

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：  
印刷者：明文書局股份有限公司

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 五

哲  
學  
辭  
彙



## 卷五 哲學辭彙

### 卷五要目

- |     |  |     |
|-----|--|-----|
| 第一篇 | 「原理」一辭的五種意義。一原理的一般定義                                 | 509 |
| 第二篇 | 四種原因。同一效果的數種原因。原因可以是相互的。相反之物具有相同的原因                  | 517 |
| 第三篇 | 一切原因歸納為四類  | 525 |
| 第四篇 | 「元素」的真正意義。語言中，自然物體中，以及證明中的元素。「元素」之引伸義及其共通基礎          | 533 |
| 第五篇 | 「本性或自然」一辭的五種意義                                       | 539 |
| 第六篇 | 「必然」一辭的四種意義。其最初的和固有的意義。不動之物雖是必然的，卻不受強迫               | 549 |
| 第七篇 | 各種「偶存的一」和「本質的一」                                      | 557 |
| 第八篇 | 「一」的第一義。「一」之「完全」義。作為數之原理的「一」。事物是「一」的種種方式。事物是「多」的種種方式 | 571 |
| 第九篇 | 存有分為「依附的」和本質的。依附的存有和本質的存有之種類                         | 579 |
| 第十篇 | 「實體」之意義  | 589 |

第十一篇	事物之「本質的同一」和「偶然的同一」的 種種方式	595
第十二篇	「不同」、「差異」、「相似」、「相反」 ，以及「在種別上不同」的各種意義	601
第十三篇	事物之「在先」與「在後」的各種方式	611
第十四篇	「潛能」、「有能力的」、「無能力的」、 「可能的」、「不可能的」，這些辭的各種 意義	621
第十五篇	「量」的意義。量的種類。基本的量和偶然 的量	635
第十六篇	「性質」的意義	641
第十七篇	「相關」的意義	647
第十八篇	「完全」的意義	661
第十九篇	「界限」、「依照」、「在自身內」以及 「性向」的意義	667
第二十篇	「配合或配置」、「具有」、「感受」、 「缺性」，以及「擁有」的意義	675
第二十一篇	「來自某物」、「部分」、「全體」，以及 「被毀傷的」之意義	689
第二十二篇	「類」、「虛假」，以及「偶然」之意義	705

第一篇

「原理」一辭的五種意義—原理的一般定義

亞里斯多德原文 第一章 1012<sup>b</sup>34 — 1013<sup>a</sup>23

四〇三、「原理」（按：開始或起點）的一個意思是指某人首先從它那兒推動某物的那個東西；例如，一條線或一個旅程，如果變動從這兒開始，那麼這兒即是原理，然而如果變動是在相反的方向，則這兒即是不同的東西了。原理的另一個意思是指從它那兒一物最容易發生的東西，譬如教學的起點；因為有時候一個人不必從最先的或從一物之起點開始，而是從最容易學習的東西開始。再者，原理的意思是指那第一個內在之物，從這兒有東西發生出來，如船之龍骨，房屋之基礎，以及像有些人所說的，心臟為動物之原理，別的人說是腦子，以及別的人的類似的說法，原理的另一個意思是指那個非內在的第一物，從那兒有東西產生出來，又指運動與變化自然地第一次從它那兒開始的東西，譬如嬰兒生於父母，打架生於吵嘴。原理的另一個意思是指可動之物依照它的意願而動，可變之物依照它的意願而變的那個東西；例如，就國家而言，帝王的權力，官員的權力，甚或暴君的權力，都是原理。因此，技術，尤其是設計術，也稱為原理。並且一物由它那兒首先被認識的東西，也稱為該物之原理，譬如證明之公理，原因也有同樣多的意義，因為一切原因都是原理。

四〇四、所以，一切原理的共通點是，它是一物之所以存在，所以發生，或所以被認識的第一項。其中有些是內在的，有些是外在的。為這個原故，本性是一項原理。同樣，元素、心靈、目標、實體，和目的因也都是原理；

因爲善與惡（譯者註一）是知識和許多事物之變動的原理。

## 聖多瑪斯註

七四九、哲學家在上一卷中建立了屬於這門科學之研究範圍的事項之後，這兒他開始討論這門科學所研究的事項。

既然在這門科學中所研究的屬性是一切事物所共有的，然而它們卻並非各種事物之單義謂詞，而是在先後的方式下作其謂詞，如同在卷四中所闡明的（二九七：C五三五），所以，第一（四〇三：C七五一），他區分了這門科學所探討的諸語詞的意義。第二（五三二：C一一四五），他開始討論這門科學所研究的事項（「有之原理及原因，云云」）。

現在，既然這門科學的任務是探討它的主題及主題之特性與原因，因此這第五卷分三部分。第一，他界定表示原因之語詞的各種意義。第二（四二三：C八四三），界定表示這門科學之主題或主題的部分之語詞的各種意義（「一這個語詞，云云」）。第三（四九九：C一〇三四），界定表示「有之爲有」之特性的語詞的各種意義（「所謂『完全』，云云」）。

第一部分又分兩節。第一，他區分「原因」一辭的各種意義。第二（四一六：C八二七），他說明表示與原因相關之某物的一個辭——「必然」——的意義；因爲原因即是某物必然隨之而生的那個東西（「必然的是指，云云」）。



第一部分又分兩節。第一，他區分在一般的方式下表示原因的語詞的各種意義。第二（四一三：C八〇八），他說明表示一特種原的，亦即「本性」一辭的，意義（「本性的一個意思，云云」）。

七五〇、第一部分又分三節。第一，他說明「原理」一辭的各種意義。第二（四〇五：C七六三），說明「原因」的各種意義（「原因的一個意思，云云」）。第三（四一一：C七九五），「元素」的各種意義（「最先構成一物之內在原理，云云」）。

他之遵循這個次序，是因為原理一辭比原因一辭更普遍，有的東西可以是原理，而不是原因。例如，變動之原理稱為變動之起點，再者，原因比元素存在於更多的事物之內，因為只有內在的原因方能稱為元素。

對於第一點，他作了兩件事。第一、他指出原理一辭的意義。第二（四〇四：C七六一），他將這一切歸之於一個共通的概念（「所以一切原理，云云」）。

七五一、現在，應該注意的是，雖然原理及原因在主體上面是同一的，然而它們在意義上有所不同。原理一辭包括著秩序或先後，而原因一辭則包括對被造成之物之存在的影響。現在，先後之秩序存在於不同的事物之中。但是按照最先被我們認識的事物來說，秩序存在於地區的變動之中，因為那一類的變動對感官更為明顯。再者，秩序存在於三類事物之中，其中一個與另一個自然而然地連結在一起，這即是連續量、變動，和時間，由於在連續量中有先後，因而在變動中有先後；由於在變動中有先後，因而在時間裡有先後，一如在〈物理學〉卷四中所闡明者（譯者註二）。所以，因為原理是指任何秩序中之第一項，並且依照連續量中的先後被考慮的秩序是最先被我們認識的（以及事物被我們命名，正因為它們被我們認識），為這個原故，原理一辭，真正地說，是指變動所通過的連續

量中的第一項（原始）。因此他說，原理是「有人最先從它那兒推動某物的那個東西」，亦即地區運動所由以開始的連續量的任何部分。或者，依照另一個版本，「一物之某部分，變動將首先由它那兒開始，」亦即一物之某部分，它首先從那兒被推動者；例如，一條線，或一段旅程中，其原理即是變動開始的那個點。但是相反的點「則是不同的或另外的東西」，亦即目的或終點。還要注意的是，因了剛剛提到的理由，變動原理和時間原理皆屬於這一類。

七五二、然而因為變動並非常常由連續量的起點開始，而是由每一物之變動最容易開始的那一部分開始，所以他提出了原理的第二個意義，謂我們也以另一種方式講論變動之原理，認為它是「一物從它那兒最容易發生的那個東西」，亦即一物最容易開始變動的那一點。他藉著實例說明了這一點。在學習中，一個人不常常是從絕對的或自然的起點那兒開始學習，而是從他「最容易學習」的那兒開始學習，亦即從對我們比較熟悉的那些東西開始——雖然在性質上它們有時是較遠的。

七五三、現在，原理的這個意義與其第一個意義不同。因為在第一種意義下，變動的原理是由連續量的起點而得名，在這兒連續量之原理是由變動之起點而得名。因此在圓周形的連續量上的，以及沒有起點的那些變動中，原理亦被認為是能動之物體，依其本性，最適合變動的那一點。例如，就第一個變動之物（第一個天體）而言，起點在東方。在我們自己的運動中也是一樣。因為一個人不是常常從路的起點開始動，有時候是從中間或從任何一個對他方便的點開始動。

七五四、現在，由地區變動的次序我們認識其他變動中之次序。為這個原故，我們獲得了建基於事物之產生或發生的原理的原理意義。這有兩種情形：一是「內在的」，一是「非內在的」，亦即外在的。

七五五、在第一種情形下，原理是指一物首先生的那一部分，並且該物之生是從它開始的。例如，一條船，其最先產生的第一件是船基或龍骨，在某種意義下它是船的整個兒上層結構的基礎，同樣，一棟房屋，其最先建成的東西是基礎。一個動物，其最先發生的東西，有人說是心臟，有人說是腦子或身上的某個肢體。因為動物之不同於非動物在於感覺和運動。現在，運動之原理像是在心臟，而感官的活動在腦子裡最顯著。因此那些從運動的觀點考慮動物的人，主張心臟為動物之生的原理。但是，那些只從感覺的觀點考慮動物的人，則主張腦子為其原理。不過，雖然感官的活動完成於腦中，但感覺之第一原理卻在心臟。那些從活動的觀點考慮動物的人，主張自然配合那種活動的官能，譬如肝臟或其他這樣的部分，為動物生成的第一部分。然而依照哲學家的看法，第一部分是心臟，因為靈魂的一切能力都是藉著心臟而散佈到全身的。

七五六、在第二種情形下，原理的意思是，一物之生的過程由它開始，然而它是在此物之外。這一點在三類事物中說明白了。第一類是自然的存有，在這一類中，生之原理是指，在那些藉著運動而生的事物中，運動自它那兒開始的第一項（像那些藉著變化或類似的變動而生的東西；例如一個人被稱為變寬了或變白了）；或者是指完全的變化由它那兒開始的東西（譬如那些不是藉著運動，而是單單藉著改變而生的東西）。這一點在實體的生中是很明顯的。例如，嬰兒生於父母，父母是他的原理，以及打架生於辱罵，因為辱罵刺激人的靈魂，使他們爭吵。

七五七、第二類是人類的行為，無論是道德的或政治的，在這一類中，別的人因其意願或意向而有運動或有改變的那個東西，稱為原理。因此擁有政府的、帝國的、甚至暴君的權力的人，被稱為擁有首領地位；因為在國家裡，一切事物之發生或變化都是因了他們的意願。負責管理特

殊事物的人，譬如法官或這一類的人，被稱為擁有政權。管理每一個人而沒有例外的，被稱為擁有帝王權，譬如國王。那些藉著暴力並且不顧法律，爲了私利，在他們所能控制的範圍之內握有主權的人，他們即是暴君。

七五八、他提出的第三類事物是人爲之物；技術也稱爲人爲之物的原理，因爲生產藝品所需要的變動是由技術開始，這些技術中，由原理這個字而「得名」的設計術，亦即被稱爲主要技術的，稱爲最高原理。因爲我們所說的设计術是指那些管理附屬技術的技術，譬如航海術管理造船術，戰術管理馬術。

七五九、再者，與外在變動之秩序相似的，在我們對於事物的認識上也可以觀察到一種秩序，尤其是在我們從原理到結論的了解行爲上是如此，這個秩序跟變動有些相似，所以在另一種方式下，一物由它那兒首先被認識的那個東西，就稱爲原理，例如我們說「公理」，亦即公則或假定，是證明之原理。

七六〇、原因也在這些方式下稱爲原理，「因爲一切原因都是原理。」因爲以一物之存在爲終點的變動是由某個原因開始，只是原因和原理不是從同樣的觀點而得名的，如同上面所指出者（四〇三：C七五一）。

七六一、「所以一切原理，云云」（四〇四）。

然後他將上面提到的原理的一切意義歸之於一個共通點。他說，上述的一切意義有一個共同點，就是，被稱爲原理的東西，或是涉及一物之存在（譬如一物之第一部分稱爲原理），或是涉及一物之出生（譬如第一推動者稱爲原理），或是涉及對一物之認識，在這些情況下它都是最先存在的。

七六二、但是，儘管一切原理在剛剛提到的這一方面彼此相同，它們仍是有區別的，因爲有些是內在的，有些是外在的，一如上述。因此本性及元素爲內在原理——本

性是變動由它開始的那個東西，元素是一物之出生的第一部分。「心」，亦即悟性，和「目標」，亦即一個人的意圖，稱為外在的原理。再者，「一物之本質」，亦即形式，或一物之存在的原理，稱為內在原理，因為一物是藉著形式而有存在。再者，依照上面所說，一物為了那個目的而生的那個目的，稱為一項原理。因為善在追尋的情況下具有目標的特性，惡在逃避的情況下具有目標的特性，它們都是知識和許多事物之變動的原理，就像一切為了某個目的而作的事情那樣。因為在本性的領域中，在道德行為的領域中，以及在藝品的領域中，其證明特別要使用目的因。

## 譯者註

- 一、希臘文是「美」，而不是「惡」。
- 二、*Physica*，IV，11(219a 14)。



## 第二篇

## 四種原因。同一效果的數種原因。 原因可以是相互的。相反之物具有 相同的原因

亞里斯多德原文 第二章 1013<sup>a</sup>24 — 1013<sup>b</sup>16

四〇五、「原因」的一個意思是指一物由它，如同由內在的東西，而生成的那個東西，譬如鑄像之銅料，高腳杯之銀料，以及此類之物。原因的另一個意思是指一物之形式或模型，亦即本質及其類別之可悟的表式（例如二比一的比例及一般的數是和諧音的原因），以及包括在可悟的表式中的部分。再者，變化或靜止之第一個開始之所由出的東西即是一種原因，例如，顧問是原因，父親是孩子的原因，以及一般而言製造者是被製造之物的原因，改造者是被改造之物的原因。再者，一物就其為目的而言是一種原因，所謂目的即是為了它的原故而作某事的那個東西，例如，健康是散步的原因。因為，如果有人問我們，為什麼有人散步，我們答說，「為了健康」；在說這話時，我們認為我們提出了原因。並且凡是在其他東西的推動之下發生在到達目的之路途上的東西，也是原因。例如，減肥，清洗腸胃，藥丸，和工具，都是健康的原因，因為這一切都是為了目的而存在——它們彼此之不同，是因為有些是工具，有些是過程。所以這幾乎就是講論原因的一切方式。

四〇六、既然「原因」這個語詞有若干個意義，結果同一物具有許多個原因，並且不是偶然的。例如，鑄像的製造者和銅料都是鑄像的原因，並且不是就別的方面言，而是就其為鑄像而言。不過，它們之為原因的方式是不同

的，一個是質料，另一個是變動的源頭。

四〇七、有些東西，它們互為原因。例如，疼痛是健康的原因，健康是疼痛的原因，只不過方式不同，一個是目的，另一個是變動的源頭。

四〇八、再者，有時候同一物是相反之物的原因。因為有的東西，當它在的時候，它是某一特殊事物的原因，當它不在的時候，我們有時候將反面歸之於它。譬如、一條船迷失的原因是駕駛的不在，他的在場是船之安全的原因。此兩者—在場與不在場—都是動力因。

## 聖多瑪斯註

七六三、這兒哲學家區分了「原因」一辭的各種意義。對於這一點，他作了兩件事。第一（四〇五：C七六三），他列舉了原因的類別。第二（四一〇：C七八三），他提出原因的樣式（「現在，原因的樣式，云云」）。

關於第一部分，他作了兩件事。第一，他列舉了各類的原因。第二（四〇九：C七七七），他將它們歸納為四類（「上面提到的一切原因，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他列舉各類的原因。第二（四〇六：C七七三），他澄清關於各類原因的一些事項（「既然原因，云云」）。

所以第一（四〇五）他說，原因一辭的一個意思是指一物由它而生成的那個東西，並且它是「內在的」，亦即存在於該物之內的。他如此說，是爲了說明它與缺性以及與其反面之不同。因為我們說一物生於缺性或生於相反之物時，這缺性或相反之物不是內在的；例如，白的生於黑



的或生於非白的。但是一座鑄像之生於銅料，以及一隻高腳杯之生於銀料，乃是生於內在的東西；因為，當鑄像生成時，銅之本性未被毀滅，當高腳杯生成時，銀之本性亦未被毀滅。所以鑄像之銅料和高腳杯之銀料乃是質料因。他加上一句說，「以及它們的類」，因為如果質料是任何東西的「種」，則它也是它的類。例如，如果鑄像的質料是銅，則其質料也是金屬、複合體，和物體。其他事物也是一樣。

七六四、原因的另一個意思是指一物之形式或模型，亦即樣本。這即是形式因，其與一物之關係有兩種情形。一種是，它是一物之內在的形式，就此方面言，它稱爲一物之形式原理。另一種是，它在一物之外，然而該物是仿照它的模樣而作成的，就此方面言，一個樣本也稱爲一物之形式。就是在此意義下，柏拉圖主張觀念爲理型。再者，因爲每一物都是由形式取得了它的本性，無論是它的類的本性或是它的種的本性，並且類的本性或種的本性即是定義所表示的東西，而定義是表明本質的，所以一物之形式即是其本質之可悟的表語，亦即其本質藉以被認知的程式。因爲，即使某些屬於質料的部分出現在定義中，然而定義之主要部分乃是出於一物之形式。那麼，形式之所以爲原因的理由是，它完成一物之本質之可悟的表語。並且，正像一特殊質料之類別也是質料，同樣，形式之類別也是事物之形式，例如，和諧音之形式爲二比一的比例。因爲當兩個音符彼此的關係是二比一的比例時，它們之間的間隔即是一個音程。因此，「二」即是它的形式；因爲二比一的比例是從「二」取得了它的意義。因爲數是「二」的類，所以我們可以一般地說，數也是音程的形式，因爲我們可以說，音程的和諧涉及一個數與另一個數的比例。並且不但是整個定義與被界定之物的關係像是它的形式，而且連定義的各部分，亦即直接呈現在定義中的東西，也是一樣

(按：也是形式)。正如「會走路的兩足動物」是人之形式，同樣，「動物」、「會走路」，和「兩足」，也是人之形式。然而有時候質料間接地出現在定義中，譬如我們說，靈魂是具有生命之潛能的有機物體之實現。

七六五、原因的第三個意思是指由它那兒生出變化或靜止之第一個開始的那個東西，亦即動力因或形成因。他說「變化的或靜止的」，因為自然的運動與靜止歸根於同一原因，被迫的動靜也是一樣。因為某物藉以被推動到一處的那個原因，與使得該物停止在那兒的原因，是同一個原因。「顧問」即是此類原因的一個例子，因為當一個人為了保護一些東西，因了某人的勸告而開始行動時，這即是顧問造成的效果。同樣「父親是孩子的原因」。在這兩個例子中，亞里斯多德觸及了一切事物所以發生的兩項變動原理，就是，在顧問的情況下是目的，在父親的情況下是本性。並且一般而言，每一製造者都是被製造之物的原因，每一個改變者都是被改變之物的原因。

七六六、再者，應該注意的是，依照亞維柴那（譯者註一），動力因的樣式有四種，就是完成的、準備的、輔助的、和建議的。

動力因之被稱為完成的，因為它使一物最後完成起來，譬如一個人把一個實體形式引入自然之物中，或是將人為的形式引入藝品中，像建築師將形式引入一棟房子。

七六七、動力因之被稱為準備的，如果它不引入完成一物的最後形式，而只是為那個形式準備材料，譬如一個人砍伐木材或劈開石頭，我們說他是建造房屋。這個原因不稱為一棟房屋之真正的動力因，因為他所造成的只是潛在的房屋。但是，如果他作了最後的準備工作，使得形式必然發生，則他就更適當地稱為動力因。例如，人生人，而並不生其悟性，悟性生於外在原因。

七六八、動力因之被稱為輔助的，因為它對主要的效

果有所幫助。但是它不同於主要的動力因，因為主要的動力因是為它自己的目的而行動，而輔助因則不是為它自己的目的而行動。例如，幫助國王打仗的，是為國王的目的而打仗。這即是次要原因為主要原因作準備的方式。因為在一切直接互相從屬的動力因的情況下，次要原因是為了主要原因的目的而行動，例如，軍術是為了政術的目的而行動。

七六九、建議的原因之不同於主要動力因，因為它指定活動的目的與形式。這即是藉理智而行動的第一個主動者與一切第二主動者聯繫的方式，無論後者是自然的或理智的。因為在每一個情況下，第一個理智主動者都要賦予第二主動者以活動的目的與形式；例如，船的設計師將這些給與造船者，以及第一理智對自然界的一切東西所作的也是一樣。

七七〇、再者，凡在任何方式下使得任何東西存在者，不只是關於實體之存在的，而且是關於依附體之存在的，亦即在每一種變動中所發生的事件，皆可歸入這一類的原因。因此他說，不僅製造者是被製造之物的原因，而且改變者也是被改變之物的原因。

七七一、原因的第四個意思是指一物之目的，亦即一物為了它的原故而發生的那個東西，例如健康是散步的原因。由於目的是最後出現的東西，因而目的之為原因，這一點比較不明顯，（也是為了這個原故，早期的哲學家忽略了這個原因，一如在卷一（八四：C一七七）所指出者）所以他提出一個特別論證，證明目的是一種原因。問到為什麼或為了什麼理由，乃是問及原因，因為當有人問我們，某人為什麼散步時，我們適當地答說，他散步是為健康。並且當我們如此回答時，我們認為我們講出了原因。因此，明顯地，目的是一種原因。再者，不僅主動者所以行動的最後理由對它前面的那些事物而言被稱為目的，並且介乎

第一個主動者和最後目的之間的那一切，對前面的主動者而言，也被稱為目的。同樣，就後來的事物而言，變動所由生的那些東西稱為原因。例如，在醫學方面，醫術是第一個動力因，健康是最終目的；在醫術與健康之間，有這些中間物：減肥，在那些具有太多體液的人們身上，它是健康的最近原因；清洗腸胃，藉此可以減肥；「藥丸」，亦即通便劑，藉以清洗腸胃，以及「工具」，亦即藉以準備並服用藥物者。這一切都是為了目的而存在——雖然其中一個是另一個的目的。因為減肥是清洗腸胃的目的，清洗腸胃是通便劑的目的。不過，這些中間物彼此之不同在於，有的是工具，亦即藉以準備並服用藥物的工具（服用的藥物本身即是大自然使用的工具），有的——清洗腸胃和減肥——則是過程，亦即行為或活動。

七七二、於是他結論說，「我們講論原因的方式就是這些（四〇五）」，亦即四種。並且他加上「幾乎一切」，這是因為他下面所提出的原因之樣式的原故。或者他之加上這個話，是因為上述各類的原因之存在於一切事物中不是因了同樣的理由。

七七三、「既然原因，云云」（四〇六）。

然後他指出幾點，這幾點都是從上面關於原因的討論中引伸出來的，一共有四。第一，既然原因一辭有許多意義，那麼一物之原因可能有若干個，並且是真正地，而非偶然地。因為一物之偶然地有許多原因，這種情形，不造成任何困難，因為許多東西可能是某物的附性，而這某物是某效果的真正原因，因而這一切附性可以說是那個效果的偶然的原因。然而一物之有若干個真正的原因，這一點可以由我們在不同的方式下講論原因這一事實看得出來。因為鑄像的製造者為鑄像之真正的原因，而不是鑄像之偶然的原因，並且銅料也是如此，但其方式不同。因為在同一類中，並且在同一層次上，同一物不可能有許多真正的

原因—不過，假定一個是近的原因，另一個是遠的原因，或者，其中任何一個都不是充足的原因，兩個合在一起才是充足的原因。例如許多人划一條船便是一個例子。在我們現在討論的情況下，這兩種東西都是鑄像的原因，但方式不同：銅是質料，技術家是動力因。

七七四、「有些東西，云云」（四〇七）。

他提出可以從上述的討論中引伸出來的第二個事實。他說，能夠有一種情況，就是兩件東西可以互為原因，只是在同一類的原因中這是不可能的。但是，當我們在不同的意義下講論原因時，這顯然是有可能的。例如，傷口引起的疼痛是健康的動力因或變動的源頭，健康則是疼痛的目的因。因為一物不可能既是原因，又是結果。另一個版本說得更好，「運動是身體健美的原因」，亦即適當的運動使得身體狀況良好，因為它幫助消化並消耗多餘的體液。

七七五、現在，我們必須知道，雖然上面提出了四種原因，然而其中兩種互相關聯，另外兩種也是一樣。動力因與目的因相關聯，質料因與形式因相關聯。動力因與目的因相關聯，因為動力因是變動的起點，目的因是變動的終點。質料與形式之間亦有類似的關係。因為形式賦與存在，質料接受它。因此動力因是目的因的原因，目的因是動力因的原因。動力因是目的因的原因，因為它使得目的存在，也即是，動力因引起變動而達成目的。然而目的因之為動力因的原因，不是說它使動力因存在，而是說它是動力因之所以動的理由。因為動力因之為原因，是因為它有所行動，而它之有所行動，只為了目的。因此動力因是由目的取得了它動的原因。形式與質料互為存在的原因：形式為質料的原因，因為它賦與質料以實現的存在，質料為形式的原因，因為它支持形式之存在。我說此兩者合起來為存在的原因，有兩種情形，一是在絕對的意義下，一是在有條件的意義下。因為實體形式在絕對的意義下賦與

質料以存在，而附質的形式，就其為形式而言，在有條件的意義下賦與存在。有時候質料不是在絕對的意義下支持形式之存在，而是就其為這個特殊之物的形式並在這個特殊之物中具有存在而言。人的身體與有理性的靈魂的關係即是這樣的情形（譯者註二）。

七七六、「再者，有時候，云云」（四〇八）。

然後他提出從上面的討論中可能抽得的第三個結論。他說，同一物能夠是相反之物的原因。如果它在同樣的方式下與兩者發生關係，那麼這似乎也是困難的或不可能的。然而它是在不同的方式下作為每一項的原因。因為，假定有一物，當它在場時，它即是某特殊之物的原因，那麼當它不在場時，我們就「將反面歸之於它」，亦即認為它應該對反面負責。例如，駕駛員的在場是船隻安全的原因，因此我們說，他的不在場乃是船隻迷失（或損毀）的原因，這是很明顯的。並且恐怕有人以為，這種情形應該歸之於不同類別的原因，就像上面的兩種原因那樣，所以他又說，此兩者可以歸之於同一類的原因—動力因。因為一個原因的反面之為相反效果的原因，跟本來的原因之為正面效果的原因，是在同一條線上的原因。

## 譯者註

一、Sufficientia，I，10（19ra）。

二、意思是：人的靈魂沒有質料的支持亦能獨立存在。其他動物的靈魂（形式）則不能。

### 第三篇

## 一切原因歸納爲四類

### 亞里斯多德原文 第二章 1013<sup>b</sup>16 — 1014<sup>a</sup>25

四〇九、上面提到的一切原因必屬於最明顯的四類原因之一。因爲，音節之元素，工藝品的材料，構成物體之火、土，以及一切這類的元素，全體之部分，以及結論之前提，這一切都是原因，意思是，事物是由它們作成的。但是這些原因中，有些是主體，例如部分，有的是本質，例如全體、組合體，和種別，而種子、醫生、顧問，一般而言，每一個主動者，都是變化或靜止的源頭。然而其他的原因則是別的東西的目的或善。因爲事物之開始存在都是爲了什麼原故，這個原故即是那些事物之至善或目的。至於我們說它是善，或說它是表面的善，沒有什麼關係。所以原因即是這些，它們的種類即是這麼多。

四一〇、現在，原因的樣式有許多，不過，當我們把它們歸類之後，就不那麼多了。「原因」有許多意義；屬於同一類的原因中，有的在先，有的在後。例如，醫生和擁有技術的人都是健康的原因，二比一之比例及數都是和音的原因；並且那些包括特殊之物的類別常是如此。再者，一物可以在偶然的意義下作爲原因，包括這些東西的「類」也是如此；例如，在一種意義下，一座雕像的原因是波力克利圖（Polyclitus），在另一種意義下是雕刻家，因爲雕刻家之爲波力克利圖是偶然的。包括偶然原因的普遍之物都是原因，例如，人是雕像的原因，並且概括地說動物是雕像的原因，因爲波力克利圖是人也是動物。偶然的原因中，有的比較遠，有的比較近。因此，白的和喜好音樂者可以說是雕像的原因，而不只是波力克利圖或人。再者，

除了這些之外，亦即除了真正的原因和偶然的原因之外，有些稱為潛在的原因，有些稱為實現的原因，譬如建築家和正在建築的人。我們作的區分同樣適用於這些原因的效果，例如，適用於這座雕像，或某個雕像，或一般的圖像，或這塊銅料，或銅料，或一般的材料。同樣的區分也適用於偶然的效果。再者，真正的原因和偶然的原因可以合在一起說，譬如雕像的原因可以說既非波力克利圖，亦非雕刻者，而是雕刻家波力克利圖。雖然這些不同的原因共有六種，但是每一種又有兩種情形；因為原因中，有些是個別的，有些是普遍的；有些是真正的或偶然的，有些是普遍地偶然的；有的是合在一起說的，有的是單獨地說的；有的是主動的原因，有的是潛在的原因。但是它們在這一方面不同，就是，主動的原因，亦即個別的原因，跟它們的效果同時存在或不存在，譬如這一個特殊的正在治病的人跟這一個特殊的正在被醫治的人，以及這個特殊的建築者跟這個正在被建築的東西。然而對潛在的原因來說，這不一定常是真的，因為建築者跟被建築之物並非同時停止存在。

### 聖多瑪斯註

七七七、在這兒哲學家將一切原因歸入上述的原因類別（四〇九），謂稱為原因的那些東西必然屬於上面提到的四類之一。因為，「元素」，亦即字母，稱為音節的原因；工藝品的材料稱為工藝品的原因；火、土，以及一切這類的簡單物體稱為複合體的原因。部分稱為全體的原因，



「前提」，亦即預先提出來從而抽得結論的命題，稱為結論的原因。在這一狀況中，只有原因的一面呈現出來，就是一物由它而生的那個東西，這即是質料因的一面。

七七八、現在，應該注意的是，我們說命題構成結論的材料，並非因為它們存在於此種形式之下，或是根據它們的力量而說的（因為那樣的話，它們就具有動力因的性質了），而是就形成命題的語詞而說的。因為結論是由含蘊在前提中的語詞，亦即大小前提的語詞，所構成的。

七七九、構成某物的這些東西中，有的像是主體，譬如部分以及上面提到的其他東西，有的則像是本質，譬如全體、組織，和種別，它們具有形式的特性，藉此可完成一物之本質。因為我們必須知道，有時候一物是在一種絕對的意義下為另一物之質料（例如高腳杯之銀料），在此情況下，與此質料相應的形式可以稱為「種」。然而有時候許多東西合在一起才構成一物之質料；此種情形之發生有三種方式。有時候事物只是藉著安排而結合在一起，譬如軍隊中的人，或城市中的房屋；這時，全體具有形式的角色，亦即「軍隊」或「城市」這些語詞所表示者。有時候事物之結合在一起，不只是藉著安排，而且通過接觸和束縛物，譬如一棟房屋的部分；這時候它們的組合具有形式的角色。有時候在那上面增加了合成的部分，如同複合體的情形那樣；這時候，那複合狀態本身即是形式，並且這仍是一種的組合。一物之本質導源於這三項中任何一項——組合、種，或全體——如同軍隊、房屋，或高腳杯，之定義所顯示者。因此我們有兩類的原因了。

七八〇、但是種子、醫生，和顧問，一般地說每一個行為者，它們之稱為原因是為了不同的理由，就是，因為它們是變動和靜止的源頭。所以因了原因的不同性質，而有一個不同類的原因。他之將種子放在這一類的原因中，是因為他想，種子具有主動力，而女人的月經具有胎兒之

材料的角色。

七八一、原因的第四方面是，有些東西之稱為原因，乃是由於它們是其他事物的目的或善。因為那個東西，就是，別的事物爲了它的原故而生者，即是這別的事物之至善或「目的」，亦即，依照自然的秩序它是它們的目的。但是因爲有人能夠反駁說，目的並不常常是善的，因爲有時候有的人心術不正，拿邪惡作爲他們的目的，所以他回答說，無論我們講的是絕對的善或表面的善，對我們的論題沒有影響。因爲，行爲人之所以如此作，嚴格地說，是爲了善，因爲這是他心裡所想的。一個人爲了邪惡的原故而行動，那是偶然的，那是因爲他碰巧以爲它是善的。因爲一個人的行動不能以邪惡爲目標。

七八二、再者，我們必須知道的是，即使在有些情況下目的是最後生成的東西，然而在因果性方面它常是在先的。因此人們稱它爲原因之原因，因爲它是一切原因之因果性的原因。因爲，它是動力因的原因，一如上面所指出者（四〇七：C七七五）；而動力因又是質料與形式之因果性的原因，因爲藉著它的動力它使質料接受形式，使形式存在於質料中。所以目的因也是質料與形式之因果性的原因。因此在那些爲了目的而作某事的情況下（譬如在自然之物、道德行爲，和技術的領域中），最有力的證明都是出自目的因。所以他結論說，上面所說的都是原因，並且原因就分爲這些個種類。

七八三、「現在，原因的樣式，云云」（四一〇）。

然後他區分了原因的樣式。原因分類別與樣式。原因之分類是以不同的因果性質爲基礎，所以相當於以構成種別之基本差異爲基礎的區分。但是原因之區分爲形式，則是以原因和被造成之物之間的不同關係爲基礎，所以屬於那些具有因果性的原因。一個例子是將原因分爲真正的與偶然的，和較遠的與較近的。所以這個區分等於是偶然

的差異為基礎的區分，它們不構成不同的種別。

七八四、所以他說，原因的樣式有許多，但是當我們將它們「作了提要」，亦即置於某一類時，其數量就會減少了。因為，雖然真正的原因和偶然的原因是兩種樣式，它們仍屬一類，因為兩者可以從同一觀點來考察。其他各種樣式的情形也是如此。因為當我們講論到原因的許多不同樣式時，不僅涉及原因的不同種別，而且涉及同一種別的原因，就是那些屬於同一類的原因。

七八五、我們說一個原因在先，另一個原因在後，原因之先後有兩種情形：其一，有許多不同的原因，彼此互相關聯，其中一個是主要的和較遠的，另一個是次要的和較近的（譬如在動力因的情況下，人生人，人是較近的，在後的原因，太陽則是在先的，較遠的原因）；在其他類別的原因中也有類似的情形。其二，原因在數量上是同一個，然而可以依照理性在普遍之物與特殊之物之間規定的秩序來加以考慮；因為普遍之物自然在先，特殊之物在後。

七八六、但是他沒有考慮第一個情形，卻考慮了第二個情形。在第二種情形下，效果是兩個原因的直接產生的，亦即先後兩個原因的直接結果。然而在第一種情形下這個狀況不能發生。因此他說，健康的原因是醫生及擁有技術的人，他們屬於動力因之類：擁有技術的人是普遍的和在先的原因，醫生是特殊的或特別的和在後的原因。形式因也是一樣，因為這種原因也有兩種情形；例如，對於一個和音而言，「雙」，或二比一的比例，或二，是形式因，它是特別的與在後的，然而「數」，或一個數與另一個數或與另一個單位的比例，則像是普遍的和在先的，也是在此方式下「那些包括特殊之的類」，亦即普遍之物，常被稱為在先的原因。

七八七、區分原因的另一個方式是，一個稱為真正的原因，另一個稱為偶然的原因。正如真正的原因分為普遍

的與特殊的，或在先的與在後的，同樣，偶然的原因也是如此。所以，不僅偶然的原因本身被如此稱呼，而且包括這些原因的「類」也是一樣。例如，雕刻家是雕像的真正原因，波力克利圖是偶然的原因，因為碰巧他是個雕刻家。正如波力克利圖是雕像之偶然的原因，同樣，一切「包含偶因的」，亦即包括偶然原因的，普遍之物，也稱為偶然的原因，例如，人和動物，它們包含波力克利圖在其下面，波克利圖是人，也是動物。

七八八、正如有真的真正原因是近的，有的是遠的，偶然原因的情形也是如此。因為波力克利圖比起白的或喜好音樂的，是雕像之較近的原因。因為作為謂詞的偶然樣式，當偶因是偶因的謂詞時，比著偶因是主體的謂詞時，是更遠的。因為一個偶因之為另一個偶因的謂詞，只因為兩者都是同一個主體的謂詞。因此，當屬於一個偶因的東西作為另一個偶因的謂詞時，譬如當屬於建築家的東西作為音樂家的謂詞時，此種謂詞的樣式，比著某物作為偶因之主體的謂詞的樣式，譬如屬於建築的東西作為波力克利圖的謂詞，是更遠的樣式。

七八九、須知，一物之能夠稱為另一物的偶然原因，有兩種情形：一是從原因的觀點說的；因為凡對於一個原因是偶然的東西，其本身即是偶然的原因，例如我們說，一個白的東西是一棟房屋的原因。另一種情形是，從效果的觀點說，就是一物之稱為另一物的偶然原因，因為它對於真正的效果是偶然的。其發生的方式有三種：第一，此物與效果有著必然的聯繫。譬如去除障礙的東西稱為偶然的推動者。這又有兩種狀況，一種是，偶因為一相反之物，譬如膽汁妨害涼爽（因此我們說瀉藥偶然地產生涼爽，並非因為它製造涼爽，而是因為它去除妨害涼爽的障礙，亦即膽汁，它是與涼爽相反的）；第二，即使它並非相反之物，也是一樣，譬如一根柱子阻礙一塊石頭的運動，因為

石頭停在柱子上面，因此除掉柱子的人，我們說他偶然地推動了石頭。另一種方式是，偶因與效果的聯繫既非必然的，亦非經常如此，而是極少的時候如此，譬如發現寶藏與挖土有關聯。我們說運氣或機緣是偶然的原因，就是指這個意思。事物為效果之偶然原因的第三個方式是，它們之間，除了在思想中之外，沒有任何關聯，譬如有人說他是地震的原因，因為當他走進屋子時，地震就發生了。

七九〇、除了將一切事物分為原因本身或真正原因和偶然的原因之外，還有第三種區分，就是，有些是潛在的原因，有些是實現的，亦即主動的，原因。例如，建築的原因是處於潛能狀態下的建築家（因為這個名稱表示他的習慣或職務），或是實際上正在建築的人。

七九一、應用在原因上的這些區分也可以應用於這些原因的效果上面。因為，效果，無論是特殊的或普遍的，皆可分為在前的與在後的，譬如一位雕刻家可以稱為這座雕像的原因，這一座雕像是在後的；或者稱為某一座雕像的原因，某一座雕像是更普遍的和在前的；或是稱為某一個圖像的原因，這某一個圖像是更普遍的了。同樣，有的是這一塊銅料的形式因；或是銅料的形式因，銅料是更普遍的；或是質料的形式因，質料是更加普遍的。偶然的結果，亦即偶然產生的東西，也有同樣的情形。因為雕刻家是雕像的原因，也是存在於雕像中之重量、白色，或紅色的原因，它們是質料的附性，不是由這個行為人所造成的。

七九二、再者，他提出了原因的第四種區分，就是，分為簡單原因與複合原因。所謂簡單原因就是，例如在雕像的情況下，單單考慮真正原因，雕刻家，或者單單考慮偶然原因，波力克利圖，即是。但是所謂複合原因就是兩者合在一起來說，例如我們說，雕像的原因是雕刻家波力克利圖。

七九三、再者，原因之稱為複合的還有另一種方式，

就是若干個原因共同產生一個效果，例如許多人合作划一條船，或者許多石頭合在一起構成房屋之材料。他沒有提到最後一種方式，因為其中沒有一個單獨開來是原因，而只是原因的一部分。

