

部譯世界名著

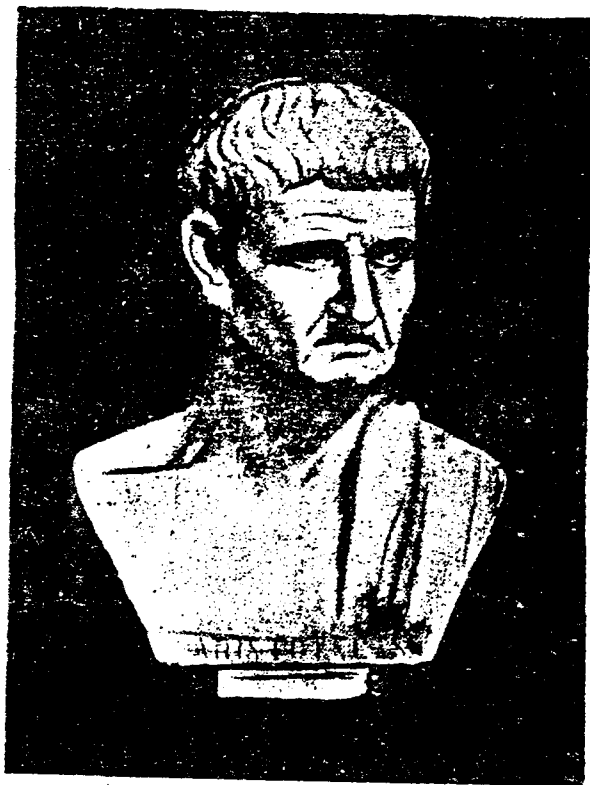
---

---

# 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)

# 卷 二

## 找尋真理及原因



## 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遠原因的知識	201
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



## 第一篇 真理的尋獲：其易處與其難處

亞里斯多德原文 第一章 993<sup>a</sup>30 — 993<sup>b</sup>19

一四四、關於真理的理論知識或思辨知識，在一種意義下是困難的，在另一種意義下是容易的。

一四五、下面的事實即是一個標誌，就是，一方面，沒有一個人能夠求得有關真理的全部知識，另一方面，所有的人合在一起是不會失敗的，因為關於事物的本性，每一個人都能說出一些真理。

一四六、每一個體對真理沒什麼貢獻，或者貢獻極少，然而結合了大家的努力時，即可認識很多真理。

一四七、所以，如果有關真理的情況類似於我們在諺語中所說的「誰會找不到大門呢？」那麼，就這方面言，認識真理是容易的。

一四八、然而，我們不能同時掌握全體及其部分，這一事實，說明了其中所含的困難。

一四九、不過，由於困難有兩種，因此它的困難也許不在事物中，而是在我們。因為，正如貓頭鷹的眼睛之於日光，同樣，我們靈魂的理解力面對在本性上最明顯的事物亦是如此。

一五〇、現在，我們不僅應該感謝我們所贊同的那些人，並且也要感謝那些到現在為止說得膚淺的人。因為他們也有一些貢獻，就是，他們使用了我們如今所操練的習慣。假定不會有個弟莫德（Timotheus），則我們就不會有我們的大半的音樂；假定不會有個弗利尼（Phrynis），則不會有弟莫德。對於那些講論過真理的人，也是如此。我們從一些人那兒接受了意見，別的人是使他們獲得知識

的原因，如同他們是使我們獲得知識的原因一樣。

## 聖多瑪斯註

二七三、第一哲學的主要研究對象是事物之第一原理。哲學家在批評了古代哲學家關於事物之第一原理之後，現在開始建立真理。

第一哲學探討真理的方式與特殊科學探討真理的方式是不同的。每一種特殊科學都是考察關於存有之特定類別的特殊真理；例如，幾何學探究物體之連續的量，算術學探討數。而第一哲學則探討存有之普遍的真理。所以，「在哪些方面人類能夠認識真理」這項研究屬於這門科學。

二七四、這一部分又分兩節。在第一節裡（一四四：C 二七四），他探討有關普遍真理的事物。在第二節（一七六：C 三三八），他開始探討有關第一原理以及第一哲學所涉及的一切事物的真理。這是他在卷三裡所作的，那兒他說「針對我們所研究的這門科學的目標，云云」。

第一節又分三部分。在第一部分裡，他說明在哪些方面人類能夠認識真理。第二部分（一五一：C 二九〇），他指出，關於真理之知識主要屬於什麼科學（「稱哲學為關於真理的科學，這個稱呼是很正確的，云云。」）在第三部分（一七一：三三一），他說明探討真理的方法（「人們受聽聞影響的方式，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他指出在哪一方面容易認識真理。第二（一四九：C 二七九），他指出困難的理由（「不過，由於困難有兩種，云云」）。第三



(一五〇：C二八七)，他指出人類如何互相幫助認識真理（「現在，我們不僅應該，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出他要證明的是什麼。他說，「理論知識」，亦即關於真理之默觀的或思辨的理解，在一種意義下是容易的，在另一種意義下是困難的。

二七五、「下面的事實，云云」（一四五）

第二，他說明他要證明的是什麼：第一，在什麼意義下容易認識真理；第二（一四八：C二七八），在什麼意義下不容易（「然而我們不能，云云」）。

他提出了三個標誌，藉以說明在什麼意義下容易認識真理。第一個是，儘管沒有人能夠求得有關真理的全部知識，但是也沒有人對於真理完全無知。下面的事實可以證明這一點，就是任何人都能說出一些真理以及事物的本性，這即是理智反思的一個標記。

二七六、「每一個體，云云」（一四六）

這兒他提出了第二個標記。他說，雖然一個人藉著自己的研究和天賦所能發現的真理或對真理之知識所能貢獻的，在跟有關真理的全部知識比較之下，微不足道，但是，藉著大家「聯合的努力」所認識的，亦即將衆人所發現的集合在一起，就相當可觀了。這一點從特殊的技術中可以看出，因為特殊技術，由於許多人的研究和天賦，而有了奇妙的發展。

二七七、「如果有關真理，云云」（一四七）

第三，他說明引證一句通俗的格言也可證明這一點。基於上述他結論說，由於任何人能夠獲得一些有關真理的知識—儘管微不足道—那麼關於知識的這個情況正像我們在諺語中所說的一樣，就是，「誰會找不到大門呢？」，亦即誰會找不到房子外面的門呢？因為要認識房子的內部是有困難的，並且在這類的事情上人們易於受欺；但是正

如一棟房子的出入口是明顯的，並且是我們看到的第一件東西，因而沒有人會犯錯，同樣，關於真理的知識亦是如此；因為我們藉以認識其他事物的那些真理，是人人皆知的，沒有人會犯錯。那些自然被認識的第一原理即是這一類的真理，例如，「不能同時既肯定又否定一件東西」，以及「每一全體皆大於其每一部分」，等等。但是另一方面，我們藉著這些原理—如同通過大門一樣—所求得的結論，卻能生出各式各樣的錯誤。所以如果我們考慮那一點點真理，亦即包含在自明的原理中的真理，也就是通過它們我們進入其他真理之內者，那麼真理是容易認識的，因為這一點點對所有的人都是明顯的。

二七八、「然而我們不能，云云」（一四八）

這兒他說明在什麼意義下不容易認識真理。他說，我們之不能掌握全部真理及其一部分，這就顯示出探求真理的困難。爲了支持這個論點，我們必須考慮他所說的，我們藉以通往其他真理的那些真理是人人皆知的。現在，我們認識真理的方式有兩種。第一是分析法。藉著分析法，我們從複合的走向簡單的，或者從全體走向部分，正如〈物理學〉卷一（譯者註一）所說，我們認識的最初對象是模糊的整體。現在，當我們藉此方法清晰地認識了某一整體的特殊部分時，我們關於真理的知識就完成了。另一個方法是綜合法。藉著綜合法，我們從簡單的走向複合的；並且當我們認識了整體時，我們就獲得了關於真理的知識。那麼，人類之不能認識事物中之整體及部分，這一事實顯示出藉這兩種方法認識真理的困難。

二七九、「不過，由於困難有兩種，云云」（一四九）

他提出了困難的理由。這兒也必須注意，在一切兩物之間存有某種關係的情況下，有兩種情形效果不會發生，亦即因了所涉及的兩物之一而效果不能發生。例如，如果木料不燃燒，這或是因爲火不夠強，或是因爲木料不夠易

燃。同樣，眼睛之看不見一個可見的對象，或是因為眼睛太弱，或是因為可見的對象處於黑暗之中。所以，同樣地，認識事物之真理可能不容易，或是因為事物本身在某方面不完美，或是因為我們的理智方面有些弱點。

二八〇、現在，很明顯地，我們之不容易認識某些事物的真理，是因了事物本身的原故；因為，既然每一物之可知，乃因為它是一實現的存有，一如下面本編卷九（八〇五：C一八九四）所要說明者，那麼，在存有方面有缺陷或不完美的那些事物，在其本性上即比較不可知；譬如質料，變動，和時間，由於它們所擁有的存在不完全，因而比較不可知，一如包齊伍（Boethius）在其所著〈兩種本性〉一書中所說者（譯者註二）。

二八一、有些哲學家說，我們在認識真理時所經驗到的困難可以完全歸之於事物本身，因為他們主張，自然界沒有一件東西是固定的，不變的，一切都在不停地變化之中，一如在本編卷四（三六二：C六八三）所要指出者。然而哲學家否認這一點，他說，縱然我們在認識真理時所經驗到的困難，因了不同的事物，亦即我們的理智和事物本身，而有兩種，但是困難的主要源頭不是在事物，而是在我們的理智。

二八二、他以下面的方式來證明這一點。如果這個困難可以主要地歸之於事物，則必須說，在本性上最可知的那些事物即是我們最認識的事物。但是在本性上最可知的那些事物即是最實現的事物，亦即非物質的和不可變的事物；然而我們認識它們最少。因此，顯然地，我們在認識真理時所經驗到的困難主要應歸之於我們的理智的某些弱點。據此，必須結論說，我們靈魂的理智能力與那些非物質物，亦即在本性上最可知之物，的關係，類似貓頭鷹的眼睛與日光的關係，牠們之不能看日光，是因為牠們視力軟弱，不過牠們可以看見不太明亮的事物。

二八三、然而這個譬喻顯然不夠周全；因為，既然感官是一種身體的機能，那麼在可感的對象過分強烈時，它的功能就失效了。然而理智不是身體的機能，並且在可悟的對象過於可悟時，它的功能也不會失效。所以在理解了高度可悟的對象之後，我們理解可悟性較小之對象的能力不會減少，反而會增加，一如在〈靈魂論〉卷三所指出者（譯者註三）。

二八四、所以我們必須說，一個感官之不能感覺某一可感的對象，理由有二：第一，因為在可感的對於強烈時，感覺機能即會失效（在理智的情況下則這個情形不會發生）；第二，是因為在感官感知對象的能力上有些缺陷；因為在一切動物中靈魂的能力並不具有相同的效能。因此，正如人類在本性上適合具有最弱的嗅官，同樣，貓頭鷹適合具有最弱的視官，因為牠不能感覺日光。

二八五、所以，既然人的靈魂在理智實體的階級中佔著最低的位子，因此他擁有最低的理智能力。事實上，正如他的本性是作為身體的實現，（雖然其理智的能力不是身體機能的實現），同樣，他也具有一種自然的能力，能夠認識關於有形之物或可感之物的真理。這些東西，因了它們的物質性，其可知性較小，不過，它們能夠藉著由想像中抽取可感形式的方式而被認識。既然人的靈魂是這種身體的形式，而此種認識真理的過程適合人類靈魂的本性（並且凡是屬於本性的就常常如此），那麼與此種身體結合的人類的靈魂，唯有當他被提升到藉著由想像中的抽象作用而了解的事物的層面，才能認識事物的真理。不過，經由此種過程，他不能被提升到認識非物質實體之本質的層面，因為這些非物質本體跟可感的實體不是處於同一層面。所以，與此種身體結合的人的靈魂不可能認識獨立的實體，亦即不可能認識他們的本質。

二八六、為此，關於這一點，阿維羅（Averroes）在

其〈註解〉中所說的（譯者註四）顯然是錯誤的，就是，哲學家在這兒不是證明，我們之不可能了解抽象的實體，正如一隻蝙蝠之不能觀看太陽。他提出的論證完全是可笑的；因為他加上一句說，若是那樣的話，則本性的活動將是落空的，因為那會使得本身自然可知的東西成為完全不可知的。就像那會使得太陽不能被看見一樣。

這個論證之不能令人滿意，有兩個理由。第一，分離的實體的目的不在於被我們的理智所了解，而是下好相反。所以，如果獨立的實體不被我們認識，不能因此結論說它們的存在徒勞無功。因為只有那不能達到存在的目的者，其存在才是徒勞無功的。第二，即使分離的實體的本質不為我們所了解，但是它們被其他的理智所了解。關於太陽也是一樣，雖然它不能被貓頭鷹的眼睛看得見，卻能被老鷹的眼睛看得見。

二八七、「現在，我們不僅應該，云云」（一五〇）

現在他說明人們互相幫助認識真理。一個人幫助另一個人在兩種方式下考察真理—直接地與間接地。

一個人直接受到發現真理的那些人的幫助，因為，如同已經指出者，當我們的每一位先哲發現了一些真理，並（由後人）將他們集合為一整體時，他也就把他的追隨者導向更多有關真理的知識。

一個人間接地受到幫助，因為走在我們前面並且犯了錯的那些人，給後來的留下了機會，使得他們去操練思考能力，因而藉著勤奮的討論，更清楚地看到真理。

二八八、現在，我們實在是應該感謝那些幫助我們獲得如此重大的善，一如有關真理之知識的人。所以他說，「我們應該感謝」，不僅那些我們認為他們發現了真理並且我們贊同他們的觀點而追隨他們的人們，並且也有那些在真理的追尋中單單作了膚淺的論述的那些人—雖然我們並不追隨他們的觀點。因為這些人也為我們提供了一些東

西，因為他們為我們指出了實際努力發掘真理的實例。他提到音樂的創始者作為例子。如果「沒有弟莫德」，亦即發現了大半的音樂技術者，則我們不會擁有我們所知的關於曲調的許多事實。但是，如果在弟莫德之前沒有一個叫弗利尼的人，則他必不會在音樂上有這麼好的造詣。關於對事物之真理作了普遍陳述的那些哲學家，也必須說同樣的話。因為我們從以前的哲學家那兒接受了若干關於事物之真理的觀點，有些我們以為是真的，有些我們則置之不理。再者，我們從某些人那兒接受一些觀點，這些人也有他們的先驅，他們從先驅那兒接受了某些觀點，這些先驅即是他們的知識的源頭。

## 譯者註

- 一、*Physica*, I ,1 (184a 21) .
- 二、*Liber de Personis et Duabus Naturis*, Chap.7( PL64 : 1337) .
- 三、*De Anima*, III ,4 (429b 1) .
- 四、*In II Metaph., Com.* I (V111,14V) .

## 第二篇

# 真理的最高科學以及關於最後原因的知識

亞里斯多德原文 第一及第二章 993<sup>b</sup>19  
— 994<sup>b</sup>11

一五一、稱哲學為關於真理的科學，這個稱呼很正確。因為理論知識之目標是真理，而實踐知識之目標為行動；即使從事實踐的人們在研究某物存在的方式時，他們並非考察該物本身，而是考察它與某一特殊之物以及現在這一刻的關係。然而唯有當我們認識了一物之原因時，我們才認識真理。現在，作為其他事物之單義謂詞的基礎者，在最高的程度上具有那種特性。例如，火是最熱的，並且是其他事物中之熱度的原因。所以，使得其他事物成為真的之原因，也是最真的。為此，事物之常存的原理必然是最真的，因為它們不是有些時候真，有些時候不真的。同時，它們的存在沒有原因，相反，它們是其他事物之存在的原因。所以，就因為這樣的東西具有存在，它就是真的。

## 第二章

一五二、再者，很明顯地有一條（第一）原理，並且存在之物的原因，無論在系列方面或是在種別方面，都不是無限的。因為一物不可能在一無限的後退中生於另一物如同生於質料那樣，例如，肉生於土，土生於氣，氣生於火，等等以至於無限。產生變動的原因系列也不能是無限的，就像人被氣所動，氣被太陽所動，太陽被爭鬥所動，等等以至於無限。再者，在所以作某事的理由的情況下，也不能有無限的後退，譬如，散步是為健康，健康是為幸

福，幸福是爲了別的東西，這樣，作一件事常是爲了另一件事。在本質的情況中也是如此。

## 聖多瑪斯註

二八九、哲學家在說明了人類具有研究真理的傾向之後，現在又指出，關於真理的知識主要屬於第一哲學。對於這點，他作了兩件事。第一（一五一：C二九〇），他指出，關於真理之知識主要屬於第一哲學。第二（一五二：C二九九），他排除一項錯誤的理論，因爲那個理論將使得他的證明站不住腳（「再者，很明顯地，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出關於真理的知識屬於第一哲學。第二（一五一：C二九〇），它在最高的程度上屬於這門科學（「然而唯有當我們，云云」）。

他根據上面本書的緒論中所建立的兩點來證明這兩個命題，就是，智慧不是一門實踐科學，而是一門思辨科學（二七：C五三），並且它認識第一原因（二三：C四八）。

二九〇、他從這兩項中的第一項，證得了第一個結論如下。理論的，亦即思辨的，知識，在目的上不同於實踐的知識；思辨知識的目的是真理，因爲它的目標是認識真理。然而實踐知識的目的是行動，因爲，雖然「實踐的人」，亦即從事實際行動的人，試圖了解屬於某些事物的真理，但他們並不把它當作最後的目的；因爲他們不是把真理的原因本身當作目的來考察它，而是就其與行動的關係來考



察它，或是將它應用於某一確定的個體，或是將它應用於某一確定的時間。所以，如果我們再加上這個事實，就是，智慧或第一哲學不是實踐的，而是思辨的，則必須結論說，第一哲學最適合稱為關於真理的科學。

二九一、但是，由於有許多思辨科學，它們都研究真理，譬如幾何學與算術學，所以必須指出第一哲學是在最高的等級上研究真理，因為，如同上面所指出者，它考察第一原因（二三：C四八）。因此他作了如下的辯論。唯有當我們認識原因時，我們才認識真理。這一點由下面的事實看得出來，就是，我們所認識的真的事物，都具有真的原因，因為我們之認識真的，不能是藉著假的，而只能是藉著真的。這也說明了為什麼建立科學的證明要從真的開始，一如在〈分析論〉下篇卷一所說者（譯者註一）。

二九二、然後他增加了下面的普遍命題。當一個單義謂詞應用於若干事物時，在每一種情況下，構成作為其他事物之謂詞的理由的那個東西，在最圓滿的意義下具有那個特性。譬如，在複合物中，火是熱的原因。所以，既然熱，在單一意義下，既是火的謂詞，又是複合物體的謂詞，因而必須結論說，火是最熱的。

二九三、現在，他說「單義」（univocal），因為，有時因了原因的優越性，效果與原因不相似，亦即不具有同樣的種別性；例如，太陽是這些較低物體中熱的原因，但是這些較低物體所接受的形式並不能屬於像太陽或其他天上物體所具有的同樣的種別性，因為它們不具有共通的質料。為這個原故，我們不說太陽最熱，像我們說火最熱那樣，而說它是勝過最熱之物的東西。

二九四、現在，「真理」一詞不單單適合於一類的「存有」，而是普遍地適用於一切的存有。所以，既然真理的原因像它的效果一樣具有同樣的名稱和同樣可悟的架構，因此必須結論說，凡使得後來的東西成為真者，它本身即

是最真的。

二九五、據此他又結論說，常存之物，亦即天上物體，必然是最真的。他如此說，有兩個理由。第一，它們不是「有時候真，有時候不真的」，所以它們超越具有生滅之物的真理，因為這些事物有時候存在，有時候不存在。第二，這些原理沒有原因，而是其他事物之存在的原因。為這個原故，它們在真和存有方面超越天上的物體。後者雖然是不可毀滅的，然而它們不但有其變動的原因，如同有些人所想的，並且也有其存在的原因，如同哲學家在這兒明白指出者。

二九六、這是必然如此的，因為凡在本性上是複合的以及分受存有的東西，歸根結底，必須以那些藉著自己的本質具有存在的東西為其原因。然而一切有形之物之為實現的存有，乃是由於它們分受某些形式。所以，藉著自己的本質而為形式的分離的本體必然是有形實體的原理。

二九七、如果除了這個結論之外，再加上一項事實，就是第一哲學研究第一原因，則必須結論說，如同上面所說者（一五一：C二九一），第一哲學探討那些最真的事物。因此這門科學主要是關於真理的科學。

二九八、從這些結論中，他作了一個引申：既然使得其他事物存在的那些東西是最真的，那麼每一物之是真的，必然因為它是一個存有；因為凡不是常在同樣的方式下具有存在的東西，也不會常在同樣的方式下具有真理，並且凡具有存在的原因者，也具有其真理的原因。理由是，一物之存在即是心靈關於一物所作之真實判斷的原因；因為真與假不是在事物之中，而是在心靈之內，一如在本編卷六所要說明者（五五八：C一二三〇）。

二九九、「再者，很明顯地，云云」（一五二）

他排斥一個主張，因為這個主張將會使得他上面的證明站不住腳；他的證明假定了第一哲學考察第一原因這個

命題。現在，如果在原因中有一無限的後退，則這個論證就被破壞了，因為那樣的話，將沒有第一個因。他在這兒的目的即是要駁斥這一主張。關於這點，他作了兩件事。第一（一五二），他指出他要證明什麼。第二（一五三：C三〇一），他開始證明（「在被第一個，云云」）。

第一他說，由上面所說，能夠清楚地指明，有個事物之存在和真理的第一原理。他說存在之物的原因在數量上不是無限的，因為在屬於同一類的原因系列中，譬如在動力因這一類的系列中，我們不能進行到無限。再者，原因在種別方面也不是無限的，亦即不是像原因的類別在數量上是無限的那樣。

三〇〇、然後他解釋他所說的在一個系列中原因的無限數量的問題。第一他討論質料因這一類。在一種意義下，不可能有無限的系列，就是，一物不能常常生於另一物，如同生於它的質料一樣，譬如，肉生於土，土生於氣，氣生於火，並且此種情況不會終止於第一個實物，而是繼續走向無限。第二，他提出了一個關於動力因之類的例子。他說，在我們界定為變動之源頭的這一類原因上不能有無限的系列。譬如，我們說一個人被迫將他的衣服放置一邊，因為空氣變得熱了，空氣又是被太陽烤熱了，太陽又是被別的東西所推動，等等以至於無限。第三，他在目的因這一類中提出了一個例子。他說，在「為了某個理由」而作某事，亦即在目的因的情況下，也不能進行到無限。例如，假定我們說，走一段路程或散步是爲了健康，健康是爲了幸福，幸福又是爲了別的東西，等等以至於無限。最後他提到形式因。他說，在「本質」的情況下，亦即在定義所表示的形式因的情況下，也不能進行到無限。不過，他沒有提出例子，因為這是明顯的；也因為在〈分析論〉下篇卷一已經指出（譯者註二），在使用謂詞的情況下不能進行到無限，就像是「動物」用爲人的表示本質的謂詞，

「生命」用為動物的謂詞，等等以至於無限。

## 譯者註

- 一、*Analytica Posteriora* , I ,5 ( 74b 5 ) .
- 二、*Analytica Posteriora*, I ,19 ( 81b 10 ) .

### 第三篇 第一動力因和第一質料因之存在

亞里斯多德原文 第二章 994<sup>a</sup>11 — 994<sup>b</sup>9

一五三、在被第一個和最後一個東西所限定的系列中的中間物，必須具有該系列的第一項作為它們的原因；因為如果我們要說，這三項中哪一項是其他各項的原因，則我們必須說第一項是。最後一項不是原因，因為它既是最後的，則不是任何東西的原因。中間的也不是原因，因為它只是一項的原因。因為無論是一個或是若干個中間項存在，無論其數量是無限的或有限的，都沒有差別。實在，在此種方式下的無限系列中，或是在一般的無限中，對於當前的一項而言，一切部分都是同等的中間項。所以，如果在整個系列中沒有第一項，那麼在系列中沒有一個是原因。

一五四、在下行的方向中，也不可能進行到無限，就是說，在上行方向中有一個起點，然後水生於火，土生於水，以及其他種類的事物常常在此種方式下出生。

一五五、現在，一物之「生於」另一物，有兩種方式。我所說的「生於」不是指「後於」，就像說奧林匹亞競技是「來自」科林斯地峽的競賽（Isthmian）那樣，而是指一個成人是由一個小孩改變而成的，或是指氣生於水。

一五六、所以，我們說一個成人由一個小孩而來，意思是說，已生之物來自正在生成之物，或是說，已完成之物來自正在完成之物。因為，生常是處於「有」與「非有」之間，因此凡是正在出生者，常是處於存在者與不存在者之間。現在，一個學習者是正在變成有學問者，這即是那句話的意義，就是，有學問的人來自學習者。然而水生於

氣的意思則是，當氣停止存在時，水出生了。

一五七、爲這個原故，前一種變化不能倒轉過來，就是，一個小孩不能來自一個成人。理由是，生成之物不是「來自」生，而是存在於出生「之後」。這即是白天「來自」黎明的那種方式，這即是說，它存在於黎明「之後」；爲這個原故，黎明不能來自白天。另一方面，後一種的變化是可以倒轉過來的。

一五八、現在，在這兩種方式下，都不能進行到無限。因爲存在的中間物必須有終點，並且一物可能變爲另一物，因爲一物之毀即是另一物之生。

一五九、同時，永恒的第一原因是不可能毀滅的，因爲，既然在上行的方向中，生不是無限的，那麼第一原理，亦即因其毀滅另一物出生者，就不能是永恒的了。

## 聖多瑪斯註

三〇一、在上面假定了存有的原因在數量上不是無限的之後，哲學家現在要證明這一點。第一（一五三：C 三〇一），他證明在一個系列中沒有無限數量的原因。第二（一七〇：C 三三〇），原因的類別在數量上不是無限的（「再者，如果原因的類別，云云」）。

關於第一點，他作了四件事。第一，他證明他有關動力因的假定。第二（一五四：C 三〇五），有關質料因的假定（「在下行的方向中，云云」）。第三（一六〇：C 三一六），關於目的因的假定（「再者，一物之所以生成的理由，云云」）。第四（一六四：C 三二〇），關於形

式因的假定（「本質也不能，云云」）。

關於第一點，他是這樣進行的。首先，他建立了這個前提：在處於兩個極端，亦即一個是最後的，另一個是最先的，那一切事物的情況下，最先的必然是那些後來的，亦即中間的和最後的，事物的原因。

三〇二、然後他以淘汰的方法來證明這個前提。如果我們必須說，三者之中，亦即最先的，中間的，和最後的，這三項之中，哪一項是其他各項的原因，則我們必須說最先的是原因。我們不能說最後的是其他各項的原因，因為它不是任何東西的原因。因為在其他方面，最後的不是原因：效果是跟隨原因的。我們也不能說中間的是其他各項的原因，因為它只是其中之一，亦即最後一項，的原因。

三〇三、恐怕有人以為，中間物的後面只有一物，亦即最後之物（因為只有在兩極之間單單有一物時，此種情形才發生），為了排除此種解釋，他加上一句說，無論是只有一個中間物，或是有若干個，對於上面的前提沒有差別，因為一切中間物合在一起如同一個一樣，它們都具有中間物的共通特性。再者，無論中間物的數量是有限的，或是無限的，也沒有差別，因為只要它們具有中間物的本性，它們即不能是變動的第一原因。再者，既然必須有一個先於變動之一切第二原因的第一原因，那麼必須有一個先於一切中間原因的第一原因，它在任何意義下都不是中間原因，彷彿有一個先於自己的原因那樣。然而，假定我們必須說，在上述的方式下有一個動力因的無限系列，則一切原因都是中間的。如此則我們必須無條件地說，任何無限之物，不管是原因的系列，或是連續的量，其一部分都是中間的；假定有一部分不是中間的，則它必須是最先的，或最後的；這兩種都相反無限之本性，因為它排斥一切界限，不管它是起點或是終點。

三〇四、現在，還有一點必須注意，就是，如果在—

有限之物中有若干個中間部分，那麼所有部分不是在同樣的等級上為中間的；因為有的接近第一項，有的接近最後一項。然而在無限之物的情況下，亦即在沒有第一部分，也沒有最後部分的情況下，那麼沒有部分能夠接近或遠離第一部分或最後部分。所以一切部分都在同樣的等級上是中間的，包括你現在指定的一部分。因此，如果變動的原因在此種方式下進行到無限，則沒有第一原因。然而第一原因是萬物的原因。所以必須結論說，一切原因都被淘汰了；因為當原因被除掉時，則以它為原因的那些事物也被除掉了。

三〇五、「在下行的方向中，云云」（一五四）

他指出在質料因的情況下，也不能進行到無限。第一（一五四：C三〇五），他說出他要證明的是什麼。第二（一五五：C三〇八），他開始證明（「現在，一物之「生於」另一物，云云」）。

關於第一點，必須注意，被動者受制於主動者的行為。所以由主動者到主動者是朝著上行的方向進行，從被動者到被動者是朝著下行的方向進行。現在，正如「行動」歸之於變動的原因，同樣，「受制於行動」歸之於質料。所以在變動的原因中，其過程是上行的，在質料因中，其過程是下行的。因此，既然他已說明在動力因中，亦即在上行的方向中，不能進行到無限，他又加上一句說，在下行的方向中，亦即在質料因的過程中，也不能進行到無限——假定在動力因的上行方向中有一起點。

三〇六、他藉著自然物體之向下進行的過程來闡明這一點，就好像說，水生於火，土生於水，等等以至於無限。他使用這個例子，是按照古代自然哲學家的意見，因為他們主張，這些元素之一，在一定的秩序下，為其他元素的根本。

