

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 共享的更新——海德格爾、埃克哈特與神經科學 [Shared Transformations: Heidegger, Eckhart, and Neuroscience]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	MORGAN, Benjamin
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 15:04:01
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164867">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164867</a>

# 共享的更新

——海德格爾、埃克哈特與神經科學

Shared Transformations: Heidegger, Eckhart,  
and Neuroscience

【英】本傑明·摩根著 張靖譯

**Benjamin MORGAN**

## 作者簡介

本傑明·摩根，英國牛津大學伍斯特學院講師

### **Introduction to the author**

Benjamin MORGAN, Lecturer, Worcester College , Oxford, U. K.

Email: ben.morgan@worc.ox.ac.uk

## Abstract

Some philosophers have proposed that the arguments of the first part of *Being and Time* help to clarify which areas cognitive science must focus on if it is to give a convincing account of human identity as situated, relational and embodied. These readings of Heidegger typically avoid an engagement with the second half of *Being and Time*, where Heidegger seems to step back from his most productive insights at the very point when he turns to the question of how individuals round on and transform their commitments, effectively reintroducing a version of the isolated, Cartesian subject that he claimed to have left behind. This paper will show how by going back to Eckhart, the thinker with whom Heidegger was engaging in the early 1920s in the work he did leading up to *Being and Time*, and a closing reading of the transmission of the mythical texts, it is possible to develop an alternative version of the arguments from the second half of *Being and Time* and so give an account of the way in which human beings, thrown into a developing and dynamic, shared situation, feel called to transform their predicament.

**Keywords:** human identity, Heidegger, Eckhart, *Time and Being*, shared transformation

和你的熟識的朋友搬弄邏輯，  
在你日常談話中練習修辭。  
——莎士比亞《馴悍婦》I.1

## 前言

莎士比亞 1593 年首次公演的話劇《馴悍婦》（*Taming of the Shrew*）在開場就展示了一個殘酷的哲學實驗。一個貴族在路邊發現醉得不省人事躺在地上的補鍋匠斯賴（Sly），決定要戲弄一下這個醉漢。他讓人把補鍋匠抬到床上，給他裹上熏香了的衣服，在他的手上套上指環，在他床邊擺上一席最為精美的佳餚，他醒來時身邊有一群服裝整潔的侍者伺候著，<sup>①</sup>然後他想看看會發生什麼。如果他醒來時發現自己在一個嶄新陌生的環境，身邊的每一件事和每個人都合起伙來不斷讓他相信他真的是一個貴族，他是否會被說服並相信他不再是原來的他，而是另外一個人：“這個乞丐會不會忘了自己？”隨著這個黑色喜劇場景逐步展開，我們看到，個體發現自我的環境、他人的反應以及個人屈從於環境的慾望會同謀合作來徹底改變一個人的身分。在身邊的人都把他當做貴族來對待的時候，補鍋匠斯賴真的認為自己不再是那個負債、未婚、嗜酒之人，而是一個已婚的貴族。他意識到在這個新角色中，他能夠滿足自己

---

<sup>①</sup> William Shakespeare, *The Taming of the Shrew*, ed. H. J. Oliver (Oxford: Oxford UP, 1982), 92. (Induction 1, lines 35–38). 中文翻譯參見莎士比亞：《馴悍婦》，《莎士比亞全集》，第 11 卷，梁實秋譯，北京：中國廣播電視出版社、遠東圖書公司，2001 年，第 15 頁。[William Shakespear, *The Taming of the Shrewd*, trans. LIANG Shiqiu (Beijing: China Radio and TV Press & The Far East Book Company, 2001), 15.]

的慾望和膨脹的自尊心。與此同時，從觀眾的角度來看，如果他一直保持補鍋匠的酗酒習慣，他依然是克里斯陶佛·斯賴。<sup>①</sup>

同樣的思想也可以在布萊希特（Brecht）的話劇《人之本性》（*Mann ist Mann*）中看到。布萊希特從 1920 年代到 1930 年代一直在寫這個劇本。劇中主人公蓋里·蓋伊（Galy Gay）同樣很容易被人說服，當環境和身邊的人都把他當成另外一個人時，他就相信他已經不是他自己了。真的，他甚至能夠被說服去主持自己的葬禮。<sup>②</sup>然而，這個劇本的真正力量在於一個事實，觀眾一直知道他是蓋里·蓋伊。因為，如果不是如此，他舉行自己葬禮儀式的場景就沒有任何戲劇效果了。當代德國小說家克里斯蒂安·克拉赫特（Christian Kracht）的小說《1979》裡有類似的母題和模糊性。這部小說首次發表於 2001 年，小說中一位無名的德國敘述者 1970 年代末在三個非常不同的文化處境中生活過。在克拉赫特的小說中，敘述者不能反思自己的處境，但是突出的一點是，在整本書中他格外關注室內裝潢設計，也很在乎自己的外貌，而且一直保持類似的興趣，儘管有時顯得有些不協調。<sup>③</sup>

這三個例子都顯現出一個相似的模糊性：個體放棄自我的身分，但是在每個例子裡轉換變化的文學力量部分地來自觀眾對那種轉變的抵制。但問題是：是什麼提供了身分的延續性？是否可能在考慮個體生活的坐標轉移時不需要同時訴諸於一種意義，即一個個體必須有一個“核心”（core）？在本文中我將比較海德格爾的文本和 14 世紀多明我修會神秘主義者埃克哈特的一篇文章，探索將人類概念化為沒有核心的存在是否可能：人類是否由不同的環境構成？人們是否在這種環境中找到自我，通過改變慾望以及與身邊人

<sup>①</sup> 比如在斯賴就要被介紹給裝扮成他太太的侍童時，他說“我以性命為誓，我的確是一位貴族，我不是一個補鍋匠，也不是克里斯陶佛·斯賴。” 莎士比亞：《馴悍婦》，第 27 頁。英文參見第 101 頁，第 70-73 行。

<sup>②</sup> Bertolt Brecht, *Mann Ist Mann* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 70.

<sup>③</sup> Christian Kracht, *1979* (Köln: Kiepenheuer& Witsch, 2001), 33, 166.

群的關係來找到自我？是否有可能將人類的身分看為是處境化的、具象化的以及關係化的？因為人們沒有核心，人類是否不是從“最根本的本質上”（to its very core）而是從“無核”（corelessness）這一點來思考？更進一步思考，如果我們採用這個方法，這會不會不僅僅是一個殘酷的哲學笑話？會不會是一個特意設計的策略性誇張，在讀者中製造一種有恐怖效果的衝突，讓人們覺得這是不可能的？

在我開始論述前還要說最後一點。我的標題提及了神經科學與海德格爾和埃克哈特。但是限於本文篇幅，我不能詳盡說明當代認知神經科學的發展方式。此外心理學的發展也對我展開的論述有一定貢獻。我希望本文能給予足夠的暗示和指點，讓讀者明白這種思考如何可能朝這個方向拓展延伸。

## 2. 海德格爾論人類的無核生存

《存在與時間》一書寫作於 1924–1926 年間，最終於 1927 年出版，這本書也因此與布萊希特在《人之本性》中有關人類身分無核狀態的思想實驗屬於同一個時代。在《存在與時間》中，海德格爾試圖琢磨出一個無核心的人類身分模型。他所採取的關鍵步驟是，認為人類身分或他所謂的“Dasein”與人們的行為及行動場所和方式無法分割。我們不是作為離散的點或彼時插入世界的成堆的人類生活來存在的。相反，我們通過加入人類活動的潮流來意識到我們是誰，在這個過程中我們學會擁有一個團體和身分。一個不參與某個共享的人類生活的孩子是會死掉的，除非有特別好的運氣，像作家吉卜林（Kipling）筆下的莫格利（Mowgli）或羅馬神話中的

