



亚里士多德:论题篇

2006年5月8日

来源:论坛主题

作者其他文章

亚里士多德 论题篇[转帖]

 论题篇
 徐开来 译
 第一卷

【1】 本文的目的在于寻求一种探索的方法,通过它,我们就能从普遍接受所提出的任何问题来进行推理;并且,当我们自己提出论证时,不至于说出自相矛盾的话。为此,我们必须首先说明什么是推理以及它有些什么不同的种类,以便掌握辩证的推理,因为这就是我们在本文里所研究的主题。

推理是一种论证,其中有些被设定为前提,另外的判断则必然地由它们发生。当推理由以出发的前提是真实的和原初的时,或者当我们对于它们的最初知识是来自于某些原初的和真实的前提时,这种推理就是证明的。从普遍接受的意见出发进行的推理是辩证的推理。所谓真实的和原初的,是指那些不因其他而自身就具有可靠性的东西。不应该穷究知识第一原理的原由,因为每个第一原理都由于自身而具有可靠性。所谓普遍接受的意见,是指那些被一切人或多数人或贤哲们,即被全体或多数或其中最负盛名的贤哲们所公认的意见。从似乎是被普遍接受但实际上并非如此的意见出发,以及似乎从是普遍接受的意见或者好像是被普遍接受的意见由发所进行的推理就是争执的,因为并非一切似乎被普遍接受的意见就真的是被普遍接受了。在所谓的被普遍接受的意见中,没有一种会像争执的论证的第一原理那样非常明显地出现在表面。因为其中谬误的性质十分明显,多数人,甚至理解力很差的人也能发现。可见,在上述的那些争执型的推理中,前者称得上是推理,其余的则是争执的推论,而不是推理,因为它似乎是推理,其实并不是。

除了所有上述的推理外,还有一些从只适于某些特殊学科的前提出发而进行的虚假推论,如像在几何学及其相关学科中出现的。这类推理与上述的种种推理似乎不同。因为画错图形的人既不是从真实的和原初的东西,也不是从普遍接受的意见出发来推理的。因为他没有依照定义;他也不根据一切人或多数人或贤哲们,亦即全体或多数或其中最负盛名的贤哲所公认的意见,而是从那些虽适于特定学科但并不真实的假定出发来进行推理。由于他不恰当地绘制半圆形,或是由于他使用不可能的方法画了若干直线,从而导致了错误的结论。

上面所说,可以视为是对推理种类的概述。一般说来,有前面讲过的一切和后面要讲的一切,关于它们的区别我们就充分地说明了。因为我们的目的不是要对每一种推理下一精确定义,而只是想对它们作粗略说明。因此,只要能够用某种方式去认识它们之中的任何一个,对我们来说就已经完全够了。

【2】 继上述之后,接下来应该说明的就是关于本文有什么作用以及有多少作用的问题。它的作用有三:关于智力训练,关于交往会谈,关于哲学知识。它对于智力训练的作用是显见的,因为有了方法,我们就能更容易地论证提出的有关问题。它对于交往会谈也有作用。因为一旦涉及多数人的意见时,我们不是以其他人,而是以他们自己的看法为依据来作出适当反应的;同时也能改变他们的说法中对我们来说似乎是不正确的某种东西。它对于哲学的知识也有用,因为假如有了从两方面探讨问题的能力,我们就容易在每个方面洞察出真理与谬误。此外,对于与每门学科

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

相关的初始原理，它也有用。因为从适于个别学科的本原出发是不可能对它们言说什么的，既然这些本原是一切事物的最初根据，而且，必然要通过关于每个东西的普遍意见来讨论它们。辩证法恰好特别适于这类任务，因为它的本性就是考察，内含有通向一切探索方法的本原之路。

【3】当我们具有了相似于修辞、医学以及诸如此类的能力时，我们就会具备完全的方法。这就意味着我们从那些可以利用的材料出发以达到其目的。因为修辞学家并不用一切方式去说服人，医生也不用一切方式去治病。只要他没有忽略任何可以利用的手段，我们就应该断言他已充分地具

【4】因此，首先应该考察我们的方法所依据的那些东西。因为如果我们把握了论证相关的那些东西、它们是什么以及依据什么，并且知道如何有效地利用它们，那么，我们就会如愿以偿地达到目的。论证所依的根据和推理涉及的主题要数目相等、性质相同，因为论证的始点是命题，推理涉及的是问题。所有命题和所有问题所表示的或是某个属，或是一特性，或是一偶性；因为种差具有类的属性，应与属处于相同序列。但是，既然在事物的特性中，有的表现本质，有的并不表现本质，那么，就可以把特性区分为上述的两个部分，把表现本质的那个部分称为定义，把剩下的部分按通常所用的术语叫做特性。根据上述，因此很明显，按现在的区分，一共出现有四个要素，即特性、定义、属和偶性。但是，千万不要误以为上述四要素中每一个自身独立的就是一个命题或问题，我们只是说任何命题或问题都要由它们构成。命题或问题在表述方式上是有区别的。因为如果把问题说成这样：“两脚行走的动物是人的定义，难道不是？”或者“动物是人的属，对吧？”那么，它们就成了命题。但是，如果反过来说：“两脚行走的动物是不是人的定义？”（或者“动物是不是人的属？”）这样，就又到了问题。其他场合也同样如此。可见，问题和命题在数量上是相等的。因为只要变换表达的方式，就能从所有的命题中构造出问题来。

【5】现在讨论什么是定义、特性、种和偶性。定义乃是揭示事物本质的短语。之所以用短语替代语词，用某一短语替代另一短语来表述定义，是因为也可能要为某一短语所表述的东西下定义。既然所有定义都是某种短语，那么，试图仅以单个语词构成表述的人显然并没有表示出事物的定义。但是，诸如“适宜的东西是好的”这类的话也可以看作具有定义的性质，“感觉与知识相同还是不同”等也一样。因为关于定义，大多要涉及相同或相异的问题。总之，我们把一切与定义相同的具有探寻性质的表述都叫做定义。由此显见，这里表述的所有例子都具有这种性质。因为当我们能论证事物相同还是相异时，我们也就能以相同的方式对事物的定义作出表述；而当我们证明了不相同，我们也就会推翻定义。但是，上述的逆命题却不能成立；因为仅仅表明相同还不足以构成定义。当然，只要表明它们不同，就完全能够推翻定义。

特性不表示事物的本质，只是属于事物，而且它的逆命题也能成立。例如，人的一个特性是能学习文化，如果甲是一个人，那他是能学习文化的；反过来也可以说，如果甲是能学习文化的，那他就是一个。没有人会把可能属于其他事物的东西称为特性，例如睡眠就不是人的特性，它只是在某个时候碰巧属于人。因此，假如有人要把这些称为特性，那也不是绝对地，而是暂时地和相对地被叫做特性。“在右手上”就是暂时的特性，“两脚”则是相对的特性，例如相对于马和狗而言，它是属于人的。显然，任何可能属于他物的东西，其逆向性表述都是不成立的；因为不能必然的这样推论：如果什么东西睡着，那就是人。

种是表示在属上相区别的若干东西之本质的范畴、诸如适于回答“你面前的东西是什么”这类问题的语词，就应被称为是本质范畴。例如，有一个人在那里，当被问及你面前是什么时，就适于回答说是动物。事物的种相同还是彼此不同也是种方面的问题，因为这样的问题与种有着相同的探讨范围。如果已经讨论过动物是人的种，也同样是牛的种，那我们也就证明了它们是同种的。相反，如若我们表明某东西属于某个种，而另外的东西则不属于某个种，我们也就证明了它们不同种。

偶性是指：它不是上述那些的任何一种，即既不是定义和特性，又不是种，但是也属于事物；并且，它可能属于，也可能不属于同一的某个体，例如坐的姿势就可能属于也可能不属于同一的某物。白色也是如此；因为没有什么东西能妨碍同一个事物在此时为白，在彼时为非白。在偶性的这两个定义中，第二个更好一些。因为假如某人要想理解第一个定义，就必须首先说明什么是定义、种和特性；而第二个定义自身就能完全充分地使我们知道该词的意义是什么。也可以把事物放在一起用偶性对它们进行相互比较，因为表述它们的语词是以某种方式从偶性中得到的。例如，“美好的东西和有用的东西哪个更好”，“德性的生活与自我放纵的生活哪个更愉快”，以及其他刚好也是以这种表达方式提出比较的问题。因为在一切这样的场合中，探索的问题都是：两个陈述的语词哪一个更属偶性。从这些显而易见，没有什么能够妨碍偶性成为暂时的和相对的特性。例如，坐姿虽然是一种偶性，但是，当某人是唯一坐着的人时，它就成了特性；即使他不是唯一坐着的，相对于没