七九四、在提出了原因的這些不同樣式之後，他又提出了它們的數量，謂原因的樣式共有六種，並且每一種有兩個可能的變化，結果是十二個可能的變化。這六種樣式中，有些是個別的，有些是代表一類的（或者，如同他上面所稱的，在先的與在後的）；有些是真正的，有些是偶然的（偶因之類別也歸於這一項，因為偶因所屬的類別即是偶然的原因）；再者，有些是複合的，有些是單純的。現在，這六種樣式又進一步區分為潛能與實現，因此總共十二項。現在，這些樣式之所以區分為潛能與實現的理由是，潛能與實現區分了因與果的相關性。因為主動原因同時是特殊之物，並且跟它們的效果一起停止存在；例如，這個治療的行為跟這個康復的行為一起停止，這個建築行為跟這個被建築的東西一起停止；因為除非有東西實際上正在建築，則一物不能實際正在被建築。然而潛在的原因，當它們的效果停止時，並不常常停止存在；例如，一棟房屋和一位建築家並不同時停止存在。不過，在有些情況下，當動力因的行為停止時，效果的本質也停止。此種情況的發生是因為，有些東西的存在就在於生，或者它們的原因不只是它們之生的原因，也是它們之存在的原因。例如，當太陽的照射從空氣中被除掉時，光亮即停止存在。他說「個別原因」，因為行為屬於個別之物，一如在本書卷一所說明者（七：C 二一）。

## 第四篇

# 「元素」的真正意義。語言中，自然物體中，以及證明中的元素。 「元素」之引伸義及其共通基礎

亞里斯多德原文 第三章 1014<sup>a</sup>25 — 1014<sup>b</sup>15

四一一、最先構成一物的內在原理並且不能分解為其他種別的東西，稱為「元素」。例如，一個字的元素是構成一個字的部分，它最後分解為這些部分，並且它們不能再分解為其他不同種別的字。但是，如果將它們分解的話，它們的部分是彼此相似的，譬如水的部分是水。（然而音節的部分不是音節）同樣，人們所講論的物體的元素，是指構成物體的部分，物體到最後分解為那些部分，它們則不能分解為其他不同種別之物。不管這樣的部分是一個或是許多個，他們皆稱之為元素。同樣，圖形的部分也稱元素，並且一般而言，證明的部分也是如此；因為包含在許多其他證明中之最初的證明，稱為證明之元素；最初的三段式即是這樣的，它們都是由三個詞所組成，其中一個為中詞。

四一二、人們也在引伸的意義下將「元素」一詞使用於任何是一個、小的，和對許多目的有用的東西上面；為這個緣故，凡是小的、簡單的、不可分的東西，都稱為「元素」。因此必須說，最普遍之物都是元素，因為其中每一個—既是一個，和單純的—存在於許多事物之中，或是存在於所有的事物中，或是存在於大部分中。有人以為，單位和點都是原理。所以，既然所謂的「類」是普遍的和不可分的（因為它們的性質是一個），因為有人稱「類」

爲元素，並且認爲「類」勝於「差」，因爲「類」是更普遍的。因爲，「差」存在之處，「類」亦存在，然而「類」存在之處，「差」不一定存在。在这一切情況中，每一物之元素皆有一共同點：它是最先構成每一物的東西。

### 聖多瑪斯註

七九五、這兒他區分了「元素」一辭的不同意義。對於這一點，他做了兩件事。第一（四一一：C七九五），他提出「元素」一辭的不同意義。第二（四一二：C八〇七），他指出它們所擁有的共同點（「在这一切情況中，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他說明元素一辭的固有意義。第二（四一二：C八〇二），說明它的引伸義（「人們也在引伸，云云」）。

第一（四一一），他對「元素」加以描述，從這個描述中，我們可以求得包含在其定義中的四個特徵。第一個，元素是原因，亦即一物由它而生的東西；由此可以看出，元素被置於質料因之「類」中。

七九六、第二個是，元素是原理，某物最初由它而生。因爲銅料是鑄像由它而生者，然而它不是元素，因爲它生於某些質料。

七九七、第三個是，元素是內在的；爲這個緣故，它不同於一物之所由出的短暫性的東西，不管它是缺性，或相反面，或附屬於相反面和缺性之短暫的質料；例如，我們說，喜好音樂的人生於不喜好音樂的人，或是精通音樂



者生於不精通音樂者。因為元素必須停留在以它們為元素的事物之中。

七九八、第四個是，元素所具有的「種」不能再分為不同的「種」。因此元素不同於第一質料（第一質料沒有種別），也不同於任何能夠區分為不同種別的質料，像血液，或類似的東西。

因此他說，第一個特徵是，元素是構成一物的那個東西；第二個特徵是，它是「最初」構成一物的東西；第三個是，它是一個「內在原理」；第四個是，它「不能分解為其他種別。」

七九九、他在我們使用「元素」一辭的四種情形中闡明了元素之定義。我們說，字母是文字的元素，因為每一個字都是由它們構成的。並且是最先由它們構成的。這很明顯，因為一切文字皆可分解為字母像是分解為最後的東西；因為，在分解過程中是最後的東西，在構成過程中必是最先的。然而字母不能再分解為不同種別的其他文字了。不過，如果要把它們分解的話，則分開的部分將是「類似的」，亦即同「種」的，正如水的一切部分都是水。現在，字母的區分是依照說出它們時所需時間之長短，因為說一個長的字母需要兩段時間，說一個短的字母需要一段。如此區分開來的字母並不像文字的種別那樣彼此不同。然而音節就不一樣了；它的部分有種別的不同，因為音節是由子音與母音合成的，而母音與子音所發出的聲音在種別上是不同的。

八〇〇、他提出的第二個例子是自然物體，其中有些亦稱為其他物體的元素。因為一切複合體最後分解成的東西稱為它們的元素；所以它們即是組成這類物體的東西。但是稱為元素的那些物體不能分解為不同種別的其他物體，而只能分解為類似的部分，如同水的任何部分都是水。凡是主張只有一種這樣的物體，每一個物體都分解為它，並

且它自身不能再分解的人，他們說只有一種元素。有人說是水，有人說是氣，有人說是火。但是那些肯定有許多這樣物體的人，也說有許多元素。現在，我們必須知道，當我們在元素的定義中規定了，元素不能分解為不同種別的時候，這個話不是指一物在「量」方面分成的部分（因為，那樣的話，則木頭即是元素，因為木頭的任何部分都是木頭），而是指藉著變化所作的區分，如同複合體分解為單純體那樣。

八〇一、他提出的第三個例子是證明的秩序，因為在這兒我們也使用「元素」一辭；例如我們說：歐幾里德的「元素編」（Book of Elements）。他說，與上述的情形相似並且接近的是「圖形的部分」，亦即構成幾何形的那些東西，它們也稱為元素。不僅幾何學上的證明是如此，而且普遍的說，一切證明都是如此。因為只有三個辭的證明稱為其他證明的元素，因為其他證明都是由它們組合的，並且分解為它們。說明如下：第二個證明以第一個證明的結論為起點，第一個證明包括中辭，而中辭為第一個證明的起點。因此，第一個證明由三個辭組成，第二個證明由四個辭組成，第三個證明由五個辭組成，第四個證明由六個辭組成；每一個證明增加一個辭。因此，顯然地，最初的證明含括於後來的證明之中，譬如這第一個證明—凡 B 是 A，凡 C 是 B，所以凡 C 是 A—含括於這個證明中—凡 C 是 A，凡 D 是 C，所以凡 D 是 A；這個結論又含括於下面的以凡 E 是 A 為結論的證明中，因此，為獲得這最後的結論，似乎有一個三段式，它是由若干個三段式組成的，並且具有若干個中辭。這種情形可以下面的形式表示之一—凡 B 是 A，凡 C 是 B，凡 D 是 C，凡 E 是 D，所以凡 E 是 A。因此，具有一個中辭和僅僅三個辭的最初的證明，是簡單的，不能歸之於其他證明，而一切其他證明皆可歸之於它。因此，藉著一個中辭而由三個辭組成的最初の三段

式稱爲元素。

八〇二、「人們也在引伸的，云云」（四一二）。

這兒他指出「元素」一辭的引伸義。他說，有些人，以上面元素一辭的概念或意義爲基礎，而將這個辭的意義加以引伸，表示一切是一個的、小的，和對於許多目標有用的東西。因爲元素是不可分的，所以他們說它的一個；因爲元素是最初的東西，所以他們說它是簡單的；因爲其他東西是由元素組成的，所以他們說它對許多目標是有用的。因此他們擬定了元素的這個定義，謂凡是最微小的、最簡單的（不是由其他東西合成的），以及不能分解爲不同種別的東西，即是元素。

八〇三、他們擬定了元素的定義之後，當他們在引伸的意義下使用它時，就發明了兩個意義。第一，他們稱最普遍之物爲元素；因爲普遍之物在定義上是一個，並且是單純的（因爲它的定義不是由不同的部分合成的），並且存在於許多事物之中，因而對許多事物是有用的（或是存在於一切事物中，像一和存；有那樣，或是存在於大半的事物中，像其他的類那樣）。第二，因了同樣的理由，他們稱點和一爲原理或元素，因爲它們各爲一簡單之物，並可用爲許多目的。

八〇四、但是在這方面，他們對原理的真正概念講得不夠正確，因爲普遍之物不是構成特殊之物的質料，而是表示它們的本性。同樣，點不是線的質料，因爲線不是由點合成的。

八〇五、現在，元素的這個引伸義成立之後，對於卷三（二二八一三一；C四三一—三六）中所辯論的問題之答案就明顯了；那兒的問題是：類或種哪一個更是元素，以及類或差哪一個更是元素；顯然地，我們必須說，類更是元素，因爲類是更普遍的，也是不可分的。因爲它們的概念或定義不是由類與差合成的，只有「種」才是真正有

定義的。如果一個類被界定的話，它之所以被界定，並非因為它是類，而是因為它是種。因此，種可以分解為不同的部分，因而沒有元素的特徵。然而類不能分為不同的部分，所以他們說類比種更是元素。另一個譯文是，「因為它們的形式特徵是一個」，亦即不可分，因為，雖然類是沒有定義的，然而「類」這個辭所表示的是悟性的簡單概念，此概念可以稱為定義。

八〇六、正如類比種更是元素，因為它是更簡單的，同樣，類比差更是元素（雖然差是簡單的），因為類是更普遍的。這是很明顯的，因為凡具有差的東西，必具有類，因為本質的差不超越類；然而並非凡具有類的東西也必然具有差。

八〇七、最後他說，上述元素的一切意義具有這個共同點，就是，元素是每一物之最初的要件，一如上述。

## 第五篇 「本性或自然」一辭的五種意義

### 亞里斯多德原文 第四章 1014<sup>b</sup>15 — 1015<sup>a</sup>20

四一三、「本性或自然」的一個意思是指出生之物的「生」，譬如一個人發出  $\upsilon$  (  $\text{in } \phi \upsilon \sigma \delta$  ) 這個字母的長音。它的另一個意思是指內在的原理，從它那兒有東西最先產生出來。再者，它指自然之物中主要運動的源頭，並且它存在於每一物中，因為它就是這樣的。現在，凡是因了別的東西，藉著觸摸，和藉著一起存在，或是藉著自然連結在一起，譬如胎兒的情況，而增長的東西，即稱為出生。然而一起生長不同於觸摸，因為在後一種情況下，只需要接觸而已。然而在自然連結在一起的事物中，有一種相同的東西存在於兩者之內，而不是接觸；它使得它們成爲一個，並且使它們在量及連續性方面是一個，而不是在性質方面。再者，本性是指構成自然之物，或謂自然之物由它而來的最初的東西，其自身不具形式，並且不能藉著自己的能力而改變；例如，鑄像或銅製品之銅稱為它們的本性，以及木料稱為木製品的本性，其他東西也是一樣。因為每一物皆生於這些東西，而其最初的質料依舊存在。因為，也是在這個意義下，人們說自然之物的元素是它們的本性；有人稱之爲火，有人稱之爲土，有人稱之爲水，有人稱之爲氣，有人將與這些東西類似的東西稱為本性，還有人稱這一切都是本性。本性的另一個意思是指自然之物的實體，譬如有些人說，本性是一物之最初的構成要素，像恩培多克利所說，「存在之物中沒有本性，唯有混合的要素以及由混合之物中分出的東西，才是本性。本性只是人們賦予這些東西的名稱。」（譯者註）。爲這個原故，

我們不說藉著本性而存在或生成的東西具有本性；即使事物能夠由它那兒存在或生成的那個東西已經存在，只要它們尚未具備它們的形式或種別，我們也不說它具有本性。因此由此兩者合成的東西是藉著本性而存在的，譬如動物及其肢體。

四一四、再者，本性是一物之最初的質料，這個話有兩個意思：一個是指對於這個特殊之物而言它是最初的，另一個是指一般地說它是最初的。例如，銅器之最初的質料是銅，但是一般地說，那可能是水—假定每一個能夠液化的東西都是水的話。本性也是一物之形式或本質，亦即生之過程的終點。但是以譬喻的方式說，因了形式的原故，一般的本質都稱為本性，因為一物之本性也是一種的本質。

四一五、因此，根據上面所說，本性，就其主要的和真正的意義而言，乃是那些在自身內具有其變動的源頭的事物之本質。因為質料之稱為本性，是因為它能接受這個。生之過程與成長之稱為本性，是因為它們是由它那兒發出的變動。本性是自然之物之變動的源頭，它或是在潛能的方式下，或是在完全實現的方式下，存在於它們之內。

## 聖多瑪斯註

八〇八、這兒他提出「本性」一辭的各種意義。雖然關於本性一辭的探討好像並不屬於第一哲學，而更屬於自然哲學，但他仍在這兒提出了這個辭的各種意義，因為按照本性的一個普通意義，它是一切本質的謂詞，一如他即將說明的。因此它落在第一哲學探討的範圍之內，正如普

遍的本質那樣。

針對第一點，他作了兩件事。第一（四一三：C八〇八），他區分本性一辭的各種意義。第二（四一五：C八二四），他將這一切歸納於一個主要概念（「因此，根據上面，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他提出本性一辭的五個意義。第二（四一四：C八二一），他提出與其中最後兩個意思相關的另外兩個意義（「再者，本性，云云」）。

所以第一（四一三），他說，本性的一個意思是指被產生的事物之生的過程，或者，另一個版本說得更好，「出生的事物。」因為並不是一切被產生的東西皆可稱為「出生」，只有生物才能說是出生，譬如植物、動物，及其部分。嚴格地說，依照這個辭的一般用法，無生物的生不能稱為本性（按：或自然），只有生物之出生才能稱為本性，因為「本性」可能指一物之「誕生」——這似乎是那個字的意思，「彷彿有人發出『本性』的長音」。這段文字有訛誤，這從另一個譯文看得出來，「彷彿有人發出υ的長音（在φ υ σ δ）」。因為，φ υ σ δ在希臘文是本性或自然的意思，如果φ υ σ δ用來指生物之出生，則第一個υ是長音；但是，如果用來指一原理——這是一般的用法——則第一個υ是短音。不過，即使是根據這個版本，也可以了解，藉著一種引伸的用法，本性或自然一辭是指生物之出生。

八〇九、再者，由於「本性」最先用來指示一物之誕生，跟著就有了第二個用法，表示生的原理，事物由它那兒生成，或者表示出生之物最初從它那兒生成的那個內在原理。

八一〇、藉著誕生與其他變動的類似性，本性一辭又引伸為第三個意義：表示在任何「有」中，按照它的本性，

變動開始的源頭—只要它是如此地存在那兒，而不只是偶然地。例如，健康之原理或醫術，它之存在於患病的醫生身上，並非因為他有病，而是因為他是醫生。他之被醫好了，並非因為他是醫生，而是因為他患了病；因而變動的源頭之在他身上，並非因為他是被動的。這即是〈物理學〉卷二中所提出的本性之定義（譯者註二）。

八一—、由於他曾提到出生之物，因此他也說明「出生」的真正意義是什麼，如同另一個版本所說的，而這個版本所說的「被產生」是不正確的。因為生物之生與無生物之生是不同的，因為無生物之生不是藉著與其生產者連結或結合在一起，譬如火生於火，水生於水。但是生物之生乃是藉著與生之原理的結合。因為量加上量引起增長，所以在生物之生中似乎有所增長，譬如樹上長出葉子和果實。因此他說，那些「增長」的東西，亦即與生之原理一起長大的東西，稱為出生。

八一二、但是這種增長跟另一種增長，亦即已生之物藉以有所變化的那種增長是不同的。因為在自身之內增長的東西，它之能夠如此，是因為增加的部分轉變為該物之實體，譬如食物轉變為受滋養者的實體。然而出生的東西之增加於其所由出生之物的，像是另外的和不同的東西，而不是轉變為它的實體。因此他說，它是「藉著不同的東西」，或另外的東西，而增長，彷彿是說，此種增長乃是藉著別的或不同的東西的增加而產生的。

八一三、但是使事物增長的那種增加有兩個方式：一個是，「藉著觸摸」，亦即單單透過接觸；另一個是，兩物一起被產生，並且彼此自然地連結在一起，譬如手臂與腿部；「以及藉著連合」，亦即一物自然地配合已經存在的另一物，譬如髮之配合頭，以及牙齒之配合齦。另一個版本說得更覺恰當，「藉著一起出生」，以及「藉著出生時連結在一起」。在生物的生產中，其增加不只是藉著接



觸，而且是藉著連結在一起，或自然的連結，譬如胎兒，它在母腹中不只是與母腹接觸，而且在它生的開始與母腹連結在一起。

八一四、再者，他指出這兩者之間的差異，謂「合在一起」，亦即連結在一起，或「出生時連結在一起」，如同另一個版本所說，不同於接觸，因為在接觸的情況下，不需要別的，只需要事物互相接觸而合為一個。但是在連結的情況下，不管是自然的連結，或是一起出生並在出生時連結在一起，必須有一共通之物，它「不是接觸」，而是使得它們「自然地連結在一起」，亦即連結在一起或一起出生。再者，我們必須知道，使得它們成為一個的東西，乃是使得它們在量及連續性方面成為一個，而不是在性質方面如此；因為連結物並不改變被連結之物本身的性向。

八一五、據此，顯然地，凡出生的東西常常與它所由生的東西有所連繫。因此本性的意思決不是外在的原理，在它的一切用法中都是指內在的原理。

八一六、從本性的這第三個意義中跟著來的是第四個。因為，如果在自然物體中變動的源頭稱為本性，並且有些人認為在自然物體中變動的原理為質料，那麼，因了這個原故，質料就稱為本性了，而被認為是一物之存在及生成的原理。並且它被認為不具任何形式，也不能自己動，而是被別的東西所推動。所以他說，本性被認為是構成事物的或事物由它生成的最初之物。

八一七、他說這話是因為質料既是存在之原理，也是生成之原理。因此他說，「它沒有秩序」，亦即沒有形式；為這個原故，另一個版本說，「它沒有受形」；因為在有些事物的情況下，它們的秩序被認為是它們的形式，譬如軍隊或城市。為這個原故他說，「它不能憑著自己的力量而改變」，亦即不能憑自己的力量而變動，而是藉著更高的行為者的力量才能變動。因為質料不能推動自己使自己

獲得形式，而是被一更高的和外在的行為者所推動。譬如我們可以說，「銅是鑄像或銅器的本性」，或者「木料是木器的本性」，彷彿這些器具就是自然物體那樣。一切由質料組成的或由質料生成的東西都是如此；因為每一物都是由它的質料生成的一雖然質料依舊存在。但是在生的過程中形式的性質不會留存下來，因為當一個形式被引入時，另一個形式就被揚棄了。為這個原故，有些思想家認為，形式是附性，唯有質料才是本質與本性，一如他在〈物理學〉卷二中所指出者（譯者註三）。

八一八、他們之抱持這個觀點，是因為他們以同樣的方式去考量自然物體的質料及形式和人為之物的質料與形式；在人為之物中形式只是附性，唯有質料是本質。就是在這個意義下，自然哲學家們說，元素即是自然之物的質料，也即是水、氣，或火—或者是土。不過沒有哲學家主張土可以單獨地作為自然之物的元素，只是有些非自然哲學家曾經如此主張，如同在卷一所指出者（六三：C—三四）。有些哲學家，譬如巴美尼地，主張其中有些是事物之元素與本性；有些人，譬如恩培多克利，主張這四種都是事物之元素；還有的人，譬如海拉克利圖，主張某種不同的東西為事物之元素，因為他曾說蒸氣扮演這個角色。

八一九、現在，因為在自然物體中，變動是由形式所造成的，而不是由質料，所以他增加了本性一辭的第五種意義：本性指一物之形式。因此，在另一種意義下，本性是指「事物之本質」，亦即自然之物的形式。就是在這個意義下，有些人說，事物之本性是各種物體之組合，如同恩培多克利所說，世界上沒有絕對之物，唯有混合之物的變化與解散（或者，依照另一個版本，混合）才被人們稱為本性。因為他們說，由不同的混合物組成的東西具有不同的本性。

八二〇、現在，他們之主張形式為本性，是因了下面

的推理過程：凡自然地存在或生成的東西，人們不說它們具有本性，即使它們藉以自然地傾向於存在或生成的質料已經存在，也是一樣—除非是它們具有自己的種別，或是藉著形式而取得它們的種別。現在，種別一辭似指實體的形式，形式一辭似指形狀，形狀是種別的自然結果，也是它的標記。因此，如果形式為本性，那麼，除非一物具有形式，則不能說它具有本性。所以，由質料與形式合成的東西，「稱為藉著本性而存在」，亦即按照本性而存在，譬如動物以及動物的部分，像肉、骨頭、等等。

八二一、「再者，本性，云云」（四一四）

然後他又提出本性的兩個意義，這兩個與上面最後兩個意義相關聯。其中第一個是加於本性之第四義的，亦即表示一物之質料的。他說，並非每一物之質料皆稱為一物之本性，而只有最初的質料才有這個稱呼。所謂最初的質料又有兩層意思：首先，指一般性的東西，其次，是指絕對最初的東西。譬如，銅製的人為之物之一般最初質料是銅；而其絕對的最初質料則是水；因為一切因熱而化為液體，因冷而化為固體的東西，皆有水的性格，如同他在〈氣象學〉卷四中所說的（譯者註四）。

八二二、他將第二個增加的意義與本性之第五義，亦即表示形式的，連結在一起。就此意義言，不但一部分之形式稱為本性，而且種別也是全體之形式。例如，我們可以說，人之本性不只是靈魂，而且是人性和由定義所表示的本質，因為就是從這個觀點，包齊伍說（譯者註五），一物之本性即是每一物之種差或形式，因為種差即是完成一物之本質並賦予它種別的原理。正如形式或質料之稱為本性，因為它是生之原理（這是本性一辭之原始的用法和意義），同樣，一物之種別或本質之稱為本性，因為它是生之過程的終點。因為生之過程終止於受生之物的種別，種別即是質料與形式合一的結果。

八二三、基於此，按照一稱譬喻的和引伸的用法，每一個實體皆稱為本性；因為我們所說的作為生之終點的本性即是實體。因而每一個實體類似於我們所稱的本性。包齊伍也提出了本性的這層意義（譯者註六）。再者，因了這個意義，本性一辭就不同於其他共通的語辭了。因為它之共通語辭的方式跟實體是一樣的。

八二四、「因此，根據，云云」（四一五）。

然後他將上面本性一辭的一切意義歸入了一個共通概念。然而須知，將其他意義歸之於一個主要意義能夠有兩種方式：其一，涉及事物之秩序；其二，涉及我們給事物命名的秩序。因為給事物命名是按照我們對事物的了解，因為名稱是我們所了解的事物的符號。有時候我們是根據在後的東西而了解在前的東西。因此對我們而言在前的東西獲得了一個名稱，然後這個名稱適用於那個名稱的對象。目前的情況正是如此。因為，既然我們是從事物之活動認識事物之形式和能力，因此一物之產生或誕生的過程最先接受了本性之名，最後才是形式。

八二五、但是就事物實際上所具有之秩序而言，本性之概念首先適合於形式，因為如同上面所說（四一三：C八〇八），除非一物具有形式，則不能說它具有本性。

八二六、因此，根據以上所說，顯然地，「本性，就其首要的和真正的意義言，即是本質」，亦即那些自身具有變動的源頭的形式。因為，質料之稱為本性，是因為它能接受形式；生的過程之取得本性的名稱，是因為它們是由形式發出的變動並且終止於進一步的形式。這個形式即是那些自然之物中之變動原理，有的是潛在地，有的是實現地。因為形式並不常是實際變動的原因，有時候只是潛在的變動的原因，譬如一個自然的變動被外在的障礙阻止了，或者一個自然的行動被質料之缺陷阻止了。

## 譯者註

- 一、Diels , Frag . , 8 。
- 二、Physica , II , 1 ( 192b 22 ) 。
- 三、Physica , II , 1 ( 193a 9 ) 。
- 四、Meteor . , IV , 11 ( 389a 24 — 389b 22 ) 。
- 五、De Duabus Naturis , 1 ( PL 64 , 1342 ) 。
- 六、Ibid .



## 第六篇

# 「必然」一辭的四種意義。其最初的和固有的意義。不動之物雖是必然的，卻不受強迫

亞里斯多德原文 第五章 1015<sup>a</sup>20 —1015<sup>b</sup>15

四一六、「必然的」是指那個東西，沒有它一如同一個助成因——物不能存在或生活；例如呼吸和食物對於動物是必需的，因為沒有它們動物不能存在。

四一七、它也指那個東西，沒有它對人有益者不能存在或發生；也指那個東西，沒有它一個人不能除掉或擺脫某些禍害；例如，為了解除某種痛苦，喝某些藥物是必需的，為了收款，必須乘船去伊吉那（Aegina）。

四一八、再者，它指使用強制力者或強制力自身，亦即加以阻礙和防止的東西，違反欲望及選擇者。因為使用強制力者稱為必然的，為這個緣故，凡是必然的東西也稱為可悲的，正如伊威奴斯（Evenus）所說，「因為一切必然之物都是悲哀的。」（譯者註一）強制力是一種的必然性，如同蘇佛克利（Sophocles）所說，「但是強制力逼迫我這樣作。」（譯者註二）必然性似乎是無辜的，的確如此，因為它跟出自選擇和知識的變動是相反的。

四一九、再者，我們說，凡是不能不如此的東西即是必然如此的。

四二〇、必然一辭的一切其他意義皆導源於這個意義。因為凡是被強制的東西就稱為必須作什麼或承受什麼，因為在那個時刻，因了強制力，它不能按照它的性向去做什麼，彷彿有一種必然性，因了它的緣故，該物不能不如此。

同樣的情形也適用於生命和善的助成因。因為當善或生命（或存在）沒有助成因則不可能的時候，那麼這些東西即是必然的；這個原因即是一種的必然性。

四二一、再者，證明即屬於必然之物之類，因為凡在嚴格的意義下被證明的東西即不能不如此。其理由是原理，因為三段式所依據的原理是不能不如此的。

四二二、現在，在必然之物中，有的具有別的東西作為其必然性的原因，有的則否，而是因了它們的緣故別的東西才是必然的。因此，凡在最初的和真正的意義下是必然的東西，都是單純的東西，因為這個東西只能在一種方式下存在，而不能在更多的方式下存在。所以它不能處於一個狀態又處於另一個狀態；否則的話，則不只有一個方式，而是有更多的方式了。那麼，如果有永恆的和不動的存在之物，則在他們之內就沒有被強制的或相反本性的東西。

## 聖多瑪斯註

八二七、區分了表示原因的語辭的各種意義之後，哲學家現在又提出表示屬於原因之概念的一個語辭的各種意義，就是「必然的」這個辭；因為原因即是有東西從它那兒必然發生的東西。關於這一點他作了兩件事。第一（四一六：C 八二七），他區分必然一辭的各種意義。第二（四二〇：C 八三六），他將一切歸之於一個主要意義（「必然一辭的，云云」）。

在第一部分（四一六），他提出了使用必然一辭的四



種意義。第一，它指那個東西，沒有它一物不能存在或生活；即使這個東西不是一物之主要原因，至少是一個助成因。例如，呼吸對於呼吸的動物而言是必需的，因為沒有呼吸牠不能生活。雖然呼吸不是生命的（主要）原因，至少它是一個助成因，因為它有助於新陳代謝，並且防止完全耗盡濕氣，而濕氣是生命之原因。因此，這類的東西稱為必需的，因為沒有它們事物不可能存在。

八二八、然後他提出事物稱為必需的第二個意義。他說，那些東西稱為必需的，沒有它們的話有的益處不能存在或發生，或者有的禍害不能躲避或去除。例如，我們說，「喝某種藥物」，亦即通便藥，是必需的，並非因為沒有它動物不能活，而是因為需要排除一些東西，就是禍害，疾病，或者防止疾病。因為，「為使一個人不存在於痛苦中」，亦即避免疾病，這是必需的。同樣，「乘船去伊吉那」，亦即去一特定的地方，是必需的，並非因為沒有它一個人不能存在，而是因為不這樣做他不能獲取某些利益，就是錢。因此，為了收款，這樣的旅行稱為必需的。

八二九、「再者，它指，云云」（四一八）。

這兒他提出事物之稱為必然的第三種意義。他說，凡施用強制力者，甚至強制力自身，稱為必然的。因為強制力稱為必然的，並且我們說被強迫的人必須去作他被迫做的事情。他指出施用強制力者是什麼意思：一是在自然之物的情況下，一是在具有意志之物的情況下。在自然之物中有一種追求目的或目標的欲望或性向，具有理性之物的意志也有這些；為這個緣故，自然性向本身稱為欲求。此兩者，亦即自然性向之欲望和意志之意向，能夠受到阻礙和禁制—被阻礙實現已經開始的變動，被禁制開始變動。所以，「相反欲望的事情」，亦即相反自然之物之性向的事情，稱為被強制的；並且「它是阻礙選擇的」，亦即阻礙實現意志已經開始的變動，並且它禁制意志，使其不能

開始。另一個版本說，「這是依照衝動的」，亦即隨著刺激的。因為，當一個人是藉著外在的行為者的推動，並且相反主體的意願和能力去作一件事時，那就是強制力。由於強制力的推動而作的事情稱為被強制的。

八三〇、現在，從這個被強制的定義中，他抽得兩個結論。第一，凡是被強制的都是悲哀的。他採用了某個詩人或教師的話來證明這一點，謂凡是必然的或被強制的都是可悲的；因為強制力是一種的必然性，如同詩人蘇佛克利所說，「強制力」，亦即必然性，「逼迫我這樣作。」（譯者註三）因為上面說過（四一八：C 八二九），強制力是阻礙意志者；相反意志的事物引發痛苦，因為痛苦跟相反我們的意志的事物有關聯。

八三一、第二個結論是，凡必然的東西都可以稱為無辜的或無過的。因為人們說，必然性應該獲得寬恕，而不應該受責備。這個話是真的，因為只有對於我們自願做的事情，我們才應該負責，並且我們也可以合理的受到責備。但是屬於強制力的那種必然性是相反意志和理性的，一如上述（四一八：C 八二九）；因此，若謂因了強制力而作的事情不應該受責備，這個話更合理。

八三二、「再者，我們說，云云」（四一九）。

他提出事物稱為必然的第四種意義。他說，處於不得不如此的這種狀態之下，我們也稱之為必然的，並且這是絕對意義的必然。在最初的意義下的必然之物都是相對的必然。

八三三、現在，凡絕對必然之物皆不同於其他種類的必然性，因為絕對必然性之屬於一物乃是因了一種與該物密切相聯的東西——不管它是一物之形式，或質料，或本質。例如，我們說，動物必然是要毀壞的，因為這乃是牠的質料的自然結果——牠是由相反之物合成的。我們說，動物必然能夠感覺，因為這是牠的形式的結果。我們又說，動物

必然是生活的可感的實體，因為這是牠的本質。

八三四、不過，相對的必然之物而非絕對的必然之物的必然性，繫乎外在的原因。外在的原因有兩種：目的和行為者。目的有二，一是絕對的存在，由這兒所得的必然性屬於第一類，一是良好的存在或具有某種的善，由這個目的所得的必然屬於第二類。

八三五、再者，出於外在的行為者的必然性屬於第三種的必然性。因為，當一物被一外在的行為者推向一個東西，而該物在其本性上並不適合那個東西時，強制力就存在了。如果某物藉著它的本性適合接受從外在的行為者而來的變動，則這樣的變動不是被強制的，而是自然的。在藉著分離的實體而產生的天體的運動中，以及在藉著較高的物體而產生的較低物體的運動中，這是很明顯的。

八三六、「必然一辭，云云」（四二〇）。

這兒他將必然之物的一切意義歸納為一個。對於這一點，他作了三件事。第一（四二〇：C八三六），他指出，存在於實際界的一切必然性皆屬於這最後一種。第二（四二一：C八三八），他指出，證明中的必然性即是取自這最後的意義（「再者，證明，云云」）。第三（四二二：C八三九）他由上面所說的話引伸出一個結論（「現在，在必然之物中，云云」）。

所以第一（四二〇）他說，必然一辭的其他一切意義皆可多多少少歸之於這最後的意義。說明如下。第一，關於事物被稱為必然的第三種情形。因為，凡被強迫者，我們就說他必須去作或必須承受一些事情，因為他不是按照自己的能力去行動，而是因了某個行為者的強迫而行動。此種必然性的意義即是：不能不如此。

八三七、然後他指出事物之被稱為必然的第一種和第二種情形。第一種情形涉及絕對的生活與存在的原因，第二種情形涉及善的原因。因為必然一辭也有這其他的用法：

一個是指那個東西，沒有它不能好好地生活，另一個是指那種東西，沒有它一物不能生活或存在。因此那個原因，沒有它一物不能生活或不能存在，或不能擁有一種善，或不能躲避一種惡者，稱為必然的。意思是說，必然之主要概念導源於「一物不能不如此」這一事實。

八三八、「再者，證明，云云」（四二一）。

然後他指出，證明中的必然性即是取自這最後的意義，並且這個意義的必然性既適用於原理，也適用於結論。因為人們說，證明是涉及必然之物的，也是由必然之物而出發的。說它是涉及必然之物的，因為凡在嚴格的意義下被證明的東西，都是不能不如此。他說「在嚴格的意義下被證明的」，這是為了跟另一種證明有所區別，這另一種證明是駁斥對方，而非嚴格的證明。在本書卷四（三三一：C六〇九），他稱這種證明為「對人的」論證。在駁斥對方的這種證明中，我們根據一些不可能的前提而抽得不可能的結論。但是，既然在證明中前提為結論的原因——因為嚴格的證明能產生科學，而科學唯有藉著原因才能成立——因此三段式所依據的原理應該也是必然的，因此不能不是如此的。因為必然的效果不可能導源於非必然的原因。

八三九、「現在，在必然之物中，云云」（四二二）。

這兒他根據上面各點抽得了三個結論，這三個結論是互相連貫的。第一個是，既然在證明中前提是結論的原因，並且兩者都是必然的，因此有些事物之為必然的有兩種情形。有些事物之必然性是由別的東西造成的，有些東西之必然性沒有原因；這樣的東西本身即必然的。他說這話是反駁戴莫克利圖，因為他說過我們不應該尋找必然之物的原因，一如在〈物理學〉卷八所指出者（譯者註四）。

八四〇、第二個結論是，既然必須有一個最初的必然之物，其他一切事物的必然性皆導源於它（因為在原因方面不能有無限的後退，一如在卷二中所指出者（一五二：

C三〇一)，那麼這個最初的必然之物（它在最正確的意義下是必然的，因為它在一切情況下都是必然的）應該是單純的。因為複合之物是可變的，因而能夠在多種方式下存在。然而能夠在多種方式存在的東西，能夠一會兒在這個方式下存在，一會兒在別的方式下存在，而這是違反必然性之概念的；因為必然的是不能不如此的。因此最初的必然之物不能一會兒在這個方式下存在，一會兒在別的方式下存在，亦即不能在多種方式下存在。因而它必須是單純的。

八四一、第三個結論是，既然被強制之物是被外在的行爲者所推動而相反其自己的本性的，並且既然必然的原理是單純的和不可變的，一如上面所指出者（四二二：C八四〇），那麼，如果有永恆的和不可變的東西，像分離的實體那樣，則在它們之內不能有任何被強制的或相反其本性的東西。他說這話，是爲了避免關於必然一辭的一個錯誤，因為必然一辭也是非物質實體的謂詞，然而它的意義並不包含說在它們之內有被強制的成份存在。

## 譯者註

- 一、大約是一位詭辯家。參看 Hiller，Frag. 8.
- 二、Electra，256.
- 三、同上。
- 四、Physica，VII，9(265b 23).



