

亞理斯多德論「善」 及「存有」之同名異義

王志輝*

摘要

亞理斯多德對柏拉圖哲學最常提出的控訴，便是它過於簡化。在他看來，柏拉圖也分享了蘇格拉底關於字詞與定義的假定。蘇格拉底認為，當問及「何謂F？」（正義、勇敢等）的問題時，總是可以找到某個關於「F」的單一定義。然而，亞理斯多德卻宣稱，某些哲學上關鍵的字詞與概念，例如「存有」、「善」、「正義」、「友情」等等，乃是同名異義或者以各種方式來述說的。因此，在他眼中，柏拉圖正犯了過度簡化的問題：柏拉圖錯誤地忽略了同名異義，並誤以為相同的字詞總是以相同方式而述說的。因而我們必須放棄柏拉圖對於「存有」、「善」以及「正義」的說明。

然而 Ch. Shields 卻認為，亞理斯多德哲學中的兩個關鍵概念——「存有」以及「善」——是無法被證明為同名異義的；雖然亞理斯多德經常提出對於「存有」以及「善」之同名異義的警示，對於兩者同名異義的論證卻是失敗的。Shields 宣稱，根本沒有一套可用以辯護亞理斯多德有關「存有」之同名異義的學說，因為這個學說根本是錯誤的；他也認為，「善」之同名異義同樣也無法被建立，因為它是從可疑的「存有」之同名異義學說推導而來。本文將展示，Shields 對於亞理斯多德有關「存有」與「善」同名異義

* 王志輝，東吳大學哲學系副教授。

投稿：99年10月14日；修訂：100年1月19日；接受刊登：100年3月7日。

論證之批判並不成功。本文將藉這種方式重構亞里斯多德嘗試建立「存有」與「善」之同名異義的基本架構。

關鍵詞：同名異義、存有論、存有、善、核心連結

Aristotle on the Homonymy of “Goodness” and “Being”

Zhi-Hue Wang*

Abstract

The criticism of Plato most often leveled by Aristotle against Plato is that his philosophy is oversimplified. On his view, Plato shares the Socratic assumption about words and definitions. When asked “What is F?” (justice, courage, etc.), Socrates thinks that a single definition can always be found. However, Aristotle claims that some of the crucial words and concepts in his philosophy, such as “being,” “goodness,” “justice,” and “friendship,” are homonymous or multivocal (said in many ways). In his eyes, therefore, Plato oversimplifies the issue: Plato mistakenly ignores homonymy and simply supposes that the same word is always said in the same way. Put briefly, the Platonic accounts of “being,” “goodness,” and “justice” should be rejected because homonymy and multivocity are ignored.

However, Ch. Shields holds that two of the crucial concepts of the Aristotelian philosophy – “being” and “goodness” – cannot be shown to be homonymous; although Aristotle often issues special warnings against the homonymy of “being” and “goodness,” all of his arguments fail. Shields claims that there is no defensible Aristotelian doctrine about the homonymy of “being” because this doctrine is false; he also thinks that the homonymy of

* Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University.

“goodness” cannot be established because it is inferred from the problematical doctrine of the homonymy of “being”. In this article, I shall show that Shields’ critiques of Aristotle’s arguments for the homonymy of “being” and “goodness” do not succeed. In this way, I shall reconstruct the basic framework of Aristotle’s attempt to establish the homonymy of “being” and “goodness”.

Keywords: homonymy, ontology, being, goodness, focal connection

亞里斯多德論「善」 及「存有」之同名異義*

王志輝

「亞里斯多德對於其他哲學家最一般的控訴，便是他們過度簡化。像柏拉圖一樣，他們都依賴同一種陳述模式來解釋不同類型的述詞。」（Owen: 1975: 29）這段對於亞里斯多德與柏拉圖之間批判關係的評述，相當中肯；在亞里斯多德看來，柏拉圖也分享了蘇格拉底有關字詞與定義的假定：蘇格拉底認為，當他問「什麼是 F？」（正義、勇敢等等）的問題時，某個單一的 F 定義可以被找到，以符合「F」之名稱。然而，柏拉圖與亞里斯多德之間的分歧，並不只限於陳述以及定義理論的問題而已，而是牽涉到更深層的存有論以及哲學方法論看法的分歧。柏拉圖基本上認為，任何同名事物，只要它們的同名關係並非是偶然地被建立起來的話（例如英文中「bank」同時意謂銀行與河岸那樣的關係），那麼這些事物必定共享一個單一的性質或者理型，以作為它們名稱及其意義的基礎。¹正是基於這樣的假定，柏拉圖認為，針對一些哲學上關鍵的概念（例如善、正義、友情等等），辯證法的概念分析將可提供一個統一的

* 本論文為國科會計畫「實在論與反實在論——本質與共性——子計畫四：亞里斯多德實體論研究」（NSC 95-2745-H-031-006-HPU）的最終研究成果，在此僅向國科會致謝。此外，作者感謝兩位匿名審查人所提供的寶貴意見，這些建議對原文的改進有很大的助益。

¹ 柏拉圖在 *Rep.*, 596a 中充分表現抱持這樣的假定：他認為，「我們可為許多同名事物設置一個單一的理型」乃是「通常的作法」。

解釋；因為，這些哲學上關鍵的概念並不是偶然地如此被應用，且它們也不應處在一種意義模糊不清的狀況，因為這種狀況極易遭致詭辯家的濫用。然而，柏拉圖這種為同名事物建立理型的嘗試，在亞里斯多德看來卻是一種過度簡化；因為，許多同名事物並未如柏拉圖所設想的那樣分享同一性質。為了破除這種過度簡化的作法，亞里斯多德提出了所謂「事物是以各種方式被述說的（πολλαχῶς λέγεται）」以及「同名異義」的看法；他認為，日常語言的陳述方式，即可揭示許多同名事物並非共享同一性質，而是處在「同名異義」（homonymy）的關係。而在亞里斯多德哲學中，最為關鍵以及最引起他興趣的，便是由「存有」以及「善」所顯示的同名異義關係。

然而，針對亞里斯多德同名異義的理論，Ch. Shields（1999）提出一個驚人的看法，他認為，亞里斯多德在形上學以及倫理學著作中所提出的有關善以及存有事物之同名異義的論證完全是不充分的。這個批判，可說是完全摧毀了亞里斯多德形上學的基礎。因為，他的形上學發展，正是以反對巴曼尼德斯——柏拉圖式統一性的存有理論為出發點；²而作為這個反對的主要論點之一，便是各類存有事物並不共享同一共相，而是呈現同名異義關係的看法。即使亞里斯多德形上學思想有所發展，但他從未更動其反對存有作為一共相的看法。Shields 的批判，不僅使亞里斯多德在柏拉圖理型論前顯得毫無招架之力，甚至更有將亞氏呈顯為柏拉圖主義者的嫌疑。

有鑑於這個嚴重後果，本文試圖反駁 Shields 之批判，藉此替亞里斯多德的理論作辯護。不過，在討論亞里斯多德有關善以及存有之同名異義問題之前，本文首先將討論亞里斯多德「同名異義」、「同名同義」以

² 這是 Owen（1960: 164 ff.）所提出的劃時代的看法；他主要反對由 W. Jaeger（1923）所提出的亞里斯多德思想發展主張。後者認為，就形上學而言，亞里斯多德早年完全是一個柏拉圖主義者。

及「核心連結」等概念，以鋪陳本文討論的概念架構。此外，本文亦將對亞里斯多德的「表徵」(signification) 構想作一簡單介紹；因為，無論是存有還是善的同名異義問題，亞里斯多德基本上都是以其表徵構想為基礎：由於各種存有物呈現同名異義的關係，乃是因為它們之「存有」表徵不同（善的事物情況亦然）。最後，本文在同一篇論文內一併處理「善」與「存有」之同名異義問題的主要理由是，對於亞里斯多德而言，這兩個問題原本是同一個形上學問題之兩面：是否存在一個最高的善的共相（理型），原本就是個形上學的問題（cf. *EN* i 6, 1096b30-31）；此外，這個問題原本就與是否存在一個最普遍的存有之共相有關，因為柏拉圖正是將善的理型視為最高之存有物——它是最高最普遍之共相。

壹、同名同義、同名異義與核心連結

在《範疇論》第一章中，亞里斯多德將同名同義與同名異義區分如下：

當事物只有共同名稱，但相應於其名稱的本質定義（λόγος τῆς οὐσίας）卻是不同的，那麼它們被稱為同名異義的……當事物具有共同名稱，且相應於其名稱的本質定義是相同的，那麼它們被稱為同名同義的。（*Cat.* 1, 1a1-7）

在此必須指出的是，相應於亞里斯多德之範疇劃分基本上乃是對於**事物**而非**字詞**作劃分，同名同義、同名異義基本上也是被用來表示事物而非字詞關係（Ackrill, 1963: 71）。因此，筆者在此亦依循多數學者的看法，以一種唯實論的立場解釋同名同義與同名異義：³同名同義者名稱之定

³ 支持唯實論式的解釋方式有 Irwin (1981)、Fine (1993)、MacDonald (1989) 以及 Oehler (1997) 等學者；反之 Owen (1960)、Hinkkita (1973) 則是少數堅持將同名同義、同名異

義⁴相同，乃是因為它們具有共同本質（具有共相）；同名異義者則缺乏共同本質（缺乏共相）。⁵

根據以上的引文，亞里斯多德對於同名同義的解釋相當清楚且無疑義；然而，他在此對於同名異義的說法，卻容許兩種不同之解釋：⁶

1. 狹義的同名異義：x 與 y 乃是同名異義之 F，若且唯若 a) 它們擁有共同名稱，但是 b) 它們之 F 的定義完全不相同，且完全沒有重疊之處。
2. 廣義的同名異義：x 與 y 乃是同名異義之 F，若且唯若 a) 它們擁有共同名稱，但是 b) 它們之 F 的定義雖有不同，但是卻容許有重疊之處。

根據廣義觀點，同名異義與同名同義乃是對於同名事物窮盡的劃分，兩者之間不存在另一種中間狀況；但根據狹義觀點，在兩者之間則存在中間狀況，因為任何定義不相同但有重疊之同名事物皆不能被視為同名異義者。根據狹義觀點，同名異義者之名稱，即是我們通常稱之為

義解釋為純粹字詞間的關係。

⁴ 以唯實論的方式詮釋同名同義與同名異義較為合適之另一重要理由在於，亞里斯多德「定義」(λόγος)一詞通常不是單純指字詞意義，而是指表徵事物真實本質之定義(ὀρισμός)，cf. Fine (1993: 319: n.13)；Irwin (1982: 246)。正因如此，亞里斯多德經常容許事物具有定義，而不是如當代分析哲學嚴格地將定義限定給字詞。本文沿用亞里斯多德較為鬆散的使用方式。

⁵ 但是，若同名同義以及同名異義主要為事物關係，為何本文還沿襲英文的「synonymous」、「homonymous」，以「同名同義的」、「同名異義的」這種詞彙來翻譯希臘文「ὁμώνυμα」與「συνώνυμα」？英文翻譯固然有其不妥之處（因為 synonymy 與 homonymy 在現代英文中主要是代表字詞間的關係），但仍顧及到與原本希臘術語字源上的關係。中文翻譯缺乏這樣字源上的關係，因此沿襲英文的翻譯方式轉翻而來會有些奇特且易造成誤解。不過，筆者在此仍堅持「同名同義」以及「同名異義」這樣的詞彙，一方面是因為使用其它的術語（如「同名異質」）更顯得奇特；另一方面則是因為，亞里斯多德有時也並不排除字詞可以同名異義地被使用（cf. Owens, 1951: 112; MacDonald, 1989: 154 n. 9; Shields, 1999: 12）。由於亞里斯多德亦非嚴格限定「同名同義」與「同名異義」的使用範圍，而是有時容許某些例外，因此，為了尊重他這種術語使用上的寬鬆性，本文仍沿用「同名同義」以及「同名異義」這樣的翻譯術語。

⁶ 在此乃參照 Irwin (1981: 524)、Fine (1988: 390 f.) 與 Shields (1999: 11) 等學者之劃分。

「歧義的」(ambiguous) 那種名稱，例如英文中銀行及河岸皆被稱為「bank」；在這兩者中，「bank」之定義毫無重疊。反之，在「健康的人」、「健康的面貌」、「健康的食物」中，「健康」的定義是有所關連的(但仍然不同)：若我們採取狹義觀點，那麼這種狀況必須被置入介於同名同義與同名異義之間的中間狀況；廣義觀點則能容許這種狀況為同名異義之情況。

