Globethics Repository



艾克哈特及其神秘主義神學

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	Huang, Paulos
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 16:08:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166952

艾克哈特及其神秘主義神學

黃保羅
芬蘭赫爾辛基大學哲學博士
芬蘭赫爾辛基大學比較宗教學系教授級研究員

一、艾克哈特生平

艾克哈特大約在一二六〇年出生於德國的格塔（Gotha）附近的霍克黑姆（Hochheim），也有傳說他出生於斯特拉斯堡（Strasbourg）。他的家庭比較富裕，父親可能是個爵士。[1]在十四世紀的後期，天主教的多明我會（Dominican Order）在德國和歐洲的一些地方發展很快，很多富裕家庭的子弟都很嚮往加入進去。參加者必須年滿十五歲，且需懂得拉丁文，而且家庭有經濟資助。艾克哈特先到了艾弗爾特女修道院（Erfurt Convent）作見習修道士。後來，他可能到科隆的學校（the studium generale at Cologne）學習神學。在這裏他接觸了托馬斯・阿奎那（Thomas Aquinas）和阿爾伯圖斯（Albertus Magnus）的神學，儘管他們沒有見過面。其後他可能又短暫地到過艾弗爾特，大約於一三〇〇年他被送到巴黎大學去學習，這是非常高的榮譽，因爲被選送到巴黎的機會非常難得，每個省只有三個名額。爲了獲得神學學士（Baccalaureus），需要學習五年，然後再學三年則可獲得碩士學位

1. H. S. Denifle，〈艾克哈特〉（Die Heimat Meister Eckeharts, Archiv für die Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, v. 1889），頁 355。

（Magister）。在三十五歲左右，方有可能從大學校監那裏獲得資格證書，以碩士或博士（Doctor）的頭銜從事教育。這樣在巴黎被培養出來的神學家們便成了西方教會的精英，但艾克哈特可能沒有獲得如此高的學位。[2]

從巴黎艾克哈特被邀請去德國薩克松尼省（Province of Saxony）多明我會從事行政工作，在一三〇三年在艾弗爾特他被委任爲該省的多明我會會長。至此，在德國的多明我會中艾克哈特非常受人尊敬。於一三一〇年他又被選爲阿勒馬尼省（Province of Alemannia）的會長，但他沒有能夠上任。

大約在一三一一至一三一二年間，他第二次去了巴黎，從事教學工作，並且跟天主教的方濟各會（Franciscan）會士進行了辯論。[3]

然後他去了斯特拉斯堡，在一三一四年時，他在那裏的多明我會女修道院教書。在這段時間裏，他給修女們講道，並逐漸成了德國最受歡迎的佈道家之一。在十四世紀，斯特拉斯堡是宗教生活的中心之一，艾克哈特用德語進行的講道對修女們和普通信徒們產生了極大的影響，他鼓勵他們進行宗教的實踐生活，並留心行善。[4]

從一三一四到一三二六年間，我們現在還沒有足夠的史料來證明艾克哈特的生活狀況。當時，他的名聲很大。有人說，當時他在斯特拉斯堡跟一些異端邪說有聯繫，但我們現在還沒有足夠的證據來驗證此說。可以肯定的情況是，他用德語所進行的講道被很多人記錄下來加以流傳，他的一些拉丁文的著作也被人翻譯成德語加以流傳。而且

2. James M. Clark，《德國偉大的神秘主義者》（*The Great German Mystics*; Oxford: Basil Blackwell, 1949），頁 7-8。
3. 同上，頁 8-9。
4. 同上，頁 9-10。

他的講道和文章往往非常抽象，非一般人可以眞正理解，如此便產生了一些問題，因爲這些流傳的材料並非完全能夠代表艾克哈特的思想，遺漏、脫文、斷章取意，甚至錯誤之處都在所難免。[5]

艾克哈特生命的最後階段應該是在科隆的學校度過的，在一三二六年他被要求在當地的主教法庭中爲自己的神學立場辯護，因爲他被指控爲異端邪說。他大約於一三二七至一三二九年間去世，因爲一三二九年的教皇訓令表明，他在不久前去世。[6]

