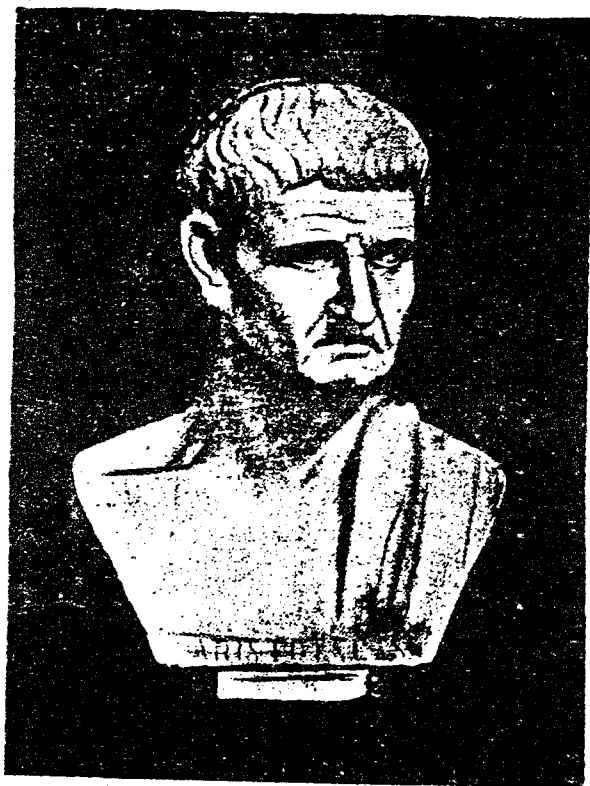


部譯世界名著

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 四

存有和第一原理

卷四 存有和第一原理

卷四要目

- | | | |
|-----|-----------------------------------|-----|
| 第一篇 | 這門科學的固有題材：存有之為存有，以及實體和附質 | 365 |
| 第二篇 | 這門科學考量存有和「一」。以存有和「一」之區分為基礎的哲學部門 | 375 |
| 第三篇 | 這門科學考量「一」與「多」以及一切相反之物。討論這些事項的方法 | 383 |
| 第四篇 | 第一哲學探討一切對立之物。它與邏輯學的不同 | 389 |
| 第五篇 | 解答在卷三中關於證明之原理所提出的問題 | 399 |
| 第六篇 | 第一哲學必須考察證明之第一原理。這條原理的性質。關於這條原理的錯誤 | 405 |
| 第七篇 | 矛盾之物不能同時是真 | 413 |
| 第八篇 | 對抗上述主張的其他論證 | 429 |
| 第九篇 | 對抗那些否定第一原理的人們的其他三個論證 | 437 |
| 第十篇 | 反駁那些謂矛盾之物同時為真的人們的方法 | 445 |

第十一篇	有些人之所以認為現象為真的理由	451
第十二篇	有些人之所以認為真理與現象同一的理由	455
第十三篇	可感之物中的變化不相反其真實性	465
第十四篇	對抗以真理在於現象之觀點的七個論證	471
第十五篇	駁『能夠證明矛盾之物同時為真』的觀點。 相反之物不能同時屬於同一主體	479
第十六篇	矛盾之物之間沒有第三者。海拉克利圖及阿 納撒哥拉如何影響了這個主張	489
第十七篇	駁斥『每一物既是真的又是假的』，以及 『每一物既是靜的又是動的』這些意見	497

第一篇 這門科學的固有題材：存有之爲存有，以及實體和附質

亞里斯多德原文 第一及第二章 1003^a
— 1003^b22

二九四、有一門科學，它研究存有之爲存有，以及必然屬於存有的性質。

二九五、這門科學跟任何所謂的特殊科學都不相同；因爲沒有任何別的科學試圖研究一般的存有之爲存有，而是將存有的某一部分切斷，研究這一部分的附質，例如，這即是數學所作的。

二九六、現在，既然我們在找尋事物之原理及最後的原因，那麼，顯然地，這些東西本身即是某些物性的原因。因此，如果那些找尋存有之元素的人們尋得了這些原理，那麼它們之爲存有的元素不是在任何偶然的方式下如此，而是因爲它們是存有。所以我們也必須了解存有之爲存有的第一原因。

第二章

二九七、存有這個語詞被用爲許多意義，然而都涉及一物和一個性質，而並非歧義地。譬如一切健康之物皆與健康有關，有的是因爲它保存健康，有的是因爲它引起健康，有的是因爲它是健康的徵兆（如尿），有的是因爲它能接受健康。「醫學的」這個語詞與醫術的關係也有類似的情形，有的稱爲醫學的是因爲它擁有醫術，有的是因爲它能接受醫術，還有的是因爲它是那些擁有醫術的人們的行爲。我們能夠列舉其他的在類似的方式下被使用的語詞。

同樣，存有這個語詞也用為許多意義，但是每一種意義皆涉及第一原理。因為有些東西被稱為存有，因為它們是實體；有的因為它們是實體的感受；有的因為它們是走向實體的過程，或者是實體的毀滅或缺性或性質，或者因為它們是實體的生產原理，或者它們是與實體相關的東西，或者它是這些東西或實體之部分的否定。也是因為這個理由，我們說「非有存在」。

二九八、所以，正如有一門關於一切健康事物的科學，同樣，在其他情況下也是如此。因為，研究那些涉及一物的東西以及研究那些涉及一種物性的東西，都是同一門科學的職務。因為在一種意義下，這些東西也涉及一物。

二九九、因此，顯然地，研究衆存有之為衆存有乃是一門科學的任務。

二九九 a、但是，無論在那方面，科學所關懷的都是首要的，其他東西所依賴的，以及它們由它那兒取得名稱的東西。因此，如果這是實體的話，那麼哲學家必須掌握實體的原理及原因。

三〇〇、現在，關於每一類事物，都有一種意義和一門科學。例如文法學，它研究一切語詞，是一門科學。也是為了這個理由，研究「存有之為存有」的一切種別以及這些種別的種別，乃屬於一門普遍的科學。

聖多瑪斯註

五二九、在上一卷裡，哲學家以辯證的方式討論了這門科學裡應該探討的事物。這兒他開始以證明的方式對於上面提出來的以及以辯證的方式討論過的那些問題建立真實的答案。

在前一卷裡，他以辯證的方式一方面討論了屬於這門科學之方法的，亦即這門科學所涉及的事物，另一方面也討論了落在這門科學的研究範圍之內的东西。由於在開始考量一門科學所探討的事物之前，必先認識這門科學的方法，一如在卷二中（一七四：C 三三五）所闡明者，因此這一部分分為兩節。第一（二九四：C 五二九），他提到這門科學考量哪些事物。第二（四〇三：C 七四九），他講論落在這門科學的研究範圍之內的事物。他將在卷五討論這一節（「在一種意義下『原理』這個語詞，云云」）。

第一部分又分兩節。第一，他說明這門科學的題材是什麼。第二（二九七：C 五三四），他開始解答在前一卷所提出的關於這門科學所討論的事物的問題（「存有這個語詞，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他提出，有一門科學，其主題為存有。第二（二九五：C 五三二），他說明，它不是一門特殊科學（「這門科學，云云」）。第三（二九六：C 五三三），他指出，這即是我們探討的那門科學（「現在，既然我們，云云」）。

現在，由於一門科學不但應該研究它的主題，而且也應該研究主題的固有附質，所以第一（二九四），他說，有一門科學，它研究「存有之為存有」，作為它的主題，而且也研究「必然屬於存有的特性」，亦即它的固有附質。

五三〇、他說「存有之為存有」，因為探討特殊的存有的其他科學，事實上皆考量存有（因為一切科學的主題

都是存有)，然而它們不考量「存有之爲存有」，而是考量某一特殊種類的存有，譬如數，或線，或火，或其他類似的東西。

五三一、他又說「以及必然屬於存有的特性」，而不只是屬於存有的特性，目的在指出，這門科學的任務不是探討偶然屬於其主題的那些特性，而只要探討必然屬於它的那些特性。幾何學不考量一個三角形是不是銅質的或木料的，而單單在一種絕對的意義下去考量它，就是它的三個角等於二直角。因此，這樣的一門科學，亦即以存有爲主題的科學，不應該考量偶然屬於存有的一切特性，因爲那樣的話，它將會考量一切科學所探討的附質了。因爲一切附質皆屬於存有，但並非就其爲存有而言。因爲作爲較低之物之固有附質的那些附質，在偶然的方式下與較高之物相關聯；例如，人之固有附質不是動物之固有附質。現在，探討存有及其固有附質的這門科學的必然性由這一事實看得出來，就是，這樣的東西我們應該認識，因爲關於其他事物的知識繫乎它們，正如關於固有對象之知識繫乎關於共通對象之知識那樣。

五三二、「這門科學，云云」（二九五）

然後他指出，這門科學不是一門特殊科學，他使用的論證如下。沒有一門特殊科學探討普遍的「存有之爲存有」，而是單單探討存有的一部分，這一部分與其他部分不同；它研究這一部分的固有附質。例如，數學研究一種的存有，亦即帶量的存有。然而共通的科學探討普遍的「存有之爲存有」，所以它不同於任何特殊的科學。

五三三、「現在，既然我們，云云」（二九六）

這兒他指出，我們討論的這門科學是以存有爲主題，其論證如下。每一種原理其本身即是某一物性的原理及原因。然而我們正在找尋事物之第一原理和最後原因，一如在卷一（二六：C 五七）所闡明者，所以它們本身即是某

種物性的原因。但是這個物性只能是事物的本性。這一點是明顯的，因為所有的哲學家，在找尋事物之元素時一因為它們是存有一都是找尋這一類的原理，就是最初的和最後的原理。所以在這門科學裡，我們是在找尋「存有之為存有」的原理。因此存有即是這門科學的主題，因為任何科學都要尋找它的主題的固有原因。

五三四、「存有這個語詞，云云」（二九七）

然後他開始解答在上一卷裡關於這門科學所探討的事物所提出的問題。其討論分三部分。第一（二九七：C五三四），他解答是否這門科學同時探討實體和附質，以及它是否探討一切實體的問題。第二（三〇一：C五四八），他解答是否探討下面這一切事項：一與多，同與不同，相反之物，對立之物，等等，是屬於這門科學的問題（「雖然存有和『一』，云云」）。第三（三一九：C五八八），他解答是否探討證明之原理屬於這門科學的問題（「再者，我們必須指出，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他指出，同時探討實體和附質是這門科學的任務。第二（二九九 a：C五四六），他指出，這門科學主要涉及實體（「但是無論在哪方面，云云」）。第三（三〇〇：C五四七），他指出，這門科學的任務是探討一切實體（「現在，關於每一類事物，云云」）。

關於第一部分，他使用了這個論證。那些以類比的方式一而不是以同義的方式一具有一個共通謂詞的東西，屬於一門科學探討的範圍。然而存有這個語詞即是一切存在之物的謂詞。所以一切存在之物，亦即實體和附質，都屬於探討「存有之為存有」的這一門科學的範圍。

五三五、在這個論證裡，第一（二九七：C五三五），他提出小前提。第二（二九八：C五四四），他提出大前提（「所以，正如有一門，云云」）。第三（二九九：C

五四五），提出結論（「因此，顯然地，云云」）。

所以第一（二九七），他說，存有這個語詞，或存在之物，具有若干個意義。但必須注意，一個語詞可以在各種意義下作為不同事物的謂詞。有時它是依照一種完全相同的意義作為它們的謂詞，在此情況下它就稱為它們的單義謂詞，譬如「動物」是牛和馬的謂詞。有時它是依照完全不同的意義作為它們的謂詞，如此的話，它就稱為它們的歧義謂詞，譬如「狗」是一顆星和一種動物的謂詞。有時它是按照一部分相同，一部分不同的意義作為它們的謂詞（不同的是因為它們含蘊不同的關係，相同的是因為這些不同關係都涉及同一物），如此的話，它就稱為「類比謂詞」，或比例謂詞，這即是，每一項憑著它自身的關係與同一物相關聯。

五三六、我們還必須注意，在類比之物的情況下，不同關係與之相關聯的那一物，在數量上是一個，而不只在意義上是一個，它是被一個單義語詞所指定的那類的「一」。因此他說，雖然存有這個語詞具有若干意義，但它並非歧義謂詞，而是與一物相關聯者，並且不只是在意義上與一物相關聯，而是與一個具有特定性質的東西相關聯。這一點從文中所舉的例子看得出來。

五三七、第一，他提出了許多東西與一物相關聯如同與目的相關聯的例子。這一點在「健康的」這個語詞的情況下是很明顯的。因為「健康的」這個語詞並非單義地作為食物，藥品，尿，和動物的謂詞；因為健康之概念，當它應用於食物時，是指能保存健康的東西；當它應用於藥品時，是指造成健康的東西，當它應用於尿時，是指健康之標記；當它應用於動物時，是指接受健康者或健康的主體。因此「健康的」這個語詞的每一種使用皆涉及同一個健康，因為動物所接受的，尿所表示的，藥品所造成的，以及食物所保存的，都是同樣的健康。

五三八、第二，他提出了許多東西與一物相關聯如同與動力原理相關聯的例子。一物被稱為醫學的，因為它擁有醫術，譬如熟練的醫生。另一物稱為醫學的，因為它自然傾向於擁有醫術，譬如有人具有這樣的傾向，就是他們很容易求得醫學技術（依此而論，有些人由於具有特殊的自然構造，能夠從事醫學活動）。另一物稱為醫學的，因為它為治病是必須的，譬如醫生使用的工具可以稱為醫學的。同樣，醫生用來恢復健康的東西，也一樣，也可以稱為健康的。在具有許多意義方面與這些類似的其他語詞也可取用作例子。

五三九、正如上述的語詞具有許多意義，同樣，存有這個語詞也是如此。但是每一個存有是在其與一個第一物的關係上被稱為存有的，並且這個第一物不是目的，也不是動力因，而是一主體。因為有些東西被稱為存有，或被稱為存在，因為它們自身具有存在，譬如實體，它們是在首要的和真正的意義下被稱為存有。其他東西被稱為存有，因為它們是實體的感受或特性，譬如實體的固有附質。其他東西被稱為存有，因為它們是邁向實體的歷程，譬如生與變動。別的東西被稱為存有，因為它們是實體的毀滅；毀滅是邁向「非有」的歷程，正像生是邁向實體的歷程一樣。並且，既然毀滅終止於缺性，正像生終止於形式那樣，因而實體形式之缺乏也可以稱為存有。再者，某些性質或某些附質稱為存有，因為它們是實體的生產原理，或者是依照上述的一種關係或其他關係與實體相關聯的那些事物的生產原理。類似地，與實體相關聯的那些東西的否定，或者甚至實體自身的否定，也稱為存有。因此我們說「非有是非有」。然而，除非「否定」在某種方式下具有「存在」，則上述的說法是不可能的。

五四〇、然而必須注意的是，上面提到的存有的樣態，可歸納為四種。其中之一是最不圓滿的，就是否定和缺性，

它們只存在於心中。我們說它們存在於心中，因為心靈把它們當作存有加以思考，其實它是在肯定或否定關於存有的一些東西。否定與缺性在哪方面有差異，將在下面加以討論（三〇六：C五六四）。

五四一、另一種存有的樣態是生與毀，由於此種樣態的不圓滿，因而它接近上面所說的那一種。生與毀具有缺性與否定的混合體，因為變動乃是一種不圓滿的實現，一如在〈物理學〉卷三（譯者註一）所闡明者。

五四二、第三種樣態的存有不包含「非有」在內，然而它們仍是不圓滿的存有，因為它們不是自存的，而是存在於別的東西上面，譬如實體之性質，分量，和特性。

五四三、第四種樣態的存有是最圓滿的，就是，它存在於實際界，而不雜有缺性，並且它具有堅實的存在，因為它是自存的。這即是實體所擁有的存在樣態。其他一切樣態皆還原為這一個，如同還原為主要的存在樣態一樣；因為性質和分量之被稱為存在，是由於它們存在於實體之內；變與生之被稱為存在，因為它們是走向實體或走向上述某一項的歷程；否定與缺性之被稱為存在，因為它們除掉上述三者之一部分。

五四四、「所以，正如，云云」（二九八）

這兒他提出第一個論證的大前提。他說，不但是研究那些涉及「一物」，亦即一個共通概念，的東西，而且連研究那些依照不同的關係涉及一種物性的東西，都是一門科學的任務。理由是，它們所涉及的東西是一個；正像一門科學—醫學—探討一切提供健康的東西那樣明顯。我們上面提到的其他東西也有同樣的情形。

五四五、「因此，顯然地，云云」（二九九）

然後他抽得他希望獲得的結論。這是自明的。

五四六、「但是無論在哪方面，云云」（二九九a）

然後他指出，雖然這門科學探討一切的存在之物，但

是它關懷的主要對象是實體。他使用了下面的論證。凡是探討涉及一個主要事物之許多東西的科學，它所關懷的真正和主要對象即是那個主要事物，亦即其他東西的存在依賴於它並且由它那兒取得名稱的事物。在任何情況下都是如此。然而實體是主要的存有。所以探討一切存有的哲學家應該主要探討實體的原理及原因。所以他考量的主要對象是實體。

五四七、「現在，關於每一類，云云」（三〇〇）

他以下面的論證證明，第一哲學家的任務是探討一切實體。關於屬於一個類的一切事物，有一個意義和一門科學；例如，視覺涉及一切顏色，文法學涉及一切語詞。所以，如果一切存有在某種意義下皆屬於一個類，那麼存有的一切種別必須屬於作為一般科學的一門科學所探討的範圍，並且存有的不同種別必須屬於那門科學的不同種別。他說這話，是因為一門科學不必須依照每一個種別的特徵探討一個類的一切種別，而只是就其在類方面相符去加以探討。但是依照它們的特徵，一個類的不同種別屬於特別的科學，如同在當前的情況下所發生的那樣。因為，就一切實體皆為存有或實體而言，它們屬於這門科學的研究範圍；但是就其為特殊的實體而言，譬如一頭獅子或一頭牛，則它們屬於特別的科學。

譯者註

一、Physica, III, 2 (201b 31)。

第二篇 這門科學考量存有和「一」。以存有和「一」之區分爲基礎的哲學部門

亞里斯多德原文 第二章 1003^b22 — 1004^a8

三〇一、現在，雖然存有和「一」爲同一物和同一性質，就是說，它們像原理及原因一樣聯合在一起，然而它們不是被同一個概念表達出來。不過，即使我們視它們爲相同的，那也沒有差別；事實上這樣更有助於我們的工作。

三〇二、因爲「一個人」和「人」和「存在的人」，爲同一物；並且當我們把一些語詞加以重複地說「有一個存在的人」，和「有一個人」，其所表達的意義也沒有什麼不同。明顯地，它們在生方面或是在毀方面，都沒有分開。關於「一」也是一樣。所以，顯然地，給它們增加的字詞只表達同樣的東西，並且「一」不是別的，就是存有。

三〇三、再者，一物之實體並非在偶然的方式下爲一個；同樣，它是存在之物。

三〇四、因此，有多少種的「一」，就有多少種的存有，對於它們的探討是同一門普遍科學的任務。例如，我的意思是指相同，相似，以及其他這類的屬性。幾乎一切對立之物都可以歸入這個起點。但是，我們在邏輯裡，亦即在說明或討論對立之物時，已經研究了這些問題。

三〇五、並且有多少種的實體，就有多少個哲學部門，因此必須有一門第一哲學，以及依照順序在它後面的一門。因爲存有和「一」即刻落入了類別；爲這個原故，將有科學與這些類別相應。因爲「哲學家」這個語詞的用法如同「數學家」那個語詞的用法一樣；數學也有部分，並且在數學的領域中有第一門，第二門，以及其他跟在後面的科學。

聖多瑪斯註

五四八、這兒他開始指出，對於共通屬性的研究，諸如一，多，相同，不同，等等，屬於同一門科學的研究範圍。關於這一點，他作了兩件事。第一（三〇一：C五四八），他指出，每一個屬性，分開來說，都是如此，其論證取自固有的或特別的原理。第二（三一〇：C五七〇），他指出，一切屬性合在一起來說，也是如此，其論證取自共通原理（「並且哲學家的任務是，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出，哲學家應該探討這一切屬性。第二（三〇八：C五六八），他告訴我們，如何研究它們（「因此，既然『一』，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出，這門科學的任務是考量「一」及其種別。第二（三〇六：C五六四），他指出，考量一切相反之物是同一門科學的任務（「現在，既然，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他說明，這門科學的任務是考量「一」。第二（三〇四：C五六一），他說明，考量「一」的種別也屬於這門科學（「因此，有多少種的，云云」）。

所以第一（三〇一）他說，存有和「一」為同一物並且為同一性質。他說這話，是因為有些東西在數量上是同一個，但不是同一性質，而是不同的性質，例如，蘇格拉底，這個白的東西，和這位音樂家。現在，「一」和存有這些語詞不是指不同的性質，而是指同一個性質。然而事物之是一個，有兩種方式。有些東西之為一個，是說它們像能夠互換的東西那樣聯合在一起，譬如原理與原因；有些東西之能夠互換，其意不只是說，它們在數量上是同一物（或在一個主體上面），而且是說，它們在概念上也是同一物，譬如衣服和服裝。

五四九、現在，「一」和存有是依照不同的概念指示同一個性質，所以它們類似原理及原因，而不類似衣服和服裝——此兩者完全是同義詞。不過，如果我們把它們當作同義詞來使用，亦即像那些在數量和概念上都是一物那樣，這對他的論題而言，沒有什麼差別。事實上，這樣作「更加支持我們的工作」，亦即更有助於他的目標，因為他企圖證明的是，「一」和存有屬於相同的研究範圍，並且一個的種別與另一個的種別相應。如果「一」和存有在數量及概念上都相同，而不只是在數量上相同，在概念上不同，則關於這一點的證明將更明顯。

五五〇、他使用了兩個論證來證明它們在數量上是相同的。當他說「因為一個人」時，那就是第一個論證，其式如下。當兩物加於第三物而不造成任何差異時，則它們即是完全相同的。但是當「一」和存有加於人或任何東西時，不造成任何差異。所以它們是完全相同的。小前提的真實性是明顯的，因為說「人」和「一個人」，是相同的。同樣，說「存在的人」和「是人的東西」，也是相同的。並且當我們用重複的語詞說「這是存在的人，是人，是一個人」的時候，我們並沒有表示不同的意義。證明如下。

五五一、「人」和「是人的東西」之生與毀，是同一件事。這一點是明顯的，因為生是走向存有的過程，毀是從存有到非存有的變化。因此，如果「存在的人」不生，則「人」絕不能生；同時，如果「存在的人」不毀，則「人」絕不能毀。而凡是一起生一起毀的東西，即是同一物。

五五二、正如上面所說，存有與「人」在生或毀方面都不能分開，同樣，關於「一」也是明顯的，因為當「人」出生時，「一個人」也出生，當「人」毀滅時，「一個人」也毀滅。那麼，顯然地，這些東西的加入（亦即一或存有之加於人）乃表示同一物，並且單單爲了「一」和存有之加於「人」，並不能了解爲某種性質加於「人」。據此，

我們清楚地看出，「一」和存有並無不同，因為當兩物與一第三物相同時，此兩物彼此相同。

五五三、由上面的論證也可以看出，「一」和存有有在數量上相同，然而在概念上不同。否則的話，它們就完全是同義詞了，並且若是那樣，則「存在的人」和「一個人」這些話將毫無意義。因為，我們要知道，「人」這個語詞導源於人之本質或本性，「物」只導源於本質；然而存有這個言詞導源於存在的行為，「一」這個語詞導源於秩序或無區分。因為「一」之為物是指未分的存有。現在，具有本質者，和因了本質而具有實質者，以及其本身未被區分者，都是相同的。因此，這三個語詞一物，存有，和一一絕對是指同一物，但是它們的概念不同。

五五四、「再者，一物之實體，云云」（三〇三）

然後他提出第二個論證，這個論證涉及主體之同一性。其式如下。設有兩個屬性，它們是事物之本質的謂詞，而非偶然的謂詞，則它們在主體上或在數量上是同一的。然而「一」和存有即是如此，就是，它們是事物之本質的謂詞，而非偶然的謂詞；因為一物之實體，其自身即是一個，而非偶然地是一個。所以存有和「一」這些語詞在主體方面指的是同一物。

五五五、上文所說存有和「一」是事物之本質的謂詞，而非偶然的謂詞，這一點證明如下。如果存有和「一」作為事物之實體的謂詞，是由於有東西加於它（亦即偶然地），那麼存有也應該是此加添物的謂詞，因為任何東西都是「一」和存有。然而那樣的話，則產生一個問題，就是，存有是否為此物（加添物）之本質的謂詞，或是由於另一物加於它。如果是後者的話，那麼關於後來的加添物會有同樣的問題發生，以至於無限。然而這是不可能的。因此必須保持第一個主張，就是，一物之實體即是「一」和「自存的有」，而不是因為某物加之於它。

五五六、然而必須指出，亞維柴那（Avicenna）對這一點有不同的意見。他說（譯者註一），存有和「一」這些語詞的意思不是指一物之實體，而是指加於它的一些東西。他說存有的情形是如此，因為當某物由別的東西取得它的存在時，此物之存在必然不同於它的實體或本質。然而存有的意思是指存在自身。因此存有或存在似乎是指加於一物之本質上的東西。

五五七、關於「一」，他的說法是相同的。他以爲，能夠跟存有互換的「一」，和作為數之原理的「一」，是相同的。而作為數之原理的「一」必須是指加於實體的實物，否則的話，既然數是由「一」合成的，則它不會是一種的量，亦即加於實體的一種附質。他說，此種的「一」是可以跟存有互換的，但這不是說它是指一物或存有之實體，而是說，它指的是屬於一切存有的附質，正像笑的能力屬於每一個人那樣。

五五八、但是關於第一點，他似乎是不對的。因為，即使一物之存在不同於它的本質，然而它不應被理解為依照附質的方式加於本質的東西，而是由本質之原理所建立的東西。因此存有，亦即因了它的存在而應用於一物的語詞，其所指跟因了它的本質而應用於一物的語詞所指的，是同一個東西。

五五九、他所說能夠與存有互換的「一」和作為數之原理的「一」是相同的，這一點似乎也不是真的。因為，沒有一種屬於存有之特殊類別的東西像是一切存有之特徵，因此，單單屬於存有之特殊類別的「一」一分立的量一似乎不能與普遍的存有互換。因為，如果「一」為存有之獨具的和本質的附質，則它必是被「存有之為存有」的原理所造成的，正如任何一個固有附性都是由其主體的原理所造成的那樣。然而，謂具有存有之特殊樣態的東西完全是由「存有之為存有」的共通原理造成的，這是不合理的。

所以，謂屬於特定種類的東西是一切存有的附質，這個話不能是真的。

五六〇、所以作為數之原理的那種「一」不同於能夠與存有互換的「一」。因為，能夠與存有互換的「一」指的是「存有自身」，只加於它不分的概念，既然此「不分」的概念是一種否定或缺性，因而它並不肯定任何加於存有的實物。如此，則「一」和存有在數量上毫無差異，而只在概念上彼此不同。因為，否定或缺性並非真實的存有，而是一種「理性的存有」（按：亦即思想中的存有），一如上述（二九七：C五四〇）。但是，作為數之原理的那種「一」把測準的概念加於實體，而測準是量的特徵，並且最先出現於單位之中。它被描述為「區分」之缺乏或否定，而區分屬於連續量；因為數是分割連續量而產生的。因此數屬於數學，其主體不能離開可感的質料而存在，但是可以離開可感的質料而被考量。然而，如果作為數之原理的那種「一」是與質料分別存在的，並且存在於非物質實體之類中，像能夠與存有互換的「一」那樣，則情況就不是如此了。

五六一、「因此，有多少種，云云」（三〇四）

然後他結論說，考量「一」之部分是哲學家的任務，正如考量存有之部分是哲學家的任務一樣。第一，他證明這一點。第二（三〇五：C五六三），他指出，有不同的哲學部門與存有和「一」之不同的部分相應（「並且有多少種，云云」）。

第一（三〇四）他說，既然「一」和存有指的是同一物，並且它們的種別是相同的，那麼存有的種別有多少，「一」的種別也就有多少，它們必然彼此相應。因為，正如存有之部分為實體，分量，性質，等等，同樣，「一」之部分相同，相等，相似。因為，當事物在實體方面是一個時，它們是相同的，當它們在分量方面是一個時，它們

是相等的，當它們在性質方面是一個時，它們是相似的。至於「一」的其他部分，如果我們賦予它們名稱，即可由存有的其他部分求出來。並且，正如考量存有的一切部分是一門科學，亦即哲學，的職責，同樣，考量「一」的一切部分，就是，相同，相似，等等，也是同一門科學的職責。「幾乎」一切對立之物皆可歸之於這個「起點」，亦即歸之於「一」。

五六二、他之加上這個限制，是因為在有些情況下這一點不那麼明顯。然而那必然是真的；因為，既然任何對立之物的一支皆含蘊著缺性，則它們必須回歸到主要的缺性，而在這主要缺性之中，「一」是最基本的。導源於「一」的「多」是他性，差異，和對立的原因，一如下面要說明者。他說，這一點「在我們關於對立之物的選集中」，亦即在我們研究對立之物的論文中，就是本書卷十（八三六—八四〇；C二〇〇〇—二〇二一）中，已經討論過。

五六三、「並且有許多種，云云」（三〇五）

這兒他指出，哲學的部門是依照存有和「一」的部分而作的區分。他說，實體有多少部分，就有多少哲學部門，因為存有和「一」是實體的主要謂詞，並且實體是這門科學所探討的主要對象。由於實體之部分彼此有一定的秩序，譬如非物質實體自然先於可感的實體，因此必須有個第一部分。現在，涉及可感的實體的那一部分在教學的秩序上是第一部分，因為任何學習的科目必須由我們較容易認知的東西開始。他在本書卷七及卷八中（譯者註二）討論這一部分（五七七；C一三〇〇）。然而涉及非物質實體的那一部分，在地位和這門科學的目標方面都是在先的。此部分的討論見於本書卷十二（一〇五五；C二四八八）。但是無論哪一部分為第一，它必須與其他部分相連貫，因為一切部分皆以「一」和存有為其大類。因此這門科學的一切部門皆在存有和「一」的探討中聯合在一起，儘管它

們涉及實體的不同部分。因此這是一門科學，因為上述的部分都是與「這些東西」，亦即「一」和存有，相應的事物，而為實體之共通的屬性。在這方面，哲學家類似數學家。因為，數學具有不同的部門，其中一門是主要的，如算術，另一門是次主要的，如幾何學，其他則依序跟在這些科目的後面，像光學，天文學，和音樂學。

譯者註

一、Metaphysica, III, 3 (79rab) ; I, 2 (70vb) .