坐着的人而言，坐姿仍然是一种特性。因此，没有什么能够妨碍偶性成为一种相对的和暂时的特性。但是，它决不是绝对的特性。

【6】不要忽视这一点：我们所说的有关特性、种和偶性的一切也都适于定义。因为已经表明，有些东西并不仅仅属于被定义的事物，就像特性一样；或者在定义中揭示的东西并不是种；或者在短语中陈述的东西并不属于某物，被偶性所表明东西就可能是这样。当出现上述这些情况时，我们就可能推翻定义。因此，按照前面所说，我们列举过的所有要素在某种意义上都可以被说成是定义的。但是，并不是因此就有一种适于一切的普遍的探索方法。因为它是不易被发现的，即使能发现，也极不明显，而且不会对当下的工作有所帮助。如果给已经区分出来的每一类以各自特有的方法，并从适于每一情况的规则出发，那么，我们面前的探索之路就易于走通。因此，正如前面所说，我们必须作一大致的区分，把其余的问题归之于各自最特有的范围，使之能被称为定义的和类属的问题。实际上，我所说的这个问题差不多已如此归类了。

【7】首先必须区分相同一词的多种含义。一般地说，“相同”大致有三种不同的含义。因为我们常从数目方面、种方面或属方面去述说“相同”的含义。当众多语词指称一个事物时，就是数目方面的相同，例如披风与斗篷。虽然有许多事物，但它们在属上并无区别，这就叫属方面的相同，譬如一个人与另一个人，一匹马与另一匹马，像这样一些属于同一个属的东西就被称为属方面的相同。同样，那些同种的东西就叫做种方面的相同，例如马和人，从同一泉源流出的水之被称为相同的水似乎与我们上述的“相同”含义有某种区别；但实际上这种情况应与因有同一个种而以某种方式称为相同的那些东西列为同一的类型，因为这一切是同出一族并且彼此类似的。一切水之所以被说成与任何其他的水在种上相同，乃是由于它们有某些相似之处，而同出一源的水与其他水的区别不在其他方面，只在于更为相似而已。因此，我们不把它与因有同一个种而以某种方式称为相同的那些东西相区别。当相同一词用于指数目上为一的事物时，可能是每个人最能接受的说法。但即便如此，它还是常常被解释为多层含义。“相同”的根本的和首先的含义被解释为词语或定义，如披风与斗篷，两脚行走的动物与人；“相同”的第二层含义被解释为特性，如能获知的动物与人，能自然地向上运动的元素与火；“相同”的第三层含义来自于偶性，如正坐着的或文雅的人与苏格拉底。所有这些含义都力图表示数目上的一。上面所言的真实性从各种称呼的变更中最可能使人理解。因为当我们要用称呼名称的方式来命令正坐着的那群人中的某位，而他恰巧又不理解我们所言的含义时，我们就得变更方式，使他从偶性方面较好地理解我们的意思，所以，我们就指称他为我们所称呼的正坐着或正谈话的那个人。显然，不论是称呼名称还是指出偶性，它们所表示的都是同一个东西。

【8】如上所述，“相同”可以被区分为三种含义。论证须从上述种种因素出发，并通过它们和趋于它们，这是通过归纳而进行的证明。因为假如有人愿意逐一考察每个命题和问题，就会明白它们都形成于定义或特性或种或偶性。另一种证明是通过推理进行的。因为陈述主项的任何谓项与主项都必然是可换位的或不可换位的。如若可以换位，谓项就应该是定义或特性；因为如果谓项揭示了主词的本质，它就是定义；如果没有揭示本质，则是特性。因为特性之为特性，乃是由于它能与主项换位但又不揭示本质。如果谓项与主项不可以换位，它就或者是或者不是陈述主项定义的一个语词。如果它是陈述主项定义的语词，它就应是种或属差，既然定义是由种加属差构成的；如果它不是陈述主项的语词，它显然就只能是偶性，因为我们曾经说过，偶性不是定义，不是种，也不是特性，但它又是属于主项的。

【9】接下来，我们必须区分范畴的种类，以便从中发现上述的四种术语。它们的数目是十个。即本质、数量、性质、关系、何地、何时、所处、所有、动作、承受。事物的偶性、种、特性和定义总是这些范畴之一，因为通过这些谓项所形成的任何命题都或者表示事物的本质，或者表示它的性质、数量或其他某一个范畴。从这些显而易见：揭示事物本质的人有时表示实体，有时表示性质，有时则表示其他的某一范畴。因为当有人在他面前，而他又断言在他面前的东西是一个人或一个动物时，那么，他就是说出了本质并且指明了那是实体；当在他面前的是一种白的颜色，而他又声称在他面前的是白或某种颜色时，那么，他也就说出了本质并且指明了那是性质。同样，如果在他面前的是肘的量度，而他又断言在他面前的是肘的量度，那么，他也是说出了本质并且指明了那是数量。其他情形也是如此。因为如若既断言了这些谓项的每一个自身，又指出了它所归之的属，那就是表明了本质。但是，当断言的东西归属于另一谓项时，那就没有表明本质，而是指的数量、性质或其他某一范畴。所以，论证所归依以及所出发的东西就是这些，也就是这么多。至于我们将如何发现它们以及通过什么办法充分地拥有它们，则是后面讨论的问题。

【10】现在，我们首先要规定什么是辩证的命题以及什么是辩证的问题。因为不能把一切命题，也不能把一切问题都当作是辩证的。没有一个有意识的人会提出一个无人主张的命题，或者提出一个所有人或多数人都明白的问题。因为后者无人置

疑，而前者则无人接受。辩证的命题存在于一切人或多数人，即所有或多数或其中最负盛名的贤哲所提问题的意见中，而不是与这种意见相悖。因为如若贤哲们的意见与多数人的意见并不相悖，就会为人所接受。与普遍意见相似的看法、与那些同普遍意见相反的看法对立的命题，以及与得到认可的技艺性学科相一致的看法，都属于辩证的命题。因为如果相反的知识相同乃是公认的，那么，相反的感觉相同也似乎会是公认的；如果语法知识在数目上只有一门的看法是公认的，那么，吹奏长笛的技术只有一种的看法也会是公认的。相反，假如普遍意见认为语法知识有多门，那么，吹笛技术有多门的看法也会是公认的。因为所有这些看法都是相似的，而且是近乎同一的。同样，与那些同普遍意见相反的看法对立的命题也似乎是公认的。因为如果应为朋友做好事是公认的，那么，不对朋友使坏也会是公认的。在这里，与普遍意见相反的看法是应对朋友使坏，而与此对立的命题就是不对朋友使坏。同样，如果应为朋友做好事，就不应为敌人做好事。这也是与那个同普遍意见相反的看法的对立命题，因为与此相反的看法是应为敌人做好事。其他例证也是一样的。就比较而言，用相反的语词去述说相反的东西也属于一种普遍意见，例如应对朋友做好事与应对敌人使坏。因为对朋友做好事与对敌人使坏这两种说法看来是相反的，但这种观点是否具有真实性有待于我们在后面讨论相反时再说。凡技术性学科方面的意见也显然属于辩证的命题；因为人们似应接受那些对这类学科作过研究的人所持的见解。例如，有关医学中的问题应接受医生的见解，有关几何学中的问题应同意几何学家的看法，其他学科的问题也一样。