按照當代的研究成果，多數學者皆認為亞里斯多德應採取的是廣義觀點。⁷限於篇幅，在此暫不詳細討論支持這種論點的根據；筆者認為，《範疇論》第一章所舉出的同名異義之例——「(真實的)人與被畫之人皆被稱為動物」(1a2-3)，其實即足以證明同名異義者間可以有定義上的連結。不過，對於這個例子的解釋，當代詮釋者存在極大的分歧。T. H. Irwin (1981: 525) 以及 G. Fine (1993:146 f.) 便認為，這個例子乃是具有連結的同名異義 (associated homonymy) 之例，因為真人與被畫之人仍有類似性的關係，畫中之人仍須以真實之人的定義為基礎，被畫出來的人仍然必須被畫得像富有生命力的人。反之，Shields (1999: 30) 則認為這個例子仍然是分離的同名異義 (discrete homonymy) 之例，因為即使真實的斧頭與掛在博物館以腐朽之斧頭，或者真實的手與被切除的手之間存在外形上的類似性，但類似性不足以說明兩者有何定義上的關係。⁸他舉出兩個不易反駁的理由來說明這一點。首先，他指出，根據亞

⁷ 反之，Owen (1960: 179) 則採取狹義的解釋，他認為所謂的「核心意義」(focal meaning) 的關係 (本文則稱之為「核心連結」(focal connection) 關係) 是介於同名同義及同名異義間的中間物。

⁸ 除此之外，《範疇論》第一章所舉出的同名異義之例還可容許另一種解釋，因為希臘文「ζῷον」一詞可意指「動物」以及「圖畫」(Owens, 1951: 111 n. 5; Hinkkita, 1973: 14; Irwin, 1981: 525 n. 3; Shields, 1999: 14 n. 11)，亦即它是具有歧義的詞彙。若是如此，那麼《範疇論》第一章的例子，便是完全建立在語言巧合、字詞歧義上的同名異義之例。亞里斯多德通常稱這種類型為「根據偶然之同名異義」(EN i 6, 1096b26-7) 或者「全然之同名異義」(EE viii 2, 1236a17)，意指這類同名異義者完全是建立在語言的巧合上，其定義完全沒有任何關係。不

理斯多德，事物之本質通常由事物之功能所決定（Shields, 1999: 30 n. 32）。Shields 在此是以《靈魂論》的說法為根據：「若眼睛喪失了視覺就不再是眼睛，除非只是同名異義的眼睛，如同被畫或者石頭作的眼睛」（*DA* ii 1, 412b20-2）。與此相應，由於人的雕像、畫像皆無法執行人的功能，它們根本與人的本質無關，它們之間無定義上的連結。其次，Shields 提出一個更為嚴峻的理由；他認為，被雕刻之人被稱為「人」，這個「人」其實只是「人的雕像」之縮寫（Shields, 1999: 120 n. 22），也就是說，被雕刻之人重點在於作為雕像而不是作為人。他指出，即使被雕刻之人應被視為人的雕像，但是，當我們對它下定義時，卻不是以「人的雕像」為定義對象，而是「雕像」；因為，根據 *Met.* vii 4 中的說法，只有具有單一本質之單純事物嚴格而言才會具有定義，例如，「白人」乃是複合物（「白人」是由「白色」及「人」複合而成），不具單一本質，因而無法對「白人」下定義。同理，人的雕像亦不具單一本質，因而根本不具嚴格而言之定義（*Ibid.*: 14 n.11）。

總結而言，Shields 反對將被畫之人與真實的人視為具有連結之同名異義的理由在於，被畫之人本質上仍然是畫而非人：作為畫，它不會執行人的功能；充其量，它是一幅有關人的畫，但它仍然是畫，它的定義仍然是對畫的定義。這個理由不易反駁，因為它完全符合亞理斯多德在《範疇論》第一章提出同名異義概念的基本意圖。在此他所舉出的同名異義之例，基本上具有批判性的功能（Aubenque, 1987: 243）；因為，柏拉圖經常以原型以及肖像之間的關係比喻理型與現象個物之間的關係，但同時亦將理型與現象個物視為同名同義的關係——現象個物 F 仍然為

過，筆者認為，在《範疇論》第一章亞理斯多德應不是在談這類型的同名異義；因為這類同名異義狀況相當明顯，且不具任何存有論上的意涵，因此代表亞氏早期形上學理論的《範疇論》原則上根本不會關注這類同名異義的類型。

真實之 F（即便它帶有一些非 F 之性質）。⁹亞里斯多德將原型與肖像之間的關係定位為同名異義的關係，主要意欲凸顯柏拉圖以類似、模仿這類關係來解釋分有的不足之處：藉由類似，現象個物 F 完全無法達到原本被期望分有理型之結果——得到與理型 F 相同之性質並成為真實之 F 事物。Shields 之解釋，完全可以凸顯亞里斯多德在此之批判意圖，因為按照他的解釋，被畫之人與真實的人之間毫無定義及本質上共同之處。

不過，筆者認為，Shields 的解釋有一盲點。如前所述，他認為人之雕像本質上理應被當作雕像看待，其定義無須訴諸「人」的定義。但是，若人之雕像本質上只是雕像，那麼它與真實的人之間不僅毫無定義上的關連，它們也根本不是同名異義者；因為「人」與「雕像」根本不是同名者。換言之，當亞里斯多德以人之畫像為同名異義之例時，他所設想到的仍然是「人之畫像」或者「被畫之人」，而不只是畫像而已；¹⁰因為，

⁹ Cf. *Parm.*, 133d; *Tim.* 52a。在此必須指出，柏拉圖在談到，現象個物乃是理型的「同名者」時，所使用的詞彙乃是「ὁμώνυμον」（在亞里斯多德處為「同名異義者」）；但是，「ὁμώνυμον」一詞在柏拉圖處並不意謂同名異義者，而是指同名同義者。參見 Fine (1993: 147f.); Aubenque (1987: 243)。

不過，一位匿名審查人指出，在此將柏拉圖「ὁμώνυμον」一詞理解為「同名同義者」，似乎只是亞里斯多德的理解，而本文似乎也遷就亞里斯多德的看法來曲解柏拉圖；因為，這位審查人指出，就柏拉圖「x 理型」與「x 事物」在存有學意義上的差異，柏拉圖的「同名」似乎也可以解釋成「同名異義」。筆者感謝這位審查人的質疑，這的確是個爭議。不過，筆者必須指出的是，根據當代的柏拉圖研究，學者們大致同意柏拉圖有所謂「自我表述」(self-predication) 的想法：理型 F 與個別 F 事物乃是以同一意義被表述為 F (cf. Vlastos, 1954: 320 f.; Fine, 1993: 61 ff.); 用存有論的語言說，亦即理型 F 與個別 F 事物共享同一種 F 性質。依此，理型與個別 F 事物當然就是同名同義者。Fine (1993: 149) 指出，理型 F 與一般 F 事物固然是以不同方式是 F，或者以不同方式擁有 F 性質（具有存有學上差異），但這不影響它們皆是以相同意義是 F；他指出，這可能是由於「不同方式」與「不同意義」之間的界線原本就不是很清楚；事物可以以不同方式，但卻以同一意義是 F，如牛與馬是動物的方式不同，但卻以同一意義是動物 (ibid.: 277 n. 80)。

¹⁰ 亞里斯多德在 *Cat.* 1, 2-3 段落中的用語，證實了這種看法；因為，「τὸ γεγραμμένον」在 *Cat.* 1, 1a2-3 的段落中並不能被譯為「畫像」，也不是單純代表「被畫者」，而是指「被畫之動物」（因為「τὸ γεγραμμένον」與「ζῷον」同為中性）。據此，這個段落應被譯為「人與被畫之動物乃是同名異義地被稱為動物」。此外，在 *DA* ii 1, 412b20-2 中所舉的同名異義之例，用語上也完全符合以上的詮釋；亞里斯多德在此所提到的「ὁ γεγραμμένος」與「ὁ λίθινος」，從

唯有作為被畫之人，畫像才會與真實的人具有同名異義的關係。Shields在強調人之雕像本質上是雕像時，不僅隔離了肖像與原型之間定義上的關係，同時也隔絕了兩者原本同名的關係。但是，若畫像只有作為人之畫像或被畫之人時，才會與真實的人成為同名異義者，那麼這表示，兩者間仍有定義上的連結關係：它必須被畫得像真實之人。因此，《範疇論》第一章所提出的乃是具有連結的同名異義之例；這也表示，亞里斯多德應抱持廣義之同名異義觀點。

但是，在此必須強調，這類根據類似性而來之同名異義者，仍然是虛假的同名者（Irwin, 1981: 528; Fine, 1993: 145 f.）：畫中之人、被切除而喪失功能之手雖仍可被稱為「人」或「手」，但非真實的人與手。然而，除了這類型的同名異義之外，亞里斯多德其實還容許其它的類型，在其中同名異義者不僅具有定義上的連結，它們還可以同時是真實的同名者。這類型中的其中一類，便是亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五書中所討論的「特殊正義」與「一般正義」的關係——特殊正義乃是公平，而一般正義則是法律所要求的事物或者德性整體（*EN* v 2, 1130a32 ff.）。亞里斯多德認為，這兩類正義乃是同名異義的（*EN* v 1, 1129a26-8），它們都是真實的正義；而這兩類正義之連結，乃然是建立在類（genus）與種類（species）的關係上（Irwin: 1981: 527）：特殊正義乃是一般正義的一個種類。不過，由於這類型的同名異義在亞里斯多德哲學中並未被廣泛地應用，本文暫時不予討論。本文欲著重分析的，乃是在亞氏存有學中扮演關鍵角色的所謂「核心連結的」（*focally connected*）¹¹同名異義

文法上看毫無疑問地應是指「被畫之眼睛」及「石頭作的眼睛」；因為「ὄφθαλμος」（眼睛）一詞為陽性。

¹¹ 「核心連結」（*focal connection*）乃是 Irwin (1981: 531:12) 開創的術語，用以反對 Owen (1960: 169) 較為不恰當的「核心意義」（*focal meaning*）概念。「核心意義」一詞較為不恰當的理由在於，核心連結主要是同名異義者之間存有論上的關係，而非單純是它們字詞意義間的關

關係；在《形上學》第四書中，亞里斯多德相當著名地藉由這種關係建立了普遍存有學的可能性基礎：

存有是以各種方式被述說的，但都是關連到一個事物 (πρὸς ἓν) 以及某一特性 (μίαν τινὰ φύσιν)，且非以同名異義的方式。¹²正如同所有健康的事物皆關連到健康 (或者基於保存或創造健康，或者基於健康的徵兆或能夠接受健康)，所有與醫療相關的事物也都是關連到醫術 (這些事物或者是基於擁有醫術而被稱為與醫療相關的，或者是基於天生適合醫術，或者基於是醫術的成果……)，存有也是如此，它是以各種方式被述說的，但皆關連到一個起源。某些事物被稱為存有，或者基於它們是實體；某些則基於它們是實體的感受性；某些則基於它們是達到實體的路徑，或者基於它們是實體或與實體相關之事物的腐壞、缺如、性質、創造者或生成者；某些是基於它們是對實體以及上述事物之否定 (因此我們也會說不存在的事物是不存在的)。(Met. iv 2, 1003a33-b10)

在此，亞里斯多德顯然在《範疇論》發展之範疇分類的基礎上，利用核心連結的構想，建立了存有物之間同名異義的核心連結關係。至於他如何利用這種關係奠定建立一門普遍存有學之可能性基礎的問題，限

係。至於「核心連結」一詞乃是不恰當的用語之進一步理由，參見本文第貳部分的討論。

¹² 這個段落，經常讓人誤以為亞里斯多德採取的是狹義的同名異義觀點，因為，在此「存有」被容許具有核心連結，但卻被否認是同名異義的。Owen (1960: 169 ff.) 便是依賴這個段落堅持「核心意義」關係乃是處於同名同義以及同名異義的中間物。不過，根據 Owens (1951: 108)、Kahn (1978: 273 n. 47) 與 Shields (1999: 10 n.2) 等學者的研究，除了上述 Met. iv 2 的段落外，亞里斯多德幾乎都是採取廣義觀點，將「核心連結」關係納入同名異義範疇下；在《論題篇》中，「以各種方式被述說的」(πολλαχῶς λεγόμενα) 與「同名異義的」甚至可以互換。本文亦證明了依《範疇論》第一章之例，亞里斯多德應採取廣義的同名異義觀點。依此，Met. iv 2 的段落可被視為一例外，在此與核心連結相對立的同名異義，應是一種特殊、狹義的同名異義，亦即毫無連結性的、根據偶然之同名異義 (參見註 8)。當代學者亦支持這種解釋，參見 Kahn (1978: 273 n. 47) ; Shields (1999: 220)。

於篇幅，本文暫時不予討論。¹³在此僅需指出，所謂「核心連結」的關係，主要是指在同名異義者之間非對稱性的定義依賴關係：若一群 F 是核心連結的，那麼存在一個核心 F1 擁有定義 G，而其它從屬、非核心之 F 事物則擁有定義 G+H、G+J 等等。F1 是根本的核心，因為其它 F 事物皆包含它的名稱以及定義，例如各類健康的事物皆以「健康」這個特性為其核心，它們的定義皆須包含「健康」的定義。不過，將這個關係應用到各類範疇存有物的關係上，主要倒不是意指各類非實體性事物（性質、數量、關係等）對於實體定義上的依賴關係，而是指非實體性事物之「存有」對於實體之「存有」定義上的依賴關係：各範疇存有物之間的「存有」雖然是同名異義的，但它們也展現核心連結的統一關係，因而可以對其建立一門普遍之存有學。

