

心向上帝的旅程 ——普罗提诺宗教思想研究

摘要：普罗提诺的生平和所处的生活世界、宗教世界、思想世界决定了其宗教思想的核心问题是我们的灵魂如何走向上帝以达到灵魂与太一、人与上帝的合一。我们的灵魂走向上帝并与上帝合一的可能性就在于灵魂本身是神圣的，我们的灵魂来自神圣的三一体——太一、理智和灵魂本体。在普罗提诺那里，灵魂的下降之路和上升之路是同一条道路，只是方向不同而已。在同一条道路上，我们的灵魂必然按照一个方向（太一——理智——灵魂本体——形体世界）下降，以完成太一的流溢过程，同时它又必然按照相反的方向（形体世界——灵魂本体——理智——太一）上升，以回归自己的神圣本源。具言之，下降之路是说我们的灵魂离开其神圣的本源太一，依次经过理智和灵魂本体而下降到形体世界。形体世界的诸物都是由形式和质料复合而成的。这个形式来自于理智世界，更确切的说应该是形式的影像；这个质料是非实是，是不可见的，没有任何的性质和规定性，与缺乏相同一，它就是绝对的否定，就是恶。因而虽然这个可感的世界在整体上是美的，但却是一个杂多的世界，一个有着恶的世界。我们处在可感世界中，我们的灵魂由于沾染了质料（肉体）而变得邪恶了。而且对于灵魂而言，虽然下降到形体世界是必然的，但灵魂的生命并不是以沉浸于形体世界，耽于物欲为目的，因为我们幸福的根源不在于我们的感觉生命，不在于物质的享受，也不在于权势地位和荣华富贵，而在于理智的沉思，在于洞见至善。因此人应该不断净化自己的灵魂，努力使自己完善，不只要脱离邪恶做一个善人，而且要从形体世界返回到理智世界，回到太一那里，与上帝合一。这样，上升之路就是我们的灵魂通过德性（公民德性和净化德性）的净化，逃离可感世界回到灵魂自身；在美和爱的引导下，上升到理智世界；最后凭借辩证法，在一种神秘的迷狂状态中，静观太一，并最终与太一合一。灵魂离开太一的过程就是灵魂下降的过程，这一过程是太一流溢的必然结果，也可以说是上帝恩典的结果。灵魂上升的过程也就是灵魂回归的过程，这一过程之完成也出于上帝的恩典。虽然并不是每一个人都能获得这种神秘的至高境界，与太一合一，但对于那些能够回归的灵魂而言，却是一个必然的过程。

普罗提诺神秘主义宗教思想对西方神论，尤其是早期基督教神学产生了非常明显和深刻的影响。从消极的一面来看，普罗提诺及其学派为诺斯替派和阿里乌斯派这些异端提供了理论支持，助长了它们的发展和流传。从积极的方面看，普

普罗提诺又为基督教正统神学，尤其是教父时期的正统神学提供了理论来源。他的思想通过奥古斯丁融入了正统基督教神学并对后者产生了难以估量的影响；他的思想，尤其是神秘主义思想也为被正统教会谴责为异端的思想家所继承，从而对中世纪乃至近代世界都产生了极大的影响。在西方神论从古希腊的多元神论开始，经过理性思辨的上帝观，并与希伯来唯信传统的上帝观相结合，终而形成基督教的上帝观这一历史演变中，普罗提诺起到了极其重要的作用。他就是一座桥，通过这座桥，柏拉图和奥古斯丁相遇，希腊思想和基督教神学相通，古代世界和中世纪乃至近代世界相连。

关键词：普罗提诺 太一 理智 灵魂 质料 恶 德性 爱美 辩证法 迷狂 神秘主义 基督教

中图分类号：B502.44

Soul Pilgrimage Towards God **— Study of Plotinus' Religious Thought**

Abstract: Plotinus' life experiences, his times, and the religious and thought world he lived in, had decided the core question of his religious thought: how our soul moves towards God so that our soul and the One, the human and God could achieve oneness. The possibility of Our soul moving towards God and unifying with God lies in that soul itself is sacred, our soul coming from the sacred trinity—the One, Nous and Soul. Plotinus thinks that the soul's road upwards and road downwards are the identical path, only with different directions. On the same road, our soul must run down along with a direction (the One—Intellect—Soul—the physical world) so as to finish the emanative process of the One; at the same time , it must be going along with the opposite direction (the physical world —Soul—Intellect—the One) so as to return to its divine origin. that is, on the road of dropping our soul leaves its sacred source — the One, and drops in turn after Intellect and Soul to the physical world. On the road of rising, our soul runs away from the sense world to return to soul hypostasis through the purification of the virtue; then under the guidance of Beauty and Love, rises to the intellectual world; Finally relying on dialectic, in a mystical ecstasy, soul contemplates the One, and eventually unifies with God. The process of soul away from the One is that of dropping, which is the necessary result of the emanating of the one, or of God's grace. The process of rising is that of soul's returning, the accomplishment of which also results from God's grace. Although not everyone can achieve this highest mystical state to unify with the oneness, this is a necessary process for the souls that have the capability to return,

Plotinus' mystic religious thought influenced the western theology ,especially the early Christian theology substantially and profoundly. On the negative side, plotinus and his school provided the

theoretical bearing for such heterodoxies as Gnostics and Arians, fostering their development and circulation. On the positive side, Plotinus' thought is the theoretical source of Christian orthodox theology, particularly of the patristic period. Plotinus' thought through Augustine fused into the orthodoxy Christian theology and exerted an inestimable influence on later ages. Plotinus is a bridge, through which Augustine and Plato met up, the Greek thought and the Christian theology blended, the ancient world and the middle ages and even the modern ages are linked together.

Key Words: Plotinus the One Intellect Soul matter evil virtue beauty love dialectic ecstasy mysticism Christianity

Classification No: B502.44

指导小组成员：

黄颂杰 教授

刘放桐 教授

俞吾金 教授

张庆熊 教授

张汝伦 教授

汪堂家 教授

莫伟民 教授

导 论

罗素在他那著名的《西方哲学史》中指出，普罗提诺（Plotinus）¹是古代伟大哲学家中的最后一位²，不过关于他及其著作我们已经遗忘了很久了。只有通过他的著作，我们才能重新追忆和更好的研究这位伟大思想家，所以我们的叙述就首先从普罗提诺的著作开始。

一、《九章集》的写作与编订

普罗提诺的老师阿谟纽斯（Ammonius）只是口头教导学生，从未写过书，因而普罗提诺与另外两位同学奥立金（Origen）³和艾尔纽斯（Erennius）约定不公开发表老师传授给他们的教义。他在定居到罗马后仍然恪守这一协定，只是在艾尔纽斯和奥立金相继开始写作之后，他在从事教学 10 年后，即 253 年或 254 年，才开始写作，这时他已经 49 岁了。当波菲利（Porphyry）于 263 年投入其门下时，他已经写了 21 篇。在波菲利在他身边的 6 年（即 263~268 年），他在波菲利和阿美琉斯（Amelius）的劝说下又写了 24 篇。在波菲利离开后到去世，他又写了 9 篇，并分成两次寄给了波菲利：269 年寄了 5 篇，剩下的 4 篇在死前不久寄的。这样，普罗提诺就在他生命的最后 16 年，也是他的思想充分发展和成熟的 16 年，为我们留下 54 篇作品。

波菲利说他受老师之委托来安排和编订他的手稿（生平，2、24 章）但他在老师去世 30 多年⁴（约 301 年）才出版他编订的手稿。在大约相同时期，欧斯托斯（Eustochius）也出版了他编订的普罗提诺著作，只是没有流传下来，现在只有一些线索可循⁵。波菲利在编订老师的手稿时，借鉴了雅典的阿波罗多鲁（Apollodorus）编辑厄庇卡玛斯（Epicharmus）的作品，安德罗尼科（Andronicus）编订亚里士多德和塞奥弗拉斯特（Theophrastus）的作品所采用的原则，即按主题而不是写作的年代顺序来编订⁶。据此，他把普罗提诺的 54 篇手稿分为 6 卷，每卷 9 章（篇），这就是《九章集》名称的由来。他又给每一章加上了一个标题，以及评论和提要⁷。（生平，26 章）按照波菲利的想法，第一卷的主题是伦理问题，第二、三卷是自然哲学或宇宙论，第四卷的主题是灵魂，第五卷是理智，第六卷主论太一，兼论存在与数目。（生平，24~26 章）

波菲利之所以选择六一九的划分编排是因为他喜欢这两个完美的数字，（生平，24 章）目的是想把普罗提诺的思想体系化。虽然普罗提诺的思想具有某种系统性，但他的作品却不是，因为他的作品带有很大的讲稿性质，是在他针对教学过程中的问题进行思考而后诉诸笔端完成的。虽然他的作品没有采取典型的一问一答的对话形式，但显然具有讨论的性质。根据波菲利，一般先是普罗提

诺提出问题，大家讨论，考虑不同的答案，然后他再总结，有时一些重要而有趣的问题会反复在课堂上讨论。这样，普罗提诺的作品在内容上，主题上的重复、交叉就在所难免，即使在波菲利按主题编排后仍存在着。比如，对“太一”的讨论，并不只是在第六卷中出现，在第二卷第九章时就已讨论了，在其他卷中，也不断出现。另外，如灵魂、理智、美等主题亦是如此。Gerson 比较客观地指出，波菲利编排顺序的方式是明白清晰的，但在某种程度上又是令人误解的⁸。实际上，《九章集》中的各章，某些原本只是一篇，波菲利为凑成完美的“九”，把它们拆分开来，如，III.2~3，IV.3~5，VI.1~3，VI.4~5，更有甚者，他把普罗提诺作为“反诺斯替派”的一篇文章拆成了四章，分属于不同的卷中，即III.8、V.8、V.5 和 II.9⁹。由此看来，普罗提诺的作品数目实际上是 45 篇而不是 54 篇。

普罗提诺的文章，按照波菲利的编排，是一个从地上到天上，从较低级的存在逐步上升到最高本体——太一的体系。Hadot 认为波菲利这样编排的真实意图是反映灵魂完善的三个阶段：伦理道德是灵魂净化的开始，同时也表明了灵魂还必须进一步净化；自然哲学通过显示可感对象的虚无完成了灵魂的净化；最后形而上学使完全净化了灵魂达到了至高者，它启示了神圣的神秘事物¹⁰。就普罗提诺的写作年代顺序而言，学者们大多认为这些文章是普罗提诺思想成熟之后写的，因而它们的思想应该是一致的。但也有学者主张不同时期的思想是不同的，例如，Wundt 认为，普罗提诺早期是柏拉图主义，中期随着学生的提问而使问题深化，更接近亚里士多德，而晚期则回到了斯多亚的世界观¹¹。我们认为，就普罗提诺的写作来看，可以分为三个时期；就其思想内容而言，三个时期讨论的主题有交叉、重复，基本思想是一致的，但各个时期讨论的重点有差异。具言之：第一时期（公元 253/254~262），包括 1~21 篇论文（生平，4 章），主要讨论了灵魂、理智和太一三个本体；第二个时期（公元 263~268），包括 22~45 共 24 篇文章（生平，5 章），在进一步讨论三个本体的同时，批驳逍遥学派，斯多亚学派，尤其是诺斯替派的观点；第三时期（公元 269~270），包括 46~54 篇，共 9 篇文章（生平，6 章），讨论了在前面两个时期讨论过的一些问题，如恶、幸福、天命以及爱等问题¹²。基于上述原因，本文的写作将不拘泥文本的顺序，在解释某一观点时候从《九章集》中自由选取，这也许不可避免的会造成一些引文的重复。

普罗提诺是继柏拉图、亚里士多德之后，古希腊最为重要的思想家，他的《九章集》也是公认最难理解的哲学著作之一，其中的原因是多方面的。其一，普罗提诺的眼睛有问题，视力不好，从来不重读他写的东西，更不要说修改了，因而存在着一些拼写的错误。（生平，8 章）其二，普罗提诺具有一种“意识流”的写作特点，波菲利说老师连续写作的时就像从另一本书上复制一样，（生平，8 章）这样一种夸张的说法暗示了普罗提诺在写作时很可能会忽视正常的词法和语

法。其三，普罗提诺的作品具有谈话问答的方式，这使他并不能总是注意到命题之间的逻辑联系。其四，普罗提诺行文简洁，重思想而不重修辞，思想超过了语词（生平，13章），一些关键性的术语模棱两可，充满了歧义，如 $\psi\upsilon\chi\eta$ ，既是本体的灵魂，又作为个体的灵魂。这些使他的作品即使在同时代人那里也很难被理解。当波菲利把普罗提诺的作品送给以前的老师朗吉努斯（Longinus）看，后者抱怨看不懂，认为充满了书写错误。波菲利的解释是因为他不熟悉普罗提诺习惯的表达方式。（生平，19、20章）其五，普罗提诺所处的时代以及他所属的流派——长期以来，人们把普罗提诺哲学看作是柏拉图哲学或者柏拉图主义传统的延续——也造成了人们对他的误解，使他在很长一段时间被人们，尤其是被中国学术界冷落了。

二、研究状况

普罗提诺的《九章集》是用希腊文写作的，因没有拉丁文译本而在中世纪几乎淹没无闻，普罗提诺的名字也被人们遗忘了。但在圣奥古斯丁、波埃修斯（Boethius）和伪狄奥尼修斯的作品中人们可以看到他的身影。在拜占庭，由于麦克·普赛洛斯（Michael Psellus）的工作，普罗提诺在11世纪成为广为人知的作者。在近东，普罗提诺享有“匿名的力量”，其意思是他的名字鲜为人知，但他的作品广为人知。在阿拉伯世界，在公元九世纪巴格达著名的翻译家伊本·伊萨克（Ibn Ishaq）就把《九章集》四至六卷翻译成阿拉伯文，以《亚里士多德神学》的名义出版了。十二世纪，希腊哲学从阿拉伯世界回到欧洲。15世纪上半叶，意大利的学者和人文主义者收集到了《九章集》的希腊文稿。¹³但是直到1492年费奇诺（Marsilius Ficinus）把它译成拉丁文后，欧洲学者才重新认识了普罗提诺。现在最好的希腊文本是P·Henry与H-R·Schwyzer校订的版本，Armstrong编译的希英对照的洛布古典丛书《九章集》就以这个版本为主。另外，德文译者Richard Harder校订的希腊文本（Harder完成了21篇后就去世了，剩余的由R·Beutler和W·Theiler校订完成）以及E·Brehier校订的希腊文本也是经常使用的版本。自1492年普罗提诺被欧洲学者重新认识后，翻译《九章集》就是研究普罗提诺的重要部分。英、德、法、意、西班牙和荷兰文以及日文的《九章集》相继都被各国学者所译介。¹⁴相较而言，在我国的翻译就显得太为迟滞了。直到2004年11月，第一本中文的《九章集》“选译本”才由石敏敏女士翻译出版¹⁵，另外由她和章雪富先生合译的另一部分《九章集》的“精选本”预计今年将在台湾出版。此前，我们只能在一些哲学原著辑译或美学译文中看到《九章集》的很小部分文字。

从十九世纪末开始，西方学对普罗提诺展开了长期而深入的研究，尤其当

1951年 Henry 和 Schwyzer 的整理的《九章集》希腊文文本出版后，西方学者对普罗提诺的兴趣大增，研究普罗提诺的著作、论文以及论文集持续不断地增加，研究的内容也几乎涉猎到了普罗提诺思想的各个方面和领域。西方学者对普罗提诺的研究方式有翻译、综论、专题研究、比较研究及章节注疏等。在翻译方面，公认最好的《九章集》英译全本是 Loeb 古典丛书系列中由 A·H·Armstrong 编译的七卷本，此外，由 Stephen MacKenna 翻译，B·S·Page 修订的企鹅丛书版的《九章集》（六卷本）也是非常流行的英译本。前者力求忠实希腊原文，准确却略显生涩，后者则笔走轻灵，语言优美。¹⁶综论主要是以体系性的方式来研究普罗提诺的思想，Inge, Rist, Armstrong 和 Dillon 等著名学者都采用这种研究方式。例如，W·R·Inge 的 *the Philosophy of Plotinus* (1923), J·M·Rist 的 *Plotinus: the Road to Reality* (1967), L·P·Gerson 的 *Plotinus* (1994), Pierre Hadot 的 *Plotinus or the Simplicity of Vision* (1993), 等等。专题研究的也很多，如 B·A·G·Fuller 的 *the Problem of Evil in Plotinus* (1912), J·M·Rist 的 *Plotinus on Matter and Evil* (1961), H·J·Blumenthal 的 *Plotinus' Psychology: His Doctrine of the Embodied Soul* (1971), E·K·Emilsson 的 *Plotinus on Sense—Perception: A Philosophical Study* (1988), 等等。比较研究主要是研究普罗提诺的思想与其他希腊哲学家或其他文化之间的关系：例如与希腊其他哲学家或学派的比较，有 E·R·Dodds 的 *the Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One* (1928), A·Graeser 的 *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study* (1972) 等；例如与印度文化的关系，有 R·Baine Harris 编的 *Neoplatonism and Indian Thought* (1982)；不同的新柏拉图主义传统的研究，R·T·Walls 的 *Neo—platonist* (1972), John Gregon 的 *the Neoplatonist: A Reader* (1991) 等；与宗教的不同关系，例如与中世纪犹太教，甚至伊斯兰教的研究，主要是与基督教的关系的研究，有 Armstrong 的 *Plotinus and Christian Study* (1979), H·J·Blumenthal 和 R·A·Markus 编的 *Neoplatonism and Early Christian Thought* (1981), Gerard O'Daly 的 *Platonism Pagan and Christian* (2001) 等。随着对普罗提诺写作《九章集》的顺序和波菲利编排的《九章集》之间，《九章集》整体思想的统一性、连贯性和各篇文章思想的差异性、分散性之间的区别之认识和强调，西方学者，尤其是在上个世纪八十年代以后，大多把研究的兴趣和重点放在了章节注疏上，通过对《九章集》的某一篇文章进行翻译性的评释，寻求其他文本上的相关性支持。这方面的研究具有代表性的，如 M·G·J·Beets 的 *Being and Becoming: A Companion to Plotinus' Tractate on Eternity and Time* (1996), Barrie Fleet 的 *Plotinus: Ennead III.6, On the Impassivity of the Bodies* (1995), Kevin Corrigan 的 *Plotinus's Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias* (1996), Jennifer Yhap 的 *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*

(2003), 等。但这并不意味着在八十年代以后对普罗提诺综论性的研究就没有了, 例如上面提到 Gerson 的著作, 以及 C·Wayne Mayhall 的 *On Plotinus* (2004) 和其他一些研究者的作品还是从总体的、体系的方面来研究普罗提诺的思想; 也不意味着在八十年代之前就没有章节注疏性的研究, 例如 A·M·Wolters 在 1972 年出版了 *Plotinus on "Eros" —— A Detailed Exegetical Study of Ennead 1.5*。我们这样说只是想突出强调普罗提诺在西方以一种不大和以前相同的方式被西方学界重新关注了起来。

然而, 在中国学术界直到今日普罗提诺似乎还没有引起人们的兴趣和关注, 更没有得到应有的重视, 至今关于普罗提诺的思想及其影响的专门研究仍然是寥寥无几。到现在为止, 国内研究普罗提诺的专著只有赵敦华的《柏罗丁》(台湾东大图书公司 1998), 该书“通俗而又深入地, 全面而又提纲挈领地介绍了”普罗提诺的思想¹⁷。北京大学的张映伟博士做了“普罗提诺论恶——《九章集》一卷八章评注”的博士论文(2003), 作者借助德文和英文的研究资料对《九章集》第一卷第八章“论恶”的希腊原文进行了中译和评注, 非常详细深入的剖析论述了普罗提诺关于“恶”的思想; 人民大学的王伟做了“试析普罗提诺的新柏拉图主义——从可知质料说起”的硕士毕业论文。此外由于朱光潜, 以及缪灵珠对《九章集》中论美的内容之翻译和介绍, 在美学界被人知晓, 有了为数不多的关于普罗提诺的美学和伦理学等方面的几篇论文外, 就只能在各类哲学史和关于古希腊的文本中去搜寻普罗提诺的踪迹了。

三、本文的写作思路

普罗提诺作为古希腊一位重要的哲学家, 我们忘记的太久了。

本文姑且算是我们记起普罗提诺的一种尝试罢。章节注疏性的研究固然能使我们对于普罗提诺的某一个具体问题有比较深入细致的研究和理解, 但综论性的、专题性的研究也许在国内目前的研究状况下, 更有利于引起国内学人对普罗提诺的兴趣和关注, 更有利于推动国内对在西方也是被公认比较难于理解的《九章集》的研究罢。所以本文采取了一种专题式的方式来研究普罗提诺的宗教思想, 这是其一。其二, 长期以来, 我一直为一个问题所困扰: 同是在多元神论的文化土壤中, 何以在古希腊罗马的土壤中孕育出了基督教, 而中国始终未能孕育出一种严格意义上的具有“位格”的一元上帝? 我深感这一问题之复杂和庞大, 非现阶段所能逮也, 所以我把目光投向了基督教生发的古希腊, 发现普罗提诺在从古希腊哲学和宗教向基督教神学的过渡中起了至关重要的作用。这到底是什么样的作用呢? 这种作用是如何发生的? 又是如何体现出来的呢? 基于以上考虑, 我选择了普罗提诺的宗教思想作为我研究的主题。

普罗提诺宗教思想的核心问题是我们的灵魂如何走向上帝以达到灵魂与太一、人与上帝的合一。在回答这一问题之前，首先要解决的一个问题是普罗提诺为什么会以这个问题作为自己的核心问题；其次，灵魂走向上帝的可能性；第三，灵魂与上帝合一的必然性；最后，灵魂如何走向上帝。与这些问题相对应，本文通过以下几章阐述了普罗提诺的宗教思想。

第一章，普罗提诺及其世界。通过对普罗提诺的个人经历、生活世界、思想世界及其宗教世界的介绍和梳理，力图勾勒出普罗提诺宗教思想的实践背景和理论背景。在某种程度上说，在古希腊，人生存的意义在于城邦共同体。但在普罗提诺所生活的晚期希腊罗马社会已不再有希腊城邦式的共同体，整个现存的世界充满了灾荒、战争、瘟疫等等丑恶的东西，用普罗提诺的话说，就是一个“喋血如海”的世界，那么人生存的意义何在？这是普罗提诺所面临和要回答的问题。既然在现实世界中找不到人生意义诉求的对象，于是人们把目光转向了超越于现实世界之上的神圣世界，如何才能上达神圣世界呢？虽然人是灵魂与肉体的合成物，我们的身体不能脱离形体世界，但是我们的灵魂却可以离开肉体，逃离这个充满了恶与苦难的世界，上升到神圣的世界，与上帝同在。因而，普罗提诺的问题就是灵魂如何逃离可感世界，走向上帝的问题。

第二章，三一本体。本章主要解决我们灵魂的神圣性问题。灵魂走向上帝的可能性就在于灵魂本身是神圣的，我们的灵魂来自神圣的太一，因此它才能上升到神圣的世界，才能与上帝合一。那么，灵魂又是如何下降到可感世界的呢？本章主要讲了灵魂，确切的说是我们的灵魂所直接从出的灵魂本体的产生或下降。

首先本文对本体（*hypostasis*）这一概念进行了分析，通过对 *hypostasis* 与 *archai*（本原），*hypostasis* 与 *ousia*（实体/实质），*hypostasis* 与 *hypokeimenin*（载体/主体），*hypostasis* 与 *person*（位格）四组概念的比较，指出在普罗提诺那里，本体只用于理智世界，具体来讲，在他看来，只有太一、理智和灵魂才能称得上是本体。这三者构成了他的三一体理论。接下来，本文用三节分别阐释了太一、理智和灵魂三大本体。

第三章，灵魂的下降及恶。本章接着上一章继续论述了灵魂的下降之路。在普罗提诺那里，下降之路和上升之路是同一条道路，只是方向不同而已。下降之路是从太一——理智——灵魂——形体世界（人的灵魂）；上升之路则是从形体世界——灵魂（本体）——理智——太一。没有灵魂的下降，也就没有灵魂的上升，更谈不上灵魂的回归，因而下降之路对灵魂而言是一个必然要遭受的过程，只有通过下降方才显得上升之必要和可贵。当灵魂在创生或者说流溢出形体世界时，它也就下降到了形体世界。本章第一节“形体世界”对我们所生活的世界进行了哲学上的说明，指出形体世界的诸物都是由形式和质料复合而成的，这个形式来自于理智世界，更确切的说应该是形式的影像，为可感世界的事物所分有。

这个质料是可感质料，是存在于理智世界的理智质料的影像，是承受形式的载体和基质。作为基质的质料是非实是，它是不可见的，也没有任何的性质和规定性，是无限定的或无限的，它与缺乏相同一，它就是绝对的否定，就是恶。第二节“形体世界中的灵魂”，在本节集中论述了个体灵魂与世界灵魂的关系，个体灵魂为什么，又如何下降到形体世界，人的灵魂的特性、区分以及灵魂与身体的关系等。与亚里士多德有所不同，普罗提诺认为人是由灵魂和身体——形式与质料的复合体——构成，这就决定了本来神圣的、纯洁的灵魂必然受到身体以及身体所在的可感世界之影响。这个影响主要的就表现为恶。第三节“恶”。其实前一节在分析质料时，本文已经指出，在普罗提诺看来，缺乏任何性质的质料就是恶，在首先考察了希腊哲学史上的恶的观念史后，本文重新强调了这一点。指出了恶存在的必然性，分析了灵魂的邪恶问题，认为灵魂要摆脱邪恶，就必须净化灵魂，逃离这个恶的可感世界。这一节，既是对灵魂下降到的形体世界的进一步分析，同时也是为下一章灵魂的上升之路所作的准备。

第四章，灵魂的上升，本章主要阐述灵魂的上升之路，或者是回归之路。第一节，回归的必然性。通过对必然性和自由选择概念的分析，指出上升之路是灵魂的一种必然的选择，同时分析了灵魂如何来选择，以及不同的选择所导致的不同归宿。灵魂若进行了错误的选择就会被惩罚在形体中不断轮回，而上升则是对灵魂正确选择所作的奖赏。那么，灵魂如何踏上上升之路，回到他神圣的来源呢？首先要通过德性（公民德性和净化德性）净化灵魂，逃离可感世界（第一节），然后在美（第三节）和爱（第四节）的引导下上达理智世界，再在辩证法的帮助下从理智世界继续上升，观照太一（第五节），最后在神秘的迷狂中与上帝合一（第五章第一节）。

第五章，神秘主义宗教及其影响。第一节，迷狂之境。本节实际上是上一章的延续，或者说是灵魂上升之路的终点：在迷狂中达到与上帝的合一。之所以放在这一章，是为了突出在普罗提诺那里，哲学的、伦理学的最高点也就是宗教的最高境界，在他那里本体论、伦理学和宗教思想是一致的。普罗提诺继承了柏拉图、斐洛的迷狂思想，并进一步发展成神秘主义。第二节，神秘主义。普罗提诺把希腊从公元前8世纪就开始的神秘主义思想推向了最高峰，但他与传统的神秘主义思想有所不同，既不是泛神论的，也不是一元论的，而是一神论的神秘主义。他的神秘主义通过奥古斯丁融进了基督教神秘主义之中，并对基督教产生了无法估量的影响。第三节，普罗提诺与基督教。在普罗提诺那里，哲学与宗教，本体论与神秘主义是一回事，因而本章的主要的工作就是把普罗提诺置于西方宗教哲学的长河之中，尤其是西方神论中来考察普罗提诺对西方宗教世界的影响，突出他在从古希腊罗马的多元神论到理性思辨的上帝观，与犹太教唯信论传统的上帝观相结合而形成的基督教这一西方宗教神学的演变历程中的桥梁作用和影响。

注释：

¹ 国内有人译作“柏罗丁”，如赵敦华和贺麟、王太庆（黑格尔的《哲学史讲演录》第三卷），有人译作“普洛丁”，如朱光潜，现在通常都音译为“普罗提诺”。本文采取最后一种译名。关于普罗提诺其人其事我们主要是通过他的学生波菲利写的《普罗提诺的生平和他的著作顺序》（以下简称《生平》）了解的，本文将在第一章的第一节进行详细的交代。

² 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆 1997，第 358 页。

³ 这个奥立金是指柏拉图主义者奥立金，而非基督教护教士的奥立金，虽然后者也曾到阿谟纽斯门下求学。（参见 A. H. Armstrong 英译《九章集》（七卷），Harvard University Press 1989, Vol. p.10, n.1；以及 Stephen MacKenna 英译，John Dillon 节录的《九章集》，Penguin group 1991, p.civ, n.6）。

⁴ 波菲利在为出版《九章集》而写的《生平》中说自己 68 岁（生平，23 章），而他是在 263 年他 30 岁时投入普罗提诺门下的，那么这时应是 301 年，普罗提诺 270 年去世的，相距 31 年。

⁵ Cf. MacKenna 1991, p.316, n.73; and Armstrong 1989, Vol.1. p.ix; p.224, n.2.

⁶ 但波菲利在《生平》中给出了这些作品的年代顺序。（生平，4~6 章）

⁷ 我们现在所见的只有波菲利的标题，而评论和提要没有保留下来。（Cf. Armstrong 1989, Vol.1 p.87, n.1）

⁸ L. P. Gerson, Plotinus, London and New York, Routledge 1994, p.xiv.

⁹ Cf. Armstrong 1989, p.xi; Vol.2, p.22 节要与 MacKenna 1991, Vol.2, p.108 之摘要。

¹⁰ Pierre Hadot, Plotinus: or the simplicity of vision, tr. Michael Chase, the University of Chicago Press 1993, p.121~122.

¹¹ 参见 M. Wundt, Plotin: Studien Zur Geschichte des Neuplatonismus, Leipzig 1919, p.13, 23, 26。转引自张映伟博士论文“普罗提诺论恶”，第 13 页。

¹² 关于《九章集》各章的标题以及波菲利编排的顺序与普罗提诺的写作顺序见附录。

¹³ D.J.O'Meara, Plotinus: An introduction to the Enneads, Oxford 1993, p.113~115.

¹⁴ Cf. Armstrong 1989, p.xxviii~xxxii.

¹⁵ 这本书的全名是《论自然、凝视和太一——《九章集》选译本》。当我看到这本书时，已经在着手最后一章的写作，因而本文的引文没有采用该书的译文，但在修改时对照了该书的某些译文，故而在参考文献中我将列出本书，毕竟它是第一个关于《九章集》的中译本。

¹⁶ 本文的撰写就主要依据由 A.H.Armstrong（Loeb 丛书 1989 年版）和 MacKenna（由 John Dillon 节录，企鹅丛书 1991 年版）翻译的英译本；其中的译文主要以 Armstrong 为主，有些地方会参照或使用 MacKenna 的译文。另外，关于其他语种的较好译本可以参看 Armstrong 的英译“序言”的介绍。下文列举的普罗提诺研究专著也以英文研究著作作为例，德文、法文及意大利文等研究著作恕不列出。

¹⁷ 作者语。见赵敦华：《柏罗丁》，台湾：东大图书公司 1998，“前言”第 3 页。

第一章 普罗提诺及其世界

普罗提诺是古代伟大哲学家中的最后一位，他是新柏拉图主义的开创者和主要代表，是从希腊哲学到中世纪基督教神学的重要桥梁。普罗提诺宗教思想的核心问题是我们的灵魂如何走向上帝以达到灵魂与太一、人与上帝的合一。为什么普罗提诺会以这个问题作为自己的核心问题呢？这是由普罗提诺自身的经历和所处的生活世界、宗教世界以及他所传承的思想世界所决定的。

第一节 生平与时代

关于普罗提诺的生平，相对于大多数希腊哲学家而言，幸运的是他的著作及其传记都被完整地保留了下来。希腊哲学家的生平介绍我们大都是通过二世纪的拉尔修（Diogenes Laertius）的《著名哲学家生平和思想》，以及一些著作残篇来了解的，而在拉尔修之后的希腊哲学家的生平，我们就知道的少而又少了。但是，普罗提诺的著作《九章集》和他的爱徒兼朋友波菲利（Porphyry，公元233/234~305）为他所写的《普罗提诺生平》¹却完整地保存至今。另一方面，我们也不能否认波菲利的《生平》留下了许多难以解释的问题，换言之，波菲利笔下的普罗提诺究竟在多大程度上是普罗提诺本来的形象？波菲利是在30岁时才改投普罗提诺门下的，受过很好的教育，有着自己的思想。他在第一次听普罗提诺的演讲后，就写文回答，两人反复争论了几次之后，波菲利这才心悦诚服地拜投普罗提诺门下。（生平，18章）因而，《生平》中有一些东西不排除是他自己的假定和想象而非普罗提诺本人的。麦肯纳（Stephen MacKenna）把波菲利的笔误或遗漏分成了三类：一是忽视了一些细节，如普罗提诺早年的生活；二是遗漏了一些我们希望知道的事实，如普罗提诺在罗马时的经济、社会背景；三是掩饰了某些事情，如他取代阿美琉斯成为普罗提诺的继承者，再如“柏拉图城邦”计划流产的准确原因²。另外，J·M·Rist对此的解释是，波菲利的目的不是要告诉我们他所知道的关于普罗提诺的每一件事情，而是选择了普罗提诺生活和经历中最易与圣贤形象相适合的那些部分；他略掉的是普罗提诺在当时的社会中不被欢迎的事情或者对普罗提诺在社会中的地位会造成误解的事情³。无论做出如何解释，我们对普罗提诺生平的了解必须依据波菲利的传记，而对这些情况的说明，也许有助于我们理解普罗提诺生平中某些含晦不清的问题，至少有助于解释略去某些重要细节的抱怨。

波菲利在《生平》一开始就说，普罗提诺似乎耻于肉身的存在，因而从不谈起他的种族、父母和故国。（生平，1章）波菲利的例证是普罗提诺甚而不愿

意让人给他画像，他对劝他的学生阿美琉斯说，我们已有了一个影像，为什么还要“影像的影像”呢？（生平，1章）根据后来的传记作家欧那庇乌（Eunapius）的《哲学家与智者生平》，我们知道普罗提诺来自当时隶属于罗马帝国的上埃及的吕科坡利斯（Lykopolis）⁴，也就是现在的埃及的亚西乌特（Assiut），但这并不能肯定普罗提诺就是埃及人，因为从希腊化时期开始，许多希腊人和拉丁人到了中东地区，唯一可以确定的是普罗提诺早年在当时希腊文化的中心——埃及的亚历山大城接受过教育（生平，3章）。MacKenna从“普罗提诺”是一个拉丁姓氏推断出他应该是一位罗马公民，有着一个很好的家庭⁵。Rist推测普罗提诺可能出生于希腊或至少是希腊化了的贵族家庭。⁶Gerson则认为普罗提诺很可能是一个出生在埃及的希腊人，虽然他可能来自于一个希腊化了的埃及人或罗马人家⁷。事实上，普罗提诺究竟是哪里人，家庭如何，我们并不能确切地知道。

我们也不能确知普罗提诺生于何年，波菲利说他的老师因耻于肉身而从不为自己举行寿辰庆祝，也从不对别人说过自己的生日，虽然他为苏格拉底和柏拉图庆祝生日。（生平，2章）在《生平》中，波菲利说普罗提诺是在罗马皇帝克劳底斯（Claudius）即位的第二年年底（即公元270年）去世的，终年66岁。（生平，2章）由此可推测出，普罗提诺生于公元204年至205年之间，卒于公元270年，然而，一些学者对此颇有怀疑。虽然波菲利提到了普罗提诺的不同年龄，但这些信息显然不是直接来自于普罗提诺本人，普罗提诺去世时他并不在场，是普罗提诺的另一位学生，医生欧斯托斯（Eustochius）告诉他普罗提诺死时66岁，因而有些学者推测普罗提诺并没有波菲利告诉我们的那么老⁸。当然也许普罗提诺在生命的最后时刻打破了沉默，向医生说出了他的生日，这也就不得而知了，但这并不影响在普罗提诺生平中他的哲学活动。

普罗提诺的一生主要在罗马渡过的，因而我们就以罗马生活为界，把普罗提诺的生平分为前罗马时期、罗马时期和后罗马时期三个阶段。

关于普罗提诺早年的生活，我们知之甚少，虽然在第三章一开始，波菲利说普罗提诺在讨论课上经常自然地告诉学生一些他早年的事情⁹。但波菲利只是提到，普罗提诺在八岁时已经上学了，但还要吃乳母的奶，而当有人告诉他那是件不光彩的事时，他感到了羞愧便不再吃奶了。（生平，3章）在28岁，即公元232年前后，普罗提诺对哲学产生了浓厚的兴趣，就遍访亚历山大最负盛名的老师，他从一个学校到另一个学校，但都不满意。在他失望而苦恼之际，一个朋友把他引荐给了一个叫阿谟纽斯（Ammonius）¹⁰的教师，他听过他的讲演后对朋友说“这才是我要找的人”（生平，3章）。阿谟纽斯唤起了他的热情，他在跟随他学习了11年之久。39岁时，即242年，为了熟悉和了解波斯与印度的智慧¹¹，他加入了戈尔迪安（Gordian）皇帝亲征波斯的军队，然而皇帝在美索不达米亚（Mesopotamia）就被部下暗杀。（生平，3章）普罗提诺好不容易逃了出来，先

是逃到安提克 (Antioch)，最终在菲利浦 (Philip) 成为罗马皇帝后，他在 40 岁，即 244 年最终落脚罗马¹²。(生平，3 章)

罗马是普罗提诺此后生活的中心，在这里，他一直呆到晚年。普罗提诺在罗马建立了自己的学校，他兴趣广泛，研究过几何学、数学、机械学、光学和音乐。(生平，14 章)但他最爱和最擅长的还是哲学。在课堂上，经常采取谈话讨论的方式上课，在阅读讨论柏拉图、亚里士多德的著作外，也阅读同时代逍遥学派、柏拉图学院派哲学家的作品，如朗吉努斯 (Longinus)、努美纽斯 (Numenius) 等。(生平，14 章)他教学方法自由，有点像苏格拉底或维特根斯坦，喜欢和他的学生一起探讨一个复杂的问题，而不是自以为权威地长篇大论。(生平，13 章)他鼓励讨论，对学生提出的反对意见也耐心细致，加以尊敬，波菲利就曾用三天时间问他同一个问题。(生平，13 章)

普罗提诺的教学很有魅力，吸引了许多才智俊杰。在他的听众中，有哲学家、医生、诗人、仆人、妇女和相当数量的帝国参议员，既有罗马人，也有埃及人和阿拉伯人。(生平，7、9 章)形成了一个相当广泛的社交圈子，阿美琉斯来自伊特瑞亚 (Etruria)，在普罗提诺定居罗马的第三年，即 247 年投入普罗提诺门下，他曾在斯多亚派莱亚马卡斯 (Lysimachus) 那里接受过哲学训练，而且对当时很有名望的努美纽斯颇有研究。他做了普罗提诺在学校演讲的笔记，并且把这些笔记整理成了许多卷 (生平，3 章)，但这些笔记并未流传下来。当有人与普罗提诺争论时，一般都由他出面写文作答。当有人说普罗提诺剽窃了努美纽斯时，他写文进行了驳斥，指出了二者的不同。(生平，17 章)普罗提诺死后也是他写了向阿波罗请教老师灵魂何在的喻文。他作为普罗提诺的主要助手在学校中起领导作用 (生平，18 章)，但据《生平》，作为普罗提诺继承者的并不是他，而是波菲利¹³。波菲利的家乡是叙利亚，自称泰尔 (Tyre，今天的黎巴嫩) 的波菲利。他在 30 岁时 (即公元 263 年) 才成为普罗提诺的学生，之前曾在雅典求教于朗吉努斯，他是“普罗提诺最亲密的朋友之一”，受普罗提诺之信任编订了他的作品。(生平，7 章)约在 268 年，他有了自杀的念头，在普罗提诺的劝说下去了西西里 (Sicily) 进行治疗休养。(生平，11 章)在普罗提诺去世时，只有医生欧斯托斯 (Eustochius) 陪伴在他身边，他来自亚历山大，在波菲利之前也似乎编订过普罗提诺的作品¹⁴，只是没有流传下来。在他的听众中，还有一个阿拉伯人苏斯 (Zethus)，他娶了阿谟纽斯一个朋友的女儿为妻。他也是一个医生，是普罗提诺的一个亲密朋友，曾力劝普罗提诺转向政治。¹⁵他把自己在康帕尼亚 (Compania) 的乡间别墅提供给普罗提诺居住，这座房子以前属于卡斯崔纽斯·菲尔姆斯 (Castricu Firmus)，一个非常崇拜普罗提诺的人，他是阿美琉斯和波菲利的亲密朋友，后者把他当作兄弟。(生平，7 章)普罗提诺在罗马时，住在一个富有的寡妇吉米纳 (Gemina) 家里，她有一个与她同名的女儿，热爱哲学，关

于她的情况我们就不得而知了。另外，诗人兼批评家佐提库斯（Zoticus），总做错事的西索波利斯（Siythopolis），先是雄辩家后研究哲学但又舍不得赚钱放高利贷的亚历山大的亚拉皮尼（Serapion），以及热爱哲学的妇女阿菲瑟琳（Amphicle）和波塔玛（Potaman）都与普罗提诺交往。

在普罗提诺的交往圈子有许多罗马帝国的达官贵人和参议员，他们也是普罗提诺的听众。一个叫拉甲提努斯（Rogutianus）的元老院议员，在听了普罗提诺的讲演后，他辞去公职散掉家产、释放奴仆，过着节制的生活，结果获得了身体的健康，因患痛风而难以伸展的双手竟也比能工巧匠的手更加灵活自如，普罗提诺盛赞他是践行哲学的典范。另外，马塞拉斯·俄戎提斯（Marcellus Orrontius）和萨比尼卢斯（Sabinillus）是学习哲学最努力的两个人，（生平，7章）甚而连罗马帝国的皇帝伽利努斯（Gallienus，公元253—268年在位）和他的妻子萨罗尼娜（Salonina）也非常尊敬和欣赏他¹⁶。普罗提诺力图充分利用与他们的友谊，计划在康帕尼亚按照柏拉图的《法篇》建立一座“柏拉图城”（Platonopolis），但是最终流产了，波菲利认为是由于一些弄臣的嫉妒和恶意阻挠所致。（生平，12章）但Rist认为不是因为这原因，问题出在柏拉图城的居民上。因为罗马士兵没有人会愿意生活在柏拉图的法律下，这个计划是不切实际的¹⁷。Harder的解释是皇帝对元老院的贵族的心有戒备，害怕他们在外地形成新的政治中心¹⁸。

在波菲利的笔下，普罗提诺待人亲切友善，在罗马居住的26年里从来未有过公开的敌人。他处事公正，为人们排解纷争，充当仲裁和调停人。（生平，9章）他也是一个有节制的禁欲主义者，不杀牲，甚而不吃家养的动物。（生平，2章）那些具有很高地位的人认为他是一个神圣的象像神一样的守护者，因而在他们临终之前就把他们的孩子送来，让他做孩子们的监护人，管理他们的财产。他也许并不想成为一个著名的公众人物，不愿意让人给他画像。但他并非是离群索居，闭门避世，在他住的吉米纳的房子里，有许多妇女和儿童，在罗马他有一个包括各色人等的社交圈子。

这个热心于日常的公正道德事务的哲学家，还有着另一方面不可忽视的特征或形象，即他的超凡力量和奇异事件。有一次，一个叫奥林庇斯（Olympias）的家伙用巫术攻击普罗提诺，使他感到腹部疼痛，但由于普罗提诺的灵魂是如此有力和强大，把巫术的力量又以更大的力反击给了奥林庇斯，反而使他受到更大的伤害，迫使他不得不停止施行巫术。还有一次，一个从埃及来的教士劝他到伊希斯（Isis）神庙去看自己的守护精灵，这个教士用招魂术招到的却是一位神。普罗提诺的学生，虔诚的阿美琉斯请他去神庙拜神，但普罗提诺却说“他们应该来拜我，而不是我去拜他们”，学生们对此大惑不解却又不敢去问¹⁹。（生平，10章）波菲利还记载说，他的老师通过凝神注视就在一群奴仆中确认出了窃贼，为一个寡妇找回了项链。普罗提诺能准确预言和他生活在一起的每个小孩的未来，

甚而波菲利自己也受惠于这种超凡的能力，说服他放弃了因忧郁症而要自杀的念头。（生平，11章）虽然俗务缠身，但普罗提诺从未间断过修炼灵魂，沉思理智，以达到与神合一的秘神境界，据波菲利说他自己只达到过一次，而普罗提诺曾经四次进入了这种神秘境界，他举证说当普罗提诺走错路时神会引他走上正道²⁰。这里需要强调两点：一方面，波菲利关于灵异的记载说明在普罗提诺的时代，盛行巫术和对神秘事物的信仰。普罗提诺或许受到这一时代思潮的影响，他在《九章集》四卷四章第40~45节中，承认至少在接近灵魂的低等部分和自然界有其位置；但另一方面，波菲利的记载也不能说明普罗提诺就相信或信仰当时流行的巫术和魔力，至少那些所谓的灵异事件是不真实的，这只是波菲利把在学校中流传的一些轶闻虚构成某种虚假的神奇力量加诸于老师身上，是对老师的神化，因而只能停留在一种虔诚的闲聊上²¹。

据波菲利，普罗提诺晚年忍受着肠部疾病的痛苦，但他不愿接受灌肠法的治疗，因为那不适合于老年人；他也拒绝服用动物血肉制成的药，因为他是个禁欲主义者，他不洗澡而是每天在家里要按摩师为他治疗。在公元268年，波菲利遵照普罗提诺的吩咐离开罗马治疗忧郁症前并不严重。大约与此同时或稍晚一年，阿美琉斯也离开了普罗提诺前往叙利亚的阿帕米亚（Apamea）²²。这样，普罗提诺最得意的弟子都离开了他，普罗提诺学院也就此关闭²³。之后不久，罗马爆发了大瘟疫，普罗提诺的按摩师死了，他也就停止了按摩治疗。他又患上了非常严重的白喉，其症状是声音含混不清，视力模糊，手脚溃疡。（生平，2章）根据这种症状，有人认为是麻风病的一种皮病²⁴；P·Gillet却认为是一种肺结核²⁵。

不管到底是何种病，朋友们走的走，避的避，死的死。普罗提诺于是离开罗马，到了康帕尼亚，孤独地住在已去世的老朋友泽苏斯的房子里，直到270年去世，享年69岁。（生平，2章）他去世时只有医生欧斯托斯陪伴着他。他对欧斯托斯说“努力把我们的神带回到在全体中的神圣者中去吧！”²⁶（生平，26章）在说这句话时，一条蛇从普罗提诺躺着的床下爬过，消失在墙壁的洞中，他也咽下了最后一口气。（生平，2章）

在普罗提诺死后，学生阿美琉斯做了一篇韵文向太阳神请教老师的灵魂何往？阿波罗回答说，他在狂风恶浪汹涌之时逃离了这个嗜血如海的世界（the bitter wave of this blood—drinking life），逃离了这个令人作呕的混乱世界，去往了美好的神圣世界。（生平，22章）

虽然现代学者对它甚是不屑，但它至少向我们点出了普罗提诺所处的生活世界的某些事实：普罗提诺生活的三世纪，对于整个罗马世界，即使帝国的首都——罗马都不是一个幸福的岁月，而是一个空前灾难的世纪。政权更迭频繁、经济萧条、外族入侵、内战连绵，社会动荡。史学家吉本（E·Gibbon）作了如下概观

描述，“在那个悲惨的时期，每一个时刻都触目惊心，由于蛮族的入侵和军队的暴动，罗马帝国的每一个省都战乱不止，衰败的帝国似乎已到了分崩离析的最后也是最致命的时刻。”²⁷

自屋大维起，帝国便设立了近卫军。皇帝们赋予军队以相当的特权，以便士兵们能保护自己的安全，威吓元老院，防止反叛。军队在逐渐感到皇帝的生死，元老院的权威，公众的财富和帝国的安危实际上都掌握在他们自己手中时，便日益骄横。皇帝为了换取他们的忠心，不仅不约束他们的出轨行为，反而用大量的金钱去讨得他们的欢心。这又进一步助长了他们的骄横，甚而使他们认为只有自己才有权利决定帝国的首领。这样，他们就以金钱为转移，任意谋杀某个皇帝或者拥戴某人为皇帝，使得帝国的政治混乱不堪，政权更迭频频，“从公元 235 年到 284 年这一段时间里，有过近 24 个皇帝，可只有一个是因为年老或患病而死”²⁸。在与普罗提诺关系密切的皇帝伽利努斯在位时禁止元老院的议员介入军队，遭到了贵族们的憎恨。他们在各个行省起义，宣布脱离帝国而独立，出现了“三十僭主”各自为政的混乱局面。

军队的哗变和帝位的争夺，致使帝国的边境失去防御，异族纷纷入侵。在三世纪中期，帝国与波斯人进行过几次战争，先是戈尔迪安三世（Gordian III，普罗提诺曾参加了这次战争），在幼发拉底河被杀。接着瓦勒良皇帝不顾年事已高，又亲自率军与入侵的波斯人作战，结果被捉，在绝望的关押中悲惨地度过了余生。他的儿子伽利努斯则由于帕尔米拉（Palmyra）的叛变而丢掉了东部诸省的统治权。多瑙河外的哥特人在击杀了帝国皇帝狄希（Decias, 249—251 年在位）后，又横越巴尔干，袭取拜占庭，劫掠小亚细亚和爱琴海地区。法兰克人在 256 年就出现在了莱茵河下游，而后占据了高卢和西班牙，跨过波斯普鲁斯海峡侵入北非。阿勒曼尼人跨过多瑙河，翻过阿尔卑斯山，进入了意大利，在帝国首都视线可及的拉文纳（Ravenna）挥舞着野蛮人的旗帜，异族的铁蹄遍布帝国境内。

连年的战事和皇帝贵族们骄奢淫逸的生活，使帝国的财政处于崩溃的边缘。统治者们为了进一步搜刮钱财，扩充军饷，推行增税，一些富人为了避税而离开家园；甚而降低铸币的成色，从而导致铸币贬值、通货膨胀，一度出现了物物交换的现象；统治阶级对奴隶的压迫，使得他们对劳动毫无兴趣，大量逃亡，使得大农庄生产日趋萎缩，一些农庄不得不将土地分成小块租给隶农耕种。然而日甚一日的加重剥削，逼得隶农只能揭竿而起，发生了西西里奴隶起义和高卢的“巴高达”运动以及阿非利加的起义。同时，贵族们因不满把自己的土地充作军饷分配给军队也纷纷反抗，在各省宣布起义。外战不息、内战绵绵，使得经济萧条、城市衰退，社会危机日趋严重。中产阶级不堪负重而日渐贫困，城市平民和农民则遍受饥寒之苦。人祸偏又逢天灾，瘟疫、饥荒、战争使得帝国的人口减少了三分之一左右。在 250~265 年遍及帝国的那场大瘟疫中，“中间有一段时间，仅在

罗马差不多每天就有 5000 人死亡，许多曾逃脱野蛮人屠戮的城市却因瘟疫而灭绝人烟。”²⁹

普罗提诺就生活在这样一个黑暗而乏味的世纪，他的一生“几乎是和罗马史上最多灾多难的一段时间相始终”。³⁰但这一切在普罗提诺的著作里没有出现，他不仅在死后而且在现世就试图摆脱这个混乱而嗜血如海的世界，摆脱现实世界中种种毁灭与悲惨的景象，转而去观照和追求一个善与美的永恒世界³¹。但问题是，如何从这个苦难重重的世界抵达幸福而完美的彼岸世界呢？换言之，心（灵魂）如何走向上帝而与他同在呢？于是，“一种深沉的、强烈的、解放灵魂的要求越来越为世人所觉察，那是一种超越凡尘的饥渴，那是一种无与伦比的宗教热忱。”³²

第二节 宗教世界

在一个政治混乱不堪，社会动荡不宁，经济萧条困顿的时代，在一个充满了恐惧、无助而绝望的世界，宗教是人们最好也最方便的避难所。正如 Dodd 所言，“当现实世界堕落到无可就药时也就是新的宗教情感最为狂热之时。”³³人们崇拜神秘的事物，渴望着超越邪恶乏味的可感世界去追求完善的超感世界，以求与神/上帝的同在。普罗提诺就生活在这样一个充满了宗教精神的时代。在波菲利的《生平》中我们可以感受到这种精神：波菲利对巫术、灵异和魔力的津津乐道，阿美琉斯对宗教祭仪的乐此不疲，普罗提诺虽不像学生们如此热衷，但他从没有放弃对超感世界的沉思，在一生中有四次达到了与神合一的神秘境界。（生平，23）

自希腊化以来，各个民族的文化就相互碰撞融合，在三世纪时已经形成了以地中海为中心的世界范围内的政治、经济、科学、宗教和文化艺术的新的综合体，这个时期的宗教不可避免的会带有世界主义和混合主义的时代特征。古希腊和罗马史权威 M·罗斯托夫采夫认为：这个时期的宗教不是静止的，而是变化着的，组织起了新的崇拜，出现了新的宗教思想，崇拜新的神灵，其中有许多是异国的神灵；新爆发的宗教感席卷希腊主义世界，在城市生活的危机时刻，相信祖先的神的显灵；希腊资产阶级（即城市工商业奴隶主阶级——引者注）对泛希腊和城市神祇的崇拜，真正反映了他们的宗教感情，不下于对“机会”、对伟人们、对某些异国神祇的崇拜。³⁴在这一宗教图景中，既有希腊诸神，也有波斯的密特拉斯神（Mithras），既有对帝国统治者的崇拜，也有对来自埃及的萨拉比斯（sarapis）和伊希斯（Isis）崇拜，既有奥菲斯教、摩尼教、犹太教、基督教、诺斯替教，也有巫术、灵异、占星术和祭仪宗教（mystery religion），等等。Rist 在他的“希

腊宗教”一文中指出，“罗马帝国的文明不是意大利的而是希腊的。”³⁵罗马文化在与希腊文化的接触、同化过程中，罗马人吸取希腊人的神话，把希腊人所信奉的神附会为自己的神。我们可以在罗马神话中发现，许多拉丁神都可以找到相应的希腊神。古希腊人的宗教，有占主导地位的奥林帕斯（Olympus）教，还有在这种正统宗教以外的民间宗教，如狄奥尼索斯（Dionysus）教和奥菲斯教（Orphism，或译俄耳甫斯教）、厄流息斯教等。

奥林帕斯教，也称荷马宗教，其原因在于古希腊的宗教是以诗人和艺术家的丰富而颇具创造性的想象为基础的，而荷马“汇聚了各种流行的神灵观念，用神话故事把这些神灵观念编织起来，描写出希腊人对神灵的看法和神人关系的看法。这项工作的意义在于为当时的希腊居民提供了对神灵崇拜的解说和具体的对象，从而促使希腊远古宗教向更高阶段发展，也使奥林帕斯教的形成有了准教义性的经典。”³⁶后来，赫西奥德继承了荷马的工作，编订了《神谱》，按照世系叙述了诸神的谱系，说明了奥林帕斯诸神的起源，以及人们所生活的世界之产生和秩序，开始了对宇宙的系统化探索。奥林帕斯教所崇拜的十二位主神，以宙斯为首，有男有女，相互之间都有亲属关系，构成一个位居诸神和万民之上的“神圣家族”，成员起初有宙斯、赫拉、波塞冬、雅典娜、阿波罗、阿耳忒弥斯、阿佛罗狄忒、赫耳墨斯、德墨忒耳、阿瑞斯、赫淮托斯和赫斯提亚。（与这些天神相对应的是冥神，哈得斯是他们的领导者，掌管死亡。）但后来，狄奥尼索斯取代了赫斯提亚的位置，成为十二主神之一。每一位主神都有一种象征意义，反映了希腊人的社会政治理想和民族精神。³⁷这里有必要提一下在宙斯即位前的两个旧神，乌刺诺斯（Uranus）和克洛诺斯（Cronos），在《九章集》中，普罗提诺用他们和宙斯说明太一、理智和灵魂三大本体。前者是宙斯的祖父，在实际生活中没有形成对他的崇拜，只有在为宙斯续族谱时才提到他。后者是宙斯的父亲，对他的崇拜一直延续到了希腊化时代以后。根据赫西奥德的《神谱》，克洛诺斯是在阉割了他的父亲乌刺诺斯之后取得了统治权，但地母预言他也会被自己的一个儿子推翻。于是他将妻子瑞亚（Rhea）所生的孩子一个个吃掉。瑞亚在生下宙斯时秘密地把他送到克里特岛的洞穴由其他神灵扶养。宙斯长大后重访母亲，推翻了克洛诺斯的统治。总体上来说，荷马宗教本质上说来是一种神人同形同性论的宗教，具有强烈的想象性特征和非道德化倾向，诸神善恶无状，喜怒无常；它宣扬“命运”，推崇理性（logos），甚而诸神也须遵从“定数”，这就为希腊理性主义的发展奠定了基础，导致了希腊哲学和科学的产生，但与此同时它又对人的激情造成了某种压抑；它是一种官方性的、公共性的宗教，无法充分满足个人化宗教的愿望与要求。所有这些都表明，除了城邦的共同的宗教信仰外，古希腊人还需要非官方的、私人性的信仰以填充奥林帕斯教的不足。

因而，在古希腊，除了城邦的奥林帕斯信仰外，希腊人还有大量的民间信仰和宗教。它们流传于民间，并不面向所有的民众而是有其特定的对象，教徒们必须保守秘密，不得向外人透漏该教的内容和祭仪等，因而在此意义上也被称作秘教（Mystery Religion）。民间宗教信仰的代表是厄流息斯教、狄俄尼索斯教和奥菲斯教，它们是古希腊神秘主义的典型。厄流息斯教大约出现于公元前七世纪，因其活动的中心厄流息斯城而得名，它崇拜的主神是掌管农业和丰收的地母之神德墨忒耳，她和宙斯生的女儿珀耳塞福涅被冥王哈得斯抢去，她悲痛万分，遍寻不得，于是降灾人间，世间万物枯萎。后来在宙斯的干预下，冥王不得不将珀耳塞福涅放回，但珀耳塞福涅因吃了哈得斯的一颗石榴籽而丧失了完全的自由，所以每年必须有三分之一的时间和冥王在一起，其余时间才能和母亲团聚。当女儿回来时，德墨忒耳满心欢喜，于是万物开始生长。这一神话传说，既表明了古希腊人对万物生长与凋谢的形象理解，也表明了他们对生命的生死轮回的神秘之探询和对生命之永生的追求。这种神秘探求在厄流息斯教模仿德墨忒耳寻找女儿的过程之祭仪中明显地表现了出来：通过禁食，教徒们分享了女神的痛苦，体验了德墨忒耳寻找女儿的艰辛；通过用水净身，意味着灵魂的净化和道德的提升，为与神合一而准备；通过神婚的戏剧表演，象征了教徒们与神的神圣结合，超越了尘世而进入了神圣的世界。由此不难看出，厄流息斯教“着眼于个体，寻求个人的纯洁与解救，引导人们同上帝相结合。”³⁸这与后来的神秘主义强调个体得救，人神合一如出一辙。事实上，厄流息斯教正是神秘主义的源头之一，后来的神秘主义正是以它和其他古希腊秘教为基础而发展起来的。

在一种严格的意义上说，厄流息斯教与狄奥尼索斯教是密切相联，不可截然分开的。狄奥尼索斯教因崇拜的主神是酒神狄奥尼索斯而得名。狄奥尼索斯最初是一位外来神，远古时期传入希腊，后与希腊原有的神灵混同而逐渐希腊化，并跻身为“神圣家族”的一员。狄奥尼索斯教予以信徒一种新的神人沟通的方式，不靠与天神的血缘关系，也不靠英雄业迹，更不靠顶礼膜拜，只要你侍奉狄奥尼索斯，按这位神的行为方式去做事，那么你自己就是狄奥尼索斯，你自己便是神圣的神。象厄流息斯教一样，狄奥尼索斯教徒力图通过对所信奉的酒神之效仿来分享狄奥尼索斯的快乐与痛苦，并以此达到与神合一。“对狄奥尼索斯的崇拜本质上就是对热情的崇拜，这种崇拜通过肉体上的迷醉和精神上的狂喜而引向与神合为一体。”³⁹这种盛宴美酒、载歌载舞、率性肆意的庆典和祭仪在打破了奥林帕斯教建立起来的神人界限的同时，又使信徒们忘却现实，自由自在，在与神合一的体验中获得了精神上的解放。狄奥尼索斯教的这种平民性，使它易于为大众所接受，成为在希腊民间广泛流传的宗教。后来当狄俄尼索斯被接受为十二主神时，该教也出现了与奥林帕斯教相融合的迹象。与此同时一些信徒又努力规范其教义和仪式，使它演变成或者说发展成了另一种民间宗教——奥菲斯教。

奥菲斯教因其创始人、诗人奥菲斯(Orpheus)而得名，但历史上是否真有其人尚无定论。在神话传说中，他半人半神，是艺术女神的儿子，善于音乐和诗歌。据传，奥菲斯曾为该教创制了教义，在柏拉图、亚里士多德的著作中有关于奥菲斯其人其思的叙说。此外，新柏拉图主义者在与早期基督教的争论中也摘引、阐述、汇编了奥菲斯的古代作品。在教义上，奥菲斯提出了与奥林帕斯教教义不同的主张。荷马宗教偏重尘世，也没有原罪的观念。奥菲斯教则相信来世，崇拜冥神，认为人带有原始的罪恶。因为在该教信徒看来，人的灵魂是神圣的，不死的，因为它是由狄奥尼索斯的肉变来的；而人的身体是罪恶的，因为它是由邪恶的提坦的灰变来的。灵魂依附于身体是对以往罪过的惩罚，身体是灵魂的牢笼。只有通过灵魂的净化才可以赎罪，死亡能使灵魂获得了最终的解脱，但只有当灵魂在身体中为这种原罪偿清全部债务以后，才能脱离身体。因此生活的目的是维持神圣的灵魂，尽可能使身体纯洁，直至灵魂得到自由，回到它神圣的来源。在祭仪上，奥菲斯教消除了狄俄尼索斯教的原始特征，加强了涤罪仪式，要求用洁净的泉水净身，戒食肉食（除非作为举行仪式时的圣餐），禁杀生，血祭等等，并且使祭仪增添了秘密的性质。奥菲斯教作为一种神秘主义宗教，其影响一直延续到公元后四纪后才绝迹。“由于对他(狄奥尼索斯)的崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用。”⁴⁰

如果说奥林帕斯教所体现的观念在古希腊民族精神中起着主导的作用，代表了古希腊精神中理性主义的一面，那么这些民间宗教则代表了古希腊民族精神中次要的一面，展示了希腊精神中的神秘主义方面，反映了对个体解放和自由的追求和情感要求。正如罗素所指出的，“在希腊有两种倾向：一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的；另一种是欢愉的、经验的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知识感到兴趣。”⁴¹“这两种精神或倾向在普罗提诺那里都产生了巨大的影响，也使得他的思想既闪耀着理性主义的光辉，又弥漫着神秘主义的气息。这是因为在普罗提诺的时代，就整体而言，随着希腊与罗马两种文化的交往日深，两种宗教系统已经揉为一体。

随着专制的帝制政体的建立，希腊罗马宗教本身发生了重要变化，帝王崇拜与官方祭仪日盛。对此，M·罗斯托夫采夫指出，“奥古斯都氏王朝所有皇帝都迫切地感到需要巩固他们的权力，需要在单纯的法律基础以外替他们的权力找寻更多的基础。……奥古斯都的继承者们，特别是卡利古拉和尼禄一再努力倡导对皇帝的宗教崇拜并使之成为一种国家制度，其道理就在于此。……这些办法的目的正是要把帝国国民的宗教感情同在世的皇帝本身联系起来。”⁴²于是，帝国祭仪极大地被扩展开来。皇帝被当作万能的创世主在人间的代表，而这位万能的创世主越来越多地通过一位宇宙性的太阳神的观念来表达。罗马皇帝卡勒卡拉

(Caracalla) 被尊称为“世界之主”和“萨拉比斯的情人”。⁴³帝国祭仪被统治者看成是现有秩序的一部分，任何对它的亵渎和不敬都被看作是对帝国和社会的一种威胁。

在帝国建立之初，官方的祭仪还祭拜古代的神灵，如朱庇特（Jupiter）、朱诺（Juno）、密涅瓦（Minerva）等。⁴⁴但经过古典时期哲学的启蒙，文学的嘲讽，传统的希腊罗马宗教在知识阶层中成为被讥笑的谈资；虽然城邦保护神的观念还在大众心里以及官方奉行的宗教祭仪之中残留，但对传统神灵观念怀疑的加深，促使传统宗教走向了衰微。但社会的动荡，人间的苦难，仍然需要某种宗教幻想为失去希望的人们提供精神上的安慰。再加之罗马当局对大多数非官方宗教的存在一般并不介意，只要它不与帝国的法律发生冲突就可以存在流行。这样，在帝国内就有来自东西方的各个民族的宗教。上面提到的萨拉比斯实际上就是埃及的主要神灵，他本身是由埃及人信奉的阿匹斯神牛和俄西里斯再加上希腊主神宙斯混合而成，而他的妻子伊希斯也是古埃及人颇为爱戴的女神，经过希腊主义化后成为了地中海沿岸各国的最高女神，最后则成为了基督教圣母玛利亚的原型。⁴⁵在当时，对他们的崇拜在帝国盛极一时，而有关对他们崇拜的碑铭在希腊化国家到处都是。再如在帝国时期非常流行的秘传宗教密特拉斯，原本也是上古印度—伊朗的神灵之一，大约在公元前 67 年传入罗马。它的主神是密特拉斯，该神与太阳紧密的联系在一起，是世界的创造者，也是信仰者的保护神。对他的崇拜流行于在边境的帝国军队和大的商业中心，后来成为罗马帝国官方崇拜的神灵，直到帝国基督教化以后才开始衰退。