【11】一个辩证的问题就是一个探讨的题目，它或者引人选择和避免，或者引人得到真理和知识，或者它自身就能解决问题，或者有助于解决其他某个问题。并且，它涉及的问题或者是无人有意见，或者是多数人与贤哲的意见相反，或者是贤哲与多数人的意见相反，或者是这一切人中的每个人都意见各异。我们认为其中的有些问题对选择或避免有用，例如，应不应该选择快乐；有些问题仅仅是对认识本身有用，例如宇宙是否是永恒的；还有一些问题的认识对自身的目的是无用的，但却有助于解决相关的其他某问题。因为有许多东西我们并不认识它们自身，而是另有所为，即通过它们来认识其他东西。在推理方面有冲突的种种疑问也属辩证的问题（因为涉及到某物是否确实如此时，双方都有强有力的论证）；还有的疑问我们是无法论证的，因为它们牵涉面广，我们很难说出为什么的理由，例如宇宙是否永恒。因为某人也可能探究这一类问题。

因此，正如上述，应对问题和命题作规定。论题乃是在哲学方面著名的人所提出的、与一般意见相反的假定。例如像安提斯塞尼所说“矛盾是不可能的”，或者如赫拉克利特提出的“一切皆运动”，或者如麦里梭宣称的“存在是一”。因为去考究一个普通人随意提出的与一般意见相反的看法是愚昧的。或者，论题乃是我们所持的与一般意见相反的关于那些观点的论证，例如像智者断言，“并非一切存在物是生成的或永恒的”。因为一个是语法学家的有教养的人就既不是生来如此也不是永远如此的。对于这种观点，即使有人不这样认为，但还是可以由于它具有合理性而加以认可。

一个论题就是一个问题，然而，并非所有的问题都是论题，因为对于有些问题，我们完全没有什么见解。但是，一个论题显然是一个问题。因为从上述能必然推出：既然论题是由某人作出的与一般意见相反的假定，那么对于它，就或者是多数人与贤哲的看法有分歧，或者是在这两个层次的每一层次内部的人的看法彼此不同。在目前，几乎所有辩证的问题都被称为论题。至于使用什么名称，是没有区别的；因为我们这样讨论它们的目的并非想标新立异地创造术语，而是为了使它们不致忽略它们之间实际存在着的某些区别。

并不需要对所有命题和每个论题都加以探究，而只是考察那种可能会使人生疑的，但生疑的人并非该受责罚或是知觉不清，而是需要论证。因为那些怀疑是否应崇敬神祇和爱戴父母的人该受责罚，而那些怀疑雪是否为白色的人则属知觉不清。证明不要与题目靠得太近，也不要离得太远，因为太近就没有什么困难了，而太远则困难大多或超出了智力训练的范围。

【12】在分别说明了这些问题之后，我们必须区分辩证的论证有多少种。它有归纳和推理两类。推理是什么前面已经说过，归纳则是从个别到一般的过程。例如，假如技术娴熟的舵工是最有能力的舵工，技术娴熟的战车驭手是最有能力的驭手，那么一般他说，技术娴熟的人就是在某一特定方面最有能力的人。比较起来，归纳更有说服力也更清楚。更容易为感觉知晓，因而能够被多数人运用，但推理在反驳自相矛盾的论证时更加有力，也更为有效。

【13】论证所关涉以及由之出发的种类，我们已作了上述区分。我们赖以进行推理的手段有四种：第一是获得命题，第二是区分每一表达的多层含义的能力，第三是发现区别，第四是研究相似性。后三者在某种意义上说也是命题，因为它们之中的每一个都可以做成一个命题。例如，“意欲选择的东西或是美好的，或是愉悦的，或是有利的”；“感觉与知识的区别在于后者消失后能够再现，而前者则不能”；

“健康的東西和健康的關係，與強壯的東西和強壯的關係是相似的”。上述例子中，第一個命題由於使用多層含義的表述，第二個命題源於發現區別，第三個命題則出自研究相似性。

【14】命題的選擇要以多種方式進行，與用多種方式對命題作出的區分一樣。人們可以選擇所有人的，或多數人的，或賢哲們的，亦即一切或多數或其中最負盛名的賢哲的意見，或選擇那些與似乎為普遍意見相反的看法，也可以選擇技術學科方面的意見。必須從與似乎為普遍意見相反的看法的對立命題中形成命題，正如前面所述。形成命題的另一有用方式是，不僅要從已被接受的意見中，而且也要從與之相似的看法中選擇它們。例如，“相反者的感覺是相同的”（因為關於它們的知識相同），“我們是通過攝入而不是通過放出來看某種東西的”。因為在其他感覺方面也是這樣。因為我們是通過納入而不是通過放出聽見某種聲音；味覺也是這樣，其他方面亦如此。再有，在一切場合或多數場合，似乎真實的見解也應該當作本原和已被接受的假定；因為它們已被那些沒有看到它們有什麼例外的人所認可。還應從寫成的論證篇章中挑選，並為它們制定一覽表，將其分開，置於各自不同的屬之下，例如“論善”或“論生命”，並且，要從本質開始論及善的一切方面。也應注意個人的意見，如恩培多克勒曾經說過物體的元素是四種；因為或許有人會把某個人闡述的看法當作普遍意見來接受。

大致說來，命題和問題分為三種。有些命題是倫理的，有些是自然哲學的，有些則是邏輯的。下述這種是倫理命題，例如，“如果看法不一致，一個人是否更應服從父母或法律”。邏輯的命題如，“相反者的知識相同還是相異”。自然哲學的命題如，“宇宙是否永恆”。問題也如此。通過定義來對上述的每一種命題作出闡釋是不容易的，但我們必須通過歸納，去努力地認識其中的每一種命題，並借助於上述例子予以考察。

對於哲學而言，必須按照真實性的原則來處理這些命題，但是，如果僅僅為了辯證術，則只須著眼於意見。應把所有命題都放在最普遍的形式中來考察，這樣，一就會成為多。例如，如果對立者的知識是相同的，那麼就會有相反項的知識相同以及相關項的知識相同等命題。並且，只要劃分仍是可能的，就應以同樣方式再度劃分它們。例如善與惡的知識，白與黑的知識，冷與熱的知識。其他情況亦如此。

【15】關於命題，上面說得很充分了。關於語詞的多層含義問題，不僅要處理那些不同的含義，而且要努力揭示出它們的定理。例如，我們不僅在一種意義上把公正和勇敢叫做善，在另一種意義上把強壯和健康叫做善，而且認為稱前者為善是由於它們自身具有某種善的性質，稱後者為善則是由於它們能產生某種善的結果，而不是由於它們自身有某種善的性質。其他情況也如此。

一個語詞到底具有多層含義還是只有一層含義，可以用下述方法來考察確定。首先，考察相反者是否具有多層含義，如若有多層含義，其差別是種方面的還是用語方面的。因為在某些場合，僅從用語方面也能發現區別。例如，在形容聲音時，尖銳的反義詞是低沉的，但在修飾刀刃時，尖銳的反義詞則是滯鈍的。顯然，尖銳的反義詞有多層含義，尖銳的也就有多層含義。因為對應於尖銳的不同含義，它的反義詞也就不同。因為尖銳的作為低沉的和滯鈍的反義詞時，其含義是不相同的，雖然它都是二者的反義詞。再有，在形容聲音時，低沉的反義詞是尖銳的，但在修飾物體時，其反義詞則是輕飄的。可見，既然低沉的反義詞有多個，它就具有多層含義。同樣，用於說明動物時，漂亮的反義詞是丑陋的，但在描述房屋時，漂亮的反義詞就是粗劣的。因此，漂亮的是個多義詞。

有時，語詞在用法上並無區別，但在種方面的含義卻會立即顯現出差別來。例如清和濁；因為它們既可表述聲音也同樣能說明顏色。在用語上它們並無區別，但在種上的含義，其差別就非常明顯。因為用清去指稱顏色和聲音時含義是不同的。通過感覺也能明顯地看到這一點，因為對於同種的東西有相同的感覺，但對於聲音和顏色，我們並不是用同樣的感覺去判定其明晰性，而是以目視色，用耳聽音。用尖銳的和滯鈍的去說明味道和物體的情形也一樣；因為我們用觸覺判定物之利鈍，用味覺嘗知味之濃淡。這裡沒有用語的差別，不論是語詞自身還是它的反義詞都如此，因為尖銳的反義詞是滯鈍的。

