

# 德泰阿泰 师之智术

〔古希腊〕柏拉图著

严 群 译

商 务 印 书 馆

# 德 泰 阿 泰 师 之 术 智

〔古希腊〕柏拉图著

严 群 译

商 务 印 书 馆

1963 年 • 北京

新  
平  
和  
解  
智  
德

PDG

Πλάτων  
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ ΣΟΦΙΣΤΗΣ

內 容 提 要

柏拉图(公元前四二七——三四七)是古希腊唯心主义哲学的最大代表。在西方哲学早期的发展中,他是第一人集唯心主义思想之大成,系统地建立了客观唯心主义哲学的体系,对于后来哲学的发展有极大影响。

这两篇对话录都是柏氏晚期的著作。《泰阿泰德》论知识,是六十岁写成的。《智术之师》论“存在”,是六十七岁以后写的。

《泰阿泰德》以苏格拉底和泰阿泰德讨论知识的定义为题材。柏氏藉此题材,于普罗塔哥拉之“知识源于感觉”、赫拉克利特之“物变如流水”等学说,横加批驳,以示反对。

《智术之师》以智者派为无知的假智者。贵族家庭出身的柏拉图对此派之收费授徒及其所授内容痛加丑诋,作为替贵族政治辩护的张本,并为此种政治求理论的根据。

两篇都是直接从希腊原文译成的,同时也参校了几种英文译本。

泰阿泰德·智术之师

古希腊] 柏拉图著 严群译

商务印书馆出版

北京东黄门大街

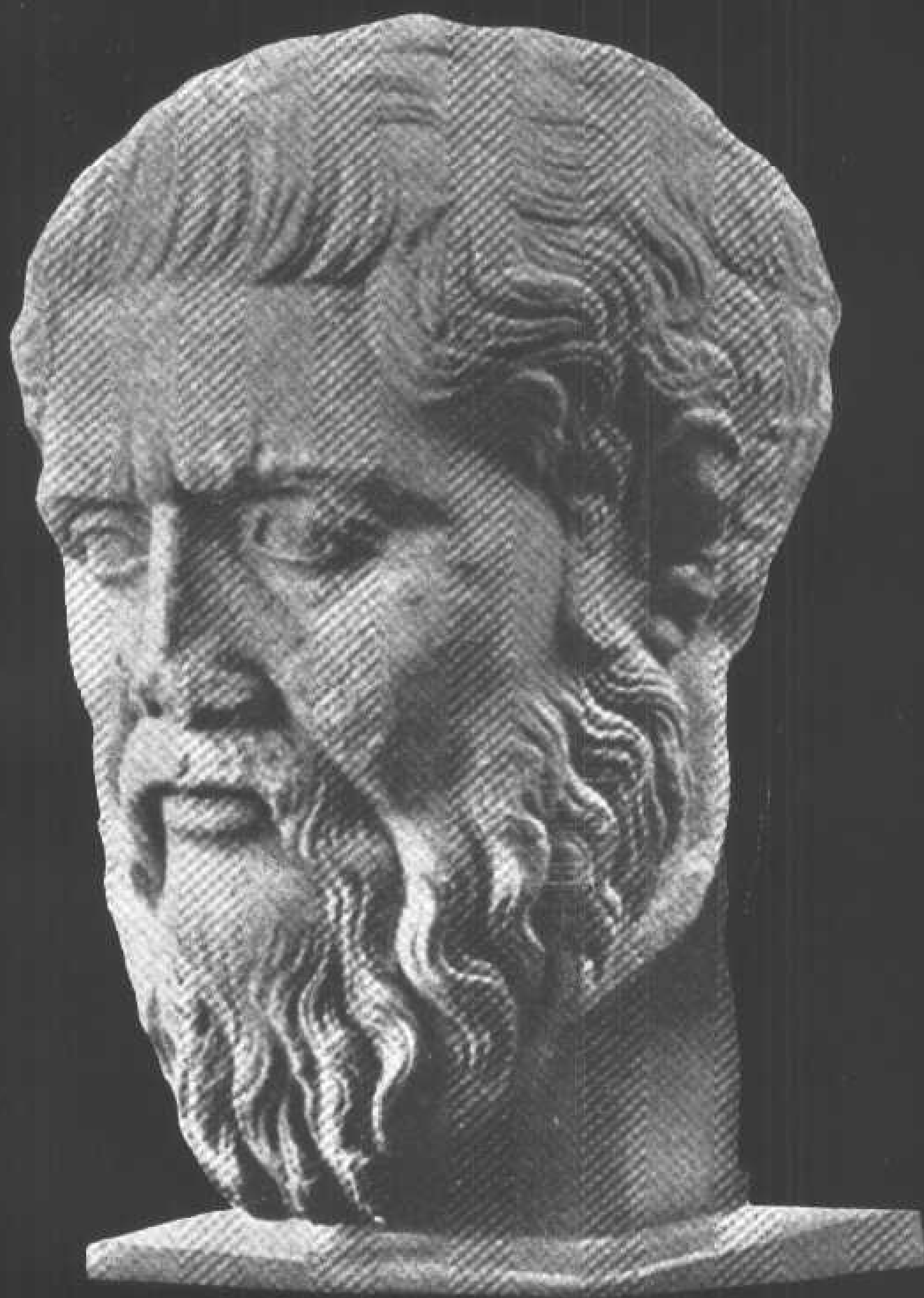
(北京市书刊出版业营业许可证出字第 107 号)

新华书店经售

京华印书局印装

统一书号: 2017·103

1963 年 10 月初版 开本 850×1168 1/32  
1963 年 10 月北京第 1 次印刷 字数 148 千字  
印张 7 4/16 插页 1 印数 1—2,000 册  
定价 (9) 1.10 元



## 譯 者 序

此冊是柏拉圖晚期的兩篇重要對話錄——《泰阿泰德》和《智術之師》——的譯本。譯文根據萊卜經典叢書 (Loeb Classical Library) 《柏拉圖集》的希臘原文，並參校其對照之英譯（譯者為 H. N. Fowler），以及補翁叢書 (Bohn's Library) 之《柏拉圖集》（譯者為 G. Burges）、周厄提 (B. Jowett) 之《柏拉圖對話》、康復爾德 (J. M. Cornford) 之《柏拉圖的知識論》 (Plato's Theory of Knowledge—The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with running commentary)、等英文譯本。遇原文晦澀模稜處，多參考康氏的注解為譯。

本文頭緒紛繁，乍讀難于料簡；周厄提英譯前之“分析”，簡約扼要，茲轉譯以作“提要”。讀者先看提要，對本文內容得其系統的輪廓，再讀本文，可收事半功倍之效。

譯文附注包括以下數端：（一）拙譯異于所校各家譯本處、及各家譯本互異處，擇其有關係者指出。（二）篇中所引歷史人物，疏其生平事迹，舉其學說流派。（三）所引神話故事，敘其源委，明其寓意。（四）所引前人言語辭句，標其出處。（五）篇中極費解處，以己意或兼采康氏之說，加以解釋。

篇中人名地名，悉依希臘原字翻音，並結合漢字四聲，以求準確。原字之以嘶聲的輔音字母結尾者，以“士”字翻人名，以“斯”者翻地名，聊示區別。若干人名地名的譯法不合上述標準，

E. L. O. 10

因从出版者之意而更改，以与已见于出版界者相符。如替爱台托士、提塢多洛士、塔类士、普楼塔箇拉士、海辣克奎托士、潘門匿底士、候梅洛士、(以上人名)尔令尼溫、苦类尼、(以上地名)……等等，权且改为泰阿泰德、德奥多罗、泰勒斯、普罗塔哥拉、赫拉克利特、巴門尼德、荷馬、(以上人名)埃令尼安、居勒尼、(以上地名)……等等。然而一般出版界对于希腊人名地名，率从现代欧洲字翻音；溯其源流，則由希腊字一轉而为拉丁字，二轉而为现代欧洲字，再翻为汉字，其音难免去希腊字原音頗远。鄙意以为，学术界将来編纂标准譯名辞典以求譯名統一，凡希腊人名地名，宜依希腊原字翻音，結合汉字四声以期准确；其已见于出版界者，自宜重行厘訂。此节似于譯事无关宏旨，然学問之道，无论巨細，总以求真求确为貴，不容絲毫苟且因循。一隙之见，尚待与海內方家共商討之。

此譯脫稿，《智术之师》在先，而《泰阿泰德》在后。《泰阿泰德》凡再易稿、四改正、三潤色，字字衡量而出。頗顾中西文之不同的习惯。例如，西文多以固定的人称(personal)为句主(如“我”、“你”、“他”、“我們”、“你們”、“他們”)，其义实同于不固定的人称(impersonal)；遇此等处，譯文若依原文习惯，則与中文习惯不侔，伤洁而或滋誤解，故用泛指之法为譯。原文有字句簡單而能尽意者，譯成中文却須較为繁复；原文亦有字句繁复者，于中文只須簡單而意已达。凡此等处，斟酌原文与中文之不同的需要而为譯。中文与希腊文造句之法迥异，譯文不能逐字逐句紧依原文次序，其义却无挂漏，一一交代清楚。《泰阿泰德》頗饒文学意味，譯文亦重修辞，冀与原文风格相称。

《智术之师》，于譯者高血压症方剧时脫稿。虽再四勘校原文修訂，俾于意义无訛无漏，而当时精力不逮，未免机械地忠实于原文字句，或貽譯文不暢、晦澀費解之譏；且文字欠精炼，亦有稍带“西文气”之处。以此問世，殊感歉然；犹冀他日重加訂正潤色，續与讀者见面，以补前愆。

尚有柏氏的《費雷泊士》(φίληβος) 對話录一稿，正在修改潤色中；盼賤恙漸差，得以早日奉质讀者。平生素抱尽譯柏氏全書之志，假我十年、容以时日，庶几有以成斯举。

# 目 录

譯者序

《泰阿泰德》.....(3-117)

    提要 .....(3-24)

    正文 .....(25-117)

《智术之师》.....(118-216)

    提要.....(118-131)

    正文.....(132-216)

人名索引.....(217)



## 《泰阿泰德》提要

本篇首叙特尔卜細翁从乡間来到麦加拉城，在市場上寻尤克累底士不见；尤克累底士說明自己方才到港口去，途中遇着泰阿泰德从軍营抬到雅典。泰阿泰德一息仅存，于哥林多之役既受重伤，复染軍中流行的痢疾。此情况說明后，引起对方痛惜之感。尤氏答曰：“誠然，即刻我还听說他在此役中的壮烈行为。”“那是我能意料到的；他为何不在麦加拉停下？”“我本要他停下，他不肯；我便送他直到埃令尼安。分手时，想起苏格拉底逝世前不久曾与童年的此君一面，有一段值得流传的談話。当时苏氏預言，此人天假之年，必成伟大人物。”“果然果然，尽如苏氏之所期許！你能否重述此段談話？”“不能凭記憶重述。我得之于苏格拉底，归来提筆記其大略，随后得暇补充；每到雅典，并請苏氏陸續修正。”特尔卜細翁曾聞尤克累底士有此一篇記錄文字，久想索观；二人俱已疲乏，同意休息并呼僮代為宣讀。“特尔卜細翁，記錄本子在此。我只要声明：为行文方便，凡苏氏追述时所摺入交代的字样，如‘我說’‘他說’等等，一概省去；与苏氏談話者，有泰阿泰德及居勒尼几何学家德奧多罗。”

苏格拉底先問德奧多罗，雅典之行，可曾遇見此城少年将来于學問一途或能出人頭地者。“苏格拉底，有一个我所認識的出類拔萃的少年。他并不美，你無須疑我对他有所眷戀；說實話，

144 他极象你，——扁鼻露睛，只是不如你之甚。他兼备种种品质：敏、毅、勇，温良而明智，恒潜迈默进，如油之无声无浪地流。瞧！走进角力场的中间一个就是他。”

苏格拉底不知此少年的名字，却识得他是良善而多财的幼弗浪尼沃土之子。德奥多罗告诉苏格拉底，此少年名泰阿泰德，伊父遗产荡尽于托孤者之手，而他的慷慨之姿仍与其余品质媲美。如苏氏之愿，德氏邀泰阿泰德入座。

苏格拉底说道：“对了，泰阿泰德，我正好在你脸上照见自己的丑状，——德奥多罗说你我容貌相似。他这方面的话还是无  
145 关紧要；他虽是哲学家，并非画工，对你我的面貌未必能作裁判人。然而他是学者，能判别我们的智能。他若赞许你我之一的资质，闻其言者必须咀嚼玩味，受赞许者不可拒绝考验以资印证”。泰阿泰德应允受考验，便入圈套中。“然则，泰阿泰德，你必须受考验，因我向未曾闻德奥多罗称许他人如称许你。”“他是开玩笑。”“不，这不是他的作风。我不让你以他开玩笑为辞而收回你的诺言，否则便请德奥多罗重说一遍称道你的话并以誓自明。”泰阿泰德答称愿受考验，苏格拉底先问他向德氏所学何物。苏氏表示切盼向任何人学任何物，此刻有小问题，要向泰氏或德氏或座中之“当驴”<sup>①</sup>者，求得答案。破题的话止此，苏  
146 氏声称迫切求解其问题，便问“知识为何？”德氏过于老迈，不能解答问题，求苏氏向泰阿泰德提出，因其有少年的长处。

泰阿泰德答复，知识是他向德氏所学的几何算术，还有他种知识，如鞋艺木工之类。苏格拉底指出此答案包含太多又太少，

① “当驴”者谓蠢汉。

虽历举若干类知識，却未曾說明其共同性质；譬如問泥是什么，<sup>147</sup>  
不說泥是拌水的土，却举塑工的泥、陶人的泥、炉灶夫的泥为答。  
泰氏立解苏氏之意在于会通一切知識而概括之，如自己在算术  
上所已学而能之者。他曾发现，数可分二类：其一为方数，如四、  
九、十六等等，由同因数构成的，并表示等边形；其二为长方形<sup>148</sup>  
数，如三、五、六、七等等，由不同因数构成的，并表示不等边形。  
然而他对知識問題，虽屡次如法炮制，却总是无成。苏氏对泰氏<sup>149</sup>  
說明他在分娩，男女都有分娩的苦痛，时常需要产婆协助。秘而  
不宣，苏氏本人便是产婆，嗣其精明强干的母氏之术；然而不接  
女人的胎，接引男子的思想。如已过生育时期的产婆，他不能有  
子息，因神不許他于世有自己的貢獻。苏氏还提醒泰氏：产婆是、  
或者应是、惟有的媒婆，因收成者最能明瞭何苗蕃植于何土。可<sup>150</sup>  
是端謹可敬的产婆避免作伐，因其不願被蜚語呼为鴿母。男女  
之孕尙有其他区别：女人不会时生真子、时生与真子难辨的幻  
胎。苏氏以男产婆的資格說道：“我所伺应的产妇，其初魯鈍而  
无出息；随后倘邀神眷，开悟竟是一日千里。如此进境，我无以  
致之，乃彼輩所自致；我与神不过协助他們把自己的怀抱托出。  
彼輩中，不少人离我过早以致流产，或由我接生后，婴儿因撫养  
不良而致夭折；最后自知其愚，他人亦见其愚。其中之一是呂信  
麻恪士之子阿历士太底士，还有他人。他們往往回头求我再收<sup>151</sup>  
留，降临我心的神或我許或不我許，其許我再收留者复得长进。  
就我亦有无胎不需吾术者，我則为之作伐，使其委身得人，如普  
洛迪恪士或其他智慧如神的大师。我与你細說这段故事，因我  
疑你在分娩中。我嗣守吾母之业为产婆，請就我，我将为你接生。

倘把你的头胎爱子取而弃之，莫咬牙切齿相向，如妇人所为；我对你的举动出于好意，寓于我心的神虽不許我匿伪飾真，却亦与世人为友。泰阿泰德，我重提‘知識为何’的旧問，你鼓起勇气，  
152 借神之灵，会得一答案。”“知識是知觉，这是我的答案。”“普罗塔哥拉的理論如此，此公說‘个人是一切事物的权衡’，便是异辞同义。他是无上智者，我們必須求解其义。設譬以明其义：同一陣风吹我們脸上，你或感其热，我或觉其寒；这是为何？他要答复，此风对皮肤寒者是热的，对皮肤热者是寒的。‘是’即‘显得’，‘于某人显得’即‘某人觉得’。如此，感觉知觉与物之显现并等于存在。然而我怀疑，他作此戏論以欺庸众如你我之流，却将其‘真理’[暗刺其著书顏曰《真理》]密授其徒。誠然，他崇奉著名的万物相对之說。此說主张：物无大小重輕，并亦非一；一切俱在动中，混合、轉移、流迁、成毁；我們盲然謂物为在，其实唯动而已。此說不但是普罗氏之教，恩培多克勒、赫拉克利特以及其他哲学家，乃至所有作家，以喜剧之王伊辟哈儿莫士与悲剧之王荷馬为首，异口同声主张此說，唯巴門尼德除外的所有哲学家皆持  
153 此說；荷馬有句云：‘欧概安諾士乃諸神之所自出，太徐士为諸神之母’。他們还用許多論点說明：动是生之源，靜是死之本；火与热发于摩蕩，生物之由来亦复如此。体格保于勤劳，毁于懈怠；太阳之动息，洪荒之境复。茲以唯动之說施于感官，首及視  
154 官：白或他色并非块然存于目之內或目之外，乃恒动不息于目与所視之物之間，对个个感觉者而变。一切相对；普罗氏之徒指出，否认这一点，无穷的矛盾接踵而至。譬如有六个骰子在此，多于四个、少于十二个；是否說‘亦多亦少’？”“是。”“然而普罗氏会反

問：‘物无增減，能多能少嗎？’”

“不怕与前一答案矛盾，我就答复不能。”

“你若說能，將如欧力皮底士所謂口服心不服。”“誠然。”“正途出身自命无所不知的职业智者，对此問題，將严陣以待、御人以口給；然而你我既无彼輩之术业上的尊严，只要求知自己的思想是否明晰一貫。我們說：（一）物依然如故，不能有所消长；（二）物无所增減，不能变多变少；（三）昔无而今有，舍变莫能使之然；——如此云云应不至于謬誤。問題在于：如此云云与骰子之喻及其类似的例子如何調和？”“我时常惑于此等难题，愕然无以释其疑。”“因你是哲学家，而哲学始于疑愕，伊里士是陶馬士之女。你知道普罗氏之教之所本？”“不知道。”“我要告訴你，可莫让非同志窃听；所謂非同志者，坚持一偏之见，凡非双手可执之物俱不置信。另一宗門师兄弟的秘密教义却巧妙得多，我也156要向你揭穿。他們主张：一切唯动；动有施与受两型，由此而致无穷的现象；现象也有两型：感觉及其对象，二者相緣而起。动有二类，一迟一速。施者与受者之动較迟，因其在自己界內或接境而动并其果；作为此种动所致之果的物，其动較速，迅然疾然轉移方所。目与其适应的对象相接，而起白及白的感觉。于是乎，目含见，非但成視力，成见物之目；对象也含白，非但成白，成白的物。目及其适应之物各別与他物遇合，不能致同样的果。所有感觉都要分解为施者与受者之类似乎此的遇合。施者受者分离，单方不能成为概念的对象；而且施者能变成受者，受者能变成施者。由此而起一种流行的想法，以为：无物存在，一切唯变；物无的名，不拘于名。泰阿泰德，此等悬想顾不妙哉，157

于年少好奇喜异之徒如足下者岂不称心？我本人一无所知，且将他人智慧之各种标本贡献于你，但愿抛他人之砖而引足下之玉。请告诉我，对于‘万物毕变’之理，足下于意云何？”

“听你的论点，我不禁要同意。”

- 158 “然而不应相瞞，有严重的事实足以非难普罗氏之教：例如，在疯狂状态与梦寐境界中，知觉是虚幻的；人寿之半耗于梦寐；誰能断言我们此刻不在做梦？甚至疯人在幻想时，其幻想即亦是真。知識若是知觉，在此种事实上如何辨别真假？非难的問
- 159 題既已提出，我要代为作答：普罗氏将否认现象的連續性；他要說，异物完全相异，不論为施为受，其作用皆异。世上有无穷的施者与受者，双方在各种遇合中产生各异的知觉。以我为例，苏格拉底或患病或无恙（指整个患病或整个无恙的苏格拉底）；同
- 160 此酒，我无恙时于我可口，我患病时于我不可口。我不能得同此可口不可口的印象于他物，他人亦不能得与我相同之可口不可口的印象于酒。我与感觉对象，单方不能独自变成双方共同变成的状态。变的一方与另一方在关系中相对，双方别无其他关系能使一方起同样的变；双方每次的遇合都是独一无二的。〔案现代說法，感觉虽能在思想中析为感觉者与感觉对象，实际上是不可分解的。〕唯有我的感觉真实，而且仅对于我真实。所以，如普罗氏所云：‘对我本人，我是存在与不存在之物的判断者。’于是乎，荷馬与赫拉克利特所謂流迁、伟大的普罗塔哥拉所云‘个人是万物的权衡’、泰阿泰德的‘知識是知觉’之說，辞虽异而义
- 161 实同。这是以吾术所接引的你的新生之子；倘将此子弃而不养，切莫怒不可遏。”

德奧多羅說道：“泰阿泰德不至于怒，他的性情很溫和。然而，蘇格拉底，我想知道，你是否以此派之說為妄誕無稽？”

“首先提醒你，我并非智囊飽裝論點，只是探而取之泰阿泰德胸中；要不要告訴你，我對令友普羅塔哥拉所感驚訝者何在？”

“驚訝什麼？”

“吾固喜其显现即存在之說；只是懷疑着，他為何不在論真理的大著中，開宗明義說一只豬、一個狗頭猿、或任何有感覺的怪獸是一切事物的權衡；如其然，我們仰之如神，他盡可詭稱己智無以勝于蝌蚪，以譁世駭俗。倘凡感覺恒真、人智莫相上下、个个自作判斷、所斷无不真切，復何需乎普羅氏巍巍臯比之上而為之師？人人既是一切事物的權衡，何以見得吾輩知鮮于彼而須踵門求教？他的‘真理’果為真理，出于其書的識語倘非聊以自娛，則我的接生術與全部辯証術并成無謂之極。”

德奧多羅以為蘇格拉底對他的尊師普羅氏批評太過，自己 162 衰邁已甚，無能為師門興衛道之師、與蘇氏一決雌雄，緣挽泰阿泰德代為披堅執銳；泰氏固已聳于蘇氏的論點、棄其所素執之見。

于是蘇格拉底慨然為普羅氏辯護，以他本人的語氣發言，說道：“良善的諸君，你們安坐高談闊論：談神，則我所弗辨其有無；論人，則貶之于禽獸之列。試問君等所云有何證據？你和德奧多羅實在不如考慮一番，或然性是否萬全的指南。德氏所貢于 163 世若無以過此，將成下乘的幾何學家。”泰阿泰德被他援引幾何所動，蘇氏因此以新方式提出問題如次：“我們是否可說，知其所見所聞，所見如外國文之字母，所聞如外國人之語音？”

“我們可說，知其字母之形狀及其語音之高低，却不曉其意

义。”

“妙极；我盼望你能长进，此答案姑且存而不究，兹另提一问题：见岂不是知觉？”“诚然是的。”“见之即知之？”“对。”“忆者  
164 忆其所见并所知？”“诚然。”“闭目能忆否？”“能忆。”“然则或忆而不见；见若是知，则可能忆而不知。于是乎，知识为感官知觉的假定岂不归于妄诞？或是我们过早自鸣得意；此故事之父——普罗氏——若犹在世，结果可能大异乎此。然而此公已故，所留的托孤者德奥多罗，对他的孤子，并不热心维护。”

165 德氏声明，卡利亚士是普罗氏的真正托孤者，但愿苏氏救护其孤儿。苏氏重述攻击者之论点，以作救护的张本。他问能否同时亦知亦不知。“不可能。”“很可能，如果主张见即是知。不屈不挠的反对者，变本加厉，行以继言，掩你的一目，洋洋然说道：‘汝今亦见亦不见，请问是否亦知亦不知？’明攻的旧敌如此，暗袭的新敌复将寻常用于视觉上的字眼、转移到知识问题，问你‘能否近知而远不知、知识其有亦锐亦钝者乎？’你方惊讶其智无比，俄顷间已入其彀中，非至认定贖款之数，不可得而解脱。”

166 普罗氏尚未申辩，先倨然声明不负童子之言责，童子不能预料后果，答话乃贻口实、使苏氏以彼为谈笑之资。他说：“答案不出于我口，吾不任其咎。我向不主张感觉之记忆同于感觉，亦不承认同时亦知亦不知同一物。你若要求极其准确的言语，我就说，在各种不同的关系下，任何个人成为多个或无数个。请你证明，个人并非特殊的，或者特殊、而所显现于个人者不但仅对于彼为特殊。你提猪与狗头猿，你自己是猪，以我的著作与猪作游戏。我仍然肯定个人是一切事物的权衡，却承认一人可

能千百倍較胜于他人，較胜与所得印象之較优为比例。我亦不否认智慧与智者之存在；然而主张，智慧是实用的药剂，能轉惡为善、变疾病之苦为健康之甘，智慧并非較广真理或較高知識之所在。病者与健者，其印象并真，其智不相上下。人的意念无虛 167妄者，故无去妄之术；惡念所由而起的惡习却可化而为善。化惡为善，在身，医者以药物，在心，智慧之师以言語。变化后的新体态或新意念，与旧者相比，并非較真，只是較优。哲学家不是蝌蚪，是医生与农牧；农夫牧人培养土壤牧場，使禾木秀茂、牛羊茁壯；医生使个人与社会去病弱而趋健强。賢智的說士使善者于国家显为正当（凡于一国显为正当者于此国即是正当），以此，他們堪享厚酬。苏格拉底，不論你情願与否，必須仍作权衡。这是我的申辯，求你以持平之論与我交鋒。我們志在說理，不徒事口給；說理与口給大不相同。御人以口給者总想駁倒对方，此种辯駁使人年长反而厌恶哲学。說理者設法了解对方，指出对方过之由己或出于朋游之薰染者；与人商榷平議，立名用字不落庸众 168东扯西拉的窠臼。你与反对者平易从事，他会投誠亲附，虽敗而自怨自艾，弃其成见而皈依哲学。苏格拉底，我劝你取逕宽厚，避免吹求字句与人爭胜。”

“德奥多罗，这是我所能給令友的区区援助，他若在世，其所以自助者当远胜于此。”

“你为他辯护极其豪壯。”

“是的；然而你可曾注意，普罗氏要求我認真从事、責备我們假手童子对他取笑？他示意你必須代替泰阿泰德；以为泰氏之智尽許过于許多长須的老者，却无以过于你，德奥多罗。”

169 “斯巴达角力场规定或卸衣或离场，你的作风却象安台恶士，近则不得脱，非与你一决雌雄不肯罢休。”

“对了，这是我的癥结所在。我曾被无数丰功伟业辩口如悬河的海拉克类士与赛西务士断头破脑，总是不舍此种苦役；现在还要求你赏光。”

“在不超过一次交锋的条件下，我应允你。”

170 此刻苏格拉底重复顷之论点。他极愿对普罗氏维持公道，故主张引用其本人的话：“凡显现于各个人者于彼为存在”。苏氏问曰，“人类公认，在不同的方面，智有过不及之差；然则普罗氏的话与此如何调和？人当危殆之际，往往俯伏崇拜智过于己者如神明。世上充满着自愿为臣为弟子与不辞为君为师者。足见人类确在判别彼此的见地，以为有智愚之差。普罗氏将何以为辞？他不能说，无人以他人为愚妄。你作一判断，千万人持相反之见。众人或不赞同，实不赞同，普罗氏‘个人是一切事物的  
171 权衡’之说；究竟是否，由谁决定？据他自己所表示，他的‘真理’焉得不依靠赞同的人数，其真的程度之高低岂不与赞同者之多寡成比例？而且他必须进一步承认，凡否认他的话为真者之所云并真；——这是妙不可言的笑谈。他若承认以他的话为不真者之言为真，便须自承其言非真。可是他的反对者拒绝承认其言非真，他亦须承认其所拒绝是对的。然则结论如此：包括普罗氏本人在内的全人类都要否认他的话为真，其真理对其本人及他人俱不真。”

德氏于意以为此结论太迂，苏氏用讽刺态度答称其所言并不超过真理范围。“但令冥寿绵绵的普罗氏能从地下伸出头来，

他定要对你我加以严正的責备，一刹那間复返黃泉。因其不可能应邀而至，我們必須自己检查此問題。显然人的智力有大差別。即使同意普罗氏，承认直接感觉，如寒热之类，对各个人存在如其所显现，此假定仍不能推广到判断或思想。甚至如普罗 172 氏門徒不篤守师說者之见解，我們承认，是非曲直、虔敬褻慢、对各国家或各个人如其所显现而存在，普罗氏仍不敢主张，人人是利害得失的同等权衡、或似乎有利者实是有利。然而新問題就此开端。”“无妨，苏格拉底，我們有充分閑暇。”“我們誠然有，且效哲学家的慣癖，离本題而旁涉。我时常注意到他們的习惯如何使其在法庭上令人发噤。”“你的意思何在？”“我說，哲学家能言所欲言，兴之所至，随意由一題目談到另一題目；如我們，他談話可以欲长便长、欲短便短。訟徒却总是仓皇急遽，滴漏限其时刻、陈辯书拘其題材、反对造在旁控制其发言权。他是家奴在手披訴状的主人面前与同輩奴才辯曲直；訴訟絕无二途，常是性命 173 之爭。此种經歷使其变成精悍狡黠、习于阿諛之术、嫻于詭詐之方。他过早步入险恶世途，其脆弱的年少之姿不能应之以眞誠正直，轉而持之以奸滑虚伪，遂至戕賊性灵、斷丧天真；直到成人，其心一无健全坦率誠摯之念，实是或自命为机巧詭譎的专家。訟徒如此，要否以哲学家的写照与他对比，或者将致过于节外生枝？”

“不至于，苏格拉底，言論为吾輩奴役，不为吾輩主人。誰是审判官，誰是观众，有权制裁我們？”

“我要描写哲学家中領袖人物，其次要者不足挂齿。哲学权威不識法庭議會的路，国家的法律与決議，無論成文或宣讀，一

概不睹不聞；政治团体、庆祝場合、俱乐部、歌舞女，甚至不曾梦见。人与人的訾議誹謗，不論对男对女、及身或其祖先，他們漠不聞知，較海水有几多桶还不关心。他們不自知其不知此等事物，并非有意立异以邀誉。事实如此：他們的形骸寄居国土，其  
194 心，如聘达洛士所云，則在探索的途程中，以绳尺測量地下地上之物，穷究自然界之全，仅不屈己俯察咫尺之內。”

“你的意思何在，苏格拉底？”

“說明吾意所在，要举談諧女僕揶揄泰勒斯墜井的故事为喻。此女僕說，他如此迫切欲知天上情形，乃至不能见足旁之物。此等嘲笑可加于所有哲学家。哲学家与世不相識，几乎不知邻居者是人是兽。他总是追求人的本质，研究人性在施与受方面之异于任何其他物性者应如何。因此，每当公私遇合之际，如我頃者所云，在法庭或任何場所，他便成笑柄，落井或陷于种种困难，非但见笑于女僕，见笑于一般群众。他貌似如此笨拙而未尝更事的人物，受人詬罵，也不能举对方的私事反唇相稽，因其不知任何人的劣迹。听人彼此詡諛，則不禁由衷嗤鄙其夸誕矫飾；——这又显得荒唐可笑。严君暴主于他有似牛豕的牧人，其所牧而榨取膏脂者較之牛豕为刁黠难制；如牧人，君主无暇受教；牧人圈其所牧于山谷之中，君主圈其所牧于城郭之內。聞說  
175 万亩或更多的产业，他便想到方輿大地。听人历举家世，他就提醒人人有亿万代的祖先，——富或貧，希腊人或外邦人，君王或奴隶。夸耀其二十五世祖安非图呂翁者，尽可随意远溯，直到前五十代的显祖荣宗；哲学家只是笑他不能計算較大的数。这是世俗所嘲笑的人，在俗眼中，他似乎不能顾及自己的双足。”“描写

极其逼真，苏格拉底。”“然而，一旦哲学家把机敏的訟徒从訴辯提高到冥想絕對义不义的本质，或从頌圣提高到窺測苦与乐的自性、以及人类避苦趋乐之故，則形势反轉：小鄙夫如立悬崖之上、眩然欲墜，舌僵口噤、言語呐呐；此状不见笑于女僕，却见笑于凡受过自由人的教育者。这是两流人的写照：其一是賢哲君子，无怪其不曾学会料理床蓐、或以割烹要宠；其他是伺应小人，<sup>176</sup>几乎不知如何披斗篷，更無論能起平和之念、能贊道德之美。”

“苏格拉底，世人肯接受你的話如我，則人类和平多而罪恶少。”

“德奥多罗，人世总有恶与善对立，恶不存于天上神的境界。因此，我們必須舍己而皈依神；皈依神要象神；象神要清淨、正直、真誠。然而多数人处世徒务外观，如村媼涂抹脂粉以飾衰容，以为人当从善为了貌似君子。事实却是如此：神正直，人尽正直之能事者最象神。知此者为智；术艺之智或政客形似之智，以視此智，直是平凡鄙俚。不正直者往往自負其詭譎；他人称其刁黠，他却自解曰：‘彼意无非謂我优于酬世，不素餐，不为社会的贅疣’。可是他应反省，不自知其恶，較之自知其恶，益使其形势恶化。不义之罰并非死刑或鞭笞，却是不义日甚无可逃的命运。两个类型的生活在他面前，其一敬神而邀福，其他慢神以取禍；他却日远其一、日近其他。他不晓得，长此詭譎奸詐，死后不<sup>177</sup>见納于純洁无瑕之境。然而此等人若有勇气听此一番言論，常会对己不滿，却似孩提之无力自主。我們离題够远了。”

“苏格拉底，我爱听題外閑談过于本題的話，因其較為易解。”

“回到本題。我們离題时，普罗塔哥拉与赫拉克利特之徒主张，国家政令，存立之际，无不适当。然而无人坚持，国家立法，  
178 虽意在兴利除弊，其效尽如所期；因利弊之效有待将来，有待将来者易于亿而不中。普罗氏是否主张，个人之为万物的权衡兼括去、来、今，各个人对未来之事的判断彼此毫无差别？例如，无医学训练者能否预知其何时发热如照料他的医生？倘病人与医生意见分歧，应孰是孰非，或二人并是？艺葡萄者是否优于预断葡萄收成之丰歉，庖人是否优于预断酒食滋味之厚薄，普罗氏  
179 是否较之凡夫善于估计演说发表后之效果？最后一例以普罗氏之矛攻普罗氏之盾：人人能自断未来，普罗氏便无从致富。因此，他不得不自承其为权衡；而我，一无所知的我，不能方驾普罗氏、而强为权衡。这是从一方面驳他。另一方面，其说承认他人见解的权威，而他人见解不以其说为然；则他人见解的权威推翻其说的权威。我却无同等把握能推翻当前知觉状态的真实性；然而承认当前知觉状态无不真实，势必导至普遍流迁之说。关于此说的论战在伊奥尼亚全境漫延不熄。”“是的。厄费索斯人士于流迁之说直是若疯若狂。他们笃守其书之训，永在动中，不能暂息与人议论。其躁动之态不可言喻。向他们任何一位请  
180 教，总是有问无答，却连三接四以不可解的辞句相餉；他们无论对己对人，言语一无着落。于其身心念虑中，无一物固定；恒与固定之理交战。”“德奥多罗，我想你不曾遇见他们平静时与其门徒从容谈论。”“门徒！他们一无门徒；只是一群不学无术的狂妄之徒，彼此相轻，以为人愚予智。解决问题，不可倚赖这一群人，必须靠我们自己。”“此说由来久远，源于古之诗人，其词以欧概

安諾士与太徐士为象征；其为道也晦于一时，今则显于后世之大智，乃致纖屨之夫俱能晓喻，聞說一切悉在动中；非若往时蒙昧所想象物有动者靜者，輒不期然而五体投地、崇拜其师如神明。其相反之說亦不可忘；巴門尼德有句云：‘原夫万有，名曰存在，存在靜一，独立不改’。然則我們处于两派相爭之間，为双方所 181 牽挽，不能确定何方有理；倘双方俱无理，我們將貽非圣誣法之誚，持见与古之大人先生背道而馳。”

“我們先接近河神們、或流迁之說的支持者。”

“他們讲动，是否必須包括两种，即地点的移轉与性质的变更？一切物必有两种动，否則同物可能亦靜亦动，便与普遍流迁 182 之說相背。我們豈不曾說，所有感觉如此而起：热与白或任何物与知觉之能并动于施者与受者之間，受者成为知觉者、而非知觉之能，施者成为含有某种性质之物、而非某种性质；然而施受双方相依而存，不能独立自在？如今进一步发现，無論对于白或白物、感官或感觉，不能加以任何謂語，因其恒在流动变迁中，謂其如何，即非如何。于是乎，我們必須修改泰阿泰德与普罗塔哥拉之說，进而主张知識亦是亦不是知觉；对任何物皆須同此說法， 183 謂其亦是亦不是、亦变为亦不变为。用‘此’字尙且不当，因‘此’即‘非此’；辞的意义瞬息不居，則語言之为用穷。故語言无以达此輩之悖。”

这一段討論終了，德奧多罗要求如約卸肩；泰阿泰德却坚决要求他与苏氏繼續考究唯靜之說。泰氏的要求被苏氏謝絕，因 184 苏氏过于敬畏巴門尼德，未敢率尔駁击他。〔他后来回到智慧之师的唯靜之說，目前却不願违其本旨，要把泰氏所怀知識的胎接

出。]苏氏进而請問泰氏,知識是知觉,然則以何而知觉?第一答案是,以目視物、以耳聞声。这引起苏氏想到,推敲字眼,有时失之学究之迂,有时却是必要;他建議于此处以“通过”代“以”字。

185 感官非如土洛斯兵士伏于木馬腹中,却有統一中枢,为所有知觉之所会合。此統一中枢能把知觉互相比較,故必与知觉有別。有若干事物通过身体上的器官而被知觉,亦有数学上的与其他抽象的概念,如同与异、似与不似等,由心灵本身知觉之。抽象概念中,“存在”为最普遍。善与美为另一种抽象概念,有所对待而存立,比其他抽象概念,尤为心灵本身所有事,参証去、来、今而加以比較。例如,触而知物之为坚为脆,坚脆的知觉是人与兽有生以来的天赋之能。然而坚与脆的本质、其存在与对立,却是徐徐由思想与經驗学而知之。仅知觉无以达存在,故不能得真理;

187 因此,知觉无有于知識。倘其如此,知識不是知觉;然則知識为何?心灵本身有事于存在,謂之运思;是否可說,知識是真实的思議或論断?可是旧难题仍在,試問虛妄的論断如何可能?难题可分解如下:

188 于物或知或不知(学习与遺忘等中間过程目前无需考虑);在思惟中或运思时,必然或知或不知其所思,不能同时亦知亦否。不至于把所不知之一物混为所不知之他物;也不至于以所不知者为所知者、以所知者为所不知者。在“于物或知或不知”的假設下,有何其他情况可以想象?試于存在范围求得另一答案:

189 案:譬如,思、而思所不存在者。此情况容有类似之例否?能否见、而见无形;聞、而聞无声;触、而触无物?所见、所聞、所触、岂不必然是任一存在之物。思于无物,便是不思;不思,則不能有虛

妄之思。于此可见，无论从存在方面或知識方面，俱寻不着虛妄的論断，两条路都行不通。然而思想能否混淆对象——能否以一物为他物？泰氏确信，以善为恶、以恶为善、这一类情况必然就是“真实的虛妄”。苏氏不願使他扫兴，故不追究其所謂“真实的虛妄”一辞的矛盾。关于思想混淆对象的新論点包括兼思二物的問題：或同时一并思之，或先后更迭思之。思議是心之自言 190 自語，进行自問自答，直到一无疑惑、下决定而作論断。虛妄的論断在于自語曰：“此物即彼物也”。“你曾否对己說，善即是恶、恶即是善？甚至梦中，曾否想象奇即是偶？任何清醒的人曾否幻想一牛即是一馬、或二即是一？可见絕不能想一物是他物。切莫在字眼上取巧，因二物之一并稱‘其一’，而把此一与彼一混同。”心中兼思二物者不能倒置彼此，独思其一者亦不能以此一为彼一；——無論兼思二物或独思其一，彼此易置总是不可想象。

然而，还可能在某一意义下，以所不知为所知；例如，泰阿泰 191 德識得苏格拉底，远处誤以他人为苏格拉底。可借观物时留在胸中的心影，以了解此情形。假定人人心里有一块性质优劣不等的蜡版；这是司記憶之神——諸穆薩之母——所錫予的。感觉知觉，欲記之于心，則在此版上留迹，如打印一般。在此版上留迹者，其迹尚存，便忆之知之；其迹磨灭或留而不完者，則不忆不知。在下列情况，不可能以一物为他物：二物記之在心，不在 192 目前知觉中；知一物，不知其他而无其影像在心；二物俱不知；二物在目前知觉中，或其一在而其他不在，或其一与其他俱不在；二物俱在目前知觉中并知之，其目前所知觉与所知亦相符合（在

此情况下尤不可能以一物为他物); 其一不知而在目前知觉中, 其他不知亦不在目前知觉中; 其一不在目前知觉中亦不知, 其他不知亦不在目前知觉中; 二物俱不在目前知觉中亦俱不知; ——凡此等等情况必须除外。然而可能误以所知并在目前知觉中之一物为所知之他物, 或以在目前知觉中而不知之一物为所知之他物, 或以所知并在目前知觉中之一物为所知并在目前知觉中之他物。

这些情况的区别, 头绪纷纭, 泰氏苦于不能领会。苏氏举例以说明, 他首先指出, 可能有知识而无知觉、有知觉而无知识。

193 “我尽许认识德奥多罗与泰阿泰德, 而不见二位; 也许相见, 却不相识。”“这我了解。”“然而, 或认识你们二位而不相见、或只识一位而与二位俱不会面、或二位俱不认识亦未曾晤, 都不至于以其一为其他; 在任何被除外的情况下, 皆不可能以一物为他物。其可能者唯有: (一) 识得你与德氏、二位的印象并留于我心的腊

