

论 真 理

德文本编者序

苏索 (H. Seuse) 是阿克哈特 (Meister Eckhart) 最杰出的弟子。将他的著作收入一套哲学丛书出版，这还是第一次。我们想以此来声讨历史编纂中的审查制度，因为它将德国中世纪最重要的哲学专著之一摒弃于哲学史之外。为什么会是这样，为什么不能任其如此，我们将在导论中探讨。

苏索的《论真理》理应在哲学史上占有重要地位，我们想维护这种权利，但这并不意味着我们要否定从文学史的角度去理解这部作品的合法性。恰恰相反，《论真理》是并且永远是德国文学^①的一部杰作。^② 本书作为一个新的版本，附有原始资料评注和现代德语译文。我们希望，不仅哲学家，而且日耳曼文学学者也能以这个版本为基础，对这部迄今为止尚未充分发掘的作品展开学术讨论。

本书属于第 226 号专题研究范围：“组织^③及传播知识的中世纪文学”（维尔茨堡大学 [Universität Würzburg] 和艾希施泰特大学 [Universität Eichstätt]）并且与凯泽尔 (Philipp Kaiser) 领导的关于苏索的“灵性哲学” (philosophia spiriualis) 课题密切相关。在此，编译者谨对专题研究的主持者沃尔夫 (Nobert Richard Wolf) 以及凯泽尔的支持表示感谢。施特尔 (Georg Steer) 十分友好地提供了他在编纂与翻译经院哲学和神秘主义文本方面的经验。导论所阐述的论点曾经在许多讲座和友好交谈中讨论和斟酌，不无裨益。此外，布兰克 (Walter Blank)、弗拉施 (Kurt Flasch)、豪克 (Walter Haug)、威廉姆斯-克拉普 (Werner Williams-Krapp) 提出了许多宝贵意见。

施图尔莱泽 (Loris Sturlese)
布卢姆里希 (Rüdiger Blumrich)
序于艾希施泰特—锡耶纳

① Prosa 在这里与 Poesie 相对，泛指文学。——校注

② 此处是 Denkmal(纪念碑)，而不是 Meilenstein(里程碑)。——校注

③ 此处是 organisieren 而非 Konstituieren。——校注

苏索的《论真理》

施图尔莱泽 (Loris Sturlese)

一 苏索 —— “至性之人”

“苏索从心里升起的爱的观点领悟一切”。 “苏索，温情脉脉的神秘主义者”；柔和……甚至多愁善感而无阳刚之气”；理性、理智从未主宰苏索的本性”；“苏索大概从未完全理解艾克哈特的思辨”，^①“一个无可比拟的至性之人”，可以用“心中柔情四溢，思与感觉充满了抒情诗般的活力”来描述他——这就是辞典、评传甚至知名学者的专题论著所传布的苏索的形象。这样哲学史将苏索置于没有创建的“传统思想传播者”这个灰色地带，他的著作被安置在灵性研究和神秘主义研究之列，而将他本人逐出了中世纪哲学思想探索的历史，^②也就不足为奇了。

大约在 1295 年，苏索诞生于康斯坦茨 (Konstanz)。他是艾克哈特最有前途的弟子，但他命途多舛。他决定以一本书——《论真理》——来支持他导师的思想，为了这个勇敢的决定，他不得不两次付出沉重的代价。第一次就在该书出版之后，他因此受到修会首长的惩罚（他与艾克哈特均为多明我会的修士），不得不放弃业已开始的学术生涯。第二次则是在现代，这部书稿的研究者忽略了它所包含的思辨内容，低估了它的重大现实

① Spekulation指哲学思想，而非 Reflexion，具体指思辨。——校注

② 哈恩 (S. Hahn) 的文章《苏索作为哲学家的地位》代表了德国学术界的传统态度。这篇文章刊载于 *Studien zur Geschichte der Philosophie* 《哲学史研究》——庆祝贝乌姆克尔 (C. Baumbker) 60 诞辰专集, Münster i. W., 1913 (中世纪哲学史文集 补遗本) 第 348—356 页。哈恩教授在系统考察了苏索的著作之后，得出了下述评价：“苏索的独特之处，他在德国神秘主义者中的杰出意义主要在于，他心灵的内涵，甚至是完全抽象性的心灵的内涵都渴求感性的直观……他天赋极高，常常善于巧妙地追随他这种内心冲动，并恰恰因此给实用神学和宗教的修身文学增添了永恒的财富。”伊姆巴赫 (R. Imbach) 提出了一种新的哲学评价，肯定了苏索的重要性。见《德国的多明我派：神秘主义神学的三个模式》，载于 *Grundfragen christlicher Mystik* 《基督教神秘主义的基本问题》。