羅慕路斯（Romulus）和雷穆斯（Remus）那樣被狼群養大。<sup>①</sup>我們無法想像人類生活能夠不內嵌於一個共享的文化或不被一個共享文化構成。

海德格爾的文本主要是針對哲學家的，而且在他詳述其觀點時，他不斷意識到，哲學的壞習慣會讓讀者無法明白他要表達的意思。一個此類哲學式的自我追問對於我今天要論述的觀點非常重要。我沒有時間在此詳細討論《存在與時間》，因此將簡要點明我們應該注意的幾點。在第 25 章論述結尾處，海德格爾很明確地討論了這個問題：人類是否一定要被理解為擁有一個核心（core/kernel，或者套用海德格爾的德語術語“Kern”）。

在第一章，海德格爾介紹了一個帶連字符的概念“being-in-the-world”——在世界中存在或在世。海德格爾給我們展示了共享的有意義的實踐，這個實踐首先讓世界成為世界，並鼓勵讀者將介詞 in 理解為對積極參與此世生活的描述：一種在人類活動中的寓居（dwelling-in-human-activity），與僅僅建立空間關係相反，在那種空間關係中，一個人猶如一粒台球被扔下，完完全全融入一個中立空間，就如一個人將台球放在台球桌上那樣。對海德格爾來說，生活不是台球桌！在解釋了“棲居於世”這個思想後，海德格爾提出了一個問題：被捲入這個世界的是誰？一個人是如何設想他/她的活動和參與？

提出這個問題是因為對海德格爾來說，人類是一種認為存在是個問題的存在者。海德格爾組織這些思想的方式一直是一種赤裸裸的斷言，而不是論述。他屬於一個哲學傳統，相信人類生活和其他的生活形式之間有著巨大斷裂（break），而且他堅持，即便動物有一個類似的世界（也就是說一個環境和一堆計劃，如在這個環境

---

<sup>①</sup> 在最著名的幾起野蠻孩子案例中，有一個是 1798 年在法國南部抓到的男孩，他的孤立隔絕的程度也不明確。我們不知道男孩在哪個年齡被拋棄的。此外，他不是生活在一個完全隔絕的環境，而是靠近一個村莊，偷竊鬱金香和土豆為食物。參見 Harlan Lane, *The Wild Boy of Aveyron* (London: Allen Lane, 1977), 6.

中狩獵、建立一個安全居住的場所），動物與計畫的關係也會是本能的和無反思性的，與有意識的評估、再評估和靈活構成的存在（being）截然不同。<sup>①</sup>對於海德格爾來說，人有必要或者在構成上就希望知道他或她正在做什麼以及為何如此行動，而一個動物不會有此想法。將海德格爾有關動物性的觀點拆解開並與新近的一些研究放在一起會形成一個全新的觀點。在我們從非人類的存在轉移到人類這種存在之時，會看見一個更游移、更複雜的範疇，而不是一種本體論的斷裂。<sup>②</sup>但是，我在此不會過多探討深思這種觀點。我想說的是，海德格爾假設——但是他並未能如此假設，他在《存在與時間》第四章首次陳述這個思想時很恰當地論述的觀點是——人類是與眾不同的（marked off），與其他實體均有明顯區別（他使用的德語詞語是“ausgezeichnet”）。<sup>③</sup>將人類與其他動物區分開來將影響我們如何構想人類生活的關係性；它將鼓勵我們去思考那些讓我們能感知自我的關係、聯絡和共享的活動是完完全全屬於人類的，而且那種觀點會回過頭來影響我們決定哪種項目是特別有價值的，比其他任何項目都值得追求的（比如發展經濟還是管理我們與上帝的其他創造物所共享的環境）。我認為這僅僅表明這一點在海

<sup>①</sup> 參見海德格爾 1929 和 1930 年有關動物世界的講座。Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt--Endlichkeit--Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 273–396.

<sup>②</sup> 有關動物意識對哲學家影響的歷史性綜述參見 Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

<sup>③</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1976), 12 [§4]. “此在是一種存在者，但並不僅僅是置於眾存在者之中的一種存在者。從存在者層次上來看，其與眾不同之處在於：這個存在者為它的存在中與這個存在本身發生交涉。那麼，此在的這一存在建構中就包含有：此在在它的存在中對這個存在具有存在關係。而這又是說：此在在它的存在中無論以某種方式、某種明確性對自身有所領會”。中譯本參見海德格爾：《存在與時間》（修訂版），陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1996 年，第 14 頁。[Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, rev., trans. CHEN Jiaying and WANG Qingjie (Beijing: SDX Joint Publishing House, 1996), 14.] 後文均只提供德文版的章節和節數（§4=第四章；12=第 12 節），中譯本標註頁碼。——譯註

德格爾對人類特別地位（Auszeichnung）的斷言中如何重要，而且表明這與我所探討的人類身分之環境與關係模式相關。但是還是讓我們先回到人類如何與他們的所作所為相關這個問題上。

人類是一種存在者，對他們來說他們的生存是一個問題。這意味著我們總是能夠，至少在理論上，不僅僅質疑我們在做什麼又為何要如此行動，更要問我們是誰，以至於一定要如此行動。我們總是要問：是誰在過著我們正在過的日子？我們正在過的又是什麼樣的生活？在此海德格爾採用了奧古斯丁傳統，這個傳統從《懺悔錄》到路德再到克爾凱郭爾，堅持個體總是不斷意識到自我並且在上帝面前負責。這個傳統也許在其構想中是不現實的。在實踐中，我們在某些時候能有自知並對自我負責，另外一些時刻卻更為無私忘我。但很重要的是，即使我們允許這種解釋，我們作為人可以問一個問題：誰在主導我的生活？如果我們追隨海德格爾並認為此世的生活由共享的實踐構成，這個問題會變得特別緊迫。生活由人們通常所做的事情以及他們做這些事情的通常方式構成。如果真是這樣，我作為一個特殊個體的身分就消失了。如果我什麼也不是，不過是在我成長的文化中以某種偶然的方式生活著，我是否就失去了有關我自己身分的所有顯著意義？就像蓋裡·蓋伊那樣，他發現決定人們身份的是他們被要求去生活的處境或工作，而不是某些內在的核心。<sup>①</sup>又或，用海德格爾自己的話來說：“但若自我‘僅僅’可以被理解為這種存在者的存在方式之一，那麼這就似乎等於逃避了此在的本真‘核心’。”在海德格爾看來，這種擔憂是建立在一個誤解之上：“滋養這種擔心的卻是一種倒錯的成見，認為問題所及的存在者歸根到底還是具有現成事物的存在方式；儘管人們在談到這種存在者的時候可以絕口不用現成物體的實物性這種提法。然而

<sup>①</sup> Brecht, *Mann Ist Mann*, 68-69.

人的‘實體’也不是綜合靈魂與肉身的精神，而是生存。”<sup>①</sup>對海德格爾來說，人不是物。他們是“存在”的例證，存在是海德格爾的術語，用來描述一種生活過的人類過程，這個過程對我們成長於斯的共享實踐有影響。我們行動，但是我們也能宣稱我們所為是我們自己的行為：我們可以再次選擇他人已經為我們所做的抉擇，在這個過程中我們可以適應和改變這些抉擇。

但是，是誰或者是什麼作出了這些抉擇？我在一篇比較海德格爾和本雅明對此問題的回答的文章中做過論述。我認為，海德格爾發現，作為這個抉擇的選擇者很難抗拒一個誘惑，他很想重新介紹他在其他各處論述時希望能擺脫的話題。<sup>②</sup>但是我今天不想在海德格爾沒能完成的論述上過多停留，而是想關注他的一些方法。在這些方法中，他最為激進地挑戰我們的思維習慣，提出一個**處境化、關係化**直至“**無核心**”的身分模式，與莎士比亞的喜劇化地取消身分不一樣，並不希望激起“他肯定是在開玩笑”這類逗趣的反應。因此下面是我將海德格爾帶出海德格爾之外的思想實驗。

如果我的生活從本質上來說是關係化和處境化的，那麼我不需要把我自己看為特別的基質（substrate），如果拋開其他一切特徵，我就會被遺忘（比如克拉西特《1979》中的敘述者：他對室內裝潢和自己的外貌感興趣）。做我自己就是我和其他人相處。我會認為有一些活動對我建立自我認識特別重要，我還會認識到我交往的某些人對我的良好生活意識特別關鍵。甚至即使在我獨自坐在桌前閱讀和思考時我能特別感覺到自我的存在，這件事本身就是一個活動，而且是在與他人發生關係，不僅僅是因為我在讀他們的書，更是因為在我努力構建一個思想的過程中有人打擾會讓我鬱悶，在我

---

<sup>①</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer ed., 117 [§ 25]. 中文參見陳嘉映、王慶節譯本，第 136 頁。

<sup>②</sup> 參見 Benjamin Morgan, “Benjamin, Heidegger, and the Anthropology of Everyday Life,” in *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*, eds. Carolin Duttlinger, Ben Morgan and Anthony Phelan (Freiburg: RombachVerlag KG, 2012), 95-124.