在三世纪，整个帝国充斥了神秘主义的说教，而迷信色彩也日益浓重，这与占星术、巫术和祭仪宗教大有关系。其时占星术流行于社会的各个阶层，即使是在哲学家那里，尤其是斯多亚学派的哲学家们，大都相信星星是神，宇宙有其和谐的秩序，通过星象可以预知人类生活的各个方面，后来竟至于认为人，连同星宿和神都要受命运的支配。与占星术紧密相关联的是巫本。巫术企图让人相信要是人类的命运是取决于星体，那么使用某种特定手段，就可以迫使神灵改变人们的命运；巫术可以起到控制自然、天神和星宿的作用。其结果就是，巫术几乎发展成为一种宗教制度。⁴⁶当它们与祭仪宗教大联盟时，使后者不仅在普通大众，甚而在知识界也拥有众多信徒，以至于学者们不禁感叹，“可以恰当的把希腊主义和罗马时期称为祭仪宗教的时代。”⁴⁷人们普遍相信祭仪宗教可以克服物质欲望、死亡和命运的威胁，并能提供使人分享神圣力量的途径。其时最重要的祭仪宗教是来自埃及的祭仪宗教，通过保护神附身人体而使人得救，甚而能使人起死回生。从公元前 2 世纪起，到基督教兴起以前，人们的宗教需要，大体是依靠种种祭仪宗教来满足的；直到罗马帝晚期，它依然盛行不衰。只是在基督教兴起之后，它才逐渐衰落了。

但是，“在这些东方宗教中，有一个具有相当的广泛的吸引力，却没有神秘成份的宗教，这就是犹太教。”⁴⁸当然，这只是就它与其他东方宗教相比较而言的，事实上它象其他东方宗教一样，其信仰、教义和祭仪中也有许多神秘主义的因素，我们在《旧约》中就可以看到所记载的种种“神迹”和希伯莱先知们与“神”际会的神秘体验。这主要是因为犹太教在汲取希腊理性主义的同时又吸收了希腊思想中的神秘主义。基督教就起源于犹太教，使用的是犹太教经典，它们都坚持一神论，并且在道德观念上也基本相同。然而，在很短的时间里它就离开了犹太教的母腹，作为争先恐后地向新建立的罗马帝国效忠的外来宗教之一，出现在这个帝国中。在普罗提诺生活的时代，已经“有很多的基督徒”，（生平，16）只是它还没有取得后来的至尊地位，甚而“有些正直和善良的人们不愿同基督徒说话”。⁴⁹在普罗提诺之前就有许多基督教的护教士，与他同时代最有名的护教士就是我们在前面提到过的、曾与他同在阿谟纽斯门下求学过的基督教学校的校长奥立金。但普罗提诺在《九章集》中并没有提到基督教，但却用相当的篇幅对基督教当时的一大派别或异端——诺斯替教进行了批驳。⁵⁰

一般认为，诺斯替教派是早期基督教运动中的一个教派，大多数诺斯替派群体都称自己为基督徒，他们自认为体现了关于耶稣私下授意门徒的秘教传统。实际上，“诺斯替主义又是（而且目前仍然是）由多种成份杂凑而成的神智论。在其思想体系中，秘教、东方神秘主义不但与占星术、巫术、犹太教传统哲学相揉合，还吸收了带有悲观情调的、关于人的真正家园并非寓于有形世界之中的柏拉图学说，尤其渗进了基督教中关于基督救赎的认识和理解。”⁵¹诺斯替派把神置于理性之上，坚持一种精神与物质、灵魂与肉体相对立的二元论。他们认为既然这个世界是恶的，那么创造这个世界的神也是恶的，因而要摆脱肉体生活和物质及感官世界的罪恶，但这只有通过一种神秘的知识（灵智）才能使人得救，⁵²从而逃离这个非理智的世界，永享幸福。因此，他们难以相信在基督之中的水恒上帝会让道成肉身和承受十字架来玷污自己，而且，他们也不承认诸如浸水礼和圣餐这类圣礼。此外，诺斯替派主张道德上的苦行，但有时又像历史上蔑视身体的宗教一样，主张废弃道德。⁵³因为他们坚信自己（被上帝拣选出来的“智者”）已蒙恩得救了，也就无所谓道德善行之类了。诺斯替派又可以分为许多个教派，因可以说它是一种运动，开始于使徒时代，在第二世纪后期达到顶点，然后逐渐衰落。⁵⁴它的主要代表人物是巴西里德（Basilides）和瓦伦廷（Valentinus），而普罗提诺在《九章集》中批判的主要靶子就是后者。⁵⁵他把诺斯替主义视为矫揉造作、荒诞可笑的迷信崇拜物，对其极端悲观厌世的人生态度和世界是由堕落的灵魂创造的观点表示出了强烈的反感。

在三世纪，受诺斯替教的影响并参杂了波斯神话而发展出来的摩尼教（manichean）也在帝国迅速传播开来，并一直延续到了中世纪。⁵⁶该教的创始人

是波斯人摩尼（Mani，公元 215/216—276 年），他与普罗提诺是同时代人。他主张，没有任何单一至上的存在者。相反，世界是由两种既均衡而又相反的宇宙力量，即光明和黑暗统治着。上帝代表着光明、善和精神，而黑暗则是撒旦、邪恶和物质的代名词。人性也是这两种力量的混合，灵魂代表光明，肉体则代表黑暗。它们处在两个不同的领地，彼此对立，处于不停的斗争中，但最终的胜利属于善和光明。善恶对立的二元论在这里达到了极致。摩尼教提倡禁欲主义、以便释放出被诱陷在肉体中的灵魂或光明。奥古斯丁在成为基督徒之前，曾是摩尼教的信徒，直到他读到了普罗提诺的著作以后，才抛弃了摩尼教。

在这个时代，无论是带有神秘主义色彩的各色宗教，乃至巫术和占星术，还是较高级的犹太教和基督教，实际上都反应了人们面对这个灾难重重的世界而对自身所处境遇的思考：如何脱离这个灾难深重的世界回到神/上帝那里，抵达完善美好的彼岸世界？与此相关，人们也不得不思考完美的神/上帝和这个世界的关系，这个世界真是神创造的吗？人们的回答是肯定地，但完善的神怎么会创造出这样一个充满苦痛与灾难的世界呢？虽然他们的答案不尽相同，甚而相互对立，但却能在帝国和睦共存，彼此无碍。除了基督徒毫不宽容别的神外，对其他人而言，只要别的神不是非人道的、不道德的或反社会的，那就不厌弃它。⁶⁷此外，当然也得益于帝国所实行的兼容并包的宗教宽容政策。罗马皇帝哈德良

（Hadrian）在下令重建罗马万神殿时就说，“我想把这块所有神祇的圣地建造得能够象征地球和天穹，永恒之火的种子存在于地球之中，天穹则涵盖万物，”⁶⁸多神论的宗教能使许多人感到满足，神秘主义宗教也能使许多人感到精神上的解脱。然而还有一些人想要一种比哲学或秘仪更为深刻的宗教，因而当“罗马帝国在消灭各民族政治和社会独特性的同时，也消灭了他们独特的宗教”⁶⁹时，在宗教中寻求某种统一的体系也就势在必然。“基督教在当时，作为犹太教和希腊主义——地中海世界两种最突出的、彼此在许多方面互相对立、因而互相补充的文化——的混合物，是古代文明整个过程中的、当然的意识形态的产物”。⁶⁰在基督教发展成为一种世界性的宗教这一过程中，既有创始人的“牺牲与复活”，也有早期领导者的非凡经历和坚定信念，以及早期护教士们的不懈努力，但必须承认希腊罗马哲学也在理论上推进了这一过程。那么，普罗提诺在这一进程中起了什么作用，又是如何起作用呢？要回答这个问题，我们必须了解他的思想来源和背景。

第三节 思想世界

普罗提诺一生中有两个至关重要的老师，一个是早已逝去的精神导师柏拉图，另一个是活着的授业恩师阿谟纽斯。前者使他深深扎根于希腊哲学传统，后者使他与同时代的哲学家相联系。普罗提诺广泛的汲取了自公元前6世纪以来的希腊哲学传统，他非常谦虚的说自己的学说并不是什么新东西，他只是古代哲学，尤其是柏拉图哲学的解释者。他说自己的“这些学说不是新的，从古代起早就被公开宣布过了，虽然没有明确的展开过。我们只希望成为古人的解释者，并用柏拉图自己的证据表明，他们和我们有相同的见解。”（V. 1. 8⁶¹）

普罗提诺对前苏格拉底哲学家只是有所提及罢了，他们充其量只是个小小的道具，当在讨论一个新的问题时，他们偶尔会被按照习惯只是作为一些名字而被列出。⁶²但对于我们在梳理普罗提诺的理论来源时，还是有必要进行简单的勾勒。前苏格拉底哲学主要关注的是宇宙论，它们试图通过把杂多的现象世界的本原归源于构想出来的物质主义的或准物质主义的一个元素或一套原则以求发现世界的秩序、原因。公元前5世纪的阿那克萨哥拉首先明确地把心灵（希腊文 νοῦς，英译 mind，也有人直译为“奴斯”，普罗提诺使用该词作“理智”。）作为物质世界本原提了出来。他认为，在心灵的作用下，世界从由种子构成的混沌中产生；心灵不是万物中的一个，却推动着世界的运动变化，并给予其秩序。“所有一切过去存在的东西，一切过去存在而现在已不存在的东西，以及一切现在存在和将来要存在的东西，都由努斯（——心灵，引者注）安排有序”。⁶³在他之前，赫拉克里特提出了万事万物的运动变化都要遵循“逻各斯”（λόγος，英译 logos），它通过对相反力量的平衡而使宇宙保持着理性的和谐秩序。他也认为“灵魂有它自己的逻各斯，它自行增长”，⁶⁴逻各斯也在我们每一个人的灵魂之中，理解世界就是理解自我，从而把对外部世界的解释和自我的解释联系起来。在巴门尼德的作品中，我们发现他把感觉与思想（理智或心灵、逻各斯）相对立，认为感觉是和非存在相一致，而思想与存在相同一，通过感觉只能获得意见，而只有通过思想才能认识存在。在他看来，矛盾根本上是用来描述现象世界，而真理必然由理性（逻各斯）来思考的。没有矛盾而完满的真实存在必定是“一”，它没有杂多或变化，是单一的、均质的和无时间性的球体。

在这些关于奴斯、逻各斯和一的思想中，我们可以非常清晰的看到古希腊哲学从物质性的本原在逐步走向精神性的存在的观念。这在早期毕达哥拉斯派的数论中变成了真实，他们认为这个世界具有一种和谐的数学结构，是由一对原初而对立的元素奇数和偶数，或者有限与无限——作为形式和质料进入了柏拉图和亚里士多德的哲学——而产生的。他们将数看成是先于现实事物而可以独立自存的本体，这实际上就是将一般当作了单个的存在物，认为在现实世界之外还有一个

永恒不变的独立的世界。毕达哥拉斯派主张灵魂不朽和灵魂轮回，认为可以通过音乐和哲学净化灵魂，从而使灵魂处于和谐的状态。在这些方面，柏拉图主义以及晚期新柏拉图主义都受惠于毕达哥拉斯派的思想。

早期哲学家在把世界的本原归结为物质或物质性的元素时，也把灵魂视为物质性的而非纯精神的，同时把灵魂的特征倾向于描述为推动事物运动的力量，或者事物内部的和谐。至于在灵魂与肉体的关系上，则还没有出现后来希腊古典时期和晚期哲学高扬灵魂、贬低肉体的倾向。这一切，在柏拉图的哲学里都得到了新的阐释。

今天柏拉图的哲学不再被视为一个完整而自洽的体系，而是一个不断自我解释和自我批判的过程。研究者们对柏拉图的思想的分期有不同的意见，有人主张划分为三个时期；有人坚持三分期的划法。⁶⁵对于普罗提诺及其新柏拉图主义者而言，根本就不存在这种争议，因为在他们看来，柏拉图的思想虽然有时会显得含混不明，但从来都不是矛盾的，而是一个统一的整体。虽然普罗提诺没有对柏拉图做过系统的注释性工作，也没有以任何方式详细介绍过柏拉图的思想，但是柏拉图对普罗提诺思想的影响是全面，其中影响最大的有：可感世界与理智世界的区分，灵魂的非物质性和不朽性，太一或至善的超越性，宇宙生成说，等。在《九章集》中，普罗提诺很少提到柏拉图的早期对话，也较少提及《法篇》中关于伦理和政治的主张。他提到的柏拉图中后期对话有：《国家篇》、《斐多篇》、《斐德罗篇》、《会饮篇》、《蒂迈欧篇》、《巴门尼德篇》、《斐莱布篇》以及“第二封信”。⁶⁶

柏拉图在我们所处的可感世界之外，又明确提出了一个理智的世界。理智世界是不可见的却是可知的真实实是的世界，而可感世界是可见的，处于实是与非实是之间，是因为分有前者才有实是的。理智世界因为是完全实是的世界因而是完善的，而可感世界由于混合了非实是因而不是完美的。柏拉图关于洞穴的比喻向我们清楚的说明了这两个世界之间的好坏等级。

与两个世界的区分相仿，人也可分为可见的与不可见的部分。可见的是人的身体，不可见的是人的灵魂。⁶⁷在柏拉图看来，灵魂是种精神性的存在，它是生命和运动的源泉，而身体本身没有活动的的能力，只有在灵魂的推动下才会运动，只有与灵魂相结合才有生命。灵魂是不朽的，而身体是可灭的，因为“灵魂与神圣的、不朽的、理智的、统一的、不可分解的、永远保持自身一致的、单一的事物最相似，而身体与凡人的、可朽的、不统一的、无理智的、可分解的、从来都不可能保持自身一致的事物最相似。”⁶⁸在《理想国》中，灵魂被分成了三个部分，即理性、激情和欲望。理性控制着思想，激情控制合乎理性的情感，欲望则支配肉体。理性是灵魂的最高原则，把人与动物相分，因而它在三者中起领导的作用。在《斐德罗篇》中柏拉图用了一个比喻来说明三者之间的关系：灵魂被比

作两匹马和一个驾车的人（驭手），其中理性是驭手，激情是匹驯服的马，而欲望则是桀骜不驯的劣马。⁶⁹灵魂的好坏善恶取决于驭手驾驶着马车还是被劣马不受控制的拉着马车肆意狂奔。换言之，当灵魂为理性原则支配时，灵魂就是善的，合宜的统摄着身体，而当灵魂为欲望所支配时，灵魂就会受到身体的危害，变得不那么善了。身体是灵魂的阻碍，“首先，身体在寻求我们必需的营养时向我们提供了无数的诱惑，任何疾病向我们发起的进攻也在阻碍我们寻求真实的存在。此外，身体用爱、欲望、恐惧，以及各种想象和大量的胡说，充斥我们，结果使得我们实际上根本没有任何机会进行思考。发生各种战争、革命、争斗的根本原因都只能归结于身体和身体的欲望。所有战争都是为了掠夺财富，而我们想要获取财富的原因在于身体，因为我们是侍奉身体的奴隶。根据这些解释，这就是为什么我们几乎没有时间从事哲学。最糟糕的是，如果我们的身体有了某些闲暇，可以进行研究了，身体又会再次介入我们的研究，打断它，干扰它，把它引上歧途，阻碍我们获得对真理的观照。我们实际上已经相信，如果我们想要获得关于某事物的纯粹知识，我们就必须摆脱肉体。由灵魂本身来对事物本身进行沉思。”⁷⁰因而也可以说身体就是灵魂的囚牢。“每一个寻求智慧的人都知道，当哲学接管灵魂的时候，他的灵魂似一个无助的囚犯，手脚被捆绑在身体中，只能透过灵魂的囚室间接地看到实体，在无知的泥淖中打滚。”“因为每一种快乐或痛苦都像一根铆钉，把灵魂牢牢的钉在肉体上，使之成为有形体的，把被身体肯定的任何东西都当作真实的来接受。”⁷¹总之，人的邪恶的原因在肉体，在于灵魂被囚禁在身体中。因此要摆脱肉体，就必须净化灵魂，“包括尽可能使灵魂与身体分离，使之习惯于脱离与身体的所有接触，集中精力，在可能的情况下，在现在和将来，拥有自己独立的居所，摆脱身体的桎梏。”⁷²此外，柏拉图在《政治家篇》中以克洛诺斯的故事表明，自然世界由于其中混杂了物质元素，不再有秩序，从而产生了恶，而自然世界中的恶又会影响到生活于其间的生灵。⁷³因而就形而上学的意义来看，恶的本原在于质料、肉体。但人自身的邪恶，人自身也负有一定的责任，因为人的灵魂本在理智世界中，是不朽的，但它却为欲望（劣马）所吸引，跌落于肉体而乐不思蜀，遗忘了自己的来源。但经过哲学的训练就会使灵魂变得纯洁起来，重新回忆起自己的过去，想起曾经见到的理念。在柏拉图看来，哲学就是要学习死亡，就是净化灵魂，因为“只有在死后，而非在今生，我们才能获得我们心中想要得到的智慧。”⁷⁴但是，如果灵魂没有得到彻底的净化，仍然倾向于肉体，死后就进入另一个身体而不断轮回。只有彻底净化的灵魂才能获得最高的智慧，柏拉图认为智慧就是这样的一种状态，即灵魂摆脱障碍、穿过多多样性，进入纯粹、永恒、不朽的领域，并停留于绝对、永久、单一的理智王国的状态。⁷⁵

在理智的世界，灵魂，尤其是它的理性部分就直接观照到了相。⁷⁶在早期所

谓的“苏格拉底对话”中，柏拉图把相主要局限在伦理领域，相被规定为“相关性质的完备”，⁷⁷是不完备者所追求的对象。这就是说，相与分有该相的事物在内容上是相同的，只是在完备与否上不同，这就是“同名”的假定。如大的相和大的山、大的人在内容上是相同的，都是大的，只是前者完备而后两者不完备而已，后两者以前者为追求的目标，是对前者的分有或模仿。但在解释大之相与后两者何以相似时，遇到了被亚里士多德称为“第三者”的问题，即如果需要用第三者来解释两个事物之间的关系，就需要设立无穷多的第三者。具言之，山的大和人的大之所以相似，在于它们分有了大的相，而要说明前两者中的任一个和大的相相似，又须假设另一个为它们所分有的相，依此类推，以至于穷。在后期，柏拉图放弃了相是相关性质的完备的想法，而主张相和相关事物之间是一种“一和多”的关系，相是一些“最高的种”或“通种”。在《巴门尼德篇》第二部分虽然没有涉及到伦理学和与具体经验相关的种，但却提到了许多直接经验以外的本体论范畴，如一与多、整体与部分、时间、存在等等。⁷⁸在《智者篇》中又明确的举出了如下几个：“是”与“不是”，“运动”与“静止”，“相同”与“相异”。

在柏拉图看来，诸相在总体上可以被排列成一个互有差异但又相互依赖的上升的等级序列，处于这个等级序列顶端的是善的相。在《理想国》中，善的相被认为是高于正义、勇敢等其他的相，只有理解了善才可能充分理解正义和美。每一个灵魂都追求善，都把它作为自己全部行动的目标。⁷⁹在太阳喻和洞穴喻中，善的相就是太阳，它是“一切正义的、美好的事物的原因，它在可见世界中产生了光，是光的创造者，而它本身在可知世界里就是真理和理性的真正源泉，凡是能在私人生活或公共生活中合乎理性地行事的人，一定看见过善的相。”⁸⁰善本身不是实在，但它在地位和能力上都高于实在的东西。⁸¹在亚里士多德记载的关于柏拉图的不成文字的学说中，柏拉图把善和一相同一，而所有其他的存在都是它和另一个相反的原则，即作为多的来源而被称作“不定之二”（Indefinite dyad）所产生的。后来，普罗提诺把“善的相”提高到“太一”，作为自己哲学的最高原则。

《巴门尼德篇》对普罗提诺及其新柏拉图主义哲们有着非同寻常的意义，甚而按照陈康先生，“如若我们不能了解这篇里的哲学，我们即不能了解柏拉图的、亚里士多德的整个的理论哲学以及普罗提诺的玄学思想”。在《巴门尼德》的第二部分，柏拉图讨论了“一”的各种情况，分成八组矛盾的命题，前四组假定“如果一存在”，其结论涉及到“一”；后四组假定“如果一不存在”，其结论涉及到“其他的”。⁸²在展开过程中，柏拉图证明了“一”必定是没有部分的、无限的、无形体的、无空间的、无时间的，它没有任何性质而是非存在。

⁸³Gregory 认为，这些思想以及接下来的主张被普罗提诺和新柏拉图主义者作为肯定性的真理吸收进了他们的三大本体——难以言说的无限的太一、多中之一

(one-in-many)的理智与一一多(one-and-many)的灵魂——理论中。⁸⁴另外,普罗提诺的三大本体思想显然也受到了《蒂迈欧篇》的影响,“新柏拉图学派的主要思想,如普罗提诺所讲的‘太一’——努斯(亦即理智——引者注)——灵魂的学说,显然是从《蒂迈欧篇》中引申出来的”。⁸⁵《蒂迈欧篇》是柏拉图最后完成的对话之一,也是他唯一关于自然哲学的作品。⁸⁶在这篇创世神话中,柏拉图认为造物主(柏拉图也称之为神、父亲)是至善的,希望万物都像他一样。当他发现整个可见世界处在无序中时,就依据作为原型的相的世界并把相加诸于“依托”或“接受者”(ὑποδοχή, 英译 receptacle),利用水、土、火、气和以太创造出了有序的地球和天体。在创造这个宇宙时,他看到理性比非理性要好,于是他就把理性放入灵魂,又把灵魂放入躯体,从而把宇宙造成了一个有理性和灵魂的生物。这个接受者是一些混沌的东西,在创世之前就已经存在,它没有具体的规定性,也没有固定的形状,是个无序的空间。这个依托者的思想对普罗提诺关于质料的思想起了巨大的影响。在某种意义上说,是《蒂迈欧篇》使普罗提诺肯定了可感世界的价值,而没有采取禁欲主义的弃绝。

柏拉图死后,柏拉图学院在雅典继续繁荣发展,同时在一些其他文化中心,如亚历山大也有许多柏拉图主义的教师。老学院一般较多的接受了亚里士多德所提到的柏拉图的“不成文学说”。其领导是柏拉图的外甥斯彪西波(Speusippus),他肯定“一”高于存在,因为一切存在都是从“一”与“不定之二”的对立关系之中产生的。中期学院主要发展了苏格拉底的怀疑主义、不可知论以及柏拉图对感性认知的批判等,最终走向了怀疑主义。中期学园的奠基人阿尔凯西劳

(Arcesilaus)不满足于对辩证法的纯理论探讨,把“悬隔判断”作为口号。“悬隔”最初是由怀疑主义者皮浪(Pyrrhon)提出来的,意思是中止,既不肯定也不否定,主张由于事物本身的不确定性,因而要悬隔对事物的判断。阿尔凯西劳借以强调辩证法的对话问答式过程,反对以任何结论式的判断中止这一过程,否认有认识的标准;在现实生活中则把盖然性作为最高标准,主张生活的目的就是精神的安宁,即不动心。另一代表人物卡尔内德斯(Carneades)提出了盖然性理论,只承认可能的或盖然性的表象,认为哲人的理想就是对一切事物的“悬隔判断”。晚期学园力图调和柏拉图和亚里士多德,斯多亚派与新毕达哥拉斯派之间的主张,走向了折衷主义。其代表人物安提俄克(Antioch)没有自己的创造性思想,所有的主张都是对上述学派的综合与折衷。他认为世界有两个本原,能动的“力”和被动的“物质”,前者是水、火、气、土和以太,后者则是无限可分的基质。二者的结合就形成了物体,构成了世界,推动并赋予世界运动和生命的是永恒的理性(神、天命)。在伦理学上,认为德性足以保证幸福,但外在的财富和身体的健康对于达到最高的幸福也是需要的。在他之后,学园的著名人物普鲁塔克(Plutarch)的哲学里充满了神灵、天命、灵魂不朽、灵魂转世等宗教

主题。他认为神是唯一的、纯粹的“一”，而其他事物都是“多”。此外，他认为神是全善的，与世界上的恶没有关系，但质料由于是没有任何确定的特征，并积极地推动着事物，因而也不可能是恶的。恶只能来自于另一个精神力量，即恶灵。

尽管波菲利在生平中说，普罗提诺的著作中充满了隐蔽的斯多亚派和逍遥学派的学说，尤其是亚里士多德的《形而上学》，但在《九章集》中，普罗提诺没有提到过亚里士多德的名字和《形而上学》。实际上，他在对亚里士多德的思想进行诸多批评的同时，也采纳了亚里士多德的许多观点。根据 Henry 和 Schwyzer 的不完全统计，至少有 150 处直接提到了亚里士多德的《形而上学》，还有 1000 多处提到了亚里士多德的其他作品。而且，普罗提诺追随亚里士多德认为柏拉图有一个“不成文的学说”，他也经常把经过亚里士多德解释过的柏拉图作为权威接受下来，悄悄地接受了亚里士多德的术语、分析，甚而明确的结论。⁸⁷

在亚里士多德看来，“世界表现为一个等级系列，其最高的一级是非物质的实体，而所有其他现实存在的事物是复合的事物。”⁸⁸ 整个世界按照从低级到高级的等级排列，首先是月下世界，是由土、火、水、气四种元素构成的可朽的运动实体，包括动物、植物以及人类学意义上的人，是生灭变化的，做直线运动；再向上是天体世界，是由第五种元素“以太”构成的永恒的运动实体，即天体，是无生无灭的，做圆周运动；最高的是永恒的、不动的、实体，即神。前两类实体都是可感的、具体的物质实体，而神是非物质的实体，不是感觉的对象，是神圣的、完善的、自足的。在亚里士多德那里，神实际上是形而上学的最高原则和首要原因，他做了三个方面的规定。第一，神是不动的推动者或第一推动者，他永远是主动地推动万物运动的不动者，而不是被别的东西推动的被动者，他就是世界万物的终极原理和最终依据。第二，神是纯粹的形式、纯粹的思想或思想的思想，因为他是纯粹的现实性，没有任何形体，不需要依赖其他的东西，也不包含任何质料，也只有他可以被设想为离开质料而独立存在。所以神只能是纯粹的思想，而且不能有任何外在的对象，只能以自身为对象。第三，神就是理性(νοῦς)，纯粹的理智，没有道德属性，也超越了德性。因为在他看来，神不是世界的创造者，一旦神涉及到或进入质料的形式，世界就会降低他的完美性，当然世界的持续运动必须有神的存在。因而他的神也无需像柏拉图的神那样操心世界的罪恶，相反那种把正义、勇敢之类的德性归之于神是再荒谬不过的事情。虽然人生活的最好状态是像神一样的生活，但人为恶还是为善只能由我们人自己负责。这些都以不同的方式影响了普罗提诺关于世界的划分，至善，理智(νοῦς)与理智的对象是同一的思想。

普罗提诺以亚里士多德的方式使用了亚里士多德潜能与现实的学说。⁸⁹ 亚里士多德认为，自然界的每一种对象，都是形式和质料的合成物。形式相当于相拉

图的先验的理念。质料(ύλη, 英译 matter, 是从柏拉图的“接受者” ύποδοχή 发展而来。)⁹⁰并不是指物理意义上的有形物, 因为物理意义上的有形物都具有某种程度的形体, 而是指一种没有任何内容和规定性的基质(ύποχείμενον, 英译 substratum)。它虽不是任何东西, 却潜在的是任何东西, 一旦被赋予了某种形式, 它就实现为某物。至于这个某物, 既可以是一个本体, 也可以是一种数量或性质, 或者是一个位置。⁹¹亚里士多德把这个从潜能到现实的过程称作“隐德莱希”, 意即事物自身实现自己。因而, 我们可以说, 这个质料是中性的, 不确定的, 自身没有善恶之分。它之善在于它接受了形式, 它之恶源于它接受了缺乏。缺乏(原译做“缺失”——引者注)的本性就是不存在,⁹²所以是缺乏而非质料才是自然世界中的无序力量, 才是恶的本原。换言之, 缺乏才是产生恶的东西, 正如健康的反面是疾病而不是身体, 身体是质料, 而健康与疾病是正面状态和正面状态的缺乏。

在伦理学上, 亚里士多德认为最高的善既不是一般人所说的享乐、荣誉和财富, 也不是柏拉图所说的“善的相”, 而是幸福。幸福以它自身而不是以任何别的东西为目的, 它是一切行为的最后目的。那么, 最高的善, 即幸福是什么呢? 柏拉图认为, 幸福的人是“那些按照完全的德性活动, 在一生而不只是一个短暂时期有充足的外来好处供给的人。”⁹³德性又可分为“实践智慧”(φρόνησις,)和“理论智慧”(常作“智慧”, σοφία), 前者只考虑具体环境和事实, 后者却寻求事实的原因; 前者的对象是个别的事件, 后者的对象却是普遍的本质。⁹⁴因此, 最高的德性只能是理论智慧, 符合这种德性的活动就是完美的幸福, 这种活动就是思辨活动(theoretike, 因英译 contemplate、speculate, 又译作静观、沉思。)这样, 人的最高幸福只有在思辨活动中才能实现, 而思辨活动是爱好智慧的哲学家所进行的活动, 因此只有哲学家的思辨生活才是最幸福的。亚氏在伦理学上的这些思想为普罗提诺及其学派所遵循且一再阐发。

斯多亚派也是被普罗提诺在课堂上常常提到但在著作中没有提及的学派, 据 Henry 和 Schwyzer, 普罗提诺在《九章集》中有数百处涉及到斯多亚派的思想, 但难以确定, 因为后者的原始文本已遗失了。⁹⁵W·R·Inge 也指出, 普罗提诺从斯多亚学派那里得到的益处, 只比得自柏拉图和亚里士多德的益处少些而已。斯多亚派盛行于罗马共和国的后期和罗马帝国前期, 在普罗提诺生活的时代, 作为一个学派它已经衰落了, 但其思想仍混合在折衷主义中而发挥着影响。它之衰落也许是因为它所提倡的严格而具有理性主义的伦理责任脱离了当时的宗教气氛。⁹⁶普罗提诺在许多方面公开批评了斯多亚派, 也许是最极力主张斯多亚化的普罗提诺的 Theiler 认为有如下几点: 关于神和灵魂的唯物主义观点, 范畴学说, 时间观念, 以及形体互渗(the interpenetration of bodies)的主张。但与此同时, 斯多亚派的影响也可以说渗透进了他的整个哲学体系, 尤其是宇宙的同情或

交感说(the sympathy of the universe)、种子—逻各斯说、天命论和道德伦理学等。⁹⁷

在斯多亚派看来,宇宙是由两种本原构成的:一个是没有规定性的被动本原“物质”,另一个是主动的本原“普纽玛”(πνεύμα)或理性、逻各斯。物质本原只提供了物质基础,既无规定性,也不运动,它的性质和运动必须来自于不同于它自身的原因,这个原因就是主动的本原。⁹⁸这种主动的本原是运动的源泉,它不仅自身运动而且也推动物质运动,它是永恒存在的,就是神。因而,神就是世界万物运动的最终原因,也是一事物成为该事物的终极原因。斯多亚派又把在自身中拥有万物的能动的形式,称之为“种子理性”(λογος σπερματικός,一译“种子逻各斯”、“形成的力”)。这样,一方面,种子理性就是神、逻各斯、理性、乃至天命,就是能动的本原,相当于亚里士多德的形式;但另一方面,种子理性又被认为是物质的,像一粒种子那样在个别事物的形式中展现自己。整个宇宙就是在神、理性、天命支配下,由天、地及其中的自然界,或者说是由诸神、人类及其为人类而创造的东西所组成的单一的、活着的、相互联系的整体。万事万物都受到必然的、牢不可破的因果锁链制约着,按照一定的周期重复出现。这种必然性斯多亚派用三个术语来表达。(1)“命运”(εμαιομένη,英译 destiny)是由非人格的理性或逻各斯起决定作用,是最为严格的必然性;比如天体在固定的轨道上运行。按照“同类相知”的原则,命运为人类所理解。(2)“天命”(πρόνοια,英译 providence)暗示了人格神的预见和前定。西塞罗解释说,“天命”这个词就是“神的天命”的缩略语,它肯定了“神以预见统治着宇宙”。(3)“幸运”(άισα, μοιρα,英译 fortunate)表示一种非严格决定的原因,是用来解释人类的道德选择 and 责任的。也就是说,虽然世界中的一切都为命运所决定,但人还可以自由选择行善以蒙福,作恶而不幸。⁹⁹在这种泛神论和天命观的影响下,斯多亚派提倡巫术、占星术、神人交感等迷信活动和神秘主义思想。他们认为,宇宙之所以是一个有机的统一体,是因为受到一种全能的力量支配,这种力量就是交感。人也是一个小宇宙,人的灵魂是以太的火花,因而彼此间能起到交感作用。再者,既然一切事务都按照天命的因果锁链发生,那么由于人的灵魂本性是神性的,人就可以通过占卜、星象所表现出的种种征兆来趋利避害。虽然这种迷信受到人们的嘲笑,但他们的种子理性、泛神论和神秘主义的思想却深深影响了后来的哲学家。

普罗提诺在对斯多亚派的泛神论和宿命论以及物质主义进行质疑、批判的同时,也深受斯多亚派道德哲学的影响。斯多亚派主张,人要“合乎自然的生活”,即“顺从我们每个人的以及宇宙的本性而生活”。¹⁰⁰这个自然(本性)就是支配世界的神圣理性或逻各斯,因而按本性生活就是按照理性而生活。我们的本性引导我们趋向的最终生活目标就是德性,德性就是至善。幸福就在德性之中,因为

德性是整个生活和谐一致的灵魂的一种状态。德性也不以谋求任何外在的利益为目的，它自身就是目的。因此，那些外在的东西，如健康、财富、名誉、权力等等都是无关紧要的，都可以漠然置之。但这只有哲人或圣人才可以真正做到，“哲人一无所求，只是反求诸己。”¹⁰¹然而，这并不意味着在现实的日常生活种不要趋利避害，因为那样也不符合“合乎自然的生活”。

我们前面说过，波菲利说在课堂上他们常常朗读当时一些哲学家的作品，但普罗提诺在《九章集》中却从来没有提到过和他同时代或年代相近的哲学家。¹⁰²但这并不表明普罗提诺就没有受到过在他之前或同时的哲学家的影响，尤其是当他在亚历山大求学之际。公元1到3世纪的亚历山大是地中海地区的经济和文化中心，东西方文化在这里彼此交融、相互影响。其中对普罗提诺影响最深的要算亚历山大的犹太人斐洛（Philo）。正如R·V·Chadwick所指出的“在许多方面上，斐洛看起来都像是普罗提诺的蓝图。”¹⁰³斐洛认为，宗教和最好的希腊哲学是同一的，因而他以“喻意释经”的方法，用希腊哲学来解释隐藏在《圣经·旧约》中的深刻寓意。他认为，上帝是就太一，他是独一的、永恒的、无限的、自足的，他既在万物之外，又在万物之中。上帝的长子是逻各斯，是第二位的神，它是世界和人类理性的原型，它既是创造世界万物的力量，是赋予世界以秩序的原则，又是上帝和世界的中介。人类生活的目标就是观照上帝，人的灵魂只有通过禁欲修行才能从肉体 and 这个世界解脱出来达到与神同一的神秘的“迷狂”境界。

在公元前1世纪前后，宗教因素使得几乎销声匿迹的毕达哥拉斯主义在亚历山大复活了。新毕达哥拉斯派试图折衷调和早期的毕达哥拉斯派、柏拉图学派、亚里士多德及其逍遥学派和斯多亚派的主张。其中我们在生平中提到的努美纽斯，¹⁰⁴他提出了一个与普罗提诺非常相似的三种神的学说，以致当时就有人指责普罗提诺剽窃了他的思想。（生平，17）他设定了一个超越一和不定之二的唯一的创造原则——第一位的神或理智，他称之为父亲。第一位神超越了存在和形式，是本原意义上的本体，是宇宙万物的永恒原因。第二位的神是创造主，第三位神是世界，或者赋有灵魂的神圣存在。同时他认为，理智包含在它的每一个部分中，宇宙的创造原则也不会因它的结果而有所减损，就像一个老师的知识不会因为传授给他的学生而有所减少一样。¹⁰⁵

当时在亚历山大也有基督教的教理问答学校，特别是克雷芒和奥立金——后者就是我们前文提到的曾向普罗提诺的老师阿谟纽斯求学的教理学校校长——利用希腊哲学，尤其是柏拉图的学说来为基督教辩护，强调逻各斯（道）的至上性，把逻各斯作为神和世界的中介者。奥立金制定了基督教神学的最早的体系阐述了有关神和三位一体的学说。他认为，上帝（圣父）是一种绝对无形的精神实体，是善和公正的，它是从无中创造世界的。圣父首先“永恒的生出”圣子。圣子是道（逻各斯），他与圣父同质，但并不等于上帝，而是第二位的神。圣子永

恒地(即超时间地)创造出圣灵。圣灵,即理性的灵魂,它低于圣子,但是在逻各斯所创造的万物(即各种理性存在物)中,它具有最高的尊荣。一些理性灵魂由于不爱它们的创造者而堕落,于是便有了物质世界。人生在世的苦难就在于灵魂的堕落,灵魂的得救就在于听从内心的逻各斯,并通过它来认识上帝。

关于普罗提诺的老师阿谟纽斯,由于他一生并未著书立说,所以对他的思想我们了解的很少,但无疑他对普罗提诺的影响是巨大的。他的基本学说大体上是和柏拉图、亚里士多德的学说在本质上一致。认为灵魂是无形的、精神性的,而“太一”、绝对、和善是超越理念和理智的。¹⁰⁶

另外,我们还应该提及一下阿芙洛狄西亚的亚历山大(Alexander of Aphrodisia),他是公元3世纪雅典的逍遥学派的领导人,普罗提诺关于亚里士多德和斯多亚派的学说大多是通过他获得的。¹⁰⁷他认为有两种理智形式,一个在于质料,另一个则超越于质料;有两种理智,一个主动一个被动。当灵魂从感性事物中抽身而出时可以认识到内在的形式,而超越的形式只能通过主动的理智来认识。主动的理智外在于个体的人而与神圣的理智同一。¹⁰⁸这些思想也许启发了普罗提诺坚持理智之物与理智是同一的,人的理智在沉思时也是在不停的活动,虽然我们并没有意识到。

从某种意义上来说,在古希腊,人生存的意义在于城邦共同体。但在普罗提诺所生活的晚期希腊罗马社会已不再有希腊城邦式的共同体,整个现存的世界充满了灾荒、战争、瘟疫等等丑恶的东西,用普罗提诺的话说,就是一个“喋血如海”的世界,那么人生存的意义何在?通过对普罗提诺的生平及时代之考察,我们发现了普罗提诺所面对的时代问题是如何逃离这个悲惨的现实世界而转向一个善和美的世界;通过对其宗教世界的考察,我们发现了灵魂在如何回到美好世界中的重要性;而思想世界的考察则表明了灵魂(心)趋向上帝的种种可能性。前人的诸多努力促使普罗提诺以一种抽象的纯理论的方式更为深刻的思考着时代问题,而对普罗提诺及其世界的考察也催促着我们尽快地去探究普罗提诺如何感悟、思索着心向上帝的旅程。

注释:

¹ 这篇传记的全名是《普罗提诺的生平和他的著作顺序》，一般排在各种版本的《九章集》之前，以下简称《生平》。

² 参见 Stephen MacKenna 为其英译《九章集》所做的导言，p.lxxxiv.

³ See J.M.Rist: Plotinus, the Road to Reality, Cambridge University Press, 1967, p.2.

⁴ 一些学者对此持有疑议，认为不能肯定，因为欧那庇乌是如何发现并确知这一情况是不清楚的。见 MacKenna, 1991, 导言 p.lxxxv; 以及 Rist 1967, p.248, n.8.

⁵ MacKenna 1991, p.lxxxv.

⁶ Rist 1967, p.4.

⁷ L. P. Gerson, Plotinus, London and New York, Routledge 1994, p.xiii.

⁸ 参见 Rist 1967, p.3, 但 Rist 本人认为这一想法也是危险的。

⁹ 由此可见，波菲利说普罗提诺因耻于肉身存在而没有说过自己的出生、父母、祖国等是不能成立的。也许普罗提诺是说过自己的生平的，只是波菲利不在场而已。而且在《九章集》中，普罗提诺对身体的态度并不认为是羞耻的，见 D.J.O'Meara, Plotinus: An introduction to the Enneads, Oxford 1993, p.2.

¹⁰ 关于阿谟纽斯，我们所能知道的并不多，只知道他曾是基督徒，后来改信希腊宗教。他没有写过书，只是口头教导学生，在他的学生中除了普罗提诺，著名的还有艾尔纽斯 (Erennius)，基督教护教士奥立金 (Origen)，以及柏拉图主义的奥立金。参见 A.H.Armstrong, Plotinus: in Seven Volumes, Vol.1, Harvard University press 1989, p.8,n.1; p.10,n.1; 以及 Inge: the philosophy of Plotinus, London; New York: Longmans, Green, 1923, Vol.1, p.94.

¹¹ 关于东方智慧和印度思想对普罗提诺的影响，学者们的意见不一。一些学者撰文肯定了这一影响，可参阅 R.Baine Harris, ed, Neoplatonism and Indian thought, State University of New York Press 1982。但也有相当一部分学者认为不能给予过高估计，它们之间的联系很难确定的。可参见 John Gregory, the Neoplatinists, London and New York, Routledge 1999, p.3~4.

¹² 为什么普罗提诺没有回到亚历山大，或者去哲学氛围更浓的雅典，而是到了罗马呢？学者们对此的解释是不同的。Inge 的解释是阿谟纽斯还活着并且仍在亚历山大教授哲学，他不愿另开学校而成为老师的手。 (cf. Inge 1923, Vol.1, p.115) Rist 进一步补充说，如果阿谟纽斯死了，那么他感到自己和亚历山大的联系也就中断了。Eimile Brehier 的解释是由于节食、疲劳、睡眠不足引起的神经质状态所致。(转引自 Pierre Hadot, Plotinus: or the simplicity of vision, tr.Michael Chase, the University of Chicago Press 1993, p.78)。Hadot 则反对了 E.Brehier 的解释，认为是普罗提诺因为与元老院的贵族们取得了联系，保持密切的关系的结果。(cf. Hadot 1993, p.78)

¹³ 波菲利没有交待这个原因和详细情节，但据 MacKenna 分析，虽然波菲利谈起阿美琉斯时充满深情，但它们之间有时存在相当大的紧张关系，最后阿美琉斯让步于波菲利，于 269 年去了叙利亚的阿帕米亚 (Apamea)。

¹⁴ 可惜，只有一点线索留了下来，证明在波菲利的版本外还有另一个版本。Cf. MacKenna 1991, p.316,n.73; and Armstrong 1989, Vol.1, p.ix; p.224, n.2; IV, P.224, n.2.

¹⁵ MacKenna 认为，他在亚历山大时就与普罗提诺相识，并且认识新皇帝——暗杀了克劳底斯皇帝的菲力浦，也许普罗提诺选择定居罗马与此有关。See MacKenna 1991, p.lxxxviii.

¹⁶ 一些学者认为萨比尼卢斯是罗马皇帝伽利努斯的幕僚，也许是他把普罗提诺引荐给了皇帝和他的妻子，但波菲利没有给出这一背景信息。Cf. MacKenna 1991, p.lxxxvii.

¹⁷ Cf. Rist 1967, p.13~14.

¹⁸ 转引自赵敦华:《柏罗丁》，第 4 页。另外，Rist 和 MacKenna 也持类似的观点。Cf. Rist 1967, p.7, 13; and MacKenna 1991, p.lxxxvii.

¹⁹ Armstrong 根据普罗提诺的思想 (III.4.6) 解释说，当哲学家生活在理智的等级时，是以太一为守护神，自然比那些低等的精灵要高级。(Cf. Armstrong 1989, Vol.1, p.35, n.1) 这从一个侧面表明学生们并没有真正理解老师的哲学。

- ²⁰ Armstrong 认为波菲利把他老师的成功总是归之于神的感召和引导, 在《九章集》中找不到证据, 因为普罗提诺通常强调的是哲学家没有这类外在帮助可以达到神圣的等级的。
- ²¹ Cf. Rist 1967, p.15; and Mackenna 1991, p.lxxxvii.
- ²² 阿美琉斯离开的原因, Rist 认为部分原因可能是为了逃避瘟疫 (Cf. Rist 1967,p.19), 但 L.Brisson 则认为他事先去了在泰尔的季诺比亚 (Zenobia) 女王的宫廷, 朗吉努斯那里 (转引自 Hadot 1993, p.99)。
- ²³ Hadot 引 M.Wundt 认为普罗提诺学园在 269 年的解散可能与支持他的皇帝伽利努斯的暗杀有关。(见 Hadot1993, p.99,n.11) 那么, 波菲利与阿美琉斯的离开也许是出于老师的决定。
- ²⁴ Armstrong 1989, Vol.1, p.5,n.1.
- ²⁵ 转引自 Rist 1967, p.19.
- ²⁶ 这句话的翻译存在分歧。Armstrong 如是译; MacKenna 则译为“我努力使在我自己之中的神圣者回到在全体中的神圣者中去”(Cf. Mackenna 1991, p.ciii.); Inge 译作“我努力使在我之中的神圣者离开而去与宇宙中的神圣者合一”(Cf. Inge 1923, p.121.); Rist 译成“我努力使在我自己中的神圣者回到在宇宙的神圣者中去”或者“努力让在你自己中的神圣者回到在宇宙中的神圣者中去”(Cf. Rist 1967, p.20.)。麦肯纳在脚注的译文中也有后一种译法, 并认为是更好的版本。(MacKenna, 同上)
- ²⁷ E.Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J.Bury), Vol.1, London 1899, p.237.
- ²⁸ 斯塔夫里阿诺斯:《全球通史: 1500 年以前的世界》, 吴象婴, 梁赤民译, 上海社会科学出版社 1998, 第 242 页。
- ²⁹ 参见爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》上卷, 黄宜思、黄雨石译, 商务印书馆 1997, 第 184 页。
- ³⁰ 罗素:《西方哲学史》上卷, 第 358 页。
- ³¹ 罗素: 同上, 第 358 页。
- ³² 文德尔班:《哲学史教程》(上), 罗达仁译, 商务印书馆 1987, 第 283 页。
- ³³ E. R. Dodd, *Pagan and Christian in an Anxiety*, Cambridge 1965, p. 3. 转引自 John Gergory, *the Neoplatonists: a Reader*, Routledge 1999, p. 18.
- ³⁴ M·罗斯托夫采夫:《罗马帝国社会经济史》下卷, 马雍等译, 商务印书馆 1985, 第 41 页。
- ³⁵ R. Rist, *Greek's Religion*, in R. W. Livinstone (ed.), *the Legacy of Greece*, Oxford 1921, p.16.
- ³⁶ 王晓朝:《希腊宗教概论》, 上海人民 1997, 第 187 页。
- ³⁷ 详见王晓朝:《希腊宗教概论》, 上海人民 1997, 第 51~53 页。
- ³⁸ 伊迪丝·汉密尔顿:《希腊方式》, 徐齐平译, 浙江人民 1988, 第 258 页。
- ³⁹ 丹皮尔:《科学史》上卷, 李珣译, 商务印书馆 1995, 第 43 页。
- ⁴⁰ 罗素:《西方哲学史》上卷, 第 37 页。
- ⁴¹ 罗素:《西方哲学史》上卷, 第 46 页。
- ⁴² M·罗斯托夫采夫:《罗马帝国社会经济史》上卷, 第 121~122 页。
- ⁴³ 王晓朝:《罗马帝国文化转型论》, 东方出版社 1997, 第 102 页。
- ⁴⁴ 转引自王晓朝:《帝国文化和基督教》, 东方出版社 1997, 第 7 页。
- ⁴⁵ 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学》, 上海人民 1993, 第 47~48 页。
- ⁴⁶ W·C·丹皮尔:《科学史》, 第 79~80 页。
- ⁴⁷ H·科埃斯特:《新约引论》一卷, 第 202 页。转范明生 1993, 第 46 页。
- ⁴⁸ 沃尔克:《基督教会史》, 第 11 页。转自王晓朝:《罗马帝国文化转型论》, 社会科学文献出版社 2002, 第 119 页。
- ⁴⁹ 约翰·麦克曼勒斯:《牛津基督教简史》, 张景龙等译, 贵州人民 1993, 第 42 页。
- ⁵⁰ 赵敦华先生认为波菲利在《生平, 16 章》所说的基督教就是指诺斯替教。(赵敦华:《柏罗丁》, 第 20 页)《九章集》中对诺斯替的批驳主要是在二卷九章, 但依据前文的说明, 应该还有被波菲利分开的三卷八章和五卷的第五及第八章。
- ⁵¹ 约翰·麦克曼勒斯:《牛津基督教史》, 第 27 页。
- ⁵² G·穆尔:《基督教简史》, 郭舜平等译, 商务印书馆 1981, 第 57~58 页。
- ⁵³ Inge 1923, p.104~105.

- ⁵⁴ G·穆尔：《基督教简史》，第 59 页。
- ⁵⁵ John Gregory, p.19. 也可参见 Armstrong 在其英译《九章集》第二卷第九章的提要。
- ⁵⁶ 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第 323 页。
- ⁵⁷ Inge 1923, p.48.
- ⁵⁸ 王晓朝：《罗马帝国文化转型论》，第 103 页。
- ⁵⁹ 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》19 卷，第 333 页。
- ⁶⁰ G·汤姆逊：《古代哲学家》，三联书店 1963，第 385~389 页。
- ⁶¹ 凡引自普罗提诺《九章集》的文字，不再注明《九章集》，而是按照卷、章、节的顺序在正文中标注。如 V.1.8 指《九章集》第五卷第一章第八节。由于 Loeb 版的《九章集》希英对照的行数之间并非完全对应，Penguin 版本只有英文且未标出行数，因而本文的出处一般也不标出行数；在个别情况下，如某个词的出处会根据 Loeb 本（希英的行数之间最多不超过 3 行）加上行数，如 V.1.8.25，就是指《九章集》第五卷第一章第八节第 25 行。
- ⁶² Rist1967, p. 178.
- ⁶³ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第二卷第六节。转引自汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚：《希腊哲学史》第一卷，人民出版社 1988，第 911 页。
- ⁶⁴ 这句话另一译法是“逻各斯属于灵魂，它自行增长”。参见汪子嵩等《希腊哲学史》第一卷，第 464 页。
- ⁶⁵ 关于柏拉图思想分期的争论，可参看汪子嵩等《希腊哲学史》第二卷，人民出版社 1993，第 638~642 页。
- ⁶⁶ 这里柏拉图的思想分期按照三分期讲。参见 Rist1967, p. 182.
- ⁶⁷ 柏拉图：《斐多篇》，79b。凡出自柏拉图的引文不作特别说明，中文均引自王晓朝翻译的《柏拉图全集》（四卷），人民出版社 2003 年版；并按照惯例列出篇名和国际标准页码。但是 Republic，若注明《理想国》则是由郭斌和、张竹明译，商务印书馆 1997 年版；若注明《国家篇》则仍引自王晓朝的译文。
- ⁶⁸ 柏拉图：《斐多篇》，80b。
- ⁶⁹ 柏拉图：《斐德罗篇》246a~b。
- ⁷⁰ 柏拉图：《斐多篇》，66b~e。
- ⁷¹ 柏拉图：《斐多篇》，82d~83d。
- ⁷² 柏拉图：《斐多篇》，67c~d。
- ⁷³ 柏拉图：《政治家篇》，273b~c。
- ⁷⁴ 柏拉图：《斐多篇》，66e。
- ⁷⁵ 柏拉图：《斐多篇》，79d。
- ⁷⁶ εἶδος，英译 Idea 或 Form，中译理念，形式，型相等，这里采取汪子嵩等的译法，见汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 659~661 页。
- ⁷⁷ 陈康：《陈康：论希腊哲学》，汪子嵩、王太庆编，商务印书馆 1995，第 123 页。
- ⁷⁸ 汪子嵩列出了 19 对，参见汪等《希腊哲学史》第二卷，第 890~891 页。
- ⁷⁹ 柏拉图：《理想国》，505e。
- ⁸⁰ 柏拉图：《国家篇》，517c。王晓朝译，原译作“善的型”，我改成“善的相”。
- ⁸¹ 柏拉图：《理想国》，509b。
- ⁸² 陈康：《陈康：论希腊哲学》，第 101、83 页。
- ⁸³ 参见柏拉图：《巴门尼德篇》，137a-155e。
- ⁸⁴ John Gregory, the Neoplatonist: A Reader, Routledge 1999, p. 8.
- ⁸⁵ 汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 1016 页。
- ⁸⁶ 汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 1015 页。
- ⁸⁷ Gerson 1994, p. xv~xvi.
- ⁸⁸ W·E·罗斯：《亚里士多德》，王路译，张家龙校，商务印书馆 1997，第 184 页。
- ⁸⁹ Rist1967, p. 179.
- ⁹⁰ 详见陈康“从柏拉图的‘接受者’到亚里士多德的‘质料’”一文的分析。见陈康：《陈康：论希腊哲学》，第 421-428 页。
- ⁹¹ 亚里士多德：《形而上学》Z 卷 7 章，1032a13-15。中文见吴寿彭译本。凡出自亚里士多

德的引文，不加注明均出自苗力田主编的《亚里士多德全集》，中国人民大学 1990。

⁹² 亚里士多德《物理学》192a6—7。中文引自张竹明译本。

⁹³ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1101a14~16。

⁹⁴ 赵敦华：《西方哲学通史》，北京大学 1996，第 237 页。

⁹⁵ 转引自 Gerson1994，p. xv.

⁹⁶ Gregory1999，p. 11。但 E·Zeller 认为，斯多亚学派的整个思想体系中充满了神学和宗教气息。参见 Stoics, Epicurean, and Sceptics, tr. O·J·Reichel, London1870, p. 371.

⁹⁷ See Rist1967, P. 173.

⁹⁸ Cf. A·A·Long & D·N·Sedley, the Hellenistic Philosophers, vol. 1, Cambridge/New York, Cambridge University Press1987, p. 269.

⁹⁹ 关于这三种必然性的分析，见赵敦华《西方哲学通史》，第 283~284 页。

¹⁰⁰ 第欧根尼·拉尔修《名者言行录》7 卷，引自苗力田《古希腊罗马哲学》，第 602 页。

¹⁰¹ W·k·C·格思里：《希腊哲学史》，第一卷，第 20 页。转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 79 页。

¹⁰² Rist1967, p. 12.

¹⁰³ A·H·Armstrong (ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge1967, p. 154。但 Inge 指出，没有证据表明斐洛对普罗提诺有过任何直接的影响，(Inge1923, p. 97) 因为在那个时代只有基督徒才读斐洛的书，而普罗提诺并非基督徒。

¹⁰⁴ 也有人把他当作是柏拉图主义者。在当时晚期柏拉图主义者和毕达哥拉斯派之间并没有明确的界限，但通常他被贴上了毕达哥拉斯主义的标签。Gregory1999, p. 11.

¹⁰⁵ Gregory1999, p.12.

¹⁰⁶ 参见范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 326~327 页。

¹⁰⁷ See Rist1967, p.173.

¹⁰⁸ Gregory1999, p.11.