本文在此主要打算澄清對於核心連結關係詮釋上的一個誤解；某些學者企圖以所謂的「同源關係」（paronymy）來解釋核心連結。¹⁴在《範疇論》第一章，亞里斯多德將「同源關係」定義如下：「當事物是根據字尾差異從某物得到其名稱，那麼它們是同源的，例如文法學家從文法，勇者從勇敢得到其名稱。」（1a12-5）可以想見，何以學者們會被誘惑於利用同源關係解釋核心連結。因為，首先，若我們採取狹義的同名異義觀點，那麼核心連結自然必須被視為介於同名異義以及同名同義之間的中間狀況，而同源關係在《範疇論》第一章中恰好被呈現為一種中間狀況。¹⁵其次，核心連結與同源關係有一極重要的類似之處：兩者都是以

¹³ 關於亞里斯多德如何從早期在《論題篇》、《範疇論》過渡到在《形上學》的存有論之思想發展，以及「存有之核心連結」在這個過渡扮演的角色，已存在許多卓越的文獻討論，例如 Owen (1960)；Kahn (1978)；Oehler (1997)。

¹⁴ 例如 Flashar (1995: 72)、Oehler (1997: 115)、Rapp (1992: 536)、Hirschberger (1960: 191 f.)、Ross (1924: i. 256)、Grice (1988: 175) 皆抱持這種解釋。反之，Owens (1951: 111)、Owen (1960: 175)、Hinkkita (1973: 10) 則反對將核心連結（核心意義）關係解釋為同源關係。

¹⁵ 根據 Aubenque (1987: 238 ff.) 的研究，在新柏拉圖學派中即有人嘗試以同源關係解釋核心

某個抽象特性為其核心 (Rapp, 1992: 536)。例如在核心連結狀況中，各種健康的事物皆以「健康」這個特性為核心；而在同源關係中，勇者則是從「勇敢」這個特性為其名稱根據。不過，即便存在這些理由，筆者仍然認為，以同源關係來解釋核心連結概念並不恰當；因為，亞里斯多德固然將同源關係視為事物關係，而非單純字詞關係 (Ackrill, 1963: 72)，但同源關係無論如何仍是藉字詞 (字尾) 變化所得到的事物關係，主要並非建立在事物存有論的關係上。反之，核心連結完全是依賴事物存有論上的關連建立的關係。

然而，不應以同源關係理解核心連結，還基於另一個更為嚴肅的理由。同源關係其實是性質與擁有性質者之間的一種關係：擁有性質者，乃是同源地根據性質被稱呼的事物 (*Cat.* 8, 10a27-8, 10b9-10)。換言之，利用同源關係亞里斯多德欲說明的，其實是「擁有性質者基於性質得到其名稱」這個事實。這個同源關係的構想，實在無法不令人聯想到柏拉圖的理型論；因為，柏拉圖正是認為，分有理型者乃是從理型得到其名稱 (*Parm.*, 130e)。若我們撇開理型之超越性，將理型單純設想為一般性質或特性的話，那麼亞里斯多德同源關係概念其實恰好反應柏拉圖理型論的基本構想。Hirschberger (1960: 197) 便認為，在同源關係思想圖像背後的邏輯裝備正是柏拉圖理型論的陳述模式；新柏拉圖主義者如 Porphyrios 與 Simplicios 亦使用了一個柏拉圖的詞彙來解釋同源事物與其名稱根源之間存有論的關係——「分有」。¹⁶

正因為同源關係的構想接近柏拉圖理型論，因此，它完全不適合被用來掌握核心連結概念。如前所述，柏拉圖的哲學有過度簡化的問題；他過度依賴同義性假定 (univocity assumption)，亦即他認為概念分析將

連結概念；他們所根據的理由似乎正是這一點。

¹⁶ 筆者在此參照 Hirschberger (1960: 196) 與 Aubenque (1987: 240) 之引述。

可為重要的哲學概念提供統一的解釋 (Shields, 1999: 44)。也就是說，柏拉圖堅信，在同名事物背後必定存在一個共相、理型作為它們名稱來源以及存有根據。¹⁷柏拉圖濫用同義性假定最著名的例子之一，便是在《國家篇》第二書之後對於正義概念的討論；柏拉圖在此顯然已經預設城邦正義與靈魂正義是相同的，因為他的討論正試圖藉探討城邦正義解釋靈魂之正義。另一個過度簡化的例子，則是出現在《國家篇》中著名的「太陽譬喻」(*Rep.*, 507a-509c)；在此，柏拉圖又藉太陽之善解釋「善的理型」之善，將非道德之善與道德之善混為一談。不過，柏拉圖當然也不是胡亂地使用同義性假定；對於「bank」這種明顯歧義的詞彙所代表的事物，柏拉圖絕不會要為其樹立一理型 Bank。固然，柏拉圖強調，為許多同名事物設置一個單一的理型乃是「通常的作法」(*Rep.*, 596a)；但是，柏拉圖所言之「名稱」，並不是任何一般的名稱，而是指「性質名稱」(property-name; Fine, 1993: 112)。正因柏拉圖信賴普遍詞原本劃分實存的功能，他才將普遍詞當作適當分類的可靠引導 (Kraut, 1995: 116)。換言之，柏拉圖並非胡亂要為任何同名事物，而是要為具有相同性質之同名事物樹立理型。但是，在這麼作之時，柏拉圖卻忽略了，並非所有非歧義之同名詞彙皆是單義的；許多同名事物仍然是同名異義的，它們性質依然不同，但由於它們性質相近經常被誤以為是同名同義者。正義便是這樣的例子；亞理斯多德認為，各種正義雖是同名異義的，「但由於它們之間極為相近，它們的同名異義經常被遮蔽而不是那麼明顯」(*EN* v 1, 1129a27-8)。

¹⁷ 例如在 *Euthyphro* 中，柏拉圖藉蘇格拉底之口提出一個問題：「虔敬是否在每一個行為中都是相同的，而不虔敬則是所有虔敬事物的相反且像它自身？所有不虔敬的事物，就它們是不虔敬的而言，是否呈現一個單一形式？」(5d) 這個問題充分顯示，柏拉圖原則上假定，當我們在使用一字詞（例如虔敬的）到不同的事物上時，這些事物必定有某種共同特徵，呈現出共同的形式，以作為使用這一字詞的正當性基礎。

因此，以同源關係來解釋核心連結，將會產生嚴重的簡化問題。首先，藉由同源關係，完全無法顯示在核心連結情況中，非核心事物與核心特性之間的複雜關係；若我們採取新柏拉圖主義者的解釋，各種同源事物之間只存在著一種單調的分有關係。與此相應，若以同源關係來解釋核心連結，那麼極易使人誤解，在核心連結情況中的核心特性只是蘇格拉底——柏拉圖式的共相。然而，核心特性並不是非核心事物的共相，因為它並非以體現（instantiation）的方式將個別非核心事物連結起來（Shields, 1999: 71），它只是個被連結之普遍者（associated universal; Grice, 1988: 192）；但對亞里斯多德而言，共相必須被體現在眾多事物之上（*Met.* vii 13, 1038b11-2, vii 16, 1040b25-6; *EN* i 6, 1096b21-3; cf. Fine, 1993: 351 n. 51）。以健康為例，食物（因為它創造健康）與運動（因為它保存健康）同樣可以被稱為「健康的」，但健康這個特性卻不顯現在食物與運動之上。¹⁸以同源關係來解釋核心連結，將完全無法展現後者實為同名異義的一種類型。

但是，到底非核心事物與核心特性之間處於何種關係，以致於非核心之 F 事物仍然可以是真實的 F？Shields（1999: 111 ff.）建議亞里斯多德四因學說來解釋這個關係：非核心事物是以動力因、目的因、材料因或形式因任何一種關係與核心特性相關。亞里斯多德在文本中所舉出的有關核心連結的例子，大致可以印證這個說法。例如，食物（或養生法）可以創造健康，醫藥（或維他命）可以維持健康，基本上它們都是作為健康的動力因；醫生所使用之工具也可以被稱為是與醫療相關的（*EE* viii

¹⁸ Cf. Fine (1993: 265 n. 26): 「蘇格拉底似乎認為，所有真實 F 之事物乃是基於恰好一個 F 屬性而成為 F。反之，亞里斯多德則認為……健康的事物乃是根據不同的健康屬性而成為健康的；不過，這些不同健康屬性仍關連到一個核心的健康特性。」換言之，在健康這個例子所顯示的核心連結情況中，作為核心之健康特性（身體之健康）並未體現在各類非核心之健康事物中，它只是作為核心被關連；體現在非核心健康事物中的是不同的健康屬性。

2, 1236a21), 在此醫術顯然是作為醫療工具之目的因。不過, 非核心事物與核心特性之間, 也不一定要處於既定一種單向的動力或者目的因果關係, 兩者因果關係的方向並不被限定。例如, 在動力因果的狀況中, 非核心事物也不是一定要作為核心特性的動力因, 後者也可以作為前者之動力因, 如健康的面貌乃是基於它是健康的徵兆而是健康的, 但身體之健康顯然是健康面貌之動因。目的因果關係的狀況也是如此, 核心特性並非一定要作為被非核心事物實現的目的, 後者也可以被當作前者要去實現的目的或成果。在此, 以英文「醫術」(medicine) 為例, 「治療」(medical treatment) 以及「身體檢查」(medical examination) 都是基與它們是醫術的**成果**而被稱為「與醫療相關的」(medical)。

與動力及目的因果關係相比, 材料因果關係的例子則不是那麼明顯。不過, 亞理斯多德也提到, 某些事物被稱為是健康的乃是基於它們能夠接受健康; 在此, 他應是設想到某些能夠接受健康這個特性之材質, 例如身體, 或者是肌肉、血液等。相對於以動力、目的甚至材料因果關係來解釋核心連結在文本中都可以找到許多例子支持, 以形式因果關係來解釋, 則會遭遇一個極大困難; 因為, 這種解釋將易使核心連結關係進一步進展為同名同義的關係。這個困難來自於, 按照亞理斯多德形上學的基本想法, 「形式」(εἶδος) 必須內在於事物之中 (*Met.* vii 11, 1037a29) 亦即形式與共相一樣, 皆必須體現在事物之中。因此, 若核心特性與非核心事物處於形式因果關係, 那麼核心特性就必定要體現於非核心事物中。但如此一來, 核心事物與非核心事物的差別, 就僅在於兩者是以不同方式體現核心特性: 核心 F 事物乃是以首要方式體現 F-ness, 非核心 F 事物則是以次要方式體現 F-ness。由於兩者皆體現了相同 F-ness, 兩者似乎共享同一共相, 因此, 核心事物與非核心事物似乎成了同名同義者。

顯然，要解決這個困難的關鍵在於，當兩個 F 事物是以不同方式體現 F-ness 時，它們不能被認為是同名同義者，不能被認為體現同一共相。亞里斯多德似乎同意這種觀點，也容許以這種方式關連在一起的事物為同名異義者。例如橡樹與其種子的關係，亞里斯多德認為種子潛在具有橡樹之形式 (*Met.* vii 9, 1034a34-b1)。換言之，橡樹之形式，只是以潛在的方式被體現在種子之上；種子實際上所體現的，仍然不是橡樹的形式，而是種子的形式，因而它仍然是橡樹的同名異義者 (*Met.* vii 9, 1034b1)。但種子仍以橡樹形式為核心，以形式因果方式與其有核心連結的關係。

因此，我們可以接受，在設想核心連結關係時，亞里斯多德是以他在《物理學》以及生物學著作中所發展的四因關係為基礎。以四因關係來解釋核心連結有一個重要的優點：它可以解釋為何以核心連結方式相關的 F 事物乃是真實的 F。因為，四因關係是真實存有論上的關係；健康的食物、維他命或者健康的面貌的確是真實健康的事物。反觀類似性並非實質存有論上的關係，因而根據類似性而來之同名異義者並非真實的同名異義者：石頭作的眼睛並非真實的眼睛。

關於亞里斯多德之核心連結構想，在此還需澄清一個誤解。由亞奎那為主要代表的經院哲學傳統習慣上以「存有之類比」(*analogia entis*) 來掌握亞氏有關存有之核心連結。¹⁹姑且不論經院哲學傳統這種作法是否精確地掌握到亞里斯多德的想法，但亞奎那所言之「存有之類比」或者「類比陳述」絕不可與亞里斯多德之類比概念混淆，亦不可以後者的類比概念來理解前者：兩者所言之類比不是同一種關係，亞里斯多德也從未建立任何存有之類比理論，或以類比概念來處理存有統一性的問題 (Aubenque,

¹⁹ Cf. Wagner (1961-2: 75)。不過，根據 Hirschberger (1960: 191 ff.) 與 Aubenque (1987: 245 ff.) 的說法，將存有之核心連結轉變為存有之類比關係，這種作法可追溯至新柏拉圖主義者。