二、亦即在卷八中之一般性的發揮。

第三篇

這門科學考量「一」與「多」以及一切相反之物。討論這些事項的方法

亞里斯多德原文 第二章 1004^a9 — 1004^a34

三〇六、既然研究相反之物是同一門科學的任務，並且「多」是「一」的反面，那麼研究否定和缺性也是同一門科學的任務，因為在這兩種情況下我們都在研究具有否定或缺性的「一」。這一項（否定或缺性），或是以絕對的方式陳說出來的，因為屬性存在於一物中，或（不是以絕對的方式陳說出來的），因為它不存在於某一特定的類中。所以這項差異之存在於「一」中，超過否定中所蘊含的，因為否定是所討論之事物之不存在。但是在缺性的情況下，則有一作為基礎的主體，而缺性是它的謂詞。

三〇七、然而「多」是「一」的反面（譯者註一）。因此上述概念的反面，他性，不相似，和不相等，以及任何屬於「多」或「一」的東西，必然是在上述科學的研究範圍之內。對立性是其中之一，因為對立性是一種的差異，而差異是一種的他性。

三〇八、因此，既然「一」這個語詞的用法有許多意義（譯者註二），因而指攝上述相反之物的語詞的用法也有許多意義。然而認識這一切是同一門科學的任務。因為，即使有的語詞在許多意義下被使用，並不能因此說它屬於另外的科學。因此，如果語詞的使用不只一個意義，並且它們的概念不屬於同一物，那麼研究它們就是不同科學的任務了。但是，既然一切事物皆歸屬於一個主要的物，譬如一切是「一」的事物皆歸屬於某個主要的「一」，那麼關於相同，他性，以及對立之物，也應該是同樣的情形。

因此我們必須分辨每個語詞被使用的一切意義，然後使它們回歸到每一個謂詞所表示的主要之物，以便看出每一項與它的關係如何。因為，我們把一個特殊的謂詞賦與一物，是因為它擁有它，我們把它賦與另一物，是因為它產生它，我們把它賦與別物，是因為別的方式。

三〇九、因此，顯然地，一如在我們的問題中所指出者，考量這些謂詞及實體是同一門科學的職責；這原是問題之一（一八一：C三四六；二〇二：C三九三）。

聖多瑪斯註

五六四、這兒他指出，考量相反之物是這門科學的任務。關於這一點，他作了兩件事。第一（三〇六：C五六四），他指出，考量缺性與否定是這門科學的任務。第二（三〇七：C五六七），考量對立之物是這門科學的任務（「然而多……云云」）。

他說（三〇六），既然考量相反之物屬於同一門科學（例如，考量健康與疾病屬於醫學，探討相合與不相合屬於文法學），並且，既然「多」是「一」的反面，那麼研究缺性與否定應該屬於探討「一」與「多」的那門科學。因為，關於「兩者」的研究都牽涉到「一」；就是說，「一」的概念含蘊否定與缺性，關於「一」的研究繫乎此兩者。因為，如同上面說過的（三〇二：C五五三），所謂「一」是指未分割的存有，並且區分涉及「多」，而「多」是「一」的反面。因此關於否定與缺性的研究屬於以探討「一」為職務的那門科學。

五六五、現在，否定有兩種：一是單純的否定，藉著這種否定，我們絕對地說一物不存在於另一物中；另一種是在一個類中的否定，藉此一物從另一物中被否定，不是絕對地，而是在某特定的類的限度之內。例如，並非一切沒有視覺者皆絕對地稱為盲者，而是在自然適合具有視覺之動物的類中的東西，才稱為盲者。這項差異之存在於「一」中，超越了「含蘊於否定中的東西」，就是說，這是它藉以不同於否定的東西，因為否定只表示某物之不存在，亦即只表示它所除掉的東西，而並不指出確定的主體。因此單純的否定對「非存有」而言，亦即對自然不適合具有某物的東西而言，是真的，對存有而言，亦即對自然適合具有某物而事實上沒有的東西而言，也是真的。因為，「無見」能夠作為一個想像之物，一塊石頭，和一個人的謂詞。然而在缺性的情況下，有一個確定的以缺性為謂詞的本性或實體；因為，並非一切沒有視覺的東西能夠稱為盲者，而是只有那種自然適合具有視覺的東西。既然蘊含在「一」之概念中的否定是在一個主體之內的否定（不然的話，則「非存有」可以稱為「一」了），那麼，顯然地，「一」不同於單純的否定，而更類似缺性的性質，一如在下面本書卷十（八六五：C二〇六九）所說明者。

五六六、然而必須指出的是，雖然「一」包括著一種暗含的缺性，然而不可以說它包括著「多」的缺性；因為，既然缺性在本質上是隨在具有缺性之物之後的，則必須說，「一」在本質上是隨在「多」之後的。並且也必須說，「多」將出現在「一」的定義之內；因為，缺性只能藉著它的反面而被界定。例如，如果有人問，盲是什麼，我們會說，盲是視覺的缺乏。因此，既然「一」出現在「多」的定義中（多是一之集合），則必須說，定義中有循環的情形。因而必須說，「一」包括著區分的缺乏，不過不是屬於量的那種區分，因為這種的區分只限於存有的一個特殊

的類，而不能含括在「一」的定義中。但是能夠與「有」互換的「一」含攝著形式的區分之缺性，它是藉著相反之物而生的，並且它的主要根源即是肯定與否定之間的對立。因為，有些東西，其中一個不是另一個；那些東西是互相分別的。所以我們首先了解「存有自身」，然後是「非存有」，然後是區分，然後是沒有區分的「一」，然後是「多」，其概念包括區分的概念，正如「一」的概念包括「不分」的概念那樣。不過，有些在上述的方式下被區分的東西能夠說是包括著「多」的概念——只要「一」的概念首先分配給被區分的每一物。

五六七、「然而多，云云」（三〇七）

這兒他指出，探討對立之物，或相反之物，是哲學家的任務；因為，「多」是「一」的反面，如同上面說過的（三〇六：C五六四），並且探討相反之物是同一門科學的任務。因此，既然這門科學探討「一」，相同，相似，和相等，那麼它也應該探討它們的反面，「多」，他性或差異，不相似和不相等，以及其他一切歸縮到這些甚至歸縮到「一」和「多」的屬性。對立性為其中之一；因為對立性是一種的差異，亦即在同一類中的不同事物。然而差異乃是一種的他性或不同，一如在卷十（八四〇：C二〇一七）所說者。所以對立性屬於這門科學的研究範圍。

五六八、「因此，既然，云云」（三〇八）

然後他講論到，為了建立這些論點哲學家應該採用的方法。他說，既然上述的一切相反之物皆導源於「一」，並且「一」這個語詞有許多意義，那麼指涉這些項目的一切語詞必然也有許多意義，就是像「相同」，「其他」，等等。即使這些語詞具有許多意義，然而認識它們每一個所表示的東西仍是同一門科學，亦即哲學，的任務。因為，假定有些語詞具有許多意義，並不能因此說，它屬於另外的或不同的科學。因為，如果被指涉的事物不具有「同一

個意義」，或者不是依照同一概念，亦即一義概念，或者不是在不同的方式下歸於一物，如同在類比之物的情況下那樣，如果這樣的話，則必須說，探討它們是另一門科學，亦即不同科學的任務；或者至少是偶然地屬於同一門科學，正像天文學探討天上的一顆星，亦即天狗星，以及自然科學考量小鮫（dog-fish）和狗那樣。然而這一切都歸於一個起點。因為，被「一」所表示的事物，雖然是不同的，卻能回歸到用「一」所表示的主要之物；並且我們也應該以同樣的方式講論相同，他性，對立，以及其他這類的語詞。因此，關於這些語詞中每一個語詞，哲學家要作兩件事。第一、他應該區分每一個語詞可能被使用的許多意義。第二、他應該確定「每一個謂詞」，亦即每一個作為許多事物之謂詞的名稱，歸於哪個主要之物。例如，他應該指明，相同，或他物，這些語詞所表示的第一物是什麼，以及其餘一切如何歸之於它；一個是因為它擁有它，另一個是因為它生產它，或是在其他這類的方式下歸之於它。

五六九、「因此，顯然地，云云」（三〇九）

基於上述，他結論說，研究這些共通的謂詞及實體是屬於這門科學的。這即是在卷三（一八一：C三四六；二〇二：C三九三）中所提出並討論的問題之一。

譯者註

一、參閱卷十（八六八：Γ二〇七五）。

二、參閱卷五（四二三：Γ八四二）。

第四篇

第一哲學探討一切對立之物。它與邏輯學的不同

亞里斯多德原文 第二章 1004^a34 — 1005^a18

三一〇、哲學家的任務是能夠研究一切事物，這也是明顯的。因為，如果不是哲學家的任務，那麼是誰要去研究是否蘇格拉底和坐著的蘇格拉底為同一個人，或者是否一物具有一個對立面，或者對立是什麼，或者它有多少個意義呢？同樣的情形也適用於其他這類的問題。所以，既然這些同樣的東西是「一之為一」和「存有之為存有」的根本特性，而不是存有之為數，或存有之為線，或存有之為火的特性，因而顯然地，認識這些東西的本質及其附質乃是這門科學的職責。所以，研究這些東西的那些人之所以犯錯，並非因為他們不作哲學的思考，而是因為實體佔第一位，而對於實體他們卻沒有注意。現在，有些東西是數之為數的特性，例如奇和偶，相稱與相等，過與缺，並且這些東西皆屬於數，若非就其自身而言，就是就其彼此的關係而言。同樣，有些東西是固體的特質，有些是可變之物的特質，有些是不可變之物的特質，並且有些是重和輕的特質。同樣，有些東西是「存有之為存有」的特性，這些東西的真理即是哲學家應該研究的。

三一—、這一點的標記如下。辯證家和詭辯家都偽裝成哲學家，因為，詭辯是表面的智慧，辯證家則對一切事物加以辯論，而存有對一切事物是共通的。但是，明顯地，他們之辯論這些題材，因為它們與哲學所討論的題材是共通的。因為，詭辯和辯證與哲學所涉及的是同類的事物。

三一二、但是哲學之不同於辯證在於它的力量，不同

於詭辯在於生活方式的選擇或取向。因為，辯證乃是追求哲學家實際上擁有的知識，而詭辯則具有智慧的相貌，而事實上並非如此。

三一三、再者，每組對立物的一個相應的支都是缺性，並且一切對立物皆歸之於存有和非存有，以及「一」和「多」。例如，靜歸於「一」，動歸於「多」。

三一四、幾乎所有的人都承認，實體和存有是由對立物合成的，因為大家都說，原理是對立物。因為，有的說是奇數和偶數，有的說是熱的與冷的，有的說是有限的與無限的，也有的說是愛與恨。

三一五、一切其他的對立物似乎可歸之於「一」和「多」。所以我們可以把歸屬的情形視為理所當然的。並且涉及其他事物的一切原理皆落在「一」和存有之下如同它們的大類一樣。

三一六、那麼，從這些討論中我們清楚地看出，研究「存之為存」是一門科學的任務。因為，一切的存有或是對立物，或是由對立物合成的，並且對立物之原理即是「一」與「多」。這些東西，不管它們是否被使用為同一個意義，它們皆屬於同一門科學。事實上它們大約不是。然而，即使「一」這個語詞被使用為許多意義，但是一切皆歸之於一個主要意義；對立物的情形也是如此。因此，即使「一」或存有並非一普遍之物，也不是同樣地內在於萬物之中，或者它是一種分離的東西（大約不是如此），然而在某些情況下事物仍將歸之於「一」，在別的情況下它將歸之於隨在「一」後面的東西。

三一七、為這個原故，考察什麼是對立物，什麼是完美，什麼是「一」，什麼是相同或他性，不是幾何學的研究領域，它只是假定了它們。

三一八、那麼，顯然地，研究「存有之為存有」以及屬於「存有之為存有」的屬性，乃是同一門科學的任務。

並且也很明顯地，這同樣的科學不僅探討實體，而且也探討它們的附質，不但是上面提到的那些附質，而且也包括「在先」與「在後」，「類別」與「種別」，「全体」與「部分」，以及其他這類的東西。

聖多瑪斯註

五七〇、這兒他使用了若干建基於共通原理的論證，用以證明，關於上述的一切屬性哲學家應該探討些什麼。第一（三一〇：C五七〇），他證明他的論題。第二（三一八：C五八七），他引出他要達到的結論（「那麼，顯然地，云云」）。

關於第一部分，他作了兩件事。第一，他證明論題。第二（三一七：C五八六），他從上面所說的引申出一項結論（「為這個原故，云云」）。

他提出三個論證來證明他的論題。第二個論證開始的地方說（三一：C五七二），「這一點的標記，云云」。第三個論證開始的地方說（三一三：C五七八），「再者，每組對立物，云云」。

第一個論證（三一〇）如下。人們能夠提出的一切問題，應該有一門科學來解答。但是關於上述的共通屬性有人提出了問題，例如，關於相同與他性提出的問題：蘇格拉底和坐著的蘇格拉底是否相同；以及關於對立物提出的問題：是否一物有一對立面，對立這個語詞有多少意義。因此應該有一門科學解答這些問題：考量相同，對立，以及上述的其他屬性。

五七一、至於說這是哲學家的工作，而不是別人的工作，他證明如下：以探討「存有之爲存有」爲職責的那門科學即是應該探討存有之第一特性的科學。然而上述的一切屬性即是「一之爲一」和「存有之爲存有」的固有附質。因爲，數之爲數有其特性，譬如過多，相等，相稱，等等，其中有些是屬於數自身的，如奇數和偶數，有些是屬於一個數與另一個數的關係的，譬如相等。並且連實體也有其固有的特性，「如抗拒者」，或物體，或其他這類的東西。同樣，「存有之爲存有」亦有其特性，就是上面提到的共通屬性；所以關於它們的研究是哲學家的任務。所以研究哲學的那些人的錯誤，不在於他們處理這些事項時「不作哲學的思考」，亦即考量這些事項的方式不是哲學的研究方式，而是因爲他們在處理這些事項時沒有注意到實體，彷彿完全無視於它，然而事實上它是哲學家應該最先考量的東西。

五七二、「這一點的標記，云云」（三一—）

然後他提出第二個論證，證明同一論點。這個論證採用了一個例子，其式如下。辯證家和詭辯家皆偽裝成哲學家，因爲在某些方面他們與哲學家相似。然而辯證家和詭辯家都論及上述的屬性。所以哲學家也應該考量它們。爲了支持第一個前提，他指出辯證與詭辯如何類似於哲學，以及如何不同於哲學。

五七三、辯證類似於哲學，因爲考量一切事物也是辯證家的職責。但是除非他們在某一方面有共通之處，則這種情形是不可能的；因爲每一門科學皆有一個主題，每一門技術皆有一種工作材料。所以，既然一切事物只在存有方面相同，那麼，顯然地，辯證學的題材即是存有以及屬於存有的那些特性，並且這也是哲學家所探討的主題。詭辯學也類似於哲學；因爲詭辯學擁有「智慧的外貌」，亦即表面的智慧，而不是智慧。現在，凡是具有另一物之外

貌的東西，必然在某種方式下與其相似。所以哲學家，辯證家，和詭辯家必然皆考量同一物。

五七四、但是他們彼此又有差異。哲學家之不同於辯證家在於力量，因為哲學家的考量比辯證家的更為有效。因為，哲學家是以證明的方式去探討上述的共通屬性，因此他能真正求得關於這些屬性的科學知識。並且他實際上確定地認識它們，因為確定的或科學的知識乃是證明的結果。然而辯證家是依照概然的前提去探討上述的一切共通屬性，因此他無法求得關於它們的科學知識，而只能獲得一種意見。這項差異的理由是，存有分兩類：思想的存有，和實在的存有。「思想的存有」這個語詞，真正地說，適用於理性由其所思考的對象中取得的那些概念，例如類，種，等等的概念，它們不存在於實際界，而是理性之思考的自然結果。這類的存有，亦即思想的存有，構成邏輯學的適當主題。但是此類理智的概念，在外延上與實在的存有相等，因為一切實在的存有皆落在理性的考量範圍之內。因此邏輯學的主題延伸到「實在的存有」這個語詞所應用到的一切事物。因而他的結論是，邏輯學的主題在外延方面等同於哲學的主題，亦即實在的存有。現在，哲學家就是從存有的這類原理開始去證明關於這類存有的共通附質所應考量的那些事物。但是辯證家是從思想的概念進行思考，而這些概念是外在於實際界的。因此有人說，辯證在於尋找知識，因為在尋找時應該從外在的原理開始。

五七五、但是哲學家之不同於詭辯家，在於生活方式的「選擇」，亦即取向或意願或渴望。因為哲學家和詭辯家將他們的生活與行動導向不同的事物。哲學家趨向於認識真理，而詭辯家趨向於顯得認識真理，事實上他卻不認識。

五七六、現在，雖然有人說，哲學是科學知識，而辯證和詭辯不是，然而這並不排除辯證與詭辯之為科學的可

能性。因為我們可以從理論與實踐兩個觀點去考量辯證。從理論的觀點而言，它研究這些概念，並且建立一種方法，藉此人們可以由這些概念出發而概然地證明特殊科學結論；並且他是以證明的方式這樣作的；就此方面言，它是一門科學。但是從實踐的觀點而言，他使用上述的方法，以便在特殊科學中達到一些概然的結論。在此方面，它算不上是科學方法。詭辯的情形也是一樣，因為從理論的觀點而言，它藉著必然的和證明式的理由去處理辯論的方法，以求達到表面的真理。但是從實踐的觀點而言，它並未達到真正論證的歷程。

五七七、然而稱為證明的那一部分邏輯學，單單涉及理論，其實際的應用則屬於哲學和涉及實在的存有的其他特殊科學。理由是，邏輯學的證明部分之實踐的一面在於使用事物之原理，而證明即是由這些原理開始的（嚴格說來，證明屬於探討實在存有的科學），而不在於使用邏輯學的概念。因此，有些邏輯學的部分似乎同時是科學的，理論的，和實踐的，像試探性的辯證和詭辯那樣，有的部分則涉及理論，而不涉及實踐，就是證明的邏輯學。

五七八、「再者，每組對立物，云云」（三一三）

然後為了支持他的論題，他提出了第三個論證。其式如下：凡可以歸之於「一」和存有的東西，應該由哲學家去探討，因為他的任務即是研究「一」和存有。然而一切對立物皆可歸之於「一」和存有。所以一切對立物皆屬於哲學家的考量範圍。

五七九、然後他證明：一切對立物皆可歸之於「一」和存有。第一，從存有方面說。在哲學家們提出的作為事物之原理的任何兩個對立物中，如同卷一中所說的那些（六二：C一三二），一個對立面常常與另一個相關聯，並且是另一個的缺性。這一點是明顯的，因為兩個對立面之一，跟另一面比起來，常是不完美的，因而蘊含著另一

面之完美的缺乏。然而缺性是一種的否定，一如上述（三〇六：C五六四），因而是一種的非存有。因此，顯然地，一切對立物皆可歸之於存有和非存有。

五八〇、他又藉著一個例子說明一切對立物可以歸之於「一」和「多」。靜止可以歸之於「一」，因為稱為靜止的東西即是其現在的狀況與先前的狀況相同的東西，一如在〈物理學〉卷六（譯者註一）所闡明者。變動可歸之於「多」，因為凡是變動的東西，其現在的狀況與先前的狀況不同，這種情形含蘊著「多」。

五八一、「幾乎所有的人，云云」（三一四）

然後他用另一個論證，證明對立物可歸之於存有。

事物之原理以及由它們合成的事物皆屬於同樣的研究範圍。然而哲學家們都承認，對立物是「存有之為存有」的原理；因為他們都說，存有和存有之實體是由對立物合成的，一如在〈物理學〉卷一（譯者註二）及本書卷一（六二：C一三二）中所闡明者。雖然他們在這一點上意見一致，然而他們所提出的對立物卻不相同。因為，有些人，譬如畢達哥拉學派，提出了偶數和奇數；有些人，譬如巴美尼地，提出了熱和冷；有些人，譬如同樣的畢達哥拉學派，提出了「目的」或終點和「無限」，亦即有限和無限（因為他們將有限和無限歸之於偶數和奇數，一如在卷一（五九：C一二四）所說的）；還有些人，譬如恩培多克利，提出了友誼和爭鬥。因此，顯然地，對立物可以歸之於「有」的研究範圍。

五八二、「一切其他的，云云」（三一五）

他說，上述的對立物不僅可以歸之於存有，而且可以歸之於「一」和「多」。這一點是明顯的。因為，奇數，由於它的不可分性，與「一」相類，偶數，由於它的可分性，與「多」有著自然的連結。因此目的或界限屬於「一」，亦即每個分解過程的終點，而無界限屬於「多」，亦即

可以增加至無限者。再者，友誼顯然也屬於「一」，而爭鬥屬於「多」。熱屬於「一」，因為它能將同性質的東西結合在一起，而冷則屬於「多」，因為它能將它們分開。再者，不但這些對立物可以在這種方式下歸之於「一」和「多」，而且別的對立物也是如此。不過，這個「歸於」，或引入，「一」和「多」的情形，現在我們就視它為「當然的」吧，亦即讓我們假定它如此吧，因為若要考察每一組的對立物，那將是一項漫長的工作

五八三、接下去他指出，一切對立物可以歸之於「一」和存有。因為，有一點是確定的，就是，一切原理，由於它們跟「別的東西」，亦即由它們合成的東西，相關聯，因而落在「一」和存有之下，就像它們的大類那樣；這並不是說「一」和存有是真正的類，而是說它們與類相似，因為它們與類有共通之處。因此，如果一切對立物是由原理合成的事物的原理，則它們必然可以歸之於「一」和存有。因此，顯然地，他指出對立物之能歸之於存有，有兩個理由：第一，是因了缺性的性質，第二，因為對立物是原理。他證明它們可歸之於「一」，是採用了一個例子，並且使用了「歸」的過程。最後，他證明它們可歸之於「一」和存有，因為它們具有類的特性。

五八四、「那麼從這些討論中，云云」（三一六）

這兒他以一種相反的方式證明，這門科學之考量存有，是因為它考量上面提到的東西。他的論證是這樣的。一切的存有皆可歸之於對立物，因為它們或者是對立物，或者是由對立物合成的。對立物皆可歸之於「一」和「多」，因為「一」和「多」是對立物之原理。然而「一」和「多」屬於同一門科學—哲學。所以考量「存有之為存有」是這門科學的任務。然而必須指出的是，上述的一切對立物皆落在同一門科學的探討範圍之內—不管它們是否被用為「一個意義」，亦即單義地被使用，事實上恐非如此。不過，

即使「一」這個詞具有許多意義，然而一切其他意義皆可歸之於一個主要意義。因此，即使「一」或存有不是一普遍之物，像類那樣，如同上面說過的（無論普遍之物是不是所謂的「多中之一」，如我們所主張者，或是與事物分離的東西，如柏拉圖所認為的，十之八九不是這種情形），但是每一個詞皆有一個主要的和次要的意義。其他語詞也是一樣，有的意義屬於一個主要意義，別的則屬於與主要意義相關的次要意義。我們使用了一個表示不確定的副詞，這是因為我們在下面才要證明我們現在所假定的事項。

