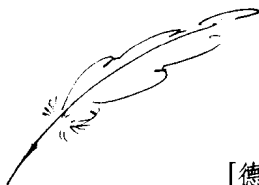


西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫 ● 主编



[德] 苏索 Heinrich Seuse ● 著

论永恒的智慧

Das Büchlein der Ewigen Weisheit

林克 ● 译

华夏出版社

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫 ● 主编

论永恒的智慧

Das Büchlein der Ewigen Weisheit

[德] 苏索 Heinrich Seuse ● 著

林克 ● 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

论永恒的智慧/(德)苏索著;林克译. - 北京:华夏出版社,2004. 12
(西方传统:经典与解释/刘小枫主编)

ISBN 7-5080-3655-7

I. 论… II. ①苏…②林… III. 神秘主义-研究 IV. B083

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 127242 号

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京人卫印刷厂

版 次: 2004 年 12 月第 1 版

2005 年 3 月第 1 次印刷

开 本: 670 × 970 1/16

印 张: 12.25

字 数: 200 千字

定 价: 25.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

当第十个月停在天庭
世上便出现了奇迹。
迈亚生下了一个孩子，满是狡黠和魅惑，
赫耳墨斯偷了牛群，带来了梦。
他窥守着夜，看着大门，
很快，他要在永生的神们之中展示奇迹。

—— 荷马《献给赫耳墨斯的颂诗》，11-16



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

听我说吧，赫耳墨斯，宙斯之使，迈亚之子！

你有慷慨的心，纷争的判官，死者的主人，

你不各妙见，懂得征服阿尔戈斯，

你是飞鞋的信使，凡人们的朋友和先知，

你喜爱运动、计谋和装假，精力多么充沛，

你解说万物，庇护商客，除却忧愁，

手握无懈可击的和平之杖。

克利克的神啊，你宽厚乐助，言语千般颜色，

你助我们劳作，爱必然中的凡人，

有神妙无比的言语武器。

请听我的祈祷，为着我的劳作生命，

赐我幸福终局、言语之恩和记忆吧！

——俄耳甫斯《献给赫耳墨斯的颂诗》

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代,汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变,孜孜以求西学堂奥,凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典,翻译大家辈出。可以理解的是,其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期,新中国政府规范西学经典译业,整编四十年代遗稿,统一制订新的选题计划,几十年来寸累铢积,至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没,这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语),涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的,实际未在少数。

八十年代中期,新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性,创设“现代西方学术文库”。虽然从译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

九十年代以来,西学翻译又蔚成风气,丛书迭出,名目繁多。不过,正如科学不等于技术,思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科,仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来,欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然,汉语学界若仅仅务竞新奇,紧跟时下“主义”流变以求适时,西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语,不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年,积累已经不菲,学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著,充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就,於庚续清末以来学界理解

西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统:经典与解释”,旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

苏索与德国神秘主义

——德意志神秘派小识

刘小枫

80年代中期,从学界高层人士那里我辗转得到一条消息:有个叫做铃木大拙的日本学者的书颇值一读。我赶紧到图书馆把铃木的书都找来看,结果大失所望——惟一觉得稀奇的是,铃木把禅宗智慧与德意志神秘派(Deutsche Mystik)扯在一起,说禅宗讲的“空”就是德意志神秘派大师埃克哈特(Meister Eckhart)所讲的“无”。

“空”与“无”怎么会是一回事情?我搞不懂。

这事让我想了好多年。先是设法找埃克哈特的书来读,于是找到了他的 *Deutsche Predigten und Traktate*,并尝试翻译其中的篇章——为了搞清楚“无”是不是“空”,首先挑了一篇题为“论自我认识”的讲道文来译(刊于《德国哲学》第一辑[1987]),译出后觉得不大对劲,接下来又试译出“论隐遁”……越来越觉得不对劲……

当时我刚刚开始摸德语文学史和思想史的门,埃克哈特大师在德语文教史上名气一直很旺,早有所闻——不过就是所谓德意志神秘派的鼻祖嘛。还听说,由于埃克哈特的思想被教宗定了“异端”罪,他的书长期被埋没,直到19世纪才突然转“红”——这倒不难理解,启蒙以后,从前的“异端”当然就成了“历史英雄”。^①不大好理解的是,一个14世纪的德意志人何以会对现代思想尤其20世纪的形而上学王海德格尔这样的人影响非常之大。^②这个问题我也长期不得旨归。至于德意志神秘派与禅宗

