

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富◎主编



古罗马普罗提诺◎著 石敏敏◎译

九章集

下册

ENNEAD

中国社会科学出版社



两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富◎主编



古希腊罗马普罗提诺◎著
石敏敏◎译

九章集

下册

ENNEAD

中国社会科学出版社



总目录

上册

两希文明哲学经典译丛总序	(1)
导言一	包利民 (1)
导言二	Horst Seidle (36)
普罗提诺的生平和著作顺序	坡菲利(Porphyrus) (1)

第一卷

I. 1 什么是生命物,什么是人	(3)
I. 2 论美德	(17)
I. 3 论辩证法	(27)
I. 4 论福祉	(33)
I. 5 福祉是否随时间而增加	(52)
I. 6 论美	(57)
I. 7 论至善以及其他诸善	(71)
I. 8 论恶的本性和恶的起源	(74)
I. 9 论超脱躯体	(92)

2 总目录

第二卷

- II. 1 论天(论宇宙) (97)
- II. 2 论天体运动 (109)
- II. 3 论星辰是否是原因 (114)
- II. 4 论质料 (134)
- II. 5 何谓潜能地存在,何谓现实地存在 (154)
- II. 6 论实体或性质 (162)
- II. 7 论完全混合 (168)
- II. 8 论视力,或者远处的事物何以显得小些 (173)
- II. 9 驳诺斯底派 (176)

第三卷

- III. 1 论命运 (209)
- III. 2 一论神意 (220)
- III. 3 二论神意 (248)
- III. 4 论分派给我们的守护灵 (259)
- III. 5 论爱 (269)
- III. 6 论无形体之物的不可灭性 (286)
- III. 7 论永恒和时间 (320)
- III. 8 论自然、凝思和太一 (346)
- III. 9 多种考虑 (364)

第四卷

- IV.1[2] 一论灵魂的本质 (373)
- IV.2[1] 二论灵魂的本质 (378)
- IV.3 一论灵魂问题的难点 (380)
- IV.4 二论灵魂问题的难点 (423)
- IV.5 三论灵魂问题的难点,兼论视力 (480)
- IV.6 论感知觉和记忆 (494)
- IV.7 论灵魂的不朽 (500)
- IV.8 论灵魂坠入躯体 (523)
- IV.9 是否所有灵魂都是同一的 (534)

下册

第五卷

- V.1 论三个原初的本体 (543)
- V.2 论本原之后产生的存在者的起源和秩序 (562)
- V.3 论认识本体和超越者 (565)
- V.4 本原之后的东西如何产生于本原,兼论太一 (592)
- V.5 论可理知者不外在于理智,兼论至善 (597)
- V.6 论超越是的东西不思,兼论什么是首要的和次要的
思的原理 (616)
- V.7 论是否有关于个体的相 (622)
- V.8 论可理知之美 (626)
- V.9 论理智、形式和是 (645)

4 总目录

第六卷

VI. 1	一论是的种类	(663)
VI. 2	二论是的种类	(703)
VI. 3	三论是的种类	(731)
VI. 4	论是、一与同无论何处皆显为整体	(768)
VI. 5	再论是、一与同无论何处皆显为整体	(790)
VI. 6	论数	(805)
VI. 7	论形式的多样性如何形成,兼论至善	(833)
VI. 8	论自由意志和太一的意志	(891)
VI. 9	论至善或太一	(922)
附录一	普罗提诺年表	(942)
附录二	《九章集》的版本	(945)
附录三	普罗提诺著述年表和坡菲利的《九章集》 排序表的对照	(947)
	译名对照表	(952)
	译后记	(957)