此外，如若有的語詞在一種意義上有反義詞，那麼，在另一種意義上卻絕對沒有。例如快樂之於飲水方面在口渴的痛苦中有反義詞，但在視對角線與邊不成比例時就沒有，可見，快樂具有多種含義。再如，愛在用於心境方面時，有憎這個反義詞，但在用於物體的活動方面時就沒有，顯然，愛也是個多義詞。再有，關於中間狀態，有些語詞及其反義詞存在著中間狀態，而有些則沒有；有些雖然雙方都有中間狀態，但卻不相同。例如，清（明晰）與濁（晦暗）用指顏色時就有中間狀態灰色，但用指聲音就沒有；即使有，那就是悶音，就像有些人所說，悶音是一種中間狀態。可見，清是個多義詞，濁也一樣。再有，有些詞具有多個中間狀態的詞，有些則只有一個，就像清與濁的情況，因為當它們用於顏色時，就有多個中間詞，而用於聲音時，就只有悶音一個。

再有，要考察矛盾的对立面是否具有多种意义。因为如果它具有多种含义，它的对立面也将具有多种含义。例如没看见就有多种含义，一是指根本就无视力，二则指视力没起作用。如果没看见有多种含义，那么必然，看见了也就具有多种含义；因为没看见的每种含义都有某个对立面。例如，无视力的对立面是有视力，视力没起作用的对立面是视力起了作用。

再有，要考察缺乏和具有方面的情况。因为如果某一语词具有多种含义，另一语词也会如此。例如，如果有感觉具有多种含义，既指灵魂方面又指肉体方面，那么，没有感觉也将有多种含义，既指灵魂方面也指肉体方面。现在所论的语词在缺乏与具有方面的对立情况是明显的，因为不论是在灵魂方面还是在肉体方面，各种动物都自然地具有每种感觉。

再有，应考察语词自身的词尾变化情况。因为，如果“公正地”有多种含义，“公正的”也将有多种含义。因为“公正的”每种含义就是“公正地”每种含义。例如，如果“公正地”既用于判断按个人自己的看法的行为，也用于判断作为应该如此的行为，那么，“公正的”也同样有这些含义。同样，如果“健康的”具有多层含义，那么“健康地”也将具有多种含义。例如，如果“健康的”既说明能产生健康的東西，也称谓能维持健康的東西，还意指能表示健康的東西，那么，“健康地”也将有能产生地、能维持地、能表示地这样三种含义。其他情况也一样。总之，当语词本身具有多层含义时，从它衍生出来的词尾变化形式也将有多种含义；反之，如果它的词尾变化形式有多种含义，它自身也就有多种含义。

还要考察用语词表示的谓项的属，看它们是否在一方面都相同。因为如果不相同，这个语词就显然是多义的。例如，善在食物中指产生快乐，在医药中指产生健康，用于灵魂方面指具有诸如节制的、勇敢的或公正的品质，用于表示人也一样。有时它也形容在某个时间内发生的事，譬如说发生于适当时候的善，因为发生在适当时候的事情叫做善。它也经常被用于数量，如指谓适量的东西，因为适量也称为善。可见，善是个多义词。清（明晰）也是如此，它用于物体时，指颜色；而用于声音时，指易于听见。尖锐的也类似于此。因为它在一切方面的含义并非相同。因为用于声音时，尖锐的指一种快速的音调，正如那些研究和谐的音乐理论家们所说；尖锐的角指一种小于直角的角，而尖锐的刀则指有着一个尖角的刀。

也要考察用相同语词称谓的事物的种，看它们是否不同以及在作二级划分时是否相互区别。例如，onos（驴子）一词既指动物又指机器。但它们的名称所表示的定理是不同的，因为一个被说成是某种性质的动物，另一个则是某种性质的机器。但是，如若种是二级划分的，它们的定理就不必然有区别了。例如，动物是渡鸟的种，鸟也是渡鸟的种。因此，当我们说渡鸟是鸟时，我们也说渡鸟是某种动物，因为鸟与动物两者都表述渡鸟的种。当我们把渡鸟称为飞翔的两足动物时，与我们叫它是一种鸟是一样的。所以，两个种都能表示渡鸟，并且这也是它们的定理。但是，不对种作二级划分时，就不会出现这种情况。因为当我们称某物为机器时，就不能叫动物；反过来，当叫动物时，也就不能称机器。

不仅要考察语词的种在没作二级划分时是否相异，也要考察它的反义词方面的情况。因为如果它的反义词具有多种含义，那么显然，这个语词本身也有多种含义。了解来自语词的复合使用而出现的定义方面的情况也是有用的，例如明亮的物体和清晰的（白色的）声音的定义。因为当特有的东西被抽掉时，剩下的也就应该是相同的定理了。但这并不发生在多义词方面，譬如刚才所说的种种情况。因为前者是具有如此这般颜色的物体，后者则是容易听到的声音。因此，即使把物体和声音抽掉，在每句话中所余的东西也并不相同。但是，假如“白色的”一词在每种情况下含义是相同的，所余的东西就应该一样。

在实际的论证中，常有由于不经心而使多义词进入的情况，因此，也应考虑论证。例如，若有人把表示健康的東西与产生健康的東西笼统他说成是与健康密切相关的，那么，我们就不要停留于此，而要考察他所说的密切相关在每种场合指的是什么；例如，后者是否指具有适量的因素产生健康，而前者是否指具有一定的性质表示某种健康的状态。

此外，也要了解这些语词是否不能与“更……”或“同样”作比较。例如，明晰的（白色的）声音和白色的外衣，辛辣的（尖锐的）气味与尖锐的声音。因为它们不能被说成是同样的白色或尖锐，也不能说一个比另一个更白或更尖锐。因此，白色的和尖锐的是多义词。因为所有同义词都可作比较；因为它们或者同时被使用，或者使用于一个比另一个更大些的场合。

即使不作二级划分在种上也不相同的种差，在属上也是各异的。例如动物与知识就是如此（因为它们的种差也不同），所以，有必要考察即使不作二级划分用相同语词表述的含义是否在种上各异。例如，尖锐的既说明声音也说明物体。因为用“尖锐的”而把一种声音与另一种声音区别开来，同样，也因为用“尖锐的”而把一种物体与另一种物体区别开来。可见，尖锐的是个多义词；因为它是不作二级划分也不相同的种的差别。

再有，要了解用相同语词表述的东西本身是否有不同的种差，例如，在物体方面和在曲调之中的颜色的含义。因为物体方面的颜色的种差是视觉的渗透性和压迫感，而曲调中的颜色并无这样的种差，可见，颜色是一个多义词，因为相同的东西会有相同的种差。

再有，既然属不是属差，就应考察同一语词的多个含义中是否有一个为属，另一个为属差的情况。例如，白色的（明晰的）用以修饰物体是颜色的属，而用以说明声音则是属差。因为一种声音是凭着“明晰的”而与另一种声音相区别。

【16】可见，有关语词的多种含义问题，要通过上述这些以及类似的其他方法来考察；相关东西之间的相互差别则在同一个种中进行考察。例如公正与勇敢、智慧和节制的区别是什么（因为它们全都源出于同一个种）；也可以用这种方法考察一类同另一类的区别，只要它们相差不是太远，例如感觉与知识的差别是什么。因为如若相差太远，它们之间的区别就相当明显了。

【17】也要考察不同种的事物之间的类似情况。假设甲与乙相关，那么丙与丁相关。例如，假定知识与知识的对象相关，那么感觉就与感觉的对象相关。并且，假设甲在乙中，则丙在丁中，例如，假定视觉在眼睛中，那么理智在灵魂中；假定浪静在海中，则风平在空中。尤其应该注意的是那些相距很远的东西；因为在剩下的其他场合中，我们能更容易地看到那些相似之处。也应考察处于同一种中的东西，看它们全体是否具有某种相同的属性，例如是否有人、马和狗所共具的属性；因为正是由于拥有某种相同的属性，它们才是类似的。

【18】就语词的多种含义作出考察，对于弄清词义（因为某人如若弄清了所用语词的多种含义，就会更能知晓他所主张的到底是什么），对于保证推理依据事实自身，而不只是相关于所用的那些语词，都是有用的。因为如果没弄清楚语词的多种含义，就可能出现回答者与提问者在思想中所指并非同一含义的情况。相反，如若明确了所用语词的多种含义，而回答者也明白了是什么意思，那么，假如提问者所做的论证不是针对于此，就会显得荒唐。它也有助于我们不致迷茫和误入歧途。因为知道了语词的多种含义，就不仅能使我们自己摆脱了谬误，而且假如提问者所做的论证不是针对于此，我们也能看出来；再有，当我们在提问时，如若回答者碰巧不知道所用语词的多种含义，我们也能把他引入谬误。当然，这种方法并非在一切场合都能奏效，而只限于在语词的多种含义中一些为真另一些为假时。但是，这种方式并不属于辩证法。因此，任何辩证法者都应提防这种玩弄语词游戏的论辩方式，除非实在是没有其他方式来讨论这种问题。

