

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论自然、 凝思和太一

LUNZIRANNINGSIHETAIYI

《九章集》选译本

[古罗马]普罗提诺 著
石敏敏 译



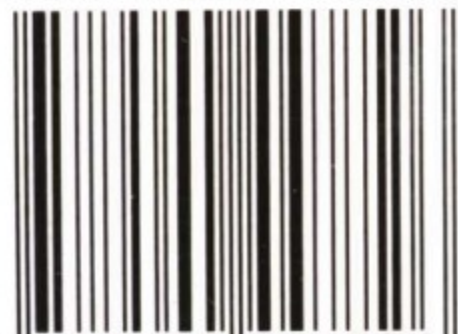
中国社会科学出版社

LUNZIRAN
NINGSIHE
TAIYI



论自然、凝思和太一
——《九章集》选译本

ISBN 7-5004-4772-8



9 787500 447726 >

ISBN 7-5004-4772-8/B·788

定价：25.00元

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论自然、凝思 和太一

——《九章集》选译本

LUN ZI RAN
NING SI HE
TAI YI

新学
解
和
雪
富

PDG

图书在版编目 (CIP) 数据

论自然、凝思和太一：《九章集》选译本/（古罗马）
普罗提诺著；石敏敏译．—北京：中国社会科学出版社，
2004. 11

（两希文明哲学经典译丛）

ISBN 7-5004-4772-8

I. 论… II. ①普… ②石… III. 古希腊罗马哲学
IV. B502

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 114771 号

特约编辑 李登贵
策划编辑 陈彪
责任校对 修广平
封面设计 河东河西工作室
版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2004 年 11 月第 1 版

印 次 2004 年 11 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 毫米 1/32

印 张 11.125

插 页 2

字 数 278 千字

定 价 25.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

两希文明哲学经典译丛

总 序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别的文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个

体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系

统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

中译本导言

Horst Seidle^①

一 普罗提诺生平、作品

普罗提诺约于公元 203/204 年生于埃及的利库波里 (Lycon 或者 Lycopolis)，269/270 年卒于意大利的卡姆帕尼亚 (Campania)，享年 65 岁。公元 232—242 年就读于亚历山大里亚 (Alexandria)，他先是拜著名的哲学家为师，但是他们都不能满足他的求知欲望，后来转投到名不见经传的麻袋搬运工阿摩尼乌 (Ammonius Saccas) 门下，其哲学中的柏拉图主义正是他所热衷的。

公元 242—244 年他参加罗马军队跟随哥狄安 (Gordianus) 皇帝远征波斯，希望了解波斯哲学。由于罗马的远征没有成功，普罗提诺也未能实现他的预想。244 年普罗提诺移居罗马，开设了一个非常重要的教学活动场所，吸引了很多听众。伽利厄努 (Galienus) 皇帝及皇后撒罗尼娜 (Salonina) 也很喜欢他的理论。然而，他试图在卡姆帕尼亚建立一个“柏拉图城” (也许基于已经建好的庞培 (Pompei) 城?) 的想法，由于各种因素宣告失败。

① 意大利 Virgilio 大学古典学教授，专门从事希腊和希腊化哲学研究。

公元 254 年，普罗提诺刚好 50 岁，开始撰写自己的理论。他把他给学生的演讲和传授的课程记载下来，这些课都有具体的主题。于是就写成了五十四个专题作品，包括部分谈话形式的作品。他的学生坡菲利（Porphyrius），就是《普罗提诺的生平》的作者，把这些专题文章分成六卷出版，每卷由九篇组成（后来把这些作品取名为《九章集》，源于希腊词“enneas”，即“九”的意思）。六卷书每一卷都有一个主题，涉及伦理学、认识论、心理学和形而上学/神学。坡菲利在《生平》的篇头与篇尾都把所有作品一一列明，但两处的分类方法不同，篇末是根据写作年代排列的。这个年表对现代学者特别重要，因为他们对古代哲学家的哲学发展过程感兴趣，喜欢进行重构，就如他们对柏拉图和亚里士多德哲学那样。然而，这样的重构在普罗提诺这里不太可能，因为他到了晚年 50 岁的时候才开始撰写专著，写作的时间也相对较短，大约只有 50 年。而且，对同一主题的不同解释也并不必然是普罗提诺思想发展的结果，也可能是由于写作环境的不同所致。

二 普罗提诺哲学的主要观点

1. 形而上学与自然哲学

普罗提诺哲学的主要方面当然是他的形而上学与自然哲学，特别倚重于柏拉图的《蒂迈欧篇》，因为《蒂迈欧篇》以某种神秘的形式引入神圣的得穆革（Demiurg）来解释宇宙的形成。柏拉图把善的相作为范型、模式，从先在的质料创建有形的宇宙。由于他认为这个宇宙是完全的生命存在物，所以他把善的相看作是一切生命的源泉（原因）。他又在善的相与宇宙之间加上宇宙理智和宇宙灵魂作为中介，就如同人一样，理智通过灵魂的中介支配身体。普罗提诺从柏拉图的《蒂迈欧篇》接受了这整个世

界的图式，又做了发挥。他正式用善的相或太一，宇宙一理智和宇宙一灵魂作为第一、第二和第三个神圣“实体”（拉丁词“*substantia*”）。像柏拉图（《理想国》VI）一样，普罗提诺把第一原理，也就是至善/太一描绘成“超实体〔是〕的”（*epekeina tes ousias*），意思是说，它不仅超越于这个宇宙的有形事物，还超越于本质、相，属于神圣理智领域。而且他对太一的界定——根据柏拉图（《巴门尼德篇》）——完全是以否定的形式界定，认为它是不同于一切经验事物及其确定属性的东西。太一唯有一点是肯定的，即它是一切事物的原因。事实上，第一原理之“超实体〔是〕”性并不是说它什么都不是，而是说它是一个超实体〔是〕（*super - entity*），是是本身（*Being Itself*）〔普洛克罗斯（*Proclus*）称之为（*hyparziz*），就是不定式“*to be*”（*hyparksein*）的名词形式〕，以此表明它是最初的原因，一切实体都由它引起，从它产生。后来，中世纪经院哲学就用“*ipsum esse*”来作为一切存在之第一因的名称。普罗提诺把柏拉图《蒂迈欧篇》中的得穆革等同于宇宙理智是错误的，因为后者是由得穆革生出来的。而且，柏拉图用最高级的形容词来描述得穆革，说他是“最好的”，“万物之父”，以及诸如此类，甚至明确把他等同于至善本身。只是在比喻的意义上把神比作工匠，得穆革才显得不同于原型，即至善本身。事实上，柏拉图在回答得穆革为何形成了有形宇宙的问题时，说这也表明得穆革就是至善。他说：因为得穆革是善，这善不会把任何嫉妒传给他者，他把自己看作摹本，即有形宇宙的原型和范式。

2. 关于人及其灵魂、道德任务的理论

人的灵魂不仅有生长和感知的能力——它藉这种能力理解身体，将这种能力用作工具——还有理智能力。人的灵魂就是通过理智能力支配身体和物质自然，完成认知过程，超越有形宇宙，

指向宇宙灵魂，指向神圣的宇宙—理智领域的相，最后到达相的相，也就是至善，或者太一本身，第一神。因此人的灵魂是个复杂的统一体，由低级原理和高级原理构成。低级原理使它向下指向身体领域，高级原理使它向上指向神圣的理智领域。基于灵魂的本质结构，它面临着教化和道德任务：一方面，要照顾身体，利用它的功能；另一方面，必须照顾自己，发展自己的理智能力，使它走向高级的神圣领域。事实上，灵魂本质上属于这一领域的相。这双重任务还包括灵魂的某种内在力量，这种力量推动它或者朝着它的本质属性发展，使它与自己和谐一致，或者朝着相反的方面运动，与自己背道而驰。

3. 认识论

普罗提诺还像柏拉图一样教导说，人的灵魂有一个认知的上升过程，从有形宇宙的经验事物的多样性出发上升到超越这个世界的太一。然而，相对于这个上升过程，普罗提诺还谈到相反的下降过程，也就是一切存在之物从太一即神圣宇宙理智生发出来，并藉它的中介宇宙灵魂，再藉这中介的中介即有形宇宙，生出植物、动物和人的具体灵魂。普罗提诺讨论人的认知的上升过程时，使用了柏拉图的灵魂回忆说，认为它自身里有关于相的模糊知识，这是它先前在另一世界里所看见的。这些知识在灵魂认识这个世界的过程中一直引导它，一步步地从感觉认识到理性知识。关于这种认知过程，普罗提诺还应用了亚里士多德的抽象理论（the doctrine of abstraction），也就是说，刚开始时灵魂对相的领会很模糊，然后在理智的光照下变得越来越清晰。普罗提诺还进一步在最高层次即神秘的迷狂层次上对我们理智的认知模式提出了原创性的思考，那也是我们将来在另一世界的知识模式（《九章集》IV. 4）。这种知识是非时间性的（akronos），没有关于过去的回忆，是直观性的，不是推论性的，能对一切实体及

其每个部分都一览无余。处于狂喜状态的灵魂完全沉迷于所看见的神圣对象，不再有主体与客体之分，即使还有一种当下的自我意识，也完全没有对主体的反思，否则就会使它回到思维的状态上。至此，处于狂喜状态的灵魂达到了一个比常规的意识状态更高的统一状态。这种统一可以说是神圣的，但灵魂并不是靠自己的力量达到的。确切一点说，这是灵魂从所见的神圣实在中获得的，它“摆脱一切”之后，任由神“塑造”自己。

4. 关于美的理论

普罗提诺在讨论美时基本上遵循柏拉图在《会饮篇》里所阐述的理论。他区分了不同程度的美，先是从物质事物、自然和人的美开始，然后上升到心灵和理智活动的美——艺术作品、演讲、德性以及诸如此类——一直到神圣存在领域的美本身。在思考这一领域时，普罗提诺指出，感觉物体的美与心灵、理智实体的美相关，归根结底也与神圣存在相关，就如摹本与原型相关，光的反射与光源相关，被引起的存在物与引起的原因相关一样。

三 对普罗提诺一些作品的分析

前面对普罗提诺哲学作了全景式的分析，现在我们要开始具体分析他的一些作品，这样有助于触及到作者本人。在选择作品的顺序上，我遵照坡菲利对《九章集》的分类法，不是按时间顺序，而是按主题，因为我对从早期到晚期重建普罗提诺的思想发展过程不感兴趣。事实上，非常明显，他的哲学的主要观点尽管是他后期作品的特点，但已经出现在他早期的作品中。何况，根据分析来看，普罗提诺风格中的某些东西还属于某个神秘的作者。其实，他给我们提供的并不是一个有系统、有结构的作品，

有些部分的讨论更像是线性的，从具体问题到一般问题，从整个问题的偶性到本质。确切一点说，他给我们提供了许多文章，每一篇都有这样的图式，所有的作品放在一起就如同围绕同一个中心螺旋上升的线。起点往往是具体的话题或者问题，最后都达到一般、基本和本质的原理。

我们还可以说，与柏拉图的对话相比，《九章集》切入的问题大部分不是柏拉图的问题，而是普罗提诺时代亚历山大里亚以及其他地方的哲学家所讨论的问题。我们只举两个例子。柏拉图（在《斐多篇》中）讨论有形事物的本质，引出它们的形式之因，即所谓的“相”，他认为这是与事物相分离的。普罗提诺常常把柏拉图的相论看作理所当然的理论，所以他现在提出新的问题：它们为什么以多样性形式出现？它们是怎样从第一原理即太一产生出来的？它们与宇宙一理智的关系是哪一种（在《蒂迈欧篇》中）——因为它们不可能在宇宙一理智之外？等等。关于灵魂，柏拉图讨论它是质料的还是非质料的（不朽的）这个问题。在普罗提诺看来，它的非质料性是已经确定无疑的，所以他要考察的问题是灵魂对身体有什么报告，灵魂如何构成为统一体——须知，它的两种倾向是相反的，一种向上，趋向神圣领域，一种向下，趋向身体。普罗提诺所提出的解决方案基本上是柏拉图意义上的，但也利用了其他学派的思想，尤其是中期柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义以及漫步学派的柏拉图主义。所以，他超越了柏拉图理论，综合了其他理论，形成了一种新的哲学立场，就是所谓的“新柏拉图主义”。

今天的学者认为三本体（*hypostasis*）论，尤其是宇宙一理智和宇宙一灵魂的理论是普罗提诺特有的。这似乎只是出于历史兴趣，因为它们以一种“本体化”（*hypostasized*）的形式表明了人的灵魂和理智的状况。然而，如果我们对这种“本体化”进

行抽象，留下来的就是普罗提诺对人的灵魂和理智问题的非常重要的见解，是具有永恒的价值。只要看一下关于灵魂的自我知识的思考，灵魂获得理智，又在理智中返回自身，这不就是西方反思哲学的源头吗？！普洛克罗斯根据普罗提诺的“*epistrephein eiz eauton*”，在他的《神学原理》（*Elements of theology*）中造出“*anakamptein*”这个词，即拉丁语的“反思”（*reflectere*）。这篇作品与著名的“*Reditio animae ad seipsam*”理论在中世纪同被认为是“*liber de causis*”。于是，“反思”这个词就进入了欧洲各种语言的日常词汇。

1. 《九章集》I. 1：什么是有生命的存在，什么是人

这篇作品参考亚里士多德《论灵魂》I. 4的一个思想，即诸如悲伤、快乐、勇敢、畏惧这样的情绪肯定是一种活动，但灵魂自身应该没有被感动。我们不可说灵魂悲伤、快乐等等，而应说有灵魂的人悲伤、快乐等等，这些活动部分来自身体，部分来自灵魂本身。在这些思想基础上普罗提诺讨论情绪以及行为、思想、感知觉的主体是什么的问题。为了找到答案，普罗提诺借用了亚里士多德对灵魂作为整体与它的本质之间所作的分别。如果灵魂不同于它的本质，那么灵魂里就有两个原理，一个使它在本质上成为自己，另一个使它转化为他物。前一个原理是理智，后一个是感性原理，受制于前一个，与身体相连。因此就情绪而言，正是在灵魂的这一与身体相连的部分里，来自身体的活动进来，来自灵魂的活动出去。主体是由身体与灵魂构成的人，不是灵魂本身，也不是它的本能，因为情绪产生于与灵魂相连的身体。“我们”这个词可以只代表理智，也可以代表整个人。根据灵魂的两个原理，即理智和感觉，“我们”可以有双重含义，或者是包括感觉的理智，或者是不包括感觉的理智。因此在我们的日常语言中就产生了这样的表达，我们的“动物性”以及我们

的“内在的人”。

2. 《九章集》I. 2: 论德性

根据柏拉图，避恶求善是人的道德任务，“与神同化”（*homoiosis theoi*）的目标应该通过德性来实现。然而，如果这意味着神拥有德性，就会产生一个问题，神不可能像我们一样拥有德性，因为他不像我们这样受制于生活条件。比如，他不需要勇敢的德性，因为他不会遇到任何危险。那么，如果神不拥有德性，如何理解与神同化？只要区分原因与结果，或者范型与它的摹本——必须用于神与人之间的关系——这个问题就可以迎刃而解。事实上，这种关系不是双向的，而是单向的（这种区分参见亚里士多德《形而上学》V. 15）。因此神不必具有人的属性。因而他们之间唯有比喻意义上的相似性，并没有取消其实质上的不同。“公民的德性”（*civil virtues*）概念是柏拉图和亚里士多德都有的，但“智性的德性”（*intellectual virtues*）出于亚里士多德，他认为这类德性有两种，谨慎与智慧，并把它们列在公民的德性之上。在柏拉图，公民的德性本质上就是实践科学，即明智。普罗提诺把柏拉图理论与亚里士多德的理论结合起来。人不仅培养自己的公民的德性——那是“情绪的界限或尺度”，也培养自己的智性的德性，也就是理智的完全活动。人不是靠公民的德性，而是靠智性的德性成为与神相似的。后者具有一种“净化”作用，使理智摆脱一切情绪，使它变得与没有任何情绪的神相似，更有甚者，使理智处于“如同神”的状态。然而普罗提诺明确指出，灵魂的这种状态不是靠它自己的力量获得的，而是由神引起的。

3. 《九章集》I. 5: 人的福祉是否随时间而增加

在讨论这个问题时，普罗提诺从我们的内在经验出发，指出

人的福祉只存在于当下状态，不是对过去状态的回忆，也不是对将来状态的展望。因而回答是否定的，因为此时此刻是从时间之河中流出来的。亚里士多德在讨论快乐是不是一种运动时也是这样思考的，也作了否定的回答，因为运动也是在时间中展开的。普罗提诺指出，可以说，福祉浓缩并显现在此时此刻。它不依赖于行为——因为行为是运动的一种——而依赖于心灵、理智活动。没错，福祉在不同的时刻可以有大小之分，但它始终是一种生命活动，本身是完全的，没有增加或减少的变化或阶段。

4. 《九章集》I. 6：论美

在这篇论美之本质的作品中，普罗提诺也像柏拉图〔希庇亚斯（Hippias）II〕一样从有形世界具体的美开始，追问它们之所以美的原因。有人回答说，原因就在于各部分与整体之间的和谐，然而，普罗提诺认为这种答案是不充分的，并拒斥了这个观点。正确的答案要通过区分有形世界的美与理智或神圣世界的美才能找到。有形世界的事物是“因他物而美”，而理智或神圣世界的事物是“因自身而美”。理智活动属于后者，进而言之，普罗提诺的相，即有形事物的形式也属于后者。事实上，美的理智活动是通过凝视相实现的。相以及它们之上的至善/太一的相是美的范型，是美的原因，在灵魂的德性中、进而在身体上产生出它的摹本。灵魂本身属于相的世界，其本身就是一个相，是身体的原因，身体则反映灵魂的美。

5. 《九章集》II. 4：论两种质料

关于质料，普罗提诺事先就认定它是事物里接受形式的基质。但关于它的本性有不同的看法。一方只承认一种独特的实体是质料，是各元素之基础，并且认为万物及其形式都只是那唯一实体性质料的属性。另一方则相反，只承认一种非形体的质料。

还有人认为质料有两种，一种是为形体预备的，另一种是为非形体（非物质性的）实体预备的“可知的”、“神圣的”质料。普罗提诺采纳了后一种观点，认为感觉事物的质料（亚里士多德的理论也这样说）从来不是没有形式/属性的。因而，就其本性来说，质料唯有通过理性才能概括出来，但它总是与某种形式一起被经验到，比如在四大自然元素（土、水、气和火）中就是那样。普罗提诺（还有柏拉图和亚里士多德）进而捍卫可理知世界中理智质料的存在。它本质上不同于感觉质料。两者之间的关系是原型与影像的关系。因此，灵魂相对于理智中的形式/相来说就是理智质料，因为它接受它们。至于其他的，它与它们一同恒在。感觉事物中的质料就是元素，但归根结底还有一种“最初的质料”，没有质也没有量，严格来说也没有任何形体。这里，普罗提诺基本上都遵循亚里士多德的理论（《论生成和消灭》II）。

6. 《九章集》II. 9：驳诺斯替主义

在这篇作品里，普罗提诺与诺斯替主义针锋相对。他们在许多方面都与他的理论对立，包括实在整体统一秩序理论、第一实体即最高原理/太一到第二、第三实体即宇宙理智与灵魂理智，再到有形世界及其具体的灵魂、身体的理论。在普罗提诺，有形宇宙是宇宙灵魂的优质产物，宇宙灵魂作为生产力影响了自然事物、人的具体灵魂进而无生命事物的形式。因此有形世界本身是善的，是对三个神圣实体的反映。相反，诺斯替主义指责这个世界是恶的，造出它是宇宙灵魂一大错误。后者生出一个所谓的得穆革，但他形成之后却偏离母亲坠落了，一直落到最低级的实体，即质料。他所产生的一切都不是照着神圣范型造的，也不是出于宇宙灵魂的良善本性，而是照着他自己的计划，自己的“智慧”，而这一点正是普罗提诺猛烈抨

击的。

7. 《九章集》III. 7: 论永恒和时间

这篇作品从柏拉图《蒂迈欧篇》的一些前提（37A 以下）出发。这些前提认为永恒属于可理知事物，始终与宇宙理智的领域（事物的相、本质）一致，而时间属于有形事物，始终与形成领域（感性事物，包括人）一致。普罗提诺把时间描绘成永恒的一个像，试图借助于亚里士多德的理论（但没有引用他的话）比较明确地界定它。柏拉图教导说，神形成这个宇宙，把宇宙灵魂织入质料里，使它包含永恒生命，在天上进行永恒的环形运动，就如永恒本身的影像。普罗提诺讨论永恒是什么的问题，得出结论说永恒是“基于理智实体的完全生活”，并把它等同于知道万物之相/本质的神圣理智。永恒就是完全的生命，“环绕着太一”。普罗提诺的永恒定义回应亚里士多德的定义（《范畴篇》I. 9）：永恒是“一切生命的最终目的，在它之外没有任何合乎本性之物”。整个宇宙的最终目的“包括全部时间和永恒”。这些界定与希腊词的词源一致，“aion”这个词是从（如古人所理解的）aei on 来的，意思就是“永恒是”，指每个人的一生，也指神的生命。至于什么是时间的问题，普罗提诺用亚里士多德的定义回答说：它是“运动的尺度”（也参见柏拉图《蒂迈欧篇》37D），认为它是属于生成世界、运动世界的。相反，永恒属于理智实体领域，而理智实体的存在就是生命。因而永恒就是它们全体的完全生命。

8. 《九章集》IV. 8: 论灵魂坠入身体

人的灵魂在其生命中经历两个完全不同的阶段：在一个阶段，它集中于自己，集中于纯粹的理智活动，指向神圣领域，意识到要立足于这个领域，所以知道自己就是实体，依赖于自己。

在另一阶段则相反，它感觉到自己是运动中的存在，指向身体领域，与感官相连。问题在于如何解释灵魂在身体里的状态。它是否有最终目的？前苏格拉底哲学家，比如赫拉克利特、恩培德克勒、毕达哥拉斯，都没有对身体与灵魂之间的关系作过清晰的解释。柏拉图解释得多一点，但似乎有点自相矛盾。有时候他说（《斐多篇》、《斐德若篇》）身体是灵魂的桎梏和坟墓，有时候（《蒂迈欧篇》）又赞美有形宇宙是完美的生命存在，因为赋有灵魂和理智。宇宙灵魂的插入是为了把宇宙理智（及相）与感觉形体领域连结起来。这里，动物灵魂与人的灵魂有非常积极的意义。

普罗提诺遵循后一种观点，讨论如何理解人的身体与灵魂的联系。或者（换言之）灵魂显现在身体里是为了什么目的，要实现什么目标。讨论的结论是，首先，灵魂本质上是一实体，安扎于自身，但受命管理身体。唯有当灵魂把自己分散到身体领域（并“坠落”），身体才变成它的桎梏或坟墓，妨碍灵魂从事自己的活动。其次，这就产生了灵魂的双重任务，一方面，要照管身体，另一方面又要保守自己的本质，从事自己特有的活动，也就是沉思神圣领域。

9. 《九章集》V. 1：论三大本体

这篇作品阐述伦理任务，针对那些完全致力于地上的事物、无视理智之善、灵魂和神的人，引导他们转变方向，重新反思理智之善以及灵魂实体，最后，凝思第一神圣原理，太一以及至善本身。灵魂之所以离开神圣至善，原因在于它老想要成为什么，而不愿享受平安宁静。这诱导灵魂转向败坏，使自己分散在运动、变化、多样性之中。于是普罗提诺力图提出回归之路，那就是凝思宇宙灵魂在自然界和天上的充满定局的奇妙活动，继而完全集中于自己的父，就是宇宙理智，最后，集中于超越原理，即

神圣至善/太一这万物之父本身。普罗提诺强调，对这三大本体（实体）的凝思必然使人进入自己的内在性、继而超越自己走向那高于我们的内在理智的神。（就如在宏观宇宙里，神位于理智之上，同样，在人这个微观宇宙里，人的理智位于灵魂之上。圣奥古斯丁就用了这样的类比。）

10. 《九章集》VI. 9：论至善或太一

这篇作品非常清晰而全面地描述了向第一超越原理的形而上学意义上的上升过程：从这个世界的经验事物出发，根据它们的存在和统一的特点用归纳法追问它们之所以是的根源，这根源就是一和善。

关于事物统一性的原因的问题，首先是面对人制造的产品，比如船只、房子等产生的，要找到答案，只要指明用物质材料制造事物整体的工匠就行了。其次，问题指向自然事物、动物和人，为什么他们也是统一的。答案在于灵魂，是灵魂把质料元素理解为动物的生命机体。然而灵魂也表明自己是个复杂的统一体，是由不同的功能和原理构成的。于是又提出关于灵魂的统一性问题。答案在于最高原理，就人来说，这原理就是理智，其他原理和功能都服从于它，与它统合为一。然而，理智又发现自己里面有多种选择和认知功能，于是指向最高的超越原理。因此关于理智的统一性问题必然指向这个原理，是这个高于人的理智的原理产生了理智的统一性。同样的思考也有利于对宇宙理智的理解。当普罗提诺把这种形而上学的上升过程引到这一最高点之后，指出这超越原理超出了我们的理解范围，它不是可感之物，不是灵魂或理智，只能使用否定性的界定，这样我们的思维就有可能“陷入虚无”。但普罗提诺克服了这一难题，他强调两点，首先，认识过程到达了第一原理之后，就不再需要论证，只要直观呈现出来的对象。事实上，神圣原理原本就呈现在我们

中，只是我们没有意识到。其次，认识上升必然伴随着同样的道德上升过程，也就是抛弃对有形之善的欲望，越来越热中于理智之善。这尤其需要对神的宗教经验。如果每种知识都必须参考某种经验，那么对形而上学直观知识的适当经验，领会第一超越原理的经验，就是宗教经验，也是神秘的狂喜经验。因而普罗提诺在这篇作品的最后部分论到他自己所经历的与神圣实在的神秘联合，并把它作为形而上学知识的补充来描述。这一文本的特殊价值在于，它不只是提供了神秘联合的描述，而且对它做了哲学上的阐释。在看者与被看的神圣实体合一的神秘经验中，灵魂与神仍然是两个不同的实体，但像爱者与被爱者那样联合为一体，普罗提诺解释了这种方式，指出在狂喜时刻，看的理智模糊了自身与神之间、主体与客体之间的距离。这是因为神不再是其他事物中的一个客体，而是一切客体的第一因，就是主体本身。理智凝视这一原理，完全被它吸引，失去了自我意识。因此与神圣太一的合一（看者处于迷狂的极乐状态）不是本体论上的，而只是理智论上（gnoseological）或者操作上的（operational）。

四 普罗提诺哲学的一些解释问题

1. 关于普罗提诺的哲学与宗教的关系

在对普罗提诺哲学的现代研究中，第一位全面阐述他的哲学的应该是 Emile Brehier（*La philosophie de Plotin*, Paris 1928），他集中研究解读普罗提诺作品的一个主要问题，关于他的哲学与宗教，尤其是形而上学与神秘主义的关系问题。事实上，关于这个问题的争论早已存在。有些学者认为，普罗提诺哲学是以形而上学为基础的纯哲学，通过演绎论证，最后到达万物之因的第一超越原理，就是第一实体，至善/太一。哲学论证总是包含一定的宗教语言，这些语言表达了普罗提诺的宗教信念，但并不是论证

本身的构成部分。另一些学者持相反观点，主张普罗提诺首先不是形而上学家，而是埃及的宗教人士，通过反思希腊哲学来表达他的宗教经验。他们首先依赖于表达宗教信念的文本。普罗提诺从柏拉图继承而来的关于第一原理，太一/至善的形而上学，几乎被他在这些文本中所描述的与神神秘合一的宗教经验所替代。他确实有过这样的经验，这一点由他的学生坡菲利得到证实。Brehier 力图避免将这两种观点极端化，但似乎没有找到解决方案。

在我看来，这种冲突的原因在于近代以来过分精确地区分了哲学知识与宗教（尤其是康德）。然而，我认为，我们可以从普罗提诺的作品中学习的正是哲学与宗教的关系，因为他避免了上述这种极端对立的观点，这对其他问题也有一定的指导意义。一方面，我们不能否认，普罗提诺对柏拉图、漫步学派、斯多亚学派作了深入研究，在此基础上提出了有说服力的哲学论证，如果我们抽出所插入的宗教语言，可以看出这种论证也是非常清晰的。宗教描述并不是论证本身的部分或前提。另一方面，宗教观点，包括对神秘的迷狂状态的描述，绝不只是一种偶然的点缀，而是在形而上学推论中得出的完整有机的结论。

请允许我补充一点一般的认识论规则。在每个领域，学科要发展必然依赖于某种主观经验，最终达到客观、科学的（即普遍、必然的）知识。作为哲学的科学规范的形而上学也一样。它最终获得的是关于一切存在之第一原理的普遍而必然的知识，但需要参考一定的主观经验，在普罗提诺这里，就是关于神的宗教经验，尽管形而上学知识靠的是客观、普遍、必然真理的概念范畴。

关于普罗提诺对灵魂与神神秘合一的解释，学者中间还有一种不同看法，其最终的目的是关于普罗提诺的体系是否是一元论的问题。有些人，尤其是 E. Zeller，在解读有关神秘合一的相关

文本时，认为在这种合一中灵魂融入了“这一神圣实体的海洋”，如它先前脱离这个神圣实体那样。然而这种解释是站不住脚的。首先，普罗提诺宣称，灵魂与神圣实体处在统一之中，这是事实，因为主客体之间没有了界限（如上所解释的）。因而我们必须在灵智论而不是在本体论意义上理解这种统一。其次，普罗提诺使用了爱者与被爱者合一的比喻，表明灵魂与神还是两个实体。

2. 关于普罗提诺的形而上学是否是流溢论

普罗提诺用水从源泉流出的比喻来描述一切实体从神圣至上的太一的起源。一些学者认为这是一元论的比喻，也就是说，第二实体源于第一实体，第三实体源于第二实体，有形宇宙源于第三实体，这样，第一实体的实体性存在就从自身生出所有其他实体。另一些学者则相反，不这样直接理解，而是认为万物源于第一实体是作为新的东西生出来的，而第一实体保守自己不变，没有把自己的实体性传给其他实体。那么其他实体是如何从第一实体生出来的？相关文本通过区分原因与结果来解释。第一实体以非常强大的方式引发其他实体的产生，结果从它生出来的实体形成了一种自己的本质（*hypostenai*），变成了一种新的实体，当然这是低一级的实体。同样，第二实体生第三实体，第三实体生有形宇宙的具体理智灵魂的情形也是如此。生产的结果总是自我实体化，成为新的实体。

这种温和的解释预示了基督教教父的创世论（尤其是圣奥古斯丁的），保护了宇宙之内的事物的产生（*generatio*）——始于某种现存质料的时空过程——与创造（*creatio*）——宇宙整体藉此形成，没有任何时空过程，也不需要任何先在质料——之间的本质区别。圣经启示说，神一开口，万物就形成了。人的话语也会给听众留下一些影响，但不可能创造任何事物，与此不同，

神的话语无比大能，一说出就实体化、变成世界的纷繁事物。水从泉源流出的比喻不能从流溢说或一元论的角度去理解，那是一种误解，其实它只是表明诸多结果如何从一个最高原因演化出来。另一比喻是太阳与阳光的关系，也同样说明多果与一因之间的关系。

3. 关于普罗提诺体系中心理学意义上的“动力论”(dynamism)

在普罗提诺的作品中，有很大篇幅是讨论、思考灵魂的，他从自己的内在体验以及对他人的敏锐观察出发对这个话题表达了深刻的洞见，以期解决争论中的诸多难题。有些难题涉及灵魂的对立欲望，这些对立欲望有时使它向下进入身体领域，有时使它向上趋向理智的神圣领域。于是普罗提诺就描述了灵魂在两种对立运动中的双重经验。对此学者中间又产生了不同的解释。一种解释认为灵魂所感受到的内在力量是普罗提诺形而上学的核心，因而不可认为是静态的实在体系。而另一种解释认为，普罗提诺形而上学的主要特点就在于三本体的静态秩序，以及它们在有形宇宙和人的本质秩序中产生的结果，以及人的理智的原初性，因为灵魂、情绪、本能、身体都受制于它。灵魂的内在力量紧紧地包围在这一秩序中。看起来，这两种解释都有一定的道理，但如何把动态方面与静态方面联系起来的问题，可以按以下方式来解决：一方面，柏拉图已经教导说，灵魂处在运动中，要从有形领域“上升”到理智领域。再深入分析，这上升过程是双重性的，包括认知上和道德上的，得一步一步地从感知觉、回忆，再现到意见、经验，最后到达纯粹的理智知识。普罗提诺进一步完善柏拉图的上升理论，提出他自己的与上升相对应的灵魂的“下降”理论，也就是说，它离开天上的源头下降到地上的质料世界和形体暂居之所。这一过程也是双重的，包括认知上和道德上，因为灵魂从孩提时代就必须认识这个世界并知道怎样正确地使用身体

和物质之善。假若所受的教育是坏的，灵魂就不可能完成这个任务。现在普罗提诺开始思考灵魂在上升和下降过程中所完成的运动或者活动，认为这是“第二行为”，不同于在实体性意义上与灵魂共存的“第一行为”。这一点也是亚里士多德的看法。普罗提诺进而跟从亚里士多德，认为运动是从潜能向现实转化的过程。这意味着灵魂有两个原理，感性原理和理智原理。然而，这两个原理不再处于运动中，而是静止不动的，因为它们构成灵魂的本质。由此可以看出，普罗提诺是这样看待灵魂的动态方面和静态方面的关系的：就它的感性能力和理智能力的发展来看是动态的，就它的本质而言是静态的。事实上，灵魂本质上是身体生命的原因，把身体看作它自己的生命活动的器官。

Giuseppe Faggin（在他主编的 *Plotino, Enneadi*, Milano 1992 前言中）认为普罗提诺的灵魂观是动态的，因而不具有静态的本质。然而，他忽视了灵魂在“第二行为”中产生的动力不同于灵魂的第一行为/存在（如上所述）。另外，Faggin 还提出了一个问题：一方面，灵魂努力蓬勃向上，追求神圣理智中的相，以及理智背后的太一/至善；另一方面，它只遇到一个只有理论形式的“冰冷真理”，于是灵魂的充沛精力被“麻痹”了。然而在我看来，这个难题是可以避免的，只要我们在古典意义上理解“理论”，其实普罗提诺就是在这个意义上使用理论的，也就是说“理论”就是凝思，严格地说就是灵魂的最高活动，就是它带着蓬勃朝气努力追求的。与之相比，动态活动仍然是不完全的活动，一旦灵魂到达了完全的凝思状态，这种活动就终结了。因此，灵魂的动力没有被麻痹，也不是被压制了，而是在比它更高的活动形式即凝思中终结了。

4. 关于普罗提诺的“新柏拉图主义”中的柏拉图遗产

研究、阐释柏拉图作品这个传统始于所谓的中期柏拉图主义

者，如普罗塔克（Plutarchus）、安提库（Atticus）、阿尔比努（Albinus），到了普罗提诺这里继续发扬广大。我们可以说，他对柏拉图理论的主要观点的解释是正确的。然而，在解释过程中他却成了“新柏拉图主义”的奠基者，因为他比中期柏拉图主义者更进一步把柏拉图理论与其他学派，尤其是亚里士多德主义的漫步学派和斯多亚学派结合起来。而中期柏拉图主义者提供给我们的其实是一种“折中主义”，普罗提诺成功地把各种不同的理论融合成一种新的理论，当然其中柏拉图成分具有优先权。这首先可以从普罗提诺的形而上学理论中看到，这一理论显然是柏拉图学派即学园派与漫步学派还有斯多亚学派的综合。第一实体，太一/至善是从柏拉图的学园派里取来的，第二实体，柏拉图的得穆革，他等同于神圣的宇宙理智（《蒂迈欧篇》），把它与亚里士多德的《形而上学》XII里的认识自己的神圣本体/神结合起来。而且，普罗提诺还把柏拉图的相的王国放在这位神的理智里，他在自我认识中也思考所有的相。关于第三实体，普罗提诺将之与斯多亚学派的宇宙灵魂联系，使具体灵魂从它而出，然后显现在有形宇宙的具体生命存在中，显现在动物和人身上。

普罗提诺把神圣理智等同于亚里士多德的神，只把他列在第二实体的位置上，而不是第一实体，这是因为普罗提诺不同意亚里士多德把第一因，神定义为理智（*nou energeia*）在自我认识（*noesis noeseos*）中的纯粹活动。普罗提诺错误地认为这是人的自我认识形式，在反思活动也就是使理智回归自我的活动中实现。我们说，普罗提诺把一切运动和二元性（主客体）从第一原理中剔除出去，让第一原理定居在理智的反思之中，主体如同客体回归自我，这是正确的。但他对亚里士多德的解释是错误的，因为后者所要表达的是，第一因或神圣存在、神完全是单一的，没有任何二元性和运动（《形而上学》XII. 9）。至于其他，我们可以看到，亚里士多德没有说神是理智（*nous*），只说是理

智的活动 (noesiz), 因为神圣理智直接就是完全的理智认识, 与它的存在完全同一。相反, 人的理智是一种认知能力, 在它还没有实际认识某个事物之前, 只能说潜在地认识一切。此外, 人的理智的认知活动是在“第二行为”中完成的, 而这“第二行为”不同于关于它的本体性存在的“第一行为”。

5. 普罗提诺对基督教神学的影响

最后我想说的是, 普罗提诺的哲学对基督教神学产生了巨大的影响。众所周知, 圣奥古斯丁年轻时曾主张摩尼教, 反对基督教, 但后来读了西塞罗的《哲学的劝勉》(Hortensius) (亚里士多德 Protrepticus 的拉丁版本) 和普罗提诺的《九章集》——他以为是柏拉图的 (在《上帝之城》VIII 里称它们是“libri platonici”)——就皈依了基督教信仰。事实上,《九章集》中的一些观点与基督教真理非常相似。当然, 圣奥古斯丁是站在自己的立场上使用普罗提诺理论的。比如, 普罗提诺的三个神圣实体, 作为不同层次上的存在、理智和生命, 圣奥古斯丁把它们比作基督教上帝的同一个本体, 在他, “存在、理智和生命是同一的”。值得注意的是, 这与亚里士多德的理论 (《形而上学》XII. 7) 一致, 即第一因、神等同于纯粹理智活动、存在的纯粹活动以及全然幸福的生命。

此外, 我们还可以评价中期柏拉图主义者 (安提库、阿尔比努等) 所做的尝试, 以及在普罗提诺这里的完全实现, 即把柏拉图和亚里士多德关于经验事物的本质的理论统一起来。柏拉图把本质称为“相”, 以区分于事物, 亚里士多德则把本质放在事物里。两者可以用以下方式统一起来: 一方面, 亚里士多德说本质必须存在于事物自身里面, 这是对的; 另一方面, 柏拉图关于理想本质的设想也是对的, 只要把它们看作是神圣理智中的相。基督教神学家将之与基督、神圣逻各斯联系起来, 认为他是

同一位上帝的神圣三位格里的一位格。

总而言之，我们可以说，普罗提诺及其开辟的新柏拉图主义对基督教神学的发展有很大贡献。事实上，后者最初就是为了捍卫基督教信仰、反对异端哲学家的抨击而建立的。因而基督教的护教必须使用哲学论证。

普罗提诺的理论在新柏拉图主义的两个方向上得到发展，一个是叙利亚学派，代表人物有坡菲利、阿那托利（Anatolius）、简布利库（Jamblichus）、苏帕提（Sopatius）；另一个是雅典学派，代表人物有普罗塔克、赛利亚诺（Syrianus）、普洛克罗斯（410—485）、伊西多鲁（Isidorus）、大马士库（Damascius）和辛普里丘（Simplicius）。直至公元 529 年，查士丁尼皇帝（Emperor Justinianus）关闭了雅典学派。新柏拉图主义哲学家对柏拉图和亚里士多德著作的大量注释传给中世纪伟大的神学家，供他们学习研究，比如圣托马斯·阿奎那就是其中一位，为基督教启示真理的阐释提供了重要的自然神学基础。

中译者前言

石敏敏^①

这是普罗提诺《九章集》的第二个选译本。此前，章雪富博士和我曾应香港汉语基督教文化研究所的邀请，翻译过一个《九章集》的“精选本”（预计2005年出版）。需要特别说明的是，两个译本在内容上没有任何重复之处。这是我们有意为之的，希望借此机会把《九章集》全部译出。可惜的是，由于我们工作繁忙，还是没有收入《九章集》“论存在的种类”的译稿。所幸的是，《九章集》的其他全部文章都已有了中译本。就此而言，算是了了我们翻译普罗提诺著作的宿愿。希望在不久的将来，两个选译本能合作一集连同“论存在的种类”一起出版，完成《九章集》全集的翻译工作。

长期以来，学术界对于普罗提诺的思想有很深的误解，以为他有类似于黑格尔的哲学体系。这部分是由于普罗提诺著作的出版执行人，他的学生坡菲利的编辑工作所误导的结果。坡菲利将普罗提诺的所有著作按六卷、每卷九章的数学神秘主义作了编排，按照人论（第一卷）、论自然（第二卷）、论无形体的事物（如命运、神意和守护灵等等）（第三卷）、论灵魂（第四卷）、论三本体（第五卷）、论太一或至善（第六卷。Loeb丛书鉴于篇

^① 浙江工商大学副教授。

幅又将第六卷分为两卷，因此有七集。然而，第六、七集实属同一卷)。这种编排容易误导人们以为普罗提诺似乎有黑格尔式的从自然到绝对精神演进的哲学体系，后面几卷在重要性上也超出前面数卷。然而，如果了解普罗提诺本人的写作顺序，就可以发现根本不是如此。本译本收入了章雪富博士编辑的三个附录，其中之一是普罗提诺的写作年表。年表可以有力地证明普罗提诺是按“主题”写作，而非按体系写作。例如，坡菲利收在第六卷的“论至善或太一”是普罗提诺早年的作品，相反排在第一卷的“论恶的本性”却是他临死前的作品。这非常重要。“论恶的本性”讨论痛苦、福祉与心灵宁静的关系，这是哲学家身患致死疾病时写的论文，知道了这一点，我们就不会把它想成是优游林下的闲暇之作，而能体会到哲学家的言、思和行的整全品质。当然，也不是说《九章集》是没有内在关联的论文集。普罗提诺的所有论文都关联太一、理智以及灵魂纯一的主题，蕴含着丰富的心理洞察。如果阅读了《九章集》全文，就会发现它们似乎总在重复同一个主题，反复地就此作直观呈现。因此，普罗提诺的任何一篇著作都是对于他的整体思想的阐释，只是在不同的生命阶段、从不同的角度，思想的呈现侧面或隐或显，或浓或淡而已。用坡菲利的话来说，他的早期著作略嫌单薄，晚年的著作则已经精力有所不逮，中期的作品思想蕴含的广度和力度都达到了顶峰。

这个选译本以“论自然、凝思和太一”为名。这是《九章集》第三卷的作品，因为已经选入香港的那个本子而没有纳入本书。不过，用它来作为本选集的书名却恰到好处。从主题上讲，这个选译本正是涉及上述三方面内容。需要略作说明的是，我把希腊文 *theorias* 译为“凝思”，而不是译为“沉思”，是因为在普罗提诺的著作中，这个词并不具有诸如亚里士多德的深切的伦理意义；它包含着“从神而来”或“源自于神的”意思，普

罗提诺视这种“思”是太一的光照，具有“看”的根本意涵。基于这样的想法，我把它译成“凝思”，取其“以思为看”的涵义。我想，这能体现出晚期希腊思想的曲折变化。

这个选译本根据 Loeb 丛书希英对照本普罗提诺的《九章集》译出，参考了 Stephen MacKenna & B. S. Page 的 Plotinus, *The Six Enneads* (Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952) 译本。在译文的注释中，我经常标出后一个译本的相关译法及所增添的内容。这可以帮助我们理解普罗提诺思想在翻译中所作的不同处理方式，有助于更清晰地了解《九章集》思想的丰富内涵。

十分感谢意大利的古典希腊学者 Horst Seidle 教授应邀为这个选译本写作“导言”。我曾在翻译中向他征询过许多意见，蒙他逐一解答，确保了译本的质量。我还向我的博士生导师陈村富教授请教过许多问题，在此表示感谢。包利民教授对于普罗提诺思想有深入的研究，为翻译提供了许多真知灼见；章雪富博士校读了全文，作了不少修正，并为本书编辑了三个附录，这里都表示感谢。

翻译《九章集》是我从事此项工作以来碰到的最困难的文本。先不说这个翻译是一种原创性的工作，除了苗力田先生主编的《古希腊哲学》（中国人民大学出版社，1989年）收录了“论辩证法”、“论三个原初的实质”、“一以后存在物的起源和顺序”极为有限的内容之外，没有任何其他中文译本可循；普罗提诺本人的叙述风格以及思想的细致精微，形而上学思辨中包含着极精巧的心理和思想直观，也为翻译增加了极大的难度；此外 Armstrong 的英译本是从希腊文直译，其英文之艰涩恐怕过于普罗提诺本人的希腊文风；普罗提诺重述古典传统时所表现出的复杂性也是翻译的困难所在。普罗提诺与斯多亚派、亚里士多德、柏拉图、伊壁鸠鲁，甚至诺斯底主义都有复杂的关系，他由思想的驳杂语境进入到纯一/单纯的远景之地平线，在阅读时虽不时

可以进入胜境，在翻译上却是处理艰难。此外，普罗提诺的许多术语在翻译上没有定见，这些都增加了翻译的难度。基于上述种种原因，我在翻译中投入精力之巨都是以前所不曾遇到的。我真诚地希望读者给予批评指教，期盼能在不久的将来出版《九章集》全集的时候进行修订，以臻完善。

目 录

两希文明哲学经典译丛总序	(1)
中译本导言	Horst Seidle (1)
中译者前言	石敏敏 (1)

第 一 卷

I. 5 福祉是否随时间增加	(3)
I. 6 论美	(8)
I. 7 论至善以及其他诸善	(20)

第 二 卷

II. 1 论天（论宇宙）	(25)
II. 2 论天体运动	(35)
II. 3 论星辰是否是原因	(40)
II. 4 论质料	(57)
II. 5 何为潜在地存在，何为现实地存在	(74)
II. 6 论实体或性质	(81)
II. 7 论完全混合	(86)
II. 8 论视力，或者远处的事物何以显得小些	(91)

第 三 卷

III. 4 论分派给我们的守护灵	(97)
III. 5 论爱	(105)

III. 6	论无形体之物的不可灭性	(119)
III. 7	论永恒和时间	(148)
III. 9	多种考虑	(171)

第 四 卷

IV. 6	论感知觉和记忆	(179)

第 五 卷

V. 3	论认识本体和超越者	(187)
V. 5	论可理知者不外在于理智，并论至善	(210)
V. 6	论超越是的不是思，并论什么是首要的 和次要的思的原理	(226)
V. 7	是否有关于个体的相	(232)

第 六 卷

VI. 6	论数	(237)
VI. 7	论形式的多样性如何形成，兼论至善	(262)

附录一：	普罗提诺年表	(313)
附录二：	《九章集》的版本	(316)
附录三：	普罗提诺著述年表和坡菲利的《九章集》 排序表的对照	(318)
译名对照表		(323)

第一卷

I.5 福祉是否随时间增加

1. 福祉^①往往被认为是指我们现在的状态，但它是否会随时间增加呢？可以肯定，记忆不可能对幸福有什么作用；福祉也不是口头谈论的事，它乃是一种特殊的状态，一种当下的状态，因而就是生活中的现实。

2. 也许有人会提出异议说，因为我们总是在追求生活和现实，因此每一次目标的实现就是增加一份福祉。^② 首先，认为明天的福祉总要比今天的更大，后来实现的事总要比先前已有的更大。这种观点不是以德性^③作为衡量福祉的标准。^④ 就是诸神，现在也比以前更加幸福。但是他们不可能得到完全的福祉，永远也不可能得到完全的福祉。其次，欲望一旦达到自己的目的，就获得了现实中的某物，就是存在于各个具体时刻的事物；并且只

① 把 eudaimonia 以及类似的词译成“福祉”、“福泽”，这种表达虽不十分恰当，但至少比通常所译的“幸福”少些误导。我们通常用幸福指感觉良好，而 eudaimonia 则意指存在于一种美好状态中；在《九章集》中，普罗提诺（Plotinus）以大量篇幅表明，即使人们没有幸福的感受，甚至在完全没有意识到自己的 eudaimonia 时，他都可能是 eudaimon 的。参看 Loeb 丛书《九章集》英译者在第一卷第四章中关于福祉的注释。——中译者注

② Stephen MacKenna & B. S. Page 的《九章集》译本（William Benton, Publisher, 1952）这里插入了“那么我们得说”。——中译者注

③ Stephen MacKenna & B. S. Page 的译本插入“而是以时间”。——中译者注

④ Stephen MacKenna & B. S. Page 的译本插入“在这种观点看来”。——中译者注

要有欲望，对福祉的追求就不会停止。再次，既然生的欲望就是追求存在，那它必然是对现实之事的欲望，因为存在就是现存的事物。即使它确实想望将来和往后的事物，它所想望的也是它现在所有和所是 (ho estin)^① 的事物，而不是它曾经所是或者将来所是的 (all ho hede estin touto einai)；换言之，它想望的将来状态对它来说其实就是现存的事物；它不会去寻求永恒，只想将现存的事物呈现出来。

3. 这样说来，所谓的“他长期以来一直是幸福的，并且长期以来眼前一直呈现同样的事物”这话是什么意思呢？如果经过更长的时间，他就能对事物有更确切的认识，那么可以说，时间对他是有帮助的。但是如果他对它的认识始终是相同的，时间的延续并没有给他带来新的感知，那么只见它一次，他就已经获得了所拥有的全部知识。

4. “但是仍有这样的情形，此人拥有快乐的时间要比彼人更长”。然而，把快乐等同于福祉是不对的。当然如果有人说快乐就是“不受限制的活动”，那倒正好说出了我们所要寻求的结论。无论如何，就是这种长时间持续的快乐，所拥有的也只有现存的，过去的快乐已经随风而去了。

5. 就此而言，如果有这样三个人，一人自始至终一直享有

① 关于 on (being) 的翻译，近来学术界有非常热烈的讨论。争论的焦点在于这个词究竟应译为“是”还是“存在”，或者其他的诸如“实有”和“实是”等等。提出译为“是”，主要考虑到 on 的系词特征，以体现出它在句法的联结关系以及形而上学的规定性，也包括它的时间性特征。然而，即使译为“是”，在汉语中的时间性还是无法体现出来的。就普罗提诺而言，他并不认为时间性的存在物和各种相关主题是值得重视的，他关注的始终是理智的 on。他也不关注逻辑句法的 on，他更从超验的自由的角度来描述 on 的形而上学特征。因此，在翻译中，凡涉及与“规定性”相关的含义，或者与表述理智、太一和灵魂的自身单一性有关的原理，我们把 on (英译为 Being) 译为“是”，而表述可理知世界或者感觉世界的个体存在者的存在，即突出 on 的个体性原理时，我们译为存在物或存在者。——中译者注

福祉，另一人到了后半生才享有福祉，而第三人刚开始时很幸福，但后来发生了变化，失去了福祉，那么这三人的福祉是否同等呢？这里，提出问题的人不是拿全都处在一种福祉状态中的人作比较，而是拿那些不享有福祉的人在他们的不幸福的时刻与一个幸福的人进行比较。因此，如果说后者有什么优势，就是处在福祉状态中的人与那些没有福祉的人相比所有的优势；这意味着他的优势在于某种现存的事物。

6. 那么身处患难的人怎样呢？是不是厄运时间越长，境况就越糟呢？其他麻烦是不是都是这样，比如长时间的痛苦、忧愁，以及其他诸如此类的，是否时间越长，所产生的不幸就越大？如果这些麻烦随时间推移产生越来越多的邪恶，那么为何相反的情形不也随时间而增加福祉？就忧愁和痛苦而言，我们当然可以说时间会使之加剧，比如慢性病，已经成了顽疾，随着时间的流逝，身体的状态会变得越来越差。当然也有可能病情没有恶化，没有产生更大的伤害，身体维持原状。情形若是如此，那么令人感到痛苦的必然始终是当下的状态；如果不考虑到疾病一旦产生就具有持续性（过去的事物已经构造了一种现实的存在状态），我们就不能把过去当作不幸的筹码。就患病状态来说，病得时间越长，病情就会越糟，因为病状的持续会使境况恶化。因此，不幸的加剧必须归咎于病情的恶化，而不仅仅是同一状态持续时间的延长。须知，在同一状态持续很长时间的事物并不就是当下存在的，我们实在不应谈论“长期”，因为它意味着把那不再存在的事物看为存在的。然而福祉是有边界有限定的，始终是相同的。如果这里随着时间的绵延有什么增加的话，那是说人随着德性的进步获得了更多的福祉，这不是在计算福祉的年数，赞美它的长期性，而是赞美福祉达到了一个更高的水平。

7. 既然我们只应思考当下的福祉，不可把过去连接起来，那么我们对时间为何并非始终保持这样的观点呢？我们为何总是

把过去与现在放在一起，然后说这样加起来就更多？我们为何不能说福祉的大小与持续时间的长短成正比？如果那样，我们就是按着时间的阶段来划分福祉了；而我们按现在衡量它就得认为它是不可分的。当然，计算时间并非不合理，就算事物不存在了，时间仍可计算，因为我们对过去存在、现在已经不在的事物，都是要记载算数的，比如死者；但若可说不再存在的福祉要比当下存在的福祉多，那就属于荒谬之论了。须知，福祉须是持续的，而超越了现在的时间就不再存在。一般来说，时间的延续就意味着一种单纯现在的弥散（意味着一切曾有过的时间总将销声匿迹）。因此之故，可以把时间恰当地称为“永恒的形像”（the image of eternity）^①，因为它总是因自己的弥散（dispersal）使原本存在于永恒之中的事物消失不见。因此，如果它从永恒取了原本始终存在的事物，打上时间的烙印，那就是毁灭了那个事物——它借永恒在一定程度上一直存留着，但一旦被吸入到短暂的弥散（即时间）中就彻底毁灭了。如果福祉是关乎良善生活的，那么显然，它必是关于真正之是（*to on tois me onti*）的生活，因为这样的生活是最好的。因此，它必然不是由时间来衡量的，它是永恒的；既是永恒的，就是没有多和少，毫无延续，不可分、无时间的“当下这个”。我们不可把是与非是（*to on tois me onti*）、时间的绵延和永恒、可延续的和不可延续的混合起来；不论我们怎样看待它，都必须把它看作一个整体，不是理解为时间上不可分的区间，而是理解为没有时间的永恒生命，这样的生命不是由诸多时间阶段构成，而是完全独立于时间之外的。

8. 要是有人说，现在仍然保存着的关于过去的记忆有益于延长的福祉状态的时间，那么请问，他所说的记忆是指什么呢？如果是关于先前的德性和理智的记忆，那他必会说此人变得更富

① 柏拉图（Plato）《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）37D5。

有德性和理智 [不是更幸福]，这样就不能坚持这个观点；如果是关于快乐的记忆，那么他所展现的处于福祉状态的人，必是需要大量额外的享乐而不是满足于已有之物的人。而且，在关于快乐的记忆里有什么样的快乐？比如，某人记得昨天他享用了美味佳肴，这记忆有何快乐？倘若他是在十年前享用的，说这记忆还带给他快乐岂不更加可笑。关于去年某个有德性和智慧的人的记忆也同样如此。

9. 那么所说的记忆若是关于卓越 (mneme) 的，是否就有所不同呢？这是那种现时生活中毫不卓越的人的想法，因为他现在还没有获得任何卓越，因此就寻找关于过去的卓越的记忆。

10. 但是可以说，漫长的时间产生了许多卓越的行为，而一个只享有短暂福祉的人就不可能有这么多卓越行为——如果我们确实可以把几乎没有行过善事的人称为幸福的人的话。人若说福祉状态是由许多时段和行为构成的，那他就是在把已经过去不再存在的碎片与现存的那些拼合在一起。因此，我们一开始就把福祉定位在现在，然后探讨福祉状态的延长是不是意味着一种增加。我们必须思考持续很长时间的福祉是否因大量行为而有增加。首先，不活跃的人获得福祉，并且比活跃的人更有福祉，这是可能的；其次，行为本身并不产生德性，使行为产生好结果的是人的意向，智慧而良善的人在自己的行为中获得德性的益处，但他不是从他在行动这一事实本身，也不是从他行为的环境中，而是从他所具有的本性中获得益处。就是一个恶人也可以拯救自己的国家；而对良善的人来说，即使拯救国家的不是自己，是别人，也必照样会因国家得救感到由衷的喜乐。因此，并非事件本身产生福祉和快乐，而是人的内在状态产生了福祉以及由之而来的种种快乐。把福祉定位在行为里，就是把它置于德性和灵魂之外的事物里；灵魂的活动在于思想，这种活动是内在于自身的；而这就是福祉状态，就是福祉。

I.6 论 美

1. 美基本上表现在视觉上，但也有发现于听觉事物的，比如语言的组合和各种形式的音乐 [不只是歌曲]；因为音调和旋律肯定是美的。对于那些超越了感知觉领域的人来说，生活方式、行为举止、人物性情、理智活动都是美的，因此有一种德性之美。如果除此之外还有更高尚的美，我们的讨论本身必会展现出来。

这样说来，究竟是什么使我们认为那些事物是美的，因它们的美吸引我们的耳朵去聆听？一切源于灵魂的事物为何就是美的？它们都是因为某种同样的美而成为美的，抑或不同的事物各有不同的美？这种或者这些美是什么呢？有些事物，比如物体，其美并非出于物体本身，而是由于分有美才是美的；另一些事物则本身就是美的，比如德性就是如此。同样的物体有时显得美，有时又不美，因此它们作为物体是一回事，作为美（的物体）又是另一回事。那么显现在物体中间的这种原理是什么呢？我们首先就要思考这个问题。在一个物体中，究竟是什么吸引人的目光，使他们走近它，凝视它，并且感到赏心悦目？如果我们找到这个答案，就可以把它用作一块阶石^①，借此纵览其他问题。几乎每个人都会说，各部分彼此之间以及与整体之间恰如其分的比例，再加上某种美丽的色彩，就产生了看得见的美；也就是说，

^① 参见柏拉图《会饮篇》（Symposium）211C3。

就眼睛所见的事物，以及一般意义上就所有事物来说，美就是均匀对称。根据这样的理论，单一而单纯的事物不可能有美，唯有复合物才会有美。美的事物必然就是整体，而各部分本身没有美的属性，只是有利于整体的美。但是，如果整体是美的，那部分也必然是美的；一个美的整体当然不可能由丑的部分构成的，所有的部分必然都包含着美。对这些人来说，美的色彩，还有太阳的光线，因为都是单一的，没有从好的比例中获得美，因此都要排除在美之外。但是他们为何又认为金子是美的呢？是什么使黑夜里的闪电和星辰看上去是美的？声音也同样如此，不得有单一的声音，尽管在一种华美的合成声音中各种单独的也往往是美的。但是，同一张脸虽然始终是比例匀称的，为何有时候看起来美，有时候却不显得美呢？我们是否必须得说，美是超越于匀称比例的，比例之所以显得美正是因为有那样的事物存在？不过，当这些人论到生活方式和思想的优美表达时，他们仍会断言适当的比例就是产生美的原因，那么请问，在美的生活方式（高尚的行为）或杰出的法律或种种研究领域、知识学科中，匀称的比例在哪里？思辨如何可能是彼此之间的恰当比例呢？如果他们同意，那只能说有各种恶念之间的和谐与平衡。“义是一种精致的傻”这样的说法与“道德就是愚蠢”^① 这种话是合拍的，甚至完全一致。另外，我们知道，每一种德性都是灵魂的一种美，一种比上面提到的各种美更真实的美，并且它不可能有空间上的大小或数量上的多少；那么请问，德性如何表现出匀称的比例？我们承认，灵魂（不是一个单一体）可以分成几个部分，但灵魂各部分的统一或各种思辨的联合的原则是什么？最后，[照这种理论来看]，完全是其本身的理智还有什么美可言呢？

2. 因此，我们必须回到源头，来讨论究竟什么是物体里面

① 参见柏拉图《理想国》(Republic) 348C11 - 12 及 560D2 - 3。

的原本之美。这种美是我们一看到物体就意识到的事物，灵魂谈论它，好像早就领会了它，并且认得它，欢迎它，甚至可以说，适应它。而当灵魂遇到丑时，就退缩，拒斥，避而远之，因为它与丑完全不合，格格不入。我们对此的解释是，因为灵魂本质上是其所是（tois ousin ousias），在是的领域与高级实在相关，因此当它看到某种与自己相似的或者与它同类的实在的迹象，就感到喜悦、激动，回归自己，想起自身以及自己的所有。那么下界的美的事物与上界的美的事物有什么相似之处呢？如果有这样的相似之处，那么我们就得承认这两种美是相同的。那么上界的事物与下界的美究竟有什么共性呢？我们认为，下界的事物之所以美是由于分有了形式，因为凡自身没有形相但本性上能够接受形状和形式的，只要它还没有获得形成力量和形式，就是丑的。这是绝对的丑。不过，某物若是没有完全受制于形状和形成力量，那也是丑，因为它的质料还没有完全按照形式成为有形状的事物。然后，形式进入其要生成的事物，把许多部分构成一个单一的有序整体，使它成为一个完整的统一体，使它的各部分和谐一致。因为形式本身是统一的，由它形成的事物虽然由许多部分组成，却是多样性的统一。因此，当质料形成统一体之后，美就依附于物体，并把自身给予各个部分，也同样给予整体。当它遇到某种由相似部分构成的统一体时，就把同样的礼物赋予整体。就像有时艺术把美给予整座房子以及它的各个部分，有时某种自然属性把美赐给一块石头。这样说来，美的物体之形成是由于分有了来源于神圣形式的某种形成力量。

3. 灵魂有专门识别美的能力，只要灵魂的其他部分与它一同判断，就具有无可比拟的效力来论断它自己所支配的问题。也许灵魂的其余部分在作出判断时，还使美的物体与形式本身相吻合，以此来论断美，就像我们用尺子来判断平直一样。只是属形体的如何与那先于形体的一致？建筑师如何使外在的房子与他心

里的房子之形式吻合起来从而宣称外在的房子是美的？原因在于，外在的房子除去石头，就是被外在的质料分割了的内在形式，这种形式不包含部分，但是呈现在许多部分之中。当感知觉看到物体中的形式制约并主宰与它相反、没有形状的质料，看到某种形相光芒四射地照在其他形状之上，就把那四分五裂的事物集中成一体，把它带回来——现在已经没有部分，只有整体——吸收到灵魂的内部，展现给那与它一致、吻合并它所珍爱的内在之物。正像善良的人在年轻人身上看到德性的痕迹，看到与他自己的内在真理相一致的事物，就会深感兴奋。色彩的单纯之美也是这种统一的产物，它出于形相、形成力量和形式，无形体的光^①显现出来控制了质料里面的黑暗，就产生了美。正因此故，火本身比所有其他物体都更美，因为它与其他事物相比具有形式之称；它靠近无形体的事物，因此在位置上高于物体，是所有物体中最精致最微妙的部分。^② 唯有它不包含其他元素，而其他的都包含它，因为它使它们变暖，却不使自己变冷；它有最初的色彩，所有其他事物都从它获得色彩的形式。因此它就像是一种形式那样闪着光辉。在火光下变得苍白而暗淡的低级事物，因为不分有色彩的整体形式，就不再是美的了。同样，声音中没有听到的旋律产生了可以听到的旋律，使灵魂以同样的方式意识到美，以另外的方式表明它是同样的事物。感觉得到的旋律是可以衡量的，但不是根据任意一种公式论断，而是根据作用于形式的产生从而主宰质料的原理度量的。因此，在感觉领域的美，有如此多的形象和影子奔涌而出，进入质料装点它。当它显现出来时，就使我们感到无比激动。

① 在普罗提诺看来，光就是发光体的无形体的 *energeia*。

② 把火看作神圣的形成原理，这似乎是经过柏拉图主义改变的斯多亚（Stoic）理论。

4. 至于那超越的诸美，是任何感官都无法看见的，唯有灵魂能不借助于任何工具看见它们，谈论它们——我们必须上升到它们那里，凝思它们，而把感觉留在下面。正如就感觉之美来说，从来不曾看见过它们或者体会到它们的美的人——比如生来就是瞎子的人——是不可能谈论它们的，同样，唯有那些接受了生活方式之美、各种知识之美以及诸如此类的美的人，才能谈论这种美；人若从来未曾想象过正直的脸和道德秩序有多么美，那就不可能谈论德性的荣耀；“夜星和晨星没有一个是美的”^①。然而，必然有人能够借着灵魂的洞识力看到这种美；一旦看到了这种美，就必然比看到我们前面所讲的那些美更加兴奋、激动、入迷，因为他们现在所看到的乃是真正的美。每当接触到一种美的事物时，必然会产生以下这些体验：迷惑、惊喜、渴望、挚爱以及激动得发抖的幸福。人在接触不可见之美时会有这些体验；所有的灵魂多多少少都会经历所有这些体验，但是那些炽烈地喜爱不可见之物的人，则有深刻的体验；正如就有形体之物来说，所有人都看见它们的美，但并非所有人都受到强烈震动，唯有那些被称为情人的人才会感受至深。

5. 这样，我们必须请问那些追求感觉之外的美的人：“关于美的生活方式，如我们所称呼的，美的习俗，井然有序的特征，以及一般意义上的善的行为、意向和灵魂之美，你们感受到了什么？当你们看到自身内在的美时又感受到了什么？你们如何会激动到狂野的程度，渴望与自身同在，振奋起你们的自我脱离身体？”这就是真正的情人所感受到的事物。但究竟是什么使他们

^① 亚里士多德（Aristotle）很可能是从欧里庇得斯（Euripides）的 *Melanippe* 引这句话来谈论《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）里的公正问题（V. 3. 1129b 28-9）。

有这样的感受呢？不是形状、色彩^①，也不是什么尺寸比例，而是毫无颜色的灵魂本身，它拥有没有颜色的道德秩序，拥有其他一切德性之光。当你在你自己或者另外某人身上看到伟大的灵魂，公义的生活，纯洁的道德，高尚的勇气，尊严、端庄伴随着无畏、镇静、安宁的气质，以及照耀在这一切之上的神圣的理智之光，你就会有这样的感受。我们喜爱这些事物，但是我们为何称它们是美的呢？它们存在并向我们显现，但凡看见它们的人，不可能说别的，只能说它们就是真实存在的事物。所谓“真实存在”是什么意思呢？就是说它们作为美而存在。不过讨论至此仍然要求我们解释为什么真实的存在者能使灵魂成为可爱的。照耀在一切德性之上的这种荣耀之光是什么呢？你是否愿意将相反的事物，即灵魂中的丑与美作对比？也许思考一下何为丑、它为何出现，会有助于我们找到所要的事物。试想一个丑的灵魂，放荡，不义，充满淫欲，骚动不安，因胆怯而陷入惊恐，因猥琐而满心嫉妒，只要思想，就净想些卑鄙而属肉的念头，完全悖逆，追求不洁的淫乐，过着充满肉欲、在丑中找乐的生活。我们岂不可说，丑进入灵魂就如同某种“美”从外面进来一样，伤害它，使它不洁，混合了大量的邪恶，使它的生命和观念不再纯洁无瑕，因混合了恶而过着灰暗的生活，搀和了大量的死，再也看不见灵魂原本应当看见的事物，再也做不到平静地守着自己，因为它一直被拖向外面、下面，拖向黑暗。我想，它既成为不洁的，各个方面都坠向感觉对象，混合了大量物质材料，很大程度上与质料同流合污，接受了与它自身不同的形式，那么，它已经因一种混合而改变了，并且变得越来越坏。正如人若陷入了污泥就不可能再展现他原有的美，所展现的只能是他沾染的满身

^① 柏拉图的真实存在，就是形式（理念）世界，是“毫无颜色和形状的”，见《斐德若篇》（Phaedrus）247C6。

污泥；他的丑源于一种外在质料的附加，如果他要重新变成美的，他所能做的就是清洗自己，洗得干干净净，这样才能成为他原先的自己。因此我们可以恰当地说，灵魂因为混合、搀和、倾向于身体和质料才成为丑的。灵魂的丑就是没有保持纯粹和单一，就像金子一样，而是沾满下界之物。如果有人把下界之物拿走，剩下的就是金子，当它从杂七杂八的事物中脱颖而出，只成为它自身，那就是美的。同样，灵魂一旦脱离因为与身体靠得太近而产生的种种欲望，脱离其他情感，把因坠入身体所获得的一切清除干净，独自居住，就除去了源于另一种本性的一切丑恶。

6. 古人有言，自制、勇敢以及各种德性，都是一种洁净，甚至就是智慧本身。因此之故，那些奥秘所说的寓言是对的，它们说没有得到洁净的人到了阴间之后必陷在烂泥里，因为不洁者因其污秽特别喜欢污泥^①；就像猪，身上很脏，因此喜欢脏的事物。而真正的自制，不就是拒绝与身体上的享乐为伍，而把它们看作不洁以及属于某种不洁的事物避而远之吗？同样，勇敢就是不怕死。死就是身体与灵魂的分离^②；人若向往独居的前景，就不会惧怕这一点。再者，伟大的灵魂鄙视此世之事；智慧是一种理智活动，抛弃地上的事务，引领灵魂走向天上高尚的事。因此，当灵魂得了洁净之后，就成了形式和形成力量，完全脱离身体，归属理智和圣者，从而就产生了美以及一切相似的事物。这样，灵魂被提升到了理智的高度，在美上也得到了增加。理智以及一切属理智的事就是它的美，是它自己的美，而不是另外的美，也唯有到了那时〔当它完全与理智一致的时候〕，它才是真正的灵魂。因此，可以说，灵魂成为善的和美的事物，就是使它变得与神相似，因为美以及一切临到真实存在者头上的事物都是

① 参见柏拉图《斐多篇》(Phaedo) 69C1 - 6。

② 参见《斐多篇》64C5 - 7。

从神而来的。或者毋宁说，美就是实在，丑就是非实在，并且是原初的恶；^① 因此在神或者实在，善与美是同一的^②。因此，我们必须遵循同样的方式探寻美善和丑恶。我们必然把美放在第一位，这美也就是善；从这最初的美善直接生出理智，这理智也是美；理智把美赋予灵魂。其他一切美的事物，比如美的行为和生活方式，都是由灵魂构成的。灵魂还是感觉世界之美的创造者，使物体获得可以言说的美，因为灵魂是个神圣之物，是美的一个部分，凡它所掌握并支配的事物，只要它们能够分有，就使它们都成为美的。

7. 因此，我们必须再次上升到善，这是每个灵魂向往的。凡曾见过它的人都知道当我说它是美的时指的是什么意思。它作为善为人所向往，对它的向往引人向善，唯有那些上升到高级世界，并且改变、脱离我们在下降时所触及的事物的人才能获得它；（正如那些上去庆祝神圣仪式的人要经过洁净，脱掉先前所穿的衣服，赤身裸体地上去）等到在上升过程中抛弃了一切与神不相配的，他才能以自己的真我看见那孤独的、单纯的、独一的、纯粹的那者^③，万有源于它，万物所望、所是、所活、所思的唯有它，因为它是生命、心灵和是（esti）的原因。如果有人看到了它，他该会感受到怎样的激情，该会怎样地渴望与它合一，这是怎样的一种惊喜啊！不曾看见它的，可能会把它看作善向往之，但凡看见它的，无不赞美它的美，无不满心惊异和喜

① 丑既与恶同一，那么它的对立面美也是与善同一的。——中译者注

② 神，实在的首要者，没有任何性质，是绝对单一的，即是绝对的善，也是绝对的美。

③ 比较《会饮篇》211E1。在谈到至善时，普罗提诺通常用指示代词来指称，以示它的不可言说，因为甚至至善和太一对于那最高的都是有所言说的，在英译本中通常译为大写的 That，我们把它译为“那者”，当然“那”似乎是一个更纯粹的翻译。——中译者注

乐，感受到激荡，但这激荡没有引起丝毫伤害，无不怀着真挚的爱情和切切的渴望；由此他嘲笑其他一切爱情，鄙视他先前以为美的事物。这就像那些看到过诸神或诸灵之显现的人，既有过那样的经历，如今就不再像以前那样欣赏其他物体的美了。“如果有人凝思绝对的美——它自主存在，不沾染肉身或形体，不在地上或天上，那么我们要怎样思考才能保持它的纯粹呢？”^① 其他所有事物都是外在的附加物、混合体，不是首要的，而是从它分流出来的。那绝对的美为众美提供养料，自身却保持不变，给予万物，自身却不接受任何事物；如果有人看到了这样的美，始终凝思这样的美，并因变得与它相同而乐不思蜀，那么他怎么可能还需要别的美呢？因为这美是万物之美，是首要之美，使爱它的人变得美丽而可爱。这里，最大最终的战斗呈现在我们的灵魂面前，我们的一切艰辛和患难都是为了它，免得在最美的远景上毫无所分。人若分有了这样的美景，就是看见了“神圣之景”，是有福的；人若没有达到这样的景致，就是完全的失败。人即使没有获得色彩之美或形体之美，甚至没有得到权力、职位、王位，都不能说失败，但他若是没有获得这种美，并且唯有如此，他才是真正失败了。他应当为此而放弃王位以及统治所有大地、海洋和天空的权力，唯有抛弃、忽视这些东西，他才能转向绝对的美，并得以见之。

8. 但是我们怎样才能找到这样的道路呢？我们能想出什么方法呢？如何才能看见那深居于圣所里面、不显现出来、免得纯洁不敬者看见的“无法企及的美”^② 呢？人若能做到，就务必要反躬自省，把肉眼所及的一切事物都抛在外面，摒弃先前所见的一切形体的美。当他看到形体之美时，务必避而远之，不可追

① 比较《会饮篇》211A8 和 D8 - E2（此引文不严谨，普罗提诺作了扩展）。

② 《会饮篇》218E2。

逐——须知，它们都只是映像、痕迹、影子——而要快速转向这些映像之原型。如果人追逐映像，以为它就是实在，想要抓住它（我想，这就像某处的某个寓言故事里所讲的，一个人想要抓住投在水面上的美丽影子，于是就跳入水中，结果沉到河里不见了），那么这个依恋形体之美、不愿放手的人也必像这寓言里的人一样，沉入到黑暗深处——当然沉下去的不是身体，而是灵魂——那里理智毫无喜乐，茫然无知地陷在地狱里，与到处弥漫的影子同流合污。“我们当归向我们亲爱的故土。”^① 这应当是更恰当的劝告。那么我们回归的路在哪里呢？怎样才能找到它呢？我们应当像奥德赛（Odysseus）一样，离开迷惑人的喀耳刻（Circe）或卡吕普索（Calypso）——如诗人所说的（我想这里包含着隐秘的含义）——不可志得意满地滞留在眼目的愉悦和大量感官享受之中。我们的故土就是我们所来的地方，就是我们的父所在的地方。我们该怎样回去，我们的道路在哪里呢？我们不可能靠脚力走回去，因为我们的脚只会引我们在这世界上环游，从这里到那里。我们也不可能借助于马车或者轮船，因此这些都必须弃之一旁，不屑一顾。你要闭上眼睛，转向并唤醒另一种视觉，一种人人都有但很少有人使用的内视觉。

9. 那么内视觉能看见什么呢？当它还刚刚被唤醒时，根本无法凝视眼前的华美。因此必须对灵魂进行训练，首先让它看美的生活方式；然后看美的作品，不是那些艺术作品，而是那些以德性闻名的人的作品；再后看那些创作美的作品的人的灵魂。那么，你怎样才能看到良善灵魂所有的美呢？退回到你自身里面来

^① 引文出自《伊利亚得》（Iliad）2. 140。不过，普罗提诺心里立时又想起了《奥德赛记》（Odyssey）9. 29ff. 10. 483 - 4，奥德赛告诉阿尔喀诺俄斯（Alcinous）说，卡吕普索和喀耳刻曾如何爱他，企图阻止他踏上回家的路途。在早期基督徒（异教徒也同样）看来，奥德赛就是灵魂一路上克服种种困难和试探回归真正的家的旅程。

