

智者

〔古希腊〕柏拉图 著



創于1897

商務印書館

The Commercial Press

智者

〔古希腊〕柏拉图 著

詹文杰 译



創于1897

商務印書館
The Commercial Press

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

智者/(古希腊)柏拉图著;詹文杰译. —北京:商务印书馆,2011

ISBN 978-7-100-08485-7

I. ①智… II. ①柏…②詹… III. ①柏拉图(前427~前347)—哲学思想 IV. ①B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第141358号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

智 者

〔古希腊〕柏拉图 著

詹文杰 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-08485-7

2011年11月第1版

开本 850×1168 1/32

2011年11月北京第1次印刷

印张 4

定价: 12.00元

ΠΛΑΤΩΝ

ΣΟΦΙΣΤΗΣ

根据 Platonís Opera (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis),
recognovit Ioannes Burnet, Tomus I, Oxenii 译出

译者前言

《智者》(Σοφιστής, Sophist)是柏拉图的一篇对话体哲学著作,它反映了晚期柏拉图存在论、知识论和语言哲学等方面的核心思想,在古希腊哲学发展史上占有重要地位。这里呈现给读者的《智者》显然不是首个汉语译本。此前,我的老师王晓朝教授在他翻译的《柏拉图全集》第三卷中就包含了《智者》,而他的老师严群教授早在1963年就在商务印书馆出版了《泰阿泰德·智术之师》(按:《智术之师》即《智者》),此外,王太庆教授在其《柏拉图对话集》中也提供了《智者》的部分译文。这几种译文均为笔者的翻译提供了很好的借鉴。现代西方学界的经验已经向我们表明,对柏拉图、亚里士多德等古典作家的著作的翻译没有“终结”一说,总是有一代代的译者不断推陈出新,从新的视野和侧重点出发做出新的尝试,这是极正常的事。笔者也希望拙译能成为后来译者的一种有益参考。

本译文所根据的古希腊文版是伯奈特编辑的“牛津古典文本”(OCT)^①,此外还参考了傅勒编辑的娄卜古典丛书版^②和坎贝尔的

① 伯奈特(J. Burnet)编辑校勘的古希腊文《智者》,收于“牛津古典丛书”(Oxford Classical Texts)中的《柏拉图》卷,第一册。

② 傅勒(H. N. Fowler)编辑和翻译的希英对照本《智者》,收于“娄卜古典丛书”(Leob Classical Library)的《柏拉图》卷,第七册,哈佛大学出版社,1996年重印本(1921年初版)。

编辑本^①。英文版本方面主要参考了傅勒、伯纳德特^②、康福德^③、怀特^④的译文,少量参考了乔伊特^⑤和迪林格尔^⑥等人的译文。中文版本方面参考了前面已经提及的王晓朝、王太庆和严群的译文。在极个别情况下还参考了施莱尔马赫^⑦和梅恩哈特^⑧的德译文。按照国际通用的斯特方页码和栏码,译文标注了相应的页码和栏码。由于中译本较之原版本不可避免地带来语词和句序的调整,故我们的编码只能是近似的而无法完全对应,既然如此,为了不妨碍阅读的连贯性,我们就避免将编码标在语词或短句的中间,而尽

① 坎贝尔(L. Campbell)古希腊文注释本《柏拉图的〈智者〉与〈政治家〉》(*The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes*, Oxford, 1867)。

② 伯纳德特(S. Benardete)的英译文和诠释《美之在:柏拉图的〈泰阿泰德〉、〈智者〉和〈政治家〉》(*The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman, translated and with commentary*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984)。

③ 康福德(F. M. Cornford)的英译文和诠释《柏拉图的知识理论:柏拉图的〈泰阿泰德〉和〈智者〉》(*Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato*, Macmillan Publishing Company, 1957)。

④ 怀特(N. P. White)的英译文《智者》,单行本(带有28页的导论)刊于1993年,译文后来收于J. Cooper主编的《柏拉图全集》(*Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, 1997)。

⑤ 乔伊特(B. Jowett)的英译文《柏拉图对话集》(*The Dialogues of Plato, translated into English with Analyses and Introductions*;第1版1871年,第4版1953年;全集共五卷,《智者》在第三卷)。

⑥ 迪林格尔(J. Duerlinger)的英译文和诠释《柏拉图的〈智者〉》(*Plato's Sophist, A Translation with a Detailed Account of Its Theses and Arguments*, Peter Lang Publishing, 2005)。