意义 他们对作者的评语是“ 自然的天真 ”和“ 高贵的幼稚 ”,^①从而把他降低到一个 “ 深情的、极为敏感的守教虔诚者 ” 的位置。^②

在《论真理》中苏索不仅为艾克哈特辩护,反对 1329 年做出的判决,而且陈述了他自己关于上帝、世界和人生的意义(即他的人类学)的哲学理论。在《生平》(*Vita*)的某些章节和《智慧的时钟》(*Horologium sapientiae*)的某些段落中,虽然他也阐述了自己的思想观点,但在这两部作品中占主导地位的是苦行主义倾向。他对那些残酷的禁欲修行和奇怪的幻觉的叙述势必抹淡那些偶尔闪现的思辨妙语。与此相反,《论真理》只给读者和解释者留下一一种可能性,它以不容忽略的理论厚度给人留下了深刻印象。德尼夫勒(Heinrich Denifle)早已认识到,这是“德国神秘主义者的论著中难度最大的一本小册子”。^③除此之外,这部论著还包含了一种扑朔迷离,很难破解的论辩,其对象是艾克哈特大师的学说(这也很早就引起了注意)。为了澄清这部作品的疑难,已经进行过一些尝试,但结果各有分歧。有些解释者(如我们前面所见)把疑难归因于作者的幼稚(Gabele);大主教格勒贝尔(C. Gröber)提出了一种假说,《论真理》有一部分是不可理解的,因为我们所见到的本文残缺不全;也有人认为这是一部青年时期的(Alois Pummerer)还不成熟的作品(J. Ancelet-Hustache)。60 年代,哈斯(Alois M. Haas)和皮施(Hermal Piesch)试图对这部专著进行系统分析,但是,他俩谁也未能对这部疑难作品做出一种令人满意的历史解释。托宾(Frank Tobin)在一次新的解释尝试中又向前迈进了几步。总之,迄今为止没有一个现代评注文本,可以超过德尼夫勒为他的译本附加的注解,比尔迈耶尔在他的标准版本中全盘吸收了这些注解,但它们已经过时,其中一部分带有倾向性。日耳曼学学者将注意力投向苏索的其他著作,神学家对《论真理》不感兴趣。甚至在哲学史家那里苏索也不是研究的课题。我认为这是不合理的。

下面我准备从总体上对作品进行分析,以此证明我的想法。这里应

① 比尔迈耶尔(K. Bihlmeyer),《中世纪德国神秘主义中的自传》,见 *Theologische Quartalschrift*《神学季刊》,1933(114) 第 504—544 页,引文见第 536 页:“他有时显得过分柔弱、感伤甚至痴迷 尽管如此 他高贵的幼稚、自然的天真和谦卑总是令批评者折服。”

② 盖尔(B. Geyer),*Die patristische und scholastische Philosophie* 《教父哲学和经院哲学》,第十三版,Darmstadt,1956 第 632 页。

③ H. S. Denifle,《绪论》见 *Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*《布道兄弟会(多明我会的别称)的圣苏索的德文论著》,H. S. Denifle 编,卷 I, München,1876 第 25 页。

该着重探讨以下四点，在我看来，对于恰当地历史地解释《论真理》的目的和意义，它们构成了先决条件。

第一点：《论真理》是一部哲学论文。为了避免误解，按照我的理解，一部“哲学论文”是这样一部作品，它运用理性论证的科学方法来处理关于世界和人的问题，并且将其思想过程的合法性建立在人类理性的基础之上。正如已经指出的那样，迄今为止，绝大多数研究与此相反，维护对《论真理》的一种“神秘主义”的解释，人们可以将其归纳为“以痴迷(Entrückung)奠定的合法性。”^①

第二点：苏索想通过他的作品为艾克哈特进行一种公开而明确的辩护，而不仅仅是想发展“他自己的学说”而对艾克哈特的观点“置之不理”(Denifle, Bihlmeyer)。

第三点：这一辩护是在获悉艾克哈特的言论受到判决之后写成的，教宗约翰二十二世于 1329 年 3 月 27 日在阿维农(Avignon)颁布了这一判决。因此，一般的估计——苏索的书稿写于“1327 年 7 月至 1329 年 4 月”(Piesch)——需要加以修正。书稿其实写成于 1329 年 4 月之后。

14 世纪 30 年代德国展开了一场哲学—神学论辩，就总体而言，应当尽量以这些论辩为背景来阐释苏索的作品。伊姆巴赫(Ruedi Imbach)注意到了这一点，他通过评析《智慧的时钟》完成了重要的准备工作。现在，对《中世纪条顿人的哲学文集》(*Corpus Philosophorum Teutonicorum medii aevi*)的研究取得了进展，这也许可以让我们通过评析苏索的德文作品，尤其以《论真理》为重点，来检验伊姆巴赫的结论。

二 关于《论真理》的写作日期

我们从最简单的地方开始：《论真理》创作于教宗训谕《在主的田园里》(*In agro dominico*)颁布之后，关于这个事实，我以为确实不可能存在任何疑问。在书稿第七章，苏索让自由神论的半俗僧的代表(蛮子)发表