看；如果你仍然看不到自身的美，那就学学雕刻家的做法，他为使一个雕像变得美丽，总是这里敲敲，那里磨磨，把这一部分刻得光滑一点，那一部分纯洁一点，直到最后雕出了一张美丽的脸；同样，你也必须除去多余的部分，整平歪曲的部分，照亮阴暗的部分，孜孜不倦地“雕刻你的作品”^①，直到德性的神圣荣光照耀在你身上，直到你看见了“自主在它圣洁的位置上做王”。^②如果你已经达到这一步，与自身的纯洁亲密无间，那就没有任何事物能妨碍你成为这样的统一体，里面没有任何一点儿杂质混合，整个自我就是真实的本性，唯有真光充盈其内，这真光没有空间限制，没有形状局限，也不是时间上的无限扩散，事实上，没有任何事物可以衡量，因为它比一切度量还要大，比一切数量还要多。当你看到自己达到了这一步，你就已经成了视觉本身，可以完全信任自己；你已经上升至此，不再需要向导指路了，你可以自己凝视并且看见。唯有这样的眼睛才能看见伟大的美。如果有人因不义或不洁而目光短浅，或者因软弱和怯懦无法凝视极其明亮的事物，那么他什么也看不见，就是别人向他指出那里有什么可以看到，他也仍然看不到。因为人必须带着一种看的能力来到景象前面，使他成为与所看的对象相似并一致。眼睛若根本没有成为与太阳类似的，就永远不可能看见太阳^③，灵魂若没有成为美的，就不可能看见美。如果你想要看见神和美，必须首先变得虔诚，成为美的。灵魂要先上升到理智，由此就能知

① 引自《斐德若篇》252D7；但在柏拉图那里，是情人塑造他所爱的灵魂，使它成为神的样式。

② 《斐德若篇》254B7。

③ 参见《理想国》VI. 508B3 及 509A1。不过，柏拉图在这几个段落里所要说明的不是眼睛必须变成与太阳类似才能看见太阳，而是眼睛（知识的象征）只是类似于太阳，而不是太阳（至善的象征）。这种柏拉图主义的背景也许关系到对理解普罗提诺这里以及其他地方论到至善之景象的思想的正确理解。

道形式，并且断言这些理念就是美；因为万物都是因这些，因理智和本质的产物而成为美的。超越于理智之上的我们称之为至善的本性，把美放射到它前面的一个幕布上。因此，按宽泛而一般的说法，可以说至善就是原初的美。但如果有人把可理知的[与至善]区分开来，他就会说，形式是可理知的美^①，而至善则是超越于其上的，是美的“源泉和源头”^②；也有人把至善与原初的美放在同一层次上。无论怎么说，美都是存在于可理知世界的^③。

① 参见《理想国》VII. 517B5。

② 参见《斐德若篇》245C9；不过，那里的语境完全不同。

③ 普罗提诺在这最后几句话所讨论的是语言问题，他强烈地意识到人的所有语言在描述这里所论的这些实在上都显得力不从心，因此允许在表述美与善的关系时可以有多种方式。

I.7 论至善以及其他诸善

1. 我们能否说一个事物的善不是其合乎本性的生命活动，而是另外的事物？如果这事物由许多部分组成，我们岂能说它的善不是其中最好部分恰当的、自然的、永不失败的活动？同样，灵魂的活动就是它的本性之善^①。既然它本身就是最好的，它的活动就是指向最好的，那么这最好的必不只是善的，而且是绝对的善。这样说来，如果某物不是将自身的活动指向他物，因为它就是诸存在者中最好的，超越了一切存在者，所有其他事物都将它们的活动指向它，那么显然，这必定就是至善了，其他事物因它而得以在善上有分。所有其他包含善的事物从两个途径获得善，一个是成为像它一样，另一个是向着它活动。因此，如果指向最好的志向和行为就是善，那么至善必然不指向或意向其他什么事物，而是宁静自在，是所有自然活动的“源泉和源头”，给予其他事物善的形式，但不是通过指向它们的活动，因为事实上是它们指向它，它是它们的源泉。它之所以是至善，必然不是因为活动或思想，而是因为它的永久不变。因为它“超越是”（*epekeina ousias*）^②，超越活动，超越心灵和思（*epekeina nou kai noeseos*）。

① 这些话是对亚里士多德和斯多亚关于个体的善的看法，普罗提诺由此引出柏拉图的至善观。

② 著名的柏拉图术语，《理想国》VI. 509B9，如商务版的《理想国》译作“超越实在”。普罗提诺反复地引用这句话，它是新柏拉图主义神学的基石之一。这里之所以将它译为“超越是”，是因为普罗提诺认为，理智可以被称为“是”，具有“是之所是”，然而太一或至善是无法规定、言说的，它甚至“不是”。我们还注意到柏拉图和普罗提诺这里都没用 *on*，而是用了希腊文系词 *eimi* 的阴性名词形式 *ousias*。——中译者注

换言之，我们必须设想至善是这样的事物，万物依凭于它，它却不依凭于任何事物，因此此话说得不错，它就是“万物所向往的”^①。因此它必然静止不动，万物转向它，就像圆圈之于圆心，所有半径都出于圆心。太阳也如此，它就是一个中心，光从它发出来，并且依赖于它，光无论射向哪里都连接着它，不可能与它分离，即使你想尽办法要把光与太阳分开，光依然连着太阳。

2. 其他一切事物是如何指向它的？没有灵魂的事物被引导指向灵魂，灵魂借助理智指向至善。不过，没有灵魂的无机物也有一定的善，因为每种具体事物多少都是统一体，都有一定的存在。无灵魂的事物还分有形式；而它们既分有统一体、存在和形式，也就分有至善。也就是说有善的一个映像；因为它们所分有的就是存在和太一的映像，它们的形式也是一种映像。但有灵魂的生命全然不同，继理智之后的第一灵魂更靠近真理，而且这第一灵魂是借助理智拥有善的形式的。只要它趋向至善，就可以拥有至善（理智继至善而出）。因此，生命就是那有生命事物的善，理智是那份有理智的事物的善；如果某物既有生命又有理智，那它就有了趋近至善的双重途径。

3. 既然生命是一种善，那么是否每一种有生命的事物都有这种善？不然；在恶的事物，生命是了无生气的；这就像人有眼睛却看不清，眼睛没有尽自己应尽的职事。但是如果我们这混合邪恶的生命是善的，那死为何不是一种恶？是谁的恶？恶必然是某人的恶；至于不再存在的事物，或者就算它存在却没有生命的事物，谈不上什么恶，比如，对石头来说就无所谓恶。但是，如果生命和灵魂存在于死之后，那就有善，灵魂脱离了身体就能更

^① 这里把亚里士多德对善的界定（《尼各马可伦理学》I. 1094a3）用来指柏拉图的超验的善，容易使人想起亚里士多德《形而上学》（Metaphysics）XI. 7. 1072a - b 里的不动的推动者。

好地追求自己独特的活动。如果它成为宇宙灵魂的一部分，那还有什么恶能抵达那里？总而言之，正如诸神有善但没有恶，同样，保持自身纯粹的灵魂也毫无邪恶；如果它没有保持纯粹，那它的恶不在于死，乃在于生。即使地狱里设有种种惩罚，对它来说生命仍然是一种恶，因为这生命不是单纯的。如果生命是灵魂和身体的联合，死是它们的分离，那么无论是生是死，灵魂都能适应自如。但既然生是善，死如何不是恶呢？须知，生若有什么善可言，并不是因为它是个联合体，而是因为它借助德性始终远离邪恶；而死是更大的善。我们必须得说，身体里面的生本身是一种恶，但灵魂借助着自己的德性使之转化为善的，不是因为它守着复合的生命，而是将自己分离，脱离此世。

第二卷

II.1 论天（论宇宙）

1. 我们认为，宇宙虽然有身体，却是一直存在的，并且将永远存在下去。当我们这样说的时候，如果我们把宇宙永远存在的原因归于神的旨意，那么首先，我们很可能说出了真理，只是没有作出任何清晰的解释。其次，宇宙的元素在不断转换，地上的有生命存在物在不断消逝，唯有形式保持不变，这不禁使我们想到，大全（All）^①很可能也是这样的；而且，由于身体不断地消失，神可以随己意拿同样的形式时而加给这个事物身上，时而加给那个事物，因此，永远存在的不是某个具体的个体，而是形式的统一体。为什么地上的事物只有形式能永存，而天上的事物以及天本身却可以个别地永存？如果我们说，天之所以没有消失，其原因在于它容纳一切，它不可能变成任何别的事物，也不可能有任何外在的事物降到它头上毁灭它，那么，我们由此必须承认宇宙和大全是不可毁灭的。然而，由于我们的太阳以及其他星辰都是部分，并非每一个都是整体和大全，因此以上讨论不能保证它们将永远存在。事实上，它们只有形式的永存；火以及诸如此类的事物也是这样，甚至整个宇宙本身也如此。因为就宇宙来说，即使没有来自于

^① 普罗提诺经常用“大全”作为“宇宙”的称呼。然而，他似乎并没有明确区分出可理知的宇宙和感觉领域的宇宙，把“大全”同时用于上述两种意义上。——中译者注

外面的事物毁灭它，由于它的各个部分彼此之间的破坏，也完全可能导致它自身的毁灭，从而也唯有形式可留存下来。因为它的实体^①始终处在流变之中，它的形式源自别的地方，因此它必与任何一种有生命存在物一样，与人、马以及其他动物没有什么两样。人和马一直存在着，但存在的并不是同一个人，同一匹马。因此，地上的万物要消逝，天上也没有哪一部分是永恒的，所有存在物都是相同的，所不同的只是时间持续的长短而已。我们可以说，天上的事物在存在时间上要更长些。既然我们承认，整个宇宙以及宇宙中的各个部分都只是这个意义上的永恒，那么我们的理论就不会遇到很大困难；或者更确切地说，如果我们可以表明，神的旨意完全能按这样的方式把大全包容在内，那么我们就完全没有困难了。但如果我们说，大全的某一部分，不论它有多大，是永恒的，那么首先我们必须表明，使它永恒是出于神意的安排；其次难题仍然存在：为什么有些事物可以这样永恒^②，另一些就不能，而只能保有形式的永恒；再次，为什么天上的各个部分连同整个宇宙是永恒的；既然那些部分是永恒的，那所有的部分似乎也都应该是永恒的。

2. 如果我们接受这样的观点，坚持认为天以及它里面的一切都作为个体永远存在，而月球以下的事物只有形式保持永久，那么我们必须表明，这天既然是有身体的，怎么可能拥有个体的同一性，也就是说每个部分都保持不变，因为身体的本性是永远流动变化的，这是柏拉图（Plato）本人的观点，也是其他所有自然哲学家的观点，不仅地上的身体如此，天上的身体也不例外。柏拉图说：“既然它们都有身体，都是可见的，如何可能不

① ousia。——中译者注

② 即保持个体的永恒或真实的永恒。——中译者注

变，始终保持同一呢？”^①——显然，赫拉克利特（Heracitus）也认可这一点，因为他曾说太阳每天都是新的。如果我们接受亚里士多德（Aristotle）关于第五物体^②的理论，就可知道这一点对他来说也毫无困难^③。但有些人并不接受这种第五元素，而认为组成天体的元素与构造地上生命物的元素是一样的，对他们来说，就的确存在着这样的问题，即个体如何永恒的问题。进一步说，太阳和其他天体既然都只是部分，怎可能作为个体而永恒存在呢？我们知道，每个生物都是灵魂和身体构成的，由此必然推出，如果天作为同一个个体存在物永远存在，那么它的不朽要么出于它的各个组成部分，要么出于其中的某一部分，比如灵魂或者身体。人若是认为不朽性在于身体，那么他就不需要灵魂的不灭了，灵魂只不过是随同身体构成生物而已。但是，若有人说身体本身是可灭的，不朽的原因在于灵魂，那么他就必须努力表明，身体在本性上并不反对与灵魂永远相伴，两元素之间丝毫没有根深蒂固的不和；相反，就是身体的质料也有利于成就永远存在这个目标。

3. 然而，质料以及大全的身体总是处在变动不居状态，它又如何能作用于宇宙，使之不朽呢？我们可以说，这是因为它在自身里流变，而没有到外面去。既然它在自身里流变，没有离开自身，那就始终保持同一，既没有增加，也没有减少，因此也没有老去。我们必然看到，地也始终保持同样的形状和容

① 《理想国》VII. 530B2-3（略有改变）。柏拉图想要指出，真正哲学型的天文学家不可当真去研究可见的天体运动，因为天体是质料性的存在，所以是不完全的，可变的，而应当潜心致力于唯有理智才能领会到的运动的规律。

② 即四大元素（水火气土）之外的另一元素，亚里士多德称之为第一物体。——中译者注

③ 关于亚里士多德“第五物体”的概念参见《论天》（De Caelo）A. 3. 270b 1 ff.

量，空气不会减少，水也不会消失；它们的任何变化都没有改变整个有生命事物的本性。我们也是这样，虽然有些部分在变化，离我们而去，但每个人总可以活一段不短的时间。当某物全在自身里的时候，身体的本性就不会与灵魂格格不入，不会妨碍它作为同一个有生命事物永远存在。火是热烈而迅捷的，总是不断上升，不会停留在地上（就如土不会停留在天上一样）；当它上升到了不得不停止的地方，我们千万不可以认为它是到了自己的位置，定居在那里，因此不像别的元素那样在天上或地上为自己寻找立足之处。事实上，它之所以停止是因为无法再向上升了，上面再没有什么事物了；而它的本性又使它不可能向下。因此它只能变得温顺，在灵魂的引导下接受与它的本性相适应的美好生命，在灵魂的高贵之处运动。如果有人担心它下坠，那么他尽可放心，有灵魂引导着它的环行，支配并掌控着它，能预防任何下坠的趋势；何况火本身并无任何下坠的本能，因此它毫不抗拒地停留在那里。我们自己的肢体各有具体的形状，靠自己无法维系我们的身体结构，因此要从另外的事物中获得元素才能使它们维持下去。然而，如果天在变动中毫无损失，就不需要补充供养。如果由于火的熄灭有什么失去了，就得点燃另外的火；如果它是从他物中获得这另外的火，而那个他物又因流变而丧失了火，那么它还得由另一个别的火来填补。这样的结果是，宇宙的生命物就不可能保持同一，最多只能保持同一类别。

4. 不过，我们应当撇开一般性考察，而专门思考这个问题本身：天上是否有什么事物在流变中消失了，从而天体确实需要补充“营养”（不是指这个词的严格而特定的含义），或者天上的存在物一旦形成就能始终保持原型，不会在流变中有任何损失；还有，那里是否只有火，或者主要是火，除了火还有别的元素，并且占支配地位的火可以把这些元素带到高处停留。如果我

们考虑到最高原因即灵魂，考虑到天上的那些纯粹、绝对比地上的物体高贵的物体（在其他生命物中也是这样，大自然选择高贵的物体放在它们最重要的部位里），我们就会坚定地相信天的不朽。亚里士多德把火焰称为“沸腾”（boiling-over）^①，自然是对的，火因为完全饱足了，因此就狂乱跳动起来。然而，天上的火是平稳而安静的，顺服于星辰的本性。但是，最大的问题在于，灵魂既然带着惊人的力量运动，定居在最高的实在之后，那么已经确立在它里面的事物怎么可能逃离它而归入非是呢？唯有那些根本不明白把万物统在一起的原因是什么的人，才会不承认源自神的灵魂比任何结合都更强大。灵魂既然可以维系宇宙，不论时间长短，那它难道不能永远维系吗？这岂不荒唐吗？似乎灵魂是靠强力维系万物，似乎事物的自然状态不同于符合宇宙本性与事物的高贵品性的存在状态，似乎有某种力量要摧毁宇宙结构，似乎有某个王或执政官罢免灵魂的本性。事实上，宇宙是没有开端的——否则就是荒谬的，如我们所说的——这使我们对将来有信心。试想，它既不是产生的，将来怎会有时间上的变迁呢？元素不会像木块以及诸如此类的事物那样枯萎；而只要元素存在，大全就存在。即使它们不断变化，大全也仍然存在，因为变化的原因本身是不变的。我们已经表明，设想灵魂会改变自己的思想这是荒诞不经的^②，要知道，它之管理宇宙是不费吹灰之力的，也不会对宇宙有任何损害。即使所有的身体都可能灭亡，在灵魂，也不会出现任何不适宜之事。

5. 那么为何天上的各部分能永存，而地上的各元素以及有生命事物却不能？柏拉图说，这是因为天上的事物源自至高神，

① 参见亚里士多德《形而上学》A. 3. 340b23 及 4. 341b22。

② 普罗提诺特别不喜欢这样的观点：创造宇宙的神圣力量会改变自己的思想，从而毁灭宇宙。在《驳诺斯替主义》（II. 9. 4）的论文里已经抨击了这种观点。

而地上的有生命事物源自至高神所生的诸神^①；从至高神而来的事物当然不可能毁灭。这就等于说，天上的灵魂（我们的灵魂也如此）仅次于宇宙的创造者；从属天灵魂产生出灵魂的影像，然后，可以说，这影像从天上下来，造出地上的生命物。这影像灵魂总想模仿天上的灵魂，但是无能为力，因为它是在使用低级的身体创造生命，又是在一个低级的地方工作，它用来构建生命的各成分都不愿意保持不变，地上的有生命事物不可能永远留存，地上的灵魂不可能像天上的灵魂直接管理天体那样卓有成效地支配地上的身体。如果天作为一个整体是永久的，那么它的各个部分，也就是各种星球也必是永久的；否则，如果各部分不是永久的，那整个天又怎么可能永远存在呢？（天以下的事物就不再是天的部分；如果我们以为是，那天就不能仅止于月球了）然而，我们是由天上诸神以及天本身所给予的灵魂构成，这灵魂支配着我们与自己身体的关联。而另一灵魂，就是使我们成为我们自己的灵魂，则是我们福祉的原因，而不是我们是（*tou eu einai*）的原因。因为它在我们的身体形成之后才出现，借着推论对我们的是（*ek logismo pros to einai*）产生一点儿无足轻重的作用。

6. 现在我们要思考这样的问题：天体是否仅由火构成，它们有否流失什么，因而需要补充供给。在蒂迈欧看来，构成大全之身体的主要是土和火，因此它因火而是可见的，因土而是坚固的^②；也就是说，我们不可以为星球所包含的全是火，而应认为大部分是火（还有一部分是土），因为星球显然是有硬度的^③。蒂迈欧可能是对的，柏拉图也承认这种看法是可以接受的。从我们的感性知觉与它们的光线之接触看来，它们似乎全是火，或者

① 柏拉图：《蒂迈欧篇》69C3-5。

② 同上书，31B4-8。

③ 同上书，40A2-3。

基本上是火，但我们只要理性地想一想就明白，如果没有土就没有硬度，那么它们必也包含土。那么它们有什么必要拥有水 and 气呢？若是认为如此多的火里会有水，这似乎是荒唐可笑的；另外，即使它里面有气，这气也必然要转化成火。然而，即使逻辑上认为两个截然对立的物体需要两个中间项才能结合起来，我们也仍然觉得难以肯定这种逻辑关系是否适用于自然物体，因为我完全可以把土和水混合起来，而不需要任何中间项。如果我们说：“其他元素已经存在于土和水里。”也许对我们这个讨论会有所裨益，当然很可能有人会反对说：“其他元素不会有助于两种对立元素的结合。”但我们仍然可以说〔为了使讨论进行下去〕，两种元素可以结合起来是因为每一种元素都包含了一切。但我们必须思考，土没有火就不可见，火没有土就不固定，这种说法是否正确。如果确实如此，那看起来每一种元素都不大可能有完全独立的本质的本性，所有元素都可以相互混合，哪个元素占支配地位，这个混合体就以哪个元素的名称命名。有人说，土若没有湿润就不可能形成具体的存在物；水的湿润就是土的黏合剂。但是，即便我们承认这一点，也不能一方面说每个元素都是独立存在的，另一方面又不给它具体的存在，只允许它与其他元素一起存在，丝毫没有独立的事物。如果没有水存在于土里使它黏合起来就没有土之为土的元素，那怎么会有土的本体和实体性存在呢？如果根本没有土本身的容量，使土能够与土联合，那水去黏合什么呢？如果有纯粹的土，就有水之外的土的本性；如果没有，水就不可能去黏合任何事物。至于气，未变化之前仍然是气，土块的存在怎么会需要它呢？至于火，蒂迈欧并不是说土的存在需要火，而是说要看见土和其他元素需要火^①，我们当然有理由承认可见性出自光。我们不可能说黑暗是可见的，只能说它

① 柏拉图《蒂迈欧篇》31B5。

是不可见的，正如无声意味着什么也听不到。但这并不是说火必须存在于土里，其实有光就够了。比如，雪和许多冰冷的事物不包含火，却照样明亮——尽管有人会说，火原本在它们里面，在消失之前给了它们颜色。关于水也存在同样的问题，它若不包含土是否就不是水呢？看到气如此不稳定，谁能说它里面有土呢？至于火，我们必须问它是否需要土，因为它自身里既没有连续性也没有三维性。为何仅仅因为它是个自然物体就没有硬度（不是指三维的硬度，而是指阻力的硬度）？硬度是唯有土才有的属性。比如，金子原本是水，它获得密度不是通过接纳土，而是通过变稠或者聚合^①。同样，火里面既然有灵魂，它为什么不借灵魂的力量自我存在？事实上，在诸灵魂里存在着火一样的有生命事物。我们要质疑这样的理论：每一个有生命事物都是由全部元素构成的。我们可以承认，地上的事物确实如此，但是把土抬升到天上去是违背自然，不符合它的规律的；难以想象最快速的运动会是地上物体的转动，地上的物体只会妨碍天火的明亮和清澈。

7. 因此，我们也许该更好地聆听柏拉图的话，他是这样说的：在宇宙秩序里必然有一种坚硬，那是一种抵抗力，这样一种坚硬使位于中间的土能够成为根基，坚实地支撑立足于土中的存在者，立于土中的有生命事物必然需要这样一种坚硬^②；土必从自身获得连续性，必被火照亮；它还分有水，以防止变干，妨碍它的各部分的黏合；气则使土制的物体变轻；土还与上层的火混合，但不是在星球的构成上混合，只是因为两者都在宇宙的秩序中，火从土吸取一点儿东西，土也从火吸取一点儿东西，彼此各有可吸收的。不过，这种吸取并不意味着吸取他物的元素就是由

① 柏拉图《蒂迈欧篇》59B1-4。

② 参见柏拉图《蒂迈欧篇》55E1-3及59D6。确切地说，这并非柏拉图所说的话，而是普罗提诺所理解的柏拉图的话。

两种元素构成的，即它自己和它有所吸取的那个元素；只是由于宇宙之间的共有共享，它在保持自身的同时还能吸取，不是吸取另外一种元素，而是吸取属于那种元素的事物，比如，不是吸取气，而是属于气的柔软性，不是吸取火，而是吸取火的明亮。混合就是给出所有的属性，最后产生复合物，比如，不只是提供土和火本身，而且提供土的这种硬度和密度。柏拉图本人显然支持这种观点，他说：“神在地之上的第二环道点燃了一个光”，这光就是太阳^①；另一处他还称太阳为“最明亮者”^②；又说它是最清澈的。由此，他希望我们把它看作是由火而不是其他任何事物构成的，当然他所说的火不是别的，就是光，他说这光不是火焰，而是和煦的光^③。这光是一种形体，但从它发出另一种光，虽然也称之为光，但我们认为这光是无形的，它从第一种光发出来，就像是第一种光的精华和光辉一样闪耀；那第一种光是真正明亮而纯粹的发光体。我们理解的“属土的”是指低级的意思，但柏拉图把“土”理解为“坚硬”^④；我们在同一个意义上使用“土”这个词，而柏拉图区分了不同的“土”^⑤。须知，这类火，发出最纯粹的光的火，属于上层领域，它的本性决定它的位置就在那里，因此我们不可以为地上的火焰与天上的火可以相互混合；地上的火焰一旦到达一定的高度，就会遇到大量空气的阻挡，随即便熄灭了；而且它在上升过程中携带着土元素，因此就向下坠落，不可能上升到上面的火那里，只能到达月球下的某个点，从而使那里的空气更细微；这火焰——如果还有火焰存在的

① 柏拉图《蒂迈欧篇》39B4 - 5。

② 柏拉图《泰阿泰德篇》(Theaetetus) 208D2；《理想国》616E9。

③ 参见《蒂迈欧篇》58C5 - 7。

④ 柏拉图《蒂迈欧篇》31B6。

⑤ 普罗提诺可能想到了《蒂迈欧篇》60B6，但那段话事实上与他在这里的讨论毫不相干。

话——变淡变弱，没有足够的亮度发出焰头，只能反射上层的光的明亮；天上的光落在不同的星球上，其亮度各不相同，从而使各星球在大小和颜色方面都各有特色；天上的其余部分也是由这种光构成的，但我们看不见，因为其结构太细微，不透明，无法反射（就像纯粹的气），此外，也太遥远。

8. 假若这样的光留在高处，停留在指定给它的地方，最纯粹的区域，那么请设想一下，从它发出来的会是怎样的事物？可以肯定，这事物天生就不会向下流，上面也没有任何强制力把它往下推。另外，每个身体一旦与灵魂结合就成了另一种身体，即使灵魂离去，也不同于它原来的所是；而天上的身体与灵魂同在，因此不同于自在的身体。与天体毗邻的应该是气或火，但是气能做什么？至于火，没有任何一种火能够作用于天火，或者与之有效地接触；天火在任何可能的事发生之前就已凭其冲力转移到了另一个地方；上层空气里的火力量较小，不能与地上的火相提并论。另外，火通过加热发挥作用；那将要受热的事物其本身必然不是热的。如果火要毁灭什么，首先要给它加热，加热到非正常状态。因此，天不需要另外的形体来维持永恒，或者产生环行运动，因为从来不曾有迹象表明它的自然运动是直线的，对天体来说，或者静止不动，或者作环行运动，这才是符合其本性的，其他运动则属于被外力推动的存在物。我们也必须认定，天上的存在物不需要供养，我们也不可立足于地上的事物来谈论它们，因为它们有维系它们的不同的灵魂，有不同的居住区域。地上的复合物需要营养的原因不适用于天上之物；地上的物体总是处在流变的状态，它们的变化是一种离开其真实自我的变化，因为它们处在另一原理的引导下，由于其自身的软弱，这种原理不可能使它们保持自我，只能仿效前面的原理形成和生产。不过，我们已经说明，天体无论如何都不可能像理智领域里的诸存在者那样亘古不变。

II.2 论天体运动

1. 它为何作环行运动^①？因为它模仿理智。这种运动是属于灵魂还是属于身体？灵魂是不是就在运动的中心，并且引导着在运动？或者灵魂运动是因为它渴望运动？或者灵魂是否处于一种不连续状态？灵魂是否以自己为中心并带着天不停地运转？果真如此，它就不可能再带着天这样环转下去，因为它应该已经完成了自己的运行，也就是说，它更可能使天静止不动，而不是始终作环形运转。可以肯定，灵魂是静止不动的，就算可以说它是运动的，那也不是在空间意义上的运动。既然灵魂本身是以完全不同的方式运动的，那么它又如何推动天体运动呢？也许环形运动不是空间意义上的运动，即便是，也只是偶然的。那么这是一种什么样的运动呢？这是一种具有自我意识、自我理智和生命的运动，完全在自身里面，没有哪一部分在外面，或者在别处。它为何必然包围万物呢？它包围万物是因为指生命存在物中的主导部分就是包围它，并使它成为一的事物。如果灵魂静止不动，就不可能在生命的意义上包围宇宙，也不可能保存它自身里面的事物，因为它是有身体的，而身体的生命就是运动。这样说来，也必然有局部的运动，这样它才能运动，并且不只是作为灵魂运

^① 参见《蒂迈欧篇》34A4。这一节普罗提诺似乎想到了亚里士多德在《论灵魂》A. 3. 407a6 - 407b12 里对《蒂迈欧篇》的批评，同时似乎在回应亚里士多德所阐述的观点。

动，而是作为包裹灵魂的身体和有生命存在物运动。因此，它的运动就会是身体运动和灵魂运动相混合的运动。身体天生就是按直线运动，而灵魂的本性则倾向于包含，把两者结合起来就产生既运动又静止的事物。如果把环形运动归于身体，但一切身体，包括火，都是直线运动的，这如何解释呢？（答案就是）它一直作直线运动，最终到达指定的地方；因为它是被指定的，因此既表现出静止的本性，又被运送到指定要去的地方。那么，当火到了天上之后为何还不是静止不动的呢？这显然是因为火的本性是运动的，如果它不绕圈运动，只作直线运动，那就会被抛出宇宙，消失不见，因此它必须作环线运动。当然这是神意的作为，更确切地说，当它到了天上，就根据神意作与其自身相应的环线运动。它希望一直作直线运动，但最后再也没有可延伸的地方，于是就弯成弧线——我们可以这样说——转回到可以延伸的地方，也就是它自身，因为它在自身之外无有去处，这就是终点^①。因此它就在自己占据的空间里奔跑，它就是自己的处所，它到达那里不是为了停留在那里，而是为了运动。圆心自然是静止不动的，但是，如果它外围的空间也静止不动，那就是一个很大的圆心了。就有生命物体的自然本性来说，我们更应当认为它是围绕圆心运动的。唯有这样的运动它才能使自己指向圆心，但不是与圆心一致——这是不可能的，否则就没有圆周了——而是围绕圆心运动，只有这样它才能满足自己的愿望。另一方面，如果是灵魂带着宇宙运动，它必不会感到疲惫，因为宇宙并没有拖着它（它并没有用力），这种运动也不违背它的本性。所谓“本性”，就是宇宙灵魂（大全灵魂）所规定的事物。再者，因为宇宙灵魂是无处不在的，并且作为大全的灵魂也是完全的，而不是分成一块块的，因此它也尽其所能使天无处不在，使它能够追寻

① 这是亚里士多德的理论。

并获得万物。如果灵魂静止在某处，天上的火一旦到了天上也会静止在那里，但事实上，灵魂是普遍的，因此天火也无时不在寻求它。那么它是否永远不可能到达呢？相反，它总是能够获得；或者毋宁说，灵魂本身把天引向自己，不停吸引天，从而使天不停地运动，当然不是使它向另外某个地方运动，而是在同一个地方朝向它自己运动。它吸引天不是使它作直线运动，而是使它作圆周运动，从而使它在运动过程中的任何一个阶段都拥有灵魂。如果灵魂静止不动，只存在于每个个体都静止不动的地方，那么天也必是静止不动的。然而，灵魂并不存在于某个具体的地方，因此天必是四处运动的，并且不是在灵魂之外，而是在圆周上运动。

2. 那么其他事物呢？其他事物都不是整体，只是部分，存在于空间的处所里。而天则是整体；在某种意义上，它就是空间，没有任何事物能妨碍它，因为它就是大全。那么人呢？就人源自于大全来说，他是一个部分，就人是人自己来说，每个人都是一个独立的宇宙。如果天不论在哪里都拥有灵魂，那么它为何必须绕转呢？因为它并不是只在那个具体的地方拥有灵魂。如果灵魂的力量就是围绕中心运动，那么同样，它也使天绕圆周运转。当然，我们说到灵魂的本性时所指的中心与我们论到身体时所说的中心不能理解为同一回事。就灵魂来说，中心是指身体所源出的源泉，而就身体来说，中心具有一定的空间意义。因此我们只能在比喻的意义上使用“中心”这个词，从而可以说，灵魂必然有一个中心，就像身体有一个中心一样（但是“中心”的字面意思是指身体的中间点，是个空间概念），因为正如身体围绕自己的中心旋转一样，灵魂也围绕自己的中心。如果要论及灵魂的中心问题，那么灵魂所围绕的中心就是神，它热烈地拥抱他，尽其所能一直围着他，因为万物都依赖于他；但它无法抵达他，只能围绕着他。那么为何并非所有的灵魂（比如低级灵魂，

人的灵魂和动物的灵魂)都是这样呢?其实,每个灵魂都在自己的处所围绕着神。那么为何我们的身体却不围绕着神呢?因为身体里有一种额外的成分在作直线运动,身体的冲动被引向别的地方,并且我们的球形部分是属地的,因此运动起来非常费力^①。但天体是与灵魂和谐的,轻盈的,易于运动的,当它运动的时候,不论运动到什么地方,可曾有过停止?同样,在我们身上,围绕灵魂的呼吸所作的就是圆周运动。既然神在万物之中,渴望与神同在的灵魂就必然围绕他运转,而神不在任何处所。柏拉图认为星球不仅与整个宇宙一起作球线运动,各自还围绕自己的中心运动^②,因为每个星球在自己的位置上拥抱着神,喜乐无比。这不只是理性计划的结果,也是其自然本性的流露。

3. 还可以换个角度来说明这一点。灵魂中有一种始于地上并且贯穿于整个宇宙的终极力量^③,还有天生具有的感知力、接受推论理性的能力;这使它能够高高地在天上,从天上与身体接触,从自身给身体力量,使身体更有活力。因而,低级灵魂被团团包围它的高级灵魂推动,它的任何一部分,只要已经升到了天上,就有高级灵魂住在里面。低级灵魂既有高级灵魂包裹着它,就转向并倾向高级灵魂,这种向上的倾向带动与它相互交织的身体。须知,就一个球形来说,任何一部分运动了,就算是极为轻微的运动,只要它动了,就会激动这个部分所在的整体,这样,球就处在运动之中了。我们的身体也是这样,当我们的灵魂被推动(灵魂受动的方式当然不同于身体)——比如,因为喜乐或者其他对它来说美好的事物而感动——时,身体也会产生空间上

① “我们的球形部分”就是头,根据《蒂迈欧篇》(44D),把头放在顶端作身体的工具,这样它就不必转来转去了。

② 参见《蒂迈欧篇》40A8 - B2。

③ 《蒂迈欧篇》36E2。

的一种运动。在天上，只要灵魂具有良好且比较敏锐的感知力，就会向善运动，同时使身体以相应的方式在空间里运动。反过来，感知力从那高高在上的灵魂获得了善，就欣然去追寻它自己的善，由于善无处不在，因此无论何处它都被引向善。理智就是这样被推动的；它既是静止的，又是运动的，它的运动就是围绕他〔至善〕的运动。事实上，宇宙大全也是如此，既作环行运动，又静止不动。

II.3 论星辰是否是原因

1. 星辰的轨迹指明了具体情况下会发生什么事，但其本身并非如大多数人所想的那样是引起一切的原因，这一点我们以前曾在某处讨论过了^①（也提供了一些证据）；现在我们需要更深入详尽的讨论，因为接受一种观点。摒弃另一种观点绝不是小事一桩。他们说，行星在运行轨道上的活动能引起一切事情的发生，不仅决定贫困和富裕，疾病和健康，还决定美丑，最重要的一点是决定善恶，甚至是不同情况下产生不同行为的原因；这就是说，他们可以向无辜的人发怒，因为是行星决定人成为怎样的人的；他们也会给人一些所谓的好处，但不是因为他们关心那些接受他们恩惠的人，而是因为他们本人一生中不断地受到星辰的影响，时而高兴，时而不高兴，因此他们的所作所为必因其不同的心情状态而变化，时而热情似火，时而冷若冰霜。最重要的一点是，他们说，有些行星是坏的，有些则是好的，但坏的行星可以给予好的恩赐，好的行星也可以变成坏的；他们还说，当行星彼此相见时，就引起一种事物，彼此不相见时，就引起另一种事物，似乎它们并非真的能自我控制，而是取决于是否彼此相见；又说，一个行星若是看见某个特定的行星时就是好的，但若看见另一个行星则可以变成坏的；它所看见的是这一面还是那一面也会产生不同的结果；所有的行星结合起来又是完全不同的事物，

^① 参见《九章集》III. 1. 5. 33 以后。——中译者注

正如各不相同的液体合在一起，变成了某种与任何一种成分都全然不同的事物一样。诸如此类，不一而足，这就是他们的看法。现在，我们要逐一地检查并讨论，这可能是比较好的开端。

2. 我们应当认为围绕自己的轨道运行的这些事物是有灵魂的还是没有灵魂的？如果它们没有灵魂，除了冷——假设我们可以设想有些星辰是冷的——或热之外就不可能提供任何事物，无论如何，它们只能决定我们身体的既定命运，因为它们传给我们的是形体性的；既如此，就意味着在我们身体上所发生的变化不会很大，因为形体的事物不论是从哪个星辰来的，都没有什么区别，它们全都合起来变成地上的同一个形体，因此，要说有差异，最多也只有局部差异，就看我们离星辰是近是远。冷的星辰也以同样的方式产生一定影响力。这样说来，它们怎么可能决定人是聪明还是愚蠢，怎么能叫一些人做文字老师，另一些人做修辞老师，一些人做演奏家，另一些人做其他艺术家，使一些人富得流油，另一些人穷得丁当响？它们又怎样产生其他种种并非源于身体的影响力？比如，它们怎么让人有这样一个兄弟、父亲，或者有那样一个儿子、妻子，或者一夜之间时来运转，成了长官甚至国王？另一方面，如果它们有灵魂，所作所为有明确的目的，那么这些存在于神圣世界里其本身也是神圣的存在物为何要如此伤害我们，难道我们对它们竟做了什么吗？其实，它们不是使人作恶的原因，我们的苦乐也对它们没有任何好处或坏处。

3. 不过，也许行星这样做不是出于有意，而是出于它们的位置和形状的必然性？如果它们这样做是出于迫不得已，那么当它们处在同样的位置、具有同样的形状时，应当全都做同样的事。说真的，某个行星不停地在黄道上运行，时而在这一部分，时而在那一部分，这对它来说会产生什么分别呢？它有时甚至不在黄道上面，而是远远地在黄道下面，但无论它在哪里，它总是在天上。要说一个行星依它所经过的不同区宫而各不相同，产生

不同的力量，升起时、立于中心时以及下降时各不相同，这岂不可笑！可以肯定，它位于中心时并不会感到高兴，下降时也不会变得沮丧和虚弱；同样，行星岂会在升起时义愤填膺，下落时温情款款，甚至有的行星下落时变得良善非凡，这怎么可能呢？事实上，每个行星的位置都是相对的，对一些人来说处于中心，对另一些人来说就在下落；在这边人看来是在下落的，在那边人看来却处在中心。显然，它不可能同时既是高兴的，又是悲伤的，既是暴怒的，又是温柔的。另外，我们若是说有些行星下落时是高兴的，有些却在上升时才高兴，这也是完全不合理性的，并且也会得出这样的结论，它们在同一时候既是高兴的，又是悲伤的。这样说来，它们的忧愁怎么就要伤害我们呢？不，我们绝不可接受它们时而高兴时而忧愁的这种观点。它们始终都是宁静泰然的，为它们所拥有及所看见的美好之事而喜乐。每个行星都有属于自己的生命，每个行星的善都在于它自己的行为之中，与我们毫无关系。天上的有生命存在物与我们的命运并不相干，它们的活动也许会偶然地预示到我们的未来之事，但这终究不是它们的主要行为。就像鸟，就算有些活动具有表征意义，但这种作用只是偶然的，它们的行为根本不指向我们。

4. 我们若说一个行星看见某个特定的行星时是高兴的，而看见另一个行星就产生不快情绪，这也是不合乎理性的。请问，它们之间有什么仇恨，为什么而仇恨？为何行星从三角形的角度看，或者从相反的角度看，或者从四边形的角度看，就会产生差异呢？为何一个行星在这个位置看另一个行星只能看到某种特定的形状，而到了另一个星座，就算比先前更加靠近，也不能看见呢？总而言之，人所归于它们的这些事，它们究竟是怎样成就的呢？每个行星如何分别运行，又如何完全合在一起产生完全不同于分开时的影响的另一种影响？它们当然不可能碰头开会，各抒己见，发挥各自的影响力，然后执行会上作出关于我们的决议；

没有哪个星辰比另一个星辰的作用更大，也没有哪个星辰会在劝说下放弃对另一个星辰的自由行为。设想一个行星在这个区域时高兴，在另一个区域时不高兴，这就如同说两个人彼此相爱，然后又马上说这个爱着那个，但那个恨恶这个，这是多么荒谬的说法！

5. 他们又说有个行星是冷的，还说当它远离我们时，对我们更好，以为它对我们的伤害就是因为它太寒冷。若如此，那么当它处于相反的星座时，就应当对我们有好处。但他们又说，当冷行星处在相反状态，即处在热的状态时，也对我们有危险；但这样应当会出现一种中和。他们宣称，一个行星喜欢白天，一旦受热变暖就成为善的，而另一个行星，就是带火的行星，则喜欢夜晚——听他们这样说来，似乎对行星来说并非总是白天（也就是总是光明），似乎那带火的行星还要被黑夜控制，尽管它远在地球的阴影之外。至于他们所说的月圆时与某个特定的行星配合默契，而月亏时则关系恶劣，如果真认为这样的事是可能的，那么应当反之亦然。因为当她相对于我们来说是满盈时，在另一半球相对于她上面的行星就是黑暗；在我们看来她是亏缺时，在那一行星看来则是圆满的。这样说来，她就是亏缺时（对我们来说）也应当反其道而行之，因为此时她正月光满盈地看着另一个行星呢。其实，不论月球处在何种状态，对她都没有任何不同，因为她的一半始终是明亮的。然而，在他们看来，当它受热变暖时就会对行星产生一定的影响。然而，在我们看来，一片黑暗的月亮可能就是温暖的，因为向我们显为黑暗的，向另一行星却显为月光满盈。可以肯定，这些事物就是与各个星球相对应的图像，也就是所谓的星座……

6. 但是占星学家把这个行星称为阿瑞斯（Ares），把那个行星称为阿佛洛狄特（Aphrodite），似乎人弃恶从善就能满足它们彼此的愿望。这实在是荒谬之极。谁能接受这样的谬论，他们的

快乐在于彼此看见这样那样的相对星象，而不在于它们自己的既定本性？须知，世上有数不胜数的有生命的存在物诞生、存在，行星若是总要对他们每个人都发挥作用，决定他们的荣辱、贫富、善恶，亲自对每个个体所做的事负责，那它们所过的该是怎样的生活呢？它们怎么可能做这么多事情呢？我们只能这样设想，他们观察着星象，等着它们升起，然后作出行为，它升到哪个度数就表示多少年头，他们数着手指头算时间，什么时候可以做事，如果时期未到，就不可以做，如此等等；完全不愿承认有引导宇宙的至高原理，把一切事物都交托给行星，似乎根本不存在一位统治宇宙的神——宇宙万物无不是从他而来，他使每一事物按其本性发挥自己特有的功能，从事自己的工作，同时万川归流，全都与统治原理合一——持这种观点的人企图消解宇宙的统一，对它的本性一无所知，不知道宇宙有一个统治原理和首因，贯穿在万物之中。

7. 倘若这些行星预示将来之事——其实在我们看来，许多其他事物也能预示——那原因可能是什么呢？这安排是如何进行的呢？显然，如果特定之事并没有按某种顺序发生，那就没有任何预示意义。我们不妨设想，星辰就像始终刻在天上的字，或者一次写成、永不消失的字，但不是静止不动的，而是处在运动之中，因为它们要执行使命；我们不妨设想它们的意义就在于此，正如因为一种生命物中存在统一的原理，我们只要研究其中一个部分，就能知道其他部分的其余信息。比如，我们只要看一个人的眼睛，或者他身上的其他某个部位，就能判断他的性格，也能预测他所面临的危险以及应该采取什么预防措施。没错，这些都是整体的组成部分，我们也是，因此我们可以从此物了解彼物。万物都充满着记号^①，聪明人就能从一物洞察另一物。不过，许

① 这是斯多亚的思想。

多这样的学习过程已经是众所周知的习俗了。那么，这彼此联系的秩序是什么呢？如果确有这样的一种秩序，那么我们根据飞鸟和其他有生命大理石物的预兆推测具体事件是合理的。万事万物都彼此相连，不仅每个部分里面存在着单一而统一的生命气息，而且整个大全都是如此。宇宙中必然存在统一原理，使宇宙成为一个单一统合而复杂多样的生命物。每个机体里的每一部分都担当自己特定的任务，同样，大全的各个部分也如此，也都有各自专门的工作要做。甚至可以说，比起各个机体，大全更是如此，因为它的各个部分不只是部分，其本身还是整体，因此比具体事物的各部分更重要。每个存在物都出于单一的原理，从事自己分内的工作，同时，它们还彼此配合，相互协调，因为它们并没有与整体分离。它们发挥作用，同时受到反作用，万物彼此交融，同甘共苦。在整个过程中，没有任何事物是偶然的，随意的，什么事物从这里开始，什么事物从那里连续，都是按着自然顺序定好了的。

8. 同样，灵魂也决定做自己的事——灵魂既是某种原理的状态，就能做一切事——它可以保持直线运行，也可能误入迷途；大全里的一切事都遵循公正法则，否则，大全就可能分解。事实上，大全永远存在，因为引导它的是其主宰者的秩序和能力。星辰的运行与整体相配合，因为它们是天上的巨大部分，正因为它们巨大，因此显得如此明亮，具有极强的预示能力。它们指示着感觉世界里发生的一切事，但它们实际所做的是它们有能力做的事。至于我们，只要我们在丰富多彩的大全世界里没有堕落，我们的本性决定我们从事灵魂的工作。如果我们堕落了，就要受到公正的惩罚，不仅堕落本身是一种惩罚，而且随后要落到较低的位置。至于贫富，那只是偶然相遇的外在事物。那么德性和邪恶呢？德性是我们灵魂的原初状态，邪恶则是由于它偶然遇到了外在的事物而产生的。这个问题已在别处有所讨论。

9. 这使我们想起转轴命运观 (Spindle - destiny), 就是古人所说的命运像转轴一样旋转。但在柏拉图看来, 转轴乃是天体环行中既运动又固定的部分^①, 命运及其母亲必然性, 在我们每个人出生的时候推动转轴, 转出一根丝线, 凡出生的都是因必然性而来的。在《蒂迈欧篇》里 (69C5 - D3), 创造世界的神生出“灵魂的首要原理”, 但那些在诸天中运行的诸神^②孕育了“可怕又无法避免的情欲”、“愤怒”、“欲望”、“苦乐”, 以及“灵魂的另一种状态”, 就是产生此类情欲的状态。从这些话看来, 我们的性情是与星辰相联系的, 我们从星辰获得灵魂, 一旦来到地上, 就顺服于必然性; 我们还从它们获得各自的道德品质, 独特行为以及出于某种性情的情绪, 这种性情本身易受情绪影响。这样说来, “我们”究竟是什么呢? 当然就是我们真正所是的, 自然赋予我们力量让我们主宰情欲的本性。此外, 神还在所有这些我们借身体而接受的邪恶中间赐给我们“德性, 它不是任何人的奴隶”。^③ 当我们身心平安时, 并不需要德性, 但如果没有了德性, 就有可能陷入邪恶。因此, 我们必须“飞离这里”^④, 从那些加在我们身上的事物“分离出来”^⑤, 不要成为复合物, 赋有灵魂的身体, 在这样的复合物里, 身体 (拥有灵魂的一些痕迹) 具有更大的力量, 因而通常的生活更多的是属身体的, 因为凡是与通常生活有关的事物都是属身体的。但是另一灵魂, 也就是身体之外的灵魂, 要上升到更高的世界, 上升到良善和神圣、谁也无法主宰的世界, 唯有利用它, 使自己变得高贵, 按它的原理生活, 恢复原初的神性; 否则就丧失这个高贵灵魂, 生活

① 柏拉图《理想国》X. 616C4 ff.

② 星辰。——中译者注

③ 柏拉图《理想国》X. 617E3。

④ 柏拉图《泰阿泰德篇》176A8 - B1。

⑤ 柏拉图《斐多篇》67C6。

在命运之下。那样，不仅星辰向他显示预兆，他本人也成为其中的一个部分，与他所在的整体一同受制于命运。每个人都是双重的，一方面是一种复合的存在物，另一方面是他自己；整个宇宙也是这样，一方面是身体和与之相联的那种灵魂的复合物，另一方面是大全灵魂，这种灵魂在身体之外，但有一些光辉照耀在身体里面的灵魂上。太阳和其他天体也具有这种意义上的两重性。它们不会把恶传给纯粹的灵魂，它们是大全的组成部分，包含赋有灵魂的身体，但是它们所产生的事物由它们的身体——也就是大全的一个部分——传送给另一部分，同时，星辰的意志和真正的灵魂始终寻求至高至善者。后来，至善（或者毋宁说不是至善，而是它的周围环境）所生发的其他种种结果，就像火所喷出的热，渗透到整个宇宙。也许有某种事物从星辰的一个灵魂（即神圣的首要灵魂）传到与它同类的另一灵魂（即具体存在物的灵魂）。凡出现坏结果的，都是因为混合之故。事实上，“这个大全”的本性是“混合的”^①，若有人把可分的灵魂从他分离出来，就所剩无几了。如果可分的灵魂可算为宇宙的一个部分，那么它就是一个神，其余的，柏拉图说，就是“大魔鬼”，其中发生的一切都是属魔鬼的。

10. 果真如此，即便是在这个讨论阶段我们也必须承认星辰具有的指示能力，但不是把全部行为都归于它们，也不是归于它们的全部性质，而只是就大全的各种影响，以及这些影响所能发挥的作用而言〔比如，如果无法解释它们的可分灵魂，就归之于星辰的影响〕。我们必须承认，灵魂即使在还没有形成之前就已经表明，当它到来之时自身中必带有低级的事物，因为它若不包含受制于情感的那一大部分，就不可能进入身体。我们也必须承认它还进入了偶然性的领地。我们必须承认，天体环行是自由

^① 柏拉图《蒂迈欧篇》47E5。

自在的行为，凭借自己的力量相互合作完成大全必须完成的事；在整个环行中，每一天体都是其中不可分割的部分。

11. 我们还必须考虑到，从星辰来的事物到达接受者手上时必不同于它刚离开源头时的样子。比如假设这是火，火到了地上之后，相比于星辰上的火就是暗淡的；如果是一种爱的品性，到了接受者这里也会变弱，最终产生的是一种相当可恶的情欲；若是勇气，接受者若不是恰如其分地吸收，不是变得勇敢，就会导致暴烈或者沮丧；原本是高贵的爱和美的事物结果变成了对伪美的追求，智慧的发挥导致欺诈，欺诈原是想成为智慧，只是达不到自己的目标。这样看来，所有这些事物在天上时并非恶，但到了我们这里就变成了恶。凡是从上面下来的事物，就不再是它们原先在天上的样子了，因为它们已经与身体、与质料混合，并且彼此混合。

12. 再者，出于星辰的各种力量最终联合为一，每一个生成物都从这混合体中有所吸取，这样，已经生成的事物都能获得某种性质。星辰一影响力（star - influences）并不能创造马，它们只是给马添加了些东西。马生于马，人生于人，太阳在它们的生成中当然有辅助作用，不过，人只能出于人的形成原理。外在的影响力有时有害，有时有利。儿子总与父亲相像，但长大之后往往比父亲更出色，有时也会不如父亲。但外在的影响力绝不会毁损事物的根本性质，只是有时是质料而不是本性占据了支配地位，其结果就是形式被击败，事物无法达到完全。

[即使月亮朝向我们的一面在地球上显为黑暗，但对月亮之上的星球并无任何坏处。只是由于上面的星球离得太远，看不出有什么帮助，因此就以为这种联系是坏的。当月亮满盈时，上面的星辰可能因为离得很远看不出有什么好处，但对地上的事物已足够了。当月亮对着火样星球（fiery star）的一面显为黑暗时，就被认为与我们有好处，因为那星球能够保留超出自己所需的热

能。天上形成的生命物，因其受热程度不同而有各不相同的身体，但没有一个是冷的。它们的处所就是明证。人们称为宙斯 (Zeus)^① 的行星包含恰如其分的火；晨星 (Morning Star) 也如此；由于这两个星相似，它们被认为是“一致的”，但由于性情不同，一个因其构成称为弗尔利 (Fiery)，一个因其距离称为克洛诺斯 (Cronos)。然而，赫耳墨斯 (Hermes) 既被认为是漠然无关的，又被认为与众星一样。无论如何，众星都对大全有作用，因而在一定意义上彼此相关，是大全里有益的一分子，如我们所看到的，所有的部分都属于生命存在物。事实上，它们正是为了大全这个生命物而存在的，比如，胆汁作用于全身，同时与相邻部位休戚相关，因为它得激发起有生命事物的勇气，并保持整体和胆脏旁边的部位不超出适度的范围。同样，在宇宙这个整体中，既需要某种类似于胆这样的器官，也需要生产甜美的器官，还需要眼睛，所有这些都借其非理性部分而统一在感觉里。因此，宇宙就是一个和谐单纯的乐章。]

13. 根据这样的讨论（由于天体的运动确实导致一些事件的发生，但也有些事并不是它引起的），我们必须把它们区别、分辨开来，各归各的原因。我们的出发点是：灵魂按照某种理性秩序引导这个大全（就如每个有生命事物里面的原理引导它们一样，有生命事物的各个部分的构成以及它们相对于整体的位置都是由其原理决定的），因此它在整体里完全显现，在部分里只按照各个个体的所是 (onta) 相应显现。每个个体生命所接受的外来影响有时与它的本性相反，有时则相合，但万物都是按着整体大全排列的，因为它们都是大全的组成部分。它们接受所拥有的

① 这一段落里提到的行星就是木星 (Jupiter 朱庇特，相当于宙斯)、金星 (Venus 维纳斯，相当于阿佛罗狄特)、火星 (Mars 马耳斯)、土星 (Saturn 萨杜恩，相当于克洛诺斯)、水星 (Mercury 墨丘利，相当于赫耳墨斯)。

本性，同时每一个也按着各自的动力对大全的整体生命有所贡献。大全里的无生命事物全都是工具，并且可以说，是在外力推动下运动的。至于有生命事物^①，一类能自我运动（但有危险），就像驾驭者套上了马车但还没有定出跑道的马，因此他要“用鞭子控制它们”^②。理性造物自己驾驭自己。如果它驾驭技术娴熟，前进的道路就一帆风顺，如果不娴熟，就会常常面临危险。但是，两者都在大全里面，都对整体有用。位高体大的有生命事物发挥大一些的作用，积极主动地而不是消极被动地对大全生命作出贡献；位低体小的就始终处于被动状态，几乎没有什么能量用来运动；至于处在两者中间的，虽然要由他物来推动，但在许多领域里都能发挥很大的作用，在许多事上拥有活动原理，并使这原理成为它们自己的事物。当大全中最优秀的部分齐心协力，尽心尽力，大全就成了一个完全的生命；每一部分必须尽其所能地服从统治原理，就如士兵服从指挥官，由此可说，它们“跟从宙斯”^③走向理智的本性。本性较低的事物在大全中位于第二层次，我们也是这样，拥有灵魂的第二部分；其他的事物就像我们的各个部分，我们身上的部分并非全都等同的，这些事物也是这样，并非全都处在一个层次。这样，所有生命物，包括天上的有生命事物和其他已经成为大全之部分的有生命事物，共同构成了大全的图式，没有哪个部分，就算是很大的部分，有力量给这些图式带来彻底改变，或者改变根据这些图式产生的事物。它可

① Stephen MacKenna & B. S. Page 的《九章集》译本（William Benton, Publisher, 1952）插入了“可以分为两类”这句话。——中译者注

② 这句话出自柏拉图《克里底亚篇》（Critias）109C1，那里的上下文与这里的讨论有关。不过，普罗提诺还想到了“斐德若”神话，神话中就讲到马车夫和马的比喻。在本句普罗诺的原文之后，Stephen MacKenna & B. S. Page 的译本插入了“另一类有理性”。——中译者注

③ 参柏拉图《斐德若篇》246E6。

以使所有型式发生非本质性的变化，或变好，或变坏，但不可能使什么事物放弃自己独特的本性。它可能以几种方式对事物产生恶劣影响：或者使身体受伤变残，或者给同情它的灵魂带来某种外在的恶，使它跌入低级领域，或者如果身体不健全，它就可能借此阻碍指向它的灵魂的活动，就如同琴弦没有调好，不能发出准音，也就奏不出音乐。

14. 关于贫困、财富、名誉和职位又怎样呢？如果人是靠继承父辈的财产致富的，那星辰只是宣告了这是富人，正如它们没做别的，只是宣布出身名门、父母高贵的人生在了好家庭一样。如果财富源于勇敢的德性，而且身体有助于这种德性的形成，那么那些使身体强壮有力的人就是功臣了，因此首先是父母，是他们生了这身体，其次，如果还有什么因素有所作用的话，可算上天时和地利。但是，如果德性的形成与身体无关，那么最大的功劳只能归于德性，那些有德性的人所作的贡献都应归功于德性。如果赠送财富的人是善良的，同样，致富的原因仍然应归于德性；如果他们本性恶劣，但赠送财富的行为是合理的，那么我们得说这行为是出于他们里面良善的一面。但如果得到财富的人是恶人，他的财富就必定是由于他先有的恶以及导致那种恶的原因，我们还必须把那些给予财富的人也包括在内，他们也负有责任。如果人的财富源于辛勤劳动，比如是种田得来的，那原因就应归于农夫，以及适宜的环境。如果他发现了一个宝藏，那我们得说大全的某种事物发挥了作用；若如此，这就是上天所指示的，因为万事万物无一例外都是彼此相关的，因此万事万物无一例外都是有所指示的。如果某人失去了财产，这财产若是被拿走的，责任在于拿走的人，归咎于他自己的信念；如果失落在大海里，那么责任在于环境。至于名誉，人可以名副其实，也可能名不副实。如果名副其实，那么原因在于他所取得的成就，以及尊敬他的那些人的德性；如果名不副实，责任就在于那些尊敬他的

人的不义。同样的推论也适用于职权，因为它同样可能是正当获得的或不正当获得的。这一方面取决于候选人的品德，另一方面取决于其本人是否与他人合作或者是否以其他某种方式成功获得职位。至于婚姻，那是自由选择的结果，或者是普遍秩序中某种偶然力量的作用随机相遇的结果。婚嫁之后就要生儿育女，如果没有什么不良因素妨碍，孩子就是照着父母的型式形成的，但如果里面出现了不好的因素，或者出于母亲本人，或者因为环境不适宜于孩子的出生，那么孩子就可能有残缺。

15. 柏拉图认为，在必然性的转轴旋转之前灵魂应当有命数和选择^①，后来又认为转轴上的存在物应当作灵魂的帮手，各方面协助灵魂成就它们所选择的目标，因为监护之灵也在它们的选择中起协助作用^②。那么什么是命数呢？就是你在大全处于那个特定状态时进入身体，就是你进入的是这个特定的身体，出生在特定的父母家里，出生在这样一个特定的地方，总而言之，就是我们所说的特定的外在环境。所有的事件构成一个统一体，并且可以说交织在一起，个体事物如此，整个大全也如此，都由命运女神——如他们所称谓的——之一预示出来。拉基西斯（Lachesis）代表各种命数。而且其必要条件是由阿特洛波斯（Atropos）促使这些条件同时存在^③。就人来说，有的生来受制于大全的能力，受制于外在环境，似乎处在某种魔咒之下，几乎没有什么是他们可以自主的。有的则相反，可以说，能够用他们的头脑主宰

① 柏拉图，《理想国》X. 617D - E。

② 同上。

③ 关于命运之神的名称的寓意解释参见 Cornutus: *Theologiae Graecae Compendium* ch. 13 (p. 13, Lang)。这里的名称如 Cornutus 所说的，代表命运之神即克洛索（Clotho，这里没有直接提到）的不同方面，拉基西斯代表命运的“命数”，阿特洛波斯代表我们的环境被决定而不可更改的方式。

这些能力和环境，超越于它们^①，升向高级世界和高贵灵魂，从而保存了灵魂里最优秀的原初部分。我们绝不可以为灵魂是这样一种事物，它的本性只是它从外面受到影响的事物，它自身没有任何本性，唯有包含万物于自身。事实上，它既是某种原理的状态，就必远在其他事物之前就已经具有它自己的许多能力在它自己的本性活动中发挥作用。它既是一种实体，当然不可能不渴望、行动并倾向它的善。复合的实体出于其本性上的复合，具有特定的功能，包含这些特定的工作。一旦灵魂与自己分离，就是与自己的活动分离，就不再认为身体的各种影响是属于它自己的，因为它已经明白，身体是一回事，灵魂是另一回事。

16. 然而，混合物是什么，非混合物又是什么；分离物是什么，未分离物又是什么，灵魂何时在身体里面，总而言之，有生命的存在物是什么，这些都是我们随后必须从另一个角度探究的问题。因为并非每个人对这个话题都持有相同的看法。不过现在，我们接着前面的讨论，进一步表明我们所论到的“灵魂按照理性计划引导大全”是什么意思。这是否可以说，灵魂以直线运动一个一个地造出个体事物，先造出人，然后造出马或另一种有生命的存在物，还有野兽，再是火和土，然后看着它们合在一起，彼此毁灭或受益？是否只是看着它们相互交织，不断地产生结果，对以后所发生的事不发生任何新的作用，也就是说，它只是使有生命的存在物从最初的造物诞生出来，然后就任其在自己的活动中相互作用、彼此影响？或者我们的意思是说，灵魂是这样产生之事物的原因，因为它所产生的存在物已经确立了整个存在物的链条？或者这“理性计划”也包含这特定事物以特定的方式作用或反作用，从而这些特定事件的发生绝不是偶然的、随机的，而是根据必然的方式发生的？那么引起这些事件的是不

^① 还是“斐德若神话”(248A1-3)。

是形成原理呢？形成原理当然是存在的，但不是作为引起者而是作为认知者存在——或者说，包含创造的理性原理的灵魂知道源自于它的任何活动的结果，若是同样的事物一起发生，就会出现同样的环境，因此，出现同样的结果是完全合理的。灵魂管理或预见这些先在的境况，把它们考虑在内，然后成就结果，并把所有结果联结起来，使各种条件与各种结果连成完整的链条，再尽其所能在既定条件下把它们与在它们之前存在的原因联结起来。也许这正是整个链条中越后面的事物越低级的原因。比如，现在的人已经完全不同于古代的人了，因为他们与古人之间有空间距离，有不同的起源，以及不断受到必然性的压力，因此他们的形成原理已经屈服于质料的影响。灵魂看着万物层出不穷，川流不息，顺应它的行为所产生的种种结果，这就是它的生活；即使它的工作取得了圆满的成果，可以一劳永逸，永远处于良善状态，它也没有懈怠、放松自己的工作。它就像一个农夫，播种之后就一直保持警醒和忙碌，把暴雨、降霜、飓风破坏的地方一一修补好。如果这样的解释显得不妥，那么我们是否必须坚持另一种说法，即理性形成原理本身预先就知道甚至包含源自恶的败坏和作为？果真如此，那我们就要认为形成原理就是恶的原因，尽管在艺术及其原理中根本不存在错谬，也没有什么违背艺术的东西，艺术作品中也没有任何败坏之处^①。但是，在此，有人会反驳说，在大全中没有任何悖逆本性或者恶的事物。当然他仍然会承认有较坏和较好的。那么能否这样说，恶者也有助于大全的完全，因此并非一切事物都应当是善的？对立面的合作也是成就宇宙之完全的一部分，若没有对立物的存在，就没有普遍的秩序；没错，每个个体的有生命存在物也是这样的。形成原理迫使良善之物形成并构造它们的功能，非良善之物则潜在地存在于原理

^① 参柏拉图《理想国》I 342B3。

中，但现实存在于现象中，因此灵魂无需再建构或激发形成原理，由于先在原理的干扰，质料已经使它所产生的事物成为败坏之物，但是不管怎样，质料仍然受制于良善者的产物。因此，这个宇宙由种种已经生成物构成，这些事物或者由灵魂塑造，或者由质料构成，因其构成方式不同，在形成原理中的存在方式也不同。

17. 那么，灵魂里的这些形成原理就是思想吗？如果是，灵魂如何使事物与这些思想一致呢？因为形成原理是在质料里构造事物，而在自然（物理）层次上构造的事物不是思想，也不是视野，而是操纵质料的一种能力，不能认知，只能行动，就像一个印象或者水面的一个影子；而它构造事物所需的模型则由另外的事物提供，某种不同于生长和生产能力的事物。果真如此，灵魂里的支配原理必通过操纵与质料联合的生产性灵魂发挥作用。那么这种操纵是理性推论的结果吗？如果是，那它必然或者指向外在的事物，或者指向它自身里面的事物。如果它指向自身里面的，那就不需要推论。因为推论本身并不能实施操纵行为，操纵的是灵魂里拥有形成原理的那一部分，这一部分既是强有力的，又是灵魂里能够创造的部分。它根据形式进行创造，也就是说，它从理智所接受的事物必须重新拿出来。理智从自身生出大全的灵魂，这灵魂（紧挨着理智）又从自身生出在它之后的次级灵魂，照亮它，把形式印在它上面，而这后一个灵魂就像接到命令一样，立即开始创造。有些事物它极其顺利就造成了，没有一点儿阻力，但在造另一些事物时就会遇到阻力。由于它的创造能力是分有的，它所蕴含的形成原理也不是原初的，因此它必不是完全根据它所得到的形式创造，它还会加上它自己的一份作用，而这加上的显然是属于低级的事物。它所造就的虽也是一个生命物，不过是非常不完善的有生命事物，这有生命事物发现自己的生命令人厌恶，因为它是所有有生命事物中最糟糕的一种，品性

恶劣，俗不可耐，由低级质料构成，是高级实在的堕落部分，面目可憎，令人生厌。这是最低灵魂对大全的贡献。

18. 这样说来，大全里的恶之所以是必然的，是不是因为它们的产生后于高级实在？或者更应这样说，如果它们不存在，大全就可能不完全。事实上，大多数恶，甚至全部恶，都对大全有一定的益处——举个例子，毒蛇就是这样——尽管一般而言其原因仍然不得而知。就算是道德上的恶，其本身也有许多优点，还是许多优秀品质的母体，比如，可以创造出艺术上的美^①，使我们认真思考我们的生活方式，免得我们安于现状，昏昏欲睡。如果这种说法是对的，那么^②，大全的灵魂常常凝思至善，时时渴望可理知的本性，渴望神；它这样不断吸收之后就变得满盈，甚至要溢出来，于是，它就开始生产，其中最末且最低的产品就是影像，也就是我们正在讨论的这种生产原理。这就是最后的创造者；在它之上是充满理智的灵魂部分，再之上是理智这个大工匠，他把礼物给予后面的灵魂，而这些礼物的影像就是第三层次。这样说来，这个可见的宇宙可以恰当地称为始终处在被造过程中的一个影像^③；它的第一和第二原理都在休息，第三原理既是静止的，又是运动的，含有偶性，并且在质料之中。只要理智和灵魂存在，形成原理就要流入这个低级形式的灵魂中，正如只要太阳存在，就要放射出所有的光。

① 普罗提诺这里也许是想到了悲剧诗歌？若此，就是对柏拉图观点的惊人反动。柏拉图在《理想国》第二卷里拒不承认诗人可以描述道德之恶；普罗提诺这里似乎表明道德之恶在宇宙中的存在是合理的，因为它能产生艺术。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 的译本在这里插入“创造的秘密必是这样的”。——中译者注

③ 参见《蒂迈欧篇》92C7 的结尾部分。

II.4 论 质 料

1. 所谓“质料”就是某种“基质”，它是形式的一种“接受器”，凡对类此观念形成了一定认识的人都会这么认为。就此而言，他们的思路是一样的。但是，一旦进一步深入考察这种基质是什么、它为何能够接受形式、它由什么构成等问题时，他们就开始出现分歧。有些人主张，实在（realities）无一例外都是形体，实体（substance）就在于形体，这样的人就会认为，有一个质料，它是各元素的基础，其本身就是实体；而其他事物，可以说，都是质料的变化，各元素也是处于某种状态的质料。他们甚至大胆到把质料说成是诸神，更有甚者，还说他们的至高神本身就是处于某种状态中的此类质料。他们又赋予它形体，说它是一个没有性质和广延的形体^①。但另一些人^②认为质料是无形体的，并且，其中有些人^③认为这种无形体的质料并非只有一种，其中一种质料是身体的基础，人在谈论形体前要先提到它，还有一种是存在于可理知世界的质料，是那里的形式和无形体的实体的基础。

2. 因此，我们必须首先探讨这第二种质料：它是否存在，

① 这是斯多亚的观念。

② 柏拉图主义者和亚里士多德主义者。

③ 看来普罗提诺这里很可能对柏拉图主义者和亚里士多德主义者作了区分。亚里士多德只承认纯粹的理智（intelligences）是无形体的存在者，它不是形式和质料的复合体。

是何种事物，如何存在。如果质料必然是某种未定型、无形状的，而可理知世界的存在物都是善的，没有任何事物是未定型或无形状的，那么质料不可能存在于可理知世界。如果每种可理知存在物都是单一的，那就不需要质料，这样，复合的存在物很可能源于质料以及其他什么事物。生成的存在物并且是逐个生成的存在物需要质料——这就使人以为存在物的质料是由感官感知到的——但是，非生成的存在物不需要质料。那么质料从何处来，从哪里获得自己的是（being）呢？如果它是生成的，就必是某种动力引起的；如果它是永恒的，那就出现了多个原理，并且原初的存在物也是偶然存在。如果形式与质料结合，那复合物就是一个身体，这样，可理知世界仍然会有身体存在。

3. 因此，我们首先必须指出，我们无论如何不可藐视未定型者，或者任何无形状之物，只要它向在它之前的原理显现，向至高的存在物显现。比如，灵魂天生就倾向于理智（noun）和理性（logon），因此它就从它们得到形状，获得更好的形式。在可理知世界，复合物是以不同于身体的方式构成的，因为形成原理也是复合的，通过它们的活动，使复合物具有向形式运动的本性。但如果这本性不仅作用于在它之外的他物，而且是从他物产生的，那么它就是更高层次的复合物。生成物的质料总是接受不同的形式，但永恒的事物的质料始终如一，总是保持同样的形式。也就是说，感觉世界的质料是完全不同于可理知世界的质料，因为这里的万事万物都是变动不居的，每个特定的时间只能存在一个事物，因此没有什么能持久，而且事物彼此之间相互推涌，后浪推着前浪，没有什么能够永远保持同一。而在可理知世界，质料同时就是一切存在者，因此它不需要变成任何其他事物，它已经拥有一切。因而，属理智的质料在可理知世界当然从来不曾是无形式的，就是地上的质料也不是无形状的，只是每一事物拥有不同的形状而已。只要我们明白了质料是哪一种事物，

它是永恒的还是生成的，这个问题就迎刃而解了。

4. 现在，我们不妨承认形式是存在的——其实我们已经在别处证明了这一点——然后在此前提下继续讨论。如果形式是多，那就必然有某种事物是所有形式共有的，同时也有某种事物是各自所有的，由此各种形式才能彼此分别。这种个体性的、使它们彼此分离的事物，就是各自所有的形状。但如果存在形状，就得有塑形者，它有可以表述的差异性。因而，就存在接受形状的质料，它是每一事物的基质。再说，如果上界存在在一个可理知的宇宙秩序，而下界的宇宙是它的一个摹本，并且这个摹本是复合的，由质料构成，那么上界也必然存在质料。否则，我们怎么能称之为普遍秩序呢？之所以称为普遍秩序不就是相对于下界的形式来说的吗？若没有形式所界定的事物，又如何能有形式呢？可理知的实在当然是完全没有部分的，但在某种意义上它也有部分。如果部分是彼此分离的，那么这种隔绝和分离就是质料的一种作用，正是质料使其隔离。但如果可理知实在既是多，又没有部分，那么这存在于一中的多也存在于质料中，这质料就是那个一，多就是它的形相，也就是把这统一体理解为包含多、包含许多形状的一。因此，它在成为多之前必是无形状的，如果你在自己心里取消它的多样性、形状、形成原理和思想，那么所剩下的，也就是在这些事物之前的事物，它是无形状、未定型的，不是这些加在它身上并在它里面的事物中的任何一个。

5. 如果有人反驳说，因为属理智的质料始终拥有这些形式，并且是一起拥有的，两者是同一的，因此实在的基础不是质料（那里根本就没有质料）。然而，若是这样，这个世界也不可能有身体的质料存在，因为身体从来不曾毫无形状地存在过，它总是一个完整的身体，只是仍然是一个复合的身体。我们的理智一下子就看到了这种双重性（质料和形式），因为理智要不断地分

离事物，直到找到单一的、不能分解为部分的事物；只要它力所能及，就要不断地深入到身体的内部。每个事物的深处就是质料，因此任何质料都是黑暗的，因为每个事物里面的光就是理性形成原理。而理智也是理性原理。因此理智看着每个事物里面的形成原理，知道形成原理下面的事物是黑暗的，因为它躲在光线照不到的下面。正如眼睛有光的形式，因此能直视光和色彩（色彩也是光），报告那存在于色彩之下的事物是黑暗的，质料性的，色彩没有照射到的。然而，可理知事物中的黑暗不同于感觉事物中的黑暗，质料也是这样，支配两者的形式是不同的一样。神圣质料虽然是被限定的对象，但它拥有被限定和可理知的生命，而这个世界的质料虽然同样是被限定的，却没有生命或思想，只是一具装点性的僵尸。这里的形状只是影像，因此它的基础也只是影像而已。但上界的形状是真实的形状，因此其基础也是真实的。因此，那些说质料是实体的人，如果他们所讲的是可理知世界中的质料，那么应当认为这种说法是对的。对形式的基础来说，那就是实体，或者毋宁说，考虑到它与加在它身上的形式相伴，因此就是被照亮的实体。至于可理知世界的质料是否永恒的问题，我们必须像考察相^①那样来考察。可理知实在就其有开端而言，是生成的，但因为它们没有时间上的开端，因此又是非受生的；它们总是从某种事物所出，但不是像宇宙那样永远生成，而是像上界的宇宙那样永恒存在。异（Otherness）始终存于可理知世界^②，并产生属理智的质料；因为这就是质料的原理，就是最初的运动。因此，运动也称为异，因为运动和异是一起生发出来的。源于首要者的运动和异原是未定型的，需要首要

① 通译为理念。本选译本均译为相。——中译者注

② 这里我们看到普罗提诺对柏拉图的“存在”“运动”、“静止”、“同”和“异”（《智者篇》254D 以下）的解释，认为它们是“可理知世界中的范畴”。

者规定它们；它们一旦转向首要者，就获得了限定^①。但在未转向它之前，质料原本也是未限定的，也是异，因而还不是善，还未从首要者得到光照。如果光是从首要者来的，那么就那接受光的事物来说，当它还没有接受光时，就一直是无光的；它接受了光之后，这光与它也是不同于它自身的事物，因为这光是从另外的事物照到它身上的。关于可理知世界的质料的话题就到这里，我们已经扯得太多了。

6. 关于身体的容器问题，我们不妨这样理解^②。身体背后必然存在某种事物，它不同于身体本身，从各元素彼此转化清楚地看到这一点。那变化之元素的毁灭并不是完全的，否则，就会有一个存在物完全毁灭变成非存在；生成物也不是从绝对的非存在进入存在的，而是从一种形式变成另一种形式。若是这样，那接受了被生成物的形式的，就保存下来，没有接受的就消失。毁灭也使这一点极为清楚地显现出来，因为毁灭就是复合物的毁灭，而如果每个个体物都是复合物，就必然是由质料和形式复合所成的。通过推论表明被毁灭的是复合物，由此证明了这一点；把物体还原为元素的过程也证明了这一点。比如，杯子还原为金子，金子还原为水，水经过分解也必然可以还原为类似的事物。元素必然要么是形式，要么是质料，要么是质料和形式的复合物。但各元素不可能是形式；没有质料，它们怎么可能有体积和大小呢？同时它们也不可能一开始就是质料，因为它们是可灭的；所以它们必然是由质料和形式复合的，形式与它们的性质和形状相关，质料与它们的基质相关，是未限定的，因为不是形式。

① 这里简明扼要地阐述了普罗提诺思想中至关重要的理论：他在从太一到理智这种非时间性的生育过程中区分了两个阶段，第一阶段，太一生出一个未成形的潜能；第二阶段，理智在凝思中回归太一，并通过太一而有了形式，从潜能变成现实。

② 以下是对亚里士多德质料理论的清楚阐述，用的也是亚里士多德的语言。下一节对前苏格拉底观点的批判也完全是建立在亚里士多德的基础上的。

7. 恩培多克勒 (Empedocles) 把元素列为质料，然而元素的毁灭就可使他的观点不攻自破^①。阿那克萨哥拉 (Anaxagoras) 把他的混合物等同于质料，说它不是万物的容器，而是现实地包含着万物，这就废除了他自己引入的心灵 (noun)^② 观念，因为他认为它不是形状和形式的赋予者，也不是先于质料存在，而是与质料同时存在的。然而这种同时存在是不可能的。因为如果复合物分有是 (to on)，那么这个是 (touto on) 必是在先的；如果两者（复合物以及是）都是存在的，那就需要有一个在它们之上并与它们不同的第三者。既然创造者（心灵）必然是在先的，为何形式必须小部分小部分地在质料里，为何心灵要如此费力地把它们一一分离？须知，它是能够——因为质料没有性质——把性质和形状延伸到整个质料里的。一切事物在一切事物里面，这种观念如何可能？至于那认为无限^③就是质料的人^④，请他解释一下这是什么意思。如果他说无限是指我们不可能到达它的终点，那么显然，存在物中根本没有这样的无限，既没有无限本身（绝对、抽象的无限），也没有作为身体的某种属性的无限；没有无限本身，是因为无限的任何部分都应当是无限的；没有作为