五八五、無論如何，我們必須記得，他所說的「一切的存有或者是對立物，或者是由對立物合成的」，這句話並非他自己的意見，而是從古代哲學家那兒取得的。因為，不可變的存有不是對立物，亦不是由對立物合成的。為這個原故，柏拉圖並未肯定對立性存在於不可變的、可感的實體中；因為，他將「一」歸之於理型，將對立性歸之於質料。然而古代哲學家說，只有可感的實體存在，並且它們必然含蘊著對立性，因為它們是可變的。

五八六、「為這個原故，云云」（三一七）

然後他從上面所說的引申出一個結論。他說，探討上述的東西—存有之為存有的附質—亦即探討什麼是對立物，或什麼是完美的，等等，不是幾何學的研究領域。但是，如果幾何學家要探討它們的話，他將會「假定它們」，亦即預設它們是真的，也即是說，假定它們對自己的研究主題是必需的，則他會從以前的哲學家那兒取來應用。關於幾何學所說的這些話也適用於其他任何特殊科學。

五八七、「那麼，顯然地，云云」（三一八）

現在他將上面建立的各點作一個提要。他說，顯然地，探討「存有之為存有」以及屬於存有自身的屬性屬於同一門科學。因此，明顯地，那門科學不但考量實體，而且也考量附質，因為存有是兩者的謂詞。它也考量上面討論過

的那些東西，就是，相同與他性，相似與不相似，相等與不相等，缺性與否定，以及對立物－我們說過，它們是存有的固有附質。並且它不但考量落在這門科學的探討範圍之內的那些東西，亦即藉著論證，根據適當原理，一一加以證明的東西，而且它也同樣去考量在先與在後，類與種，全體與部分，以及其他這類的東西，因為這些東西也是「存有之爲存有」的附質。

譯者註

一、Physica, VI, 3 (234b 5)。

二、Physica, I, 5 (188a 19)。

第五篇

解答在卷三中關於證明之原理所提出的問題

亞里斯多德原文 第三章 1005^a19—1005^b8

三一九、再者，還必須說明，探討數學上稱為公理的那些原理，以及探討實體，是否為同一門科學的任務，或為不同科學的任務。

三二〇、現在，很明顯地，探討這些東西是同一門科學——亦即哲學家——的任務。

三二一、因為，這些原理適用於一切的存在之物，而不只適用於其中某一類。所有的人都使用它們，因為它們屬於「存有之為存有」；因為，每一類都是存有。但是他們之使用那些原理，只是為了滿足他們的需要，也即是，只因為那一類包含著他們所證明的東西。因此，既然很明顯地，這些原理屬於一切事物——因為它們都是存在之物——（這是它們的共通之處），因此關於它們的探討屬於探討「存有之為存有」者的範圍。

三二二、因此，凡是作特別研究的人沒有一個試圖對它們的真假提出議論，無論是幾何學家或是算術學家都不會那樣作。

三二三、不過，有些自然哲學家那樣作了，並且是有理由的；因為，他們以為只有他們在探究大自然之全體和存有。但是，既然有一種超越自然哲學家的思想家（因為大自然只是存有的一個類），所以關於這些原理的探討將屬於研究普遍之物和討論第一實體的人。自然哲學是一種的智慧，然而不是第一智慧。

三二四、關於它應被接受的方式，無論那些講論真理

的人試圖說些什麼，都是由於對分析學的無知。因為，爲了求得科學知識，他們必須認識這些原理，而不應該在學習科學的時候去尋找它們。

三二五、因此顯然地，探討一切三段式的原理也是哲學家的任務，也就是，在性質許可的範圍之內，也是探討一切實體的人的任務。

聖多瑪斯註

五八八、這兒他解答在卷三（一九八：C三八七）所提出的另一個問題：探討證明的第一原理是不是屬於這門科學的範圍。這個解答分兩部分：第一（三一九：C五八八），他指出，對這一切原理作一般性的研究屬於這門科學。第二（三二六：C五九六），他指出，對於這些原理中的第一條作一特殊的研究也是屬於這門科學的範圍（「對於每一類事物認識最多的人，云云」）。

關於第一部分，他作了三件事。第一，他提出問題，就是，探討實體以及數學上稱爲公理的原理，是否屬於一門科學或屬於不同的科學。他以爲這些原理更屬於數學，是因爲這樣的科學具有更確定的證明，並且在更明顯的方式下使用這些自明的原理，因爲他們將其一切證明皆歸之於它們。

五八九、「現在，很明顯地，云云」（三二〇）

第二、他解答說，探討上述兩種東西的是同一門科學，這即是我們現在所討論的哲學。

五九〇、「因爲，這些原理，云云」（三二一）

第三，他證明他提出的答案。關於這一點，他作了兩件事。第一（三二一：C五九〇），他提出證明。第二（三二五：C五九五），他引出主要結論（「顯然地，云云」）。

他以兩種方式證明他提出的答案。第一，提出一個論證。第二（三二二：C五九二），提出一個例子（「因此，凡是，云云」）。

論證如下：凡是屬於一切存在之物，而不只屬於一個特殊類別的存在之物的原理，即屬於哲學家的探討範圍。然而上述的原理即是這一類的原理。所以它們屬於哲學家的探討範圍。他證明小前提如下。一切科學都使用的那些原理是屬於「存有之爲存有」的原理。然而第一原理即是這類的原理。所以它們屬於「存有之爲存有」。

五九一、他所說「一切科學皆使用這些原理」這句話的理由是，每一門科學的主體類別皆以存有爲其謂詞。現在，特殊科學之使用上述的原理，並非因爲它們是共通的，亦即延伸到一切存在之物的，而是因爲它們有所需要，也即是因爲它們延伸到包括於構成特殊科學之主題的那一類存有的事物中—那個主題是它所要證明的。例如，自然哲學之使用它們，只因爲它們延伸到可變的存有，而不涉及其他的存有。

五九二、「因此，凡是，云云」（三二二）

然後他採用了一個例子來證明他所說的，第一，他引用了一個證明。第二（三二三：C五九三），他排斥有些人所抱持的一種錯誤觀念（「不過，有些，云云」）。

第一（三二二）他說，凡是以傳授關於特殊存有之科學知識爲主要目標的人，沒有一個試圖過對於第一原理的真假表示任何意見。幾何學家或算術學家，雖然他們使用這些原理最多，如同上面說過的（三一九：C五八八），然而他們也沒有那樣作。因此，顯然地，研究這些原理屬

於這門科學。

五九三、「不過，有些，云云」（三二三）

這兒他排除某些人所抱持的錯誤觀念。關於這一點，他作了兩件事。第一，有些人，雖然這些原理與他們無關，他們仍舊研究了這些原理；他排除了這些人的錯誤觀念。第二（三二四：C五九四），有些人願意探討這些原理，然而他們採用的方式不是他們應該採用的方式；他排除了這些人的錯誤觀念（「關於它應被，云云」）。

第一（三二三）他說，雖然特殊科學不應該探討上述的原理，然而有些自然哲學家探討了它們；並且他們如此作是有理由的。因為古人以為，除了自然哲學所研究的可變的和有形的實體之外，沒有別的實體了。因此他們相信，只有他們建立了關於整個大自然的真理，因而也是關於存有的真理，以及關於第一原理的真理，因為第一原理應該和存有一起考量。然而這是錯誤的，因為有一門科學，它超越自然科學。因為大自然本身，亦即自然的存有，它有其自己的運動原理，其本身構成普遍的存有之一類。然而並非每一種存有都是這一類的，因為在〈物理學〉卷八（譯者註一）中已經證明，有一個不變的存有存在。現在，此不變的存有比起自然哲學所研究的可變的存有更為優越，更為高尚。既然探討共通的存有屬於探討第一類存有的那門科學，因而探討共通的存有應該屬於與自然哲學不同的科學。並且關於這類共通原理的探討也將屬於這門科學。因為，自然哲學是哲學的一部分，但不是第一部分；第一部分探討共通的存有，以及屬於「存有之為存有」的那些屬性。

五九四、「關於它應，云云」（三二四）

然後他排除另一個錯誤觀念，這個觀念涉及探討這類原理的方式。因為，有些人探討這些原理，目的是為了證明它們。他們關於這些原理的真理所說的話，亦即，如何

藉著證明的力量我們應該把這些原理當作真的去接受，或者如何求得存在於這些原理中的真理，他們這樣作，都是由於不知道，或缺乏「分析學」的技巧，而分析學即是邏輯學的一部分，它討論的是證明的技術（譯者註二）。因為，「爲了求得科學知識，他們必須認識這些原理」，也即是說，每一門經由證明建立的科學都依賴於這些原理。然而「那些學習者」，亦即在某一門科學上受教的學生，不應該把這些原理當作應該證明的東西去尋找它們。或者，依照另外的版本，「那些擁有科學知識的人必須用這些原理而求得科學」，也即是說，那些經由證明而求得知識的人，必須認識這類的共通原理，而不應要求人家給他們證明這些原理。

五九五、「因此，顯然地，云云」（三二五）

他抽得他所要的主要結論，就是，探討實體之爲實體以及三段式的第一原理都是哲學家的任務。爲了說明這一點，必須指出，自明的命題是這樣的：當它們的語詞被認識時，它們就被認識了，如同在〈分析論〉下篇卷一中（譯者註三）所說的。有些命題，其謂詞呈現在主詞的定義中，或者，其謂詞與主詞是同一的；這些命題即是自明的。然而有一種的命題，雖然其本身是自明的，但並非對所有的人，亦即對那些不認識主詞和謂詞之定義的人，不是自明的。因此包齊伍在其〈七日論〉中（譯者註四）說，有些命題，它們對學者們是自明的，但並非對所有的人如此。現在，有的命題，其語詞是所有的人都了解的，那些命題對所有的人是自明的。共通原理即屬此類，因爲我們的知識是由共通原理而達到特殊原理，一如在〈物理學〉卷一（譯者註五）所說者。因此，由共通語詞合成的那些命題，譬如由全體與部分（例如，每一全體皆大於它的一個部分），以及由相等與不相等（例如，與同一物相等的東西彼此相等），合成的命題，構成證明的第一原理。其他類似的

語詞也是如此。現在，既然這類的共通語詞屬於哲學家的研究範圍，那麼這些原理必然也落在他的研究範圍之內。然而哲學家之建立這些原理的真實性，並非藉著證明，而是藉著考量其語詞的意義。例如，他考量什麼是全體，和什麼是部分；同樣的方法也適用於別的命題。當這些語詞的意義被認識的時候，則上述原理的真實性也就成為明顯的了。

譯者註

- 一、*Physica*，VIII，5（256a 3ff）。
- 二、亦即〈分析論〉上篇或〈分析論〉下篇，亞里斯多德在那兒討論了證明的形式與質料。
- 三、*Analytica Posteriora*，I，3（72b 18）。
- 四、*De Hebdomadibus*（i.e.，*Quomodo Substantiae*）（PL 64，1311）。
- 五、*Physica*，I，1（184a 21）。

第六篇

第一哲學必須考察證明之第一原理。這條原理的性質。關於這條原理的錯誤

亞里斯多德原文 第三及第四章 1005^b8 —
1006^a18

三二六、對於每一類事物所知最多的人應該能夠說出他的主題的最堅定的原理。因此了解「存有之爲存有」的人應該能夠說出一切事物之最堅定的原理。這個人即是哲學家。

三二七、一切原理中最堅定的原理即是關於它不可能犯錯誤的那條原理。因爲，這樣的原理必須是最爲人所知的（因爲所有的人對於他們所不知的事物都會犯錯），並且不是假設的。因爲，凡是了解一丁點存有的人所必須具備的原理不能是假設的。凡具有丁點知識的人所必須認識的東西，當一個人接觸他的主題時，他就必然擁有它。那麼，顯然地，這樣的原理是一切原理中最堅定的。

三二八、接下去讓我們指出這條原理是什麼。它就是，同一個屬性不能同時並且在同一方面既屬於又不屬於同一個主體；並且讓我們加上應該說明的其他條件，俾能應付辯證學上的困難。現在，這是一切原理中最堅定的一條，因爲它符合了上面提出的定義。因爲，沒有人能夠想，同一物既存在又不存在——雖然有人以爲海拉克利圖是這樣說的。因爲，一個人所說的話，他不一定接受它。但是，如果說相反之物不可能同時屬於同一個主體（並且讓我們假定，我們這兒所建立的事項跟在一般的命題中所說的相同）

，並且，表達與另一意見相矛盾的意見跟那意見是相反的，那麼，顯然地，同一個人不可能同時想，同一物能夠既存在又不存在；因為，在這一點上犯錯的人將同時具有相反的意見。爲這個原故，一切從事證明的人都將他們的論證歸之於這個最後的立足點。因為，這一點在本質上是其他一切公理的起點。

第四章

三二九、現在，如同我們說過的（三二八），有些人說，同一物能夠既存在又不存在，且謂這是可以相信的。並且許多研究大自然的人採取了這個學說。但是現在我們認爲，一物不可能同時既存在又不存在，並且藉著這一點我們要說明（譯者註一），這是一切原理中最堅定的一條。

三三〇、有些人以爲，就連這條原理也是應該證明的，而他們如此想，乃是由於沒受過教育。因為，不知道關於什麼東西應該要求證明，關於什麼東西不應該要求，即顯示缺乏教育。因為，若要證明一切事物，那完全是不可能的，因為那樣的話，將會有一個無限的後退，結果仍舊沒有證明什麼。但是，如果有些東西是不需要證明的，則這些人就不能說，什麼原理是更不能證明的了。

三三一、然而，即使是在這個情況下，只要反對者說句話，我們就能藉著反駁證明這個觀點是不可能的。但是，如果他什麼都不說，那麼，就在他沒有理由的這一點上，去尋找理由來反駁一個沒有理由的人是可笑的事；因為這樣的人實在像一棵植物。現在，我所說的藉著反駁證明，不同於嚴格的證明，因為試圖在嚴格的意義下證明這條原理的人乃是以假定爲論據的狡辯。但是當一個人爲了說服對方而辯論時，則是一種反駁，而非一種證明。

聖多瑪斯註

五九六、這兒他指出，探討證明之第一原理主要是第一哲學家的事。關於這一點，他作了兩件事。第一（三二六：C五九六），他指出，探討這條原理是第一哲學家的任務。第二（三三二：C六一一），他開始考察這條原理（「所有這種討論，云云」）。

關於第一點，他作了三件事。第一，他指出，探討證明之第一原理是這門科學的任務。第二（三二七：C五九七），他指明這條原理是什麼（「一切原理中，云云」）。第三（三二九：C六〇六），他排除一些關於這條原理的錯誤（「現在，如同我們說過的，云云」）。

關於第一點，他使用了下面的論證。在每一類事物中，認識最確定之原理的人即是認識最多的人，因為知識之確定性繫乎原理之確定性。然而第一哲學家認識最多並且他的知識最確定。因為，這乃是智慧的條件之一，一如在本書緒論中所闡明者（十三：C三五），就是，認識事物之原因的人具有最確定的知識。因此哲學家應該探討存有之最確定和最堅定的原理，把它當作自己固有的主體類別。

五九七、「一切原理中，云云」（三二七）

然後他指出，什麼是最堅實和最確定的原理。關於這一點，他作了兩件事。第一（三二七：C五九七），他說明最確定的原理的條件。第二（三二八：C六〇〇），他指出，它們如何適合於一條原理（「接下去，云云」）。

所以第一（三二七），他提出最確定的原理的三個條件。第一個是，關於這條原理沒有人能夠犯錯。這是很明顯的，因為，既然人們只是關於他們所不知道的事物才會犯錯，那麼，關於它沒有人能夠犯錯的那條原理必然是最爲人所認識的。

五九八、第二個條件是，它不應該是「假設的」，亦

即不應該是一種預設，彷彿藉著大家的同意而承認的那些東西一樣。因此另一種譯文是，「它們不應該擁有附屬的地位」，也即是說，最確定的那些原理不應該依賴於別的東西。這一點是真的，因為，為了解一丁點存在之物所必需的東西不能是「假設的」，亦即，它不是一項假定，而必須是自明的。這是真的，因為，凡是為了解任何東西所必需的東西，必須被認識其他東西的人所認識。

五九九、第三個條件是，它不是經由證明或任何類似的方法而求得的，而是，在一種意義下，對於擁有它的人自然生來的，因為它是自然被認識的，而不是求得的。因為，第一原理是藉著主動悟性的自然之光而被認識，它們不是透過任何推理過程而求得的，而是藉著它們的語詞被了解而被認識。此種情形的發生是因為，記憶導源於可感之物，經驗導源於記憶，而關於這些語詞的知識則導源於經驗。當它們被認識時，這一類的共通命題，亦即技術和科學之原理，也就被認識了。因此，顯然地，最確定或最堅定的原理應該是這樣的，就是，對於它不能犯錯；它不是假設的；並且對於擁有它的人而言它是自然生來的。

六〇〇、「接下去，云云」（三二八）

然後他指出上述定義所適用的原理。他說，它適用於這條原理，且以它為最堅定的一條：同一個屬性不可能同時既屬於又不屬於同一個主體。並且必須加上「在同一方面」；並且必須說明與這條原理相關的其他條件，「俾能應付辯證學上的困難」，因為，若是沒有這些條件的話，則似乎有矛盾，而事實上並沒有。

六〇一、至於說這條原理必然符合上述的條件，他提出了下面的證明。任何人都不能想，或者以為，同一物在同一時刻既存在又不存在—儘管有人相信海拉克利圖有過這樣的意見。但是，儘管事實上海拉克利圖說過這樣的話，然而他不能以為這是真的；因為一個人不一定在思想

中完全接受他所說的話。

六〇二、但是，假使有人要說，一個人能夠想，同一物在同一時刻既存在又不存在，則會有下面的荒謬結論：相反之物能夠同時屬於同一個主體。「讓我們假定我們這兒建立了同樣的事項」，或證明了同樣的事項，如同我們在邏輯學的一般命題中所建立的那樣。因為，在Perihermineas 的結尾處（譯者註二）已經證明了，相反的意見並非涉及對立物的那些意見，而是，嚴格地說，涉及矛盾之物的那些。因為，當一個人想蘇格拉底是白的，另一個人想他是黑的，這些意見不是真正相反的意見，但是，當一個人想蘇格拉底是白的，另一個人想他是非白的時候，這才是相反的意見。

六〇三、所以，如果有人以為，兩個矛盾之物同時是真的，也即是說，他以為同一物在同一時刻既存在又不存在，那麼他將同時具有相反的意見；因而相反之物將同時屬於同一個東西。然而這是不可能的。那麼，任何人都不可能在自己心中對這些事情犯錯，也不可能以為同一物在同一時刻既存在又不存在。為這個原故，一切證明皆將其命題歸之於這個命題，如同歸之於最後的，衆人所共有的意見一樣；因為這個命題在本質上是一切公理的起點和公理。

六〇四、所以其他兩個條件是明顯的，因為，既然從事證明的那些人將其一切論證歸之於這條原理如同歸之於最後的原理那樣，那麼，明顯地，這條原理不是建基於假定。實在，既然它在本質上是一個起點，那麼對於擁有它的人而言，它是不經尋找而自來的，也即是不勞而獲的。

六〇五、現在，為了闡明這一點，我們必須指出，既然悟性具有兩種活動，一是認識本質，稱為關於不可分之物的了解，另一種是結合與分離，那麼在兩種活動中都有個第一物。在第一種活動中，悟性所思考的第一物是存有，

並且在這種活動中，除非先了解存有，則任何東西都無法思考。由於這條原理——一物不可能同時既存在又不存在——繫乎對存有的了解（正如「每一全體皆大於它的一部分」這條原理繫乎對全體及部分的了解），那麼這條原理，本質上，在悟性的第二種活動中，亦即在結合及分離的行為中，也是第一物。除非先了解這條原理，則沒有人能夠藉著這種悟性的活動了解任何東西。因為，正如只有了解了存有，才能了解全體及其部分，同樣，只有了解了最堅定的原理，才能了解「每一個全體大於它的一部分」這條原理。

六〇六、「現在，如同我們說過的，云云」（三二九）

然後他指出，有些人對於這條原理犯了錯誤。關於這一點，他作了兩件事。第一，他論及揚棄上述原理的那些人的錯誤。第二（三三〇：C六〇七），他論及希望證明它的那些人（「有些人以為，云云」）。

所以他說，有些人，一如上面關於海拉克利圖所指出者（三二八：C六〇一），說同一物在同一時刻能夠既存在又不存在，並且說抱持這個意見是可能的；並且許多自然哲學家採取了這個立場，一如下面要說明的（三五四：C六六五）。不過，就我們這方面言，我們現在認為，這條原理之為真的，這一點很明顯了，這即是：同一物不能既存在又不存在；但是從它的真實性方面言，我們可以證明它是最確定的。因為，由「一物不能既存在又不存在」這一事實，必須結論說，相反之物不能屬於同一個主體，如同下面要指出者（三五三：C六六三）。由「相反之物不能同時屬於一個主體」這一事實，必須結論說，一個人不能具有相反的意見，因此他不能想，互相矛盾之物是真的，一如上面所證明的（三二八：C六〇三）。

六〇七、「有些人以為，云云」（三三〇）

然後他提到試圖證明上述原理的那些人的錯誤。對於

這一點，他作了兩件事。第一，他指出，這條原理不能嚴格地加以證明。第二（三三一：C 六〇八），它可以在某種意義下加以證明（「然而，即使，云云」）。

因此第一（三三〇）他說，有些人以為應該，亦即他們希望，證明這條原理。他們之如此作，「是因為沒受過教育」，亦即缺乏學習或教誨。因為，當一個人不知道為什麼事情應該尋找證明，為什麼事情不應該時，他就是缺乏教育；因為並非所有的事情都可以證明。因為，如果一切事件都是可以證明的，那麼，既然一物不能藉著自身而被證明，而是藉著另外的東西，則那些證明或是循環的（然而這不能是真的，因為那樣的話，則同一物既是更為人所知的，又是更不為人所知的，一如在〈分析論〉下篇卷一所闡明者（譯者註三）），或是它們必須進行到無限。但是，如果在證明中有一個無限的後退，則證明是不可能的，因為任何證明的結論之所以是確定的，都是由於可以將它歸之於證明之第一原理。然而，如果「證明」在上行的方向中進行到無限，則那種「歸之於」不可能。所以，明顯地，並非一切事件都是能夠證明的。如果說有些東西是不能證明的，那麼這些人就不能說，有的原理比上述的原理是更不能證明的。

六〇八、「然而，即使，云云」（三三一）

這兒他指出，上述的原理在某一方面是能夠證明的。他說，它可以藉著反證而被證明。在希臘文中，是 $\epsilon \lambda \epsilon \chi \chi \tau \iota \chi \omega g$ 這個字，更好譯為「藉著反駁」，因為一個 $\epsilon \gamma \epsilon \chi \chi o s$ 是一種三段式，它形成一個命題的矛盾，因而可以用來駁斥錯誤的意見。基於此，則可以證明，同一物不可能既存在又不存在。然而只有因了困難而否定那條原理的人「說些什麼」，亦即用語言表示一點什麼，我們才能反駁他。但是，如果他什麼都不說，那麼找尋理由去反對一個不用理性說話的人是可笑的；因為在這場辯論

中，凡是不表示什麼的人，就像是一棵植物，因為就連獸類也會有所表示。

六〇九、原來，嚴格地證明這條原理是一回事，用辯論的方式或用反駁的方式去證明它則是另一回事。因為，如果有人企圖嚴格地證明這條原理，則他似乎是以假定為論據而加以狡辯，因為他為了證明這條原理而採用的任何原理必是繫乎這條原理之真實性的原理之一，一如上面所闡明者（三三〇：C六〇七）。然而當證明不是這一類的時候，則最多就只有反證或駁辯了。

六一〇、另一個版本說得更好：「當一個人為了說服另一個人而辯論時，則是反駁而不是證明」，也即是說，當為了說服另一個否定這條原理的人，而採用這類的方式，就是從比較不為人知的原理而達到更為人知的原理的時候，那即是反證或辯駁，而不是證明，這即是，能夠用一個三段式反駁他的觀點，因為對方承認一條比較不為人知的原理（在絕對的意義下），因此，就這個人而言，能夠證明這條原理，而不是嚴格地證明它。

譯者註

一、希臘本是過去式：「我們已說明了」。

二、De Interpretatione，14（23b 23）。

三、Analytica Posteriora，I，2（72a 30）；3（72b 5ff.）。

第七篇 矛盾之物不能同時是真的

亞里斯多德原文 第四章 1006^a18 — 1007^b18

三三二、這一切討論的起點不是指望有人說出，某物存在或不存在，因為這樣作的話，可能會被認為是以假定為論據而加以狡辯，而是指望他陳說一些對他自己和別人都有意義的東西；因為，如果他要說些什麼，他就必須那樣作。如果他不那樣作的話，那麼，對於這種人而言，無論是跟他自己，或是跟別的人，都不可能討論什麼。但是，如果有人承認這一點，則證明將是可能的；因為已經有一點確定的東西了。然而這樣作並沒有證明的效果，而是有支持的效果，因為毀滅理由的人，支持理由。

三三三、那麼，首先，很明顯地，至少這一點是真的，就是，「是」或「不是」這些語詞表示一些東西，因此並非每一件東西都是如此又不是如此。

三三四、再者，如果「人」這個詞表示一物，那麼就說它是兩足動物吧。

三三五、現在，我所說的表示一物，意思是這樣的：假定我們承認人是兩足動物，那麼如果有東西是人，則這就是「是人」的那個東西。即使有人說這個語詞表示許多東西，那也沒有差別，只要有個確定的數量就可以了；因為我們可以為每一概念指定一個不同的語詞。例如，我的意思是，如果有人說「人」這個詞並非表示一物，而是表示許多物，那麼其中之一具有一個概念，就是兩足動物；此外可能還有許多別的，只要數量是有限的就行了；因為我們可以給每一個概念指定一個特殊的語詞。但是，如果不是這樣，而是有人說，一個語詞表示無限多的東西，那

麼，顯然地，推理將是不可能的；因為，不表示一物即等於不表示任何物。如果語言不表示任何物，則不能跟別人討論，甚至不能跟我們自己討論。因為，除非一個人了解一物，則不可能了解任何物；但是，如果這種情形發生，則可以給此物指定一個詞。所以我們可以假定，如同我們開始時說過的（三三二），一個語詞表示一些東西，並且它表示一個東西。

三三六、那麼，如果「人」這個詞不但表示關於一個主體的一些東西，而且表示一物的話，則「是人」不可能表示「不是人」。因為我們不認為「表示一物」和「表示關於一個主體的一些東西」應該是同一的，因為那樣的話，則「喜愛音樂的」，「白的」，和「人」將表示同一物。所以一切事物將是一個，因為一切語詞都是同義的。並且「是」和「不是」不可能指同一物—除非是在歧義的情況下，譬如我們稱為「人」的，別的人稱之為「非人」。然而問題不是說，同一物是否能夠在名稱上是人和不是人，而是說事實上它能不能。