三〇七、不過，這一點也可用另一種方式來說明，就



是我們知道，在動力因的情況下，有些對感官很明顯的最後的效果，它們不再推動別的東西了。所以我們不問，在那一類之較低的部分有沒有無限的後退，而是問在其較高的部分有沒有無限的後退。但是對於質料因這一類，他假定有一個第一原因，它是其他原因的基礎與根本；並且他追問，在那些生於質料的東西的過程中有沒有一個下行的無限後退。他提出的例子說明這一點，因為他不說火生於水，水又生於別的東西，而是反過來，就是，水生於火，另一種東西又生於水。為這個原故，第一質料被認為是存在的；並且他問，生於質料的東西是否進行到無限。

三〇八、「現在，一物之生於另一物，云云」（一五五）

他現在證明他原來的論點。關於這點，他作了四件事。第一（一五五：C 三〇八），他指出一物之「生於」另一物，有兩種方式。第二（一五六：C 三一〇），他說明這兩種方式在兩方面有差異（「所以我們說，云云」）。第三（一五八：C 三一二），他指出在這兩種方式下，都不能進行到無限（「現在，在這兩種方式下，云云」）。第四（一五九：C 三一四），他說明在哪一種方式下其他東西生於第一質料原理（「同時，云云」）。

第一他說，一物真正地並且在本質上「生於」另一物的方式有兩種。他這樣說是為了排除那種的方式，就是，在一種不嚴格的意義下說一物「生於」（或來自）另一物，只是因為一物來自另一物「之後」，例如有時候說，希臘人稱為奧林匹亞的節日來自稱為科林斯地峽的節日，或者像我們說，三王來朝節來自聖誕節。然而這是語言之不嚴格的使用，因為生的過程是一種變化，並且在變化中，不僅必須有一個秩序存在於變化的兩端，而且這兩端必須具有同樣的主體。現在，上述的例子並不是這種情形；不過，我們如此說，是因為我們把時間當作不同節日的主體了。

三〇九、嚴格地說起來則必須說，當一個主體從「這個」變為「那個」時，才是一物「生於」（或來自）另一物。其發生的方式有兩種：第一，譬如當我們說一個成人來自一個小孩，意思是，一個小孩從兒童期變到成人期；第二，譬如當我們說氣來自水，亦即在實體的變化之後。

三一〇、「所以我們說，云云」（一五六）

他說明這兩種方式彼此不同的兩種意義。第一，我們說，一個成人來自一個小孩，意思是，已經生成之物來自正在生成之物，或是說，已經完成之物來自正在完成之物。因為凡是處於變和完成之間者，即是處於「有」和「非有」之間，正如生是處於存在和不存在之間那樣。所以，既然我們藉著中間者而達到頂端，因此我們說，已生之物來自正在生成之物，已完成之物來自正在完成之物。現在，這即是我們所說一個成人來自一個小孩，或一個有學問的人來自學習者，的意思，因為一個學習者即是一個正在變成有學問者。但是在一種意義下，亦即在我們說水生於火的意義下，變化的兩端之一與另一端的關係，不是像與一種過渡或一中間物的關係，而是像與一物所由以開始，以達到另一端的關係。所以當另一物毀滅時，一物才生於另一物。三一、「為這個原故，云云」（一五七）

從上述的差異中他引申出另一種差異。既然在第一種方式下，一物與另一物之關係像是生與存有，以及中間物與一端，之關係，那麼顯然地，一個自然地導向另一個。所以它們不能倒轉過來，像是一個毫無差別地來自另一個那樣。因此我們不說小孩來自成人，而是倒轉過來。理由是，這兩種東西，亦即在此種方式下謂一物來自另一物者，其彼此的關係不是像變化之兩端的關係，而是像兩物，其中一個接著出現在另一個之後。這即是下面那句話的意思，就是，「生成之物」（亦即生的終點或存有）不是來自生，彷彿生本身變為存有那樣，而是那存在於生之後的

物，因為它在自然的順序中跟隨著生；正如一個人的目的地是在旅程之後，又像最後之物是在中間之物之後那樣。所以，如果我們考慮這兩件，亦即生與存有，它們的關係與我們所排除的那個關係（在這關係中只考慮到順序），沒有差異，如同我們說白天來自黎明，因為它出現在黎明之後。再者，這個自然的順序防止我們不要以相反的方式說黎明「來自白天」，亦即在白天之後；為了同樣的理由，一個小孩不能來自成人。但是在一物來自另一物的另一種意義下，其過程可以倒轉過來；因為正如水是因了氣的毀滅而生，同樣，氣因了水的毀滅而生。理由是，此兩者的關係不是自然順序的關係，亦即不是中間物與其一端的關係，而是像兩個端，其中任何一端都能是第一個或最後一個。

三一二、「現在，在這兩種方式，云云」（一五八）

他指出在這兩種方式下都不能進行到無限。第一，在我們說成人來自小孩的方式下不能；因為當我們說一物來自另一物如同成人來自小孩那樣時，這另一物是處於兩極端之間的中間物，亦即處於「有」和「非有」之間者。然而當某種界限（端）存在時，則無限數量的中間物不能存在，因為界限（端）相反無限。所以在此種方式下不能有一個無限系列。

三一三、同樣，在另一種方式下也不能有一個無限系列。因為在那個方式下，一端轉變為另一端，因為一端之滅即是另一端之生，一如上述。現在，凡是有倒轉的過程存在之處，那兒就有返回到第一物的可能，意思是，最初是起點者後來成了終點。這在無限系列的情況下是不能發生的，因為在無限系列中，既沒有起點，也沒有終點。所以在任何方式下，一物都不能在一無限的後退中來自另一物。

三一四、「同時，永恒的第一原因，云云」（一五九）

他指出這些方式中，在那一種方式下有東西來自第一質料。現在必須注意，在這兒亞里斯多德使用了一切古代哲學家所接受的兩個共通預設：第一，有一個主要的質料原理，所以在生的過程中，就較高的一面而言，亦即就一物之所從出的一面而言，沒有無限的後退。第二，質料是永恆的。所以，從這第二個預設，他馬上結論說，在第二種方式下，亦即水藉氣的毀滅而生的方式下，沒有東西生於第一質料，因為永恆之物是不能毀滅的。

三一五、但是由於有人可能說，哲學家們並未主張，第一質料原理之為永恆的是因為它在數量上永久是一個，而是因為它藉著連續才是永恆的（彷彿人類被視為永恆的那樣），所以他從第一個預設排除這一項。他說，既然在上行的方向中生不是無限的，而是停止於第一質料原理，那麼如果有一個第一質料原理，並且藉著它的毀滅其他事物得以生成，那麼它必不是哲學家們所說的永恆原理。理由是，如果其他東西是藉第一質料原理的毀滅而生，並且它又是藉其他東西的毀滅而生，則此第一質料原理不能是永恆的。那麼，很明顯地，一物之生於這第一質料原理，如同是生於不完全及在潛能中之物，它是處於純粹非有和實現的有之間，而不是像水藉氣的毀滅而生於氣那樣。

## 第四篇 第一目的因和第一形式因之存在

亞里斯多德原文 第二章 994<sup>b</sup>9 — 994<sup>b</sup>31

一六〇、再者，一物之所以生成的理由即是目的。現在，這樣的東西不是爲了別的東西而存在，相反，別的東西是爲了它而存在。所以如果有這樣一種東西，就是最後的目的，則將沒有無限的後退。但是如果沒有最後的目的，那就沒有事物所以生成的理由了。

一六一、現在，那些肯定無限的人，不自覺地排除了善的本性。

一六二、但是除非一個人認爲他能夠把事情作完，則沒有人試圖從事任何事情。

一六三、在這些事情上也不會有理智，因爲有理智者常常爲了某種東西的原故而行動，因爲這個界限即是一物之目的。

一六四、本質也不能還原爲在定義特徵上增加一些東西的定義。

一六五、因爲先前的定義常是更好的定義，後來的定義比較差；並且在第一個特徵不適用的時候，後來的一個也不能適用。

一六六、再者，說這種話的人等於排除了科學，因爲，除非我們達到了完整之物，則不能有科學。

一六七、知識本身也不會存在，因爲一個人如何能夠了解在此種方式下的無限事物呢？

一六八、此種情形不同於一條線的情形（一條線的可分性是没有界限的）；因爲，如果它沒有界限，則無法了解一條線。爲這個原故，沒有人去計算進行到無限的片段。

一六九、然而我們必須了解，質料存在於一切變動之物中，並且「無限」含蘊著虛無，然而本質不是如此。但是，如果沒有無限，那麼無限會有什麼本質（亦即定義）呢？（譯者註一）。

一七〇、再者，如果原因的類別在數量上是無限的，則亦不可能認識任何東西；因為我們想，當我們認識事物之原因本身時，我們才有科學知識；然而凡可以增加到無限的東西，則不能在有限的時間之內通過。

## 聖多瑪斯註

三一六、說明了無論在變動的原因中或是在質料因中都沒有無限的後退之後，哲學家現在指出，關於目的因，亦即所謂：有些東西「爲了它的原故」而生成者，也是如此（一六〇）。

他以四個論證來證明這一點。第一個是這樣的。有些東西之所以生成的那個理由，具有目的之特性。但是不是爲了別的東西的原故而存在，相反，別的東西是爲了它的原故而存在。現在，這樣的東西或是存在，或是不存在。如果有這樣的一種東西，就是萬物爲它的原故而存在，它不爲別的東西而存在，那麼它在這個秩序中即是最後的；因而將不會有一個無限的後退。不過，如果沒有這樣的東西存在，則沒有目的的存在；因而所謂「爲了它的原故」的那個東西也被排除了。

三一七、「現在，那些肯定無限，云云」（一六一）

他提出第二個論證，這是由上面的論證引申出來的；

因爲，從第一個論證那兒，他結論說，那些在目的因中肯定無限後退的人，排除了目的因。現在，當目的因被除掉時，善的本性與概念也被除掉了。因爲「善」與「目的」具有同樣的意義，因爲善即是萬物所渴望者，一如在〈倫理學〉卷一所說者（譯者註二）。所以，主張在目的因中有一無限後退的那些人完全排除了善的本性，只是他們對這一點並不自覺。

三一八、「但是除非一個人，云云」（一六二）

他提出第三個論證如下。如果目的因的數量是無限的，則沒有人能夠達到最後的終點，因爲在無限的系列中沒有最後的終點。但是除非一個人認爲他能夠完成一件事像是達成一最後的目標那樣，則他不會試圖去作任何事情。所以，主張目的因進行到無限的那些人排除了一切行動的欲望，甚至排除了自然物體的活動。因爲一物之自然的變動只是朝向它自然傾向於獲得的東西。

三一九、「在這些事情上，云云」（一六三）

他提出第四個論證如下。肯定目的因之無限數量的人排除了界限，因而也排除了一個原因之所以行動的目的。但是每一個有理智的行爲者都是爲了某個目的而行動。所以必須結論說，在能夠生產的原因中沒有理智；因而實踐理智被汰除了。但是，既然這些都是荒謬的，則我們必須拋棄這些結論所從出的第一種主張，就是，目的因的數量是無限的。

三二〇、「本質也不能，云云」（一六四）

他指出形式因的數量不是無限的。對於這點，他作了兩件事。第一（一六四：C 三二〇），他說明他要證明什麼。第二（一六五：C 三二二），他提出證明（「因爲先前的定義，云云」）。

關於第一點，我們必須了解，每一物都是從它固有的形式那兒取得其特殊的種別，爲這個原故，一個種別之定

義主要指攝一物之形式。所以我們必須了解，形式的行列是跟在定義的行列之後的；因為定義的一部分先於另一部分，正像類先於差，以及一個差先於另一個差。所以，在形式中之無限的後退與在定義的部分中之無限的後退，是同一回事。現在，既然亞里斯多德希望說明在形式因的情況下不能進行到無限，因此他說在定義的部分中不能進行到無限。因此他說，一物之本質不能歸入另一個定義，等等，以至於無限，使得定義的特徵在數量上常常增加。例如，給「人」下定義者，在定義中提出「動物」，然後又把它加入別的東西的定義之中，因而增加了定義的特徵。然而以此種方式進行到無限則是荒謬的。

三二一、現在，我們的意思不是說，在每一個體中，有多少個類和差，就有多少個形式，像是在人身上，有一個形式使他成為人，另一個形式使他成為動物，等等；我們的意思是，（在知識中）排列了多少個類和差，在實際界就有多少個等級的形式。因為在實際界我們發現，一個形式不是物體的形式，另一個是物體的形式，但不是有生命的物體的形式，等等。

三二二、「因為先前的定義，云云」（一六五）

他以四個論證來證明他的前提。第一個是這樣的。當有若干個形式或定義特徵時，先前的一個定義常是「更好的定義」。這並不是說，先前的形式更完整（因為表示種的形式都是完整的），而是說，先前的形式比後來的形式屬於更多的事物，亦即先前的形式所在之處，沒有後來的形式；例如，「動物」的定義所在之處，找不到「人」的定義。據此他辯論說，如果（一個系列中的）第一個特徵不適合被界定之物，則「後來的一個也不適合」。然而，如果在定義和形式中有一個無限的後退，則不會有第一個定義或作為定義的形式。因此一切下面的定義和形式都被淘汰了。



三二三、「再者，說這種話的人，云云」（一六六）

他提出第二個論證如下。在我們達到完整之物之前，我們不能具有關於任何事物的科學知識。如今，在這兒，「完整之物」不能指個別之物，因為沒有關於個別之物的科學。不過，這個話可以在兩種別的方式下去了解。第一，它可能指關於最後的種別的定義本身，這最後的種別不能再藉本質的差異加以分割了。在此意義下，他那句話可能是說，在我們達到一物之最後的種別之前，我們沒有關於該物之完全的知識。因為，認識一物所屬之類者，並不具有該物之完全的知識。依照此種解釋，我們必須說，正如第一個論證結論說，在形式因中，不可能有一上行的無限後退，同樣，這第二個論證結論說，不能有一下行的無限後退，否則的話，即不能達到最後的種別。所以這個主張毀滅了一切完全的知識。

三二四、現在，形式的區分之存在，不只是當一個類被差所區分的時候（當這樣的區分不能再進行時，最後的種別即可說是完整的），而且是當被界定之物被區分為定義的部分的時候，一如在〈物理學〉卷一所說明者（譯者註三）。所以在這兒，「完整的」也能是指一物，其定義不能分解為構成定義的部分。依此而論，最高之類即是完整的；根據這個觀點，他那句話能夠是說，除非我們達到一物之最高類，則我們不能藉定義擁有關於該物之科學知識。因為當我們不認識這些類時，我們即不可能認識它後面的類。據此，第二個論證，如同第一個論證所作的一樣，結論說，在形式因之上行的方向中不能進行到無限。

三二五、或者，為了達到同樣的結論，「完整的」能夠以另一種方式來解釋，就是說，直接命題是完整的。因為，如果在定義的情況下能夠向上進行到無限，則將沒有直接命題，如此則科學之為科學，亦即關於由直接原理中所導出之結論的科學，將被毀滅。

三二六、「知識本身，云云」（一六七）

他提出第三個論證，這個論證接下去（指出，這樣一個無限的後退，）不但要毀滅科學，而且要毀滅人類所有的知識。關於這個論證，他作了兩件事。第一（一六七：C 三二六），提出他的論證。第二（一六八：C 三二七），他反駁一項責難（「此種情形，云云」）。

論證如下。我們是藉著了解一物之形式而認識一物。然而，如果在形式中有一無限的後退，則無法了解這些形式，因為理智不能了解無限之為無限。所以這個主張毀掉了一切的認識。

三二七、「此種情形，云云」（一六八）

他解答一項一疑難。因為有人能夠說，一物之擁有無數的形式，能夠像了解一條線之能夠分割到無限那樣去了解。然而他否認這個說法。他說，這個情形與一條線的情形不同，一條線的分割是不會停止而可以進行到無限的。因為除非一件東西有界限，則我們不能了解它。所以我們之能夠了解一條線，就因為它實際上有界限，亦即有端。但是就其分割沒有止境而言，我們不能了解它。因此，由於一條線的分割是無限的，因此我們不能計算它們。但是當「無限」應用於形式時，它是指實現的無限，而不是指可能的無限，像應用於一條線的分割的時候那樣。所以，如果有無數的形式，則我們根本不可能認識任何東西，不管是以科學的方式，或是以其他任何方式都一樣。

三二八、「然而我們必須，云云」（一六九）

他提出第四個論證如下。質料必須存在於一切變動之物中，因為凡變動之物，即是在潛能的狀態，凡是在潛能的狀態者，即是質料。然而質料本身具有無限之物的特性，並且虛無在質料的意義下屬於無限，因為質料，就其自身而言，被認為沒有任何形式。既然虛無屬於無限，那麼相反地，無限藉以成為存有的原理本身必不是無限的，並且

無限的存在不屬於「無限」，亦即不屬於質料。然而事物是藉著形式而存在。因此在形式中沒有無限的後退。

三二九、不過，必須注意的是，在這兒亞里斯多德之主張無限含蘊著虛無的概念，不是因為質料含蘊著缺性的概念（如同柏拉圖，當他未能區分缺性與質料時，所說者），而是因為無限含蘊著缺性的概念。因為可能的存有之含蘊無限之概念，只是因為它具有缺性的性質，一如在〈物理學〉卷三所指明者（譯者註四）。

三三〇、「再者，如果原因的，云云」（一七〇）

他指出原因的類別在數量上不是無限的，並且使用了下面的論證。當我們認為我們認識了一物的一切原因時，我們才擁有關於該物的科學知識。但是如果有無數的原因，就是說，如果一類的原因可以不停地增加在另一類上面，則不可能通過這個無限系列，亦即不能認識所有的原因。因而在此種方式下關於事物之知識也被毀掉了。

## 譯者註

- 一、此句與希臘原文有出入。希臘原文是：「如果它不（亦即，如果無限的不存在），則無限之本質不是無限的。」
- 二、*Ethica Nicomachea*, I, 1 (1094a 2).
- 三、*Physica*, I, 1 (184a 11).
- 四、*Physica*, III, 7 (207b 35).



## 第五篇 探尋真理之方法

### 亞里斯多德原文 第三章 994<sup>b</sup>32 — 995<sup>a</sup>20

一七一、人們被他們所聽到的事情影響的方式繫乎他們習慣了的事物；因為我們就是憑著這樣的事物去斷定某些陳述是真的，並且凡是超越這些事物的，就看起來不相似，而比較不易懂，也比較遙遠。因為我們習慣了的事物是我們認識更多的事物。

一七二、習慣所具有的偉大力量藉著法律顯示了出來，因為在法律中，因了習慣的緣故，傳奇的和幼稚的因素勝過了我們對於法律的知識。

一七三、現在，有的人除非說話者用數學的語言說話，他們就不接受他的話；有的，除非說話者提出例子，他們就不接受；有的則期待說話者引用一位詩人作為權威。再者，有的人希望每一件事都要確定的陳說出來，有的人則認為確定性令人厭煩，其所以如此，或是因為他們什麼都不能了解，或是因為他們想，精確的探討都是吹毛求疵；因為有一些相似性。因此有一些人認為，正如在筵席中支付費用的事件上缺乏慷慨，同樣，在論證中也是如此。

一七四、為這個緣故，一個人必須練習如何應付各種的論證。並且，同時追求知識又追求獲得知識的方法，是荒謬的；因為它們中沒有一項是容易達到的。

一七五、但是不應該在一切情況下都期待數學的精確性，唯有在不含質料的那些情況下才可期待。為此，數學的方法不是自然哲學的方法；因為也許整個自然界都包含質料。因此我們必須首先研究自然界是什麼；因為這樣的話，才可以明顯地看出來，自然哲學所研究的對象是什麼，

以及考察事物之原因和原理是屬於一門科學，或屬於若干門科學。

## 聖多瑪斯註

三三一、哲學家在說明了探討真理在一種意義下是困難的，在另一種意義下是容易的，並且它主要屬於第一哲學之後，現在他闡明探討真理的適當方法。關於這點，他作了兩件事。第一（一七一：C 三三一），他指出人們在研究真理時所遵循的不同方法。第二（一七四：C 三三五），他指出哪一種方法是適當的（「為這個緣故，云云」）。關於第一點，他作了兩件事。第一，他說明在研究真理時，習慣的力量是多麼大。第二（一七三：C 三三四），他結論說，人們在研究真理時所使用的方法繫乎他們所習慣了的不同事物（「現在，有的人，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出，在研究真理時，習慣的力量是多麼大。第二（一七二：C 三三三），他藉著一個例子說明這一點（「習慣所具有的，云云」）。

第一，他說，人們被他們的聽聞所影響的方式繫乎他們所習慣了的事物，因為這樣的事物是他們更願意聽的，也是他們更容易懂的。因為依照我們習慣了的方式講論的事情，在我們看來是可以接受的。如果人們所說的事情超越了我們所習慣聽到的，則這些事情就似乎沒有同樣程度的真理。事實上，對我們而言，它們似乎比較不易了解，

並且距離理性比較遙遠，就是因為我們對它們不習慣；因為我們習慣聽到的東西才是我們認識最多的東西。

三三二、理由是，習慣了的事物即變成自然的。因此使得我們的性向類似於自然的習慣，也是藉著習慣的活動而獲得的，並且由於一個人具有某種特殊的本性或某種特殊的習慣，他就對此物或彼物具有一種特殊的關係。但是在一切認識中，認知者與認知對象之間必須有一特定的關係。所以就本性與習慣之不同而言，則有不同的認知。因

為我們看到，因了人類的本性，因而在人心中有天賦的第一原理，並且凡適合於某特殊德性者，則對於具有這個特殊的德性習慣的人看起來就是善的；再者，一種食物之合口味，是因了味覺的本性。所以，既然習慣造成類似於本性的習性，因此凡習慣的東西就被認知的更多。

### 三三三、「習慣所具有的，云云」（一七二）

這兒他藉著一種具體情況說明他先前的陳述。他說，人們通過的法律即是習慣之力量的積極證據。因為這些法律中之傳奇的以及幼稚的因素，在贏得同意上，比關於真理的知識更為有效。現在，哲學家這兒所說是指人為的法律，它們以保存政治團體為其最終的目的。所以，建立這些法律的人們，依照所涉及的民族及國家之不同，傳下了一些訓令，藉此，人的靈魂能夠遠離邪惡，而勉力行善，不過，其中有許多人們自幼所聽到的以及比著他們明知為真理者更容易贊同的，都是空洞而愚蠢的。然而上帝所賜的法律則指引人走向真的幸福，一切虛假之事物都是與這幸福相反的。所以在上帝的法律中，沒有任何虛假。

### 三三四、「現在，有的人，云云」（一七三）

這兒他指出，人們因為習慣的緣故而在研究真理時使用不同的方法。他說，有些人，唯有當人們所說的話是屬於數學性質的，他們才肯聽；這是那些受過數學教育的人可以接受的，因為他們具有這樣的習慣。現在，既然習慣

類似本性，那麼同樣的情形也可能因了性向的缺乏而發生在某些人身上，亦即在那些想像力豐富而理智薄弱的人們身上。另外，有的人，除非說話者提出實際的例子，則不接受任何東西，其所以如此，或是因為他們習慣了這個，或是因為他們的感官能力控制一切，而他們的理智則很薄弱。再者，有些人以為，除非引證一位詩人或某個權威，則什麼都沒有足夠說服力。此種情形也是一樣，或是因了習慣，或是因了判斷力很差，因為他們自己不能斷定一個論證的結論是否確定；所以，既然他們對自己的判斷沒有信心，因而才需要某個公認的權威的判斷。再者，有的人希望人們所說的一切都是確定的，就是說都要根據謹慎的、理性的探討；其所以如此，是因了作判斷者的優越理智和從事探討者的論證，只是一個人不要在不能有確定性的地方找尋確定性。另一方面，有的人，如果人們藉著謹慎的討論而對一個問題作精確的研究，則會感到厭煩。此種現象之能夠發生，有兩個理由。第一，他們沒有能力了解任何事情；因為，由於他們的推理能力很差，因而他們不能理解前提與結論的關係。第二是因了吹毛求疵，也即是對於細微末節都加以推論，此種推論跟找尋確定性有些相似，因為他對於最小的細節沒有一個不加討論。還有些人以為，正如在計算筵席的費用上斤斤計較時表示缺乏慷慨，同樣，當一個人在探尋真理時企圖討論細微末節，也是缺乏禮貌和慷慨。

三三五、「為這個緣故，云云」（一七四）

他闡明研究真理的適當方法。關於這一點，他做了兩件事。第一（一七四：C三三五），他指出，一個人如何能夠發現探討真理的適當方法。第二（一七五：C三三六），他說明，不應該在一切問題上要求絕對精確的方法（「但是不應該，云云」）。

第一，他說，既然在找尋真理時，不同的人使用不同



的方法，那麼一個人應該在各個特殊科學爲了研究它們的主題而必須使用的方法上訓練自己。並且，既然對一個人而言，同時作兩件事是不容易的（實在，當他試圖兩件都作時，他一件都作不成），因此，試圖探求科學而同時又探求那門科學的適當方法，這是荒謬的。爲這個緣故，一個人應該在學習其他科學之前，學習邏輯，因爲邏輯學考察在其他一切科學中進行研究的一般方法。再者，專屬於特殊科學的方法應該在這些科學開始時加以研究。

三三六、「但是不應該，云云」（一七五）

他說明，不應在一切科學中要求絕對精確的方法。他說，不應該在我們所擁有的科學的一切對象上要求數學的精確性，亦即謹慎的、確定的證明，而只能在沒有質料的那些事物的情況下做這樣的要求。因爲含有質料的事物都可以變動，所以在它們的情況下不能有完全的確定性。因爲在這些事物的情況下，我們不找尋常常存在和必然存在的事物，而單單找尋在多數情況下存在的事物。現在，非物質的東西在本性上即是最確定的，因爲不能改變，不過，對我們而言，它們並不確定，因爲我們的理智能力是薄弱的，一如上述（一四九：C二七九）。分離的實體即屬於這一類的東西。然而，即便數學所研究的東西是由質料中抽取了出來，但它們並不超越我們的悟性；所以在它們的情況下，要求絕對確定的推理。再者，因爲整個自然界都含有質料，因而這個最確定的推理方法不屬於自然哲學。不過，因了天上物體的緣故，他說「也許」，因爲它們雖有質料，但與較低物體具有質料的意義不盡相同。

三三七、現在，既然這個最確定的推理方法不是適合自然科學的方法，所以，爲了知道什麼方法是適合那門科學的方法，我們必須首先研究自然是什麼；因爲這樣我們將發現自然哲學所研究的對象。再者，我們必須研究，考察一切原因和原理「是否屬於一門科學」，亦即自然哲學，

或是屬於若干門科學；因為這樣我們將會知道，哪一種證明的方法是適合自然哲學的。他在〈物理學〉卷二討論了這個方法，這一點對於任何細心考察它的人都是明顯的（譯者註一）。

## 譯者註

一、*Physica*, II, 1 (193b 23)。

卷 三

形上學的問題



## 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？ | 289 |
| 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？            | 301 |
| 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，或是具有不同的原理呢？              | 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  
的狀態下存在呢？它們是普遍的或是個別的  
？ 355

## 第一篇 在找尋普遍的真理時，每一件事 都需要追問

亞里斯多德原文 第一章 995<sup>a</sup>24 — 995<sup>b</sup>4

一七六、針對我們現在探討的這門科學，我們應該首先研究那些必須首先研究的題目。這即是某些人對它們有過不同意見的那些題目，以及除此之外他們沒有提及的其他題目。

一七七、對於那些企圖探討真理的人們而言，這些困難是值得好好思考的。因為下面關於真理的研究無非是要解答早先的問題。因為，若是不了解一個結，則不可能解開它。就目前的問題而言，心靈的困惑使我們看得出這個情形；因為，當心靈受到困惑時，就此方面言，他體驗到一些類似受著束縛的人們所體驗到的事件；因為在這兩種情況下，都是不能前進。為這個原故，必須首先考慮所有的困難，以及這些困難的理由。

一七八、另一個理由是，那些沒有先行了解問題而從事研究的人們類似於那些不知道自己往哪兒走的人們。

一七九、再者，一個人甚至不知道他何時找到了他所尋找的東西，以及何時他沒有找到（譯者註一）；因為對於這樣的人而言，目標不明顯，然而對於預先討論過那些困難的人而言，則目標是明顯的。

一八〇、再者，聽取了訴訟人以及辯護人雙方的論證者，必然更有資格下判斷。

## 聖多瑪斯註

三三八、哲學家在卷二中（一七一：C三三一）指出了研究真理的方法之後，現在進行真理的研究。第一（一七六：C三三八），他以辯論的方式進行這項研究，從事物之真理的觀點指出尚待解決的那些疑點。第二（二九四：C五二九），他開始建立真理，這是他在卷四中所作的，其開始時說：「有一門科學，云云」。

第一部分又分兩段。在第一段中，他說明他打算作什麼。在第二段中（一八一：C三四六），他下手去作（「第一個問題涉及，云云」）。

關於第一段，他作了兩件事。第一，他說明他打算作什麼。第二（一七七：C三三九），他提出理由（「對於那些，云云」）。

第一（一七六），他說，我們所尋求的是關於第一原理和事物之普遍真理的科學；從這門科學的觀點而言，我們必須首先研究那些問題，就是在建立真理之前必須關於它們提出疑問的問題。現在，此種爭論的問題之存在，有兩個理由。其一是因為古代哲學家關於這些事物曾有一些意見，而那意見並不正確；其二是因為他們完全沒有提到它們。

三三九、「對於那些，云云」（一七七）

爲了支持這個論題，他提出了四個論證。第一，他說，對於那些企圖探討真理的人而言，「這些困難是值得好好思考的」，亦即值得花力氣去仔細考察那些含有疑問的事件。這樣作是必須的，因為後來關於真理的研究不是別的，只是要解決早期的困難。現在，在鬆解一個有形體的結的時候，顯然地，不熟悉這個結的人解不開它。然而關於一個主題的困難與心靈的關係如同一個有形體的結與身體的關係一樣，並且它顯示著同樣的效果。因為當心靈對於一



