

普罗提诺的肯定神学*

韩穗(HAN Sui)**

摘要：普罗提诺的哲学主要以否定神学为现代学者所称道。本文旨在阐释他的哲学中另一个需要重视的方面——普罗提诺的肯定神学。通过梳理其肯定神学的思路，有助于揭示出普罗提诺的肯定神学和否定神学的深刻统一。

关键词：普罗提诺；肯定神学；否定神学

Plotinus' Positive Theology

Abstract: Plotinus' philosophy is famous among contemporary scholars for his negative theology. This article aims to explicate another noteworthy aspect of his philosophy, namely Plotinus' positive theology. My analysis of the train of thought in his positive theology reveals the embedded unity of his positive and negative theology.

Keywords: Plotinus; positive theology; negative theology

* 此文基于2015年4月9日在清华哲学系所做报告修改而成。在此感谢主持、出席报告会和提出修改意见的师长同学。另外特别感谢关注过我的工作、慷慨帮助过我的师长同学：北大外文系张哲，社科院外文所常蕾、郑国栋老师，社科院哲学所高山杉、何博超、霍桂桓老师。

** 韩穗，德国维尔茨堡大学哲学博士（HAN Sui, Doctor of Philosophy, University of Würzburg, Germany）。

普罗提诺的哲学主要以否定神学为现代学者所称道。因为普罗提诺在否定神学中所表述的“至道非存在者 (μὴ ὄν)、无名、不可说、不可知”等与现代思想更为接近：从康德到海德格尔，现代哲学家所做的工作就是纠正以“对象化” (Vergegenständlichung) 的方式理解至道/上帝。^① 但是我们这里要讲的是《普罗提诺的肯定神学》。这并不是说，普罗提诺是自相矛盾的，而是说，在他的哲学中有另一个需要重视的方面。事实上通过梳理其肯定神学的思路，我们希望揭示出他的肯定神学和否定神学的深刻统一。

在本文中，首先，我们先简要介绍普罗提诺否定神学相较于传统存在论的革新之处。之后，我们提出本文的主要命题：普罗提诺的肯定神学不是倒退回否定神学所否定的存在论，而是与否定神学在两个不同的层面，二者不矛盾，而是统一的。为阐明这一命题，我们引入一个重要的概念区分，即存在论上的“有”与功能上的“有”和止观上所谓的“有”之不同。否定神学所否定的是至道/太一存在论上的“有”，肯定神学所肯定的是太一功能上的“有”和止观上所谓的“有”。最后，我们通过对《九章集》中具体段落分析证明我们的这一论点。在讨论普罗提诺的止观（惯译“神秘主义”）时，会涉及学界争论的一个问题，即普罗提诺的止观学是否与印度《奥义书》中的相像。

一 普罗提诺否定神学所否定的是什么？

普罗提诺的否定神学，初看之下，如柏拉图《巴门尼德篇》第二部分由第一个假设“ἓν ἔν —”得出的推论一样，是一系列否定性的命题：如果一只一，一不与有 (ὄν) 相关，那么这样的一不是存在者，^② 无名称，^③ 不可以用语言表述，不可以被认知，^④ 不动不静，不在空间中也不在

① 康德：《纯粹理性批判》A 598—602/ B 626—630（参见 Höffe, 2004: 151ff）；Heidegger (1977)。

② V 2, 1, 6；V 3, 12, 50—51；17, 13；V 5, 6, 13；VI 9, 5, 30。

③ V 3, 13, 4；V 5, 6, 12；VI 9, 5, 31。

④ V 3, 14, 2；VI 7, 41, 37—38；VI 9, 11, 11。

时间中^①等。^②但是，如果问，普罗提诺的否定神学是否有其核心所在，那么，可以说，他的否定神学一方面否定至道/太一是亚里士多德存在论中的实体（οὐσία），另一方面接续新毕达哥拉斯主义传统否定至道“一”的一切“二性”。

亚里士多德的存在论是在谓述（predication）的框架下讨论的。所谓实体，就是其他九范畴都谓述它、而它不再谓述其他的那个范畴。如是理解的实体，或者是具体个别的存在者（《范畴篇》），或者是具体个别存在者的形式（《形而上学》Z）。这两种对实体的理解在亚里士多德哲学中是什么关系，这是亚里士多德研究史上的难点问题之一。^③我们这里只局限于简要介绍《形而上学》Z中的实体概念，因为普罗提诺的否定神学主要针对这样的实体概念。在《形而上学》Z3中，亚里士多德提出实体的四个可能的选项：第一，τὸ τί ἦν εἶναι，第二，普遍的 τὸ καθόλον，第三，种 γένος，第四，基殿 ὑποκείμενον。在Z3中主要讨论了基殿 ὑποκείμενον，Z13—16反驳以普遍的/种为实体，Z4—12集中于讨论 τὸ τί ἦν εἶναι。在Z3中亚里士多德说明，单纯以基殿 ὑποκείμενον（被其他谓述、不谓述其他）为标准，不足以说明实体的概念，因为这样理解，最终的基殿将是质料，而质料并不是所要寻找的实体。因此在“不谓述其他”这个标准之上，应补充另外两点以定义实体，这就是独立无待（χωριστόν 这里意为自为而在 per se，不依赖其他）、有限定的这一（τόδε τι）。^④在排除了单纯以 ὑποκείμενον 为标准界定实体（Z3），排除以普遍的、种为标准界定实体（Z13—16）之后，只余下一个实体的选项，这就是 τὸ τί ἦν εἶναι。Z4—12中所讨论的 τὸ τί ἦν εἶναι，传统观点认为，不同于形式 εἶδος，因为前者在某种意义上包括了质料，而傅雷德/帕慈西在他们的影响很大的注释中证明二者同一。^⑤Z4中，τὸ τί ἦν εἶναι 被说成是一

① VI 9, 3, 42—43。

② 关于普罗提诺否定神学与柏拉图《巴门尼德篇》的关系，见 Dodds (1928: 129—142)。

③ 参见 Rapp (1996)。

④ 《形而上学》Z 3, 1029a 28。

⑤ Frede & Patzig (1988)。

事物的定义。Z 17 中 τὸ τί ἦν εἶναι 等同于形式 εἶδος, 这是具体个别存在者的存在原因 (διὰ τί)。

现在可以总结, 亚里士多德《形而上学》Z 中的实体概念主要指这样的形式: 它不谓述其他, 自为而在, 是有限定的这一, 是具体存在者的定义和存在的原因。

普罗提诺的否定神学, 针对这种谓述框架下的存在论, 说: 最高的本原, 太一, 作为一切存在者的根基和本因, 虽然给予一切存在者它们的限定性, 但它本身不能是有限定的、被谓述所述的“这一”。因为有限定的、被谓述所述的“这一甲”不能定义另一个有限定的、被谓述所述的“这一乙”。因为甲与乙恰恰由于定义不同而是两个不同实体。而最高的本原、最普遍的本因必须能定义一切。因此它不能是“这一”。在它不是亚里士多德存在论实体的意义上, 它不是“有”(οὐσία), 而是对有的否定, “无”(μὴ ὄν)。下面两段引文可以作为例证, 说明这个思想。

VI 7, 38, 1—3 Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ “ἔστιν”· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ “ἀγαθὸς ἔστι” κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ’ οὗ τὸ “ἔστι”. 它(太一)也不是<系词>“是”, 因为它(太一)也根本不需要这个, 因为“是善的”也并不谓述它, 而是谓述“是”所谓述的。

《九章集》中太一等同于至善。这里, 普罗提诺旨在说明, 善不是太一的属性。太一和善不是亚里士多德谓述框架下的实体与属性的关系, 不可以将太一理解为被谓述的实体, 因为太一超越于谓述框架之上。这是明确的在反存在论的意义上所阐发的否定神学。

V 5, 6, 1—8 τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἶδους οὐσης—οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι ἂν τις εἴποι τὸ ἐκεῖθεν γενόμενον—καὶ εἶδους οὐ τινός, ἀλλὰ παντός, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνείδεον ἐκεῖνο εἶναι. ἀνείδεον δὲ ὄν οὐκ οὐσία· τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι· τοῦτο δὲ ὠρισμένον· τὸ δὲ οὐκ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε· ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή, ἀλλ’ ἐκεῖνο μένον, ὃ τόδε εἴρηκας εἶναι. 既然被生成的存在者是形式

(人们不能说从太一生出的是别的什么), 且不是某一者的形式, 而是全体的形式, 以至于没有任何其他余下的, 那么必然太一是无形相的。既然是无形相的, 那么就不是存在者。因为存在者应当是“这一”, 这是被限定的。而不能将它(太一)理解为这一。因为那样它就不再是最初本原了, 而仅是你所称为“这一”的东西。

这一段里有一些需要解释的字句。首先, “被生成的存在者”, 意为, 存在者的总体, 努斯, 是由太一派生出的, 就其来自太一而言, 它是被生成的。生成在这里不是时间意义上的, 而是存在序列意义上的。其次, “人们不能说从太一生出的是别的什么”, 这是说, 在现实衰序中, 紧接太一之后的是努斯, 而不是别的; 努斯相当于柏拉图理相世界, 是一切理相/无质料的形式(二词皆为 εἶδος)的总体。最后, “不是某一者的形式, 而是全体的形式, 以至于没有任何其他余下的”, 这是说, 存在者是形式, 而努斯是存在者的总体, 因此是一切形式的总体, 没有其他形式不在努斯之中。这一段的主要立意, 是对立于存在论命题“存在者即形式、即被限定的这一”, 提出最高本原不是被限定的这一, 不是存在者。普罗提诺意在说明, 这样的“这一”只能是“这一”的定义和存在原因, 只要它还是被限定的, 就不能是万有(一切“这一”)的存在原因。因此万有的存在原因不能是“这一”, 不能是这一的形式和有限性, 它是无形相、无限定的。

太一的否定性, 另一方面体现在它否定了一切“二性”: 它是“不二”。^① 这个否定旨在划清第一本原太一与第二本原努斯的界限, 说明《形而上学》Λ中描写的第一因努斯(νοῦς也译作理智、精神^②)实际只是第二本原, 仍有比它更高的本原。努斯之所以不是最高的本原, 是因为, 努

① III 8, 9, 8—10; V 6, 4, 6—8; V 5, 11, 2—4。

② 在本文中 νοῦς 音译为努斯。现代西文中有时转写为 Nus, 亦不作意译。因为意译有局限。现代西文有时意译为 Intelligence (相当于中文“理性”“理智”), 但这容易使人想到概念、名言层面的理智, 即 διάνοια。现代西文意译为 Geist (相当于中文“精神”)可能最传神, 因为这良好表达了德国唯心论中所谓的 Geist 对古希腊思想的继承。

斯之中仍含有“二”，因为二代表多，而一先于多。^① 努斯中的“二”有这样几种：可知质料不定之二、观思活动与被观思对境构成二者、可知数二。这些“二”使得努斯仍是有待的、相对的。太一的否定即针对这由二构成的相对性。这样的否定，既不是巴门尼德诗中无的否定 $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$ （与有构成矛盾），也不是柏拉图《智者篇》中的否定 $\alpha\nu\tau\iota\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ （与有构成对立），^② 而是“舍离” $\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ 意义上的否定：舍离了一切相对性，从而指向绝对性。