## 第七篇 各種「偶存的一」和「本質的一」

### 亞里斯多德原文 第六章 1015<sup>b</sup>16 — 1016<sup>b</sup>3

四二三、「一」這個辭既用為偶存的一，也用為本質的一。有的東西接偽蒂s的一，例如我們說「柯利斯克」（Coriscus）和「愛好音樂的」和「愛好音樂的柯利斯克」。因為說「柯利斯克」和「愛好音樂的」和「愛好音樂的柯利斯克」，都是一樣的。並且當我們說「公正的」和「愛好音樂的」和「公正的、愛好音樂的柯利斯克」時，也是同樣的情形。因為這一切都稱為偶存的一；公正的和愛好音樂的之被稱為偶存的一，因為它們是同一個實體的偶性或附質，愛好音樂的和柯利斯克之被稱為偶存的一，因為一個是另一個的偶性或附質。愛好音樂的是柯利斯克的偶性，愛好音樂的柯利斯克是公正的柯利斯克的偶性，因為每一個表語的一部分都是同一個主體的偶性。因為，是否愛好音樂的為柯利斯克的偶性（或者是否公正的柯利斯克為愛好音樂的柯利斯克的偶性），沒有什麼區別（譯者註一）。如果偶性為「類」或普遍語辭的謂詞，也是一樣的情形，譬如有人說，人和愛好音樂的人是同一物；因為這種情形的發生，或是因為愛好音樂的是人—他是一個實體一的偶性，或是因為兩者皆為某個別之物，譬如柯利斯克，的偶性。不過，兩者屬於它的方式是不同的，一個是「類」或實體，另一個則是實體之習慣或形態。所以凡是偶然被稱為一的東西，都是在這種方式被稱為一。

四二四、關於那些在本質上稱為一的東西，有的是因為它們的連續的本性而稱為一；例如一束東西是藉著捆綁

而成爲一，一片片的木頭是藉著膠而成爲一。一條連續的線，即使它是彎曲的，它之稱爲一，正像人體的每一部分之稱爲一那樣，譬如一條腿，或一隻手臂。這些東西之中，那些因了本性而連續的，比著因了技術而連續的，更是一。有些東西，它的運動本質上是一個，並且不能不如此，這樣的東西稱爲連續的。運動，當它不可分時，亦即在時間上不可分時，即是一個。

四二五、再者，凡不單單靠接觸而是一個的東西，即在本質上是連續的；因爲，如果你把一片片的木板放在一起，使它們互相接觸，你不會說它們是一個，亦即不是一塊板子，或一根木頭，或任何其他連續之物。因此，那些從頭到尾都連續的東西才稱爲一片，即使是彎曲的，也是一樣。那些不彎曲的東西就更是一個；例如大腿骨或股比著大腿更是一個，因爲大腿的運動可能不是一個。直線比曲線更是一個。然而凡是彎曲的或有角的，我們說它是一個或說它不是一個，因爲它的運動可以是同時的，也可以不是同時的。然而直線的運動常是同時的。當另一部分運動時，沒有一個具有延積的部分是靜止的，像在曲線中那樣。

四二六、再者，一物在另一種意義下稱爲一個，因爲在它那一「種」裡的基本主體是相同的；並且在「種」裡面它就是那些東西：它們的形式從感官知覺的觀點而言是不可分的。此基本主體或是最初的一，或者在與目的的關係方面是最後的一。因爲，酒稱爲一，水也稱爲一，因爲它們在「種」方面都是不可分的。一切液體，諸如油、酒，和流體，都稱爲一，因爲這一切的最後主體是相同的；因爲這一切都是由水或氣構成的。

四二七、有些東西屬於一類，並且藉著相反的「差」而彼此不同；這些東西稱爲一。這一切之稱爲一，是因爲類一差之主體一是一；例如人、狗，和馬是一，因爲這一



切都是動物；它是一的方式非常接近質料是一的方式。有時候這些東西在這種方式下稱爲一，有時候在其更高的類中稱爲一一如果高於這些的類是類之最後的「種」，則這些即稱爲相同的；例如等腰三角形和等邊三角形是同一的，因爲兩者都是三角形，然而它們不是相同的三角形。

四二八、再者，如果表示一物之本質的定義和表示另一物之本質的定義不能區分時，則此兩物即稱爲一個。因爲每一個定義本身都是可分的。增多的和減少的都在這種方式下是一個，因爲它們的定義是一個。例如平面形即是如此，因爲它們在種別上是一個。

四二九、有的東西，它們的概念一代表它們的本質者一是不可分的，並且在時間、地點，及其可悟的架構方面，都是不能分開的；這些東西是最高程度的一；其中一切實體特別是這樣的。

## 聖多瑪斯註

八四二、哲學家在提出了表示原因之語辭的各種意義之後，現在要說明表示這門科學之主體的那些語辭的意義。本節分兩部分。第一（四二三：C 八四三），他提出或區分表示這門科學之主體的不同意義。第二（四四五：C 九〇八），他區分了表示這個主題之部分的語辭的不同意義（「有的事物偶然地稱爲『同一』，云云」）。

現在，這門科學的主題一方面是指在整個這門科學裡應該考量的一般對象，也即是「一」和存有，另一方面是指這門科學所關懷的主要對象，這即是實體。所以第一

(四二三)，他提出「一」這個語辭的各種意義。第二(四三五：C八八五)，他提出存有這個語辭的各種意義(「存有這個語辭，云云」)。第三(四四〇：C八九八)，他提出「實體」這個語辭的各種意義(「實體這個語辭，云云」)。

關於第一部分，他作了兩件事。第一，他區分了本質的一和偶存的一，也指明了偶然地稱爲一的事物之各種意義。第二(四二四：C八四八)，他指出事物在本質上稱爲一的各種意義(「關於那些，云云」)。

八四三、他說(四二三)，「一」這個辭既表示本質的一，也表示偶存的一。他又告訴我們，關於偶存的一，我們首先要考慮個別語辭的情形。現在，個別語辭之爲偶存的一，有兩種情形。其一，就偶性與主體的關係而言，其二，就一個偶性與另一個偶性的關係而言。在這兩種情況下，要考慮三種東西——一種複合體，二種單純體。因爲，就偶性與主體之關係方面來考慮偶存的一時，則有這三項：第一，柯利斯克，第二，愛好音樂的，第三，愛好音樂的柯利斯克。此三者是偶存的一。因爲柯利斯克和愛好音樂的在主體上面是一個。同樣，就一個偶性與另一個偶性的關係而言，也必須考慮三個辭：第一，愛好音樂的，第二，公正的，第三，公正的、愛好音樂的柯利斯克。這一切都稱爲偶存的一，然而理由不同。

八四四、公正的和愛好音樂的一它們是兩個簡單語辭一之稱爲偶存的一，是因爲兩者都是同一個主體的偶性。然而愛好音樂的和柯利斯克——它們是第一種情形的兩個簡單語辭一之稱爲偶存的一，是因爲其中「一個」，亦即愛好音樂的，「是另一個」，亦即柯利斯克，「的偶性」。至於愛好音樂的柯利斯克與柯利斯克的關係也是一樣(這是一個複合語辭與兩個簡單語辭之一的關係)，它們是在第一種方式下稱爲偶存的一，因爲在這個語式中，亦即在

愛好音樂的柯利斯克這個複合的語辭中，一部分，亦即愛好音樂的，是另一部分—被指定為實體者—亦即柯利斯克，的偶性，為了同樣的理由，可以說，愛好音樂的柯利斯克跟公正的柯利斯克是一物—他們是第二種情形的兩個複合辭—因為複合辭的兩個部分是同一個主體，柯利斯克，的偶性。因為，如果愛好音樂的和愛好音樂的柯利斯克，以及公正的和公正的柯利斯克，是同一的，那麼凡是愛好音樂者的偶性也是愛好音樂的柯利斯克的偶性；凡是柯利斯克的偶性也是公正的柯利斯克的偶性。因此，如果愛好音樂的是柯利斯克的偶性，那麼愛好音樂的柯利斯克是公正的柯利斯克的偶性。所以，不管我們說愛好音樂的柯利斯克是公正的柯利斯克的偶性，或是說愛好音樂的是柯利斯克的偶性，都沒有差別。

八四五、但是，因為這一類的偶性謂詞最先應用於個別之物，後來才應用於普遍之物（雖然本質謂詞正好反過來），所以他指明，他在個別語辭的情況下所說的話，也可應明於普遍語辭。他說，如果一個偶性是跟類或任何普遍語辭的名字一起使用的，那麼其偶存的一，跟上面的情形，亦即偶性跟個別語辭聯合在一起時，情形是一樣的。例如我們說，人和愛好音樂的人是偶存的一—雖然它們在某些方面有所不同。

八四六、個別的實體既不存在於主體之中，亦不是主體的謂詞，因此它們是其他事物的主體，而它們本身則沒有主體。現在，普遍的實體是主體的謂詞，然而不存在於主體之內，因此雖然它們不是偶性的主體，它們卻有一些東西作為主體。因此，當偶性與一個別實體連結在一起時，表示此一現象的語辭只能是說，一個偶性屬於一個個別實體，譬如，當柯利斯克稱為愛好音樂的時候，愛好音樂的屬於柯利斯克。

八四七、但是當我們說「愛好音樂的人」時，這個語

式能夠有兩個意思：或是說，愛好音樂的是人之偶性，人是實體，由此它取得了作為偶性之主體的資格；或是說，此兩者，人和愛好音樂的，屬於某個別之物，譬如柯利斯克，就像愛好音樂的是公正的謂詞那樣，因為此兩者都屬於同一個個別之物，並且是在同樣的方式下，亦即偶然地。然而一個辭可能不是在同一樣的方式下屬於另一個辭，而是像普遍實體屬於個別之物，亦即像「類」，譬如「動物」一屬於個別之物那樣。或者，如果它不是類，至少它屬於主體之實體，亦即像一個本質謂詞，譬如「人」這個辭。然而另一個語辭，就是愛好音樂的，不具有「類」或本質謂詞的特性，而是具有主體之習慣或樣態的特性，或無論那一類的偶性。他提出這兩個，習慣和樣態，因為有的偶性存留在它們的主體之內，譬如好習慣，它們不容易變動，有的偶性則變動不居，譬如樣態。因此，顯然地，這些即是事物偶然稱為一的方式。

八四八、「關於那些，云云」（四二四）。

然後他提出事物在本質上是一的方式。對於這一點，他作了兩件事。第一（四二四），他指出「一」這個辭的各種意義。第二（四三四：C八八〇），他指出「多」這個辭的各種意義（「再者，明顯地，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他提出從本性的觀點，亦即依照實際界的狀況，事物為一的各種意義；第二（四三三：C八七六），他提出從邏輯的觀點，亦即依照邏輯的考慮，事物為一的各種意義（「再者，有的東西，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他區分了事物稱為一的各種意義。第二（四三二：C八七二），他指出一個伴隨一的特徵（「但是一之本質，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他提出事物稱為一的各種意義。第二（四三〇：C八六六），他將這一切

歸之於一個意義（「一般而言，云云」）。

在第一部分（四二四），他提出了一這個辭的五個意義。

八四九、第一個是：有些東西在本質上稱爲一，乃是「藉著它們的連續的本性」，亦即藉著連續性，或者，如同另一個譯文所說，「因爲它們是連續的。」但是事物之爲連續的，有兩種方式。因爲，如同另一個版本所說，有些東西是因著另外的東西而是連續的，有些東西在其自身是連續的。

八五〇、第一，他開始討論藉著另外的東西而成爲連續的那些事物。他說，有些事物是因了別的東西而成爲連續的；例如，一束棍子藉著繩索或捆綁而成爲連續的；同樣，黏在一起的木板是藉著膠而成爲一。現在，這種情形的發生有兩種方式。合在一起的事物之連續性，有時候是直線形的，有時候不是直線形的。譬如有角的曲線即是這種情形，它是由兩條線在一個平面上連接在一起而不成直線者。動物的部分即是如此地稱爲一和連續的；例如腿，它是曲的，在膝部有一個角，我們說它是一條和連續的。手臂也是一樣。

八五一、但是，既然出自別的東西的這種連續性能夠藉著本性或技術而存在或生成，因此藉著本性而成爲連續的那些東西比藉著技術而成爲連續的那些東西具有更大的統一性。因爲藉著本性而成爲連續的那些事物的統一性不是外在於連續之物之本性的，而藉著技術而成爲連續的那些事物中，使之連續的捆綁，或膠，或其他這類的東西，是完全外在於連續之物的本性的。因此藉著本性而連結在一起的那些東西在本質的連續之物中佔第一位，並且具有最高的統一性。

八五二、爲了說明這一點，他界定了「連續之物」。他說，在本質上只有一種運動而不能不如此的東西即稱爲

連續的。因為一個連續之物的各個部分不能被不同的運動所推動，而是整個連續之物被一個運動所推動。他說「在本質上」，因為連續之物能夠本質上在一種方式下被推動，同時偶然地在另一種或多種方式下被推動。例如，如果船上的人在本質上相反著船的運動而運動，他依舊偶然地被船的運動所推動。

八五三、現在，要使運動是一個，它必須是不可分的。我的意思是指從時間的觀點言，就是說，在同一時間連續之物的一部分被推動時，另一部分也被推動。因為，連續之物的一部分在運動，另一部分靜止，或者一部分靜止，另一部分在運動，以至於不同部分的運動發生在不同的時間之中，這是不可能的。

八五四、所以哲學家這兒是藉運動來界定連續之物，而不是藉連續之物的部分互相聯結的邊緣的統一性，如同在〈範疇論〉（譯者註二）及〈物理學〉（譯者註三）中所說者，因為根據這個定義他能夠考慮各種連續物中之不同程度的統一性（這一點他後來會說明「四二五：C八五六」），但是根據那兒提出的定義他不能如此作。

八五五、再者，應該注意的是，這兒所說連續物之運動，從時間的觀點言為不可分的這一項，與〈物理學〉卷六中（譯者註四）所證明的那一點並無衝突，就是運動之時間是依照運動之物的部分而被區分的。因為在這兒哲學家是在一種絕對的意義下講論運動，因為連續物的一部分之開始動並不先於別的部分；但是在那兒他是講論在運動所通過的連續量中所作的標示。因為那個標示—它是連續量的第一部分—是在較早的時間中被通過的（雖然在那較早的時間中正在運動的連續物的其他部分也在動）。

八五六、「再者，凡不單單，云云」（四二五）。

然後他開始討論在本質上連續的事物。他說，不是藉著接觸而稱為一的那些東西，即是在本質上連續的東西。

證明如下：互相接觸的東西，譬如兩塊木板，不能稱爲一塊木板，或一個物體，或其他任何屬於連續物之類的一。因此，明顯地，連續之物的統一性不同於互相接觸之物的統一性。因爲互相接觸的那些東西本身沒有連續的統一性，而是藉著一種束縛才將它們聯合在一起。但是那些連續之物則在本質上稱爲一，即使它們是彎曲的也是一樣。因爲兩條曲線在其與一共通邊界的關係上是連續的，而這個邊界即是形成角度的那個點。

八五七、不過，那些在本質上連續而沒有曲度的東西具有更大的統一性。理由是，直線在其所有的部分中只能有一種運動，而曲線則能有一種或兩種運動。因爲整個曲線可以在一部分運動，也可以在一部分靜止時，另一部分一與靜止的部分構成角度者一藉著朝向靜止部分的運動而來得更近。譬如當小腿或脛骨向著大腿或稱爲股的部分彎曲時。因此其中每一項一脛和股一都要比希臘文的 *scelos*，亦即由脛和股合成的整體，具有更大的統一性。

八五八、再者，應該指出的是，有的版本用「彎的」(curved)，而不用「曲的」(bent)，那是錯誤的。因爲彎線的部分不含有角度，因此，顯然地，它們必須一起運動，或一起靜止，如同直線的部分那樣。然而曲線的情形不是如此，一如上述（四二五：C 八五七）。

八五九、「再者，一物，云云」（四二六）。

這兒他提出事物之爲一的第二種方式。他說，事物在第二種方式下稱爲一，不只是因了連續的量，而是因爲整個主體在「種別」方面是同一的。因爲，雖然有些東西在「種別」方面彼此不同，它們仍可能是連續的，譬如金與銀，或其他這類的東西，可以是連續的。在此情形下，如果只考慮到量的話，這兩種東西是連續的，但是，如果考慮到主體的本性，則它們不是。然而，如果整個連續的主體在「種別」方面是同一的，那麼從量的觀點言，以及從

本性的觀點言，它都是一個。

八六〇、現在，當同一個可感的形式沒有這樣的區分時，就是在主體之不同部分中並沒有不同的可感的形式時，則主體即稱為在「種別」方面是同一的；有時會有那樣的情形，譬如可感物體的一部分是白的，另一部分是黑的。在「種別」上沒有區別的這種主體，能夠有兩種情形：一種是最初的主體，另一種是最後的，亦即區分到最後所達到的主體。例如，很明顯地，整個一瓶酒稱為一種，因為它的部分都是同一種主體的部分，而此主體在種別方面是沒有區別的。水的情形也是一樣。因為一切液體或流體都稱為一種，因為它們具有同一種最後的主體。因為油、酒，和其他類似的東西，到最後都分解為水或氣，而水或氣則是萬物中之濕度的根源。

八六一、「有些東西屬於一類，云云」（四二七）。

然後他指出事物被稱為一的第三種方式。他說，有些事物屬於一類，這些東西稱為一——雖然它被相反的「差」所區分。這種情形與上面的情形相類似；因為在上面的情況下，有些東西之被稱為一，是因為它們的「主體類」是一個，現在有些東西之被稱為一，是因為它們的類——作為差之主體者——是一個。例如，人、馬，和狗，被稱為一，因為它們皆以動物性為其共通的類，而動物性則為差之主體。不過，這個情形與上面的情形有所不同，因為在上面的情形下，主體為一物，而沒有被形式所區分，但是在這兒，其「主體類」被各種差，亦即被各種形式，所區分了。

八六二、因此，顯然地，有些東西在一種最接近的意義下在「類」方面稱為一個，這與另一種意義有點相似，就是有些東西在質料方面稱為一個。因為在質料方面稱為一個的那些東西也被形式所區分。雖然「類」不是質料（因為那樣的話，它就不是「種」的謂詞了，因為質料為一物的部分），然而「類」之概念是取自一物之質料，正像



「差」之概念是取自形式那樣。因為理性的靈魂並非人之「差」（因為它不是人之謂詞），而具有理性的靈魂者才是人之「差」，因為這才是「理性的」這個辭所表示的意義。同樣，有感官的本性不是人之「類」而是人之一部分。然而具有感官的本性——這是動物一辭所表示者——才是人之「類」。同樣，事物在質料方面稱爲一個的情形與事物在「類」方面稱爲一個的情形，是密切相關的。

八六三、然而我們必須知道，在「類」方面是一個，有兩層意思。有時候有些東西在「類」方面稱爲一個，如同上面所說的，因為它們屬於同一類，不管它是什麼東西。但是有時候有些東西在「類」方面稱爲一個，只是就較高之類而說的；此較高之類（具有「一」或「相同」之名稱者），則爲一較低之類的最後種別的謂詞（當有其他較高的種別，而較低的種別共存於其中之一時）。例如，圖形爲一最高的類，它有許多「種」在它下面，就是圓形、三角形、四方形，等等。而三角形又有不同的「種」，就是，等邊三角形，和等腰三角形。因此，這兩種三角形稱爲同一類的圖形，因為圖形是離它們較遠的類，但不能稱爲同一類的三角形，因為三角形是離它們最近的類。理由是，這兩種三角形不是藉著區分圖形的差而彼此不同，而是藉區分三角形的差而彼此不同。「相同」一辭的意思是指有的東西沒有藉著差而彼此不同。

八六四、「再者，如果表示，云云」（四二八）。

現在他描述事物被稱爲一的第四種情形。他說，有些東西，其中一個的定義（表示其本質之概念）與一個的定義（亦爲表示其本質之概念）沒有區別，這樣的東西也稱爲一個。因為，雖然每一個定義本身或在本質上是可分的或有區別性的（因為它是由類與差合成的），然而有可能當兩物具有同一個定義時，其中一個之定義與另一個之定義不能區分。這樣的情形有二：其一，那些定義表示被界

定之物之全部（可悟的架構），譬如服裝和衣服（在此情況下，其定義為一個的東西，是絕對的一個），其二，共通的定義並未完全包括具有該共通定義的兩物之可悟的架構，譬如牛和馬具有「動物」之同一個定義。因此它們決不能在絕對的意義下為一個，而只能在相對的意義下為一個，因為每一個都是動物。這個意思也適用於增與減的情形；類的定義是共通的，而每一項（增與減）都是涉及量的變動。平面圖形也是一樣，因為平面圖形一種一具有同一個定義。

八六五、「有的東西，云云」（四二九）。

他提出事物為一個的第五種情形。他說，有些事物的概念表示它們的本質，因而完全不可分，那些事物「完全」，亦即完美地，並且在最高的程度上，是一個，譬如簡單的事物，亦即不是由質料原理及形式原理合成的事物。因此，包括它們的本質的概念並不像是根據不同的原理而形成它們的定義那樣，而是以否定的方式抓住它們，譬如點，它是沒有部分的；或者它是藉著使它們與複合物互相關聯而抓住它們，例如有人將單位界定為數的原理。因為這樣的東西本身具有不可分的概念，並且在某種方式下可分的東西，我們能夠分別地去了解它們，因此必須結論說，這樣的東西在時間方面，在地點方面，以及在其可悟的架構方面，都是不可分的。因此這些東西具有最高的統一性，在實體之類中不可分的那些東西尤其如此。因為，雖然在偶性之類中不可分的東西其本身不是複合的，但是它跟另外的東西，就是它所依存的主體，形成一複合體。而不可分的實體其本身既非複合的，亦非跟另外的東西合成一個複合體。或者，實體一辭可以用為奪格的意義，那樣的話，其意義則是，即使有的東西由於它們在時間、地點，和定義各方面是不可分的而稱為一個，在這一類中，亦即在實體方面不可分的東西，依舊具有最高的統一性。這個意義

可歸入上面的意義。

## 譯者註

- 一、括弧裡那句話，拉丁本無，希臘本有。
- 二、*Categoriaz*, 6 (5a 1)。
- 三、*Physica*, V, 3 (227a 10)。
- 四、*Physica*, VI, 4 (235a 10-24)。



第八篇

**「一」之第一義。「一」之「完全」義。作為數之原理的「一」。事物是「一」的種種方式。事物是「多」的種種方式**

亞里斯多德原文 第六章 1016<sup>b</sup>3 — 1017<sup>a</sup>6

四三〇、因為，一般而言，不容區分的那些東西，就其不容區分而言，即稱爲一。因此，如果兩物，就其爲人而言，不容區分，則它們即是一個人；如果就其爲動物而言不容區分，它們即是一個動物；如果就其具有連續的量而言不容區分，它們即是一個連續的量。因此許多事物被稱爲一，是因為它們作或受或具有或關連到其他是一個的東西。有些東西的實體是一個，這些東西被稱爲第一義的一；並且它們或是藉著連續性，或是在種別上，或是在可悟的架構方面，而爲一個。因為那些不連續的東西，或是它們的形式不是一個的，或是它們的可悟的架構不是一個的，我們把它們當作「多」。

四三一、再者，在一種意義下，我們說，不管什麼東西，如果它有量，並且是連續的，它就藉著連續性而爲一個；在另一種意義下，我們說，一物，除非它是一整體，亦即除非它具有形式，則它不是一個。因此，當我們看到一隻鞋子的部分，它們是隨隨便便堆在一起的時候，我們不會說它們是一個—除非是因為它們有連續性。但是，如果把它們放在一起，形成了一隻鞋子，並具有一定的形式，這時它即是一物了。爲這個原故，線條中圓的線條具有最高的統一性，因為它是整體的，完全的。

四三二、然而一之本質乃是數之原理；因為，第一個量度標準是一項原理，因為我們藉以最先認識每一類事物的那個東西即是第一個量度標準。所以「一」即是關於每一類之可知性的第一原理。然而這個「一」或單位並非在一切類中都是相同的；在一個類中，它是較小的半音，在另一類中，它是母音或子音；在重量方面，單位是不同的；在運動方面，更是不同了。但是在所有情況下，是一個的東西無論在量方面或在種別方面都是不可分的。因此，一個單位，在量之為量方面，在任何方式下都是不可分的，並且沒有位置。一個點在任何方式下都不可分，並且有位置。一條線在一個向度方面可分。平面在兩個向度方面可分。物體在三個向度方面可分。反過來，在兩個向度方面可分者為平面，在一個向度方面可分者為線條；就量而言在任何方面都不可分者為點和單位。如果它沒有位置，它即是單位；如果它有位置，它即是點。

四三三、再者，有些東西在數方面是一個，有些在種別方面是一個，有些在類方面是一個，有些則類比地或在比例上是一個。具有同一個質料的那些東西在數方面是一個，具有同一個可悟的架構的東西在種別方面是一個，具有相同的謂詞形象者在「類」方面是一個，其彼此之關係像是第三物與第四物之關係者在類比方面是一個。後面的統一性常常跟隨前面的。因此，在數方面是一個的東西，在種別方面是一個，然而並非在種別方面是一個的在數方面都是一個；凡在種別方面是一個的東西在「類」方面是一個，然而並非在「類」方面是一個的在種別方面都是一個——雖然它們在類比方面都是一個。但是並非在類比方面是一個的在「類」方面都是一個。

四三四、再者，顯然地，被稱為「多」的東西在某方式下與被稱為一的正好相反。因為有些東西是「多」，因為它們不是連續的；有的是「多」，因為它們的質料（最

初的或最後的)在種別方面是可分的；有的是「多」，因為它們具有許多概念表示它們的本質。

## 聖多瑪斯註

八六六、在這兒哲學家將稱爲一的那些東西的一切意義歸之於一個主要意義。關於這一點，他作了兩件事。第一(四三〇：C八六六)，他作了歸納。第二(四三一：C八七〇)，除了被稱爲一的這些事物的意義之外(已經提出來的)，他又增加了另一個意義(「再者，在一種意義下，云云」)。

所以第一(四三〇)，他說，根據上面所說，顯然地，在任何方面都不可分的東西具有最高的統一性。因爲，事物被稱爲一的其他意義皆可歸之於這個意義，因爲下面的話常是真的：不容區分的那些東西，就其不容區分而言，即稱爲一個。例如，就其爲人而言不能分的那些東西在人性方面稱爲一個，像蘇格拉底和柏拉圖；在動物性之概念上不能分的東西在動物性方面稱爲一個；從延積或度量的觀點不能分的東西在量方面稱爲一個，像連續之物。

八六七、從這兒我們也可以導出數和上面提出的各種統一性，因爲凡是一個的東西無論在絕對的意義下或在相對的意義下都是不可分的。如果它在絕對的意義不可分，則它即是最後的那種統一，亦即一項原理；如果它在相對的意義不可分，則它或是單單在量方面如此，或是在本性方面如此。如果它是在量方面不可分，則它即是第一種。如果它是本性方面不可分，則它或是對其主體而言如此，

或是對繫乎形式的區分而言如此。如果它是對其主體而言不可分，則它或是對實在主體而言如此，那樣的話它即是第二種，或是對邏輯主體而言如此，那樣的話它即是第三種。形式的不可分性，也即是可悟的架構或定義的不可分性，則構成第四種。

八六八、現在，從一這個辭的這些意義中又可引伸出其他的意義。有許多東西被稱爲一，是因為它們共作一件事。例如許多人被稱爲一，因為他們共划一條船。有些東西被稱爲一，因為它們屬於一物，例如許多人形成一個人民，因為他們被一個國王所統治。有些東西稱爲一，因為它們共有一物，例如許多地主在田地的擁有權方面稱爲一。還有些東西稱爲一，因為它們是某一樣東西，例如許多人被稱爲一，因為他們都是白的。

八六九、但是當我們考慮到事物被稱爲一的這所有的第二義時（就是上面說的五種意義），我們可以說，在實體方面是一個的東西才是第一義的一。因為，一物在實體方面是一個，或是憑著它的連續性，像第一種方式那樣；或是因了主體的種別，像第二種方式那樣；第三種方式是類之統一性類似於種別之統一性；或是因了可悟的架構，像第四和第五種方式那樣。有些東西在這些方式下稱爲一，這一點從一之反面看得出來。因為，事物之在數量方面是多，亦即被計算爲許多個，或是因為它們不是連續的，或是因為它們不具有同一個種別，或是因為它們不具有共通的可悟的架構。

八七〇、「再者，在一種意義下，云云」（四三一）。

然後他又增加了一這個辭的一種意義，這一個與上面的意義不同。這個意義不是像上面的那樣導源於無區分，而是導源於區分之概念。他說，有時候有些東西單單因了它們的連續性而稱爲一個，有時候只有當它們形成一個整體並使東西完成時才稱爲一個。現在，當一物具有一個形



式時，即是如此；不過，（所謂一物具有一個形式）並不是說同類的主體具有一個形式（這屬於上述的第二種），而是說其形式在於一種的整體性，而此整體性要求各部分之確定的秩序。因此，顯然地，當我們看到一物，譬如一隻鞋子，它的部分隨隨便便地堆在一起時，我們不說它是一個（除非是就其為連續的而言我們視它為一個）；然而當鞋子的一切部分結合為一體並具有一個形式—鞋子的形式一時，我們就說它是一個。

八七一、據此，顯然地，圓的線條具有最高的統一性。因為圓的線條不只是連續的，像直線那樣，並具有一個完全的整體性，而這是直線所沒有的；因為不缺少什麼的東西才是完全的和整個兒的。這個特性屬於圓的線條；因為沒有東西能夠加於圓的線條上面，但是能夠有東西加於直線。

八七二、「然而一之本質，云云」（四三二）。

然後他指出生於一的一個特性。他說，一之本質在於它是某數的原理。因為，一是數的第一個度量標準，每一個數都是藉著它而被度量。現在，度量標準具有原理之特性，因為被度量之物是藉著度量標準而被認知，而事物之被認知則是藉著它們的適當原理。因此，顯然地，一乃是被知之物或可知之物的第一原理，並且它是一切類中的認知原理。

八七三、然而作為認知原理的這個一，並非在一切事物之類中皆相同。在聲調之類中，是較小的半音，它在這一類中是最小的。因為，較小的半音小於半音；原來一個音調分成兩個不等的半音，其中一個稱為較小的半音。在語言之類中，第一和最小的單位是母音或子音；母音比子音更小，一如在卷十將要指出者（八三一；C一九七一）。在重物或重量之類中，是盎司或此類之物。在運動之類中，有一個最先的度量標準，就是最簡單和最快速的運動，亦

即太陽每日的運動，它測量其他的運動。

八七四、這一切都具有這個共通點，就是第一個度量標準在量方面或在種別方面是不可分的。因此，在量方面是一個和最先的東西，必須是不可分的，並且是在量這一類中不可分的。如果它在任何方面都不可分並且沒有位置，它即是單位，如果它在量方面完全不可分，然而有位置，它即是點。線只在一個向度上可分；平面在兩個向度上可分；物體在一切向度上，亦即在三個向度上，都可分。這些描述可以反過來，就是，凡在兩個向度上可分的，即是平面，餘可類推。

八七五、再者，應該注意的是，度量標準乃是作為數之原理的「一」之特性。然而這個一與可以跟存有互換的「一」是不同的，一如在卷四所指出者（三〇三：C五五七）。因為後一種一的概念只涉及未分的存有，而前一種的概念則包括它是度量標準。然而，即使這個度量的特性屬於作為數之原理的一，但是藉著一種的類似性它被轉用為他類事物的一，如同哲學家將在本書卷十所闡明者（八一四：C一九二一）。依此而言。度量的特性存在於各類事物之中。但是這個度量的特性乃是不可分性的自然結果，一如上述（四三二：C八七二）。因此，一這個辭並非在全然不同的意義下用為可以與存有互換的「一」的謂詞，也用為作為數之原理的一謂詞，不過它是主要地作為一個的謂詞，次要地作為另一個的謂詞。

八七六、「再者，有些東西，云云」（四三三）。

然後他提出區分一的另一種方式，這就是邏輯的觀點來分的。他說，有些東西在數方面是一個，有些在種別方面是一個，有些在類方面是一個，有些在類比方面是一個。其質料為一個的那些東西在數方面是一個；因為，就質料具有某種指定的向度而言，它是使形式成為個體的原理。為這個原故，個體物在數量上是一個，並且因了質料，它

與別的東西有所不同。

八七七、具有同一個「可悟的架構」或定義的那些東西在種別上是一個；因為，唯一具有真正定義的東西即是「種」，因為一切定義都是由類與差所組成。如果有的類具有定義的話，那是因為它是「種」。

八七八、具有一個共通的「謂詞形象」的，亦即具有同一個作為謂詞的方式的，那些東西在類方面是一個。因為，實體作為謂詞的方式，與性質或行動作為謂詞的方式，是不同的；然而一切實體具有同一個作為謂詞的方式，這即是，它們之作為謂詞不是像存在於主體之內的東西。

八七九、有些東西，其一個與另一個的關係像是第三物與第四物的關係；這些東西在類比的方式下是一個。這樣的情形有二：其一，任何兩物在不同方式下與一第三物相關連（例如，健康的這個辭是尿的謂詞，因為它表示健康的記號與健康本身的關係；它是藥物的謂詞，因為它表示一個原因與健康的關係）；其二，兩物與另兩物之比例是相同的（例如安靜之與海及平靜之與空氣；因為安靜是海裡的靜止狀態，平靜是空氣的靜止狀態。）

八八〇、現在，關於事物稱為一的種種方式，後面的常常跟隨前面的，而不能反過來；因為，在數量上是一個的那些東西在種別上是一個，卻不能反過來。其他情況也是明顯的。

八八一、「再者，顯然地，云云」（四三四）。

從事物稱為一的方式中，他導出了事物稱為多的方式。他說，事物稱為多的方式與事物稱為一的方式恰好一樣多，因為在相反的語辭的情況下，一個被使用的方式與另一個被使用的方式是一樣多的。因此有些東西稱為多，因為它們不是連續的，這跟事物是一個的第一種方式正好相反。

八八二、有些東西稱為多，是因為它們的質料在種別方面是可分的（不管所謂的質料是指「最初的」，亦即最

近的，或是最後的，亦即事物分解到最後所成的）。藉著最近質料的區分，酒和油合稱為多；藉著較遠的質料的區分，酒和石頭稱為多。如果質料的意義是指實在的質料和概念的質料，亦即類（它類似於質料），在此意義下，許多東西將是事物稱為一之第二種方式和第三種方式的反面。

八八三、再者，當表示事物之本質的概念為多時，那些事物即稱為多。在此意義下，許多東西將是事物稱為一之第四種方式的反面。

八八四、但是與事物稱為一之第五種方式相反者，並不具有多之概念—除非是在一種相對和潛能的意義下；因為，一物之為可分的這一事實，除了在潛能的意義下，並不使得該物成為多。

## 第九篇

# 存有分爲依附的和本質的。依附的 存有和本質的存有之種類

亞里斯多德原文 第七章 1017<sup>a</sup>7 — 1017<sup>b</sup>9

四三五、存有這個辭既表示偶然的存有(ens per accidens)，也表示本質的存有(ens per se)。

四三六、所謂偶然的存有即是，譬如我們說，「那個正直的人是愛好音樂的」，「那個人是愛好音樂的」，以及「那個音樂家是人」。同樣我們說，「那個音樂家建造房子」，也是一樣的情形，因為建築師之為音樂家，或者音樂家是建築師，是偶然的。因為，說「此物是彼物」，意思是說，此物為彼物的偶性。在上面提出的情況下也是如此。因為，當我們說，「那個人是愛好音樂的」，「那個音樂家是人」，或說：「那個愛好音樂的人是白的」時候，在後者的情況下，我們的意思是，兩者都是同一物的偶性，在前者的情況下，我們的意思是，那屬性對於那個存有是偶然的。但是，當我們說「愛好音樂者是人」的時候，我們的意思是，愛好音樂是這個人的偶性。也是在這個意義下，我們說「白的存在」，因為以它為偶性的東西存在。所以在偶然的意義下稱為存在的那些東西，它們之被稱為存在，或是因為它們都屬於同一個存有，或是因為那個屬性屬於該存有，或是因為它所屬的以及以它作為謂詞的東西是存在的。

四三七、另一方面，表示謂詞之形象（譯者註一）的那些東西稱為本質的存有；因為，表示存有的方式跟使用謂詞的方式一樣多。所以既然有的謂詞表示一物是什麼，有的表示它是什麼樣的，有的表示多少，有的表示它的關

係，有的表示它作什麼，有的表示它承受什麼，有的表示在哪兒，有的表示在什麼時候，那麼，對其中每一項都有一種存有的樣態與之相應，其所指為同一物。因為，在「那個正在康復中」與「那個人康復」，或者在「那人正在走路」或「正在切割」與「那個人走路」或「切割」之間，是沒有區別的。其他情形也是一樣。

四三八、再者，存有表示有東西是真的，非存有表示有東西不是真的，而是假的。肯定與否定也是一樣。例如，說「蘇格拉底是愛好音樂的」，意思是說「這是真的。」或者說「蘇格拉底是不白的」，意思是說「這是真的。」然而說「四方形的對角線與其一邊不是不成比例的」，意思是說「這是假的」。

四三九、再者，存在或存有表示上述的事物中有些是潛在地存在，有些是實現地存在。因為，在上述語詞的情況下我們以存有為潛在的存在之物的謂詞，也為實現的存在之物的謂詞。同樣，我們說，能夠運用科學知識的人和實際上在運用科學知識的人，有知識。我們也說，已經靜止的東西和能夠靜止的東西是靜止的。實體的情形也是一樣；因為，我們說麥邱里神 (Mercury) 存在於石頭中，線條的一半存在於線條中，以及我們稱沒有長熟的那個東西為種子。但是一物什麼時候是潛在的，什麼時候不是，必須在別處討論（七七三：C一八三二）。

## 聖多瑪斯註

八八五、在這兒哲學家提出了存有這個辭的各種意義。關於這一點，他作了三件事。第一（四三五：C八八五），他將存有分爲本質的與偶發的。第二（四三六：C八八六），他區分各種偶發的存有（「所謂偶發的存有，云云」）。第三（四三七：C八八九），他區分各種本質的存有（「另一方面，云云」）。

他說（四三五），有些東西稱爲本質的存有，有些東西稱爲偶發的存有。但是我們要知道，關於存有的這個區分跟將存有分爲實體與附質的那個區分是不同的。這一點很明顯，因爲他後來將本質的存有分爲十個範疇，其中九個屬於附質之類（四三七：C八八九）。因此，存有是在一種絕對的意義下分爲實體與附質的；例如，白就其自身而言稱爲附質，人稱爲實體。但是這兒所說的偶然的存有，是從附質與實體之比較的觀點而說的；這個比較是以「是」這個辭來表示的，譬如我們說「那個人是白的」。因此，「那個人是白的」這個整體是偶發的存有。那麼，顯然地，存有之區分爲本質的與偶發的，其根據乃是一物爲另一物之本質的謂詞或偶發的謂詞。然而存有之區分爲實體與附質的基礎則是：一物在其自己的本性方面或是實體，或是附質。

八八六、「所謂偶發的，云云」（四三六）。

然後他指出一物稱爲偶發的存有的各種意義。他說，這個情形的發生有三種方式：第一，附質爲附質之謂詞，譬如說，某正直的人是愛好音樂的；第二，附質爲主體之謂詞，譬如說，某人是愛好音樂的；第三，主體爲附質之謂詞，譬如說，某音樂家是人。由於他上面已經指出（四一〇：七八七），偶發的原因不同於本質的原因，所以他現在指出，偶發的存有乃是偶發的原因的結果。

八八七、他說，在提供偶發的原因時，我們說，某音樂家建造房屋，因為建築師之為音樂家乃是偶發的，反過來也是一樣。因為，顯然地，「此物是彼物」，亦即「音樂家是建築師」，這句話的意思只是說，「此物為彼物之偶性」。上述偶發的存有的意義也是一樣：我們說某人是愛好音樂的人時，即是以偶性為主體之謂詞，當我們說白的東西是愛好音樂的時，或者反過來，當我們說愛好音樂者是白的時候，就是以偶性為偶性之謂詞。因為，在这一切情況下，「是」只表示偶然的存在：「在後一種情況下」，亦即當偶性為偶性之謂詞時，「是」表示兩者都是同一主體的偶性；「在前者的情況下」，亦即當偶性為主體之謂詞時，「是」表示某屬性對該物是偶發的，亦即對主體是偶發的。但是當我們說「愛好音樂者是人」的時候，我們的意思是說，「愛好音樂是此人的偶性」，亦即，愛好音樂——它佔有主體的位置——是謂詞的偶性。以其作謂詞的理由，在一種意義下，類似於以主體作偶性之謂詞，以及以偶性作偶性之謂詞。因為，主體之所以為偶性之謂詞，是因為呈現在主體中的偶性對主體之謂詞而言是偶發的；同樣，偶性之為偶性的謂詞，是因為它是偶性之主體的謂詞。為這個原故，「愛好音樂」這個屬性不只是人之謂詞，而且是白之謂詞，因為以「愛好音樂」這個屬性為偶性的那個東西，亦即主體，是白的。

八八八、所以，顯然地，在偶發的意義下稱為存有的那些東西，其所以被如此稱呼，有三個理由：或是「因為兩者」，亦即主詞和謂詞，屬於同一物（譬如以偶性作偶性之謂詞）；或是「因為某屬性」，亦即謂詞，譬如愛好音樂的，「屬於某物」，亦即屬於稱為愛好音樂者之主體（譬如當偶性為主體之謂詞時）；或是「因為某物」，亦即表現在謂詞中之主體——它以之為謂詞的偶性屬於它——其本身存在（即主體為偶性之謂詞時，譬如說，愛好音樂者



是人)。

八八九、「另一方面，云云」(四三七)。

這兒他區分了本質的存有的種類。關於這一點，他作了三件事。第一(四三七)，他將心靈外面的存有一完全的存有一分爲十個範疇。第二(四三八：C八九五)，他提出另一種的存有，亦即單單存在於心中的存有(「再者，存有表示，云云」)第三(四三九：C八九七)，他將存有分爲潛在的與實現的—在此方式下區分的存有比著完全的存有更爲普遍，因爲，潛在的存有乃是不完全的、和相對的(「再者，存在，云云」)。

第一(四三七)，他說，表示謂詞之形象的那些東西都稱爲本質的存有。因爲，我們要知道，存有不能侷限於某種特定之物，像類藉著差侷限於種別那樣。因爲，差並不分享著類，它存在於類的本質之外。但是在存有的本質之外不能有任何東西，亦即不能在存有上面增加一些什麼而構成存有的一個特殊種別；因爲，在存有以外者即是「無」，「無」不能作爲差。因此在本書卷三(二二九：C四三三)哲學家曾經證明，存有不能是一個類。

八九〇、所以存有必須根據謂詞的不同樣式而分爲不同的類別，而謂詞之不同樣式乃是生於存有的不同樣式；因爲「表示存有」，亦即表示某物存在的方式，跟我們使用謂詞的方式一樣多。爲這個原故，存有最初分成的類別稱爲謂詞類(predicaments)，因爲它是根據使用謂詞的不同方式而區分的。所以，既然有的謂詞表示是什麼(亦即實體)，有的表示是什麼樣的，有的表示是多少，等等，因此應該有一種存有的樣式與每一個謂詞的樣式相應。例如，當我們說「人是動物」時，「是」表示實體；當我們說「某人是白的」時，「是」表示性質；等等。

八九一、因爲，我們要知道，謂詞之屬於主體有三種方式。其一，謂詞陳述主體是什麼，譬如我說「蘇格拉底

是動物」；因爲，蘇格拉底是某物，此物是動物。這個謂詞表示第一實體，亦即特殊實體，一切屬性都是它的謂詞。

八九二、謂詞屬於主體的第二種方式是，謂詞被視爲存在於主體之內，並且這個謂詞之存在於主體之內，或是根本地，絕對地，以及像是從它的質料中流出來的東西，這樣的話，它即是量；或是像從它的形式中流出來的東西，這樣的話，它即是性質；或者它並非絕對地存在於主體之內，而是與另外的東西相關聯，這樣的話，它即是關係。謂詞屬於主體的第三種方式是，謂詞取自於主體以外的東西，這又有兩種情形。第一，謂詞所從出的那個東西完全在主體之外；如果這個東西不是主體的度量標準，則它即是按照服飾的樣式作爲謂詞，譬如我們說，蘇格拉底穿著鞋子或衣服。然而，如果它是主體的度量標準，那麼，既然外在的度量標準或是時間或是地點，則謂詞之取得或是與時間有關，如此的話，它即是「何時」；或是與地點有關，並且不考慮該地點之各部分的秩序，這樣它即是「在哪兒」；然而，如果考慮到這個秩序，則它即是位置。另一種方式：謂詞所從出的那個東西，雖然它在主體之外，然而從某觀點言，它仍存在於以它爲謂詞的主體之內。如果是從原理的觀點言，則它即是行動；因爲，行動之原理在主體之內。但是，如果從其終點的觀點言，則它即是被動；因爲，被動終止於被作用的主體之內。

八九三、但是由於有些使用謂詞的情況中，並未使用「是」（按：西文常有存在義）這個動詞，（例如我們說，某人走路）恐怕有人以爲這些使用謂詞的語句並不包含存有之謂詞，因而亞里斯多德接下去排除了這一層，謂在所有這類的謂詞語句中都是一些東西表示存在。因爲，每一個動詞皆可歸之於動詞「是」加分詞。因爲，在「某人正在康復」，和「某人康復」這些語句之間，沒有差異；其

他情況也是一樣。所以，很明顯地，我們使用存有的方式跟我們形成謂詞語句的方式一樣多。

八九四、亞維柴那所說（譯者註二），屬於附質之類的謂詞主要地表示實體，次要地表示附質，譬如「白的」，「愛好音樂的」，這些辭，他這個話不是真的。因為，白的一辭，像使用在範疇中那樣，單單表示性質。現在，白的一辭含攝著一個主體，因為它是依照附質的樣式表示「白」，因此它必須在其概念中暗含著主體，因為附質之存在就是存在於某物之中。雖然「白」表示附質，然而它之表示附質，不是依照附質的樣式，而是依照實體的樣式。因此它絲毫不含攝主體。假使它主要地表示主體，則哲學家不會將附質謂詞置於本質的存有的下面，而會將其置於偶發的存有的下面。因為，「某人是白的」，整個這句話是偶然意義的存有，一如上述（四三六：C 八八六）。

八九五、「再者，存有表示，云云」（四三八）。

然後他提出存有這個辭的另一種意義，就是存有和「是」這些辭表示命題的組合—悟性在結合和分離時形成命題。他說，存在表示一物之真理，或者，另一個譯文說得更好，存在表示某個陳述是真的。因此一物之真理能夠說是依照原因的樣式決定命題之真理；因為，憑著一物之存在或不存在這一事實，一個陳述才是真的或假的。因為，當我們說某物存在時，我們的意思是說命題是真的；當我們說某物不存在時，我們的意思是說它不是真的。這個情形既適用於肯定，也適用於否定。適用於肯定，譬如我們說，蘇格拉底是白的，因為這是真的；適用於否定，譬如我們說，蘇格拉底不是白的，因為這是真的，就是說，他不是白的。同樣，我們說，四方形的對角線與其一邊不是不成比例的，因為這是假的，亦即它之不是不成比例是假的。

八九六、現在，應該知道，存有的第二種意義與其第

一種意義的關係像是結果與其原因的關係。因為，從某物存在於實際界這一事實而結論說在命題中有真和假，並且悟性藉著取自連結詞（或同動詞）「是」來表示它。但是由於悟性將本身是非存有的東西視為一種的存有，譬如像否定，等等，所以有時候存有在第二種方式下作為某物之謂詞，而非在第一種方式下。因為，盲在第二種方式下稱為存有，理由是，「某物稱為盲的」這個命題是真的。不過，在第一種方式下它不稱為真的；因為，盲在實際界沒有存在，它是某種存有的缺乏。當我們肯定一物具有某個屬性，而我們的肯定在思想或語言方面是真的時候，對此物而言這是偶然的，因為實在界不屬於知識，而是相反的。但是每一物在自己的本性中所擁有的存在行為是屬於實體的；所以當我們說蘇格拉底存在時，如果「存在」被認為是第一種意義的，則它即屬於實體謂詞之類；因為「存在」對任何特殊的存有而言都是一更高的謂詞，如同「動物」之與「人」那樣。但是，如果以它為第二種意義的，則它即屬於附質謂詞之類。

八九七、「再者，存在或存有，云云」（四三九）。

這兒他區分存有為實現的與潛在的。他說，存在和存有表示在潛能或實現方面可以表達或說出的東西。因為，在上面表示十個範疇的一切語辭中，有的是實現地如此，有的是潛在地如此；據此可以結論說，每一範疇（謂語）皆分為實現與潛能。正如今心外之物，有的稱為實現的，有的稱為潛在的，同樣，心裡的活動以及缺性——它們只是思想的存有——也是如此。因為，我們說某人具有知識，因為他能夠運用科學知識，也因為他正在運用它。同樣，一物稱為靜止的，或是因為靜止已經屬於它，或是因為它能夠是靜止的。不但附質是如此，實體也是如此。因為，我們說，「麥邱里神」，亦即麥邱里之圖像，潛在地存在於石頭中；線條的一半潛在地存在於線條中，因為連續體的每

一部分潛在地存在於全體中。依照那些主張數學對象是實體的人們的意見，線條包括在實體之類中——這個意見尚未被駁倒。當種子未成熟的時候，譬如它尚在葉片中時，我們說它潛在地存在。不過，一物什麼時候是潛在的，什麼時候不再是潛在的了，必須在別處討論，就是在本書卷九討論（七七三：C—八三二）。

## 譯者註

- 一、參看 *Categoriae*, 4 (1b 25 — 27).
- 二、*Metaphysica*, III, 7 (82ra).