① 这一节对前苏格拉底哲学家的批判并不表示普罗提诺对他们有自己的研究，其观点仍然是基于亚里士多德的，其精神完全是属于逍遥派的。

② noun (nous) 在希腊哲学中也是一个极为复杂的术语。阿那克萨哥拉把它引入进来用以说明使诸元素即所谓的种子聚集形成宇宙的动力性本体。因此，这个术语有着精神性的意思，可以译为“心智”；如果把它稍加实体化，又可译为“心灵”；如果精神化，则可以译为“理智”。通常会音译为“努斯”。Loeb 版本将它译为 mind，我们这里从英译本将它译为“心灵”。然而，nous 在普罗提诺的思想中是出现频率最高的术语之一，在涉及普罗提诺本人的思想时，Loeb 版本将它译为 intellect，我们从英译本将它译为“理智”。从中，我们可以看到普罗提诺评论前人的思想与他本人的思想叙事之间的某种解释间距。——中译者注

③ 即 apeiron。关于这个词也有许多译法，例如“无限”、“无定形”，等等，或音译这“阿派朗”。——中译者注

④ 阿那克西曼德 (Anaximander)。

属性的无限，是因为具有无限性这种属性的事物不可能是本质上的无限，不能离开那种属性而是无限，因此不可能是单一的，也就不可能是质料了。另外，原子也不能担当质料的角色——它们根本就不存在；因为任何物体都是无限可分的，没有心灵和灵魂，就不可能解释有形物体的连续性和可变性，个体事物也不可能存在，而心灵和灵魂不可能由原子构成的（不可能从原子生出另一种非原子的事物，因为没有谁能从不连续的质料造出任何事物），还有数不胜数的其他反对理由可以并且已经用来反驳这种假说；因此没有必要再花更多的时间来讨论这个问题了。

8. 那么这既是连续的又没有性质的质料是什么呢？显然，如果它确实没有性质，它就不是形体——否则，它若是形体，就得有性质。我们说，它是所有感觉对象的质料，而不只是某些对象的质料，另一些对象的形式——就如泥土是陶罐的质料，但不是绝对的质料——因为我们指的质料不是这个意义上的，而是相对于一切事物而言的质料，因此我们不应当认为它的本性是感觉对象中可观察到的那些属性之一。若是这样，那么我们不仅不可以把它归于颜色、不同程度的冷热这些属性，也不可认为它有轻重、稠稀，甚至不能说它有形状和大小。须知，成为大小是一回事，得到大小是另一回事；成为形状是一回事，拥有形状是另一回事。质料必不是复合的，而是单一的，在自己的本性里是同一的，这样它才可能全无性质；它的形状的赋予者会从所贮存的实在中（可以这么说）拿出一个不同于质料本身的形状，一定的大小，以及其他的一切给予质料。否则，它就可能受制于质料的大小，它所创造的事物就不是它想多大就多大，而是要按质料所希望的大小来创造；显然，创造者的意志要与质料的大小保持一致，这种观念极其荒唐。相反，如果创造原理先于质料，那么无论如何质料都会完全按创造原理的意志塑造，适用于任何事物，当然也可大可小。而它既有了大小，就必然也得有形状，看来它

还是难以塑造的。因此，形式来到质料面前时带来了一切，因为形式原本就拥有一切，有大小以及一切与之相随并由形式原理引起的事物。因而，在任何存在物中，尺度都是由形式决定的，人的大小不同于鸟的大小，不同种类的鸟彼此的体形也各不相同。形式把数量作为某种不同于质料本身的事物带给质料，同时也把性质带给它，还有比这样的事更令人惊奇的吗？性质是一种理性形成原理，数量也是，因为数量就是形式、尺度和数目。

9. 那么我们如何能设想一个没有大小的存在物呢？（我们只能想）凡是没有大小的事物，必定不同于有量之规定性的事物，因为可以肯定，存在与数量不是一回事，而是彼此区分的事物，就像许多其他事物都可以与数量区分开来。我们必须认为，所有无形体的事物都是绝对没有数量的，而质料也是无形体的。其实，数量本身也不是包含数量的事物；包含数量的就是在数量上有分的，由此可以清楚地看出，数量是一种形式。一个白色的物体因为有白色在它里面就变成白色的，但在某个生命的事物里造出白色的以及其他各种颜色的事物，其本身并不是某种颜色，而是——如果你愿意这样说——一种特定的形成原理。同样，使一个事物有大小的，其本身并不是包含某种大小的事物，而是大小本身。那么，这大小是否进入质料，然后把它铺展到尺寸上？绝不是这样的。因为质料原本没有收缩成一个小东西，只是它原本没有大小，形成原理就给了它一定的尺寸，正如把原本没有的性质给它一样。

10. “那么，我能如何设想质料的这种无大小性（sizelessness）呢？”你能设想没有任何性质的事物吗？什么是思想活动呢？你怎样用你的心灵思想？秘密就在于未限定性（indefiniteness）。若说同类相识，那么未限定性要由未限定的事物来认知。未限定这个概念可以被规定，但心灵对它的领会是未限定的。若说一切事物都是通过概念和思想把握的，但就这个问题来说，概

念关于质料所表达的是它实际上是什么，那想要成为关于它的思想的事物不可能成为一个思想，只能是某种无思想（thoughtlessness）；或者毋宁这样说，对质料的思想表达只能是虚假的，不可能是真实的，混合着不真实的部分和不和谐的推理。可能正是因为注意到了这一点，因此柏拉图才说质料是由某种“虚假的推理”^①领会的。那么灵魂的未限定性是什么呢？是不是相当于不能表达任何事物的完全无知？不然，事实上，未限定性立足于一种肯定的陈述。就如我们用眼睛看黑暗，把它看作是一切未见之颜色的质料，灵魂也是这样，当它把感觉对象里反映光的一切属性都搁置起来时，就不可能再确定所留下的是什么，就像黑暗里的视线，可以说，变成了有点类似于它所看见的事物。只是它真的看见了吗？只能说它似乎看见了无形状、无颜色、没有光线也没有大小的事物。如果它真是这样看的，那就必然已经给予质料某种形式。当灵魂无所思时，岂不也正是这样受影响的？不过，它若无所思，自然也无所言，或者更确切说，根本不受影响；它若思考质料，就受到一定影响，似乎留下了无形状者的印象。另外，当它思考有形状和有大小的事物时，它把它们看作是复合物，把它们看作是已经获得颜色以及一般意义上之性质的事物。因此它思考大全以及由质料和形式构成的物体；关于上界的事物（即形式）有清晰的概念和思想，关于下界的基质，即无形状之物，就只能有模糊不清的概念了，因为这基质不是形式。除了它能感知的事物之外，还有另外的，它把能直接领会的事物分离出来放在自己一边，而理性所拒斥的事物就是幽暗不明的东西，它只能模糊地认知，是黑暗的东西，它只能在黑暗中认知，也就是说，它是在没有思考中思考它。正如质料本身并不始终是无形状的，而是在事物中获得形状，灵魂也是这样，它迫不及待

① 柏拉图《蒂迈欧篇》52B2。

地把事物的形式印在质料上面，因为质料的未限定性使它不安，似乎担心自己会落到是（*tou ekso ton onton*）的领域之外，长期处于非是（*toi me onti*）中，这是它无法忍受的。

11. “除了大小和种种性质之外，身体的复合为什么还需要别的事物呢？因为它需要某种事物来接受所有这些性质。这种事物就是体积。既然有体积，就应当有大小。若无大小，仍然不可能接受任何事物。如果它没有大小，它能有什么贡献？如果它既不对形式和性质有作用，也不对广延和大小有作用，无论它出现在哪里，这些事物都要从它们的质料进入身体，它若对它们没有任何帮助，那它还有什么用呢？一般而言，行为、生产、时间、运动虽然都没有质料作为根基，然而都是真实的存在。这样说来，最初的形体也可以不需要质料，它们每一个都可以就是它们的整体所是，当它们获得大量形式的混合物所产生的结构时，也就获得了丰富程度不一的内容。因此，这种无大小的质料只是一个空洞的名称。”^① 这样说来，首先，如果接受者还没有大小的话，那它也并非必然需要体积。因为接受一切的灵魂包含一切在内；但如果大小属于它的偶性之一，它就该把所有个体事物都包含在它们的尺寸里。但质料确实把它所得到的事物放在空间广延里，因此之故，正是它自身具有接受广延的潜能。就像动植物，随着形体上的生长，性质与相应的数量都得到增长，如果数量减少，性质也必然要随之减损。毫无疑问，在这些事物中预先存在着一定的大小，可以接受形成原理，但如果因此之故，我们的对手在原初的质料问题上也要求这样的大小，那么这种要求是不对的。就动物和植物而言，质料不是单一的质料，而是这个具体动物或植物的质料；单一的质料必须从他物获得大小。因此那将要

① 持上述所要反对的观点的人很可能就是 I. 8. 15 开头所提到的“说质料不存在的人”。

接受形式的事物必然不是一种体积，但它一旦成为一种体积，同时就必须接受其他所有的性质。事实上，它确实具有虚幻的体积之外表，因为可以说，它的第一种能力就是接受体积的能力，但这种体积是虚空的。因此之故，有人就说质料等同于虚空^①。我之所以说“虚幻的体积之表象”，是因为灵魂当其与质料相伴随时，找不到可界定的东西，于是就陷入未限定性中，既不能在其周围划定界限，也不能到达一个点；因为它若能这样做，就是在界定质料了。因此，我们不应当单单说质料是“大的”，也不能单单说它是“小的”，只能说它“既大又小”^②。正是在这意义上的“体积”和这个意义上的“毫无大小”才是体积的质料，当体积收缩，从大变小，或者扩张，从小变大，可以说，质料就贯穿了体积的整个范围。它的未限定性也是这个意义上的体积，即它有在自身里接受大小的能力，当然只有在可见的事物中才如此。就其他没有大小的事物来说，凡属形式的都是清楚规定的，因此就它们来说，任何地方都不可能有体积的概念。而质料是未限定的，其自身是不稳定的，可以随处进入任何形式，因为它可适应任何形状，可进入任何事物，从而成为任何事物，在这个意义上它具有体积之特点。

12. 这样说来，质料对身体的形成贡献最大，因为身体的形式都是有大小的。但这些有形体的形式不可能进入尺寸本身，只能进入已经被给定大小的事物中。如果它们进入尺寸，就不可能进入质料，那就只能像以前一样，没有大小，也没有基本的质料实体，或者它们只能成为理性原理——但是理性原理只能在灵魂里——而不可能是形体。因此，在这个质料世界里，许多形式必然存在于某种同一的事物里，这就是已经获得大小的事物，但这

① 参见亚里士多德《物理学》Δ. 214a13。亚里士多德在那里指的是柏拉图。

② 这是亚里士多德转述的柏拉图术语。

种获得大小之物与尺寸本身是两回事。我们可以看到，之所以如此是因为在我们目前的经验中，混合物是因为有质料才趋于一致的，因为混合物的每个成分都带有自己的质料，因此就不需要其他中介了。同样，也得有某种器具或处所来容纳形体，但由于处所是后于质料和形体的，因此形体在需要处所之前得先有质料。尽管行为和生产是没有质料的，但身体并不因此也是没有质料的，因为身体是复合的，而行为不是。质料确实为行为者提供基质，无论他们何时活动，它始终存在于他们中间，但它并没有把自身交给行为本身，那些行为者也不愿意它这样做。一个行为不会变成另一个行为——否则，行为也会有质料——但活动的人可以从一个行为变成另一个行为，因此他本人就是他的行为的质料。另外，质料是性质和大小都必不可少的，因而也是形体所必不可少的；它不是一个空洞的名称，而是基础性的事物，即便它是不可见的，无大小的。如果我们真的否定质料的存在，那么在同样的推论中，我们也不能主张性质和大小的存在，须知，这类事物没有哪个是靠自己独立自存的。而如果这些事物都是存在的，尽管其存在还相当模糊，那么质料就更应是存在的，只是这并非显而易见，因为它不是靠感官就能领会的，眼睛看不到，因为它没有颜色；味觉尝不到，嗅觉闻不到，鼻子和舌头都不能感知它。那么触觉呢？也不能，因为质料不是形体，触觉只能触及形体，感知其稀稠、软硬、干湿；而这些性质全不适用于质料。唯有推理过程才能把握它，当然这不是来自于心灵的活动，而是没有内容的空转，因此如上所说的，这是一种虚假的推理。就是形体性也不属于它，因为如果形体性是一种理性形成原理，那它当然不同于质料；如果形体性已经进入行为中，从而可以说成了具体事物，那它显然就是形体，而不只是质料了。

13. 如果基质必须是某种性质，是存在于每种元素中的共同性质，那么首先必须让我们知道这性质是什么。然后说明一种性

质怎么可能是一种基质？我们怎么能设想某种没有大小的事物（因为它没有质料）中的性质？再者，如果性质是确定的，它又怎么能是质料呢？如果质料是未限定的，那就不是性质，而是我们正在寻找的基质和质料。“就它自己的本性来说，它不分有任何其他性质，那么它为何不能仅凭这一点，即不分有其他性质，而成为某种性质？它其实具有一种完全不同于其他事物的非常独特的特征，一种对其他性质的缺失。任何缺失对缺失者都是一种性质，比如瞎子有看不见的性质。这样说来，缺失性质就是一种性质，那怎么能说它是没有性质的呢？如果它是完全缺失的，那就更是有性质的，因为缺失事实上就是有性质的事物。”人若这样说，岂不就是把一切事物都看成是有限定性的，把任何事物都称为性质吗？因此每一种数量都是一种性质，实体也是性质。如果某物是有性质的，那性质必然是向它显现的。^①然而，把不同于性质、因而不是性质的事物称为性质是荒谬的。那么，这也就是说唯有异（other）才是质料的性质，才使它被限定？如果这异是绝对的，那么它并不因为这种异而获得性质，因为性质[作为形式]不同于获得性质的事物。如果这异只是简单的不同，那么它之作为相异者不是由于自己，而是由于异，正如相同的事物之所以相同是因为同一样。缺失当然不是性质，也不是获得性质的实体，只是性质或者其他什么事物的否定，就像无声不是声音，或者诸如此类的事物不是[肯定性]事物^②；因为缺失是一种消除，而赋予性质是一种肯定性的论断。质料的独特性就在于没有形状，就在于没有获得任何性质，也没有任何形式；把

① Stephen MacKenna & B. S. Page 译本的翻译是“性质是加给它的那种事物”。——中译者注

② 比如，你不能把无声归于某种特殊的声音，或者其他任何一种肯定性的性质；性质总是某种肯定的东西，而缺失则绝不是肯定性的东西。

它这种没有任何性质的特点称为性质，这显然是荒谬的，就如同说它没有大小这一点表明它有一定的大小。因此，它的独特性就是不是其他事物，就是它的所是；它的所是不是某种外加于它的事物，而在于它与其他事物的关系，这种关系就是它不是它们。其他事物不只是异，还有各自的形式，但质料可以恰当地说不是任何别的事物，它就是这种 other（异），也许我们可以用复数 others 表示，因为单数的 other 可能暗含某种统一性，而复数的 others 则表明了它的未限定性^①。

14. 不过，我们还必须进一步考察这个问题：它究竟是缺失，还是缺失的主体。有一种观点认为，在基质中两者（质料与缺失）是一，但在理性的规定中则是二。持这种观点的人必须告诉我们，这两种事物的理性规定分别是什么，一个是质料的规定，它规定质料但不使用任何属于缺失的术语，还有一个是缺失的规定。这里有三种可能性：两者都不包含在对方的规定中；两者都包含在彼此的规定中；只有一个包含在另一个的规定中，不论这是哪一个。如果两者彼此分离，谁也不需要谁，那么两者就是相距遥远之物，质料不可能是缺失，即使缺失偶然地预示质料。若这样，另一者必不可能在其中一者的规定中显现出来，即使潜在地显现也不可能。如果它们的关系如同上翘的鼻子和上翘之间的关系^②，那么它们是两个概念，也是两个事物。如果它们的关系如同火与热的关系，热在火里，但火并不包括在热的规定里，也就是说，如果质料是缺失，这意思如同说火是热的，那么缺失就是质料的一种形式，而基质仍然是不同于缺失的另外事

① 说某物是“异”而不是其他，这是一种界定此物的辅助性方法，以此表明它是一种独特的统一体；而这种引人注目的复数形式则是试图把一切确定性都排除在外，指出质料是绝对未限定的，与任何一种独特统一体都没有关联。

② 一个常用的亚里士多德的例子，参见《形而上学》Z5. 1030b30 - 31。这个哲学翘鼻的原型可能就是苏格拉底的鼻子。

物，这基质必然就是质料。在这个意义上，它们也不是同样的事物。那么这种基质上的统一性和规定上的两重性是否可以这样理解，即缺失并不表示有什么事物存在，只表示它不存在，缺失就是对实在的一种否定？这正如有人说“不是”，他的否定没有增加任何事物，只是断定某物不存在；缺失也是这个意思，就是不存在。这样说来，它就是不存在，因为它就是“不是”（not being），即某种不同于“是”的存在物。因此规定有两个，一个包含基质，另一个只是显示缺失与其他存在物的关系。也许（我们可以说）质料的规定表明它与其他事物的关系，基质的规定也表明它与其他事物的关系，但缺失的规定，如果它显明的是质料的未限定性，那很可能实际上就是在它自身里把握质料〔而不只是它与其他事物的关系〕。但是，就此而言，它们两个在基质上虽是一，但在理性规定中仍是二。如果缺失就是未限定，无限制，没有性质，如果它与质料是同一的，那么怎么可能还有两种规定呢？

15. 因而，我们必须再次探讨，无限制且未限定的事物是否偶尔地表述着另一种本性，如果缺失是一种偶性，它们如何是诸种偶性。如果凡属数量和比例的事物都是在无限性之外——因为它们就是界限和秩序，其他事物因为它们变得井然有序，但规范它们的不是有序的事物或者秩序本身，被纳入秩序的事物不同于规范它的事物，规范的事物就是限制、界限和比率——那被纳入秩序、被限定的事物必是未被限定的。质料就是被纳入秩序的事物，就像所有本身不是质料但分有质料或者被算作质料的事物一样；因此，质料必然是无限定的，但它的无限定不是指它偶然如此，不是说无限定性只是它的一种偶性。因为首先，任何事物的偶性必然是一个理性概念，但无限定不是一个概念。其次，接受无限定性作为其偶性的主体是什么呢？它必然是限定性或者被限定的事物。但质料不是被限定的事物，也不是限定。当未限定者

进入被限定者中时，就会毁坏限定者的本性。因此，无限定性不是质料的一种偶性；也就是说，质料本身就是无限定性。在可理知世界也是如此，质料就是未被限定者。它可能是由太一的非限定性或能力或永恒性产生的；无限定性并不存在于太一里面，但是由太一产生出来。那么，质料为何能既在上界，又能在下界呢？这是因为无限定性也是双重的。那么两种无限定性之间有何分别呢？它们的不同就如同原型与影像的不同。那么，下界的无限限定者是否少一点儿无限定性呢？不是少一点，而是更多，因为它是远离是和真理的影像，因此更是未被限定的。越是少被规定的事物，显现出来的无限定性就越多；越是善的事物，未限定性就减少；越是恶的事物，未限定性就越多。凡在上界的，拥有更高程度的存在，就〔只〕是作为影像而未被限定；而在下界的，拥有较低程度的存在，相应地更多逃避是和真理，深陷于影像的本性中，因此正是更加未被限定。那么未被定者与本质的未限定性是一回事吗？^① 如果既有形成原理又有质料，那么两者是不同的，如果只有质料，两者必是指同一事物，或者更确切地说，这种情形中就不存在本质的未限定性，因为它是一种理性形成原理，未被定者若没有它，就只能处于毫无限定状态。因此，质料必然是本质上未被限定的，是与形成原理相对的；正如形成原理就是形成原理，不会成为另外任何事物，同样，与形成原理对立的质料也因其无限定性必然称之为未限定者，而不是其他任何事物。

16. 那么，质料与异是同一事物呢？不，毋宁说它与异的一部分相同，就是与完全而真实地存在的事物，也就是理性形成原理相对立的那部分相同。因而，尽管它是非存在，但在这个意义上也可以说有某种存在；如果缺失就是与以理性形式存在的事物

① 比较亚里士多德《物理学》Γ5. 204a23 以后。

相反，那么可以说，它与缺失是同一的。那么，当所缺失的事物出现之后，缺失是否就消失了呢？绝对不会。因为接受某种状态的事物不是一种状态，而是状态的缺失，限定的接受者不是已经获得限定的事物，也不是限定，而是未被限定者，它之所以要接受限定就是因为它是未被限定。这样说来，就算限定进入到它里面，又怎能毁灭绝对无限定之物的本性，更何况这无限定性还不只是它的偶性？如果它只是量上的未被限定，那么限定马上就可以让它消失，但事实上，它并不是这样的，相反，它把这种无限定性保持在是中，因为它把它所是的事物转化为现实，使其完全，就像原本未开垦之地得到了开垦，就像跟了男人的女人怀了孕，她并没有因此而失去女性特点，相反变得更加具有女人味了，也就是说，更加是其所是。那么，质料是否因为分有善，因此也是恶？相反，因为它缺乏善，所以是恶；事实上也就是说它没有善。凡缺乏某物但拥有别的事物的，很可能处在善与恶的中间状态，也就是它的有与没有多少相互平衡；但什么都不拥有的事物因为处于缺失状态，或者毋宁说就是缺失，所以必然是恶的。因为这事物不是缺乏财富，而是缺乏思想，缺乏德性，缺乏美、力量、形状、形式以及性质。那么它岂不就是丑的，就是完全邪恶的，完全不义的吗？不过，上界的质料是真实的某物，因为在它之前的事物超越了是。而在下界，在质料之前的事物是真实的，因此质料本身是不真实的；它是不同的事物，与真实存在的好格格不入。

II.5 何为潜在地存在，何为现实地存在

1. 有人谈到潜在（*dunamei*）地存在和现实（*energeiai*）地存在；有人论到现实时把它看作是某种现存的事物。因而我们必须思考，何为潜在地存在，何为现实地存在。现实是否就是实际的存在，如果某物是现实，是否就是说它是实际地存在？或者两者是不同的，并且那实际地存在的事物并非必然是现实？再者，在感觉世界里显然有事物是潜在地存在的；我们需要思考的是，是否在可理知世界也是如此。事实上，在可理知世界只有现实的存在；即使有潜在的存在，那也只能是永远的潜在，即使它永远存在，也不可能转化为现实的存在，因为它不在时间里，这就使它把潜在排除在自身之外。不过，首先我们必须说明潜在的存在是什么，因为事实上我们不可能只谈论单纯的潜在的存在本身，若没有某种潜在地存在的事物，就不可能有潜在的存在。比如，“青铜是潜在的雕像”。^①就一种事物来说，如果没有任何事物能从它造出来，它不能加工成任何事物，也就是说，它原本所是的不能产生任何事物，它不可能变成任何其他事物，那它只能是原来的所是。而它原来的所是已经存在，而不是将要所是的。那么，在那已经存在的事物之后，它还会有什么其他的潜在呢？它就根本不可能是潜在的。因此，我们若是谈论潜在，必须是某种

^① 亚里士多德《物理学》vi. 1.2 01a30。

已经潜在地存在的事物，能够根据它的所是成为另外某物，或者与那产生之物一起，或者把自己融入到那产生之物当中，让原来的所是消失。在一种意义上，“青铜是潜在的雕像”，在另一种意义上，水是潜在的青铜，空气是潜在的火。这样说来，如果潜在的存在就是这样一类事物，是否可以说它相对于将要成为的事物而言是潜在的？比如说，青铜是否就是雕像的潜在？如果潜在要理解成能够创造，当然就不能这么说，因为能够创造这个意义上的潜在就不能说是潜在地存在的。但如果“潜在的存在”这个词不仅相对现实的存在而言，而且也相对于现实而言，那么潜在也应当是潜在地存在的。不过，把“潜在的存在”相对于“现实的存在”使用，“潜在”与“现实”相对使用，这样更好，更清楚。在这个意义上，潜在的存在就如同某种构成各种属性、形状和形式的基础，这些事物是它将要接受并且其本性倾向于接受的。事实上，它甚至想方设法要获得那些事物，最好的结果是得到这些事物，最坏的结果是破坏某些已经获得的个体特性，这些特性每一个都是现实的〔而不是潜在的〕。

2. 我们还必须思考质料的问题，它是相对于获得形状的事物而言潜在地存在，是另一种现实存在的事物，还是根本不是现实存在的；广而言之，我们所说的潜在存在的事物，当它们获得形式的时候是否就成为现实的存在，同时保持自身不变，或者现实存在并不包含雕像，现实的雕像完全不同于潜在的雕像，当我们说“现实雕像”时，其主语不同于“潜在雕像”的主语。果真如此，潜在存在的事物就不可能转化为现实存在的事物，而是原先潜在存在的事物被后来现实存在的事物所取代。再者，现实存在的事物是由质料和形式合成的，不是一边是质料，另一边是形式，然后形式加在质料之上。当有另一种实体形成的时候，情形就是这样，比如青铜制成了雕像；就雕像来说，因为是由质料和形式混合而成的，因此是另一种实体。就完全消融没有留下一

丝痕迹的事物来说，原本潜在存在的事物显然完全不同于现实之物。但就人从潜在地受教育到现实地受了教育之例来说，可以肯定，潜在存在的事物与现实存在的事物是一致的。比如，潜在地富有智慧和现实地富有智慧的苏格拉底是同一个人。那么，人从毫无知识到满腹经纶的情形是否也是这样呢？因为他原来就是具有潜在知识的人。从不学无术的人到满腹经纶的人，这只是偶然发生的。因为并不是因为他原是无知的，因此才成为具有潜在知识的人，而是说，他的无知在他是偶然的，因为他的灵魂渴望知识，因此这就是他的潜在存在，并因此而最终成为一个饱含知识的人。那么这种潜在性是否仍然保持潜在存在，也就是说，当他已经接受了教育之后，是否还是潜在的受教育者？这个问题不难，我们可以换一种方式解释。在他未受教育之前，他只是潜在地受教育者，当他受了教育之后，潜在性获得了形式。这样说来，如果潜在存在就是基质，现实存在就是复合物，比如雕像，那么加在青铜上的形式该称为什么呢？称之为形状和形式并非不合情理，雕像借此现实地存在，不再只是潜在地存在，也就是说，不只是现实性，而是这种特定事物的现实性。我们完全可以把“现实性”用来更恰当地形容某物，这种现实性是使事物获得现实性的潜在性相对立的。潜在存在从另外事物获得现实存在，但对潜在性来说，它自身的能力就是它的现实性。比如，一种道德品质与据此而称呼的行为，勇敢与勇敢的行为之间的关系就是这样的。这个问题就谈到这里。

3. 现在我们必须涉及这些初级讨论所指向的问题，可理知世界的现实存在究竟意指什么，每个可理知实在是否只是现实地存在着，或者同时还是现实性，是否它们全都是现实存在，或者那里还有潜在存在。当然，如果那里没有潜在存在可以依托的质料，没有要成为其所不是的事物，在变成他物不再保留原物或者变成他物但仍然保留其所是的过程中，也没有产生另外的事物，

也没有从自身造出他物以取代它的存在，那么在那些真实存在并且拥有永恒而非时间的事物中，就不会有任何潜在存在可以成为的事物。如果有人认为在可理知世界也有质料，那就可以这样问他们，如果由于可理知世界有质料因而没有潜在存在——即使质料是以不同的方式存在于可理知世界，每个事物中也必然会有类似质料、形式以及两者的复合物之类的事物——那么他们会怎样回答？答案应该是这样的，那里类似质料的事物就是形式，因为作为形式的灵魂也可以是另外事物的质料。那么它是否相对那另外的事物而是潜在存在的？不；否则那另外事物就会成为它的形式，形式不是后来进入它里面的，不是唯有理性抽象才能使它分离的；它有质料，也就是说它被认为是两重性的，但形式和质料都是同一个本质。正如亚里士多德所说的，他的（理论）精髓没有质料^①。但是我们该怎样谈论灵魂呢？当它还不是生命物，但将要成为生命的时候，它显然是一个潜在的生命存在物，也是潜在的爱好音乐的，其他一切它要成为但还没有成为的事物也莫不如此；因此，在可理知世界也有潜在存在。不，灵魂并非潜在地是这些事物，而应当说它是指向这些事物的潜能。那么我们如何理解那里的现实存在呢？是不是可以说，因为每个可理知事物都已经获得各自的形式，因此它们类似于由质料和形式构成的雕像那样现实存在？毋宁说因为它们每一个就是形式，所以就是完全的是其所是。显然，理智不会从一种能够思考的潜在性转化为一种思考的现实性——否则，它就需要另一个先在的原理，一个不会从潜在性转化为现实性的原理——因为它里面就包含了整

① 其实亚里士多德从来没有说过这样的话。亚里士多德曾谈论到天上的实体时说，“绕圈运动的形体”必是无年龄的，无情感的，没有任何数量或质量上的变化。普罗提诺很可能就是依据一些漫步学派的注释者对这段话的注解作出这样的论断，因为他们得出结论说，亚里士多德认为，他的理论精髓是没有质料的，因为他阐述得非常清晰，绝对不会有什么变化，因而没有必要给它设定任何质料作为变化之基础。

体。潜在存在想要通过成为另外的事物而变成现实性，这样它就可以实际地成为某种事物，但那自身拥有永恒不变之身份的事物，就是现实存在。因此，所有原初的存在者都是现实存在；因为它们自身拥有使自己完全所需的事物，并且是永恒的。灵魂也处于这样的状态，当然是指不在质料里，而在可理知事物里的灵魂。但在质料里的灵魂也是另一种现实性——比如生长灵魂，就是一种现实性，就是其所是。假设可理知世界里的一切都是这样现实存在的，那么它们是否都是现实性？为什么不是呢？当然，如果大自然可以说是“永不困顿的”^①，还有生命，最高贵的生命，那么最美好的现实也会在那里。那里的一切都既是现实存在的，又是现实，一切都是生命，那个世界就是生命的世界，就是真实灵魂和理智的源泉。

4. 这样，凡潜在地是某物的，都有作为他物的现实存在；这已经存在的他物相对于另一物又可以说是潜在存在的。但就质料来说，有人说它是存在的，我们说它只是潜在的一切实在，如何能说它实际上就是真实的某物？如果它是真实之物，那就已经不再是潜在的一切实在了。如果它不是真实之物，它也必然无法存在。它既不是任何真实之物，又怎么可能是现实的事物呢？但是，即使它不是任何形成的实在，它也仍然可以成为另外的事物，因为它不是任何具有质料基础的实在。既然它不是这些以它为基础的事物中的任何一个，而這些事物就是实在，那么它就是非存在。它当然不可能是形式，因为我们已经把它设想成无形式的；因此不可能把它列到可理知世界的那些形式一实在中。在这个意义上，它也必是不存在的。如果它在这两种意义上都是非存

^① 参《蒂迈欧篇》52B7。普罗提诺在论到理智时，对它的不变、永恒的生命和思想作了细致入微的描述，其中就论到可理知世界里“永不困顿的光”（vi. 2. 8. 7）。

在，那么无论如何它都是非存在。既然它已经脱离了真实实在的本性，甚至不可能与那些所谓虚幻存在的事物相提并论，因为它甚至不像这些事物那样是理性形式的影子，既如此，我们怎么可能认为它有哪类存在呢？既然没有任何一种存在，它又怎么可能现实地存在呢？

5. 那么我们如何谈论它？它如何能是真实事物的质料？因为它潜在地就是它们。既然它潜在地就是它们，那么它就是它将来要成为的事物吗？其实它的存在只不过是将来要成为之物的一种宣告，它只是似乎存在，因为它原本就是要转向那要成为之物。因此，它的潜在存在并不就是某种事物，而是在潜在意义上可以是一切事物。由于它自身什么都不是——唯有它所是的事物，即质料——因此它根本不可能现实地存在。如果它要成为某种现实的事物，它就是它所现实存在的事物，而不是质料；也就是说，若那样，它就不是纯粹的质料，而只是在青铜所是那那样的意义上是质料^①。这样说来，它之非存在必然不是指不同于存在，就像运动那样^②；运动不同于存在，但依托于存在，好像是出于存在并在存在之内的；而质料看起来似乎是被存在抛出，且完全分离的，不可能改变自己，而总是处在一开始的那个状态——因此，它原本就是非存在。它一开始就不是任何现实之物，因为它远离一切实在，不曾变成任何事物；它甚至从来不曾能够从那想要沉入它里面的事物中获取一点儿颜色，但始终指向它潜在地存在、将来要实现的事物。当可理知世界的实在已经走向终结的时候，它出现了，在它之后形成的事物把它抓获，作为理智事物之后的最后事物取代质料的位置。它既被两种存在当作

① 参见第一节。青铜已经是现实的青铜，一种有形式、现实存在的事物；但相对于从青铜制造出来的雕像来说，它是潜在的雕像，因而就是雕像的质料。

② 运动是“可理知世界的范畴”之一，参前篇论文的第五节。

基质，就不可能现实地属于哪一类实在；它所能是的是唯有一种虚弱的、幽暗的、潜在的、不能接受形状的幻影。因此它事实上就是一个幻影，就是一个假象，这就等同于说“一个真正的假象”，“真正不真实的事物”。这样说来，它的本性就是非存在，就是不可能现实地成为任何实在。如果说它必然存在，那只能说它在现实意义上必然不存在；它既离开了真正的是，就只在非是中有它的所是。当你讨论虚假存在的事物时，如果你剥离它们的虚假性，就是把它们的实体取消了；如果你把现实性引入它们的是和实体于潜在性的事物中，你就是破坏了它们存在的基础，因为它们的是就在于它们是潜在的。因此，如果我们要保持质料不受破坏，就只能让它始终是质料。这样，我们必可以说，看起来唯有让它潜在地存在，它才可能是其所是，否则我们只能拒斥这些讨论。

II. 6 论实体或性质

1. 是 (to on) 与实体 (he ousia) 是否不同，是是否空无一物，而实体则与其他一切事物共在，与运动、静止、同、异共在，这些都是实体的要素？应该说，整个宇宙就是实体，而别的，包括是、运动以及其他种种，都是它的组成部分。我们知道，运动是偶然的是，那么它是不是偶然的实体，或者是整个完整的实体所必不可少的组成要素？运动本身当然就是实体，凡在可理知世界的一切都是实体。那么，为何下界的一切不是这样呢？在可理知世界中，一切事物都是实体是因为一切就是一；而下界是影像的世界，这里，各种影像是彼此分离的，这是这，那是那，各不相同。就像在胚胎里，人体的一切器官都合而为一，一就是一切，手没有独立出来，头也没有分离出来，但生命形成之后，它们就彼此分离了，因为它们只是影像，不是真正的实在。

那么我们是否可以说，可理知世界的性质是适用于实体或是实体的差别性，因为它们使实体彼此有别，因而对使它们成为实体负全责？这种观点就其本身来说并非没有道理，但若应用到这里的性质上，则是荒谬的。这些性质，有些是实体的特征，比如“两足的”，“四足的”，有些不是实体的特征，只是称为性质，因而就是性质，不是其他什么。事实上，同一事物有时候可以是实体的特性，有时候不是：当它是构成要素时就是一种特性，但若不是构成要素，只是偶然因素，那就不是特性。比如，

“白色”在白天鹅或者白铅是一种本质成分，但在人，在你我只是一种偶性。包含在事物定义里的白色是一种本质的构成要素，不是性质，而呈现为表层的白色则是性质。也许我们应当对这两种性质作出区分，一种是实体性的，是实体独有的特征，另一种只是性质，不是别的什么，实体有了它就是有了某种性质，但这种性质不会改变任何进入或者出于实体的事物，实体在这种性质进入之前就已经完全是实体性的是，性质对实体来说只是添加了一种后来的装饰物，只是从外面引入了某种状态，这种情况无论对灵魂还是身体来说，都是如此。现在我们承认白铅里的可见之白色是它的一种本质成分，那又怎样呢？就天鹅来说，白色不是本质成分，因为天鹅不是非白色不可，可以有不是白色的天鹅；但我们的问题是关于白铅的，同样的问题也可以用于火之热量上（就如同火热是火的本质成分一样）。但是，假如有人说，“火”（fireness）是火的实体，与此相对应的是白铅的实体，那怎么讲呢？尽管如此，热仍然是可见之火的本质成分，白色是白铅的本质成分。因此，同样显著的特点可以是本质成分，而不是性质，也可以是性质，而不是本质成分。我们不可说，它们作为本质成分是一回事，不是本质成分又是另一回事，因为它们的本性是一样的。我们更应当认为，造出它们的理性形成原理都是实体的，只是理性原理所造的，唯有在可理知世界里是一“某物”，在下界则是属性，不是“某物”。我们在考察这“某物”时总是犯错，总是对它视而不见，反倒把注意力集中在属性上^①，原因就在于此。当我们集中精力注意火的属性时，我们所说的就不是火本身；火的就是就是实体，而我们现在所看见的，我们谈论它时所集中注意的，却使我们离开“某物”^②，从而我们只界定它的

① 参见柏拉图《第七封信》343C1-6。

② 指它的实体。——中译者注

属性。我们讨论感觉对象时，这样做是可以的，因为感觉对象没有任何实体的内容，只有实体的属性。这就提出了另一个问题，实体如何可能不出自实体，[而出自不是实体的事物]。我们已经说过，凡形成的事物不可能与形成它的原物相同；我们在这里还必须补充说，凡形成的事物都不可能是实体。我们说过，可理知世界的实体不是源自实体^①，那么它们是如何形成的？我们得说，那里^②的实体，因为具有更真实、更纯粹的是，因此是真正的实体，在是的各种特性之中；或者更确切地说，当我们谈论那里的实体时，我们是包含它的活动的；这样，看起来实体与那者（它的源头）似乎是同一的，但事实上，由于包含了活动，实体相较于其源头很可能是有所缺失的，因为它不再是单一的，而是偏离了这种原初的单一性。

2. 不过，我们必须探讨性质本身是什么，因为知道了它是什么就可能会更好地解决我们的难题。首先，我们必须考察已经提出的问题，即我们是否应当认为同一事物有时只是性质，有时则是本质上完全的实体（我们不必对性质也是实体的本质成分这一点感到不安，倒要把它看作是包含一定性质的某种实体的构成要素）。须知，在包含一定性质的实体中，实体，也就是特定的本质，必然在获得性质之前就存在的。那么就火来说，在实体获得性质之前存在的实体是什么，是形体吗？若是，形体就是实体，火就是一个热体，整个事物就不是实体，热对于火就如同翘鼻子之于你，只是属性而已。如果把它的热、亮、轻——这些显然都是性质——都拿走，剩下的就是三维性，那么它的质料就是它的实体了^③。但我们不能这样认为，因为可以肯定，形式比质

① 而是源自实体之上的纯粹的是。——中译者注

② 指可理知世界。——中译者注

③ 参见亚里士多德《形而上学》Z3，1029a16 - 19。

料更可能是实体。但是，形式岂不也是性质？不是，形式不是性质，而是理性形成原理。那么，形成原理与质料结合的结果是什么呢？不是可见、可燃的事物，因为这只是性质的。当然有人也许会说，燃烧是一种源自于形成原理的活动；那么，发热、放光以及其他也可以说是创造活动，这样我们就没有地方可以放置它的性质了。我们不可把我们所说的实体的本质成分称为性质，因为那些源自形成原理和实体性力量的事物都是活动；我们只能把在实体之外、并非在此为性质在彼又不是性质的事物称为性质；它们就是在实体之后、之外的，比如，德性和邪恶，丑和美，健康状况，具有这种或那种相貌。三角形和四边形本身不是性质，当一物得到三角形的形状，成了三角形时就有了性质，这性质不是三角形，而是与它相关的形状^①。艺术和技巧也是应在同样的意义上被称为性质。由此我们说，性质就是已经存在的实体的一种状态，或者是从外界产生的，或者是一开始就与它们相伴的；就算是一开始就相伴的性质，即使没有它，实体也不会有任何减损。这种性质有时很容易剥离，有时很难除去。因此性质有两种形式，一种是易变的，另一种是持续的。

3. 因此显然，白色在你我身上必然不能算是一种性质，而是一种活动，一种源于变白之力量的活动。同样，可理知世界中的一切性质——我们称呼之为性质——也必须认为是活动，只是我们在思考它们时把它们看作是性质，因为它们每一个都是独具个体性的，也就是说，它们彼此表现为与实体不同，彼此也是有各自特征的个体。那么感觉世界的性质呢？也是活动。既然如此，可理知世界的性质与下界的性质怎样区别呢？可理知世界的性质没有表明它们后面的实在是哪种事物，也不指明它们的变化或独特的性质，它们只表现为我们认为性质的事物，也就是可

^① 参见亚里士多德《范畴篇》8，10A14 - 16。

理知世界里的活动。由此非常清楚，那里的实在一旦拥有实体的个体性，就不是性质，但如果理性思考的过程把这些实在的独特个体性分离出来，当然不是把它从可理知世界中取走，而是吸收它并从中产生另外的事物，那么这新产生的就是性质，作为实体的一部分；也就是说，理性取了实在的一部分，这一部分显现在实在的表面。若果真如此，热其实是火所内在固有的，因此谁也不可能否认它就是火的一种形式和活动，而不是它的性质；另一方面，它也可以是另一种意义的性质，如果它被单独吸入另外的事物，不再是实体的形相，而只是一点痕迹，一个影子，一个形像，抛弃了实体，那就是另一回事了；它原本是实体的活动，现在就只能是一种性质了。这样说来，凡对实体来说是偶然的，而不是它的活动和形式，不是规定形相的事物，就是性质。比如，实在的状态和其他属性就可称为性质，但它们的原型，就是它们主要依存的事物，则是那些可理知实在的活动。在这个意义上，同一样事物不可能既是性质，又不是性质，而应当说，凡与实体分离的，就是性质，凡与实体同在的就是实体、形式或活动；因为任何事物若是完全在其他事物中，不再是形式和活动，就必然不再是自我同一的。最后，凡永不可能是某种别的事物的形式的，永远只能是偶性的，这且唯有这才是纯粹的性质。

II. 7 论完全混合

1. 我们必须思考何为物体的完全混合这样一个问题。当一个流体与另一个流体混合时，两者彼此完全渗透，或者一个完全渗透到另一个里面，这是否可能？只要这种情况（即完全渗透）发生，至于以什么方式发生，无足轻重。我们可以不必理会那些只承认粒子之间简单排列的人^①，因为他们说的只是一种机械混合，不是结合（coalescence）；在我们看来，结合必然是使整个事物成为由同样部分构成的，每个最细微的部分都必须是由复合的元素构成的。还有些人认为结合的只有性质^②，他们说，每个物体的质料是并列的，然后每个物体的性质外加到这些质料上。乍看一下，这种观点似乎可以接受，因为他们之所以拒斥完全混合，其根据就是，他们意识到，如果混合物彼此之间没有任何间隙，物体的体积就会渐渐减少，最后完全消失；也就是说，如果两个物体彼此完全渗透，就会在自身里不断分隔。此外，确实存在这样的情形，两个物体结合之后，其占据的空间比任何一个单独的物体都大，最大可以大到相当于它们两个合起来的体积。^③然而，他们说，如果一个物体与另一个彼此完全渗透，那么一个物体的空间应当保持不变，而另一个则完全进入到它里面。当

① 这是指阿那克萨戈拉（Anaxagoras）和德谟克利特（Democritus）。

② 指逍遥学派（Peripatics）。

③ 这一情形为他们的理论提供了佐证。——中译者注

然，也有结合之后空间没有变大的情形。就此，他们解释说，其原因在于有空气挥发出去，从而为另一物的进入腾出了空间。还有，当一个小物体与一个大物体混合时，小物体如何扩展渗透到整个大物体中如此等等，他们确实提出了许多不同的论述。但是，另一方面，那些引入完全混合之观念的人会说，一个物体是可以无限分隔的，同时并不会在分隔中完全消失，即使出现了完全混合，也是如此，比如，他们会说，汗滴并没有分隔身体，甚至填满身上的小毛孔。如果有人反驳说，这是大自然的特定安排，让汗滴渗出身体，没有话好说，那么他们会回答说，就是人工制品中也有这样的例子，只要是质地柔软、没有断裂的织物，就可以看到有湿润之气浸淫它们，从头至尾，完全渗透。须知，液体和固体都是形体，那么为什么会发生这样的情形呢？因此，很难相信怎么会有没有分隔的完全渗透；如果两个物体每一点都彼此分隔，那就显然是在相互毁灭了。但是，当他们说有许多例子都表明物体结合时并没有增加体积时，他们其实是在给对手提供机会，可以用空气的挥发来驳斥他们。尽管要拒斥〔两物结合〕所占空间增大的观点很难，但是同样，对于相反的观点，即两个物体结合必然是体积上的增加以及所有其他性质上的增加，又有什么可反驳的呢？显然，在结合中，体积与其他属性一样都没有减损，并且正如其他例子里还有两者混合形成的属性，同样，这里也有一个新的体积，也就是两物之体积结合所产生的体积。假设对于这一点，对方反驳他们说：“如果一个物体的质料与另一物体的质料是并列的，体积与体积也是并列的，那么你们不正好表达了我们要说的观点？如果物体最初所获得的质料连同体积都完全混合，那么这种情形就不同于线与线在两端连接，因为后者的结果自然是线的增加，而如同另一种安排，即线与线重合，这样在长度上就没有任何增加。”至于小物体渗透到大物体中，甚至极其微小的物体渗透到极其庞大的物体中的情形，显

然是混合的例子。就并不显然的例子而言，可以说，小物体没有渗入大物体的每一部分，但是，在显而易见的例子里，应当承认是完全混合的。他们很可能会用体积的扩展来反驳，但是，如果考虑到如何把极小的体积扩展到极其庞大的程度，他们这种解释显然难以真正令人信服，因为他们甚至不承认身体变化时体积可以增加，比如，空气由水而成。

2. 不过，有一个话题需要单独考察，即当一定量的水变成气的时候发生了什么，如何解释形成的气出现了容量上的增加这一现象。因此，对于前面讨论的问题，我们不妨到此为止，尽管双方都还有很多话可说。现在，我们转而单独思考这个问题，我们应当对此说些什么，什么样的观点才能与所述的论证相吻合，或者有什么新的观点能超出目前的讨论范围。现在假设水浸透羊毛，或者把纸莎草纸里的水挤出来，我们怎能否认水的体积是整个地渗透在草纸里呢？就算它没有渗透，我们又怎能说质料与质料接触，体积与体积接触，唯有属性是混合的？可以肯定，水的质料不是存在于草纸之外，也不是在它的缝隙里；因为整张草纸都是湿的，它的质料若没有湿的属性就无处可在。既然质料连同湿的属性〔在草纸里〕无处不在，那么水当然也渗透整张草纸。当然，也许渗透草纸的不是水，而是水的性质。那么水在哪里呢？^① 那么为何容量会有变化，而不是保持不变呢？草纸里有东西增加，使它容量扩大了，也就是说，它从渗到它里面的水里获得了一定容量。它既得了容量，就增加了体积；它既增加了体积，就没有被对方吸收，因此，水的质料与草纸的质料必然处在不同的两个地方。两个物体混合，彼此给予并获取一定的性质，体积也一样，也可以相互取舍，对此有什么异议呢？异议就是，

^① 在这里，Stephen Benton & B. S. Page 插入了“如果唯有性质进入草纸”。——中译者注。

如果是性质与性质混合，那性质就不再是先前的性质，而是与另一者相关的性质，并且因为在这种相关中，性质不是纯粹的，因此它就不再是原来的所是，而是混合的，但体积与体积结合时，体积并不消失。不过，我们应当仔细考察以下论断的含义^①，如果一个物体穿过另一物体，就要把另一物完全切割，同时认为当性质渗透物体时则没有任何切割。这里的原因在于性质是无形体的。但是，如果质料本身也是无形体的，也就是说质料及其性质都是无形体的，那么性质——只要它们是极少的——为何不以同样的方式与质料渗透呢？我们得说，它们不能渗透固体之物，因为固体的性质就是阻止它们渗透。也许我们可以说，许多性质放在一起就不能与质料渗透。若是这样，也就是大量性质构成所谓的稠密的物体，那么这种大量就应该是使其无法渗透的原因。但是，如果稠密是一种独特的性质，就像他们把形体性称为性质一样，那么这种独特的性质才是原因。也就是说，它们能混合并不是因为它们性质，而是因为它们是某一类性质；质料不能混合并不是因为是质料，而是因为质料与某种性质相关，因此才不能混合；尤其是因为它没有自己的大小，只是并不拒斥大小。关于这些难题就讨论到这里。

3. 不过，我们既然提到了形体性，就当思考形体性是否就是由物体的各个成分构成的，或者是进入质料并使质料成为身体的一种形式和理性形成原理。如果物体是复合而成的，就是由各种所需属性和质料构成的，那么形体性也是这样的^②。如果形体性是进入质料造出身体的形成原理，那么显然，形成原理包括并

① 在这里，Stephen Benton & B. S. Page 插入了“我们为何可以说”。——中译者注

② 对这句话，Stephen Benton & B. S. Page 的翻译是“不是别的，就是由这些东西复合而成的”。——中译者注

包含所有属性。但是，如果这理性原理不是展示事物的本性的原理，而是创造事物的原理，那么就不可能包括质料，但必然是与质料相关、进入质料、成全物体的原理，物体必然是有理性原理存在的质料，但理性原理本身，因为是一种形式，因此完全是被凝思的，即使它本身尽其所能不与质料分离，也是非质料的。独立的形式是另一种形式，就是在理智中的形式；它在理智中是因为它就是理智本身。但是，我们将在别的地方讨论这个问题。

II. 8 论视力，或者远处的事物何以显得小些

1. 何以远处的事物显得小些，并且相距很远的事物看起来也靠得很近，而近处的事物看起来就是其真实的大小，相互之间的距离也是其真实的距离？远处的事物之所以显得小些，是因为光线往往是根据视力和眼球大小而相应收缩，事物越远，到达我们眼睛的就越只有——可以说——剥离了质料的形式（尽管大小本身以及属性也是一种形式），也就是说，唯有它的理性形成原理进入我们的视线。或者还可换一种方式解释，我们在一部分一部分观察研究事物，了解其真实大小的过程中认识整个事物的大小，因此这个事物必须是在场的，靠近的，这样才可能准确地知道它的广延。还有一种解释是，大小是偶然看到的，凝思的首要对象是颜色，因此当它靠近我们时，我们就知道多大的空间是有颜色的，但是，当它远离我们时，我们知道它是有颜色的，但由于各部分大大收缩，我们无法准确判断这空间究竟有多大，于是，颜色本身在我们看来也显得模糊了。这样说来，随着事物到达我们的形式越来越模糊，其大小以及声音也就相应地越来越小，这有何可奇怪的呢？就声音来说，听觉所捕捉的就是形式，而大小是偶然认识到的。（不过，就听觉而言，大小是否偶然认识到还是个问题；触觉可以直接反映可见对象的大小，但声音的大小在何种意义上显现为听觉的首要对象呢？听觉感知在它看来是声音之大小的事物，不是根据真实的量，而是根据影响的程

度，比如深度、强度，因而不是偶然的，就像味觉尝到甜的程度不是偶然的一样；但声音的大小范围就是听力所能听到的区域；这可以从声音的强度偶然得到，但不准确。一方面，每种声音都有自己固定不变的强度，另一方面，它伸展到声音所覆盖的整个空间，从而使自己变成多）同样，从远处看颜色也会变化，但颜色不会变小，只会变模糊；变小的是尺寸。两者在“不如原来所是”这点上是相同的，但就颜色来说，“不如”是指变模糊；就尺寸来说，“不如”是变小了，并随颜色的模糊而相应变小。如果事物是由许多不同的部分组成的，那么这种情形就会显得更为明显。比如，山上有许多房子，大量树木，还有许多其他事物，如果其中的每一个都是可见的，我们就能根据我们所看到的每个个体而认识整体。但是，如果形式不是非常清晰地显现给我们，我们就不可能根据个体的形式判断整体的基本大小，从而认识它的各个尺度。这也同样适用于近在身边的事物。如果它们由多个部分构成，但我们只能匆匆地瞥一眼整体，没有观察各个部分的形式，那么由于我们没有看到个别特点，因此整体就会显得比较小；但是，如果所有的细节都看清了，就能够准确地判断事物，知道它们究竟有多大。那些通体都是同一种形式、同一种颜色的事物，会使我们的眼睛对其大小产生错觉，因为眼睛无法准确地一部分一部分判断，它在测量部分时一下子就略过了整体，找不到各部分之间差异的根基在哪里。远处的事物彼此之间显得近些，就是出于这样的原因^①，它们之间的真实距离收缩了。近处事物的间距显出其真实的距离，也是出于同样的原因。由于视力无法穿越远距离事物的各个部分，看清它们的真实形式，因此无法知道它们事实上有多大。

^① 在这里，Stephen Benton & B. S. Page 增补了“眼睛看不清它们各部分的特点，就产生错觉，把……”——中译者注

2. 在别处，我们说过，用小视角来解释是不可取的；现在我们要再补充一点。人若说某物显得小是因为看的视角小，那就是说视力的其他角度是可以看见某种外部的事物，或者是另一种对象，或者是完全在视阈之外的事物，比如空气。他既把一切事物都放在视角之内，没有什么事物是在视角之外的，那么来看一下大的视觉对象，比如山，或者视力范围与对象刚好对应，这样就看不到对象之外的事物，因为视阈的大小对视觉对象刚好一致；或者视觉对象在左右两边都超出视阈。那么我们该说什么呢？对象显得比其本身要小得多，但却可以印在整个视阈里。这如何解释呢？当然，如果你仰头看天，就可以准确无误地找到原因所在。我们当然不可能一眼就看到整个球形，人的视力也不可能伸展得如此广阔，越过整个天空。但如果你愿意，不妨设想这是可能的。也就是说，假如整个视力能把整个天空包含在内，那么，所看到的对象事实上要比显现出来的大许多倍，显像要比实物小得多。这样说来，怎么能从缩小视角来解释远处的事物何以显得小的原因呢？

第三卷

III.4 论分派给我们的守护灵^①

1. 有些实在的表达虽然进入了存在，实在本身却保持不动，但是，我们已经说过，灵魂是在运动之中产生感性知觉，就是它的表达形式和生长力，这种力量甚至延伸至植物^②。当灵魂存在于我们里面的时候也有生长力，但是这种生长力受灵魂支配，因为它只是灵魂的一个部分；而这种生长力一旦进入植物，就上升到支配地位，因为可以说在植物里它变成了唯一的一个。那么这种生长力是否什么都不生产呢？倒也不是，然而它产生的是一种完全不同于它自身的事物；因为它之后再没有生命，唯有它所产生的无生命的事物。那么，这无生命的事物是什么呢？我们知道，在此之前产生的任何事物都是生来无形状的，唯有转向自己的生产者，并且可以说，凭借着生产者而得成长、成熟，然后才得形式。同样，这里，那被产生的事物不可能是灵魂的形式——因为它甚至连生命都没有——而是绝对的非限定性。毫无疑问，即使在它之前也有非限定性，但是，这种非限定性还是属于形式里面的非限定性；也就是说；事物并非绝对是非限定的，只是相对于它的完全形式来说是未限定的。然而，我们现在所说的非限

① 我们把 daimon 译为“灵”，是因为普罗提诺认为灵是低于神的存在。在另一个地方，普罗提诺说“神”是高级灵魂的爱，“灵”是混合灵魂的“爱”（见《九章集》III.5.4）。普罗提诺还提到说，诸神是没有情感或情欲的，诸灵是有情感和情欲的（见《九章集》III.5.6）。——中译者注

② 参见柏拉图《斐多篇》107D6-7。

定乃是绝对的非确定性。一旦它得了完全，就变成一个身体，接受与它的潜能相适应的形式，接受原理，这原理产生了它，使它成长。在低级世界的最深处，唯有身体里的这种形式才能代表上天的能力，不过所代表的也只能是最末的能力。

2. 柏拉图所说的“大全灵魂关心无生命的事物”尤其适用于这种〔生长力〕；其他灵魂则以其他方式〔关心无生命之物〕。“它^①在不同的时间以不同的形式穿越整个宇宙”^②，或者以可感知的形式，或者以理性的形式，或者以这种生长力的形式。它里面的支配部分创造与它自己相适应的事物，其他部分则无所事事，因为它们都在外面。然而，就人来说，低级部分虽然不是支配性的，但也是存在的；事实上，优秀部分并不总是处于支配地位，其他部分也都存在，并有一定的位置。因而，我们也像以感性知觉为特点的存在物一样生活，因此，我们也有感觉器官；在许多方面我们与植物相似，因为我们也有一个生长和生产的身体。因此各个部分都占有一席之地，共同协作，但是整体形式是人，因为属人部分占据支配地位。然而灵魂一旦离开身体，就成为它自己之所是，就是它最真挚的生命。因此我们必须脱离下界，升向上界，免得因为追求感觉印象而沉入到感性知觉，或者因为屈服于生产的欲望和“对美食的贪婪”^③而降到生长力的层次，而要上升到可理知世界，上升到理智和神。因此，那些在自身里面保守人的，就成为真正的人；那些靠感官生活的，就只能变得与动物无二；如果他们的感性知觉还伴随着强烈的脾气，那就成了野兽了，他们在脾气上的差异决定这种动物之间的差异；那些感性知觉呼应肉体欲望、追求灵魂里欲望部分的享乐的人，

① “大全灵魂”。——中译者注

② 这两句引文出自柏拉图《斐德若篇》246B6-7。

③ 出自柏拉图《理想国》VII. 519B1-2。

就成了贪婪而好色的动物。如果他们享乐到甚至连感觉和欲望也没有了，完全变得麻木不仁了，那就几乎转而成为植物了；因为在他们里面发挥作用的正是植物的生长原理，唯有这种原理，或者主要就是这种原理，因此他们就是在刻意地使自己变成树木。那些沉迷于音乐、但是在其他方面名声不错的人就变成歌唱的鸟；愚蠢治国、此外完全没有别的恶行的王就变成鹰；常常抬眼看天但从不作哲学思考的星学家变成高飞的鸟。践行共同体德性的人还是变成人，但分有德性不充分的人就变成一个群居的动物，比如蜜蜂或类似的动物。

3. 那么谁成为灵呢？当然是原本就是灵的。谁是神呢？当然是原本就是神的。因为在人里面发挥作用的原理引导人〔死后的生活〕，那原理是他的支配者，生前就一直引导他。那么这原理就是“他活着时分派给他的神灵”吗？不，这是在作用原理之前的事物；因为它支配人，自身却是不动的，它后面的原理才是活动的。如果活动原理就是使我们拥有感知觉的原理，那么灵就是理性原理；如果我们原本就是按理性原理生活的，那么灵就是更上面的，它不动声色地指挥，对作用原理表示赞同。因此“我们得自己选择”^①，此话说得不错，我们得根据我们对生活的选择再来选择在我们之上的原理。那么，这灵是怎么“引导”^②我们的呢？引导人生活的原理不可能在人死后还引导他，只能在死前，在人还活着时引导；一旦人死了，原理必然把自己的活动传到另外的人身上，因为人的生命原是与灵的活动对应的，如今生命既死了，活动也停止了。然后，新的原理努力想要获得对生命的支配权，如果它成功了，也就有了一个新的灵；如果由于它品性败坏而堕落，这种堕落本身就包含了惩罚。恶人也是这样，

① 柏拉图《理想国》X. 617E1。

② 柏拉图《斐多篇》107D7。

由于他身上运作的原理在他有生之年迫使他堕入邪恶，与邪恶原理对应，于是他就进入了兽的生命。但是，如果人能够跟从在他之上的灵，就能返回到上面的自我，过那种灵的生活，把卓越的给予他自我中好的部分，灵引导他就是要到达那一部分。他跟随那灵上升，一直升到最高处。须知，灵魂包含很多事物，是一切，既是上界的，也是生命下界的事物，我们每个人都是一个可理知世界，通过灵魂的低级力量与下界接触，通过灵魂的高级力量以及宇宙力量与可理知部分接触。我们的可理知部分全都在上界，但是另一极把我们与下界相连，或者毋宁说与另一种活动相连，然而我们的可理知部分并不因此降低自己^①。

4. 那么这低级部分是否总是在身体里？并非如此；如果我们转向上界，这一部分也随我们转向上面。那么宇宙灵魂怎么样呢？当它转身离开的时候低级部分会随之离开身体吗？不；它从未带它的低级部分走向极地深渊；它从不曾来或下来，因为它永远在上面保持静止不动，唯有宇宙的身体靠近它，从它获得光照，但是既不骚扰它^②，也不使它有任何忧虑，因为宇宙安然无恙地存在于它面前。那么宇宙没有任何知觉吗？柏拉图说，它没有视觉，因为它没有眼睛；没有耳朵，没有鼻子，显然也没有舌头^③。那么，它是否有一种内在固有的感觉，就像我们对自身里面的状态有一种内在感受一样？不，因为与本性完全一致的事物是极为平静的。它也没有喜乐。因而，生长原理在它毫无体现，

① 这段话非常清楚地表明了普罗提诺如何认为灵魂是一个丰富而复杂的统一体，能够在多个层次上存在，在多个方面发挥作用，这些不同层次和不同作用是可以彼此区分的，但是绝不可彼此分离。晚期新柏拉图主义者是极难接受这种思维方式的，后者热衷于明确的区分和分离，认为在存在的等级体系中，人应当位于低处，这才是适合于他的地方。

② 灵魂。——中译者注

③ 参见柏拉图《蒂迈欧篇》33C。

感觉原理也是如此。关于宇宙，我们会在其他论文里讨论。关于与我们的问题相关的话题，我们已经说得很多。

5. 如果灵魂在另一世界选择自己的守护神，选择自己的生活，那么我们如何还能〔在这个世界〕有决定的能力呢？事实上，柏拉图所论的另一世界的选择是比喻灵魂普遍而永久的目的和倾向。但如果灵魂的目的是决定性的，并且其中的部分支配着那个因先前的生活履历而引到面前的部分，那么身体就不再为任何可能影响人的邪恶负责了。如果灵魂的特性在身体之前就存在，并且是它自己选择的，如柏拉图所说，不会改变它的守护神^①，那么良善的人就不会生到地上来，这世上也不会有卑鄙小人。那么人在另一世界是不是这种或那种潜在，然后来到这个世界，变成了现实的好人或坏人？但是，如果一个本性良善的人恰好得到一个坏的身体，一个坏人却遇到好的身体，那会怎样呢？^② 灵魂的两种力量或多或少能够创造相应的两种身体，其他外在偶性也会有一定影响，但是不可能改变灵魂的整个目标。柏拉图说，首先出现的是“命数”，然后是“生命的范型”，再就是存在于生命时运中的事物^③，于是他们就根据自己的特点从那些向他们显现出来的事物中选择自己的生命。柏拉图这里其实是把决定权归给了灵魂，灵魂接受送来的材料，对之加工，使其适合各自的特点。事实上，这守护灵并不完全在我们外部，只是说他不受制于我们，不是我们自己的活动的发动者，然而他是属于我们的，属于我们的灵魂；不过，如果考虑到我们是过着比他低级的生活的人群，那就不能说他是属于我们的，因此柏拉图这话

① 参见柏拉图《理想国》X. 620D8 - E1。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入“回答是”。——中译者注

③ 这里的文本显然有讹误。普罗提诺是在评论《理想国》X. 617E - 620D 里对生活选择的描述。

当然不是在这个意义上说的。这就是《蒂迈欧篇》^①里所表明的守护灵与我们的关系。如果这样理解这段话，它就没有任何矛盾；若不这样理解灵，就可能会有不能自圆其说之嫌。而且说灵是“实现人所选择之生活的力量”^②也是与这样的理解相一致的。神灵位于我们上面，不会让我们过分下降到恶里，但是也只能使我们的行为在灵之下，不可能是高于他，也不可能达到与他同样的层次；因为他不可能变成其他事物，只能是与他在所处的处所相适应的存在者。

6. 那么高贵的贤人是怎样的人呢？就是据其良善部分（灵魂的高级部分）行动的人。如果他有守护神作他自己行为的合作者，那他就不可能成为一个贤人。贤人的活动原理是理智^③。这样说来，他本人就是一个灵，或者是与灵同一层次的，因此他的守护灵应该是神。那么他的守护灵甚至在理智之上吗？如果那在理智之上的是他的守护灵，那么他为何不是一开始就是高贵而良善的人呢？这是因为与生俱来的“干扰”^④。但是无论如何，即使在获得理性之前，他内心里就有一种本能活动，要冲向自我。那么守护灵是否常常并在任何方面都能成功地履行自己的任务呢？并非如此，因为灵魂具有这样一种秉性，在特定环境中成为特定类型的，因此有与它的类型和环境相对应的生命和目标。据柏拉图说，现在我们所谈论的这个守护灵最终引导灵魂走向阴间^⑤，不再是守护神，除非灵魂重新选择同类的生活。但是在选择生命之前发生了什么？引向审判这意味着灵魂离开此生之后，

① 柏拉图《蒂迈欧篇》90A。

② 柏拉图《理想国》X. 620E1。

③ Stephen MacKenna & B. S. Page 译本补充说，“这是灵魂的神圣部分”。——中译者注

④ 参见柏拉图《蒂迈欧篇》43A6 - 44B7。

⑤ 参见柏拉图《斐多篇》107D7 - E4。

灵重新接受了灵魂出生之前它曾有过的形式；然后，似乎是从一个不同的起点，它又向在等候下一次诞生中遭受惩罚的灵魂显现，这一时期不是它们的生命阶段，而是一种期待。那进入了兽体的灵魂又怎样呢？它们的守护者是否不是灵呢？灵倒是灵，不过是邪恶或愚蠢的灵。还有那些在上界里的灵魂又怎样呢？就那些灵魂而言，有的在可见领域，有的在它外部。在可见领域的就在太阳里，或者在另一个行星里，还有些在恒星里，每一个都与在世时的理性行为相对应^①。其实，我们必须认为，我们的灵魂里有一个宇宙，不只是一个可理知的宇宙，还包含像宇宙灵魂那样各种形式的秩序^②。因此，正如宇宙灵魂按其不同的能力分派到恒星和行星领域，我们灵魂的力量也与这些力量类似，每一种力量都生出一种活动，一旦灵魂得了自由，就来到特定的星辰上，这星辰是与灵魂的特性以及居住并运作在灵魂里面的能力相一致的；每个灵魂都会有一个这样的神作为自己的守护灵，或者就是星辰本身，或者是高于这种能力的神；这一点还需要更深入地考察^③。但是脱离了身体的灵魂已经超越了灵的本性和整个生育的命运，连同这个可见世界的一切都抛弃了；只要灵魂还在这个世界，它里面渴望生产的实体就吸引它，如果有人说这实体就是“进入了身体的可分灵魂”^④，他说得一点儿也没错。但是这不是数量上的可分，因为它在任何时候都是同一个事物，同一个

① 这里以及以下，普罗提诺的思想以《蒂迈欧篇》41D6-42D1为蓝本。得穆革在最初造灵魂（它们都要进入这个世界）的时候分派给每一个灵魂一个星辰，并保证说，如果它们克服肉身生命的烦恼和秉性，就可以回到它们各自的星辰上。

② 参见柏拉图《蒂迈欧篇》41D4-7。

③ 这里普罗提诺可能想到了柏拉图的《法律篇》X. 898E-899A，在那里，柏拉图没有进一步探讨支配太阳的灵魂与太阳的关系是否如同我们的灵魂与我们的身体之关系，或者太阳灵魂以完全不同的方式引导太阳。

④ 柏拉图《蒂迈欧篇》35 A2-3。

整体和统一体；由于这灵魂处在这样的自我分离过程中，因此一个动物常常可以生出许多动物，植物也是如此，因为植物灵魂在身体中也是可分的。有时灵魂保持在同一个生命物中，把生命赐给其他事物，比如植物里的灵魂就是这样；但有时它要离开生命物，于是就在离开前把生命分派给其他事物，比如被拔掉的植物或者死了的动物，腐烂之后可以从一个机体里生出许多个生命。大全里必有相应的灵魂来到我们的世界，与我们的生命合作，事实上这灵魂就是大全灵魂。

如果灵魂又回到这里，它或者拥有同一位守护神，或者要换一位新的守护神，这要看它选择什么样的生活。它首先带着自己的神灵进入这个宇宙，就像登上小船，然后，冠有“转轴”^①之名的自然接它过来，把它安排好，就好像在船上，安排在某个命运的位置上。天体环行就像一阵风，把在船上坐着或者运动着的人吹起来，于是就出现许许多多各种各样的景象、变化和意外，并且正如在真的船上一样，各种情形的发生是因为船上的人被推动，或者船颠簸，或者他自己冲动，不论他遇到的是什么，都是因为他恰恰以他自己的方式在船上。每一个人即使在同样的环境下也不会以完全相同的方式感动、立志或行事。因此，由于同样的或不同的条件，不同的人遭遇到不同的事；反过来，对另一些人来说，即使在不同的环境里也会遭遇同样的事，这就是所谓的命运。

① 参见《理想国》X. 616C4ff.