三三七、現在，如果「人」和「非人」不表示不同的東西，那麼，顯然地，「是人」和「不是人」也沒有差異了。如此，則「是人」和「不是人」將是同一的，因為它們將是同一物。因為「是一個」的意思是：如果衣服和服裝具有同樣的意義，則上述兩者的關係就像衣服和服裝的關係那樣。如果「是人」和「不是人」是同一回事，則它們必然表示同一物。然而我們已經指出，它們表示不同的東西。

三三八、所以，如果說「某物是人」這句話是真的，則它必須是一個兩足動物，因為這乃是「人」這個詞所表示的。然而，如果這是必然的，則此物不可能不是兩足動物；因為這即是「是必然的」意思，也即是不能不是。所以，說「同一物在同一時刻既是人又不是人」，這個話不

能是真的。同樣的論證也可適用於「不是人」。

三三九、因為，「是人」和「不是人」，表示不同的東西，因為「是白的」和「是人」是不同的；因為在前一種情況下，其相反性較大，甚至它們表示不同的東西。如果有人又說，「白的」與「人」表示同一物，它們在概念上是一個，則我們要說前面所說過的話（三三五），就是，一切事物都是一個，而不只相反之物而已。然而，如果這是不可能的，則上面所說的必然是真的。

三四〇、這即是說，如果對方回答問題，則必有上述的結果。如果他對問題提出簡單的答案時，又增加了否定，則他沒有回答問題。因為同一物既是人，又是白的，並且在數量上又是千萬個其他的東西，這並非不可能。如果有人問，說「這是人」這句話是不是真的，其對方應該說出一個表示一物的東西，而不應該加添他也是白的，或黑的，或大的。實在，若要計算存有的附質，那是不可能的；它們是無數的；所以他應該或是統統計算，或是一個也不計算。同樣，即使同一物是人和非人的千萬倍，然而在回答「這是不是人」的問題時，他也不應該加上「他同時也是非人」—除非是他也提出一切其他相應的附質，無論它們是如此的或不是如此的。如果他不這樣作的話，則無法跟他辯論。

三四一、說這話的人完全取消了實體或本質，因為他們必須說一切屬性皆是附質，並且沒有「是人」或「是動物」這樣的東西。因為，如果要有「是人」這種東西的話，那麼它將不是「是非人」或「不是人」；事實上，這些都是它的否定。因為曾經有這個詞所表示的一物，這即是某物的實體。而表示一物之實體即是表示它的本質不是別的東西。如果本質上是人等於本質上是非人，那麼人之本質將是別的東西。因此他們必須說，沒有東西具有這樣的一個概念，相反，一切屬性都是附質。因為，這是使實體與

附質不同的東西；白的是人之附質，因為，雖然有人是白的，然而他不是白之本質。

三四二、再者，如果一切屬性都是附質謂詞，則將沒有第一個普遍之物。如果說附質常常包含著它是某個主體的謂詞，則其過程必須走向無限。然而這是不可能的；因為在以附質為謂詞的情況下結合在一起的詞不會多於兩個。因為，一個附質之為一個附質的附質，只是因為兩者都是同一個主體的附質。例如，我的意思是說，白的是喜愛音樂的之附質，並且喜愛音樂的是白的之附質，只因為兩者都是人的附質；然而「蘇格拉底是喜愛音樂的」其意不是說兩者都是另一物的附質。所以，既然有些附質在後一種意義下作為謂詞，有些在前一種意義下作為謂詞，那麼，凡是像白的是蘇格拉底的謂詞那樣的作為蘇格拉底之謂詞的那些東西，不能在上行方向中形成一個無限的系列，以至於應該有白的蘇格拉底的另一個附質；因為從這一切中不可能產生一物。再者，白的也不會有另一個附質，譬如像喜愛音樂的；因為這一個是那一個的附質，並不多於那一個是這一個的附質。同時我們已經證明，有些東西在此意義下為附質，有些東西在「喜愛音樂的是蘇格拉底的附質」的意義下為附質。凡在後者的意義下作為附質謂詞的屬性都不是附質的附質，而是只有在前一種意義下作為謂詞的屬性才是。所以並非一切屬性皆稱為附質；因此也必須有些詞表示實體。果真如此，則我們就證明了，矛盾之物不能同時作為同一個主體的謂詞。

聖多瑪斯註

六一一、這兒他開始以辯證的方式反駁那些否定上述原理的人。本節分兩部分。在第一部分（三三二：C六一一），他反駁那些謂「矛盾之物同時是真的」人。在第二部分（三八三：C七二〇），他反駁那些謂「它們同時是假的」人（「在矛盾物之間，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他籠統地反駁那些犯了上述錯誤的人。第二（三五三：C六六三），他指出我們應該個別地反駁不同的意見（「但是同樣的討論方法，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他以辯證的方式反駁否定上述原理的那些人的推論。第二（三五二：C六六一），他指出，普羅塔格拉的意見基本上跟剛剛提到的意見相同（「普羅塔格拉的理論，云云」）。

對於第一點，他提出了七個論證。第二個（三四一：六二四）開始時說「說這話的人，云云」。第三個（三四三：C六三六）開始時說「再者，如果一切矛盾之物，云云」。第四個（三四七：C六四二）開始時說「再者，或者這對一切，云云」。第五個（三四八：C六五二）開始時說「再者，判斷一物是如此，云云」。第六個（三四九：C六五四）開始時說「所以，十分明顯，云云」。第七個（三五二：C六五九）開始時說「再者，即使一切事物，云云」。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他指出一個起點，我們應該從那兒開始反駁那些否定第一原理的人。第二（三三三：C六一二），他開始從那個起點提出辯論（「那麼，首先，云云」）。

所以第一（三三二）他說，對於一切這種不合理的意見，我們的起點不必是說，有人假定一物確定地「是或不

是」，亦即不必須是一個命題——肯定一個主體具有某個屬性，或否定它具有某個屬性（因為這乃是以假定為論據的狡辯，一如上述（三三一：C六〇九）），但是我們的起點必須是這樣的，就是，他用的語言一方面對他自己表示一些意義，他了解他自己在說什麼，另一方面對聽他說話的人也表示一些意義。但是如果這個人不承認這一點，那麼他為自己或為別人都不會說出任何有意義的話，並且跟他辯論是多餘的。但是，當他承認了這一點時，那麼就可以提出證明來反駁他；因為馬上有了一些確定的東西，就是他的語詞所表示的，並且與它的矛盾物不同的東西，如下面要說明者。然而這不是關於上述原理的嚴格證明，而只是一個支持這條原理以對抗那些否定它的人們的論證。因為，謂一個語詞不表示任何意義的人，乃是「毀滅理由」，亦即毀滅他自己的可悟的語言，這樣的人必然支持他這個話的意義，因為他只能藉著說話和表示一些東西才能表達出他所否定的。

六一二、「那麼，首先，云云」（三三三）

他從他所作的假定開始證明他要證明的東西。第一，他討論一個特殊狀況。第二（三三四：C六一二），他概括地討論一切狀況（「再者，如果『人』，云云」）。

所以第一（三三三）他說，如果一個詞表示一些東西，那麼第一，顯然地，這個命題將是真的，並且他所否定的矛盾面將是假的；因此至少這一點將是真的，就是並非每一肯定跟它的否定一起是真的。

六一三、「現在，我們說的表示一物，云云」（三三五）

然後他指出，這個情形普遍地適用於一切狀況，就是，矛盾之物不能同時是真的。對於這一點，他作了四件事。第一，為抽得他所要的結論，他作了一些假定。第二（三三八：C六二〇），他抽得他的結論（「所以，如果說，

云云」)。第三(三三九：C六二二)，他證明他所作的第一個假定(「因為『是人』，云云」)。第四(三四〇：C六二三)，他駁斥一句模稜兩可的話(「這即是說，云云」)。

針對第一點，他作了三件事。第一，他指出，一個詞表示一物。第二(三三六：C六一六)，他根據這一點指出，「人」這個詞表示「是人」是什麼意思，而不表示它不是什麼意思(「那麼，如果『人』這個詞，云云」)。第三(三三七：C六一九)，他指出，「人」這個詞表示一物(「現在，如果『人』這個詞，云云」)。

所以第一(三三五)他說，如果「人」這個詞表示一物，那麼就讓它是兩足動物吧。因為我們說一個詞表示這一物，乃是說這一物即是那個詞所表示的該物之定義，因此，如果「兩足動物」是人之存有，亦即人之本質，那麼這將是「人」這個詞所表示的東西。

六一四、但是，如果有人說，一個詞表示許多東西，那麼它或是表示有限的數量，或是表示無限的數量。如果它表示有限的數量，那麼，依照另一種譯文，它跟表示一物的詞絲毫沒有差別；因為它既表示不同事物之許多有限的概念，則我們可以為每一個概念安排一個適當的詞。例如，如果「人」這個詞表示許多概念，而「兩足動物」這個概念是其中之一，那麼可以為「人」之概念指定一個詞。如果有許多別的概念，那麼只要那些概念的數量是有限的，則可以給它們指定許多別的詞。因此他必須回到第一個主張，就是一個詞表示一物。

六一五、但是，如果一個詞不表示有限數量的概念，而表示無限數量的概念，那麼，顯然地，推理或辯論都是不可能的。理由是，不表示一物的詞，則不表示任何物。證明如下：語詞表示一些被了解的東西，所以如果沒有東西被了解，則它沒有表示任何東西。但是如果沒有一件東

西被了解，則沒有東西被了解，因為凡了解任何東西的人，必須將它與別的東西分開來。那麼，如果一個詞不表示一物，則它就什麼都不表示；如果語詞什麼都不表示，則討論是不可能的，不但建立真理的那種討論不可能，並且反駁一個論斷的那種也不可能。因此，顯然地，如果語詞表示無限數量的東西，則推理和辯論都不可能。但是，如果能夠了解一物，則可以加給它一個詞。所以我們必須說，一個詞表示一些東西。

六一六、「那麼，如果『人』，云云」（三三六）

他證明第二點，就是，「人」這個詞不表示「不是人」。因為，表示一物的詞不只表示在主體上面是一個（它之稱為一個，是因為它是一個主體的謂詞），而絕對地是一個，亦即在概念上是一個。因為，如果我們願意說，一個詞之表示一物，是因為它表示的屬性存在於一物之中，則必須說，愛音樂的，白的，和人這些詞都表示同一物，因為它們都存在於一物之中。據此則必須說，一切東西都是一個；因為，如果白的是人的謂詞，因而與人是同一的，那麼當它也是石頭的謂詞時，它與石頭也是同一的；既然與同一物相同的那些東西彼此是同一的，則必須說，人和石頭是同一物，並且具有同一個概念。因而結果將是，一切語詞都是一義的，亦即在概念上是一個，也即是同義詞，如同另一譯文所說的，就是，它們在主體及概念上完全指的是同一物。

六一七、現在，雖然依照那些否定第一原理的人「存有」和「非存有」屬於同一個主體，但是，儘管「是人」和「不是人」屬於同一個主體，它們在概念上也有差異，正像白的和愛音樂的在概念上有差異一樣。因此，明顯地，「存有」和「非存有」在概念上和在主體上不能是同一的，亦即不能由一個單義詞來表示。

六一八、現在我們必須指出，「是人」或「擁有人的

本質」這個語詞，在這兒是人之「是什麼」，所以他據此結論說，「人」這個詞不表示「不是人」，亦即不以其為它的固有概念。但是，因為他上面曾說（三三五：C六一四），同一個詞能夠依照不同的概念表示許多東西，所以他加上一句，「除非是在歧義的意義下」，這是為了說明，「人」這個詞不能在一義的狀況下既表示「是人」，又表示「不是人」，然而在歧義的狀況下它能表示兩者；譬如說，在一個語言中我們稱為「人」者，在別的語言中別的人能夠稱之為「非人」。因為我們所辯論的，不是在名稱上是否同一物能夠是人又不是人，而是在事實上它能不能。

六一九、「現在，如果『人』，云云」（三三七）

然後他證明第三點：「人」和「非人」這些詞不表示同一物；他使用了下面的論證。「人」這個詞表示「是人」或「人是什麼」，「非人」這個詞表示「不是人」或「人不是什麼」。那麼，如果「人」和「非人」不表示不同的東西，則「是人」和「不是人」兩者將無差異，因此其中一個將可作另一個的謂詞。並且它們將具有同一概念；因為當我們說有些詞表示同一物時，我們的意思是它們表示同一概念，像衣服和服裝這些詞那樣。因此，如果「是人」和「不是人」在此方式下，亦即在概念上，是同一的，那麼將有同一個概念，它既表示「是人」，又表示「不是人」。然而已經同意了或者證明了，表示每一項的詞是不同的；因為已經指出，「人」這個詞表示「人」，而不表示「非人」。因此，明顯地，「是人」和「不是人」不具有同一個概念，所以「人」和「非人」表示不同的東西這個論題是明顯的。

六二〇、「所以，如果說，云云」（三三八）

這兒他根據先前作的假定證明他的主要論題，並且使用了下面的論證。人必須是兩足動物，如同上面所證實的，因為這乃是「人」這個詞所表示的概念。然而凡是必然的

不能不是；因為，這即是「必然」這個詞的意思，就是不能不是，或不可能不是，或沒有不是的可能。因此「人」不可能，或沒有可能，不是兩足動物，所以，很明顯，肯定與否定不能皆真；也即是說，「人」即是兩足動物，又不是兩足動物，這不能是真的。建基於語詞之意義的同樣的推論可以應用於「非人」是什麼，因為凡是「非人」的，必然不是兩足動物，因為這是那個詞所表示的意義。所以「非人」不可能是兩足動物。

六二一、現在，上面所證明的東西對他的論題是有用處的，因為如果有人想，「人」和「非人」這些詞可能表示同一物，或者「人」這個詞可能既表示「是人」又表示「不是人」，則其對方能夠否定「人必須是兩足動物」這個命題。因為，他能夠說，既然「人」和「非人」這些詞表示同一物，或者，既然「人」這個詞表示此兩者一是人和不是人——那麼，既不必須說「人不是兩足動物」，也同樣不必須說「人是兩足動物」。

六二二、「因為，『是人』，云云」（三三九）

然後他證明他所作的一個假定。因為，為了證明「人」這個詞不表示「不是人」，他曾假定「是人」和「不是人」是不同的一即使它們屬於同一個主體，也是一樣。他這兒就是要用下面的論證證明這一點。「是人」和「不是人」之間的對立大於「人」和「白的」之間的對立。但是，雖然「人」和「白的」在主體上相同，然而它們具有不同的概念。所以「是人」和「不是人」具有不同的概念。他證明小前提如下。如果作為同一個主體之謂詞的一切屬性具有同一個概念，並且是由同一個詞所表示，則必須說一切都是一個，如同已經指出並說明的（三三六：C六一六）。現在，如果這是不可能的，則我們的主張即是必然的了，這即是，「是人」和「不是人」是不同的。為這個原故，上面提出的最後結論是必然的，就是，人是兩足動物，並

且他不可能不是兩足動物。

六二三、「這即是說，云云」（三四〇）

他排除一則模稜兩可的語言，因為它能夠妨害上述的推理過程。當有人問及對方是否人必須為兩足動物時，他不需要作肯定的或否定的回答，而能夠說，人必須既是兩足動物，又不是兩足動物。但是哲學家在這兒排除了這一項；他說，只要對方願意對問題提供一個簡單的答案，則就會有上述的結論。但是，如果在提供簡單的、肯定的答案時，他希望在答案中也包括否定的一面，則他沒有回答問題。證明如下。同一物能夠既是人，又是白的，又是千萬個其他這類的東西。不過，如果這兒問說是否一個人是白的，在回答中我們只需提出用一個語詞所表示的東西，而不應該加上一切其他屬性。例如，如果有人問，這是不是一個人，我們應該答說，這是一個人，而不應加上說他既是一個人，又是白的，又是寬的，等等。因為，我們應該或是一時間提出一物之所有的附質，或是一個也不提。但是我們不能一時間提出所有的附質，因為它們是無數的。屬於同一物之附質之數量之所以是無限的，因為它與前件及後件之無限的數量相關聯，並且凡在數量上是無限的，就無法通過它。所以在回答問題時，我們不應該提出其他的屬性，而只應提出所問的屬性。因此，即使你假定一千次「人」和「非人」是同一的，但是，當問到關於人的問題時，其答案不應該包括涉及「非人」的任何東西—除非是把附屬於人的那些東西統統提出來。並且如果這樣作的話，則任何辯論都不可能，因為，既然無限數量的東西是無法通過的，那麼，關於屬性的提出永遠不能完成。

六二四、「說這話的人，云云」（三四一）

然後他提出第二個論證，這是以實體謂詞和附質謂詞為基礎的。其論證如下。如果肯定與否定涉及同一個主體，則必須說，沒有一個詞是本質謂詞或實體謂詞，而只是附

質謂詞；所以在附質謂詞方面必然有一個無限的後退。然而這個結果是不可能的，因而前件必然是不可能的。

六二五、在這個論證中，他作了兩件事。第一，他提出一個條件命題。第二（三四二：C六二九），他提出一個摧毀後件的證明（「再者，如果一切，云云」）。

關於第一部分，他是這樣進行的。他說，那些主張肯定與否定可以同時是真的人，完全取消了「實體」，亦即取消了實體謂詞，或「本質」，亦即取消了本質謂詞；因為，他們必須說「一切屬性都是附質」，或附質謂詞，並且沒有「是人」或「是動物」這樣的東西，並且人之本質或動物之本質所表示的東西是不存在的。

六二六、證明如下：如果有個「是人」的東西，亦即是人之實體或本質者，或作為人之謂詞者，那麼它將不是「不是人」或「是非人」；因為此兩者，亦即「不是人」和「是非人」，皆為「是人」的否定。所以，明顯地，肯定與否定不能涉及同一個主體，因為，「不是人」或「是非人」不屬於「是人」。

六二七、他所作的這個假定，就是，如果有「是人」這樣的東西，則它不能是「不是人」或「是非人」，證明如下。上面已經指出並且已經證明，一個語詞所表示的東西是一個。而且也曾指出，一個語詞所表示的東西即是一物之實體，亦即一物之「是什麼」。因此，顯然地，有的語詞表示一物之實體，以及被表示的東西不是別的東西。所以，如果人之本質或人之「是什麼」表示「不是人」，或表示「是非人」，那麼，很明顯，它跟自身有了差異。因而必須說，沒有任何表示一物之本質的定義。但是，根據這一點則必須結論說，一切謂詞都是附質謂詞。

六二八、因為，實體不同於附質，亦即，實體謂詞不同於附質謂詞，因為每一物真的就是它的實體謂詞所表示的東西。因此不能說，一個實體謂詞不是一物，因為每一

物，只有當它是一個時，它才能夠存在。然而人之稱為白的，是因為白或白的是他的一個附質，但這並不是說，他是白或白的之本質。所以附質謂詞不必須只有一個，可能有許多個。但是實體謂詞只有一個。因此，顯然地，「是人」不能「不是人」。然而，如果一個實體謂詞是那兩者，那麼它就不再只是一個了，因而它不是實體謂詞，而是附質謂詞。

六二九、「再者，如果一切，云云」（三四二）

他破除後件。他指出，不可能一切謂詞都是附質謂詞，而沒有一個是實體謂詞，因為，如果都是附質謂詞的話，則沒有普遍的謂詞了。（所謂普遍謂詞這兒跟他在〈分析論〉下篇（譯者註一）所說的相同，就是指因其自身而作為某物之謂詞的以及關於其自身是什麼的屬性。）然而這是不可能的；因為，如果一個屬性常常是另一個的附質謂詞，則在附質謂詞方面將有一個無限的後退；然而因了這個理由，這是不可能的。

六三〇、因為，附質謂詞之發生只有兩種方式。其一是，一個附質是另一個附質的謂詞；此種情形之發生，是因為兩者都是同一個主體的附質，例如，白的是喜愛音樂者的謂詞，因為兩者都是人的附質。其二是，一個附質是一個主體的謂詞（譬如說蘇格拉底是喜愛音樂的），並非因為兩者都是另一個主體的附質，而是因為其中之一是另一個的附質。因此，即使附質可以作為謂詞的方式有兩種，在任何方式下其謂詞都不能有無限的後退。

六三一、因為，明顯地，在「一個附質作為另一個附性的謂詞」這個方式下，不能有一個無限後退，因為必須有一個達到主體。因為，我們已經指出，此種謂詞的基本特點是，兩個附質都是同一個主體的謂詞。因此，在從一個謂詞降到主體時，即可發現，主體本身即是終點。

六三二、在上行的方向中，亦即在「一個附質作為一

個主體的謂詞」這個方式下，也不能有一個無限後退，譬如當我們說，「蘇格拉底是白的」這個時候，我們從主體上升到一個謂詞，彷彿說「白的是蘇格拉底的附質」，而「另一個屬性是白的蘇格拉底的附質」。因為，此種情形的發生只能有兩種方式。其一是，一物出自白的和蘇格拉底；因而，正如蘇格拉底是「白」之一個主體，同樣，白的蘇格拉底是另一附質的一個主體。然而這是不可能的，因為一物並不是出自這一切的謂詞。因為，在一種絕對的意義下是「一個」的東西不是來自於一個實體和一個附質，如同一物來自於一個類和一個差那樣。因此不能說白的蘇格拉底是「一個」主體。

六三三、另一種方式是，正如蘇格拉底是白之主體，同樣，某個別的附質，譬如喜愛音樂的，以白為其主體。然而此兩者皆不可能；理由有二。第一，不可能有任何特殊的理由，說明為什麼喜愛音樂的應被認為是白的之附質，而不是反過來；白的和喜愛音樂的兩者沒有先後之分，它們是同等的。第二，在與此相關的情況下已經建立並確定了，「一個附質作為一個附質的謂詞」的方式不同於「一個附質作為一個主體之謂詞」的方式，像喜愛音樂的作為蘇格拉底之謂詞那樣。但是在他現在說話的方式下，附性謂詞的意思不是說「一個附質作為一個附質的謂詞」，而是指我們第一描述的那個方式。

六三四、所以，明顯地，在附質謂詞中無限後退是不可能的，因此並非所有的謂詞都是附質。並且也很明顯地，將有一個表示實體的詞；以及就同一個主體言，矛盾之物不能都是真的。

六三五、關於上面提出的論證，我們必須指出，縱然一個附質不是另一個附質的主體，因此一個附質與另一個附質的關係不是像與主體的關係那樣，但是一個與另一個的關係卻像是原因與被原因造成之物的關係那樣。因為，

一個附質是另一個的原因。例如，熱與濕是甜的原因，表面是顏色的原因。由於一個主體能夠容納一個附質，因此它也能容納另一個附質。

譯者註

一、*Analytica Posteriora*，I，4（73b 27）。

第八篇 對抗上述主張的其他論證

亞里斯多德原文 第四章 1007^b18—1008^b2

三四三、再者，如果就同一個主體而言，一切矛盾之物同時是真的，那麼，顯然地，萬物都是一個。因為，如果關於每一件東西都可以肯定或否定任何東西，則同一物將是一條戰船，一道牆，和一個人。

三四四、對於那些贊同普羅塔哥拉之觀點的人而言，這個結論是必然的。因為，如果在有人看來，一個人不是一條戰船，那麼，顯然地，他不是一條戰船；結果呢，如果矛盾之物是真的，他也是一條戰船。因此就產生了普羅塔哥拉的觀點（譯者註一），就是，萬物同時一起存在，以至於沒有東西真正是一個。因此他們似乎在講論不確定之物；並且，他們以為他們在講論存有時，他們卻是在講論非存有；因為，不確定之物的存在是潛在的，不是完成的。

三四五、但是他們必須承認每個主體之每個謂詞的肯定與否定。因為，如果每一主體以其自身的否定為謂詞，然而當不能為其謂詞的別的東西的否定不是它的謂詞時，這是荒謬的。我的意思是說，如果說「人不是人」這句話是真的，那麼，顯然地，說「他不是戰船」這句話也是真的。所以，如果肯定可以作他的謂詞，那麼否定也必然可以作他的謂詞。但是，如果肯定不可以作他的謂詞，那麼，別的語詞的否定比著他自身的否定更可以作他的謂詞。所以，如果後一種否定可以作他的謂詞，那麼，戰船的否定也可以作他的謂詞；如果這個可以作他的謂詞，那麼肯定也可以作他的謂詞。所以對於那些抱持這個觀點的人而言，

這個結論是必然的。

三四六、對他們而言，另一個結論是，肯定或否定都不是必需的。因為，如果「同一物既是人又是非人」這句話是真的，那麼，顯然地，他既不是人，也不是非人。因為關於這兩個肯定，有兩個否定。如果前者被認為是由那兩個命題合成的一個命題，那麼後者亦將是反對前者的一個命題。

三四七、再者，或是一切事物都是如此，一物既是白的又是非白的，既是存有又是非存有，並且同樣的情形適用於其他的肯定與否定；或者，並非一切事物都是如此，而是有些是如此，別的不是如此。如果並非一切皆如此，則必須承認有例外。但是，如果一切事物都是如此，那麼，或者是，凡可以肯定的即可以否定，凡可以否定的即可以肯定，或者是，凡可以肯定的即可以否定，但是凡可以否定的不一定常常可以肯定。如果後者是眞的，那麼將有一些確定不是如此的東西，並且這將是一個不可動搖的意見。如果「它不是如此」是一項確定的和可知的東西，那麼相反的肯定比否定更可知。但是，如果在否定某物時，同樣能夠肯定所否定的，則必須指出關於這些東西什麼是眞的，或是分別地說出來（例如，說「一物是白的又是非白的」），或者否。如果分別地肯定它們不是眞的，則對方沒有說他自稱要說的話，並且將無物存在。然而不存在的東西如何能夠像他那樣說話或走路呢？再者，（依照這個觀點）萬物將是一個，如同上面說過的（三三六：C六一六），並且人、神、戰船，以及它們的矛盾面，將是同一的。同樣，如果每一物都是如此，則一物與另一物在任何方面都無區別。因為，如果有區別的話，則這個區別將是眞的東西，並且是它所固有的東西。同樣，如果每一物能夠各別是眞的，則即會有上面描述的結果。此外，我們還可以加上一句說，每一個人的話都是眞的，並且每一個人的話都

是假的；並且每一個人都要自認他是錯誤的。同時，顯然地，到此為止，根本沒有討論什麼，因為我們的對手沒有說什麼。因為，他沒有說「一物是如此」或「不是如此」，而是說「它既是如此又不是如此」；並且他兩者都否認，而說「它既不是如此又不是不如此」。因為，若不是這樣的話，那就有一個確定的陳述了。再者，如果當肯定是真的時候，否定即是假的，以及當否定是真的時候，肯定即是假的，則不可能同時真正地既肯定又否定同一物。然而也許有人要說，這乃是從一開始所要爭的。

聖多瑪斯註

六三六、然後他提出第三個論證，這個論證涉及同一和差異。其式如下：如果就同一個主體而言，肯定與否定同時是真的，則萬物將是一個。然而後件是錯誤的。關於這個論證，他作了三件事。