① 关于德意志神秘派的研究导引,依笔者所见,Louis Cognet的 *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*(Paris 1968,德译:Gottes Geburt in der Seele-Einführung die die Duetsche Mystik, Freiburg 1980)最简明扼要,笔者当年全靠这本书得知德意志神秘派的一些知识;详细的研究可推举W. Preger的 *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*(3卷, Aalen 1962)和Louis Cognet的 *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*(3卷, Paris 1966)。

② 参见John D. Caputo的 *The mystical element in Heidegger's Thought*(Fordham Uni. Press 1986);该书还提供了关于埃克哈特的英语研究文献。

佛教是否一回事,我其实并没有什么所谓。

当然,最大的好奇或困惑还是埃克哈特当年惹上的“异端”罪名——为什么如此虔诚的基督徒学士会被定为异端?这件事情最费思量。

1260年,埃克哈特出生在德意志的 Thüringen 地区的 Hochheim 村——当地有两个村叫这个名字,史家没法确定他究竟出生在哪个 Hochheim 村。15岁那年,埃克哈特到 Erfurt 进多明我会当了修士。几年后,修会主持派他去科隆,在经院大师托马斯·阿奎纳的老师大阿尔伯特(Albert dem Grossen)于1248年创建的大学接受 studium generale【通识教育】——大阿尔伯特是1280年11月(又说12月)归主的,因此,史家推测,埃克哈特很可能见过这位大师。无论见过还是没见过,总之,埃克哈特是在这位大师所创建的大学受的本科教育。大阿尔伯特在西方逻辑学史上也赫赫有名,想必埃克哈特所修炼到的从亚理士多德到大阿尔伯特一类经院大师们的逻辑学功夫可不是一般。大阿尔伯特本是注疏大师,他给 Peter Lombardus 的 Sentenzen【论句集】作的注疏很有名,而埃克哈特在去巴黎大学念博士之前,已经掌握了讲疏 Peter Lombardus 的 Sentenzen 的本领,并于1293年开始在巴黎附近的一所修院讲解《论句集》,可见埃克哈特与大阿尔伯特确有师承渊源。

1300年,埃克哈特到巴黎大学深造,两年后取得了神学的 Magister 学位。

说到大学,我们切莫与如今的大学联系起来,以为那时的大学像我们的大学那样,动辄好几万学生。当时的大学其实与神学院或者说经院学院差不多——更确切地说,大学是教会的教团办的钻研学问的封闭场所,并不开门办学,面向如今所谓的“社会”招收学生(惶论想方设法开办文凭班盈利)。实际上,即便要招收学生也招收不来,因为,当时还没有普及初等教育这回事,而一般人也没有念书识字的愿望——谁要是真有念书的强烈愿望,倒并非没有读书机会,只要进修会当修士,在经院墙内做个与众人有区隔的隐修者就可以了……比如说司各脱(Duns Scotus)就发觉自己太喜欢念书,于是也在15岁那年(1280年)进了修会,后来成就为著名的“精微博士”……

在路德惹出新教运动之前,西方的基督宗教经过长期的历史锤炼已经形成了一套稳妥的制度结构——用库萨·尼古拉(Nikolaus von Kues)的说法,这个制度结构叫做 complexio oppositorum【对立综合体】。^① 所谓“对

① 对这个制度结构最精妙、明晰的现代阐释,当推施米特的《罗马天主教与政治形式》,见施米特,《政治的概念》,刘小枫编,刘宗坤等译,上海:人民出版社2004,47页,尤其51页以下。

