

阿奎那存有論的形成—從對於
Boethius 《七公理論》 的評註談起

The Formation of Aquinas' Ontology: Some
Considerations from his Commentary on "De
Hebdomadibus" of Boethius

劉 康
Liu Kang

輔仁大學哲學系
Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

摘要：

波埃修是西方中世紀思想的奠基者。〈七公理論〉是他最重要的哲學著作之一。他在此一簡短論文中，討論了古希臘哲學中最重要、最核心的問題，即：上帝、善、一、存有自身與實體之間的關係的問題。他從亞里斯多德的方法出發，去探討一個柏拉圖式的問題。即：實體的善，如何可能？他從亞里斯多德的內在論形上學，也就是「實體」出發，討論實體的善，究竟是藉由分有？還是因為實體？他反對分有，因為這將導致善無法是本質。他也反對實體說，因為這將導致「實際世界重疊」，至善也將因此無盡重複。所以兩者皆非。

波埃修用辯證法的論證模式：實體的善是從第一善流溢出來的，同時也是因為上帝的意願。多瑪斯的評註中，對於主體與客體之間「關係」的聯結，則是用活動。他注重的是存有自身有推動萬有的能力。他的評註，基本上是依循波埃修的思路。但仍有一明顯區別：波埃修是從新柏拉圖學派的流溢說，論證實體的善。而多瑪斯則是從亞里斯多德內在論出發，以種、屬為基礎，藉由「層層堆疊」的模式建構生成論。這是為何他會特別強調存有自身有推動萬有的能力，也是他與波埃修明顯不同之處。〈七公理論〉之所以重要，就在於它仍然是在回應希臘形上學最核心的問題：「一與多」的問題了。

關鍵詞：波埃修、多瑪斯、上帝、善、一、存有自身、實體、柏拉圖、亞里斯多德、奧古斯丁。

* 本文承輔仁大學「千斌樞機主教天主教人才培育基金」資助；北京清華大學歷史研究所博士石標先生，以及輔仁大學哲學系碩士呂文志先生、哲學系二年級周佩蓉、周芮仔同學協助輸入電腦，方能完成。謹此致謝！

Abstract: Boethius is the founder of the medieval thought. *De Heptadecimadibus* is one of his most important philosophical works. In this short essay, he discusses the most important themes in Greek philosophy: God, bonum, One and the relationship between Being and Substance. He starts from the method of Aristotle, to discuss a platonic question: How is the substantial Good possible? He begins with Aristotelian immanent metaphysics, that is to say, from "Substance" to investigate, whether the substantial Good is by participation or rather because of substance? He opposes participation, since it causes that Good could no more be essence. He also opposes the theory of substance, for that it will cause doubling the facts, which tends to Regressus ad Infinitum. So neither is his answer.

Boethius also uses the method of dialectics: The substantial Good flows out of the first Good, and it is also the will of God. In Thomas' commentary, he takes act to relate the subject and object. He stresses the ability of Being in itself of moving the other beings. In his commentary, he follows the way Boethius takes. But there is still a difference: Boethius begins with the theory of flowing by Neoplatonism to give foundation of the substantial Good. On the other hand, Thomas starts with Aristotelian immanent mode, based on species and genus, to constitute his theory of genesis by way of aggregation. This is why he stresses that Being in itself has ability of moving the other beings. This is also the main difference of him from Boethius. The cause for that, why this *De Heptadecimadibus* so important is, is that, it still reflects the core problem of the Greek metaphysics: the problem of "One and Many".

Keywords: Boethius · Thomas Aquinas · God · bonum · One · Being · Substance · Plato · Aristotle · Augustine.

前言

Boethius (476-525) 是西方中世紀思想的奠基者，也是第一位士林哲學家¹。他的出生正好是羅馬帝國滅亡的那一年，此一巧合也預示了他所建構的哲學體系必將成為從希臘古典哲學向中世紀哲學演進的橋樑，勢將對中世紀哲學體系的建構產生深遠影響。因此，研究他的哲學思想對於使人們對西方中世紀哲學，尤其是基督教神學的問題意識的起源、體系的建構與思想內涵的理解，當然是非常重要的。他的著作大約可以分為三類：

1. 早期對於 Aristoteles 著作的評註。值得注意的是，對 Platon 與 Aristoteles 著作的評註本來就是新柏拉圖學派的治學傳統。他們藉由寫註釋除了闡發了古希臘哲人的思想之外，也在其中寫下了自己的哲學體系。他們所建構的體系當然並非簡單地重複前人的思想，而是也有他們自己的想法。Boethius 也遵循了此一傳統的研究進路²。由於時間上的接近，他當然深受奧古斯丁的影響³。他對 Platon 的理解主要是來自奧古斯丁以及新柏拉圖學派的 Plotinos 與 Porphyry (他註釋了 *Isagoge*)。而對 Aristoteles 的理解，則從他的註釋主要集中於早期著作中如 *Kategoria*、*De Interpretatione* 與 *Topica* 可以看出來，他主要是受 Aristoteles 早期哲學的影響。所以在他的著作中，時常出現邏輯、實體 (substantia)、存在 (esse)、種 (species/εἶδος)、屬 (genus/γένος)。這些充分反映了 Aristoteles 的影響。

¹ E. K. Rand: *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1929. ; Reprint. 2014. M. Elsässer 說他是最後一位羅馬人與第一位士林哲學家。Boethius: *Die theologischen Traktate*, Felix Meiner Verlag, 1988. Übersetzt von M. Elsässer. S.VII.

² John Marenbon: *Boethius*, PP. 19-42. Oxford University Press, 2003.

³ Boethius 在前言有提醒讀者注意 Augustinus 對他的影響。F. Sassen 也指出：在 *Opuscula sacra* 中，除了隨處可見的 Aristoteles 的影響之外，Augustinus 的權威也是清晰可見。他甚至認為在論文集，亞氏的影響是形式和架構上的(邏輯)；內涵則是 Augustinus 的新柏拉圖主義。F. Sassen: *Lehrmeister des Mittelalters*. In: *Boethius*, (Hrsg.): Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1984. S.82-124. S.99.