194 版上, 远处恍惚望见你们, 把印象与人配合错了, 如纳履之左右倒置; (二) 识得二位而只见着一位; 或识得并见着二位, 却不能以在心的印象与面前的人相合并、而辨其各为谁何。然而知觉与知识相吻合, 则不至于以此误而为彼。”

“希腊文‘心’(κῆρ)字读如愷尔、‘腊’(κηρός)字读如愷尔洛斯, 荷马因此二字音相近, 赋诗以腊版比心地。我则效颦以谓心中腊版平坦宽厚, 则铭迹清晰耐久、不致混淆。心被茅塞, 如彼全智诗人之所比兴, 亦似腊版不净不淳、过坚过脆, 铭迹便相应

195 而混淆、且不能久留。于不淳与过坚者, 铭迹并皆模稜, 于过坚者尤甚, 因其不能深入; 于过脆者, 铭迹极易消灭。心地猥屑, 有

如腊版狹窄，則銘迹拥挤重叠，愈益模稜。俱此等資質者見解不确，因其魯鈍而見聞思議俱乖，——此之謂愚与妄。然則謬見无非思想与知觉相混淆。”

泰氏聞此說，不胜其欢欣鼓舞。然而苏氏俄頃之間复感失望，因其想起反駁的論点：“心思与官觉不相混时，岂不亦能产生謬見？所想的人与馬固不至于相混，五加七却可能致誤。注意，<sup>196</sup>五与七仅是涉想所及的純概念！于此，我們复处于两难之境：或是否认有虛妄的論断，或是承认可能在同一時間知其所不知。”

“对此問題，我們已經費尽心机，即使冒然从事，似亦可以原諒。我們一向反复沿用‘知’‘解’等字，却不晓知識为何。”“是啊，苏格拉底，不用此等字，如何能討論？”“誠然，可是未下注解，真正的雄辯家不許人用。现在必須下注解。‘知’字之义有二：<sup>197</sup>其一是操知識，其二是有知識，——‘操’与‘有’有別。可能有斗篷而不披之在身，可能有野鳥而蓄之于籠中；斗篷与野鳥，有之而不操之。前以腊版，茲以鳥籠，比方心地。幼时此籠尙空，随后納鳥其中。以鳥可喻各种各類的知識：或成群，或独栖而随处<sup>198</sup>飞跃。奇数偶数之学或其他學問，求之譬如捉之。有鳥与操之在手显然不同，初捉与探籠取之自亦有別。”

“用之与有之的區別使不知其所知之說免于流为妄誕，因有<sup>199</sup>之是知之的一义、用之是知之的另一义，則不用其所有可以說是不知其所知。然而这岂不是以暴易暴，解决一難題适以引起另一更大的難題？兩項知識彼此易置如何能成虛妄的論断？而且亦可以謂不知能致知、不見能致見。”泰氏建議：籠中可能有若干假鳥，即各項非知識；探籠欲索一項知識，或誤得一項非知識。

200 “但知識与非知識既是两类知識(譯者案：即真假两类知識),焉能以一类为另一类? 是否別有知識以分辨各項知識与各項所不知者,有如叠床架屋,知識之上复有知識? 如此討論問題,則循环不已,永无进境。”

凡此糾紛皆起于未明知識为何、而貿貿然欲辨虛妄的論断。然則知識为何? 泰氏重提知識是真實的論断,即真實的意见。然  
201 而以說士与审判官的事例衡量此說,此說似乎不能自圓。显然,审判官不当場眼見犯罪行为,說士不能把关于此等罪行的真實知識传授审判官;他只能說动审判官,审判官或能形成真實意见而作正确判断。然而真實意见若是知識,审判官判案就不能离知識。

泰氏再度提出其所聞于人关于知識的定义如下: 知識是附  
202 帶定义或解說的真實意见。苏氏也曾有相似的梦,并聞說: 元素  
203 唯名而已,定义或解說始于名的撮合; 字母不可知,音段或字母的复合体可知。然而,此一新假設,驗之以字母,便不能成立。“苏格拉底”(Σωκράτης)的第一音段是“苏”(Σω),“苏”是什么? 是两个字母——“錫格麻”(Σ)与“欧媚卡”(ω),一嘶声附母与一元音主母; 过此以往,无可解說。于此二母,焉能不各知其单而并知其双? 然而另有一說: 音段可能与其所含諸字母或諸部分有別,而在观念中成一整体。各部分集合之体与整一体未必相  
204 同。泰氏頗傾向于采納此說,被苏氏一問,却茫然不知整一体与  
205 集合体的区别。音段倘无部分,便是无可解說的元素。然而字  
206 母若不可知,音段焉得为可知者? 幼齡学識字,先識字母,后識音段。音乐中的单独音調,好比乐譜上的各个字母,其单独的意

义較其所合而成的音譜尤为明晰。

“其次，我們必須問，何所謂‘知識是附帶解說或定義的真實意見’？解說可指：（一）以辭達意或以言語反映思想，——凡不聾不啞的人皆能之。（二）历举构成一物的元素。对于車，尽許 207 有真實的意念；然而，能历举赫西俄德所云造成車的一百块木材，唯有如此，才算有車的知識。‘泰阿泰德’（Θεατῆτος）一名，可能知其音段、不知其字母；然而，非至二者并知，不算对此名有其意念而兼有其知識。另一方面，虽知‘泰阿泰德’之‘泰’（Θε）音段，同此音段在‘德奧多罗’（Θεόδωρος）一名中，却有时致誤； 208 在学識字的过程，往往有此等錯誤。甚至既能依次写出大名‘泰阿泰德’的所有字母与音段，对大名仍是只有正确的意念。然而，除前之所云以辭達意与历举一物的元素，解說或定义还有第三意义，即（三）能察一物所以异于他物的特征，即一物与他物的区别所在。”

“例如，我虽察及一人有眼、有口、有鼻，仅此不足以见此人 209 与他人之别。此人或是扁鼻露睛，仅此亦不足以见其与你我及其他貌似你我者之别。唯有察及你的特种扁鼻，才能省識你之为你。得到你所以异于他人的特征，才有关于你的知識。然而，既得此特征，算是有了知識，还是只有意念？若是只有意念，便不算有了知識。若算有了知識，則知識一辞益滋其惑；因如此云云，势必以‘正确意见兼特征的知識’为知識的定义，——以‘知 210 識’定知識之义，等于徒然。”

“然則，泰阿泰德，知識不是知觉，不是真實的意见，也不是真實的意见加以解說。如此，我指出了你的心灵的子息不堪撫

养。关于知識問題，你是否已娩其所孕，或者还在临蓐？如有余意，經此沙汰，損即是益；若已索尽枯腸，不以不知为知，即此便是进益。請注意，吾术如吾母之术，其能事止于接他人的胎；我不敢妄拟于古今之賢哲。”

“此刻我要到王宮前廊与买类托士相会；希望明早此地再见，德奧多罗。”

# 泰阿泰德

(或論知識：隱試的)

人物：尤克累底士 特尔卜細翁 苏格拉底 德奧多罗 Steph. I 142

泰阿泰德

尤克累底士在家門口遇着特尔卜細翁，相邀入室，呼僮宣讀以前苏格拉底与泰阿泰德等談話的筆記。

尤 特尔卜細翁，才从乡下来，或者到些时了？ A

特 到些时了。正納悶着在市場上寻你不见。

尤 可不是，我不在本城。

特 哪里去了？

尤 到港口去了；遇见泰阿泰德从哥林多軍营抬回雅典。

特 活着，还是死了？

尤 活着，可太难了。既受重伤，甚至染上軍隊中的流行 B  
病。

特 可是痢疾？

尤 是啊。

特 你說，斯人而遭此难！

尤 唉，特尔卜細翁，斯人善良而勇敢；方才我还听人盛称他此战的事迹。

特 毫不足怪，不如此倒是稀奇。他何以不停留此地—— C  
麦加拉？

142 尤 他急于回家，苦劝不肯留。我护送几程，归途想起而惊佩苏格拉底的预言，尤其关于此君的。记得他去世前不久，曾与童年的此君一面，相见接谈之下，大赞赏其资质。我到雅典时，  
D 他把与此君的谈话转述给我听——真值得一听；还说，此人天假之年，必成有数人物。

特 显然苏氏之言中。这段谈话如何，能否重述一遍？

143 尤 不，不能信口述出。当时我一回家，先草备忘录，随后得暇，有所回忆，便写下来。每到雅典，把遗忘的问明苏格拉底，回来加以修正补充。因此，全部谈话几乎记录无遗。

特 是的，以前听你提过，总想索观，直延到今。此刻何妨读一遍？我才从乡下来，也要休息一下。

B 尤 我送了泰阿泰德直到埃令尼安，也不反对休息。请进，休息的时候，那孩子读给我们听。

特 好极了。

尤 本子在此，特尔卜细翁。我是这样记的：不用苏格拉底向我追述的语气，用他与对方直接交谈的语气；——对方是几何  
O 学家德奥多罗和泰阿泰德。为免文字累赘，凡追述时所掺入交代的字样，如述自己发言，有“我说”“我提”等等，述对方答话，有“他赞成”“他不同意”之类，这些一概略去，只用他与对方直接谈话的体裁。

特 无伤于记言体裁，尤克累底士。

尤 孩子，拿本子来读。

（以下是尤克累底士的家僮所读的笔记。）

D 苏 德奥多罗，我若较为注意居勒尼的事，便会向你探询该

处的风土人物，其青年有誰致力于几何或其他哲学。然而我关心此地的后进过于彼地，也比较迫切要求知道，我們的青年将来誰会出人头地。我极力察訪，每遇青年所追随者，就要打听。不少青年追随你，这是應該的；你的几何学与其他造詣都值得他們追随。你若遇见誰堪挂齿，我願識荆。 143 E

德 苏格拉底，我遇见你們同胞中一位少年，堪得我称道，值得你傾听。他若是姣美，我就不敢饒舌，恐防有人疑我好色。他并不美；莫见怪，老实說，象你扁鼻露睛，只是不那么显眼而已。因此，我暢胆称道他。你要知道，我和很多青年盘桓，未见 144 一位如他資质之美。其过人之敏、其异常之溫、其出众之勇，我都臆想不到，何况目睹。然而如他之敏而强記者，多数性情暴躁，冒突若无舵的船；与其謂之勇，无宁謂之狂。其較為持重者，B 于学却鈍而健忘。惟有他，求学步驟平稳坚定、从容有得，其进也，如油之无声无浪地流；令人詫异，其年齡如彼而造詣竟如此。

苏 你真是报告好消息。他是同胞中誰的儿子？

德 我曾聞伊父的名字，可記不得了。瞧，来的中間一位就 0 是他。方才他和同伴在外操場涂油，此刻似乎涂过油进来。看你认得他吧。

苏 认得，他是宋尼塢斯地方幼弗浪尼沃土的儿子。朋友，如你所称，父子一轍；父在其他方面也有名，还遺下很多财产。只是不知此少年的名字。

德 泰阿泰德是他的名字。似乎伊父托孤者蕩尽了他的遺 1 D 产，此子在錢財上却也慷慨惊人，苏格拉底。

苏 你所称道确是大丈夫。請他过来，坐我旁边。

144 德 遵命。泰阿泰德，过来，坐苏格拉底旁边。

苏 千万坐过来，泰阿泰德，让我照见自己面貌究竟如何，——德奥多罗说我象你。譬如你我各有一张弦琴，他说我们弹的音调相同，就相信呢，或者先考虑言者是否知音？

泰 要考虑。

苏 发见他知音，就信，否则不信？

泰 对。

145 苏 我想，此刻若是关怀你我面貌的相似，就要考虑指出相似者是否画家。

泰 我想要的。

苏 然则德奥多罗是否画家？

泰 据我所知，他不是。

苏 也不是几何学家吗？

泰 绝对是，苏格拉底。

苏 并通天文、数学、音乐，凡学者所通，他都通？

泰 似乎如此。

苏 他若说我们身体上有相似处，无论赞美或讽刺，并不值得特别注意。

泰 也许不值得。

B 苏 称道你我之一性灵上的德与智呢？岂不值得旁观者殷勤侦察、身受者实心表现自己？

泰 当然值得，苏格拉底。

苏 可爱的泰阿泰德，此刻正是时候让你表现、让我侦察。须知，德奥多罗向我称道过许多外侨与同胞，却未曾如方才之称

道你。

145

泰 但願如此，苏格拉底；可要防他开玩笑呢。

O

苏 这不是德奥多罗的作风。莫以他开玩笑为辞，收回你的諾言，而逼得他发誓自明；其实何尝有人告他誣枉。壮起胆来，維持原議。

泰 你既吩咐，我必照办。

苏 告訴我，你是否跟德奥多罗学几何？

泰 是。

苏 也学天文、音律、算术？

D

泰 尽力学。

苏 童子，凡我认为于此种种有所知者，如此公与其他学者，我并皆从学。一般吾犹人也，惟此区区莫解其惑，要与你及在坐諸位研究一番。請問，学是否对所学增长智慧？

泰 可不是！

苏 那么我想，智者以智慧而成智。

泰 是的。

苏 这与知識何別？

E

泰 什么与知識？

苏 智慧与知識。豈非知之所及便是智之所在？

泰 可不是！

苏 然則知識与智慧同物？

泰 是的。

苏 我一向所迷惑、而力所不逮者，在于知識之为何。我們 146  
能否有所建白？公等于意云何？我們誰先发言？輪到誰发言，

146 說錯了就坐下，如儿童玩球所謂当驴子；始終不錯者为王，可以随意指派問題。你們何以不作声？德奧多罗，莫非我因爱說話，急于使大家如亲如友、傾怀相见、暢所欲言，而显得魯莽了？

B 德 苏格拉底，如此毫不魯莽。还是让年輕的一位答复你的問題，我不慣于这类討論，而且年力不济。對他們却相宜，他們进步較易；实际上年輕人事事都会进步。既起了头，便莫放过泰阿泰德，繼續对他发問題罢。

C 苏 泰阿泰德，你听见德奧多罗的話；我想，你并不肯违拂他，况且关于这类事，年輕人不听从年长有智慧者吩咐，似乎也不对。来，豪爽而确切地說，你想知識为何？

泰 苏格拉底，你們吩咐，我必遵命。說錯了，千万要糾正。

苏 那一定的，只要我們做得到。

泰 那么我想，凡从德奧多罗所学的便是知識，如几何学，  
D 以及你方才所提的种种；此外，如織屨之艺与其他手工艺，这些無論統称单举，莫非知識。

苏 既豪爽又慷慨，我的朋友；求一而与多，問簡而答繁。

泰 此言何謂，苏格拉底？

苏 也許无所謂；且把我所想的告訴你。你說織屨之艺，无非指織屨的知識吧？

泰 无非指此。

E 苏 說木工的手艺呢？无非指制造木器的知識？

泰 也不外乎指此。

苏 此二例岂不是分別表示此二艺为何物的知識，为此两种知識划清其对象的界綫？

泰 是的。

苏 然而，泰阿泰德，所問并不在此：不在于知識為何物的知識，也不在于知識有几多种。問題不在于历数知識的門类，在于知識本身之為何。我的話是否无謂？

泰 不，說得很对。

苏 且考虑这一点：若有人举浅近的一物問我們，譬如关于 147 泥，問泥是什么；我們答复他，泥是瓷工的泥、炉灶夫的泥、砖瓦匠的泥，这岂不是笑話？

泰 也許。

苏 第一步就可笑：以为我們的答案能解問者之惑；問泥是 O 什么，仍用“泥”字答复，只加“塑工的”或其他“某某匠人的”字 D 样。你想，不知一物之為何，能解其名称嗎？

泰 絕不能。

苏 那么，不知知識之為何者不解所謂“織屨的知識”。

泰 不解。

苏 昧于知識之為何者不解所謂“織屨之艺”，并亦不解任何所謂某艺。

泰 是如此。

苏 因此，举某艺的名称答复“知識為何”的問題，答案是可笑的；这是举某物的知識为答，所答非所問，——所問不是“知識 O 為何物的知識”，是“知識本身為何”。

泰 似乎如此。

苏 其次：有簡易的答案可提，却繞途而举其所不胜举者。关于“泥是什么”的問題，簡易的答案是“泥者和水之土”，管它是

147 誰的。

泰 問題如此刻提法，却显得容易了，苏格拉底。你所提的  
D 似乎与我們最近所討論的同类；——我和与你同名的此君，談話  
时发现一个問題。

苏 什么問題，泰阿泰德？

泰 在座的德奧多罗为我們画图表明方数的根，如三方尺  
和五方尺的方形，指出其边或根以整尺的单位量不尽；逐一举  
例，直到十七方尺的方形为止。于是我們想出主意：根之为数既  
E 是无穷，設法以一名称概括所有的根。

苏 你們得到此种名称嗎？

泰 我想得到了；你看如何。

苏 說罢。

泰 我們把所有的数分为两类：其一，凡同数相乘而生者，  
用正方形代表，謂之正方形数或等边方形数。

苏 很好。

148 泰 其二，介于此类之間的数，如三、五，与凡不能生于同数  
相乘、而生于小乘大或大乘小，如形之有长短边者，我們以长方  
形代表，謂之长方形数。

苏 好极了。其次呢？

泰 凡代表等边方形数之正方形的四等边，我們名之曰长  
度。凡面积大小等于长方形数之正方形的四等边，我們名之曰  
B 不尽根<sup>①</sup>。此两种正方形的边异名，因后者与前者，不能在边的

① 盖即数学上所謂无理数(irrational numbers)。无理数是泰阿泰德发现的，为当时希腊三大发现之一。（參閱《数学簡史》，斯特洛伊克著，关嫻譯，科学出版社，1956年版）。

长短上，只能在面积的大小上，以共同单位量尽。关于立体亦复如此。<sup>148</sup>

苏 再好沒有，童子們。我想德奧多罗不至于被控誣証之罪了。

泰 苏格拉底，关于长度与根，我們的答案如此，对你所提的知識問題，我却无能为力；然而料到你是欲得类乎此的答案。所以德奧多罗对我仍是溢美、言过其实。

苏 何以见得？假若他称道你善跑为年少中所仅见者、后来却被年壮举步如飞的健手賽輸了，你想他的称道会因此而减低其眞实性嗎？

泰 我想不会。

苏 关于知識，如我方才所提的研究問題，你想微末不足道、不是第一流人物的事业嗎？

泰 我的上帝！我想是第一流人物的事业。

苏 那么，鼓起自信心，承认德奧多罗的話并非无稽之談，尽其能事求得知識为何的界說，对其它事物亦复如此。 D

泰 苏格拉底，努力有济于事，則所求可得。

苏 来罢，你方才指点得很对：解决“根”的問題，把众“根”統归一类；现在如法炮制，試以一个界說包括种种知識。

泰 苏格拉底，你可晓得，我耳聞到你所提的問題，时常試 E 加研究；然而既不能自信有圓滿的答案，也不會听人提出如你所要求的答案；却又不能不关心。

苏 可爱的泰阿泰德，你正困于分娩，因为有胎。

泰 我不知道，苏格拉底；我只是說出一向的苦悶。

149 苏 孺子可笑，你难道不曾听说，我是一位尊贵而庄严的产婆——费纳类太士——之子？

泰 听说过。

苏 可也曾闻我行此术？

泰 从未曾闻。

苏 让你知道，切莫告人。朋友，我怀此术，众所不知；因其不知，未曾传说，只道我奇怪不过，吹毛求疵，令人困恼。你可也听见？

B 泰 听见过。

苏 要我把原因告诉你吧？

泰 当然要。

苏 想想有关产婆的一切，容易了解我的意思。你知道，尚能怀胎生子者绝不为人接生，已经不能生育者才行此术。

泰 当然。

苏 据说原因在于阿登密士，无子而闾分到管理生育的女神。她不许不能生育者接生，因为人性熟才生巧，己所不嫻无能  
O 为役；也为抬高自己同流的声价，以此职务委派已过生育年龄的妇人。

泰 似乎如此。

苏 辨别有孕与否，莫过于产婆，这是理所宜然而势所必然的吧？

泰 无疑。

D 苏 产婆也能随意以药剂与符咒，引起或减轻生产的痛苦，使难产者顺产、宜于小产者小产？

泰 是如此。

苏 你还理会到她们的这一点：同时也是最能干的媒婆，确知何种女子与何种男人配合而生子最优？

泰 这一点全未理会到。

苏 可要晓得，关于这一点，她们比对剪脐带的技术还要自豪。你想，何等土壤宜于何种树木或种子，这一类的知识与培养收成等，属于同一技术，或者属于不同技术？

泰 属于同一技术。

苏 那么，朋友，你想女子择配属于一门技术、生子属于另一门技术？

泰 似乎不然。

苏 不然。只为社会上有一种违法背理的男女撮合，谓之“诱淫”；产婆们持身端谨，恐犯鸩母的嫌疑，甚至避免作媒。其实惟有真正的产婆堪作正当合理的男女撮合。

泰 似乎如此。

苏 产婆的责任如此，尚且不如我的重大。女人不会有时生真子、有时生假儿，令人难于辨别。如有此情，产婆最伟大而高贵的工作在于辨别真假。你想是不是？

泰 我想是的。

苏 我的接生术与她们的在其他方面相同，只是我术施于男、不施于女，同应生育之心、不同应生育之身。我术最伟大处，能从各方面检验少年心思，究竟生产幻想错觉，还是真知灼见。如她们之不生子，我是智慧上不生育的；众人责备我尽发问题，自己却因智慧贫乏，向无答案提出，——责备得对啊。原因在

150 此：上帝督責我接生，禁止我生育。因此，自己絕不是有智慧的人，  
D 并无創获可称心灵的子息；然而，凡与我盘桓者，或其初毫无所知，与我相处日久，个个蒙上帝启示，有惊人的进步，自己与  
人都觉得。显然，他們不曾从我学到什么，自己內心发现許多好东西，生育許多好子息。上帝与我只为他們負責接生。証明在  
E 此：以往許多人不知此情，藐視我，以为一切成就于己，或出于自动，或受人慫恿，未及成熟就离开我；离开以后，因伴侣不良，胎  
儿流产，且因撫养不当，我所接生的并遭夭折。其人視邪說伪道重于真理，以致愚妄昭彰，非但自慚形秽，且为众目所睹。其中  
151 之一是呂信麻恪士之子阿历士太底士，还有許多別人。他們回头  
恳切求我复与为侶，降临我心的神或許我或不許我复与往还，其  
許我复与往还者复得进步。与我盘桓者和生育的女子同感日夜苦痛，且远甚焉；吾术也能引痛而止痛。大致情形如此。复次，  
B 泰阿泰德，有时我认为无孕而不我需者，便慨然为之作伐；藉上帝的灵，都猜准他們与誰結合有利。我介紹許多給普洛迪恪士及其他智慧如神的大师。最优秀的童子，話說长了，因为我怀  
O 疑，如你所自知，你受着內心有胎的苦恼。請光顧，我是产婆之子，自己也能接生；尽你能事，答复我的問題。檢驗后认为你所提某点幻而非真、悄然取而弃之，千万莫恼，如妇人失其头胎爱子。以往許多人如此对我，因我剔除其愚妄之见，恨不得咬我一口；  
D 他們不想我此举出于好心，更不知神絕无恶意对人之理，我又焉得包存禍心来行此事，无非不应袒护伪道、委曲真理而已。泰阿泰德，从头試說知識究竟为何。莫以不能为辞；只要上帝指点、你有胆量，何患不能。

泰 苏格拉底,你既如此鼓励,任何人都不好意思不尽其能事一吐其所怀。我想,知一物者觉其所知,据此观点,知識无非知觉。<sup>151</sup>  
E

苏 童子,爽快而說得好! 是要如此抒其所见。来,共同檢驗这句话,真胎,还是一团气。你說,知識是知觉?

泰 是的。

苏 关于知識,你恰巧提出非同小可的理論,而且普罗塔哥拉也提过的。他只用另一方式讲同样道理。在某书上写着:“个人是一切事物的权衡;存在者之存在、不存在者之不存在,标准并存于个人。”你讀过吧?<sup>152</sup>

泰 讀过多次。

苏 其意岂不是如此:你我既是人;一物于我显得如何,对我便是如何,于你显得如何,对你便是如何?

泰 其意是如此。

苏 有智慧者不至于說无謂的話,我們且来求解其义。有时对同一陣风,你觉得寒,我不觉得寒;我感微寒,你感酷寒;是否如此?

泰 誠然。

苏 我們认为此风本身寒或不寒;或同意普罗塔哥拉,认为对感寒者寒,对不感寒者不寒?

泰 似乎要同意他。

苏 此风是否对你我个人,各显得寒、各显得不寒?

泰 是的。

苏 对人“显得”即是其人“觉得”?

152

泰 是。

C 苏 那么,关于寒、热与一切类似者,物之“显现”与人的“知觉”相同,因此等物于各个人显得如何正如其人觉得如何。

泰 似乎如此。

苏 知觉总是对于真实存在之物的知觉,而且不会虚假,因其等于知识。

泰 显然。

苏 我的哈利士女神<sup>①</sup>! 全智的普罗塔哥拉莫非让我等凡夫猜谜,而把真理密授自己门徒?

D 泰 苏格拉底,此言何谓?

苏 告诉你一篇大道理:无物自成一物,不能确称一物为何物、为何等物,称其“大”,也显得小,谓之“重”,亦现为轻;一切莫不如此,因无物为一物、为某物、为某种物。由变动与混合而生凡所谓“存在”者;谓之“存在”,误也,因无物曾住而为存在,一切  
E 永处于变中。一系列的智者,巴门尼德除外,如普罗塔哥拉、赫拉克利特、恩培多克勒等,以及戏剧第一流作家,喜剧如伊辟哈儿莫士,悲剧如荷马,关于此点,异口同声赞成。荷马有句云:“欧概安诺士乃诸神之所自出,太徐士为诸神之母<sup>②</sup>”;意思说,一切生于变动之流,变动为万物之祖。你想其意不是如此吗?

泰 我想是如此。

153 苏 谁能抗拒荷马所统的如此大军、而免作笑柄?

泰 可不易,苏格拉底。

① 希腊神话中司宠爱(Grace)与美丽(Beauty)的女神。

② 见《伊利亚特》第14章第201行。欧概安诺士是河神,太徐士是他的夫人。

苏 不易，泰阿泰德。其說有如此充分証据：由动而起所謂<sup>153</sup>“存在”与变迁，由靜而致不存在与毁灭。发生而維持万物的热或火本身发于盪与摩——动的两个方式。难道摩与盪不是火的来源？

泰 是的。

B

苏 同样，动物族类也发源于此。

泰 可不是？

苏 身体的习惯岂不是坏于滯与怠、通常以操练与运动保持常态？

泰 是的。

苏 心灵的习惯呢？心灵岂不是由学与习而求得知識、而維持现状、而逐漸进步，由不学不习而一无所得、而忘其所学？O 学与习是动的，不学不习是靜的，是不是？

泰 当然是的。

苏 然則动于心身并有益，靜适得其反？

泰 似乎如此。

苏 要不要再举不通的气、不流的水、与种种类似者，說明靜者朽毀而动者生存？还要不要加强我的論据达于极点，指出荷馬以金鏈比方太阳，說明一旦太阳与天体运行不息，上天下地<sup>D</sup>神祇人物都得保存；一旦繫而不动，万物也就同归于尽，簡直成了所謂天翻地复？

泰 苏格拉底，我想其意如你所云。

苏 最优秀的童子，目前且作如是观。先从視觉說起：莫把所謂白色认为本身自成一物存于眼外或眼內，也莫指定其在何

E 处；如此，便住于固定方所，留滞而不在变中。

泰 然则如何想象色之为物？

苏 若依方才所提无物自成一物的论点，黑白与任何颜色  
154 显然是眼睛与相应的动接触而生的；凡所谓色，既不是接触者，  
也不是被接触者，而是起于两者之间的东西，对人人都是特殊的。  
或者你坚持，每个颜色对你显得如何，对一只狗或任何动物  
也显得如何？

泰 指着上帝<sup>①</sup>说，我不认为如此。

苏 那么，任何物对你对人都显得相同吗？你于此颇有把握，  
或者更确信，甚至对你本身不显得相同，因你本身就不曾相同？

泰 我想后一說較為近理。

B 苏 我們所用以較量自己大小、或所接触者，无论是大、是  
白、是热，如其本身不曾变，与他人相值也不至于有所不同。其  
較量他物或接触他物者，无论是大、是白、是热，尽管他物被接触  
或受影响，其本身若不受影响，也不至于变。朋友，通常我們难  
免随便說离奇可笑的话，如普罗塔哥拉及其同调所要指摘的。

泰 什么话？怎样离奇？

O 苏 設一小譬喻，便悉解吾意。譬如比骰子，以六比四，說  
多一半；以六比十二，說少一半。不容其他說法；你想容否？

泰 我想不容。

苏 怎么地？假若普罗塔哥拉或其他一位問你：“泰阿泰

① 原文此名詞文法上的第一位（亦称格）为 Δις 或 Ζεύς，羅馬謂之 Jupiter；是希腊羅馬宗教最高的神，为諸神之王。

德,物不增长,能否变多变大?”你将何以为答?

154

泰 苏格拉底,若就此问题作由衷之言,我要答“不能”;若 D  
顾前言,避免自相矛盾,就要说“能”。

苏 对着海拉女神<sup>①</sup>说,妙而神通,我的朋友。显然,你若  
说“能”,便如欧力皮底士的口吻,所谓心服口不服<sup>②</sup>。

泰 对了。

苏 你我若是敏而且慧,既通有关思维的一切,可将余力彼  
此试探,如智者之斗智,开起舌战,以言论交锋。然而我们只是 E  
平庸的人,第一步但愿认清自己思想的本质,是否一贯、或者自  
相矛盾。

泰 诚所愿也。

苏 亦吾所愿。既是如此,又有充分时间,何妨平心静气重 155  
来一遍,认真检查我们自己,看胸中这些幻象毕竟为何?检查了  
第一个,我想我们要说,绝无一物,本身依然如故,而在体积或数  
量上变大变小。是否如此?

泰 是的。

苏 第二:一物无所损益,便也不会有所消长,总是如故。

泰 确是如此。

苏 第三:未变成有、或不在变为有的过程中,一物不能先 B  
不存在而后存在。

泰 显然不能。

---

① 希腊宗教中司妇女与婚嫁之女神,乃天上之后,为上帝(Δις)之姊及妻。

② 见欧力皮底士的《希波吕托斯》(Hippolytus),第612行,依其原文质译  
曰:“我舌已发誓,我心不曾发誓”;——即“言不由衷”或“口是心非”之意。

155

苏 这三个假定在我们心里彼此冲突，如果提起方才关于骰子的话，或是说到我这年纪的身材，不消不长，一年之内，先是比你这年少的高，后来又比你矮，——我自己的体量毫无所减，只是你长了。我不变，而竟成了非同前我的后我。无变，不能变成；体量无减，我也不能变矮。承认这些，便有成千成万类似的例子。你跟得上我的话吧，泰阿泰德；我想你对这些问题并不生疏。

泰 指着诸神说，苏格拉底，这些现象究竟如何，我十分莫名其妙；有时想起，真觉头昏。

D 苏 朋友，德奥多罗对你的性格显然猜得不错。驚訝之感原是哲学家的标志，此外，哲学别无开端；说伊里士<sup>①</sup>是陶馬士<sup>②</sup>之女 并无誤溯其血统。据所称述的普罗氏之说，你可了解此等现象之所以然，或犹未也。

泰 我想尚未了解。

E 苏 我若助你发掘一位——其实多位——名人思想中隐藏的真理，你会感谢我吧？

泰 岂但感谢，感谢莫名。

苏 四面留神，恐防有非同志听见。他们是如此一流人，认

① 希腊宗教中虹之女神，为上帝及后之使者。

② 原文 *Θαῦμας* 与名词 *θαῦμα* (译为“驚訝”或“可疑訝之物”)同源于动词 *θαυμάζειν* (译为“驚訝”，或“兴驚訝之感”)。

陶馬士之女伊里士为虹之女神，乃上帝及后之使者；荷馬詩篇中言其职掌传达神与神之间的意旨、并宣示神的福音于人。虹象征着开示启发人的智慧、使其走向光明之路。柏氏说伊里士不愧为陶馬士之女，因他认为，人智慧的发展始于对所见所闻而起的驚訝之感；故有哲学始于驚訝 (Philosophy begins with wonder) 一說。

为非双手可执者概不存在，把动作、变化与凡目所不能见者，一概排于存在范围之外。

泰 不错，苏格拉底，你所提这一流刚愎自用的人，正如其 156  
所执着之坚挺抗拒的物体。

苏 童子，他们真是孤陋寡闻。另一流人高明得多，我要对你宣布其秘密：其第一义是一切唯动，这是我们方才所提种种现象的依据；动以外别无其他。动有两种，为数各无穷；一种具施的能力，一种具受的能力。两种动相交相摩而致无数成对的果，有如双生子——被知觉者及其相应而起的知觉。知觉有此类名称，如视、听、嗅，寒觉、热感，又有所谓乐、苦、欲、惧以及其他；有名称者极多，无名称者亦复无穷。各种被知觉者与各种知觉相应而起若比翼连枝，如各种颜色与各种视觉、各种声音与各种听觉；其他被知觉者及其蝉联的知觉一概如此。此故事与前说 O 有何相关处，泰阿泰德？你想得出吗？

泰 不大想得出，苏格拉底。

苏 此故事或讲得完，且听下文分解：如方才的话，一切唯动，无数成双之物尽在动中。其动有速有迟。物之动迟者，动拘于一处、向其界内接近之物而发，如此而生其果。物之动速者，D 动不拘于一处、而移迁转徙；所致之果亦复如此，因受震盪冲激而然<sup>①</sup>。譬如眼睛与其适应之物相接，而在彼此相及的界内生

① 以上二句，原文晦涩，标点似亦有一处欠妥，故不能显其说明上文“其动有速有迟”一语。周厄提、娄卜、康复尔德各本译文，或紧依原文字句，或稍加剪裁，终复令人费解。独补翁本译文最善，兹转译以资参考：“动之迟者动于同一处所、向接近之物而动，如此而生其果，果亦因此而较迟。反过来，动之速者向有距离之物而动，如此而致其果，果亦因此而较速，缘其被激盪、其动亦在激盪中。”

- 156 白及其蝉联的知觉；——眼睛及其适应之物若各与不适应之他  
 E 物相接，此白此觉则不会产生。发自眼睛的视力与发自蝉联而  
 产色之物的白，二者共趋中间一点，一方面，眼睛饱含着视力而  
 见，非但成视力，成见物的眼睛；另一方面，蝉联而产色的物也充  
 满着白，非但成白，成白的物，——无论一木、一石，或任何白色  
 157 的物。其他一切，硬的、热的等等，一概应作如是观：如以前所  
 曾说，无物自生自在，一切形形色色者皆生于动、而在彼此相交  
 相接中；据说因为，不能把物之施者与物之受者固定想象为各自  
 存在。未遇受者，施者无存，未遇施者，受者不在；而且，遇一物  
 而为施，再遇他物却成受。由此种种，可见无物自成一物，物物  
 B 永与他物相对而变，如我们起初之所云。“存在”必须取消干干  
 净净；不必说，我们拘于习而蔽于愚，直到此刻，时常沿用此名。  
 据此派智者所云云，必不许用“某物”、“某者”，[“属你”]、“属  
 我”，“彼”、“此”与凡把原是变动不居之物说成静止的种种字  
 样；要依物性，说“变为”、“造成”、“毁灭”、“更新”等等。吐辞而  
 把变动之物说成静止不变，易于被人驳倒；于物无论单称统举，  
 O 一概不可如此说法，——统举如人类、石类、兽类及其他各生物  
 之品类。泰阿泰德，此说于你是否称心适意，如美味之于汝口？

泰 我不知道，苏格拉底；尚且不能辨明你是直抒己见、或是有意试探我。

苏 朋友，你难道忘记，凡此种种，我一无所知，也不强作有  
 知；自己不会生育，只是为你接生，因此对你念咒，将各智者的肴  
 D 饌——请你尝过，直到引出你自己的意见为止。引出以后，我再  
 检查是否真胎、或一团气。请大胆、忍耐、确切、爽快，以你所见

答复我的問題。

泰 請問吧。

苏 再說一遍，这是否合于你的心意：无物存在，善的、美的、所有方才所举的，——永处变中。

泰 听你如此叙說，觉得异常有理而須接受你所云云。

苏 不可遺漏所未尽的問題，如关于梦囈与病痛，其他尤其 E 关于疯狂，并关于引起錯聞錯見与种种錯觉者。你可知道，此等现象适足以推翻方才所持之說，因知觉之假莫过于此等现象所 158 产生者；而且决非凡显现于各个人者亦即真实存在，其实适得其反，此等现象无一真实存在。

泰 說得千真万确，苏格拉底。

苏 童子，主张知觉即知識、显现于各个人者对各个人亦即真实界的存在，持此說者尚有置喙的余地嗎？

泰 苏格拉底，我不敢說答不出，因你方才曾責备我以此为辞。然而实在不能强辯，說发狂与做梦者不是想象假东西；—— B 狂者或自命为神，梦者或在梦中自以为有翅而飞。

苏 你难道未曾注意关于此等现象类似的爭論，尤其关于梦境与醒境的？

泰 什么爭論？

苏 关于如此問題，我想你时常听人提的：若有人問我們此刻是否睡着、所想即所梦，或者醒着、在醒境中交談；我們有何証 O 据足以判明？

泰 苏格拉底，真不知道以何証据判明，因梦境与醒境，如唱与和，一切相似。我們此刻的談話，毫无証据足以判明其非梦

158 中所談；梦中自以为述梦时，梦境与醒境非常相似。

苏 你瞧，此事易起爭端，甚至人生是梦是醒，都成問題。

D 睡与醒時間各半，在每一状态中，心里总是坚持当时的见地最真实；因此，在相等的时间上，承认梦境与醒境真实存在，对此二境同样自信。

泰 全对。

苏 除時間不相等外，同此論点岂不可加于病痛与疯狂？

泰 可以。

苏 那么，真实与否是否取决于時間之长短？

E 泰 那就处处成为笑柄。

苏 然則有无其他証据足以判明梦与醒、病与不病、狂与不狂等二境中的见地孰真孰假？

泰 我想无也。

苏 請听我讲，主张每显现于各个人者对各个人便是客观真实的諸公，关于此等现象如何說法。我想他們会提如此問題：“泰阿泰德，完全异于其他者能否在某方面与其他有相同的作用？注意，所指的二物并非有同处、有异处，乃是完全相异。”

159 泰 若是完全相异，便不能在作用上或其他方面有相同处。

苏 是否亦須承认，如此二物亦不相似？

泰 我想亦須承认。

苏 物若变成与己相似或与他物相似，則变为相似謂之变为相同、变为不相似謂之变为相异？

泰 必然。

苏 我們以前不是說过，物之施者为数多至无穷，物之受者

亦复如此？

泰 说过。

苏 不是也说过，物之施者与物之受者，在各别的遇合中，  
致果不同而异？

泰 说过；势必如此。

B

苏 以同样说法加于你我或任何物，譬如说健的苏格拉底  
与病的苏格拉底，二者相似不相似？

泰 你说病的苏格拉底与健的苏格拉底，是指整个病的与  
整个健的吧？

苏 适符吾意，我是指此。

泰 那么，我想不相似。

苏 既不相似，便是异了？

泰 必然。

苏 对睡眠中或方才所举种种状态中的苏格拉底，是否可  
用同样说法？

泰 可用。

苏 物在本性上能起施的作用于他物者，遇着健的与遇着  
病的苏格拉底，以苏格拉底为各异的对象？

泰 安得不然？

苏 在我身体上的两种状态中，受的我与施的物相遇而致  
各异的果？

泰 当然。

苏 我健时饮酒，酒显得芬甘可口？

泰 对。

159

D 苏 根据以前我們所同意的說法，施者与受者遇合、同时并动，而致芬甘与芬甘的知觉，——二者并在相交相接的动中。一方面，知觉起于受者，使舌成为知觉者；另一方面，芬甘发于酒、布滿酒中，使酒对健者之舌不但显得，而且实是，芬甘的酒。

泰 确是我們以前所同意的。

苏 酒遇着病的我，实际上是遇着另一而非同一的人吧？因其遇着与健时不相似的我。

泰 对。

E 苏 病的苏格拉底与一口酒遇合而生另一結果：舌上的苦觉与发动于酒而达于舌的苦味。一方面，酒不是苦味，而是苦酒；另一方面，我不是知觉，而是知觉者。

泰 正是如此。

苏 然則；（一）我对他物絕不会成为恰恰如此的知觉者；因  
160 其他知觉起于他物及其即时即境所遇合的人，他物与我遇合，物既非故物、我亦非故我，所起的作用迥异，我亦迥然成为另一知觉者。其次，（二）与我遇合而起作用之物，与他人遇合，絕不起同一作用而致同一的果、而成同一性质之物；因其既与他人遇合而致他果，必成另一性质之物。

泰 是如此。

苏 复次，（三）我不能独自由此知觉，物也不能独自由此性质。

泰 不能。

苏 我成知觉者，必是对某物的知觉者，因知觉不能对无物  
B 而起；成甘、成苦、或任何类似者，亦必对于某人而成如此这般，

对无人的甘苦絕无其物。

泰 全对。

苏 我想只有一个結論：物与我，施者与受者，無論存在或变为，必是彼此相对相关；必然律使物与我的存在即时即境彼此相羈束，不各束于他物，不各羈于自己；因此，物与我惟有即时即境彼此相束相羈<sup>①</sup>。然則，說一物存在或变成，必須指明其为某、属某、对某；物自在自变的話，已不应說，亦当不許人說。我們方才所叙述的学說，其归宿如此。

