

序

這裏是一本在教課之餘經八九個月的時間草成約二十萬言的小冊子；它的內容正如它的標題所表示的：柏拉圖巴曼尼得斯篇的繙譯和註釋。註釋約爲譯文的九倍。「柏拉圖」這個名子在國內已流傳得相當的普遍了。若人談論到柏拉圖的著作，幾乎異口同聲的皆舉出國家篇（所謂「共和國」或「理想國」！）來，彷彿這篇「談話」是他的思想的代表，甚至是他的思想的大成。如若在很少幾個讀過柏拉圖全集的人中還有未全忘記了巴曼尼得斯篇的，他至少不將這篇舉出，彷彿它的位置遠在國家篇之下一樣。這本小冊子在這樣的情況下問世，它和世俗關於巴曼尼得斯篇的評價顯然背馳，於是我們不能無所解說。以下的解說乃依次回答這四個問題：（一）何以譯，（二）何以註，（三）如何譯，（四）如何註這篇「談話」。

（甲）國內的哲學研究現在顯然有兩派，一乃不和西洋哲學接觸依着中國固有的哲學的路徑研究的，一乃在西洋的哲學研究方式裏研究的。前一種研究在學術上自成一個區域，

非我們所敢論說。在後一種研究裏近幾年來產生了一個趨勢；它採取了萬有論的方向。在這趨勢裏已創成了不同的玄學系統；然而將來的研究比較已往的創造尤其使得我們關心。因此我們拋棄了關於後者的評價而來爲前者做一些基本的工作。我們相信，總會有人贊同我們的話：即在純粹理性批判產生以後建設一種萬有論至少不是一件容易的事。我們誠然不必默守一家言；化康德爲「劇場偶像」倒反違背批判的精神。建設新的萬有論并非原則上不可能；然而兩個基本條件必先滿足：即純粹理性批判的了解和純粹理性批判以前萬有論的了解。純粹理性批判在西洋哲學研究區域裏仿佛一座關隘，關後儘可有方向分歧的路徑，但人既至關口必先過關；此外并無一條非危機四伏的道路可以領導至那將來的路線。因此純粹理性批判的了解是必須的。再者，萬有論是西洋上古中世哲學的中心，其勢力直達一七八一年純粹理性批判問世以前。如若人了解了康德這書，并且又超出了他的範圍，然而僅此仍然不能建設新的萬有論。人必須認識一七八一年以前的萬有論：它的問題和問題的解答。最能滿足這個需要的在柏拉圖的「談話」首推巴曼尼得斯篇。從問題認識裏上古中世萬有論的優點和劣點始瞭然可見，後者亦即是它所以中斷的原因。承受以前未解決的問題，加以前人所未見的問題，繼續研究，採取前人的優點，避免他們的覆轍，這乃是有成功希望的正常方法。在這個條件未備以前，在西洋哲學研究的方式裏作萬有論的嘗試不僅多是「數典忘祖」，而且必然是徒勞無功。人跳不出歷史；研究哲學問題不能不先認

識哲學史。爲了供給後之來者一些關於西洋古代萬有論的基本知識，因此譯巴曼尼得斯篇。

(乙) 柏拉圖的著作之中不但國家篇是在國內最爲人所知道的，而且唯一發生影響的也就是費都篇——國家篇這一時期中的「相論*」。這個「相論」的主要點乃是以一個和事物「同名」的「相」解釋個別事物；如若我們用一句話來代表它的精義，那就是費都篇裏的「由於美一切美的美」。費都篇——國家篇時期中的「相論」誠然是西洋哲學史上幾個影響很大的思想之一，它近傳至亞里士多德，遠傳至僕羅丁，甚至間接的支配了整個的中世紀；然而它在近代的初年已一蹶不振，「相」的地位爲自然律所代替。(這個現在即在歐洲也少有人知道的變遷我們這裏從略，只暗示以下一點，即它回溯至中世紀的一個阿刺伯的哲學家。)但首先放棄這個學說的不是任何其他的人，乃是那偉大的，勇於自新的柏拉圖自己；他在老年以一種範疇論代替了那個「同名」的「相論」。這個範疇論的認識不僅對於研究西洋哲學史的人重要，而且那個學說自身在系統哲學方面至今仍有其價值。這個範疇論即存於巴曼尼得斯篇中。欲使後之來者辨別柏拉圖哲學中的精華與糟粕以資問題研究時的借鑑，因此譯巴曼尼得斯篇。