工作處於關鍵期的時候有人來打斷會讓我怒火中燒。<sup>①</sup>此外，我不是生來就是這麼一個坐在書桌前閱讀和思考的人，這是一種我們慢慢培養的習慣，在我 14 或 15 歲之後的某個時刻，這成為我的習慣之一，通過這個習慣我慢慢確定我生命中哪些是重要的。還有，這不是唯一一個我覺得重要的習慣，而且，我並不十分清楚，所有對我很重要的習慣是否都能很好地配搭在一起。<sup>②</sup>相反，會有一些矛盾，因為不同的習慣彼此衝撞，我在工作和家庭、娛樂與責任、自我追求與責任等等不同理念中掙扎。

在我描述這些適應策略的動作時，“我”是這些動詞的主語：“我”在掙扎，“我”在協調。但是海德格爾關於“棲留於世”的眾多論述中最重要的一點是，這個有著特別性質的“向來我屬”（德語詞“Jemeinigkeit”），無法與活動和宣稱自我經驗的處境分開。<sup>③</sup>更為重要的是，在許多場合感覺到我的經歷成為我的經歷並不是一個問題。在我評估交通狀況並知道過馬路是否安全時，我不會自己去想這是“我”在做這件事。我就這麼想了並做了，沉浸在評估過程中，判斷交通將會有多快、何時會有一個我可以利用的空檔。康德認為，所有這些決定和判斷都被一個事實聚攏在一起，他們不明顯地帶有“我思”的標籤。這種想法在此並沒有用。運用奧斯丁（J. L. Austin）在其著作《哲學論文》<sup>④</sup>中的觀點：這不是對“我思”這一詞語的正確運用。如果我試圖和另一個人一起過馬路，我也許會對

---

<sup>①</sup> 埃蒂納·溫格（Etienne Wenger）有過類似的觀點，“我們參與社會是社會性地參與，甚至在我們與他人的交往不是那麼明顯的情況下也是如此……即便是絕對的孤立——如單獨拘禁、修道院隱居或寫作——也通過社會參與被賦予了意義。”參見 Etienne Wenger, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57.

<sup>②</sup> 對於在西方已經發展起來的、被稱為現代身分“包袱”的結構上的衝突，參見 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), esp. 503.

<sup>③</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 42-43[§ 9]. 中文參見陳嘉映、王慶節譯本，第 49-51 頁。

<sup>④</sup> J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

他或她說，我認為現在過馬路很安全，或者我會問：你認為現在過馬路安全嗎？但是如果不是和其他人就這個過程進行探討，我不會想到我正在思考這個問題。我會就這麼進行下去並行動。思考是哲學家有可能坐在書桌邊、通過一個特別的學術儀式偶爾為之的事情。但這正是要抗拒的誘惑，即將這個事實上相當古怪的儀式普遍化並將之作為適用於所有人類行動的模式。奧斯丁堅持認為，我們應當注意各種處境，在其中我們會條件反射地、正確地運用一些諸如“我思”之類的短語。

同樣的原則可以運用到“自我”這個名詞上。大部分時刻，在我們討論我們自己的行為時，很有可能會在動詞後面附加反身代詞，卻不太可能去討論我們的“自我”。如果我們回到本文開始時提及的《馴悍婦》第一幕中那個殘酷的哲學實驗，貴族對斯賴的琢磨：“那個乞丐會不會忘了自己？”請注意：他說的是忘了自己，不是忘記他的自我。這種忘記自我包含了一些行為上的變化。以斯賴為例，這位被騙的補鍋匠想和那個打扮成他太太的侍童睡覺。這與某人置換一個手機 SIM 卡獲取一個新號碼不同，需要用另外一個人的核心自我置換這個人的核心自我。與此類似，在斯賴抗拒他人要他變換身分時，他保持了自己的名字、自己的衣服、喝酒的習慣、他的出生地、他以前的職業、他的債務以及他熟悉的人，但是他永遠不會談及一個叫“自我”的東西。<sup>①</sup>相反，他僅僅指向一些共享的行為和事情，比如在某地出生、在某處受洗入教、在哪兒喝酒或欠債等等，這些他過去和某些特定的人在某個特定的場所一起做過的事情。

因此在每一日的交往中，我們通常不會去自己想到我們在思考故我們存在，我們通常也不會指向被稱為我們的“自我”的某個特殊實體。我們做一些與我們自己和其他人有關的事情，這些事情具

---

<sup>①</sup> Shakespeare, *The Taming of the Shrew*, 98–99 [Induction 2, lines 5–22]. 中文見莎士比亞：《馴悍婦》，《序幕》，第二場。

有不同程度的自我反思特徵。此外，我們不應該假設一個能展示更多的反省性特徵的活動一定會是一個更有價值的活動。一個足球運動員在進球之後不會意識到也不會有意去自我反思，因為有意而為的過程會太慢。同樣，如果我冥想，我這麼做是為了平靜心靈，就是要停止自我觀察的習慣。射中球和冥想是兩個學習行為的例子，對那些做這些事情的人們來說，是非常有價值的實踐。然而，這些行為不具備自我反省的特徵，相反是以缺少反省為特徵。它們都是人們學會的自我捨棄的形式（self-abandonment）：放棄存在，在當下的環境中消失。

我的論述下面要走出海德格爾，去到一個對我們的討論很有幫助的年代，研究中世紀晚期多明我修士和學者埃克哈特的一個文本。但是在我進入到這個中世紀晚期的文本之前，我希望能簡要回顧海德格爾在《存在與時間》出版之後所做的事情，以便能對我們到目前為止所討論的事情做一個總結。

海德格爾的《存在與時間》介紹了一個觀念上的轉變，如果你尚未被這種從柏拉圖至笛卡爾和康德的傳統哲學習慣扭曲變形，也許這種觀點的轉變對你來說不太必要或者說相當迂腐。海德格爾鼓勵我們放棄這個模式：一個與世界和他人分離的、孤立的思考主體，被關於他/她/它如何能知道事物及其同類同胞的各種哲學問題所折磨。他希望我們能首先將生活看作我們每日的日常生活（life-as-it-is-generally-led），承認人類的身分產生於這個有確定方位的、有歷史特殊性的、共享的活動。一個人的生活總是在某一處生活著，身邊有一群特殊的人，遵循某些特定的習俗，知道哪些事情可以做好、哪些可以做得更好。簡言之，一個人的生活總是某種生活方式的例證：一種生活方式就是一種特殊的文化（eine Weise des Seins dieses Seienden）。和亞里士多德在《尼各馬可倫理學》

（*Nicomachean Ethics*）開篇的那句話一樣，<sup>①</sup>海德格爾相信，我們總在努力把我們所做的事情做好，人類的生活總是在努力要生活得更好，即便對某些個體來說，過得更好的能力不過是努力逃離好運和舒適平庸的生活。