下册目录

第五卷

- V. 1 论三个原初的自体 (543)
- V. 2 论本原之后产生的存在者的起源和秩序 (562)
- V. 3 论认识本体和超越者 (565)
- V. 4 本原之后的东西如何产生于本原,兼论太一 (592)
- V. 5 论可理知者不外在于理智,兼论至善 (597)
- V. 6 论超越是的东西不思,兼论什么是首要的和次要的
思的原理 (616)
- V. 7 论是否有关于个体的相 (622)
- V. 8 论可理知之美 (626)
- V. 9 论理智、形式和是 (645)

第六卷

- VI. 1 一论是种类 (663)
- VI. 2 二论是种类 (703)
- VI. 3 三论是种类 (731)

2 目 录

VI. 4	论是、一与同无论何处皆显为整体	(768)
VI. 5	再论是、一与同无论何处皆显为整体	(790)
VI. 6	论数	(805)
VI. 7	论形式的多样性如何形成,兼论至善	(833)
VI. 8	论自由意志和太一的意志	(891)
VI. 9	论至善或太一	(922)
附录一	普罗提诺年表	(942)
附录二	《九章集》的版本	(945)
附录三	普罗提诺著述年表和坡非利的《九章集》 排序表的对照	(947)
	译名对照表	(952)
	译后记	(957)

第五卷

V. 1 论三个原初的本体

1. 灵魂皆出于它们父神的高级世界，并且完全属于那个世界，尽管如此，它们却忘记了自己的父神，也不认为自己不认识他，那么究竟是什么使它们变成这样子呢（是恶）？^① 灵魂的恶源于胆大妄为（audacity），^② 源于进入生成过程，源于最初的相异（otherness），源于“成为自己”的渴望。它们显然对自己的独立十分喜悦，于是极大地发挥它们的自动能力，沿着相反的道路越走越远，甚至忘了它们自己原是出于那个世界。正如自小被人从父母身边夺走的孩子，在异地他乡长大，不知道自己是谁，他的父母是谁；同样，由于灵魂从未见过也不了解它们的父亲，不了解灵魂本身，对自己的身世一无所

① 此句为中译者所加。

② $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ 是新毕达哥拉斯主义者对不定形的二（见下面第 5 节）的称呼，“因为它将自己与太一分离”。对照普鲁塔克 *De Iside et Osiride* 75, 381 F；扬布利科 *Theologoumena Arithmeticae* 7, 19；9, 6 de Falco（引用 Anatolius，三世纪亚历山大里亚的亚里士多德学派教授，后来成为基督教主教）。在《九章集》中，普罗提诺几次采用毕达哥拉斯的这个概念，从自作主张的无耻行为和想要独立存在的意向中看到一切复多性的根源，也就是除太一或至善之外并低于它们的一切实在的根源。VI. 9. 29 论到理智成为独立存在时也用了这个词（那里用的词是 $\tau\omicron\lambda\mu\eta\alpha\omicron\varsigma$ ），对照 III. 8. 32—36。这里有关灵魂的 $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ 的论述与 III. 7. 11 论时间起源的思想非常类似（但那里没有使用 $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ 这个词……）还可参看 Naguib Baladi *La Pensee de Plotin* (Paris 1970)，它完整地讨论了普罗提诺的“大胆”的主题，以及本人在《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》第 242—245 页的讨论。

知，因此它们鄙视自己，仰慕他物，崇拜身外之物胜过它们自身。灵魂对地上之事感到惊讶、喜悦，对这些东西恋恋不舍；它们放纵自己，直至对它们所背离的东西不屑一顾。正是因为对地上之事的仰慕，对自身的蔑视，导致它们对神全然无知。仰慕并追求他物也就意味着承认自身的低劣。但凡承认自己比那些生灭不已的事物低劣，认为自己微不足道，是它所敬慕的事物中最易死亡的，^① 必不可能对神的本性和力量有所了解。所以，如果我们想要让心灵转向与此相反的、更为本原的方向，引导它们趋向至高者、太一和太初，那么我们必须从两方面向心灵处于这种状态的人阐述。哪两方面呢？一方面，我们要揭示灵魂所敬重的那些事是多么的令人不齿，我们将在别处充分论述这一点；^② 另一方面，我们要教导并提醒灵魂，它的出生和价值是何等的高贵。这一方面应当优先于前一方面，这层意思澄清了，前一层意思也就自然彰显。这也是我们现在要加以讨论的内容，它与我们的研究主题密切相关，对其他讨论也会有所裨益。从事研究的是灵魂，作为正在从事研究的灵魂应当首先明白自己是什么，这样才能弄清自己是否有能力研究这类事物，弄清自己有无观察这些事物的正确眼光，弄清自己