发现事物的差别不仅对于我们有关相同和相异的推理有用，而且对于认识每一事物的本质也有用。它在有关相同和相异的推理方面的作用是显而易见的；因为当我们发现了所议论题的某种差别时，我们也就表明了它们不是相同的。它之所以对于认识事物的本质有用，是因为我们常常通过每一事物所特有的种差去分离出每个事物的本质所特有的定理。

考察相似性对于归纳论证，对于假设性推理以及对于定义的作出都有用处。它之所以对归纳论证有用，是因为我们认为，只有通过若干相似的个别情况的归纳，才能得到一般性的结论；因为如果不知道相似之处，就不容易做到这一点。它之所以对假设性推理有用，是因为一般的意见都认为，当相似物中的某一个东西具有真实性时，其余的也如此。所以，假若我们有着讨论某一个相似物的题材，那么，按前面所说，我们会同意；假若其他的那些相似物有什么真实性，当下正在讨论的这一个也同样具有真实性。当证明了前者时，我们也会依据假设表明了当下正在讨论的这一个。因为按照假定，只要其余的相似物有什么性质，当下正在讨论的这个也同样如此。因为我们已经作出了证明。它之所以对定义的作出有用，乃是因为当我们能看出每一个别事物中是什么东西相同时，我们就会毫不迟疑地把要下定义的当下正在讨论的那个东西放进它所应该的种里去。因为在那些共同的谓项中，最明显地处于本质之中的那个谓项就应该是种。即使在有很大差别的东西中，考察相似性对于定义也同样有用处。例如，海中的浪静与空中的风平是相同的（因为每种状态都是静止）；线段上的点和数目中的一也是相同的，因为每种情况都是本原。因此，如果把一切事物都共有的东西归之于种，我们认为，定义就不会不合适。那些下定义的人经常都是这样做的。因为他们断言一是数目的本原，点是线段的本原。因此很显然，他们是把两者共同的东西设定为种。

可见，推理所赖以进行的方式就是这些。上述的种种方式对于下面要讲到的方法是有用的。

文章添加：[未已](#) 最后编辑：

论题篇

第二卷 【1】有些问题是全称的，有些则是特称的。例如，“一切快乐都是善”与“没有什么快乐是善”就属全称，而像“有的快乐是善的”与“有的快乐不是善”则是特称。一般说来，立论与驳论的方法对这两类问题都是共同的。因为当我们证明了什么属于一切时，也就证明了它属于其中的某个。同样，如若我们证明了什么不属于某个，也就证明了它不属于一切。我们首先来一般他说说驳论的方法，因为这样的方法无论对于全称还是特称的问题都是共同的，也因为主张这种观点的人更愿维护这种属性而不是否认它，而另一些论辩者则想推翻它。要对一个源于偶性的特定名称换位是最为困难的事，因为偶性方面的东西只可能是特定的而不是普遍的。也因为换位必然以定义、特性和种为依据。例如，如果“两足行走的动物是甲的某种属性”，那么，换位为“甲是两足行走的动物”就是真实的说法。以属为依据的称谓也同样。因为如果“动物是甲的某种属性”，那么，“甲就是一种动物”。特性方面的情形亦如此。因为如果“有教养是甲的一个属性”，那么，“甲就是有教养的”。因为上述这些情形不可能是部分地属于或不属于，而是完全地属于或不属于。但是，在偶性方面，就没有什么东西妨碍部分属于的情况了，例如白色或公正。所以，证明了“白色或公正是甲的一种属性”对于证明“甲是白色的或公正的”并不充分；因为能用“甲只是部分的白或部分的公正”去反驳；因此，在偶性方面，换位不是必然的。也应弄清出现在问题中的错误，它们有两种：或误用或违背约定俗成的语言所致。因为当那些误用语言的人把本不具有某属性的东西说成具有该属性时，就会出现错误。另一些人则用并不属于有些东西的名称来称呼它们，如把东方的阔叶树称为人；这些人就是违背了名称的约定俗成的含义。【2】一种方法是考察你的论辩对手是否把某种以其他方式属于的东西说成是偶性的东西。这种错误在种方面最容易出现，例如，如若某人说白色只偶然地是颜色。因为事实上，白色并不是颜色的偶性，相反，颜色乃是白色的种。作出这种陈述的人可能是把特性当成偶性来定义了，例如把公正视为偶然的一种德性。但更多的却不是这样定义，而是明显地把种说成偶性，例如，如果某人说“白色是染上了颜色的”或“散步是在运动”。因为一个源于种的谓项不能以派生的形式被用于说明它的属，而是一切同名的种都陈述它们的属；因为属得到它们的种的名称和定理。所以，说“白色是染上了颜色的”人没把颜色视为种，而且，既然用颜色的派生语词来陈述，他也就没有把颜色视为特性或定义。因为一物的定义和特性决不会属于任何其他事物，而“染上了颜色的”却为许多其他东西所具有，如木、石、人或马都有颜色。因此很明显，他们是把“染上了颜色”当作了偶性。另一种方法是考察被某人所断言的东西属于一切或者不属于任何一个，这种考察要依据属而不是在无限数目中进行。因为这种考察更多地是方法性的，只需较少的步骤。考察应该从原初的东西开始，一步步进展，直到不可分割的东西。例如，如果有人说过对立的知是相同的，那就应该考察这种知是关系中对立的相同、相反者的相同、以缺乏与具有为依据的谓项的相同还是以矛盾为依据的谓项的相同。假如从这些方面考察还不清楚，这种区分就还要再进行下去，直到不可分时为止。例如，直到你弄清公正与不公正、倍与半、盲与明、存在与不存在等对立的知是否相同时为止。因为如若有个例证表明这种知不相同，我们就能驳倒那个问题。如若谓项不属于相同也一样。这种方法对于驳论和立论均可转换使用，因为如若在进行区分之后，谓项似乎仍然适于一切方面或多数方面，就应要求对方承认它的普遍性，或者举出反例，说明它不适于什么场合；如若他根本没做这些事情而又不承认，就显得荒唐可笑了。再一个方法是做出偶性以及偶差所属东西的定义（或者两个定义分别做或者只做某一个），然后再考察是否有某种不真实的东西在定义中被当成真实的了。例如，如若要考察神是否受到了伤害，就要弄清伤害是什么意思。因为如果伤害就是故意毁损，那么显然，神就不会被伤害；因为神不可能被损毁。再有，如果要考察一个善良人是否爱妒嫉，就要弄清什么人爱妒嫉，妒嫉又是什么。因为如果妒嫉意味着对正派人的明显幸运感到痛苦，那么显然，善良人就不会有妒嫉。因为不然的话，他就会是可悲而可怜的小人了。如若要考察一个愤怒者是否爱妒嫉，就要弄清每个词的含义是什么，因为这样做了才能表明这个陈述真实或者虚假；例如，如果妒嫉之人对吉星高照者感到痛苦，而愤怒之人则对厄运笼罩感到痛苦的话，那么显然，愤怒者也不会有妒嫉。也可采用以论断去置换论断中的语词的办法来加强理解，并且不要停止这种置换，直到获得熟悉的语词为止。因为在许多场合，虽然早已提出了整个论断，但探求的东西仍不明显，而如果用论断再去置换论断中的语词，所求项就会变得明显起来。再者，可将问题自身变成命题，然后再提出反对。因为反对就是力图对于论题的反驳。这种方法与考察被某人陈述的语词属于一切或不属于任何东西的方法大体上相同，只是在方式上有区别。再者，要分清什么东西应像多数人那样称谓，什么又不应该像多数人那样称谓。这对于立论和驳论都有用，例如，应像多数人所用的语词那样来称谓众多事物，但要回答它们是或不是什么种类时，就不必顾及多数人的看法。例如。要说健康的就是能产生健康的东西，就如多数人说的那样，但在回答当下所论的这东西是否产生健康时，就不要按多数人而要照医生所言。【3】再有，如若一个语词有多种含义，而且已被断言它属于或不属于某东西，就应证明它在多种含义中有某一种，假如不能指出两种的话。在多种含义被忽略的场合，这种方法也有用。因为如若多种含义没被忽略，对手就会反驳说，他自己所选择的根本不是这种含义，而是另一种含义。这种方法不论对于立论还是驳论都可转换使用。因为假如我们意欲立论，就应证明它属于某种含义，如若不可能指出两种的话；相反，如果想驳论，我们就应证明它不属于某种含义，如若不能指出两种的话。在驳论时，不应从赞同出发进行论辩。不论某人陈述的东西不属于一切或是不属于任何情况。因为如果我们证明了它不属于任何情况，我们就会驳倒他所谓属于一切或属于某东西的陈述；同样，如果我们证明了它属于某东西，也就会驳倒他所谓不属于任何东西的陈述。但在立论时，就应以一致为原则，即：如果陈述属于不论什么情况，它就属于一切，这样，我们所立论点就会成立。因为从表明它属于某东西来证明它属于一切是不充分的，假如，如果某人的灵魂不死，就不能因此而证明所有人的灵魂不死。所以，必须同意：如果任何灵魂都不死，则一切灵魂都不死。这种方法不能总是使用，只是在我们不能充分说明适于一切的某个单一论断时才能使用，就像几何学家证明三角形内角之和等于两个直角时的情形一样。如果词的多种含义没被忽略，就应区分这些含义，然后进行驳论和立论。例如，如果正当的就是有益的或美好的，我们就必须纳入当下的讨论中，试图证明或驳斥这两种含义，说明它是美好的和有益的，或既不是美好的也不是有益的。如果不可能同时说明二者，也应说明一种含义，还要指出一种含义真实另一种不真。如果词的含义被区分为多种，也能用同样的定式。再者，有些词的多种意义并不是由于它们自身如此，而是因为使用的角度不同。例如，许多东西的知识是一门，而这些东西或者作为目的以及达到目的的手段。如医学就是产生健康和饮食规律的知识，或者作为