二、艾克哈特被定爲異端邪說的問題

於一三二五年，有人抱怨艾克哈特關於人靈魂的危險的教導有錯誤，也有人說他的講道太抽象，建議他應該學習耶穌基督用普通人可懂的語言來佈道，從而引導人悔改、認罪和行善。後來教皇委任斯特拉斯堡的多明我會會士尼古拉（Nicholas of Strasbourg）擔任德國省的調查員來對此進行調查。結果於一三二六年七月，艾克哈特被宣佈爲無辜。但此時科隆的大主教卻反對艾克哈特，因此，大主教跟尼克拉斯也發生了矛盾。一三二六年九月艾克哈特收到了四十九條對他的指控，這些都是從他的文章和講道中摘錄出來的。艾克哈特對此進行了書面辯護。接着，指控者向他提出了新的五十九條指控，對此進行書面辯護之後，於一三二七年元月二十四日艾克哈特向教皇提出了申訴，但申訴沒有到達教皇那裏就被駁了回來。一三二七年二月十三日艾克哈特在教會裏發表了聲明，產生很大影響。最後教皇決定，把所有文獻都送到阿維尼翁（Avignon）

5. 同上，頁 10-11。
6. 同上，頁 11。

重新進行審理。於一三二九年教皇約翰二十二世（Pope John XXII）頒佈了題爲「於主田園」（In Agro Dominico）的訓令，譴責艾克哈特的二十八條主張，其中的十七條被定爲異端，十一條被定爲是危險或可疑的。此訓令頒佈時，艾克哈特已經去世了，但在生前他就說過，自己可能犯錯誤，但不是異端邪說，因爲錯誤是能力問題，而異端則是意願問題。[7]

從天主教的法律審理程序上來說，艾克哈特被定爲異端是沒有問題的，但是阿維尼翁的審理則是例外，因爲當時的處理方法是，只看言說的字面意義，不論作者的本來意圖，因此，有很多被指責的文字都不一定眞正地代表了艾克哈特本來的思想。從另一個方面來看，這次審理主要涉及了多明我會跟方濟各會之間的矛盾，因爲主張定他爲異端的科隆的大主教亨利希．馮．費爾內堡（Heinrich von Firneburg）就很反對多明我會。如此綜合而言，法庭認定，不論艾克哈特的本來意思如何，他的言論已經廣爲流傳，並且影響了心地簡單的會眾，因此當被譴責。[8]

三、艾克哈特的神學作品

艾克哈特保存下來的作品，根據寫作的語言可分爲拉丁文部分和德語部分。前者表述了他的哲學和神學體系，主要是爲知識階層寫作的。此一部分作品的最重要代表作是寫於一三一四年的《三部集》（*Opus Tripartitum*），本書共有三個部分：「命題部」（Opus Propositionum）、「問題部」（Opus Quaestionum）、「闡釋部」（Opus

7. 同上，頁 12-13。該訓令的完整英語翻譯，見 Edmund College & Bernard McGinn 編譯，《主要佈道稿、評注、論文和辯論》（*The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*; London: SPCK, 1981），頁 77-81。
8. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 14-15。

Expositionum）。本書的結構很像阿奎那的《神學大全》（*Summa Theologica*），前兩個部分討論的是神學和哲學問題，第三個部分包括講道稿和《聖經》評注（兩篇對《創世記》的評論，一篇對《出埃及記》的評注，一篇對《箴言》的評注和一篇對《約翰福音》的評注；其中的兩篇拉丁語的講道稿是以《傳道書》爲題的）和一些其他的材料，如他爲自己的辯護等。這三個部分的每部分都有個前言，而且還有一個對全書進行介紹的序論。第二部分的全部已經佚失，第一部分也只剩下前言。

德語部分的作品則是爲平信徒和修女們寫作的，使用的是通俗易懂的方式。大部分是講道稿，也有一些是關於靈修主題的。這類的作品很少出自他本人之手，多是他人記錄的或從拉丁語翻譯過來的，其中的錯誤和不當之處甚多，閱讀時需要注意。但從文學和語言歷史的角度來說，艾克哈特的此類作品非常有價值，因爲他促進了德語語言和文學的發展。