舍离（也可译作扬弃、放下、减）是普罗提诺哲学中的一个重要概念。^③ 舍离可感世界的形体的相对性，不是单纯只为否定现世本身，而是通过否定相对的，指向绝对的可知世界。同理，舍离否定努斯中的相对性“二”，指向绝对无待的太一。《九章集》中有很多关于 $\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ 的比喻和意象，如：“——你如何能看见善好的灵魂所拥有的美？——回归于自己，请看。如果你看到自己尚不美，那么请如雕塑家一样，为使塑像俊美，有减（ $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\epsilon\iota$ ），有削（ $\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\xi\epsilon\sigma\epsilon$ ），有夷平，有理净，直至塑像的面孔呈现俊美，同样，你也削减一切多余（ $\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\ \omicron\sigma\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\tau\tau\acute{\alpha}$ ），矫正一切斜曲，理净一切晦暗，使之明亮，不要停止雕塑你的塑像，直至美德的神圣之光向你闪耀，直至你看见在圣洁的基座上立着审慎。”^④ 在这个雕塑家的譬喻中，使塑像俊美的雕塑工作都是削减性的，减去曲、暗这个工作本身是否定性的，但它指向了更纯粹的美。在这个譬喻

① 简单先于繁复，这是《九章集》中的一个原则，如 III 8, 9, 3 $\pi\lambda\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ 多在一之后 .9, 5—6 $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\alpha}\omicron, \delta\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\omicron\ \pi\acute{\rho}\omicron\ \tau\omicron\tilde{\iota}\ \delta\acute{\alpha}\omicron\ \lambda\alpha\beta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 如果是二，那么应当设立先于二的 .9, 42—43 $\tau\omicron\tilde{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\tilde{\iota}\ \tau\omicron\ \gamma\epsilon\nu\tilde{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ 生成之因在各方面比被生成之果简单 .V 3, 16, 7—8 $\kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\nu\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \acute{\eta}\ \alpha\tilde{\iota}\ \tau\acute{\alpha}$ 万有的本原比万有简单 .VI 7, 17, 42—43 $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\ \pi\acute{\rho}\omega\tau\omicron\nu\ \mu\grave{\eta}\ \pi\omicron\lambda\tilde{\iota}\ \mu\eta\delta\alpha\mu\tilde{\omega}\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\ \nu\acute{\eta}\rho\tau\eta\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \nu\ \tau\omicron\ \pi\omicron\lambda\tilde{\iota}\ \alpha\tilde{\iota}\ \tau\omicron\tilde{\iota}\ \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \alpha\tilde{\iota}\ \pi\acute{\rho}\omicron\ \alpha\tilde{\iota}\ \tau\omicron\tilde{\iota}$ 最初的本原无论如何不应当是多，否则，它的繁多就会有待于另一个先于它的 . 参见 O' Meara (1995: 44ff)。

② 巴门尼德诗中有（ $\acute{\omicron}\nu$ ）与无（ $\mu\grave{\eta}\acute{\omicron}\nu$ ）构成矛盾，因为有与无不属于同一个更高的种（ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ），有者不能为无，无者永不能为有。柏拉图《智者篇》中，提出另一种“无”，这“无”不是自为而在的、不是对有的全面否定，而仅仅相对于有而言“不同于”有，这样的无在另一方面可为有。这是哲学史上的常识，欲读详论，可参见 Kamlah (1963)。

③ Trouillard (1955: 133—136); Szlezák (1979: 139, 注 441); Beierwaltes (1985: 129 ff); Tornau (1998: 494—495)。

④ I 6, 9, 6—15。

中，塑像比喻灵魂中的美德，雕塑家比喻修德之人，削减性的雕塑工作比喻修德过程中一系列的舍离：削减灵魂中的侈泰、斜曲、晦暗，这虽然是否定性的，但它不是只为否定而否定，而是通过否定相对的、不完善的，指向绝对的、完善的，虽然它并不直接道明，这绝对的、完善的是什么。经过这个否定，我们只得知，灵魂之美不是什么：它不是侈泰、不是斜曲、不是晦暗。在排除了所有这些之后，剩下什么，否定本身并没有告诉我们。这个譬喻展示了 ἀφαίρεσις 在普罗提诺哲学中的作用。否定神学也是这样—个剥离的过程，它否定了一切太一所不是的相对性，但在剥离了一切相对性后剩下什么，它并没有道出。

ἀφαίρεσις (减) 与 προσθήκη (增) 在《九章集》中是明显反义的。太一之无与至简，经一 προσθήκη (增) 而有努斯，^① 可知世界经一 προσθήκη (增) 而有物质器世间；^② προσθήκη (增) 含有负面意义，它使简单的繁复化，而现实越繁复也就越疏远于本真。相反，可感世界一经 ἀφαίρεσις (减) 便回归可知世界，^③ 努斯一经 ἀφαίρεσις (减) 便回归太一；^④ ἀφαίρεσις (减) 意为，剔除末流的繁多，回归本原的简单独一。ἀφαίρεσις 的这个否定的含义，以及 ἀφαίρεσις (减) 与 προσθήκη (增) 在形而上学方面的对反，都有其更早的来源，如，阿比努斯 (Albinus) 在《柏拉图学说引论》(Didaskalikos) 十中区别了三种回归第一神的方式。一种是通过类比 κατὰ ἀναλογίαν，一种是通过卓越 κατὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχὴν，一种即是通过否定 κατὰ ἀφαίρεσιν。^⑤ 这里的否定的含义与在普罗提诺那里是一样的。除了在希腊哲学的语境中理解 ἀφαίρεσις 的含义，海纳曼很有洞见地看出，普罗提诺的这个 ἀφαίρεσις (舍离) 的概念，与印度瑜伽相像。^⑥ 事实上，如果比较《九章集》和佛经中关于舍离的表述，可以更好地理解二者。《圆觉经》：“知幻即离，不作方便，离幻即觉，亦

① III 9, 9, 22—23。

② VI 5, 12, 19—25。

③ V 3, 9, 1—8; VI 2, 4, 12—17。

④ V 5, 7, 20。

⑤ Krämer (1964: 105ff)。

⑥ Heinemann (1921: 221ff)。

无渐次。”这一句就意为，知道可感世界是虚假的，就舍离它，舍离了虚假的可感世界也就回归本心，顿悟真谛。从可感世界到可知世界，没有过程，而是突然。在《九章集》中也是这样的，这突然就叫作 ἐξαίφνης。^①

现在言归努斯中的相对性、二性。努斯中的可知质料不定之二又被等同于欲求，^②因为它欲求给予它限定性的太一，就此而言它有待、待于太一。由于努斯的“有”（οὐσία）亦由不定之二构成，有（οὐσία）的相对性就体现在它的欲求（VI 8, 15, 7—8 ταὐτὸ ἕφεσις καὶ ἡ οὐσία）。否定舍离努斯中欲求的“二性”，也就得到太一的绝对：无欲。III 9, 9, 4 ἡ γὰρ κίνησις ἕφεσις, τὸ δὲ οὐδενὸς ἐφίεται 动是欲，而它无所欲。V 3, 12, 30 οὐδ' αὖ ὄλωσ προθυμήθη 它也完全不欲求。

努斯中最具代表性的“二性”是观思活动（νόησις）与被观思对境（νοητόν）二者之间的“二性”。否定舍离努斯之思的二性，得到的是太一绝对性的另一种表达：无思。这个观点在多处被反复论证。^③但是它的深意没有被完全解释出来。因为有一点没有被解释者注意到：努斯的观思活动（νόησις）与被观思对境（νοητόν）在《九章集》中既被说成是二，又被说成是一。那么，它们在什么意义上是不同的二者，在什么意义上又同一？而对努斯二性的否定，否定的是什么意义上的二性？

首先应当说明，努斯的观思活动（νόησις）与被观思对境（νοητόν），其间的同一与其间的二性不在同一层面上。

认知活动（νόησις）与所认知者（νοητόν）的同一是在本体上（ὄντι）而言的。它们在本体上同一。因为一方面所认知者 νοητόν 是真实存在者 ὄν，而真实存在者即完全的现实 ἐνέργεια、非潜在，另一方面努斯的认知活动是纯粹的 ἐνέργεια（不同于灵魂的认知活动从潜在转为现实）：就是说，本体上的同一个 ἐνέργεια 既是认知活动又是被认知的现实。在多个论证努斯的观思活动（νόησις）与被观思对境（νοητόν）同一的文本中，^④

① V 5, 7, 23—25。

② V 3, 11, 6; 11, 11—12; V 6, 5, 9。

③ V 3, 10, 16—18; 12, 20—27; 13, 12—19; V 6, 2, 17—20; 5, 1—5; 6; VI 7, 37, 17—31; 39, 13—16。

④ 另外参见 V 5, 1—2; V 9, 5。

V 3, 5 是从这个角度论证的：

但如果观思活动 νόησις 与被观思对境 νοητόν 同一，那么被观思对境也是最初的存在者 οὐσία，因为被观思对境是一现实 ἐνέργεια，因为它当然不是潜在的，不是无理性、无生命的，生命与观思 νοεῖν 不是引入另一者的，如引入石子或无灵魂者。如果被观思对境是现实 ἐνέργεια，是首初的现实，最美的现实，那么它即是观思活动，即真实存在的观思活动 οὐσιώδης νόησις，因为它也是最真实的观思活动。这样的观思活动是最初的，以最初的方式，它是最初的努斯。因为这一努斯不是潜在的，并非努斯与观思活动彼此不同，因为这样它的存在性 τὸ οὐσιώδες 又会是潜在的。如果努斯是现实 ἐνέργεια，它的存在者 οὐσία 是现实，那么努斯与存在者就由于现实而是同一个，又由于现实，存在者 ὄν 与被观思对境是同一个。^①

而观思活动（νόησις）与被观思对境（νοητόν）之间的二性是在逻辑上而言的，^② 不是说在本体上就分为二者。努斯之识的活动在永恒中净念相继（VI 2, 21, 13—14 συνεχοῦς τῆς ἐνέργειας. V 3, 10, 18 ἄλλο καὶ ἄλλο），其所认知者是繁多的可知理相（ιδέαι = νοητά），永恒中的相继净念与繁多理相彼此互为充分必要条件（一净念若不接另一净念，则不成所认知者之多；所认知者若不为多，则念不下继），彼此互为充分必要条件的是逻辑上的二者。

其实，努斯之识与被观对境可知理相既同一又分二，这印证了以下这样一个事实。同一个 ἐνέργεια，既是纯粹的观思活动，又是被观思的现实，因此努斯之识与被观对境同一。但问题是，这一 ἐνέργεια 不完全止于自己的独一，——否则它就已经是太一的 ἐνέργεια，而不是努斯的了，——努斯的特点是，一中含多，多复归一，它的“多”，就体现在，它是 ἐνέργεια 的相续。努斯之识的 ἐνέργεια 不完全静止于自己，而是有走向下一个 ἐνέργεια 的倾向，这倾向就构成 ἐνέργεια 的相续，这相续就