二者的目的，就像相反的知识被称为相同一样（因为一方并不比另一方更是目的），或者作为由于自身和由于偶性，例如三角形内角之和等于两直角就是由于本质，而等边三角形则是由于偶性；因为等边三角形偶然地是三角形，只是由于我们知道它的内角之和也等于两直角。因为，如若没有一种意味着多个东西的知识会相同，那么显然，它就完全不可能相同；相反，如若有某种含义会相同，它就显然可能相同。要区分出与所用等量的含义。例如，如果我们意欲立论，就要列举出可能的那些含义，并只把它们分成对立论有用的含义；但是，如果意欲驳论，就举出不可能的那些含义，而将其余的略去。在多种含义被忽略的场合，也可实行这种方法。通过这些同样的惯常方法，也能证明一物是或不是他物。例如，一门知识是某种东西的知识，它就或者作为目的，或者作为达到目的的手段，或者作为由于偶性；如果它不是某东西的知识，就不是上述方式的任何一种。对于渴望以及其他多种含义的语词，也可使用同样的论证方式。因为某物的渴望或作为目的，如健康；或作为达到目的的手段，如服药；或作为偶性，就像喜好甜食的人渴望果酒并不因为它是酒而由于它是甜的。因为渴望甜味才是他的本性，而渴望果酒对他来说只是由于偶性；因为假如这果酒是辛辣燥热的，他也就不会渴望了。可见，他之渴望酒纯系偶然。这种方法在关系词中也有用；因为这些情况常与关系词相关。【4】再一个办法是把有的语词换成更为熟悉的语词，例如在对某个概念的理解中，把精确的换成清楚的，把爱打抱不平换成好管闲事的。因为所用语词更熟悉，把握论题就更容易。这种方法对于立论和驳论都共同适用。为了表明属于相同事物的相反属性，应考察它的种。例如，如果我们想说明感觉中有真实的也有虚假的成分，就应考察判断，因为感觉是判断，而判断就有正确与不正确之分，所以，感觉方面也就会有正确的和错误的部分。可见，对于属的证明要从种开始。因为判断是感觉的种，感觉者就是以某种方式在进行判断。反过来，对于种的证明山可以开始于属。因为属于属的那些特性也属于种。例如，如果知识有优劣，谋略也有优劣，因为谋略是知识的种。对于立论，前一种方法是荒谬的，后一种却是真实的。因为属于种的所有性质并不必然全都属于属，例如动物有双翅和四足，但人却没有，而属于属的一切特性却必然属于种，因为如果人是精明的，动物也是精明的。对于驳论，前一种方法是真实的，后一种则是虚假的。因为不属于种的特性也不会属于属；但不属于属的特性却必然不属于种。既然陈述种的那些东西也必然陈述某个属，既然具有种或者被种派生的语词所描述的那些东西也必然具有某个属或者被从某个属派生的语词所描述（例如，如果知识被某人陈述，文法知识、音乐知识或其他某门知识也会被他陈述；如果某人具有知识或者被派生于某门知识的语词所描述，他也会具有文法知识、音乐知识或其他某门知识，或者被从这门知识派生出的语词所描述，例如文法家或音乐家），那么，如若设定的某个陈述是以某种方式派生于种的，例如灵魂是运动的，就必须根据运动的某个属来考察灵魂是否可能在运动，例如，考察它是否在增长、衰减、生成或以其他某种形式在运动。因为如果它没按任何一种形式运动，它就显然没有运动。这种方法对于两者，即对于驳论和立论都共同适用。因为如果它按某种形式运动，它显然就在运动；如果它没按任何一种形式运动，显然它就没有运动。在没有足够根据来实现反对论题的意图时，就应考虑从当下所议论题的真实的或已被共同接受的定义中找论据，并且，如果从一个方面不行，就应从多方面着手。因为定义做成后，反驳就更容易。还应考察当下所议的论题，看它由于什么的存在才存在，或者，如果它要存在，必然有什么存在。如果意欲立论，就要考察当下所立论题由于什么的存在才存在（因为如果那个东西已被证明是存在的，当下所立论题也会被证明为是存在的）；如若意欲驳论，则要考察如若当下所驳论题要存在，就要有什么存在。因为如若我们证明了对方论题所依凭的东西不存在，我们也就驳倒他的论题。再者，要考虑时间方面的因素，看是否有什么不一致。例如，如果对方说过被喂养的东西必然会长大；因为动物总是被喂养，但并非总在长大。如果他说过知识就是记忆，情形也一样。因为记忆在时间上是过去，而知识则是现在和将来，因为我们说，知识就是认识现在和将来的事情，例如将出现日蚀；但除了对于过去的事情外，是不可能有所谓记忆的。【5】再有就是诡辩的方式，即把对手引入我们有充分理由加以反驳的论断中去。这种方法有时必要，有时显得必要，有时则既非显得也非实际必要。它在这种时候是必要的：回答者已经否定了对于做成反对该论题的论断有用的某一点，而这一点又刚好是提问者所提供用以反对该命题的那些充分论证之一。在这种时候它也同样必要：通过考察对手所提观点的方式，由归纳而得到了打算反驳的那一点；因为驳倒了这一点，也就驳倒了当下所提的论题。它在下述时候显得必要：论断产生所相关的那一点似乎有用且适于命题，但实际上并非如此；或者是想支持这论断的人否定了那点；或者是提问者通过对命题的似乎有理的归纳而得到了那一点并企图驳倒它。其余的则是在这样的時候：论断产生所相关的那一点既不是必要也不是显得必要，而是回答者似乎站到了不相干的论述一边。应该留心提防的是上述若干方式中的后一种；因为它与辩证法完全分离且不相宜。因此，回答者不应该恼怒，而要容忍那些无助于反驳命题的东西。同时表明，它们虽被容忍，但却没被接受。因为如若容忍所有的这些东西，就更会反令提问者常常陷入不知所措的困境，除非他们能得出结论。再者，对某类事物的任何一个作出断言的人也就以某种方式作出了一系列断定，因为每一断言都必然引出许多结论。例如，断言甲是人的人也就断定了甲是动物、甲是有生命的、甲有两足以及甲能获得理智和知识。假如这些伴随的断定有一个被驳倒，原初的那个断定也就会被驳倒。必须留意提防使它变得更为困难；因为有时驳伴随命题更容易，有时驳原初命题自身更容易。【6】在两个属性必然只有一个为真的场合（例如一个人或者有病或者健康），如若我们有充分理由论证其中的某者不属于某物，对于剩下的属性，我们也就有充分理由说明了。这种方法对于立论和驳论都可逆向变换，因为证明了一个属于，我们也就证明另一个不属于；相反，如若我们证明了一个不属于，也就证明了另一个属于。因此很显然，这种方法对两者都有用。再一个反驳的方法是改变论证语词的含义，使它和现在所述的含义相比最适于把握。例如，坚韧不拔并不是像现今所用的含义一样指有勇气，而是指具有高尚的灵魂，就像美订愿望是指对于善行的希冀一样。幸运一词也一样，它应该指某人的命运美好，正如克色诺克拉底所说：“幸运就是某人有个美好的灵魂。”因为灵魂才是每个人的命运。既然有些事情必然发生，有些经常发生，有些则是巧遇发生，如果有人把必然的当作经常的，或把经常的当作必然的（或是它自身或是经常发生东西的反面），那么，就总为我们的反驳提供了机会。因为如若把必然的当作经常的，说这话的人就显然是把属于一切的当成不是一切的了，因此，他就是错误的；如若他把经常的当成必然的，也同样不对，因为说这话的人把不属于一切的当成属于一切了。如若他把经常的反面称为必然的，也一样会犯错误；因为经常的反面总是被称为更少的。例如，许多人恶是经常的，善为更少，如若有人把这些人称为必然的善，错误就更大了。如果有人把巧合的称为必然的或经常的，也会犯同样的错误；因为既不必然也不经常发生的事情才叫巧遇。如若有人没有区分必然或经常就作出了论断，那么，尽管事实上他是当作经常的，我们也可以论辩说他的意思是指必然。例如，如果他不加区分他说被剥夺了权利的那些人是坏人，就可以辩论说，他的论断是指他们必然坏。再有，考察对方是否由于名称不同而把某东西当成了自身的偶性，就像柏洛底柯把愉悦分为快乐、高兴和欢畅一样，因为所有这些表现都有愉悦这一相同的名称。因此，如若有人说快乐是欢畅的偶性，他就是把它当成了自身的偶性。【7】既然相反者能以六种方式相互结合，而其中的四种能构成反对，那么，我们就应把握这些