泰 极对，苏格拉底。

苏 施于我者既是对我而不对人，便也惟我有其知觉，他人絕无。

泰 可不是！

苏 那么，我的知觉对我是真实的，因即时即境我所遇合而引起我的知觉之物，其为物和我相对相关、与我的存在片刻不能分离、是我的存在必不可缺的一部分；而我，如普罗氏所云，是判断人，断定对我存在者存在、对我不存在者不存在。

泰 似乎如此。

苏 我既是正确的判断人、胸中对存在或变成的物既不会 D 差錯顛倒，对所知觉者焉至于无真知灼见而不成知識？

泰 絕不至于。

苏 所以你說得滿对，知識只是知觉。根据荷馬、赫拉克利特、及其同調們，万物动如流水；根据大智者普罗塔哥拉，人是一

<sup>①</sup> 本句第二、第三分句意思是說：物遇他人，不能呈同此性质；我遇他物，不能起同此感觉。物与我俱不能独自致果：物不与人接，不能呈某种性质；人不与物接，不能起某种感觉。

160 切的权衡；泰阿泰德承前贤之绪，知觉便成了知识；——真是殊  
E 途而同归、百虑而一致。难道不是如此，泰阿泰德？我们是否可  
说，这是我为你接生的新婴儿？足下于意云何？

泰 势必同意，苏格拉底。

苏 好费气力，婴儿出世了；且慢问什么孩子。生出以后，  
要替他举行绕灶典礼<sup>①</sup>，以四方八面的论点仔细检察，所生是否  
161 值得抚养、或者只是一团气胞的假胎。你认为凡你所生不可遗弃  
而必须抚养；或者经得起看他受检查，有人把你的头胎爱子取而  
弃之，还不至于大恼大怒？

德 泰阿泰德经得起，苏格拉底；他的脾气绝不暴躁。请你  
对着诸神说，这一套理论究竟错了么？

苏 德奥多罗，你真善良而好理论，以为我是辩囊，信口吐  
B 辞足以推翻前说。你不明了经过情形，这些理论无一出于我，出  
于与我交谈者；我一无所知，区区能事止于抛砖引玉，平实地向  
有智慧者领教其言论。现在对他就想如此，自己无可建白。

德 你说得更中肯，苏格拉底；就这么办罢。

苏 德奥多罗，你可知道我对贵友普罗塔哥拉所感诧异者  
何在？

O 德 感何诧异？

苏 他主张凡对每个人似然者亦即诚然存在，此说其他方  
面我极满意，只对其开场白感觉诧异：他在《真理》一书的开宗  
明义却不說，一只猪、一个狗头猿、或其他有知觉的怪兽、是一切

<sup>①</sup> 古希腊风俗，生子数日洗儿之后，乳母抱儿绕灶数周，义取謁见家中之人与神。（取义略似中国新妇謁见祖先舅姑庙见之礼。）是时为父决定抚养此儿与否，或并为之命名。夜则开宴会亲。

的权衡；开場，他尽可昂然慢然呵責我們于无佛处称尊，表示不 161  
 屑于我們因其智慧欽之如神，其实他的智力并不强于蝌蚪，更无 D  
 論强于任何人。德奧多罗，我們如何为他解嘲？如果由知觉所达  
 到的见解对各个人并皆眞实，鉴别切身之感、人莫如己，检查我  
 见之眞伪虛实、惟我最为合格，而如前所常云，人人各自形成己  
 见、无有不确不眞；那么，朋友，普罗塔哥拉焉能称智、堪为人师  
 而享优束，我們何以见得較愚、必須受业于他門下，——人人既 E  
 是自己智慧的权衡？我們焉得不以其言为媚世而玩世的諧謔？在  
 我，关于接生术与整个辯証术，却絕口不作談諧之語。普罗塔哥  
 拉的《眞理》若是眞理、此书內殿所传的福音若非戏言，則各个 162  
 人的意念与见解对各个人并皆眞实，彼此检查辯駁岂不迂闊而  
 枉然？

德 苏格拉底，如你方才所云，此公是我友；我不願因同意  
 于你而駁他，也不願作违心之言反对你。請你再找泰阿泰德，方  
 才他与你問答滿合拍。

苏 德奧多罗，你若到辣克帶蒙<sup>①</sup>角力場，請問应否尽看他 B  
 人裸裎，眼见有献丑者，自己却不肯解衣与人一比体格？

德 有何不可，若蒙他們原諒？现在就想請你原諒，許我旁  
 观，莫强拉老而僵者登場，只与年少輕捷者角力。

苏 好罢，德奧多罗；于你为称心，在我謂之成人之美。现在 O  
 必須重复轉向有智慧的泰阿泰德。泰阿泰德，先就方才所云，請  
 說你我是否不会同感詫异，如果突然发现你的智慧毫不亚于任

① 原文为 Λακεδαιμωνι，拉丁文 Lacadaemon，即古希腊强盛一时的斯巴达 (Σπάρτη)。

162 何人、甚至任何神？你想，普罗塔哥拉所谓标准，于神于人有何差别？

泰 指着上帝说，我想并无差别。你发此问，使我愕然不知所答。凡对各个人似然而信以为然者于彼亦即诚然存在，此说，我们研究其意义时，在我觉得很对；现在忽然变成相反了。

苏 可爱的童子，你年轻，容易听信流俗言论。关于此问题，普罗塔哥拉或其代言人会津津有辞地说：“高明的老少诸君，你们联席当众大放厥词，尚且引进神来，其存在与否，我所存而不论、摒诸言语文字之外者。你们曲学阿世，聳动大众听闻，说人的智慧若无以异于畜生，则不胜其离奇怪诞；然而并不提出任何必然的论证，但用或然的语调。德奥多罗或任何其他几何学家，若用此等语调讲几何，恐怕一文钱也不值。你和德奥多罗可要  
163 考虑，关于如此重大问题，是否接受或然与疑似的言论。”

泰 苏格拉底，果然不对；你，乃至我们、都不至于说对。

苏 那么，依你与德奥多罗的意思，我们似乎要从其他方面着眼。

泰 一定要。

苏 从此着眼，看知识与知觉是同是异。我们以前的话全是针对此点，为此问题引起如许怪论。是不是？

泰 全是为此问题。

B 苏 我们是否同意，凡视听所见闻者亦即同时知之？譬如未学外国语，便不闻外国人言语之声，或者闻其声并知其所云？又如对所不识的字，虽视不见，或者既见且识？

泰 苏格拉底，我们只知所见所闻的部分：见而且知文字的

形色，聞而且知語音的高低。至于蒙师之所讲解、舌人之所传 163  
譯，其字义語意，却不能以視听觉而且知。 O

苏 好极了，泰阿泰德；此問題姑且存而不論，留待你长进而自己解决。可要注意，另一問題又来了，看我們如何应付。

泰 什么問題？

苏 如此問題：知一物而記得，記得此物时却不知此物；这 D  
是否可能？也許我的話稍嫌累贅，意思只是：諳习一物而記之在心，能否不知此物？

泰 怎能不知，苏格拉底？所云莫非怪象。

苏 难道我說廢話？瞧，你不是說，視是方觉、见已成觉？

泰 說過。

苏 根据方才所云，岂不是见一物即知其所见之物？ E

泰 是的。

苏 你承认有記憶这东西吧？

泰 承认。

苏 关于无物的記憶，或关于某物的記憶？

泰 当然关于某物的記憶。

苏 关于所諳习所知觉之类事物的記憶吧？

泰 还会关于别的？

苏 所见有时記得？

泰 記得。

苏 閉目也記得，或是閉目便忘？

泰 苏格拉底，說閉目便忘，真是离奇。

苏 維持前議，必須云然，否則前議何在？

164 泰 指着上帝說，我也怀疑，却看不清，請言其故。

苏 其故在此：根据前議，見則知其所見，因見即是知、知覺與知識同物。

泰 无疑。

苏 見而知其所見，閉目記得，却見不得。是不是？

泰 是的。

B 苏 然而，見若是知，不見則不知。

泰 对。

苏 然則結果如此：既知而且記得，不見便成不知。我們說過，是乃怪象。

泰 千真万确。

苏 說知識與知覺同物，必達不可能的結果。

泰 似乎如此。

苏 那么必須說二者各异。

泰 似乎必須。

O 苏 然則知識畢竟為何？似乎又要从头說起。可怎么办，泰阿泰德？

泰 怎么办？

苏 我們好比斗鸡，劣鸡搏斗未及胜利而弃敌长鳴喔喔，我們討論未明是非而离題自喜沾沾。

泰 何所指？

苏 我們似乎如雄辯家之但求字面一貫，以詭辭操胜算而  
D 心滿意足；自命为爱智者而非爭胜的辯士，作风却无意中如彼輩之机巧詭譎。

泰 我还不懂你的意思。

164

苏 設法說明：我們曾問，諳习一物而記之在心，能否不知此物？指出了不能不知，也指出了見物后閉目不見此物而記得，然后再指出不可能記得一物而不知此物<sup>①</sup>。于是乎，普罗塔哥拉的故事、足下知識与知覺同物的故事，其為妄誕一也。

泰 似乎如此。

E

苏 朋友，前一故事之父若犹在世，我想不至于此；他也許会多方反駁。如今我們欺陵其孤；甚至普罗塔哥拉所留的托孤者，在座德奧多罗便是其一，也不肯挺身救護。為公道起見，我們自己要當仁不讓。

德 苏格拉底，托孤者不是我，倒是希彭尼恪士的公子卡利 165  
亚士；我早就倦于玄談而轉向几何。然而我仍会感謝你，如果你肯仗义執言。

苏 說得好，德奧多罗。請看我如何救援令友之孤。用字若不留心，如通常在論証上立与破的用法，結果会比方才的更离奇。此理要对你說明，或者对泰阿泰德？

德 对大家說明，可要让年少者答問題，年少者答錯了不至 B  
于太獻丑。

苏 现在我提出最大的難題，大略如此：同一人能否知一物而同时不知其所知之物？

德 我們如何答此問題，泰阿泰德？

泰 我想不可能。

---

① 此句論証如此：記得的不能不知；不見而記得，便是知得；因此，記得而不知，是不可能的。

165 苏 非不可能，若以见为知。譬如你禁锢于所谓陷阱之中，  
C 蛮横者遮住你的一眼，问此眼遮后能否见其外衫；在无可奈何中，你将如何应付此难题？

泰 我想要说，此眼不见而彼眼见。

苏 那么，你岂不是同时亦见亦不见同一物？

泰 只在某种方式下。

苏 他要说：“答非所问，我并不问在何种方式下，但问你  
是否知所不知。此刻你显然见所不见；你也曾承认，见是知、不  
见是不知。据此，请推测结论如何。”

D 泰 我推测结论与前提冲突。

苏 我的妙人，你或将愈感同样困难，若有人步步追问：知  
同一物，能否又锐又钝、又猛又温、近知而远不知？一旦你主张  
知识与知觉同物，以舌战取资的打手，武装着成千成万此等问  
E 题，乘隙向你进攻；还要涉及听与嗅一类的知觉，一一加以考问，  
直到你五体投地、引颈受缚；你既受缚而唯命是听，然后商定数  
目，许你纳款取赎。你想普罗塔哥拉以何辞再接再厉自圆其说？  
我们是否要代圆？

泰 一定要。

166 苏 我想，我们为他辩护的话，他俱能出诸己口，而且向  
前慢然蔑然对我们说：“德高望重的苏格拉底嚇孺子的听闻，问  
同一人能否同时记而不知同一物；孺子嚇慌了，不能预料后果，  
给否定的答案，于是以我为谈笑之资。轻薄的苏格拉底，情况如  
此：你用问答检查我的学说，被问者答如我所欲言，被驳倒就算  
B 我被驳倒，否则他被驳倒，与我无干。譬如，你想有人会承认，过

去的感受在目前記憶中仍同当时的感受？大不然。或者你想他 166  
不敢承认，同一人可能亦知亦不知同一物？他若对此躊躇，肯否  
承认，人变与未变相同？或者，为免彼此在字面上取巧，我們說，O  
他认为一人总是一人，即使日新月异而岁不同，不会变成若干人  
以至无数人？”他要說：“有地位的人，請用較光明正大的态度針  
对我本人的話。有本事，請証明，无有对各个人特殊的知觉；或  
者証明，知觉即使特殊，所显现于个人者，亦不仅对个人变为如  
此、或‘是’如此，——倘必欲用‘是’字。你提到猪与狗头猿，不  
但自己象猪，尚且引誘听众如此对待我的著作，此等作风不高 D  
明。我說，真理如拙著所云：人人是存在与不存在之物的权衡；彼  
此間无穷高下的差別正在于，显现并存在于此者异于显现并存  
在于彼者。我絕不主张无智慧其物并无智者其人，我所謂智者，  
能变化人，使好事物，不使坏事物，显现于人并对人存在。莫对 E  
我的話咬文嚼字，要更明确了解我所說明的意义。回想前所云  
云：食物对病人显得苦、是苦的，对健者适得其反。无須，亦不可  
能，分別二人孰智孰愚，不必以病人尝食而断其苦、便謂他愚，也 167  
不必以健者尝食而断其甘、便称他智；必須在体格上以健康易病  
态，因健康胜于病态。同样，在教育上，亦須变化坏气习为好气  
习；医生以药物致变，智慧之师以言語致变。誰也不能使想假事  
物者轉而想真事物；因不可能想不存在之物或感受以外之物；而  
所感受莫非真实。我相信，人因坏气习而起相应的恶念，好气习 B  
能使他起相应的善念；此等相应而起的新气象，浅见者称之为  
真，我則謂之較胜于旧者，断非較真。亲善的苏格拉底，我絕不譏  
智者为蛙；其智有关人身，称之为医，有关树艺，呼之曰农。树木

- 167 禾稼有病，农人去其丑劣虚弱之态，易以优美健实之姿；品高智  
 C 优的說士为国家社会树立正确观感，使好事物代坏事物似为正当。凡对一国似为正当完善者，一旦此国信以为然，于彼亦即誠然；智者每遇于国不良的事物，便以良者易之，使其似为而且实是良者。同此理由，智慧之师能如此教导徒弟，亦即堪以称智，  
 D 无愧享受优束。在此意义下，有人智慧較高，无人有假念头；不論你情願与否，必須承认是个标准。我的理論就此顛扑不破，你能根本反駁，請提反面論証。要用問答法，請用；有脑筋者不应  
 E 逃避此法，应当追求过于一切。用此法应如此：发問切要公平；口头尊重道德，处处不作持平之論，矛盾莫过于此。不公平处在于詭辯与討論不分：詭辯尽可以滑稽語調彼此傾軋；討論却須認  
 168 真，以规过之誠使对方得聞己过、或过之出于朋游之薰染者。如此行事，与你交談者会引咎自責其昏迷錯乱，不至归怨于你；会登門求好，自慚形秽，舍己而皈依哲学，以期一变而非故我。反其道而行之，如众人之所为，則后果适得其反：不能使从游者爱  
 B 慕哲学，及其年长，反而厌恶。你受我劝，便莫刚愎好胜，虛怀想我苦口之言，认真研究我等所謂一切尽在动中、凡对各小己各国群似然者于彼亦即誠然存在，此說涵义究竟如何。由此进而考  
 C 虑知識与知觉是同是异，不至仍如庸众之立名用字一依俗义，东扯西拉，而致彼此不胜其惑。”德奧多罗，我能力薄弱，尽其区区援助令友不过如此。他若在世，支持其徒子徒孙必更冠冕堂皇。

德 笑話，苏格拉底；你援助此公已如盛年人之豪壮。

苏 过奖过奖。朋友，你可曾注意，方才普罗塔哥拉如何

- D 責备我們向孺子飞辯聘辞、以花言巧語趁其小胆攻击他的学說；

他自負其万物权衡之說，劝告我們认真研究？

168

德 何尝不注意，苏格拉底？

苏 然則如何？是否要受他劝告？

德 一定要。

苏 你瞧，在座你我之外都是孺子。受他劝告，就要你我对 E 問对答，以示认真，庶免責备我們对孺子騁辞、以研究他的学說为儿戏。

德 何必要我？鈎玄穷理，泰阿泰德岂不胜于許多长須的老者？

苏 可不胜于你，德奥多罗。休想我要为令亡友面面援助，<sup>169</sup>而你袖手旁观。来罢，好人，随我走几步，到我們能于确定，应以你为构形的权衡，或者人皆如你，对你所特长的几何天文等等，个个堪以自作权衡。

德 苏格拉底，坐你身旁，欲免发言可不易，方才枉費口舌求饒、請你莫效辣克带蒙人所为，强我卸衣上場。我觉得你逼人之甚有如士器伦<sup>①</sup>。辣克带蒙人尙且許人或卸衣或离場；你的 B 作风却似安台恶士<sup>②</sup>，近則不得脫，直至傾怀如卸衣、与你决論战的勝負。

苏 德奥多罗，你的譬喻直指我的癥結；然而我倔强过于他們。我曾遇无数雄辯的海拉克类士<sup>③</sup>与赛西务士<sup>④</sup>，几乎断头

① 希腊古之大力士，近之則被袭击、抛于悬崖絕壁之下。

② 极凶狠的大汉，遇行人則强之角斗。

③ 古希腊最著名的豪杰，具雄姿伟略，征服許多国家民族；其筋力之盛，且能格杀猛兽。安台恶士被他夹扁在腋下而死。

④ 古希腊稗史中的大英雄，鏟除不少强盜、恶汉（士器伦即其一）、妖怪之类，为觅金羊毛(Golden fleece)远征諸英雄之一。

169 破脑，却毫不退缩；此种苦役在我已成癖嗜，无法解脱。莫辞与  
O 我一交论战之锋，彼此都有益处。

德 我已无辞可复，唯君呼叱而东西之。被你考问，我的命运全操于你，唯有俯首帖耳听你安排。越你所划界限，恕不唯命是听。

D 苏 达此界限已足。请特别留心，切莫无意中作儿戏的论调，以免重贻口实。

德 极力留心。

苏 第一步，旧话重提：其说主张人人智慧自足，我们不为然而加以指摘，此举是否公平合理？普罗塔哥拉是否曾经承认，关于好坏问题，有人胜于他人，即此便是智过于人？

德 他承认过。

E 苏 若是他本人在座、并非我们为援助他而代他承认，就无须旧话重提、再三叮嚀。然而此刻或许有人指摘我们何所依据代他承认。他的本意是否如此，所关不浅；此点不如约束明白，以免毫厘千里之差。

德 你说的对。

170 苏 现在我们不假手于他人的传说，只据他本人的话，简简单单约束明白。

德 如何约束？

苏 如此约束：他不是说过，凡对每个人似为真实者于彼亦，即实是真实？

德 他是说过。

苏 普罗塔哥拉，我們也訴諸个人的意见，——与其謂之个人的，毋宁謂之人人的；人人的意见，就是于彼似为真实亦即实是真实者<sup>①</sup>。人人的意见如此：己有智过于人处，人有智过于己处。人当极危殆关头，如临陣、患病、航海，往往仰賴領袖如神、視若救星，只因其智过于己。举世不外两批人：一批为己、为众生、为事业、求君求师；另一批自以为堪作君师。据此，我們安得不說，人类自信有智愚之差？

德 安得不說。

苏 人人相信，智是真思想、愚是假意见？

德 可不是。

苏 然則，普罗塔哥拉，我們应如何对待你的学說？是否应說，人的意见恒真，或者时真时假？无論如何，不会全真，有真有假。德奥多罗，且看，你自己或普罗氏之徒是否敢坚持，无人以他人为愚、以他人的意见为假？

德 不信有人敢坚持，苏格拉底。

苏 然而，以人为万物的权衡，归宿必至于此。

德 何以见得？

苏 你自己判断一事，并将对此事的意见告訴我；依普罗氏之說，承认你的意见于你为真。在座其他是否不能对你的判断作判断，或者总是判断你的意见为真？岂不是有亿万人每持与你相反的意见、以你的判断你的意见为假？

德 对着上帝說，苏格拉底，誠如荷馬所云何止亿万人<sup>②</sup>；

① 此語对普罗塔哥拉含諷刺之意，因其承认人人的见解并皆真实；——如此語調盖所謂以子之矛攻子之盾。

② 见《奥德赛》，XVI, 121; XVII, 432; XIX, 78。

170 他們把一世的糾紛尽归于我。

苏 怎么？你是否肯讓我們說，你的意見于你本人為真、于彼億萬人為假？

德 結論似乎必至于此。

苏 普罗塔哥拉将何以自处？个人权衡之說，若是举世无人肯信，甚至他本人也信不过，然則他所著的《真理》，岂不必至  
171 于对任何人皆非真理？若是他本人信、而举世不贊同，你可晓得，第一步，非的程度过于是的程度，正如不信的人数多于信的人数。

德 是非若依各个人的意見，結果必至于此。

苏 第二步的結果更是妙不可言。他既承认人人的意見為真，便不得不承认反对者的意見為真；而反对者的意見以他的意見為假，然則他的个人权衡之說便即是假。

德 妙不可言。

B 苏 他若承认以他的意見為假意見者之意見為真，岂不就是承认自己的意見為假？

德 必然如此。

苏 然而对方不自认其意見為假？

德 不自认。

苏 根据他的著作，并亦承认对方此意見為真。

德 显然。

苏 然則，一旦普罗塔哥拉承认反对者的意見為真，包括他  
C 本人在內的圓顧方趾之伦都要群起而責难；众議洶洶，孤掌难鳴，他竟至于不得不自承，一犬或一人对所不习之物并非权衡。

是否如此？

171

德 是如此。

苏 普罗塔哥拉的《真理》既为人人所責难，則对任何人，甚至对他自己，俱非真理。

德 苏格拉底，你我对敵友太苛刻了。

苏 朋友，并不见得超过合理范围。他較享高年，智或过于 D 我輩；此刻若从地下伸出头来，尽許备責你我，責我喋喋言之无物，責你蒙蒙随声附和，然后縮頸溜之大吉。然而我想，我們必須自尽区区能事，不憚煩而直抒其所见。现在是否应說，任何人都要承认，有人較智、有人較愚？

德 我想应說。

苏 是否也要說，普罗氏之說在我們相助引伸的意义下最能立足，即多数物对各个人似然者于彼亦即誠然，如炎、燥、甘、 E 苦之类？他倘肯承认在若干方面人有优劣之差，則于健康疾病等事，也許肯說，妇孺或有关动物未必悉解卫生、能医己病；彼此如有优劣之差，岂不即在于此？

德 我想是如此。

苏 其次，普罗氏之說主张：凡事关国群，如善恶美丑、是非 172 曲直、虔敬褻慢等等，一国国論所认为如何而著于律令者，对此国实是如何，小己与小己之間，国群与国群之間，无較智較愚之可言。至于为国兴利除弊，在此方面，其說承认，事实上，謀国者有善謀不善謀之差，国与国有得計失計之別，絕不敢武断說，一 B 国所认为有利的制度，其效尽如所期。然而，在我所云是非曲直、虔敬褻慢等范围内，有人却要坚持，此等事一概出于人为、本不

172 存于自然界，众所公认时，此时便是真的，一旦为众所公认，一旦是真的；持說不尽同于普罗氏者，其为說如此。唉！德奧多罗，  
O 一說又一說，繁以代簡、深以继浅，压倒我們了。

德 我們不是有暇得以自遣嗎，苏格拉底？

苏 显然有。好朋友，我以往与现在常觉得，难怪在哲学上消磨岁月者上法庭說話往往貽为笑柄。

德 你出此言何所謂？

D 苏 自幼奔走法庭等地者与出身于哲学之类的研究者相比，正如家奴与自由人相比。

德 怎样比？

苏 这样比：如你所云，自由人总有閑暇得以自遣，彼此从容談話。譬如我們一說又一說，此刻已及第三說；他們亦复如此，随兴之所至，新說继旧說，只要达到真理，不計言語短长。出  
E 入法庭者說話总是仓皇急遽；漏壶的水催促着，不容尽所欲言；反对造在旁牵掣，宣讀所謂誓书<sup>①</sup>的訴訟或答辯大綱，申說不得出此范围。他們总是向高坐而手披状詞的主人翁，与同輩奴才  
173 辯曲直；案件从来不关別事，总关自己，往往为性命所系。由此种种，他們变成精悍狡黠，善用言語行动迎合主人以結欢邀宠；而心术猥屑不正，因自幼奴隶生涯抑勒其性灵发展、汨沒其天真、剝夺其自由、逼之趋于邪途。他們春笋般的性灵遇着千危万恐，不能以正义与真誠相抵当，于是立轉虛伪，养成以怨报怨的

① 依古希腊雅典审判手續，两造分別提出书面的訴訟辞答辯辞，并各对其所提之辞宣誓。两造所宣誓者統称为誓书(δωμοσία)：原告所宣誓者謂之正誓书(προωμοσία)，盖以誓証明其所訴之真实；被告所宣誓者謂之反誓书(αντωμοσία)，盖以誓反証原告之誣枉。

心情。其性灵备遭磨折、受尽压迫，自幼及长，无健全念头，只是 173  
自以为巧、自以为智。他們既是如彼，德奧多罗；要否也把我們<sup>B</sup>  
一流人的特点說一遍，或者言归正传，以免濫用方才所云随意閑  
談的自由。

德 要說一遍，苏格拉底。你的話很对，我們这流人不为言<sup>O</sup>  
論奴役，言論却為我們奴役，每一論点要等我們兴尽才予結束；  
既无法庭上的判官監督，又无戏台下的观众褒貶。

苏 你既要說，就說首要的哲学家，其猥屑者不足挂齿。第  
一层，他們自幼不識市場的路，不知法庭、議會、或其他公共會場<sup>D</sup>  
之所在；法律、政令，無論宣讀或见于文告，一概不聞不睹；政党  
之爭权位、会社之广招搖、宴飲之乐、声色之娛，并亦梦想所不及。  
社会上孰貴孰賤、誰的劣性出自父系或母系祖先之遺传，凡此等  
事，对于他們，如諺所云，較之海水多寡尤不关怀，甚至于不自知  
其不知有此等事。他們高寄远引，并非好名，实則但寄形骸于国<sup>E</sup>  
土，其心視此一切若无物。他們游心于六合之內、八方之外，如  
聘达洛士<sup>①</sup>所云：“上穷玄穹、下极黄泉”，仰窺天象、俯測地形，  
遍究一切物性、而求其真其全，从不肯降尊到肤近的俗事俗物。 174

德 此言何謂，苏格拉底？

苏 譬如，德奧多罗，相传有个伶俐的图拉塔地方的侍婢，  
当泰勒斯<sup>②</sup>仰观天文、失足墜井时，揶揄他专注迢迢河汉之間、

① 古希腊詩人。此似引自其佚詩；其佚詩有句曰：“汝其以各半之生涯，上穷玄穹、下极黄泉，而游居寢食乎是”。

② 希腊哲学的鼻祖，因其为第一人摆脱神話、在自然界中求宇宙万物的起  
源。他认为：水是万物的原素，万物起源于水、复归于水；物质从一种状态轉化为  
另一种状态；——故其哲学体系是原始的唯物論。他在数学、天文、气象、物理、  
各方面都有相当研究。他是古希腊七賢(The Seven Sages)之一。<sup>B</sup>

174 而忘却近在脚旁之物。同此嘲笑可加于所有穷年累世研究哲学的人。此流人非但对比邻的事漠不关心，甚至比邻所居是人与否都不分晓。然而，人是什么、人性所固有施与受的能力之别于其他物性者何在，此等问题，研究而不憚煩地研究。明白不明白，德奥多罗？

德 明白，你說的是实情。

O 苏 朋友，据前所云，則如此哲人，無論在公私場合，法庭或其他地方，被迫而談目前或足旁的俗事俗物时，不但为图拉塔女子所揶揄，而且为众所取笑，因其不晓事致于墜井、陷于种种困躓，其状狼狽不堪、直似笨伯。在彼此詬罵的場合，他不能反唇相稽，因其不問事而对他人的劣迹一无所知；唯有徬徨失措的痴态

D 令人捧腹。在自詡与諛他的場合，其率真的鄙笑复为众目所注、而貌似輕浮淺薄。聞暴君虐主被人歌功頌德，若聞猪牛羊等牧人受賀得乳丰；认为暴君虐主之所牧而榨取其膏脂者，較之猪牛羊等畜，为刁黠难制，君主閉于深宮，如牧人守在山谷，为万儿所

E 迫，其残酷蛮橫，势必不亚于牧人。听說有人富逾万亩土地，觉得微不足道，因其眼界籠罩四海九州、心境囊括方輿大地。历举

175 七代富豪以頌人家世之盛，他以此为短见淺識，因不学无术而不能见其全，不知人人有亿万代的祖先，其中当然有无数富翁与乞丐、君主与奴才、希腊种人与蛮夷族类。有人自夸其二十五代的世系、追溯到安非图呂翁之子海拉克类士，其人见地于他显得异

B 常狹窄，譏其狃于无謂的虛荣心，不知安非图呂翁以前，有第二十五代的祖先，更前，有第五十代的，都不过命运所安排的如許人。以此种种，哲学家为世所奚落，一則因其形似玩世不恭，再

則因其不曉目前俗事俗物、处处张皇失措。

175

德 你說的全是事实,苏格拉底。

苏 然而,朋友,若把誰負誰的問題提高到义与不义本身,<sup>O</sup>研究二者各为何、其彼此的區別及其与他物的區別;或把貴为君王与富有四海之乐提高到为君之道与人类苦乐之通义,研究二者本质上各为何、人性如何趋乐避苦;关于此等問題,胸怀褊狭<sup>D</sup>而刻毒的訟徒若是被迫而吐辞,則事态倏然翻轉:他一旦高悬,凭空一望,见所未曾,于是头昏脑胀,心慌意乱,言語呐呐。如此状态不见笑于图拉塔女子或其他不学无术者,他們看不出;却见笑于凡与奴隶出身相反的人。德奥多罗,这是两流人所各有的特性:其一真正生长于自由与閑暇中,你所謂哲学家;他若屈操皂<sup>E</sup>隶賤役,却莫怪其貌似笨拙无用,譬如不会細鋪蓋被、不会調味、不会承奉。其他伺应此等事伶俐而細巧,却不能披斗篷如自由人的姿势<sup>①</sup>,更不能对神与人之真正幸福生活致雍雍中节的頌詞。<sup>176</sup>

德 苏格拉底,你能以說服我者說服一世,則人类和平多而罪恶少。

苏 然而,德奥多罗,人世恶莫能除,永必有物与善相反;恶不存于神境,却必往来于此生死界中。因此,我們必須尽速逃此<sup>B</sup>世而趋彼世。欲逃此世則須力求肖神,肖神則在于正直、清淨、而加之以智慧。朋友,頗不易使人信,須要去恶就善的原因非如世人所謂求似君子、莫类小人;我想这是老生常談。且听我讲去<sup>O</sup>恶就善的真正原因:神无处不正直,正直之极;最肖神者莫过于

① 古希腊雅典人考究披斗篷的姿势,以此而见出身貴賤、自由人与奴隶雅俗之分。

176 尽正直之能事。人的智愚賢不肖就在于此。明乎此者是真正的賢智，昧乎此者是显著的愚不肖。其他貌似明智者，握政权則为庸主，操技术則为鄙夫。对不正直而言行慢神者，莫如不容其以取巧为明智；此等人，責其取巧、以責为荣，譏其素餐、以譏为誉，不悟其为食毛踐土之蝥賊<sup>①</sup>，自負明于应世接物之良图。老实說，他們自詭其非如許人，而愈是如許人。他們不知不义之罰，最不应该不知。此罰并非其所想象之鞭笞与死刑；鞭笞与死刑，  
E 犯人尙能幸免，此罰却无可逃。

德 此罰何罰？

苏 朋友，存在中有二型：其一属神，极乐；其他，神之所弃，  
177 极苦。他們无见于此，因其冥頑不灵，不自知因行不义而日近第二型、日远第一型。他們所受的罰在于过着第二型所应有的生活。若對他們說：弄巧不輟，身后不見納于純洁无瑕之境；在此人世永不能摆脱其故我，恶人与恶人总是一丘之貉；他們如此刚愎自用、无法无天，此等苦口之言，于彼有如东风吹馬耳。

德 誠然，苏格拉底。

B 苏 朋友，我深知其然。他們有个特点：在私人場合，如其必須提出論点并听取論点、与人辯难反对哲学的原因，而且亦不畏縮、敢于挺身周旋以至移晷；那么也怪，我的朋友，他們終于不滿自己的論点，竟至舌僵口噤、辯才枯竭，无以异于小儿之咿哑。  
C 这些都是枝詞蔓說，請止于此，否則題外新波淹盖題內旧浪。你若同意，回到本題。

① “食毛踐土之蝥賊”襲荷馬詩句的語調，見《伊利亞特》，第18章第104行；《奧德賽》，第20章第379行。

德 苏格拉底，題外話听来有趣，老悖如我反觉易解。你既 177  
无意再說，我們言归正传。

苏 方才討論到此而止，我們曾說：主张动为物性之常、对  
各个人似然者于彼亦即誠然，持此說者在各方面都要坚持，尤其  
关于是非曲直，对一国似然而著为律令者，在执行期間，于此国 D  
亦即誠然曲直是非的标准；然而关于利弊問題，却无人敢坚持，  
凡一国以为有利而定的制度，在遵守期間，确是有利，除非务名  
而不顾实。务名不顾实是以討論問題为諧謔，是不是？

德 显然是。

苏 然則不应务名，要顾名下之实。

E

德 对。

苏 国家立法，总想名至而实随之，立法的本旨在此；而且  
尽其所知所能，制定于己最有利的律令。或者国家立法別有目  
标？

德 絕无其他目标。

178

苏 其效尽如所期，或者时常亿而不中？

德 我想时常亿而不中。

苏 但凡問題关于利弊之类的事，人人更要承认此点。利弊  
之效有待将来；立法为图日后便利，图日后正是所謂有待将来。

德 当然。

B

苏 来，請問普罗塔哥拉或其同調：普罗塔哥拉，据你們說，  
个人是一切的权衡，是白的、重的、輕的、与凡此类事物的权衡；  
个人有判断此等事物的标准在心，断如所感，所断于彼便是誠然  
实然。是否如此？

178 德 是。

苏 我們还要問：普罗塔哥拉，是否个人亦有判断未来事物  
O 的标准在心，而期之未来者日后于彼果如其所期？例如某君想  
自己将发热，而医生不以为然；我們认为誰的判断将証实？或者  
二人判断并将証实：对医生，某君不发热；对某君自己，发热？

德 那可成了笑話。

D 苏 然而我想，关于酿酒将来成甘成苦，酒翁的判断可靠，  
琴师的不可靠。

德 当然。

苏 关于新制乐譜，乐工判断将来演奏时于体育教师是否  
和諧悅耳，胜于体育教师自己判断将来于彼如何。

德 一定胜于。

苏 筵席尚在預备中，赴宴宾客若不嫻于烹調，对酒食滋味  
E 的估計不如庖丁。苦乐之感之于各个人，其已往与现在暫且存  
而不論；但論其于各个人未来之似然实然者，各个人切身为己的  
判断是否最妥？就你而論，普罗塔哥拉，在法庭上提供証据对人  
人的說服力如何，你的預料是否胜于任何人？

德 当然，苏格拉底，在此方面他非常自負，以为人莫如我。

苏 对着上帝說，我的朋友，在此方面他是自負；否則有誰  
179 肯出优厚談話費向他求教，倘他不能使人信服，判断未来似然实  
然的事，無論預言家或任何人都不及他。

德 对极了。

苏 国家立法与凡有利的措施岂不是有关将来，而人人承  
认，其所期最有利之效时常难免亿而不中？

德 确然如此。

179

苏 那么，可依情理对尊师說，他必須承认有人智过他人，<sup>B</sup>智过他人者才是权衡；无知无識如我，絲毫不必强其为权衡，如代尊师立言者之不顾我能承担与否、而以此等資格强加于我。

德 苏格拉底，我想他的学說于此最不稳妥，另一点也站不住：其說承认他人意见并皆眞实，而他人意见以为其說絕不眞实。

苏 德奥多罗，此說在許多其他方面都站不住，并非人人意见——眞实。至于知觉及其相应的判断所由而起之各个人当前的感受，其眞实性較难疵議。也許不但較难疵議，直是无可疵議；而以此为明确的知識，却符事实，泰阿泰德以知觉与知識为同物，倒是不差。因此，要为普罗塔哥拉辯护，須进一步推敲，縝密研究所謂唯动的物性，其为說牢不可破，或是风雨飘搖。关于此說的論战不小，参加的人亦非少数。

德 論战眞不算小，漫延伊奥尼亚全境。赫拉克利特之徒极力支持此說。

苏 敬爱的德奥多罗，就是为此，更要依其本来面目，根本研究一番。<sup>E</sup>

德 一定要。然而，苏格拉底，关于赫拉克利特<sup>①</sup>的学說，

① 赫氏是厄費索斯人，故下文有“与自命內行的厄費索斯人士討論”一語。赫氏的哲学体系可称为“唯物主义的宇宙人生过程論”；所謂“过程”，即变的过程。他认为一切永在流动变迁的过程中。他以火为万物的原素，因燃燒时的火焰只显得动、燃料与火焰及然后之汽惟见其递換轉移，最能表示万物变动不居的过程。他发现万物有內在的矛盾，矛盾有統一、有斗争、有轉化，可謂开辯証法之先河、为古希腊的辯証唯物論者。相传他的著作体裁枯燥、文字費解，故有下文“晦澀的小辭句……”云云。

179 或如你所云，追溯到荷馬乃至更古的學說，與自命內行的厄費索斯人士討論，簡直如對痴人說夢，無從說起。他們變化無常、躁動不息，正如其書所立之說。至於沉思靜慮討論問題，從容依次  
 180 此問彼答，其能事且小於零；他們無一息之靜，甚至負數不足以計其欠靜的程度。你向他們發一問題，其晦澀的小辭句便如箭之出筈，對你回射；你若求解其義，卻又中其另一套新話頭。無論同他們哪一位討論，都得不到結果；其彼此之間亦復如此，謹  
 B 防有物停留，不論言語思慮。我想，他們以為停留就是靜止；每與靜止之物苦戰，極力排之于六合八方之外。

蘇 德奧多羅，也許你只見他們紛爭，其平靜時却未與之相值；他們並非你的伴侶。然而我想，他們得暇却把處靜之道教給所要傳授衣鉢的門徒。

○ 德 才怪，什麼門徒？此等人彼此不相師，个个霎時靈機觸動、倏然而起，以為他人一無所知。我方才正要說，和他們打交道，無論有意無意，總得不出所以然；我們必須提取其說的內容，和盤過肩、自任分解，如對數學的問題。

蘇 你的話中肯。關於此問題，豈不曾聞古人遺教？古人  
 D 以詩賦瑰詞達奧旨，其微言大義，眾莫能曉。據說，萬有之源是歐概安諾士與太徐士，乃不息之流；以故無物靜止。另一方面，豈不亦聞近人之說？近人較為明智，直言不隱；甚至織屨之夫聆其說而效其智，盡解物有動者靜者之惑，服膺萬物畢動之理，而對他們贊揚稱頌。然而，德奧多羅，我幾乎忘記：他人持相反之  
 E 說曰：“原夫萬有，名曰存在，存在靜一，獨立不改”；邁力索士<sup>①</sup>

① 古希臘哲學家，據較確的傳說，他是巴門尼德的弟子。

与巴門尼德<sup>①</sup>之流坚决主张，万有混一，其中靜寂，弥漫綿密，欲动无隙。朋友，我們將如何应付此輩人士？逐漸向前，已經不知不觉陷于两派之間；不防不避，可要吃亏，如在角力場上跨了双方交界綫，而被双方此牵彼挽<sup>②</sup>。我想应先检查前已着手的“万有流迁”派<sup>③</sup>，此派言之有物，則听其牵挽，甚至助之一臂之力，以自脫于彼派的劫持；若是“万有混一”派<sup>④</sup>持說較為近理，便归此而弃彼，与以靜者为动之徒告絕。如果发现两派之說并皆无 B 当，末学如我輩，背叛远古大智者的彝訓，而想有所建言，可要貽笑大方。因此，德奧多罗，且看是否值得冒此大險。

德 苏格拉底，不彻底检查两派各持何說，实在忍耐不住。

苏 你既如此热心，便須检查一番。我想，检查动的問題，要从此入手：他們說万物皆动，究竟其义何居。我所要問的是：O 他們說动只有一种，或者，如我所想，有两种？切莫认为我个人的想法，你我要合伙；如遇不可避免的情事，好共同承当。請說，一物迁移地点或在原处旋轉，是否謂之动？

德 是。

苏 这是一种。在同一地点，由少而老、由白而黑、或經其 D

① 古希腊反动貴族的思想家，其思想反对謎雷托斯派（泰勒斯即此派的宗师）的原始唯物論及赫拉克利特的辯証唯物論。他是埃利亚派的大将，其哲学体系可称为“唯靜主义的唯心一元論”。他认为变动不居形形色色的万事万物起于虛妄之见，“真正”存在者是混一的整体，无边无际、不动不变、有今而无去来！此种絕對的存在是抽象概念，非感官所能接，只是思惟的对象。他不信任感官，否认感性認識为認識的根源与基础，把認識的感性阶段一笔勾消。

② 这是一种角力的游戏。在角力場上划一綫，綫之两边以若干人为对立的双方；双方各极力把对方向自己一边拉，拉过来就算得胜。

③ 即赫拉克利特一流。

④ 即埃利亚派。

181 他变化,是否可以謂之另一种动?

德 我想可以。

苏 必然是。那么我說,动有两种:其一是性质上的变更,其二是地点上的迁移或旋轉。

德 說得对。

苏 此点既已辨明,便和主张万物皆动的人討論,对他們发  
E 問題:諸公是說物物动兼两种,地点上移轉并性质上变更;或者有物动兼两种、有物动只一种?

德 对着上帝說,我不知所答;但料他們要說物物动兼两种。

苏 誠然,朋友。否則須說物亦动亦靜;然則說万物皆动,无以异于說万物皆靜。

德 你說得对极了。

182 苏 物既必动而不能不动,便永在各种动中。

德 必然如此。

苏 共同检查这一点。我們豈不曾說,他們論热与白或任何物的来源大致如此:此等物各与知觉之能并动于施者受者之間;受者成为知觉者、非但知觉之能,施者成为含有某种性质之物、而非某种性质?也許性质一辞于你显得生疏、不解其泛用之  
B 义,請听个别的例子:施者不变成热或白,变成热的物或白的物;其他亦复如此。可記得我們以前曾說:无物自成一物,施受双方俱不独自成物;双方遇合而起知觉与知觉对象,于是施者成为含有某种性质之物、受者成为知觉者。

德 記得,怎么不記得?