## 第十篇 「實體」之意義

亞里斯多德原文 第八章 1017<sup>b</sup>10 — 1017<sup>b</sup>26

四四〇、「實體」(substantia:substance)的意義是指簡單物體，諸如土、火，水，等等。一般而言，指物體以及由它們合成的東西，包括動物，精靈，及其部分。這一切都稱為實體，因為它們不作主體的謂詞，而其他東西都是它們的謂詞。

四四一、在另一種意義下，實體是指那個東西，它存在於不是主體之謂詞的這樣的事物中，而為其存在的原因，譬如動物的魂。

四四二、再者，實體指那些部分，它們內在於這類的事物中，限制它們，標示它們為個體，並且當它們毀滅時，全體亦隨之毀滅；例如，像有些人所說（譯者註一），當平面毀滅時，物體即毀滅，當線條毀滅時，平面亦毀滅。概括地說，有人認為數即是這一類的；因為，（依照他們的意見）如果它毀滅了，則將無物存在，並且它限制一切。

四四三、再者，一物之本質，其可悟的程式即是定義者，似乎也是每一物之實體。

四四四、因此必須結論說，實體這個語辭有兩個意思。它指最後的基體，不再是其他東西的謂詞了；它指特殊的存有和能夠分別存在者。每一物之形式和種別即屬此類。

## 聖多瑪斯註

八九八、亞里斯多德現在說明「實體」一語的各種意義。關於這一點，他作了兩件事。第一（四四〇：C八九八），他提出實體一語的各種意義。第二（四四四：C九〇三），他將這一切意義歸入兩個（「因此應該結論說，云云」）。

在討論第一部分時，他提出了實體一語的四種意義。第一，它指特殊的實體，譬如像簡單物體：土、火、水，等等。概括地說，它指一切物體，即使它們不是簡單的，亦即由類似的部分合成的物體，諸如石頭，血液，肉，等等。再者，它指動物，亦即由這種可感的物體合成的東西，和它們的部分，諸如手，腳，等等；還有「精靈」，亦即陳設在廟堂中，當作神來崇拜的偶像。或者，他所說的精靈是指某些動物，柏拉圖派說牠們能夠推理，阿普萊（Apuleius）給他們下的定義是：「精靈是由清輕的物體合成的動物，心是理性的，靈魂是被動的，在時間上是永恆的。」（譯者註二）現在，上述的一切都稱為實體，因為它們不是其他主體的謂詞，而其他東西是它們的謂詞。這即是〈範疇論〉中所描述的第一實體（譯者註三）。

八九九、「在另一種意義下，云云」（四四一）。

他說，在一種意義下，實體是指上述實體（不作主體之謂詞者）之存在的原因。並且它不是像動力因那樣外在於它們，而是像形式那樣內在於它們。就是在此意義下，魂稱為動物之實體。

九〇〇、「再者，實體，云云」（四四二）。

他提出實體的第三個意義，這是柏拉圖派和畢達哥拉派所使用的。他說，上述實體的那些部分（依照這些思想家的意見，它們構成實體之界限，標示它們為個體，並且它們毀滅時，則全體亦隨之毀滅）亦稱為實體。例如，像



有些人說的，當平面毀滅時，物體亦毀滅，當線條毀滅時，平面亦毀滅。同時，平面是物體之界限，線條是平面之界限，這也是明顯的。並且，按照上述哲學家的意見，線條為平面之部分，平面為物體之部分。因為，他們曾謂，物體是由平面合成的，平面是由線條合成的，線條是由點合成的；據此則必須說，點是線條的實體，線條是平面的實體，餘可類推。並且依照這個意見，數似乎構成萬物之全部實體，因為當數毀滅時，世界上一無所剩了；因為，不是一個的東西，即是空無。同樣，不是多的東西，也是不存在的。並且數也是萬物的界限，因為萬物皆以數為度量標準。

九〇一、然而實體的這個意義不是真的。因為，萬物所共有的並且沒有它萬物即不能存在的那個東西，不必須即是它們的實體，它能夠是由實體中或由實體之一個原理中流出的特性。尤其是關於一和數的問題，這些哲學家也犯了錯，因為他們沒有分清能夠與存有互換的「一」，和作為數之原理的一。

九〇二、「再者，一物之本質，云云」（四四三）。

他說，一物之本質，亦即定義所表示者，也稱為實體。現在，一物之本質（其可悟的程式為定義）不同於形式（它是第二義的實體），正像人性之不同於靈魂那樣，因為，形式是一物之本質的一部分，而一物之本質自身包括了它的一切主要原理。就是在此意義下，「類」與「種別」稱為以其作謂詞的事物的實體；因為「類」與「種別」不但表示形式，而且表示一物之全部本質。

九〇三、「因此必須結論說，云云」（四四四）。

然後他將上面的實體的意義歸納為兩個。他說，從上面所說使用實體一辭的方式中，我們可以了解它具有兩種意義。它指命題中之最後主詞，而不再是其他事物的謂詞者。這即是第一實體，它指特殊之物，靠自己存在，並且

能夠分別存在，因為它不同於任何別的東西，也不能為許多事物所共有。特殊實體在三方面不同於普遍實體：第一，特殊實體不能作較低之物的謂詞，而普遍實體則能；第二，普遍實體只能透過特殊實體而存在，而特殊實體則是靠自己存在；第三，普遍實體存在於許多事物中，而特殊實體則否，它不同於其他任何東西，並且能夠分別存在。

九〇四、一物之形式「也是屬於這種性質的」，亦即也是實體。他將第二義和第四義的實體包括在這一項中；因為，本質和形式具有一共通之處，就是，它們都是某物藉以存在的東西。不過，形式使一物成為實現的，它與質料相關。而本質則與主體相關，其意為擁有如此如此之本質者。因此「形式與種別」包括在同一物下面——物之本質下面。

九〇五、他沒有提到第三義的實體，因為那是錯誤的，或是因為它可歸之於形式，因為形式具有界限的特性。他也不提質料，（質料稱為實體）因為它不是實現的實體。不過，它包括在實體的第一種意義中，因為特殊實體唯有藉著質料之助才是實體，並且才在物質物的世界中成為個體。

## 譯者註

- 一、畢達哥拉派與柏拉圖派。
- 二、參看 St. Augustine, *De Civ. Dei*, VIII, 16 (PL 41: 241)。
- 三、*Categoriae*, 5 (Za 10)。



## 第十一篇

# 事物之「本質的同一」和「偶然的同一」的種種方式

亞里斯多德原文 第九章 1017<sup>b</sup>27 — 1018<sup>a</sup>9

四四五、（有些）東西偶然地稱爲「同一」；例如，「白的」和「愛好音樂的」是同一的，因爲它們是同一主體的附質。「人」和「愛好音樂的」是同一的，因爲一個是另一個的附質。「愛好音樂的」與「人」相同，因爲它是人之附質。複合體與這每一個簡單語辭是同一的，每一個簡單語辭與複合體也是同一的。因爲，我們說「人」和「愛好音樂的」跟「愛好音樂的人」是同一的，並且此後者與前兩者也是同一的。爲這個原故，這些謂詞中沒有一個是普遍的。因爲，不可以說，每一個人跟「愛好音樂的」是同一的；普遍謂詞是本質謂詞，而偶然的謂詞則不是，它們是絕對意義的個別之物的謂詞。因爲，「蘇格拉底」和「愛好音樂的蘇格拉底」似乎是同一的，因爲蘇格拉底不是存在於許多事物之中。爲這個原故，我們不說「每一個蘇格拉底」如同我們說「每一個人」那樣。所以有些東西在此方式下稱爲同一的。

四四六、有的東西在本質上稱爲同一的，其方式跟它們稱爲一個的方式同樣多。因爲，有些東西的質料在種別方面或在數量方面是一個，也有些東西的實體是一個：這些東西稱爲同一的。因此，顯然地，同一性乃是許多東西之存在的統一性，或是把一件東西視爲許多之存在的統一性；例如，當有人說，某物跟它自身是同一的時候，他就是把一件東西當作兩件來使用。

## 聖多瑪斯註

九〇六、哲學家在提出了表示這門科學之主題的那些語辭的各種意義之後，這兒他提出了表示此類事物之部分的那些語詞的意義（此類事物之部分即構成這門科學之主題者）。本節分兩部分。第一（四四五：C九〇六），他提出表示一之各部分的語詞的各種意義。第二（四六七：C九五四），提出表示存有之部分的那些語辭的意義（「潛能或能，云云」）。因為，實體（它也被認為是這門科學的主題）只是一個範疇，沒有分爲許多個範疇。

第一部分又分兩節。第一，他提出表示一之部分的語辭的各種意義。第二（四五七：C九三六），他提出表示從一之概念中所流出的那些東西的語詞的意義，就是，「在先的」與「在後的」（「有些東西之稱爲，云云」）。因為，是一個的意思爲：是一個原理或起點，如同上面所說明的（四三二：C八七二）。

九〇七、第一部分又分兩節。第一，他提出表示一之主要部分及其反面，多，之語詞的各種意義。第二（四五一：C九二二），他提出表示一之某些次要部分的語辭的意義（「我們所說的『對立之物』云云」）。

現在，一之部分爲「同一性」，亦即實體中之一；「相似性」，亦即性質中之一；和「相等性」，亦即分量中之一。與此相反的，多之部分爲「別異性」，「不相似性」，「不平等性」。

關於第一點，他作了兩件事。第一、他說明「同一」這個辭的各種意義，及其反面的意義。第二（四四九：C九一八），他說明「相似」這個辭及其反面「不相似」的各種意義（「承受相同變化的東西稱爲『相似的』，云云」）。但是這兒他沒有提到「相等」這個辭及其反面，因爲在這些語辭的情況下，「多」不那麼明顯。

關於第一部分，他作了三件事。第一，他提出「相同」這個辭的各種意義。第二（四四七：C九一三），提出「別異」這個辭的各種意義（「有些東西的，云云」）。第三（四四八：C九一六），提出「不同」這個辭的各種意義（「有些東西，雖然彼此有差異，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出事物偶然地稱為同一的方式。第二（四四六：C九一一），他說明事物在本質上稱為同一的方式（「有的東西，云云」）。

九〇八、他說（四四五），事物在三種方式下偶然地稱為同一（*idem per accidens*）第一種方式是，兩個附質稱為同一；譬如「白的」和「愛好音樂的」稱為同一的，因為它們是同一個主體的附質。事物偶然地稱為同一的第二種方式是，謂詞和主詞是同一的，因為它是主詞的謂詞；譬如說，某人是愛好音樂的，它們（人和愛好音樂的）稱為同一的，因為「愛好音樂的」是某人的附質，亦即，謂詞是主體的附質。事物偶然地稱為同一的第三種方式是，主體與附質同一，因為它是附質的謂詞。例如我們說，某愛好音樂之物是人，意思是，某人與某愛好音樂之物是同一的；因為，作為主體之謂詞者與主體是同一的。在此意義下的同一性是指，主詞是謂詞的附質。

九〇九、現在，除了事物偶然稱為同一的這些方式之外（在此方式下我們是從附質及主體之自身去考慮它們），還有別的方式，就是我們把附質與主體合在一起去考慮。就此意義言，相同一語又分兩個意思。其一是，某個附質單獨地作為主體及附質之複合體的謂詞；如此則其意義為，附質與合在一起的兩個簡單語詞是同一的；例如，「愛好音樂的」與「愛好音樂的人」是同一的。其二是，附質與主體之複合體作單單主體的謂詞，譬如我們說，某人是愛好音樂的人；如此則這兩者（「愛好音樂的人」之複合體）表示與這一個，亦即單單主體，是同一的。如果單單取一

附質，並且取一跟附質合在一起的主體，其情形也是一樣。例如我們說，愛好音樂者是愛好音樂的人，或者反過來。因為，「人」和「愛好音樂的」偶然地與「愛好音樂的人」，亦即複合體，是同一的——此兩者可作那一物之謂詞，也可以反過來。

九一〇、據此他抽得了下面的結論，就是，在上面事物偶然地稱為同一的謂詞語句的諸形式中，沒有一個謂詞是普遍的。因為，我們不可以說，每一個人與愛好音樂者是同一的。說明如下：唯有在本質上屬於同一主體的那些屬性能夠普遍地作為普遍之物的謂詞；因為，一個謂詞之能在本質上作為一個主體的謂詞，是因為謂詞句的樣式（它是普遍的）符合主體的條件（這是普遍的）。然而附質在本質上不是普遍之物的謂詞，而只是藉著個別之物才是謂詞；因此它們不能普遍地作為普遍之物的謂詞。但是，雖然附質是在絕對的意義下作為個別之物的謂詞（因為，蘇格拉底和愛好音樂的蘇格拉底在主體上面似乎是同一的），然而它們不能普遍地作為個別之物的謂詞；因為，沒有東西能夠普遍地作為非普遍之物的謂詞。然而蘇格拉底不是普遍的，因為他不存在於許多事物之中。因此沒有東西能夠如此地作為蘇格拉底的謂詞，以至於我們可以說「每一個蘇格拉底」，如同說「每一個人」那樣。所以，我們所說的那些東西就是在這個方式下，亦即偶然地，稱為一個，一如上述。

九一一、「有的東西，云云」（四四六）。

然後他說明事物在本質上稱為同一（*idem per se*）的方式。他說，事物在本質上稱為同一的方式與其在本質上稱為一個的方式是一樣多的。現在，事物在本質上稱為一個的所有方式歸納為兩種。其一，事物在本質上之稱為一個，乃因為它們的質料是一個（不管質料是在種別方面為一個，或是在數量上為一個）。事物為一個的第二種和第



三種方式歸之於此類。其二，事物之稱爲一個，是因爲它們的實體爲一個，不管是由於連續性的原故（它屬於事物稱爲一個的第一種方式），或是由於其可悟的架構之統一性和不可分性的原故（它屬於第四種和第五種方式），都是一樣。所以有些東西也在這些方式下稱爲同一的。

九一二、據此他進一步結論說，同一性 (*identitas*) 是一種的統一性或合一性。因爲，稱爲同一的事物，或是在存在方面是許多個，但是由於在某個方面相同而稱爲同一的，或是在存在方面是一個，然而悟性把它當作許多個來使用，以求理解一種關係；因爲，只有在兩極之間才能了解關係；譬如我們說，某物與它自身是同一的。這時悟性把在實際界爲一個的東西當作兩個來使用，否則的話，它無法指出一物與其自身的關係。因此，顯然地，如果說關係常常要求兩極，並且在此類的關係中，在實際界沒有兩極，而唯有在心中才有兩極，那麼，此同一之關係（依此，某物絕對地稱爲同一者）不會是一實在的關係，而只是一種思想裡的關係。然而當兩物在「類」方面，或在種別方面，稱爲同一時，卻不是如此。因爲，如果同一性之關係是在我們以「相同」這個辭所指定的東西之外增加出來的東西，那麼，既然這個實物（它是一關係）與其自身同一，則它必須，因了同樣的理由，具有某種東西，它也是與其自身同一的，如此往上推，以至於無限。現在，雖然在實在之物的情況下不可能進行到無限，但是在存在於心中之物的情況下卻沒有困難。因爲，既然心靈能夠反省自己的行爲，因此，它能了解自己在了解；並且它又能了解這一個行爲，等等，如此以至於無限。



## 第十二篇

# 「不同」、「差異」、「相似」、 「相反」，以及「在種別上不同」 的各種意義

亞里斯多德原文 第九、十章 1018<sup>a</sup>9 — 1018<sup>b</sup>8

四四七、有些東西，其形式或質料或本質之可悟的架構是許多的，這些東西稱為「別異」或「不同」（*diversa*）；一般而言，「別異」一語具有與「相同」一語相反的意義。

四四八、有些東西，雖然彼此不同，然而在某方面相同，並且它們的相同不只是在數量上，而是在「種別」、「類」，或「比例」上，這些東西稱為「相異的」（*differencia*）。不同「類」的那些東西，相反之物，以及在本質上彼此不同的東西也是如此。

四四九、承受相同變化的東西稱為「相似的」（*Similia*）；其所承受的相同變化多於不同變化的，或者，其性質為一個的，也稱為「相似的」。

四五〇、凡具有更多或更重要的相反之物者（對它而言變化是可能的），稱為相似於他物。與「相似」的相反的，稱為「不相似」（*dissimilia*）。

## 第十章

四五一、「對立之物」（*opposita*）是指相反之物、矛盾之物、相對之物，以及缺性和擁有。

四五二、對立之物也是指構成事物的以及事物所分解成的最後的部分，像在生與毀的過程中所發生的那樣。有些東西不能同時存在於一個可以接受它們的主體上面；這

這東西稱為對立之物；或是它們自身，或是由它們合成的東西。例如，灰的與白的不能同時存在於同一個主體之內，所以構成它們的那些東西是對立之物。

四五三、「相反之物」(contraria)是指那些屬性，它們在「類」方面不同，不能同時存在於同一個主體之內；也是指在同一類中差異最大的那些東西；也是指在同一主體上面差異最大的那些東西；也是指處於同樣力量的那些東西中差異最大的那些東西；也是指或是絕對地，或是在「類」方面，或是在「種別」方面，差異最大的東西。

四五四、有些東西稱為相反之物，是因為它們具有相反的屬性，或是因為它們能夠接受相反的屬性；有的是因為它們能夠生產相反的屬性或承受它們，或者，是因為它們實際在生產相反的屬性或承受它們，或者因為它們是這類屬性之排斥，或取得，或擁有，或缺性。

四五五、但是，既然「存有」和「一」這些語辭的用法有許多方式，因此與它們相關的一切其他語辭的用法都要跟隨它們；因此，「相同」、「不同」、「相反」，這些語辭將隨著每一個範疇而有所變化。

四五六、屬於同一類，但其中一個不附屬另一個的那些東西，稱為「在種別上不同(或別異)」。屬於同一類並具有「差」的那些東西也是如此；在實體上具有相反性的那些東西也是如此。因為，相反之物在種別上彼此不同，或是統統如此，或是在首要意義下被如此稱呼的那些東西是如此；有些東西，其可悟的架構在該類之最低種別中彼此不同，這些東西也是如此(例如，人與馬在「類」方面沒有不同，但是其可悟的架構是不同的)；屬於同一個實體並具有一個「差」的那些屬性也是如此。「在種別上相同」的那些東西，其被如此稱呼的方式與剛剛提到的方式正好相反。

## 聖多瑪斯註

九一三、這兒他說明「不同」（或別異）一辭的各種意義。他提出了三種意義。有些東西在種別上不同，因為它們的種別是許多的，譬如驢子和牛；有些東西在數量上不同，因為它們的質料不同，譬如同一種別的两个個體；有些東西之不同，是因為「本質之可悟的架構」，亦即表示實體的定義，是不同的。因為，有些東西可能在數量上相同，亦即從質料的觀點言相同，然而在其可悟的架構方面不同，譬如蘇格拉底和這一個白人。

九一四、由於我們能夠考慮不同之許多樣式（例如，在類方面的不同，以及從連續體之區分所產生的不同），所以他加上一句說，「不同」一辭是指「相同」的反面；因為，針對事物相同的每一種方式都有一個事物不同的相反方式。因此，事物稱為不同的方式跟它們稱為同一的方式是一樣多的。

九一五、但是，事物稱為一，亦即同一，的其他方式可以歸入這兒列舉的那些之中。因為，「類」的不同含蘊於「種別」的不同之內，量的不同含蘊在質料的不同之內，因為量之部分對整體而言具有質料之特性。

九一六、「有些東西，云云」（四四八）。

然後他說明「差異」一語的各種意義，其意義有二。第一，如有兩物，雖然彼此不同，但是「在某方面相同」，亦即有一個共通之物，則此兩物即稱為真正地有「差異」。它們之有差異的情形，有的是在數量上有一共通之物，譬如坐著的蘇格拉底和不坐著的蘇格拉底；有的是在種別上有一共通之物，譬如蘇格拉底和拍拉圖皆有「人」；有的是有一共通的「類」，譬如人和驢子皆有「動物」之類；有的是在類比方面有一共通之物，譬如量與性質皆分受「有」。據此，顯然地，凡有差異者，都是不同的，但不能

反過來。因為，在任何方面都不相同的東西，嚴格而言不能說有差異，因為它們是自身彼此不同，而不是在某方面有差異。然而在某特殊方面相異的東西才稱為有差異的。「差異」一辭的第二種意義是，它跟「不同」一語具有同樣的意義；如此，則屬於不同「類」並且沒有任何共同點的那些東西，也稱為有差異的。

九一七、接下去他指出，哪些東西在第一種方式下，亦即在真正的意義下，具有差異。真正具有差異的那些東西必須在某個方面有共通之處。在種別方面相通的那些東西，只能有附質上的差異；例如，蘇格拉底跟柏拉圖有差異，因為前者是白的或公正的，後者是黑的或愛好音樂的。在「類」方面相通，而在種別上不同的，那些東西具有實體的差異。因此，在「類」方面相同而在種別上不同的那些東西，具有最嚴格意義的差異。因為，每一個「類」可分為相反的「差」，但並非每一個「類」皆可分為相反的種別。譬如顏色之種別，白與黑，是相反的，它們的「差」，擴展與收縮，也是一樣。動物之「差」，理性的和非理性的，是相反的；然而動物之種別，譬如人、馬，等等，則不是。所以，具有最嚴格意義之差異的那些東西，或是相反的種別，像白的和黑的，或是同一「類」的那些種別，它們不是相反的，然而在其本質中具有相反性（其所以如此是因了「差」之相反性，而「差」是屬於種別之本質的。）

九一八、「承受相同變化，云云」（四四九）。

這兒他指出「相似」一語的各種意義。關於這一點，他作了兩件事。第一（四四九：C九一八），他指出這個語辭的各種意義。第二（四五—：C九二二），他指出「不相似」一語的那些意義（「對立之物，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出「相似」一語的意義。第二（四五〇：C九二〇），他說明一物最

相似另一物的情形（「凡具有，云云」）。

他提出事物彼此相似的三種方式。顯然地，性質上的同一造成相似性。再者，忍受或感受（*passio*）與性質相聯，因為在性質的變化上感受是最顯著的；因此性質的一個種別稱為感受或被動的性質。因此，我們看到事物相似，不只因為它們具有共通的性質，而且因為它們共同承受或感受一些東西，這有兩種情形：或是從感受或被動的觀點來看，或是從感受所終止的主體的觀點來看。

九一九、所以，有些東西之相似，有三個理由。第一，它們感受或承受同一物，例如兩塊被火燒掉的木頭稱為相似的。第二，有些東西是相似的，單單因為感受或承受一些東西，不管這東西相同或不相同，例如兩個人，一個被打，一個坐牢，我們說他們相似，因為兩者都忍受了一些東西。第三，具有同一性質的那些東西稱為相似的，例如兩個白的東西在白方面相似，天上的兩顆星在亮度和能力方面相似。

九二〇、「凡具有，云云」（四五〇）。

然後他指出一物最相似另一物的情形。當我們觀察到若干個可變的相反之物時，則凡是具有更重要的相反之物者，就是更真正地相似該物。例如，大蒜（熱的和乾的）比著糖（熱的和濕的）更相似火。凡是兩物單單依照一種性質相似於第三物的，也是一樣；因為，凡是依照更適合自身的性質相似另一物者，我們說它在更嚴格的意義下相似於該物。譬如，氣比著土更相似火；因為，氣之相似火是憑著溫暖，而溫暖比著乾燥是更接近火本身的性質，然而土是在乾出燥方面相似氣的。

九二一、然後他指出，事物彼此「不相似」的方式與其彼此「相似」的方式正相反。

九二二、「對立之物，云云」（四五—）

這兒他區分了多數性的次要部分，亦即含蘊在差異和

不同之下的部分，而後者則是其主要部分。關於這一點，他作了三件事。第一，他提出「對立」一辭的各種意義。第二（四五三：C九二五），他說明「相反」一辭的意義（「相反之物，云云」）。第三（四五六：C九三一），他說明事物稱為「在種別上不同」的意義（「屬於同一類，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一（四五—），他指出我們講論「對立之物」的各種方式。方式有四：矛盾、相反、缺乏及擁有，和相對。因為，一物之與另一物對立，或是由於依賴，亦即一物依賴於另一物，如此它們即是相對的，或是由於排除，亦即一物排除另一物。排除的方式有三：或者是一物完全排除另一物，一點不剩，如此的話，即是否定；或者是只有主體留存下來，那樣的話，即是缺性；或者是主體和「類」留存下來，那樣的話，即是相反。因為，不只在同一主體中有相反之物，在同一類中也有相反之物。

九二三、「對立之物，云云」（四五二）。

第二，他提出我們稱之為對立之物的兩種方式。第一種涉及變動，因為在任何變動中，「起點」與「終點」是對立的。因此，變動所由以開始的東西與變動所達到的東西即是對立之物。這在生的過程中是顯而易見的；因為，白的生於非白的，火生於不是火的東西。

九二四、第二種涉及主體。因為，不能同時屬於同一主體的那些屬性必然是互相對立的，或是它們本身如此，或是它們所依存的東西如此。因為，同一物體不能同時既是白的又是黑的——它們是相反的；「人」和「驢」也不能作為同一物的謂詞，因為其可悟的架構含蘊著對立的「差」——理性的和非理性的。灰的和白的也是一樣，因為灰的是由黑的合成的，而黑的與白的是對立的。應該注意的是，他特別說明，「在同一主體上面」；因為，有些東西之不



能同時存在於同一個主體上面，並非因為它們彼此對立，而是因為該主體不能接受其中之一；例如，白和音樂不能同時存在於驢子之內，但它們卻能同時存在於人的身上。

九二五、「相反之物，云云」（四五三）。

然後他指出了「相反」一辭的各種意義。對於這一點，他作了三件事。第一，他指出事物稱為相反的主要方式。其中之一是這個語辭之不嚴格的意義，就是，有些屬性稱為相反的，而這些屬性雖然在類方面有差異，但不能同時屬於同一主體；因為，嚴格地說，相反之物是屬於同一類的屬性。例如，我們說，重量和環行的運動不能屬於同一主體。

九二六、然後他提出這個語辭的第二種意義—嚴格的意義—就是在某些方面有共通之處的東西稱為相反的東西；因為，相反之物在三方面相通，就是屬於同一類，或屬於同一主體，或屬於同一種能力。然後他用這三方面來說明真正相反的那些事物。他說，在同一類中差異最大的那些屬性稱為相反之物，譬如顏色之類中的白與黑；還有在同一主體中差異最大的，譬如在動物身上健康與疾病；還有對同一種能力而言差異最大的，例如就文法而言的對與錯，因為理性的能力擴展到對立之物。他說「最」，是爲了將相反之物跟介乎它們之間的中間屬性區別開來，這些中間屬性也是在類、主體，和能力方面相通，然而其差異不是最大的。

九二七、因此他又提出一項普遍觀念，有些東西就是依照這個觀念而被稱為相反之物的，這即是，相反之物即是絕對地，或是在同一類中，或是在同一種別中，差異最大的東西。「絕對地」，譬如地區的運動，在這兒其兩極分開最遠，像整個宇宙之最東方的點和最西方的點，這即是它的直徑的極限。「在同一類中」，譬如區分「類」之「種差」；「在同一種別中」，譬如屬於附質之類的相反

的差，亦即同一種別之個體所據以互相有差異者。

九二八、「有些東西，云云」（四五四）。這兒他說明，在哪方面有些東西在次要的方式下被稱為相反之物，因為這個方式與在主要方式下被稱為相反之物的那些東西有關聯。因為，有些東西之為相反之物，或是因為它們實際上擁有相反之物，譬如火與水稱為相反之物，因為一個是熱的，另一個是冷的；或者因為它們是潛在的接受相反之物者，譬如能夠接受健康與疾病者；或者因為它們能夠產生相反之物或承受相反之物，譬如像能夠產生熱和冷者，以及能夠承受熱和冷者；或是因為它們實際上正在產生相反之物或承受相反之物，譬如像正在產生熱和冷者，或正在承受熱和冷者；或是因為它們排除或取得相反之物，或者甚至擁有或缺乏相反之物。因為，缺乏白是缺乏黑的反面，正像擁有白是擁有黑的反面一樣。

九二九、所以，顯然地，他提到了相反之物與事物的三種關係：一是與主體的關係，此主體或是在實現的狀態，或是在潛能的狀態；一是與主動之物或被動之物的關係，它們或是在實現的狀態，或是在潛能的狀態；第三是與生與毀之過程的關係—或是與過程本身的關係，或是與其終點，亦即擁有和缺乏，的關係。

九三〇、「但是，既然，云云」（四五五）。

他提出我們使用「相反」一辭的第三種方式，並且也說明了為什麼我們在許多方式下使用上述的語辭。因為，既然「一」和「存有」具有若干意義，那麼，以它們為基礎的語辭也應該具有若干意義；例如，「相同」和「不同」，它們是由「一」和「多」演變而來；「相反」，它含括於「不同」的下面。因此，「不同」應該依照十個範疇來劃分，正如「存有」和「一」那樣。

九三一、「屬於同一類，云云」（四五六）

他現在說明事物「在種別方面被稱為不同（或別異）」

的各種方式。他提出了五種。第一，它們屬於同一類，但是一個不附屬於另一個；例如，科學與白色皆屬於性質，但它們不是被對立的差所區分。

九三二、第二，它們屬於同一類，並且被某個差所區分，不管這些差是不是相反的，譬如像兩足的和四足的。

九三三、第三，它們的主體含蘊著相反之物，亦即被相反的差所區分的東西，無論主體本身是相反的（像白的與黑的，它們被「擴張」與「收縮」那些差所區分），或者不是（像人與驢子，他們被「理性的」和「非理性的」那些差所區分）。因為，相反之物必須在種別上有差異，或是一切相反之物都是如此，或是在主要意義下稱為相反之物的那些是如此。

九三四、第四，最低的種別是不同的，並且在某類中是最後的，譬如人和馬。因為，單單在種別方面有差異的那些東西，比著在種別方面又在類方面有差異的那些東西，具有更嚴格的差異。

九三五、第五，它們是在同一主體上的附質，但彼此有差異，因為同一種別的衆多附質不可能存在於同一主體之中。並且所謂「在種別上相同」的那些東西，其方式跟上面提出的那些方式是對立的。



## 第十三篇 事物之「在先」與「在後」的各種方式

亞里斯多德原文 第十一章 1018<sup>b9</sup> — 1019<sup>a14</sup>

四五七、事物之被稱為「在先的」與「在後的」，是因為在每一類中皆有第一物或原理（或元始）；因為，「在先」的意思是指更接近某一原理（或元始）者，此原理（元始）或是在絕對的意義下以及被本性所決定的，或是在相對的意義下被決定的，或是在地區方面被決定的，或是在其他方式下被決定的。

四五八、例如，一物在地點方面是在先的，因為它更接近某個自然被決定的地點，譬如中間或最後，或是更接近偶然的地點。更遠的東西稱為在後的。

四五九、有些東西在時間方面是在先的。因為，有些東西是在先的，因為它們距離現在很遙遠，譬如曾經發生的事物。因此特洛伊戰爭（The Trojan War）在米底亞（Medes）戰爭之先，因為它距離現在更遠。有些東西在時間上是在先的，因為它們距離現在較近，譬如未來的事件。因此，假定我們以現在為元始或主要點的話，則尼米亞慶典（Nemean games）（或運動會）在皮地亞慶典（Pythian）之先，因為它們距離現在較近。

四六〇、有些東西在變動方面是在先的；因為更接近第一個推動者的，即是在先的；例如孩子在成人之先。這也是一種絕對意義的元始。有些東西在能力方面是在先的；因為，凡在能力方面超越另一個的，或是更有力量者，即是在先的，原來，有些東西具有意志，並且別的東西必然會依照它的意志而發生；此具有意志的東西即是在先的；

因爲，若是其中一個不推動，則另一個不動，如果它推動，則另一個便動；意志是一項原理（或元始）。

四六一、有些東西在秩序方面是在先的，因爲，有些東西，依照某種設計，在對某一特定之物的關係上，具有不同的地點。例如，站在第二位的，先於站在第三位的；在七弦琴的絃中，第二個最低的弦先於最低的弦。因爲，在前一種情況下，領導者是元始或起點，在後一種情況下，中間弦是起點。所以這些東西即是在這個方式下稱爲在先的。

四六二、另一種方式是，凡在知識方面在先的，即被認爲是絕對地在先，其中有些是在不同的方式下在先，因爲，有的東西之在先是指對理性而言，有的東西之在先是指對感性而言。就理性而言普遍之物在先，但是就感官而言個別之物在先。

四六三、在可悟的結構方面，屬性先於全體，譬如「愛好音樂的」先於「愛好音樂的人」。因爲，若缺少了一部分，則其可悟的結構不完全，除非有一個愛好音樂的人，則「愛好音樂的人」無法存在。

四六四、再者，在先之物的屬性稱爲在先的，譬如，直線先於光面；因爲，前者是線的特性，後者爲平面的特性。所以有些東西在此種方式下稱爲在先的和在後的。

四六五、但是有些東西在本性和實體方面稱爲在先的，就是那些東西：沒有別的東西，它們能夠存在，但是沒有它們，別的東西不能存在；這即是柏拉圖所採用的分法。既然存有一辭被用爲許多意義，而第一主體是在先的，所以實體是在先的。潛存之物和實現之物在不同方式下是在先的。因爲，有些東西在潛能的狀態下在先，有些東西在實現的狀態下在先；例如，就潛能而言，半條線比整條線在先，部分先於全體，質料先於實體。但是就實現而言，它們是在後的；因爲，當全體分解爲這樣的部分時，它們

才能夠實現地存在。

四六六、所以在一種意義下，一切在先和在後的東西都是在這個方式下被如此稱呼的。因為，就生之過程而言，有的東西能夠存在而沒有別的東西（譬如全體存在而沒有部分），就毀之過程而言，也有東西能夠存在而沒有別的東西（譬如部分存在而沒有全體）。其他情形也是一樣。

## 聖多瑪斯註

九三六、亞里斯多德提出了表示「一」之部分的語辭的各種意義之後，這兒提出表示秩序，也即是「在先的」與「在後的」，這些語辭的意義。因為，「一」含蘊著一種的秩序，因「一」之本質在於它是一項原理，一如上述（四三二：C八七二）。關於這一點，他作了兩件事。第一（四五七：C九三六），他指出「在先」與「在後」的一般意義。第二（四五八：C九三七），他提出這些語辭在一般用法中的各種意義（「例如一物在地點，云云」）。

