

汉译世界学术名著丛书

巴曼尼得斯篇

〔古希腊〕柏拉图 著



汉译世界学术名著丛书

巴曼尼得斯篇

〔古希腊〕柏拉图 著

陈康译注



商务印书馆

1985年·北京

汉译世界学术名著丛书

巴曼尼得斯篇

〔古希腊〕柏拉图 著

陈 康 译注

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北 京 新 华 印 刷 厂 印 刷

统一书号：2017·287

1982年8月第1版	开本 850×1168 1/32
1985年5月北京第2次印刷	字数 246千
印数 7,700册	印张 13 插页 4

定价：2.70 元

ΠΛΑΤΩΝΟΣ
ΠΑΡΜΕΝΙΑΗΣ

根据 Platonis Opera (Scriptorum Classicorum
Bibliotheca Oxoniensis), recognovit Ioannes
Burnet, Tomus II, Oxonii 译出

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1983年5月

重 印 说 明

《巴曼尼得斯篇》是古希腊哲学家柏拉图的重要著作，陈康先生在深入研究的基础上译出本文，并详加注释，于1944年由重庆商务印书馆出版。因年事已久，坊间早已售缺，即一般图书馆，亦不多觐。现应西方哲学史教学研究工作者要求，并征得陈康先生同意，特将此书重印。这次重印除校正原版排印中的一些讹误，并将当时因限于印刷条件，转用拉丁字母排印的希腊字改回希腊字母外，其余一仍其旧。陈康先生曾用德文著有论柏拉图《巴曼尼得斯篇》的文章一篇，系全书综述，这次由王太庆同志译出，附于书后，以助读者了解全书要旨。本书重印工作，多承汪子嵩同志关注和协助，在此誌谢。

商务印书馆编辑部

1981年6月

目 录

凡例	3
序	5
绪论	15
巴曼尼得斯篇	23
附录一 “少年苏格拉底”的“相论”考	365
附录二 论柏拉图的《巴曼尼得斯篇》	386

凡 例

1. 本书中的翻译以 J. Burnet 的校勘本 *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Platonis Opera, Tomus II* 为底本,凡采取另一读法时,皆于注中随处说明。
2. 译文中附印 Henricus Stephanus (巴黎 1578 年) 本页数,唯每页中的分段 (A, B) 在译文里不能和在原文里完全符合。
3. 注文每条不从中国成例置于一字或一句之下,乃置于最可能短的一节或一段之下。
4. 注文每条标以数字,以便参考。如[注 20]即指注文第二十条。
5. 注文每条有时复标明其中段数,以便参考。如[注 127(1)]即指注文第一百二十七条的第一段。但若某条虽包含数段,然而此后无一处参考这条中任何一段时,即从减略,不再标明段数。
6. 注文每条皆标明所解释的见于 St. 本中的页数,如[注 37] 129A。
7. 注文每条仅举出所解释的一段、一节或一句的首二字和末二字,不录全文,如[注 37] 129A “许多……物的”。如涉上下文,即举出三字,四字……,如[注 88] 132B “每个……个思想”, [注 182] 137D—138A “那么它……的对”,甚至节取上一句中的末一字或下一句中的首一字。事实上这字已不在所解释的范围以内,放置于括弧中,如

[注 193] 138D [能] 进入任何的里, [注 65] 131A “苏格……底说[怎]”。

8. 如所解释的仅为一词或一短句, 其中字数在四个以内, 即抄录全文, 如[注 310]132A 联结。
9. 注中所引地名人名, 凡已有一定音译的, 无论其适当与否, 皆从俗译, 如雅典, 亚里士多德。
10. 注中所引人名, 凡尚无一定音译的, 即以拉丁字母依希腊文原文拼法写出, 不另音译, 如 Kratylos。

序

这里是一本在教课之余经八九个月的时间草成约二十万言的小册子；它的内容正如它的标题所表示的：柏拉图《巴曼尼得斯篇》的翻译和注释。注释约为译文的九倍。柏拉图这个名字在国内已流传得相当普遍了。若人谈论到柏拉图的著作，几乎异口同声的皆举出《国家篇》（所谓《共和国》或《理想国》！）来，仿佛这篇《谈话》是他的思想的代表，甚至是他的思想的大成。如若在很少几个读过柏拉图全集的人中还有未全忘记了《巴曼尼得斯篇》的，他至少不将这篇举出，仿佛它的位置远在《国家篇》之下一样。这本小册子在这样的情况下问世，它和世俗关于《巴曼尼得斯篇》的评价显然背驰，于是我们不能无所解说。以下的解说乃依次回答这四个问题：（一）何以译，（二）何以注，（三）如何译，（四）如何注这篇“谈话”。