立综合体”有多种含义,比如,从教会制度的纵向层面来讲,乃是神职人员(神父、主教)与普通信众(所谓“平信徒”)的综合体;从教会制度的横向层面来讲,乃是教团(各种相对自立—自律的隐修会)与教区的对立综合:教团吸纳、培养各种有特殊天性趋向(比如喜欢念书、想奇奇怪怪的形而上问题)的人才,教区则养牧普通信众。大学由教团主持,不向也没有必要向教区开放——比如说,到教区去办什么“亚理士多德讲习班”一类,以免扰乱教区平信徒的虔敬生活。平信徒中若有谁喜欢向学,当然可以转入教团,先接受“通识教育”,然后念硕士—博士课程,然后离平信徒的日常生活越来越远……反过来说,谁要是觉得在学院墙内待久了很烦闷,终于发现自己的天性不是整天问“天”那号人,随时可以走出修院,回到教区一边过平常日子。

说得学究一些, *complexio oppositorum* 就是哲学与律法的“对立综合”。

这么说来,平信徒就不需要教育了吗?不是的。通过教士讲解《圣经》,平信徒一直在受宗教教育——不同于隐修士所受的经院教育,当然,隐修士在进入经院之前,从小就要接受《圣经》的教育(传统的普及教育)。

埃克哈特天性好思辨,因而走上了问“天”的学问之路。获得学位后,埃克哈特升任多明我会的省区会长。1311年,埃克哈特作为神学教授第三次前往巴黎。这一次很可能是他自己提请多明我会派他去的,目的似乎是想在巴黎大学取得一个教席,与比他仅小5岁的苏格兰来的修士司各脱一争短长——当时,在巴黎大学的教士学人圈内,司各脱的思辨因其批判矛头指向托马斯·阿奎纳而正颇受重视。不清楚什么原因,埃克哈特最终没能在巴黎当上教授,1314年4月间,修会安排他在斯特拉斯堡当上了 *magister et professor theologiae* 【神学教授】。

必须始终记住,当时的大学实实在在是个非常小的圈子——在斯特拉斯堡的十年期间,埃克哈特继续从事自己的神学研究(包括《圣经》注疏),在经院学方面钻得很深——与此同时,埃克哈特开始在自己所属的修会以外的场合用当时还是俗语的德语讲道(尤其是在一些女性慕道者群体中间讲道),并逐渐在自己周围形成了亲密的学生圈子,包括一些非常虔敬的修女(比如一个名叫 Katrei 的修女,后来很有名)——这些讲道就是后来引发“异端”祸事的根子。

1324年,埃克哈特被修会派往科隆,在那里,他虽仍然当教授,继续从事神学—哲学研究,甚至打算写个三部曲式的大著(*Opus tripartitum*),把自己的学问统起来,但也一如既往地经常讲道——然而,就在第

二年(1326年),科隆教区的大主教对埃克哈特的讲道提起“异端”指控(事情的具体经过如今已不可考),埃克哈特不得不上宗教法庭为自己辩护。官司来来回回多次,直到1329年才有了个结论:教皇发出训谕,谴责埃克哈特的有些讲道内容为“异端”。不过,在终审判决下来之前,埃克哈特已经走了——而且,延续多年的起诉和抗辩过程,倒使得埃克哈特的大量讲道辞更为广泛地流传。总而言之,对埃克哈特本人来说,“异端”事案其实并没有给他个人带来什么损失。

按我们的“政治正确”习惯,只要是教皇发出的“异端”谴责,就是教皇的错——压制思想的自由嘛,还有什么好说哩?尽管这是毋庸置疑的,我们还是可以不妨从古人的角度“历史地”来看看事情是否还会有另一面。

教皇在训谕中列举了埃克哈特的二十八条说法加以谴责,指出这些说法有的明显为“异端”,有的则至少涉嫌“异端”。可是,什么叫做“异端”?这会儿不必去查找百科全书,从“训谕”开始的一段说明中,就可以看到“异端”是如何被定性的——下面两段话颇为关键:

他(埃克哈特)逾越出他应该知道的范围而想要知道得更多,但又丝毫没有做到谨慎行事,没有去遵循信仰之准绳……他讲了大量的诲人之言,但是,在他主要是对普通百姓所作的讲道和他写下的那些论说中,却使得受此影响的这许多人的心灵中的信仰变得淡薄了。——《教皇约翰二十二世训谕》^①

