也嫌不夠。並且人們發現，他在使用原因時並不一致。在許多地方，他說愛將事物分開，而爭鬥將它們結合在一起。因為，當事物被爭鬥分解為它的元素時，而火以及其他每一種元素就會聚合起來而成為一個整體。但是當它們被愛結合為一體時，其部分必然會再度由每一種元素分解開來。

五四、與初期哲學家不同的是，恩培多克利是第一個提出此種原因的人；他將這個原因加以區分，認為變動的源頭不只一個原理，而是有不同的和相反的原理。再者，他第一個主張，被認為屬於質料一類的元素，共有四種，不過他並未把它們當作四種來使用，而是當作兩種來使用；以火為單獨的一種，而與火相反的一土，氣，水一則是屬同一性質的（四六）。我們可以從他的基本言論中看到這一點（譯者註六）。所以，如同我們所說的，這位哲學家以此種方式陳述了事物的原理以及它們的數目。

聖多瑪斯註

一〇四、這兒亞里斯多德敘述的意見是，有人以為在這類的事物中有相反的原理，並且敘述了這個意見的理由。情形是這樣的。在自然界似乎有些事物與善的相反，因為我們發現，自然界不但有有秩序的和美好的事物，而且也有無秩序的和卑下的事物。現在，不可以說邪惡之物沒有原因，而是偶然發生的，因為邪惡之物多於美好之物，而

卑下之物多於絕對高貴之物。但是沒有確定原因的偶然發生的事物，不會經常發生，而是在少數的情形下發生。所以，既然相反的效果具有相反的原因，那麼不但是產生事物之秩序與善的愛是事物的原因，而且作為混亂與卑下，或邪惡之物，的源頭的恨，也是事物的原因，如此一來，特殊的惡與特殊的善皆有其自己那一類的原因。

一〇五、如果我們明白恩培多克利所說的話，就是按照他的意思去了解他，而不要按照他使用的那些不完美、不清楚的字句去詮釋他，則上面所說即是推動他的理由這一點，就很明顯了。因為他說，使元素聚合是愛的職責，使元素分散是恨的職責。現在，事物之生是元素聚合的結果，因為藉著聚合事物才有存在與美善；事物之毀是元素分散的結果，因為分散是走向虛無和邪惡之路；因此，顯然地，他願意以愛為聚合之物，亦即美好之物，的原因，以恨為邪惡之物的原因。所以如果有人說恩培多克利是第一個主張善與惡即是原理的人，他大概說對了。

一〇六、這即是說，如果恩培多克利確曾主張善是一切美好之物的原因，惡是一切邪惡之物的原因，則即會有上述的結論。因為，顯然地，他以為惡是某些醜惡之物，亦即毀，的原因，善是某些美好之物，亦即生，的原因。但是，由於不能結論說一切美好之物都是由友誼造成的，或一切醜惡之物都是由仇恨造成的（因為若那樣說的話，則等於說世界之各部分是因仇恨而得以區分，因友誼而得以聚合），所以他沒有常常主張善為美好之物的原因，惡為醜惡之物的原因。

一〇七、「因此，云云」（五一）

這兒他指出，上述的哲學家關於這些原因的討論不夠理想。第一（五一：C—〇七），他概括地提到他們。第二（五二：C—〇八），他個別地討論每一位。（「阿納撒哥拉，云云」）。

第一他說（五一），這些哲學家—阿納撒哥拉及恩培多克利—尋得了〈物理學〉中（譯者註七）所建立的四種原因中的兩種原因，就是質料和變動的原因；不過，他們講得模糊不清，因為他們未曾說明，他們認為是事物之原因的這些原理能夠歸入這些原因之類。但是就其提出了原因中的兩種原因而言，他們類似未受訓練的戰士：他們雖被敵人包圍（譯者註八），卻有時發出有力的攻擊，但不是出於技術，而是出於巧合。這很明顯，因為，儘管他們有時候如此作了，然而並非常常如此或屢次如此。同樣，這些哲學家不習慣於精確地自我表達，也不慣於自覺地，亦即像有學識的人，那樣去說話。因此另一種釋文是：「但是這些人既無科學知識，亦不能跟那些自知自己在說什麼的人相比。」這一點由下面的事實可以看得出來，就是，雖然他們提出了這些原因，但是他們極少使用，因為他們僅僅在少數的情況下使用過它們。因此，他們提出這些原因好像並非技術的結果，而是出於機運，因為他們之如此作，乃是出於需要。

一〇八、「阿納撒哥拉，云云」（五二）

這兒他指出，他們每人的觀點在哪些特殊的方面不能令人滿意。第一，他論及阿納撒哥拉。第二（五三：一〇九），論及恩培多克利（「實在，恩培多克利，云云」）。

第一，他說，阿納撒哥拉使用「理智」來創生世界；他講論理智的方式似乎不很自然。因為，當他探討世界發生的原因時，他被迫拉出理智來，這即是說，他發明了這個理智，只因為他不能將世界的發生歸之於能夠區分事物的任何其他原因，除了與世界根本不同，又不相混的那麼一個，而理智正是這一類的東西。但是在其他一切情況下，他寧願從其他任何源頭去尋找原因，而不從理智那兒尋找，例如在事物之特殊本性的情況下即是如此。

一〇九、「實在，恩培多克利，云云」（五三）

這兒他指出，恩培多克利的學說在哪方面不夠充分。關於這點，他作了兩件事。第一，他指出在哪方面恩培多克利的學說不夠充分。第二（五四：C——），他說明，在與其他哲學家對比之下，恩培多克利自己有什麼主張。（「與初期學家不同的是，云云」）

第一他說（五三），恩培多克利在探討事物之特殊本性時，比起阿納撒哥拉來，將自己提出的原因（四元素，以及愛與恨），「作了更多更大的運用」，因為他把特殊事物的生滅歸之於這些原因，而不歸之於理智，如同阿納撒哥拉那樣。但是恩培多克利有兩點作得不夠理想。

首先，關於這類的原因他講得不夠圓滿；因為他把不自明的東西當作自明的公理來使用，如同在〈物理學〉卷一所說者（譯者註九），就是，他假定下面的事實是自明的：在某一確定時間內爭鬥控制著一切元素，在別的時候愛控制著它們。

一一〇、其次，在他所探討的問題上，我們找不到他明白表示的意見，亦即他假定的原理，就是：愛將事物結合，爭鬥將事物分開；因為在許多地方正好相反，愛把事物「分離」或分開，爭鬥把事物「結合起來」，亦即把它們統一。因為，當宇宙本身被仇恨「分開」，亦即分為部分的時候，一如在世界發生的時候那樣，則火的一切分子結合為一整體，並且其他元素之個別的分分子也「集合起來」，亦即彼此連結在一起。因此，爭鬥不只是把火的分子與氣的分分子分開，而且把火的分子集合起來。但是，另一方面，當元素被愛集合在一起時，亦即在宇宙毀壞時，火的分子必須互相分離，同樣，其他元素的分子也必須互相分離。因為，惟有在火的分子互相分離的時候，火才能與氣混合；同樣，其他元素也是如此，惟有在它們的分分子互相分離的時候，它們才能與其他元素混合（譯者註十）。這樣一來，愛不只是將不相似之物加以結合，而且亦將相似

之物加以分離，依照他所說的那樣。

——、「與初期哲學家不同的是，云云」（五四）

這兒他指出，在哪些方面恩培多克利的學說與其他哲學家的不同。他說，恩培多克利有兩點與別人的不同。第一點，他將作為變動之源頭的原因分為兩個相反的部分。第二點，他主張質料因是由四元素所構成——他並沒有把這四元素當作四種來使用，而是當作兩種來使用，因為他拿火與其他三種來對比，謂火的本性是主動的，其他三種的本性是被動的。我們可以從他討論過的問題中，或者從他留傳下來的「基本語錄」中，得到這個結論。另一種譯文是：「從他的詩中」，因為有人說他是用詩體撰述了他的哲學。另一種譯文是：「從他的陳述中」，這個譯文與上面的相符。所以，如同上面所說的，這位哲學家是第一個人指出了事物之原理有這麼多，亦即有四個，並且也講論過上面提到的那些事項。

譯者註

- 一、羅斯本：「愛是美好之物的原因。」比較通順。
- 二、Diels, *Frag.* 17, 26.
- 三、*Physica*, II, 3 (194b 15).
- 四、Diels, *Frag.* 12.
- 五、參看柏拉圖，*Laws*, 967B; *Phaedo*, 98B.
- 六、Diels, *Frag.* 62.
- 七、*Physica*, II, 3 (194b 15).
- 八、羅斯本：「他們包圍了敵人，云云」，與上下文比較連貫，

也比較通順。

九、*Physica*, I, 5 (189a 4)。

十、這一句在拉丁本中很清楚。但是羅文的英譯文不清楚，甚至可能譯錯了。

第七篇 原子學派及畢達哥拉學派之觀點

亞里斯多德原文 第四及第五章 985^b 4
— 986^a 13

五五、路齊波（Leucippus）及其同伴戴莫克利圖（Democritus）說，事物之元素為充實與虛空，一個稱為有，另一個稱為非有。其中，他們說，充實或堅實為有，虛空為非有。因此，他們說，有之「存在」不多於非有之存在，因為虛空之「存在」不多於物體之存在（譯者註一）。他們說這即是萬物的質料因。

五六、正如有些人主張，一個潛存的實體藉著它的屬性創生其他事物，並且認為稀與密是這些屬性的原理，同樣，這些人說，元素中的差異即是其他東西的原因。他們說，這些差異共有三種：形狀，秩序，和位置。因為他們說，存在之物唯有藉著韻律，接觸，和轉動，而有所差異；其中韻律即是形狀，接觸即是秩序，轉動即是位置。因為，A之不同於N在於形狀，AN之不同於NA在於秩序，Z之不同於N在於位置。但是關於變動的問題——它從哪兒來，以及如何存在於事物之中——這些思想家，如同別人一樣，則粗心大意地放過了。正如我們上面所說，關於這兩種原因，早期的哲學家似乎就研究到這個程度。

第五章

五七、但是與這些哲學家同時，以及在他們之前，有一群稱為畢達哥拉學派的人，他們研究了數學，並且首先發展了數學；由於他們自幼接受了這些科學的教育，他們遂以為數學的原理即是萬物的原理。但是，在這些原理中，「數」自然是第一個，於是他們認為數（而比較不是火和

土)跟那些存在之物和將生之物有許多相似之處(譯者註二)。因為(依照他們的說法),數的這一個特別屬性是正義,另一個屬性是靈魂和理智,另一個則是機運。其他任何東西的情形都是如此。

五八、再者,他們從數的觀點去考慮和諧之性質和比例,他們也認為其他東西在其整個本性方面好像類似於數,並且在整個自然界數居第一位,因此他們以為數的元素即是萬物的元素,並且整個天體即是一個和諧和數。他們所發現的一切涉及數與和諧的東西,只要能夠證明它們與天體之運動,部分,及整個秩序相符,他們就收集下來,並將其納入他們的系統。如果在任何地方缺少了一些什麼,他們就加以補充,俾使他們的學說臻於完善。例如,由於「十」這個數好像是完美的數,並且它含蘊著數的全部本性,因此他們說,天上運行的物體共有十個;但是可以觀察到的只有九個。於是他們就發明了第十個—與地球相對的另一個地球(the counter-earth)。關於這些問題,我們在另一部著作裡作了更精確的討論(譯者註三)。

聖多瑪斯註

一一二、這兒他開始敘述一些人的意見,這些人關於事物之原理所持的觀點是奇怪而不清楚的。第一(五五:C一一二),他敘述那些主張有許多事物之原理的人們的意見。第二(六三:C一三四),敘述那些主張只有一物存在的人們的意見(「但是有些人,云云」)。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他敘述路齊波和戴莫克利圖的意見，他們主張事物之原理是有形之物。第二（五七：C一一九），他敘述畢達哥拉學派的意見，他們主張事物之原理是無形之物（「但是與這些哲學家同時，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他敘述戴莫克利圖和路齊波關於事物之質料因的意見。第二（五六：C一一五），他們關於差異性之原因的意見，這即是，許多事物如何因質料而有所差異。在此討論中，事物之生與毀的原因也顯明了；在這一點上，這些人與古代哲學家意見相同（「正如有些人主張，云云」）。

他說，戴莫克利圖和路齊波這兩位哲學家（他們被人稱為朋友，因為在一切事情上他們都互相追隨），主張事物之原理是充實與虛空，其中充實是有，虛空是非有。

一一三、現在，爲了闡明這個意見，我們必須回憶哲學家在〈論創生〉卷一中所講的（譯者註四），因為他在那兒講得比較詳細。原來，某些哲學家曾經主張，萬物即是一個連續的不動之物，因為既沒有虛空，則不能有變動，並且事物之間也不能有區分，如同他們所說的。物體與物體之所以有區別，必是由於連續體中有空缺，但是除非有虛空，否則無法了解連續體中的空缺；儘管如此，他們依舊聲稱虛空決不存在。戴莫克利圖出現在他們之後，也同意他們的推論；但是由於他無法排除事物的區別與變動，於是他主張虛空存在，並且所有物體都是由一些不可分的物體（亦即原子）所構成。他之所以如此作，乃是因爲，如果不這樣作的話，則似乎無法說明，爲什麼實物之全體在一部分被區分，而在另一部分不被區分。由於他不願主張實物之全體是連續的，所以他選擇了另一種觀點，就是這個全體中任何地方，以及每一部分，都是分開的；並且，如果某一可分之物保持不分的狀態，則上述的情形是不可

能的。並且，按照他的意見，此種不可分的物體，除非是藉著虛空，否則既不能存在，亦不能結合在一起。因為若沒有虛空介乎任何兩者之間，則那兩者將會形成一個連續的整體；爲了上述的理由，他不主張這個觀點。因此他說，每一物體的連續量是由兩個因素構成的：一是不可分的物體，它們充滿不可分的空間，一是空虛的空間，他稱之爲孔洞，位於不可分的物體之間。

一一四、既然虛空是非有，充實是有，那麼，顯然地，他並不主張構成一物之要素是有，而不是非有，因爲構成事物之要素中，不可分的物體並不多於虛空，而虛空亦不多於物體。但是他說，一個物體是同時由這兩種東西合成的，一如上述。所以他主張這兩種東西即是萬物之原因，或質料。

一一五、「正如有些人主張，云云」（五六）

這兒他指出，在那些方面這些哲學家與古人意見相同——他們主張只有一種質料。他指出在兩方面相同。

第一，正如古代哲學家主張只有一種質料，從這一種質料裡，依照它的不同屬性（就是稀與密；他們認爲這是一切其他屬性的原理），生出了別的東西；同樣，這些哲學家——戴莫克利圖和路齊波——說，不同的東西（由那些不可分的物體所構成的物體）具有不同的原因，就是說，不同的東西是由那些不可分的物體及其孔洞之差異而產生的。

一一六、現在，他們說，這些差異是，第一，形狀的差異：事物有帶角的，圓的，或方的；第二，秩序的差異：不可分的物體有的在先，有的在後；第三，位置的差異：這些物體有的在前，有的在後，有的在右，有的在左，有的在上，有的在下。所以他們說，一物之不同於另一物，「或是因爲韻律」，就是形狀，「或是因爲接觸」，就是秩序，「或是因爲轉動」，就是位置。

一一七、他用希臘字母來闡明這一點。希臘字母的形

狀不同，正如我們的字母彼此不同是一樣的。因為A之不同於N在於形狀。AN之不同於NA在於秩序，因為一個字在另一個字的前面。並且一個字之不同於另一個字也在於位置，例如Z不同於N，正如在我們的語言中，我們也看到，在同一個音節中，半母音不能放在前面有一個無聲字母的流音後面（譯者註五）。所以，正如悲劇（tragedy）與喜劇（comedy）導源於相同的字，而此結果即是依據這三項差異將字母以不同的方式排列而產生的，同樣，事物的不同種類之產生於同樣不可分的物體，也是由於後者在不同的方式下被排列起來而造成的。

一一八、這些哲學家同意於古人的第二方面是：正如古代哲學家忽略了用以解釋事物之變動的原因，同樣，這些人亦是如此；只是他們可能會說，這些不可分的物體能夠自動。因此，明顯地，這些哲學家只提到了兩種原因，也即是說，他們都講論到質料因，其中有些人也提到動力因。

一一九、「但是與這些哲學家同時，云云」（五七）

這兒他敘述畢達哥拉學派的意見，他們主張數是事物的實體。關於這點，他作了兩件事。第一（五七：C一一九），他敘述他們關於事物之實體的意見。第二（五九：C一二四），敘述他們關於事物之原理的意見（「我們之所以考察這些哲學家的理由是，云云」）。

關於第一點，他陳述了兩個理由，據此他們肯定了數是事物的實體。其次，他陳述了第二個理由（五八：C一二一），他說「再者，他們從數的觀點，云云」。

他說（五七），畢達哥拉學派的哲學家活動於「這些哲學家的時代」，亦即，他們是與上述若干哲學家同時的人；「並且在他們之前」，因為他們在其中幾位之前。現在，我們必須知道，原來有兩批哲學家。一批稱為愛奧尼亞派（Ionici:Ionians），居住在現今稱為希臘的地方。這

一批導源於泰利斯，一如上面所指出者（三八：C七七）。另一批是意大利人，他們居住的意大利地區，以前稱爲大希臘區（Magna Graecia: Greater Greece），現在稱爲阿布利亞（Apulia）及卡拉布利亞（Calabria）。這些哲學家的首領是畢達哥拉，他是撒毛斯（Samos）人，他的名字原是卡拉布利亞的一座城市的名字。這兩批哲學家生活在同一時期，爲此他說他們「與這些哲學家同時，並且早於他們。」

一二〇、這些意大利哲學家，又稱畢達哥拉學派的，最先發展出某種數學之類的東西，甚至以爲這些東西即是可感之物的實體及原理。他說他們「最先」，因爲柏拉圖學派是他們的繼承者。他們之所以提出數學來，是因爲他們自幼受了這些科學的教育；所以他們以爲，數學原理即是一切存在之物的原理。因爲人們傾向於根據他們已經知道的東西去判斷事情。而且，既然在數學上，數居首位，所以這些人以爲自然之物，就其存在和發生兩方面言，皆與數相類似，而比較不是與可感的元素—土，水，等等—相類似。因爲，正如上述的哲學家們拿可感之物的屬性來適應（配合）自然之物的屬性，因爲它們與火，水，以及此類物體的特性，有些類似之處；同樣，這些數學家也拿自然之物的特性來適應（配合）數的屬性，例如他們說，數的一個屬性是正義的原因，另一個是靈魂和理智的原因，另一個是機運的原因，等等，餘可類推。如此，數的屬性被理解爲呈現於可感的世界中的一切事物之可悟的架構及原理：在涉及自由意願之事件的領域中，亦即藉正義所表示的；在自然之物的實體形式方面，亦即藉靈魂和理智所表示的；以及在依附體的領域方面，亦即藉機運所表示的。

一二一、「再者，云云」（五八）

這兒他敘述推動他們的第二個理由。他們是根據數的本性去考慮和諧的特性，音樂的配合，及其比例。因此，

既然和諧的聲音是一種可感之物，於是他們就以同樣的推理方式，認為其他一切可感之物，無論是在其可悟的架構方面，或是在其整個本性方面，皆與數相類似，所以在整個自然界，數是最元始之物。

一二二、也是爲了這個理由，他們以爲，數的原理即是一切存在之物的原理，並且說，整個天體只是數的本性與和諧，亦即一種數的比例，類似於在和諧中發現的比例。因此，凡是他們所「揭示」的，亦即所闡明的，而能夠拿它們來適應（配合）數與和諧者，他們都拿來適應（配合）天體的變化，譬如天體的運動，日月蝕，等等；也拿來適應（配合）天體的各部分，譬如星球的不同軌道；也拿來適應（配合）天體的整個秩序，譬如不同的星辰以及星群的不同形象。

一二三、如果在可觀察的事物中缺少了什麼東西，也即是，如果缺少了適應（配合）數的東西，「他們就補充進去」，亦即，發明一種新東西，「俾使他們的工作臻於完善」，亦即，俾使他們拿可感之物配合數的整個工作臻於完善，這一點從一個例子中看得出來。因爲，「十」這個數似乎是一個完美的數，因爲它構成第一個限界，並且含蘊著一切數的本性；因爲一切其他的數都只是「十」這個數的重複。爲這個原故，柏拉圖曾計數到十，一如亞里斯多德在〈物理學〉卷四所說的（譯者註六）。所以畢達哥拉也曾說，在天上運動的星體共有十個，不過，其中只有九個是可見的。因爲，在行星的運動中我們看到七個，在恆星的運動中看到第八個，在每天的運動中，亦即第一個運動中，看到第九個。但是畢達哥拉增加了第十個，這即是「與地球相對的另一個地球」，這即是說，它的運動方向與較低星體的運動方向相反，因而產生一種相反的聲音。因爲，他說，從天上物體的運動中產生了一種和諧，因此，正如從相反的聲音，亦即低音與高音，的比例產生

其他運動的方向相反，為的是產生一種和諧。依照這個觀點，每日的運動屬於第十個星體，它從東方行向西方，其他星體轉向相反的方向：從西方行向東方。事實上，依照他的意見，可能是第九個星體首先繞著一切較低的星體旋轉，與第一個運動的方向相反。與畢達哥拉這個意見相關的一些問題，在這門科學的最後兩卷我們作了更詳盡、更確定的討論（譯者註七）。

譯者註

- 一、羅斯本：「物體之存在不多於虛空之存在。」此譯文更通順。
- 二、亞里斯多德在 *Metaphysica*, XIV, 6 (1092b 26)，更詳細地討論了這個觀點。
- 三、*De Caelo*, II, 13 (293a 24)。
- 四、*De Generatione*, I, 8 (325a 1 - 326b 29)。
- 五、「流音」指 I r 音。
- 六、*Physica*, III, 6 (206b 33)。
- 七、形上學，第十三、十四兩卷。

第八篇 畢達哥拉學派關於對立因素之理論

亞里斯多德原文 第五章 986^a13 — 986^b10

五九、但是我們之所以（考察這些哲學家）的理由是，我們可以知道他們主張事物的原理是什麼，以及這些原理如何包括在我們已經描述的原因之內。現在，這些思想家又似乎認為，作為存在之物的原理的數，不但是它們的質料，而且是它們的屬性與樣態。依照他們的意見，數的要素是偶與奇，其中後者是有限的，前者是無限的。「一」是由兩者組成的（因為它既是偶數，也是奇數），而數是出自「一」。並且數構成整個天體，一如上述（五八）。

六十、這個學派中另外有些人說，原理共有十個，並且都是雙元素（co-elements）：有限與無限，偶與奇，一與多，右與左，陽與陰，靜與動，直與曲，光明與黑暗，善與惡，正方與長方。

六一、克勞頓的阿爾克邁恩（Alcmaeon of Croton）也提出了同樣的意見；這個意見，或是他從他們那兒得來的，或是他們從他這兒得到的。因為阿爾克邁恩（他到達成熟期時，畢達哥拉已是老人）所表示的觀點與畢達哥拉學派的觀點相似。他說許多涉及人事的東西都是成雙成對的，他稱之為對立的，不過他的分法跟那些人的分法不同，他的分法是隨便的，例如，白與黑，甜與苦，善與惡，小與大。的確，這位哲學家籠統地談到了其他對立物，然而畢達哥拉學派卻說明了那些對立物是什麼，以及有多少。