二

(甲) 柏拉圖的著作已幾乎每篇是一個謎，或每篇至少包含一個謎了；然而巴曼尼得斯篇乃是一切謎中最大的一個。研究柏拉圖哲學的人對這篇「談話」有兩個不同的態度：一即努力猜這個謎，一即認它是個謎而畏縮。猜謎的工作始自新柏拉圖派，經過了一千數百年至今尚無一人猜透。畏縮不前的人呢，他們幾乎將這篇「談話」不能卒讀。這是一位對於柏拉圖研究并非毫無貢獻的人 Otto Apelt 所敘述人讀這篇「談話」的情形，而且還得了另一個曾負盛名的柏拉圖學者 C. Ritter 的同意。這樣，如若僅將這篇「談話」逐譯為中文，不加解釋，最好的結果是介紹一個希臘的謎，甚至為這篇「談話」增添些不能卒讀它的人。這樣，我們的繙譯只是徒勞；我們所以繙譯的目的完全不能達到。所以繙譯以外必加註釋。因此註巴曼尼得斯篇。

(乙) 然而這篇談話的註釋決不只是爲了那些畏謎退縮的人的，尤其是爲了那些猜這個謎的人的。後一種人在現代大多數同時是古文字學家**或在這一學科裏有深厚基礎的人。在他們關於這篇「談話」所有的各不相同的全部解釋裏我們未能尋得一個可以同意的，然而他們的部份工作裏有些我們採取，有些我們反對。關於後者如若我們希望能說服他們，以及使其他嘗試解釋這篇「談話」的人不採取那些意見，那決非空泛的言論所可奏效。我們必須和他們立於同一基礎上，採用同一方法，這樣方可免去無聊的爭辯，是非始可昭白。再者，我們關於全篇「談話」的解釋亦必以這樣的工作爲基礎；否則只是在已有的許

多私見之中再增添一個，彼此陷於混戰狀態中，永不能得一普遍同意的結果。最適合於上述工作的性質的不是數十萬言縱橫不羈的長篇論文，乃是一條一條各自獨立，然而不失其集腋成裘效果的註釋。因此註巴曼尼得斯篇。

三

(甲)關於翻譯，嚴幾道提出「信」，「達」，「雅」三個條件來。「信」可說是翻譯的天經地義：「不信」的翻譯不是翻譯；不以「信」為理想的人可以不必翻譯。「達」只是相對的。所謂「達」，從客觀方面看，乃指人從譯文裏可以順利的得到原文中的意義。完成這一點，譯筆的巧拙固然很有關，然而此外還有更重要的因素。它們是原文的內容和譯文讀者關於了解這個內容的準備。黑格耳論理學(Wissenschaft der Logik)的繙譯，無論文筆怎樣高妙，對於在哲學方面缺乏嚴格訓練的人必然是「不達」，因為對於同一人原文也是晦澀的。反之，紐約的街頭某日某時兩輛汽車相撞這一類報紙新聞的繙譯，無論文筆怎樣低劣，對於一般人必皆是「達」意的。所以譯文的「達」與「不達」不普遍的以一切可能的讀者為標準，乃只相對於一部份人，即這篇繙譯的理想讀者。也只有這些人方能評判，譯文是否滿足了這「達」的條件。「雅」可目為哲學著作繙譯中的脂粉。如若這類書籍的繙譯是忠實的依照原來的思想線索介紹一個本土所無的學說，那麼「雅」與「不雅」