因此，我們過著一種共享的（同樣的）的生活，而且我們努力要過得更好或更糟。過得更好的生活，或者，用海德格爾 1920 年代所用的正面術語，“真實/本真”（*eigentlich*）的生活，依然是在這個共享的文化中生活著。它不會拋棄盛行的習慣和做事情的方式，海德格爾用一個新詞 *das Man*（即“他們”，不知名的公眾，指：這是“他們”通常做的事情）歸納這些習慣和方式。海德格爾在《存在與時間》中有好幾處都堅持，本真的生活總是在修正被共享的文化和人們通常的所作所為方式。它不是從共享的生活飛躍至某個沒有人類習慣的想像和化外之處：“本真的自己存在並不依棲於主體從常人那裡解脫出來的那樣一種例外情況；本真的自己存在是常人的一種生存變式，而常人在本質上是一種生存論上的東西，本真的自己存在是常人的一種生存變式。”<sup>②</sup>

修正的單一過程或者諸多過程本身將成為被共享的習慣。這似乎是海德格爾論述的邏輯。因為他直白地說出，我與我的生活相連的方式是已經被決定的事情：這是一種共享的習慣。“此在以何種方式向來我屬，它無論如何總已決定好了。”<sup>③</sup>如果連我與我自己聯繫的方式都是共同文化的一部分，那麼我自始至終就一直是共同文化，因此我修正這種關係的方式同樣也是來自共享的習慣，比如和朋友聊天、聽取建議、有足夠的自律去學會新的習慣、關注直覺

---

<sup>①</sup> 亞里士多德在《尼各馬可倫理學》的開篇寫道：“一切技術、一切規劃以及一切實踐和抉擇，都以某種善為目標。”參亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，苗力田譯，北京：中國人民大學出版社，2003年，第1頁。[Aristotole, *Nicomachean Ethics*, trans. MIAO Litian (Beijing: Renmin University of China Press, 2003), 1.]

<sup>②</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 130[§27]; 中文參見陳嘉映、王慶節譯本，第151-152頁。重點為原書所有。

<sup>③</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 42[§9]; 中文參見陳嘉映、王慶節譯本，第50頁。

或夢境、祈禱與冥想等等。然而，海德格爾在《存在與時間》中希望表達的是，轉變的過程來自個體單獨的焦慮體驗和面對自我死亡的體驗。他的觀點因此引向兩個方向：對一個被共享的和可分享的共同文化進行修正，或一個英雄般的、孤獨的、個體的努力。這種張力已經被許多批評家們指出來了（哈貝馬斯、德雷福斯、錢特），而且海德格爾自己的文本也沒有解決這個張力。海德格爾並未完成這個文本，<sup>①</sup>在其後期作品中這個張力也未解決，因為海德格爾此後不再將個體的存在（Dasein）當做其哲學的中心。到 1950 年代他寫作有關語言的著作時，有關人們所圍繞並改變其生活的被共享的行為模式的思想，被一個更個人化的、以語言為主角的設想取代。人只剩下一件事，聆聽並應合那種表達他們想法的語言：“人說話，只是由於他應和於語言。語言說話。語言之說在所說之話中為我們而說”。<sup>②</sup>但是，在《存在與時間》以及收錄在《在通向語言的途中》的論文之間，海德格爾探索了解決 1927 年文本論證中的張力的不同方法。有一個文本對本文有關轉變之被共享的實踐的論述非常有益。1943 年在紀念荷爾德林逝世 100 週年時，海德格爾寫了一篇論文論述荷爾德林的詩歌《追憶》（*Andenken*）。這篇文章在很多方面重述了在《存在與時間》中可以發現的、有歷史情境的身分模式，也因此是一個可以有所發現的比較點。<sup>③</sup>海德格爾早期的

<sup>①</sup> 不少批評家認為《存在與時間》重新引入了孤立的主體（isolated subject）概念，他們試圖克服這一觀念，相關批評參見：Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass: MIT Press, 1987); Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1991); Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

<sup>②</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, vol. 12 of the *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), 30[§33]. 中譯本參見海德格爾：《在通向語言的途中》，孫周興譯，北京：商務印書館，2005 年，第 27 頁。[Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: Commercial Press, 2005), 27.]

<sup>③</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, vol. 4 of the *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), 79-151.

文本更注重於描述個體如何可能以本真的方式在其身分的歷史處境中生活。晚期的論文，這種與我們的生活相關聯的方式被命名為“追憶”，這是荷爾德林的術語，更易於闡發說明而不易被翻譯。用海德格爾的話來說，“追憶”意味著一種朝向未來的思考，它同時是一種對我們文化中自古以來持續存在的東西的紀念和承認。因此，我們在《存在與時間》中看見的被糾結和角力的，正是重新運用人類文化之被共享的習慣以及將之變成我們自己的習慣這一過程。但是，在《存在與時間》中，這個過程是我們應該要堅持和修正每日生活習慣的過程，通過那些習慣個體與自我和他人聯繫在一起，而在荷爾德林論文中，海德格爾選取了另外一條線，認為每日習慣不能幫助我們獲得觀念上的轉變，即我們需要重新運用我們被共享的文化財富，滿足未來的需求。這種對歷史偶然性的開放只能在詩歌和哲學這種特殊的話語中獲得：“異乎尋常的東西開啟自身，而且惟在作詩中（或者與之鴻溝相隔，在它那個時代的‘思想’中）開啟敞開者。”<sup>①</sup>

這本身並不是一個特別有趣的論述。海德格爾在 1930 年代和 40 年代的作品中將一種德國知識傳統的等級結合起來，這種傳統可回溯到席勒和荷爾德林等大家，一直延伸到阿多諾，對他們來說以一種特殊方式孕育而成的藝術與美好生活及真理有一種特別關係。<sup>②</sup>《存在與時間》中更有挑戰性的觀點，即認為我們沒有某個優先的空間可以用來重新塑造一個共同文化的被分享的習慣，我們只能置身於這個共同文化之內去修正這種被分享的習慣。這種具有挑戰性的觀點已經被一種宣稱或斷言取代了，即我們需要去某個特

---

<sup>①</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 105. 中譯文參見海德格爾：《荷爾德林詩的闡釋》，孫周興譯，北京：商務印書館，2000 年，第 122 頁。[Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: The Commercial Press, 2000), 122.]

<sup>②</sup> 有關這一傳統的綜述和批評，參見 Peter Bürger, *Zur Kritik Der Idealistischen Ästhetik*, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990); Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell's, 1990).

別的處所，在那兒，特別的人可以向我們顯現並幫助我們改變我們自己。與《存在與時間》相比，這個思想脈絡是一種反高潮，直到我們記起，詩歌本身就是一種每日活動，根本就不是一個“特別領域”。這是人們做的事情之一，如果他們接受一種特別的教育，而且已經獲得某些閱讀和重新閱讀、讓文本彼此關聯的習慣。在《存在與時間》積極地拒絕特別分析之處，是每日習慣有可能被質問、重新被運用並被改變之處，那篇荷爾德林論文，從它對改變的過程的重視來看，在遠離每日生活的掩飾之下，事實上變得更為具體，或者用海德格爾在《存在與時間》中用來貶低實踐的詞語，變得更為“在存在者層次上”（ontic）。荷爾德林的詩歌本身探索了不同的選擇（旅行、愛、詩歌），而海德格爾的詩歌討論有自己的優先順序（詩歌、哲學）。這個順序對我的討論最重要的不是這些特殊的例子：我不是說，一種新殖民主義形式或重新創造一種德國傳統的美學哲學能夠解決在《存在與時間》中遭遇的、與過程有關的問題。（共享的文化通過這些過程被改變，我們通過共享的文化獲得身分意識。）相反，很重要的一點是，正如海德格爾 1943 年解釋荷爾德林那樣，他承認他自己在 1920 年代不會讓自己說的話，以及他後來在 1950 年代的作品中學會不會說的話，即對我們的情境進行抨擊（round on）的過程將通過創造性的適應某些我們已有的習慣而獲得。