苏 此說其他方面如何主张，姑且存而不論；只限于所討論 182  
的一点，专就此点提出問題：据說，万物永在流动中，是不是？ O

德 是。

苏 其流动是否兼有我們所分別的两种，地点上的移轉并  
性质上的变更？

德 安得不兼有，如其全面流动？

苏 地点移轉而性质不更变，我們尚能指其在流动中为何  
种性质之物；能否？

德 能。

苏 倘性质不居，則流动中的白物不居于白，其白轉为他 D  
色，色色流轉、永不住留；如此，是否能言此物之色、确指不訛？

德 焉能，苏格拉底？任何此等事物，将何以名之，倘轉喉  
之間，其物已逝，在流动中已成明日黄花？

苏 关于任何知觉，如視听之类，将如何說法？視听之为視 E  
听，曾否住留？

德 一切在流动中，則視听必不住留。

苏 一切既在一切流动中，說见无以异于說不见，說有某种  
知觉无以异于說无某种知觉。

德 无以异于。

苏 然而泰阿泰德与我曾說，知觉是知識。

德 你們是說过。

苏 然則，問知識为何，我們所答知識之为何无以异于知識  
之非何。

德 似乎如此。

183 苏 为証明以前的答案正确，我們苦心闡发万物流动之理，然而所得妙果如此。唯有一点似乎弄明白了：万物在流动中，則关于任何物之一切答案同等正确，可說其物是如此，也可說其物非如此；若恐言者与所言之物陷于靜止，不說“是”或“非”，說“变成”亦可。

德 你說得对。

B 苏 德奧多罗，我还用了“如此”与“非如此”的字眼；其实不应謂物“如此”或“非如此”，因其若是“如此”或“非如此”，便不在流动中。須为立此說者另創語言，現有語言无适当字眼以达其旨，除非“恍惚”二字；此二字表示无定，也許对他們最合用。

德 此等字眼确是对他們最合用。

C 苏 德奧多罗，至此，我們与貴友分路揚鑣，不同意人人为万物权衡，除非其人洞达物情事理、有出众之智。我們也不承认知識是知觉，最低限度不在万物流动的前提下承认；除非在座泰阿泰德尚有异議。

德 好极了，苏格拉底。問題解决，关于普罗氏学說的討論已告結束；根据以前的諾言，我也应卸仔肩、不再陪你問答。

D 泰 不，德奧多罗；你們方才曾提有人持万有一靜之說，未同苏格拉底討論此說，你还不得卸責。

德 泰阿泰德，年少却教年老者背約？不，你可要准备与苏格拉底討論其余問題。

泰 倘蒙他不弃；然而我宁願听人討論此問題。

德 請苏格拉底討論問題，如纵 騎兵驅騁于平原<sup>①</sup>；尽管发

① 这是引用当时的諺語。平原最便驅騁，于騎兵为称心适意之地。

問，有得听的。

183

苏 德奧多罗，泰阿泰德的要求，我想不依。

E

德 为何不依。

苏 迈力索士及其他主张万有混一而靜止者，我不敢放胆检查其說，尤其对一位愿縮，就是巴門尼德。如荷馬所云“可敬而可畏”<sup>①</sup>，巴門尼德便是如此；幼时会瞻仰此公高年风范，觉其深不可測、高不可攀。誠恐我們不晓其言語，更不解其言語命意何在；而最担心的是，問題紛至沓来，或致喧宾夺主，知識为何的問題既发其端，反而莫能竟其緒。况且新兴的問題无边无际，附帶討論不能适得其分，充分討論則不暇給，知識問題势必擱置。两弊并須避免；重在行接生术，接出泰阿泰德关于知識問題的胎。

184

B

德 你以为应行則行之。

苏 那么，泰阿泰德，关于所討論的問題，請再考虑这一点：你說知識是知觉，是不是？

泰 是。

苏 如有人問你：“人以何視黑白色、听高低音？”我想你要說，“以眼与耳”。

泰 是呀。

苏 通常用辞下字，輕松流利未必就是孤陋鄙俚，咬嚼吹求反而失之纖巧瑣屑；然而有时必須推敲，例如你此刻的答案不正确，势必不能苟同。請考虑，哪一个答案較确：視物以眼，还是通过眼；听音以耳，还是通过耳？

O

① 见《伊利亚特》，第3章第172行；《奥德赛》，第8章第22行；第14章第234行。

184 泰 苏格拉底,我想视听之觉不是以眼与耳,而是通过眼与耳。

D 苏 童子,若干感官厕于人身,好比土洛亚之役的许多兵士匿于木马腹中<sup>①</sup>,如其各自为政、不统于一官,所谓心灵或任何名称者;而人非以此一官,通过各感官为器具,知觉一切被知觉者;——若是如此,真算离奇。

泰 我想并非如此。

苏 对此问题如此推敲,只为欲知:人身是否有此一官,通过眼,以此一官视黑白色,通过其他感官,以同此一官知觉其他事物;若有人对你发此问题,你能否把此等知觉一概归功于身体。不如你自己答复,免我为你饶舌。请告诉我:知觉物之为热、为坚、为轻、为甘,知觉此等物性,所通过的器官,你是否认为并属于身体,或属于其他一物?

185 泰 不属于其他。

苏 你肯不肯承认,通过其一官能所知觉者不得通过其他官能,如通过听官者不得通过视官、通过视官者不得通过听官。

泰 为何不肯承认?

苏 分别通过视官听官而知觉,然后一并加以思惟者,不能一并通过其一器官而知觉之。

泰 不能。

<sup>①</sup> 土洛亚,小亚细亚西南部的古城。希腊人攻此城不下,思以诡计袭取之:以木制一巨马置城外,伏勇卒于其中;一面收兵登舟、鼓帆佯作退兵势。土洛亚人出城见此木马,不知所为。适希腊军中遣来一人,假称逃卒投降,向土洛亚人作反间语,谓此马毁之不祥,若移置城内炮台之上,以献于神,得神之佑而长国威,行将臣服希腊。土洛亚人听信其言,舁此马入城。方行献祭之典、欢欣鼓舞之际,夜间,马腹中勇卒一拥而出,以火炬为号,与城外佯为泊舟待发之兵士相呼应,夹攻而取土洛亚城。城中居民或诛或虏,此城夷为平地。

苏 关于声与色,不是一并加以思惟,首先,认为二者存在 185  
嗎?

泰 是的。

苏 其次,认为二者其一异于其他,而各同于己。

泰 当然。

B

苏 再次,认为二者共为二、各为一?

泰 亦然。

苏 也能察其相似与否?

泰 也能。

苏 凡关于二者之如此这般,通过什么器官而后加以思惟?  
二者之共同处,不能通过視或听而后統攝之。另一点足以說明  
我的意思:声与色若有甘苦可辨,不必說,你知道通过什么器官  
而后辨其甘苦,显然不通过听或視,通过另一器官。

O

泰 不待言,通过舌的器能。

苏 說得好。通过什么器官而后施会通之能、而后晓声色  
及一切物之共性,如所謂“存在”、“不存在”与方才关于声色所  
云种种?你能否指出,有什么器官适应于此种种共性,通过什么  
器官而后一一知觉之?

泰 你指“存在”与“不存在”、“似”与“不似”、“同”与“异”、D  
物之为一与为他数,显然也指“奇”“偶”及其相联的其他概念;問  
通过身体上的什么器官,以心灵知觉此种种共性。

苏 泰阿泰德,你領会得极其透彻,所問正在于此。

泰 对着上帝說,苏格拉底,我指不出;似乎絕无特別器官  
专作会通事物的桥梁,如感官之各有所司;我想心灵自具机杼、E

185 以潜观默察一切事物的共性。

苏 泰阿泰德,你美,并不丑,如德奥多罗所云;出言美者既美且善。不但美,尚且有德于予,使我免于辞费,如果你已明白:若干事物,心灵自具机杼以潜观默察;若干事物,心灵通过身体上的官能而后知觉之。这是我自己的看法,希望你也同意。

186 泰 我已明白。

苏 那么,你把“存在”归于哪一类?“存在”附着于一切事物,为共性之最普及者。

泰 归于心灵自己所直达的一类。

苏 “似”与“不似”、“同”与“异”也归于此类吧?

泰 是。

苏 “美”与“丑”、“善”与“恶”呢?

泰 我想属于如此一类,此类所包括者,其存在性是相对B的;心灵特据其存在之彼此相对的情况,以过去现在参证将来,而加以衡量比较。

苏 暂缓。心灵不是通过触官而后知觉刚者之刚性、柔者之柔性吗?

泰 是的。

苏 刚性柔性二者之存在与存在性、其彼此之相反与相反性,心灵自己从事思量排比、而加以判断。

泰 确然。

0 苏 凡通过身体而后及于心灵者,人与兽并有与生俱来天赋之能、以感受而知觉之;至于对此等感受之存在与作用的思量,却需时苦练,并加以教育,才能达其所能达者。是否如此?

泰 毫無疑問。

186

苏 不能达物之“存在”，还能达物之理否？

泰 不能。

苏 不能达物之理，于物能有所知否？

泰 焉能，苏格拉底？

D

苏 然則知識不在于对事物的感受中，却在于对所感受而起的思惟中；显然，由思惟能达事物之“存在”与事物之理，由感受則不能。

泰 显然。

苏 彼此既有偌大差別，尙能賦以同一名称嗎？

泰 确是不妥。

苏 視、听、嗅、冷感、热感，此类应有何名？

泰 舍知觉別有何名？

E

苏 統称之为知觉？

泰 必然。

苏 我們說，由此不能达事物之理，因由此不能达事物的“存在”。

泰 不能。

苏 便也不能达事物的知識。

泰 也不能。

苏 然則，泰阿泰德，知觉与知識断非同物。

泰 断非，苏格拉底。知識异于知觉，今已十分明确。

苏 我們討論的初衷不在于求知識之非何，乃在于求知識 187  
之为何。然而却达到这一步：晓得知識不在知觉上求、在心灵本

187 身应事接物的作用上求，——不論此作用的名称为何。

泰 苏格拉底，我想此作用謂之思議或論断。

B 苏 你想得对，朋友。今請尽弃前言，从头考虑，据此已达的一步，所见是否益加明确。再說，知識究竟为何。

泰 苏格拉底，不能說所有論断尽是知識，因其有虛假者；也許論断之眞实者为知識。以此暫作我的答案。随后若不以为然，設法再提其他答案。

苏 應該如此，泰阿泰德；今之侃侃而談胜于前者之将言而囁嚅。如此行事，二者必居其一：或得其所求，或庶几免于以所不知为知；即此收获已非小可。足下于意云何？是否說，論断有眞实与虛假两种，其眞实者定为知識？

泰 是，这是我目前的看法。

苏 是否还值得重提有关論断的問題？

泰 你指什麼問題？

D 苏 某問題目前与往时时常搅扰我，使我于己于人并有許多莫名其妙的經驗。此經驗为何、由何而起，我真說不出。

泰 什麼經驗？

苏 作虛假的論断。我考虑着：或存而不論、或換个方法研究，至今游移不决。

泰 苏格拉底，問題若非莫須有，为何存而不論？方才你和德奥多罗对時間的运用說得不錯，討論此类問題不可急躁。

E 苏 提醒得好。也許此刻回溯原題还算及时。小有成胜于大不就。

泰 可不是？

苏 如之何？何所云？是否說，論断每有虛假，有人思議虛 187  
假的物、有人思議真實的物，一若其本质原是如此。

泰 是如此云云。

苏 在一般与个别情形下，于物岂不只能或知或不知？学 188  
习与遺忘等中間阶段，暫且不論，因其与目前問題无关。

泰 不計学而復忘，則知或不知以外，确无其他可能。

苏 然則，有所思議者，必然思議其所知或所不知的物？

泰 必然。

苏 不可能不知其所知或知其所不知。

B

泰 焉能？

苏 思議假事物者是否指鹿为馬，于其所知者不以此为此  
而为彼；是否并知彼此而不省識彼此？

泰 然而不可能，苏格拉底。

苏 是否于其所不知者以此为彼？这是否可能：与泰阿泰  
德及苏格拉底素不相識，心目中却以苏格拉底为泰阿泰德、或泰  
阿泰德为苏格拉底？

泰 焉能？

O

苏 任何人絕不至于认为，其所知者即其所不知者、其所不  
知者即其所知者。

泰 倘其如此，岂不离奇！

苏 然則焉能作虛假的論断？一切既不出于知或不知二  
途，此外便无作論断之可能，此內亦无作虛假的論断之余地。

泰 对极了。

苏 我們所探討的，是否有須改途易轍，改“知或不知”之

188 途，易以“存在或不存在”之轍？

D

泰 你的話何所謂？

苏 这是簡明的事实：关于任何东西，思議其所无有或不存在者，所思議无非虛幻之物，且莫問其他方面运思的情况如何。

泰 似乎如此，苏格拉底。

苏 泰阿泰德，設有人质問：“公等所云是否可能；無論关于相依而存之物或独立自在之体；是否有人能思議其所无有或不存在者？”我等将何以为辞？似乎要答：“可能，若对不真实者起念”；你以为如何？

泰 是要以此为答。

苏 同类情况在其他方面是否可能？

泰 什么情况？

苏 如见某物而所见却是无物。

泰 如何可能？

苏 见某一物，所见必是存在之物；或者你以为“成一者”能归于不存在者之列？

泰 我不以为。

苏 那么，见某一物，即见某物之存在者。

泰 显然。

189 苏 聞某物，即聞某一物，并聞物之存在者。

泰 然。

苏 同样，触某物，即触某一物；触某一物，即触物之存在者。

泰 亦然。

苏 有所思議或論断者岂不是思議或論断某一物?

189

泰 必然。

苏 思議某一物者岂不是思議存在的某物?

泰 是,我同意。

苏 思議不存在之物是思議无物。

泰 显然是思議无物。

苏 思議无物等于一无思議。

泰 似乎了然。

苏 然則,無論关于相依而存之物或独立自在之体,不可能 B  
思議其所无有或不存在者。

泰 显然不可能。

苏 那么,思議假事物异于思議不存在之物。

泰 似乎各异。

苏 所以,無論由此途轍或由方才的途轍,都不能发见有虛  
假的論断。

泰 确实不能发见。

苏 我們所謂虛假的論断是否如此产生的?

泰 如何产生的?

苏 心目中指鹿为馬,把实在之物以此为彼,此种混淆的論 O  
断,我們认为虛假的論断。思議总是有关存在的事物,然而以彼  
易此;唯其思議不中鵠,所作論断应謂之虛假的論断。

泰 我想你此刻的話最正确。若以丑为美或以美为丑,便  
是思議真地假事物。

苏 咄,泰阿泰德,你居然不我畏而我欺矣。

189 泰 你为何出此言？

D 苏 我想，你以为我不会吹求你“真地假”的語病，不問你：“快地慢”或“重地輕”是否可能，或任何矛盾能否矛不为矛而为盾、盾不为盾而为矛、双方不各依己性而依对方之性起作用。且放过此語病，以免你扫兴。据你說，你滿意于以虛假的論断为混淆的論断？

泰 滿意。

苏 据你的意思，心官可能不以此为此而为彼。

泰 可能。

E 苏 心官以此为彼时，岂不必然兼思彼此或独思其一？

泰 必然；或同时兼思彼此，或先后独思其一。

苏 妙极了。你对思議的解释与我同否？

泰 你如何解释？

苏 解释为心灵考虑事物时的自言自語。我对你闡明此理，自己并不知其所以然。我觉得心之运思无非自言自語——  
190 自問自答，自立自破。問答立破得一致的結論，不問得之徐徐或得之豁然，只要自信无疑，便是我們所謂心的論断。如此，我把思議謂之自言自語、論断謂之所言所語，默然无声对己而不对人。你如何解释？

泰 我也如此解释。

苏 那么，把一物断为他物者，其人当时仿佛对己說，此物即彼物。

B 泰 誠然。

苏 請回忆，你曾否对己說，确实美是丑、不义是义。总括

一句，請檢查，你會否企圖說服自己，一物確是他物；或者適得其反，甚至夢中也未曾敢對己說，奇確是偶、或類似的話。 190

泰 你說得對，我不會。

蘇 你想，會有任何人，無論醒或醉，悍然自語、誠然自信，○  
牛必是馬、二必是一？

泰 對着上帝說，我不作此想。

蘇 思議若是自言自語，則心兼攝二物、自語而作論斷，絕不至於語為斷為其一即是其他。莫在字眼上取巧，因二物之一并稱“其一”，而把此一與彼一混同。吾意乃在於此：絕無其人作以丑為美之類的論斷。 D

泰 蘇格拉底，我不在字眼上取巧，并同意你的話。

蘇 然則，思議兼及二物，不可能以此一斷為彼一。

泰 似乎如此。

蘇 思議僅及其一而毫不及其他，更不至於以其一斷為其他。

泰 對；倘有此情，則必至於思議毫未涉及之物，竟能攝之于心。

蘇 然則，思議無論兼及二物或僅及一物，都不至於混淆彼此，以一物斷為他物。因此，把混淆的論斷定為虛假的論斷，此 E  
定義等於徒然。足見由此途徑或由前之途徑，都不能發見有虛假的論斷。

泰 似乎不能。

蘇 然而，泰阿泰德，如果不能發見有虛假的論斷，勢必承認許多奇異現象。

泰 何种离奇现象？

苏 未把問題面面考虑周到，暫且不告訴你。迷离恍惚中  
191 勉强承认此等现象，我为吾輩耻之。倘得路而出迷网，便能以局  
外人地位指摘他人墮入迷网；否則唯有低声下气，若暈船者之一  
息如縷，任辯口波涛澎湃汨沒，而无可奈何。且听我如何再接再  
厉为我們的問題求出路。

泰 請說。

B 苏 我們以前同意，不可能以所知为所不知、因此而作虛假  
的論断。现在我不以为然，料其在某种情况下却也可能。

泰 你指的是我当时所怀疑的吧？我們說其不可能时，我  
怀疑着：譬如我識得苏格拉底，有时远处望见所不識的人，却以  
为是相識的苏格拉底；——在此情况下，你所指的虛假論断便产  
生了。

苏 我們豈不已弃此說，因其竟持同时又知又不知其所知  
的謬論？

泰 已弃。

O 苏 且把問題轉个方向，困难或者減輕，或者适得其反。然  
而我們的处境是要面面嘗試，把所有論点通盘检查。看我是否  
言之有物：前所不知，能否学而知之？

泰 必能。

苏 能否学知一件又一件？

泰 为何不能。<sup>①</sup>

苏 为便于討論，假設我們心灵中有块腊版，或較大較小，

① 此二句晏卜本譯文遺漏。

或較剛較柔，或較純較駁，或各方面适宜。

191

泰 假設。

D

苏 我們說，这是諸穆薩<sup>①</sup>之母氏——穆內穆頌內<sup>②</sup>——所錫予的。我們所見所聞、或念之在心者，若要記住，便將此版置于知覺意念前，把知覺意念刻于其上，如打印一般。痕迹尚存，所刻能憶能知；刻后磨滅、或刻不成者，便弗憶弗知。

E

泰 假設如此。

苏 倘其如此而知事物、而思議所見或所聞之某一事物，請看能否在此情況下作虛假的論斷。

泰 在何情況下？

苏 把所知者，有時認為另所知者，有時認為所不知者。我們以前同意這不可能，其實不然。

泰 今則云何？

苏 討論此問題，必須先把可能者與不可能者界綫划清如 192 下：（一）知二物而記其印象在心，其物雖不在目前知覺中，却不可能以此為彼；不可能以所知者為所不知而無印象在心者；亦不可能以所不知者為另一所不知者、以所不知者為所知者。（二）不可能以所知覺者為另一所知覺者、以所知覺者為所不知覺者，亦不可能以所不知覺者為另一所不知覺者、以所不知覺者為所 B 知覺者。（三）所知二物在目前知覺中、其在心印象亦與目前知覺相符，更不可能以此為彼；所知一物在目前知覺中、其在心印象亦與目前知覺相符，不可能以此物為另一所知而不在目前知

① 希臘神話中司文藝美術音樂等之九女神。

② 希臘神話中司記憶的女神。

192 觉中者、或为另一在目前知觉中而非所知者。所不知亦不在目前知觉中之二物，不可能以此为彼；所不知亦不在目前知觉中的一物，不可能以此物为另一所不知而在目前知觉中者、或为另一所不知亦不在目前知觉中者。对以上种种絕不可能作虛假的論断；如有可能余地，只在此等情况下①。

泰 在什么情况下？也許由此較易領会，目前却跟不上你的意思。

苏 在此等情况下：以所知者为另一所知并在目前知觉中者、或为所不知却在目前知觉中者；或以所知并在目前知觉中之一物，为所知并在目前知觉中之他物。

泰 我更茫然不知所謂了。

苏 如此这般再听一遍：我認識德奧多罗与泰阿泰德，心里記其为何如人。有时见其貌、聞其声、触其躯体、或由其他感官

① 苏氏这段話，头緒紛紜，极其費解；茲轉譯康復尔德的注释，以資参考：“苏格拉底这段話列举不可能混淆二物的一切事例。他把二物之（甲）已知并当前記得或（乙）完全未知者、（丙）当前知觉所及或（丁）当前知觉所不及者，作种种可能的配合；結果只有在三种配合中，二物可能彼此混淆。苏氏的話，讀者或与泰氏同感費解，而欢迎簡要的說明过于字句的翻譯。最簡便的方法是，以‘相識者’代表所認識或所知悉并記其印象于心头之一人或一物，以‘不相識者’代表素不認識或向不知悉之一人或一物。在以下情况，不可能混淆二物：（一）二人俱非当前知觉所及，不会以其一相識者誤为其他相識者，或混淆一个相識者与一个不相識者，或混淆两个不相識者。（此等情况，苏氏在下文 193A—B 重复举例說明。）（二）如只有关当前知觉，則不会混淆当前所见之二物，也不会混淆当前所见之一物与当前所不见之他物，并也不会混淆当前所不见之二物。（三）知識及当前知觉俱有关，則不会混淆当前所见并省記之两个相識者；当前所见并省記之一个相識者，与当前所不见之一个不相識者，或与当前所见之一个不相識者，也不至于混淆。（依康氏自注，省記是指：以往对一物的知觉在記憶中所留印象，与当前对同此一物的新知觉，能相符合；按即所謂認得。）無論当前眼见其一与否，两个全不相識者不会混淆。”（康本第 122 頁）。

知觉二位,有时則否;然而心里岂不依然記而知之?

192

泰 当然。

E

苏 这是我要你明白的第一点:所知可能在目前知觉中、可能不在目前知觉中。

泰 誠然。

苏 至于所不知者,岂不时常可能是知觉所不及者、或知觉所仅及者?

泰 这也可能。

苏 且看你此刻是否較跟得上我的意思: 苏格拉底識得德<sup>193</sup> 奥多罗与泰阿泰德;不相见、亦无关于二位的当前知觉,則心中絕不会思議曰,泰阿泰德是德奥多罗。我說的有理无理?

泰 有理。

苏 这是我前之所云不可能作虛假論断的第一例。

泰 是。

苏 第二:只識得一位、而并对二位无当前的知觉,也絕不可能以所識者为所不識者。

泰 对。

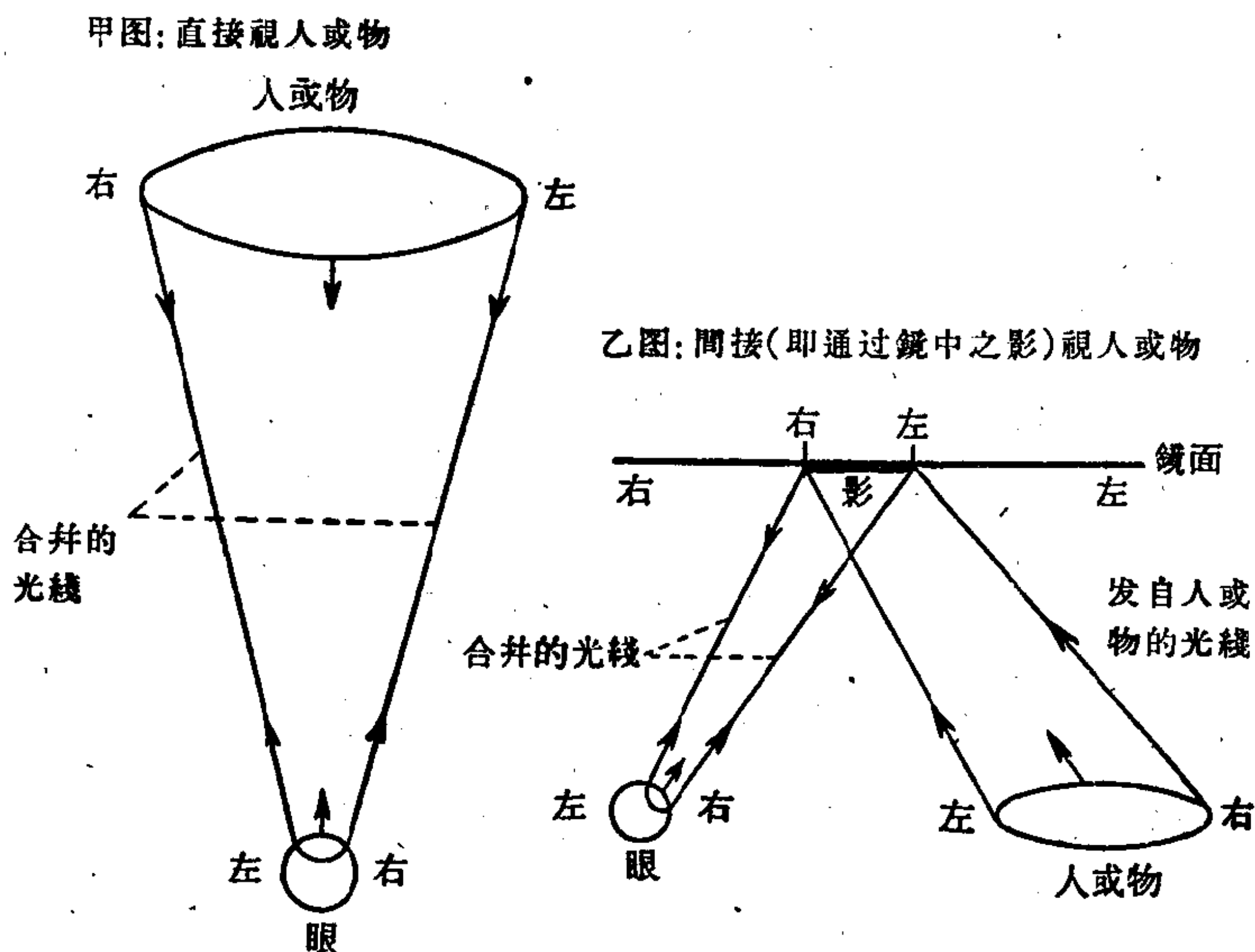
苏 第三:二位都不識得、并对二位无当前的知觉,也不可<sup>B</sup> 能以其一所不識者为其他所不識者。前者所云不可能作虛假論断的其他各例,你姑且当作逐一重听一遍;在那些情况下,我絕不会对你們二位作虛假的論断,無論認識二位与否、或只認識一位;当前的知觉方面亦复如此。跟得上我的意思吧。

泰 跟得上。

苏 只在如此情况下,有作虛假論断的余地:例如我認識你

- 193 和德奥多罗，二位的容貌举止铭于我心的蜡版上，如印之留迹；  
 C 远处恍惚望见你们二位，急将铭于心版的印象与呈于视官的知觉各相配合，如足复践其迹，以唤起对二位各别的认识。配合失之彼此倒置，如左履纳于右足、右履纳于左足，又如视线与镜中  
 D 物影反射的光线相接、而见物之左右易位<sup>①</sup>；——如此，便致错

① 柏拉图把镜中视影或镜中映影解释为：发自眼睛的光线（即视线）在镜面与发自人体或物体之光线（即形与色）相合并。所谓左右易位，康复尔德有图说明，兹转摹于下：



上方甲图表示直接视人或物：所视对象的左右边对着视者每一眼的右左边，这是正常的情况。乙图表示间接（即通过镜中之影）视人或物：发自视者之眼的光线与发自所视对象的光线在镜面相合并，此合并的光线由镜面折回视者之眼。对象的左右边对着镜的右左边，镜中对象之影的左右边对着视者每一眼的右左边；镜面合并的光线折回视者之眼，则对象本身的左右边对着视者每一眼的左右边。例如，以镜照西文书一页，则见其字翻转，非原来正面字由左到右的横行，却成反面字由右到左的横行；——此即所谓见物之左右易位。

誤，而作彼此倒置或虛假的論斷。

193

泰 似乎如此，苏格拉底；虛假論斷產生的情況，你說得淋漓盡致。

苏 此外还有一个情况：認識二位、并对一位有当前的知觉，而对此一位素所認識与当前所知觉不符。我前之所云如此，你当时不了解。

泰 我当时不了解。

苏 我曾如此云云：認識二人并对他們有当前的知觉、而且 E 所認識与所知觉相符，絕不会以其一为其他。所云是否如此？

泰 是。

苏 以前遺漏了此刻正要說明的情况，在此情況下產生虛假的論斷，例如：認識二人、会见、或有其他感官上的接触，而 194 对二人所銘于心版上的个别印象与所呈于感官上的个别知觉不能各相符合，如不善射者之不中鵠；——此之謂虛妄謬誤。

泰 有理。

苏 其一印象有当前知觉与之配合、其他印象无有，却把其他移置于与其一配合的当前知觉上；——凡在此等情況下，心之运思便起謬誤。总而言之，我們方才的話若是可靠，关于所不知 B 并知觉所未曾及的事物，似乎不能致誤、而起虛假的論斷；倒是关于所知并知觉所及者，論斷有轉移出入、或真实或虛假，——譬如印与印迹，各相符合才是真实，参差舛凿便是虛假。

泰 苏格拉底，所云岂不妙哉？

苏 再听下文，更会称妙。論斷真实是可貴的事，否則可 O 耻。

194 泰 岂不是？

苏 人说论断真实与否的关键在此：如荷马以腊版比方心地<sup>①</sup>，心地宽厚平坦、刚柔适度，则入自感官者铭于其上为印象，  
D 淳深而耐久。此等人，一则易学，再则强记，三则由感官所得印象不至混淆，而论断真实；因如此明晰条达的印迹易与原印——即所谓实物——相勘合。此等人谓之智者。你以为然否？

泰 甚以为然。

E 苏 有时如彼全智诗人所讽刺，心有茅塞，若腊版之不净不淳、过脆过坚：脆者易学速忘，坚者适得其反。凡心被茅塞、笨如顽石、杂如粪土者；只得模稜的印象；如腊版之坚者与脆者所得  
195 印象并皆模稜，坚者因其不能深入，脆者因其化成一团而莫辨彼此。心地猥屑偏小，则印象拥挤重叠，愈益模稜。凡作虚假论断者皆此等人。他们有所见闻思议，不能速将其物与各该印象一一勘合；迟钝糊涂，以致见闻思虑诸多谬误。此等人谓之不辨实物、不学无术。

B 泰 苏格拉底，所云极其正确，举世莫能道也。

苏 然则要承认有虚假的论断？

泰 决要承认。

苏 也有真实的论断？

泰 也有。

苏 我们是否已经充分相信、同意确有此二种论断？

泰 绝无疑问。

<sup>①</sup> 希腊文心(κηρ)字读如“惺尔”，腊(κηρός)字读如“惺尔洛士”。荷马因此二字音相近，故以相比。

苏 泰阿泰德，多言者真是可厌而可憎。

195

泰 如何？为何出此言？

苏 懊恼我自己鲁而多言。在几个论点上往复循环，既不 O 能通晓，又不肯割舍；如此者，不谓之鲁而多言而谓何？

泰 为何懊恼？

苏 岂但懊恼，且恐不知所答，如有人问：“苏格拉底，你 已经发见了，虚假论断不存于知觉与知觉之间，也不存于思想 D 上，却存于知觉与思想的配合？”我想，要答“发见了”；而且自鸣得意，以为得未曾有。

泰 苏格拉底，此刻所指出的这一点似乎未可藐忽。

苏 他还要问：“然则是否亦云，仅涉想所及而不见的人，绝不 至于想象为仅涉想所及而不见、不触、不缘其他感官所知觉的 马？”我想要答，“亦如此云云”。

泰 答得对。

苏 他又要说：“据此，仅涉想所及的十一，绝不 至于想象为 E 仅涉想所及的十二？”来，请你答复。

泰 我要答复：可能以所见所触的十一个错认为十二个，却 不至于把意想中的十一误断为意想中的十二。

苏 你想，曾否有人，虽不当前眼见五个与七个人或物，却 196 胸中默念所谓铭于心版而不致引起虚假论断的五与七，计议此 二数本身，自问自答其和为几？胸中如此自问自答，是否有人答 为十一、有人答为十二，抑人人答为十二？

泰 对着上帝说，不至人人答为十二，答为十一者大有人 在。计议较大的数，愈易致误。我想你指一般的数，不仅指五与 B

196 七。

苏 你想得对。請考虑，如此岂非把銘于心版的十二本身想象为十一？

泰 似然。

苏 这岂不是又回到起初的論点？如此致誤者是把所知之  
O 一物想象为所知之他物。我們以前曾斥其不可能，据此而确証虛假的論断必不存在，以免强說，同一人同时亦知亦不知同一物。

泰 千真万确。

苏 然則必須指出，作虛假的論断并非以心之所思混为感官之所知觉，而是其他勾当；如其然，則不至于在思惟本身上犯錯誤。然則二者必居其一：或虛假的論断无存，或可能不知其所知。二者何所择？

泰 半斤八两，不知所择，苏格拉底。

D 苏 然而二說不能并立。且不顾一切而愿顏从事。

泰 如何？

苏 决心去說明知究竟是什么。

泰 焉至于愿顏？

苏 你似乎不注意，我們一場話自始就是研究知識，因不知其为何。

泰 何尝不注意。

E 苏 不知知識为何，却要說明知是什么，岂不难为情？泰阿泰德，我們討論中的言語一向模稜。无数次用过“知”、“不知”、“有知識”、“无知識”等字眼，一若虽不解知識为何、而彼此能解此等字眼。你若情願，我們此刻仍用“解”与“不解”二辞，虽茫然

于知識之為何，而恬不為怪。

196

泰 苏格拉底，避免這些字眼，如何能交談？

苏 夫我則不能。我若是雄辯家，或此刻有雄辯家在座，一  
定要避免這些字眼，严厉指摘我們的言語。然而我們只是凡夫，  
还要不要我大胆說明知是什麼？我想或者不无小补。

泰 对着上帝說，尽管大胆。不避免這些字眼，大可原諒。

苏 你可領教过时下之以知為何？

泰 也許領教过，只是目前記不得。

苏 他們說，知是“操知識”。

B

泰 誠然。

苏 我們且下一轉語，說知是“有知識”。

泰 你說，此与彼何別？

苏 也許无別。且听我的意見，然后与我共同审查。

泰 如果我做得到。

苏 “操”与“有”于我显得不同。譬如有人买了一件斗篷、  
归其所有，却不随身披着；我們說，他对此斗篷，有而不操。

泰 說得对。

苏 請看，知識能否同样有而不操。譬如有人捉了若干野  
鴿之类的鳥，在家养于籠中；一方面可說，他恒操此鳥，因其有  
之。可否說？

泰 可說。

苏 然而另一方面亦可說，他不操此鳥，而有駕馭此鳥之  
权，因其籠之于家，听其处置；——随意随时想如何便如何，或捉  
而操之掌上、或纵而置之籠中。

197 泰 是如此。

苏 正如前者比方心灵中設一腊版，今再比方心灵中置一鳥籠，养各种鳥，——或分別成群、或三五結伴、或独栖而随处飞跃。

E 泰 即便如此比方。其次呢？

苏 意中以各項知識代替各种鳥。孩提无識无知，好比鳥籠尚空；随后得某項知識、蓄之籠中，便是学而晓此項知識有关的事物。即此是知。

泰 設其如此。

198 苏 随意重捉一項知識，或操之在手，或复置籠中；——你想須用何字形容，形容当初获得与以后重捉，用相同的字眼，或用不同的字眼？如此这般，更能明白我的意思：你說算术是技术吧？

泰 是。

苏 认定算术是从事所有奇数与偶数的知識。

泰 认定。

B 苏 我想，是以此术駕馭数的知識、并将此知識传授与人。

泰 是的。

苏 授，謂之教；受，謂之学；获而有之于籠中，謂之知。

泰 很对。

苏 注意以下的話：极其精通的算术家岂不尽知一切数，因一切数的知識尽在其胸中？

泰 岂不尽知？

O 苏 他有时計算胸中的数本身，有时計算外在事物之有数

可紀者？

198

泰 可不計算？

苏 我們說，計算无非求知某某数为几何。

泰 是如此。

苏 所謂尽知一切数者尙且求知某某数为几何，如此，似乎既知而求知其所知犹所不知。你有时領教过此等辯难吧。

泰 領教过。

苏 再以捉鵠与有鵠为喻，我們說，捉有两种：一是未有、捉 D 而有之，一是既有、捉其所有而操之在手。同样，以往学而晓事所得之事物的各項知識，虽日久不在心头，亦可一一索之胸中而操之目前，以溫寻旧事旧物，使其如指諸掌。

泰 誠然。

苏 这是我方才的問題：算术家从事計算数目、文字家从事 E 辨識文字，应以何字形容其所为？其所为岂不是既知而自己重学其所已知？

泰 这也怪，苏格拉底。

苏 我們既許其知一切数、一切字，能否說，他們是計算、辨識、其所不知？

泰 也不合理。

199

苏 然則，你想我們是否可說：字眼无关紧要，尽管有人在“知”与“学”字面上取巧；然而我們既把“有知識”与“操知識”分为二事，便肯定，所有不能无有，而所知絕不至于不知，只是关于所知可能拈出虛假的論断？可能此物的知識不操于心头、而以 B 他項知識代之，因各項知識錯綜于胸中，如各种鳥踉蹌在籠里，

199 捉籠里某鳥有时誤得他鳥，索胸中某項知識有时誤得他項。据此，以十一为十二，是探索胸中数的知識、而誤以十一为十二，正如捉鴿而得鳩。

泰 有理。

· 苏 探索而得其所欲得者，便无錯誤，便是对眞事物作論断。可见眞实与虛假的論断并皆存在，我們以前的难题岂不迎刃而解？你同意吧，或者未必？

泰 同意。

苏 我們已經消除不知其所知的矛盾，因为，不論对何事物致誤与否，无有其所有总是絕无其事。然而另一更大的难题似乎又来了。

泰 什么难题？

苏 各項知識彼此移置有时能致虛假的論断。

泰 如何？

D 苏 一則，操一物的知識，而不省識此物，非因不知此物，却緣自己对此物的知識；再則，此物断为彼物、彼物断为此物；——这岂不是荒謬絕伦：一項知識现于心头，却毫不知晓、全不省識？据此，现于心头的知識能致不知，則现前的不知能致知、现前的不见能致见①。

① 此段言語費解，茲释之如下：“操一物的知識”，謂索諸胸中关于五与七二数之和的知識、有所得而操之于心头。（五与七二数之和，原已知之，并蓄之于胸中为知識。）然而所得者十一、非十二。“不省識此物”，謂不辨十一之非十二，即不省十一之非其所欲得五与七之和。“非因不知此物”，謂非因平素不知五与七之和为十二。“自己对此物的知識”，謂自己所蓄于胸中关于五与七之和——即十二——的知識。“此物断为彼物”，謂以十一为十二，即以十一为五与七之和。“一項知識现于心头”，謂所蓄于胸中关于十一的知識现于心头。（关于十二的知識，亦是所蓄

泰 苏格拉底，以各种鳥专比各項知識，或不恰当；应以兼 199  
比各項非知識，同在心籠中踉蹌飞跃。探心籠有时捉得一項知 E  
識、有时捉得一項非知識，对于同一事物，根据非知識而作虛假  
的論断，根据知識而作真实的論断①。

苏 泰阿泰德，不得不嘉許你；然而你的話还待商榷。姑且  
假定如你所云。你說：探心籠而得非知識，便起虛假的論断；是 200  
不是？

泰 是。

苏 固然不会自以为作虛假的論断。

泰 怎会？

苏 却自信为作真实的論断，其心一若誠知其所誤认为知  
者。

泰 可不是。

苏 便自以为捉后所操是一項知識、不是一項所不知者。

---

于胸中之一項知識。)“毫不知曉、全不省識”，謂不分曉不辨識十一之为十一而非十二。“现于心头的知識能致不知”，謂现于心头关于十一的知識能使素知此数者不知其为十一而非十二。总上之意，盖謂：胸中蓄有多項知識，“十一”与“十二”各为一項。今索“十二”，而誤得“十一”(即所謂“一項知識现于心头”者)。誤而不知其誤，得“十一”而不省識其非所得之“十二”。致誤之因，不在于平素不知十一之非十二，反之，“十一”与“十二”兩項知識，平素厘然并蓄于胸中；竟至于以十一为十二，岂不荒謬？现于心头关于十一的知識能使素知此数者不知其为十一而非十二，則现前的不知能使人知、现前的不见能使人见，——其荒謬有如此者。

① “非知識”(原文 ἀνεπιστημοσύνη)指錯誤的知識。例如，学算术加法，誤以五与七之和为十一，便将“五加七等于十一”牢記胸中，蓄为一項知識；其实此項非真知識。可见胸中所蓄知識有真有假；假者不得称为知識，故謂之“非知識”。对同一事物，例如对五与七之和：誠知其和为几者据胸中所蓄知識作論断曰：“五加七等于十二”，此論断便是真实的；非誠知其和为几者亦据胸中所蓄之非知識作論断曰：“五加七等于十一”，此論断便是虛假的。