個主題感到困惑時，他的經驗類似於那些被緊緊束縛著的人的經驗。因為，正如一個雙腳被捆綁的人不能在地面的路上前進，同樣，一個有困惑的，亦即心靈被束縛的人，也無法在思辨知識的路上前進。所以，正如一個企圖解開有形體的結的人必須首先檢查那個結以及打結的方式，同樣，一個願意解決問題的人也必須考察一切困難以及困難的理由。

#### 三四〇、「另一個理由是，云云」（一七八）

這兒他提出第二個論證。他說，那些企圖探討真理，而不預先思量困難的人，就像那些不知道自己往那兒去的人一樣。理由是，正如一個旅程的終點即是一個行路人所要到達的目標，同樣，一個難題的解決即是找尋真理的人所要到達的目標。然而，很明顯地，一個不知道自己往哪兒走的人，不能直接到達那兒，除非是碰巧。所以，除非一個人首先認識困難，則他不能直接找到真理。

#### 三四一、「再者，一個人甚至，云云」（一七九）

這兒他提出第三個論證。他說，正如一個不知道自己往哪兒走的人，當他到達了他的指定目標時，他不知道是否應該止步，或是應該走得更遠，同樣，一個不事先認識困難的人——困難的解決即是他找尋的終點——他也不知道何時找到了他所尋找的真理，以及何時沒有找到。因為他不知道他探討的目標是什麼，但是對一個事先認識困難的人而言，這是明顯的。

#### 三四二、「再者，云云」（一八〇）

他提出第四個論證，這是取自法官之觀點的。因為法官必須對他所聽到的事情下判決。然而，在一個訴訟案件中，唯有當法官聽取了雙方的論證時，他才能作判決，同樣，一個必須對哲學下判斷的人，如果他先聽取了辯論者的一切論證，則他必然更有資格那樣作。

三四三、現在，必須注意的是，就是爲了這些理由，

亞里斯多德在探討並建立什麼是真的之前，幾乎在其所有的著作中，都習慣了先把出現的困難開列出來。然而，在其他作品中，亞里斯多德是每次寫出一個難題，以便建立有關每一問題的真理，而在這部著作中，他將所有的難題一起開列出來，然後依照適當的順序建立什麼是真的。他之如此作的理由是，其他科學是在特殊的方式下探討真理，因此它們要提出關於每一真理的特殊問題。然而，正如這門科學的任務是對真理作一普遍的研究，同樣它也應該討論涉及真理的一切難題。所以它不是一個時候討論一個難題，而是同時討論一切難題。

三四四、（亞里斯多德之所以如此作）可能還有一個理由，就是，他所提到的那些問題，主要即是哲學家們有過不同意見的那些問題。不過他研究真理的程序與其他哲學家不同。因為他是從可感的和明顯的事物開始，進而再研究那些與質料分離的事物，一如下面卷七（六五〇：C一五六六）所闡明者，而其他哲學家則是企圖將可悟的和抽象的原理應用於可感之物。那麼，因為他不打算按照其他哲學家所遵循的秩序建立真理，而這些問題是由他們的觀點產生的，所以他決定先在一個獨立的章節裡提出所有的疑難，然後再依照適當的順序去解決這些疑難。

三四五、阿維羅（譯者註二）提出了另一個理由（說明為什麼亞里斯多德如此作）。他說，亞里斯多德之如此作，是為了這門科學與邏輯學的關係，他下面卷四（三一九：C五八八）將提到這一點；所以他以辯證的討論作為這門科學的主要部分。

## 譯者註

- 一、這最後一句：An non，拉丁譯文中缺。
- 二、In III metaph.， com.1 (VII， 18r)。



## 第二篇 涉及這門科學之方法的問題

### 亞里斯多德原文 第一章 995<sup>b</sup>4 — 995<sup>b</sup>27

一八一、第一個問題涉及我們在導論中所問的事項，就是，探討原因是否屬於一門科學或屬於許多門科學（譯者註一）。

一八二、並且還有這個問題，就是，這門科學是否單單研究實體之原理，或者也研究作為一切科學之證明的基礎的原理，例如，能否同時既肯定又否定同一物；以及其他這類的原理（譯者註二）。如果這門科學研究實體，那麼要問，是否一門科學研究所有的實體，或是有許多門科學去研究。如果是許多科學的話，那麼是否一切都是同性質的，或者，是否有的應該稱為智慧，其他的則應該有別的名稱（譯者註三）。

一八三、也必須問，是否必須說只有可感的實體存在，或者除了這些之外，還有其他的實體；以及是否它們是獨一無二的，或者有許多類的實體，如同那些創造理型並且以數學對象為位於理型和可感的實體之間的中間類的人們所說的。所以，如同我們說過的，這些問題是必須考察的。（譯者註四）

一八四、還有一個問題，就是，此種思辨是否單單涉及實體，或者也涉及實體的固有附質。並且我們也必須探討同與異，相似與不相似，相反，在先與在後，以及辯論家試圖探討的一切其他這樣的東西（他們的探討單單以或然性為基礎）；因為他們的任務也是建立關於這些東西的理論或學說。再者，我們也要研究這些東西的一切主要附質；並且不但要研究其中的每一項是什麼，而且也要研究

是否每一項皆有一相反的項（譯者註五）。

## 聖多瑪斯註

三四六、哲學家，依照他宣佈的計劃，開始列出他在建立真理時所遭遇的問題。此節分為兩部分。在第一部分（一八一：C三四六），他提出這些問題。在第二部分（一九〇：C三六九），他提出這些問題的理由，指出問題的兩方面的論證（「所以我們首先要討論，云云」）。

上面卷二中曾說（一七四：C三三五），在找尋科學本身之前，必須找尋科學的方法。所以第一（一八一：C三四六），他提出了涉及這門科學之研究方法的問題。第二（一八五：C三五五），他提出了有關這門科學所討論的第一原理的問題，一如在卷一所說者（一四：C三六）（「並且我們必須探討，云云」）。

現在，一門科學要涉及兩件事，一如在卷二所說者（一七五：C三三六），就是，研究它用來作證明的原因，以及研究它所探討的事項。因此，關於第一點，他作了兩件事。第一（一八一：C三四六），他提出涉及探討原因的問題。第二（一八二：C三四七），他提出若干涉及這門科學所探討的事項的問題（「並且還有這個問題，云云」）。

所以他說（一八一），第一個問題即是我們在卷二末所提出的那些問題之一（一七五：C三三六）；事實上，那一部分是全部科學的導言；這即是，關於四種原因的研

究，就其為四類而言，是否屬於一門科學，或是屬於許多不同的科學。這也即是問，是否藉著所有的原因來建立證明，屬於一門科學，尤其是這門科學，或者，有的科學藉著一種原因建立證明，有的則藉著別的原因建立證明。

三四七、「並且還有這個問題，云云」（一八二）

這兒他提出了涉及這門科學所探討的事項的問題。第一（一八二：C三四七），他問到這門科學所討論的與實體相關的事項。第二（一八三：C三五〇），他問及實體自身（「也必須問，云云」）。

對於第一點（一八二），他提出了三個問題。原來，依照卷一所說（一三：C三五），如果假定這門科學是探討第一原理的，那麼這兒第一個問題即是，這門科學的任務是不是單單認識實體的第一原理，或者也要考察證明的第一原理，因為一切科學是藉著這些原理建立證明的。例如，這門科學應不應該考慮，是否能夠同時既肯定又否定同一物？同樣的問題也可應用到關於證明的其他第一原理或自明的原理。

三四八、並且，如果這門科學考察實體，以其為首要的存有，那麼第二個問題即是，是否有一門科學去考察所有的實體，或者，是否有許多門科學去考察不同的實體。因為好像應該有許多門科學去考察許多實體。

三四九、並且，如果有許多科學考察許多實體，那麼第三個問題是，是否一切科學都是同性質的，亦即是否一切科學都屬同一類，像幾何學和算術學皆屬數學之類那樣，或者，它們不屬同一類，而是有的屬於智慧之類，有的則屬於別的類，例如屬於自然哲學類，或屬於數學類。因為依照第一種觀點，它們似乎不屬於一個類，理由是，物質實體和非物質實體不是以同樣的方法被認知的。

三五〇、「也必須問，云云」（一八三）

這兒，除了上面關於實體的問題之外，他又增加了兩

個問題。第一個是，是不是如同自然哲學家們所說的，只有可感的實體存在，或者如同柏拉圖所說，除了可感的實體之外，還有其他非物質的以及可悟的實體。

三五一、並且，如果有些與可感之物分離的實體，那麼第二個問題是，「它們是不是獨一無二的」，亦即，它們是否單單屬於一類，或是有許多類這樣的實體。因為有些人，由於他們認為有兩種的抽象，就是由特殊之物中抽得普遍之物，以及由可感的質料中抽得數學的形式，因而他們主張，每一類都是自存的。於是他們主張，有分離的實體存在，它們是自存的、抽象的普遍之物，並且他們將數學對象一數，連續的量，和圖形一置於普遍之物和特殊的可感實體之間，且以數學對象為分離的自存之物。那麼，關於現在所提出的這些問題，下面必須加以探討。首先他提出雙方面的論證而加以論辯，其次，決定什麼是真的。

三五二、「還有一個問題，云云」（一八四）

這兒他問，是否這門科學的探討涉及附質；對於這點，他提出了三個問題。第一，既然這門科學稱為實體哲學，那麼它是否單單探討實體，或是也探討實體的固有附質；因為，考察一個主題以及那個主題的固有附質，似乎是同一門科學的任務。

三五三、第二個問題是，是否這門科學也探討一些似乎是存有的，以及屬於一切存有的，固有附質，就是，同與異，相似與不相似，相反，在先與在後，以及辯證家所討論的其他一切這類的東西；他們是無所不論的。不過，他們考察這些事項，不是按照必然的前提，而是按照或然的前提。因為，從一個觀點來看，既然這些附質是共通的，則它們似乎屬於第一哲學；但是從另一個觀點來看，既然它們是被辯證家所討論的，而這些人的任務是從或然性方面加以論辯，那麼關於這些事項的考察似乎不屬於哲學家的研究範圍，因為哲學家的任務是提出證明。



三五四、並且，既然某些固有屬性自然地從存有的這些共通附質中傾流出來，那麼第三個問題是，就共通的附質而言，哲學家的任務是不是單單考量它們的本質，或者也考量它們的特質；例如，是否每一項皆有一相反的項。

## 譯者註

- 一、這個問題的提出見於卷一，第二篇（一四—二六：G 三六一—五一）。關於它的討論見於卷三，第四篇（一九〇—一九七：G 三六九—三八六）。解答見於卷四，第三篇（二九四—二九六：G 五二九—五三三）。
- 二、關於這個問題的討論見於卷三，第五篇（一九八—二〇一：G 三八七—三九二）。解答見於卷四，第五篇（三一九—三二五：G 五八八—五九五）。
- 三、關於這個問題的討論見於卷三，第六篇（二〇二—二〇四：G 三九三—三九八）。解答見於卷四，第二篇（三〇五：G 五六三）。
- 四、這些問題的討論見於卷三，第七篇（二〇八—二一九：G 四〇三—四二二）。解答見於卷十二，第六篇至第十篇（一〇五九—一〇八八：G 二九〇〇—二五九九）。
- 五、這些問題的討論見於卷三，第六篇（二〇五—二〇七：G 三九九—四〇二）。解答見於卷四，第三、四篇（三〇六一—三一八：G 五六四—五八七）。



## 第三篇 涉及這門科學所探討之事物的問題

### 亞里斯多德原文 第一章 995<sup>b</sup>27 — 996<sup>a</sup>17

一八五、並且我們必須探究，構成事物之原理及元素者，是不是類，或者是每一存在之物所蘊含的部分。如果是類的話，那麼是不是最先作為個體之謂詞的那些，或是最後作為個體之謂詞的那些。我們也必須探究，「動物」或「人」是不是一項原理，以及它的存在是不是比單體的存在更真實（譯者註一）。

一八六、但是，最重要地我們必須探究和討論這個問題，就是，除了質料以外，是否還有嚴格意義的原因；它是不是可分離的；就數量言，它是不是一個，或是許多個。我們也必須問，除了「希諾郎」(SYNOLON) 之外（我所說的希諾郎，是指當有東西作為它的謂詞時的那個質料）是否還有東西，或是什麼都沒有了；或者，是不是有些東西的情況如此，其他東西的情況則否（譯者註二），（以及這些東西是什麼）（譯者註三）。

一八七、再者，我們必須探究，事物之原理—在事物之可悟的架構中者和在基體中者—是否在數量上或在種類上是有限的（譯者註四）；並且，可毀之物的原理及不可毀之物的原理是不是相同的或不同的；是否它們都是不可毀的，或者可毀之物的原理是可毀的（譯者註五）。最困難的並且爭論最多的一個問題是，是否「一」和存有並非跟存在之物的實體彼此不同的東西，如同畢達哥拉學派和柏拉圖所說者，或者不是如此，而是，基體為不同的東西（譯者註六），譬如恩培多克利主張是愛，另一位思想家說是火，另一位說是水，另一位說是氣。我們還必須問，

是否事物之原理為普遍之物，或為個別之物。

一八八、再者，我們必須問，它們是否在潛能的狀態下存在，或是在實現的狀態下存在；還有，它們是否在別的方式下為事物之原理，或者與變動相關；因為這些問題造成很大的困難。

一八九、除了這些問題之外，我們還必須問，是否數，或長度，和點，在某種意義下也是實體。如果它們是實體，那麼它們是不是與可感之物分開存在的，或是存在於它們之內（譯者註七）。關於這一切問題，不但難以發現什麼是真的，甚至不容易把問題陳說得恰到好處（譯者註八）。

## 聖多瑪斯註

三五五、哲學家在提出了涉及這門科學所使用的研究方法的問題之後，現在提出涉及這門科學所探討之事項的問題。既然這門科學研究第一原理，如同在卷一所說者（十三：C三五），因此他這兒提出涉及事物之原理的問題。

現在，理型和數學對象都被認為是事物之第一原理。所以，第一（一八五：C三五五），他提出關於理型的問題。第二（一八九：C三六六），關於數學對象的問題（「除了這些問題之外，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他問，什麼東西是原理。第二（一八七：C三六一），它們是哪一類的「有」（「再者，我們必須探究，云云」）。

既然分別存在的普遍之物被認為是事物之原理，那麼

第一，他問，是否普遍之物為事物之原理。第二（一八六：C三五七），是否分別存在之物為事物之原理（「但是最重要地，云云」）。

關於第一點（一八五），他問了兩個問題。第一，是否類構成事物之原理及元素，或者是每一個體所分解成的最後的部分構成事物之原理及元素。這個問題之發生，是因為一個元素乃是一物最初所以構成者，也是一物最後所分解成者。現在，我們發現有兩種的構成與分解。一種涉及可悟的結構：在此結構中，種分解為類，並且，依照此種方式而言，類似乎是事物之原理及元素，如柏拉圖所說者。另一種的構成與分解涉及實在界，例如，自然物體是由火，氣，水，土，構成的，並且分解為這些東西。為這個原故，自然哲學家們說，元素構成事物之第一原理。

三五六、假定類是事物之原理，那麼第二要問，是否事物之原理與作為個體物，亦即較低的種，之謂詞的普遍之物兩者為同一的（他之依照柏拉圖學派的說法稱較低的種為類，是因為較低的種包括著許多個體在它們下面，正如類包括許多種一樣），或者是最初的和最普遍的類才構成原理，例如，「動物」與「人」，兩者中哪一個更是原理；因為依照柏拉圖學派，「人」比著任何個別的人更是原理，也更實在。現在，這個問題之發生是因了理性所作的兩個區分。一個是將類區分為種，另一個是將種分解為類。因為在區分的過程中之最後的成分似乎常常是結合過程中之第一原理與元素。

三五七、「但是最重要地，云云」（一八六）

這兒他問，是否分別存在之物為事物之原理；他提出了四個問題。既然最初的自然哲學家們單單提出了質料因，那麼第一個問題是，除了質料以外，是否還有嚴格意義的原因。

三五八、假定除了質料之外，還有別的原因，那麼第

二要問，是否它與質料分別存在，如同柏拉圖或畢達哥拉所主張的。

三五九、如果有東西與質料分別存在，那麼第三要問，它是不是一個東西，如同阿納撒哥拉所說的，或是許多個，如同柏拉圖和亞里斯多德自己所主張的。

三六〇、第四個問題是，「除了希諾郎之外」，亦即除了具體的全體之外，是否還有東西，或是什麼都沒有了；或者，是否在某些情況下有東西，在別的情況下沒有；在有東西的那些情況下它們是什麼樣的東西，在沒有東西的那些情況下它們是什麼樣的東西。並且他說明希諾郎或具體的全體是什麼；它就是在有東西作為它的謂詞時候的質料。為能了解這一點，我們必須指出，柏拉圖曾謂，人和馬，以及在此種方式下作為謂詞的普遍之物，都是分別存在的理型；「人」之作為蘇格拉底或柏拉圖的謂詞，乃是因為可感的質料分受一個分別存在的理型。因此蘇格拉底或柏拉圖被稱為希諾郎或具體的全體，因為每一人都是由於質料分受分別存在的理型而構成的。並且每人都是質料的一種謂詞。因此哲學家在這兒問，除了個體本身之外，個體的本質是不是另外的東西；或者，是否在某些東西的情況下它是另外的東西，在其他東西的情況下它不是另外的東西。哲學家將在卷三解答這個問題(五八八：C一三五六)。

三六一、「再者，我們必須探究，云云」(一八七)

這兒他提出了關於原理之存在方式的問題。既然存有分為一與多，實現與潛能，那麼第一，他問，這些原理是一個或是許多個；第二(一八八：C三六五)，它們是實現的或是潛在的（「再者，我們必須問，云云」）。

對於第一點，他問了四個問題。第一，事物之原理是否在數量上為有限的，或在種類上為有限的；例如我們說，自然界的原理有三個。說它們在數量上是有限的，這句話

的意思可能是，自然界的原理在數量上是一個形式，一個質料，還有缺性。說它們在種類上是有限的，這句話可能是說，有許多個質料原理，它們都具備質料原理的特殊性質，其他情形也是如此。並且，由於有些哲學家，譬如柏拉圖學派，將理型因加之於事物，而別的人，譬如古代自然哲學家，只將質料因加之於事物，因此他補充一句說，這個問題既適用於「可悟的架構」，亦即形式因，亦適用於「基體」，亦即質料因。

三六二、第二個問題是，可毀之物與不可毀之物的原理是不是相同，或是不同。如果它們是不同的，那麼是否一切原理都是不可毀的，或者，可毀之物的原理是可毀的，不可毀之物的原理是不可毀的。

三六三、第三個問題是，「一」和存有是不是指的事物之實體，或是指外加於事物之實體的東西，如同畢達哥拉學派及柏拉圖學派所說者；或者，它們不是指事物之實體，而是有另外的東西作為「一」和存有的主體，例如火，或氣，或其他這一類的東西，一如古代自然哲學家所主張者。現在，他說這個問題是最困難也最令人迷惑的，因為柏拉圖及畢達哥拉的全部思想都繫乎這個問題，因為他們主張，數是事物之實體。

三六四、第四個問題是，事物之原理是否「在某種意義下為普遍之物，或是在某種意義下為個別之物」（譯者註九），這即是說，是否被認為是原理的那些東西之具有原理的性格，是指它們具有普遍的、可悟的架構，或是說每一原理是一個特殊的、個別的東西。

三六五、「再者，我們必須問，云云」（一八八）

這兒他問，這些原理的存在是潛在的或實現的。這個問題似乎特別指質料原理，因為大家可以辯論，第一原理是不是一種實現的物體，像是火或氣，如同古代自然哲學家所主張的，或者只是一種潛在的東西，如同柏拉圖所主

張的。並且，既然變動是潛在之物的實現，並在一種意義下是處於潛能與實現之間者，所以他加上另一個問題：是否事物之原理之為原因單單涉及變動，像自然哲學家單單提出了變動的原理（或屬於質料的，或屬於動力的），或者，它們之為原理是藉著變動以外的其他方式而活動，像柏拉圖所說，可感之物之為非物質體所形成，是由於它們分受非物質體。再者，他說，他之提出這些問題，是因為它們造成極大的困難，這一點從哲學家們意見紛歧的情形可以看得出來。

三六六、「除了這些問題，云云」（一八九）

這兒他提出了關於數學對象的問題，這些對象曾被提出來作為事物之原理。他提出兩個問題。第一，是否數，長度，圖形，點，在某種意義下為實體，如同畢達哥拉學派和柏拉圖學派所主張者，或者，它們不是實體，如同自然哲學家們所主張者。

三六七、如果它們是實體，那麼第二個問題是，是否它們與可感之物分別存在，如同柏拉圖學派所主張者，或者它們存在於可感之物之內，如同畢達哥拉學派所主張者。

三六八、現在，提出來的這些問題即是一些難題，這些難題必須在下面加以辯論與解決，因為在這些事情上，非但難以發現真理，甚至不容易周全地加以辯論，亦即不容易給問題的兩方面找出可靠的論證。



## 譯者註

- 一、關於此問題的討論見於卷三，第八篇（二二〇—二三四：Γ四二三—四四二）。解答見於卷七，第九及第十篇（六二二—六二八：Γ一四六〇—一五〇〇）；第十二及第十三篇（六四〇—六五八：Γ一五三七—一五九一）。
- 二、關於這些問題的討論見於卷三，第九篇（二三五—二四四：Γ四四三—四五五）。解答見於卷七，第八篇（六一—一六一四：Γ一四一七—一四五三）；第十三及第十四篇（六五〇—六六八：Γ一五六六—一六〇五）；卷十二，第六至第十二篇（一〇五五—一一二二：Γ二四八八—二六六三）。
- 三、這句話，拉丁本缺。見希臘本：995b 36。
- 四、關於這個問題的討論，見於卷三，第十篇（二四九：Γ四六四—四六五）。解答見於卷十二，第四篇（一〇四二—一〇五四：Γ二四五五—二四八七）。
- 五、關於此問題的討論見於卷三，第十一篇（二五〇—二六五：Γ四六六—四八七）。解答見於卷七，第六篇（五九八—六二五：Γ一三八—一五〇〇）；卷十二，第一至第八篇（一〇二三—一〇七七：Γ二四一六—二五五二）。
- 六、關於此問題的討論見於卷三，第十二篇（二六六—二七四：Γ四八八—五〇一）。解答見於卷七，第十六篇（六七八：Γ一六三七—一六三九）；卷十，第三篇（八二九—八三二：Γ一九六一—一九八二）。
- 七、關於此問題的討論見於卷三，第十三篇（二七五—二八三：Γ五〇二—五一四）。解答見於卷十三，第一，第二，及第六至第九篇；卷十四，第一至第三篇，第五至第六篇。
- 八、上述問題的討論見於卷十二，第一篇及第二篇（八九九—九二三：Γ二一四六—二一九三）。
- 九、從這段引文中顯示出聖多瑪斯採用了其他版本。



## 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？

亞里斯多德原文 第二章 996<sup>a</sup>18 — 996<sup>b</sup>26

一九〇、所以我們首先要討論我們最先提出的問題（一八一）：研究原因的一切類別是不是一門科學的任務，或是許多門科學的任務。

一九一、既然原理不是相反的，那麼接近這些原理如何能是一門科學的任務呢？

一九二、再者，在許多存在之物的情況下，並非所有的原理都存在那兒。因為變動之原理如何能存在於一切不變的事物中呢？或者善的性質如何能存在那兒呢？因為一切善自身，以及因了它自己的本性就是一種目的者，因此它就是一種原因，因為其他事物之發生與存在，就是爲了它的原故。再者，目的以及有東西之所以發生的理由，即是某種行爲的終點。然而一切行爲皆包含變動。所以這個原理不可能存在於無變動之物中，而且也不能有一個 *auto-agathon*，亦即善自身。因此在數學上也不能藉著這個原因證明任何東西，也不能根據一物是更好的或更壞的而建立任何證明。而且根本沒有任何人提到過這類的東西。爲這個原故，有的巧辯家，例如亞力斯提普（Aristippus），完全無視於這些問題。因為在其他技術中，甚至在低下的技術中，譬如建築和修補，一切事件都要根據它們比較好或比較差來加以說明；然而數學卻不討論善的或惡的東西。

一九三、但是另一方面，如果有許多關於原因的科學，並且不同的科學研究不同的原理，那麼其中哪一門是我們所尋找的呢？或者，在那些擁有科學知識的人們中，哪一

個對於所研究的主題認識最多呢？

一九四、因為同一物可能具有原因的一切種類；例如，一棟房子，其變動的源頭是技術和建築者，其所以存在的理由是它的功能，質料是土和石頭，以及形式是計劃。

一九五、所以，從剛剛建立的那些事物來看（一四一二六：C 三六一五一），亦即哪一門科學應該稱為智慧，它們中間每一門都有理由獲得這個稱呼。因為，由於智慧很重要，又是一門更有權威的科學，並且其他科學，像奴隸一樣，沒有權利反對它，那麼，研究目的和善的科學即是這樣的一門科學，因為其他東西都是為了這個。

一九六、然而就智慧被界定為（二四：C 四九）關於第一原因以及最可知之物的科學而言，這樣的一門科學將是關於實體的科學。因為，儘管一個主題可以在許多方式下被認知，但我們說，認識一物在「有」方面是什麼的人，比著認識一物在「非有」方面是什麼的人，認識得更多。並且在前一種情況下，一個人比另一個認識得多，尤其是認識一物是什麼的人，而不是認識它多麼大，或者它是什麼樣的，或者它藉著本性能夠作什麼，或能夠承受什麼的人。再者，在其他事物的情況下也是一樣，我們認為，當我們知道一物是什麼，例如，使成為方形是什麼的時候，我們才認識每一物以及能夠有證明的那些事物，因為那是找到中詞。在其他情況下也是如此。

一九七、但是對於生，行動，以及每一變化的過程，我們認為，當我們認識變動之原理時，我們就完全認識了這些事物。然而這不同於變動之目的，並且相反變動之目的。為這個原故，研究每一種原因似乎都是一門不同科學的領域。

## 聖多瑪斯註

三六九、亞里斯多德在提出了對這門科學造成困難的問題之後，這兒他開始以辯證的方式討論它們。這個討論分三部分。在第一部分（一九〇：C 三六九），他討論涉及這門科學之研究方法的問題。在第二部分（二〇八：C 四〇三），他討論涉及實體的問題（「再者，還有這個問題，云云」）。在第三部分（二二〇：C 四二三），他討論涉及實體之原理的問題（「關於事物之原理，云云」）。對於第一部分，他作了三件事。第一，他以辯證的方式，對這門科學的研究方法，亦即對這門科學用以建立證明的原因，加以辯論。第二（一九六：C 三八七），對於證明所依賴之第一原理加以辯論（「然而就智慧，云云」）。第三（二〇二：C 三九三），對實體自身加以辯論（「還有這個問題，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一（一九〇），他再一次提出他計劃以辯證的方式討論的問題；根據已開列的問題的次序而結論說，首先必須討論那些最先提出來的問題，就是，研究原因的一切類別是否為一門科學的任務，或為許多門科學的任務；這樣的話，論證的次序與提出的問題的次序彼此相符。

三七〇、「既然原理，云云」（一九一）

第二，他提出關於這個問題的論證。對於這點，他作了三件事。第一（一九一），他提出一個論證，用以證明，研究原因的一切種類不只是一門科學的任務。第二（一九三：C 三七六），假定研究原因的不同種類屬於不同科學的範圍，那麼他問，第一哲學所研究的是哪一類的原因呢？他對問題的兩方面都提出辯論（「但是另一方面，云云」）。第三（一九七：C 三八六），他從這第二場辯論中抽得第一個論證的結論（「但是對於生，云云」）。

關於第一點（一九一），他提出兩個論證。他說，既然考察相反之物屬於一門科學的範圍，而原理並非相反之物，那麼考察原理怎麼會屬於一門科學呢？這個觀點，如果從表面去考量它，似乎無關緊要；因為它似乎是由推翻前件而得到的一個結論，彷彿一個人可以這樣辯論說：如果原理為相反之物，則它們即屬於一門科學；所以，如果它們不是相反之物，則它們即不屬於一門科學。

三七一、所以可以說，在這些辯論中，哲學家不但使用了或然的論證，而且，當他提出由別人引進的論證時，有時他也使用巧辯的論證。但是在這樣一件重要的事項上，如此偉大的一位哲學家居然使用了一個既淺陋又無意義的論證，這似乎是不合理的。因此必須提出另一種解釋，就是，如果一個人正確地考量屬於同一門科學的各種事物的性質，那麼有些屬於一門科學，正因為它們是不同的，而其他的屬於一門科學，則是因為它們可以歸入某一物。因此許多其他不同的東西之屬於一門科學，是因為它們可以歸入一物，例如，一個全體，一個原因，或一個主題。然而相反之物或對立之物在本質上屬於一門科學，因為一個是認識另一個的憑藉。由此而產生了這個或然的命題，就是一切相反的不同事物皆屬於一門科學。所以，如果原理是不同的，而又不是相反的，那麼它們不屬於一門科學。

三七二、「再者，在許多，云云」（一九二）

這兒他提出第二個論證如下。在屬於一門科學之不同事物的情況下，無論這科學考量哪一個，它也必考量另一個。這在相反之物的情況下是很明顯的；它們是不同的，並且在本質上屬於一門科學，而不可歸入另一種統一體。然而並非每一門考量一項原因的科學，也考量一切原因。所以關於一切原因的研究不屬於一門科學。

三七三、他證明小前提如下：不同的科學研究不同的存有，並且有許多的存有並不具備一切的原因。首先，他

從稱爲變動之源頭的那個原因方面說明這一點；因爲在不變之物中，似乎不能有變動的原理。現在，有些人肯定了不變之物的存在，尤其是柏拉圖學派，他們說，數和分別存在的實體爲不變之物。因此如果有科學考量這些東西的話，則它不能考量變動的源頭或動力因。