① V 3, 5, 31—43. 参见 Kühn (2008)。

② VI 7, 40, 14—17。

是努斯的运动。^① 努斯之识的这一运动同时分裂了被观对境，使被观对境亦是繁多的。^② 这样就有了努斯之识与被观对境逻辑上的二性。

现在，由于努斯之识的观思活动与被观对境在本体上是同一的，努斯的相对性、二性并不体现在这个同一上，而是体现在由努斯之识的运动所引发的各种繁多上：努斯之识本身的相续、努斯之识的运动分化了被观对境、由前两者构成努斯之识与被观对境在逻辑上是二者。太一针对努斯的否定，就体现在否定努斯之识的运动，因为这个运动是努斯中一切二性、繁多的原因，也是努斯之识与被观对境之间逻辑上二性的原因。经过这个否定之后，可以得出，太一没有努斯之识的向别处相续的倾向，因此不动^③；太一没有运动的观思之识与繁多的被观对境二者之间的差别，因此没有建立在此差别之上的思虑。

二 普罗提诺肯定神学中“有”的含义

在普罗提诺的肯定神学中，在否定神学中所否定的太一之 ὄν, οὐσία, εἶναι, ἔστι, ὑπόστασις^④ 以及一切属性又被用于描述太一。如 V 4, 2,

① 对运动的定义 VI 1, 16, 4—8: τὸ γὰρ ἀτελεῖς λαέγεται περὶ αὐτῆς, οὐχ ὄτι οὐδὲ ἐνέργεια, ἀλλὰ ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν—ἔστι γὰρ ἡ ὄη—ἀλλ' ἵνα ἐργάσθαι τι, ὄσπερ ὄν ἐστι μετ' αὐτῆν. 努斯之识 νόησις 等同于运动 VI 2, 8。

② V 3, 10; V 1, 7, 10—11。

③ V 1, 6, 25; VI 9, 11, 13—16。

④ ‘Υπόστασις 这个概念在普罗提诺时代是一个常见词，它的含义不一。普罗提诺的同时代人、亚里士多德的注者亚历山大有时将 ὑπόστασις 作为 οὐσία 的同义词使用，即现实存在的具体个别的存在者。在这个意义上，后来拉丁语译者将 ὑπόστασις 译为 substantia。普罗提诺也常在“现实存在”这个意义上使用 ὑπόστασις。然而 ὑπόστασις 在《九章集》中有时也指“思想内容”。但更重要的是，当普罗提诺说到太一、努斯、灵魂这三重 ὑποστάσεις（如 V 1）时，他指的不是具体个别的存在者。努斯 ὑπόστασις 指努斯整体，相对于个别努斯而言。灵魂 ὑπόστασις 指涵盖所有个别灵魂的整体，相对于个别灵魂而言。它们之所以被称为 ὑποστάσεις，是因为，它们是被高一层的本原（努斯被太一，灵魂被努斯）所基立（ἵστημι）的下一层现实（ὑπό）。参见 Dörrie (1955: 35—93), Romano & Taormina (1992)。

20—21 ἐκεῖνο μάλιστα ἢ ὃ ἔστι 它在最高程度上是其所是；VI 8, 7, 47 ἢ οἶον ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ οἶον ἐνέργεια 它的所谓的存在即是它的所谓的现实；VI 8, 13, 7—8 ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἢ οὐσία ταῦτ' ἔσται 它的意愿与它的存在同一，等等。这给解释者造成不安。人们问，是否肯定神学是普罗提诺的早期不成熟思想、尚未脱尽中期柏拉图主义影响，而否定神学是普罗提诺自己的成熟思想。^① 我们希望给出的解释是，普罗提诺的肯定神学与否定神学非但不龃龉，而且从两个不同层面对太一作出描述，两者是相互补充的。一方面，肯定神学中所肯定的完全不同于否定神学中所否定的。另一方面，ὄν, οὐσία, εἶναι, ἔστι, ὑπόστασις 等在否定神学中的含义不同于它们在肯定神学中的。

在《九章集》中有两组相对与绝对的对立。一组是可感世界的相对性对立于可知世界的绝对性。另一组是努斯对立于太一。有一个问题对理解普罗提诺至关重要，这就是，可感世界既与可知世界相对反，也有相似于可知世界之处，但对反的标准不同于相似的标准；同样，努斯既由于二性与太一异质，也由于整体性相似于太一，异质的标准（二性）亦不同于相似的标准（整体性）。从可感世界回归可知世界，既可以通过否定可感世界中与可知世界相对反的方面，也可以通过肯定可感世界中与可知世界相似的方面。同样，从努斯跻升向太一，既可以通过否定舍离努斯中与太一异质的二性，也可以通过肯定努斯中与太一相似的整体性。否定舍离努斯中由二构成的相对性（欲求、观思活动的念往下继），这就是否定神学的意旨。肯定努斯/存在者整体的绝对性，将这肯定升向最高，得到的就是肯定神学：太一虽然不就是努斯的存在性，但它以最高级的方式奠定努斯的绝对性、存在的整体性。

在可感世界与可知世界的对立模式中，太一、努斯、灵魂三者被统归于可知世界。^② 可感世界与可知世界之间的对立简言之是虚无与真实有的对立。在这个对立中，太一作为可知世界的顶点，^③ 与努斯、灵魂一道都

① Heinemann (1921: 122ff)。

② VI 4, 11, 1—3; VI 5, 4, 17—24; II 9, 1, 12—16。

③ I 8, 2, 8—9; V 3, 12, 41。

属于可知世界真实有一方，而非可感世界虚无一方。^① 肯定神学中太一/至善被说成是“有”，一部分原因即在于此。这意味，在可知世界真实有与可感世界虚无这一对立模式下，太一只能在前者中，而不能在后者中。

对于一现实而言，所谓善就是属于自己，作自己，也就是作为一。由此说，善即是本然 (οικεῑον)，是也。因此也不应当向外寻找。如果滑落于真实有 (ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπτωκός) 之外，又何处有善呢？在虚无 (ἐν τῷ μὴ ὄντι) 中又如何找到善？然而显然善在真实有 (ἐν τῷ ὄντι) 里，因为善不是虚无 (μὴ ὄν)。如果善是真实有 (ὄν) 且在真实有里 (καὶ ἐν τῷ ὄντι)，那么善就在每个存在者本身中。^②

太一作为可知世界的顶点，以最卓越的方式体现了可知世界相对于可感世界而言的绝对性。可知世界的绝对性体现在：它是存在者之整体，^③ 它是自己存在的原因（即，其存在原因与其存在性同一），^④ 它是存在一生命一观思的三位一体，^⑤ 它是存在论上的限定、而在时空上无限定，^⑥ 它是永恒。^⑦ 现在，太一以最卓越的方式体现了可知世界的所有这些绝对性。首先，它以最卓越的方式包括万有：“ἔστιναὐτοῦ πάντα ἐναὐτῷ καὶ σὺναὐτῷ 万有属于它、在它之中、与它共在”；^⑧ “οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα οὐδὲν μὲν, ὅτι ἕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξαὐτοῦ 这（太一）不是存在者中的任何一个，而是万有：它不是任何一个，因为诸存在者皆在其之后，而它是万有，因为万有出自它”。^⑨ 其次，高于努斯的自因而在，太一被描述为，强而言之，最高的自

① I 6, 9, 40—42。

② VI 5, 1, 18—25。

③ III 2, 1, 26 及以下。关于可知世界一切即一，参见 Beierwaltes (1985: 38ff)。

④ VI 7, 1—3。

⑤ I 6, 7, 10—11; V 5, 2, 11—12; VI 6, 18, 35—36; V 3, 16, 36—42。

⑥ VI 4, 4, 40—46; III 8, 8, 40—46。

⑦ III 7, 3, 11—22。

⑧ V 4, 2, 15—16。

⑨ VI 7, 32, 12—14。

因而在 (Causa Sui)。^① 再次, 对于努斯的三位一体存在—生命—观思而言, 太一是最初的根基。^② 复次, 相对于努斯的时空上无限、存在论上有限定, 太一提供最终的限定性基础, 而它本身在时空和存在论上都无限定。^③ 最后, 相对于努斯的永恒, 太一为其永恒的统一性提供了最后的统一。^④

由此, 在最卓越的程度上太一奠定了可知世界的特性, 如, 净、^⑤ 美、^⑥ 自足、^⑦ 自由。^⑧ 将这些特性做最卓越的升华, 有时用这些形容词本身, 有时用这些形容词的最高级, 就可以描写太一。这样, 就出现了肯定神学中描写太一的诸特性, 如, 净、美、自足、自由等。^⑨

但太一本身不就如同于刻画可知世界的种种特性, 它高于这些特性, 以最卓越的方式奠定了这些特性。由此产生了《九章集》中很特殊的表达法: οἶον + 存在的特性, 如, “οἶον συν αἰσθησις 所谓自我感知”,^⑩ “οἶον πρὸς αὐτὸν βλέπει 所谓向自己观望”,^⑪ “οἶον ἐγρήγορις 所谓觉醒”^⑫ 等。“οἶον 所谓的, 强而言之”在这里表示, 所有这些用于描写太一的词语都只能近似、而不能如是表达太一, 这些肯定性的词语最适合于描写真实存在者努斯, 并不完全适合于描写太一, 但因为太一以最卓越的方式奠定了努斯的存在性, 现在将努斯的特性推向卓越, 就只能说, 强而言之 οἶον, 太一如何如何。^⑬

① VI 8, 11, 32—33; 13, 50—59; 14, 14—42; 21, 1—20。见收入文集 Beierwaltes (2001) 的 Beierwaltes 的论文 “Causa Sui”。

② I 6, 7, 11—12; VI 9, 9, 1—2; V 3, 16, 35—42; I 8, 2, 5—6。

③ V 5, 4, 13—14。

④ III 7, 6, 4—8。

⑤ IV 7, 10, 32; V 1, 9, 1; V 3, 6, 11—12; 6, 39; VI 2, 8, 5—6; VI 9, 3, 34。

⑥ I 6, 6, 21。

⑦ VI 6, 18, 52—53。

⑧ III 1, 9, 11。

⑨ I 6, 7, 10; 9, 39—40; VI 9, 3, 26; 9, 17—18; VI 7, 23, 7—8; 32, 28—34; 33, 21—22; 40, 40—41; VI 8, 13, 41—47; 15, 10—26; 21, 16; I 8, 2, 4—5。

⑩ V 4, 2, 18。

⑪ VI 8, 16, 19—20。

⑫ VI 8, 16, 31。

⑬ 关于 οἶον 在普罗提诺哲学中的作用, 参见 Beierwaltes (2001: 131, 142, etc.)。

另一方面，为解释否定神学中被否定的太一的 ὄν, οὐσία, εἶναι, ἔσθαι, ὑπόστασις 不等于肯定神学中被肯定的这些词，我们在这里引入重要的概念区分，这就是：（1）存在论上的“有”、（2）功能上的“有”和（3）止观上的“有”。