四、艾克哈特的神秘主義神學思想

在基督教神學的領域，神秘主義是指個人藉着宗教經驗直接地認識和經歷上帝。神秘主義不同於神秘經歷，一個基督徒一生中可能會或多或少地有些神秘的經歷，但並非每個有神秘經歷的基督徒都是神秘主義者。艾克哈特的神秘主義神學非常豐富，但有些說法看似悖論，比如，他說上帝既不是善，也不是較善，更不是最善。他說，如果有人說上帝是善的話，那錯誤就像說白色是黑的一樣。[9]諸如此類的說法很多，其實他所要強調的是，任何人爲的概

9. 同上，頁 17。

念都無法描述上帝，因爲他是無限的。我在本文將集中介紹艾克哈特神秘主義神學的要點，即他的上帝觀和靈魂觀。

1. 上帝觀

艾克哈特的神秘主義神學的起點是，上帝是「是，純潔的是，絕對的是（存在[being]）」和「終極的眞實」。他跟隨傳統的經院主義神學，認爲「我是我是」（我是自有永有的）是上帝的名字。關於上帝，我們所能說的第一件事情和最重要的事情就是：「他是他存在」。然而，比起它在阿奎那的神學中的地位來說，「是」（存在）這個教義在艾克哈特的神學中所佔據的地位更加重要。

在這個問題上，艾克哈特被批評的一個主要理由是，有人說他試圖消除「上帝的是（存在）」跟「人的是（存在）」之間的差別。其實，他是非常強調造物主上帝跟被造物之間的差別，他甚至說，沒有甚麼之間的差別要比造物主跟被造者之間的差別更大的了。總結一下他的思想，我們會發現，作爲一個經院主義的神學家，他特別強調上帝的超越性，認爲上帝是不同於人的。但作爲一個神秘主義者，他又特別強調上帝在人之中的神聖內在性，也就是說，他對內在於人之中的神聖的靈有着非常眞切而完全的體驗。把這兩個觀點結合起來，我們就會發現，艾克哈特關於上帝的神秘主義神學思想其實是個悖論：一方面，沒有甚麼差別要比上帝跟被造物之間的差別更大；另一方面，沒有甚麼相同性能比上帝跟被造物之間的相同更大。

艾克哈特把「三一上帝」（the triune God）跟「上帝」（Godhead）進行了區分，他認爲前者有三個位格，後者則尚未顯出差別。這種理解是符合教會的傳統神學觀點的，正如《阿他那修信經》（Athanasian Creed）所說：上帝在

位格上是不可混淆的，而在本性上則又是不可分割的。艾克哈特引用托名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）的話說：上帝甚麼都不是，他是幽暗，上帝無名但超越名，等等。這種表述的意思是：上帝是無限的，任何的表述都會把上帝限制起來。這很像神秘的否定神學，即只能用「不」和「非」之類的否定詞來描述上帝，人只能說上帝不是甚麼，而不能說上帝到底是甚麼。[10]否定神學跟道家老子所云的「道可道，非常道。名可名，非常名」其實是一致的，但它們跟古希臘的「無／非存在」卻不一樣，因爲古希臘哲學的「不是」乃是因爲事物沒有恆定的本質，所以不能用恆定的概念來表達，而否定神學的「不是」乃是因爲上帝是絕對的，超越的和無限的，因爲沒有任何有限的概念和手段足以表達上帝，所以只能用同樣無限的「不是」來表達他。[11]但是，艾克哈特並不是一個只堅持否定神學的否定主義者，在論及上帝的特性時，他也會跟隨阿奎那，常用類比和象徵的方法來描述。[12]

他認爲上帝是永恆的，上帝的行爲不同於人的行爲，是不受時間限制的，因此，上帝通過創造或護理世界的行爲是一個不可分割的整體。獨生子耶穌基督的被父所生和聖靈的從父和子而出，都是永恆的。因爲上帝通過恩典而內在於靈魂之中，子的被生也發生在靈魂之中。艾克哈特對這個理論的表述是借助於三位一體來進行的，這裏包含着神秘主義的極端體驗。[13]