2. *Opuscula sacra* (《神學論文集》)・這是他在大約 512-522 年間所寫的 5 篇論文・其中最重要的兩篇，分別是第一篇的〈論三位一體〉與第三篇的〈七公理論〉・〈論三位一體〉是處理耶穌與耶和華上帝之間的關係問題，是基督教神學中最初、也最重要的問題；而〈七公理論〉(De Hebdomadibus)則是討論善(bonum)與實體(substantia)之間關係的問題・而這一切皆可回溯到希臘形上學最初的「起源」性的問題，也就是(ἐν ἐπὶ πόλλα / 「一與多」的問題・此文雖短，但討論的卻是希臘形上學最核心、最困難的 ἀρχή / 「起源」的問題・而 Boethius 的解釋充分顯示了 Platon 與 Aristoteles 對他的影響，以及它融合兩者的意圖・正因為這兩篇論文如此重要，所以 Thomas Aquinas 在考慮為 Boethius 的著作寫評註時，也選擇了這兩篇・對其餘的，則未有著墨・可見中世紀的哲學家，早已清楚地瞭解此二篇論文的重要性・本論文則先集中討論〈七公理論〉・原因正如前述，它所討論者，正是「原因」此一希臘形上學所思考的「肇端」(Anfang)問題⁴・而這也是筆者選則此篇論文為研究課題的原因・

3. *Consolatio Philosophiae* (《哲學的慰藉》)是他從容就義前在獄中的絕筆之作，也是他對基督教信仰的哲學的反思，是他一生的集大成之作・

壹、《七公理論》：問題的提出

《七公理論》只是簡稱，它真正的標題是：

QUOMODO SUBSTANTIAE IN EO QUOD SINT BONAE SINT
CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA⁵

⁴ Heidegger 將前蘇格拉底學派的哲學家稱為「肇端性的思想家」(anfängliche Denker)，因為他們是思考肇端(Anfang)的思想家・見：Parmenides. *Tübinger Vorlesung*. WS. 1942/43. Hrsg. von M. S. Frings. GA. 54. S.9-11, Frankfurt am Main 1982. 中譯本請見朱清萇譯《巴門尼德》，全集第 54 卷・北京：商務印書館，2018 年・值得注意的是，δν(是/存在)正是 Parmenides 提出的；而「一即一切」則是 Herakleitos 所提出的・

⁵ 本文之拉丁文本，依據的是 Boethius: *Theological Tractates. The Con-*

諸實體在諸具體物之中如何能夠是善的，如果它們不是實體的善的話？

此一提問有兩個關鍵詞：實體與善。「而如果它們不是實體的善的話」此一反問，也預示讀者，作者認為，善必須是實體的。此一提問充分顯示了 Boethius 所受到的 Platon 與 Aristoteles 的影響。善（ἀγαθόν）作為形上學的最高目標被確立為第一因，是 Platon 在《理想國》第六卷提出來的。他指出：哲人王要獲得真理，就要理解善。而 Platon 也把善等同於「一」（ἓν）。而一的地位，卻是高於「存在」的。Platon 稱其為 ἐπέκεινα τῆς οὐσίας（超越存在之外，*Politeia* 509b）⁶。所以 Platon 形上學的最高的目的，是「一」，而不是「存在」。所以他提出的其實是「太一論」（Henologie）的，而不是「存有論」（Ontologie）的形上學體系。後者是 Aristoteles 提出來的。此標題另一個十分引人矚目的關鍵詞則是：Substantia。此字是西方哲學史上最常見也是最難解的一個術語，是希臘文 οὐσία 的拉丁文對譯。拉丁文中用 substantia 來對譯 οὐσία 是一件很令人感到奇怪的事情，因為 οὐσία 是動詞 εἶναι 的名詞，確實是指實體，此處譯為「真實」⁷。但 substantia 在拉丁文中是指站在底下作支撐之意，當然也是 Aristoteles 哲學中的重要術語，此處譯為「實體」。其實與他早期著作，也就是 *Kategoria* 之中所說的 ὑποκειμενόν（載體）類似。此字一般被譯為 substratum。οὐσία 在拉丁文中的對譯，應該是 essentia，而這也是中

solution of Philosophy (Loeb Classical Library), Translator: H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1973. 並參考註 1 之德文譯本。

⁶ 所以在 Platon 的體系中，Platon 的體系中，ἓν 與 ὅν 是很不一樣的，這在 *Parmenides* 篇中就看得很明白了。這事涉複雜的「未成文學說」，H.-J. Krämer 的論文對此問題有精彩的討論：ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, *Politeia* 509B. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, S. 1-30. 1969.

⁷ 其實 οὐσία 一開始並無任何哲學涵意，因為它最直接的意思是指某一具體物，因此被引申為「財產」之意。Platon 在早年的 *Euthyphron* 篇使用這個詞的時候，也並未賦予其任何哲學涵意，而就是「財產」之意(11a7)。到了晚期的 *Sophistes* 篇時，才首次使用 οὐσία 這個詞(245d4)，並賦予其哲學涵意：是/存在。

世紀哲學中非常常用的一個術語。這當然很容易引起誤解與混亂了⁸。

在提醒此一論文又晦澀又簡短（*obscuritibus brevitas*，第 12 行）之後，Boethius 立即開宗明義地提出了 7 項公理。由於拉丁文本中拉丁數字 I，其實只是引言，說明太抽象的事物只有學者能懂，一般人是看不懂的，所以它不能算是公理。VI 與 VII 內容類似，所以被歸為一個（公理 6）。所以總共是 7 項，而非拉丁數字呈現的 9 項。它們分別是（第 28-52 行）：

公理 1（II）：存有與「是這個」（*id quod est*）是不同的。存有自身尚未存在，但這個（*quod est*）當它接受了存在的形式之後，它就既「是」（*est*）也「存在」（*consistit*）了。

公理 2（III）：某物可分有另一它者，但是存有自身卻不能以任何方式分有它者。如果分有要發生的話，就意指有另一它者已經存在，但此一它者之所以「是」（*est*），是因為它接受了存有（*esse suscepit*）。

公理 3（IV）：「是這個」（*id quod est*）可以有另一個，非它自身（所是）者，但存有自身除了它自身以外，是不能與它者混合的。

公理 4（V）：只是某一它者，與在一存在者之中的某一它者，是不同的。前者被標識為屬性，而後者（被標識為）實體。

公理 5（VI）：所有的是者（是某物），都（因為）分有了那個存在（*esse*）的某物，而得以存在。當它分有另一它者時，它就成為那一個它者了。藉此，某物（「是這個」（*id quod est*））分有了那個（被稱為）存在（*esse*）的某物，

⁸ W. Beierwaltes 也抱怨過在希臘文的哲學術語被翻譯成拉丁文時，導致了許多扭曲與誤解，引起了人們理解上的困難。他甚至形容成 *schicksalhaften Belastung*（命運般的困擾）。他也指出 *οὐσία* 被譯為 *substantia* 就是一例。它應該被譯成 *essentia* 才是。見 *Trinitarisches Denken. In: Platonismus im Christentum*, S.25-43, S.25, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2001/2013. Heidegger 認為它譯成德文，應該是 *Anwesen*。見 Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*。（《形而上學導論》，王慶節譯，北京：商務印書館，2018 年），一書中有對 *οὐσία* 作字源學分析，很精彩。

以便存在，然後它才能分有任意一個它者。

公理 6 (VII)：所有單純體，它自身與它就「是這個」(id quod est)，是作為一個，而為其擁有。

(VIII)：對所有複合物而言，其存在是一回事；它自身(複合物)是另一回事。

公理 7 (IX)：所有的差異都是不一致的，但相似者是應該被追求的，那追求另一它者的(某物)，會被證明，它是從其本性而來，就是如此地存在著，就如同那一個它所追求者自身所是的那樣⁹。

貳、存有世界的架構：存有自身、善、一

在建立此 7 項公理後，Boethius 緊接著提出了他的形上學的出發點：

諸存在者皆是善的，依據學者們的共同意見，可確定，一切存在者，皆追求善，也追求相似，那些追求善的，本身也是善的，所以，就應該去追問，他們是依何種方式而為善的？是藉由分有呢？還是藉由實體？若是藉由分有，它們就絕非因其自身而是善的：它們並未追求善，它們並非