⑦ 施莱尔马赫(F. Schleiermacher), *Platons Werke*, Zweiten Theiles Zweiter Band, Berlin, 1824。

⑧ 梅恩哈特(H. Meinhardt), *Platon. Der Sophist*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1990。

量移至短句的间隔处。本书在引用柏拉图著作时所标出的页码和行号均依据斯特方标准码。

本书所涉及的两组重要术语在此有必要做一些预先说明。

第一组是“εἶδος”(eidos)、“ιδέα”(idea)和“γένος”(genus)。在柏拉图对辩证法的描述中,这几个词是非常关键的。对“εἶδος”和“ιδέα”的翻译问题长期以来一直争讼不已。陈康主张将与具体事物相区别的“εἶδος-ιδέα”翻译为“相”,并批评“观念”、“理念”、“理型”和“概念”等译名皆有不当之处。“理念”被认为“偏于意识一方面”,故不恰当;而“相”的合理处在于它能反映“εἶδος-ιδέα”的词源,亦即“看”(ιδειν)。^①然而,吴寿彭对陈康的批评是中肯的,他说,“ιδειν”(ειδέω)的本义可以表示“观看”也可以表示“认识”;而柏拉图使用“εἶδος-ιδέα”已经脱离感官而强调认识,故“旧译实无大误”。^②陈中梅主要使用“形”这一译名,并较详细地点评了陈康等人的观点。^③然而,笔者认为,无论“相”、“形”、“形式”、“型相”还是“理念”,译名较之原文总有距离,因此无需过多拘泥于译名,关键在于如何恰当地理解原语词的“多义性”。本书的做法是,当柏拉图在形而上学层面上使用“εἶδος-ιδέα”时,仍使用“理念”这个较为通用的译名,不过,根据具体语境的需要,“εἶδος”还可以译为“类型”(kind)、“样子”(look)和“种”(species),等等。

“εἶδος”和“γένος”这两个词有时可以互换。“γένος”主要表示

① 陈康译注《巴曼尼得斯篇》,商务印书馆,1999年版,第39—41页。

② 吴寿彭译《形而上学》,商务印书馆,1996年版,第16页。

③ 陈中梅《柏拉图诗学和艺术思想研究》,商务印书馆,1999年,第69—71页,第103页。

“种”、“族”或“类”等意思。在汉语中，“种族”一般用来表示人，而“种类”则用来表示事物，但是，希腊语的“γένος”不作这种区分，它既表示种族，也表示一般意义上的种类。从词源上看，“γένος”出自于动词“γίγνεσθαι”(生成)，因此更接近于“种族”或“谱系”，而“种类”是从中引申出来的更抽象的意思。“εἶδος”在日常语言中主要表示“外观”或“样子”，引申为“类型”的意思。柏拉图经常用它(以及“ιδέα”)来表示与一般物体有别的、事物之不变的“范型”(παράδειγμα)，这时候我们通常译作“理念”。“γένος”和“εἶδος”的共同之处在于它们都可以表示“种类”或“类型”，它们的不同之处在于“γένος”更强调共属某一谱系意义上的“种类”，而“εἶδος”更强调共有相同外观意义上的“类型”。我们在中文里讲“各种各样”，其中的“种”接近于这里所谓的“γένος”，“样”接近于这里所谓“εἶδος”。在柏拉图的文本中，至少在《智者》这篇对话录中，“γένος”和“εἶδος”经常被当作同义词使用，没有严格区分，它们表示最一般意义上的“类-型”(kind)，有时我们也直接把“γένος”译作“理念”。将“γένος”和“εἶδος”这两者严格区分开来，用“γένος”表示涵盖“εἶδος”的“属”，用“εἶδος”表示下属于“γένος”的“种”，这是从亚里士多德才开始的。

在一般的逻辑学术语中，“属”通常用来翻译“genus”，亦即“γένος”，“种”通常用来翻译“species”，亦即“εἶδος”。然而，在一些亚里士多德中文译本中，“γένος”却经常被翻译为“种”，而“εἶδος”被译为“属”，例如，苗力田等人翻译的《亚里士多德全集》，以及李真翻译的《形而上学》，等等。这种截然相反的翻译很容易使人感到迷惑。这里有必要说明陈康在这个问题上的影响。他在《巴曼