1987: 235)。從「類比」(ἀναλογία)一詞原本字源上的意義「根據相同之比例關係」(ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον)來看，即顯示它原本是一個數學概念(Owens, 1951: 123; Aubenque, 1987: 235 f.)。亞里斯多德原則上也是將類比理解為數學概念：「類比是一種比例相等，且至少包含四個項目」(EN v 3, 1131a31-2)；「我稱為類比的，當第二與第一所處之關係，如同第四與第三之關係」(Poet. 21, 1457b16-8)。不過，亞里斯多德在運用類比概念時有一特出之處，他將原本在這個概念中的數量關係轉變為性質關係(Rapp, 1992: 538)；因此，任何兩組事物(四個項目)，即使彼此之間並無數量關係，但只要這兩組事物具有任何關係上的同一，便可為其建立類比。例如，亞里斯多德最喜歡舉的例子：理性在靈魂中，正如同視覺在身體中的關係一樣(EN i 6, 1096b28-9)；因此，我們也可藉類比說某人的理性很銳利、很有遠見。此外，藉由社會狀況(對於社會)與身體狀況(對於人)之類比，我們也可以說社會是健康的。但是，正由於類比乃是建立在關係之同一的基礎上，核心連結絕不等同於類比：核心連結並非以相同關係為基礎；各種非核心事物雖具有共同之核心，但它們與後者並非以相同關係連結，因此它們沒有相同關係(Aubenque, 1987: 236)。此外，類比性事物也不會有任何定義上的關連(Owen, 1960: 180)；社會之「健康」與人之「健康」並無定義上的連結。

不過，類比仍然可以被視為同名異義情況之一。「在同名異義者之中，某些距離相當遙遠，某些則具有類似性，某些則是在類以及類比上相當接近，以致於它們即使是同名異義者，看起來卻不像同名異義者。」(Phy. vii 4, 249a23-5)這段文字顯示，亞里斯多德仍將類比視為同名異義的類型之一；²⁰我們仍可藉由類比建立同名異義者，例如理性與眼睛

²⁰ 在此存在一爭議，Irwin (1981: 526)與Rapp (1992: 535)皆認為類比屬於同名異義的類型，但Shields (1999: 10 n.3)卻認為兩者互不隸屬。

皆可被稱為「銳利的」。亞理斯多德將類比定位為同名異義關係，其實亦帶有批判柏拉圖的意圖。眾所周知柏拉圖廣泛地使用類比；但是，藉由類比，他乃是要為同名事物建立**統一**的定義。最著名的例子依然是《國家篇》中的正義概念：藉由城邦與靈魂結構之類比，柏拉圖試圖找出一個統一的正義定義。但是，這種作法在亞理斯多德看來，又是一種濫用，因為藉由類比，只能建立起同名異義的關係。亞理斯多德基本上將「根據類比之統一」與數量上、根據種類以及根據類的統一區別開來（*Met.* v 6, 1016b31-5）；因此，藉由類比，亞理斯多德顯然是要為定義差異相當大、不同「類」（genus）之事物建立統一性（Rapp. 1992: 530）。

根據以上之分析，可將亞理斯多德同名異義關係區分為以下種類：1）偶然之同名異義——指完全建立在語言巧合、字詞歧義上的同名異義；2）根據類比之同名異義；3）根據類似性之同名異義——如真實之人與其肖像的關係；4）非核心式地具有連結之同名異義——如兩種正義類型；5）核心連結之同名異義。在後三者狀況中，同名異義者具有定義上的關連；但是，其中只有在後兩者的狀況中，同名異義者才是真實的同名事物——維他命是真實的健康事物。反之，藉由語言巧合或類似性建立的同名異義者，並非真實的同名者。不過，類比是比較難以歸類的狀況；因為，雖然健康的社會非真實健康的事物，山腳並非真實的腳，但亞理斯多德似乎也同意，「運動」乃是可以藉由類比而被使用的詞彙（cf. Kung, 1986: 11），分屬不同範疇之運動變化仍然是真實的運動。

貳、表徵、定義與共相

在進行對於「善」以及「存有」之同名異義問題之探討之前，本文在此必須先對於亞理斯多德的「表徵」（signification; σημαίνειν）構想作

一簡單介紹；因為，在《論題篇》中亞里斯多德提出，可以藉由字詞之表徵來檢驗同名異義 (*Top. i 15, 107a3-18*)，而他正是利用「善」以及「存有」表徵之差異揭示其同名異義。此外，關於亞里斯多德的表徵概念詮釋上的差異，也會影響到「同名異義」這個概念理解上的分歧。例如，Irwin (1982: 246) 便認為表徵在亞里斯多德哲學中並非意義關係，「因為名稱表徵本質，本質並非意義而是屬於非語言性的實存」。按照這種想法，同名異義自然也較傾向被理解為一種存有論的關係。反之，Shields (1999: 75ff.) 卻極力強調表徵主要是意義關係 (名稱表徵意義)。他以《論解釋》第一章所舉出的「山羊牡鹿」為例——「山羊牡鹿」仍有所表徵 (*DI 1, 16a16-7*)，他認為這足以顯示，表徵在亞里斯多德哲學中是一種意義關係；因為「山羊牡鹿」根本毫無指涉 (因而無法表徵任何事物之本質)，但卻具有表徵，因為這個詞仍有意義。這種解釋，當然也較傾向將同名異義主要理解為一種字詞關係。²¹

關於這個爭議，筆者認為，Irwin 的說法似乎較為可信。²²其中主要的理由有二。第一，表徵在亞里斯多德哲學中並非完全一成不變的字詞——意義之間的關係，有時字詞亦可表徵事物 (*Soph. El. i 1, 165a7-8; cf. Kahn, 1978: 257*)，甚至事物亦可表徵事物，因為事物也可以是自然象徵符號，例如雲象徵著雨，冒煙象徵失火等等 (*An. Pr. ii 27, 70b10-38*)，

²¹ 一位細心且眼光犀利的匿名審查人質疑，為何本文要極力將這兩種詮釋看成是互斥的論述，而不能看成有互補的關係。筆者承認這兩種詮釋或許存在互補的可能性，因為亞里斯多德畢竟也承認同名異義可以是一種字詞關係，而不是將其僅侷限在事物關係而已；此外，Shields (1999: 100) 也承認，字詞的深層意義乃是反映事物本質，由事物本質所決定。因此，Shields 在討論表徵問題時也不是只限在語言層面，完全排斥本質或存有層面。不過，在討論同名異義或同名同義關係時，Shields 的確較偏向唯名論式的詮釋立場，因為他強調，他試圖證明意義差異乃是決定同名異義的充分且必要條件 (Shields, 1999: 75)；這種立場正是本文所反對的。

²² 除了 Irwin 以外，Kahn (1978: 257f.)、Kung (1986: 3) 與 Oehler (1997: 108 f.) 亦大致同意表徵在亞氏哲學中主要並非意義關係，因為字詞主要表徵事物。

或者如先前所舉之例，健康的面貌象徵健康；基與這個理由，表徵不能完全是一種意義關係。第二，對於亞里斯多德而言，名稱固然是「定義之象徵符號」(*Met.* iv 7, 1012a23-4)，亦即名稱表徵定義，但他也強調「名稱及定義表徵相同事物」(*Top.* viii 13, 162b37-163a1)，顯然暗示名稱亦表徵與名稱相應之事物本質，因為定義通常表徵事物本質(*Top.* i 4, 101b38)。換言之，「定義」(λόγος)一詞在亞里斯多德哲學中，通常不是指單純的字詞意義，而是指本質定義(ὁρισμός)；正因如此，亞里斯多德有時會將定義直接看作是**被定義的性質而非定義性的陳述**本身(Fine, 1993: 265 n. 3)。因此，即使如 Shields (1999: 87) 所強調，亞里斯多德經常「將表徵與意義並列在一起」，但是，這並無法片面地被當作直接的證據，證明表徵乃是單純的意義關係；因為，亞里斯多德其實經常將字詞意義視為事物的本質定義，甚至直接用以代表事物之本質。²³

不過，Shields 自己也意識到這個問題，他認為在亞里斯多德哲學中，意義可以被區分為淺薄與深層意義兩者。淺薄意義大致上是指，能夠駕馭某種自然語言的一般言說者所能理解的字詞意義；反之，深層意義則是只藉由經驗研究或概念分析所得到的意義，這種意義能使我們掌握到事物本質(Shields, 1999: 100)。而相應於淺薄與深層意義之區分，他也認為表徵在亞里斯多德中也可以被區分為弱意義以及強意義的表徵：弱意義的表徵，乃是去表徵名稱的字詞意義；強意義的表徵則需要

²³ 例如，Shields (1999: 87) 舉出 *Met.* 1006b25-7 與 *Top.* 103a9-10 等段落，來證明亞里斯多德「將表徵與意義並列在一起」，因為他認為這些段落顯示「擁有相同表徵之字詞通常具有相同意義」；亞里斯多德在此以「斗篷」與「披風」為例：兩者名稱不同，但表徵相同。不過，仔細檢視這些段落便可發現，「斗篷」與「披風」具有相同表徵，理由也不只是兩者具有相同意義而已。*Met.* 1006b25-7 乃是基於兩者定義相同；但 *Top.* 103a9-10 給出的理由卻是，斗篷與披風實際上是同一事物，意謂兩者本質相同。因此，若兩個段落具有一致性的話，那麼在 *Met.* 1006b25-7 中所言之「斗篷」與「披風」所具有之相同定義，指的仍然是本質定義；在此兩者具有相同表徵的理由仍然是斗篷與披風仍是本質相同之事物。

限定事物本質，而這又需要概念分析或經驗研究 (Ibid.: 100 f.)。此外，Shields 也同意，亞理斯多德有時也不會嚴格區分意義 (λόγος) 與本質，只要這種意義代表的是深層意義的話 (Ibid.: 12 n. 7)。若亞理斯多德經常是以強意義使用表徵概念——表徵乃是表徵深層意義，且深層意義基本上亦可直接代表本質的話，那麼筆者不解，為何 Shields 不能接受亞理斯多德的表徵主要為一種本質表徵的關係。

此外，Shields 關於表徵關係之討論的另一問題，則牽涉到同名同義或同名異義關係的詮釋；他認為意義差異乃是決定同名異義的充分且必要條件 (Shields, 1999: 75)。這個看法，不僅在亞理斯多德文本中找不到直接的證據，卻很容易被反駁。例如，亞理斯多德承認「運動」擁有一個普遍定義——「運動乃是潛在事物作為潛在事物之實現」(Phy. iii 1, 201a10-11)；然而，他卻反對存在一個高於各種運動類型（實體、數量、性質、關係之運動變化）之上的一個運動的共相，他並強調運動變化之類型乃是類比於存有之類型 (Phy. iii 1, 200b32-201a9)。這些說法顯示，「運動」（如同「存有」一樣）仍然是同名異義地被使用的，即便它容許一個普遍的定義。

最後，Shields 舉出反對 Irwin 解釋的關鍵論點——「山羊牡鹿」並不指涉到任何事物或事物本質，但卻具有表徵這一點 (Shields, 1999: 79 f.)，其實並不足以證明，表徵在亞理斯多德哲學中主要是一種意義關係；因為，這個例子只是說明了，亞理斯多德容許字詞可以不去表徵事物，但卻未證明字詞主要表徵意義。此外，將這個例子還原到《論解釋》第一章原本的脈絡，也可發現「山羊牡鹿」所表徵的其實也不是意義。亞理斯多德在這個段落中所要表達的論點是，在靈魂中的單一思想 (νόημα；或譯為「被思考物」) 與表徵它的單一詞彙一樣，沒有真假可言；他舉出「山羊牡鹿」為例，這個詞雖有表徵，但仍無真假，除非我

們加上「是或不是」(DI 1, 16a9-18)。從這個脈絡來看，我們其實無法斷定「山羊牡鹿」在此所表徵的乃是這個詞的意義；因為，亞里斯多德在此所強調的表徵關係，乃是字詞與「被思考物」(νόημα)之間的表徵關係，而「被思考物」不見得就是字詞「意義」。然而，從其它的脈絡所得到的證據，卻足以顯示類似像「山羊牡鹿」這類字詞所表徵的，乃是某種思想「表像」(φαντασία)。亞里斯多德在《靈魂論》中曾指出，「聲」(φωνή)與一般的「聲音」(ψόφος)不同，「聲」表徵著心靈表像(DA ii 8, 420b32-33)。這個說法與《論解釋》一開始所強調的關係，「語詞乃是靈魂感受的符號，而文字則是語詞的符號」(DI 1, 16a3-4)，基本上並無二致；聲與語詞一樣，原則上首先都是表徵心靈表像或感受。兩者的差別僅在於，相較於一般具有表像能力的動物所能發出的「聲」，人類的語詞表徵範圍更廣，它除了可以表徵(與一般動物共享的)知覺表像以外，它還可以表徵理性或思想表像，因為，基於特有的理性能力，人類的表像能力比一般動物更高，人類的表像可以從知覺或者思想而來(MA 8, 702a19)。這些證據顯示，在《論解釋》段落中所提到之「山羊牡鹿」的表徵，應是我們藉這個詞所設想到的有關山羊牡鹿的思想表像；思想表像才是在此所言之「被思考物」(νόημα)。²⁴