第一（三四三：C 六三六），他提出一個條件命題和一個例子，就是，如果就同一個主體而言矛盾之物同時是真的，其結果將是同一物既是戰船（亦即有三層座的船），又是牆壁，又是人。

六三七、「對於那些贊同，云云」（三四四）

然後他指出，關於其他兩個主張，也會有同樣不可能的結論。第一是關於普羅塔哥拉的主張；他說，凡是對一個人看來是如此的事，對他就完全是真的。因為，如果在某人看來，一個人不是戰船，那麼他就不是戰船。如果在別的人看來，一個人是戰船，那麼他就是戰船。因此矛盾

之物是真的。

六三八、第二，關於阿納撒哥拉的意見；他曾謂萬物一起存在，沒有真正是一個的東西與別的東西區分開來，而是所有的東西混而為一。因為他曾謂，每一件東西都存在於別的東西之內，如同在〈物理學〉卷一（譯者註二）中所指出者。這即是阿納撒哥拉所採取的立場，因為他似乎在講論不確定的存有，亦即尚未成為實現的確定之物者。他以為他是在講論完成的存有，其實他是在講論潛在的存有，如同下面要說明者（三五五：C六六七）。然而不確定之物的存在是潛在的，而不是「完成的」或實現的；因為，潛能因了實現而成為確定的。

六三九、「但是他們必須，云云」（三四五）

第三，他證明第一個條件命題是真的。第一，那是因為萬物必須肯定為一個。第二（三四六：C六四〇），是因為從真假的觀點來看，肯定與否定沒有不同（「對他們而言，云云」）。

所以第一（三四五）他說，他們必然承認第一個條件命題，因為他們主張，就同一個主體而言，肯定與否定同時是真的，因為關於任何東西肯定與否定都是真的。因為，顯然地，關於另一物的否定似乎可以為每一物的謂詞，甚至勝過它自己的否定。因為，這樣的情形是荒謬的，就是，如果一個主體以其自身的否定為謂詞，而不以別的東西的否定為謂詞，而這別的東西表示出那另一物不可作為它的謂詞。例如，如果說「人不是人」這個話是真，那麼說「人不是戰船」這個話更是真的。因此，顯然地，凡是必須以否定為謂詞的東西，也必須以肯定為謂詞。因此，否定將是它的謂詞，因為肯定與否定同時是真的。或者，如果肯定不是它的謂詞，那麼另一個詞的否定比著它自身的否定更可以作為它的謂詞。例如，如果「戰船」這個詞不可以作為人的謂詞，那麼「非戰船」將是它的謂詞，因為可

以說，「人不是戰船」。但是，如果肯定能夠作謂詞，那麼否定也可以作謂詞，因為它們實現在同一物中。那麼，人必須是戰船，並且爲了同樣的理由，他必須也是別的任何東西。因此萬物必須是一個。所以，對於那些主張就同一個主體而言矛盾之物都是真的人們而言，就有這個結論。

六四〇、「對他們而言，云云」（三四六）

現在他抽得跟著這個觀點而來的另一個不可能的結論，就是，關於虛假肯定與否定沒有區別，每一項都是假的。他說，從上面提到的意見中不但有上述不可能的結論，而且還有這個結論，就是，「肯定或否定」都不是必須的，也即是，關於一物之肯定或否定都不必須是真的，然而每一項都可能是假的。因此在是真的和是假的之間沒有差別。證明如下。

六四一、如果「某物既是人又是非人」這個話是真的，那麼，「它既不是人又不是非人」這個話也是真的。這是明顯的。因為，關於「人」和「非人」這兩個詞，有「不是人」和「不是非人」兩個否定。如果從前兩個命題形成一個命題，例如，假使有人說，「蘇格拉底既不是人也不是非人」，則必須說，肯定與否定都不是真的，相反，兩者都是假的。

六四二、「再者，或是一切，云云」（三四七）

然後他提出第四個論證，這是建基於認識之確定性的。其式如下。如果肯定與否定同時是真的，那麼，或是對一切事物而言都是如此，或是對有些事物而言是如此，對別的事物而言不是如此。然而，如果並非對一切事物而言都是如此，那麼他們將要「承認」對某些事物而言是如此，這即是說，他們要絕對地承認這一點，或者依照另一種譯文，「他們將確知如此」，亦即他們確知這是真的，這等於說，在此情況下，否定將是真的，因為肯定是假的，或者是反過來。

六四三、但是，如果在一切「矛盾之物實現在同一個主體」的情況下都是如此，那麼這可能有兩種情形。其一，凡肯定是真的時候，否定即是真的，並且反過來也是如此。其二，凡肯定是真的時候，否定即是真的，但不能反過來。

六四四、如果是第二種情形，那麼就有這個不可能的結論：有一些東西，它堅定地或確然地不是；因此關於否定命題將有一個不可動搖的意見。其所以如此，是因為，既然當肯定是真的時候，其否定也是真的，那麼否定常常是真的。然而肯定不常常是真的，因為已經指出，凡否定是真的時候，肯定就不是真的；因此否定比肯定更確定也更可知。然而這個結論似乎是假的，因為，即使「非存有」是確定的和可知的，然而肯定常常比著它反面的否定更確定；因為否定之真實性常常繫乎某種肯定的真實性。因此唯有在前提中已有某種肯定的時候，才能抽得否定的結論。但是從否定的前提中決不可能抽得肯定的結論。

六四五、現在如果有人採取第一種說法，謂無論對於什麼東西，凡肯定是真的時候，否定也是真的，同樣，凡否定是真的時候，肯定也是真的，因為肯定與否定是可以互換的，則有以下兩種情形。因為，如果肯定與否定同時都是真的，那麼，或是可以說每一項各自是真的，例如，「人是白的」和「人不是白的」，這些命題各自是真的；或是不可以說每一項各自是真的，而只能說兩項合在一起是真的。例如，我們說這個併連命題是真的：「人是白的以及人不是白的」。

六四六、如果我們採取第二種說法，謂分開來沒有一項是真的，而只有兩項合在一起才是真的，則有兩個不可能的結論。第一個是，「對方並沒有說出他自稱要說的話」，亦即，他既沒有肯定也沒有否定任何東西，並且「兩者皆不存在」，就是說兩者都是假的；或者，依照另一個版本，「將無物存在」，亦即，必須說沒有東西是真的，肯

定與否定都不是真的。如果沒有東西是真的，則不可能了解或表達任何東西。因為，一個人如何能夠了解或表達「非存有」呢？其暗含的答案是：不可能。

六四七、第二個不可能的結論是，萬物是一個，一如在前面的論證中所指出者（三四五：C 六三九）。因為，我們必須說，人、神，和戰船，以及它們的矛盾面，非人，非神，和非戰船，都是同一物。因此，明顯地，如果對於一個主體，肯定與否定同時是真的，那麼兩者是有區別的。因為，如果兩者有區別的話，那麼必然有些東西是一個的謂詞，而不是另一個的謂詞；因而必須說，有些東西對此物而言確定是真的，而不適合另一物。所以並非對任何東西而言肯定與否定都是真的。然而，明顯地，彼此完全沒有區別的東西就是一個。因此必須結論說，萬物是一個。

六四八、但是如果有人採取第一種說法，謂肯定與否定都可能是真的，不僅合起來是如此，而且分開來也是如此，則有四個不可能的結論。第一個是，這個主張「表示這句話是真的」；也即是說，它證明了剛剛作的陳述是真的。因此另一個版本說「將會有所描述的結果」，亦即，萬物將是一個，因為那樣的話，則能夠既肯定又否定每一物，並且兩者毫無區別。

六四九、第二個不可能的結論是，每一個人的話都是真的，因為無論什麼人，他或是肯定或是否定，並且每一個都是真的。並且每一個人也要自己承認，當他說肯定是真的時候，他是錯誤的；因為，既然他說否定是真的，因而他承認，當他肯定的時候，他是錯誤的。

六五〇、第三個不可能的結論是，到此為止，顯然不能有任何探討或辯論。因為，跟一個什麼都不承認的人，不可能從事辯論，因為這樣的人，既然他不絕對地說，某物是如此或不是如此，則實際上他什麼也沒說；他只是說

既是如此又不是如此。再者，這兩項他都否定，因為他說，既不是如此又不是不如此，這一點由上面的論證可以看得清楚。因為，如果他不否定這一切，那麼他將知道有些東西確定是真的，並且這是相反他原來的主張的。或者依照一個表達得更清楚的譯文：「已經有一個確定的陳述了」。

六五一、第四個不可能的結論是由真假之定義而生的。因為，當有人說那是什麼的時候，那是什麼，說那不是什麼的時候，那不是什麼，真理就存在了。然而當有人說那是什麼時，那不是什麼，說那不是什麼時，那是什麼，虛假就存在了。因此，由真假之定義顯示出，當肯定是真的時候，其否定是假的：因為當那是什麼時，他說不是。並且當否定是真的時候，其肯定是假的；因為當那不是什麼時，他說是。所以不可能真正地既肯定又否定同一物。不過也許對方能夠說，這最後的論證是以假設為論據的狡辯，因為，主張矛盾之物同時是真的的人不接受假之定義：假的是，說那不是什麼時，那是什麼，或者說那是什麼時，那不是什麼。

譯者註

一、Frag. 1.

二、Physica, I, 4 (187a 30).

第九篇

對抗那些否定第一原理的人們的其 他三個論證

亞里斯多德原文 第四及第五章 1008^{b2}
——1009^{a16}

三四八、再者，判斷一物是如此或不是如此的那個人是怎麼錯的呢？並且判斷兩者的人是對的嗎？因為，如果第二個是對的，那麼，除非是說這即是存有之本性，此外他的話有什麼意義呢？如果他是不對的，那麼他比主張第一個觀點的人更對，並且存有將具有某種的本性，並且這是真的，而不是同時不真的。但是如果所有的人都同樣是對的和錯的，那麼凡抱持這個觀點的人都不能表示或陳述任何東西。因為，他將同時既肯定又不肯定這些東西。如果他不作任何判斷，而是同樣地既思考又不思考，那麼他跟植物有什麼不同呢？

三四九、所以，十分明顯地，無論是在明白主張這個學說的人們中，或是在別的人們中，沒有一個真正如此想的。因為，當一個人想回家的時候，為什麼他要走回家，而不留在他所在的地方呢？當一個人遇到一口井或一條河的時候，他為什麼不在大白天裡直接走入井裡或河裡去呢？他似乎害怕那樣做，因為他並不認為，掉在裡面同樣是好的和不好的。所以他判斷一個更好，另一個不好。如果在「是好的」和「不是好的」的情況下是如此，那麼在其他事物的情況下也必是如此。因此他必須判斷說一物是人，另一物不是人，以及一物是甜的，另一物不是甜的。因為，當他想喝水更好，和看見人更好，並且去尋找這些東西時，他對這一切並不作同樣的判斷——不過，假使同一物相等地

既是人又不是人，則這樣的判斷是必然的。但是，依照上面所說，沒有人不像是害怕一些東西，而不害怕別的東西。因此看來每一個人都作某種無條件的判斷，如果不是對於一切事物，至少是對於更好的或更壞的。

三五〇、如果他們沒有科學知識，而只有意見，那麼他們更應該關心真理，正如有病的人應該比沒病的更關心健康一樣。因為，具有意見的人跟具有科學知識的人相比，他對真理沒有健康的心理準備。

三五二、再者，即使萬物既是如此又不是如此，隨你怎麼說，然而等級的差異屬於存有之本性。因為我們不應該說，二與三都同樣是偶數；以為四是五的人跟以為四是一千的人，其錯誤不是相等的。所以，如果他們的錯誤不相等，那麼，顯然地，一個錯得較少，因而對得更多。因此，如果更真的比較接近真的，那麼必須有些更真的所接近的真理。即使沒有真理，然而已經有一些更真的和更確定的東西，並且我們將擺脫那個阻止我們在心裡決定任何事情的荒唐理論。

第五章

三五二、普羅塔哥拉的學說導源於同樣的意見，這兩個觀念必須同樣是真的或同樣不是真的。因為，如果一切意見和現象都是真的，則每一件東西必須同時既是真的又是假的。因為，許多人具有彼此相反的意見；並且他們以為跟他們有不同意見的人都是錯誤的。因而同一物必然既是又不是。如果是這樣的話，則我們必須認為一切意見都是真的；因為錯的人和對的人持有相反的意見。那麼，如果「存有」都是這樣的，則每一個人的話都是真的。因此，顯然地，兩種對立的意見都是出自同樣的思考方式。

聖多瑪斯註

六五二、這兒他提出第五個論證，這個論證建基於真理之概念，其式如下。前面已經指出，對於一物之肯定與否定被認為同時是真的。所以判定或思考「一物是如此」，亦即單單肯定為真，「或者不是如此」，亦即單單否定為真，的時候，他是錯誤的；判定兩者同時為真的人是對的。因此，既然當某物在實際界的情形如同它在思想中，或在語言中被表達的情形是一樣的時候，就有真理存在了，那麼必須說，一個人所表達的將是在實際界的確定的東西；亦即，存有之本性將是它被描述的那個模樣；因此它不能同時是肯定和否定的主體。或者，依照另一個版本，「存有已經具有某種的性質」，彷彿是說，既然陳述確定是真的，則必須說一物具有這樣的性質。但是，如果有人說，並不是判斷肯定與否定同時為真的人具有真的意見，而是以為單單肯定是真的，或是單單否定是真的的人具有真的意見，那麼，顯然地，存有已將在某個確定的方式下存在了。因此另一個譯文說得更清楚，「在一種意義下，這將確定是真的，而非同時不是真的」，因為或是單單肯定是真的，或是單單否定是真的。

六五三、但是，如果剛剛提到的那些人，也即是那些肯定矛盾之兩面的人和那些肯定兩者之一的人，「都是錯的」，也都是對的，則不可能跟這樣的人從事辯論，甚至不可能說出任何能夠引起跟他辯論的話。或者，依照另一個版本，「這樣的人將不肯定或斷言任何東西」。因為，如同另一個譯文說的，「他不能斷言或肯定任何這類的東西」，因為他同樣地肯定並否定任何東西。如果這個人認為沒有東西確定是真的，同樣，他既思考又不思考，正如他既肯定又否定他所說的話那樣，那麼他似乎跟植物絲毫沒有差別；因為就連野獸也具有某種確定的觀念。另一個

版本說，他跟「具有自然性向的那些東西」沒有差別，意思是說，什麼都不承認的這種人，在他實際思考的東西上，跟那些具有自然的思考性向而實際上並未思考的人，沒有差別。因為那些具有自然性向去思考問題的人，沒作任何肯定，同樣，別的人也沒有。

六五四、「所以，十分明顯地，云云」（三四九）

然後他提出第六個論證，這個論證是以欲望和厭惡為基礎。關於這一點，他作了兩件事。第一，他提出論證。第二（三五〇：C六五八），他排除一則模稜兩可的答案（「如果他們沒有，云云」）。

所以第一（三四九）他說，顯然地，沒有人會以為，肯定與否定同時實現在同一個主體上面。無論是抱持這個主張的那些人，或是任何別的人，都不能如此想。因為，如果回家和不回家是相同的，那麼，既然一個人認為留在他所在的地方跟回家是一樣的，為何他寧願回家，而不留在他所在的地方呢？所以，根據一個人要回家，而不留在他所在的地方，這一事實，很明顯地，他認為回家和不回家是不同的。

六五五、同樣，如果有人走路時，這條路可巧直接導向一口井或一條河，那麼他不會沿著路一直走，似乎是害怕他會掉進井裡或河裡。此種情形的發生，是因為他斷定，掉進井裡或河裡不是同等地好和不好，然而他絕對地斷定，那是不好的。但是，如果他斷定，那既是好的也是不好的，那麼他不會躲避上述的行為而勝於渴望它。所以，既然他避免那樣作，而不渴望它，那麼，顯然地，他斷定或認為，一個路線是更好的，就是不掉進井裡，因為他知道那樣更好。

六五六、如果關於「好的」與「不好的」是如此，那麼其他的狀況也必然是如此，一個人可以明顯地斷定，一物是人，另一物不是人，以及一物是甜的，另一物不是甜

的。這是明顯的，因為他不是同等地尋找一切事物，或者對它們作同樣的判斷，因為他斷定喝甜水比著喝不甜的水更好；以及看到人比看到不是人的東西更好。由這個意見的不同，必須結論說，他確定地渴望一個，而不渴望另一個；因為，如果他以為矛盾之物是相同的，則他應該同樣地渴望兩者，亦即，甜的和不甜的，以及人與非人。然而，如同前面所說的（三四九：C六五五），沒有一個人不是躲避一個，而不躲避另一個。因此，根據一個人對不同的事物而有不同的性向這一事實，就是他躲避一些而渴望另一些，他必然不認為同一物既是如此又不是如此。

六五七、所以，顯然地，每一個人都認為，真理在於單單肯定或單單否定，而不在於兩者同時。如果他們不認為這個話適用於一切狀況的話，他們至少認為它適用於「好的」和「壞的」，以及「更好」和「更壞」那些事物的狀況。因為這個差別可以說明為什麼他們渴望一些東西，而躲避別的東西。

六五八、「如果他們，云云」（三五〇）

然後他排除一則模稜兩可的意見。因為有人能夠說，人們之渴望一些東西，以為它們是好的，而躲避一些東西，以為它們不好，並非因為他們知道真理，而是由於他們想，同樣的東西既是好的也是不好的一儘管事實上結果相同。但是，如果人們沒有科學知識而只有意見這個情形是真的，則他們更應該關心學習真理的事。說明如下：有病的人比沒病的人更關心健康。但是具有不真實的意見的人，跟具有科學知識的人相比，對真理沒有健康的心理準備，因為他對科學知識的狀況，跟病人對健康的狀況，是相同的；因為，錯誤的意見是缺乏科學知識，正如疾病是缺乏健康一樣。因此，明顯地，人們應該關心發掘真理的問題。但是，如果沒有東西確定是真的，則沒有那種情形，而只有在某些東西同時是真的又不是真的時候，才能如此。

六五九、「再者，即使萬物，云云」（三五—）

然後他提出第七個論證，這是建基於虛假之不同程度的。他說，即使「每一物是如此也不是如此」，亦即肯定與否定同時是真的，這個話是最真實的，但是在實際界必然有不同程度的真理存在。因為，明顯地，謂二是偶數和三是偶數，並非同樣地真；謂四是五，以及四是一千，也不是同樣地假；因為，如果兩者都是假的，顯然地，一個假的程度比較低，也即是，說「四是五」比說「它是一千」，其假的程度更低。然而假的程度較低的，即是更真的，也即是更接近真理的，正如比較接近白的，也不那麼黑一樣。所以，明顯地，其中一個說的話更真，也即是更接近真理；這即是說「四是五」的那一個。然而除非是有些絕對真的東西，以至於更接近它的就是更真的或不那麼假的，則沒有東西更接近真理。所以必須說，必然有一些東西，它是絕對真的，並非一切事物既是真的又是假的，因為不然的話，則必須結論說，矛盾之物同時是真的。即使從上面的論證中不能結論說有些東西是絕對真的，然而上面已經說過，一物比另一物更堅定或更確實（三五—：C 六五九）。因而肯定和否定之與真實性及確定性的關係是不同的。所以，因了這個論證以及上面提出的其他論證，我們將擺脫了這個學說，亦即擺脫了這個不混合的意見，或者說那個荒唐的意見（為此另一個版本說「無節制的」）；因為，當謂詞與主詞不相衝突時，那個意見才是有節制的；但是，當一個意見包含相反的概念時，它即是無節制的。而上面提到的主張說「矛盾之物能夠是真的」，即是這一類的意見。

六六〇、再者，這個主張使得我們無法在心裡界定或決定任何事情。因為，在肯定和否定中考慮到差別的第一個概念。因此，說肯定與否定是同一物的人，取消了一切確定性及差別性。

六六一、「普羅塔哥拉的學說，云云」（三五二）

這兒他指出，普羅塔哥拉的意見可以歸之於像上面提到的那個意見。因為，普羅塔哥拉說過，凡是對一個人看來是真的，就是真的。如果這個主張是真的，那麼第一個也必然是真的，就是，肯定及其否定同時是真的。因此一切事物必然同時既是真的又是假的，因為這是由這個意見引申出來的結論，如同上面所指出者（三五二：C六五九）。證明如下。許多人具有彼此相反的意見，並且他們以為，凡是跟他們自己的不同的人都是錯誤的，反過來也是一樣。所以，如果凡是對一個人看來是真的就是真的，則必須說，雙方都是錯的，也都是對的，因為同一物既是又不是。因此，依照普羅塔哥拉的意見，必須說，矛盾的兩面同時是真的。

六六二、同樣，如果說「矛盾的兩面同時是真的」這個話是真的，那麼普羅塔哥拉的意見也必然是真的，就是，凡是對一個人看起來是真的，就是真的。因為，顯然地，人們具有不同的意見，並且有些是假的，有些是真的，因為他們具有彼此相反的意見。那麼，如果一切相反的意見都同時是真的（如果矛盾之物同時是真的，則必須如此說），則其必然的結果是，所有的人都是對的，並且凡是對一個人看來是如此的，就是真的。因此，明顯地，每一種主張包含著同樣的意見，學說，或思考方式，因為一個必然地跟著另一個。

第十篇

反駁那些謂矛盾之物同時爲真的人們的程序

亞里斯多德原文 第五章 1009^a16 — 1009^a38

三五三、但是同樣的討論方法不能適用於這一切情況，因爲有些人需要勸說，別的人需要強迫。因爲，那些因爲困難而形成了他們的意見的人們的無知，容易治療，因爲反駁不是針對他們的言語，而是針對他們的思想。但是對於那些爲了辯論而辯論的人們的治療方法則在於反駁他們在語言或講話中所表達的。

三五四、那些經驗到困難而形成了這個意見的人們，乃是由於他們觀察了可感世界的事物，也即是說，他們之所以認爲矛盾之物或相反之物能夠同時是真的，是由於他們看到相反之物生於同一物。所以，如果非存有不可能變成存有，那麼此物必須以前就存在，像兩個同等的相反之物那樣。這即是阿納撒哥拉的觀點，因爲他說（譯者註一），每一物皆混合在別的每一物中。戴莫克利圖也有同樣的意見，因爲他主張（譯者註二），空和滿同樣存在於每一部分，然而其中之一是「非有」，另一個是「有」。

三五五、所以，關於那些將他們的意見建基於此的那些人，我們說，在一種意義下他們說出了真理，在另一種意義下他們不知道自己在說什麼。因爲，存有有兩種意義：在一種意義下一物能夠從非存有而生成，在另一種意義下它不能。因此同一物能夠同時是又不是存在，然而不是在同一方面；因爲，同一物能夠「潛在地」同時是兩個相反之物，然而在「完全實現的狀態下」它不能。

三五六、再者，我們期待他們相信，在衆存有之中，

還有另一種的實體，它絲毫沒有運動，沒有生，也沒有毀。

聖多瑪斯註

六六三、在提出了對抗那些否定第一原理的人們的論證之後，以及在解決了這個問題之後，哲學家在這兒指出我們應該以不同的方式反駁那些對於上述的錯誤採取不同形式的不同的人。這一節分兩部分。

第一（三五三：C 六六三），他指出，我們應該以不同的方式對抗不同的人。第二（三五四：C 六六五），他開始以不同於上面的方式進行辯論（「那些經驗到，云云」）。

所以第一（三五三）他說，同樣的「討論」方法，亦即通俗的講話方式（或者，依照另一個譯文，『良好的文法結構』，或者，如同希臘文所說，有秩序的論證或『調解』，亦即勸說），不能適用於一切上述的主張，也即是，「矛盾之物能夠同時是真的」主張，以及「真理在於現象」的主張。因為，有些思想家之採取上述的立場，有兩個理由。有些人如此作，是因了某些困難；由於他們遇到某些詭辯論證，而從那些論證中似乎得出上述的意見，並且他們不知道如何解決它們，於是他們就接受了那個結論。因此，他們的無知是容易治療的。我們不應該反對他們，或攻擊他們提出的論證，而是應該訴諸他們的思想，將引領他們形成此種意見的心靈中的困難加以澄清；然後他們就會放棄這些主張。

六六四、有些人之採取上述的主張，不是因為任何困

難把他們引領到這種意見，而只是因為他們要「爲了辯論而辯論」，亦即因爲粗野，也即是說，既然相反的理論無法證實，因而他們想爲了辯論的原故而堅持此種不可能的學說。治療這些人的方法是反駁或排斥「他們在言語中所表達的」，亦即根據他們所陳述的語言有些意義。現在，一個陳述的意義繫乎言詞的意義，因此必須回到「言詞表示一些東西」那條原理。這即是哲學家在上面所使用的原理（三三二：C六一一）。

六六五、「那些經驗到，云云」（三五四）。

由於哲學家在考量語詞的意義時遇到了上述的困難，這兒他開始面對那些遭遇困難的人，爲他們解決問題。

第一（三五四），他論及那些主張「矛盾之物同時是真的」人們。第二（三五七：C六六九），他論及那些主張「一切現象都是真的」人們（「同樣地，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出引領一些人承認「矛盾之物同時是真的」之困難。第二（三五五：C六六七），他澄清這個困難（「所以關於那些，云云」）。

他說，在這一點上，有些人之所以形成了這個意見，就是，「矛盾的兩面可能同時是真的」，是因了對於可感之物產生的一個困難，這即是，在可感之物中，明顯地有生，滅，和運動。因爲，相反之物似乎生於同一物；例如，氣是熱的，土是冷的，它們都生於水。然而凡出生的東西，都是生於先前存在的東西；因爲非存有不能成爲存有，理由是，沒有東西能夠生於「無」。所以一物必須在其自身內同時具有矛盾的兩面，因爲如果熱的和冷的生於同一物，那麼它本身顯然既是熱的又是不熱的。

六六六、就是因了這樣的推理，阿納撒哥拉才主張（譯者註三）每一物皆混合在別的每一物中。因爲，根據任何一物之似乎生於另一物這一事實，他以爲，只有一物已

經存在於另一物中，它才能夠生於另一物。戴莫克利圖似乎也贊同這個學說，因為他說（譯者註四），在物體的任何部分，空與滿都是結合在一起的。它們就是存有和非存有，因為滿具有存有的特性，空則具有非存有的特性。

六六七、「所以關於那些，云云」（三五五）。

這兒他以兩種方式來解決上述的困難。第一，他說，那些因了某些困難而採取了上述荒謬觀點的人們的意見，應該以訴諸思想的方法來應付他們，一如上述（三五三：C 六六三）。所以，「關於那將他們的意見」，亦即認為矛盾之物同時是真的，「建基於這些理由的人們」，亦即建基於上述的推理的人們，我們說，在一種意義下他們說出了真理，在另一種意義下他們不知道自己在說什麼，因為他們的話是荒謬的。因為「存有」具有兩種意義：實現的存有，和潛在的存有。所以當他們說存有不能生於非存有時，在一種意義下他們說對了，在另一種意義下他們說得不對。因為，存有不是生於實現的存有，而是生於潛在的存有。因此，在一種意義下同物能夠同時是存有和非存有，在另一種意義下不能。因為同一物能夠潛在地是相反之物，但不能在「完全的實現中」，亦即實現地，同時是兩者。因為，如果溫的東西潛在地是熱的和冷的，然而它不能實現地是兩者。