三七四、第二，他說明，具有善之特性的目的因也有同樣的情形。因爲如果我們承認，有的東西，它就是善之自身以及藉著自己的本性即是目的，那麼善之特性似乎不能存在於不變之物中。並且它是一種原因，就是說，萬物是因了它以及爲了它的原故而發生，而存在。不過，他說「即是善自身以及藉著自己的本性即是目的的東西」，這個話是爲了排除實用的善，因爲實用的善不是目的的謂詞，而是到達目的之方法的謂詞。因此，那些單單因爲對別的東西有用而稱爲善的東西，不是善自身，或因了自己的本性是善的。例如，一劑苦藥不是善自身，而只是因爲它導向一個目的——健康；健康才是善自身。然而一個目的，或一物之所以發生的理由，似乎是一個行爲的終點。然而一切行爲似乎包含變動。所以似乎可以結論說，這項原理，亦即具有善之特性的目的因，不能存在於不變之物中。再者，既然那些與質料分別存在的東西必然是不變的，所以一個 *autoagathon*，亦即善自身，像柏拉圖所主張者，似乎不可能存在。因爲他稱一切非物質的和未被分受的東西爲自存之物，正如他稱人之理型爲人自身，彷彿沒有被分受在質料中的東西。因此他也稱自身沒有被分受的善爲善自身，也就是萬物之第一原理。

三七五、再者，爲了加強這個論證的力量，他引用了一個例子。因爲，由於在不變之物的情況下不能有目的，那麼，在從質料及變動裡抽離出來的數學中，什麼都不能憑著這個原因獲得證明，如同在自然科學中那樣；自然科學研究變動之物，因而有的東西可以憑著善的概念獲得證

明。例如，爲什麼人有手呢，我們說因爲藉著手他更能夠實現理性所思考的事物。然而在數學中，不能以這種方式建立證明，就是不能說，有的東西是如此，因爲這樣對它更好，或者如果它不如此，它就會更壞；例如，就像是有人說，在半圓中的角之爲直角，因爲這樣比著它是銳角或鈍角更好。並且，因爲也許可能有另一種憑著目的因建立證明的方式（例如，假定有人說，如果一個目的要存在，那麼爲了目的的原故而存在的東西必先存在），所以他加上一句說，在數學中根本沒有人提到屬於善或目的因的那些東西。爲這個原故，某些巧辯家，譬如亞力斯提普（他屬於伊畢鳩魯學派），完全忽視了使用目的因的證明，以爲它們毫無價值，因爲他看到，在低下的機械的技術中，例如在「建築術」，亦即在木工中，還有在「修補」的技術中，一切事物都是根據有的更好或有的更壞而獲得解釋；而在數學中—最高貴也最確定的科學—根本不提及善惡之事。

三七六、「但是另一方面，云云」（一九三）

這兒他插入了另一個問題。首先，他提出這個問題，其中包括兩部分。問題的第一部分是這樣的。如果不同的原因由許多門科學來研究，就是一門不同的科學研究一種不同的原因，那麼，這些科學中哪一門應該稱爲「我們所尋找的」科學，亦即第一哲學呢？是不是研究形式因的那一門？或是研究目的因的那一門？或是研究其他原因之一的那一門？問題的第二部分是：如果有些東西，它們具有許多原因，那麼，研究這些原因的科學中，哪一門認識主題最多呢？

三七七、「因爲同一物，云云」（一九四）

他以下面的事實闡明問題的第二部分，就是，我們發現同一物具有每一類的原因。例如，一棟房子，其變動的源頭是技術和建造者；其所以存在的理由，亦即房子的目



的因，「是它的功能」，亦即使用，也就是居住；其質料因是土，牆壁和地面都是用它造成的；其種別或形式因是房屋的設計，也即是工程師，最先在心裡思考之後，而賦與質料者。

三七八、「所以從剛剛建立的，云云」（一九五）

這兒他再一次提出這個問題，就是，根據在本編之初關於智慧所建立的各點，上述的科學中，哪一門我們可以稱它為智慧（一四：C 三六），也即是說，是不是探討形式因的科學，或是探討目的因的，或是探討其他原因之一的。他依順序提出了涉及那三種原因中每一種原因的論證，且謂似乎有一些理由，說明為什麼「每一門科學」，亦即憑著任何一個原因而進行的任何一門科學，都應該以智慧之名來稱呼它。第一，他講到憑著目的因而進行的那門科學。因為在本書開始時說過，這門科學，亦即稱為智慧者，是最有權威的，亦即指導其他附屬的科學的。所以，既然智慧「佔有重要地位」，亦即在崇高地位的秩序上有在先性，並且在其指導其他科學的權威上更具影響力（因為其他科學不應該反抗它，而應該像僕人一樣由它那兒接受它們的原理），那麼，「討論目的及善」的那門科學，亦即藉著目的因而進行研究的科學，似乎有資格稱為智慧。其所以如此，因為其他一切都是為了目的而存在，因此，在一種意義下，目的是其他一切原因的原因。所以憑著目的因而進行研究的科學是最重要的科學。這一點由下面的事實看得出來，就是，涉及目的的那些技術比著其他技術更為重要，也更優先。例如，航海的技術比著造船的技術更為重要，也更優先。因此，如果智慧是高尚的，並指導其他科學的，那麼它似乎是藉著目的因而進行研究。

三七九、「然而就智慧，云云」（一九六）

這兒他提出涉及形式因的論證。在本書的緒言中曾經說過（二六：C 五一），智慧所研究的是第一原因以及一

切最可知的和最確定的。依此而論，它所研究的似乎是「實體」，也就是說，它是藉著形式因而進行研究。因為在認識事物的不同方式中，我們說，認識某物存在的人，比著認識它不存在的人，認識得更完美。因此在〈分析論〉下篇中，（譯者註一）哲學家證明了肯定的證明勝過否定的證明。在那些以肯定的方式認識某物的人們中間，我們說一個人比另一個人認識得更完美。然而我們說，認識一物是什麼的人，他比別人認識得更完美，而不是認識它是多麼大的，或它是什麼樣子的，或它能夠作什麼，或能夠承受什麼的人。所以，在一種最完美的方式下絕對地認識一物自身，即是認識它是什麼，並且這即是認識它的實體。然而就連在認識別的東西時，譬如一物之特性，我們也說，當我們認識了它們的附質和特性的本質時，我們才算是最完美地認識能夠加以證明的每一物；因為本質不只存在於實體之中，也存在於附質之中。

三八〇、他提出作正方形的例子，就是將一個邊長相等的平面作成一個正方形，這平面不是正方形，然而我們說，當我們找到一個與它相等的正方形時，我們使它成為正方形。但是，既然每一個直角的，邊長相等的平面皆包括於含蘊直角的兩個邊中，因而整個平面只是這些線條之一乘於另一個的結果，既然如此，那麼當我們找到一條線作為這兩條線之相稱的中介時，我們就找到了等於這個平面的正方形。例如，假定A線之於B線，如同B線之於C線，那麼B線之平方等於被C與A包括的平面，一如在歐幾里德之〈元素〉卷六中所證明者（譯者註二）。

三八一、這在數字的情形下更為明顯。因為六是九與四之間的成比例的中介。因為九與六之關係為一又二分之一比一，六與四之關係也是如此。現在，六的平方為三十六，而四乘九也等於這個數： $4 \times 9 = 36$ 。在其他情況下也是如此。

三八二、「但是對於生，云云」（一九七）

這兒他提出涉及變動之原因的論證。因為在生和行動的過程中，以及在一切變化中，我們看到，當我們認識一物之變動的原理時，我們就可以說我們認識該物，並且變動不是別的，就是由一個推動者所造成的變動之物的實現，一如在〈物理學〉卷三所說者（譯者註三）。不過，他沒有提到質料因，因為質料因之為認識的原理，其方式最不完全；因為認識行為不是由潛在之物造成的，而是由現行之物造成的，如同在下面卷九所說明者（八〇五：C一八九四）。

三八三、他在提出了屬於第二個問題的那些論證之後，又引進了一個涉及第一個問題的論證，這個論證是以上面提出的同樣的理由為基礎（一九一：C三七〇等等），就是，研究這一切原因之屬於不同科學的任務，因為在不同的主題中，似乎不同的原因佔有著主要角色，例如，在可變之物中，變動的源頭佔有主要角色，在可以證明的事物中，本質佔有主要角色，在導向目的事物中，目的佔有主要角色。

三八四、不過，後來亞里斯多德並未明白地解答這個問題，只是從他在下面不同的地方所建立的事物中可以發現這個問題的答案。因為在卷四中（二九六：C五三三），他建立了這個主張，就是，這門科學探討存有之為存有，所以探討第一實體的事也屬於這門科學，而不屬於自然哲學；因為除了可變的實體之外，還有別的實體。但是每一個實體，或者它只是一個形式，因而自身是一個存有，或者它是由質料及形式所合成的，因而它藉著形式而是一個存有。因此，就這門科學探討存有而言，它最先探討的是形式因。然而我們認識第一實體，並不是說我們認識它們是什麼，而只能在某種方式下從第九卷（八一〇：C一九〇四）所建立的事項中去了解它們；因此在我們關於它們

的知識中，形式因是沒有位子的。然而即使它們自身是不變動的，它們仍以目的方式為其他事物之變動的原因。因此，就這門科學探討第一實體而言，它的任務特別是探討目的因，並且在某種方式下也探討動力因。但是探討質料因本身，完全不是它的事，因為質料並不真正是存有的原因，而是某種特定的存有的原因，亦即變動實體的原因。不過，這樣的原因屬於特殊科學的研究範圍，除非是就其蘊含在存有的下面而言它們可能是這門科學探討的對象；因為它的分析在此種方式下延伸到所有的物。

三八五、現在，觀察了這些事物之後，就容易答覆先前提出的論證了。因為第一，在這門科學中，雖然不同的原因不是相反的，然而沒有理由可以阻止它們屬於一個存在之物，因為它們能夠歸入一物——一般的存有——一如上面所說（C三八四）。同樣，即使並非每一門科學皆探討一切的原因，然而沒有理由能夠阻止一門科學去探討所有的原因，或其中的若干個，因為它們可以歸入一物。但是說得更具體一點，我們必須說，在不變之物的情況下，沒有理由阻止我們去探討變動的源頭與目的或善。這兒我所說的不變之物，是指那些仍為變動之源頭的東西，像第一實體那樣。不過，在那些既無變動，亦不造成變動的事物的情況下，則不探討變動的源頭，或變動的目的，不過，作為不含變動的活動之目標的目的是可以探討的。因為，如果有不引發變動的理智實體存在的話，如同柏拉圖學派所說者，那麼，就其具有理智和意志而言，則必須說，他們具有目的和善，亦即他們的意志的對象。但是數學的對象既無變動，亦不引發變動，而且沒有意志。因此在它們的情況下，我們不在善及目的的名義下去討論善，不過在這些對象中我們也研究善，就是，它們的存在以及它們是什麼（本質）。因此，所謂「善不存在於數學對象之內」，這句話是錯誤的，一如他在下面第九卷中（八〇五：C一

八八八) 所證明者(譯者註四)。

三八六、第二個問題的答案已經明顯了；因為關於那三種原因的研究，亦即他以辯證的方式所論辯的那些原因，確屬於這門科學。

## 譯者註

- 一、*Analytica Posteriora* , I , 25 ( 86b 35 ) .
- 二、*Book VI* , *Proposition 17* .
- 三、*Physica* , III , 2 ( 202a 5 ) .
- 四、亦可參考 *Book X III* , 3 ( 1078a 31 ) .



## 第五篇

# 證明和實體之原理是否由一門科學來考察，或是由許多門來考察？

亞里斯多德原文 第二章 996<sup>b</sup>26 — 997<sup>a</sup>15

一九八、關於證明的原理，還有這個問題，就是，它們是由一門科學來研究，或是由許多門來研究。我所說的證明的原理，是指一切證明之所從出的公理，譬如，「每一件東西或是被肯定，或是被否定，這是必然的，」以及「一物不可能同時既存在又不存在，」以及其他這類的命題。是否有一門科學去研究這些原理與實體，或是有不同的科學呢？如果不是一個，那麼兩者中哪一門是我們現在所找尋的呢？

一九九、現在，這些東西由一門科學來研究，那是不合理的；因為，為什麼研究這些東西的工作適合幾何學，而不適合其他科學呢？同樣，如果此種研究屬於任何一門科學，而不能屬於所有的科學，那麼關於這些原理的了解並不更適合研究實體的科學，勝於適合任何其他科學。

二〇〇、同時，關於這些原理，如何會有一門科學呢？因為我們已經知道其中每項是什麼；所以其他技術把它們當作已知的原理去使用它們。但是，如果關於它們有證明的話，則必須有一個作為主體的類，並且有些原理必須為特性，而其他的為公理。因為，既然證明必須由某物進行，並且是關於某物，以及要證明某些東西，因而不可能證明所有的事物。因此必須結論說，可證明的事物的類別只有一個；因為一切依賴證明的科學都使用公理。

二〇一、但是另一方面，如果探討實體的科學不同於探討公理的科學，那麼這些科學中哪一門更重要並且在先呢？因為公理是最普遍的並且是一切事物之原理。並且，如果建立（這些原理的）真假不屬於哲學家，那麼將屬於別的什麼人呢？（譯者註一）。

## 聖多瑪斯註

三八七、亞里斯多德在辯論了關於探討原因的第一個問題之後，現在試圖以辯證的方式討論涉及研究用作證明的第一原理的科學。對於這一點，他作了三件事。第一（一九八：C三八七），他提出問題。第二（一九九：C三八八），他為問題的一方提出辯論（「現在，這些東西，云云」）。第三（二〇一：C三九一），他為問題的另一方提出辯論（「但是另一方面，云云」）。

第一（一九八），他提出關於證明的第一原理的問題，就是，關於這些原理的探討是否屬於一門科學，或是屬於許多門。再者，他說明作為證明的第一原理是什麼，就是，它們是所有人的共通概念，一切證明皆以它們為基礎，這即是說，被證明的結論之特殊原理是由這些共通原理取得了它們的穩固性。並且他提出了一個第一原理的實例，尤其是這一條：每一物（對一個主體而言）必須或是被肯定，或是被否定。他提到的另一條原理是，同一物不可能同時既存在又不存在。因此就發生了這個問題：是否這些原理以及類似的原理屬於一門科學，或是屬於許多門。如果它們屬於一門科學，那麼，是否它們屬於探討實體的科學，



或是屬於別的科學。如果是屬於另一門科學，那麼哪一門應該稱爲我們現在所尋求的智慧，或第一哲學。

三八八、「現在，這些東西，云云」（一九九）

這兒他爲問題的一面提出辯論，說明考量一切第一原理，亦即用作證明的及實體的第一原理，不是一門科學的任務。他提出兩個論證。第一個是：既然一切科學皆使用作爲證明的這些原理，那麼似乎沒有理由，說明爲什麼關於它們的研究屬於這一門科學，而不屬於另一門；再者，若謂它們應該由一切科學來研究，這似乎也不合理，因爲那樣的話，則必須說，同一物在不同的科學中加以研究，然而這是多餘的。因此似乎必須結論說，沒有一門科學去研究這些原理。爲了同樣的理由，其他任何科學都不能提供我們關於這類原理的知識，並且也是爲了這個原故，我們必須說，它也不屬於以探討實體爲職志的科學。

三八九、「同時，云云」（二〇〇）

這兒他提出第二個論證如下。在科學中，有兩種求得知識的方法，一個使我們認識每一物之本質，另一個則是透過證明使我們求得知識。但是藉著第一個方法使我們認識用作證明的原理，不屬於任何科學，因爲此種關於原理的知識被認爲是先於一切科學的。因爲「我們已經知道」它們每一個是什麼，亦即，從一開始我們就認識這些原理的意義，並且藉著此種知識，我們直接認識了原理本身。既然關於原理的這種知識直接屬於我們，因此他結論說，一切涉及其他知識的技術和科學皆以這些原理爲我們自然認識者來使用它們。

三九〇、同樣，藉著證明的方法，也沒有任何科學提供我們關於這些原理的知識，因爲，如果關於它們有證明的話，則我們必須考量三項原則，就是，作爲主體的類別，它的特性，以及公理。爲澄清這一點，他加一句說，不可能證明所有的東西；因爲主體是不能證明的，而關於主體

的特性是可以證明的。不過，關於主體，必須事先知道它們是否存在，以及它們是什麼，如同在〈分析論〉下篇卷一所指出者（譯者註二）。理由是，證明必須由作為原理的某些東西，亦即公理，開始進行，並且必須是關於某物，亦即主體，並且證明出某些東西，亦即特性。依此而論，此三者之一是直接明顯的，這即是公理它們不是證出來的，否則的話，必須在公理之前已有一些公理；但這是不可能的。所以，他把這個方法揚棄了並認為是一個明顯的事實之後，又進一步考量作為主體的類。既然一門科學具有一個作為主體的類，那麼證明公理的那門科學必須有一個作為主體的類。如此，對一切依賴證明的科學而言，必須有一個作為主體的類，因為一切依賴證明的科學皆使用這一類的公理。

三九一、「但是另一方面，云云」（二〇一）

這兒他為問題的另一面提出論辯。如果說有一門科學探討這類的原理，另一門探討實體，那麼還有一個問題，就是，哪一門科學是最重要的和優先的。因為一方面，既然公理是最普遍的，並且是一切科學所討論的一切事物的原理，那麼探討這類原理的科學似乎是最重要的科學。但是另一方面，既然實體是第一個和主要的存有，那麼，顯然地，第一哲學乃是關於實體的科學。如果探討實體和公理的不是同一門科學，則不容易說得出，關於真假的探討屬於別的哪一門科學，這即是說，如果它不屬於探討實體的第一哲學的話。

三九二、哲學家在本書卷四（三二一：C五九〇）中解答了這個問題。他說，關於公理的研究主要屬於哲學家，因為哲學家的任務是探討一般的存有，這類而的第一原理在本質上屬於一般的存有，這一點，在第一原理的情況下最為明顯了：同一物不可能（同時）既存在又不存在。因此，一切特殊科學之使用此類的原理，正像它們使用存有

自身一樣，不過，主要關懷這些原理的則是第一哲學家。第一個論證就是這樣解決的。但是第二個論證的解答則是這樣的：第一哲學家考量此類原理的方式，並非經由界定它們或者在一種絕對的意義下證明它們而使得它們被認知，而是經由辯論，亦即經由辯論的方式駁斥那些否定它們的人，而使它們被認知，一如在卷四中所說者（三三一：C 六〇八）。

## 譯者註

- 一、這個問題的答案見於卷四，第五篇（三一九—三二五：G 五八八—五九五）。
- 二、*Analytica Posteriora* ,I,1 (71a 10)。



## 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？

亞里斯多德原文 第二章 997<sup>a</sup>15 — 997<sup>a</sup>34

二〇二、還有這個問題，就是，是否有一門科學研究所有的實體，或是有許多門科學研究它們。

二〇三、如果不是一門科學的話，那麼這門科學應該研究哪些實體呢？

二〇四、然而，若謂有一門關於一切實體的科學，那是不可理解的；因為那樣的話，則一門科學即會證明一切基本附質，也即是說，如果事實上每一門依賴證明的科學都是由共通的意見進行探討某一主體的基本附質。因此，依據同樣的意見，研究同樣的主體類之基本附質是同一科學的任務。因為探討某物是如此，屬於一門科學，並且探討證明之所從出的原理，屬於一門科學，不管是屬於同一門，或是屬於不同的一門。因此探討附質屬於一門科學，不管這附質是由這些科學來研究，或是由導源於這些科學的科學來研究。（譯者註一）

二〇五、再者，還有這個問題，就是，是否這門科學單單涉及實體，或者也涉及附質。例如，我的意思是說，如果一立體之物是一種的實體，還有線及平面，那麼就發生一個問題：認識這些東西以及數學上所證明的每一類事物的附質是否為同一門科學的任務，或是不同科學的任務。

二〇六、如果是同一門科學的任務，那麼將有一門特殊科學從事這些證明的的工作，而這一門即是探討實體的科學。但是，關於本質似乎沒有任何證明。

二〇七、如果是不同科學的任務，那麼，哪一門是研究實體之附質的科學呢？要解答這個問題是非常困難的（譯者註二）。

## 聖多瑪斯註

三九三、辯論了涉及這門科學之研究範圍的問題之後，現在他討論第三個問題，亦即屬於研究實體及附質的問題。這個問題分兩部分，因為對於這一點他討論兩個問題。第二個問題開始時（二〇八：C四〇三），他說，「再者，還有這個問題，就是，云云」。

關於第一點，他作了三件事。第一（二〇二：C三九三），他問，是否有一門科學探討一切實體，或是有許多門科學探討不同的實體。

三九四、「如果不是一門，云云」（二〇三）

第二，他為問題的第一面提出論辯，指出有一門關於一切實體的科學。因為，如果沒有一門關於一切實體的科學，則好像不可能指定這門科學所探討的實體，因為實體之為實體是最主要的存有。因此不像是一種實體屬於基本科學探討的範圍，而另一種實體則不屬於。

三九五、「然而若謂有一門，云云」（二〇四）

第三，他為問題的另一面提出辯論說，主張有一門關於一切實體的科學，是不可理解的。因為那樣的話，則必

須結論說，有一門關於一切基本附質的證實的科學。這是真的，因為每一門證明附質的科學皆對某個特殊主體的基本附質加以思辨，並且它如此作是根據某些共通的概念。所以，既然一門證實的科學單單考量某個特殊主體的附質，那麼關於某一主體類的研究，必然屬於研究該類之基本附質的那同一門科學，並且反過來也是一樣，只要其證明是根據同樣的原理去進行就行了。

三九六、然而，有時候，根據某些原理證明一物是如此，屬於一門科學，也有時候，證明那樣據以證明一物是如此的原理，屬於一門科學，有時候屬於同一門科學，有時候屬於不同的科學。屬於同一門科學的一個例子是幾何學；幾何學證明了，一個三角形的三內角等於兩個直角，因為三角形的外角等於與其對面的兩個內角；證明這一點單單屬於幾何學。屬於不同科學的一個例子是音樂；依照音樂上的證明，一個音不能分為兩個相等的半音，因為九與八的比例是超特殊的（*Superparticular*）（譯者註三），因而不能分為兩個相等的部分。然而要證明這一點並不屬於音樂家，而屬於算術學家。因此，顯然地，有時候科學彼此之不同，是因為它們的原理不同，就是一門科學，藉著某些較高的原理，來證實另一門科學的原理。

三九七、然而，若是假定原理為同一的，那麼，只要附質相同，以及主體類相同，則科學不能有差異，彷彿一門科學研究主體，另一門研究它的附質那樣。因此研究實體的那門科學必然也研究它的附質，並且，如果有許多門研究實體的科學，也必有許多門研究附質的科學。但是，如果只有一門研究實體的科學，也必只有一門研究附質的科學。然而這是不可能的，因為，既然沒有科學不證明某一主體的附質，因而必須結論說只有一門科學。所以探討一切實體是一門科學的任務。

三九八、這一點在本書第四卷（二九九 a : C 五四六）

有所論述，那兒指出，考察實體之為實體屬於第一科學，因為它的領域是考量「存有之為存有」；因此它依照實體之共通方面考量一切實體。所以考量實體的一切共通附質屬於這門科學。但是考量實體之特殊附質則屬於探討特殊實體的特殊科學，正像考量變動的實體之附質屬於自然科學那樣。不過，在實體之間，也有層級，因為第一實體是非物質的。因此，關於它們的研究真正屬於第一哲學，正像是如果沒有其他實體先於變動的、有形的實體的話，則自然哲學將為第一哲學那樣，一如下面在第六卷中所說的（五四二：C—一七〇）。

三九九、「再者，還有這個問題，云云」（二〇五）

這兒他提出另一個涉及研究實體及附質的問題。對於這一點，他作了三件事。第一，他問，這門科學的探討，是否單單涉及實體，或者也涉及實體的屬性或附質。例如，如果我們說，線，平面，和立體，都是某種的實體，如同有些人所主張者，那麼就發生一個問題，就是，考量這類的東西以及數學上所證明的它們的固有附質，是否屬於同一門科學，或者屬於另外的科學。

四〇〇、「如果是同一門，云云」（二〇六）

第二，他為問題的一面提出辯論。如果探討附質與實體屬於同一門科學，那麼，既然探討附質的科學證明附質，則探討實體的科學必然證明實體。然而這是不可能的；因為，表示本質的實體之定義是不能證明的。因此，探討實體及附質不屬於同一門科學。

四〇一、「如果是不同，云云」（二〇七）

第三，他為問題的另一面提出辯論。如果探討實體及附質屬於不同的科學，則說不出，探討實體之附質的是哪一門科學，因為這樣的科學將會探討兩者，不過，這似乎屬於所有的科學；因為每一門科學皆探討其主體的基本附質，如同已經說明者。



四〇二、哲學家在本書第四卷（三一〇：C五七〇）解答了這個問題，他說，探討實體和存有之固有附質，也是研究實體和存有的那門科學的職責。但不能因此說，它以同樣的方式去研究每一項問題，這即是說，它不是像證明附質那樣去證明實體，而是一方面界定實體，一方面證明某些附質或是屬於或是不屬於它，一如在本書第九卷末（八〇六：C一八九五）所詳細說明者。

## 譯者註

- 一、這個問題的解答見於第四卷，第二篇（三〇四—三〇五：[五六一—五六三]）；第六卷，第一篇（五三二—五四二：[一一四四—一一七〇]）。
- 二、這個問題的解答見於第四卷，第三及第四篇（三〇六—三一八：[五六四—五八七]）。
- 三、意思是，它包含一個數及一個能夠整除此數的部分。



## 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

亞里斯多德原文 第二及第三章 997<sup>a</sup>34  
— 998<sup>a</sup>21

二〇八、再者，是否我們必須說，只有可感的實體存在，或者除此之外還有別的。是否只有一類實體，或是有許多類，如同那些講論理型以及數學所討論的中間物的人們所主張者。

二〇九、現在，我們講論理型既是原因又是實體自身的方式，已經在我們第一次討論這一切事物的時候討論過了（六九）。

二一〇、上述的學說固然在許多方面含蘊著困難，然而更荒謬的是他們說，除了存在於天上的那些實體之外，還有某些別的東西，並且它們與可感之物是同樣的，除了前者是永恆的，而後者是可毀的。因為他們（亦即柏拉圖學派）不折不扣地說，有一個人自身，馬自身，健康自身，它們（與其可感的對立物）絲毫沒有差異；他們的作法就像有些人所說的，有一些神，並且他們擁有人的形像。因為正如後者只不過把他們弄成了永恆的人，同樣，前者只不過把理型弄成了永恆的可感之物。

二一一、再者，如果有人主張，除了理型和可感的實體之外，還有中間之物，則他將面對許多難題。因為，顯然地，除了普通可感的線之外（譯者註一），依照同樣的原理，還要有線，並且其他各類的東西也有同樣的情形。所以，既然天文學是這些（數學）中之一科，那麼除了我們所看見的天體之外，還有一個天體以及日月，並且其他

天上物體也有同樣的情形。我們要如何接受這些東西呢？因為，若假定天體不動，那是不可理解的，然而若假定它是動的，那完全不可能。望遠科學所研究的事項，以及數學上的和聲學，也是同樣的情形，因為，根據同樣的理由，這些東西也不可能與可感之物分開存在。因為如果有中間的可感對象和感官，那麼，顯然地，也要有中間動物介於動物自身和那些可毀的動物之間。

二一二、再者，我們還可以問，這些科學應該研究什麼東西。因為，如何測量土地的幾何學和劃分地球的測地學只在這方面彼此不同，就是，後者探討能夠被感官感知的事物，而前者則探討不可感知的事物，那麼，顯然地，除了醫學之外，還有另一門科學介乎醫學自身及這一門特殊的醫學之間；其他科學也是一樣。然而這如何可能呢？因為那樣的話，則除了可感的健康事物及健康自身之外，還要有某些健康的事物。

二一三、同樣，測地學似乎也不涉及可感的與可毀的連續量。因為在這種情況下，當它們毀滅時，這門科學也就毀滅了。

二一四、再者，天文學亦將不討論可感的連續的量，或這個天體。因為我們藉感官所知覺的線，並非幾何學所講論的那樣的線，因為感官所知覺的事物中，沒有一樣是如此地直或圓。因為圓形不是在一個點上觸到尺子，而是在普羅塔哥拉（Protagoras）反駁幾何學家時所說的方式下觸到尺子。天體的運動或旋轉也不類似於幾何學上所講論的事物，點也不具有像星辰那樣的性質。

二一五、不過，也有些人說，介於理型之下及可感之物之上的這些中間物，不是存在於可感之物之外，而是存在於它們之內。然而若想把從這個學說中演生出來的一切不可能的後果一個個數一數，則需要過分冗長的討論。因此提出下面的討論就足夠了。

二一六、主張只有在這類事物的情況下是如此，那是不合理的，很明顯地，理型也可能存在於可感之物之中，因為這兩種觀點都繫乎同樣的論證。

二一七、再者，兩個立體物必須佔據同樣的地方。

二一八、既然數學對象存在於可感之物中，而可感之物是變動的，則它們也是可變動的。

二一九、再者，總而言之，若有人主張，它們存在，但是它們存在於可感之物之內，這樣作有什麼目的呢？因為像上面描述的那些矛盾同樣適用於這些假設。因為，除了我們所感知的天體之外，還要有一個天體，只不過它不是分離的，而是存在於同一地方；然而這是不可能的。

### 第三章

所以在這些問題上，我們難以看得出，如何能夠有積極的真理。

## 聖多瑪斯註

四〇三、哲學家在辯論了有關這門科學之範圍的問題之後，現在他以辯證的方式討論涉及實體自身的問題，而實體自身乃是這門科學的主要研究對象。對於這一點，他作了三件事。第一（二〇八：C 四〇三），他提出問題。第二（二〇九：C 四〇六），他指出支持問題一面的論證的源頭（「現在，我們講論，云云」）。第三（二一〇：C 四〇七），他為問題的另一面提出辯論（「上述的學說，云云」）。

關於第一部分，他提出兩個問題。第一個問題：是否宇宙中只有可感的實體，如同某些古代自然哲學家所宣稱者，或者，除了可感的實體之外，還有一些別的，如同柏拉圖學派所說者。