第一（四五七）他說，「在先」之意義繫乎「元始」（或起點：principle）之意義。因為，每一類事物之元始即是該類中之最先的東西，「在先」的意思即是最接近某特定元始者。現在，在這類的元始和接近它的某物之間的關係可以從若干個觀點來考慮。因為，某物之為元始或第一物，可以是在絕對的意義下（譬如父親是孩子的元始），也可以是「相對地」，亦即相對於某外在之物而言（例如，有的東西就本性而言是在後的，但就其與某物之關係而言則是在先的）。在最後的意義下之在先的東西，其被稱為

在先的，有的涉及知識，有的涉及完美，有的涉及尊嚴（或地位），等等。也有東西被稱為元始和在先的，是就地點而言；也有的是在其他方式下。

九三七、「例如，一物，云云」（四五八）。

然後他提出事物被稱為在先或在後的各種方式。既然「在先」與「在後」是針對某個元始而說的，而元始乃是在存在方面，或生成方面，或認識方面，的第一個（一如上面所說「四〇四：C七六一」），因此這一部分分為三節。

在第一節裡他說明一物如何在「動」和「量」方面稱為在先的，因為呈現在「動」中的秩序是出自呈現在「量」中的秩序。因為，「動」中的在先與在後繫乎連續量中的在先與在後，一如在〈物理學〉卷四中所說者（譯者註一）。第二（四六二：C九四六），他說明一物如何在知識方面先於另一物（「另一種方式是，云云」）。第三（四六五：C九五〇），他說明一物如何在存在方面，亦即在本性方面，先於另一物（「但是有些東西，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他說明，在連續之物的情況下，如何在量方面一物稱為在先的，另一物稱為在後的。第二（四六一：C九四四），他說明在分離之物的情況下，一物在先，另一物在後，的情形（「有些東西，云云」）。

九三八、對於第一項（四五八）他提出了事物在先的三種方式。第一個涉及地點。例如，一物在地點上稱為在先的，因為它更接近某個特定的地點，不管那個地點是某連續量的中間點，或是一端。因為，世界的中心—重的物體被它吸引—可被視為涉及地點的秩序的元始或起點，然後我們可依照下面的秩序將原素加以排列：土第一，水第二，等等。或者我們可以拿最外層的天體當作起點，然後我們說，火第一，氣第二，等等。



九三九、現在，接近地區的起點，不管它是什麼，有兩種方式：第一種涉及自然的秩序，譬如水比氣自然而天地更接近宇宙的中央，氣則更接近邊緣，亦即最外層的天體；第二種方式涉及「偶然的」秩序，因為有些東西之具有秩序純屬偶然，或是因了自然以外的其他緣故。例如，一堆石頭，其中一個在另一個的上面，此時，依照一個秩序，最高的是在前的，而依照另一個秩序，最低的是在前的。正如最接近起點的即是在前的，同樣，距離起點最遠的即是在後的。

九四〇、「有些東西，云云」（四五九）。

事物被認為在先與在後的第二種方式涉及時間之秩序。現在他就描述這個秩序，謂有的東西在時間上稱為在前的，其方式有若干種。因為，有些東西稱為在前的，因為它們距離「現在」較遠，譬如「曾經發生的事物」，亦即過去的事件。特洛伊戰爭被認為在米底亞戰爭和波斯戰爭之先（在波斯戰爭中，波斯和米底亞王澤克西斯「Xerxes」曾與希臘人作戰），因為它們距離現在更遠。有些東西稱為在前的，因為它們距離現在更近；例如梅納雷阿斯（Menelaus）在皮龍之先，因為他更接近「現在」這一刻，而就現在這一刻言他們都是未來的。然而這段文字似乎是錯誤的，因為當他寫這些話時，他們兩人都生活在亞里斯多德的時代之前。希臘本說，尼米亞慶典在皮地亞慶典之先；這是兩個節日，其中之一更接近寫這話的時刻——雖然它們都是未來的。

九四一、顯然地，在此情況下，我們是拿「現在」作為時間的元始或起點，因為我們說，某物在先或在後是它距離「現在」更近或更遠為依據。主張時間為永恆的那些人必須如此說；因為，當他們假定了這一項時，可以採取的唯一元始或起點即是與現在這一刻相關的這一點——它是過去和未來的中點，因為時間可以向兩個方向進行到無

限。

九四二、「有些東西，云云」（四六〇）。

「在先」一辭的第三個意義涉及變動的秩序。他首先指出這個意義適用於自然之物。他說，有些東西在變動的秩序中稱為在先的；因為，更接近變動之第一因的東西稱為在先的。例如，小孩兒在成人之先，因為他更接近最初的推動者，就是生他的人。後者也稱為在先的，因為他更接近某個元始。因為，那個東西－推動和生產者－在一種意義下是一個元始，但在隨便什麼意義下（像在地點的情形下那樣），而是在一種絕對的意義下，並且是憑著本性。第二，他也在意志的領域中提到這種變動的秩序；他說，有些東西在權力方面稱為在先的，譬如掌權的人。因為，在權力方面勝過別人的人，或是更有權力的人，稱為在先的。這是崇高地位的秩序。

九四三、現在，這個秩序也涉及變動。因為，更有權力的人，或謂在權力方面超越他人的人，就是「依照他的意志」，亦即按照他的意向，有的事件必然發生的那個人，因為就是藉著他在後的事件才開始變動。因此，當更有權力的或在先的不動時，在後的東西也不動；當前者變動時，後者也隨之變動。這即是國王的地位；因為，就是藉著他的權威，別的人才會變動而實踐他所命令的事項，如果他不下命令，則他們即不動。顯然地，在這兒「在先」一辭之使用，也是因了一物之接近某個元始。因為，在這兒我們是以統治者的「意志」或意願作為元始，更接近統治者的那些人，因而也是在先的那些人，即是藉著他們國王的命令才下達於屬下的人。

九四四、「有些東西，云云」（四六一）。

現在他說明一物在分離之物的秩序中的在先性。他說，有些東西在秩序方面稱為在先的，只是由於它們（互相聯合之物）具有某種的排列，而並非因了連續性，如同在上

面的情況中那樣。這類的東西，從某個觀點看，在其與某一特定之物的關係上，具有不同的位置，譬如站在第二位和站在第三位的人——站在第二位的人先於站在第三位的人。所謂站在第二位的人，意思是指挨近某個人，譬如國王，的人；所謂站在第三位的人，是指他站在從國王那兒數的第三位。因此另一個版本說，「領袖先於站在第三位的人」。那麼，顯然地，事物之被認為具有不同的位子，是因為一個是第二，另一個是第三。同樣，第二高音弦（*paranete*）先於高音弦（*nete*）；因為，在古希臘七弦琴的諸弦中，低音弦稱為 *hypate*；高音弦稱為 *nete*；中弦稱為 *mese*。第二高音低弦是指挨近高音弦，而較接近中弦的弦。

九四五、這兒也很明顯，某物之被稱為在先的，是因為它接近某個元始，只不過這兒的情形與上面兩個例子的情形有所不同。在前一種情況下一一個站第二位，一個站第三位——被取作元始者是一真實的起點和極端，就是其中最高者，或者是其他人的領袖，譬如國王或其他這類的人物。然而在七弦琴的情況下，被視為元始的乃是中間的弦，亦即稱為 *mese* 者。既然更接近這個弦的弦稱為第二高音弦，因此第二高音弦稱為在高音弦之先。所以這些東西在此方式下稱為在先的，就是藉著量方面的秩序，不管它是連續的或是分離的。

九四六、「另一種方式是，云云」（四六二）。

這兒他指出一物如何在知識方面先於另一物。在知識方面在先的東西也是在絕對的意義下在先的，而不是有條件地在先，如同關於地點的情形那樣；因為，一物是藉著它的原理而被認知。但是，由於知識分兩種：理智的或理性的和感官的，因此我們說，事物在先的一種方式涉及理性，另一種方式涉及感官。

九四七、他提出有些東西在涉及理性或理智的知識方

面在前的三種方式。第一，普遍之物先於個別之物，不過在感官之知的情況下卻相反，因為在此情況下個別之物先於普遍之物。因為，理性與普遍之物相關聯，感官與個別之物相關聯。因此感官之認識普遍之物只是偶然的，就是，它們認識以普遍之物為謂詞的個別之物。因為，感官之認識人，是因為它認識蘇格拉底，而蘇格拉底是人；相反，悟性之認識蘇格拉底，是因為它認識人。然而屬於本質的東西常常先於偶然的東西。

九四八、「在可悟的結構，云云」（四六三）。

這兒他說明一物在涉及理性方面是在前的第二種方式。他說，在可悟的結構方面，「屬性先於全體」，亦即先於主體和屬性的複合體；因此，若不認識「愛好音樂的」這一部分的意義，則不能認識「愛好音樂的人」。同樣，其他一切簡單之物皆在可悟性方面先於複合體，只不過從感官的觀點而言則相反；因為，最先呈現於感官者是複合之物。

九四九、「再者，云云」（四六四）。

然後他提出第三種方式。他說，從理性的觀點言，在先之物的屬性也稱為在前的，譬如說「直」在平滑之前。因為，「直」是線的主要特性，平滑是平面的特性，而線自然地先於平面。但是從感官的觀點言，平面先於線，複合之物的屬性先於簡單之物的屬性。所以這些東西在這個方式下，也即是依照認知的秩序，稱為在前的。

九五〇、「但是有些東西，云云」（四六五）。

然後他提出依照存在的秩序一物稱為在前的方式。對於這一點，他作了兩件事。第一，他提出在存在方面一物稱為在前的三種方式。第二，（四六六：C九五三），他將它們歸納為一種（「所以在一種意義下，云云」）。

第一（四六五）他說，有些東西在存在方面，亦即「在本性和本體方面」，或說依照存在的自然秩序，稱為在

先的。理由有三。第一，是因為共通性或依賴性；依此而言，能夠獨立存在的東西是在先的——雖然沒有它們別的東西不能存在。並且，當兩物存在的順序不能倒轉時，則一物先於另一物；一如在〈範疇論〉中所說者（譯者註二）。這即是柏拉圖在對抗他人時所採用的「區分」，亦即在先與在後的區分樣式；因為，就是因了共通性或依賴性，他才願意使普遍之物在存在方面先於個別之物，平面先於物體，線先於平面，以及數先於其他一切事物。

九五一、第二，在存在方面，因了實體與附質的關係，一物先於另一物。因為，既然存有這個辭用為許多意義，並且不是同一義，那麼存有的一切意義必須歸之於一個主要意義，依此，存有稱為其他事物的主體並且靠自身而存在。因此第一主體稱為在先的；因而實體先於附質。

九五二、第三，在存在方面事物之稱為在先的，因為存有分為實現的與潛在的。因為一物之稱為在先的，一種方式是潛在地，另一種方式是實現地。一物潛在地稱為在先的意義是，線條的一半先於整個線條，部分先於全體，以及質料先於「實體」，亦即形式。因為，在這些事例中，所提到的前項與後項（在後的諸項）的關係，正像是潛之物與實現之物的關係。不過，從實現的觀點言，上述第一項諸物稱為在後的，因為只有藉著某個全體的分解它們才成為實現的。因為，當全體分解為部分時，那些部分方才開始實現地存在。

九五三、「所以在一種意義下，云云」（四六六）。

這兒他結論說，我們使用在先與在後這些語辭的各種方式可以歸納為上述最後一種，尤其可以歸入第一種，因為在先的意思是指不需要他物即能存在的東西，而不能倒轉過來。因為，從「生」的觀點言，有些東西能夠不依賴他物而存在，並且就是在此方式下全體在部分之先；因為當全體出生時，其部分不是實現地存在，而只是潛在地存

在。從「毀」的觀點言，有些東西能夠不依賴他物而存在；例如，當全體毀滅而分解為部分時，部分即能夠不依賴全體而存在。同樣，在先與在後的其他意義也可歸之於這個意義。因為，在先之物不依賴於在後之物，而是相反的，這一點很確定。因此一切在先之物皆能夠不依賴在後之物而存在，但不能反過來。

## 譯者註

- 一、*Physica*、IV、( 11 )。
- 二、*Categoriae*、12 ( 14 a 30 )。

第十四篇

「潛能」、「有能力的」、「無能力的」、「可能的」、「不可能的」，這些辭的各種意義

亞里斯多德原文 第十二章 1019<sup>a</sup>15 —1020<sup>a</sup>6

四六七、「潛能」或「能力」(potestas)的一個意義是指在變動之物以外的另一物之內的變動原理(或是在變動之物之內但就其為另一物的變動原理)；例如，建築的藝術是一種潛能，它不存在於被建的東西之內；然而醫術是一種潛能，它存在於被醫治者之內，但不是就其被醫治而言。那麼，一般而言，潛能是指在另一物之為另一物之內的變動原理。

四六八、或是它是指一物被另一物，或者被它自己(就其為另一物而言)所推動的原理。因為，藉著這項原理，當病人承受某種變化時，我們說他具有承受變化的潛能，這即是，只要他能夠承受任何變化，我們就說他有潛能。然而有時候並不因為一物能夠承受任何變化，我們就說它有潛能，而是只有當它變得更好時，我們才說它有。

四六九、潛能的另一個意義是指把這一特殊事件作好或是按照意向去作的的能力。因為，有時候我們說，那些只能說話或走路，但不能說得好或走得好，或不能按照他們的計劃去說或走的人不能說話或走路。承受變化的那些東西也有同樣的情形。

四七〇、有的事物因了某種狀態完全不能接受變化或是不可變的，或者不容易變得更壞，這樣的狀態稱為潛能或能力。因為，事物之被折斷，被壓碎，被彎曲，一般而

言，事物之被毀掉，不是因為它們有能力，而是因為它們沒有能力，或在某種方式下缺乏能力。當事物嚴重地或輕微地受到此種過程的壓力而不受其影響時，那是因為它們具有存在於某個特定狀態的潛能或能力。

四七一、既然「潛能」用為這些意義，那麼「有能力的」這個辭也有同樣多的意義。因此，它的一個意義是，凡具有變動的源頭，能夠在另一物之內（就其為另一物言）引起變動者，即稱為有能力的（因為，即使是能夠使得另一物靜止的東西，在某種意義下也稱為有能力的）。它的另一個意義是，接受這樣的潛能或能力者也稱為有能力的。

四七二、另一種意義是，只要一物在某種方式下具有變動的潛能，不管是變得更壞或更好，即稱為有能力的。因為，凡被毀壞的東西似乎具有被毀壞的潛能，因為如果它不能夠被毀壞，則它就不會被毀壞了。然而事實上它已經具有接受此種變化的性向、原因，及原理。因此，一物之似乎是如此的（亦即有能力的），有時是因為它具有一些東西，有時是因為它缺少一些東西。

四七三、但是，如果缺性在某種意義下是「擁有」，那麼所有的事物藉著擁有一些什麼都是有能力的。但是「有」有兩種不同的意義。因此一物之為有能力的，一方面是因了擁有缺性及原理，另一方面是因了擁有關於這一項的缺性（如果它能夠擁有缺性的話）。

四七四、另一種意義是，一物稱為有能力的，因為在他物之內（就其為他物而言）沒有能夠毀壞它的潛能或能力。

四七五、再者，這一切之有能力，或是因為它們只是碰巧發生或不發生，或是因為它們如此作得良好。因為，這類的潛能或能力也存在於無生物中，譬如器具。因為，我們說某個七弦琴會產生聲音，而另一個則不會——如果它不能產生好的聲音的話。



四七六、另一方面，「無能」(impotentia)是缺乏能力，亦即沒有上面描述的此種原理，有的是根本沒有，有的是依照自然的安排它傾向於擁有它，有的則已經在自然的安排下它會擁有它，然而它沒有。因為，小孩兒、成人，和太監之稱為不能生育，其方式是不同的。

四七七、再者，有一種無能與每一種能力相應，不僅與能夠單單產生變動的能力相應，並且與能夠完美地產生變動的能力相應。

四七八、有些東西是按照此種無能的意義稱為無能的，然而別的東西是在不同的意義下稱為無能的，就是像「可能的」與「不可能的」。「不可能」的意思是指那個東西，其反面必然是真的；譬如正方形之對角線不能與其一邊成比例，因為說它們「成比例」，這個話是假的，其反面不但是真的，而且必然是真的，這即是說，對角線與一側不成比例。所以，「對角線成比例」不僅是假的，而且必然是假的。

四七九、當一物之反面不必然是假的時候，則即是不可能的反面：「可能的」。譬如，某人是坐著的，這是可能的，因為「他不是坐著的」不必然是假的。因此「可能的」一個意思是指（如同已經指出者）一切不必然是假的東西；另一個意思是指一切是真的東西；還有一個意思是指一切可能是真的東西。

四八〇、幾何學上所謂的「能力」是一種比喻的說法。所以這些意義的「有能力」並不指涉潛能。

四八一、然而涉及潛能的那些意義皆涉及潛能的一個主要意義，就是在另一物（就其為另一物）之內的變化之原理。別的東西之稱為有能力的（在被動的意義下），有的是因為其他事物對於它們具有這樣的能力，有的是因為它沒有，有的是因為它在某特殊的方式下具有它。「無能力的」也是一樣。因此主要意義的潛能之真正定義：在

另一物之內（就其為另一物而言）的變化原理。

## 聖多瑪斯註

九五四、亞里斯多德在討論了表示「一」之部分的語辭的各種意義之後，現在開始討論表示「存有」之部分的語辭的各種意義。其討論的情形是，第一（四六七：C九五四），按照存有之區分為實現與潛能；第二（四八二：C九七七），按照存有之區分為十個範疇（「分量的意思，云云」）。

關於第一點，他提出了「潛能」或「能力」一辭的各種意義。但他沒有提到「實現」，因為只有先將形式的性質澄清之後，才能充分地說明實現的意義，並且他將在卷八（七〇八：C一七〇三）與卷九（七六八：C一八二三）說明形式的性質。因此在卷九他一起解決了關於潛能與實現的問題。所以，這一部分又分兩節。在第一節裡，他說明潛能一辭的各種意義。在第二節裡（四八一：C九七五），他將這一切歸之於一個主要意義（「然而涉及，云云」）。關於第一節，他作了兩件事。第一，他提出「潛能」的各種意義。第二（四七六：C九六七），他提出「無能」一辭的各種意義（「另一方面，云云」）。對於第一項，他作了兩件事。第一，他指出「潛能」的各種意義。第二（四七一：C九六一），他說明「有能力的」或「有力的」一辭的意義（「既然潛能，云云」）。

九五五、關於第一部分，他提出了「潛能」或「能力」的四種意義。第一，潛能的意思是指在另一物之內（就其

爲另一物而言)的運動或變化之原理。因爲，在變化之物中存在著某種變動的原理，就是質料，或是變動所依賴的形式原理，譬如向上或向下的運動是輕的形式或重的形式的結果。然而這類的原理不能被指爲此項運動所依賴的主動能力。因爲，凡運動之物皆是被另一物所推動。一物之推動自己，只能藉著它的部分，就是一部分推動另一部分，一如在〈物理學〉卷八中所證明者(譯者註一)。因此，就潛能爲存在於變動之物之內的原理而言，它並不屬於主動的能力，而屬於被動的潛能。因爲，土的重量不是造成運動之原理，而是使其被推動的原理。因此主動能力必須存在於被推動之物以外的另一物之內；例如，建築的能力不存在於被建築之物中，而是存在於建築者中。雖然醫術也是一種主動能力，因爲醫生能夠用它來治病，但是它也能存在於被治療者之內，不過並非就其被治療而言，而是偶然地，亦即因爲醫生和被治療者碰巧是同一人。所以一般地說，潛能或能力的一個意義是指在另一物之內(就其爲另一物而言)的變動原理。

九五六、「或者它是指，云云」(四六八)。

這兒他提出「潛能」的第二種意義。他說，在另一種意義下，「潛能」是一項原理，藉著它某物被另一物(就其爲另一物而言)所推動或改變。現在，這是被動的潛能，因了它病人接受某些變化。因爲，正如每一個行爲者或推動者，推動自己以外的東西，並且作用於自身以外的東西，同樣，每一位病人都是被自身以外的東西所作用，亦即凡被推動的東西都是被另一物所推動。因爲，一物真正被另一物所推動或作用的原理稱爲被動的潛能。

九五七、現在，在兩種方式下我們能夠說一物具有被另一物作用的潛能。有時候我們將此潛能歸之於一物，不管它是什麼，因爲它能夠接受一些變化—無論這變化是好的還是壞的，有時候我們說一物具有這樣的潛能，不是因

爲它能接受壞的，而是因爲它能變得更好。例如，一個能夠被征服的人，我們不說它具有潛能，然而我們說能夠受教或接受幫助的人具有潛能。我們之如此說，是因爲有時候可以變壞的能力歸之於無能，不能變壞的能力歸之於潛能，一如下面要說明者（四七四：C九六五）。

九五八、另一個版本說，「有時候這個話不是針對一物所承受的每一種變化而說的，而是針對向反面的變化而說的。」這話的意思是這樣的：凡是從另一物接受完美性的東西，我們不說它真正地承受變化；在此意義下，理解稱爲承受。但是接受一些對自己不自然的東西（同時自身亦有變化）者，我們說它真正地承受變化。因此從實體中去掉一些東西也稱爲接受變化。然而此種情形只有藉著相反之物方能發生。所以，當一物受到另一物之作用而違背它自己的本性或狀況時，我們說它真正地承受變化或被動。在此意義下，即使是疾病也稱爲承受。但是當一物接受一些適合其本性的東西時，我們說它更完美，而不說它是被動的。

九五九、「潛能的，云云」（四六九）。

他提出潛能一辭的第三個意思。他說，潛能的另一個意思是指把行爲作得好，或是按照「意向」，亦即按照一個人的計劃而作的原理，而不是怎麼作都可以。因爲，當人們說走路走不好，或說話說不好，或者沒有按照他們的計劃去走或說的時候，我們就說，他們沒有走路或說話的能力。「被作用的東西也有同樣的情形」，因爲，如果一物能夠好好地承受一些東西，我們就說它有承受的能力；例如，我們說，有些木料是可燃的，因爲它們容易燒掉，有的是不可燃的，因爲它們不容易燒掉。

九六〇、「有些事物，云云」（四七〇）。

他提出「潛能」的第四種意義。他說，有些東西因了習慣或形式或性向而被稱爲，或成爲，完全不能受到作用

或改變，或者不容易變得更壞，我們稱這些習慣，或形式，或性向，為潛能。因為，當物體變得更壞時，譬如當它們在任何方式下被折斷，被扭曲，被壓碎，或被毀掉時，其所以如此，不是因了某種能力，而是因了某種無能或軟弱，以致無力抗拒毀滅它們的東西。因為，一物之被毀滅，只是由於毀滅者戰勝了它，而毀滅者之戰勝它，則是由於它的主動能力的軟弱。因為，不受此種缺點之影響的那些東西，或者「不容易受影響，或只能逐漸受影響」（亦即它們受影響很慢或受輕微的影響）的那些東西，它們之能如此，「是因為它們具有存在於某個特定狀態的潛能或能力」；也即是說，它們具有一定的完美性，此完美性防止它們被相反之物所克服。如同在〈範疇論〉中所說的（譯者註二），「堅硬的」或「健康的」表示一物所具有的抗拒被毀滅者改變的自然能力。而「柔軟的」和「病弱的」則表示無能或缺乏能力。

九六一、「既然潛能，云云」（四七一）。

這兒他提出「有能力的」或「有力量的」這個辭的意義，這些意義與上面潛能的意義相應。有兩個「有能力的」意義與潛能的第一義相應。因為，依照一物之主動能力，它能夠活動的方式有二：第一，它自己直接行動；第二，把能力交給另一物，藉著它去行動，譬如國王藉著地方官去行動。

因此他說，既然「潛能」用為這麼多的意義，「有能力的」也用為同樣多的意義。所以，它的一個意義是指具有在自身內引起變化的主動原理者，「譬如使得另一物靜止或停止的東西」；也即是說，使另一物靜止的東西被稱為有能力使不同於自己的東西達到靜止狀態。另一個意義是，一物不直接行動，而是另一物由它那兒接受了能力，以便能夠直接行動。

九六二、「另一種意義，云云」（四七二）。

接下去他提出「有能力的」第二個意義，與「潛能」之第二義，亦即被動的潛能，相應。他說，在一種與上面不同的方式下，當一物能夠在某個方面改變時，不管是變得更好，或變得更壞，我們就說它是有能力的。在此意義下，我們說一物是可毀的，因為「它能夠被毀掉」，也即是能夠變得更壞，或者說它不是可毀的，因為它能夠不被毀掉（假定它是不可能被毀掉的）。

九六三、凡在某種方式下能夠被作用的東西，它必須在自身之內具有一定的性向，作為其被動性的原因及原理，這項原理即稱為被動的潛能。然而這項原理之能夠存在於被作用之物中，有兩個理由。第一，是因為它擁有一些東西；例如，一個人能夠染患某種疾病，是因為他擁有某種過量的不適宜的體液。第二，一物之能夠被作用，是因為它缺乏抗拒改變的東西。例如，我們說一個人能夠染患某種疾病，因為他的力量和自然的能力減弱了。現在，此兩種情形必須存在於任何能夠被作用的事物之中；因為，一物，除非它一方面含蘊著能夠接受加於它的情境或形式的東西，另一方面又缺乏抗拒行為者的作用的能力，則它決不能被作用。

九六四、現在，上述被動性原理的這兩種方式可以歸為一種，因為缺性可被視為一種「擁有」。因而可以說，缺少某物即是具有一種缺性，因此每一種方式皆包括了擁有一些什麼。現在，以缺性為一種擁有和被擁有的東西，乃是導源於一項事實，就是「有」在兩種不同的方式下被使用；並且缺性和否定皆在其中一個方式下稱為有，一如在卷四開頭時所指出者（三〇六：C五六四）。因此必須說，否定和缺性也能被視為「擁有」。所以我們能夠說，一般而言，某物之能夠承受，是因為它包含著一種的「擁有」，以及一種使得它能夠被作用的原理；因為，如果一物能夠「擁有」缺性，那麼，即使是缺乏一些東西也是擁

有一些東西。

九六五、「另一種意義，云云」（四七四）。

這兒他提出「有能力的」第三種意義；這個意義與「潛能」之第四義相應，就是潛能被稱為存在於不能毀掉或變得更壞的東西之中。他說，在另一種意義下，一物之被稱為有能力的，是因為它不具有使得它被毀的潛能或原理。我的意思是說，被別的東西（就其為別的東西而言）。因為，我們說一物有能力或有力量時，意思是說，它不能被外在的東西克服，以致遭到毀滅。

九六六、「再者，這一切，云云」（四七五）。

他提出了「有能力的」第四種意義，這個意義與「潛能」之第三義相應，就是，潛能指行動或被改變得更好。他說，按照上述既屬於行動又屬於被動的潛能的意義來說，一物之能夠稱為有能力的，或是因為它只是碰巧發生或不發生，或是因為它發生得好。因為，一物之稱為有行動的能力，或是因為它單單能夠行動，或是因為它能夠好好地或容易地行動。同樣，一物之稱為能夠被作用，和被毀壞，是因為它能夠容易地被作用。這個意義的潛能也存在於無生物中，「譬如器具」，亦即七弦琴和其他樂器。因為，我們說一張琴能夠產生音調，是因為它具有美好的音調，說另一張不能，是因為它的音調不美好。

九六七、「另一方面，云云」（四七六）。

然後他提出「無能」一辭的各種意義。關於這一點，他作了兩件事。第一（四七六：C九六七），他提出我們講論「無能」的各種意義。第二（四七八：C九七〇），他討論「不可能」一語的各種意義（「有些東西，云云」）。在討論第一部分時，他作了兩件事。第一，他提出「無能」一語的一般意義。第二（四七七：C九六九），他指出它被使用的各種方式（「再者，有一種，云云」）。

所以第一（四七六），他說，無能即是缺乏潛能。現

在，缺性之概念中需要有兩個東西，其中之一是沒有相反的狀態。然而無能的反面即是潛能。所以，既然潛能是一種的原理，那麼無能即是沒有作為潛能的那種原理。第二個必需的東西是，嚴格地說，缺性必須屬於一個特定主體並且是在一特定時間之內。當我們說到缺性而沒有特定主體和特定時間的時候，其意義是不嚴格的。因為，嚴格地說，唯有自然適合具有視覺者，並且是在它自然適合具有視覺的時刻，而沒有視覺的東西，才稱為盲的。

九六八、他說，我們所描述的無能之為潛能的缺乏，「或是完全地」，亦即普遍地，意思是，一切潛能的缺乏皆稱為無能，不管該物依照自然的性向具有那潛能與否；或是某物缺乏了潛能，而此物自然地適合在某一時刻擁有它。或者只在自然適合擁有它的時刻擁有它。因為，當我們說一個小孩兒不能生育，與當我們說一個成人或一個太監不能生育時，我們使用「無能」一辭的方式是不同的。因為，說小孩兒不能生育，意思是說，雖然該主體自然地適合生育，然而在適當的時期之前，它不能生育。但是，說一個太監不能生育，意思是說，雖然他以前在適當的時候自然地適合生育，然而他現在不能生育，因為他缺少了生育的主動原理。因此在這兒，「無能」保留了缺性的意義。但是一隻驢子或一塊石頭之稱為不能生育，因為它們既不能生，亦不適合生。

九六九、「再者，有一種，云云」（四七七）。

然後他藉著「無能」與「潛能」的對比說明「無能」的各種意義。正如潛能有兩種，就是主動的和被動的，並且兩者皆涉及或是單純地作用和被作用，或是完好地作用和被作用，同樣，有相反的無能的意義與每一種潛能的意義相應。這即是說，有一種「無能」的意義，既相應於「只能產生運動者，又相應於能夠產生好的運動者」，也即是，相應於主動的潛能—能單純地推動一物或推動得好的



潛能；也相應於被動的潛能——單純地被推動或被推動得好的潛能。

九七〇、「有些東西，云云」（四七八）。

然後他說明了「不可能的」一辭的各種意義。關於這一點，他作了兩件事。第一，他提出「不可能的」各種意義。第二（四八一：C九七五），他將它們歸之於一種（「然而涉及，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一（四七八），他說，在一種意義下，有些東西稱為不可能的，因為它們具有上述與潛能相反的無能。在此意義下的「不可能」有四種用法，與無能的用法相應。

九七一、因此，當他說「在不同意義下」的時候，他提出了有些事物稱為「不可能」的另一種方式。它們之稱為不可能的，不是因為缺乏潛能，而是因為存在於命題語詞之間的衝突。因為，既然潛能屬於「有」，那麼，正如「有」不僅是存在於實際界的東西的謂詞，而且也是命題之組合體的謂詞，因為它包含真與假，同樣，可能的和不可能的這些語詞不只是實在的潛能和無能的謂詞，也是存在於命題語詞之結合與分離中的真與假的謂詞。因此，不可能的這個辭是指那種東西，其反面必然是真的。例如，四方形之對角線與一個邊成比例，這是不可能的，因為這樣的命題是假的，其反面不但是真的，而且必然是真的，也即是，它們不成比例。因此「它們成比例」這個話必然是假的。這即是不可能的。

九七二、「當一物之反面，云云」（四七九）。

這兒他指出，「可能的」在第二種方式下與上述「不可能的」相反。因為，「不可能的」在第二種方式下相反上述之「可能的」。他說，「可能的」，就其為「不可能」之第二義的反面而言，是指那種東西，其反面不但是假的；例如，「某人是坐著的」這是可能的，因為這句話的

反面—他不是坐著的—不必然是假的。

九七三、據此可知，「可能」這個意思有三種用法。第一，它指假的東西，然而不必然是假的；例如，當某人不是坐著的時候，說「他是坐著的」，這是可能的，因為其反面不必然是真的。第二，「可能的」指真的東西，然而它不必然是真的，因為它的反面不必然是假的；例如，當蘇格拉底坐著的時候，說蘇格拉底是坐著的。第三，它指的是，雖然一物現在不是真的，然而後來它能夠是真的。

九七四、「幾何學上，云云」（四八〇）。

他指出「能力」一語之比喻的用法。他說，在幾何學上，「能力」一語是比喻的說法。因為，在幾何學上，一條線的平方稱為線的能力，其所以如此是因了下面的類似性，就是，正如從潛在之物生出實現之物，同樣，從一條線的自乘而得到平方。同樣我們也可以說，「三」之數能夠成為「九」之數，因為從「三」這個數的自乘而得出「九」之數。因為，三乘三等於九。正如「不可能的」一語，在第二種意義下，與「無能」不相應，同樣，最後所提出的「可能」一語的意義與「潛能」不相應，它們是比喻的說法，指的真與假。

九七五、「然而涉及潛能，云云」（四八一）。

現在他將「有能力」和「無能力」的一切意義歸之於一個主要意義。他說，與潛能相應的「有能力」一語的那些意義皆歸於一種主要的潛能—第一個主動潛能—這即是上面所描述的（四六七：C九五五）在另一物中（就其為另一物而言）的變化原理，因為「有能力」的一切其他意義皆歸之於此種潛能。因為，一物之稱為有能力的，是由於另一物對它有主動能力，在此意義下，它是依照被動潛能而稱為有能力的。有些東西稱為有能力的是因為別的東西對它們沒有力量，譬如有些東西稱為有能力的，因為外在的行為者不能毀壞它們。有些東西稱為有能力的，是因

爲它們「在特殊的方式下」有能力，亦即它們有能力行動得好或行動得容易，或者好好地或容易地接受作用。

九七六、正如一切因了某種潛能而稱爲有能力的東西皆歸之於一種主要的潛能，同樣，一切因了某種無能而稱爲無能力的東西皆歸之於一種主要的無能，這即是主要潛能的反面。所以，顯然地，主要意義的潛能之真正概念即是：在另一物中（就其爲另一物而言）的變化原理，並且這即是主動潛能或能力的概念。

## 譯者註

一、*Physica*, V III, 5(257 b 29)。

二、*Categoriae*, 8 (9 a 22)。



## 第十五篇 「量」的意義。量的種類。基本的量和偶然的量

亞里斯多德原文 第十三章 1020<sup>a</sup>7 — 1020<sup>a</sup>32

四八二、「量」（或有量的）是指可分為構成的部分者，它們或其中之一，在本性上，是一物，且為一特殊之物。

四八三、所以，衆多性，如果它是可數的，它就是一種的量；大小也是一樣，如果它是可測的，它即是一種的（連續量）。衆多性是指可能區分為不連續的部分者；大小是指可分為連續的部分者。再者，在大小這一類中，在一方面連續的東西是長度；在兩方面連續的是廣度；在三方面連續的是深度。其中，有限的衆多性是數；有限的長度是線；有限的廣度是平面；有限的深度是物體（或固體）。

四八四、再者，有些東西在本性上有量，有些則偶然地有量；例如，線在本性上是有量的，而音樂的量則是偶然的。

四八五、在本性上有量的那些東西中，有的是由於它們的本質的原故，譬如線是本質上有量的。因為，在表示其本質的定義中可以發現某種的量。有的則是此種本質的特性和狀態，像多寡、長短、寬窄、深淺、輕重，等等。大小，和更大更小，無論是從本質的觀點說，或是就其相互關係說，它們都是量的特性。這些語辭也轉用到別的東西上面。

四八六、在偶然有量的那些東西中，有的是指音樂和白的有量的，這即是，因為它們所屬的主體是有量的。

有些東西之稱為有量的，意思是指運動與時間，因為這些東西在一種意義下也稱為有量的和連續的，因為它們所屬的東西是可分的。我的意思不是指被推動的東西，而是指它被推動時所通過的空間。因為，既然空間是有量的，則運動也是有量的，並且藉著它，亦即運動，時間也是有量的。

## 聖多瑪斯註

九七七、既然「存有」不但分為潛能與實現，而且分為十個範疇，因此哲學家在說明了「潛能」一語的各種意義之後（四六七—七〇：C九五四—六〇），這兒開始說明表示範疇之語辭的各種意義。第一（四八二：C九七七），他論及「量」這個辭。第二（四八七：C九八七），論及「性質」（「性質的一個意義，云云」）。第三（四九二：C一〇〇一），他提出「相對的」各種意義（「有些東西，云云」），他沒有提到其他範疇，因為它們限於一類的自然之物，特別明顯的是行動與被動，和地方與時間。

關於第一點，他作了三件事。第一，他提出了「量」的意義。他說，量的意思是指可分為構成的部分的東西。他說這話是為將這種區分與有關複合體的區分割分開來。因為，複合體可分解為元素，這些元素不是實現地存在它內，而只是以潛能的方式存在那兒。因此，在後一種情況下，不只是量的區分，而且也需有一種變化，藉著這個變化複合體才能分解為元素。他又說，這些構成部分或其中

之一，在本性上是「一物」，亦即是一個被指明的東西。他說這話是為了排除一物分爲本質部分的那種區分，也即是分爲質料與形式的那種，因爲其中任何一部分在本性上都不是獨立的特殊之物。

九七八、「所以，衆多性，云云」（四八三）。

第二，他提出了量的種類。其中兩個是主要的：衆多性和大小或測度。其中每一項皆有量的特性，因爲衆多性是可數的，大小是可測的。因爲，嚴格地說，測度屬於量。不過，衆多性被界定爲可以潛在地區分爲不連續的部分者；大小則被界定爲可區分爲連續的部分者。現在，此種情形的發生有三種方式，所以大小也有三種。如果大小只在一方面可分爲連續的部分，那即是長度；如果在兩方面，即是廣度；如果在三方面，即是深度。再者，當衆多性或大小是有限的時候，即稱爲數。有限的長度稱爲線，有限的廣度稱爲平面，有限的深度稱爲物體。如果大小是無限的，則沒有數，因爲無限的東西是不可數的。同樣，如果長度是無限的，則沒有線，因爲線是可測的長度（爲這個原故線的定義中說，其兩端爲兩點）。平面和物體也有同樣的情形。

九七九、「再者，有些東西，云云」（四八四）。

第三，他指出事物有量的各種方式。對於這一點，他作了三件事。第一，他區分了本性上有量的東西，譬如線，和偶然有量的東西，譬如音樂。

九八〇、「在本性上，云云」（四八五）。

第二，他指出在本性上有量的東西的各種意義，這樣的意義有二。有些東西是依照本質或主體的方式稱爲有量的，譬如線、平面，或數；它們在本性上是有量的，因爲它們的定義中包含了量。線是可區分爲長度的有限的量。

其他向度也是一樣。

九八一、其他東西在本性上屬於量之類，是依照此種實體之狀態或特性的方式，亦即依照線—在本性上有量的—或其他類似的量的方式。例如，多與少表示數的特性；長與短表示線的特性；寬與窄表示平面的特性；高與低或深表示物體的特性。並且，按照某些人的意見，重與輕也是如此，因為他們說，具有許多平面或原子即會使得物體重，具有少數的平面或原子即使得物體輕。然而事實上輕重並不屬於量，而屬於性質，一如他在下面指出者（四八九：C九九三）。其他像這一類的屬性也是如此。

九八二、還有一些屬性，它們是連續量的共通特性，譬如大的小的，更大的更小的—不管是取其「本性的」，亦即絕對的，意義，或是取其「彼此之關係」的意義，譬如某物相對地稱為大的和小的，一如在〈範疇論〉中所說者（譯者註一）。但是表示真正的量之特性的那些語辭也用為量以外的別的東西。因為，「白」也稱為大的或小的，並且其他這一類的附質也是如此。

九八三、然而我們必須知道，在所有附質中，量是最接近實體的了。因此有些人以為，量，諸如線、數、平面，和物體，都是實體。因為，實體之外，只有量可分為不同的部分。因為，「白」是不可分的，所以除非藉著它的主體，則它不能個體化。為這個原故，只有在量這一類中才有的東西被指定為主體，有的東西被指定為特性。

九八四、「在偶然有量的，云云」（四八六）。

然後他指出偶然有量的那些東西的各種意義。這樣的意義有二。第一，事物被稱為偶然有量，只因為它們是量的附性；例如，白的和音樂的稱為有量的，因為它們是某個主體的附質，而此主體是有量的。



九八五、第二、有些東西稱為偶然地有量，不是因了它們所在的主體，而是因為它們能夠依照量的方式被區分，而此區分乃是某個量的區分的結果；例如，運動和時間（它們因了它們所屬的主體而被稱為有量的和連續的），因了它們所屬的主體的區分，是可分的並且其本身被區分了。因為，因了運動，時間為可分的和連續的，因了大小，運動是可分的—不是因為運動之物的尺寸，而是因為運動所通過的空間的寸。因為，既然那個尺寸是有量的，則運動也是有量的；既然運動是有量的，所以時間是有量的。因此它們之能夠稱為有量的，不只是偶然地，而更好說是隨後地，因為它們是從在前的東西那兒接受了量的區分。