第二章 三一本体

普罗提诺宗教思想的核心问题是人的灵魂如何才能走向上帝以达到灵魂与太一、人与上帝的合一。这种合一可能吗？它可能性的依据何在？普罗提诺认为，灵魂走向上帝的可能性就在于灵魂本身是神圣的，我们的灵魂来自神圣的太一，因此它才能上升到神圣的世界，才能与上帝合一。本章主要讲了灵魂，确切的说我们的灵魂所直接产生的灵魂本体的产生或下降。

第一节 hypostasis 的解义

在普罗提诺的思想体系中，所有的形式和存有都是从神圣者（the Divinity）流溢而来的，并且要努力返回到其来源。这个神圣者就是一个由太一、理智和灵魂构成的有等级的三一体（Triad），普罗提诺称之为 hypostasis。

Hypostasis 这个词通常是以动词的形式出现的，有两种意思：一是位于某物的下面；二是支持或支撑。前者作为不及物动词，既指任何物体的隐而不见的部分；也指构成任何物体的原料或质料，因而引申用来指一物的基础和依据，一物的内容和本质。后者作为普遍的主动语态的用法，指某物支撑他物，引申来讲就是使某物忍耐持续与强硬坚挺。在这后一种语义的基础上，hypostasis 渐渐含有了真实与现实之意，意指某一个特殊的个体之物具体的、独特的、确实的存在。¹虽然 hypostasis 的词源意思似乎是清楚的，但事实上如何来翻译、表达 hypostasis 却是一个颇为棘手的问题。因为一来在古希腊哲学中，它与意思相近的几个词关系错综复杂，二来在现代西文中也没有与它相对应的词语。这就使得人们在翻译、理解它时颇为踌躇。一般人们认为普罗提诺的形而上学体系包含着三个 hypostasis，但 Llody P·Gerson 则认为太一、理智、灵魂的三个 hypostasis 的区分是错误的，而坚持 hypostasis 相当于古希腊哲学中的 archai（本原），译之为英语的 Principle（原则），并提出了三条理由来加以支持自己的见解²。也有人主张不加翻译地使用这一术语，如 Elmer O'Brein，因为普罗提诺对该词的使用并不能等同于英文中常用的实体、实在、人格等意思，而是具有存在的超越根源（Transcendent source）之意³。赵敦华对上述译法进行分析后主张译为“本体”⁴。另外，范明生译为“原理”，苗力田主编的《古希腊哲学》中译为“实质”。由是观之，无论是西文还是中文对 hypostasis 的理解与翻译都存在着分歧与争议，那么究竟如何来理解 hypostasis 呢？我们需要厘清它与以下几个术语之间的关系。

第一，hypostasis 与 hypokeimenin（英译 substratum）。这两个词的词首都是 hypo-，具有“在……之下”的意思，具言之，后者是“躺在……之下”，前者

是“站在……之下”，都含有“万物所依存的基础和根据”的哲学意义。⁵亚里士多德在《范畴篇》和《形而上学》中都曾认为 *ousia* 就是 *hypokeimenon* (“主体”或“基质”)，但对 *hypokeimenon* 的规定是不明确的。在《范畴篇》中，它是诸如一个人，一匹马之类的东西，既是被谓词所表述的主词，又是谓词所表述的属性所依赖的基质⁶。在《物理学》中，它被视为事物运动变化的载体 (*substratum*)，是质料 (*matter*)⁷。在《形而上学》中，则是本质和形式。后来，斯多亚派把作为“质料”或“基质”的 *hypokeimenon* 用来作为自己哲学的四个主要范畴的第一个。普罗提诺也是在这种意义上使用 *hypokeimenon*。这样，我们可以把它译作“主体”或“载体”，“基质”。由于它终究脱不了与可感事物、质料的干系，显然作为柏拉图主义者的普罗提诺也不会把它看作是万物最主要的依据和基础。这个依据和基础只能是 *hypostasis*，它含有万物之本原 (*Archia*)、依据的意思。

第二，*hypostasis* 与 *archai*。*Archai* (英译 *beginning*，本原) 是古代哲学家研究探索的核心问题之一。它既有宇宙万物构成的“始基” (*ultimate underlying substance*) 的意思，也包括着万事万物运动变化的“原则” (*principle*) 之意。万事万物的本原是什么？早期的自然哲学家大多归结为可感的因素，如水、气、火、元素、原子等，毕达哥拉斯派认为是数，巴门尼德主张是存在，柏拉图认为是理念，这实际上都把本原看成了具体的实在。正如 Gerson 所认为的，普罗提诺也认为 *hypostasis* 具有 *archai* 之意，它是万物的根本原因和来源。当普罗提诺这样用的时候，也就赋予了它以实在性和个体性的特征。但同时普罗提诺作为本原的 *hypostasis* 并不是象亚里士多德的“第一推动者”，只是推动事物的最初源泉，而是始终在它的产品——万物之中起作用，万物都依存于它，它统治支配着万物。这些事物既有超越可感世界的事物，也有可感世界之中的事物，如智慧 (I.4.9)、质料 (I.8.15)、时间 (III.7.13)、爱 (III.5.3)、数 (VI.6.5)、运动 (VI.6.16) 以及关系 (VI.1.7) 等等。这样，普罗提诺的 *hypostasis* 既是万物最主要的依据和基础，又具有本原的个体性与具体性，同时又不仅仅是万事万物的本原，既超越万物同时又在万物之中，是自始至终都在万物中起作用的原因和根本力量。鉴于此，*hypostasis* 不宜译作“载体”或“本原”，本文采纳赵敦华的翻译，作“本体”，以彰显其所富含的神学意蕴。但由于现在国内有人把亚里士多德的 *ousia* 也译作本体，因而我们有必要对二者做以区分。

第三，*hypostasis* 与 *ousia*。*ousia* (英译 *substance*) 来自希腊文动词 *einai* (是) 的阴性现在分词 *ousia* (*being*，是者，常作存在)，表示“所是的东西”。这个“所是的东西”既可以是具体的、个别的東西，我们译作“实体”或“实在” (*substance*)；又可以是普遍的、无形的东西，我们译作“本质”或“实质” (*essence*)。从苏格拉底在《克拉底鲁篇》对 *ousia* 词义变化的分析，我们可以推测 *ousia* 作为一个哲学术语或许可以追溯到毕达哥拉斯⁸。柏拉图对 *ousia* 的使用是不确定的，在不

同的对话中有不同的意义，在《泰阿泰德篇》中，它是作为与非存在相反的实在而出现，用于可感事物⁹，在《斐力浦篇》中大致与“生成”是同样的用法¹⁰。但在另外一些地方又明确地与生成变化的可感事物相反，是完全真实的实在，而善不是实在却高于 ousia，可感事物是从善那里获得自身的 ousia¹¹。此外，在《斐德罗篇》中，ousia 被等同于“定义”（definition）。¹²在《斐多篇》又被赋予了 ousia 亚里士多德所使用的“本质”含义¹³。亚里士多德对 ousia 的使用也是摇摆不定的。在《范畴篇》中，他认为实体（ousia）既不是表述主体，也不依存于主体。第一实体是个别的事物，如个别的人，个别的马¹⁴。但在《形而上学》中，他又认为第一实体是形式或无形的本质，“实体是内在的形式”，“本质就是没有质料的实体”¹⁵。但在普罗提诺看来，hypostasis 比 ousia 更为根本，它超越并决定着 ousia。他明确指出，首要的 hypostasis 是超越所是的东西的，后者只有依靠前者才是其所是，没有了前者，任何东西也就失去了其所是。（II.4.6, VI.9.1）

在公元 4 世纪后，hypostasis 被普遍接受为表达一个具体的客观存在，ousia 更倾向于被理解成一个比较抽象的与哲学化的客体。就神学上而言，hypostasis 的实际意义和 ousia 是完全一致的，换言之，当用于谈及上帝的本质时，这两个词都是适宜的。它们之间的细微区别在于：hypostasis 侧重于强调一个东西的客观性、具体性和个体性，而 ousia 则包含了一些形而上的素质与内部的特征和关系。¹⁶但直到查尔西登会议之前，人们对这两个概念的使用仍然不加以区分，常常混用，导致了长达一百多年的神学争论。比如，在 325 年的尼西亚会议所通过的“三位一体”的信经，就不加区别的使用 hypostasis 和 ousia 两个词。这样就有了这样的句子：圣子“由父的本质所生”，“与父同质（homoousia）”，凡是“说上帝的儿子所具有的是与上帝不同的本体（hypostasis）或本质（ousia）”的“人都为公教会所诅咒”，¹⁷被视为异端。如果 hypostasis 和 ousia 没有区别，那就等于说圣父、圣子还有圣灵三者既具有相同的本体，又在本质上是一样的，那么如何把他们区别开来呢？阿里乌斯派坚持，无论如何，圣子和圣父的本质相同，也就是说三者本质相同，但却是不同的三个本体，这也就意味着有三个上帝，所以该派被谴责为异端。另一些神学家则认为三者是同一个本体，但却有着不同的本质，只是“本质相似”（homiouisia）罢了，这显然又与尼西亚信经相冲突。这场旷日持久的冲突最终因 persona 一词的出现而得到了解决。

第四，hypostasis 与 persona。Persona（英译 personality）是个拉丁语词，原本是一个用于戏剧的词汇，意指面具。在罗马的剧院里，同一个演员可以通过戴上不同的面具扮演不同的角色。逐渐的，persona 便具有了“角色”的含义，被拉丁神父用以指称不具有本体含义的“位格”。在希腊语中，可以用“prosopon”和“hypostasis”两个词来表示。Prosopon 在希腊语中的含义是非常清晰的，指的是“面孔”，常用作“面具”的反义词，到了 5 世纪之后，这个词又被用作自

我表露的个体，也常用来指某“物种”中的一个独特的个体。就此意义而言，*prosopon* 可以被当作位格来使用。但是与 *hypostasis* 相比较，*prosopon* 是一个非技术性、非哲学性的词，它只是用来指称某一个个体 (*individual*)。相反，*hypostasis* 则是一个形而上的、技术性的词汇，指称一个独立的客体 (*independent object*)，因而两相比较，希腊教父最终还是选择了 *hypostasis* 代表位格。¹⁸严格说来，*hypostasis* “不是抽象的原则，而是具体的神”¹⁹，具有人格。研究者们一般认为，奥立金首次运用 *hypostasis* 这一术语来说明基督教的“三位一体”，²⁰以表明神圣的三个位格每一个都是一个真实的、独立的、可以区分的本体。这实际上潜在着一种危险，即承认存在着圣父、圣子和圣灵三个上帝。

为了避免对“三位一体”教义解释带来的这种潜在危险，消弭尼西亚信经所造成的分歧，公元 451 年在查尔西登会议上通过了“圣父、圣子和圣灵是同一实体、三个位格”的教义，²¹避免了教会内部更大的分歧和分裂。拉丁教父用 *substantia* 代替 *ousia*，在拉丁文中 *hypostasus* 和 *ousia* 并无区别，都用 *substantia* 来表达。²²这样，“同一实体”既含有了本体相通之意，又含有了本质相同之意，这也与尼西亚信经的“圣父与圣子具有相通本体或本质”的教义相符合。另一方面拉丁教父又用拉丁文的 *persona* (位格) 替代了 *hypostasis*，这样就把同一本体的圣父、圣子、圣灵从位格上区别了开来。于是圣父、圣子、圣灵是同一实体，既在本体上相同，又在实质上相同，消解了尼西亚信经中“圣父、圣子具有相同本体或实质”的教义分歧；同时由于它们在位格上的不同而被区别开来。对于 *hypostasis* 而言，它所具有的“位格”的含义为拉丁词 *persona* 取代，后者保留了它所具有的“具体”、“自身同一”的意思；而它所具有的“本体”之意则被并入了取代 *ousia* 的拉丁词 *substantia* 之中，这样在拉丁文中就没有了与希腊文 *hypostasis* 相对应的词，从而也使得在现代西文中没有了与 *hypostasis* 相对应的词。

但事实上，在普罗提诺之前，古希腊哲学家也已开始使用 *hypostasis* 了。在柏拉图那里，所有的理念就其是完全真实的而言都是 *hypostasis*，但如何来解释理念与同名的个体事物之间的关系呢？柏拉图提出了他的三一学说，尤其是在“第二封信”中，认为三种领域或本原，相当于一 (*En*)、理智 (*Nous*) 和灵魂 (*Psyche*)。但是只是到了晚期柏拉图主义开始把最重要的理念排列成一个在本体论 (*ontology*) 上由高到低的下降等级时，*hypostasis* 的观念才正式形成了²³。它是由巴门尼德的“一”，混有柏拉图造物主的亚里士多德之“理智” (*Nous*)，以及柏拉图的“世界灵魂” (*World Soul*) 构成的一个三一体。在阿尔比努 (*Albius*) 和努曼纽斯 (*Numenius*) 那里，这三者作为万物的最高本原 (*Archai*) 已经出现了²⁴。但只是在普罗提诺这里，*hypostasis* 作为太一、理智、灵魂的三一体的形而上学、伦理学和宗教的意义才得到了充分的展开和阐发。

普罗提诺认为，太一、理智、灵魂这个三一体只是在“理智世界中”，是相对于可感世界而言的。我们必须在理智世界设定三个本体，既不能多，也不能少，而只能是太一、理智、灵魂这三个，“我们不必再去寻求任何其他的原理。”²⁵这个太一、至善就是第一者；在第一者之后的就是理智，原初的思维；在理智之后的就是灵魂，这就是自然的序列。”（II.9.1）

第二节 太一

在普罗提诺的有等级的三一体中，首要的本体就是“太一”。太一，在希腊文中是 *to en*，是数词“一”的中性形式，原意就是“一”。但在普罗提诺的使用中，却不是作为点或数的单元来使用的，他无疑汲取了毕达哥拉斯派，尤其是柏拉图关于数本原的学说。如我们前文所述，“一”在柏拉图那里只是与存在并列的通种之一，低于善。在亚里士多德那里，存在则高于一与善，一和善是存在的本质属性或超越属性。普罗提诺把一提升为首要本体，并与柏拉图的善相等同，认为一先于、高于存在。在具体使用时，*to en* 大概有两种：一指本质的（*essential*）或“实体的”（*substantial*）一，可看作是 *ousia* 的一种属性，大致相当于英文的 *oneness*，我们译作“统一性”；二是指单独的本体，相当于英文的 *the one*，我们译作“太一”，有时为了更好地理解它作为“一”的原意，也译作“一”。在《九章集》中，普罗提诺还用了诸多不同的称谓来指称作为本体的太一，如，按照三一体的等级就简单的称之为“第一者”（*the First*），在伦理意义上称作“至善”（*the Good*），在具有宗教的意谓上称为“父”（*the Father*）、“上帝”（*the God*）。此外，有时又从不同的方面把太一称作“纯粹者”（*the Simple*）、“绝对者”（*the Absolute*）、“超越者”（*the Transcendence*）、“无限者”（*the Infinite*）、以及“无条件者”（*the Unconditioned*）。

然而，普罗提诺又认为所有的这些称谓都不是合适的，“我们甚而说它是一，也是不正确的，因为我们没有关于它的概念或知识”，（V.4.1）“真正说来，它没有合适的名字，但如果我们必须给它一个名字，‘一’也许是对它的适当的惯常的称呼，这不是在此物彼物的意义上使用的。”（VI.9.5）在他看来，概念、范畴只能用来表述本身含有部分，也就是可以区分的东西。存在的诸物是复合的杂多的，是可以区分的，因而可以用概念、范畴来断言它“是”什么。至于太一，虽然它产生了一切东西，却不是它们中的任何一个，它超越了所是的东西，“它不是事物、性质、数量，也不是理智、灵魂；它不运动，也不静止，既不是在空间中，也不在时间中。它自身同一，或者毋宁说它是先于所有的形式、运动和静止的无形式。因为形式、运动和静止，这些都是对存在的分有，并使得存在多样化。”

(VI.9.3) 概言之，太一是不能断言的。此外，Gerson 给出了另一个解释，太一之所以不可定义也许是普罗提诺根据《克拉底鲁篇》的思想所作出的判定²⁶。柏拉图主张一个正确的名称应揭示出它所命名的东西之本质。但太一的本质并不是统一性 (oneness)，因为统一也就意味着有多种成分或部分。太一的本质是单纯的、唯一的，也正是在这个意义上我们才说它是一。

既然任何断言都意味着复合，因而所有关于太一的言说都是不适当的，但这并不是意味着太一不可理解。那么，“我们如何去说及它呢？我们确实说及 (speak about it) 了它的某些东西，但我们肯定不是在说它 (speak it)。我们对它既没有知识也没有思想，如果我们不能在知识中获得它，那么我们对它是不是就根本一无所知呢？我们可以通过说及它的方式，而不是通过说它的方式而有所得，我们可以说它不是什么，而不是说它是什么，从而我们就可以从来自于它的东西说及到它，即使我们不说它，也不能阻止我们获得它。”(V.3.14, 另参见 III.8.9, V.3.13, VI.9.3 以及 VI.9.5 的相关论述。) 在这些章节中，普罗提诺给我们指出了理解这个“不可言说”的太一之条件或方式，他不像维特根斯坦那样，“对于不可说的东西我们必须保持沉默”²⁷，而是主张，我们虽不能“说”它，但可以“说及”它。这个“说”就是一种直接的表述，是种断言，就把太一变成了复合杂多的事物，因而是对太一的不正当或者不合适的表达。“说及”则是一种间接表述的方式，既可以反说，即通过“说它不是什么”而说及太一，比如说，太一不是存有，太一不是复合的，太一不运动，也不静止，没有性质，也没有数量等等。也可以正说，即“从来自于它的东西说及它”，这实际上就是从太一的流溢物所具有的性质去推断、类比太一必然具有的相反或更高级的性质，比如，从宇宙中的事事物物都具有一定的形体推出太一是没有形体的。(VI.7.32)再如，从存有事物的不完美性推出太一的完美性。在《九章集》中，普罗提诺关于太一，基本上没有从正面的角度对于太一做出肯定性的论证（说它），大都是从否定的角度，或者说是间接地的描述的（说及它）。换言之，关于太一的理解不是通过“是”来分析的，而是通过“不是”来理解的，即使我们要对太一说“是”，也是通过说“不是”来完成的。依据普罗提诺的间接的表述法，我们可以对太一做如下的主要说及。

太一不同于存有，而是万事万物之父，太一是首要的本体，它自身是绝对的、超越的，在本性上超越它所产生的事物。当然，这个超越只是就太一在本性上超越了它所产生的事物，而不是说太一和万物断绝了关系。“太一是万事万物的创生力量 (δυναμις, 英译 the productive power)”，(III.8.10)它是“单纯的并且是万物的本原。”(VI.9.5)“万物都由于太一而获得自身的是，包括最先的诸实是的东西”。(VI.9.1)太一创造了万物，但在根本上是和它所产生的事物是不同的，它并不是万物中的一个。但这并不意味着，太一和它所产生的东西就没有任何关系。

太一并没有脱离万物，它还在万物之中，而且也是万物继续存在下去的原因。一切“所有其他的事物在它们是一的时候才是其所是。”普罗提诺举例说，一支军队没有了一，就不再存在，同样，一个合唱队和一个集体失去了一，也就不再是其本身。(VI.9.1)而“如果个体的事物失去了它的一，它也就根本不会存在了。”

(VI.9.2)此外，太一也是万物趋向的最终目标。“太一是事物的全体，而不是它们中的一个。万物的源泉并不就是万物，而是超越它们的原理 (archai, 英译 principle)。万物为它所有，是说万物都要回归于它，或者更确切地说，即使它们现在没有，将来总会回归于它。”因为“太一不寻求什么，不拥有什么，也不缺少什么，它是极其完美的。”(V.2.1)

太一是单纯 (aplomn, 英译 simple) 的。太一所产生的诸事诸物都是复合的、杂多的，但太一“如果不是单纯的，不在所有的混合与复合之外，那么它就不是本原”。因此，“在万物之前必定有某个单纯的东西，它必然与在它之后的所有事物不同。它独立自在，不和来自于它的事物相混合，而又能以不同的方式呈现在这些不同的事物中。”(V.4.1) 普罗提诺反复强调，太一不是复合的，没有组成部分，而是单纯的 (见 II.9.1, V.2.4, VI.7.37, VI.9.5 的相关论述)。这不仅意味着他把杂多性排除在了太一之外，而且也表明在太一那里，本质和存在 (如果我们可以用这两个词来言说太一的话) 是同一的。

太一是自足的 (autarkeia, 英译 self-sufficiency)。宇宙中的诸事诸物的存在都依赖于其构成的部分，一旦失去了它们，该物也就不再是其所是，而完全没有部分的、单纯的东西则是自足的。而且，复合的事物不仅依赖其部分，归根结底依赖并渴求着作为其来源的太一。它们是缺乏的，需要太一，但太一则没有需要，什么也不缺乏，是自足的 (I.8.2)。我们之所以说“太一是单纯的、自足的就是因为它不是由部分构成的复合物。因为如果它是复合物，那它就得依靠组成它的事物。”(II.9.1) 万物依赖太一，而太一并不依赖它们。我们可以这样说，超越的太一原则上应该被理解成自足的，相反，那些由太一所产生的东西是依赖的或非自足的。(另见 V.4.1, V.3.13, V.6.2, V.6.4, VI.7.37, VI.8.7, VI.8.15, VI.9.6 等)

太一是完美的 (teleion, 英译 perfect)。宇宙中的诸事物都是缺乏的、有限的存在，是这一个就不是那一个，因而在本质上它们只能是不完美的。但太一没有象具有本质的诸实是者那样具有一个本质，因为它的本质实际上与它的存在没有区别。它是单纯的、自足的、不缺乏什么，也不需要什么。换言之，太一是什么和它能是什么或将是什么之间没有差别。因此，太一在本质上必然是完美的。太一的完美就是它自己的本质 (V.6.2, V.1.6)。完美是古希腊哲学中一个普遍的观念，其含义是：某物达到或实现了它的本质，那么它就是完美的，否则便是不完美的。显然，严格地来讲，这个词并不适用于太一，因为它暗示了太一有一个与

其所是不相同的本质。对此，Gerson 的解释是：普罗提诺说太一的完美是由于本质是要表明在古希腊的词汇中完美与本质两个词之间有一种自然的联系²⁸。说太一有个本质是在类比的意义上讲的，因为它是在类比的意义上说有一个本质，换言之，在太一那里，本质与存在的区分只是种观念上的区分。

太一是永恒的、无限的。(I.5.7, V.5.6, VI.7.32) 太一既不处在时间中，也不能被时间所度量，因为它是完美的，自有永有，既不运动也不静止。只有不完美的事物才是变化的；而且，不完美的事物都是有限的，复合的，可以被分析成有限的东西和有限的形式。但太一是单纯的、绝对非复合的东西，是不可以再被区分的，因而，太一不是任何一种形式而超越了所有的形式，它是无限的。

太一无所不在无时不有。《九章集》的 VI.4、VI.5 两章的标题是“论实是、太一和同作为整体无所不在”，比较集中地论述了神圣的三一体的普遍存在。其中说到太一时，他在此处提出了两个论证：其一，太一是单纯的、不可分的，因而它只能作为整体而呈现在万物之中，否则它就不是一；其二，太一是无限的、完美的，因而它是对所有的事物都呈现的，否则，它便不是完美的。当然，“在它的呈现中，它只向那些能够并准备接受它的人呈现”。(VI.9.7) 这也是为什么万物都由太一而来，不同的灵魂和事物却有各自不同的走向。但无论如何，“对那些其存在来自某个不同于它自身的另一物并作为其影像的任何事物，比如微光，如果割断了它与其来源，那么它就不再存在。这些来自第一者的力也不能在与第一者割断后而存在。一般来说，人们根本不能切断它与其本原的联系而让它分离存在。如果是这样，万物所从出的事物将同时也就在万物所在之处，因此，它也就作为未分的整体而到处呈现。”(VI.4.9) 普罗提诺认为，在太一之后的诸实是者都围绕着太一，分有了太一，从而太一也就对每个事物呈现，存在于万物之中。

太一就是至善 (to agathon, 英译 the Good)²⁹。普罗提诺几乎在每一卷里面都把太一看作是至善或善本身。(见 I.3.1, I.7.2, II.9.1, IV.8.11, V.4.1, V.5.9, V.6.5, V.9.2, VI.2.11, VI.5.1, VI.7, VI.9 等) 在他看来，至善的本性和太一的本性是一致的。善的本性就是：“每个事物都依赖于它，而且全部的实是者都追求于它，它们把它作为本原而拥有，并且需要它。但至善没有需要，是自足的，什么也不缺乏，它是一切事物的尺度和限定。它从自身产生出理智、实在、灵魂、生命以及在理智中进行的活动”。(I.8.2) 因此，“我们寻求的是一，我们也就是在考虑万物的本原，至善和第一者。”(VI.9.3) 普罗提诺明确地说自己关于太一就是善的思想来自于柏拉图，他所做的只是对在柏拉图著作中已经被阐明了的古代巴门尼德、阿那克萨戈拉的“一即善”的早期学说之解释。柏拉图“说到了‘原因之父’，这里的‘原因’指理智，因为他认为理智是造物主”。也说到“至善是理智（原因）之父，他超越了理智，也超越了‘实是者’，他也经常称实是和理

智是理念。柏拉图认识到理智来自于至善，而灵魂来自于理智。”（V.1.8）普罗提诺这样说的依据是《理想国》，在那里，柏拉图说“知识的对象不仅从善得到它们的可知性，而且从善得到它们自己的存在和实在，虽然善本身不是实在，但在地位和能力上都高于实在的东西。”³⁰这里的“知识对象”就是理念或形式。两相对照，我们不难发现普罗提诺所说的柏拉图关于“一即善”的思想实际上只是他的柏拉图主张。首先，柏拉图没有明确地说，善在任何意义上就是造物主或理智的原因，他只明确地说善是诸形式的可知性和存在的原因。第二，“一”和“善”在柏拉图那里根本就不在一个等级上。“一”与“存有”并列，是六个通种之一；而善则是不能够列入通种的，是高于这些通种的；第三，最重要的是善是否具有“人格”（personal），柏拉图的善只是最高的原理，或者最高的相，没有把“人格”赋予至善，而且是就至善具有最高的意志和思维而言的，但在普罗提诺这里，善作为最高的 *hypostasis* 是带有人格的含义的。

太一的思维、自由、意志问题，普罗提诺表现得极为犹豫和矛盾。一方面为了维护太一的单纯性和同一性，以否定的方式认为太一没有思维、没有自由、没有意欲，而把这些性质归给第二本体理智。（III.9.9, V.6.5, V.3.13）另一方面，为了说明太一具有人格，又以空洞的方式论及了太一有思维、意志、自由。

（VI.8.13, VI.8.16, VI.8.20, VI.8.21）在 III.9.9 等章节中，普罗提诺指出，超越实是的太一没有思维，因为说事物在思想不是由于它拥有自身，而是由于它看向第一者，那么产生思维的东西就超越了思维。思维自身作为第一个活动是在它之后的第二者，即理智那里。因此，至善是超越思维的。至善也不能思维自身，因为意识自身和有关自身思想的东西都是第二位的，其原因在于它意识自身是为在这种意识活动中理解自身；而如果它变得了解自身，它必定对自身本来是不了解的，这样在它的本性中就有缺乏，以便通过它的思想使自身完美。但我们前面已说过，太一是自足的、完美的，因此，思想只能排除在至善之外，因为添加只能导致减损和缺乏。（III.9.9）后来，在 V.6 中，普罗提诺对这一问题做了进一步的展开。太一既不能思维自身，也不能思维他物。它不能思维自身，不能以自身为思考对象，因为它是单一的、完美的，因而不缺乏也不需要思想。至善也不以他物为思维对象，因为它是自足的、不缺乏什么，也不需要知道什么，因而也就不需要以任何外物作为思想的对象。在 VI.9 等章节中，普罗提诺要求应该敢于把讨论人类的思维、自由、意志等问题推进到对太一的讨论。（VI.8.1）这样他又以类比的方法从肯定的方面论证了太一具有这些性质。既然太一既不思想自身也不思想他物，那么，“我们就不能把太一放在思想者的位置上，而确切地应定位为思想的原因。”（VI.9.6）这就是说，太一的思想不是像任何实是者的思想那样，不是思维主体与思维对象的分立，而是二者合一的纯粹的思想活动。这个思想活动象太一一样，是其他思想活动的源泉。

按照希腊人的传统观念，思想是生命活动的顶点³¹。太一具有思想活动，自然也就是具有某种意欲的生命。（可参看 VI.8.6，VI.8.16，V.1.7，V.4.2，VI.7.39 等）因而在某种意义上太一也具有自由意志，这种意志是和它的活动相同一的，而它的活动也就是我们所称作的它的实质，因而它的意志和它的本质也是同一的。在实在中，至善的本质就是它自己的意志，这不是在一种堕落而服从本性的意义上，而是在它选择它自己的意义上说的，因为根本没有什么其他的东西吸引它。因而它总是自己的主人，因为它完全是在他的意愿中拥有了它的是。

（VI.8.13）既然太一是第一者，在它之前没有什么东西。这意味着它不能处在（实是者）的等级中，而是真正的统治者，是纯粹的自我决定的力。如果他是纯粹的自我决定，它就不能接受没有自我决定，因此，他自身是完全自由的。他就是全部的意志。（VI.8.21）既然太一的意志、活动和实质是同一的，那么就太一具有意志这点而言，它显然也只是种纯粹的意志活动，但又是其他实是者意欲活动的原因。简言之，太一并不欲求我们，而是我们欲求着太一，围绕着太一。（VI.9.8）

这个自足的、完美的、至善的有着思维和意志的太一就是上帝（το θεός）³² 在古希腊，θεός 的意思是“威力无比者”、“强大者”、“带来幸福者”，一般用来指比人类更为有力和永恒的东西，因而比我们现在所使用的 God 要宽泛的多。古希腊的哲学家很大程度上是依据哲学的推理原则而把自己的最高本体或原理加以拟人化，如，阿那克萨戈拉的“奴斯”。古代晚期的哲学家们则认为，柏拉图的“善”可以合理地被称作 θεός，即使它没有明显的人格。普罗提诺把他的三一体，太一、理智、（普遍）灵魂和古希腊的三位天神克洛诺斯、乌刺诺斯和宙斯相对应，（V.8.13，V.1.6）而且按古人的习惯把星体也称作神。普罗提诺在《九章集》的许多章节都用 το θεός 或 θεός 来称呼太一。根据 Rist，普罗提诺用 το θεός 指称太一的有 15 处，用 θεός 的有 11 处，当用后者时他通常是在讨论三一体。³³ 普罗提诺坚持古希腊哲学用理性思维来改造希腊诸神的路子，坚决反对神人同形同性论（anthropomorphism），也不迎合他那个时代十分流行的祭仪宗教、星象巫术；但另一方面，普罗提诺并没有完全把本体抽象化为没有人格的“善的理念”或“不动的推动者”，而是赋予了太一不同于人类的思维、意志及其美和爱。在 VI.9 中，我们可以不断地看到这样的句子：太一是宇宙万物的中心，是道德的永恒源泉，是神圣的爱的根源，它是万物的创作者，万有之父，一切都围绕着它而转动，一切也都以它为目的。正如黑格尔所指出的，“这样的存在就是上帝，而且永远是上帝，它不在上帝之外，而是与上帝一体，与上帝同一的。”³⁴ 事实上，普罗提诺在《九章集》的好多章节中都反复说到了类似于基督教的上帝之太一属性，例如，太一是永恒的、不变的、完美的、至善的，既是万物的父又是万物所趋向的目的，既是超越的又是临现的（immanence）³⁵。在 VI.8 中，普罗提诺比在《九章集》的其他地方都更为集中地以肯定的方式，以类比的方法谈及了太一

的人格性，意志、自由、思维和爱。“上帝是自因的，因为就上帝本身和属于上帝的东西来讲，上帝就是上帝，是第一个自我，超越的自我。”（VI.8.14）这种把第一本体人格化并与上帝相联系的神学目的论观点，极大地影响了基督教关于上帝观念的思考，以至于奥古斯丁认为，新柏拉图主义除了羞于承认耶稣基督是道成肉身以外，和基督教是完全一致的。³⁶然而，普罗提诺的上帝毕竟不是基督教的上帝，它只能是属于他那个传统之内的柏拉图主义的上帝。Arnou 就援引《九章集》VI.9.8 中“因为一个神是和那个中心（也就是太一——原注）相联系的”而否认太一就是上帝的观点³⁷。但是我们通览本章就可以发现，普罗提诺在这里只不过是谈太一和诸神的关系。赵敦华更是明确地指出，普罗提诺“人格化的太一或至善不是宗教信仰的对象，如人格化的上帝”³⁸，但至少他也承认普罗提诺的太一是具有人格性的。杨庆球则干脆地指出，“普氏的太一不是位格的上帝，不能爱也不能介入人际关系中”，他同时指出奥古斯丁汲取普罗提诺思想，但二者至少存在两个不同之处：“（1）创造论。普氏反对从无创造有的观点，而奥氏坚持上帝的创造是从无变有。（2）救赎论。普氏的太一与万物的关系是存有等级的递减，万物的目的是与太一联合，奥古斯丁坚持人的救赎是籍上帝的恩典。”³⁹如果按照 Inge，不可言说的太一、绝对，实质上是绝对的无⁴⁰，那么太一从自身产生出万物，也可以说是从无产生出万有。我们在前面也已分析过，太一与万物的关系：它既是万物的创造者，又是万物的目的，既超越万物又在万物中呈现，它虽然不能直接干涉人与人之间的关系，但它却是道德和爱的根源，可以通过“同情”（*sympatheia*，英译 *sympathy*）使得宇宙万物的灵魂相通。普罗提诺虽没有救赎的理念，却力图拯救人的灵魂，使它趋向至善、上帝，正如他在临终之际所言“我试图将神带回到你那里，并将上帝带回到所有人那里”（生平，2 章）。因而在在他看来，生命的最终依据就在于生命是一种恩典⁴¹。我们这样说，并不是要将普罗提诺基督教化，也不是认为他的上帝就等于基督教的上帝观，虽然它也具有人格性。但无论如何，正如 Armstrong 所指出的，“普罗提诺的哲学就是一种宗教。”⁴²当然，它不同于基督教，没有一个道成肉身的、救赎的上帝；它也不同于希腊的传统宗教，而是把人格赋予了最高的本体。普罗提诺的上帝是由古希腊理性思维的上帝观走向基督教神学上帝观的桥梁，关于此本文将在最后一章做出具体的分析。

太一的创造是通过流溢（*ekklapsis*，英译 *emanation*）。流溢不能被当作是对太一创生万物的事实说明，而只能看作是种比喻，普罗提诺用它只是表明太一完满而没有损益的创生过程。流溢的思想可以追溯到柏拉图把善比作太阳的比喻，*posidonias* 与其他晚期斯多亚派者认为在人之中的统治本原是从太阳而来的某种流溢物。⁴³O'meara 认为普罗提诺采用流溢是因为亚里士多德批判了柏拉图在《蒂迈欧篇》中的创世说，而主张世界是永恒的，不是被造的。与普罗提诺同

时代的阿芙洛狄西亚的亚历山大认为自然不要计算，人工工匠只是拙劣的模仿者。斯多亚派认为神圣的创世力量不是从外面而是从内部对质料产生作用的。伊壁鸠鲁派则认为这个世界是不好的，是虚空中的原子随机运动的结果。⁴⁴为了捍卫柏拉图的学说并与这些创世学说划清界限，普罗提诺也使用了太阳与太阳光的比喻来说明太一如何流溢的。太一常驻不变，却能流溢出次等的本质，就像围绕太阳的太阳光不断地从太阳里产生出来，而太阳却仍不变一样。(V.1.6) 太一的流溢在于其的完满自溢。“因为每当任何一个东西完满起来时，我们就看到它产生出别的东西，它不愿守着自己，因而创造出别的东西来。不但有自觉目的的生物是这样，而且无自觉目的而盲目发展着的东西也是如此。的确，连无生命的对象也尽可能地孳生繁衍。因此，火使事物变热，寒气使人战栗，药物对别的东西产生适当的效果。万物由于它们不断地要使自己的生命持续下去，由于它们的‘善’，都在尽力模仿着它们的来源，那最完满的原始的‘至善’怎么会封闭在自身之内，好像嫉妒或无能似的？它是万物的力量啊！”(V.4.1) 因而，这个不追求任何东西，不具有任何东西，也不需要任何东西的完满的太一，它是充盈的，必然流溢出什么，它流溢出来的东西就形成了别的本体。(V.2.1) 而太一既处在它的流溢物中，又呈现在它的流溢物之中。(VI.4.3, VI.9.7) 虽然太一有所流溢，但却并未因此而有所减损(VI.9.9, V.1.3-7) 太一的流溢不是筹划的创造，而完全是无意识，如同盈则满，满必溢，怀孕必然生育一样。(V.4.1) 因而在流溢的过程，既无所谓对与好，也无所谓错与恶。“一切事物在达到完满的时候都会产生出别的东西，完满的永远产生出永恒的东西，不过被产生出的东西要次于产生者”。(V.1.6) 太一并不直接创造出可感的事物，而是需经过若干阶段，逐步地创造出万事万物。但是，每个事物都是由于太一而成为其所是的，也是因为太一而保持着其所是，太一是万物存在的原因。(V.3.15) 就这个意义而言，我们仍须说“太一创造了万物”。从太一直接流溢出来的东西，是在太一之后最伟大的东西。这个在它之后的最伟大的次一等的东西就是理智。

第三节 理 智

普罗提诺对一些术语的使用是模糊而富有歧义的，把它们如何用我们的现代语言翻译出来是件颇为踌躇的事。Nous 就是其中的一个。Nous 在古希腊宗教、哲学中，自毕达哥拉斯以降，该词就具有了一种“理智”的成份，同时也包含了某种“神圣性”成份在内。具体来讲，它有两个显著的特征，一是种无形的精神特质，不具有任何可感的性质；二是其外在的独立性，它在诸事物之外却又是对于诸事物起作用的能动力量。按照字典的释义，Nous 可译作“mind”（心灵），但

是这并不能表示它的正确涵义，特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。如果我们说在普罗提诺那里，心灵在灵魂（soul）之上，高于灵魂，就会给人一种完全错误和混乱的印象。MacKenna 译作 Intellect—Principle（理智—原则），但这个字也还是不妥当的，而且也并没有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。Inge 主张译作“spirit”（精神），突出了其宗教含意，却失去了“理智”成份。基督徒，尤其是约翰福音的作者正是通过这种理智成份把基督等同于“道”（Logos），而 Logos 又被译作“理性”，因而 Nous 就不能译作理性。罗素在做了上述分析后表示有条件地同意 Inge 的译法，但他本人更经常地不加翻译地使用“Nous”。⁴⁵但不加翻译地使用 Nous 未必就是一种十分可取的做法。因为普罗提诺既把 Nous 应用于本体，应用于神圣者身上，又把它用于人类；既用它的单数形式（Nous）表示三一体中的本体，又用它的复数形式（noes）用于包含在理智领域中的诸多特殊的理智。Armstrong, Gerson 等人译作“Intellect”（理智）。Gerson 具体地分析了普罗提诺对 Nous 的几种使用：（1）宇宙万物的一个基本本原（本体）；（2）普通灵魂的理智；（3）个体的人在其脱离肉体状态中的理智；（4）一个人的灵魂在其有形状态中的最高部分。他用“Intellect”表示第一个层面上的 Nous，而用“intellect”表示其他层面。⁴⁶汉语既无大小写之分，亦无单复数之别，因而要选择一个十分恰当的词来翻译 Nous 实在棘手。《辞海》（1979 年版）译作“理性”（Reason），赵敦华译作“心灵”，苗力田主编的《古希腊哲学》和范明生都作“心智”，本文随大多英译，权作“理智”（Intellect）。对于不是三一体之本体的“理智”则前面加上限定语，如人的理智或作“诸理智”等。

在对理智本体的特性说明之前，我们有必要首先来区分一下我们通常所说的理智和普罗提诺所意指的理智。在普罗提诺那里，他常用“此处”描述前者，用“彼处”描述后者。也就是说，前者是可感世界中的理智，后者则处在理智世界。但决不能把“此处”和“彼处”理解成在空间上相对立的两个世界，普罗提诺反复强调，太一、理智、灵魂和我们所处的世界并不是分离的，用这两个词只是要表明我们所处的形体世界和理智、灵魂及诸实在（理智之物）所处的理智世界是有区别的，只表示区分，而不表示空间上的距离。确切来讲，在普罗提诺那里。

“我们所说的理智”是指我们灵魂中的推理能力。我们的理智所能做的最好的事就是在经过一系列正确的推理之后，最终洞见到诸实在和真正的理智，获得真理。否则，它就会把各种影像当作实在，从而为假象所欺骗，所迷惑，导致各种无知和错误，并伴生出各种激情和情绪。从这里我们也可以看出，虽然我们所说的理智和彼处的理智之间是有区别的，但并不是完全断开的，二者之间是可以沟通的。

普罗提诺通常把彼处的理智就直接称作理智。这个理智是由太一首先流溢出来的，理智是太一的第一个活动（V.3.12）。太一是为什么要流溢出理智的呢？普罗提诺有两种解释。其一是由于太一自身的完满流溢。太一是完满的，必然会进

行自然的流溢，就像火由自身发出热，雪也并不把寒冷总是只保留在自身之内，香的东西会散发出香气，为站在它周围的人闻到，太一也自然会进行创造性的流溢。(V.1.6) 太一是全能的，是万有之父，同时它也是至善的，因而总要创造出最接近于自身的东西，也即最好的东西，这个在太一之后的“最伟大的”、“最值得崇拜的”东西就是理智。其二是由于理智自身的独立要求。更确切的说是由于理智的“大胆”(τόκμα, 英译 audacity. V.1.1.5),⁴⁷它要求独立出太一以谋求自身的独立性(V.1.1, VI.9.5)。那么，理智的这种独立性，或者理智的生命是如何确定的呢？普罗提诺认为是太一给予了理智以生命。“当理智看向至善之前时，它的生命还是不确定的，但在它已经看到了至善后，它就被确定的，虽然那善(that Good)没有界限。因为一旦看到了太一，生命就立刻被确定了，自身中有了界限、限定和形式。”(VI.7.17) 换言之，当理智看向、观照太一时，就获得了自身的确定性，获得了其生命。在另一处又普罗提诺做了这样的解释：太一首先从自身产生出“异”，即不同于太一自身的东西，这个东西在转向太一、观照太一时就获得了自身的确定性，也即形成了“理智”。就此意义而言，异是形成理智和理智诸物的东西。普罗提诺把这个“异”也称作“理智质料”(hyle noete, 英译 intelligible matter), (II.4.5)有时也称作“不定之二”(dyas, 英译 dyad, V.1.5.8)。这样，关于理智的产生，普罗提诺就有了两种不大协调的解释，一是太一因其完满而自然地流溢出理智，就像太阳发射出太阳光(V.1.6)一样，是没有任何目的与欲望的；另一个是理智因其大胆而离开太一寻求独立的欲望和倾向。但正如 Armstrong 所指出“普罗提诺从来都没有试图去清楚地调和这两种思想”。Armstrong 对此做出的解释是这样的：从太一产生异来看，当普罗提诺关注的是太一时，这种胆大的行为就是令人遗憾的，因为这是一个趋向于较次者的欲望；但就想要获得存在就必须返回到太一，观照太一，以获得自己的统一性而言，这又是可取的。就此而论，这种胆大妄为既是分离的原因又是统一的原因。然而，如果太一要创造，要流溢后于自身的东西，它就必定会创造次于它的东西，亦即在某种意义上是多的东西，这实际上就是以异和“不定之二”为基础的理智和作为多元性之原因的大胆。这样，太一在最终的意义上还是要为这种大胆，也就是分离的原因负责。⁴⁸

理智是永恒的，永远完满的东西永远产生永恒的东西。(V.1.6) 而理智正是由永远完满的太一所产生的，因而它必然是永恒的。理智是完全静止的、不变的，因为它自身也是完满的，所以它不再寻求变化，不再需要什么，也不欲求增加什么。理智是永恒的，在于它包含了一切不朽的东西，它的一切内容都是完美的，它自身也是彻底完美的，不包含任何不神圣、不理智的东西。理智是永恒的现实性纯存在，与时间无关；对它而言，没有将来，因为每一瞬都是现在；也没有过去，因为就此刻而言，没有事物会终止存在；每个事物都永恒地存在在那里，呈

现为一种令人满意的同一性。(V.1.4)

理智是第二个神，是第二位的本体。理智也是神，但不是最高的神而是第二位的神；它也不是第一本体，而是第二本体。首先因为它由太一流溢而来，是后于太一的，它看向太一并且依赖于太一，而太一对它什么也不需要。(V.5.1)其次，理智是实在的整体。太一是纯粹的、绝对的单一性，在其中没有任何的它者，它就是它自身的活动，但理智自在地就已包含着全部的实在、灵魂和生命，它就是一切。作为整体，它就必然包含着诸组成部分和杂多性，因而理智不是完全单纯的；生产者总是比被生成者单纯，因而理智是被生成的，因此它不可能是第一本体。(III.8.9)第三，因为理智有思维。在VI.9.2中，普罗提诺论证了这一点。他说，理智不是第一者，根据以下的考察是很清楚的：理智必定在思想中，而理智所思的对象既是最好的又不在它自身之外，因而它思想的对象就先于它自身；因为在回到它自身时它也就回到了它的来源。此外如果理智自身(νοῦς)既是思维(νοήσις，英译 what thinks)，又是思想的对象(νοητά，英译 what is thought)，那它就是二元的，不是单纯的，也就不能是太一。如果理智去看另一个异于自身的东西，它就会去看那比它好且先于它的东西。如果它既看到它自身也看到那比它好的东西，它便是(作为思维)看到那比它好的东西(作为它的思想对象)，这样它就是一个第二位的本体。(VI.9.2)⁴⁹这里，普罗提诺实际上要强调的是，理智必然思想，它要思想，就必然要有思想的对象或内容。当这个对象指向太一时，那就意味着太一在它之前。当它以自身为思想内容时，即使它和这个内容是合一的，但它也不再是纯粹的单一性，而是一个多重体，是“不定之二”(V.4.2)，这样它也不能是太一，而只能是第二位的本体。

作为第二位的本体，理智不只是实在的总体，也是思维着的本体。在理智的领域，每个事物都是理智和实在，万物的总体也就是理智和实在的总体。理智在其思维活动中使实在存在。也就是说，理智之思和它的内容是不可分开的，也就是传统的“思维与存在是同一”的哲学观念。理智与诸实在同时，一起存在，从不分离。但它们形成的统一体有两个方面：理智和存有共存，思维和思想对象同在；当它思维时是理智，当它存在时是思想对象(V.1.4)。这样，理智和存在，以及思维和思想对象之间就是同一的，理智不仅仅是诸实在的整体，也是思维(主体)与思维对象相同一的思维本体。理智不可能没有思想或者不去思想，理智的思想也不可能没有真实的内容，当然，更不可能没有理智而有思想和思想的内容。因而，在普罗提诺看来，理智、理智的思与理智的思想对象(内容)其实是一回事，它们是同时出现的，只是由于强调的重点不同而在名称上有所区别罢了。这里需要注意，理智的思维活动不同于我们的推理思维，后者可以说是把对象分开来处理，从一个对象到另一个对象，从假设推出结论；而前者当它看到对象时，就立刻把它作为一个整体来把握，当它活动时它也就同时知道了所有思维对象或

思维内容。换言之，理智思维的内容不外在于理智，而且包含在它之中。因此，就思维的内容而言，在理智中的诸实在，也就是诸形式，每一个都是（特殊的）理智，因而理智是“多”；而就其自身而言，“虽然有诸多理智，但并不会消解统一体，因为它们并非形体上的区分，而只是彼此相异，具有相同的本质”，（VI.3.5）因而理智又是“一”。

理智的基本特征就是“一一多”（en tolla，英译 one-many）。理智是太一的第一个流溢物。太一是纯粹的单纯性，在它之中没有任何的区分，它就是自身纯粹的活动，它产生出来的东西必定是“异”于自身，所以“任何在一之后的东西必然不再是单纯的，而只能是一一多”。（V.4.1）这就是说，一方面，理智作为最靠近太一的本体，它就在最大程度上分有了太一的单纯性，虽然不是纯粹的单纯性，而是多样性的统一，但仍可以说它是“一”。但另一方面，理智作为一个被产生出来的东西，不能再保持像太一那样的与自身原初同一的绝对的统一性或单纯性，而是包含着某些原初的区分，所以它又是“多”。但这种多是被牢牢地固定在与“一”的关系之中，不会因为差异性而成为一个无法控制的“多”，一个处在“一”之外的“多”。这后一种“多”在普罗提诺看来只是在灵魂那里才开始的。此外，理智的“多”并不会影响到太一的“一”。因为低等级的产生和存在都要以高等级为依据，而且并不能影响高等级，因而理智的存在离不开太一，它通过转向并关照太一而获得其存在，并成为自身（V.2.1），但它终究不能影响太一，太一仍保持为自身单纯的一。因此，我们可以这样说，太一是纯粹的统一性，而理智是相对的统一性，太一是单纯的，而理智是杂多的一。普罗提诺自己认为他关于理智是“一一多”的思想是与柏拉图在《巴门尼德篇》第二部分中关于“一”是“一一多”的论述相吻合的。（V.1.8）然而细读《巴门尼德篇》我们就会发现，普罗提诺的理智与柏拉图的作为“一一多”的第二个本体（原理）显然有所区别。普罗提诺的理智是永恒的，没有时间性的（V.1.4，V.9.10），而柏拉图的一则处在时间中，过去变、现在变、将来也变；⁵⁰普罗提诺的理智也没有空间性（V.9.10），而柏拉图的一显然处在空间中。⁵¹因而，我们可以这样看，《巴门尼德篇》为普罗提诺提供了关于理智的最基本的规定，但普罗提诺的理智之丰富内涵显然不仅仅得自《巴门尼德篇》。

普罗提诺更多的是将理智与柏拉图的理念相提并论。“作为总体的理智就是所有的形式，而每个个别的形式就是一个个别的理智，”（V.9.8）这里的形式也就是理念（eidos），总体的理智是指普遍的理智（Nous，英译 universal intellect），而个别的理智指包含在理智整体中的诸多特殊的、个体的理智（noes，英译 particular or individual intellect）。关于普遍理智，普罗提诺是这样说的，“理智不是一个单一事物的理智，而是普遍的，因为普遍的，是所有事物的理智，因此，如果理智是普遍的，是所有事物的，那么它的部分必然拥有每个事物和所有事物，

否则它就有一个不是理智的部分，它将由非理智构成。”(III.8.8) 在另一处，他又说道，“理智像一个伟大而完满的思想原则，统摄它们全部。理智从自身的首要原则出发，贯穿于它们或者确切地讲，总是贯穿于它们”。(VI.2.21) 前者自在存在，且主导着诸特殊理智，甚而在某种意义上就是它们的原因。特殊的理智相当于个别的理念，特殊的理智以一种类似于具体知识包含总体知识的方式包含着普遍理智，(VI.2.20) 它们的总和构成了理智世界。也正是在这种意义上说，普遍理智最接近类似于理智本体，⁵²相当于柏拉图《蒂迈欧篇》中的造物主。“当一个人看待世界时，他应该上溯到理智，并且把它当作真正的造物主和工匠”(V.9.3)。诸多的特殊理念存在于造物主或理智之中，每个理念都因分有了神圣的理智而成为造物主进行创造的原型。

当然，普罗提诺的理智与柏拉图的理念还是有区别的，比如，柏拉图的理念是可以离开能思的主体(包括神在内)而独立自在的，而普罗提诺的理智就是神，是思维者与思想对象相统一的思维本体。在这点上，普罗提诺显然借鉴了亚里士多德关于“第一推动者”、“神”的描述。亚里士多德说：“按照自身来思想是自己所能做的最好的事，最高的思想、也是最好的事。因此，当心灵(理智——引者注，下同)享有思想对象时，它所思想的正是它自身，通过思想和把握，它自身变成可知的。这样，心灵和它的思想对象就是相同的了。”⁵³这里，最核心的东西就在于：在思维活动中，理智和思想的对象是同一的。Rist 则进一步指出，理解亚里士多德的这些论述是理解普罗提诺的理智之出发点。⁵⁴在亚里士多德看来，神要么思考自身，并且在思维的过程中，思维者(理智)和思想的对象(形式或理念)是统一的。但实际上，这个统一只能是多元性的统一，因为无论如何，理智的思想和它的本质是有区别的，至少潜在地是，思想是思维者的心灵之现实化，而在思维活动中的心灵之特征则是由其对象所赋予的。因而，正如普罗提诺所指出的，亚里士多德的神是一个复多的统一体，是个一一多。这样一来，普罗提诺就把亚里士多德的“第一推动者”从最高本体贬黜为次等的东西，因为它是“一一多”；相反，最高的本体应当是绝对的、纯粹的、单纯的一，即既不以外物也不以自身作为思维对象的太一。

理智是生命的本原。理智是思维着的本体，理智的活动，即诸形式的思维就是生命的原型。所有的生命都是思维。思维，普罗提诺说，当许多部分一起处在一个相同的事物中，思维似乎就是这个总体内在的意识，这也就是说，当一个东西思想自身时，它的每个单一的部分都正好是它自身而不去寻求任何东西，这是正确意义上的思维。而当一个东西思想的是外在的东西，那么这个思想就是有缺陷，在正确的意义上就不是思维。(V.3.13) 每个生命都是种思想，不同的思想在程度上有强弱之分，正如生命在等级程度上有明晰和力的区别一样，最初的生命和最初的理智同一。最初的生命是思想，第二个生命是第二个等级程度的思想，

最后的生命在最低的等级程度上是思想。(III.8.8)普罗提诺在这里强调了理智是最初的思想，是所有生命进行思维的本原，灵魂及可感世界之物都因分有、模仿理智的思维而具有了生命。一切生命都是一种思想，真正的生命因思维而具有生命，真正的生命和真正的思维是一回事，真正的思维也就是真正的生命。(III.8.8)这样，理智的世界就是有生命的存在，普罗提诺借用亚里士多德的术语称之为“生命沸腾”(boiling with life)的世界(VI.7.12)，这个世界拥有和包含了所有思维和有生命的东西，当然这个有生命的东西指的是一种原初的、绝对的、无条件的生命形式，而不是指植物、动物和人，这些是在灵魂出现后在可感世界才出现的。

理智具有双重的活动。普罗提诺认为，每个事物都有一种属于其实质的活动和另一种从该实质流溢的活动。前者是与事物自身同一的，后者则是前者的结果，产生不同于事物自身的流溢物。例如，火中有热，这是在它的实质中所包含的内容，是种实质的活动；而当火燃烧时由这原初的热所产生的热就是流溢的活动。以太一为例，太一具有最初的双重活动的形式，它自身活动但又保持自身，而它的活动与完满性则流溢出了理智。理智更是如此，一方面，由于本性使然，理智看向它的来源，静观或者说沉思太一、趋向太一；另一方面，理智又从自身流溢出灵魂。“既然理智像太一，那么它就仿效太一，产生出各种各样的力，这些力是它的影像，正如先于它的本原所流溢出的一样。这种由理智的实质流溢出的力就是灵魂，而理智本身并不因为这种流溢而所有变化，就象太一流溢(理智)而自身保持不变一样。”(V.2.1)

第四节 灵魂

灵魂(psyche, 英译 Soul)在古希腊人那里的含意是十分丰富的，对其的使用也非常的宽泛。灵魂作为生命(运动)和意识(感知)的原则或本原，在古希腊人的观念中并非只局限于人，而且用于所有事物，如马、树、甚而石头的身上。从荷马那里开始，灵魂作为从即将死去的英雄嘴里逃出的“生命气息”(the breath of life)，⁵⁵便与生命、运动紧密的联系在一起。在早期自然哲学家那里，灵魂作为事物内部的能动力量，并非与事物的可感性质和形态相对立，诸如水、火、气等皆有灵魂。斯多亚派坚持了这一传统，认为灵魂就是“气息”或“精气”。亚里士多德明确宣称，“灵魂在首要的意义上，乃是我们赖以生活、赖以感觉和思维的东西。”⁵⁶植物、动物和人都具有灵魂，只是在等级程度上有所差别。普罗提诺继承和坚持了希腊人“万物皆有灵魂”的传统观念，并把它提升为三个神圣本体中的第三个。作为本体、灵魂处在无形的本体世界、理智世界，是在可感的形体世界之彼岸；但同时，它又创造生成了可感的物质世界，作为人和其他诸事

物的灵魂而居于这个世界。因此，可以说，在普罗提诺的体系中，灵魂被赋予了异乎寻常的丰富内涵和宽泛的领域，也是最为复杂的东西。它处在理智世界和形体世界之间，涉及到了从最高的太一直到最低的质料的全部等级。然而，普罗提诺对灵魂的使用，像对理智的使用一样不加区分。无论是作为本体的灵魂，还是作为人和诸事物的灵魂都是 *psyche*。我们只有通过上下文所谈论的内容来确定他所指的是那一种灵魂。在本文的表述中，我们仍如前法，把作为神圣本体的灵魂仍写作“灵魂”，而说到个别的，具体的灵魂时则加上限定语，如植物的灵魂，牛或马的灵魂，人的灵魂，等等。

理智是太一的第一个活动，而灵魂则是太一的第二个活动。灵魂与太一的关系就如同理智和太一的关系一样。灵魂与理智的关系，首要的一点就是理智仿效太一，从自身流溢出了灵魂。灵魂是“理智的影像，正如已表达出来的逻各斯⁵⁷是在灵魂中的逻各斯的影像一样，灵魂自身就是理智的逻各斯，是它的全部活动以及由它发出而赋予其他实体的生命，就像火本身就具有热而同时又发出热一样。”(V.1.3)理智首先流溢出来的是普遍或世界灵魂(*holon psyche*, 英译 *the soul of the universe*)，然后从世界灵魂中流溢出个体灵魂(*horos psyche*, 英译 *the individual soul*)⁵⁸。世界灵魂是推动一切事物的能动力量，它通过创造包括诸个体灵魂赖以栖身的可感事物在内的自然而为后者准备了条件，因而它先于个体灵魂与理智相联系。世界灵魂看向的是普遍理智，诸个体灵魂看向它们自己的特殊理智。这就意味着，世界灵魂可以直接达到它自己的理智，而个体理智需要借助其推理思维间接地达到它们自己的理智。如果世界灵魂和个体灵魂在形式上是同一的，那么它们必然具有同一个灵魂的理念，而个体灵魂又来自于世界灵魂，因而世界灵魂与作为本原的灵魂就是一致的。当然，作为本原，灵魂，包括世界灵魂就都为所有拥有灵魂的事物所分有，但个体灵魂并不是世界灵魂的部分，二者之间也不存在创造与被创造的关系。在普罗提诺看来，世界灵魂和个体灵魂之间不是一种母子关系；而是一种姐妹关系。换言之，世界灵魂是个体灵魂的大姐，而非母亲，个体灵魂可以上升到和它同样的高度，成为它的沉思伙伴或合作者。因为事实上，他认为所有的灵魂都是一个，在本质上处于同样的等级，但同时灵魂的这种一并不碍于它的多元性，也不能阻碍个体灵魂保持自己的个体性。就形式而言，灵魂是一，因为它分有了理智的理念，是普遍的和统一的，而说它是“多”则在于它体现或者散布于具有不同生命的诸多个别事物而形成的个别灵魂或个别形式。灵魂区别于理智的最重要特征就是在于总是表现为多和部分，这也就是说，理智的基本规定是一—多(*one—many*)，而灵魂是一和多(*one and many*) (V.1.8)。

既然理智产生了灵魂，那么理智必定先于灵魂。对此，普罗提诺提出了三点证明。首先是从完满性上来论证的。这点主要针对斯多亚派。斯多亚派用灵魂指

火、精气等自然的能动力量，用理智指人的思想，认为“灵魂产生理智”。⁵⁹普罗提诺依据柏拉图主义的原则认为，“相信灵魂产生理智是没有任何道理的”，因为产生者要比被生成者完满，理智虽然不是最完满的，但它从太一而来，并且从太一那里获得了比在它之后的所有东西都更加完满的完满性。其次，如果灵魂是易于受到影响变化的，那么就必然有不变的东西，否则每个事物都会随时间的变化而消失，这个不变的东西就先于灵魂。最后，灵魂在世界之中，必定有在世界之外且不为世界所牵连的东西，这个东西必然先于灵魂（V.9.4）。

理智虽然先于灵魂，但灵魂并没有和理智完全分离，灵魂自身就是一种理智的存在，它是理智世界中的一员。（V.1.3）由于理智中的每一部分都是全体，而灵魂是理智中的一部分，因而它也就是理智整体。这样，完满也可以说，灵魂与理智在内容上是完全一致的。在普罗提诺看来，理智是灵魂创造世界的原型和依据。灵魂为了自己的活动创造出了质料，并对质料进行筹划，赋予其以形式而创造了世界，而这个形式就来自于理智。因而可以说，灵魂是根据理智来创造可感的形体世界的。这个世界就是理智世界的影像，而理智世界则是其摹本，从而理智也就处在这个世界中，这个世界也到处都有理智。当然，对于形体世界的灵魂来说，理智只是一种意识状态。但这里仍需要注意，理智是不受灵魂影响的，正如太一产生了理智而自身保持不变，理智在流溢出了灵魂以后仍然呆在理智世界中，丝毫不受灵魂的影响。因此，在普罗提诺那里，本体之间存在着两种单向的不可逆的关系：其一，创生的关系，即，太一流溢出理智，理智流溢出灵魂，反之则不行；其二，依赖的关系，灵魂依赖于理智，理智依赖于太一，而不是相反。

理智与灵魂的不同也体现在思维上。灵魂是理智的影像，也就具有思维，只是理智具有的是种直接的直觉思维，而灵魂的思维则是种推理，即从前提到结论。而且，每一个低级灵魂所意识、思维的只是它自己的一部分，也只能观照到它能观照到的。就此而论，灵魂就是多，但普罗提诺同时也强调灵魂是一。所有的灵魂都是一个，所有灵魂的内容也都是理智的内容，即使下降到形体中的灵魂以个体灵魂的形式出现，它仍然没有失去它的整体性。其部分的存在仍然是以整体的存在为依据，并且能够回到整体。

根据我们前面的分析，太一是纯粹的思维和意志活动，理智是纯粹思维的本体，那么灵魂可以说是欲望（*bios*，英译 *desire*）的本体，“灵魂有一种不安分的力，只要它看到某些东西，它就要转到那里去”。（III.7.11）一般而言，欲望总要有个可欲的事物或对象。当灵魂以理智作为欲求的对象时，由于灵魂在理智中，可以说他也是以自身为目标。除此以外，灵魂总是分裂成欲望主体的灵魂和可欲对象的灵魂。这样，灵魂便又表现为一和多。由于欲望总是朝向一个外在的目标对象，结果就造成了一个事物向另一个事物的运动。而且，由于灵魂在整个世界普遍存在，世间诸物无不有欲望，如此也就成了世间万物运动变化的能动力量。

在此意义上，普罗提诺认为灵魂是有形体的活的事物进行运动的本原，这既包括个体的动物也包括宇宙自身的运动。不仅如此，普罗提诺认为观念之间的推演也是一种运动。但普罗提诺把理智以自身为对象的思想活动排除在运动之外，因为它不是朝向另一个不同于自己的对象而做出的移动，而更类似于亚里士多德的“不动的推动者”。无论如何，运动总是以运动的事物的区分和分离为条件的，灵魂总是欲求着移向不同于自己的外在对象，欲求着与自身的分裂。这更加明显地表明了灵魂在本性上是一和多。

正是在这种欲望的驱使下，灵魂不满足于像理智那样在自身中活动，而是趋向自身之外，进行永不停歇的活动。灵魂的活动有两个方向，一是看向理智时，就向上趋向于理智，并效仿理智的永恒不动而在静观中宁静下来；二是看到比自己更低级的质料时，便向下运动，并与质料相混合，形成可感事物，由此创生世界。灵魂是世界（直接的）创造者。⁶⁰

关于灵魂是一和多的规定性，我们还可以补充两点。第一，灵魂的杂多性来自理智。太一是纯粹的单一体，理智是一—多，因而从太一出发的统一性或单纯性在逐步的减弱，而杂多性在逐渐增加。但与理智一样，所有的灵魂都是一个灵魂，诸多的灵魂都出自一个灵魂，就像从一个种里面产生出各个属一样。有些灵魂是较好的，有些则是较差的，较好者更接近理智，较差的则不那么接近理智，其现实性也就较低。（IV.8.4）正如理智的多样性不排除其统一性一样，灵魂的多也不排斥其统一性。因为实在是多，不是由于空间⁶¹的分隔而是由于区别，所有的实在无论其是多么的杂多，仍然是一个统一体，实在与实在相邻，所有的实在都在一起。因此，理智的多不是由于空间而是由于区分，它仍然是个整体，灵魂也是一样。整体的灵魂不排斥多样性，而这个多样性也并不取消统一性。（VI.4.4）第二，灵魂创造了可感的形体世界，每个有形体的东西，比如植物和动物，都是建立在色彩，尺寸以及形状和各组部分排列组合的杂多统一之上，而这些杂多的因素都来自于在先的统一体，灵魂。换言之，虽然灵魂创造的有形体的东西是杂多的，但作为诸形体之物相统一的原因，灵魂自身必定是一个统一体。

灵魂具有两重性，既是可知的又是可感的。这是由灵魂所处的位置决定的。灵魂居于理智世界和可感世界之间，一方面与无形而可知的理智世界相联系，另一方面又与可感的形体世界相联系。据此，灵魂可以区分为两个等级。一个是高等级的灵魂，作为形式它既产生于理智又趋向于理智，更确切地说，它在本性上就处在理智世界中，通过对理智的沉思静观而获得自身的完满，它超越于可感世界，并且与形体世界不发生任何直接的联系。就此而论，灵魂是超越的，永恒的和神圣的。普罗提诺也称之为世界灵魂或普遍灵魂。另一个是低等级的灵魂，作为生命和生长的内在原则而起作用。它与可感世界发生联系，并且进入世界的诸形体中，从而创造出形体世界，它是世界最直接的创作者，是所有生命的创作者。

普罗提诺也称之为个体灵魂。前者统摄着后者，就像一个阴影进入一个更大的阴影，一道微光融入更强的光；而当二者之间不一致，发生冲突时，低等的灵魂可以作为自身而呈现。高等的灵魂有着更高的善，低等的灵魂从一开始只有相对的善，但由于教育的结果通过高等级的灵魂也能变得具有更高的善。低等的灵魂渴求着高等级的灵魂，而高等级的灵魂则以忘记得自低等级灵魂的东西为幸福。

(IV.3.32) 普罗提诺有时把高等级的灵魂称作理性灵魂 (the rational soul)，称低等级灵魂为生长的灵魂 (the growth-soul)。 (II.9.11) 这种低等级的灵魂有时也被普罗提诺称作自然 (physis, 英译 Nature)，实质上是作为独特的第四原理起作用。⁶²自然是理智之物的一个影像，是灵魂的最后和最低的部分，只有理性的生成原则的最后和最弱的光照射到。打个比方，就像在一个厚厚的蜡块上，印章从上面透到了另一面，在上面的是清晰的，而下面的只是个模糊的印痕。因此，自然并不思虑而只是创造 (IV.4.13)。灵魂创造了世界，但并不与这个世界相分离，它不是从外面推动这个世界，而是在世界之内推动它。自然就是灵魂的创造力量，就像理智是在对太一的观照中确定自身，灵魂在对理智的观照中确定自身，自然也是在观照中进行创造的。自然作为灵魂的低级形式，它就依然具有了所有的知识，因而自然在创造世界时并不去思虑和筹划；而这个世界则反映了自然中已有的知识。因此，这个世界并不是预先设计、筹划的结果，而是自然根据对理智的观照形成的。换言之，我们这个世界的秩序以及万物遵循这个秩序并不是一种预先的筹划和设计，而是由于灵魂创世时对理智世界的模仿。

那么，灵魂为什么要创造形体世界呢？普罗提诺有如下的解释。其一，灵魂创生形体世界是为了展现自己，或者说，也是出于谋求自身独立的大胆，就如同理智创造灵魂，太一创生万物一样。如果太一不创造世界，“那么就不能有单独的一，因为那样一切事物都会被隐藏在那个一中，没有形状。如果太一在自身中保持静止，那就不会有任何一个实在，也不会有诸实是者的多样性，它们是从太一产生出来的。如果在它们之后并且接受了灵魂等级的事物没有离开（这个等级）——同样地，如果没有通过它们而产生的事物来显现，诸灵魂就不会单独地存在”。 (IV.8.6) 其二，灵魂的力之必然。灵魂作为一种创生的力，像在那更高存在中的力一样，不会出于嫉妒而给自己划出一条界限而使自己保持静止，它必须永远前行，直到所有事物由于它而达到最终的可能的限制，这种力把它们分送出去，并且使得某一个东西分有它。 (IV.8.6) 其三，灵魂对理智进行观照的结果。当灵魂看向在它之前的实在者时，它就在思维；当它看向自身时，它就为在它之后的东西设定秩序，并且监督、管理它。 (IV.6.3)。总之，灵魂是根据理智创造了这个作为理智世界的影像之形体世界。对于世界灵魂而言，这种创造不是出于虚荣与嫉妒 (II.9.11)，它只是从上面督导世界，并不与这个世界相接触，因而自身不受污染。对于个体灵魂而言，创造是由于它们的傲慢和大胆，以自我为中心

的欲望，(V.1.1) 它们与可感世界相联系，并进入到了形体世界。

至此，我们讨论了普罗提诺的神圣的三一体，太一、理智和灵魂。它们虽然是三个不同的源初本体，但又始终保持着统一性，万物同源，第二、第三个本体都来自于第一本体。这样，我们就有了三个领域，第一个是太一的领域，它是最高级的终极本原，是第一者、至善和上帝，它是纯粹的一，是自足的不需要任何别的东西，而其他一切的东西都依赖于它，追求于它。第二个是理智及理智诸物，它们也是善的，只不过是次于至善的第二位的善；理智是一—多，它是思维的本体，思维者、思和思维的内容是同一的；在它之中包含了一切实在、实是、灵魂和生命。第三个是灵魂，它从理智流溢而来，也是神圣永恒的，是第三位的善；它的基本规定是一和多；其高等部分实际上属于理智领域，而低等部分则进入了形体世界。太一、理智、灵魂（确切地说，应是纯粹的灵魂）构成了一个善的世界或理智世界，与这个世界相对的则是我们所处的形体世界，恶的世界。⁶³这样，按照善的程度之不同，整个世界就是一个有等级秩序的世界。虽然第一者、第二者和第三者都是善的，但只有太一是绝对的、纯粹的善自身，而理智、灵魂就是第二、第三等的善了。普罗提诺认为这样的一个有等级序列的世界才是合理的，并以此批评诺斯替派不知道世界的等级序列。（见 II.9.1，II.9.2，II.9.13）当然，这个次序不是时间和空间上的，而是等级上的次序。按照较低的等级总依赖较高的等级之原则，“灵魂依赖理智，理智依赖至善，万物都通过中介依赖于太一。其中有些靠近它，有些则与靠近它的东西相邻，可感事物通过依靠灵魂在最远处依赖于它。”（VI.7.42）但普罗提诺更喜欢常用同心圆的比喻（IV.3.17，VI.7.42，VI.8.18 等）它们之间的关系。太一是圆心，依次向外是理智、灵魂、形体世界。整个世界就是以太一为中心，通过流溢而一层层展开的，在后者比在前者的实在性都更低一些。由是我们所处的形体世界的实在性是最低的，它只是理智世界的影像。

注释：

¹ 参见许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社 2001，第 88 页。

² Gerson 提出的三条理由是：第一，太一、理智和灵魂是普罗提诺解释传统哲学问题的解释原则或起点；第二，它们在某种意义上类似于柏拉图的诸形式或理念，是范型的原则；第三，它们实际上是某类原因。See Llody P.Gerson 1994, p.3~4.

- ³ Elmer O'Brein, *the Essential Plotinus*, Hackett, Indianapolis 1964, p.216.
- ⁴ 详见赵敦华:《柏罗丁》,第23~28页。
- ⁵ 参见赵敦华:《柏罗丁》,第26页。
- ⁶ 亚里士多德:《范畴篇》,2a11~17。
- ⁷ 亚里士多德:《物理学》,192a。
- ⁸ 柏拉图:《克拉底鲁篇》,401c。另参见 F. E. Peters, *Greek philosophical Terms*, New York University 1967, p.144.
- ⁹ 柏拉图:《泰阿泰德篇》,185c, 186c。
- ¹⁰ 柏拉图:《斐力浦篇》,26d。
- ¹¹ 柏拉图:《蒂迈欧》,29c;《理想国》,509b。郭赋和、张竹明把 ousia 译作“实在”,王晓朝译作“本质”。
- ¹² 柏拉图:《斐德罗篇》,245c。
- ¹³ 柏拉图:《斐多篇》,65d, 92c。
- ¹⁴ 亚里士多德:《范畴篇》,2a11~17。
- ¹⁵ 亚里士多德:《形而上学》,1029a32, 1032b14。
- ¹⁶ 参见许志伟:《基督教神学思想导论》,第88, 92页。
- ¹⁷ 转引自 G. F. 穆尔:《基督教简史》,第85页。
- ¹⁸ 以上分析参见许志伟:《基督教神学思想导论》,第85, 87页。
- ¹⁹ 赵敦华:《西方哲学通史》第一卷,第320页。
- ²⁰ 赵敦华:《柏罗丁》,第171页。
- ²¹ 转引自赵敦华:《柏罗丁》,第28页。
- ²² 参见 G. F. 穆尔:《基督教简史》,第86页。
- ²³ F.E.Peters 1967, p.92.
- ²⁴ 参见前文第29页。
- ²⁵ 此处希用的是希腊文 *archai*, Armstrong 和 MacKenna 本均译作英文 *principle*。为与英译保持一致,这里权译做“原理”。这个原理,按照我们上文的分析,其意就是“本体”。下同。
- ²⁶ Gerson 1994, p.9.
- ²⁷ 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,商务印书馆 1996,第105页。
- ²⁸ Gerson 1994, p.17.
- ²⁹ 普罗提诺在两种意义上使用 *agathon* 一词,一是指各种不同等级的实是者所具有的优点,包括伦理道德意义上的一般的善,英译作 *good*;二是作为善本身或太一的善,英译常作 *the Good*, 我们译作“至善”,它是本体论意义上的终极本原,第一本体,原因的原因,是万物追求的目标。
- ³⁰ 柏拉图:《理想国》,509b。
- ³¹ 赵敦华:《柏罗丁》,第38页。
- ³² 普罗提诺对该词的使用并不是很严格,但通常把该词用于太一和至善时作单数,英译把太一的 *το θεός* 常译作 *God* 或 *the God*, 而其他的 *θεός* 译 *god*。赵敦华和范明生都译作“神”,本文把前者译作“上帝”,后者译作“神”,以突出太一作为上帝的唯一性,并高于理智、灵魂和天体诸神。换言之,在说到普罗提诺时,上帝只用于指太一,而神有时可能也会用于太一,当和理智、灵魂作为三一体来讲时。
- ³³ Rist, *Platonism and It's Christian Heritage*, Variorum 1985, Reprinted 1997, p.VII, 178~179.
- ³⁴ 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,第189页。
- ³⁵ “临现”在基督教神学中用来表示上帝无时无刻都在人间活动的一个用语。(参见许志伟《基督教神学思想导论》,第47页)
- ³⁶ 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学》,第3页。
- ³⁷ 转引自 Gerson 1994, p227,n.5.
- ³⁸ 赵敦华《柏罗丁》,第39页。
- ³⁹ 杨庆球:《俗世寻真:基督教与现代哲学》,香港:宣道出版社 2002,第18页。
- ⁴⁰ Inge 1923, Vol.2, p.107。对此,赵敦华有不同的意见,他认为“太一生成存有不是从无到有的创造”(《柏罗丁》,第42页)但在 V.1.10 中,普罗提诺说“我们知道了柏拉图为什么”

么要说造物主从无中创造出灵魂来包围宇宙万物”，这至少表明普罗提诺并不反对从无创造有的观点。在 V.2.1 中，更是明确地指出“太一空无一物而万物皆来自于它”。因此，Inge 的分析是有道理和依据的。

⁴¹ 详见 Hadot 1993 的分析，p.50.