我想借本文提出的問題之一是，這些已有的習慣與精神生活有何種程度的聯繫。這些已有的習慣，即使在我們這個世俗化的社會中，包括宗教習慣，或者至少包括一些從活動中生發出來的實踐。我們在海德格爾晚期作品中看到的對藝術的訴求有其歷史情境，也可以說是一個特殊團體的行為。換言之，19 世紀晚期和 20 世紀早期藝術在這個中產階級男性高知群體中特別流行。這一點無關緊要。如果這是一種思考實踐，相關的幾代人通過這些思考實踐讓他們的文化傳承變成他們自己的文化，那麼我們沒有理由去認為，對

那些人來說是藝術不是一個很適宜的反應。最重要的一點是要避免排外或排他。他們根據社會適應和轉變自身的程度來發展重新運用和更新改變的實踐。<sup>①</sup>作為努力發現、定位、描述、增強我們自己社會中已有資源方法的文化歷史學家，我們需要確保我們不會通過接受某一特殊人群的優先選擇和實踐而預先限制自己。相反，我們需要讓我們自己因注意到這些先前被忽略的資源而驚喜。

正是秉著這個精神我希望現在我能換一個方向，簡要地談談中世紀晚期一個具體文本的傳遞過程。我轉向文本傳遞問題有一個特別原因。當然，埃克哈特的佈道文有可能為我們觀察一些假設提供**理論**洞見，這些理論能夠幫助或者阻止攻擊和改變習慣的過程。但是與海德格爾一樣，我們還是有個問題，即理論洞見如何能夠在實踐中得到發展。如果我們觀察一個文本被複製、改編、誤複製和傳遞的方式，如果我們盡我們所能重新構建文本，探索誰使用了文本、又在何種環境下使用，我們就能夠重建一個畫面，這就是海德格爾在《存在與時間》中挑戰我們去追尋的、與更新變革有關的實踐。

### 3. “凱瑟琳修女”論通向上帝的捷徑

我要關注的埃克哈特的文本並不是出自埃克哈特之手，儘管19世紀先鋒編輯弗朗茲·菲弗爾（Franz Pfeiffer）將之收錄在埃克哈特文集中。這個文本被稱為《凱瑟琳修女故事》（“Sister Catherine” Treatise），因為在最早的版本慕尼黑手稿 cgm 133 中，有人用紅色墨水添加了標題：“這是凱瑟琳修女，邁斯特·埃克哈特在斯特拉斯堡的女兒”。人們根據不同的手稿已經出版了三個不同版本：菲弗爾根據慕尼黑手稿 cgm 133 出版的 1857 年版；博林格（Anton

---

<sup>①</sup> 對於珍妮·拉弗（Jean Lave）和溫格來說，重新運用和改變是實踐的一個必要部分，通過這些實踐一代人學會並發展先前的技巧。參見 Jean Lave and Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge: Cambridge UP, 1991), esp. 113–117.

Birlinger) 根據斯特拉斯堡手稿 ms 2080 出版的 1875 年版; 史懷策 (Franz-Josef Schweitzer) 根據卡爾斯魯厄聖彼得手稿 pap. 19 出版的自 1981 年以來的校勘版。<sup>①</sup> 我自己對這個文本有兩方面的興趣。一方面, 文本提供了一些埃克哈特“自我捨棄”傳統的烏托邦思想, 我對此在拙作《論成為上帝》( *On Becoming God* ) 中進行了探討。<sup>②</sup> 在這本書中我用了埃克哈特和萊茵蘭神秘主義的其他例子, 比如《凱瑟琳修女故事》, 提供了一個陌生化的現代西方自我和實踐觀, 西方的這種身分形式通過這種實踐得到培育和再造。另一方面, 在劍橋一個同事夏洛特·伍德福德 (Charlotte Woodford) 的點撥下, 我偶爾發現兩份手稿, 包含了這個文本早先未被確認的版本。這給我一個動力, 去重新評估我們所知曉的文本的轉移問題, 特別是考慮到近年來有學者將慕尼黑手稿的時間追溯到 1320 年代, 也就是說追溯到埃克哈特本人在萊茵蘭地區生活且活動的時期, 這部手稿又是因此地區而得名。<sup>③</sup> 這個研究發現將慕尼黑手稿從 14 世紀中剝離出來; 兩部從奧格斯堡圖書館找到的手稿中有一個標註的年份是 1549/1550, 再想想西方有一個傳統, 將埃克哈特的生活時間延長到新教改革之後, 所有這些給我們提供了一個很具體的例子, 讓我們看到神秘主義思想和與此相關的習慣如何被發展和轉變, 以便在現代早期留存下來。

---

<sup>①</sup> Franz Pfeiffer, *Meister Eckhart*, vol. 2, *Deutsche Mystiker Des Vierzehnten Jahrhunderts* (Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1857), 448–475; Anton Birlinger, “Tractate Meister Eckharts,” *Alemannia: Zeitschrift für Sprache, Litteratur und Volkskunde des Elsasses und Oberrheins* 3 (1875):15-43; Franz-Josef Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik: Seine Beziehung Zur Ketzerei Der "Brüder Und Schwestern Vom Freien Geist," Mit Besonderer Rücksicht Auf Den Pseudoeckartischen Traktat "Schwester Katrei" (Edition)*, vol. 378, *Europäische Hochschulschriften. Reihe I, Deutsche Sprache Und Literatur* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981).

<sup>②</sup> Ben Morgan, *On Becoming God: Late Medieval Mysticism and the Modern Western Self* (New York: Fordham University Press, 2013).

<sup>③</sup> Ben Morgan, “The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God,” *Mystical Medieval Theology* 23, no. 2 (2014); “The Uses of Rhetoric: Munich Manuscript Staatsbibliothek Cgm 133,” *Jahrbuch der Meister Eckhart Gesellschaft* 9 (2015).

在我繼續論述之前，我想就我的研究方法再說明一點。我已經將大家帶回基督教神秘主義這個歷史時期，因為我希望指出，海德格爾將來自共享實踐的身分放入環境/歷史偶然性中去認識的方法留下一些無法解決的張力，我們可以通過回到宗教傳統部分地處理這些張力，而海德格爾自己的思想也正是源自這些宗教傳統。海德格爾與埃克哈特的關係一直是經常討論的話題，從雷納·舒爾曼（Reiner Schürmann）對現象學家們調用埃克哈特的“泰然任之”思想（Gelassenheit），到卡普托（John Caputo）在《海德格爾思想中的神秘主義元素》中的討論，再到朱西·斯圖米埃羅（Giusi Strummiello）最近對海德格爾和埃克哈特使用“泰然任之”與“神性”（Gottheit）兩個術語的方式的比較。<sup>①</sup>然而，之前的批評家採取了一個思想歷史的方法，著重研究這位多明我修會大師用過的哪些概念有可能塑造了海德格爾寫作的文本，我卻想從埃克哈特傳統來看一個文本如何能夠幫助我們思考海德格爾所面對的問題。海德格爾自己的文本，可以說，是“凱瑟琳修女”所屬傳統的一個晚近回聲，也就是說，在某種程度上，是一種傳承，不僅僅是概念的傳承，還是同一種實踐的傳承。要理解這一實踐傳統，我首先要簡述這篇《凱瑟琳修女故事》中的人物之所作所為，然後再考察兩部手稿所告訴我們的，人們從 14 到 16 世紀使用和培育埃克哈特思想的方式。

《凱瑟琳修女故事》主要是由一個告解神父和他的教女之間的對話組成，中間不時插入一兩句敘述，告訴我們這兩人如何開始彼此交談。這個女人在尋找精神指導，非常高興地接受告解神父的輔導但是也很快就用盡了他的資源，因為她做了他建議的每一件事卻

---

<sup>①</sup> Reiner Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement,” *Research in Phenomenology* 3 (1973):95-119; John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens: Ohio University Press, 1978); Giusi Strummiello, “‘Alte Wörter’: Gelassenheit und Gottheit by Heidegger und Eckhart,” *Heidegger Studies*, vol. 28 (2012):191-211.