200 泰 显然。

B 苏 我們繞个大圈，却复困于旧围中。好辯者可要奚落我們，說道：“妙人啊，是否有人并知一項知識与一項非知識<sup>①</sup>，而把其所知之一項认为其所知之他項；或兩項俱不知，却以其所不知之一項为其所不知之他項；或仅知其一項而不知其另一項，以其所知之一項为其所不知之另一項、以其所不知之另一項为其所知之一項？你們是否要一再對我說：別有关于各項知識与各項非知識之各項知識<sup>②</sup>；有此等知識者將其蓄于或刻在另一  
O 种奇妙的心籠中或心版上，一旦为其所有，一旦知之，即使未必时时刻刻现于心头？如此，你們焉得不长繞旧圈、而寸步不能开展？”泰阿泰德，对这些話，我們以何作答？

泰 对着上帝說，苏格拉底，我不知应以何語相酬。

苏 童子，然則好辯者指責我們不应舍知識問題而尽先研  
D 究虛假的論断，其論点岂不洞见癥結？未充分把握知識为何，不可能了解虛假的論断。

泰 苏格拉底，在目前形势下，不得不依你的話着想。

苏 从头再說起，知識是什么？此时还不至于罢休的地步吧？

泰 絕不至于，除非你甘休。

苏 告訴我，为知識下定义，最好說知識是什么，才能尽量免于自相矛盾。

① 并知一項知識与一項非知識之“知”，即下文所謂別有关于各項知識与各項非知識之“各項知識”。

② 別有关于各項知識与各項非知識之各項知識，即上文所云“并知一項知識与一項非知識”的知識。

泰 唯有我們以前試說過的，苏格拉底；此外別无其他說法。<sup>200</sup>  
E

苏 試說過什么？

泰 我們試說過，知識是真實的論断；——真實的論断即是真實的意見。所見真實，則决不致誤，其一切效果美而且善。

苏 泰阿泰德，誠如引人涉水者所云“涉而后知深淺”<sup>①</sup>，我們向前探求，也許當路的障碍物反而暗示所求的目標；止不向前，終于无所发现。<sup>201</sup>

泰 你說得对；我們向前探討罷。

苏 只須略为向前一望，便有整套技术証明真實的意見不是知識。

泰 何以然？什么技术？

苏 所謂說士与律师的无上智术。他們不以其术教导，以其术馳辯而說服，使人依其意旨而成見。你想有如此高明的教師，在几个滴漏的时间<sup>②</sup>，能把被劫財物或遭其他橫暴者的真相，充分指教当时不在場目睹的人？

泰 我想他們断不能教导、只能馳辯以說服。

苏 你想，說服人是否使人持某种意見？

泰 可不是？

苏 关于非目睹不能知的事实，审判官信服公正的訴說、采納真實的意見、凭耳聞而判決，判決虽确，毕竟非凭知識，乃由于被正确地說服；是不是？

① 当时的諺語。

② 在希腊雅典法庭上发言，以漏壶限制時間。

201 泰 完全是的。

苏 朋友，在法庭上，真实的意见若与知識为同物，第一流的审判官决不能缺知識而有真实意见以作正确判断；今則二者显得各异。

泰 啊，苏格拉底，现在我想起曾听人說而忘記的話。他  
D 說，帶理由的真实意见是知識，不帶理由的在知識范围之外。无理可解者不可知，有理可解者可知，——其所謂“可知”一辞之义如此。

苏 你提得妙。請說，他如何区别可知者与不可知者；也許你我所聞相同。

泰 未必記得起；我想，有人发其端，我能继其緒。

E 苏 听我述梦以答梦。我似乎曾聞人<sup>①</sup>言：构成人与物的元素无理可解。每一元素本身可名而不可說；甚至不可說其有无，  
202 說其有无便是附以存在不存在，而元素本身不得有所附加。凡“本身”、“这个”、“那个”、“每个”、“独个”以及許多此等形容辞都加不上，因其能随处移置，可附于一切物，而与所于附之物有别。即使元素可說、有其特具之理可解，亦必无取于一切附加的  
B 辞。然而任何元素不可說、无理可解，但可名、仅有其名。元素构成之物是元素的复合体，各元素的名合而成理解言說，——理解言說存于名之撮合。由此可见，元素非知識与理解所能及，只是知觉的对象；元素的复合体可知、可解、可攝之以真实的意念。无

---

① 此說是一种哲学理論，出于何人，柏拉图未指其名；然而可决其不出于苏氏或柏氏本人。持此說者应是与苏柏二公并世的人，其名不著称于当时者。近代学者多方考証，迄无定論。

理解而有一物之真实的意念，其人的心摸索到此物的真相，却不<sup>202</sup>  
曾知此物；因其不能授受理解，便是不知此物。加之以理解，則<sup>O</sup>  
凡元素所构成者皆能知，能有完备的知識。你所听的梦是否如此？

泰 完全如此。

苏 你是否滿意这个說法，以带理解的真實意念为知識？

泰 十分滿意。

苏 泰阿泰德，多少往哲穷年累月、到老而探求不得者，难<sup>D</sup>  
道我們今日立談之間居然得之？

泰 苏格拉底，無論如何，我总觉得此刻說的有理。

苏 話本身似乎近理；除了带理解的真實意見，还有什么知識？然而所說的有一点不滿吾意。

泰 哪一点？

苏 显得最妙的一点：一方面，元素不可知，另一方面，元素的复合体可知。<sup>E</sup>

泰 这不对嗎？

苏 必須揭穿；持此說者用的例子便是把柄。

泰 什么例子？

苏 以字母为元素，以音段为字母的复合体。或者你以为持此說者心目中別有所指？

泰 不，是指此。

苏 且取此例檢驗一番，或者不如反省我們自己是否如此<sup>203</sup>  
这般学会識字。首先問，是否音段有理可解、字母无理可解？

泰 許是。

203 苏 我也甚以为然。若有人举“苏格拉底”一字的第一音段問你：“泰阿泰德，請說‘苏’这音段是什么”，你将如何答复？

泰 我說，是“錫格麻”与“欧媚卡”两字母。

苏 这是你对此音段的解說？

泰 是的。

B 苏 来，同样解說“錫格麻”这字母。

泰 焉有元素之元素可言？苏格拉底，“錫格麻”是附音字母，仅有声如舌之作声嘶嘶；“貝他”及大多数附音字母并无声；——謂其无可解說，很对。发音分明的七个元音字母亦仅有音而无可解說。

苏 朋友，至此为止，我們关于知識問題讲得对。

泰 似乎讲得对。

O 苏 然而說字母不可知、音段可知，是否无可指摘？

泰 似乎无可指摘。

苏 再讲音段，音段是两个或两个以上凡其所有的字母，或是字母拼合而成的一物？

泰 我想是其所有的字母。

苏 就两个字母而論，“錫格麻”与“欧媚卡”是賤名的第一音段。知此音段者无不知此双母；是不是？

D 泰 是。

苏 并知“錫格麻”与“欧媚卡”双母。

泰 是的。

苏 焉能不各知其单而并知其双？

泰 苏格拉底，这是奇而且妄。

苏 若是須知其单、乃知其双，亦必先知字母、后知音段。于 203  
是我們美妙的理論不期然而落空了。

泰 而且意外地快。 E

苏 我們疏忽了。也許应当认为，音段非其所有的諸字母，  
乃是成于字母、异于字母、而自具其特质的一物。

泰 极对。也許如此較符事实。

苏 必須縝密探察，不可懾于洋洋动听的理論、而敬謝不  
敏。

泰 必不可。

苏 便如此刻所云，假定音段是成于字母之各样配合，异于 204  
字母、而自具其特质的一物；字与其他一切复合体并皆如此。

泰 无疑。

苏 然則其內必不能有部分。

泰 何以然？

苏 因为，有部分者，其全体必等于其所有一切部分。或者  
你认为，由部分构成的全体也是自具其特质的一物，异于諸部分  
之集合？

泰 我认为。

苏 你說总計与全体是同是异？ B

泰 我不能确定。你既让我大胆答复，我就冒昧說其是异。

苏 泰阿泰德，大胆是对的；答案是否对，还要待考。

泰 当然要待考。

苏 依此刻的話，全体异于总計？

泰 是。

204 苏 然则总计与其所总的一切是否有别？例如：说“一、二、三、四、五、六”；或说“二倍三”、“三倍二”；“四与二”、“三与二与一”；——在这些方式上说的是同物、还是不同物？

泰 同物。

苏 说的无非是六？

泰 无非是六。

苏 各样说法都是一并说构成六的一切数。

泰 是的。

苏 一并说构成六的一切数，不是说其总计吗？

泰 必然。

苏 此总计就是六？

泰 是的。

D 苏 凡有数构成之物，其数目的总计岂不等于其物的全部？

泰 似乎如此。

苏 我们再从另一方面说明：一亩的方尺数等于一亩；等否？

泰 等。

苏 一里的尺数也等于一里；等否？

泰 也等。

苏 军队中的人数与军队，乃至所有类似之物，岂不皆然？凡此等物，其物之内的总数等于其物诸部分集成的全体。

泰 是的。

E 苏 凡集体内之众单位的数岂不就是该体所含的诸部分？

泰 就是。

苏 凡有部分者是部分构成的？

204

泰 显然。

苏 我們承认，物內的总数既等于物內諸部分集成的全体，物的一切部分便亦等于物的总計。

泰 是如此。

苏 若依方才的話、认为全体异于总計，則全体不是由部分构成的；因为，由部分构成者等于其一切部分，便亦等于其各部分之数目的总計。

泰 似乎不是。

苏 部分除为全体的部分，更为何物的部分？

泰 亦为总計的部分。

苏 泰阿泰德，你应战頗壮烈。計其所有、毫无遺漏，是为 205 总計；然否？

泰 必然。

苏 全体一无欠缺，与总計岂非同物？有欠缺者非全体，亦非总計。同此原因，二者同物。

泰 此刻我想，总計与全体无別。

苏 我們岂不曾說，有部分者，其全体及其总計即其所有一切部分？

泰 当然。

苏 回到方才我所要闡明的一点：音段若不等于其所含的字母，其所含的字母岂不必非音段的部分；音段若等于其所含的 B 字母，其所含的字母岂不并与音段同为可知？

泰 是如此。

205 苏 岂不是为要避免此果，才假定音段有别于其所含的字母？

泰 是的。

苏 然而，字母若不是音段的部分，你能否舍字母而另举其他为音段的部分？

泰 绝不可能，苏格拉底；承认音段有部分，却舍其所含的字母而另求其他，这可成了笑话。

O 苏 泰阿泰德，依此刻的话，音段必是绝不可分解的整一体。

泰 似乎是的。

苏 朋友，记否片刻以前，我们自以为知言，曾说：构成万物的元素不可以理解，因其自身非复合体；甚至不得附加以“存在”“彼此”等辞，此等辞指元素以外有别于元素之物，——因此，元素不可知、不可解？

泰 记得。

D 苏 元素之为单纯的整一体而不可分解，此因之外别有因否？我看不出其他原因。

泰 似乎别无原因。

苏 音段若是不可分为部分的整一体，与字母岂非一丘之貉？

泰 毫无疑问。

苏 然则，一方面，音段如等于若干字母、是以字母为部分而合成的全体，音段便与字母同为可知可解，如果部分集合等于全体。

泰 极对。

205

苏 另一方面，音段若是整一而不可分解，便与字母同为不可知不可解；同一原因使其同是如此。

E

泰 我不能别有所建白。

苏 所以我们必不同意或人的话，说音段可知可解、而字母不然。

泰 坚持我们的论点，就不同意。

苏 据你学识字的亲身经验，你是否宁愿接受反面的说法？ 206

泰 如何的说法？

苏 无非如此：学识字时，不断以眼与耳辨别每个字母，使其位置不至颠倒错乱，无论口说手写。

泰 讲得极对。

苏 乐馆中最高造就莫过于辨音入微、一听便知出于何弦；B音调岂非人人所共认为音乐的元素？

泰 最高造就莫过于此。

苏 然则，据字母与音段的经验推到其他，我们可说，彻底把握各门学问，元素之类较之复合体提供更明晰而有效的知识；有人说复合体可知、元素本质上不可知，乃是有意无意开玩笑。

泰 正是。

苏 我想还能求得其他证据，然而不要顾彼失此、忘记目前O问题：真实意见加以理由解说而提供最完备的知识，此语究竟云何？

泰 必须留意此问题。

苏 然则“理解”一辞究竟何所指？我想三者必居其一。

206 泰 三者为何?

D 苏 第一,以名詞与謂詞通过語音弄清思想,把意念寄托在流于唇齿的言泉,如物映在鏡中或水面。你想理解是否如此之物?

泰 我想是的。如此从事,謂之解說。

苏 这是人人迟早所能;除非生来聋哑,都能以辞达意。据  
E 此,凡有正确的意念者显然兼有理解,而正确的意念离知識絕不存在。

泰 誠然。

苏 然則其二,未可輕議对知識問題持此說者言之无物。我  
207 們此刻所推敲或非其本意,其本意或在于:能历举一物的元素以答一物为何之間。

泰 例如什么,苏格拉底?

苏 例如赫西俄德<sup>①</sup>有句云:“聚百木而成車兮”。你我虽不能遍举造成車的一百块木材,然而答車为何之間,能举輪、軸、軛、車身、車箱,亦足以饜人意。

泰 确然。

苏 問車为何者还許譏笑我們正同舍字母而仅举音段以答  
B 請教大名者之間,因所想所答无訛,便自命为小学家,对大名“泰阿泰德”一字,怀着并提出小学家的理解。其意以为:此不过真实的意念,尚非知識;正如前者所云,对一物的真实意念未加以历举此物的元素,不可能提出对此物知識上的理解。

泰 誠如前者所云。

① 古希腊詩人;此句见其《劳动和时令》(Works and Days), 454。

苏 他固然承认我們有关于車的真实意念，然而并能历举 207  
百块木材以解說車的本质，才算真实意念加以理解；如此，因其  
以元素解說全体，便是达到車之本质的专门知識，不但仅有意念  
而已。

泰 苏格拉底，你贊成此說否？

苏 朋友，你若贊成此說，认为：解說一物，从历举其元素說  
起，才算理解，从音段或較大的单位說起，不算理解；——你的看  
法若是如此，請告訴我，以便检查。

泰 我确是贊成此說。

苏 如果认为：彼此不同的物，有时此物、有时彼物、以同一  
元素为其某一部分；彼此不同的元素，有时此元素、有时彼元素、  
为同一物的某一部分；——倘其如此，你想，对该元素是否有所  
知？

泰 对着上帝說，我想，如此对该元素并无所知。

苏 忘記了，初学識字时，你与其他儿童就是如此？

泰 你的意思是否說：有时以此字母、有时以彼字母、为同 E  
一音段的某一部分；以同一字母，有时置于适当的音段、有时置  
于其他音段？

苏 是。

泰 对着上帝說，不曾忘記，我不认为如此有識字的知識。

苏 譬如学写时，写“泰阿泰德”，想第一音段应写成、并实  
际写成、“替榻”与“厄伊”两字母；写“德奥多罗”，想第一音段应 208  
写成、并实际写成、“他无”与“厄伊”；——我們承认其知二位大  
名的第一音段嗎？

208 泰 我們方才共认,如此并不为知。

苏 对第二、三、四、等音段,安保其不如此?

泰 难保。

苏 若依各字母的次序写“泰阿泰德”,是否此字的所有元素——了然于心、兼以正确意见而写成?

泰 显然是的。

B 苏 然而我們說,虽有正确意见,仍不足以为知識?

泰 不足以为知識。

苏 即使正确意见加以理解,尚且不足以为知識;至于字的所有元素——了然于心而写成字,誠然是我們所謂理解。

泰 誠然。

苏 然則,朋友,正确意见加以理解,犹有未必堪以称为知識者。

泰 似乎如此。

苏 我們却似梦中暴富,幻想得到知識最真实的定义。或者暫緩定案,也許所謂理解并非指此。我們曾說“理解”之义,三者必居其一,以正确意见加以理解作为知識的定义者,也許屬意于最后一义。

泰 你提醒得对,还有最后一义。第一义指寄托于語音的思想痕迹,第二义是頃之所云历举元素以达于全体;你說第三义指什么?

苏 众所共持之义:能言一物所以异于其他一切物的特征。

泰 例如能言关于何物的特征,可以开示我吧?

D 苏 例如关于太阳,言其为繞地天体之光度最强者;我想你

滿意于关于太阳的如此解說吧。

208

泰 完全滿意。

苏 注意为何如此解說：因为，如頃之所云，若得一物与其他一切物的异点，据說便得此物的理解；仅得其同点，則理解只是关于同点所于属的諸物。

E

泰 明白。我想以如此解說謂之理解，良妥。

苏 对一物既有正确意念、加以兼得此物与其他一切物的异点，便是先对一物仅有意念、进而达到对此物的知識。

泰 我們是如此云云。

苏 泰阿泰德，此問題象一幅布景画，如今近观，反而一无所见，曩者远望，却似其中有物。

泰 何以然？

苏 尽我所能，讲給你听：关于你，有正确意念，再加以理 209  
解，才算知你，否則对你仅有意念而已。

泰 对。

苏 对你的理解是对你的异点之解說。

泰 是的。

苏 对你仅有意念时，心里毫不理会你所以异于他人处？

泰 似乎不理會。

苏 只理会到若干你与他人的同点。

泰 必然。

B

苏 我的上帝！如此，何以见得仅有关于你而不关于任何人的意念？假定心中思議曰：“是乃泰阿泰德，圓顙方趾、四肢五官无不备之人也”；如此思議是否仅关于你，与德奧多罗无干，与

209 所謂最鄙俚的穆細亞<sup>①</sup>人亦无干？

泰 焉能仅关于我、与他人无干？

C 苏 除五官齐全之外，兼涉想其扁鼻露睛者，是否仅及于你、老夫与其他容貌相似者并置之度外？

泰 不然。

苏 我想，你的扁鼻之异于其他所曾见的扁鼻、以及你之所以为你、若未铭之于心，心里未必存着泰阿泰德这人的意念；既铭于心，次日相见，会起回忆、并致对你的正确意念。

泰 极对。

D 苏 然则，对一物的正确意念便亦有关此物的异点。

泰 似乎如此。

苏 据此，所谓“正确意念加以理解”者谓何？一方面，若云加以一物之所以异于他物的意念，如此反复叮嚀只是可笑。

泰 何以然？

苏 已有一物之所以异于他物的正确意念，再加以此物之所以异于他物的正确意念。譬如；斯巴达政府传檄密授在外将领用兵机宜，以狭长如带的皮纸缠绕轴上横写檄文；使者除轴、卷而致军中，将领奉檄、舒而复缠于大小长短相同的轴上以辨识檄文；——写檄致檄奉檄之卷舒缠绕，与杵在臼中碾物之旋  
E 转、乃至任何回旋机之回旋，其状俱不足以喻此说之反复循环。此说谓之盲人指路，较切；重加其所已有、以求知其所熟虑者，如此极类盲人之所为。

泰 你方才发问时，还想说另一方面如何？

① 小亚细亚西北部地区；其居人以鄙俚著称，遂成当时流行的口实。

苏 童子，另一方面，所謂加以理解若指求知一物的异点、209  
非但对其异点仅有意念，則此項关于知識最美妙的定义也許能  
达良果；因求知便是求知識，是否？ 210

泰 是。

苏 然則，問以“知識为何”，答以“知識是正确意见加以对  
异点的知識”；“正确意见加以理解”之另一方面的意义似乎必达  
此果。

泰 似乎如此。

苏 无謂之极！研究知識为何，答案却說，知識是正确意见  
加以对异点或对其他的知識。于此可见，泰阿泰德，知觉、真实  
意见、真实意见加以理解、俱非知識。 B

泰 似乎俱非知識。

苏 朋友，关于知識問題，我們是否还有胎，或在难产中，或  
已完全分娩？

泰 对着上帝說，借助于你，我所宣吐已超过区区所蘊蓄。

苏 我們的接生术是否宣布所接尽是气泡、不堪撫养？

泰 无疑。

苏 泰阿泰德，經過今日的考驗，此后你若願再有胎、而且  
果有，所有应是較健全的胎；即使不孕育，对人庶几免于卤莽灭 O  
裂、較為溫良持重，有自知之明，不以所不知为知。吾术之能事  
止此，凡古今大人先生所知，我一概不知。然而，我母子受此接  
生术于神，吾母操之为妇人，我操之为年少质美而虛怀的男子。

此刻我要到王宮前廊，申辯买类托士<sup>①</sup>告我的状。德奥多 D  
罗，明早此地再会。

① 当时希腊雅典的一位无名悲剧作家，却以苏格拉底案件諸原告之一而著  
称。

## 《智术之师》提要<sup>①</sup>

Steph. 践前一天的約，德奧多罗和泰阿泰德在同一地点<sup>②</sup>与苏格拉底相会；他們带来一位爱利亚地方的客人，德奧多罗把他介紹为真正的哲学家。苏格拉底用半玩笑半认真的語气說：这位客人必是神的化身，就如荷馬所要說的，他来尘世，鉴临人間善恶，揭穿所謂雅典智慧的愚陋。无論如何，他是一个神圣的人物，是凡眼难于識荆的一流；此流现形多端，——忽而政治家，忽而智术之师，也时常被看作疯子。“哲学家、政治家、智术之师”，苏格拉底一再重复这几个字，說：“我想請教我們的貴客，到底爱利亚人士對他們如何看法，把他們当作一流呢，还是三流？”

客人曾被德奧多罗和泰阿泰德問过这个問題，此刻他便毫不躊躇地答道：他們是被看作三流人，要說明他們的异点，那可就費时了。他被逼作一个詳細的說明，——或用敷陈的方式，或用問答的方式。他喜欢用問答的方式，并且选定泰阿泰德做他的对手；泰氏是他的旧識，苏格拉底也推荐他为对手。

他說：关于智术之师，名称方面，我們已經一致了，性质方面，还許未必同样一致。討論大題材要通过浅近的例子。智术之师是个难于捉摸的动物，我想，在对付他以前，先从一个易于

---

① 节譯周厄提的《柏拉图對話》（五卷本）第四卷《智术之师》前的“緒論与分析”之分析部分（301—313頁）。

② 即《泰阿泰德》末所載，苏格拉底和泰阿泰德談話結束分手时所約定次日再会的地点。

捉摸的动物下手，以它为逻辑的试验题材；渔夫如何？“好极了”。219

第一层，渔夫是个技术者。技术有两种：一种是生产技术，包括耕种、制造、摹仿；一种是聚斂技术，包括做学问、做买卖、争胜、猎取。渔夫的技术是聚斂技术。聚斂的途径或是交易，或是征服；征服或以力，或用巧。用巧征服叫作猎取，有猎取无生220之物的，有猎取有生之物的。有生之物或是陆栖动物，或是水栖动物；水栖动物或是飞于水面的，或是居于水里的。猎取居于水里的动物叫作渔。渔有一种用围的，取鱼以网以筐；还有一种，或者夜间用枪用矛，或者日里用镢用钩，刺击拉钓的，——用镢是从上直刺鱼身而拉取之，用钩是从旁挂入鱼口而钓取之。这221样，经过一系列的划分，我们达到了渔夫之术的界说。

现在，借这个例子，我们可以向前把智术之师的性质弄个明白。象渔夫，他是一个技术者；然而二人相似之处并不止此。他们俩同是猎人，猎取动物的，——其一猎取水栖动物，其他猎取陆222栖动物。可是他们在这一点上分路扬镳，——一个下河入海；一个奔走财盛的泽藪和物博的园地，那里住着慷慨的青年。陆地上可以猎取驯兽或野兽。人是驯兽，以力取也可，以巧言蜜语说服也可，——可劫之以盗、以拐、以兵，亦可擄之以律师、以说士、以辩者。律师、说士、辩者们以说服人，说服或在私人场所，或在大庭广众之中。在私人场所行术的人，有的以礼物贻赠所猎的对象，这班人是恋爱者。有的是雇佣：雇佣之中，有的以谄媚换223衣食；有的以教诲立身处世之道为职业，而收受巨款。最后这一流人是誰？告诉我他们是誰。我们不是已把智术之师发掘出来了嗎？

然而他是一个多方面的动物，还可以在另一統系中追踪他。

聚斂之术，除猎取的一支外，还有交易的一支。交易或与或卖；  
224 卖者或是制造者，或是贩卖者；贩卖者或是在地的坐賈，或是出口的行商；行商或輸出身粮，或輸出心粮。贩卖心粮的，一种可以叫作宣揚之术，另一种可以称为贩卖学問之术；学問或是技术的学問，或是德性的学問。卖技术的可以叫作技术贩卖者，卖德性的可以称为智术之师。

还有一个第三統系，在那里也可以追踪智术之师。他如果不把貨物輸出外邦、却在本地坐賈、不但卖其所买、而且卖其所造，这样，难道不足以为智术之师嗎？

225 也可以从聚斂之术的爭胜一系下来，經過斗争、舌爭、辯論  
226 各部分，最后在辯論的詭辯部分发见他，——在私人場所，辯是非的原則，而取得酬报。

他还有一个踪迹，我們尚未追寻到。我們的家奴不是常讲篩、簸、濾等事？他們也提到梳、紡一类的工作。这些都是分的手續。分有两种：其一是相似与相似的分开，其他是好与坏的分开。  
227 好与坏之分叫作清除。清除也有两种：有生物体的（有內有外的）清除和无生物体的清除。医药与体操清除內部的有生物体，沐浴清除外部的。无生之物的清除，如研、如漂，以及其他微賤的手續，——有的名称可笑得很。辯証法对名称或人物无所重輕、对微賤的职业并不鄙視，概不較量其作用之大小。辯証法以知識为目标，要了解各技术彼此間的关系如何，也要尽先知道打猎与除害、与将兵，性质上有什么分別。辯証法只求个一般的名称，能把心的清除和身的清除分別开的。

清除是去掉坏的。心上有两种坏的东西，其一好比身上的 228  
病痛，其他好比身上的残疾。心上的病痛是原则宗旨的不谐不  
睦；心上的残疾是不均不称，没有达到适可的程度。不均不称的  
畸形状态起于无知，——无知不是出于自愿的，只是心在求知路  
程上的迷惑乖离。正如医药治疗身上的病痛、体操治疗身上的残 229  
疾，改过治疗心上的不义、教育（希腊人的教育不只是技术的传  
授）治疗心上的无知。并且，无知有两种，单纯的无知和自负有  
知的无知。教育也有两种：一种是我們祖先旧式的道德训练，那  
是极烦而不大有效的；另一种是比较灵巧的，从无知非自愿之观 230  
念出发的。灵巧的一种借本人的嘴驳本人的话，使他出口就是自  
矛攻自盾，指出他的话不一贯、相抵牾；结果，他不难人而难己，  
并且愉快而有效地治好了自己的成见，剔开了自己的茅塞。心  
医知道，他的病人除非经过疏导泻利，不能容纳滋补。以帝王之  
尊，假如他的心不曾经过洗涤清除，也是不洁不净的。

誰是行使清除的人？我也許不叫他們智术之师。可是他們 231  
与智术之师有相似处，正如兽中最温良的狗与最凶狠的狼。比  
方虽是浮滑肤浅的办法，然而目前姑且假定他們的相似处，以后  
也許可以推翻。那么，由分而清除，由清除而心灵上的清除，由  
心灵上的清除而训诫，由训诫而教育，由教育而出贵胄的智术之  
师的术——以揭穿自负为事的。然而我不认为，我們迄今已經发  
现了智术之师、或者他的术最后证实是教育所要求的。我也不认  
为他能长久躲开我，因为 每条路都堵上了。在我們最后进攻以  
前，且松一口气，算算他所现的形多少：（一）他是猎取富贵子弟  
而受酬的猎人；（二）他是贩卖心灵上货物的商人；（三）他是那种

貨物的零售者；（四）他是自己學問上商品的製造者；（五）他是辯論者；（六）他是成見的清除者，——雖然此點還被認為可疑。

232 以技術為業的人膺如許稱號、有如許種類的知識，此中一定有問題在。稱號之多和知識種類之繁，豈不足見其人並不了解其技術的性質？為了不至於對他誤解，我們且看他的特點哪一個最突出。駕乎一切特點之上，他是一個辯論者。他自己辯論，也教人辯論，關於可見與不可見的東西，——關於人、神、政治、  
233 法律、角力，和其他一切。他能行行內行嗎？“他不能”。那麼，他怎能和行家辯論得圓滿？“不可能”。然則他行術的手法何在，他為什麼能從信服他的人那裡得錢？“因為他被他們認為一切皆知”。你的意思是說，他象有一切東西的知識？“是的”。

假設有人，不說他要辯論一切，倒說他要製造一切，製造你  
234 我和所有其他動物，製造天地神祇，並且一切只賣幾文錢，——這可成了大笑話；然而可笑程度並不過於他說一切皆知、且能於立談之間以廉價教給他人。摹仿原是笑話，最文雅的笑話。畫家就是自稱製造一切的，兒童在一段距離上看他的畫，有時認為實物。智術之師自命一切皆知，他也能欺騙與真理尚有距離的青年人們，——不是通過他們的目，而是通過他們的耳，以言辭代表冠，引誘他們信他，以為虎賁果是中郎。然而他們年紀加長、  
235 接觸了真實，便由經驗而識破其假裝的虛妄。因此，智術之師並無真知識，他只是個摹仿者或造象者。

現在，已經在辯証網的一角發見了他，我們且來分而再分，  
236 直到捉住他為止。造象術有兩種——肖象術和幻象術。幻象術可用雕刻與繪畫為例：雕刻繪畫時常利用幻覺，更改圖象上的比

例，使其作品适应观者之目；智术之师也在利用幻觉，他的仿品幻而非真。这里发生一个困难，幻象的问题总离不开这个困难。237 因为，论证中的话语正在说着“非存在”存在。“非存在”存在，这是伟大的巴门尼德一生在诗文里所否认的；他说：“你绝不会遇见‘非存在’存在”。言语本身自作证明：“非存在”不能加于“存在”，因为任何存在怎能存在完全抽掉[而成非存在①]？并且，每一谓辞都有单数或复数。数是一切之中最真实的，而且238 不能加于非存在。所以，“非存在”不能作谓辞，也不可说；因为，我们怎能离开数而说“存在”或“不存在②”？

现在发生一个最大的困难。非存在若是不可想象的，如何能239 驳？我此刻岂不自相矛盾，——在一或多的数目上，说我所否认有一与多的东西？泰阿泰德，你正年壮力强，我恳求你格外加勉；如果做得到，找一句话来说非存在，而不隐含存在与数目。“我可做不到”。那么，智术之师必是仍然留在他的洞里。我们若是愿意，可以称之为造象者；可是他就要说：“请问，象是什么”？我们答道：“水里或镜中所反映的东西”。他又要说：“我们且闭目240 而用心，想想所有象的共同概念是什么”。“我要答复：象实物的另一物。”真的，或是不真的？“不真的，至少不是真正真的。”真者“存在”，非真者“不存在”？“是的”。那么，象实在非真，本质上不存在。至此，“存在”与“非存在”的问题相当复杂，面貌不清的智术之师就在这里把我们纠缠住了。他立刻要指出，他正在逼得241 我们自相矛盾，——肯定“非存在”存在。我想我们千万不要再在

① 方括弧内的字是译者所加，以托出原文言外之意。

② 此“不存在”是复数的。

摹仿者这一类中寻他了。

我們要放弃他嗎?“我說,当然不放弃”。那么,我恐怕不得不对我的祖先巴門尼德下手。因为,无路脱离困难,除非指出在某一意义下“非存在”存在;这一点不承认,就沒有人能說到假、  
242 或假意见、或摹仿,而不陷于矛盾。你看得出我如何不願承担此事,因为我知道,說“非存在”存在,便自貽不一貫之譏。然而,我若要尝试,就不如从头起。

貿然在我們年輕的时候,巴門尼德和其他的人對我們讲宇宙起源的故事:一位讲到三个元质相爭而复归于和好、而結婚生子;另一位讲到两个元质,热与冷或燥与湿,也形成关系。还有我邦的爱利亚派,主张一切是一,——此說起于克曾諾放內士,甚至于更前些。伊奥尼亚和較為近代的錫概雷这两个地方的穆  
243 薩們,讲到一与多相敌相友又分又合而結合一起。他們之中,有的不坚持永久的斗争,而采取較為溫和的論調,只說斗争与和平互相更迭。他們究竟对不对,誰能說?一点我們可以断言,他們自讲自的,不大顧到我們了解不了解。告訴我,泰阿泰德,你了解他們的意思嗎?他們讲一、讲二元或二元以上的合与分,你了解嗎?我年輕的时候,时常以为完全了解有关“非存在”的問題;而今呢,甚至关于“存在”的問題,也是处于重重的困难之中。

讓我們首先进行研究存在。我們对二元論的哲学家說:存在是否热与冷之外的第三元素?或是你們以其一或并将二者等于存在?無論如何,你們不能免于把那些元素化归于一。讓我們  
244 其次質問那班主张一元的人,對他們說:存在与一是同物的两个异名吧?可是,唯有一,怎能有二名?或者你們把存在与一等同起

来；然而这样，名就或是无物之名，或是自身之名——即名之名。并且，案巴門尼德的話，“存在”的概念是以整体而設想的，“如圓 245 球之面面包容”。整体有部分；有部分的就不是一，因为一沒有部分。那么，存在之为一，是否因其部分是一？或者我們說，存在并非整体？如前之說，存在以其部分之为一而成一，一就是各部分合成的；如后之說，存在并非整体，那么仍是有多，——就是，存在和存在之外的一个整体。并且，存在若不是一切，便是于存在的本性有所欠缺，这就成了非存在。存在也始終不能成为存在，因为，除非整体地，不能成为存在；存在也不能有数，因为，有数的是数之整或数之和。考虑“存在”問題积累許多困难，这些不过其中的几个而已。

我們现在可以轉到較不精密的一流哲学家們。他們之中， 246 有的把一切拖到地下来，象巨人那样，抱着石头，握着槲榦，投入战争。他們的敌人，却从不可见的世界，机警地作自卫的应战，把敌方的物质化为极微的瑣屑，直到在生灭迁流中归于烏有。后一流人有充分的文化；那唯物論者們却粗卤而不晓辯术，他們必須受过教，才懂得如何辯論。然而，为辯論起见，我們可以假定他們超过其实际程度，能申己說。他們承认有有死的生物存在，那是含有心灵的躯体；他們也不否认心性賦有品德——智、愚、义、 247 不义。据他們說，心灵有一种体，然而不肯断言心灵的品德究竟是物质的呢，或者不是物质的存在；在这一点上，他們开始作出区别。“地的貴子啊”，我們對他們說，“可见与不可见的品德若是都存在着，‘存在’一辞所賦予它們的共同性质是什么”？他們不能答复這個問題，我們可以替他們答复，說存在是施或受的能

248 力。然后我們轉到主张型式的朋友們，對他們說：“你們把变迁和存在分开吧？”“是的”，他們答復。“你們通过身体上的感官与有变迁，通过思想与心灵与有存在”？“也是的”。“与有”一辞，你們理解為施或受的能力？對這一點，他們答復（我認識他們，泰阿泰德，我知道他們的心意比你清楚。），存在不能施、不能受，变迁却能。我們再問，心灵知吧？存在被知吧？难道“知”与“被知”  
249 不是施与受嗎？被知者受知的影响，因此在动中。并且，我們怎能想象，十全的存在仅仅是个长存永在的型式，而缺乏动和心灵？因为，沒有心灵，不能有思想；而且心灵不能无动。可是，思想或心灵也不能缺一个靜或定的根。正如孩子們苦求說：“两个都給我們”，哲学家也必須包括动与不动二能在他的“存在”观念中。唉！哲学家和我們并处于同样的困难——我們所用以指責二元論者們的困难；因为，动与靜是矛盾的东西，二者怎能并立？主  
250 张二者并立的人，其意是否說，动就是靜、靜就是动？“不；他的意思是說，有个第三东西存在，异于二者，不靜也不动”。然而，怎能有个不靜也不动的东西？这是关于“存在”的第二个困难，不小  
251 于关于“非存在”的困难。我們可以希望，对一方面的一綫曙光也照到其他方面。

我們暫且把这些东西擱下，考究同一东西賦有許多名称，如把“白”、“好”、“高”等名賦予人，这是什么意思。由此，老幼浅薄的人取得玩弄的机会；他們貧乏的脑筋拒絕以一物稱謂他物，他們說，好是好、人是人，若以其一申說其他，就要变成以多为一、以一为多。讓我們把这班人放在我們以前的反对者一流，同时一起質問他們，我們是否要假定（一）存在与动、靜，以及其他一

切，是彼此不相通的；或者（二）它們都有不可分解的相通处；或者（三）其中有的相通，有的不相通？我們先来考虑第一假定。 252

（一）我們如果假定各类型全是彼此分隔、而絕无相通处，所有理論便一扫而空；無論主张动或靜的一元、或不变不动之众型的多元，这些主张一概基础动摇；所有造物的理論：或合或分，合以或分为有限或无限的元素，合与分或相間或連續，——这些理論統遭同样的命运。那反对以一物称謂他物的人們，其狼狽之状尤其不堪，他們象腹內怀声的怪人欧呂克利士，自己胸中有声反駁自己；因为，他們不能不用“在”、“除外”、“由于其他”等类似的字样，这样，对方就免于費口舌去駁他們。（二）假如一切事物彼此相通，动就会靜、靜也会动；这又归于矛盾。这样，三个假定，其二已經証实是錯的了。（三）第三假定认为，只有若干事物彼此相通。字母中，有若干与其他相合；音阶上，有些調与他調相合； 253 它們相合不相合所遵守的规律是文法家和音乐家所了解的。有一門學問，不但教导什么字母和音調彼此相合与否，却教导什么类型彼此相合与否。这是一門高貴的學問，我們无意中忽略了；我們寻智术之师，倒遇見了哲学家。他是一位宗师，发见散中有总的貫穿着、或众事物中有个型貫穿着，这样总的型，有許多会合而統属于一个較高的，有許多完全分立。他是真正的辯証家；象智术之师，他是难于識荆的，可是为了与智术之师相反的原因：智术之师躲在“非存在”的黑暗中，哲学家却以其光的灼爍而 254 致凡眼失明。現在我們离开他，回轉来追踪智术之师。

同意了第三假定的真理，认为有些事物和若干其他相通、有些事物和所有其他相通，我們且来考察那些最主要的类型，能于

彼此参合的。这样做，我們也許发见，在某一意义下，非存在可以說是在存在。最高的类型是“存在”、与“动”、“靜”。靜与动彼此相拒，二者却包括于存在中；动与靜各自同于己，而彼此互异。

“同”、“异”二字的意义是什么？是否“存在”、“动”、“靜”、三个类型之外，还有两个加上？因为，同不能是靜或动，它是并以称謂靜与动的；存在也不能是动或靜，因为，若以存在赋予动、靜二者，也要以同赋予它們。也不能把异等于存在；因为，异是相对的，若把它等于存在，它就有了“存在”的絕對性。所以，我們必須假設一个第五元素，那是普遍的、貫穿一切事物的，因为每一事物异于一切事物。这样，就有五个元素：（一）存在、（二）动、（三）靜、（四）同、（五）异。动不是靜，而且，因其与有同和异二者<sup>①</sup>，它是又不是同于己<sup>②</sup>，是又不是异于异乎己者<sup>③</sup>。并且，动不是存在，只是与有存在，因此，它在最絕對的意义下，又存在又不存在。这样，我們发见，“非存在”是“异”的元素；貫穿着一切，“存在”也不除外。那么，“存在”是某一事物，“非存在”包而且是所有其他事物；“非存在”不是“存在”的反面，只是异于“存在”者。知識有多門多科，別門异科也同样多，每个別門异科都在其所別所异的某門某科上加个“非”字。非美与美、非义与义，同样实在。

非美的本质和美的本质分立对立。这样的对立与否定是我們所探討的非存在，是存在的一种。这样，虽有巴門尼德反对在前，我們却不但找到了存在，还发见了“非存在”的性质，——那个性

① 即上文所謂“各自同于己，而彼此互异”。

② 己即动本身。

③ 异乎己者即靜。

质，我們发见是关系。在各类型的相通上，存在与异互相渗透；<sup>259</sup> 异存在着，但异于“存在”，也异于每个和所有其余的类型，因此，在无穷的情况下，异是“非存在”。論証已經指出：找矛盾是幼稚而无效的；把对方的話，案其本意加以批判，这是比較高明的态度；而专找对方的矛盾，和后一办法刚刚相反。最不合哲学精神<sup>260</sup> 的，莫过于否定各类型間所有的相通处。我們幸而已經肯定有相通处，还为了另一原因，就是：繼續追寻智术之师，我們須要考察言語的性质，而言語若无相通处，便不能存立。智术之师虽不能再否认“非存在”存在，也許还会认为“非存在”不可說，不能入言語的范围；象他以前那样說，因无“非存在”而无假，他也許会繼續强辯，因“非存在”不能入言語，而无造象术与幻象。这就必須考察言語、意见、和想象。

首先研究言語。关于字，我們且提出同一的問題，那是以前<sup>261</sup> 关于“存在”的类型和字母所提过、而已經得到答案的；問題是：字可以相合到什么程度？若干字彼此相合而有意义，若干不然。一类字指动作，另一类字指动作者：“行”、“跑”、“睡”、是第一类<sup>262</sup> 的例子，“鹿”、“馬”、“獅”、是第二类的例子。然而，字相合，必須有动字与名字<sup>①</sup>，例如“人学”。最簡的句子由两个字組合而成，其一必須是主辞。例如：在“泰阿泰德坐着”这个短句中，“泰阿<sup>263</sup> 泰德”是主辞；在“泰阿泰德飞着”一句里，“泰阿泰德”也是主辞。然而，两句在性质上不同：第一句关于你說了真的事；第二句关于你說了假的事，換句話讲，把于你不存在的事当作存在的加于