⁴² Armstrong 1989, p.xxvi.

⁴³ Rist 1967, p.68.

⁴⁴ O'meara 1993, p.71~72.

⁴⁵ 参看罗素：《西方哲学史》上卷，第 364 页。

⁴⁶ Gerson 1994, p.xviii.

⁴⁷ 该词在希腊语中“勇敢、大胆、轻率、莽撞”的意思，Armstrong 译作 audacity。他认为毕达哥拉斯派用这个词称呼“不定之二”，普罗提诺则用这个词来表达理智离开太一，灵魂独立于理智寻求自身确定性的大胆行为。见 Armstrong, 英译 Vol.5, p.12.

⁴⁸ 见 A.H.Armstrong, the Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy, p.242~243.

⁴⁹ 这段译文参照了北大哲学系主编《西方哲学原著选读》，北京：商务印书馆 1997，第 212 页。当我们说理智在“思想”或者“思”时，这种说法实际上是不确切的。根据普罗提诺，更确切的说应该是理智在“观照”它自身和太一。因为说“思”，似乎理智还不知道它自己的内容，还要经过思考、琢磨，而“观照”表明理智已经具有了自身的内容，只是在凝视自身的内容而已。

⁵⁰ 柏拉图：《巴门尼德篇》，155d2~3.

⁵¹ 柏拉图：《巴门尼德篇》，148d~149d.

⁵² Gerson 1994, p.57. 赵敦华认为普遍理智是就理智的统摄功能而言的，指“它是普遍适用于一切事物的心灵（亦即理智——引者注）”，并且认为把理智理解成既单独存在的个体，又有普遍适用的逻辑功能，使普罗提诺暂时拒绝了柏拉图的“分离学说”的难题（赵敦华：《柏罗丁》，第 50—54 页）。

⁵³ 亚里士多德：《形而上学》，1072b18~21，另见 1074b22~35.

⁵⁴ Rist 1967, p.38.

⁵⁵ 因而在荷马那里，灵魂属于大脑，而理智（心灵）属于胸膛，人由此而具有思维和感知。参见 Peters 1967, p.167.

⁵⁶ 亚里士多德：《论灵魂》，II.3，中译参看苗力田：《古希腊哲学》，第 477 页。

⁵⁷ 在这句话中，普罗提诺使用的是 logos, Armstrong 译作思想 (thought), Meckanna 译作理性 (reason), 并都作注说，普罗提诺采用了斯多亚派关于“在灵魂中的 logos”和“表达出的 logos”的区分来说明理智和灵魂的关系。

⁵⁸ Helleman-Elgersma 认为，普罗提诺把“普遍”（世界）与“个体”用于灵魂主要表示如下三种区分：（1）世界灵魂与个体灵魂之间的区分；（2）每个灵魂作为整体和其部分之间的区别；（3）每个个体灵魂和在某种全体的意义上的诸个体灵魂之整体的区分。例如我们人的没有下降的那部分灵魂也是人的全部灵魂这个整体的一部分。Cf. Gerson 1994, p.252, n.77.

⁵⁹ 转引自赵敦华：《柏罗丁》，第 56—57 页，为行文统一，笔者把“心灵”改作了“理智”。

⁶⁰ 后来，波菲利坚持灵魂就是造物主，并且认为自己的这种解释是符合普罗提诺的主张。但普罗提诺在 II.3.18, V.9.3 中又把理智等同于造物主。对此，我们可以这样理解，灵魂实际上创造了可见世界，而理智只是在为灵魂提供了创造世界的形式，这个意义上说，它是“真正的造物主和创作者”，可参看 Armstrong 英译 p.410, n.1.

⁶¹ 在普罗提诺看来，空间的概念是在形体世界才出现的。

⁶² 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 340 页。

⁶³ 这里有如下几点需要加以厘清：（1）严格来讲，太一并不处在理智世界中，而是高于理智、灵魂及其诸实在构成的理智世界，但就它们都是善的而言，可作一个世界对待。（2）普罗提诺认为可见的宇宙天体是由世界灵魂创造的，也是永恒神圣的，诸天体就是诸神灵。天体世界不在理智世界中，而是在理智世界的边缘，仍然属于形体世界。但由于天体按照一定的轨道运行，秩序井然，因而也是美的，是与月下的可见的形体世界有所不同的。（II.1, IV.3.1）因而普罗提诺用月上的世界和月下的世界来加以区分。

第三章 灵魂的下降及恶

灵魂和理智一样，也有两种活动，一个是向上静观理智，并通过理智而趋向太一；一个是向下与质料相结合而创生形体世界。当灵魂创生形体世界时，它也就下降到了形体世界，而形体世界是恶的，这样形体世界中的灵魂也就具有了恶。所以，本章首先来分析形体世界及恶的根源，接下来阐述形体世界中的灵魂，尤其是人的灵魂，最后在第三节将展开对恶的详尽分析。

第一节 形体世界

正如我们前文已经说明的，形体世界是灵魂必然要流溢的产物，它是理智世界的影像。依据普罗提诺，被创造者总是不如创造者完善，因而形体世界不如理智世界完美。理智世界是真实存在的，而形体世界中的存在都不是真实的；理智世界是永恒不朽的；而形体世界是幻化毁灭的；理智世界是善的，而形体世界是恶的。所以，在普罗提诺看来，形体世界充其量只能是理智世界的阴影或不完善的反映。但是，普罗提诺又坚持认为，我们所处的世界也是美的，因为它是神圣的理智的明晰清楚而美丽的影像，尽可能最大程度的具有了原型所具有的最高的美。它虽不如理智世界那样完美，但在其等级序列上具有其最好的秩序和谐与美。虽然理智世界和形体世界是两个对立的世界，但在空间上并不是分离的，也就是说，它们占据的是同一个场所。因为无论是灵魂的高级部分还是低级部分都是以内在于世界的方式推动着世界的变化发展，因而灵魂从未曾真正与世界相分离。这样通过灵魂这座桥就把理智世界与形体世界联系在了一起。正是由于理智世界与可感世界没有空间的分离，下降的灵魂在厌倦了尘世的生活而回忆起自己的来源时，并且要返回来源才成为可能。

在普罗提诺看来，无论是空间还是时间都是灵魂在创生世界的时候创造的，也就是说，时间和空间只是形体世界的概念，因而也只适用于可感世界。我们先来看看普罗提诺关于时间的学说。普罗提诺的时间学说是柏拉图和亚里士多德的继承，同时也是对斯多亚派和伊壁鸠鲁时间观的批判与综合。“在哲学史上，这一学说构成了继亚里士多德之后的又一完整的时间学说，对基督教神学影响尤为深远。”¹在《蒂迈欧篇》中，柏拉图提到永恒和时间的分属理念世界和可感世界的原理，但并没有做出更进一步的讨论。在 III.7 “论时间与永恒”一章，普罗提诺按照他一贯的做法，以柏拉图的论说为基点展开他自己的思想。柏拉图认为时间是“运动着的永恒影像”²，这成为普罗提诺时间学说的基点。普罗提诺对此的解释是，理智及理智之物是永恒的，是原型，因而“永恒”是与理智本体的

本性相一致的，或者说就是理智的生命。可感世界是灵魂根据理智世界创造的，是前者的影像，是运动变化的；灵魂在创造宇宙的同时也产生出了时间，因而宇宙与时间同在（III.7.12），在此意义上可以说时间是与灵魂的本性相一致，是灵魂的生命。灵魂是理智的影像，因而时间也就是运动着的永恒之影像。普罗提诺提出应当首先探讨永恒问题，看它属于哪一类事物，因为一旦知道了原型，就会对其影像有一个清晰的认识。（III.7.1）那么，什么是永恒呢？首先，永恒不是静止。虽然人们通常把时间对应于运动，但却不能把永恒和静止相对应。永恒可能会分有静止，但不可能是绝对的静止。我们不能简单的把永恒等同于静止，或者等同于属于实体的静止。因为我们不能只从静止而且也要从统一体的反面来考虑永恒。这个统一体必须被认为是没有广延或间隔的，这样才能与时间区别开来。

（III.7.2）这个统一体就是理智。其次，永恒是理智的生命。永恒是那种无先、无后，没有过去，也没有将来，而始终是其所是的东西。永恒作为生命属于那存在着并在实在中、完全充满的、没有广延和间隔的东西，（III.7.3）这个东西就是理智。第三，永恒和理智的本性是同一的。（III.7.2）我们绝不能认为永恒是偶然的从外部达到理智的本性，事实上，它就是那本性，并且从它而来，并和它在一起。因为永恒的本性就是在理智的本性中沉思，从后者而来并存在于它之中，因为我们对存在于理智世界中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本体，并与它的本体同在。（III.7.4）

在分析了作为原型的永恒概念之后，普罗提诺开始进一步分析作为影像的时间概念。第一，时间和永恒。永恒不是时间的属性，更不在时间之中，而是与时间彼此相对的。“正如我们所相信的那样，理智的每个活动都是无时间性的，因为那儿的实在处在永恒之中而不是在时间之中，在那里也不可能有某种记忆，不仅仅是关于低级事物的，而且也是关于任何事物的。在那里，每一个东西都在场（presence），因而没有推理的思想或从一个到另一个的移动。”（IV.4.1）显然，在理智世界，也就是在永恒中，一切都是当下的，都是在场；没有记忆，也就没有过去，没有推移或伸展，也就没有将来。相反，在时间中，有变化和运动，不只有现在，也有过去和未来。第二，时间是由灵魂创造的。灵魂在创造宇宙的同时，也就创造了时间，正是在这个意义上，宇宙与时间同在。（III.7.12）前面我们说过，灵魂创造形体世界，就如同理智创造灵魂一样，处于谋求自身独立的大胆。正是由于这种不安分的胆大妄为，灵魂总把自己在理智世界看到的传送到另外的地方。于是当灵魂在这种不安分的活动本性的控制下，想要作自己的主人，不满足于现状，决定寻求更多的东西时，它就开始运动，时间也随之运动。于是，灵魂就一直的向着“下一个”和“以后”运动，以及不保持同一且不断变化的事物运动。这样就构造了作为永恒之影像的时间。（III.7.11）因此，第三，时间是灵魂的生命。时间就是灵魂从一种生存方式到另一种生存方式之流逝运动中的生

命。(III.7.11) 如果说永恒是静止不变的生命,是不变的、同一的、无限的,那么时间就必然是作为永恒的影像,是另一种生命。时间作为一种生命,它不同于那种高级的理智生命,在某种表达方式上说而是与灵魂的力同名;它没有理智的运动,但有灵魂的部分运动;它不是自我不变的、自我同一的和永驻的,而是不断运动的,一个接着一个;它不是没有距离、没有间隔的,而是统一的影像,是连续性的一;它不是完全的无限的整体,而是连续的无限的序列;它不是一个完全的全体所是的整体,而总是将是,将一部分一部分的形成。(III.7.11) 当灵魂运动时,时间也就和它一起运动。当灵魂向“前一个”东西运动时,“现在”就延伸为将来;而当灵魂向“后一个”东西运动时,“现在”就回溯为“过去”。显然,普罗提诺在这里所说的时间不是我们日常所言的快慢、先后、长短、几点几分等,我们通常所说的只是对时间的计量,是不能和时间本身相等同的。普罗提诺在这里汲取了亚里士多德以现在为中心的时间观念,同时又根据柏拉图的原则有所改变。亚里士多德认为,时间是“就前后而言的运动的数目,并且是连续的,因为运动是属于连续的东西。”³在他看来,时间不是数本身,而是用来计数的数,时间是依靠现在得以延续,又通过现在而得以划分的。时间是连续的,一维的,表现为不间断的、连续的“即刻”(现在)。可以说,时间就是现在的连续的序列。现在就是能被计数的先后数目,无论是在先还是在后,它作为存在是都是同一的,因为先与后都在运动中,都是“当下”,“即刻”,但是作为不间断的连续的“现在”又不是同一的。因此,普罗提诺以“种子”的生长这个比喻欣然接受了亚里士多德时间就是现在的连续序列的解释,但拒绝了把时间看作运动的数目或度量,而坚持柏拉图的主张,把时间看作是灵魂在运动中模仿理智原型而形成的“永恒的影像”。无论如何,在他看来,时间都是衡量运动的先决条件,而不是对运动进行衡量得到的数目。因为时间的性质是不能用时间的长短来代替,因而不能归结为数目;我们只有确定了时间的性质,才能说明对运动的度量。(III.7.9) 由此出发,他批判斯多亚派把时间看作运动,尤其是宇宙的循环运动的看法,认为时间不能等同于事物的运动,而只能说,所有运动都在时间中。因为运动有快慢之分,而时间的流逝是匀质的;运动可以停止或者中断,而时间却不可以;运动在时间中,但并不等于时间。(III.7.8) 同样,在他看来,伊壁鸠鲁派把时间当作运动的属性或伴随物也是不正确的,因为有些事物不在运动中却在时间中,因而如果时间是运动的属性,那这些不运动的静止的事物就会没有时间性了。(III.7.11) 总之,在普罗提诺看来,永恒是神圣的理智的生命,而时间则是在运动中的灵魂的生命,这都深刻的影响了早起基督教教父和圣奥古斯丁关于永恒与时间的思想。

如果说时间使得普罗提诺明确了形体世界是理智世界的影像的观点,那么他的空间学说则排除了二者之间在空间上的界限。我们首先依然要明确,普罗提诺

所说的空间不是我们日常意义上所谈论的空间，空间不是事物的外在距离，比如“从门到窗户是七步，从窗户到门也是七步”。这是我们对空间的度量，而不是空间本身。空间是灵魂对世界的安排。当灵魂创造出可感事物时，也就安排了空间，为可感世界设定了界限和位置。由于灵魂自身和理智、太一一样是超越形体世界的，因而也就超越了空间。然而，按照普罗提诺，空间可以理解为结果在原因中，被创造者在创造者中，因而就像理智由太一创造但并未离开太一，灵魂由理智所生而在理智中一样，“不是灵魂在世界中，而是世界在灵魂中”。（V.5.9）这里需要强调的是，希腊语“在……之中”（en，英译 in）有“在某人或者某物的能力之中”、“依赖这个能力”的含义，因而这里“在……之中”不能理解为空间上的安排，而应理解成一种原因与结果之间的包含与被包含的关系，正如我们说理智在太一中并不意味着理智和太一中就有空间存在。空间和时间一样，只存在于形体世界，因为可感世界的事事物物是生成变化，运动不居的，需要时间和空间来度量。这样，无论是从时间还是空间上说，灵魂都把可感世界与理智世界在区分的同时又联系了起来，从而形体世界、灵魂、理智和太一就是一个统一的但有等级的连续体。

既然理智世界的诸物已经包含着杂多于自身之内，因而作为其影像的形体世界中的诸事诸物就更是个复合或混合物了。普罗提诺多次指出，形体世界的事物是形式与质料的复合体（VI.3.5），可感的实体是性质与质料的复合（VI.3.8）。他指出，质料并不拥有或者抓住形式，形式来自于别处，不是质料的一种所有物。在理智世界，形式是活动和运动，而在可感世界形式是某种其他的东西，是一种偶然性。形式确切的说是质料的静止和一种寂静，因为它是对无限定的质料的限定。无论是形式还是质料都不能是一种实体，而只有二者的混合或复合才构成实体。（VI.3.2~4）。大概而言，普罗提诺对形式的看法与柏拉图是一致的，指存在于理智世界的真实不变的东西，是可感世界中万事万物的是其所是而必须分有的东西。在他眼里，形式就是生命，因为它能创造和生成事物，使分有它的事物具有某种形式而成为该事物。这里我们主要来分析一下普罗提诺用以构成诸事诸物的不可或缺的东西——质料。

质料（hyle，英译 matter）是一个纯粹的亚里士多德术语。但在对现实的直接感知中，并没有质料的起源，例如就广延和数量而言确实如此，它是随着对变化的分析而出现的；它不能直接认识而只能通过分析。⁴但是，普罗提诺作为一个柏拉图主义者，更加注重柏拉图的主张和看法。⁵柏拉图在《蒂迈欧篇》中把一些混沌的东西称之为“依托”（hypodochē）或者“基体”（ekmageion），认为它们是没有具体的性质，也没有形状，甚而我们不能说它们“是”什么东西；然而，它们又并非完全的非存在，而是至少有个场所（chora）。在柏拉图看来，依托在某些方面就是“接受者”，在另一方面又是“空间”。⁶亚里士多德把依托解释为

质料，并认为柏拉图无疑把质料和空间相同，因为在后者那里接受者和空间是同一的。⁷在亚里士多德那里，质料和形式是相关的术语，质料作为事物的原料(基质)而与作为其结构的形式相对，可感事物就是质料与形式的合成物。质料作为变化的主体或基质，能够接受相反物，从而使变化成为可能。在这个意义上，亚里士多德把质料看作运动的不变的载体，或者说是运动着的事物的潜能，但不总是与潜能相关联。它指出，事物和运动的最低级的阶段必然是纯质料，或者说是“原初的质料”，即完全没有任何规定性的基质，完全没有任何现实性的潜在性。正如有不同的变化一样，也必然有不同质料作为载体以适合于变化。它们中最高贵的是和位移相联系的质料，而绝不与“生成和毁灭的质料”相伴，因而它不是生成和毁灭的。⁸这样，只有位移的变化而又不可毁灭的天体就是可能的。此外，亚里士多德还在相对的意义使用质料，低等的形式可以看作是高一级的质料，已经实现了的实是可以看作是后一阶段尚未实现的潜能。比如铜相对于铜像而言就是质料，但相对于构成它的诸元素则是形式；相对于醒，睡眠是种潜在的状态，但相对于死，则又是实在的状态。在这里，亚里士多德实际上涉及到了理智质料(hyle noete)的问题。⁹后来，在斯多亚派那里，一切都是物质性的，但亚里士多德关于形式与质料的区分还保留在他们关于主动本原和被动本原的区分之中。这两种本原都是物质性的，但第一个，即主动的本原是永恒的，与逻各斯同一。亚里士多德对变化的分析导致了作为基质，作为纯粹潜能的质料观念，而数量大小则是一种偶性，也就是，一种在数量范畴中的形式。因而，数量是无形体的。但斯多亚派基于主动与被动本原的分析，得出数量也是有形体的相反结论。普罗提诺的质料学说(主要是在II.4，即“论质料”一章)既是对亚里士多德和斯多亚派质料观的反对、汲取，也是对柏拉图思想的继承与阐发。

普罗提诺接受了亚里士多德对质料的相对使用，承认了有理智质料的存在。他说，“理智和灵魂之间事实上是不同的，灵魂作为在后的序列，是接受者，而理智则是形式。而且，理智质料是美的，因为它具有理智的形式，且是单纯的。”(V.1.3；关于理智质料另见II.4.3~5)因而，在他看来，无论是理智世界还是形体世界之物，都是由形式与质料构成的，形体质料是理智质料的影像。他说，“生成事物的质料总是接受着不同的形式，而永恒事物的质料总是同一的，并且具有同样的形式。可感世界的质料完全不同于理智世界的质料，因为在可感世界中，万事万物都是变动不居的，每个特定的时间只能有一个事物存在；因此没有什么持存于其中的，因为一个事物挤消着另一个事物；因此，它总是不同的。但是，在理智世界中，质料一下子就是所有事物；没有什么生成变化的，因为所有的事物已经存在。因此，在理智世界的理智质料肯定是无形的，因为即使是在可感世界的质料也是无形的，只是他们中的每一个可以以不同的方式具有形状。”(II.4.3)按照 Rist，本原产生的理智质料有能力回到它的来源并且从那个

源泉获得它的形式；而可感质料无论如何也没有这种能力，它是僵死的，只能通过灵魂的进一步完成的活动获取形式的摹本。¹⁰从这里，我们也可以看出，形式与质料的对立只存在与可感世界，而在理智世界并不存在。因而，就普罗提诺的整个理论体系而言，不存在形式作为一极，质料作为一极的二元对立。¹¹

普罗提诺首先证明了质料是必然存在的。第一，质料是太一流溢的最后的必然的产物，因而是必定存在的。既然太一的创造是一个过程，那么就“不只有至善，流溢必然有一个终点，或者如果有人愿意这样说，即由于不断的下降或离去，也必定有最后者。这最后者就是恶，在它之后，没有什么东西再继续生成了。在第一者之后必然有事物存在，因此也就必定存在着最后者，这就是质料”，（I.8.7）如果说太一是创造的开始，那么质料就是创造的结束，因为质料是最后者，在它之后不再有别的东西产生。这里涉及到普罗提诺哲学中一个非常棘手的问题，即质料的产生问题，尤其在与恶联系起来考虑¹²时，就更加复杂了。学者们对此意见纷纭，颇有争议。普罗提诺在《九章集》中有一处明确的提到“灵魂产生了质料”（I.8.14）；他也说到，进入植物中的灵魂仍然在继续创造，产生出不同于自身的东西，这个东西是完全不确定的，其完善的状态就是形体和形状在接受者（III.4.1）；此外，他也明确地说到了部分灵魂创造了非实是¹³（*me on*，英译 *non-existence*。III.9.3）。据此，一些学者，如 O'Brien 认为，质料就是非实是，因而质料是由灵魂创造的，质料并不是恶的唯一的原因；¹⁴Simons 也认为质料是灵魂的产物，而且质料就是时间，因而时间是恶的本原。¹⁵但另一些学者，如 Schwyzer 却认为，质料不是灵魂产生的，而是一直就有的；Pistorius 也认为灵魂是不能被造的。而 Corrigan 对这两种观点都持批评意见，认为质料有多个来源，从太一到灵魂都产生质料。Schlette 则认为，质料是由太一流溢出来的最后的东西，它是异并且因此而是非实是和恶，但同时又指出，“恶是由太一产生的方法，仍然是晦暗不清的”。¹⁶Rist 则明确肯定“质料应被看作最终是由太一流溢出的产物之中的最后的产物。”¹⁷范明生赞同太一产生质料的说法，并做了如下的引证：物质（即质料——引者注。下同）是由先于物质的本原产生的，因此最终也是由太一产生。赵敦华则主张，“质料不是太一创造的产物；相反，质料是由太一发端的流溢所不能及的极限，它好像是从太阳发射出来的光线不能穿透的无限的黑暗。”但他承认普罗提诺说过太一是由永恒的本体所造成的，但具体是由太一、理智、灵魂中的哪一个造成和如何造成的，普罗提诺并没有清楚地回答。他对此做了这样的解释：当普罗提诺说质料是由永恒的本原造成的时候，他并非说质料是在时间中被造，因为在时间中的生成都是偶然的，而质料是永远存在的，所以质料必定不是由太一或其他本体所创造；虽然如此，但质料的永恒存在须以本体的永恒性和必然性我为先决条件，在此意义上，质料依赖于本体，或者说，由本体所造成，但不是本体所创造，所生成的。¹⁸第二，作为灵魂活动的场

所，质料也必然存在。第三，形体诸物的产生也要求质料必然存在。必定要有某种不同于由元素之间的彼此变化来解释的形体自身的东西，作为形体的基础。因为那变化的东西并不完全毁灭；否则，就会有某种存在完全消失而变成非实是者；另一方面，被生成者也不能由绝对的非存在者进入存在，而是相反，生成是从一种形状到另一种形状的变化。如果是这样，那么那个接受新生成的形状并且抛弃已经消失的的东西就仍然还保留着。（II.4.6）至于理智质料，它的存在通过理智世界的秩序及诸理念的区分可以证明的（II.4.4），因而在普罗提诺那里，理智质料有一个确定的存在论状态，而不象在亚里士多德那里，只是涉及到抽象思维过程的一个纯粹的观念性的东西。

普罗提诺接受了亚里士多德对柏拉图“依托”的“质料”解释，并认为“依托”就是“原初质料”。在他看来，质料就是承受形式和运动的载体和基质（II.4.1；II.4.6；II.4.12；III.6.7；VI.3.4）。在这个意义上，普罗提诺把质料比作一面镜子。镜子不具有在它之中映现过的东西，质料作为基体也不拥有在它之上出现的任何东西；镜子中出现的不是真实，它只是真实事物的映像，在质料上形成的可感事物也只是实在的影像，或者说是对真实存在的分有。（III.6.13）作为基质的质料不能是在材料意义上的这一个或那一个事物的质料，否则它就不是原初的质料了。质料就是全部事物的质料，因而所有的质料也就是一个质料。普罗提诺用“质团”（ὄγκοι，英译 mass）指称此一物与彼一物的质料，它在广延上已经具有了大小的形式，而且也可以进一步被其他的形式所改变。（V.1.5）此外，普罗提诺也反对以恩培多刻勒、阿那戈萨格拉等早期自然哲学家把质料当作元素的主张（II.4.7），因为质料是单纯的，没有形体（II.4.8；II.4.9；II.4.12）、大小（III.6.16），是不可分的，不可毁灭的（II.5.5）。作为基质，质料就潜在地能成为一切事物，但在任何时候，它又只能是它自身，不是其他任何的东西。因而，质料永远只是一种可能性，纯粹的潜在，从来不可能是现实，也根本不会实现，而“如果它由于现实化而成为某物，那它就是现实的某物，而不再是质料。这样，它就不再是绝对的质料，而是像铜（相对于铜像）那样的质料了。”（II.5.5）作为基质的质料是非实是，它是不可见的（II.4.12），也没有任何的性质和规定性（II.4.8），是无限定的或无限的（II.4.10），它与缺乏相同一，它就是绝对的否定（II.4.16）。质料作为一种纯粹的潜在，它不能是任何实是，否则它就不能潜在地成为任何事物，所以它只能是非实是。如果要在基质上形成存在的任何事物，那么质料就必须是非实是，否则质料就不能是所有实是的基础。质料也不能被看作形式而归于理智世界，因为它只是无形的东西的影像。

总之，质料只能是非实是，无论是在形体世界还是理智世界。（II.5.4）¹⁹当然，这里的非实是是说质料不同于实是，而不是说它是绝对的非存在，换言之，质料甚而不可以说“我在这里”（III.6.15）。作为非实是，质料就异于形式，也不

包含任何形式，与一切形式都正相反，因而可以说它就是绝对的无形式，也就缺乏一切规定性，（普罗提诺有时就干脆称作“黑暗”）因为所有的确定性和规定性都来自形式，是某一种形式。作为非实是，质料不仅仅异于真正的实是，也不同于实是的影像，也就是不同于性质，确切地说，质料是无性质的。因为首先，质料作为基质，“如果它要接受一切事物的印迹，它就必须没有任何性质”。

（VI.9.7）其次，质料没有性质，是因为“它自身不具有任何它所接受了和进入它之中的并以它为基体的性质”。（I.8.10）这也就是说，性质是某种进入质料中并以质料为基体的形式之表现，但质料作为基质并不受到这些形式的影响，受到影响的只是具有形式的形体，因而质料是没有性质的。最后，性质具有偶然的本性，而质料是永恒的，因而它没有性质。普罗提诺说，“性质是这样的东西，由于它其他的事物被说成是有性质的，因而性质是在某物中偶然出现的。但质料并不是在其他事物中，而是相反，是一切偶然出现（在其他事物中的东西）的基体。这样，因为质料并不具有一种偶然本性的性质，因而它被说成是没有性质的。”

（I.8.10）因此，没有性质的质料也就是不可感知的，只有通过理性的推理才能把握。既然质料既无形式，也没有任何性质，因而它就是没有规范的、无限定或者无限，是一种绝对的缺乏（steresis，英译 privation）。

“缺乏”是一个来自亚里士多德的概念，表示“应该有但尚且没有”²⁰的意思。普罗提诺接受了这一看法，把质料看成是最低级的东西，需要赋予它以形式，而在它没有获得形式之前，它就处于完全的缺乏状态。但他又坚持柏拉图派的原则，批评了亚里士多德对柏拉图的批评。亚里士多德责怪柏拉图没有将质料与缺乏相区分，因为质料是不可毁灭的，而缺乏是可以被毁灭的，当缺乏的东西是一种生成的缺乏时。²¹普罗提诺则取消了二者之间的区别，重新肯定了质料与缺乏的同一性，认为缺乏不可毁灭正如质料、无限不可灭一样。在II.4.14中，他对质料和缺乏两个概念进行了详细的论证。他首先问道，“质料是否可以在‘非实是’的意义上是缺乏呢？如果质料是‘非实是’，即就它不是实是者而是其他的东西而言，那么这两个概念要说还是有区别的：质料含有基质，而缺乏的概念则表明了与其他事物的关系”，“缺乏的概念如果表明了质料的不确定性，那么在它自身中就把握了质料（而不仅仅是它和其他事物的关系）；但这样一来，二者就基础而言仍是一个，就概念而言是两个。但如果缺乏是由于没有确定性、没有界限。没有性质，才与质料同一的，那么这两个概念如何还能仍然是两个呢？！”

既然，形体世界的诸事诸物都是由形式与质料复合而成，那么“可感事物的属（species）应该如何断定呢？又如何区别它们呢？所有的一切都应该归类于形体（soma，英译 body），有些形体是无机体，有些则是有机体；无机体是火、土、水、气；有机体是植物和动物；它们的区别是根据它们的形状（schema，英译 shape）。这样，一个人就应该根据形状来区分开土和其他元素，而对待有机体应

该依据动植物的形体来区分它们。”当然，我们也可以依据诸形体的大小、轻重、位置等性质来对它们加以区分。（VI.3.9）因而，在普罗提诺看来，个别的可感事物都可以说是一个“形体”，“形体”就是与质料在一起的性质。（II.7.3）这些性质首先是形状大小，其次是颜色、硬度、温度等性质，最后，还有些形体具有生命的性质，等等。只是，无机体是性质与质料的复合，而有机体（动物和人）更确切的说是灵魂与已经被赋予形式的形体之复合物。形体的所有这些性质都来自于理智世界，是理智世界诸形式的摹本，而且灵魂也不直接与质料相结合，因而可感世界是理智世界的影像，在其中充满了来自于理智世界的形式，虽然它们不是真实的。

这个由无机物、植物、动物和人以及日月星辰等天体构成的形体世界本身并不是恶的，而是美的，虽然在它之中存在着恶。“人们没有理由说这个世界的坏话，说它是不美的，不是一切具有形体的事物中最好的。责难这个世界存在的原因也是没有任何道理的：首先，它的存在是出于必然，不是作为任何推理过程的结果，而是作为能自然地产生与自身相似的东西更好本性的结果；而且，即使有一个创造它的推理过程，这个创造也不会由于其产品而有什么不光彩的，因为它创造的是一个整体，全都是美的，自足的，与它和它的各个部分是友善的。所有的这些，无论是其重要性如何，都平等的适合于它。因此，有人因为这个世界的部分而责备全体是完全不合理的，一个人必须考虑全体与部分的关系，看看它们之间是否是和谐一致的。”（III.2.3）形体世界根据其自身之所以是美的，好的，在于它是由世界灵魂借助对理智的观照，按照神意创造出来的。因而，可以说，世界源自于太一，以太一为最后的依靠和目的。太一无所不在，自然也存在于形体世界，如果没有了这个一，那么这个世界中的事物也就不成为其自身了。例如，“植物和动物的形体，每一个都是一。如果它们破碎为多而逃离了它们的一，也就失去了它们所具有的实质，不再是它们之所是而成为了其他的事物，就这些事物是一而言。”再如，“当身体处在一致有序时就健康，当一个事物在本性上把各个部分保持为一时就是美的。”（VI.9.1）因此，就整体而言，这个世界决不是恶的，而是正相反，万物各安其位，各遵其序，使整个世界处于一个和谐、完满、有序的状态，这样的宇宙就是一个美的世界，好的世界。如此，创造了整体上是美的世界的造物主也是无可指责的。

这里，就涉及到了神意与世界的关系问题。神意（*pronoia*，英译 *providence*）在从第欧根尼到亚里士多德以来的更早时期被看作是在世界中起作用的理智的目的（*telos*，英译 *purpose*）这一概念的发展。在所有的这些思想家中，明确地把神意和上帝/神相联系开始出现在晚期柏拉图（在《法篇》899处，柏拉图把否认神意推断为褻渎和不敬神。）和亚里士多德那里。斯多亚派把神意等同于自然（*physis*），本质上是内在的。后来的柏拉图主义者认为存在一系列起终结作用的

神灵 (daimon), 这就导致了神意开始遍布整个神灵的等级系列中。而作为最高原理的神逐渐远离尘世, 因而也更少地在神意中直接督理世界了。这样, 在斐洛那里, 逻各斯就通过内在的力来执行神意。在普罗提诺那里也是如此, 无论是世界灵魂还是个体灵魂都有神意, 只是前者具有的是一般神意, 后者具有的是特殊神意, 而太一则是超越神意的。²²普罗提诺在《九章集》中用了两章 (III.2, III.3. 在III.1 中论述了命运问题) 来论述神意问题。按照赵敦华的分析, 普罗提诺的神意观可以分为两个部分, 一个是有关神正论的内容, 一个是关于世界规律的看法。²³神正论主要解释这个问题, 即既然造物主是善的, 如何会创造这个恶的世界? 我们放在本章的第三节来阐述这个问题。这里我们主要来看看后一方面。在普罗提诺看来, 世界之所以是美的, 在于它的规律性和有序性, 而这正是神意作用之体现。神意并不是说有一个灵魂弥漫于世界之中并且指导着世界中的一切, 要求神详细地指点人的所有事务是不合理的。(III.1.4; III.2.9) 神意的作用就在于灵魂依据理智世界的秩序, 把可感世界中的种种事物按照较低级服从较高级的原则安排成为一个和谐、有序的整体。这样, 神意就对事物的发展变化产生影响和决定, 而高一级事物的灵魂也影响决定着低一级事物的灵魂, 从而对低等事物产生影响。但这并不意味着普罗提诺是一个宿命论者, 他坚决反对斯多亚派把命运与神意相混同, 他相信并捍卫神意,²⁴但否认命运 (eimarmene, 英译 fate)。在他看来, 神意是太一在创造世界之前对世界万物的存在和变化的预见和事先安排, 表现了世界因服从神意而呈现的秩序和规律²⁵, 而命运则是自然的必然性或偶然性, 是事物自发产生的, 是理性不可预测和控制的事件。人的灵魂可以从理智本体那里获得有关天命的知识, 因而可以预测到其他灵魂可能对自己产生的影响, 以避免对自己不利的影 响。因此, 人要服从于神意, 但并不受命运的支配, 人的命运是可改变的。正是在这个意义上, 普罗提诺反对天上的星辰决定、影响着人类的命运的看法, 也不主张通过占卜、巫术和星象术来测知天意。普罗提诺的神意观是在对当时流行的各种关于神意的学说汲取和批判的基础上发展而来的。他在III.1~3 中较为详尽地对各家各派的神意学说进行了分析和批判。伊壁鸠鲁派认为世界中存在着不可避免的缺陷, 因而否认神意的存在, 认为神并不关心尘间的俗事。普罗提诺批驳说, 神虽不关心世上的琐屑小事, 但却以自身的永恒秩序为世界提供了典范, 事先安排好了世界的整体。亚里士多德认为, 神和人之间没有友谊, 神不爱人, 也不会善意的去安排世界; 普罗提诺则认为神虽然不像一个人那样爱人类, 但却能促使人的灵魂去爱神, 追求靠近神。斯多亚派认为人和世界中的一切都由神所安排, 人只能服从命运; 普罗提诺则区分了神意和命运, 主张人可以改变命运。诺斯替派悲观的认为我们的世界为恶的天命所支配, 世上的一切, 包括人的肉体, 都是毫无善性, 毫无价值的, 只能寄希望于在另一个世界获得拯救; 普罗提诺认为恶运并不是神意, 充其量也只是神意的一部分, 我们所

遭受的许多苦难并不是真正的恶。对于有德性的人而言，厄运和苦难正是他们获得善、彰现善的神意。总而言之，虽然世界中存在着各种恶的事物和行为，但世界自身确实一个和谐、完满的整体，到处体现着美和善，而这一切都是出于神意。

第二节 形体世界中的灵魂

在某种意义上，世界灵魂和个体灵魂都要对形体世界的创造和维持负责，但它们与形体世界的关系又是不同的，前者并不下降到可感世界，而后者则要进入可感世界。诺斯替派坚持认为，世界灵魂是在“脱落了翅膀”时创造了世界，可以看作是种道德上的堕落，其堕落的直接结果就是产生了形体世界。在II.9.4中，普罗提诺反诘道，那么就请告诉我们堕落的原因何在？如果世界灵魂是从永恒下降的，那么依据诺斯替派的论述，世界灵魂就处在堕落的状态中，但这显然是不可能的。如果世界灵魂是开始下降的，那为什么它以前没有下降？在他看来，灵魂的创造活动不是一种堕落，而是相反是一种非堕落。因为如果它下降，那么很显然它就忘记了它的来源，而一旦它忘记了其来源，它又怎么能是世界的创造者呢？！因为如果它不能静观理智世界，它的创造活动就不能够进行。而如果它创造的是和理智之物相类似的东西，它就根本不可能下降。因此，我们可以说，创造世界的灵魂应该被认为是趋向于高于它的东西而不是向低于它的无形式或恶的东西的下降，创造是一种趋向于在上者而静观的结果。在这个意义上，说世界灵魂是为了荣耀而创造世界是荒谬的，这种说法只是对神圣的创造活动的一种拟人化的解释。²⁶诺斯替派认为，世界灵魂的下降与它要照亮黑暗有关。普罗提诺反问道，如果世界灵魂照亮了黑暗但并没有下降，我们如何才能正确地说它下降呢？实际上，如果某种像光一样的东西从它发射出来，那么说它下降就是不合适的。因为只有当它离开了自己的世界而到了被照亮的低等世界时，才可以说灵魂下降了。但世界灵魂总是在高等的领域（III.9.3），它不需要与形体世界相接触就能够照亮质料。“世界灵魂不会从事低等的活动，也没有经历恶，它在观照地监督在它之下的事物的同时，又永远保持着与在它之前的东西的联系。这两者都是完全可能的。它从理智世界接收同时又在形体世界分发，因为作为灵魂它无法不与这个世界相联系。”（IV.8.7）在他看来，每一种灵魂，包括世界灵魂，既具有某些低等的东西，指向形体，督导着可感世界；同时又具有某些高等的东西，指向理智，观照着理智世界。只是世界灵魂作为一个整体，通过它的指向形体的部分，毫不费力的统治着可感世界，维持着可感世界总体上的美和秩序，因为它并不像我们所做的那样要依靠计算来进行，而是像艺术那样不用深思熟虑而通过纯粹的理智来进行。（IV.8.8）总之，世界灵魂无论是从形体世界的创造还是对形体

世界的督理来说，它都发挥着作用，但并不下降到形体世界，也不与哪怕最细微的恶迹相联系。

与世界灵魂不同，个体灵魂则要下降进入形体世界，其主要原因有三点。第一，由于一种自然的倾向，它自身的力以及为了在它之后的事物的存在，它必然会下降进入形体世界。(IV.8.5) 在普罗提诺看来，诸个体灵魂的下降既不是被迫的，因为它这样做是灵魂内在本性的一种自然的表达，就像人要结婚生育，或者一种自然结合的性爱激情，或者像某些人没有理由的去作高贵的事情；(IV.3.13) 也不是出于理性选择意义上的自愿或自由意志，因为它首先没有充分的意识，而且下降使灵魂自身与次等的存在相联系，而下降到更坏的东西是每个事物都不情愿的。(IV.8.5) 第二，世界灵魂不会因为虚荣和鲁莽而去创造世界，但个体灵魂创造世界则是出于他的自满骄傲和莽撞。当个体灵魂不看向理智，而以自身为中心，想要获得自己的独立性时，这种具有独立倾向的活动结果就是形体世界。第三，以照料形体世界为借口而耽于物质的愉悦。灵魂以两种方式照料着世界：世界灵魂监管着世界全体，通过不需行动的命令以一种高贵的权威使万物有序；个体灵魂则直接活动，亲自完成任务，也可以说是与事物直接发生联系。在这第二种照料中，行为者更多的为其对象所吸引或影响。(IV.8.2. tr.MacKenna) 这样，个体灵魂就以一种表面上照料可感世界的方式耽于它的产品（可感事物）。就像处在风暴中的舵手，更多关心的是船，而没有意识到自己，忘掉了自己，忘掉了自己处在危险中会被破坏的船拉下水。同样，个体灵魂也想着要照料其产品，最终却为这些照料物拉下到了形体世界。诸灵魂戴上了形体世界的魔法脚镣，为它所照料的形体之本性牢牢抓住。(IV.3.17)

那么，灵魂是如何下降到形体世界呢？诸灵魂离开理智世界后首先下降到天体，在那里它们具有了一个形体，并通过这种方法继续下降到地上的形体，直到它们延伸到自身的限度为止。²⁷其中，一些灵魂只从天体下降到低等的形体；有些则从一个形体进入到另一个形体，它们所具有的力并不足以使它们从可感领域上升，因为它们为物欲所累而遗忘它们的父（来源）。至于它们之间的差异，或者是因为它们进入的是不同的形体，或者因为它们的命运，它们的教养，或者由于与生俱来的脾性，或者是所有这些原因，或者是它们中的某些原因共同作用而产生的。(IV.3.15) 在普罗提诺看来，灵魂下降到形体世界就会受到形体的影响，而它也会“关心它的产品”(II.3.16)。这样灵魂就会变得不完美了，但如果灵魂下降到形体世界在没有受到影响时就返回理智世界，那么就不是恶的，反而会在这创造与返回的双重过程中增加知识，因而这种创造的流溢就是好的、善的。反之，灵魂在下降到形体世界后，耽于物质的愉悦，深受形体之影响而不能立即返回理智世界，这就是恶的了。因此，灵魂的堕落不仅仅是形体世界的原因，也是灵魂自身选择的问题，因而灵魂变恶归根究底也是流溢过程本身的问题，换言之，

太一要最终为灵魂的堕落负责，但这又是普罗提诺所竭力反对的。关于此，我们在下一节来讨论。

这里需要指出的是，虽然灵魂下降到了形体世界，但这并不意味着灵魂就完全与理智世界相脱离，因为理智世界中的灵魂和形体世界中的灵魂并非是不同的，而是同一种灵魂的两种不同的状态。一种是纯洁的灵魂，它以自身和理智为观照的对象，它不受外在的其他因素的影响而保持为自身，是没有下降到形体世界或者下降到了形体世界然而被完全净化了的灵魂，它围绕着理智，观照着理智并且通过理智而关照太一。另一种是坠入形体中的灵魂，它不是看向理智，而是向下看向它的产品，把形体当作自身，因而是纯洁的灵魂，堕落的灵魂。因此，灵魂就具有双重性，“诸个体灵魂都有一种理智的欲求，要求回到所产生的本源。但它们也具有一种转向低等世界的力，就像来自太阳的光既照耀月上的世界也照耀其下的可感世界。”（IV.8.4）

这样，灵魂从太一而来的统一性在形体世界就被瓦解了。如果说，在理智世界中的存在物具有一种非时间性的多样性，诸实在者有区别但无分离。而在形体世界中，诸物不仅有明确的区分而且相互分离，它们在时间中生成和毁灭。没有一个事物能够同时既是它自身又是别的事物，甚而也不能一直是该事物自身。如此一来，在形体世界中的灵魂也就获得了这些分离的幻象而变得似乎相互分离了。它们也因而就具有了不同于在理智世界中的灵魂的许多低级能力，包括各种欲望、激情和晦暗不明的意见。“诸个体灵魂是部分的，也具有超越的因素，但它们更多是被感知所占据，通过这些低级的官能，诸灵魂把握到了许多与它们的本性相反的而且令它们悲伤烦恼的许多东西，因为它们关心的是部分和不圆满的东西，在它的周围有大量异己的、敌意的东西，也有着许多它欲望着的东西。它有快乐，但快乐欺骗了它。”（IV.8.8）这些低级的能力同时也会损害灵魂的高级能力，即推理的能力。一旦灵魂的推理能力被削弱之后，它就容易受到来自形体的各种意见的欺骗和欲望的引诱，从而丧失原本清晰的判断力。以此而论，灵魂就受到了形体的影响，从而进行了错误的推理，产生了错误的意见，“我们所谓的错误推理其实就是想像，它没有等到推理能力作出判断就进行判断了”（II.1.9）。而欲望的产生是因为灵魂已不再是单纯的，而是复合的、杂多的了。但是，无论灵魂和坏的东西相混合是否会阻碍它和最好的东西之关系，它都肯定不会失去它的本性，当它转向它自身时它就回复到了它原先的状态。（IV.7.9）只是那些被净化了的灵魂，死后会回到理智世界，而那些在形体中被玷污而没有净化的灵魂死后则要遭到惩罚，会有相应的轮回。因此，进入形体世界的每一个灵魂都要面临两种前景，或者听从高级灵魂，朝向理智，回归太一；或者听从形体与灵魂的混合物，耽于形体，死后在诸形体中轮回遭受惩罚。

人的灵魂作为一种个体灵魂同样面临着这两种选择或前景，那么人如何来进

行选择呢？这就需要对人的灵魂先进行一番探究。在普罗提诺那里，就像在古希腊的哲学家一样，灵魂的概念是模糊而具有歧义的。²⁸他有时把“灵魂”作为独立实体的灵魂，可以决定人的本质，可谓之“自我”（αυτός，英译 self or ego）；有时又用来指作为身体²⁹形式的灵魂，决定着人的可感性质，可谓之“身化灵魂”（embodied soul），或者“有灵魂的身体”（ensouled body），普罗提诺有时干脆称为“我们”（ἡμεῖς，英译 we）。在后一种情形下，灵魂不是独立存在的实体，而是依存于身体的形式，但由于一切形式都是对理念的模仿，是灵魂的活动结果，因而在本性上并不外于或不同于灵魂。也正是在这种意义上而言，可感事物和身体的形式可以被称作灵魂。因此，“每一个人都具有两重性，他一方面是种复合体，另一方面又是一个自我”。（II.3.9）自我不同于这个复合体，它是个灵魂实体，决定着一个人特有的本质和特性。普罗提诺有时也直接说“灵魂就是自我”（IV.7.1）。³⁰这个复合的存在者指人的身体，是质料与形式的复合物，它不能是某种无生命的东西，不能像被光照亮的空气，而是像有热存在的热气，它是以某种灵魂为形式的有机体，是以它可以称作“有灵魂的身体”。为了突出自我与作为身体形式的灵魂之间的区别，普罗提诺把后者也叫做“我们”。“我们指的是支配我们的本质部分；身体以不同的方式是我们的，我们都有身体。因此，我们关心身体的痛苦和愉悦，但我们越是软弱，就越不能与自身分开，反而认为身体是我们最高尚的部分，当作真正的人，以至于沉湎于身体之中”。（IV.4.18）

普罗提诺认为，人的灵魂也是来自于灵魂本体，是由世界灵魂产生的，与世界灵魂之间的关系也是种姐妹关系而非母子关系。相对于其他灵魂，以下三种关系表现出了人的灵魂的特殊性。第一，人的灵魂与世界灵魂相通，虽然人的灵魂下降到了身体，但他的高等部分总停留在理智世界，人的灵魂可以通过沉思、静观而上升到理智并进而回归太一。第二，人的灵魂和与之相结合的身体之间，后者在像其他一般形体被灵魂规定的同时，也在不同的程度上影响着，甚而控制灵魂。二者之间的结合是两种实体之间的结合，他引用柏拉图的比喻说，当灵魂支配着身体时，就像舵手之于船；而当身体控制了灵魂时，就如囚徒之于牢狱。第三，人的灵魂和其他事物的灵魂具有一种“同情”（sympatheia，英译 sympathy）的关系。“同情”是一种联接的能力，指的是事物之间彼此相通的“情感”（patheia，英译 affection）。普罗提诺认为，形体不具有这种能力，只有灵魂才具有这种联接的能力。虽然其他事物之间的灵魂也具有这种同情的关系，但是只有人的灵魂可以主动的察知来自其他事物的灵魂的力，也只有它可以主动地对其他事物的灵魂施以影响。这样，人的灵魂就具有了不同于其他个体灵魂的特质，可以按照自己的认识、估计和意愿而对其他事物施加影响。

普罗提诺关于人的灵魂是无形的实体的看法，一方面批判了伊壁鸠鲁派和斯多亚派的物质主义的灵魂观念；另一方面也批评了，更确切地说扬弃了亚里士多

德自然主义的灵魂思想，从而坚持了柏拉图派的唯心主义灵魂观。伊壁鸠鲁认为，“灵魂是由精致的原子所组成的有形事物，渗透在整个集合体（原译作“构架”——引者注）之中。它与带着热的风类似，某些方面像风，某些方面像热。”³¹斯多亚派也坚持一种唯物主义的灵魂观，认为灵魂是由普纽玛或精气构成的。普罗提诺在 IV.7.2~8³ 中对这种观点进行了集中的批判，他反驳说，“如果有人说生成的原则不是来自灵魂，而是当原子或没有部分的形体由于同情而被联成一个整体时就构成了灵魂。那么可以这样驳斥他：这些原子或者形体只是种并列组合，还不是一个完全的统一体，因为任何由于自身的同情而结合成的统一体不可能来自没有同情，没有联接力的形体，而只能来自于灵魂，因为灵魂可以通过同情而与自身相结合。形体或大小不能为没有部分的要素产生。再者，如果形体是单纯的，那么他们³²就不能继续坚持在它之中的物质性的东西具有自身的生命……因为质料并不能形成自身或者在自身中植入生命。无论是质料还是任何一种形体都没有提供生命的能力，赋予生命的必然是外在的并且超越了所有物体本质的东西。甚而没有了灵魂的力，形体本身也就不会存在了。”（IV.7.3）一言以蔽之，形体没有同情，不具有联结成统一体的力，因而形体不能是提供生命的灵魂，灵魂也不可能是具有形体的物质性的东西。因此，感觉、记忆、疼痛以及思想等心理活动都不可能是人的身体所具有的能力，心理活动必然来自于不同于形体的东西，即灵魂。以记忆为例。如果记忆是身体的一部分来自于另一部分上留下的印迹，那么后来的印迹就会覆盖以前的印迹，过去的印迹也会因新发生的印迹而混乱，这样就不会有清晰的印迹，最终人就不会有任何记忆。因此，记忆的产物不是有形的印迹，而是无形的印象，这些印象在同情的作用下按一定的秩序排列，以至于使我们想起一个印象时就能够联想起另一些，从而对过去的事件序列有一个完整的记忆。如果记忆是可能的，它必定不是身体活动的产物，而只能来自于灵魂。（参看 IV.7.6）

与伊壁鸠鲁派和斯多亚派不同，亚里士多德认为，“灵魂，作为潜在地具有生命的自然物体的形式，必然是实体”，但他同时又认为，“和其他事物比较起来，物体似乎更应当是实体，特别是自然物体。”³³这也就是说，如果“实体”指的是单纯的形式，那么灵魂作为有生命的事物的形式、本原，可以被称作实体；但如果“实体”是指独立的个体事物，那么由质料与形式相结合的自然物体才更应当是实体。物体不会是灵魂，而毋宁是质料。质料是潜在的，形式是现实的。因而，灵魂既不能是有形的实体，也不能是无形的实体，它是形体的不可分离的形式，是形体或质料的圆满和实现。在此意义上，亚里士多德说“灵魂就是潜在具有生命的自然物体的第一现实性”。³⁴在这个基础上，亚里士多德认为，一切有生命的物体都是按照潜在与现实的关系由灵魂和身体完满相结合而成的，其中灵魂是形式，而身体是质料。身体需要灵魂以获得自身的现实性，而灵魂也需要

身体作为自身活动的载体以展开自己的本性。因而植物、动物和人都是有各自的形体（质料）与灵魂（依次是植物灵魂，动物灵魂，理性灵魂）的结合物。亚里士多德的理论被称作“质型论”（hylomorphism），意即一切可感实体（包括人）都由“质料”（hyle）和“形式”（morphe）两部分组成。例如，“人是有理性的动物”，其中，“理性”是人的灵魂部分，是本质和形式，是属差；而“动物”是人的身体部分，是种性。但普罗提诺则认为，“质料”不等于“形体”，更不等同于人的“身体”，因为质料本身是没有性质也没有形状的，只有与一定的形式相结合才能构成身体；而“形式”也不仅仅是像亚里士多德所坚持的种和属，而且也是个别事物的特质。因此，在他看来，一切可感实体由质料和多个形式构成，最低的形式是“形体形式”，最高的形式是“本质形式”。因此，“人就不可能是一个单纯的事物，在他之中有灵魂，也有身体”，（IV.7.1）换言之，人是灵魂与身体的复合物，而其中身体是已经包含了两个部分——质料与形式——的另一个实体。普罗提诺所开创的这种理论后来被称作“多型论”（multimorphism）。他所开创的理论以及对亚里士多德的批判为中世纪“多型论”与“质型论”的长期争论埋下了伏笔。³⁵

据此，普罗提诺首先批驳了亚里士多德关于人的灵魂是身体不可分离的形式的观点。在 IV.3.20 中，他问道：如果灵魂是某个实体的形式，那么灵魂如何才能依附于这一实体呢？首先，灵魂既不能作为部分也不能作为全体，像在一个空间或容器中那样在身体之中，因为空间就意味着有某物围绕以及被围绕的物体，但灵魂不是物体，既不围绕也不被围绕。其次，灵魂不能像颜色、形状等偶性那样依附于实体，因为后者是实体的表征，而灵魂却是个独立的东西。第三，灵魂肯定也不能像依存于一个实体中那样在身体之中，它既不能像部分依存于整体那样依附于实体或身体，因为灵魂不能像酒在酒坛子里，或者加仑在加仑杯里那样；反过来，灵魂也不能像全体在部分里那样在身体之中，因为那同样会导致一个荒谬的说法，即认为灵魂是全体而身体是它的一部分。再者，灵魂也不是像在质料中的形式那样存在于身体之中，因为在质料中的形式是不可分，而它是在后来才进入那已经存在于那里的质料的；而且，是灵魂使得这个形式在质料中，因而它不同于这个形式。这里，普罗提诺实际上坚持了柏拉图派的原则，提出了灵魂的可分离性观点，驳斥亚里士多德的灵魂是形体的不可分离的形式的观点。在他看来，人的身体已经是质料与形式的结合，但这个形式并不是灵魂，因而这一结合所构成的实体只是人的身体，而不是人；人作为一个整体是由灵魂和身体复合而成的。构成人的灵魂与身体之间的关系显然不同构成身体的形式与质料之间的关系，后一种关系是不可以分离的，而前一种关系是可以分离的，因为灵魂与身体是两个不同的实体。如果说灵魂是身体不可分割的形式，那么当身体受到损害时，灵魂也会因此而受到损害。例如，砍掉一座铜像的一只手臂，那么同时也就破坏

了铜像原有的形式。但一个人失去了他的胳膊，他的灵魂并不会随之而不完整。人的理性或思想活动也说明了人的灵魂的分离性，换言之，人的抽象的思维活动与身体状态是没有关联的。比如，人在睡觉的时候，仍然有思想，这说明了人的思想活动并不依赖于身体状态。他进而指出，如果灵魂是身体的圆满或现实性，那么理性和欲望就不可能冲突，因为整体不可能和它自身相冲突。在他看来，理性是灵魂的活动，而欲望是身体的现实活动，如果灵魂和身体是同一个形式，那么也就意味着理性的活动和欲望的现实活动相等同，至少二者不能是冲突的。但事实上，我们经验到的却是理性与欲望的冲突，因此，灵魂也不可能是身体的不可分割的形式或现实性。（IV.7.8⁵）

对普罗提诺来说，最能证明灵魂的分离性的是灵魂的不朽，因为如果灵魂在身体死亡之后还能继续存在，那么灵魂当然就是可以与身体相分离的了。波菲利把 IV.7 标题为“论灵魂的不朽”，但通览全章，普罗提诺在这篇又长又有些费劲的作品中，并没有直接地长篇大论灵魂的不朽，而是把更多的精力放在论证灵魂是无形的实体上，因为在他看来，证明了灵魂与形体的不同也就等于证明了灵魂的不朽。³⁶因此，我们之前对灵魂与身体的不同和分离的论述，实际上也是在论述灵魂的不朽。正因为形体是有生有灭的，而灵魂又不同于它，是可以离开它而独立存在的实体，因此灵魂也就是不朽的、永恒的。关于灵魂的不朽，柏拉图早已作过详细的论证，但是他并没有从理论上严格地、成功地证明个人灵魂的不朽。³⁷普罗提诺在坚持并汲取了柏拉图主张的同时，更力求从理论上对这一问题作一比较严格的证明。灵魂作为生命和运动的本原是不朽的、永恒的。“灵魂是‘运动的源泉’，是其他事物运动的原因。灵魂自我运动，并赋予有灵魂的身体以生命。它自身就是生命，正因如此，它才从来不会丧失生命。当然，所有事物的生命都并非是被赋予的，否则生命的赋予就会是无限的。因而要有一个源初活着的，必然不可毁灭的、不朽的本质性的东西，因为它也是其他一切生命的源泉。可以肯定，这个神圣的、有福的东西必定是这样的，它自身是活的和存在着的，拥有源初的生命和存在，而没有任何本质性的变化，它既不生成也不毁灭。”（IV.7.9）这表明，灵魂作为运动和生命的源泉，赋予其他事物以运动和生命，而自身的运动和生命不是被赋予的，因为它自身就是运动和生命的本原。既然灵魂是生命的本原，有其自身的生命，它当然就是不可毁灭的，是不朽的和永恒的。此外，他认为不只是纯洁的高等的灵魂是不朽的，即就是进入植物、动物等有形体的灵魂也是不朽的，因为它们都来自于同一个本原，而来自于实在领域的东西都是不会毁灭的。（IV.7.14）换言之，诸个体灵魂，当然也包括个人的灵魂之所以是不朽的，是因为它们也是来自于理智世界，是永恒不变、不可毁灭的理智流溢出来的，因此，灵魂并不依赖于身体的生命，即使人的身体死亡了，灵魂也仍然存在。

既然人的灵魂和人的身体是不同的，那么灵魂的活动也必然不同于身体的活

动。“我们应该把属于复合实体和属于灵魂的活动区分开来：属于复合体的是身体的或者不能离开身体的东西；不需要身体的东西及其活动则属于灵魂。”

(I.1.9) 严格说来，复合实体（身体）指的是有灵魂的身体，它的活动也仍然是灵魂的活动，因为只有灵魂才能活动，只是这种身化灵魂的活动离不开身体，并以感性的欲望的满足为内容，以身体的满足为目的。与此相反，灵魂（也即自我）的活动与身体及其欲望的满足没有关系，它追求的是专属于灵魂的目标，即回到太一，并且这一目标的实现是以对的身体摆脱为条件的。

灵魂活动的差异来自于灵魂自身的等级序列的区别，但在灵魂的区分问题上，普罗提诺的看法有些让人迷惑而费解的。在有些章节（IV.3.4；IV.3.19；IV.8.8等），人的灵魂被分成两个部分，高等部分和低等部分，或者理性部分和非理性部分，后一部分又包含了所有根源于身体的功能，例如生长和营养的力，物欲、情感与感知等；在另一些地方（III.4.2；III.6.7；IV.7.14；IV.9.3等），他又把灵魂分成三个甚而更多的等级。也许，正如 Wails 所说的，“在普罗提诺看来，灵魂形成了一个单一的连续统一体，这些等级之间不能做出明显的区分，因而每一种区分都有些武断。”³⁸ 普罗提诺关于灵魂的重重区分，肯定受到了柏拉图对灵魂三种划分的影响。在《理想国》中，柏拉图把灵魂分成理性、激情和欲望三个部分。理性是人的灵魂的最高部分，是不朽的，控制着思想活动；激情和欲望都是可朽的，前者与身体活动有关系，但也是理性的欲望，控制着合乎理性的情感，后者则专指肉体的欲望，支配着身体趋乐避苦的倾向。但普罗提诺并没有全盘接受柏拉图的主张，而是汲取了亚里士多德把灵魂分为理性、感性和生长（营养）灵魂的区分。在 III.6.2 等章节中，他把灵魂分成理性灵魂、感觉灵魂和生长灵魂，感觉灵魂是灵魂的中间等级，它既要承担起对生长或营养灵魂的责任，同时也包含着欲望和情感；但在 II.9.2 等章节中，理性灵魂又是中间等级，在它之上的高等部分从不下降到可感世界，而总是停留在理智世界。所有的这些都对我们阅读普罗提诺的作品带来了一定的麻烦，因此这就要求我们应在具体的文本来理解普罗提诺的思想。但无论如何，正如柏拉图说灵魂有三个“部分”是一种比喻一样，在普罗提诺看来，所有的灵魂都是一个灵魂，灵魂虽有等级之分，更确切的说只有力量之不同（VI.9.1），但在总体上是不可分割的。综合普罗提诺关于灵魂的论述，根据灵魂与身体的关系，我们不妨对人的灵魂做出如下的区分。

最高部分是自我灵魂，它原则上不属于人，而属于神。它是与实在相统一的纯粹灵魂和理智，作为理智之部分，它没有与理智分离，而是属于总体；因为即使是现在，我们（真正的自我）也没有与理智完全割离。（VI.4.14）因此，灵魂中的最高部分完全不受外在因素的影响，是最为纯洁和纯粹的，永远保持为自身，因而从来就没有真正下降，一直停留在理智世界之中。即使当人的灵魂下降了，其回归也可以达到这等级。这一部分的活动是灵魂的最高级活动，完全脱离了身体的干扰，

是种直觉式的、内在的、必然的认识。它看向理智，观照理智，“围绕着理智舞蹈”。接下来是理性灵魂，处于灵魂与身体的“复合者”水平，也可称作“具有身体的灵魂”或“身化灵魂”。其主要活动就体现在推理活动上，跟感性或者理智提供的材料，即外在对象打交道。它只能以推论性的(discursive)方式对各种材料进行评判、结合和区分,通过命题一步一步的进行，而无法对对象整体有一个直觉的、完全的把握;它总是辛苦地寻找着,探索着,困惑着。但是，当推理达到最高点之后,便会终止其推论式的、命题式的思维方式跃入理智式的直觉认识：“它不再忙碌,而是保持宁静，进行静观,因为它已经达到了统一，丢弃了与命题和三段论有关的所谓逻辑活动。”(I.3.4)在普罗提诺看来，在人的这种灵魂与身体的复合体中,灵魂(理性灵魂)仍然居于主导地位,这就是“我们”。我们就是那控制整个心身复合体的高级自我(但不是真正的自我)。因为“人与理性灵魂等同,所以当我们推理时,那便是我们在推理,因为推理是灵魂的活动。”(I.1.7)“我们就是那有理性者，通过推论理性来思想，因为这正是我们的本性。在上面的是理智活动，在下面的是感觉活动，我们灵魂的主要部分就处在这两种力之间。这两种力中，感觉是较差的，而理智是较好的。”(V.3.3)因此，理性灵魂是个“居中者”，它居于感性与理智之间,它既可以跃入理智的等级，同时又在感性阶段发挥作用。当我们坚持理性的指导，听从理性的安排，我们就会趋向在上的领域，趋向于善，否则便会耽于肉体的享乐而堕落。灵魂再低一层级便是感性灵魂。在此，普罗提诺又一次强调了他一贯坚持的观点：灵魂总是统一与单一的灵魂，无论是看还是听或者其他感觉能力都是同一个灵魂的不同工作。也就是说,并不存在不同的灵魂出现于不同感官中的事。他强烈反对说一部分灵魂出现于视觉当中,一部分灵魂出现于耳朵当中。他认为同一个灵魂在不同的感官中进行不同的活动,感知觉是主动的，“我们必须认为，对于灵魂或生物来说，对可感对象的感觉是一种把握活动,灵魂由此而理解物体的性质并采纳其形式之印象。”(IV.4.23)在他看来，感觉是一种印象，但不是外在事物留在灵魂上的印象，而是灵魂从理念那里接受的印象，而后再把这种印象加诸于外部事物，从而才有了外部事物与印象的契合一致，这样我们就可以根据感觉的印象来判断外部事物是什么。(参见 I.1.7)严格来讲，“感觉属于身体灵魂，并通过身体而发生作用。”(IV.4.23)只是在这个阶段的灵魂既忘记了它的来源，又不朝向身体自身的维持或生活的必需，而是朝向身体表面的、暂时的官能享受，甚而低于身体的劣等可欲对象，因而它可以说是身体灵魂的非理性的欲望，亦即物欲。灵魂的最低等级是生长的灵魂。普罗提诺引用柏拉图的话说，我们灵魂的力可以在不同的时间以不同的形式穿行于整个宇宙，³⁹或者是感觉的形式，或者是理性，或者生长的形式。理性是我们灵魂的主要部分，但我们也像具有感觉的存在物那样生活，因为我们也有感官。同样，在许多方面，我们也像植物一样生活，因为我们有一个能够生长和生产的身体。