其实,在经院墙内,“逾越出应该知道的范围而想要知道得更多”的事情,并非绝无仅有,毋宁说,经院(当时的大学)恰恰就是“逾越出应该知道的范围而想要知道得更多”的地方——谁知道那些个神学教授们在借助亚理士多德的形而上学和“工具论”来经解《圣经》时“逾越出应该知道的范围”有多远呢?教皇并没有不准开办大学,某种意义上也就许可有的人在特定的范围内可以“逾越出应该知道的范围而想要知道得更多”。“训谕”重点谴责的是,埃克哈特“没有做到谨慎行事”,把应该关起门来想和说的东西,拿到外面去对普通百姓讲,这才是要不得的事情,是“异端”——“异端”事案由教区主教提起,无异于教区状告教团,从而是神学与律法的冲突。

埃克哈特在“大学”里想的是什么呢?

^① 转引自荣震华译,《埃克哈特大师文集》,北京:商务印书馆2003,522—523页。

埃克哈特问学的时期,基于亚理士多德的形而上学和“工具论”的经院神学非常发达,托马斯·阿奎纳的学说乃是其系统且完美的体现。我们都听说过,托马斯·阿奎纳学说的特征是所谓的“理智主义”,这种理智论与所谓“层级论”(Hierarchie-εραρχίας)相表里,也就是说,要达到对上帝的认识,必须经过好些不同的阶段,这些阶段与不同的等级次序相应,层级(等级)的高低次序环环相扣,但这个次序本身不可逾越,更不能拆毁——因为,高一级的次序并不包含低一级次序中的东西,两者的关系仅能靠“类比”来连接。从学问上讲,接近对上帝的认识的道路,由不同阶段的学科来构成——逻辑学—自然哲学—自然神学—道德哲学^①——用我们熟悉的话来说,叫做“格物致知”。

埃克哈特一定是觉得,这样的通向认识上帝的层级道路过于繁琐,至少把事关上帝的学问搞得太难懂,说不定还会把本来好端端的灵魂搞坏。于是,与如此“格物致知”的认识上帝之路不同,埃克哈特提出了“直指心性【灵魂】”的认识上帝之路。与此相应,托马斯·阿奎纳的神学依傍的是亚理士多德形而上学,埃克哈特则依傍柏拉图主义——什么叫“柏拉图主义”?说得简明些,“柏拉图主义”乃是一种基于所谓柏拉图的“灵魂学说”的宗教性形而上学(凭靠的经典文本是柏拉图的《蒂迈欧》)——“灵魂”并非仅指个体的心性,也涉宇宙论(宇宙也有灵魂,而且在先,个体灵魂不过是宇宙灵魂的影像)。

难道基督教神学凭靠亚理士多德就是“正统”,凭靠柏拉图就成了“异端”?根本没有这回事。对于基督教来讲,亚理士多德与柏拉图同属“异教”大师,依傍哪一个都不触犯神学的律法,只要信仰端正,懂得“谨慎行事”。

柏拉图主义发端于普洛丁(Plotinus-Πλωτίνος),基督教的早期希腊教父们好些凭靠这种“主义”来建立基督教教义,后来又有经解大师普若克洛斯(Proclus-Πρόκλος,他写过《神学的诸要素》、《柏拉图的神学》、《蒂迈欧义疏》【四卷】、《理想国义疏》、《帕门尼德义疏》等等,这人是个人才,还写祷告、天象术)——众所周知,被教会视为权威的奥古斯丁也是个柏拉图主义分子。因此,埃克哈特被视为“异端”,决不可能是因为他依傍柏拉图来想问题。事实上,即便亚理士多德形而上学在经院学中占据支配地位的时期,柏拉图主义作为“秘宗”一直深藏在经院学的密室中发挥着自己的作用——托马斯·阿奎纳的老师(说是埃克哈特的老师也可以)大阿尔伯特就深谙柏拉

^① 参见吉尔比,《经院辩证法》,王路译,上海:生活·读书·新知三联书店2000,5页注。

图主义传统,还亲手做过属于这个传统的经书的托名狄俄尼索斯(Pseudo-Dionysius)著作的注疏(归在托名狄俄尼索斯名下的著作有四种,有的仅书名听起来就让人惊骇,什么 Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας【论天的层级次序】, Περὶ θεῶν ὀνομάτων【论神的名称】, Περὶ μυστικῆς θεολογίας【论秘说的神论】,难怪作者要用假名)。