相反者，以便以某种方式有助于我们的驳论和立论。结合的六种方式是明显的，因为或者是一个相反的词语与一个相反的对象结合，这种结合又有两种形式。例如，行好于友与使坏于敌，或者反过来，使坏于友与行好于敌。或者是两个相反的词语用于一个对象，这种结合也有两种形式。例如行好并使坏于友，或者行好并使坏于敌。或者是一个词语用于两个相反的对象，这种结合亦有两种形式。例如行好于友也行好于敌，或者使坏于友也使坏于敌。可见，上述第一组的两种结合形式并不构成反对，因为行好于友与使坏于敌并不是相反的：因为两者都是应选择的，并有着相同的特性。使坏于友与行好于敌也不相反，因为两者都是应避免的，并且具有相同特性。避免的一方并不被认为与避免的另一方相反，除非一方被说得过度，另一方被说得不足；因为过度被认为是要避免的东西，不足也如此。所剩的四种结合形式全部都构成反对。因为行好于友与使坏于友是相反的；因为它们都来自于相反的特性，并且，一方是应选择的，另一方是要避免的。其他的结合形式也如此。因为在每一对中，一方是应选择的，另一方是要避免的，而且，一方具有适宜的特性，另一方具有不当的特性。根据上述，显而易见，同一个东西能产生出多种相反的结合形式。因为行好于友的相反命题既是行好于敌，又是使坏于友。如果按同样的方式去考察，就会发现其他的每一种命题似乎也一样有两种相反的形式。所以，把握任何一种相反的东西对于所涉论题都会有用。此外，如果偶性有某种相反者，就要考察它所属的东西是否正是偶性曾被断言所属的东西。因为如果某物为前者所属，就不应为后者所属；因为两个相反的东西不可能同时属于一个相同的事物。也要考察某类东西是否被说成关乎某个事物，如若是，相反的属性就必然属于它。例如，如果有人说过理念存在于我们之中，就会由此得出这样的结论：理念是运动的，也是静止的，是感觉的对象，也是理智的对象。因为断言理念存在的人们认为理念是静止的，并且是理智的对象，但是，如若它们存在于我们之中，就不可能不运动。因为当我们运动时，存在于我们之中的一切也必然要随之运动。它们显然也是感觉的对象，假如它们的确存在于我们之中的话。因为正是由于视觉方面的感觉，我们才会认识每一事物中的形式。再有，如果假定了偶性有某种相反者，就应考察能接纳偶性的东西是否也能接纳它的相反者，因为同一个东西能接纳相反的双方。例如，如果有人说过憎恨跟随着冲动，憎恨就会处于精神振奋状态；因为冲动就是处于这种状态。因此，要考察憎恨的相反者，即友爱是否处于精神振奋的状态。因为如果友爱不是这样，而是处于欲望状态，憎恨也就不可能跟随着冲动。如果有人说过欲望乃是无知，情况也如此。因为如若能够无知，也就可能有知识；然而，欲望能容纳知识不是一种普遍的看法。正如前面所说，这种方法对于驳论有用。但是对于立论来说，这种方法无助于证明偶性一定属于某物，只是有助于证明偶性可能属于某物。因为当证明了某物不能有相反者时，我们也就证明偶性不属于也不可能属于某物；但是，即使我们证明了相反者属于某物或某物能容纳相反者，也不能说因此就会证明偶性一定属于某物，而仅仅会证明它可能属于某物。【8】既然有四种对立形式，就应考察，从这些对立形式出发能推出什么跟随的命题，并且，对于驳论和立论，还应再倒过来考察，即从归纳中发现和把握它们。例如，如果人是一种动物，非动物就是非人。其他例证的情形也同样。因为在这里，顺序是倒过来了的。因为动物跟随着人，但非动物却不跟随着非人，而是倒过来，非人跟随着非动物。通过所有的这些例证，能够归纳出一个公理性的结论。例如，如果美好的东西是愉快的，不愉快的东西就是不美好的；如果后一句话不成立，前一句也不成立。同样，如果不愉快的东西是不美好的，美好的东西就是愉快的。因此显然，颠倒主项词的叙述顺序对于立论和驳论两者都可以换位。关于相反者的情况，应考察在驳论和立论中，相反的一方是否以顺次或倒转的方式跟随着相反的另一方；并且要从对很多有用例证的归纳中把握这些论证。先看顺次方面的情况，例如勇敢与怯懦。因为德性跟随勇敢，邪恶则跟随怯懦，而且，应选择的東西跟随勇敢，应避免的东西跟随怯懦。这里的顺序都是顺次的，因为应选择之物的相反者乃是应避免之物。其他方面的情形同此。再看顺序倒转的情况，例如，健康跟随良好的体质，但疾病并不跟随虚弱的体质，而是虚弱的体质跟随着疾病。因此很明显，这里的顺序是倒转的。但是，在相反者方面，顺序倒转的情形却少见，适宜的顺序大多是顺次的。如若相反事物的一方既不以顺次也不以倒转的顺序跟随相反的另一方，那么显然，它们的谓项也就不会跟随另一方。但是，如若相反事物的一方跟随另一方，它们的谓项的一方也必然跟随另一方。与考察相反者一样，也要考察缺乏与具有方面的情况。缺乏方面不能有倒转，顺序必然总是顺次的，就像感觉必然跟随视觉，没有感觉必然跟随就没有视觉一样。因为作为具有与缺乏状态，感觉与没有感觉是对立的；这对对立的前者是具有，后者是缺乏。也必须用与考察具有和缺乏同样的方式来考察关系方面的情况，因为关系方面的顺序也是顺次的。例如，如果三倍是倍数，三分之一则是分数。因为三倍被说成与三分之一相关，倍数也与分数相关。再有，如果知识是理解，能认知的东西就是能理解的东西。如果视觉是感觉，能见的东西就是能感觉的东西。可能会有人反驳：关系方面的顺序并不是必然地像上述那样出现的；因为能感觉的东西是能认知的东西，而感觉并不是知识。但是，这种反驳似乎并不真实，因为许多人并没有断言有感觉的知识。再有，上述方法对于相反者的证明是没有多少用处的，例如能感觉的东西不是能认知的；因为感觉根本就不是知识。【9】再者，请考察在驳论和立论中对等词和派生词方面的情况。所谓对等词，是指如公正的行为与公正的人中的公正、勇猛的行为与勇猛的人中的勇猛这样的词。同样，产生或保持某物的东西与产生或保持的某物也是对等的，例如，产生健康的東西与健康对等，产生良好状态的東西与良好状态对等。与此同样的其他方面的情况也是对等的。这样的东西习惯上都被说成是对等的，如像公正的、勇敢的、健康的以及以这种方式形成的其他派生词。通过派生形成的词也被认为是对等词，例如公正的与公正对等，勇敢的与勇敢对等。并且，在同一对等系列中的所有词都被称为对等词，如公正、公正的人、公正的行为、公正的。因此很明显，当同一对等系列中的任何一个词已被证明是好的或值得称道的时，其余的一切词也将被证明如此。例如，如果公正是值得称道的，公正的人、公正的行为、公正的也会是值得称道的。公正的还表明，值得称道的也同样是从称道的中形成的派生词，就像公正的派生于公正一样。不仅要考察被述主项自身的相反情况，而且还要考察它的相反项的相反情况。例如，善不必然快乐，因为并非恶就痛苦；或者，如果恶必然痛苦，善就必定快乐。并且，如果公正是知识，不公正就是无知；如果公正的是有知的和熟练的，不公正的就是无知的和生疏的。但是，如果不公正的并非是无知的和生疏的，公正的也就并非是有知的和熟练的，就像刚才所说的情况一样。因为和生疏的相比，不公正的更是熟练的。这种方法在前面考察相反项的顺序时已经说过了，因为我们现在不能假设有任何其他东西比相反的一方跟随另一方更合适。再者，在驳论和立论中，要考察生成与毁灭方面的情况以及使之生成和毁灭的东西的情况。因为生成善的东西自身也是善的，并且，如果它们自身是善的，它们的生成也是善；生成恶的东西，自身也是恶的。毁灭方面的情况则刚好颠倒过来，因为如若毁灭为善的东西，自身则是恶的，如果毁灭为恶的东西，自身则是善的。同样的论证也适于使之生成与毁灭的东西，因为使之生成为善的东西自身是善的，使之毁灭为善的东西自身则是恶的。【10】再有，要考察相似物方面的情况，看它们是否真的相似。例如，如果一门知识涉及多样东西，一种意见也会如此；如果视觉是能看见，听觉就是能听见。实际上相似的以及被认为相似的其他方面的情形也如此。这种方法对驳论和立论皆有用。因为如果相似物中的某个方面是真正相似的，其他方面也会是真正相