還想要更多。他建議她謙卑地生活，只說她的心所相信的話，不讓任何不是上帝本身一部分的東西進入她的身體。但是她的精神棄絕到了如此地步，讓她意識到她必須放棄與她的告解神父的關係：如果她必須以埃克哈特的方式遠離隔絕一切，這也包括遠離隔絕她的男性導師。神父開始不高興，但是讓她這麼做了，也同樣無法阻止她以神父認為只有男性才能勝任的方式去探索救贖性的屈辱生活（salutary humiliations）。對話中的女人因此棄絕了與她的告解神父之間的機構化的關係，採取了一個通常被認為是男性化的行動。但是女人並未完全結束與她的告解神父的所有關係。女人經過旅行和各種體驗之後歸來，煥然一新，與告解神父繼續對話。告解神父此時能夠給她的最後一個建議是讓她不要太執著於自己對精神圓滿的渴求。<sup>①</sup>結果，她獲得的不僅僅是短暫的與上帝合一的感覺，還有一種她描述為“成為上帝”的持久感情。從一種冥想入迷狀態中歸來後，她對告解神父說：“先生，和我一起喜樂。我已經變成上帝”。<sup>②</sup>告解神父於是請求她留下來，但是她想再次旅行，過一種使徒般的生活，同時向基督祈求她的決定的合法性，儘管這與她的告解神父的建議相悖。告解神父後來轉而去她，徵詢她的建議，她幫助他理解了一些關鍵的神學概念，如地獄與煉獄。這個精神角色的反轉讓告解神父自己進入了一個冥想入迷的狀態，然而即便這樣，女人依然去神父那兒為自己尋求建議，她對神父說：你最瞭解我，幫助我解決這個問題，我已經達到了目標，現在我應該如何生活？<sup>③</sup>

那麼，這個雙重精神更新的故事與我們前面在海德格爾文化變革模式中發現的問題有何關聯？一方面，我們能夠看到，在告解懺悔的關係中有一個已經建立起來的自我更新的文化實踐。但是這種

<sup>①</sup> Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 333.

<sup>②</sup> Ibid., 334.

<sup>③</sup> Ibid., 345.

關係推進某種同一性，因此期待著男人和女人們承擔適當的角色。這個文本讓人驚異之處在於它所提示的方式可以重新塑造和部署告解關係和性別角色。此外，通過對話我們看見告解神父與女人兩人的宗教關係是如何發展的。確實，我們很具體地得知，正是在女人向神父說起上帝的莊嚴和強大之時，神父第一次進入了冥想入迷狀態。<sup>①</sup>這兩個角色通過彼此的互動都被更新，他們互動的方式與已有的機構和行為準則靈活地契合。驅動這個更新的是女人的精神躁動：她追求接近上帝的最快的方法。女人的精神躁動是一種表述方式，表明她的存在對她而言是個問題。但是海德格爾的構想小心地避免了讓這種適宜去針對存在的問題的社會背景和文化工具顯露出來，女人的情況是更為明顯地情境化的。這不是說，告解關係是唯一一個我能探討我的存在是為我而在這個問題之處。但是我的存在對我來說在某一特殊時間和地點、以某種特殊方式而存在將一直是一個問題。我是一位文化歷史學家，習慣了觀察一些方式，即在不同文化和不同歷史時期，人們如何培育某些習慣，以便能讓生活更豐碩、更屬靈、更民主、更公平、更快樂、更純潔、更完美；簡言之，我們的生活如何才能更新變化，以便能促進和培育我們珍視的最重要的價值。

現在讓我們再回到這兩份手稿，看看 14 和 16 世紀時期德國南部的實際情況。首先是慕尼黑手稿 cgm 133，施耐德（Karin Schneider）重新追溯了其年代。<sup>②</sup>這是一本小書，由一個人手抄而成。上面沒有任何原始出處的標記，被許多沒有署名的讀者使用過，直到 15 世紀被一家本篤會修道院圖書館收藏並編目。施耐德在最近一份有關手稿的描述中提出了許多觀點，值得在此重述，因為這些觀點對我考察《凱瑟琳修女故事》在 14 世紀如何被閱讀和使用

<sup>①</sup> Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 369.

<sup>②</sup> Karin Schneider, "Die Eckhart-Handschrift M 1 (Cgm 133)," in *Mittelhochdeutsch: Beiträge Zur Überlieferung, Sprache und Literatur*, ed. Ralf Plate and Martin Schubert (Berlin: De Gruyter, 2011), 165–176.

很有幫助。抄寫者使用了一些標準的神學縮略語，這表明存在一個熟悉這些屬靈文學作品的書記員和假想讀者群。同時，儘管很明顯手稿是一個有經驗的抄寫員抄寫，手稿中有幾處似乎表明，抄寫員不懂所抄寫的內容。<sup>①</sup>因此，文本對抄寫的人來說也是一個教育（或不那麼有教育性的）體驗。這是一本功能性很強的書，現存的書有 11 釐米寬 8 釐米高，儘管原來的頁面大一些，因為我們可以看出在 63 左頁上某些添加的筆跡已經部分遺失，可能為了重新裝訂書頁被修剪過。除了方便隨身攜帶，小書的字跡不花俏，抄寫時不會浪費時間。這是一種生活方式的證據，在這種生活方式中這種文本是獨自靈修時的常用工具。

我們可以知道這種自修與什麼人有關，因為在《凱瑟琳修女故事》手稿上留下了兩位讀者的筆跡。一個用稍微更黑一些的墨水添加了一些標記，讓文本更為清晰明白。施耐德認為這些標記的年代是 15 世紀。這位讀者添加了段落標記，在好幾處用一道豎線區分詞語，在好幾個地方寫下一些單個詞彙的註釋，在頁邊空白處畫短劍來標註值得讀者特別注意之處。這位讀者閱讀文本的方式非常實用，做一些標記來幫助學習。同時，這位讀者對語言的使用很感興趣，並在下面這類地方做了標記：女人說，上帝是無法用詞語完全表述的，人們不必用詞語來表述上帝是什麼，卻可以把詞語當作一種刺激和魔力（中古高地德語用語是“raiz”），讓人們更嚮往上帝。<sup>②</sup>

另外一位讀者使用了褐色的墨水，更像一個被僱傭來抄寫的人，在頁邊空白處留下了不少叉叉。這個讀者主要關注愉悅和身體管理問題。比如，他或她在以下幾處留下了標記：在探索是否有可能達到一種不會犯罪狀態之處（fol. 40v）；在女人要神父給她建議，僅僅滿足生理需求意味著什麼之時（fol. 43r）；在女人宣稱她

<sup>①</sup> Schneider, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 175.

<sup>②</sup> “Si sprach (...) Ir sult wissen alles daz man alsus wortiget und den luten fur leit mit bilde daz ist nicht dan ain raizen zu got [|] wisest daz in got nicht ist dan got.” (cgm 133, fol. 53v = Pfeiffer, 469.)