有鑑於 Shields 的詮釋所遭遇的種種困難，本文依照 Irwin 的詮釋，將表徵理解為主要是本質或事物表徵的關係：字詞乃是表徵事物，事物本質或者屬性。當然必須承認的是，這種表徵關係需要靠思想表像的中介。此外，Shields 對 Irwin 的質疑也不容忽視，對於毫無指涉的詞彙，不應將其視為表徵事物本質，亦應承認其有所表徵。不過，這個質疑對本文的論述主題而言並不形成問題，因為「善」以及「存有」並非在現

²⁴ 當然，亞里斯多德在這個段落特意以「山羊牡鹿」亦具有表徵為例，可能是要強調，我們的語詞、文字所表徵的主要是(普遍性的)思想表像，而非關於個別事物的知覺表像；因為，不存在任何對應到「山羊牡鹿」的個別事物。

實世界中毫無指涉的詞彙。因此，我們可以大膽地假定，當亞里斯多德試圖利用這些詞彙的表徵差異揭示其同名異義時，他主要是要探討各類存有物以及善的事物之存有以及善的**種類差異**，並以這些差異作為它們同名異義的基礎。

不過，雖然具有指涉的詞彙，通常表徵其所指涉的事物本質，但亞里斯多德的表徵概念絕不可與指涉混淆 (Irwin, 1982: 246)；因為，亞里斯多德承認，具有相同指涉的不同詞彙，表徵仍然可以不同，因為它們表徵不同本質。例如「一般正義」與「德性整體」的關係；亞里斯多德認為這兩者是相同的（意指兩個詞彙指涉相同），但它們的本質仍然是不同的 (*EN* v 1, 1030a12)。²⁵與此相應，亞里斯多德的意義理論（如果他有一套意義理論的話）固然基本上是一種唯實論式的理論——字詞的定義由它所表徵的本質決定，定義乃是「對本質之陳述」(*Met.* vii 5, 1031a12)，但這種意義理論也絕不可與指涉性的意義理論 (referential theory of meaning) 混淆 (Fine, 1993: 22)。因為，按照指涉性的意義理論，字詞之意義即為它非語言性的指涉物；但按照這種理論，並非所有的意義皆為屬性，因為並非所有具有指涉的字詞皆指涉到屬性，例如「不美」一詞具有某種指涉，因而也可以具有明確的意義，但不美卻不是任何真實屬性 (*Ibid.*)。換言之，按照亞里斯多德，字詞的定義是由它所表徵的本質或屬性決定，而非被它的指涉物決定；「不美」這種詞彙是不會具有明確意義的，因為它沒有表徵任何明確事物 (*DI* 10, 19b9)。

在此還需澄清一個誤解。由於亞里斯多德通常不會嚴格劃分定義與本質或者屬性，但本質或屬性都是共相，因而這種混淆經常使人誤解，

²⁵ 在此，又可以對 Shields 的立場進行反駁。他認為，亞里斯多德通常不會同意，具有共同指涉的詞彙具有相同表徵，這一點可以證明字詞乃是表徵意義 (Shields, 1999: 87)。但是，這一點其實只能證明，表徵不能與指涉混淆而已，而不能證明表徵是一種意義關係。因為，具有共同指涉的詞彙有不同之表徵，可能是基於它們代表的事物本質不同而非單純定義不同。

亞里斯多德的共相不過就是定義或者字詞意義而已。眾所周知，中世紀唯名論即試圖將共相解釋成類似語言之意義的抽象事物，例如 Abelard 為修正 Roscelin 單純將共相視為語言表述的看法，將共相視為**富有意義的語言表述**，暗示共相不過是語詞所代表的意義。²⁶此外，Fine (1993: 21 f.) 亦指出，當代語意學的共相構想亦試圖將亞里斯多德或柏拉圖的共相看作是意義；在這種觀點下，任何有意義的詞彙都標示共相，而共相不過就是字詞意義。但是，無論是柏拉圖還是亞里斯多德的共相，都不能被視為字詞意義。因為，如前所述，共相必須體現在眾多事物之中；它基本上是屬性，代表著共同被分享之真實的、具有解釋功能的世界特徵 (Fine, 1993: 22 f.)。也就是說，即使亞里斯多德經常以定義直接代表屬性或共相，但共相卻不可倒過來被等同於字詞定義。

亞里斯多德的共相為真實屬性而非意義，這一點也可以解釋，為何本文以「核心連結」而不是以 Owen (1960: 169) 所建議的「核心意義」一詞，來指稱上文所討論的那種依賴核心之定義的同名異義關係。這個例子也可以說明，為何以唯實論的立場解釋亞里斯多德的共相概念較為恰當。Owen 並未解釋亞里斯多德之共相存有論上的地位為何；不過，由於他基本上將同名同義、同名異義以及核心意義關係都視為字詞間的關係，他應該也會傾向唯名論的主張，將共相視為字詞同意義。但是，如此一來，將造成一個嚴重後果：以核心意義連結在一起的詞彙，又會具有某種共同定義；它們雖然不具一階的共同定義，但它們卻可能共享二階的共同定義。舉例來說，「健康的」在「健康的食物」與「健康的面貌」中定義不同，前者「健康的」意謂「創造健康的」，後者則意謂「健康所創造的」；但兩者仍以共同之「健康」定義（如身體之健康）為核心，相同之健康定義仍出現在兩者定義之中。因此，若將共相單純視為定義，

²⁶ 筆者在此參照 Loux (1998: 70) 所整理的說法。

那麼核心連結之同名異義者雖無一階之共相，但仍有二階之共相，因而極易被當作是同名同義者。²⁷反之，唯有以唯實論的立場解釋亞里斯多德的共相，才能避免這種誤導；核心特性並非以體現的方式被連結到非核心事物，因而絕非它們之共相。

叁、善之同名異義問題

在《尼各馬科倫理學》第一書第六章批判柏拉圖善的理型的段落中，亞里斯多德著名的以範疇劃分建立了善的同名異義關係：

再者，如同存有一樣，善是以各種方式被述說的：它是以實體範疇被述說，例如神與理性，以性質範疇——德性，以數量範疇——適量，以關係範疇——有用的事物，以時間範疇——時機，以空間範疇——正確的地點等等。所以，不可能存在一個單一共同之[善的]共相，因為，若是如此，善就不會以各種範疇被述說，而是只會以一種範疇。(EN i 6, 1096a24-9)

針對這個段落，歷年來出現許多不同的詮釋。最簡潔也最為流行的，乃是由 W. F. R. Hardie (1968: 56-8) 所提出的一種詮釋。他認為，亞里斯多德在這個段落中所設想到的，應是下列的語句：「神是善的」；「德性是善的」；「適量是善的」；「有用的事物是善的」等等。在這些語句中，座落在主詞位置之事物的範疇差異，決定了在這些語句中述詞「善」的範疇差異。因為，Hardie 認為，這些語句並非一般的語句，而是本質性陳述：亞里斯多德所列舉的例子——神、德性、適量等等——都本質上是

²⁷ 事實上，Owen (1960: 188) 亦不諱言，核心意義關係接近同名同義，他認為核心意義乃是「同名同義一種合理的延伸」。

善的；而在本質性陳述中，述詞的範疇必須與主詞一致。而按照亞里斯多德範疇劃分的基本想法，分屬不同範疇之事物之間不存在著共相，因此，分屬不同範疇的善亦不形成一善的共相。

Hardie 這套詮釋，遭到 J. L. Ackrill (1997: 202 f.) 的嚴厲批判。他認為，若上述那些語句是本質性陳述的話，那麼它們應該更為完整地作為**表達本質定義的語句**被表達出來：²⁸「神是善的實體」、「德性是善的性質」、「適量是善的數量」、「有用的事物是善的關係」；在這些例子中，善是各自作為這些事物的種差 (differentia)，而各範疇 (實體、性質、數量、關係) 則是作為它們的類 (genus)。但是，Ackrill 指出，Hardie 的論證依賴一個不太可靠的原則：在一既定範疇之事物的種差本身也必須屬於那一範疇，亦即種差也必須與被定義的事物範疇一致。Ackrill 認為這個原則在亞里斯多德的定義理論中根本無跡可循：德性、適量只需分別與性質、數量具有一致的範疇；作為它們各自本質要素或種差的善，不見得一定分屬不同範疇。

相對於 Hardie 的詮釋，L. A. Kosman (1968: 171-4) 認為，亞里斯多德在上述段落所列舉的例子，佔據的根本不是主詞，而是述詞的位置，因而他應設想到下列語句：「……是神」；「……是德性」；「……是適量的」；「……是有用的」。按照這種詮釋，善之同名異義關係，便不是由將善用以陳述不同範疇之事物所推導而來；在陳述中的主詞是無關緊要的。反之，不同類型的善 (作為述詞) 以不同方式被陳述，才是決定它們的善為分屬不同範疇之善的關鍵。Kosman (1968: 173 f.) 認為，上述那些語句乃是「善的隱藏性陳述」(disguised predication of good)：正如同當我們在說蘇格拉底是人時，我們也會將某類型存有 (實體) 歸屬給他，說他是實體，正如同當我們說他有教養時，我們也同時隱藏地將另

²⁸ Ackrill 強調，Hardie 在此所言之本質性陳述，乃是表達事物本質定義的陳述。

一類存有（性質）歸屬給他；同理，當我們說某物是神及理性時，我們也隱藏地將神與理性的善歸屬給它，當我們說某人是勇敢的，我們也同時隱藏地將德性之善歸屬給他。不過 Ackrill（1997: 206）卻對 Kosman 這套詮釋提出一嚴厲質疑；他認為，若「善的隱藏性陳述」說法能夠成立，Kosman 還是必須解釋為何在神與理性中的善，與在德性、適量、有用事物等等中的善，為各自分屬不同範疇的善，也就是說，Kosman 的說法又必須預設 Hardie 的詮釋才能成立。

有鑑於這些困難，Ackrill（1997: 207 ff.）又提出另一種詮釋。他認為亞里斯多德上述所舉的例子，乃是我們陳述某事物為善時，所依據的標準；這些標準決定了「善」是以何種方式被陳述的，進而也決定了它是屬於哪一範疇之述詞以及具有何種意義。他認為，亞里斯多德在此所設想到的語句應是：「……是善的，基於它是神」；「……是善的，基於它是有德性的」；「……是善的，基於它是適量的」；「……是善的，基於它是有用的」。因此，根據 Ackrill 的見解，「善」是以各種範疇被述說，乃是源自於陳述它的根據或標準範疇上的差異。但是，如 MacDonald（1989: 158 f.）與 Shields（1999: 202）所指出的，Ackrill 這種詮釋最大的問題在於，我們使用一述詞時所依據的標準可能很多，但這並不會造成這個述詞會具有許多不同意義。例如我們判斷某白人可能是美國人的標準很多（例如他身上有香皂味，他穿著一件洋基隊外套，或者他以一種過份自信的態走路），但這並不能顯示「美國人」一詞具有許多意義。

除了上述這些詮釋以外，MacDonald（1989: 162 ff.）又提出了一套所謂「功能論證」（functional argument）。他認為，亞里斯多德通常將「善」及「目的」概念視為同義詞；因此，按照功能論證，對於功能性種類（functional kinds）而言，善便在於實現它們最高之本性。基於各種類之存有物（或活動）的功能不同，它們實現不同種類的善，因而善與存有

物一樣，可以在最高層次上按照範疇種類來劃分。MacDonald (170 f.) 進一步指出，亞里斯多德在上述段落所舉的例子——神、德性、適量、時機等等，都是各範疇事物所致力於實現的最高典範，例如神乃是作為最高典範之實體，是各實體致力實現的善。顯而易見，這個詮釋的最大問題在於，除了神以外，被列舉為作為其它範疇的善，實在難以被當作是該範疇事物要去實現的最高典範；德性如何作為紅色的最高典範？此外，如 Shields (1999: 207) 所質疑的，除了實體範疇以外，其它範疇之事物其實根本無法被當作是功能性種類。

筆者認為，Ackrill 與 MacDonald 的解釋過於複雜，且欠缺文本的支持。當然，Hardie 與 Kosman 的解釋亦有各自的缺陷；不過，如同 Ackrill 批評所暗示的，這兩種解釋似乎容許某種修正性的結合。不過，在進行這項工作以前，本文在此首先必須對於亞里斯多德範疇分類的構想，作一簡單釐清。²⁹亞里斯多德的「範疇」一詞，乃是源自於「陳述」(κατηγορεῖν)，這個詞原本希臘文的意思也有「控訴」之意。因此，對亞里斯多德而言，由主述詞形成的陳述關係，主要是事物關係，其次才是字詞關係；陳述乃是一種事物歸屬關係：³⁰如同「κατηγορεῖν」一詞的原始意義——控訴行為者某種犯行（將某犯行歸屬於行為者）一樣，陳述一詞主要也意味著將屬性歸屬於主體之意。因此，範疇劃分在亞里斯多德最原始的意義乃是陳述形式以及屬性歸屬方式的劃分；在 *Top. i 9* 中所列舉的十範疇（這是亞里斯多德文本中最早出現的範疇分類），因而可被視為十種屬性歸屬主體之方式。³¹當然，隨著亞里斯多德的思想發