^① A. M. Haas, 《苏索作品中的自我认识之题目和作用》，见 *Nimdin selbes war...* 《感知自己——对艾克哈特·陶勒和苏索的自我认识理论的研究》，Freiburg Schw., 1971(Dokimion 3)，第 160 页。哈斯进一步写到：“苏索那些幻觉的上帝对他个人的启示……实际上是，他的自我自传中披露的、它的宗教——神秘主义的情结把这些影像固定在了一个客体，即上帝身上。”金茨勒(P. Künzle)也认为，苏索“在《论真理》中……从一种辩护性的幻觉中寻找掩护。见 P. Künzle 编，《导论》，*Heinrich Seuses Horologium sapientiae* 《苏索的 智慧的时钟》，Freiburg Schw., 1977 第 34 页。

意见，蛮子援引了一位大师坚持的四个论点，这位已故的大师就是艾克哈特，所有论点均摘自约翰二十二世的教宗训谕（有些地方甚至是逐字援引）。人们可以对比下列相似之处：

苏索，《论真理》

我听说有一位大学者否定了一切区别（Ⅶ，69—71）。

关于与基督同形的人，这位学者有许多正确的言论（Ⅶ，96—97）。

我听说，他断言一个这样的人成就基督所成就的一切（Ⅶ，106，107）。

教宗通谕，《在主的田园里》^①

我们完全转变为神，变成为神。就像在圣事中饼转变为基督的身体一样，以同样的方式我转变为他，以至于他自己成就我，乃是他的作为一的存在，而不是作为类似的东西。在活的上帝里面，那里确实没有任何区别（第 10 条）。

父生我，作为他的子和同一个子。上帝成就的无论是什么，都是一；因此，他自己生我，乃是作为他的子没有任何差别（第 22 条）。

同样他写道，任何差别都远离上帝，无论是在本性上还是在位格上。他证明道：本性自身是同一的，就是这个一，任何位格都是同一的，是那个一自身，它就是本性（第 24 条）。

无论《圣经》关于基督说过什么，都也被完全证明是关于每一个善人和圣人的（第 12 条）。

高贵的人就是父永恒地生的那个上帝的独生子（第 21 条）。

任何独特的东西都具有神性，这整个独特的东西是属于义人和圣人的；因此，这样一个人成就了上帝所成就的，他与上帝一起造天造地，是永恒之言的生育者，上帝没有这

① 以下《在主的田园里》的拉丁文选段，承蒙李秋零教授赐以中译，谨以致谢。——编注

样的人就不知道做任何事情（第 13 条）。

他这些说法表明，赋予基督的父上帝无论给予他在人性中的万有也 同样赋予了我（Ⅶ. 121，独生子什么，也完全给予了我；在这里我没有去除任何东西，无论是合一还是神圣性，而是他完全给予了我 如同给予他自己 第 11 条）。

观照上面的相似文本，想必难以令人置信，人们至今竟能坚持这种想法：苏索写《论真理》是在教宗训谕颁布之前，即他对此一无所知。持这种论点的许多人只能提出一个论据：苏索“在教宗训谕《在主的田园里》宣布之后……殊难斗胆写《论真理》”。^①可是，若非正因为这样一种胆量，教区修院大会怎么会怪罪苏索以异教的秽言撰写书稿，他又怎么会被撤销修院讲师的职务，一如他自己在《生平》中的描述？

不管怎么说，假设将《论真理》的写作日期提前，就无法回答我们的相似文本中暴露出来的决定性问题：如果不是从教宗训谕中，苏索能够从何得知这四句话？诚然，他能读到阿克哈特的第一手著作，他大概也能接触到诉讼的卷宗，如特鲁森（Winfried Trusen）不久前所证实的。但是阿克哈特的著作一共有 10 卷，那篇辩护文（肯定在他的学生圈子中流传）包含 100 多个论点。在这种情况下，苏索必须既有神秘主义的秉性，又有先知的天赋，他才能如此准确无误地恰恰只挑选出后来被教宗判为异端的那四个论点。

我认为进一步考察“蛮子”在作品《简约》的论证中所起的作用 就可以看出，苏索甚至预料到读者会认出上述四句话引自教宗训谕。但这一点下面再谈。事实上，这四段引文为确定《论真理》的撰写提供了一个可靠的起始时间，并且将作品定位在一个确定的时间范围和与之相应的精神氛围之中。至于作品是出版于 1329 年下半年，还是 1330 年或 1331 年，倒无关紧要。重要的是：作品写作之时，1326 年在科隆开始的控告阿克哈特的漫长诉讼已经结束，大师已然死去，虽然判决并未直接触及他本人，他却被教宗、科隆大主教、正统教会和他的教团彻底否定了。曾经坚

^① H. Piesch, 《苏索的〈论真理〉》第 93 页注 6；也可参照 W. Trusen, *Der Prozeß* 《诉讼》第 134、154 页；以及 P. Künzle, 《导论》第 32 页：“根据苏索的教会观念不可能有此推则：在阿克哈特的话受到谴责之后，他敢于赋予这些话一种正统的意义。”

决支持阿克哈特的德意志教区的领袖们在一次“清洗行动”中^①被清除了，换上了一批新的会长。一个法国多明我会的神父被任命为该教区的区会长。罗马教廷和教团总会长想通过严厉果断的纪律措施了结事端。