只是表面上的問題。事實上只有內容不充的方借助於外表的修飾。而況「雅」與「信」又時常是不能并存的（其故詳後）。

如若我們再統觀這三個條件，我們可以發現，這裏有一個緘默的假設。這個假設事實上不只是嚴幾道一個人私有的，乃是許多人共有的；即繙譯只是爲了不解原文的人的。無問題的，繙譯是爲了不解原文的人的，然而不只是爲了不解原文的人的；反之，在學說方面有價值的繙譯同時是了解原文的人所不可少的。凡是稍微懂得些西洋古代哲學研究中校刊一部份的人，皆將毫不遲疑的贊同這話。試問：誰校刊柏拉圖或僕達丁的著作不參考Platino的繙譯呢？中國最古的繙譯是佛經繙譯。那些繙譯大師過去了以後，其他的人只敲著木魚唸經，不再想從原文去研究佛經中的意義。因此一般人關於理想的繙譯在校刊方面的價值絲毫不能想像。

理想的繙譯對於了解原文的人的功用還不僅在校刊方面。古代希臘文裏文句的組織不似現代歐洲文裏文句組織的有定規。因此往往一字和同句中這字還是那字聯合頗成問題。和不同字的聯合產生不同的意義，甚至影響對於整個思想的想法。如若一種繙譯在學說方面是有價值的，凡遇着這一類問題時，讀者皆可從它看出，譯者的看法是怎樣。如若一種繙譯在學說方面是無價值的，凡遇着這一類問題時，譯者盡其躲避的能事，結果使人看不出來，他對這個問題的解答是怎樣，也許他自己對此并無一定的解答，甚至不知此處有問

題。我們固然不勞譯者爲我們解答問題，然而卻希望他對我們表示，他對一問題的看法，以擴充我們的眼界，以便自動的解答問題。有學術價值的能做到這點，無學術價值的不能。因此前者對於了解原文的人也同時有大的功用。現在或將來如若這個編譯會裏的產品有能使歐美的專門學者以不通中文爲恨（這決非原則上不可能事，成否只在人爲！）甚至因此欲學習中文，那時中國人在學說方面的能力始真正的昭著於全世界；否則不外乎是往雅典去表現武藝，往斯巴達去表現悲劇，無人可與之競爭，因此也表現不出自己超過他人的特長。

（乙）對於繙譯哲學著作的普遍意見決定了我們如何繙譯巴曼尼得斯篇。「信」是這篇繙譯的不可動搖的基本條件。「達」只相對於在系統哲學方面曾受過不少訓練，關於希臘哲學又有相當了解的人。「雅」，只在不妨害「信」的情形下求其完備。此外最注意的：乃是在譯文中明白的表示，關於原文裏每一句的構造我們的看法。這樣的繙譯，若用已成的名詞表示，乃是直譯。直譯不但常常「不雅」，而且還會冒「不辭」的危險。凡遇着文辭和義理不能兼顧的時候，我們自訂的原則是：寧以義害辭，毋以辭害義。「言之無文，行而不遠，誠然是歷史上已經驗證了的名言，然而我們還要補充以下兩句話，即：文勝其實，行遠愈恥。漢、魏、六朝的著作前人已目之爲文章之衰：這可以爲我們這兩句話作佐證。然而另一方面我們絕對的避免矯情動俗的伎倆；凡變通言詞於義無礙的時候，則我們

即放棄「不雅」，「不辭」的直譯。

極求滿足「信」這個條件的繙譯不但時常「不雅」和「不辭」，而且有時還不能避免不習慣的詞句；繙譯一事的本性造成這樣的情形。繙譯哲學著作的目的是傳達一個本土所未有的思想。但一種文字中習慣的詞句只表示那在這種文字裏已產生了的思想，而且也只能表示它。因此如若一個在極求滿足「信」的條件下做繙譯工作的人希望用習慣的詞句傳達在本土從未產生過的思想，那是一件根本不可能的事。在這樣的情形下若人不犧牲文辭，必犧牲義理；不犧牲義理，必犧牲文辭。這決不是主觀的偏見，史事可爲我們證明。如若我們以佛經繙譯中的某某部份和它同時代的文章比較，我們會發現它們所用的詞句有好多完全不同。如若後者是當時的標準著作，前者即無可諱言的在當時是「不通」。佛經的譯文到現在已普遍的流傳了千百年，經過了千百年間的諷誦對於我們仍然是不習慣；當它初問世時，它給那時代的人在文字方面一種甚麼印象，我們不難想像了。