²⁹ 筆者在此的說明主要參照 Kahn (1978: 240 ff.) 與 Oehler (1997: 96 ff.) 之說法。

³⁰ 正因如此，Fine (1993: 301 n. 18) 指出，「陳述」一詞在亞里斯多德哲學中用法相當廣泛，字詞、事物以及屬性皆可被陳述。

³¹ *Top. i 9* 之範疇列表如下 (103b22 f.): 「是什麼 (τί ἐστι)、數量、性質、關係、地點、時間、位置、狀態、動作、承受」。這個列表與 *Cat. 4* 中的範疇列表大致雷同，只是在 *Cat. 4* 中，明確將第一範疇規定為「實體」範疇。

展，範疇劃分也逐漸演變為述詞之分類，因為不同之陳述形式乃是展現在不同之述詞種類中。不過，對亞理斯多德而言，述詞分類依然是有關事物或者屬性的分類，因為他通常將述詞（κατηγοούμενον）視為由述詞引進的事物（Frede, 1987: 33）。亞理斯多德基本上並不關心純粹的語言關係，而是關心在語言中被表述出的事物存有樣態以及思維邏輯結構；就這個意義而言，亞理斯多德的陳述理論，原本就是在為形上學存有論的分析作準備。當然，對於陳述形式以及述詞種類的分析，必然也會引進作為絕對陳述主體（ὑποκείμενον）的實體概念；因為，任何述詞都不是孤立的，而是針對某主體陳述。因此，在《範疇論》中，我們看到了一套完整的範疇分類：範疇不僅涵蓋述詞，亦包含主詞，而這又代表著實體與其它各種非實體之屬性的劃分。

因此，當 Owen (1965: 73 f.) 指出，範疇劃分乃是在分析「存有」或「存在的」這一述詞在不同使用中的不同意義時，這種說法固然在文本中有所支持，但必須對其作兩個修正。首先，範疇分類並非對「存有」一詞的字詞意義的劃分，而是對其表徵的劃分：「存有是以許多方式被述說的；因為，它一方面表徵實體，另一方面又表徵數量或性質或者任何其它被區分的範疇」(DA i 5, 410a13-5)。第二，當事物被稱為「存有」時，其「存有」表徵何種範疇，端賴這些事物原本是以何種方式被陳述出來的；因為，在事物原本被陳述的脈絡中，「存有」或者「是」的使用，反映了事物被賦予何種存有類型（範疇類型）。換言之，固然如 Owen (1965: 71) 所言，「存有」乃是依附性或不完整的詞彙：「**存有乃是成為某種事物**」(to be is to be something or other)。亦即在亞理斯多德哲學中，並不存在一個孤立的「存有」概念，而是存有必須是實體或性質或關係或其它範疇，諸範疇代表在最高層次上的存有種類。但是，「存有」其實也是具有連結性功能的概念，因為「是」原本就是連詞 (Wagner, 1961-2:

90)；因此，事物或事物屬性被賦予何種類型之存有，端賴它們原本是以何種方式被連結的，以及在這種連結中扮演何種角色所決定；事物被陳述的方式正反映了它們被連結的方式。

由以上的分析，不難發現，Hardie 與 Kosman 的詮釋其實具有一種互補的作用；當亞理斯多德在列舉分屬各範疇之善的事物時，他應同時設想到兩人所提出的語句類型。當然，亞理斯多德首先所設想到的，應是 Kosman 所建議的語句類型；因為，除了神以外，其它被列舉的各類型善的事物應首先作為述詞被表述較為合理。此外，「善的隱藏性陳述」的說法在文本中似乎也有所支持。因為，亞理斯多德曾指出，「『四呎』、『五呎』等這類事物表徵著數量，但『大』或『小』卻並不表徵數量，而是表徵關係」(Cat. 6, 5b26-8)，顯示我們在作一般性的事物陳述時，其實也隱藏性地在陳述出事物的存有類型。當然，原本被當作述詞的各類型善的事物，又可以且必須作為主詞被陳述為「是善的」；因為，它們唯有被陳述出是善的，被視為某種善的事物，「善的隱藏性陳述」說法才能成立。

現在，在結合 Hardie 與 Kosman 的詮釋時，關鍵中的關鍵在於解釋，為何「神是善的」、「德性是善的」與「適量是善的」等這類語句乃是本質性陳述。這個問題不易解決，但筆者在此試圖提出一個簡單的說明。按照亞理斯多德最初的構想，本質性陳述應是那類在 *Top. i 9* 中所提出的表達事物「是什麼」的語句；不過，亞理斯多德在此說法特出之處在於，他認為，我們不僅可以對實體性事物陳述出它們是什麼，我們還可以對其它非實體性範疇之事物作此陳述，因為我們亦可對這些事物提出「它是什麼？」的問題 (*Top. i 9, 103b27-35*; cf. Kahn, 1978: 242 f.)。然而，M. Frede (1987: 41 f.) 指出，這類本質性陳述受制於一個非常重要的條件：我們只能針對單純之存有物（如蘇格拉底、衣服、正義、紅色等）

而非基於偶然結合的事物（如紅衣服、正義之人等）進行本質性陳述；因為，後者之存有只是根據偶然結合，它們沒有「根據自身之存有」或者「本質性存有」（*per se being*）。此外，本質性陳述也並非一定要表達出事物之本質定義，表達出事物的種類（*species*）或者類（*genus*）的陳述亦可被視為本質性陳述，因為它們亦表達出事物「是什麼」（*Top. i 9, 103b30; Cat. 5, 2b30-4*）。

按照以上對本質性陳述的界定，「神是善的」、「德性是善的」與「適量是善的」等語句皆為本質性陳述，因為神、德性、適量等這些亞里斯多德所列舉之例，都是單純而非基於偶然結合的複合性善的事物（如有德之人、適量的食物等）。因此，上述那些語句乃分別是回答「它們的善是什麼？」這個問題的語句；而在它們之中，「善」分別表徵著善的各類範疇類型（作為各類範疇的善）。換言之，作為本質性陳述，「德性是善的」與「適量是善的」等這類語句，其實並不必要如 Ackrill 所詮釋的那樣作為表達本質定義的語句，而是作為種類歸屬的語句——其功能在於歸屬善的種類；因為，陳述出善的事物之善的範疇種類為何，也表達出了它們「是什麼」。因此，藉「德性是善的」，亞里斯多德並不是要表達「德性是善的性質」，而是要表達「德性是性質性的善」；「適量是善的」也是代表「適量是數量上的善」之意。既然「德性是善的」、「適量是善的」等語句皆是作為種類歸屬的本質性陳述，在其中的「善」當然與各自要陳述的主詞具有範疇一致的狀況。

以這種方式來看，Hardie 與 Kosman 的詮釋之間的補足關係，似乎比我們原先設想的更為緊密。因為，Hardie 之詮釋也必須以 Kosman 的詮釋來補足；後者的詮釋提醒了我們一點，各種善的事物是屬於何種範疇類型的善，必須回溯到它們原本被陳述的脈絡中，才能被決定。正如同一般單純之存有物被賦予何種本質性存有（範疇），端賴它們原本是如

何被陳述出來的 (Frede, 1987: 43)；善的事物是如何被陳述出來的，也決定了它們是何種範疇類型的善。

藉由存有之範疇劃分，亞里斯多德建立了善的同名異義關係；因為，他認為存有並不代表一個共相，作為各類存有物之最高種類的，乃是諸範疇。事實上，亞里斯多德正是藉由與存有之間的類比，而建立善的同名異義關係 (Aubenque, 1987: 237; Kosman, 1968: 173)。不過，這套有關善的同名異義之範疇論證，卻遭到 Shields (1999: 194 ff.) 的強烈質疑；他基於兩個理由認為這套範疇論證完全是失敗的：第一、他認為即使善的事物是以各範疇類型被劃分的，各類善的事物都仍符合一相同的定義——「善乃是**迎合某種利益**的事物」，因而善仍然是同名同義的；第二、他認為亞里斯多德有關存有之同名異義的論證完全不能成立。筆者認為，首先第一個理由是不能成立的，因為，亞里斯多德所舉出的作為實體之善的例子——神，便可駁斥這個理由。有關神為何是作為實體性的善，而且甚至是唯一這類的善的問題，一直困擾著許多詮釋者；原則上，其實可以從實體乃是定義上以及存有上優先的這兩個角度，來解決這個問題。首先必須注意的是，在此「神」所代表的不只是神而已，而且也代表神的智慧或者有關神的智慧。³²著稱的是，亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第十書中，將神以及有關神的智慧賦予或者等同於最高的幸福生活形式。而神之所以可以作為實體性的善，首先便是基於祂的定義優先性：人的幸福，乃是根據與神之關係而被定義的 (Owen, 1960: 166 n. 5)；因為人的幸福之基本定義——藉由城邦生活而達到**自足性** (*Pol.* i 2, 1252b27-30)，正是以神的幸福為定義基礎，神的幸福正在於自足性——最高的、無須藉助任何外在手段之永恆的自足性 (*Pol.* i 2, 1253a27-9; cf.

³² 正因如此，亞里斯多德在列舉作為實體之善時，乃將神與理性並列在一起；Kosman (1968: 171) 認為，「神與理性」在此乃是二而一的詞彙 (hendiadys)。

EN x 7, 1177a27 ff.)。³³至於神的善為何也具有存有上的優先性，則必須考慮以下的段落：

[讚美是針對關係性事物]這一點從對於諸神的讚美來看便很清楚。因為，祂們若還要藉由與我們的關係來被判斷，這樣是很可笑的；但是這仍會發生，因為如同前面所說的，讚美是經由關係。但是，若讚美只適用於關係性事物的話，那麼很清楚地，讚美並不適用於最高善的事物[諸神]，而只能適用於比較優越或比較好的事物。(EN i 12, 1101b18-23)

在此段落中，亞理斯多德主要所強調的是，讚美乃是針對關係性事物；例如我們會讚美德性以及良善之人，基於它們所造成的行為與結果 (EN i 12, 1101b14-6)，我們也會讚美正義之事，基於它們對城邦整體與自己都有好處。讚美主要是針對關係性事物，因而讚美並不適用於神；因為，神是善的，並不是基於祂會為人類帶來多少好處，或者與人處於什麼關係。與蘇格拉底的態度雷同 (cf. *Euthyphro*, 14d-15a)，亞理斯多德在此應是要批判一般人的宗教觀點；一般人總是將人與神的關係視為利益交換關係，讚美神是因為神可以為我們帶來許多好處。亞理斯多德駁斥這種觀點，因為神的善不是基於祂與我們之間的關係而被建立的，祂的善是獨立自存的善，因而是實體性以及最高的善。

正因為神之善乃是具有存有優先性的善，因此，祂根本不能符合 Shields 所提出的善之一般定義——「迎合某種利益」。神被認為是善的，完全不是基於祂迎合什麼利益；任何迎合某種利益的事物，其實都是關係性的事物。既然「迎合某種利益」不能被當作一個普遍適用的善的定

³³ Flashar (1965: 236) 認為，人與神的幸福具有類比關係；不過，筆者認為，兩者應具有更為緊密的定義上的連結關係。

義，因而善不是同名同義的。不過，Shields 所提出的第二個理由——存有之同名異義不能成立，還是必須仔細考慮，因為亞里斯多德為善的同名異義所建立的範疇論證，可說是完全是以範疇劃分與存有之同名異義為基礎的；以下本文便要討論這個問題。

肆、存有之同名異義問題

相當遺憾的是，亞里斯多德其實並未對於存有之同名異義提出一套完整的論證。他對此的論證，彷彿是建立在對兩個彼此孤立的命題之論證上：1) 存有並非類 (genus)；2) 存有是以各類範疇被述說的。但是，由於亞里斯多德並未將存有並非類的論證直接使用於證明存有之同名異義 (Shields, 1999: 245 n. 60)，此外，範疇論證本身也是一個相當模糊的論證，因此，這兩個論證遭到 Shields (1999: 217-67) 的強烈批判；他認為「根本沒有一套獨特亞里斯多德式的有關存有之同名異義的理論可供說明或辯護的」。在這個段落中，本文便主要是以批判 Shields 的詮釋為主軸，試圖重建亞里斯多德論證的正當性。

亞里斯多德論證「存有並非類」這個命題如下：

無論是一 (τὸ ἓν) 還是存有 (τὸ ὄν) 都不可能是存有物之單一的類，因為任何一類的每一個種差都必須是存有以及一，但是任何孤立於種類的類都不能被用以陳述種差 (類之種類亦然)，因此，假使一與存有是類的話，沒有任何種差可以是存有或一。(Met. iii 3, 998b22-7)