六二、所以，從這些學派那兒，我們能夠知道這麼多，就是對立之物即是存在之物的原理；然而它們是多少，以及它們（確定地就是這些），則必須從別的思想家那兒去

學習。這些原理如何憑著上述的原因集合在一起，他們沒有說明白，不過，他們似乎將元素劃歸在質料之類中。因為他們說，實體是由這些元素組合並形成的，如同是由內在的部分形成的一樣。那麼，從這些言論中我們可以充分了解古代哲學家的意思，就是，事物的元素有許多。

聖多瑪斯註

一二四、這兒他敘述畢達哥拉學派關於原理的意見。

關於這點他作了兩件事。第一（五九：C一二四），他指出他們對於事物之原理有什麼意見。第二（六二：C一三二），指出他們所提出的原理歸入那一類的原因（「所以，從這些學派，云云」）。

對於第一點，他提出了三種意見。第二種意見（六十：C一二七）從「這個學派中」這些話開始。第三種意見從「克勞頓的阿爾克邁恩」這句話開始。

所以第一（五九）他說，他之所以考察畢達哥拉學派的意見的理由是，藉著他們的意見，他可以指出什麼是事物的原理，以及他們提出的原理如何包括在上述的原因之中。因為畢達哥拉學派似乎主張，數是存在之物的質料原理，以及數的屬性即是存在之物的屬性與樣態。「屬性」的意思，我們理解為短暫的依附體；「樣態」的意思，則指常住的依附體。他們又說，一個數所賴以成為偶數的屬性是正義，因為偶數的分割是相等的：這樣的數可以乎均分為兩部分，一直分到一為止。例如，八這個數可分為兩

個四，四這個數可分為兩個二，二這個數可分為兩個一。同樣，他們以為事物的其他依附體皆類似於數的依附體。

一二五、他們說，數的原理是偶與奇，而偶與奇是數的第一個差異。他們又說，偶數是無限性之原理，奇數是有限性之原理，一如在〈物理學〉卷三所闡明者（譯者註一）；因為在實際界，無限之物似乎主要是由分割連續之物而得的。然而偶數是可以分割的；奇數則包含一個偶數再加個一，這就使得它不可分了。關於這一點，他又提出了下面的證明。當奇數彼此連續相加時，它們常常保持正方形，而偶數則改變其形狀。因為，當三加於一（它是數的原理）時，則得四，這是第一個平方，因為 $2 \times 2 = 4$ 。再者，當五這個奇數加於四時，則得九，這也是一個平方數。其餘可以類推。但是，當二（第一個偶數）加於一時，則得一個三角形的數，就是三。如果將四（這是第二個偶數）加於三，則得一七角形的數，就是七。並且，當偶數以這種方式連續相加時，它們不會保持同樣的形狀。為這個原故，他們將無限之物歸於偶數，將有限之物歸於奇數。並且，由於有限性屬於形式，而形式具有主動力，因此他們說，偶數是陰（女性），奇數是陽（男性）。

一二六、從這兩者，就是偶數與奇數，有限的與無限的，他們不但形成了數，而且形成了一，亦即統一性。因為統一性實際上是偶數也是奇數，因為實際上數的一切差異皆含蘊在統一性中。因為數的一切差異皆歸之於統一性。所以在奇數的系列中，一是第一個。在偶數，平方數，及完美數的系列中也有同樣的情形。數的其他差異也是一樣，因為，儘管統一性不是一個現行的數，然而實際上它仍是一切的數。並且，正如統一性被認為是由偶數與奇數組合而成的，同樣，數是由統一性（一）組合而成的。事實上，依照他們的說法，天體和一切可感之物都是由數組合而成的。這即是他們所提出的原理的秩序。

一二七、「這個學派中，云云」（六十）

這兒他敘述畢達哥拉學派關於事物之原理的另一種意見。他說，在這同一個畢達哥拉學派中，有些人主張，不只有對相反的原理，如同以前的人所說者，而是有十個原理，它們都是雙元素，也即是說，這十個原理都有其伴隨的，或對立的原理。這一主張的理由是，他們不僅採取了第一原理，而且採取了屬於每一類事物的最近原理。因此，他們道先提出了有限與無限，如同上面提到的那些人所作的那樣，然後是偶數與奇數，因為有限與無限隸屬於它們。然後，由於偶數與奇數是事物之第一原理，並且數是第一個由它們生的，因此他們提出了數的差異作為第三個原理，就是一與多；一與多皆生於偶數與奇數。再者，由於連續的量是由數構成的，因為他們認定數具有位置（依照他們的看法，點只是佔有位置的一，線是佔有位置的二），因此他們接下去說，位置的原理是右與左；右是完善的，左是不完善的。所以右是由奇數方面決定的，左是由偶數方面決定的。但是，由於自然物體除了數的延積之外尚有主動與被動的能力，因此他們下一步主張，陽（男性）與陰（女性）為原理。因為陽屬於主動能力，陰屬於被動能力；其中，陽屬於奇數，陰屬於偶數，一如上述（C一二五）。

一二八、現在，從主動及被動的能力而產生了動與靜；其中動被置於無限和偶數之類中，因為它含有不規則性及相異性，而靜則被置於有限與奇數之類中。再者，動的第一種差異是圓與直，基於此，直隸屬於偶數。因此他們說，直線是二；但是，曲線或圓線，因了它的一致性，隸屬於奇數，它藉著統一的形式而保持其完整性（連續性）。

一二九、他們不僅提出了用以說明事物之自然活動與運動的原理，而且也提出了用以說明生物之活動的原理。事實上，他們認為，光明與黑暗為認知的原理，而善與惡

爲欲望的原理。因爲光明是認知原理，而黑暗則歸於無知。善是欲望所追求者，而惡是欲望所逃避者。

一三〇、再者，完美與不完美的差異不僅出現於自然之物，意志的能力和運動中，而且也出現於形狀之連續量中。他們認爲，這些形狀是一種超越連續量之實體的東西，正如主持運動及活動的能力是一種超越自然物體之實體的東西一樣。所以，就此點而言，四角形，亦即正方與長方，是一種原理。現在，人們說，正方是一個四邊相等的形狀，其四個角皆爲直角。這樣的形狀是將一條線把它自己增多而產生的。所以，既然它是由一而生的，因此它屬於奇數之類。然而長方的定義是：一個形狀，其角皆爲直角，其相對的邊彼此相等，而不是所有的邊皆相等。因此，明顯地，如同正方形是將一條線把它自己增多而形成的，同樣，一個長方形是由一條線再增加另一條而形成的。因此它屬於偶數之類，而第一個偶數是二。

一三一、「克勞頓的阿爾克邁恩，云云」（六一）

這兒他敘述畢達哥拉學派的第三個意見。他說，克勞頓的阿爾克邁恩（他的名字是由他所生長的城市而得來的）的主張似乎與畢達哥拉學派的主張大致相同，就是，事物的原理是許多對立之物。或是他從畢達哥拉學派那兒得到了這個理論，或是他們從他那兒得到了這個理論。這兩個說法都可能是真的，這一點可從下面的事實看得出來，就是，雖然他開始作哲學的思考時，畢達哥拉已經年老，然而他與畢達哥拉學派是同時的人。但是，不管那一種說法是真的，他所表示的意見確與畢達哥拉學派的相似。因爲他說，「在人事領域中」的許多事物，亦即可感之物的許多屬性，都是成雙的，而所謂成雙的，就是對立的，或相反的。但是在這個問題上，他又與上述的哲學家有所不同，因爲畢達哥拉學派說，事物的原理爲確定的對立之物。然而他所提出的對立之物則毫無秩序；他以爲他所想到的任

何對立之物，諸如白與黑，甜與苦，等等，都是事物之原理。

一三二、「所以，從這些學派那兒，云云」（六二）

這兒他從上面的敘述中歸納出畢達哥拉學派關於原理的意見，以及他們所提出的原理可歸入某一類的原因。

他說，從上面提到的這兩家，就是阿爾克邁恩及畢達哥拉學派，可以獲得一個共通的意見，就是，存在之物的原理是對立之物；這是其他思想家未曾提到的。這個意見必須理解為涉及質料因者。因為恩培多克利是在動力因的情況下提出了對立之物；古代的自然哲學家也提出了對立的原理，譬如稀與密，不過他們認為這個對立屬於形式。雖然恩培多克利曾經主張四元素為質料原理，但是他認為它們是第一質料原理，並不是因了它們的對立性，而是因了它們的性質及實體。然而這些人則認為對立性是屬於質料的。

一三三、這些人所說的對立之物的性質，可以從上面的討論中看得出來。但是，他們所提出的那些對立的原理如何「統攝於」，亦即隸屬於，我們所說的各類原因，他們卻沒有清楚地「表明」，亦即沒有清晰地陳說出來。不過，這些原理好像是被列入質料因一類中了。因為他們說，事物之實體是由這些原理（如同由一些內在的元素）所組合並形成的，而這乃是一個質料因的概念。因為質料即是一物所由以生成並內在於該物之中者。這兒加上「內在」一語，是為將質料與缺性分別開來，因為也有的東西由缺性而生，但是缺性不內在於該物之中，譬如說愛好音樂者出於不愛好音樂者。

譯者註

一、*Physica*, III, 4 (203a 10)。

第九篇 伊利亞學派和畢達哥拉學派關於萬物之原因的意見

亞里斯多德原文 第五章 986^b10 — 987^a28

六三、但是有些人（伊利亞學派）似乎認為，宇宙整體只是一個東西，不過，他們所作的陳述在兩方面彼此不同：一是關於那些陳述的可信性，一是關於它們與自然界的相符性。

六四、所以關於這些人的討論完全不屬於現在關於原因的研究。因為他們不像某些早期的自然哲學家那樣，假定存有是一個，但是仍然從「一」，如同從質料中，產生了存有；然而他們的說法卻不同。因為當其他人談到宇宙的發生時，他們假定了變動，而這些思想家則說宇宙是不變不動的。

六五、不過，他們的意見在某種程度上與現在的研究相關聯；因為巴美尼地似乎是按照可悟的架構講論一，而麥里蘇則是依照質料講論一。為此，前者說它是有限的（譯者註一），後者說它是無限的（譯者註二）。塞諾法尼（Xenophanes）一講論一的人們中的第一人（因為據說巴美尼地是他的門人）一說的很不清楚，並且他似乎也沒有提到這兩種意見。但是關於整個的天體，他說一即是神。

六六、所以，如同我們說過的，為了目前的研究目標，應該把這些人拋開不談。事實上，其中的兩人——塞諾法尼和麥里蘇——過於幼稚，我們可以絲毫不去理睬他們。但是巴美尼地所說的話似乎更有見識；因為他說，除了存有之外，就是非有，也即是「無」。因此，他認為，存有必然是一個，此外什麼都沒有了。關於這點，我們在〈物理學

＞中討論得更詳細（譯者註三）。但是，由於他必須跟隨觀察的事實，並且他假定，從理性的觀點看來是「一個」的，從感性的觀點看來是許多個，於是他提出了兩條原理，亦即兩個原因，這即是熱與冷，一個稱爲火，另一個稱爲土。其中他將熱列爲存有，將冷列爲非有。

六七、從以上所說，以及從那些已經同意這個推理的智者們，我們獲得了這些東西。從最初的哲學家那兒，我們知道了事物之原理是有形體的，因爲水、火、等等，都是物體；從一些人那兒我們知道有「一個」有形體的原理，從別的人那兒我們知道有許多個；不過，他們都假定這些原理皆屬於質料一類。從別的人那兒我們知道了，除了這個原因之外，還有一個變動的源頭，這個源頭，有的說是一個，有的說是兩個。所以，一直到意大利學派爲止，並且不屬於此派的其他哲學家，乃是在一種平庸的方式下講論了這些問題，只不過，如同我們說過的，他們曾使用兩種原因，其中之一——變動的源頭——有的說是一個，有的說是兩個。

六八、畢達哥拉學派以同樣的方式講論了這兩個原理，但是他們增加了一點，這一點是他們所獨有的，就是，他們並不以爲有限，無限，和一，是不同的體性，如同火，土，以及其他這一類的東西那樣，而是認爲無限自身和—自身即是它們所陳述的事物的實體。爲這個原故，他們認爲數是萬物的實體。所以，關於這些問題，這些思想家就如此地表達了他們的意見，並且他們開始討論與界定事物的本質，不過他們把這個問題處理得太過簡略。因爲，他們膚淺地給事物下了定義，並且以爲，一物之實體即是某個定義第一次應用上去的那個東西。就好像有人以爲，雙與二是同一物，因爲雙第一次應用上去的東西是二。然而有可能「是雙重的」與「是兩個」並不相同。如果它們不相同的話，則「一」本身將是多。事實上這即是他們所達

到的結論。從初期的以及其他哲學家那兒我們就知道這麼多。

聖多瑪斯註

一三四、這兒他敘述的那些哲學家的意見是，他們說整個宇宙即是一個存有。關於這點，他作了兩件事。第一（六三：C一三四），他敘述他們共通的意見。第二（六四：C一三五），他指出，關於這個意見的討論在什麼意義下涉及或不涉及現在的研究（「所以關於這些人的討論，云云」）。

他說（六三），有一些與上面提到的哲學家不同的哲學家，他們說到「整體」，亦即宇宙時，好像是說它是一個體性，也即是說，好像整個宇宙是一個存有，或一個「體」。但是並非所有的人以同樣的方式提出這個主張，如同他在下面要細說的（六五一六八：C一三八—四九）。不過，在他們彼此不同的方式下，他們的陳述既不可信，亦不符合自然界。他們的陳述不符合自然界，因為他們取消了事物中的變動。他們的陳述不可信，因為他們的主張是不可能的，並且他們使用了詭辯的論證，一如在〈物理學〉卷一所闡明的（譯者註四）。

一三五、「所以關於這些人的討論，云云」（六四）

這兒他指出，關於這個意見的討論在什麼意義下屬於現在的研究，在什麼意義下不屬於現在的研究。首先他指出，如果我們考慮他們的意見本身，則它與現在的研究無關；第二（六五：C一三七），如果考慮到他們的意見背

後的推理或方法，則它與現在的研究有關聯（「不過他們的意見，云云」）。

他說（六四），既然這些哲學家主張只有一物存在，而這一物不能是其自己的原因，因此，顯然地，他們不可能找出原因。因為，主張有許多物者，才要求世界上有不同的原因。所以，關於他們的陳述的討論，對於現在的研究的目的是毫無價值的，因為現在的研究目標是原因。古代自然哲學家亦曾主張只有一物存在，但是他們的情況卻不相同；他們的陳述必須在這兒加以討論。因為，他們說那一個原理即是質料，從那一個原理生出了許多事物，因此他們提出了原因與結果。但是我們現在所考察的這些人，其說法是不同的。因為他們不是說，從質料的觀點萬物是一體，因而萬物生於一個質料，而是說在一種絕對的意義下萬物是一體。

一三六、此種差異的理由是，古代的自然哲學家在那些主張只有一物存在和只有一個原理的人們的觀點上，增加了變動，並且說這一物是可變的；所以藉著某種變動，亦即藉著稀釋和凝聚，不同之物能夠生於那一個原理。他們說，整個宇宙，就其含有不同的部分而言，就是以此種方式發生的。不過，他們既認為，影響實體的唯一變化是偶性的變化，一如上述（三七：C七五），因此跟著來的結論是，整個宇宙，就實體而言，是一物，就偶性而言，是許多。但是這些思想家（伊利亞學派）說，他們提出的這一個存有在一種絕對的意義下不變不動；所以從這一個存有中不能生出不同之物。因為既然這個存有是不變不動的，則他們不能說世界上有許多存有，無論是實體的，或是偶性的，都是一樣。

一三七、「不過他們的意見，云云」（六五）

這兒他指出，他們的意見在何種意義下與現在的問題相關。第一（六五），他概括地論及所有這些思想家。第

二（六六：C一四二），特別論及巴美尼地（「所以如同我們說過的，云云」）。

第一（六五）他說，雖然他們取消了世界上的分別性，從而也取消了因果性，但是他們的意見在某一方面與現在的研究相關，就是，他們用以建立他們的學說的方法以及支持那個學說的理由。

一三八、巴美尼地為此學派中之一員；他似乎是依照可悟的架構，亦即依照形式，談到了統一體。他提出了下面的論證。除了存有之外，即是非有，而非有即是無。所以除了存有之外，就只有虛無。然而存有是「一」，所以除了「一」之外，就是無了。在這個論證中，他顯然考慮到存有（它似乎是「一」）之可悟的架構本身，因為我們無法理解，什麼東西能夠加於存有之概念，使得存有中產生不同之物。因為，凡是加於存有的東西，必是存有以外的東西。然而任何存有以外的東西都是無。因此這個東西似乎不能使存有產生分別。正如我們也看得出，將「差」加於「類」時，它就使得類產生分別，儘管這些「差」是在那個類的實體之外的。因為，「差」並不分享著類，一如在〈雜著〉卷四中所說者（譯者註五），否則的話，類將擁有「差」的實體了。並且，假定類即是「差」的實體；那麼，如果當一個類呈現時，「差」即增加進去，則定義即毫無意義了，正如（當一個類呈現時），「種」即加進去，定義即毫無意義，是一樣的情形。再者，（依照那個說法），則「差」與「種」就絲毫沒有區別了。然而在存有的實體之外的東西必然是無，因此不能使存有產生分別。

一三九、但是在這個問題上他們弄錯了，因為他們在使用存有這個語辭時，就好像它在可悟的架構和本質方面是一個似的，如同類的本質那樣。然而這是不可能的。因為，存有不是一個類，但是它可以在許多方式下作為不同事物的謂詞。所以在〈物理學〉卷一中說（譯者註六），

「存有是一個」這句話是錯誤的。因為，存有不是像一個類或一個「差」那樣擁有一個本質。

一四〇、但是麥里蘇則是從質料的觀點討論了存有。因為他說，存有之所以是一個，乃是因為存有不是從某個在先的東西而生的，而這個特徵是真正屬於質料的，因為質料不生於別的東西。他的論證是這樣的：凡被生之物皆有一起點。然而存有不是被生的，所以它沒有一個起點。然而凡沒有起點的東西，即沒有終點，所以它是無限的。如果它是無限的，它即是不變不動的，因為，它既是無限的，則在它之外沒有東西來推動它使它變動了。關於存有不能被生這一點，他的證明是這樣的。如果存有是被生的，那麼它或是生於存有，或是生於非有。但是它不能生於非有，因為非有是無，而沒有東西生於無。它也不能生於存有，因為那樣的話，則一物在出生之前已先存在了。所以它根本就不是被生的。在這個論證裡，他明顯地把存有當作質料了，因為質料的本質就是不生於在先的東西。並且，既然限制屬於形式，無限性屬於質料，而麥里蘇又是在質料的觀點下討論存有，因此他說，這一個存有是無限的。但是巴美尼地是在形式的觀點下討論存有，因此他說存有是有限的。所以，由於他們是在形式和質料的觀點下討論存有，因此對於這些人的研究與我們現在的探討是有關聯的；因為質料與形式含蘊在原因之內。

一四一、塞諾法尼是第一個主張萬物一體者（所以巴美地是他的門人），但是他並未說明他為什麼原故主張萬物一體，既沒有從質料的觀點去證明，也沒有從形式的觀點去證明。因此，就這兩方面的本質而言，亦即就質料及形式而言，他都沒有「趕上這些人」，就是說，在其非理性的論辯方式上沒有趕上他們而與他們平等。然而關於整個天體，他說這個一是神。因為古人曾謂世界本身即是神。因此，由於他看到宇宙的一切部分彼此相類，因為它們都

是物體，於是他就認為它們都是一體。正如上述的哲學家，由於考慮到這些事物或是屬於質料，或是屬於形式，而主張萬物一體，同樣這些哲學家關於複合體本身提出了這樣的主張。

一四二、「所以如同我們說過的，云云」（六六）

這兒他的目標是，以一種特殊的方式來說明，巴美尼地的意見如何與現在的研究相關。基於上述，他結論說，既然這些人取消了世界上的分別性，因而也取消了因果性，因此就當前的研究而言，我們應該不去理睬他們。其中兩位——塞諾法尼和麥里蘇——應該完全棄之不論，因為他們過於「幼稚」，亦即他們講得不夠精確。但是巴美尼地所表達的觀點似乎「更有見解」，亦即有更多的了解。因為他採用了下面的論證：除了存有之外，就只是非有，並且凡是非有，「即被認為是無」，也即是，他認為它應該是無。因此他認為必須結論說，存有是一個，並且凡是在存有之外的，都是無。這個論證在〈物理學〉卷一敘述得更清楚（譯者註七）。

一四三、雖然巴美尼地在這個論證的逼迫下而主張萬物是一體，但是，由於在實際界呈現於感官的是許多東西，並且他必須接受呈現於感官的東西，所以他有意使他的學說符合這兩方面，亦既，符合感官之知，也符合理性之知。因此他說，按照理性萬物是一個，按照感官萬物是許多個。並且，由於他主張依照感官有許多事物，因此他能夠認為，世界上有原因，也有結果。因此他提出了兩種原因，就是熱與冷，他說其中一個是火，另一個是土。並且其中之一——熱或火——似乎屬於動力因，另一個——冷或土——則屬於質料因。為了不要使他的主張看起來與其自己的論證的結論（就是，凡在存有之外的都是無）互相矛盾，他說這些原因之一——熱——是存有，另一個原因——在存有之外者，或冷——是非有，依照理性和事情本身的真理都是如此，並且唯

有依照感官知覺它才是存有。

一四四、在這一點上他很接近真理；因為，他認為是土的質料原理並非實現的存有。同樣，兩個對立者之一是缺性，一如在〈物理學〉卷一所說者（譯者註八）。然而缺性不屬於存有之可悟的結構。因此在某種意義下冷是熱的缺乏，因而是非有。

一四五、「從上面所說，云云」（六七）

這兒他將有關古代哲學家的理論所作的陳述作了一個提要。對於這點，他作了兩件事。第一（六七），他將有關古代自然哲學家的理論所說的話作了一個提要。第二（六八：C一四七），他將有關畢達哥拉學派的理論所說的話作了一個提要，這即是，他們引進了數學（「畢達哥拉學派，云云」）。

所以第一（六七）他從上面的討論中結論說，上述的哲學家採取了同樣的意見，就是，質料因即事物之本體，並且他們已經開始運用理性去探討並認識原因；從他們那兒我們學習到曾經提過的原因。因為，從最初的哲學家那兒我們知道了萬物的原理是有形體的。這一點是很明顯的，因為被提出來作為事物之原理的東西，像水，以及其他類似之物，都是物體。不過，他們彼此也有差異，就是，有些人，譬如泰利斯，戴奧哲尼，和一些類似的思想家，主張只有一個有形體的原理，而其他的人，諸如阿納撒哥拉，戴莫克利圖，和路齊波，則主張有若干個有形體的原理。但是這兩批人，亦即主張有一個原理的人和主張有許多個原理的人，把這些有形體的原理置於質料因之類中。並且其中有的人不但提出了質料因，而且增加了變動藉以開始的原因：有的主張是一個，譬如阿納撒哥拉說是理智，巴美尼地說是愛，有的主張是兩個，譬如恩培多克利說是愛與恨。

一四六、因此，明顯地，生活在意大利學派或畢達哥

拉學派的時代之前，「並且不屬於他們」，亦即關於實在界有其自己的意見，而不認識畢達哥拉學派之學說的那些哲學家，關於事物之原理講論得不夠清楚；因為他們沒有指定這些原理可以歸入那一類的原因。可是他們採用了兩種原因，就是，變動藉以開始的源頭及質料：有的說前者—變動藉以開始的源頭—是一個，有的說是兩個，一如曾經指出者（六七：C—四五）。

一四七、「畢達哥拉學派，云云」（六八）

這兒他將畢達哥拉學派所表示的意見，包括他們與上述哲學家所共有的和他們自己所獨有的，作了一個提要。現在，畢達哥拉學派與上述的一些哲學家共通的意見是，在某種意義下，他們提出了兩個原理，如同上述的哲學家所作的一樣。因為，恩培多克利主張有兩個對立的原理，一個是美好之物的原理，一個是醜惡之物的原理，並且畢達哥拉學派也提出了同樣的主張，這由他們所說的對立原理的同等關係上可以看得出來。

一四八、但是，他們如此做的方式卻不相同；因為恩培多克利把這些對立原理置於質料因之類中，一如上述（五四：C—一一），而畢達哥拉學派則在其他思想家的意見之外增加了他們自己的意見。他們增加的第一條是這樣的：他們說，我所謂的一，有限的，和無限的，並非其他實體的附性，諸如火或土或別的類似之物那樣，而是說，我所謂的一，有限的，和無限的，構成它們所描述的那些事物的實體。基於此，他們結論說，由一所組合而成的數即是萬物的實體。但是，當其他自然哲學家肯定了一，有限的，和無限的時候，他們仍舊認為這些東西附屬於另外的實體，如同附性隸屬於基體那樣，譬如隸屬於火或水或其他這類的東西。

一四九、他們在其他哲學家的觀點上增加的第二條是這樣的：他們開始討論並界定事物之「是什麼」，亦即界

定事物之實體與本質，不過他們的定義失於膚淺，而把這個問題處理得太過簡單。因為他們在下定義時只注意到一件事；他們說，假定某個定義首先應用於某一物，那麼這個定義即代表該物之實體；正如一個人假定，「雙」的比例是二的實體，因為這樣的比例最先應用於二。既然存有最先呈現於一，而不是呈現於多（因為多是由一所組成的），所以他們說，存有即是一的實體。然而他們的結論是不可接受的，因為，雖然二是雙；但是二的本質與雙的本質是不同的，也即是，兩者在概念上是不同的，不是像定義與被界定者那樣。然而，即使他們的陳述是真的，那麼跟下來的將是，多即是一。因為，有些雜多性能夠最先屬於某一物；例如偶數和雙的比例最先屬於二。因此他們必須結論說，偶數和雙是相同的。並且他也同樣必須結論說，既然雙是二的實體，則雙所屬的那個東西與二是相同的。事實上，這也正是畢達哥拉學派所得的結論；因為他們認為事物之雜多性和分別性即是一，正如他們說數的特性與自然之物的特性是相同的那樣。

一五〇、於是亞里斯多德結論說，從那些哲學家那兒我們就知道這麼多：早期的哲學家單單肯定了一個質料原理，後來的哲學家肯定了許多原理。

譯者註

- 一、Diels, Frag. 8 .
- 二、Diels, Frag. 3 .
- 三、Physica, I , 3 (1866) .
- 四、Physica, I , 8 (191a 26 - 191b 25) .
- 五、Topica, IV , 1 (121a 10) .
- 六、Physica, I , 2 (185a 20) .
- 七、Physica, I , 3 (186b 5) .
- 八、Physica, I , 9 (192a 3) .