III. 5 论 爱

1. 我们要探讨爱。爱是什么呢？是一个神，一个灵，还是灵魂的一种情感？或者一种爱是神或灵，另一种爱是灵魂的情感？这神、灵、情感又是什么呢？鉴于这些重要问题，我们很有必要思考这个问题的各种流行观念，还有诸多的哲学理论，尤其是伟大的柏拉图的理论，他在许多作品里都大量地谈到爱。他曾说，爱不只是灵魂里产生的一种情感，还是一种精神；他描述了爱的起源，爱如何产生，从何处产生。关于我们所说的因爱而产生的灵魂的情感^①，我想，没有人不知道它产生在渴望拥有某种美的灵魂中，而这种渴望有两种形式，一种是禁欲者的，他追求的是绝对的美；另一种企图成全某种丑恶的行为。不过，由此进一步从哲学上思考每种欲望所产生的源头是很恰当的。如果有人设想，爱的起源就是渴望原本就存在于人灵魂中的美本身，认识它，亲近它，凭直觉知道那是属于他们自己的事物，那么我想，他很可能就揭示了爱的真正原因。丑是与自然、神对立的^②。自然创造万物时总是趋向美，趋向限定的事物，那是“在善者一类”^③；而未限定的则是丑的，属于另一类。自然的源头在上界，

① 那是作为实体性的超越人类的实在（substantial superhuman reality）的爱，是一个神或神灵，负责在人的灵魂里产生爱的情感。

② 灵魂天然亲近美，天然排斥丑，这完全是希腊化的观念。

③ 这个词取自亚里士多德《尼各马可伦理学》A6 1096B6，稍有变化，但这一变化意味深长。

在至善，并且显然也在至美。如果我们喜爱某物，与它亲近，就会对它的影像也产生同源感。如果有人拒斥这种原因，就无法解释为何会产生爱的情感，它是如何产生的，就是对那些以交配为目的的配偶之间的爱也说不清楚。他们当然想要“在美中创造”^①，因为自然若是想要创造美的事物，却又想在丑里创造，那岂不荒谬。可以肯定，那些渴望世俗的怀胎生育的人满足于拥有下界的美，显现在影像和身体里的美，原型虽然没有向他们显现，却是引发他们爱美的原因，即便他们所爱的只是这种地上的美。如果他们能从这下界之美开始回忆原型之美，那这下界之美仍可以作为美的一个影像使他们心满意足；但是如果他们不回忆，那么因为他们不知道自己所遇到的是什么，因此幻想这就是真美。如果他们仍然保持贞洁，那么即使亲近下界的美也没有任何过错，但如果陷入情欲之中，那就是错误的。人对美的爱若是纯粹的，必只满足于美本身，不管他有没有回忆原型；但人的爱若是混合着另一种渴望，想要“尽必死者所能成为不朽的”，那就会去追求持久而永恒的美；他按照大自然的方式，在美里播种和生产，播种是为收获永恒，在美里播种是因为他们与永恒和美相通。永恒当然与美相似，永恒的事物就是最初的美，凡是从它生的，也都是美的。因而，那不想生产的更能在美中获得满足，而那渴望创造的之所以想要创造美乃是因为缺乏美，因为其自身不是自足的。如果它确实创造了这类事物，只要是在美里创造的，就认为它是自足的^②。但那些想要非法地、违背自然地生产

① 柏拉图《会饮篇》(Symposium) 206C4 - 5。

② 纵观这一段，普罗提诺试图忠实于柏拉图的理论（《会饮篇》206C 以下），但事实上，他引入了一点极为重要的改变，因为他明确区分了两种爱，一种是对美的纯粹之爱，这种爱没有生产的欲望，另一种爱混合了对永恒的渴望，因而寻求生产，他认为这种爱是较低级的。在柏拉图那里，对至高者的一切爱都具有本质上的生产性（参《会饮篇》212A）。在普罗提诺这里却并非如此。

的人，就使自己的出发点离开了与自然相合的正道，我们可以说，他们滑出了正道，跌倒了，没有认识到爱要引他们到哪里，不知道生育的动力是什么，怎样正当利用美的影像，也不知道绝对美是什么。言归正传。那些爱形体之美而没有任何肉欲的人，是因为美本身而爱美；那些带着我们所说的混合之爱而爱的人也是如此。他们爱女人是为了传宗接代，使自己（的血脉）永久持续。然而，如果那女人并不美，他们的目的〔就是“在美里生产”〕就会落空。因此第一种人〔那些根本不考虑自我永恒，而是纯粹爱美的人〕更好；不过，两种人都是贞洁的。同样是正当的爱，但是，有些爱美者崇拜尘世的美，满足于尘世的美；有些爱美者则能想起原美，因此也敬慕更高的美，同时也不鄙视这尘世的美，因为他们能在它身上看到另一个的影子和展现。因此，这些爱美者关注的是没有丝毫丑的美。另外还有些人却因为美而陷入丑恶。事实上，对善的欲求往往会使人陷入恶。关于灵魂里〔由爱产生的〕情感我们就谈到这里。

2. 但是，我们应当视之为我们的哲学讨论之对象的爱是那样的爱，不仅普通人还有那些阐述诸神的人尤其是柏拉图也视之为神的爱。柏拉图在许多地方都论到“爱是阿佛罗狄特之子”^①，说他的工作是“作美少年的守护神”^②，推动灵魂趋向更高世界的美，或者使已有的趋向那个世界的心意更加坚定；我们也必须考虑《会饮篇》里所论到的那些话，他说，爱不是阿佛罗狄特所生，而是由出席阿佛罗狄特生日宴会的波瓦提（Porverty）^③和帕兰提（Plenty）^④所生^⑤。看来，我们的讨论似乎要求我们说

① 柏拉图《斐德若篇》242D9。

② 柏拉图《斐德若篇》265C2-3。

③ “贫穷”的意思。——中译者注

④ “富足”的意思。——中译者注

⑤ 柏拉图《会饮篇》203B-C。

说阿佛罗狄特，不管柏拉图是说爱由她而生，还是与她同生。首先，我们要搞清楚，阿佛罗狄特是谁？其次，我们必须问，爱是如何从她产生，或者与她同生，或者在什么意义上对同一个爱可以说既是从她生的，又是与她同生的。事实上，我们得说，阿佛罗狄特有两个，一个是属天的，我们说她是“天的女儿”，另一个是“宙斯和狄奥娜（Dione）”所生，掌管地上的婚嫁。前一个“无母”，超然于婚姻，因为天上是没有任何婚嫁之事的。属天的阿佛罗狄特据说是克洛诺斯的孩子，而克洛诺斯就是理智，因此她必是最神圣的灵魂，直接源自理智，出自纯粹的纯粹，高高在上，既没有欠缺，也不可能下降到地上这个世界来，因为下降不是她的本性，她是一个独立自存的实在，不分有任何质料的实体——因此之故，他们戏谑地说她是“无母的”；我们应当把她当作女神，而不是灵，因为她本身就是毫无混合的，永恒纯粹的。须知，凡本性直接源自理智的，本身也是纯粹的，因为它与理智的亲近关系足以使它自己强壮，而且，它的渴望和居住地也非常靠近生它的原理，这原理非常强大，完全能够把它保守在上面；因此之故，直接依赖于理智的灵魂不会堕落。我们知道，太阳从自身放射出光芒，普照大地，阳光既出自太阳，当然与太阳紧密相连，但灵魂对理智的紧密联结比它更甚。既然阿佛罗狄特（也就是灵魂）紧随克洛诺斯——如果你愿意，也可以说克洛诺斯的父，天^①——她的活动就直接指向他，感到与他亲密无间，对他充满炽热之爱，怀着爱仰望他；她的活动创造了一个真实的实体，于是，母亲与这个实体——就是她所生的高贵的爱——

① 这清楚地表明，在普罗提诺看来，神话以及对神话的比喻解释其实并没有多少真实意义。柏拉图特别不喜欢克洛诺斯生阿佛罗狄特的故事（参见《理想国》II 377E-378A），也许这是普罗提诺这里之所以要更改阿佛罗狄特出生的一个原因。不过，最主要原因在于，克洛诺斯在他看来是理智在神话学上的对等者（参见 V. 1 [10] 4），阿佛罗狄特作为神圣灵魂必然紧随其后。

起凝视高处。这爱总是指向美的事物，在美中获得存在，可以说它就是渴望与渴望对象的中介，是渴望者的眼睛，凭借着它的力量使爱者能够看见所渴望的对象；但是爱本身冲在前头，在他（爱）还没有凭借着器官〔肉眼〕把看见的能力给予爱者之前，就已使自身充满视线，在爱者之前看见，然而绝不是以同样的方式，因为爱者要能看见唯有凭借爱的能力，而爱凭着自己的活动可以捷足先登，当美迅速经过他时，先摘了美的视觉之果。

3. 我们不可不相信，爱是一个实在，是源于实体的实体，虽然比创造它的母亲逊色，但是仍然是实体性的存在。那高级灵魂当然是实体，是从先于它存在的活动中生成的，出自实在世界的实体，也凝视那首要实体，并且极其专注地凝视。这原是它最初的视觉，它凝视它如同凝视自己的善，在这样的凝视中喜乐无比。这是一种非常独特的凝视，凝视者不可能把这种看只当作次要的活动；于是，灵魂在一种喜乐而专注的凝视中，凭着这种热情似火的凝视从自身生出了某种与自己相匹配。也与这种视觉相匹配的事物。也就是说，灵魂里有一种深刻的凝思活动指向凝思对象，凝思对象就产生一种果子，这样，爱就产生了，这爱渐渐成为充满自己视线的眼睛，就像自身中包含自己的形像的视觉。我想，他的名字很可能就源自于此，因为他是从凝思中获得其真实存在的。爱的情感必是从爱的实体得名的，因为实体先于非实体——毕竟这是一种称为“坠入爱河”的情感——我们可以说“对这个人的爱使他着迷”，但爱若没有任何具体性质，就不可言说。属于高级灵魂的爱应该是这样的爱，他自己也凝视高处，因为他就是灵魂的跟随者，是从她并因她而形成的，并且不关心别的，只专注于对诸神的凝思。既然我们说，最初照亮天宇的高级灵魂是独立自存的，我们也当承认这爱是独立自存的——尽管可能没有像灵魂那样高悬于天，是“属天的”。同样，虽然我们说，我们人里最优秀的部分在我们“里面”，但我们仍然承认它

有独立的存在^①。因此，爱必然只存在于上界，就是纯粹的靈魂居住之处。但是，由于这宇宙也得有一个靈魂，于是就有另一个爱立即随它一起到来，这爱也是这第二个靈魂的眼睛，其自身也是由欲望产生的。因为这个阿佛洛狄特^②属于宇宙，不是绝对或者单一的靈魂，因此她在这个宇宙产生爱，他立即就掌管了婚姻；并且由于他还拥有对上界事物的渴望，这份渴望一分不少地传给年轻人的靈魂，使之激动，使与他同列的靈魂转向高级事物，因为靈魂本性上就有回忆上界事物的能力。每一个靈魂都追求至善，混合靈魂如此，个体靈魂也如此，因为每个靈魂都跟从高级靈魂，也都是从高级靈魂而来的。

4. 那么个体靈魂是否在自身中拥有爱本身，就是有真正实体性存在的爱？请问，宇宙靈魂和大全靈魂有真实的爱，而我们每个人的靈魂，以及其他所有生命物的靈魂难道就没有？这种爱是不是就是他们所说的伴随每个人的灵，也就是说，这爱是不是属于我们每个人的？这种爱应该是根植于与每个靈魂的本性相适应的各种欲望中；个体靈魂渴望与它自己的本性相对应的事物，于是就产生一种适合于它的价值、对应于它的是（ousian）的爱。我们不妨假定，宇宙靈魂有一种普遍的爱，每个部分靈魂各有其自己特有的爱。不过由于每个个体靈魂里没有完全消除它与整体的关系，而是包含着这种关系，因此，所有的靈魂都是统一的，个体的爱也是与普遍的宇宙之爱相关的。这样，部分的爱与部分靈魂相伴随，伟大的爱与宇宙靈魂相伴随，大全的爱与大全相伴随，爱无处不在。而且，这统一的爱变成并且就是许多爱，

① 高级靈魂被称为“属天的”是因为它“照亮”可见的天（即是可见世界里各种形式的直接源泉），但它并不固守着天，而是完全超越于物质宇宙的。同样，我们里面至高的理智元素也不是真正的“我们”，而是独立自存，超然物外的。

② 第二靈魂。——中译者注

他愿意在哪里出现，就出现在哪里，随心所欲地塑造它各个部分的形状和外观。由此，我们必须承认，大全里存在着许多阿佛罗狄特，他们在全里成为诸灵，与爱相伴，是从宇宙阿佛罗狄特生出来的，众多的个体性的阿佛罗狄特都依赖于那普遍性的一，同时带有各自特有的爱——这就是说，如果我们认为灵魂是爱的母亲，而阿佛罗狄特就是灵魂，那么应该说爱就是灵魂追求至善的行为。因此，这爱引导每个个体灵魂走向至善，但是这爱有两重性，属于高级灵魂的爱就是一个神，使灵魂始终与至善联结，而混合灵魂的爱只是一个灵^①。

5. 那么这灵的本性是什么，一般意义上的灵是什么——关于这个问题柏拉图在《会饮篇》里也有论述，他还论到其他灵的本性，以及爱的本性；为何说爱是阿佛罗狄特生日宴会上由波瓦提和卡宁（Cunning）^②的儿子帕兰提所生？如果认为柏拉图的爱意指这个宇宙^③，而不是宇宙的一个部分，不是指在宇宙里自然产生、丰盈起来的爱，那么这种解释本身包含了许多自相矛盾之处。一方面，柏拉图说宇宙是一个“福神”，是自足的，另一方面又承认这爱不是神，不是自足的，而总是有匮乏。另外，如果宇宙是由灵魂和身体构成的，阿佛罗狄特在柏拉图看来就是宇宙的灵魂，那么阿佛罗狄特应当是爱中最重要的部分，或者如果灵魂就是宇宙，如人的灵魂就是人一样，那么爱必然就是阿佛

① 普罗提诺通过这样的区分，把《斐德若篇》里所说的厄洛斯（Eros）是一个神，与《会饮篇》里说的他是一个魂灵统一起来，同时保留柏拉图的洞见，即“eros”不只是欲求（欲望一旦得到满足就必然消失），而是某种即使爱者完全获得了爱之对象并与其合一也仍然留存的事物。

② “狡诈”的意思。——中译者注

③ 艾洛斯神就是整个宇宙的观点见于卡莫图（Cornutus），可能是斯多亚的。普罗塔克（Plutarch）用来解释《会饮篇》（De Iside et Osiride, ch. 57, 374D - E），他把爱的父母即帕兰提和波瓦提等同于理智实在和质料，两者结合构成宇宙。普罗提诺虽然拒斥了爱与宇宙的同一性，但对这种关于爱之父母的古老比喻仍有所保留。

洛狄特。再者，他原是一个灵，若他就是宇宙，那么其他灵——显然它们都具有同一个实体——不也应当是宇宙吗？这样说来，宇宙不是别的，就是诸灵的联合体。一个被称为“美少年之守护神”的存在者如何能是宇宙呢？柏拉图对爱的描述是“无床”、“无鞋”、“无家”^①，若是把这些描述用于宇宙，岂不显然可笑，岂非完全不符合事实？

6. 那么，我们该怎样论说爱以及描述他的产生呢？显然，我们必须明白波瓦提是谁，帕兰提是谁，他们为何可以作爱的父母。同样显然的是，这些必然也适用于其他灵，只要诸灵作为灵具有单一的本性和实体——否则，它们就只是共有虚名而已。我们不妨先弄明白诸神与诸灵有什么区别（即便我们确实常把灵称为神），无论如何，我们也时而把它们作为各不相同的存在者谈论。我们论到、想到诸神时，认为他们是没有情感或情欲的，但我们认为诸灵是有情感和情欲的；我们说它们永远位于诸神之后，已经倾向于我们，处在我们人类和诸神之间。那么它们为何不是毫无情欲地停留着，为何要降低本性，来到一个较低的层次？我们还要思考这样的问题，在可理知世界是否根本没有灵，而另一方面，在这个宇宙则只有灵，没有别的；神是否只限在可理知世界，或者“这里也有神”，宇宙则如我们常常所说的就是“第三个神”，每个落到月球上的存在者都是神。不过，最好不要把可理知世界中的存在者称为灵，即使那里有灵的相，而要称之为神，另一方面，要把降到月球上的感觉世界的可见神称为二级神，它们在那些高级的可理知世界的神之后，并与后者相对应，依赖于它们，就像围绕每个星辰的光芒一样。但是诸灵是什么呢？它们是不是灵魂进入宇宙之后留下的痕迹？如果是，为何只是宇宙里的灵魂的痕迹呢？因为纯粹灵魂生的是神，而且我们

^① 柏拉图《会饮篇》203D 1-2。

已经断言，它的爱就是神。那么首先，为何并非所有的灵都能爱？其次，它们为什么不像诸神那样不沾染质料？那些灵魂所产生的渴望善和美的灵都是爱，宇宙中的所有灵魂都产生这样的灵。但是，其他灵虽然也是出于大全灵魂，却是另外的力量根据大全的需要生产的；这些灵都有助于大全的成就，与大全一同治理个体事物。大全的灵魂必须得为大全提供足够的事物，因此就生出那些灵，都是于整体有用的。只是它们是怎样分有质料的，又分有什么样的质料？显然不是形体性的质料，否则它们就是属感知觉的生命物了。即使它们确实也取了气或火的身体，它们的本性必然已经不同于以前，这样才可能使他们分有身体；那完全纯粹的事物不可能直接与身体结合。然而，许多人认为，气或火的形体包括在灵作为灵的实体性本性中。为什么一种实体与身体结合，另一种却不然？肯定有某种事物引起这种结合。那么原因是什么呢？于是我们不得不设想有一种可理知的质料，这样，分有这种质料的存在者就可以借此进入形体这种低级质料中^①。

7. 因而，在爱降生的故事里，柏拉图说，帕兰提喝琼浆喝醉了，因为那时还没有酒，意思是说，爱在感觉世界出现之前就进入了存在，与波瓦提结合的是可理知存在，不只是可理知存在的化身，或者它的一个幻影，她就在那里，在可理知世界中，与他合一，然后生出爱的实体；这实体由形式和未限定性构成，未限定性是灵魂还未达到至善前所具有的特点，同时她对实在的知识还只是一种预示，包藏在这种未限定和无界定的想象中。因而，理性原理来到了某种不是理性的事物里面，这种事物就是未限定的冲动，模糊的表现，也就是说，理性所产生的爱是不完全，不自足，有缺陷的，因为他是从从未限定的冲动和自足的理

① 分有“可理知的质料”是介于完全无形体性与质料形体化之间的一个中间阶段，普罗提诺的这种观念是独一无二的。

性原理形成的。因此，爱不是一个纯粹的理性原理，他在自身中有一种未限定的、非理性的、无界限的冲动；只要他的本性里有这种未限定性，就永远不会满足。他依赖于灵魂，因为他是从灵魂来的，灵魂是他的源头，同时他又混合了某种理性原理，但这种理性原理不能保守自己，因为它包含了未限定性——事实上，不是理性原理本身与他混合，而是出于理性原理的某种事物与他混合。因而可以说，爱就像一根“刺”^①，自己的本性中没有任何资源；即使获得了自己的目标，也仍然是贫穷匮乏的^②。他无法得到满足，因为混合的是不可能满足的；唯有那在自己的本性中已经获得了完全自足的，才能真正满足。爱因其本质固有的匮乏，不得不欲求，即使他有一会儿得到了满足，也不可能真正抓住已经得到的事物，因为他的这种无能出于他的匮乏，但另一方面，他又能为自己提供资源，这种能力出自他的理性本性。

我们必须承认，这灵的整类就是这样的，就是出自这样的父母。每个灵都有指派给它的领域，在自己的领域都很强大，并在欲望驱使下孜孜以求。在这一点上与爱相似；还有一点也很相似，即总不满足，总是欲求某种自认为是好的部分之物。由此，我们就可以明白，贤人在这个世界所拥有的爱是对单纯而真实的至善的爱，而不是其他任何一种爱。其实，每个人都有自己的守护神，但是如果他们无视自己的守护灵，而选择另外的灵来指导自己的行为——他们之所以选择这个或那个灵要看他们身上活跃的是灵魂的哪一部分——那么拥有自己的守护灵对他们来说徒劳无益，无法唤起他们对单纯至善的爱。而那些立意行恶的人则把内心里所有的爱都投注于在他们灵魂里膨胀起来的淫欲，正如他

① 柏拉图《斐德若篇》240D 1。

② 另一方面，理智“总是欲求，总是获得”；太一则既不欲求，因为它无所求，也不获得。

们用后来在他们身上滋生出来的邪恶观念来束缚他们与生俱来的正当理性一样。这样说来，符合自然本性的爱都是美好、良善的；对低级灵魂的爱在价值和力量上要稍逊一筹，而对高贵灵魂的爱就有更大的价值和力量；两者都是实体性的爱。但是，爱若是违背本性的，就是反常的被动情感，那么无论如何都不可能是实体，或者实体性实在的体现，也就不再是灵魂的产物，而与某个恶灵共在，这恶灵所生产的东西在性情上和状态上都与它自己相似。一般而言，真正善的事物，很可能与活跃在限定的、有界限的事物里的灵魂本性相吻合，是实体，而恶的事物往往不是灵魂从自身中产生的行为，而是消极的情感；它们就像虚假的思想，没有实体性的实在作基础。真实正确的思想是永恒而限定的，包含智慧、思考对象和所有存在，不仅在思的活动上体现为单一而绝对的，在每个个别活动上也关乎真实的思考对象以及每个个体的理智。事实上，我们必须承认，在我们每个人里面，思想和思想对象都存在于纯粹状态——然而它们并非共在的，思想与思想对象合一的状态并不属于我们，我们的思不是单一的，因此我们的爱是对单一实在的爱，我们的思也是如此。如果我们爱上了某个不完全的事物，那是偶然的，就像我们之所以知道一个三角形的三角之和等于两个直角，是因为单一的三角形就是这样^①。

8. 然而，这里的宙斯是谁？柏拉图说帕兰提进入了他的花园^②，这花园又是什么？我们已经知道，阿佛洛狄特就是灵魂，而帕兰提是万物的理性原理。但是，我们怎样理解这两者：宙斯和他的花园？我们不可把宙斯理解为灵魂，因为我们已经把阿佛

① 这个例子取自亚里士多德，他屡次用到这个例子，比如《形而上学》IV. 30. 1025a, 32。

② 柏拉图《会饮篇》203B5-6。

洛狄特看作灵魂。当然这里我们也必须根据柏拉图的话来理解宙斯。柏拉图在《斐德若篇》里说，这个神是个“伟大的首领”^①，但在另一处又说，我想宙斯是第三位的^②。他在《斐利布篇》（Philebus）里说得比较清楚，说宙斯里有“高贵的灵魂和高贵的理智”。^③如果宙斯是伟大的理智和灵魂，属于原因之列，那么我们必须把他放在高级世界，除了别的原因之外，最主要的原因是修饰语“高贵的”和“引领的”意思就是“原因”，他必位于理智层次^④，阿佛洛狄特作为他的女儿，出自于他，与他同在，因此应把她列为灵魂之列，之所以称之为阿佛洛狄特，正是因为灵魂的美丽、明亮、纯粹和高贵。如果我们把男性神放在理智层次，把女性神看作是他们的灵魂，因为每个理智都有一个灵魂相伴，那么在这个意义上，阿佛洛狄特也就是宙斯的灵魂；再者，这种解释得到了一些祭师和神学家的确证，因为他们把赫拉（Hera）与阿佛洛狄特视为完全同一的，把天上的阿佛洛狄特星称为赫拉星^⑤。

9. 再说帕兰提。他既是可理知世界和理智中的理性原理，并且更具有扩散性，可以说，能散发出去，因此应该与灵魂有关，在灵魂里面。凡聚集在理智中的事物都是理智自身所有的，没有什么是从他物来的；但是当帕兰提喝醉了，他的满足状态是源自外面的。这在可理知世界中饱饮琼浆的，不就是从高级世界堕入到低级本世界理性原理吗？此外还能是什么呢？因此，这理

① 柏拉图《斐德若篇》246E4。

② 柏拉图《书信》II. 312E4。

③ 柏拉图《斐德若篇》30D 1-2。

④ 这篇论文的第二节以及别的地方讲到克洛诺斯是理智。这一段又表明普罗提诺不认为神话解释有多少真正意义，也表明他时时预备把高级灵魂与理智紧密联系起来。

⑤ 参见〔亚里士多德〕，De Mundo 392a 27-28。

性原理一听说阿佛洛狄特出生的消息，就离开理智，进入灵魂，也就是进入宙斯的花园。每座花园就是一种荣耀，财富的装饰；宙斯的财产因理性原理而显荣耀，他的装饰品就是从理智本身进入灵魂的光辉。宙斯的花园能是什么呢，不就是他所喜乐所自豪的自己的影像吗？他的荣耀和装饰能是什么呢，不就是从他流溢出来的理性原理吗？所有的理性原理全是帕兰提（富足的），其丰富而珍贵的美已经显明出来。这就是琼浆喝醉了。诸神所喝的琼浆不就是其神圣本性所获得的事物吗？这就是从理智流溢出来的理性原理。理智饱足地拥有自己，但是并没有陶醉于自己的财产。它不拥有任何外部的事物。理性原理作为理智的产物和体现，出于理智，一旦出来之后就不再属于理智，而成为另外的事物，因此说它进入了宙斯的花园，按故事的说法，当阿佛洛狄特进入存在领域时，他正躺在花园里。

然而，神话若真要成为神话，就必须在时间中把它们所讲述的事物分离，把许多连在一起但在地位或能力上有分别的实在彼此分开，要讲述非生者的出生，要把整体之事分开。神话若教导了什么，那么它所教导以及能够教导我们的，就是让理解了神话的人重新把它所分开的事物整合起来。对厄洛斯神话的整合就是：灵魂原是与理智同在，后来从理智进入存在，然后又充满理性原理；它本身是美的，装饰着各种美，饱含富足，因此它里面有许多荣耀，各种美好事物的影像，总的来说，灵魂就是阿佛洛狄特，它里面的理性原理是完全富足的，于是称为“帕兰提”，那里的琼浆从上面的世界源源不断流下来；而灵魂所包含的种种荣耀被安排在生命里的，因此称之“宙斯的花园”；柏拉图说^①，帕兰提在那里“睡着了”，他所充满的原理把他给“压弯了腰”。既然生命已经出现，并且总在那里，在实在的世界里，因此柏拉

^① 《会饮篇》203B 5-7。

图就说诸神“欢宴庆祝”^①，诸神都处在名副其实的有福状态。而这个存在者，爱，则因灵魂渴望至高者和至善者就从永恒进入存在，只要灵魂存在，他就永远存在。他是个混合物，一方面有欠缺，因此有渴求，想要得到满足；另一方面并非完全欠缺，不分有一点富足，事实上他寻求的就是他已经拥有的但还有所缺乏的事物。我们知道，若是完全不分有一点善，那就永远不可能去追求善。因此，柏拉图就说他是帕兰提和波瓦提，即富足和贫穷所生的，因为欠缺、渴望以及对理性原理的记忆全都一起进入了灵魂，产生出指向善的活动，而这就是爱。他的母亲之所以是贫穷，是因为渴望属于有缺失和需要的事物。贫穷是质料，质料就是在任何方面都匮乏；因为对善的渴求本身就包含了未限定性——渴求者没有任何形状、理性形成原理——因此，渴求者就其在渴求善而言更像质料，而善相对于渴求它的事物来说，只是形式，停留在自身中；那渴望接受善的事物准备了接受的容器就像为形式准备了质料，接受善的到来。因此爱在某种程度上是一种质料性的存在，同时是灵魂产生的一个灵，因为灵魂缺乏善但渴求善。

^① 《会饮篇》203B 2。

III. 6 论无形体之物的不可灭性

1. 我们说，感知觉不是情感，而是与情感有关的活动和判断；情感属于别的事物，比如说，属于以特殊方式赋予了性质的身体。但是判断属于灵魂，判断不是某种情感——否则，它若是情感，就必须得有另一个判断，这样我们就得永远往回追溯，没有尽头。不过，我们在这一点上仍然有个难题，即判断就其是判断来说，是否不包含被判断的内容。如果它包含判断对象的印象，那么它就已经受了影响。但是它仍然有可能谈论被称为印象的事物，判断出它们的特点与人们所认为的^①完全不同，倒有点儿像思想活动所体现出来的特点；也就是说，它们更可能是认知活动，不会受到任何影响的活动。一般而言，我们的理性意向绝不是要让灵魂像身体那样有冷热的变化^②。我们应当检查一下灵魂中被认为是易受情感影响的那一部分，然后考虑我们是否应当承认这一部分也是不变的，或者应当承认灵魂里唯有这一部分是易受影响的。这个问题我们要稍后讨论。现在我们必须先思考关于灵魂的高级部分的一些难题。须知，这一部分先于易受影响的部分，先于感性知觉，总而言之先于灵魂的任何部分，那么，当恶念、谬见、无知出现在灵魂中的时候，它怎么可能毫无变化呢？灵魂接受事物，把它看作本己的，或者拒斥事物，把它看作

① 指斯多亚学派。参比如 *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 141, 484; II. 55.

② 这还是暗指斯多亚学派的观点。参 *Stoic. Vet. Fr.* I. 234; III. 459.

异己的；灵魂有喜乐、痛苦、愤怒、怨恨、嫉妒、欲望，总之从不安宁，无论遇到什么事物都会被触动，引起变化^①。倘若灵魂是形体，有广延，那么要表明它是不受影响，无论里面发生什么事，都不会产生变化，这不但不容易，简直就是不可能。相反，如果它是没有广延的实体，必然包含不朽性，那么我们就得小心谨慎，不可给它加上这类情感，免得不知不觉中使它成了可败坏的^②。再者，它的实体是不是一个数，或者如我们所认为的那样是一种理性形成原理；如果是，那么数或者理性原理中怎么可能出现某种情感呢？我们只能认为，它是非理性的理性和未受影响的情感。我们必须明白，这些词都是从形体转引过来的，各自含义相反，因此只能从比拟的角度把它们用来形容灵魂里相对应的事物，于是就说灵魂以不拥有的方式拥有，以不受影响的方式认识影响。我们必须思考这种情形是怎么产生的。

2. 首先，我们必须解释灵魂中的德性和邪恶。当我们说邪恶出现了，此时究竟发生了什么？我们还会说，你必须把恶“赶走”，似乎灵魂里原先就有某种恶；又说必须在灵魂中“植入”德性，引入秩序和美，取代原先的丑恶。如果我们说“德性就是和谐”，邪恶就是缺乏和谐，那么我们是否肯定与古人的观点^③一致，这话能否对我们的考察提供很重要的价值？如果灵魂各部分彼此之间的自然和谐就是德性，它们的不和谐就是邪恶，那就不会有任何事物从外部或者另一个源头进来，每一部分或者如其所是，相互联合，那就是和谐，或者彼此分立，各自为

① 普罗提诺关于所谓的灵魂里的“运动”和“变化”的观点非常接近于亚里士多德，本论文的这一部分就极为依重他；参见《论灵魂》A. 4. 408b1 ff. 及 B. 5. 417b5 ff.

② 灵魂不是形体，否则就可能使它失去不朽性和不灭性，这一点在 IV. 7 [2] 有详尽论述。

③ 毕达哥拉斯学派。参见柏拉图《斐多篇》93C。

政，那就是不和谐。就像舞蹈表演时合唱团伴唱，跳与唱彼此配合，尽管每个人都是独特的个体，但是每个声音都要与其他声音合拍，有时还需要一人独唱，其他人不唱；也就是说，每个人虽然都发出自己的声音，然而远不是各自放开喉咙一起唱就够了，每个人必须以他个人的音乐才能唱出自己最优美的声音，同时必须与他人配合，把声音完美地合在一起。同样，在灵魂中也有这样的和声，每个部分做它本分的事，然后合成和谐的状态。然而，在这种和谐之前各个部分必然还有另一种德性，不和谐之前也有另一种邪恶。正是这种邪恶使每个部分成为恶的，同样，也正是这种德性使各部分成为善的。也许有人会说，理性部分的邪恶就是愚蠢，愚蠢是否定意义的，因此不可能论断任何事物的存在。但是当谬见出现在灵魂中（这就是生产邪恶的最主要部分），我们怎能坚持认为它们没有出现，灵魂的这一部分没有因此而有所不同？属灵部分岂不是胆怯时处于一种状态，勇敢时就处于另一种状态？欲望部分岂不是情欲放纵时处于一种状态，控制自如时处于另一种状态？这样说来，它不是已经受了影响？对此我们要回答说，当每一部分处在德性状态时，就是在按自身真实的实体性之是活动，由此各部分都听从理性；推论部分从理智接受理性，其他部分从推论部分接受各自的理性。而听从理性就如同看一样，不是接受形状，一旦看的行为发生了，就看见了，看真实地存在。因为视力既有潜在存在，也有现实存在〔不论它是潜在的还是现实的〕，它的现实性保持不变，它从潜在到现实不是一种改变，而是靠近它自身原来就有的事物，去认识它，认识^①而没有受到丝毫影响。同样，推论部分也是这样与理智相关，也是这样看，这种看就是观念活动。它里面没有留下任何印记，但它拥有所看见之物，在另一意义上又可以说没有所拥有之

① 也就是看。——中译者注

物；说它拥有所见之物，是因为它知道了，说它没有是因为视觉并没有在它里面留下什么，就像印象留在蜡上那样^①。我们必须记住，我们在讲到记忆的时候也曾指出，记忆不存在是因为事物在我们心里已经消失，但是灵魂唤醒记忆的力量，竟然使它拥有已经没有了的事物^②。那么，灵魂在这样记忆之前与这样记忆之后是不是有分别呢？你愿意称之为分别吗？好，只要你不认为它根本上有了变化，除非你要把从潜能转化为现实这个过程称为变化，事实上，它什么也没有增加，它只是因着本性是其所是^③。一般而言，非质料性之物从潜在变为现实不会出现任何改变，否则它们就要毁灭；更确切一点儿我们应当这样说，它们在实现过程中保持不变，有质料的事物才会在实现过程中受到影响。要是非质料的事物也能受影响，那它就没有了永恒的根基。正如在视觉的例子中，看的功能活跃的时候，受影响的是眼睛；判断与看的行为类似。但是属灵部分怎么会有胆怯然后又勇敢这样的变化呢？它之胆怯或者是因为没有凝视理性，或者因为凝视了理性的低级状态，或者因为无法使用那些工具——比如根本没有某种身体器官，或者有但出了毛病——或者它的活动受到外力阻碍，或者并没有真的激发起活动，似乎只是轻轻地碰了一下；而在相反的情形下它就是勇敢的。在这些情形中都没有内在的改变或影响。欲望部分一旦自发地行动，就会产生所说的不可控制的情欲；然而它总是独自行动，灵魂的其他部分并没有出现在它面前，如果其他部分也一起出现了，那就意味着要管治它，引导

① 普罗提诺这里似乎想到了斯多亚学派关于“印记”的著名论证。克律西波（Chrysippus）早就纠正了克利安西斯（Cleanthes）所说的心理印象的产生就像在蜡上打上印记这种过于简单的观点，并指出若是这样就不可能再有记忆。参 Stoic. Vet. Fragn. II. 55 - 56.

② 关于普罗提诺的记忆理论，见 IV. 3 [27] . 26 - 31。

③ 参见亚里士多德《论灵魂》B. 5. 417b5 - 9。

它。如果它看见了其他部分，那也会不同，它就不会任意妄为，而是安静下来，尽其所能看着其他部分。不过，我们所说的这一部分的邪恶往往就是身体的一种恶劣状态，而德性则刚好相反。这样说来，无论怎样，灵魂都没有任何增加。

3. 但是灵魂不是接受本己的事物，拒斥异己的事物吗？这怎么解释呢？可以肯定，忧愁、愤怒、喜乐、欲望、恐惧这些情感就是出现在灵魂里并在那里活动的变化和影响。关于这些，我们当然必须也要作出一定区分。否认灵魂里的变化，否认灵魂对它们有深刻感知，确实与显然的事实相矛盾。但是当我们接受这一点时，我们必须追问那变化的究竟是什么。当我们这样说灵魂，这样说悟性，就如同说灵魂脸红了，或者又转白了，是很危险的，没有考虑到这些情感是由灵魂引起但是发生在另一结构[身体]里的^①。当然，如果灵魂产生某种不体面的念头，那它就有羞愧。但是身体在一定意义上是灵魂所拥有的——不是用语言误导它——顺服于灵魂，因此不同于没有灵魂的物体，它是通过血液变化的，而血液的本性就是易变的。至于所说的恐惧，开端在于灵魂，但脸色苍白则是由于血液回环引起的。幸福、快乐、轻松这些渗透感性知觉的感觉都是这样，都属于身体，而属于灵魂的那部分喜乐就不再是一种情感了。痛苦也是如此。就欲望来说，只要它的起点仍然留在灵魂里，就是无法感知的；唯有离开了灵魂的事物，感知觉才会知道。事实上，当我们说灵魂被欲望或推论或判断感动了，我们的意思不是说它被它们推动了，而是说这些活动原就是从它发出的。当我们说它的生命就是运动时，我们的意思不是说它变成了某种不同的事物，而是说每个部分的活动都是它本然的生命，不可能跑到它的外面去。总而言之，如果我们承认活动、生命和冲动都不是改变，记忆不是打在

① 这里以及以下的思想和语言都显示出斯多亚学派的一些影子。

灵魂上的印记，心理图像不同于蜡上的印记，那么我们就必须承认，灵魂在任何地方，在任何情感、运动——如他们所称呼的——里都保持同样的基质和本质，德性和邪恶的形成不同于身体上的黑白或冷热的形成，事实上，如我们以上所描述的，在任何方面，灵魂中发生的事与身体上发生的事刚好相反。

4. 现在我们要考察^①灵魂中所谓的易受情绪波动的那一部分。当然，在一定意义上，我们已经讨论了这个问题，因为我们讨论过出现在属灵部分和欲望里的种种情感，以及它们都是怎样产生的问题。然而关于这个问题仍然有些话要说，我们首先必须理解所谓的灵魂里易受感情影响的部分究竟是什么样的事物。不管怎样，人们认为那是各种情感聚集的地方；所谓情感，也就是跟随快乐和痛苦所产生的事物。有些情感是因为意见而产生的，比如有人因为作出判断说自己是要死的，因此就感到恐惧，或者想到某种好事要临到他头上，于是就感到快乐；判断属于这一部分，而情感是在另一部分激起的，两者分属不同的部分。还有一些情感是先产生的，也就是在未有任何判断之前就有了，然后在灵魂的那一部分里产生判断——这一部分的本来功能就是下判断。我们已经说过，判断行为不会把任何变化引入灵魂的判断部分，而源于判断的恐惧反过来以一定方式使我们对灵魂中^②恐惧部分获得一种领会。这种恐惧产生了什么呢？他们说^③，产生了对预期之恶的不安和惊慌。每个人应当清楚地知道，心理图像存

① 第二节末。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入了“所谓的”。——中译者注

③ 斯多亚学派。参 Stoic Vet. Fragm. III. 386。在这一节，普罗提诺根据自己对始于柏拉图和亚里士多德的灵魂本性问题的理解，对斯多亚学派的理论作了批判性的修正。他接受斯多亚所说的情绪源于意见（Stoic Vet. Fragm. III. 385）的观点，但是坚持认为意见和情绪是互不影响的两个部分；把伴随灵魂里的某些意见产生的困扰和不安严格地划归给身体；而在斯多亚看来，这是灵魂的不健全情感。

在于灵魂，包括第一种，就是我们所说的意见或判断，以及从意见产生的那一种图像；这种图像已经不完全是意见，而是一种模糊的准意见，一种未经批判的心理图像，就像所谓的自然所固有的活动，因为它只产生个体事物，却没有任何明确的心理图像，如他们所说的^①。从这些心理图像产生的事物就是身体的不安，这种不安已经可以直接感知到，比如身体颤抖，脸色苍白，说不出话。这些当然不在我们所讨论的灵魂部分；否则，如果这部分灵魂真的受到这样的影响，那么我们可以说灵魂是有形体的；如果传送这些情感的因为被情绪所控，神志失常，无法履行自己的传送工作，那么这些情感就无法抵达身体。但是灵魂易受情绪影响的这一部分不是形体，而是形式。欲望部分自然是在质料里的，因此也是掌管营养、生长和生产的部分^②，是欲望和情感形式的根基和原理。但是任何形式都不可能感到不安，或者受到哪种影响，总是保持静止不动，唯有它的质料进入受影响的状态，而形式只是显现出来，并因其显现激发情感。因为生长原理当然只是引起生长，自己不会生长；只会引起增加，自己不会增加。总而言之，它引起运动，但是不会因任何它所引起的运动而变动，它要么就根本不动，要么是一种完全不同的运动和活动^③。因此，形式的现实本性必然是一种活动，它一出现，就如同拨动琴弦，奏出乐章。易受情感影响的部分就是情感的原因，因为运动是从它开始的，或者由于感性知觉产生的心理图像激发开始，

① 仍指斯多亚学派。

② 普罗提诺这里把柏拉图的欲望灵魂与亚里士多德的生长原理结合起来。参见 IV. 3 [27] 23. 40-42。

③ 普罗提诺这里用亚里士多德的理论，即灵魂是一种形式，一种引起身体运动和变化但自己保持不动的形式，来驳斥斯多亚学派。他没有注意到，事实上，亚里士多德是为了反对柏拉图的灵魂观——即灵魂并不是不动的，而是自动的——才提出自己的理论的。参见《论灵魂》里的长篇讨论（A. 3-4. 405b 31 ff.）。

或者根本没有心理图像，是它独立产生的（我们必须思考这样的问题：情感是否由始于更高层次的意见产生的）；但是这部分本身是静止不动的，就如同音乐的旋律。运动的原因就像是演奏者，情感所影响的各部分对应于琴弦。就演奏乐器来说，受影响的不是旋律，而是琴弦；然而，若没有旋律命令怎样拨动琴弦，即使演奏者想拨，琴弦也拨不出调来。

5. 既然灵魂从来就是不受影响的，那么我们为何要费尽心思通过哲学使它免受情感影响^①？因为心理图像（可以这么称呼）弥漫在它那被认为易受影响的部分，产生了不安的情绪，并有可预料的恶的样式与这种不安成双结对，因此这种境况就是一种情绪。理性认为最好能完全消除这种情绪，不要让它出现在灵魂里，因为如果出现了，灵魂就不可能幸福，如果不出现，灵魂就自由自在，不受任何情感影响，因为此时引发情绪的原因，也就是灵魂里的看没有在它里面出现。这就好像有人若想要把梦中看到的心理图像消除——如果他所说的灵魂引发了情感的意思是指，灵魂里的情感就是从外部进来的视觉——就必须让形成这些图像的灵魂从梦幻中醒来。但是倘若灵魂根本就不曾受玷污，又如何叫它“洁净”，如何与身体分离？灵魂的洁净应该就是让它独立自存，不与他者同在，或者不看其他事物，没有不属于它的意见——不论意见或情感的特点是什么，如我们前面所说的——不看种种形像，更不从形像形成情感。另外，如果离开下面的事物，转向与之相反的上界的事物，这肯定（难道不是？）也是洁净，也是分离，因为唯有当灵魂不再进入身体、受制于身体时才会有这样的行为，就像光穿越了迷雾。然而，

^① 这句话清楚地表明普罗提诺是如何强烈地意识到他的哲学人类学中的核心道德问题。既然灵魂本质上就是“*apathes*”（漠然），我们为什么一定要试图达到“*apatheia*”（这个问题在斯多亚学派没有，柏拉图本人也没有提出）？他在这一节简明扼要地作了回答，即达到“*apatheia*”就不会在灵魂里产生任何真正的变化。这只是一个从幻想里“醒过来”，使注意力从低级事物转向高级事物的问题。

就算光还在迷雾中，也始终是不受影响的。而易受影响部分的洁净就是从不适当的影像中清醒过来，不再凝视它们，只要不向下倾斜，没有关于低级事物的心理图像，就能做到独立自存。不过，分离也可以是消除它要剔掉的事物，因为它已越过了迷雾，脱离了贪欲，征服了肉身这不洁之食，于是，它的整个环境显得那么美好，它可以安静地在里面作王。

6. 我们已经说过，对可理知实在，也就是整个形式秩序，必须认为是不受影响的。但是由于质料也是没有形体的事物之一，即使它是在不同的意义上无形体，我们仍然需要探讨，看看它有什么特点，是不是如所说的那样是易受影响的，任何方面都可改变，或者相反，必须认为它也是免受影响的，是什么性质的免受影响。不过首先，如果我们要讨论这个问题，要阐述质料有什么本性，就必须明白是、实体、存在并不是大多数人所认为的。就“实在”来说，我们能真正称为是的，就是真实的是^①；也就是存在中没有任何匮乏的。既然它是完全的，那么它自身的保存和存在不需要借助任何事物，而是其他事物的原因，也就是那些似乎存在的事物以及它们的表面存在的原因。如果这是正确的说法，那么是必然在生命之中，并且是完全的生命；它若不是这样，就与非存在无异。而这意味着它必然在理智，在完全的智慧之中。因而它必然是被限定的，有界限的，必然不存在任何它的力量不能企及的事物，它的力量也不可能有数量上的限定；否则它就是有缺失的^②。因此，它必须是永恒的，始终如一的，不

① 普罗提诺这里简述的真实存在自然就是他的第二实体，即“nous”。它同时也被称为是（being）、智性和生命。

② 在普罗提诺看来，真实的是（real Being）或理智的有限性在于形式的数目是有限的，其无限性在于它是永恒的，它的力量是无限的，它的外部没有任何事物可以束缚它或尺度它，它包含一切，没有什么不在它里面，因此它本身就是尺度的绝对标准。参见 V. 7 [18] 1；VI. 5 [23] 12；VI. 6 [34] 18。

接受任何事物，也没有任何事物能进入它里面，因为如果它接受了什么，就意味着接受了不同于自身的事物，而这就是非存在。但是真实的是必然是在任何方面都是是；因此它必须自身中拥有存在所需的一切；它必然就是万物的联合。如果我们这样来限定是——我们必须这样做，否则理智和生命就不可能源于是，而成为外加于它的事物（并且是从非存在来的），就会不存在，是就会变得毫无生命，缺乏理智，而那并非真实的是的事物倒要拥有这些〔生命和理智〕，似乎它们应当存在于低级事物和那些后于是的事物中；须知，那先于是的事物只是引导生命和理智进入存在，其本身不需要它们；如果是就是这样的，那么它必不可能是形体或者形体的基础，否则，是就成为并不存在的事物的了。

但是身体的本性怎么可能是非存在，身体所基于的质料是非存在吗？高山、岩石以及地上的一切固体能是非存在吗^①？一切有硬度、有压力、受撞击的事物都证明它们是存在的（ousian）。假若有人说：“没有压力或重力、并且没有硬度，甚至看不见的事物，怎么可能是存在的，并且还是真正的存在（onta kai ontos onta）？在各种形体中，那运动更多但重力更小的元素，怎么说它比稳定的土元素具有更多的存在，上界的元素为何就比下界的元素更真实？火怎么能是所有元素中最真实的，它不是正在远离形体性吗？”^② 但是我想，越是自足的形体就越少需要其他事物，就越少引起他物的痛苦，而越是沉重、属土的物体，相应地就越有缺乏，越易坠落，越是无法自我抬升，因为它们坠落是出于自己的弱点，由于向下运动，重力引起碰撞。再者，无生命的物体更难以相处，因为它们可能会产生最猛烈的撞击，造成最大

① 这里普罗提诺很可能想到了柏拉图的质料主义者（《智者篇》246A-B）。

② 火在其他形体中的特殊地位见 I. 6 [1] 3. 19-26，那里说火“相对于其他元素而言如同形式”。

的伤害。而有生命的物体，因为分有是，因此更能与周围和谐相处，越是包含这样的物体就越有益处。运动就像是物体中的一种生命，留有生命的印记；而形体性越少的事物包含的生命就越多，似乎正是因为是的缺乏使缺乏是的事物更加是形体。我们可以从所谓的情感中更清楚地看到这一点。一物越是形体，就越易受影响，土比其他任何元素更易受影响，其他元素也根据其形体性的多少不同程度地受影响。因为其他元素在分开之后，只要没有障碍物挡路，还能聚合为一，但是属土的物体一旦分开，每一部分就永远处于分离状态。正如那些本能力量即将消退的事物，只要受到一点点打击，就大大受损，最后消亡；同样，几乎完全变为形体的事物，由于已经非常接近非是，因此非常虚弱，不可能再重新联合为统一体。因此，形体与形体之间的猛烈撞击导致双方一同毁灭，弱者猛烈撞击弱者，非存在事物猛烈撞击非存在事物（*me on me onti*）。

这就是我们对那些把真正存在者与形体相提并论的人的驳斥。他们用感知觉获得的推挤、撞击和幻影作为证据来证明他们的说法是真的，这就如同人做梦，以为梦境中所看到的事都是真实存在的，却不知道它们仅仅是梦而已。须知，感知觉的活动就是灵魂入睡时的活动；而入睡的灵魂是在身体里的那一部分灵魂；但是真正的清醒就要真正地从身体里起来，而不是仍与身体一起。如果仍住在身体里，即使醒来也只是离开一个睡眠进入另一个睡眠，就像从一张床转到另一张床；而真正的起来就是完全离开身体，因为身体的本性是与灵魂相反的，与实在对立的。身体是形成的、流变的、可灭的，而实在没有这些本性，这就是明证。

7. 由此，我们必须回到质料，就是所谓的基质，以及被认为是质料之基础的事物。通过对这个问题的考察，我们将会了解，质料就是非存在，它在任何影响之外。我们知道，质料是无

形体的，因为身体是后来形成的，是复合物，而质料加上另外的就产生身体。就此而言，就质料是无形体的这一点而言，它可以与是同列，冠以「是」的名，因为是与质料一样都不是形体。质料不是灵魂，不是理智，不是生命，不是形式，不是理性形成原理，也不是界限——它就是无界限性；质料也不是力量——它能创造什么呢？它既在这一切之外，当然就不能冠以是的名称，而应称之为非是，这才是恰当的称号；并且这种非是不同于说运动不是是，或者静止不是是，而是真正的非是。它是大小的虚像，对实体性存在只有一种倾向，是静止的但毫无稳定性，其本身不可见，任何看它的努力都徒劳无益，它只在不看它的时候才出现，若要看它，无论如何贴近，都不可能看见它。它的表面常常显现出相反的现象，既小又大，既少又多，既缺乏又丰富，一个既不存在又挥之不去的幻影。它不包含一点儿力量，不曾从理智获得任何力量，所有是的它都没有。因而，无论它说什么，都是谎言；如果它显得很大，那就是小，如果显得很多，那就是少；看起来是存在，其实不是真的存在，只是一种转瞬即逝的无足轻重的行为；因此凡是看起来是它所有的，全不是真的，只是幻影中的幻影，就像镜像，与其真身完全是两回事。它看起来是充满的，其实却一无所有，唯有假象。“真正的存在者的肖像进去又出来”^①，影子进入一个无形式的影子，正是因其无形式才显得可见。这些影子似乎作用于它，其实却一事无成，因为它们像幽灵一样，虚弱没有力量；质料对它们也没有推力，它们只是轻轻滑过，如同掠过水面，没有留下任何痕迹，或者犹如有人放映影像，我们看到的只能说是虚幻的影子。再者，如果质料里看到的与其原型同类，我们也许就可以认为质料受到了这些事物的影响，因为送它们进入质料的原型给了它们一定的力量，这种力

① 柏拉图《蒂迈欧篇》50C 4-5。

量随它们到了质料。然而，事实上，产生影像的原型完全不同于质料里所见到的影像，由此我们可以知道所谓的影响是虚假的，因为质料里所见到的就是虚幻的，与产生它的原型没有任何相同之处。这样说来，既然这事物是虚弱的，虚假的，构成假象，如同梦中的幻觉，水中或镜中的影子，质料当然是不受影响的。当然，就我们刚刚提到的这些例子来说，所显现出来的事物〔水中的影子，等等〕与引起这种事物的原因之间多少还有相似之处。

8. 一般而言，受影响的必然拥有一定的力量和性质，这些力量和性质是与那些作用于它并对它产生影响的事物所有的力量、性质相反^①。比如，热的遇冷就会变冷，湿的遇干就会变干，也就是遇到性质相反的要受影响，产生变化，因此我们说，当基质由热变冷，或者由湿变干的时候就是发生了变化。所谓的火的毁灭就是一个明证。我们认为，毁灭其实是从一种元素到另一元素的变化，因为火是灭了，但质料并没有消失；因此受影响的是那毁灭的事物，受影响就是毁灭的方式；毁灭也是由那引起影响的原因所产生的。但质料是不可能毁灭的，它若毁灭了，能变成什么呢？如何变呢？再说，如果质料在自身里接受冷热，接受成千上万，确实一点儿说是无数的性质，并被它们分割，又把它们合在一起，可以说，彼此一起成长，相互混合（因为个体性质在它里面不是独立的），那么它在这些事物中间怎么可能不受影响，当性质在相互混合中彼此作用，它怎么可能不与它们一起受影响？唯一能使它避免影响的做法就是让质料远远地在性质之外；但是它既然是基质，就意味着凡显现在它里面的事物总是或多或少地给作用于它，给它某种事物。

9. 当然我们首先必须明白，一个事物向另一个事物显现或

① 这是亚里士多德的理论。

者在另一个事物里面，并非只有一种方式；但是此物的显现引起另一物的变化，使其提高或衰落的只有一种，在身体里所看到的就是这种显现方式，当然无论如何这是有生命的身体。还有一种是使另一物产生增加或衰落但没有任何影响；这就是我们所说的灵魂里发生的方式。还有一种类似于拿一个形状印在蜡上，并没有发生任何影响，因为形状加在蜡上，蜡并没有变成另外的事物，形状取走，不在蜡上，蜡也没有任何缺失。可以肯定，光也是这样，没有在照亮的事物上产生任何形状上的变化。当一块石头变冷时，它从冷得到了什么呢？不是仍然是一块石头吗？一条线怎么会受颜色影响？我想，就是一个平面也不可能受颜色影响。也许作为平面之基础的形体会受影响？但是它又怎么受颜色影响呢？我们可不要把形状的出现或增加称为“受影响”。如果有人说镜子和透明的事物通常不可能受印在它们里面的像之影响，那么我们得说，他这个例子非常恰当。因为质料中的事物也就是影像，而且质料比镜子更不易受影响。可以肯定，热、冷都出现在它里面，但它们都不能使它变冷变热；因为冷热都属于性质，把基质从一种状态引到另一种状态（这里我们应当考虑，冷是否并非一种缺席和缺失）。当性质聚在质料中，大部分都会相互作用，或者确切一点说，那些彼此对立的性质会相互作用。但是香对甜，或者颜色对形状，或者属于这类的事物对属于那类的事物能产生什么作用呢？这可以使人更加坚定地相信，一个事物在同一个地方可以作为另一事物，或者在另一事物里，它的出现不会引起与它同在的或者它所在的事物的麻烦。因此，正如一物不会遇到任何机会都会遭受伤害，同样，事实上，变化和影响的事物并非遇到任何事物都受影响，只是遇到对立的才会相互影响，遇到其他事物则保持不变。因此那些不包含对立面的事物就不可能受到对立面的影响。也就是说，如果有事物受到了影响，那不可能是质料，必然是复合物，或者一般来说是由多样性构成

的事物。而那“单一而独立于万物”^①、绝对单纯的事物必然不受任何事物的影响，任凭他物怎样作用它，它自岿然不动，孤立独存；就像人们在同一个房子里彼此击打，房子并不受影响，空气也是如此。因此，以质料为基质的事物必然相互作用，这是它们的本性使然，但质料本身不受影响，比它里面的那些不受影响的性质更不受影响，这些性质不受影响是因为它们不是相互对立的。

10. 进一步说，如果质料受了影响，必然从影响中留下一点什么，或者是影响它的属性本身，或者所处的状态不同于受影响之前的状态。如果继第一种属性影响它之后，又有一种性质作用于它，那么接受这性质的事物就不再是质料本身，而是被限定了的质料。而如果这一性质作用的结果也留下一点它的痕迹，那基质就变得更加不同。如果这样一直继续下去，基质就会完全变成另外的事物，一种以多种形态、多种样子存在的事物，而不再是质料。因此它不可能接受一切，而必然阻止作用于它的许多事物进入自身里面——唯有这样，质料才不会变成多，唯有这样它才会不可毁灭。这样说来，如果质料确实是存在的——事实上质料一开始就存在——它必然永远保持同一，因此不可把质料看作是可变的。再者，一般而言，如果凡是变化的必然在变化中保持同一的本质形式，变化的只是偶性，而非内在性；如果改变的真的仍然存在，而受影响的不是它里面真正保存的，那么结论只能是以下两者之一：或者质料改变，脱离自己的本性，或者质料不脱离自己的本性，因而不变^②。如果有人说它既然是质料，就没有变化，那么首先他必不会说质料在哪一方面会有变化，其次他也会承认，质料本身是不变的。正如形式，其本质存在是不可能改

① 话出自柏拉图《斐利布篇》63B6-7，但背景完全不同。

② 参见柏拉图《蒂迈欧篇》50B7-8。

变的，因为它们的本质存在就在于永久不变，同样，质料既是存在的，就是完全作为质料而存在；就它是质料来说，它不可能有任何变化，必须如其所是，就像形式一样，形式本身必须保持不变，同样，质料本身也必须保持不变。

11. 我想，这就是柏拉图的观点，因此他才会正确地说：“进来出去的都是真实事物的摹本。”^① 他之所以说进来出去是有目的的，希望我们明白并思考分有的方式；看来著名的关于质料如何分有形式的难题并非如我们大多数先辈所认为的那样，是形式如何进入质料的问题，而是形式如何在质料里面的问题。显然，当这些形式向质料显现出来之后，质料仍然保持不变，不受形式影响，这实在是引人注目的，更何况进入质料的形式彼此影响，而质料岿然不动，岂不更令人惊异。同样显然的是，从外面进入的时时推动原本已经在那里的，于是复合物中就出现影响，但不是所有的复合物，只是在有需要事物进来或出去的复合物中才有影响，如果这所需之物没有出现，复合物就会有所缺陷；如果有，就得完全。但是无论什么合到质料上，质料都不会有所得，因为它并不是在有事物来的时候成就其所是，有事物走的时候就有缺失；它一开始就保持原来的所是。至于变美、进入秩序，应该在那些需要装饰和秩序的事物中才有这种需要，但变美和变成有序可以在毫不改变事物本质的前提下实现，就如我们打扮人一样。当然，如果有人变美、变有序之后，这美和秩序成了他的本性的一部分，那就说明原先丑的事物有改变自己的需要，因而，变美、有序的事物必然与原先不同了，美取代了丑。倘若质料原来是丑的，后来变美了，那它就不再是原来的所是了，即不是原来的丑。因此，如果是这样的变美，这样的有序，就会使它不再是质料，尤其是如果它原来的丑是其本身的，而不是偶然

^① 柏拉图《蒂迈欧篇》50C4-5。参见第7节。

的话。但是，如果它的丑属于这类丑，那它就是丑本身，不可能分有任何美和秩序；如果它是这种意义上的恶，那它就是恶本身，不可能分有任何善；因此它的分有不可能如人们所认为的那样是受影响的结果，而是另外一种性质的事物，因此它只是看起来受了影响。这样理解，也许就能解决既是恶怎么能达到善的难题，事实上它并没有因分有而失去原先的所是，因为如我们所说的，这所谓的分有只是表面上的分有，不是真正的分有，因此它保持自身不变，永远是其所是。这样，它既是恶如何分有善的问题就不再那么难以理解了。它其实并没有放弃自己，只是由于它必须分有，它就以一种仍然保存其所是的方式分有；但是因为这种分有使它保持自身不变，因此那分给它形式的虽然进入了它的存在，但并没有给它带来任何影响，并且由于它始终保持如其所是，因此它的恶看起来也没有减少一点点。如果它真的分有了善，真的被善改变了，它的本性就不是恶了。因此如果有人称质料为恶，而且这恶的意思是指它不受善的影响，那他说得一点没错；不过，这也就是说它完全不可能受影响。

12. 柏拉图关于质料的思想是这样的。在他看来，质料的分有并不是像形式进入基质，然后赋予它形状，形成一个复合物，把形式和基质结合起来，或者说，让两者混合起来，相互影响；他想要表明的不是这个意思，而是要表明质料如何能接受形式而保持不变，要找一个例子来说明分有而不受任何影响是怎么回事——无论如何，要解释事物如何进入基质却不改变基质，这不是很容易，因此他提出了很多难题，急于表达他想要说的意思，还想进一步表明一切感觉对象都是缺乏实体性存在的，表明表象的领域是非常巨大的。因此他一开始就提出这样的设想，赋有灵魂的身体里所产生的一切情感都是质料通过形状引起的，而质料本身保持不变。由此我们可以得出结论说，质料本身不经历任何影响或改变，甚至不受形状的影响。

我们完全可以说，变化出现在这些一个一个地接受形状的身体中，也就是说，“改变”这个模糊的词包括“形状变化”的意思；但质料既没有形状，也没有大小，怎么能说它的哪种形状有了改变，即使在这个词的模糊含义上使用，也不能这样说。如果有人在这一点上引用“色彩和其他事物的准则”^①，因为作为基质的绝不是惯常所认为的那样，那么他的引用并非不恰当。但是如果说质料拥有形式作为形状这样的说法不能使我们满意，那么它还能怎样拥有形式？无论如何，柏拉图的设想至少清楚地表明了质料是不灭的，同时还表明质料包含一类并非真正显现的幻象的表面存在。

关于质料的不灭性我们还必须指出另一基本点，即按我们惯常的说话方式不可避免地使我们认为质料是受影响的，比如，我们想到质料就想到柏拉图所说的“置于火上的”、“湿的”，但是紧接后面的话是“接受气和水的形状”^②。这句“接受气和水的形状”就取消了“置于火上的”、“湿的”这些词的影响力。显然，柏拉图的“接受形状”并不是说质料本身获得了形状，而是说形状进入质料之后仍然作为形态存在那儿。另外，我们要明白，“置于火上”这个词并不是在严格意义上使用的，事实上它的意思是说质料变成了火。显然，成为火与置于火上不是同一个意思；置于火上是由于另一物的动力作用引起的，这也暗示它受到了影响；何况质料本身就是火的一部分，它怎么可能置于火上呢？如果说火穿过质料并且置于火上，那就如同说雕像踩着常规的脚步穿越青铜^③！另外，如果进入质料的是一个理性形成

① 德谟克利特残篇 DK, B9。

② 柏拉图《蒂迈欧篇》52D5-6。

③ 青铜和雕像是亚里士多德在讨论质料及其形式化时常用的例子，参见《物理学》B. 3 194b2 ff. 普罗提诺这里所指明的是，把形式与质料的关系看作一形体进入并作用于另一形体是荒唐可笑的。

原理，它如何能把质料置于火上？或者如果它是一个形状呢^①？置于火上点燃的事物是由质料和形式的复合物点燃的。既然如此，如果两者还没有形成复合物，那又如何点燃呢？即使复合物已经形成，它的两个部分也不会有相互之间的影响，而是共同作用于其他事物。那么这两个部分是否都在活动呢？更确切一点说，一个阻止另一个离开。这样说来，如果复合的形体分离了，质料为何没有随之分离？形体因分离而受到影响，质料为何没有因同样的事受影响？我们为何不能按着这同样的讨论思路直接断定它毁灭了，而要追问形体毁灭之后质料为何没有随之毁灭？另外，我们必须指出，形体有量上的限定性，有大小，而没有大小的就不受制于大小的影响；一般而言，非形体的不受形体的任何影响。因此，凡是认为质料易受影响的人，都必须承认质料也是一个形体^②。

13. 还有一个问题也是他们应当注意的，即他们所说的它试图逃离形式是指什么意思。须知，它如何可能逃离石头和岩石或者其他——就是包围并包含它的事物？他们当然不会说它时而想要逃离，时而不想逃离。因为如果它拼命逃离是出于自己的意愿，那为何不是始终想逃离？如果不逃离是出于必然性，那它永远不会有哪个时间不在某种形式中。但我们必须找出理由解释为何每种质料并非总是拥有同样的形式，为何总是随着形式的不断进入，而采取不同的形式。所谓的“试图逃离”^③是在什么意义上说的？是出于它自己的本性，并且始终如此。若如此，那么这

① Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入了“置于火上的不可能是质料”。——中译者注

② 普罗提诺这里以及下一节显然是在反驳一些柏拉图主义者，他们引用《蒂迈欧篇》为权威，指出质料是受影响的，这与斯多亚学派没有区别，因为他们非常肯定质料就是一种形体。

③ 参见柏拉图《蒂迈欧篇》49E2。

话的意思不就是说它永远不离开自己，它所谓的拥有形式不就是从来没有形式吗？任何其他解释都不可能与他们自己所使用的“一切生成者的容器和保育员”^①这句话有关。如果质料就是容器和保育员，那么生成就是它之外的事物，而改变的事物就是生成的事物，因此质料应该在生成之前、变化之前就已经存在；“容器”，还有“保育员”，这些词都暗示质料始终处在一种不受影响的状态；因此说它是“每个事物显现又消失的基础”^②的话，以及所说的它是“空间”和“位置”^③的话也是这个意思。还有那被指责为意指“形式的处所”^④的话也不是指基质的某种影响，而是意在找到另一种分有的方式。那么这种方式是什么呢？由于我们正在谈论之物的本性必然不可能是任何真实之物，必然已经完全脱离真实之物的实在性，是完全不同的事物——因为那些真实存在者就是理性原理，是真正的实在——因此它必须依靠这种独特性来保护自己，这是它所特有的自我保存能力；它必须不仅不接受任何真实存在者，而且即使它里面有真实存在者的影子，它也不得分有，这样才是真正的它自身。在这个意义上它是完全与众不同的；否则，如果它采取某种形式，就会在与形式的结合中变成另外的事物，就不再是与众不同的，不再是万物之处所，万物之容器。因此当形式进来的时候，它必须保持同一，当形式离开的时候也始终不受影响，因此，任凭形式进进出出，它自无动于衷。其实，进来的也只能是幻影，是非真实的进入非真实的。那么至少这种进入总是真的吧？并非如此；那因是假象而绝对不可能分有真实的事物，怎么可能真实地进入呢？那

① 参见柏拉图《蒂迈欧篇》49A5 - 6。

② 同上书，49E7 - 8。

③ 同上书，52A8 - B1。

④ 同上书，52B4 - 5。

么它是不是假象地进入假象，就如同看到映在镜子里的脸像，只要有人往镜子里看？是的。因为如果你在下界取消了真实的存在者，那么我们现在通过感觉看到的没有一样可能在任何时候显现出来。当然这里的镜子本身是可见的，因为它也是一种形式；但就质料而言，因为绝不可能是任何一种形式，因此其本身也是不可见的，否则，如果它是某种形式，就必须在形式进入它之前就是可见的；事实上，形式进入质料看起来就如同空气即使被照亮也是不可见一样，因为它原本就是毫无光线的不可见。同样，镜子里的像不会被当成是真的，或者不大会有人相信是真的，因为显现它们的镜子是可见的，当它们消失之后镜子依然存在。但是就质料来说，其本身是不可见的，无论里面有像还是没像。如果镜子里映现的像有可能保留，而镜子本身不可见，那么我们不得不相信，映在镜子里的形像是真实的。如果镜子里真的有什么事物存在，那么我们也可以设想，感觉对象以同样的方式真正地存在于质料。但是如果镜子里没有真实的事物，只有映现出来的，那么我们也必须承认，在质料上的事物也只是显现的影像，而这表象之所以存在，正是因为真实存在者的存在，这存在就是真实存在者真正分有的存在，也是非真实存在者并非真正分有的存在；假如情形相反，真实存在者并非真正存在，而非真实存在者倒是真实存在，那么它们的状态就会完全不同。

14. 那么是否可以说，如果质料不存在，就不可能形成任何事物？是的，并且如果镜子或类似的事物不存在，也不会有任何影像形成。因为凡本性就是在另外事物中形成的，如果那另外事物不存在，它当然不可能进入存在，须知，影像的本性就是如此，必须依托于他物的存在。当然，如果某物脱离生产能力，它就可能不依托他物而存在。但是由于这些能力是保持不变的，因此如果它们的影像要显现在另外事物中，那这另外事物必须存在，为那不可能进入它里面的事物提供基础。这另外事物凭借着

自己的显现、自执以及某种乞求和贫乏，产生一种强烈的获取意图，但总是没有抓住，总是受骗，因此它贫乏依旧，于是就可能始终处在乞求之中。因为它是一种贪婪的事物，因此神话里就把它变作一个乞讨的妇人来表示它的本性，这本性就是缺乏善。乞讨者并不是乞求给予者所拥有的事物，而是来者不拒，凡是可以得到的，不论什么都一一接纳，因此这也表明质料中的映像不是真实存在者。“波瓦提”这个名称表明质料是不满足的。柏拉图把它与“来源”结合，表明它不是与真实存在者或者丰富结合，而是与量上的富有，也就是与影子的狡诈结合^①。因为显然，任何事物，不论以什么方式，只要存在于是的外部，就不可能完全不分有是——因为作用于存在者，这乃是是的本性——而另一方面，由于绝对非存在的事物不可能与是结合，因此所发生的事乃是一个奇迹；非分有者如何分有，它怎么能拥有什么，好像从相邻的是取了什么似的？须知，就它自己的本性而言，可以说，它不可能获得是的任何印记。事实上，就算它可能抓住了什么，它所抓住的东西也要逃离它，就像逃离异己的事物，如同回音逃离光滑的平面；因为它没有留在那里，正是这一现象使人产生了幻觉，好像它就在那里，并且就是从那里来的。如果质料真的如人们所认为的那样分有并接受是，那么进到它这里来的事物就会被它吞没、沉入到它里面。但事实上，很显然，它并没有吞没什么，质料始终如一，不接受任何事物，倒像防御的地基挡住存在者的进路；它仅仅是存在者的容器，它们一起来到这里相会并混合；就像人们想要生火时把一些磨光的物体放在太阳底下（还

① 把柏拉图爱神诞生神话里的乞讨女波瓦提（贫乏）（《会饮篇》203B 以下）解释为质料，这是前普罗提诺的观点。普罗提诺在不同的地方对此有不同的用法，以适应他的哲学问题。在 III. 5. 6-9 里，他详尽地解释这个神话，把波瓦提解作可理知世界的质料。这里，以及 I. 8 [51] 14. 35 里，她是感觉世界的质料。而认为“源头”这个词意指某种狡诈、虚幻的事物，则唯有这里一处。

在里面放一些水)，这样，照进里面的光线受阻，穿射不过，就集中在外面。同样，质料也是这样变成形成物的原因，在它里面构造的事物也是这样构造而成的。

15. 就从太阳收集热量生火的事物来说，因为它们是从可见的火吸取光变得明亮，因此其本身也有可见的属性；同样显然的是，聚集到它们身上的光线在它们之外，接近它们，与它们相邻，并触及它们，因此有两个边。进入质料的形成原理也在质料之外，但是以完全不同的意义在它之外。形成原理自己本性的独特性就已足够，不需要两个边；事实上，它与任何边界都完全不相容^①，并且它之所以没有与质料混合正是由于它的是与众不同，由于它与质料毫无关系；这也是为什么质料始终独立自存的原因，进来的东西不会从它获得什么，它也不会从进来的东西获得什么。就像灵魂里出现的意见和心理图像，它们都不与灵魂混合，各自来来去去，独来独往，既不带走什么，也不留下什么，因为它们原本就没有与灵魂混合；因此在外面的意思不是指形式停留在质料上，所谓基础和入口之间的区别不是感觉所能感知的，唯有理性才能把握。灵魂中的心理图像只是幻象，而灵魂的本性当然不是虚幻的；虽然心理图像在许多方面似乎引导灵魂，带灵魂到它自己想去的的地方，但灵魂仍然能够利用心理图像，把它看作质料或者类似于质料的事物，并且心理图像肯定不会覆盖灵魂，相反，灵魂的活动还常常把它驱逐出去，即使它带着自己全部的成像力量来，也不可能把灵魂完全遮盖，代之以自己的图像，因为灵魂自身中有各种活动和理性原理，它就用这些活动和原理把攻击它的事物驱逐出去。但质料——就任何可发挥的力量来说，比灵魂要弱得多，而且不包含任何存在的事物，既没有真

① 这是非常突出的一个例子，普罗提诺从质料世界拿一个比喻并使它“非质料化”，用来说明非质料实在的真正本性和关系。

实存在的事物，也没有如其所是的假的事物——没有任何可以借以显现出来的事物，因为它本身就是一切的匮乏，当然它是其他事物显现出来的原因，但仍然不能说“我在这里”。不过，如果进一步深入探究，还是会发现它，把它与其他存在之物区分开来，就会发现它乃是被一切存在之物以及它们之后形成的有表象性存在的事物所抛弃的事物，被拖进万物，与它们一致，但只是表象的一致，并非真正的一致。

16. 再者，如果某种理性形成原理进入质料，按自己的想法给它加上大小，那理性原理就是从自身把大小强加给质料，使它成为一种大小；但质料并非大小，也不会这样成为大小；否则，加给它的大小就会成为真实的广延。这样说来，如果有人取走这种形式，它的基础就不会再是也不会显现为具有大小的事物。但如果所形成的有大小之物是人或马，就马来说，马的大小加到了质料上，马若消失了，质料的大小也随之消失。如果有人说，马的基础就是包含一定大小的体积，这大小不会随之消失，那么我们要这样回答，留在质料中的不是马的大小，而是形体的大小。这样说来，如果这形体是火或土，那么当火消失时，火的大小（或土的大小）也随之消失。因此，质料不会从任何形状或大小获得什么；否则，它成了火之后就不可能再成为别的，即使变成了另外不是火的事物，也仍然是火。就是现在，当质料——如它看起来那样——变得极其巨大，大到宇宙的尺度，如果天及其包含的一切消失，那么这大小就随着所有这些事物从质料离去，而且显然，所有其他性质也是这样，于是质料就剩下它原来的所是，原先曾在它里面存在过的属性全都消失不见。当然，就那些易受他物影响的事物来说，就是其他事物消失了，仍然会有东西保留在那已经接受它们的事物中。但是在不受影响的事物中，就不会再留有什么，比如，空气就是这样，当光射进来又消失，空气中没有留下什么影响。假设有人提出质疑说，质料毫无广延，

如何能变成大小？那么请问，它不包含一点热，为什么会成为热的？显然，质料的存在与广延的存在，这是不同的两回事，当然前提是必须承认广延是非质料的，就像形状是非质料的一样。如果我们要让质料是质料，就得承认它唯有通过分有才会成为万物；而广延也是它所能成为的万物中的一个。因此，在复合物中，广延是与它们的其他限定性一起显现的（它当然不能与它们分离），因为广延也是对形体的一种限定；但是在质料中，就是这种不可分的广延也不存在，因为质料不是形体。

17. 再者，质料也不是绝对的广延。因为广延是一种形式，而不是像质料那样是一种容器，具有接受能力；广延是独立自存的，不是在这种特定关系中的广延。但当它栖居在理智或灵魂中的时候，就想变大^①，因此就使那些在一定意义上渴望它、靠近它、模仿它的事物有能力去影响他物。大小在^②造像过程中奔走，使质料随着它由小奔向这种尺度，通过扩展——尽管没有充满——显现为大。这就是假尺度的本质，因为它不拥有真实的尺度，因此只能靠伸展出去使自己扩大。所有真实存在者都在他物身上产生自己的映像，因为每个活动的存在者都有大小，因此，它们的总体也有大小。每个形成原理的大小是其独特性质的结果，比如马的大小或者其他事物的大小，所有这些大小合起来就是绝对的大小；质料作为一个整体是一种大小，由绝对大小照亮，它的每一部分就是各个具体的大小；所有的大小共同显现出来，从整体形式——大小就是其中一种形式——从各个[部分]形式显现出来，似乎是向整体形式和所有的形式伸展，但不得不

① 参见关于时间起源的论述（III. 7 [45] 11. 20ff.）。这两节非常清楚地体现出普罗提诺的动态形式观。形式尽管非常抽象（相对于我们的思的方式而言），在他看来，大小这样的形式仍然是一种活泼有生命的实在。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入了“理智或大全灵魂的”。——中译者注

成为这种形式这种体积中的这种大小，因为形式之能力使自身里什么都不是的事物成为一切事物，就像源自那自身不是颜色之物的显现出颜色，所见的性质源自本身不是性质的事物，拥有与之同样的名称，源自它们的理智原理，同样，广延也出自那本身不是广延的事物，或者唯有同名，因为质料中的那些形式表象在质料本身与形式本身之间向我们的凝思显现出来。它们显现是因为它们来自更高的世界，但它们的表象是假的，因为供它们显现的基础是不存在的。个体事物得到广延是因为显现在质料中的形式之力量把它们引申出来，然后为自己设立一个处所；这些形式可以毫不费力地向一切事物延伸，因为宇宙就是凭借质料存在的。每种形式都靠自己各自的力量伸展，而它们的力量是从更高的世界得来的。使质料变大（看起来如此）的事物出于对绝对大小的反映，而被映在它里面的就是这个世界的大小；质料不得不与映在它身上的大小保持一致，把自己完全交给它，处处服从它，因为它是质料，属于这种大小，而不是这种大小；自身什么都不是的事物可以通过外在的事物变成他物，但它虽然可以变成他物，其本身并没有成为对立面，否则它就是静态的。

18. 假设某人有大小的思想，如果他的思想不仅有能力独立自存，还能够伸向外面，那么它就可能抓住某种并不存在于思想者心里的事物，它没有形式，没有大小的痕迹，也没有其他任何别的。那么它能用这种能力创造什么呢？肯定不是马或牛，那是另外的事物创造的。既然它出于大小之父（也就是原初的大小），另外一物^①不可能获得大小，但可以让大小印在它里面。当然，对一个没有好运成为赋有大小从而成为大小本身的事物来说，所能做的就是尽其所能在其各个部分显现出大小。但这意味着不缺乏，意味着不分散在各个部分，而是在自

① 质料。——中译者注

身中拥有彼此相关的部分，并且不缺乏任何事物。大小的影像既然只是一个影像，就不可能忍受静止在一个比它小的空间里，而是根据其大小渴望达到真实的大小，因此它尽可能地前进，带着与它同行、不能留在后面的事物^①，把大小给予那没有大小也没有显现出大小的事物，也给予那显现在体积里的大小。但是质料依然如故，保持着自己的本性，把这种大小当作一件外衣，当大小引着它向前跑的时候就带着这外衣一起跑；但如果把这外衣脱掉了，质料仍然是它原来的所是，或者是形式呈现给它的大小使它成形的所是。须知，灵魂拥有真实存在者之形式，其自身也是形式，它把所有的形式聚合在一起，把每个形式聚合在自身之中；当它看到感觉所感知的事物的形式又转回来向它靠近，它无法容忍它们的多样性，不能接受它们，只是看着它们剥离它们的体积，因为它就是它之所是，不可能变成别的。而质料没有硬度，没有活动，只是影子，因此被动地等候，无论什么东西作用于它，无论它们希望它接受什么，它就接受什么。因此，凡源自更高世界之理性原理的，都已经拥有将要生成事物的痕迹，因为当理性原理进行一种造像运动时，或者它所发出的运动是一种分离，或者如果它仍然保持同一，就不会被推动，只是保持原先的状态；而质料不能像灵魂那样把所有事物聚合起来纳在自己身上；如果它能这样做，它就该属于更高的世界了；它当然会接受万事万物，但不是整体地接受它们^②。由于它是万物的一个处所，它必然自己来到它们面前，迎合它们，对任何一种尺度都感到满足，因为

① 质料。——中译者注

② 这里，灵魂包含所有形式是非空间意义上的，因而是整体未分割的，而质料接受它们必然是有维度的，因而是分割的，由此形成对比。参见 II. 4 [12] 11. 15 以下。

它本身并不限于某一尺度，而是张开大口接纳一切进来的事物。那么，当某种特定的形式进入质料之后，它为何并不阻止其他形式，让它们照常一个接一个进入它里面？答案是，没有哪个形式是首要的，要有也只有宇宙的形式，因此，所有的形式就一同显现，每一种形式各就其位，因为有生命事物的质料是随着有生命事物的分割而分割的^①；否则，除了形成原理之外就不会有其他任何事物了。

19. 进入质料以之作为其“母亲”^②的形式，对质料既没坏处，也没什么好处。它们的击打不是针对质料的，而是相对于彼此的，因为它们的力量直接指向自己的对立面，而不是它们的基质（除非你认为这些基质也是包括在进来的形式里的），冷阻止热，白断开黑，或者两者混合起来，从中产生出另一种性质。因此，受影响的事物就是被征服的事物，它们的存在受了影响就在于它们不再是原来的所是。就赋有灵魂的存在者来说，一旦发生与其性质和内在力量相一致的变化，受影响的是它们的身体。当各个组成部分联合成整体，或者整体分解为各个部分，或者它们的自然结构发生了变化，与它们相关的灵魂只能获知比较极端的变化，如果变化不是非常之大，灵魂对它们就一无所知。但是质料永远存在，冷的去了，热的来了，它绝不会因之受影响，因为它们既不是与它亲密友好，也不是与它格格不入。因此，“容器”、“保育员”这样的词对它比较适合，而“母亲”只能用作一种表达方式，因为质料本身不生产任何事物。但是有些称之为“母亲”的人认为，母亲相对于孩子来说具有质料的位置，因为

① 在普罗提诺看来，宇宙当然是一个单一的生命体，因此这不只是一个比喻而已。

② 参见《蒂迈欧篇》50D3及51A4-5。普罗提诺鉴于柏拉图的权威不得不接受“母亲”这个称呼，但发现这是个令人尴尬的词；因为这与他所认为的质料本质上是不育的观念相矛盾，因此他尽其所能要把这个词解释清楚。见下面。

她只是接受〔种子〕，对孩子没有任何贡献^①，因为凡出生之孩子的身体都由食物而来。如果母亲确实对孩子有所贡献的话，不是因为她是质料，而是因为她还是形式，须知，唯有形式才能生产孩子，质料是不育的。我想，正是出于这样的原因，古代圣贤用充满奥秘的谜语和仪式来表达，说古代的赫尔墨斯有总是处于活跃状态的生殖器官，由此表明，可理知世界的形成原理是感觉世界之万物的生产者，又用伴随她〔大全母亲〕的那些阍人表示始终保持同一的质料是不育的^②。当他们称质料为万物之母时，他们使用这个名称是把它理解为具有基质功能的原理；他们赋予质料这个名称是为了表明他们的希望所在，不是希望质料在各方面真的像母亲一样，而是为了使那些想要知道得更确切的人了解它在何种意义上是母亲，而不只是作表面的考察。他们虽然用了这样一个有点牵强的比喻，但仍然在尽其所能地表明，质料是不育的，不是任何方面都是阴性的，只是因为它接受形式，因此说它是母亲，至于阴性的生育特点，则与它无关；他们解释说，靠近它的事物既不是阴性的，也不能生产，全然没有任何生育能力；唯有保持阳性的事物才有这样的能力。

① 这种观点盛行于公元前五世纪的希腊，阿那克萨戈拉和其他人都持这种观点。

② 关于阴茎形像的赫尔墨斯的比喻解释源于斯多亚学派，但如通常那样，普罗提诺对它作了改编，使它与他自己的哲学体系一致。这里所说的围绕大全之母的阍人的比喻解释似乎没有对应者。这个比喻过于牵强（普罗提诺自己也承认），但又完全适合于普罗提诺自己关于质料绝对不育的独特理论，因此这很可能是他自己的发明。