正常化的举措并非没有受到抵制。阿克哈特有一批追随者，他们甚至抗拒教宗训谕的指令。他们保存阿克哈特的手稿，编订他的布道集，计划出版他的拉丁文文稿的“最后审定稿”，散布他的辩护书。据我估计，这一批多明我会修士是以科隆为他们的中心，我曾经在一篇文章中建议称他们为“阿克哈特信徒”。^②阿克哈特在世时，苏索在科隆学习过，1329年以后他离开了这个莱茵地区的首府，去了康斯坦茨。他在故乡的修道院担任教师，为他的教会兄弟讲授神学课，撰写《论真理》一书，并由此表明了他站到了阿克哈特信徒的行列里。

一旦人们打破这幅传统的“陈旧不堪的画像”^③——一个幼稚的“至性之人”和“虔诚的情感”，就会猛然发现苏索许多出乎意料的气质——坚忍不拔和刚正不阿。因为需要有极大的勇气，才敢在14世纪30年代初为某人辩护，用教宗的话讲，这个人“被谎言之主所引诱……在教会的田园里与闪烁的信仰的真理之光为敌，散播荆棘和野草……有害的飞廉和有毒的荆丛（简而言之：异端邪说）这就是按照教宗敕令，由科隆大主教区的所有布道坛，从科隆大教堂到最小的乡村教堂所广为传布的。”^④研究者们对苏索的这一面置若罔闻，这刚好证明了他的行动具有何等的震撼力。

这位康斯坦茨教师的表态是来自阿克哈特信徒圈子的惟一非匿名的表态，而且，他表态的目的很可能不只是为他的导师辩护。我认为，他写《论真理》还旨在充当阿克哈特的精神继承人。在晚期的《生平》的记述中（Bi. 22 第27页以下），我似乎找到了这种意图的一个佐证，苏索在该处写到，阿克哈特死后不久出现在他面前并同他交谈。我们知道，1280年大阿尔贝特（Albert der Große）死后，当时一位特里尔（Trier）的修会讲

① W. Trusen, 《诉讼》第161页。

② L. Sturlese, 《科隆的阿克哈特教徒德国多明我会概论及对阿克哈特的论点的判决》，见 *Die Kölner Universität im Mittelalter*《中世纪的科隆大学》，Berlin-New York, 1989 第191—211页。

③ 施蒂尔尼曼（H. Stirnimann）此话不无道理，引自《神秘主义与隐喻技巧论苏索的对话》见 *Das Einig Ein*《合一之一》，A. M. Haas, H. Stirnimann 编，《德国神秘主义理论和语言的研究》，Freiburg Schw, 1980, 第243页注198。

④ 《在主的田园里》，第436页。

师弗赖贝格 (Dietrich von Freiberg) 也有过类似经历。这类幻觉大概有助于确证特定的宗派传统，并将其表现出来。^① 但我们还是书归正传吧，因为，从很晚而且是在一种完全不同的情况下以写作《生平》的角度来解释《论真理》，已经给研究带来了很多的危害。因此，我准备从作品的前言入手，关于作品的产生、目的和写作过程，苏索在前言中做出了详尽的说明。

三 论思可达及的对内心自弃的正确鉴别

在我们探讨《论真理》的文本之前有必要做一个简短的语言学提示。这部著作共有 19 个手抄本留存下来，除了个别例外，均与所谓的《范本》，即苏索作品的最后定稿版出入不大。最后定稿版包括《生平》，《论永恒的智慧》，《论真理》和《书信集》。通过核对《论真理》的手稿原件可以看出留存的散篇也源出于《范本》。

这个结果具有双重意义：其一，留存文本的相互吻合大概可以表明，最初的文本在收入《范本》时未做进一步的修改；其二，由此显而易见，苏索恰恰通过将这部文稿收入《范本》而为其创造了一个以其他方式很难获得的供人阅读的机会。换言之：那些对苏索的苦行主义的文稿感兴趣的读者 (占绝大多数) 也可以在《范本》中同时读到思辨性的《论真理》。与其他文稿尤其是《生平》合为一书有助于让人阅读《论真理》这大概适合于 14 世纪 50 年代的情景，但肯定不符合 1330 年前后的情况，作品是在此时创作并以单行本的形式流传的。如果人们尽量以当时的读者的眼光来看这部文稿，就很容易发现一些至今也许还未曾引起足够重视的东西。

我认为，作品的第一章对此提供了一个很好的例证。这一章的标题是：论内心自弃和思可达及的正确鉴别，正文解释了作品的主题和写作方式：

作者是这样叙述的：一个基督徒经受了几年的外部虔敬修

^① 比较 L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg* 《关于弗赖贝格的生平和著作的文献及研究》，Hamburg, 1984 第 12—15 页；弗赖贝格不是直接见到已故的阿尔伯特，而是一个来自萨尔布吕肯 (Saarbrücken) 的半俗尼，她讲述了阿尔伯特的情况。相反，据说阿尔伯特的秘书杜伊斯堡 (G. v. Duisburg) 看见了阿尔伯特本人 (出处同上)。