—

（甲）国内的哲学研究现在显然有两派，一乃不和西洋哲学接触，依着中国固有的哲学的路径研究的，一乃在西洋的哲学研究方式里研究的。前一种研究在学术上自成一个区域，非我们所敢论说。在后一种研究里近几年来产生了一个趋势：它采取了万有论的方向。在这趋势里已创成了不同的玄学系统；然而将来的研究比较已往的创造尤其使得我们关心。因此我们抛弃了关于后者的评价而来为前者做一些基本的工作。我们相信，总会有人赞同我们的话：即在《纯粹理性批判》产生以

后建设一种万有论至少不是一件容易的事。我们诚然不必墨守一家言；化康德为“剧场偶像”，反倒违背批判的精神。建设新的万有论并非原则上不可能；然而两个基本条件必先满足：即《纯粹理性批判》的了解和《纯粹理性批判》以前万有论的了解。《纯粹理性批判》在西洋哲学研究区域里仿佛一座关隘，关后尽可有方向分歧的路径，但人既至关口必先过关；此外并无一条非危机四伏的道路可以引导至那将来的路线。因此《纯粹理性批判》的了解是必须的。再者，万有论是西洋上古、中世哲学的中心，其势力直达 1781 年《纯粹理性批判》问世以前。如若人了解了康德这书，并且又超出了他的范围，然而仅此仍然不能建设新的万有论。人必须认识 1781 年以前的万有论：它的问题和问题的解答。最能满足这个需要的，在柏拉图的“谈话”首推《巴曼尼得斯篇》。从问题认识里，上古、中世万有论的优点和缺点始了然可见，后者亦即是它所以中断的原因。承受以前未解决的问题，加以前人所未见的问题，继续研究，采取前人的优点，避免他们的覆辙，这乃是有成功希望的正常方法。在这个条件未备以前，在西洋哲学研究的方式里作万有论的尝试，不仅多是“数典忘祖”，而且必须是徒劳无功。人跳不出历史；研究哲学问题不能不先认识哲学史。为了供给后之来者一些关于西洋古代万有论的基本知识，因此译《巴曼尼得斯篇》。

（乙）柏拉图的著作之中不但《国家篇》是在国内最为人所知道的，而且唯一发生影响的也就是《费都篇》——《国家篇》这一时期中的“相论”^①。这个“相论”的主要点乃是以一个和事物“同名”的“相”解释个别事物；如若我们用一句话来代表它的精义，那就是《费都篇》里的“由于美，一切美的东西美”。

^① 参看附录一[注 3]

《费都篇》——《国家篇》时期中的“相论”诚然是西洋哲学史上几个影响很大的思想之一，它近传至亚里士多德，远传至仆罗丁，甚至间接地支配了整个的中世纪；然而它在近代的初年已一蹶不振，“相”的地位为自然律所代替。（这个现在即在欧洲也少有人知道的变迁，我们这里从略，只暗示以下一点，即它回溯至中世纪的一个阿拉伯的哲学家。）但首先放弃这个学说的不是任何其他的人，乃是那伟大的、勇于自新的柏拉图自己；他在老年以一种范畴论代替了那个“同名”的“相论”。这个范畴论的认识不仅对于研究西洋哲学史的人重要，而且那个学说自身在系统哲学方面至今仍有其价值。这个范畴论即存于《巴曼尼得斯篇》中。欲使后之来者辨别柏拉图哲学中的精华与糟粕，以资研究问题时的借鉴，因此译《巴曼尼得斯篇》。