不清楚历史上的情形是不是这样:亚理士多德主义和柏拉图主义分别是中古基督教神学的显宗和秘宗,至少,柏拉图主义不可对学问修炼段数较低的学士传授,惶论向普通信众传授。

为什么有的学问不能向普通学子(惶论一般民众)传授,这个问题如今我们已经很难搞懂。比较清楚的仅是,古代(无论中西)的高士明显都顾及到这个问题,一定有自己的深思远虑(恺撒,《高卢战记》6.14:“不想让学问传播到民众中去”;杨雄,《法言·问神》:“或问:圣人之经不可使易知与?曰:不可。天俄而可度,则其覆物也浅矣,地俄而可测,则其载物也薄矣”)——即便非常贴近民性的基督教中的高士,也非常懂得各中道理,比如说,亚里山大城著名的基督徒柏拉图主义者克雷芒。^①

由此来看,教皇“训谕”谴责埃克哈特“没有做到谨慎行事”,把应该关起门来想和说的东西拿到外面去对百姓讲,从而把他作为“异端”来谴责,其实与所谓压制思想自由不相干,毋宁说是在恪守一种古老的传统(“做到谨慎行事”其实本来就是柏拉图的“说法”,参见《欧蒂德谟》304a—b;我们儒家的规矩更严厉,《礼记·王制》:“析言破律,乱名改作,执左道以乱政,杀”;亦参《荀子·宥坐》)。

埃克哈特的学究论著大都是用当时的学术语言(拉丁文言)写成的,只有圈内人(大学内的修士)能读——这类人在当时极少,按今天的感觉来讲,简直可以说几乎没有什么人读。从量上来讲,埃克哈特的拉丁语著述其实相当可观(也许还有佚失的,虽然佚失部分可能并非要著),而且堪称经院学的精品(据说带有西塞罗的修辞风采),相当学究化、经院化,有很强的专业技术性(在思辨方面与司各脱的思辨多有纠葛)——念好亚里士多德当然是基础的基础,即便如今念形而上学专业的人,也要花费相当的时间和心智才会摸得到门径(老实说,如今我连其中的著作篇名都看不懂,比如: *Tractatus super Oratione, Dominica Principium, Collatio in Libros Sententiarum*)。

这些拉丁文言著述完全由埃克哈特本人亲自编定,是经过他自己之手的思想文字表达,因而,他可以对这些艰深的文字负完全的责任,虽然

^① 参见利拉,《亚历山大的克雷芒》,范明生译,北京:华夏出版社2004,151页以下。

直到今天,研读过埃克哈特的拉丁语著述的人,恐怕还数不出几个来(即便要译作现代西方语文,专家们认为也是一件艰难活)。教宗的“训谕”下达后,埃克哈特的拉丁语著作当然也在禁书之列,不过,这绝非埃克哈特的拉丁语著作无人问津的原因,因为,其他没有遭禁的经院大师们的论著,同样没有什么人问津——这些拉丁文言著述实在太深了。

埃克哈特亲自编订的拉丁语著作稿本的抄件今存四种,一种是枢机主教尼古拉·库萨在1444年所编的一个本子的残段,今存埃克哈特老家,另外三种分别保存在Trier, Erfurt, Basel三地大学的图书馆。1886年,多明我会士Heinrich Suso Denifle编辑出版了第一个埃克哈特的拉丁文言著述集;1934—1936年间,一个保存多明我会士遗产的机构(patronat der Dominikaner des Institus S. Sabina zu Rom)着手主持编辑考订版的埃克哈特拉丁文言著述集,拟出三卷,1936年,埃克哈特著作的所谓“大斯图加特版”(die grosse Stuttgarter Ausgabe)^①开始出版,这个编辑计划便放弃了。

为什么埃克哈特的影响又那么大呢?