（1）存在论上的“有”上文已界定过。这是谓述框架下的被其他范畴所谓述而不谓述其他、有限定的这一。它回答“X 是什么”这一问题。

（2）功能上（functional）的“有”，与“X 是什么”是不同的。存在论上的有与功能上的有，二者的区别已为现代阐释者所熟悉，二者的区别相当于海德格尔所说 das Seiende 与 Sein 的区别。在古代二者的区别被表述为 substantia 与 existentia、ὑπόστασις 与 ὑπαρξις、ὄν 与 εἶναι 的差别。^① 前者是存在论上有限定的这一存在者，后者是“有”本身，它作为一切有限存在者的根基，本身不是这一限定的存在者。这个概念差别，有人认为，亚里士多德本人已经认识到（《后分析篇》II 7, 92b 10—14; II 8, 93a 19—21），因此海德格尔的批判是无的放矢。^② 也有人认为，这个概念差别只有现代人认为重要，对古希腊哲学家而言“有”首先是在谓述框架下理解的。^③ 但是，新柏拉图主义思想确实有不同于古典时代存在论之处。无论这个概念差别对古典时代哲学家是否重要，它对于理解新柏拉图主义思想都至关重要。斯多亚派首先提出，如“半马半人”这样的概念，虽然可谓“有”（ὑπάρχει），但它并不是存在论上的实体（substantia）。^④ 这就区别了存在论上的实体 substantia/ ὑπόστασις 与另一种有 existentia/ ὑπαρξις。新柏拉图主义者继续了这个区分，但不是存在论实体与虚构概念之间，而是在有限的存在者与无限的至道之间：“有”无限的至道（εἶναι、ὑπαρξις）作为一切存在者的根基，但这至道不是具体有限的存在者（ὄν、ὑπόστασις）。这个区别，在新柏拉图主义《无名氏巴门尼德篇残注》XI—

① 这个问题 P. Hadot 谈得比较多，参见 Hadot (2010: 57—61; 1968: 488ff)。

② Seidl (1976: 203—226)。

③ Kahn (2009)。

④ SVFII 331, 332。

XII 中已经明确在术语上确定为 ὄν 与 εἶναι 的差别。^① 在普罗克鲁斯那里，被表述为术语上 οὐσία 与 ὑπαρξις 的差别。^② 我们在下文中希望做的工作，就是说明，这个概念差别在普罗提诺思想中同样存在，但是他本人没有发明出专门的术语来表达之。在他的肯定神学中，用于描写太一的 ὄν, οὐσία, εἶναι, ἔστι, ὑπόστασις 等实际是功能上的“有”，而同样这些词在否定神学中却意谓存在论上的“有”。

功能上的有除了被译为 existence，还可被译为 es gibt/ there is... 在中文中，如“有物先天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋”这一偈中的“有”，就表达这个含义。“有物先天地”指真如、如来藏，这“有”并不是说这是一个可谓述的、有限定的实体，而是说，es gibt/ there ist 真如、如来藏，否则万有就没有根基，而它本身超越于言语谓述之上、超越于有限性之上。

由于存在论上的有与功能上的有这二者之间的区别在现代哲学和阐释中十分重要，但并不容易理解，我们这里以新柏拉图主义者的《无名氏巴门尼德篇残注》XII 22—29 为例再详细展开解释。

请看，柏拉图是否不像在说谜语。因为高于实体和存在者的太一不是实体也不是现实。但它毋宁说起用，是纯粹的起用本身，因此它是先于存在者的有。通过分有它，另一个出自它的一，偏离它，拥有存在，这正是分有存在。

这几行文字的背景是厘清最高的一（太一）与第二位的一（努斯）之间的关系，说明第二位的一通过分有第一位的一而拥有其存在性和统一性。但第二位的一只是存在论上有限定的存在者（ὄν），而第一位的一与之不同，它高于存在者，在这个意义上不是有限定的存在者，但它纯粹起用，这纯粹起用就是它的“有”（εἶναι）本身。这里明确区别了太一的有本身（εἶναι）和通过分有它而获得存在性的有限定的存在者（ὄν）。这个对“不是存在者的有本身”和“存在者”的区分，回应了海

① Hadot (1968: 前揭); Linguisti (1995: 63—202); Bechtle, G (1999)。对这篇残注的年代确定，尚有争议。我们认为它至少晚于波菲（Porphyrius）。

② Proclus, in parm. 645, 2—5 Steel。

德格尔对西方形而上学的批判，说明海德格尔对西方哲学史的解读并不对应于西方哲学史的全部深度。按照海德格尔的观点，西方传统形而上学研究的只是 das Seiende（相当于我们这里分析的 ὄν），而不是 Sein（相当于我们这里分析的 εἶναι），是对 Sein 的一贯遗忘；所谓第一因，研究的只是第一 Seiendes；传统形而上学一贯混淆 Sein 与 Seiendes。至少在新柏拉图主义这里，我们看到在思想上和术语上都清晰区别了海德格尔所谓的 Sein 与 Seiendes。

（3）止观这个词对译普罗提诺哲学中的 θεωρία, ὄψις, ὄρασις 等。我们译为止观，因为第一，这是可变化的意识专注度，故是“止”；第二，这些词都来自动词“看”，与印度所谓“观”（vipaśyanā）一样，都是观看实相的意思。普罗提诺哲学的一大特点是，他不仅描写现实本身是怎样的，而且描写不同的意识程度在止观中所看到的是怎样的。^① III 8 开篇即言，万有皆止观，甚至植物、土壤（1, 1—4）。“一切实相皆出自止观，且是止观活动。出自实相生出的也出自止观，且是止观活动。”（7, 1—2）只是不同等级的事物，止观的程度不同。现实等级的衰序（太一、努斯、灵魂、有形）也就等于意识的凝散。太一的止观泯灭了一切分别，强而言之，可谓太一的自我意识（V 4, 2, 18 οἶον συναίσθησις）。努斯的止观即与努斯之境构成二性的努斯之识（νόησις），无时间性，在永恒中。灵魂的意识模态，主要是以概念、名言进行的思维，这比努斯之识更分散。

但是人的灵魂是很特殊的。她的常态虽然是概念、名言层面的意识，但是她也可以实现努斯、太一的止观程度。当灵魂舍离自己止观的二性、实现努斯止观的凝静澄朗，这在《九章集》中就叫做“与神合一”（ἔνωσις）。从努斯止观的凝静澄朗进一步舍离二性、实现太一止观的全无分别、光明无限，这就是与太一合一。我们以肯定神学中止观上的“有”指称这样的事，即灵魂由于与太一合一的经历，在出了定境之后，给予太

^① Kristeller (1929: 5); Schwyzer (1944: 87—99)。

一以肯定的描述，如至乐、光明、是它。^①

三 太一作为功能上的“有”

下面我们分析《九章集》中的具体段落，以 V 5, 9 阐明太一作为功能上的“有”。

V 5, 9, [1] πᾶν τὸ λεγόμενον ὑπ’
 ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ φέσσιτῶ [2]
 πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ,
 εἴπερ εἴητι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό·
 [3] ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ’ ἄλλου
 καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν [4]
 ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ
 διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ. [5] πέφυκεν
 οἷν τὰ μὲν ἕστατα ἐν τοῖς πρὸ
 αὐτῶν ἕστάτοις, [6] τὰ δ’ [ἐν
 πρώτοις] ἐν τοῖς προτέροις καὶ
 ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως [7] εἰς τὸ
 πρῶτον ἀρχὴν ὄν. ἀρχὴ δέ, ἅτε
 μηδὲν ἔχουσα πρὸ [8] αὐτῆς, οὐκ
 ἔχει ἐν ὄτῳ ἄλλῳ· μὴ ἔχουσα δ’ ἐν
 ὄτῳ αὐτῇ [9] τῶν ἄλλων ὄντων ἐν
 τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ἄλλα
 περιέληφε [10] πάντα αὐτῇ
 περιλαβοῦσα δὲ οὔτ’ ἐσκεδάσθη

V 5, 9, [1] 一切由另一者所生
 成的，或者在那个产生者之中，
 [2] 或者在别的之中，如果在产
 生者之后确实有什么的话。[3]
 因为被生成者由于另一者被生成，
 需要另一者方能生起，[4] 所以
 它完全需要另一者。正因为此，
 它在另一者中。[5] <存在序列
 上>在最后的本然在先于它的存
 在之中，[6] 而这些在更先的存
 在之中，一者在另一者中，[7]
 直至最初的，这便是本原。而本
 原，由于它没有先于它的，[8]
 也就不在另一者之中。[9] 相对
 于其它的存在，它们在先于它们
 的存在之中，本原不在某者之中，
 因此它含括 [10] 其它万有。它
 含括其它万有而不散入它们，
 [11] 它持有而不被持有。既然

① 有的学者也已经注意到，在《九章集》与神合一的语境中，普罗提诺更倾向于用肯定神学描写太一，如 Schwyzer (1944: 上揭, 97); Bussanich (1996: 38—65)。

εἰς αὐτὰ καὶ [11] ἔχει οὐκ ἔχομένη.
 ἔχουσα δὴ καὶ αὐτῇ οὐκ ἔχομένη ἢ
 οὐκ [12] ἔστιν ὅπου μὴ ἔστι
 ν' εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει.
 εἰ δὲ μὴ [13] ἔχεται, οὐκ ἔστιν ὧ
 στε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, τῷ μὲν μὴ
 [14] περιέχεται οὐκ οὔσα,
 τῷ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθέρου οὔδα
 - [15] μοῦ κωλυμένη εἶναι.

它持有而不被持有，[12] 则没有一处没有它。因为如果没有它，则它不持有。如果它不 [13] 被持有，那么它不是 <有限存在者>。因此有它而它不是 <有限存在者>。因为它不 [14] 被包括，所以它不是，而因为它不受一切所限，所以 [15] 无所不在。

这里涉及一些特殊的概念，如 ἐν 在... 之中，ἔχειν 持有（在同样的语境中等于 περιέχειν, συνέχειν），περιλαμβάνειν 包括。这些都表达在存在序列上的因果关系。现实衰序（太一、努斯、灵魂、有形）中，下一层/在后的现实由上一层/在先的现实所基立，是上一层/在先的现实的“果”，上一层/在先的现实是下一层/在后的现实的“因”。因之所以为因，是由于它持有、包括了“果”的定义/限定性，通过给予其后现实以限定性，从而基立其后的现实、使之产生。因此太一包括努斯，^① 灵魂含有世界。^② 就果的定义/限定性在因中而言，果在因中（ἐν），在后的现实在先于它的现实之中，为其所持有包括。这是新柏拉图主义的特别学说之一，暗示了现实衰序上果对因的依赖。这种表达还可见于《九章集》别处，如 VI 4, 2, 1—6：“一者为真实的世界，另一者为这一世界的摹象，即可见世界。真实的世界不在任何中，因为没有什么在其之先。但在其之后的，如果它确实存在，必然在真实世界里，又极为依赖彼世界，没有彼世界则既不能静也不能动。”^③ 这里的 ἐν 表达了可感世界作为果对其因可知世界的依赖。这里说，没有什么在真实世界之先，因为这里真实世界已经包含了