六六八、「再者，我們期待，云云」（三五六）。

然後他提出第二個答案。他說，我們想他們應該接受或以為，有一種的實體，它們沒有運動，沒有生，也沒有毀，如同在〈物理學〉卷八所證明者（譯者註五）。現在，根據上面所說，就是，相反之物屬於它，我們不能結論出此類實體的存在，因為沒有東西從它們生出來。這個答案跟柏拉圖學派的答案有些相似，他們因了可感之物之可變的特性，而被迫肯定了不可變的、分離的理型（亦即我們能夠對它們下定義，作證明，以及擁有知識的那些東西），

理由是，關於可感之物不能有確定的知識，因為它們包含著可變性和混合的對立性。但是第一個答案比較好。

譯者註

- 一、Diels, Frag. I; Physica, I, 4 (187a 30)。
- 二、Burnet, E. G. P., 171 ff. 並參看五五：G 一一二。
- 三、Diels, Frag. 1。
- 四、Burnet, E. G. P., 171 ff。
- 五、Physica, V III, 5 (258b 5)。

第十一篇 有些人之所以認為現象為真的理由

亞里斯多德原文 第五章 1009^a38 — 1009^b12

三五七、同樣，有些思想家是根據可感之物而形成了「真理在於現象」的學說。因為，他們認為，我們不應該根據支持一個觀點之人數的多寡去斷定真假；並且他們指出，同一物，對一些嚐到它的人是甜的，對別人是苦的。因此如果所有的人都生病，或者所有的人都瘋狂，只有兩三人健康，或擁有他們的知識，那麼後者會顯得有病或瘋狂，而不是前者。再者，他們說，對許多其他動物所造成的印象跟對我們所造成的印象是相反的，並且對於每一個人的感官，事物並不常常相同。所以，這些觀點中哪些是真的，哪些是假的，這一點不常是明顯的，兩者都同樣是如此。為這個原故，戴莫克利圖說（譯者註一），或是沒有東西是真的，或是對我們不明顯。

聖多瑪斯註

六六九、解決了引領古代哲學家主張「矛盾之物同時是真的」那個困難之後，哲學家現在要排除引領一些思想家主張「每一現象都是真的」這個困難。

這一節分兩部分。第一（三五—：C 六六九），他提

出引領一些思想家主張上述觀點的困難。第二（三六三：C六八五），他排除這些困難（「在答覆這個學說時，云云」）。

關於第一點，他作了兩件事。第一，他指出引領這些人主張「每一現象都是真的」之理由。第二（三五八：C六七二），他說明為什麼他們作如此的推論（「一般而言，云云」）。

所以第一（三五七）他說，正如有些人根據可感之物而主張「矛盾之物同時是真的」，因為在可感之物中矛盾的兩面生於同一物，同樣，「主張真理在於現象的這個學說」，亦即關於現象之真實性的這個意見，也是導源於某些可感之物；這些人並無惡意，他們是因了一些困難而陷入了這個學說。因為他們發現，對於同樣的可感之物，不同的人持有相反的意見；並且他們提出三個理由來支持他們的學說。第一，他們指出，同一物對有些人的口味而言是甜的，對別的人是苦的，因此人們對一切可感之物具有相反的意見。第二，他們指出，許多動物關於可感之物所作的判斷與我們的判斷相反；因為對牛或驢子看來是美味的東西，人以爲它不可口。第三，他們說，同一個人，在不同的時候，對於可感之物有不同的判斷；因為，現在對他是甜的和可口的東西，在別的時候似乎是苦的和無味的。

六七〇、我們提不出確定的理由來清楚地指明，哪些意見是真的，哪些意見是假的，因為一個意見對於這個人而言比起另一個意見對另一個人而言並不更真。所以它們必然是同樣地真，或同樣地假。因此戴莫克利圖說（譯者註二），或者是沒有東西確定是真的，或者，如果有東西真的，對我們而言不是明顯的。因為，雖然我們藉感官獲得了關於事物的知識，然而我們的並不確定，因為我們不常常以同樣的方式下判斷。因此關於這方面的真理，我們似乎沒有任何確定性，亦即不能說，這個意見確定是真的，

其相反的意見確定是假的。

六七一、但是，爲反駁這個主張，有人能夠說，我們可以定出一條規則，藉著它一個人能夠在相反的意見中分辨出哪一個是真的。這即是，我們可以說，健康的人對於可感之物所作的判斷是正確的，病人所作的判斷是不正確的，以及明智的和聰慧的人在有關真理的事情上所作的判斷是正確的，而瘋狂的或無知的人所作的判斷不是。他馬上揚棄了這個答案，理由是，沒有一個關於任何學說之真假的判斷能夠適當地建基於抱持該學說之人數的多寡，彷彿說，對許多人看來是如此的就是真的，對少數人看來是如此的就是假的；因爲，有時候許多人所相信的，並非就是真的。現在，健康與疾病，或智慧與愚昧之差異，不只是因爲其所涉及的人數多或少。因爲，如果所有的或絕大多數的人都類似那些現在被認爲是無知或愚昧的人，則他們將被認爲是明智的，而那些現在被認爲是明智的人，將被認爲是愚昧的。健康與疾病的情況也是一樣。因此對於真假的問題，健康的和明智的人的判斷，比起有病的和愚昧的人的判斷來，並不更爲可信。

譯者註

一、Ritter and Preller, 204.

二、同上。

第十二篇 有些人之所以認為真理與現象同一的理由

亞里斯多德原文 第五章 1009^b12 — 1010^a15

三五八、一般而論，由於這些哲學家認為，分辨是感官的知覺，並且這又是一種變化，因此他們說，呈現於感官的東西必然是真的。

三五九、就是因了這些理由，恩培多克利和戴莫克利圖，以及，我們大約可以說，每一位別的哲學家，都牽涉在這樣的意見之中了。因為，恩培多克利也說，當人們改變情境時，也改變知識，因為依照他的想法，「人的了解隨著所見的對象而有變化。」（譯者註一）他在另一個地方又說：「就其變為不同的性質而言，他們應該常常想到別的思想。」（譯者註二）巴美尼地也說過同樣的話：「因為，正如每一個人具有許多互相連接的肢體混合在一起，同樣，理智存在於人心之中；因為在人身上——在每一個人身上——從事分辨工作的，是同一物，亦即肢體的本性。因為，更多的那個東西即是理智。」（譯者註三）有人記載阿納撒哥拉也曾對他的一些同伴說，他們以為事物是什麼樣子的，對他們而言事物就是什麼樣子的。人們也說，荷馬（Homer）曾抱持這個觀點（譯者註四），因為當海克洵（Hector）被打擊得目瞪口呆時，他使他思考別的思想（譯者註五）；其暗含的意思是說，心靈健康和心靈不健康的人都會思考，但不是思考同樣的思想。顯然地，如果這兩種心靈狀態都是知識形式，那麼存有也必然同時是如此又不是如此。

三六〇、因此，他們的結論是十分嚴重的。因為，如

果那些十分清晰地洞見了我們所能擁有的真理的人（並且這就是那些尋找和最愛真理者），居然抱持這樣的意見以及對真理表示如此的觀點，那麼那些試圖作哲學思考的人放棄努力，怎麼算不適當呢？因為，尋找真理將像是追趕飛鳥一樣（譯者註六）。

三六一、現在，這些人之所以抱持這個意見的理由是，當他們探討關於存有的真理時，他們認為只有可感之物存在；並且存在於它們之內的，大多是不確定之物，亦即我們上面所描述的那種存有（三五五）。因此，儘管他們說得似乎可信，但他們所說不是真的；因為，他們的話比著愛比加母（Epicharmus）對塞諾法尼所說的話（譯者註七）似更可信。

三六二、再者，由於他們看到，整個自然世界都在變動之中，以及關於正在變動中的東西我們不能說出任何真理，於是他們結論說，關於常常變化的東西是不可能說出真理的。因為，上述最極端的意見就是從這個觀點發展出來；這即是那些被稱為跟隨海拉克利圖的人們的意見，以及克拉提路（Cratylus）所表示的那種意見，他到後來認為，他應該什麼話都不說，而單單移動他的手指，並且批評海拉克利圖的學說，謂不可能兩次踏入同樣的河水中；因為，他自己認為連一次也不能這樣作。

聖多瑪斯註

六七二、他提出理由，說明為什麼這些哲學家採取了上述的立場。第一（三五八：C六七二），他指出感官知覺提供了採取這個立場的一個理由。第二（三六一：C六八一），他指出可感的對象提供了另一個理由（「現在，這些人，云云」）。

關於第一部分，他作了三件事。第一，他說明感官知覺提供了採取這個立場的一個理由。第二（三五九：C六七四），他列舉以這個理由為其共同基礎的不同人們的意見（「就是因了這些理由，云云」）。第三（三六〇：C六八〇），他反擊這些意見（「因此，碰巧，云云」）。

所以第一（三五八）他說，古人以為，分辨，亦即智慧或科學，只是感官的知覺，因為他們沒有區分感官和理智。現在，感官知覺是藉著一個涉及可感對象的感官之某種變化而產生的。因此感官之知覺某物這一事實是由一可感之物在感官上造成印象的結果。因此感官知覺常常與感官對象所顯示的性質相應。因此，依照這些思想家，凡呈現於感官者，必然是真的。既然他們必須加上一句說，一切認知都是感性的，因而必須說，凡在某種方式下顯示於一個人的東西，都是真的。

六七三、這個論證之所以失敗，不只是因為它假定感官與理智是同一的，而且是因為它主張，感官對可感的對象所作的判斷決不會錯。因為，儘管感官對於共通的和偶然的可感對象可能犯錯，然而對其固有的可感對象則不會犯錯—除非是感性機能有毛病的時候。縱然感官是因了可感的對象而有所變化，但是感官的判斷不必符合可感對象的條件；因為被動者不一定是按照主動者的存在樣式接受主動者的行為，而只是按照被動者或主體的存在樣式去接受。為這個原故，感官有時候不適於按照可感對象的形

式所具有的存在樣式接受可感對象的形式，所以它有時候判斷一物存在的樣式並不是它真正存在的樣式。

六七四、「就是因了這些理由，云云」（三五九）。

他列舉出不同的思想家爲了上述的理由所抱持的意見。現在，他列舉的這些思想家的一切陳述包括兩點：第一，理智與感官是同一的，第二，每一現象都是真的。因此他說，「大概我們可以說」，亦即我們可以根據他們的陳述加以猜測，就是因了上述的理由，恩培多克利、戴莫克利圖，以及其他一切哲學家，都牽涉在關於實在界的這種意見之中了。

六七五、因爲，恩培多克利說（譯者註八），那些改變「情境」，亦即身體狀況，的人，也改變他們的了解；意思是說，理智—知識是屬於它的一繫乎身體的狀況，正如感官一樣。因爲，在人身上，了解是「依照所見之物」而增加；這即是說，在人身上，知識的增長是因爲有新的東西呈現於他，而這種情形的發生則是由於身體的狀況有所變化。另一個譯文說得更清楚：「人的目標或決定是依照眼前的東西而發展的」；彷彿是說，新的決定、新的目標或新的判斷是按照人們當前的不同狀況而在他們心裡發展的。暗含的意思是，決定或目標不是繫於超越感官的理智力，而只繫於身體的狀況，而身體則是跟著不同事物的呈現而改變的。但是恩培多克利在其另外的著作中說（譯者註九），變化怎樣發生，或者說，人們怎樣改變其身體狀況，他們就常常具有怎樣的思想；也即是說，思想、關懷，或計劃，都是按照比例在他們心裡發生的。這個譯文不易理解，另一譯文把這個意思說得更清楚：「人們有了怎樣的改變，他們就怎樣被決定去思考別的思想，甚至思考愚蠢的事情。」或者按照另一個版本：「他們應該（常常思考其他的思想）」，彷彿是說，一個人在身體的狀況方面怎樣改變，他的基本觀點就因而有所不同一意思是，

他就有不同的了解和不同的觀點。

六七六、然後他提出巴美尼地對這問題的意見。他說，巴美尼地講論事物之真理的方式跟恩培多克利相同，因為，巴美尼地說（譯者註十），正如每一個人具有各肢體的排列，或者按照另一個版本，「許多相連的肢體的」排列，同樣，理智存在於人內；意思是說，在人的肢體中有很多變化和纏捲，為的是肢體的排列能夠適應理智的活動，而理智的活動繫乎肢體互相結合的方式。因為他說，同一物，它既「關懷」，亦即，它按照肢體的性質去關心或督導各肢體，又是「在每一項中」，亦即，在宇宙的每一部分中，又是「在全體中」，亦即，在整個兒宇宙中。不過，就其存在於整個兒宇宙中，又在其各個部分中，又在人內而言，它有不同的名稱。在整個兒宇宙中，它被稱為神，在每一部分中，被稱為性，在人身上被稱為思想。因此它在人身上的程度高於在宇宙其他部分的程度；因為在人身上，因了各肢體互相結合的特定方式。這個能力會思考，但是這個（思考能力）不適用於其他的東西。在這個陳述中，他願意我們知道，思想是由物體組合的方式所造成的結果，因此與感官知覺沒有區別。另一個譯文說得更清楚：「在人身上——在所有的和在每一個人——從事分辨者是同一物——肢體的本性；因為更多的那個東西即是理智。」

六七七、然後他提出了阿納撒哥拉的意見；他是對他的同伴和朋友表示了這個意見，並且要他們記在心裡，就是，他們認為或相信事物是什麼樣子，它們就是什麼樣子。這是在哲學家的陳述中所提到的第二點，就是，真理繫於意見。

六七八、然後他提出荷馬的意見；依照人們的傳說，他似乎也有同樣的意見。因為，在他的故事中（譯者註十一），他使海克淘在受了打擊而神志昏迷時躺下來，「在別的地方逗留」，亦即，思考不同於他以前所思考的事項，

或者，依照另一個版本，具有不同於他以前所有的意見；彷彿是既逗留又不逗留，亦即，在他被擊倒之後而躺臥的情況下，他既思考又不思考——雖然不是關於同一物。因為，他認識當時顯現於他的那些東西，而不認識那些他以前認識而當時已不認識的東西。另一個譯文說：「意思是說，心靈健全和心靈不健全的人都會思考，但不思考同樣的事項」；彷彿是說，正如海克陶，他在受打擊之後有了奇怪的意見，同樣，別的人也可能同時具有健康的和愚蠢的意見——雖然不是關於同樣的事物，而是關於不同的事物。

六七九、現在，他從哲學家們的這些觀點中抽得了他所預期的結論，就是，如果這些心智狀態，亦即，當一個人從一個狀態改變為另一個時，他就思考相反的事物的那些狀態，構成知識，則必須說，凡是一個人所思考的，都是真的；因為，知識不會思考假的東西。因此必須結論說，存有同樣地既是如此又不是如此。

六八〇、「因此，他們的結論，云云」（三六〇）。

這兒他反擊上面提到的哲學家們。他說，他們抽得的結論是十分嚴重的。因為，如果在人類可能見到真理的範圍之內，那些最清楚地見到真理的人們（就是上述的哲學家們，他們也是最熱愛和尋找真理的人），尚且對真理提出這樣的意見和觀點，那麼，如果不能尋得真理，則這些哲學家對他們無效的研究感到悲傷豈不是應該的嗎？另一個版本說：「那些試圖作哲學思考的人豈不是應該放棄努力嗎？」這即是說，一個人不應該依附於那些願意作哲學思考的人，而應該輕視他們。因為，如果一個人根本不能認識真理，那麼找尋真理即是找尋他不能獲得的東西。事實上他像是一個追趕或獵取飛鳥的人，他越是追趕牠們，牠們就飛得越遠。

六八一、「現在，這些人，云云」（三六一）。

他指出，可感之物如何影響了這個意見，也即是說，

它們如何爲上述的主張提供了一個基礎。因爲，既然可感之物自然地先於感官，那麼感官的狀況必然繫於可感之物的狀況。他提出了可感之物爲這個主張提供基礎的兩種方式。當他說「再者，由於他們看到，云云」（三六二），就是討論第一個方式。

因此第一他說，上述的哲學家之所以採取這個主張的理由是：既然他們的目標是認識關於存有的真理，並且在他們看來唯有可感之物存在，所以他們就將關於一般真理的學說建基在可感之物的本性上面了。如今，呈現在可感之物中的大半是無限的或不確定的性質，因爲它們含有質料，而質料本身不侷限於一個形式，而是有接受許多形式的潛能；並且存有的性質也在它們之中呈現出來：可感之物的存在是不確定的，它可以接受各種各類的決定。所以，如果說他沒有給諸感官指定一項確定的知識，而是給一個感官指定一種知識，給另一個感官指定另一種知識，這一點是不足爲奇的。

六八二、爲這個原故，上述的哲學家之使用上面的論證，是可信的或適當的，只是當他們說在可感之物中沒有丁點兒確定的東西時，他們就不對了；因爲，雖然質料本身是未決定的，準備接受許多形式，但是藉著一個形式它就被決定於一個存在樣式。因此，既然事物是藉著它們的形式而被認識，而不是藉著它們的質料，因此若謂我們對它們不能有確定的知識，那就錯了。不過，既然這些哲學家的意見具有一些可信性，因而他們所說的比著愛比加母對塞諾法尼所說的更爲適當，因爲他似乎曾說，萬物都是不動的，必然的，並且能夠確定地被認識。

六八三、「再者，由於他們看到，云云」（三六二）
他提出可感之物爲這個主張提供基礎的第二個方式。他說，那些哲學家看到，整個兒自然世界，亦即可感的世界，都在變動之中，並且他們看到，任何正在變動的東西，

就其正在變動而言，不能以任何屬性作為謂詞，因為凡是正在變動的東西，就其正在變動而言，既不是白的，也不是黑的。因此，如果可感之物的性質常在變動之中，並且是「一起的」，亦即在一方面，以至於在實際界沒有丁點兒固定的東西，那麼對於它們不可能作任何確定而真實的陳述。因而必須說，一個意見或命題的真理不繫於存在之物的確定樣式，而繫於它們呈現於認知者的樣式。因此，唯有呈現於每一個體的東西，對他而言才是真的。

六八四、至於說這即是他們的論證，這一點說明如下。從這項假定或意見中生出了我們所談到的哲學家之「最嚴肅或最極端的」意見，也即是在這一類中被認為最嚴肅或最極端的意見。這即是他稱之為「海拉克利圖化」的意見，也即是跟隨海拉克利圖的人們的意見，或者，依照另一個版本，海拉克利圖之門人的意見，或者，那些自稱跟隨海拉克利圖意見的人們的意見，這即是：萬物皆在變動之中，因而沒有東西確定是真的。克拉提路也抱持這個意見，他到最後竟然達到了極端瘋狂的境地，以至於認為，他不應該用語言表達任何東西，然而為了表達他所要的東西時，他單單活動他的手指。他之如此作，是因為他相信，他所要表達的事物的真理，在他把話說完之前，已經溜走了。但是他能夠在較短的時間內活動他的手指。同一個克拉提路亦曾責備或駁斥過海拉克利圖。因為海拉克利圖曾謂一個人不能兩次踏入同樣的河水中，因為在他第二次踏入之前，河裡的水已經流走了。然而克拉提路認為，一個人連一次也不能踏入同樣的河水中，因為在他第一次踏入之前，河裡的水已經流過，別的水取代了它。因此一個人，在他的狀況改變之前，非但不能兩次講論一件事情，甚至連講論一次也不能。

譯者註

- 一、Diels , Frag , 106 .
- 二、Diels , Frag , 108 .
- 三、Diels , Frag , 16 .
- 四、Jliad , XX III , 698 .
- 五、這一段是指 Euryalus , 而不是指海克陶。
- 六、Paroemiographi Graeci , II , 677 .
- 七、Kaibel , Frag , 252 .
- 八、Diels , Frag , 106 .
- 九、Diels , Frag , 108 .
- 十、Diels , Frag , 16 .
- 十一、Jliad , XX III , 698 .

第十三篇

可感之物中的變化不相反其真實性

亞里斯多德原文 第五章 1010^a15 — 1010^b1

三六三、但是在回答這個學說時，我們還要說，有一些理由，說明爲什麼這些人以爲正在變動的東西，當它正在變動時，它不存在。

三六四、但是這兒有一個問題；捨棄某種性質的東西保留被捨棄之物的一些東西，並且將生成之物的一些東西必須已經存在。一般而言，如果一物停止存在，則必須有一些東西存在；如果有一物生成，則必須有一些它由以生成的東西，以及一些它藉以生成的東西；並且這個過程不能進行到無限。

三六五、但是，把這些考量放在一邊兒不談，我們先說，量變與質變是不同的。所以我們應該承認，一物在量方面不會保持不變，然而我們之認識每一物是因了它的形式。三六六、再者，那些抱持此種觀點的人應該受到批判，因爲他們在很少的可感之物中所看到的東西，他們肯定在整個兒宇宙中都是如此。因爲，只有在我們身邊的那一部分可感的世界才是常常處於生與毀的過程中的。但是，這甚至可以說不算是全體的一部分，因此，如果他們根據全體而估量變化，而不是根據變化的部分而估量全體，那就更公正了。

三六七、再者，顯然地，在回答這些人的時候，我們要說的話跟前面所說的相同（三五六）；因爲我們必須給他們指出，並使他們了解，有一種性體，它是不能動的。

三六八、說同一物同時既是又不是的那些人，也能夠

說，萬物都是靜的，而不是動的。因為依照這個觀點，沒有東西能夠變為別的東西，因為每一物已經存在於每一物中。

聖多瑪斯註

六八五、他反駁上面的意見。第一（三六三：C六八五），他反駁關於可感之物之可變的特性的觀點。第二（三六九：C六九二），他反駁關於感官之現象的陳述（「現在，關於『並非每一個呈現出來的東西都是真的』這個話的真理，云云」）。

對於第一部分（三六三），他提出了六個論證。第一個是：凡是認為「不存在的東西不存在」的人，如果他說出這個話，則他即有一個真的意見，並且作了一個真的陳述。但是正在變的東西，當它正在變時，它既不是將要變成的東西，也不是由它那兒發生變化的東西；因此對於一個正在變化的東西能夠作真實的陳述。因此，在對抗上面的學說或「論調」時，（亦即在對抗「關於正在變化的東西不能作真的陳述」這個意見時），我們可以說，「在他們的情況下」，亦即依照上述哲學家的意見，有一些基礎或可靠的理由，使他們認為「正在變的東西，當它正在變時」，不存在；這即是說，有理由認為它不存在。

六八六、「但是這兒有一個問題，云云」（三六四）。

然後他提出第二個論證如下：凡是正在變的東西，已經擁有它所要達到的終點的一部分，因為正在變的東西，當它正在變時，它一部分是在它所要達到的終點之內，一

部分是在它開始變的那個起點之內，如同在〈物理學〉卷六所證明的（譯者註一），（或者，依照另一個版本，捨棄某個性質的東西，保留被捨棄之物的一些東西。」）藉此陳述，他使我們了解，正在變的東西保留它所要達到的終點的一部分，因為當一物正在變時，它就是捨棄它開始變的那個起點；並且它只能捨棄屬於可變主體的某個性質。將生成之物的一些東西必須已經存在，因為正在生成之物曾經生成過，如同在〈物理學〉卷六所證明者（譯者註二）。

。如果有東西正在毀滅，則必須有東西存在，因為如果它先前根本不存在，那麼它早已毀滅了，而不是正在毀滅。同樣，如果有東西正在生成，則必須有質料，它從那兒生成，也必須有行為者，它藉著他而生成。但是此種情形不能進行到無限，因為，如同在卷二中證明的（一五三：C三〇一），無論是在質料因的情況下，或是在動力因的情況下，都不能有無限的後退。因此，謂關於正在生或正在變的東西不能作真的陳述的那些人，面臨一項主要的問題，一方面是因為每一個正在變或生的東西都擁有它要達到的那個終點的一部分，另一方面是因為在每一個生或變的歷程中，必須有一些不生和不變的東西，無論在質料方面或是在行為者方面都是如此。

六八七、「但是，把這些考量，云云」（三六五）。

然後他提出第三個論證，這個論證排除了這些思想家建立「一切可感之物常在變動之中」這個意見的基礎。原來，他們之被引導去作這個陳述，是因為有些東西因了生長而增大。他們看到，一物的量在一年之中增加得很少，並且他們認為，生長的變化是連續的，因而量－在其中觀察到增長－可以分為與時間相應的部分。因此一部分量的增加發生在一部分時間之內，並且這一部分量與整體量的關係正像是一個時段與整個時段的關係那樣。既然這種變動是不能知覺的，因而他們認為，呈現為靜態的東西都是

在變動之中——雖然其變動是不能被知覺的。

六八八、在對抗這些思想家的時候，他說，即使拋開我們所作的考量而不談，很明顯地，量的變化與質的或形式的變化是不同的。雖然我們承認量的變化事實上是連續的，並且藉著這種變化萬物常在不可知覺的狀況下變動不已，然而不必須因此說，萬物在性質或形式方面有所變動。因此我們對事物能夠有確定的知識，因為我們之認識事物是藉著它們的形式，而不是藉著它們的量。

六八九、「再者，那些抱持，云云」（三六六）

然後他提出第四個論證。他說，「那些抱持此種觀點的人」，亦即，那些主張「一切可感之物皆在變動之中」，因為他們看到少數的可感之物是如此的人，他們應該受到批判。因為有許多可感之物唯有從地區運動的觀點來看才能有變動。因為，顯然地，只有在我們身邊的可感之物，亦即在主動之物和被動之物的領域之內的事物，才有生與毀的過程。然而這個領域或地區，跟整個兒宇宙相比，可以說不算什麼；因為整個兒地球跟外太空的領域相比，其量是微不足道的。因此這個地球跟宇宙的關係，就像是它的一個中心點，一如天文學家所證明的，他們的根據是，黃道帶的六個記號（按：又名十二宮）似乎常位於地球的上方。但是，如果地球隱藏了感官可知覺的一部分天體，使我們看不見，那麼情況就不是如此了。原來，根據這少數的事物而對整個可感的世界下判斷，是很愚蠢的事。實在，如果根據太空物體的運動——它們在量方面超越其他可感之物——而對整個可感的世界下判斷，則更可以接受。

六九〇、「再者，顯然地，云云」（三六七）

他提出第五個論證。他說，為了對抗這些人，我們應該使用本書上面使用過的論證，那就是，我們必須給他們指出，有一種東西，他是不動的，就是，第一個推動者，一如在〈物理學〉卷八中所證明的（譯者註三）。我們必