第十篇 柏拉圖的理型說

亞里斯多德原文 第六章 987^a29 — 988^a17

六九、在我們描述的哲學家之後，出現了柏拉圖的系統；這個系統在許多方面跟隨那些思想家，然而在意大利學派的哲學之外，也有其自己的意見。因為柏拉圖在一開始就贊同克拉提路（Cratylus）（三六二）及海拉克利圖的意見，就是，一切可感之物常常處於流動的狀態中（譯者註一），並且關於它們沒有科學知識，這個理論，他後來也接受了。但是，蘇格拉底當時正忙於探討道德問題，而對於大自然之整體漠不關心，他在這些道德問題中找尋普遍之物，並將其思想集中於下定義上面。因了這類的研究，柏拉圖接受了它，並且假定，這項研究指涉著其他的東西，而不是指涉可感之物。因為（依照他的看法），這些常常變動的可感之物不可能具有共通的定義。這（其他的）東西，他稱之為理型（Ideas）或形式（Forms）（Species）；並且他說，一切可感之物都是因了它們而存在，並且與它們相符；因為具有同一名稱的許多個體就是因為分受了這些理型，（才如此的）。關於「分受」一語，他（只是）改變了名稱。因為畢達哥拉學派說，事物之存在是藉著模仿數，柏拉圖把名稱改變一下，說事物之存在是藉著「分受」。可是此種形式的分受或模仿是什麼，他們都沒有去探討。

七〇、再者，他說除了可感之物和理型之外，還有數學的對象；它們構成一種的中間類。這些對象之不同於可感之物，在於它們是永恆的，不變的；它們之不同於理型，在於有許多對象彼此相似，而每一個理型本身則只有一個。

七一、既然形式（或理型）是其他事物的原因，所以他以為它們的元素即是一切存在之物的元素。因此，依照他的看法，大與小是作為質料的原理，「一」則是實體或形式；因為理型就是由這些（原理），並由於分受「一」，而成為數。

七二、可是柏拉圖說，「一」是實體，並且沒有別的東西可稱為「一」，正如畢達哥拉學派所作的那樣。並且他也像他們一樣說，數是實在實體的原因。

七三、但是肯定一成對之物以取代不限定的「一」，並且由大與小而製造出無限，這乃是他所獨有。再者，他說，數獨立存在於可感之物之外，而他們則說，事物本身即是數。再者，他們不主張數學的對象是一個中間的類。

七四、所以，他之認為「一」和數獨立存在於事物之外，而非存在於事物之中，如同畢達哥拉學派所作的，以及他之提出分別存在的理型，乃是由於他對事物之可悟的結構從事探討的原故；因為早期的哲學家不曉得辯證法。

七五、但是他之認為成對之物（雙）是一種不同的本質，乃是因為：一切的數，除了最初的數之外，都是自然地生於二，如同生於母體一樣。

七六、然而事情的發生與此相反，因為這種觀點是不合理的；因為柏拉圖學派認為許多東西生於質料，而其形式只生一次。

七七、從一個質料似乎生出一個尺度（譯者註二），而引進理型的人，雖然他只一個，卻生產出許多尺度。男性與女性的關係亦是如此；後者藉著一個行為而懷孕，但是男性可以令許多女性懷孕。這即是這些原理的變化（譯者註三），關於目前研究的原因，柏拉圖就是這樣界定的。

七八、基於上述，顯然地，柏拉圖單單使用了兩個原因：一個是事物之本質，另一個是質料；因為形式為其他事物之本質的原因，「一」則是形式之本質的原因。在可

感之物的情況下，以理型作謂詞的基礎質料是什麼，以及在理型的情況下，「一」是什麼，也是明顯的，就是這一對，大與小。再者，他將善與惡的原因分派給這兩種元素，將一分派給它們每一個。其實，這即是有些最初的哲學家，譬如恩培多克利及阿納撒哥拉，曾經試圖探討的問題，一如上述（四八：C 100）。

聖多瑪斯註

一五一、他在敘述了古代哲學家關於質料因和動力因的意見之後，現在敘述第三種意見，柏拉圖的意見，他是第一個人清楚地提出了形式因。這個敘述分兩部分。第一（六九：C 一五一），他敘述柏拉圖的意見。第二（七九：C 一七一），他根據上面的一切言論，將其他哲學家關於四種原因所表示的意見作了一個提要（「我們已簡單扼要地，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一、他敘述柏拉圖關於事物之實體的意見。第二（七一：C 一五九），敘述他關於事物之原理的意見（「既然理型，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一、他敘述柏拉圖的意見：他肯定了理型。第二（七〇：C 一五七），敘述他肯定了中間實體，就是分別存在的數學體（「再者，云云」）。

他說，第一（六九），在上述一切哲學家之後，出現了柏拉圖的系統，他剛剛在亞里斯多德之前；因為亞里斯多德被認為是他的門徒。雖然柏拉圖在許多方面跟隨了在

他前面的自然哲學家，諸如恩培多克利、阿納撒哥拉，等等，但是，因了意大利學派，或畢達哥拉學派的哲學，他在以前哲學家的理論之外，也有其自己的一些理論。因為，由於他獻身於真理的探討，他就遍尋世界各地的哲學家，以便學習他們的道理。於是他來到意大利的塔蘭多（Tarantum），由畢達哥拉的門人塔蘭多的阿爾基塔（Archytas）那裡學習了畢達哥拉學派的理論。

一五二、現在，柏拉圖似乎是跟隨了居住在希臘的自然哲學家；其中有些晚期的人們主張，一切可感之物常是在流動的狀態中，並且關於它們不能有科學知識（這即是海拉克利圖及克拉提路的主張）。既然柏拉圖從一開始就習慣了這一類的主張，也贊同了這些人的主張，而且後來他也承認了這個主張是真的，所以他說，關於特殊的可感之物的科學知識是必須放棄的。蘇格拉底（他是柏拉圖的老師，亞基洛（Archelaus）的門人，而亞基洛是阿納撒哥拉的學生），因了當時盛行的這個主張，就是關於可感之物不能有科學知識，不願意對有形之物的實體作任何研究，而只是忙著去探討道德問題。在這個領域中，他首先開始研究什麼是普遍之物，並且強調下定義的需要。

一五三、因此柏拉圖，由於他是蘇格拉底的門人，就「接受了蘇格拉底」，亦即跟隨了他，並且爲了研究自然之物採用了這個方法。他之如此作，因爲他相信，在此情況下，能夠成功地掌握其中的普遍之物，並分派給它一個定義，至於可感之物，則不給它下定義。因爲，既然可感之物常常「變化」，亦即常在改變之中，無法給它們指定一共通的可悟的架構。因爲，定義必須符合每一個被界定之物，並且必須常常如此，因而要求某種的不變性。因此，這類的普遍之物，亦即與可感之物分別存在者，以及獲得了定義者，他稱之爲可感之物的理型或形式。他稱它們爲理型或典型，因爲可感之物是按照它們的模樣而形成的；

他稱它們爲形式，因爲可感之物是藉著分受它們而具有實體的存在。或者說，他稱它們爲理型，因爲它們是存在的原理；稱它們爲形式，因爲它們是知識的原理。因此，一切可感之物都是因了它們而具有存在，並且與它們相符。它們是因了理型而具有存在，因爲理型是可感之物之存在的原因。「與它們相符」，因爲它們是可感之物的典型。

一五四、這件事情的真實性由下面的事實看得出來，就是「具有同一名稱的許多個體」皆隸屬於一個理型，亦即，許多個體皆以同一個理型作爲謂詞，並且是藉著分受作爲謂詞。因爲（人之）形式或理型即是一個「種」的本性，「人」以本質的方式藉著它而存在。然而個體之是人，乃是藉著分受，因爲人之「種」的本性被這一個特定的質料所分受了。假定有一個東西，它完全是某物，則它不是分受該物，而是在本質上與它同一；但是，假定一個東西不完全是某物，而是有該物與它聯合在一起，則可說是真正分受此物。例如，如果熱是個自存的熱，我們不說它分受熱，因爲它只包含著熱，除了熱之外，它什麼也沒有了。但是，由於火不同於熱，而是另外的東西，因此我們說它分受熱。

一五五、同樣，既然人之分別存在的理型只包含著「種」的本性，因而在本質方面它即是人；爲這個原故，他稱之爲「人自身」（man-in-itself）（按：意即實體人）。但是，由於蘇格拉底和柏拉圖除了他們的「種」的本性之外，還有一個使其成爲個體的原理，就是指定的質料，所以，依照柏拉圖，可以說他們分受一個理型。

一五六、現在，柏拉圖是從畢達哥拉那兒取得了「分受」這個詞，不過他將這個詞作了一點修正。因爲畢達哥拉學派說，數是事物的原因，正如柏拉圖派說理型是事物的原因一樣，並且他們說，這類可感之物之存在即是模仿了數。原來數本身是沒有位置的，當它們接受了位置時，

它們即造成了物體。然而因為柏拉圖主張，理型是不可變的，為的是可以求得對於理型的科學知識，所以他認為對於理型不能使用「模仿」這個詞，他採用了分受，以代替模仿。但是必須注意，雖然畢達哥拉學派肯定了分受或模仿，然而他們並未探討個別的可感之物分受或模仿一個共通理型的方式。而柏拉圖學派則討論了這一層。

一五七、「再者，他說，云云」（七〇）

這兒他敘述柏拉圖關於數學實體的意見。他說，柏拉圖，除了理型和可感之物之外，肯定了其他實體——數學的對象。再者，他說這一類的東西是三類實體中的中間類；或者，它們是在可感的實體之上，在理型之下，而與兩者不同的。數學實體與可感的實體不同，因為可感的實體是易毀的，可變的，而數學實體則是永恆的、不變的。柏拉圖學派是從數學的對象獲得了這個觀點，因為數學不涉及運動。數學實體亦不同於理型，因為數學的對象就數量言是不同的，就種別言是相同的，否則的話，數學的證明都是無效的。因為，除非兩個三角形屬於同一類，否則幾何學無法證明有些三角形是彼此相似的。其他圖像的情形也是如此。然而在理型方面卻沒有這樣的情況發生。因為，既然理型是一物之種別的本性，因而每一種理型只能有一個。雖然人之理型是一種，驢之理型是另一種，但是人之理型只有一個，驢之理型也是如此。其他東西都是如此。

一五八、如果一個人仔細考察柏拉圖的論證，則他可以明顯地看出，柏拉圖的意見是錯誤的。因為他相信被知之物在實際界的存在方式與其在被認知之行為中的方式是相同的，所以，由於他發現，我們的悟性了解抽象之物的方式有二：其一是我們了解由個體中抽得的普遍之物，其二是由可感的事物中抽得的數學對象，於是他聲稱，針對悟性的每一種抽象作用，在事物之本質方面就有一個相應的抽象之物。因此他主張，數學對象及理型都是分別存在

的。但這並不是必然的。因為，雖然悟性之了解事物是由於它藉著可悟的形式而與事物相似，並且達到實現的狀態，然而一個形式在被知之物中的存在方式不必須與其在悟性中的存在方式相同；因為，凡存在於某物中者，都是按照接受者的樣式存在那兒。所以，既然悟性的本性不同於被知之物的本性，那麼悟性了解事物的樣式是一種樣式，而事物存在的樣式是另一種樣式，這是必然的。因為，雖然悟性所了解的對象必須存在於實在界，然而它並不是按照它在悟性中的那個樣式存在那兒。因此，雖然悟性在了解數學的對象時，並未同時了解可感的實體，以及在了解普遍之物時，並未同時了解特殊之物，然而不能因此結論說，數學的對象與可感之物分開來獨立存在，或者普遍之物與特殊之物分開來獨立存在。因為我們也看到，視覺感知的顏色與味道是分開的，而味道與顏色在可感的實體中是一起存在的。

一五九、「既然理型，云云」（七一）

這兒他敘述柏拉圖關於事物之原理的意見。關於這點，他作了兩件事。第一（七一），他說明柏拉圖給事物指定的原理。第二（七八：C一六九），它們歸於原因的那一類（「基於上述，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一、他告訴我們，柏拉圖給事物指定了什麼樣的原理。第二（七二：C一六〇），他說明，在那一方面柏拉圖贊同畢達哥拉學派，又在那一方面與他們不同。（「可是柏拉圖說，云云」）。

第一（七一）他說，既然依照柏拉圖，理型是其他一切存在之物的原因，所以柏拉圖學派認為，理型的元素即是萬物的元素。「因此他們指定大與小是事物的質料原理，」並且說，「事物的實體」，亦即它們的理型，即是「一」。他們這樣作，是因為他們主張這些元素即是理型的原理。因為他們說，正如理型是可感之物的形式原理，同

樣，「一」是理型的形式原理。所以，正如可感之物是藉著分受理型而由普遍的原理所構成的，同樣，理型（他們說這是數）是由「這些元素」，亦即大與小，所構成的。因為，「一」藉著加法和減法，構成數的不同種別，因為大與小的概念即在於此。所以，既然「一」被認為是存有的實體（因為他沒有區分作為數的原理的「一」，和跟存有可以互換的「一」），因此在他看來，許多不同的理型能夠是由「一」而生的；而「一」即是它們的共通實體，正像是數的許多不同種別是由「一」而生的那樣。

一六〇、「可是柏拉圖說，云云」（七二）

這兒他比較柏拉圖與畢達哥拉兩家的主張。第一（七二），他指出在哪一方面他們意見相同。第二（七三：C一六二），在哪一方面他們意見不同（「但是肯定一成對之物，云云」）。

現在，他們的意見有兩點相同。第一點是，「一」為事物之實體。因為，柏拉圖學派如同畢達哥拉學派一樣，他們說，我所說的「一」，它之被用作另一物的謂詞，不是像一個附性之被用作一個主體的謂詞一樣；它表示一物的實體。他們之所以如此說，如同我們已指出者（七一：C一五九），乃是因為他們沒有區分與存有可以互換的「一」跟作為數的原理的「一」。

一六一、第二點是跟著第一點來的。柏拉圖學派如同畢達哥拉學派一樣，他們說，數是萬物之實體的原因。他們之所以如此說，是因為（依照他們的看法）數只是「一」的集合體。因此，如因「一」是實體，則數也必然是實體。

一六二、「但是肯定一成對之物，云云」（七三）這兒他指出，他們的意見在哪一方面不同。關於這點，他作了兩件事。第一、他指出他們的不同。第二（七四：C一六四），敘述他們之所以不同的理由（「所以他之認為，云云」）。

現在，這個不同包括兩點。第一，我們已經指出，畢達哥拉學派肯定，構成事物的原理有二，就是有限的和無限的，其中，「一」，亦即無限的，具有質料的性格。但是，用以取代畢達哥拉學派所提出的這一個原理——無限——者，柏拉圖創造了一對，認為大與小具有質料的性格。因此這個無限的，亦即畢達哥拉說它是一個原理者，柏拉圖稱它是大與小。在跟畢達哥拉的意見比較之下，這是他自己的意見。

一六三、第二點不同的是，柏拉圖主張，數是與可感之物分別存在的，其方式有二。因為他說，理型本身即是數，一如上述（七一：C一五九）；他又說，如同上面所指出者（七十：C一五七），數學對象是介於理型及可感之物中間的一個類，其本質即是數。然而畢達哥拉學派則謂可感之物本身即是數，並且他們不認為數學對象是介於理型及可感之物中間的一個類；他們也不主張，理型與事物是分開來的。

一六四、「所以他之認為，云云」（七四）

這兒他敘述他們的意見之所以不同的理由。第一（七四），他敘述第二項不同的理由。然後（七五：C一六五），敘述第一項不同的理由（「但是他之認為，云云」）。

他說，柏拉圖學派採取的觀點是，「一」和數皆與可感之物分別存在，而不是像畢達哥拉學派所說的，存在於可感之物之中；並且他們也提出了分別存在的理型，他們這樣作，是因為他們研究「事物之可悟的架構」的原故，亦即因為他們研究事物之定義的原故；而這些定義，他們以為不能加之於可感的實體，一如上述（六九：C一五一）。為這個原故他們被迫主張，有些東西是可以接受定義的。然而在柏拉圖之前的畢達哥拉學派不曉得辯證法；其職務即是研究這一類的定義和普遍之物，而這樣的研究即使得他們提出了理型說。

一六五、「但是他之認為，云云」（七五）

這兒他敘述另一種差異的理由，亦即涉及質料者。第一（七五），他敘述此種差異的理由。第二（七六：C一六六），他說明柏拉圖之如此作是不合理的（「然而事情的發生，云云」）。

他說（七五），柏拉圖學派認為，成對之物（或成雙之物）是與理型不同性質的數，因為除了第一級的數之外，一切的數都是由它產生的。他們所稱的第一級的數，是指那些不受其他數測量的數，諸如三、五、七、十一、等等；因為這些數是單單直接由「一」產生的。但是可以被別的數測量的數，則不稱為第一級的數，而稱為複合數，例如四，它可以被二測量。一般而言，一切偶數皆可被二測量。因此他們將偶數歸於質料，因為屬於質料的無限性是屬於它們（偶數）的，一如上述（五九：C一二五）。為這個原故他提出了一個成對之物，其他一切偶數都是由這一對，如同由「一個母體」，或由一個典型中，產生的。

一六六、「然而事情的發生，云云」（七六）

這兒他證明，柏拉圖作了一些不合理的假定。對於這點，他作了兩件事。第一（七六），他用取自自然界的論證來證明這一點。第二（七七：C一六七），他提出了建基於事物之本性的論證，因為這個論證曾引領柏拉圖採取這個觀點（「從一個質料，云云」）。

他說（七六），雖然柏拉圖在質料方面肯定了一個成對之物，然而事情的發生正好相反，這一點，一切其他自然哲學家的意見可以作證；因為他們說，對立性屬於形式，單一性屬於質料，一如在〈物理學〉卷一所說明者（譯者註四）。因為，他們主張，事物之質料原理是氣，或水，或其他類似之物，從這些質料中，再藉著稀釋與凝聚，產生了各種各類的事物，並且他們認為稀釋與凝聚即是形式原理；因為柏拉圖的觀點是不合理的。自然哲學家之所以

採取這個觀點，是因為他們看到，許多事物之生於質料乃是由於形式在質料中連續發生的結果。因為，現在支持一個形式的那個質料，後來又支持許多個形式：這是一個形式毀了，另一個形式生了，所造成的結果。但是一個「種」的原理，或形式，「只生一次」，亦即構成所生之物。因為，當一物出生時，它就接受一個形式，並且這同一個形式不能成為另一個出生之物的形式，而是在原先的出生之物毀壞時，它就消滅了。在這個論證中清楚地顯示出，一個質料可以跟許多形式發生關係，而不是反過來，一個形式跟許多質料發生關係。因此，這個主張似乎更為合理，就是，單一性屬於質料，雙面性或對立性屬於形式，一如自然哲學家所說者。這與柏拉圖的主張正好相反。

一六七、「從一個質料，云云」（七七）

這兒他依照柏拉圖的意見從可感之物中提出了一個反證。柏拉圖認為，每一物都是按照接受者的尺度被接受在另一物中。因此接受的情形似乎是按照接受者的能力之不同而有所差異。然而一個質料是一個接受的能力。並且柏拉圖看到，引進形式的行為者，雖然他是一個，但是他能使得許多東西具有這個形式；而這種情形的發生，乃是因了質料方面的分別性。男性與女性的情形便是一個明顯的例子。男性與女性的關係，就像一個行為者以及將形式印入質料中者那樣。但是女性是藉著男性的一個行為而受孕，而一個男性則能使許多女性受孕。為此他主張，單一性屬於形式，雙面性屬於質料。

一六八、現在，我們必須注意，柏拉圖與那些自然哲學家之間的差異，是由於他們從不同的觀點去思考事物。自然哲學家考慮可感之物時，只是就其為變化的主體這方面說的，就是，在變中，一個主體連續地取得相反的性質。因此他們將單一性歸於質料，將對立性歸於形式。但是柏拉圖呢？因了對於普遍之物的探討，他接下去提出了可感