在以下的繙譯裏「不雅」，「不辭」，以及不習慣的詞句皆有，其故乃在它極求滿足「信」這個條件。最受人攻擊的將是在第二部份中常常出現的兩句：「如若一是」和「如若一不是」。無可諱言的，它們不是中文裏習慣的詞句，因爲自從有了中國語言文字以來，大約還未有人講過這樣的兩句話。所以還未有人講過它們，因爲還未有人這樣思想過。正因爲還未有人這樣思想過，所以我們纔繙譯這篇「談話」；否則又何必多此一舉？

誠然，我們可以將這兩句話講得合乎中文的習慣些，譬如講：「如若有一」和「如若沒有一」。這兩個句子雖然仍不能普遍的爲人了解，但困難不是它們不合乎造句的習慣，乃是它們的內容仍嫌太抽象。假設我們不講「如若有一」，卻講「如若有錢」，那麼這句的意義即盡人皆知了。然而兩句的構造相同；彼此間的差異只在內容的抽象與否。代替「如若一是」和「如若一不是」我們還可講得既合乎中文裏的習慣，又可以普遍的了解，譬如說：「如若一存在」和「如若一不存在」。這大約是兩句投合一般人的口味的譯文，然而它們所表示的不是原文中的意義（其詳見註中）。因爲極端的遵守「寧以義害辭，毋以辭害義」的原則，我們採取了這兩個不習慣的詞句。這樣的選擇必不能免於那些對於繙譯是甚麼從未仔細思考過然而即有所主張的人的指責。然而這樣的指責不是可怕的。最可怕的乃是處事不忠實；爲了粉飾「文雅」不將原文中的真相，乃更之以并不符合原義的代替品轉授給一般胸中充滿了愛智情緒而只能從繙譯裏求知識的人們，那是一件我們不敢爲——且不忍爲——的事！

四

註釋不是一件簡單的事。古代哲學著作的註釋必從不同的兩方面入手，方可希望有差強人意的結果。這兩方面在西洋的學科中乃是所謂古文字學和哲學。在中國學術史上註釋

是重要的學說活動之一，其中似乎也可以辨別兩個完全不同的方向。其一是某者某也的文字解釋，另一是縱橫不羈的義理解釋。前者或當於西洋的「古文字學的解釋」，但範圍比較狹小很多；後者相當於西洋的「哲學的解釋」，但自由的程度有過無不及。這本小冊子裏的註釋由上述兩個不同的方面出發。它同時力求避免文字解釋的零碎狹隘和義理解釋的空虛中樓閣；它的主要目標乃在以古文字學為基礎建設一個哲學的解釋，由解釋一字一句以解釋一節一段，由解釋一節一段以解釋全篇的內容，由解釋全篇的內容以解釋全篇「談話」在柏拉圖整個思想中的位置。解釋哲學著作唯有「哲學的解釋」始能勝任；但這種解釋必以原著的內容為依歸，不能借題發揮，敘述自己的思想，它必採用古文字學中校刊，釋義，考證等等方法。因此我們的註釋包括以下幾項：

- (一) 文字的校刊；
- (二) 詞句的釋義；
- (三) 歷史的考證；
- (四) 義理的研究：
 - (1) 論證步驟的分析，
 - (2) 思想源流的探求，
 - (3) 論證內容的評價。

各項中份量的多寡恰巧和排列的次序相當。文字的改動最少。理想的校刊乃是在流傳的讀法尋出字句的意義來，不在多作「揣測」(Konjektur)。詞句的釋義一項除包括原文中困難字句的詮釋外，還包括關於繙譯的解說，即爲何譯爲如此如此。歷史的考證中有幾條過份冗長，不能納入註中。其一自成一篇，作爲本書的附錄。此外幾條歸入另一篇短文中，單獨發表。義理的研究乃註釋中的中心部份，它所佔篇幅也最長。其中第(1)類乃指示初學巴曼尼得斯篇中的思想路線，第(2)類以備研究希臘哲學史者的參考，第(3)類以資研究哲學問題的借鑑。(一)(二)(三)以及(四)(2)乃和古文字學家的商酌。各項各類合併乃爲輔助後之來者了解巴曼尼得斯篇。