⁹ M. Elsäßer. Ibid. S.34-36.原文如下: II. Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit. III. Quod est participare aliquo potest sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet. VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet; VIII. omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

藉由分有，而是藉由實體而為善。那些其實體是善者，是作為存在者而是善的。那些諸存在者所擁有的存在（esse），是來自那個作為存在（的對象）（ex eo quod est esse）它們的存在是善的；一切事物的存在本身是善的。但是，若存在是善的話，那些諸存在者，就是在那些它們所存在之處，而是善的。對它們而言，存在就等於是善的存在（boni esse）。因此，它們是實體的善，因為，它們不是分有善¹⁰。

值得注意的是，在前述 7 項公理中，他均未提及善。而在解釋部分，則是一開始就指明了論證的目的：諸存在者皆是善的。此一命題，就充分顯示了他所受到的 Platon（善）與 Aristoteles（存在）的影響。因為在 Aristoteles 形上學體系中，最高目標就是「存有自身」（to *ôv αὐτό*）。但這個術語其實是 Platon 最先在 *Sophistes* 篇中提出來的（254d4）。但在 Platon 的存有世界的架構中，*ôv* 其實是表示「多」的，取其複數形 *ôvra*。在新柏拉圖學派中與善等同的，仍然是一。直到後來，Aristoteles 的影響力愈來愈大時，*ipsum esse* 才取代了「一」，成為最高存在。Boethius 的著作中，「存有自身」出現的次數，還多於「一」，就是明證。

這篇論文中，最值得注意的是，他在一開始就指出，存有與「是這個」，是不同的，因為存有自身尚未存在。當它接受了存在的形式

¹⁰ 原文如下：<56> Quaestio vero huiusmodi est. Ea quae sunt bona sunt. Tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile; quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt. <60> Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est — utrumne participatione an substantia? Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est, et de caeteris qualitatibus eodem modo. <65> Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt; non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia. Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; <70> id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse. Substantialia igitur bona <75> sunt, quoniam non participant bonitatem.

之後，它就既「是」也「存在」了。Boethius 在此顯然是區分了兩種不同的世界架構：一個是超越的、彼岸的實體界，是存有（本身）的世界；另一個是在此岸的、現象的世界，是實在的世界（die reale Welt）¹¹。存有自身，還在彼岸。所以，尚未「存在」。此處的存在之義，借用 Heidegger 的解釋，是從存有「走出去」（ex-ist/ex-ire，拉丁文是向外走出去），進入了存在的狀態，進入了此世界之中¹²。而他所說的接受「存在的形式」，就是指分有了 Platon 稱為理型的存在自身，而擁有了存在。

Thomas 在此的評註有兩點值得特別注意。他提到三個在實質上相同、而且可互換者，分別是「存在者」（ens）、一（unum）與善（bonum）¹³。Reder 指出，由此可見得，Thomas 將 Boethius 非常常用的關鍵詞 id quod est（是這個），改用 ens 來表達¹⁴。這點在他對

¹¹ 西方語言中的 real 之所以意指「實在」，因為其字根來自拉丁文的 res（物）。因為是物、具體物，當然是「實」在的了。此處關於存在世界與實在世界的討論，是借用了 Nicolai Hartmann 代表作的標題：Der Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. Berlin, De Gruyter Verlag, 1964. R. McInerny 對此有清晰地解釋：「ens(存在者)具體地標識，esse 抽象地標識。Ipsum esse nondum est: esse 是無時間的、還未發生、非限定的、一個無限者。動詞 est 標識時間，而只能被已經存在者(iam est)所確定。ens 標識了那有存在者(quod habet esse)。當然，ens 是一個通用詞、普遍的、也的確是最共通的(communissimum)」。Boethius and St. Thomas Aquinas, In: Rivista di Filosofia Neo-Scholastica. Vol. 66. No. 2/4. 1974. PP. 214-245. P.232.

¹² Martin Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 17. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 2006.

¹³ 關於在士林哲學中，「是、一與善」實質上相同、而且可互換的關係的問題，Oeing-Hahnhoff 的論文：Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 37, Heft 3. Münster: Aschendorff Verlag. 1953. 有詳盡的討論。

¹⁴ P. Reder: Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus. Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius. Übersetzt und eingeleitet von Paul Reder. S. 84. Anm. 27. Freiburg, Verlag Herder. 2009.

公理 3 的評註中，看得更清楚。他直接講，*quod id quod est, scilicet ens* 來表達（「是這個」(*id quod est*)，也就是「存在者」）。他用繫動詞 *esse* 的現在分詞 *ens* 來取代 *id quod est*，可見得他重視的是某一物是存在的（是一個「存在者」）；而短語 *id quod est* 顯然是來自 Aristotele 在《形上學》中常用的術語 *tò ti ἵν' εἶναι*（存在是什麼）。從用字來看，他注重的是實體（*id*：這；*quod*：什麼）。之所以會有這個差異，在於，Thomas 建構的存在論中，他認為起關鍵作用的，是 *esse* 的「能力」：它有將物帶進存在的能力。所以他對分有的評註是：*ita possumus ... participat actum essendi*。因此，我們可以說，「存在者」（*ens*）或是這個，之所以能是（存在）的，是因為它分有了存在的能力¹⁵。Thomas 此處強調「功能」，很可能是受到 Platon 在 *Sophistes* 篇中提到的，*ὄν* 具有 *δυνάμεις*（能力），是有生命、會運動的論述的影響。當然更可能是他自己的創見，因為，Platon 晚期的著作，到他那個時代應該已經失傳了。他在早期的 *De ente et essentia* 之中，已經顯示類似的想法¹⁶。而 Boethius 對於 *quod* 的重視，也正顯示了他對於實體的重視。Schultz 也指出，「是這個」(*id quod est*)是指涉一具體物，相當於 Aristoteles 所使用的術語：第一實體¹⁷。但他又說，它有時也意指 *whatness*，也就是本質（*essence*）。所以也可以是

¹⁵ Reder 也指出：Thomas 在此用 *actus essendi* 替換了 Boethius 的 *forma essendi* (Ibid. S. 86. 見註釋 31)。董尚文也有類似的解讀：「是者(*ens*)或是這個(*quod id est*)「是」(*est*)，因為它分有是的活動。這就是他說「是本身尚不是」(*ipsum esse nondum est*)的意思，因為，是(*esse*)不被歸屬於是本身(*esse*)，就像被歸屬於是的主體(*subiecto essendi*)一樣」。見董尚文：《阿奎那存在論研究：對波埃修《七公理論》的超越》，頁 195。人民出版社，2008。所以他說 Thomas 此處是「六經注我」。頁 200。

¹⁶ 在 *De ente et essentia* 一書中，Thomas 就已經指出，*Per formam enim, quae est actus materiae materia efficitur ens actus et hoc aliquid.* (4, 32) Herder Verlag, S. 72.