尼得斯篇》中有时将“γένος”直接译作“相”，认为“γένος”与“εἶδος”在柏拉图这里表示同义，^①而在另一些时候，他又将“γένος”译为“种”，将“κοινωνία τῶν γενῶν”说成“通种论”。现在，“通种论”的说法已经广为流行，而将“γένος”译为“种”的做法也通过苗力田等人的译文得到延续。然而，笔者认为，涉及逻辑学的具体问题时，最好采用通常译法，即用“属”来翻译“γένος”，用“种”来翻译“εἶδος”。这与吴寿彭在其《形而上学》译本中的做法是一致的，他将“γένος”译为“科属”或“属”，将“εἶδος”译为“品种”或“种”。

第二组是“εἶναι”(einaí)、“τὸ ὄν”(to on)、“τὰ ὄντα”(ta onta)、“τὸ μὴ ὄν”(to mē on)和“οὐσία”(ousia)，等等。关于“εἶναι”(相当于英文的 to be)和“τὸ ὄν”(相当于英文的 being)究竟应该翻译为“是”还是“存在”(或“有”)的争论已经成为一个所谓“老大难问题”(赵敦华语)。《智者》的一个重要主题就是“论 τὸ ὄν”，因此翻译和诠释这篇对话录就逃避不了这个问题，故在此不得不表明我的立场和观点。

首先必须承认，“εἶναι”和“τὸ ὄν”等一系列相关语词的含义确实比较复杂，它已经在西方哲学史上引发了许多争论并且至今莫衷一是。汉语学界参与这个问题的讨论是二十世纪才开始的事情，我们可以从宋继杰汇编的论文集《Being 与西方哲学传统》中看到一些主要意见。^② 各位论者对问题本身的提法很不一致，其解答路径也各不相同，其中很多意见给我不少启发，但这里并不打

① 参考陈康译注《巴曼尼得斯篇》，商务印书馆，1999年版，第45页。

② 宋继杰编《Being 与西方哲学传统》(上、下)，河北大学出版社，2002年版。

算仔细梳理它们，而是试图探本溯源。

思想离不开语言，而语言总带有“地方性”。如果某种语言有其自身的“哲学-形而上学”，那么，构成这种“哲学-形而上学”的那些“核心术语”很可能是这门语言的“核心语词”。对于古希腊语而言，“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”就是其核心语词之一。“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”（词根“ $\epsilon\sigma$ ”）有时候被称为“系词”（copula），然而，“系词”这个说法是某些句法学家根据某种需要提出来的，实际上，它从词类上讲就是个“动词”，与其它动词一样有人称、数、时态、语态和语气等各种变位形式。我认为，明确“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”是一个“动词”，这点至关重要。

“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”这个“动词”对于古希腊语而言具有某种特殊性，因为人们用它来表示一种非常特殊的“活动-事件”（action-event）。有些动词（例如：“打”、“捉”、“建造”）表达某个东西（自身）对另一个东西（它者）的“作用”，有些动词（例如：“走”、“飞”、“生长”）表达“自身”在某种意义上的“运动-变化”，然而，“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”的特殊之处在于它既不表示“自身”针对“它者”的“作用”，也不表示“自身”的“变化”（因为“变化”总是让“自身”在某种意义上成为“它者”），而表示“自身维持自身”、“自身”“作为自身”而“在场-出现”。^①

“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”常常被翻译为汉语的“是”、“存在”或“有”。这几个汉语词汇常常被人们当作自明的、无需解释的，然而它们的深层含义可能并不那么明显，为此有必要做一些说明。^②

① 参考海德格尔（M. Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen: Niemeyer, 1987），第 54—55 页，中译本参考熊伟等译《形而上学导论》，商务印书馆，1996 年版，第 71 页。

② 以下关于“是”、“存在”或“有”的词源考察，参考詹文杰《存在概念与黑格尔存在论视域》，硕士学位论文，武汉大学哲学系，2003 年，第 12—13 页。

首先来看“是”。“是”的本义是太阳直射、不偏不歪，引申为正确、正义，等等。《说文》曰：“是，直也，从日正。”“是”在构字上的隐喻是某物被太阳所照亮（“日”），并且作为自身而“站立-出现”（“正”）。正因为它可以表示“自身”，它在古汉语中才能够被用作“指示词”。名词性的“是”作为“正直不偏”的东西就是“正义-法则”。《尔雅》曰：“是，则也。”实事求是的“是”就是这个意思。动词性的“是”就是“校正-纠偏”，也就是所谓“是正”。“是”从词源上有“自身作为自身而出现”的含义，这是它与古希腊语的“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”可以相通的地方。