行，但对此并不满足，虽然他不知道原因何在。有一次，他产生了一个念头：只有通过内心的自弃，人才能达到最高真理。他进一步深化这个思想，这时别人提醒他注意，说这是绝对自由的异教学说的起源。他考虑了一段时间，终于在心中形成了一个坚定的信念，不能仅仅因为这种思想曾经招致滥用，就弃之如敝屣。他是这样想的，理性的想法和合乎理性的思想只要它们屈从于教会的概念，就对教育、对人的完善、对承认上帝的不可超越性和事物的虚无性有所裨益。因为正是通过上述二者，人们或可达到一种真正的自弃。他转向了永恒的真理，因为他想知道，怎样才能鉴别追求有序的单纯的那些人，以及追求绝对的无序的自由的那些人。他还想知道，究竟什么是真正的自弃。他突然领悟到：大概可以借助形象的言语找到以上问题的答案，即一个青年在对话中提问，真理回答。他首先被提示参阅《圣经》的核心部分，以便从中找出什么是最杰出的大师说过的，什么是基督教的观点。

由此可见，并不一定非要给作者的思路加上神秘主义的声色幻觉，才能将其再现出来。“苏索的《论真理》以刻画内心的危机开始”^①，苏索以此描绘了一段自身的经历”^②，这或许是事实，但在我看来却几乎无助于文本的解释。作品“第一版”的读者当然对此一无所知，他们也不必知道什么。诸如此类的表述：“一次，他体验到了归入自身”(I, 11)；“一次，一个闪电穿过他的脑海”(I, 25—26)。它们所产生的魔力，对当时的读者和对现代的苏索专家，是绝不相同的。尽管某些中世纪的读者对作品的叙事篇章做过类似于经验神秘主义的解释，但这肯定不符合作者的本意。苏索曾经强调，声色幻觉和对话描述的方法是“举一些具有教育意义的事例，再分别加以解释”(I, 55)。《论永恒的智慧》有一处与此相似 我们可以从中知道此话寓意何在：“不应该从字面意义去理解它们，仿佛它们已经实际发生了，而应把它们看作形象言语”(Bi, 197, 22—23)。苏索以此解释，幻觉描写应作为一种文学手法。

如果人们现在尝试（按艾克哈特的话）“在文字表面之下”解释苏索的叙述 就会注意到两个概念 由于对“神秘主义”的“归入”和“闪电”的极端专注，它们渐渐被人淡忘了，但是当时的读者一定注意到了它们。苏索已

① H. Piesch, *Seuses "Büchlein der Wahrheit"*《苏索的《论真理》》，第 91 页。

经在第一章的标题中提出这两个概念：自弃和思。

在《论真理》中，“自弃”和“思”是两个紧密相关的核心概念。我们已经注意到：整部作品紧紧围绕着自弃——为的是证明它是“达到最高真理的途径”。自弃有“真”“假”之分，就此而言，自弃的概念显然存在着问题。故《论真理》也旨在教会人们怎样才能识别“真正的”自弃，同时提供一个鉴别正统信仰与异端的标准。而按照苏索的观点，这两个标准不是在自弃上，而是在思上，在理性上。于是，“思”具有奠基性的地位，它高于并决定着“自弃”。

哈斯明确地认识到，就“内心深处感知不可言表的恩赐”而言，苏索的自弃没有明显的“神秘主义特征”。^①第一章里写得很清楚：真正自弃的根本标志是理智的想像和理智的思想（I, 37, 40），即属于理性范畴的想像和思想，它们恰恰以正确运用理性为基础，与真理（上帝的话和教会的学说）达成和谐统一。在此，以文学的幻觉形式表现的心灵的想像是否同属于理性的思想，倒显得无关紧要了。谁在苏索的富有教育意义的事例上看出一种“基于痴迷的合法性”，谁就还停留在“言辞的表层”，而误解了《论真理》的形象语言的真实含义。苏索的自弃是理智行动的表现，它从真理的规范力中获得自己的合法性，要正确运用思（理性），才能使“真自弃”同“假自弃”区别开来。

由此可见，比尔迈耶尔的观点——“思也许（原文如此！）意味着“对神秘主义认识的探索”^②——并不十分令人信服。而霍夫曼（Hofmann）在翻译“思的”（vernünftig）这个形容词时，显得游移不定（“明智的”、“审慎的”、“赋有理智的”、“感觉之彼岸的”），我觉得这些译法也词不达意。它们掩盖了一个事实：在《论真理》中，苏索对这些术语的运用是精确的、一致的、系统的。这是一个重要的讯号，后来的《论永恒的智慧》中不再用这些术语也是一个重要的讯号。仅就第一部作品而言：我认为，苏索十分固执地采用了一个艾克哈特式的典型术语，旨在以此表明与其导师的著述的连续性。

研究结果早已表明，苏索在自弃的口号下继承了艾克哈特的归隐论。^③可是，若我之所见无误，他还在归隐论之外吸取了思的概念和下述观点：真正的自弃之根据和标准可以在思的概念上找到。除此之外，从艾