¹⁷ Thomas Aquinas: *An Exposition of the On the Heptamachs of Boethius*. Translator: Janice L. Schultz, Edward A. Synan. Introduction, P.xli. The Catholic University of America Press, 2001. Eleonore Stump 也因此用「物之形上學」來描述 Aquinas 的形上學。見 *Aquinas*. P. 35. London: Routledge Press. 2003.

第二實體・Schultz 在此的解釋，可能有誤，因為 quod 在此顯然是指 what，而非 whatness（本質）。What 在此短語中應是，某物「如其所是」地存在。他引據 *De trin.* 2, II. 18-21，只有神才是純粹存在與形式。但複合物卻不一定是其本質所是者，其存在也可以是來自其部分。他認為非術語的「what」（quod）似乎是指組成部分，而非術語的 esse，是強調諸組成部分存在（existing）的面向¹⁸。

Quod, esse, essentia 究竟意指什麼？這當然是很關鍵的問題了，因為這涉及了希臘形上學最核心的問題：生成論。Boethius 在公理 6 中會提到單純物與複合物，絕非偶然。正如前述，這其實正是晚期 Platon 形上學中，最核心的問題；也就是「一」與「多」的問題（ἐν ἐπὶ πολλά）。以 *Parmenides* 篇為主的 Platon 的「未成文學說」，正是為了解決此一問題¹⁹。而這當然也是 Aristoteles 生成論的主要內容了。這兩位大師所建構的不同的生成論模式，不僅影響了 Boethius，更藉由 Thomas 影響了整個中世紀哲學與之後西方哲學史的發展。

Boethius 表示本質的術語，其實是 forma（形式），而不是 quod est（其所是）。其所是所強調的是「已經是，而且是這樣」，所以是一「存在者」（ens）。forma 則很明顯地顯示了 Aristoteles 的影響了。Aristoteles 使用的 μορφή / forma，其實相當於他老師講的 εἶδος。而他所用的 εἶδος，其實是「種」，與他老師的「理型」，差別極大。

在公理 5 中，在者分有存在，才能存在；再分有另一它者，成為另一個物。這裡的它者，其實就是該物的本質。Boethius 顯然認為，存在是先於本質的。「是這個」之所以重要，是因為先能夠「是」這個之後，它才能是某一物（具有某一特定本質）。分有，其實就指涉了「分離」（χωρίσμος/Chorismos）。對一物之生成最重要的有兩個要素，一是存在，一是本質。所謂分離，是指一事物與其本質是分離的。事物，在現象界：本質，就是理型/形式，在超越界。「是這個」

¹⁸ Ibid, P. xlii.

¹⁹ 「未成文學說」是 Platon 晚年對於理型論的修正，十分艱深。筆者有論文討論。見：劉康：〈柏拉圖「未成文學說」與《巴曼尼得斯》篇〉，《清華西方哲學研究》第一卷，第一期。北京：中國社會科學出版社，2015 年 6 月。

所分有的那一個它者，其實不是具體物，而是形式。有了本質之後所成為的那一個它者，才是具體物：「是這個」。所以，生成的過程，一定是複合的。上帝（第一因）無始無終，不生不滅，所以只有祂，才能是單純體。

在公理 4 中，Boethius 特別強調，只是某一個存在與存在者（是這個）之中的某一個存在，是不一樣的。因為前者是屬性，而後者是實體。此處的關鍵詞是「in」（eo quod est）。這表示，某一個存在只有當它在某物（在者）之「內」時，它才是實體；而當它只是與物無關的某一存在時，它只是屬性。此公理初看時很費解，但它所描述者，其實是 Aristoteles 的內在論（Immanenz）的生成模式：一物的本質就在其自身之內，而非與之分離，也所以他非常反對分有說了。這則公理之所以難解，原因在於 Boethius 只說明了，存在必須在某一存在之「內」，才構成實體。但他卻沒有解釋原因。其實這牽涉到 Aristoteles 以種（εἶδος/species）與屬（γένος/genus）為基礎所建構的「層層堆疊」（aggregation）的生成模式了²⁰。

參、實在世界的架構：是、是者、本質、實體、屬性、種、屬

之前提過 Thomas 對於存在的理解與 Boethius 是很不同的，Boethius 是著重其賦與其它諸存在者以存在的「原因」，這顯然是 Platon 的傳統。而 Thomas 則是著重其帶給諸在者以存在的「能力」（actus），這顯然是受 Aristoteles 動力因的影響。Thomas 關於「是」的理解，主要是繼承 Aristoteles 在《形上學》中對於「存在」的定義：

²⁰ 「層層堆疊」也就是之前提到過的「一與多」的模式。也所以形上學模式也就是生成過程的模式。這自然是一個十分複雜的問題了。陳康先生有論文討論，請見：〈亞里斯多德哲學中一個為人忽視了的重要概念〉，原刊於《張君勱先生七十壽慶紀念論文集》，頁 111-116，現收入江日新、關子尹合編：《陳康哲學論文集》，台北：聯經出版公司，1987 年，頁 229-237。頁 229。筆者亦有論文討論，見：劉康：〈「普遍複合物」在 Aristoteles 生成論中的功能與地位〉，《清華西方哲學研究》第三卷，第一期，2017 年 6 月。

「存在就是被言說」(κατηγορία sensu philosophico, praedicatum propositionis)²¹。所以他著重的是，存在作為繫動詞的意義：

Aristoteles 通過動詞「是」(est) 證明了沒有任何動詞表示一個事物「存在」或「不存在」，因為「是」就其自身而言並不表示一個事物「存在」，雖然它(自己)表示「存在」。……因此，他說「是」這個動詞表示與組合有關，因為它並非首要地而是附帶地表示組合。它首要地表示在現實性狀態中被絕對地感知的東西；被單純地言說的「是」表示在活動中「存在」(in actu esse)，因而以動詞的形態表示。然而，動詞「是」，它首要表示的現實性是每一個形式的共同的現實性，無論是實體的，還是偶然的。因此，當我們想要表示任何形式或者活動在某個主題之中實際地「存在」的時候，我們就藉由動詞「是」來表示它。或者絕對地，或者相對地²²。

董尚文也指出，Thomas 所理解的「是」，是著重在其「活動」之意。存在就是一種活動，也就是「現實」。

正是根據繫動詞「是」所斷定的存在狀態，即「活動」，他(Thomas)才給予「存在」概以「存在」的活動之意義。動詞「是」所表示的「活動」與人們通常所說的「現實」原本就是同義的，兩者在拉丁文中使用的都是同一個詞

²¹ Aristoteles 的形上學討論的起點是在者(tò ὄν/das Seiende)，而分別在者的原則是範疇(Kategorie)。19 世紀德國著名的古希臘哲學研究者 Hermann Bonitz 的解釋是：κατηγορία 的字義即是「言說」(Praedikat)。Kategorie 因此意指：“κατηγορία sensu philosophico, praedicatum propositionis”。“那些可為在者所言說者”(Die Kategorien sind das, was von dem Seienden ausgesagt wird)。Hermann Bonitz (ed.): *Index Aristotelicus*. 378a13. 原版:1870. 新版:Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

²² Aquinas: *Senitntia super peri hermenias*, 5. Aristotle: *On Interpretation*. Commentary by Thomas, tr. Jean T. Oesterle. Marquette University Press, 1962. pp. 52-53.