III.7 论永恒和时间

1. 我们认为，永恒和时间是完全不同的，一个具有永远持续之本性，另一个属于生成和这个宇宙的领域；同时，我们又不断地使用这两个概念，似乎正是在这样的使用中认识到，我们自己的灵魂对它们有非常清晰而分明的经验，因为我们每时每刻都在说着、使用着它们的名字。但是，当我们试图集中思考它们，并且可以说，想要更深入地了解它们时，我们又发现我们的思想陷入了重重困难之中。于是，我们开始思考古代哲学家关于时间与永恒的论述，发现他们众说纷纭，各抒己见，甚至对同一个理论也会有不同的解释，我们就把它们一一收集，感到心满意足，认为如果有人问我们这个问题，只要我们能够说出古人的意见就足够了，因此觉得没有必要再进一步研究它们了。诚然，我们必须相信，有些古代著名的哲学家确实已经找到了真理，但我们仍应当考察哪一位最完全地获得了真理，我们自己又如何理解这些问题^①。首先我们应当探讨永恒问题。那些认为永恒不同于时间的人究竟把它看作是哪一类事物呢？因为我们一旦知道了原型是什么，就可能对它的影像也有清晰的认识——哲学家说时间

^① 这一段比《九章集》中其他地方更清楚地阐述了普罗提诺的哲学方式。他先反思自己的经验，想方设法澄清它。在这样做的过程中，他对传统的尊重引导他很自然地求助于古代哲学家，但他绝不满足于只是简单地复述他们的观点；他们只是帮助他进一步反思，作出更清晰的理解。当然，这里以及其他地方，那“最完全地获得真理”的人就是柏拉图。

就是这样的影像^①。当然如果有人在凝思永恒之前，在自己心里构画出时间的图画，那么他也可能通过回忆、凝思时间的原型——如果时间真是永恒的一个影像的话——从这个世界走向另一世界。

2. 那么我们应该给永恒下怎样一个定义呢？我们是否可以说，它就是可理知实体本身，就好像有人说时间就是整个天和普遍秩序那样？——人们说，有些哲学家对时间就持这种观点^②。因为我们设想并认为永恒应是某种极为高贵的事物，而最高贵的莫过于可理知的本性，不可能想到比这更高贵的了——它之外的甚至不能说是高贵的——因此我们可以由此得出结论说，永恒和可理知的本性是同一的。此外，可理知的宇宙和永恒都是包容性的，并且都包容同样的事物。但是当我们说一类事物〔可理知实在〕存在于另一者——即永恒中——当我们说可理知实在是永恒的存在——因为柏拉图说，原型的本性是永恒的^③——时，我们其实又把永恒看作是另外的事物，但同时认为它与可理知本性有关，或者在它里面，或者向它显现。显然，二者都高贵，并不表明二者就是同一的，也许一者的高贵源自于另一者。至于包容性，可理知世界有包容性是指整体包容各个部分，而永恒的包容性则指同时把整个大全包括在内，不是把它看作部分，也就是说，凡是永恒的事物都是因为与它一致才是永恒的。

人们把时间对应于运动，那么，是否也可以说永恒对应于静止^④？对此，我们完全可以合理地追问，当人们这样说的时候，

① 参见柏拉图《蒂迈欧篇》37D7。

② 毕达哥拉斯学派。参见亚里士多德《物理学》IV. 10. 218B1-2。

③ 柏拉图《蒂迈欧篇》37D3。

④ 这里的静止和运动是柏拉图的“可理知世界的范畴”。

他们的意思是不是说永恒就是静止，或者不是简单地等同于静止，而是等同于属于实体的静止。如果永恒就是静止，那么首先我们不应把静止称为永恒的，正如我们不会把永恒称为永恒的一样，因为要成为永恒的就必须分有永恒。其次，如果永恒就是静止，那运动又如何成为永恒的？若是承认运动是永恒的，那运动也就变成静止了。再次，关于静止的观念如何在自身里包容“永远”？我是说，不是时间中的“永远”，而是我们在论到永恒之物时心里所想到的那种“永远”。如果永恒等同于实体意义上的静止，那么我们会再次把其他实体放在永恒之外。再者，我们不能只是在静止，而必须在统一的意义上思考永恒；并且这统一体还必须被认为是没有广延，也没有间隔的，这样才可能与时间区别开来；而静止就其是静止来说，自身中不包括一的观念，也没有不延伸的观念。最后，我们说永恒是“永远住在一中”的^①；这样说来，它可能会分有静止，但不可能是绝对的静止。

3. 那么我们究竟凭什么把那里的宇宙^②称为永恒的和持久的呢？所谓的持久是什么意思？它是与永恒等同的，还是永恒与它相一致？我们思考它的时候是否应把它看作这样一个观念，它对应某个对象，同时集中了来自多个信息源的信息，或者应理解为这样一种东西，它是另一世界的存在者产生的，或者是与它们共存的、或者在它们中体现出来的？所有这些存在者是否都有那样的性质，即既是一，又包含许多能力，且是许多事物？当我们深入地观察这种多重能力的时候，如果把它看作一个起因，一种基质，就可以称之为“实体”；如果把它看作生命，就称之为“运动”；此外还可以称之为“静止”，因为它在任何方面都始终保

① 柏拉图《蒂迈欧篇》37D6。

② 指可理知世界。——中译者注

持不变；由此我们知道，这些〔不同的〕实在其实是统一的多样性，既有“异”也有“同”^①。然后我们又把它的多样性全部放入一中，使它成为唯一的生命，把这些理智实在的异都浓缩，于是就看到它们的活动是永不停止、自我同一的，它从来不是异，不是从一物到另一物的思想或生命，而是始终自我同一，没有任何广延，也没有间隔的；看到一切就是这个一，看到始终保持同一的生命就是看到了永恒，它的所有多样性都始终向它显现，不会时儿这个显现，时儿那个显现，所有一切都同时显现，并且没有部分之分，完全是个统一的整体，似乎它们全都在一个点上，不曾从这一点出来变成线；它就是始终如一地住在自身里，不会有任何变化，总是处在当前状态，因为它里面没有任何事物是过去了的，也没有任何事物是将要形成的，它所是的事物就是它“是”；因此永恒不是基质，而是——可以说——就其所谓的同一性来说，从基质本身放射出来的事物，由此表明它不是将来所是的，而是已经是的，它就是如其所是，不是别的所是——试想，将来的所是，也就是它现在不是的，将来能给它带来什么呢？它所不是的，以后也不会成为它的所是，因为它现在的所是不是从什么事物获得的，它的所是不是别的，就是现在的所是。它现在在自身里不包含的，将来也不会成为它的所是。在它，必然不可能有“曾是”，试想，在它有什么事物是曾经拥有现在已经消失了的？在它，也没有任何“将是”，它能有什么将是呢？在它，唯有如其所是。那不是曾是，不是将是，唯有“是”^②的事物，那拥有静止的存在，不会变为“将是”，也不曾有过变化的，这就是永恒。这样说来，那现在存在并在是之中，全面合一，完全充满，没有广延或间隔的生命，就是我们正

① 出自柏拉图《智者篇》254D-E的“柏拉图范畴”全表。

② 参见柏拉图《蒂迈欧篇》37E6-38A2。

在寻找的，就是永恒。

4. 不过，我们可不要以为永恒是从外部偶然地进入了那种可理知的本性，事实上，它就是那种本性，从它而来，与它同在。我们认为永恒的本性存在于可理知本性中，是从后者产生的，因为我们对存在于可理知世界的所有其他事物也是这样看待的，并且说它们全都源自它的实体，与它的实体同在。拥有原初存在的事物必然与原初者有共同的存在，并存在于它们中间；美在它们中间，从它们产生，真理也在它们中间。其中有些似乎是在存在之整体的某一部分中，还有的在整体中，正如这个真正的整体，它并非由各个部分组合而成，而是从自身生出各个部分，这样它才可能是真正的整体。在可理知世界，真理并非对应于另外某物，而是真正属于每个个体，它就是每个个体的真理。就这真实的整体来说，如果它真的是一个整体，其整体性的含义就必然不只是指它就是一切，还必须是不缺乏任何事物。果真如此，在它，就没有任何事物是将来所是的，如果有什么要在将来成就，那只能说它原先就有所缺乏；那就不是整体。然而事实上，任何与它本性相反的事物都不可能出现在它身上，因为它无论如何都是不受影响的。这样说来，既然在它不可能发生任何事，就自然不会有过去的所是，同时它不是将来的所是，也不是形成的所是。就形成的事物来说，如果你把“将是”拿掉，其结果只能是使它们即刻停止存在，因为它们原本在不断地获得是；但就非生成物来说，如果你给它们加上“将是”，其结果是它们从是的位置上跌落。因为很显然，如果它们的存在是后来的，生成的，以及将要生成的，那么它们的是与它们就不是同质的。生成物的实体性存在似乎就是它们从其源头获得的存在，它们处在生成之中，直到到达它们的时间终点，到了那时，它们就停止存在；这就是它们的“是”；如果有人把这“是”取走了，它们的寿命就要缩短，它们的存在也同样缩短。宇宙也是如此，必然有

一个将来，因此不停地向将来运动，它就是这样的“将是”。因此它急急地向将来所是的事物靠近，不愿意静止不动，它在成就一件又一件的事并在渴望实体的冲动中作环行运动，由此汲取自己的是。于是我们偶然地发现了宇宙运动的原因所在，就是借着将来的所是急急地趋向永恒存在。然而原初的、神圣的存在者根本没有对将来所是的渴望，因为它们已经是整体，已经拥有属于它们的生命的全部所是；它们无所求，因为在它们不存在任何将来的所是，事实上，也没有将来所是能够借以产生的土壤。这样说来，实在之完全而完整的实体，不在部分之中，而在于不可能有任何将来的减少，并且没有任何非存在可能外加于它——因为大全和整体必然不只是拥有全体真实存在，还必须不包含任何非存在的事物——完全实在的这种状态和本性就是永恒；事实上，“永恒”这个词 [aion] 就源自“永远存在” [aei on]。

5. 现在，只要我集中精力思考一个（永恒的）事物，我就能对它说这样的话，或者可以把它看作是这样的事物，即有关它的任何事物都不是形成的——否则，它若是生成的，就不可能是永远存在，至少不是作为一个整体永远存在。那么它自身的这种非生成性是否足以构成它的永恒，是否不再需要包含另外一种性质，一种使我们相信它肯定保持如其所是的状态，绝不会变成另外事物的性质，这样，当我再次专心看它的时候，必然会发现它是原来的所是？（答案是否定的）如果有人须臾不离开对它的凝思，始终与它相伴，探索它的本性，凭着一种永不衰弱的本能力量如此孜孜以求，那又怎样呢？可以肯定，他必能走向永恒，（怎能不走向永恒呢？）永不偏离，在凝思永恒以及拥有永恒本性的事物中渐渐与凝思对象相似、同化，最后自己也成了永恒的。这样说来，如果我们承认处在这种状态的事物——无论哪一方面都不偏离自己变成另外的事物，拥有的生命是已经作为整体而拥有的，过去不曾接受任何添加，现在和将来也不会接受任何

添加——是永恒的，永远存在的，那么我们就找到了永恒的状态，这种永恒必然是与基质一致的状态，由它而来，存在于它之中，永恒就是带着显现出来的一致状态的基质。因此，永恒是高贵的，思想称之为与神等同的^①；宣称永恒就是我们所描绘的这位神。我们完全可以说，永恒就是这样一位神，他宣称并表明自己是如其所是，即是不可动摇的自我同一，永远如其所是，坚定地根植于生命。如果我们说它是由许多部分组成的，那也无需惊讶，因为可理知世界中的每个存在者都因其无限的力量而是多，无限性也是不可能衰弱的，在严格而适当的意义上，永恒就是无限，因为它从来不耗费自己的任何东西。如果有人在这个意义上说永恒就是此时此地无限的生命，因为它是整体，从不耗损自己，它没有过去，也没有将来——否则，它若有，就不可能是此时的整体的生命了——那么他就近乎是在给它下定义了。[因为“它是整体，又不耗费任何东西”可以说就是对“此时此地无限”的一种解释。]^②

6. 上述的这种事物，这样的优美而恒久，源于太一，指向太一，绝不会离开太一，永远围绕着太一，在它里面，按它的律法生活；我想，柏拉图正是在这个意义上才说“永恒停留在太一中”^③，这话说得好，富有深刻含义，也不是没有目的，其含义不只是说永恒带着自身的关系进入统一，而是说它就是太一周围永远不变的真正的是的生命。这就是我们要寻找的；这样的是就是永恒。这样的事物如其所是地存在，是指向太一并在太一里面的生命活动，它的是或生命中没有任何假的事物，这样的事物所拥有的就是永恒之实在。真正的是绝不是非是，也不会是另外

① 这神就是理智或真正的是，第二实体。

② 括号里的句子显然是对前一句的极其拙劣的注解。

③ 柏拉图《蒂迈欧篇》376D。

的是，而是永远同一的是，没有任何差异的是。因此它没有任何“这 and 那”；你也不可能把它分离出来，或者铺展开来，或者延伸，或者拉长；你也不可能看到它有任何以前或以后的事物。既然它没有以前也没有以后，它的“是”就是它的最真实的事物，就是它自身，也就是说，它就是自身的本质所是，或者自己的生命所是。于是，我们又想到了我们正在讨论的主题，就是永恒。但是我们为了表达上的方便起见，往往使用“始终、永远”这样的词来表示某物不是在某个时间存在，在另一个时间不存在，而是永远存在；需要注意的是，“总是”可能不是在严格的意义上使用，由于用它来解释不朽之物，很可能会误导灵魂，使它以为不朽是某种生成物的扩展，又以为是某种永不衰落之物的扩展。因此，也许只使用“存在”这个词会更好一些。不过，虽然“存在”是表达实体的适当之词，然而，由于人们以为生成是实体，因此要求加上“始终、永远”，以便理解“存在”的真正含义。事实上，存在与永远存在并不是不同的二者，正如哲学家与真正的哲学家并非不同的两回事，但因为存在着妄言哲学的人，因此要在哲学家前面加上“真正的”。同样，把“永远”用于“存在”，也就是把“aei”加给“on”，于是我们就说“aeion [aion]”，“永远”必须理解为“真正地存在”；我们必须把它包括在不可分离的能力中，除了它已经拥有的，绝不会对他物有所需，而它所拥有的就是整体。

这一种类的自然就是全部，就是存在的，在其整体中无所缺失，不会在这一点完满，在另一点缺失。而那在时间中的事物，即使看起来是完全的，比如，与灵魂适应的身体是完全的，也缺乏时间，需要有将来的时间，它之所以需要时间是因为它与时间同在，而时间向它显现，又与它一同奔跑，因此它是不完全的。这种意义上的存在，若称为完全，那只是名称上的巧合而已。而那不需要将来的时间，不是靠另一个时间或者靠一种没有终结的

无限时间来衡量，只拥有应当有的，这就是我们所要探索的，它的存在不是来自于一般时间的延续，而是存在于时间之前。因为它本身不包含任何时间性的延续，在它，以任何方式与任何短暂延续之物接触都是不恰当的，这样，它的生命才不会被分解成部分，不会破坏其纯粹的整体性，才能保证它的生命和实体是无部分的。但是柏拉图曾说：“他^①原是善”^②，这使我们回到对大全[物理宇宙]的思考；他指出，由于大全是超验的，因此没有时间的开端；因此宇宙也不曾有时间性的开端，要说有什么事物在它之前，那只是表明它获得是的原因是什么^③。柏拉图说这样的话，只是为了便于解释，因此说完之后又马上纠正这种说法，认为对于分有所谈论、所思考的永恒的那些事物，这样的说法并不非常恰当^④。

7. 那么我们这样说是不是在为其他事物作证，是不是在谈论不属于我们自己领域的事物？若是这样，又如何可能呢？如果我们不接触永恒，怎么会有对它的领会呢？但我们又如何能接触不属于我们自己领域的事物呢？这样说来，我们必须分有永恒。但是我们既在时间中存在，又怎么可能分有永恒呢？等到我们知道什么是时间之后，我们就会知道在时间中是指什么意思，在永恒中又是什么意思。因此，我们必须从永恒的话题转向对时间问题的探讨。至此我们的讨论一直是向上的，但现在我们必须向下，但不是下到最低层次，而是从永恒下到时间。如果古代的圣人对时间没有任何论说，那么我们就得从永恒开始，把我们随后关于时间的描述与永恒联结起来，阐述我们对它的思考，努力对

① 得穆革。——中译者注

② 柏拉图《蒂迈欧篇》29E1。

③ 宇宙确实有一个先在，但只是意指它有一个原因。

④ 这里普罗提诺非常突然地回来把永恒的是描述为“永远”存在，指出柏拉图也反对使用那些暗示有时间性含义的表达（参见《蒂迈欧篇》37E）。

根据我们的内在时间意识表达的观点作出评判。但事实表明，我们最好还是先浏览一下前人在这个问题上的最重要观点，然后思考我们自己的解释是否与它们一致。在第一个例子中，我们也许可以把现存的时间观分为三类：时间就是运动，事实上我们就是这样说的；或者说时间就是被推动的；或者说时间是属于运动的^①。因为若说时间是静止的，或者是处在静止中的，或者是属于静止的，都是与我们内在的时间观完全背道而驰的。就那些说时间是运动的人来说，有的似乎认为它是全部运动^②，有的认为是宇宙的运动；那些说它是被推动之物的人则似乎认为时间就是整个宇宙大全；那些说它是属于运动的某种事物的人认为时间是运动所经过的距离^③，或者（其中有些认为）是尺度^④，或者（还有一些认为）是一般意义上的运动结果^⑤——这运动可以是大全运动，也可以只是规定的运动^⑥。

8. 时间不可能是运动，不论这运动是指全部运动的总和，还是从中挑选出来的一类运动，也就是所谓的规定的运动，因为我们所称为的运动，不论是哪种形式，都在时间之中。但是如果有人说，它不在时间中，那么它当然就更不可能是时间了，因为运动所在的处所与运动本身是不同的。我们满可以提出许多其他论证，事实上也提出了许多论证来驳斥以上这种观点^⑦，但只要

① 时间是宇宙（或者其中某一重要部分）的运动，这种观点盛行于早期的学院派。

② 有些斯多亚学派哲学家。参见 Stoic. Vet. Fr. II. 509 - 510.

③ 斯多亚学派哲学家芝诺（Zeno）和克律西波。参见 Stoic. Vet. Fr. II. 509 - 510.

④ 亚里士多德提出并发展的一种学园派观点。

⑤ 伊壁鸠鲁学派。参 Stobaeus Ecl. I. 8 [I] 103. 6.

⑥ 参见 Stoic. Vet. Fragn. II. 509 - 510。唯有在斯多亚学派把大全运动与有序运动（宇宙运动）区分开来。

⑦ 即时间就是运动。——中译者注

指出以下这一点就足够了，即运动可以完全停止，或者中断，而时间却不可以。当然也许有人会说，宇宙的运动没有被中断，^① [如果他指的是天体环行] 那么这也是在一段时间里的运动^②；并且自转运动的时间不等同于公转环行的时间，这个是那个的一半，那个是这个的两倍；两种运动都是宇宙的运动，但这种运动已经从此点出去又回到了同一处，那种运动还只到达半途。人们说，最外层的空间运动速度最迅速最快，这就证明了我们的观点，即运动是不同于时间的事物。显然，最外层星球之所以是所有星球中最快的，是因为它在更少的时间内跨过更大的距离，事实上，是最大的距离；其他星球都比它慢，因为它们在较长的时间只跨过最外层空间所经过的距离的一部分。这样说来，如果时间不是空间的运动，当然也几乎不可能是空间本身，之所以原先认为它可能是时间，就是因为它是运动的。

那么时间是属于运动的吗？如果它是运动所经过的距离，那么首先这距离并非对所有的运动都一样，甚至是匀速运动，因为运动有快有慢，空间中的运动亦如此。无论是快的运动还是慢的运动，其所经过的距离都可以由另外的事物来衡量，这事物更确切的称呼就是时间。那么这两种运动 [快的运动和慢的运动] 中，或者所有速度各一的运动——其数量上是无限的——中，哪一种运动所覆盖的范围才是时间？如果时间是有序运动所经过的距离，那么应该不是所有的有序运动，也不可能是某种特定的有序运动，因为有序运动也有很多种，否则，时间就不会只是一种，而是同时有许多种。如果它是宇宙运动所经过的距离，如果是指运动本身中的距离，那不就是运动吗？运动在量上当然是确

① Stephen MacKenna & B. S. Page 插入“因此可能就是时间”。——中译者注

② Stephen MacKenna & B. S. Page 插入“严格来说，是不连续的”。——中译者注

定的；但这确定的量也可以由空间来尺度，因为它所经过的空间是一定量的空间，这一定量的空间就是运动所经过的距离；但这不是时间，而是空间；或者因为运动是连续的，不会一下子停止，而可以一直持续，因此其自身必然包含距离。但这样就会出现运动的多样性。如果有人看着运动，指出它是多样的（就如同说有大量的热一样），那么时间必不会出现或者进入他的意识，唯有运动一次又一次地显现，就像水源源不断地流淌，从中可以看到距离。“一次又一次”是个数字，就像二和三一样，而距离则属于广延。这样，运动的幅度就会像数字十或者从这端到那端的距离，你可以称之为运动的大小，但这不包含我们所要的时间观念，但这确定的量必是某种在时间中形成的事物，否则，时间就不可能无处不在，而只能是属于运动的，也就是在运动中做它的基质，这样我们就又回到前面所说的时间就是运动的观点，因为运动所经过的距离不在运动之外，就是非时间性的运动。当然要比较非霎时性运动和霎时发生的运动，只能在时间中进行。非霎时性究竟在什么意义上区别于霎时性？在时间上。因此经过一定距离的运动和运动所经过的距离实际上不是时间，只是在时间之中。当然，那些主张运动的距离是时间的人会解释说，这不是指运动的距离本身，而是指决定运动能经过多少距离，并与运动一起奔跑的事物。但是这究竟是什么，我们不得而知。不过有一点很显然，时间是运动在其中发生的事物。我们的讨论一开始就力图要找出时间的本质是什么，也就是说，我们提出的问题是“时间是什么”，而我们得到的回答是：时间就是时间中的运动距离。那么，你称为时间并且放在专门的运动距离之外的这种距离是什么呢？另一方面，人若认为这样的距离在运动本身里，就会面临极端的困惑，该把静止的间隔放在哪里呢？因为有些事物可以像运动的事物一样静止在一定空间里，这样你就得说两种情况下时间都是一样的，尽管很显然一个是静止的，另

一个是运动的。那么这种距离究竟是什么，它的本质是什么？它不可能是空间上的，因为空间也是在运动之外的。

9. 现在我们必须探讨，时间在什么意义上是运动的数目或尺度^①——称之为运动的尺度更好，因为运动是连续的。首先，这里必然会产生一个疑惑，如果说有一种数字或尺度是一切运动的尺度，那是否说时间就是任何一种运动、一切运动的尺度，正如它是一切运动的距离那样？一个数字怎么可能使运动变得混乱、不规则？它的数字或尺度会是什么，或者它的尺度标准怎样？如果我们把同样的尺度使用在规则的和不规则的两类运动，以及一般意义上的一切运动，不论快的，慢的，那么数字和尺度就会像数字十一样，可以数算马和牛，或者类似于可以同时测量液体和固体的尺度。如果它是这样的一种尺度，那么所说的时间确定是一种尺度，是运动的一种尺度。但是我们仍然不知道它本身究竟是什么。正如即使没有具体的十匹马，我们也可以想到数字十；尺度作为一种尺度，即使还没有测量，也必然具有一定的本性；同样，时间作为一种尺度也必然有自己的本性。但是，如果时间就是这样一种类似于数字的东西，它又如何区别于我们所说的十，或者其他任何一个由抽象单位构成的数字呢？如果时间^②是一种包含一定连续性的尺度，那么它必包含一定量的大小，比如有一肘尺那么长。这样，它就成了一种量，就像一根线，显然是要跟着运动一起走的。但是这线如何跟着尺度一起走呢？它们两个中为什么是这个衡量那个，而不是那个衡量这个呢？这样设想似乎更恰当更可信：它不是所有运动的尺度，而是它跟着一起进行的运动的尺度。但这就必然要求运动是某种连续

① 亚里士多德对这两个词没有区别。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入“不是这样一种抽象的数，而……”——中译者注

的，否则跟着跑的线就会中断。但我们不可把测量的尺度看作是某种从外面来的，或者是独立的事物，而应把它与被测量的运动看作一个整体。那么测量者是什么呢？被测量的是运动，测量的是大小，是量。那么它们中哪个是时间呢？是被测量的运动，还是测量的量？要么被量测量的运动是时间，要么测量的量是时间，也有可能是使用这量，就像用肘尺来量运动的大小一样的人。但是在所有这些情形中，我们必须承认运动是统一、连续的（我们说过这样比较合理），因为只要我们认为时间是一种尺度，不论何种意义上的尺度，就得承认运动是统一的，而且还应是单一的，是整体的一种运动^①，不然证明之路仍然会显得非常困难。现在我们先不妨假设时间是一种被测量的运动，而我们是用量来测量的；就运动来说，我们知道，如果它要被测量，不可能用自已来测量，只能由别的来测量，因此运动必须有自身之外的另一个尺度，这就是我们需要连续尺度来测量它的原因——同样，也必须要有有一种尺度来测量用来测量的这个量本身，这样运动才能得到测量，也就是用固定的一个长度来量出它有一定的长度。而我们正在探讨的时间就是与运动伴随的量的数，但不是与运动伴随的量。时间不是别的，就是由抽象单位构成的数。这里必然会产生这样的问题，这抽象的数是如何测量的。就算你确实发现它能测量，你也不可能看到时间在测量，只能看到一段时间；而这一段时间当然不同于时间本身。说“时间”是一回事，说“一段时间”则是另一回事。我们在说“一段时间”之前，应当先弄清楚它所分有的是什么。当然也许从运动之外测量运动的那

^① 亚里士多德指出，唯有某种统一的运动才可能被认为是一种单一的运动（《物理学》E4. 228b15 ff.）；但在他看来，时间绝对任何一种运动的尺度（《物理学》IV. 14, 223a20 ff.）；不过最统一的运动，天体的环行运动，事实上就是我们用来衡量其他运动以及时间本身的标准（223b）。

个数就是时间，就像在马之外的数十就是用来数算马数的一样。如果采纳这样的解释，那还没有说明的是，这数字，就像十，在它开始测量之前，它究竟是什么^①。也许它是跟着运动一起奔跑并用“前”、“后”顺序来测量运动的数目。但是，这用“前”、“后”顺序测量运动的数究竟是什么，这一点还是不甚明了。任何人若用“前”、“后”顺序来测量，无论是用一个点，还是用其他东西，都毫无疑问是根据时间来测量的。这样说来，他们的这种时间，就是用“前”、“后”测量运动的这种时间是与时间相连的，为了测量必须与时间相关。因为我们要么在空间意义上理解“前”、“后”，比如“跑道的起点”，否则就必须在时间的意义上理解它们。一般而言，“前”、“后”的意思是这样的，“前”指停止于“现在”的时间，而“后”指从“现在”开始的时间。这样说来，时间不同于用“前”、“后”来测量各种运动——甚至有序运动——的数目。那么，为什么只要把数加给运动，不论加给被测量一方，还是测量一方——因为同一个数可以既测量又被测量——时间就产生了，尽管只要运动存在就有“前”有“后”，却可以没有时间？^②这就如同说，一种量若不是有人把它理解成一种大小，就不是那种大小本身。再者，时间本来就是无限的，并且也被认为是无限的，它怎么可能有一个数目呢？当然除非有人截取它的一段，测量它，但时间在被测量之前就已经在那段时间里面。这样说来，我们为什么不能设想时间在测量它的灵魂（或心灵）之前存在？除非有人说，时间源于灵魂。但无论如何这绝不是因为测量它，就是没有人测量它，它

① 普罗提诺这里提出他自己的观点，数在它所数算的事物之前有一种独立的实体性存在。见 VI. 6 [34] 5。

② Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入“认为数是时间所必不可少的”。——中译者注

也完整地存在。我们可以说，灵魂就是拿量去测量时间的主体；但这如何能帮助我们形成关于时间的概念呢？

10. 至于称之为运动的伴随物，这根本不能解释它本身是什么，在我们还没有弄明白这伴随物本身是什么之前，这话没有任何内容，因为有可能这伴随物正好就是时间。因此我们必须思考，这伴随物是在运动之后产生，还是与运动同时存在，抑或在它之前就存在——如果有哪种伴随物是在运动之前产生的，无论称之为为什么，都可以说是在时间中的。果真如此，时间就成为在时间中的运动的伴随物。

但我们不是要找出时间不是什么，而是要知道它究竟是什么。我们的许多先辈已经对它的本性问题的提出了各种理论，每种理论都有大量论述，但我们如果——去考察这些理论，那就是在做历史考察，而不是哲学研究了；其实我们已经对他们的一些论述作了全面概述，因此从我们已经概括的论述中完全可以反驳那位哲学家，用我们关于运动之尺度的论述来反驳他关于时间就是运动的尺度的观点——因为除了关于不规则性的理论外，所有我们用来反对他们的其他论述^①都适用于他的例子——这样是为了说明我们应当怎样认识时间之所是。

11. 我们必须回到前面所说的存在于永恒中的那种特点，回到宁静的生命，那是单一的整体，无拘无束，完全没有一点倾斜，栖息在并指向永恒。那时时间还未存在，至少对那个世界的存在者来说还不存在；我们得靠后来出现之物的形式和本性才能产生时间。如果这些存在者原本栖息在自身里面，那我们几乎不可能求靠缪斯（Muses）——当时还不存在——告诉我们“时间最初是怎样产生的”^②。但我们完全可以（即使缪斯当时已经存

① 即那些简单地认为时间就是运动之尺度的人。

② 改编荷马（Homer）的话以适应柏拉图的目的的一个奇妙例子之一。

在) 在时间已经进入存在之时请它告诉我们, 它是怎样进入存在, 怎样显现出来的。它可能会这样讲述自己: 以前, 事实上, 它还未造出这“以前”或者感到有必要有“以后”的时候, 它与永恒一起住在真正的是中; 那时它还不是时间, 只是安安静静地停留在那里。但有一种不宁静的活动本性想要控制自己, 做自己的主人, 并且不满足于现状, 决定寻求更多的东西, 这种本性开始运动, 时间也就随之运动; 于是, 我们^①一直就向着“下一步”和“以后”以及不保持同一, 而是不断变化的事物运动, 经历了一次长长的旅行, 构造了作为永恒之像的时间。因为灵魂有一种永不宁静的力量, 总是想要把自己在那里看到的传送到另外的地方, 它不愿意大全一成不变地呈现在它面前。我们知道, 种子原本是安静不动的, 但里面包含的形成原理促使它破土发芽, 如它所认为的那样渐渐长大, 长到一定程度, 就开始不断分裂, 它不是在自身里保持统一的整体, 而是扩散到自身之外, 从而走向一种弱广延^②。同样, [大全] 灵魂^③为模仿上界创造感觉世界, 产生一种运动, 这种运动在上界并不存在, 但与它相像, 并有意成为它的一个形像, 因此首先灵魂就把自己放入时间里, 以时间来代替永恒, 然后把那形成的事物交给时间管理, 如同它的奴隶, 使整个生成物存在于时间中, 让它的一切方面都包围在时间中。由于感觉世界在灵魂里运动——除了灵魂, (在这个宇宙中) 它没有别的处所——因此, 它也在灵魂的时间中运动。

① “我们”: 因为推动并产生时间的是灵魂, 而我们就是灵魂, 宇宙灵魂的一部分, 并且当宇宙灵魂从永恒运动出来时已经存在于它里面。

② 普罗提诺在《九章集》里阐述了他的一个深刻而不变的信念, 即发展的开端比终末更完全, 单一、集中和静止比大规模地扩展成多样性的活动更高级。这里就是对这种信念的最形象的表达之一。

③ 这里使用的是大写的“灵魂”, 当指“普遍的”或“大全的灵魂”, 因此在前面加上“大全”, 以示区别于个体的灵魂。——中译者注

灵魂的活动一个接一个按着顺序不断出现，随着活动产生出连续性，从先前存在的思向前推出另一个原先不存在的思，因为推论之思原本是静止不动的；而灵魂展现出来的生命就不同于它之前存在的生命。因此这生命同时是不同的生命，这种“不同”必然包含一种不同的时间。因此生命的伸展必然包含时间；生命的连续过程必然包括时间的连续，过去的生命包含过去的时间。那么是否可以说时间就是处在从一种生命方式向另一种生命方式的运动过程中的灵魂的生命？是的，如果如我们所说的，永恒就是静止、不变、同一、无限的生命，而时间必定是作为永恒的一个形像存在（就如同我们这个大全是可理知大全的形像一样），那么我们必然可以说，确实有另一种生命，它不同于那种高级生命，但在某种表达方式上与灵魂的这种力量同名；它没有理智的运动，但有灵魂运动的一部分；它不是不变的、自我同一的和永远的，而是不断运动的，它的活动一个接着一个；它不是毫无距离，没有分隔的，而是统一的形像，连续性的一；它不是完全的限制的整体，而是连续的无限的顺序；不是完全是大全所是的整体，而总是将是，将要一部分一部分地形成。它就是这样模仿那已经是大全、一和无限的生命，立志要不断提高自身的是，因为这样它的是才能保持与可理知世界的是相似。但是我们绝不可以为时间就是外在的灵魂，就像不能把永恒设想为真正的是外部的事物一样。它不是灵魂的伴随物，不是后来产生的（就如上界的永恒一样），而是与灵魂一同显现，存在于它里面并与它同在的，就如永恒与那里的真正的是同在一。样。

12. 由此我们还必须明白，这就是时间，是生命的延伸，这种生命在稳定而均匀的变化中安静地向前推进，并且拥有活动的连续性。现在，如果我们在思想中把这种力量重新扭转回去，让这种生命就此停止——当然事实上它现在是不会停止，并且是永不停止的，因为它是一种永远存在之灵魂的活动，这种活动不是

指向自己，或者在自身里面，而在于创造和生产——但是如果我们设想它不再活动，而是就此打住，灵魂的这一部分转向可理知世界，转向永恒，并且宁静地栖息在那里，那么除了永恒，还会有什么呢？既然一切事物都停留在统一中，所谓的“一个接一个”还会有什么意义呢？“以前”、“以后”或“将来”还会有什么意义呢？此时，灵魂若不凝视它所在的事物，还能凝视什么？事实上，它甚至根本不凝视什么，因为它若要凝视，首先得离开被凝视者，这样才可能凝视。须知，天体本身原本是不存在的，因为它的存在不是原初的，不可能在时间之前，只能是在时间中存在并运动，如果它渐渐停止了运动，我们就要根据灵魂的活动^①来测量它停止不动的持续期间，只要这里的灵魂在永恒之外。这样说来，如果灵魂离开这种活动，返回到一，时间就废除了；因此显然，正是有了朝着这个方向的这种运动^②，以及这种形式的灵魂生命，时间才得以产生。这就是为什么有人说时间与这个宇宙同时存在^③的原因，因为灵魂是在创造宇宙的同时生出时间的。宇宙正是在这种活动中形成的；这种活动就是时间，宇宙就是在时间之中。但是如果有人想说，柏拉图也把星辰的运行过程称为“时间”，那么他也该知道，柏拉图还说它们生成是为显明并“划分时间”^④，还说“这样才可能有一种显然的尺度”^⑤。因为灵魂不可能给时间设定界限，人也不可能靠自己去测量它的各个部分，因为它原本是不可见的，不可知的，尤其是他们本来并不知道如何计算时间，神造了白天和黑夜，借此，并由于它们的不同，才有可能产生二的概念；柏拉图说，由此就有

① Stephen MacKenna & B. S. Page 译本插入“这是时间的本质”。——中译者注

② 感觉世界由此产生。——中译者注

③ 参见柏拉图《蒂迈欧篇》38B6。

④ 同上书，38C6。

⑤ 同上书，39B2。

了数的概念^①。然后，我们就取两个日出之间的间隔长度——因为我们据以估算的运动是匀速的——作为具有一定长度的时间单位，这样我们就可以用这种单位作为一个尺度，不过，这是包含时间的一个尺度，因为时间本身并不是一种尺度。它如何能测量，它在测量的时候能怎么说？难道它会这样说：“这个事物像我自身的如此这样的一个部分那样大”？这里的“我”是谁呢？假设就是据以测量的事物。那么可以肯定，如果它是用来测量的，它本身就不是一个尺度，因此，它必是由时间来测量的宇宙运动，时间本质上必不是运动的一种尺度，它首先是另外的事物，但也可以偶然地清楚表明运动持续了多长的量。我们取持续一段时间的某种运动，一次又一次地数它，这样就会知道究竟过去了多少时间；因此，如果有人说，运动和天体环行很大程度上以一定方式在测量时间，因为环行以其范围显示了时间的长度，否则，时间就不可能把握或理解，那么他的解释不见得有什么不合理。因此，环行运动所测量的——也就是说，所显示的——就是时间，这时间是环行运动显示的，但不是它产生的。因此，运动的尺度就是某种有限的运动所测量的事物，由于它是被这种运动测量的，因此就不是这种运动，即使它正在测量，也是另外的事物，它作为被测量的对象，与它作为测量的尺度不可能是同一本质的（当然它只是偶然才被测量）。这就如同有人说用肘尺量出来的就是长度，但对长度本身是什么没有解释，只是断定它有多长；同样，即使我们由于运动的未限定性不能解释它本身是什么，仍然可以认为它就是空间所测量出来的事物，因为我们可以取一个运动所经过的空间，说运动就是这空间那么长。

13. 因而天体环行显明时间，它就在这样的时间之中。但是时间本身不可能有某种事物让它在其中，它必然首先是其自身所

① 参见柏拉图《厄庇诺米篇》（Epinomis）978D1 - 6。

是的事物，其他事物就在其中均匀而有规律地运动、静止；它可以通过某种有序的事物向我们显明出来，展现在我们思想中，这样我们就形成关于它的一个概念，但是它不可能由有序的事物引入存在的，不论这事物是静止的还是运动的；当然运动中的事物可以使我们产生关于时间的更贴切的观念，因为运动比静止更能有效地推动我们的思想去认识时间，通过分析形成时间观念，知道某物运动了多长时间比知道它静止了多长时间更容易。因此人们才会把时间称为运动的尺度，而不是说它是运动所测量的，然后说明那运动所测量的事物本身是什么，不仅提到某种偶然地应用于它的部分的东西，还把真实的顺序颠倒。也许他们并没有把顺序颠倒，只是我们不明白他们，当他们清楚地把“尺度”解释为“被测量的事物”时，我们没有抓住他们的思想要点。我们之所以没有理解的原因在于，他们没有清楚地说明那在他们的作品中或者作为尺度或者作为测量之对象的东西究竟是什么，因为他们所写的作品是针对那些了解他们、听过他们讲课的人的。然而，柏拉图既没有说时间的本质属性是测量，也没有说它是另外事物测量的对象，而是说，为显示时间，天体环行把自身最小的部分与时间最小的部分相关联，由此我们可以知道时间的质和量^①。但是当他想要说明它的本质属性时，他说，它照着永恒的样式与天一起形成^②，是永恒之移动的像^③，因为时间不是静止不动的，就像在它的进程中与它保持同步的生命不是静止不动的一样；它与天一起形成、存在，因为也是这种^④生命创造了天，同一种生命既创造了天，也产生了时间。因此，当这种生

① 参见柏拉图《蒂迈欧篇》39B - C。

② 同上书，38B6 - C2。

③ 同上书，37D4 - C7。

④ 指神圣灵魂的生命。——中译者注

命——如果它能——转回到一，时间就会与它一同停止，因为它就存在于这种生命之中；同样，天若没有了这种生命，也不复存在。但是如果有人把它在这里^①的这种运动的“前”、“后”称为时间——根据就是这是某种真实的事物——但否认更真实的[灵魂]运动也有“前”、“后”，那么他是完全没有道理的，因为他承认无生命运动有“前”、“后”，有时间伴随，却否认另一种运动有“前”、“后”。须知，无生命的运动唯有模仿那种运动才可能存在，所谓的“前”、“后”也正是最先从那种运动形成的，因为那种运动是自发的，生产自己的个体活动，因此也产生它们的连续性，它们的生产性，以及从一个到另一个的传递性。那么，我们为什么要把大全的这种运动的源头追溯到那包围它的事物，并且说这种运动在时间之中，而不说是灵魂的运动——一在灵魂中永远进行着——也在时间之中的运动？这是因为在灵魂运动之前的是永恒，永恒不跟着这种运动一起跑，也不随它伸展。这种灵魂运动首先进入时间，并产生了时间，与它自己的活动一起拥有时间。那么时间为何无处不在？因为灵魂在宇宙中无处不在，就像我们里面的灵魂在身体中无处不在一样。如果有人说时间是在某种毫无实体性或不真实的事物中^②，那么必须指出，无论何时，只要他说他“以前”如何或者“将来”怎样，都是在说谎，因为“以前”和“将来”所指示的事物的真实性依赖于其所在的时间的真实性。不过，要反驳这样的人，我们需要另一种形式的讨论。

除了以上所说，我们还必须思考另外一点。拿一个人行走来说，当你观察到 he 向前移动的距离，你也就观察到 he 运动的量，当你观察到他的某种运动，比如，他迈腿的运动，同时也必注意

① 指感觉世界。——中译者注

② 或者说时间是毫无实体性存在的，不真实的事物。——中译者注

到，发出这种运动的人自身的运动具有一定的量，当然先肯定他的身体运动保持在一定的限度之内。我们必须把运动了一段时间之后的身体与某种长度^①——这就是原因——和它的时间相联系，从时间再回溯到灵魂的运动，这种运动被分成同等的间隔。那么灵魂的运动能带我们回到哪里呢？我们想要把灵魂运动回溯到它的源头，那源头就没有任何间隔了。这样说来，这种灵魂的运动就是最初存在并且让其他事物存在于其中的事物；但它并不在任何事物里面，没有任何东西可以容纳它。这对大全的灵魂也是一样。那么时间也在我们里面吗？它在每一个属于大全灵魂的灵魂里，并且以同样的形式在每个灵魂里，也就是说，所有的时间都是一样的。因此，时间不会被分开，就像永恒一样，永恒在另一种意义上存在于一切拥有同一形式的〔永恒的〕存在者中。

① 指运动的一定量。——中译者注

III. 9 多种考虑

1. 柏拉图说：“理智看见存在于真实生命物中的相，”然后又说，“创造者筹划好了，理智在真实生命物中所看见的，也应该存在于这个宇宙”。^① 那么他是不是说，形式在理智之前已经存在，理智也把它们作为已经存在的对象来思考？首先，我们必须考察实在（我指的是生命物），看它是不是理智，或者它应是理智之外的，因为凝思它的才是理智。如此，我们得说，生命物不是理智，而是可理知的，理智则拥有在其自身外部的看的对象^②。这样说来，那理智所拥有的只是形像，而不是真正的实在，因为真正的实在存在于那里〔生命物中〕。然而，柏拉图说，真理也在真正的是中，那里的每个事物都是如其所是^③。须知，即使两者^④彼此不同，它们并没有彼此分离，只是不同而已。再说，这话里并不包含反对两者同一的意思，其实，它们只是在思想中是有分别的，并且这种分别只是意味着一个是可理知的对象，另一个是理智的主体；柏拉图并没有

① 柏拉图《蒂迈欧篇》39E7-9。

② 这种观点，也就是普罗提诺这里以及其他地方一直反对的，曾是坡菲利（Porphyry，参见《生平》18, 11；普卢克罗（Proclus, In Tim. I. 322. 22-4）一度主张的。它不同于朗基努斯（Longinus）的观点，朗基努斯认为形式不仅在得穆革之外，而且在得穆革之后（Proclus, l. c.）。

③ 参见柏拉图《斐德若篇》247C-E。

④ 理智和可理知对象。——中译者注

说，看的对象在完全不同的事物里面，其实它就在看的主体里面，也就是说可理知者在自身里面拥有可理知对象。或者我们也可以这样来解释。理智的对象也就是一种静止、统一、安静的理智，而看见这对象——就是始终停留在自身里面的理智——的理智则是源于理智的一种活动，这种活动就是看见那[静态]的理智。由于它看见那种理智，因此在一定意义上它就是理智的理智，因为它思想它；但那思想的理智本身既是理智的主体，也是另一种意义上——也就是模仿意义上——的理智的对象。这就是那“筹划”者要在这宇宙创造的四生命物^①，也就是它在可理知者中看到的对象。然而，柏拉图似乎隐隐地要使意向原理不同于那两者。但是，在其他人看来，在自身中存在的生命物、理智以及筹划原理，这三者似乎是同一的。正如在许多其他问题上一样，不同的人对“这三者”会有不同的理解，因为他们建构问题的方式各不相同。我们上面已经讨论了前两者，至于第三者，就是“筹划”自身去建构、创造并把理智在生命物中所看到的事物分成部分的，它究竟是什么呢？一方面，它可能就是分离者的理智，但是另一方面，分离者也可能并不是理智。因为被分离为部分的事物源于它，就此而言，它本身就是分离者；但是它本身始终未被分离，被分离的是源自于它的事物——这些事物就是灵魂——正是灵魂(Soul)^②把灵魂分成许多灵魂。因此柏拉图也说，这样的分离属于第三者的工作，并在第三者之内，因为第三者做着“筹划”，这种筹划不是理智的工作，而是灵魂的工作；灵魂的本

① 柏拉图《蒂迈欧篇》39E10-40A2。“四种”指诸神、鸟类、鱼类和陆上动物，分别对应四大元素：火、气、水和土。

② 这里，普罗提诺使用大写的灵魂来表达与个体灵魂有区别的总的灵魂，或者说大全的灵魂，也被称为普遍的灵魂。——中译者注

性就是可分的，因此包含一种分离的活动^①。

2. 正如一门学科作为整体不会因为分成了一个一个单独的研究主题就四分五裂，不再是整体，因为每一个研究主题都潜在地包含着整体，有同样的原理和目标；同样，一个人也必须这样要求自己，使他里面的原理成为他的目标，每一个目标都是一个整体，所有的目标共同指向他的最好本性。一旦他真的成了这个样子，他就上升到了那里〔上界〕。因为他既拥有自身中最高尚的本性，就必能领会那者〔更高的实在〕。

3. 普遍灵魂不曾成为任何处所，也没有进入哪个地方，因为在它那里没有任何空间概念；因此是身体来到它旁边，分有它。出于这样的原因，柏拉图并没有说灵魂在身体里的哪个部位，而是说身体被放到灵魂里面^②。但是，其他灵魂既有来处——它们来自于〔普遍〕灵魂——也有去处，即向下坠落，或者环行；最后还有上升。但是，〔普遍〕灵魂始终在上面，在那里它就是本性所是；在它之后出现的是大全，即物理宇宙，是紧挨着它的部分，也是在太阳下面的部分^③。如果部分灵魂走向它之前的事物——那样它就遇到实在——就得到光照；如果趋向后于它的事物，就是趋向非存在。当它趋向自身的时候，走的就是这样的步骤，即趋向非存在。因为它想要引向自己，就产生自己的一个形像，这形像即是非存在者，于是就好像行在

① 这里，普罗提诺完全曲解了《蒂迈欧篇》35A。坡菲利认为灵魂就是得穆革，相信这种理解与普罗提诺的观点一致（Proclus, *In Tim.* I 306. 32 - 307, 2）；这段话为他提供了一定佐证，但是在别的地方（II. 3 [52] 18. 15; V. 9 [5] 3. 26），普罗提诺把得穆革等同于理智，明确指出，实际创造可见宇宙的是大全灵魂。理智作为“真正的得穆革和创造者”只是说它为灵魂提供了形式，灵魂就根据它所提供的形式进行创造。

② 参见柏拉图《蒂迈欧篇》26D9 - E1。

③ 这话极为令人困惑，本意可能是想把字面、空间意义上的“上面”排除在外，从而指出宇宙的各个部分，无论是上面部分还是下面部分都是“靠近”灵魂的。

虚空中，变得更加未被限定；这种未限定的形像任何方面都是黑暗的，因为它全然没有理性，远离实在，是不可思及的。只要它一直保持在中阶段，它就处在自己独特的领域；但是，它若又凝视形像，再次把注意力转向它，就会形成形像，欣然进入形像里面。

4. 那么一为何能生出多？因为它无处不在，任何地方都有它。因而，它充满于一切事物，由此它就是多，或者更确切地说，它就是一切。但是，如果它自身只是无处不在，那它本身就是一切；然而事实并非如此，它除了无处不在外，还不在于任何一处。万物凭借他而形成，是因为他无处不在，但万物并不就是他，因为他其实不在任何一处。那么他为什么不仅无处不在，同时还不在任何一处呢？因为万物之前必然有一。因而，他必然充满一切，创造万物，同时其自身不是他所造的万物。

5. 灵魂本身必然类似于视觉，它所看见的就是理智；在它看见之前，是未定型的，但本性上是适于思想的，由此可见，相对于理智而言，灵魂就是质料。

6. 当我们思考我们自身的所是时，显然，我们所凝视的是一种思的本性，否则我们所说的思就是虚假的。既然我们思，并且思我们自身，那么我们就是思一种正思着的事物；在这种思之前，还有另一种思，可以说，那是一种静止的思。可以肯定，存在一种关于实体和生命的思；由此，在这种生命和实体之前，必然有另一种实体和生命。总而言之，所有这些活动是看的活动。如果这些参与思的活动本身都是理智，那么我们真实的自我就是它们可理知的对象。但它们的思〔只〕产生它的形像。

7. 首要者是导致运动和静止的力量，因此它自身超越了运动和静止；第二者则围绕首要者既运动又静止；理智就属于这第

二者^①，因为它是此物，它的思指向彼物^②，而太一没有思想。因此思想者是双重的，即使它思的是自己，同时也是有欠缺的，因为它的善在于它的思，而不在于它的是。

8. 就一切从潜在到活动（现实）的事物来说，其现实性就在于只要这事物存在就始终保持同一。因此，身体也有完全，比如火就是一例；但它们不可能永远存在，因为它们是质料的混合体。唯有非混合的并且活动的事物是永远存在的。不过，活动中的事物同时也有可能在另一方面是处于潜在状态的。

9. 首要者超越了是，是不思的；理智是真实的存在者，有运动和静止。首要者本身不与任何事物相关，其他事物则与它相关，静止时围绕它静止，运动时也围绕它运动。运动就是欲求，但是它无所欲求，因为它就是最高者，还能有什么欲求呢？那么它难道甚至不思自身吗？我们岂不是说，一般而言，拥有自身就是思自身吗？事实上，说某物是思的，不是因为它拥有自己，而是因为它凝视首要者。但是思自身还是最初的活动。这样说来，如果思是首要者，在它之前就不可能有任何事物。但产生思的必然在思之前，因此，思是后于其生产者的，是第二的。思也不是最可敬，最神圣的；当然也并非一切思都是高贵可敬的，唯有对至善的思才如此，但是至善并没有关于自身的意识。不然，它若有关于自己的意识，那会是什么呢？关于自己作为善或非善的意识？如果是关于自己是善的意识，那么善在意识之前已经存在；但如果是意识使它成为善的，至善就不可能在意识之前存在，这样，意识本身就不可能存在，因为它就是关于至善的意识。那会怎样呢？是不是意味着它甚至不是有生命的？是的，我们不能说它是有生命的，如果能，那也只是指它给予生命而言。那意识到

① 参见柏拉图《第二封信》(Second Letter) 312E3。

② 也就是说它思的对象不同于它自身，因为理智所思的是太一。——中译者注

自身并思自身的事物是其次产生的，因为它意识到自身是为了在这种意识的活动中理解掌握自身。因此，既然它要了解自身，这只能说它原先必是不认识自身的，也就是说它自身的本性中是有缺失的，通过它的思才能使自身完全。因此，必须把思排除在至善之外，至善没有思，加上思就会导致减损和缺失。

第四卷

IV.6 论感知觉和记忆

1. 既然在我们看来，感知觉并不是灵魂里的印象或印记，那么我们当然不能说记忆就是我们所学或者所知的事物的保留，否则就自相矛盾了，因为灵魂中并没有保留下来的印象。感知觉和记忆应该是同一论证的组成部分（或者一起立，或者一起破）：要么认为有记忆，那就必须承认有某种印象进入灵魂并保留在里面；如果有人不同意这两个前提中的一个，那他也必然不接受另一个。既然我们不承认任何一个，既不主张感觉对象的印象进入灵魂，在它里面打上印记，也不认为有记忆存在，因为没有印象保留下来，那就必须探讨我们是怎样感知并记住事物的问题。如果我们观察一下发生在“最清晰的感觉”^①中的事，也许能够把它推而广之，应用到其他感觉上，从而找到我们所需要的答案。任何时候我们都可以说，当我们通过视觉对某物获得了一种感知时，我们就朝对象所在的地方看，直直地凝视可见对象所在之处；显然，正是在那里我们遇到了它，于是就形成了知觉；而此时灵魂是朝外看的，我想，这正是因为不曾有过、现在也没有任何印象印在它上面，它也没有获得像戒指印在蜡上那样的印记。如果它通过视觉看的时候在自己里面已经留下了可见对象的印象，有了对象的形式，那它就没有必要朝外看了。灵魂还显然与它所看见的事物有一定的间距，因为它指出了它是从多远的地

^① 出自柏拉图《斐德若篇》250D2。

方看的，那么它这样是否就能把那原本在它里面，与它毫无间距的事物^①看作是在它之外有一定距离的事物呢？既然对象是在它之外的，而且在它里面不可能有关于大小的印象，那么它如何能够说出对象的大小，或者指出它是个大物？比如，如何可能说出遥远的天空的大小？最重要的一点，如果我们对要看之物已经有了印象，那就不可能再去看实际的视觉对象，而只能看视觉对象留在我们心里的形象和影子了；果真如此，对象本身必与我们所看见的事物完全不同。但是一般而言，正如人们所说的，如果把一个实物放在眼球上，那是无法看它的，要看见它，必须把它移开^②；对灵魂来说就更应如此。如果我们把可见对象的印象放在它里面，刻了印象的灵魂就不可能看见景象，因为看者与被看者必须是两个〔有一定距离的事物〕。这样说来，看者必须离开被看者，才能看见外在于它的某个印象，与它占据同一位置的事物，它是不可能看见的。也就是说，视觉不可能看见位于视觉所在之位置的对象。

2. 但是，如果知觉不是这样发生的，那是怎样发生的呢？〔灵魂〕能够谈论它并不拥有的事物，这就是能力的问题，不是以某种方式被影响的能力，而是能够完成分派给它的工作的能力。我想，灵魂正是在被看见事物与被听见事物之间作出区分的，它之所以能够作出区分，不是因为这两种对象都是留在它里面的印象；相反，它们本质上并不是印象或者影响^③，而是与那趋向者〔灵魂〕有关的活动。但是我们人却不相信这一点，认为每种感觉能力若不受到对象的撞击，使它受到相应对象的影响，怎么可能认识对象；殊不知，感官天生就有能力主宰对象，

① 即印象。——中译者注

② 参见亚里士多德《论灵魂》（De Anima）B 7，419a12 - 13。

③ 灵魂不受任何事物的影响，也就是灵魂里面没有任何印象。——中译者注

而不是受制于对象。我们应当认为，视觉如此，听觉也同样如此。印象出现在空气中，是一种声音清晰的撞击，就像发出声音的物体写在空气中的文字；而灵魂的能力和实体所做的就是当写在空气中的印记靠近并达到可见视阈时把它们解读出来^①。就味觉和嗅觉来说，是有一些影响，但是作为感知和判断的味觉和嗅觉则是对印象的认知活动，不同于印象本身。关于可理知对象的知识就更远离印象和影响了；感觉对象从外面可以看到，但可理知对象，我们可以说，完全是从里面来的；它们是更高层次上更真实的活动，因为这种对象归属于知识，而每一点知识都是灵魂关于理智对象的活动。至于灵魂在内省的时候是否把自己看作二元的，一个不同于自我的另一个对象，而把理智看作是同一的，或者把自己与理智看作一个统一体，这个问题我们已经在别处有过讨论。

3. 既然关于感知觉我们已经谈到这里，接下来就要谈论记忆了。首先我们必须指出，灵魂具有这样一种能力，它自身不接受任何事物，却能够对它所没有的事物产生感知觉，这一点并不令人吃惊，或者毋宁说，确实令人吃惊，但是不可不相信。因为它是万物的理性原理；尽管在可理知者以及可理知世界的存在者中，灵魂的本性是最后也是最低级的理性原理，但在整个感觉世界，它是首要者。因此，它自然与两者^②都有关；一者的力量使它强壮，获得新的生命，另一者的力量则使它被它们的相似外表所蒙骗，就像着了魔一样下降。但是处在中间状态，它就可以认识两个领域；它若靠近可理知对象，获得关于它们的记忆，就被认为在思考它们，因为它是通过在一定程度上成为它们才认识它

① 在希腊哲学思想中，视觉这种“最清晰的感觉”的卓越性通过这种随意地用视觉语言来描述听觉的例子很好地表现出来。

② 可理知世界与感觉世界。——中译者注

们的；它认识它们，不是因为它们停留在它里面，而是因为它在某种意义上拥有它们、看见它们；它原本在比较含糊的意义上与它们统一，但是通过一种觉醒可以脱离昏暗状态，更清晰地成为它们，从潜在转化为现实。同样，我们满可以说，灵魂靠自己的力量使那些可以说与它相关的感觉对象显现出来，把它们带到眼前，因为它的感知觉能力是为它们准备的，并且在一定意义上不辞艰辛地向它们运动。因而，当灵魂顽强地转向呈现在它面前的事物时，有很长一段时间它处在这样一种状态，好像对象一直显现在它面前；它越是强烈地转向对象，这种现象持续的时间就越长。这就是我们总说孩子们记忆好的原因，因为他们没有看到大量事物，所看的东西有限，因此凡看到什么，不会立即抛开，而是使事物较长时间地保留在他们眼前。而那些思想和灵魂一能力指向很多事物的人，可以说，总是迅速地抛却一些事物，不会长期逗留在它们身上。但是倘若印象已经保留下来了，那么灵魂指向之对象在数量上的增加不应该对记忆产生什么影响。而且，如果已经有了印象，我们就没有必要再去思考，以便记住它们；我们也无需忘记前面的，记住后面的，因为印象不就在手边，随时可用吗？我们常常为了提高自己的理解能力而做一些特定的训练，我们这样做的目的是为了为了使灵魂更有力量，就像我们训练手臂和腿脚绝不是为了使它们能轻松地完成不属于手或腿所做的事，而是使它们完成通过进一步训练能够胜任的事。当我们听到某事的时候，如果只听到一两次，就记不住，唯有听到很多次才能记住，这是为什么？我们对以前听到过的某事并没有特别留意，因此没有记住，但是很长时间之后却能想起来，这又怎么解释？这当然不是因为他先前就有了印象，否则那时他就该记住它们；但是这种记忆是突然发生的，是由于后来听到相关的事或经过训练才又想起来的。这就表明灵魂的记忆力是可以唤醒的，可以通过一般的方法或者为某种特定目的的记忆方法加强灵魂的这

种能力。但是事实上，这种记忆力不只是因为我们在如何记住事物上受了训练而呈现给我们，那些因为擅长使用报告而获得了大量知识的人也照样能够达到这样的地步，即能够轻易地获得（如人们所说的）^① 其他信息，那么，若不是得到强化的灵魂能力，我们还能说记忆的原因是什么呢？印象的持续保留只能说明它的软弱，而不是强大；因为所谓印象最深的就是最容易受影响的，印象就是一种影响，越容易受影响的，必然就是记得越牢的。但是事实上发生的事却似乎与此相反，因为显然，没有哪个地方的有目的训练是为了使受训的对象变得容易受影响。对感觉来说也是这样，益处不是给予弱者的，比如视力不好的眼睛，而是给予那在自己的活动中显现出大能的器官。因此那些上了年纪的人感觉就变得迟钝，同样记忆也衰退。这样说来，感觉和记忆都是一种能力。而且，既然感知觉不是印象，记忆怎么可能是印记的保留呢？因为所谓的印记根本就不曾在灵魂中出现。不过，这里还有一个问题：如果记忆是一种能力，随时可用的，那么我们为何不能立即回想起同样的事，而要到后来才想得起来？这是因为——可以这么说——我们需要时间引出这种能力，并使它做好准备。在我们看来，这种能力与其他能力是一样的，必须使其做好准备才能去做它们所能做的事，对有些事立即就见成效，有些事则要看它们是否自我集中。不过，一般来说，同一个人不会既有好的记忆，又有敏捷的心灵^②，因为这两件事并非出自同一种能力，正如同一个人不会既是一个好拳击手，又是一个出色的跑步运动员，不同的人有不同的主要特点。然而，对一个具有某种杰出灵魂的人来说，不可能会有什么东西阻止他解读保留下来的印象，一个具有某种天赋的人，难道非得是不受影响的，不保

① 参见亚里士多德《论灵魂》2. 451a20。

② 参见亚里士多德《论灵魂》1. 449b7 - 8。

留印记的？灵魂是没有广延的，这也表明灵魂是一种能力。一般地，任何与灵魂有关的事都与人们通常所想象的不同，这并不稀奇，因为他们没有深入检查，或者因为他们心里怀着源于感觉对象的草率观念，因其表象上的相似使人受骗。因为他们事实上把感觉和记忆看作是写在文版或纸片上的文字，无论是那些认为灵魂是一种形体的人，还是那些认为它是无形体的人，都没有看到他们的假设中所包含的种种不可能性。

第五卷

V.3 论认识本体和超越者

1. 那反思自我的事物是否必须是由诸多部分复合的，这样它才可能以其中的一个部分来凝思其他部分，从而可以说认识自我，因为绝对单一的事物不可能归向自己并对自身获得理智的把握？或者那非复合的事物也有可能对自身产生某种理智的认识？^①事实上，那被认为因为是复合的所以能够反思自我的事物，正是因为它以其中的一个部分来思考其他部分，就如同在感知觉里我们可以看到自己的相貌以及其他身体上的特点，因而不可能具有真正的自我认识；因为如果那思考与其同在的他物的事物不同时也思考它自身，那么在这样的环境下所认识的对象就不可能是整体，而这必然不是我们所要寻找的，即某种思考自身的事物，而只是某种思考他者的事物。因此，我们必须认为，一种单一的事物才是思考自身的，从而尽可能考察它是怎样思考自身的，否则我们就必须放弃有什么事物能真正思考自身的这种观点。而要抛弃这种观点可能性不大，因为一旦抛弃，随之而来就会有許多荒谬之处；即使我们可以认为灵魂不具有这种自我认识能力，这还算不上十分荒唐，但是若认为理智之本性也不具有这种能力，也就是说，认为理智具有其他一切事物的知识，却没有对自我的认知和理解，这就极其荒谬了。因为这样一来，认识外在事物的就不是理智，而是感知觉了（并且如果你乐意，还可

^① 关于这个观点的详尽论述见第五章。

以说是推论的思想和意见)；当然，思考理智是否具有关于外在事物的知识是恰当的，不过很显然，理智将要认识的一切都是可理知的。那么，它是只认识可理知对象，还是也认识它自己，就是去认识可理知对象的那个主体？它对自己的认识是不是这样的：只认识可理知对象，却不认识自己是谁，同时知道它认识属于它的可理知对象却不认识自己这一点？或者它既认识属于它的事物，也认识它自身？我们必须思考它是怎样并且在何种程度上认识自身的。

2. 首先我们必须探讨灵魂，我们是否应当把它设想为自我认识，它所包含的认识原理是什么，是怎样运作的。我们马上可以说，它的知觉部分只感知外在的事物；因为即使伴随着对身体里面所发生的事物的意识，那也仍然是对某种外在于感知部分的事物的认识，因为它是借自己的动力感受到自己身体的经验的。而灵魂中的理性能力则根据来源于感知觉、呈现在它面前的心理影像作出自己的判断，对它们进行合并和归类。至于从理智来到它面前的事物，我们可以说，它观察它们的印象，也有同样的能力处理这些印象；它继续向智慧发展，好像在不断认识新的刚刚进来的印象，使它们适合早已存在于它里面的那些印象。这个过程就是——我们应称之为——灵魂的“回忆”过程。此至，灵魂的智慧是否达到了自己终极的目的，就此止步了，还是转回到自己，进而认识自己？这当然必须归属于理智。这样说来，如果我们认为自我认识属于灵魂的这一部分——我们得承认它是一种理智——我们就要探讨它如何区别于上界的理智；如果我们不认为它属于〔灵魂的智慧〕，我们就要涉及到那高级理智，这是我们的讨论进程，从而思考“自己认识自己”是什么意思。如果我们也承认它存在于低级理智中，就得考察〔低级理智与高级理智的〕自我思考有什么分别；如果毫无分别，那么灵魂的这一部分就已经是纯粹的理智了。那么灵魂的这一理智部分是否回

归自己呢？不，它并不回归。它包含对来自双方的印象的理解。因此我们必须首先讨论它是如何产生这种理解的。

3. 我们知道，感知觉看见一个人，然后把它的印象传给推论理性。理性怎么说呢？它还不会说什么，只是认识，并止于此；除非它有可能问自己“这是谁”？如果它以前见过此人，就会借助于记忆说这人是苏格拉底。如果它要使这人的相貌清晰地显明出来，就得把摄影官能交给它的东西条分缕析；如果它要说明他是不是良善的，就要对它凭借感知觉获得的作出评论，但它就此作出的评判是出于它自身的，因为它在自身里面已经包含良善的标准。为何它在自身中包含了良善呢？因为它就像善，并且理智照亮它、使它有更大的能力去感知这类事物，因为这是灵魂的纯粹部分，接受了临到它身上的理智映像。但我们为什么不认为这个认识状态就是理智，而源于感知觉的另一状态就是灵魂呢？因为参与推论的必然是灵魂，而这一切都是某种推论官能的工作。但是我们为什么不可以把自我思考赋予这一部分，从而结束这个题目的讨论？因为我们交给这一部分的任务是观察在它外面的事物并专注于此，而我们认为理智应当观察属于它自身的事物，也就是它自身内在的事物。如果有人说“有什么能阻止灵魂的这一部分凭着另一种官能观察属于它自身的事物”？那么他已经不是在寻求推论理性能力，而是在寻求纯粹理智了。那么有什么能阻止理智存在于灵魂里面？没有，我们会这样回答。但是我们是否就得接着说它就是属于灵魂的？我们不会说它属于灵魂，但我们会说它是我们的理智，不同于推理部分，而是已经上升到高处；即使我们不能把它归属于灵魂的部分，仍然可以说它们全都是属于我们的。是的，确实如此，它既是我们的，又不是我们的，因此之故，我们使用它，也没有使用它——但我们总是在使用推论理性——当我们使用它的时候，它就是我们的，而当我们不使用它的时候，它就不是我们的。那么这种“使用”是

指什么呢？是不是指我们变成它，并像它那样说话？不是，而是指与它一致，因为我们本身并不是理智。于是，我们凭着自己的理性能力——是它首先接受理智——与理智一致。我们是凭着感知觉感知的，尽管我们本身并不是感知者，那么我们的推理是否也是这样，并也这样凭理智思考？不，在推理的是我们自己，在推论理性中作出理智行为的也是我们自己；因为这就是我们自己的本质。理智的活动源自于上界，就如同感知觉的活动源自于下界一样；我们就是灵魂里的这个首要部分，处于两种官能之间，一种是坏的，一种是好的，坏的是感知觉，好的是理智。但是一般都认为，感知觉总是我们的——因为我们总是在感知着——而对于理智是否属于我们自己却意见不一，这既是因为我们并非总是在使用理智，也因为它是分离的；它之所以分离是因为它本身并不倾向于我们，反倒是我们仰头朝向它。感知觉是我们的信使，但理智是我们的王^①。

4. 当我们与理智一致的时候，我们都是王。我们可以从两个途径与它一致，一个是拥有某种类似于律法一样刻在我们里面的理智的作品；另一个就是充满它，从而能看见它，意识到它的呈现。我们靠这样的视觉来了解与自己有关的所有其他事物，从而认识自己，或者通过那种认识官能本身来了解这种视觉，或者通过我们自己成为那种认识官能；因此认识自己的人 is 双重的，一者认识属于灵魂的推论本性，一者超越此者，根据理智认识自己，因为他已经成为那种理智；通过那种理智他又思考自己，他不再是原来的人，如今已经变成了完全不同的存在，自我提升到了高级世界里，只提取了灵魂中好的部分，唯有这一部分能够伴

^① “分离”这个词出自亚里士多德的《论灵魂》430a17。这里以及别的地方，普罗提诺把亚里士多德关于理智的思想作为他自己思考的起点。普罗提诺接着阐明他的理智是神圣的理智，就是柏拉图《斐利布篇》28C7-8 中的“天地之王”。

随理智前行，并使立足在那里的人能够保留他的所见。但是，推论的部分真的不知道自己就是推论部分吗？不知道它认识了外在于它的事物，对它的论断对象作出论断？不知道它这样做是基于自身里面源于理智的原理，也就是存在着某种比它自身更好的事物，但那事物它不用寻求，而已完全拥有？它若知道它是哪一类事物，它的作品是什么，岂不知道这一切就是它自己？因而，如果它说它源于理智，位于理智之后，是理智的一个像，自身中包含一切，似乎都刻在它里面，好像有一个书写者书写在里面，那么认识自己的人是否该到此为止了？我们是否必须借助于另一种官能看看认识自己的理智，或者我们因为拥有那种理智的一部分——那理智属于我们，我们也属于它——因此我们就必然这样认识理智以及我们自己？是的，如果我们要知道理智中的“自我认识”意味着什么，就必须知道这一点。当人放弃理智之外的其他一切属于他的事物，用理智看理智，以自己看自己，那他当然就已经成了理智，也就是说，他就像理智一样看见自己。

5. 那么，他是否以自己的另一部分看见自己呢？若是这样，就会有作为看者的一方，和作为被看者的另一方；但这种情形就不是“自我认识”了。如果这类事物的一切在一定意义上是由完全相同的部分组成的，从而看者与被看者无论如何都没有什么区分，那又怎么说呢？因为在这样的看中，不论看的是他的哪一部分，都是与他自身同一的，看者与指向的被看者实在是毫无分别。首先，把它自身分成各个部分是荒谬的，请问，能对它作怎样的划分？分成凝思一方和被凝思一方？若是这样，当他把自己放在凝思一方时，凝思者如何认识处在被凝思状态的自己？因为凝思就不处在被凝思状态。如果这样认识自己，那他就会把自己看为被凝思者，而不是凝思者，于是，他就不可能完全或完整地认识自己。因为他所看见的，是作为被凝思者看见的，而不是作为凝思者看见的；因此他必是在看他者，而不是他自己。也许他

会从自己加上凝思部分，以便对自己有个完全的认识。但如果他加上凝思的部分，也就同时加上他所看的对象。若那样，被凝思的就在凝思里面。如果凝思里面的就是关于被凝思者的印象，那凝思者就没有拥有被凝思者本身；而如果它拥有它们本身，它就不是通过自我分离看见它们的，它在分离自身之前原本就是凝思者和拥有者。若是这样，那凝思必然与被凝思是同一的，理智与可理知对象是同一的；否则，如果不同一，就不会有真理。因为努力拥有实在的人就只能拥有不同于实在的印象，而印象当然不是真理。真理不应当是关于其他事物的真理，而应是它所言说的。因而，理智与可理知对象是同一的，这就是实在，并且是第一实在，也是拥有真实存在者——或者毋宁说是同一于真实存在者的第一理智。既然理智与可理知者是同一的，那么它如何思考自己？须知，理智必然或者在一定程度上包含可理知者，或者与可理知者同一，这样，理智不可能清楚地思考自己。如果理智与可理知者同一——可理知者是某种活跃而现实的事物，它当然不可能是一种潜在（也不是非理智的），不是毫无生命的，它的生命和思想也不是从外面引入的，好像引给石头或无生命之物一样——那么可理知者就是最初的实体。既然它是活跃的现实，且是最初的活跃现实，那么它就是最高贵的第一思想活动和实体性的思想活动，因为它是最真实的。但是这样一种原初的最高的思想活动必然就是首要的理智，这种理智不是潜在的，不是与它的思维活动相分离的，否则它的实体性就会成为潜在性。既然它是现实的，它的实体是现实的，那它就是与自己的现实性是同一的；而是（to on）和可理知者也是与现实性同一的。于是，理智、思想活动、可理知者，全都是同一的。因而，既然理智的思想活动就是可理知者，可理知者就是它自己，那就是自己思考自己了，因为它以思维——就是它自身——思考，思考的是思想活动，也就是它自己。在两种意义上它都是思考自己，思想活动是

它自己，可理知者是它自己，它在自己的思想活动中思考自己。

6. 由此我们的论证表明，自我之思在特定并最初的意义上是某种存在的事物。这种思在灵魂中与在理智中是不同的，理智中的思更加完美。因为〔我们看到〕，灵魂思考自己是把它看作另外的事物，而理智自我认识是把它看作自己，看作它之所是，它是从自己的本性〔开始思考〕，通过转向自己来思考自己。在看真实存在者时，所看到的是它自己，在看中它是活动的，它的现实性就是它自己，因为理智和思想活动是同一的，它以整体的自己思考整体的自己，而不是以自己的某一部分思考另一部分。这样说来，我们的论证是否表明了某种能激发自信的事物？不，它具有的是必然性，不是说服力，因为必然性在理智中，而说服力在灵魂中。看起来我们确实似乎是在说服我们自己，而不是通过纯粹的理智凝视真理。只要我们上升到理智的本性中，我们就得到满足，把所有的一切都聚集为一体，真正地思考，真正地看见；因为是理智在思考谈论它自己，灵魂保持缄默，并配合理智的工作。但由于我们下降来到灵魂中，因此我们寻求某种说服，似乎我们希望在影像里凝思原型。也许我们应当教导我们的灵魂知道理智是怎样凝思自己的，让它知道灵魂的那一部分在一定意义上是属理智的，因为我们称之为推论性的智慧，由这个名称就可看出它是一种理智，或者具有出于理智的能力。因而灵魂应当知道，就它自己来说，也要逐渐认识它所看的对象，认识它所说的事物。如果它就是它所说的事物，那么它就会在说的时候认识自己。但由于它所谈论的事物是高高在上的，或者从上面降到它面前，因为它是一种理智原理，接受与它同类的事物，使它们与它自身里面的迹象对应起来，由此认识自己。因此，它务必将影像换成真理，〔我们看到〕它所思考的与真理同一的事物是真实存在的，且是原初的，因为它既是这样的存在者，就不可能与它自身是分离的，在自身之外的——既然它是在自身里面，与自身

同在，那么它所是的必然就是理智（甚至不可能是一种无知的理智），它对自己的认识必然伴随着它——也因为它在自身里面，除了成为理智之外，没有别的功能，也没有别的实体。显然它不是一种实践理智，因为实践理智朝向外界，而不停留在自身里面；它可以有一种关于外在事物的知识，但如果它是完全实践的，那它就没有必要在自身里包含对自身的认识。而不包含实践活动的理智，也就是纯粹理智甚至对在它之外的事物没有一点欲望，因此，它回归自身表明它的自身认识不仅是可能的，而且是必须的。否则，它脱离实践活动回归理智，它的生命能是什么呢？

7. “就在于它凝思神”，我们可能会这样说。如果有人承认它认识神，他就不得不同意它也认识它自己。因为它必认识一切源于神的事物，认识神的恩赐，认识他的能力之所是。当它了解并认识了这一切，也就以这样的方式认识它自己，因为它自己就是神的恩赐之一，或者更确切一点说，它自己就是神的全部恩赐。如果它渐渐认识了〔至善〕，凭借神的各种能力认知，它就必然渐渐认识自己，因为它是从那里来的，接受了所能接受的事物^①。但如果它不能清楚地看见神，因为看的活动可能就是被看者本身，那么它就更会以这种方式去看见并认识自己，因为这种看见就是成为被看者本身。此外我们还应给它什么呢？当然是平安和宁静。而对理智来说，平安和宁静不是放弃理智，而是一种活动，理智的平安和宁静就是一种使它脱离一切其他活动的活

^① 认为神只能凭借他的能力得以认识这种思想广为传播。参见西塞罗（Cicero）《论神性》（Cicero De Divinatione）I 79；斐洛（Philo）《论该隐的后裔与放逐》（De Posteritate Caini 167）。当然，它并没有使普罗提诺感到满意，因为在他看来，直观神（太一或至善）并与神联合是可能的。对神的认识和自我认识是同步的这种思想也曾广为传播，这种思想可以追溯到柏拉图的《阿尔基比亚德篇》（Alcibiades）I 133C。