① A. M. Haas, 《主题和作用》第 160 页（哈斯将此表述归于艾克哈特，对此我颇有疑虑）。

② H. Seuse, *Deutsche Schriften* 《德文文集》第 512 页注 16。

③ H. Piesch, 《苏索的“论真理”与艾克哈特》，见 E. M. Filthaut 编, *H. Seuse, Studien zum 600. Todestag 1366–1966*, Köln, 1966 第 94 页。

克哈特的这些前提出发，他系统地、前后一致地使用“思”（vernünftigkeit）作为理性的方法建构了他的《论真理》。我们说《论真理》是一部哲学论文，其根据就在这里。且让我们尝试借助于文本更加严格地加以检验。

四 上帝作为“实存的思”

只需粗略了解作品的结构，即可以看出苏索的形象言语建立在何等系统而无可懈可击的理性之上。倘若让一种“德国经院哲学”跟一种“德国神秘主义”相互对立，其中具有某种意义，我倒愿意提出一个论点供大家讨论：《论真理》不是一篇“神秘主义的”论文，而是一篇“经院哲学的”论文。我将在后面再次探讨这个问题：在此，我只想通过归纳该书第二章至第五章的内容和思路（作者在那里为解答何为真自弃的问题提出了神学一哲学上的前提），做一番支持这个命题的论证。我简短复述如下：

从上帝的单纯性出发（第二章），首先提出了狄奥尼修斯（Dionysius）的否定命名——一个永恒的无，然后规定上帝的本质为实存的思，并称上帝为永恒的未被创造的真理。第三章，指出上帝的单纯性可以阐释为三位一体，并且初步区分了神性与上帝。第四章说明了，事物在上帝之中的永恒的先在（Präexistenz）为时间性的创世，为事物和人返归上帝构成了条件。第五章进一步探讨人的境况，论证基督的中介作用，并由此推导出这个命令：放弃自我；接着详细解释了两个术语：自我和放弃；这一章以下思考结束：真正的自弃带来的福乐将在来世中完美无缺地被享受，但是也可能在此生中获得，不过程度有限。

最后三章讨论了第五章提出的对上帝观的若干问题（第六章）分析了自由神论的半俗僧的主要命题（第七章）刻画“自弃的人”（即艾克哈特所谓的“高贵的人”）的精神轮廓（第八章）。我们暂且将其放在后面分析。

《论真理》第二章至第五章的基本结构类似于经院哲学教科书的柏拉图式框架：首先是上帝（论作为一和三位一体的上帝），然后是创世（论过程）最后是返归（论万物回归），在《论永恒的智慧》和《智慧的时钟》中，苏索追溯到圣托马斯·阿奎那的《驳异教大全》（*Summa contra Gentiles*）

第一章，也是为了指出这种思想。但不是圣托马斯，而是艾克哈特充实了这本薄薄的《驳异教大全》的内容。

如果更仔细地考察苏索的思路以及他所阐述的各个论点，上述观点就显而易见了。这里仅限于第二章。先讲苏索的思路：

在思考真正的自弃之前，人们应当把握住《圣经》的核心，并找寻最杰出的大师和基督教曾经说过什么（第一章结束语）。在苏索看来，这样做就会得出以下结论：存在着一个第一原理，其第一特性是单纯性，人们对此的看法普遍一致。从普遍承认的第一原理的单纯性中，苏索推论出给第一原理肯定命名的不可能性，因为单纯性意味着无限性，无限的东西没有定义，定义是肯定命名的前提。换言之，这个第一本质的天性是不可命名和不可定义的，因此也是不可理解的。这就是狄奥尼修斯的否定神学的意义，也是他称上帝为一个“无”的根据。所以，人们也许可以称第一本质为“永恒的无”。但人们需要一个名字，以便可以言说它。根据前面说明的上帝的单纯性，本质和生命在他之中融合，他的本质是自思的、生存的、存在的、实存的思，人们在此或可使用“永恒的未被创造的真理”这个名字。

在对这一章的评论中，人们找到了不计其数的与圣托马斯的关系，但是以我之见，没有一处与苏索的文本有何关联。当然这并不表明苏索不知道圣托马斯或他在别处未受圣托马斯的影响。但在《论真理》第二章，他并未追随圣托马斯的学说（这种说法是通过德尼夫勒、比尔迈耶尔和霍夫曼的原始资料说明才形成的），而是借鉴了艾克哈特的一系列理论。我只引证最重要的几处：

上帝不可命名，《布道》17Q, DW I 284, 4 无名的上帝——他没有名字——是无法道出的；《布道》77Q, DW III 337, 5 上帝是不可命名的，他在一切言语之彼岸；《讲道》LV, 4n. 547: (上帝) 没有名字。

上帝即无，《布道》23Q, DW I 402, 2 : 他(上帝)是无之无；《布道》83Q, DW III 442, 1-2 : 他是一种超越事物的本质和一种超越实存物的无；《布道》83Q, DW III 443, 7 : 他的(上帝的)不可命名的无。从术语的角度看，整个第一章与艾克哈特的《布道》