對象：阿奎那存有論的形成——從對於 Boethius《七公理論》的評註談起

actum，大致相當於希臘文 *energeia*（表示「在工作中」的意思）²³。

Thomas 所描述的 Aristoteles 的「被言說」的存有論與存有論的創立者 Parmenides 的，已經很不一樣了。Parmenides 所描述的 *ἓν*（存有）是一個實體（球形），它無始無終，就在那裡。Parmenides 雖然用了不少篇幅描述它，但其實（*ἓν*）是不需要被描述的：是就是「是」本身。Charles Kahn 在討論 *Be* 動詞的問題時，提出了 4 種不同意義：1. Copula；2. 存在（exist）；3. 同一（Identity）；4. 真理（*veritas*）²⁴。Parmenides 的 *ἓν*，顯然就是「真理」之義。又因為它是實體，它就是它自己，所以它是「自立」的，也就是 Aristoteles 說的（*ὄν κατὰ αὐτό*）。與之相對的（*ὄν κατὰ ἑτέρον*）則是 Boethius 所說的 *id quod est*，也就是 *ens*，任一個「存在者」。

Platon 的存有論中，*ὄν* 當然也是一個實體，因為理型是實體（參見 *Sophistes* 篇）。但是到了 Aristoteles，希臘存有論發生了重大轉變。當他主張，「存在就是被言說」時，他正是將作為實體（*οὐσία*，但不是 *substantia* 在拉丁哲學中的意義）的存有，轉換為語言所指涉的對象，藉以建立他自己的、以邏輯學為基礎的 *Ontologie*。當 Boethius 舉例，說我們在現實中雖然無法將一個三角形與其質料分離，但在思想中，確實可以將三角形抽象出來，與其質料分離（86-92）。在 Aristoteles 的形上學體系中，被抽象出來者，已經是觀念而不再是實體了。他與 Platon 所建立的存有論最顯著的差異正在於此。在 *Sophistes* 篇最後，Platon 導入了他自己的邏輯推論：Theaitetos 坐與 Theaitetos 飛，來解釋「諸相結合」的模式，仍需依據本質，而非隨意。前一句是對的，因為 Theaitetos 是一個人，他當然可以坐著；但後一句是錯的，因為作為人，Theaitetos 當然是不能飛的。這個例句乍看之下，並無特別之處。但重點在於，不論是作為人的 Theaitetos，還是作為動作的坐、飛，其實都是理型，也就是實體。而非像

²³ 董尚文：Ibid. 頁 197-198。

²⁴ Ch. Kahn: *The Verb „Be“ in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.

Aristoteles 的三段論，都只是名詞或動詞²⁵。理型自己就有能力，但名詞只是指涉，所以需要外在的動力——這正是 Thomas 在解釋存在時，會特別著重推動（agere/ἄγω）的能力了。

在論證諸物是因為實體的善而是善這個假設上，顯得更直接容易：既然存在自身在諸物之中是善的，那麼，它們與第一善是相似的，所以，它們就是此善自身了，因為它（第一善）只與它自身相似了。依此類推，則所有在者都是神了，這當然是一種罪惡了。（nefas, 68-80）。在此，他故意用「無差異」來混淆諸在者之間的差異，用它們都共有存在自身，誤導出它們都是神（因為存在自身，就是神）。這當然是一邪惡結論，因為上帝當然只能有一個了。他此處故意用消除差異的方法，顯然是呼應公理一的一開始就使用「差異」（Diversum）。這種方法當然會令人聯想到 Platon 在 *Parmenides* 篇中的「辯證法練習」了，尤其是第 I 與第 II 個推論。一在第 I 推論中，ἐν 與萬物皆無關聯，最後自己也不能存在了（因為不能分有存有），與此處的公理 I 也正相呼應。可見得他受 Platon 的影響，雖然他自己可能不一定知道這些思想的文本來源。在第 II 推論中的一，則是與萬有皆有關聯，卻反而因此失去了自身定位：因為什麼都是，最終什麼也不是了²⁶。與此處的差異/無差異正相呼應。Sassen 也敏銳地看出，Boethius 是第一位將辯證法應用在士林哲學中的哲學家了²⁷。

²⁵ 所以 Mittelstrass 稱這一段是 Platon 的邏輯學的導論。Aristoteles 以句子的正式誤為例，來演示三段論，其實是受他老師的影響。見他的論文：K. Lorenz / J. Mittelstrass: Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Sophistes 251d-263d). *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, S. 113-152. 1966.

²⁶ *Parmenides* 篇後半段的「辯證法練習」，當然是非常困難了。此書被視為西方哲學史上最著名的天書，正是為此。其中討論的問題，極為複雜。請參看陳康譯注：《柏拉圖著·巴曼尼得斯》篇。北京：商務印書館，1982。而那也是筆者博士論文的主題。Kang LIU: *Sein und Erkennen: Platons Ideenlehre im Parmenides und Sophistes*. Dissertation, Freie Universität Berlin, 2011. Elsässer 也特別指出，Boethius 的論述與 *Parmenides* 篇之中關於「一與是」的討論，是有關連的。S.XVI。

²⁷ F. Sassen. Ibid. S.96-97.

至於此一「無差異的混淆」是如何產生的？這其實是希臘形上學中一個古老問題，Platon 在 *Parmenides* 篇中就已經提出來了。在對話錄中，老年 Parmenides 問少年 Sokrates：「『大』的相與其他大者，怎麼樣？如若你用心靈同樣地觀察它們全體，豈不是呈現出一個大者來？由於這個，這些一切看起來是大？……那麼，另一個大之相將要顯現它自己，在大自身和分有它的事物之旁生出，再在这一切之外又是另一個，由於它這一切是大的；你的相里的每一個將要決不再是第一的，卻是在數量方面無窮盡的了」。（132A6-B2）²⁸。這也正是 Aristoteles 在《形上學》一開始提到的著名的「第三人論述」了²⁹。陳康先生在其博士論文：*Das Chorismosproblem bei Aristoteles* 中，有專章討論，他稱之為「實際世界重疊」（Verdoppelung der Wirklichkeit）³⁰。Aristoteles 在 *Metaphysik Z* 卷中提到：馬與馬的本質是一樣的（1031a28）。此一命題的謬誤是很明顯的；如果馬與馬的本質是相同的，那此一本質，就不能成為馬的原因，因為自己不能成為自己的原因（只有上帝可以）。所以一定要有另外一個本質作為其原因。依此類推，事實重複將無窮演進。Aristoteles 就是以此來反對 Platon 的理型論的。

陳康先生指出，由於質料是中性的，並不構成一物之本質，那是由相（εἶδος）所決定的。因此，相就與物的本質等同，從而導致諸物的無盡重複（Regressus ad Infinitum）。他繼而指出，由於構成一具體物者，除了本質，還有質料。所以解決此問題的出路，在質料。也所以他接著指出了，在 Aristoteles 生成論中，常被人們忽略的一個問題：普遍複合物（Das universale Konkretum）作為生成過程的載體，也就

²⁸ 譯文據陳康先生。Ibid，頁 68-69。

²⁹ 「第三人論述」當然是一個非常複雜的問題了。相關討論可見 Vlastos 的著名論文：The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Philosophical Review*, 63, 1954, PP. 319-349. 以及 P. Wilper: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949.