因此，当一个人甚而连感觉也不依靠时，就只能受生长原则的支配，把自己降到了物的水平。(III.4.2)

总之，在普罗提诺看来，人如果选择理智则是“神”；选择与身体结合，则是“人”；选择感性、欲望，则堕为动物；选择生长灵魂，则与植物乃至自然没有什么差别。在这些等级中，自我灵魂与形体世界不发生任何接触，因而本身就是纯洁的、善的灵魂，而其他诸等级的灵魂都与形体发生着这样或那样的关系，因而势必会受到形体的影响而变成不纯洁的、恶的灵魂。那么，这些等级的灵魂具体是如何成为恶的？恶的本性又是什么？灵魂，甚而理智和太一是否要为恶负责呢？这些问题都需要我们来考查一下普罗提诺关于恶的思想。

第三节 恶

在前文中，恶 (κακόν, 英译 evil) 这个概念已经反复出现了，那么究竟什么是恶呢？要理解普罗提诺对这个问题的回答，对在他之前的恶的观念史作一番考察是有必要的。

Fuller 认为，“在柏拉图之前，恶没有被明确地当作一个哲学问题来考虑，甚而对于柏拉图和亚里士多德而言，恶也不是一个有趣的或者重要的问题。他们两人都没有直接面对这个问题，只是在解决其他对他们而言更为重要的问题的过程中，才附带地对这个问题进行了回答。”⁴⁰但是，关于世界的善恶和正义的问题在古希腊的吟游诗人们那里已经开始思考了。在荷马史诗中，我们看到诸神已经在开始摆脱喜怒无常、善恶无状的形象，逐渐以正义者的形象出现，具有了道德特征。如此一来，如何来调解诸神的正义和现实世界的罪恶与苦难呢？一种观点倾向于认为有一些神，代表着恶的力量，他们和代表着善的那些神作对，结果造成了世界上的恶；另一种观点则把恶归咎于人，恶和苦难是人的罪恶的必然结果，罪恶就来自于人自身的错误。在后来的品达、厄斯库罗斯和索福库罗斯等人的文学作品中，他们对“神对待人的方式”的反思，并没有使他们盲目地反对神，抛弃神圣正义的观念，而是力求寻找到正义的根据。他们对世界的恶的原因的探讨在两个方向上展开：其一是有着自由意愿的人的错误行为所致；其二是因为世界上存在一个诸如质料或者肉体这样的恶的成份，恶归根结底源于这一成份的影响。⁴¹古希腊哲学首先是以自然哲学的形式出现的，因而在古代自然哲学家们那里，恶的问题并没有作为一个哲学的主题而被纳入研究的视野。因此可以说，在苏格拉底之前，恶作为与善相对的东西在很大程度上只是作为一个伦理道德意义上的问题而被考虑的。但随着这种道德相对主义情绪的日益增长，以及智者关于自然和法律 (Physis—Nomos) 的争论⁴²促使苏格拉底开始寻找绝对的道德标

准，开始把道德伦理与人的本性，甚而天道（即世界的秩序与真理）联系起来。然而，苏格拉底更多强调的是美德和善，而恶并非人的自愿行为，因为“无人会选择恶或想要成为恶人。想要做那些他相信是恶的事情，而不是去做那些他相信是善的事情，这似乎违反人的本性”。⁴³换言之，人类道德上的恶具有非自愿性，每个人都在追求善，而不愿意为恶，做恶只是由于灵魂没有能认识善，是无知的结果。这样，善和恶就被归结为有知和无知，这与把人的行为归咎于情感和快乐的理论相对立的。

柏拉图继承了这一传统，他强调，“没有人会想要得到恶的东西”，即使是那些作了恶事的人，本来想要的也是善，只是不知道什么是善而作了恶。“那些不知道什么是恶的人并不想得到恶，而是想得到他们认为是善的事物，尽管它们实际上是恶的；而那些由于无知而误将坏事物当作好事物的人想要得到的显然是善。”⁴⁴在他看来，神是善的，“万物充满神”是一种正确的说法，认为神是万物的最后动因，对万物负责，掌管着世界的正义，也就是所谓的善有善报，恶有恶报。⁴⁵在《理想国》中，他把善比做太阳，认为“太阳跟视觉和可见事物的关系，正好像可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样”。⁴⁶善与其说像太阳是万物的外在的动力因，不如说它是万物的内在的目的因。它并不外在于事物，而是就在事物之内，是万物要想达到的最高和最后的目的。因而善的理念只是在尊荣和能力上超出其他的理念，当然也超出一切具体事物；在伦理学上它是最高最后的原则，其他伦理原则都要服从它，以它为最后根据；同时在本体论和认识论上，它又超出存在和认识的区别，超出主体和客体的区别，是最高最后的原则，是其他一切原则的最后根据。从此意义而言，柏拉图坚持的是一种一元论。但是，柏拉图又看到了人的灵魂中具有恶的意志性因素，承认灵魂既能产生善也能导致恶，因为“灵魂是善与恶、聪明和愚蠢、正确与错误，乃至所有对立面的原因”。但这样一来，就至少要有不少于两个的灵魂，“一个灵魂起着有益的作用，另一个能够起相反的作用。”⁴⁷这里，柏拉图的思想具有了一定的二元论特征。在《理想国》中，神被看作是“善的原因，而不是一切事物之因”，因为“善者并不是一切事物的原因，只是好的事物的原因，不是坏的事物的原因。”⁴⁸如此，恶及其恶的事物就应该有一个在神之外的来源。因此。世界的本原似乎就应该是两个，善的本原和恶的本原，二元论的倾向更加明显，也更加显的不可调和。在形而上学意义上，善恶的本原就表现为造物主和质料：造物主是全善的，并且希望他所造的世界和他一样完美；质料是恶的，这个世界不如原型世界那么完美，就是由于其中混杂了有形体的因素（确切地说就是质料），因而就不那么有序了，便产生了恶及其恶的事物，而且越来越多。⁴⁹在人类学的意义上，善恶就是灵魂与身体：灵魂在其独立和纯粹的状态时是纯洁的、善的；而身体是有恶的，是灵魂的牢狱，当它与身体的结合时，“每一种快乐或痛苦都像一根铆钉，把灵魂牢

牢地钉在肉体上，使之成为有形体的，把身体肯定的东西都当作真实的来接受”，⁵⁰因而人类道德上邪恶的原因就在于身体，在于灵魂被囚禁在身体之中，因而人要去除恶就要摆脱身体，净化灵魂。在心理学意义上，善恶就是灵魂中理性的部分和非理性的部分：理性灵魂是善和秩序的原因；而非理性的灵魂则是恶和无秩序的原因。

亚里士多德拒绝了这种二元论的观点，坚决反对有两个对立的最高本原，“从主要意义上讲，对立物决不是万物的本原，本原是另外的东西。”⁵¹他从其现实与潜能的观点出发，认为既不存在恶的本原，也没有恶的灵魂，“恶显然不在事物之外，因为恶在本性上是后于潜能的。所以，对于那些来自本原的东西、永恒的东西，既没有邪恶，也没有错误，既没有缺损，也没有破坏，因为破坏是诸恶之一。”⁵²但这里，亚里士多德显然又承认了有恶的现象或事物的存在，那么这个恶是如何进入世界的呢？在他看来，“世界表现为一个等级的系列，其最高的一级是非物质的实体，而所有其他现实存在的事物是复合的事物”。⁵³这个非物质的实体就是神，纯粹的形式，它是自我思想的最高本原，是不动的推动者，是世界的动力因和目的因，是完善、永恒和自足的。其他现实存在的个体事物都是形式与质料的复合，或者，更确切的说是作为潜能的质料之形式化或现实化。但作为潜能的质料虽然没有任何的规定性，但它并不与形式相反，“在某种意义上自己也是实体”，因而它本身并不是恶或者恶的本原，它是恶还是善完全是偶然的，它既可以为形式所掌握而成为现实，又可以得到缺乏而变成恶的东西。与形式相反的是缺乏，缺乏才是物理世界中无序的力量，因为“缺乏的本性就是不存在”，“它根本就不是实体”，因此，缺乏才是产生恶的东西。⁵⁴正如健康的反面是疾病而不是身体，身体是质料，而健康和疾病是正面状态和正面状态的缺乏。⁵⁵这样，亚里士多德就把恶与缺乏相等同，但缺乏并不是形而上学的本原，它只是种否定性和形式的缺失，没有任何积极的现实性。在《尼各马科伦理学》中，亚里士多德又把恶等同于无限、过度和不及，“正如毕达戈拉斯派所猜想，恶属于无限，善属于有限。”“过度和不及都属于恶，中庸才是德性。”德性是对我们而言的德性，邪恶也是对我们而言的邪恶。我们力所能及的事，可以做也可以不做。一个人的行为既可以是对善事的行为，也可以是对恶事的行为，那么做一个善良之人还是邪恶之人，也是由我们自己决定和负责的，因此所谓的恶的非自愿性不过是句空话而已。⁵⁶

在亚里士多德之后的希腊哲学中，亚里士多德和柏拉图两种关于恶的思想都有所发展。其中，伊壁鸠鲁派也许算是个例外，不在这两个传统中。他们坚持彻底的感觉主义，认为恶就是身体的或心灵的痛苦，他们也承认有神，但神并不关心人间的事务，因而即就是承认恶的存在也不会对带来神与人世的问题。但这对于斯多亚派，尤其是他们的天命观而言，却意味着有很大的问题。比如，既然神

是全善的，那么他所统治的世界为什么会存在着恶呢？有人认为恶是神教育和惩戒人的工具，因而即使有恶也是服从于一个善的目的。另一些人则相信作为整体的宇宙本质上是有序的，因为“万物都是趋向于善”，也就是说，作为整体的世界渗透了神并完全出于神的安排，因而是善的，并不存在真正的恶；自然的恶服从于整体上的善；而人只要顺从于自然，顺从于理性，就会是有德性的生活。此外，还有人根据柏拉图的《法篇》提出并公开承认有一个恶的本原的存在。⁵⁷晚期学院派的著名人物普鲁塔克认为神是全善的，世界上的恶与神没有任何关系，因而必然有好和坏两个本原，坏的精灵产生了世界上的恶，质料不是恶，因为它是不确定和没有特征的东西，而恶则在积极地推动着事物。⁵⁸公元初的斐洛坚持善恶两个本原，世界是神通过逻各斯从质料中创造出来的，神是全善的，逻各斯是神的代表和长子，是创造世界万物的力量，因而也是善的，因而世界的恶与它们无关。质料是第二个本原，它不是由神产生的，是对真正存在的否定，是一种没有生命、变化和形式的混沌，就此而言，质料是恶的，世界上存在着恶即源于此。具体到人而言，人的肉体是灵魂的坟墓，是一切罪恶的根源；⁵⁹而人的灵魂则是向着神和善的方面。与普罗提诺大约同时代的努美纽斯认为有两个世界灵魂，一个善，一个恶，恶的世界灵魂就是质料。人的灵魂也是双重的，分为理性和非理性部分，因而可能为善也可能为恶，在死后都要回归到自己的本原那里去。⁶⁰此外，诺斯替教派坚持一种强烈的精神与物质，灵魂与肉体相对立的二元论，我们所处的世界是恶的，甚而创造这个世界的神也是恶的。他们坚持灵魂是由“以太”构成的，是纯洁的，而肉体则像坟墓禁闭着灵魂，只有摆脱肉体，灵魂才能上升到它真正的家园。⁶¹另外好些诺斯替者也坚持把质料等同于恶。⁶²

普罗提诺继承和汲取了上述恶的观念史中的如下思想：神是善的，超越于世界之外，恶存在于第二个或更低的等级之中；我们所处的世界有恶存在，但恶并不是由神产生的，而是另有其来源，或是因为一种恶的力量，或是因为灵魂的坠落；灵魂自身是善的，但由于质料（肉体）的影响而会变得有恶了，等等。但普罗提诺并不同意有一个恶的力量或精灵在创造着恶的世界，坚决反对善恶本原对立的二元论观点，并在对此的批判上展开了他关于恶的思想。但事实上，在普罗提诺那里，灵魂创造世界有一个二元论到困境：一方面，如我们前文所述，他依据柏拉图的《蒂迈欧篇》，认为可感世界是神的产品，是神意的作品，是最可能与它相似的世界，充满了创造者的荣耀；但另一方面，他又根据《斐多篇》，相信肉体是灵魂的监狱，而可感世界是理智世界的拙劣的摹本，充满了罪恶。这两种相对的立场，普罗提诺从来不曾解决。但 Rist 认为，“即使这两种主张真的在观点上没有达到完全和谐，然而在《九章集》中所表现出了比一般的看法要大许多的一贯性。”⁶³

根据前文的分析，我们可以看出，普罗提诺像大多数希腊哲学家一样坚持：实在

的理智世界里没有恶的存在,因为一切在理智世界中的事物,包括灵魂都是永恒不变的,永远是其所是,因而都是完善的;恶只存在并且必然存在于我们所处的形体世界。⁶⁴但形体世界总体上也是较好的,恶只存在于其中的诸个体事物以及进入其中的灵魂,因为它们不再像在理智世界中那样完善了。那么,什么是恶?恶又如何进入我们的世界呢?普罗提诺认为解决了前一个问题就可以知道恶是从哪里来,停留在哪里,又是和谁相伴而出现的。(I.8.1⁶⁵)在解决这些问题之前,普罗提诺首先提出了认识或者说判断恶的问题,他说我们可以通过一个事物的相反者来认识该事物,因此我们可以通过恶的相反者,即善来认识恶:善是形式,恶就不是形式;善是自足的,恶就是缺乏;太一、理智、灵魂是善的;恶就不能存在于它们之中。太一是至善的,单纯的、完满的,因而不可能是恶的;理智与理智之物也是善的,虽然在理智世界有质料存在,但这些质料已经为形式所统治,不再有恶的能力了。换言之,规定与规范能够战胜质料的无规定、无规范而保持住善。在此意义上,诸天体的形式和规定性战胜了质料,因而也没有恶。灵魂的高等部分是纯洁的,没有下降到形体世界,不为外物所影响,因而是善的;但灵魂的低等部分由于离开了理智世界,而坠入形体世界,并受形体的影响,因而会浸染上恶。因此,恶即使存在,也只能“存在于非实是者中”,“关涉到那些与非实是相混杂或以某种方式分有了非实是的事物”。(I.8.3)非实是者不在实是的领域,“但非实是决不是绝对的非存在,而只是不同于实是者,”就像“实是的影像或者某些非实是的东西。”(I.8.3)因而非实是的领域就在实是的领域与绝对的非存在之间的领域,“它就是全部的可感世界,全部可感的经验,或者后于它们并从它们而来的东西,以及在它们之中偶然产生的,或者它们的本原或某个有助于形成这特性的诸多事物中的一个。”(I.8.3)因此,恶就只出现在我们所处的这个可感的世界。

在前文中,我们已经指出,普罗提诺在他早年的作品 II.4 中就认为质料是恶,因为“它还没有善,它需要善”,它“什么都没有,它是处在缺乏之中,更确切的说,因为它是缺乏,所以它就必然是恶”。(II.4.16)因此,质料所具有的非实是、无规范、无规定和缺乏等否定的特点恶也同样具有。普罗提诺是这样概括的,“相对于规范的无规范性,相对于限定的无限定,相对于形式创造力的无形试,相对于自足的永远不足,永不确定,从不停驻于一处,容易受一切的影响,从不满足,完全的缺乏;这些都不是它的偶然表现,而是以某种方式就是它的实在。”(I.8.3)显然,恶的这些否定特性是相对于形式的特性而言的,或者说正与形式相反,形式所肯定的都是恶所否定的。比如,形式是确定的、有规范的,而不确定、无规范就是恶的;形式是不变的、永恒的和不受影响的,而恶(的事物)就是不断变化的,易受外物所影响的;形式是自足的,而恶是缺乏。这些只是恶的特性,还不是恶自身。那么,是否存在着作为这些特性总体的恶自身或恶的本体

呢？普罗提诺也提出了这个问题，是不是有一个本体，它作为本体就有着恶的特性呢？（I.8.3）根据普罗提诺，本体严格的来讲只能用于太一、理智和灵魂。这再一次表明普罗提诺对于术语的使用有时并不是很严格的，正如对理智、灵魂等词的使用一样。在这里，我们只能把恶的本体就它是其他事物恶的本原或原因的意义上理解，也就是说：它既是恶自身，又是其他事物中的恶的原因。具言之，当恶在其他事物中出现时，这事物就成为恶的了，但这个恶并非恶本身，而是第二性的恶。⁶⁶恶本身或源初的恶就是质料，就是无规范，而从它们而来的恶都是第二位的恶。“无规范是原初意义上的恶，而那在无规范性中生成的，或者借助相似或者凭借分有才偶然地是无规范的，则是第二位意义上的恶；源初的恶是黑暗，那被变黑的，因而就是第二位意义上的恶。”（I.8.8）这些其他的事物也并非本质上都是恶的，它们各有自己的本质与本性，而只有恶本身是完全的、纯粹的恶，没有任何其他的本质。

这样的一种恶存在吗？普罗提诺从两个方面论证了有恶自身存在的必然性。第一，既然我们的形体世界存在着恶，根据存在的具体事物都有先于它们的原因这一原则，那么必然有作为本原的恶的存在。形体世界中的诸物都是由质料与性质复合而成的，性质就是进入形体世界的形式，或者更确切地说是理智世界中的实在的影像。普罗提诺通常把事物等同于在事物中的最高等部分，即它的本质或性质，例如人就是人的灵魂，换言之，只有具有了灵魂我们才是我们自己。因此，就事物的性质这个意义而言，事物并不能说是恶的，因而它们的恶只能是偶然产生的。当然，这里的偶然不是时间意义上的，而是本质意义上的，也就是说，事物作为其自身并不是恶的，但它们又必然会分有恶，恶作为一种偶然的属性必然会伴随着它。但每个生成的事物都有一个原因，并且这个原因在该事物之前存在，因此“如果恶偶然地出现于其他事物中，那么它自身必定先是某个的东西，即使它不是某个实在。”（I.8.3.）这也就是说，既然有偶性的恶，那么必然会有作为其原因的恶自身，“正如有善自身，也有作为偶性的善一样，也有恶自身，和已经由于它而出现在别出的作为偶性的恶。”（I.8.3）第二，恶是从太一开始的流溢过程的必然结果。任何过程都有起点，也有终点，既然流溢从太一或至善开始，它必然也有一个终点，这个终点就是与善全然相反的恶。“因为善不是独自（存在的），必然存在从它开始而流溢的这个过程的最后者，或者如果有人愿意的话，也可以说是不断的下降或离去；在这个最后者之后，不再有任何东西生成了，这最后者就是恶。既然必定存在着后于第一者的事物，那么也必然存在最后者；这就是质料，它不再有任何来自与第一者的东西。这就是恶的必然性。”（I.8.7）因而，如果没有了恶，那么世界的创造过程以及流溢的过程，乃至灵魂的活动过程⁶⁷就都是一个不完满的过程。但这样一来，太一也就成了恶产生的原因，甚而可以说，恶在太一流溢过程的一开始就出现了，并且随着流溢过程中善或完满性的

逐级递减而不断递增，到质料时达到了绝对的恶。这也就产生了与我们在前面已经讨论过的太一与质料的关系相同的问题。一方面，太一是至善，从它流溢出的事物也都因为分有他的善而是善的，那么怎么会有恶的存在呢？但另一方面，太一是一切事物的原因，那么也就是恶存在的原因，但普罗提诺却是坚决反对这一点的。这样善是一切事物的原因，但不是恶的原因，那么就应当有另一个东西作为恶的本原。其结果必然导致：其一走向二元论，世界既有一个善的本原，同时也有一个恶的本原，但这又是普罗提诺所不愿承认的；其二，承认有恶的存在，但对世界中的恶采取漠视的态度，甚而在某种意义上认为恶也是好的，在后文中我们会发现普罗提诺大致上接受了这一种态度。

既然恶自身的存在是肯定的，那么它又如何造成恶的事物或现象呢？普罗提诺认为恶的事物“或者由于混合而具有了恶，或者由于看向绝对的恶而具有了恶的特征并且变成了一个恶的原因。”（I.8.3）⁶⁸因而在他看来，事物之所以变成恶的有两种方式。其一是混合，即形体世界中的事物由于与恶自身相混合而具有了恶，换言之，当进入形体世界的形式与质料相混合而成具体事物时，由于质料是绝对的恶，因而“诸形体的本性，就它们分有了质料而言，是恶的”（I.8.4）。但形体之物同时也分有了形式的影像，即进入形体的形式，从而也就具有了某种程度的善。因此，相对于质料的绝对的恶，形体事物就比质料要“善”些，它的恶只能是第二性的恶。就此而论。形体世界从一个方面看是恶的，但从另一个方面看它又是好的。其二看向恶，这是指灵魂的恶，普罗提诺把人的灵魂中的恶称为“邪恶”（κακία⁶⁹，英译 vice）。“邪恶是灵魂的无知和无规范，是第二性的恶，而不是绝对的恶。”（I.8.8）当灵魂看向理智，它是纯洁而没有恶的；当它不看向理智而是看向低于它的形体世界时，它就不再纯洁而是具有了恶；并且当已经变恶的灵魂坠入形体世界时，就会把形体世界中的自己以及与身体的复合物当作真正的自己，这样就会干出一些其他的恶事。因此，我们可以说，灵魂的恶取决于灵魂自身的选择，当它选择趋向理智时它就是善的，而当它选择不看向理智而看向在它下面的东西时它就是恶的。这样灵魂似乎就成了恶的原因，但普罗提诺并不这样认为。要理解这一点，我们就必须具体的来看看灵魂中的恶是如何造成的。

普罗提诺认为，“灵魂自在地并不是恶的，并且也不是每个灵魂都是恶的”。（I.8.4）不是恶的灵魂是“完美的、倾向于理智的灵魂，永远是纯洁的，它远离质料，不看也不接近那完全不确定的、无规范的和恶的任何事物；它保持纯洁，完全被理智确定。”而另一种灵魂，“没有保持如此的灵魂，因为不完美，不再是第一位的，就走出了自身，变得好像是那个完美的灵魂的影子，由于缺乏，就其缺乏的程度而言，它被不确定所填充，看到了黑暗，并且已经具有了质料；它看向它看不到的东西，就像我们说看到了黑暗一样。”（I.8.4）因而两种不同状态的灵魂的差异就在于是否拥有了质料：不拥有质料的灵魂是纯洁的，不会产生邪恶；

而产生邪恶的灵魂不在质料之外，坠入了形体世界，“它已经混合了无规范，不再分有那制定秩序、给出规范的形式；因为它已经与身体结合，而身体具有质料。”（I.8.4）这样，质料就影响到了灵魂的低级部分，即非理性的部分，而“非理性的部分能接受恶，无规范、过度与匮乏，从这些中产生出无节制、懦弱和灵魂的其他邪恶以及一些违背意愿的情绪。这样又导致了虚假的意见，把它躲避的事物（高等的、善的东西——引者注）当作邪恶而把追求的（低等的东西、物欲——引者注）当作善的，”（I.8.4）而错误虚假意见的形成则是灵魂的理性部分的错误。换言之，理性的部分就受到了损害，就不能够进行正确的判断推理，再加上非理性部分的情感欲望以及投影于其上的质料的作用，就会使灵魂把自己与身体的混合物当作真正的自己，从而“倾向于质料，完全不看向实在，却看向生成；这生成的本原就是质料的本性，它是如此之恶，以至于那并非在它之中，仅仅只是看向它的东西，也被它的恶所浸染。因为它绝对地不分有善，缺乏善，完全地缺乏，它让一切无论以何种方式触及到它的事物变得和它相似。”（I.8.4）总之，分有了质料或以其他任何方式受到质料影响的灵魂就不再是纯洁的、自在的灵魂，而是变的邪恶了。因而，灵魂邪恶的根源不是灵魂自身而在于质料和身体，但质料和身体究竟是如何影响灵魂，并使理性受到损害的，普罗提诺并没有给我们一个非常明确的答案。此外，关于灵魂的邪恶之产生，普罗提诺还有如下不同的说法。在 I.1.9 中，邪恶是由于我们被灵魂中低劣的部分，被欲望或激情或邪恶的影像所控制，在理性还没有发挥作用时就做出错误而虚假的判断而造成的。在 IV.8.2 中，普罗提诺又指出身体通过两种方式影响灵魂：其一，身体变成了灵魂的思想的阻碍⁷⁰；其二用各种愉悦、欲望和痛苦充塞灵魂。但是，当灵魂没有深深地沉陷于身体，不属于身体，而是相反身体属于灵魂时，上述情况就不会发生。在 IV.8.5 中，普罗提诺又提出，灵魂的罪恶或者由于灵魂的下降所致，或者是当灵魂到达形体世界时所作的恶。灵魂的下降就意味着灵魂的虚弱，而“质料是灵魂虚弱的原因，是邪恶的原因。质料在灵魂之前就是恶的，是第一位的恶。”当然，“虚弱只停留在下降的灵魂中”，它们是不纯洁的或未经净化过的灵魂，他们“进入质料中并衰弱下去，他们全部的能力也因为质料的阻碍而不能现实地活动。质料占据了灵魂所拥有的场所，好像把灵魂围困起来一样，而且把它以偷窃般的方式所获的东西变成恶的”。（I.8.14）这就是灵魂的堕落，而当这个堕落的灵魂忘记了自己的本性，忘记了自己的来源而耽于物欲享受时，恶就会起作用，干出一些恶事。但无论如何，归根究底，在普罗提诺看来，恶的本原只是质料，而灵魂的变恶也是由于质料的存在，“如果不是抓住了由于质料的出现而带来的生变源泉，灵魂不可能进入质料。”（I.8.14）因此，没有质料，灵魂就不会变成恶的了。但这里又有了一个普罗提诺并没有回答的问题，虽然他在这里又一次指出，“灵魂自己创造了质料，”（I.8.14），但并没有进一步将恶的本原归因于质料的本原，而一旦

这样做了，实际上又面临着我们前面所说过的问题，即恶在某种程度上是至善的产物。

但不管怎样，普罗提诺为我们勾画出了两个世界，一个是完美的理智世界，那里没有恶，只有善，是“诸神安宁幸福生活的世界”；（I.8.2）另一个是我们所处的形体世界，在这里，诸恶不可能被消除，“它必然存在，不存在于诸神之中，而只永远游荡于终有一死的自然和这个领域中。”（I.8.6）而形体世界中的恶的原因就在于质料的在场，质料是形体世界恶的本原：自然界中的恶直接源于质料的恶；而灵魂，那些没有坠落和能够控制质料的灵魂是纯洁的、善的，只有那些沾染了质料，耽于物欲的灵魂才是邪恶的。在现实的生活中，我们也会发现充满了恶和丑陋的东西：在自然界，地震频发，海啸肆虐⁷¹，火山喷发，洪涝泛滥，瘟疫流行以及其他灾害屡屡发生，而我们对此却鲜有良策；而人类又在美妙的幌子下对自然做着搬起石头砸自己的脚蠢事而又乐此不疲，滥伐森林、过度放牧而把家园变成沙漠，开矿取宝，菏泽而鱼却把自己推向无资可用无源可开的绝境；不仅如此，人与人之间充斥了以强凌弱，以富辱穷，以智诈愚，战争，谋杀，恐怖，抢劫，谎言和欺骗过去是，现在是，将来也许还是人类邪恶的写照。在这样一个“喋血如海”的世界（普罗提诺语），在这样一个充满了邪恶、荒谬与虚无的世界，人们不禁要问：我要如何来面对这个充斥了恶的世界？我可以逃离这个邪恶的世界么？我又如何才能使自己脱离这个惨苦的世界呢？这也是普罗提诺所力求解决的问题。

注释：

¹ 赵敦华：《柏罗丁》，第 80 页。

² 柏拉图：《蒂迈欧篇》，37d~e。

³ 亚里士多德：《物理学》。中译出自苗力田：《古希腊哲学》，第 38 页。

⁴ F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, P.88.

⁵ Gerson 认为普罗提诺理解的柏拉图实际上是亚里士多已经解释了的柏拉图，在质料问题上亦是如此。See Gerson1994, p.109.

⁶ 柏拉图：《蒂迈欧篇》，50d~52b。

⁷ 亚里士多德：《物理学》，209b11~13。

⁸ 亚里士多德：《形而上学》，1042b, 1044b, 1050b, 以及 1069b。

⁹ 关于亚里士多德在《形而上学》，1036b9~12, 1037a4~5, 以及 1045a33~37 等处都提到了理智质料。

¹⁰ Rist1967, p.124.

¹¹ 在下文中，若不作特别说明，质料一般均指可感世界的质料。

¹² 关于恶及其与质料的关系本文将在本章第三节来专门讨论。

¹³ 与它相对的是“实是”（to on, 英译 is or being, existence），通常译作“存在”，也有人译作“是”或“实存”、“实有”等。我大体上采用了张映伟的译法：当用作动词时，仍作“存在”或“是”；当名词时则常译作“实是”，表示真实的存在。此外，在本文中，为突出理智世界的存在与可感世界的存在之间的区别，我也把前者译作“实在”。“非实是”从字面的意思来看，就是异于实是，“不是实是”，因为“（实）是”也有“存在”的含义，因而非实是就可以说是“不存在”、“非存在”。对于“非实是”的理解有四个层面：（1）绝对的非存在，即虚无，指它异于一切存在物；（2）事物性质或形式的接受者和依托者，它也存在，但没有任何性质，我们不能说它“是（某物）”；（3）形体世界的诸物，它们不是真正的实是者，只是实在的影像，它们会生灭变易，成为不是自身的事物；（4）理智世界除“实是”之外的其他存在者，例如“动（自身）”、“静（自身）”等，就它们的本性而言，他们都是实是或总分有实是，故而普罗提诺通常不叫它们非实是，但就它们自身的实在而言，它们并非就是“实是（自身）”，故也是“非实是”。参见张映伟：《普罗提诺论恶》，第 44 页注释 233，以及第 66 页注释 351。

¹⁴ O'Brein1971, p.113~116.

¹⁵ J. Simons, "Matter and Time in plotinus", *Dionysius*, 1985 (9), p.53~74.

¹⁶ 以上诸种主张转引自张映伟：《普罗提诺论恶》，第 40 页。

¹⁷ Rist1967, p.119.

¹⁸ 赵敦华：《柏罗丁》，第 68~70 页。

¹⁹ 这里的译文参照了 John Gregory. *The Neoplatonists: a Reader*, p.66.

²⁰ 亚里士多德：《物理学》，192a27。

²¹ 同上。

²² Cf. Peters1967, p.164.

²³ 赵敦华：《柏罗丁》，第 92 页。

²⁴ Rist 认为，普罗提诺必然会捍卫神意，否则就会被那个时代的人看作是个象伊壁鸠鲁派那样的无神论者。见 Rist1967, p.158。

²⁵ 但这并不意味着世界的和谐秩序是设计的结果，而是对理智世界模仿的结果。宇宙的秩序“无需理性的筹划”，它“必定不是作为思想和设计的结果”，相反，它是“先于逻辑序列和有目的的思想；因为所有的一切，推理、证明与说服都是属于它的。”（III.2.14；II.9.8；V.8.7）我们说神的预见、事先安排更多的是在一种比喻的意义上讲的。

²⁶ Rist1967, p.114.

²⁷ 这里，普罗提诺显然采纳了古代晚期其他哲学家的“宇宙信仰”的思想。这种信仰坚持天和天体是神圣的，比月下的世界更加靠近高等的、精神的或理智的神性的东西，因而灵魂

的最初的和最合适的居所是他们因下降而离开的这个高等的领域。如果依据它们下降的程度而不断增加的劣等的形体而言，那么地上的物体就是最后的和最低等的形体。（亦可参见 IV 章的 9 和 17 节）普罗提诺对这种哲学上的宇宙信仰非常严肃。他极力反对星象迷信（II.3）和诺斯替派对可见天体神圣性的蔑视（II.9）以捍卫这种宇宙信仰的观念。这在他的思想中占有一定的位置，但不容易和他的其他方面相协调；这种形体的“星体”或“灵魂”优于我们在尘世的躯体的思想对他而言，其重要性要低于对天体神圣性的思想。可参见 Armstrong 英译 IV 卷，p.83,n.2。R. T. Wails 则明确把普罗提诺认为灵魂通过天体领域下降到地球上的思想与努蒙纽斯联系起来。见 Wails, Neo-platonism, P.79.

²⁸ Gerson1994, p.127.

²⁹ 我把“soma”（英译 body）一词主要作两种翻译，当它用于人时，译作“身体”或“肉体”，而在其他情况下则译作“形体”。

³⁰ Gerson 认为普罗提诺在这里把自我等同于灵魂是令人迷惑的，但同时也认为在 I.1.13 中普罗提诺对二者作了比较明确的区分。Gerson1994, p.140.

³¹ 伊壁鸠鲁：《致希罗多德的信》，苗力田主编，《古希腊哲学》，p.631.

³² Armstrong 认为此前主要是对伊壁鸠鲁派观点的批驳，从这里开始回到对斯多亚派观点的反对。见 Armstrong 英译 IV, p.343,n.2.

³³ 亚里士多德：《论灵魂》，412a.。

³⁴ 亚里士多德：《论灵魂》，412a27~28。普罗提诺在 IV.7.8⁵ 的一开始引用和解释了这个定义。

³⁵ 赵敦华：《柏罗丁》，第 111 页。

³⁶ Gerson1994, p.128~129.

³⁷ 赵敦华从灵魂的神圣性、能动性及永恒轮回等五个方面阐述了柏拉图关于灵魂不朽的论证，并指出了这一论证的缺陷。参见赵敦华：《柏罗丁》，p.103~105.

³⁸ Wails1972, p.73.

³⁹ 柏拉图：《斐德罗篇》，246b.

⁴⁰ B. A. G. Fuller, The Problem of Evil in Plotinus, Cambridge University Press 1912, p.25.

⁴¹ 同上，p.25~26.

⁴² 在智者那里，Physis 是自然和本性，Nomos 则是人们在社会共同体中所形成的风俗习惯伦理，以及有约定或制定而成的法律。时移事移，以前的法律不再适用于现下的情况但还在起着作用，这样由人制定的 Nomos 和并非人为而是出于本性且要表现出来的 Physis 之间就发生了冲突。对这个问题的争论就要求必须在对人的本性问题进行回答后，才能解决善恶问题。对此，有研究者指出，“经过 Physis—Nomos 的争论，人们注意探讨人性问题、善恶问题以及怎么样的生活才是符合人的本性的问题。”参看汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 244 页。

⁴³ 柏拉图：《普罗泰戈拉篇》，358c.

⁴⁴ 柏拉图：《美诺篇》，77e~78a.

⁴⁵ 参看柏拉图：《法篇》，899e.

⁴⁶ 柏拉图：《理想国》，508c~509a。中译引自郭斌和、张竹明本。

⁴⁷ 柏拉图：《法篇》，896d、e.

⁴⁸ 柏拉图：《理想国》，380c, 379b。中译引自郭斌和、张竹明本。

⁴⁹ 柏拉图：《蒂迈欧篇》，29a~30c；以及《政治家篇》中关于克洛诺斯的故事，尤其是 273b~c.

⁵⁰ 柏拉图：《斐多篇》，83d.

⁵¹ 亚里士多德：《形而上学》，1087b.

⁵² 亚里士多德：《形而上学》，1051a.

⁵³ W.E.罗斯：《亚里士多德》，王路译，张家龙校，商务印书馆 1997，第 184 页。

⁵⁴ 参看亚里士多德：《物理学》，192a。苗力田把 στέπης译作“短缺”，本文一律作“缺乏”。上述引文的最后一句，原译是“对立的另一部分，如若人们集中注意力于坏的方面，就会觉得它仿佛不存在。”联系上下文，这个“对立的另一部分”就是“缺乏”，其意就是说人们只注意了它所创造的恶而忽略了其存在。

⁵⁵ 参看亚里士多德：《形而上学》，1044b29~a6。

⁵⁶ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，1106b25~30；113b5~1114a。

⁵⁷ 可参看 Peters1967, p.95.

⁵⁸ 参看 Inge1923, p.97.

⁵⁹ 参看策勒：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，山东人民出版社 1992，第 280~281 页。

⁶⁰ 参看 Inge1923, p.93~95.

⁶¹ 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，第 296 页。

⁶² Peters1967, p.95.

⁶³ Rist1967, p.112.

⁶⁴ 但正如前文所指出的，月上领域中的诸天体世界虽然也是有形体的，但它们是世界灵魂的直接产物，也是神，因而在天体领域并不存在恶。

⁶⁵ 普罗提诺关于恶的论述主要集中在 I.8 和 II.4，前一章诚如标题所言主要讲“恶是什么以及恶的来源”；后一章主要是将质料和恶联系起来，这个我们在前文已经有所涉及。本节对恶的论述的文本就主要依据这两章，尤其是 I.8。另外，关于 I.8 的引文参照了张映伟博士的“普罗提诺论恶”一文的译文和分析。

⁶⁶ 普罗提诺除了把恶本身和出现在其他事物中的恶分别呼之为“源初的恶”和“第二性的恶”(I.8.8)外，还称之为“恶自身”和“偶生的恶”(见 I.8.3)，或“绝对的恶”和“具体的恶”(I.8.5)。当他把质料等同于恶时，这个恶就是前一种恶，亦即形而上之恶。

⁶⁷ 在普罗提诺看来，灵魂的坠落是一种偶然，是为了彰显灵魂去恶归善的必然性，而这种必然性是以恶的存在为前提的。因而，普罗提说，如果没有恶，灵魂就将失去目标。也正是基于此，我们说恶的存在也是灵魂活动的圆满性之所需。

⁶⁸ 在希腊文中，这里出现了三个 ἡ (英译 or)，Armstrong 译成了三个并列句，即“它或者是一个有恶的混合物，或者因为看向它而是这种(恶的)事物，或者因为能产生这样的事物。”MacKenna 把前两个并列，而第三个 ἡ 从属于第二个。这里的译文根据的是 MacKenna 的英译。

⁶⁹ 在希腊文中，后缀 -ία 一般指某种性质，例如 σοφία 智慧，来自于形容词 σοφός 智慧的。因而 κακία 的意思就是“恶的性质”，“有恶的性质的东西”。由于普罗提诺主要将该词用于灵魂，所以我们译作“邪恶”，而将冠词加形容词的 τό κακόν 译作“恶”。参见张映伟：《普罗提诺论恶》，第 46 页第 245 脚注。

⁷⁰ 在 I.8.4 一开始，普罗提诺也说到，形体在无序的运动中相互毁坏，并且妨碍灵魂完成他们自己的活动，使灵魂在永不停息的流变中远离了实在，成为了邪恶。

⁷¹ 就在我写这部分文字的时候，2004 年 12 月 26 日在印度洋发生了里氏 9 级的大地震，由地震引发的海啸已经夺去了 6 万多人的生命(截止 12 月 29 日)，而且这个数字还在上升；而在此前的河南大平和陕西陈家山矿难中，几百名煤矿工人因瓦斯爆炸而长眠于地底深处。这些惨酷的事实无不触动着我脆弱的神经，使我感受着普罗提诺在他那个更加惨苦的世界中渴望解脱的热望。

第四章 灵魂的上升

我们的灵魂本身是神圣的，处在神圣的世界，只是由于种种原因离开了他神圣的来源，下降到了形体世界。但由于灵魂自身的神圣性，灵魂通过诸种努力就可以从可感世界逃离，依次上升到世界灵魂和理智，重新回到神圣的起源太一那里，并最终于上帝合一。没有灵魂的下降，也就没有灵魂的上升，更谈不上灵魂的回归，因而下降之路对灵魂而言是一个必然要遭受的过程，只有通过下降方才显得上升之必要和可贵。因而在某种意义上我们可以说，灵魂的下降之路和上升之路走的是同一条道路。事实上，在普罗提诺那里也的确如此，在《九章集》中，他以不同的形式反复强调了赫拉克里特的这一句话，“上升之路和下降之路是同一条路。”¹ 这是理解普罗提诺全部思想的一把钥匙。在同一条道路上，我们的灵魂必然按照一个方向（太一——理智——灵魂本体——形体世界）下降，以完成太一的流溢过程，同时它又必然按照相反地方向（形体世界——灵魂本体——理智——太一）上升，以回归自己的神圣本源，与上帝合一。

第一节 回归的必然性

灵魂本身是神圣的，处在神圣的世界，然而灵魂又有一种欲望的本性，力求摆脱由理智所规定的统一性，以获得自身的个性与所有物，因而它总是力图朝向不同于自身的对象运动，也因此它必然要下降到形体世界，进入身体之中。但灵魂的生命并不是以沉浸于形体世界为目的，而是要从形体世界返回到理智世界，并进而回归太一中去。因为我们幸福的根源在于至善，而不在于我们的感觉生命，甚而痛苦、疾病和最大的不幸也不能影响人的幸福。（参看 I.4.5~8）因此人应该努力使自己完善，不只以脱离邪恶，做一个善人为目标，而且“要成为神”。（I.2.6）“回归”（epistrophe，英译 return），在古希腊哲学中，指凡是被创造的东西都必然要尽可能地返回到它的本原。² 这一思想最早可以追溯到米利都学派，阿那克西曼德把这种必然性称之为“补偿原则”，认为从本原派生出来的东西对本原而言是一种损害，因此这些东西最终要回到本原那里作为补偿。这是“时间的安排”和“报应”，是“根据必然性而发生的”。³ 就此而言，我们的灵魂来自于世界灵魂，亦即灵魂本体，而灵魂来自于理智，理智又来自于太一，因而我们的灵魂也必然要逃离可感的领域，回到灵魂本体，回归理智的领域，回归到它最终的来源，至善或上帝那里去。

必然（ananke，英译 necessity）是指在某种力量下必定发生的状态，因而对必然的理解既要放在它的原因中，同时也要还原到产生必然性事件的力量中去。

在前苏格拉底哲学家那里，对 *ananke* 的使用并不是一致的：巴门尼德在相当于命运的意义把它看作是统治万物的力量，但又不同于柏拉图在“厄尔神话”（*Myth of Er*）中赋予必然的人格化特征；而在恩培多克勒那里，必然性具有了俄耳浦斯（*Orphic*）的形象；原子论者则把它看作没有目的的纯粹是物理原因在起作用的机械必然性。⁴但在柏拉图看来，真正的原因总是和目的在一起发生作用的，物理因素的作用只是种条件或者说次要的原因；但 *ananke* 在宇宙的形成中发挥着它的作用，这个宇宙的生成是必然性与理智（也就是造物主，原译作心灵——引者注）一道工作的结果，造物主使物理必然性服从于理性，把被造的事物引向至善。⁵在这里，必然性只是一个虚假的原因，它的价值就在于研究它与理智、神圣的原因之关系。在《形而上学》中，亚里士多德赋予必然以不同的含义，如不可缺少的条件，强制，证明等。⁶但在《物理学中》，“在自然物中的必然性，就是我们所说的作为质料的东西以及它的运动”，这种物理必然性不是像在柏拉图那里服从于理性而是服从于目的。⁷此外，亚里士多德还提到了 *ananke* 在三段论推理中的作用，一个有效的三段论的结论必然是从前提推论出来的。⁸在斯多亚派那里，必然性被更多的等同于命运。普罗提诺把必然性分成两种，一种是内在的必然性，即如果一个事物的存在只能是它自身并且也只能归因于它自己的力量，那么它的活动就是必然性的；另一种是外在的必然性，即不是由于自身而是由于外在的力量所产生的结果。如果说内在的必然性是高级的能力丰沛的必然性，那么外在的必然性就是低级的作为结果的不可避免或着说是命运。但无论如何，这两种必然性都是反对偶然和随机性的。⁹

在三大本体中，太一是没有必然性的，因为必然性是后来的。（VI.8.9）但太一也不能说是偶然这样的，因为它不可能是别的样子，而必定是这样的；或者更确切的说，它也不是必定如此，而是其他事物不得不等待着它们的王对它们的显现以确定它是这样的。（VI.8.9）显然，在普罗提诺看来，即使我们可以说太一是必然的，但太一的必然完全不同于其他东西的必然，换言之，把必然用于太一实际上是不合适的，因为太一是不可定义，难以言说的。对于理智和纯粹的灵魂而言，它们具有内在的必然性，即一种高等能力充沛的必然性，而不纯粹的灵魂则只是说服（*peitho*，英译 *persuasive*），因为理智直观到了全部的知识，而下降的灵魂只能通过推理知道部分的知识，寻求着某种说服，而不是通过纯粹的理智来沉思真理。（V.3.6）因而在这种必然性的意义上，灵魂的下降是必然的，“只要理智与灵魂存在，逻各斯就要流到灵魂的更低形式中去，就像只要有太阳，它就必然发光一样。”（II.3.18）这种必然性并不意味着理智和灵魂的活动就是被迫的，是受它们本性的奴役的，因为“它们的本质和活动是同一的，因而它们不被叫做按本性而活动，好像它们的本质是一回事而它们的活动是另一回事。”（VI.8.4）就此而言，灵魂的下降，或者说创造世界是出于一种必然性，是要表达从太一那

里获得的充沛的力，而且这种创造出于它的自主倾向，就像播种和生长一样并不存在矛盾。灵魂离开理智世界到形体世界，“既不是蓄意为之，也不是被遣送的；这种自愿也不同于深思熟虑的选择，而是像一种自然而然的跳跃，或者像是对婚姻的自然欲望，或者像有些人不加思虑的就去作某些高尚的事情。”（IV.3.13）

对于形体世界中的事物而言，必然性则是一种束缚，因为这个世界是由世界灵魂根据理智世界而创造的，其中每一个事物都按照内在的必然性生成和变化，同时又和其他的事物相互作用，可以说没有一个事物是自我做主的，这就决定了这个世界中“必然有外在的额外的东西伴随着每一种活动、状态和生命”。

（VI.7.30）相对于高级的内在必然性，这种必然性就是外在的必然性。这种必然性就决定了形体世界中事物之间必然处于相互争斗的状态。“从那真正是一的世界所产生的这个世界，并不是真实的，因为它是多且被分割成了多元性，一部分远离另一部分，也远离了它；因为分离在这个世界上就不仅有友好也有敌意，由于不足一部分与另一部分必然处在战争的状态。因为不能自足的部分只有通过另一个已经存在的部分的斗争才能争取到自己的存在。”（III.2.2）此外，对于那些从事实践活动的实是者而言，必然性也是来自于外部。（VI.8.4）但这并不意味着我们对这个世界要持有一种宿命论的观点，因为形体世界中的事物一方面是受着必然的束缚和强制，但另一方面，它们也是偶然产生的，普罗提诺常用“tyche”（英译 chance）表达，该词一般指“偶然发生的，碰巧产生的事。”普罗提诺用这个词反对当时流行的卜筮、巫术和占星术等迷信的宿命论思想，认为发生在我们身上的事并不是由于星辰等天体的隐秘影响，而是由于自然的原因发生的，是各种因素凑在一起而偶然发生的。

灵魂创造了形体世界，它必然会像农民关心风霜一样关心它的产品。（I.3.16）这样，当灵魂下降到形体世界后，就失去了对理智的完全的直观，必然会受到形体世界中外在必然性的影响，这种影响主要表现为灵魂对外在事件所做出的决断或选择，换言之，外在的必然性为灵魂提供了选择的机会，灵魂必须不断的进行选择。这就涉及到了灵魂的自由选择或自由问题。自由（ελευθερος，英译 freedom）本意是指与奴役相对立的状态，所以自由的首要意义就是不受奴役。在柏拉图那里，如果一个人由他的理性来支配，那么他是自由的；如果他受欲望和情欲所统治，那么他便是奴隶。¹⁰普罗提诺坚持了柏拉图的这一思想，他说，“一切我们出于知识而非出于被迫的行为都是自愿的，一切我们作位主宰的行为都是自我决定的¹¹。”（VI.8.1）自愿的行为是出自真正的知识的行为，也就是在理性支配下的行为。“自愿必须包括知识”，因为“对应该知道的东西无知并不是自愿的，偏离知识也不是自愿的”。（VI.8.1）

自我决定在大多数情况下是与自愿一致的，但自我决定的行为可能没有完全的知识，比如俄狄浦斯杀父娶母是一种由他决定的行为，但并不是一种自愿的行

为，因为他在行动时并不知道他杀害的是他的父亲。“自我决定”是说我们不受别的力量支配和奴役，而只是在自身的能力中所做出的，但这个自身的能力不包括各种欲望和激情，因为当我们在欲望激情的支配下做出决定和选择时，我们已经不是根据自我的本性而行动的人，不是自我决定的人了。其原因在于欲望和激情是基于对身体的欲求而产生的，因而它们不是属于灵魂而是属于灵魂与身体的混合物；理性则不产生新的欲求，而是要结束一切想象，使一切欲求平静下来，使一切出自于自我的抉择。所以，在普罗提诺看来，一切基于身体经验形成的想象而做出的行为都不是自我决定的。“对于那些根据想象而轻率行动的人，我们既不能说它们的行动是自我决定的，也不能说它们的行动是自愿的。我们认为。一个通过理智的活动而摆脱了身体影响的人才是自主的——我们把自我决定向上追溯到最崇高的本原，即理智的活动中，我们说从这理智的活动中产生的诸行为原则才是真正的自由。”（VI.8.3）这就是说，自由必须以理智活动为基础，只有建立在理智之上的自我决定才是人的真正自由。因为只有超向善的努力才是自愿的，也只有朝向善的运动不是被迫的，而背离善的行动都是不自愿的，被迫的，因而只有朝向善的行动才是自由。（VI.8.4）

对于太一而言，我们不能说它是自我做主、自我决定、顺其自然的，因为这些同样也是后来的，（VI.8.8）因而我们不能用这些词来述说太一。就理智而言，它只依赖于至善，此外它是自足的。理智的活动与本质是同一的，它的活动不需要别的事物做主，是完全由它自己决定的，没有外在的力量来奴役它，因此它就是自由的。（VI.8.6）当灵魂处在理智世界时，它就是理智的一部分，也就是全部的理智，因为理智就是全体。因而在理智世界中的纯粹灵魂自身的活动是现实的，不需要进行选择，像理智一样是自由的。但是，进入了形体世界中的灵魂，因为形体世界没有绝对自我决定，因而它的活动要受到形体世界中各种因素的影响，这就需要灵魂进行选择，然而选择的自由并非真正的自由，因为自由不是对可选择的几种方案的选择，自由不需要选择，不需要在各种欲望和利益之间进行权衡。它超出了这些选择，直接就是按照真理而行动，并且也只是按照真理而行动。因此，真正的自由就是现实的能力，就是真理的实现。¹²在形体世界中是没有真正的自由的，人们的行为依赖于欲望、激情和冲动，以及其他非理性的压力，这样就使理智的自由受到了束缚。（VI.8.2）因而灵魂的活动必然会受到外在的力量制约和影响，换言之，灵魂在外在必然性的压力下要做出选择。因此，选择的自由并不是真正的自由，真正的自由是无需选择。

那么，灵魂如何来进行选择呢？普罗提诺说道，“因为有两个领域，理智的领域和可感的领域，所以灵魂最好处在理智的领域，但它有这种本性，它必然也要生活在可感的领域。因而灵魂处在中间的等级，不应该抱怨它没有处在最高的等级。灵魂有神圣的本性，处在理智世界的边缘，同时又与可感领域相连，并赋

予可感领域某些东西，但反过来也要受到可感领域的影响。当灵魂不只是以安全的方式来统治这个世界，而是为无节制的欲望所驱使，陷入了次等的领域，不再与灵魂本体在一起。然而灵魂可以在这种状况中上升，开始思考它在形体世界所看到和经历的东西，从而学习那些与理智世界相类似的东西，并且通过比较就更清楚的知道什么是更好的东西。恶的经历带来了对善的更为清晰的知识，因为只有经历了恶，才能知道它究竟是什么。”（IV.8.7）这里，普罗提诺再次强调了由于灵魂处在理智世界和形体世界的中间地位，它可以也必然会下降到形体世界，并且与形体相结合；但是，灵魂，尤其是人的灵魂并不是以与身体相结合为最终的目的。人的灵魂可以进行选择，或者耽于身体，甘心情愿的堕落于可感世界，其结果就是灵魂在形体中的轮回；或者选择离开身体，重新上升到理智世界，并进而回到太一，这就是灵魂的回归。无论是灵魂的下降还是上升，无论是轮回还是回归，都既有其必然性，同时也是自由选择的结果。但“必然性和自由之间并不相互矛盾”，“必然性包含着自由”，（IV.8.5）因为一切由于一种选择和偶然的混合而发生的都是必然的，除此之外还会是什么呢？当一切原因都包括了，一切都完全按必然性发生。（III.1.9）当灵魂按照其本性必然下降到形体世界时，由于没有了在理智世界中的现实的真正的自由，因而它必定要做出选择。这种选择是由它自身做出的，因而它就必须为自己的选择负责，为自己所做出的选择而导致的前途进行负责。

就本性而言，人的灵魂是相同的，但是由于灵魂做出的选择不同，从而就有了两种归宿：一种是轮回，即灵魂在形体中的持续堕落，这是对灵魂做出的错误选择所进行的惩罚；另一种是回归，即灵魂向理智世界的努力上升，这是对灵魂做出的正确抉择的奖赏。关于前者，普罗提诺说，“灵魂的过失指两件事，一是指下降的动机（它的鲁莽大胆，它的 *tolma*），二是指下降后的做恶。对第一种过失，灵魂要遭受下降的惩罚。对于第二种错误，较轻的惩罚是从一个身体转移到另一个身体，并且根据它所应得的赏罚而判决它轮回的期限，判决这个词暗示了一种神圣的命令；但如果作恶多端，无从判决，那就要把这个灵魂交给复仇的魔鬼进行更为严厉的惩罚。”（IV.8.5. tr. Mackenna）无论如何，当灵魂的行为不是出自真正的理智和知识，而是出于各种无知的自傲和各种欲望与激情，那么灵魂必须为自己的错误负责，或者遭受下降，或者在形体之间轮回。作为一个柏拉图主义者，普罗提诺关于灵魂轮回的思想显然受到了柏拉图在《斐德罗篇》中灵魂转世说的影响。在那里，柏拉图把灵魂分成了高低不同的九个等级，第一类灵魂属于哲学家、爱美者和艺术家，而第九类则属于僭主。其中，有德性的哲学家在千年一度的三个时期都过着同样有德性的生活，那么他们的灵魂就可以恢复羽翼，回归理念世界。其余等级的灵魂在一生结束后要根据生前的善恶接受判决，在来世或上升到更高一级的灵魂或下降到较低的等级。而僭主如果在来世继续作

恶，那么他的灵魂就会沦落为动物的灵魂。¹³在普罗提诺这里，灵魂本身在转世期间并没有等级的升降，只是灵魂所投生的身体有高低贵贱之别。比如，那些好逸恶劳之人就像豺狼捕食的肥羊，生活在豺狼的阴影之下，当他们死后，合理的、自然的结果或惩罚就是他们的灵魂投生到羊的身体上。（参看 III.2.8）这里，普罗提诺的思想更接近于佛教而不是基督教。佛教相信人的灵魂根据前世所为，来世会投生为不同的人，甚而动物；基督教虽然也相信灵魂之不朽，要在“最后的审判”时接受上帝的奖惩，但灵魂不会转投到不同的人体上。¹⁴

如果说轮回是灵魂在身体之间的转移，是发生在生前死后，那么回归就不执著于身体，也不拘泥于生死，因为身体对于灵魂的回归只是一个工具，甚或阻碍，因此灵魂的回归要求逃离身体。回归是一个灵魂向善的过程，是一次心向上帝的旅程，也是灵魂必然要从事的活动。因为每一个个体灵魂，包括人的灵魂归根究底都来自于太一，因而也必然要重新回到它的本原，它的父那里去。而且，作为至善的太一，无所不在，无时不在，它和万物同在，当然也和我们每个人同在，并没有外在于、远离于人。万物都分有善，即使是没有灵魂的无机物也有一定的善，因为每个具体的事物在某种程度上都是一，都是一定的存在，而且没有灵魂的事物还分有着形式；既然它们分有一、存在和形式，也就分有了至善。这样，没有灵魂的事物通过朝向灵魂而朝向至善，灵魂则通过理智趋向至善。（I.7.2）因此，灵魂可以从最低级事物的善一级的上升到最终的和首要的、真正的善，即至善。因为至善必定是每一个人所渴望的，但决不是因为是人所渴望的才成为善；而是相反，因为是善的，才是人所渴求的。（VI.7.25）如果说灵魂的下降是对灵魂傲慢自大的惩罚，而轮回则是对灵魂邪恶的惩处，而这一切都是为了在与恶的对照中更好的看清善；那么当灵魂在遭受了恶，体会到了善的可贵，努力克服了恶时，上升和回归到善就是对灵魂最大的奖赏。

那么，一个人如何才能逃离这个世界的恶，而回到至善那里去呢？普罗提诺把灵魂回归至善比做奥德修斯回归故土¹⁵，故土就是我们所来的地方，就是我们的父所在的地方。我们既不能凭借双脚走回去，因为我们的脚只能够让我们在这这个世界上从一个地方走到另一个地方；我们也不能借助于马车或者轮船。这些都是我们必须弃置一边，不屑一顾的。（I.6.8）这样，引导灵魂上升，回到至善、上帝的途径就有两条，“一个是显示被灵魂现在所尊崇的事物是多么的可鄙”，“另一个是教导和提醒灵魂它的出身和价值是多么的高贵”。（V.1.1）具体来讲就是，一方面要通过德性来剔除低级的可鄙的东西，净化灵魂，另一方面要通过爱、美和辩证法唤醒和培养灵魂自身中高尚的东西，从而把我们的灵魂从形体世界提升到灵魂本身，上升到理智世界，终而回到上帝那里。

第二节 德 性

我们已经知道，在普罗提诺看来，形体世界存在着恶，并且不可消除，但一切恶的事物和现象的本原都是质料。灵魂的邪恶在于它受到了质料的影响，灵魂之外的诸恶，如疾病、贫乏和丑陋等等也是因为质料，因此灵魂的净化就是灵魂与质料的分离，灵魂的上升和回归就是逃离质料，也就是逃离了恶。怎么才能逃离恶呢？普罗提诺认为形体世界中的诸天体，亦即可感的诸神为我们提供了范例。质料出现在可感的诸神那里，但是恶没有出现，人所具有的邪恶也没有出现；此外，在理智世界也存在着质料，但并没有恶的存在，因为它们凭借在它们之中的而不是在质料中的东西——形式和理智——完全统治了质料，成为了质料的主人。因此，人只要净化了灵魂，不受质料的污染，同样也可以保持灵魂的纯粹，克服质料，成为质料的主人，从而消除恶。然而恶自身总是存在的，而且在形体世界中的“诸恶也不可能被消除，而是必然存在着的”，(I.8.6) 因此人只能消除或者说逃离的只是灵魂的邪恶和一些具体的恶，而不可能是恶自身和所有的恶。这实际上表明，人的灵魂可以逃离邪恶，但仍然要忍受着身体上的疾病以及形体世界中的贫乏和丑。普罗提诺晚年的生活就是如此。对他来说，重要的是逃离灵魂的邪恶，使灵魂与身体的各种欲望激情相分离，不受形体世界中的物欲和世俗生活的影响，在尘世中过圣洁的生活；而不是逃离身体，离世索居，化羽成仙离开人世。“‘逃离’并不是从大地上离开，而是作为在大地上的存在者，借助‘智慧’而‘正义和圣洁’的活着”。(I.8.6) 因此，他认为通过任何过激的方法（如，自杀）使灵魂从肉体中解脱出来都是不可取的，因为这样做必然会造成灵魂带着某些物体的因素（这也是种恶）离开。具言之，如果一个人想通过自杀使他的灵魂从肉体中解脱出来，那就会有某种恶相伴随，因为伴有自杀的过激感情对灵魂而言是有害的；一个人必须等待，直到肉体因自然地死亡而与灵魂相分开；因此，一个人决不能通过自杀来使灵魂从肉体中解脱，除了极其必要的情况外。(I.9) 这也许是他后来说服波菲利放弃自杀的更为深刻的原因。自杀并不是逃离的方法，逃离的最好和最可取的方式就是德性。

德性，希腊语是 *arete*，也有“卓越”的意思在内；英文的 *virtue* 是对拉丁语 *virtus*（意为“男子气概”）字母的直译。在希腊语中，德性原意为一物在履行其功能时的卓越，指人的卓越或道德德性，同时也用来指任何东西在履行它的本质功能中的卓越。如在切割上的卓越是刀子的德性，在观看上的卓越是眼睛的德性。¹⁶在前苏格拉底时期，古希腊人主要关注的是物质的本性，没有太大的兴趣去思考德性问题，只有一些零散的想法。如，赫拉克利特把节俭 (*prudence*) 确定为最高德性，而德谟克利特则看作是德性的内在特征。¹⁷苏格拉底是第一个真正对

德性进行哲学思考的人，他把德性定义为知识或智慧，这一规定深深影响了在他之后的思想家。柏拉图理念论的一个主要目的就在于为伦理德性确立形而上学的基础和确定一个人应怎样德性的生活。在《美诺篇》中，他认为有一个德性的理念，使得各种各样的美德成为美德。在《理想国》中他描述了“四主德”，即智慧、勇敢、节制和正义，并把它们与人的灵魂的不同等级和城邦中的不同等级的人相对应。智慧、勇敢、节制是相应于灵魂的理智、激情和欲望三个部分的德性，而正义是三者彼此谐和的德性。统治者的德性是智慧，勇敢属于武士，节俭属于劳动者，而正义是每一种人都应该具备的。¹⁸亚里士多德认为人类的德性是履行其理性功能的卓越，这个卓越就体现为“中庸”。“德性作为对于我们的中庸之道，它是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定”。他进一步把德性区分为理智德性和道德或伦理德性，前者通过教导而生成、培养起来，包括实践智慧和理论智慧，即沉思；后者则出于习惯，包括慷慨、谦恭、温良等。¹⁹其中，最高的德性就是理论智慧，哲学家的思辨是最幸福的生活。对于斯多亚派而言，德性就是按照自然的本性而生活，但把有智慧的人作为人生的楷模，认为只有理性控制了情感，使灵魂不为肉体和外在的快乐和痛苦所干扰，才能达到“不动心”的幸福状态。

普罗提诺坚持和继承了这种智慧主义的德性观，而对伊壁鸠鲁派所代表的快乐主义倾向的德性观进行了批评。伊壁鸠鲁批评了早期快乐主义者把快乐仅仅等同于肉体的享乐的主张，区分了肉体快乐和心灵快乐，动感快乐和静感快乐，认为后者更真实、更持久，但是当前者能够引起后一种快乐时，也不能排斥。普罗提诺批评说，这两种快乐都离不开身体，至多也只是身体灵魂的感受，并不是真正的快乐和幸福。(I.4.12) 普罗提诺总体上坚持了古希腊伦理学的主要倾向，目的论倾向，即用人的灵魂或生命所朝向的目的来规定德性。²⁰

这个目的就是至善、太一，因而在普罗提诺看来，德性就是一个灵魂净化和归向至善的过程。²¹“德性属于灵魂，而不属于理智或超越于它之上的东西”。(I.2.3) 这也就是说，神圣者不像我们那样拥有德性，德性只是灵魂才有的，理智和太一没有德性。但德性却是从神圣者流溢而来的，“德性是从理智世界而来的，并且在形体世界存在于他者（即灵魂——引者）中。因而，绝对的正义（MacKenna，译作正义的形式）自身和任何其他的绝对道德都不是德性，而是一种典范。当它们离开理智而进入灵魂时便是德性。德性是某个人的德性，但在理智中的每一个特殊的德性之典范只属于它自身，而不属于其他的人。”(I.2.6) 可以这样说，“德性就像是另一个理智，它使灵魂理智化”，(VI.8.5) 德性是理智世界中的形式之影像，借助它我们得以和理智相通。因而德性并不是要一个人在他的物质生活中感到舒适和满足（虽然这是可理解的），而是要让他逃离开这些尘世的、物质的生活，使他的灵魂返回到理智世界，使我们变得像神一样。“通