80Q,DW Ⅲ 378 以下有着惊人的相似之处，于是可以推测前者直接出自后者。试比较：第二章 10—13：无本原的本质……不能以任何名字指称 = 没有名字的无本原的上帝（DW Ⅲ 380, 1）第二章 15—16：被指称的单纯的存在之天性 = 他（上帝）在自己的本质上也是单纯的（DW Ⅲ 364,3）第二章 17 对于一切造物的思是不可理解的 = 造物对此不能理解（DW Ⅲ 382,5）；第二章 19：这个没有方式的本质也是无名的 = 他（上帝）也是没有方式的，此即：在无识之中（DW Ⅲ 381,7）第二章 28—29：这种静谧的单纯之本质 = 他也是无为的，此即：在他的隐藏的静谧之中（DW Ⅲ 381,7—382,1）。

我觉得特别重要的证据是单纯性（simplicitas）与思（intellectualitas）之间的紧密联系，这种联系可以照亮苏索的思路中的一个模糊点。正像人们看见的那样，在《论真理》第二章架起了一座桥梁——从第一原理的单纯性一直通向称之为永恒真理这个命名。介于上帝的这两个规定之间的，首先论证的是狄奥尼修斯的否定神学的合法性（上帝作为“永恒的无”），然后是这个要求：尽管如此仍需找到一个适当的名字，最终则是承认上帝的本质为绝对的思，由此开辟了命名上帝为“永恒真理”的可能性。人们难免会提出疑问：为什么苏索先以如此铺张的论据来论证狄奥尼修斯的否定神学，然后又立刻似乎完全直接地返回到一种肯定神学？为什么他没有停留在否定神学并直接给他的作品取名为《论永恒的无》？关键的一点：既然上帝像他所证明的那样是不可命名的和不可理解的，他从何突然如此准确地知道，上帝的本质是思？

矛盾只是表面的，答案就在艾克哈特的学说中。苏索一字不差地接受了艾克哈特对上帝的本质的规定：一种生存的、存在的、实存的思，它思自身（Ⅱ, 30—31），^①由此看来，他对艾克哈特的依附关系已经确定无疑。同时，从上面提到的《智慧的时钟》评论中的那段文字可以清楚地看出，规定上帝为思与单纯性的特性是一致的：convertibiliter se habent … simplicitas et intellectualitas（单纯性与思是一致的），而这一点在《布道》66和苏索的文本中讲得很隐晦。按照艾克哈特的观点，作为思的思（intellectualitas, intellectus inquantum intellectus）是单纯的，思的单纯性是第一特性的根由，第一特性标明思即一种能力，它使自己完全回归自身并通

① Predigt《布道》，66Q,DW Ⅲ 124,1—3。

过自己的存在思自身和一切，在这种回归自身中存在着该原理的生命和本质。苏索用艾克哈特的话归纳了这种思想：这是一种生存的、存在的、实存的思，它思自身，它在并生于自身之中，它是自身（II，30—32）。

人们大概不再会对此惊讶，在规定上帝为纯粹和根本的思之后，苏索进一步称上帝为真理，因为——这又是艾克哈特的名言——“真理属于思”（*patet veritatem ad intellectum pertinere*）。^① 我们也可以从《布道》66Q 中得知，为什么苏索觉得将上帝描述为思与狄奥尼修斯的否定神学之间并不存在矛盾：因为艾克哈特在该处强调，思之称谓并不具有一种肯定的力，而是具有一种否定的力：^②“对此称谓我并未授予任何方式，而是取消了一切方式”。^③

如果这个解释是正确的，我们就可以得出以下结论：

1. 苏索接受了艾克哈特的著名理论：上帝是思（*intelligere*）。
2. 他借助于艾克哈特的概念体系思考并工作。这一点不仅切合于规定上帝为思，而且适用于《论真理》所依赖的一系列哲学前提。
3. 苏索将上帝是思这一理论阐释为（托名）狄奥尼修斯著作（*Corpus Areopagiticum*）的否定神学的进一步发展，这样，他就从历史和理论上将狄奥尼修斯与艾克哈特衔接起来。
4. 上帝向最伟大博学的人们公开了自己隐藏的智慧（I.58—60），这段描述是针对艾克哈特和亚略巴古的狄奥尼修斯，而非圣托马斯·阿奎那。人们注意到，《论真理》几乎从一开始就提到狄奥尼修斯，并且引用了艾克哈特的话。真理和青年——形象语言的面目尚未出现。那些哲学的思已经开始发言，而且是用艾克哈特的话，苏索从中并借助于思得出了自己的结论：我无法进一步表述它，我称之为“永恒的未被创造的真理”（II,33—34）。苏索以“我”的形式亲自发言，这在整部作品中是惟一的一次。

① *Quaest. par. In, LW V* 第 41 页。

② 这些结论非常清楚地表明，上帝即实存的思这一学说同圣托马斯绝对毫无关系（而非像 H. Piesch,《苏索的论真理》第 97 页所下的断言）。Piesch 的下述观点同样没有根据（同上，第 98 页）：“永恒的未被创造的真理”这个名称的意思是，“指出一切事物的永恒存在乃是圣灵之中的创造之原型”