在被羞辱時比她所有精神甜蜜體驗時感覺更多擁有上帝之時（fol. 43v）。最後，這個讀者在回答她已經達到目標了要如何生活這個問題之處做了標記，神父說，她應該在餓的時候吃飯，渴時喝水，穿鬆軟的衣服，睡軟床（fol. 60r）。<sup>①</sup>可以看出，第一位讀者從實踐和理論兩方面關注詞語的使用，而這位讀者更為關心舉止行為和生理需求問題。如果施耐德所言不假，關注語言的讀者屬於 15 世紀，在時間上更晚一些，那麼這個文本似乎已經從一個行為方式困擾讀者的情境（在尋求上帝之時我該如何實際地管理我的生活）轉到了一個語言運用更為重要的情境（我該如何清晰地閱讀、書寫和談論上帝）。文本本身包含了兩個元素，而且確實，正是語言的運用激發了告解神父的精神更新。然而，閱讀這個文本的讀者看起來關注的是這一點或另外一點。

《凱瑟琳修女故事》的早期版本先談到這裡。現在讓我們轉向標記為 1550 年的最晚的一個版本。<sup>②</sup>比較不同時代的幾個版本可以發現一個明顯不一致的地方：在女人從最高層次的冥想狀態歸來後，用來描述她如何與上帝相連的敘述模式變了。她不再說她已經“成為上帝”（become God），而是說她已經“通過恩典與上帝合一”（become one with God through grace）。史懷策指出，我們可以通過追溯這個文本高潮時刻敘述模式的光譜圖，發現哪個文本挑戰了正統教義。<sup>③</sup>波蕾特（Marguerite Porete）這位因拒絕放棄其異端邪說在 1310 年被燒死的貝居安女修會修女，在她的《簡單靈魂

<sup>①</sup> Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 345.

<sup>②</sup> 漢堡手稿 SUB theol. 1886 包含一部分《凱瑟琳修女故事》，是祖德曼（Daniel Sudermann）於 1614 年抄錄的。但是祖德曼的文本卻被特別作為 1475 年手稿抄本展示。參見 Humburg SUB theol. 1886, fol. 353.

<sup>③</sup> “成為上帝”（becoming God 的不同表述如下：Ich bin gottworden (Ka [= Schweitzer's guide ms], A, Br, Ha, Mü); Ich wardenn gottes (S); Ich bin unße[r]m herren worden [Di]; Ich bin goettelich worden (K); Ich bin gotte zu teile worden (St, P); Ich bin mit got ans worden von gnaden (E, G -現在為奧格斯堡抄本)。參見 Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 391, 除了奧格斯堡古抄本之外，其他均為作者添加。

的鏡子》( *Mirror of Simple Souls* ) 中使用了一個類似的敘述模式。<sup>①</sup>因此，一個女人是“成為上帝”還是“通過恩典與上帝合一”似乎並不是問題的關鍵，關鍵的不僅僅是教義本身，更是教義被運用的方式。

要看文本被運用的情況，可以看看奧格斯堡古抄本 III 2.8.22. 這份手稿比慕尼黑手稿稍大一些，但還是八開本，因此，依然適合自修學習。這份手稿還是同一個人謄抄的，但是這次我們知道這是誰的書。手稿是一位名為艾格尼絲·布勒林 ( Agnes Buhlerin ) 的修女在基希海姆 ( Kirchheim am Ries, 現在的巴登-符騰堡州 ) 的女修道院中抄寫的。這個女修道院圖書館的許多圖書都作為厄廷根-瓦勒施泰因藏書 ( Oettingen-Wallerstein collection ) 的一部分保存下來，如今收藏在奧格斯堡大學圖書館。阿諾德·史羅姆 ( Arnold Schromm ) 在 1990 年代對這個女修道院圖書館做過一個研究，查明艾格尼絲·布勒林修女還有另外八本手抄本保留下來。<sup>②</sup>艾格尼絲修女為自己抄寫了這部手稿，在書的末頁用紅色墨水寫著：我是艾格尼絲·布勒林。這本書還有一些痕跡表明被其他兩位修女擁有過，因此，這部手稿是一位修女出於個人使用目的抄寫而成，留給了得到這本書並用來做進一步自修學習的人。我們沒有時間繼續詳細討論艾格尼絲·布勒林如何很忠實地抄寫了存在基希海姆圖書館的另外一個手稿 Cod. III.2.8°.46。<sup>③</sup>這個手稿包含更為謹慎的敘述模式，文本中的女人已經“通過恩典與上帝合一”，它還包含了告解神父與女人之間的角色轉變，包括女人在談話時把告解神父帶入一個冥想入迷狀態的片段 ( fol. 60r ) ，某些版本 ( 如 Einsiedeln 手稿 ) 沒有這一

<sup>①</sup> 感謝 John Arblaster 讓我注意到這點。

<sup>②</sup> Arnold Schromm, *Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries* (Tubingen: Niemeyer, 1998).

<sup>③</sup> 有關這部手稿的更多研究參見 Morgan, “The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God.”

段。<sup>①</sup>我更感興趣的是艾格尼絲·布勒林在《凱瑟琳修女故事》末尾處寫給自己的一段話：“艾格尼斯修女，在你躁動之時，也對自己這樣說”（fol. 76v）。<sup>②</sup>前文已經說過，讓《凱瑟琳修女故事》中的女人進步改變的是一種精神躁動，這可以被視為一種可能的表現形式，表明 14 世紀時存在有可能是人們的一個問題。艾格尼絲·布勒林自己的這段話就觸及了這個問題，直指文本的核心：即一個人該如何處理焦躁的情感的問題（“在你躁動之時”）。艾格尼絲·布勒林寄希望於謙卑和耐心，但是她沒有放棄對她剛剛抄寫的文本的期望。確實，在她按照順序抄寫到女人宣稱與上帝合一之時，她似乎已經特別投入，因為她無意中多寫了一個與格的人稱代詞，又劃掉，這句話於是變為：“我代表我自己為自己通過恩典與上帝合一（fol. 29r）”。<sup>③</sup>接下來延續到下一頁的兩行她換了一支筆（fol. 29v），似乎她一直不斷在抄寫，直到她抄到女人精神發展的這個高潮階段才停下來休息片刻，然後再繼續專注於這個較為平淡的工作，保證她的書寫一直是清晰可辨的。

#### 4. 結語

在討論海德格爾時，我強調我看見的是《存在與時間》所展示給我們的一個富有成效的挑戰，即我們如何捕捉做本真自我的過程，將之作為一個可共享和分享的活動，而不是遠離每日生活習慣？《凱瑟琳修女故事》的內容告訴我們，這一點在理論上如何可行，因為告解神父和女人為了培育精神發展，靈活地重新調度利用

---

<sup>①</sup> 有關這部手稿的詳細討論參見布呂克納（Udine Brückner）2009 年牛津大學博士論文：“Dorothea Von Hof: Das Buch Der Göttlichen Liebe Und Summe Der Tugend : A Study of a Konstanz Laywoman’s Compilation of German Spiritual Texts from the 14th and 15th Centuries.”

<sup>②</sup> 原文如下：“Schwester Agnes, wann dir ain vngedullt her gat, so sprich allso zu dir selber”.

<sup>③</sup> 原文為：“Ich bin ~~mir~~ mit got ainsworden von genaden.”