① V 9, 14, 1。

② V 1, 2, 29—30。

③ 另参见 V 2, 2, 10—20。

太一、努斯和灵魂，就真实世界的整体而言，没有什么在太一、努斯、灵魂构成的真实世界之先。

现实衰序中位于最先的，太一，是其后现实的因，持有含括其后一切现实的限定性，但太一本身没有先于它的因，因此它没有另一因规定限定它，也就是说没有另一个持有、含括它的现实。

下面的问题最关键，普罗提诺使用了一系列对称的、看似矛盾的词来描述太一。第一组 οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν 没有一处没有它 (9, 11—12) 对立於 οὐκ ἔστιν 没有它 (9, 13)。第二组对立矛盾 ἔστι καὶ οὐκ ἔστι 有它且没有它 (9, 13)。第三组 οὐκ οὔσα 没有它 (9, 14) 对立於 οὐδαμοῦ κωλυμένη εἶναι 没有一处没有它 (9, 14—15)。

事实上通过这种看似矛盾的表述，普罗提诺并不意在表达矛盾和不可能。这种特殊的表达方式凸显了一个问题：普罗提诺的思想比他的语言更丰富。他想表达的，其实是，太一作为一切有限存在者的根基在功能的意义上“有”，但在存在论的意义上“没有”，因为它不是被限定的这一有限存在者。但在语言上，普罗提诺没有相应地发明不同的术语表达“有”的这两种不同的含义，如用 εἶναι 表达前者，用 εἶναι 表达后者，而是用了同一个词 ἔστι。这样，“太一在功能上有，在存在论上没有”这个丰富立意就被简单表达成 ἔστι καὶ οὐκ ἔστι 有它且没有它 (9, 13)。

太一在功能上有、没有一处没有，因为在现实等级的因果序列上，太一在最先，它基立其后的万有，含括万有的定义。如果 X 先于“美”、含括“美”的定义，那么就“美”这一点而言有 X 作为本因。如果太一先于万有、含括万有的定义，那么在一切方面都有太一。这里的“有”是功能上 es gibt/ there is 的意思。就是说，必然有太一作为始基，它才能含括万有、基立万有。“在一切方面都有”与“οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν 没有一处没有它” (9, 11—12) 同义。ὅπου 在这里表达的不是地点，而是方面。这句也可译为太一无所不在。但这并不意谓，太一在一切地点，——因为太一不在空间中——而是说，就因果性而言，每一个有限者的定义都推导向含括这一定义的本因，一切的定义推导向太一作为一切定义的本因，没有余下的方面，太一不是它的本因。

同时，太一在存在论上没有，因为存在论上的有是被定义、被本因所

限定的。太一没有先于它、持有它、限定它的本因，在没有被限定的意义上，不是有限的存在者，不是存在论上的有。

这是最说明普罗提诺思想中区别了“太一功能上的有”与“存在论上的没有”的一段。

区别了功能层面和存在论层面，这使《九章集》中一些关于太一的看似矛盾实际一致的表述都能得到合理解释。这样的表述还有：太一是限定，太一是无限定的等。我们这里再来看一下这个看似矛盾的表述如何借助于“功能层面”和“存在论层面”的概念区分得以解释。

首先，很明确，在否定神学中，普罗提诺反复多次说过，太一无形相（无形相与无限定同义，在希腊语中是 ἀνείδεον，^①ἄπειρον，^②ἄμορφον καὶ ἀόριστον^③）。因为形相和限定固定出这一存在者，表示出存在论层面的存在者，而否定神学的主旨即针对这样的存在者，因此在否定神学中，普罗提诺不惮其烦地重复：太一，最高的本原，不是存在论层面的这一存在者，因此没有这一存在者的形相和限定，它是无形相，无限定的。如，VI 9, 3, 34—45：

努斯中的事物纯净简单，先于努斯的诸物更为纯净简单，先于努斯的那个更甚。因此那个也不是努斯，而是先于努斯，因为努斯是存在者中的某一个，而那个不是某一个，而是先于每一个，也不是存在者，因为存在者可以说有某种存在者的形相，但那个没有形相，甚至没有可知的形相（καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφὴν τῆν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς）。因为太一的现实虽然生成万有，却不是万有中的任何一个，它不是某物，不是性质，数量，也不是努斯，灵魂。“它不动不静，不在空间中也不在时间中”，而是自在的独一。毋宁说它无形相，因为它先于一切形相，先于动静。因为这些与存在者相关，使存在者成为繁多。

① VI 7, 28, 26—29。

② VI 9, 6, 10—12。

③ II 4, 4, 18—20。

至此，这是普罗提诺学说中为人所熟悉的。^① 但是，另一方面并不经常被学者注意到，即使注意到，也并未被透彻解释，这就是，相对于以 ἀνείδεον, ἄπειρον, ἄμορφον καὶ ἀόριστον 描写太一，在《九章集》中同样可以看到以这些词的对反面 πέρασ, μέτρον 描写太一，如：“μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον 它是节度，而不被节度”；^② “περὶ ληψις πάντων καὶ μέτρον 万有的含括与节度”；^③ “μέτρον πάντων καὶ πέρασ 万有的节度与限定”。^④ 如果说，太一是万有的节度、限定和含括，同时又无限定，那么，这只能借助于上文分析过的 V 5, 9 作如下理解。就太一是万有之因而言，太一含括万有的定义和限定性。太一给出万有的定义和限定性，这给出是主动义的。存在者 (ὄντα) 之定义和限定性是被其本因所限定的，这限定是被动义的。现在，太一无限定，因为它没有存在者的被动义上的限定。而太一是万有的限定，因为太一在主动义上给万有以限定，而它本身不等同于存在者的被限定意义上的限定：太一的给出限定在全然超越于存在论层面之上的功能的层面。

四 太一作为止观上的“有”

现在我们来讨论更复杂的问题，即在经历过“与神合一”后灵魂给予太一以肯定的描述，也就是普罗提诺的止观学问题。老一辈的、思维开放的欧陆学者，如法国的布雷耶，读出普罗提诺神秘主义与印度冥想的相

① 相对于传统存在论中限定 πέρασ/ ὄρος 优于无限定 ἄπειρον/ ἀόριστον，普罗提诺的“最高本原无限定”学说是西方哲学史上重要的转折点。这一点早已被研究者注意到，如 Theiler (1970: 290—298)。在许多索隐工作之后，新柏拉图主义的学说被一一追溯回更早的学院传统，人们渐渐很难分辨，什么学说标志新柏拉图主义的开始。但是，即使如 Krämer，几乎为每一个新柏拉图主义学说考证出更早的来源，也承认，太一无限定始自普罗提诺，见 Krämer (1964)。后来 J. Halfwassen 欲将此学说追溯回 Speusippus，但其论证是否有力当然见仁见智，见 Halfwassen (1992: 43—73)。

② V 5, 4, 13—14。

③ VI 8, 18, 3。

④ I 8, 2, 5。

像，认为在这点上普罗提诺受印度《奥义书》影响。^① 而较晚的、英国的瑞斯特认为，二者不是同一类型，印度《奥义书》中表现的是“你就是梵”、无二无别，而普罗提诺的神秘主义中，个体灵魂并未与太一无二无别，前者是策纳所说“独证型神秘主义”，后者是策纳所说“会神型神秘主义”。^② 这个关于普罗提诺止观学与印度的问题，是学界争论的一点。^③ 我们在这里检查更全面的文献，尽可能将事实如其所是地呈现出来。

有的主张区别普罗提诺神秘主义与印度冥想的解释者，如柯里刚，认为，在普罗提诺的神秘主义中，太一的神恩在灵魂与神合一中起到作用，而印度《奥义书》的证悟中则无所谓神恩。^④ 这里所谓的神恩，并不是基督教的 *χάρις* (*χάρις* 在《九章集》中没有这个含义)，而是指这样一些表达，如，拜尔瓦特援引的 VI 9, 11, 12—13 *ὡσπερ ἀρπασθεὶς ἡ ἐνθουσιάζας* (止观之识) 如同被攫起或被启迪；^⑤ 美杰援引的 V 5, 8, 2—3 *φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται* (太一) 显现又不显现。^⑥ 但是事实上，在《奥义书》中也可以找到这样的表达：“这阿特曼（大我）不通过言教能被领会，不通过智识和博学，它只能被它所选定的人领会，阿特曼向他展示它的本性。”^⑦ 所谓阿特曼选定人、阿特曼向他展示它的本性，就类似解释者所谓《九章集》里的神恩，都表明，与神合一不是冥想者自己勤而能得。又如：“由于它（大梵）他（个体灵魂）获得不死。”^⑧ “凭借苦行之

① Bréhier (1998: 119—120)。

② Rist (1967: 第 16 章)。参见 Zaehner (1957)。

③ 问题综述，见 Ciapalo (2002: 71—81)。

④ Corrigan (1996: 28—42)。

⑤ Beierwaltes (1985: 142)。

⑥ Meijer (1992: 321—323)。

⑦ Muṇḍaka Upa., III, 2, 3:

nāyam ātmā pravacanena lebhyo
na medhayā na bahunā śrutena
yam evaiṣa vṛṇute tena labhya -
s tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṃ svām

⑧ Śvetāśvatara Upa., I, 6: tenūṃītatvam eti. 这里 tena “由于它（大梵）”，德译者 Deussen (1963) 和中译者徐梵澄 (2007) 在翻译时都补充出“神恩”，如中译“由‘彼’之神恩”。

力和神恩白净识证得大梵。”^① 这些都是例证，证明在《奥义书》中与梵合一也不单单来自冥想者自己。

瑞斯特界别普罗提诺神秘主义与《奥义书》基于以下这样一些依据。他认为《九章集》中有一些表述，如“ἐν ἑνί 二者为一”，^② “τὰ δύο ἐν γίνεται 二者成一”，^③ 以及表达最后证悟的动词“看”、^④ “触”，^⑤ 都暗示了个体灵魂和太一是“二者”，这是一种关系性，而非“你就是梵”的同一性。但是，瑞斯特并没有顾及到全面的事实。在《九章集》中，偶尔也会读到“κάκεινου γενόμενος ἐν ἔστιν 既成为彼，则是一”，^⑥ “θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα 成为神，毋宁说即是神”。^⑦ 另外，在《奥义书》中，也不是只有一种方式表达证悟，而是与在《九章集》中一样有多种方式。“通过一心系念它、通过与它合并 (yojana)、通过成为它 (tattvabhāva)，推而至极，则不余虚幻。”^⑧ 其中，“与它合并” (yojana) 这种表达就暗示，是“二者”合并。而“成为它” (tattvabhāva) 这种表达就等于普罗提诺的“θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα 成为神，毋宁说即是神”。《九章集》中以动词“看”“触”描写证悟太一，这也并不足以为据，说明由于看、触暗示关系性故而灵魂最终与太一还是二者、并未同一，说明因此普罗提诺的止观学不同于《奥义书》中的类型。事实上，《奥义书》中也有以动词看、触描写证悟大梵的。“无忧的心看见它、无欲者，由于神恩，他看见那至伟。”^⑨ [注意这里以“无欲”指称大梵，参见上文普罗提诺否定神学里太一“无欲”] “它（因陀罗）触到它（大梵），首先知是大梵”。^⑩

① Śvetāśvatara Upa. , VI, 21: tapaḥprabhāvad devapasādāc ca brahma ha śvetāśvatara' tha vidvān.