动，因为在一切存在形式中，脱离外物处于平安宁静之中的存在者，都能保留它们自己独特的活动，尤其是那些不是潜在而是现实存在的存在者。因而，理智的就是活动，这活动不指向任何东西，只指向自己，它是自我指向的。如果它要产生什么，都是在这种自我中心、自我指向中产生出来的。它首先得在自己里面，然后才指向别的，或者产生别的与它一样的事物，正如火首先要在自身里面是火，有火的活动，然后才能在他者里面产生它自己的影像。再者，理智是一种包含在自身中的活动；而灵魂具有两重性，指向理智的那一部分可以说是在里面的，指向外面的部分则外在于理智。这样说来，在一部分里，它与原型一样；在另一部分里，即使不相似，也凭借这一领域的行为和生产活动变得相似；因为它的行为同时就是凝思，在它的生产活动里，它产生出形式，就像实践中展开的思想活动，因此，万物都是思想活动和理智的痕迹，都是从它们的原型流溢出来的，离原型越近，就越像原型；离得最远的，也就是最后最末的，就只能保留原型的淡淡影子了。

8. 另外，理智在看可理知对象时看见的是什么，它在看自己时看到的又是什么？至于可理知对象，我们不可指望看到诸如颜色或身体形状这样的事物，因为可理知对象在这些事物存在之前就已经存在，在产生这些事物的种子中的理性形成原理不是形式和颜色，因为形成原理尤其是可理知对象都必然是无形而不可见的。可理知对象与理智领域具有同样的本性，就像理性原理与拥有这些〔关于颜色和形式的不可见原理〕的灵魂是同一本性一样。但是灵魂没有看见自己所拥有的事物，它甚至不是它们的生产者，这灵魂与理性原理一样，是其原型的一个影像；它的原型则是清晰的、真实的、原初的存在，属于自己，也为自己而存在；而这〔影像〕，如果不属于别的，不存在于别的事物之中，就不能存在；因为“影像的特点就是这样，从属于他者，存在

于他者”^①，除非它与原型唇齿相依。因而，它甚至不能看见，因为它没有足够的光线；就是它看见了，也不是看见自己，而是成全在他者里面的另外的事物。而在可理知世界却全然不是这样，在那里，看与被看是一致的；被看者就是看者，看者也就是被看者。那么谁会来指明这种一致性的本质是什么呢？当然是看者；而理智就是看者。就是在我们的感性领域，也是这样，光既然是光，或者说与光联合，就能看见光，也就是看见各种颜色。当然在可理知世界，看不是通过他者〔中介〕实现的，而是通过自身实现，因为它不指向外面。因而理智是因光看见光，而不借助于任何中介。这样说来，光看见了光，也就是说自己看见自己。这种闪耀在灵魂里的光把灵魂照亮，也就是说使它成为富有智性的，成为与自身即上界的光一样的。如果你思考灵魂里留下的这种光的痕迹，以及更加美、更加伟大、更加明亮的光，你就会渐渐靠近理智和可理知者的本性。再者，这种照亮使灵魂有了一种更加清晰的生命，但是这种生命不是生产性的；相反，它使灵魂转向自己，不让它消散，使它满足于自身里面的荣耀；这种生命当然也不是感知觉的生命，因为感知觉朝外看，感知外在的世界，而已经接受了真正实在之光的人，可以说，不再认为可见事物是好的，而认为相反之物即不可见事物才是更好的。因此对灵魂来说，唯一的可能性就是接受一种智性的生命，理智生命的一个像，因为真正的实在就在那里。理智的生命和活动乃是首要之光，主要为自己闪烁，照耀在它自己身上，即是照亮者也是被照亮者，是真正的可理知者，既是思者也是思想，自己直观自己，不需要别的中介，为它自己提供看的能力——因为它就是看本身——因那种能力为我们所认识，因此我们是凭着它自身来认识它的，否则我们该从哪里获得谈论它的能力？它就是这样的事

① 出自柏拉图《蒂迈欧篇》52C2-4。

物，自己看自己非常清晰，但我们看它就要凭着它才能看；我们的灵魂也因这种推理回升到理智状态，把自己看作是理智的一个像，它的生命就是理智的一种反映和样式，当它思考理智时，就成为像神一样的，像理智一样的。如果有人问灵魂，那完全、普遍的理智，拥有最初的自我知识的理智，究竟是怎样的一种事物，那首先就得进入理智里面，或者留出空间给理智施展它的活动，理智立即就会自我显明出来，原来它确实拥有它留在记忆里的事物，这样，凭着灵魂，就是它的影像，我们就可以在一定程度上看见理智，因为灵魂的某一部分能够成为与理智一样的，因此灵魂与其原型的相似程度越来越逼近。

9. 这样说来，立志要认识理智之真正所是的人必须认识灵魂，以及灵魂中最神圣的部分。要获得这样的知识也可以通过以下这种方法。如果你首先把身体与人分开（并且显然地，也与你自身分开）然后，与构成人体的灵魂分离，再非常彻底地与感知觉、欲望以及其他所有诸如此类的蠢事分开^①，因为它们都大力倾向于必死可朽的事物。这样，灵魂中所存留的就是这个，我们称之为理智的影像，保存了一些理智之光，就像太阳的光，虽然倾泻下来照在物质世界，仍然在太阳自身周围闪耀，并且源于太阳。太阳的光是围绕太阳本身的，是从太阳放射出来的，并且始终保留在它周围，同时，一束连着一束的光前后相继，源源不断，一直抵达地球上的我们，因此我们不会说太阳的光是自存的，而认为太阳的所有一切，包括围绕太阳本身的光，位于另外的事物里面，否则，我们就得承认太阳底下有一个空间，一个没有形体的虚空。但灵魂是从理智生出来的，就如它周围的一束光，直接依赖于它，不在别的事物里面，而是围绕着它，没有任何空间，因为理智是没有空间的。太阳的光是在空气中，但灵魂

^① 参见柏拉图《斐多篇》66C3。

是纯粹的，全然没有这种接触，它就是自己，任何其他同类的灵魂都能看见它本身。灵魂必能从始于自身的考察中判断出理智究竟是什么，但是理智不需要任何关于自己的论断就能认识自己；因为它总是向自己显现，而我们唯有达到它时才能看到它的显现。因为我们的生命是分离的，我们有许多生命，而理智不需要另一个或者另一些生命，它乃是给予生命，把生命给予他者，而不是给予自己；它不需要低级的事物，并且它既已拥有大全，也就不会再给予自己不足的事物；它既拥有原初的实在——或者确切一点说，不是拥有它们，而就是它们本身——就不会有实在的影子。但是如果有人无法领会这种纯粹地思想的灵魂，那就请他先认识形成意见的灵魂，然后再由此上升。但是如果他连这一点也做不到，那就请他从解释感知觉开始，这个阶段获得的形式比较低级，但是凭它自身及其官能，也已经处在形式中了。如果他愿意，最好降到生产的灵魂，再过渡到它所生产的产品，然后从那里上升，从最低级的形式上升到最高级的，或者毋宁说上升到最原初的形式。

10. 这个问题就谈到这里。如果只有被造的事物，那就不可能有终极实在。但在可可理知世界中，创造的原理都是原初的；正是因为它们创造，因此它们是原初的。这样说来，原初的原理与创造的原理必然是一致的，并且两者必然同一。否则，两者必居其一，另一个就不需要了。然后呢？是否需要超越理智的事物？或者这就是理智？再后呢？它是否不看自己？显然，它不需要这种看。

不过，我们会在稍后讨论这个问题。现在我们务必要再说一遍——因为我们所考察的不是某种偶然的事物——我们应当再次指出，理智是需要看见自己的，或者毋宁说^①，它事实上拥有关

^① 参见柏拉图《理想国》I 352D5 - 6。

于自己的视觉，首先因为它是多，然后因为它属于他者，因此必然是一个看者，而看者，当然是关于另一个的看者，它的看就是它的实体；既然有别的事物存在，就必然有看的情形，如果不存在任何别的事物，看就毫无用处。因此，必然存在着多，而非一，看才可能存在，并且看与被看者必然是一致的，它自己所看见的必然是一种普遍的多。绝对同一的事物不包含任何它的活动可指向的，它既是“完全单独孤立的”^①，就只能保持绝对的不动。如果它是活动的，就会有一个接一个的现象；若没有这种现象，它能产生什么，或者它能向哪里活动？因而凡活动的，必然要么向着他物活动，要么其自身是一个多样性的事物，也就是它必然在自身里面活动。如果一物不是向他物运动，那它必是不动的；它既然是完全不动的，当然也肯定是不思想的。这样说来，思想原理当其作思考时，必然一分为二，或者两部分彼此不同，或者两部分同一，而思必然存在于异中，同时也必然在同中。思的对象必然与理智既是同一的，又是相异的。并且，每一个被思的事物都随同自己带来同和异^②，否则，它们若不包含同和异，思想者能思什么呢？当然如果每一个都是理智原理，它就是多。因此，它要认识自己就得或者成为能看见各种影像的眼睛，或者成为包含各种颜色的对象。如果它使自己的凝视对着一个毫无部分的单一对象，它就会毫无思想或语言，它能对它说些什么，或者理解些什么呢？如果绝对单一的事物必须得谈论自己，那么首先它必然说它不是什么，这样一来，它要成为同一也得是多才行。然后，当它说“我是这个”时，如果它的意思是指不同于它自身的事物，那它就是在说谎；如果它是指它自身的某种偶性，那

① 对柏拉图的《斐利布篇》63B7-8的不准确回忆。普罗提诺对出现在他脑海里的柏拉图的话语并非总能记忆准确，引用恰当。

② 也是“柏拉图范畴”，参见柏拉图《智者篇》(Sophist) 254D-E。

它就是在说它是多，否则就无异于说“是是”或“我我”。现在我们假设它只是两部分并说“我和这”，那么它必然已经是多了，因为两部分是不同的，并且处在各自不同的方式中，这样就出现了数目和许多别的事物。因而，思者所理解的必然是各不相同的事物，而在被思中的思的对象也必然包含多；否则就不可能有关于它的思想，最多只能是一种触摸，一种接触，毫无语言或思想的前思想，因为理智还没有存在，那触摸的不可能导致思想。思者本身不可能保持单一，尤其是当它思考自己的时候，因为它会复制自己，即使给出的是一种沉默的领悟。那么〔太一〕必不需要对自己有任何谈论，否则，它能从自我之思中学到什么呢？因为它的所是在理智思考之前就已经属于它。再者，知识就是对所缺失事物的一种渴望，就像寻求者的发现。那绝对同一者总是保持自我中心，对自己无所求问；而那阐明自己的，必是多无疑。

11. 因而，这包含多的理智，当它想要思考超越者，〔思考〕那自身之为一的，竭尽全力想要领会它的单一性时，结果却不断地得到在它自身里产生的多；因此，当它向对象移动时还不是理智，而是没有视觉的眼睛，而当它回来时已经拥有它自己所产生的多；它原本想求的是一，结果得到的是另外的事物，是它在自身里产生的多。再者，视觉当然有所见之物的印象，否则它就不可能会让对象进来存在于它里面。但是这印象从一变成了多，由此理智认识了它，然后它就成为拥有视觉的眼睛。当它拥有视觉之后，它就是理智了，它就作为理智而拥有视觉；在此之前，它只是向往的、未形成的眼睛。因此，这理智对太一有一种直接的领会，并凭着对太一的领会而成为理智，因此它永远需要太一，它一思考就成为理智、实体和思想活动；在此之前它原不是思想活动，因为它不拥有可理知对象，也不是理智，因为它还不曾开始思想。在这些原理之前的

就是原理之原理，但不是内在于它们的；因为内在性不是相对于所源自的原理说的，而是相对于它之被构成的说的。须知，产生各个具体事物的事物并不是某个具体事物，而是不同于所有个别事物的事物。它不是万物之一，而是在万物之先，由此它也在理智之前；另外，万物理所当然都在理智之中，由此也可推出它在理智之前；如果从它出来的事物都在万物之中占有一席之地，那么也可以推出它在理智之前。它既在万物之前，当然不可能是万物中的一个，你不可称之为理智，甚至不能称之为至善，是的，如果“至善”意指万物中的一个，也不能如此称呼；当然如果它是指万物之先的，那就保留这个名称吧。这样说来，理智之所以成为理智，就是因为它是多，它思考自己，尽管它源自于理智，那也是一种内部发生的事件，这种发生使它成为多；而绝对单一、万物之先的事物必然超越于理智。当然，如果它要思考，它就不会超越于理智，而要成为理智本身；但如果它是理智，它本身就必然包含多。

12. 只要它是一实体，谁能阻止它成为这种意义上的多呢？因为理智之多不是指它由多种成分组成，而是指它的活动是多样的。但是如果它的活动不是它的实体，它只是从潜在转化为活动的现实，那么它就不是一种多样性，在它的实体还没有成为现实和活动之前，它是不完全的。如果它的实体就是活动，它的活动就是它的多样性，那么它的实体正好是多样性。事实上，我们承认理智就是这样的，因为我们认为它是自我思考的，但不承认万物之原理也是这样。对生出多的太一来说，必须存在于多之前，就像在任何一个数字系列里，一总是最先存在的。对数字系列，人们不会提出疑问，因为连续的数目是复合的结果；但对实在系列，人们就会问，为什么必须也要有一个一，从中生出多？因为如果没有这样的一，多就会彼此分离，每一个都会因偶然性从另一个方向进入它们的复合体。但是他们会说，活动是从单一

的理智生出来的^①，由此可见，他们其实已经假定，先于这些活动存在的是单一的。当然他们必始终认为，活动是永远存在的，且是实体性的实在；既是实体性的实在，它们就不同于它们的源头，因为那源头是单一的，而从那源头出来的，其本身是多，但依赖于那[单一的原理]。如果这些活动成为存在是因为这原理从某一点开始变成了活动，那么在原理里面就必然存在着多；如果相反，它们本身就是最初的活动，那么就由它们来产生第二实在，成为第二实在的原因和源头，因为这实在完全是出于活动的；同时使在这些活动之前并自我存在的那个原理能够保持[静止不动]。须知，它本身是一回事，它所产生的活动是另一回事，因为它们并非出于它的活动^②。如果情形不是如此，理智就不可能是最初的活动；因为太一并没有以某种方式需要理智存在，从而使理智生成，并成为太一和它所产生的理智之间的一个中介。倘若真的如此，太一就不是完全的，需要者也不可能有任何可需求的；再者，它不可能拥有它所需求的事物的一部分，而没有另一部分，事实上根本不存在能使它产生欲求的事物。显然，如果有什么在它之后形成，那事物形成了，“它则仍然保持自己原有的状态”^③。因此，为了使其他事物存在，太一必须保持自身绝对的静止，否则，在出现运动之前它就会运动，在还没有思想之前它就已经思考，或者它的最初活动是不完全的，因为它只是一个毫无对象性的驱动者。难道它能致力于什么目标，好像它缺乏什么东西似的？如果我们要作合乎理性的论述，我们就会说，第一活动，可以说就像阳光之于太阳一样从它出来，就是

① “他们”是逍遥学派弟子，他们坚持认为神圣理智是单一的。

② 因为太一根本就是不动的。——中译者注

③ 引自《蒂迈欧篇》42E5-6。那里论到，得穆革完成了自己的活动，把人体的具体工作留给年轻的诸神去做。有趣的是，普罗提诺把这用到太一上，太一虽是一切创造活动的源泉，但他自身是毫不活动的。

理智和整个可理知世界，而它自己一动不动地停留在可理知世界的顶端，统治着这个世界；它没有把光从自身推出去——或者我们应当把它看作光之前的光——而是永远发光，始终住在可理知的世界中。从它出来的事物并没有从它身上除去，也不是与它同一，也没有成为远离实体或者盲目的事物；相反，这事物看见并认识自己，它就是最初的认知者。而太一，既是超越于理智的，当然也是超越于知识的，它无论如何不缺乏任何东西，因此，它甚至不需要认知；认知只能属于第二本性的事物。因为认知是一事物，而太一是无物之一；因为它若是一事物，就不可能是绝对的一了，“绝对”先于“某种事物”。

13. 因而，它实在是难以言说的，无论你对它说什么，你都是把它当作“某种事物”在说。要谈论这真实所是的事物唯有一种方法，那就是说它“超越万物、超越至尊的理智”；这不是给它命名，而是说它不是万物之一，“没有名称”^①，因为它对它无法论说什么，我们只能尽我们所能对它有所表示。但是当我们提出这个难题说“它没有任何自我感知，没有自我意识，也不认识自己”时，我们应当想到，我们这样说它只是在用它的对立面来描述它。因为如果我们把它当作认知的对象和知识，就是使它成为多，把思归属于它，就是使它成为需要思的事物；即使思与它密切相关，思在它也是多余的。一般而言，思似乎是在许多部分构成一个整体时对这个整体的一种深刻意识；当一物认识自己，当然是在恰当意义上的认识，情形固然如此，因为每个单独部分正好就是自己，它无所寻求；但是如果思是对外在之物的思，思就必然是有匮乏的，而不是适当意义上的思。须知，那完全单一、真正自足的是无所匮乏的，而在第二层次上自足的事

^① 对柏拉图《理想国》VI509B9-10的一个独创性意译，用“Nous”来取代“Ousia”（这在普罗提诺是完全合理的）。

物则需要自己，因而需要思考自己；那相对于自己有所匮乏的事物通过成为整体而获得自足，使它的各个部分亲密地向它自己显现并倾向自己。因为内在的自我意识顾名思义就是一种关于某种包含多的事物的意识。而思是在先的，向内转显然包含多的理智，即使它只能说“我是存在的”，它也把它看作是一种发现，认为它是可理解的，因为存在就是多；如果它凝视自己，把自己看作是单一的事物，并说“我是存在的”，它就不可能达到自己或者存在。因为当它说到真理时，它说的存在不是指像石头一样的东西，而是用一个词说出了很多东西。这是（ontos）——意指真正的是（tou ontos），而不是指是的痕迹，否则不能称之为是，只能称之为原型的一个影子——包含着许多事物。那么这许多事物是否每一个都是被思的呢？如果你想要抓住“完全单独孤立的”，你就不能思，它是不可思的；但绝对的是在其自身中是多，如果你谈论包含在它里面的另外的事物，那就是思。果真如此，如果有完全单一的，它必不能拥有关于自己的思，因为它若拥有，就会成为多。因而它不是思想，也不存在任何关于它的思。

14. 那么我们自己怎样谈论它呢？我们确实在说着什么，但我们肯定又没有言说它，因此我们对它没有知识也没有思想。但是如果我们对它毫无知识，那是否就完全不拥有它呢？事实上，我们在这样一种意义上拥有它：我们谈论它，又没有谈论它。因为我们所说的是它所不是的，而不是它所是的，因此我们是从它所产生的事物来谈论它的。但即使我们不能谈论它，也并不意味着不能拥有它。正如那些心里有神的人在入神状态时至少清楚地知道，他们心里拥有某种更伟大的事物，虽然不知道那究竟是什么，但从他们被感动的方式，从他们所谈论的事物——当然这些事物不同于神——中总能对感动他们的神获得一定的意识。同样，当我们拥有纯粹理智时，我们似乎天生倾向于神圣的太一，

这是内在的理智，给出实体以及这一层次的其他一切事物，而他自己不仅不是这些之一，而且高于我们所称的“是”，他比一切所说的事物更多更大，因为他高于言语、思想和意识；他把这些提供给我们，而他自己不是这一切。

15. 那么他是怎样给出它们的？是拥有它们给出，还是不拥有它们给出？如果它不拥有它们，那怎么可能给出呢？如果他拥有它们，他就不是单一了；如果他不拥有它们，那么多又是如何从他产生出来的？我们满可以这样设想，他从自己给出一个单一物——若此，仍然可以追问绝对的一怎能生出单一物，不过我们可以说，他给出的，就像光源发出的光一样——但是他究竟怎样给出许多事物？须知，从他出来的事物不可能与他本身同一。既然不能同一，当然不可能比他更好，谁能比太一高级，或者超越于他？那就必然比他低级；比太一低级的，就是非一，因而就是多。但是这非一仍然渴望太一，因此它是一和多。凡不是一的，都是凭着一而存在，并因这“一”而是其所是，因为如果它没有成为一，即使它是许多部分组成的，我们还是不能称之为“它自身”。如果说每一部分都是它自身，那是因为每一部分都是一，正因为如此，它才是它。而那自身里不包含许多部分的，不是通过分有太一而成为一的，它自身就是太一，不是包含他物的“一”，而是因为它就是这太一，其他的一之所以称为一都是因为分有了它，有些因为靠近它，分有得多一点，有些离它比较远，就分有得少一点。那直接继它之后出来的事物清晰地表明自己是直接源于它的，因为这事物的多是全面同一的多，它的所有多样性都存在于它的自身同一性中，你绝不可能把它的多与它的一分割开来，因为“一切都合而为一”；它所生出的每一事物只要分有生命，都是一种一和多，当然这些事物不可能显现为一——全。但〔理智〕确实自我启示为一——全，因为它是直接从源头出来的，它的源头是真正的一，实在的一。那出于源头的就

是以一定方式在太一的压力下流出来的分有了太一的一切，它的整体、每个部分都既是大全又是一。那么“一切”是什么呢？就是以太一为原理的一切。那么太一如何就是一切之原理呢？是不是因为它作为原理使它们是其所是，使每一个各自存在？是的，并且因为它使它们成为存在。但它是怎样做到这点的呢？通过预先拥有它们。但我们已经说过，如果这样它就会成为多。那么我们只能作这样的设想，它不是把它们作为不同者而拥有它们。它们与它是同一的：只是在第二层次，在理性形式上才显出彼此的分别。这一层次显然已经是现实的，而太一则是万物的潜在。它是什么意义上的潜在呢？不是像所谓的质料那样的潜在，因为质料只能接受，是被动的，因此这种质料意义上的潜在是与创造完全相反的。那么太一如何创造出它自身并不拥有的？它并不是靠偶然来创造，也没有反思将要造出的事物，但它仍然能创造出来。我们前面已经说过，如果有什么从太一出来，它必然是不同于太一的事物；既然不同，就不是一，否则，它若还是一，那太一就不是一了。而如果它不是一，那就只能是二，也就必然是多，因为它已经是同、是异，有属性以及其他种种。源自于太一的自然不是一，这一点可以认为是已经证明了的，但是对于以下这个命题还应当进一步思考：它是一种多，而且是体现在它之后的存在物中的那种多；另外还应当探讨的是，太一之后是否必然有什么事物存在。

16. 我们已在别处说过，太一之后必然有某种事物，并且一般来说，那是力量，至高无上的力量；我们还指出，所有其他事物都证明这一点是可信的，因为即使在最低级的事物中间，也找不到不包含生产力的事物。但是现在我们得进一步补充说，因为凡被造的事物，向上运动是不可能的，唯有向下，进一步向多运动，因此每一组事物的原理都要比事物本身更单一。因而，造出感觉世界的原理不可能是感觉世界本身，而必

然是理智和可理知世界；而在可理知世界之前并造出理智的也不可能是理智或者可理知世界，而是比理智和可理知世界更单纯的事物。多不可能源自于多，这理智之多必然源自不是多的事物，否则，它若自己也是多，就不可能成为原理，原理当还在它之前。因而必然要集中寻找一个真正的一，在一切多和任何一种通常的单一之外的真正的单一。但是既然它显然不是一个理性形式，它所产生出来的怎么能是一个多样的、普遍的理性形式呢？如果它不是理性形式，为何理性形式不是源于理性形式，而是源于别的事物？类似于至善的是怎样源自于至善的？它从至善所获得的使之得称为“类似于至善”的是什么？是不变的稳定性吗？这与至善有什么关系呢？因为我们寻找稳定性是因为它是众善之一。我们追寻在前的稳定性，这是必然与它不分离的，因为它是至善；如果它不是至善，这种稳定性就要离它而去。那么它是否拥有一种稳定的生命，并自愿依附于它？如果它的生命令它感到满意，它当然就不再寻求什么了，因此它的稳定性看起来就是向它显现出来令它满意的事物。它的生命令它满意是因为万物都向它显现出来，并且以这样的方式显现：它们不是别的，就是它自身。如果它拥有大全生命，一种清晰而完美的生命，那么每一个灵魂和每一种理智都在它里面，生命或理智的任何部分都不在它之外。于是它就满足了，无所求了；它之所以无所求，是因为它在自身里面拥有那如果没有就必然要去寻求的事物。因而，它在自身里拥有的就是至善，它或者是某种我们称为生命和理智的事物，或者是另外的伴随这两者的偶然事物。如果这就是至善，那么生命和理智之外就不会再有任何事物。如果外面还有什么事物，那这里的生命显然就要指向并依赖于那个太一，它的存在源于太一，生命向着太一，因为太一是它的原理。因而，太一必然比生命和理智更优越；因而它必然将自身里的生

命——就其有生命而言，是太一的一个影像——和它里面的理智——无论是什么，都是对太一之实在的一种表现——都转向太一。

17. 那么，还有什么比这蛮有智慧、毫无瑕疵和错误的生命更美好的，比包含万物的理智，比普遍生命和普遍理智更高贵的？如果我们说“那产生它们的比它们更高贵”，那么请问，它是怎样产生它们的？如果要防止真有什么更高贵的事物显现出来，我们的思路就不会继续追问，而是停留在理智中。但有许多理由要求我们上升，尤其是因为理智的自足——因为它包含万物——是某种从外面给予它的事物，构成它的每一样事物都显然是不自足的；并且因为它们每一个都分有绝对的一，现在仍然在分有着，因此它不是太一本身。那么它所分有的，使它存在的，使万物与它同在的，是什么呢？既然这（太一）使各个事物存在，并且正是通过太一的显现使理智里的诸多事物以及理智本身成为自足的，那么显然，它是存在和自足之因，因而它本身不是存在，而是存在之外的，超越自足的。

是不是该到此为止了呢？我们是否可以终结讨论了呢？不，我的灵魂还没有停止劳作，甚至更加勤勉了。也许她现在正处在分娩的阵痛之中，对太一的渴望之痛已经达到顶点，马上就要喷薄而出。但我们如果能在别的地方找到缓解她的阵痛之药，就必须对她念诵另一个咒语。也许在我们所说过的话中就有这样的一个咒语，只要我们一遍又一遍地念它就可以了。但是我们需要找到另外一个具有新意的咒语，那是什么呢？灵魂可以领略种种真理，但是如果有人试图用语言和推论性思考来表达真理，真理就要离我们远去；因为推论性思考为了用语言表达事物，必须依次思考，这就是描述法；但对绝对单一者，我们怎么可能描述呢？只要纯粹理智与它接触，这就够了；但当理智这样做的时候，虽然接触持续着，却绝不可能也没有时间言说了；只有到了后来它

才可能进行推论。如果灵魂突然接受了光^①，我们必然相信我们已经看见了，因为这光是从超越者来的，他就是光；当他像有人称之为他的家的另一神那样，带着光向我们显现，我们必须认为他是存在的。倘若他没有到来，他就不可能带来光。未被照亮的灵魂就不会把他看为神；但当灵魂有光照亮，它就拥有了所寻求的东西，而灵魂的真正目标就是触及那光，看见那光，不是靠另外的光看见，而是靠那光本身看见。它必然凭着那照亮它的光看见光，就像我们看见太阳不是靠别的光，而是靠太阳自身的光一样。那么怎样才能实现这样的事呢？唯有舍弃一切！

① 灵魂的终极开视是突如其来，意想不到的，这是普罗提诺对灵魂描述的一个重要特点，这种视觉是不能计划的，也不是按人的愿望发生的。

V.5 论可理知者不外在于理智，并论至善

1. 谁能说，理智，真是的理智 (ton alethe noun kai ontos)，会陷入错误，会相信非是 (me ta onta doxsasein)？当然不能。否则，它若没有智慧，怎能算是理智？这样说来，理智必然总是知道，永远不会记忆，并且它的知识不是粗浅的，模糊的，或者类似于从别人那里道听途说的。当然，它的知识也不可能依赖于证明。即使有人说，它所知道的某些事是通过论证知道的，也不能否认有些事在它是直接显现，自明的。（事实上，理性告诉我们，它所知道的一切都是自明的，因为我们怎能区分哪些是自明的知识，哪些不是？）不管怎么说，人们总能承认理智的某些知识是直接的，那么就这部分自明的知识来说，他们认为是从哪里来的呢？理智从哪里获得自信，认为它们就是这样的？要知道，就是对那些感性知觉对象，看起来似乎完全可以相信它们的自明性，但关于它们的这种表象存在是否有内在实在性作依托，还是仅取决于影响感觉器官的方式，也不能完全肯定，需要理智或推论理性来对它们作出判断。即使承认感知觉所感知的是真实的感性实体，通过感知觉认识的知识也只是事物的一个影像，感知觉不可能理解事物本身，因为感知觉停留在事物的外部。当理智开始它的认识活动，也就是开始认识可理知者时，如果它是把它们看作它自身之外的存在者来认识它们，那么它怎么可能保证随时与它们接触呢？既然它有可能没有接触到它们，那就有可能不认

识它们；或者说，因为唯有当它与它们接触时才认识它们，因此它并不总是认识它们，拥有自己的知识。如果他们说，可理知对象与理智是相连的，那么请问，这“相连”是什么意思？若是这样，智性活动就只会产生一些印象。但若是这样，它们就只能是从外部进入，是撞击而成。若是这样，那么印象将怎样产生，类似可理知对象的事物会是什么样子？再进一步说，这样的思想活动只能是关于外在事物的，就如同感知觉一样。那么它能在什么意义上区别于感知觉，除了它所领会的对象比较小之外？还有，它又怎么知道自己真的领会了它们？它如何能知道这对象良善的、美的、公正的？因为所有这些观念都与它不同，它所能依靠的判断原理也不在它自身里面，而在它外面，真理也同样在它外面。这样，可理知对象要么毫无知觉，没有任何生命或智慧的影子，要么拥有理智，富有智慧。如果它们有智慧，那么生命也同时在它们里面，真理也在，这就是首要的理智。我们接着要考察真理、可理知对象和理智是如何联合〔为这样的二合一〕的，它们是否联合为同一的实体，同时保持两者的差异？或者还有别的联合方式？但是如果它们毫无智慧和生命，那么它们又是哪一类实体？它们当然不是“前提”、“格言”或“表达”，否则它们就只是对别的事物作了一些描述，而不是其本身^①，比如〔有人〕说：“公正是美的”，公正和美当然是不同于所使用的词的实体^②，但如果他们说公正和美都是单一的实体，是自在的公正和自在的美，那么首先可理知对象就不是一个统一体，也不在某个统一体里，每一个可理知对象都要彼此分离。那么，它们会到哪里去，要分散到什么区域呢？当理智四处寻找它们时又如何才

① 即“自身没有真正的是”。——中译者注

② 这里普罗提诺是在驳斥那些从推论的逻辑角度——无论是亚里士多德的，还是斯多亚的——来理解理智知识的人。

能遇到它们呢？理智又怎么可能停留在自己的处所，怎么可能保持自身的同一？它将从它们获得怎样的形状和印象？这样说来，我们岂不就是把它们看作由某个雕塑家用金子或者别的质料雕刻而成的像？果真如此，凝思它们的理智就成为感知觉无疑。但问题在于，为何它们中的某个要成为公正，而另一个成为别的^①？对这一切的最常用的反驳是这样的：如果认为思想的对象完全是在理智之外，理智凝思它们就像凝思完全外在的事物一样，那么它就不可能拥有关于它们的真理，对它所凝思的一切事物只能产生幻觉。它们可能是真实的实在，但它凝思它们时却没有拥有它们，在这样获得的知识中它所拥有的只能是它们的影像。如果它不能拥有真正的实在，只能得到真理的影像，那么它所拥有的就是幻觉，没有一点真理。如果它知道它所拥有的是假的，它就得承认它没有一点真理；如果它连这一点也不知道，没有真理却自以为拥有真理，那它里面的幻觉就是幻上加幻了，就离真理更远了。（我想，这就是感觉里面没有真理只有意见的原因。意见之为意见在于它是接受的，所接受的当然不同于它所源出的）这样说来，如果理智中没有真理，那么这种理智必然不是真理，或者不是真正的理智，或者根本不是理智。而真理也不可能在别的什么地方。

2. 因此，我们不可到外部去寻找可理知者，或者说理智中所有的只是真实存在者的印象，或者剥夺它的真理性，使可理知者成为不可知的、非存在的，最终取消理智本身。我们必须提供知识和真理，必须小心地保存实在，以及关于各物之所是的知识——不只是关于各物的性质的知识，否则我们只能拥有实在的影像和痕迹，不能拥有实在本身，并与它们同在，融为一体——

^① 这段话普罗提诺是在驳斥像朗基努斯（Longinus）这样的柏拉图主义者，他们认为柏拉图的理念是在理智之外，并与理智分离的。

我们必须把一切〔真实的存在〕都归给真正的理智。这样，它就能认识它们，真正地认识它们，不会忘记它们，或者四处寻找它们，真理就会在它里面，它就是一切实在的根基，它们就有生命，能思考。所有这些都必然属于最神圣的原理，否则它的荣耀和威严何在？而且，它之所以如此不需要任何证明和确认，因为它就是这样的，就是这样向其自身显明的——若说在理智之前还有什么，它清楚地知道那就是它的源头，若说在这源头之后有什么，它也清楚地知道那就是它自己——它清楚地知道所有这一切都存在于可理知世界中，并且是真实地存在的。因此，真正的真理也在那里，它不与任何别的事物一致，只与其自身一致，不论说别的任何事物，只论说它自己，它就是它所说的，它所说的就是它的所是。如此说来，谁能反驳它，人能从哪里提出反驳呢？因为任何反驳都会与前面提出的论述一致，即使是把它作为不同的观点引进来，它也必然表明与原先的论述是一致的，因为你不可能找到比真理更真的事物。

3. 这样，我们就看到了一种原理，就是理智，也是真理，包含一切实在。若此，它就是一个伟大的神；或者更确切地说，不只是众神之一，而是普遍的神。这原理是神，并且是自我显明出来的第二位神，我们还没有看到另一位，即第一位神，首要者，他超越一切，高高地立足于理智之美中，就像立在一个基座上，而理智这基座就从那里垂挂下来^①。首要者在其进展中不可能立足于某种无灵魂之物，也不会直接立足于灵魂之上，在它面前必然会出现某种不可思议的美，就像国王行进的行列，最先出

^① 这里应当注意这个著名的比喻与常识之不同之处。超越于理智之上的首要之塔就像矗立在基座上的一个雕像，或者坐在王位上的东方国王，但绝不是说这超越者是由基座支撑着或者借基座而得提升。理智虽然如同基座，但它的存在完全依赖于基座之上的那个首要者。

现的总是最低品的，然后依次递增，越来越高贵，越来越威严，终于国王的贴身侍卫出现了，最后，伟大的国王本人也赫然显现出来，人们匍匐在他面前，虔心祷告——至少那些没有提前离开的人看见国王的到来会感到心满意足。不过，在我们举的这个例子里，国王是一个不同的人，不同于那些在他之前走出去的人；而在高级世界中的王所统治的不是与他不同的另外的人们，他所拥有的是最公正、最合乎本性的王权以及真正的王国；因为他是真理之王，是他自己所生的神圣一族的自然之主，是王中之王，是万王之王，比所谓的诸神之父的宙斯更加公正；在这方面宙斯也效仿他，因为他不满足于对父亲的凝思，而是——我们可以这么说——向往他的祖父建立实在所用的那种神圣力量^①。

4. 我们曾说过，上升的过程必向着某个一，这是真正的一，而不是类似于其他事物那样包含着多、只是因为分有一才是一；这一是太一，我们必须把它理解为不是分有的一，不是由多合成的一。可理知世界和理智比其他一切事物更接近一，没有任何事物比它更靠近太一本身，但它仍然不是纯粹的一。无论如何，只要有可能，我们渴望看见纯粹的、真正的、与任何事物没有关联的一。到了这一步，你必然大步冲向一，不可再给它添加什么，而是凝神屏气，唯恐它会离去，因此根本不会移步走上通向二的道路。如果没有到达这一步，那你就得到二，但不是包含一的二，而是两个部分都后于一的二。因为太一不可能与别的一或者别的数并列，它根本就不能被计算，因为它本身就是一种尺度，而不是被度量者，它不与其他单位相提并论，否则就要成为它们中的一个，它就会与那些与它并列的有某种相似之处，而这种相

^① 通常把三本体 (the Three Hypostases) 对应于神话学上的三位前后相继的主神：奥拉诺斯 (Ouranos)、克拉诺斯 (Kronos) 和宙斯；也就是超越者对应于奥拉诺斯，神圣理智对应于克拉诺斯，普遍灵魂对应于宙斯。

似性就必然先于太一本身。然而，太一本身之前不可能有任何事物。它甚至不属于本质的数的范畴，因而肯定不属于本质的数之后的有量之规定性的数^①（本质的数就是不断给予存在的数，量的数就是当它与别的数一起时给予量，如果这〔不与其他数一起的〕数真的是一个数，那么当它不与其他数一起时仍然给予量）。由于属于量的数系列的数与它们的原理的关系，类似于它们的原理^②与真正的太一之间的关系，其存在并不是出于它的一的扩散或者断裂，当二^③形成之后，二之前的一依然存在如初，这一不同于二中的每个一。不然，它为何成为二的这个一，而不成成为那个一呢？既然它不是任何一个一；而是完全不同的一，始终停留在自己所在之处，那么那〔二里面的两个单位〕如何区分，什么是二合成的一，这一与构成它的两个部分的一是否同一？我们必须认为，它们分有最初的一，但不同于它们所分有的一，而是二，只是因为分有了一，因此也是一，但这个一与最初的一不是同一个意义上的一，就如同一支军队与一所房子不是同一个意义上的一一样。一所房子是一是就它的整体结构说的，而不是实体或数量的一。那么在数字五里与数字十里的一是不是不同的，或者数字五里的一与数字十里的一是相同的？如果每一只船与另外任何一只船都是一样的，大的与小的一样，每一座城市都与另一座城市一样，每一支军队都与另一支军队一样，那么这里的一也是一样的；但如果以上这些情形并不是一样的，那这里的一也同样不是一样的。如果这个问题还有什么难点，我们会在后面再作讨论。

① “本质的数”就是柏拉图的理念之数。关于普罗提诺对柏拉图的理念之数的理解，请见《论数目》VI. 6 [34]。

② 即“更高序列的数”。——中译者注

③ 也译为“不定型的二”，这里从略译为“二”。——中译者注

5. 现在我们必须回到前面说过的观点，即首要者即使生出别的也仍然保持自身不变。就数目来说，太一保持不变，另一个一产生数目，这样数目就以太一为范型成为存在；但就那真正存在的事物来说，太一仍然在一切实在之前保持不变；它既然保持不变，即使真实存在者以它为范型，它也并不是那个创造的一，那个一本身就足以产生实在。就如在数目的例子里，第一个一的形式直接或间接地存在于所有的数目中间，在一之后产生的每一个数目都分有这个一，但并不是同等地分有；同样，这里首要者之后产生的存在者每一个都在自身中拥有首要者的一种形式。在数的领域，分有使数目有量的存在；但是这里，它使存在者获得实体性存在，因此存在者是太一的一个影子。如果有人说，*einai* [是] 这个词——意指实体性存在——源于 *hen* [一] 这个词，那么他很可能已经说中了真理。可以说，这个我们称为原初之是的，离开太一向外走，但它并不希望走得很远，于是只向外走了一点路就向内回转，并驻足在那里，从而成了万物的实体 [*ousia*] 和活动中枢 [*hestia*]。我们在发音时不同处理就表明了这种含义。对“*einai*”发重音时就产生“*hen*”，表示是源于太一，而“*on*”表示被尽其所能说出的事物。因此成为存在的实体和是具有太一的影像，因为它源于太一的力量；看见它的灵魂被所见的景象所感动，要显现出所看见的事物，于是就喊出“*on*”，“*einai*”，“*ousia*”，“*hestia*”。这些声音尽其所能模仿实在的生产过程，意在表明那在发音者的分娩之阵痛中产生的事物的真实之是。

6. 关于这些词源的解释，可仁者见仁，智者见智。由于太一所产生的实体是形式——我们不可能说从那个源头产生的是另外的事物——并且不是某个事物的形式，而是一切事物的形式，因此在它之外再没有别的形式，太一必然是毫无形式的。既然它没有形式，它就不是一个实体；因为实体必然是某种具体的事

物，也就是说，某种被限定、有界限的事物；而对太一，不可能把它理解为某种具体事物，否则它就不是原理，只能是你对它所称谓的那个具体事物。既然万物都存在于那从太一产生的事物里，你能说太一是它里面的哪个事物？既然它不是它们中的任何一个，那就只能说它超越于它们之外。而这些事物都是存在者，是是，因此它必然“超越是”^①。“超越是”这个词并不意味着它就是一个具体事物——显然，这个词没有对它作出任何肯定性陈述——也没有意指它的名称，这个词所暗示的意思无非是说它“不是这个”。如果这个词所表示的就是这一点，那么它绝不可能领会太一；事实上，企图领会毫无界限的事物是荒谬的；凡是想要这样做的人就是阻断自己的道路，全不跟从它的踪影。人若想要看见可理知的本性，就须抛弃一切感知觉的影像，凝思那超越于感觉领域之外的事物；同样，人若想要凝思可理知者之外的事物，就会放弃一切可理知者去凝思那超越者；他通过可理知者可以知道这超越者是存在的，但要知道它怎么样、像什么，就必须抛弃可理知者。不过，“它像什么”必然表明它“不像”，因为对于不是“某种事物”的事物来说，不存在“像什么”的问题。但是我们总是为不知道该说什么而感到痛苦，总是在谈论着不可说的，还要给它取个名字，因为我们想要尽我们所能向自己表明它究竟是什么东西。只是“太一”这个名称可能只包含对多的一种否定。正因如此，毕达哥拉斯（Pythagoreans）用阿波罗（Apollo，“a”就是“not”——不、非；“pollo”等于“of many”——多的）的名称来象征性地表示对多的否定。如果我们把太一看作是肯定性的含义，认为这个词表达了它的名称和实体，那还不如根本没有给它命名，那样，它的含义反倒更清晰一点。探求者之所以给它太一的名称，也许是为了从这个完全意指

① 出于柏拉图《理想国》VI 509B9。

单一性的名词开始最终达到否定它的目的，因为尽管探求者可以并且事实上给了它这个名称，但这个名称并不足以显明那个本性；因为它是不可能通过声音传递的，即使听到也不可能理解；如果要有何理解，只能通过看。但是如果看者试图看到一种形式，那他必然连形式也看不到。

7. 再者，实际的看包含两个方面。拿眼睛来说，它有视觉对象，这是通过感官感知到的事物的形式，还有眼睛借以看见视觉对象的媒介，这媒介本身也是眼睛所能感知到的，它不同于形式，是使形式被看见的原因；它在形式里并与形式同时被看见；这就是它无法提供关于自己的清晰感觉的原因，因为眼睛被引向照亮了的对象；当眼前没有其他事物，只有中介时，眼睛就通过直接感知看见它，当然就是在这样的时刻，眼睛看见它也是基于某种不同的东西，如果唯有它自己，不依赖于其他事物，感觉就不能把握它^①。如果没有一种较坚固的物体，就是太阳本身所固有的光，也可能不是我们的视觉所能感知到的。如果有人说，太阳全身都是光，我们可以认为这恰好有助于解释我们正努力讨论的问题，因为那样的话，太阳就是光，这光没有任何属于其他可见之物的形式，因而就可能成为纯粹可见的，而其他所有可见对象则不是纯粹的光。理智的看就是这样的；凭借另一种光看见被第一原理照亮的事物，看见它们里面的光；当它把注意力转向被照亮之物的本性时，它看到的光要小一些；但如果它抛弃事物，就能看见使它看见它们的媒介，这样，它就直接凝视光和光源。由于理智不可能把这光看作是外在的，因此我们必须再次回到眼睛的类比；眼睛本身常常认识一种非外在的、非异己的光，在看

① 这里普罗提诺为了解释之需要采纳了通常的理论，即认为视觉是凭借一种媒质产生的。但在他前面的讨论中，他并不承认媒质理论，而认为感知觉是凭借大全的普遍通感而产生的。

外在之光之前总是先看见它自己的一种光，一种更加明亮的光；这光或者是在夜晚黑暗里从它自身发出来的，或者当眼睛不想看任何事物时，它就垂下眼睑，但仍然发出光，或者眼睛的主人挤压眼睛，看见它里面的光。这种视觉不是在看的活动过程中产生的，但却是最真实的看，因为它看见了光，而它所看见的别的事物只具有光的形式，而不是光本身。正因如此，理智躲避一切外在事物，使自己潜入里面，当它不再看任何事物的时候，就必看见光，不是在其他事物中的不同于它自己的光，而是独立、纯粹的光，这光突然显现出来，以至于理智一下子感到茫然，不知道它是从哪里来的，是从外面来的，还是在它自身里面的。当这光消失之后，它才会说：“它原是里面的，但又不是里面的。”

8. 不过我们不可追问它是从哪里来的，因为根本就没有这个“哪里”。它确实没有从哪里来或者到哪里去，它只是显现或者不显现。因此我们千万不可追寻它，只要静静等待它的显现，做好准备凝思它，就像眼睛期待太阳的升起一样；太阳升起在地平线（诗人们说，“从海里升起”^①），主动让眼睛看到它。那么太阳的原型（太阳是他的一个影像）会从哪里升起来呢？他显现时所要爬上的地平线是什么呢？他必升到凝思他的理智之上。因为理智必是最先凝思它的，理智不看别的，只看至美者，集中一切力量倾注于他，一动不动，并且可以说蓄满力量，它首先看到自己变得更美，更亮了，因为他就在附近。但他并没有如我们所预料的那样出现，他的出现其实不是到来的出现，因为他之被看见，不是他到来被人看见；他没有到来，而是存在于万物之前，甚至先于理智的存在。来来去去移动的是理智，因为它不知道自己该呆在哪里，也不知道他待在哪里，事实上他不在任何东西里。如果理智有可能住在非处所里——我不是说理智在空间

① 比如荷马的《伊利亚特》(Iliad) 7. 421 - 2。

里，它与他一样都没有空间处所，而是指绝对的非处所——它就可以始终看见他，或者更确切说，不是看见他，而是与他完全同一，不再是两个。然而事实上，因为它是理智，所以它看见他；当它要看他的时候，必须凭着它里面不是理智的东西（凭着它的神圣力量）才能看见。诚然，他竟是如此不曾到来地呈现出来，虽然自己不处在任何地方，却又无处不在地显现出来，这确实是一个奇迹。人们一开始肯定会对此感到惊异不已。然而人若知道相反的情形，就会感到更加不可思议了。当然相反的情形即使对惊异者也不可能发生。情形就是这样的。

9. 一切凭他物成为存在的事物，或者存在于造它的事物中，或者如果在造它者之后有另一事物，那就存在于另一事物中。因为它是借别的事物生成的，它成为存在需要别的事物，因此它在任何方面都需要他物，因此它也存在于他物里面。因而，最后最低级的事物就存在于仅先于它们的事物中，这前一级的事物则存在于更先于它们的事物中，这样层层递进，直到最初的首要者，也就是原理。这原理因为再没有先于它的存在，因此它不存在于任何别的事物中；它既没有任何可在于其中的事物，而其他事物都存在于先于它们的事物中，那么它就包围着所有的一切事物。但是在这种无所不包中，它并没有分散到它们中去，它拥有它们，自己却不被它们所拥有。既然它拥有万物，却不被万物所拥有，那么当然没有什么它是它所不在的，否则，如果它不在哪个事物中，它就没有拥有这个事物。但它又不是被他物拥有的，因此它又不在任何事物中。这样说来，它既在又不在；它不在是因为它不在任何事物的限制中，但正因为它不受任何事物的限制，因此没有事物能阻止它在任何地方。如果相反，它受到了阻止，那它就会被他物限制，它所生的事物就不可能分有它，神就只能到此为止，不可能完全独立，倒要受制于在他后面出现的存在物。因而，存在于他物中的事物就在它们所在之处，而凡不在某个处

所的就没有任何处所。如果说它不在这里，那显然就有另一个处所包容它，它就在他物里面，因此“不在某处”就是错的。如果“不在某处”是真的，“在某处”是错的（也就是它不可能在他物中），它必不会离开任何事物。既然它不会脱离任何事物，又不在任何地方，那么它就是无所不在的独立自存。它并不是一部分在这里，一部分在那里，它甚至不是整个在这里，而是整个无所不在；没有事物拥有它，或者说没有事物不拥有它，也就是说，一切都被它所拥有。再看一下我们的宇宙。由于在它之前没有别的宇宙，因此它本身不存在于另外的宇宙中，也不在处所里——在宇宙之前还能有什么空间存在呢？——但是它的各个部分在它里面依赖于它。然而，灵魂不在宇宙里面；相反，宇宙在灵魂里面，因为身体不是灵魂的处所，灵魂在理智中，身体在灵魂中^①，而理智在另外事物中，它所在的这个另外事物则不在任何事物中，也就是说，它不在任何地方。那么其他事物在哪里呢？都在它里面。它没有离弃万物，神本身也不在它们中，也没有任何事物拥有太一，唯有它拥有万物。在这个意义上，它也是万物之至善，因为万物的存在无不以各自独特的方式指向它，依赖于它。因而有些事物比其他事物优秀，因为有些事物比其他事物拥有更多的存在。

10. 不过，我恳请你不要通过其他事物来看它，否则你很可能只看到它的一个影子，而不是它本身。你必须思考它可能是怎样的，恐怕只能把它理解为自我存在的、纯粹的、不与任何他者混合的，虽然没有任何事物拥有它，一切事物却都对它有分，因为没有任何别的事物是这样的，但必然有某种事物就是这样的。那么谁能完全整个地获得它的力量呢？如果有人确实完全而整个

^① 身体在灵魂里。这是柏拉图的观点，参见柏拉图《蒂迈欧篇》36E。普罗提诺这里再次对这个观点作了强有力的发挥，以确立太一既无处所又无处不在的特点。

地获得了它，那为何还与它不同呢？那么他能部分地抓住它吗？但是只要你专注于它，就是完全地领会，只是你不可能说出整体，否则，你就〔只〕是理智之思，并且即使你达到了这一点，他也要离你而去，或者毋宁说你要离他而去。当你看他的时候；必是把他作为整体看他；当你思想他的时候，所思的是你所记得的关于他的事物，也就是他是至善——因为他是充满思想、理智的生命的生产力，生命和理智以及一切拥有实体和是的都从他而来；他是太一——因为他是单一的和首要的；他是原理——因为万物都源于他，第一运动源于他（它不是在他里面）；静止源于他；因为他不需要静止；“他既不运动，也不静止不动”^①；因为他既没有位置可以静止不动，也没有位置可以运动，试想，他能绕着什么、向着什么或在什么中运动？他就是首要者。他是无限的，谁能限制他？并且他之无限不是指量上之巨大，他还会向哪里扩展？他既无所缺乏，怎会有获得什么的意向？他之无限是指力量的无限，因为他永远不会变化，也不会衰败，一切永不败落的事物无不因他而在。

11. 它之无限在于它只是一，而不是别的，还因为凡属于它的，没有一样会有局限。既是一，它就是不可度量的，也不在数目范围之内。因而它无论相对于自己还是相对于别的事物都不可能有限。否则，它就要成为二。它也没有形状，因为它没有部分，也没有形式。因此，如我们的阐述所描述的，不可试图去用肉眼看它，也不可像那些以为万物都可用感官感知的人那样来设想它，这样的设想无疑把最高的实在给取消了。人以为最真实的，其实却是最不真实的，〔质料上的〕庞然大物其真正的存在反而更少。而首要者是存在之原理，比实体性实在更真实。因此

^① 用《巴门尼德篇》（*Parmenides*）139B3 关于第一本体的语言来描述关于理智的“柏拉图范畴”中太一的超越性（参见柏拉图《智者篇》254D5）。

要扭转你的思考方式，否则你只能失去神，就会像那些在宴席上饕餮的人一样，把敬神的人绝不允许沾染的全塞进自己肚子中，认为这些事物比他们应当为之庆祝的神的异象更加真实，因此根本不参加里面的神圣仪式。是的，在我们的这些仪式中，不可见的神也使那些以为唯有肉眼可见的事物才是真实的人不相信他的存在，就好像一生都在睡觉的人以为梦中的事物才是可靠的，即使有人把他们叫醒，他们对眼见之事也必然不会相信，仍然一意孤行地回到睡梦中去。

12. 我们必须通过相应的器官认识不同的事物，有些事物用眼睛看，有些事物用耳朵听，如此等等。我们也必须相信，我们还用理智来看另一些事物，不可以为理智的认识就是看或者听，否则就无异于坚持认为耳朵是看的，认为声音不存在，因为它们不可见。我们必须想到，人们已经忘记了他们从一开始就向往、渴望的事物。万物出于其本性都向往、欲求这样的事物，就好像它们都接受了这样的神谕，没有它，它们就不可能存在。对美的感知、惊奇以及由此激发出来的对它的爱，唯有那些在一定程度上已经对它有所认识、有所醒悟的人才会拥有。然而，至善久远之前就在那里，以唤醒某种内在的欲望，因此甚至向那些昏昏欲睡的人显现出来，并且当他们终于有一天能够看见它时，它也不会使他们感到吃惊，因为它总是在那里，从来没有关于它的记忆。只是这些人没有看见它，因为它显现在他们的睡梦中。而对美的炽爱一旦出现，就会引起痛苦，因为人若看见了它，就必然要追求它。这种对美的炽爱是第二层次的，后于对至善的爱，并且唯有那些已经有所意识的人才能感受得到，因此美显现为第二层次的。而对至善则有更早的，难以感知的渴望，这就表明至善本身是更早的，也就是在美之前。所有的人都认为，如果他们到达了至善，那就该心满意足了，因为他们已经到达了自己的目的地。但并非所有人都看见美，当美成为存在的时候，他们认为它

对其自身来说是美的，但不是对他们来说是美的。这一点也适用于下界的美，即美只属于拥有美的人。对人来说，只要看起来显得美就足够了，即使并非真的是美也无关紧要；但善不是这样，他们不愿意只拥有表面的善^①。于是，他们与美争论第一的位置，与它激烈争战，认为它已经像他们自己那样成为了存在。这就好像某个在宫廷里占据最低位置的人想要获得与仅次于国王的人同样的荣耀，理由就是他们都出于同一个源头，他没有认识到他虽然也依赖于王，另一个的位置却在他之前。之所以出现这种错误，其原因在于，两者都分有同样的源头，太一在两者之先；在高级世界里，至善本身并不需要美，而美则需要至善。至善是仁慈的、友善的、慷慨的，只要人希望，他就向任何人呈现。美则带来奇迹、惊异和混着痛苦的快乐，它甚至使那些不知道发生了什么事的人离开至善，就像可爱的东西吸引孩子离开自己的父亲一样。因为美比较年轻，而至善较老，不是在年龄上，而是在真理上，因此至善具有更高更先的力量，事实上就是全能，而在他之后出现的事物没有全能，次于全能，是对全能的分有。因此至善也是这种衍生力量的主人。他不需要从他成为存在的事物，完全独立于已经形成的事物，因为他根本不需要它，他虽然使它成为存在，自己却一如当初。就算它没有形成，他也不会在乎；如果有另外的事物可以从他出来，他也会毫不吝啬地赐给它存在。当然事实上，不可能有其他事物成为存在，万物都已经形成了，再也不遗漏什么了。他原本不是万物，否则，他就会需要它们；又由于他超越于万物，因此他能创造它们，让它们自主存在，而他始终凌驾于它们之上。

13. 由于他是至善，而不是某种善，因此他在自身中必然一无所有，甚至自身不拥有善。他若要拥有什么，不是善的，就是

① 参见柏拉图《理想国》505D。

非善的；非善的事物当然不可能在至善这种真正的、原初的善里；至善也不拥有善。既然他不拥有非善的和善的，他就是一无所有。他既是“一无所有”，就是“完全单独孤立的”。其他事物或者是善，但不是至善，或者不是善，他都不拥有，他一无所有，并因一无所有而是至善。如果有人给他添加什么，无论是实体，是理智，还是美，任何添加都会使他不再是至善。如果有人拿走一切，对他不置一词，没有错误地说某某事物是属于他的，那么此人就使他得以“存在”，没有把并不在他那里的事物归属于他，否则就会像那些编写毫无艺术性的颂词的人那样，把琐碎的与赞美对象之高贵不配的事添加上去，看似赞颂，实质是降低对象的声誉，这些人不知道怎样真正赞美他们的对象。我们也不可给他加上任何后来的、下界的事物，只能说它超越于它们之上，是它们的原因，而不能说它是它们中的一个。另外，至善的本性就在于不是万物，不是万物中的任何一个；否则，他就会与万物出于同一个类别，如果出于同一个类别，那他只能靠自己的个性、种的特点以及某种附加的属性来区分于他物了。这样，他就成了二，而不再是一，就会有两个他与他者共同的元素，一个是不善的，另一个是善的；他就不再是纯粹而原初的善，而是通过分有那超越于共同元素的原理而成为善。这样，至善的本性就只能是因分有而是善的，它所分有的则不是万物中的任何一个。如果这至善存在于复合物中——它就是复合物之为善的具体特点——它必然是从另外事物中出来的。而那事物必是单一而孤立的善。由此我们看到，那原初的至善是超越于一切实在的，是纯粹的善，自身中不包含其他任何事物，不包含万物，超越于万物，是万物之因。须知，美而真的存在者不可能源自恶者，也不可能出自不善不恶的中立者。创造者比被造者良善，因为创造者比被造者完全。

V.6 论超越是的不是思，并论什么是首要的和次要的思的原理

1. 一物思考另一物与某物思考自身，这两者之间有一定的区别。后者更可能避免成为二。前者也想避免成为二，因此也思考自己，但做不到，它确实在自身里包含对象，但这对象仍然不同于它自身。而后者与自己的对象并没有实质上的区别，它始终保持与自身相伴，因此看见的是它自身。它既成为二，又保持为一。因而，它的思想更加真实，是首要的思，因为思的原理必然既是一又是二。如果它不是一，思者与被思者就成为不同的——这样，它就不再是首要的思者了；如果它的思是关于另外某物的思，它就不是首要的思者，因为它不包含它所思的，它思考对象没有像思考自己一样，因此它没有思考自己；否则，如果它包含它思考自己一样的所思对象，那么它就可能在真正地思，二就必然是一，因此它必然既是一又是二——如果相反，它是一旦不是二，它就无物可思，这样，它就甚至不能算是一个思的原理。因此，它必然既是单一的，又不是单一的。如果我们从灵魂上升，就会对它的这种特点有更清晰的认识。在灵魂中，可以很轻易地作出区分，也可以更容易看到这种双重性。如果我们设想一种双重性的光，灵魂是较低级的光，它所思的是更纯粹的光，然后设想这看的光等同于被看的光，这样我们就再也不会通过性质上的差异把它们分开了，就可以把二设想为一；在思中我们知道它们是二，但当我们看它们时，它们是一；这样我们就能把握理智及

其对象。因此，我们在讨论中使二成为一，但在现实中则相反，二来源于一，因为思，一就成了二，或者更确切地说，因为它思，因此它是二；又因为它思考自己，因此它是一。

2. 如果一个首要的思的原理，另一个是另一种意义上的思的原理，那么超越于首要思的原理的就不思。若要思，它就必须成为理智；若已是理智，还得有思的对象；如果它是在首要的意义上思，它就得在自身里拥有思的对象。不过，并非凡是思的对象的事物都必须在自身中包含一种思的原理，然后思，若是那样，它就不只是一个思的对象，而是一个思考者了，而且由于它是二，就不可能是首要者太一。如果没有一个实在作为纯粹的思的对象，拥有思的对象的理智就不可能存在；它将是理智的一个思的对象，但其自身在特定而真正的意义上既不是思考者也不是思的对象；因为思的对象就是他物的对象，理智如果没有理解把握它所思的对象，它的思想运动就空无一物，没有内容；因为它不可能拥有毫无思之对象的思。那么，当它拥有思之对象之后，太一是否就完全了？但是在思之前必然有一种从其自身的实在中获得的完全。也就是说，包含完全的事物存在于思之前，因而它根本不需要思；它在思之前就是自我完满的，因此它必不思。于是我们就有了这样三者，一者不思，一者是首要的思的原理，还有一者则是次要的思的原理^①。再说，如果太一思，那就得有什么事物属于它；这样，它就不可能再是首要的，而是次要的了，也不再是一，而是多，就是它所思的全部事物；即使它只思考自己，它也要成为多。

3. 也许人们会说，没有什么能妨碍同一的事物成为多，那么这些多后面必然有一个一。如果没有一个生出多或者包含多的一，或者一般意义上的一，一个列为他物之前的首位，必须理解

^① 次要的思的原理就是灵魂，首要的思的原理就是理智。

为独一无二的一，那就根本不可能有多。如果它与他者合在一起——它虽然呈现在他物中，但本质上不同于他物——我们就得放弃它，而去寻找作为他者基础但不与他物同在、完全自在的事物。那存在于他者中的一看起来很像这自在的一，但不会是它。即使它显现在其他事物中，也仍然是独立自在的，除非有人说它的存在依赖于与他物的同在性。若那样，它就不是单一的，由许多部分构成的复合物也不可能存在；那不可能单一的事物必然没有存在，因为单一者不存在，复合者自然也不可能存在。如果每一个单一的事物都不能存在——因为没有任何单一者靠自己的动力成为存在——没有任何一个部分能够靠自己获得存在，或者使自己与他物同在，因为它根本就不存在，那么由许多部分组成的事物怎么可能成为所有这些部分的复合物？它如何从非存在的事物成为存在？——其非存在不是指非某种具体事物，而是指根本就不存在。这样说来，如果某种事物是多，这多之前必然有一个一。因而，思的原理中必然包含多，不包含多的就不可能是思。而这不包含多的就是首要者，太一。因此，思和理智是后来出现的。

4. 再者，如果至善必然是单一的，没有欲求的，它当然也不需要思；它所不需要的就不会在它身上显现出来，因为根本没有什么与它同在，思也不与它同在。它无所思，因为它不需要任何事物。另外，理智不是至善本身，它是因思考至善而拥有至善的形式。我们知道，在二这个数字里，有一个一和他者，而这个与他者相连的一不可能就是数的一，因此，在这与他者相连的一之前必须要有一个自在的一。同样，当一事物里面有某种单一的事物与别的事物同在，那么^①真正单一的必然是本质上单一的，自身中不包含任何此物与他物的联系中所包含的一切事物。若没

^① “这种单一不是真正的单一。”——中译者注

有某个源头独立于一切关联而存在，某物怎么可能呈现在他物中间呢？单一者是不可能源于他物的，而包含多或二的事物其本身必然依赖于他物。因此，应当把首要者比作光，其次者比作太阳，再次者比作月亮这个天体，它的光源于太阳。灵魂拥有理智就像拥有某种外在的添加物，使它成为富有智性，富有色彩，但理智在自身里拥有它是作为它自己拥有的，不只是光，还是在它自己的是中被照亮的；那赐给它光的不是别的，就是单一的光，这光赐给理智力量，使它能够成为其所是。既如此，这光怎可能有所需要呢？它与那在他物中的事物是不同的，也就是说，那在他物中的事物不同于那在自身中凭着自己存在的事物。

5. 再者，多可能会寻求自己，希求自我合一和自我意识。但是那完全同一的事物凭什么要走向自己？在哪一点上需要自我意识？它是一，和同的事物，超越于自我意识，超越于所有的思。无论是在实在上还是在价值上，思都不是最先出现的，而是其次的、形成的事物，至善已然存在，然后推动这生成物趋向自己，因此它是被推动的，被看见的。这就是思；所谓思，就是因渴望至善而趋向至善的一种运动；欲望产生思，并把它确立在是与自身一起，因为视觉的欲望就是看。而至善本身必然不思考任何事物，因为至善不是别的，就是它自己。当非至善之物思考至善时，就成为“类似于至善”^①，留下关于至善的回忆，这就是对它的思，它把它作为至善来思考它，作为借其本身可欲求的事物思考它，好像它包含至善的心理影像。如果它永远像至善，它就永远思考至善。再者，在思考至善过程中，它只是顺便地思考自己，因为正是在趋向至善时它才思考自己；它是在现实活动中思考自己；而万物的现实活动

^① 参见柏拉图《理想国》VI 509A3（知识和真理“类似于至善”，但不是至善）。

无不指向至善。

6. 如果这样说是正确的，至善当然就不可能有思的空间，因为所思的至善必然是某种不同于其自身的事物。因此至善是毫无活动的。现实本身怎么可能是活动的呢？一般来说，任何活动的现实就不包含别的指向他物的现实活动^①，然而，万物之太一，他物所依赖的现实，我们必然承认它是其所是，不可给它添加任何事物。因此，这样一种现实活动不是思，它无物可思，它就是首要者本身。再者，思的不是思想，而是拥有思想的事物，这样就又在思的原理中显出了二，但这至善是绝不可能是二的。另外，我们如果知道这种双重性如何在一切思中更加清楚地体现出来，就会对此有更好的理解。我们认为，作为真实存在者本身，它们的每个个体都存在于“可理知领域”^②，我们这样说不只是因为它们始终如一地留驻在本质里，而其他事物，即在感知觉领域的事物，则是变动不居的——也许有些事物住在感官感知到的那些事物中——更因为它们具有来自于自身的完全存在。那被称为首要意义上的本质的事物，必然不是是的影子，而拥有是的完满。而当是拥有思想和生命的形式时，是就是完满的。因此，思想、生命和是全都是真正之所是。如果它是是，它也是理智；如果它是理智，它也是是，同时思想和是也聚集在一起。因而，思既是多又是一。也就是说，凡不属于这一层次的，就不可能是思。当我们分别来看事物时，可以说有人和关于人的思想，马和关于马的思想，公正和关于公正的思想。因此，所有事物都是双重的，一就是二，同样，二合为一。但是至善不是关于所有

① 引自亚里士多德关于“第一现实和第二现实”的理论。参见亚里士多德《论灵魂》(De Anima) B 412a-b。这种分法只适用于人的心灵，它们的思的活动是间歇性的；而亚里士多德的神圣心灵始终是完全活动的和完全现实的，因此“第一现实和第二现实”的区分不可能适用于它。

② 出自柏拉图《理想国》VII 517B5 的一个术语。

这些事物的一，也不是所有二的产物；它根本就不是二。至于二如何源于太一，我们已经在别处讨论过了^①。凡“超越是”的，必然超越思；这样，即使他不认识自己也并非荒谬；因为他在自身里一无所有，没有任何可学的，他就是纯粹的一。而其他事物则需要认识他，因为他给予它们比它们对他所能获得的知识更好更大的事物——他是他者的至善——他允许他们与他同在，并尽其所能获得他。

^① 参见《九章集》V. 4. 2.