了他們所繼承的工具，讓如影隨形的精神躁動變得比其他任何形式的機構性調整修正（institutional correctness）都更為重要。我在本文開始引用的兩個例子以及在結尾時討論的手稿傳統有諸多共同點。這些手稿似乎是方便人們自我靈修的作品，不是公共閱讀品（比如就餐時朗讀的作品），因此它們展示了一種精神生活，這種生活不受禮儀或修院時間的限制。在慕尼黑手稿這個例子中，文本非常方便攜帶，但是如果文本被傳送轉移，個體就不會宣稱它為一個個人化的精神資源。相反，奧格斯堡手稿從抄寫者艾格尼絲·布勒林本人開始，被一系列有名字的個體所擁有，這些人生活在同一個女修院。文本已經被很有意識地演變成習慣，艾格尼絲·布勒林通過這些習慣來管理她的精神渴望。

我認為，從這個比較中發現的最重要的一點是，每個處境中通向上帝的最快的方式並不一定要相同。一個解釋差異的簡單方法是說早期文本比 1550 年的文本更為激進，到 16 世紀時《凱瑟琳修女故事》已經被禁。我希望指出的是，這種簡單方法不是接近差異的有用方式。<sup>①</sup>艾格尼絲·布勒林在抄寫時與文本互動，添加了自己的終曲，這似乎太過濃烈，不能被描述為一種牽制形式。相反，慕尼黑手稿頁邊空白部分用褐色標記的叉叉，似乎表明這個文本在使用時有一個實際的關注點，這一點在用黑色墨水筆小心仔細地整理和糾正文本的讀者那兒不明顯。關鍵的區別因此是一個更大的工程，閱讀文本只是其中的一部分。艾格尼絲·布勒林的工程是否更為個人化？當然，她寫上了自己的名字並宣稱這是她的書。我們也許在此可以看見一種孤立的、對本真的追求，這種追求在《存在與時間》中很明顯。但是在艾格尼絲·布勒林的例子中，我們看見她

---

<sup>①</sup> 對此作者在比較慕尼黑手稿 BSB cgm 133 和奧格斯堡手稿 UB III 2.8°.22 時進行了更多闡述。參見 Morgan, “The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God.”

的生活是一個共享生活的一部分：她從其他修女那兒抄寫文本，又把她的書贈給其他人。

這是一個共享的實踐，在不同的處境中變化，而我希望能讓大家注意這一點。凱瑟琳修女和她的告解神父，還有眾多信教的男女，閱讀和使用這個文本，更新了他們的生活，至少到目前為止這是可以做到的。他們不是退縮到一個與世隔絕的空間（亦可以是宗教或現象學或詩歌），而是創造性地更新他們可以利用的材料（告解關係、性別角色、閱讀和編撰靈修文本），為個人和精神反思。我們能看到，這個過程在故事中是很成功的：女人“成為上帝”，告解神父開始跟隨她的腳步。我們無法知道“褐色墨水”讀者是否對管理身體愉悅問題感興趣，或者艾格尼絲·布勒林管理自己精神躁動的即興方式是否成功。但是那種不確定是我論文的另外一個重要方面。在我們的環境中也許內嵌著自我更新的標準——一種共有的、關於我們如何能夠介入參與以便讓我們的處境更好的觀念——，但是我們無法保證這些標準是正確的標準（比如以教會或黨派形式）。如果我們放棄那種我們的身分有一個“核心”的錯誤觀念，我們也能放棄有一個基本框架的錯誤理念。自我更新和自我放棄的共享過程讓我們直面我們的軟弱和錯誤。因為這些過程總是在某處發生，我們繼承的文化工具總攜帶著複雜歷史，於是人們總感覺我們改變現狀的努力開始的太晚。我們早已經屬於我們試圖去修正更新的文化，對之的損毀已經在所難免。在本文開始提及的莎士比亞的思想實驗中，我們聽見這個貴族老爺在問這個他要用來實驗的補鍋匠：“這個乞丐會不會忘掉自己？”乞丐也許會忘記他自己，因為他沒有自我。但是他通過社會習慣培養了一種共享的生活，而這些社會習慣及其暴力遺產依然存在。我們用舊生活的碎片建立一種新的生活，但是我們並不是自己建立這種新生活，而是通過創造性地吸收接納共享的習慣來建立新生活，不論這些習慣是告解習俗、性別期望還是閱讀和重讀我們所繼承的文本的方式。這種更新變革的過程

沒有中心或核心，也沒有任何保證。<sup>①</sup>它來自我們一起熟練參與到文化洪流這一推動力。因為已經喪失了外部和內部的過程保證，我們的計畫有可能最後被誤導，也許我們可以如此總結讓自己投身到改變更新過程中的看法：我們用舊生活的碎片建立一個新生活，卻發現我們總在犯錯。但是，如果我們謙卑地承認自己的錯誤，就無需將這種謙卑理解為承認失敗。相反，這揭示了一種勇氣，因為我們無所畏懼，留待未來去評判。

### 譯者簡介

張靖，中國人民大學文學院講師

#### Introduction to the translator

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: zhangjingwise@gmail.com

---

<sup>①</sup> 最後作者希望在此指出，作者的論述可以在這一點上與現象學和神經科學研究聯繫起來。參見 Alva Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 142.

## 參考文獻[Bibliography]

### 西文文獻[Works in Western Languages]

- Birlinger, Anton. "Tractate Meister Eckharts." *Alemannia: Zeitschrift für Sprache, Litteratur und Volkskunde des Elsasses und Oberrheins* 3 (1875):15-43
- Brecht, Bertolt. *Mann Ist Mann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Bruckner, Undine. "Dorothea Von Hof: Das Buch Der Göttlichen Liebe Und Summe Der Tugent: A Study of a Konstanz Laywoman's Compilation of German Spiritual Texts from the 14th and 15th Centuries." D.phil thesis, Oxford, 2009.
- Bürger, Peter. *Zur Kritik Der Idealistischen Ästhetik*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Caputo, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio University Press, 1978.
- Chanter, Tina. *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Corbey, Raymond. *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1991.
- Duttlinger, Carolin, *Ben Morgan, and Anthony Phelan*. Edited by Walter Benjamins Anthropologisches Denken. Freiburg i. B.: Rombach, 2012.
- Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, Mass: MIT Press, 1987.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt--Endlichkeit--Einsamkeit*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Erläuterungen Zu Hölderlins Dichtung*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Hermann. 3rd ed. Vol. 4, Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.

- \_\_\_\_\_. *Sein Und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Unterwegs Zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1959.
- Kracht, Christian. 1979. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2001.
- Lane, Harlan. *The Wild Boy of Aveyron*. London: Allen Lane, 1977.
- Lave, Jean, and Etienne Wenger. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- Morgan, Benjamin. "Benjamin, Heidegger, and the Anthropology of Everyday Life." In *Walter Benjamins anthropologisches Denken*. Edited by Carolin Duttlinger, Ben Morgan and Anthony Phelan, 95-124. Freiburg: Rombach Verlag KG, 2012.
- \_\_\_\_\_. *On Becoming God: Late Medieval Mysticism and the Modern Western Self*. New York: Fordham University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. "The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God." *Mystical Medieval Theology* 23, no. 2 (2014).
- \_\_\_\_\_. "The Uses of Rhetoric: Munich Manuscript Staatsbibliothek Cgm 133." *Jahrbuch der Meister-Eckhart-Gesellschaft* 9 (2015).
- Noë, Alva. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- Pfeiffer, Franz. *Meister Eckhart*. Volume 2. *Deutsche Mystiker Des Vierzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1857.
- Schneider, Karin. "Die Eckhart-Handschrift M 1 (Cgm 133)." In *Mittelhochdeutsch: Beiträge Zur Überlieferung, Sprache Und Literatur*. Edited by Ralf Plate and Martin Schubert. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Schromm, Arnold. *Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries*. Tübingen: Niemeyer, 1998.
- Schürmann, Reiner. "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement." *Research in Phenomenology* 3 (1973):95-119.
- Schweitzer, Franz-Josef. *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik: Seine Beziehung Zur Ketzerei Der "Brüder Und Schwestern Vom Freien Geist," Mit Besonderer Rücksicht Auf Den Pseudoeckartischen Traktat "Schwester Katrei" (Edition)*. Volume 378. *Europäische Hochschulschriften. Reihe I, Deutsche Sprache Und Literatur*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981.
- Shakespeare, William. *The Taming of the Shrew*. Edited by H. J. Oliver. Oxford:

- Oxford UP, 1982.
- Strummiello, Giusi. “‘Alte Wörter’: Gelassenheit und Gottheit by Heidegger und Eckhart.” *Heidegger Studies*, vol. 28 (2012):191-211.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Wenger, Etienne. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity, Learning in Doing: Social, Cognitive, and Computational Perspectives*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.