³⁰ Chen, Chun-Hwan: Das Problem der Verdoppelung der Wirklichkeit. In: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*. Berlin, 1940.（《亞里斯多德論分離問題》）Kap.18. S.129-131. 這是陳康先生自己的翻譯，見《巴曼尼得斯》篇，69 頁。

是之前提到的「堆疊」的模式。每一層的堆疊，其實都是新加進去的屬性。這些屬性，就構成了諸在者的差異了³¹。這也是為何 Boethius 要將本質描述成原則（*principia*）（113）的原因了。

在論證完了物之善既非藉由分有，也非藉由實體而是善之後，Boethius 開展了一種「不預設立場」的論證。即，先在意識中排除了第一善的存在，但他同時強調，它始終都是存在的，不會因此就不存在了。再重新論證原先的問題，那些善的諸物，是藉由何種方式而是善的，如果它們不是最初善流溢出來的話？（*si a primo bono minime defluisissent*）（92-98）他首先指出，如此一來，在諸存在者中，就有不同於存在的另一它者，因為他們「是」「善」的；而又有另一它者，因為它們「是」在的（*aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt*，第 99 行）。此處的論證模式，值得我們特別注意，因為會讓我們立刻聯想到 *Parmenides* 篇的第二個推論：當一（ $\delta\upsilon$ ）存在的話，它就必須與存在（ $\delta\upsilon$ ）相結合，所以當它能存在時，卻也就不再是一，而是二（多）了。這當然就是辯證法的論證模式了。只是 Thomas 在評註中，並未提及此一關聯。可見因為年代久遠，他的時代已經遠離希臘哲學傳統了。而 Aristoteles 卻也並未強調辯證法，所以他並未察覺此一方法的重要性。而 Boethius 之所以會重視，當然是因為受新柏拉圖學派的影響，尤其是 Plotinos。在《九章集》中，有一篇是專論辯證法的。值得注意的是，Plotinos 的論述，已經與 Platon 差別很大了。因為他主要是將之視為論證的「方法」，所以他只著重講述思絕運行的過程。但 Platon 所建立的辯證法，不僅只是主體思絕論證的過程，而更是客體（包含形下的自然界與形上的存有界）運行的規律，而被抽象成「原則」的³²。其實本文〈七公理論〉討論的正是形上學的原則。但必須闡明的是，這些原則絕非憑空抽象所得，而是萬有運行的客觀規律與原則。但隨著時代潮流的轉變，Platon 晚年所創立的辯證

³¹ Chen, *Ibid.* S131-137. 筆者有專文討論此一「生成論」課題，可參看〈「普遍複合物」在 Aristoteles 生成論中的功能與地位〉，《哲學門》，第 36 期，2018 年。北京大學出版社。董尚文也指出：質料是「個體化原理」（*individuationis principium*）。*Ibid.* 頁 265。

³² Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Hamburg 1967.

法的意義，早已隱沒不彰，甚至被誤解為是詭辯術。這對於正確理解辯證法此一希臘哲學的偉大遺產，無疑是一種巨大的阻礙³³。

此處的論證，也很類似。既然存有與善已經可以分開，所以其他的屬性也可以被加進來了，如圓性、顏色、重量，因為 *substantia* 本身在此也成為了某一它者了。因為以上諸屬性如果都相同的話，那麼，重量就可以等同於顏色，而善也可以與重量是同一的了。這當然是違反自然了（第 101 - 106 行）。既然在此一實體（*substantia*）之中，已經有了諸屬性，Thomas 在此的評註也強調，在諸事物中的存在，就與他們作為某物的存在，是不一樣的了（*Relinquitur igitur quod praemissa suppositione...aliud aliquid esse*）³⁴。所以其存在，也就不再是善了（因為差異）。

在討論完它們不再是善之後，他又反過來討論，若它們不是其它的，而就只是善時，那它就只能是諸物的原則（因為善當然不會是物質了）。而所有非單純體之物，若非因為善的意願，就不能存在了（*nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset* 第 118 - 119 行）。所以它們的存在，就是從善之意志流溢出來的。而第一善，就是如其所是的那般，而是善的，而其他諸物的存在，是從第一善流溢出來的（*Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum* 第 124 - 125 行）。所以，他的結論就是：諸物（所擁有）的存在自身，

³³ 關於辯證法在西方哲學史中發展的歷程，最全面的討論當然是 Hans Heinz Holz 的名著：*Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. 5Bde. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011. 值得注意的是，陳康先生竟也認為 *Parmenides* 篇的副標題，應該是相論、邏輯的，而非後來新柏拉圖學派改成的「論原則」（*Ibid*，頁 24）。顯然他更重視本篇邏輯的特色，而非辯證法的。其實他博士論文指導教授，J. Stenzel，就有專書討論辯證法早期的發展：*Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917。而他也是 20 世紀第一位在德國學界復興「未成文學說」的學者。之後的 Tübingen 學派，其實是繼承他的創見而發展出來的。可惜的是，陳康先生雖有略帶提及此一學說，卻未見發揮。從他自己的譯註來看，也的確更接近邏輯式的，而非辯證法式的。

³⁴ *Kommentar*. S.116-7.

是來自那自身為善者。Boethius 此處的論證，其實是直接訴諸信仰，因為他強調了，萬有的存在，是來自第一善的意志。這點已經毋須論證，因為它是信仰。若用哲學術語來表達的話，則是不證自明的公理了。而這其實也正是中世紀哲學的特色：一切為信仰。

在討論完如果第一善不存在後，Boethius 接著討論存在的問題。這當然就是如前所述，辯證法的運用了。當然，有一點必須注意的是，在 Platon 建立的「太一論」(Henologie) 體系中，位階最高的是 *ἐν*，不是 *ὅν*。從 *Sophistes* 篇看，Platon 其實是注重 *ὅν* 的多數義：*ὄντα*，用以代表多(*πολλά*)。因為，萬有當然是多；但從整體來看，它們又是「一」³⁵。將存有提升至最高位階的，是 Parmenides (*ἕν*) 和 Aristoteles (*ὅν κατὰ αὐτό*)。所以，士林哲學的基礎，就是融合希臘形上學的這兩大主流，將 *ὅν κατὰ αὐτό* / *ipsum esse*、*ἀγαθόν* / *bonum* 與 *ἐν* / *unum* 這三者等同起來。如此，既融會貫通了希臘形上學，又完美地解釋了「三位一體」，也就是「一中有多、多中有一」的 *ἐν ἐπὶ πόλλα* (一/多) 的問題³⁶。

所以，Boethius 緊接著指出，就算諸物在其自身中是善，它們與第一善也可能並不相似。因為若其存在不是由第一存在，也就是善，流溢出來的話，它們自己也不能存在了。(nisi a primo esse defluerit,

³⁵ 所以，在 Platon 的形上學體系中，*ἐν* 與 *ὅν* 是不一樣的。這是 Platon 晚期哲學中，最困難的問題，但是卻很少被研究者關注的重要問題。Krämer 的論文中，有極為精彩的論證。Krämer, H.: *ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*: Zu Platon, *Politeia* 509B. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, S. 1-30, 1969. 美國著名學者 F. Cornford 在為 *Parmenides* 篇寫的 Commentary 中，乾脆直接說，「一，就是存有」。可見，他並未理解 Platon 的晚期哲學。Plato and *Parmenides*. Translated: F. M. Cornford. London 1939.