V.7 是否有关于个体的相

1. 是否有每个特殊事物的相？是的，如果我以及我们每一个人都能够上升并转向可理知对象，那么关于我们每个人的原理就在那里。如果苏格拉底，也就是苏格拉底的灵魂永远存在，那就会有一个绝对的苏格拉底；这意思是说，就每个人的灵魂而言，也可以说他们在可理知世界中永远存在。但如果苏格拉底并非永远存在，原先是苏格拉底的灵魂在不同的时代变成了不同的人，比如毕达哥拉斯，或者别的什么人，那么在可理知世界中也不存在特殊的苏格拉底这个人。然而，每个人的灵魂都拥有构成所有人的理性原理。按照这样的假设，每个人还是应该都存在于可理知世界的，并且我们确实认为，每个灵魂都拥有宇宙中的一切形成原理。既然宇宙拥有形成原理，不只是形成人的，也包括一切动物的，那么灵魂也是这样。由此，就存在无限的形成原理，除非宇宙定期循环；若如此，形成原理就会有一定的限制，因为循环就是同样的事物重复出现。这样，如果在所有时代形成的事物在数量上大于原型，为何还必须要有在同一个阶段形成的万物的形成原理和范型？作为范型的一人就可以产生所有人，就像有限灵魂就可以产生无限的人一样。不，不可能存在所有个体都适用的形成原理，同一个人不可能作为彼此不仅在质料上不同而且在形式上也有大量特点的多人的范型。人与其形式的关系不同于苏格拉底的画像与其原型的关系，人的不同结构必然是由不同的形成原理造成的。宇宙的整个循环包含着所有的形成原理，它

的每一次重复，都是再一次根据同样的形成原理产生同样的事物。我们不必担心由此产生的可理知世界的无限性，因为这一切都存在于一个单一的一中，并且我们可以说，是从它的活动中产生出来的。

2. 如果男性形成原理与女性形成原理结合就产生孩子，那么就不会再有关于每个孩子的形成原理了，父母之一，比如父亲就是产生它的源泉，因此每个孩子不是根据各不相同的形成原理，而是根据同一个——或者是父亲的，或者是父亲的父亲的形成原理产生的。但是情形并非如此，孩子完全可以是根据不同的原理存在的，因为父亲就包含了全部原理，可以在不同的时候成为不同的原理。但是同一对父母可以生出不同的孩子，对此我们应该说什么呢？这是因为父母两人的支配性是不等同的。还可以进一步说，尽管我们看到，有时候父亲的形成原理显得更大，有时候母亲的显得更大，有时候则显得势均力敌，但事实并非如此，父母双方都完整地给予形成原理，它在孩子里面是作为整体存在的，只不过它属于它们之中支配质料的那一部分。那么为何在不同季节怀的孩子会各不相同呢？产生不同的是不是质料，因为它在不同的季节并非以同样的方式受到支配？果真如此，那么除了一个之外，其他所有的孩子都会成为不符合本性的^①。如果差异是一种美，那就有大量的美，美的形式就不是一。唯一的丑就是质料的影响力，就是在质料中，也存在完全的形成原理，尽管隐藏着但也是作为整体给予的。就算承认形成原理是多种多样的，但如果给出同样的原理，每个人就可以显现出外在的差异性，那么为何还需要很多人，多到每个时代都要生出大量的人？须知，

① 这清楚地表明，在普罗提诺看来，质料始终是抵制本性的原理（物理世界的内在创造原理，灵魂的最低形式）。如果一个孩子把自己与家里其他成员的不同归于质料，而不是本质上的形式，那么它就是一个非本质的造物。

我们只是认可原理是作为整体给予的，现在的问题在于，当同样的形成原理占据支配地位时每个个体是否可以各不相同。那么是否绝对的同一种只能存在于另一世代，在这一世代没有任何事物是同一的，因此不同的形成原理是必不可少的？

3. 那么我们怎能认为在生育多胞胎的例子中形成原理是各不相同的呢？假如我们再转向别的有生命存在物，尤其是一生就生一窝的动物，那该怎么说呢？就所生后代完全相似的例子来说，只有一个形成原理。但若如此，那么形成原理在数量上就与个体不对等。是的，它们等同于各不相同的个体的数量，其不同并非由于形式没有支配质料。即使各个个体并非不同，也就是说，假设有完全没有差异的个体存在，仍然会有各不相同的形成原理，谁能阻止这种情形呢？就如匠人，即使他是在制造与原型毫无分别的事物，他也必须通过一种逻辑上的分别来领会这种相同性，由此他就要给它的相同性带来一定的差异性，这样才能创造出另一事物。同样，在本性中，另一事物不是靠推论，而是靠理性形成原理成为存在的，因此差异必然与形式相关，只是我们无法把握差异。如果〔自然的生产中〕包含任意数目的个体，那是另外一回事了；如果准确规定有多少个体，那么这数量必是由所有形成原理的充分展现来决定的；因此，当万物走向终结，就会出现另一个开端；因为宇宙应该有多大，它一生中要经历哪些阶段，都是从包含着形成原理的那个开端就确立的。那么就别的有生命存在物，一生就生一大窝崽的动物来说，我们是否也要接纳同样数量的形成原理？既然灵魂包含所有这一切，我们就不必担心种子和形成原理中的无限性了。是的，在灵魂中如此，在理智中也一样，这些形成原理也是无限的，它们显现出来备灵魂之用。

第 六 卷

VI. 6 论 数

1. 多是不是从太一的一种坠落，无限是不是一种完全坠落，因为无限就是无穷的多，就此而言，无限是恶的；那么就我们是多而言，我们是否也是恶的^①？事物若是不能趋向自己，保持自我中心，就是多，因为它向外流溢、发散，四分五裂。事物在发散中完全丧失了一，就变成了多，因为没有事物能把它各个部分联合为一。如果它在流溢中变成了某种确定的事物，那它就有了一定的量。那么量有什么可怕的呢？须知，如果事物感知到了量，就会变得非常可怕，因为它就会知道它已经脱离了自身，远远地离开了自身。万事万物所求的，不是别的，而是它自身，因此向外孜孜以求是愚蠢的行为，或者是出于迫不得已。事物的存在不在于它变多或变大，而在于它属于自身；只要它向内运动，持守自身，它就是属于自身的。至于渴望变大，那是根本不知道真正的大是什么的事物才有的属性，这种事物不是急切地趋向该去的地方，而是奔向异己的地方；但是，要拥有自身，道路只有一条，就是向内求己。我们可以看到这样的迹象，比如，一物获得了量的存在，如果它是由独立的部分组成的，它就成了各个部分的存在，它们各自都存在，但已经不是它原初的自己。它若想

^① 普罗提诺开篇就提到新毕达哥拉斯主义（Neo-Pythagorean）的一种传统观点，即认为多和无限（或未限定性）是恶。他按自己通常的方式，对这一观点略作改造，更多地肯定下文要讨论的多和数的价值。参见第3节。

要成为自身，它的各个部分必须趋向一，也就是说，唯有当它在一定意义上是一，而不是大的时候，它才是自身。因此，如果有了量，并且依赖于量，它就失去了自己；如果拥有一，它就拥有自身。然而，无论如何，宇宙是大的，也是美的。这是因为它并没有被抛入无限之中，而是始终包围在一中；因此它的美不在于它的大，而在于它的美；它需要美是因为它变成了大。如果这宇宙缺乏美，就会显得既大又丑，因此大乃是美的质料，因为需要秩序之美的是多。由此看来，宇宙扩展得越大，就越缺乏有序的美，就越发变得丑，而不是美。

2. 那么，所谓的“无限者的数目”是什么呢？首先，既然它是无限的，又怎么是一个数呢？感觉对象都不是无限的，因此用于它们的数目也不是无限的；数数者也不可能去数无限。就算他两倍三倍，很多很多倍地数，最后仍然是有限的数目；就算他把过去或将来或同时把两者都考虑在内，最后还是有限的。那么数目是否完全不可能是无限的，从而我们只能说总是有什么超出数之外？不；数的产生是不受数数者控制的，总数已经是限定的，紧密相连的。在可理知领域，真实存在者是有限的，其数目也是有限的，与真实存在者一样多。但在我们自己领域，我们认为“人”是多，因为我们把人的各种特点，人的美和其他东西都算给他，因此我们造了各种存在的像，同时设了与之相对应的数目的像；就如一个城镇事实上并非是作为多而存在的，是我们把它变成多，同样我们也使数目成为多^①。如果我们要数算年代，我们就在自己的心里勾勒出数目，然后用到年代上，而这些数目仍然保留在我们心中。

3. 但是这种无限真的能作为无限而存在吗？须知，凡是真

^① 这里所说的多是从属的、想象出来的观点出自亚里士多德《物理学》III 8. 208a15 - 20。

正存在的，如其所是的，都是已经有数目限定了的。在此之前，我们还须思考，如果真实存在者中确实有多，那么多怎么能是恶呢？显然，那里的多不是恶，因为那种多是统一的，不会让它成为纯粹的多，而是一—多。它不如太一那么统一，因为它包含多，因此相对于太一来说，它是恶，不拥有太一的本性，已经偏离了太一，一的纯粹性已经减损，但是它仍然在自身中保持一的威严，并且从自身的多转向一，然后停留在一中。那么无限呢？如果无限存在于真实存在者中，那它其实已经有了限定，否则，如果它还没有得到限定，就不可能在真实存在者中，也许只能在将要存在也就是在时间中存在的事物中^①。即使它得到了界定，其本身也仍然是无限的〔或未界定的〕，其实正因为它得到了界定，所以可知它原是未界定的；因为被界定的不可能是已经有界限的，而只能是未界定的，无限的。有限与无限之间肯定没有别的接受界限之本性。这无限者因为无限必定在自身中逃离界限的观念，但很可能被它从外面包围。当然它不是从一个地方逃到另一个地方，因为它根本没有任何处所。只是当它被有限包围时，处所就成了存在。因此我们不能以为所说的它的运动是空间上的运动，其他任何所谓的运动之形式也并不属于它本身，也就是说，它不可能处在运动之中。另一方面，它也不可能静止，因为任何处所都是后来形成的，它能静止在什么地方呢？因此无限本身的运动似乎是指它不是静止不动的。那么它是不是在同一个地方悬置不动，或者在来回摆动？当然不是，因为这两种状态，无论是悬在那儿没有摆动，还是来回摆动，都必须通过处所才能判断。那么我们究竟怎样才能认识无限呢？唯有在我们的观念中独立出它的形式。那样我们能认识到什么？我们会看到它是对立的，同时又不是对立的。因为我们可以认为它既是大的，又是小

① 参见亚里士多德《物理学》III. 7. 207b14 - 15。

的^①——它可以成为大的，也可以成为小的——既是静止的又是运动的——它确实也可以成为这两者。但很显然，在变成它们之前，它确实什么都不是，否则，你就对它作了界定，或下了定义。既然它是无限，是没有限定、毫无确定性的无限，就可以把它设想成两者中的任何一个。当你靠近它，但没有把界限像网一样撒在它头上，你就只能让它从你身边悄然滑过，看不到它是任何事物，因为你若看到了什么，就必然已经对它作了限定。如果你靠近它，以为它是一，它就必然显现为多；但是你若说它是多，你又发现自己说错了，因为它的每一部分若不是一，全部合起来就不可能是多。从你心里一个一个的图像来看，它的本性是运动，但从已经获得它的图像来看，它又是静止。它不可能自己看见自己，因为它已经离开理智，坠落了；但它又不可能逃走，而是被从外面紧紧包围，无法前进，这可能就是它的静止。因此我们也不能说它是完全运动的。

4. 我们必须探讨，数目在可理知世界是如何存在的，是跟在其他形式后面成为存在的，还是始终伴随着形式。比如，是否可以这样说：是本身是可理知世界的首要者，因此我们把它理解为一；运动和静止是从它而来的，由此我们有了三，其他形式也各自一个数。或者情形并不是这样的，事实上，每个存在者产生时都同时产生一个一，如果有一定的顺序，那么首要存在者有一个一（monad），随后的有一个二（dyad），或者多，比如，如果十就有一个“十”（decad），如此等等。或者也不是这样，数目是自己认识自己的。果真如此，那么它是先于其他形式，还是后于其他形式？柏拉图说，人是从昼夜交替中产生数的概念的，也

^① 亚里士多德记载，柏拉图论到未限定的多之原理时称之为“大和小”的二合一（或译为不定型的二）。参见《物理学》III 4. 203a15 - 16；及《形而上学》A 6. 987b26。

就是说，概念产生于对象的差异。也许他的意思是说，被数的事物在先，通过其差异性产生出数；灵魂从一物到另一物，在这个过程中产生了数字，就是说当灵魂数数的时候，数就形成了^①。这样，当它检查了事物，就对自己说“这是一个，那是另一个”，比如，只要它认为某物是同一的，不认为另一物跟在它后面，就说“一”。但是后来柏拉图又说到“在真正的数中”，也就是说到实体的数^②，于是他就会反过来说，数是从自身获得存在的，它的存在不在于数数的灵魂，相反，灵魂看到感觉事物的差异性，然后在自身中回想起关于数的相。

5. 那么，数的本性是什么？它是不是每个实体的组成部分，和体现在它里面的事物——比如，人与一人^③，是与一是^④，所有个体的可理知事物与整个数目？若是这样，那怎么会有一二，一个三，所有数怎么统一，某个具体的数字怎么合到一中？因为这样的话就会有多个一，除了单一的一外，没有哪个数能归到一。也许有人会说，二就是那有两种力量联合起来的事物，或者说就是那样的事物所体现出来的事物，是与一相关的复合物。又或者，数如毕达哥拉斯主义者所说的那样，他们似乎在比喻意义上论到数^⑤，比如，说四就是公正，其他数字代表其他事物。

① 普罗提诺这里是在解释柏拉图《蒂迈欧篇》39B-C和47A关于我们如何获得数和时间的知识的问题。

② 《蒂迈欧篇》中的段落很可能认为，数只存在于数数的灵魂中，后于被数的有形实体。因此，普罗提诺马上转向《理想国》VII 529C-D。在那里，苏格拉底坚持认为，真正的、哲学上的天文学不是研究有形的天体，而是研究唯有思想才能把握的“真正的”数和形 (figure)。

③ 参见亚里士多德《形而上学》III 2. 1003b22-30。

④ 后面的“是”当指存在者，然而译为“是者”非常别扭。普罗提诺在这里还是把普遍性和个体性联系起来看待数的本性。——中译者注

⑤ 关于早期毕达哥拉斯主义思想，普罗提诺显然认为没有比亚里士多德更可靠的资料。这里他所用的是《形而上学》A 5. 985b23-51。

若是那样，数就成了加给事物之多的事物，事物仍然是一，不过是多的一，比如十就是如此。然而，我们不认为十是这样的，我们一般把分离的事物统合起来，然后说“十”。我们确实是那样说十的，但如果多个事物形成了一个统一体，我们就说“十个一组”，按毕达哥拉斯主义的思维方式，也是这样说的。果真如此，也就是说，数只能在事物中观察到，那么它是否还有真正的存在呢？也许有人会这样回答，白色也是唯有在事物中才能看到的，难道事物中的白色就不是真实存在了？运动也是在是中观察到的，但在是中的运动有其真实的存在。但运动是某种事物，因此可以看到运动中有一种统一，但是数却不同于运动，它若有这种真实存在，就会失去实体性，而成为一种偶性。甚至连偶性都不是，因为偶性在其成为偶性之前必须是某种事物，即使是与主体不可分的，其自身也仍然是某种事物，一种具体的事物，比如白色；也就是说，要成为一个谓项必须是能够成为谓项的事物。这样说来，如果“一”应用于每个事物，“一人”不同于“人”，是“人”之外的，是所有个体事物所共同的，那么“一”就应该是在“人”以及所有其他个体事物之前，这样，人以及其他各个事物才能成为一。这样说来，一也先于运动，因为运动也是一个事物；也先于是，这样是本身才能成为一。当然我不是指那太一，我们说那是“超越是的”^①，而是指另一个一，表示每个具体形式的一。因此，十（decad）也先于十所表示的，那它就必然是绝对的十，因为可以观察到十的事物肯定不是绝对的十。那么这另一个一是否成了存在并与真实存在者同在？如果它与它们一起产生，它就是附属的，就像健康之于人——不过，健康自身还是某种事物。如果一如同复合物里的一个元素，那么事先必须有一个其自身是一的一，这样它才可能与另一者复合；如果它

^① 柏拉图《理想国》509B9，这是关于太一超越是的理论的基础之一。

与另一者复合，它必使另一者成为假的一，因为它既进入，复合物就是二了。那么十又怎么样呢？一个通过总和可以成为十的事物还需要十吗？也许它对十的需要就如同质料对形式的需要，若是这样，事物因十的显现而成为十，那么这十必定事先就独立存在，并且不是任何别的什么，只是十。

6. 如果一本身、十本身在事物之外存在，那么可理知的事物以及它们之所是也都有各自的顺序，有的六个一组，有的二个一组，有的三个一组，那么这些数列化的实体的本性是什么，它是如何形成的？不过，我们必须明白，我们只是在思想中使它们形成。首先，我们要知道，在一般意义上形式的实体性本性是什么，它显然不是因为思考者对形式——思考而存在的，不是借思考获得其存在。比如，公义（righteousness）之所以存在，不是因为思想者想出了公义是什么，运动之所以存在也不是因为思考者想出了运动是什么。否则，若按这样理解，这种思想就既是后于事物本身，也就是思想——关于公义的思想后于公义本身——同时又先于作为思想之结果而存在的事物。如果公义就是公义的思想，那么这无异于说公义不是别的，就是关于公义的定义，这岂不荒谬。因为思考公义或运动不就是领会它们的本质属性吗？而按上面这种理解就等于是说把握非存在事物的概念，这当然是不可能的。如果有人说“在非质料事物的领域，知识与事物是同一的”^①，那么我们必须明白，这话的意思不是说知识就是事物，也不是说凝思事物的理性就是事物本身，而是说，非质料的事物，其本身就是思想的对象和思想，这里的思想不是指关于事物的定义，或者对事物的一种直观，而是说可理知世界中的事物本身不是别的，就是理智和知识。这不是说知识是自我指向的，而是说在理知领域的事物产生知识，这种知识不像非质料性事物

① 亚里士多德《论灵魂》III 5. 430a2 - 3; 7. 431a1 - 2。

的知识那样是固定不变的，也就是说，它所产生的的是真知识，换言之，不是事物的影子，而是事物本身。因此，不是运动的思想产生了绝对运动，而是绝对运动产生了运动的思想，因此它使自己同时成为运动和思想，因为可理知世界的运动也是关于事物本身的思想，它自身就是运动，是最初的运动——在它之前没有别的运动——真实的运动，因为它不是另外事物的偶性，而是处在运动中的事物的现实活动。因此，它也是实体。但是〔纯粹〕的是的概念则不同。公义不是公义的思想，而是理智的一种状态，或者更确切一点说是理智的一种现实活动，“它的脸”非常完美，“晨星和暮星都没有这样的美”^①，因此，根本不可能是任何感觉对象，而像是一种理智性的状态，自我上升，自我显现，更确切说是自我存在。

7. 一般而言，对于可理知的事物，我们必须把它们看作是同一本性的，同一本性容纳它们，并在一定程度上包围它们，而不是像感觉事物那样各自分离，太阳在这里，别的事物在那里；相反，所有事物都合而为一。这乃是理智的本性；我们可以从灵魂以及我们所称的大自然得知，因为灵魂在这方面模仿理智，而自然则是具体事物产生的根据和源泉，虽然各个事物彼此分立，自然自身却保持同一。虽然万物合而为一，但它们又是不同的。理智所看的就是在理智和是中的所有事物，它对它们一清二楚，了如指掌，根本不需要看它们，因为它原本就拥有它们，也不需要把每个事物分开，因为它们已经在它里面永远分立。有些人对此感到吃惊，为向他们证实这一点，我们引用分有的事实：从灵魂对理智的爱可见理智的伟大和美，从其他事物对灵魂的爱也可看出这一点，因为灵魂所拥有的本性使它在某些方面类似于理

^① 亚里士多德引用在《尼各马可伦理学》E 3.1129B28-9。普罗提诺在心里可能把它与柏拉图《斐德若篇》250B 里的道德形式之美联系起来了。

智。如果绝对的生命存在不包含神奇而不可言传的美，那就不可能有任何美的生命存在物，否则就是极其荒谬的。“完全的有生命存在”当然是由全部的有生命存在物组成的，或者更确切地说，把全部的有生命存在物都包围在自身里面，从而成为巨大的一，大到就是一切^①。正如这个大全是一，是一切可见的万物，它把一切可见之物包含在内。

8. 由于它是最初的有生命存在，因此之故是绝对的有生命存在，是理智和实体，真正的实体，因此我们认为它包含一切有生命之物和全部数目，是绝对公义，绝对美的，以及诸如此类的——我们以另一种方式论到绝对的人，绝对的数，绝对的公义——我们必须探讨这些事物是如何作为个体存在的，它们的所是。要找到这样的知识还是有可能的。首先，我们必须搁置一切感知觉，用理智来凝思绝对理智，由此看到我们自身里面也有生命和理智，不是在广延中，而是毫无广延的能力；看到真正的实体剥离了这些事务，是一种特立独行的能力，不是软弱的影子之物，而是最富生命和理智的事物，没有比它更富有生命，更富有理智，或者更具实体性的事物了；凡接触它的，都根据其与它接触的深浅程度拥有这一切（生命、理智、实体），越是靠近的，接触越深；越是离得远的，接触越浅。若说是（to on）是欲求的对象，那么最真实的是更是欲求的对象；若说理智是欲求的对象，最丰富的理智就更是了；生命也是如此。这样说来，我们应当把是放在首位，因为它最先存在，然后是理智，再后是有生命的存在（我们已经确认它包含万物）——理智是第二的，因为

① “完全的有生命存在者”是柏拉图的质料宇宙的理智范型（《蒂迈欧篇》30C）。从第8节可以清楚地看出，普罗提诺像大多数柏拉图主义者一样，认为它就是整个可理知的宇宙。普罗提诺常常把生命看作是先于理智的，但是可理知的有生命存在者作为有形式、有结构的大全必须看作是后于理智的，是理智永恒地形成、建构它的生命。

它是实体的现实活动。这样说来，数不可能处在有生命存在的层次——因为它之前已经有一和二存在——也不可能处在理智层次——因为实体在它之前，它已经是一和多了。

9. 我们还要思考，是实体靠着自己的划分产生了数目，还是数目分割了实体；显然，或者是实体、运动、静止、同以及其他产生了数目，或者数目产生了它们^①。我们考察的起点是：数目能否自己存在，或者二必须存在于两个事物中，三必须存在于三个事物中？还有，属于数的一是否也是这样？如果它可以独立存在，不需要依赖于可数的事物，那么它也可以存在于存在者之前。它若在存在者之前，那么是否也在存在之前？我们不妨把这个问题放在一边，先承认是先于数，数从是获得其存在。但是如果是是一是（*teontos to en*），二存在者是二存在者，那就该是一先于是，数先于存在者，那么，这是否符合我们关于它的观念和直观，或者符合它的实际？我们还要继续这样考察：当某人想到一个人和一种美的时候，他很可能是后来才想到一；当他想到一匹马和一条狗的时候，也非常显然是后来才想到二的。但假设他要生出人，生出马和狗，或者它们存在于他自身中，要把它们拿出来，并且不是无意识地生出它们，或者拿出它们，那么他岂不会说“我们必须先到一个，然后再到另一个，这样就有了二，再让另一个与我一起”？可以肯定，我们不会在存在者生成之时计数它们，事实上，它们有多少数目一开始就知道。这样假设意在清楚地表明，全部数都先于存在者本身而存在。如果数在存在者之先，那么数就不是存在者。事实上，数原本就在是中，不是作为是的数——是仍然是一——而是作为早已存在的数的能力，把是分开，并努力使它——可以说——生出多。数或者是实体，

^① 这些东西是柏拉图《智者篇》254-255A里“非常重要的种”，普罗提诺把它们理解为可理知世界的范畴。

或者是是现实活动；绝对的有生命存在就是数，理智就是数。那么是岂不是统一的数，存在者岂不是被展开的数，理智就是在自身中运动的数，而有生命的存在者则是包含性的数吗？因为是从太一获得存在，而那太一原本就是一，因此在这意义上是必然也是数。这就是他们为何称形式是“赫那德”（Henads）和数的原因。这是实体性的数。但另一个，就是称为“摩那底克”（Monadic）的，则是它的形像。实体性的数显现在形式中，分有形式的生育，因此从最初意义上说，数在是中，与是同在，而在存在者之前。存在者以它为基础，视它为它们的源泉、根基和原理。事实上，太一就是是的原理，是之是根基于此，若没有这原理，它就会分散；但太一不根基于是，否则是就会还未获得太一就成了一，就好比说称为十的事物还未获得十就成了十。

10. 因而，当是立足于多，显现为多，就成了数，显现为多，是原是存在者的一种预备和初级轮廓，就像统一体为将来要建立在它们上面的存在者提供一个处所。就是现在我们会听到人说“我想要如此如此多的金子或房产”。金子是一，但是他不是想把数量带入金子，而是要把金子成为数量；因为他已经拥有数，因此他试图把这数用到金子上，这样的结果就会使金子变成他想要的那么多。但是如果存在者先于数存在，然后数数的本性变为与被数的事物一致的总量，数就在存在者中被观察到，如果是这样，那么存在者有这么多的数目是偶然的，不是因为有意安排才有这么多。如果相反，它们的总数并不是偶然所成，那么数就是一个原因，在它们成为这么多之前存在，也就是说，数已经存在，然后生成物才分有“这么多”，并且每一个都分有“一”，这样每一个才可能成为一。这是源于是的一个存在者，就如是是源于自身的存在者，一源于一。每一个都是一，但都是包含多的一，就如同三个一组是一一样，全体存在者是一，不是数字一的那种一，而是类似千、万这样的数字的一。假设有人说事物已经

有一万之多，如果他说“一万”是数着说的，那么他就不是告诉我们事物本身称为“一万”，是从“一万”来的，好像在显示其颜色似的，而是在告诉我们它们之所以有这么多的原因。如果他没有这么说，就不可能知道有多少。那么他怎么能说有多少呢？因为他知道怎样数算；但他之所以知道数数，是因为他知道数；他要知道怎样数，前提是必须要有数存在。若说他对数的本性，对总数是多少一无所知，那是荒唐的，或者说是根本不可能的。数就如同善一样。如果有人说到善的事物，那么他的意思或者是说它们本身是善的，或者是说善是它们的偶性。如果他说的是原善，他就是指第一实在；如果说的是偶性之善，那就必然有善之原理存在，这样它才可能附加到事物之上，因为产生善的原因或者是至善本身，或者是在自己本性中产生善的事物。同样，当我们说到真实存在者中的数时，比如十，或者意指十本身，或者是指附加给事物的十，如果他论到附加了十的事物，他就必须规定十本身是独立存在的，不是任何事物，就是十。因此，如果我们说真实存在者是十，那么或者它们自身就是十，或者必然有一个十先于它们存在，这个十不是别的，就是十本身。一般而言，我们必须承认，任何事物，不论是什么，若是由另外事物所论断的，要么是从他物来的，要么就是论断它的事物的现实活动。如果它并不是有时显现，有时不显现，而是一直与那事物同在，那么如果那事物是实体，它也是实体；如果那事物不是实体，它也不是实体；即使不承认它是实体，至少属于真实存在者，是存在的。假如那事物没有自己的现实活动也可以认为是存在的，它的活动也仍然可以与它同时存在，只是我们的思想把这活动显现为后来的。如果某物唯有当它与论断它的事物同时存在时，才能思考它，比如若没有“一”，就不可能想到“人”，那么它或者不后于论断它的事物，与其同在，或者先于论断它的事物，这样它才可能凭借活动而存在。但是我们认为一和数是在先的。

11. 也许有人会说，十不过就是这么多的赫那德〔或单位〕。如果他承认单位是存在的，既然能承认一个单位存在，为何不能承认十也存在？其他单位为何就不能像一那样拥有存在？一单位必不会受制于某一存在，否则，其他每个单位就不可能是一。如果其他每个单位必然也是一，这一就是共同的。这意味着有一个原理包含多，这个原理我们说过必然在体现在多之前就独立存在。这样说来，如果一个单位存在于此物，同时又体现在另一物，如果另一单位也是真正存在的，那么已经存在的就不可能只有一个单位，也就是说必然存在多个单位。如果有人说，唯有那第一个单位是存在的，那么它必然要么与最高程度的存在相伴随，要么与最高程度的一相伴随。如果是与最高程度的存在相伴，那么其他单位就只是与第一单位共有名称，不能与它处于同一层次，否则，数就成了由不同的单位构成的集合，并且即使它们都是单位，单位与单位之间却有内在性的差别。另一方面，如果这第一单位是与最高程度的一相伴，那么这太一既是最高的一，为何还需要这个单位才能成为一？既然以上这些意见都是不可能成立的，那就是说必然有这样一个一，它不是任何事物，只是纯粹的一，其本质性就是独立存在，先于一切所能谈论、所能想象的具体的一个体。这样说来，不包含事物的一也将存在于可理知世界，那么为何另一个一就不可以成为存在呢？每个个体单独看就成了许多单位，也就是说，成了许多的“一”。然而，如果自然是连续生产的，或者一次性生产，或者不是造了第一个就停止不造了，而是造出连续的一，那么它在创造运动中如画一条线那样迅速打住，就产生小的数，然后它继续向前运动，当然不是在其他事物中运动，而是按自己的方式运动，于是就引入了大的数。这样，就可以使特殊的多以及每个特殊存在者与特殊的数一致，因为它知道，如果每个特殊事物不能与每个特殊数字一致，就根本不可能存在，或者离开轨道，滑出数的领域，同时也

成为非理性的事物。

12. 如果有人说，一和单位没有真实存在——因为任何一无不是某种“一物”——因此，一只是心灵思考每个真实存在者时受影响的一种方式。那么首先，我们为何不说，任何时候只要说到“是”就是在说灵魂受影响的一种方式，因而，根本没有“是”这样的事物？这是因为存在刺激、打击心灵，使它形成关于是的心理图像，由此我们明白灵魂也受到一的刺激，并形成关于一的心理图像。那么我们是否认为灵魂的这种受影响方式和这种思考方式是一或多呢？当我们说“不是一”时，我们并没有剥离事物本身的一——因为我们认为一不在事物中——但是我们确实有一，它在灵魂中，没有“某种一物”。有反对者^①指出，但是，我们得到的一是从我们之外的事物获得的某种思想和印象，是一种源自事物的观念；这些人提出，关于数和一的观念就是他们的哲学所谓的观念中的一类，那么他们应当承认这类事物^②的存在，如果真有这样的事物存在的话。关于他们的这种说法，我们可以用许多材料来反驳。如果他们说这种影响方式和思维方式是作为事物的一种副产品在我们心灵中产生的，就像“这个”、“某个”，或者更明显的例子如“人群”、“节庆”、“军队”、“众多”，那就根本不可能有这样的真实存在。因为正如“众多”不是独立于众多事物之外的，节庆就是人们聚集起来按仪式欢庆，因此，当我们说“一”时，我们不认为它完全独立于其他事物；还有许多其他情形也与此类似，比如“右”、“上”以及它们的反面，显然，“右”的真实存在不就是指一人站或坐这儿，另一人在那儿吗？“上”也一样，一物处在这样的位置，位于宇宙的那一部分，我们称之为“上”，另一位置就称之为

① 指斯多亚学派。

② 指“数和一”。——中译者注

“下”。“上”“下”只是位置问题，此外没有任何别的意义。要回答这类观点，我们首先得说，在每个所提到的事物中都有某种真实存在，但并非都是一样的，或者是彼此之间的相对关系，或者都是相对于一的关系。因此我们必须分别讨论。

13. 我们怎么能这样设想，关于一的思想源于一后面的事物，比如感觉世界的一个人，一个动物，甚至一块石头？这是完全不合理的，因为显现出来的事物——人——与一乃是两回事，不是同一的。否则，理智就不可能断言一，只能断言给定的事物，比如人。同样，正如在“右”以及类似的例子中，理性不会毫无原因地活动，正是因为它看见了一个不同的位置，因此说“这里”，同样，就一而言，正是因为它看见了什么，因此说“一”。显然，它的报告不只是空洞的影响方式，说“一”不是毫无所指。它肯定不是说事物是孤立的，没有任何别的事物，事实上，就是在“没有任何其他事物”中也显明了另一个“一”。而“异”和“不同”是后来出现的。如果理性不依赖于一，它就不会说“异”或“不同”，当它说“独一”时，说的是“一独”，也就是说，“一”在“独”之前。此外，那说“一”的事物在它说其他事物的“一”之前，自己首先是“一”，而它所说的，在任何人还未说、还未想之前就存在的，就是一；它只能是一，若不是一，就是多。如果是多，在它之前必然存在一。当它说“多”时，它说的也是“多于一”；它认为一支军队是拿武器的许多人，然后把他们组成一个序列，不会让众多的事物仍然是分散的多。多中原没有一，理性就给它一，表明它不只是多，或者把它整合成序列，显出“一”，使多的事物变成一。这里，一支军队所包含的一一点也不假，其真实性并不逊色于由许多石块建成的一所房子，不过，房子的“一”要更统一一些。这样说来，是否连续事物中的一更多一些，不可见之物中的一再多一些，若是这样，那么这显然是因为一是包含存在的特殊事物。非

存在者中不可能有多少之分。正如我们说每个感觉对象是实体，我们也说可理知者是实体，我们认为说可理知者是实体更恰当，因此对真实存在者领域就加上“更”和“更恰当”，并认为实体范畴，即使是感觉之实体，也比另一类有更多的存在；同样，我们知道，感觉对象的一与理智对象的一是不同的，在程度上有多有少，可理知者的一更适合称为一，但是无论如何，我们都得说，它们都指向原初的一。正如实体和实在，尽管感觉对象也分有它们，但它们仍然是可理知的，而不是感知的；同样，就一而言，尽管感知物也分有一，因而也可在感觉对象中看到，但是理智仍然认为它是可理知的，并通过理智活动把握它。因此，理性从一个呈现在它面前的事物思考另一个它并没有看见的事物，也就是说，它预先就有知识。既然它有先在知识，在具体事物之前就作为是，那么它就是是。当它说它是某物时，也就是说出了一，同样，它也如此说出了二和多^①。这样说来，既然没有一、二，或者某个数，就不可能思考任何事物，那么那没有它就不可能思、不可能言说的，怎么可能是不存在的呢？显然，绝不可能说这样的事物是不存在的，因为它若不存在，你就根本不可能思考或者谈论任何事物。任何思想、任何言论的存在所必不可少的事物必然在一切言论和思想之前存在，唯有这样，它才能有助于言论和思想的形成。既然它是一切并每个实体的存在所需要的——凡所是的，没有一个不是一——那么它也必然存在于实体之前，是实体的生产者。因此它也就是一—是，但不是先有是，再有一；若那样，它既是是又是一，那就是多了；在纯粹的一中，是没有在它之中显现，这里的意思只是说一有意向，要生出是。“这个”不是一个空洞的词，它往往是指一个真实存在者，只是指出来而没有说它的名字，它指明一种显现，一种实

^① 参见柏拉图《智者篇》237D6-10。

体，或者其他真实存在的事物；因此“这”必是表示某种事物，绝不是空洞无物的，也不是理性对非存在事物的影响方式，它乃是思想背后的一物，正如事物本身的专有名称一样。

14. 对于关系这个话题所作的论述，我们可以合理地回复说，一不是那种影响另外事物自己就失去本性的事物，它根本不受任何影响；相反，另外事物想要脱离一，就必然被分成二或更多，也就是说必然失去一。如果同一个量一分为二，其量没有丝毫损失，那么显然，除了基础的量之外，还有一在它里面，假如分割破坏了这一，它就失去了这一。对于这样在同一个事物身上时而显现、时而消失的东西，不论它在哪里，我们怎么能不把它列入真实存在者行列呢？我们还要说，它向这些事物显现是偶然的，但自身的存在是独立的，它既向感觉事物显现，也向可理知事物显现，但它向后来的存在序列显现是偶然的，其自身处于在先的是的序列，因为它先是一，然后是是。但如果有人说，一虽然不受任何影响，但是当另外某物进入它里面，它就不再是一，而成了二。这话说得不对。因为变成二的不是一，也不是加上去了的事物，不是获得添加之物的事物，它们各自保持原来的一；“二”指的是它们两者，但是每一个仍然各自是“一”，保持如其所是。因而，二和二个一组并非必然是相关的。不过，如果二是聚合而成的，而聚合为二与构成二差不多，那么二和二个一组可能就是这样的一种关系。但事实上，我们看到，二是由完全对立的影响方式产生的，即把一物分开，就变成了二。因此二既不是聚合而成的，也不是分割而成的，总而言之，不是一种关系。对任何一个数都可以这样论证。如果它是产生什么事物的一种关系，对立关系就不可能产生同样的事物，否则这事物同等于关系。那么数的真正原因是什么呢？一物是一是由于一的显现，是二是由于二的显现，正如因为白色显现在它身上，因此它是白的，美显现出来，因此是美的，公正显现出来，因此是公正

的^①，否则，我们就不可能说这些事物是存在的，而必须让关系来作为这两者的原因，似乎公正之所以是公正乃是因为这些特殊事物的这种特殊关系^②，美是因为我们有这种倾向，背后没有任何实在能左右我们，显为美的事物之外没有任何事物作用于它，使它产生出这样的现象。这样，无论何时你看到你称为一的，它必定同时也是大的，美的，还可以说它是其他任何事物。因而，大小、体积、甜、苦以及其他性质都显现在它里面，那一为何不能显现呢？显然我们不可认为，各种可能的性质都在真实存在物中，量却没有真实存在；或者认为连续的量存在，分离的量就不存在——尽管连续的量把分离的量作为一种尺度。至于事物如何分有〔数〕的难题，这是探讨任何形式的分有时都要涉及的。但我们必须注意，十显现在分离的事物上是这样的，显现在连续的事物上是那样的，显现在多种联合为一的力量中又是另一种样子的；于是我们就上升到了可理知者，那里有真实的数，不再是显现在其他事物中，而是完全独立自存的数，是绝对的十，而不是某种可理知事物的十。

15. 我们一开始就已经说过，但这里我们还要再说一遍：整体的是，也就是真正的是，既是是也是理智，还是所有的生命物，是一切生命物的总和；下界这个普遍有生命事物是对上界的一的模仿，以其自身的一模仿上界的一，因为感觉事物只能由感官感知，因此逃离了上界的一。那全部有生命物必然就是总体的数；倘若它不是完全的，就会缺乏某个数；倘若它并不包含所有生命物，就不可能是“全部的生命物”^③。因而数先于每个生命

① 参见柏拉图《斐多篇》96E8 - 97B1。普罗提诺这里紧跟《斐多篇》，比如，他认为数就是一种特定的形式，与其他形式一样有客观的实在（objective reality）和成因的能力（causative power）。

② 普罗提诺反对这样的观点，即认为公正是产生于一定条件下的特定态度，而坚持认为存在着绝对公正本身。这是典型的柏拉图主义的立场。——中译者注

③ 柏拉图《蒂迈欧篇》31B1。

物存在，也先于“全部的生命物”。人当然是在可理知世界，其他生命物也是，因为它们拥有真实存在，也因为可理知事物是“全部的生命物”。事实上，下界的人也属于可理知世界，因为大全是一个生命物，人是它的一部分；每个生命物也在可理知生命物中，因为它们都是生命物。在理智中，就其是理智而言，所有的理智存在者都作为部分独立存在，但它们也有一个数。这样说来，就是在理智领域，数也不是原初存在的，数在理智领域是作为理智的现实活动的总量存在的。它既是理智的数，那么也是公义、自制以及其他德性、知识，总之，是理智作为真正的理智所拥有的一切事物的数。那么知识怎么不是在另外事物之中呢？这是因为知者、被知者和知识全是同一的。其他各物也莫不如此。因此之故，理智的每个部分都是原初存在的，公义本身不是偶然的，但它对灵魂是偶然的，因为迄今它就是灵魂；因为在灵魂里，这些事物都是潜在的，唯有当它们指向理智并与理智同在时，才是现实的。直接跟随理智之后的是是，数就在是中，并帮助是生出真实存在者，它的运动是按着数安排的，在生出存在者之前先确立它们的数目，就如同太一在它自己之前存在，使是本身与太一结合（但数不再把其他存在者与太一结合，有是与太一结合它就心满意足了）。而是一旦成了数之后，就把存在者联结到自己身上。作为一，它毫无分割，永远是一；但它也是可分割之物。它按着自己的本性想分成多少就分成多少，然后看清自己生出了多少，总数是什么，因而，这数原本就在它里面。它原本就是按着数的力量分割的，并按数的多少生产。因而，最初的真实之数就是真实存在的存在原理和源泉^①。下界的事物也一样，凡是生成物，每一个都是借助于数形成的。某物若是取了另

^① 在这一节，普罗提诺从单纯的柏拉图主义的《斐多篇》转向更趋近于学院派的后期立场（亚里士多德引出的观点），也就是形式（理念）的数先于形式。

一个数，就生出另外的事物，或者根本不能生成什么。这些就是最初的数，是可数的。另一层次的数则包含双重特点，就它们源自这些最初的数而言，它们是可数的数；就它们是最初的数的活动来说，它们度量其他事物，既计算数，也计算可数的事物。比如，它们说“十”，不就是根据自身中的数来说的吗？

16. 关于我们所说的这些最初的真实的数，有人可能会提出质疑：“你把它们放在哪里，把它们算为哪类存在物？每个人都认为它们是量，而你在你前面所说的话里，在宣称必须把分离之物与连续之物都列为存在者时并没有提到量^①。但另一方面，你又说这些是最初的真实存在者的数，又说除了这些之外还有其他计算的数。那么请告诉我们你是怎样安排所有这一切的。显然，这里出现了很大的难题；感知事物中的一，是属量的吗？或者许多个一才是属量的，而一本身不是量，是量的原理？既是原理，它是一类事物，还是包含在另外的属中？所有这些你都应该向我们解释清楚。”好，我们就以此为起点谈论所有这些问题，我们必须首先从可感知事物开始讨论。当你指着一件事物，又指着另一件事物，比如一条狗和一个人，或者两个人，然后说“二”，或者指着更多的事物说“十”、“十个人”时，这个数不是实体，甚至不是可感知事物中的实体，而是纯粹的量。如果你把十分成一个个的一，再让它们离开这个十，那么你就是使一成为量的原理，因为十中的某个一不是一本身。但你若说人自身就是一个具体的数，比如是一个二，既是动物又是理性存在，那么这里你既用了分析法，又用了综合法，就你在计数、列算而言，你是把某种东西变成量，但由于基本的实在是二，每一个是一，如果每一个都是实体的本质部分，每一个里面都包含一，你就是在谈论一个不同的且是实体性的数。这样构成的二不是后来的，不只是表

^① 在14节。

示事物之外的一个量，而是把事物联合起来的实体性的量。可感知世界的数当然不是因你计数事物而来的，事物是独立自存的，不是在你的计数中合起来的，你就是把人一个一个加起来，对实体来说又有什么分别呢？仍然没有如同合唱队那样的一；这十人组成的十个一组唯有在你这个数数者心中才有其真实存在，但就你所数出来的十来说，因为没有按顺序排成一，因此我们甚至不能说它是一个十人组成的一^①；你是通过计数，数出了这个十，因此这十是量。但在合唱队里，有某种事物在你之外，不是你能排列的，军队也是如此。但是数以何种方式在你里面？那本质上独立于数算、在计数之前就潜在于你里面的数，有自己的存在方式，而那产生于某种外在现象与你心里的数相对应的数，或者是这些内在数的活动，或者是与它们相一致的活动；在你计数同时产生数的这个过程中，量的真实存在就产生了，正如在行走中产生了某种运动的真实存在。那么，那以不同方式存在于我们心里的数又怎样呢？这是关于我们实体的数。如柏拉图所说，我们的实体分有数和旋律^②，因此它既是数又是旋律。有人说，这数不是形体，也不是量，因此灵魂若是一个实体，就是一个数^③。身体的数当然是实体，但属于形体意义上的实体，而灵魂的数是在灵魂意义上的实体。事实上，一般而言，在可理知者中，如果生命存在本身多于一，比如是三个一组，生命存在中的这个三就

① 普罗提诺的意思是说，因为没有有一个统一的基础，它们相加也不可能是合一的十。——中译者注

② 柏拉图《蒂迈欧篇》36E6-37A1。在思考毕达哥拉斯和柏拉图关于数的思想时，最重要的一点是要始终记住，从毕达哥拉斯以降，数是音乐上的数，是关于旋律和节奏的数。

③ 毕达哥拉斯的一个理论，为柏拉图的学生色诺克拉底（Xenocrates）所接受。见亚里士多德《形而上学》A 5. 985b30 及色诺克拉底残篇 60 Heinze；在色诺克拉底看来，灵魂就是一个自我运动的数。

是实体性的。但这三不属于生命存在，是一般意义上的真实存在中的三，因此是实体的一个原理。如果你计数“生命存在”和“美”，每个都是一，但这数是你自己生出来的，它原本潜藏在你心中，是你把量现实化，于是就有了这二。然而，如果说德性是形式——它是一种四个一组，各部分合而为一——四个一组的一，就像背后的实在，那么你就是把你心里的四与它吻合。

17. 那么所谓的无限的数是怎么回事呢^①？因为我们以上的论述都认为数是有限的。没错，若要成为数，必是这样的，因为无限与数是相互冲突的。那么我们为什么又说“数是无限的”？说数是无限的是不是等同于说一条线是无限的？我们说一条线无限不是因为还有其他这样的线，而是因为就最长的线来说，比如宇宙之线，我们仍然可以设想比它更长的线^②。数也是这样，只要我们知道一个数是多少，就可以在思中把它加倍，同时不与原来的数有任何接触。因为只是在你心里的一种思想、心理图像怎么能与现实存在的事物联系起来呢？或者我们想要指出，在可理知者中有一条无限的线？因为那里的线不可能是量，否则，线就必然包含一定的长度；它若不是包含一定长度的，那就是无限的。但是它的无限不同于某种你无法到达终点的事物，而可能是另一种无限。那么它是怎样的无限呢？在绝对的线的定义中不包括界限的概念。那么可理知世界中的线是什么，在哪里呢？它肯定后于数，因为可以看到它包含一，它源于一点，经过一段距离；但它没有作为距离之尺度的量。那么这事物在哪里呢？是否只是在界定它的思想中？不，它也是一物，不过是理智的事物。其实，可理知世界的一切存在者莫不如此，既是理智的，在一定意义上也是真实之物。其实，关于平面、固体以及一切形状，我

① 这里普罗提诺回到第2节提出但在第3节开头被搁置的问题。

② 这是亚里士多德对数学上的无限的解释。见《物理学》III 7. 207b28 - 34。

们都应当问问哪里和如何的问题，因为形状肯定不只是我们构想出来的事物。比如，宇宙的形状原本就在我们之前存在，这就是证明，所有其他自然物的形状也必是这样的，在形体之前作为未成型的形状存在于可理知世界，也就是原初的形状。它们不是某物中的形状，而是属于其自身的事物，不需要延展，需要延展的形状是属于他物的。因此，在真实存在领域，形状始终是一，只是在有生命存在者中或者生命存在之前它才有了分别。我说“有分别”的意思不是指它获得了大小，而是因为它被分割，每一部分与每一是相一致，并且给予在理知世界中的事物以形体，比如，给予那里的火，给予那里的锥体^①。因此下界的火想要模仿它，但由于质料的缘故，又无法模仿。其他元素也与此类似。那么形状因其是生命存在者所以就在有生命存在者里面吗？不，它先在理智中，但肯定也在有生命存在者中。如果有生命存在者包括理智，就可以说它最初就在有生命存在者中；但如果理智是先的，那么形状最初就在理智中。如果全部有生命存在者也有灵魂，理智就是在先的。但柏拉图说：“就如理智在有生命存在者中看到的那么多”^②；如果它看见，那它就是后来的。不过，“看”的意思也可能是指有生命存在者的真实存在性在看之中产生。理智不是别的，两者是同一的，理智活动拥有的是纯粹的空间，但有生命存在者拥有的领域是包含生命整体的。

18. 无论如何，可理知世界的数是有限的，只是我们可以想象比我们所看到的数更大的数，我们所谓的无限就是指这个意义上的无限，即在于我们的数数。但是不可能设想比所想到的更多

① 在《蒂迈欧篇》的数学物理学里，锥体是火的“单位和种子”，见 56B4 - 5。普罗提诺关于可理知世界的整个思考方式需要那里有形体，当然那些形体不可能有空间上的延展。

② 《蒂迈欧篇》39E7 - 9。

的，数已经在那里，没有哪个数是有匮乏的，或者将会有匮乏，因此不需要给它添加其他数。不过，那里的数也可能是无限的，因为是不可度量的，什么事物能作它的尺度呢？它完全是它之所是，是一，完全聚集，当然也是整体，不受制于任何界限，靠自己的动力成为其所是。一般而言，凡真实存在者，没有一个是有限界的；凡是有界限、可尺度的，都需要尺度，免得滑入未限定性之中；但那些真正的存在者全都是尺度，因而全都是美的。因为每个真实存在者都是一个生命存在，因此是美的，拥有最高的生命，毫无匮乏的生命，不沾染死亡气息的生命；没有什么是一死的或垂死的；有生命的存在者本身的生命也不可能是软弱无力的，它是最初的、最清澈的生命，拥有生命的纯粹本质，就像第一束光，灵魂从那里汲取生命的光，即使坠落到下界的那些灵魂也要带着它。它知道自己缘何而活，为何而活，它生命的源处就是它生活的归宿。紧靠它的是〔所有存在物的〕思想和普遍的理智，伴随着它，与它紧密相连，给它添加更大的善，把思想结合到它里面，使它的美更显雍容华贵。就是在下界，富有思想的生命也是高贵的，真正美的，只是显得比较暗淡。而上界的生命却是极其清晰的，因为思想给予看见者视力，更有活力，在更真实的生命中看且成为所看的对象。在下界，我们的注意力大多集中在无生命事物上，就是当它指向有生命事物时，也着眼于它们里面的无生命部分，使得内在生命成了混合的。而在上界，一切都是有生命的存在物，每一个都是完整的、纯粹的；如果你选取其中一个脱离它的生命来看它，它自己就立即显现出自己的生命来。一旦你能凝视渗透于它们的实体，认识到它们的生命是永不变化的，看到它们里面的思想、智慧和知识，你就会对那些低级事物的伪实体性嗤之以鼻。凭着这种实体，生命永久，理智长在，真实存在者常住在永恒中；什么也不能使它脱离自己，或者改变自己，使它分离；它旁边没有任何事物能抓住它，若有什

么事物，那也是因为它才存在的。如果有什么与它对立，它也不会受这对立物的影响；它既是自身存在的，就不可能导致这样的对立物存在，在它之前必有一个共同的原因，那才是真正的存在；因此，巴门尼德（Parmenides）^①说得对，是是一；它不因他物的不在而受影响，因为它真实地存在；唯有真实存在才能自我存在。既然如此，我们怎么能否认它的存在，否认任何凭借是的活动而存在并且源自于它的事物？只要它存在，就给予所贮存的是；而它永远存在，因此它永远地给出是。由于它的能力和善极其巨大，因此它有巨大的吸引力，一切事物都依赖于它，只要拥有它的痕迹就兴高采烈，对与它同在的至善孜孜以求；从我们的观点来看，是站立在至善之前。这整个宇宙都渴望生命和思想，以便获得存在，任何灵魂和任何智都想成为自己之所是，而是（to de einai）自身是自足的。

① 一般指柏拉图《巴门尼德篇》里的第二实体。

VI.7 论形式的多样性如何形成，兼论至善

1. 当至高神或诸神之一生下灵魂的时候，就把“带光的眼睛”设在脸上，再给它们各样感官，对应各种感觉，预见到这样就能保证安全，因为预先看见、听见、触及，就能避开不需要的，追求所需要的^①。但说真的，这种预见是从哪里来的？肯定不是这样的：因为其他存在形式先生成，然后又因为没有感官而毁灭，于是创造者最后就赐给人类和其他有生命存在者这些器官，使他们免遭毁灭^②。有人很可能会说，他知道有生命存在者要承受冷、热以及其他的身體属性^③；因为他原本就知道这一点，因此就为有生命存在者的身体提供感知觉以及相应的感觉器官，免得它们轻易毁灭。他或者把感觉器官给原本已经拥有感知能力的灵魂，或者既给感官也给感觉。如果他既给灵魂感知能力也给感觉器官，那么它们虽然原先是灵魂，却并不拥有感知觉；

① 这里，普罗提诺是在就《蒂迈欧篇》里关于质料性宇宙的造成，灵魂进入宇宙，为灵魂预备身体的整体叙述进行述评。他之所以写“至高神或诸神之一”是因为在《蒂迈欧篇》里（44E5 以下），造出人体及其器官（“带光的眼睛”45B3）的不是大工匠，而是他的孩子们，年轻的诸神。

② 普罗提诺这里可能想到了恩培多克勒（Empedocles）的奇怪的“自然选择”，亚里士多德在《物理学》B 8. 198b29 - 33 有记载。

③ 这恰恰是柏拉图所说的（《蒂迈欧篇》33A），但他所论到的不是个体人的身体，而是讲宇宙身体里必然把四种元素全部包括在内。

如果它们在成为灵魂、形成存在，以便降生时就有感知觉，那么产生是与它们的本性相合的。因此，灵魂若是在产生过程之外，在可理知领域，那倒是与它们的本性相悖的，因为那样的话，它们的形成就是为了属于他物，即进入邪恶；预见的目的就变成使它们能够安守在邪恶里，而这成了神的计划，并且是全部的计划。讲到神的计划，这计划的原理是什么呢？即使它们是源于其他计划的，在计划前也必然有一个目的或者一些目的。那么计划的原理是什么呢？它们或者是感知觉，或者是理智。但此时还没有感知觉，因此必然是理智。如果前提是理智，结论就是知识，当然不是关于任何感觉对象的知识。因为其开端出自可理知世界，终局也归回到可理知世界的事物，怎么可能具有这种属性，怎么可能成为某个感觉对象的知识呢？因而，无论是对有生命事物的预见，还是对这个宇宙的预见，都不是源于某个计划，事实上，根本就没有任何计划，只是称之为计划，以表示现存的万事万物会在后来的阶段指向某个明智的目标，称之为预见是因为这就如同一个有智慧的人一样能预见到将来。就那些在计划之前还未形成的事物来说，计划是有益的，因为它们缺乏力量，计划可以提供更高的力量；先见是必要的，因为预见的人还没有力量，他若有了这种力量，就不需要任何先见了。先见的作用是为了避免这个，趋向那个，它包含一种恐惧，怕事情不是如此。假若事情唯有如此，那就没有先见了。计划就是这样，“选择这个，舍弃那个”。但是如果唯有一个，那还会有计划吗？因此，很显然，那唯一的、独一的、单一的事物不可能包含“应该是这个而不是那个”，“若不是这个，就必然是那个”，“这个显然有用，这个一形成就有保存能力”。因此之故，它事先看见，事先计划，并且事实上——如本文一开头所说的——还给予感觉能力，不论这种给予多么令人迷茫。但话说回来，如果每种神圣活动都不可能是不完全的，那我们就不可以认为，凡属至高神的，有哪

个不是整体，不是大全？相反，一切都必然存在于属神的任何事物里。因此，永远的存在也必然是属神的。将来必然已经在他那里存在。因为可以肯定，在神的世界中，没有任何事物是后来形成的，所谓后来是指已经存在于那里的，后来进入另一个世界。既然将来是已经存在的，那么它必然是为了以后到来之物事先就已经想出来的；而这意味着那时不需要任何事物，而这又意味着那时没有任何匮乏。一切事物都已经存在，并且永远存在，其存在方式使我们在后来可以说“这个继那个”；因为当它延伸并在一定意义上展开时，它可以一个接一个地展示，但当它合起来时就是完整的整体，也就是说，在它自身中拥有它的原因。

2. 因此，即使从这里开始我们也仍然可以了解理智的本性，我们甚至可以比其他事物看得更清楚；但即便如此，我们还是不知道理智究竟有多大。因为我们只知道它存在，只知其然，不知其所以然；就算我们看到了它的所以然，也会把它的“原因”看作是与它分离的。我们看到一个人，或者刚好看到一双眼睛，但这只是影像之像，或者影像的一部分；而在实在中，有在可理知世界中的人和人存在的原因。因为在那里，人本身必就是理智的存在，眼睛必是它之所以是眼睛的原因，否则它们若不是自己的原因，就根本不可能在那里。而在下界，每个部分都是分离的，它的原因也是如此。在上界，一切都是一，因此事物与事物之原因也是同一的。不过，就是在下界，事物及其原因也往往是同一的，比如“何为日食”就是一例。那么就其他事物来说，为什么不能每个事物都是自己的原因，这个原因就是它自己的实体呢？更确切一点说，这是必然如此的。当我们试图这样把握一个事物的本质属性时，就能获得事物的本质。事实上，事物的所是就是它之所以所是的原因。但我的意思不是指形式是万物存在的原因——这样说当然是对的——但我的意思是说，如果你再揭

开每个具体形式本身，就会发现原因就在它里面。一个事物若是惰性的，无生命的，就不可能包含自身的原因，但它若是形式，属理智的，还能从哪里去获得自身的原因？如果有人说“从理智”，那么我们得说，两者是不可分的，形式本身就是理智。这样说来，既然理智必然包含形式，毫不匮乏，它们也必完全地包含其原因。也就是说，理智本身就包含了其自身所包含的每个事物的所有原因；而它所包含的所有事物每一个都是它本身，都是理智，因此没有哪个会缺乏自己的原因，每一个都是带着自己存在的原因成为存在的。由于在它的形成中没有任何偶然的事物，因此它不可能把自己的哪方面原因留在外面，它既拥有关于自己的一切，因而也包含使它成为美的原因。因此它也使一切分有它的事物拥有它们各自的原因。事实上，就是这个可见的大全，是许多事物组成的大全，一切事物都是彼此相连的，每一个原因都包含在它们各自的存在中——正如在每个个体中都可看到部分与整体相连——各个事物不是独立形成的，不是这个先形成，然后那个再出现，而是共同构成原因，并且互为因果。在可理知领域就更是如此，万事万物无一不是既与整体相关，又彼此相连。因而，应该有一个共同的存在，把万物都连在一起，使任何事物的存在都不是随机的，不是孤立的，凡引起的事物都在自身中包含其形成的原因，而且每一个都是毫无原因地拥有自己的原因。如果说可理知事物之所是没有原因，是自足的，独立于原因的，那么它们应该是在自身中拥有原因，也就是与原因是同一的。再说，如果没有任何事物是毫无目的的，每个事物中都包含许多部分，你就可以说，每个个体所包含的所有事物就是每个个体的原因。同样，在可理知领域，原因先行存在，为事物所固有，因此不是一个“为什么”，而是一种“那个”；或者更确切地说，它们是一。可理知事物作为原因怎么能超越、高过理智？它就是理智的一个思想，不可能是别的，就是一个完全的产品。它既是完

全的，就不可能说它在什么方面有所缺乏，也不可能说原因不存在于它里面。这样说来，如果某物存在，你就可以说出它呈现的原因，那么它的原因必包含在它的存在中，也就是说，存在于理智的每个思想以及它的现实活动中。比如，就人来说，整个人是显明的，他自身与他的思想是同在的，并且由于他所拥有的一切都是一开始就一起拥有的，他在形式中就已是一个整体。如果他在那里不是完全的，而是有所缺乏，需要添加的，那添加之物属于生育它的事物，但他永远存在，因此他是完全的；成为存在的人则是被生育的。

3. 那么，为什么不能说人原本就是筹划的对象？因为他是那可理知的人的形像，因此不能拿走一点什么，也不能增添一点什么。但这里的筹划与推论依赖于柏拉图的理论，他认为事物是形成的，因此就有筹划和推论。但他既说“始终形成”，也就取消了神推论的观念^①。凡在永恒中的事物是不可能推论的，唯有忘记了原先状态的事物才需要推论。再说，如果事物变得越来越好，那原先不可能是美的；如果它们原本就是美的，就会保持不变。它们之所以是美的，就是因为它们与自己的原因同一；即使在这个领域，一事物之所以是美的，也是因为它包含一切——形式就是如此，包含一切——因为它支配质料；而它要支配质料，就不能让它的任何部分没有形状；如果缺乏什么形状，比如缺少眼睛，或者其他什么，那就不可能支配质料；因此你一旦说出了原因，就是说出了一切。那么为什么要有眼睛呢？为了完全；为什么要有眼睫毛呢？也是为了完全。即使你说“为了保护”，你也是在说它自己的实体中包含的保护能力，这就是说，你所说的意思是指它有助于自己的本质属性。因此，实体存在于这种保护

^① 指柏拉图对真实存在者领域与生成领域的区分（《蒂迈欧篇》27D5 - 28A4）。得出神是不推论这个结论的不是柏拉图，而且普罗提诺自己。

功能之前，而原因原本就是实体的一部分；也就是说，这种保护是另外的事物，但它的所是属于实体。因而，万物都是彼此相关的，整体是完美而完全的，它的美与原因同在，在原因里面，实体、本质属性以及所以然的原因是同一的。因而，感知觉必然包含在形式中，关于理智的知觉，如果是完全的，就在自身里拥有原因，这样我们后来就可以看到，这就是事物将来要成为的样子——因为在可理知世界，原因与实体是同一的，并且是实体的本质实现——如果那里的人不只是一个理智，当他进入形成领域时，还赋予了感知觉，那么怎么能说理智不倾向于下界的感觉世界呢？感知觉能是什么，不就是对感觉对象的把握吗？但是若说可理知世界有感知觉从永恒而来，是为了感知感觉对象，为了在灵魂堕落之后原本属理知领域的能力去从事下界的活动，这岂不荒唐？

4. 为解决这个难题，我们必须回头提出在可理知世界中的人是谁的问题。不过，也许我们首先应该搞清楚下界的人是谁——免得我们在寻找上界的人时反倒把这里的人给弄丢了，其实就是这个人，我们也并不非常清楚。也许在一些人看来，这个人与那个人似乎是一样的。我们讨论的起点是这样的：这个人是不是属于灵魂的理性形成原理，而不是造出这个人并为他提供生命和理性的灵魂？或者这样的灵魂就是人？或者使用如此这般的身体的灵魂才是人^①？如果人是一种有理性的生命存在者，而有生命的存在者是由灵魂和身体构成的，那么这理智形式就不能等同于灵魂。但如果理性灵魂和身体构成的事物就是人的理性形

^① 这里，普罗提诺所涉及的柏拉图文本是在《阿尔基比亚德篇》（Alcibiades）I 129E - 130A 得出的结论，人是使用身体的灵魂，这个结论在晚期希腊思想中获得了并不相配的重要地位。它不仅是晚期柏拉图主义也是斯多亚学派以及诺斯替主义（Gnostics）鲜明的身体—灵魂二元论的一个重要源泉。

式，它怎么可能是永恒存在的事物？因为这人的这种理性形式是在身体和灵魂结合之后形成的。这种理性形式将成为人要成为什么的阐释者，不可能是我们所说的绝对的人，倒更像是一种定义，并且是一种无法解释本质属性的定义。因为它甚至不是关于质料中的形式的定义，只是解释已经存在的复合物。果真如此，我们还是没有找到所要找的人，就是与理性形式对等的人。如果有人说：“这样的存在者的理性形式必是某种复合物，各个成分彼此包含”，那么他没有想到各成分是据什么而存在的。但我们也必须强调质料中的形式的理性形成原理是包含质料的，要把握生产性的——比如产生人——的形成原理本身，对那些认为每个定义若要严格而准确就必须包括其本质属性的人^①来说，尤其如此。那么人之所是本质究竟是什么呢？也就是说，那创造了下界的这个人，并且存在于他里面，与他不可分的是什麼？理性形成原理本身是否是有理性的生命存在者，或者有生命的存在者是复合物，原理本身才是理性生命的创造者？那么它本身又是什么？或者“有生命的存在者”就是表示在形式中的“理性生命”？若是这样，人就是理性生命。那么他是没有灵魂的生命吗？或者灵魂能提供理性生命，人就是灵魂的一种活动，而不是实体，或者灵魂就是人。如果理性灵魂就是人，那么为何它一旦进入另一生命形式就不可能是人？

5. 因而，人必是一种理性形成原理，而不是灵魂。但是，人为什么不是一种复合物，一个包含在特定形成原理中的灵魂——原理是某种具体活动，而活动不可能独立于活动者而存在？事实上，种子中的形成原理就是这样的，它们既不是没有灵魂的，也不是只有灵魂。形成事物的理性形成原理不是没有灵魂

^① 这里，普罗提诺是在评论亚里士多德《形而上学》Z 4 - 5. 1029b1 - 1030a14 关于本质和定义的论述。

的，这样的实体就是理性形成原理，这毫不为奇。那么产生人的活动的形成原理属于哪一种灵魂？生长灵魂吗？应该是产生生命存在的灵魂，一种更清晰因而也更有活力的灵魂。这种灵魂进入这种质料，恰恰因为这就是它的所是，即使没有身体也有这样的属性，这就是人。它按自己的样式塑造身体的形状，又按人的身体造出人的另一个像，正如画家按这个形像又画出一个像，一个更加低级的人；它也有形状、形成原理或者性格特点的痕迹，有倾向，有力量，但都略逊一筹，因为这人不是第一人；它也有其他感觉，看起来似乎是清晰的，但与那些先在的原型相比，就暗淡多了。但这人之上的更高的人属于已经比较神圣的灵魂，那是更好的人，有更清晰的感官。这可能就是柏拉图所定义的人^①，他又加上“使用身体”，意在区分直接使用身体的灵魂与间接使用身体的灵魂，后者更神圣^②。当已经形成的人有了感知觉，这灵魂跟随而至，给它更美的生命，或者它并没有跟随，而是以一定方式保持联系，因为它不会离开可理知世界，于是就让低级灵魂从它悬挂下来，使自己与低级灵魂混合，但这种混合是形成原理与形成原理的自然联合。这样，这个暗淡的人就得到这种光照，变得清晰可见。

6. 那么较优秀的灵魂中怎么会有感知觉能力呢？它是感知那感觉对象的能力，与那感觉对象相一致。较优秀的灵魂就是这样感知感觉的旋律；感觉世界的人也通过感知觉领会它，并在最低层次上与可理知世界的旋律和谐一致，火与那里的火一致，较优秀的灵魂对那里的火有一种认知，这种认知是与那里的火的本性一致。如果那里有形体，灵魂就有关于它们的认知和领会；那里的人，就是理智灵魂，能够领会这些形体；因此后来的人，即

① 柏拉图认为“人就是灵魂”。——中译者注

② 《阿尔基比亚德篇》I 129E - 130A。

人的形像，也模仿了它们的形成原理，但在理智中的人在所有人存在之前就领会了人。那里的人把光照耀在第二人身上，第二人又照在第三人，最末的人可以说拥有所有的人，不是说真的变成了其他那些人，而是说与他们同列。我们的一部分是按着这最末最低的人活动的，但另一部分包含他之前的人，还有一部分的现实活动甚至源于第三人，虽然我们每个人都拥有所有这些人，但每个人又根据自己的活动成为与其相对应的人，因此又可以说并不拥有所有的人。当第三生命和第三人与身体分离，如果第三生命跟从第二生命，并与上界的事物紧密相连，那么这个生命就可以说成了上界的生命。但当灵魂取了兽的形体，我们就会疑惑，它既是人的形成原理，怎么会取了这样的形体。事实上，这形成原理原就是一切，只是根据不同的人在不同的时候是这个或是那个。如果灵魂是纯洁的，没有沾染污秽，它就选择人，成为人，因为人是比较高级的，它就选择成为高级的。不过，灵魂还生出先于人的灵，它们与造人的灵魂属于同类；比灵魂更先的人更是属灵的，更确切地说是一个神，灵就是神的一个摹本，依赖于神，就如同人依赖于灵——人所依赖的是不能称为神。这灵与神有区别，就像灵魂之间彼此有别，尽管它们都属于同一层次。这就是柏拉图所说的灵^①。当与身体结合进入人的状态的灵魂选择了兽性，就把它内在的形成原理变成那种兽的原理。它若包含这种低级的原理，它的活动形式也是低级的^②。

7. 但是，如果灵魂是因为堕落，沾染了恶才生出兽性的，那么生出马或牛的原理、马的形成原理以及马本身不是一开始就

① 普罗提诺可能想到了柏拉图的两段话：《会饮篇》202D-E 和《蒂迈欧篇》90A。这两段话对诸灵的本性作了完全不同的阐述，在《蒂迈欧篇》中，守护灵已经去除了神话色彩，被认为是我们灵魂的最高部分，不朽的理性。

② 这里以及下一节普罗提诺是在解释柏拉图在《蒂迈欧篇》42B-C 中所阐述的动物转世轮回理论。

违背本性的。低级的事物当然并非就是非自然的事物，那生出它们的灵魂原本就包含一定的马或狗的本性。如果灵魂有机会，就会造出高贵的事物，如果没有，就造出所能造出的事物，无论如何它注定总要造出什么。它就像工匠，工匠知道怎样制作各种艺术品，但真正制作出来的就是所预定的那一个，或者材料的特定性质所要求的那一个。我们完全可以这样设想，大全灵魂的能力作为普遍的形成原理，甚至在灵魂力量还没有从它产生之前就画了一个草图，这个草图就像从光源发出的光连续不断地进入质料，制作作品的灵魂跟随这类迹象，把这些迹象一部分一部分地表达清楚；每个灵魂都变成它自己所塑造的事物，就如舞蹈者成就指定给他的戏剧角色。通过一层一层的思考，我们已经得出了这样的观点。但是我们的讨论意在探讨感知觉的能力如何属于人，那些可理知的实在为何不指望降生。在我们看来，并且我们的讨论也表明，那些实在不向往下界的事物；相反，这里的事物指望那些实在，并模仿它们；这里的人从那个可理知的人获得各种能力，并趋向那些实在，这里的感知对象与这个人相连，那里的感知对象与那里的人相连；因为那些感知对象——我们这样称呼是因为它们是形体——要以不同的方式^①加以领会；而下界的感知觉比那里可理知世界的领会暗淡，那种领会我们称之为感知觉是因为它是关于形体的，也是比这里的感知觉更清晰的。出于这样的原因，这里的人有感知觉，因为他有低级事物的低级领会，这些低级事物是那些理智实在的形像，因此这里的这些感知觉是暗淡的思想，而那里的思想则是清晰的感知觉。

8. 关于感知觉的能力就谈到这里。仍然存在的一个问题是，“马”^② 以及任何一种动物为何不趋向下界的事物？是否可以这

① 指以不同于理解下界的感知对象的方式来领会。——中译者注

② 指马的原型，普遍性的马。——中译者注

样假设，神发现了关于马的思想，这样就可以形成下界的马（或者另外某种动物）？但是为何对他来说想要造一匹马就可以有马的思想呢？已经清楚的一点是，如果他想造一匹马，那么马的思想是存在的；因此他不可能为了造马而产生马的思想，未形成的马必然先于后来要形成的马而存在。既然它在生成之前已经存在，而不是关于它可能生成物的思想，那么拥有可理知世界之马的存在者不是为了趋向下界的事物才在自身中拥有它的，也不是为了造出这里的事物才拥有它。事实上，那些可理知者原就存在，而这里的这些事物必然跟从它们，因为事物的总体不可能停止在那里的可理知者。一种既能永久停留，又能一直向前的力量，谁能使它停止呢？但是这里的这些动物怎么会在可理知世界呢？它们为何会在神里面？因为它们是理性动物，没错；但是那么多的非理性动物呢？它们会有什么尊严？是不是正好相反？显然，我们宇宙的统一性必然包含多，因为它在太一之后存在；否则，它若不是在太一之后存在，那它就该是太一。但既是后于太一的，它就不可能超越于太一，拥有更完全的一，而是在一上有所欠缺的；因为至善是一，它就必然不只是一，而是多，多就是有缺乏的。那么它为什么不能成为二呢？须知，二中的每个一不可能是绝对的一，但是这二又是最小的二，就此而言，它与每个一又是一样的；另外，在第一个二中既有运动又有静止，还有理智和生命在里面，并且是完全的理智和完全的生命^①。这就意味着它不可能是一个理智，而是所有的理智，拥有一切特殊的理智，因而就是包含所有理智以及更多事物的多；它的生命不是一个灵魂的生命，而是所有灵魂，并且带着生出所有个体灵魂的能力，它就是“完全的有生命存在者”^②，不只是拥有人，否则，

① 参见柏拉图《智者篇》249A - C。

② 柏拉图《蒂迈欧篇》31B1。

下界就只有人了。

9. 有人会说：“是的，我承认高贵的有生命存在者，但是另一方面，那里怎么能有低级的非理性存在呢？”如果它们的高贵在于理性，那么它们的卑贱就在于非理性；如果它们因其理智性质而是高贵的，那么它们的非理智性质使它们卑贱。但是，既然一切存在的个体莫不是在理智中存在或者从理智获得存在，那么怎么可能有什么是非理智的或非理性的呢？在开始讨论并反驳这一观点之前，我们要先弄清楚，这里的人不同于可理知世界的人，同样，这里的其他有生命的存在者也不同于那里的有生命的存在者，对于可理知世界的那些有生命存在者，我们必然认为是更伟大，更高贵的。而且，那里也没有理性；这里的人可以说是理性的，但在那个世界，人存在于推论之前。那么在下界，为何唯有人是有理性的，而其他有生命的事物都没有？须知，在可理知世界，人的智性与其他有生命的存在者的智性是不同的，因此，在下界，人的理性与其他生命物也各不相同；也就是说，在其他有生命的存在者中也有许多由深思熟虑的思想产生的行为。那么它们为何不拥有同等的理性？人类的理性为何彼此之间也不是完全等同的？我们必须承认，生命有许多类型，就像运动有各种各样，思想也一样，不可能完全相同，因此必然是不同的生命和不同的思想，明亮、洁净的程度各不相同；因为离首要原理有远有近，因此有第一、第二、第三之分。出于这样的原因，有的思想是诸神，有的属于第二层，其中包括我们所说的下界的理性，这些之后的就是所谓的非理性。但在可理知世界，我们所说的非理性也是一种理性原理，非心灵的也是一种心灵，因为马的思考者是心灵，关于马的思考是心灵。但^①如果这只是一种思想，那么思想本身绝不可能生出任何事物作为关于某种无思想之

① 下面介绍的是一种反对的观点，然后普罗提诺跟进反驳。——中译者注

物的思想。然而事实上，如果思想就是事物^①，那么怎么思想是思想，而事物是无思想的？若是这样，就是思想使自己成为无思想的。其实，这事物不是无思想的，而是理智的一种特殊形式，因为它乃是一种特殊的生命形式。正如任何特殊的生命并没有失去生命，同样，一种特殊形式的理智也不会不再是理智，因为理智适应于某种特殊的有生命的存在者，并不意味着它就不是包括人在内的一切存在者的理智，因为它的每个部分，不论你选哪一部分，都是整体，包含一切，只是以不同的方式如此。因为它实际上是一物，但有能力成为一切；我们对事物的认识是认识其实际所是，而它实际所是的，是最末最低级的，因此这特殊理智的最末最低级部分就是马，成了马它就不再进一步生出更低级的生命，但是在另外情形中也可能是更低的形式。理智能力在展示过程中，总要在背后丢失一点高级的事物；随着它们不断展示，不断丧失一些什么，在这个过程中，不同的理智力量丧失不同的事物，这种匮乏导致有生命的存在者的需要，于是就找到、添加另外的事物。比如，由于生命的安全不能得到充分保障，于是就出现了指甲，有了爪子、尖牙、角。因此，理智的下降是为了使自然结构重新达到完全的自足，在其自身中找到弥补不足的方式。

10. 但是可理知世界怎么会有匮乏呢？在那里为什么要有防御之用的角呢？这是为了使有生命的存在者自足，成就自己的完全。它必须成为完全的有生命存在者，完全的理智，完全的生命；因此，如果它没有成为这个，就必须成为那个。它的独特之处在于可以时而成为这个，时而成为那个，这样，就可以从所有有生命的存在者中〔构造出〕最完美的有生命的存在者，最完

^① 参见亚里士多德《形而上学》A9. 1075A1 - 5。亚里士多德和普罗提诺都认为所考虑的是神圣的思想，但他们从完全非质料的思与思之对象同一这一原理得出的结论却惊人的悬殊。

美的理智，最完满的生命，每个个体也可以成为最完满的个体。当然，如果它是由多构成的，那么另一方面它必然是一；事实上，它不可能由多构成的，所有的多都是一；如果是这样，它就成了自足的一。因此，构成它的事物在形式上必是不断变化，始终不同的，就像每个复合物一样，同时，每个个体必得保存，因为它们的形状和形成原理就是这样的。形状，比如人的形状，也是由许多各不相同的元素构成的，但支配它们的是一。它们之间有好坏、贵贱之分，有眼睛和手指之别，但它们全属于一；整体不会比部分低级，相反，因为它是整体，因此是更高级的；从理性上界定的形成原理既是有生命的存在者，也是别不同于“有生命的存在者”的事物。既是普遍的，又是特殊的，这是一种德性，而且整体是美的，因为普遍性中没有差等。

11. 我们说，甚至天——它里面包含许多有生命的存在者——也不会认为一切有生命的存在者的本性是卑微的，因为这个宇宙大全也拥有一切。那么这个宇宙是从哪里获得这些事物的呢？是不是那里的世界拥有这里的世界所有一切？是的，一切照着形成原理和形式造的事物都是这样。它若有了火，就必也有水，并且非常肯定也有植物。那么，那里怎么会有植物呢？火怎么存在，还有土？它在那里或者是活的，或者将成为一种无生气的物体，因此，那里并不是一切都是活的。那么一般而言，这里的这些事物如何能存在于可理知世界？就植物来说，我们完全可以承认，因为这里的植物就是确立在生命中的一种理性形成原理。如果质料中的形成原理，比如植物的形成原理，植物借以存在的原理，确实是一种特殊的生命，是一个灵魂，而形成原理是某种一，那么这原理或者是最初的植物，或者不是；如果不是，最初植物就在它之前，这里的植物从它而出。那最初植物当然是一，这里的这些植物则是多，并且必然是从一而来。果真如此，那植物必有更多的原初生命力，并且就是真实的植物，即植

物本身，而这里的植物必在第二、第三层次上从它得生命，即源于它的形像。那么土是怎样存在于那里的呢？是什么成为了土？那里拥有生命的土是什么？或者我们首先应该问，这里的土是什么？也就是说，它拥有什么样的存在？就是这里的土，也必然是一种范型，一种形成原理。就植物的例子来说，它在这里的形成原理是活的。那么这里的土中的形成原理也是这样吗？如果我们拿土所形成的最属土的事物来说，我们就能发现这里的土的本性。我们完全可以认为，石头的形成、变大，山脉上升时的内在构造，这些现象的发生是由于有生命的形成原理在它们里面发挥作用，给它们这样的形式；这就是土的活动形式，就像所说的树木里的生命本性，我们所说的土就像树的木料；削切石头，就如同从树上砍下树枝，只要没有造成任何伤害，石头仍然是土的一部分，就像树枝没有从树上砍下来^①。可以肯定，当我们发现了土中蕴含着创造力，就如形成原理中的生命，我们就能完全相信，可理知世界的土具有更原初的生命力，是形成原理中的土的生命，绝对的土，原初的土，是下界的土的源头。如果火也是质料中的形成原理，诸如此类的事物也是，而火不是自发产生的——它能从哪里产生？不是如人们所认为的那样从摩擦产生的，因为摩擦是在大全里已经有火之后才出现的，包含在相互碰撞的物体中。同样，质料也不可能在自身的性质中拥有这种火——既然产生火的事物必须通过形成原理构建它，那么除了灵魂还有什么能生出火来呢？而灵魂就是生命和形成原理，两者是同一的。因此柏拉图说这些元素的每一个都有灵魂^②，灵魂就是

① 在 IV. 4. 27（普罗提诺也像这里一样谈到有生命的岩石的生长），普罗提诺强调指出，下界的土不只是有灵魂，还是一个神圣的灵魂。根据整个希腊传统，她就是一个女神。

② 普罗提诺这里显然是想到了《厄庇诺米篇》（Epinomis）981B - C 和 984B - C。

生出这可见之火的原因。因此，生出这里的火的原因也是一种火样的生命，一种更真实的生命。超越的火，因为是更真实的火，因此必是更真实的生命；因而绝对的火是有生命的。同样的观点适用于其他元素，适用于水 and 气。那么水 and 气为何不像土那样有灵魂呢？我想，有一点很清楚，这些元素都在宇宙生命存在中，它们都是有生命的存在者的组成部分，但生命没有在它们那里显明出来。其实生命也没有在土那里显明，但是从它所生产的事物我们可以推断出生命的存在。火里也有生命物形成，水里就更明显；空气里也有生命组织。但是形成又熄灭的个别的火掠过大全中的灵魂，没有静止在一定的量上，否则它也有可能自身里显现出灵魂。气与水也是如此。如果它们本性是固定的，就会显示出各自的灵魂，但它们天生就是流变的，因此没有显明所拥有的灵魂。它们的状态可能类似于我们里面的液体，比如血液，肉体以及一切由血液变成肉体的东西似乎都有灵魂，但血液本身因为没有给我们感知觉，因此似乎没有灵魂——尽管灵魂必定也存在于它里面，因为血液中不会出现任何过度的现象。但是它很容易与存在于它里面的灵魂分开；关于三种元素我们也必须作这样的理解，因为一切由气的聚集形成的有生命存在者^①都没有任何影响它们的感知觉。正如空气经过光，光不会让路，空气也如其所是，同样，它环绕灵魂运动，但没有触及灵魂。其他元素也是如此。

12. 或者我们换一种说法。既然在我们看来，这个大全是根据（所谓的）型式存在的，因此普遍的有生命的存在者必然首先在那里存在；如果它的存在是完全的，那么所有的有生命的存在者也必是完全的。那里的天空必然是一个有生命的存在者，因此，天空不可能空无星辰，我们这里称之为诸天，这就是天空的所是。显然那里也有土，不是贫瘠的，寸草不生的，而是包含更

^① 这些生命物是“*daimones*”，柏拉图主义者普遍相信它们是由气构成的形体。

完全的生命，所有的动物，一切行在地上的，属于可见之陆地的动物都在它里面，并且显然，根植于生命的植物也在它里面；那里也有海洋，所有的水域都永恒流动，都有永生，还有一切水里的生命物；那里的宇宙包括气本身，空中的生命物也在那里，正如我们所见的空中那样。一切有生命的存在者即便在下界也肯定是活的，怎么可能在高级世界不是有生命的呢？每个有生命的存在者怎么可能不必然存在于那里呢？因为宇宙的主要部分都在那里，因此它们所包含的有生命的存在者的本性也必然在那里。因而，天空在那里，并且以这样的方式存在，天空所包含的一切有生命的存在者也在哪里，并且也以那样的方式在那里，它们不可能不这样，否则那些主要部分也不可能在那里了。因而，如果有人追问有生命的存在者从哪里来，那就是追问那里的天空从哪里来，而这就是追问普遍的有生命的存在者从哪里来，这就等同于问生命从哪里来，普遍的生命、普遍的灵魂、普遍的理智从哪里来，答案就是，那里没有匮乏，不乏泉源，一切事物都充满生命，并且我们可以说，都沸腾着生命^①。在一定意义上，它们都是从一个单一的泉源中流出来的，但不同于一口气息或一股热量^②，而是如同一种性质，在自身中完整地拥有并保守一切性质——甜味带着香气，既是酒的性质，又是一切味道的特点，一切可见的颜色，一切可感的触觉，一切可听的听觉，一切曲调和旋律。

13. 理智不是单一的，由理智所生的灵魂也不是；相反，事物的单一性中都包含着多样性，也就是说，它们单一性是指它们

① 这个有力的表达可能是普罗提诺从亚里士多德的《论灵魂》A 2. 405b26 - 29 引申出来的。在那里，亚里士多德说，前苏格拉底的灵魂和生命观与它们的词源相关，有些把生命与沸腾联系起来，因此把灵魂看作是某种热的事物。

② 普罗提诺这里可能暗示，可理知世界的生命在其复杂的统一体中不可看作是斯多亚的“pneuma”。

不是复合的，它们是原理，它们是活动。最末最低级的活动才是单一的，因为它就此止步，而最初的活动则包含一切活动。理智按着同样的方式运动，并且循着同样的轨道运动，但是它的一和同一与部分事物的一不同，它的一乃是包含一切的一，而部分事物本身不是一，而是无限可分的。那么我们得说它是从何处开始，哪里是它运动的终点呢？开端与终点之间的一切是否像一条线，或者像另一类形体，同一而不变的形体？那里又会有什么威严存在？如果它不包含任何变化，没有任何异唤醒它的生命，它甚至连现实活动都不是，因为这样的状态无异于非现实的静止。即使它是这种简单的直线运动，它也不可能在任何方面都是生命，而只是在一方面是；然而事实上，它必然使万物都有生命，使生命覆盖所有领域，没有任何事物不拥有生命。因而，它必然指向一切，或者毋宁说已经指向了一切。当然，如果它的运动是简单运动，它就唯有那种运动；它或者就是自己，没有指向他物，或者如果它指向了他物，它就是留在后面的另一个；这样就有了二；如果这个〔二中之一〕与那个同一，它就仍然是一，没有向前走；如果它是另一个，就带着异运动，由此就从同与异产生了第三个一。可以肯定，如果生成物是从同和异形成的，它的本性就是既是同又是异；并且不只是哪个异，而是普遍的异，因为它的同也是普遍的同。由于它覆盖一切同，覆盖一切异，因此没有哪个异在它之外。因而它的本性就是在任何方面都成为异。那么，如果所有其他异的事物都在它之前存在，它就可能已经受到它们的影响；但如果它们不是在它之前存在，那就是这理智生产了它们全部，或者说就是它们全部。如果理智不是活跃地活动，真实存在者就不可能存在，理智永远四处漫游，生产出一个又一个事物，但又始终在自身中漫游，它的本性就是在实体中漫游，同时实体与它保持同步运动。但它无论运动到何处，都是它自己，因此它的漫游是一种永恒不变的漫游。它是在“真理

的平原”^①上漫游，从不偏离。它包围、拥有整个宇宙，为它的运动设置一个处所，这处所与它的所是是同一的。但这平原是变化的，这样理智才可以穿越它。如果它不是各方面都变化，不是永远变化，那么就它不是变化而言，它就会静止不动。但如果理智静止不动，就不会思想；如果它不思想，就根本不能存在。因此，它是思想，也就是说，充满整个实体的完全运动，整个实体就是包围整个生命，包围连续不断的生命的整个思想，它既包含同，也包含异，一个总是在分，另一个总是显现出来。它的整个运动就是穿越生命，所穿越的都是有生命的存在者，就如人穿越大地，所过之处莫不是地，尽管地有它各不相同的特点。在可理知世界，就是理智运动所穿越的地方，生命是同一的，但这生命在不停地变动，始终是异的同。理智穿越不同的事物的运动始终如一，因为它没有变化，总是不变地呈现在异的事物中；如果不变的同—性不存在于异的事物中，理智就是完全不动的，它的现实性和活动就无处可在。但它本身又是它所穿越的这些异的事物，因此它本身就是一切，就是大全。既然它本身就是大全，就是一切事物，没有哪个事物对事物之整体没有作用，那么它所包含的事物没有哪个不是异，因为凭借着这种异才可能有所作用。如果不是异，而是与别的事物相同，它就不可能把自己独特的本性融会到理智的完全性中，从而就会减损理智的实体。