埃克哈特所产生的影响几乎完全靠他的讲道文——19世纪,德语知识界突然重新发现了埃克哈特的诸多讲道文的魅力。可是,这些讲道文好多并非埃克哈特大师亲笔写下的,而是当时的听者(或者学生)的记录,用的语言是当时的俗语德语(晚期高地德语)。由于是笔录,埃克哈特的德语讲道文有好些抄件,同一题目的抄件相互差别有的时候很大,真伪混杂在所难免,据说迄今还不敢说已经把埃克哈特的讲道文编尽了——可想而知,考订、编辑德语讲道文同样是一件困难的工作。

埃克哈特的德语讲道文显然是给他惹来“异端”麻烦的主要原因,但这个原因非在于口说与书写的差别,而在于埃克哈特讲道的内容及其所针对的受众,因为,惹来“异端”麻烦的直接导火线是埃克哈特大约在1318年间用德语写的讲道文集*Liber Benedictus*【赞美上帝集】。讲道是教士的职分,除非因为内容,不会有仅仅因为口头讲道惹上“异端”麻烦。

^① “大斯图加特版”指“德意志研究协会”主持和委托学者编辑的考订版埃克哈特全集: *Meister Eckhart, Die deutsche und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, 1936年起由Stuttgart的Kohlhammer出版社陆续出版,分德语著作集(Die deutsche Werke, Josef Quint编,5卷,缩写DW)和拉丁语著作集(Die Lateinische Werke, Ernst Benz等六人编,拟5卷,缩写LW,有德译,法译、英译仅有一些片段)。虽然有多人参与,拉丁语著作集的编辑进展非常缓慢,据Louis Cognet记载,30年过去了还没有出齐,可见难度之大。

本来, 埃克哈特完全可以用两种语言——从而在两种不同的范围表达自己的思想, 可是, 在无论笔写还是口说的讲道中, 埃克哈特向普通信众传达了自己的柏拉图主义式的思辨(尤其是他用德语写的少量 *Traktate*【论文】), 从而把向来“秘传”的东西公开了——宗教形而上学开始进入民间。^①

埃克哈特的德语讲道文在语言上有很大吸引力, 非常迷人(于是, 人们认识的仅仅是讲道中的埃克哈特), 讲道文的内容实际并不容易理解, 可以说懂的人并不比懂其拉丁语著作的人多好多, 原因很简单: 埃克哈特毕竟是经院学士, 讲道文虽然用的是老百姓的语言, 所讲内容却浸透了艰深的宗教形而上学(将讲道文译成现代德语同样是件艰难事)。^② 从德语发展史来看, 埃克哈特的德语讲道文不用说具有相当高的历史价值, 因为, 这毕竟是在用一种很“草根”的语言传达高妙的宗教形而上学“奥秘”(路德用德语口语翻译的《圣经》并没有形而上学)——对埃克哈特的如此文字, 德语的古典语文学家特别珍惜和入迷, 完全可以理解; 像海德格尔这样的大哲对如此原生的德意志形而上学经验文字特别珍惜和入迷, 同样可以理解。

后来的启蒙运动所做的一件要事是: 把形而上学的“奥秘”拿到民众中间去传讲——用形而上学来开启普通信众的心智。由此来看, 埃克哈特无意中做了个最早的启蒙分子。过去, 我以为“启蒙”就是让人们的心智祛除蒙昧, 变得满有理性。现在看来, 这样的理解恐怕有些问题——什么叫“启蒙”, 也许还得重新来想想。从埃克哈特的“异端”事案来看, 所谓“启蒙”, 原来是因一些教士“没有做到谨慎行事”惹出来的。

可是, 为什么要“做到谨慎行事”呢? 把宗教形而上学讲给普通民众听, 让他们明白, 又有什么不好? ——这样的问题不仅我想不通, 埃克哈特的学生比如说苏索(Heinrich Seuse)当年也想不通。

在后世, 埃克哈特有两个学生青史留名, 一个是陶勃(Johannes Taul-

① 比如一篇题为 *Von abegescheidenheit* 【Von Abgeschiedenheit】的 *Traktat*【论文】, 这篇作品的抄件多达 30 种, 一度曾被认为是出自 Nikolaus von Flüe 的作品, 现已坐实为埃克哈特的晚期作品, 表达了其极为冷峻的思辨, 与 *Von dem edeln menschen* (《论贵人》) 一文同属德意志形而上学的原始经典文献——据说, 要探知海德格尔的新形而上学的底蕴, 这两篇作品都非常重要。