之物的原理。那麼，既然屬於一個普遍之物的許多個別物之分別性的原因在於質料的不同，因此他主張分別性屬於質料，單一性屬於形式。這即是柏拉圖所提出的「那些原理的變化」，亦即，分受，或者我可以說，那些原理對出生之物的影響。因為畢達哥拉是在這種方式下了解「變化」一語的。或者，亞里斯多德之使用「變化」一語，是因為柏拉圖改變了第一批自然哲學家關於原理的意見，一如上面所闡明的。因此，基於上述，很明顯地柏拉圖討論到我們現在所探討的原因。

一六九、「基於上述，云云」（七八）

這兒他說明，柏拉圖所提出的原理屬於那一類的原因。他說，由上面所說可以看出，柏拉圖單單使用了兩種原因。他使用的「一個」原因是一物之「是什麼」，亦即一物之本質，或決定其本質之形式因；他也使用了質料本身。這一點亦可由下面的事實看得出來，就是，他所提出的理型「是其他事物的原因」，亦即可感之物之「是什麼」的原因，也就是它們的形式因，而理型本身的形式因則是我所稱的「一」，這似乎即是組成理型的實體。正如他說「一」是理型的形式因，同樣，他主張大與小是它們的質料因，如同上面所說者（七一：C一五九）。並且這些原因——形式因和質料因——不但歸之於理型，而且也歸之於可感的實體，因為「一」被說成是「在理型之內（譯者註五）。這即是說，有一個東西，其與可感的實體的關係如同「一」與理型的關係一樣，這個東西本身即是理型，因為與可感之物相關聯，而作為它們的質料的那個雙面性，即是大與小。

一七〇、再者，柏拉圖指出了世界上善與惡的原因，並且涉及了他所提出的每一個元素。因為，他以理型為善的原因，以質料為惡的原因。不過，有些初期的哲學家，就是阿納撒哥拉和恩培多克利，曾試圖探討善與惡的原因；

他們之建立事物的原因，乃是爲了一個特殊的目的，就是藉著這些原因能夠提出善與惡的原理。在觸及善與惡的這些原因時，他們幾乎提出了目的因，不過他們沒有直接提出這個原因，而只是間接地，一如下面要說明者（八四：C一七七）。

譯者註

- 一、參看柏拉圖，*cratylus*, 402 A。
- 二、按希臘原文是「桌子」。拉丁譯文之 *mensura*，應該是 *mensa*（桌子）。聖多瑪斯讀為 *mensura*。不過他的註釋依舊正確，毫無差錯。參看 C 一六七。
- 三、按希臘原文之 *mutationes*（變化），有錯。拉丁譯文應改為 *imitationes*（模仿）。拉丁譯文未改。聖多瑪斯跟隨拉丁譯本，讀為 *mutationes*。
- 四、*Physica*, I, 4 (187a 16)。
- 五、這句譯文是依照拉丁文譯出。羅文的英譯不清楚。

第十一篇 早期思想家關於原因的意見之提要

亞里斯多德原文 第七章 988^a18 — 988^b21

七九、我們簡單扼要地考察了講論過事物之原理和真理的那些哲學家，也考察了他們講論的方式。然而從他們那兒我們學到的是：討論過原理和原因的人們中，沒有一個人所說的超越了我們在〈物理學〉（譯者註一）中所說的那幾點。

八十、但是他們都模糊地觸及了這些原因。

八一、有些人說第一原理是質料，或假定它是一個，或假定它是許多個，或假定它是物體，或假定它是非物質體，譬如柏拉圖說是大與小；意大利學派說是無限的；恩培多克利說是火、土、水、氣；阿納撒哥拉說是無數類似的部分。這些人都觸及了這種的原因，同樣，主張第一原理是氣，或是火，或是水，或是比火更濃縮的東西，或是比氣更稀薄的東西，的那些人，也觸及這種的原因。因為他們曾說，有些這樣的物體是第一元素（譯者註二）。所以，這些思想家單單提到了這個原因。

八二、但是別的人提出了變動的源頭，例如，以友誼與鬥爭，或理智，或愛情，或這些以外的什麼東西，為事物之原理的那些人們便是。

八三、但是沒有一個人清楚地說明了本質或實體。把這一點說得最好的，是那些提出理型以及內在於理型中之可悟的性質的那些思想家。因為他們不認為理型以及內在於理型中的東西，是可感之物的質料；他們也不認為它們是變動所以發生的源頭，因為他們說，這些東西是不朽性以及靜止之物的原因。但是（依照他們所說），理型為其

他一切東西的本質，而「一」是理型的本質。

八四、使得行爲、變化、和運動之所以發生的那個東西（按：即目標），他們肯定它在某種方式下是一種原因，然而那個方式不是我們決定原因的方式，也不是它真正成爲一個原因的方式。因爲，當有些人提到理智或愛情，而肯定這些原因是善的的時候，他們不是說，有的東西因了它們而存在或發生，而是說事物的變動導源於它們。同樣，主張「一」，或存有，是這樣的一種實在的那些人，他們是說，它是實體之原因，而不是說，事物爲了它們的緣故而存在或發生。結果呢，在某種意義下他們一方面說而一方面又不說，善是一種原因；因爲他們不是在其主要的方面講論它，而是在次要的方面。

八五、所以，這一切的哲學家，由於他們未能觸及其他的原因，他們似乎證明了一個事實，就是，我們關於原因的討論是正確的，無論是就數量言，或是就種類言，都是一樣。再者，我們必須以這種方式，或某種類似的方式，去尋找一切原理，這是很明顯的。至論每一位哲學家講論的方式，以及他們如何提出了關於事物之原理的可能的問題，我們下面就要討論。

聖多瑪斯註

一七一、這兒他將早期哲學家關於原因所說的一切作了一個提要。對於這點，他作了三件事。第一（七九：C一七一），他指出，早期哲學家未能在上面提到的四種原因（三四：C七〇）之外，增加另一種原因。第二（八十：C

一七二)，他指出他們論及這些原因的方式（「但是他們都，云云」）。第三（八五：C一八〇），他抽得他要達到的主要結論（「所以這一切的哲學家，云云」）。

第一他說（七九），在這個簡短的提要中，他說明了誰是那些哲學家，他們如何講論了事物的原理，似及關於事物之實體的真理是什麼。從他們的言論中，能夠知道的是：在那些講論過原因及原理的哲學家，沒有一個能夠在〈物理學〉卷二（譯者註三）中所區分的原因之外，提出任何另外的原因。

一七二、「但是他們都，云云」（八十）

這兒他敘述了他們討論每一種原因的方式。第一（八十），他作了一般性地敘述。第二（八一：C一七二），他作了特別的敘述（「有些人說，云云」）。

所以他說，第一，他們不但沒有增加任何東西，而且他們在論及這些原因的時候，他們也講得模糊不清。因為他們沒有說明，他們所提出的原理到底屬於那一類的原因。但是他們提供了一些東西作為原理，這些東西能夠適合某一類的原因。

一七三、「有些人說，云云」（八一）

這與他特別指出，他們如何觸及了每一種原因。第一（八一），他說明他們如何觸及了質料因。第二（八二：C一七四），如何觸及了動力因（「但是別的人，云云」）。第三（八三：C一七五），如何觸及了形式因（「但是沒有一個人，云云」）。第四（八四：C一七七），如何觸及了目的因（「使得行爲，云云」）。

第一（八一）他說，那些哲學家，亦即早期的哲學家，他們的意見是一致的，就是，他們給事物指定了某個質料因。但是他們在兩方面彼此不同。第一，他們的不同在於：有些人，譬如泰利斯，戴奧哲尼，等等，主張質料原理是一個，而別的人，譬如恩培多克利，則認為是許多個。第

二點不同是，有些人，譬如上述的第一批，主張事物的質料原理是物體，而別的人，譬如柏拉圖——他提出了一種成對之物——主張是一種非物體的東西。因為柏拉圖提出了大與小，而柏拉圖學派不是把它當作一種物體來講論。意大利學派，或畢達哥拉學派，提出了無限之物；然而這也不是一個物體。另一方面，恩培多克利提出了四種元素，它們都是物體；阿納撒哥拉也提出了「無數的類似部分」，亦即（他主張）事物的原理是無數的類似部分。所有這些思想家都觸及了「這一類的原因」，亦即質料因，同樣，主張事物的原理是氣、或水、或火、或是介於這些元素之間的東西，亦即比火更濃縮，比氣更稀薄的東西，的那些思想家，也觸及了質料因。像我們剛剛提到的這些哲學家都一致認為，某種的物體是事物的第一元素。可見亞里斯多德的陳述是很明顯的，這即是，由上面的討論可知，這些哲學家只提出了質料因。

一七四、「但是別的人，云云」（八二）

這兒他敘述他們關於動力因的意見。他說，上述的哲學家，有的除了質料因之外，也提出了變動藉以開始的原因，例如，那些以愛或恨，或理智，為事物之原因者，或是那些提出與這些不同的另外的主動原理者，如巴美尼地，他認為火是動力因。

一七五、這兒他敘述他們關於形式因的意見。他說，一物之實體藉以被認知的原因，亦即形式因，沒有一個人清楚地把它歸之於事物。古代哲學家曾經講論到一些東西，而這些東西可能是屬於形式因，譬如恩培多克利曾謂，骨與肉含蘊著一些元素，藉著這些元素，它們成為這一類的東西；但是他們並不是依照處理一個原因的方式來處理屬於形式因的那些東西。

一七六、但是，在別的哲學家，那些提出理型以及屬於理型之可悟的性質者，譬如「一」，數，以及類似之

物，他們最像是提出了形式因。因為，他們不認為或假定，理型以及在上述的方式下屬於理型的東西，譬如「一」和數，是可感之物的質料，因為他們將質料放在可感之物的一面；他們也不認為理型是世界上的變動藉以開始的原因，相反，他們說理型是事物之不變性的原因。他們說，在可感之物中找到的任何必然之物，都是由理型造成的，並且這些，亦即理型，是不變不動的。因為他們說，由於理型是不變不動的，因而它們的存在始終如一，一如上面說過的（六九：C一五六），為此能夠對它們下定義，也能夠形成論證。然而依照這些人的意見，理型，按照形式因的方式，構成特殊之物的本質，「一」則構成理型的本質。

一七七、「使得行爲，云云」（八四）

這兒他敘述某些思想家關於目的的意見。他說，在一種意義下，哲學家們說運動，變化，和活動之所以發生的目的是一種原因，在另一種意義下，他們又不如此說。他們既不在同樣的方式下講論它，亦不在其為一種真正原因的方式下講論它。因為，肯定理智或愛情為一種原因的那些人，認為這些原因是善的。他們說，這類的東西是事物之具有良好秩序的原因，因為善之原因只能是善的。所以他們能夠肯定理智和愛情是原因，正如善是一種原因一樣。但是善能夠有兩層意思：其一，指目的因，意思是，有些東西為了某種的善而產生了；其二，指動力因，如同我們說，好人做好事。現在，這些哲學家沒有說，上述的原因是善的，因為它們是某些東西之所以存在或出生的理由，而這個理由是屬於目的因之性質的；而是因為由這些原因—理智與意志—那兒生出一種走向事物之存在及產生的運動；而此種情形是屬於動力因之性質的。

一七八、同樣，畢達哥拉學派和柏拉圖學派曾謂事物之實體是「一」或存有；因而他們也將善歸之於「一」或在有。他們說，這樣一種實在，亦即善，即是可感之物之

實體的原因：或是依照形式因的方式，如同柏拉圖派所主張者，或是依照質料因的方式，如同畢達哥拉學派所主張者。不過，他們並沒有說，事物之存在和出生就是爲了這個，亦即爲了「一」或存有，而這一點乃是屬於目的因之性質的。所以，正如自然哲學家曾謂，善之爲一種原因，是依照動力因的方式，而不是依照形式因的方式，同樣，柏拉圖學派稱，善之爲一種原因，是依照形式因的方式，而不是依照目的因的方式。另一方面，畢達哥拉學派認爲，善之爲一種原因，是依照質料因的方式。

一七九、那麼，明顯地，在一種意義下，他們偶而提到善是一種原因，在另一種意義下，他們沒有說。因爲他們沒有在主要的方面說它是原因，而是在次要的方面說它是。因爲依照其真正可悟的結構，善之爲一種原因，乃是藉著目的因的方式。這是很明顯的，因爲善是萬物所渴望者。現在，欲望所趨向之物，即是一種目的。所以依照善之可悟的架構，善之爲一種原因乃是藉著目的的方式。因此在主要方面以善爲一種原因的那些人主張，它是目的因。但是將另一種原因歸之於善的那些人，則主張善在一種次要的方式下是一種原因；因爲他們並不主張，它之爲一種原因，因爲它是善的，而是說，（它之爲一種原因），乃是因了一種東西，而這個東西碰巧是善的一因爲它有主動力或者能夠使別的東西成爲善的。因此，顯然地，那些哲學家只是偶然地提出了目的因，因爲他們肯定某物爲一種原因，而此物正好適合作爲一個目的，亦即是善的。不過，他們並沒有說，它之爲一種原因是依照目的因的方式，一如上述。

一八〇、「所以，這一切的，云云」（八五）

這兒他抽得了他要達到的主要結論：他關於原因的那些言論，就其數量和種類兩方面言，都是正確的。上述的哲學家似乎證實了這一點，因爲在上面討論過的原因之外，

他們未能增加另一類的原因。這是由敘述上面各家的觀點所獲得的有益的訊息之一。另一個是，在這門科學裡，我們顯然應該探討事物的原理，或是探討古代哲學家所提出的以及上面所建立的一切原理，或是探討其中的一部分。因為這門科學主要是探討形式因和目的因，並在某種意義下探討動力因。現在，我們不僅需要討論上述的觀點，而且在這種考察之後，也需要描述他們每一位講論的方式（在什麼意義下他們的論斷可以接受，在什麼意義下不可以接受），以及他們關於事物之原理的言論包含著怎樣的問題。

譯者註

- 一、*Physica*，II，3（194b 15 — 195b 30）。
- 二、拉丁譯文中這句話與希臘原文不符，但聖多瑪斯接受了拉丁譯文。參看C 一七三，希臘原文是：「因為有些人說，這樣的物體是第一元素。」
- 三、*Physica*，II，3（194b 15 — 195b 30）。

第十二篇 評關於質料原理之數目的觀點

亞里斯多德原文 第八章 988^b22—989^b24

八六、所以凡主張宇宙是「一」，並且說有那麼一種東西作為質料，又說這個東西是有形體的，並且具有尺度，這些人都顯然地犯了多方面的錯誤。因為他們只提出了物體的元素，而沒有提出無形體之物的元素，彷彿無形體之物不存在似的。

八七、並且在試圖陳述生與毀的原因，以及在依照自然哲學的方法討論萬物時，他們漏掉了變動的原因。

八八、再者，他們沒有指出，一物之實體或本質是一種原因。

八九、他們主張，除了土之外，其他簡單物體都是原理，而不考慮它們彼此如何相生，關於這點，他們也錯了。

九十、我是指火、土、水、和氣；因為其中有的是藉著聚合彼此相生，有的是藉著分離彼此相生。現在，這些物體中哪個在先，哪個在後，這是非常不同的。

九一、因為在某種意義下，最基本的元素似乎是一物從它那兒，藉著聚合，最先生成的那個元素。但是這樣的一種元素必是一種含有最小的部分並且是一切物體中最精微的元素。因此，凡肯定火為第一原理者，他們的言論是最是符合這個學說了。但是其他每一位思想家都承認，物體之第一元素是這一類的東西。

九二、因為，沒有一個後來的思想家，也沒有一個談論過「一」的思想家，認為土是一種元素，這顯然是因為它的分子太大的原故。但是其他三種元素中每一種都有其支持者，有的說第一元素是火，有的說是水，有的說是氣。

然而他們爲什麼不說那是土，如同在某種意義下絕大多數的人所說的那樣呢？因爲他們說一切皆是土。赫西奧說，土是物體中第一個產生的。（譯者註一）。因爲這碰巧是一個古老的，通俗的觀點。所以，依照這個學說，如果有人說，除火之外，這些物體中任何一個是事物之第一元素，或者如果有人主張，那是一種比氣更密，比水更稀的東西（譯者註二），他說的必非真理。

九三、不過，如果出生較晚的東西本性在先，以及如果凝聚的和合成的東西出生較晚，那麼反過來才是真的一水先於氣，而土先於水。關於我們所描述的那些提出一個原因的思想家，我們指出這幾點就足夠了。

九四、如果有人提出許多個元素，譬如恩培多克利說，那四種物體是事物之質料，則同樣的結論也是真的。因爲這些結論同樣會落在這個人身上，只是有些是屬於他自己的。因爲我們看到，事物是在這樣的方式下互相產生的，就是同樣的物體並非常常保持爲火或爲土。不過，我們在關於大自然的著作裡（譯者註三）已經討論了這些問題。

九五、關於運動的物體之原因，以及關於必須肯定一個原因或更多原因的問題，也不可認爲他們所說的完全正確，或者完全合理。

九六、一般而言，說這話的人必須排除變化，因爲冷不能生於熱，熱亦不能生於冷。因爲，作爲這些相反之物之基體的是什麼呢？變成火或水的那一個體性是什麼呢？恩培多克利不承認這樣的東西。

九七、假使有人說阿納撒哥拉提到了兩種元素，那麼他所說的完全符合一種學說，這個學說他本人沒有明白地講出來，不過他會被迫同意那些人所表示的觀點。因爲，若說在當初萬物是混合在一起的，如同他所說的那樣，則這個話是荒謬的，（其所以如此），一方面是因爲他必須承認萬物原先存在於一種不混合的狀態，並且一個東西也

不適合跟無論什麼東西就混合在一起；另一方面是因為那等於說特性與附性能夠與實體分離（因為同樣的東西既混合又分離）。可是，如果有人順著他的思路走下去，並且把他的意思明白地說出來，則他的言論可能更令人吃驚。因為，既然沒有東西跟別的東西有所不同，那麼，顯然地，沒有東西能夠作為那個實體的謂詞。我的意思是說，它既不是白色的，也不是黑色的，也不是茶色的，也沒有任何顏色，而必須是無色的；否則的話，它將具有這些顏色之一。同樣，它也沒有任何味道。為了同樣的理由，它也沒有其他類似的屬性。因為，它不能具有任何性質，或分量，或本質，因為，如果它有的話，則某些被描述為形式原理的屬性就會依存在它之內。但是，既然萬物混而為一，所以那顯然是不可能的；因為（若那樣的話），它們已經彼此有區別了。但他說過，除了理智之外，萬物都是混而為一的，只有理智是不相混的、純粹的（譯者註四）。現在，從這言論中，他必須結論說，有兩個原理，其一是理智自身（因為它是絕對不相混的），其二是我們所假定的那種不確定的東西：在它被限定之前和分受形式之前的那種東西。因此，雖然他企圖說出一些類似後來的思想家所說的，以及現在更為明顯的道理，然而他的語言既不正確，亦不清楚。但是這些思想家只涉及了關乎生、毀、和變動的理論；因為一般而言，這些人只尋找這類實體的原理及原因。

聖多瑪斯註

一八一、亞里斯多德在陳述了哲學家們關於事物之原理的意見之後，現在開始評論他們。這兒分爲兩部分。第一（八六：C一八一），他批評每一個意見。第二（一四三：C二七二），他將他的討論作了一個提要並將它跟下面要講的連結起來（「由上面所說，云云」）。

第一部分又分爲兩點。第一，他批評那些依照自然哲學的方法探討事物的人們的意見。第二（九八：C二〇一），他批評那些沒有依照自然哲學的方式探討事物的人們的意見，亦即畢達哥拉和柏拉圖的意見，因為他們提出了高於自然哲學家們所提出的原理（「但是所有那些，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他批評那些提出一個質料因的人們的意見。第二（九四：C一九〇），批評那些肯定許多個質料因的人們的意見（「如果有人提出，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他籠統地批評上述的意見。第二（八九：C一八三），個別地加以批評（「他們主張，云云」）。

他以三個論證對這些意見提出了概括的批評。第一個是（八六）：世界上不僅有物體，而且也有無形體之物，一如〈靈魂論〉（譯者註五）中所闡明的。然而這些人只提出了物體的原理；這由下面的事實看得出來，就是，他們主張，「全體是一個」，亦即宇宙是一個實體，又說有一個體性作爲質料，並且這是有形體的，而且它有「尺度」，亦即有大小。但是物體不能是無形之物的原因。所以他們顯然在這方面犯了錯，就是他們關於事物之原理的討論不夠周全。並且他們不但在這方面犯了錯，而且在其他許多方面也犯了錯，如同下面的論證所要指明的。

一八二、「並且在試圖陳述，云云」（八七）

這兒他提出了第二個論證，就是：凡是覺得必須建立有關變動之真理的人，必須提出一個變動的原因。然而這些哲學家覺得必須討論變動；有兩個理由可以證明這一點：第一，他們曾試圖陳說世界上生與毀的原因，而生與毀沒有變動是不會發生的；第二，他們願意按照自然哲學的方法探討事物。但是，由於按照這個方法探討事物（必然）涉及變動（因為物性是動與靜的原理，一如〈物理學〉卷二所說明者）（譯者註六），所以他們應該討論原因，亦即變動的源頭。既然他們排除了變動的原因，亦即絲毫沒有提到它，所以顯然地，他們在這方面也犯了錯。

一八三、「再者，他們沒有指出，云云」（八八）

這兒他提出了第三個論證：每一個自然之物皆有「一個實體」，亦即部分的形式，「和是什麼」，亦即本質，也即是全體之形式（譯者註七）。他說「形式」，這是就其為存在之原理而說的；他說「是什麼」，這是就其為知識之原理而說的，因為藉著這個語詞我們知道「一物是什麼」。但是上述的哲學家並沒有說形式是任何東西的原因。所以他們探討得不夠周全，並且由於忽略了形式因，也犯了錯誤。

一八四、「因為沒有一個，云云」（九二）

這兒他從特殊的方面批評他們的意見，並且從兩方面著手。第一（九二：C一八四），他們主張，除了火之外，一切元素都是事物之原理，對於這一點，他提出了批評。第二（九三：C一八七），批評他們忽略了土（「不過，如果出生，云云」）。

第一（九二），他再一次提到那些人的主張，就是，除了土之外，每一種簡單物體都是事物之原理。他為這個主張提出的理由是，這些人看出來，簡單物體是這樣彼此相生的，就是，有的是藉著聚合生於別的物體，如同較粗

糙之物生於較精緻之物那樣。

一八五、他也說明了，如何從他們自己的論證著手來反駁他們的意見。因為他們說，這些元素中有一個是事物之原理，因為別的東西或是藉著聚合，或是藉著分散由它而生。現在，這兩種方式中哪一個在先，哪一個在後，這是絕然不同的，因為事物所藉以生的那個東西的先後即在於此。因為，一方面事物藉著聚合由某個東西產生時，這個東西似乎是在先的；他首先提出了這個論證。但是另一方面，事物藉著稀釋由某個東西產生時，這個東西似乎是在先的；他的第二個論證即以此為基礎。