這本小冊子的動機和它所採用的方法約略如上。它是在昆明時期的產品；但是也只有在昆明它始能產生。其中的譯文和古文字學方面的工作大部份成於斗室油燈除了樓下不足擾人工作的猪和牛的聲息以外更無其它音響的鄉村夜晚裏；其中哲學方面的工作大部份成於往來鄉居和學校間二十里左右的松堤和田埂上的獨行踽踽中。生活誠然是簡陋艱苦，然而那種環境倒是合宜於工作的。

但雖有合宜於工作的環境，若無工作的材料和工具，實際工作仍然不能產生。關於材料和工具這一層我們首先感謝北京大學湯錫予先生的未雨綢繆，預先爲我們購置了一部柏拉圖的原文全集，其次感謝清華大學書籍中亞里士多德的原著幾種。此外，平素讀書時書

中隨處塗寫的不良習慣在這書籍缺乏的時候幸能供給許多此外不可獲得的材料。再加上幾本隨身的書籍，於是工作的材料和工具的問題可以得了解決。誠然，還有許多書籍我們應當參考，但未能做到。然而直接的史料皆應有盡有了。至於那些書的參考唯有留待它年。

賀自昭先生主辦西洋哲學名著編譯會，要我們選譯柏拉圖的「談話」。自昭先生研究黑格耳有年，並且正着手繙譯黑格耳的論理學（*Wissenschaft der Logik*）。黑格耳的論理學在內容方面至今仍是後無來者，如若它前有古人，那就是柏拉圖的巴曼尼得斯篇。因此，若爲這個編譯會稍盡棉薄，在柏拉圖的著作中以譯註本篇「談話」爲最合宜。然而這不是一件輕而易舉的事。前在西南聯合大學近在中央大學皆與許多可敬可畏的師友和同事共處，我們本多質疑請益的機會，然而他們各有專務，不敢擾亂他們的清思，強他們作捨己耘人的工作。因此我們料想這本小冊子不能免於錯誤。錯誤若果真不能免，它們的糾正有待於高明。然而最希望的乃是細閱了全書加以思考後的批評。

三十一年十月，陳康補識於陪都嘉陵江畔。

參看附錄一註三

參看附錄一註一

注中所引希臘字在底稿中皆係原文，排印時以無希臘文字模，乃一一以拉丁文字母轉寫，以成此非驢非馬之形狀。此種變通，純粹由於事實上之困難。後之讀者，幸能體會今日之情形，勿爲求全之毀！

陳康又識。

柏拉圖巴曼尼得斯篇

緒論

凡是讀過柏拉圖全集的人都知道，在這位哲學大師的著作中巴曼尼得斯篇是最難了解的一篇「談話」。這篇著作的結構尚比較的簡單；除了引論而外它包含量和質兩方面皆不平均的兩部份，即單從表面上看去，已可知全篇的重心在第二部份。第一部份誠然已經不易了解，但最困難的還是在了解第二部份。這裏我們遇着兩個問題：即（一）第二部份裏所講的究竟是甚麼？（二）它和第一部份的關係是甚麼？

這兩個問題皆發現已久。關於其中的第一個在古代即已有兩種不同的解答，所謂論理的解釋和玄學的解釋。前者以爲這篇「談話」的第二部份只是形式論理學方面的訓練，後者以爲這裏面却包含着柏拉圖的玄學系統。這兩種解釋直至現在仍各有其代表。主張前說的大約皆是些系統哲學方面的訓練不豐，以致不能深入的研究這篇「談話」的人；主張後說

的乃是那些不根據文字探求義理，却反根據成見以曲解文字的人；古代的代表是新柏拉圖派，在最近幾年中是 Max Wundt (Platons Parmenides, Stuttgart 1935)。

然而這兩種解釋在它們所有的缺點以外也還有它們的優點：一種解釋的缺點却正是另一種的優點。論理的解釋正確的認清了第二部份中推論的懸擬性質，卻疏忽了其中的哲學思想；玄學的解釋努力在第二部份裏探求哲學思想，却忘了推論的懸擬性質。無論古代的新柏拉圖派或當代的 M. Wundt 皆以爲：第二部份中每一組推論皆同樣的有一積極的結果；這些結果合併起來即是柏拉圖的玄學系統。這裏有一個如若指明出來使人失笑的疏忽，懸擬判斷中的結果 (Folge) 客觀有效與否須視其前提客觀有效與否。全篇「談話」中無一處肯定，各組推論的前提是同樣的客觀有效的。因此各組推論的結果在柏拉圖自己的眼中并非皆是斷定的 (kategorisch)。既然如此，這些結果的合併如何能構成柏拉圖的玄學系統？