須用這個論證來對抗他們，並且他們必須接受它，一如在別處證明的（三五六：C 六六八）。所以，謂一切事物常常變動，以及對任何東西都不可能作真的陳述，那不是真的。

六九一、「說同一物同時，云云」（三六八）。

他提出第六個論證。他說，他們的主張「萬物皆在變動之中」，相反他們的第一個主張，就是，「關於同一主體矛盾之物同時是真的」，因為如果有些東西同時既是又不是，則必須說萬物都是靜的，而不是動的。因為，一物之變，不是在已經屬於它的性質方面；例如，已經是白的東西，就白而言，它不能變為白的了。但是，如果同一物能夠同時既是又不是，則一切屬性將存在於一切事物之中，如同上面證明的（三四五：C 六三九），因為萬物都是一個。因此一物不能變為別物，因為沒有別物。

譯者註

- 一、Physica，VI，5（235b 6）。
- 二、Physica，VI，6（237b 10）。
- 三、Physica，VII，5（258b 5）。

第十四篇

對抗以「真理在於現象」之觀點 的七個論證

亞里斯多德原文 第五章 1010^b1 — 1011^a2

三六九、現在，關於「並非每一個現象都是真的」這條真理，必須考慮下列數點：第一，一個感官對於它的固有對象不會犯錯，但是想像力與感官不同。

三七〇、第二，如果有人提出下列的問題，那是令人驚奇的，這即是，當連續量顯示於遠處的那些人或顯示於近處的那些人時，它是不是一樣大小；當顏色顯示遠處的那些人或顯示於近處的那些人時，它們是否真地如此；當事物顯示於健康的人或顯示於有病的人時，它們是否就是如此；當重的東西顯示於軟弱的人或顯示於強壯的人時，它們是否即是如此；以及顯示於睡眠的那些人或顯示於清醒的那些人的事物是否都是真的。顯然地，他們並不認為如此。所以沒有一個在利比亞（Lybia）的人，當他夢見他在亞典時，他會去奧德（Odeon）。

三七一、再者，關於未來的事物，譬如關於一個病人是否會復原，如同柏拉圖所說的（譯者註一），醫生的意見和一個不懂醫術的人的意見，並不具有同等的價值。

三七二、再者，在感官的情況下，關於不適當對象的知覺和關於適當對象的知覺，或者，關於類似對象的知覺和關於此一感官本身之對象的知覺，並不具有同等的價值。在顏色的情況下，下判斷的是視覺，而不是味覺；在滋味的情況下，下判斷的是味覺，而不是視覺。

三七三、這些感官中沒有一個曾經對於同一主體同時肯定它既是如此又不是如此。在別的時候，關於一個變化，

它也沒經驗到任何困難，而只是對於以變化為附質的對象經驗到困難。例如，我的意思是說，同樣的酒，或是由於它自身的變化，或是由於身體的變化，能夠在某一時間似乎是甜的，在別的時間則不是。然而甜，就其存在時的情況而言，永不改變；關於它的知覺，我們常是對的，甜之本身必然是如此的。

三七四、然而這一切學說都破壞了這一點，因為，正如事物沒有實體，同樣，它們也沒有必然性；因為必然之物不能既是這樣的又是那樣的。因此如果有東西是必然的，它不可能既是如此，又不是如此。

三七五、一般而言，如果實際上只有可感之物存在，那麼如果生物不存在的話，則沒有東西存在了；因為沒有感官。所以，認為可感的對象和感官知覺都不存在的這個主張也許是真的，因為這些都是感覺者的變化。但是，謂引起知覺的基本主體不存在於知覺之外，這是不可能的；因為知覺不是關於自身的知覺，而是除了知覺之外還有別的東西，它必須先於知覺。因為造成變動的東西自然地先於變動的東西，並且即使它們是關係詞的話，這也是真的。

聖多瑪斯註

六九二、這兒他開始以辯證的方式反駁「真理等於現象」的意見。對於這一點，他作了兩件事。第一（三六九：C 六九二），他排除這個意見。第二（三八一：C 七一八），他抽得預期的結論（「關於我們所討論的各點，云云」）。

針對第一點，他作了兩件事。第一，他以辯證的方式反駁那些因了某些學說或困難而抱持這個意見的人。第二（三七六：C七〇八），他反駁那些因了粗野而抱持這個意見的人（「現在，有些人，云云」）。

對於第一部分（三六九），他提出七個論證。第一個是：我們已經指出（三六七：C六九〇），並非一切事物都是可變的，並且關於「並非每一個現象都是真的」這條真理，必須考慮下列幾點。第一，錯誤的真正原因不是感官，而是想像力，想像力與感官是不同的。這即是說，關於可感對象所作的各種判斷不應歸之於感官，而應歸之於想像力——在想像力中因了一些自然的障礙而造成了關於感官知覺的錯誤。現在，想像不同於知覺，如同在〈靈魂論〉卷三所證明的（譯者註二），它是由現行的感覺所產生的變動。所以，當一個人對於某個特殊對象有了錯誤的知覺，而另一個人對於該對象有了真實的知覺，而他們將判斷的差異歸之於感官時，他們的作法是不對的。另一個譯文說得更好：「第一，我們必須知道，一個感官對於它的固有對象不會錯誤。」意思是說，任何感官對其固有對象都不會犯錯。例如，視覺對顏色不會犯錯。據此，很明顯，感官對其固有的可感對象所下的判斷是確定的，因而世界上必然有確定的真理。

六九三、如果有人提出疑難，謂即使是對固有的可感對象也有時發生錯誤，他的回答是，這樣的錯誤不可歸之於感官，而應歸之於想像力；因為，當想像力失常的時候，則感官所知覺的對象即會在不同的方式下進入想像力中，而不是在感官所知覺的方式下進入。這是很明顯的，例如，瘋人的想像力已經損壞了。

六九四、「第二，如果有人，云云」（三七〇）。

然後他提出第二個論證如下。如果有人「提出這個問題」，就是，當連續量顯示於遠處的人或顯示於近處的人

時，它們是不是如同它們顯示的那個樣子，這是令人吃驚的，或者如同另一個版本所說，這是「令人感到迷惘的」。因為，感官判斷近處的量是如此時，它們就是如此，遠處的量比較小，這幾乎是自明的真理，因為遠處的東西看起來小，如同在光學裡所證明的。

六九五、如果有人問，是否顯示於遠處的人的顏色或顯示於近處的人的顏色就是如此，也可以說同樣的話；因為，顯然地，當行為者有行動時，他的官能伸展得愈遠，其效果就愈差，因為火燒遠處的東西比著燒近處的東西效果差。同樣，一個完好的可感物體的顏色之改變遠處的透明媒體之部分，不如它改變近處的透明媒體的部分那麼完全。因此感官對於近處物體之顏色的判斷比著它對遠處物體之顏色的判斷更為真實。

六九六、如果有人問，是否顯示於健康的人的東西或顯示於「病人」的東西，就是那樣，也可以說同樣的話。因為健康的人具有良好的感官，所以能夠依照可感之物之形式的真實狀況接受它們，為這個原故，健康的人對於可感對象所作的判斷是真的。但是病人的官能不完好，所以不能因了可感的對象而有適當的變化。因此它們關於這些對象的判斷不是真的。對於味官，這一點是明顯的。因為，當病人的味官因了體液被毀壞而不靈光時，好吃的東西也顯得無味了。

六九七、關於重的東西對於軟弱的人和對於強壯的人是不是同樣重的問題，情形也是一樣。因為，顯然地，強壯的人對於重物的判斷是真實的。然而弱者的情形就不同了，他們之難以舉起重物，不只是因為它的重量（對於強壯的人有時亦是如此），而且是由於他們力量軟弱，因此即使是不那麼重的東西在他們看來也是重的。

六九八、如果有人問，是否顯示於睡眠的人的東西或顯示於醒著的人的東西就是如此，情形也是一樣。因為，

睡眠者的感官受了羈絆，因此他們對於可感之物的判斷不能像那些清醒的，感官沒有受羈的人的判斷一樣自由。我們上面已經指出，如果他們覺得疑惑，那會令人吃驚，因為由他們的行動顯示出他們並不疑惑，並且他們並不認為上述的一切判斷都是同樣真的。因為，如果在利比亞的人夢見自己在亞典，或是在巴黎的人夢見自己在匈亞利，那麼當他醒來時，他的行動不會是像他清醒時看到那些地區的時候所有的行動一樣。因為，如果他清醒著在亞典，他會去奧德，亦即亞典的一座建築物；然而如果他只是夢見了它，則他不會那樣作。因此，明顯地，他並不認為當他睡眠時顯示於他的東西和當他清醒時顯示於他的東西是同樣真實的。

六九九、對於上面提到的其他問題，我們也可提出同樣的辯論。因為，即使人們往往提出這類的問題，然而對於這些事項，他們心裡並不感到迷惘。因此，明顯地，他們之主張「一切現象都是真的」，其理由是無效的。因為，他們之抱持這個主張，乃是因為他們無法決定這幾個意見中哪一個更真，如同上面所說的（三五三：C六六三）。

七〇〇、「再者，關於未來的事物，云云」（三七一）。這兒他提出第三個論證。他說，關於未來的事件，如同柏拉圖所指出的（譯者註三），醫生的意見和一個不懂醫術的人的意見，沒有「同等的價值」，亦即不同樣地重要、確定、真實，或可信，譬如一個病人將來能不能復原；因為醫生知道健康的原因，而不懂醫術的人則不知道。因此，明顯地，有人主張「一切意見都是同樣真的」，這個意見是愚蠢的。

七〇一、「再者，在感官的情況下，云云」（三七二）。他提出第四個論證如下。就可感的對象而言，一個感官對於不適合它的可感對象所作的判斷和對於適合它的可感對象所作的判斷，不具有「同等的價值」，亦即不是

同樣真實和同樣可接受的。例如，視覺與味覺對於顏色和滋味不能作同樣的判斷，對於顏色，應該接受視覺的判斷，對於「滋味」或口味，應該接受味覺的判斷。因此，如果視覺判斷一物是甜的，而味覺判斷它是苦的，則應接受味覺，而不接受視覺。

七〇二、同樣，一個感官對於它固有的可感對象所作的判斷，和對於類似於它的固有對象所作的判斷，不具有同等的價值。現在，這兒所謂類似於固有的可感對象的那些東西，稱為共通的可感之物，例如，大小、數量等等。感官對於這些東西，比起對於它固有的可感對象來，更容易受騙；不過，感官對於它們，比起對於其他感官的可感對象來，或者比起對於稱為偶然的可感對象來，比較不那麼容易受騙。因此，若謂一切判斷都是同樣真的，那顯然是愚蠢的。

七〇三、「這些感官中，云云」（三七三）。

現在他提出第五個論證。他說，沒有一個感官同時肯定：一物同時既是如此又不是如此。視覺不會同時肯定，一物既是白的又不是白的，或者它既是二尺長又不是二尺長，或是它既是甜的又不是甜的。但是一個感官的判斷能力，在不同的時候，可能對同一物形成相反的判斷；雖然如此，對於可感的變化本身，從這個判斷中從來不會產生困難，而只是對於變化的主體能夠產生困難。例如，同樣的東西，酒，有時候它顯示為甜的，有時候不是。此種情形的發生，或是由於在感覺者的身體上，亦即在官能上，有了變化，譬如它受到苦的體液的影響，因此無論它嚐到什麼東西，都不是甜的，或是由於酒本身有了變化。但是味官，當它嚐到一個甜的東西而判斷它是甜的時候，它的這種判斷是決不會改變的：它不會把甜斷為不甜。對於甜本身，它的肯定常是真的，並且它的判斷常常一樣。因此，如果一個感官的判斷常是真的，如同這些人所說的，那麼

也必須說，甜之本性必然就是如此；因而在實際界有些東西確定是真的。而且也必須說，肯定與否定決不能同時是真的，因為一個感官決不會肯定一物同時既是甜的又不是甜的，一如上述。

七〇四、「然而這一切學說，云云」（三七四）。

他提出第六個論證。他說，正如上述的一切學說或意見破壞了實體謂詞，如同上面所指出者（三四一：C六二五），同樣，它們破壞了一切必然的謂詞。因為必須結論說，沒有一件東西能夠作為另一件東西之實體的或必然的謂詞。沒有東西能夠作為別的東西之實體的謂詞，這一點從上面的話看得出來。沒有東西能夠作為別的東西之必然的謂詞，證明如下。凡不能是別的樣子，而只能是它自己那個樣子的東西，就是必然的。所以，如果每一個存在之物能夠既在這一種方式下存在又在另一種方式下存在，如同那些主張「矛盾之物或相反的意見同時是真的」人們所說的，則必須說，世界上沒有東西是必然的。

七〇五、「一般而言，云云」（三七五）。

然後他提出第七個論證。他說，如果凡顯示出來的東西都是真的，並且唯有一物顯示於感官時，它才是真的，則必須說，唯有當一物實際被感覺時，它才存在。但是如果事物唯有在此種方式下才存在，亦即唯有當它被感覺時才存在，則必須說，如果感官不存在，則沒有東西存在。並且如果沒有動物或生物，則就有這種情形。然而這是不可能的。

七〇六、因為，如果說可感之物，就其可感的一面而言，不存在，這個話可能是真的；也即是說，如果我們從可感之物之實現的觀點去考量它們，則它們不能存在於感官之外，因為，只有當它們存在於感官之中時，它們才是實現的可感之物。依此而論，每一個實現的可感之物都是感覺主體的一種變化——當然，如果沒有感覺主體，則這是

不可能的。但是，若謂引起此種變化的可感對象不存在，這是不可能的。說明如下：當在後的東西被除去之時，並不能因此說在先的東西也被除去了。然而在感官上引起變化的東西不是知覺自身，因為知覺不是知覺它自己，而是知覺別的東西，而這東西必須是自然地先於知覺的，正像推動者先於被推動之物那樣。視覺不是看見自己，而是看見顏色。

七〇七、即使有人提出疑難，謂可感的對象和感官是互相關聯的，因而自然是同時的，當其中一個被毀掉時，另一個亦被毀掉，然而亞里斯多德的論題仍是真的。因為，潛在的可感之物之被稱為與感官相關聯，不是因為它指向感官，而是因為感官指向它，如同在本書卷五所說的（四九六：C—〇二七）。因此，顯然地，不能夠說，有些東西之為真的，是因為它們顯示於感官；然而這正是那些宣稱「一切現象都是真的」人們所主張的，這一點從上面的陳述中可以看得出來。

譯者註

- 一、Theaetetus，171e，178c。
- 二、De Anima，Ⅲ，3（428b 10）。
- 三、Theaetetus，171e，178c。

第十五篇

駁「能夠證明矛盾之物同時爲真」 的觀點。相反之物不能同時屬於 同一個主體

亞里斯多德原文 第六章 1011^a3 — 1011^b22

三七六、現在，有些人，有的是被這類的學說所說服的，有的只是陳述他們的意見，他們提出一個困難。他們問，是誰來判斷一個人是健康的，並且一般而言，是誰在每一個特殊的情況下提出正確的判斷。但是這樣的困難就像是在問，我們現在是不是睡覺或是醒著；一切這類的困難都是如此。這些人認為，任何事件都應該有個理由；他們在尋找一個起點，並且認為他們能夠藉著證明而得到這個起點。然而有時候他們在行爲中顯示出他們沒有自信。但是依照我們所說的，這乃是他們的特點；因為他們是在爲不能有理由的東西尋找理由，因為證明之起點不是證明。所以這些人容易相信這條真理，因為它是不難了解的。

三七七、但是只在語言上尋找強迫性的人，乃是尋找不可能的東西。因為他們以爲他們說的很對，又馬上說一些相反的話。

三七八、然而如果並非一切事物皆爲相對的，而有些事物是絕對的，則不能說凡是呈現出來的東西都是真的；因為呈現出來的東西必是呈現於某個人。因而說「一切呈現出來的東西都是真的」人，他是使一切存在之物成爲相對的。因此那些在語言上尋找強迫性，並且認為應該同時抱持這個觀點的人，必須小心地加上下面的話，就是，並非呈現出來的東西就是真的，而是對它所呈現的人呈現出

來的東西，並且是在它呈現的時刻，並且是在它呈現的方式下，等等。如果他們抱持這個觀點，而不是以這個方式，則他們很快就會說出相反的話。因為，有可能同一物對視覺而言是蜂蜜，對味覺而言卻不是，並且，既然我們有兩隻眼睛，那麼，如果它們的視力不相等，則對每一隻而言事物不是相同的。現在，如同我們說過的，因了上面提出的理由（三五七），有些人說，呈現出來的東西就是真的，所以一切事物都同樣是真的也是假的，因為它們呈現的面貌並非對所有的人常常相同，或者對同一個人常常相同（因為它們並非常常相同），而是往往同時具有相反的現象。當指頭重疊的時候，觸覺說是兩個東西，而視覺說是一個。在回答這些人時，我們必須說，呈現出來的東西就是真的，但不是就同一個人而言，也不是在同樣的方式下，也不是在同樣的時刻；加上了這些條件時，呈現出來的東西就是真的。然而也許是爲了這個理由，那些不是因了某種困難，而是爲辯論而辯論的人，必須說，這不是真的，然而對這個人而言才是真的。

三七九、我們以前說過（三七八），他們必須使一切事物成爲相對的，對於意見和對於知覺都是如此，因此除非有人首先對一物形成了意見，則該物不會發生，而且將來亦不會發生。但是如果有的東西已經發生，或將要發生，那麼，顯然地，並非一切事物皆依賴於意見。

三八〇、再者，如果一物是一，則它與一物相關，或者與一確定的數量相關。如果同一物既是一半又是相等的，則相等的與雙無關，或者一半與相等的無關。所以，如果在關係到思考主體時，「人」及思想對象是同一的，則「人」將不是思考主體，而是思想對象。如果每一物皆與思考主體相關，則思考主體將與無數種別的事物相關。

三八一、關於我們討論的這幾點，這些話就足夠了，就是，最堅定的意見即是肯定「相反的陳述不能同時是真

的」這個意見；對於那些宣稱它們是真的人們必然產生的結論；以及他們爲什麼那樣說。

三八二、但是，既然對同一個主體而言矛盾之物不能同時是真的，那麼，顯然地，相反之物不能同時屬於同一個主體。因爲，兩個相反物之一是缺性。然而缺性乃是一個確定的類中否定實體。所以，如果不能真實地同時肯定和否定一物，那麼相反之物也不可能同時屬於同一個主體；相反，或是兩者在某一方面屬於同一主體，或是一個在某一方面屬於它，另一個絕對地屬於它。

聖多瑪斯註

七〇八、他反駁那些不是因了任何理由，而只因了他們的固執，便採取了上述學說的人。對於這一點，他作了兩件事。第一（三七六：C 七〇八），他說明這些人爲什麼採取了這個意見。第二（三七七：C 七一一），說明如何對付這個意見（「但是只在語言上，云云」）。

所以第一（三七六）他說，除了上面因了某種困難而採取上述意見的思想家之外，還有一些人是由於「被說服而接受了這些觀點」或意見（亦即那些繼續自欺並且只有這些論證來支持他們的觀點的人）；他們提出了一個問題。另一個譯文說：「現在，有些人，有的是被這類的學說說服了，有的只是陳述它們，他們感到迷惘或者提出一個問題。」這句話的意思是，在感到迷惘的那些人中，亦即在抱持上述意見的那些人中，有的單單考慮這些困難並使用下面提出的論證。因爲，如果有人對他們說，在意見相反

的情況下，我們應該相信健康的人而不相信有病的人，應該相信智者而不相信無知的人，應該相信清醒的人而不相信睡覺的人，則他們立刻要問，我們如何能夠確定地區分誰是健康的人誰是有病的人，誰是醒著的誰是睡著的，誰是明智的誰是愚昧的呢！總之，對於一切不同的意見，他們問，在每一特殊情況下，如何能夠知道哪一個意見的判斷是正確的；因為，一個人可能對某些人看來是明智的，對別的人看來是愚蠢的，其他情形也是一樣。

七〇九、然而這些問題是愚昧的，因為它們類似於這個問題：我們現在是不是睡著的或是醒著的，因為這些事項的區分不是最重要的。不過，上面的一切困難總歸為一件，因為它們具有共通的根源。因為這些詭辯家渴望對一切事物都要提出證明；顯然地，他們要尋得一個起點，作為一種規則，藉以分辨誰是健康的誰是有病的，以及誰是醒著的誰是睡著的。並且他們不滿足於以別的任何方式來認識這條規則，而只要藉著證明去找到它。依照上面所說，這些人的錯誤，從他們的行動中顯示得很清楚。由這些考量中顯示出，他們的主張是錯誤的。因為，如果睡著的人的判斷和醒著的人的判斷同樣是好的，那麼當人們行動時，從任何一種判斷都會有同樣的結果。然而這顯然是錯誤的。另一個版本說：「但是有些時候他們並不深信，這一點在他們的行動中顯示得很清楚。」從上面所說的那些事情看來，這句話比較清楚。因為，雖然這些人抱持這個觀點，並提出這樣的問題，然而他們心裡並沒有受騙，以至於相信睡著的人的判斷和醒著的人的判斷同樣是真的。這一點從他們的行動中看得出來，一如上面所指出者。

七一〇、然而，即使他們沒有受騙，以至於在這個問題上感到迷惑，「無論如何，這乃是他們的特徵」，也即是他們心智的弱點，因為他們對於不能證明的事物尋找證明。原來，「證明之起點不是證明」；亦即關於它沒有證

明。這是他們容易相信的，因為藉著證明這也是不難理解的。因為藉著論證可以證明，並非一切事物皆可證明，否則的話，將有一個無限的後退。

七一一、「但是只在語言上，云云」（三七七）。

現在他反駁別的哲學家。這些人之所以主張「一切現象都是真的」，並不是因為不能藉著證明建立一條規則，藉以分辨誰的判斷正確，誰的判斷不正確，不是這樣；他們之所以主張上面的學說或觀點，只因為他們粗野。

對於這一點，他作了三件事。第一（三七七：C七一），他指出，這樣的粗野可以導致不可能的結論。第二（三七八：C七一二），他指出反對他們時必須採用的方式（「然而如果並非一切，云云」）。第三（三七九：C七一一六），他說明，從真理的觀點言，我們應該如何對付他們的論證（「我們以前說過，云云」）。

所以第一（三七七）他說，那些「單單在語言上尋找強迫性的人」，亦即那些不是因了任何理由，或是因了問題的困難，或是因了證明的失敗，而是單單依仗語言，並且相信可以隨便說什麼而沒有人能夠反駁他們的人——這樣的人乃是願意爭得一個不可能的結論。因為他們願意以「一切現象都是真的」為基礎，而採用「相反之物同時是真的」這條原理。

七一二、「然而如果並非一切，云云」（三七八）。

然後他指出，我們可以「以其矛攻其盾」，並可避免上述不可能的結論。他說，除非他們宣稱「每一存在之物都是相對的」，則不能說「每一個現象都是真的」。因為，如果世界上有些東西具有絕對的存在，而不是與知覺或意見相關聯的，則存在與顯現是不同的。顯現包攝著與知覺或意見之關係，因為顯現之物必顯現於某個人，因而不顯現的東西應該是真的。因此，顯然地，誰要說「一切現象都是真的」，他就使得一切存在之物成為相對的，亦即與

知覺或意見相關聯。因此，在反擊上面在語言上尋找強迫性的詭辯家時，我們可以說，如果有人認為應該「同意這個觀點」，亦即承認他們所抱持的這個意見，他必須小心或仔細觀察，免得被迫承認「矛盾之物同時是真的」；因為，不應該無條件地說，「凡顯示出來的東西都是真的」，而應該說，「顯示出來的東西對它所顯示給的人，並且就其所顯示出來的而言，並且當它顯示的時候，並且在它顯示的方式下，是真的。」我們可以加上這些條件，因為在此情況下，一物不具有絕對的存在，而只有相對的存在。

七一三、現在，有意接受這個主張的人應該注意到這一點，因為，如果有人同意他們所說「每一個現象都是真的」，而不承認上面提到的條件，一如前面所說的，則必須馬上結論說「相反之物同時是真的」。原來，同一物可能對視覺而言是蜂蜜，因為它的顏色類似蜂蜜的顏色，但是對味覺而言卻不是蜂蜜，因為它嚐起來不是蜂蜜。同樣，當兩隻眼睛有差異時，則每一隻眼睛所見的不相同，或者說，我們藉著每一隻眼所得到的視覺印象似乎不同。例如，假使一隻眼的瞳孔受到某種粗糙的或暗淡的濕氣的侵害，而另一隻無殃，那麼通過受侵害的眼睛時一切事物都像是黑暗的、不明的，通過好的眼睛時則不會那樣。所以我說，一個人必須小心謹慎，因為在面對前述的詭辯家時這是必須的，因為，根據上面的理由（三七六：C七〇八）他們說「每一個現象都是真的。」

七一四、從這個意見中也必須結論說，一切事物都同樣是真的又是假的，因為它們並非對一切人都是相同的，甚至對同一個人也不相同，理由是，同一個人往往因了不同的感官而對同一物同時作出相反的判斷。例如，觸覺斷定是兩個的東西，視覺斷定是一個，因為當手指重疊的時候，同一個可觸對象被觸覺的不同部位感覺得到，也即是說，不同的手指影響到觸覺能力時，就像是有兩個可觸對

象一樣。但是，對於同一個人，透過同一個感官，在同樣的方式下，以及在同一時刻，這似乎不是真的，就是說，「相反之物同時是真的」，這個話不是真的。

七一五、所以，我們可能必須使用下面的答案去反擊上面提到的詭辯家，因為他們提出如此的辯論並非是因了某種困難，而是為辯論而辯論（他們好像是為了這個陳述自身的原故而堅持這個陳述，因為他們是惡意的），這即是，這不是絕對真的，而只對這個人是真的。因為從這兒不能結論說，矛盾之物同時是真的，因為一物對一個人是真的，對另一個人不是真的，這個情形並不矛盾。

七一六、「我們以前說過，云云」（三七九）。

他說我們應該從真理的觀點反擊上述的詭辯家，而不只是要提出一個「對人」的論證，也就是，不要先承認他們主張的錯誤意見。他使用了兩個論證。第一個是：如同前面說過的，如果凡顯示出來的東西都是真的，則他們必然「使得一切事物成為相對的」，亦即與知覺或意見相關聯。現在，從這兒產生一個不合理的主張，就是，如果一物沒有在某種方式下被思考，則它即不能存在或發生，然而，如果這是錯誤的（因為有許多東西存在並發生，並且對於它們，我們既沒有意見也沒有知識，例如，存在海洋深處的東西，或是存在於大地內部的東西），那麼，很明顯，並非一切事物都是相對的，亦即與知覺或意見相關聯的。因此並非每一個現象都是真的。

七一七、「再者，如果一物，云云」（三八〇）。

他提出第二個論證。他說，是一個的東西，只與一物相關聯，並且不是與隨便什麼東西相關聯，而是與一確定之物相關聯。例如，一半和相等的在其主體中可能是同一的，然而人們不說雙倍與相等的有關聯，而說與一半有關聯；但是人們說相等的與相等的有關聯。同樣，如果作為思考主體的人也是思想對象，則人不與思考主體之為思考