过这些德性他被再次置于秩序和美之中，并被照亮，通过德性到达理智和智慧，并通过智慧到达至善。”（VI.9.11）之所以说灵魂被再次照亮，是因为灵魂下降到了形体世界，为形体和质料所环绕，陷入了黑暗之中。这时，它就不能看到理智，处于被奴役的状态。但是通过德性，“它建构起了我们的自由和自我决定，不允许我们还像先前一样作为被奴役者”，（VI.8.5）灵魂就可以从身体中分离出它自身，再次看向理智世界，走上回归太一之途。对于那些没有德性的人，就根本不会被推动着走向更高的领域。只有通过德性的引导，我们才能达到目标，“当德性和智慧一起在灵魂中出现时就显示了神；如果谈到神而不谈真正的德性，那么神就只是一个名字而已。”（II.9.15）德性一方面使我们有了自由，但另一方面，德性的行为又是被迫的，“德性总是被迫的做这个做那个以应付正在发生的状况。”（VI.8.5）比如，当战争发生了，有德的人就得勇敢；当不正义发生时，就得选择正义，否则就不能说是具有德性的。但真正的德性如果能够选择，会为自我显现而选择一个机会吗？答案是否定的。灵魂宁愿选择从实践行动中静止下来，处在理智中，也不愿为了显示自己可以活动而选择战争以表现勇敢，选择不正义以表现正义和秩序，等等。就像医生，如希波克拉底（Hippocrates），如果他可以选择，他希望没有人需要他的医术。（VI.8.5）因而一个有德性的人如果没有必要就不会为了显示他的美德或卓越之处而去显露他的长处，因为他的幸福在于不动、沉思。这样，普罗提诺实际上就避免了一个伦理学的悖论，即为了彰显德性的伟大而必须有邪恶的存在。比如，亚里士多德就认为“公正的人还需一个其公正行为的承受者和协同者。节制的人和勇敢的人以及其他的人，每个人都是这样”；“一个自由人需要金钱去从事自由活动，一个公正人也需要这东西以进行补偿（因为意愿是看不见的，一个不公正的人，也可装作公正）。勇敢的人需要力量以便完成合乎其德性的活动。一个节制的人需要机会，若不然谁节制谁不节制怎样看得出来呢？”²²这也就是说，有德性的人带着一种快乐期待着别人的不幸，因为他需要有一个机会展示他的卓越和德性。²³普罗提诺对此再次提出质疑，“一个善的人，会希望不幸吗？不会的。当他不希望的事情发生时，他会用他的德性去反对它们，使他的灵魂不为此扰乱或烦恼。”（I.4.8）换言之，德性重在内心的修行与净化，而不在于外在的表现，因为在普罗提诺看来，真正的德性反映的并不是我们在这个世界上的伦理道德行为，而是在我们的内心里我们的灵魂朝向善，朝向理智世界。

这里，实际上已经揭示出了普罗提诺对德性的区分。他根据自己对人的灵魂之自我灵魂与身体灵魂的划分，把德性分成低等德性和高等德性，其中低等德性主要是汲取了柏拉图的四主德思想，他称为“公民德性”；²⁴而高等德性（理智德性）是“净化德性”，强调一种“净化”的作用，强调灵魂与身体的分离或对物欲的漠然视之。每一种德性都有助于我们克服我们自身中的不完善，公民德

性把我们的灵魂从可感世界中解脱出来，而净化德性则使我们的灵魂变得纯粹，回到灵魂的本体自身。

在形体世界中，我们首先应该具备的是公民德性。柏拉图认为主要有四种德性，即智慧、勇敢、节制和正义，普罗提诺接受了这一思想，并认为公民德性也有四种：实践智慧（practical wisdom。MacKenna 译作 prudence，即“谨慎”），勇敢、节制和正义。“实践智慧涉及推理能力，勇敢涉及情感，节制使激情和理性之间达到一种一致和和谐，正义是所有其他德性的正当运用。”（I.2.1）这四种德性和我们生活于其间的可感世界息息相连，但它们并不是以使我们在可感世界生活的更舒适为目的，而是要力图在一种几近于禁欲式的督导和约束中使我们的灵魂清醒过来，从而使灵魂逃离可感世界，变得和神相似。具言之，公民德性“它为我们设定秩序，限制我们的欲望，规范我们全部的经验感受，消除错误的意见，使我们变得更好——为此它要借助那完全是更好的事物和真正确定界限的行动，以及按照已经确立规范的事物来排除没有规范和没有规律的行动。”（I.2.2）因而，公民德性是在我们日常的生活中来践行的，是我们在社会生活和政治生活中应该遵守的准则和追求的目标。正如波菲利所解释的，“这些德性的目标是让我们仁爱地与人类同伴交往，它们被称作公民德性，因为它们把公民们联合在一起。”²⁵因为“任何一个对某物有感情的人都会对与这个事物相似的一切有感情，就像喜爱一位父亲也会喜欢他的孩子一样。每一个灵魂都是那父的孩子。”（II.9.16）这就是说，每一个人的灵魂都是太一、理智和灵魂三一本体的儿子，我们的德性就源自于对神圣本体的爱，我们爱神，也就会自觉不自觉的把对神的爱用于对其他的人，甚而扩散到世界上其他的事物。这种爱就表现为正义、勇敢等德性。当把这种爱用于我们的身体时就是节制。普罗提诺认为，我们作为灵魂与身体的复合物，也应该照顾自己的身体，因为身体也具有一定的善，身体并不是作为一个可有可无的无用物被赋予人的。（I.4.16）普罗提诺举例说，如果一些小孩因锻炼身体而健康，但因疏于教育而灵魂不高尚；另一些小孩则在身体和灵魂两个方面都不进行修行，过着华服锦食的生活，这种懒散、闲适的生活使他们变成了豺狼捕食的羔羊。那么在摔跤比赛中被前者击败就是必然的。（III.2.8）因此，照顾好、使用好自己的身体也是一种“节制”的德性。这再一次表明说普罗提诺虽然耻于肉身，但并没有彻底的否定肉身，因而以自杀这种极端的方式结束生命是不可取的。当然，对于普罗提诺而言，重要的不仅仅是说要加强身体的锻炼，增强体质，而在于净化灵魂，因为我们的灵魂比身体更接近于神，比身体更能分有神，更象神，（I.2.2）²⁶因而必须限制肉体的欲望，规范感觉经验，不要听从身体的各种欲望和激情的诱惑与支配，从而把我们的灵魂抬升到形体世界之上，“变得正义和神圣，依靠智慧而生活”，（I.2.1）以帮助我们最终类似于神。正是在此意义上，普罗提诺说公民德性有助于一个人成为神。虽然公民德性可以

使我们去除邪恶，保持善性，但它充其量只能使我们停留在过一种好人意义上的世俗生活，却不足以使我们达到与神相似，因此灵魂还需要进一步的努力。

这就到了净化德性的阶段。“净化就是去除掉一切外在的东西”，(I.2.4)使灵魂转向理智，因为理智并不是外在于灵魂的异己的东西。就我们的灵魂的本性而言是善的，一心向善以及和善同类的东西，当它在理智世界时，它是纯粹的善，没有恶；而且灵魂从未真正的完全离开过理智，它内在的就拥有理智。那一切能够导致邪恶的东西，包括各种欲望、激情和虚假的意见等，都不在理智世界存在，也并不真正的属于人，而是一种增加物或外来的东西。因而灵魂必须通过净化才能脱离这些外在的东西（恶），才能转向理智，否则就只能停留在理智的影像，即形体世界中。因此，灵魂摆脱和脱离肉体的影响是非常重要的。那么，灵魂通过净化如何来处理激情、欲望以及痛苦诸如此类的东西呢？在多大程度上灵魂和身体的分离是可能的呢？“分离只是意味着灵魂回到它自己的位置，使自身保持在所有的欲望和激情之上。”(I.2.5. tr.MacKenna)只是在必要的时候它才使自己意识到快乐，并把它们作为它的活动受到阻碍时的治疗和安慰物。它会努力去除痛苦，或者如果不能，它就平静的忍受它们并通过不为身体而苦恼来使它们减轻。它也会尽可能地完全消除激情，如果不能，它至少不会去分享那感情的骚动，并且尽量使本能的冲动尽可能的小和微弱。对于恐惧，灵魂也会去除，因为它没有什么可畏惧的，除非恐惧会起到一种正当的作用。至于欲望，灵魂显然不会欲求任何坏的东西，它不会为了肉体的奢求而去欲求食物和饮水，当然也不会为此而去欲求性爱。但是，如果这些欲求是必需的，它会根据实质的需要而定，并使它们完全处在控制范围之内。²⁷

总之，当灵魂完全与肉体混合，并且分享其经验，拥有所有同样的意见，那么灵魂就处于邪恶之中。当灵魂不再分享与肉体同样的意见，而是独自行动时，那它就是善的，也就拥有了德性，这就是理智和智慧；当它不再分享肉体的经验时，就是自制；当它不再害怕与肉体分离时，就是勇敢；当它为理性和理智所统治而没有对立时，就是正义。当灵魂处于这种状态时，说它与神相似并没有错，因为它的活动是理智性的，不受身体的影响。(I.2.3)这样，我们通过净化的德性清除了形体世界，尤其是我们的身体中的激情、痛苦、恐惧和仇恨和坏欲望等等，或至少使它们不能影响灵魂时，我们的灵魂就摆脱了恶，回到真正属于自己的地方，上达理智世界。而“当他达到了更好的本原和不同的规范时，他会按照它们行动”，也就是说，当一个人具有了高级德性时就不需要再按照公民德性来选择了，不再满足于过一般好人的生活，而是与灵魂的低级本性（欲望和激情）相分离，就将像神一样的生活。公民德性只是让我们的理性成为灵魂的主人，而净化德性使我们“灵魂中的非理性部分也变得纯洁起来，这样也使这一部分不受（身体）的干扰”，(I.2.5)即使不能，理性和非理性的部分也不会发生剧烈冲突，

而会和谐相处。这就像一个人和智者为邻，他或者变得像智者一样，或者认为他是如此令人尊敬以至于不敢和智者发生那怕是口角一样的事情。

净化的直接结果就是一个纯粹的灵魂，换言之，我们的灵魂回归了灵魂本体。而这也就意味着，一方面灵魂从对下界的低级的可感事物的关注转为向上观照神圣的理智，另一方面灵魂从对外在事物的关注转向了对灵魂自身的内在观照。这样一来，实际上在普罗提诺那里，灵魂的向上之路和向内之路是同一的，灵魂对自身的内省也就是灵魂追求超越和回归之途。因为在普罗提诺看来，灵魂的回归与上升不是空间上的转移和外在的寻求，而是灵魂向内转，进行内省。我们在前文中已经说过，在普罗提诺那里，太一、理智和灵魂之间并没有空间上的距离。因此“当灵魂向太一上升时，它便越来越深的进入了它自身之中：追求太一就是追求自我。对自我的认知和对最高存在的认知，即使不是等同的，也是联结在一起的。向太一的上升也就是灵魂回转自身的过程。”²⁸这种内省不仅可以使灵魂逃离形体世界，而且可以引导灵魂达到理智，趋向太一。

对普罗提诺而言，无论是公民德性还是净化德性，都有与之相对应的德性践行活动，因而德性不只是伦理意义上的对灵魂的规范，也是实际生活中有德性的人之修行践履。普罗提诺的“德性论不只限于伦理学领域，他的伦理学是与本体论和宗教思想联系在一起的。”²⁹在他看来，一方面，伦理学的最高和最终的目的就是使人回到他神圣的来源，返回到本体的世界，并最终与最高的本体合一；另一方面，本体又被伦理化了，它们是善的、美的，是德性的来源，从而也就对人的德性实践具有着指导的意义。在他那里，德性既是一种道德伦理的践履，也是一种宗教的灵修：一方面，伦理被宗教化，人的道德践行被看作是人的灵魂上升并最终与神合一的神秘修行；另一方面，宗教又被伦理化，宗教活动不讲求外在的祭仪形式，也不要求对神灵的顶礼膜拜，而把宗教的活动看作是人行高级德性的行为。

但就仅德性本身而言，德性只能让灵魂逃离形体世界，回到灵魂本身，并不能达到上升之途的终点，回到太一，这就要求灵魂还必须继续上升到理智本体，因为只有通过理智，灵魂才能真正回到至善那里，和上帝同一。然而，并不是所有的人都能到达理智，回归到至善，那些能够回归的灵魂之所以能回到它们的来源，在于它们对美的热爱和真知，从而所做出的正确的选择。那么，什么是美呢？

第三节 美

美，在希腊语中是 kalon(英译 beauty)，在古希腊人那里有优良、美好、精致、完善等含义，既可以用来指艺术作品的美，也可以用来指生活中一切精良、

美好、完善的东西，比如美的人，美的物，乃至美的制度、习惯和风俗等。³⁰在苏格拉底之前的哲学家们把对称与和谐当作美，但是对称只是美的事物的外在表现，和谐也只是外在的对称给人的感觉。于是就有了苏格拉底和柏拉图关于“美本身”的询问。柏拉图在《大希庇亚篇》、《伊安篇》、《会饮篇》、《斐德罗篇》与《斐莱布篇》等对话中，专门讨论了美的观念。在被公认为西方第一篇专论美的本质的《大希庇亚篇》中，柏拉图借苏格拉底之口批判了将美的普遍本质或美自身混同于某些具体事物的美，批判了当时流行的美即合适，美即有用，以及美即视听的快感等主张。他主张美本身是一种超越现象和感觉的客观的真实存在和绝对真理，是我们称之为美的一切事物所共享的和摹仿的理念，是一切美的具体事物成为美的原因。“美本身把美的性质赋予一切事物——石头、木头、人、神、一切行为和一切学问。”³¹这里柏拉图实际上是以他的理念论来解决美本身和具体的美之间的关系，即各种美的事物通过分有和摹仿美本身而成为美的。在《会饮篇》中柏拉图借女先知狄奥提玛(Diotima)之口，描绘了由观看个别美的形体到一切美的形体，到灵魂的美，再到法律体制之美，再由体制之美到学问知识之美，最后观照到最高的美本身的梯级上升过程。³²但是如何从最低级的美上升到最高等的美本身，他并没有给出确切的答案。

作为一个柏拉图主义者，在美学观上，普罗提诺更多的继承了柏拉图的思想，并且用自己的理论回答了我们如何从最低等的美上升到美自身的问题。首先，普罗提诺在 I.6 “论美”³³中研究了最低等的美——形体美。在这里，他不同意柏拉图认为形体美是没有多少意义的观点。柏拉图很少讨论具体的物体美，而只专注于高高在上的“美本身”。现实中个别的有形体的物体美，是最低层次的美，都因分有和摹仿理念而存在，分有者和摹仿者相对于它们所从出的本体来说，其意义和价值是微弱而可以忽略的。因而在柏拉图看来，我们应该抛开形体的美、远离感性事物的美，而只留意最高级的美的理念。与之相反，普罗提诺却肯定了在我们的形体世界中有美的存在，肯定了形体美的价值。他说，形体美“主要表现在视觉上，但就诸语词的组合和各种音乐而言，也可以发现于我们所听到的事物上。”(I.6.1)但是他并不同意如下这一观点，即可见的美是事物的部分与部分，以及部分与全体之间的合适比例，再加上悦目的颜色；换言之，就眼睛所看到的事物，以及一般意义上的每一个事物而言，美就是均匀对称。(I.6.1)这是希腊人所深信的一种观点，也为柏拉图和亚里士多德所接受，但尤以斯多亚派为典型，例如西塞罗就把美定义为，“美是物体各部分的适当比例，加上悦目的颜色。”³⁴普罗提诺对此主张表示了深刻的怀疑。他举例反驳说，太阳的光和音调中的每一个音节都是单纯的，没有部分的，也不存在所谓的比例对称关系，但仍然使人感到是美的。因而美并不在物体的外在形式的比例对称上，因为对称是某些美的物体的外在特征，并不能成为涵盖一切美的事物的规定。物体的美在

于物体分有了美的形式，分有了来源于神圣者的形式。当人一看到物体时，人的心灵就领悟到这样一种形式美，认识它，欢迎它，似乎和它很契合。（I.6.2）正如鲍桑葵所指出，普罗提诺观念中的“美只寓于形式中，而不寓于物质中，而且必然是这样的，因为只有形式才能为我们所领悟。”³⁶形式的作用表现在两个方面：一是把一个事物的各部分加以组织安排，结合成整体，使各部分和全体都美；二是形式来到一个单纯的或各部分同质的东西上面，就使那东西在全体上显得美。我们在进行审美判断时用形式作为标准，就像用直尺衡量直线一样。

虽然普罗提诺没有否认自然物体所具有的美之价值，正像塔塔尔凯维奇所肯定的，“普罗提诺的美学虽然是唯灵论的，却又不以人为中心。他并未把它仅仅看成只是人的灵魂。自然比人包含着更多的精神性力量和创造性力量。它们甚至不需要艺术家的介入也可以发挥作用。”³⁶但是普罗提诺更强调由人的灵魂所创造的艺术品的美高于自然物体的美，认为艺术品的美不在于物质而在于由艺术家所赋予的形式。他以没经艺术加工的天然石头和经过艺术加工的石头为例，认为经过艺术加工的石头，“成为神像或人像，若是神像，就如女神或诗神的像；若是人像，它就不只是任何一个人的像，而是由艺术创造出来的各种人的美之综合体。这块由艺术按照一种形式的美而赋予其美的石头之所以是美的，并不是因为它是一块石头（否则，那块未经艺术加工的顽石也就应该像它一样美了），而是由于艺术所赋予的形式（原译做理式——引者注。下同）所致。然而，这种形式不是石头的自然质料所原有的，而是在进入石头之前早已存在于那构思者的心灵中；而且这形式之所以存在于艺术家的心中，也不是因为它有眼睛和双手，而是因为他分有了艺术。”（V.8.1）³⁷这实际上就是说，经过艺术加工过的石头，不仅模仿或分有了石头自身的形式，而且也分有和模仿了艺术的形式，因而分有了两种理念原型的石头就比只分有了一种理念原型的顽石更美。这里，普罗提诺又一次表现出了他和柏拉图的不同之处。柏拉图认为自然物是理念原型的影像，而艺术品则是自然物的影像，或者说是“影像的影像”，因而自然物要比艺术品更美。³⁸普罗提诺则放弃了这种贬低艺术而认为艺术不过是对自然的被动的模仿的观点。他指出，“艺术决不是单纯的模仿肉眼可见的事物，而是必须回溯到自然事物所从出的那些原则。不仅如此，许多艺术品本身是艺术所独创的，因为艺术本身既然具有美，当然就能克服事物的缺陷。例如，斐狄亚斯（Pheidias）在雕刻宙斯像时，并不是按照可感事物的蓝本，而是按照他的理解来雕刻的，即如果宙斯肯显身于凡人所见，他应该是个什么形象。”（V.8.1）虽然艺术品，如雕像所体现出来的美还不能完全表现出艺术家在心里原来所构想出的美，只能美到石头被艺术家所降服的程度，因而它没有艺术家心中的美的形式那样纯洁和高级；但比起自然事物来它仍然是更高更真实的美了，因为艺术有如镜子捕捉到了灵魂的形象，并反映出灵魂的美。

自然物体之所以是美的不是出于它们本身，而在于它们分有或模仿了美的形式，而德性本身就是美的，因为每一种德性都是灵魂的一种美，一种比形体美更真实的美。这样，美就从与感官相接触的低等的形体美上升到较高的领域，上升到“生活方式、行动、品性和理智的活动”³⁹，这就有了一种更高等的德性的美，亦即灵魂美。（I. 6. 1）这种更高的美是我们的感官所不能看见的，只有灵魂才能看得到。对于感性事物的美，如果没有用眼睛看见过，像生下来就是瞎眼的人那样，就无从判定它们的美。而对于灵魂美，灵魂对他们的判断并不需要感官，而是凭借灵魂的观照能力就可以见到并判断事业、学术、正义和节制等有多么美。一旦见到这种美我们就感到一种比见到物体美更为强烈的喜悦和兴奋和激动，因为我们看到的是一种真正的美。（I. 6. 4）灵魂的美“不在体积的雄伟壮大，而在于学问，在于生活方式，总而言之在于心灵”。（V. 8. 2）灵魂的美的确是更高等的美，见到这种美时，人产生的情绪就是心醉神迷，是惊喜，是渴念，是爱慕和喜惧交集。当你认识到一个人的德性时，你会击节赞赏，而不顾他的脸孔是美是丑；也许他的脸是丑的，可你并不会计较他的外貌，而只去注意他内在的美。而如果这不能感动你去赞美他，那么你也就不能看到自己的内心，不能为你的内在美而喜悦。那么，当我们在看到自己的内在美时，感受到的又是什么呢？普罗提诺指出，这不是一种形式、一种颜色或一种体积，而是由于灵魂，灵魂本无颜色，却放出节制等德性的光辉。为了更好的说明灵魂美，普罗提诺分析了丑及其产生。丑产生于感性欲望和对物质的迷恋，使灵魂蜕化变质了，过着一种阴暗的罪恶生活，一种半死不活的生活，看不到一个灵魂所应该看到的东西。就像一个人掉到了污泥里，就显不出他原有的美，而只能看到他所沾染的污泥。要恢复他原来的样子，恢复他的美，就要经过一番净化，摆脱低级情趣和对肉体的屈从，把因坠入身体所沾染的一切清洗掉，才能抛弃掉从另一种异己的东西得来丑恶，获得灵魂美。（I. 6. 5）因此，美也是需要净化的，否则就会像希腊神话中的美少年纳西司一样，在水中看见自己美好的影子，“就投身下水去捉它，从此就不见他出来”；为了不依恋形体之美，从“阴暗的深渊”回到真实界来，要像“奥德修斯（Odysseus）逃离妖女瑟茜（Circe）和卡里普索（Calypso）那样，尽管她们那里有悦目的东西和形形色色的满足感官的美。”（I. 6. 8）

在普罗提诺看来，只有理智美才是真正意义上的美，物体美和灵魂美仅仅是对这种美的准备。当灵魂经过净化后，就变成了形式和理性，脱离了形体，成为理智，完全属于神圣者，而神是美的源泉，是一切和美相类似的事物的源泉。这样，灵魂一旦上升到理智的高度就更加的美了。理智和理智之物就是它的美，而不是另外的美，因为也只有在它完全与理智一致的时候，它也才是真正的灵魂。因而说灵魂成为善和美的事物就是使它变得和神相似，这是正确的，因为美以及一切诸实是者都是从神而来的。（I. 6. 6）所有的神都是庄严的、美丽的，他们

的美是不可言状的。那是什么使得诸神庄严美丽呢？是理智，因为在它们之中，理智充沛于内又显露于外。神之为神不在于他们有美丽的身体，而是因为他们具有理智。他们肯定是美的也只因为他们就是神。因为他们不是时而智慧时而不智，而是无论在什么时候神都总是在平静坚定和纯粹的理智中闪出智慧的光辉。

(V. 8. 3) “神自身就是理智，神的本质就是理智。” (V. 8. 4) 神，或者理智就是美本身，因而我们先前所说的美都是由于美自身的存在，都是对美自身的分有。换言之，灵魂因理智而美，而物体则因灵魂而美。

那么，理智呢？理智因何而美，或者何以说理智就是美自身呢？理智由于太一或至善而美。太一与其说是美的，不如说是美的根源。正是由于这种根源，理智成为美本身。对此，普罗提诺用希腊神话来比拟太一、理智和灵魂之间的关系：天神乌拉诺斯是“太一”，他的儿子克洛诺斯是理智，克洛诺斯的儿子宙斯是灵魂，宙斯创造了世界。克洛诺斯居于两者之间，既和他所从出的上界保持距离，又不受在它之下的下界之束缚，他就处在比他为尊的父亲和比他为卑的儿子之间。然而，由于它的父亲太过伟大以至于高于美，他自己就成为原初的美；灵魂肯定也是美的，但它比灵魂更美，因为灵魂不过是他的迹象，因此灵魂虽然天生是美的，但只有当它看向在它之上的东西时，它才会显得更美。(V. 8. 13) 在另一处，普罗提诺更为明确的把美本身和至善相区别。他说，“如果把理智和至善相区分，那么也就需要区分美和善：美在形式所在的地方，而善则超越其上，是美的源泉和来源；要不然我们就要把至善和原初的美放在同一个层次上。但无论如何，美是处在理智世界。”(I. 6. 9) “在 V. 5. 12 中，普罗提诺又说道，“美是第二位的”，“美(本身是较年轻者，而至善是年长者”，“至善本身不需要美，而美则需要它”。普罗提诺之所以强调美和善的区别有两个原因。其一，美是有等级的，而善却超越了事物的等级秩序。美代表或象征了事物的秩序，由物体美到灵魂美，再到理智美，实际上也就是由物体上升到灵魂、理智之事物的等级序列。因而，美就贯通了形体世界和理智世界，把两个领域中的事物排列成了一个由低到高的等级序列。至善是万物的最初源泉和终极目的，它不处在这个事物的等级序列之中，或者说超越了这个等级序列，因而它不同于美，高于美。其二，美是灵魂可以直接欲求的目标，而善则需要经过不同的等级序列的美之上升才能够达到。爱美之心，人皆有之，每一个人在一定程度上都可以说是一个“爱美者”。人们一般首先对那些感性的美产生欲求，并通过物体美而上升到对灵魂美和理智美的追求，最后达到对善的追求和静观。但并不是每一个爱美者都能够按照美的等级序列上升到对善的静观。有些人在达到了某一等级的美时，便驻足不前，把自己所留恋的美当作最高等的美，这样就“由于美而陷入了丑”；由于他们的灵魂对于更高级的美之无知，也就导致了伦理上的恶，因而“对善的追求常常堕落为邪恶。”(III. 5. 1) 例如，身体的美是一种低级的美，如果灵魂满足于身体的美并把它

当作最高等的美来追求和享受，就会陷入“性交的迷乱”，(III.5.1) 或者就像美少年纳西斯由于追求身体之美而没入“阴暗的深渊”。当然需要指出的是，普罗提诺并不否认人在食、色方面的正当性，只是反对把这方面的欲望之满足当作最高的目标来追求。

另一方面，普罗提诺又把美和善相同，认为“美也就是善，从这至善里直接产生出的理智是美的；理智把美赋予灵魂。而其他一切事物，比如美的行为和生活方式之所以能是美，都是由于灵魂在那些事物上印上了自己的形式。灵魂还是可感世界的美创造者，它使物体获得了可以言说的美。”(I.6.6) 人所能体验到的最高的美就是善，作为善，它是人所向往的，是欲求的对象，它就是万物所依、所求、所是、所活、所思的东西，因为它是生命、理智和存在的原因。还没有看到它的人，认为它是善的，因而渴望着它；而看到它的人，为它的美而惊叹，感到强烈的爱慕和惊喜交加，渴望和它合为一体。他以一种真正的爱和热烈的渴望去爱它，嘲笑一切其他人所热爱的东西，鄙视过去他曾经以为是美的东西。这绝对的美把美赋予一切，而赋予之后它自身仍不减其美，也不接受什么补充。它就是最高的、本原的美。为了它，灵魂必须经过最艰辛最剧烈的斗争；为了它，灵魂必须付出一切的努力，才不至于分享不到这种最优美的观照。谁能达到这种观照，谁就会享有幸福，谁达不到这种观照，谁就是真正不幸的人。因为真正不幸的人不是没有见过美的颜色或美的物体，或者没有得到过权势、高位的人，而是没有见过美本身的人。如果他要得到美本身，它就得抛弃尘世的王位，以及对于整个大地、海洋和天空的统治。如果他能鄙视这一切，也许就可以转向美本身，就可以观照到它。

那么，通过什么方法才能观照到美本身呢？普罗提诺提出的方法是闭目内视，“闭上双眼，转向另一种观看的方法，并激活它，这种方法人人都有，但是很少有人使用。”(I.6.8) 这就要求“灵魂必须接受训练，首先要去观看美好的生活方式；然后观看美的作品，不是艺术家生产的东西，而是有德性的人的工作；然后观看产生这些美的作品的人的灵魂。那么，你如何才能看到善的灵魂所具有的那种美呢？回到你自身去看。”如果你还看不到自身的美，那就学雕刻家的做法，孜孜不倦的雕刻你的作品，去除多余的，把曲的雕直，把粗糙的磨平，直到德性的光辉煌照在你的身上，直到你看到圣洁的化身巍然安坐在纯洁的宝座上。如果你看到自己变成了这样一种光辉，那么你也立刻变成了看（视觉）本身。你完全可以相信自己，你已经上升到了更高的领域，无需任何向导，只要你凝神观照，因为只有这种看，才能观照到那伟大的美。眼睛如果要看到对象，就要设法使自己和那对象相类似。如果眼睛还没有变得和太阳相象，它就看不见太阳；“灵魂也是如此，它本身不美也就看不见美。如果一个人想要看见神和美，它就必须首先变得虔诚和美的。(I.6.9) 这样，“在观照中，我不是在物外，物也不在我外”，

从而“见到物我合一，见物即是见我”，于是在这种内心凝视的观照中我们就达到了和神相合一的迷狂状态。

因此，对普罗提诺而言，美就在于神，在于人神合一，美也就在于人。当我们认识了美也就是认识了我们自己，认识美的过程实际上也是逐渐发现自己本性的过程。在灵魂入神的迷狂中，领悟到神的伟大，在与神的直接接触中观照到彼岸世界的美。这时，人也变成了神，或者说恢复了自己的神性，也就变成全然是美的。正因为你若不能变得美，你就不能观照到美；同样，你若不能成为神，你也就不能洞见到神的存在。观照美的历程最终是将人提升为神，肯定人有超越自身的可能性；认识美也就是认识到人自身的神圣性。就此而言，普罗提诺的美学并不是想要告诉我们关于美的一套艺术理论，而是强调灵魂如何沿着不同等级的美上升，或者说回归到本体世界，趋向太一。因而，他关于美的等级秩序实际上就是灵魂的回归之路，他的美学和他的本体论是一致的。

第四节 爱

美与爱很难区分，“爱起源于对在灵魂中的美之前就存在的美本身的渴望，对它的完全的认识，与它的亲缘关系，以及对这种亲缘关系不加推理的认同”。

（III.5.1）那么，什么是爱呢？普罗提诺认为，“很有必要思考关于这个问题的各种流行观念和诸多的哲学理论，尤其是伟大的柏拉图的理论。”（III.5.1）

“爱”在古希腊语中有不同的称谓及其所指，例如，eros 主指两性间的爱⁴²，philia 指对朋友和同胞的爱，agape 是普遍的仁慈，等等。⁴³普罗提诺使用的是 eros，这个词在希腊文中一般作爱情和渴求解，作为专有名词就是爱神。作为爱神，eros 在荷马史诗中尚未神化成为神灵，它只是表示求婚者强烈追求的一种渴望。在赫西奥德的《神谱》中他是混沌的儿子，是最原始古老的神。后来逐渐演变成为司职性爱的美貌女神阿佛罗狄忒同宙斯或战神阿瑞斯所生的儿子，他的主要伴侣是波索斯和希美洛斯(渴求和欲求)。⁴⁴在前哲学的宇宙生成的神话中，eros 是一种将黑夜和混沌区分开来，生成大地和万物的力量的作用。在奥菲斯教派的宇宙进化论中，eros 是结合一切并从这个联合中产生出一系列的不朽神灵。在赫西奥德的《神谱》中，eros 是从混沌中最初产生出来并将所有其他东西结合起来的古老的神。根据斐瑞居德（Pherecydes）记载，当宙斯想从事创造时就变为爱神。据此，Eros 作为一种性的冲动力被用来解释神话中的婚姻和生育，在古代的宇宙演化论中则被看作是“第一推动者”。甚至在神话开始衰落之际，作为人类情感的爱仍被提升为一种宇宙生成的力量。例如，恩培多克勒将“爱”（philia）和阿佛罗狄忒女神说成是结合万物为一体的力量。⁴⁵在《会饮篇》中，柏拉图对 eros 的

处理仍大致如此。《会饮篇》的主题就是爱，从低等级的到高等级的爱。爱是对美的渴求，并且必然会涉及到缺乏的观念，因为“一切事物渴求的东西都是它所缺乏的东西，没有任何事物会去谋求它不缺乏的东西”。⁴⁶但爱既不是美和善，也不是丑和恶，而介于二者之间，因为它不是阿佛罗狄忒所生，而是阿佛罗狄忒的跟班和仆从，因为它是在阿佛罗狄忒的生日时投胎的，而且他生性爱美，阿佛罗狄忒就是美本身。爱是丰富神（poros，英译 plenty）和贫乏神（penia，英译 poverty）⁴⁷的儿子，他既像他的母亲，永远是贫乏的，一无所有，又像他的父亲总是在千方百计地追求美和善的东西。也因此，爱就介于可朽者与不可朽者之间，他既不是神也不是凡人，而是一个精灵（daimon，英译 spirit⁴⁸）。它既不美也不丑，而是一种想获得美和善的能力；它既不是无知也不是智慧，而是一种热爱智慧的力量。⁴⁹爱就是热爱和渴求美好的事物，而美是一个由低到高的梯级序列，因而爱也表现一个梯级的序列：我们最初爱的是可见的形体之美，然后爱不可见的灵魂之美，接着爱美的观念体制，然后是美的学问知识，最后在突然的一跃中就静观到永恒的、绝对的、单一的、不增不减的美本身。这样，我们就会成为神的朋友。⁵⁰然而，在《斐德罗篇》中，爱不再是一个精灵，而是一个神，它“是阿佛罗狄忒之子”。⁵¹爱是一种充满了美和善的非理性的冲动，是一种能升华灵魂，并使它能够走上真理之路的神圣迷狂。柏拉图说，智慧是不可见的，只有美才是我们可以看见的，也只有美对感官来说是最可爱的。当一个人爱另一个人时，从他爱人那里放射出的美的微粒就会注入他的灵魂，使使他产生一种迷狂状态，让他夜不能寐，坐立不安，带着焦虑的神情在那美的处所周围徘徊，一旦看到了那种美他就会达到极乐之境，享受到无可比拟的甜蜜和快乐。这就是爱的迷狂，人们将这种情感或经验就叫作 eros。⁵²

普罗提诺在 III.5 “论爱”中力图通过对作为神的爱和作为精灵的爱之论述，把柏拉图的《会饮篇》与《斐德罗篇》中的论述相协调。普罗提诺首先把柏拉图关于爱的产生的两种不同说法归结为爱是由阿佛罗狄忒所生还是和他同生的问题。作为神，爱是由阿佛罗狄忒所生，而阿佛罗狄忒则是克洛诺斯的孩子，克洛诺斯就是理智，因此，阿佛罗狄忒就直接源自理智，她本身是纯粹的，她必然就是神圣的灵魂；她的活动就直接指向她的父克洛诺斯（理智），以及后者的父乌拉诺斯（太一），对他们充满了热烈的爱，怀着这种爱的激情凝视着他们，这样，“灵魂由于一种欢乐和对所见对象的强烈注意，由于它凝视时的激情，就从它自身产生出了某种东西，与它自己和所见景象相称的东西。因此，从关于凝视对象的强烈活动中，从由凝视对象的这种外溢中，爱（Eros）就产生了。”⁵³因此，“爱是一个实在（ousia），是从一个实体而来的实体。虽然要比创造他的母亲逊色，但仍然是一个实体性的存在”。既然产生爱的高等灵魂是独立自在的，处于理智世界，那么由它产生的爱我们也得承认它是独立自在的，“爱必然只存在于彼界，

就是纯粹的灵魂所居住的地方。”神圣的爱与他的母亲一起凝视在上者。这爱总是指向美的事物，在美中获得存在，可以说它就是渴求者与渴求对象之间的中介，是渴求者的眼睛，凭借它的力使爱者能够看见所渴求的对象。（以上见 III. 5. 2~3）

作为精灵，爱不是有阿佛洛狄忒所生，而是和阿佛洛狄忒同时降生的。爱（eros）是由丰富神和贫乏神在阿佛洛狄忒降生时生下的。普罗提诺对这个 Eros 神话的解释是这样的：阿佛洛狄忒是灵魂；丰富神是理智世界之物和理智中的理性（logos），当他听说阿佛洛狄忒出生的消息时，就离开理智，进入灵魂；灵魂本来是和理智同在的，后来从理智进入了存在，为理性所充满；理性是完全充足的，具有丰富的美，因而灵魂本身也是丰富的、美的，有着许多荣耀和各种美好的事物的影像；但离开了理智的灵魂已不再如理智那么完美充足，它是贫乏的，渴求着至高者和至善者，而“缺乏、渴求和对理性原理的回忆同时汇聚在灵魂之中，这就产生了朝向善的活动，这就是爱。”因而，爱是一个混合物，他一方面有着来自父亲的丰富与充足，具有一定的善，否则它就不能回忆起善并去追求善，另一方面它又分有了母亲的贫乏，没有完全拥有善，渴求着善，还有所缺乏，而缺乏就是质料。因此“就灵魂确乏善但又渴求善而言，爱是某种质料性的东西，是灵魂所产生的一个精灵。”（以上见 III.5.9）这个质料是“理智质料，分有了它的实是者就可以借此进入可感世界中的低等质料，形体。”（III.5.6）这样，作为精灵，爱一方面有能力满足自己，这种能力出自它的理性本质；另一方面，爱又“不是一个纯粹的理性，因为在它自身中有一种不确定的、非理性的和无限制的冲动；只要在它之中有这种不确定的本性，它就永远不会满足，”（III.5.7）这要归之于它本身固有的缺乏，即质料的因素。正是由于这种理智质料（penia）与理性形式（poros）的结合才产生出爱的实体，“这个实体就是由形式和未限定性所构成。”（III.7.9）关于这里的理智质料，⁵⁴学者们有不同的意见。Armstrong 认为精灵分有的“理智质料”是处于完全无形体和质料形体化之间的一个中间阶段；正是由于这种质料因素，灵魂的爱才有了一种根本的不满足性，一种永不满足性。⁵⁵MacKenna 则认为，这里的理智质料是作为一种在理智层面的预备的质料，作为某些实体降落的原因而被假定，它在贫乏的原型层面是和贫乏相同一的。⁵⁶他们都至少承认这里的质料就是理智质料，然而 Corrigan 认为，普罗提诺对爱诞生的精灵神话的解释意味着：爱是一个由理智父母 poros 和 penia 所生出的精灵，后者在一种严格的意义上被理解成理智质料，但这是错误的。作为中介的“理智”质料在 III.5.6 中必定是在理智世界边缘的低等的/前宇宙的质料(lower/pre-cosmic matter)。⁵⁷Jennifer Yhap 根据 V.1 “三个源初本体”对理智的论述，同意 Corrigan 这个质料不能是严格意义上的理智质料的意见，但他不同意 Corrigan 把灵魂理智质料等同于前宇宙的质料，也即先于物理世界的产生。因为理智质料不同于这

种具有可感本质的质料，普罗提诺比较明确的认为精灵所分有的质料是一种非感性的质料，是先于可感因素的。⁵⁸

总之，“灵魂是爱的母亲，而阿佛罗狄忒（爱神）就是灵魂，爱就是灵魂追求善的活动。”但是，在普罗提诺看来，阿佛罗狄忒有两个，一个是“神圣的（heavenly）”阿佛罗狄忒，由克洛诺斯所生，直接来自理智，是神圣的灵魂，从不下降到形体世界；另一个是由“宙斯和狄奥娜（Dione）”所生，掌管地上的婚姻，（III. 5. 2）它“属于宇宙，不是绝对的或纯粹的灵魂”（III. 5. 3），而是低等的灵魂或混合的灵魂，进入形体世界。⁵⁹由于爱依赖于灵魂，从灵魂而来，灵魂是它的源泉，（III. 5. 7）因而“爱应该是根植于和每个灵魂的本性相适应的欲求中，”“世界灵魂有一个普遍的爱，每一个部分灵魂有它自己特别的爱。但是由于每个个体灵魂并不能完全割断与整体之间的关系，而是包含着这种关系，因此所有的灵魂都是一个，因此个体的爱也与普遍的爱相关联。这样，部分的爱与部分的灵魂相伴随，伟大的爱与伟大的灵魂相伴随，在整体中的爱与整体相伴随，”这统一的爱就变成并且就是许多的爱。因此可以说，“在整体（的灵魂）中有许多阿佛罗狄忒，它们是从普遍阿佛罗狄忒那里来的，诸多的个体性的阿佛罗狄忒及其各自特有的爱都依赖于那个普遍的爱。”这样，当我们说灵魂是爱的母亲，而阿佛罗狄忒就是灵魂，那么“爱就是双重的，属于高等灵魂的爱是一个神，它始终使灵魂保持着与至善的联接，而混合灵魂的爱是一个精灵。”（III. 5. 4）

那么，神和精灵有什么不同呢？普罗提诺认为，诸神存在于理智世界，而“降到月球上的在可感世界中的可见神可以称作次等的神”，这次等的神就是我们前文一再说起过的天体，如星辰等，普罗提诺也称它们为神。“它们在高等的理智世界的神之后，并与后者相对应，依赖于它们，就像围绕着每个星辰的光芒一样。”（III. 5. 6）我们最好不要把神叫做精灵，虽然实际上人们常常把精灵称作神。因为“诸神是没有情感或激情的，而说到精灵时则认为它们具有情感和激情；认为它们永远在诸神之后，已经倾向于我们，处在我们人和诸神之间。”（III. 5. 6）之所以如此，主要在于神没有沾染质料，而精灵则沾染了质料，受到了质料的影响。这样，由纯粹的灵魂阿佛罗狄忒所生的 Eros 就是神，而由丰富和贫乏所生的 Eros 就是精灵。这两种爱都是“实体性的爱”，（III. 5. 7）前者是纯粹的、神圣的灵魂的爱，是“不分有任何质料的实体”（III. 5. 2）；后者是低等的，具有了形体的灵魂（混合灵魂）的爱，是分有了质料的实体，因为贫乏就是质料。这两种爱都出自本性，而“凡是自然的和根据本性的爱都是美好的、善的，只是低等灵魂的爱在价值和力量上稍逊一筹，而高等灵魂的爱在价值和力量上会更胜一筹。”（III. 5. 7）这样，正如 Wolters 所指出的，普罗提诺通过把两个阿佛罗狄忒分别与处在纯粹状态和有形体状态的灵魂相同一，既坚持了 Eros 是阿佛罗狄忒—灵魂所生，又坚持了 Eros 和她同生，从而把神话中完全冲突的情节和解了，⁶⁰也把柏

拉图《会饮篇》和《斐德罗篇》关于爱的思想协调了起来。

爱的作用就是促使灵魂爱美、爱善，并且趋向善，去与至善合一。灵魂是爱的母亲，爱就是灵魂追求至善的活动，高等灵魂的爱始终使灵魂保持着与至善的联接，而混合灵魂的爱则引导着每个个体的灵魂趋向至善。（III. 5. 4）这些爱都是正当的，只是对于我们人而言，爱是贫乏的，具有不确定性，这就使得有些人不能正确把握引导人向善的爱，而被一些虚假的满足所欺骗，这样就会“因美而陷入丑恶，”例如纳西斯。“事实上，对善的追求常常导致堕入恶，”（III. 5. 1）因为人们往往容易满足于把相对的善当作绝对的善，把低等的美和善当作高等的美和善来追求，从而陷入了恶。此外，“那些被各种恶驱使的人，把他们内心全部的爱和在他们的内心已经成长起来的恶的欲望束缚在一起，正如他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有的正当理性一样。”（III. 5. 7）但是这并不意味着人们不能去崇拜尘世的美。可以看定的说，那些渴求世俗怀胎生育的人满足于尘世的美，满足于在影像和形体中呈现的美，因为产生这种尘世的美的原型没有向他们显现。如果他们能从这尘世的美回想起原型的美，那么这尘世的美仍可以作为一种影像来满足他们。如果他们仍然能够保持纯洁，那么即使亲近尘世的美也没有错，但如果陷入性交的迷乱（sex intercourse）那就是恶。对于那些不鄙视尘世的美（因为他们在尘世的美中看到了美自身的影像和呈现），又能回想起原型的美，崇敬更高等的美的人而言，他们观注的是没有任何丑的美，他们爱的是纯粹的美，也只满足于美本身。（III. 5. 1）这样，灵魂很自然的对上帝有一种爱，像一个处女对她高贵的父亲那样的爱，要与神结合为一体。然而当灵魂委身于生育时，就像这个处女那样在一场婚姻中受了骗，于是她把以前对父亲的爱转换成对尘世的爱，失去她的父亲，从而变得放荡起来。直到她重新厌恶尘世中的放荡，她才再次变得纯洁起来，回到她的父亲那里，才一切都好起来。我们一定要尽快脱离这个世界上的诸多事物，砍断把我们束缚在这些事物上的锁链，逃离这个世界，用我们整个的灵魂去拥抱爱的对象，太一、至善，不让我们有一部分不与上帝接触。（VI. 9. 9）

在普罗提诺那里，对理智世界和至善的爱是灵魂回归的动力，这爱实际上最终出于至善的恩典（grace）。灵魂爱至善，因为从一开始，它就受至善的激发去爱至善。（VI. 7. 31）灵魂对理智事物强烈的爱，除了理智事物本身原因外，也在于理智事物接纳了来自上面的事物，也即是来自至善的事物。“一旦灵魂本身接受从至善流溢出来的东西，它就受感动了，疯狂地舞蹈，并为欲求所刺痛，这样爱就诞生了。在这之前，尽管理智是美丽的，但灵魂并不移向理智；在没有接受来自至善的光之前，理智的美是没有活力的，……但当一种来自至善的‘热量’抵达灵魂时，它就获取了力量，苏醒了，并且是真正地‘长了翅膀’。尽管它带着激情移向在它附近的事物，但同时它上升得更高，上升到它记得的更伟大的事物那里。只要存在着比当

下临在着的事物更高的事物，它就自然受爱的给予者的提升，自然地向上运动。”

(I. 2. 7) 因此，对至善及其理智之物的爱其实就是出自至善的恩典。正如 Hadot 所指出的：“(与柏拉图的爱相反)普罗提诺的爱期待着迷狂，它停止所有的活动，在完全的宁静中运用灵魂的能力，忘却所有的事物，以便完全地为神圣者的突现做准备。”⁶¹

无论是美还是爱，在普罗提诺那里都是和灵魂的回归关联在一起的，但爱和美要真正发挥引导灵魂向善，在灵魂回归至善的旅程中起到应有的作用，还必须借助辩证法的引导，因为爱与美都有可能被假象所蒙蔽和欺骗。那么，什么是辩证法？辩证法可以清除假象，引导灵魂回到至善么？

第四节 辩证法

在希腊文中，辩证法一词是 *dialektikos*，其中 *dia* 是表示“通过”、“经过”之意的前缀，词干 *lek* 的词根是 *lego*，表示“说话”之意，合起来辩证法一词的本来意思就是“通过谈话、说话”。但是，作为一个哲学术语，辩证法“没有一个共同的意义，在哲学史上不同的哲学家使用它时给予不同的意义”。⁶²赫拉克利特第一个将矛盾对立和事物的运动变化相联系，事物的不断运动变化是因为世界充满了种种客观的矛盾和对立。后来的早期希腊自然哲学家基本上坚持了这一思想，以不变的元素或原子的排列组合解释事物的运动变化和自然界的种种矛盾对立。因而，从后来黑格尔辩证法的意义讲，赫拉克利特是辩证法的创始人，而由他所创始的辩证法属于客观辩证法的范畴。⁶³然而，依据第欧根尼·拉尔修的记载，亚里士多德认为辩证法的创始人是芝诺。⁶⁴芝诺的论证的主要特点就是诉诸于理性思维，揭露对方论证中的矛盾，比如，在“多”和“运动”的问题上，他指出如果说事物是“多”，那么它必然既是“无限大”又是“无限小”，这就违反了形式逻辑的不矛盾律，从而陷入自相矛盾，因此得出“多”是不可能的结论。由芝诺创始的辩证法被称为主观辩证法，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德正是循这条道路发展的。⁶⁵苏格拉底自认为其哲学方法就是通过谈话问答寻求普遍的定义，以探求真理，也就是在问答中不断揭露对方的矛盾，使对方承认并不断修正错误并进而逐步认识真理。虽然苏格拉底的论证和芝诺的论辩都是从揭示对方论证中的矛盾进而推翻对方的结论，然而在实质上却有着根本不同的：如果说芝诺的辩证法是否定的，以推翻对方的论证为目的，那么苏格拉底的辩证法就是积极的，在他那里推翻对方的结论只是一种手段，其目的在于探求和认识普遍的真理。对普遍定义的寻求，在柏拉图那里也就是对理念的寻求，而关于理念的问答谈话就是柏拉图的辩证法。辩证法在他那里就发挥着非常重要的作用，是认识

的顶点，也是一个人学习知识的最高课程，而且只有那些将来要成为哲学家的人在学习了十年数学知识后才能接受辩证法的教育。⁶⁶在《理想国》中，辩证法被描述为一个思想的过程：一个人只依靠推理而不凭借任何感觉的帮助，去认识事物本质（即理念），并且坚持下去，从一个理念到另一个理念，直到他通过纯粹的思想而认识到善本身。辩证法的作用就在于引导灵魂从现象世界转向实在的世界，上升到善的理念。在洞穴喻中，当把囚犯从锁链下解放开始，一直到最后在洞外看到真正的太阳，这整个过程就是辩证法发挥作用，引导灵魂转向上升到最好（善）的实在的过程。⁶⁷然而，当格劳孔要求对辩证法予以理论的而不是比喻式的明确说明时，柏拉图却有些犹豫了，没有给出准确的回答。在《斐德罗篇》中，柏拉图较为明确地把辩证法看作是“综合”（synagoge）与“划分”（diairesis）⁶⁸，而无论是综合还是划分都必须根据事物的本性，而不能主观随意地进行。后期柏拉图关于辩证法思想都是以综合与划分的方法为主。⁶⁹在《巴门尼德篇》、《智者篇》等后期著作中，柏拉图通过对哲学范畴的结合与分离的研究，提出通种论。具言之，通过分析“是”与“非是”、“同”与“异”、“动”与“静”等相反范畴之间的联系，以求建立哲学范畴体系的方法。显然，这里所说的“辩证法”与《国家篇》中的“辩证法”已经有所不同，前者包含了更多的逻辑分析的内涵，而后者更多的具有一种本体论的意义。亚里士多德放弃辩证法在《国家篇》中被赋予的本体论的核心作用，而更多的吸纳了逻辑分析与推理的成份。格思里在评价贯穿了浓厚逻辑分析的《论题篇》时说，柏拉图的辩证法是哲学研究的最高阶段，依据真理的论证引人理解实在的本质，最终把握善的“相”，而亚里士多德的辩证法则处于低下地位，近乎“谈话技巧”的原始意义，是非哲学性的问答方法，只适合跟从流行意见而不关注前提的真理性，因而不能用以证明任何事物的现实本性。⁷⁰在亚里士多德那里，辩证法实质上是一种探求真理与知识的哲学方法和逻辑方法。它不是严格意义上的证明，因为它不要求从真实的和基本的前提出发，而是从普遍接受的意见，亦即大多数人或圣贤所接受的意见出发，进行分析推理，并在论证中遵守逻辑的基本规则，不能自相矛盾。对于斯多亚派而言，辩证法进一步被归约为逻辑学（logic），也即关于语言的内在与外在形式的学问，与此同时他们也将其扩展到了包含伦理学甚而物理学的领域。这就导致了逍遥学派不再把逻辑当作是理解哲学的工具。⁷¹所有这些，都逐渐远离了辩证法在柏拉图那里所获得的意义，作为一个柏拉图主义者，普罗提诺使辩证法重新回到了柏拉图。

在普罗提诺看来，辩证法是种方法或科学，“能够以一种合理而有序的⁷²方式来谈论每一个事物，说出每个事物是什么，如何与其他事物相区别，该事物与它在其中作为一员的全部事物的共同之处是什么，每个事物处于（等级序列的）哪一位置，以及它是否是其所是，有多少实是，有多少不同于真正存在的非实是。”

辩证法也研究善与非善，以及可归属于善的事物和不能归之于善的具体事物；研究什么是永恒、什么是非永恒——所有这些，都必须用知识而不是用意见去阐明。

(I. 3. 4) 根据柏拉图在《斐德罗篇》中对辩证法是综合与划分的论述，普罗提诺认为人可以把辩证法用于对诸理念、实在和通种的认识，并且凭借理智把这些通种编织起来，直到考察遍整个理智世界；借助这种分析，灵魂就回到了它的出发点，即太一；这样，灵魂便安静了下来，不再忙于杂多的事务而只静观，因为它达到了与至善的统一。显然，在普罗提诺这里，辩证法“并不是由一套纯粹的理论 and 规则所组成的。它涉及各种事物；就其活动而言，实是似乎就是它的质料，或者，它至少有条理地向实在靠近，并在拥有观念的同时拥有实是。”(I. 3. 5)⁷³ 普罗提诺引用柏拉图的话，说辩证法“是最纯粹的理智和思辨智慧。”⁷⁴ 作为最有价值的方法和科学，它必定涉及真实的存在和最高的存在；作为思辨的智慧，它与实在相关；作为理智，它又与超越存在的东西，即太一相关。正如 Whittaker 所分析的，对于普罗提诺来说，辩证法是思维形式和思维内容相结合的方法，使用并且一旦达到了这种方法，就和思维形式一起把握住了思维形式的内容，这个内容就是真正的存在。⁷⁵ 这里所谓的真正存在，就是指太一。

因而在普罗提诺这里，辩证法与逻辑学，尤其是同亚里士多德和斯多亚派所强调的逻辑是有所区别的。逻辑学处理的是词和句子以及它们之间的关系，而辩证法并不关心命题、逻辑证明和推论，以及有关语词的精确与否等，他关心的是诸实是之间的关系，关心的是与辩证法家的心灵直接相接触的诸实在、理念或形式。辩证法把所有纠缠着前提和结论的东西，把命题和三段论留给了另一门被称作逻辑活动的 (Logical activity, Meckenna 译作 the art of reasoning) 的科学，正如它把写作技巧留给其他科学一样。它认为某些逻辑推论，只是作为一种预备，是必要的，但它使自身成为判断这些的标准，在这件事和那件事上都一样。它发现在什么地方有用，它就使用；它觉得什么东西多余，就留给其他科学而加以考虑。(I. 3. 4) 至于谬误和诡辩，它不是直接地就知道的，也不是本质上就有的，而是把它们作为在它自身之外产生的事物，作为它所认识到的与在它自身中的真理无关的事物。任何呈现给它的谬误，它都能意识到与它自身的真理标准的冲突。这就是说，辩证法并不知道命题——即词的集合，但它知道真理，并且由此知道了被称作命题的东西。一般而言，它知道灵魂的活动，并由于这一认识，它知道肯定什么和否定什么，直到所否定的东西是否是过去肯定的东西还是其他事物，是同意的命题还是反对的命题；对所有提交给它的东西，它都用直觉 (directing intuition) 加以考察，就像感官所作的那样，而把有关语言之精确与否的问题留给了其他关心这种使用的科学。(I. 3. 5)

关于哲学和辩证法，普罗提诺认为，“哲学是最为高贵的”，而“辩证法是哲学的高贵部分，我们绝不能把它只看作是哲学家的工具”。(I. 3. 5) 哲学有

其他的分支，但辩证法是它最重要的，也是最有价值的部分，因而对哲学的其他分支的研究都有帮助。在研究自然世界的本质和规律中，哲学运用辩证法，正如其他研究或技艺需要数学的帮助一样。虽然，就借助的方面而言，自然哲学与辩证法的联系十分紧密，但道德哲学同样在沉思的方面也运用了辩证法，只是加上了道德品质和产生他们的道德实践。而且，道德哲学在很多地方来源于辩证法，低等的美德要是没有辩证法和理论智慧，那它就是不完善的。（I. 3. 5）显然，普罗提诺在此受到了斯多亚派的影响，也把辩证法应用于自然哲学和道德哲学，用于对宇宙和伦理的研究。

正是由于辩证法这种尊贵而崇高的地位，因而辩证法对于人生具有极大的指导意义，是灵魂上升回归太一的必由之路。在普罗提诺看来，不认识理智世界，忽视对神的认识，就会导致对可感世界中的事物之尊崇，（V. 1. 1）这样就会使灵魂满足于俗世，陷入恶而忘记自己的来源，远离至善。辩证法的作用就在于认识理智世界，通过辩证法灵魂就可以认识到理智世界并且在辩证法的引导下最终上升到理智世界，回到它的父那里。之所以能够如此，是因为辩证法最初的原理就来自于理智。“理智把清晰可见的诸原理给予任何能把握它们的灵魂，然后这灵魂（运用辩证法）对它们进行综合、交并和区分，直到达到完善的理智。”

（I. 3. 5）正是由于认识到了理智世界，看到了事事物物之间更多的相互关系，因而辩证法在实践中也能给予人们以更多的指导。普罗提诺认为，各种等级的德性都要接受辩证法的指导。理智德性⁷⁶从几乎就像它们的正当拥有物一样的辩证法那里获得自己的原则，虽然正如我们在前文所说的：在可感世界起作用的理智德性及其原则主要是来自于理智世界。其他的德性则是把推理用于特殊的经验和行为，但实践智慧是一种更为高级的推理，是由辩证法所导致的特有的德性。它更多关注的是普遍性，它考虑共同含有的问题，考虑是否采取行动，是现在呢还是以后，或者是否采取一种完全不同的更好的行动。辩证法和理论智慧以一种普遍的非物质的形式为实践智慧提供了要使用的所有东西。具言之，低级的自然的德性，可以没有辩证法和理论智慧的指导而存在，但只能是不完全地和有缺陷地存在。某个人，比如辩证法家也会有这种低级的天生的德性，但利用辩证法和理论智慧，他可以使这种低级的自然德性趋向完美。（I. 3. 5）

对于每一个想要灵魂回归到其本原的人来讲，灵魂的上升路程有两个阶段。第一个阶段是改变低级的生活，借助德性、美和爱从可感世界上升到灵魂的世界，从灵魂的世界上升到纯粹形式理智世界，以达到类似于神。但灵魂的上升之旅还没有完，因为（1）理智是一个一—多的统一体，仍然有认识主体和认识对象的区分，灵魂在这里还达不到绝对的统一；（2）灵魂的认识对象有两个，一个是自身，另一个是太一，而太一是纯粹的一，比理智更崇高、更神圣。第二个阶段是“为已经上升到理智领域，并在那里站住了脚的人所享有，但他们仍须继续前

进，直到达到这个领域的最高点；也就是说当你达到了理智世界的顶点，你也就上升到了‘旅程的终点’”。（I. 3. 1）这个终点就是太一（至善、上帝），要达到这点，就需要借助辩证法，而且不能一蹴而就，而要循序渐进。

最有资格回归到至善的人，普罗提诺认为有三种人，即爱智者（philosopher）和爱乐者（musician）、爱美者（lover）。⁷⁶只是“哲学家走上这条道路是出于本性，爱乐者和爱美者则需要外在的引导。”（I. 3. 1）这也就是说，哲学家不需要外在东西的引导就可以上升到神圣的领域，而其他两种人则须借助辩证法对本性加以引导才可以上升到理智世界。爱乐者的本性在于：他很容易会被美所感动，为美而激动，虽然他并不能够完全为绝对的美所感动；当他偶遇绝对的美之影像（美的音调、旋律以及节奏，等等）时，他会迅速的对这些影像做出反应，就像一个对声音敏感的人很容易对噪音做出反应一样。他对音调及其所表达出来的美特别敏感；他总是躲开那些在乐曲、诗歌中不和谐的和不同的东西，而渴望寻求那些有节奏和韵律的东西。但爱乐者直接欣赏到的只是一种形式的美而不是绝对的美本身，因为这种形式还不是理念，而是和可感的东西，例如声音结合在一起，因而爱乐者还需要辩证法的引导，把形式和可感事物区分开来，并通过形式美进一步认识到美本身。（I. 3. 1）爱美者本来具有美的记忆，但是当与它分离以后，他不再理解它，而是完全为可见的美所控制，并为之而吸引；这就要求他必须接受更多的辩证法训练，以使他避免陷入形体而不能自拔，使他明白他所爱的东西，那些在艺术、科学和德性中的美都来自于一个更高的绝对的美。这样，在辩证法的引导下他就可以逐步上升到无形的美本身，进入理智领域。具体来说，就是从形体之美开始，进到生活方式之美和法律之美，再到艺术之美、科学之美和德性之美；然后所有的这些美都可以被回溯到统一的起源；这样，他们从德性出发就能上升到理智和实在。（I. 3. 2）至于哲学家，他不像其他人那样，只要凭借自己的本性就可以上升到更高的领域，因为哲学家的灵魂已经具有了飞向至善的“羽翼”；⁷⁸他天生就是一个有德之人，他坚信有精神性东西的存在，他以思辨为起点而不需要考虑有形体的可感事物，自然而然的就采用了辩证法，从理智世界继续上升，直到到达旅途的终点，在一种迷狂的状态中与太一（至善、上帝）合一。

总之，对于普罗提诺而言，灵魂要上升到理智世界，与上帝合一，首先就要通过德性的净化抛开对物欲的留恋，摆脱肉体的桎梏，离开充满了恶和丑的可感世界，在对美和善的爱与追求中上升到理智世界，在辩证法的指导下观照太一，在迷狂中与至善、上帝合一。辩证法不是一种谈话的艺术，也不是一种逻辑的推理，而是灵魂离开形体世界趋向上帝的“上升之旅”，是灵魂直接把握理智的真理，回归太一的必由之路。正如马克思所分析的，“普罗提诺把它（即辩证法——引者注）称为使灵魂‘简化’，即使灵魂直接与神合一的一种方法，——一种

表达死和爱，甚至连同亚里士多德的‘理论认识’都与柏拉图的辩证法合为一体的方法。……在普罗提诺那里表现为一种状态——这就是出神状态。”⁷⁹马克思这里所说的“出神状态”也就是我们一再说起的“迷狂状态”，这迷狂到底是怎样的一种状态呢？

注释：

¹ 《赫拉克里特著作残篇》，60。这里的中译根据汪子嵩等《希腊哲学史》第一卷，第479页。北京大学哲学系编的《西方哲学原著选读》的译文是“上坡的路和下坡的路是同一条路。”见该书第24页。

² Gerson1994, p.203

³ 辛普里丘：《物理学注》，24章13节，转引自赵敦华：《西方哲学通史》，第一卷，第11页。

⁴ Peters1967, p.18.

⁵ 柏拉图：《蒂迈欧篇》，46c~48a。

⁶ 亚里士多德：《形而上学》，1015a~c。

⁷ 亚里士多德：《物理学》，200a。

⁸ 亚里士多德：《前分析篇》，24b。

⁹ G.Leroux, “Human freedom I the thought of Plotinus”, ed. L.P.Gerson, the Cambridge to Companion to Plotinus, Cambridge University Press 1996, p.293。

¹⁰ 尼古拉斯·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，第395页。

¹¹ G.Leroux 指出“eph’hemis” (Armstrong 译作 in our power), 这是个借自于亚里士多德和斯多亚派的概念。参见 G.Leroux, “Human freedom in the thought of Plotinus”, ed.L .P.Gerson, the Cambridge to Companion to Plotinus, p.301。

¹² Rist1967, p.37.

¹³ 参看柏拉图：《斐德罗篇》，248d~249c。

¹⁴ 参看赵敦华：《柏罗丁》，第150~151页。他同时认为普罗提诺的这一思想是直接源于柏拉图，而没有受到印度佛教的任何影响。

¹⁵ 在《奥德赛》中，荷马描述了奥德修斯 (odysseus) 如何离开迷人的瑟茜 (Circe) 和卡里普索 (Calypso)，克服重重困难回归故里的故事。在古代晚期，无论是基督徒还是异教徒都认为，奥德修斯变成了灵魂一路上克服种种困难和诱惑而回归真正家园的旅途之象征。参看 Armstrong 英译, vol 1, p.257, n.1。

¹⁶ 参看尼古拉斯·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，第1059页。

¹⁷ Peters1967, p.25.