二

（甲）柏拉图的著作已几乎每篇是一个谜，或每篇至少包含一个谜了；然而《巴曼尼得斯篇》乃是一切谜中最大的一个。研究柏拉图哲学的人对这篇“谈话”有两个不同的态度：一即努力猜这个谜，一即认它是个谜而畏缩。猜谜的工作始自新柏拉图派，经过了一千数百年至今尚无一人猜透。畏缩不前的人呢，他们几乎对这篇“谈话”不能卒读。这是一位对于柏拉图研究并非毫无贡献的人 Otto Apelt 所叙述人读这篇“谈话”的情形，而且还得到了另一个曾负盛名的柏拉图学家 C. Ritter 的同意。这样，如若仅将这篇“谈话”逐译为中文，不加解释，最好的结果是介绍一个希腊的谜，甚至为这篇“谈话”增添些不能卒读它的人。这样，我们的翻译只是徒劳；我们所以翻译的目的完全不能达到。所以翻译以外必加注释。因此注《巴曼尼得斯篇》。

(乙)然而这篇谈话的注释决不只是为了那些畏谜退缩的人的，尤其是为了那些猜这个谜的人的。后一种人在现代大多数同时是古文字学家^①或在这一学科里有深厚基础的人。在他们关于这篇“谈话”所有的各各不同的全部解释里，我们未能寻得一个可以同意的，然而他们的部分工作里有些我们采取，有些我们反对。关于后者，若我们希望能说服他们，以及使其他尝试解释这篇“谈话”的人不采取那些意见，那决非空泛的言论所可奏效。我们必须和他们立于同一基础上，采用同一方法，这样方可免去无聊的争辩，是非始可明白。再者，我们关于全篇“谈话”的解释亦必以这样的工作为基础；否则只是在已有的许多私见之中再添一个，彼此陷于混战状态中，永不能得一普遍同意的结果。最适合于上述工作的性质的，不是数十万言纵横不羁的长篇论文，乃是一条一条各自独立，然而不失其集腋成裘效果的注释。因此注《巴曼尼得斯篇》。

三

(甲)关于翻译，严几道(复)提出“信”、“达”、“雅”三个条件来。“信”可说是翻译的天经地义：“不信”的翻译不是翻译；不以“信”为理想的人可以不必翻译。“达”只是相对的。所谓“达”，从客观方面看，乃指人从译文里可以顺利地得到原文中的意义，完成这一点，译笔的巧拙固然很有关，然而此外还有更重要的因素。它们是原文的内容和译文读者关于了解这个内容的准备。黑格尔《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)的翻译，无论文笔怎这高妙，对于在哲学方面缺乏严格训练的人必然是“不达”，因为对于同一人原文也是晦涩的。反之，纽约的街头某日某时两辆汽车相撞这一类报纸新闻的翻译，无论文

^① 参看附录一[注1]。

笔怎样低劣，对于一般人必皆是“达”意的。所以译文的“达”与“不达”，不能普遍地以一切可能的读者为标准，乃只相对于一部分人，即这篇翻译的理想读者。也只有这些人方能评判，译文是否满足了这“达”的条件。“雅”可目为哲学著作翻译中的脂粉。如若这类书籍的翻译是忠实地依照原来的思想线索介绍一个本土所无的学说，那么“雅”与“不雅”只是表面上的问题。事实上只有内容不充的方借助于外表的修饰。而况“雅”与“信”又时常是不能并存的（其故详后）。

如若我们再统观这三个条件，我们可以发现，这里有一个缄默的假设。这个假设事实上不只是严几道一个人私有的，乃是许多人共有的；即翻译只是为了不解原文的人的。毫无问题，翻译是为了不解原文的人的，然而不只是为了不解原文的人的；反之，在学说方面有价值的翻译，同时是了解原文的人所不可少的。凡是稍微懂得些西洋古代哲学研究中校勘部分的人，皆将毫不迟疑地赞同这话。试问：谁校勘柏拉图或仆罗丁的著作不参考 Ficino 的翻译呢？中国最古的翻译是佛经的翻译。那些翻译大师过去了以后，其他的人只敲着木鱼念经，不再想从原文去研究佛经中的意义。因此一般人关于理想的翻译在校勘方面的价值丝毫不能想象。