一八六、第一元素即是事物藉著聚合由它產生的那種東西這一事實，支持現在的一個意見，就是，最基本的元素即是其他事物藉著聚合由它產生的那種東西。事實上，這一點從理性以及從他們所說的事情兩方面言，都是明顯的。從理性方面言是明顯的，因為其他事物藉著聚合由它產生的那種東西，是一種最精緻的物體，也是具有最小部分的物體；這似乎即是簡單物體。因此，如果簡單的先於複合的，則這種物體似乎即是最先的。從他們所說的事情方面言也是明顯的，因為凡肯定火為事物之原理者，皆肯定它是第一原理。同樣，我們看到別的人也接受這個論證，因為他們說物體的第一元素是具有最精微的部分者。這一點是明顯的，因為後來的哲學家中没有一個跟隨神學詩人，而這些詩人曾謂土是事物的第一元素。顯然地，他們之不願如此作，是「因為它的部分的大小」，亦即因為它的部分太粗糙。不過，其他三種元素，每一種都有哲學家斷定它是事物之原理。但是他們之不承認土為一種原理，並不能解釋說，那是因為承認土為一種原理違反了共通的意見；因為許多人認為土是事物之實體。神學詩人赫西奧也曾說，在一切物體中，土是最先生成的。因此，「土為事物之原理」這個意見顯然是很古老的，因為這是神學詩人們主張

過的，而神學詩人在自然哲學家之前。它也是一個共通的意見，因為許多人接受了它。所以，後來的哲學家之所以避開了「土為一種原理」這個主張，只是因了它的部分的粗糙。的確，土的部分比水粗，水比氣粗，氣比火粗；如果有任何中間元素的話，那麼顯然地，它一定比火粗。因此，依照這個論證，很明顯地，那些人中，除了主張火為第一原理的之外，沒有一個說得正確。因為，既然一個元素之被認為是原理，是因了它的細小的原故，那麼最細小的元素必須被視為事物之第一原理。

一八七、「不過，如果出生較晚的，云云」（九三）

這兒他提出另一個論證，依照這個論證，反面似乎是真的，就是，土是事物之最基本的元素。因為，很明顯地，凡出生在後的，其本性是較優的，因為（事物之）本性趨向於生的目標，在意向上把生當作第一件事。然而愈是濃密的和愈是複合的東西，在生的過程中它出現最晚；因為生之過程是由簡單之物到達複合之物，正如同混合的物體來自於元素，以及有生命的物體之體液（humors）和肢體來自於混合的物體那樣。因此，凡是更複合也更濃縮的東西，它在本性方面就是較優的。以此種方式所得到的結論，與由第一個論證所獲得的結論，正好相反，就是，水在氣之先，土在水之先，而為事物之第一原理。

一八八、然而必須注意的是，尋找在同一物中什麼是在先的，與尋找什麼是絕對較優的，這兩件事是不同的。因為，如果是尋找什麼是絕對較優的，那麼，完美之物必須優於不完美之物，正如實現優於潛能那樣；因為一物唯有藉著完全實現之物才能由不完美之狀態被帶領到完美之狀態，或者由潛能被帶領到實現。所以，如果我們講到什麼是整個宇宙的第一個，那麼它必須是最完美之物。但是在由潛能走向完全實現的一個特殊之物的情況下，潛能在時間上先於實現，不過在本性方面它是在實現之後的。並

且萬物中的第一個必須是最單純的，這也是明顯的；因為複合體依賴於單純體，而不能反過來。所以古代哲學家必然要將這兩種特性（最完美及最單純）歸之於整個宇宙的第一原理。但是，這兩種特性不能同時歸之於任何有形體的原理，因為在具有生與壞的物體中，最單純之物是不完美的。因此他們像是被相反的論證所迫，而提出了不同的原理。但是他們更喜歡支持單純性的論證，因為他們只是就事物由潛能轉入實現的觀點去考察事物，而在這個秩序中，作為原理之物不必是更完美的。但是，若要解決這類的衝突，唯有主張事物之第一原理是無形體的，因為這個原理是最單純的，一如亞里斯多德下面要證明者（一〇七六：C二五四八）。

一八九、最後他結論說，就現在討論的目的而言，關於肯定一個質料因的那些人的主張，已經說得夠了。

一九〇、「如果有人提出，云云」（九四）

這兒他提出論證來反駁那些肯定有許多種質料因的哲學家。第一（九四：C一九〇），他反駁恩培多克利。第二（九七：C一九四），反駁阿納撒哥拉（「假使有人說，云云」）。

第一（九四），他說，恩培多克利也會面對同樣的後果；他曾主張事物的質料是四種基本物體；因此關於上述的反對性，他經驗到同樣的困難。因為，依照支持單純性的論證，火似乎是物體之最基本的原理；依照另一種論證，土似乎是最基本的原理，一如上述（九三：C一八七）。雖然恩培多克利如同上述的哲學家一樣要面對一些同樣荒謬的結論（就是說，他既未提出形式因，也未曾肯定上述的單純性與完美性的對立存在於有形之物中），然而卻沒有論證反駁他，說他排除了變動的原因。但是除了肯定一個質料因的那些哲學家所面對的荒謬結論之外，他曾遇到一些其他荒謬的結論。

一九一、爲了證明這一點，他提出了三個論證。第一是，第一原理不會彼此相生，因爲原理必須常常存在，如同在〈物理學〉卷一所指出者（譯者註八）。然而我們看到，那四種元素彼此相生，爲這個原故自然哲學討論它們的發生。所以他的主張，就是：那四種元素爲事物之第一原理，是不能成立的。

一九二、「關於變動的物體，云云」（九五）

這兒他指出第二個荒謬，這個荒謬涉及變動的原因。因爲，肯定許多和相反的變動的原因，是不正確的，也是不合理的；因爲如果變動的原因是指近因，則它們必須是相反的，因爲它們的效果似乎是相反的。但是，如果是指第一因，那麼它必須是唯一的一個，一如在本編卷七（一〇五六；C二四九二），以及在〈物理學〉卷八所指出者（譯者註九）。所以，既然他有意肯定變動的第一原因，那麼他的主張，就是：它們是相反之物，是不能成立的。

一九三、「一般而言，云云」（九六）

這兒他提出第三個論證，這個論證也導出一種荒謬。在每一個變化過程中，那經歷相反兩面者，必須是同一個基體。其所以如此，因爲一物之生於相反之物，不是像一物轉變爲另一物；例如，冷之生於熱，不是說熱本身變成冷，或是反過來；而是說，當基體只有一個時，冷由熱而生，意思是說，那唯一的一個基體，它現在是熱的基體，後來是冷的基體。然而恩培多克利並未主張相反之物具有一個基體。事實上他曾主張它們存在於不同的基體中，譬如熱存在於火，冷存在於水。他也沒有主張有一個實體作爲兩者的基礎。所以他根本無法肯定有變化。然而完全排除變化是荒謬的。

一九四、「假使有人說，云云」（九七）

這兒他論及阿納撒哥拉的意見。對於這點，他作了兩件事。第一，他概括地指出阿納撒哥拉的意見在哪方面是

真的，應該接受，在哪方面不應該接受。第二（九七），他個別地說明這兩項。（「因為，若說在當初，云云」）。

第一，他說，阿納撒哥拉肯定了兩個原理，就是質料和動力因；如果有人要主張他的意見是真的，那麼他應該依照阿納撒哥拉本人的思考方式去了解，這即是，他為真理所迫，而不得不跟隨表達這個學說的那些人的意見。但是「他本人表達得不夠明白」，亦即，他表達得不清楚。所以，就其未曾明白表達的意義言，他的意見是真的；但是就其明白說出的意義言，他的意見是錯誤的。

一九五、他將這一點詳細地說明如下。如果我們將整個的意見按照他說的話從表面上去了解，則有更大的荒謬顯示出來；理由有四。第一，他說在世界之初，萬物都混合在一起，這個意見是荒謬的；因為依照亞里斯多德，世界之各部分的區分是永恆的。第二個理由是，不混合之物與混合之物的關係，跟單純之物與複合之物的關係是相似的。然而單純物體先於複合物體，而不是反過來。所以不混合之物必然先於混合之物。這與阿納撒哥拉所說的正好相反。第三個理由是，就物體的情況而言，決不是任何東西自自然地適合與任何別的東西混合，只有那些藉著某種的變化自然地傾向於彼此互相轉變為對方的東西才是自然地適合於混合；因為混合體乃是能夠混合之物的變化以後的統一。然而阿納撒哥拉主張，任何東西跟無論什麼東西都混合在一起。第四個理由是，同樣的東西既混合又分離；因為，只有那些自然適合於分別存在的東西，才稱為混合。然而阿納撒哥拉說，特性及附質與實體混合。所以特性及附質能夠與實體分開存在。這顯然是錯誤的。所以如果從表面去考察阿納撒哥拉的意見的話，就顯露出這些矛盾。

一九六、但是，如果有人順著他的思路走，並且「說明白」，亦即研究清楚，阿納撒哥拉的「意思」，亦即他有意要說，而不知如何說出的東西，則他的陳述將會令人

更覺驚訝，並且比上述的那些哲學家更為精到。理由有二。第一，他更接近了對於質料的真正理解。這一點很明顯，因為，在萬物的混合體中，亦即當沒有東西跟其他任何東西有所區別，而是一切皆混合在一起時，那麼沒有一件東西能夠真正作為那個混合的實體的謂詞——這個實體他主張是事物的質料。這在顏色的情況下是很明顯的；因為沒有一種特殊的顏色能夠作為它的謂詞，亦即不能說它是白的，或黑的，或具有其他別的顏色；因為，依照這個說法，那種顏色必然跟其他東西不是混合的。同樣，一般的顏色也不能作為它的謂詞，亦即不能說它是有顏色的；因為凡是以一般的語詞作為謂詞的東西，必然也有一個特定的語詞作為它的謂詞，不管那謂詞是單義的或是出自動詞或形容詞的。因此，如果那個實體是帶顏色的，則它必然具有某種特定的顏色。然而這與上述的陳述正好相反。對於「humors」，亦即特質，和對於其他一切諸如此類的東西，論證也是一樣的。因此，那些主要的大類也不能作為它的謂詞，亦即它不能具有性質，或分量，或某些這類的屬性。因為如果這些大類作了它的謂詞，則某個特殊的種必然會屬於它。然而，如果說萬物是混合在一起的，則這種情形不可能。因為，作為那個實體之謂詞的這個種，已經與其他東西有區別了。而這即是質料的真正本性，也即是，從實現的觀點言（*actually*），它沒有任何形式，然而在潛能方面，它適合一切的形式。因為，從實現的觀點言，那混合的物體本身不具有結合在其混合體中的任何東西，它只是從潛能的觀點具有那一切。因了第一質料和混合之物之間的這種類似性，他才似乎是提出了上述的混合體。不過，在質料的潛能與混合體的潛能之間，存有一些區別。因為，雖然構成混合體的元素在潛能的情況下存在於混合體中，然而它們並非存在於純粹被動的潛能的狀態中：它們是實質地（*virtually* : *virtualiter*）存留在混合體中。這由下

面的事實可以看出，就是，混合體具有運動與活動，而這些都是組成混合體的物體所造成的結果。然而對於在潛能的狀況下存在於第一質料中的東西，則不能如此說。還有另外一個區別，就是，雖然一個混合體，從實現的觀點看，並非它所含蘊的混合物體之一，然而它是一種實現之物。關於第一質料，這個話是不能說的。然而阿納撒哥拉似乎排除了這個區別，因為他沒有肯定任何特殊的混合體，而是肯定了萬物之普遍的混合。

一九七、第二個理由是：他講得比別人更精到，因為他更接近了關於第一主動原理的真正理解。因為他說，除了理智之外，萬物都混合在一起，唯有理智是不混合的，純粹的。

一九八、根據以上的討論，很明顯地，他提出了兩種原理：其中之一，他說是理智自身，因為它是單純的，並且不與其他東西混合；另一個是第一質料，我們說它在被限定以及在分受形式之前，是未決定的。因為，既然（第一）質料是無數形式的主體，它被形式所限制，並且藉著形式它才取得某個種別。

一九九、所以，很明顯地，關於阿納撒哥拉所明白說出的事情，他說得既不正確，亦不清楚。不過，他似乎直接講出了一些意見，這些意見很接近後期哲學家的意見，而這些意見比較真實（就是說，更接近柏拉圖和亞里斯多德的意見，他們關於第一質料的判斷是正確的），並且在當時也比較明顯了。

二〇〇、最後，亞里斯多德找藉口說，他對這些意見不作更用心的研究，是因為這些哲學家的陳述屬於物理學的範圍，亦即探討生與毀的。因為通常這些人都是提出這類實體的原理及原因，亦即物質的和可壞的實體的原理及原因。他說「通常」，因為，儘管他們未曾討論其他的實體，但是他們所提出的某些原理也能延伸到其他的實體。

這一點在理智的情況下是最明顯的了。所以，既然他們沒有提出對一切實體通用的原理（它們屬於這門科學），而是只提出了可毀的實體的原理（它們屬於自然哲學），因此關於上述意見的詳細研究更是屬於自然哲學，而不屬於這門科學。

譯者註

- 一、Theogony，116 - 120。
- 二、參看 *Physica*，VII，6（187a 14 - 189b 6）。
- 三、*De Gen. et Cor.*，II，6（333a 15ff.）；*De Coelo*，III，7（305a 34ff.）。
- 四、*Diels*，*Frag.* 12。
- 五、*De Anima*，I，5（411a 23）。
- 六、*Physica*，II，1（192b 22）。
- 七、「部分的形式」（*forma partis*），指目的因，或與質料結合而構成一物之本質者。「全體之形式」（*forma totius*），指一物之整個本質，包括形式與質料二者。參看卷七，第九篇，G一四六七—六九。
- 八、*Physica*，I，5（188a 26）。
- 九、*Physica*，VII，6（259a 14）。

第十三篇 評畢達哥拉學派的意見

亞里斯多德原文 第八及第九章 989^b24
— 990^a34

九八、然而凡是研究一切存在之物者，以及主張有些是可感的，有些不是可感的那些人，顯然研究到這兩大類。爲這個原故，我們應該從我們現在的研究目標著眼，對於他們的言論花上更多的時間，不管它們是不是可以接受的。

九九、所以，那些被稱爲畢達哥拉學派者使用了一些原理及元素，而這些原理及元素是物理學家們所未曾想到的；理由是，他們不是從可感之物中取得它們的。因爲，除了天文學的對象之外，數學的對象都沒有變動。然而他們討論並研究涉及有形世界的每一事物。因爲他們研究天體的發生，並且觀察發生在它的部分，屬性，及活動各方面的現象。同時他們使用他們的原理及原因（來說明那些現象），就好像他們贊同別的人，亦即物理學家們，的意見，就是，凡存在之物都是可感的，並且都包容在所謂的天體之內。但是，如同我們說過的，他們所說的原因及原理足以延伸到事物之較高的種類，並且應用於這些事物時，比著應用於他們關於有形世界的理論，更爲適當。

一〇〇、但是他們沒有說明，如果單單肯定有限與無限，以及偶數與奇數，爲原理，那麼變動將如何發生。但是，如果沒有變動，那麼如何會有生與毀，或在天上運行的那些物體的活動？

一〇一、再者，一個人無論是承認他們所說，連續的量是由這些東西而來，或者他證明了這一點，然而有些物體輕，有些物體重，這是怎麼回事呢？因爲從他們的假定

和陳述方面看，他們關於數學物體的討論絲毫不多於關於可感物體的討論。因此，關於火、土，和其他這類的物體，他們什麼都沒說，因為關於真正涉及可感的物體者，他們無話可說。

一〇二、再者，他們曾謂，當初與現在，數的屬性和數本身即是存在之物以及發生在天空的事件的原因；這件事我們要如何去了解呢？並且我們如何了解，除了組成世界的數之外，沒有別的數了呢？因為，當他們將機運和意見放在太空的一區，並將不義和分離或混合之物放在它們稍上一點或稍下一點的時候，以及當他們引以為證據說，其中每一項都是一個數，並且說在這地區早已碰巧存在了由數構成的許多量，因為數的這些屬性與這些地區中的每一地區相應，當他們如此說時，（我們可以問），在太空的這個數與構成可感之物的數是不是相同的呢？或者，除了此數之外，是否還有另一種的數呢？因為柏拉圖說還有另外一種。事實上，他也認為這些東西以及它們的原因兩者都是數，不過，有些是理智的原因，有些則是可感的原因。

第九章

關於畢達哥拉學派的討論，我們現在就到此為止；因為我們關於這一派所說的已經夠了。

聖多瑪斯註

二〇一、這兒他以辯證的方式反駁畢達哥拉和柏拉圖的意見；這些人提出了不同於自然哲學方面的原理。關於這一點，他作了兩件事。第一（九八：C二〇一），他指出，關於這些意見的研究比著關於上述意見的研究更屬於目前的科學。第二（九九：C二〇二），他開始以辯證的方式反駁這些意見（「所以，那些被稱為，云云」）。

第一（九八）他說，那些「研究」，亦即探討，一切存在之物，並且主張有些是可感的，有些不是可感的，人們，研究這兩類的東西。因此，探討這些人的意見，無論他們說得對或不對，正好屬於我們在這門科學中打算要作的研究。因為這門科學討論一切的存在，而不只討論某一類特殊的存在。因此，這兒我們應該考慮的事項是屬於每一類的存在的，而不只是屬於某一類特殊的存在的。

二〇二、「所以，那些被稱為，云云」

這兒他反駁上述哲學家的意見。第一（九九），反駁畢達哥拉。第二（一〇三：C二〇八），反駁柏拉圖（「但是那些提出了觀念，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出，畢達哥拉在哪方面與自然哲學家意見一致，在哪方面不一致。第二（一〇〇：C二〇四），反駁畢達哥拉的主張（「但是他們沒有說明，云云」）。

所以我們必須了解（九九），畢達哥拉學派在一方面與自然哲學家意見一致，在另一方面與他們不一致。關於原理，畢達哥拉學派與他們意見不同，因為在某種意義下，他們使用的原理是自然哲學家所沒有的。理由是，他們並非從可感之物中取得了事物的原理，而是從數學的對象中取得了它們，而這些對象沒有變動，因此不是有形的。並且，「數學對象沒有變動」這句話，應該是指純粹數學，

譬如算術與幾何學。天文學探討變動，因為天文學是介乎數學與自然哲學之間的一門科學。天文學以及其他中間科學將其原理應用於自然之物，一如在〈物理學〉卷二中所說者（譯者註一）。

二〇三、畢達哥拉在其所尋找的事物之原理方面，他的意見與自然哲學家相同；因為他討論並研究了一切自然之物。他曾研究天體的發生，並曾觀察發生在天體各部分的每一事件，亦即天體的不同領域，以及不同的星辰。他也考察了發生在天體之屬性或發光體的晦暗諸現象。也考察了天空中物體之活動及運行的現象，以及它們給予較低物體的影響。他也將原因使用於這一類的特殊之物上面，將適當的原因應用於每一類。他在另一點上似乎也跟其他自然哲學家意見一致，就是，唯有可感之物以及包括在我們所見的天體之內的事物，才具有存在。因為，他沒有像其他自然哲學家那樣肯定一個無限的可感之物。他也不像戴莫克利圖那樣主張有許多個世界。所以，他似乎認為，除了可感的東西之外，沒有別的東西了，因為他將原理及原因單單應用於這樣的實體。但是他所提出的原因及原理並不專屬或說並不限於可感之物，而足以上升到較高之物，亦即理智之物。並且它們對於這些東西比著對於自然哲學家的理論更為適合；因為那些哲學家說，原理是有形體的，因而不能延伸到可感之物以外。雖然畢達哥拉單單提出了可感之物的原理，但是，由於他提出的是無形體的原理，亦即數，因此他幾乎等於提出了可悟之物的原理，而這些都不是物體，一如柏拉圖後來所作的。

二〇四、「但是他們沒有說明，云云」（一〇〇）

這兒他提出了三個論證來反駁畢達哥拉的意見。第一個是，畢達哥拉無法說明，世界上的變動如何發生，因為他所提出的原理只是有限與無限，以及偶數與奇數；他認為這些都是作為實體的原理，或質料原理。然而他必須承

認，世界上有變動。因為，若是沒有運動與變化存在，那麼在物體界如何能夠有生與毀呢？並且如何能夠有天上物體的活動呢？此種活動即是某種變動的結果啊！顯然地，它們根本無法存在。因此，既然畢達哥拉探討了生與毀，以及天上物體的活動，而沒有指定任何變動之原理，他的主張明顯地不能令人滿意。

二〇五、「再者，一個人，云云」（一〇一）

這兒他提出第二個論證。畢達哥拉說，連續的量是由數組合而成的。但是，無論他是要證明這一點，或者視其為理所當然，從數的方面言，他提不出任何理由來，藉以說明為什麼有些東西重，有些東西輕。這一點由下面的事實看得出來，就是，他關於數的理論之適用於可感之物，並不勝過適用於數學對象，而數學對象既不是重的，也不是輕的。因此，顯然地，他們關於可感之物所說的話，並不多於關於數學對象所說的話。所以，既然可感之物體，諸如土、火，和其他類似之物，就其本身而論，在數學對象之外又增添了一些東西，那麼很明顯地，關於這些可感之物他們沒有說出任何真正專屬它們的言論。因此我們也明顯地看出，他們提出的原理不夠充分，因為他們並未提到特別屬於可感之物體的那些屬性的原因。

二〇六、「再者，他們曾謂，云云」（一〇二）

這兒他提出第三個論證，其所依據之事實為：畢達哥拉似乎持有兩種相反的（主張）。一方面他主張，從世界之初，數和數的屬性既是發生在天空中之事件的原因，又是一切可生可毀的事物的原因。但是另一方面他又主張，除了組成事物之實體的數之外，沒有其他的數；因為他說，數是事物之實體。但是，既然同一物不是其自身的原因，那麼他這個話應該怎樣去了解呢？因為畢達哥拉說，前一種主張可以由下面的事實獲得證明，就是，每一個可感之物在實體方面都是數；因為在宇宙的這一部分，有的東西

是偶然的，關於這些東西（人們）有意見，並且它們受制於時間，因為它們有時候存在，有時候不存在。但是，如果可生可毀之物一部分在上面，或是一部分在下面，那麼在宇宙的秩序中即將產生混亂：或是依照不義的方式，就是，有的東西獲得了比它應有的更高或更低的地方；或是依照分離的方式，就是說，如果一個物體被置於它自己的地方之外，那麼它將跟類似性質的物體分離開來；或是依照混合的方式，就是假定被置於其自己的適當地方以外的一個物體必須與其他的物體混合在一起，例如，一部分的水佔據了屬於氣或土的地方。在這個討論中，他似乎觸及了一個自然物體符合其適當位置的兩種方式：一個屬於位置的秩序；依此秩序，較高貴的物體獲得較高的地方；在此秩序中似乎有一種正義存在；另一個屬於佔有地方的物體彼此之間的相似或不相似，而分離與混合可能與它們對立。所以，就諸事物具有特定的位置而言，它們在宇宙中各得其所。如果它們的位置稍有變動，則會產生不適當的結果，因為上面已經說過，並已證明，宇宙的一切部分皆已安排在特定的比例中，而每一個特定的比例都是以數字表示的。畢達哥拉就是根據這一點而指出，萬物都是數。但是另一方面我們看到，被安置在不同地方的連續的量是眾多的和不同的，因為宇宙中之特殊的地方與造成物體彼此不同的特別屬性是相應的。因為，在上面的物體之屬性不同於在下面的物體之屬性。那麼，既然畢達哥拉藉著上面的論證肯定一切可感之物是數，並且我們看到，可感物體中的差異可歸之於地方的差異，因此就產生一個問題：存在「於天體中」，亦即在包括天體的整個可見的物體中，的數，與被認為是每一可感之物之實體的數完全相同嗎？或者，除了構成可感之物之實體的數之外，是否還有另外的數作為它們的原因呢？現在，柏拉圖曾謂，有一種數作為可感之物之實體，還有另一種作為它們的原因。雖然柏