① 普罗提诺似乎心存人常有的那种忧虑，将人短暂的生命与不断自我更新的非人的事物相比较。公元前1世纪的拉丁诗歌里可看到对这种情绪有透彻的描述，比如 Catullus 5, Horace *Odes* IV. 7。比照 (Moschus) *Elegy on Bion* 99—104 (这可能启发了 Catullus)。

② 如果《九章集》里真有这种充分的讨论，那么它究竟在何处，编者对此意见不一。看起来最好还是像哈达那样认为普罗提诺并未实施这一计划，并未全面论述过这个世界的不可不齿之处，至少没有进行书面讨论。也许是因为尽管他时常觉得应当鄙弃这个感觉世界，但又发现要鄙弃它实在是非常困难的。因此，当有人（诺斯底主义）真的鄙视并憎恶这个世界时，他却满腔热情地捍卫它的美和善（对照 II. 9）。

能否胜任这种研究。如果研究对象与灵魂不是同类事物，那进行这样的研究还有什么意义呢？只有当研究对象与灵魂同属一类事物，这样的研究才是适宜的，也才能有所发现。

2. 每个灵魂首先都应该这样思考：它创造了万物，赋予它们生命，它创造了陆生的、海生的生物，以及天空神圣的星辰；它创造了太阳，并创造了这个宏大的天宇，它装点这个宏大的天宇，叫它有序地自转；它不同于它装点、驾驭、创造的万物，它是另外的本性；与万物相比，灵魂必然更受敬仰，因为万物的存在或灭亡全在于灵魂是赋予还是否弃生命，而灵魂自身永远存在，因为“它不离弃自身”^①。所以，灵魂应当思考自己是如何赋予整个宇宙和个体事物以生命的。每个灵魂都应该看看这伟大的灵魂，它本身是另一灵魂，绝不是渺小的；它已经不受假象束缚，远离其他灵魂所迷惑的事物，已经牢牢立足于宁静之中，所以值得每个灵魂凝视。它不仅让环绕它的躯体和躯体内的怒海波涛静如止水，而且能让它周围的一切宁静：让地球宁静，让大海和空气宁静，也让天宇宁静。^②不妨想象一下吧，灵魂一旦进入这个宁静的天宇，它就仿佛流溢、倾泻、遍及天宇的每个角落，并照亮整个天宇；就好比阳光迸射，照得乌云金光万道。灵魂进入天宇之后，给天宇带来了生命和不朽，并使它从停滞无力中活跃起来。而天宇，在灵魂的智慧引导下，进入永恒的运动，成为一个“幸运的生命物”，

① 语出柏拉图《斐德若篇》245C9。这里有关灵魂的宇宙活动的全部论述皆受《斐德若篇》245C5ff及《法律篇》X 895Aff启示。

② 这段话对圣巴西尔（S. Basil）和圣奥古斯丁都产生了深刻的影响。奥古斯丁在叙述与母亲共同经历的灵性体验时对这段话进行了改编，是非常著名的（《忏悔录》IX 10. 25ff）。