³⁶ 關於「存有與一」在士林哲學中的關係的問題 Oeing-Hahnhoff 的論文：*Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 37, Heft 3. Münster: Aschendorff Verlag. 1953. 以及 Georg Wolfgang Volke: *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*. Würzburg: Konrad Tritsch Verlag 1964. 有詳盡的討論。

id est bono; 第 132-133 行)・他繼而申論：若諸物的存在，不是由最初善而來的話，它們也可能是善的，但卻不能在其自身中是善的(136-146)，也就是，它們的善，只是偶然的，而非必然的。

肆、從 Platon、Aristoteles 到士林哲學的生成論

在本論文的最後，Boethius 再一次明確地提出了善作為萬有起源的原因的生成論：

或許它可以分有善，但存在自身，因為它們不是從善而來，所以它們不能作為善而擁有。如果第一善被從精神與思想中從它們之中拿走的話，那麼，就算它們是善的，它們也不能在其自身之中是善的。如果不是那真善者將它們創生出來的話，它們也無法在事實上存在(existere)。它們的善因此是善的。而那從真善者流溢出來者，與它是不相似的。而若它們不是從它流溢出來的話，雖然也可以是善的，卻不能在其自身之中是善的。因為，它們是在善之外，所以不是來自善。而那個自身，則是第一善、是存在自身、善自身、以及善的存在自身³⁷。(第 138-150 行)

這段論述，是這篇論文的結論，也可以視為存有世界生成過程的生成論：γένεσις ἐκ οὐσίας。一切存在者，皆從第一善/存在自身，流溢出來。所以，他所建立的是以 Aristoteles 實體論(Ousiologie)形上學為基礎的新柏拉圖學派的，以至善(summa bonum)為萬有存在依據的生成論。因為流溢說，正是 Plotinos 在《九章集》中最重要的、也是新柏

³⁷ 原文如下：Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent, et quoniam actu non potuere exsistere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum{+ est del. Tester} et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum.

拉圖學派中最經典的論文：Περὶ τὰγατοῦ ἢ τοῦ ἐνός（論善或論太一）之中提出來的³⁸。

在結論中，他還補充了兩個重點說明。一、上帝創造白色的存在者，是要讓它有在，而非作為白色而存在（第 151-157 行）。這個乍看之下有點突兀的解釋，其實是在強調，白色只是屬性，是外加物而非本質。只有從本質而存在的實體，才是上帝想要創造的。

二、正義也並非就是善，因為善既是本質也是存在自身，而正義卻只是一種行動。只有對善而言，正義才能等同於善。但人卻並非單純的。對我們而言，正義卻不能等同於善。因為對我們而言，作為存在者，只有存在才是相同的，但正義不是。這個觀點，乍看之下很令人驚訝，因為在 Platon 的道德哲學中，在 *Protagoras* 篇中提到的五個主要德性：虔敬，謙卑，勇敢，正義，智慧是同一的，最終都同於智慧（328d-334c）。可是在 Boethius 這裡，正義不再等同於善。此處他提出的解釋，第一次借用了 Aristoteles 生成論中的種（εἶδος/spes/Art）與屬（γένος/genus/Gattung）。他在論文最後，才終於帶入了「自下而上」的生成模式，顯示了他的確受 Aristoteles 的影響很深。本文標題中「實體的善」之中的實體之所以是十大範疇中唯一的實體，就因為它是從種與屬生成出來的，也就是本質就在物體之內。正義之所以並非善，原因就在於它是特殊的，而非普遍的道德。這也符合第一公理：萬有是從存在自身，也就是善，而獲得其自身的存在。而後，不同的種與屬之間的交互作用（藉由載體）而生成具有（第一）實體的萬物。所以，正義作為一特殊道德，並不具普遍性。唯一有最大普遍性者，唯有善自身。所以，本文的結論是：「一些存在者是正義的，另一些是別樣的。但一切皆善」（174 行）。略顯可惜的是，Thomas 此處的評註，也並未解釋 Boethius 為何突然轉向種與屬，而只是重複了文本。

在討論完全文後，對於 Boethius 的生成論架構、形上學依據與這

³⁸ Plotin: Περὶ τὰγατοῦ ἢ τοῦ ἐνός（論善或太一）。Ibid. VI 9. Elsässer 也明確地指出：Plotinos 關於純粹存在與絕對的「返回自身」（Selbstreflexivität），最早是由 Aristoteles 提出的，而非 Platon。Ibid. S.XVII。

七公理的來源，與 Thomas 對它的評註之間的關係，就看的更清晰了。Boethius 與 Platon 最大的差別，是他對於 *participare*（分有）的理解：他竟然認為分有所意指者，是那本該是物本身擁有的本質，竟然是來自外在的事物：這也是本文中經常出現「外在於」（*praeter*）此一介詞的原因了。既然是外在，當然也就不是（依據自身而擁有的）本質了。所以，從公理 I 就已可看出，善不會是依據分有了。在 Platon 理型論中作為一物之本質的 *εἶδος*，在 Boethius 所建構的形上學中，竟然不再是本質了。這的確是他與 Platon 最大的差別。

他自己應該並未意識到，流出說，其實也是由一個外在者，流入到諸在者之中的。但他卻反對「分有」，贊成「流出」，這是為何？他顯然認為，作為「被」分有者的存在自身，只是被動地從一外物所接受，但它卻不會進入該物之內。反之，新柏拉圖學派的「流溢說」，最高的至善卻是會流進存在物之內，所以是內在了。他雖未解釋，但那顯然是神的神力了。Platon 強調的，*ὄν* 具有 *δυνάμεις*（能力），顯然被上帝取代了。因為存在是由上帝所保證的，所以他認為，只有存在，才有其本質。存在先於本質。Esse ipsum 是指超越意義上的永恆存在，而 esse 則是在現象界中開始存在。用 Platon 的話來講，就是 *γενεσις εἰς οὐσίαν*。在 J. Schultz 的英譯中，esse 被譯為 *being*，而非動詞 Infinitiv 的 *Be*。這應該是為了強調「存在」在現象世界中開始存在。

Thomas 在評註中，對於主體與客體之間「關係」的聯結，則是用活動（*actus*）或動詞 *agere/ἐνεργᾶζω*（推動／在工作中）此一關鍵詞。推動什麼呢？即推動從潛能到實現的過程。公理 I 中的，從 *ipsum esse* 到 *esse*，再到 *id quod est*（「是這個」）正就是一推動的過程。Agere 之所以是生成論中最重要基礎，正如 *δυνάμεις* 與 *κινήσις*（運動）在 Platon 的生成論中重要地位那般，都是作為單純體的存在，推動其他組合成分（*componens*）、形成複合體的原因的推動者。以此觀之，Aristoteles 與 Thomas 的五路論證，第一個就是作為不動的推動者的上帝，是藉由推動造成萬有。只有第一個，才是單純體。凡是被推動者，皆為複合體。所以公理 6 才會突然談到單純體（*simplex*）與複合體（*compositio*）。這其實就是 Platon 的與 Aristoteles 的種、屬。