拉圖自己和畢達哥拉都認為數既是可感之物體本身，也是它們的原因，然而唯有柏拉圖以為理智的數是非可感之物的原因，可感的數是可感之物的原因及形式。既然畢達哥拉沒有如此作，因而他的主張不能令人滿意。

二〇七、亞里斯多德結論說，關於畢達哥拉的意見，這些評論已經夠了；因為我們所說的足以觸及了他們的意見。

譯者註

一、*Physica*，II，2（194a 8）。

第十四篇 駁柏拉圖的理型說

亞里斯多德原文 第九章 990^a34 — 991^a8

一〇三、但是，提出理型，並且最先試圖了解可感之物之原因的那些人，提出了與這些東西數量相等的其他原理——彷彿是說，希望計算東西之數量的人總以為，如果數量少的話，便不能計算；增加了它們的數量之後，才能夠計算。因為，獨立的理型幾乎等於，或者不少於，這些可感之物——這些思想家就是為了尋求它們的原因，而從可感之物走向理型的。因為，每一（可感之）物皆有某種同樣性質並帶有同樣名稱的東西與之相應；關於其他東西的實體，也都有個「多中之一」（in multis unum: one-in-many），無論在這些可感之物的情況下，或是在永恒之物的情況下，都是如此。

一〇四、再者，關於我們用以證明理型存在的方式，沒有一個是明顯的。因為根據某些方式，不能得出必然的結論，而根據別的方式能夠得出必然的結論，不過依照這些方式，就連我們不認為有理型的東西也有了理型。

一〇五、因為，依照取自科學的那些論證，凡是有科學去研究的東西都會有理型；並且依照「多中之一」的論證，也會有否定之理型。

一〇六、再者，依照論證所說，就是關於毀滅（我們）也有一些了解，那麼將有可毀之物的理型；因為關於這些東西也有一些可感的圖像。

一〇七、再者，按照那些最確定的論證，有些是建立關係之理型的（譯者註一），然而對於關係，他們否認有屬於本質的類；其他論證則導致「第三人」（譯者註二）。

一〇八、一般而言，支持理型的論證排除了一些東西的存在，然而這些東西正是那些講論理型的人所急於保留勝過理型自身的。因為依照他們的結論，成雙之物（或二元性）不是第一，而數才是第一；並且相對之物先於自存之物。而且，某些人由於跟隨涉及理型的意見所達到的一切其他結論，都相反此一學說的原理。

一〇九、再者，我們說有理型（或形式）存在；依照這個意見，不但有實體之理型，而且有許多其他東西的理型。因為不但在實體的情況下有一個概念，而且在其他東西的情況下也有一個概念；並且不但有關於實體自身的科學，而且也有關於其他事物的科學。並且還有千萬個諸如此類的困難，他們都要面對。

一一〇、但是依照邏輯的必然性和對於理型的意見，如果說理型被分受，那麼只能有實體之理型。因為它們之被分受，不是依照附質（或偶性）。然而事物必須在這方面分受每一理型：就是，因為一個理型不是某一實物的謂詞。我的意思是說，如果有一物分受「雙重性本身」，它也分受「永恆」，但只是偶然地；因為「永恆」是雙重性的一個偶性。所以理型都是實體。

一一一、然而這些東西（按：這些語詞）指的是這個世界以及理型世界的實體；否則的話，為什麼在可感之物之外，還須有一個「多中之一」出現呢？實在，如果觀念之理型和分受它們的事物之理型是同一的，那麼就有一些共通的東西。因為，為什麼「二」在可毀的二的情況下以及在那些衆多而永恆的事物的情況下是同一的，但是在二的理型以及特殊的二的情況下卻不是同一的呢？然而如果理型不是同一的，那將是純粹的歧義了（按：只有名詞相同）；正如有人稱加利亞斯（Callias）和一塊木頭為人，而並未觀察到他們可能有的共通屬性那樣（譯者註三）。

聖多瑪斯註

二〇八、這兒他駁斥柏拉圖的意見。此駁辯分兩部分。第一（一〇三：C二〇八），他反駁柏拉圖關於事物之實體的主張。第二（一三三：C二五九），反駁他關於事物之原理的主張（「一般而言，云云」）。

第一項分兩部分。第一，他反駁柏拉圖所說理型為實體。第二（一二二：C二三九），反駁他所肯定的關於數學之對象的東西（「再者，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他反駁柏拉圖這個主張。第二（一〇四：C二一〇），反駁支持這個主張的理由（「再者，云云」）。

第一（一〇三）他說，柏拉圖學派主張理型為某種獨立的實體，在這方面他們似乎犯了錯誤；因為，當他們找尋這些可感之物的原因時，他們卻忽略了可感之物，而發明了一些其他的、與可感之物數量相等的新的東西。這似乎是荒謬的，因為，當一個人尋找某種事物的原因時，他應該使得這些事物明朗化，而不是增加出別的東西，以至於連帶地增加我們應該研究的項目。這個情形就像是，當一個人願意計算一些東西的數量，但是因為它們數量少，便以為無法計算時，於是他相信藉著增加一些別的東西而擴大它們的數量之後，他就能夠計算了。但是這種人的動機顯然是愚昧的，因為東西較少的時候，計算的過程就更清楚；因為把較少的東西計算確定比著把許多東西計算確定更容易，並且數目越小，對我們來說就越確定，因為它更接近單位，而單位是最精確的尺度。正如計算事物的過程是我們用來確知其數量的尺度，同樣，關於事物之原因的研究即是我們用來確知其本性的精確尺度。所以，正如較少的可數之物的數目更易確知，同樣，較少事物的本性亦更易確知。因此，當柏拉圖為了說明可感之物而增加了

存有的種類時，他乃是拿更難的東西來說明不那麼難的東西，而增加了困難的數量。這是荒謬的。

二〇九、至於說理型的數量等於，或者不少於，可感之物的數量（柏拉圖學派即是在尋找可感之物的原因；亞里斯多德把自己算在這一派裡，因為他是柏拉圖的門人），並且他們建立觀念的方法是從可感之物而到達上述的理型，這一點，如果我們考察一下柏拉圖學派是藉著怎樣的推理提出了那些理型，就可以明白了。他們的推論是這樣的：他們看到，對一切具有同一名字的東西而言，都有個「多中之一」。因此他們說，這個「多中之一」即是一個理型。可是對於理型以外的一切事物的實體，我們看到，都有個「多中之一」在同樣的意義下作為它們的謂詞，因為有許多事物屬於一個種別。這個現象不但在可感之物的情況下是如此，在永恆的數學的對象的情況下也是如此；因為在這些對象中，也有許多東西屬於同一個種別，一如上述（七〇：C一五七）。因此必須有一個理型與可感之物的每一種別相應；所以每一個理型皆與可感之物共有同一的名稱，因為理型在名稱方面與它們相符。正如蘇格拉底稱為人，同樣人之理型亦是如此。然而它們在概念上是不同的；因為蘇格拉底之可悟的架構含蘊著質料，而理型人之可悟的架構中則沒有質料。或者，依照另一種讀法，他們說每一個理型皆與這些可感之物共有同一的名稱，因為它即是「多中之一」，並且跟那些以它為謂詞的事物相符，至少就種之可悟的架構而言是如此。因此他說，它們等於，或者不少於，這些事物。因為，或是他們認為只有種的理型，那麼它們的數量與可感之物的相等（當然，這兒所謂事物的數量是就其不同的種別而言，而非就個體而言，因為個體的差異是無限的）；或是他們認為不只有種的理型，而且有類的理型，那麼理型將多於可感之物的種，因為一切種都是理型，並且除此之外，還要加上每一個類的理型。

爲此他說，它們或是不少於，或是多於（可感之物）。或者，另一個說法，它們被稱爲「等於」，因爲他說它們是可感之物的理型。他說它們「不少於」，而是「更多於」，因爲他主張不僅有可感之物的理型，而且也有數學對象的理型。

二一〇、「再者，關於，云云」（一〇四）

這兒他以辯證的方式反駁柏拉圖的學說所依據的推理。對於這一點，他作了兩件事。第一（一〇四），他概括地敘述柏拉圖的論證失敗的情形。第二（一〇五：C二一一），他詳細地加以說明（「因爲，依照取自科學，云云」）。

第一（一〇四）他說，柏拉圖學派據以證明理型存在的方式中，沒有一個證實了理型的存在。理由是，從某些方式中，亦即從柏拉圖的某些論證中，「沒有一個三段式得出必然的結論」，因爲他們無法證明理型必然存在。不過，從別的論證中，有三段式得出了必然的結論，然而它並不支持柏拉圖的主張；因爲藉著他的某些論證，證明了某些東西的理型存在，而這些東西他們原以爲是沒有理型的，正如同它們證明了某些東西的理型存在，而這些東西他們以爲是有理型的，情形一樣。

二一一、「因爲，依照取自科學的，云云」（一〇五）

這兒他詳細地檢討柏拉圖學派據以建立理型的論證。第一，他考察第二個論證；他指出，從柏拉圖的論證中必須結論說，有些事物的理型存在，然而爲這些事物柏拉圖學派並未提出理型。第二（一一二：C二二五），他考察第一個論證；他指出，柏拉圖的論證不足以證明理型存在（「但是我們所能指出的一切困難中，云云」）。

關於這兩項中的第一項，他提出了七個論證。第一個是：引導柏拉圖肯定理型的論證之一取自於科學知識；因爲，既然科學涉及必然之物，因而它不能涉及可感之物；可感之物是可毀的；而必須涉及獨存的不可毀之物。那麼，

依照取自科學的論證，必須結論說，一切科學的對象皆有其理型。現在，不只有「多中之一」的，亦即肯定的，科學，而且也有否定的科學；因為，正如有些證明以肯定的命題為結論，同樣，也有一些證明以否定的命題為結論。因此也必須承認否定之理型。

二一二、「再者，依照論證所說，云云」（一〇六）

這兒他提出第二個論證。根據了解，在科學中，不但有些東西常常地在同樣的方式下存在，而且有些東西被毀掉；不然的話，研究變動的自然哲學就被毀滅了。所以，如果說必須有包含在科學中的一切事物的理型的話，則必須有可毀之物本身，亦即就其為個別的可感之物而言的，理型；因為可毀之物即是這樣的。但是依照柏拉圖的學說，並不能說，我們藉以了解世界上毀壞之歷程的那些科學可以了解可感之物中毀壞的歷程；因為關於這些可感之物，並無理解，而只有想像或幻想，這是感官在感覺行為中所產生的一種變動，一如在〈靈魂論〉卷二所指出者（譯者註四）。

二一三、「再者，按照那些，云云」（一〇七）

這兒他提出第三個論證。此論證包括兩個結論；他說這兩個結論都是從柏拉圖之最確定的論證中抽得的。一個結論是這樣的：如果科學所研究的一切事物皆有（相應的）理型，並且不只有絕對之物的科學，而且也有相對之物的科學（譯者註五），那麼從這個論證必須結論說，也有關係之理型。這個結論相反柏拉圖的觀點。因為，既然獨立的理型是自存之物，而自存之事違反關係之可悟性，因此柏拉圖並未主張有關係之理型這一類，因為理型被認為是自存的。

二一四、第二個結論是由其他最確定的論證中抽得的，就是，有一個「第三人」。這個語詞能有三種意義。第一，它能夠是指，理型人為第三人，他不同於經由感官所知覺

到的兩個人，他們擁有「人」的共名，而「人」即是他們的謂詞。雖然在〈駁詭辯派〉（Sophistical refutations）卷二中他沒有提到這一點（譯者註六），然而這似乎並非他心裡的意思；因為這個主張正是他所反對的。因此依照這個詮釋，它並不導向荒謬。

二一五、這個語詞可能有的第二種意義是：第三人是指與理型人和經由感官所知覺到的人之間之共通的人。因為，既然可感知的人和理型人兩者具有一共通的、可悟的架構，如同兩個可感知的人那樣，那麼，正如理型人被認為是可感知的兩個人以外的第三人，同樣，在理型人和可感知的人以外，應該有另一個第三人。但是這似乎也不是他在這兒要說的意思，因為他馬上用另外一個論證引領我們到達了這一荒謬的結論。因此他在這兒引領我們到達同一個荒謬的結論是無意義的。

二一六、這個語詞之第三種可能的意義是：柏拉圖在某些事物之類中肯定了三種東西，就是，可感的實體，數學的對象，和理型。例如在數、線，以及類似之物的情況下，他就是這樣作的。然而沒有理由說，中間之物存在於某些類中，而不存在於其他類中。因此在人這個類中，也必須肯定一個中間人，他是位於可感知的人和理型人中間的第三人。亞里斯多德在本書後面也提出了這個論證（九〇六：C二一六〇。譯者註七）。

二一七、「一般而言，云云」（一〇八）

這兒他提出第四個論證如下：凡是藉著自己的推論排除某些（原理），而這些原理比著他所肯定者更容易認識的，這樣的人即是採取荒謬的主張。但是柏拉圖關於理型的這些理論排除了某些原理，而柏拉圖學派（當他們說有理型存在時）對於這些原理的實在性比著對於理型的存在更有信心。所以柏拉圖的主張是荒謬的。小前提證明如下。依照柏拉圖，理型既先於可感之物，亦先於數學之對象。

然而依照他，理型本身是數；並且它們是奇數，而不是偶數，因為他把奇數歸之於形式，把偶數歸之於質料。因此他又說，成雙之物（或二元性）是質料。所以必須結論說，其他的數先於成雙之物，因為他認為後者是可感之物的質料，並且等同於大和小。然而柏拉圖學派所肯定的正好與此相反，這即是說，他們肯定在數這一類中，成雙之物是最先的。

二一八、再者，如同上面的論證所證明的（一〇七：C二一三），如果必須有關係之理型，而它們是自存的關係，並且如果理型本身先於分受理型的一切事物，那麼相對之物必先於絕對之物，而後者被認為是自存的。因為這類可感的實體，亦即分受理型者，被認為是在一種絕對的意義下存在的。同樣，無論跟隨理型論的那些人說什麼，都相反自明的原理，而這些原理，就連他們自己也都最願意承認。

二一九、「再者，我們說，云云」（一〇九）

這兒他提出第五個論證如下：柏拉圖之所以提出理型，為的是使科學所研究的事物之可悟的架構和定義與它們相符，並且為了擁有關於它們的科學。但是每一物之本質，亦即，不但實體之本質，「而且其他事物」，亦即附質，之本質，都是藉著「一個概念」，亦即藉著一個單純的，不可分的概念而被認識。並且，同樣地，不但有實體和關於實體的科學，而且也有其他事物的，亦即附質的科學。因此，依照你們柏拉圖派承認理型存在的這個意見，很明顯地，不但必須有實體的理型，而且也必須有其他事物的，亦即附質的，理型。這同樣的結論不只是因了定義和科學而得到的，而且碰巧還有許多「其他這樣的」（理由）（譯者註八），亦即還有很多理由，說明為什麼依照柏拉圖的論證必須肯定附質之理型。例如，他主張理型是世界上「有」與「生」，以及許多應用於附質的這些方面的原理。

二二〇、但是，另一方面，依照柏拉圖對於理型的意見，以及依照邏輯的必然性，就理型為可感之物所不可或缺而言，亦即「就」它們能夠被可感之物所分受而言，必須單單肯定實體之理型。證明如下：依附之物不能被分受。但是一個理型必須被每一物（就其不是一個實物的謂詞而言）所分受。這一點由下面看得出來：如果有可感之物分受「雙重性自身」，亦即分受一獨立的雙重性（柏拉圖就是在這樣的方式下講論一切獨立之物，亦即把它們當作自存之物），那麼它必然分受永恒之物。但是它之如此作不是從本質的觀點（因為那樣的話，則任何可感的雙重之物都是永恒的了），而是從附質的觀點，亦即就被分受的雙重性自身是永恒的而說的。據此，很明顯地，不能分受附質，而只能分受實體。因此，依照柏拉圖的主張，獨立的理型不是附質，而是實體。然而依照取自科學的論證，也必須有附質之理型，一如上述（一〇九：C二一九）。

二二一、「然而這些東西，云云」（一一一）

然後他提出第六個論證如下：這些可感之物的意義是指實體，在可感知的事物的情況下是如此，在理型世界的情况下，亦即在表示實體的可悟之物的情況下，亦是如此；因為他們主張可悟之物與可感之物都是實體。所以除了這兩種實體—可悟的及可感的—之外，還必須肯定一種共通的東西，作為「多中之一」。因為柏拉圖學派主張，理型之存在是因為他們發現「多中之一」是與多分開來的。

二二二、在可感的實體和理型兩者之外，還需要肯定「一」，這一點，他證明如下：理型和分受它們的可感之物或是屬於同一類，或是不屬於同一類。如果它們屬於同一類，並且依照柏拉圖的意見，必須為一切具有共通本性之物肯定一個共通的、分別的理型，則必須肯定一物，它對可感之物和理型本身而言是共通的，並且它與兩者分開存在。現在，誰也不可以辯說，理型是無形體的和非物質

的，不需要任何更高的理型了。因為依照柏拉圖，數學對象位於可感的實體及理型之間，它們同樣是無形體的和非物質的。但是，由於其中許多的被認為屬於同一種別，因而柏拉圖主張這些東西有一個共通理型，不但數學對象分受它，而且可感的實體也分受它。所以，如果二本身（或二元性），亦即二的理型或觀念，與可感的二，亦即可毀的二（正如模型與按照模型所造的東西那樣），以及與數學上的二，亦即屬於一類的多（但它們是永恆的），是同一的，那麼，為了同樣的理由，在二本身，亦即二的理型，和其他的二，亦即數學的或可感的二，的情況下，也要有一個另外的，獨立的二自身。因為誰也指不出理由，為什麼前者應該存在，而後者不應該存在。

二二三、但是，如果承認另一種可能性——就是分受理型的可感之物不與理型共有同樣的理型——那麼作為可感之實體和理型兩者之謂詞的名稱，將是一種純粹歧義的謂詞。因為那些所謂的歧義之物，就是指它們只具有共通的名稱，而在其可悟的架構方面彼此不同。所以，它們不但在各方面是歧義的，而且是絕對歧義的，正如有些東西，它們被冠以同一個名稱，而不管它們有沒有共通的特性，亦即稱為偶然的歧義之物者；例如有人稱加里雅斯和一塊木頭為人。

二二四、現在，亞里斯多德增加了這句話，因為可能有人說，一個名稱並非在一種純粹歧義的方式下作為理型及可感之實體的謂詞，因為一個名稱是從本質的觀點作為理型的謂詞，並藉著分受作為可感之實體的謂詞。因為，依照柏拉圖，人之理型稱為「人自身」，而被我們感知的這個人則是藉著分受而稱為人。不過，這樣的歧義不是純粹的歧義。但是藉著分受作為謂詞的名稱，它之作為謂詞乃是涉及從本質的觀點作為謂詞的東西；這並非純粹的歧義，而是類比的複多性。不過，如果理型和可感的實體完

全是偶然的歧義，那麼其中一個不能藉著另一個被認識，如同一個歧義之物不能藉著另一個被認識一樣。

譯者註

- 一、參看 *Phaedo* , 74 A – 77 A ; *Republic* , 479 A – 480 A .
- 二、參看 *Parmenides* , 132 A – 133 A ; *Aristotle* , *Metaphysics* , VII , 13 (656 : C1586) and *Sophistical Refutations* , 22 (178b 36 – 179a 10) .
- 三、參看 *Metaphysics* , VII , 4 (1078b 34 – 1079b 3) .
- 四、*De Anima* , II , 3 (428b 10) .
- 五、字義應為：「也有相對地作為謂詞的事物的科學」。
- 六、*De Sophisticis Elenchis* , chap . 22 .
- 七、參看 *Book VII* , 5 (1079b 13) .
- 八、依希臘原文，亞里斯多德講論的是「其他這類的」荒謬結論，是接受理型論的人們所要面對的。聖多瑪斯或是跟隨了不同的原文，或是錯解了亞里斯多德的意思。不過本身也能有聖多瑪斯所了解的意義。

第十五篇 破除柏拉圖派關於理型說的論證

亞里斯多德原文 第九章 991^a8 — 991^b9

一一二、然而最重要的一個問題是，理型對於可感之物，無論是那些永恆的，或是那些可生可毀的，有什麼貢獻呢？

一一三、因為它們並不是這些事物的運動或變化的原因。

一一四、它們也不能幫助我們認識其他事物；因為它們並非其他事物的實體；如果它們是的話，它們就存在於事物之內了。它們也無助於其他事物的存在，因為它們並不存在於分受它們的事物之中。如果它們存在其中的話，則它們就很像是原因了，如同白跟白的東西混合在一起那樣。但是，這個學說最先是由阿納撒哥拉提出來（譯者註一），以後又有赫西奧（譯者註二）以及一些其他思想家講論到；這個學說容易打發。因為很容易提出許多荒謬的結論來反駁這個觀點。事實上，其他東西都不是在通俗的意義下由理型引申出來的。

一一五、再者，說它們是典範，說其他東西分受它們，這些話都是空洞的，都是詩人的比喻。

一一六、因為，注視理型，而「以其為典範」的作用是什麼呢（譯者註三）？一物可能與另一物相似，或者變得與另一物相似，然而並非按照它的模樣造成的。所以，不管蘇格拉底是否存在，類似蘇格拉底的這樣一個人都可能出生。

一一七、同樣，顯然地，即使蘇格拉底為永恆的，情況也是一樣的。並且同一物將有許多個典範，為此許多個

理型，如動物，兩腳，以及人自身，將為人之理型。

一一八、再者，理型將不只是可感之物的典範，而且也是理型自身的典範，如同種之與類那樣。因此同一物將既是典範，又是副本。

一一九、再者，一物之實體和屬於實體之物不可能分別存在。因此，如果理型為事物之實體，它們如何能夠跟它們分開存在呢？

一二〇、但是〈費鐸篇〉（*Phaedo*）曾說，理型為存有和生的原因（譯者註四）。然而，即使理型存在，但是除非有一個產生變動之物，則分受理型的事物不會發生。

一二一、並且還有許多別的東西發生，譬如一棟房子，或一隻戒指，然而我們不說它們有理型。因此，顯然地，因了剛剛提到的這類的的原因，其他東西能夠存在和發生。

聖多瑪斯註

二二五、這兒亞里斯多德攻擊柏拉圖的意見，指出他並沒有抽得他企圖抽得的結論。因為柏拉圖打算藉著這個論證而結論說理型存在，就是在某種方式下它們是可感之物所必需的。因此亞里斯多德指出，理型對可感之物不能有任何貢獻，藉此他就破除了柏拉圖肯定理型的論證。他說（一一二），在一切可能提出來反對柏拉圖的難題中，最重要的一個是，柏拉圖所提出的理型似乎對可感之物沒有任何貢獻，對永恆之物，如天上的物體，是如此，對可生可毀之物，如基本物體，亦是如此。他指出（一一三），這個批評適用於柏拉圖肯定理型時所使用的每一個論證

（「因為它們並不是，云云」）。

二二六、這兒（一一三）他開始提出他的五個難題，（反駁柏拉圖支持理型的論）。

第一（一一三：C 二二六），他說，對說明變動它們毫無用處。第二（一一四：C 二二七），對於說明我們關於可感之物的知識它們毫無用處（「它們也不能，云云」）。第三（一一五：C 二三一），以它們為典範也無幫助（「再者，說它們是典範，云云」）。第四（一一九：C 二三六），以它們為事物之實體，沒有價值（「再者，一物之實體，云云」）。第五（一二〇：C 二三七），以它們為生之原因，沒有用處（「但是〈費鐸篇〉曾說，云云」）。