① 原文是否定語气，应譯为：“沒有动字与名字，字就不能相合”。然而如此譯法，与下文正面的例子（“人学”）不相配合，易起誤解，故改譯为肯定語气。

你身上。这是最短的一句假話。不但言語如此，思想、意见、想象，  
 264 也都証实有真有假。思想只是无声的言語，意见只是随思想而起的同意或不同意，想象只是意见的表现在知觉的某一形式上。它們都是类似言語的，所以，象言語那样，有真也有假。我們已經发见了假意见，这对于其他的研究預示着可能成功的吉兆。

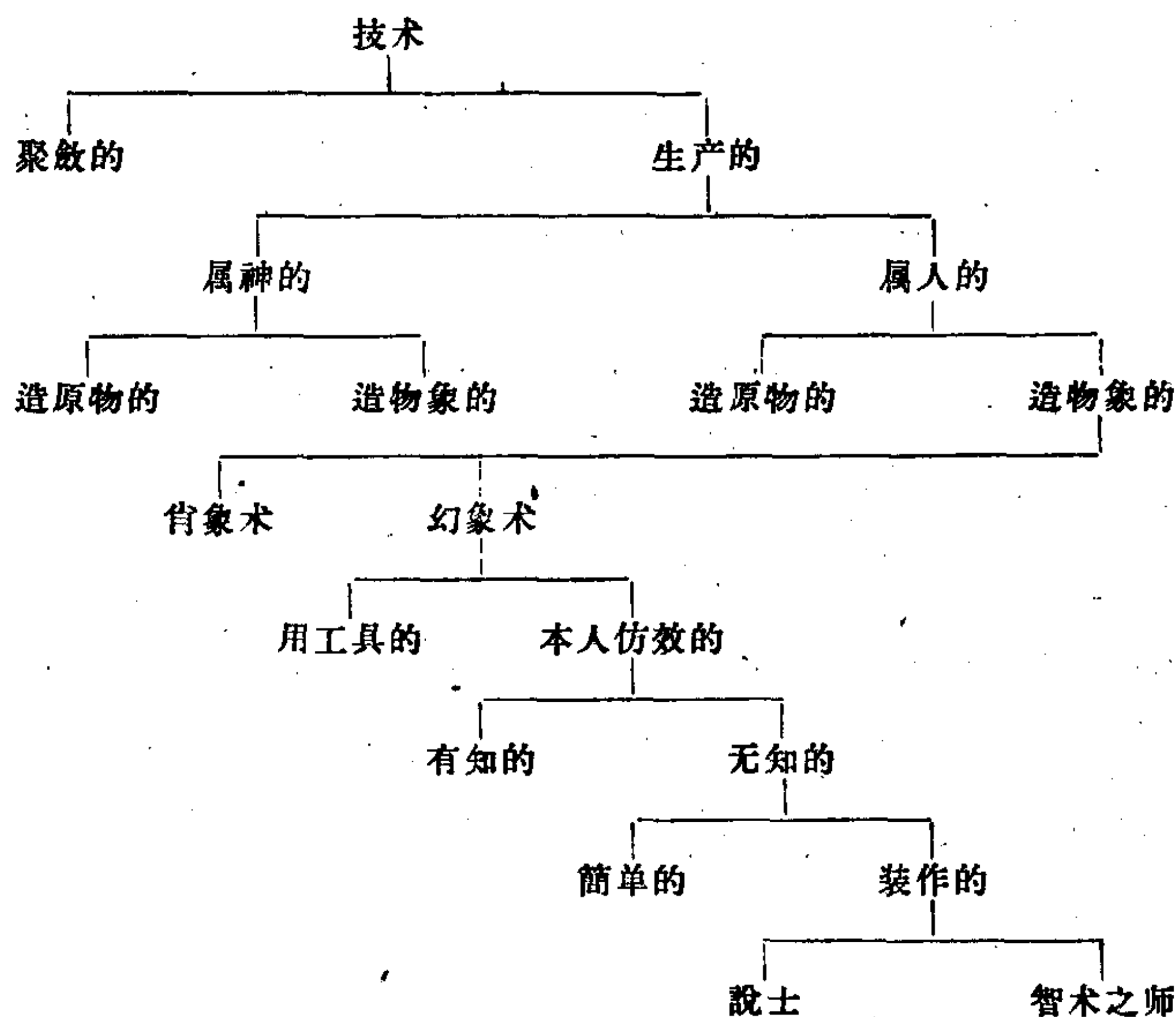
现在再回到我們对肖象术和幻象术的老分类。我們以往要把智术之师归于那两类之一的时候，曾經有过疑問：既沒有假这东西，究竟能不能有幻这东西？最后发见有“假”存在着，我們也  
 265 承认了，智术之师要在摹仿者一流中去寻。我們原把所有技术分为两支——生产的和聚斂的。現在我們可以将这两支<sup>①</sup>在另一原則下，分为源于人的創造或摹仿的、和源于神的創造或摹仿的。我們必須承认，世界、我們以及动物等等，不是偶然存在  
 266 着，也不是自然界自发出来的，而是成于神的理性与知識。不但有神的創造，也有神的摹仿；如怪象、阴影、反照等等，一律是神的心意的制造品。并且，有人的創造和人的摹仿，——有真的房屋和画的房屋。我們切莫忘記，造象可能是实物的摹仿，也可能  
 267 是物形的摹仿，——后一种的，我們叫作幻象。幻象又可分为以工具仿成的和本人自己装扮出来的。自己装扮出来的或是有意冒充的，或是不知不觉的。泰阿泰德，人家不认得你，就不能摹仿你；可是他能摹仿德、义的形似，只要略得其意而加以揣摩。因为名称不大够用，我們姑且把前者称为真知灼见、根据學識的摹仿，把后者叫作逞臆忖度、根据意见的摹仿。

① “两支”，原文‘both’，似有誤。应作“生产的一支”。請看《智术之师》265 B。

后者是我们此刻有关的对象，因为，智术之师在学问或知识方面没有他的份。仅有意见的摹仿者，或是单纯的、自以为知的，或是假冒的、自知其无知而加以掩饰的。从事假冒的摹仿者，或是作长篇大论的，或是以较短的言语逼得和他交谈的人自相矛盾的。作长篇大论者是演说家，以较短言语与人交谈者是智术之师。剖析智术之师的术，可在如下的统系中表现出来：

造象术——幻而非真的——要言语把戏的——属人而不属神的——无知识的——假冒的——专找矛盾的①

① 周厄提此表欠完备，次序亦有颠倒处。康复尔德有一表，完备而次序正确。兹译制如下。读者不妨以康氏之表为参考标准，并请参看本书《智术之师》正文最后一个注。



# 智 术 之 师

(或論“存在”：邏輯的)

Steph. I

216

人物 德奧多罗 苏格拉底 爱利亚地方的客

泰阿泰德

德 苏格拉底，如昨天的約，我們来了，还帶了这一位客人。他是爱利亚地方的人，巴門尼德和芝諾之徒，一个真正的爱智者①。

苏 德奧多罗，你所帶來的也許不是客，莫非一位神，象荷馬所說的？他說，神們——尤其是異域的神——往往跟隨着那班虔心的人，到处監察人間的善惡。跟你来的这位客尽許就是上界的化身，好辯的神，来監視我們、反駁我們，——我們在言論上何等幼稚！

德 这位客人不是这样的人，苏格拉底。他在一般好辯者中，算是比較穩重的。我絕不以他为神，可是我想他也几乎是神；我常用这个名号称呼这一流哲学家們。

苏 对的，朋友。据说这流人也不见得比神容易察得出。他們——真正的，非冒充的哲学家，因大家察不出，装着各色各样的身分，周游列城，高高在上地下望人寰。有人以为他們了不起，

---

① 希腊原文φιλόσοφος，本是状字。“φίλο-”是爱好的意思，“-σοφος”是智慧的意思。后来当名辞用，指爱好智慧的人；今质譯为爱智者。日本人通过西方现代語譯为哲学家，我国学者袭用已久，今已成了通行的名辞。

有人觉得他们一文不值。他们有时装作政治家，有时装作智术 D  
之师，有时使人觉得他们简直是疯子。如不冒瀆，我很願意听我  
們的貴客說說，他那地方的人对此作何观感，取何名称。 217

德 你要听什么？

苏 智术之师、政治家、爱智者。

德 你所最感困难，心里想問的是什么东西，是何种問題？

苏 是这个問題：他们以此把三人为一流，或者两流，或者  
案三个名称分成三流，——每流一个名称？

德 我想他没有什么不願說的。我們可要怎么說，貴客？

客 象你所讲的，德奧多罗，我并没有什么不願說的。不 B  
难断定他们以此三人为三流；为各流下明确的界說，却不是輕而  
易举的事。

德 真地怎么这样巧，苏格拉底，你的問題刚刚和我們沒到  
此地以前所問他的一样。他方才对我们推辞，正象此刻对你。  
可是他自己也承认，关于这問題的討論，听过很多，而且还記得。

苏 貴客，千万不要拒絕我們初次的請求；請你告訴我們这 O  
一点：你是慣于哪一种办法，——用长篇大論独自發揮个人所要  
讲的呢，或者用彼此問答的方法？例如巴門尼德就用过这方法，  
把微妙的理論托出。当日我在場；那时我还是少年，他已經老态  
龙钟了。

客 苏格拉底，对方如果干脆而不嚙苏，用問答就容易，否 D  
則不如我一人独讲。

苏 你可以由在座中挑一个合意的；他们無論哪一个，都  
会客客气气地跟你問答。你若听我的话，就挑一个年輕的——

217 在座的泰阿泰德；或者你意中的另一位。

客 苏格拉底，我觉得不好意思，此刻初次和你们见面，不  
E 谦让着用一言半语酬应，却高谈阔论起来，或是自己发挥，或回答人家的问话，好象显本事似的。然而事实上，问题并不象根据所提出而估计的那样简单，倒要费许多口舌呢。另一方面，推却你的和在座的要求，在我似乎显得不客气而无礼，尤其是你既这  
218 么说了。所以我竭诚地欢迎泰阿泰德同我问答，一则因为你的慫恿，再则因为我以前和他谈过。

泰 贵客，案苏格拉底的话这么做，你能得大家的同意吗？

客 这一层似乎不用再讨论了，泰阿泰德。我想往后的问题都要对着你发。你若不耐烦，不要怨我，怨在座你的朋友們。

B 泰 我此刻想不至于支持不了。万一如此，我們可以請这位和苏格拉底同名的朋友参加，——他和我同年，体育馆中的伴侣，并且常常跟我一起做许多事。

客 你说得对，等讨论进行的时候，你自己酌量着办罢。你我  
我要共同研究，我想先从智术之师下手，找出他究竟是什么人，  
C 并说明理由。关于他的问题，你我只有一个共同的名称，至于这名称所指的东西，在我们心目中也許各不相同。关于一切事物，与其默然公认一个名称，总不如对事物本身用言语来讨论个同意。我们此刻想要探讨的智术之师这一流人，不是顶容易找得出他们究竟是什么人。大家老早已经承认，假如大的事情要做  
D 得好，就要先从轻而易举者，然后及于最大的。现在，泰阿泰德，这是我对咱们俩的劝告，就是，我们既认为智术之师这一流人难于究寻，就要先把对付他们的办法施在其他好对付者；除

非你有更简便的办法提出。

218

泰 我没有。

客 那么,我们要不要先经过小的,拿它比方大的?

泰 要。

E

客 有什么可以做比方的,——一方面,小而人人皆知,另一方面,并不比大者更容易讨论的? 钩拉渔渔夫如何? 他岂不是人人皆知,而又是个小角色吗?

泰 是的。

客 我希望他能如吾意,为我们指出线索,提供一项适当的 219  
界说。

泰 那可好了。

客 来罢,就这样从他入手罢: 请告诉我,我们承认他有技术、或者无技术而有其他能力?

泰 他绝不是无技术的。

客 技术有两种。

泰 怎么办呢?

客 耕田、牧畜、制造(如器具之类)、摹仿,——这些最宜于 B  
以一个名称统之。

泰 如何统法,统于什么名称?

客 将物由无弄成有,叫作生产;物由无被弄成有,叫作被生产。

泰 对的。

客 我们方才所举的那些技术都有生产的能力。

泰 都有。

219 客 那么且把它们统称之为生产的技术。

○ 泰 好罢。

客 其次是为学求知的一类，以及赚钱、争斗、田猎种种。其中无有能制作者，然而，一面用言语行动取得已产生已存在者，一面不容他人得之。由此看来，莫如把这些门类统称为聚斂技术。

泰 是的，再相宜不过。

D 客 聚斂和生产既尽一切技术的门类，那么，泰阿泰德，我们应把钩拉渔之术归于两门中的哪一门？

泰 显然要归于聚斂一门。

客 聚斂岂不是有两种：其一是以礼物、工资、商品、自愿交换，其二是以言语行动强取？

泰 案你所说的，似乎有这两种。

客 强取也要分为两类吗？

泰 怎么分？

E 客 明的叫做争胜，暗的叫做猎取。

泰 是的。

客 不把猎取分为两类又是欠妥。

泰 请说怎么分？

客 分为猎取无生之物的和猎取有生之物的。

泰 可不是，假如这两类果然存在？

220 客 可不存在？猎取无生之物的一类，几种潜水术和其他类似而无关紧要者除外，并无专称，且不备论。至于猎取有生之物者，既是一种猎取，就把它叫作生物猎。

泰 好罢。

220

客 生物猎不也可分为两类：一类是猎取陆行的动物（这一类又分成许多类，有许多名称），叫作陆猎；另一类是猎取水居的动物，叫作水猎？

泰 对极。

客 水居动物中，一类是有翅能飞的，一类是常在水里的？ B

泰 可不是？

客 猎取有翅能飞的水居动物统称为打水鸟。

泰 是的。

客 凡猎取常在水里的动物，差不多统叫作渔。

泰 是的。

客 这种猎取不是又可分为两大类？

泰 案什么分？

客 案围的办法和打的办法分。

泰 这是什么意思，如何分法？

客 一类：凡把四周的东西关住不外放的，叫作围。 C

泰 满对的。

客 筐、网、阱之类不是围的器具吗？

泰 是的。

客 我们可以把这种渔叫作围渔或类似的名称。

泰 可以。

客 另一类：凡用钩和三叉耙扑取者，必须统称为抓渔；或 D  
者另有什么更好的名称，泰阿泰德？

泰 不必拘于名称，这个已妥。

220 客 一类：夜間在火光之下扑取者，我想漁夫們一致叫作火漁。

E 泰 完全对的。

客 另一类是白天扑取者，用鈎或三叉耙，三叉耙上也有鈎，便統称为鈎漁。

泰 是叫作这个。

客 由上往下鈎的，我想因为总是用三叉耙鈎取，所以大家称之为三叉耙鈎漁。

泰 是有人这么称呼。

客 其余只有一类了。

泰 哪一类？

221 客 这样的一类：不用三叉耙由上往下扑中魚身的任何部位；而用鈎抛于水里，扑中魚头与嘴，然后举竿向上拉之。这种方向相反的扑法应当叫作什么名称？

泰 我們方才认为必須經過一番探討的，现在似乎已告結束了。

B 客 现在，关于鈎拉漁漁夫，你我不但已經公认了一个名称，而且对他的技术本身立了圓滿的界說。一切技术中，一半是聚斂；聚斂中，一半是强取；强取中，一半是猎取；猎取中，一半是生物猎；生物猎中，一半是水猎；水猎中，所有取于水底的部分都叫作漁；漁中，一半是抓漁；抓漁中，一半是鈎漁；鈎漁中，鈎后由下往上拉的，名副其实，叫作鈎拉漁<sup>①</sup>。——这是我們此刻探討所得。

① 按上下文的意义譯为“鈎拉漁”。原文 ἀσπαλιευτική 和 ἀισπᾶσθαι 有关。

泰 这可完全弄清楚了。

客 来,用这个做比方,设法寻究智术之师究竟是什么人。

泰 尽力寻究。

客 我们方才的第一个问题是: 应把钩拉渔渔夫认为有技术的,或者一无所长的?

泰 这是我们方才的第一个问题。

客 泰阿泰德,现在把我们所寻究的这位认为不学无术, D 或者真是各方面的智术之师?

泰 当然不无一技之长; 我懂得你的意思: 他名为智术之师, 其名称去实甚远<sup>①</sup>。

客 似乎我们必须假定他有一种技术。

泰 到底这是什么技术?

客 我的上帝,咱们难道不晓得,这人同那人本是一丘之貉吗?

泰 谁同谁?

客 钩拉渔渔夫同智术之师。

泰 怎么样?

客 我觉得他们同是猎人。

泰 后一个是什么猎人? 关于钩拉渔夫,我们已经说过了。 E

---

(见周厄提英译本行里注); 后一个字是拉上的意思。故直译应作“拉钓”——即用钩、竿、饵钓鱼。竿头以纶系钩挂饵,抛入水中,鱼吞饵、钩刺唇,然后拉上;——这叫作钓鱼。上文(220 E 及 221)所谓“三叉耙钩渔”,是以头上有钩的耙扑中鱼身,鱼被耙上的钩钩住不得脱,举耙而得鱼。这种渔法,主要动作是扑中鱼身,故意译为“扑渔”,于义较切。“钩拉渔”,如上所说,意译为“钓鱼”,于义亦较显。

① 周厄提译文与原文不合。或因所根据的本子不同,待查。

221 客 我們方才把所有猎取分为两部分：猎取水居者和陆行者。

泰 是的。

客 猎取水居的部分，我們已經討論过；猎取陆行者，不曾加以分析，只提到种类繁多。

222 泰 完全对的。

客 由聚斂技术起，到此为止，智术之师和鈎拉漁漁夫同在同一条路上。

泰 他們俩似乎是的。

客 他們俩在生物猎上分路揚鑣，一个轉到江湖河海，猎取那里的动物。

泰 可不是。

客 一个轉到陆地上，另一种的江湖，錢財和慷慨少年的淵藪，在那里取其猎物。

B 泰 你这話怎么讲？

客 陆猎中有两大部分。

泰 两大部分是什么？

客 猎馴者和猎野者。

泰 那么有一种馴猎？

客 有的，如果人也算作馴兽。随你怎么說罢：或說并无馴兽；或說其他动物是馴的，人是野的；或說人虽是馴兽，而沒有人猎；——无所不可。你认为哪一种說法妥当，就采取哪一种立为界說罢。

C 泰 貴客，我想咱們是馴兽，同时也有人猎。

客 我們可以說馴猎也有两种。

222

泰 我們根据什么說？

客 搶劫、拐带、篡国、战争——这些我們統称为强猎。

泰 对极了。

客 法庭上的辯論、公开讲演、私人談話、这些我們統称为 D  
說术。

泰 对的。

客 說术也可以說有两种。

泰 哪两种？

客 一种施于私人，一种施于团体。

泰 就算两种都成立罢。

客 私人說术中，一种是牟利的，一种是倒貼的。

泰 我不懂。

客 你似乎从不注意到恋爱者怎样追求对方。

泰 怎样？

客 他們不是不断地还给所追求的对象送礼物嗎？

E

泰 你說得千真万确。

客 把这种叫做恋爱技术罢。

泰 滿对。

客 牟利的說术之中，那种討好人家，专以甜言蜜語为餌，  
結果只换个生存的，我想可以叫作諂媚或奉承之术。

223

泰 可不是，

客 与人討論进德修身，而要求錢帛为报的，这种不是应当  
另起一名嗎？

223 泰 当然。

客 起个什么名？你试讲一讲。

泰 明显得很。我想咱们已经发见了智术之师是什么。这么說，我相信给他这个名称是适当的。

B 客 根据此刻的话，智术之师的技术是聚斂之术的强取部分，强取部分的猎取部分，猎取部分的生物猎部分，生物猎部分的陆猎部分，陆猎部分的馴猎部分，馴猎部分的人猎部分，人猎部分的私人游說部分，私人游說部分的牟利部分，牟利部分的收錢的教师，教师中教富豪子弟的；——这似乎是必然的結論。

泰 完全对的。

O 客 我們还可以换一个看法。我們所探討的不是一門小可的技术，其实很复杂。在我們以前所讲的话里，似乎这技术又不见得是我們此刻所认为的那样，倒是另外一种。

泰 怎么办呢？

客 聚斂技术有两种：猎取部分和交易部分。

泰 是的。

客 要不要說交易也有两种：一种礼物相往来，一种商賈相往来？

泰 就这么說罢。

客 可以說商賈也分为两部分。

D 泰 怎么分？

客 分为自己产品的发卖和他人貨物的販卖。

泰 滿对的。

客 販卖中，几乎一半在本城里的，不是叫作坐商嗎？

泰 是的。

客 此处买别处卖，从一个城市转到另一个城市，不是叫做行商吗？

泰 可不是？

客 行商中，我们知道，有用钱币交易身体上的营养品和需用品的，有用钱币交易心灵上的营养品和需用品的？

泰 这话怎么讲？

客 我们也许不知道心灵方面的，身体方面的我们大概总知道罢。

泰 是的。

客 且论广义的音乐<sup>①</sup>、绘画、魔术，以及其他涵养陶炼心性的东西，由一个城市转到另一个城市，一处收买，别处出卖；——凡做这种买卖的人称为商人，不比称那贩卖食品饮料的人欠妥罢。

泰 你说得对极了。

客 周游列城，把所收买的知识拿来换钱的，这种人是否用同样的名称称呼他？

泰 绝无疑间。

客 这种心灵上的行商，一部分莫宜于叫作陈列表演的技术；另一部分，可笑的程度并不亚于前一部分，然而做的是知识的生意，——不是应该给它起个与其生意性质相近的名称吗？

① 音乐一辞，希腊文为 μουσική，源于司理艺术的诸女神的称号“穆萨”(Μοῦσα)，故其涵义实包一切艺术。但此诸女神所司以音乐为主，故此名又成音乐之专称。此处是指一切艺术，不是独指美术；译为广义音乐，以示此名之所特重与所兼包的意义。

224 泰 绝对应该。

○ 客 知识的生意中，凡贩卖其他技术上的知识的，应当起个名称；凡贩卖进德修身之知识的，应当别立一名。

泰 可不是？

客 “技术上的商人”，这名称适宜于其他技术上的买卖者；关于进德修身之知识的贩卖人，你可设法取个名称。

D 泰 我们此刻所寻究的这一流人，除了称之为智术之师，此外还有什么别的名称可免错误？

客 没有别的，来，统括一句说：智术之师的技术似乎又是聚斂技术的交易<sup>①</sup>部分，交易部分的商贾部分，商贾部分的贩卖部分，贩卖部分的行商部分，行商部分中以言语和知识做心灵上的生意，——所谓德性的行商。

泰 对极了。

客 第三：假如有人迁居此城，半买半造，做这一类知识上的生意过生活，除了此刻的名称以外，我想你没有别的可以称呼他。

泰 还有什么别的？

客 聚斂技术的交易部分，交易部分的商贾部分，商贾部分  
E 中，无论他人货物的贩卖或自己产品的发卖，凡这一类知识上的生意，似乎总是把它叫作智术之师的技术。

泰 必须如此称之，为了要自圆其说。

---

① 上文(223C)说：“聚斂技术有两种：猎取部分和交易部分”；“交易”原文是 ἀλλαστικόν。此处：“交易”原文却用 μεταβλητική；商贾(ἀγοραστική)之下缺贩卖(μεταβλητική)一类。兹为避免分类越级，根据上文，补入贩卖一类。

客 我們再往下考究，看此刻所探討的这一流人的技术是 224  
否还有其他类似的花样。

泰 类似什么的？ 225

客 在我們心目中，爭胜是聚斂技术的一部分。

泰 是的。

客 把它分为两部分，不算离奇罢。

泰 請說分成什么部分。

客 分成竞争和斗争。

泰 是这样分。

客 用武力一类的名詞称呼肉搏方面的斗争，似乎近理。

泰 近理。

客 泰阿泰德，言語方面的斗争，除了舌爭以外，还有什么 B  
別的名詞可以称呼它？

泰 沒有。

客 舌爭必須分为两类。

泰 怎么分？

客 关于“公义”“不公义”，双方用长篇的話作公开的辯駁，  
这是法律上的辯駁。

泰 是的。

客 一問一答，用片言段語作私人的討論，我們平常不是叫  
作辯論嗎？

泰 是的。

客 辯論中，凡商議契約而語无伦次、辞不雕琢者，案此刻 O  
的說法，必須別成一类；此类前人不曾立名，我們現在也犯不着

225 立名。

泰 对的。这一类的分支太复杂太繁琐了。

客 关于“公义”“不公义”的本质，以及其他事物的普遍性，那种有技术的讨论，我们平常不是叫作诡辩吗？

泰 可不是？

D 客 诡辩中，一类是费钱的，一类是赚钱的。

泰 满对。

客 我们试说每类应得什么名称。

泰 要说的。

客 乐于诡辩而荒废了本人身家的事，其辩材对于多数听众却又索然无味的，这类诡辩，按我的意思，叫作饒舌再好没有了。

泰 诚然。

E 客 与此相反的一类诡辩，诡辩之对于私人而得钱者，其名称是什么，现在可轮到你了。

泰 除了曾经追访而要第四次再出现的怪物——智术之师——以外，还能另举其他而免于错误吗？

226 客 那么，智术之师似乎不外于聚斂之术的争胜部分，争胜部分的斗争部分，斗争部分的舌争部分，舌争部分的辩论部分，辩论部分的诡辩部分，诡辩部分的赚钱的一流。

泰 完全对的。

客 你瞧，果然说得不错，此动物确是变化多端；俗语所谓只手难抓的，可不就是它吗？

泰 那么就要用双手了。

客 必須用双手；而且尽我們的能事，追踪它的另一去路。226  
告訴我，家奴所管的事，若干是有名称的吧？ B

泰 多得很，你所問的是其中的哪几件？

客 这几件，如“篩”、“簸”、“濾”、“分”等等。

泰 可不是？

客 此外还有“梳”、“紡”、“織”以及我們所知的各种技术中无数的名目。是不是？

泰 你要用这些东西說明什么，以它們做研究什么問題的 O  
比方？

客 方才所举的都是分的事。

泰 是的。

客 案我推想，这些既是同一技术中的事，应当有个統一的名称。

泰 取个什么名称？

客 叫作分的技术。

泰 好罢。

客 看看我們能不能由此分出两类。

泰 你居然对我要求敏捷的观察力。

客 前面所举那些分的事上，有的是把坏的和好的分开，有 D  
的是把相似的分开。

泰 你說的似乎不差。

客 其中一类，我不能举其名；那留好去坏的一类，我能举其名。

泰 說說是什么名称。

226 客 我想凡这一类的分,大家叫作一种清除。

泰 是这个名称。

E 客 人人都见得到清除有两种吧?

泰 也许久而久之就见得到;我此刻还见不到。

客 身体上的许多清除最好统于一个名称。

泰 身体上的什么清除,统于什么名称?

227 客 有生之物的清除,身内者如体操医药之所排泄,身外者如浴室主人之所伺候,——讲起来猥屑得很;无生之物的清除,如漂研布匹的工人和装饰匠所操的微业,似乎都有许多好笑的名称。

泰 对极了。

客 的确如此,泰阿泰德。用海绵和用药剂,到底哪一种清除对我们益处大,在讨论的方法上,并没有轻重的不同。为明理起见,只要了解一切技术中相关和不相关的部分;因此,对一切技术作平等观,把它们拿来比较的时候,并不鄙夷其一而尊重其他。例如,猎取的技术之见于统兵将领者,并不比见于摸虱的高贵,只是虚声较大些罢了。现在呢,关于你所问应为一切实物上(无论有生无生的)清除的技术起个什么名称的问题,在讨论的方法上,名称好坏没有关系,只要能概括一切物体上的清除、把心灵上的分开。现在是要把心灵上的清除和其他的分开,如果我们认清了目标。

泰 我认清了。我承认有两种清除,其一是心灵上的,和物体上的分开。

D 客 好极了。注意听我的后话,设法把此刻所讲的心灵上

的清除分作两类。

227

泰 你说到什么,我都勉力同你作种种的分析。

客 我们是否承认,在心灵上善恶有分别?

泰 为什么不承认?

客 清除是去掉所有不好的部分,而留下其他的。

泰 是的。

客 凡遇见把坏的由心灵中去掉,就叫做清除,这是合理的。

泰 最合理。

客 我们必须承认心灵上有两种坏的东西。

泰 哪两种?

客 一种好比身体上的病痛,一种好比与生俱来的残疾。 228

泰 我不懂。

客 或者你没想到病痛与不调和是同样的东西?

泰 对这一点,我也不知道应当怎么答复。

客 你是否把不调和认为不同于天然联系中因腐败而起的分化?

泰 不是,它们并非两样的东西。

客 残疾岂不就是一种极丑的畸形状态?

泰 可不就是?

B

客 难道我们没注意到:在卑恶的人的心灵中,意见和欲望作对,怒气和快乐作对,理性和痛苦作对,——诸如此类的不和谐?

泰 厉害极了。

228

客 然而这些必是天然地联系起来的。

泰 可不是？

客 那么，把罪恶当作心灵上的病痛与不調和是对的。

泰 对极了。

C 客 假如能动的东西向所认定的目标每发不中，我們认为这是因为所用的动力相称呢，或者不相称？

泰 当然是因为动力不相称。

客 我們知道，心灵之愚昧是出于无意的。

泰 对极了。

D 客 那么，愚昧不过是心灵趋向真理而入邪径的一种迷妄状态。

泰 完全是的。

客 因此，必須把愚昧的心灵认为残疾而失調的。

泰 似乎是的。

客 似乎心灵上有两种坏的东西：一种，大家叫作罪恶，极显然地是心灵上的病态。

泰 是的。

客 另一种，他們叫作愚昧；这只是心灵上所产生的罪恶，他們却不肯承认是罪恶。

E 泰 汝讲的时候我所怀疑的，现在必須承认，就是：心灵上有两种罪恶——怯懦、昏淫、邪辟等統要算作我們心灵上的病态，許許多多、各色各样的愚昧也要当作残疾看。

客 身体方面，不是有两种技术管那两种毛病嗎？

泰 什么技术？

客 体操管残疾,医药管病痛。

泰 似乎有这两种。

客 所有技术中,治心之术,对于昏淫、邪辟、怯懦等等,不是最宜于匡救而纳之于正道的吗?

泰 案人的看法,可谓很近似了。

客 对待一切愚昧,谁能举出别的办法比教导更相宜的?

泰 没有别的了。

客 来,想一想:教导之术只有一种呢,或者有多种、而两种 B 算是最大宗的?

泰 我想着呢。

客 我想这样能够最快分晓。

泰 怎样?

客 看看愚昧能否平分为二。愚昧若成两部分,显然教导之术也要有两部分,各管一部分的愚昧。

泰 咱们此刻所探讨的可发见了吧?

客 我想至少发见了一种大而惨的愚昧,和别的部分分开 O 的,其分量却等于其他部分的总和。

泰 哪一种?

客 就是以所不知为知。由此产生大家思想上的种种错误。

泰 果然。

客 我想有个名称专给这一种愚昧,就是蠢。

泰 对极了。

客 教导之术,那去蠢的部分应当叫做什么?

229 泰 貴客，我想別的是工藝上的教導；這一種，在此地，因我們們的緣故，叫做啟蒙。

客 泰阿泰德，幾乎全希臘都用這名稱。現在還得考慮一下：到底這已經是不可分的呢，或者還可分，分下來的也值得命名？

泰 必須考慮。

客 我想這還有方法分。

泰 根據什麼分？

E 客 用言語的教導，一種似乎比較粗暴，一種比較溫和。

泰 我們要把它們各稱為什麼？

客 一種是為父對兒子的老辦法，以前常用，如今還有許多人用，就是：兒子做錯了事，或怒罵，或婉誥。這統稱為懲誡是最妥的。

泰 是的。

客 一方面，却似乎有人，經過了一番思考，相信一切愚昧出於無意，凡自以為智的人絕不肯去學自己所認為精通的東西；然則教導中的懲誡一類是勞而寡功的。

泰 他們想得對。

B 客 於是他們想用其他方法去糾正這種狂妄的心理。

泰 用什麼方法？

客 用追問的方法，追問那說無謂的話、而自以為言之有物的人。這就容易發見他的意見無根無蒂。問答中把這些意見收集一起，排比一下，排比的結果證明：他的意見，甚至關於同一東西、同樣關係、同一觀點的，尚且彼此矛盾。經歷過這種情境的

人，方知自怨自艾，对人谦和；——这就是他们所以由自封自大的心理挽救出来。看人家挽救出来是一件痛快的事，被挽救的人便走上最平稳的路。我的小朋友，这班心灵上的清道夫同医生一样：医生认为身体上的障碍物没有清除以前，补品不能受用；同样，这班清道夫也认为心灵得不到教导的益处，假如不先用盘詰的方法折服那自满的人，使他自惭，涤除其胸中障碍求知的成见，使他明白自己只知其所知的，此外别无所知。

泰 这确是最好、最明智的态度。

客 因此，泰阿泰德，我们必须承认，盘詰的方法是清除中最大最有效的；未经盘詰的人，虽是一位大君王，还算最不纯明，依然不学无术，就真正幸福者所应具的最清明最纯洁的条件上說，还算有亏。

泰 完全对的。

客 好了，我们要把施行此术者叫作什么人？我不敢叫他  
們智术之师。

泰 为什么呢？

客 恐怕太尊重他們了。

泰 可是方才所讲的正合智术之师一流人的身分。

客 狼象狗，最野的象最馴的。稳健者的第一义在于留心相似的东西，这一类东西彼此界限最不分明。便假定是智术之师罢；我想若能留心，在小界限上就不必多爭論了。

泰 似乎不必。

客 就算清除是分辨之术的一部分；再把关于心灵的部分从清除中分出，教导是关于心灵之部的一部分，启蒙是教导的一

231 部分；启蒙的一部分是盘詰自負多智的人，这盘詰的部分，案方才所說明的理由，应当叫作那高貴的智术之师的技术。

泰 就叫作这个罢。可是因为花样翻得这么多，我已經弄  
C 糊涂了，不知用切当的話应說智术之师实在是什么人。

客 难怪你糊涂；然而那人必是已經慌张极了，不晓得怎样还逃得过我們的追究。俗語說得对，躲开大众是不容易的事。现在要再接再厉地对付他。

泰 你說得妙。

客 第一步先站住喘口气，休息的时候，我們自己心里盘算  
D 一下，看看这位智术之师到底在我們面前表现过多少花样。第一，他似乎是猎取年少富豪子弟的猎夫。

泰 对的。

客 其次，他是心灵上知識的商人。

泰 滿对的。

客 第三，他岂不又显得是这类貨物的贩卖者。

泰 对了。第四，他也是知識上自造品的发卖人。

E 客 你記得不差。我自己要記起第五点来：他是言論上竞争的能手，詭辯术的专家。

泰 他是的。

客 第六点有商榷的余地，然而我們同意說，他是心灵的清道夫，扫除一切有碍知識的成见。

泰 完全对的。

232 客 你知道不知道，居一艺之名，而又显得多才多艺，这个现象是非常的？凡对于任何技术存这个观感的，显然不能了解

那技术中諸节目的指归，所以才用許多名称称呼以一艺名的人。 232

泰 象这类的事常常有的。

客 在我們的研究中，切莫因为不勤謹而犯了同样的毛病。B  
第一步，我們再提出方才所說的关于智术之师的一点。有一点最能表现他。

泰 哪一点？

客 我們曾說他是一位辯論家。

泰 是的。

客 他不也是人家的教师，教这种技术的嗎？

泰 可不是。

客 我們考究一下，关于什么东西，这流人自命能造就辯才。我們可以这样从头下手：告訴我，他能否教人辯論关于大家O所看不见的神圣的东西？

泰 至少这是大家說他所能的。

客 关于上天下地眼所能见的东西呢？

泰 也能。

客 在私人場合中，若談到普遍的生成与存在的問題，他不但自己侃侃而辯，并且能使人家象他那样善辯？

泰 对极了。

客 关于法律和一切政治上的問題，他是否也承担造就辯D才？

泰 老实說，他不承担这个，就沒有人要追随他学辯了。

客 关于技术上一般和特殊的東西，凡与行家辯难时所需

232 要的,已经为了有志要学的人写下来,而且在某处发表过<sup>①</sup>。

E 泰 你似乎是指普罗塔哥拉所著关于角力和其他技术的书。

客 也指许多别人的著作,好朋友。总而言之,辩论术所有的一套,不是应付一切辩论、而绰有余裕的本领吗?

泰 诚然,它似乎无所不包。

客 不瞞上帝说,我的孩子,你相信这是可能的吗?也许你们年轻眼明的人看得清楚些,我们昏眊的可看得糊涂。

233 泰 什么呀? 你所说的特别指什么? 我还没有了解你此刻的问题。

客 我的问题是:一个人是否能知一切?

泰 贵客,那么我们人类太有福气了。

客 无知识的人怎能和有知识的人辩论、而言之成理?

泰 绝无此事。

客 那么,智术之师的技术上的怪魔力到底是怎么回事?

泰 关于哪一点的?

B 客 在这一点上:他们能给年轻人一种印象,觉得他们在各方面都是最智慧的。明显得很,假如他们辩得不高明、或者年轻人不觉得他们辩得高明,或者觉得他们辩得高明、而不因其雄辩便以为其智出于人上,那么,案你的口吻,就难得有人情愿给他们钱,做他们的徒弟了。

泰 难得有人。

---

<sup>①</sup> 此句补翁丛书英译本译为“被那有志要学……的人发表……”,似与原文之意未合。

客 可是现在有人情愿？

泰 多得很。

客 我想，关于所辩的东西，他们显得有知识。

泰 可不是？

客 我们说，关于一切东西，他们都这么做？

泰 是的。

客 那么，在徒弟们的心目中，他们显得无所不知。

泰 可不是？

客 然而他们并非一切皆知；这已经证明是不可能的。

泰 这如何可能？

客 我们已经证明，关于一切东西，智术之师只有逞臆的知识，其所知并非真理。

泰 完全对的。此刻所下关于他们的考语似乎最正确了。 D

客 给他们打个更明显的比喻罢。

泰 什么样的比喻？

客 这样的。请你十分留心答复我的问题。

泰 什么样的问题？

客 假定有人挟一技之长，对于一切东西，不自命能说能辩，却自命能创能行。

泰 你所谓一切是什么意思？ E

客 从头起，你就没懂得我的话，你似乎还不理会什么是一切。

泰 我不理会。

客 我所谓一切，你我都在内，此外，所有禽兽草木也在内。

233 泰 这是怎么讲的？

客 假设有人自命能造你我以及其他生成的东西。

234 泰 他所谓“造”是什么？不会是农夫那样的造吧；你以前曾說农夫也会造禽兽。

客 是的，此外还造天、地、海洋、神明和其他一切。并且很快造成以后，贱价出卖。

泰 你可是說笑話。

客 若有人自命一切皆知，而且能在短時間內以廉价传授他人，这不是只好当作笑話看嗎？

泰 只好。

B 客 笑話中，你能举出一种比模仿术更巧妙更滑稽的嗎？

泰 不能。你所說的模仿，范围太广，形形色色，无所不包。

客 我們知道，自命能以一艺造一切者，尽可用写生的技术，制成实物的摹本，仿其状而取其名，从远处指給不精明的年輕人看，足以蒙蔽他們，使其认为他有莫大的本領，能造一切所要造的。

C 泰 可不是？

客 言語方面，我們不是也料到有一种技术，能够迷惑距离真理尚远的青年人？这种技术，用言語聳动他們的听聞，把万物的幻影印在他們的耳鼓上，使他們觉得所言是真、言者是上智。

D 泰 可不是有这么一种技术？

客 泰阿泰德，許多听众，經過充分時間、上了相当年紀、有了深切閱历，被艰苦的經驗所逼迫，不得不認真探索事物的真

相，放弃以往的见解；于是大或变小，易或转难，凡一向从言语所得的幻象全因实际事实而推翻了。这是不是免不了的情形？<sup>234 E</sup>

泰 是的，至少以我这年纪所下的判断是这样。然而我是[象你所说的]，离真理尚远呢。

客 所以我们在座要想法子，其实正想着，极力把你引近真理，免受艰苦的经验。现在关于智术之师的问题，请你告诉我：他是魔术师，真东西的摹仿者，——这一点已经明白了呢；或者<sup>235</sup>依然想着：他对于所显得能辩的东西，也许确有真实的知识？

泰 贵客，怎么还会有疑问？由于方才所说的，他岂不显然是个献戏法的人吗？

客 那么，必须把他归于魔术师和摹仿者一流。

泰 不得不归于这一流。

客 当心，不要让这只兽再跑掉。我们既把他圈在论证上<sup>B</sup>关于这类问题的机关网，他就再也逃不出那一流了。

泰 哪一流？

客 逃不出变戏法的一流。

泰 我也觉得他是这样。

客 我们必须赶快分析造象术，分析的时候，如果智术之师在那里挺身待敌，我们就遵理性之王的命，捉住他，去献俘告捷；<sup>C</sup>如果他躲进摹仿术中的某一部分，我们就要再追，向前把他躲在那里的部分再加分析，直到捉住为止。无论是他，或别流的人，总不敢自负逃得出部分与全体兼顾周全的方法。

泰 你说得对，必须这样做。

客 案以往分析的办法，我觉得摹仿术也可分为两类，可是<sup>D</sup>

235 这两类中的哪一类是我们所要找的，此刻我还看不出来。

泰 请你先分析，先告诉我们，你所讲的是哪两类。

客 摹仿术有一种是求肖的。尤其是长、阔、深、一案原物E的比例，各部分还加上适当的颜色，——这样造成的摹仿品是出于求肖之术的。

泰 可不是？所有摹仿者不是都想这么做吗？

客 那班造大象画大图的就不然。如果照摹美的原物之真实比例，那么，你知道，便显得上部太小、下部太大，因为上部离观者远、下部离观者近。

泰 完全对的。

客 那么，工人造象不求真，不案实在的比例，只要显得好看。是不是？

泰 完全是的。

客 副本虽是副本，而逼肖原物；称之为肖象，不是很妥当吗？

泰 是的。

B 客 这一部分模仿术，案方才的话，应当叫作肖象术？

泰 应当。

客 因观者在不适当的地点，摹仿品显得象美的原物；假如有人眼力能够充分笼罩偌大的东西，甚至所谓象的也就成为不象的了；——这种作品应当叫作什么？因其只显得象，不是真象，把它叫作幻象，不可以吗？

泰 为什么不可以？

O 客 这不是在画图、和整个摹仿术上，占一大部分吗？

泰 可不是？

236

客 把造幻象而不造肖象的技术叫作幻象术，不是最妥当嗎？

泰 最妥当。

客 这就是我所讲的两类造象术：肖象术和幻象术。

泰 对的。

客 应把智术之师放在这两类的哪一类，我以前沒有把握，此刻也还不能看得清楚。他真是一个不好窺測的奇人，现在又 D 滑头滑脑地跑进迷迷惑惑难于追踪的一类里去。

泰 他似乎是这样。

客 你是了解了以后才表示贊同呢，或者理論的魔力已經替你造成习惯，不期然而然地很快就表示贊同？

泰 你这怎么讲，有什么用意？

客 好朋友，真地我們正在十分困难的探討中。因为，凡显 E 得存在和似乎存在而其实不存在，說些东西而所說非真，——这些情形，不論以往和现在，总是充滿着困难。这样說法，必是主张或想象假东西真存在；出此言論，还能免于自相矛盾；——这些都是难题，泰阿泰德。

237

泰 怎么办呢？

客 这言論大胆假定“不存在”存在，否則假东西不至于存在。孩子，伟大的巴門尼德从我們童年的时候起直到去世，始終反証这一点。他在詩文里再三叮嚀。他写道：“‘不存在’存在的话絕不可听；躲开这条路，你的旁理的心”。这是他的反証； B 只要稍为推敲一下，他的话本身指示得再明白沒有了。假如于

237. 你无可无不可，咱们先来考究这个问题。

泰 把你的意思就当作我的罢。你自己酌量着，走向理论最正确的路，也带我跟着你走。

客 可以的。请你告诉我，我们敢不敢说“绝对不存在”的话？

泰 怎么不敢。

○ 客 假设有人，不是为了辩论，也不是开玩笑，倒是认真地要求在他<sup>①</sup>门下听讲的一位，说说“不存在”一词应当用在何处；我们想，他要如何指点那求教的人，并且自己应当把这名词用在什么东西上、何种东西上？

泰 你问的是难题，象我这样的人几乎无法答复。

客 明显得很，“不存在”这名词不能用于任何存在的东西上。

泰 怎能？

客 既不能用于任何存在的东西上，用于某件东西上就也不妥当了。

泰 怎么会妥当？

D 客 这一点对我们是明显的，就是：“某某”的字样每次都是和“存在”相連而用，因为单举“某某”，脱离一切存在而讲，是不可能的。

泰 不可能。

客 你承认这一点，是不是见到了：凡说“某”，必是说“某一个”？

---

① 指巴门尼德的门下。

泰 是这样。

237

客 你说，“单数的某”是指一个，“双数的某”是指两个，“多数的某”是指好多个。

泰 可不是？

客 那么，说“非某”，必然等于完全说“无”。

E

泰 必然。

客 是否连这一点都不能承认，就是：说这话的人所说虽然是“无”，总算说了？是否要进一步，断言说“无”的人，除了口中发出“无”字的声音以外，什么也没有说？

泰 这是毫无疑问的了。

客 还没到说大话的时候呢。有福气的人，还有一个最先 238  
最大的困难，简直关系问题的起点。

泰 这怎么讲，请你说罢，不要躊躇。

客 在一个“存在”上，可以另加一个“存在”吧？

泰 怎么不可以？

客 我们是否也说，“存在”可以加于“非存在”上？

泰 怎么可以？

客 我们认为一切数属于存在的吧？

泰 如果承认其他任何东西存在的話。

B

客 那就休想把数上的一或多加于“非存在”上。

泰 根据我们的论证，这样做似乎不妥当。

客 离开数，怎能嘴里说着、甚至于心里想着、不存在的东  
西或一个不存在的東西？

泰 請說其所以然。

238 客 我們說不存在的東西的時候，不是把數上的多加上去了？

泰 可不是？

客 說一個不存在的東西，不是把一加上去了？

泰 再顯明沒有了。

客 然而我們說，把“存在”加于“非存在”上，既不恰當，也不合理。

泰 你說得對極了。

客 你可明白了：對精光的“非存在”本身，無論是說、是想、甚至一轉喉之間，都是無當的；反過來，它是無可想、無可名、無可說、無意義。

泰 完全對。

D 客 我方才說要指出一個最大的困難，可不曾騙你吧？

泰 我們還能舉出比這個更大的困難嗎？

客 喂，我的神童，難道從方才所講的，你還不覺得，“非存在”也把反駁者擠上了窘途，使他一開口駁，就免不了自相矛盾？

泰 你這是怎麼講的？請你說清楚些。

E 客 得了罷，別叫我說得更清楚了。我既否認非存在與有單數或複數，可是方才和現在還是承認它為一，因為我說了單數的“非存在”。你可明白我的意思？

泰 明白。

客 片刻以前，我說它是無可名、無可說、無意義；你跟得上我的話罷？

泰 跟得上。可不是那樣？

客 那么,在它后面加上单数的“是”字,岂不和以前所說的 239 有矛盾了嗎?