② VI 7, 34, 13—14.

③ VI 7, 35, 35—36.

④ V 3, 17, 35—36; VI 9, 4, 29—30.

⑤ V 1, 11, 13—14; V 3, 10, 39—44; 17, 25; V 6, 6, 29—35; VI 9, 4, 26—28; 7, 4.

⑥ VI 9, 10, 16—17.

⑦ VI 9, 9, 58.

⑧ Śvetāśvatara Upa. , I, 10: tasyābhidhyānād yojanād tattvabhāvat bhūyaś cānte viśvamāyā nirṛtiḥ

⑨ Mahānārāyaṇa Upa. , 10, 1: tam akraṭuṃ paśyati vītaśoko dhātuḥ prasādān mahimānam iśam

⑩ Kena Upa. , IV, 3: pasparśa sa (sc. Indra) hy enat prathamō vidvān cakāra brahmeti.

策纳在区分《奥义书》“独证型”神秘主义与基督教“会神型”神秘主义时，提出一条重要标准：前者不关心价值问题，如善、恶，而后者所求为善。我们会发现，无论《九章集》中的与神合一还是《奥义书》中的你就是梵，都不能简单按此标准非此即彼的划分归类。在涉及与神合一的语境里，普罗提诺虽然也用“善”描写最终之神，^①但是这与更常见的代词“它”（αὐτός / αὐτό），^②“彼”（ἐκεῖνος / ἐκεῖνο）^③相比是很少见的。普罗提诺自己说得很明确：“它高于善。”^④“但应当现前既没有恶亦复没有善，以便灵魂独自接纳独一的神。”^⑤在《奥义书》中，常用代词“彼”（enad, etad）指称大梵，它超越于人伦的善恶之上：“言词自之而返，不能以思维领会它，证知大梵之至乐的人不畏惧任何。这确实不会折磨他：‘为什么我没有行善？为什么我行了恶？’如是证知的人将自己从这两方面解放出来，是的，如是证知的人将自己从这两方面解放出来。”¹³^⑥但这并不是说，人伦上的善德对最终证悟无关紧要，而是说，大梵超越于人的善德之上，正因为人的善德是最终证悟大梵的前阶：“真理属于善人。”^⑦“行苦行、梵行者，固持真理者，梵界只属于他。”^⑧这与《九章集》中的情况是一样的。一方面，人伦善德是与神合一的必备前提，^⑨另一方面，与神合一本身超越于人伦善德之上。^⑩另外，《奥义书》中湿婆（śiva）本

① VI 9, 2, 41。

② V 3, 17, 30; V 5, 8, 13; VI 9, 11, 41。

③ V 3, 17, 34; VI 7, 33, 28; 34, 35; 35, 7; VI 9, 4, 29—30; 7, 21; 8, 25。

④ VI 9, 6, 40。

⑤ VI 7, 34, 6—8。

⑥ Taittirīya Upa., II, 9:

yato vāco nivartante

aprūpya manasā saha

ānandaṃ brahmaṇo vidvān

na bibhēti kutaścaneti

etaṃ ha vāva na tapati, kim ahaṃ sādhu nākaravam, kim ahaṃ pāpam akaravam iti. Sa ya evaṃ vidvān ete ātmānaṃ spṛṇute, ubhe hy evaiṣa ete ātmānaṃ spṛṇute ya evaṃ veda.

⑦ Mahānārāyaṇa Upa., 62, 1。

⑧ Praśna Upa., I, 15: teṣāṃ evaiṣa brahmaloko yeṣāṃ tapo brahmacarya yeṣu satyaṃ pratiṣṭitam。

⑨ II 9, 15, 34—40; VI 7, 36, 9; VI 9, 11, 45—48。

⑩ VI 9, 11, 17。

身就意为善好：“当黑暗散尽，那时无日无夜，无有无非有，而是只有善好。”^① 既将至道描写为“善”，又说至道超越于善恶价值判断之上，这两点在《九章集》如在《奥义书》中一样不矛盾。至道是善，因为它是一切之始基与鹄的，万有所朝向、所欲求的是善。^② 而它超越于人伦善恶之上，^③ 因为人伦的善恶之业将含灵限定在轮回中。^④

另外《奥义书》中被策纳认为很异域的一点是，最终解脱的状态被描写为与沉睡相近，这与一般看法向左，即觉醒高于无意识。但是，第一，在希腊罗马思想中，如在品达、色诺芬、柏拉图、亚里士多德、背袋人阿莫尼斯（Ammonius Saccas）、亚里士底德（Aelius Aristides）那里，也存在这样的观点，即无意识状态有时距离真实更近，人入睡后灵魂脱离身体之束缚，能更好看见真实。^⑤ 第二，在《奥义书》中，最终证悟的状态并不等同于沉睡。在《奥义书》中区别了意识的四种状态：以眼观看（cākṣuṣa），在睡梦中（svapnacārin），沉沉熟睡（supta），超越沉睡（suptātpara）。^⑥ 证悟的状态是第四种状态，绝不同于沉沉熟睡。因为在熟睡中意识仍有执著，而第四种状态是大梵本身，泯灭现象，至善，不二，无系缚执著，永恒，无睡梦，无名，无形。^⑦ 这是超越了梦醒循环^⑧ 的永恒觉醒^⑨。在普罗提诺《九章集》中，与神合一同样被描写为觉醒。^⑩

① Śvetāśvatara Upa. , IV, 18: yadā' tamas tān na divā na rū triḥ na san na cāsac chiva eva kevalaḥ .

② Mahānārāyaṇa Upa. , I, 15; 11, 3. 参见《九章集》VI 9, 6, 38—39; 9, 7—22。

③ Paiṅgala Upa. , III; karmasañcaye puṇyapāpe samūlonmūlīte.

④ Maitrāyaṇa Upa. , III, 1。

⑤ Dodds (1951: 135), 引 Pindar fr. 116B; Xen. Cyrop. 8. 7. 21; Platon, Resp. 571 d ff.; Arist. , fr. 10 = Sext. Emp. , Adv. Phys. I, 21. Trouillard (1955: 前揭, 184), 关于 Ammonius, 引 Nemesius, De natura hominis, 58 = p. 40, 12—14 Morani Ὅτι δὲ καὶ ἄστυγχοτος ἐνεῖ, δῆλον ἐκ τοῦ τῆν ψυχῆν τρῶπον τιτὸν χωρίζομεν ἡτοῦ σώματος ἐν τῷ ὕπνῳ καὶ ὡσπερ νεκρὸν ἀνὰ τὸ κεῖθαι καταλείπουσαν. 另外参见 Aelius Aristides, Or. 2, 70—75。

⑥ Maitrāyaṇa Upa. , VII, 11, 6。

⑦ Māṇḍūkya Upa. , 12; Gauḍapāda 对 Māṇḍūkya Upa. 所作 Kārikā, III, 34—36。

⑧ Kaṭha Upa. , II, 1, 4。

⑨ Kārikā III, 40. Kaṭha Upa. , II, 2, 8。

⑩ VI 7, 22, 15; VI 8, 16, 31; VI 9, 3, 24。

但是与此平行，普罗提诺也将之比喻为沉醉^① 并且说，如此沉醉胜过端正严肃。^② 在觉醒和沉醉这两个看似矛盾的比喻之间，普罗提诺真正想表达的，其实可以从下面这一句中理解：“ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν 我们以理智最明确地知道时，我们认为无知晓”。^③ 就是说，最高的意识状态看似无意识。

我们以所有这些文献引证并不意在建立普罗提诺与印度的远亲关系，而是希望清除偏见，将事实如其所是地呈现。以往学者所罗列的区别普罗提诺会神型神秘主义与《奥义书》独证型神秘主义的标准皆不成立。独证至道和神恩在证悟中的作用，这二者在《九章集》中如在《奥义书》中一样共存；同样，与神合一和成为神，这两种表达方式也俱见于普罗提诺和《奥义书》；一方面用善指称至道，另一方面说至道超越于善恶价值判断之上，这两方面在《九章集》中如在《奥义书》中一样不矛盾；证悟既是觉醒，也是无意识，这在也俱见于普罗提诺和《奥义书》。

那么，当普罗提诺说“与神合一”（ἔνωσις）时，他意指什么呢？

事实上，在《九章集》中，如在《奥义书》中一样，有三种模式描写最终证悟。

第一种模式是“回归自我”。“回归向自我，也即回归向至道”，^④ “跻升向自我之内的至道”，^⑤ “彻知自我者亦知他之所由自”，^⑥ “在另一意义上，我们所真正希求的是我们自己”。^⑦ 《奥义书》中与此平行的表达有：“智者希获永生，返观内视，看见内自我”，^⑧ “智者循观，看见彼在自我内，永恒解脱属于这样的智者，而不属于别人”。^⑨

① V 8, 10, 33。

② VI 7, 35, 26—27。

③ V 8, 11, 33—34。

④ VI 9, 2, 35—36 εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἄρχῆν ἐπιστρέφει。

⑤ VI 9, 3, 20—21 ἐπί τε τῆν ἐν ἑαυτῷ ἀρχῆν ἀναβεβηκέναι。

⑥ VI 9, 7, 33—34 ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ἰόπθευεν。

⑦ VI 7, 30, 36—37 τὸ δὲ ὄντως ὄρεκτὸν ἡμῶν ἄλλως μὲν ἡμῶν εἰς αὐτὸς。

⑧ Kaṭha Upa., II, 4, Ikaścid dhīraḥ pratyagātmanam aikṣad āvṛtta cakṣur amṛtatvam icchan。

⑨ Kaṭha Upa., II, 5, I tam ātmasthaṃ ye' nupaśyanti dhīrāḥ teṣāṃ śāntiḥ śāśvatī netareṣāṃ。

第二种模式是“与神合一”。这种描写模式在《九章集》中由 μετά, σύν 或与格构成,在语言上可以暗示“二者”合一。如,“ἐν ἐκείνῳ ὧν καὶ οὐ δύο 与它成为一,不是二”,^①“κάκεινῳ συγγενόμενον 与它融合”,^②“τὴν ἐκεῖ συνουσίαν 在彼处相合”,^③“ἐνώσαν τὰ δύο 二者合一”,^④“τὰ δύο ἐν γίνεται 二者成为一”。^⑤这对应于上文所引《奥义书》中“与它合并”(yojana)的表达类型。另外《奥义书》中与此平行的表达还有:“如同净水注入净水,仍旧不改本来,同样,乔达摩之子,智者的自我亦不改”,^⑥“与大梵合一”。^⑦

第三种模式是“你就是神”。这种表达方式,如在《奥义书》中一样,比第二种表达方式少见。如,“θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα 成为神,毋宁说即是神”,^⑧“οἶον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός 好似成为另一个,不是他自己(止观者)”。^⑨这对应于上文所引《奥义书》中“成为它”(tattvabhāva)的表达模式。另外还可引证《奥义书》:“你是大梵。”^⑩