實體的生成論的表述。董尚文也指出：「阿奎那分有學說的特質之一就體現在他把亞里士多德的潛能—現實學說與柏拉圖—與古斯丁主義的分有學說結合在一起，並且以此為基礎，說明了有限的存在／是者的內在結構關係」³⁹。

Boethius 對本論文標題的回答可以說是：善既非藉由分有，也非藉由實體、而是藉由「流溢」。從作為存有自身的至善，也就是上帝，因為祂有神力也願意，賦與諸受造物以存在與善。善既然已經在諸受造物之中了，當然也就是實體的善了。從他的論述，充分顯示了他想要融合 Platon 與 Aristoteles 的意圖。而 Thomas 的評註，則特別強調神/存有自身/善「推動」(agere)萬有、從神那裡獲得存在與善。Boethius 在本文中所提議的形上學原理是綜合了兩位大師對萬有生成的解釋。而他自己的解釋與 Thomas 的評註，充分繼承了希臘形上學的傳統。承先啟後，可謂是中世紀哲學奠基之作。當然值得我們特別重視！

引用書目

一、文本

Aristoteles

Bonitz, Hermann (ed): Index Aristotelicus. 原版: 1870. 新版: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

Kategorien. Übersetzt von E. Rolfes. Philosophische Schriften. Bd. 1. Hamburg 1995.

³⁹ 董尚文, Ibid. 頁 326。他也指出，把潛能-現實學說引入到對分有者與被分有者的相互關係，提供形而上學解釋之中，是阿奎那的創新。(頁 328) 值得注意的是，董尚文也將 genus 翻譯成「種」(頁 274)，這應該有誤。如前所述，zōōs/species 才是「種」；γένος/genus 其實是「屬」。關於此問題，N. Hartmann 的論文: Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Berlin 1941. 亦收錄于: *Kleinere Schriften*. Bd. II. S.129-164. Berlin. 有詳盡的討論。

Metaphysik. Übersetzt von H. Bonitz. Philosophische Schriften. Bd. 5.
Hamburg 1995.

Boethius

本文之拉丁文本，依據的是 Boethius: *Theological Tractates. (Opuscula sacra) The Consolation of Philosophy* (Loeb Classical Library),
Translator: H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Cambridge
Mass. Harvard University Press, 1973.

Elsässer, M.: Boethius: *Die theologischen Traktate*: Zweisprachige Ausgabe: Lateinisch - Deutsch. Felix Meiner Verlag, 1988. Übersetzt von M. Elsässer.

Platon

Platon: Werke in acht Bänden. Der griechische Text: Platon: Oeuvres
completes.

Societe d'Édition Les Belles Lettres = Collection Bude. Paris. Deutsche
Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt 1981.

Plotinos

Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Hamburg 1967.

Thomas von Aquinas

Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus. Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius: Lateinisch - Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Paul Reder. Verlag Herder. 2009.

Thomas Aquinas: *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*.
Translator: Janice L. Schultz, Edward A. Synan. Introduction, P.xli.
The Catholic University of America Press, 2001.

De ente et essentia. Freiburg, Herder Verlag.

Thomas von Aquinas: Über das Sein und das Wesen. Rudolf Allers (trans.).
Frankfurt am Main, 1959

Aquinas: *Senitntia super peri hermenias*, 5. Aristotle: *On Interpretation*.
Commentary by Thomas, tr. Jean T. Oesterle. Marquette University
Press, 1962.

二·外文

- Beierwaltes, W.: Tritarisches Denken. In: *Platonismus im Christentum*. S.25-43. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2001/2013.
- Chen, Chun Hwan: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*. Berlin 1940.
- Hartmann, Nicolai: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Verlag: De Gruyter, Berlin, 1964.
- Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin 1941. 亦收錄于: *Kleinere Schriften*. Bd. II S.129-164. Berlin.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 17. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- Parmenides. Tübinger Vorlesung*. WS. 1942/43. Hrsg. von M. S. Frings. GA. 54. S.9-11, Frankfurt am Main 1982. 中譯本請見朱清萼譯《巴門尼德》，全集第54卷·北京：商務印書館。
- Holz, Hans Heinz: *Dialektik: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- Kahn, Ch.: *The Verb „Be“ in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.
- Krämer, H.-J.: ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, Politeia 509B. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 51. S. 1-30. 1969.
- LIU, Kang: *Sein und Erkennen: Platons Ideenlehre im Parmenides und Sophistes*. Dissertation, Freie Universität Berlin, 2011.
- Lorenz, K. / Mittelstrass, J.: Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Sophistes 251d-263d). *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48. S.113-152. 1966.
- Marenbon, John: *Boethius*. Oxford University Press, 2003.
- McInerny, R.: Boethius and St. Thomas Aquinas. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*. Vol. 66. No. 2/4. 1974. PP. 214-245.
- Oeing-Hahnhoff, L.: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des

劉康：阿奎那存在論的形成—從對於 Boethius《七公理論》的評註談起

Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 37, Heft 3. Münster: Aschendorff Verlag, 1953.

Rand, E. K.: *Founders of the Middle Ages*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1929. ; Reprint, 2014.

Sassen, F.: Lehrmeister des Mittelalters. In: *Boethius*. Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber. (Herg.): Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. S.82-124.

Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917.

Stump, Eleonore: Aquinas. London: Routledge Press, 2003.

Vlastos, G.: The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63, 1954. PP. 319-349.

Volke, Georg Wolfgang: *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*. Würzburg: Konrad Tritsch Verlag, 1964.

P. Wilper: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. Regensburg 1949.

三、中文

陳康譯注：《巴曼尼得斯》篇，北京：商務印書館，1982年。

陳康：〈亞里斯多德哲學中一個為人忽視了的重要概念〉，原刊於《張君勱先生七十壽慶紀念論文集》，頁 111-116，現收入江日新、關子尹合編：《陳康哲學論文集》，台北：聯經出版公司，1987年，頁 229-237。

董尚文：《阿奎那存在論研究：對波埃修《七公理論》的超越》，人民出版社，2008年。

劉康：〈柏拉圖「未成文學說」與《巴曼尼得斯》篇〉，《清華西方哲學研究》第一卷第一期，北京：中國社會科學出版社，2015年6月。

劉康：〈「普通複合物」在 Aristoteles 生成論中的功能與地位〉，《清華西方哲學研究》第三卷第一期，2017年6月。

初稿收件：2024 年 8 月 22 日 審查通過：2025 年 1 月 6 日

作者介紹：輔仁大學哲學系副教授

通訊地址：242062 新北市新莊區中正路 510 號 (輔仁大學哲學系)

電子郵箱：089920@mail.fju.edu.tw