又因灵魂的进入安居而获得自身的价值。在未有灵魂之前，天宇不过是一具僵死的躯体，是土和水，或者毋宁说是质料的黑暗和非存在，就如一位诗人所说的，“是诸神所憎恶的”^①。只要想想灵魂如何环绕天宇，如何以其自身的意志推动天宇，就可以愈加清晰地凸显出灵魂的力量和本性。灵魂所及之处，无论空间是大是小，它都已经将自身充盈整个天宇。万物各有其位，有的位于此处，有的位于彼处；有的在地上，有的在天上；有的被分开，在宇宙相互对立的部分中，其他的都以各不相同的方式存在。但是灵魂不同，它不是把自己分开才能给出生命，它赋予每个个体存在的并不是自身切开的某一部分，相反，任何个体皆因拥有完整的灵魂而具有生命，整个灵魂无处不在，因为灵魂就如同生育它的父亲那样，既是统一的，又是普遍的。由于灵魂的力量，天宇是一，虽然它又是“多”——因为它的各个部分彼此分离在各处；由于这灵魂的作为，我们的宇宙是一位神。太阳也因赋有灵魂而成为一个神。其他天体以及我们——如果说我们多少也具有神性的话——也出于同样的原因而成为神。因为“僵尸比粪土更被人唾弃”^②。而诸神的原因，使诸神成为诸神的事物，必然是比它们更年长的神。我们的灵魂也属于这样的神。当灵魂未被玷污，还处于洁净状态时去观照它，你会发现灵魂就是（我们所说的）令人仰止的事物，它比躯体里的任何东西更叫人尊敬。因为凡是形体性的东西都是土；即使它们是火，（除了灵魂）还有什么能充当火燃烧的原理？凡由这些元素——即

① 此话出自哈得斯（Hades），《伊利亚特》20. 65。

② 赫拉克利特、第尔斯和克朗茨所辑《前苏格拉底学派残篇》B96。

使你再加上水 and 气——构成的事物莫不如此。既然形体因赋予了灵魂才具有了价值，那人们为何放弃自己而去追逐别的东西呢？因为敬仰另一个灵魂，你才敬仰你自己。

3. 既然灵魂如此可敬，如此神圣，可以肯定，靠了它的存在，你必能到达神，有了这种动力，你必走向神；而且毫无疑问，你也无须望断秋水，因为神和灵魂的距离并不遥远。那就抓牢灵魂的这位上邻^①吧，它比灵魂还要神圣，灵魂在它之后，从它而来。虽然我们的讨论已经表明了灵魂的种种价值，但它不过是理智的一个像而已。正如表达出来的思想只是灵魂中的思想的一个像，同样，灵魂本身是表达出来的理智的思想，^②是理智的整体活动，是理智发出并确立起另一种实在的生命；就如火总有内在的热和发出的热一样。但是我们必须明白，理智层面的活动并未流出理智，而是外部活动作为某种新的东西形成。既然灵魂的存在源于理智，灵魂就是属理智的，灵魂的理智在于论证理性，它的完全出于理智。这神圣理智就好比一位父亲，他生育了儿子，把他抚养成人；儿子与父亲相比，总是不完全的。因此，灵魂在实在中的位置源于理智，它的思想在它看见理智时成为现实。因为当灵魂凝视理智时，它便在自身里面拥有它在现实活动中所思的东西，并视之为自己的东西。唯有这些我们才能称为灵魂的活动。灵魂的这些活动都是智性的，都发源于它自己的家园。但是灵魂的低级活动源

① 这里普罗提诺可能想起了柏拉图《法律篇》IV, 705A4 中的一个不常用的词 γειττονημα。果真如此，那么他忘了此词使用时的上下文与这里是完全不适合的——在柏拉图那儿，对一个被筹划建成城市的地方来说，大海是“又苦又咸的邻居”。

② 这里对理智中的思想与表达出来的思想作了区分，这种区分最早出现在斯多亚学派的逻辑学中，参 SVF II 135。

自别处，是低级灵魂的活动。理智既是灵魂的父亲，又内在于灵魂之中，因此它使灵魂一直保持神性。理智与灵魂确是不同的两者，这是事实，但除此之外，它们之间并无任何阻隔，只不过灵魂在顺序上居后，是接受者，而理智则是形式。甚至理智的质料都是美的，因为它有着理智的形式，是单一的，而非合成的。事实上，即使如此卓越的灵魂，在理智面前也是卑微的，由此可以想见，理智究竟是怎样优秀的东西。