在此，亞里斯多德藉用了他的定義理論之說法：事物之定義或者種類 (species) 乃是由其種差 (differentia) 與類 (genus) 構成的。這個論證

的關鍵命題在於：類不能被用以陳述其種差。而這個論證原則上符合導謬法的形式：若將存有看成單一的類的話，將造成一自相矛盾的狀況——「存有」不能被用以陳述其種差（因為它是類）但又必須用以陳述其種差（因為任何種差都是存有物）。³⁴

至於為何「類不能被用以陳述其種差」這個問題，固然這個命題符合我們日常語言使用，因為我們直接去說「兩隻腳是動物」是很奇怪的；不過，在《論題篇》中，亞里斯多德也曾對此提出一個論證；他指出，「若動物可以被用以陳述其每一個種差，那麼許多動物便會被用以陳述其種類；因為種差乃是用以陳述種類的」(*Top.* vi 6, 144a36-b1)。M. Loux (1973: 226 ff.) 認為，這段論述所要表達的是，若類可以被用以陳述其種差，那麼這將使定義工作完全不可能，因為這將造成無限逆推的狀況：例如，假設一個種類 S 的定義為 G+D（「G」與「D」分別代表類與種差）；但是，若類可以用以陳述其種差的話（D 是 G），那麼這表示 D 是 G 的種類，我們當然又可以對 D 下定義為 G+D'；然而，D' 又是一新的種差，我們又可將其定義為 G+D''。依此類推，在原本 S 之定義中將會出現無限多的 G，這使得我們原本試圖定義 S 的工作完全無法完成。類不能被用以陳述其種差，因為這將會使在原本的定義中出現無限多的類，最後造成「許多的類被用以陳述其種類」。

不過，這整個對於存有並非類的論證，Shields (1999: 255 f.) 認為是失敗的；因為，他認為這整個論證帶有內在不一致的命題宣稱。³⁵不

³⁴ 在這個論證中，我們不必被康德在「存有論式的上帝存在論證」著名的批判——「存有」或者「是」(Sein) 乃是連詞而非述詞——所困擾；對亞里斯多德而言，「存有」可以當作述詞使用 (cf. *DI* 11, 21a18 ff.)。

³⁵ 限於篇幅，在此僅能就 Shields 關鍵的論述加以說明。首先，他將 *Top.* vi 6, 144a36-b1 的那段話「若動物可以被用以陳述其每一個種差，那麼許多動物便會被用以陳述其種類」作了一個很重要的解釋；他認為，這句話的意思是，若動物可以被用以陳述其種差，那麼動物是同名異義地被使用的 (Shields, 1999: 252)：用以陳述種差的「動物」，與用以陳述蘇格拉底（或

過，筆者認為，Shields 忽略了這整個論證仍然是以一種導謬法的方式進行的；在導謬法的論證裡，過程中出現不一致的命題，甚至出現與要論證的結論不一致的命題，都無損於整個論證的有效性。當然，Shields 對於亞里斯多德的批判不僅限於此；他認為亞里斯多德藉範疇劃分來論證存有之同名異義之作法也是毫無根據。不可否認地，範疇論證的確相當模糊；在散見的段落中，亞里斯多德幾乎都是從範疇劃分或者「存有乃是以不同方式被述說的」，直接推得存有乃是同名異義的，而沒有進一步的說明。有鑑於這個事實，近年來出現不少為範疇論證辯護的文獻；Shield 則是藉一一駁斥這些詮釋，間接地批判亞里斯多德的範疇論證完

人)的「動物」，意義必然不同；上述「許多動物」乃是意指以許多不同意義被陳述的動物之意。這個解釋當然不盡正確，因為在上述段落中，亞里斯多德所明言的是「許多動物便會被用以陳述其種類」，而不是「許多動物便會分別被用以陳述其種差與種類」。單就文本而言，Loux 的詮釋應較為合理。不過，這無傷大雅，因為即使按照 Shields 這種詮釋，他對亞里斯多德整套論證的批判，仍然不能成立。他認為，*Top.* 144a36-b1 與上述 *Met.* 998b22-27 的段落，其實構成了一個論證「存有並非類」的整體 (Shields, 1999: 255)：

- (1) 假如存有是類的話，那麼「存有」這個類便可以被用以陳述其種差。
- (2) 假如「存有」這個類可以被用以陳述其種差的話，那麼存有將會是同名異義的。
- (3) 存有並非是同名異義的。
- (4) 因此，存有並非種類。

在這個論證中，前提 (1) 乃是由 *Met.* 998b22-27 所得到的結果；這個段落顯示存有作為類的特出之處：若存有作為類，那麼「存有」這個類仍可以被用以陳述其種差（因為種差仍然是存有）。前提 (2) 則是藉用上述對於 *Top.* 144a36-b1 的特有解釋，由 (1) 推導而來。現在，Shields 認為有問題的是前提 (3)；他認為前提 (3) 乃是亞里斯多德為了阻絕整個推論，以便否定存有是類而設立的。也就是說，為了否定命題 (1) 之前件，必須設立命題 (3) 以與命題 (2) 相矛盾。不過，Shields 認為，命題 (3) 卻恰好與命題 (4) 原本打算要去證明的結論——「存有是同名異義的」相抵觸（他認為亞里斯多德原本的意圖即在於由「存有並非種類」推得「存有是同名異義的」）；因此，引進命題 (3) 將使得這個論證具有內在不一致的宣稱，因為這是一個與最終結論抵觸的前提。

明眼人不難發現，Shields 的論述完全忽略了，即使如上述所鋪陳的樣式，這整個論證也完全符合導謬法的形式；命題 (3) 並非亞里斯多德為了阻絕整個推論而任意設定的，它其實是由類必須作為共相這個基本身份推論而得的：任何作為共相的事物，都不能是同名異義的。因此，即使按照 Shields 的鋪陳樣式，這個論證依然是導謬論證：若存有是類的話，那麼存有將會同時是以及不是同名異義的。若這整個論證仍然符合導謬法的形式的話，那麼 Shields 對於這個論證的批判便完全是無效的。因為，在導謬法中，重點恰好在於是否能導出自相矛盾的命題；至於在這過程中，是否出現與最終結論相抵觸的命題，根本無關緊要。

全是無效的。限於篇幅，本文在此僅能討論兩個較為重要且極具影響力的詮釋：一是由 Owen (1965: 76 ff.) 所提出的，另一則是由 Grice (1988: 179) 以及 Frede (1987: 48) 所提出的。

相應於他所提出的「存有乃是成為某種事物」的看法，Owen 也認為，「存有」之意義與它所依附的事物有關；事物之「存有」表徵的是事物之存在條件，而後者又是被事物之本質、定義所決定。例如，冰的定義是固態的水，因此冰存有的意義即是它以某種方式形成固態的，門檻的定義為座落於門前的橫木，因而門檻存有的意義即是它如此座落在某種位置；在這兩者中，「存有」分別意謂「保持固態」與「座落於某種位置」。以這種方式，Owen 認為他建立了「存有」一詞的意義多樣性：各種事物存在條件的差異，決定了它們「存有」意義的差異。不過，Shields (1999: 235 f.) 認為，這個論證帶有兩個嚴重問題。首先，Owen 完全無法說明事物存有之意義與範疇劃分有何關連；按照 Owen 的論述，「存有」之意義應與形形色色的事物種類數量一樣多，而不是如範疇之數量。再者，Shields 也認為，從事物的存在條件其實也無法推得事物存有之特性：不同事物儘管具有不同的存在條件，但它們存有之特性（或「存有」之意義）可能仍然相同。因此，Owen 之論證無法達到存有乃是同名異義的這個結論。

相較於 Owen 這個不成功的論證，筆者認為，Grice 與 Frede 的作法似乎較為可行；兩者都是從事物存有方式之差異而推得其存有種類差異。Frede 更是將其論述建立在亞理斯多德陳述理論的基本構想上。與本文上段的論述一致，Frede (1987: 32 f.) 也認為，範疇劃分首先主要是陳述形式或陳述種類的劃分。當然，陳述形式的差異，反映了事物存有方式的差異；因此，相應於陳述種類決定了述詞類型，事物存有方式的差異也決定了事物存有種類的差異。然而，對於這類的論證，Shields

(1999: 246 f.) 提出一個嚴厲批判；他認為從事物存有方式的差異根本不能導出事物存有種類的差異。他以走路為例：走路的方式有許多種——跛行、競走、漫步等，但這卻不能證明走路是同名異義的；同樣地，游泳的方式很多——蝶式、蛙式、自由式等，但這也不能證明游泳是同名異義的。

Shields 這個批判不易反駁，但其中仍有一盲點。走路、游泳方式的差異，無法證明它們是同名異義的，乃是因為早已存在代表走路或游泳之統一的屬性；無論是走路還是游泳，我們都能明確地指出對應到它們的屬性為何。因此，儘管實現游泳的方式不同，這也造成許多不同的游泳類型，但這都不使游泳成為同名異義的，因為這些不同的游泳方式或類型仍然共享同一個游泳屬性。但存有的狀況完全不同。存有是否為一個單一屬性，仍然是懸而未定的；或者它早已被否定為單一屬性，因為存有已被證明不是類或共相。³⁶既然我們無法指出統一的存有屬性為何，也無法證明存有為一單一屬性，諸範疇作為存有方式的差異，可以作為分類事物存有種類以及劃分「存有」之表徵的基礎：「存有」只能表徵諸範疇，因為不存在一個單一共同的存有屬性。

由此可見，存有並非類的論證，在亞里斯多德對於存有之同名異義的論證中，實佔有不可或缺的地位；沒有「存有並非類」這個命題的輔助，範疇劃分極易落入 Shields 的批判，不易發揮其證明存有之同名異義的功能。然而，「存有並非類」這個命題的重要性不僅於此；它其實還暗示著，諸範疇並非一般分類性的事物 (classificatory entities)。因為，一般的分類性種類或類，都是針對更高更上一層的類作分類；若諸範疇作為這類型的分類性事物的話，那麼這將立刻又使存有變成一個類 (cf.

³⁶ Kung (1986: 12 f.) 認為，存有並非類，意味著不存在一共同存有或存在之屬性；因為他認為，亞里斯多德之種類 (species) 或類 (genus) 的概念都接近屬性。Cf. *Cat.* 5, 3b10-21。

Loux, 1973: 236)。因此，諸範疇並非分類性的類，它們乃是存有事物最高的類。

然而，針對亞里斯多德存有之同名異義說法，Shields 最後仍給出了致命一擊。參照 D. Morrison (1987) 的看法，他認為亞里斯多德完全接受「真實性程度」(degree of reality) 命題，而且是柏拉圖式的 (Shields, 1999: 260 ff.)。他利用亞里斯多德自己的說法——唯有能接受相同定義之事物 (同名同義者) 才能作程度上的比較 (Cat. 8, 11a12-3)，來說明亞里斯多德其實容許存有是共相；他指出，亞里斯多德完全同意，各範疇事物之間容許真實性程度的比較，是可共量的：

在所有事物 (以及範疇) 中，關係範疇最不是某種本性或實體，而且次要於性質與數量……關係範疇最不是某種實體或存有的證明是，只有它沒有自身的生成、消逝或運動，然而在數量的情況中，存在增長與減損，在性質處有變化，在地點範疇處有地點運動，在實體處有絕對的生成與消逝——這些都是在關係範疇處欠缺的。(Met. xiv 1, 1088a22-34)

這個批判不易反駁。因為，雖然 Shields 在此用以對諸範疇作程度比較的標準並非直接是「存有性」而是「實體性」，但這無傷大雅，因為希臘文「實體」(οὐσία) 原本就是「存有」一詞名詞化的結果，因而若事物容許實體性程度比較，即可被等同於它們容許存有或真實性程度比較 (Morrison, 1987: 382)。正是根據實體的重要特徵之一——「承載性」(ὑποκείμενον/character of underlying)，關係範疇最不是實體，因為，任何關係性事物都首先必須依附在其它範疇上 (被屬於其它範疇之事物承載)，才能存在：例如，奴隸必須首先是人，是實體；相等的量也必須是數量，才能相等。如同關係範疇沒有屬於自身的存有一

樣，³⁷它也沒有屬於自身的運動，而是必須依附在其它範疇的運動變化。³⁸不過，既然各範疇之間容許實體性程度差異的比較，那麼根據亞里斯多德自己提出的命題——「唯有能接受相同定義之事物才能作程度上的比較」，各範疇之間的事物亦能共享同一個「實體性」或「存有」之定義；作為存有物，它們可以是同名同義者。

