

第一卷

I.5 福祉是否随时间增加

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. 就此而言，如果有这样三个人，一人自始至终一直享有

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

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

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

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

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

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

^① 柏拉图（Plato）《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）37D5。

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

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

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

1.6 论 美

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

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

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

2. 因此，我们必须回到源头，来讨论究竟什么是物体里面

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

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

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

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

在普罗提诺看来，光就是发光体的无形体的 *energeia*。

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

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

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

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

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

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

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

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

① 参见柏拉图《斐多篇》（Phaedo）69C1-6。

② 参见《斐多篇》64C5-7。

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

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

丑既与恶同一，那么它的对立面美也是与善同一的。——中译者注

神，实在的首要者，没有任何性质，是绝对单一的，即是绝对的善，也是绝对的美。

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

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

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

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

② 《会饮篇》 218E2。

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

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

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