¹⁸ 参看柏拉图：《美诺篇》，72d；《理想国》，427e~434d。

¹⁹ 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1106b~1107a；1103a~b。

²⁰ 赵敦华：《柏罗丁》，第136页。

- ²¹ 普罗提诺在 I.6.6 中说,“正如古代的人所说的,自制、勇敢和每一种德性都是一种净化,甚而智慧本身也是。”Armstrong 做注说来源于柏拉图《斐多篇》,67c。
- ²² 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1177a; 1178a。
- ²³ Rist1967, p.162。
- ²⁴ 在 I.2.1 中,普罗提诺明确地提到公民德性包括实践智慧、勇敢、节制和正义,英译者 Armstrong 和 MacKenna 都指出对公民德性的划分基于柏拉图的《理想国》中的“四主德”。另参见 Gerson1994, p.200。
- ²⁵ 转引自 MacKenna, the Essence of Plotinus, Oxford1948, p.22,n.2。
- ²⁶ 这里的灵魂确切的应该是身体灵魂,因为在普罗提诺看来,灵魂本身就是一个神,虽然是三个神圣本体中最低一个;即使我们不相信灵魂全部是神,但至少它的最重要的部分是具有神性的。
- ²⁷ 当我们把这些文字和普罗提诺的一生,特别是晚年的境况相联系时,我们就不难理解何以在那样困窘和恶劣的身体和外界条件下,他在离开这个世界时仍然带着满足而去。
- ²⁸ Andrew Louth, the Origins of the Christian Mystical Tradition, Oxford 1981, p.40。
- ²⁹ 赵敦华:《柏罗丁》,第 146 页。
- ³⁰ 参看汪子嵩等。《希腊哲学史》2 卷,第 501 页。
- ³¹ 柏拉图:《大希庇亚篇》,292d。
- ³² 柏拉图:《会饮篇》,210a~211c。
- ³³ I.6 在波菲利所提供的编年顺序中被排在第一篇,也就是说普罗提诺写的第一篇文章,但 Armstrong 认为这并不意味着这篇文章必然是普罗提诺所写的第一篇作品。(参见 Armstrong 英译 I 卷第 231 页)在 V.8 (编年顺序为第 31 篇)中,普罗提诺又研究了理智美。这两章构成了普罗提诺的美学思想。他的美学主要不是一种关于艺术的理论,而主要是来阐明物体美、道德(心灵)美和理智美之间,以及和作为其本源的太一之间的关系,旨在揭示灵魂如何通过可见和不可见的美上升到太一的这一回归历程。这样,普罗提诺实际上把他的美学理论就和本体论、伦理学结合在了一起。
- ³⁴ 参见 Armstrong 和 MacKenna 英译译注,以及朱光潜:《朱光潜全集》第 6 卷,安徽教育出版社 1990 年,第 408 页,注释 3。
- ³⁵ 鲍桑葵:《美学史》,张今译,商务印书馆,1985。
- ³⁶ (波兰)沃·塔塔尔凯维奇:《西方美学史——古代美学》,理然译,广西人民出版社,1990。
- ³⁷ 这里的中译参照了缪灵珠的译文,有所改动。他把 edios 译作“理式”,为统一我做“形式”。实际上,在普罗提诺这里,“理念”、“相”、“理式”和“形式”都是一个词 edios。参见缪灵珠:《缪灵珠美学译文集》第 1 卷,中国人民大学出版社 1987,第 246 页。
- ³⁸ 参看柏拉图:《理想国》,597~598。
- ³⁹ 朱光潜先生译作“事业、行动、风度、学术和品德”的美。参看《朱光潜全集》第 6 卷,第 406 页。
- ⁴⁰ Armstrong 在此作注说,普罗提诺强烈的意识到人的所有语言在描述这里所讨论的实在都显得力不从心,因此允许在表达美与善的关系是可以有多种论述。事实上,普罗提诺也是这么做的,除了 I.6, V.8, 他还在 V.5.12 和 VI.7.22 等处谈到了美与善的关系问题。参看 Armstrong 英译 I 卷,第 262 页注释 2。
- ⁴¹ 柏拉图在《理想国》中表达了这一观点,但并不是说眼睛只有变成与太阳类似才能看到太阳,而是强调眼睛(知识的象征)要类似于太阳,而并不就是太阳(至善的象征)。参见《理想国》,508b~509a。
- ⁴² 在古希腊 eros 也可以用于同性之间。我们在柏拉图的对话中可以发现许多同性爱的记述,一般被爱者(beloved)是一个年轻的男孩,而爱者(lover)是一个成熟的男人。在古希腊人那里,妇女的地位是低微的,是劣于男人的,尤其在智力上,因而男性之间的爱要高于或优于男女之间的异性之爱,因为男人之间的爱是更神圣、更光荣的,更充满了对智慧的追求。
- ⁴³ 尼古拉斯·布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,第 579 页。
- ⁴⁴ 参看汪子嵩等:《希腊哲学史》第二卷,第 743 页。
- ⁴⁵ 参看 Peters1967, p.62~63。另外,在苏格拉底和亚里士多德处,他们讨论的主要是 Philia (友爱),在斯多亚派那里扩展为人类之爱、普世之爱,或者激情的爱,在伊壁鸠鲁,实际

上也在大多数哲学家那里，激情的爱被加以拒绝了（参看 Perters1967, p.65）；而且普罗提诺对爱（eros）的讨论（III.5）主要是以柏拉图在《会饮篇》和《斐德罗篇》中关于 eros 的论述为研究蓝本的，因此本文对古希腊哲学爱的观念的考察就以此为主。

⁴⁶ 柏拉图：《会饮篇》，200b。

⁴⁷ “丰富神”和“贫乏神”的译名取自朱光潜的翻译。

⁴⁸ Daimon, 乔伊特和洛布古典丛书都译做英文的 a great spirit, 汉密尔顿编的《柏拉图对话全集》中 M. Joyce 的译文译为 a very powerful spirit, 但都把它看作是一个精神性的东西或力量。参看汪子嵩等《希腊哲学史》第二卷，第 760 页。

⁴⁹ 柏拉图：《会饮篇》，203b~204b。

⁵⁰ 柏拉图：《会饮篇》，210a~212b。

⁵¹ 柏拉图：《斐德罗篇》，242d。

⁵² 柏拉图：《斐德罗篇》，250d~252b。

⁵³ MacKenna 把后一句译作，“这样，在灵魂中有一种热烈的凝视活动指向凝视的对象，从凝视对象产生了一种流溢物，于是，爱就产生了。”

⁵⁴ 关于理智质料普罗提诺在 II.4.3~5 和 15 中有较为详细的论述，本文在第三章的第一节分析“质料”概念时对普罗提诺的这一思想已作了阐述。但普罗提诺在这里对理智质料的思想与 II.4 有些出入，引起了研究者的争议。

⁵⁵ 参见 Armstrong 英译，vol.III, p.189, n.2; p.190, n.1.

⁵⁶ 参看 MacKenna 英译，p.182, n.72。

⁵⁷ 参看 Kevin Corrigan, “Is There More Than One Generation of in the Enneads?” ,Phronesis 30, nos. 1-2(1986), p.177~178.

⁵⁸ 详细分析见 Jennifer Yhap, Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge, Selinsgrove: Susquehanna University Press; London: Associated University Presss, 2003, p.101~103.

⁵⁹ Armstrong 作注说，柏拉图本人对这个问题似乎并不严格，而且在《会饮篇》他关于爱的思想的发展中也没有起非常重要的作用；但普罗提诺却发现这一区分是很有益的，因为它符合他关于高等灵魂与低等灵魂的区分的思想，（参看 Armstrong 英译 III 卷，p.124, n.1.）MacKenna 也认为普罗提诺使用这一区分为他关于高等灵魂（保持着超越性）和低等灵魂（进入物理世界）的区分做了基础。（参看 MacKenna 英译，p.177, n.61.）

⁶⁰ See Albert.M.Wolters, Plotinus “On Eros”: A Detailed Exegetical Study of “Enneads” III.5, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1972, p. xxiv .

⁶¹ Hadot, plotinus, the University of Chicago press 1993, p.56.

⁶² 陈康：《陈康：论希腊哲学》，第 193 页。

⁶³ 汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 429 页。

⁶⁴ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，第八卷第 57 节。黑格尔也持类似观点，“芝诺的出色之点是辩证法。他是爱利亚学派的大师，在他那里，爱利亚学派的纯思维成为概念自身的运动，成为科学的纯灵魂，——他是辩证法的创始者。”（黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷第 272 页。）

⁶⁵ 汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 430 页。

⁶⁶ 柏拉图：《理想国》，537b~539e。

⁶⁷ 参见柏拉图：《理想国》，511b~c, 532a~d。

⁶⁸ 参见柏拉图：《斐德罗篇》，266b, 277b。

⁶⁹ 参见汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第 842 页。另外，关于柏拉图在《理想国》和《斐德罗篇》中的“辩证法”之间的关系，研究者们有不同的意见，有人认为二者是一回事，有人则认为二者之间是不同的。关于此，可参见该书第 811 页和第 842 页的相关介绍和分析。

⁷⁰ 格思里：《希腊哲学史》第六卷，第 138、151 页。转引自汪子嵩等：《希腊哲学史》第三卷，第 224 页。

⁷¹ Peters1967, p.37.

⁷² 这里希腊文用的是 λογω, 可作“理性”、“理由”、“根据”诸意解, Armstrong 译作“a reasoned and orderly way”, MacKenna 则作“the power of pronouncing with final truth”。这里的中译依

据 Armstrong, 按照希腊文这里也可以译作“凭借理性……”。

⁷³ 赵敦华把这一段话译作“辩证法不只是抽象的理论和规则。辩证法关心的是事物自身, 它们的存有, 它的内容是辩证的方法以及对事物本身的陈述。”(赵敦华:《柏罗丁》, 第 156 页)

⁷⁴ 柏拉图:《斐莱布篇》, 58d6~7。

⁷⁵ T. Whittaker, *the Neo-platonists: a Study in the History of Hellenism*, Cambridge, 1918, p.101.

⁷⁶ 这里采用的是 Armstrong 的译法“the intellectual virtues”, 而 MeeKenna 则译为“reasoning faculties”(推理能力)。

⁷⁷ 在柏拉图那里, φιλόσοφος (爱智者)、μουσικός (有教养的人) 和 ερστικός (爱美者) (见《斐德罗篇》248d3) 是对同一个人或灵魂的描述, 在普罗提诺这里则是对三种不同的人德描述。此外, 在柏拉图那里, μουσικός 通常总是在一个人精通缪斯的艺术这一宽泛而传统的意义上使用“有教养的人”(cultivated person) 的, 但在普罗提诺那里(有时也在亚里士多德那里) 它更多的意味着“音乐人”(musician), 并且是在音乐爱好者(music-lover) 这一意义上, 而不是指专业的作曲者或演奏者。同样, 爱美者也不能说是专业或职业, 每一个人都可以说是一个爱美者。可参见 Armstrong 英译 I 卷, 第 150 页。

⁷⁸ 柏拉图在《斐德罗篇》(246c) 说, 完善的灵魂都是有羽翼的; 在 249c~d 又说, 哲学家的灵魂是可以恢复羽翼的。

⁷⁹ 马克思:《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》,《马克思恩格斯全集》第 40 卷, 第 145 页。

第五章 神秘主义宗教及其影响

回归太一，达到与上帝合一的神秘的迷狂状态，这既是灵魂上升之路的顶点，也是灵魂修炼的最为幸福的归宿；既是普罗提诺思想的至高目的，也是他在生活实践中所要达到的至高境界。因而在普罗提诺那里，哲学的、伦理学的最高点也就是宗教的最高境界，换言之，在他那里本体论、伦理学和宗教思想是一回事。

第一节 迷狂之境

“迷狂”，在希腊文中是 *ekstasis*，英译 *ecstasy*，中译又做“出神”，“神游象外”等，原意是“站出去”、“置于自身之外”。¹

早在柏拉图那里，“迷狂”的思想就出现了。在《斐德罗篇》篇中，柏拉图把“迷狂”（*mania*，英译常做 *madness*）看作“诸神的馈赠，是上苍给人的最高恩赐”，是由神灵附身而引起的“远胜于人的神智清醒”的神智不清的状态。²柏拉图把这种神圣的迷狂区分为四种形式。第一种是预言的迷狂，由阿波罗神所附体而引起，人们由此可以正确地预言未来。比如象德尔斐的女预言家和多多那圣地的女祭司所做的那样，在迷狂的时候为希腊城邦和个人获取了很多的福泽，因而最大的赐福正是通过迷狂的方式降临的。第二种是宗教的或秘仪的迷狂，由狄奥尼索斯神附身而引起，人们可以凭此而禳除灾祸，赎罪离苦，在迷狂状态中脱离种种苦孽，获得拯救。第三种是诗歌的迷狂，由诗神缪斯凭附而来的，她激励温柔贞洁的灵魂上升到兴高采烈、眉飞色舞的境界，创造出优秀的诗歌。只有有了这种缪斯的迷狂，一个人才能成为杰出的诗人，才能创造出比在他神智清醒时单凭诗的技术而写就的诗更为伟大的诗篇。³第四种是爱的迷狂，由爱神附身而引起，在神灵附体的诸种形式中，无论是就性质还是根源来说，或者无论就迷狂者本人还是迷狂的对象而言，爱的迷狂都是其中最好的形式。有了这种迷狂，人一见到尘世的美，就回忆起了上界真正的美，从而恢复羽翼，并长出新的羽翼，展翅高飞，昂首凝望永恒的理念世界，而对下界的一切都置之度外，以至于被别人指责为疯狂。⁴这是柏拉图着墨论述的重点，爱的迷狂实际上就是一种忘却尘世，凝神观照美本身的强烈的、深刻的、销魂蚀骨的特殊的心里情感状态。柏拉图以诗化的语言给我们生动而细腻的描述了这一爱的迷狂之体验和状态：

“如果他见到一个面孔有神明相，或是美本身的一个成功的仿影，他就先打一个寒颤，仿佛从前在上界挣扎时的惶恐再来侵袭他；他凝视这美形，于是心里起一种虔敬，敬它如敬神；如果他不怕人说他迷狂到了极顶，他就会向爱人馨香祷祝，如向神灵一样。

当他凝视的时候，寒颤就经过自然的转变，变成一种从未经验过的高热，浑身发汗。因为他从眼睛接受到美的放射体，因它而发热，他的羽翼也因它而受滋润。感到了热力，羽翼在久经闭塞而不能生长之后又苏醒过来了。这种放射体陆续灌注营养品进来，羽管就涨大起来，从根向外生展，布满了灵魂胸脯——在过去，灵魂本是周生长着羽毛的。在这过程中，灵魂遍体沸腾跳动，正如婴儿出齿时牙根感觉又痒又疼，灵魂初生羽翼时，也沸腾发烧，又痒又疼。

每逢他凝视爱人的美，那美就发出一道极微分子的流(因此它叫做“情波”)，流注到他的灵魂里，于是他得到滋润，得到温暖，苦痛全消，觉得非常欢乐。若是他离开了那爱人，灵魂就失去滋润，它的毛根就干枯，把向外生发的幼毛室塞住，不让它们生发。这些室塞住的幼毛和情波融在一起，就象脉搏一样跳动，每一根幼毛都刺戳它的塞口，因此灵魂遍体受刺，疼得要发狂。但是只要那爱人的美一回到记忆里来，他就转痛为喜了。这痛喜两种感觉的混合使灵魂不安于他所处的离奇情况，彷徨不知所措，又深恨无法解脱，于是他就陷入迷狂状态，夜不能安寝，日不能安坐，只是带着焦急的神情，到处徘徊，希望可以看那具有美的人一眼。若是他果然看到了，从那美吸取情波了，原来那些毛根的塞口就都开起来，他吸了一口气，刺疼已不再来，他又暂时享受到极甘美的乐境。”⁵

这种爱的迷狂，我们在前文已经指出，柏拉图也称之为 Eros。这里需要进一步指出的是：灵魂通过对美的爱逐步由形体之美不断上升到对美本身或者善的理念的凝神观照，在一种迷狂的境界中获得真正的知识。在《会饮篇》中，柏拉图也描述了美怎样引起这种迷狂的境界。灵魂最初以个别的美少年(肉体之美)为对象，逐步上升一直到洞见美本身，不再留恋世上具体的美以及财富等物质享受，而沉浸在神秘的迷狂的境界中。⁶但要尤其注意的是，在这种爱的迷狂中，灵魂不是通过与神圣者的合一获得真正的知识，而是通过灵魂转向至高者的看和观照获得的。当然这种看，不是肉眼的看，肉眼看到的只能是可感世界中的东西；这个看是灵魂之眼的看，或者更确切的说是种“洞见”(Vision)，只有它才能看到理念的世界，看到美本身和善本身。正是在这种意义上，我们说在柏拉图那里，“知识或智慧只是某种精神的看，及对永恒事物的一种洞见。”⁷

斐洛继承了柏拉图的思想，也把迷狂(ekstasis)分成四类，即疯狂、惊奇、心灵的宁静和先知预言的迷狂，只是柏拉图强调的是诗的迷狂和爱的迷狂，而斐洛出于其犹太教的背景更侧重于先知预言的迷狂。和柏拉图一样，他也强调对上帝的认识不能由肉眼的看来完成，而只能由永远醒着的心灵之眼来看，亦即灵魂的洞见。因为对上帝的真正认识已经超出了肉眼之所及和人的理解能力，人所能够做的就是渴望和追求，等待神的降临与恩宠，等待着在一种突然产生的迷狂状态中洞见上帝。这是一种怎样的状态呢？斐洛这样描写到：

“人就像被神灵攫住一样热烈狂舞，被强烈的疯狂所灌注，甚而就像被赋予了灵感的先知。因为灵魂在神圣的灵感的支配下，失去了自我的控制，在自身的深处被激发了起来，为天国的渴望而疯狂，为真正存在的一所引导并被拉向那里。真理引导着前进的道路，灵魂脚下的所有障碍都被清除，它前进的道路变得平坦可行。”⁸

显然，在斐洛看来，这种迷狂的状态虽然需要人的种种努力与漫漫追求，但它的到来并非只凭人力就可获得的，它是突然地产生，因而终归也是神的恩赐。在这种迷狂的状态中，人的所有感官及其认识能力都被中止了，处在一种无意识之中。如同一个先知在迷狂中一样，他的手，他的口，他的舌都成了表达上帝旨意的工具，先知不再是一个俗世生活中的人，而是上帝的代言人。但像柏拉图一样，斐洛也认为，在这种迷狂的状态中，人的灵魂只能达到对上帝的洞见，而不能和上帝合而为一。

与他们不同，普罗提诺在汲取了柏拉图和斐洛的思想的同时，进一步把迷狂看作是人与神合一的唯一方式。普罗提诺也非常强调洞见或者静观，⁹认为在静观中消除了物我二分，消除了主体与对象之间的区分，使善的追求或体验者与善本身相统一，也即就是使我们的灵魂和太一合一，使人与上帝同在。在这种状态下，一个人看到的不再是一个对象，而是把对象和视觉相融合，从而把以前的对象现在变成了视觉，忘记了所有其他沉思的对象。（VI.7.35）这样，通过静观，灵魂除了太一及其流溢以外，任何具体的对象都不再看到，即使上帝或神的形象也不会出现，因为对象已经消溶在静观之中了，否则就无法与神同一。处在这种状态中的灵魂，必须放弃对尘世的欲念，搁置关于外物的一切知觉和知识，甚而不知道自己还处在身体之中，这实际上已达到了一种无知的“迷狂”的状态。普罗提诺使这样描述的：

“在这里，我们必须抛弃所有的知识，因为坚持这方面的训练，且置身于美之中，追求（至善）者依然拥有关于他所立足的基础之知识。但是突然，他被下面的理智之波浪一下子冲出了自身之外，他被提升起来去看，而他自己从来不清楚这一切是如何发生的。他的眼睛为观照和光所注满，使它不能再看到其他事物，这光自身就是观照。不再有其他对象可以被看，光也不再去显示它们。不再有理智和理智的对象，因为正是这光产生了理智及其对象，并使它们占据了追求者的灵魂。这样，追求者与产生理智的光就同一了。”（VI.7.36. tr. Mackenna）

在另一处，普罗提诺更为明确的描述了在迷狂状态中与神合一：

“我们必须放下其他事物，只在此处停留，只变成这个，抛弃围绕着我们的所有的俗事。所以我们必须速离此世，不耐烦为其他的事物所束缚，以便我们可以使我们自身的全部来拥抱神而没有一部分与他不接触。在那里，一个人既看到了神，也看到了他自己，他会立刻看到：它自己光彩夺目，充满了理智之光，或者说，他自身变成了那光，纯粹的、轻快的、自在飘行，或者毋宁说他就是神。”（VI.9.9）

从这两段话以及普罗提诺在其他章节的论述，关于迷狂我们有必要强调以下几点：

第一，虽然静观引起了迷狂，但在迷狂状态中，灵魂不止是要洞见太一，更重要的是与太一相合一，这是人所能达到的最高境界。在迷狂的状态中，人“变成了那光”，“他就是神”，因而可以说人被神化（deification）了。就灵魂而言，人的本质是神圣的，他最终来自于太一，因而人的神化实际上就是坠落到形体世界的人回归到了他神圣的本质，达到了人之为人的最高境界。在 IV.8.1 中，普罗提诺描绘了自己达到这种最高境界的体验，“我常常离开自己的肉体而猛然醒悟，回到自身，超然于一切它物之外；我看到一种奇妙的美，更加确定自己处在最崇高的境界；我实际上过着一种神圣的生活，与神相同一。”但这种与太一合一的最高境界并不是轻易就能达到的，需要德性的净化，爱和美引导，以及辩证法才能获得。因为回归太一是一个有秩序的由外而内，由低级到高级的梯级上升，“既然宇宙是一个有秩序的等级存在序列，那么回归之路也就是确定的。走捷径是不允许的，原因在于上升或者说回归太一的过程必然被包含在太一对其自身的展现过程之重新回复的过程之中，走捷径只意味着一种虚假的上升。”¹⁰既然并不是每一个人都能上升到至善，那么这种最高的境界也不是人人时时都能达到的，普罗提诺一生也才有四次达到这种状态（生平，23）。这表明这种合一的迷狂状态或体验也不是永久的，而是短暂的，因为人毕竟还是生活在可感的世界，毕竟还要受到肉体的束缚，终究还得回到现实中。这也不意味着只要人为就可以获得的，因为

第二，迷狂的状态是突然到来的。其一，太一虽然是普遍存在的，但它的在场却是突然的。太一被尊为王，在美之上，稳稳的高于理智。如果说理智就像支座，那么太一就是支座上的雕像。这些超感性事物的出现就像一支游行的队伍，在伟大的国王出现之前首先出现的是较低的等级，然后按照由低到高的等级依次出现，直到在地位上仅次于国王的人们。在所有的人出现之后，国王本人才突然出现。这时人们就在他面前祈祷和跪拜。（V.5.3）其二，灵魂之内的光本身也是突然显现的。当灵魂被理智之波提升起来时，突然地为光和观照所充满，不能看到其他事物，它所看到的仅仅是光本身，即太一。（VI.7.36）其三，当灵魂抛弃所有的理智事物之后，通过促使自己变得尽可能地美而做好准备以与神相类似，

它就突然看到自身之内无与伦比的珍贵事物——太一呈现了。因为在那里不存在处于中间的事物，也不存在二，而且当它在场时人们也不再做出区分。(VI.7.34)最后，灵魂是通过突然的一跃才超越理智而达到与太一合一的迷狂状态的。一个人要达到太一，他就必须突然地冲向或跃进一中，不能对它添加什么，而是绝对宁静地呆着，害怕与之分离而走向二。(V.5.4)这种突然性就决定了

第三，与太一合一的迷狂不可强求，只能等待。“人们不能追求它，而是让自己为静观它做好准备，静静地期待，直到它的出现，就像眼睛等待太阳的升起，太阳从地平线升起(诗人说从“海面上”)，让自身给眼睛看到。”(V.5.8)之所以这样说，除了迷狂的状态是突然到来的外，还有两个原因可以补充。其一，太一存在的普遍性为人们采取期待的态度提供了理论上的可能性。关于太一的无所不在我们在前文中已经有过分析。普罗提诺认为：“上帝对所有的事物都是临在(present)的，不管以何种临在形式，他都是在这个宇宙之中的；因此宇宙是分有他的。如果神对这宇宙是缺席(absent)的，那对你亦是如此，这样你就不能对他或者来自于他的事物再说些什么了。”(II.9.16)既然如此，那就表明无论人们是否意识到，实际上每个人确实已经先行地处在神性的临在之中。在日常的生活中，由于人们经常外求，而不是把眼光转向内部，因而没有意识到内在的神性与外在的神性是统一的，从而忽视这种临在性。正因为太一是一无所不在，无时不在的，因而当我们转向太一，追求太一时，太一已经潜在的呈现给那些追求他的人。而一旦我们去追求他，我们当然就总是倾向具体地说明他，倾向于在某些具体的方面去看他、认识他，这样就会遮蔽了的上帝临在的整体性、普遍性。我们有从太一而来的重新上升的力，只须要充分的使用这种力，克服了我们自己的不安(每一种不安都可以阻止我们与他同一)，他就来临了。其二，与太一合一的迷狂实际上是上帝的恩典。要上升到太一就必须要有对上帝神圣的爱，而这种爱我们已经说过它出自上帝的恩典，因而与太一的合一不仅要有人们自身的努力，而且还要等待神的出现，借助于神的眷顾、干预才能达到。换言之，正是由于上帝的力量和召唤，我们的灵魂才可以摒弃万物，上升到太一，达到物我两忘、神人相合的“迷狂”境界。

第四，这种迷狂的状态是不可言说，也无可名状的。其“困难源于对太一的意识既不来自于推理认识，也不来自于作为其他理智之物的理智，而是来自于超越所有认识的太一之显现。”(VI.9.4)具言之，其一，在迷狂中，我们放弃关于可感世界中一切事物(V.3.17)，抛掉所有的形状(shape)，甚而理智的形状，(VI.7.34)放弃对事物的判断、理解、证明、比量，也即放弃全部的知识，甚而也要放弃自我，完全超出自我，处在一种无意识的状态。我们也没有了任何被动的激情、激动、忿怒、欲望、痛苦、理性、精神的知觉等等，灵魂得到了彻底安顿，没有任何异己的东西来打搅他。这时的灵魂可以说是安息的，有着一一种静止

性的本性。如果说有活动，只有一种，即自身同一的活动。其二，太一本身超越了形式，或者说是没有形式的，因而它也就超越了用于有限形式上的概念和认识，是无法诉诸于语言的，与至善的合一状态自然也就无法用语言来表达；因此，与太一的合一就是一个用语言无法诉诸的事情。因而，当说灵魂超越理智需要跳跃，在某种意义上就是跳向无知的一跃，甚而在某种程度上是一种恐惧，或者由于杂多性而担心自己不能达到上升到太一这一目的，（参见 V.5.4）或者因为灵魂发现自己达到了太一，却跃向了无形式，却不能理解和把握这种无限，担心自己被虚无所控制（参见 VI.9.3）。因而当灵魂仍然局限于有限之中却又遭遇了无限的太一而不得不敞开自己时，恐惧就必然产生了。Rist 据此认为普罗提诺这种神秘的无知（darkness）观念最接近于一般的基督徒作家的思想，我们应当注意普罗提诺这种特别的态度。¹¹

普罗提诺继承了柏拉图、斐洛关于迷狂的思想，并进一步把它发展成为神秘主义。柏拉图的迷狂用的是 *mania*，主要指的是一种心灵的激越状态，侧重于诗和爱的迷狂，斐多虽然用的是 *ekstasis* 一词，但基于他犹太教的背景，主要用来指一种先知预言的迷狂。相比较而言，“在一种严格的意义上说，普罗提诺是最早把 *ekstasis* 一词应用到神秘的体验之中的……显然，从普罗提诺开始，经过尼萨的格利高利（Gregory of Nyssa），基督教神秘主义关于 *ekstasis* 这个词的神秘主义用法产生了。”¹²尼萨的格利高利把人的灵魂分成“可感的”和“纯粹的”两部分，前者指肉体的感觉和情感，后者指精神。他把精神性的灵魂看作是人神相通的纽带，它可以引导灵魂上升，先后经过放弃婚姻，净化灵魂和面对上帝三个阶段。在最后一个阶段，人的灵魂就达到了一个神秘的境界，“至乐的观照，越来越清晰的美，神圣的主逼近到灵魂之前。在超越的境界，新的愉悦层出不穷，每一次都上升到新的高度。”¹³当然，这种影响主要还是通过奥古斯丁才在基督教世界熠熠生辉的。奥古斯丁汲取了这一思想并进而发展为“光照说”：把上帝比作真理之光，把人的灵魂比作眼睛，而理性被比作视觉；正如只有在光照之下，眼睛才能通过视觉看到某物，只有借助上帝的光照，人才能认识真理，达到作为真理之源的上帝。“神创造了人理性的和心智的心灵，因此，人可以接受神的光照……同时，神也就这样照亮自身；不仅那些东西可以凭借这种真理得以显示，而且甚至可以凭借心灵的眼睛，感知到真理本身”。¹⁴在中世纪，关于静观和迷狂的论述也有许多。伪狄奥尼修斯（Dionysius Areopagite）把与上帝结合的道路划分为三个阶段，即净化、启示和结合，认为人可以通过专一的爱和坚毅的修行感受到世俗情感所无可比拟的心灵震颤，洞见人类语言无法诉诸的上帝。圣维克多的雨果（Hugues de Saint-Victor）认为，人的灵魂有三种眼睛，灵魂以肉体的眼睛观看外部世界，以理性的眼睛观看自身，以静观的眼睛观看上帝。但静观的眼睛由于原罪而受到玷污，因而人必须借助信仰的帮助才能真正地静观上帝。灵

魂首先要摆脱自己所依附的感性的和肉体的羁绊，即“净化”，从而达到一种“精神的直观”或“内在的光照”，即“启示”，最后才能达到与上帝的直接合一，即“结合”。波纳文图拉（Bonaventura）继承了圣维克多的雨果关于三种眼睛的学说，并且认为，静观的最高境界就是迷狂。“迷狂就是通过离弃外在的人而使自己超越自身的某种充满愉悦的升华，它借助积极向上的力量竭尽所能地延伸到那爱的超理智的泉源”。在迷狂中，精神被置于有学问的无知的境界，把握住了永恒的、神圣的真理。这种迷狂也就是一种神秘的直观，但它并不是任何人在任何时候都能够实现的，它有赖于上帝的恩赐，而这种恩赐又只能通过圣洁的生活和对上帝的虔信才可能获得。艾克哈特（Eckhart）也认为，人必须通过静观而达到迷狂状态，在灵魂的闪光中借助于上帝的恩赐而达到与上帝的“神秘的合一”。艾克哈特的学生苏索（Henry Suso）也指出，在结合的最高阶段，全部的自我意识都消失了，灵魂陷入了神性的深渊，已与上帝结合为一体。

要深入的理解普罗提诺的迷狂思想及其神秘主义影响，我们还必须深入的了解他的神秘主义思想。

第二节 神秘主义

神秘主义（mysticism）源自希腊文 *mysterion*，其词根为 *muein*，本意为“闭上”，尤指“闭上眼睛”，引申为“引导、介绍入会、秘密、放弃肉体感觉，代以超验的启示等等”之意。¹⁵Inge 在他的《基督教神秘主义》一书中，比较详细的对神秘主义进行了辞源上的考证。根据他的考查，神秘主义该词的起源与我们在前文提到的古希腊秘教有极为深刻的渊源关系。一个人成为秘教的成员，加入了教会，并且被传授了有关神圣事物的奥秘的知识，由于这些知识是禁止外传的，因而这个人就应该闭上嘴巴，以免外泄，即使他的眼睛依然是闭着的。后来，新柏拉图主义者接受了这个词，对其进行了一些变化，加进去了一些技术化的术语和思想，后来就渐渐演变成了神秘主义一词。神秘主义所包含的意思就是对外界事物有意的闭上眼睛。¹⁶之所以要闭上眼睛，在于对通过感官从现象世界获得真理、智慧感到极度失望。但这并不意味着要像怀疑主义那样放弃对真理的追求，它只是主张要闭上肉体的眼睛，同时却要求睁开心灵的眼睛，使心灵的眼睛不受现象世界的诸事诸物的纷扰，从而返回自我，在心灵的静观中达到真理、智慧。这样“闭上眼睛”与“迷狂”实际上就有了异曲同工之妙。甚至可以说，闭上眼睛是迷狂的必要前提，迷狂则是闭上眼睛的目的。闭上眼睛使灵魂失去对当前一切的意识，甚至失去对自我的意识，完全达到无物无我的迷狂境界，在神秘的直观中专注于神，达到与神的合一，达到至善、至美、至福的人生最高境界。正是

基于这种理解,在辞书中对神秘主义的解释一般是“通过从外部世界返回到内心,在静观、沉思或者迷狂的心理状态中与神或者某种最高原则结合,或者消融在它之中”。¹⁷但事实上,由于不同的学科以及对概念本身切入的角度之差异,人们对神秘主义的定义并不尽相同,Inge 在《基督教的神秘主义》中就列举了二十六种不同的定义。他本人把神秘主义定义为“在理智和感情上企图使永恒的东西暂时内在化,或者使暂时的东西永恒化的一种努力。”Victor Cousin 则坚持“神秘主义存在于直接的启示代替非直接的启示,迷狂代替理性,狂喜代替哲学之中。”¹⁸英国牛津大学比较宗教学教授杰弗里·帕林德尔认为神秘主义的中心定义是“信仰通过出神的沉思而与神性相结合的可能性。”¹⁹恩斯特·图根德哈特则倾向于“神秘主义就是通过这种从‘我要’的自我解脱,达到一种灵魂的平静和情绪上的安宁的实践活动”。²⁰凡此种种,难以尽列。但在本质上,大都强调神秘主义是一种超越的体验,强调在一种神秘的直觉、静观中达到与神或者终极实在的合一。

正是由于人们对神秘主义界定上的差异,关于神秘主义的类型也产生了不同的划分标准和形式。依据体验方式的不同,W. T. Stace 把神秘主义分为内向的神秘主义和外向的神秘主义,前者向内寻求,在人格和自我的深处来寻找一;后者则向外看,通过具体的感知在外在的世界中寻找一。在他看来,前者比后者更为重要。²¹Rudolf Otto 据此也把神秘主义分成内省的神秘主义和统一性幻视的神秘主义,前者主张从外界事物中解脱出来,向内沉入到自我之中,通过直觉在自我的最深处寻找至高的无限者或上帝;后者则坚持在多样性中看待世界,通过直觉——类似于一种奇异的幻想或对永恒事物的一瞥——来寻求外在世界的多样性统一。他认为这两种神秘主义虽有所不同,但彼此之间又是相互联系,相互交织和渗透的。²²从体验的方法或实践上,神秘主义又被区分为虔修的神秘主义和思辨的神秘主义,前者侧重于实践和修行,诸如祈祷、礼拜、隐修、瑜伽等;后者主要凭借智力的思辨以达到与神的合一。另外,还有一种更为广义和普泛的区分,即有神论的神秘主义和一元论的神秘主义,前者旨在追求与最高的人格神之间的合一,如基督教、犹太教、伊斯兰教等;后者则旨在追求融入非人格化的最高的神圣者或终极实在中,如亚洲的一些宗教。

神秘主义本质上说是一种宗教现象,只有在神学的背景下,神秘主义才能得到更好的理解,也只有有神学的术语中,神秘主义才能得到更为准确的表述。索伦就此指出,“没有抽象的神秘主义,只有宗教体系中的神秘主义,基督教、伊斯兰教和犹太教等等的神秘主义。”²³比如,在基督教中,这种神秘主义就表现为对上帝或上帝直接临在的经验。这是一种爱与知相融合的体验,其目的是为了达到神人合一的境界。基督在世时深深的意识到自己由父而来,是为了完成父委托给他的使命,然后又要回到父那里去。在《圣经》中,尤其是旧约中,我们可

以看到亚伯拉罕、雅各及以色列的领袖摩西、撒母耳等人与上帝亲密交往，就如同朋友一般，而后来的先知们也表露了与上帝交往的神秘经验。另外，我们看到在保罗福音中也充满了神秘经验。保罗在通往大马士革的路上目睹在奇光中的主，日后他又作证自己曾被提升到天上，亲身经历了不可名状的神秘经验。这些神秘经验渗透了他在皈依主后的全部生活，为了基督，他甘愿失去一切。基督是这样深深地浸入了保罗的生命，以致他说“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着。”²⁴当然，这并不是说神秘主义和宗教之间可以划等号。确切地说，凡是宗教都具有神秘主义的性质，但神秘主义不一定是宗教。比如，以诗人华兹华斯和威廉·布莱克为代表的自然神秘主义者寻求的就是人与自然的合一。而且，神秘主义在被正统宗教接纳的同时，也会被戴上异端的帽子，因为他们的思想和体验大都趋于极端化，很容易偏离正统，从而对正统宗教的权威和稳固性构成一定的威胁。

这些对于我们理解普罗提诺的神秘主义思想是必要的，但我们还必须进一步返回到神秘主义的起源地古希腊，在古希腊神秘主义的萌芽、产生、形成和流变中才能深切的体会普罗提诺的神秘主义，理解普罗提诺为什么会被称作“神秘主义之父”²⁵。

神秘主义思想在西方可谓源远流长。在本文第一章第五节中，我们可以看到，从流行于公元前8世纪至公元前6世纪的俄耳浦斯教开始，直到普罗提诺的时代，各种神秘主义都甚为流行，“神秘宗教和各种各样的流行祭仪占据了罗马万神殿的每一个神龛。”²⁶无论是平民大众还是上流社会都相信神灵、鬼怪、梦幻、奇迹、巫术、占卜和神喻。厄流息斯密仪、狄奥尼索斯教、奥菲斯教及其支派、萨拉比斯的祭仪、密特拉斯教等都具有十分浓厚的神秘主义色彩，并且拥有大量的信众。这些神秘思想都极大的影响了古希腊哲学的形成和发展，我们在赫拉克里特、恩培多克勒和毕达哥拉斯等早期希腊哲学家那里都可以发现浓厚神秘主义的气息。其中，尤以毕达哥拉斯为重要，策勒就曾指出，“希腊思想方式由于一种源于奥尔弗斯神秘主义的外来因素，从毕达哥拉学说开始转变，这种神秘主义对于希腊人的天性是一种格格不入的宗教崇拜，由于它和希腊思想的融合，产生了许多值得注意的新形式，对于随后的时期意义重大。”²⁷毕达哥拉斯一方面深受米利都学派的影响，另一方面也接受了奥菲斯教的影响。甚而在某种程度上，后者对他更为重要，“其实，这集团（亦即毕达哥拉斯派——引者注）与其说是一个哲学学派，即使是说萌芽状态的哲学学派，也远不如说是一种宗教的秘密教派。”²⁸在毕达哥拉斯和奥菲斯教中，“θεορία”都是一个非常重要的语词。在奥菲斯教中，康福德解释为“热情的动人的沉思”，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；²⁹但“毕达哥拉斯赋予了 theoria 一种新的意义，他重新把它解释成对理智、不变的真理之

不带感情的沉思，从而转向了一条‘追求智慧之路’（*philosophia*）。”³⁰这种转向是通过对奥菲斯教的理智化改造完成的，换言之，毕达哥拉斯使神秘主义具有了一种理智的特性。毕达哥拉斯对奥菲斯教的继承和改良主要表现在两个方面。第一是灵魂轮回的观念。前文我们说到，奥菲斯教把灵魂看作是神圣的、不朽的和纯洁的，而肉体是可朽的、卑污的；由于前世的罪孽，灵魂不得不进行漫长的轮回。毕达哥拉斯接受了这些思想，并坚持认为“一切有生命的东西都是血缘相通的”，³¹因而灵魂按照必然的命运也可以进入一切生物体中进行轮回，包括一切有生命的动物和植物，而不仅仅是人。这种轮回观念显然不是希腊本土的观念产物，而是受到了东方文化的影响。就此，黑格尔指出，“在希腊人中，高度自由个性的意识太强，因而不容许轮回观念将自由的人、独立永存的自在体转变到动物的形态中去。希腊人虽然也有人变成泉水、树木、动物等等的观念；但是，这是以贬低的观念为基础，这是一种惩罚，是犯罪的结果。”³²第二是关于灵魂的净化。为了使神圣的灵魂从卑污的肉体中解脱出来，奥菲斯教采取了一系列的纯粹宗教仪式的净化方式，而毕达哥拉斯对此进行了更为理智化和道德化的改良，“以科学和音乐净化灵魂，以体育和医药净化肉体”。³³在肉体的净化上，主要采用医学和具有特定意义的体操两种方式进行。在灵魂的净化上，除了必须严加恪守的、五花八门而又有些莫名其妙的清规戒律，如禁食豆子、切勿戴戒指，不要随便说话等等，还有两种更为重要的方式。一种是音乐，奥菲斯教把音乐引入了自己的祭仪之中，通过音乐，教徒们在疯狂的载歌载舞中达到一种迷狂的状态，使灵魂得到净化而与神合一。毕达哥拉斯强调了这一点，认为音乐是灵魂的表现，可以通过音乐来引导、教化和净化灵魂。在日常生活中，毕达哥拉斯“让他的门徒们在晚上入睡以前用音乐驱除白天精神上的激动回响，以纯化他们受到搅动的心灵，使他们平静下来，处在做好梦的状态；早晨醒来又让他们听人唱的特殊歌曲和由竖琴演奏的旋律，以清洗晚上睡眠中的麻木状态”。³⁴另一种是内心修养，确切的讲就是通过数学来净化灵魂。“数学在他（毕达哥拉斯——引者注）的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切的结合在一起。”³⁵因为在他看来，“数学乃神的语言，是神的体现”，³⁶因而对数学的专心研究，也就是对神的认识，对神进行的虔诚祈祷，其结果必然使得我们的灵魂得到净化，变得像神一样，并最终与神合一。³⁷把数学引入神秘主义，使后者逐渐摆脱了过分的原始性、情绪性，变得更加理智了，极大地影响了西方神秘主义的发展。

然而，毕达哥拉斯，甚而包括奥菲斯教等神秘主义思想真正对古希腊和西方世界产生影响主要是通过柏拉图而做到的。怀特海认为整个欧洲哲学史不过是对柏拉图哲学的一连串的注脚，把这一评论用到柏拉图对神秘主义的影响上也是同样适用的。策勒明确地指出，“柏拉图把这种从奥尔弗斯排他集团和毕达哥拉派秘密团体借用的二元论神秘主义变成哲学的最高原理，并且把它从一种宗教信仰

提高为科学理论，从一种人类学教义提高为一个包括整个宇宙的哲学体系。”³⁸可以说，“柏拉图的哲学带有明显的神秘特征”，³⁹神秘主义贯穿了他的整个思想，并与其他学说紧密的交织成了一个有机的整体。其实，我们在前文中关于柏拉图的灵魂学说、爱与美的观念以及迷狂的思想等都渗透着神秘主义。正像罗素所指出，“在整个柏拉图的哲学里，也像在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的揉合，但是到了最后的峰顶上却是神秘主义明显地占了上风。”⁴⁰这里，我们以被后来的神秘主义者所津津乐道的“洞穴喻”为主，对柏拉图的神秘主义思想从另一个侧面再做以简单的勾勒。柏拉图坚持了奥菲斯教和毕达哥拉斯的观点，认为人的灵魂本是神圣的、不朽的，而肉体是世俗的、卑污的；灵魂由于受到感官欲望的诱惑而堕入了身体，从理念世界下降到了可感世界，如同陷入了牢笼和坟墓一样。但是由于灵魂的本性是神圣的，因而通过学习就可以回忆起它原先所具有的关于理念知识，转向神圣的理念世界，通过体育、音乐、数学、尤其是辩证法的训练和教育，灵魂就会离开可感世界而上升到理念世界，洞见到善的理念或神。这些都在“洞穴喻”中得到了体现。

柏拉图设想有一个很深的地穴，有些人生来就被捆绑在这里，全身都被锁住，头不能转，眼睛只能看着洞穴后壁。在他们背后，洞中燃烧着一堆火，在火和那些囚徒之间有一道墙，沿墙有些走着的人举着用木头和石头制成的假人、假物演傀儡戏，火光将这些傀儡的影子照在洞壁上。囚徒们只能看到这些影子，他们以为这就是最真实的事物。某一天，一个囚徒被解除了束缚，当他回过头来看到火光时，眩目的火光使他感到剧烈的痛苦。而当他看到那些实物时会认为他原来看到的影子比这些实物更为真实，因为他分不清影像和实物的关系。如果将他强行沿着一条陡峭崎岖的通道拉出洞外，让他看到真正的太阳，他一定会眼花缭乱，什么真实的事物都看不清楚。因此需要给他一个逐渐习惯的过程。先让他看阴影，接着看人和物在水中的倒影，然后再看这些事物本身，再看天空中的月亮和星星，最后直接看到太阳本身。只有这时，他才能认识到正是太阳造成了四季更替和年岁周期，主宰着可见世界中的一切，它就是万物的原因。“在这个比喻中，柏拉图“通过对灵魂从我们经常所处的影子世界中逐步解放的过程之描写，来比喻灵魂趋向太阳光的上升之路。”⁴²具言之，柏拉图通过洞穴喻告诉我们的主题是：人如何摆脱可感世界的种种束缚，净化自己的灵魂，一步步的走向理念世界，最终认识善本身并上达神圣的世界。事实上，柏拉图自己也是这么解释的，“把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就灵领会我这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。”⁴³柏拉图还把洞穴喻与辩证法联系

起来，“认为囚徒挣脱枷锁逐步走出洞穴，上到地面，直到看到太阳本身的过程，代表了辩证法对灵魂的引导；通过辩证法，灵魂离开了可感世界，上升到了可知世界，洞见到了善的理念。在这里，我们又一次看到关于灵魂与最高实在的关系，柏拉图强调的仍然是洞见而不是合一。囚徒由于看的对象不同而逐步从影像世界上升到真实世界，从阴影看到了太阳，灵魂在各门科学的训练和辩证法的引导下，从可见世界转向了理念世界，上升到了神圣的理念世界，洞见到了善的理念，获得了真正的最高的知识。就此而言，“柏拉图的神秘主义特征是用洞见神圣者而不是用与神圣者合一来表现出来的。”⁴⁵

柏拉图关于洞穴的比喻及其解释，对后世产生了巨大的影响，而其文学化的写作方式和明显的神秘气息很对神秘主义者的胃口，他们也能不断的在这里寻找到灵感。在他们看来，洞穴象征着俗世，囚徒象征着为物欲和俗务所束缚的人，火光象征着神的威力，陡峭崎岖的通道象征着灵魂追求天人合一的艰辛的天路旅程，从地穴上到地面的世界象征着从此岸的俗世上升到彼岸的天国，太阳象征着上帝，太阳是万事万物的原因象征着上帝的全能与至上，囚徒看到太阳象征着灵魂在上帝的恩典下最终洞见到了上帝，囚徒不愿回到洞穴象征着灵魂渴望居住在神圣的天国，与上帝同在。如是一来，洞穴喻就成为了灵魂追求天人合一的神秘上升过程之图景。至于这一解释是否正确，用柏拉图的话说，就是“只有神知道”了，因为其的内容和含义实在是复杂而深刻的，人们，包括神秘主义者可以从不同的角度和立场获得各自的灵感与解说。但不管怎样，洞穴喻从此进入了神秘主义者的视野，也渐渐融入了神秘主义者的话语之中。

斐洛在其犹太教的背景上接受了柏拉图等人的希腊神秘主义思想，Spencer明确指出“斐洛既处于犹太神秘主义史中，同时又处在希腊神秘主义史中。”⁴⁶策勒也表达了同样的思想，“斐洛的体系看来与其说是真正的哲学，不如说是犹太神学与希腊神秘主义的混合。”⁴⁷斐洛也持与柏拉图大致相同的主张，灵魂对上帝的追求过程也就是灵魂认识上帝的过程。在关于亚伯拉罕的迁徙过程之喻意解释中斐洛集中表达自己这一神秘主义的思想。

在《圣经·创世纪》中说，亚伯拉罕原来住在吾珥（Ur），后来迁居到了哈兰，在得到神的呼召后，按照神的意，出哈兰（Haran）迁徙到了迦南（Canaan）⁴⁸。斐洛认为亚伯拉罕的迁徙喻意了灵魂追求与上帝合一的三个阶段：

“通过这种方式，灵魂逐渐变换它的住地，以达到虔敬和神圣的父。它的第一步是放弃占星术，因为占星术易使人误入歧途，它使人相信宇宙是最原初的上帝而不是上帝的作品，人类的祸福在于星星及其运动。第二步，灵魂转入对自身的思想，研究它的住所的特征，那些是关于肉体、感知和话语的，灵魂因此而认识到，如同诗人所描绘的，在家园的厅堂中好的事物和坏的事物。第三步，当它开始了通往自我之路后，就渴望看

见宇宙的父，但宇宙的父是很难被追寻到和阐明的。灵魂要凭借它通过对上帝的认识而获得关于自我的真知，它将不在停留在哈兰，即可感之地，而是返回到灵魂自身。因为依旧停留在可感之地而不是迁徙到精神之地的灵魂是不能达到对上帝本身的沉思。”⁴⁹

斐洛对这三个阶段是这样来解释的：第一阶段，亚伯拉罕从吾珥迁往哈兰，代表灵魂由对天体和宇宙的膜拜开始转向对宇宙之父上帝的信仰追求。亚伯拉罕的原名叫亚伯兰（Abram），是天体爱好者的意思。在斐洛生活的年代，占星术盛行，这也许是他把这个时候的亚伯拉罕喻释为一个占星术的信仰者的缘故吧。占星术的观念与《圣经》教义有着明显的冲突：前者把宇宙天体当作原初的存在，后者则说它们只是上帝的作品；前者本质上信仰天体，而后者要求必须唯信上帝；前者认为天体的运动变化产生了人间祸福，后者则告诫世间的祸福是上帝直接影响的结果。因此，灵魂应当从对星象和宇宙的痴迷中转向对上帝的追求，放弃对天体的信仰，而转向对上帝的信仰，是灵魂上升到上帝的最初的也是非常关键的一步。第二阶段，亚伯拉罕听从上帝的呼召从哈兰迁往迦南，代表着灵魂离开可感世界而转向神圣之界。哈兰是感官之地，是肉体、感知和话语丛生的可感世界。像柏拉图一样，斐洛虽没有完全否认可感世界的意义，但也认为它是不真实的，容易使灵魂误入歧途，因而灵魂应当转向自我之中；又由于灵魂在本性上是神圣的，与上帝具有某种亲缘的关系，因而通过对灵魂自身的深切关注和沉思，人就可以看到上帝，即使要面对孤独和黑暗也不能放弃。“那些沉思（上帝）的人选择生活在孤独和黑暗之中，以便使任何可感的事物都不能遮蔽灵魂的注视。”⁵⁰灵魂在上升的过程中必须面对和经历的孤独与黑暗状态是斐洛所特别强调的，这对后来的神秘主义者产生了极大的影响，在普罗提诺那里，灵魂也是在孤独中升向上帝的。第三阶段，亚伯拉罕到达上帝所选定的迦南，象征着灵魂对上帝的洞见与同在。亚伯拉罕来到迦南，灵魂转回自我，上帝向亚伯拉罕自我显现，上帝的恩典使灵魂沉思或洞见到了上帝本身。当然，这一阶段必须以前一阶段为基础。“斐洛认为沉思生活是实践生活完成之后，紧接着的更高阶段。”⁵¹换言之，虽然可感的日常世界不是真实的，但只有“首先使自己熟悉了我们日常社会中人与人之间交往的德行，最后你才能进行关于上帝与我们关系的追求。”⁵²因而，在斐洛看来，我们在日常生活中的德行实践是灵魂上升以达到上帝的基本出发点，我们务须求善，而弃绝欲望、快感、痛苦、畏惧、罪恶和非正义等等恶行，甚而放弃与我们自身有关的一切，从自身中逃离出来，因为和上帝相比，与我们自身相关的一切都是无足轻重、空虚而不真实的。“对于那些在追求最高知识中获得很大进展和前进的人而言，当他更多地认识自身时，他就越发地对自己感到绝望，只有这样他才能获得关于上帝的确切知识。这是一个规律，人越彻底的认识自身，就越彻底的对自身感到绝望，并明确地意识到被造的东西在各方面都是虚无。当

一个人对自身已经完全绝望的时候，他才开始了对上帝的认识。”⁵³对自我的认识并不能等同于对上帝的认识，因为灵魂是被上帝所创造的，上帝并不存在于灵魂之中，因而对自我的认识只是就它能使我们意识到自身的虚无这一点上有助于我们对上帝的认识。要获得对上帝的真正认识，人只能在渴望和追求中，等待上帝的自我呈现，等待着我们在前文所说的迷狂状态的到来，在神秘的迷狂中洞见上帝，并进而与上帝合一。

神秘主义最主要的特征就是强调灵魂的上升，并且以达到人与神的合一为最高目标。无论是柏拉图还是斐洛，都把与神合一的迷狂看作是神秘主义的最高阶段，正如我们在前文所分析的，在普罗提诺那里也不例外。“对普罗提诺而言，神秘的合一体验是一个基本的事实，它是普罗提诺引导人们所要达到的中心目的。”⁵⁴普罗提诺继承了前人神秘主义的传统，但对他们以不言自明为由而忽略的一个重要问题做出了自己独特的贡献，从而把希腊神秘主义推向了一个新的高度。在他以前的几乎所有的神秘主义者都认为，灵魂是神圣的，来自于原初的神圣者，并与神同在，灵魂的上升也就是灵魂的回归，灵魂的上升过程和灵魂的回归过程是同一的。但几乎所有的神秘主义者，包括毕达哥拉斯、柏拉图等都对此语焉不详，以为这是一个不言自明的真理和事实。然而实际并非如此：原本神圣的灵魂为什么会离开他神圣的寓所？没有离开何谈回归？！它又是如何下降到这个世俗的有着恶的世界？没有下降何以有上升？！不解决这些问题，就不能够回答灵魂的上升何以就是灵魂的回归。普罗提诺看到了这种理论上的巨大鸿沟，并以极大的精力和笔墨对灵魂的神圣来源和下降过程进行了理论上的论证，充实、完备了希腊神秘主义。因此，虽然柏拉图可以说已经涉及到了神秘主义几乎所有重要的问题，对神秘主义的发展起了决定性的影响，但他对神秘主义的阐发不是积极的、主动的、有意识的，神秘主义并不是其哲学的主要特征；斐洛虽然在犹太教的背景上对神秘主义进行了一次较为完整的整理和再现，使神秘主义恢复了其神学的本来面目。但只有普罗提诺无论是在形式上还是内容上都使希腊神秘主义达到了最高峰，也只是通过他，希腊神秘主义才真正进入了基督教神秘主义的渊源，对后来的神秘主义发展产生了巨大的影响，“通过他的直接和间接的影响，神秘主义的观念变得更加广泛，在他的语言中，许多后来的神秘主义者找到了表达他们自己的神秘体验之方式。”⁵⁵也正是基于以上原因，人们一般奉普罗提诺为“神秘主义之父”。

“下降之路和上升之路是同一的”，这是理解普罗提诺神秘主义乃至其全部思想的一把钥匙。下降之路是说我们的灵魂从其神圣的本源太一开始，依次经过理智和世界灵魂而下降到形体世界，灵魂离开太一的过程也就是灵魂下降的过程，这一过程是太一流溢的必然结果，也可以说是上帝恩典的结果。上升之路就是灵魂通过诸种努力从可感世界逃离，依次经过世界灵魂和理智，重新回到神圣

的起源太一那里，并最终于上帝合一，灵魂上升的过程也就是灵魂回归的过程，这一过程之完成也出于上帝的恩典。虽然并不是每一个人都能获得和达到，但对于那些能够回归的灵魂而言，却是一个必然的过程。在同一条道路上，我们的灵魂必然按照一个方向（太一——理智——灵魂本体——形体世界）下降，以完成太一的流溢过程，同时它又必然按照相反地方向（形体世界——灵魂本体——理智——太一）上升，以回归自己的神圣本源。关于灵魂的神圣来源或者说下降之路，我们在第二、第三章已经作了较为详细的阐述；而关于灵魂的上升之路，在第四章以及本章我们都在论述着这个问题：灵魂在德性的净化下，逃离可感世界回到灵魂自身；在美和爱的引导下，上升到了理智世界；最后凭借辩证法，在一种迷狂的状态中，静观到了太一，最终与太一合一。在此，我们无须在重复这一过程，只是就在这种迷狂的合一中所体现出来的神秘主义思想再做以简要地分析。

在前文中，我们说过，由于对神秘主义具体界定上的差异，神秘主义的类型也是多元的。不尽一致的。对于普罗提诺，有人说他是一个泛神论者（pantheist），另有人说是一个一元论者（monist），还有人说是—神论者（theist）。这样，普罗提诺的神秘合一也相应的被称作了泛神论的合一（pantheistic identity）、—神论的合一（theistic identity）和一元论的合一（monistical identity）。

我们先来看一下泛神论的主张。泛神论者一般相信神与宇宙同一，即与存在的万物之总体同一，而神不是在宇宙之上和之侧的超自然力量；一切是神，神也是一切。由于神被当作整体的宇宙，因而无需任何神圣的创造行为，基督教中严格坚持的神与他的造物之间的区别就被否定了。这当然为基督教所不容，被斥之为异端。持这种观点的人认为，在普罗提诺神秘的合一中，（人的）灵魂的目的是与宇宙同一。他们的论据就在于普罗提诺对太一的内在性的强调，但正如我们在前文所分析的，太一既是内在的，同时更是超越的。太一普遍的呈现于它的流溢物中，但却始终是与它们相区别的，或者说分离的，否则，就谈不上与太一的合一这个问题。坚持普罗提诺是一个泛神论者的人在 V.2.1 一开始似乎就找到了文本支持。在那里，普罗提诺说道，“太一是万物而不是它们中的单独的一个，”但 Armstrong 和 MacKenna 都不约而同的做注指出，这句话出自柏拉图的《巴门尼德篇》（160b2~3），且不论在柏拉图那里这句话的真实含义如何，单以普罗提诺而论，这句话就能足以说明他是泛神论者么？显然不能这样的武断。因为无论是柏拉图还是普罗提诺充其量也只是就超越的意义而言，亦即就—是万事万物的原因而言，—可以说是万物。他们在说—是万物的同时，马上接着说“（—）又不是任何其他事物”（柏拉图），“太一是万物的本原而不是万物，但在超越的意义上它可以说是万物，也就是说，万物都要复归于它；或者更确切地说，即使它们现在没有，将来必然会回归于它。”（普罗提诺。还可参见 V.5.12，以及 VI.8.19

的相关说法)很显然,普罗提诺在这里说太一是万物,只是在一种超越的意义上说,太一是万物的来源和原因,万物都出自太一,最后又须回归到太一那里去。这里关键的问题是太一和万物的关系,关于这个问题,我们在第二章“太一”一节已经交代过了。这里需要强调的是,无论如何,在普罗提诺那里不存在一个泛神论的合一,太一不是所有的事物,它是万物的原因和目的,超越了任何有限的东西,而其他每个事物都是有限的,因而和太一的合一不可能是宇宙,也不会是所有事物。也许有人会说,在普罗提诺那里,世界灵魂是和太一同一的,因为灵魂本体和太一是同一个三一体。但这并不能推出太一是和宇宙万物同一的,因为世界灵魂并不等同于宇宙,它是我们这个形体世界的超越的统治者。此外,如果坚持太一和万物合一的,那么也必然承认太一是和质料同一的,如此善和恶就是一回事了,这对普罗提诺而言,是绝对不可以的,我们在《九章集》中也决找不到“太一和质料合一”,“质料就是太一”或者“一个恶人也有希望达到与太一的合一”诸如此类的表述。因而,在普罗提诺那里,灵魂与上帝的合一决不可能是一种泛神论的合一,那些认为普罗提诺是一个泛神论者的人,“或者是那些完全忽视了《九章集》中关于太一是绝对在物理宇宙之上的文本之人,或者是那些把泛神论和一元论相等同的人,亦即假定与物理宇宙的完全同一是与这个宇宙的原因(即太一——引者注)相同一的另一种描述方式。”⁵⁶

主张普罗提诺是一元论的人认为,在神秘的合一中,(人的)灵魂失去了自身而与太一完全同一,或者说融入了太一之中;而那些主张一神论的人坚持,(人的)灵魂能够达到与上帝相合一,但是是与超越的太一的合而为一(oned),灵魂保持着自身并且可以与太一相区别。J·Rist、Rene Arnou、R·C·Zaehner、A·H·Arp 主张一神论的合一,另外 Bussanich、Bernard McGinn、Pierre Hadot、Louis 也支持这一主张;而 P·Mamo、Werner Beierwaltes、P·A·Meijer 等人基本上同意一元论的主张。⁵⁷他们在《九章集》中都找到了各自的文本依据。

支持一神论主张的论证有:

I. “当一个灵魂既看到了他(至善)也看到自身时,他就能正确地看到自身的荣耀,充满了理智之光”。(VI. 9. 9. 58—59)

II. “当观看者看它自身时,当他看时他看到自己像这个东西一样,或者更确切的说,他将在统一体中像这个东西一样拥有自身,他将像这个东西那样意识到自身,因为他变成了单一和纯粹的了。”(VI. 9. 10. 9—11)

III. “因为灵魂不同于上帝而是来自于他,因而它必然热爱着他,而且当灵魂处在理智世界时它就具有了神圣的爱。”(VI. 9. 9. 27—30)

IV. “灵魂也不同于这一(统一体)本身,而是有着和其伟大与实在相对称的存在。它肯定不是这一自身,因为灵魂是一个东西,而这一对它而言是偶然的。这些东西,灵魂和统

一体，是两个东西，正如身体和身体的统一体。这也就像一个合唱团，那比较松散的部分就离统一体最远，而那连续在一起的就比较近。灵魂还是离的比较近的，也就分有了它。”
(VI. 9. 1. 34—36)

支持一元论主张的论述：

A. “观看者不是在看，也没有区分，也没有想象成二，相反，他似乎变成了另外一个东西，他不再是自身，也不再考虑自己，而是属于了那个东西，因此就是一，宛如圆心与圆心的重合。当圆心融为一体，他们也就合而为一了。” (VI. 9. 10. 15—17)

B. “没有二，观看者自身和观看对象是同一的。” (VI. 9. 10. 10—11)

C. “因为我们不能和他（至善）相隔离和分开，即使身体的本性强迫并把我们将拉向它自己，但是我们的生存和延续是因为至善没有放弃它的馈赠，也没有离开，而是总在赋予它们，只要它是其所是。” (VI. 9. 9. 11—12)

D. “当灵魂要自己去看，只因和它在一起而去看，要和它变成一体时，它就不是在思考它而是拥有了它所寻求的东西，因为它和那被思考的东西没有区别。” (VI. 9. 3. 10—12)

当然，各自的文本并不止这些，限于篇幅我们不可能也没有必要一一列举出来。

我们就从一元论主张者的观点及文本依据出发，看看普罗提诺的神秘合一到底是一种一元论的神秘主义呢还是一种一神论的神秘主义？在他们所引证的文本中，大致上强调在合一中，灵魂失去了所有的自我意识和自我同一性（self-identity），而与太一一样。甚而，对于那些严格的一元论者而言，灵魂和绝对者是完全同一的，他们喜欢用“灵魂就是绝对者”，“我就是真理（亦即上帝）”等语言，将这些语言套用于普罗提诺就是“我是太一”。⁵⁸但在《九章集》中，我们找不到这样的断语，我们能看到的是普罗提诺更喜欢用“相似”（*homoioteti*，英译 *likeness*）、“像”（*like*）、“类似”（*similar*）与太一这类的表述；即使偶尔用到“同一”（*tautotes*，英译 *sameness*）这个词，在古希腊思想中它也意味着“类似”（*similar*）的意思。⁵⁹因而，当普罗提诺说与太一同一（*same with the One* 或 *identity with God*）时，更多是在一种类似或像太一的意义说的。换言之，太一和（我们的）灵魂之间只可能有一种相似的关系而不可能是种绝对相同的关系，因为灵魂不可能达到太一那样的绝对的纯粹性。在前文中我们说过，太一是纯粹的单一性，从它流溢出了万物，从太一直到形体世界诸物形成了一个从高到低的等级序列，离太一越远，该物的纯粹性就越小而杂多性就越多，即使对于理智、灵魂本体也是这样。具言之，太一是纯粹的统一性，理智是杂多的统一体，而灵魂是一和多的统一体，形体世界中的事事物物则完全是诸

元素构成的复合物。因此，灵魂的下降之路是一个杂多性逐渐增加的过程，而灵魂的上升则是一个越来越严格的净化之旅。“差异”、“区别”的增加也就意味着相似性（similarity）的减少，因而，这些区别与差异的消失对于达到神秘的合一就至为关键。尤其对于无形体的东西而言更是如此。“无形体的东西不是通过空间而分离，而是通过不同与差异分开的；因而缺少了差异，没有区别的事物就会相互呈现（present）。因此，太一因为没有差异，它就总是呈现给我们，而当我们去除掉差异时我们也就出现在它的面前。”（VI.9.8）这也就是说，我们的灵魂和太一之间是有区别的，是不同的，只有当我们通过德性、爱和美以及辩证法消除我们自身中的杂多性，获得自身的单纯性时，灵魂才能上升到太一的领域，回到它的来源，与太一合而为一。由于灵魂本身是一种一和多的单一性，无论如何净化也不可能得到绝对的纯粹性，因而在与太一的合一中，灵魂不能够绝对的与太一同一，它仍然持有自身。就此而言，一元论的主张可以说是对普罗提诺思想的一种误解。就具体到文本而言，一元论的主张者们的结论仍然是站不住脚的。在此，仅以 A 条为例做以剖析。