主體相關聯，而是與思想對象相關聯。那麼，如果一切存在之物皆與思考主體之爲思考主體相關聯，則必須說，我所稱之爲思考主體的東西不是一個，因爲一個只與一個相關聯，不然，它在種別方面是無限多的，因爲有無限多的東西與它相關聯。然而這是不可能的。因此不能說，所謂「一切事物皆與思考主體相關聯」，或者「每一個如此顯示的東西」，或「每一個被認爲如此的東西」，就是真的。

七一八、「關於我們討論的，云云」（三八一）

現在他抽得他所預期的結論。對於這一點，他作了兩件事。第一，他抽得他的主要結論。第二（三八二：C 七一九），他從那兒作了一個引申（「但是，既然對同一個主體，云云」）。

所以第一（三八一）他說，從上面的陳述中我們看得很清楚，最確定的一個意見或觀點就是：相反的陳述或命題，亦即矛盾命題，不能同時是真的。並且那些宣稱「它們同時是真的」人所面臨的不可能的結論，以及他們之所以說這話的理由，也都解說明白了。

七一九、「但是，既然對同一個主體，云云」（三八二）。

他抽得一個申論。他說，基於上述，既然對於同一主體兩個矛盾之物不可能同時皆真，那麼，顯然地，相反之物也不能屬於同一個主體；因爲在相反之物的情況下，兩個相反之物中一個爲缺性，也是明顯的，如同在其他對立之物的情況下一樣，只不過兩相反之物中的每一項都是一積極的實在；因爲，它不是在於肯定和否定，或缺乏與擁有。因爲，其中一項不如另一項完美，譬如像黑的與白的相比，或苦的與甜的相比；因而它多了一種缺性。然而缺性乃是實體的否定，亦即在一確定的主體上面。同時也是某個確定的類的損失；因爲它是一個類中的否定。因爲，並非凡不能看的東西都稱爲盲的，而只有能看之物之類中

的東西才稱為盲的。那麼，顯然地，相反之物包括缺性，並且缺性是一種的否定。因此，如果同時既肯定又否定一物是不可能的，那麼相反之物同時絕對地屬於同一主體也是不可能的；相反，或是「兩者都屬於它」，亦即相對地，譬如兩者潛在地或部分地存在，或是一個在某一方面存在，另一個絕對地存在；或者一個存在於許多和比較重要的部分，另一個只存在於某些部分；例如，一個衣索匹亞人是絕對黑的，但是就其牙齒而言是白的。

第十六篇

矛盾之物之間沒有第三者。海拉克利圖及阿納撒哥拉如何影響了這個主張

亞里斯多德原文 第七章 1011^b23 — 1012^a28

三八三、矛盾之間也不能有中間物，對於一個主體必須肯定或否定同一物。當人們界定什麼是真與假的時候，這一點就會馬上顯示出來。因為，說存在之物不存在，或不存在之物存在，就是假的；說存在之物存在，或不存在之物不存在，就是真的。因此肯定一物存在或不存在的人，他說的話或是真的或是假的。然而他們既不說存在之物存在或不存在，亦不說不存在之物存在或不存在。

三八四、再者，矛盾之間的中間物有兩種情形；或是像綠的是白與黑的中間物那樣，或是像既非人亦非馬的東西是人和馬的中間物那樣。如果是後一種情形的話，則將無變化；因為變乃是從好的變為不好的，或是從後者變為前者。然而現在有變化，這是明顯的；因為變化只發生在相反之物和中間物之間。但是，如果它是真的中間物，那麼在此情況下將有一種東西變為白的，而不是非白的。然而這一點現在不明顯。

三八五、再者，理智或是肯定或是否定每一個可感的和可悟的對象。這一點由定義中看得出來，因為他所表示的或是真的，或是假的。實在，當理智藉著肯定或否定在這個方式下將其結合，它說的即是真的，當他在另一種方式下將其結合，它說的即是假的。

三八六、再者，除非是一個人為了辯論而辯論，則一

切矛盾中都有中間物。在那樣的情況下，一個人所說的既不是真的，也不是假的。並且在存有與非存有之間，將有別的東西；所以除了生與毀之外，還有別的變化。

三八七、再者，在某些事物中，一個項的否定含蘊著反面的項；在一切這類的事物中也要有中間物。例如，在「數」這一類中，有一個數，它既非偶數，亦非奇數。然而這是不可能的，一如定義所說明的。

三八八、再者，將有一無限的後退，並且將有一些東西，它們不只又像是一半那麼多，甚至更多。因為我們也能夠否定中間物，無論就其肯定言或是就其否定言都是一樣。並且這又是一種東西，因為它的實體是不同的東西。

三八九、再者，當一個人對於「一物是不是白的」這個問題回答「不」的時候，除了否定它是之外，什麼都沒否定。而它的「不是」是一個否定。

三九〇、現在，有些人形成這個意見的方式，跟形成其他不合理的意見的方式是一樣的；因為，當他們不能反駁對方的論證時，他們就同意那個論證，並且宣稱結論是真的。所以，有些人之抱持這個觀點是因了這個理由，而別的人則是因為他們對每一件事都要尋找說明。

三九一、爲了反擊這些人所應採用的起點是定義，而定義之產生則是由於他們必然表示一些東西；因為概念一語言是它的記號—即是定義。

三九二、海拉克利圖說，「萬物既存在又不存在」，他這個話似乎使得萬物都成爲真的；而阿納撒哥拉說，「矛盾之間有一中間物」，他這個話似乎使得萬物都是假的。因為，當萬物混合在一起時，混合體既非好的亦非不好的，因而任何陳述都不可能是真的。

聖多瑪斯註

七二〇、亞里斯多德以辯證的方式反駁了那些主張「矛盾之物同時是真的」人們之後，現在反駁那些主張「矛盾之間有中間物」的人；因為這些思想家不常常說矛盾的一面或另一面是真的。對於這一點，他作了兩件事。第一（三八三：C七二〇），他反駁這個主張。第二（三九三：C七三六），他反駁由這個主張以及上面的主張所衍生出來的其他不合理的問題（「把這幾點解決了之後，云云」）。

對於第一點，他作了兩件事。第一，他提出論證反駁上述的主張。第二（三九〇：C七三一），他提出理由，說明為什麼有些思想家抱持這個主張（「現在，有些人，云云」）。

針對第一部分，他提出了七個論證。第一（三八三），他說，正如矛盾之物不能同時皆真，同樣，矛盾之物之間也不能有中間物，而是必須或是肯定或是否定兩者之一。

七二一、這一點首先從真與假的定義中清楚地顯示出來。因為，假的陳述即是：說存在之物不存在，或說不存在之物存在。真的陳述即是：說存在之物存在，或說不存在之物不存在。所以，顯然地，凡是說某物存在的，他的陳述或是真的，或是假的。如果他所說是真的，就必定是如此，因為真的陳述即是，說存在之物存在。如果他所說是假的，就必定不是如此，因為假的陳述即是，說存在之物不存在。如果他說某物不存在，也是一樣；如果他所說是假的，則它必然存在；如果他所說是真的，則它必然不存在。所以，或是肯定或是否定，必然有一個是真的。然而主張矛盾之物之間有中間物的人亦不宣稱，必須說存在之物存在或不存在；他也不宣稱，必須以這種方式陳說不存在之物。因此肯定的人或否定的人，他們的話都不必須

是真的或假的。

七二二、「再者，矛盾之間，云云」（三八四）。

他提出第二個論證如下：兩矛盾物的中間物，我們能夠在這一種方式下去了解它，就是視其為分受兩端之物，這即是同類裡的中間物，譬如綠或黃是白與黑的中間物；或者在另一種方式下去了解它，就是視其為兩端的否定，這是不同類的中間物，例如石頭，它既非人，亦非馬，而是人與馬的中間物。所以，如果矛盾之間有一中間物的話，則其方式或是屬於第一種，或是屬於第二種。

七二三、如果中間物的方式屬於第二種，則將沒有變化。說明如下：每一個變化都是從不好的變為好的，或是從好的變為不好的。因此，既然變化存在於相反之物之間，例如白與黑之間，那麼變化必須發生在互相矛盾的事物之間；因為黑的不是白的，一如上述。然而依照上面的主張，不能有從不好的到好的，或從好的到不好的變化。所以沒有變化。但是好像常有從不好的到好的，或從好的到不好的變化。至於說如果上面的主張是真的，則一切這類的變化將被消滅，這一點說明如下。變化只能發生在屬於同類的相反物和中間物之間。然而唯有藉著中間物才能有從一端到達另一端的變化。所以，如果矛盾之間有一中間物作為兩端的否定，亦即像是屬於不同類的東西那樣，則不可能有變化發生在一端和一中間物之間，所以也不能發生在兩端之間。

七二四、如果中間物的方式屬於第一種，就是矛盾之中間物屬於同類，而分受兩端，像黃的是白的與黑的之中間物那樣，則會有下面的不可能的結論：將有一種生的過程，它終止於白的，但不是來自於非白的，因為變化不只是由一端變到另一端，而且也是由中間物變到另一端。然而，謂有一種變化過程，它終止於白的，而並非來自於非白的，這個話似乎不是真的。因此，很明顯，矛盾之間決

不可能有中間物。

七二五、「再者，理智，云云」（三八五）。

他提出第三個論證如下：在悟性所認識或了解的每一個概念中，它或是肯定或是否定一些東西。現在，根據真與假的定義似乎可以說，無論一個人肯定或否定，他所說的必須是真的或是假的；因為當悟性按照實際情況，藉著肯定或否定，加以連結時，它所表示的即是真的；否則的話（按：不依照實際情況的話），它所表示的即是假的。因此，明顯地，真的陳述必須或是肯定，或是否定，因為意見應該是真的，而每一個意見不是肯定即是否定。因此，必然地，或者肯定是真的，或者否定是真的，常常如此，因而矛盾之間沒有中間物。

七二六、「再者，除非是，云云」（三八六）。

然後他提出第四個論證如下：如果有人主張，矛盾之間必須有一中間物，則必須說，在一切矛盾的情況下，除了矛盾之物自身之外，還必須有一些真的東西介乎矛盾之物之間——除非這個人是「為辯論而辯論」，亦即沒有任何真實的理由，而只是因為他高興這麼說。但是這個話不可能在所有的情況下皆真，因為真與不真即是矛盾的。如此則必須結論說，有人說的話既不是真的，亦不是假的。然而此種情況的反面已經由真與假的定義中說明了。

七二七、同樣，既然存有與非存有是矛盾的，則必須說，除了存有與非存有之外，還有一些東西，因而除了生與毀之外，還有某種的變化；因為生是變向存有，毀是變向非存有。所以矛盾之間不能有中間物。

七二八、「再者，在某些事物中，云云」（三八七）。

他提出第五個論證。他說，在有些類中，否定取代了反面的差的地位；或者，依照另一個版本，「否定補了反面的位子」，因為兩個對立面之一——它們必須在同一類中——是由否定取得了它的定義，如同在偶數與奇數，和公正

與不公正的情況下所顯示的。所以，如果在肯定與否定之間有一中間物，那麼在這一切相反之物之間都要有中間物，因為它們顯然都依賴於肯定與否定。例如，在數的情況下，有一個數，它既非偶數，亦非奇數。然而從偶數與奇數的定義來看，這顯然是不可能的。因為偶數是能夠區分為相等的數者，奇數是不能分為相等的數者，所以必須結論說，肯定與否定之間不能有中間物。

七二九、「再者，將有一個，云云」（三八八）。

現在他提出第六個論證：宣稱在肯定與否定之間有中間物的人，他們主張除了此兩者之外又有一第三者，這是他們共通的意見，他們說，在它們之間沒有中間物了。但是三與二的關係，「正像又一半那麼多」，亦即像一又二分之一對一的比例。所以，依照那些主張「肯定與否定之間有一中間物」的人的意見，初看之下，似乎萬物之間的關係「就像又一半那麼多」，亦即像一又二分之一比一對諸事物的比例，因為不只有肯定與否定，而且有中間物。並且跟著來的不只這個結論，而且也必須說，將有更多的東西構成無限的後退。因為，顯然地，凡能被肯定的東西，也能被否定。然而，如果能夠肯定下列三種東西存在：肯定、否定、中間物，那麼也能夠否定此三項。正如否定不同於肯定，同樣，也要有不同於上述三項的第四種東西；因為它具有不同於上述三項的實體和可悟的架構，正像否定具有不同於肯定的實體和可悟的架構那樣。並且我們也能否定這四項，而關於這些東西的否定也是真的；如此一直到無限。因此比起剛剛提到的東西來，將有更多的東西，並且無限地多。這似乎是荒謬的。

七三〇、「再者，當一個人，云云」（三八九）。

他提出第七個論證如下：如果有人問，一個人或別的東西是不是白的，回答的人必須說「是」或「不是」。如果他說「是」，那麼，很明顯，他是說肯定是真的。然而

如果他不肯定，卻說「不是」，那麼，很明顯，他否定了它。現在，他唯一否定的東西即是他被問及的東西，而關於這一項的否定即是非存有，因為它是否定的。所以必須結論說，當他回答這個問題的時候，他必須或是承認肯定的一面，或是承認否定的一面。因此在這兩者之間沒有中間物。

七三一、「現在，有些人，云云」（三九〇）。

他提出理由，說明為什麼有些人採納這個意見。對於這一點，他作了三件事。第一，他指出為什麼有些人採納了這個意見。第二（三九一：C 七三三），他說明我們能夠以辯證的方式反駁他們（「爲了反擊，云云」）。第三（三九二：C 七三四），他點出上述的意見所依賴的哲學觀點（「海拉克利圖說，云云」）。

所以第一（三九〇）他說，有些思想家之所以採納上述的意見，像採取其他不合理的意見一樣，乃是因了兩個理由之一。第一個是：當有些人不能反駁別人提出的或他們自己提出的「爭辯的論證」，亦即辯論或詭辯的論證時，他們就同意論證，也同意結論，謂人們所說的是真的。然後他們就試圖想出別的論證來證實這個結論。

七三二、人們之所以採取這個主張的第二個理由是，有些人企圖找到論證去證明每一件事，所以凡不能證明的，他們就不願意肯定，而只願意否定。但是第一原理爲人類的共通知識，是不能證明的。因此這些人就否定它們，並因此採取了不合理的觀點。

七三三、「爲了反擊，云云」（三九一）。

他指出了起點，我們應該從這兒開始反駁這樣的意見。他說，起點是導源於真與假的定義，或導源於其他語詞的定義，如同上面的論證所證明的。因爲，如果人們承認語言表示一些東西的話，則他們必須承認事物之定義；因爲語言所表示的事物之可悟的語式即是一物之定義。但是如

果他們不承認語言表示一些東西，則他們與植物無異，一如上面所說的（三四八：C六五二）。

七三四、「海拉克利圖說，云云」（三九二）。

這兒他提出上述意見所依賴的意見。他說，這些意見是導源於海拉克利圖的觀點；他說萬物皆在變動之中，所以它們同時既存在又不存在。既然在變動之物中，「非有」與「有」是混而為一的，所以每一件事都是真的。

七三五、從阿納撒哥拉的主張那兒也必須說矛盾之間有中間物。他說過，每一物跟每一物都混合在一起，因為每一物皆出自於每一物。然而任何一端都不能作為混合體的謂詞，例如，中間的顏色既非白的，亦非黑的。因此混合體既非好的，亦非不好的，既非白的，亦非不白的，因而在矛盾之間有一中間物。所以必須說，每一物都是假的；因為依照共通的意見，我們只有肯定與否定。因此，如果肯定及其否定都是假的，則必須說每一物都是假的。

第十七篇

駁斥「每一物既是真的又是假的」，以及「每一物既是靜的又是動的」這些意見

亞里斯多德原文 第八章 1012^a29 — 1012^b31

三九三、澄清了這幾點之後，顯然地，人們同聲地關於萬物所表示的學說不能是真的，如同有些人所說的那樣。現在，有些人說，沒有東西是真的（因為他們說，沒有東西能夠阻止：一切陳述皆類似於這個陳述，就是，四方形的對角線與其一個邊是成比例的），別的人說，每一物都是真的。這些觀點跟海拉克利圖的觀點幾乎相同；因為，說「一切都是真的和一切都是假的」這個話的人，除了承認他自己說的話之外，也分別承認這兩個觀點。因此，如果那些話是不可能的，則這些話也是不可能的。

三九四、再者，有些矛盾之物顯然不可能同時是真的。它們也不能都是假的，不過，根據上面所說，這似乎比較可能。

三九五、然而在反擊這些觀點時，如同在上面的討論中所說明的（三三二），我們不需要設定有東西存在或不存在，而需要設定一句話表示一些東西。因此，當我們接受了真和假的意義之後，我們必須根據定義來辯論。然而，如果陳述真的只是否定假的，則並非每一物都是假的。因為矛盾之一面必須是真的。

三九六、再者，如果我們必須或是肯定一物或是否定一物，則不可能兩者都是假的，因為矛盾之一面是假的。

三九七、人們所表示的一個共通的觀點適用於一切這

類的學說——他們自取滅亡。因為，說「一切都是真的」這個話的人，使得他自己的陳述的反面成為真的，因而使他自己的陳述成為不真的，因為，反面否定它是真的。說「一切都是假的」這個話的人，使得他自己的陳述成為假的。但是如果前者以相反的陳述為例外，謂只有它不是真的，並且後者以其自己的陳述為例外，謂它不是假的，則他們仍要考慮無限多的陳述的真與假。因為說「真的陳述是真的」這個話的人是對的；這個過程將繼續到無限。

三九八、顯然地，說「一切都是靜的」那些人，他們的話不是真的。說「一切都是動的」那些人，他們的話也不是真的。

三九九、因為，如果一切都是靜的，則同一物將常是真的也常是假的；但是這一物似乎是有變化的，因為說話的人曾經不存在，並且將來也不存在。

四〇〇、如果一切都是動的，則沒有東西是真的，因此一切都是假的。然而我們已經證明，這是不可能的。

四〇一、再者，有變化的東西必須是「有」，因為變是從一物變為另一物。

四〇二、但是，並非一切事物都有時是靜的，有時是動的，而沒有東西常靜常動；因為有東西常常推動正在變動的東西，而第一個推動者自身是不動的。

聖多瑪斯註

七三六、他以辯證的方式反駁由上面提到的那些學說中衍生出來的一些主張。第一（三九三：C 七三六），

他反駁一些毀滅邏輯原理的人。第二（三九八：C七四四），反駁一些毀滅自然哲學原理的人（「顯然地，云云」）。

第一哲學應該以辯證的方式反駁那些否定特殊科學之原理的人，因為一切原理皆以「肯定與否定不能同時是真的」這條原理，以及「它們之間沒有中間物」為基礎。現在，這些原理乃是這門科學所特有的原理，因為它們繫於存有之概念，而存有則是這門哲學之主題。然而真正說來，真與假屬於邏輯學的研究範圍，因為它們依存於心中的存有，而這種存有是邏輯學所考慮的；因為真與假存在於心中，一如在本書卷六中所指出者（五五八：C一二三一）。另一方面，真正說來，動與靜屬於自然哲學的研究範圍，因為「自然」被界定為動與靜之原理。現在，關於真與假所造成的錯誤乃是關於存有與非存有所造成的錯誤的結果，因為真與假是藉助於存有和非存有而被界定的，一如上述。因為，當有人說「存在之物存在」，或「不存在之物不存在」時，即是真的；反過來即是假的。同樣，關於靜與動所造成的錯誤即是關於存有和非存有所造成的錯誤之結果；因為，正在變動之物，就其為變動之物而言，尚不存在，而靜止之物已經存在。因此，當關於存有和非存有所造成的錯誤去掉之後，則關於真與假，以及關於靜與動所造成的錯誤，也就被去掉了。

七三七、關於這項區分的第一部分，他作了兩件事。第一（三九三：C七三七），他提出關於真與假的錯誤意見。第二（三九四：C七三九），他批評這些意見（「再者，有些矛盾之物，云云」）。

所以他說（三九三），「澄清了這幾點之後」，亦即建立了應該用來駁斥上面提到的荒謬主張的幾個論點之後，則顯然地，有些人的觀點不可能是真的，那就是，我們應該「同聲地」，亦即以同樣的想法，對於萬物，形成一個意見，謂一切事物都是同樣真的或同樣假的。因為有些思

想家說，沒有東西是真的，一切都是假的，並且沒有東西能夠阻止我們說，一切陳述都像是「四方形之對角線與它的一個邊成比例」這個陳述一樣的錯誤。但是別的人說，一切都是真的。這後一類的陳述導源於海拉克利圖的意見，如同上面所指出者（三六二：C六八四）。因為他說過，一物同時既存在又不存在，據此則必須說，一切都是真的。

七三八、也許有人要說，除了這些意見之外，還有第三個意見，就是，每一物都同時既是真的也是假的，對於這個暗藏的疑難，他回答說，凡抱持這個意見的人，也一定抱持上面的兩個意見。因此，如果前兩個意見是不可能的，則第三個意見也必是不可能的。

七三九、「再者，有些矛盾，云云」（三九四）。

然後他提出論證反駁上述的意見。第一個是這樣的：顯然地，有些矛盾之物不能同時是真的，或同時是假的，例如，真與不真，存有與非存有。這一項從上面所說的看來，更容易了解。所以，如果這兩個矛盾面之一必須是真的，另一面必須是假的，則不可能一切都是真的，或一切都是假的。

七四〇、「然而在反擊，云云」（三九五）。

他提出第二個論證。他說，在反擊「這些觀點」或主張時，不「必須設定」，或要求，有人承認有些東西存在或不存在於實際界，如同上面所指出者（三三二：C六一一）。因為這似乎是以假定為論據的狡辯，而必須設定，他承認一句話表示一些東西。現在，如果他不同意這一點，則辯論就到此為止了；如果他同意這一點，則必須提出定義，如同上面已經說明的（三三二：C六一一）。因此我們必須從定義開始反駁這些思想家，就目前的論題而言，我們應該特別考慮假之定義。現在，如果真理只在於肯定這樣的東西，就是，你否定它即是錯誤的，反過來也是一樣，則必須說，不可能一切陳述都是假的，因為或者肯定

是真的，或者否定是真的。因為，顯然地，真理就在於說「存在之物存在」，或「不存在之物不存在」；而虛假則在於說「存在之物不存在」，或「不存在之物存在」。因此，顯然地，「說存在之物不存在，是假的」，或者「說不存在之物存在，是假的」，這些陳述是真的；以及「說存在之物不存在，是真的」，或者「說不存在之物存在，是真的」，這些陳述是假的。因此，從真與假的定義中，我們清楚地看出，並非一切都是假的。因了同樣的理由，並非一切都是真的，這一點也很明顯。

七四一、「再者，如果我們，云云」（三九六）。

這兒他提出第三個論證如下：根據上面所說，很明顯地，對於每一物我們必須或是肯定些什麼，或是否定些什麼，因為矛盾之間沒有中間物。所以不可能一切都是假的。憑著同樣的理由也證明了，不可能一切都是真的，也即是，因為不可能同時既肯定又否定同一物。

七四二、「人們所表示的，云云」（三九七）。

他提出第四個論證：上面的一切陳述或意見都面臨這一個不合理的結果——它們自取滅亡。這是一個「共通的觀點」，亦即我們常常聽到大家都這麼說；因而另一個版本說，「這是大家都主張的」。證明如下：凡是說「一切都是真的」人，他使得他自己的意見的反面成為真的。然而他自己的意見的反面則是「他自己的意見不是真的」。所以，說「一切都是真的」這個話的人，則是說「他自己的意見不是真的」，因而他毀掉了他自己的意見。同樣，顯然地，說「一切都是假的」這個話的人，也是說「他自己的意見是假的」。

七四三、因為可能有人說，宣稱「一切都是真的」人，以為他自己的陳述的反面是個例外，或者說，他不讓他的陳述成為普遍的（說「一切都是假的」人也有同樣的情形），因為有人可能會如此說，所以他駁斥了這個答案。他說，

如果宣稱「一切都是真的」人，使其反面的意見成為例外，謂只有它不是真的，以及如果宣稱「一切都是假的」人，使其自己的意見成為例外，謂只有它不是假的，則必須說，他們能夠「考量」，或提出，無數真的陳述來反對那些主張「一切都是假的」人，並且提出無數假的陳述來反對那些主張「一切都是真的」人。因為，假定一個意見是真的，則跟著來的是，有無數的意見是真的。假定一個意見是假的，則跟著來的是，有無數的意見是假的。因為，假定「蘇格拉底是坐著的」這個主張或意見真的，那麼，「蘇格拉底是坐著的是真的」這個意見也是真的，如此以至於無限。因為說「一個真的陳述是真的」人，常是對的；以及說「一個假的陳述是真的」人，常是錯的；這種情形可以進行到無限。

七四四、「顯然地，云云」（三九八）。

他反駁那些破壞自然，亦即動與靜，之原理的人。對於這一點，他作了三件事。

第一、他提到這些意見的錯誤。他說，依照上面所說，很明顯，謂「一切都是動的」這個意見，以及謂「一切都是靜的」這個意見，都不是真的。

七四五、「因為，如果一切，云云」（三九九）。

第二、他指出這些意見是假的。首先他說明，主張「一切都是靜的」這個意見是假的。因為，如果一切都是靜的，則沒有東西從它以前的存在狀態中有所改變。因此，凡是真的東西，常常是真的，凡是假的東西，常常是假的。然而這似乎是荒謬的。因為一個命題的真假是能夠改變的。並且這也不足為奇，因為具有一個意見或作一個陳述的人，曾經不存在，如今存在，將來又不存在。

七四六、第二、他使用了兩個論證，說明，「一切都是動的」這個意見是假的。第一個論證開頭時說（四〇〇），「如果一切，云云」。其式如下：如果一切都是動的，

而沒有東西是靜的，則世界上沒有東西是真的；因為真的東西已經存在，而變動的東西則尚未存在。因此一切都是假的。然而這是不可能的，如同已經證明的（三九五：C七四〇）。

七四七、「再者，有變化的東西，云云」（四〇一）。

他提出第二個論證如下：凡變動之物必然是「有」，因為凡變動之物皆是從一物變為另一物，而凡變為另一物的東西則屬於變化之主體。因此，我們不必須說，凡存在於變化之主體上面的東西都在變化，而必須說，有些東西存留下來。因此並非一切都是動的。

七四八、「但是並非一切，云云」（四〇二）。

他提出第三個論證，這個論證排除了一個可能由上面的論述中生出的錯誤意見。因為，既然並非一切都是動的，亦非一切都是靜的，因此可能有人要說，一切事物都有時是動的，有時是靜的。在排斥這個意見時，他說，謂一切事物皆有時是動的，有時是靜的，這個話不是真的，因為有些能動之物它們常常在動，就是太空的物體，並且有一個推動者，就是第一個推動者，他常是不動的，而永遠存在於同樣的狀態中，一如在〈物理學〉卷八中所證明的（譯者註一）

譯者註

一、Physica, V III, 5 (258b 5)。