4. 我们也可以以下事实证明这一点。如果有人赞美这个可感知的宇宙，观察它的宏伟、壮美和亘古不变的秩序，又设想其中或显明或隐匿的诸神、诸灵，以及一切动物和植物，那么请他再上升到宇宙的原型和更真的实在领域，在那里看见它们都是可理知的，在它自己的悟性和生命中，一切都是永恒的；请他看看统辖它们的纯粹理智，精深智慧，和克洛诺斯（Kronos）的真实生命，他是充沛与理智之神。^①因为他所环抱的一切都是不朽的，所有的理智，所有的神和灵魂，一切都是永恒静止的。既然一切都与它完美合一，它又何必寻求变化？既然它拥有万物，它又怎会弃离故园奔赴异乡？既然它已是最完全的，它甚至无须要求添加。它里面的一切都是完全的，那么它必是完全的；凡它拥有的，无物不完全，无物不思考。它思考不是通过寻求，而是通过拥有。它的福分并非后天获得，一切都在永恒之中。这是真正的永恒，时间只是仿效它，围绕灵魂奔跑，新旧更替。事物围绕灵魂此起彼伏，一会

^① 这里普罗提诺想到了柏拉图在《克拉底鲁篇》396B6—7中的奇特的词源解释。但是，对普罗提诺来说，无论是此处还是别处，“κορος”具有两种意义，分别适用于理智和灵魂：饱足（指智性存在的充足）和孩子（指父、太一之子），比照下面第7节以及 III. 8. 11；V. 12—13。

儿是苏格拉底，一会儿又是一匹马，总是某个具体的实在，而理智却是万物。它在同一处所静止不动，却拥有万物，它仅仅是“是”，而这“是”是永恒的，没有未来，也没有过去，因为在它里面无物消亡，万物永在；它里面的万物也必永远静止，因为它们都是同一的，仿佛对自己的现状之所是自满自足。^① 它们每一个都是至高的理智和是，而整体就是普遍的理智和是；理智在思考中使是存在，反过来，是作为理智的思考对象，也使理智实施思考行为并存在。至于思考的原因，那是别的东西，它也是是的原因。所以理智和是有一个与它们自己不同的原因，它们因这个原因存在。同时，尽管它们同时存在，共在一处，彼此不能相弃，但它们仍然是二：理智与是，思考与思想；理智就是思考，是则是思想。因为没有相异就不可能有思考，同样，没有同一，也不可能有思考。因而，理智、是、异、同，这些都是原初的范畴。此外，我们也必须把运动和静止包括在内。运动使思想成为可能，而静止则保证思考的对象是同一的；因为有差异，才有思者与思想之分，否则，如果取消差异，那一切都是同一的、寂静的。同样，思想的各个对象也必然各有区别。除了差异，我们也必须把同一包括在内，因为这一思想思考的是它自身，而且万物都有某种共同的统一性，而各自不同的特征就是差异。既然原初的范畴有

^① 普罗提诺这里解释的是柏拉图在《蒂迈欧篇》37D5—38B3中有关永恒的可理知之的论述（尽管我们不能确定，柏拉图是否像普罗提诺那样，思考的是无时间的永恒，而非不变的持续）。普罗提诺遵循《蒂迈欧篇》的观点，认为理智领域的一切都是静止的。但是，当他后来（35行以下）用《智者篇》（254D以下）中“柏拉图的范畴”来描述理智时，不得不引入“思想的活动”（36—37行）。有时他还要走得更远，把与我们关于生命和思想观念不可分的运动引入理智世界。对照《九章集》V. 8. 3—4以及VI. 7. 13。