理想的翻译对于了解原文的人的功用还不仅在校勘方面。古代希腊文里文句的组织不似现代欧洲文里文句组织的有定规。因此往往一字和同句中这字还是那字联合颇成问题。和不同字的联合产生不同的意义，甚至影响对于整个思想的想法。如若一种翻译在学说方面是有价值的，凡遇着这一类问题时，读者皆可从它看出，译者的看法是怎样。如若一种翻译在学说方面是无价值的，凡遇着这一类问题时，译者尽其躲避的能事，结果使人看不出来他对这个问题的解答是怎样，也

许他自己对此并无一定的解答，甚至不知此处有问题。我们固然不劳译者为我们解答问题，然而却希望他对我们表示他对一问题的看法，以扩充我们的眼界，以便自动地解答问题。有学术价值的翻译能做到这点，无学术价值的不能。因此前者对于了解原文的人也同时有很大功用。现在或将来如若这个编译会里的产品也能使欧美的专门学者以不通中文为恨（这决非原则上不可能的事，成否只在人为），甚至因此欲学习中文，那时中国人在学术方面的能力始真正的昭著于全世界；否则不外乎是往雅典去表现武艺，往斯巴达去表现悲剧，无人可与之竞争，因此也表现不出自己超过他人的特长来。

（乙）对于翻译哲学著作的普遍意见决定了我们如何翻译《巴曼尼得斯篇》。“信”是这篇翻译的不可动摇的基本条件。“达”只相对于在系统哲学方面曾受过不少训练、关于希腊哲学又有相当了解的人。“雅”，只在不妨害“信”的情形下求其完备。此外最注意的，乃是在译文中明白地表示我们关于原文里每一句的构造的看法。这样的翻译，若用已成的名词表示，乃是直译。直译不但常常“不雅”，而且还会有“不辞”的危险。凡遇着文辞和义理不能兼顾的时候，我们自订的原则是：宁以义害辞，毋以辞害义。“言之无文，行而不远”，诚然是历史上已经验证了的名言；然而我们还要补充以下两句话，即：文胜其质，行远愈耻。汉、魏、六朝的著作前人已目之为文章之衰：这可以为我们这两句话作佐证。然而另一方面我们绝对避免矫情动俗的伎俩；凡变通言词于义无碍的时候，则我们即放弃“不雅”，“不辞”的直译。

极求满足“信”这个条件的翻译不但时常“不雅”和“不辞”，而且有时还不能避免不习惯的词句；翻译一事的本性造成这样的情形。翻译哲学著作的目的是传达一个本土所未有

的思想。但一种文字中习惯的词句，只表示那在这种文字里已产生了的思想，而且也只能表示它。因此如若一个在极求满足“信”的条件下做翻译工作的人希望用习惯的词句传达在本土从未产生过的思想，那是一件根本不可能的事。在这样的形势下，若不牺牲文辞，必牺牲义理；不牺牲义理，必牺牲文辞。这决不是主观的偏见，史事可为我们证明。如若我们以佛经翻译中的某某部分和它同时代的文章比较，我们会发现它们所用的词句有好多完全不同。如若后者是当时的标准著作，前者即无可讳言的在当时是“不通”。佛经的译文到现在已普遍流传了千百年，经过了千百年间的讽诵，对于我们仍然是不习惯；当它初问世时，它给那时代的人在文字方面一种什么印象，我们不难想象了。

在以下的翻译里，“不雅”、“不辞”，以及不习惯的词句皆有，其故乃在它极求满足“信”这个条件。最受人攻击的将是在第二部分中常常出现的两句：“如若一是”和“如若一不是”。无可讳言，它们不是中文里习惯的词句，因为自从有了中国语言文字以来，大约还未有人讲过这样的两句话。其所以还未有人讲过它们，是因为还未有人这样思想过。正因为还未有人这样思想过，所以我们才翻译这篇“谈话”；否则又何必多此一举？诚然，我们可以将这两句话讲得合乎中文的习惯些，譬如讲：“如若有一”和“如若没有一”。这两个句子虽然仍不能普遍为人了解，但困难不是它们不合乎造句的习惯，乃是它们的内容仍嫌太抽象。假设我们不讲“如若有一”，却讲“如若有钱”，那么这句的意义即尽人皆知了。然而两句的构造相同，彼此间的差异只在内容的抽象与否。代替“如若一是”和“如若一不是”我们还可讲得既合乎中文里的习惯，又可以普遍的了解，譬如说：“如若一存在”和“如若一不存在”。这大约是两