这三种模式并不代表三种平行的可能性,而是描述了同一个过程:在第一个模式中,从内在(immanent)的角度看本原,本原可谓“我”;在第三个模式中,从客观、超越(transcendent)的角度看本原,本原对止观者而言可谓“它”。当描写回归内在本原时,普罗提诺使用第一种描写模式。当涉及个体灵魂与客观、超越本原的关系时,他使用第二种描写模式。极致的描写模式是第三种,写出了止观之识最终完全就为止观对境太一。

澄清过证悟的模式之后,我们现在来看,所谓太一在止观上的“有”指

① V 5, 8, 21。

② VI 9, 7, 21。

③ VI 9, 11, 20。

④ VI 7, 35, 37—38。

⑤ VI 7, 35, 35—36。

⑥ Kaṭha Upa., II, 4, 15 yathodakamśuddhe śuddham āsiktaṃ tādṛg eva bhavati, evaṃ munervijānata ātmā bhavati gautama. 这里“净水注入净水”,前一净水指智者的内在自我,后一净水指大梵、太一,“注入”即智者的内在自我与大梵二者合一。

⑦ Mahānārāyaṇa Upa., 14; brahmaṇaḥ sāyujyam。

⑧ VI 9, 9, 58。

⑨ VI 9, 10, 15—16。

⑩ Mahānārāyaṇa Upa., 63, 20; brahman tvam asi。

什么，也就是，灵魂如何由于与太一合一而给予太一肯定的描述，如，是它（ἐκεῖνός ἐστι VI 7, 34, 29）。一般分析《九章集》与神合一问题时，会集中在 VI 7, VI 9 两文。但是，描写灵魂与努斯合一的 V 8, 11 其实将问题的层次最鲜明地展现出来。我们会以分析这一节开始，将问题的层次和结构彻底阐明，之后再以之为框架，拓展到其他段落，分析努斯与太一的合一。

i [1 - 7] ① Ἔτι δέ τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὁρᾶν ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπὶ καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρῃ τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ [HBT, HS1] καλλωπισθεῖσαν βλέπει ② ἀφεις δὲ τὴν εἰκὼν ἄκαίπερ καλῆν οὔσαν ③ εἰς ἐναὐτῶ [HBT] ἔλθων καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει.

ii [7 - 9] εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῶ, ὥστε αὐτῶ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι.

iii [9 - 12] ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει ① ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι ② δραμῶν δὲ εἰς τὸ εἶσθω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφεις τὴν αἴσθησιν ③ εἰς τοῦπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβω εἰς ἐστὶν ἐκεῖ.

i [1—7] ① 我们中不能反观自己的人，在被彼神提携、使止观对境现前以便观看之后，使自己现前，观看彼神的美化的摩象。② 即使这摩象是美的，但舍离这摩象，③ 与彼神合一，不再零散，他就同时是一和万有，与寂静呈现的彼神共在。他能多久、愿多久，便与彼神共在多久。

ii [7—9] 如果他转向二，当他还是澄净的时，他接续在彼神之后，他可以重新以那种方式呈现于彼神，如果他重新皈转向彼神。

iii [9—12] 通过这一皈转，他获得如下：① 首先，他感知自己，只要他还不同于彼神；② 当他踊向内，他拥有大全，在舍离了自我感知之后，③ 由于害怕与彼神相异，他归摄为一，继续停留在那里。

iv [12 - 13] κἄν ἐπιθυμήσῃ ἢ ὡς ἕτερον ὄν ἰδεῖν, ἕξω αὐτόν ποιεῖ.

v [13 - 19] δεῖ δὲ καταμανθάνοντα μὲν ἔν τιμι τύπῳ αὐτοῦ μένοντα μετὰ τοῦ ζητεῖν γνωματεύειν αὐτόν, εἰς οἶον δὲ εἴσεισιν, οὕτω μαθόντα κατὰ πίστιν, ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν, ἤδη αὐτόν [HBT, HS2] δοῦναι εἰς τὸ εἶσω καὶ γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα ἐτέρου θεωμένου, οἷοις ἐκεῖθεν ἤκει ἐκλάμποντα τοῖς νοήμασι.

vi [19 - 21] πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ ὁρῶν αὐτό; ἢ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ.

iv [12—13] 如果他想将彼神作为相异者观看, 则使自己向外即可。

v [13—19] 对于在某一印象中了解彼神的人而言, 对于在寻求认知它之后止于彼处的人而言, 对于知道, 他进入何者, 并且相信他进入至乐的人而言, 他应当已将自己投入内在, 不再是观看者, 而已成为另一止观对境的景观, 他通过努斯之境知道, 他如何从哪里来。

vi [19—21] 一个人怎会在美中而不看见它? 一个人看见它像看见另一者时, 尚未在美之中, 当他成为它时, 这样他才真正在美之中。

这里先解释一下文字。我们的译文依据 Henry - Schwyzer 的第二个版本 (简写 HS2)。有三处代词, HS2 给出的校读不同于 Harder - Beutler - Theiler (简写 HBT) 的或 Henry - Schwyzer 第一个版本 (简写 HS1) 中的。这三处涉及代词 αὐτόν 是反身还是非反身的问题。我们在方括号中给出我们所依据的版本, 并且会在解释整段文字时给出理据, 说明我们为什么依据这个版本。

这整段文字我们划分为六个语义段。其中 i 和 iii 描写灵魂与努斯合一的过程。努斯又被称为“彼神”、“美”。努斯与灵魂之间是原型与摩象的关系。从这两个语义段可以最清晰地看出, 经历过怎样三个阶段, 灵魂从止观自己上升到努斯本身。在语义段 i 和 iii 中我们标出了序号①②③, 以

代表这三个步骤。步骤①写了，不能在努斯层面止观、与努斯尚不同一的灵魂首先在灵魂层面止观自己。i 中“使自己现前，观看彼神的美化的摩象”，iii 中“首先，他感知自己”，表达的都是这个意思。“彼神的美化的摩象”指灵魂。这里我们读作 εἰκόνα αὐτοῦ [HBT, HS1] καλλωπισθεῖσαν，而非 εἰκόνα αὐτοῦ [HS2] καλλωπισθεῖσαν，因为灵魂是彼神努斯（αὐτοῦ）的摩象，而不是自己的（αὐτοῦ）摩象。步骤②写了，在灵魂止观自己的基础上，舍离这一自我止观的对境或活动。i 中“舍离这摩象”，iii 中“舍离了自我感知”，意为此。步骤③写了，在舍离了灵魂的自我止观之后，止观之识不再是灵魂之识，而成为努斯：“不再是观看者，而已成为另一止观对境的景观。”这一句里，观看者指止观的灵魂之识，另一止观对境指努斯。这一句意为，在第三步骤，在灵魂与努斯合一里，灵魂与努斯不再是彼此差异的观看者和被观看对境，而是灵魂消融了自己止观之识的界限，成为努斯的景观本身。

在这一段中，我们看到上文中所总结的三种表达证悟的模式。模式一，如语义段 v 中 αὐτὸν [HBT, HS2] δοῦναι εἰς τὸ εἶσω 将自己投入内在（这里我们读作 αὐτὸν 自己，而非 αὐτὸν 彼神努斯，因为将自己投入内在于理当然，灵魂将努斯投入内在文义不通）。模式二，如语义段 i 中“εἰς ἐν αὐτῷ [HBT] 与彼神合一”、“μετ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ 与彼神共在”。其中 αὐτῷ [HBT]，我们不读作 αὐτῷ [HS2]。参考上文援引的其他例句可知，模式二中，与格没有反身代词的情况：这是灵魂与努斯合一，而不是与自己合一。模式三，如语义段 iii 中“ἐστὶν ἐκεῖ 在那里”，语义段 v 中“γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα ἑτέρου θεωμένου 不再是观看者，而已成为另一止观对境的景观”、vi 中“γενόμενος δὲ αὐτὸ 成为它”。

瑞斯特基于模式二认为，在普罗提诺的神秘主义中，灵魂与努斯是二者，不完全同一。我们会看到，这种理解是不成立的。模式二虽然在语言上很难避免使人联想到是甲与乙二者合一，但这只反映了语言的局限。事实上，在语义段 i, iii, v, vi 中，模式一、模式二与模式三同样描写的是证悟的结果。如果模式三，如《奥义书》中的“你是大梵”一样，以极致的方式在语言上也避免暗示二性，那么，与模式三一样同为描写证悟结果的模式二，也并不说明实质上灵魂在达到“与神合一”时与努斯还是不同的

二者。普罗提诺自己曾多次明确说过，合一的结果不再是有差别的二者，如：“ἐπει τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ἡνωμένον 现在不是二者，止观者本身与被观对境是一，以至于，不是被观对境，而是被合一者。”^① “μεταξὺ γὰρ οὐδέν οὐδ’ ἔτι δύο, ἀλλ’ ἐν ἅμφω 没有任何介于中间，也不是二者，二者是一。”^② 另外，对照描写证悟结果的 i, iii, 和描写出了定境的 ii, iv, 可以看出，在灵魂证悟努斯本身之中，灵魂已泯灭了自己的界限，成为努斯；而只有当灵魂出了定境之后，才成为与努斯有差别的二者。

V 8, 11 这一段将灵魂与努斯合一的三个步骤最清晰地展现出来，并且最好地说明，普罗提诺在描写证悟时，使用了三种模式，由于第二种模式与第三种模式同为描写最终证悟的结果，又由于第三种模式中已经道明，最终灵魂失去其灵魂性成为努斯本身，所以，如果模式二使人仍联想到“二者”、而非同一，那么这只出于语言的局限，瑞斯特基于模式二将普罗提诺神秘主义解释为不同于《奥义书》的“会神型神秘主义”是不成立的。

以 V 8, 11 这一段提供的框架去解读其他涉及“与神合一”的段落，能更好地理解，努斯与太一合一的过程同样经历三个步骤，并且，最终努斯消融其努斯性，完全成为太一。从对灵魂与努斯合一的分析可以扩展到分析努斯与太一的合一，因为，灵魂之于努斯怎样，努斯之于太一也就怎样：“灵魂是努斯的逻各斯和起用，如同努斯是太一的。”^③ 灵魂相对于努斯而言是努斯的摩象^④和质料^⑤，如同努斯相对于太一而言是太一的摩象和质料。^⑥