似的；相反，如果相似物中的某方面不相似，其他方面也就不相似。也要考察在单一的以及众多的事物情况下是否相似，因为有时会出现不一致。例如，如果知道某物就是思虑某物，那么，知道众多的东西就会是思虑众多的东西。但这并不真实，因为有可能知道众多东西，但却无法思虑众多东西。因此，如果后一种情况不真实，前一种单一事物的情况，即知道某物就是思虑某物的情况也不会真实。再有就是从更大与更小出发考察。考察更大与更小的方法有四种。首先，更大的是否跟随着更大的，例如，如果欢悦是善，更大的欢悦就是更大的善；如果做不公正之事是恶，做更大的不公正之事就是更大的恶。这种方法对于驳论与立论都有用。因为如果偶性随着它所属的主体而增加，就像上面所说那样，那么很明显，它就是偶性，但如果不随之增加，它就不是偶性，必须通过归纳才能得到这个结论。其次，当一个谓项指称两个主项时，如果它不属于更应属于的那个主项，它也就不会属于更不应属于的那个主项；反之，如果它属于更不应属于的那个主项，它也就一定属于更应属于的那个主项。再有，当两个谓项指称一个主项时，如果公认为更应属于主项的那个谓项不属于，那么，更不应属于主项的另一个谓项就一定不会属于；反之，如果公认为更不应属于主项的那个谓项属于了，另一个更应属于主项的谓项也就一定会属于。再有，当两个谓项指称两个主语时，如果谓项甲公认为更应属于主项甲但却没属于，谓项乙就一定不会属于主项乙；相反，如果谓项乙虽被公认为更不应属于主项乙但却属于了，谓项甲就一定属于主项甲。再者，从同等程度出发考察谓项属于或被认为属于的情况。这有三种方式，也就是上面考察更大程度时所述的后三种方式。因为假如某一谓项同等地属于或被认为属于两个主项，那么，如果它不属于其中的一个，它也就不会属于另一个，相反，如果它属于其中的一个，也就属于其余的另一个。此外，假如两个谓项同等地属于同一个主项，那么，如果一个谓项不属于，剩下的另一个谓项也不会属于，反之，如果一个属于，其余的另一个也会属于。再有，假如两个谓项同等地属于两个主项，情形也一样；因为如果谓项甲不属于主项甲，谓项乙也不会属于主项乙，相反，如果谓项甲属于主项甲，谓项乙也会属于主项乙。【11】可见，从更大与更小以及同等出发进行考察可能得到的论证方式就是这样一些。此外，还可以从添加方面出发予以考察。如若将甲加到乙，使乙成为善的或白的，那么，乙在以前就不是白的或善的，作为添加物的甲就是白的或善的，因为它使添加后的整体具有了这种性质。再有，如果某物已有某性质，添加物又给了它更多的这种相同性质，那么，添加物自身就具有这种性质。其他情形也如此。但这种方法并不是在一切场合中都有用，只适用于这种场合：添加后要产生出更强的结果。对于驳论，这种方法也不能逆推。因为如果添加物没有使一物成为善，它自身是否就一定不善尚不明显；因为善加之于恶并不必然地使整体变成善，白加之于黑也并不必然地使整体变成白。再者，如果某物能在更多或更少的程度上被述说，它就完全地属于；因为不善或不白的东西绝不可能被说成有更多或更少的善或白；恶的东西也绝不可能被说成有更多或更少的善，只能被说成有更多或更少的恶。这种方法对于驳论亦不能逆推，因为有许多不能在更多（或更少）的程度上被述说的谓项是完全属于的，例如人就不能在更多或更少的程度上被述说，但并不因此而不是人。也应以同样的方式考察只在某一方面、某一时间和某一地点存在的情况。因为如果它在某方面可能，它也就完全地可能。某一时间和某一地点存在的情况也如此。因为完全不可能的东西在任何方面、任何时间和任何地点都是不可能的。可能有人会反驳说：在某方面，人的本性是善良的，例如他们会宽容大度或自我节制，但他们的本性却不是完全善良的。因为没有一个人的本性是不受限制的。同样，要毁灭的某物在某时间可能没被毁灭，但它却不可能绝对地不被毁灭。同样，在某个地方（例如在有疾病的那些地方）采用某种生活方式可能有益，但它不可能绝对地有益。此外，在某地方能够离群独居，但却不能绝对地离群独居。同样，在有的地方（例如在特里巴利人中间）把父亲作为献祭的牺牲品乃是善举，但在绝对意义上它就不善了。或许，这个例子说明的不是地方而是人，因为他们居于何处没什么区别，不论在什么地方，只要他们是特里巴利人，就会出现视牺牲父亲为善举的事。再有，在某时吃药是有益的，例如当生病时，但在绝对意义上却无益。或许，这个例子说明的不是时间而是状况，因为人在何时服药并无区别，关键在于他只能处于需要服药的状况。可见，不附加任何限制的善或它的相反者就是完全的善或它的相反者。例如，不能说牺牲父亲是善，只能说某些人认为是善；因此，这不是完全的善。但是，崇奉诸神却是不附加任何限制的善，所以是完全的善。因此，凡是不附加任何限制的善举或丑行或其他某种这类行为，都会被称为是完全的。

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号