九八六、不過，應該注意的是，在〈範疇論〉中（譯者註二）哲學家曾謂時間在本性上有量，然而在這兒他卻說時間偶然地有量。在那兒，他是從不同種類之測度的觀點來區分量的種別。因為，作為外在的測度標準的時間具有一種測度的特性，作為內在的測度標準的連續量具有不同的測度的特性。因此在〈範疇論〉中，時間被視為另一種的量，在這兒他是從量之存在的觀點考察量的種別。所以，單單從別的東西那兒接受其量的存在的那些東西，他這兒不把它們當作量的種別，而是當作偶然有量的東西，譬如運動和時間。然而運動，除了時間和尺寸之外，沒有其他測度方式。因此無論在本編中或是在〈範疇論〉中，他都不把它當作量的一個種別。但是在那兒他把地方當作量的一個種別。在這兒他卻不把它當作量的一個種別，因為它具有不同的測度樣式—雖然它沒有不同的量的存在。

## 譯者註

一、 *Categoriae*, 6 (5 b 20)。

二、 *Categoriae*, 6 (5 b 5)。

## 第十六篇 「性質」的意義

亞里斯多德原文 第十四章 1020<sup>a</sup>33 — 1020<sup>b</sup>25

四八七、「性質」（怎樣的：quale），一個意思是指本質的差；例如，人的本質是怎樣的？是兩足動物。馬的本質是怎樣的？是四足動物。「圓」的本質是怎樣的？是無角的圖形。彷彿本質的差即是性質。那麼，在此一意義下，「性質」是指本質的差。

四八八、「性質」的另一個意思是指不動之物和數學對象，譬如數具有某種的性質，例如那些複合物，不只是具有一個向度的那些，而且也是以平面和固體為副本的那些（因為，有些數是這麼多倍的量，以及這麼多倍的這麼多倍的量）。一般而言，它是指除了量之外存在於本質中的那些東西。因為，每一數的本質即是它自己一次的東西；例如，六的本質不是二乘三，而是六乘一，因為六乘一等於六。

四八九、再者，運動的實體的一切樣態，諸如熱與冷，白與黑，重與輕，以及變化之物體藉以有所變化的其他這類的屬性，皆稱為性質。

四九〇、再者，「性質」一語也用來指德行與毛病，並且一般而言用來指善惡。

四九一、所以，性質的意義歸為兩種，其中一個比另一個更基本。因為，主要的性質是指本質的差。呈現於數中的性質是此種性質的一部分，因為，它是屬於本質的差，然而或者不是屬於變動之物的，或者不是就其為變動之物而言。然而有些東西是變動之物之為變動之物的樣態，並且是運動的差。德行與毛病即是這些樣態的部分，因為它

們顯然表示運動或活動之差——依照它們，運動之物能夠成功地或不成功地行動或接受行動。因為，能夠在此方式下被動或行動的東西即是善的，不能這樣作而在相反的方式下行動的東西是惡的。善的與惡的之表示性質，特別是就生物而說的，尤其是就具有選擇能力的東西而說的。

### 聖多瑪斯註

九八七、這兒他提出了「性質」一辭的各種意義。關於這一點，他作了兩件事。第一（四八七：C九八七），他提出「性質」一辭的四種意義。第二（四九一：C九六六），他將它們歸之於兩種（「所以，性質的意義，云云」）。

第一（四八七），他說，性質一辭的一個意義是指「本質的差」，亦即一物藉以在本質上不同於另一物並且包括在本質之定義中者。為這個緣故我們說，差是本質之性質的謂詞。例如，如果有人問，人是什麼樣的動物，我們會答說，他是兩足動物。如果有人問，馬是什麼樣的動物，我們會答說，牠是四足動物。如果有人問，圓是什麼樣的形狀，我們會答說，它是「無角的」形狀；彷彿本質的差即是性質。所以性質的一個意思是指本質的差。

九八八、亞里斯多德在〈範疇論〉中（譯者註一）沒有提到性質的這個意思，因為他這兒所討論的沒有包含在性質範疇下面。在這兒他是在討論性質一辭的意義。

九八九、「性質的另一個，云云」（四八八）。

這兒他提出了性質一辭的第二個意義。他說，性質或

「什麼樣的」一辭的另一個意義是指不動之物和數學對象被稱爲什麼樣的。因爲，數學對象從變動中被抽象出來了，一如在本編卷六所指出者（五三六：C—一六一）。這樣的對象即是數和連續量，對於此兩者我們都使用「性質」一辭。我們說平面是正方形的或三角形的。同樣，我們說數是複合的。凡具有一共通數作爲其測量標準的那些數即稱爲複合的；例如，六和九以三爲測準，而不只以一爲共通測準。然而除了被一測量之外不能被其他共通數所測的那些數則稱爲非複合的或在其比例上是最初的。

九九〇、我們也用取自平面和「固體」，亦即物體，的比喻，稱數具有性質。數被視爲像平面那樣，因爲一個數可以乘於另一個數—或是乘於同樣的數，或是乘於不同的數—譬如說「二乘三」，或「三乘三」。這即是他所說的「這麼多倍的量」的意義。因爲，「三」好像表示一個向度，「二乘三」或「三乘三」好像表示第二個向度。

九九一、當我們把一個數乘兩次時，我們就視它爲一固體—或是同一數自乘，或是不同數相乘—例如我們說，「三乘三乘三」，或「二乘三乘二」，或「二乘三乘四」。這即是他所說「這麼多倍的這麼多倍的量」。因爲，我們處理數的三個向度時跟處理固體的情形差不多。在關於數的這種安排上，我們是把一個東西當作本質來處理的，譬如三，或被別的數所乘的另一數。並且我們也把一些東西當作量，譬如一數乘於另一數，或乘於它自己。因此當我說「二乘三」時，「二」被視爲測準，「三」被視爲本質。所以，除了量本身之外—量爲數之本質—凡屬於數之本質的東西，即稱爲數之性質，譬如上述的乘兩次或三次。

九九二、另一個版本說「依照量」，那麼數的本質即是在絕對的意義下被表達的數本身，譬如「三」。就我們考慮量的性質而言，這個量即是一個數與另一個數的相乘。其他文字與此相符，因爲它說，數的本質即被表達一次的

東西；例如，六的本質即是六，而不是三乘於二，或二乘於二。這即是屬於它的性質的。因為，用平面或固體這些語辭來講論數—不管它是四方形或立方體—乃是講論它的性質。這類的性質即是在〈範疇論〉中所提出的第四類（譯者註二）。

九九三、「再者，運動的實體，云云」（四八九）。

然後他提出「性質」的第三個意思。他說，「性質」也是指能動的物體之樣態（物體依照這些樣態而改變），譬如熱與冷，以及這類的附性。性質的這個意思屬於〈範疇論〉中所提出的第三種性質（譯者註三）。

九九四、「再者，性質一語，云云」（四九〇）。

接下去他提出「性質」的第四個意思。他說，性質或「什麼樣的」之第四義是指德行或毛病，或是任何好的習性或壞的習性，譬如知識或無知，健康或疾病，等等。這即是在〈範疇論〉中所提出的第一種性質（譯者註四）。

九九五、他沒有提「性質」的第二義，因為第二義包括在「能力」下面：它只表示抗拒變化的原理。但是他在〈範疇論〉中，因了它取得名稱的方式，將它置於性質之類中了（譯者註五）。不過，按照它存在的樣式來說，它是包含在能力下面，一如他在上面所說的（四七〇：C九六〇）。

九九六、「所以性質的意義，云云」（四九一）。

然後他將上述性質的四種意義歸之於兩種。他說，一物被稱為是什麼樣的，有兩種方式，因為這四種意義中的兩種可以歸入另外兩種。這些意義中最基本的是第一義，就是它指本質的差，因為藉著這個意義它表示出它是什麼，以及是什麼樣的。

九九七、存在於數和其他數學對象中的性質，可歸入這一義，作為它的一部分。因為，在某一意義下，這類的性質即是數學對象之本質的差，因為它們比著其他附質更

具實體的意義，一如在討論量的那一章裡所指出者（四八五：C九八〇）。再者，這類的性質之構成本質的差，它們「或是屬於不動之物，或者不是就其為變動之物而言」；他說這話，是要指出，即使數學對象是自存的實體，如柏拉圖所說者，並且是與變動之物分離的，或者它們存在於變動的實體之中，而在思想中分別存在，都不會影響他的論題。因為，在第一種意義下，它們不是變動之物的性質；在第二種意義下，它們是變動之物的性質，但不是就其為變動之物而說的。

九九八、性質的第二個基本意義是說，變動之物之為變動之物的樣態，以及變動之物的差，稱為性質。它們之被稱為變動的差，是因為變化是依照這些性質而有所不同，譬如依照熱與冷事物變為熱的與冷的。

九九九、德行與毛病之稱為性質的意義歸之於這最後的意義，因為在某種方式下它是此種意義的一部分。因為，德行與毛病之表示變化與活動的差別，即是根據善的與惡的行為。因為，德行是使一物能夠好好行動或接受行動者，毛病則是使一物不能如此者。其他習慣也是一樣，無論它是理智的，譬如知識，或是身體的，譬如健康。

一〇〇〇、但是「好地」與「壞地」這些語辭主要指涉生物的性質，尤其是具有「抉擇」的那些生物。這個話是真的，因為善扮演著目的角色。因此藉著選擇而行動的那些東西都是為了一個目的。現在，為了目的而行動是特別屬於生物的事。無生物之為了目的而行動或被推動，並非因為它們認識目的，亦非因為它們自身為了目的而行動，卻是因為它們受了別的東西的引導，此別的東西賦與了它們以自然的性向，正如箭是被射箭者導向它的目標一樣。無理性的生物認識目的，並且藉著靈魂的欲求渴望它，而且，它們藉著地區性的運動趨向目標，因為它們具有分辨目的的能力；然而它們對於目的以及為了目的而存在的那

些東西的欲求，是由自然的性向所決定的。因此它們是被動而不是行動；因此它們的判斷不是自由的。然而有理性之物—唯有他們能夠選擇—既認識目的，也認識達成目的的方法。所以，正如他們推動自己走向目的，同樣，他們推動自己，使自己渴求目的與方法；為這個緣故他們具有自由選擇的能力。

## 譯者註

- 一、*Categoriae* , 8 (8 b 25) .
- 二、*Categoriae* , 8 (10 a 10) .
- 三、*Ibid.* (9 a 28) .
- 四、*Ibid.* (8 b 26) .
- 五、*Ibid.* (9 a 13) .



## 第十七篇 「相關」的意義

亞里斯多德原文 第十五章 1020<sup>b</sup>26 — 1021<sup>b</sup>11

四九二、有些東西稱為直接（與某物）「相關聯」，譬如雙倍與一半，三倍與三分之一；以及一般而言，被乘的東西與被乘的東西的一部分，以及包含他物的東西與被包含的東西；它的另一個意義是指能燒熱的東西與能被燒熱的東西，以及能切割的東西與能被切割的東西；以及一般地說，一切主動者與一切被動者。它的另一意義是指可測量的東西與測準，可知的東西與知識，以及可感的東西與感官。

四九三、在數量方面與其自身相關的或與「一」相關的第一類事物，有的無限定，有的有限定。譬如雙倍與一半的關係為有限定的數。「若干倍」與一在數量上相關，然而不是有限定的數的關係，亦即不像是這個數或那個數與它的關係。但是，「像另一物那樣大小的一又二分之一倍的東西」與那另一物的關係，是有限定的數與一個數的關係。超特殊之物者與在特殊之物之下者的關係，是無限定的關係，正像若干倍與一個數的關係那樣。能夠包含的東西與被包含的東西的關係，在數量上是完全無限定的，因為數是可以共同被測量的。因為，能包含者與被包含者的關係是按照這麼多以及更多的東西；然而這更多的東西是無限定的。因為，無論如何，它們或是相等，或是不相等。所以這一切關係都稱為數的關係，並且都是數的特性。

四九四、再者，相等、相似，和相同，稱為表示關係的，然而方式不同，因為這些語辭皆涉及「一」。因為，其實體是一個的那些東西是相同的；其性質是一個的那些

東西是相似的；其量是一個的那些東西是相等的。「一」是數的原理及測準。因此這一切都是數量方面表示關係的，然而方式不同。

四九五、主動之物與被動之物之為相關的，是憑著主動的和被動的潛能以及潛能的活動。例如，能燒熱者與能被燒熱者之為相關，是因為它能把它燒熱。正燒熱者與正在被燒熱者之相關，以及正在切割者與正在被切割者之相關，是因為它們正在做這些事。然而在數量方面相關的那些東西中，沒有活動—除非是在別處所說的意義下（譯者註一）；並且包括運動的活動並不在其中。再者，在那些以潛能的方式表示關係的東西之中，有些也是在時間上表示關係的，譬如製作者與被製作者，以及將要製作者與將要被製作者。因為，就是在此方式下我們說為父者是他兒子的父親，因為前者曾經有過行為，後者曾經接受行為。再者，有些東西之稱為相關的，是依照潛能的缺乏；例如，無能的其他語辭即是在此方式下被使用，像不可見的。

四九六、所以在數量及潛能方面稱為相關的東西，它們之為相關的，是因為相關性之主體本身涉及另一物，而不是因為另一物涉及它。然而可測之物，可知之物，和可思考之物，它們之稱為表示關係的，是因為在每一情況下都是別的東西涉及它們，而不是因為它們涉及別的東西。因為，可思考之物的意思是，對於它能夠有思想。不過，思想不是與具有思想者相關，因為那樣的話，則是將同一物說了兩次。同樣，視覺與視的對象相關，而不是與具有視覺者相關（雖然說這話是真的）；它是與顏色或這一類的東西相關。但是，那樣的話，則是將同一物說兩次，就是視覺是具有視覺者的視覺。所以直接被稱為表示關係的那些東西，就是在此方式下被稱呼的。

四九七、有些東西之被稱為表示關係的，是因為它們的「類」是這樣的。例如，醫學是表示關係的，因為它的

類，科學，似乎是表示關係的。再者，凡是因了主體而被稱為與某物相關的東西，皆屬此類。例如，相等性之為與某物相關的，因為「相等的」是與某物相關的；相似性之為與某物相關的，因為「相似的」是與某物相關的。

四九八、有些東西稱為間接表示關係的，譬如人是表示關係的，因為他碰巧是雙倍的，而這是表示關係的；或者，白的稱為表示關係的，因為同一物碰巧是白的又是雙倍的。

## 聖多瑪斯註

一〇〇一、這兒哲學家建立了「相關」或「關係」的意義。對於這一點，他作了兩件事。第一（四九二：C—〇〇一），他說明直接表示關係的事物的意義。第二（四九七：C—〇三〇），說明間接表示關係的事物的意義（「有些東西，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他列舉了直接表示關係的語辭的意義。第二（四九三：C—〇〇六），他討論這些意義（「在數量方面，云云」）。

第一（四九二），他提出事物直接表示關係的三種意義。第一種涉及數和量，譬如雙倍與一半，和三倍與三分之一，以及「被乘的東西」，亦即若干倍，與「被乘的東西」的一部分，亦即乘數，還有「包含者與被包含者」。

但是這兒的「包含者」是指在量方面較大的。因為，凡在量方面較大的東西必然包含了它所超過的東西。因為，它是這個量，並且更多。例如，五包含著四，以及三尺包

含著二尺。

一〇〇二、第二種意義是，有些東西之被稱為表示關係的，是按照行為與接受行為，或按照主動的與被動的潛能；例如，在自然行為的領域中，像能燒熱者與能被燒熱者；在人為活動的領域中，像能切割者與能被切割者；一般而言，一切主動的與一切被動的。

一〇〇三、關係的第三種意義是指可被測量之物與測量標準之相關。這兒測量標準與可測之物不是指量（因為量屬第一義，其中任何一個皆與另一個相關，因為雙倍與一半相關，並且一半與雙倍相關），而是指關於「有」和「真」的測度。因為，知識之真是以可知之對象為測準。因為，一個判斷之是真是假，繫乎某物是如此或不是如此，反過來則不行。可感之對象與感覺的情形也是一樣。為這個緣故，測準與可測之物的關係不是相互的一如同在別的意義下那樣——而只是可測之物與其測準相關。同樣，圖像與其模本的關係正像可測之物與其測準的關係一樣。因為，圖像的真實性是以圖像的模本為測準的。

一〇〇四、下面是關於這些意義的說明。既然實在的關係在於一物關涉到另一物，那麼，一物關涉到另一物的方式有多少，就應該有多少這類的關係。現在，一物之關涉到另一物，有的是在存在方面，就是一物之存在依賴於另一物，如此的話我們就有第三種意義；有的是按照主動和被動的能力，就是一物從另一物那兒接受什麼，或是把什麼加於另一物，這樣的話我們就有第二種意義；有的是根據一物之量能夠為另一物所測度，這樣的話我們就有第一種意義。

一〇〇五、然而一物之性質本身單單屬於它所在的主體，所以從性質的觀點言，一物之關涉到另一物，只是因為性質具有主動或被動能力的特性，它即是行動或接受行動的原理。或者它們的相關是因了量或屬於量的東西；譬

如我們說一物比另一物白，或者說具有跟另一物相同的性質者相似於另一物。但是其他各類的事物，更好說是關係的結果，而不是關係的原因。因為，「何時」的範疇在於與時間之關係；「何處」的範疇在於與地方之關係。「姿勢」包含著關於部分的安排；「擁有」在於擁有者與被擁有之物的關係。

一〇〇六、「在數量方面，云云」（四九三）。

然後他進行討論上述關係的三種意義。第一（四九四：C一〇二二），他考慮第一種意義。第二（四九五：C一〇二三），他討論第二種意義（「主動之物，云云」）。第三（四九六：C一〇二六），他說明第三種意義（「所以，在數量，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一（四九三），他描述單單建基於數的關係。第二（四九四：C一〇二二），他討論單單建基於「一」的關係（「再者，相等，云云」）。

第一（四九三），他說，事物相關的第一種方式，亦即依照數的方式，有兩種情形：或是依照一個數與另一個數的比例，或是依照一個數與「一」的比例。在每一種比例中又有兩種方式，就是與另一數相關或與「一」相關的數，或是確定的，或是不確定的。這即是他所說的，在數量方面相關的第一類事物，是「無限制的」，亦即一般性的或不確定的，或者是「確定的」。這兩種情形或是「對它們」，亦即對數，而言，或是「對一」，亦即對單位，而言，都是如此。

一〇〇七、我們應該知道，存在於連續量中的一切測準皆在某種方式下導源於數。因此建基於連續量的關係也歸之於數。

一〇〇八、我們也須知道，數的比例首先分為兩類，就是相等與不相等。不相等有兩種：更大的與更小的，以

及更多的與更少的。更大的分爲五種。

一〇〇九、當一個數爲一較小的數的若干倍時，則此數是更大的，譬如六包含二的三倍。如果它包含它的兩倍，則稱爲雙倍；譬如二與一的關係，或四與二的關係。如果它包含它三次，則稱爲三倍。如果四次，則稱四倍，等等。

一〇一〇、但是有時候更大的數包含一次整個更小的數，此外又包含它的一部分，這時即稱爲 **SUPERPARTICULAR**。如果它包含一整個較小的數，又包含它的一半，則稱爲「一又二分之一倍」，如三與二。如果除了整個較小的數之外又包含它的三分之一，則稱爲「一又三分之一倍」，如四與三。如果除了整個較小的數之外又包含它的四分之一，則稱爲「一又四分之一倍」，如五與四，等等。

一〇一一、有時候一個更大的數包含一次整個更小的數，並且不只包含它的一部分，而是許多部分，這時即稱爲 **SUPERPARTIENT**（超過某數的若干部分）。如果除了整個更小的數之外又包含它的二部分，則稱爲 **SUPERBIPARTIENT**，如五與三之關係。再者，如果除了整個更小的數之外又包含了它的三部分，則稱爲 **SUPERTRIPARTIENT**，如七與四的關係。如果又包含四部分，則稱爲 **SUPERQUADRIPARTIENT**，如九與五的關係。等等。

一〇一二、有時一個更大的數包含了一個較小的數的許多倍，並且又包含了它的某部分，這時即稱爲 **MULTIPLE SUPERPARTICULAR**。如果它包含了它的二又二分之一倍，即稱爲 **DOUBLE SESQUIALTERAL**，如五與二。如果它包含了它的三又二分之一倍，則稱爲 **TRIPLE SESQUIALTERAL**，如七與二。如果它包含了它的四又二分之一倍，則稱爲 **QUADRUPLE SESQUIALTERAL**，如九與二。此種比例也可以在

**SUPERPARTICULAR** 的情況下來考慮，例如，當一個更大的數包含了較小的數的二又三分之一倍時，我們即稱之為 **DOUBLE SESQUITERTIAN**，如七與三的比例。如果它包含了它的二又四分之一倍時，則稱為 **DOUBLE SESQUIQUARTAN**，等等。

一〇一三、有時候一個較大的數包含了一整個較小的數的許多倍，又包含了它的許多部分，這時即稱為 **MULTIPLE SUPERPARTIENT**。同樣，一個比例可以從衆多性之種別的觀點加以區分，也可以從 **SUPERPARTIENT** 之種別的觀點加以區分，這即是，當一較大的數包含了一整個較小的數二倍以及它的二部分時，我們即稱之為 **DOUBLE SUPERBIPARTIENT**，如八與三的比例。或者，如果它包含了它的三倍及它的二部分時，則稱為 **TRIPLE SUPERBIPARTIENT**，如十一與三的比例。或者它包含了它的二倍及它的三部分時，則稱為 **DOUBLE SUPERTRIPARTIENT**，如十一與四的比例。

一〇一四、在較小的數的情況下也有同樣多的「不相等」的種別。因為較小的數即稱為 **SUBMULTIPLE**，**SUBPARTIENT**，**SUBMULTIPLE SUPERPARTICULAR**，**SUBMULTIPLE SUPERPARTIENT**，等等。

一〇一五、應該注意的是，第一種的比例，就是許多倍數的比例，在於一個數與單位的關係。因為它的任何一種最初皆呈現於某數與單位的關係中。例如，雙倍首先存在於二與單位的關係中。同樣，三倍的比例存在於三與單位的關係中；其他情況也是一樣。然而包含任何比例的最初的語辭為比例本身提供種別。因此無論它（比例）後來出現在其他什麼語辭中，都是依照最初語辭的比例出現在那兒。例如，雙倍的比例最初呈現在二與單位之間。於是比例就從這兒取得了它的意義和名稱；因為，雙倍比例的意思是二與一的比例。也是爲了這個緣故我們將這個辭使

用在其他情況下；因為，雖然我們說一個數是另一個數的兩倍，這只是因為較小的數扮演單位的角色，較大的數扮演二的角色；因為，六與三的關係之為雙倍的關係，是因為六與三如同二與一。在三倍的關係中，以及在一切其他許多倍數的關係中，也有類似的情形。因此他說，雙倍的關係是基於一確定的數，亦即二，「關涉到一」，亦即關涉到單位。

一〇一六、但是「許多倍的」這個辭之含蘊一個數與單位的關係，不是指確定的數，而是指一般的數。因為，如果是指確定的數，如二或三，則只有一種的倍數，如雙倍或三倍。正如雙倍與二相關，三倍與三相關——這都是確定的數——同樣，許多倍的與許多倍數相關，因為它表示一不確定的數。

一〇一七、不過，其他的比例，諸如 SUPERPARTICULAR，SUPERPARTIENT，MULTIPLE SUPERPARTICULAR，MULTIPLE SUPERPARTIENT，這些比例都不能歸之於一個數與單位的關係。因為，所有這些比例都是建基於這項事實，就是，一個較大的數含蘊了一次較小的數，或數倍較小的數，又含蘊了它的一部分或數部分。然而單位不能有部分，所以這些比例中沒有一個能夠建基於一個數與單位的關係，而是建基於一個數與另一個數的關係。因此雙倍的比例，或是依照確定的數，或是依照不確定的數。

一〇一八、如果比例是依照確定的數，則一定即是「一又二分之一倍那麼大的」，亦即 SESQUIALTERAL，或者是「超過它的」，亦即 SUPERSESQUIALTERAL。因為，SESQUIALTERAL 的比例最先存在於這些語辭中：三比二；存在於這些語辭中的比例也出現在一切其他情況中。因此，所謂一又二分之一倍那麼大，或謂 SESQUIALTERAL，含蘊著一個確定的數與另一個數，



就是三與二，的關係。

一〇一九、然而所謂 SUPERPARTICULAR，它與 SUBPARTICULAR 的關係，也像多倍數的與單位的關係一樣，不是依照任何確定的數，而是依照不確定的數。因為，上述第一種（四九三；C—〇〇八）的不相等即是依照不確定的數的，例如，多倍數的，SUPERPARTICULAR，SUPERPARTIENT，等等。然而這些種別則是依照確定的數的，像雙倍的，三倍的，一又二分之一倍的，一又四分之一倍的，等等。

一〇二〇、現在，有些連續量，其相互的比例不涉及任何數，無論確定的或不確定的，都不涉及。因為，在一切連續量中間都有比例——雖然不是數的比例。因為，在任何兩個數中都有一共通測準，就是單位，當我們取它的許多倍時，就產生了數。然而在所有連續量中沒有共通的測準，因為有些連續量是不成比例的，像四方形的對角線與其一邊是不成比例的。理由是，在它與其一邊之間沒有比例像一個數與另一個數，或一個數與單位的比例那樣。

一〇二一、所以，在量的情況下，當我們說，這個量大於那個量，或與那個量相關，如同包容者與被包容者的關係那樣時，這個比例不但不是依照任何確定種別的數，而且根本不依照任何數，因為每一個數都是與另一個數成比例的。因為，一切的數皆有一共通測準，就是單位。然而包容者與被包容者的關係不是依照數的測準的。因為，具有包容者與被包容者之關係的，是這麼多與更多。這是不確定的，不管它成不成比例。因為，無論你取什麼量，它或是相等，或是不相等。如果不相等，則必須說，它不是相等的並且包含著別的東西——即使它不成比例。因此，顯然地，上面提到的一切都是依照數或數的特性——共通的測準性，比例，等等——而被稱為相關的。

一〇二二、「再者，相等，云云」（四九四）。

他現在討論一些關係辭，這些辭涉及「一」，而不是一個數與另一個數的關係，或一個數與單位的關係，為基礎。他說，「相等」、「相似」、「相同」，它們表示的關係與上面所說的不同。因為這些辭的關係涉及「一」。因為，共有一個實體的那些東西是相同的；其性質為一個的那些東西是相似的；其量為一個的那些東西是相等的。現在，既然「一」是數的原理及測準，那麼，顯然地，上述的語辭也表示「數」的關係，亦即涉及屬於數之類的東西。然而這最後的語辭所表示的關係與最先的語辭所表示的不同。因為，那第一類的關係是數與數，或數與單位，的關係；然而這個關係則是在一種絕對的意義下涉及「一」。

一〇二三、「主動之物，云云」（四九五）。

這兒他接下去討論第二種關係，就是屬於主動之物與被動之物的關係。他說，此種關係有兩種情形：第一是依照主動的和被動的潛能，第二是依照這些潛能的實現，就是依照主動與被動的行為。例如，能燒熱者與能被燒熱者之相關，是基於主動的與被動的潛能。因為，能燒熱者即是它有燒熱的潛能，能被燒熱者即是它有被燒熱的潛能。再者，正在燒熱者與正在被燒熱者之相關，則是依照上述潛能的活動而說的。

一〇二四、現在，此種關係不同於先前提出的那種。因為，那些數的關係之稱為活動，只是一些比喻的說法，譬如說乘、除，等等，這一點在別的地方，亦即在〈物理學〉卷二（譯者註二）也曾指出，那兒他說明，數學對象脫離了運動，所以它們不能具有涉及運動的那種行為。

一〇二五、另外一點也要注意，就是，在以主動和被動的潛能為基礎的關係辭中，我們發現從時間的觀點看，有不同的情形。因為，其中有的是針對過去的時間而作為關係謂詞，如曾製作某物者與被製作之物；譬如像父與子

之關係，因為前者生了後者，後者被前者生了。它們的區別就在於一個發出了行爲，一個接受了行爲。有的涉及未來的時間，如將要製作者與將要被製作者之關係。以潛能之缺乏爲基礎的那些關係，如不可能與不可分，可歸之於這一類。因為，一物之稱爲不可能的，或是爲了這個理由，或是爲了那個理由（按：或因缺乏主動潛能，或因缺乏被動潛能）；不可分的也是一樣。

一〇二六、「所以在數量，云云」（四九六）。

接下去他討論第三種關係。他說，這第三種關係之與上面的不同，在於上述每一種東西之被稱爲表示關係的，是因爲它關涉到另外的東西，而不是因爲另外的東西關涉到它。因爲，雙倍與一半相關，反過來也是一樣；父與子相關，反過來也一樣。但是一物在這第三種方式下稱爲相關的，是因爲有東西關涉到它。例如，很明顯地，可感之物和可知之物之被稱爲相關的，是因爲別的東西關涉到它們；因爲，一物之稱爲可知的，因爲我們認識了它。同樣，一物之被稱爲可感的，是因爲我們能夠感覺它。

一〇二七、因此，它們之爲表示關係的，不是因爲有東西屬於它們，譬如性質、量、行動、被動，像在上述的關係中那樣，而是因爲其他東西的行動——雖然這些東西並不終止在它們身上。因爲，如果觀看是觀看者的行爲，而這行爲伸展到被觀看之物，就像加熱的行爲延伸到被加熱的東西那樣，那麼，正像能被加熱的東西與加熱之物的關係那樣，可觀看之物與觀看者的關係也是如此。然而觀看、理解，以及這類的行爲，一如在本書卷九（七四六：C一七八八）所指出者，存留在行爲者之內，而不過渡到被作用的東西那兒。因此可觀看之物或可知之物並不因了被認知或被看到而受到作用。基於此，這些東西不關涉到其他事物，而是其他事物關涉到它們。在別的情況下，亦即在某物之爲相關的是因爲別的東西關涉到它的情況下，也有

同樣的情形，如一根柱子的右方與左方。因為，既然右與左表示生物中之運動的起點，那麼，除非是因為生物在某方式下與柱子相關，則那些語辭不能應用於柱子或任何無生物。就是在這個意義下一個人可以講論「右手的柱子」，因為他站在柱子的左手。圖像與原件的關係也是如此；此外，關於金幣也是一樣的情形（人們藉金幣制訂買賣的價格）。在这一切情況中，兩柱之間的關係的全部基礎都繫乎另外的東西。因此所有這類事物之間的關係，有點類似於可測之物與其測準的關係。因為，每一件東西都是被它所依賴的東西所測量。

一〇二八、現在，我們要知道，雖然在言談中知識似乎與認知者相關，也與知識之對象相關（因為，我們既提到認知者的知識，也提到被認知之物的知識），他說思想與思想者相關，也與被思想之物相關，但是，思想，就其為相關謂詞而言，不是與思想主體相關，因為那樣的話，

則同樣的關係詞要說兩次。因為，顯然地，思想是與被思想之對象相關。再者，如果它與思想者相關，它要兩次被稱為相關的；並且，既然相關之物之存在本身就是與別的東西相關，那麼同樣的東西將有兩個存在的行為。同樣，在觀看的情況下也很明顯，觀看不是與觀看者相關，而是與其對象，亦即顏色，「或這類的東西」，相關。他說這話，是因為夜間可以看見一些東西，而不是它們真正的顏色，一如在〈靈魂論〉卷二所說者（譯者註三）。

一〇二九、雖然可以說觀看是觀看者的觀看，然而觀看不是以觀看的形式與觀看者相關，而是以附質或能力的形式與他相關。因為，關係涉及外在之物，而不涉及主體—除非是就其為附質而言。那麼，顯然地，這即是有些東西直接表示關係的方式。

一〇三〇、「有些東西，云云」（四九七）。現在他提出有些東西間接表示關係的三種方式。第一，有些東西

稱爲表示關係的，因爲它們的「類」是表示關係的，譬如醫學稱爲表示關係的，因爲科學是表示關係的。因爲，醫學被稱爲關於健康與疾病的科學。科學之在此方式下表示關係，因爲它是附性。

一〇三一、第二，有些抽象語辭稱爲表示關係的，因爲它們所適用到的具體之物是與別的東西相關的。例如相等與相似稱爲表示關係的，因爲相似的和相等的是表示關係的。但我們不是就其爲語辭而言去考量它們。

一〇三二、第三種方式是，主體之被稱爲表示關係的是因了附質。例如，一個人或一個白的東西稱爲表示關係的，因爲它們各有雙重的存在，譬如頭部被稱爲表示關係的，因爲它是一個部分。

## 譯者註

一、*Physica*, II ,2(193 b 30);9(200 a 23)。

二、*Physica*, II ,2(193 b 30);9(200 a 23)。

三、*De Anima*, II ,7(419 a 1)。



## 第十八篇 「完全」的意義

### 亞里斯多德原文 第十六章 1021<sup>b</sup>12 — 1022<sup>a</sup>3

四九九、所謂「完全的」東西是這樣的，就是在它之外不可能再有任何部分了。例如，一物之完全的時間即是在它之外不可能有任何時間作為它的一部分了。有些東西，它們的能力及美善在它們那一類中不能有更高的了；這樣的東西稱為「完全的」。例如，當一位醫生和一個吹笛者擁有一切屬於他們的特殊能力之形式的東西時，我們就說他們是完全的（或完美的）。因此當我們將這個辭轉用到壞的東西時，我們也說是完美的誹謗者和完美的竊賊，因為我們也認為它們是好的，如好的誹謗者，好的竊賊。因為任何能力都是完美的，因為當每一件東西和每一個實體，在其特殊能力方面絲毫不缺少什麼的時候，它即是完美的。

五〇〇、再者，有些東西，它們擁有一個值得追求的目的或目標，這些東西稱為完美的。因為，達到了目的的東西稱為完美的。因此，既然目標是一種最後的東西，那麼，（將「完全」一辭轉用於壞的東西上面）當一物徹底被破壞或被毀掉時，我們也說它「完全」被破壞和「完全」被毀掉了。為這個原故，死亡被人們比喻成一個目標；因為兩者都是最後的東西。然而目標是最後的目的。

五〇一、所以，自身被稱為完全或完美的東西，就是在這些意義下被如此稱呼的：有的是因為不缺少它們（應有的）美善，不能有更高的程度，以及在它們之外沒有別的部分了；有的，一般而言，是因為在任何類中都不能有更高的程度，並且在它們之外沒有部分了。

五〇二、別的東西之被稱為完全的皆與它們相關：或

是它們製造這樣的東西，或擁有這樣的東西，或認識這樣的東西，或是因為它們在某種方式下與在主要意義下被稱為完全的那些東西相關聯。

## 聖多瑪斯註

一〇三三、哲學家在討論了表示原因以及表示這門科學之主題及其部分之語辭的各種意義之後，這兒開始討論表示屬性或特性的語辭的各種意義。這兒分兩部分。第一（四九九：C—〇三四），他提出涉及存有之完美性或完全性的語辭的各種意義。第二（五二六：C—一一二八），他討論涉及存有之缺乏的語辭的各種意義（「假的一個意義，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他提出表示屬於存有之完美性的性質之語辭的各種意義。第二（五一四：C—〇八五），他討論表示存有之完全性的語辭的意義。因為，「完美」（perfect）與「完全」（whole）這些辭具有相同的或幾乎相同的意義，一如在〈物理學〉卷三中所說者（譯者註一）。這第二部分的開頭是「來自某物，云云」。

對於第一部分，他作了兩件事。第一，他討論「完美」一語的各種意義。第二（五〇三：C—〇四四），他討論表示完美之物之某些條件的語辭的各種意義（「界限，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他考量「自身」被稱為「完美」的那些事物。第二（五〇二：C—〇四三）



，他討論「因了別的東西」被稱為「完美」的那些事物（「別的東西，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他提出事物本身被稱為完美的三種意義。第二（五〇一：C—〇四〇），他指出，依照這些意義，一物在不同的方式下被稱為完美的（「所以，自身，云云」）。

一〇三四、所以他說（四九九），在一種意義下，所謂完美的是指一物，在它之外不可能找到它的任何部分了。例如，一個人，當他不缺少任何部分時，就稱為完美的（或完全的）。一段時間，如果在它之外找不到它的任何部分時，它即被稱為完美的。譬如，一天，當它不缺少任何部分時，即稱為完美的（或完整的）。

一〇三五、一物之被稱為完美的另一個意義涉及能力。當一物，從它在某特殊方面之優良表現的觀點言，它不能有「更高的程度」，亦即不能再多或不能再超出時，並且在任何方面都不缺少什麼，它即稱為完美的。因為，當一物擁有它應該擁有的，不多亦不少的時候，我們就說它是處於良好的狀態中，一如在〈倫理學〉卷二中所說的（譯者註二）。因此，一位醫師或一個吹笛者，當他們絲毫不缺少屬於好醫師或好的吹笛者之特殊能力的任何東西時，我們就說他們是完美的醫師或完美的吹笛者。因為，每一物所擁有的能力即是使該物成為好的，以及使其工作成為好的的東西。

一〇三六、我們也是在此意義下將完美一語轉用於壞的事物。因為，當一個「誹謗者」，或散佈惡意中傷之言論者，和一個竊賊絲毫不缺少作為誹謗者或竊賊的特性時，我們即稱之為完美的誹謗者或完美的竊賊。而且，如果我們將完美一語用於表示缺點的那些事物，這也不足為奇，因為即使在有些東西是壞的時候，我們也在類比的意義下將「好」這個辭應用於它們。因為，我們也談論好的竊賊

和好的誹謗者，因為在他們的活動中（雖然它們是邪惡的），他們所具備的能力如同善人對於好的活動所具備的能力是一樣的。

一〇三七、一物之所以在其特殊的能力方面稱為完美的是因為能力為一物之完美性。因為，每一物，當它擁有屬於它的形式的自然能力而在那方面一無所缺時，它即是完美的。再者，正如每一自然之物皆在連續量方面具有一定的大小，一如在〈靈魂論〉卷二中所指出者（譯者註三），同樣，每一物皆有特定的自然能力。例如，一匹馬天生具有一定的大小，或一定的限度；因為，既有一最大，又有一最小，沒有一匹馬能夠在大小方面超越那些限度。同樣，一匹馬的主動能力也在兩個方向上具有一定的限度。因為，馬的能力有某種最大的極限，事實上沒有一匹馬曾經超越它。同樣也有某種最小的極限，是一切馬所能達到的。

一〇三八、所以，正如「完美」一語的第一個意義是建基於一項事實，就是一物不缺少它自然應有的延積，同樣，完美的第二個意思也是建基於一項事實。就是一物不缺少它自然應有的能力。這個語辭的每一種意義都涉及內在的完美性。

一〇三九、「再者，有些東西，云云」（五〇〇）。

這兒他提出「完美」一辭的第三個意義，這個意義涉及外在的完美性。他說，事物稱為完美的第三種方式是指那些「擁有目標」的東西，亦即已經達到目的的東西—只要那個目的是「值得追求的」，或善的。譬如，當一個人獲得了真福時，我們就說他是完美的。但是，達到了邪惡目的的人，我們說他有缺陷，而不說他完美，因為邪惡是缺乏一物應有的完美性。因此，顯然地，當惡人完成了他們的意願時，他們不是快樂，而是更悲哀。不過，由於一切目標或目的都是最後的東西，為這個緣故我們以比喻的

方式將完美一辭應用於達到最後目標的那些東西——即使它是邪惡的。例如，當一物毀壞到極點時，我們就說它完全毀壞了。憑著這個比喻，我們說死亡是目標（終點），因為它是一種最後的東西。不過，目標不僅是最後的東西，而且是一物爲了它的緣故而出的東西。這個意思不適用於死亡或毀壞。

一〇四〇、「所以，自身被稱爲，云云」（五〇一）。

這兒他指出依照上述完美性的意義有些東西在不同方式下是完美的。他說，有些東西本身是完美的；這有兩種情形。有些東西是極其完美的，因為它們絕對不缺少什麼；他們既無「更高的等級」，亦即不能再好，因為在美善方面沒有東西超越它們；它們也不能從外面接受任何美善，因為它們不需要外在的美善。這即第一原理——上帝——的狀況，因為祂具有最完全的美善，並且萬物中所有的美善，祂一無所缺。