不過，筆者認為，還是可以從三個角度來質疑這個論證。首先，亞里斯多德雖然經常使用「較多（更加）」(μᾶλλον)、「較少」(ἥττον) 這類比較級的用語，但這些詞彙在他的用法中其實是具有歧義的：「較多」有時不是指更高的程度，而是意指某種優先性 (Ackrill, 1963: 89)。其次，即使亞里斯多德容許各範疇事物就其實體性程度作比較，但這並不表示他接受一種柏拉圖式的「真實性程度」命題。因為，按照柏拉圖的想法，各種存有物可以作真實性程度比較，乃是基於它們（無論是感官事物還是理型界的事物）都分享同一個共相——善的理型，作為它們的最高共相。然而，縱使亞里斯多德經常對不同事物進行程度上，甚至是實體性程度上的比較，但這並不表示他在不同段落進行的比較，使用的是同一個標準。Shields 大概忽略了，亞里斯多德在其形上學思想發展中，關於實體一直未能提出一套統一的標準；除了「承載性」以外，「獨立性」(χωρισμός)、「個性性」(τόδε τι) 以及「現實性」(ἐνέργεια) 都曾被當作判斷實體的標準。此外，這些標準有時並不相互一致，且從未一起一致地被當作檢驗實體的標準。例如，在《範疇論》中，承載性雖較為一致地被當作實體的標準，但這個標準到了《形上學》第七書中又遭到質疑；因為，若按照這個標準，那麼作為絕對承載者的材質將會是實體，

³⁷ Cf. *Cat.* 7, 8a31-2: 「關係性事物乃是那種其存有等同於處於某種關係的事物。」

³⁸ Cf. *Met.* xiv 1, 1088a34-5: 「在沒有變化的情況下，一個事物可以同時比較大、比較小或者相等，只要跟它比較的東西在數量上有所變化即可」。

「但這不可能，因為獨立性與個體性似乎最屬於實體」(*Met.* vii 3, 1029a27-8)。另一方面，按照現實性這個標準，形式被視為比材質以及感官個體更加是實體 (*Met.* vii 3, 1029a5-7)；但形式欠缺絕對之獨立性（因為它不能獨立於感官個體而自存），它只有在概念上的獨立性與個體性 (*Met.* viii 1, 1042a28-31)。

最後，即使各種存有物容許用同一個標準比較其存有或實體性程度，但這仍不能證明亞里斯多德接受一種柏拉圖式的「真實性程度」命題。因為，他曾指出，種類上不同（不屬於同一類）的事物也可以容許程度差異 (*EN* viii 1, 1155b14-5)。換言之，上述那個原則「唯有同名同義者才能作程度上的比較」在應用上其實容許某些例外；³⁹同名異義者亦可作程度上的比較。例如，亞里斯多德認為不同種類（基於快樂、利益或德性）的友情，具有程度上的差異；但是，它們仍然是同名異義者，因為基於快樂與利益這種較差之友情，都是根據類似於基於德性之友情，才被當作是友情 (*EN* viii 4, 1157a31-2)。⁴⁰根據類似性而被關連在一起的同名事物，仍然是同名異義者。與此相應，即使各範疇事物容許用同一種標準進行實體性程度的比較，這仍無法證明它們是同名同義者，共享「存有」這個共相。

不過，對此 Shields 可能仍然有所回應；他認為同名異義乃是「述詞相關的」(predicate-relative)，亦即「兩個事物可以同名異義地是 F，但卻同名同義地是 G」(Shields, 1999: 262)。只要同名異義者仍可以就同一個標準作程度上的比較，它們仍然可以就這個標準建立同名同義關係，成為另一種同名同義者。換言之，即使實體、性質、數量、關係等等的

³⁹ Morrison (1987: 400) 也同樣指出這個事實。

⁴⁰ 不過，在 *EE* 1236a15-20 中，亞里斯多德卻認為各類友情乃是以核心連結的方式關連在一起的。不過，即便如此，它們仍然是同名異義的友情。

定義不同，但這可能仍無法建立其「存有」之同名異義；因為，諸範疇可能只是作為「範疇」（被陳述出的事物）而為同名異義者，但它們仍可作為「存有物」而為同名同義者，只要它們可以就同一個標準來比較其「存有」之程度的話。面對 Shields 這類的回應，我們可以看出存有並非類或者共相的論證之重要性；它不僅支持著整個範疇論證，它同時也阻絕了任何想證明諸範疇可以進一步作為同名同義之「存有物」的嘗試。正因「存有並非類」這個命題的重要地位，亞里斯多德對此的論證是最強的，而 Shields 對此的批判，在整個他對存有之同名異義論證之批判中，也是最弱的。

伍、結論

本文主要以檢討與駁斥當代的一些重要詮釋，來討論亞里斯多德哲學中有關「善」以及「存有」之同名異義問題。會採取這種方式，主要的原因有二：第一，亞里斯多德自己對於這兩個命題，也沒有很直接與清晰的論證；有關存有之同名異義的論證都是相當片段性地出現，有時甚至還被當作理所當然的命題而接受。第二，其實這種以檢討重要二手詮釋與批判來建立論證的方式，其實也符合亞里斯多德自己辯證方法的構想；這種方法正是從一般人與智者之「流行的意見」為討論起點，將這些意見去蕪存菁，克服它們可能造成的難題，最後得到可接受的結論。「如同在其它的討論一樣，我們必須將現象鋪陳出來，而且，在首先經歷了難題之後，如果可能的話，將關於這些情感之流行的意見（*ἔνδοξα*）為真之處證明出來，如果失敗的話，至少證明大多數或最有權威的流行意見為真；因為，如果這些困難被解決了，而流行的意見也被保留了下來，那麼這可以被當作是充分的證明」（*EN* vii 1, 1245b2-7）。在亞里斯

多德形上學思想的討論中，有關「善」與「存有」之同名異義命題可說是一種「流行的意見」，而 Shields 的批判可說是對於這個問題討論之「難題」，而本文對於這些難題的克服，如亞理斯多德所言，則可「被當作是充分的證明」。

不過，經由本文的論述，我們可以嘗試重建亞理斯多德對於存有之同名異義論證的基本框架；原本他極為仰賴的是範疇論證：實體性事物之「存有」表徵的事實體，而各類非實體性事物之「存有」表徵的則是性質、數量、關係等等；而善之同名異義，基本上也是以存有之範疇劃分為基礎而建立的。然而，經由本文的分析得知，單靠範疇劃分來論證存有之同名異義顯然是不充分的，必須仰賴存有並非類的論證，範疇論證才能成立。或者說，我們應賦予存有並非類與範疇論證分別不同之功能：存有並非類的論證應扮演批判角色，主要應用以證明存有並非共相以及是同名異義的；範疇論證則主要應扮演建構性的角色，用以建立存有之同名異義命題的積極內容——鋪陳存在多少存有物的基本類型。亞理斯多德將這兩個論證在不同脈絡分別處理，彷彿視為不相干的論證，顯然是有問題的；因為，將這兩個論證相結合，其實方可構成一個較為完整的存有之同名異義論證。

當然，本文的主旨並非是要顯示，各類存有以及善的事物乃是像英文「bank」那樣一種根據語言使用的巧合而建立起來的同名異義關係，藉由「核心連結」的構想，亞理斯多德排除了各類存有物乃是偶然的同名異義者之可能性：各類非實體性的存有物，皆關連到同一類根本之存有物——實體，這也是亞理斯多德形上學存有論以實體論為主要核心部分的緣由。善的同名異義狀況較為複雜。因為，一方面亞理斯多德似乎是藉由與存有之間的類比，來建立善的同名異義關係（Aubenque, 1987: 237; Kosman, 1968: 173），這令我們聯想到各類善的事物似乎也應類似於

各類存有物之間那樣，具有某種「核心連結」關係；然而，無論是在形上學或倫理學的著作中，亞里斯多德卻從未嘗試為各類善的事物建立這類的核心連結關係。這一點，可能的理由在於，對他而言，善的同名異義論證，在功能上無論如何是破壞而非建設性的，其目的在於駁斥柏拉圖善的理型理論；各類善的事物是否存在核心連結，與倫理學是否可能的問題基本上無關，倫理學的可能性，原則上是建立在人類的實踐活動都是在追求某種善，以及最終追求某種幸福這個基本事實上。在上文中，筆者固然暗示各類善的事物可能存在某種定義上的核心連結關係，因為人的幸福的形式性條件之一——「自足性」，正是以神的自足性為定義上的基礎；然而，不可否認的，在文本中，似乎找不到亞里斯多德試圖從這個角度建立善的核心連結關係的證據。但是，即使亞里斯多德從未從形上學的立場積極找出各類善的事物之間的連結為何，從倫理學的角度他絕不會承認它們之間的同名異義關係是偶然的；因為，即便倫理學的可能性並非建立在各類善的事物具有統一性這個基礎上，但是，若它們都只是偶然地被稱為善，這一點絕對會大大損害倫理學的正當性，或者會衍生出一套支持相對主義的倫理學。然而，然而，無論式柏拉圖還是亞里斯多德，都不能接受詭辯家所提倡的道德相對主義。

參考文獻

- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- (1997). "Aristotle on 'Good' and the Categories." *Essays on Plato and Aristotle* (201-211). Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1964). *Analytica Priora et Posteriora*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *An. Pr.* and *An. Post.*)
- (1949). *Categoriae et Liber De Interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *Cat.* and *DI*)
- (1961). *De Anima*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *DA*)
- (1911). *De Arte Poetica*. L. Bywater (ed.). Oxford: Oxford University Press (2nd ed.). (abbr. *Poet.*)
- (1978). *De Motu Animalium*. Text with translation, commentary, and interpretative essays by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press. (abbr. *MA*)
- (1991). *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer and J. M. Mingay (eds.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *EE*)
- (1894). *Ethica Nicomachea*. L. Bywater (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *EN*)
- (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *Met.*)

- (1950). *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press.
(abbr. *Phy.*)
- (1957). *Politica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press.
(abbr. *Pol.*)
- (1958). *Topica et Sophistici Elenchi*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press. (abbr. *Top.* and *Soph. El.*)
- Aubenque, P. (1987). "Zur Entstehung der pseudo-Aristotelischen Lehre von der Analogie des Seins." J. Wiesner (ed.). *Aristoteles: Werk und Wirkung*, Bd. 2 (233-248). Berlin: de Gruyter.
- Fine, G.(1988). "Owen's Progress." *The Philosophical Review*, 97: 373-399.
- (1993). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Flashar, H.(1965). "Die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles." H. Flashar., K. Gaiser (eds.). *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15.3.1965* (233-246). Pfullingen: Neske.
- (1995): "Die Platonkritik." O. Höffe (ed.). *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik* (63-82). Berlin: Akademie Verlag.
- Frede, M. (1987). "Categories in Aristotle." *Essays in Ancient Philosophy* (29-48). Oxford: Clarendon Press.
- Grice, P. (1988). "Aristotle on the Multiplicity of Being." *Pacific Philosophical Quarterly*, 69: 175-200.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. (1973). *Time and Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Hirschberger, J. (1960). "Paronymie und Analogie bei Aristoteles." *Philosophisches Jahrbuch*, 68: 191-203.

- Irwin, T. (1981). "Homonymy in Aristotle." *The Review of Metaphysics*, 34: 523-544.
- (1982). "Aristotle's Concept of Signification." M. Schofield., M. C. Nussbaum (eds.). *Language and Logos* (241-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Kahn, Ch. (1978). "Questions and Categories." H. Hiz (ed.). *Questions* (227-278). Dordrecht: Reidel.
- Kosman, L. A. (1968). "Predicating the Good." *Phronesis*, 13: 171-174.
- Kraut, R. (1995). "Review of Fine." *Philosophical Review*, 104: 114-117.
- Kung, J. (1986). "Aristotle on 'Being Is Said in Many Ways'." *History of Philosophy Quarterly*, 3: 3-18.
- Loux, M. (1973). "Aristotle on the Transcendentals." *Phronesis*, 18: 225-239.
- (1998). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge.
- MacDonald, S. (1989). "Aristotle and the Homonymy of the Good." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71: 150-174.
- Morrison, D.(1987). "The Evidence for the Degree of Being in Aristotle." *The Classical Quarterly*, 37: 382-401.
- Oehler, K. (1997). "Einleitung" zu *Aristoteles' Kategorien* (41-142). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Owen, G. E. L. (1960). "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle." I.Düring., G. E. L. Owen (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (163-190). Göteborg: Almqvist & Wiksell.

- (1965). "Aristotle on the Snares of Ontology." R. Bambrough (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle* (69-96). London: Routledge & Kegan Paul.
- (1975). "The Platonism of Aristotle." J. Barnes., M. Schofield., R. Sorabji (eds.). *Article on Aristotle 2. Ethics and Politics* (14-34). London: Gerald Duckworth.
- Owens, J. (1951). *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Platonis Opera* (1901 ff.). J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press.
(其中引用篇名縮寫標示如下：Rep.=*Res Publica*; Parm.=*Parmenides*;
Tim.=*Timaeus*)
- Rapp, Ch. (1992). "Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46: 526-544.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Shields, Ch. (1999). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Vlastos, G. (1954). "The Third Man Argument in the *Parmenides*." *Philosophical Review*, 63: 319-349.
- Wagner, H. (1961-2). "Über das Aristotelische πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν." *Kant-Studien*, 53: 75-91.