然而，古代汉语中的“是”常常与道德问题纠缠在一起。“是”往往表示道德上的“对”、“正确”或“正义”，而“非”则表示道德上的“错”、“不正确”或“不正义”。直到今天，我们所谓“是非问题”有时还被理解为价值和正义方面的问题，而不是事实和逻辑方面的问题。在这个意义上，汉语的“是”与“应当”是混合在一起的。古希腊人对“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”的理解则偏向于认识方面而不是道德方面。“ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”往往表达“真”或“事实”，而“ $\mu\eta\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ”则表达“假”或“非事实”。当然，随着现代汉语的日益“西化”，“是”主要被用作逻辑的判断词，其价值性含义逐渐消逝，而事实性含义得到了加强。

其次来看“存在”。在汉语中，“在”的本义表示草木初生在土上，表示存活、生存的意思。古文的“存”与“在”是双声字，两个字是可以互相解释的。不过，“存”似乎更倾向于表示时间上的“持续-保持”（与“消亡-消逝”相对），而“在”则倾向于表示空间上的“出场”、“处于某个位置”（与“空缺-不在场”相对）。两字合在一起的“存在”通常可以理解为“在特定空间里出场并恒常地维持其自

身”。从其表示“自身恒常地维持自身”而言，“存在”与古希腊语的“εἶναι”也有相通之处。然而，千万要注意的是，汉语的“存在”在狭义上仅仅指“以有形的或物质的方式在时空中出现”，这层含义比广义的“εἶναι”要狭窄，因为非物质性的东西也可以被说成“εἶναι”（即：自身作为自身起作用）。^① 所以，在有些场合我们不得不用“存在”来翻译“εἶναι”的时候，一定要把“物质性”概念从“存在”这个词中隔离出去，只保留“自身作为自身起作用”这层含义，只有这样，我们才能顺利地谈论“知识之存在”（the being of knowledge）、“美德之存在”（the being of virtue）、“虚假之存在”（the being of falsity）之类的概念。当然，如果有人愿意把它们说成“知识之是”、“美德之是”和“虚假之是”之类，我也不反对，只是让读者更难以理解罢了。

最后考察一下“有”。“有”的字源是“手”（又）中持“肉”（月），表示“持有”或“拥有”（to have, to possess）。这个意义上的“有”与“εἶναι”有较大差别，这点已经由陈康等人多次强调了。但是，“有”可以脱离人格化的含义而表示更一般的“存有”（there is），这就与“在”（自身出场）的含义很接近了，在这个意义上它与“εἶναι”也可以相通。

回到古希腊语的“εἶναι”。当一个事物（X）“作为”该事物“自身”而“出现-出场”的时候，希腊人表达为“ἔστι X”（there is X），或

^① 柏拉图在《智者》（246a 以下）中谈到，希腊人当中也有一些人只承认物质性的东西“εἶναι”，这种狭义的“εἶναι”与汉语的“存在”有更大程度上的一致性。

者“X ἔστιν”(英语直译为“X is”,通常译为“X exists”)^①。这个“自身作为自身而出场”相当于我们汉语通常说的“存在”,或“存有”意义上的“有”,故我们说“X 存在”或“有 X”。如果说“οὐκ ἔστι X”(there is no X),意思则是“没有 X”或“X 不存在”。如果 X 指某个有生命的东西(譬如:某人),那么,“οὐκέτι ἔστι X”表示 X“不再存在”了,即“不再活着”了,他“死”了。X“死”了,意思是 X“终结”了,即 X 不再“作为”X“自身”而“在场-出现”了。

当一个事物(X)“作为”某个“性质”、“状态”、“种类”等等(Y)而“出现”的时候,希腊人表达为“X Y ἔστιν”^②或“X ἐστὶ Y”(X is Y)。例如,“天-蓝色的-ἔστιν”,这意思是说,“天”作为“蓝色的”而“自身显现出来了”。这个“自身作为……而出现”(自身显现为……、自身出场为……)相当于我们现代汉语通常说的“是”,故我们说“X 是 Y”,例如:“天-是-蓝色的”。这种用法的“是”在汉语里往往被理解为“判断词”,似乎只与“判断主体”的“断定活动”有关(表肯定、表断真),但实际上,它首先表示“判断对象”自身的“出现-出场”这个“活动-事件”(表事实)。判断对象的“是”(“自身持存-显现”,即“事实”)是第一位的,判断主体对“是”的指明(“肯定-断真”)是第二位的。至少对于古希腊语的“εἶναι-ἔστιν”,我们应该这么来理解。