14. 但我们也可以引用理智领域的例子来理解理智究竟是什么，明白它不可能像一个单位那样不成为异。你喜欢拿什么形成原理作例子，动物的或植物的？如果这原理是一个纯粹的一，而不是这个包含异的一，它就不可能成为这样的形成原理，它所形成的可能就是质料，因为原理没有成为一切，没有渗透到质料的每一点，使它的各个部分不可能保持同一。事实上，比如，脸不

① 柏拉图《斐德若篇》248B6。

是混沌一团，而是有鼻孔，有眼睛；鼻子也不是浑然一体，而是由各个部分组成，这样才可能成为鼻子，它若只是完全的浑然一体，那就是一个团块。理智领域有无限，其本性是指包含多的一，不是一个团块的一，如同在自身中包含多样性的理性形成原理，理智在其统一的图像中包含一个轮廓，在里面勾勒出自己，又包括内在的样式，能力和思想；它的分割不是在直线上进行的，而是永远向里面运动，因为有生命的存在者的本性都包括在并且属于普遍的有生命存在者，从最大的有生命事物、最大的能力到最小的有生命事物、最弱的能力，一直到不可再分的形式才停止。显然，在理智中的区分不是对虽然有某种统一性但混乱一团的事物的区分，这就是所说的^①大全里的爱，当然不是这个大全的爱，因为这个大全只是一个摹本，是对分离之事的愛；而真正的爱是统一而从不分离的大全。恩培多克勒说，我们这个天空里的事物都是分离的。

15. 那么，这样的生命，包含多样性和普遍性，原初的，统一的生命，谁见了会不乐意拥有它，而把其他所有生命弃之一旁？因为其他生命，就是低级生命，是黑暗的、渺小的、暗淡的、低级的。它们不但不是纯粹的，还玷污纯粹的生命。如果你看着它们，你就再也看不到纯粹的生命，或者不可能再拥有纯粹的生命，那些所包含的事物没有一样不是生命、不是纯粹地存在的生命，没有任何邪恶。邪恶乃是低级世界的事物，因为这里只有生命的痕迹，理智的痕迹，而那里，柏拉图说，则是原型，“拥有善的形式”^②，因为它拥有纯粹形式上的至善。也就是说，它就是至善，但理智是因为在凝思中拥有它的生命才是善的；它凝思自己的凝思对象，就如同拥有善的形式，这对象就是它凝思

① 据恩培多克勒说。

② 柏拉图《理想国》509A3。

至善之本性时逐渐拥有的事物。但这些对象不是原本就在那里，然后进入到它里面，而是理智自己拥有它们。因为至善就是原理，理智的凝思对象正是从这个源泉出来，进入到这个理智里，并且正是这理智根据至善造出它们。凝视他却无所思这是不可能的，另一方面，思考原本在他里面的事物也是不可能的；否则，理智本身就不可能生出它们。因而，理智从他获得力量生产，从而充满它自己的产品，因为至善给了理智它自己原本没有的事物。至善是太一，但这理智可以从他获得许多事物；理智无法保有所接受的力量，于是就把它打散，使一种力量变成多，这样它就可以一部分一部分地拥有它^①。不论它生产什么，都是至善的力量，都有善的形式，而理智本身就是多中的善，这多也拥有善的形式，是一种丰富多样的善。因此，如果我们把它比作包含丰富多样之领域的生命，或者设想它是一种包含多面的事物，每个面都闪着生命之光，或者像所有的纯粹灵魂涌入同一个地方，没有任何欠缺，全都拥有完全的自身，而普遍理智位于它们的顶端，这样，整个区域被理智之光照亮——如果我们这样来想象它，多少还是有点像从外面看另一物；真正的方式应该是成为那理智，并且使自身成为凝思。

16. 但我们不可老是停留在那种多样性的美中，而要继续迅速向上，把多样性的美留在下界，不只是一定要超越这个可见的天空，还要超越那不可见的天空，去追索是谁创造了它，又是怎样创造的问题。须知，那里的每一物都是形式，每一个都有其自己的独特性；但作为善的形式，它们全都与那管治它们的至善相一致。它们当然还有超越它们全体的是，每一个都有生命的是作为全体的共同生命，也许还有另外一些也是共同的。那么，它们据

^① 普罗提诺在下一节（16节）认真地批判并提炼关于多样化的理智思考的这种描述。

之并因之而是善的是什么呢？对于这类问题，最好的方法可能就是从这里下手：当理智趋向至善，它是否认为太一是多？因为理智本身是一是本身（one being itself），由于无法一下子把握整体，就在自身里把太一分割，把他思考为多。但当它趋向至善时，它还不是理智，而是非理智地趋向。或者我们应当说，它根本没有看见至善，只是向它运动，依赖于它，转向它，它的运动最终达到了目的，因为它到达了那里，围绕至善，充满理智，不只是运动，而是得到满足和充实的运动；由此它就成了一切事物，并靠自己内在的自我意识知道这一点，于是它立即就成了理智，完全充实，从而在自身里拥有它将要看见的对象；但它若要看见，必须凭借着一定的光才能看见对象，因此它还从光源接受了这样的光^①。因此我们说至善不只是实体的原因，还是所见对象的原因。正如太阳是感觉对象的原因，既是它们被看见的原因，也是它们形成的原因，因此太阳在某种意义上也是视觉的原因——因而既不是视觉，也不是形成的事物——在这意义上，至善的本质，即——根据我们的比喻——是那里被看见事物及看者的实体、理智和光的原因，既不是真实存在者，也不是理智，而是它们的原因，以其自己的光赋予思，成为真实存在者和理智的思想。于是，理智得到充满，成为理智。它一旦被充满，就是并且同时就是完全的，就能看见。它的原理是它被充满之前的所是，但另一原理，在一定意义上在它之外，就是充满它的那个，它从这原理接受被充满之后的特性。

17. 这些其实并不在那充满理智的原理中，也不在那被充满的理智中，那它们怎么在理智中，怎么就是理智？须知，当它还没有充满时，它并不拥有它们。事实上，就每个人来说，他所给

^① 这里，普罗提诺开始从柏拉图的太阳喻（《理想国》509B2-8）引出光从至善照射到理智的观点，这一观点在后面（21，22节）变得非常重要。

出的并不必然是自己所拥有的，但就这种情形而言，我们必须承认给予者更伟大，而被给出的比给予者稍逊一筹；这就是在真实存在者中如何生成的含义。现实的事物必是最先的，那些后来形成的原先必是潜在的；最先的超越于其次的，给予者超越于所给予的，因为给予者更强大。因此，如果有什么先于现实性，就是超越现实，那它也必然超越生命。如果在这理智中有生命，就是给予者给予了生命，但更高贵，比生命更有价值。因而理智有了生命，不需要一个充满多样性的给予者，理智的生命就是至善的形像，不是至善自身的生命。因此，当它的生命趋向至善，它就成了无限的，但当它终于看见了至善，它就被限定了，尽管那至善是毫无限定的。生命如凝视是一的事物，就立即受到一的限定，就在自身里有了限定、边界和形式。形式就在那被塑造的事物中，但塑造者是无形的。界限不是从外面来的，似乎它被某种大性（Largeness）所包围，相反，它是一切多样的无限的生命的一种有限界定，如同从一种本性显现出来的生命。这不是这种或那种生命，否则它就会被限定为一种不可分的最小的生命；但是不管怎样，它是限定的，因此，它必然被界定为包含多的一的生命，当然多中的每个项也是确定的，是生命之多，因为它的生命包含多样性，但是另一方面又因为有限定的界限而是一。那么“它被限定为一”是什么意思呢？就是指理智，被限定、有界限的生命就是理智。那“多”又是什么呢？就是许多理智。这样说来，所有的多都是理智，既是整体的理智，也是个体的理智。那么整体理智是否包含每个个体理智，把每个个体理智都视为与它同一的？如果是，它就只能拥有一。但理智是多，因此它们必是各不相同的。那么每个个体理智如何成为各不相同的？它们在成为整体的一中获得各自独特的特点；任何理智都同一的整体就不是大全。理智的生命就是整体力量，源于至善的视觉就是成为万物的能力，形成的理智显然就是事物的总体。但至善坐在它们

上界为王，不是说他有一个基座，而是说他以最初“形式”的“形式”为基座，自身毫无形式。在这个意义上，理智就是照射到灵魂中的光，就像至善是照射到理智中的光一样。当理智界定灵魂时，也给予它自己所拥有的事物的痕迹，使它成为有理性的。因而，理智也是至善的一个形像；但由于理智是一种形式，存在于广延和多中，因而它的原型至善必是毫无形状和形式的，这样他才可能造出形式。假如至善是形式，理智就只可能是分有的理性原理。然而，首要者必然不可能是多，否则，它的多就得依赖于在它之前的另一个。

18. 那么在理智中的事物是如何获得善的形式的呢？是因为它们每一个都是形式，每一个都是美，还是以别的方式？可以肯定，凡是从至善来的，都保留他的一点痕迹和印记，就如从火来的就是火的一个影记，由甜的物品生成的就留有甜的痕迹；生命是从至善到达理智的——因为至善的活动导致生命的存在——理智凭他而存在，形式之美源自那里，所有一切都有善之形式，有生命、理智和相。那么它们所共有的是什么呢？从至善来这一点并不足以产生同一，所谓共有的应该在它们自身里面，这样各自不同的方面才可能从相同的事物中产生出来；或者也可能是这样，在同一中给予的在事物接受它的过程中变得各不相同；这也是因为与最初活动相关的是一事物，而最初活动所给予的是另一事物，依赖于它们的又是一事物，各不相同。但无论如何，它们完全可以以各自的方式拥有善的形式。那么最普遍的方式是什么呢？首先，我们必须看看以下的问题：生命是一种善，是因为它是纯粹的没有任何其他事物的生命吗？不是，而是因为它是源于至善的生命。而这“源于至善”的意思不就是说它是一种特殊的生命吗？那么，“一种特殊的生命”是什么呢？就是至善的生命。但它又不是至善自身的生命，而是源于至善的生命。如果在那高级生命中，必然有源于至善的本真的生命进入，而且就是真

正的生命，那么凡从那里来的没有什么是无价值的，那么我们得说，它之为善也是在于它是生命；我们还必须说，真正的、首要的理智之所是善也是出于这样的原因。我们还清楚地看到，每个特殊的形式都是善，都有善的形式，因为都有某种善，或者是共同的，或者更可能是各不相同的，也可能一个是原初的，另一个是引申的，其次的。由于我们认为每个形式都在自己的实体中拥有某种善，并因而是善的——因为它的生命不只是作为生命而是善的，而是因为它被称为真正的生命，因为它出自至善，理智也是这样，它的生命在于它是真实的理智——它们中必然可以看到某种同一的事物。虽然它们各不相同，但我们可以断定它们有一定的共同性，这种共性内在于它们的实体，但仍然有可能在思想中把它独立出来，比如人和马共属的“生命物”，水和火的共性“热”。在第一个例子中，共性是对属的界定，在第二个例子中，共性是两者共同的性质；同样是共性，但对一者来说是原初性质，对另一者则是次要性质。若没有这种特殊性，每一个都可以同等地称为善。那么善是否内在于它们的实体呢？每一个都作为整体是善的；每一个的善不依赖于某一个构成部分。那么它们是作为部分善吗？但善是没有部分的。毫无疑问，至善本身是一，只是在这里变成这种特殊的善，在那里又变成那种特殊的善。最初的活动是善的，根据它而界定的事物也是善的，这两者是一起的；一者是善是因为它是从至善形成的，另一者是善是因为它是从前者产生的有序世界，还有一者是善是因为它是两者的结合。它们都源自至善，彼此各不相同，就像同一个人的说话、走路以及其他种种形态，虽然都是依照同一个形式，却各自扮演不同的角色，各有适当的位置。显然，在这里，在可见世界，善是因为有秩序，有节奏，那么在那里，在可理知世界呢？我们可以说，在这里，产生善的往往是外在的，与秩序有关的事物与秩序本身是不一样的；而那里，事物本身就是善。那么它们为何就是善的？

我们不能满足于“这是因为它们源自至善”这样的解释而放弃进一步追寻的努力；我们当然承认，正是因为它们源于至善，它们才是有价值的，但我们的讨论急于找到它们之所以善的原因。

19. 那么我们是否可以把决定权交给欲望，交给灵魂，相信这灵魂的经验，认为它所欲求的就是善的，而不进一步追求它为何欲求？我们是否应该提出有关每个事物之所是的证据，但对善却只归因于欲望？我们看到这里的荒谬之处甚多。首先，善似乎成了事物的一种属性而已；其次，因为所欲求的很多，不同的人会欲求不同的事物，我们凭什么相信欲求者所欲求的肯定比其他可欲求的对象更好呢？如果我们对善一无所知，那就可能根本不知道何谓更善。那么我们可以根据事物各自的卓越来规定善吗^①？若是这样，我们就得指向形式和理性原理，当然这是正确的做法。但我们到了那里之后，又得提出这些形式为何是善的问题，那我们又将如何作答呢？就低级事物来说，我们似乎有可能通过与更低级事物的比较认识事物的本性，尽管它并不处于纯粹状态，因为它不是原初状态的存在。但在根本没有恶的领域，唯有善的形式以及相对于形式来说更善的形式的领域，我们就会陷入困境。我们的理性寻找原因为什么，但这些事物本身就是善的，这个“为什么”就是这个“那”，我们的困难是不是就在这里？即使我们提出另外的原因，即神，只要我们的讨论还没有到达那里，困难依然如旧。我们当然不可放弃探求，如果我们通过另一种方式前进，曙光并非不可能出现。

20. 目前我们并没有依赖于我们的冲动来确立事物的所是或所可能是，因此我们可以转向判断和事物的对立，比如，有序和无序，对称和不对称，健康和疾病，形式和混沌，实体和毁灭，

^① 这是亚里士多德在《尼各马可伦理学》（A 7. 1098a16 - 17）中定义人的善的方法。

一般意义上的结合和分解。有谁能说这些对立面的正面不是在善的形式中的？既然如此，就必须把它们创造者也放在善者一边。可以肯定，德性、智性、生命、灵魂，至少是有理性的灵魂，都在善的形式中，因此是有理性的生命所欲求的。有人会说，我们为何不止于理智，把理智作为至善？因为灵魂和生命都是理智的痕迹，灵魂所渴望的正是这个理智。因此，根据它的判断，它也渴求理智，认为公义比不公义好，选择每种德性的形式，抛弃相对应的邪恶的形式，指出它所选择的这些事物是更有价值的。但如果它只渴求理智，就可能还需要进一步推论，表明理智不是终极，并非一切事物都渴求理智，万物所渴求的乃是至善。事实上，并非凡是不拥有理智的事物都力求拥有理智，而且，已经拥有理智的事物也不是就此止步，而是要继续寻求至善；它们根据自己的理性来寻求理智，但至善甚至在理性之前。如果它们也寻求生命、永恒的存在和活动，那么它们渴求理智不是因为它是理智，而是因为它是善，是出于至善，指向至善的：追求生命也是出于这个原因^①。

21. 那么，存在于这些欲求对象中、使它们都成为善的究竟是什么呢？我们不妨大胆地说，理智及其生命都在善之形式中，之所以欲求它们也是因为它们在善的形式中。我说的“在善的形式中”是指，生命是至善的活动，或者更确切一点说是源于至善的一种活动，而理智则是已经限定和规定的活动。它们两者都充满荣光，都是灵魂追求的对象，因为灵魂是从它们来的，并且指向它们；不过，灵魂指向它们是因为它与它们同类，而不是因为善，但它们在善的形式中，这也是它不拒斥它们的原因。因为即使是同类，如果对方不是善的，也会远而避之；如果是善的，即使是远在天边、深至海底，也会吸引人去追求。但是对它

① 普罗提诺的意思是说，“因为生命是善”。——中译者注

们产生一种强烈的爱欲不是因为它们是其所是，而是因为它们形成之后，从那超越的地方接受了另外的事物。拿物体来说，尽管体内已经接纳了光，但仍然需要它们之外的另一种光，使它们自身的光，即颜色显现出来；同样，可理知世界的事物也是这样，尽管它们拥有了很多光，但仍然需要另一种更大的光，使它们被自己也被他者看见。

22. 因而，无论谁看见这光，都会真正感动，去追求形式，渴望照耀在它们上面的光，对它欢欣雀跃，正如对下界的物体，我们所追求的不是作为基础的质料，而是印刻在它们身上的美。那些事物每个都是独立存在，一旦至善给它们加上颜色，就变成了欲求的对象，因为至善赐给它们一种恩典，赐给欲求者炽热之爱。灵魂接受了从那里涌现出来的泉流，为之感动，疯狂舞蹈，在渴望的刺激下变成了爱^①。在此之前，它甚至没有指向理智，无视它的全部美；因为理智在没有抓住来自于至善的光之前，它的美只是潜在的；而灵魂本身“仰面躺着”，完全是漠不关心的，就是理智在它面前，也对理智毫无热情。然而，一旦从至善发出一种温暖的光照射到它，它就获得力量，苏醒过来，真的长出了翅膀；虽然它满怀激情追求那近在它身边的事物，但它仍然向更高处攀登，追求它似乎记得的更伟大的事物。只要还有比显现在它面前的更高的事物，它就必然一直向上，赐给它爱的那种动力把它往上提升^②。它升到理智之上，但无法超越至善，因为

① 普罗提诺常常受柏拉图《斐德若篇》(246A 以下) 里的神话启发，这一节也如此。这里他尤其参照了 251B 对灵魂的描述。下一句所提到的“仰面躺着”也是出自神话(254B8)，但是上下文完全不同。在柏拉图，灵魂的驾驭者因看到情人的美而回想起了曾见过的美之形式，是出于敬畏仰面躺下来，并让马也与他一同躺下。而在普罗提诺，灵魂如果没有穿过形式看到从上界、从至善来的光，就跌落在无聊与冷漠之中。

② 这话非常清楚地表明在普罗提诺的整个体系中所隐含的意思，我们渴望回到至善的这种欲望是至善给予的。

没有任何事物在至善之上。如果它停留在理智中，就看见美好、高贵的事物，但还没有完全获得所寻求的。它就好像面对一张非常完美的脸，但找不到眼睛，因为没有恩典将这张脸的美激发出来。就是这里的美也是照亮匀称比例的事物，而不是好的比例本身，而那才是召唤我们去爱的对象。试想，为何在一张活人的脸上闪现的美比较多，而在死人脸上只有一点痕迹，即使它的肉体 and 比例还没有消失？我们岂不知越是栩栩如生的像，就越是美的像，再好的比例都无济于事？我们岂不说一个丑的活人比一个美的雕像更美？是的，因为生命是更值得向往的，这是因为它有灵魂，这是因为它有更多的善的形式，这意味着它多少得到了至善之光的荣耀，因为得了这种荣耀，因此凡属它的都被唤醒、得提升，使它尽其所能成为善的，保持清醒。

23. 因此，那灵魂所追寻的、把光给予理智、无论临到哪里都留下自己的痕迹的事物有那么大的力量，我们不必对之感到吃惊，它巨大的吸引力，把一切游荡在外的事物都召回到身边，栖息在面前。因为若有什么是万物之源，那就没有其他的比它更强大，一切事物都要比它逊色。最好的实在怎么可能不是至善呢？进一步说，如果至善的本性必然是完全自足的，对其他毫无所需，那么不就是这个——在一切之前，在恶还不存在的时候就是其所是的——谁还能找到另外的呢？如果恶是后来出现的，存在于那些完全不分有至善并且处在最末最低级层次上的事物中，那么在恶这一边没有比邪恶更远的，邪恶就是整个对立面，中间没有任何中间环节，与之对立的就是至善。也就是说，或者根本没有至善，或者如果必然有，那就是这个，不可能是另外的。如果有人不承认善，那就把恶也一同否定掉了。若这样，事物的本性将与我们的选择无关，但事实上这是不可能的。所有其他称为善的都指向至善，而它自己则不指向任何事物。它既是这样的，那它产生了什么呢？它产生了理智，创造了生命，从理智生出了灵

魂以及一切分有理性和理智或生命的事物。作为这些事物的“源泉和原理”^①，我们能用什么样的语言来描述它的伟大和良善呢？那么它现在在干什么呢？保持事物在是之中，使思考的事物思考，使有生命的事物有生命，激发出思想；如果有事物无法生活和存在，就激发出生命。

24. 那么它对我们有什么作用呢？我们可以再谈到光，讨论理智之被照亮、为灵魂所分有的光是什么，但是把这个问题放到后面^②去讲，首先讨论以下的难题，这样可能更合理。至善之所以是善，之所以有这样的名称，是不是因为它之外的事物发现它是值得向往的对象？我们是不是可以这样说：某人认为值得渴求的事物对他来说就是善的，而所有人认为值得渴求的就是至善？毫无疑问，我们可以把这作为证明至善存在的证据，但渴求的对象本身必然具有这样的性质，能使它名副其实的。渴求者渴求它是因为他们获得了什么，还是因为他们喜欢它？如果他们获得了什么，那是什么呢？如果是因为喜欢，那么他们为什么喜欢这个，而不是其他呢？由此，就必然涉及到另一个问题，即善是由于相似关系，还是由于别的。事实上，进一步追问就是，善完全是相对于他者的善，还是对自己也是善；或者任何可能是善的都不是对自身也是善的，只能是相对于他者的善？善是对什么事物而言的善呢？是否有什么事物，对它来说没有任何东西是善的？我们千万不可漏掉某些好辩的人很可能会提出的异议^③：“你们这些人真是的，为什么到处用这种浮夸的语言说生命是善的，理智是善的，超越它们的是善的？理智为什么就应该是善的？”

① 出自《斐德若篇》245C9。但柏拉图的意思是指灵魂运动的“源泉和原理”。

② 31节以后。

③ 对这种坠到地上、反形而上的人，普罗提诺大为同情。这里他让前者尽情淋漓尽致地阐述，然后在29节严肃认真地答复。他指出，他与这个处境尴尬的人至少有一点是共同的，即认为理智的善本身是不够的。

凝思形式的人如果只能看见其中之一，他能得着什么益处？如果他对它们感到虚假的快乐，他可能就会说理智是善的，生命是善的，因为它是令人快乐的；但如果他注定处于不快乐状态，凭什么说它们是善的呢？是因为他存在吗？那他能从存在中获得什么呢？我们若不把善建立在自爱的基础之上，存在与完全非存在有什么分别呢？若那样，那么这种天生的欺骗和对分解的恐怖才是接受善之假设的原因。”

25. 柏拉图把快乐与终极目标联系起来，不认为善只是单一的，或者只在于理智，如《斐利布篇》所写的^①。也许因为他意识到了这个困难，因此不想把善完全建立在快乐之上——在这一点上他是对的——他也不认为应该把毫无喜乐的理智看作就是善，因为他看到理智中没有什么能激发我们去追求它。不过，也许不是出于这样的原因，而是因为他认为善既然有这样的一种本性，就必然是令人快乐的，欲求的对象对正在欲求或者已经获得它的人来说必是包含喜乐的，因此，没有获得喜乐的人就没有获得善。这样，如果快乐属于欲求者，那就不属于首要者，因此谁也不是善。这并非不合理性；因为柏拉图本人所寻求的不是首要的至善，而是我们的善，这是完全不同的，因此对他来说，除了这种善之外，还有另外一种至善；因为这种善是有匮乏的，也许还是复合的，因此他说这种善不是“单独的和独一的”^②，后者是至善，是更高意义上的善。因而，至善必然是人所渴望的，但绝不是因为是人所渴望的才成为善的；相反，因为是善的，因此才成为人所渴求的。那么对存在者中最末最低级者来说，善是否就是在它之前的事物，然后一级级上升，使上界的事物成为下界

① 普罗提诺在这一节所讨论的柏拉图《斐利布篇》(21D-22A 及 61B-D) 中的这段话，就他的理解而言，对他关于理智和至善的思想非常重要。

② 出自《斐利布篇》(63B7-8)，但只能通过非常严格的解释才能应用到至善。

事物的善，前提是这个上升过程永远不会超越相对的比例，而是永远向更高的善上升？但最后上升到终极就要停止，我们不可能再寻找终极之后的更高的事物，因而这终极就是首要者，就是真正的善，最严格意义上的至善，也是其他一切善的原因。形式是质料的善——如果质料有意识，就会对形式表示欢迎^①——灵魂是身体的善——没有灵魂，身体就不可能存在或者得到保存——德性是灵魂的善。另外，更高层次上还有理智，理智之上是我们所说的首要者。这些事物每一个都必然对以它们为善的事物产生一定影响，有的提供秩序和秩序之美，有的给予生命，有的是思想和福祉，至善也对理智有影响，我们之所以认为至善也这样是因为它的现实活动源自于它，也因为如今它给予称为光的事物：我们会在后面看到它之所是^②。

26. 可以肯定，自身有天生的感知能力的事物，当至善临到它时，它就有能力知道并且说自己拥有了至善。但是如果它受蒙骗，那些会怎样呢？那就说明必然存在某种类似于至善的形像，这是造成它受骗的原因。但真是这样，对它未必不是好事，因为当真正的至善到来时，它就把那蒙骗它的伪善弃之一边。每个事物都有渴望，都有与生俱来的欲求，这就证明对每个事物来说都有某种善。对没有灵魂的事物来说，善的礼物是从外面来的；对有灵魂的事物来说，正是欲望带动追求，正如身体变成了尸体之后，有生者照料并埋葬，但生者思考自己的善。如果某物变得更好，毫无遗憾，那就证明获得了善，实现了完满状态，它就与至善同在，不再寻求其他事物。因此快乐不是自我满足，因为人不

① 普罗提诺在讨论质料的论文中论到质料渴求形式或灵魂或善（I. 8. 14.；III. 6. 11, 14）。但在 I. 8 和 III. 6 里他又不辞辛苦地表明，质料永远不可能真正获得形式，或者因形式改变它自己的恶性。

② 32 节以下。

会满足于同样的事物；快乐一旦得到满足就又变成了另外的，也就是说，使人感到快乐的始终是不同的事物。当然，人所选择的善必然不是得到它时所感到的情感；正是出于这样的原因，人若以此为善就永远是空无的，因为它只有情感，这种情感很可能是从善而来的，但不是善本身。因此，人就会认为若不占有某物，就不可能对它产生情感。比如，你看到某个男孩时感到快乐，但他不在的时候，你就不会因为他的存在而快乐。我想，那些把身体满足看作善的人，唯有当他们吃的时候才会快乐，不吃的时候就不会感到快乐；当他们没有与所心仪的异性性爱的时候就不可能享受爱的快乐，或者一般而言，当他们不活动的时候就不知道活动的快乐。

27. 那么那因它的到来使每个事物都能各取所需的事物是什么呢？我们得说那就是形式。形式是质料所需要的善，德性是灵魂的形式。那么对那因与这形式相似而拥有它的事物来说，这形式也是善吗？那事物的欲望是否也指向自己的同类^①？不，因为相似的事物就是与它同类的，如果它向往相似者，以其为乐，那就表明它还没有获得善。当我们说某物是善的，我们并不是说它有什么相似性；相反，我们认为，要判断善必须依据超越同类之物的更高的，比事物本身更善的事物，就是事物潜在地指向的对象。须知，事物潜在地指向其所是，因此那就是它所需要的，它所需要的就是比它更高的，那就是它的善。质料是一切事物中最为匮乏的，而最末的最低级的形式就在它旁边，因为从上到下的顺序它是在质料后面出现的。即使一物是自己的善，它的完全、它的形式以及比它高级的也必然是比它更高的善，这既是因为它的本性如此，也因为这更高的事物使它成为善。那么为何有的事物是自己的善呢？是否因为它与自己最相近？不，而是因为它是善的

① 这是“oikeiosis”理论，是斯多亚伦理学的根基。

一部分。因此那些纯粹、高贵的人更接近他们自身。因此，若要问为何善的事物对自己来说是善的，那是荒谬的，似乎它不满足于自己是善，偏偏要离开它自身的本性去寻求善。如果某物是单一的，我们就必须思考这样的问题，在全然没有部分的事物中，是否有自我相似关系存在，是否它就是自身的一种善。如果至此我们所得出的结论都是对的，那么可以说，向上的运动获得存在于某种具体事物中的善，不是欲望产生善，相反，是因为有善所以才有欲望，拥有善的人总能获得一些什么，包括快乐。此外，我们还必须探讨这种说法：“即使没有快乐相随，善也是应当选择的。”^①

28. 现在我们必须看一看这样的讨论能得出什么结论。如果凡生出善的，就是形式，一个单一的形式就是质料的善，那么质料——假设它有希望的能力——只希望成为形式吗？不，它若真可以表达希望，就必然希望毁灭，因为一切事物都追求对自己有益的事物。也许质料并不愿意只是质料，而愿意成为存在，并因拥有此而去除它的恶。恶怎么可能有对善的欲望呢？但是，我们并不认为质料有欲望，只是我们的讨论需要假设质料有知觉——如果有可能给它知觉，并且仍然让它是质料。我们设想，当形式出现在它面前，就像一个美梦呈现出来，它马上就进入一种更好的秩序。如果质料是〔绝对的〕恶，那就已经说得很多，不需要再说了^②。如果它是另外的事物，比如是坏，如果它的本质的是中有知觉，那么在上界与它相类的仍然是善吗？按此假设，它的坏不是选择的，而是形成的。但如果质料的是与恶是一，是同，那它怎么可能选择善呢？如果恶有知觉，它会对自己满意

① 对亚里士多德《尼各马可伦理学》K 3. 1174a6-8 的意译，普罗提诺在 29 节对此有所讨论。

② 这是普罗提诺自己的观点。这一段是一个补充说明，防止对 25 节的一般论述可能引起误解。

吗？不是善的怎么可能感到满意呢？因为我们自然不会认为善就是相似关系。这个问题就谈到这里。如果形式无论何处都是善，升得越高，形式越高——灵魂是比身体的形式更高的形式，灵魂的不同部分一个比一个更高，而理智比灵魂高——善就是一步步成为与质料相对立的，而且我们可以说，是尽其所能洁净质料，剔除质料，至善就是剔除了一切属质料之物的善。至善既是脱离了一切属质料的，或者更确切一点说，根本没有靠近质料，那么它的本性必是无形式的，然后生出第一形式。关于这一点我们将在后面讨论^①。

29. 但如果伴随至善而来的不是快乐，而是另外的，唯有通过这事物才能产生快乐，那么它为何不是受欢迎的呢？其实我们在说“受欢迎”的时候就已经是在说“快乐”了。设想这样的事物是存在的，但尽管它存在，仍有可能是不受欢迎的。果真如此，那么当至善出现时，那拥有至善的事物尽管有知觉，却并不知道至善就在那里。它为何对自己真实的拥有毫无所知，毫无所动呢？这种情形很可能出现在一个比较自制的人身上，如果他毫无匮乏，那就更可能是这样了。因此首要者没有快乐，不仅因为它是单一的，更因为它获得快乐就意味着有所匮乏。这一点在我们澄清所有其他难点，反驳了对立观点之后就会显得非常清楚。这对立观点是这样的：一个有理智的人，当他听了我们的这些论述之后不明白它们的含义，因此毫无感觉，或者是因为只听到词，没有理解含义，或者是因为对所说的每件事有不同的理解，或者是在追求感觉可感知的事物，以为至善就是财富或者诸如此类的事物，这样的人能从善中得到什么呢？我们得回答说，即使他轻视这些事物，也仍然承认他确实为自己提供了某种善，但由于他很难明白至善如何是善，因此就按自己的方式来理解。如果

^① 在 32 节和 33 节。

你对“这个”毫无经验，也没有概念，就不可能说“不是这个”。也许他对上面的理智还有一种先知似的直观。另外，如果当他思考至善或者接近至善的时候，没有意识到它们，那他不妨从它们的对立面来认识它们。难道他甚至不认为非理智就是恶吗？无论如何，每个人都愿意成为有理智的，并且在使用自己的理智时引以为豪。我们的感知觉也想上升为知识，这就是证明。如果理智，尤其是首要理智是可贵的、美的，那么我们所能想象的这理智的生产者和父亲会是什么样子呢？如果我们的对手轻视存在和生命，那就是与自己作对，就是反驳他自己的一切经验。但如果有人不满意混合着死的生命，那么他所不满意的是这种生命，而不是真正的生命。

30. 快乐是否必然混合在善中，从而人在凝思神圣事物以及它们在上界的原理时，生命仍然是不完全的？这个问题在我们探讨至善时无论如何都是不应该忽视的。须知，认为善是以理智为基本实在、由源自思的活动的灵魂的经验为内容，这种看法并不表示把两者的复合物看作是目标或者至善本身，它只可能推出理智是至善，我们因拥有至善而感到快乐。这是关于善的一种观点。还有一种与此相反的观点，它把快乐与理智结合起来作为一物，并把这一物看作是基本实在，这样，我们拥有或者甚至看见这种理智就等于拥有了至善，因为那“孤立和单一”^①的不可能成为或者被定为至善。那么理智如何能与快乐混合成一种完全的复合物呢？我想，每个人都很清楚，没有人会认为肉身上的快乐可能与理智混合；同样，灵魂中的任何非理性的快乐也不可能与

① 《斐利布篇》63B7-8，这里的上下文比较适合。在这一节中，普罗提诺意在解释并证明柏拉图在《斐利布篇》中所论述的良善生活必然包含快乐和思想的理论是合理的，同时还阐述了亚里士多德在《尼可马可伦理学》（K 1-5. 1172a-1176a）里讨论的快乐。

它相通。每一种活动、意向、生命都必然伴随某种超越的、外在的事物，甚至可以说在它的守护之下，这些事物在自然发展过程中往往会遇到障碍，会有对立的混合到里面，使生命无法独立自存；但有时自然活动也可能保持“纯粹而不混合”^①，它的生命处于清澈明晰状态，哲学家们认为理智的这种状态就是最愉悦、最宜人的状态，说它混合快乐是因为他们找不到适当的方式来表达这种状态；因此，我们喜欢用比喻的语言来描述，比如“琼浆喝醉了”^②、“设宴庆贺”^③，诗人们说：“父笑了”^④，诸如此类的说法有成千上万，都是比喻意义上的说法。在理智的王国才有真正的喜乐和最大的满足，最爱、最渴望的事物，不是处在生成过程中的事物，也不是处在运动中的事物，而是一切颜色、光线和荣耀所根基的原因。因此柏拉图把真理引入混合物，把衡量标准放在它的前面，说从那里好的比例与美结合生出美的事物^⑤。我们也是这样分有美的。但另一方面，真正值得我们去渴求的就是我们自己，也就是回到自身，引导自身达到自身里面最好的，这就是对称、美和形式，这不是复合物的一部分，而是清澈的、智慧的、美的生命。

31. 由于一切美的事物都是由在它们之前并有光的事物创造的，因而理智就包含它的智性活动的光，这光照亮它的本性；灵魂因有更高的生命进入，因此包含生命的力量。于是，理智被抬升到那个高度，停留在那里，以围绕着至善为乐；灵魂也能转向至善，只要它有了知识和视觉，就能看见至善；一旦看见，就对

① 《斐利布篇》52D6-7。

② 柏拉图《会饮篇》203B5。

③ 柏拉图《斐德若篇》247A8。

④ 出自荷马的一个标准术语（并不非常适合这里的上下文），《伊利亚特》（Iliad）5. 426；15. 47

⑤ 在《斐利布篇》64B-65A。

所见景象欣喜不已，并且完全惊呆了。它看见，然后目瞪口呆；但由于它在自身中拥有至善的某种事物，因此马上又对它产生一种亲密感，于是就进入一种渴求状态，就像那些被情人的像所感动的人渴望见到真人一样。正如在下界，那些坠入爱河的人总是仿效情人的样子，尽其所能使自己的身体更加俊美，灵魂更加相像，因为不愿意自己缺乏情人的正直和其他一切德性——不然，他们就可能被拥有这些德性的情人所拒——唯有这样的人才可能与情人交流^①。同样，灵魂也爱至善，在它的感召下对它一见钟情。有了爱之对象的灵魂不会等待来自下界的美的记号，因为它有了自己的爱，即使不知道自己的所有，也始终在追求，渴望从至善里源出，轻视下界的事物；就是看见这个世界的美，也不相信它们，因为它看到它们存在于肉身里面，被这样的居所玷污了，被量分割了，并不是真美本身；真美作为真美，永远不会使自己陷入身体的污泥，污秽自己，最终消失不见。当灵魂看见这里转瞬即逝的美，就已经完全知道，有光从别的地方照到它们上面。于是，它就急急赶往那里，完全知道怎样找到自己的所爱，孜孜以求，永不放弃，直到得到所爱，除非有人夺走它的爱。在那里，它肯定会看到一切都是美的，真的，由此获得更大的力量，因为它充满了真实存在者的生命，成了真正存在者本身，有了真正的意识，感知到自己已经贴近一直渴求的对象。

32. 那么，造了如此伟大的美，如此伟大的生命，又造了实体的创造者在哪里呢？你知道美所依赖的就是形式，诸形式丰富多彩，各不相同。这是永恒的美。但当你身处美境的时候，必须看清这些形式从何处来，它们的美从何处来。这源泉本身必不是它们中的一个，否则，它若是美物中的一个，就成了一个部分。

^① 普罗提诺想到了《斐德若篇》250-257里的哲学情人，但这里与柏拉图不同的是，被爱者本身就是追求者所仿效的神圣之像。这当然更加适合这里的上下文。

因而，它也不可能是任何一种形状，或者任何一种特殊能力，不是已经形成、存在于这高层领域的一切^①，它必然超越一切能力，超越一切形式。这原理是无形式的，不是缺乏形式的事物，而是一切理智形式的源泉。就形成的事物来说，如果确实形成了，必然形成成为某物，有其自己独特的形状；但那根本不是生成物，谁能给它形状？因而，它必不是任何生成物，却是生成物的全部。说它不是任何生存物是因为真实的存在物都是后来存在的，说它是它们全部是因为它们都源自于它。它既有能力创造一切，还能有什么大小呢？因此它应该是无限的，既是无限，就必然是无大小的。大小本身是后来出现的；即使它创立了大小的尺度，它本身也必然没有大小。实体的大不是量上的大；在它之后出现的事物也可能有大小。但它的大是指没有任何事物比它更强大，它无可比拟；因为一切都是它内含的部分，它的哪一部分能与它本身相提并论呢？它的永恒性和普遍性使它无与伦比，没有尺度——另一方面又不是无尺度本身。它若是无尺度本身，怎能衡量他物？它也没有形式。实在的，你若找不到所渴求事物的形式或形状，它可能就是最值得渴求，最可爱的，对它的爱是无可度量的。这里的爱是没有限制的，因为被爱的对象就是这样，因此这爱是无限的。它的美也是另一种美，是超越美的美。试想，它若不是万物之一，它的美能怎样的美呢？但它既是爱的对象，就该是美的创造者。因而创造万物的能力就是美顶端的花朵，一种创造美的美。它生出了美，并凭借从它而来的额外的美使之更美，因此它是美的原理，美的条件。既然它是美的原理，凡以它为原理的事物，它都使它们成为美的，但不是形状上的美；它使从它生成的美成为无形状的，但在另一意义上又是有形状的，因

^① 普罗提诺一般用“那里”指形式世界，用“这里”指质料世界。但在这一段话里他是作为一个已经站在形式世界力求超越它的人说话。

为被称为形状的事物本身是无形状的，在另一意义上才是形状。因而，获得形状的是分有美的事物，不是美本身。

33. 因而，就是称之为美的时候，也必须并且更应该避免诸如此类的形状；不可把它放在眼前，否则就会偏离美，坠落到因模糊的分有而被称为美的事物中。无形状的形式是美的，因为它是形式，只要你让所有的形状远离它，它就是美的，比如推论的形状，凭着推论我们说这个形式不同于那个形式，说公义和正直是各不相同的，尽管它们都是美的。理智一旦思考某个特殊的事物，就会减少，即使是把可理知领域的所有事物联合起来，也是如此；如果它思考一个个体，它就有了一个属理智的形状；如果它思考全体，就有一种包含多样性的形状；即便如此，我们仍然需要追问：它该如何凝思那在它上界的、全美的、既包含多样性、本身又不是多样性的对象。灵魂追求它，但没有说它为什么渴求这样的事物，但我们的理性说这是真实的存在者，因为最好者、最可爱者的本性就是完全的无形式。因而，无论你把什么引入形式，显示给灵魂；它仍然寻求超越自身并给它形状的另外事物。我们的理性坚持认为，有形状的，形状和形式，所有这些都是可衡量、有界限的，也就是说，不是大全，不是自足的，不是本质之美，而是混合的。这样说来，这些美的事物必然是可量的，有限的，不是真正的美，或者更确切一点说，不是超越的美。果真如此，超越之美必然不是有形状的，不是形式。原初的美，首要的美，是毫无形式的，美就是至善的本性。情人的经验可以证明这一点，只要他的注意力还停留在可见的形式中，他就还没有坠入爱河；唯有当他在自身里面，在他整个灵魂里面产生一种感官无法感知的印象，爱才涌现出来。而且他力求看见情人，这样，当他即将枯萎的时候可以得到浇灌^①。当他逐渐明白他必须向那

^① 暗指《斐德若篇》251B1-4。

更加无形式的对象转化时，他就可能产生渴求；他一开始的经历就是循着暗淡的光去欲求一种伟大的光。无形状者的痕迹是形状，正是无形状者产生了形状，而不是形状产生无形状者；当质料来到它面前的时候，它就产生了形状。但质料必是离它最远的，因为质料在本质上不包含任何哪怕是最弱最低的形状。这样说来，所欲求的不是质料，而是因形式而成形的事物，进入质料的形式源于灵魂，因此灵魂较之更接近形式，更可爱，理智较之灵魂又进一步接近形式，也就更可爱，由此一步步我们必然推出首要者的美是无形式的。

34. 如果说产生这些强烈渴望的事物本身是完全没有形状的，甚至可理知的形状也没有，我们不应再感到吃惊；因为灵魂也是这样，当它对这对象产生一种炽热的爱，就把它所有的一切形状都弃绝，甚至有可能弃绝在它里面的可理知形状。显然，如果心里装着别的，致力于别的活动，就不可能看见任何真美，也不可能与之联合。灵魂必须既没有恶，也没有别的善，完全交出，唯独灵魂才可能接受唯独的它^①。当灵魂有幸与它同在，它来到灵魂面前，或者毋宁说，出现在它面前——因为它原本就在那里——当灵魂抛弃一切已有的，尽其所能变得更美，与它肖似（我想，那些自我装备的人应当清楚地知道准备和装饰是指什么），突然在自身里面看见它显现出来（因为两者之间没有间隔，也不再有两者，两者已经合而为一；只要有它存在，你就不可能作出任何区分；下界的情人与他们所爱的人也像这样渴望合而为一），此时灵魂已经意识不到身体，不知道它在身体里面，也不说自己是另外的事物，是人，有生命的事物，是或大全（因为对这些事物的凝思多少还是烦人的），它既没有时间也没有兴趣向往它们，它一直在追寻这个，这个一出现就相遇了，灵

① 指至善或太一。——中译者注

魂看着它，而不看自己，但灵魂甚至没有时间搞清楚看的灵魂是谁。说真的，拿世界的任何事物来交换，它也不愿意，即使有人把整个宇宙给它，它也不会愿意，因为没有任何事物比这更美好，没有任何事物比这是更高的善；它不可能升得更高，所有其他事物都在它的上升中下降，即使它们也属于上界的领域。于是它就有判断正误的能力，能知道这就是它所渴求的，能够确信没有什么比这更好的。因为那儿没有任何欺骗，还能有比真理更真的吗？因此，它所说的就是真理，这真理就是它自己的所是，但所有的话都是后来说的，并且是无声地说的。在这样的快乐中它确定无误地知道自己是快乐的；当身体刺激它时它没有说快乐，当它变成自己原来的所是，恢复早先的快乐时，它才说自己快乐。它对所有其他曾经喜好的一切——职位、权力、财富、美貌、学识，视为粪土，它若没有见到比这些更好的，就不会有这样的转变；它不再担心会有什么不测，因为它根本看不见不测；如果它的所有其他事物都毁灭了，它反倒会感到高兴，因为这样它就可以单独与至善同在，它所获得的是多么大的幸福。

35. 在这样的合一中灵魂甚至轻视智性，而在其他时候它是欢迎智性的，因为智性是一种活动，而灵魂不想运动；它说它所看见的至高者也是不动的。当初这灵魂变成理智，也就是被造为理智，存在于可理知世界的时候，它是凝思的；当它进入理智，向它运动，就拥有可理知对象，并进行思；但当它看见了神，就立即抛弃一切，任它们随风飘散。这就好比有人进入一个装饰豪华的美宅，因为还没有看见主人，因此在房子中想着每一部分装饰，对它们赞叹不已，但当他兴高采烈地看见了主人——这主人不是房子里的哪个形像，而是值得真正凝思的对象——他就撇开房子中的那些事物，此后就只看主人一个人；他看着他，目不转睛，由于这样连续的凝视，最后他已经不是看见对象，而是把视觉与凝视的对象合而为一，由此，原本是看之对象的，现在变成

了他内在的视觉。于是，他忘了其他一切凝思对象。如果在看房子的景观时所遇到的不是必死的人，而是诸神之一，不是显现出来可以看见，而是包含在看者的灵魂中的，那么也许形像与实在本身是一致的^①。因此，理智有两种能力，一种是思的能力，借此看见自身里面的事物；另一种是直接意识和接受的能力，借此能够看见超越者。起先它只是看见，然后借着看见获得理智，成为一^②。第一种能力是理智在自己心智清醒时的凝思，第二种能力是理智“喝醉琼浆”^③处于迷狂状态的爱；于是它就坠入爱河，在爱河中变得单纯而快乐。对它来说，这样的迷狂比保持清醒和尊严更好。那么理智所看见的只是部分，时而是这些，时而是那些吗？不，只是我们的理性讨论引导我们把它们分割开来，理智本身始终完整地拥有自己的思想，并且保持思想所不能企及的活动，就是以另外的方式凝思神。它一看见神，就怀胎生育，并且立即就知道它们的出生，以及它们在它里面的存在；当它看见这些时，才能说它思，而它之所以看见，是由于第一种能力，也就是使它后来进行思维活动的能力。至于灵魂，可以说，是通过一种模糊，取消它里面的理智而达到看见的状态的——或者更确切一点说，它的理智首先看见，然后这种视觉也显现在它面前，然后两者合而为一。至善从上界照耀它们，接受两者的合一；它作用于它们，把它们联合起来，以它们为基础，然后赐给它们神圣的感知和视野，把它们抬升到极高处，使它们既不在处所中，也不在那个每个事物生来就根植于他物之中的领域中，因

① 普罗提诺这里可能特别想到阿波罗或狄奥尼索斯（Dionysus）的拥有。

② 这是理智的“先理智”视野，是理智的永恒生产中的最初时刻，它特有的“理智”视野其实是第二阶段。

③ 还是指柏拉图《会饮篇》203B5 里波罗斯（Poros）的迷狂，见 30 节。把它应用到理智在视觉上永恒的自我超越，从而与太一联合的状态，是非常有力的，也是非常恰当的。

为至善也是不在任何地方的；也就是说，可理知世界在他里面，而他不在其他事物里面。同样，灵魂也是不运动的，因为至善不运动。这样说来，它甚至已经不是灵魂，因为至善不在生命中，而是超越生命的。它也不是理智，因为至善也不思想，至善的形像必须是与它相像的。最后，它甚至不认为它是不思想的。

36. 这个问题已经很清楚，不需要继续讨论。但另一个问题虽然已经有所讨论，仍然需要基于那样的体验、通过理性论说再略为涉及。认识至善或者触及至善，这是最伟大的事，柏拉图说这是“最伟大的学习”^①，不是把对它的凝视，而是把对它的预先了解称为学习。我们了解认识它是通过比较、分析、抽象、认识从它而来的事物，以及一步步通向它的方法途径；我们要走向它，就必须凭着净化、德性、好的装饰，在可理知世界获得立足之地，扎根在那里，以那里的事物为食。人只要成了他凝思的对象，成了所有其他事物以及他的思想对象的凝思者，只要成了实体，理智，“完全的有生命存在者”^②，不再从外面来看它——当他进展到这种状态的时候，就近了，至善就在他的上界，已经非常靠近他，照耀着整个可理知世界。正是在那儿，人抛弃了一切学习，因为终于上升到了一个高处，坚实地立足在美中，此时他仍然还能对自己的处境有所思想，但随后理智的巨浪汹涌而来，把他带出了思想，抬升到更高处，他眼前突然间豁然开朗，看见了异象，但不知道是怎样看见的，异象的光充满他的眼睛，使他根本无法再看其他事物，他所能看见的唯有光本身。事实上，至善中没有什么可看见的，没有可看见的光，也没有理智和可理知的对象，唯有后来产生出这些事物的光，使它们在它旁边；而他自己就是只产生理智的光，这光自己不会在生产中毁灭，它是永

① 柏拉图《理想国》505A2（关于至善的相）。

② 柏拉图《蒂迈欧篇》31B1。

在的，那理智的生成就是因为这至善的存在。如果没有至善存在，理智就不可能生成。

37. 那些通过推论认为至善思考的人并不认为至善思考的是从他源出的低级事物^①；确实有些人说，至善不知道其他事物是荒谬的。然而那些「逍遥学派」因为找不到比他自己更有价值的，因此可能会认为他有关于自己的思想，以为他若思考就会变得更加伟大，以为思比他自身所是的更好，但不是他自己把伟大赋予思。请问，他的价值是靠什么而有的，是靠思，还是靠他本身？如果是靠思，那么他本身就是毫无价值，或者价值较小的；如果靠他本身，那么他比思完全，不是因为思才是完全的。他们也许会说，他思是因为他是现实的活动，而不是潜在。如果这话的意思是说他是一个永远思着的实体，那么正因为如此，他们说他是现实的活动其实就是在说他是二元的，即是实体和思，这样，他就不再是单一的，他们给他加上了另外的事物，就像给眼睛加上看一样，即使眼睛始终处于看的状态，也是如此。但如果相反，他们说他是现实的活动意思是指他是活跃的现实，也就是说思，那么他是思想，其本身是不思的，就如同运动本身不处在运动之中。“但是，你不是自己说那些高级事物就是实体和现实活动吗？”是的，但我们承认这些是多，而多就意味着差异。首要者却是独一而单纯的，因此我们认为思是从他者产生出来的事物的属性，是一种对它的实体，它的自我，对创造它的源头的追寻；我们还说，它回过来在自己的凝思中认识自己，就此而言，它就正好是理智^②；但那非形成的、之前没有任何事物的，永远是其所是的——它凭什么必须得有思呢？因此柏拉图说得对，它是超越理智的。就理智来说，如果它不思，就会变得无

① 参见亚里士多德《形而上学》A1074b17-35。

② 见 35 节。

知，因为如果其本性包含思想的不思，那当然就是成了没有智力的；但对于不做任何事的，为什么非要拿一样事给它做，然后因为它没有做就断言它缺乏这种能力？这就如同有人因他没有做医生就说他没有做医生的能力。他之所以无事可做，是因为他没有任何义务要去做什么，他是自足的，不需要去求什么，他本身就是超越一切的至高者，就是因为他是其所是，因此他拥有自己的所是以及其他一切。

38. 他甚至不是这个“是”，就是这他也不需要。也就是说，用“他是善”这样的句子来描述他也是不恰当的，因为这个句子意含着“是”。当然即使我们用这个“是”来谈论他，也不是表示说他是另外的事物，只是表示他就是他的所是。但我们用“至善”来谈论他，并不是说他是他自己，也不是说善属于他，而是说这两者是同一的；事实上，我们认为，说“是善”不合适，在“善”前面加上冠词也不恰当，但这样我们就无法把自己的意思讲清楚，因此就用“至善”来表示这种同一性，这样说至少不需要用“是”，免得生出其他事物。但是谁能承认一个原理是毫无自我意识，对自己一无所知的呢？但是他若有知识，又知道什么呢？“我是”？但他并不是。那么他是否会说“我是至善”？同样，他若这样说，就是论断自己“是”另外事物。也许他只说“善”，没有任何添加？事实上，如果我们不论断它是什么，是可以思考“善”而不用“是”的。但是他若认为自己是善，这种自我意识就不可避免地产生论断“我是至善”；否则，他思考善，但“他就是这善”这种思想不会出现在他心里。那么这思想必然就是“我是善”的论断。如果思想本身是至善，它就不是关于他自己的思想，而是关于善的思想，那么他自己就不是至善，思想才是至善。但如果关于至善的思想不同于至善本身，那就意味着至善在自我思想之前就已经存在。如果至善在思想之前就是自足的，对自己的善心满意足，它就不会有思考自己

的需要；也就是说，作为善，它没有自我之思。

39. 那它是怎样的呢？没有任何事物向它显现，它只可能有一种完全专注的自我直观。因为没有任何关于它自身的间距或差异，它的注意力中除了自己怎么可能还有别的呢？因而，柏拉图非常正确地指出，只要有理智和实体，就有异和同^①。理智若要思考，我们就要把它理解为异和同。否则，它就不可能通过异与自身的关系把自己与可理知者区分开来，如果没有异出现使万物存在，它就不可能凝思万物；须知，没有异，甚至连二也不可能。因此，如果它要思，就不可能只思考它自己；它凭什么不去思考万物呢？是因为它不能吗？但一般来说，理智一旦思考自己，就不是单纯的，它关于自己的思想必然就是关于另一个事物的思想，也就是说它必然要把自己思考为某种事物。但我们说过，这至善没有任何思想，即使他想要把自己看作另一物，也不会产生思想。但如果他自己开始思考，就立即变成多，变成可理知者、思想，进入运动中，有了理智所有的一切其他事物。此外我们还应当注意另外地方讨论过的那一点，即每个思想，如果它要成为一个思想，必须是某种多样性的事物，但运动是单纯的，始终如一的，虽然可能会成为类似触觉的事物，却是没有任何思想性的。这样说来，他有可能认识其他事物，或者认识自己吗？其他事物都在他之后，而他在它们一切之前，如其所是，若有关于它们的思想，那必然是从他自身之外获得的，并且不是始终如一的，所思的事物也不是静止不动的；即使他思考的是那些静止不动的事物，他还是成了多。因为我们显然不能说，后来出现的事物拥有自己思想的实体，而这至善的思想却只是空无真实内容的幻象。但对神意来说，他存在，万物由他而出，这就足够了。

^① 普罗提诺常常把柏拉图《智者篇》254 - 5 里“非常重要的种类”用于理智。

那么，他既不思考自身，那他与自身的关系是什么呢？他将永远威严地静立。柏拉图论及实体时确实说过实体是能思的，而不会静止在威严中不动，也就是说，实体思考，不思考的事物就肃默静立。他之所以说“静立”是因为他找不到任何其他方式来表达他想要说的意思，他认为那超越思想的是更加威严、真正威严的事物^①。

40. 有过这种接触的人会知道，思不可能与至善有关。但是我们确实需要再加上一些话来加强这个观点，但愿这样的讨论多少能阐明这个问题，当然讨论本身必须是有说服力的，能完全令人信服的。我们应当知道并明白，一切思都源于某物，并且是关于某物的思。但思也有不同类型。一类思想始终紧挨它的源头，以源头为它的基础，而它自己就成为一种超结构，因为它就是它作为基础的源头的现实活动，使源头实现其潜能，同时它自己没有产生任何事物，因为这只是它的所是的一种完全。还有一种思伴随着实体，使实体形成，这种思不可能停留在它的源头中，否则，它就不可能产生任何事物。由于它自身就是一种生产能力，因此就必然要生产，它的现实活动就是实体，并在实体中与它同在，因而，思与实体并非是不同的事物，即使在本性的自我之思中也没有分别，只是规定上的不同，一个是被思的，一个是思的，也就是说，它是多样的，如我们常常看到的那样。这是最初的现实活动，产生了一个存在，这个存在就成为实体；这实体虽只是一个形像，但这形像的原型实在太伟大，因此就是它的一个形像也成为了实体。如果它是原型内在的，而没有从它源出，它就不可能成为任何事物，只能滞留在那里，不可能有自身的存在。当然，因为这是最初的现实活动，最初的思想，因此，在它

① 普罗提诺这里是在解释柏拉图《智者篇》248D6 - 249A2；他似乎意识到自己的解释会显得非常奇怪。

之前不可能有活动，也不可能思想。这样，如果我们从这个实体和思想继续向前，就不是到达实体或思想，而是超越实体和思想，到达某种奇异之物：没有实体，也没有思想，只是孤独的自身，不需要任何从它源出的事物。须知，它在生出活动之前是不活动的，也就是说活动在它生成之前就已经存在于那里。它在生出思想之前也是不思考的，也就是说思想在形成之前就已经存在。一般而言，思想如果是至善的思想，就是比至善低级的，因此它不可能是至善的思想。我所说的“不是至善的”，意思不是说不可能思考至善——完全可以思考——而是说至善本身中不可能有任何思想，否则，至善与比它低级的事物，也就是关于至善的思想就合而为一了。既然思想比至善低级，思想与实体必是一起的。如果思想是更高级的，思想的对象就是低级的。思想肯定不在至善里面，而是比至善低级，其价值由至善赋予的，存在于另外的地方，使那至善毫无思想，也毫无其他一切。它既完全没有思想，就是纯粹的自己所是，思想的出现不会妨碍它保持纯粹而同一的状态。如果有人使这至善同时成为思想和思想，实体和伴随实体的思想，想以此使它成为自我思想的，那么就需要找到另一原理，一种先至善而在的原理，因为现实活动和思想或者是使作为它的基础的某种原理完全的力量，或者与那样的原理同在，因而指向另一种先于它的原理，就是生出思想的原理。它显然有可思的某物，因为在它之前有另外的事物；当它思考自己时，就是在一定意义上领会它自己从另一视野中所获得的事物。然而，那没有任何事物在它之前，也没有任何事物从别处来与它相伴的事物，它能思考什么，能怎样思考自己？它寻求什么，渴望什么？它难道想要知道自己的能力有多大，因此就把自己当作思考的对象，似乎自己在自身之外？我说这话的意思是，难道它所得知的能力是一回事，它借以认知的能力是另一回事，两者各不相同吗？但如果它们是一，那它还有什么可寻求的？

41. 看起来，思很可能是作为那些更加神圣但比较弱小的本性的助手而给予的，就像眼睛之于盲人。但眼睛本身并不需要看见真实存在者，因为它自身就是光。唯有那需要看见真实存在者的才必须凭借眼睛获得光，因为它自身是黑暗的。如果思是光，而光不需要寻求光，那么不寻求光的光也不会寻求思，不会把思加到自身中。思与它何用呢？难道理智为了思考会给自己增加什么需要？因此，他没有自我感知——他根本不需要——他不是二，或者说不是多；若是多，就有他自己与他的思之分——因为他的思当然不是他自己——而思的对象就是第三者。但如果理智、思以及思的对象是同一的，如果它们完全合一，那就会使自己消失在自己里面。如果它们彼此有别，那它们必不是至善。至于至善，既不需要任何协助，我们就必须剔除一切；因为无论你加上什么，都是使原本毫无所需的事物降低身份。思对我们来说是好事，因为灵魂需要理智；对理智来说也是好事，因为它的是与思同一，是思产生了它；因此，这理智需要与思相伴相随，必须始终获得对自己的详尽了解，这就是这，因为二者是一。但是如果它是单独的一，它就不需要获得任何知识。同样，“认识你自己”是对那些因为自身是多，因此有义务分析自己，从而知道自己是由哪些部分构成，它们的本性是什么的人说的，因为他们不知道自己的支配原理是什么，不知道他们自身之所是，因此对自己的构成部分的某一个或全部也一无所知。相反，如果至善是什么，那么它的存在之大不是靠知识、思和自我感知所能了解的；它自身什么都不是，因为它没有把任何事物引入自身，它自身就是完满的。因此，它之善也不是对自身而言的，而是对他者的，因为他者需要善，而它不可能需要善。否则，它若需要善，就是缺乏自己，这岂不荒谬。它当然也不看见自己，否则就必然从看中拥有并获得什么。它把所有这些都留给从它而出的存在者，因此看起来凡是他者所有的，它一样也没有，甚至连实体也

没有；同样，它也没有思，因为思乃是实体的所在，原初的、真实的思与是是合一的。因而，“没有论说，没有感知，也没有知识”^①，不可能表述说它有任何呈现的事物。

42. 在这样的询问中，你为这些事物采用了理性的进路，于是陷入了困境，不知道应该把它们放在哪里。因此，把这些在你看来是第二层次的威严之物拿开，不可把次级的加给首要者，也不可把三级的加给二级的，而应当把二级的置于首要者周围，把三级的放在二级的周围。这样，你就让它们各得其所，使源出之物围绕着并依凭于那些独立自存的高级实在。因此柏拉图非常恰当地说：“一切围绕万有之王，一切为了万有之王。”^② 柏拉图指的是一切真实存在者，并说它们都是为了那样的王，因为这王是一切真实存在者存在的原因，而它们，我们可以说，也在孜孜地追求他，因为他不是它们所拥有的一切，而是它们之外的事物，它们所拥有的，他一样也没有；否则，如果从他而出的事物有什么是他所有的，那它们就不可能是“所有一切”。如果理智是“万物”之一，那它就不属于他，不可能在他里面。当柏拉图称他为“众美之因”时，显然是把美放在形式世界，而至善本身超越所有这样的美。柏拉图把这些放在第二级，说第三级——也就是由二级事物所产生的事物——依赖于它们，而他放在三级事物周围的，显然就是那些由三级事物产生的事物，至于这里的宇宙，他认为依赖于灵魂。但由于灵魂依赖于理智，理智依赖于至善，因此，万物都经过种种中介依赖于至善，有的离他近一些，有的与靠近他的事物为邻，而感觉事物在离他最远的地方依赖于灵魂。

① 柏拉图《巴门尼德篇》142A3-4。

② 引自《柏拉图书信》(Platonic Letter) II 312E1-2。这段晦涩的话不大可能是柏拉图本人的话，但在新柏拉图主义者看来是绝对的权威。

附录一：普罗提诺年表^①

- 205** 普罗提诺生于埃及，可能是利库波里（Lycopolis）。
(V. P. 2. 37)
- 230 – 231** 普罗提诺 28 岁，决定献身于哲学，参加了亚历山大里亚数位著名哲学家的讨论课，但都失望而归。
(V. P. 3. 7)
- 232 – 242** 普罗提诺听从朋友的建议，负笈柏拉图主义思想家阿谟尼乌斯（Ammonius）门下，求学达 11 年之久。他的同学包括赫莱尼乌（Herennius）和奥利金（Origen）。必须注意的是这个奥利金是异教思想家奥利金，而不是早于普罗提诺的基督教思想家奥利金，尽管后一个奥利金也曾在约公元 202—203 年投师于阿谟尼乌斯。
- 234** 坡菲利出生。
- 243** 普罗提诺参加了罗马皇帝哥狄安（Gordian）在美索不达米亚（Mesopotamia）的军队。他希望随军远征，可以遇见波斯或印度的圣者。

① 此年表据 Pierre Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, English Translated by Michael Chase, Chronological Biography, The University of Chicago Press, 1989。文中的 V. P 是坡菲利撰写的 *On the Life of Plotinus and the Order of His Books* 的缩略语。

- 244** 哥狄安被阿拉伯人菲利普 (Philip the Arab) 的党 (2 月或 3 月) 徒杀害, 普罗提诺历尽艰辛逃回安提阿 (Antioch)。类似的事件经常在三世纪的罗马上演, 哥狄安本人就是如此登上皇位的。当时的元老院在决定皇帝的人选上拥有决定权, 而军队在废立上扮演重要的角色。普罗提诺能够参加哥狄安的远征军, 我们可以推想他与元老院有良好的关系, 因为元老院对哥狄安颇有好感。
- 244** 美索不达米亚事件之后, 普罗提诺抵达罗马。
- 244 - 253** 普罗提诺给小群学生授课, 但没有任何著述。
- 246** 阿美里乌 (Amelius) 成为普罗提诺的学生。他编辑了就学其间普罗提诺的讲课记录。
- 254** 伽利厄努 (Gallienus) 统治初年。普罗提诺构思了某些论文。(V. P. 4. 10)
- 263** 坡菲利从雅典到罗马。在此之前, 他曾就学于朗基努斯。他到罗马时, 普罗提诺的学院已经是夏日假期, 然而他还是拜访了普罗提诺。(V. P. 5. 4) 坡菲利没有立即获准进学院。在与阿美里乌作了一次长时间的讨论, 对普罗提诺的思想有比较准确的了解之后, 才被获准。此后, 普罗提诺的著作就交托给了坡菲利。(V. P. 18. 19)
- 266** 元老院议员撒比尼鲁 (Sabellinus) 是皇帝伽利厄努的顾问, 成了普罗提诺学院的听众。(V. P. 7. 31) 伽利厄努和皇后撒罗尼娜 (Salonina) 对普罗提诺都有极高的评价。(V. P. 12. 1) 普罗提诺曾希望修复卡姆帕尼亚 (Campania) 小镇, 在那里按照柏拉图的理想国建立一个柏拉图城邦, 然而由于皇帝身边一些人的恶意攻讦, 无果而终。

- 268** 坡菲利患上忧郁症，考虑自杀。普罗提诺发现后，就劝他去旅行。坡菲利离开罗马去西西里（Sicily），住在利莱贝乌（Lilybaeum）小镇一个名叫普罗布斯（Probus）的人的家里。（V. P. 11. 11）
- 268（夏）** 伽利厄努遭暗杀；开始克劳狄二世（Claudius II）统治。普罗提诺的致命疾病的第一阶段症状已经显现。（V. P. 2. 11）
- 268 - 269** 阿美里乌离开罗马，前往朗基努斯在泰尔（Tyre）的泽诺比亚（Zenobia）女王府邸。（V. P. 19. 32）随后的一年，他到了叙利亚（Syrian）的阿帕米亚（Apamea）。（V. P. 2. 33）
- 269** 普罗提诺离开罗马，隐退到泽修斯（Zethus）的庄园，距卡姆帕尼亚的明图尔奈（Minturnae）有六里远。（V. P. 2. 18）
- 270** 普罗提诺去世。（V. P. 2. 23）
- 301** 坡菲利写出《普罗提诺生平》，编辑出版了《九章集》第一版。（V. P. 23. 13）坡菲利特别说明他此时已经 68 岁了。

附录二：《九章集》的版本^①

Plotini Opera. Ediderunt P. Henry et H. R. Schwyzer, 3 Vols. , Paris, Brussels, and Leiden, 1951 – 1973 (Editio maior) (H – S¹)

Plotini Opera. Ediderunt P. Henry et H. R. Schwyzer, 3 Vols. , Oxford, 1964 – 1982 (Editio Minor) (H – S²)

Plotinus. Text with an English translation by A. H. Armstrong, Vols. 1 – 7, Loeb Classic Library, Cambridge, Mass. and London, 1966 – 1988.

Plotinus, English Translated by Stephen MacKenna and B. S. Page, Chicago, London, Tronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila: William Benton, Publisher, 1952.

Plotinus Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neuarbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Hamburg, 1956. (This includes the first 21 treatises in the chronological order) .

^① Kevin Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter – Evil and The Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, p. 396, Leuven: Peeters, 1996.

Plotinus Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neuarbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg, 1960 – 1967. (This contains the remaining treatises. This indices were compiled with the help of G. J. P. O'Daly) .

Enneades. Texte établi et traduit par E. Brehier, 7 Vols. , Paris, 1924 – 1938.

Enneadi. Prima versione intergra e commentario critico di Vincenzo Cilento, Bari, 1947 – 1949.

Plotino. Eneadas 1 – 11. Introducciones, traducciones y notas de Jesus Igal, Madrid, 1982.

Plotini Opera Omnia. Apparatum criticum disposit, indices concinnavit G. H. Moser; emendavit, indeces explevit, prolegomena, introductions, annotations adiecit F. Creuzer, 3 Vols. , Oxford, 1835, *Enneades*, iterum ed F. Creuzer et G. H. Moser, Paris, 1855.

For an excellent word index consult J. Sleeman and G. Pollet, *Lexicon Plotinainum*, Leiden, 1980. Another index from K. S. Guthrie, *An English Index to the Enneads of Plotinus*, Chihonios Books, 1980.

附录三：普罗提诺著述年表和坡菲利的《九章集》排序表的对照

我们根据坡菲利的《普罗提诺生平和著作顺序》，整理出下面的普罗提诺写作《九章集》各篇论文的年表。可以看出，普罗提诺写作不是根据某种逻辑体系构造的，而是由一个个主题式的论文构成的。前面的1-54的序号是普罗提诺写作的顺序，括号中的序号则是坡菲利所编的《九章集》的排列。^①

254-262年间写的论文有：

1. 论美 (I. 6)
2. 论灵魂不朽 (IV. 7)
3. 论命运 (III. 1)
4. 论灵魂的本质 (IV. 2)
5. 论理智、形式和存在 (V. 9)
6. 论灵魂坠入肉体 (IV. 8)
7. 本原之后的事物如何产生于本原；兼论太一 (V. 4)
8. 是否所有灵魂都是同一的 (IV. 9)
9. 论至善或太一 (VI. 9)
10. 论三大本体 (V. 1)
11. 论本原之后的存在的起源和秩序 (V. 2)

^① 据 Porphyry, V. P. 4-6.

12. 论质料 (II. 4)
 13. 多种考虑 (III. 9)
 14. 论天体运动 (II. 2)
 15. 论分派给我们的守护灵 (III. 4)
 16. 论合理的分派 (I. 9)
 17. 论实体或性质 (II. 6)
 18. 是否有关于个体的相 (V. 7)
 19. 论德性 (I. 2)
 20. 论辩证法 (I. 3)
 21. 灵魂如何成为可分存在与不可分存在之间的中介 (IV. 1)
- 263 – 268 年间写的论文有：
22. 论存在、一与同无论何处皆显为整体 (VI. 4)
 23. 再论存在、一与同无论何处皆显为整体 (VI. 5)
 24. 论超越是的不是思，并论什么是首要的和次要的思的原理 (V. 6)
 25. 何为潜在地存在，何为现实地存在 (II. 5)
 26. 论无形体之物的不可灭性 (III. 6)
 27. 论灵魂 I (IV. 3)
 28. 论灵魂 II (IV. 4)
 29. 论灵魂 III，或者论视力 (IV. 5)
 30. 论凝思 (III. 8)
 31. 论可理知之美 (V. 8)
 32. 论可理知者不外在于理智，并论至善 (V. 5)
 33. 驳诺斯替派 (II. 9)
 34. 论数 (VI. 6)
 35. 论视力，或者远处的事物何以显得小些 (II. 8)
 36. 福祉是否随时间增加 (I. 5)

37. 论完全混合 (II. 7)
38. 论形式的多样性如何形成, 兼论至善 (VI. 7)
39. 论自由意志 (VI. 8)
40. 论天 (论宇宙) (II. 1)
41. 论感知觉和记忆 (IV. 6)
42. 论存在的种类 I (VI. 1)
43. 论存在的种类 II (VI. 2)
44. 论存在的种类 III (VI. 3)
45. 论永恒和时间 (III. 7)

269 年写的论文有:

46. 论福祉 (I. 4)
47. 论神意 I (III. 2)
48. 论神意 II (III. 3)
49. 论认识本体和超越者 (V. 3)
50. 论爱 (III. 5)

270 年写的论文有:

51. 论恶的本性 (I. 8)
52. 论星辰是否是原因 (II. 3)
53. 什么是有生命的存在? (I. 1)
54. 论至善以及其他诸善 (I. 7)

根据《九章集》英译者 A. H. Armstrong 的整理, 我们可以把普罗提诺本人的写作时间序列和坡菲利的编纂顺序简洁地对应如下。文中的 Enn. 表示坡菲利编排的《九章集》的排列; 文中的 chron. 表示普罗提诺原先的著述顺序。^①

(一) 从坡菲利《九章集》的排序到普罗提诺的著述顺序:

① 据 A. H. Armstrong, *ordo Enneadum comparatur cum ording chronologico*. See in Plotinus, *Ennead* I xxxvii.

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I. 1	53	II. 1	40	III. 1	3
I. 2	19	II. 2	14	III. 2	47
I. 3	20	II. 3	52	III. 3	48
I. 4	46	II. 4	12	III. 4	15
I. 5	36	II. 5	25	III. 5	50
I. 6	1	II. 6	17	III. 6	26
I. 7	54	II. 7	37	III. 7	45
I. 8	51	II. 8	35	III. 8	30
I. 9	16	II. 9	33	III. 9	13

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
IV. 1	21	V. 1	10	VI. 1	42
IV. 2	4	V. 2	11	VI. 2	43
IV. 3	27	V. 3	49	VI. 3	44
IV. 4	28	V. 4	7	VI. 4	22
IV. 5	29	V. 5	32	VI. 5	23
IV. 6	41	V. 6	24	VI. 6	34
IV. 7	2	V. 7	18	VI. 7	38
IV. 8	6	V. 8	31	VI. 8	39
IV. 9	8	V. 9	5	VI. 9	9

(二) 从普罗提诺的著述顺序到坡菲利《九章集》的排序：

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
1	I. 6	19	I. 2	37	II. 7
2	IV. 7	20	I. 3	38	VI. 7
3	III. 1	21	IV. 1	39	VI. 8
4	IV. 2	22	VI. 4	40	II. 1
5	V. 9	23	VI. 5	41	IV. 6

6	IV. 8	24	V. 6	42	VI. 1
7	V. 5	25	II. 5	43	VI. 2
8	IV. 9	26	III. 6	44	VI. 3
9	VI. 9	27	IV. 3	45	III. 7
10	V. 1	28	IV. 4	46	I. 4
11	V. 2	29	IV. 5	47	III. 2
12	II. 4	30	III. 8	48	III. 3
13	III. 9	31	V. 8	49	V. 3
14	II. 2	32	V. 5	50	III. 5
15	III. 4	33	II. 9	51	I. 8
16	I. 9	34	VI. 6	52	II. 3
17	II. 6	35	II. 8	53	I. 1
18	V. 7	36	I. 5	54	I. 7

译名对照表

Alcinous 阿尔喀诺俄斯	Dione 狄奥娜
Amelius 阿美里乌	Dionysus 狄奥尼索斯
Ammonius 阿谟尼乌斯	Empedocles 恩培多克勒
Anaxagoras 阿那克萨戈拉	Euripides 欧里庇得斯
Antioch 安提阿	Gallienus 伽利厄努
Apamea 阿帕米亚	Gnostics 诺斯替主义
Aphrodite 阿佛罗狄特	Gordian 哥狄安
Apollo 阿波罗	Hera 赫拉
Ares 阿瑞斯	Heraclitus 赫拉克利特
Aristotle 亚里士多德	Herennius 赫莱尼乌
Atropos 阿特洛波斯	Hermes 赫耳墨斯
Calypso 卡吕普索	Homer 荷马
Campania 卡姆帕尼亚	Jupiter 朱庇特
Chrysippus 克律西波	Lachesis 拉基西斯
Cicero 西塞罗	Lilybaeum 利莱贝乌
Circe 喀耳刻	Longinus 朗基努斯
Claudius II 克劳狄二世	Lycopolis 利库波里
Cleanthes 克利安西斯	Mars 马耳斯
Clotho 克洛索	Mercury 墨丘利
Cornutus 卡莫图	Mesopotamia 美索不达米亚
Cronos 克洛诺斯	Minturnae 明图尔奈
Cunning 卡宁	Muses 缪斯
Democritus 德谟克利特	Neo-Pythagorean 新毕达哥拉斯主义

Odysseus 奥德赛	Pythagoreans 毕达哥拉斯
Origen 奥利金	Sabellinus 撒比尼鲁
Parmenides 巴门尼德	Salonina 撒罗尼娜
Peripatics 逍遥学派	Saturn 萨杜恩
Philip the Arab 阿拉伯人菲利普	Sicily 西西里
Philo 斐洛	Stoic 斯多亚
Plato 柏拉图	Syrian 叙利亚
Plenty 帕兰提	Timaeus 蒂迈欧
Plotinus 普罗提诺	Tyre 泰尔
Plutarch 普罗塔克	Venus 维纳斯
Poros 波罗斯	Xenocrates 色诺克拉底
Porphyry 坡菲利	Zeno 芝诺
Porverty 波瓦提	Zenobia 泽诺比亚
Probus 普罗布斯	Zethus 泽修斯
Proclus 普卢克罗	Zeus 宙斯