一〇四一、有些東西在某一方面是完美的，因為「在它們的類中，它們不能有更高的等級」，亦即不能再好了。並且也沒有屬於那一類的完美性的東西在它們之外，因為它們不缺少外在的美善；正如當一個人獲得了真福時，我們就說他是完美的。

一〇四二、這個區分不只是就上述「完美性」的第二義而說的，就此語辭的第一義而言也可以作這樣的區分，一如在〈天體論〉開始時所提到的（譯者註四）。因為，任何個別物體在它的類中都是一完整的量，因為它具有三個向度，而這三個即是所有的向度。然而世界被稱爲極度完全的，因為在它之外絕對沒有任何東西了。

一〇四三、「別的東西，云云」（五〇二）。

有些事物是因為它們與其他東西的關係而被稱爲完美的；他現在說明這個意義。他說，有些東西之被稱爲完美的乃是「因了它們與這東西的關係」，亦即與自身是完美

的東西的關係：有的是因為它們在上述的一種方式下製造完美之物，譬如藥品是完美的，因為它造成完美的健康；有的是因為它們擁有完美之物，譬如一個具有完美知識的人我們說他是完美的；有的是因為它們代表這樣的完美之物，譬如與完美之物相似的那些東西（例如，我們說完美地表現一個人的圖像是完美的）；有的是在別的方式下與在第一種意義下自身被稱為完美的東西相關聯。

## 譯者註

- 一、*Physica*, III, 6(207 a 12)。
- 二、*Eth.Nic.*, II, 6(1106 b 10)。
- 三、*De Anima*, II, 4(416 a 15)。
- 四、*De Caelo*, I, 1(268 a 20)。

## 第十九篇

# 「界限」、「依照」、「在自身內」，以及「性向」的意義。

亞里斯多德原文 第十七及十八章 1022<sup>a</sup>4  
— 1022<sup>a</sup>36

五〇三、「界限」一語是指一物之邊界，也是在此物之外再沒有該物的部份了，並且在它之內包括了屬於該物的一切。

五〇四、界限也是指連續量的形式，或是具有連續量的東西的形式，無論它是什麼；它也是指每一物的目的或終點。界限又指運動和行動所趨向的東西，而不是它們的出發點。有時候它指兩者，不只是起點，而且是它們所達到的終點。它又指從事某一事項的理由；也指每一事物的質體或本質。因為，這是知識的界限；並且，如果是知識的界限，則亦是該物的界限。

五〇五、因此，明顯地，界限一語具有許多意義，如同原理一辭那樣，甚至比原理的意義還要多。因為，原理是界限，但並非一切界限皆是原理。

## 第十八章

五〇六、「依照」（或依據）這個片語具有許多意義。一個意義是指每一物之種別或實體；例如，一物依據它而是善的那個東西即是善自身。它的另一個意思是指最初的主體，在那兒一種屬性能夠自然生成，譬如顏色在「表面」上生成。所以，「所依據者」的第一義是指形式；其第二義是指每一物之質料和最初的主體。一般而言，「所依據者」的用法與「理由」相同。因為，我們說「他依據什麼

而來」，或說「他來的理由」；我們也說「他依據什麼而推論錯了或作了推論」或說「他之所以如此推論或推論錯誤的理由」。再者，「依據什麼」也用來指涉場所，譬如，他依據（亦即挨近）什麼站立著，或者，他依據（亦即沿著）什麼散步；因為，一般而論，這些都表示位置與場所。

五〇七、因此，「在自身內」（或「本身」： *secundum se*）也應有許多用法。因為，它的一個意思是指每一物之本質，譬如加里亞斯和加里亞斯之本質。它的另一個意思是指呈現在一物之本質中的一切。例如，加里亞斯「本身」是動物，因為「動物」屬於他的定義；因為，加里亞斯是動物。再者，當有東西呈現在一物之內如同呈現在其最初的主體或在其某一部分時，此物即稱「本身」或「在自身內」的。例如，表面「本身」是白的，以及一個人「本身」是活的。因為，靈魂是人的一部分，而生命最先存在於靈魂中。再者，它是指沒有其他原因的東西。因為，人的原因有許多，就是動物和兩足的，然而人「本身」是人。再者，它是指單單屬於一物的性質，並且是就其單單屬於它而言，因為凡分別存在之物都是「在其自身之內」的。

## 聖多瑪斯註

一〇四四、這兒亞里斯多德開始考察表示完美性所必需的條件的語辭。現在，根據上面所說，完美之物或完全之物是指確定的和絕對的，不依賴於他物的，並且不缺乏任何東西，而是在它那一類中應該有的東西它都有。所以，

第一（五〇三：C—〇四四），他討論「界限」（或終點）一語。第二（五〇六：C—〇五〇），討論「在自身內」或「本身」這個片語（「依據這個片語，云云」）。第三（五〇九：C—〇六二），討論「擁有」（「擁有的一個意思，云云」）。

對於第一點，他作了三件事。第一（五〇三），他提出「界限」的意義。他說，界限的意思是指一物之最後的部分，就是在此界限之外沒有其他部分，並且屬於它的一切都包涵其中了。他說「最初的」，因為最初之物的最後部份可能是下一物的起點；例如，時間之「現在」，它是「過去」的終點，也是「未來」的始點。

一〇四五、「界限也是指，云云」（五〇四）。

第二，他提出了使用「界限」一辭的四種意義。第一種是用於連續量，因為連續量或具連續量之物的表層稱為界限。例如，點稱為線的界限，平面稱為物體或石頭的界限，因為它們有量。

一〇四六、界限的第二個意思類似第一個，因為運動或活動的一端稱為界限，亦即運動所趨向的一端，而不是運動所從出的一端，譬如「生」的界限是「有」，而不是「非有」。不過，有時候在較廣的意義下，運動的兩端就是運動的起點和終點，都稱為界限，因為我們說，每一運動都是介乎兩端或兩界限之間。

一〇四七、界限的第三個意思是一物之生成所要達到的目標，因為這是意向的終點，正如第二義的界限是運動或活動的終點那樣。

一〇四八、界限的第四個意思是指一物之質體，亦即一物之本質或表示一物是什麼的定義。因為，這即是知識之界限或終點，因為關於一物之知識是由一些外在的標記

開始，由這些標記我們認識一物之定義，當我們達到了一物之定義時，我們就完全認識此物了。或者說，定義之被稱為知識之界限或終點，因為它含蘊著一物之特徵，藉著它們認識該物。如果有一個「差」改變了，增加了，或減少了，定義也就不同了。現在，如果它（定義）是知識之界限，則它必然也是事物之界限，因為知識是透過認知者與被知物之同化而有的。

一〇四九、「因此，明顯地，云云」（五〇五）。

這兒他將界限與原理互相比較，作為他的結論。他說，界限，像原理一樣，具有許多意義，甚至比原理更多，因為一切原理都是界限，但並非一切界限都是原理。因為，運動所趨向之物是界限，然而它決不是原理，但運動所從出之物既是原理，亦是界限，根據上面所說這是很明顯的（五〇四：C—〇四六）。

一〇五〇、「依照，或依據」（五〇六）。

這兒他討論「在自身內」或「本身」（*in itself*）這個片語；對於這一點，他作了三件事。第一（五〇六），他指出「依據」（*secundum quod*）這個片語的意義，它比「在自身內」那個片語更普遍。第二（五〇七：C—〇五四），他結論出「在自身內」一語被使用的方式（「因此，在自身內，云云」）。第三（五〇八：C—〇五八），他建立了「性情」（或配置）一語的意義（「配置的意思，云云」），因為上述片語的一切意義都多多少少表示配置（或性情）。

對於第一點（五〇六），他提出了「依據」一語的四種意義。第一種涉及「種別」，亦即形式，或「每一物之實體」，亦即本質，因為這乃是事物據以被稱為是什麼的東西；例如，依照柏拉圖學派，「善本身」，亦即善之觀



念，即是事物所據以被稱為善者。

一〇五一、這個片語的第二個意思是，某個屬性依照自然的安排最先出現於一個主體上面，這個主體即稱為「所依據之物」，如顏色最先出於表面；所以說，物體是依據表面而有顏色的。現在，這個意思與前面的有所不同，因為前面的意思屬於形式，而這後面的意思則是屬於質料。

一〇五二、這個片語的第三個意思是，任何一般性的原因或理由都稱為「所依據之物」。因此，「依據」這個片語的意義跟「理由」一辭的意義一樣多。因為，問「他是依據什麼而來的？」和「他是為什麼緣故而來的？」是相同的。同樣，問「他是根據什麼而推論錯了或作了推論？」和「他為了什麼理由而作了推論？」是相同的。

一〇五三、「依據」的第四個意思是指位置和場所；譬如，他「依據什麼」，亦即挨近什麼，站立著，和他「依據什麼」，亦即沿著什麼散步。這兩種情形都表示場所和位置。這個意思在希臘文中更為明顯。

一〇五四、「因此，在自身內，云云」（五〇七）。

根據上面所說，他抽得了「在自身內」或「本身」（in itself or of itself）的四種意義。第一，表示每一物之本質的定義被稱為屬於每一物「本身」，譬如加里亞斯和「加里亞斯之本質」即是這樣的，就是一個屬於另一個「本身」。而且不僅整個定義是被界定之物「本身」的謂詞，並且凡是屬於定義，表示本質的東西，都是被界定之物「本身」的謂詞。例如，加里亞斯是動物本身。因為，動物屬於加里亞斯之定義，因為加里亞斯是一個個體動物，因而如果個體物能夠具有定義的話，則「動物」應該出現在他的定義中。這兩種意義合括在一個意義之下，因為定義和定義的部份都是因了同樣的理由而為每一物「本身」之

謂詞。這是他在〈分析論〉下篇所提出的第一種本質謂詞（譯者註一）。它與上面我們使用「依據」這個片語的第一義相應（五〇六：C—〇五〇）。

一〇五五、這個片語的第二個意思是，當一物在另一物之內如在第一主體中時，它即屬於該物本身。這可能有兩種情形：一種是，附質的第一主體是以該附質為謂詞的整個主體自身（譬如表面本身被稱有色的或白的；因為，顏色的第一主體是表面，所以物體是因了表面的緣故而被稱為有色的）；另一種情形是，附質的主體是主體的一部份，正如我們說人本身是生活的，因為他的一部份，就是靈魂，是生命的第一主體。這是他在〈分析論〉下篇所提出的第二種本質謂詞（譯者註二），就是，主體出現在謂詞的定義中。因為，第一個和真正的主體出現在真正附質的定義中。

一〇五六、這個片語的第三個意思是，當某物沒有原因時，我們就說他是「在自身內」；譬如一切直接命題，亦即不經由中詞證明的那些命題。因為，在先天的論證中，中詞是謂詞之屬於主詞的原因。因此，雖然「人」有許多原因，譬如動物和兩足的一這是他的形式因一然而「人是人」這個命題沒有原因，因為它是一個直接命題；為這個原故，人本身是人。〈分析論〉下篇所說的第四種本質的謂詞可歸於這個意義，就是以效果作為原因的謂詞（譯者註三）。譬如我們說，被殺的人是因殺害而死的，或說，冷卻的東西是由於冷而成為冷的或涼的。

一〇五七、這個片語的第四個意思是，有些東西單單屬於某一物，並且只就其單單屬於某一物而言，我們就說那些東西屬於該物本身。他說這話是為了將「本身」的這個意思與上面的意思分別開來，因為在那兒他沒有說一物

之屬於另一物本身是因爲它單單屬於那個物－雖然在那個意義下某物也是單單屬於它，譬如定義屬於被界定之物。但是這兒我們說某物是它自身就是因了它的排他性。因爲，「在自身」表示分別存在之物，譬如當一個人獨處時，我們說他獨自存在。〈分析論〉下篇所說的第三義（譯者註四），以及「依據」的第四義－亦即涉及位置者－皆可歸之於這個意義。

## 譯者註

- 一、*Analytica Posteriora* , I , 4 ( 73 a 34 ) .
- 二、*Ibid* ( 73 a 38 ) .
- 三、*Ibid* ( 73 b 10 ) .
- 四、*Ibid* ( 73 b 5 ) .



## 第二十篇

# 「配合或配置」、「具有」、「感受」、「缺性」，以及「擁有」的意義

亞里斯多德原文 第十九至二十三章 1022<sup>b1</sup>  
— 1023<sup>a25</sup>

五〇八、「配置或配合」( disposition )是指具有部分之物的秩序—有的依照場地，有的依照潛能，有的依照種別。因為，如同「配置」這個辭所明白指出者，必須有某種的位置。

## 第二十章

五〇九、「具有」( possession : having )的一個意思是指所有者和被有物的某種活動，就像是一種行為或運動。因為，當一物製作，另一物被製作時，製作為中間之物。同樣，在具有衣服和被具有的衣服之間，「具有」為中間之物。因此，明顯地，具有一個「具有」，這是不合理的；因為，如果能夠具有被有之物的具有，則將進行至無限。「具有」的另一個意思是指某種的配合，藉此，被配合之物配合得好或配合得壞—或是就其自身言，或是就其與另一物的關係言。例如，健康即是一種具有和這樣的配合。再者，具有一辭也指此種配合的一部分。為這個緣故，凡屬於靈魂之能力的任何德行都是一種的具有。

## 第二十一章

五一〇、「感受」( passio : affection )的一個意思( modification )是指變化所據以發生的性質，譬如白的與黑的，甜的與苦的，重的與輕的，以及一切其他這類的性

質，它的另一個意思（undergoing）是指這些性質的實現與變化，特別指那些有害的活動與變動，最主要地是指那些痛苦的和引起傷害的。再者，劇烈的歡樂與悲痛稱為「感受」（passions）。

## 第二十二章

五一一、「缺乏」（privation）的一個意思是，一物不具有其他事物所具有的一個屬性—即使此一特殊之物在本性上並不具有那個屬性。譬如我們說植物沒有眼睛。它的另一個意思是，一物之本性適合具有某種東西—或是它本身，或是依照它那一類—然而它卻沒有。例如，一個人和一隻鼯鼠都缺少了視覺，然而方式不同：後者是依照它那一類，前者則是他本身。再者，當一物之本性應該具有某種美善，而卻沒有時—即使它自然地傾向於擁有它—我們就說這是缺性。因為，盲是一種缺性，雖然一個人並非一生都是盲的，然而只要在他自然應該有視覺的年齡時而沒有視覺，就夠了。同樣，當一物之本性應該具有某個屬性，然而在那個地點，對於那件事情，對於它涉及的對象，以及在它能夠具有它的方式下，而沒有那個屬性時，我們就說那是缺性。再者，用暴力取走任何東西都叫做缺性。

五一二、在以「不或無」為字首而表示「否定」的一切情況中，都是表示缺性。因為，我們說一物是「不相等的」，是因為它缺少了它自然應有的相等性。我們說一物是「不可見的」，因為它根本沒有顏色，或是因為它的顏色有缺陷。我們說一物「沒有腳」，因為它完全缺了腳，或是因為它的腳有缺陷。再者，當一物具有某樣東西，但只有那東西的一丁點兒時，我們就說那是缺乏，例如「無火的」，意思是說它的火力不夠。缺乏也指不容易有的東西。例如，我們說一物是不能切割的，不只是因為它不能被切割，而且是因為它不容易被切割或被切割得好。對於完全沒有的東西，我們也說是缺乏。因為，我們不只稱獨

眼人是盲的，而且雙目失明的人也是盲的。爲這個緣故，並非每一個人都是好人或壞人，公正或不公正，而是有一個中間狀態。

## 第二十三章

五一三、「擁有」( *habere* : to have ) 一語有許多意義。它的一個意思是指依照自己的本性或依照自己的衝動去對待某物。爲這個緣故，我們說熱度「擁有」(或佔有)了一個人，我們說暴君擁有城市，以及穿著衣服的擁有衣服。它的另一個意思是，當某物存在於接受它的主體之內時，我們就說此主體擁有該物。譬如說，銅有像的形式，身體有疾病。凡一物包含另一物時，我們就說它擁有它或持有它。因爲，我們說，被包含之物是被包含者(或容器)所擁有；例如，瓶子擁有液體，城市擁有人，船擁有水手。也是在這個方式下我們說全體擁有部分。再者，凡阻止一物依照其自身的衝力去運動或行動的東西，我們就說它是持有(支持)它，如柱子支持加於它們的重量。就是在這個意義下，詩人們說巨人支持著天體，彷彿是說，不然的話它會掉落在地上(有些物理學家也是如此說)(譯者註一)。也是在此意義下我們說將某些東西保持在一起的那個東西，「保持」它們在一起，因爲不然的話，它會分散開來—各自依照自己的衝力。「在某物之內」這個片語也有類似的情形，並與「擁有」的意義相應。

## 聖多瑪斯註

一〇五八、由於「依據」這個片語的一個意思是指位置，所以哲學家接下去考察「配合」一辭（五〇八：C一〇五八）。他提出了這個語辭的一般意義，謂「配合」不是別的，就是具有部分之物的部分的秩序。他也提出了「配合」的各種意義，共有三個。第一個表示場地之部分的秩序，就此意義言，配合或姿勢乃是一個特殊的範疇。

一〇五九、配合的第二個意思是，按照潛能和主動能力去考慮部分的秩序，如此則配合被放置在第一種的性質中。因為，在此意義下，我們說一物是依照健康或疾病被配合的（被安排的），因為它的部分在其主動或被動能力方面具有某種秩序。

一〇六〇、配合的第三個意思是，從全體之形式或形狀方面去考慮部分之秩序。如此則配合或位置被視為「量」這一類中的「差」。因為人們說，有的「量」具有位置，譬如線、平面、物體，和場所，然而有的「量」則沒有，譬如數，和時間。

一〇六一、他也指出，「配合」一辭表示秩序，因為，它表示位置，一如這個語辭的起源所顯示者，並且秩序包含在位置之概念中。

一〇六二、「具有的一個意思，云云」（五〇九）。

接下去他考察「具有」這個辭。第一（五〇九：C一〇六二），他提出「具有」一語的各種意義。第二（五一〇：C一〇六五），他提出與這個語辭密切相關的其他語辭的不同意義（「感受的一個意思，云云」）。

第一（五〇九），他提出我們使用「具有」的兩個意思。首先，它指的是介乎具有者和被具有之物的中間物。雖然「具有」不是行動，然而它是依照行動的方式表示一



些東西。所以「具有」被理解為介乎具有者和被具有之物的中間物，並且是一種的行動；正如「熱」被理解為介乎被燒熱之物和加熱者之中間物那樣——不管是以中間物為一種行動，譬如取「熱」的主動義，或是以其為一種運動，譬如取「熱」之被動義。因為，當一物製作，另一物被製作時，「製作」即介乎它們之間。在希臘文中，所使用的語辭是  $\pi \omicron i n \sigma \xi$ ，表示「製作」。再者，如果有人從主動者走向被動者，則中間物為主動意義的製作，也即是製作者的行動。但是如果有人從被製作之物走向製作者，則中間物為被動意義的製作，也即是被製作之物的運動。在具有衣服之人和被有的衣服之間，「具有」也是一中間物。因為如果我們從人到衣服這個方向去考慮它，則它類似一種行動，如同「擁有」(to have)所表示的那樣。但是如果我們從相反的方向去考慮它，則它類似於「接受」變動，如同「被具有」所表示的那樣。

一〇六三、雖然「具有」被理解為介乎人及其衣服之間的中間物，因他具有它，但是，顯然地，在「具有」和具有者之間，不能再有一中間物，彷彿在具有者和中間的「具有」之間再有一中間物那樣。因為，如果有人說，我們可能對於「所有物」，亦即被有物，具有一個「具有」，則會產生一個無限的後退。因為，某人具有「被具有物」，亦即衣服，然而他不能藉著另一個中間的「具有」而對於被具有物有一個具有。好比一個製造者，他藉著中間的製造而製造了被製造之物，但是他不能藉著另外一個中間的製造而製造中間的製造。為這個緣故，一個主體與另一物相關的那個關係，不能藉著另一個中間的關係與主體相關，也不能在此方式下與另一端相關。例如，父道並非藉著另一種中間關係而與父親或兒子相關。如果我們說有些關係

是中間的，則它們只是屬於概念的關係，而非實在的關係。這個意義的「具有」乃是範疇之一。

一〇六四、「具有」的第二個意思是指一物配合得好或不好；例如，一物在健康上配合得好，或因疾病配合得不好；現在，藉著其中每一種，健康與疾病，一物配合得好與壞有兩種情形：就其自身言，或是就其與另一物之關係言。健康之物是自身配合得好。強壯之物之配合得好，是說它會作某事。所以健康是一種的「具有」，因為它是上面所描述的「配合」。「具有」不僅指整體的配合，而且也指部分的配合—此部分即整體之配合的部分。例如，動物之部分的良好配合，其本身即是整個動物之良好配合的部分。屬於靈魂之部分的德行也是「具有」（或習慣）。例如節制是慾望部分的習慣，勇敢是忿怒部分的習慣，明智是理性部分的習慣。

一〇六五、「感受，云云」（五一〇）。

他接下去討論與「具有」相關的語辭。第一（五一〇），他討論與對立面相關的語辭。第二（五一三：C一〇八〇），他考量與它相關的一種效果，就是「擁有」，它是從「具有」那兒得名的（「擁有，云云」）

現在，有些東西與「具有」相反，如同不完美與完美相反那樣，這即是「感受」（被感動）。缺乏則直接相反具有。因此第一（五一〇：C一〇六五），他討論感受。第二（五一—：C一〇七〇），討論缺乏（「缺乏，云云」）。

第一（五一〇），他提出「感受」一辭的四種意義。第一，它指一種性質，變化依此性質而發生，諸如白的與黑的，等等。這即是第三種的性質；因為，在〈物理學〉卷七已經證明（譯者註二），唯有在第三種性質中才能有

變化。

一〇六六、「感受」的另一個意思是指此種性質的實現，以及藉著這些實現而產生的變化。就此意義言，「感受」為範疇之一，例如，被燒熱，被冷卻，以及其他這類的變動。

一〇六七、「感受」的第三個意思是，並非任何種類的變化，而是那些有害的和終止於惡的，以及那些令人悲哀或令人痛苦的。因為，一物之被稱為「受苦」，並非因為他被治好了，而是因為他被弄得生病了。或者它也指發生在任何事物上面的有害的東西——而且是有理由的。因為承受者藉著某行為者的與他相反的行動，而被拉得離開它自己自然的配置，而接近類似行為者的配置。因此，當適合承受者的東西的某一部分被拿掉，並且它的配置變為相反的配置，而非相反的情形發生的時候，承受者才真正稱為「受苦」。因為，如果相反的情形發生的話，則我們說它變得更完美了。

一〇六八、因為不很大的東西被認為不算什麼，所以「感受」的第四個意思不是指隨便什麼有害的變化，而是指那些非常有害的東西，譬如重大的災難和痛苦。因為過度的快樂會變成有害的（有時候人們因為過度的快樂而死亡或生病），還有的因為太大的繁榮對於那些不知道如何善用它們的人們會變為有害的，所以另一個版本說，「重大的喜悅和悲傷稱為感受。」另一個版本與此相同，「很大的痛苦與繁榮。」

一〇六九、應該注意的是，由於這三個辭——配合，具有或習慣，和感受——只在一種意義下表示一個範疇，一如上面所指出者，所以牠沒有把它們跟「存有」的其他部分，就是量、性質，和關係，放在一起。因為，在它們被使

用的諸意義中，或是所有的，或是大多數，皆屬於這些語辭所表示的範疇。

一〇七〇、「缺乏，云云」（五一—）。

這兒他提出「缺乏」一語的各種意義。既然「缺乏」在其可悟的架構中包含著否定及某主體擁有某個屬性的適宜性，所以第一（五一—：C—〇七〇），他提出涉及某個屬性之適宜性的缺乏的各種意義。第二（五一二：C—〇七四），他討論否定的各種意義（「在以『不或無』，云云」）。

關於第一項（五一—），他提出了「缺乏」的四種意義。第一義涉及主體被剝奪的屬性之自然的適宜性，而不涉及主體自身。因為，當一個主體依照本性適合擁有某個屬性卻沒有它時—雖然依照大自然的安排此主體不擁有它—我們就說它缺乏。例如，我們說植物缺乏眼睛，因為依照大自然的規定有的東西具有眼睛—雖然沒有規定植物有眼睛。然而有的屬性依照自然的安排是主體不適合擁有的，在這些情況下我們不說主體缺乏它們，例如，眼睛藉著它的視力不能看穿不透明的物體。

一〇七一、「缺乏」的第二義涉及主體之適合具有某個屬性。因為在此意義下，「缺乏」只涉及一物在本性上適合具有的屬性—或是就其本身言，或是依照其「類」而言。就其本身言，譬如我們說盲人被剝奪了視覺，因為依照本性他本身適合擁有它。我們說鼯鼠缺乏視覺，並非因為它本身自然地適合擁有它，而是因為鼯鼠所屬的類，動物類，適合擁有它。因為有許多屬性，一物之不能擁有它們，不能因為它的類，而是因為它的「差」。例如，人之不能具有翼，不是因了他的類，而是因了他的差。

一〇七二、「缺乏」的第三義涉及環境。一物，當它

在自然適合擁有某物的時候而沒有它時，我們就說它缺乏此物。例如「盲」。因為，我們說某動物是盲的，不是針對它的每個年齡而說的，而是針對它自然適合具有視覺的年齡而沒有視覺而說的。因此，狗在九天之前，我們不說牠盲。關於「何時」這個情境的理論也可應用於別的情境，像「哪兒」或場所。因此，「夜」的意思是在自然能夠有光的場所缺乏光，而不是指在洞穴中，因為陽光不能進入洞穴。也適用於「什麼部位」，譬如，假定一個人手上沒有長牙齒，我們並不說他缺牙，但是如果在自然應該有牙的部位沒有牙，我們才說他缺牙。並且適用於「相關的對象」，譬如，假使一個人跟一座山相比，或者跟其他在本性上不能比大小的東西相比，我們不說他體形小或不完美。因此，如果一個人不如兔子跑得快，或者不如風動得快，我們不說他動得慢。或者，如果他不如上帝了解得多，我們不說他無知。

一〇七三、「缺乏」的第四義是指藉暴力除掉一些東西。因為，被強迫的事件違反自然的衝動，一如上述（四一八：C 八二九）。因此用暴力除掉某物涉及一個人在本性上有適合擁有的東西。

一〇七四、「在以『不或無』，云云」（五一二）。

然後他提出包括否定的缺乏的各種意義。因為，希臘人在複製語辭時，在語辭前面用  $a'$  表示否定和缺性，正像我們使用「不」或「無」那樣（英文用 in- 或 un-）。所以他說，每次有人用字首「不」表示否定的時候，即是表示缺性。因為，「不平等的」一個意思是指缺乏平等—假定其本性是應該具有平等的；「不可見的」是指缺乏顏色；「無腳的」是指缺乏腳。

一〇七五、此種否定的第二個意思，不是指完全沒有，

而是指在不良的或不美的方式下有，例如我們說一物沒有顏色，是因為它具有不好的或不適當的顏色，我們說一物沒有腳，是因為它的腳有毛病或有缺陷。

一〇七六、缺乏的第三個意思是說，一物在很小的程度上具有某個屬性，譬如說「無火力的」，是指有極小的火存在（但無效用）。這個意思，在某種方式下，包括在第二義中，因為在很小的程度上具有某物，在一種意義下即是具有的不完全或不適當。

一〇七七、缺乏或否定的第四個意思是指一件事不容易作或不容易作得好。例如我們說某物是不能切割的，不只是因為它未被切割，而是因為它不容易被切割，或不容易被切割得好。

一〇七八、缺乏或否定的第五個意思是一丁點也沒有。因此，只有一隻眼睛的人，我們不說他盲，兩眼皆瞎的人，我們才說他盲。

一〇七九、從這兒他引申出一個結論，就是在善與惡之間，公正與不公正之間，有個中間物。因為，當一個人缺少了一丁點兒善的時候，他並不因此成為邪惡的，像斯多哥學派所說的那樣（譯者註三）（因為他們主張，一切罪惡都是相等的），而是當他嚴重地偏離了德行，而陷於相反的習慣的時候，他才成為邪惡的。因此在〈倫理學〉卷二中說，如果一個人只是一點點偏離了德行，我們不應該責備他（譯者註四）。

一〇八〇、「擁有，云云」（五一三）。

然後他提出「擁有」（佔有，持有）的四種用法。第一，「擁有」一物即是，在自然之物的情況下，依照自己的本性去處理它，在涉及意願的事物上，依照自己的衝動去處理它。我們說發燒擁有一個人，因為他從正常的狀態

被帶入了發燒的狀態。同樣，我們說暴君擁有城市，因為人們是按照暴君的意志和衝動去處理城市的事務。此外，我們也說，穿著衣服的人擁有衣服，因為衣服適合穿著衣服的人，因而衣服變成了他的形象。佔有一物也可歸之於擁有的這個意義，因為一個人可以隨意使用他佔有的東西。

一〇八一、「擁有」的第二個意思是說，主體擁有以它為主體的屬性。譬如說銅擁有像的形式，身體擁有疾病。此外，擁有科學，或分量，或附質，或形式，皆包含在此意義之下。

一〇八二、「擁有」（持有）的第三個意思是指，容器持有被容納之物，以及被容納之物被容器所持有。例如，我們說瓶子「盛有液體」，亦即流體，譬如水或酒；城市擁有人；船擁有人。也是在此意義下我們說全體擁有部分；因為全體擁有部分正如場所擁有在那場所的東西那樣。然而場所與全體有一點不同，就是，場所能夠與佔據場所之物分開，而全體則不能與其部分分開。因此凡佔據場所的東西都像是一個分開的部分，一如在〈物理學〉卷四所說的（譯者註五）。

一〇八三、「擁有」的第四個意思是「支持」，就是一物支持另一物，阻止它依照自己的衝力去活動或被推動。例如我們說柱子支持加於它的沉重物體，因為它阻止這些物體依照其自己的性向往下落。又如詩人所說，巨人亞特拉斯（Atlas）支持著天體；因為，詩人們假定，亞特拉斯為一巨人，他阻止天體落在地上。有些自然哲學家也是這樣說，以為天體總有一天會毀滅，並在解體之後落到地上。這一點在恩培多克利所表示的意見中是最明顯不過了（譯者註六），因為，他說世界無數次毀壞，又無數次生成。詩人的故事實際上有些根據。因為，亞特拉斯為一偉大的

天文學家，他對天上物體的運動作過精確的研究。因此就發生了這個故事，就是他支持著天體。但是，「擁有」一辭的這個意思與其第一個意思不同。因為，依照第一個意思，如同上面所說，具有者強迫被具有之物跟隨它的衝動，因而它是被強迫的運動的原因。但是這兒，擁有者阻止被擁有之物，使其不能依照其自己自然的運動去運動，因而而是被強迫的靜止的原因。「擁有」的第三義，就是容器擁有被容納之物，可歸入這一義，因為被容納之物的各個部分，如果沒有容器阻止的話，將會因了自身特別的衝動而彼此分開。例如，在瓶子盛著水的情況下是很明顯的，因為瓶子阻止水的分子彼此分開。

一〇八四、最後他說，「在一物中」這個片語的用法與「擁有」的用法是相同的。並且，「在一物中」的方式與「擁有一物」的方式相應。現在，「在一物中」的八種方式已經在〈物理學〉卷四中討論過（譯者註七）。其中兩種是這樣的：全體在其部分中，以及反過來。另外兩種是：普遍的全體在其部分中，以及反過來。另一種是，佔有場地的東西在場地中，這一義與「擁有」的第三義相應，這即是，全體擁有部分，而場地擁有佔場地之物。但是，一物之在另一物中如同在動力因或推動者中（譬如屬於國王的東西在國王（手）中）與這兒所講的「擁有」的第一義相應（五一三：C—〇八〇）。一物之在目的中或目標中可歸入這兒所說的「擁有」的第四義（五一三：C—〇八三），或者也可歸入第一義，因為與目的相關的那些東西是因了目的而運動或靜止。



## 譯者註

- 一、指恩培多克利，參看 *De Caelo*, II, 1 ( 284 a 24 ) ; 13 ( 295 a 16 ) 。
- 二、*Physica*, VII, 3 ( 245 b 1 ) 。
- 三、參看 *Cicero, paradoxa Stoicorum*, III, 1
- 四、*Eth. Nic.*, II, 8 ( 1109 b 18 ) 。
- 五、*Physica*, IV, 2 ( 209 b 22-32 ) 。
- 六、參看 *De Caelo*, II, 1 ( 284 a 24 ) ; 13 ( 295 a 16 ) 。
- 七、*Physica*, IV, 3 ( 210 a 14 ) 。



## 第二十一篇

「來自某物」、「部分」、  
「全體」，以及「被毀傷的」  
之意義

亞里斯多德原文 第二十四至第二十七章

1023<sup>a</sup>26 — 1024<sup>a</sup>28

五一四、「來自某物」（由某物而成：esse or fieri ex aliquo）的一個意思是說，來自某質料，其方式有二：其一涉及第一大類，其二涉及最末的種別；例如，一切能夠鎔解的東西皆來自水，鑄像來自銅，它的另一個意思是指來自第一推動原理；例如，這場爭鬥是從什麼來的？是從罵人；因為這是爭鬥的原因。它的另一個意思是指來自質料與形式的複合體，譬如部分來自全體，詩句來自“伊利亞特”（Iliad），石頭來自房屋。因為，形式是目的或目標，擁有目的之物即是完整的。並且一物來自另一物的一個意思是，種別來自種別之部分，譬如人來自兩足，音節來自元素，這個情形與鑄像來自銅的情形不同，因為那是指複合的實體來自可感的質料，然而種別也來自種別之質料。這即是我們說有些東西來自某物的意義。別的東西，如果它們在任何上述的意義下來自某物的一部分，我們就說它們來自某物。例如，嬰兒來自父親和母親，植物來自泥土，因為它們來自它們的某些部分。有些東西之來自別的東西，只是因為它們在時間上有個先後，譬如黑夜來自白天，暴風雨來自寧靜。我們說有些東西來自別的東西，只因為它們能夠互相轉化，如同在剛剛提到的情形中那樣。有的只是因為在時間上一個跟著另一個，譬如一個旅程來

自春分或秋分，因為那是在春分或秋分之後發生的，節慶即是在這個方式下一個來自另一個，譬如(Th argelian)來自狂歡節(Dionysian)，因為它來在狂歡節之後。

## 第二十五章

五一五、「部分」的一個意思是指在任何方式下一種量所分解成的東西；因為，從一個量所抽取的東西常常被稱為它的部分；例如二，在一種意義下稱為三的部分，「部分」的另一個意思單單指能夠測量全體的東西。為這個緣故，二在一種意義下是三的部分，在另一種意義下不是。再者，種別被區分成的東西—不涉及量—也稱為此種別的部分。為這個緣故，種別稱為「類」的部分。再者，部分的意思是指全體所分割成的或者構成全體的那些東西，不管這全體是不是種別，或者是具有種別之物，譬如銅是圓形銅或立體形銅的部分（因為這是形式所依存的質料）。「角」也是部分。包含在可悟的結構中的那些要素，亦即顯示一物是什麼的，也是全体的部分。為這個緣故，「類」也稱為種別的部分—雖然在另一方面種別稱為「類」的部分。

## 第二十六章

五一六、「全體」指的是那樣的東西，就是組成它的自然部分一無所缺；也是指的它所包含的那些東西形成了一物。

五一七、此種現象的發生有兩種情形：或者每一部分都是那一物，或者一物是由它們組成的。

五一八、因為，全體即是普遍之物，或是一普遍的謂詞，也即是，它包含許多東西，因為它是每一物的謂詞，其中每一物都是那一個，譬如人、馬、神，因為他們都是有生之物。

五一九、當一物是由許多部分構成的，而這許多部分

存在於它之內時，尤其是它們潛在地存在它內時，則此全體即是連續的和有限的；如果不是這樣，那麼，即使它們實現地存在那兒，也是一樣。

五二〇、這些東西中，有的在本性上是全體；這些東西之為全體的程高度高於藉著技術而為全體的那些東西的程高度——如同我們也說某物是「一」（四二四：C八四八），因為全體乃是一種的「一」。

五二一、再者，既然「量」具有開始、中點，和結束，那麼，不因位置而有差別的那些量，我們稱之為「一切」（all）；因位置而有差別的那些量，我們稱之為「全體」（whole）；上述兩種情形皆有的那些量，我們稱之為「一切和全體」——用兩個辭來稱呼它。現在，有的東西，當它們被安排時，它們的本性保持不變，然而它們的形象有所改變，這即是上述的那些東西，譬如蠟和衣服；因為，一切和全體都是它們的謂詞，因為這兩個辭都適用於它們，對於水，和一切濕的東西，以及數，我們用「一切」來稱呼之——水和數只在一種比喻的意義下稱為全體。能夠以「每一個」作為謂詞的那些東西，即可拿「一切」作為它們的謂詞，例如，這一切數，這一切單位。

## 第二十七章

五二二、並非任何的「量」皆可稱為「殘缺」（mutilated），而必須是全體，也是可分的。因為，當我們把一物從另一物那兒取走時，此兩物不是殘缺，因為殘缺的部分決不能等於餘留的部分。一般而言，沒有任何數是殘缺的，因為它的實體必然常在。如果一隻高腳杯缺了一塊，它必然還是高腳杯，然而如果數的一部分缺了，則那個數即非同樣的數了。再者，由不相似的部分組成的東西，我們不說它們殘缺，因為一個數就像是具有不相似的部分的東西，譬如二與三。一般而論，不因位置而有差別的那些東西，像火與水，我們不說它們殘缺，但是它們必

須在它們的實體上佔有位置。並且它們必須是連續的；因爲，和諧是由不相似的部分構成的，並且具有位置，然而不能殘缺。

五二三、再者，也不能說，每一個全體由於缺少每一個部分就是殘缺，因爲，缺了的部分不應該是真正屬於實體的東西，或者存在於任何地點的東西；例如，一隻高腳杯，如果在上面穿了一個洞，那不算是殘缺，然而唯有一隻耳朵或某個邊緣部分被損壞時，那才算殘缺，並且這不是說任何邊緣部分都算數，而只是指的那些東西，就是當它們從全體中被拿掉時，不能再生出來了。因此一個人剃了頭，那不是殘缺。

## 聖多瑪斯註

一〇八五、這兒他開始討論屬於全體與部分之概念的東西。第一（五一四：C一〇八五），他討論屬於「部分」之概念的那些辭。第二（五一六：C一〇九八），討論屬於「全體」之概念的那些辭（「全體，云云」）。

因爲全體是由部分構成的，因此在討論這個區分的第一支時，他作了兩件事。第一，他說明一物「來自某物」的各種方式。第二（五一五：C一〇九三），他考慮「部分」一辭的各種意義（「部分，云云」）。

對於第一點，他作了三件事，第一，他考量，一物在首要的和真正的意義下「來自某物」的方式。第二（五一四：C一〇九〇），他指出，一物來自另一物，但並非在首

要的意義下（「別的東西，云云」），第三（五一四：C一〇九一），他考量，一物來自另一物，但並非在真正的意義下（「有些東西，云云」）。

在討論第一部分時（五一四），他提出一物來自某物的四種方式。第一，我們說一物來自某物如同來自質料那樣，其方式可能有兩種：其一，以質料為「第一大類的質料」，亦即共通質料，譬如水為一切液體和一切可鎔之物的質料，因為我們說那一切皆來自水。其二，是就「最後的種別」，亦即最低的種別，而說的，譬如我們說鑄像之類來自銅。

一〇八六、第二種方式：我們說一物來自某物「如同來自第一推動原理」，譬如爭鬥來自叫罵，叫罵是推動被罵者的靈魂使其爭鬥的原理。當我們說一棟房屋來自建築師，以及健康來自醫術的時候，也是這個意思。