现在，努斯之识可以有两个止观对境，即自己和太一：“应当设立这

① VI 9, 11, 4—6。

② VI 7, 34, 13—14。

③ V 1, 6, 45—46。

④ V 3, 8, 47; V 8, 11, 4。

⑤ III 9, 5; IV 4, 2, 6—8; V 1, 3, 22—23; V 8, 3, 9; V 9, 4, 11。

⑥ II 4, 5, 34. 关于现实衰序中，上一层现实为下一层现实的原型，下一层现实为上一层现实的摩象，参见 Pradeau (2003)。

样的努斯，一方面它好像呈现于至善、第一本原且望向彼，另一方面它摄于自己，观思自己，观思作为万有的自己。”^① 在努斯证悟太一的第一个阶段，努斯以自己为止观对境，在止观自己之中临近太一，但并不不同于太一：“（努斯）将静止以观，除了美什么也不望，完全将自己辗转、投入那里。当它静止，好似被充盈，它首先看见自己成为更美，光彩四射，因为彼（太一）临近。”^② 在这个阶段，努斯与太一之间仍有一间隔，阻碍努斯成为太一：“他（止观者）由于临近太一，接收真实之光，遍照整个灵魂，然而尚迟滞于跻升，这是止观的障碍，他不是独自跻升的，而是有着将他阻隔于太一的，或尚未收摄为一”。^③ 对这个障碍的克服和超越就是证悟太一的第二个阶段，在这个阶段止观者舍离第一阶段的止观对境，即与努斯之识在同一现实层面的可知理相：“如果他尚不在那里，而是由于这些（障碍）在外，或者由于缺乏言论以教导和建立关于彼（太一）的信心，那么让他由于这些而归咎于自己，让他尽力舍离一切，尽力独一。”^④ “ἀγνοήσαντα τὰ πάντα 不念一切”。^⑤ “ἀφήσει τὰ ὀρώμενα 舍离止观对境”。^⑥ “συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὀρῶν 归摄于内，一无所见”。^⑦ “μένειν μηδαμοῦ 无所住”。^⑧ 这样，以可知理相为止观对境的努斯之识，在舍离了可知理相之后，不再住于任何有限定的相，就消融了自己的限定，与太一的无限同一。这是证悟太一的第三阶段：“彼时，止观者既不看见，也不分别，也不作二想，而是好似成为另一个，不是他自己（止观者），也不属于自己，完全归于那里，属于彼（太一），独一，如同圆心触圆心。”^⑨

证悟太一，达到太一的无二的意识状态，这是完全离言绝相、不可说

① VI 9, 2, 40—43. 另参见 VI 7, 35, 19—23。

② V 5, 8, 9—13。

③ VI 9, 4, 20—24。

④ VI 9, 4, 30—34。

⑤ VI 9, 7, 18—19。

⑥ V 5, 7, 20。

⑦ V 5, 7, 32。

⑧ V 5, 8, 19。

⑨ VI 9, 10, 14—17。

的，因为太一本身无分别无限定性，而语言概念总是一个又一个彼此分别的限定。在出了定境之后，止观者开始回忆其所经历，根据这回忆，他“关于太一”有所言说，而并不能言说“太一本身”。普罗提诺在 V 3, 14 和 17 中明确区别了这两种不同的对太一的领会：第一种是证悟太一本身，离言绝相，不可言传；第二种是在语言意识层面将第一种领会用语言信息重作整理，这整理从来都不能原样表达第一种领会。

普罗提诺区别的这两种领会太一的方式，在佛教唯识中称作“根本智”和“后得智”：^① 根本智即离言绝相的无分别智，后得智即方便 (upāya - kauśalya)，即用语言表述使人理解本来不可言说的无分别智。^② 在证得无分别智之后，出了定境，凡是说出的，关于太一之至乐、^③ 光明、^④ 是它 (ἐκεῖνόῃστυ VI 7, 34, 29)，这都是后得智范围内的。基于根本智的证悟、在后得智范围内出现的对太一的肯定性描述，我们称为太一在止观上的“有”。

在普罗提诺肯定神学中，太一在止观上的“有”，与《奥义书》中对大梵太一的肯定描述，可作对照阅读。如，《奥义书》中，至乐 (ānanda) 是大梵的三个属性之一；^⑤ 光明 (āloka, ? ukra) 亦常见于描写大梵；^⑥ 此外对应于《九章集》中的是它 (ἐκεῖνόῃστυ VI 7, 34, 29) 在《羯陀奥义书》中“是它” (asti) 亦用之于大梵。^⑦

结 语

普罗提诺肯定神学与否定神学的统一，这个难题，与佛教中有宗和空宗的统一，其问题的性质和层次其实是一样的。我们希望在本文中厘清普

① 参见《瑜伽师地论》卷五十五、《成唯识论》卷九、《摄大乘论释》(大正藏 T31, No. 1595, 0242c13 及以下)。

② 《翻译名义集》，大正藏 1132a18 及以下。

③ V 8, 11, 16; VI 7, 30, 29—32.

④ V 3, 17, 29; V 5, 7, 32—34; VI 7, 34, 13.

⑤ Taittirīya Upa., II, 9.

⑥ Gauḍapāda 对 Māṇḍūkya Upa. 所作 Kārīkā, III, 35. Kaṭha Upa., II, 3, 1.

⑦ Kaṭha Upa., II, 3, 12—13.

罗提诺哲学中肯定神学的思路，以及其肯定神学与否定神学的关系，以便为后来学者提供基础，在比较希腊思想与印度思想方面做更深入的讨论。最后我们简单看一下《唯识三十颂》第二十三至二十五，了解一下佛教有宗中如何解释圆成实性的有与无，其思路与上文中所述普罗提诺哲学中对太一的功能有与存在论无的区分是一致的。

trividhasya svabhāvasya trividhāṃniḥsvabhāvatām 佛以密意宣说三种自性的三种无自性，

sandhāya sarvadharmāṇāṃdeśitā niḥsvabhāvatā 教导一切法的无自性。

prathamo lakṣaṇenaivaniḥsvabhāvo `paraḥpunah 初者，正是由于相而无自性。之后次者，na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā 它的无自性在于不自为而在。另一种无自性 dharmāṇāṃparamārthaś ca sa yatas tathatāpi sa 这是诸法的胜义，也就是其真如。sarvakālaṃtathābhāvātsaivavijñaptimātratā 由于常如其性之故，这就是唯识性。这里解释，遍计所执、依他起、圆成实这三种自性，在什么意义上无自性（niḥsvabhāva）。

自性 svabhāva，其中 sva 对应于希腊语 αὐτό，bhāva 对应于希腊语 ὄν。自性 svabhāva 翻译成希腊语就是 τὸ καθ'αὐτὸ ὄν，不依赖其他就自为而在者，自己给出自己的定义者，这相当于亚里士多德存在论中的 οὐσία。无自性 niḥsvabhāva，就是说，不是亚里士多德存在论中所说的实体，即空无 μὴ ὄν。

首先，遍计所执，由于它只是相（lakṣaṇa）、而没有独立于相的实体，因此没有自性。其次，依他起，由于它在相对关系中依赖其他，不是自为而在（per se）、不是自己定义自己（自为而在、自己定义自己是亚里士多德实体概念的特征），因此没有自性，没有独立存在，相当于说，没有亚里士多德所说的实体，在这个意义上是无（μὴ ὄν）。最后，圆成实，它的无自性（niḥsvabhāva 对应于希腊语 μὴ ὄν），就在于，它超越于一切实体概念之上（paramārtha 胜义，即卓越的真实，参见上文普罗提诺肯定神学中太一的卓越），它不是存在论上的存在者。不是存在者在这里的意思是高于存在者之上。但是，在功能层面，tathatā 真如，sarvakālaṃtathābhāva 常如其性，这些肯定性的词可以用于描述卓越的真实。就圆成实性常如其性而言，在《成唯识论》卷八中圆成实性被称为实有：“圆成实性，唯是实

有，不依他缘，而施設故。”这里，“如其性” tathābhāva 中的 bhāva 和“实有”已经在功能上而言，已经不像“无自性” niḥsvabhāva 在存在论上而言。

参考文献：

徐梵澄：《五十奥义书》，北京：中国社会科学出版社 2007 年版。

Bechtle, G. 1999: *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern – Stuttgart – Wien: Verlag Paul Haupt.

Beierwaltes, W. 1985: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

———. 2001: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Bréhier, E. 1998: *La philosophie de Plotin*, Paris: Vrin. (1921—1922 在索邦的讲课稿).

Bussanich, John. 1996: “Plotinus's Metaphysics of the One”, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 38—65.

Ciapalo, R. T. 2002: “The Oriental Influences Upon Plotinus's Thought: An Assessment of the Controversy between Bréhier and Rist on the Soul's Relation to the ‘One’”, *Neoplatonism and Indian Philosophy*, ed. by P. Verghese, Albany: State Univ. of New York Press, 71—81.

Corrigan, K. 1996: “Solitary Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius”, *Journal of Religion*, 76, 1, 28—42.

Deussen, P. 1963: *Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übers. und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, Darmstadt: Wiss. Buchges.

Dodds, E. R. 1928: “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, in: *The Classical Quarterly*, 22, 1928, 129—142.

———. 1951: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Frede, M. & Patzig, G. 1988: *Aristoteles Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, München: Beck.

Halfwassen, J. 1992: “Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp – Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 74, 43—73.

Dörrie, H. 1955: “Υπόστασις – Wort – und Bedeutungsgeschichte”, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch – Historische Klasse*, 3: 35—93.

Hadot, Pierre. 1968: *Plotin, Porphyre: Porphyre et Victorinus*, Paris: Études augustiniennes.

- . 2010: *Plotin, Porphyre: Études Néoplatoniciennes*, Paris: Les Belles Lettres, 2^e tirage.
- Heidegger, M. 1977: *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heinemann, F. 1921: *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig: Felix Meiner.
- Höffe, O. 2004: *Immanuel Kant*, München: C. H. Beck.
- Kahn, Ch. H. 2009: *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press.
- Kamlah, W. 1963: *Platons Selbstkritik im Sophistes*, München: C. H. Beck.
- Krämer, H. J. 1964: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: Verlag P. Schippers.
- Kristeller, P. O. 1929: *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen: Mohr.
- Kühn, W. 2008: *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris: Vrin.
- Linguisti, A. 1995: *Commentarium in Platonis Parmenides*, in: *Corpus eipapirifilosoficigrecielatini. Testielessiconeipapiridiculturagrecaelatina. Parte III Commentari*, Firenze, L. S. Olschki, 63—202.
- Meijer, P. A. 1992: *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary*, Amsterdam: Gieben.
- O' Meara, D. J. 1995: *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press.
- Pradeau, J - F. 2003: *L' imitation du principe, Plotin et la participation*, Paris: Vrin.
- Rapp, Ch. (ed.). 1996: *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin: Akademie Verlag.
- Rist, J. M. 1967: *Plotinus: the Road to Reality*, London: Cambridge Univ. Press.
- Romano, F. & D. P. Taormina (ed.). 1992: *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*, Roma: Ateneo.
- Schwyzler, H. R. 1944: "Die zwifache Sicht in der Philosophie Plotins", *Museum Helveticum*, 1, 1944, 87—99.
- Seidl, H. 1976: "Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger," in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 2, 1976, 203—226.
- Szlezák, Th. A. 1979: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, Stuttgart: Schwabe.
- Theiler, W. 1970: "Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin", *Revue internationale de philosophie*, 24, 290—298.

Tornau, Ch. 1998: *Plotin. Enneaden VI, 4—5 (22—23): ein Kommentar* (Beiträge zur Altertumskunde, 113), Stuttgart: Teubner.

Trouillard, J. 1955: *La purification plotinienne*, Paris: Presses Universitaires de France.

Zaehner, R. C. 1957: *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford: Clarendon.