③ *Eckhart,《布道》,66Q, DW III, 124, 3—4。*

五“反观”和“返还取向”：人作为自然物和作为道德主体

既然苏索的上帝概念在若干关键点上取决于艾克哈特，那么在形上学和人类学的范围之内，大概也会呈现出一种同样强烈的依附性，因为对于任何一位中世纪思想家，神学、形上学和人类学毕竟是互相关联的，就像一个三角形的三条边。只要把思看作是上帝的本质和否定的规定，那么任何人都会清楚，他自己其实认可思是这样一个概念，它会在自己的系统展开中直接引出事物虚无论，引出上帝创生和艾克哈特的神性人(homo divinus)。

但是，由于“在苏索的本性中思从未占据主导地位”，很难指望一位“感伤和痴情的”神秘主义者（比尔迈耶尔语）具有系统性，我将先禁止自己做出这样的推论，再次回到他的文本上来。在《论真理》中苏索言及形上学和人类学问题的地方并不罕见，以我之见，甚至有可能从他的表述中提取一个广泛应用的“体系”的大致轮廓。下面我将尝试再现这个体系，但愿能以此证明《论真理》不是对个人的神秘经验的阐述，而是一部贯穿着理性的著作，这是因为作者有意把它构思为哲学理性的运用。

最好从对苏索的形上学立场的分析入手，他在《论真理》第四章（《人和一切造物在永恒中曾经怎样，兼论人和一切造物在时间中的产生》）中描述了这些立场。在此他不仅阐明了所谓的事物双重本质的学说，这种学说通常被称为他的形上学的核心和他的神秘主义的根据。^①他自然也服膺当时广为流传的信念，即创世存在于上帝的思想的实现之中。更有意义和更为独特的是他关于自然物的学说。奠定自然物之实体的原理是形式：形式将事物的存在区别和分离开来(*forma dat esse distinctum et separatum*)。自然物是上帝创始的因果性的产物，它在一种自然的、受时空规定的存在中通过形式实现自己的本质。

由于形式上的规定，于是每个自然物和上帝具有一种它所特有的、规定其本质的关系：“每个物对自己的第一本原有一种反观。”每个自然物自己的反观(*respectus*)是作为造物主的上帝与作为受造物的万物之间的关系。苏索强调（显然依据艾克哈特的观点），神性本身始终不受种种可能的关系的影响：“然而神性既不创造也不诞生，是上帝诞生并创造。”（Ⅲ. 38—39）及至创世性的涌出才形成了一个有序的宇宙，在这个宇宙中，上

^① H. Piesch, 《苏索的 论真理 》第 100—102 页。

帝与事物双方相互构成，而且每个自然物都获得了一种由形式固定的位置，这意味着与上帝的距离因此也意味着与他的关系（“在这种涌出中，一切造物赢得了自己的上帝”；IV, 22, 23）。^①

这些就是苏索形上学的一般观点，据此可以理解弗赖贝格（Dietrich von Freiberg）和艾克哈特所说的，把形式理解为一种自然的、准物理的规定原理（形式即“限定”存在的形态。艾克哈特明确指出，形式是一般本质变为“各别和分离的”本质的规定原理，*esse hoc et hoc*）。

在第四章最后一部分，这位康斯坦茨的修院讲师从这种学说中得出的人类学结论，显然也源于弗赖贝格和艾克哈特。苏索的新颖之处只是强调了某些母题，它们在他的先辈那里一直居于次要地位。让我们回顾一下他在《论真理》中建构他的人类学的主要步骤。构成出发点的是这一事实：事物与上帝之间存在着若干关系，它们规定并生成着本质作为自然物的人，处在由这些关系构成的一个形上的网之中。人作为个体的这一个人（*ens hoc*）——像其他任何受造的自然物一样——通过与上帝的自然关系构造了他各别的和分离的本质。然而人不只是一个物。他是一个自由的、理性的造物——他思，因此，他超出对上帝的静态反观（它规定他在宇宙中为自然物）而具有一种能力：通过思意识到把他与上帝连在一起的根本关系。用苏索的话讲：“他能够具有一种离弃自我进入‘一’的返还取向”（IV, 39—40）。

苏索以返还取向（*widerinziehen*）这个术语归纳了一个过程，这个过程从思的主体的自我反省开始，引向对自己真正的本质（即存在于对上帝的根本依赖性之中的人的“高贵”）的意识，并且引发一种积极的皈依于上帝之中。与此过程相关的远不止一种神秘主义的内省——这乃是德尼夫勒和霍夫曼以“离失的反观”之移译所造成的印象。“*ziehen*”这个词根的意思是“怀着信念言说”；“宣布信奉”在合成的术语中（大概是苏索的语言创造），它指示出一个有目的的要素，这个要素已经超出纯粹的认识，同时将意志包括在内。我们将 *entsinkendes widerinziehen in das ein* 译成“一种以放弃自我而进入‘一’的返还取向”，是想以此切合苏索的意图。人对上帝有一种关系，应当转向上帝并皈依于上帝之中。在造物对上帝的反观上，世界的自然秩序以其必然性展示出来，与此对应，返还取向的主体——人——则证明自己是自由的道德主体。

① 这也是艾克哈特的典型理论：参见《布道》，52 Q DW III 第 492—493 页