一〇八七、一物來自另一物的第三種情形是，簡單之物「來自質料與形式的複合體」。這屬於分解的過程；就是在這個方式下，我們說部分來自全體，「以及詩句來自〈伊利亞特〉」（亦即來自荷馬關於特洛伊的全部著作）；因為，〈伊利亞特〉之分為詩句正如全體之分為部分。我們說石頭來自房屋，也是同樣的情形，理由是，在生的過程中，形式是目標或目的；因為，達到目標的東西才稱為完美或完全的，一如上面所說明者（五〇〇：C一〇三九）。因此，顯然地，具有形式者才是完美的。所以，當一個完美的全體碎裂為它的部分時，在一種意義下，有一種從形式到質料的運動；同樣，當部分結合時，則有一種從質料到形式的運動。因此，「從」這個前詞—它表示一個開始—可以應用於兩種過程：既應用於組合的過程，因為它表示一質料原理，也可應用於分解的過程，因為它表示一形式原理。

一〇八八、一物來自另一物的第四種情形是，如同「種別來自種別的部分」。種別的部分可能有兩個意思：一個涉及概念的秩序，一個涉及實在的秩序。譬如，當我們說，「兩足」是「人」的一部分時，這涉及概念的秩序；因為，雖然它是「人」之定義的一部分，然而它不是一實在的部分，否則的話，它就不能作為全體的謂詞了。因為，就全體而言，人是應該有兩足的。當我們說，「一個音節來自元素」，或字母，如同來自種別的一部分那樣，這就涉及實在的秩序了。但是這兒，這個語辭的第四義與第一義不同；因為，在第一義中，是說一物來自質料的一部分，如鑄像來自銅。因為，這個實體、鑄像，是由可感的質料，也即是它的實體的部分，構成的。然而這個種別則是由種別之部分構成的。

一〇八九、因為，有的部分是種別的部分，有的則是質料的部分，所謂種別的部分是指種別之完美性所依賴者，若沒有它們，則它不能成為種別。為這個原故，這樣的部分被置於全體之定義中，如身體與靈魂被置於「動物」的定義之中，角被置於三角形的定義之中，字母被置於音節的定義之中。所謂質料的部分不是種別所依賴者，而對種別，在一種意義下，是偶然的；例如，鑄像是否來自銅，或來自任何其他質料，這全是偶然的。一個圓形之被分為兩個半圓，這也是偶然的；一個直角有一銳角作為它的部分，這也是偶然的。所以這類的部分不被置於整個種別的定義之中，卻是正好反過來，一如將在本編卷七（六四四：C一五四二）所指出者。因此，明顯地，就是在這個方式下，有些東西在首要的和真正的意義下被稱為來自另外的東西。

一〇九〇、但是我們說有些東西來自某物，不是在首要的意義下，而是「在上述的意義下」依照該物的一部分。



例如，我們說嬰兒來自父親如同來自動力原理，來自母親如同來自質料；因為父親的某個部分引發運動，就是精子，母親的某個部分具有質料的特性，就是月經。植物來自泥土——雖然不是從它的全體，而是從它的部分。

一〇九一、我們說一物在不嚴格的意義下來自某物的另一個方式是，單單依照秩序或連續性；就此意義言，我們說一物來自另一物，意思是說它來在另一物之後，譬如說「黑夜來自白天」，意思是在白天之後，「暴風雨來自寧靜」，亦即在寧靜之後。這個說法涉及兩件事。在一物來自另一物的那些情況下，其秩序有時涉及變動，而不只涉及時間；因為有時候它們是同一運動的兩極，譬如我們說，白的來自黑的，有時候它們是運動之不同端的結果，譬如黑夜與白天是太陽的不同位置的結果。冬天與夏天也有同樣的情形，因此在有些情況下，我們說一物來自另一物，因為一物變為另一物，一如上面的例子所說明的。

一〇九二、然而有時候我們考慮的秩序或連續只涉及時間；我們說，「一個旅程來自春分或秋分」，亦即在春分或秋分之後。因為，這兩端並非一個運動的兩端，而是屬於不同的運動的。同樣，我們說，Thargelian節（阿波羅及月女神 Artemis的節）來自狂歡節，因為它來在狂歡節之後；這兩個節都在異族中慶祝，其中一個在時間上先於另一個。

一〇九三、「部分，云云」（五一五）。

現在他提出一切被稱為「部分」的四種意義。部分的一個意思是從量的觀點一物被分割成的東西；其方式有二，第一，不管一個較大的量可以分割為多麼小的量，這較小的量仍是那個量的一部分。因為，從一個量中所抽取的量常常稱為它的一部分；例如，二在一種意義下是三的一部分。第二種方式是，唯有能夠測度較大的量的較小的量，

才稱為部分。就此意義言，二不是三的一部分，而是四的一部分，因為二乘二等於四。

一〇九四、部分的第二個意思是指一物所分割成的東西，而不涉及量。種別之被稱為「類」的部分，即是這個意思。因為，類可區分為種別，然而不是像量之分割為帶量的部分。因為，一個量的全體並不存在於它的每一部分中，然而一個類卻存在於它的每一個種別裡。

一〇九五、部分的第三個意思是指某個全體被區分成的或組成此全體的東西—不管此全體是不是種別，或具有種別之物，亦即個體。因為，如同已經指出者（五一四：C—〇八九），有種別的部分和質料的部分，而這些（種別和質料）都是個體的部分。因此銅是圓形的銅的部分或是方形的銅的部分，它是接受形式的質料，因而銅不是形式的部分，而是具有形式之物的部分。方形是由方的平面構成的物體，角是三角形的一部分，也即是它的形式的一部分，一如上述（五一四：C—〇八九）。

一〇九六、部分的第四個意思是指被置於某物之定義中的那些東西，它們是其可悟的架構的部分；例如，「動物」和「兩足」是「人」的部分。

一〇九七、據此，明顯地，在這第四個意義下，「類」是種別的部分，但是種別之為「類」的部分，則是在不同的意義下，亦即在第二個意義下。因為，在第二個意義下，是以部分為一普遍全體的主體部分，而在其他三種意義下，則是以它為構成整體的一部分。在第一種意義下，是以它為量的一部分；在其他兩個意義下，是以它為實體的部分。不過，第三意義下的部分是指一物之部分，不管它是種別的部分，或是個體的部分。然而在第四個意義下，它是可悟的架構的一部分。

一〇九八、「全體，云云」（五一六）。

他接下去討論屬於「全體」的東西。第一（五一六：C—〇九八），他概括地討論「全體」。第二（五二四：C—一一九），他討論一種特殊的「全體」，就是「類」（「如果，云云」）。

關於第一部分，他作了兩件事。第一，他討論「全體」一語。第二（五二二：C—一〇九），討論它的反面，「殘缺的」（「並非任何的，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一（五一六），他指出「全體」的共通意義；它包括兩件事。第一，全體的完美性導源於它的部分。當他說，「全體的意思是指一物，組成它的自然部分。」亦即依照全體的本性組成全體的部分，「一無所缺」時，就是說的這個意思。第二，部分在全體中成爲一個。因此他說，全體是「包含著被包含之物者」，亦即包含部分者，這即是說，被包含之物在全體中爲一物。

一〇九九、「此種現象，云云」（五一七）。

第二，他指出一物爲一全體的兩種方式。他說，一物被稱爲全體有兩種方式：其一，每一個被包含之物即是「那一物」，亦即是那全體，它存在於作爲部分之謂詞的普遍全體之內；其二，它是由部分構成的那一物，但沒有一個部分是那一物。這即是渾然全體之概念，它不是構成其全體的部分的謂詞。

一一〇〇、「因爲，全體，云云」（五一八）

第三，他說明上述全體的意義。第一，他說明第一種意義。他說，全體是一個普遍之物，或「作爲一般謂詞者」，亦即一共通謂詞，如同是一物，就像普遍之物是「一」那樣，這即是說，它是每一個個體的謂詞，正如包括許多部分的普遍之物是其每一部分的謂詞那樣，這一切在普遍的全體中是一個，這即是說，其中每一部分都是全體。例

如，「有生物」包括人、馬，和神，因為「他們都是有生物」，亦即因為「有生物」是每一種的謂詞。這兒他所說的神是指天上的物體，諸如太陽或月亮，因為古人稱它們為生活的物體，並認為它們是神；或者他是指一些無形體的（如空氣的）有生之物，柏拉圖學派稱之為鬼神，並且教外人把他們當作神去崇拜。

一一〇一、「當一物，云云」（五一九）。

第二，他說明完整的全體（integral whole）的意義。關於這一點，他作了兩件事。第一，他提出這種全體的共通意義，尤其是可分為帶量的部分的全體的意義，對我們而言這是比較明顯的。他說，當一物由許多部分構成，而且這些部分存在於它之內的時候，則此全體即是「連續的和有限的」，亦即完美的或完全的（因為，無限之物不具有全體的特性，而具有部分的特性，一如在〈物理學〉卷三所說的（譯者註一））。他說這話是為了排除「一物來自另一物如同來自相反之物」那樣的意思。

一一〇二、現在，組成全體的部分之存在於全體中有兩種情形：一是潛在地，一是實現地，部分潛在地存在於連續的全體中，實現地存在於不連續的全體中，譬如石頭實現地存在於石頭堆中。然而連續的全體比著不連續的全體具有更大的統一性，因而更是全體，因此他說，部分之存在於全體中，尤其是潛在的部分，應該像是在連續的全體中；如果不是潛在的，則至少「在實現的」狀態下。因為「現行」的意思是指內在的行為。

一一〇三、現在，雖然當一物之部分潛在地存在時，比著它們實現地存在時，此物更是一全體，然而，如果我們就部分這方面來看，則當它們實現地存在時，比著當它們潛在地存在時，它們更是部分。因此另一個版本說，「尤其是當它們完美地和實現地存在時；否則的話，即使它

們潛在地存在時。」並且它增加了上述的那些話：「尤其是當它們潛在地存在時；如果不是的話，即使它們存在於現行的狀態中。」因此，譯者似乎找到兩個版本，並將它們翻譯出來，然後他就犯了一個錯誤，將兩個版本的文字合成了一段。這從另一譯文看得更清楚，它只包含了這些陳述之一；其文如下：「當一物是由許多內在部分構成的時候，尤其當它們潛在地存在時，此全體即是連續的和有限的；如果不是的話，就當它們實現地存在時。」

一一〇四、「這些東西中，云云」（五二〇）。

第二，他指出存在於這二個全體的意義中的兩個差異，第一個是，有的連續之物是人為的，有的是自然的。自然的連續之物之是「如此的」，亦即全體，比著人為的連續之物，更是全體。既然在上面（四二四：C八四八）我們關於是「一」的東西說過相同的話，就是，自然的連續之物更是「一」一而全體似乎即是「一」一因此，顯然地，凡更是「一」的東西，就更是全體。

一一〇五、「再者，云云」（五二一）。

他提出第二個差異。既然量中的部分有一個秩序，因為量具有開始、中點，和結束，並且位置之概念含蘊著這些，那麼，部分在這些量中的位置必須是連續的。但是，如果我們考慮到部分的位置，則全體之為連續的有三種情形。有的全體不受部分之位置的差異所影響。水的情況即很明顯，因為無論水的部分如何變換，皆無影響，其他流體皆有同樣的情形，奶油、酒，等等。在這些情況中，我們用「一切」來表示它們，而不用「全體」。因為我們說「一切的」水，「一切的」酒，「一切的」數，而不說「全體的」，除非是用比喻的說法。不過，這也許是希臘人的慣用語法，對我們而言（意大利人），這個說法是很適當的。

一一〇六、有些東西，其部分的位置會造成差異譬如人、動物、房屋，等等。因為，如果一物之部分隨隨便便地加以排列，則它不是房屋，唯有當它們具有確定的秩序時，才是房屋；對於這些東西，我們使用「全體」，而不使用「一切」這個辭。同樣，如果一物之部分隨隨便便地加以排列，則它們不是人或動物。因為，當我們只提到一隻動物時，我們說「整個兒」動物，而不說「一切」動物。

一一〇七、有些東西，對於它們這兩個語辭皆可適用，因為在一種意義下，其部分的位置造成差異（在另一種意義下不造成差異），對於這些東西，我們使用兩種語辭——一切和全體。這些東西即是，當它們的部分互換時，質料保持原樣，形式則否。例如，臘的情形就是很明顯的；因為，不管它的部分如何互相改變，臘仍是臘，然而它的形式改變了，衣服和一切具有類似部分的東西皆有同樣的情形，它們會有不同的形式。雖然流體具有相似的部分，然而它們不能擁有自己的形式，因為它們不是被其自己的界限所限制，而是被其他東西的界限所限制。因此，當它們的部分互換時，其本身沒有改變。

一一〇八、此種差異的理由是，「一切」這個辭是分配詞（個別詞），所以要求實際的多數性，或是走向實現的最近潛能；並且因為這些東西具有相似的部分，因而它們被分成的部分完全類似全體，於是產生了许多個全體。因為，如果每一部分水都是水，那麼在每一部分水中皆有許多的水——雖然它們是潛在地存在——正如在一個數中，有許多實現的單位那樣。然而全體表示許多部分集合為一物；所以在適當地使用「全體」一語的那些情況下，所有部分合在一起構成一物，而全體之完美性不屬於任何一個部分。房屋和動物都是這方面的例子，因此，「每一個動物」不是指一個動物，而是指許多動物。所以在這一部分的最後，

他說，可以用「每一個」來形容的那些全體——譬如指全體中每一個時——就能夠用「一切」來形容（多數）（指涉若干物如指涉若干部分）。例如，當全體被指定了時，我們說「這一切數」、「這一切單位」、「這一切水」；當部分被指定了時，我們說「所有這些水」。

一一〇九、「並非任何的量，云云」（五二二）。

這兒他說明「全體」的反面，「殘缺」，另一個譯文是，「減少了一個肢體」；然而這個話不常常適用。因為「殘缺」一辭只能用於動物，因為唯有牠們具有肢體。現在，「殘缺」的意思似指「被切掉」，因此白齊伍譯為「maimed」，亦即「有缺陷的」。因此，哲學家這兒的目標是要指出，為了能夠說一物是殘缺的，需要哪些條件。第一，在全體方面需要什麼；第二（五二三：C一一一七），在缺少的部分方面需要什麼（「再者，云云」）。

一一一〇、現在，要使一物能夠被稱為殘缺的，有七個條件。第一，全體必須具有量，能夠區分為帶量的部分。因為，一個普遍的全體，如果它的一個種別被除掉，不能說它殘缺。

一一一一、第二，並非每一種帶量的「有」都可以稱為殘缺的，它必須能夠「被區分為部分」，亦即可被分開，並且「是一全體」，亦即由不同的部分構成的。因此，任何全體所區分成的最後部分，諸如肉、腱，即使它們具有量，也不能稱為殘缺的。

一一一二、第三，兩物不說是殘缺的，亦即任何具有兩部分的東西，如果其中之一被拿掉，不算是殘缺。因為，「殘缺的部分」，亦即從殘缺之物被拿掉的東西，決不可等於剩餘的部分，剩餘的部分常是更大的。

一一一三、第四，一個數，不管它有多少部分，它不能是殘缺的，因為在部分被拿掉之後，其實體常存。例如，

當一隻高腳杯殘缺時，它仍是高腳杯；然而一個數，只要它的一部分被拿掉，它就不是同樣的數了。因為，當我們給一個數加上一個單位，或減去一個單位時，它就改變了數的種別。

——一四、第五，殘缺之物應該具有不相似的部分。因為，具有相似的部分的那些東西不能說是殘缺的，因為全體之本性存留在每一部分之內。因為，如果任何部分被拿掉，其他部分不稱為殘缺的。但是，並非一切具有不相似的部分的東西都能稱為殘缺的；因為，一個數，雖然在一種意義下它具有不相似的部分，我們不能說它是殘缺的，一如上述。例如，「十二」含有「二」和「三」作為它的部分，但是，在一種意義下，每一個數皆具有相似的部分，因為每一個數都是由單位構成的。

——一五、第六，有些東西，其部分的位置對它們沒有影響；這些東西不能稱為殘缺的，譬如水或火。因為，殘缺之物應該是這樣的，就是其實體之可悟的架構包含著部分的確定秩序，譬如一個人，或一棟房屋。

——一六、第七，殘缺之物必須是連續的。因為，音樂的和諧性，當一個音符或一個和諧音被去掉時，不能說它是殘缺的——雖然它是由高和低的聲音組成的，雖然它的部分具有確定的位置；因為，並非高和低的聲音隨便排列起來就能構成這樣的和諧。

——一七、「再者，也不能說，云云」（五二三）。

然後他指出，若要說一物是殘缺的，在被割掉的部分方面要有哪些條件。條件有三。他說，正如並非每一種全體皆可稱為殘缺的，同樣，並非除掉任何部分即可說一物是殘缺的。因為，第一，被拿掉的部分不可以是實體的主要部分，這即是說，不可以是構成一物之實體，並且沒有它則實體不能存在的部分，因為當一物之部分被除掉時，



殘缺必須繼續存在，一如上述（五二二：C——一三）。因此，當一個人的頭部被切掉時，不能說他是殘缺的。

——一八、第二，被切掉的部分不應該是在隨便什麼地方的，而必須是在某個邊緣的。因此，如果一隻高腳杯在中間穿了一個洞——缺了一個部分——不能說它是殘缺的；但是，如果有人拿掉了「高腳杯的耳朵」，亦即類似耳朵的部分，或其他邊緣部分，則可以說它是殘缺的，同樣，如果一個人從他的腿上，或臂上，或腰部，失掉一些肉，或者失掉了脾臟，或脾臟的一部分，不能說他是殘缺的，但是，如果他失掉了邊緣部分，如一隻手，或一隻腳，則可以說他是殘缺的。

——一八 a、第三，並非一物之任何邊緣部分被切掉，就可以說它是殘缺的，但是，如果被切掉的部分不能再生，譬如手或腳，才可以說它是殘缺的。但是，如果一個人的頭髮全部剃光了，它可以再生。因此如果這樣的部分被拿掉，我們不說他是殘缺的——雖然那是邊緣部分。為這個緣故，剃光了頭的人，我們不說他是殘缺的。

## 譯者註

一 .Physica, III, 6(207 a 26) .



## 第二十二篇

「類」、「虛假」，以及  
「偶然」之意義

亞里斯多德原文 第二十八至第三十章 1024<sup>a</sup>29  
— 1025<sup>a</sup>34

五二四、如果有的東西繼續生產，並且生產同樣的種別，我們就使用「類」（genus 或 race）這個語辭；例如說，「只要人之類持續時」，意思即是，「當人繼續出生時」。這個語辭也是指事物最先所由以出生的東西。因為，有些人之稱為希臘人（Hellenes），或愛奧尼亞人（Ionians），是因為前者來自 Hellen，後者來自 Ion——他們的祖先。再者，這個辭之適用於「類」的各支，主要是從生者方面說的，而比較不是從質料原理方面說的。因為我們也說，有些民族導源於女性，譬如來自 Pleia 的那些人。再者，類的另一個意思是，平面稱為平面形之類，立體稱為立體形之類。因為，每一個形狀或是如此如此一類的平面，或是如此如此一類的立體；並且這即是存在於差異下面的主體。再者，「類」是存在於定義中的主要元素，是一物的本質謂詞，其「差」稱為性質。所以「類」這個語辭就用為這些意義：其一，是種別之連續的出生；其二，是同一種別的主要推動者；其三，是質料。因為，「差」或性質所屬的東西即是主體，我們稱之為質料。

五二五、有的東西，其第一主體是不同的，這一個不能變為另一個，並且兩者也不能變為同一物；這些東西稱為「在種別上不同」（diverse in species）。例如，形式與質料在「類」方面不同。凡依照「有」之不同範疇作謂詞的東西，都是在「類」方面不同的。因為，有的表示

「有」之本質，有的表示性質，有的表示別的東西——依照我們前面所作的區分。因為，其中一個不能分解成另一個，並且它們也不能分解成一物。

## 第二十九章

五二六、「虛假」的一個意思是指一物是假的；其所以如此，或是因為它沒有合在一起，或是因為它不能合在一起。例如，「四方形的對角線與其一邊成比例」，或者「你正在坐著」，這些陳述即屬此類。因為，前者常是虛假的，後者有時候是虛假的。因為，就是在這些意義下，這些東西是「非有」。然而有些存在的東西，它們在本性上顯得不是它們的本來面貌，或者顯得不是存在的東西，譬如將陰影投之於銀幕上所顯示之圖像，和夢。因為，事實上它們是一些東西，然而不是它們的像在我們心中所呈現的東西。所以有些東西之稱為虛假的，或是因為它們不存在，或是因為由它們那兒導出的圖像不是真實的。

五二七、一個「虛假概念」，就其為虛假的而言，即是不存在之物的概念。因此，當一個概念應用於錯誤的對象上面時，它即虛假的；當「圓」之概念應用於三角形時，它即是假的。現在，在一種意義下，每一物有一個概念，這即是它的本質；但是在另一種意義下，有許多個概念，因為該物本身及該物加上一個性質，是相同的，譬如蘇格拉底及愛好音樂的蘇格拉底。然而絕對地說，虛假的概念不是任何東西的概念，為這個緣故，安提德尼（Antisthenes）曾有一個愚昧的意見，就是他以為，除非藉著真正的適當概念，則什麼都不能表達——一個語辭表示一物。據此則必須說，不可能有矛盾，並且幾乎沒有錯誤。但是，我們不但可以藉著一物自己的概念表達每一物，而且也能夠藉著屬於其他東西的概念表達它們——不僅表達得錯誤，而且表達得正確——譬如，我們可以藉者「二」的概念，說「八」是雙數。這即是事物被稱為虛假的方式。

五二八、「虛假的人」是指選擇此種思想的人，不是爲了別的理由，而是爲了它們本身；此是指在別人心中造成此種思想的人；正如同我們說，產生虛假圖像或印象的那些東西是虛假的一樣。

五二九、因此，〈西皮亞斯〉篇裡的演講（譯者註一），謂同樣的人既是真實的又是虛假的，那是錯誤的；因爲它假定，能夠欺騙人的人是虛假的一雖然他知道並且是明智的。

五三〇、它又假定，能夠選擇邪惡之物的人是更好的人。這個謬見是藉歸納而得到的。因爲，故意跛行的人比著不故意跛行的人更好；所謂跛行是指模仿跛行。因爲，如果一個人故意跛行，則他是更壞的，正如在道德行爲的情況中那樣。

### 第三十章

五三一、「偶然的」是指依附於某物的東西，並且我們可以如此肯定它—不過，不是必然如此，也不是在大多數的情況下如此；例如，假使有人爲一棵植物挖洞時發現了寶藏，那麼，對挖洞人而言發現寶藏是偶然的。因爲其中一個並非必然地來自另一個，或必然在另一個之後，而且也不是在大多數的情況下當一個人爲栽種植物挖洞時就發現寶藏。一位音樂家可能是白的；但是，既然這不是必然的，也不是在大多數情況下如此，我們就說它是偶然的。但是，既然某物屬於某物，並且某物之屬於某物是在什麼地點，什麼時候，那麼，凡依附於一個主體的東西，而不是因爲這個時候，這個地點，則它即是偶然的。並且偶然之物不具有確定的原因，而只有偶然的原因，亦即不確定的原因。一個人之來到伊吉那是偶然的；如果他來到那兒並不是爲了來到那兒，而是因爲遭遇到暴風雨，或是被海盜所俘，那麼這事件的發生即是偶然的；不過，這不是因爲它自身，而是因了另外的東西。因爲，暴風雨乃是he來

到並非他所航向的地點，亦即伊吉那，的原因。偶然之物的另一個意思是指本身屬於每一物的東西，然而不是在實體方面。例如，一個三角形的三個角等於兩個直角，這是偶然的。同樣的這些偶然之物可能是永恆的，而其他的則不能。但是關於這一項已經在另外的地方說明了（譯者註二）。

## 聖多瑪斯註

一一一九、這兒他對一種特殊的全體，就是「類」，提出了他的觀點：第一（五二四：C一一一九），他提出「類」這個語辭的各種意義。第二（五二五：C一一二四），他討論在「類」方面「不同」的各種意義（「有的東西，云云」）。

所以第一（五二四），他說，「類」這個辭有四種意義。第一，它是指具有相同種別的事物之連續的生產；例如，我們說，「只要人之類存在」，亦即，「只要人類的連續生產持續著」。這即是包菲利所說的「類」的第一義（譯者註三），就是，衆多事物彼此相關，並且與一個原理相關。

一一二〇、「類」的第二個意思是指「事物最先所從出的東西」，亦即有些東西出自生產者。例如，有些人稱為 Hellenes，因為他們是一個稱為 Hellen 的人的後代；有些人稱為 Ionians，因為他們是以 Ion 這個人為祖先的後代。現在，人們通常是由父親（生產者）而得名，而不是

由母親（她提供生的質料）——雖然有些民族是由母親而得名；譬如有的民族是由一位稱為Pleia的女人而得名，這即是包非利所說的「類」的第二義（譯者註四）。

一一二一、「類」的第三個意思是，表面或平面稱為平面形之類，「立體」或物體稱為立體形或物體之類。這一義的類不是表示種別之本質者，像「動物」是人之類那樣，而是指作為種別中各種附性之真正主體者。因為，平面是一切平面形之主體。它與「類」有些相似之處，因為真正的主體呈現在附性的定義中，正如「類」呈現在種別的定義中那樣。因此附性的真正主體作為謂詞的情形如同「類」是一樣的。「因為，每一個形狀」，亦即每一個平面形，都是如此如此的平面。「並且這個」，亦即立體形，都是如此如此的主體，彷彿形狀是形容平面或立體的「差」。因為平面與平面形的關係，以及立體與立體形之關係，如同類一樣一類為相反之物的主體；「差」是在性質的意義下作為謂詞的。為這個緣故，正如當我們說「理性動物」時，即表示如此如此的一種動物，同樣，當我們說「四方平面」時，即表示如此如此的一種平面。

一一二二、「類」的第四個意思是指呈現在定義中的主要元素，它是本質謂詞，「差」是它的性質。例如，在「人」之定義中，「動物」是第一個元素，然後是「兩足」，或「理性的」，這是人之實體的性質。

一一二三、那麼，明顯地，「類」這個語辭就有這麼多不同的意義：（一）同一種別的連續出生，這屬第一義。（二）指第一推動原理，這屬第二義。（三）指質料，這屬第三和第四義。因為，類與差之關係正如主體與性質之關係一樣。因此，明顯地，類之為謂詞和類之為主體，包括在同一意義之下，都有質料的特性。因為，即使就類之為謂詞而言不是質料，到底它是取自質料，如同差取自形

式那樣。因為，一物之稱為動物，是因為它具有感覺的本性；它之稱為理性的，是因為它具有理性的本性——它與感覺本性的關係正如形式與質料的關係那樣。

一一二四、「有的東西，云云」（五二五）。

這兒他說明「在類方面不同」的那些事物的各種意義。他提出了兩種意義，與「類」的最後兩個意思相應。因為，最先的兩個意思對研究哲學不大重要。

首先，有些東西稱為「在類方面不同」，是因為它們的第一主體不同；例如，顏色的第一主體是表面，味道的第一主體是有水分的東西。因此，關於它們的「主體類」，味道和顏色在類方面不同。

一一二五、再者，這兩種不同的主體應該是這樣的，就是其中一個不能歸之於另一個。現在，立體物在一種意義下可以歸之於表面，所以立體形和平面形不屬於不同的類。再者，它們不可以歸之於同一物。例如，形式與質料，按照它們自己的本質，在類方面不同，因為它們之間沒有共通之物。同樣，天上物體與低處的物體在類方面不同，因為它們沒有共通的質料。

一一二六、第二，按照「存有」之不同範疇作謂詞的那些東西是在類方面不同的。因為，有些東西表示本質，有些東西表示性質，有的則表示別的，如同他在上面討論「存有」時所區分的那樣（四三七：C八八九—九四）。這些範疇不能互相歸入，因為其中一個不包括在另一個之下。它們也不能歸之於同一物，因為在所有範疇中沒有共通的類。

一一二七、現在，依照上面所說，顯然地，有些東西在這第二個意義下蘊含在一個範疇之下，並且在一類之中——雖然在第一種意義下它們屬於不同的類。這方面的例子是天上的物體和作為元素的物體，以及顏色和味道。事物



在類方面不同的第一種方式是自然科學家和哲學家所研究的，因為它更真實。事物在類方面不同的第二種方式則是由邏輯學家去考察的，因為它是屬於概念的。

一一二八、「虛假的，云云」（五二六）。

這兒他提出表示存有之缺乏或不完全的存有的語辭的各種意義。第一（五二六：C一一二八），他提出「虛假」一辭的意義。第二（五三一：C一一三九），他討論「偶然的」各種意義。

對於第一點，他作了三件事。第一，他提出「虛假」一語關於實在之物的用法；第二（五二七：一一三〇），關於定義的用法（「一個虛假概念，云云」）；第三（五二八：C一一三五），我們說「人是虛假的」有什麼意義（「虛假的人，云云」）。

所以第一（五二六），他說，「虛假」的一個意思是指實在之物，就是指表示實在性的陳述不正確，這可能有兩種情形。其一，形成一個不應該形成的命題；例如，虛假的偶然命題即是這樣的。其二，形成一個關於不可能的東西的命題；虛假的不可能的命題即是這樣的。因為，如果我們說，「四方形的對角線與其一個邊成比例」，這是一個虛假的不可能的命題；因為，將「成比例」與「對角線」結合在一起，是不可能的。如果當你站著的時候，有人說你是坐著，這是一個虛假的偶然命題；因為，謂詞與主詞不相符——雖然他那樣作並非不可能。因此，其中之一——不可能的——常常是虛假的；但是另一個——偶然的——並非常常如此。所以，屬於非存有的那些東西，我們說它們是虛假的；因為，當命題所表示的東西不存在時，我們就說那個命題是虛假的。

一一二九、「虛假」一語用於實在之物的第二種情形是，有些東西，雖然其本身是存有，但是它們在本性上適

合表現得不是它們的面貌，或者表現為不存在的東西，譬如「投射的影子」，亦即影子裡的線條。因為，有時候影子就像是它們所影現的事物，譬如人的影子就像是人。夢也是一樣，它們像是真實之物，然而它們只是與真實之物相似而已。假的金子也是一樣，因為它與真金相似。現在，這個意思與第一個意思不同，因為按照第一個意思，我們說一些東西是虛假的，因為它們不存在，但是這兒呢，我們說有些東西是虛假的，是因為，雖然它們本身是一些東西，然而不是「它們的形象所表現的東西」，亦即不是它們所相似的東西。那麼，顯然地，我們說有些東西是虛假的，或是因為它們不存在，或是由於從它們那兒生出不存在之物的現象。

一一三〇、「一個虛假概念，云云」（五二七）。

他指出「虛假」一語也適用於定義，他說，「觀念」，亦即定義，就其為虛假的而言，是關於不存在之物的觀念。現在，他說「就其為虛假的而言」，因為我們說「定義是虛假的」有兩種情形。一種是，其本身是一個虛假定義，因而它不是任何東西的定義，而是涉及完全不存在的東西。另一種是，其本身是一個真的定義，但是就其被歸之於被界定之物以外的東西而言，它是虛假的；因此，就其不應用於被界定之物而言，我們說它是虛假的。

一一三一、因此，顯然地，一物之真的定義是另一物之假的定義；例如，關於圓形之真的定義，當其應用於三角形時，即是假的。現在，對於一物而言，在一種意義下，只有一個定義，表示它的本質；在另一意義下，則有許多個定義，因為，在一種意義下，主體自身和「一物再加上樣態」，亦即跟樣態合在一起，是相同的，譬如蘇格拉底和愛好音樂的蘇格拉底。但是在另一種意義下，它們不相同，因為它們偶然是同一物，而並非本身是同一物。那麼，

顯然地，它們具有不同的意義。因為，蘇格拉底之定義和愛好音樂的蘇格拉底之定義是不同的——雖然在一種意義下兩者都是同一物之定義。

一一三二、然而一個本身虛假的定義不能是任何東西的定義。我們說一個定義本身是虛假的，乃是因為它的一部分與另一部分不能共存。例如，如果我們說，「無生命的生物」，這個定義即是如此。

一一三三、再者，據此，顯然地，安提德尼的意見是愚昧的。因為，既然語言是事物的記號，因此他主張，正如一物只有它自己的本質，而沒有其他本質，同樣，在一個命題中，除了主體的定義之外，沒有東西可以作它的謂詞了，以致於一個主體只能有一個謂詞，絕對如此，常常如此。據此，必須結論說，不會有矛盾這回事了；因為，如果「動物」（它包括在人之概念中）是「人」之謂詞，則「非動物」不能是他的謂詞，因而否定命題不能形成。並且由這一點也必須結論說，沒有人能夠說錯話，因為一物之適當定義真正是它的謂詞。因此，如果只有一物自身的定義能夠作它的謂詞，則沒有一個命題能夠是虛假的。

一一三四、然而他的意見是錯誤的，因為對於每一物而言，我們不但能夠以它自己的定義作為謂詞，而且能夠以其他東西的定義作為謂詞。當此種現象在一普遍的方式下發生時，則那謂詞即是虛假的。然而在一種方式下，能夠有一個真的命題；例如我們說「八是雙數」，因為它具有「雙」的特性——因為雙數的特性與一的關係如同二與一的關係那樣。然而就其為雙數而言，八在一種意義下是二，因為它能被區分為兩個相等的量。所以，就是在上述的方式下我們說這些東西是虛假的。

一一三五、「虛假的人，云云」（五二八）。

然後他指出「虛假的」如何用為人之謂詞。對於這一

點，他作了兩件事。第一，他提出人被稱為虛假的兩種情形。一個人被稱為虛假的一種情形是，他願意或喜歡擁有這類的思想，亦即虛假的思想，並且他之選擇這樣的思想，並非爲了別的理由，而是爲了它們本身。因爲，凡具有習慣的人，他會覺得與那習慣相關的活動使人快樂，並且作起來容易。因此凡具有一種習慣的人，他就會按照那個習慣去行動，而不是爲了別的外在理由。例如，放蕩的人之犯通姦罪，是因爲性交的快樂，但是如果他通姦是爲了別的目的，譬如爲了偷竊，則他更是一個竊賊，而不是一個好色之徒。同樣，選擇說謊話的人，如果是爲了錢，則他更是貪吝的，而不是虛假的。

一一三六、我們說一個人是虛假的第二種情形是，他在別人心中造成虛假的觀念，正像我們上面所說，造成虛假圖像或印象的東西是虛假的那樣。因爲，如同上面所說，顯然地，「虛假的」涉及不存在之物。因此，我們說一個人是虛假的，是因爲他說假話，我們說一個觀念是虛假的，是因爲它涉及不存在之物。

一一三七、「因此，西皮亞斯，云云」（五二九）。

第二，他根據上面所說排除了兩個錯誤的意見。他從上述各點抽得第一個結論。他說，既然虛假的人是選擇並製造虛假意見者，那麼在邏輯上我們可以反駁或排斥西皮亞斯那一篇（柏拉圖的作品）裡所說的話，就是，同一個觀念既是真的又是假的。因爲，這個意見認爲，能夠騙人的人是虛假的，因而，由於他既能騙人又能說實話，因此同一個人既是真實的也是虛假的。同樣，同一個述句既是真的也是假的，因爲同一個述句既能是真的，也能是假的；例如，「蘇格拉底坐著」這句話，當他坐下時，是真的，當他不坐下時，是假的。現在，很明顯地，這個意見是沒有保障的，因爲，即使一個人是明智的和有知識的，他也

能夠欺騙；然而他不是虛假的，因為他不製造或選擇虛假的觀念或意見——這乃是我們說一個人虛假的理由，一如上述（五二八：C——三五）。

一一三八、「再者，云云」（五三〇）。

然後他反駁第二個錯誤意見。這個意見主張，做卑鄙的事情和具有邪惡意願的人，比著不做那些事的人更好。然而這是錯誤的。因為，所謂邪惡的人就是因為他準備去作或去選擇邪惡的事情。然而這個意見願意接受這個虛假的定義，而其依據則是由類似的情況而作的一種歸納。因為，故意跛足的人比著不故意跛足的人更好，也更崇高。因此他說，作惡類似跛足，因為同一個觀念可用於這種情形。在一種意義下，這是真的。因為，故意跛足的人，就其道德性格而言，是更壞的，不過，就行走的能力而言，是更完美的。同樣，故意作惡的人，就其道德性格而言，他是較壞的，不過，就其他方面的能力而言，也許不是較壞的。例如，從道德的觀點看，雖然故意說謊的人是更邪惡的，然而比著一個人，當他說假話時，他相信他說了真話——雖然他不是故意的——更聰明。

一一三九、「偶然的，云云」（五三一）。

最後，他提出了「偶然」一辭的各種意義。其意義有二。第一，偶然的是依附於一物並且我們可以真正肯定它如此的東西，不過並非必然如此，或者「大半如此」，亦即在大多數情況下如此，而是在少數的情況下如此；例如，一個人為了種植一棵植物而挖洞時發現了寶藏。因此，挖洞時發現了寶藏，這是偶然的。因為，一個不必然是另一個的原因，以至於一個必然地來自另一個。並且它們也不是必然地互相伴隨，亦即不是一個必然地跟著另一個，像白天跟著黑夜那樣——即使一個不是另一個的原因。而且它也不是經常，或在大多數的情況下發生——就是種植植物的

人發現寶藏。同樣，我們說「一位音樂家是白的」，然而這並非必然如此，也不是在大多數的情況下如此。因此，我們的述句是偶然的。然而這個例子與第一個不同；因為，在第一例中，「偶然」一辭涉及變，在第二例中，「偶然」一辭涉及存有。

一一四〇、現在，正如一物屬於某確定主體，同樣，它也被認為「屬於哪兒」，亦即屬於某確定地點，「並屬於某個時刻」，亦即屬於某確定時刻。所以，如果它不是因了自己的本性而屬於這些東西，那麼它即是偶然地屬於它們。例如，當「白的」是一位音樂家的謂詞時，這是偶然的，因為「白的」不屬於音樂家之為音樂家。同樣，如果在夏天有大量的雨水，這是偶然的，因為它之發生在夏天並不因為那是夏天。再者，如果重的東西是在高處，這是偶然的，因為，它之在這樣的地方並非因為那地方如此，而是因了外在的原因。

一一四一、應該注意的是，關於這兒所說的偶然，並沒有確定的原因，「而只有偶然的原因」，亦即無論那碰巧是什麼，或「機會因」，亦即機運——不確定的原因。例如，假定有人來到伊吉那，亦即一座城，「不是為了到那兒去」，亦即如果他之走向那座城，不是為了要去那座城，而是被外在的原因強迫到那兒去的，那麼，他之「來到了伊吉那」是偶然的；例如，是因為冬天的風在海裡造成了風暴而把他吹到那兒去的，或是因為他被海盜捉住強行把他帶去的。所以，顯然地，這是偶然的，它能夠為不同的原因而發生。他在航行時到達了這個地方，這是一項事實；這件事的發生，「不是由於它本身」，亦即不是因為他航行（因為他打算航向別的地點），而是「因了別的理由」，亦即因了其他外在原因。因為，暴風雨是他來到「非他所航向的地點」，亦即伊吉那，的原因；或者是

海盜，或者是其他這類的原因。

一一四二、「偶然的」第二個意思是指凡屬於一物本身而非在其實體之內的東西；這是本質謂語的第二樣態，一如上述（C—O五五）。因為，第一種樣態是說，一物是某物之本質謂詞（這謂詞呈現在它的定義中），如動物是人的謂詞—這決不是偶然的。現在，「具有兩個直角」在本質上屬於三角形，然而不屬於三角形之實體。因此它是偶然之物（偶然的）。

一一四三、這個意義的偶然與第一個不同，因為這第二義的偶然之物能夠是永恆的。因為，一個三角形的三個角常常等於兩個直角。但是，第一義的偶然之物中沒有一個能夠是永恆的，因為它們常是在較少的情況下發生。關於這一類的偶然之物，在另外的地方有所討論，譬如在本書卷六（五四四：C—一七二），以及〈物理學〉卷二（譯者註五）。所以，第一義的偶然之物與自存之物相反；第二義的偶然之物與屬於實體之物相反。第五卷終。

## 譯者註

- 一、Plato, *Hippias Minor*, 365 — 76 .
- 二、*Analytica Posteriora*, I, 6 ( 75 a 18, 39 — 41 ) .
- 三、*Isagoge*, Chap. "Genus" ( G 6 IV , I, 18 — 23 ) .
- 四、同上 ( 1, 23 — 2, 10 ) .
- 五、*Physica*, II , 5 ( 196 b 10 ) .