於是他說，第一（一一三），理型對可感之物沒有任何貢獻，就是說，它們既非事物中運動的原因，亦非任何變化的原因。對於這一點，他在這兒沒有提出理由，但是在上面提過了，就是，顯然地，他提出了理型，不是為了說明變動，而是為了說明不變性。原來，柏拉圖以為一切可感之物常常變動不居，於是他要提出一些與可感之物分別存在的，固定不變的東西，關於它們能夠有確定的知識者。因此，依照他的意見，理型不可能是變動之可感的原理，而是不變之物以及不變性之原理。於是，在可感之物中凡是有固定的，不變的，那就是由於分受理型的原故，因為理型本身是不變的。

二二七、「它們也不能幫助，云云」（一一四）

第二，他指出，理型對於可感之物的知識沒有貢獻，論證如下：每一事物之知識都是藉著認識它自己的實體而求得者，而不是藉著認識某些與其分別存在的實體而求得者。然而他們稱之為理型的這些分別存在的實體，與可感的實體是全然不同的。所以關於它們的知識無助於認識其他可感之物。

二二八、也不可以說，理型是這些可感之物的實體；因為每一物之實體皆存在於以其為實體的事物之中。所以，如果這些理型是可感之物的實體，則它們必存在於可感的事物之中。這是相反柏拉圖的意見的。

二二九、也不可以說，理型之存在於這些可感的實體之中，如同存在於分受它們的事物之中那樣；因為柏拉圖認為有些理型是以這種方式作為可感之物的原因。正如我們可以了解：自存的白色本身，如同是某種分別存在的白與在一實物中並且分受了白色的白混合在一起那樣，同樣，我們可以說，分別存在的人自身，與這一個由質料及其所分受的種別組合成人，混合在一起了。但是這個論證容易「打發」，亦即容易駁倒。因為阿納撒哥拉也主張形式及附質與事物混合在一起，並且他第一個提出了這個意見。其次是赫西奧（譯者註五），和一些別的思想家也提到這個主張。所以我說它容易打發，因為很容易提出荒謬的結論來反駁這樣的意見。因為，如同他上面反駁阿納撒哥拉時所指出者（九七：C一九四），一個必然的結論是，附質和理型能夠在沒有實體的情況下存在。本來只有那些依照自然的安排與其他事物混合在一起的東西才能夠獨立存在的。

二三〇、所以不能說，理型對於認識可感之物一事有什麼貢獻，如同它們的實體那樣。也不能說，它們藉著分受的方式而為這些實體之存在的原理。也不能說，其他事物—可感之物—在任何我們習慣談論的方式下，從這些理型中生出來，如同從原理中生出來那樣。所以，如果存在的原理和知識的原理是相同的，則理型不可能對科學知識提供任何貢獻，因為它們不能是存在的原理。因此他說「在任何習慣的談論方式下」，因為柏拉圖發明了許多新的方式，用以從別的事物中導出一物之知識。

二三一、「再者，說它們是典範，云云」（一一五）

這兒他提出第三個難題，反駁支持獨立理型的論證。他說以理型作為可感之物的典範，也沒有助益。第一（一一五），他提出他的論點。第二（一一六；C二三二），他加以證明（「因為，注視理型，云云」）。

因此他說，第一（一一五），說理型為可感之物及數學對象的典範（因為後者分受此類的原因），這是站不住腳的；理由有二。第一，因為提出這一類的典範徒勞無益，一如他在下面要指出者；第二，因為這樣的說話方式類似詩人們引用的比喻，不適於哲學家。因為哲學家應該用適當的原因來講學。因此他說，這種說話方式是比喻式的，因為柏拉圖把自然實體的發生比作藝術作品的創造；在藝術中，藝術家藉著觀看某個典範，而製造出一種類似於他的藝術觀念的東西。

二三二、「因為，注視理型，云云」（一一六）

這兒他以三個論證來證明他的論點。典範的作用，亦即使用，似乎是這樣的，就是，藝術家藉著觀看典範，而把一個類似的形象引進他自己的作品中。但是在自然之物的活動中，我們看到，類似之物生於類似之物，譬如人生於人。所以，此類似性之出現在被生的事物中，或是因為行為者觀看典範，或者不是。如果不是的話，那麼行為者之觀看理型而把它當作典範，有什麼「作用」，或益處呢？一意思是，沒有。但是，如果那類似性是由觀看獨立的典範而造成的，那麼就不能說，在被生之物中的類似性的原因是較低的行為者的理型。因為相似之物之發生，是由於獨立典範的關係，而不是由於這個可感的行為者的關係。當他說「不是像它」的時候，他的意思就是說，不像可感的行為者。由這兒產生了下面的荒謬結論：無論蘇格拉底是否存在，有一個相似蘇格拉底的人將要出生。我們知道這是錯誤的；因為除非蘇格拉底在生的過程中扮演主動的角色，則決不會有一個類似蘇格拉底的人出生。所以，如

果說被生之物的類似性不繫乎最近的行爲者這個話是假的，那麼無論肯定怎樣的獨立典範，都不相干，都屬多餘。

二三三、不過，應該注意的是，雖然這個論證排除了柏拉圖所設定的獨立典範，然而它並不排除一項事實，就是，上帝之知識是萬物的典範。因爲，既然有形世界上的萬物自然而然地傾向於把它們的類似性引入被生的事物之中，此種傾向必須追源到一個規定每一物趨向其目的的指導原理。這個原理只能是這樣一個實有的理智：就是他認識目的以及事物與目的的關係。所以，效果與其自然的原因之間的這種類似性可以追溯到一個理智，作爲它們的第一原理。然而這個類似性不必須追溯到任何其他獨立的理型，因爲，爲了得到上述的類似性，事物之自然的能力被第一理智導向它們的目的就足夠了。

二三四、「同樣，顯然地，云云」（一一七）

這兒他提出第二個論證如下：正如蘇格拉底，因爲他是蘇格拉底，他給「人」增添了一些東西，同樣，「人」給「動物」增添了一些東西。並且，正如蘇格拉底分受了「人」，同樣，「人」分受了「動物」。然而，若是除了這一個可感的蘇格拉底之外，還有另一個永恆的蘇格拉底作爲他的典範，那麼我們所見的這個蘇格拉底必然擁有若干個典範，這即是，永恆的蘇格拉底以及人之理型。因了同樣的理由，人之理型將擁有若干個典範；它的典範將是「動物」，「兩腳的」，以及人自身，或人之理型。但是，說一個東西被製造得與一個典範相似，而這個東西擁有若干個典範，這個話是站不住腳的。所以，主張這類的東西是可感之物的典範，這個主張是荒謬的。

二三五、「再者，云云」（一一八）

這兒他提出了第三個論證如下：理型與個體的關係，正像是類與種的關係。所以，如果理型爲個別的可感之物的典範，一如柏拉圖所主張者，那麼這些理型也要有一些

典範，亦即它們的類。但這是荒謬的，因為那樣的話，則必須結論說，同一物，亦即理型，既是可感知的個體之典範，又是另一物（理型被製造得類似它），亦即類，的副本。這似乎是荒謬的。

二三六、「再者，一物之實體，云云」（一一九）

這兒他證明第四個疑難，就是，理型被視為可感之物的實體或形式因時，對可感之物毫無貢獻；因為「有人以為」，亦即，有這麼個意見（用無位格的方式說），就是，一物之實體不可能離開以它為實體之物而存在。然而理型離開以其為理型之物，亦即可感之物，而存在。所以它們不是可感之物的實體。

二三七、「但是〈費鐸篇〉，云云」（一二〇）

這兒他指出，雖然柏拉圖「在〈費鐸篇〉」，亦即在他的一部作品中，曾說，理型為可感之物之存在及發生的原因，然而理型對於可感之物的發生並無幫助。

但是亞里斯多德使用了兩個論證來反駁這一點。第一個是：肯定原因即是肯定結果。然而，即使理型存在，也必須有一個行為者推動特殊之物或個體，使其獲得理型，只有如此，那分受理型的特殊之物或個體才能夠發生。這一點從柏拉圖的意見看得出來，就是，理型常常處於同樣的狀態。所以，假定這些理型存在，那麼，如果個體確是要藉著分受它們而存在或發生，則這一類的個別的實體必是常常存在的。這顯然是錯誤的。所以不能說，理型為可感之物之發生及存在的原因。主要的理由是，柏拉圖並未主張，理型是動力因，一如上述（一一三：C二二六）。原來亞里斯多德主張，較低的實體之存在與發生導源於不動的、獨立的實體，因為這些實體乃是天上物體的推動者，這些較低實體的生與滅即是藉著天上的物體造成的。

二三八、「並且還有許多，云云」（一二一）

這兒他提出了第二個論證如下：正如藝術作品與人為

的原因相關，同樣，自然的物體與自然的原因相關。然而我們看到，在這些較低物體的領域中，除了自然的物體之外，還有許多別的東西發生，譬如房子和戒指，而柏拉圖學派沒有為它們提出理型。所以「其他東西」，亦即自然之物，能夠因了剛剛提到的近因，亦即人為的原因，而存在和發生。因此，正如人為之物因了最近的行為者而發生，同樣，自然之物亦是如此。

譯者註

一、Diels , Frag . 12 .

二、拉丁本是 Hesiodus , 而希臘本是 Eudoxus .

三、參看 Plato , Timaeus , 28C and 29A .

四、Phaedo , 100D .

五、拉丁本是 Hesiodus , 希臘本是 Eudoxus 。聖多瑪斯跟隨拉丁本。事實上希臘本較為可解。

第十六篇 駁「理型即數」的觀點

亞里斯多德原文 第九章 991^{b9} — 992^{a24}

一二二、再者，如果理型即數，那麼它們如何能是原因呢？是不是因為存在之物也是數呢，譬如說，這個數是人，另一個數是蘇格拉底，又另一個數是加利雅斯？那麼在哪方面前一種數是後一種數的原因呢？即使前者為永恆的，而後者不是，那也不會有什麼不同。然而，如果說這兒的東西是數的比例，如同是和諧那樣，那麼，顯然地，應該有一種具有比例的東西。如果這東西是質料，那麼，顯然地，數本身將是此物與彼物之間的比例。我的意思是說，如果加利雅斯是火，水，土，氣之間的數的比例，（他的理型亦將是某些東西之間的比例）（譯者註一）；並且人自身，不管它是不是數，它將是某些東西的數的比例，而不只是一個數；也不能因了這些（按：不能因了它是數的比例），而是一個數。

一二三、再者，一個數是生於許多數，但是一個理型如何或在什麼方式下生於許多理型呢？

一二四、但是，如果一個數不是生於它們（按：不是生於許多數），而是生於它所蘊含的單位，譬如在一萬這個數中的單位，那麼單位之間的關係如何呢？因為，如果它們屬於同一種，則將產生許多荒謬結論；如果不屬同一種，則它們彼此也不相同，並且一切其他的數也不同於全體。

一二五、因為，如果它們沒有屬性，它們如何會有區別呢？原來這些陳述既不合理，亦不符合我們的思想。

一二六、再者，（如果理型是數），則我們必須設立

另一類的數：算術學所討論的數。並且，一切所謂的中間物導源於什麼東西，或者絕對地導源於什麼原理呢？或者，它們爲什麼要是可感之物和理型世界之物的（中間的類）呢？

一二七、再者，包含在二這個數中的每一個單位將是由一個在二的二而生。但這是不可能的。

一二八、再者，爲什麼一個數是由這些組成的東西呢？

一二九、再者，除了上面所說的之外，如果單位彼此不同，那麼正如有些人說，元素是四種或兩種，同樣，我們必須以同樣的方式來講論它們，因爲他們之中沒有人指定一共通之物，就是物體，爲元素，而是指定火和土爲元素，無論物體是不是它們的共通之物。但是現在我們講論「一」時，彷彿它是由類似的部分，譬如火或水，所構成的東西。然而，若是這樣的話，數將不會是實體。但是很明顯地，如果「一」本身爲一共通之物和一項原理，那麼「一」是被用爲不同的意義了；否則的話，這將是不可能的。

一三〇、現在，當我們希望把實體還原爲它們的原理時，我們就說，長度生於長和短，亦即生於一種的大和小；平面生於寬與狹；立體生於深與淺。

一三一、但是，一個平面如何含蘊一條線呢？或一個固體物如何含蘊一條線或一個平面呢？因爲寬與狹跟深與淺屬於不同的類。因此，正如數不存在於這些東西之中，因爲多與少跟這些東西不同，很明顯地，其他較高的類中，沒有一個存在於較低的類中。寬不存在於深的類中，因爲那樣的話，立體之物將爲一種的平面。

一三二、再者，點是從什麼取得了存在呢？柏拉圖反對這一類的對象，以其爲幾何學的虛構，但是他稱它們爲線的原理。並且他往往主張有不可分的線。然而這些必須有個（界限）。所以，凡是能證明線之存在的論證，也能

證明點之存在。

聖多瑪斯註

二三九、柏拉圖曾謂理型是數，這兒亞里斯多德駁倒了他的意見。關於這一點，他做了兩件事。第一（一二二：C 二三九），他以辯證的方式反駁柏拉圖關於數的意見。第二（一三〇：C 二五四），反駁他關於其他數學對象的意見（「現在，當我們希望，云云」）。

對於第一部分，他提出了六個論證。第一個（一二二）是：在就實體方面為相同之物的情況下，一物不能為另一物的原因。然而依照柏拉圖學派和畢達哥拉學派，可感之物在實體方面都是數。所以，如果理型本身是數，則它們不能為可感之物的原因。

二四〇、但是，若謂有的數是理型，有的則是可感之物，如同柏拉圖按照字面所說的（彷彿我們是說，這個數是人，另一個數是蘇格拉底，再另一個是加利雅斯），即使這樣說，似乎也是不夠的。因為依照這個觀點，數之可悟的架構將是可感之物和理型所共有的。然而在具有同樣可悟的架構的事物的情況下，這一個似乎不能是另一個的原因。所以理型不是可感之物的原因。

二四一、也不能說，它們之所以為原因，是因為，如果那些數是理型的話，則它們即是永恆的。因為，這個區別，就是，有的東西之不同於別的東西是由於在其絕對意義的存在上為永恆的或非永恆的，這個區別不足以解釋為什麼有些東西被認為是其他東西的原因。實在，事物中因

與果的區別，乃是因了一個與另一個的關係。所以在數量方面相異之物，不能因為有的是永恆的，有的不是永恆的，就等於因與果的區別。

二四二、再者，他們說，可感之物是數的「比例」，或對稱，並且數是這些可感之物的原因，正如我們觀察到，在音符的「和諧」中，亦即配合中，也是這種情形。因為數被認為是和諧的原因，因為數的比例應用在聲音上即產生和諧。現在，如果上面所說是真的，那麼，正如在和諧中，除了數的比例之外，還發現有聲音，同樣，除了可感之物中的數之外，顯然地還必須肯定一物作為類，亦即數的比例所應用到上面者，如此，則屬於那一個類的那些東西的比例才會構成可感之物。不過，如果可感之物中的數的比例所應用於上面的那個東西是質料，那麼，顯然地，那些獨立的數，亦即理型，必然是某一物與另一物的比例。因為，這一個稱為加利雅斯或蘇格拉底的特殊的人必須被認為相似於稱為「人自身」，或人性，的理型人。因此，如果加利雅斯不只是一個數，而更是各種元素，亦即火，土，水，氣，的一種比例或數的對稱，並且，如果理型界的人自身是某些東西的比例或數的對稱，那麼理型人將不是因了它自己的實體而是一個數。據此必須結論說，「除了這些之外」（譯者註二），亦即除了被計量的東西之外，沒有數了。因為，如果構成理型的數是在最高的程度上獨存的，並且，如果它沒有與事物分離，而是被計量的事物的一種比例，那麼沒有別的數是獨存的了。這個結論相反柏拉圖的觀點。

二四三、也必須結論說，理型人是某些被計量的東西的比例，不管它是否被認為是數。因為，依照那些主張實體是數的思想家，以及依照那些否定數為實體的自然哲學家，在事物之實體中必須有一些數的比例。這一點在恩培多克利的學說中顯示得最清楚了，因為他曾主張，這些可

感之物中每一個都是由元素的某種和諧或比例所組成的。

二四四、「再者，一個數，云云」（一二三）

這兒他提出第二個論證如下：一個數是許多個數產生的。所以，如果理型是數，則一個理型是由許多個理型產生的。但這是不可能的。因為，如果屬於一個種的東西是由許多個不同種的東西產生的，則這是生於混合，在此混合中，混合物的本性不再存留，正如一塊石頭由四種元素而生那樣。再者，一物之生於不同種別之物，不是因為理型，因為理型本身之互相結合而構成一物，只是依照個體之可悟的架構：他們有所變化，以至於結合在一起。並且，當二和三之理型本身結合在一起時，即產生五，而每一個數依然存在，且保留在五的數中。

二四五、但是能夠爲了支持柏拉圖而提出答辯說，一個數並非生於許多個數；每一個數都是由單位直接構成的。所以亞里斯多德之反駁這個答辯是合邏輯的（一二四）（「但是，如果一個數，云云」）。

因爲，如果有人說，有些較大的數，譬如一萬，不是「生於它們」，亦即不是生於二，或許多個較小的數，而是生於「單位」，亦即生於一，那麼就會發生這個問題：構成數的單位彼此的關係是怎樣的呢？因爲一切單位或是彼此相符，或是彼此不相符。

二四六、但是，由第一可能性會產生許多荒謬的結論，對於那些主張理型即數的人們尤其如此。一個結論是，不同的理型在本質上沒有差異，只是一個理型超過（按：即大於）另一個理型而已。另一個結論似乎也是荒謬的：單位彼此毫無差異，然而它們又是衆多的，因爲差異性是衆多性所造成的結果。

二四七、然而，如果它們彼此不相符，則可能有兩個情形。第一，它們之彼此不符，是因爲一個數的單位不同於另一個數的單位，譬如二的單位不同於三的單位，不過

同一個數的單位則彼此相符。第二，它們之彼此不符，是因為同一個數的單位彼此既不相符，與另一個數的單位亦不相符。他下面的話即是指的這個區分：「它們既彼此不同」（一二四），亦即屬於同一個數的單位彼此不同，「一切其他的數也與全體不同」，亦即屬於不同數的單位彼此不同。實在，單位之間，無論在什麼方式下彼此不相符，都會顯示出荒謬的結論。因為每一個不相符（或不一致）的狀況都涉及理型或屬性，正如我們看到，缺乏符合性（或一致性）的物體之差異在於它們是熱的和冷的，白的和黑的，或在類似的屬性方面如此。現在，單位缺乏這類的性質，因為依照柏拉圖，它們沒有性質。因此不可能主張它們之間有由性質所造成的這一類的不一致或差異。因此，顯然地，柏拉圖關於理型及數的意見既「不合理」（譬如像被確定的論證證明的那些），「亦不符合我們的思想」（例如，像那些自明的，單單由悟性可以證明的事物，譬如論證的第一原理）。

二四八、「再者，（如果理型，云云）」（一二六）

這兒他提出第三個反對柏拉圖的論證如下：依照柏拉圖，一切數學對象都是介於理型和可感的實體之間的；這些對象無條件地導源於數：或是像專用的原理，或是第一原理。他之如此說，是因為在一種意義下，數似乎是其他數學對象的直接原理；因為柏拉圖學派說，一構成點，二構成線，三構成平面，四構成立體。但是在另一種意義下，數學對象似乎是以數為第一原理，而不是以其為最近的原理。因為柏拉圖學派曾說，立體是由平面所組成，平面由線所組成，線由點所組成，點由單位所組成，而單位構成數。但是，無論在哪種方式下，都必須結論說，數為其他數學對象的原理。

二四九、所以，正如其他數學對象構成了可感的實體與理型之間的一個中間類，同樣，也必須設定一類的數，

它既不同於構成理型的數，亦不同於構成可感之物之實體的數。算術學為數學科學中之一支，它顯然即是把這一類的數當作固有的主題來討論的，正像幾何學探討數學的延積那樣。不過，這個主張似乎是多餘的，因為沒有理由能夠說明，為什麼「在這兒的東西」，或可感之物，以及「理型世界的東西」，或理型，之間應該有一個中間數，因為可感之物和理型兩者都是數。

二五〇、「再者，包含在二，云云」（一二七）

這兒他提出第四個論證如下：存在於可感的世界的東西和存在於數學領域的東西，都是由理型造成的。所以，如果有一個二，它存在於可感的世界中，也存在於數學對象的領域中，那麼後來的這個二的每一個單位必須是由一個在前的二，亦即二的理型，所造成的。然而「單一性生於二元性」這是「不可能的」。因為，假定一個數的單位與一個數的單位屬於不同的種別，那才必須這麼說；因為那樣的話，這些單位就需要由一個理型得到它們的種別，而這個理型先於那個數的單位。如此的話，則後來的二的單位必須生於一個在前的二。

二五一、「再者，為什麼，云云」（一二八）

這兒他提出了第五個論證如下：許多東西之互相結合而構成一物，必然是藉著某個原因，這個原因能夠是外在的，譬如有一個行為者把它們結合在一起，也能是內在的，譬如一個具有統一力的束縛物。或者，如果有些東西是靠自己結合在一起的，那麼其中之一必須是在潛能的狀態，另一個則是實現的。但是，在這些單位的情況下，上述的理由沒有一個能夠說明，「為什麼一個數」，亦即一物所憑藉的原因，將是某種「結合」，亦即許多單位之集合的原因；這彷彿是說，對於這一點不可能提出任何理由。

二五二、「再者，除了上面，云云」（一二九）

這兒他提出第六個論證如下：如果數是理型和事物之

實體，則必須說，如同上面說過的（一二四：C二四五），或是單位彼此不同，或是它們彼此相符或一致。如果它們彼此不同，則必須結論說，單一性之為單一性將不是一項原理。這一點可以由自然哲學家的主張所提供的一個類似的狀況獲得說明。這些思想家中有的主張四種（基本）物體為原理。然而，即使作為一個物體對這些元素而言是共通的，但這些哲學家並未主張，共通的物體是一項原理，而是主張，火，土，水，氣為原理，而火，土，水，氣，為不同的物體。所以，如果單位彼此不同，那麼，即使它們皆有單一性之可悟的結構，亦不可說單一性本身，就其為單一而言，是一項原理。這一點相反柏拉圖學派的立場，因為他們現在說，單位是事物之原理，正像自然哲學家說，火或水或具有類似部分的物體為事物之原理。然而，如果我們反對柏拉圖派之學說的結論是真的——就是單一性之為單一性不是事物之原理和實體——則必須結論說，數不是事物之實體。因為數之被認為是事物之實體，只因為它是由單位構成的，而單位被認為是事物之實體。這個結論也相反我們現在所考察的柏拉圖學派的立場，就是數即理型。

二五三、但是，如果你說，一切單位都是沒有區別的，則必須結論說，「全體」，亦即整個宇宙，是一個實體，因為每一物之實體都是那一物自身，而這一物則是共通的、毫無區別的。再者，還必須結論說，同一實體是萬物之原理。然而這個結論是不可能的，因為它所牽涉的概念本身是不可思議的，就是，從實體的方面言，萬物應為一體。因為這個觀點含蘊著一個矛盾，就是，它說「一」為萬物之實體，而它又主張「一」是一項原理。原來，同一物不是其自己的原理，除非是說，「一」可能用為不同的意義，這樣，則當「一」有不同的意義時，那麼萬物可以說就類而言是「一」，但就個體或種別而言，卻不是「一」。