四〇四、假定除了可感的實體之外，還有別的實體，第二個問題即是，是否這些實體屬於一個類，或者屬於許多類。因為兩個意見他都考量。因為有的思想家主張，除了可感的實體之外，只有分離的理型，亦即非物質的人自身，馬自身，等等，以及其他類的東西，而別的人則主張，還有別的實體介乎理型與可感之物之間，就是數學的對象，他們說這是數學所研究的。

四〇五、這個觀點的理由是，他們肯定悟性具有兩種抽象過程：一種是，悟性由特殊之物中抽得普遍之物，並且依照這個抽象方式他們肯定了分離的、自存的理型；另一種是，悟性由可感的質料中抽得某些形式，在這些形式中，可感的質料並不出現，例如，從銅中抽得圓。依照這種抽象方式，他們肯定了分離的數學對象，他們說這些對象介乎理型與可感的實體之間，因為它們具有一些與兩者共通的東西：與理型共通的是，它們與可感的質料分別存在，與可感的實體共通的是，其中有許多屬於一類，譬如許多圓，和許多線。

四〇六、「現在，我們講論，云云」（二〇九）

然後他指出，為問題的一面提出辯論是可能的；他說，「在我們第一次的討論中」，亦即在第一卷（六九：C—五一），曾經說過，理型被認為既是可感之物的原因，又是自存的實體。因此，從敘述柏拉圖的觀點時所說過的事情，可以取得論證，支持問題之肯定的一面。

四〇七、「上述的學說，云云」（二一〇）

這兒他為否定的一面提出理由。他這樣作，第一（二一〇），是為了解說，形式不是與可感之物分離的；第二

(二一一：C四一〇)，爲了說明，數學對象不是分離的（「再者，如果有人主張，云云」）。

在上面第一卷（一〇三：C二〇八），他提出了許多論證反對那些肯定分離的形式的人；所以，略過那些論證之後，他提出了看來最有效的一項推理。他說，（二一〇）那些肯定分離的形式的人們的主張固然包含許多困難，而現在所論述的那些人的主張，跟其他人的主張一樣荒謬，這即是，有人說，除了天底下可感的性體之外，還有別的性體。因爲天是可感的物體的界限，一如在〈天體與世界〉第一卷所證明者（譯者註二）。但是那些肯定理型的人，並沒有把它們置於天體之下，或天體之外，一如在〈物理學〉第三卷所指出者（譯者註三）。因此，依照此種情形，他說除了存在於天上的性體之外，他們還肯定了別的性體。並且他們說，這些對立的性體在種類及可悟的架構方面皆與可感之物相同，並且說它們存在於這些可感之物中；或者，他們說，那些性體即是這些可感之物的理型。例如，他們說，分離的人構成這個特殊的，亦即被感官所知覺的人的人性，並且被感官所知覺的人則是分受了那個分離的人的人性。不過，他們說這些性體在這方面彼此不同，就是，那些非物質的性體是永恆的，而這些可感的性體則是可毀的。

四〇八、我們說他們主張那些性體與這些可感之物相同，這一點從下面的事實看得出來，就是，正如人，馬，健康存在於可感之物之間，同樣，他們說「一個人自身」，亦即沒有可感的質料的人，存在於這些性體之間；並且關於馬和健康，他們說了同樣的話。再者，他們說，在分離的實體那一類中，除了與以質料的方式存在於可感的世界中的（相應之物）以外，沒有別的了。這個主張好像類似於另一些人的主張，就是，他們說神具有人的形像，這即是伊畢鳩魯學派的意見，一如杜利（Tully）在其〈論諸神

之本性>中所提出者（譯者註四）。因為，正如主張神具有人形的那些人們，他們沒有作別的，只是把人的實體弄成了永恆的，同樣，主張有理型的那些人也没作別的，只不過肯定有永恆的可感之物而已，像馬，牛，等等。

四〇九、然而，謂自然可滅之物在種別上與自然不可滅之物相同，這完全是荒謬的。因為正好相反，就是，可滅之物與不可滅之物在種別上絕對不同，如同下面在本書第十卷（八九五：C二一三七）所說的。不過，能夠有這種情形，就是，神的大能使自然可滅之物永久存在。

四一〇、「再者，如果有人，云云」（二一一）

然後他反駁那些主張數學對象介於理型與可感之物之間的人。第一（二一一：C四一〇），他反駁那些主張數學對象為中間物並且是與可感之物分離的人。第二（二一五：C四一七），反駁那些主張數學對象存在，然而存在於可感之物之內的人（「不過，也有些人說，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他引出論證反駁第一種意見。第二（二一四：C四一六），他提出辯論支持這個意見（「再者，天文學，云云」）。

他提出了三個論證反駁第一種意見。第一個論證是：正如有一門關於線的數學，同樣，也有一些關於其他主題的數學。那麼，如果除了幾何學所討論的可感的線之外，還有其他的線，同樣，在其他數學所討論的一切其他種類的事物中，除了被感官感知的東西之外，還有別的東西。然而他指出，對兩種數學而言，這個觀點是不可能的。

四一一、第一種是天文學；天文學是數學之一科，其研究主題為諸天和天上的物體。因此，依照上面所說，除了可感知的天體之外，必須有另一個天體，同樣，必須有另一個太陽，和另一個月亮，其他天上物體也是一樣。然而這是令人難以相信的，因為那另一個天體或是可變動的，或是不可變動的。如果說它是不可變動的，這似乎不可理



解，因為我們看到，天體自然地常常變動。因此天文學家也研究天體的變動。然而若謂有一個天體，它既是分離的，又是變動的，則是不可能的，因為與質料分離的東西不可能有變動。

四一二、然後他指出，在其他數學科的情況下，這個觀點也同樣不可接受，例如，望遠學，它研究可見的線，以及「和聲學」，就是音樂學，它研究聲音的比例。現在，不可能有介乎理型及可感之物之間的中間物；因為，如果這些可感之物—聲音和可見的線—是中間物，則必須說也有中間的感官。並且，既然感官只存在於動物身上，那麼必須說也有中間的動物介乎理型動物與可滅的動物之間；然而這是絕對荒謬的。

四一三、「再者，我們還可以，云云」（二一二）

第二個論證（亦即反駁以數學對象為與可感之物分離的中間類者）是這樣的，如果在數學所探討的各類事物中有三類的事物—可感的實體，理型，和中間物—那麼，既然一切可感之物和一切理型的可悟的架構應該相同，則好像必須結論說，在任何可感之物與其理型之間，都要有中間物。因此還有這個問題，就是，那些類的事物包括在數學科的範圍之內。因為，如果說一種數學，譬如幾何學，它與測地學，亦即關於可感的度量的科學，之不同，只在於測地學探討可感的度量，而幾何學則探討不可感的中間之物，那麼，除了一切研究可感之物的科學之外，還要有其他的研究這些中間之物的數學。例如，假定醫學研究某些可感的身體，那麼除了醫學，或任何類似的科學之外，還要有另外的科學，它將是介乎研究可感的身體的醫學和研究理型的醫學的中間科學。然而這是不可能的。因為，既然醫學是關於「健康之事」的，亦即關於導致健康之事項的，那麼，如果有一門中間醫學的話，則除了可感知的賦予健康的事物和絕對的健康，亦即健康自身，或與質料

分離的健康理型之外，還要有中間的賦予健康的事物。但這顯然是錯誤的。因此必須說，這些數學不討論介乎可感之物與分離的理型之間的中間物。

四一四、「同樣，測地學，云云」（二一三）

然後他提出了第三個（對抗以數學對象為中間類的）論證。在這論證中，他推翻了上述意見中的一點，就是，有一門關於可感知的連續的量的科學。這樣，如果有另外的關於連續的量的科學，則必須因此結論說，也有中間的連續的量，因此他說，謂測地學為一門關於可感知的連續的量的科學，這話不是真的，因為此種連續的量是可毀的。那樣的話，則必須說，測地學是探討可毀的連續量的科學。然而，當一門科學所探討的事物被毀掉時，則那門科學似乎就被毀掉了；因為，當蘇格拉底不是正在坐著的時候，則我們現在關於他正在坐著的知識就不是真的了。所以我們必須說，當可感的連續量被毀掉時，測地學，或如另一讀法 *geosophics*，也被毀掉了。然而這個結論違反科學的性質，因為科學是必然的，不可毀滅的。

四一五、但是這個論證能夠用來支持問題的另一面，就是一個人可以說，藉著這個論證他是要證明，關於可感之物沒有科學，一切科學必須是涉及中間物或理型的。

四一六、「再者，天文學，云云」（二一四）

這兒他為支持這個主張提出了下面的論證：科學應該涉及什麼是真的，這屬於科學的基本概念，然而除非科學所研究的事物是真實的事物，則不是那種情形。所以作為科學之研究對象的東西必須在其自身方面與其表現在科學中者一模一樣。但是可感知的線並非幾何學上所說的那個模樣。他的證明是，幾何學上證明了，一個圓只在一點上觸及「尺子」，亦即直線，一如在歐幾里德之〈元素〉卷三所說明者（譯者註五）。然而在可感之圓和線的情況下並非如此。普羅塔哥拉在反駁幾何學家且推翻了科學的確

定性時，即使用了這個論證。同樣，天體的運動與旋轉，也不像天文學家所描述的那樣；因為，藉著離心圓（eccentrics）與周轉圓（epicycles），以及其他天文學家所描述的天體的不同運動，來解釋天上物體的運動，似乎是違反自然的。同樣，天上物體的量也不像天文學家所描述的那樣，因為他們拿星辰當作點來使用，然而它們是具延積的物體。因此，幾何學似乎並不討論可感知的連續量，並且天文學也不討論我們所感知的天。因此，我們只能說，這些科學所探討的是其他的東西，亦即中間的東西。

四一七、這兒他反駁另一個主張。第一，他提出論點。第二（二一六：C 四一八），他提出適合他的目的的論證（「主張只有，云云」）。

於是第一（二一五），他說，有的思想家肯定有東西介乎理型與可感之物之間，然而他們不說這些東西是與可感之物分離的，而是說它們存在於可感之物本身之內。這一點從某些人的意見中看得出來，就是，他們說有一些貫穿一切可感物體的自存的向度，有的思想家認為它們與可感物體的地方是同一的，一如在〈物理學〉第四卷所說者（譯者註六），也是他在這兒所反駁的。因此他說，若要討論此一主張的一切荒謬的後果，是一項重大的工作，不過現在只要簡短地提到幾點就足夠了。

四一八、「主張只有，云云」（二一六）

然後他提出四個論證來駁斥這個主張。第一個如下。他們之所以除了可感之物以外肯定了理型及數學對象，似乎是為了同樣的理由，就是他們這兩種主張都是因了悟性的抽象作用。那麼，如果數學對象被認為存在於可感之物中，則不但它們，理型自身也應該存在於那兒。然而這個話相反那些肯定理型存在的人們的意見。因為他們主張，這些理型是分離的，不存在於任何特定的地方。

四一九、「再者，兩個立體物，云云」（二一七）

這兒他提出第二個論證如下：如果數學對象不同於可感之物，而又存於在它們之內，那麼，既然物體是數學的一種對象，則必須說，一個數學的物體與一個可感的物體同時存在於一個主體之內。所以「兩個立體物」，亦即兩個物體，將存在於同一個地方。這是不可能的，不只是對兩個可感的物體而言不可能，就是對一個可感的物體及一個數學的物體而言也不可能，因為它們都有向度，因了這種向度，兩個物體不能在同一個地方。

四二〇、「既然數學對象，云云」（二一八）

這兒他提出第三個論證。當一物變動時，存在於它之內的東西也要變動。然而可感之物有變動。那麼，如果數學對象存在於可感之物之內的話，則必須說數學對象也有變動。然而這個結論相反數學對象之可悟的架構，因為它們不只從質料中抽象出來，而且也從變動中抽象出來。

四二一、「再者，總而言之，云云」（二一九）

然後他提出第四個論證如下。一種主張，除非它是建基於原因之一，則它即不會被認為是合理的，尤其是，如果從這樣的主張中得到更不可靠的結論，那它就更不合理了。然而這個主張沒有原因。因為，那些主張數學對象為中間物並且存在於可感之物中的人與那些主張它們不存在於可感之物中的人，都要面對同樣的矛盾，以及其他特殊的、更大的困難，這一點由上面所說的已很明顯。因此這個主張是不合理的。在結論中他說，關於在這些事項中什麼是真的，上述的問題包含著不少困難。

四二二、哲學家在本書第十二卷，第十三卷，和第十四卷（譯者註七）討論了這些問題，他在那兒指出，既沒有分離的數學實體，亦沒有分離的理型。使得那些人依據悟性的抽象作用而肯定數學對象及理型的推理，見於第十三卷之開始（譯者註八）。因為，假定一物具有某一特殊的性質，然而沒有東西阻止我們不在這方面去考量它，而

同時又可以真實地考量它，正如我們能夠考量一個白人，而不考量他的白。因此我們的悟性能夠考量可感之物，不因為它們是有變動的，有質料的，卻因為它們是實體或連續的量；這即是將被知之物從質料及變動中加以抽象。不過，就被知之物而言，悟性的抽象活動並不是說，它了解連續的量及形式是沒有質料和變動的。因為那樣的話，則必須說，或是抽象者的悟性犯了錯誤，或是悟性所抽得的東西在事實上是分離的。

## 譯者註

- 一、希臘本中是：「除了線自身及可感的線之外。」拉丁本似有誤。
- 二、*De Coelo et mundo*，I，9（278b 23）。
- 三、*Physica*，III，4（203a 5）。
- 四、杜利即西塞羅。參考 *Cicero*，*De Natura Deorum*，I，18。
- 五、*Elements*，III，Prop 16。
- 六、*Physica*，IV，2（209b 32）。
- 七、參考第十二卷，第五篇（一〇五六：c 二四九二）；第九篇（一〇七八：c 二五五三）；第十三卷，第一至第五章；第十四卷，第二，第三，第五，第六章。
- 八、參考 X III，2（1077b 1ff）；3（1078a 20ff）；4（1078b 30ff）。



## 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？

亞里斯多德原文 第三章 998<sup>a</sup>20 — 999<sup>a</sup>23

二二〇、關於事物之原理，有這個問題，就是，是否類必須被視為事物之元素及原理，或者是構成每一物之最初的東西，就其內為在的而言，為事物之原理。

二二一、正如一個字的元素與原理似乎是最初構成一切文字的那些東西，而不是一般的字。並且正如我們所說，圖表的元素即是那些東西：它們的證明存在於其他圖表的證明中，或是所有的，或是大部分。

二二二、再者，說物體的元素有許多的那些人以及說它們是一個的那些人，稱構成物體的那些東西為原理，譬如恩培多克利說，火，水，以及跟它們一起的東西，即是存在之物取得其存在的元素；然而他並不說它們是存在之物的類。

二二三、再者，如果有人願意研究其他事物的本性，那麼，當他發現了每一物（譬如一張床）是由什麼部分而成的，以及如何結在一起的，他就會認識它的本性。依照這些論證，類不是存在之物的原理。

二二四、然而，如果我們藉著定義認識每一物，並且類即是定義的原理，那麼類必須是被界定之物的原理。

二二五、如果為了求得關於存在之物的科學知識必須求得關於它們的種別，亦即依此它們被稱為存有者，的科

學知識，那麼類即是種的原理。

二二六、再者，有些人說，存在之物的元素是「一」，或存有，或大與小，這些人似乎把它們當作類來使用。

二二七、然而在兩種方式下講論原理是不可能的；因為實體的意義是一個。所以藉著類下的定義與提供內在的構成要素的定義是不同的。

二二八、再者，如果類在最圓滿的意義下是事物的原理，那麼要問，是否最初的類必須被認為是原理，或是最低的以及作為個體物之謂詞的。因為這一點也引起一個問題。

二二九、因為，如果說普遍之物在更高的程度上是事物的原理，那麼顯然地，這些原理必須是最高的類，因為最真實地說起來，這些原理乃是一切存在之物的謂詞。所以，有多少個存在之物的原理，就有多少個第一大類。因此存有和「一」將是原理及實體，因為作為一切存在之物之謂詞的特別是這些。不過，「一」或存有都不可能是存在之物的一個類；因為每一個類的差必須存在，而且必須是「一」。然而種不可能作為它們自己的類的差之謂詞，類也不可能獨立地作為它的種的謂詞。因此，如果「一」或存有是一個類，則沒有差是「一」和存有。然而，如果「一」和存有不是類，那麼，假定類是原理，則它們也不是原理。

二三〇、再者，那些中間的以及與差合併在一起的東西，一直到個體，將都是類。然而有的似乎是，有的則不是。再者，差比類更具有原理的性質；如果它們是原理，則原理之數將是無限的。並且，如果我們說第一個類是一項原理，則這一點將在另一種方式下顯示出來。

二三一、但是另一方面，如果「一」具有更多原理的性質，而「一」是不可分的，並且如果凡不可分的或是在量方面不可分，或是在種方面不可分，以及凡在種方面不



可分的即是在先的，而類則可分為種，那麼，最低的謂詞才可以說是「一」。因為「人」不是特殊的人的類。

二三二、再者，在具有先後的那些事物的情況下，不可能有東西存在於它們之外。例如，如果二是第一個數，那麼在數的種別之外，不能有任何數；同樣，在形狀的種別之外，亦不可能有任何形狀。但是，如果這些東西的類不存在於種之外，那麼在其他東西的情況下則可以說，有些類存在於種之外（譯者註一）。因為這些東西的類尤其是要存在的。然而在個體物中，並非是一個在先，另一個在後。

二三三、再者，假定有一物更好，另一物更壞的時候，則更好的常是在先的；在此情況下，則沒有這些東西的類。所以，由這些考量看來，似乎可以說，作為個體之謂詞的語詞才是原理，而不是類。

二三四、再者，我們應該如何想像這些東西是事物之原理呢，這是不容易說的。因為原理或原因應該不同於以它作為原理或原因的東西，並且應該能夠存在於它們之外。但是為什麼我們要認為，像這樣的東西，除了它能普遍地作為一切東西的謂詞之外，還要與個別之物分開存在呢？然而，如果就是這個理由，那麼越是普遍的東西，就應該說越是原理。因此最高的類將是事物之原理。

## 聖多瑪斯註

四二三、哲學家在辯論了關於實體的問題之後，現在又以辯證的方式討論關於原理的問題。這個討論分兩部分。在第一部分（二二〇：C四二三），他討論的問題是，事物之原理是什麼。在第二部分（二四五：C四五六），關於原理是什麼樣的東西的問題（「再者，還有這個問題，云云」）。

在這一區分的第一部分，他討論兩個問題：第一，是否普遍之物為事物之原理。第二（二三五：C四四三），是否有與質料分離的原理（「但是有一個與這些東西相連的問題，云云」）。

關於第一點，他討論兩個問題，第一，類是否為事物之原理。第二（二二八：C四三一），這些類是什麼類，是不是最高的類，或是其他的類（「再者，如果類，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他提出問題。第二（二二一：C四二四），他以辯證的方式討論它（「正如一個字，云云」）。

第一個問題（二二〇）涉及事物之原理：我們是否必須接受或相信，那些作為許多事物之謂詞的類即是事物之元素與原理，或是那些構成每一物的部分應該稱為事物之元素與原理。但是他增加了兩個條件，其中之一是，「只要它們是內在的」，他加上這個條件是為了將這些原理與相反之物和缺性分開來。因為有人說白來自黑，或非白，儘管這些並非內在於白。因此它們不是白的元素。另一個條件是他所稱的「最先的東西」，他加上這個條件是為了將它們與次要的成素分開來。因為動物的身體是由肉及神經所構成，它們存在於動物之內；然而這些東西不稱為動物的元素，因為它們不是構成動物之最先的東西；最先的

東西是火，氣，水和土，肉與神經是從它們那兒取得了它們的存在。

#### 四二四、「正如一個字，云云」（二二一）

這兒他以辯證的方式討論這個問題。對於這一點，他作了三件事。第一、他指出，構成任何東西之最先的東西即是它的原理及元素。第二（二二四：C四二七），他為問題的反面提出辯論（「但是如果我們藉著，云云」）。第三（二二七：C四三〇），他排除一個答案，就是，有人能夠說，兩者（亦即類和構成要素）都是事物之原理及元素（「然而在兩種方式下，云云」）。

對於第一點，他提出三個論證。第一個是從自然現象開始；在這個論證中他採用了兩個例子來說明他的論點。第一個是語詞的例子；語詞的原理及元素，人們不說是一般的語詞，而說是構成一切語詞的最初構成要素，稱為文字。他提出的第二個例子是圖表，亦即證明幾何形象的描述。這些圖表的元素人們不說是一般的圖表那個詞，而說是那些定理，它們的證明存在於其他幾何定理的證明中，或是所有的，或是大部分，因為其他證明都是根據最初的證明之假定而進行的。因此歐幾里德的著作稱為〈元素論〉（The Book of Elements），因為在那兒他證明了幾何學的第一定理，作為其他證明的依據。

#### 四二五、「再者，說物體的元素，云云」（二二二）

這兒他提出第二個論證，這個論證也使用了取自自然界的一些例子。他說，那些主張物體的元素或是一個或是許多個的人們，他們說，物體的原理及元素就是構成或組成物體的那些東西，亦即構成物體的內在因素。因此恩培多克利說，自然物體的元素即是火，水，以及其他這類的東西，這些東西他稱之為事物的元素；自然的物體是由這些最初的東西形成的，因為它們是內在的。再者，他們（亦即自然哲學家們）主張，除了這兩項原理之外，另外還

有四個一氣，土，鬥爭及友誼——如在卷一所說的（五〇：C—〇四）。但是恩培多克利和其他自然哲學家都未曾說過事物的類即是這些自然物體的原理及元素。

四二六、「再者，如果有人，云云」（二二三）

這兒他提出第三個論證，這個論證涉及用技術造成的東西。他說，如果要「研究它們的本性」，亦即表示自然物體以外的其他物體之本質的定義，就是人爲的物體之定義，例如，如果有人要認識一張床，則他必須考量它是由哪些部分構成的，以及它們是如何連結在一起的；這樣他就認識了一張床的本性。然後他結論說，類不是存在之物的原理。

四二七、「但是如果我們藉著，云云」（二二四）

這兒他爲問題的另一面提出辯論。他提出三個論證，其中第一個是這樣的。每一物都是藉著它的定義而被認識。所以，如果存在的原理和認知的原理是相同的，那麼凡是作爲定義之原理者，也是被界定之物的原理。然而類是定義的原理，因爲定義最初是由它們構成的。因此類是被界定之物的原理。

四二八、「如果爲了求得，云云」（二二五）

這兒他提出第二個論證如下。關於每一物的科學知識都是藉著它賴以獲得存在的種而求得的，因爲我們之認識蘇格拉底，唯有藉著了解他是人。然而類是種的原理，因爲事物之種別是由類與差所構成的。所以類是存在之物的原理。

四二九、「再者，有些人說，云云」（二二六）

這兒他提出第三個論證，這個論證建基於柏拉圖學派的權威；他們曾主張，「一」，存有，和大與小，爲事物之原理，並且它們被當作類來使用。所以類是事物的原理。

四三〇、「然而在兩種方式下，云云」（二二七）

這兒他排除一個答案，就是有人可能會說，此兩者，亦即構成一物之元素或部分和類，都是「原理」。他以下面的論證來證明這一點。每一物皆有一確定概念表示它的實體，正像每一物有一個實體那樣，然而包含類的定義概念跟包含一物之構成因素的概念並不相同。因此，若謂每個定義皆表示一物之實體，那不可能是真的。然而表示一物之實體的定義概念能夠取自它的原理。所以類和構成事物的部分不可能同時為事物之原理。

四三一、「再者，如果類，云云」（二二八）

然後他以辯證的方式討論第二個問題。第一，他提出問題。第二（二二九：C 四三二），他提出與這個問題相關的論證（「如果說普遍之物，云云」）。

他說，如果我們主張類在最圓滿的意義下為事物之原理，那麼這些類中哪些應該被視為在較大的程度上是事物之原理呢？是否我們應該認為那些在數字上佔第一位的「類」，亦即最普遍的類是那樣的，或者也是那些最低的，作為個體之最近的謂詞的類，亦即最低的種。這個問題尚待考量，一如下面要說明者。

四三二、「因為，如果說，云云」（二二九）

這兒他為上面的問題提出辯論。對於這一點，他作了三件事。第一，他引出一些論證，說明最先的類不能是原理。第二（二三一：C 四三六），他引出一些論證，說明最後的種應該稱為事物之原理（「但是另一方面，云云」）。第三（二三四：C 四四一），他為提出的問題加以辯論（「再者，我們應該如何，云云」）。

對於第一點（二二九），他提出了三個論證，其中第一個是這樣的。如果類之為原理因為它們是更普遍的，那麼那些最普遍的東西，亦即作為一切事物之謂詞的東西，必然是最先的類，並且在最高的程度上為事物之原理。因此有多少這種最普遍的類，就有多少事物的原理。然而一

切類中最普遍的類即是「一」和存有，因為它們是一切事物的謂詞。所以「一」和存有將是一切事物之原理及實體。然而這是不可能的，因為「一」和存有不能是一切事物的類。因為，既然「一」和存有是最普遍的，那麼，如果它們是類的原理，則必須結論說，類不是事物的原理。因此，主張最普遍的類即是原理的這個意見是不可能的，因為從這兒得出一個與原先的主張相反的結論，就是，類並非原理。

四三三、他以下面的論證來證明「一」和存有不能是類：既然一個差加於一個類構成一個種，那麼一個種不能作為一個差的謂詞而沒有類，或者一個類而沒有種。一個種之不可能作為一個差的謂詞，有兩個理由。第一，因為一個差比一個種適用於較多的事物，如同包菲利（Porphyrius：Porphyry）所說的（譯者註二）；第二，既然差包括在種的定義中，那麼，只有當一個差被了解為種的主體時，一個種才能在本質上作為差的謂詞，就像數是偶性的主體，因為它出現在偶性的定義中。然而情形並非如此；差更好說是種的形式原理。所以種不能作為差的謂詞，除非是在一種偶然的方式下也許有些可能。同樣，一個類，就其自身而言，也不能作為一個差的本質方面的謂詞。因為一個類不含蘊在一個差的定義中。差不參與於類中，一如在〈雜著〉卷四中所說者（譯者註三）；並且差也不出現在類的定義中。所以一個類，在任何方式下，都不能作為差之本質上的謂詞。不過，它可以作為「具有差」的事物，亦即種，的謂詞，因為實際上種包含一個差。因此他說，一個種不能作為一個類之真正的差的謂詞，一個類也不能獨立地作為它的種的謂詞，因為，一個類之能作為它的差的謂詞，乃是因為它們內在於一個種之內。然而不以「一」和存有作為謂詞的差，是無法想像的，因為任何類中的任何差都是「一」和存有，否則的話，它不能構成任

何一種的存有。因此「一」和存有不可能是類。

四三四、「再者，那些中間的，云云」（二二〇）

然後他提出第二個論證如下：如果類稱為原理，是因為它們是共通的並且是許多事物的謂詞，那麼為了同樣的理由，凡因為是共通的並且是許多事物的謂詞而成為原理的那些東西，都應該是類。然而一切介乎最先的類和個體之間的東西，也就是跟差合在一起被考量的東西，都是許多事物的共通謂詞。所以它們既是原理又是類。然而這分明是錯誤的。因為其中有的是類，譬如特稱的或中間的種，有的則不是，譬如最低的種。所以，謂最高的或共通的類是事物之原理，這不是真的。

四三五、再者，如果最高的類之為原理，因為它們是我們藉以認識種的原理，那麼差就更是原理了，因為差是種的形式原理；並且形式或實現主要是認知的原理。然而差不適合作為事物之原理，因為在那樣的情況下，可以說將有無數的原理了；不是實際上無數，而是對我們而言無數。它們之為無數，在兩種方式下顯示出來：一種方式是，如果我們考量差本身的多寡；另一種方式是，如果我們把第一個類當作第一條原理來考量，因為，顯然地，有無數的差包含在它之下。所以最高的類不是事物之原理。

四三六、「但是另一方面，云云」（二三一）

然後他指出，最低的種比類更是原理。他提出三個論證，其中第一個是這樣的：依照柏拉圖學派，「一」似乎最具有原理的「性質」或性格。實在，「一」具有個體的性格，因為「一」只是一個不分割的存有。然而一物在兩種方式下是不可區分的：就是在量和種的方式下。在量方面不可區分者，如點和一，這是一種與量的區分對立的不可分性；在種方面不可區分者，如不可區分為許多種的。然而在這兩種不可分的類別中，第一個和更重要的一個是種的不可分性，正像一物之種先於它的量那樣。所以在種

方面不可分者更是原理，因為它在量方面是不可分的。在量的區分方面，類似乎更不可分，因為許多種共有一個類；但是在種的區分方面，一個種更不可分。因此作為許多事物之謂詞的最後一個詞，亦即不是許多種的類者，也就是最低的種，它在種方面比著類更是「一」。例如，人，或任何其他最低的種，不是特殊人的類。所以種比著類更是原理。

四三七、「再者，在具有先後的，云云」（二三二）

然後他提出第二個論證，這個論證是建基於柏拉圖的一個主張。因為，有時柏拉圖主張，有一個東西，它是許多事物的謂詞而不分先後，這即是分離的「一」，譬如「人」是與所有的人分離的。有時他又主張，有一個東西，它依照先後作為許多事物的謂詞，並且這不是分離的「一」。這即是亞里斯多德所說的意思，就是他說，「在能夠適用先後的那些事物的情況下」，亦即，當一個以共通語詞為謂詞的東西先於另一個的時候，在此情況下不可能有任何東西與以此共通語詞為謂詞的許多東西分离開來。例如，如果數佔有這樣的順序，就是，二為數的第一個種，那麼沒有一個分離的數的理型能夠跟數的一切種分別存在。為了同樣的理由，沒有一個形象能夠與形象的一切種分別存在。