一元论者喜欢用 VI.9.8 中同心圆的比喻来描述在神秘的合一中灵魂完全融入了太一之中。但正如普罗提诺本人在那里所指出的，同心圆的例子只是一个比喻而已。如果把太一看作一个圆，把灵魂看作另一个圆，当他们的圆心相合时，你就难以区分开它们；这样，第二个圆就似乎被第一个圆吸纳了。在普罗提诺的著作里充满了这些既描述又隐喻，既分析又类比，既晓畅又含混的语言，一元论主张者如此分析也无可厚非，但是，如果我们把这个例子稍微做一下改变，就会发现一元论的上述主张并非无懈可击。如果用不同的颜色来表示不同的东西，蓝色的圆代表太一，红色的圆代表灵魂，那么当蓝色的圆和红色的圆混合起来后就变成了一个紫色的圆。但是，在这个紫色的圆中，一个人仍然可以区分开红色调和蓝色调。换言之，在太一和灵魂的合一中，灵魂并没有完全地、绝对地融合进太一，它仍然具有自身的同一性，或者说保持着自身的身份。⁶⁰这样，从一元论主张者所提供的例证中得到的实际上是一神论的主张。关于这种有趣而含义丰富的比喻在《九章集》中还有许多，Rist 在他《普罗提诺——走向实在之路》一书的“神秘主义”一节对其中的一些，如洞见、联系、混合、爱等等做出了精辟的分析，最后得出的结论是普罗提诺的神秘主义不是一元论的，而是一神论的。

我们再用一个比喻来分析一下普罗提诺的神秘主义思想。在 VI.9.8 中普罗提诺说：

“太一不渴求我们，以至于为我们所环绕；相反，我们渴求太一，以至于我们围绕着它。我们总是在它的周围，但并不总是看向它。这就像一个合唱团：合唱队员们按照一定的次序围在指挥者的周围，但有时他们也会转开，以至于他们看不到了他，但是当

他们重新转向他时，就在优美的歌声中真实地与他在一起了。因此，我们也总是围绕着他（太一）——如果我们不是这样，那我们就整个的消散了，不再存在——但并不总是看向他；当我们看向他时，我们就达到了我们的目的，安静了下来，不会在跑调，因为我们真正的围绕着他唱着充满了神性的歌。”

这是普罗提诺对灵魂的境遇的一种非常独特的描述，在合一中，灵魂像歌唱者一样，并没有取消自身。当合唱团的成员合唱的时候，他们是被混合在一起，但这并没有抹去他们中的每一个人的个体性，换言之，合唱团中的成员彼此是可以相区别的。相反，如果他们不是一个一个的个体，那么他们也就不能组合成一个共同体。但这样一来，是否意味着太一就是由不同的灵魂所构成的混合体呢？当然不是，当我们看向太一并且意识到它的存在时，我们就处在了灵魂上升旅程的终点，我们看到了生命的本源，唱着充满了神性的圣歌。这合唱充满了神性，但它并不是上帝。可以这样说，上帝在诸个体中，但诸个体并不就是上帝。因此，在灵魂与太一的神秘合一中，灵魂没有完全地消失在太一中，仍然保持着自己的同一性。正如普罗提诺一再强调的，灵魂服膺于太一，它陷入了迷狂，它充满了上帝，但是，灵魂自身并没有消失，它并不是与上帝完全的一样，而是与上帝合而为一。

作为“神秘主义之父”，普罗提诺以其极为深刻和丰富的神秘主义思想把古希腊神秘主义推向了顶峰，而且也对后来的神秘主义和哲学乃至文学、艺术等都产生了极大的影响。“奥古斯丁、但丁、席勒和华兹华斯这些神学家、哲学家、诗人和艺术家中的佼佼者在各自时代的入口以某种形式或方式汲取了普罗提诺的神秘主义哲学”，⁶¹通过他们，普罗提诺的神秘主义思想对后世产生了难以估量的影响。但普罗提诺及其神秘主义的影响更主要的体现在哲学和宗教上，正如E·凯尔德所评价的，“普罗提诺是哲学史中最伟大的名字当中的一个，人类思想主要线索中的一名古典代表；他是典型的神秘主义者，那种造成他的神秘主义的更重要的东西是，他把这种神秘主义呈现为是整个希腊哲学发展的终极结果。此外，要是我们注意到普罗提诺以后的思想发展，我们可以看到，正是通过他，并通过受到过他的影响的圣奥古斯丁，这种神秘主义变成为基督教神学，成了中世纪和近代世界的宗教中的一个重要因素。”⁶²

第三节 普罗提诺与基督教⁶³

普罗提诺也经常被人称为一个宗教哲学家，如果没有我们一般倾向于称作宗教的某种经验，普罗提诺根本就不能写出一个哲学单词，⁶⁴但是正如我们在生平中所看到的，普罗提诺对他那个时代所流行的祭仪宗教和官方宗教似乎都没有多

大的兴趣，冷淡的几近于蔑视。比如，在阿美琉斯请他参加一个宗教活动，而他回答说，“他们应该来参拜我，而不是我去拜他们”。（生平，10）从这件事，我们不难看出，对于普罗提诺而言，当时的这些祭拜和宗教都是与哲学家的兴趣不相适合的，因为哲学家是以太一为守护神，而不像一般民众以低级的精灵为守护神。哲学家要做的不是和低级的精灵在一起，而是要追求最高级的生活，回到真正的自我及其来源——太一。对此，Gerson 引用 Aubin 的话说，“普罗提诺宗教哲学的核心观念就是回归。”他本人也明确的说，他用“宗教”这个词指“普罗提诺所肯定的这样一种活动或实践，它能使人达到高等的德性，并超越这些德性，最终与理智相联系，并通过理智而与太一合一。”⁶⁵无独有偶，Rist 通过对“祈祷”（prayer）的分析，也得出了大致相同的结论。恩斯特·图根德哈特指出，“典型的宗教性行为大概是祈祷。在祈祷中，人们或祈求未来的幸运（好‘运’），或感谢神曾赐予的幸运，或赞美神。”⁶⁶Rist 认为，在普罗提诺那里，这种典型的宗教性行为可以分成两个等级，低级的祈祷和高级的祈祷。低级的祈祷与巫术是一个等级，确切地说就是一种巫术；祈求者在祈祷中从太阳、星星以及宇宙中的精灵那里获得一种“自动的”（automatic）和“同情的”（sympathetic）反应；祈祷的效果取决于对宇宙及活动的认识。这种低等的祈祷只涉及那些不能够生活在高等级实在中的人，而那些生活在高等世界中的人和圣贤则不关心这些，也不受它们的影响，他们所进行的是一种高等的祈祷。高等的祈祷是一种人和太一相合一的方式；当一个人祈求孤独的走向孤独者（alone to the Alone）时，他就会意识到太一总是临在的（present），如果他希望就可以使他自己上升以观照太一。这也就是说，在最高等的祈祷活动中，我们可以再次转向太一。⁶⁷因此，从这个意义上说，在普罗提诺那里，哲学和宗教是一致的，本体论和神秘主义是一回事。因而我们关于灵魂的下降与上升之路的论述既是他的本体论内容，也是他的宗教和神秘主义思想的内容。这样一来，在本章中我们的主要工作就不再是对普罗提诺宗教思想内容的重述，而是着重考查普罗提诺在西方宗教哲学中的影响，尤其是对基督教的影响。我们首先就从西方宗教的神论/上帝观入手。

在西方宗教传统中，上帝一方面作为人的信仰对象，被理解成永恒的、无始无终、不生不灭。但另一方面上帝作为人认识和了解的对象，上帝的观念则是会发展变化的。大体上说，西方神论的历史演变是从古希腊的多元神论开始，经过理性思辨的上帝观，并与希伯莱唯信传统的上帝观相结合，终而形成基督教的上帝观。

希腊的宗教不是由祭司、先知或者是圣人以及任何其他离普通生活很遥远、具有特别的神性的人创造发展起来的；而是由诗人、艺术家和哲学家们发展起来的。⁶⁸虽然希腊人讲究实际，但相信思想与想像是自由的。希腊人没有权威的圣书，没有教规，没有十诫，也没有固定的教条，但他们有神话和史诗。在荷马和

赫西奥德的史诗与神话中我们看到的是一个多神充斥的古希腊的世界，每一个神都有其特定的职能、专管的领域、特别的行动方式、独有的权力类型。它们构成了一个彼岸的世界，在此，诸神的权限和特权受到严格的界定，它们彼此之间既相互限制，又相互补充。显然，在诗人们激情四溢的笔触下，神并不意味着至高权力、全知、无限和绝对。换言之，古希腊的多神宗教与任何启示形式无关，它既没有启示，也没有救世主。⁶⁹

古希腊的哲人们却不再满意这种对神的感性的描构，他们更情愿用他们那智慧的头脑理智的、思辨的去对待神。如果说诗人们是用神来解释自然的生成和变化，那么，哲学家们就颠倒了过来，用哲学和理性来说明神。奥古斯丁在评论阿那克西美尼时说，“他不相信气是由神创造的，而是认为神是由气产生出来的。”⁷⁰赫拉克里特更为明确的把神看作和灵魂一样，都是一团永恒的活火，并首次对传统的偶像崇拜和祭仪进行了批判。这表明在希腊早期的哲学家那里，开始反思和批判以往的拟人化的神的观念，这为抛弃神人同形同性的观念而把神看作是一个单一的精神实体准备了条件。塞诺芬尼（Xenophanes）以“世界统一性以及神和自然不可分离的思想为基础”⁷¹彻底动摇了传统的宗教观念，认为“神是一个单一的整体”，“他无论在形体上或心灵上都不像凡人”，“它永远在一个地方，根本不动”，“以它的心灵使万物活动”。⁷²恩培多克勒也把神与理性相联系，认为神与凡人不同，“在他的躯体上并没有人的头，没有两肢从他的双肩生出来，他没有脚，也没有反应灵敏的膝盖，也没有毛茸茸的部分；他只是一个神圣的不能言状的心灵，以敏捷的思想闪耀在整个世界中。”⁷³虽然他们力图把神性和理性相联系，但这种理性神的观念毕竟还是非常原始和幼稚的，多多少少还带有一些多神论的痕迹。真正用哲学和理性的思维成果来建立古希腊理性的神论是从苏格拉底开始的。在苏格拉底的学生塞诺芬（Xenophon）的记载中，苏格拉底坚持一种理性神的观念，这个神不同于古希腊传统的奥林帕斯诸神，它“能够同时看到一切的事情，同时听到一切的事情，同时存在于各处，而且关怀万有。”⁷⁴他的另一个学生柏拉图在《申辩篇》中记载了老师的奇行异事，神委让苏格拉底“不停地唤醒、劝告、责备”雅典人，但冥顽偏执的雅典人却投票处死了苏格拉底。他本人有机会也不逃避，坦然接受死刑，并说他的遭遇是神的旨意，是神暗示了所发生于他的好事。一些学者把苏格拉底的申辩和《圣经·新约》的四福音书相对照，指出，“苏格拉底在《申辩篇》及柏拉图其他前期著作中所阐述的内容，同基督教关于神——启示——罪恶——救赎的理论相近”。“从某种意义上说，苏格拉底是当时希腊人的耶稣。”⁷⁵柏拉图沿着老师的方向继续前进，比较充分的表达了古希腊理性神学的观念。柏拉图是第一个使用“神学”（Thologia）的哲学家，⁷⁶他认为神有两个特性，即“不变”与“完善”。前者说明了神的恒一，即是其所是、始终如一；后者则表明了神的至善、至美、智慧与最好。在《蒂迈欧篇》中，柏

拉图比较集中的论述了这种理性神的观念。我们知道，柏拉图主张有两个世界，理念的世界和可感的世界。前者是永恒的、不变的、真实的，后者是生成的、变化的、虚幻的。“凡是生成的东西必定由于某种原因方才产生”，“凡是被创造出来的事物必定有被创造的原因。”因而我们生活的可感世界，从高处的星辰到地上的万物和人都是由造物主（Demiouge）创造出来的。它就是神，就是万物之父。它是全善的，不像奥林帕斯诸神有强烈的忌妒心，因而它愿意一切由它所创造的东西像它一样只有善而没有恶。于是它把这个世界筹划创造为球形，以使它处于和谐有序之中；把理性放入灵魂，又把灵魂放入躯体，以使创造的东西完善起来；创造时间，使这个世界有了四季更替，白天和黑夜以及日月年的变化。这个神实际上就是世界的创造者和主宰者，统摄着万物的开端、中间和终结的全过程。亚里士多德进而把这一神学观进行了体系化和系统化，提出了一套相对完整的神学理论。亚里士多德将他的“第一哲学”与神学相联系，宣称形而上学就是神学。正如我们在前文所分析的，这个神是单一的、纯形式的、至善的、永远现实的；是“第一”和“最高”者，是“不变”和“永恒”者，是万事万物的“第一因”、“不动的推动者”；是纯精神的，纯理性的，以自身为认识和追求的对象。这样，在亚里士多德那里，神的内涵不再是诗人的想象和虚构，而是借助哲学范畴，依靠逻辑推理来证明的；神不再是神人同形同性的，而是一个单一的、至善的、永恒的、理性的精神实体。但这种对理性的强调在某种程度上压抑了人对上帝的体认和情感，毕竟信仰的问题是难以理性化的，信仰更多是要依靠信念和人自身的体验来完成。就此而言，单单是希腊的理性主义土壤是不能孕育出基督教的，基督教的产生还必须有另一种不同于希腊传统的神论。

虽然神学（theology）一词是由希腊词 theos 引申而来，但西方宗教中的上帝观还有另一个来源，这就是犹太教所代表的希伯来文化传统。⁷⁸在希伯来文化中，《圣经·旧约》用“雅赫维（Yahweh）”和“厄罗音（Elohim）”来指称上帝，尤以前者最为常用。雅赫维亦译为“雅畏”。在古代犹太人那里，按习惯不能直呼神的名，写时也只能写不发音的辅音 JHWH，是而以“阿特奈（Adonai，意即‘主’）”代替其称呼，所以在以后的历史的流传中便把神名的辅音和“阿特乃”的元音相结合为 J-e-H-o-w-a-h，即“耶和华（Jehovah）”。“雅赫维”在古希伯来信仰中指与其古代游牧生存密切相关的雨神，后来发展成以色列人信仰的民族神，而到犹太民族遭受“巴比伦之囚”等不幸时，其对“雅赫维”的神性理解才升华为世界万民的最高神的观念。后来，基督教诞生时就从这种绝对一神论发展出其上帝观，进而发展出上帝的诸多含义，如全在，全知全能全善，是三位一体的创造者和救世主，等等。希伯来宗教的上帝观主张一种完全外在的、超越人世的人格神论，强调上帝就是救世主，他既给人以恩典和仁爱，又对人的不敬、背逆和反叛施以谴责和惩戒。这种上帝观在本质上是人神对立的：神是伟大的，而人是

渺小的；神是公正的，而人是有罪的。它坚持神及其活动是超越人的理性的，是理性所无法把握和探究的，更为突出情感、心理因素，提倡认信、皈依和与神交感之途。

基督教正是通过把重理性思辨的希腊精神和重宗教皈依的希伯来精神相结合，把抽象神论与人格神论相结合，从而形成了自己的上帝观。它一方面以希腊理性来说明希伯来的信仰主义，使其上帝观念合理化、清晰化；另一方面又承认了上帝是超越于人的理性之上的，并指出这种理性探究的间接性和局限性，从而为启示真理的奥秘留下了巨大的空间。可以说，基督教的上帝既是哲学家追索的上帝，也是宗教先知和信徒所信奉膜拜的上帝。事实上这一结合在晚期希腊哲学家斐洛那里就开始了，经过新柏拉图主义的努力，终而在奥古斯丁那里得到了充分体现。

关于斐洛，我们在前文相关章节已经说过了许多，这里主要就他把希腊哲学的理性神和犹太教的人格神相结合来说说。作为犹太人，他对犹太民族的神圣典籍，尤其是“摩西五经”怀有最为深切的感情；作为学者，他又对古希腊哲学，如毕达哥拉斯、赫拉克里特和斯多亚派，尤其是柏拉图倍加推崇。这些都在斐洛的神学思想中表现了出来，他致力于调和犹太经典和希腊哲学，使犹太教和柏拉图思想相综合。正如黑格尔所说的，“他特别擅长柏拉图的哲学，此外他更以引证犹太圣书并加以思辨的说明出名，他把犹太族的历史当作基础，加以注解。但是历史上的传说和叙述，在他眼睛里都失去了直接的现实意义，他甚至从字句里找出一种神秘的、寓言式的意义加到历史上去，在摩西身上他找到了柏拉图。”⁷⁹无论是从方法还是内容上，在斐洛身上都体现出了这种融合的特征。他认为希腊哲学和希伯来经典都来自于上帝，两者之间是相通的，因而可以用“喻意解经法”来沟通哲学于神学，希腊哲学和犹太教，理性和启示。他用此方法，借希腊哲学来诠释《旧约》，制定了他的宗教神学体系。这一方法深深影响了新柏拉图主义者和基督教神学家。例如，受他的影响，早期教父哲学家奥立金在他的《论原理》中，就力图用希腊哲学，尤其是柏拉图哲学来解释《圣经》。托马斯·阿奎那用此方法制定了四重解经体系，后来就成了天主教的信条。在上帝的观念上，他把柏拉图的理念和希伯来的雅畏相结合，认为理念就是神，神就是太一或一元，是独一无二的实在，既在万物之中，又在万物之外。Chadwick 认为斐洛在哲学史上第一个提出了“理念是神的思想”，⁸⁰这一思想后来就为新柏拉图主义、基督教教父哲学家和中世纪的经院学派所继承。在人与神的关系上，他把柏拉图的洞见与迷狂和犹太教的启示与恩典相结合，认为要认识上帝，必须净化灵魂，灵魂只有摆脱了肉体的束缚，离开可感的世界，上升到神圣的世界，才能在类似于柏拉图所言的神圣迷狂中洞见到上帝。当然，这种洞见和迷狂还必须要等待上帝的启示和恩典才可以达到，因而，对上帝的认识归根结底不是凭借理性，而是凭借直觉达到的。⁸¹在创世说上，他把柏拉图的创世说、斯多亚派的逻各斯和圣经中的

神创论相联系，认为我们的世界是上帝通过逻各斯借助质料创造出来的。质料不是由上帝产生的，是第二个本原，它是一种没有生命的、不动的、没有形式的混沌，是种物质性的基质。因而，斐洛坚持的是一种二元论，他的创世说，“不是和《圣经·旧约》而是和柏拉图的《蒂迈欧篇》有着更多的一致之处”。⁸² 逻各斯是上帝和世界的中介，它是上帝的长子，是第二位的神，又是世界和人类理性的原型，它既是创造世界万物的力量，又赋予世界以秩序的原则。后来，早期基督教神学家查士丁认为希腊哲学中的逻各斯就是耶稣⁸³。F·Novotny 着重强调了这一点。“正是通过逻各斯学说，斐洛对基督教哲学家们产生了极其巨大的影响。”⁸⁴ 总之，斐洛对希腊哲学和希伯来《圣经》的调和，对理性主义和启示运动的调和，坚持的是哲学服从宗教，理性服从信仰原则，从而为在某种意义上制定了基督教神学的理论。对此，恩格斯就指出，斐洛“这种西方观点和东方观点的调和，已经包含着基督教全部的本质观念——原罪、逻各斯(这个词是神所有的并且本身就是神，它是神与人之间的中介)、不是用牺牲而是把自己的心奉献给神的忏悔”。⁸⁵ 斐洛所开始的这条道路，也为后来的哲学家和基督教神学家所继承，“首先是普罗提诺，遵循斐洛调和柏拉图和希腊宗教，接着是奥古斯丁，调和柏拉图和基督教；接着是阿尔—法拉比，调和柏拉图和伊斯兰教。”⁸⁶

斐洛对新柏拉图主义有着非常显著的影响，以致有人认为斐洛是“新柏拉图主义的首要奠基人。”⁸⁷ 作为新柏拉图主义的真正创始人，普罗提诺无疑受到了斐洛很深的影响，Chadwick 就认为，“在许多方面，斐洛看起来都像普罗提诺的蓝图。”⁸⁸ 虽然普罗提诺没有像斐洛那样直接把希腊哲学与犹太教，或者新兴的基督教结合起来讲，但是他对基督教，尤其是早期基督教的影响还是非常明显和深刻的。这种影响可以从消极和积极两个方面来看。从消极的一面来看，普罗提诺及其学派为诺斯替派和阿里乌斯派这些异端提供了理论支持，助长了它们的发展和流传。虽然普罗提诺自己专门写了《驳诺斯替派》一文对诺斯替派进行了激烈的批判，反对后者把神秘的知识看作是可以脱离德性而达到神的途径等主张；但是在他之后的新柏拉图主义者把神秘与迷信、修行与巫术、哲学与多神论相混淆的思想体系为诺斯替派提供了理论支持。阿里乌斯派是在公元 325 年尼西亚会议确定了“三位一体”的教义后被谴责为异端的，其原因在于该派根据普罗提诺的三一体理论，认为圣父、圣子、圣灵是三个神，而尼西亚信经则确认圣父、圣子、圣灵是“三位一体”，即三个位格，同一本体。

但另一方面，从积极的意义上看，普罗提诺又为基督教正统神学，尤其是教父时期的正统神学提供了理论来源。教父哲学的最大代表是圣奥古斯丁，因而我们关于普罗提诺对早期基督教的影响就以奥古斯丁为主。奥古斯丁早年信奉摩尼教，是新柏拉图主义使他摆脱了摩尼教，转向了基督教。⁸⁹ 普罗提诺及其学派不仅是奥古斯丁从摩尼教转向基督教的中心环节，而且也是奥古斯丁整个神学体系

的基本特征和不可分割的组成部分。根据 Inge, 奥古斯丁很熟悉普罗提诺的《九章集》，明确的指名道姓的引证该书不少于五次。⁹⁰在奥古斯丁的心目中，柏拉图主义就是福音的准备，认为只有先读柏拉图主义者的著作，然后再去读《圣经》，才能接受《圣经》的教义，深得其中的况味。⁹¹因此，他非常推崇柏拉图和普罗提诺，认为“柏拉图的言论（一切哲学中最纯洁、最光辉的言论），驱散谬误的乌云，在普罗提诺那里最明显地照耀出来了，普罗提诺和他的老师是这样相似，如果不是他们之间相隔的一段时期迫使我们说柏拉图在普罗提诺身上复活的话，人们一定会以为他们是同时代的人。”⁹²普罗提诺对奥古斯丁的影响，我们主要从以下几个方面来看。

第一，三位一体理论。在基督教神学中，三位一体学说是其核心的教义之一，有着丰富的内容，⁹³大致来说就是：上帝只有一个，但包含圣父、圣子、圣灵三个位格；这三个位格本质上没有区别，是统一的，是同一本体。但是，关于这一教义的形成和确立在基督教，尤其是早期基督教那里存在着很大的争议和分歧，后来奥古斯丁借助古希腊哲学，尤其是柏拉图和普罗提诺的三一体理论，对散见于《圣经》中的但又不尽一致的相关论述进行了系统的论证和调和之后才真正成为基督教的核心信条。普罗提诺在柏拉图的三种领域或三种本体的思想基础上，进一步明确的提出了太一（上帝）—理智—灵魂的一一体理论，他“甚而把三位一体中的第一位格称作圣父，把第二位格叫作‘逻各斯’（道）和圣子。”⁹⁴与普罗提诺大约同时代的教父奥立金有着大致相似的思想。他认为上帝是独一无二的至高的绝对无形的一元，圣子由上帝、圣父所生，它虽然不能与圣父分开，与圣父是同一性质，但圣父是第一位的，而圣子低于圣父，是第二位的。这一思想显然与普罗提诺的三一理论相接近，自然不能为正统教会所接受，事实上，奥立金的这一主张后来被教会定位了异端。与他不同，奥古斯丁也接受了普罗提诺的三一理论，但又做了修改，成为了正统教义的核心内容之一。在普罗提诺那里，太一不能由任何东西所派生，相反，它是理智、灵魂和其他事物所从出的本原，奥古斯丁也同样认为圣父不可能由任何其他东西所产生，而是是全部神格的原理（the Principle 或者 the beginning，亦即本原）。因而在奥古斯丁那里，圣父是生育者，而圣子是被生育者；圣父是赐者，圣子是受赐者，而且，圣灵也是从圣父那里派生出来的⁹⁵。与普罗提诺所不同的是，奥古斯丁始终坚持圣子不像理智那样具有生育的能力，它不能直接生出圣灵，圣灵出自圣父；而且更为重要的区别是圣父与圣子、圣灵是一个本体，而不是三个本体。换言之，圣父、圣子、圣灵三个位格只是一种称谓上的不同，并不意味着有三个上帝或本体。再言之，圣父、圣子、圣灵只是一种区别三个位格间关系的称谓，在本质上，三者却是完全没有区别的。此外，奥古斯丁汲取了柏拉图和新柏拉图学派关于逻各斯的思想，并加以发挥以宣扬关于圣子耶稣是圣父的道，或者说是逻各斯、语言，即“道成

肉身”的教义，但对于普罗提诺及其学派而言，把三个本体中的中间者肉身化为上帝与尘世的中介者是难以接受的。奥古斯丁就此对普罗提诺以及波菲利感到惋惜，认为他们是因为耶稣出身低微而羞于承认耶稣“道成肉身”，羞于成为基督徒。⁹⁶

第二，关于上帝的论说。在这一点上，普罗提诺的影响是双重的。从肯定的方面来看，普罗提诺把太一或上帝看作是至善、至美和永恒的；是绝对超越的，超乎万物之上又内在于万物之中；是万事万物的终极的、唯一的最高本原和源泉，也是万物的最终目的。奥古斯丁基本上也是循此去表述《圣经》中的上帝，认为上帝的本质是神圣，没有对立物；神是至善的，是绝对单纯的；是超超乎时间和空间的，是永恒不变的；是唯一不变的本体或本质；是万事万物的最终来源。我们在后来的圣托马斯·阿奎那关于上帝的五个证明中也可以发现这种思想的闪耀。从否定的方面来说，否定神学（Negative Theology）的形成和发展也脱不开普罗提诺的干系。当然，否定神学最早的始作俑者还是在柏拉图那里。在《巴门尼德篇》中，柏拉图在谈到“一”时说，“它不能拥有名字或被谈论，也不会存在任何关于它的知识、感觉或意见。它没有名称，不被谈论、不是意见或知识的对象，不被任何生灵所感知。”⁹⁷这也就是把“一”等同为了“无”，没有任何的规定性，因而也不能对它有任何的表述和认知。普罗提诺把这个“一”从与“存在”相并列的通种提升为首要的本体，它高于和超越于存在，它就是太一、至善和上帝。这个上帝是外在于万物的，是不可知的，甚而连“是”这个词也不能用于它。因而它是不可知的，是无法诉诸于言辞的，只能用“它不是……”这样的否方式来表述它的特征。与普罗提诺大约同时代的教父奥立金持与此非常相似的见解，认为神是无法形容、无法言传和无法理解的，我们的语言是难以表述上帝这个概念的内容的。奥古斯丁也承认，我们知道的只是神不是什么，而不能说知道神是什么。我们对上帝的认识是“对不可知的认识”，人们正是在深感自己无知的基础上才意识到上帝的存在。因此他才教导说“在信仰中思想，在思想中信仰”。

第三，神正论（Theodicy）。莱布尼茨在他1710年的著作《神正论：论神的善、人的自由和恶的起源》中正式提出了“神正论”（Theodicy）这一术语，但它的基本问题却是由波埃修斯（Boethius）提出来的，即“如果神是公正的，那么为什么有恶？”⁹⁸历史上，一些无神论者和怀疑论者认为，既然现实世界中存在着恶，那么上帝要么是有能力但不愿阻止恶，这样上帝就不是全善或公正的；要么上帝愿意阻止却又无能为力，这样上帝就不是全能的，因此，全善、全能、全知和公正的唯一的上帝的存在就是有问题的。神正论的任务就是协调上帝和世界的恶的关系，或者说就是面对世间有恶存在的这一事实，为神的正义及其存在进行辩护。普罗提诺关于“恶的来源和本性的阐明可以说是一种最早的‘神正

论’ ”。⁹⁹在前文中，我们指出，一方面普罗提诺认为质料因其绝对的缺乏而就是恶，形体世界充满了恶和丑的东西。但另一方面他又坚持认为，我们所处的世界也是美的，因为它是神圣的理智世界的影像，尽可能最大程度的具有了原型所具有的最高的美；在整体上它是完善的，具有其最好的秩序与和谐，组成部分的不完善以及恶的存在并不能否认太一的全能与全善；恶只是相对于善的缺乏或无知而言的，因而恶的存在并不能否定太一的全知、全善；更重要的是，没有一个恶的造物主，因为太一是一切存在的创造者，但质料不是一个存有，因此恶的存在并不能否认全善的太一的存在。这里，普罗提诺又表现出了被指责为异端的诺斯替教派的不同，后者坚持一种善恶二元论，否认我们所处的世界有任何美和善可言。普罗提诺的神正论思想不久就为奥古斯丁所接受，成为了正统神学的重要内容。他的辩护几乎就是对普罗提诺的重复。上帝的是万物产生的原因，但“神不是恶的主宰，因为神不是趋向非存在的原因。”“上帝是最高的善，他就不允许在他的受造物中会有任何恶的存在，除非他的万能和善性达到这种程度，以致能从恶中导出善来。”¹⁰⁰这一思想后来在托马斯·阿奎那那里也成为了面对现实世界中的恶而为上帝进行辩护的有力工具和方法。

第四，时间学说。无论是在希腊哲学还是基督教中，时间问题都是一个被高度关注的问题，因为时间既涉及到世界的起源问题，也关乎到《圣经》中神创论的成立与否的问题。奥古斯丁的时间观基本上是完全接受了柏拉图和普罗提诺的主张。前文中，我们已经说过，柏拉图认为时间是运动着的永恒影像，普罗提诺继承了这点，但又融进了亚里士多德时间就是现在的连续的序列的思想，提出时间就是灵魂从一种生存方式到另一种生存方式之流逝运动中的生命。（III. 7. 11）这样，在普罗提诺那里，永恒是神圣的理智之物的生命，而时间则是作为理智之影像的灵魂的生命，这样实际上就把在柏拉图和亚里士多德那里客观的时间变成了主观的时间；而且，没有过去和将来，只有现在：当灵魂向“前一个”东西运动时，“现在”就延伸为将来，而当灵魂向“后一个”东西运动时，“现在”就回溯为“过去”。奥古斯丁几乎毫无保留的接受了这种时间观。他坚持时间是由上帝所创造的，并且是随着可感世界一起出现的，因而根本就不存在“创世之前有无时间”的问题。他把时间定义为思想的伸展，“我以为时间不过是伸展，但是是什么东西的伸展呢？我不知道。但如不是思想的伸展，那就奇怪了。”¹⁰¹换言之，时间是依赖于人的心灵的主观性的东西，“它在你、我的心中，因为是我在度量时间。”¹⁰²因而，这样的时间就是当下的，只有现在，“将来和过去并不存在。说时间分过去、现在和将来三类是不确当的。或许说，时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在三类，比较确当。这三类存在在我们的心中，别处找不到；过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望。”¹⁰³这种只有现在的内在时间意识，不仅对后来的基督教神学产生了

深刻影响，也对后来的西方哲学，如柏格森的绵延，海德格尔的和现象学的内在时间意识都产生了非常大的影响。

当然，普罗提诺对奥古斯丁的影响不仅这些，正如 MacKenna 所指出的，我们要理解奥古斯丁，必须熟悉普罗提诺的语言和思想，奥古斯丁从普罗提诺那里所接受的不止是零星的思想，而是普罗提诺思想的核心部分：有关灵魂、天命、上帝的超越性、恶是善的缺乏、自由、时间和永恒的理论。¹⁰⁴当奥古斯丁表达他的宗教情感时，他几乎重复了普罗提诺的各种思想；当他描述他的宗教体验的最高境界时，他几乎逐字逐句地重复了普罗提诺的每一个词。普罗提诺的宗教神秘主义是整个古希腊哲学的最终结果，在他的影响下，奥古斯丁把这种神秘主义变成了基督教神学，并成为中世纪宗教和近代世界宗教的重要因素。¹⁰⁵所谓的“基督教的柏拉图主义”¹⁰⁶与其说是由柏拉图著作直接对基督教发生的影响，倒不如说是通过斐洛和普罗提诺及其新柏拉图主义间接发生的影响，更符合于实际情况。可以这样说，普罗提诺不仅是奥古斯丁从摩尼教过渡到基督教的桥梁，是柏拉图到奥古斯丁的桥梁，也是古希腊神秘主义向基督教神秘主义过渡的桥梁，是古希腊哲学和宗教向基督教神学过渡的桥梁。

黑格尔曾指出，普罗提诺及其新柏拉图学派的哲学思想延长到很晚时期，甚至延续到整个中世纪。¹⁰⁷中世纪最初的几个世纪是欧洲历史上最黑暗的时期，哲学处于几乎灭绝的境地，古代哲学的典籍几乎丧失殆尽，只是在修道院里还依稀延续着古代哲学的火花。由于以普罗提诺为代表的新柏拉图主义比较容易与修道院的隐修士们的神秘主义思想相结合，因而新柏拉图主义成为此时神学理论和灵修实践的重要来源。¹⁰⁸例如，“申明者”（confessor）马克西姆（Maximus）就根据新柏拉图主义的三一结构，把整个存在领域分为上帝自身、理智领域和可感领域。上帝是个神圣的三元，可分为“存在”、“力量”和“活动”；在下一层次的理智领域被分成“定在、善在、永在”三元，而最低层次的可感领域被分为“生成、运功、静止”的偶然三元。人的灵魂之拯救首先从可感领域开始，上升、归复理智领域并进而与上帝合一。这样，“她（灵魂）在单纯的观照中与上帝合一，不需要用思想、知识或语言，因为上帝不是与她的认识能力相对应的认识对象，而是超越知识的一，不可言说与解释的道，只有上帝知道他，并将这一不可说的恩典赋予一切值得消受的人。”¹⁰⁹显然，他的这种神秘主义观点与语气都充满了普罗提诺的气息。此外，九世纪时的僧侣爱留根纳（Eriugena），根据普罗提诺本体的流溢与回归思想提出了他的具有神秘主义气息的“自然的四重划分”思想。他把“自然”推为最高的哲学概念，认为“自然是关于一切所是的东西和不是的东西的普遍名称。”¹¹⁰在基督教中，“所是”的东西是“创造”的东西，这种创造是“能动的”；而“非所是”的东西是“非创造”的东西，是“被动的”。按此，他把自然具体划分为四种：能创造而不被创造的东西，即作为创世的最初原因的

上帝；能创造且被创造的东西，即作为上帝所创造的并且被利用来创世的理念原型；被创造且不能创造的自然，即上帝按照理念原型所创造出来的可感世界，其中的事物可以生灭变化，但不能创造出新的事物；不被创造且不能创造的自然，即作为创世终极目的的上帝。他把自然的四重区分看作是一个以上帝为起源和归宿的创世活动，这个活动也可以说是自然的循环往复的现实运动：先从第一重自然（作为最初的原因之上帝）下降到第二重自然（理念世界），再下降到第三重自然（可感世界）；然后再从可感世界上升到理念世界，最后上升或回归到第四重自然（作为终极目的的上帝）。此外，当爱留根纳说上帝是超越存在与非存在的活动，创世说是“展开”、“流溢”，等等时，我们都可以看到普罗提诺的影子。

当希腊哲学在十二世纪中期开始由阿拉伯世界传回西方时，普罗提诺及其新柏拉图主义思想在亚里士多德神学的名义下流传。例如，13世纪的德国神学家艾克哈特就按照新柏拉图主义的思想解释上帝和世界、人之间的关系。他区分了“原神”（Godhead）和“神”，认为前者是不可言说的、不可理解的绝对的超越的神圣本原；后者则相当于基督教“三位一体”中的上帝。从原神到神再到世界的流溢是一个下降的过程；处在可感世界中的人，通过神秘的灵修，和肉身化了的耶稣基督，可以使原神在光照中呈现于人的灵魂，并最终与人的精神性灵魂相合一，这是一个回归的过程。这一思想显然和正统基督教神学是相冲突的，因而艾克哈特和爱留根纳一样被正统教会指责为异端。但他的影响却是深远的，中世纪最后一位哲学家15世纪库萨的尼古拉（Nikolaus Cusanus，1401—1464年）就受其影响，把上帝说成是“无限的一”；世界既是无限的又是有限的一；世界中的事物则是有限的一。他认为我们对上帝的认识是“有限的无知”，因为有限的人用有限的知识不能把握无限，但可以通过有限来类比无限，用“神秘的仰望”、“心灵的体验”来弥补人的理性认识之不足，从而从有识达到无知，通过认识宇宙来认识上帝，最终达到人的“神化”。从艾克哈特到尼古拉被看作是德国哲学的开始阶段，因而新柏拉图主义在一开始就孕育在德国哲学中，这大概也就是为什么后来的德国哲学具有更为浓烈的思辨性和神秘性，追求统一性和系统性，辩证法思想等特点的原因之一罢。¹¹¹在15世纪柏拉图主义的复兴中，比尼古拉稍晚些的马尔西利奥·费奇诺（Marsilio Ficino，1433—1499年）首次把《柏拉图全集》和普罗提诺的《九章集》由希腊文翻译成拉丁文¹¹²，极大的推进了柏拉图主义和新柏拉图主义在近代世界的传播，扩大了他们的影响。

在基督教世界，每每谈到保罗到雅典布道时，人们总是兴奋不已，因为保罗在西方理性主义的发源地，在城邦的公民就雅典事务进行争论的雅典厅宣读了基督教义，这表明希腊对基督教的皈依。这确实是令人兴奋的事件，也是完全可以理解的。不过，在希腊皈依基督教的同时，也可以说基督教思想皈依了希腊哲学。基督教神学思想的产生和发展得益于希腊哲学，基督教思想的系统化同样也是希

希腊哲学征服基督教世界的结果。在这一双重征服或者同化融合的过程中，普罗提诺做出了重要的贡献。他的思想不只是通过奥古斯丁融入了正统基督教神学并对后者产生影响，而且他的思想，尤其是神秘主义思想也为上述被正统教会谴责为异端的思想家所继承，并对中世纪乃至近代世界产生了极大的影响。他就是一座桥，通过这座桥，柏拉图和奥古斯丁相遇，希腊思想和基督教神学相通，古代世界和中世纪乃至近代世界相连。

注释：

- ¹ 参看李秋零，“基督教神秘主义哲学与中国老庄哲学”，载《维真学刊》，1998年4期。
- ² 汪子嵩等认为“迷狂”相当于艺术家的激情，即“灵感”，并指出柏拉图是在西方美学史上谈到灵感说的第一人。柏拉图最早在《伊安篇》中说到了诗人的灵感，后来在《国家篇》中又提出了有关艺术思想的灵感说。参见，汪子嵩等：《希腊哲学史》第二卷，第826页。
- ³ 以上参见柏拉图：《斐德罗篇》，244b~245c。
- ⁴ 柏拉图：《斐德罗篇》，249d~250a。
- ⁵ 柏拉图：《斐德罗篇》，251a~e。这里的中译出自朱光潜：《柏拉图文艺对话集》，见《朱光潜全集》第12卷，第111~112页。
- ⁶ 参见柏拉图：《会饮篇》，210a~211b。
- ⁷ R·M·墨尔：《柏拉图》，范进等译，中国社会科学1992，第66页。
- ⁸ 斐洛：《谁是继承人》，69，转引自 Andrew Louth, *the Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, p.35.
- ⁹ 普罗提诺常使用的是 *θεωρία* 一词，MacKenna 译作 *vision*，Armstrong 译作 *contemplation*，我们译作“洞见”或者“静观”、“观照”、“沉思”，都旨在强调不带推理成分的突然的看。
- ¹⁰ Gerson 1994, p.203.
- ¹¹ Rist 1967, p.220.
- ¹² E.R.Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, New York 1970, p.72.
- ¹³ See A.H.Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.456.
- ¹⁴ 转引自李秋零，“基督教神秘主义哲学与中国老庄哲学”，载《维真学刊》，1998年4期。下面关于中世纪的迷狂思想参考该文的分析。
- ¹⁵ 参见王晓朝：《神秘与理性的交融》，杭州大学出版社1998，第1页。
- ¹⁶ See W. R. Inge, *Christian Mysticism*, London 1913, p.4.
- ¹⁷ 转引自李秋零，“基督教神秘主义哲学与中国老庄哲学”，载《维真学刊》，1998年4期。
- ¹⁸ W. R. Inge, *Christian Mysticism*, London 1913, p.5, 223.
- ¹⁹ 帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，今日中国出版社1992，第10页。
- ²⁰ [德]恩斯特·图根德哈特，“宗教和神秘主义德人类学根源”，张立立译，载《求是学刊》，2003年6期，第5页。
- ²¹ See J. A. Ogilvy, *Self and World*, New York 1973, p.589.

- ²² Rudolf Otto, *Mysticism West and East*, New York 1960, p.57.
- ²³ 索伦:《犹太教神秘主义主流》,涂笑非译,四川人民出版社 2000,第 6 页。
- ²⁴ 《圣经·加太拉书》,2: 20。
- ²⁵ Rist1967, p.213.
- ²⁶ 王晓朝:《基督教与帝国文化》,第 6 页。
- ²⁷ 策勒:《古希腊哲学史纲》,第 32 页。
- ²⁸ 罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,陈修斋译,商务印书馆 1965,第 75 页。
- ²⁹ 转引自罗素:《西方哲学史》上卷,第 60 页。
- ³⁰ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Humanities press 1980, p.203.
- ³¹ 转引自汪子嵩等:《希腊哲学史》第一卷,第 256 页。
- ³² 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,第 246 页。
- ³³ 策勒:《古希腊哲学史纲》,第 35 页。
- ³⁴ 汪子嵩等:《希腊哲学史》第一卷,第 349 页。
- ³⁵ 罗素:《西方哲学史》上卷,第 55 页。
- ³⁶ 皮特·戈曼:《智慧之神——毕达哥拉斯传》,石定乐译,湖南文艺 1993,第 185 页。
- ³⁷ 这为柏拉图所继承。只是柏拉图认为数学并不能直接导致对神的认识,但只有经过数学的学习,才能接受辩证法训练,从而洞见到神。就此而言,“数学是柏拉图神秘主义的催化剂。”(策勒:《古希腊哲学史纲》,第 156 页。)
- ³⁸ 策勒:《古希腊哲学史纲》,第 161 页。
- ³⁹ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.128.
- ⁴⁰ 罗素:《西方哲学史》上卷,第 169 页。
- ⁴¹ 柏拉图:《理想国》,514a~516c。
- ⁴² Cheslyn Jones, *the Study of Spirituality*, Oxford 1986, p.91.
- ⁴³ 柏拉图:《理想国》,517b~c。
- ⁴⁴ 参见柏拉图:《理想国》,532a~c。
- ⁴⁵ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.131.
- ⁴⁶ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.136.
- ⁴⁷ 策勒:《古希腊哲学史纲》,第 283 页。
- ⁴⁸ 参看《圣经:创世纪》,11~12。
- ⁴⁹ 斐洛:《论亚伯拉罕的迁徙》191,转引自 Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.138.
- ⁵⁰ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.139.
- ⁵¹ 同上。
- ⁵² Andrew Louth, *the Origins of the Christian Mystical Tradition*, p25.
- ⁵³ 斐洛:《谁是继承人》,69 以下,转引自 Andrew Louth, *the Origins of the Christian Mystical Tradition*, p.35.
- ⁵⁴ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, p.158.
- ⁵⁵ Rist 1967, p.213.
- ⁵⁶ Rist 1967, p.216.
- ⁵⁷ See Robert Arp, “Plotinus, mysticism, and mediation”, *Religious Studies* 40, Cambridge University Press 2004, p.147. 另外,在这篇文章中,作者还论述了另一种他称之为“中介合一”(mediated union)的主张,以 W. R. Inge、Philip Merlan 以及 Steven Katz 为代表,相信在与太一的合一中有某种意识,如自我意识或一种爱欲的心理状态(an erotic mental state),这种意识活动充当了灵魂和太一之间的中介者(mediator)。这一主张实际上也认为在合一中,灵魂仍然保持着自身的独立性,因而就其总体倾向而言大致可归于一神论的合一。
- ⁵⁸ 参见 Rist 1967, p.266~227。
- ⁵⁹ 转引自 Rist1967, p.218.
- ⁶⁰ 这一个精彩的有色同心圆的比喻分析取自 Arp 的“Plotinus, mysticism, and mediation”一文,第 145 页。

- ⁶¹ C. Wayne Mayhall, *On Plotinus*, Wadsworth 2004, p.85.
- ⁶² E·凯尔德:《希腊哲学家中神学的演化》第二卷,第210页。转引自范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学》,第322页。
- ⁶³ 普罗提诺对后世的影响是多方面的,哲学、宗教、伦理、美学、心理学,乃至文学艺术等各个领域,鉴于本文的主题是普罗提诺的宗教思想,因而我们这里主要阐述普罗提诺对基督宗教的影响,而关于普罗提诺对他之后的新柏拉图学派和其他哲学家的影响,以及其他领域的影响本文将不加以讨论。
- ⁶⁴ Rist 1967, p.199.
- ⁶⁵ Gerson 1994, p.203.
- ⁶⁶ 恩斯特·图根德哈特,“宗教和神秘主义德人类学根源”,张立立译,载《求是学刊》,2003年6期,第7页。
- ⁶⁷ See Rist1967, p.212.
- ⁶⁸ 伊迪丝·汉密尔顿:《希腊精神》,葛海滨译,辽宁教育出版社 2003, p.213.
- ⁶⁹ 让-皮埃尔·韦尔南:《古希腊的神话与宗教》,杜小真译,北京:三联书店 2001, 第11页。
- ⁷⁰ 奥古斯丁:《上帝之城》, 8: 2。
- ⁷¹ 策勒:《古希腊哲学史纲》,第46页。
- ⁷² 转引自王晓朝:《希腊宗教概论》,陈村富所做的“序言”,第5~6页。
- ⁷³ 转引自汪子嵩等:《希腊哲学史》第一卷,第865页。
- ⁷⁴ 色诺芬:《回忆苏格拉底》,商务印书馆 1984,第32页。
- ⁷⁵ 转引自王晓朝:《希腊宗教概论》,陈村富所做的“序言”,第8页。
- ⁷⁶ 同上,第10页。
- ⁷⁷ 柏拉图:《蒂迈欧篇》,28a~c。
- ⁷⁸ 关于 God 宗教辞源的分析,参照了卓新平:“中西天人关系与人之关系”,载《基督教文化学刊》,1999年第1辑,第42~43页。
- ⁷⁹ 黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,第162~163页。
- ⁸⁰ See A.H.Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.142.
- ⁸¹ 斐洛:《出使盖乌斯》,第5~6节。转引自范明生:《基督教神学和晚期希腊哲学》,第222页。
- ⁸² 范明生:《基督教神学和晚期希腊哲学》,第220页。
- ⁸³ 范明生:《基督教神学和晚期希腊哲学》,第231页。
- ⁸⁴ F. Novotny, *The Posthumous Life of Plato*, Hague1977. P.78.
- ⁸⁵ 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,见《马克思恩格斯全集》第19卷,第328~329页。
- ⁸⁶ J.K.Feibleman, *Religious Platonism: the Influence of Relation on Plato and the Influence of Plato on Religion*. London 1959, P.103.
- ⁸⁷ 同上, p.96.
- ⁸⁸ See A.H.Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.154.
- ⁸⁹ 参看奥古斯丁:《忏悔录》,第七卷,第20~21节。
- ⁹⁰ W.R.Inge, *the Philosophy of Plotinus*, vol 1, p.20.
- ⁹¹ 参见奥古斯丁:《忏悔录》第七卷第20节,第134页。
- ⁹² 奥古斯丁:《驳学院派》,第三卷第18章41节。转引自范明生:《基督教神学和晚期希腊哲学》,第391页。
- ⁹³ 关于“三位一体”在当代神学的讨论中常常被分为“救赎三一”(Economic Trinity)、“内在三一”(Immanent Trinity)和“本质三一”(Essential Trinity)来加以论述,(详见许志伟:《基督教神学思想导论》,第四章“三位一体”,第71~103页),这里的论述不作此严格的区分。
- ⁹⁴ 范明生:《基督教神学和晚期希腊哲学》,第411页。

- ⁹⁵ 奥古斯丁：《论三位一体》，第四卷第 20 章第 28 节。转引自范明生：《基督教神学和晚期希腊哲学》，第 417 页。
- ⁹⁶ 范明生：《基督教神学和晚期希腊哲学》，第 412 页。
- ⁹⁷ 柏拉图：《巴门尼德篇》，142a。
- ⁹⁸ 参见尼古拉斯·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》“神正论”词条，第 990 页。
- ⁹⁹ 赵敦华：《柏罗丁》，第 72 页。
- ¹⁰⁰ 奥古斯丁：《论八十三个不同问题》第 24 个问题，《教义手册》第 11 章。转引自范明生：《基督教神学和晚期希腊哲学》，第 441, 434 页。
- ¹⁰¹ 奥古斯丁：《忏悔录》，第 11 卷 26 章，第 253 页。
- ¹⁰² G.T.Whitrow, *Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980, P48.
- ¹⁰³ 奥古斯丁：《忏悔录》，第 11 卷 20 章，第 247 页。
- ¹⁰⁴ G.H. Turnbull (ed.), *The Essence of Plotinus*, p.249.
- ¹⁰⁵ E.Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, vol 2, p.210.
- ¹⁰⁶ A.H.Armstrong 为突出柏拉图主义对基督教影响的重要性而提出了这一称谓。见 *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.2.
- ¹⁰⁷ 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第 226 页。
- ¹⁰⁸ 赵敦华：《柏罗丁》，第 174 页。
- ¹⁰⁹ See A.H.Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.504.
- ¹¹⁰ 转引自赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，第 411 页。
- ¹¹¹ 参见赵敦华：《柏罗丁》，第 177 页。
- ¹¹² 参见赵敦华：《柏罗丁》，第 177 页。

主要参考文献

一、原著

- [1] Plotinus. The Enneads.7vols [M]. tr, A.H.Armstrong. London: Harvard University Press,1989. the Loeb Classical Library.
- [2] Plotinus. The Enneads [M]. tr, Stephen Mackenna. abridged by John Dillon. London, NewYork: Penguin Group, 1991. the Penguin Books.
- [3] 普罗提诺. 论自然、凝视和太一:《九章集》选译本[M]. 石敏敏译. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.

二、外文文献

- [1] J.M.Rist. Plotinus: the Road to Reality [M]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1967.
- [2] J.M.Rist. Platonism and It's Christian Heritage [C]. Variorum: Ashgate, 1985.
- [3] Lloyd P.Gerson. Plotinus [M]. London and New York: Routledge, 1994.
- [4]L.P.Gerson(ed.). The Cambridge to Companion to Plotinus [C]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press ,1996.
- [5] D.J.O'Meara. Plotinus: An introduction to the Enneads [M]. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- [6] W.R.Inge. the philosophy of Plotinus. 2vols [M]. London , New York: Longmans,Green,1923.
- [7] W.R.Inge. Greek's Religion [C]. ed, R.W.Livinstone. The Legacy of Greece . Oxford,1921.
- [8] W.R.Inge. Christian Mysticism [M]. London: Variorum, 1913.
- [9] Pierre Hadot. Plotinus: or the simplicity of vision [M]. tr, Michael Chase. Chicago and London: the University of Chicago Press ,1993.
- [10] Elmer O'Brein. the Essential Plotinus [M]. Indianapolis: Hackett, 1964.
- [11] R.Baine Harris(ed.). Neoplatonism and Indian thought[C]. New York: State University of New York Press, 1982.
- [12] R.Baine Harris(ed.). The Significance of Neoplatonism [C].Virginia: the International Society for Neoplatonic Studies Old Dominion University, 1976.
- [13] John Gregory. the Neoplatinists: a Reader [M]. Lodond and New York: Routledge ,1999.
- [14]S.J.Hugo Rahner. Greek Myths and Christian Mystery[M].New York: Biblio and Tannen, 1971.
- [15]E.R.Dodd. Pagan and Christian in an Anxiety [M].London, New York, Melbourne: Cambridge University Press ,1965.
- [16]A.A.Long and D.N.Sedley. the Hellenistic Philosophers.2vols[M]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1987.

- [17] A.H.Armstrong(ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* [C]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1967.
- [18] A.H.Armstrong. *Plotinus and Christian Study* [M]. London: Variorum, 1979.
- [19] F. E.Peters. *Greek philosophical Terms* [M]. New York: New York University, 1967.
- [20] R.T. Waills. *Neo-plaotnism* [M]. London: Gerald Duckworth, 1972.
- [21]B.A.G.Fuller.*The Problem of Evil in Plotinus*[M]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press ,1912.
- [22] G.Leroux. "Human freedom I the thought of Plotinus"[C]. ed, L.P.Gerson, *The Cambridge to Companion to Plotinus*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press ,1996.
- [23] Stephen MacKenna. *The Essence of Plotinus* [M]. Oxford: Oxford University press, 1948.
- [24]Andrew Louth. *the Origins of the Christian Mystical Tradition*[M]. Oxford: Oxford University press, 1981.
- [25] Kevin Corrigan. "Is There More Than One Generation of in the Enneads?"[J]. *Phronesis* , 1986, 30 (1-2): 177~178.
- [26] Jennifer Yhap. *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*[M]. Selinsgrove: Susquehanna University Press; London: Associated University Presss, 2003.
- [27] Albert.M.Wolters. *Plotinus "On Eros": A Detailed Exegetical Study of "Enneads" III.5*[M]. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1972 .
- [28] T.Whittaker. *Tthe Neo-Platonists: a Study in the History of Hellenism*[M]. Bristol: Thoemmes Press, 1993.
- [29] E.R.Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* [M]. New York & London: W. W. Norton &company, 1970.
- [30] J.A.Ogilvy. *Self and World* [M]. New York: State University of New York Press, 1973.
- [31] S.Angus.*The Religious Quests of The Graeco-Roman World*[M].New York: Biblio and Tannen,1967.
- [32] Rudolf Otto. *Mysticism West and East* [M]. New York: Macmillan , 1960.
- [33] P.Merlan. *From Platonism to Neoplatonism* [M]. Hague: Martinus Nijhoff, 1975
- [34] F.M.Cornford. *Form Religion to Philosophy* [M]. New York: Humanities press, 1980.
- [35] Sidney Spencer. *Mysticism in World Religion* [M]. London, NewYork: Penguin, 1963.
- [36] Cheslyn Jones. *the Study of Spirituality* [M]. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- [37] Gerard O'Daly. *Platonism Pagan and Christian* [M]. Variorum: Ashgate, 2001.
- [38] Margaret R.Miles. *Plotinus : On Body and Beauty* [M]. Oxford: Blackwell, 1999.
- [39] C. Wayne Mayhall. *On Plotinus* [M].Thomson: Wadsworth ,2004.
- [40] Michael F.Wagner (ed.). *Neoplatonism and Nature*[C]. New York: State University of New York Press, 2002.

- [41] J.K.Feibleman. Religious Platonism: the Influence of Relation on Plato and the Influence of Plato on Religion [M]. London : Variorum,1959.
- [42] F. Novotny. The Posthumous Life of Plato,[M]. Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- [43] J. Simons. "Matter and Time in plotinus"[J]. Dionysius, 1985 (9):.53~74.
- [44] W.K.C.Guthrie. A History of Greek Philosophy. vollV [M]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press , 1975.
- [45] G.H.Turnbull(ed.). The Essence of Plotinus [M]. Oxford: Oxford University Press, 1948.
- [46] E.Caird. Evolution of Theology in the Greek Philosophers. 2vols[M].Clasgow: J. MacLehose and Sons, 1904.
- [47] E.K.Emilsson. Plotinus on Sense-Perception [M]. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press , 1988.
- [48] E.Zeller. Stoics, Epicurean, and Sceptics[M]. tr, O·J·Reichel, London: Longmans,Green,1870.
- [49] Robert Arp. "Plotinus, mysticism, and mediation"[J]. Religious Studies,2004(40): 147.
- [50] G.T.Whitrow. Natural Philosophy of Time [M]. Oxford : Oxford University Press, 1980.

三、中文文献

- [1] 马克思. 关于伊壁鸠鲁哲学的笔记[C]. 马克思恩格斯全集. 第 40 卷. 北京: 人民出版社, 1970.
- [2] 恩格斯. 布鲁诺·鲍威尔和早期基督教[C]. 马克思恩格斯全集. 第 19 卷. 北京: 人民出版社, 1963.
- [3] 赵敦华. 柏罗丁[M]. 台湾: 东大图书公司, 1998.
- [4] 张映伟. 普洛提诺论恶——《九章集》一卷八章注评[D]. 北京: 中国国家图书馆, 2003.
- [5] 北大哲学系主编. 西方哲学原著选读[C]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [6] 苗力田. 古希腊哲学[C]. 北京: 中国人民大学, 1989.
- [7] 柏拉图. 柏拉图全集. 四卷[M]. 王晓朝译. 北京: 人民出版社, 2003.
- [8] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 张竹明译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [9] 亚里士多德. 亚里士多德全集[M]. 苗力田主编. 北京: 中国人民大学, 1990.
- [10] 亚里士多德. 形而上学[M]. 吴寿彭译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [11] 亚里士多德. 物理学[M]. 张竹明译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [12] 圣经[M]. 南京: 中国基督教协会, 1995.
- [13] 尼古拉斯·布宁, 余纪元编著. 西方哲学英汉对照辞典[M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [14] 范明生. 晚期希腊哲学和基督教神学[M]. 上海: 上海人民, 1993.
- [15] 罗素. 西方哲学史. 上卷[M]. 何兆武、李约瑟译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [16] 文德尔班. 哲学史教程. 上卷[M]. 罗达仁译. 北京: 商务印书馆, 1987.

- [17]黑格尔. 哲学史讲演录[M]. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [18]斯塔夫里阿诺斯. 全球通史: 1500 年以前的世界[M]. 吴象婴, 梁赤民译. 上海: 上海社会科学出版社, 1998.
- [19]爱德华·吉本. 罗马帝国衰亡史[M]. 黄宜思, 黄雨石译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [20]M·罗斯托夫采夫. 罗马帝国社会经济史[M]. 马雍等译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [21]丹皮尔. 科学史[M]. 李珣译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [22]约翰·麦克曼勒斯. 牛津基督教简史[M]. 张景龙等译. 贵阳: 贵州人民, 1993.
- [23]G·穆尔. 基督教简史[M]. 郭舜平等译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [24]汪子嵩, 范明生, 陈村富, 姚介厚. 希腊哲学史. 三卷[M]. 北京: 人民出版社, 1988, 1993, 2003.
- [25]赵敦华. 西方哲学通史. 第一卷[M]. 北京: 北京大学, 1996.
- [26]色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [27]让-皮埃尔·韦尔南. 古希腊的神话与宗教[M]. 杜小真译. 北京: 三联书店, 2001
- [28]奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [29]王晓朝. 希腊宗教概论[M]. 上海: 上海人民, 1997.
- [30]王晓朝. 罗马帝国文化转型论[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2002.
- [31]王晓朝. 基督教和帝国文化[M]. 北京: 东方出版社, 1997.
- [32]王晓朝. 神秘与理性的交融[M]. 杭州: 杭州大学出版社 1998.
- [33]G·汤姆逊. 古代哲学家[M]. 北京: 三联书店, 1963.
- [34]皮特·戈曼. 智慧之神——毕达哥拉斯传[M]. 石定乐译. 长沙: 湖南文艺, 1993.
- [35]陈康. 陈康: 论希腊哲学[C]. 汪子嵩、王太庆编. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [36]W·E·罗斯. 亚里士多德[M]. 王路译, 张家龙校. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [37]许志伟. 基督教神学思想导论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [38]维特根斯坦. 逻辑哲学论[M]. 贺绍甲译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [39]杨庆球. 俗世寻真: 基督教与现代哲学[M]. 香港: 宣道出版社, 2002.
- [40]策勒. 古希腊哲学史纲[M]. 翁绍军译. 济南: 山东人民出版社, 1992.
- [41]朱光潜. 朱光潜全集. 第 6 卷[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 1990 年.
- [42]鲍桑葵. 美学史[M]. 张今译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [43]沃·塔塔尔凯维奇. 西方美学史——古代美学[M]. 理然译. 南宁: 广西人民出版社, 1990.
- [45]缪灵珠. 缪灵珠美学译文集. 第 1 卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社 1987.
- [46]R·M·墨尔. 柏拉图[M]. 范进等译. 北京: 中国社会科学, 1992.
- [47]帕林德尔. 世界宗教中的神秘主义[M]. 北京: 今日中国出版社, 1992.
- [48]伊迪丝·汉密尔顿. 希腊精神. 葛海滨译[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2003.
- [49]索伦. 犹太教神秘主义主流[M]. 涂笑非译. 成都: 四川人民出版社, 2000.
- [50]罗斑. 希腊思想和科学精神的起源[M]. 陈修斋译. 北京: 商务印书馆, 1965.

附录：《九章集》各卷篇目编排次序和写作顺序对照表

一、依波菲利编排的《九章集》目次排列

编排次序 (Enn)	写作顺序 (chron)	篇章名 ¹
I.1	53	什么是有生命的存在？什么是人？
I.2	19	论德性
I.3	20	论辩证法
I.4	46	论幸福
I.5	36	论幸福是否随时间而增加
I.6	1	论美
I.7	54	论至善和其他诸善
I.8	51	论诸恶是什么及其来自何处
I.9	16	论超脱肉体
II.1	40	论天
II.2	14	论天体运动
II.3	52	论星辰是否是原因
II.4	12	论质料
II.5	25	论潜在的和现实的事物
II.6	17	论实在或论性质
II.7	37	论完全混合
II.8	35	论视觉或论远处的事物何以显得小
II.9	33	反诺斯替派
III.1	3	论命运
III.2	47	论神意 I
III.3	48	论神意 II
III.4	15	论指派给每个人的守护神
III.5	50	论爱
III.6	26	论无形体事物的不受影响
III.7	45	论永恒和时间
III.8	30	论自然、静观和太一
III.9	13	多种考虑

IV.1	21	论灵魂的本质 I
IV.2	4	论灵魂的本质 II
IV.3	27	论灵魂问题的困难 I
IV.4	28	论灵魂问题的困难 II
IV.5	29	论灵魂问题的困难 III, 兼论视觉
IV.6	41	论感知和记忆
IV.7	2	论灵魂不朽
IV.8	6	论灵魂堕入形体
IV.9	8	论所有灵魂是否是一个
V.1	10	论三个原初本体
V.2	11	论第一者之后的诸物之生成和秩序
V.3	49	论认知本体和超越者
V.4	7	论第一者之后的东西如何来自于第一者, 兼论太一
V.5	32	论可知者不在理智之外, 兼论至善
V.6	24	论超越实是者不思想, 兼论什么是第一和第二思想者
V.7	18	论是否有关于个体的理念
V.8	31	论理智美
V.9	5	论理智、形式和实是
VI.1	42	论实是的种类 I
VI.2	43	论实是的种类 II
VI.3	44	论实是的种类 III
VI.4	22	论实是、太一和同作为整体普遍呈现 I
VI.5	23	论实是、太一和同作为整体普遍呈现 II
VI.6	34	论数
VI.7	38	论形式的多样性如何生成? 兼论至善
VI.8	39	论自由意志和太一的意志
VI.9	9	论至善或太一

二、依普罗提诺写作《九章集》的顺序排列

Chron	Enn	Chron	Enn	Chron	Enn
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.4	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

¹ 《九章集》的 54 章标题是波菲利在编订老师的手稿时自己加上去的，但在生平中出现的 2 次和在正文中作为目录出现的 1 次，以及作为标题出现的 1 次，都不尽相同。这里的篇章标题是根据 Armstrong 英译《九章集》正文中的标题翻译的。

后 记

经过两年多的阅读、思考、撰写和修改，终于完成了这篇论文。除了自己不懈的理智跋涉外，本文的写作和最终完成也离不开各位老师和同学们的指教和帮助。

本文的完成有赖于我的导师黄颂杰教授的悉心指导和帮助。从本文论题的斟酌，资料的收集，提纲的拟定，到初稿的撰写和修改，直至最后的定稿，黄老师都倾注了大量的精力和心血。在黄老师的帮助下，我复印到了 MacKenna 的《九章集》英译本，在第一时间看到了石敏敏翻译的中文《九章集》译本，也是在黄老师的资助下，我得以顺利地在北京找到了许多必需的研究资料。三年的读博期间，黄老师给予我的不仅仅是学业上的激励与指教，而且在生活中给了我无微不至的关怀和帮助。同时我也要感谢俞吾金教授、刘放桐教授、张庆熊教授、张汝伦教授、陈学明教授、汪堂家教授、莫伟民教授等老师三年来的教诲和帮助。感谢宋宽锋老师多年来的鼓励与关心，他不仅在资料的收集上给予了我帮助，在本文的写作上也提出了中肯的意见。

感谢好友武永锋在我到北京收集资料的那段时间所给予的热情帮助，感谢好友王涛、刘友古从香港给我复印了最新且极有价值的研究资料，感谢山小琪、唐清涛、刘志勇和王晓宏，不仅使我在外文的翻译和字句的斟酌上受益颇多，而且在与他们的思想交流中启发了我许多思想的火花。此外，我还应该感谢王华，她不仅在生活上给予了我无微不至的体贴与照顾，而且不辞劳苦的帮我将部分读书笔记和草稿录入电脑，本文的完成离不开她的帮助和照顾。

岁月荏苒，三年的博士生活在学与思中倏然而过。其间得到的、失去的，遭遇的、错过的，记住的、遗忘的，留住的、隐去的，都将作为一种体验而融进我的生命。

寇爱林

二〇〇五年四月于复旦北区

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

作者签名：寇策林 日期：2005.6.25

论文使用授权声明

本人完全了解复旦大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名：寇策林 导师签名：黄汉青 日期：2005.6.25