二五四、「現在，當我們希望，云云」（一三〇）

現在他反駁柏拉圖關於數學之延積的觀點。第一（一三〇），他敘述柏拉圖的觀點。第二（一三一：C二五五），他提出反對的論證（「但是一個平面，云云」）。

第一，他說，當柏拉圖學派說連續的量本身即是可感之物的實體時，他們即是願意追溯到可感之實體的第一原理；於是，當他們指定線，平面，和立體，為可感之物的原理時，他們就以為他們發現了事物的原理。但是在提供連續量的原理時，他們說「長度」，亦即線，是由長與短組成的，因為他們曾主張對立之物為萬物之原理。既然線是第一個連續的量，因而他們首先將大與小歸之於線；並且由於此兩者是線的原理，因而他們也是其他連續的量之原理，他說「由大與小」，因為大與小也被置於理型之中了，一如上述（一〇八：C二一七）。但是就其為位置所限，並且在連續的量這一類中被特殊化而言，它們首先構成線，然後構成其他連續的量。為了同樣的理由，他們說，平面是由寬與狹所組成，物體是由深與淺所組成。

二五五、「但是一個平面，云云」（一三一）

這兒他採用了兩個論證來對抗上述的主張。第一個是：事物之原理彼此不同時，事物本身也彼此不同。但是依照上述的主張，上面提到的連續的量之原理彼此不同，因為被提出作為平面之原理的寬與狹，跟深與淺屬於不同的類，因為後者被認為是物體之原理。關於長與短也可以說同樣的話，因為它們跟上述的每一類都不相同。所以，線，平面，和物體，彼此都不相同。那麼一個人如何能夠說，平面包含線，物體包含線及平面呢？為了加強這個論證，他又提出了涉及數的類似狀況。為了同樣的理由被認為是事物之原理的多與少，跟長與短，寬與狹，及深與淺，屬於不同的類。所以，數不是含蘊在這些連續的量中，而是在本質上獨立的。因此，為了同樣的理由，上述的事物中較

高之物不含蘊於較低之物中；例如，線不含蘊於平面中，平面也不含蘊於物體中。

二五六、但是，因為有人可能說，上述的對立之物中，有的是其他對立之物的類，例如，長是寬的類，寬是深的類，因此他用了下面的論證來反駁這一點：由原理組成之物，其彼此的關係跟它們的原理彼此的關係是相同的。所以，如果寬是深的類，那麼平面也是物體的類。因此立體將是一種平面，亦即將是平面中的一種。這顯然是錯誤的。

二五七、「再者，點是從什麼，云云」（一三二）

這兒他提出第二個論證，這個論證涉及點。在這方面，柏拉圖似乎犯了兩個錯。第一，柏拉圖說，點是線的界限，如同線是平面的界限，平面是物體的界限一樣。所以，正如他提出了構成後者的一些原理，同樣，他也應該提出一些形成點的存在原理。然而他似乎沒提到這一層。

二五八、第二個錯是：柏拉圖對於點似曾有不同的意見。有時他曾主張，全部幾何學都是研究這一類的東西，就是，點，因為他曾主張，點是一切連續的量之原理及實體。並且他不只暗含地，而且明白地說過，點是線的原理，這即是他下的定義。但是他多次說過，不可分的線是線和其他連續的量之原理，並且幾何學所討論的就是這一類的東西，亦即不可分的線。然而，由於他曾主張一切連續的量都是由不可分的線所組成的，因而他未能逃過了這個結果，就是連續的量由點所組成，並且點是連續量之原理。因為不可分的線必須具有界限，而這些界限必須是點。因此，以什麼樣的論證證明了不可分的線是連續量之原理，以同樣的論證也證明了點為連續的量之原理。

譯者註

- 一、希臘本有這一句，而拉丁本無這一句。聖多瑪斯註中則有這一句。他顯然參考了其他譯本。參看 G 二四二。
- 二、聖多瑪斯註中的 *Praeter ea*，與拉丁譯本或希臘原文皆不符。他或是跟隨了其他譯文，或是把 *Propterea* 看成了 *Praetera*。

第十七篇

駁「理型爲存有及知識之原理」 的觀點

亞里斯多德原文 第九及第十章 992^a24
——993^a27

一三三、一般而言，雖然智慧探討明顯事物的原因，我們卻忽略了這項研究。因為我們（譯者註一）絲毫沒有提到變動所以發生的原因。並且當我們認爲我們在陳說這些可感之物的實體時，我們引進了其他的實體。然而我們用以說明後者如何爲前者之實體的方式都是空話；因爲「分受」一語，如同前面說過的（一一五），毫無所指。再者，我們看出是科學中之原因的東西，一切理智和一切自然之物藉以活動的東西，對於這個我們稱之爲原理之一的原理，理型絲毫沒有觸及它。然而數學已經被今天的思想家（五六六）轉變爲哲學，不過他們說（譯者註二），數學應該爲了別的事物而加以研究。

一三四、再者，有人能夠假定，作爲基底的實體（他們認爲這是質料）太數字化了，並且更好說它是實體和質料的謂詞與差異（而非質料本身），像大與小那樣；正如自然哲學家講論稀與密時（五六）說它們是作爲基體之物的首要差異，是一樣的情形；因爲這些都是一種的過與不及。

一三五、就變動而言，如果這些東西（大與小）是變動，那麼，顯然地，理型是有變動的；如果它們不是，那麼變動是從什麼生的呢？因爲（如果它沒有原因的話），那麼關於大自然的整個研究就垮台了。

一三六、並且有一點似乎容易證明，就是，萬物並非

一體；因為從他們的主張中，萬物不會成爲一體。然而假定有人說，萬物在某種意義下是一物，那麼就連這個話也不是真的，除非他承認普遍之物是一個類；並且在某些其他狀況下，這是不可能的。

一三七、因爲關於生於數之後的長度，寬度，和立體，他們沒有任何說明：或是就它們現在如何存在或將來如何存在而言，或是就它們有什麼重要性而言。因爲，它們不可能是理型（由於它們不是數），或中間之物（因爲這些是數學對象），或可毀之物；相反，它們好像形成一個第四類。

一三八、一般而言，若要尋找存在之物的元素，而不分辨事物之「存在」的不同意義，那是不可能找得到的。並且（他們的觀點）在另一種方式下（不能令人滿意）（譯者註三），這即是說，他們尋找構成萬物之元素的方式不恰當。因爲我們不能了解，行動或被動或平直是由什麼東西構成的。但是，如果說唯有在實體的情況下才是可能的，那麼，尋找一切存在之物的元素，或者以爲我們已尋得了它們，便是一項錯誤。

一三九、然而人們將如何求得關於萬物之元素的知識呢？因爲，顯然地，我們不可能預先擁有任何知識。正如一個人在探求幾何學的知識之時，他必須先有關於其他事物的知識，然而他不能先有這門科學所要探討的，以及他要學習的事物的知識；其他科學的情形也是如此。因此，如果有一門關於萬物的科學（並且必須有一門這樣的科學）（譯者註四），如同有些人說的，那麼學習這門科學者沒有關於它的在先的知識。然而一切學習的過程都是由預先熟悉的事物開始，或者一切都是熟悉的，或者有些是熟悉的，無論那學習過程是藉用證明或是藉用定義，都是一樣。因爲構成定義的各個部分必須預先熟悉，並且是明顯的。藉用歸納法所發現的事物，其情形也是如此。

一四〇、但是，假定這門科學是與生俱來的，則我們無法了解，我們如何能夠擁有科學中最重要的一門科學而不自覺。

一四一、再者，一個人如何認識構成事物之元素，又如何使其成為明顯的呢？因為這也造成一個困難；因為一個人能夠提出辯論，像有人提出的關於某些字母的辯論一樣。有些人說，sma，是由s,m,和a所構成的，而別的人說，這是一種完全不同的聲音，其中沒有一個是我們所熟悉的。

一四二、再者，我們如何能夠認識一個感官的對象，而並沒有那個感官呢？然而，如果它們（亦即可感之物）是構成萬物的元素，那麼這將是必然的，正像說出的語言是由它們的固有元素構成的一樣。

第十章

一四三、那麼，基於上述，很明顯地，一切（早期的哲學家們）似乎都在尋找〈物理學〉中（譯者註五）所提及的原因，並且除了這些原因之外，我們指不出別的來了。但是他們對於這些了解得不清楚；並且，在一種意義下，一切原因以前都提到了，在另一種意義下，它們根本沒有提到。實在，最初的哲學家似乎是以一種躊躇的態度討論一切問題。因為關於原理一節它是新的，並在這一類的探討中它是第一個。因為就連恩培多克利也說，比例存在於骨頭中，並且這是一物之本質或實體。然而（如果這是真的），那麼同樣地，也必須有肉的比例，和一切其他東西的比例，否則的話，就什麼東西都沒有比例。因為就是因了這個，肉，骨，以及其他每一件東西才存在的，而並不是因了它們的質料，亦即他所說的火，土，氣，水。如果是別的人說過這話，他一定會被迫同意的。但是他卻沒有這樣說。所以關於這樣的問題，上面已經闡明了，因此我們再回到人們對於這個主題所能提出的問題上面；因為藉著這些問題的幫助我們也許能夠探究以後的難題。

聖多瑪斯註

二五九、這兒亞里斯多德推翻了柏拉圖關於事物之原理的意見。第一（一三三：C二五九），他推翻柏拉圖關於事物之原理的意見。第二（一三九：C二六八），推翻他關於知識之原理的意見（「然而人們將如何，云云」）。

關於第一部分，他提出了六個論證。第一個是，柏拉圖沒有討論原因的類別。因此他說，「一般而言，智慧，」亦即哲學，之目的在於探討「明顯事物」，亦即對感官明顯的事物，之原因。人們之開始作哲學思考，就是因為他們要尋找事物之原因，一如在緒論中所指出者（二七：C五三）。但是柏拉圖學派——他把自己包括在這一派中——卻忽略了事物之原理，因為他們絲毫沒有提到動力因，亦即，變化的源頭。當他們提出理型時，他們就以爲他們提出了事物之形式因。然而當他們認爲他們在講論這些東西，亦即可感之物，的實體時，他們卻肯定了與這些東西不同的其他獨立的實體。然而，他們指定這些獨立的實體爲可感之物之實體的方式，「是空話」，這即是說，它不證明什麼，也不是真的。因為他們說，理型是可感之物的實體，因爲可感之物分受了它們。但是他們關於分受所說的那些話毫無意義，這一點由上面的討論看得出來（一一二：C二二五）。再者，他們所提出的理型與目的因全不相干，可是我們看到，在某些藉著目的因來證明的科學中，這是一種原因，並且每一個理智的行爲者，以及每一個自然的行爲者之活動，都是因了這種原因，一如在〈物理學〉卷二中（譯者註六）所闡明者。並且，正如當他們設定理型之存在時（七八：C一六九），他們沒有提及稱爲目的（或目標）的那種原因，同樣，他們也沒有討論稱爲變動之源頭的那種原因，就是動力因——它可以說是目的因的反面。但是柏拉圖學派既不討論這一類的原因（既然他們沒有提

到變動的起點和終點)，那麼當他們探討自然之物時，就好像它們都是數學對象而沒有變動。因此他們說，數學對象之應該探討，不只是爲了它們自身，也是爲了別的東西，亦即爲了自然的物體；因爲他們將數學對象的特徵歸之於可感的物體了。

二六〇、「再者，有人能夠假定，云云」（一三四）這兒他提出第二個論證如下：被肯定作爲一物之質料者，即是一物之實體，並且它是一物之謂詞的程度，勝於與該物分別存在者作爲該物之謂詞的程度。然而理型與可感之物分別存在。所以，依照柏拉圖學派的意見，一個人可以假定，作爲基底的實體，亦即質料，才是數學對象之實體，而不是獨立的理型。再者，他承認，它比著上述的理型更是可感之物的謂詞。因爲柏拉圖學派曾謂，大與小是實體或質料的一個「差」；因爲他們將這兩個原理歸之於質料，正如自然哲學家曾謂（五六：C一一五），稀與密是「作爲基底的主體」，或質料，之首要差異，藉著它們質料有所變化，並且他們在講論這些差異時，在一種意義下，把它們當作大與小。這是很明顯的，因爲稀與密是一種的過與不及。因爲密的即是在同樣的尺寸下含蘊較多質料者，稀的即是含蘊很少質料者。然而柏拉圖學派曾說，理型比數學對象更是可感之物的實體，並且更是它們的謂詞。

二六一、「就變動而言，云云」（一三五）

這兒他提出第三個論證如下：如果存在於可感之物中的那些性質是由獨立的理型造成的，那麼，我們必須說，或是在理型中有一個「變動」的理型，或是沒有。如果在理型中有一個變動的理型或觀念，並且若沒有變動之物，則不能有變動，則必須說，理型是有變動的。然而這一點相反柏拉圖學派的意見，因爲他們主張理型是無變動的。另一方面，如果沒有變動的理型，如果存在於可感之物中的這些性質是由理型造成的，則不可能給發生在可感之物

中的變動指定一個原因；這樣的話，則研究變動之物的整個自然哲學的探討即將破產了。

二六二、「並且有一點似乎，云云」（一三六）

然後他提出第四個論證如下：如果單一性是萬物的實體，一如柏拉圖學派所假定者，則必須說，萬物是一體，正如自然哲學家所作的那樣，因為他們曾謂萬物的實體是水，或其他類似的元素。然而很容易證明，萬物並非一體。因此，「單一性為萬物之實體」這個主張並不受重視。

二六三、假定有人說，從柏拉圖的主張不必須結論說，萬物在一種絕對的意義下為一體，而是在一種相對的意義下為一體，正如我們說，有些東西在類或種方面是一個那樣。如果有人要說，萬物在此種方式下為一體，那麼，唯有在我所說的「一」是一個類，或是萬物之普遍的謂詞的情況下，才可以那麼說。因為那樣的話，我們可以說，萬物在種方面是一個，如同我們說，一個人和一匹驢在本質上都是動物。但是在某些情況下似乎不可能有關於萬物的一個類，因為區分這個類的差，必然不會是「一」，一如在卷三中（二二九：C 四三二）要說明者。所以，無論在什麼方式下，都不能說萬物的實體是一個。

二六四、「因為關於生，云云」（一三七）

這兒他提出第五個論證如下：柏拉圖在數之後設置了長度，寬度，和立體，為可感之物的實體，亦即構成可感之物者。但是依照柏拉圖的主張，沒有理由肯定它們存在，或是如今，或是在將來。而且這個概念似乎也不能像可感之物的原因那樣有效地建立它們。因為，「如今」存在的東西，必然是指無變動之物（因為這些東西總是在同樣的方式下存在），而「將要存在」的東西，必然是指那些能夠生滅的東西，它們在不存在之後獲得存在。說明如下：柏拉圖肯定了三類的東西—可感之物，理型，以及作為中間類的數學對象。但是，這樣的，亦即構成可感之物體的

線和平面，不能是理型；因為理型在本質上是數，而這些東西（亦即構成物體的線和平面）是在數之後的。也不能說這些線和平面是介乎理型和可感之物之間的一個中間類，因為在這個中間類裡的東西是數學對象，它們與可感之物分開存在。然而關於構成可感物體的線和平面。這個話不能說。這些線和平面也不能是可感之物，因為後者是可毀的，而這些線和平面則是不可毀的，一如在下面卷三要證明的（二五〇：C四六六）。所以這些東西或者什麼都不是，或者構成第四類的物，而柏拉圖沒有提及。

二六五、「一般而言，云云」（一三八）

這兒他提出第六個論證如下：假定一個語詞有許多意義，那麼，除非先將這許多意義加以區分，則無法尋得任何東西的原理。現在，那些只在名稱上相同，而在其可悟的架構上不同的東西，不能具有共通的原理；否則的話，它們就擁有同樣可悟的架構了，因為一物之可悟的架構是導源於它自己的原理。然而若要為那些單單具有共通名稱的東西指定清晰的原理，那是不可能的，除非是應該指出那些東西的原理彼此不同。所以，既然存有是在不同的意義下，而非在同樣的意義下，作為實體和其他類的謂詞，那麼柏拉圖為事物指定的原理不夠周全，因為他未曾將存有的意義加以區分。

二六六、但是，既然有人能夠為那些在可悟的架構方面不同，卻具有一個共通名稱的東西指定原理，這即是，他們將適當的原理分配給每一事物，而對那共通名稱的許多意義不加區分；柏拉圖學派也就沒有這樣作。因此「以另一種方式」，亦即藉著另一個論證：當他們尋找構成事物的元素時，他們為事物指定的原理不周全，換句話說，是在這個尋找元素的方式下，就是，他們為萬物指定的原理是不夠的。因為，從他們的論述中，我們無法了解構成行動，被動，曲，直，或其他這類附質的原理。因為他們

單單指出了實體的原理，而忽略了附質。

二六七、但是，如果爲了保護柏拉圖有人要說，有可能只要一旦尋得或發現了實體的原理，則也就同時尋得或發現了萬物的元素，這個意見也不是真的。因爲，即使實體的原理在一種意義下也是附質的原理，然而附質仍有其自己的原理。並且所有類的原理也不是在各方面完全相同的，如同在下面本書卷十一（九一二：C二一七三）及卷十二（一〇四二：C二四五五）所要闡明者。

二六八、「然而人們將如何，云云」（一三九）

這兒他以辯證的方式反駁柏拉圖的主張，就是，理型爲我們的科學知識之原理。

他提出了四個論證。第一個是：如果我們的科學知識是由理型本身造成的，則我們不可能求得有關事物之原理的知識。然而明顯地，我們求得（這樣的）知識。所以我們的知識不是由理型本身造成的。至論我們不可能求得任何知識一節，他提出下面的證明：任何人，關於他企圖認知的對象，都不能具有先在的知識；例如，即使是在幾何學的情況下一個人具有關於其他事物的，亦即爲證明所必需的事物的，先在的知識，但是對於他所要求知的對象，他不能預先認識。其他科學的情形亦是如此。然而，如果理型是我們的知識的原因，那麼人們必然擁有一切事物的知識，因爲理型是一切可知之物的可悟的架構。所以我們不能求得任何知識，除非是可以說，一個人能求得他已經知道的知識。那麼，如果說有人求得知識，則他對於他所要認知的東西必然沒有先在的知識，他只能具有一些其他相關的事物的知識；就是說，他能藉著預先認識的事物，或是「全體」，亦即普遍之物，或是「一些」，亦即個別之物，而求得知識。在通過證明和定義所發現的那些事物的情況下，一個人是通過普遍之物而學習，因爲在證明和定義的情況下，構成定義或普遍之物的那些東西必須首先

被認識。在通過歸納法所發現的事物的情況下，則是個別之物首先被認識。

二六九、「但是假定這門科學，云云」（一四〇）

這兒他提出第二個論證如下：如果理型是我們的知識的原因，那麼它（知識）必須是與生俱來的；因為人們會藉著這個固有的本性而認知可感之物，因為依照柏拉圖學派，可感之物分受了理型。然而最重要的知識或科學是我們天生就有的，並且我們不能忘記它，譬如我們關於證明的第一原理的知識即是一個明證，沒有人不認識它。因此，理型在我們心中造成的關於萬物的知識，我們是決不能忘記的。然而這個說法相反柏拉圖學派的意見；他們說，靈魂與肉體結合之後，就忘記了他本性中所擁有的關於萬物的知識，並且藉著教學，一個人便認識他先前曾經認識的東西，就好像求知的過程只是回憶的過程。

二七〇、「再者，一個人如何，云云」（一四一）這兒他提出第三個論證如下：為認識事物，一個人不僅必須求得關於事物之理型的知識，而且也要求得構成事物之質料原理的知識。這一點由下面的事實看得出來，就是，有的時候，有人對於這些原理提出了問題；例如，關於sma這個字，有人問，這是不是由s,m,a 三個字母構成的，或者它是不是與這些字母不同的一個字，並且具有其自己的聲音。但是只有事物之形式原理能夠藉著理型被認知，因為理型為事物之形式。因此，當質料原理未被認知之時，則理型即不是我們認識事物的充足原因。

二七一、「再者，我們如何，云云」（一四二）

這兒他提出第四個論證如下：為認識實在，我們必須認識可感之物，因為可感之物是構成萬物之明顯的質料元素，正如複合的聲音（諸如音節和字句）是由其適當的元素構成的那樣。那麼，如果我們的知識是由理型造成的，那麼，我們關於可感之物的知識也必是由理型造成的。然

而由理型在我們心中造成的知識不是經由感官而得的，因為我們與理型的聯繫不是經由感官。所以在知覺行為中，我們必須說，沒有某一感官的人能夠認識那個感官的對象。這顯然是錯誤的；因為一個天生的盲人不能有任何顏色的知識。

二七二、「那麼，基於上述，云云」（一四三）

這兒他把古代哲學家的言論作了一個提要。他說，由以上所說，很明顯地，古代哲學家曾試圖探討他（亞里斯多德）在〈物理學〉中（譯者註七）所討論的原因，並且在他們的言論中，除了在那部作品中所建立的原因之外，我們找不到別的原因。不過，關於這些原因，這些思想家講論得不清楚。在一種意義下，他們提到了所有這些原因，但在另一種意義下，意義下，他們沒有提到任何原因。正如年幼的兒童最初說話時說得不完全，並且有點口吃的樣子，同樣，這種哲學，由於它是新的，在講論萬物的原理時講得不完全，並且像是口吃的樣子。這一點有事實為證，就是，恩培多克利第一個說，骨頭具有一種比例，或（元素之）對稱的混合，並且這就是一物之本質或實體。然而肉和其他每一件東西也必是同樣的情形，否則的話，就什麼東西都不是這種情形，因為這一切事物都是元素的混合。為這個原故，顯然地，肉，骨，以及一切這類的東西，它們之所以是它們那個樣子，不是因為它們的質料，或他所謂的四元素，而是因為這個原理—形式。不過，假定有人更清晰地表達了這個觀點，那麼恩培多克利迫於真理的需要，一定會如此主張，然而他自己沒有清楚地表達出來。並且，正如古代哲學家沒有清楚地表達形式的性質，同樣，他們也沒有清楚地表達質料的性質，如同上面關於阿納撒哥拉所說者（四四：C九〇）。他們也沒有清楚地表達其他任何原理的性質。所以，關於他們講得不完全的這些東西，我們以前討論過（九四：C一九〇）。並且對於這些

問題，我們將在卷二重新討論（二二〇：C 四二三），不管對於問題的兩方面能夠提出一些什麼困難。因為，從這些困難中，也許我們將會發現一些有用的資料，幫助我們處理整個這門科學中必須考察和解決的問題。

譯者註

- 一、這兒亞里斯多德是以柏拉圖學派的身分說話。
- 二、參看 Plato, Republic, 531C, D; 533B-E.
- 三、依希臘本，這句話應是：「尤其是他們以這種方式尋找構成事物的元素。」聖多瑪斯跟隨拉丁譯本。
- 四、這句話：“Et de quibus oportet”，希臘本中沒有。可能是衍文。
- 五、Physica, II, 3 (194b 16);7(198a 14).
- 六、Physica, II, 8 (199a 10).
- 七、Physica, II, 3 (194b 16);7(198a 14).