无论“X ἔστιν”还是“X Y ἔστιν”(换言之,无论 ἔστιν 用作不及物动词还是及物动词,或者,用 G. E. L. 欧文的话说,无论是“完全

① “ἔστι(ν)”是“εἶναι”的现在时主动态直陈式第三人称单数。

② 古希腊语常常把动词放在句末,这点与英语、汉语的习惯都不一样。

用法”还是“不完全用法”),这两个句子都具有一样的功能,即都是对“X”的“活动-事件-状况”的“表达-指明-报道”。一方面,“X ἐστίν”指明:X“作为”“自身”而“出现-在场”,“有”一个X,X“存在-活着”;另一方面,“X Y ἐστίν”指明:X“作为”“Y”而“出现-在场”。^① 尽管“完全用法”常常表示“存在”,而“不完全用法”常常表示“断真”,但实际上,“表存在”中也有“表断真”的一面,“表断真”中也有“表存在”的一面,两者是不可以截然分离的。许多学者注意到“存在”和“是”的巨大差异,但是似乎很少人揭示出它们的这种内在一致性或同构性。^② 正因为“存在”和“是”有着这种“同构性”(即“自身维持自身”,“自身作为……而出现”),古希腊人才自发地用同一个词来表达它们,难道不是吗?由此观之,“是派”和“存在派”之间争得你死我活,实际上是“自家人不认得自家人”。

“存在”和“是”本是同一回“事情”,但确实也有某种内在的分裂,因为“εἶναι”可以从不同的视域得到理解,譬如:从“在场”的视

① 正如布朗(L. Brown)指出的那样,“X is”和“X is Y”之间的关系就像“Jane teaches”和“Jane teaches French”之间的关系。参考卡恩(Ch. H. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, 2009),第112页。的确,某动词后面是否接表语不应该影响该动词根本含义,这种情况也适用于动词“to be”。

② 卡恩似乎已经注意到了这点。他在发表于2004年的一篇论文(A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being)中表示,谓述用法和存在用法是相互依存的。首先,“einai”的系词用法暗含着“存在”含义,“在希腊语这样的自然语言中,一个谓述性断定表示对于一个主体而言某种情况是真的,而且(通常情况下)为了谓述成为真的,该主体必须存在。如果一开始就没有主体,就不会有肯定的谓述”,其次,“einai”的存在用法潜在地具有“谓述”含义,当“einai”后接一个谓词的时候,它不会丧失其表存在的意思。参考卡恩(2009),第112页以下。

域理解“εἶναι”会通往某种“本体论”或“在场的形而上学”，从“命题-断真”的视域理解“εἶναι”会通往某种“命题逻辑”，从“生存”的视域理解“εἶναι”会通往某种“生存哲学”或“生命哲学”。西方哲学的历史已经向我们彰显了这一点。且不谈其他哲学家，就柏拉图（尤其《智者》）而言，他对“εἶναι”的理解明显兼容了前两种视域，而第三种视域则并不明显，尽管他把“εἶναι”和“爱智者的生存方式”，把“μὴ εἶναι”和“智者的生存方式”对应起来了。

当然，如果要把问题“分析”清楚而不是“和稀泥”的话，我们还必须把“εἶναι”、“τὸ ὄν”、“τὰ ὄντα”、“τὸ μὴ ὄν”和“οὐσία”等等放在一起具体地来辨析，而不能仅仅抽象地谈论“εἶναι”。对此，我认为区分清楚“词性”仍然是首要的事情。汉语常常从形式上分不出动词和名词，比如“存在”，可以是动词，也可以是抽象名词，而“是”常常被用作“系词”或所谓“判断词”，连“动词”都谈不上，更谈不上“分词”、“动名词”及其单复数之类的了。诚然，我们在现代汉语句子里使用“存在”和“是”的地方，古希腊语句子通常用了“εἶναι”及其各种变式，但是，这并不意味着汉语的“存在”或“是”能够直接对应于“εἶναι”。“εἶναι”的各种变式或限定形式反映了印欧语言特有的思想方式，它们与经典汉语思想方式之间有着巨大鸿沟。且不说汉语，甚至连英语、德语和法语这些与古希腊语同属印欧语系的语言在遇到上述语词的时候也不得不“生造”出一些表达式来。因此，我们在理解和翻译上述这些语词的时候遇到困难是必然的。如果我们一定要在汉语里面来谈论古希腊人的思想，就必须在一定意义上“改造-打造”出一套合适的表达式，并力图用这套表达式来“接近-传达”它们。这套表达式对于汉语而言一开始肯定是