四三八、這個情形的理由可能是，一個共通屬性之被認為是分離的，為的是有個第一物，而其他一切東西皆分受它。那麼，如果其中一個是第一物，其他一切東西皆分受它，則不需要說有一個分離的東西，一切東西分受它。然而一切的類似乎就是這一類的東西，因為一切型態的類都彼此不同，因為其中有的更完全，有的不那麼完全，因而在性質上有的在先，有的在後。因此，如果在一物先於另一物的那些情況下，不可能把任何共通之物視為分離之物，那麼，假定有一個與種分別存在的類，則「在其他事



物的情況下，理論」將會不同，亦即，關於它們將有另外的理論和規則，並且上述的規則不能適用於它們。然而在考量到一個種之個體時，很顯然地，這些個體不是在性質上一個在先，另一個在後，而是在時間上如此。因此依照柏拉圖的理論，種應為分離的。那麼，既然這些共通之物之為原理，乃因為它們是分離的，所以必須說，種比起類來更是原理。

四三九、「再者，假定有一物，云云」（二三三）

這兒他提出第三個論證，這個論證使用了「更好或更壞」的概念。在一切一物比另一物更好的情況下，更好的那一個在性質上常是在先的。然而不能說，在那些以這種方式存在的事物中有一個共通的類。因此不能說，在一物更好另一物更壞的那些事物的情況下有一個分離的類；因而結論與上面的相同。因為這個論證的提出，可以說是為了加強前面的論證，亦即是為了說明，在任何類的種之間，皆有在先與在後的情形。

四四〇、從這三個論證，他獲得他的主要結論，就是，最低的，亦即直接作為個體之謂詞的種，似乎比類更是事物之原理。

四四一、「再者，我們應該，云云」（二三四）

這兒他為問題的反面提出論證如下：原理及原因跟以它們作為原理及原因的事物是有區別的，並且能夠與它們分開存在，這一點是真的，因為沒有東西是其自身的原因。這兒他說的是外在的原理及原因，它們是整個事物的原因。然而唯一被認為跟個別之物分開存在的東西乃是共通地和普遍地作為一切事物之謂詞的東西。所以越是普遍的東西，它就越是分離的，並且越應該被視為原理。然而最高的類是最普遍的。所以最高的類最是事物之原理。

四四二、現在，這些問題的解答含蘊在這最後的論證之中。因為依照這個論證，類與種之被視為普遍的原理，

乃是因為它們被視為分離的。然而在本書第八卷說明了它們不是分離的和自存的（六五九：C一五九二）。因而註釋者在第八卷（譯者註四）也指出，物之原理為質料與形式，而類與種與它們有相似之處。因為類導源於質料，而差則導源於形式，一如將在同一中（七一六：C一七二一）所指出者。因此，既然形式比質料更是原理，因而種比類更是原理。然而有人提出的反對這個意見的異議，就是，類為認知種及其定義的原理，這一點的解答跟關於它們的分離性的異議的解答是相同的。因為，既然悟性能夠分別了解類而並不了解它的種，因而類是一個認知原理。同樣，假定它有分離的存在，那麼它將是一個存在原理。

## 譯者註

- 一、希臘文中的σχολη，拉丁本譯為 schola ( school ) 。  
（聖多瑪斯在註中接受這個譯文。）然而那個字應譯為 scarcely 或 hardly ，亦即「幾幾乎不」。因此那句話應該是：  
「如果這些東西的類不存在於種之外，那麼其他東西的類也幾乎不能存在於種之外。」此譯文比較通順。
- 二、Isagoge ( Translation of Boethius ) c. "De differentia ferentia"  
（ G 6 , IV , 1 , 37 . 6-7 ）。
- 三、Topica , IV , 2 ( 122b 20 ) 。
- 四、In VII Metaph . com , 6 ( VII , 1011 ) 。

## 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和形式所合成之物以外呢？

亞里斯多德原文 第四章 999<sup>a</sup>24 — 999<sup>b</sup>20

二三五、然而有一個與這些東西相連的問題，這個問題是所有問題中最困難的，也是最需要考量的，我們現在的分析就是針對這個問題。

二三六、因為，如果在個別之物之外沒有東西，並且個別之物在數量上是無限的，那麼我們如何能夠求得關於它們的科學知識呢？因為，只要有東西，它是一個並且是相同的，並且只要有普遍之物（與個別之物相關聯），那麼在此限度內我們能夠求得關於它們的知識。

二三七、然而，如果這是必需的，並且在個別之物之外必須有東西，那麼在個別之物之外必須有類分別存在，並且它們或是最後的，或是最先的。然而這個學說之不可能，已經從我們的討論中顯示了出來。

二三八、再者，如果在整個具體之物以外有什麼東西的話（這是最可辯論的），譬如在有東西作為質料之謂詞的時候，如果有這樣的東西，那麼這個問題就會發生：是否它必須存在於一切具體之物以外，或是存在於某些具體之物以外，而不存在於其他具體之物以外，或是不存在於任何具體之物以外？

二三九、那麼，如果在個別之物以外沒有東西，則將沒有東西是可悟的，而一切都是可感的，並且也沒有關於任何事物的科學，除非有人可能說，感官的知覺即是科學。

二四〇、再者，也將沒有任何東西是永恆的或不變的；因為一切可感之物都要毀滅，並且都有變動。

二四一、但是，如果沒有永恆的東西，則亦不能有生；因為必須有東西出生，也必須有它所從出的東西；並且其中最後一個必然不是生的，因為生的過程必須有一個界限，並且任何東西都不能生於「非有」。

二四二、再者、既然生與變動存在，則必有一個終點；因為沒有變動是無限的，而每一變動皆有一個終點。並且不能開始存在的東西不能出生。然而已出生的東西，當它出生之時，它必然存在。

二四三、再者，如果質料之存在，因為它不是生的，那麼更合理的是實體應該存在，因為那就是它（質料）要生成的東西。因為，如果這一個或另一個都不存在，則根本不會有東西存在。然而，如果這是不可能的，則除了Synolon之外，必須有東西存在，這即是形式，或形成種的原理。

二四四、再者，如果有人主張這是真的，那麼就有這個問題發生，就是，在什麼情況下一個人可以如此主張，在什麼情況下不可以。因為，顯然地，我們不認為在一切情況下都是如此。因為我們不主張在特殊的房子之外，還有一棟房子。

## 聖多瑪斯註

四四三、哲學家在辯論了是否普遍之物為事物之原理的問題之後，他現在提出關於可分離性的問題，就是，是否有與可感之物分離的而作為它們的原理的東西。對於這一點，他考察兩個問題。第一（二三五：C 四四三），是否普遍之物是與可感之物分離的。第二（二三八：C 四四七），是否有形式原理，它跟由質料及形式構成的東西是分離的（「再者，如果在整個，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他描述問題。第二（二三六：C 四四四），他為問題的一面提出辯證（「因為，如果在個別之物，云云」）。第三（二三七：C 四四五），他為問題的另一面提出辯論（「然而如果這是，云云」）。

這個問題是針對在上述問題的最後一個論證裡所提到的一點而發生的，就是，普遍之物與個別之物是不是分離的，一如上面的論證所假定的那樣。他把這個問題描述為「我們現在的分析所涉及的」（二三五），亦即上述論證前面的一個問題。他是這樣說的：第一，它跟上面的問題「有關聯」，亦即在上面的問題之後，因為，如同已經說過的，關於上述問題的考量繫乎這一個。因為，如果普遍之物不是分離的，則它們不是原理；如果它們是分離的，它們就是原理。第二，他說這個問題是這門科學裡一切問題中最困難的一個。事實證明了這一點，就是最傑出的哲學家們對它有不同的意見。因為柏拉圖學派認為普遍之物是分離的，而其他哲學家則主張不是。第三，他說，這個問題是最需要考量的，因為關於可感的和非物質的實體的全部知識都繫於它。

四四四、「因為如果在個別之物，云云」（二三六）

這兒他引出一個論證，證明普遍之物是與個別之物分

離的。個別之物在數量上是無限的，而無限之物是不可知的。因此一切個別之物，只有當它們被歸入一種的統一性，亦即普遍之物時，它們才能被認知。所以我們之能有關於個別之物的科學，只因為我們認識普遍之物。然而科學只是關於真實的和存在的事物的。所以普遍之物是在個別之物以外自身存在的東西。

四四五、「然而，如果這是，云云」（二三七）

然後他為問題的另一面提出辯論如下：如果普遍之物必須是與個別之物分開存在的，那麼類必然是與個別之物分開存在的，或是最高的類，或是最後的類，亦即剛剛在個別之物之前的類。然而根據前面的討論，這顯然是不可能的。所以普遍之物不是與個別之物分離的。

四四六、哲學家在本書第七卷（六五九：C一五九二）解答了這個問題；那兒他在許多方式下指出，普遍之物不是自存的實體。而且也不必須像有人經常所說的，一物在實際界所擁有的存在樣式與其被認知者之悟性所了解的樣式相同。因為悟性是以非物質的方式認識物質物，同樣，它是以普遍的方式認識存在於實際界的個別之物的本性，亦即不考慮個體的原理及附質。

四四七、「再者，如果在整個，云云」（二三八）

這兒他提出另一個問題，就是，有沒有東西跟由質料及形式合成之物是分離的。對於這一點，他作了兩件事。第一，他提出問題。第二（二三九：C四四八），他開始討論（「那麼如果在個別之物，云云」）。

關於第一點，必須注意，他首先提出問題：普遍之物是不是與個別之物分離的。現在，恰好有些個別之物是由質料與形式合成的。然而並非所有的個別之物都是如此合成的：或是按照事實並非如此，因為分離的實體之為特殊的，是因為它們自身的存在與活動，或是按照柏拉圖學派的意見並非如此，因為他們主張，即使是在分離的數學對

象中也有特殊之物，因為他們說其中有許多屬於一個種。雖然可以懷疑，在那些不是由質料和形式合成的東西的情況下是否有分離的東西，如同普遍之物與特殊之物是分離的那樣，然而問題的重點在於，在由質料與形式合成的東西的情況下是否有分離的東西。因此他說，引起最大困難的一點是，「在整個具體之物以外」，亦即在由質料和形式合成的東西之外，是否還有東西存在。至於說為什麼合成之物稱為整個具體之物，他加上了一個說明：「在有東西作為質料之謂詞的時候」。原來柏拉圖曾謂，可感的質料分受分離的普遍之物，並且為了這個原故，普遍之物是個別之物的謂詞。這些物質的可感之物之分受普遍的理型，即構成了整個具體之物，因為普遍的理型之為質料的謂詞乃是通過某種的分受。現在，關於這些事物，他提出了一個問題，而這個問題包括三部分，就是，是否有東西存在於一切此類的東西之外，或者存在於某些東西之外而不存在於其他東西之外，或者不存在於任何東西之外。

四四八、「那麼如果在個別之物，云云」（二三九）

這兒他開始討論這個問題。關於這一節，他作了兩件事。第一，他反駁這個主張，就是，沒有東西能夠被認為是跟由質料及形式合成的東西分離的。第二（二四四：C四五四），他為問題的另一面提出辯論（「再者，如果有人主張，云云」）。

對於第一點（二三九），他提出兩個論證。首先，他根據一項原理提出辯論，就是，由質料及形式合成的那些東西都是可感之物；所以他說，由質料及形式合成的那些東西是個別的。但是個別之物是可感的，而不是可悟的。所以，如果在由質料及形式合成的個別之物以外沒有東西存在，則將沒有東西是可悟的，而一切都是可感的。但是，唯有關於可悟的東西才有科學。所以必須說，關於什麼東西都沒有科學，除非是有人要說，感官知覺和科學是相同

的，一如古代自然哲學家所主張者，這一點在〈靈魂論〉第一卷（譯者註一）已經指出。然而這兩個結論都是不可靠的，就是，沒有科學，以及科學為感官的知覺。所以第一個主張也是站不住腳的，就是，除了由質料及形式合成的個別之物以外沒有東西存在。

四四九、「再者，也將沒有，云云」（二四〇）

第二，他根據這一點提出辯論，就是，由質料及形式合成的東西是可變的。他提出下面的論證。一切由質料及形式合成的可感之物都會消滅，並且都有變動。所以，如果在這類的事物之外沒有東西，則必須說，沒有東西是永恆的和不變的。

四五〇、「但是，如果沒有，云云」（二四一）

這兒他指出，這個結論，就是沒有東西是永恆的和不變的，是站不住腳的。第一，從質料方面說，第二（二四二：C 四五一），從形式方面說（「再者，既然生，云云」）。

第一（二四一）他說，如果沒有永恆的東西，則不可能有東西出生。證明如下。在每一個生的過程中，必須有東西生出來，也有它所從出的東西。所以，如果一物所從出的東西，其本身是出生的，則它必須生於什麼東西。因此或是質料原理方面有一無限的後退，或是其過程必須停止於一個最初的東西，它是第一個質料原理，不是生的。除非有人可能說，它是生於「非有」，然而這是不可能的。現在，如果說這個過程走向無限，則生是永遠不能完成的，因為無限之物是不能通過的。所以我們必須說，或是有一個無生的質料原理，或是不可能有的情況發生。

四五一、「再者，既然生，云云」（二四二）

這兒他就形式因方面來證明同一件事。他提出兩個論證，第一個如下，每一個出生和變動的過程都必須有個終點。這個論證的基礎是，沒有變動是無限的，每一變動皆



有個終點。這一點在其他已經達到終點的變動的情況下是明顯的。然而在環行運動的情況下似乎有一個相反的例子，因為它能夠是永久的和無限的，一如在〈物理學〉第八卷（譯者註二）所證明者。即使假定運動是永恆的，而環行運動的整個連續性，就一個環行運動跟隨另一個而言，是無限的，但每一個環行運動在其種別上都是完成的和有限的。至於說一個環行運動跟隨著另一個，那是偶然的，因為那涉及環行運動的特別性質。

四五二、他所說的關於一般變動的事項，現在他特別就生方面加以證明。因為，沒有一個生的過程能夠是無限的，因為如果一物之生的過程不能到達一個終點，而生的終點即是生成，則該物不可能生，至於說它的生成即是生的終點，這一項由下面的事實看得出來，就是，出生之物，「當它一出生時」，亦即當其生最初結束之時，它必然存在。所以，既然使一物存在的形式是生的終點，那麼在形式的情況下不可能有無限的後退，並且必須有個最後的形式，亦即無生的形式。因為每一個生的終點都是形式，如同我們說過的。那麼，正如一物所由生的質料，其本身必須不是被生的，因為不可能有無限的後退，同樣，也必須有一個形式，它不是被生的，因為在形式的情況下不能有無限的後退。

四五三、「再者，如果質料，云云」（二四三）

他提出第二個論證如下。如果有個第一質料，它不是被生的，那麼更應該有個實體，亦即形式，它也不是被生的，因為一物是憑著它的形式而擁有存在，而質料則是生與變之主體。然而，如果此兩者都不是不被生的，則絕對沒有東西是不被生的，因為每一個存在的東西皆有質料或形式的本質，或是由兩者合成的。然而不可能沒有東西是不被生的，一如所證明者（二四二：C四五二）。所以必須說，「除了 synolon 之外」，亦即除了整個具體之物，或

由質料及形式合成的個別之物以外，還必須有些東西。我所說的「一些東西」，是指形式或作為種的原理。因為質料本身不能與個別之物分離，因為它只是因了別的東西才具有存在。然而這一點之是真的，似乎更是指形式而言，因為事物是藉著它而享有存在的。

#### 四五四、「再者，如果有人，云云」（二四四）

這兒他為問題的另一面提出辯論。如果有人主張，在由質料及形式合成的個別之物以外，有分離的形式，則會發生這個問題，就是，此種情形在什麼情況下必須承認，在什麼情況下不必須。因為，顯然地，不能說在一切事物的情況下都是如此，尤其是在人為之物的情況下。因為不可能在可感的房子，亦即由質料及形式合成的房子，之外，另有一棟房子。

四五五、亞里斯多德在本書第十二卷（一〇五五：C二四八八）部分地解答了這個問題。在那兒他指出，有一些與可感之物分離的實體，並且它們自身是可悟的；另一部分的解答見於第七卷（六三〇：C一五〇三），那兒他指出，可感之物的形式或作為種的原理不是與質料分離的。然而不能因此說，不可以有關於可感之物的科學，或者科學即是感官的知覺。因為事物在其自身所具有的存在樣式，與其在認知者之悟性中的存在樣式，不必是相同的。因為，那些物質的東西，能夠在非物質的方式下被悟性認知，一如上述（C四四六）。並且，縱然形式不是與質料分離的，但不能因此說它必然是被生的，因為被生的不是形式，而是複合體，如同本書第七卷（六一一：C一四一七）將要說明者。所以在什麼情況下必須肯定分離的形式，以及在什麼情況下不必須肯定，這是明顯的了。就是，一切在本性上為可感的東西的形式不是與質料分離的，然而在本性上為可悟的東西的形式是與質料分離的。因為分離的實體不具有可感之物的本性，它們具有較高的本性，並且是屬

於另一層面的存在之物。

## 譯者註

一、*De Anima* , I , 2 ( 404b 8 ) .

二、*Physica* , VII , 1 ( 251b 20 ) .



## 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？

亞里斯多德原文 第四章 999<sup>b</sup>20 — 1000<sup>a</sup>4

二四五、再者，是否一切事物，例如，一切的人，共有一個實體？

二四六、然而這是荒謬的；因為，並不是一切事物，當其實體是一個時，它們就是一個，它們是許多的並且是不同的。然而這也是站不住腳的。

二四七、同時，質料如何變成許多事物中每一物而又是整個具體之物呢？（譯者註一）

二四八、再者，關於原理我們也可以提出這個問題。如果它們在種別方面是一個，則將沒有東西在數量上是一個了。另外，「一」本身和存有也將不是一個。並且，除非在一切事物中有個「一」，則如何能有知識呢？

二四九、但是，另一方面，如果它們在數量上是一個，則每一個原理也將是一個，並且不像在可感之物的情況中那樣，為不同的事物有不同的原理；例如，如果ba這個音節被視為一個種，則其原理，在任何情況下，在種別方面都是相同的，因為它們在數量上是不同的。但是，如果不是這樣，而是作為存有之原理的事物在數量上是一個，那麼在元素以外，將沒有別的東西了。因為不管我們說「在數量上是一個」，或「單單一個」，都沒什麼不同，因為就是在此種方式下我們說每一物在數量方面是一個。然而普遍之物即是存在於這些事物之內者。例如，如果一個字

的元素在數量上是有限的，那麼有多少個元素，就必須有多少個字母。實在，其中沒有兩個是相同，並且多於兩個者也不會相同（譯者註二）。

## 聖多瑪斯註

四五六、哲學家在問過原理是什麼，以及是否有跟質料分離的原理之後，現在他問原理是什麼樣子的。第一（二四五：C 四五六），他問，原理是不是一個，或許多個；第二（二八七：C 五一九），它們的存在是潛在的或實現的（「跟這些問題相關的，云云」）；第三（二九〇：C 五二三），它們是否為普遍之物或個別之物（「還有這個問題，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一（二五四：C 四五六），他探討原理與統一性的關係是怎樣的；第二（二六六：C 四八八），「一」跟原理之概念有什麼關係（「但是應該考量的最困難的問題，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他特別問及形式原理：是否一切在種別方面相同的東西共有一個形式。第二（二四八：C 四六〇），他對一切一般性的原理提出同樣的問題（「再者，關於原理，云云」）。第三（二五〇：C 四六六），他問，是否可毀之物和不可毀之物具有相同的原理，或具有不同的原理（「再者，有一個問題，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他引出問題。第二（二四六：C 四五七），他提出辯論（「然而這是荒謬

的，云云」）。

那麼，問題是（二四五），是否一切屬於同一種的東西，例如一切的人，共有一個實體或形式。

四五七、「然而這是荒謬的，云云」（二四六）

他為問題的一面提出論證，用以證明屬於一個種的一切事物並不共有一個形式。他提出了兩個論證，其中之一是這樣的。屬於一個種的東西是衆多的並且不同的。所以如果一切屬於一個種的東西共有一個實體，則必須說，共有一個實體的那些東西是衆多的和不同的。然而這是不合理的。

四五八、「同時，云云」（二四七）

然後他提出第二個論證如下。本身是一個並且未被分割的東西，它就不跟被分割的東西合在一起以構成許多東西。然而很明顯地，質料被分成了不同的個別之物。因此如果實體，就其為形式的意義言，對所有的東西是同一個，則無法解釋，每一個別之物都是一個具有此類實體的質料，而這實體是一個並且是沒有區分的，以至於一個個別之物竟是一個擁有兩個部分的整個具體之物：一是質料，一是實體的形式，亦即一而不分的形式。

四五九、他沒有為問題的另一面提出論辯，因為上面關於普遍之物的分離性已經提出若干論證；這同樣的論證可以適用於跟在它後面的這項探討，以對抗剛剛提出的那些論證。原來，如果有分離的普遍之物存在，則必須說，具有同一個種的事物在數量上具有一個實體，因為普遍之物即是個別之物的實體。現在，這個問題的真理將在本書第七卷（五八八：C一三五六）加以證明，那兒指出，一物之本質不是別的，就是該物自身，除非是在一種偶然的方式下（它才是別的東西），一如在那兒將要說明者。

四六〇、「再者，關於原理，云云」（二四八）

這兒他提出一個有關一般原理之統一性的困難：事物

之原理在數量上是不是相同的，或是在種別上相同，在數量上不同。關於這一點，他作了兩件事。第一，他提出論證，證明它們在數量上相同。第二（二四九：C 四六四），他為問題的另一面提出辯論（「但是另一方面，云云」）。

對於第一點（二四八），他提出三個論證，並且引出這個問題，謂關於實體所提出的問題，同樣地也能夠關於一般性的原理提出來，就是，事物之原理是否在數量上相同。

四六一、他引出第一個論證，證明它們在數量上相同。由原理合成的東西只含蘊著它們從這些原理所接受的東西。所以，如果原理在數量上不是一個，而單單在種別上是一個，那麼由這些原理合成的東西將在數量上不是一個，而單單在種別上是一個。

四六二、第二個論證是這樣的：「一」本身或存有本身，在數量上必須是一個。他所說的「一」本身或存有本身，是指抽象的「一」或存有。因此，如果事物之原理在數量上不是一個，而只在種別上是一個，則必須說「一」本身或存有本身都不能自存。

四六三、第三個論證是這樣的：我們之能夠認識事物，乃是因為有個「多中之一」，譬如一般的「人」存在於所有的人中；因為若是沒有「一」，亦即共通的屬性，存在於個別之物中，則沒有關於個別之物的知識。再者，關於由原理合成的事物的一切知識皆繫乎關於這些原理的知識。那麼，如果原理在數量上不是一個，而只在種別上是一個，則必須說，關於事物沒有知識。

四六四、「但是另一方面，云云」（二四九）

這兒他為問題的另一面辯論如下。如果原理在數量上是一個，也就是每一個原理就其本身而言是一個，則不可能說，事物之原理的存在方式與可感之物之原理的存在方式是相同的。因為我們看到，不同的可感之物之原理在數



量上是不同的，而在種別上則是相同的，正如以它們為原理的事物在數量上是不同的，然而在種別上則是相同的那樣。例如，我們看到，在數量上不同，而在種別上相同的音節，以字母作為它們的原理，這些字母在種別上相同，而在數量上不同。假使有人要說，存有的原理並非如此，一切存有的原理在數量上是相同的，則必須說，世界上除了元素之外，沒有東西存在了，因為在數量上是一個的東西即是一個別之物。因為在數量上是一個的東西，我們稱之為個別的，正如我們稱存在於許多事物中者為普遍的那樣。然而個別之物不能變多，而只能被視為個別的。所以，如果說，在數量上相同的字母為一切音節之原理，則必須說那些字母永遠不能變多，亦即不能有兩個或多於兩個。就像 a 不能出現在 ba 或 da 這兩個不同的音節中。在其他字母的情況下，論證是相同的。所以，依據同樣的推理，如果一切存有之原理在數量上相同，則必須說，除了這些原理之外，沒有東西了。然而這似乎是站不住腳的；因為當某物之原理存在時，除非在它自身以外還有一些東西，則它即不是一個原理。

四六五、這個問題的解答見於第十二卷（一〇四六：C 二四六四）；那兒他將指出，事物所擁有的原理，就是，質料和形式或缺性，就數量言，並非為一切事物都相同，而是類比地或在比例上相同。然而那些分離的原理，亦即理智的實體，其中最高的是上帝，則每一個自身在數量上都是一個。現在，「一自身」和存有即是上帝；呈現在萬物中的數量的一皆導源於祂。我們之能夠認知這些事物，並非因為就數量言它們在萬物中是一個，而是因為在我們思想中有「多中之一」。再者，支持問題之反面的論證，在本質的原理的情況下是真的，然而在分離的原理的情況下不是真的，而這一類即是主動者和目的因所屬的類。因為許多東西能夠產生於一個主動者或動力因，並且能夠導

向一個目的。

## 譯者註

- 一、這些問題的解答見於第七卷，第七篇（六一—六一四：  
G 一四一七—一四三五）；第十二至第十四篇（六四〇—  
六六八：G 一五三七—一六〇五）；第十二卷，第五至第  
十二篇（一〇五五—一一二二：c 二四八八—二六六三）；  
參考第十三卷，十（1086b 13ff.）。
- 二、這個問題的解答見於第十二卷，第四篇（一〇四二—一〇  
五四：G 二四五五—二四八七）；並參考第十三卷，十  
（1086b 13ff.）。

## 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？

亞里斯多德原文 第四章 1000<sup>a</sup>5 — 1001<sup>a</sup>3

二五〇、再者，有一個問題被現代的人以及在他們之前的人都同樣忽略了：可毀之物及不可毀之物的原理是否相同或不同。

二五一、如果它們是相同的，那麼有的東西是不可毀的，有的東西是可毀的，這是怎麼回事呢？是什麼原因呢？

二五二、跟隨赫西奧的人們，以及一切稱為神學家的那些人，單單注意到他們自己以為對的，卻忽略了我們。他們認為事物之原理即是諸神或是由諸神所生的，並且說，凡是嚐起來不是美味的飲料或食品的，就變成了有死的。

二五三、顯然地，他們使用這些語詞的方式，他們自己可以了解，但是他們所說的關於這些原因的應用，則我們無法理解。因為如果諸神是為了快樂的原故而分享這些東西，則美味的飲料和食品不是牠們存在的原因。如果牠們分享這些東西是為保存牠們的存在，那麼在需要食物的情況下，牠們如何會是永恆的呢？

二五四、然而對於那些使用故事去作哲學思考的人們，不值得我們給以嚴肅的注意。

二五五、但是從那些藉著證明而作肯定判斷的人們那兒，我們必須追問他們，找出為什麼在導源於同樣原理的事物中，有些是永恆的，有些則是可毀的。但是，既然這些哲學家沒有提出原理，並且謂事物即是他們所說的那個

模樣是不合理的，那麼，明顯地，這些事物的原理及原因並不相同。

二五六、因為人們認為講得最切題的解釋就是恩培多克利的解釋，而恩培多克利也犯了同樣的錯誤。因為他肯定某個原理，仇恨，為毀滅的原因。

二五七、然而就連仇恨，它似乎除了「一」之外，生產一切東西。因為除了上帝之外，一切東西皆導源於它。因此他說：「從它那兒綻放出一切過去的，現在的，（和未來的）（譯者註一）東西：樹木，男女，走獸，飛禽，水生的魚，和長生的諸神。」（譯者註二）除了這些話之外，很明顯地，如果仇恨不存在於世界之內，則萬物都是一個，正如他說：「當它們聚集在一起時，仇恨站到最後。」（譯者註三）。

二五八、也是為了這個理由，結果最幸福的上帝，其智慧不如其他的事物。因為，祂不認識所有的元素，因為祂沒有仇恨，而知識是藉著類似之物而認識類似之物。「因為一個人是藉著土認識土，藉著水認識水，藉著愛情認識愛情，藉著悲哀的仇恨認識仇恨。」（譯者註四）

二五九、然而也很明顯，（並且這是我們的討論開始的地方），仇恨同樣是存在和毀滅的原因。

二六〇、同樣，愛情也不是存在的原因，因為當它將東西混合在一起時，它就毀壞了其他的東西。

二六一、再者，他不討論變化本身的原因，他只是說那是自然如此的。

二六二、（他說）：「然而因此大能的仇恨在組成分子中獲得了營養，並且在時間期滿時它就升上了光榮的地位，可變的時間解除了束縛。」（譯者註五）因此變化是一種必然性，但是他沒有為它的必然性提出理由。

二六三、然而只有他一個人明白地說到這個程度，因為他不說有些東西是可毀的，別的東西是不可毀的，而是

說除了元素之外，一切都是可毀的。然而上面提出的問題是，假定一切都是出自相同的原理，爲什麼有的東西是可毀的，而其他的不是可毀的呢。所以就此方面言，我們曾說，事物之原理不是相同的。

二六四、然而，如果原理是不同的，那麼一個問題是，它們是不是不可毀的，或可毀的。假定它們是可毀的，那麼，顯然地，它們也必須生於某些東西，因爲一切可毀之物都要分解爲它們所從出的那些元素。因此必須說，在這些原理之前，還有別的原理。然而，無論此過程會停止，或走向無限，都是不合理的。再者，如果可毀之物的原理被毀掉，則可毀之物將如何存在呢？但是，如果它們是不可毀的，爲什麼可毀之物會生於不可毀的原理呢？並且不可毀之物又生於別的原理呢？這是不合理的，並且這或是不可能的，或是需要大量的推理活動。

二六五、再者，沒有人試圖說這些東西具有不同的原理，而（一切思想家）都說，一切東西皆有相同的原理。然而他們承認第一個問題，（不過）他們認爲那是一個無關緊要的問題。

## 聖多瑪斯註

四六六、哲學家概括地探討了是否一切屬於一個種的原理在數量上是同一的這個問題之後，這兒他問，可毀之物和不可毀之物的原理是不是在數量上相同。對於這一點，他作了三件事。第一（二五〇：C 四六六），他提出問題。第二（二五一：C 四六七），他引出一個論證，

證明可毀之物和不可毀之物的原理不是相同的（「如果它們是相同的，云云」）。第三（二六四：C 四八三），他引出一些論證，證明它們不是不同的（「然而如果原理是不同的，云云」）。