泰 似乎有矛盾。

客 在它后面加上单数的“是”,不是指它为一嗎?

泰 是呀。

客 我說它无意义、无可名、无可說,这就是把它当作一个 來說。

泰 可不是?

客 我們說:要說得正确,必不可以說它是一或是多;甚至 也不可以称它为“它”,因为对它用这个称谓的字,就是把它归于 “一”的类型。

泰 完全对。

客 瞧,鄙人不足道了,不論以往或现在,辯駁“非存在”的 B 問題总是处处失敗。所以我說过了,不要希望我对“非存在”的 問題有正确的言論。来罢,看看你怎么样。

泰 你这話怎么讲的?

客 来罢,你还年輕呢;勤勤恳恳地尽你的能力,設法对“非 存在”給个正确的解說,不要加上“存在”和数上的“一”与“多”。

泰 有了你的前車之鉴,我还来嘗試,那可太大胆、太荒唐 C 了。

客 丢开不中用的你我吧。沒遇到能手以前,我們可要承 认,这位智术之师已經极其狡猾地躲在无可踪迹的地方了。

泰 显然如此。

客 我們說他有一种幻象术,他就很輕便地抓住我們的用 D

239 語，曲解成反面的意义，作为以子之矛攻子之盾的口实；我們說他是造像师，他就反問我們象究竟是什么。所以，泰阿泰德，必須想想要用什么話答复这个頑强的小伙子所提出的問題。

E 泰 显然要举鏡中和水底的影像、画像、刻像，以及凡其他摹仿的副本，来答复他。

客 泰阿泰德，显然你是不曾看见过智术之师。

泰 为什么？

客 他要使你覺得，他是閉着眼睛，或者沒有眼睛。

泰 怎么办呢？

客 你若举了鏡中的影或泥塑的像答复他，他就笑你的話  
240 以为他是能見的，故意装作不知道什么是鏡、是水、甚至视觉，专就你的話詰难，穷究由這話所引出的那个东西。

泰 什么东西？

客 就是：一切东西所遍有的，你說虽多而应統于“影像”这一个名称的；——你把一切东西的影像，当作一个东西看。說呀，好防卫自己，不要对那人让步。

泰 貴客，除了說影像是案真东西摹下的另一同样东西以外，还能說它是什么呢？

B 客 另一同样的真东西嗎？你所謂“同样”是怎么讲的？

泰 絕不是真东西，只是象真的。

客 所謂真的是指真地存在的？

泰 是的。

客 非真是真的反面？

泰 可不是？

客 那么,你若认为象真的不是真的,你就是說它不是真地 240  
存在。

泰 然而,它却也算存在着。①

客 你可不說它真地存在。

泰 不是真地存在,却是真地象。

客 那么,我們所謂像,虽不是真的存在,确是像的存在。②

泰 非存在显得和存在如此糾纏不清,这是最荒謬的情形。C

客 可不荒謬? 你看,因如此糾纏不清,那詭計多端的智术  
之师此刻又逼着我們承认,非存在也算一种存在。

泰 我看得很清楚。

客 怎么办呢? 我們如何能給他的技术下界說, 而免于自  
己矛盾?

泰 为了怕什么,你这样說?

客 我們說他以幻像欺詐、他的技术是騙术,是說我們的心 D  
灵被他的技术引誘而起假意见呢,或者我們是另有所指?

泰 我們就是說这个,还会指别的?

客 假意见所臆断的是和存在的東西相反的, 是不是?

泰 是的。

客 那么你說,假意见是逞臆着不存在的東西?

泰 必然的。

---

① 补翁丛书本把此句連上节, 当作客的話。其他各本不然。不知补翁本所  
据原本本是否稍有不同, 或是譯者之誤。

② 此节英譯各本互异。周厄提本似乎去原文最远。补翁本 'that which  
is not really a non-entity' 等字譯文似有誤。娄卜本較妥, 和上下文的意思  
也較為連貫。

240 客 假意见是臆断着不存在的東西不存在呢，或者臆断着  
E 絕不存在的東西也算一种存在？

泰 一个人只要有絲毫假意见，他就必然臆断着不存在的  
東西也算一种存在。

客 确实存在的東西会不会也臆断为絕不存在？

泰 会。

客 这也是假。

泰 也是。

241 客 同样，我想，凡以存在为不存在、不存在为存在的說法，  
都要认为是假的。

泰 不这样，怎么会假？

客 几乎沒有其他理由可以成假。然而智术之师不承认这  
一点。其实，任何思路清楚的人那能有办法承认：我們此刻的言  
語可加于以前所认为无可名、无可說、无意义、无可想的東西？泰  
阿泰德，我們明白他关于这一点所要說的話嗎？

泰 为什么不明白？他要說我們此刻所說的和以前相反，因  
B 為我們此刻敢承认，在意见和言語上存在着假；这就逼得我們  
累次把“存在”加于“非存在”上，虽然以前曾經說過这是最不可  
能的事。

客 你提醒得好。现在正是时候去考虑，应当怎样对付这  
位智术之师。你瞧，我們若把他归到騙术和魔术的行里去揭穿  
他，他的反攻就多么快，我們的困难就多么大。

泰 厉害得很。

客 他的手法，我們只領教过一小部分，据說还要层出不穷

呢！

241

泰 果然如此，似乎就不可能捉住他了。

O

客 那么我們可要軟化而退却嗎？

泰 我說必不可以，只要我們有絲毫办法抓住他。

客 你可会容忍些？正如你方才所說的，在这样猛烈的論战中，只要我們有絲毫喘息的余地，你可要知足了吧？

泰 我怎会不容忍、不知足？

客 还有一件事更迫切地要求你。

D

泰 什么事？

客 不要认为我变成了噬父齧母的梟獍。

泰 什么意思？

客 替自己辯护，我們不得不把吾父巴門尼德的話拿来估量一番，还要强說：“非存在”是一种“存在”，反过来，“存在”是一种“非存在”。

泰 在这一場論战上，似乎必須来这一手。

客 可不是正如俗語所說的，甚至瞎子都见得到？那些話，E或承认，或推翻，沒有决定以前，凡討論到假言論或假意見的，不論关于影像、肖像、摹本、幻形，或关于凡这一类的技术，都免不了弄成笑話，自相矛盾。

泰 对极了。

客 因此，我們此刻不得不大胆攻击家父的話；如果畏縮不敢这样做，这一場論战只好罢休。 242

泰 什么都不能使我們畏縮。

客 那么，我还要对你提出第三件小小的要求。

242 泰 你只管說。

客 方才我說過，反駁那些話，总觉得胆怯，甚至现在还是这样。

泰 你說過。

B 客 我方才提起胆怯的話，誠恐你见我頃刻之間翻来复去，以为我发疯了。为你的緣故，我們才挺身去駁他的話，——假定真能駁。

泰 無論你反駁与証明，我总不会觉得你有什么过分；因此，尽管大胆向前罢。

客 来罢，这个冒险的論战可要从那里开始？孩子，我想这是我們最必須走的路。

泰 什么路？

O 客 第一步，要把此刻所显得明了的各点检查一下，看看我們有沒有迷惑的地方，免得自以为已經辨別清楚，而輕易彼此同意。

泰 請你再說明白些。

客 我觉得，巴門尼德、以及凡驟然断定“存在”的数目与性质的人，所告訴我們的都显得輕率了些。

泰 怎么办呢？

D 客 他們每位似乎都是對我們——好象对孩子——讲故事。一位說，存在有三个，其中有时交恶而发动战争，有时相好而結婚生育，撫养子息。另一位說，存在有两个——湿与燥、或热与冷；它們同居而婚媾<sup>①</sup>。我們本地的埃利亚派（从色諾芬尼

① 以上是費雷居德(Φερύδης)以及早期的伊奥尼亚学派(Ionian School)

起，或者再往前推），故事又是另一讲法，据说所谓一切其实只 242 是一个。在伊奥尼亚地方，后来在锡概雷地方，有的穆萨们<sup>①</sup>便想，最妥当的办法是把两个故事冶于一炉，说：存在又是多 E 又是一，因相拒相亲结为一体。分就是合，合在分中，分在合中；——这一派的彻底分子<sup>②</sup>这样主张。他们的温和分子<sup>③</sup>却不力主总是这样又分又合，他们说：整个之中，分与合、一与多、互相更代，有时受阿弗洛地提士的影响，相亲而成一，有时因斗 243 争性发作，交恶而成多。关于这种种说法，评判到孰是孰非的程度，对前贤未免不恭无礼。然而有一点可以坦率地指出，不至于开罪前贤。

泰 哪一点？

客 他们太藐视我们大众了，简直不把我们当一回事。他们每位都是自说自的，从不想想我们到底跟得上他们的話呢，还 B 是落在后面。

泰 你说这话什么意思？

客 他们中间有人说，“一”或“二”或“多”存在、或已在、或方在，热与冷混合一起；在别处又提出什么分与合。泰阿泰德，不瞒上帝说，每次你都懂得他们讲的什么吗？我年轻的时候，听人提到“非存在”，总以为十分了解；如今可觉得迷惑了。现在你

---

的学说。相传费雷居德是毕泰戈拉的老师。他的学说传自埃及，多神话。曾著书论灵魂不灭，今失传。

① 指赫拉克利特、恩培多克勒、和他们的弟子们。穆萨是希腊神话中司理音乐文艺的诸女神。此处借用其名以比那两批的哲学家。

② 指赫拉克利特派（即上文所谓伊奥尼亚地方的穆萨）。

③ 指恩培多克勒派（即上文所谓锡概雷地方的穆萨）。

243 可见到,关于它,我們处于如何困难的境地呀!

O 泰 我见到了。

客 也許我們心里关于“存在”所受的困难不亚于“非存在”,可是有人提起它的时候,我們倒认为有办法、懂得清楚,关于‘非存在’却不然;其实关于两方面都是一样的。

泰 也許。

客 关于以前所提过的其他問題,我們可以說也是同样的情形。

泰 完全可以。

D 客 如果方便,我們以后可以研究那許多的問題;此刻必須先研究这个最重大最基本的。

泰 你說的是哪一个? 也許你的意思显然是說,我們必須先穷究“存在”一詞,看看用这名詞的人认为所指的<sup>①</sup>是什么。

客 你馬上就抓住了我的意思,泰阿泰德。我的意思的确是要这么办,就是:把他們当作和我們对談,当面問他們說:“来,  
E 凡主张一切是热与冷或任何两个类似的东西的諸君,你們說这两个共同存在、也个别存在,对它們加上了什么? 我們對你們这‘存在’一詞,应当作何了解? 案你們的意思,我們是否应当认为,另有一个和这两个鼎立为三,一切是三,而不是二? 你們总不至于把二者之一叫作存在、而又說二者同样是存在吧;因为,無論只說二者之一是存在、或說二者同样是存在,結果总是一个存在,不能两个。”

泰 你說得对。

① 所指的是这名辞所指的,补翁本譯为用这名辞的人所指的,似有誤。

客 “那么，你们要把它们俩统称为存在？”

泰 也许他们要这样。

244

客 “可是，朋友们”，我们又要说：“即使这样，显然它们俩还是当作一个来说。”

泰 你说得对极了。

客 “我们正在徬徨无路，请诸君明明白白告诉我们，到底你们用‘存在’一词是何所指。当然你们自己一向是明白的，但是我們以前自以为懂，现在可糊涂了。请诸位先指教我们这一点，免得我们自以为了解诸位的话，其实大大相反。”我们说这样的话要求他们以及其他主张一切不只是一的人，不至于有什么过分吧，孩子？

泰 毫不过分。

客 另一方面，对那班主张一切是一的人，我们是否也要极力请问，他们用“存在”一词是何所指？

泰 为什么不要？

客 那么请他们答复这个问题：“你们说只有一是存在吧？”他们会答复：“我们是这么说的”，会不会？

泰 他们会这样答复。

客 “你们又把某物叫作存在吧？”

泰 “是的。”

客 “那物就是你们所叫作‘一’的，——同一东西有两个名称，是不是？”

泰 贵客，他们的第二个答案呢？

客 显然，泰阿泰德，凡作这样假定的人想答复我们此刻的

244 問題、或任何其他問題，都不是太容易的事。

泰 为什么？

客 承认有二名，而认为除一之外，别无存在，——这是可笑之至。

泰 可不是？

D 客 并且，說名是个存在，根据一般的理解，这是沒有意义的<sup>①</sup>。

泰 为什么？

客 因为，一方面，他若假定名与物有别，便是承认有两个东西。

泰 是的。

客 另一方面，他若假定名物同一，那就必須承认，名不是任何物名；如說名还是什么的名，那就只是名的名，而不是其他什么的名。

泰 是这样。

客 同样，“一”是一的名，“一”也只是名的名<sup>②</sup>。

泰 必然的。

客 关于整体，他們会怎么說？說它和那存在的一有别呢，或者說它就是那存在的一？

① 此节补翁本不曾譯成。娄卜和周厄提两本譯文相近，很忠实。康复尔德譯文有以己意附益处。

② 此节原文錯簡不可讀。欧洲学者各自以意增减字法，勉强成讀；然而莫衷一是。娄卜本逐字直譯，譯文不可解，注脚所詮似亦未洽。补翁本所譯有誤。康复尔德本闕而不譯。鄙意以为此段之意連接上文，意思是說：巴門尼德們所謂“一”，并不能算得真实存在的名（即上文所謂“物的名”），只是一的名，也只是名的名；——“一”是一的名，而一本身是名，所以“一”只是名的名。

泰 他們怎么不会說,而且正是說,整体就是存在的一? 244

客 如果正如巴門尼德所說的,整体是“团团然象个圓球,<sup>E</sup>  
从中心到周围都是均匀的,不得一方大一方小、一方重一方輕”;  
那么,象这样的存在就有中心和边际,既有中心和边际,必然也  
有部分了。是否如此?

泰 是如此。

客 有部分的東西,其部分与部分之間不免有統一性,在此 245  
情况下的各部分之总和,或其所形成的整体,也就是一了。

泰 可不是?

客 然而,在此情况下的東西,本身不可能是單純的一吧?

泰 为什么不可能?

客 案正确的定义,必須說,真正的一是絕對不可分为部分  
的。

泰 必須这么說。

客 因此,由許多部分合成的一和正确定义不相容。 B

泰 我了解了。

客 存在有了統一性,我們才說它是一和整体呢,或者我們  
根本就不說存在是整体?

泰 你提出了难決的問題。

客 你所說确是实情。存在有了某种統一性<sup>①</sup>,显然不就  
等于一,一切不只是一。

泰 对的。

客 其次,存在若因有了統一性而不算整体,同时却有个整 O

① 是指有部分的統一性。

245 体本身<sup>①</sup>，那么存在就是自身有亏于其为存在了。

泰 完全对的。

客 根据这个理由，存在既是自身有亏于其为存在，便是“非存在”。

泰 是这样。

客 于是一切又不只是一，因为存在与整体各有各的特性。

泰 对的。

客 如果根本上没有整体这东西，同样情形必也见于“存在”，“存在”不但不存在，并且始终不能成为存在。

泰 何以然？

客 成为总是整个地成为，不承认存在上的整体性，就谈不上有什么“存在”和“生成”。

泰 似乎完全是这样。

客 不成整体者无大小可言；有大小可言的，不论多大多小，在那个大小上必也自成一个整体。

泰 正是如此。

E 客 对那主张存在非二则一的人，还有亿万其他问题要发生，每个都包含着无限的困难呢！

泰 目前一线曙光几乎明白指出：关于以前所讨论过的，一层牵连一层，不断引起更大更困难的徬徨。

客 关于“存在”与“不存在”有明确主张的人，我们尚未完全讨论过，然而这也够了。对主张不大明确的人，我们也要顾

---

① 这几个字补翁本根据另一种解释而译，与娄卜、周厄提、康复尔德各本不同，然而也不见得没有理由。

到，才能从各方面见得，“存在是什么”不比“不存在是什么”容易 246 讲。

泰 那么我们必须向他们出发。

客 他们之间简直有如巨人们的斗争，为了关于“存在”上之意见的分歧。

泰 怎么办呢？

客 有人把一切从天上和不可见的世界搬到地下来，真地双手只抓住木石。抓着这一类的东西，便坚持只有块然挺然可捉可摸者才算存在，给物体和存在下同一的定义。有人若说无 B 体的东西也存在，他们便十分蔑视；对于其他说法，简直置若罔闻。

泰 你所说的真是可怕的人物，我以前也遇过许多。

客 于是乎，他们的反对派便小心翼翼地从高处不可见的世界保卫自己，力主理性上无体的型式是真的存在。并且在理论上，把对方所认为真实存在的体弄得四分五裂，把它不叫作存 C 在，叫作转动不居的生灭。泰阿泰德，关于这个问题，他们两派之间大大争执不休。

泰 真地。

客 我们可以先后听取这两派关于其所主张的“存在”的论点。

泰 我们如何听取？

客 把存在归于型式的那班人——从他们那里，容易听取，因为他们较为文明；把一切强拉到物体上的那班人——从他们那里，较难听取，也许甚至听取不来。然而我觉得，对他们必 D

246 須这样做。

泰 怎样？

客 最妙是事实上使他們变好，如果可能。若办不到，姑以意为之，假定他們不象此刻这样无法无天，比較就范，肯答复我們的問題。得到好人的同意比得到坏人的，較有分量，較有价值。然而我們并不管他們本人，我們是求真理。

E 泰 对极了。

客 那么叫这班改良过的人答复你的問題，你替他們传話好了①。

泰 就这么办罢。

客 讓他們說，他們承认不承认有有死的动物。

泰 为什么不承认？

客 他們难道不承认这是有灵魂的体？

泰 当然承认。

客 把灵魂当作一件存在的東西？

247 泰 是的。

客 他們不是也承认，灵魂有义的、有不义的，有智的、有愚的？

泰 可不是？

客 灵魂成为义的，因为有义在其中；灵魂成为反面的，因为有反面的品德在其中。

泰 是的，他們也同意这一点。

客 他們无论如何要承认，能在一物之中的和不能在一物

① 补翁本譯为“叫他們敷陈他們所主张的”，似有誤。

之中的，本身必是一种存在。

247

泰 他們承認的。

客 公义、智虑、和其他品德，以及其反面，乃至其所在的灵魂，——这些东西若是存在，他們认为有的是可见可摸的呢，或者都是不可见[不可摸]的？

泰 他們认为这些东西几乎沒有一件是可见[可摸]的。

客 什么？他們不是认为这些东西是有体的嗎？

泰 对这問題，他們不是概无分別地答复。他們觉得，灵魂本身有一种体；至于智虑和其他你方才所問的，却不好意思大胆认为不存在，或者坚持都有体。

O

客 泰阿泰德，显然这一批人轉好了；因为，龙齿插在地里所发出土著的苗裔<sup>①</sup>，本不至于不好意思固执一点，他們倒会坚持到底：凡手里不能捏的东西全不存在。

泰 你說的几乎就是他們想的。

客 咱們再問他們。只要他們肯承认，存在之中——甚至小小部分——有无体的，这就够了。他們必須說，那并附于有体和无体事物之中的，他們有见于此而說那两种事物同是存在的，到底是什么。他們也許茫然不知所对；若是果然这样，看看他們肯不肯接受我們的建議，同意存在是象下面所讲的那样。

泰 怎么样？說罢，我們可以快些分晓。

---

① 希腊古时有个英雄，名叫 卡德摩斯(Cadmus)。神話流传，說他杀死一个龙，奉神的命把龙齿种在地里，便发出来許多带甲的兵士。他們互相残杀，剩下五个，帮他建 Cadmea 城，此城是后来忒拜(Thebes)城邦(city state)的发源地。相传 Theban 民族裔出于那班龙齿化成的人。

247 客 我說，凡有任何一种能力影响任何性质的其他东西、或  
E 受其他东西影响的，影响之力虽微，影响之效虽末，影响之时虽  
不过一度，已經可算真实的存在了。所以我替存在下个界說，就  
是：存在非他，能力而已。

泰 他們目前提不出更好的說法，只得接受这个了。

248 客 好的。也許将来彼此又有别的发见，此刻暫且把这个  
认为我們和他們双方所同意的。

泰 可以。

客 我們可以轉到別派去，轉到标榜型式的朋友們那里。  
你也要對我們传述他們的主张。

泰 就这么办罢。

客 “你們把生灭和存在分开，当作两件事讲，是不是？”

泰 “是。”

客 “你們說，我們以身体通过感官去与有生灭，以灵魂通  
过思虑去与有真正的存在；——存在永远自若，生灭随时轉变。”

B 泰 “咱們是这么說的。”

客 “一世之杰啊，‘与有’，你們对那两方面所謂与有，我們  
应当理解为什么？不就是我們方才所說的嗎？”

泰 “所說的什么？”

客 “事物与事物；由于一种能力，彼此相接而起影响的施  
或受。”或者，泰阿泰德，你不曾听到他們关于这一层的答案；我  
却听到了，——許是因为和他們熟悉的緣故。

泰 他們答复些什么話？

O 客 他們不贊成我們方才对土里生出的人們所說关于存在

的話。

248

泰 什么話？

客 我們方才不是提出过关于存在的圓滿界說嗎？那就是：凡受影响或施影响的能力所在的东西都算存在，即使施方面或受方面极其微末。

泰 是的。

客 关于这一点，他們說：生灭与有受与施的能力，这两种能力却和存在无干。

泰 他們這話有所建白吧？

客 可是我們對他們所建白的必須回復一句：我們還需要 D 請他們明白指教，到底他們是否承認靈魂是能知、存在是被知。

泰 他們一定承認。

客 “那麼你們說，能知或被知是施呢，受呢，或亦施亦受？或者其一是施，其他是受？或施与受二者都沒有它們的份？”

泰 他們顯然要說二者都沒有它們的份，否則他們的前言后語相矛盾了。

客 我了解了；他們必須承認：能知若是有其所施的影响，反过来，被知必是有其所受的影响。根据这理由，存在既被知的 E 能力所知，那么，被知到什么程度，便也被动到什么程度，因为受了知能所施的影响。这种情形，我們認為不会发生于靜的东西上。

泰 对了。

客 我的帝士，我們竟然輕信，在十全的存在里，真地无动、无生、无灵魂、无思虑？它不生、不虑，只是神圣不可侵犯、无心 249

249 而屹然不动的吗？

泰 貴客，那可了不得，如果我们竟然赞同这样离奇的说法。

客 我们可否说它有心而无生命？

泰 怎么可以？

客 那么我们说它二者都有，而不在灵魂里有？

泰 二者不在灵魂里有，还能在哪里有？

客 那么，它有心、有生命、有灵魂；虽有灵魂，而完全不动？

B 泰 我觉得这些话都没有道理。

客 那么必须承认，动与被动者是存在。

泰 可不必须？

客 结果是这样，泰阿泰德，存在若是不动的，心就无所附、无可施、无处见。

泰 就是这样。

客 然而，反过来，如果我们承认一切全在变动不居之中，那么，由于这样的说法，我们又把心本身排出存在之外了。

泰 怎么办呢？

O 客 你想，没有住留，还能有同样性质、同样形态、同样关系的任何东西吗？

泰 绝不能有。

客 没有这样的东西，你看，心能够存在、或有处产生吗？

泰 毫无办法。

客 那么，凡抹煞知识、思虑和心，而要关于任何事物强作任何主张的人，我们必须用一切理由与之力争。

泰 非常必須。

249

客 因此，极端重視这些东西的爱智者<sup>①</sup>，为着这些东西，似乎必須，一方面，絕不接受凡主张一切是一或一切是多型的人們之把一切认为靜止的說法；另一方面，对于存在遍体皆动的<sup>D</sup>論調，也要置若罔聞。他必須象儿童那样双手都要东西，說存在与一切又动又靜<sup>②</sup>。

泰 对极了。

客 討論中，我們不是显得很抓住了存在的意义嗎？

泰 十分抓住了。

客 喂！泰阿泰德，我們这才尝到研究这个问题的难处！

泰 怎么反而难起来了，你的話什么意思？

E

客 有福气的孩子，难道你不觉得，关于它，我們此刻正处于莫大的蒙昧中，倒自以为有所建白？

泰 我确也觉得；我們怎么不知不觉地到这地步，我完全莫名其妙。

客 仔細想想，我們此刻同意了这几点，假定有人，把我們<sup>250</sup>以前对那主张一切是热与冷的人所問的話，拿来反問我們，是不是應該的。

泰 什么話？請你提醒我。

客 一定。我要嘗試一下，象以前問他們那样問你；我們也

① 补翁本把“爱智者”和“……重視……”的人分为两个人，似有誤。“这些东西”指知識、思慮……等等。

② 泰卜本因原文有 τὴν τῶν παιδῶν εὐγῆν 等字，把“一切……靜”当作儿童的祈求語。其实就文法說，ὅσα ἀκίνητα…κεκωμένα 等字的格、数、性都和 εὐγῆν 不协，倒和 τὸ δι…τὸ πᾶν ξυλλαμμότερα 等字相协；可见应从后者，譯成这样。补翁、周厄提、康复尔德各本都和泰卜本不同，而与拙譯大同小异。

250 可以借此稍进一步。

泰 好罢。

客 来罢，你不是说，动与静彼此最相反吗？

泰 可不是？

客 同时，你说它们两者存在、个别存在，——其为存在一也？

B 泰 我是这么说。

客 你承认它们存在，就是说，它们两者是在动、个别是在动？

泰 绝不这么说。

客 那么，你说它们两者存在，是指它们两者在静中？

泰 怎么是？

客 那么，你把存在当作在灵魂里和动静并存、而兼包动静的第三件东西；因见动静与有存在，便说它们两者是存在？

O 泰 我们说动与静是存在，真象预言存在是第三件东西。

客 然则存在并不是动与静两个一起，是它们以外的另一东西。

泰 似乎如此。

客 就其本性说，存在不静也不动。

泰 几乎如此。

客 那么，关于存在想得一个明确概念的人应当再向何处用心？

泰 真地向何处？

D 客 我想不容易有出路。既不动，哪能不静？反过来，绝不

靜的怎会不动？存在此刻显得是二者以外的东西，这是可能的 250  
嗎？

泰 这是最不可能的。

客 另外有这一点应当記住。

泰 哪一点？

客 以往被人問起“不存在”一辞应当用在什么东西上，我們感到莫大困难。你記得嗎？

泰 怎么不記得？

客 此刻关于“存在”，我們所遇的困难是否較小？

E

泰 貴客，我觉得咱們所遭的困难更大，如果說得出。

客 就认定大难关在这里罢。然而“存在”和“非存在”所有的困难既是相等，眼前的希望是：只要其一有一綫或明或暗的曙光，其他就同样也有。如果我們看不出任何一个有一綫曙光，我們也要尽其能事，找出二者之間的一条路，繼續討論下去。 251

泰 妙。

客 我們且說說，我們总是用好多名称称呼同一东西，这是怎么地？

泰 比如什么？举个例子。

客 說到人，我們加上許多名称，如形、色、大、小、善、恶；在所有这些、和別的亿万名称之下，我們不止于說他是一个人，还 B  
說他好坏以及其他无穷的話。用同样說法，关于其他东西，我們既认定每个为一，却又說它是多，以許多名称称呼它。

泰 你說的是实情。

客 我想，这里，我們替年輕和年老晚学的人，开了方便之

251 門。人人馬上很簡便地認定，多不能是一，一不會是多；他們巴  
 O 不得不許稱人爲好，只許說，好是好、人是人。我想，泰阿泰德，  
 你常遇見服膺此說的人——有時年紀大的，因思想貧乏，傾心仰  
 慕這種說法，自以爲發現了十全的智慧本身。

泰 時常遇見。

客 那麼，使我們的議論對凡關於存在有所建白的人而發，  
 D 我們此刻所要講的，在提問方式下，既對這班人，也對其他我們  
 以往曾經交談過的。

泰 所要講的是什麼？

客 我們是否不把存在加於動與靜上，也不把任何其他東  
 西加於任何其他東西上；在我們的討論中，把它們各歸各，認爲  
 彼此不能參合，不相與有？或者把一切攙在一起，當作彼此能够  
 E 參與？或者有的可以這樣，有的不可以這樣？泰阿泰德，我們認  
 爲哪一個說法是他們所要採取的？

泰 關於這些問題，我替他們答复不出。

客 何不逐一答复這些問題，看看每一結果如何①？

泰 你說得對②。

客 如果你贊成，我們第一步先假定：他們主張，沒有任何  
 東西有任何能力，和任何其他東西，爲着任何作用，而參與起來。  
 那麼，動與靜豈不是完全不能與有“存在”的一份嗎？

252 泰 不能與有。

客 動與靜既不能與有“存在”的一份，它們還能存在嗎？

① 補翁本和周厄提本都把此節并於前節，作為泰阿泰德所說的，似未妥。

② 補翁本和周厄提本把此句歸入下節客人的話里去，似亦未妥。

泰 不能存在。

客 一承认这一点，似乎一切馬上天翻地复；——所有的学說，如一切皆动說，万有闐然如一說，乃至凡主张存在是在若干形式上始終如故的，这一切都站不住了。因为它们都把存在加于事物上，有的說万物存在于动中，有的說万物存在于靜里。

泰 恰是如此。

客 凡主张一切有时合、有时分的，不論无穷的事物合于 B 一、一分出无穷的事物，或者一切分成有限的原素、有限的原素构成一切，——这些现象的发生，认为相間地也好、連續地也好，总而言之，沒有混合參錯，他們所說的便一例落空。

泰 对的。

客 并且，不許一物因与有他物的性质而得他物的名称，——凡附和这种主张的人，就是这班人，弄得笑話百出。

泰 何以见得？

客 关于一切东西，他們必須用“存在”、“除外”、“由于其他”、“在本身上”以及无数别的字眼。那些字眼，他們无从避免，言語上不得不用；这就不待他人来反駁，如俗語所說，自有敌人和将来的对头在家里，而且随处携带，象怪人欧吕克利亚那样，腹中藏着反对自己的心声<sup>①</sup>。

泰 你打的比喻又切又真。

客 假定我們承认，万物有彼此互相与有的能力，怎么样呢？

---

① 希腊古时的一个男巫。相传他腹中有妖魔，能从腹内发出話来。见阿里斯托芬的《馬蜂》(Wasps)，第 1019 行。

252 泰 甚至我,也能推翻这个假定。

客 怎么办呢?

泰 这样一来,动本身完全是静的,静本身也是动的,如果它们彼此相联。

客 这是最必不可能的事,——动那能静,静那能动?

泰 可不是?

客 那么,只剩下第三条路。

泰 是的。

E 客 三者必居其一:万物或是全参合,或是全不参合,或是有的参合、有的不参合。

泰 可不是?

客 其二已经发见是不可能的。

泰 已经。

客 凡想答复得正确的,一定要举那三者之中所余的为答。

泰 的确要。

253 客 既是有的能参合、有的不能参合,那么,几乎同字母一样情形,——字母有的能彼此相拼,有的不能彼此相拼。

泰 可不是?

客 和其他字母不同,主音字母在所有字母中做撮合者,没有它们的任何一个,其他字母就不能彼此拼合。

泰 的确如此。

客 是否人人知道,哪些字母能和哪些字母拼合;或者,拼合字母,需要技术才能做得圆满?

泰 需要技术。

客 什么技术？

泰 字书之术。

客 关于音调的高低，不是也一样吗？有技术能辨可调和 B 与不可调和之音的，不是叫作知音吗？不懂这一行的，不是叫作不知音吗？

泰 是这样。

客 在其他技术上，我们也能遇到同样内行和不内行的差别。

泰 可不是？

客 我们既承认种类也有同样互相参合的情形，那么，想正确指出哪几类彼此相投、哪几类彼此相拒，不是需要一种学问指点讨论的途径吗？至于有没有贯穿而撮合一切，使其能于参合 O 的；反过来，在分离的情况下，是否有分离的原因贯穿于整体之中？考究这些问题，不是需要一种学问吗？

泰 为什么不需要学问？恐怕还需要最大的学问呢？

客 我们要给这门学问起个什么名称，泰阿泰德？我的上帝，我们岂不是无意中碰到了自由人的学问，找智术之师，倒偶尔先遇见了爱智者？

泰 你这话怎么讲？

客 按类划分，不以同型为异型、异型为同型，——我们不 D 是要说，这是辩证学的事吗？

泰 我们是要说。

客 会辩证学的人充分辨识：有完全贯穿于各自分立的众物之中的一型，有彼此互异而被外来一型所包的众型；也有会合

253 众整体于一而贯穿乎其中的一型,和界限划清完全分立的众型。

<sup>E</sup> 这就是懂得按类划分,——各类在什么情况下能参合、在什么情况下不能参合。

泰 完全对的。

客 我想,除了纯正的爱智学者以外,你不会把辩证学许给别人罢。

泰 怎么会许给别人?

客 那么,我们若寻爱智者,就会在这种地方遇到,——无  
254 论现在与将来。他也是难于看得清楚,然而他的难见处和智术之师不同。

泰 怎么不同?

客 一个跑进“非存在”的昏天黑地里,摸摸捉捉地消磨岁月。因为他的地方黑暗,难得看见他。是不是这样?

泰 似乎是这样。

客 爱智者呢?他总是循着思惟之路而进窥“存在”的原  
B 型;因为他的地方光明灿烂,也不容易看见他。众人心灵的眼睛  
经不起注视神圣的光辉。

泰 这个情形近似事实,并不亚于智术之师的那样。

客 关于他,回头还要更仔细考察,如果我们愿意。关于智术之师,我们没有看得十分清楚以前,显然必不可放过。

泰 你说得妙。

客 我们既已同意,有的类能彼此参合、有的不能,有的类  
C 同少数的参合、有的同多数的参合、有的毫无障碍地同所有的参  
合而贯穿乎其中;往后我们在讨论中,可以这样继续考察,就是:

不要尽一切的型，免得多了会糊涂，只要选些所认为最主要的，<sup>254</sup>先看它們每个是什么性质，再看它們彼此参合的能力如何；这样就使我們，纵然未能十分明确地把握住“存在”与“非存在”，在目前研究方式所容許的范围內，尽量了解它們，理論上不至于有所欠缺；也許我們居然可以說，“非存在”毕竟以“非存在”存在着，D而免于犯語病。

泰 應該这样做。

客 类①中最主要的就是我們方才所提的：存在本身和动与靜。

泰 誠然。

客 我們說，其中两个彼此不参合。

泰 絕不。

客 “存在”和那两个参合，因为那两个是存在的。

泰 可不？

客 那么它們共成三个。

泰 是了②。

客 它們之中，每一个异于其他两个，而同于自己。

泰 是这样。

E

客 我們方才說“同”与“异”，到底說些什么？这俩虽然总是必和那三类相参合，却是异于它們的两类，因此，不是共成三类，而必須作为五类考察呢？或者我們用“同”与“异”的字样，无<sup>255</sup>形中就是指那三类之一？

① 类即型，与型互用。他处一例。

② 此句康复尔德本漏譯。

255

泰 也許。

客 然而动与靜絕不就是<sup>①</sup>同,也不就是异。

泰 怎么办呢?

客 我們無論把动与靜共同叫作什么,这个什么不会就是动,也不会就是靜。

泰 为什么呢?

客 因为这样一来,动会靜,靜也会动。它們俩,只要其一变成[异乎己的]其他,就会逼使其他变成与其本性相反者,而有与其本性相反的性质。

泰 恰恰如此。

客 它們俩与有“同”,也与有“异”。

泰 是的。

客 那么,我們就不能說动是“同”或“异”,也不能說靜是“同”或“异”。

泰 不能。

客 然而,我們心目中是否应把“存在”与“同”当作一个东西?

泰 也許。

客 “存在”与“同”所指的若是没有什么分別,那么,旧話重提,我們一說动与靜是存在,就是承认它們俩是“同”。

泰 然而这一定不可能。

客 那么“同”与“存在”不能是一个东西。

泰 这几乎不成問題了。

① “就是”即“等于”,下仿此。

客 我們是否要把“同”算作那三型以外的第四型？

255

泰 絕對要。

客 我們是否也應該把“异”算作第五型？或者我們心目中应当把它与“存在”认为一个类的两个名称？

泰 或者。

客 我想你承认，存在的東西中，有的总是被认为自在的，有的总是被认为有待于其他而在的。

泰 为什么不承认？

客 “异”总是与“异”相对待，是不是？

D

泰 是。

客 那可不是这样，如果“存在”与“异”不是截然有別。“异”若是也象“存在”那样，与有自在和相对而在两型，那么，“异”者之中，就有不与其他“异”者相对待而为“异”的。可是我們确实知道，凡“异”之所以为“异”，必是由于其他的“异”与之相对而不得不然。

泰 你說的是事实。

客 那么必須說，“异”的性质是我們所提出的型中的第五个。

泰 必須。

客 并且我們以为“异”的性质貫穿一切型；个个型“异”于其他的型，非因其本性如此，乃因其与有“异”的型。

泰 恰恰如此。

客 我們且对这五个型逐一作如下的說明。

泰 怎样？

255 客 先說动,它完全“异”于靜,是不是?