② 据说, “大斯图加特版”的德语讲道文质量很高, 但过于专业化, 一般人士用不起也用不了。其他的德语编本不少, 但品质难讲。德语讲道集最早的权威译本为 H. Büttner 编辑、德译的 *Meister Eckharts Schriften und Predigten* (两卷, Jena 1903), 这个版本长期多次再版; 然后有 F. Schulze-Maizier 编辑、德译的 *Deutsche Predigten und Traktate* (Leipzig 1927); 如今的权威译本为 Josep Quint 编辑、德译的 *Deutsche Predigten und Traktate* (München 1955), 迄今不断重印。

er),一个就是苏索(两人是同学)。在所谓德意志神秘派学士中,惟有苏索留下了比较可靠的生平材料——在很可能是他自己临逝前编订的著作 *Exemplar*【范本】(取这个书名的喻意是:上帝乃人的灵魂的“范本”,令人想到柏拉图主义……)中,摆在最前面的就是一篇自传性的“生平”(Vita)。

陶勒留下了大量讲道文,^①苏索刻意留下的却是一部用晚期高地德语写作的书——用俗语写作的意识,比老师还要自觉!为什么苏索要写这本书?因为他想不通自己的老师被判为“异端”——如此师生关系,看起来就像柏拉图与苏格拉底的关系(当然,由于苏格拉底没有“主义”,柏拉图也就不会是一个“柏拉图主义”的创始人)。

《范本》(抄件全保存下来)含四篇作品:《生平》、《永恒的智慧篇章》、《论真理》、《书信小扎》(以别于单独的含 27 封书信的大扎【*Das große Briefbuch*】,有一半抄件尚存)。^②《论真理》是篇论文,明显涉及埃克哈特的“异端”事案,被断定作于 1327—1330 年之间;《永恒的智慧篇章》仍然涉及老师的“异端”事案,但成书比较晚些(据考据家考索可能写于 1334—1340 年之间),而且,晚近的语文学研究表明,其主要部分很可能是先用拉丁文言写成,然后改写(翻译)成德语俗语的。

苏索留下的惟一拉丁语著述是 *Horologium Sapientiae*【智慧的时钟】,Horologium(一天 24 小时的流程)可能暗示书本来是按 24 章来构思的,也可能暗示一个人一生的生命时间——柏拉图的作品已经用过一天喻一生的寓意手法。由于这本书是献给教团的主师傅 Hugo von Vauce-main(1333 年被选为主师傅)的,因而写作时间被断定在 1334—1337 年之间。《永恒的智慧篇章》的内容与《智慧的时钟》有重复的地方,而且《智慧的时钟》显得要早些,因此,文献家推测,《永恒的智慧篇章》中的有些内容是从拉丁文的《智慧的时钟》翻译(改写)为德语的。

苏索既用拉丁文言又用德语俗语写作,表面看来与埃克哈特的情形相似,其实不然。因为,即使用拉丁文言写作,苏索的作品也没有一个思

① 权威的本子是 Georg Hofmann 编辑的 *Johannes Tauler. Predigten*(Freiburg 1961),以后多次再版,笔者手头有的是 Einsiedeln 1980 版(两卷)。

② 苏索逝于 1366 年,《范本》在死前三年编订。苏索的这部著述最早的版本是 1482 年的 Augsburg 版,1512 重印,直到 17 世纪初期(1615 Neapel 版),此书多次刊印;然后是一百多年后的 19 世纪末,在晚期浪漫派影响下,语文学家(F. Vetter)和历史学家(K. Rieder)分别在 1882 年和 1905 年重新发明苏索。20 世纪初,Karl Bihlmeyer 编订的 *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*(Stuttgart 1907)为权威版本,给以后的现代德语译本提供了基础。现代德语译本有多种(W. Lehmann 译本 1911, N. Heller 译本 1926),Georg Hofmann 的 *Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften*(Düsseldorf 1961)译本亦长期流行。