“陌生的”，但是随着应用的推广，它们或许就为越来越多人接受了。

现在让我们回顾并总结一下“εἶναι”的含义。作为动词，它的原始含义表示“自身持存”、“自身维持自身”、“自身作为……而出现”。尽管“εἶναι”有这样一种原始含义，它在具体语境中却体现为不同的“用法”，譬如一些人所谓的“存在用法”、“断真用法”和“系词用法”。归根到底，“存在”即“自身出场并维持自身”；“真”即“自身作为自身而出现”（所谓“无遮蔽”也应归到此义）；而所谓“联系”，即“X 作为(as) Y”的这种“作为”结构。在具体语境中，我们可以把“εἶναι”翻译为“存在”、“有”或“是”，有时候甚至可以译作“实在”、“实是”等等。

柏拉图在《智者》中已经注意到“εἶναι”的多重用法。^① 亚里士多德则更明确地区分出“εἶναι”的多种用法。^② 他们都批评巴门尼德把“εἶναι”了解为单义的而犯了错误。^③ 亚里士多德至少从三个维度上来解释“εἶναι”。第一个维度是基本命题结构(X 是 Y)，据此他也区分了“就偶性而言”(κατὰ συμβεβηκός)和“就自身而言”(καθ' αὐτό)的“τὸ ὄν”。我们或许可以说他分析出了“εἶναι”的“系词用法”。第二个维度是命题的真值，据此他说明了“εἶναι”的“断真用法”。他说，“εἶναι”表示“真”，“μὴ εἶναι”表示“假”，类

① 例如，他区分了“绝对用法”(αὐτὸ καθ' αὐτό)和“相对用法”(πρὸς ἄλλον)，见《智者》，255c12-13。

② 亚里士多德《形而上学》，第五卷(Δ卷)，1017a7-1017b9。

③ 柏拉图在《智者》中点名批评了巴门尼德。亚里士多德在《物理学》18622-25中直接反对巴门尼德把“τὸ ὄν”(εἶναι)理解为单义的。

似于“肯定”和“否定”的情况。^① 第三个维度是把“εἶναι”了解为一般的“实义动词”，^②从而指出它有“可能”和“现实”两个层面的含义。

“ὄν”是“εἶναι”的中性单数分词(相当于分词 being)。在这个分词前面加上冠词也能形成一个名词,即“τὸ ὄν”(相当于动名词 being,或 that which is)。需要注意的是,分词“being”和动名词“being”的含义是不一样的。我们可以举两个例子:(1)“Being a parent is not always easy”;(2)“All beings are equal”。不难看出,分词“being”还具有较强的“动词”特性,而动名词“being”已经完全“概念化”了。按照前面的说明,分词“ὄν”(being)可以了解为“自身出现着”、“自身作为……而在场”,有时可译作“存在着的”。副词“ὁντως”是从分词衍生出来的,可以了解为“自身作为自身而出现的方式”,通常可译作“真实地”或“真正地”,与“ἀληθῶς”同义。此外,由分词的与格单数形成的习惯用语“τῷ ὄντι”与“ὁντως”一样体现了“εἶναι”的“表真含义”,可译作“实际上”或“事实上”。

动名词“τὸ ὄν”(being)的含义有抽象和具体之分。含义 A(大写的 Being)是最抽象的,相当于“εἶναι”这个动词表示的那种“活动-事件”“本身”。对于柏拉图而言,它也就是“τὸ ὄν”这个“理念”。这一层含义的“τὸ ὄν”勉强可译作“存在”或“是”(注意:这里

① 亚里士多德《形而上学》,1017a31 以下。

② 这个意义上的“εἶναι”与“看见”(ἰδεῖν)、“知道”(ἐπίστασθαι)和“静止”(ἡρεμεῖν)等动词相提并论,其作为“动词”的含义显而易见。