第一（二五〇）他說，有一個問題被古代自然哲學家忽略了，就是，對於可毀之物和不可毀之物的原理是否相同或不同感到迷惘，而這個問題同樣被跟隨柏拉圖的現代哲學家忽略了。

四六七、「如果它們是相同的，云云」（二五一）

這兒他提出一個論證，證明可毀之物和不可毀之物的原理不是相同的。對於這一點，他作了三件事。第一（二五一：C 四六七），他提出論證。第二（二五二：C 四六八），他批判神學詩人給這個論證提出的答案（「跟隨赫西奧的人們，云云」）。第三（二五五：C 四七二），他批判一些自然哲學家所提供的答案（「但是從那些，云云」）。

第一（二五一）他說，如果可毀之物和不可毀之物的原理是相同的，那麼，既然同樣的效果出自同樣的原理，則似乎應該說，或是一切東西都是可毀的，或者都是不可毀的。所以就發生一個問題，就是，如何會有些東西是可毀的，而其他的是不可毀的呢？以及其理由是什麼？

四六八、「跟隨赫西奧的人們，云云」（二五二）

他批判神學詩人所提供的答案。第一（二五二：C 四六八），他敘述他們的解答。第二（二五三：C 四七〇），他反駁它（「顯然地，云云」）。第三（二五四：C 四七一），他提出理由，說明為什麼沒有更詳細地批判這個主張（「然而對於那些，云云」）。

關於第一點（二五二），必須指出，在希臘人，或自然哲學家，有些探討智慧的人，諸如奧菲伍（Orpheus），赫西奧，以及一些別的人，他們關懷諸神，並且把有關

諸神的真理隱藏在神話的外衣下面，正像柏拉圖將哲學的真理隱藏在數學下面那樣，一如辛普里齊（Simplicius）在其〈範疇註〉中所說者（譯者註六）。所以他說，跟隨赫西奧的人，以及一切稱為神學家的那些人，只注意使他們自己信服的東西，卻忽略了我們，因為他們處理他們所了解的真理的方式使得那真理只有他們自己才能認識。因為，如果真理被神話掩蔽了，那麼隱在這些神話下面的真理只有發明神話的人才能認識。所以跟隨赫西奧的人稱事物之第一原理為諸神，並且他們說，諸神中沒有吃到某些稱為nectar或manna的可口食物的變成有死的，吃了那種食物則變成不死的。

四六九、假定nectar或manna可以了解為第一原理的至高善自身，則能夠有部分真理隱藏在這個神話下面。因為愛和情感的甜蜜性皆歸之於善。然而一切的善皆導源於第一善。所以這些話的意思可能是說，有些東西之為不可毀的，乃是由於它們密切地分受了最高的善，如同那些完美地分享神性的東西那樣。然而有些東西，由於遠離第一原理，也就是說沒有嚐到manna和nectar，則不能永久停留在同樣的數目上，而只能停留在種別上，一如哲學家在〈生產論〉第二卷所說者（譯者註七）。然而他們是不是故意把這個問題處理得不清楚，或是有別的原故，從這段話裡無法看得更明白。

四七〇、「顯然地，云云」（二五三）

他反駁上述的主張。他說，跟隨赫西奧的這些人藉著nectar或manna所要表達的意義，他們了解，我們不了解。如何用這些原因來解決這個問題以及保存東西使其不壞，他們對這一點提供的說明是我們無法理解的。因為如果我們依照這些語詞的字義去理解，它們好像不夠周全，因為諸神之品嚐了Nectar或manna，或是為了快樂，或是因為他們需要這些東西維持他們的存在，因為這是人們攝

取食物的理由。現在，如果他們攝取食物是為了快樂，則 nectar 或 manna 不能是他們存在的原因，使他們成為不可毀的，因為快樂是跟在存在之後的。但是如果他們攝取上述的營養是因為他們的存在需要它，則他們不能是永恆的，因為他們一再地需要食物。所以最初為可毀的諸神，由於需要食物，似乎是藉著食物才成為不可毀的。這似乎也是不合理的，因為食物，除非它毀壞了並且轉變到被養的那個種別，則它即不是在自己的種別裡提供營養。但是沒有可毀的東西能夠使別的東西成為不可毀的。

四七一、「然而對於那些，云云」（二五四）

這兒他提出理由說明為什麼不要更詳細地研究這個意見。他說不值得我們去注意那些「用神話」，亦即把哲學的真理隱藏在神話下面，去從事哲學思考的人。因為如果有人就其字義去反駁他們的陳述，則這些陳述是可笑的。但是如果一個人企圖探究隱藏在這些神話後面的真理，則真理不明顯。因此我們知道，亞里斯多德在反擊柏拉圖以及其他這類的思想家，亦即把他們的學說隱藏在別的東西下面的人們，的時候，並不是針對隱藏的真理加以辯論，而是針對表達出來的那些東西加以辯論。

四七二、「但是從那些藉著證明，云云」（二五五）

然後他反駁一些自然哲學家所提出的答案。關於這一點，他作了三件事。第一（二五五：C 四七二），他提出論證。第二（二五六：C 四七三），他敘述答案（「因為人們認為，云云」）。第三（二五七：C 四七四），他加以批判（「然而就連仇恨，云云」）。

所以第一（二五五）他說，在排除了那些用神話處理真理的人們之後，必須從那些用證明的方式處理真理的人們那兒尋找有關上述問題的資料，就是要問他們，如果一切存在之物皆導源於同樣的原理，那麼為什麼有的存在之物在本性上是永恆的，而別的則是可毀的呢。既然這些人



拿不出理由說明爲什麼事情是如此，並且，既然像他們所說的那樣的情形是不合理的（就是，假定存在之物具有同樣的原理，而有些是可毀的，有些是永恆的），則似乎可以明確地說，可毀之物及永恆之物並不具有相同的原理或相同的原因。

四七三、「因爲人們認爲，云云」（二五六）

然後他提出一個解答。他說，給與上述問題之最切題的說明，似乎是恩培多克利所提出那一個，不過，他像別人一樣，也犯了同樣的錯誤，因爲他提供的解釋並不比別人的更周全，一如下面要指出者。因爲他主張，可毀之物和不可毀之物具有某些共通的原理，然而有一個特別的原理，仇恨，造成了元素的毀壞，就是，這個原因與其他原理合在一起即產生世界上的毀壞。

四七四、「然而就連仇恨，云云」（二五七）

這兒他批判恩培多克利的論證。他採用了以下三種方式。第一（二五七：C 四七四），他指出，恩培多克利的論證跟他的主張不相符。第二（二六一：C 四七八），他指出，他的論證不周到（「再者，他不討論，云云」）。第三（二六三：C 四八一），他指出，他的論證不切題（「然而只有他，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他指出，恩培多克利的論證跟他關於仇恨之其他觀點不相符。第二（二五八：C 四七六），他的論證跟他關於上帝自身的觀點不相符（「也是爲了這個理由，云云」）。第三（二六〇：C 四七七），他的論證跟他關於愛情的觀點不相符（「同樣，愛情也，云云」）。

第一（二五七）他說，恩培多克利之主張仇恨爲毀壞的原因，是站不住腳的，因爲按照他的主張，仇恨，除了「一」之外，也是一切事物之生的原因。因爲他曾說，一切的事物本質上都是由仇恨與其他原理一起合成的，唯有

上帝是例外，他說上帝是由其他原理構成的，而沒有仇恨。再者，他稱天為上帝，如同上面在卷一（四九：C—〇—）所說的，因為塞諾法尼（Xenophanes），在研究了整個天體之後，說「一」本身即是上帝。恩培多克利，當他考慮到天體的不可毀滅性時，就說天體是由四種元素以及愛情所構成的，而不是由鬥爭或仇恨所形成。然而在其他事物的情況下，他說一切現在的，過去的，或未來的，都是生於仇恨，諸如長出的樹木，男人和女人，野獸（地上的動物），兀鷹（會飛的及長生的動物），魚（生活在水裡的動物），以及長生的諸神。他所說的諸神或是指星辰，這些星辰有時候他說它們是可毀的，不過是在很長的時間之後，或是指魔鬼，這些魔鬼柏拉圖學派認為它們是像空氣的動物。或者，他所說的諸神也是指伊畢鳩魯學派所說的具有人形的那些東西，一如上述（二一〇：C四〇八）。所以，除了一個之外，一切生物皆生於仇恨；據此可以說，仇恨是生的原因。

四七五、除此之外，還有一個理由（說明為什麼不能說仇恨是生的原因）。依照恩培多克利的主張，明顯地，如果仇恨不存在於世界上，所有的東西將是一個，因為依照恩培多克利，仇恨是事物彼此不同的理由。因此他引證恩培多克利的話，大意謂，當萬物集合起來成為一體時，譬如當混沌初生時，仇恨站到最後，把事物分開並解散。因此包齊伍記載說：「當它合在一起時，混沌認識最後的不諧調。」因此，顯然地，既然世界之存在建基於事物之區分，則仇恨為世界之發生的原因。

四七六、「也是為了這個理由，云云」（二五八）

這兒他提出第二個論證，這個論證與神有關。他說，既然恩培多克利主張仇恨不是構成神的要素，那麼，依照他的論證，必須說，衆人所稱最幸福的上帝，因而也是最有知識的上帝，不如一切其他具有知識的東西明智。因為

依照恩培多克利的主張，必須說上帝不認識元素，因為祂不含有仇恨。因此他不認識自己。並且按照恩培多克利的意見，相似之物認識相似之物，正如他所說，我們藉著土認識土，藉著水認識水，「並且藉著情感」，亦即愛情或和諧，我們認識情感，或愛情或和諧。同樣，我們「藉著仇恨認識仇恨」，亦即悲哀或憂愁，或是邪惡，如同包齊伍所說「我們藉著邪惡的不調諧認識不調諧。」那麼，很明顯，亞里斯多德認為這是站不住腳的，並且相反「上帝最幸福」這個主張，因為祂不認識我們所認識的一些東西。既然這個論證看來不切題，於是他返回到他的主題上面說，（二五九），我們回到第一個論證開始的地方，就明顯地看出，就恩培多克利而言，仇恨同樣是毀滅和存在的原因，毫無差別。

四七七、「同樣，愛情，云云」（二六〇）

這兒他提出第三個論證，這個論證與愛情有關。他說，如果考慮到恩培多克利的另一個主張，那麼同樣地，愛情也不是生或存在的原因，像他所說的那樣。因為他說，當一切元素合成一體時，世界就要毀滅；如此則愛情毀滅一切事物。所以，就世界整體而言，愛情是毀滅的原因，而仇恨是生的原因。然而就個別之物而言，仇恨是毀滅的原因，愛情是生的原因。

四七八、「再者，他不討論，云云」（二六一）

這兒他指出，恩培多克利的論證是不周全的。因為恩培多克利說，世界上有一種仇恨與友誼的交替作用，就是，在某一時刻愛情把一切事物結成一體，然後仇恨把它們分開。但是，至於說為什麼會有此種交替現象，就是說，為什麼在某一時刻仇恨佔優勢，別的時候愛情佔優勢，他只說那是自然如此。

四七九、接下去他引出恩培多克利的文字，這些文字，由於是以希臘詩體寫成的，很難了解，並且不同於一般的

說話方式。這些文字是（二六二）：「然而因此大能的仇恨在組成分子中獲得了營養，並且在時間期滿時升上了光榮的地位，可變的時間把束縛解除了。」然而包齊伍的原文是這樣的：「然而當時大能的不諧調在組成分子中被提升到光榮的地位，因為它的前進屆滿了一年，而這個年期，當一切事物改變之後，又返回到完全的約束狀態。」現在，為能了解這段話，必須指出，他是以詩的形式講論整個世界，彷彿它是一個生活的東西，在它的組成分子和部分之中，最初存在著最大的和諧，他稱之為愛情或諧調，後來漸漸有一些混亂開始存在，他稱之為不諧調。同樣，在宇宙的各部分中，起初有最大的諧調，後來仇恨逐漸長大，直到取得了「光榮的地位」，亦即控制了其他元素。此種現象的發生是在時間來到之時，或一年屆滿之時，正像恩培多克利所說，「它」（仇恨，或不諧調，或年份），既然是可變的，就解除了「束縛」，亦即元素先前的結合；或是，年份或仇恨回到完全的約束，因為它藉著某種能力或隱藏的力量回頭去統治事物。

四八〇、在恩培多克利這些話之後，亞里斯多德在講到他所使用的「可變」這個字時，加上了一個說明，彷彿說變化是必然的。因為他說，恩培多克利作了上面的陳述，彷彿認為仇恨與愛情的交替是必然的，然而對於這種必然性他並未提出理由。原來，在這一生活體的情況下，顯然地，造成仇恨與愛情之交替者，即是造成世界上之生與滅的天體的運動。然而，為什麼全體應該藉著仇恨與愛情在此種方式下變來變去，則指不出這樣的原因。因此這個論證顯然是不周全的。

四八一、「然而只有他一個人，云云」（二六三）

這兒他指出，恩培多克利這個論證不切題。他說，恩培多克利似乎單單「明白地」，亦即清楚地，說他不主張導源於這些原理的某些東西是可毀的，其他是不可毀的，

而是主張，除了元素之外，一切都是可毀的。因此他似乎逃避了上述的問題，因為問題依舊存在，就是，如果一切事物皆導源於相同的原理，為什麼有些是可毀的，有些不是可毀的呢？因此他的論證顯然也是不切題的，因為他忽略了需要說明的那一點。

四八二、然而我們可以問，既然恩培多克利上面曾說，「一」即是上帝，亦即是由其他原理合成的，而沒有仇恨，那麼這兒他怎能說恩培多克利主張除了元素之外一切都是可毀的呢？然而必須指出的是，恩培多克利肯定世界上有兩種毀滅的過程，這一點從上面所說看得出來。一個涉及整個宇宙之混合，這是由愛情造成的；他認為即使是上帝也不能免於這個過程，因為上帝有愛，而愛使得其他東西與上帝合在一起。另一個毀壞過程涉及個別之物，此一過程的原理是仇恨。然而他從上帝那兒排除了這種的毀壞，因為他看出他並未肯定上帝有仇恨。總之，亞里斯多德結論說，我們說了這些話，是爲了說明，可毀之物和不可毀之物不具有同樣的原理。

四八三、「然而如果原理，云云」（二六四）

這兒他爲問題的另一面提出了兩個論證加以辯護。第一個是：如果可毀之物和不可毀之物的原理不是相同的，則即發生一個問題，就是，可毀之物的原理是否爲可毀的或不可毀的。如果有人說它們是可毀的，那麼他就用兩個論證來證明這是錯誤的。第一，每一個可毀之物都分解爲組成它們的原理。那麼，如果說可毀之物的原理是可毀的，則必須說還有其他原理，而它們是導源於這其他原理。然而，除非你肯定一無限的後退，否則的話，那是站不住腳的。但是在第二卷中（一五二：C二九九）已經指出，在任何原因的類別中，其原理不可能有無限的後退。並且，假使有人說，這個條件適用於可毀的原理的情況，因為毀滅之發生是由於某物分解爲先前的原理而造成的，這個話

也同樣站不住腳。

四八四、第二個論證是這樣的：如果可毀之物的原理是可毀的，則它們必然毀壞，因為一切可毀之物都要毀壞。然而在它們毀滅之後，它們就不能是原理了，因為已毀滅者或曾經毀滅者，不能作為任何東西的原因。所以，既然可毀之中常是在連續中被造成的，則可毀之物的原理不能說是可毀的。

四八五、再者，如果說可毀之物的原理是不可毀的，那麼，顯然地，不可毀之物的原理也是不可毀的。所以問題依舊存在：為什麼從某些不可毀的原理中生可毀的效果，從某些別的原理中生不可毀的效果；這似乎是不合理的，並且它或是不可能，或是需要詳盡的說明。

四八六、「再者，沒有人試圖，云云」（二六五）

然後他提出了與主題相關的第二個論證，這個論證是取自所有人的共通意見。沒有人試圖說過可毀之物和不可毀之物具有不同的原理，而所有的人都說，一切東西皆具有相同的原理。但是支持問題之第一部分的第一個論證，把這一切輕輕略過了，彷彿它無關緊要；然而這等於是承認它的真實性。因此包齊伍寫說：「但是他們吞下了第一個論證，彷彿他們認為那是個很小的事件。」

四八七、這個問題的解答見於第十二卷（一〇七八：C二五五三），哲學家在那兒指出，萬物之第一個主動或動力原理是相同的，但是有一定的順序。因為事物之第一原理是絕對不可毀的和不動的，然第二原理則是不可毀的和可變動的，亦即天上的物體，它們藉著自己的變動而造成世界上的生與毀。現在，可毀之物和不可毀之物的內在原理是相同的，但不是在數量上相同（或同一），而是類比地相同。再者，可毀之物的內在原理，亦即質料和形式，其自身不是可毀的，然而就其與他物的關係而言是可毀的，因為可毀之物的質料和形式是在此種方式下毀滅的，一如

在〈物理學〉第一卷所說的那樣（譯者註八）。

## 譯者註

- 一、拉丁本有缺漏。參考希臘本：1000a 30。
- 二、Diels, Frag. 21, 9—12。
- 三、Diels, Frag. 36, 7。
- 四、Diels, Frag. 109。
- 五、Diels, Frag. 30。這兒拉丁本與希臘原文有出入。希臘原文是：「然而當仇恨在組成分子中逐漸壯大之後，在時間屆滿時，就升上了光榮的地位，而時間又是被有力的誓言為它們指定的。」此原文似比較通順。
- 六、可能是在：In *Categorias*, Prooem. (GG, VII, 6. 27—7. 6)。參閱 In I De Caelo, C. 10 (GG, VII, 293. 11—14; 294. 7—10; 296. 3—30, 尤其是 5—6, 26—29)。
- 七、De Generatione, II, 11 (338b 12)。
- 八、Physica, I, 7 (190a 33)。





## 第十二篇 是否「一」和存有為萬物之實體及原理呢？

亞里斯多德原文 第四章 1001<sup>a</sup>4 — 1001<sup>b</sup>25

二六六、但是，必須考慮的最困難的問題，也是為認識真理最需要的問題，即是「一」和存有是不是存在之物的實體，以及是否它們每一項不是別的，只是「一」和存有。或者，是否必須研究存有和「一」自身是什麼，彷彿還有另外的本性作為它們的基礎似的。

二六七、因為有人以為實在之物屬於前者，有人以為實在之物屬於後者。原來柏拉圖和畢達哥拉學派認為，存有和「一」不是別的，（只是它們自身），並且這即是它們的本性，其實體只是「一」和存有。然而在其他哲學家之間，對於「一」之本性，則有不同的意見。例如，恩培多克利說，「一」即是存有，彷彿是把「一」歸入更明顯的東西似的；因為他似乎是說，這個是愛，因為這是「一」之所以屬於一切事物的原因。別的人說，構成存在之物之要素的「一」和存有即是火，別的人說是氣。那些主張有許多元素的人都說同樣的話；因為他們說有多少原理，他們就必須以同樣多的方式講論「一」和存有。

二六八、但是，如果有人說「一」和存有不是實體，則必須說沒有其他普遍之物是實體了，因為這些乃是一切普遍之物中最普遍的。然而，如果沒有「一自身」或「存有自身」，則幾乎沒有任何別的東西跟所謂的個別之物分開存在了。再者，如果「一」不是實體，那麼顯然地，數將不會像跟存在之物分開的另一種實在那樣存在了；因為數即是單位，而單位乃是真正的某種「一」。但是，如果

有「一自身」和「存有自身」的話，則這些東西的實體必然是「一自身」和「存有自身」。因為除了這兩者之外，沒有別的東西普遍地作為一切事物的謂詞了。

二六九、但是另一方面，如果有「一自身」和「存有自身」，那麼我們很難看出，除了這兩者之外如何還能有別的東西。我的意思是說，除了「一」之外如何會有更多的存有呢？因為不同於存有者，即是不存在的。因此依照巴美尼地的論證，必須說，一切存有皆是「一」，並且這即是存有。

二七〇、然而在兩種情況下都有困難。因為或是說「一自身」不是實體，或是說有個「一自身」，數都不可能是實體。現在，我們已經說過，為什麼如果「一」不是實體，則必須得出這個結論；然而如果它是實體，那麼關於存有將會有同樣的困難。因為在存有之外，另有東西是「一」；它必須是「非一」。然而一切存有或是「一」或是多，而多中的每一個都是「一」。

二七一、再者，如果「一自身」是不可分的，那麼依照齊諾（Zeno）的定理，它將是無。因為一個東西，當它加於一物時，並不使得該物更大，當它從一物中減去時，亦不使得該物更小，這個東西，他說，不屬於存在之物的領域，彷彿是說，凡具有存在者即是一個連續量這件事是明顯的（譯者註一）。如果它是一個連續量，則它即有形體；因為它在每一方面都是存有。但是其他的量，例如一個平面或一條線，當它們加於一物時，在一種方式下使得該物更大，在另一種方式下則否；點和「一」在任何方式下都不會如此。

二七二、然而這位哲學家的思想很愚笨，因為，假定一物是不可分的，仍舊可能找出答案來反駁他，就是說，當這類的東西加於一物時，不使得該物更大，卻使得它更多。

二七三、但是連續量如何生於「一」或許多個「一」呢？因為這好像是說，一條線是由衆多點作成的那樣。

二七四、然而即使有人以爲，其情形是這樣的，就是像有些人說的，數生於「一」和另外的不是「一」的東西，無論如何還是必須探究，如果那個「非一」是不相等並且在兩種情況下都是同樣的性質，那麼爲什麼並且如何那出生的東西有時候是數，有時候又是連續量呢？因爲我們看不出，連續量如何生於「一」和這個原理，或者如何生於數和這個原理。（譯者註二）。

## 聖多瑪斯註

四八八、哲學家在問過事物之原理是否相同或不同之後，現在又問，「一自身」如何能夠具有原理的性質。關於這一點，他作了三件事。第一（二六六：C 四八八），他問，「一自身」是不是一個原理。第二（二七五：五〇二），他問，生於「一」或跟在「一」之後的數是否為事物之原理（「與這些問題相關的，云云」）。第三（二八四：C 五一五），理型，亦即某些分離的單位，是否為事物之原理（「但是一般而言，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他提出問題。第二（二六七：C 四八九），他敘述雙方的意見（「因為有人以為，云云」）。第三（二六八：C 四九〇），他為雙方提出論證（「但是如果有人說，云云」）。

第一（二六六）他說，在我們提出的所有不同的問題中，有一個更加困難，因為雙方的論證強大而有力，並且我們必須認識這個問題的真理，因為我們關於事物之實體的決定都繫乎它。這個問題即是，「一」和存有是否為事物之實體，這並非說，此兩者必須歸之於以「一」和存有作為形式的另外的性體，而是說，一物之「一」和存有即是它的實體；或者相反，是否必須問，「一」和存有真正所屬的那個東西是什麼，彷彿有另外的性體作為它們的主體。

四八九、「因為有人以為，云云」（二六七）

這兒他敘述問題之雙方面的意見。他說，有些哲學家以為，實在之物是同一類的，有些則以為它是另外的類。柏拉圖和畢達哥拉學派並不主張「一」和存有是某個性體的屬性，而是主張它們構成事物的性體，彷彿存有和「一」即是事物的實體那樣。然而有些哲學家，當他們講論到自

然世界時，將「一」和存有歸入其他的性體，譬如恩培多克利將「一」歸入更明顯的東西，這更明顯的東西，他說是「一」和存有；這似乎即是愛，因為愛是世界上統一性的原因。然而別的自然哲學家則將它們歸入作為元素的原因，不管是肯定一個第一原理，譬如火或氣，或是肯定更多的原理。因為，既然他們主張事物之質料原理即是事物之實體，那麼，必然地，其中每一項應該構成事物之「一」和存有；以至於兩者中無論那一個，只要有人主張它是一個原理，在邏輯上他就要認為，藉著它，存有和「一」將歸之於一切事物，不管他是肯定一個原理，或肯定更多的原理。

四九〇、「但是，如果有人說，云云」（二六八）

這兒他為問題的兩面提出論證。第一，他提出支持柏拉圖和畢達哥拉學派之觀點的論證。第二（二六九：C四九三），他提出另一方面的論證，亦即支持自然哲學家之觀點的（「但是另一方面，云云」）。

對於第一點（二六八），他使用了淘汰法如下。我們必須說，分離的和分別存在的「一」和存有，或是實體，或不是實體。如果說「一」和存有不是實體，則有兩個不妥當的結論。其中之一是，「一」和存有被稱為最普遍的，所以，如果「一」和存有不是如此分離的，就是，「一自身」和「存有自身」不是實體，則必須說沒有普遍之物是分離的。如此則必須說，世界上除了個別之物以外，沒有東西了，這似乎不妥當，一如在前面的問題中所指出者（C四四三）。

四九一、另一個不妥當的結論是：數不是別的，只是單位，因為數是由單位合成的；單位不是別的，只是「一自身」。所以，如果「一自身」不是分離的，像自存的實

體那樣，則必須說，數不是跟存在於質料中的那些東西分離的實物。根據上面的陳述，可以證明這一點是不妥當的。因此不能說，「一」和存有不是自存的實體。

四九二、所以，如果承認區分中的另一部分，就是，有個「一自身」和「存有自身」，並且它分離地存在，則它必須是以「一」和存有作為謂詞的那一切東西的實體。因為凡是分離的，並且作為許多事物之謂詞的，即是以它作為謂詞的那些東西的實體。然而作為一切東西之謂詞的情形，沒有比「一」和存有更普遍的了。所以「一」和存有即是一切東西之實體。

四九三、「但是另一方面，云云」（二六九）

然後他為問題的另一面提出辯論。他提出了兩個論證。其中第二個（二七一：C四九六）開始時這樣說：「再者，如果『一自身』，云云」。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他提出論證。第二（二七〇：C四九四），他指出，因了提出的論證，使得問題難以解決（「然而在兩種情況下都有困難，云云」）。

第一個論證（二六九）如下。如果有個東西，其本身即是分別存在的「有」和「一」，則必須說，「一」和「有」是同一個東西。然而不同於「有」者，即是「非有」。所以必須說，依照巴美尼地的論證，除了「一」之外，只是「非有」。如此，則萬物必須是一個，因為不能說，跟本質上分離的「一」不同的東西是「有」。

四九四、「然而在兩種情況下，云云」（二七〇）

這兒他指出，這個論證對柏拉圖的主張造成一個困難，因為他說數是事物之實體。他說，無論是說這個分離的「一」是不是實體，在兩種情況下柏拉圖都會面臨一個困難。

因爲無論抱持那個觀點，數都似乎不可能是事物的實體。因爲，如果說「一」不是實體，那麼已經說過（二六九：C四九三），爲什麼數不能被認爲是實體。

四九五、然而如果「一自身」是實體，則對於「一」和存有將產生同樣的問題。因爲除了這個分別自存的「一」之外，或是有另外的「一」，或是沒有另外的「一」。如果沒有另外的「一」，那麼如今那許多東西都不存在，如同巴美尼地所說的。但是，如果有另外的「一」，那麼，既然那另外的「一」不是「一自身」，則它必須具有一些在「一自身」以外的東西作爲質料元素，因而是存有以外的東西。並且這第二個「一」之所從出的那個質料元素必然不是存有。如此，則衆多的事物不能是由跟「一自身」分開存在的這個「一」所構成的，因爲一切的存在之物或是「一」或是多，而多中的每一個都是「一」。然而這個「一」所具有的作爲質料元素的東西，既不是「一」，也不是存有。

四九六、「再者，如果一自身，云云」（二七一）

這兒他提出第二個論證。關於這一項，他作了三件事。第一（二七一：C四九六），他提出論證。第二（二七二：C四九八），他提出批評（「然而這位，云云」）。第三（二七三：C四九九），他指出困難依舊存在（「但是連續量，云云」）。

第一（二七一）他說，如果這個分離的「一」是不可分的，那麼另一個主張，亦即齊諾所假定的主張，就會跟著來，就是，沒有東西存在。因爲齊諾假定，設有一個東西，當我們把它加於一物時，不會使得該物更大，當我們把它減於一物時，也不會使得該物更小，則這個東西在實物界即是無。但是他之作如是的假定的基礎是，連續量與

存有是同一的。因為這個東西顯然不是連續量——我的意思是指當我們把它加於一物時，不會使得該物更大，當我們把它減於一物時，也不會使得該物更小的那個東西。所以，假定一切存在之物都是連續量的話，則必須說，那個東西，當我們把它加於一物時，不會使得該物更大，當我們把它減於一物時，也不會使得該物更小，它即是「非有」。

四九七、更有甚者，如果有任何東西能夠證實這一點的話，則一切存在之物將是有形體的連續量。因為凡是加於或減於一個物體的東西，無論在哪個向度，都會使得那個物體更大或更小。但是其他的連續量，譬如線和平面，在一個向度上增加時，它們就變得更大，其他向度則不變。因為一條線在長度上加於一條線時，增加它的長度，卻不增加它的寬度；平面加於平面時，增加它的寬度及長度，卻不增加它的深度。然而點和單位在任何方面都不會變得更大或更小。因此依照齊諾的定理，必須說，點和單位是絕對的「非有」，而物體則在一切方面都是存在之物，平面及線在一方面是存在之物，在另外的方面是非存在之物。

四九八、「然而這位，云云」（二七二）

這兒他批評上面提出的論證。他說，齊諾在提出這樣的定理時，其思想顯得「愚笨」，亦即粗略而沒有技巧，因為按照他的意見，不能有任何不可分的東西。為這個原故，對於上面的論證應該提出一個答案，如果不是針對問題，至少是針對那個人。我們說，即使把「一」加於另一物時不會使得它更大，然而卻會使得它更多。在連續量的情況下它使得一物更大，在不連續的量的情況下它使得一物更多，對於存有的概念而言，這就足夠了。

四九九、「但是連續量，云云」（二七三）



然後他指出在上述的解答之後柏拉圖學派所依舊面臨的困難。他指出了兩個困難。第一個是，柏拉圖學派主張，不可分的「一」不僅是數，亦即多，的原因，而且是連續量的原因。所以，假定承認了，加上「一」時使得一物更多，好像是對於作為數之原因的「一」是足夠了，然而連續量如何能夠像柏拉圖學派所說的，生於此類的不可分的「一」，或生於許多個這樣的「一」呢？因為這種情形跟主張線是由點合成的那個情形似乎是一樣的。因為「一」正像點一樣是不可分的。

#### 五〇〇、「然而即使有人，云云」（二七四）

這兒他提出第二個困難。他說，假使有人以為，數是由不可分的「一」及另一些不是「一」的東西所合成的，如同有些人所說的，那麼問題依舊存在，就是，為什麼並且如何由「一」或理型以及由所謂「非一」或質料因素所形成之物有時是數，有時是連續的量呢？如果說那個質料的「非一」即是不相等，一如暗含在連續的有延積的東西中者那樣，並且是同樣的實在物，則困難就顯得極其尖銳了。因為我們看不出，數如何生於這個不相等如同生於質料，並且生於「一」如同生於理型；我們也看不出，連續的量如何生於數如同生於理型，又生於這個不相等如同生於質料。因為柏拉圖學派曾主張，數生於最初的「一」和最初的二，並且由這個數和質料的不相等而產生連續的量。

五〇一、亞里斯多德在下面幾卷中討論到這個問題的答案。對於有個分離之物，亦即其本身為「一」和存有者，他將在第十二卷（一〇七八：C二五五三）加以證明，那時他要建立第一原理之單一性，此原理是完全分離的，雖然它不是合為一體的萬物的實體，如同柏拉圖學派所想的那樣，然而它是萬物之統一性的原因及原理。就「一」是

其他事物之謂詞而言，它有兩種意義。第一，它與存有可以互換，在此意義下每一物在其本質上都是一個，一如在下面卷四中（三〇一：C五四八）所證明者。此種意義的「一」，除了增加不可分的概念之外，對於存有無所增加了。另一種意義的「一」是就其具有第一測準的性質而說的，或是就絕對的意義言，或是就其對某一個類而言。這個「一」，如果是絕對的最小和不可分的，它即是作為數的原理和測準的「一」。然而如果它不是絕對的最小和不可分的，則它不是絕對的單位和測準，譬如涉及重量的一磅，涉及音調的半音，和涉及長度的一呎。連續的量是可以由這類的「一」所合成的。他將在本書卷十（八二二：C一九四〇）證實這一點。但是，由於柏拉圖學派認為，作為數之原理的「一」和可以與存有互換的「一」是相同的，所以他們主張，作為數之原理的「一」是每一物的實體，因此，數，就其是由許多實體原理合成的而言，它形成或包攝複合之物的原理。但是對於這個問題，他將在本書卷十三及卷十四作更詳細的討論。

## 譯者註

一、Diels, Frag. 2.