關於以上所舉的兩個問題中的第一個柏拉圖學者直至現在未給人一個滿意的解答。關於那第二個問題，即第二部份和第一部份的關係是甚麼，情形也同樣的使人失望。後一問題受了以下兩點的影響不能得到正確的解答。(1)自十九世紀以來的希臘學說的學者造成一個至今仍有勢力的傳統意見：即柏拉圖主張「相」的分離；而且他們以爲這樣的意見是直接根據亞里士多德的記載的。因此巴曼尼得斯篇中的「少年蘇格拉底」被認爲代表柏拉圖自

己。(2) 柏拉圖學者又以爲這位哲學家不能敘述他人對他自己的批評，除非他已知道，如何反駁那些批評。這樣，以下的解釋就產生了，即本篇「談話」中第二部份乃是反駁第一部份中所加於「少年蘇格拉底」的批評的。這是大多數柏拉圖學者對於以上所舉的兩個問題中的第二個的解答。然而這個解答只建築在傳統的意見上，並不以事實爲基礎。在本篇「談話」的第二部份中第一部份裏的論證誠然有許多重複出現，但并未遭遇反駁。而且這種解釋所根據的傳統意見，即依據亞里士多德的記載柏拉圖主張「相」的「分離」，也與事實不符合。關於這一點以下一書中有詳細的考證：Cung-Hwan Chen, *Das Chorismon-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940 (S. 5-10)。

這是從新柏拉圖派直至現在一千幾百年間西洋關於本篇「談話」研究的結果：即以上所舉的兩個問題無一得到正當的解答。這是一件極其自然的事，即人不能安於這個困難的境地；反之，人必謀一出路。最簡易的辦法是將這篇「談話」的兩部份分開，以希冀它們之間相互關係一問題不解自解。這乃是智窮力盡的表現；然而事實上確有人取此途徑，并且明白的表示，其目的乃在避免以上所舉的第二個問題。然而真實的困難決不任人這樣躲避。我們且暫容忍那些採取簡易途徑的學者，假設這篇「談話」的第二部份原來是一篇單獨的著作；第一和第二兩部份以後始合併爲一篇，即現在所流傳的巴曼尼得斯篇。除非人能爲我們更進一步證明：這樣的合併不由於柏拉圖自己；否則我們仍須問：何以柏拉圖合

并它們？如若人能指出兩部份合并的關鍵來，人即也可以解釋第一部份和第二部份有何關係。這樣，簡易的途徑事實上却迂遠的；它只將問題推遠了一步，并未解決它。

這是關於本篇「談話」在西洋研究的狀況；爽直的講，這篇值得人類驕傲的偉大奇著至少從古代新柏拉圖派以來還未有人了解。這是我們後進的責任，時時想念着前人的失敗重新努力去了解它。這種努力的成功我們似乎可以期望於所謂「歷史的解釋」，然而事實上却不然。A. E. Taylor 在他的巴曼尼得斯篇的英文繙譯中足註裏所爲的決非理想的方法。他心中念念不忘當時希臘數學方面的困難，於是斷章取義來湊合這事實。即使他的每一解釋皆無問題（但事實上却往往與此相反），我們是否即能因此了解全篇「談話」？而且他所解釋的只是全篇數十分之一，那些他無法和上述事實湊合的又將如何？「Die Wahrheit ist das Ganze」。「歷史的解釋」一變而爲斷章取義！正當的了解我們如何能期望於它？再者，據說 Cornford 關於本篇「談話」的書亦高揭「歷史的解釋」的旗幟；他以爲第二部分乃辨別字的歧義。原書未見，不敢多言；然而僅就這點看，恐怕他未免以白水更換醇酒吧！

二

正如人不能了解一件藝術作品，如若人不能把握着它所表現的理想，同樣人不能了解