泰 是。

客 那它就不是靜。

泰 絕不是。

256 客 它存在,因为与有“存在”<sup>①</sup>。

泰 它是这样存在的。

客 重說一遍,动是“异”于“同”。

泰 几乎无疑問了。

客 那它就不是“同”。

泰 不是。

客 然而它又确是“同”,因为一切与有“同”。

泰 很对。

客 那么动又是“同”,又是“非同”,——这必須承认,不要  
B 惊疑。我們說它又“同”又“非同”,我們的意思不一样。說它是  
“同”,因为它与有“同”,“同”于己;說它是“非同”,因为它与有  
“异”,——与有“异”,才与“同”分开,不成“同”而成“异”,所以反  
过來說它“非同”是对的。

泰 完全对的。

客 那么,假如动本身在某种情况下与有靜,便說动是靜,  
也沒有什么离奇了?

泰 最正确不过,如果我們承认种类之中有的彼此能参合,  
有的不能。

---

① 即“存在”的型。

客 说到这里以前，我們証明过这一点，认为各种类本性上 256  
是如此。 O

泰 可不是？

客 我們再說一遍：动异于“异”，正如它异于“同”、异于靜。  
是不是这样？

泰 必然是这样。

客 那么，按此刻的說法，在某种情况下，动不是“异”，而又  
是“异”。

泰 果然如此。

客 往后呢？我們是不是要說动“异”于其他三型，却不“异”  
于第四型，——既已同意了我們提出研究所攸关和所限定的型 D  
是五个？

泰 这怎么行？我們不能承认那数目比方才所指定的少。

客 那么我們可以大胆力爭动是“异”于“存在”？

泰 可以大胆之至。

客 那么明显得很，动真地不是存在，而又是存在，因其与  
有“存在”。

泰 明显极了。

客 于是乎，“非存在”不但在动上存在，在一切类上都存  
在，——这是必然的。因为在一切类上，“异”的性质起着作用，E  
使其个个“异”于“存在”而成“非存在”。根据这个情形，我們說  
一切类不存在是对的；然而反过来，因为它們与有“存在”，說它  
們存在也是对的。

泰 似乎如此。

256 客 对于每个型<sup>①</sup>，是“存在”的固然多，是“非存在”的为数也无穷。

泰 似乎是这样。

257 客 那么“存在”本身必须认为“异”于其他类型。

泰 必须。

客 我们发现：“存在”对于“异于存在者”而不存在，其为数正等于“异于存在者”之数；因为，“存在”不是“异于存在者”，其本身自成为一、而不是那为数无穷<sup>②</sup>的“异于存在者”。

泰 差不多是这样。

客 所以，不须惊疑这一点，因为各类本性上是彼此互相参与的。如果有人不同意这一点，请他驳倒了我们的前言，再驳我们的后语。

泰 你说得公平极了。

B 客 咱们看看下面一点。

泰 哪一点？

客 我们每提到“非存在”，似乎并不是指“存在”的反面，而只是指“异”于“存在”的。

① “...τῶν εἰδῶν”补翁本译为 species，周厄提本和娄卜本皆译为 class，康复尔德本译为 form。考诸希腊文字典，eidos 实兼（一）form, shape（二）sort, kind（三）species 诸义。可见 eidos 可译为型，亦可译为类。柏拉图用 eidos 一字，也是兼涵类与型之义，单举曰类或型，兼举曰类型，其实“类”、“型”及“类型”、三辞互用。eidos (species——类)和 γένος (genus——种)二字，柏氏也时常互用，因为种和类无固定的区别，本是相对的；——包者（或统者）为种、所包者（或属者）为类，而包者可以转为所包者而成类、所包者可以转为包者而成种。例如：人是包黄种人的，人是种，黄种人是类；人转而为哺乳动物所包，人是类，哺乳动物是种；黄种人转而包中国人，黄种人是种，中国人是类。

② 娄卜本把“为数无穷”译为“非为数无穷”，似有误。

泰 怎么样？

257

客 例如我們說某物不大，你想這句話的意思指小的成分会多于指中材<sup>①</sup>的嗎？

泰 怎会？

客 所以，若有人說否定之辞是指反面，我們不要承认；我們只能承认：放在某字之前的“非”“不”等辞表示“异”于該字之涵义的另一意义，——其实是指“异”于該字所指之事物的另一事物。

泰 完全是这样。

客 你如果同意，我們再来考虑下面一点。

泰 哪一点？

客 我觉得“异”的性质，象知識一样，也弄得四分五裂。

泰 怎么办呢？

客 一方面，和“异”的性质一样，知識只是一个；另一方面，分別施于各事物上的各部門知識——有其特殊名称。于是就有許多所謂术与学。

泰 完全对的。

客 同样情形，“异”的性质是一，而分为各部分。

泰 也許是这样，我們可說說其所以然。

客 “异”中有沒有一部分与“美”相反的？

泰 有。

客 我們认为这部分无名称呢，还是有个名称？

---

① 原文 τὸ ἴσον 直譯为“平分、等量”。大与小都不是平分等量。譯为中材，即指平分之量，不大亦不小者也。

257 泰 有名称。我們每称为“非美”的，无非是异于美之性质的。

客 来，再告訴我下面一点。

E 泰 哪一点？

客 結果，“非美”还会是别的，不是与“存在”中某一类分立、而又和某一类相反的嗎？

泰 是这样。

客 那么，“非美”似乎結果成为“存在”与“存在”的对立。

泰 对极了。

客 案这么說，我們能否认为：“美”多存在些，“非美”少存在些？

泰 絕不能。

258 客 那么必須說，“非大”和“大”同等存在？

泰 同等存在。

客 “非公义”也要和“公义”作同等观，其一絲毫不比其他多存在些？

泰 可不是？

客 关于其他东西，我們也要作同样看法；因为，“异”的性质既属“存在”范围，“异”既存在，其各部分必也不比任何东西少存在些。

泰 可不是？

B 客 那么，似乎“异”的一部分性质若和“存在”[的一部分]①

① 括弧內的字是譯者认为应有而原文所无的(以下仿此)。此处加上括弧內的字，方能与上文“一部分”的意思相称。周厄提和康复尔德二本都加上。

性质对立,这对立的并不比“存在”本身少存在些,——如果可以 258  
这么說;对立的部分所指的不是“存在”的反面,只是“异”于存在的。  
的。

泰 再显明沒有了。

客 那么,这种对立的部分,我們应当叫作什么?

泰 显然这就是“非存在”,我們为了智术之师而找的。

客 那么,据你說,“非存在”絲毫不比其他东西缺少存在性,于是可以大胆說:“非存在”稳然存在,有其自己的性质,——正如“大”是大、“美”是美、“非大”是非大、“非美”是非美,同样,“非存在”是非存在,“非存在”存在着,算是許許多多“存在”中的一类?或者,泰阿泰德,关于这一层,我們还有疑問?

泰 一点沒有了。

客 你瞧,我們不信巴門尼德,乖违了他的悬戒。

泰 什么意思?

客 我們向前探討,对他指出了他所限定研究范围以外的东西。

泰 怎么一回事?

客 他在某处說:“‘非存在’存在的話絕不可听;躲开这条 D  
路,你的穷理的心”。

泰 他是这样說的。

客 我們不但指出不存的东西存在,还闡明了“非存在”的型。我們証明“异”的性质存在,分布于一切“存在”的彼此相对 E  
上;我們还大胆說,“异”的性质和“存在”对立的每一部分本身

258 就①是以“非存在”的資格存在着。

泰 貴客，我想咱們說得再對沒有了。

客 不要使人誤會，我們證明了“非存在”是“存在”的反面，再大胆主張“非存在”存在。關於“存在”的反面，我們早就不談  
259 它存在與否、可說與否。至於我們方才說“非存在”是什麼，儘管  
讓人駁我們說得不對；如果不能駁，就要象我們那樣承認：類彼此相參合；“存在”與“異”貫穿一切，同時彼此與有；與有“存在”的“異”因與有“存在”而存在，並不等於它所與有的，是“異”於它  
B 所與有的；它是“異”於“存在”，顯然必是“非存在”。反過來，“存在”既也與有“異”，便“異”於其他的類；既“異”於所有其他的類；便不是它們的單個，也不是它們的一起，只是自己本身。於是乎，毫無疑問，“存在”不是億億萬萬的東西；其他一切都這樣，無論單獨或一起，在許多情況下存在，在許多情況下不存在。

泰 對了。

客 如有人懷疑這種對立的情況，他就必須考究一番，提出  
C 比我們更好的說法。不然，發現了困難所在，有意東扯西拉，好弄言語；案此刻的論點說，他是不值得於此枉費氣力。其實他這種辦法既不妙也不難，難而且妙的倒是另一種。

泰 哪一種？

客 就是以前所說的：能夠泰然無事地跟上人家的話，逐層批駁。人家說“異”在某種狀況下是“同”、“同”在某種狀況下是  
D “異”，便本其原意，就其所舉的情況，逐一批駁。反過來，籠統地

① 此處以下原文直譯實為：“……的確是‘非存在’”。其辭甚晦，故改譯如此；意思不背原文，只是把它弄明白些。參看上文（258B 末節至 C 中節）。

随便指派，“异”有时是“同”、“同”有时是“异”、“大”有时是小、<sup>259</sup>  
“似”有时是不似，在辯論上，总是这样喜欢兜正与反的圈子；  
——这不是真正的辯駁，显然是初次接触“存在”問題的小孩子。

泰 恰恰如此。

客 好朋友，想把一切分开，另一方面也是不合理的，其实 E  
是最不学无术、最违反爱智的精神。

泰 为什么呢？

客 把每件东西和所有其他分得一絲不連，便等于言語道  
断，因为言語生于各类或各型的彼此交錯。

泰 对的。

客 注意，现在正是时候同这班人較一較，逼住他們承认一 <sup>260</sup>  
物能与他物參錯。

泰 为什么目的。

客 为的是言語是各类“存在”之一。废除言語，可了不得，  
爱智之学也要取消了。并且，关于言語是什么，我們此刻必須把  
意见弄一致了；若把言語弄到完全不存在的地步，我們就不能再  
說話。如果我們承认事物彼此不相參錯，就是取消言語。 B

泰 这說得对。可是我不了解为什么此刻必須把关于言語  
的意见弄一致了。

客 也許最容易了解的办法莫如从这一方面入手。

泰 哪一方面？

客 我們以前发现，“非存在”是各类之一，分布于一切“存  
在”上。

泰 是这样。

260 客 其次，必須考察“非存在”是否和意見、言語參錯。

泰 為什麼？

O 客 不同它們參錯，一切就必然全真；同它們參錯，意見和言語就有假的。因為心想或口說“非存在”的東西，這就是在思想或言語上所產生的假。

泰 是這樣。

客 有假便有欺詐。

泰 是的。

客 既有欺詐，萬物便充滿着形像、肖像、幻像等等。

泰 可不是？

D 客 我們以前說，智術之師躲在這裡，他完全否認有假這東西。據他看，“非存在”沒有人能想能說，因為“非存在”絲毫不與有“存在”。

泰 這是他的看法。

客 現在“非存在”既已證明是與有“存在”，他或者不再在這方面攻了。然而他還許要說：型有的與有“非存在”，有的不與有“非存在”；言語和意見便在不與有之列。於是乎，造像術和幻  
E 像術，我們說他所躲的地方，他也要來攻，認為絕不存在，因為意見和言語不與有“非存在”，既不與有，假<sup>①</sup>〔的東西〕就絕不存在。所以我們必須先找出言語、意見、幻想究竟是什麼，這問題  
261 弄清楚，便能明見它們與有“非存在”；明見它們與有“非存在”，便能証實假之存在；証實了假之存在，把這位智術之師監禁在那裡，如果他是罪該監禁，否則放他走，在別的類上找他。

① 假的東西即指幻影術與造象術。

泰 貴客，我們开头所說关于这位智术之师的話似乎真不 261  
錯，他果然是一种难捉的动物。他显得滿怀都是防御的武器，随  
时放出一种，就要先打穿以后才能近他本身。此刻我們仅仅打 B  
穿了他的“‘非存在’不存在”的防綫，他又布了一道防綫，于是我們  
必須証明言語和意見上存在着假；也許这个后面还有一道，一  
道之后又有一道，好象永无終止似的。

客 泰阿泰德，能够前进的，所进虽微，必須大胆不断前进。  
在这种情况下就丧胆，在別的情况下，或毫无进展，或不进反退，  
那可怎么办？这种人，象俗語所說，恐怕永远打不出天下来。现 O  
在呢，好朋友，你所說的这条防綫既已打穿，最高城墙似已占領，  
其余的較矮，較为易攻。

泰 說得妙。

客 那么案方才的話，先提出言語和意見，加詳考虑，“非存  
在”和它們是否相干，或者它們俩全是真的，一个也不至于假。

泰 对。

客 来，象以前那样討論型和字母，咱們也同样考究字。咱 D  
們此刻所找的东西似乎在这方面稍有綫索。

泰 关于字，有什么必須晓得的？

客 所有的字彼此都能联合，或者都不能联合；或者有的  
能，有的不能？

泰 显然是有的能，有的不能。

客 也許你是这个意思：凡說得有次序、并且有所指的，这 E  
些字可以联合；只是湊成一串而毫无所指的，就不能联合。

泰 怎么办呢，你这話什么意思？

261 客 就是,你表示贊同时,我所猜想的你的意思。我們語言上表示“存在”的有两种符号。

泰 怎样?

262 客 一种是名字,一种是謂字。

泰 每种都讲一讲。

客 表示动作的,我們叫做謂字。

泰 是的。

客 語言上的符号表示动作者的,叫做名字。

泰 一点不差。

客 那么,一句話絕不只是一串名字所构成的;另一方面,有謂字而无名字也不成話。

泰 我不懂这一层。

B 客 你方才表示贊同,心里显然是想些別的。我所要說的只是这一点:这样一串的名字或謂字不成一句話。

泰 怎样一串的?

客 例如“走”、“跑”、“睡”以及其他表示动作的謂字,就是尽其所有依次說出,也还不成話。

泰 怎能成話?

客 反过来,若把“獅”、“鹿”、“馬”以及其他这些动作者的名字,一一举出,这么一串也不成話。因为,未把謂字和名字合起来,这样或那样一串的字都不曾指出动作不动作、或事物存在不存在的性质。名字和謂字一配合,初步的配合就成話——最簡最短的話。

泰 你这什么意思?

客 譬如說“人学”，你想这是不是最简单最初步的話？ 262

泰 我想是的。 D

客 因为，把謂字和名字配合起来，对事物有所表白，或关于存在的、或关于方成的、或关于已成的、或关于将成的；不是只举其名，而是对它下断語。因此我們說这个成話，不是单举事物之名；我們給这种配合一个名称，叫作話。

泰 对的。

客 象东西那样有的配合、有的不配合，語言上的符号也是有的不配合、有的配合而成話。 E

泰 滿对的。

客 还有下面一小点。

泰 哪一点？

客 每有一句話，必是关于某一事物<sup>①</sup>的，絕不能不关于任何东西的。

泰 是这样。

客 同时，一句話必有其性质。

泰 可不？

客 现在把注意力轉到咱們自己。

泰 无论如何，这是需要的。

客 我要对你說一句話，用一个名字和一个謂字，把一事物和一个动作<sup>②</sup>配合一起。这句話是关于什么的，請你告訴我。

① “关于某一事物”(τὸν δὲ εἶναι ...)等字，周厄提本和娄卜本譯为“有主辞”(to have a subject)。虽原文引伸之义是指主辞，却不曾明說出来；故案原文质譯如此。

② 娄卜本把“一事物和一个动作”(πρᾶγμα πράξει)等字譯为“一个动作和动作的結果”(an action and the result of action)，似未洽。补翁、周厄提、康复尔德諸本譯文皆不如此。

263 泰 我要尽其所能告诉你。

客 “泰阿泰德坐着”。这句话不长吧？

泰 不，刚好。

客 你可要讲讲，这句话说什么，是关于谁的。

泰 显然是关于我的，说我的事。

客 另一句呢？

泰 什么一句？

客 “此刻我同他谈话的泰阿泰德飞着。”

泰 这一句，谁也不能否认是关于我的，是说我的事。

客 我们也承认每句话必有其性质。

B 泰 是的。

客 那么这两句话，每句是什么性质？

泰 一句是假的，一句是真的。

客 真的那句说的是关于你的实在的事。

泰 可不是？

客 假的那句所说“异”于实在。

泰 对了。

客 它把“非存在”的东西当作“存在”说。

泰 是这样。

客 于你是“异”于存在的事，说成是存在的。我们说过：关于每件东西，有许多是存在的事，有许多是不存在的事。

泰 一点不差。

O 客 第一层，我所说关于你后一句的话，以我们对于“话是什么”所立的界说衡量，算是仅合要求的最短的一句。

泰 无论如何,这一层我们刚同意过。

客 其次:它是关于某人或某物的。

泰 是这样。

客 如不是关于你的,便是不关于任何其他的。

泰 可不是?

客 如不关于任何东西的,就完全不成话;因为我们声明过:不关于任何东西的话而成话,这是一件不可能的事。

泰 对极了。

客 关于你的话,如以“异”为“同”、以“非存在”为“存在”,D这种谓字与名字的配合,似乎千真万确地是假话。

泰 千真万确。

客 那么,思想、意见、幻象,这三种东西发生于我们的心里,统是有真有假,——这不是已经明显的事实吗?

泰 何以见得?

客 这一点比较容易见到,如果你先了解:它们究竟是什么,每个彼此互异的地方在哪里。

泰 只好请你指点罢。

客 思想和言语不是同一东西吗?内心自己无声的谈话,我们起个名称,叫作思想。

泰 完全对的。

客 从心里、由嘴上、出来有声的流,叫作话?

泰 对的。

客 在话里我们知道有……

泰 有什么?

客 有肯定和否定。

泰 知道。

264 客 在心的思想无声而起的肯定和否定,除了“意见”以外,还能叫作什么?

泰 怎能?

客 非自然而然,乃由感觉而起的[类似意见的]那种心理状态,除了幻象以外,还有什么别的妥当名称?

泰 沒有別的名称了。

客 話既有真有假;而且,思想不过内心自己談話,意见不过思想的結果,所謂“幻然”不过感觉和意见的混合,——那么,它們与話既是一丘之貉,便也必然有的有时会假。

泰 可不是?

客 你瞧,假意见和假言語倒比所預料的早发见了;——我們以前惟恐白費气力、永远找不到呢。

泰 知道了。

0 客 我們对于其余的不要灰心。这几点已經弄明白了,可以回到以前的分类。

泰 什么分类?

客 我們以前把造像术分为两类,一类是肖像术,一类是幻像术。

泰 是的。

客 我們說茫然不知应把智术之师归哪一类。

泰 是这样說过。

客 我們正在徬徨失路的时候,一个更大的风云又滾来了。

是一种和大家立异的主张，据说：肖像、形像、幻像等等全不存在，因为无论何时、何地、何种情况，都没有假这东西。 264  
D

泰 你说得对。

客 现在呢，假言语和假意见既已发现，“实在”的基本便能存在，在此情况下，欺诈的技术也能产生。

泰 可能。

客 我们以前同意说：智术之师是属于那两类[造像术]中的一类。

泰 是的。

客 我们再来努力一下。把方才所提的那一类分为两部，总是向右边所分的部分进行；抓住智术之师的伴侣，等到把他和 E 同伴们所共有的性质剔开、只留下他自己的本性，清清楚楚地指给咱们自己看，也指给方法上的同志们看。 265

泰 对。

客 我们起头不是把技术分为生产的和聚敛的？

泰 是的。

客 我们以前不是发觉了，智术之师<sup>①</sup>躲在聚敛之术的猎取，争胜，行商以及类似的各部分中吗？

泰 满对的。

客 现在呢，摹仿术既把他接过去，显然必须先分生产术为二。摹仿术是生产术的一种；只是，据我们看，它所产的只是物 B 像，并非各物本身。对不对？

---

<sup>①</sup> 补翁本把此处以下的主辞认为是“聚敛之术”，译曰“聚敛之术……”云云，显然有誤。

265 泰 完全对。

客 第一步,先假定生产术有两部分。

泰 什么两部分?

客 一部分属神的,一部分属人的。

泰 我还不懂。

客 記得起头的話吧? 我們以前說: 生产术无非一种能力——凡物由无致有的原因。

泰 記得。

C 客 由种子根蒂生长在地上的动植物,以及积藏于地下熔化不熔化的死物质——这些由无致有的东西,除了神功以外,能說別有来源嗎?或者我們接受那大众的主张和說法?

泰 什么主张,怎样說法?

客 就是:自然界自发的原因产生这些,并非出于創造的智能。或者我們承认这些是理性的安排,成于神的意匠?

D 泰 也許年輕的关系,我的意见时常犹豫不定。此刻我瞧着你,觉得你认为这些东西成于神的意旨,因此我也这样想。

客 說得妙,泰阿泰德。如果我們<sup>①</sup>觉得你是将来会轉念的人,此刻就要用論据說服,使你必得同意。现在呢,既了解  
E 你的性格,明知无需游說,自然会傾向于你方才所謂对你有汲引力的主张;为节省時間,不必多此一举了。可是我要认定,寻常

---

① 补翁本以外,周厄提、娄卜、康复尔德各本都把“我們”譯成“我”。鄙意以为不如案原文仍譯“我們”。原文的“我們”和“我”的用意不同,盖指同时在座的苏格拉底虽不发言,却和这位客人同一见解。爱利亚的客的意见即代表苏格拉底的意见,这一点在柏拉图的著作里算是成例。請參看拙著《柏拉图》(世界书局,1934年版)第26頁的表解。

所謂自然的東西，是神的技巧所創造的；另一方面，神所造而經<sup>265</sup>過人工布置的，算是出于人的技術。案這麼說，生產術有兩種，一種是人的，一種是神的<sup>①</sup>。

泰 對。

客 既有兩種，再把每種各分為二。

泰 怎麼分？

客 象方才那樣把全部生產術拿來橫分，現在再直分一下。<sup>266</sup>

泰 就這麼分罷。

客 這樣，它共有四部：兩部屬於我們，是人的；兩部屬於上帝，是神的。

泰 對了。

客 案這另一種的分法<sup>②</sup>，[那種橫分而成的屬神與屬人的兩部]，每部之中各有一部<sup>③</sup>是創造原物的；把其餘兩部<sup>④</sup>叫作創造物像的，似乎最妥當了。這麼一來，生產術又分為二。

泰 再告訴我，[屬神與屬人的兩部]，每一部是怎麼樣的。 B

客 我們人和其他動物，以及造成自然界東西的原素，如水火及其他類似的，我們知道，全是上帝的產品，每件都是他所造的原物。是不是？

泰 是。

客 這些東西，每個都有影像——可不是原物——相隨，影像也是出于神功。

---

① 斐卜本把“生產術”只譯為“術”，似有誤。

② 指直分。

③ 各有兩部，共成四部。

④ 各余一部，共余兩部。

266 泰 它們是怎麼樣的？

客 所謂自然而起的夢中和白日里的幻像；白日里的幻像，如不透明的東西擋住火光所發生的影子，如眼里發出的光與外物的光兩兩<sup>①</sup>遇合在光滑的平面上所造成的印像——這種印像和眼睛尋常直接對面看東西時所感覺者相反<sup>②</sup>。

泰 這兩種是上帝的創造品：原物及其各自相隨的物像。

客 咱們人的技術呢？咱們不是以建築術造房子，以畫工畫另一所房子，好比給清醒的人構成一個夢嗎？

D 泰 滿對。

客 其他一切我們的創造品也同樣兩兩成對：原物，造物術所造的；物像，造像術所造的。

泰 此刻我懂得比較清楚了。我承認有兩類各分為二的生產術：案一個分法，其一是神的，其二是人的；案另一個分法，其一是原物的，其二是像原物的。

E 客 我們要記住，“假”若是真地以假存在着，而且本是“存在”之一，那麼，造像術就有肖像的和幻像的兩種。

泰 是這樣。

客 這一點已經弄明白了，現在不是無疑地可以根據這一點，把造像術算作兩類嗎？

泰 是可以。

① 此處康復爾德本和周厄提、婁卜二本不同（婁卜本較勝於周厄提本）。婁卜和周厄提二本認為是一物的光和另一物的光相遇合，不如康復爾德之說有根據。康復爾德引柏拉圖的《蒂邁歐》4301 45B 等節相比以証其說，並畫圖解釋（見《柏拉圖的知識論》第329頁），甚精審。故本譯文參采其說。

② 此節補翁本譯得一塌糊塗。

客 咱们再分幻像术为二。

泰 怎么分？

客 其一是用工具的，其二是创造者以本身为工具的。

泰 怎么讲？

客 如有人把自己的声音体态学成像你的，我想，这种幻像术最好叫作摹仿术。

泰 是的。

客 咱们就把这一部分归于摹仿术一名之下。偷懒些，其余的不管了，留给别人去汇成一起，取个适当名称。

B

泰 就这样归类的归类、放下的放下罢。

客 泰阿泰德，摹仿术也是有二，还值得考究一下。看看其所以然罢。

泰 说罢。

客 有的摹仿者知道了所摹仿的而摹仿，有的不然。除了知与不知以外，还有什么更大的分界？

泰 没有了。

客 方才所说的摹仿不是出于知的吗？因为，仿你的人须要了解你和你的体态。

泰 可不是。

O

客 公义，或者统括一句，品德的全部形态，是什么样子？不是有好多的人，一方面不知，一方面臆度，极力设法在言语行动上摹仿自己所认为美德的，使其表现于自己身上吗？

泰 多极了。

客 个个求似义人，其实丝毫也不义，他们岂不全失败了，

267 岂不适得其反？

泰 全是适得其反。

D 客 那么，我想必须认清，这一流摹仿者异于那一流的，就是，有知识和无知识的要分清。

泰 对的。

客 如何给他们各取一个适当的名称呢？显然这是难事，因为前人似乎懈怠成习，对于分类立别欠考究，就没有人在这方面尝试过；于是名称缺乏是必然的结果。然而为分别起见，不妨把 E 逞臆的摹仿叫作摹仿，用知的摹仿叫作知仿——虽然显得大胆些。

泰 就这样罢。

客 我们必须用摹仿一名，因为智术之师不是知者之流，是效者之流。

泰 很对。

客 咱们把这位摹仿专家检查一下，像检查一块铁，看它是坚固的呢，或者中间尚有拼痕。

泰 咱们检查罢。

268 客 实在他们有很大的裂痕。他们之中有的头脑简单，把自己所臆的认为知。另外一班，经过了辩论的磨炼，便怀着许多猜忌与恐慌，惟恐一向在他人面前所装作知的，其实是不知。

泰 你所说的两种都存在。

客 我们是否把其一叫作简单的摹仿者，其二叫作装作的摹仿者？

泰 这无论如何是妥当的。

客 我們說装作的只是一类,或者有两类?

泰 你看看罢。

客 我正看着。我发见有两类:一类是能在大庭广众中,用长篇大論装作的,一类是在私人場合以只言片語逼使对談者自相矛盾的。

泰 你說得对极了。

客 这位发表长篇大論的,我們說他是什么人?是政客呢,还是說士?

泰 說士。

客 其他那个叫作什么?智者呢,或者智术之师?

泰 当然不能叫作智者,因为我們已經把他列入无知之流。然而,他是摹仿智者的,显然可以取个与“智者”同一字源的名称<sup>①</sup>。我已經看得很清楚,他应当叫作一位真正不含糊的智术之师。

客 我們要不要像以前那样,把他的名号从头到尾联成一串?

泰 一定要的。

① 所謂与“智者”同一字源的名称,即 σοφιστικός 或 σοφιστής (“智术之师”); “智者”原文是 σοφός。此三字希腊文的前三个字母是相同的字源或字根。

希腊文中有几个字須要解释一下: (一) σοφίζω—謂字: 教导; (二) σοφία—名字: 所教的, 引伸为智; (三) σοφός, σοφιστικός—状字: 原来意义无别, 以后第二字用以代表假智慧, 便与第一字用途不同, 而第一字也变成专指真智慧了; (四) φιλοσοφία—名字: 智慧的嗜好, 引伸为爱智之学, 即哲学; (五) φιλόσοφος—状字: 爱智, 引伸而成名字: 爱智者, 即哲学家。σοφός—智者、φιλόσοφος—爱智者、同是哲学家。哲学家是真正的智者, 即为智慧而求智慧的(这是苏格拉底、柏拉图、师弟子們傳統的錯誤看法)。智术之师是假智者, 是吃智慧的、贩卖智慧的、以智慧为职业的, ——这流人是苏格拉底和柏拉图所最輕視的。

268 客 生产术之属人而不属神的,属人者的造像部分,造像部  
 D 分的幻像部分,幻像部分的摹仿部分,摹仿部分的装作部分,装  
 作部分的致矛盾部分,只在言語上耍把戏的,就是智术之师;  
 ——如有人說他的世系血統是这样下来的,似乎說得再对沒有了<sup>①</sup>。

泰 再对沒有了。

---

① 此节原文次序颠倒錯乱,直譯不可解,故从全篇前后文的意思找出次序来,譯成这样;——意思一依原文,不增不减。周厄提和娄卜二本案此节原文的次序譯,不好懂;补翁和康复尔德二本案应有的次序譯,明了得多。可參閱康复尔德的表解。

# 人名索引\*

## A

阿登密士 ('Αρτεμις 或 'Αρταμις, Artemis): 149B。

——希腊神话人物,相当于罗马神话中的 Diana。宙斯和拉托那(Latona)的女儿。狩猎女神,兼管分娩等事。

埃勒德拉 ('Ηλέκτρα, Electra): 193O。

——希腊传说人物,克吕泰墨斯特拉 (Κλυταιμήστρα, Clytaemnestra) 的女儿。在她父亲阿伽曼侬 ('Αγαμέμνων, Agamemnon) 坟头发现一束头发,又在坟地周围看到和自己相仿的脚印,由此推断她的哥哥奥瑞斯忒斯('Ορέστης, Orestes)报杀父之仇来了。(见埃斯库罗斯:《奠酒人》,第205行)柏拉图把她验证脚印比喻为人们以心版印象检验视觉知觉。

阿弗洛地提士 ('Αφροδίτη, Aphrodite): 243。

——希腊神话人物,恋爱和丰收的女神。希腊哲学家恩培多克勒认为“爱”和“恨”是世界变化的原因。“阿弗洛地提士的影响”即指前一种力量所产生的影响。

阿历士太底士 ('Αριστέδης, Aristides): 151。

——吕信麻恪士的儿子。苏格拉底的学生。通译阿立斯泰提。

安非图吕翁 ('Αμφιτρύων, Amphitryon): 175B。

——希腊神话人物, Alcaeus 和 Hipponome 的儿子, Alcmaene 的丈夫。提任斯国王。

安台恶士 ('Ανταίος, Antaeus): 169B。

——希腊神话人物, Libya 的巨人,海神 Poseidon 和地神 Gē 的儿子。海拉克类士在安台恶士要重新着地,从他的母亲地神那里汲取力量之前,把他举起来掐死了。通常译作安泰。

安提西尼 ('Αντισθένης, Antisthenes, 约公元前 435—370): 201E。

——希腊哲学家,昔尼克(犬儒)学派创立者,苏格拉底的学生。一说他是苏格拉底的“梦”说的提出者。

## B

巴门尼德 (潘门匿底士\*\*) (Παρμενίδης, Parmenides, 公元前6世纪末至5世纪): 152E; 主张万有混一180E, 少年苏格拉底见~183E, 217C; 216; 引言 237; 241D; 242; 整体像均匀的圆球 244E; 258O。

---

\* 这是本馆编辑部编制的。

\*\* 括弧内是又译,下同。它们原是译者所采用的。出现较多的,为了与通译的一致,改用现名。但考虑到它们是根据希腊文直接译出的,更接近原音,特列出供参考。其他未改的,通译见各条末尾。

——希腊哲学家，埃利亚人。

## D

德奥多罗(提塢多洛士)(Θεόδωρος, Theodorus, 生于公元前 460): 143; 《泰阿泰德》各处。

——居勒尼几何学家。柏拉图和泰阿泰德的老师。

德謨克利特(Δημόκριτος, Democritus, 公元前 460—370): 246。

——希腊哲学家，原子論創立者之一，留基伯(Λεύκιππος, Leucippus)的学生。

## E

恩培多克勒(恩魄鐸克类士)(Ἐμπεδοκλῆς, Empedocles, 約公元前 490—430): 152E, 242D, 245E。

——希腊自然科学家、医生，唯物主义哲学家。

## F

費雷居德(Φερεκύδης, Pherecydes, 鼎盛年: 公元前 550): 242D。

——希腊哲学家，毕达戈拉(Πυθαγόρας, Pythagoras)的老师。

費納类太士(Φαινάρητης, Phaenarete): 149。

——雅典城 Alopecce 区人，产婆，Sophroniscus的妻子，苏格拉底的母亲。

## H

哈利女神(αἱ χάριτες, Gratiae): 152C。

——希腊神話人物，三个女神——主溫雅的欧佛洛緒涅、主快乐的塔利亚和主美丽的阿格萊亚(Euphrosyne, Thalia, Aglaie)的合称，都是宙斯和欧律諾墨的女儿，Aphrodite 的扈从。

海拉女神(Ἥρα, Hera): 154D。

——希腊神話人物，天后。黄金时代的克洛諾斯(Cronus)和瑞亚(Ῥέα, Rhea)的长女，宙斯的姊姊和妻子。掌管妇女和婚嫁。

海拉克类士(Ἡρακλῆς, Ἡρακλῆς, Heracles): 169B, 175。

——希腊神話人物，羅馬称为海克力斯(Hercules)。宙斯和凡人阿尔克墨涅(Ἀλκμήνη)的儿子。以勇猛著称，建立过十二件功勋，被认为是斯巴达系英雄的代表。

荷馬(候梅洛士)(Ὅμηρος, Homerus): 152E, 153, 153D, 160D, 170E, 179E, 183E, 194C, 216。

——希腊史詩作家。相传是《伊利亚特》(Ἰλιάς, Ilias)和《奥德赛》(Ὀδύσσεια, Odyssea)的作者。

赫拉克里特(海辣克垒托士)(Ἡράκλειτος, Heracleitus, 約公元前 530—470):

变动說 152D; 152E, 160D, 179C, 179E, 242D, E, 245E。

——希腊哲学家，辩证论者。

## K

卡德摩斯 (Καδμός, Cadmus): 247O。

——希腊神话人物，腓尼基国王阿革诺耳 (Ἀγήνωρ, Agenor) 的儿子。忒拜城的建邦者。

卡利亚士 (Καλλίας, Callias 约公元前 450—370): 165。

——希彭尼格士的儿子，雅典贵族，以奢侈著称。克塞诺封 (Ξενοφών) 的《欢宴篇》(Symposium) 和柏拉图的《普罗塔哥拉》篇的对话地点都是他的家。

## L

吕信麻格士 (Λυσίμαχος, Lysimachus): 151。

——雅典人，阿历士太底士的父亲。

## M

买类托士 (Μέλητος, Meletus, 公元前 5 世纪人): 210D。

——希腊悲剧诗人，据传诗句晦涩。和阿泥图斯 (Ἄνυτος, Anytus, 政治家) 李康 (Lycon, 修辞学家) 等在公元前 399 年控告苏格拉底。

穆萨 (Μῦσα, Musa) 191D, 242D。

——希腊神话人物，一般讲九位，是掌管文艺的女神 (Καλλιόπη, Εὐτέρπη, Ἔρατώ, Μελπομένη, Θάλεια, Πολύμνια, Τερψιχορή, Κλειώ, Οὐρανία; Calliope, Euterpe, Erato Melpomene Thalia, Polyhymnia, Terpsichore, Olio, Urania), 分别掌管史诗、抒情诗、爱情诗、悲剧、喜剧、讚美诗、舞蹈、历史、天文。她们是阿波罗的随从。通译缪斯。

## O

欧蒂德谟 (Εὐθύδημος, Euthydemus): 251O。

——相传是 Ohois 地方的智术之师。年纪稍大于苏格拉底。文中“年纪大的”娄卜本《智术之师》的译者福勒 (Harold North Fowler) 认为即指他。柏拉图有一个对话以他命名。

欧概安诺士 (Ὠκεανός, Oceanus): 152E, 180D。

——希腊神话人物，环绕大地的一条河流。天神 Uranus 和地神 Ge 的儿子，太徐士的丈夫。希罗多德在《历史》上说：“欧凯阿诺斯是周流于全世界的”(第二卷第 21 节)。

欧吕克利士 (Εὐρυκλῆς, Eurycles): 252O。

——阿里斯托芬 (Ἀριστοφάνης, Aristophanes)《马蜂》(Σφήκες, 公元前 422 年)中一位腹语者。

欧力皮底士 (Εὐριπίδης, Euripides, 公元前 480—406): 154D。

——希腊悲剧诗人，有关的诗句出于《希波吕托斯》(Ἰππόλυτος, Hippolytus)。通译欧里庇得斯。

## P

聘达洛士 (Πίνδαρος, Pindarus 或 Pindar, 公元前 518—438): 173E。

——希腊抒情诗人。通译品达。

波里底斯 (Polydeuces): 173E。

——聘达洛士曾把自己的诗篇献给他。译者所引聘达洛士诗句中的“汝”即指他。

普罗塔哥拉 (普楼塔简拉士) (Πρωταγόρας, Protagoras, 公元前 481—411): 152, 152E, 154C, 155D, 160C, 161; 162C, 165E, 166E—167C, 168C, 169D—171D, 172B, 178E, 183C。

——阿布德拉人，智术之师。

普洛迪格士 (Πρόδικος, Prodicus, 约公元前 480—400): 151B。

——Ceos 地方的智术之师，是柏拉图《普罗塔哥拉》中重要交谈者。

## S

赛西务士 (Θησεύς, Theseus): 169B。

——希腊神话人物，雅典王。埃勾斯 (Αἰγέως, Aegaeus) 和埃特拉 (Αἰθήρα, Aethra) 的儿子。在从特洛伊回雅典途中沿途除强剽暴(包括土器伦)。智勇双全，被认为雅典派英雄代表。通译忒修斯。

色诺芬尼 (克曾诺放内士) (Ξενοφάνης, Xenophanes, 约公元前 565—473): 242D。

——希腊埃利亚派哲学家。

上帝 (Δις, Zeus): 154, 170E, 181E, 185D, 196, 197, 207E, 253C。

——希腊神话中主神，相当于罗马神话中的朱比特(Jupiter)。黄金时代的克洛诺斯 (Κρόνος, Cronos) 和瑞亚的儿子。通译宙斯。

土器伦 (Σκέρων 或 Σκίρων, Sciron): 169B。

——希腊神话人物，阿提刻地方的强盗，在海崖拦截过往旅客，迫人给他洗脚，趁机踢人下悬崖。后被赛西务士抛到麦加拉和阿提刻交界的土器伦绝壁。

斯特方 (Henri Estienne, 拉丁名 Henricus Stephanus, 1528—1598)。

——法国出版家，学者，1578年编辑出版了有 Serranus 拉丁译文的三卷本柏拉图著作，本书以他这个版本的页码和栏次(每页五栏)为栏外页码。

苏格拉底 (Σωκράτης Socrates, 公元前 469—399): 《泰阿泰德》各处；同名青年 218B。

——希腊哲学家，唯心主义者，柏拉图的老师。

## T

泰阿泰德 (替爱台托士) (Θεαιτητος, Theaetetus, 約公元前 414—369)。

——雅典数学家, 对欧几里德的几何学做出了重要贡献。

泰勒斯 (塔类士) (Θαλης, Thales, 約公元前 624—547): 174。

——希腊天文学家、唯物主义哲学家。

太徐士 (Τηθύς, Tethys): 152E, 180D。

——希腊神话人物, 烏拉諾和盖亚的女儿, 欧俄安諾士的妻子, 世界上主要河流的母亲。

陶馬士 (Θαύμας, Thaumás): 155D。

——希腊神话人物, 地神盖亚的儿子, 伊里士和哈耳皮埃 (Ἑρπυια, Harpyia) 的父亲。

特尔卜細翁 (Τερψίων, Terpsion): 142—143C。

——希腊人, 尤克累底士的友人

## X

希彭尼格士 (Ἰππονίκος, Hipponicus): 165。

——雅典贵族, 卡利亚士的父亲。他的两位女儿嫁给 Alcibiades 和 Theodorus (伊苏格拉底的父亲)。

## Y

亚里斯提卜 (Ἀρίστιππος, Aristippus, 生于公元前約 430): 246。

——居勒尼学派奠基人, 苏格拉底的学生。屢卜本认为客所說的“有人把一切”句指的是他。

伊里士 (Ἴρις, Iris): 155D。

——希腊神话人物, 天国信差。巨人陶馬士 (Thaumás) 和埃勒德拉 (Electra Oceanitis) 的女儿 (据赫西俄德)。負責給天后海拉女神传递消息, 彩虹是她到人間的邮路, 因此又是虹神。

伊辟哈儿莫士 (Ἐπίχαρμος, Epicharmus): 152E。

——希腊喜剧家。生于 Cos 島, 公元前 485 去西西里。毕达哥拉的学生。

尤克累底士 (Εὐκλείδης, Eucleides, 公元前 450—380): 142—143C。

——麦加拉人, 苏格拉底的学生, 麦加拉学派的創立者, 通譯欧几里得。

## Z

芝諾 (德任农) (Ζήνων, Zeno, 公元前 5 世紀中叶): 216。

——埃利亚派哲学家。

周厄提 (Benjamin Jowett, 1817—93)。

——英国资产阶级学者, 古希腊著作翻譯家, 所譯的《柏拉图对话》于 1871 年出版。1953 年, 周厄提著作版权托事部出版了第四版, 对譯文做了修飾, 并删除了“分析”中某些主观见解和夹議的文字。本书譯出了 1892 年版第四卷(五卷本)中的“分析”, 名为“提要”。

[ G e n e r a l   I n f o r m a t i o n ]

书名 = 泰阿泰德智术之师

作者 = 柏拉图（古希腊）

页数 = 2 2 1

S S 号 = 1 0 2 3 0 4 9 6

出版日期 = 1 9 6 3 年 1 0 月 第 1 版

封面  
书名  
版权  
前言  
正文