二、這個問題的答案見於卷七，第十六篇（六七八一—六七九：G一六三七—一六四〇）；卷十，第三篇（八二九—八三二：G一九六一—一九八二）；並參閱卷十三，第八章。



## 第十三篇 是否數和連續量為可感之物的實體及原理呢？

亞里斯多德原文 第五章 1001<sup>b</sup>26 — 1002<sup>b</sup>11

二七五、跟這些相連的一個問題是，數，物體，平面，和點，是不是實體。

二七六、因為，如果它們不是，則我們就不知道存有是什麼，以及事物之實體是什麼了。因為感受，運動，關係，排列，以及它們的複合概念，似乎沒有實體的意義；因為它們都是某個主體的謂詞，其中沒有一個是個別之物。那些看來最具有實體意義的東西，譬如火，水，土，（和氣），它們的熱與冷，以及類似的性質，都不是實體。唯有在它們下面的物體才是存有和實體。

二七七、但是物體之為實體的程度不如平面，平面不如線，線不如單位和點；因為物體是藉著這些東西而被界定的，並且這些東西似乎能夠不假藉物體而存在，然而物體之存在則不可能沒有這些東西。

二七八、為這個原故，許多自然哲學家，包括第一批，認為實體和存有即是物體，其他東西都是這些東西的屬性；也是為了這個原故，物體之原理即是存有之原理。但是後來的哲學家比這些人更智慧，他們以為事物之原理即是數。所以，如同我們說過的，如果這些東西不是實體，則根本沒有實體或存有了；因為這些東西的附質是沒有資格稱為存有的。

二七九、但是如果承認長度和點比著物體更是實體，並且我們看不出它們屬於那一類的物體（因為它們不可能存在於可感的物體中），那麼根本沒有實體了。

二八〇、再者，這一切似乎都是物體的向度，一個依照寬度，一個依照深度，另一個依照長度。

二八一、同樣，無論什麼形象都已存在於一個固體之中。因此，如果水星不是分開地存在於石頭中，立方體的一半也不是分開地存在於立方體中，那麼平面也不是分開地存在於固體中；因為如果有任何東西是這種情形的話，那麼將一物分成兩半的東西（按：指平面）也是如此了（按：在固體之中了）。同樣的論證適用於線，點，和單位。那麼，如果物體是最高程度的實體，並且這些東西之為實體的程度高於物體，以及這些東西不存在，也不是實體，則我們無法理解，「存有自身」是什麼，以及衆存有之實體是什麼。

二八二、除了上面所說的之外，同時有一些涉及生與毀的不合理的觀點。因為，如果實體，以前不存在，如今存在，或者以前存在，後來不存在，那麼它似乎經歷到這些生與毀的變化。然而點，線，和平面，即使它們有時存在，有時不存在，也不可能生或毀。因為物體能夠彼此結合或分開；當它們結合時，它們（按：即兩個平面）同時變成一個，當它們分開時，則產生兩個平面；因為它（按：即兩平面之一）不在結合的物體中，而是消滅了。當物體分開時，先前不存在的平面如今存在。因為不可分的點不能分為兩個，並且，如果事物有生與毀，則它們就生於某些東西。

二八三、關於時間中的「現在」，也有類似的情形，因為「現在」不能夠生或毀，然而，雖然它不是實體，它卻似乎常常存在。明顯地，點，線，和平面，也有同樣的情形，因為論證是相同的，因為，同樣地，它們都是界限或區分（譯者註一）。

## 聖多瑪斯註

五〇二、哲學家在問過是否「一」和存有為可感之物的實體之後，現在又問，是否數和連續量為可感之物的實體。關於這點，他作了三件事。第一（二七五：C五〇二），他提出問題。第二（二七六：C五〇三），他為問題的一面提出辯論（「因為，如果它們不是，云云」）。第三（二七九：C五〇七），他為問題的另一面提出辯論（「但是如果承認，云云」）。

第一（二七五）他說，「與這些相連的」，亦即跟著上面的問題而來的，一個問題是，數，連續量，亦即物體，平面，及其頂端，譬如點，是不是與可感之物分離的實體，或是可感之物自身的實體。他說，這個問題是上一個問題的結果，因為在上一個問題中所問的問題是，「一」是否為事物之實體。現在，「一」是數的原理。然而數似乎是連續量的實體，因為點，亦即連續量之原理，似乎只是具有位置的「一」，線是具有位置的二，第一類的平面是具有位置的三，物體是具有位置的四。

五〇三、「因為，如果不是，云云」（二七六）

然後他提出一個論證，證明這些東西是可感之物的實體。關於這一點，他作了兩件事。第一（二七六：C五〇三），他提出一個論證，證明這些東西是可感之物的實體。第二（二七八：C五〇六），他指出，早期哲學家跟隨了最初的論證（「為這個原故，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他提出論證，證明物體是事物之實體。第二（二七七：C五〇四），他證明許多其他東西是更高程度的實體。（「但是物體，云云」）。

第一（二七六）他說，如果這些東西不是實體，則我們就不知道，存有在本質上是什麼，以及衆存有之實體是

什麼了。因為，顯然地，感受、運動、關係、排列或安設，以及用語言表達出來的複合概念，似乎不指涉任何東西的實體；因為所有這類的東西似乎都是某一主體的謂詞，像是屬於分量之類別的東西那樣，其中沒有一個指涉「這個特殊之物」，亦即完全的、自存的東西。對於上述的東西，這一點特別明顯，因為我們不說它們是完成的東西，而說它們的本性在於一種的關係。但是在這所有的東西中，那些特別指涉實體的似乎是構成許多物體的火，土，和水。但是他未提到氣（譯者註二），因為氣比較不易知覺；為這個原故有人以為氣是虛無。然而在這些物體中存在著某些性向，就是熱，冷，以及其他感受，和這類的可能的性質，它們，依照上面說過的，不是實體。所以必須說，唯有物體是實體。

五〇四、「但是物體，云云」（二七七）

這兒他開始考察那些看起來比物體更是實體的東西。他說，物體之為實體的程度似乎不如平面，平面不如線，線不如點或單位。他以兩種方式證明這一點。第一，用來界定一物的東西，似乎即是它的實體，因為定義的意思是指實體。然而物體被平面所界定，平面被線所界定，線被點所界定，點被單位所界定，因為他們說，點是具有位置的單位。所以平面是物體的實體，等等，別的情形也是如此。

五〇五、第二個論證如下。既然實體是第一種的存有，那麼凡是在先的東西，似乎即更是實體。然而平面自然地先於物體，因為沒有物體平面能夠存在，然而沒有平面物體不能存在。所以平面比物體更是實體。同樣的推理能夠應用於其他一切情形。

五〇六、「為這個原故，云云」（二七八）

然後他指出早期的哲學家跟隨了上述的論證。他說，因了上述的論證，許多古代哲學家，特別是初期的，以為



只有物體是存有和實體，其他一切都是物體的附質。因此，當他們想要研究存有的原理時，他們研究了物體的原理，一如上面在卷一中（三六：C七四）關於古代自然哲學家的主張所指出者。但是後來的，並且被認為比上述的哲學家更有智慧的哲學家們，因為他們更深入地討論了事物的原理，就是說畢達哥拉學派和柏拉圖學派，他們以為數是可感之物的實體，因為數是由單位合成的。並且「一」似乎是事物之唯一實體。因此，依照上述的論證以及哲學家們的意見，如果這些東西一數，線，平面，和物體一不是事物之實體，則根本沒有任何的存有了。因為，如果這些東西不是存有，則它們的附質不應該稱為存有。

五〇七、「但是如果承認，云云」（二七九）

然後他為問題的另一面提出辯論。他提出了四個論證，其中第一個是這樣的。如果有人承認，長度和點之為實體的程度高於物體，那麼，假定這一類的東西不是實體，則也必須說物體不是實體。因此將無實體存在，因為物體的附質不是實體，一如上述（C五〇三）。然而點，線，和平面，都不是實體。這些東西必須是某些物體的界限，因為點是線的界限，線是平面的界限，平面是物體的界限。然而我們看不出，平面，線，和點，這些實體屬於什麼樣的物體。因為，明顯地，可感物體的線和平面不是實體，因為就同樣的主體而言，它們跟其他附質一樣有所變化。所以必須結論說，沒有任何實體了。

五〇八、「再者，這一切，云云」（二八〇）

這兒他提出第二個論證如下。上述的一切似乎都是物體的向度，或是依照寬度，譬如平面，或是依照深度，譬如固體，或是依照長度，譬如線。然而物體的向度不是實體。所以這類的東西不是實體。

五〇九、「同樣，無論什麼形象，云云」（二八一）

這兒他提出第三個論證如下。依照某一向度能夠從一

堅硬物體引出的任何形狀，在同樣的方式下，亦即在潛能的方式下，存在於該物體之內。然而在一塊尚未切割的巨石的情況下，顯然地，「水星」，亦即水星的形狀，不是實現地存在那兒，而是潛在地存在那兒。所以，同樣地，「在一立方體中」，亦即在一個具六個方形平面的物體中，立方體的一半，亦即另一種形狀，並非實現地存在；而是當立方體被分為兩半時它才成爲實現的。既然在被切割的固體中，每一個新形狀的形成都是按照限制形狀的平面而完成的，那麼也很明顯，這樣的平面不是實現地存在於物體中，而只是潛在地。因爲除了外在的平面之外，每一平面皆實現地存在於堅硬的物體中，那麼，爲了同樣的理由，限制形狀之一半的平面亦將實現地存在那兒。但是關於平面所說的話必然適用於線，點，和單位；因爲這些東西之實現存在於連續體中，只因爲它們是連續體的界限，並且，很明顯地，它們不是物體的實體。但是其他的平面和線不能是物體的實體，因爲它們不是實現地存在那兒；因爲實體實現地存在於以它爲實體的事物中。於是他結論說，在這所有的東西中，物體特別像是實體，並且平面和線之爲實體的程度似大於物體。現在，如果這些東西不是實現的存有或實體，則我們不了解，存有是什麼，以及事物之實體是什麼。

五一〇、「除了上面所說的，云云」（二八二）

這兒他提出第四個論證。第一，他敘述論證。第二（二八三：C五一三），他用一種類似的狀況來澄清論證（「關於時間，云云」）。

第一（二八二）他說，對於那些主張線及平面爲可感之物的實體的人們而言，除了上述其他不妥當的後果之外，碰巧也有一些涉及生與毀的不合理的觀點。因爲，凡是先前不存在，後來存在，或是先前存在，後來不存在，的實體，似乎都具有生與毀的變化。這個情形在那些由變動造

成的事物的情況下最爲明顯了。但是點，線，和平面，有時存在，有時不存在。但它們沒有生或毀。所以它們也不是實體。

五一一、然後他證明每一個假設。第一個是，它們有時存在，有時不存在。因爲，有的物體先前是分開的，後來結合在一起，有的先前結合在一起，後來分開了。當先前分開的物體後來結合在一起時，兩個物體產生了一個平面，因爲連續體的各部分有一個共通的界限，亦即一個平面。但是當一個物體被分爲兩個時，產生兩個平面，因爲不能說，當兩個物體合在一起時，它們的表面保持原狀，而是說，它們都「消失了」，亦即停止存在了。同樣，當物體分開時，則有兩個平面第一次開始存在，而這兩個平面先前是不存在的。因爲不能說，依照深度不可分的平面，依照深度分成了兩個平面；或者依照寬度不可分的線，依照寬度被分割了；或者，在任何方面都不可分的點，在某一方面被分割了。因此，顯然地，不能藉著分割由一物產生兩物，也不能藉著連合由兩物產生一物。因此必須說，點，線，和平面，有時開始存在，有時停止存在。

五一二、證明了這一項之後，他就證明第二個假設，就是，這些東西既不生，亦不毀。凡是出生的東西，都是生於某物，凡是毀掉的東西，都分解爲某物如同分解爲它的質料。然而不可能指定任何東西作爲這些東西之出生或分解成的質料，因爲它們是單純的。所以它們既不生，亦不毀。

五一一三、「關於時間，云云」（二八三）

然後他借用了一個類似的狀況來澄清上述的論證。時間中的「現在」與時間的關係，如同點與線的關係一樣。然而時間中的「現在」似乎是不生不滅的，因爲如果它有生滅，那麼它的生滅必須以某個特殊的時間或時刻爲測準。而這個「現在」的測準或是另一個「現在」，等等，以至

於無限，或是時間自身。然而這是不可能的。即使「現在」不生亦不滅，然而每一個「現在」似乎常常不同，不是在實體方面不同，而是在存在方面不同，因為「現在」的實體與可變的主體相應。而「現在」在存在方面的不同與各種的變動相應，一如在〈物理學〉卷四（譯者註三）所證明者。所以關於點與線的關係，線與平面的關係，以及平面與物體的關係，似乎也有類似的情形，就是說，雖然在這些東西中可以看到一些變化，然而它們既不生，亦不滅。這一切之具有同樣的情形，是因為，一切這類的東西，如果被視為頂端，則同樣都是界限，或者如果被視為中間之物，則都是區分。因為，正如「現在」，雖然它在實體方面保持原狀，因為可變的主體保持原狀，但是當變化流動時，它在存在方面改變了，同樣，點也有變化。點並不因為線的區分而變得不同，即使不是絕對地生或滅，也是一樣。其他東西也有同樣的情形。

五一四、但是哲學家將在卷十三及卷十四（譯者註四）討論這個問題。事實上，這類數學上的東西不是事物之實體，而是加於實體的附質。但是關於連續量的這個錯誤之發生，是由於沒有分清屬於實體之類的物體和屬於量之類的物體。因為物體，就其是由質料和形式合成的而言，屬於實體之類；向度則是在有形質料中的自然結果。向度本身屬於量之類，它們不是實體，而是附質，其主體是質料和形式合成的物體。關於那些主張數為事物之實體的人們，上面（C五〇一）說過同樣的話；他們的錯誤在於沒有分清作為數之原理的「一」和可以與存有互換的「一」。

## 譯者註

- 一、亞里斯多德在卷十三，一一三，六一九；卷十四，一一三，五，六，說明數學對象不是實體。
- 二、亞里斯多德提到了氣，而聖多瑪斯跟隨的拉丁本未曾提到。
- 三、*Physica*, IV, 11 (219b 12)。
- 四、參閱卷十三，一一三；卷十四，一一三，五，六。



## 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？

亞里斯多德原文 第六章 1002<sup>b</sup>12 — 1002<sup>b</sup>32

二八四、但是一般而言，我們要問，除了可感之物以及那些中間之物以外，爲什麼還必須找尋其他的東西作爲可感之物的種別本質（或理型）呢？

二八五、如果是因爲數學對象在一方面不同於手邊的事物，但是就其爲屬於同一種別的東西而言它們沒有不同。因此可感之物的原理在數量方面不是有限的，只在種別方面才是有限的；除非一個人要考量這一個特殊音節或語詞的原理，因爲這些東西在數量上是有限的。中間之物也有同樣的情形。因爲在它們的情況下也是有無數的東西屬於同一個種別。因此，如果除了可感的實體和數學對象之外，沒有別的東西，譬如有人稱之爲理型者，則將沒有實體，它在數量和種別上都是一個。並且存有的原理在數量上也將不是有限的，而只在種別上是有限的。所以，如果這是必須的，那麼就此方面言也必須要有理型。即使那些講論理型的人表達得不夠清楚，（不過這即是他們想要說的話），但他們必須肯定每一個理型都是實體，並且沒有任何附質屬於它們。

二八六、然而如果我們主張理型存在，並且原理在數量上是一個，而在種別上不是一個，則我們就說出了從這個觀點裡所產生的不妥當的結論。

## 聖多瑪斯註

五一五、哲學家在探尋過是否數學對象為可感的實體之原理以後，現在又問，是否除了數學對象之外還有別的原理，譬如像我們所稱的那些理型，作為可感之物的實體及原理。關於這點，他作了三件事。第一（二八四：C五一五），他提出問題。第二（二八五：C五一六），他為問題的一面提出辯論（「如果是因為，云云」）。第三（二八六：C五一八），他為問題的另一面提出辯論（「然而如果我們主張，云云」）。

第一（二八四）他說，如果有人假定，數學對象不是可感之物的原理和實體，那麼他就面臨下面一個問題，就是，為什麼除了可感之物和數學對象（亦即介乎可感之物和理型的中間類）之外，還必須肯定第三類的東西，就是種別本質，亦即理型或分離的形式呢？

五一六、「如果是因為，云云」（二八五）

這兒他為問題的一面提出辯論。在可感的實體和數學對象之外還必須肯定分離的形式的理由似乎是，數學對象在一方面不同於「手邊的事物」，亦即存在於宇宙中的可感之物，因為數學對象是由可感的質料中抽出的；然而在另一方面，它們沒有不同，反而彼此相符。因為，正如我們發現有許多可感之物，它們在種別上相同，然而在數量上不同，譬如許多人或許多馬，同樣，我們發現有許多數學對象，它們在種別方面相同，然而在數量方面不同，譬如許多等腰三角形和許多相等的線。如果這是真的，則必須說，正如可感之物的原理在數量上是無限的，而在種別上是有限的，那麼「中間之物」，亦即數學對象，也是同樣的情形。因為，既然在可感之物的情況下，一個可感的種別裡有許多個體，那麼，顯然地，可感之物的原理在數量上是無限的，而在種別上是有限的，當然啦，除非是說，



我們能夠考量一個特殊的個體之獨有的原理，它們在數量上也是有限的，並且是個體。他提出字詞作例子。在以字母表達的字詞的情況下，顯然地，字母即是它的原理，但是從個別字母的數量方面來看，其數不是有限的，只是從種別方面看，其數才是有限的：有些是母音，有些是子音。然而這個界限是依照種別的，不是依照數量的。因為「a」不只一個，而是許多個，其他字母也是一樣。但是如果我們拿作為一個特殊音節之原理的那些字母來看，無論是寫出的或說出的，則它們在數量上是有限的。為了同樣的理由，既然有許多數學對象，它們在數量上不同，卻屬於同一種別，那麼數學科學的數學原理也不能在數量上是有限的，而只在種別上是有限的。例如，我們可以說，三角形的原理是三個邊及三個角；然而這個限制是依照種別的，因為其中任何一項皆可增至無限。所以，如果除了可感之物和數學對象之外沒有別的東西了，則必須說，理型的實體依照數量不是一個，並且存有的原理在數量上不是有限的，而只在種別上是有限的。所以，如果在數量上它們必須是有限的（否則的話，事物之原理在數量上將是無限的），則必須說，除了數學對象及可感之物以外，還必須有理型。

五一七、這即是柏拉圖學派所要說的話，因為這是從他們主張的事項中得出的必然結論，就是，在可感之物之實體的情況下，都有一個理型，它本身沒有任何附質。因為，附質，譬如像白色或黑色，皆屬於個體人，但是這個分離的人，亦即人之理型，依照柏拉圖學派所說，是沒有任何附質的，它所有的皆屬於種別之定義。雖然他們願意說這些話，然而他們「表達得不清楚」，亦即他們沒有清楚地將事物加以區分。

五一八、「然而如果我們主張，云云」（二八六）

然後他為問題的另一面提出一個論證來對抗。他說，

如果我們主張有分離的形式，並且事物之原理不僅在種別方面是有限的，而且在數量方面也是有限的，則會有一些不可能的後果接踵而至，這些後果在上面一個問題中（二四九：四六四）已經提到過。但是哲學家將在本書卷十二（一〇四〇：C二四五〇）和卷十四（譯者註一）討論這個問題。這個事件的真相是，正如數學對象不是與可感之物分開存在，同樣，形式也不與數學對象及可感的實體分開存在。事物之動力原理在數量上固是有限的，但形式原理，亦即在同一種別裡含蘊許多個體者，在數量上不是有限的，而只在種別上是有限的。

## 譯者註

一、參看卷十四，六（1093a 1ff）。

## 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？

亞里斯多德原文 第六章 1002<sup>b</sup>32 — 1003<sup>b</sup>17

二八七、與這些問題相連的一個問題是，事物之元素是否潛在地存在，或是在別的方式下存在。

二八八、如果它們是在別的方式下存在，那麼將有別的東西先於第一原理。因為潛能先於那個原因，而潛能不需要在那個方式下存在。

二八九、但是如果元素潛在地存在，則可能無物存在；因為，即使是尚未存在的東西，也能夠存在，因為不存在的東西可以開始存在。然而凡不能夠存在的東西，則不能開始存在。所以必須探討這些問題。

二九〇、並且我們還要問，第一原理是不是普遍之物，或是特殊之物，如同我們所主張者。

二九一、如果它們是普遍之物，則它們將不是實體，因為共通語詞不指涉特殊之物，而是指一物的種類。實體則是特殊之物。

二九二、然而如果它是一特殊之物，並且被認為是充作事物之謂詞的共通本質，則蘇格拉底自身將是許多個動物：（他自己），人，和動物；也即是說，如果其中每一項都是指一特殊之物及一個「一」的話。所以，如果事物之第一原理是普遍之物，則將產生這些後果。

二九三、不過，如果它們不是普遍之物，而是具有個別之物的性質，則它們將是不可知的，因為一切科學知識

都是普遍的。因此，如果應該有關於第一原理之科學知識的話，則必須有作為普遍謂詞的並且先於第一原理的不同原理。（譯者註一）。

## 聖多瑪斯註

五一九、哲學家在探詢過原理是什麼之後，現在又問，它們如何存在。第一（二八七：C 五一九），他問，它們的存在是潛在的，或實現的；第二（二九〇：C 五二三），它們是普遍之物，或個別之物（「並且我們還要問，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他提出問題。第二（二八八：C 五二〇），他為問題的一面提出辯論（「如果它們是，云云」）。第三（二八九：C 五二一），他為問題的另一面提出辯論（「但是如果元素，云云」）。

他的第一個問題（二八七）是，第一原理是不是潛在地存在，或是「在別的方式下」，亦即實現地存在，他之提出這個問題，乃是因為古代自然哲學家曾經主張，只有質料原理，並且它們是在潛能的方式下存在的。但是柏拉圖學派肯定了分離的形式，並以其為形式原理；他們主張原理的存在是實現的。

五二〇、「如果它們是，云云」（二八八）

他證明，原理是在潛能的狀態下存在。因為，如果它們是「在別的方式下，亦即在實現的方式下，」存在，則必須說有些東西是先於原理的，因為潛能先於實現。這一點是明顯的，因為，當兩物存在的順序不能倒轉時，則一

物先於另一物；現在，如果一物存在，則必須說它能夠存在，然而，如果一物可能存在，則不可說它必然會實際地存在。然而不可能有東西先於第一原理。所以第一原理不可能在別的方式下存在，而只能在潛能的方式下存在。

#### 五二一、「但是如果元素，云云」（二八九）

這兒他為問題的另一面提出辯證。如果事物之原理在潛能的狀態下存在，則必須說，沒有東西實際地存在；因為在潛能的方式下存在的東西，尚未實際地存在。他的證明是，開始存在的東西，不是存有。因為存在的東西，不會開始存在；只有在潛能的方式下存在的東西才開始存在。所以凡在潛能的方式下存在的東西，皆是「非有」。因此，如果原理只是在潛能的方式下存在，則將無物存在。然而，如果原理不存在，則其效果亦不存在。因此必須說，在存有的領域中，可能什麼都不存在。他總結一句說，為了上面提出的那些理由，依照我們所說的，我們必須探討事物的原理。

五二二、這個問題的答案見於本書卷九（七七八：C一八四四），那兒指出，實現絕對地先於潛能，但是在由潛能變為實現的事物中，在時間上，潛能先於實現。所以第一原理必須是實際地存在，而不是在潛能的方式下存在，一如在本書卷十二（一〇五九：C二五〇〇）所證明者。

#### 五二三、「並且我們還要問，云云」（二九〇）

這兒他問，事物之原理是不是普遍之物或是個別之物。關於這一點，他作了三件事。第一（二九〇：C五二三），他提出問題。第二（二九一：C五二四），他為一面提出辯論（「如果它們是普遍之物，云云」）。第三（二九三：C五二七），他為另一面提出辯論（「不過，如果它們不是普遍之物，云云」）。

所以，問題是（二九〇），原理是不是普遍的，或者是依照個別之物的方式存在。

五二四、然後，他以下面的論證，證明原理不是普遍之物。沒有一個適用於許多事物的共通謂詞指涉一特殊之物，它指涉的是如此如此的東西，或屬於哪一類的東西；並且它這樣作，不是按照偶有的性質，而是按照實體的性質，一如下面在本書卷五中（四八七：C九八七）所闡明者。理由是，特殊之物之被稱為特殊之物，是因為它靠自身而存在。然而靠自身存在的東西，不能存在於許多事物中，像是屬於「共通」之概念那樣。因為存在於許多事物中的東西，除非它自身是許多個，則不能靠自身而存在。然而這是相反「共通」之概念的，因為共通之物乃是「多中之一」。因此，顯然地，共通之物不指涉特殊的東西，而是指涉存在於許多事物中的形式。

五二五、再者，他增加了小前提，就是，實體指涉特殊之物。最初的實體即是這樣的，它們被稱為道地的，真正的實體，一如在〈範疇論〉中（譯者註二）所闡明者。因為這類的實體是自存的東西。因此必須說，如果原理為普遍之物，則它們不是實體。因此，或是說沒有實體之原理，或是必須說，實體之原理不是實體。

五二六、但是，既然可能有人說，有的共通謂詞可以指涉此一特殊之物，所以當他說「然而，如果它是，云云」（二九二）的時候，就是批評這一點。

他說明由這兒產生的不妥當的結論。如果共通謂詞是一特殊之物，則必須說，那個共通謂詞所應用到的任何東西都是這特殊之物，亦即共通之物。但是，明顯地，「動物」和「人」都是蘇格拉底的謂詞，並且其中每一項—動物和人—都是共通謂詞。因此，如果每一個共通謂詞都是一特殊之物，則必須說，蘇格拉底是三個特殊之物，因為，蘇格拉底是蘇格拉底，這是特殊之物，他是人，依照上面所說這也是一特殊之物，他是動物，這也同樣是一特殊之物。所以他是三個特殊之物。再者，必須說，有三個動物，

因爲動物是它自身，人，和蘇格拉底的謂詞。所以，既然這是不可能的，那麼共通謂詞也不可能是特殊之物。那麼，如果原理是普遍之物，則即有這些不可能的後果。

五二七、「不過，如果它們不是，云云」（二九三）

他爲問題的另一面提出辯論。既然一切科學都是普遍的，則它們所涉及的對象不是個別之物，而是普遍之物。所以，如果有的原理不是普遍之物，而是個別之物，則其本身是不可知的。因此，如果關於它們應該有科學的話，則必須有一些先在的原理，它們是普遍之物。所以第一原理必須是普遍之物，爲的是可以有關於事物的科學。因爲，如果原理不可知，則其他事物亦不可知。

五二八、這個問題的答案見於本書卷七（六五五：C一五八四），那兒指出，普遍之物既非實體，亦非事物之原理。不過，爲了這個理由不一定要說，如果事物之原理和實體爲個別之物，則不能有關於它們的科學，一個理由是，非物質體，雖然它們像個別之物那樣存在著，它們仍是可悟的；另一個理由是，根據悟性所了解的普遍概念，有關於個別之物的科學。

## 譯者註

- 一、這個問題的答案見於卷七，第十三至第十五篇（六五〇—六七六；G一五六六—一六三〇）；並參考卷十三，十。
- 二、*Categoriae*, 5 (2b 15)。