10. 同上，頁 19。
11. 李秋零對肯定神學，否定神學和象徵神學進行了介紹。請參見氏著，〈基督教「無」說辨析〉，載《宗教研究》（北京：中國人民大學出版社，2003 年號，總第 1 期，2004），頁 32-34。
12. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 19。
13. 同上，頁 20。

關於在伯利恆出生而受難於彼拉多手下的歷史性的基督，艾克哈特在自己的講道中沒有提及很多。他經常談論的是基督在靈魂中的誕生：即基督是在我們裏面出生、受苦、被釘十字架、死亡和被埋葬，也是在我們裏面死而復活。基督的出生是最神秘的，但艾克哈特把它視爲人類經驗中最重要的事實之一。[14]

從時間上，我們無法把獨生子的被生和世界的被造分爲兩個單獨的事件。從上帝的視角，它們都是永恆的，是同一件事。從人的視角來看，它們是兩個事件，一個發生在另一個之前，但在上帝那裏是沒有前後之分的。艾克哈特多次引用《詩篇》的話語說：「上帝說過一次，我兩次聽過這事」（詩 62:11）。從這裏我們可看出艾克哈特跟奧古斯丁及阿奎那對時間的理解上是不同的。[15]

對於艾克哈特來說，創造有兩層意思：一是被造物在其存在的每時每刻都完全無條件地依賴於造物主，二是在時間的次序中世界是有個起點的。據說，有人挑戰艾克哈特問道：在宇宙被造之前，上帝在哪裏？他回答說：時間是從世界的被造開始的，在創造之前是沒有時間的，因此，關於在宇宙被造之前的問題是不成立的。[16]那麼，人們也許會問，世界是永恆的嗎？艾克哈特認爲，世界不是永恆的，最起碼跟「上帝是永恆的」的表述中的「永恆」是不同的。[17]在艾克哈特被定爲異端的時候，他的這個思想可能被誤解了。[18]

14. 同上，頁 20。
15. 同上，頁 20。
16. 同上，頁 21。
17. Théry，《案卷》（*Archives*, Edition critique, etc., 1926），頁 194。
18. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 21。

2. 靈魂觀

艾克哈特的靈魂觀主要以Seelenfünklein而聞名，這個概念表示的意思是：「靈魂的火花」（spark of soul, scintilla animae）。這個概念早被他人談過，如阿奎那就談到過。艾克哈特卻是第一個爲這個概念找到一個德語的詞來表達的人。「靈魂的火花」是人靈魂中的一個部分，在那個部分裏或通過那個部分，人的靈魂會跟上帝神秘地結合到一起。這個火花是人的良心和宗教意識存在的地方，它既有倫理的特徵又有形而上的特徵。它是不可消滅的，即使在地獄裏，它也會以良心的聲音來說話。[19]這個概念也被稱爲「一種東西」、「最內部」、「靈的避難所」、「靈魂的城堡」、「沉默」、「沙漠」和「靈魂的根基」等。

譴責艾克哈特的《訓令》批評說，他的觀點是：

> 在靈魂中有某種東西，不是被造的而且也不能創造；如果整個靈魂都是如此，靈魂將不是被造的而且也不能創造，而這種東西就是智力。[20]

艾克哈特說，他從來沒有否認過靈魂的火花是上帝創造的，因此，他不明白爲甚麼有人把他的這個觀點視爲泛神論。從艾克哈特的講道稿中，人們也許可以找到這種論述，但這可能只是字面的意思而非他眞正的思想。比如，他曾說：

> 有時我談論一種不是被造的也不能創造的光，也就是靈魂，在我的講道中我總是談到這種光；這同一個光可以不通

19. 同上，頁19-20。
20. College & McGinn，《主要佈道稿、評注、論文和辯論》，同前，頁80。

> 過媒介，毫無遮蓋的，赤裸地認識上帝，因為他就在他自己裏面。[21]

在談論自我和靈魂時，艾克哈特也使用了否定神學的表述方式，他說自我是無名的，

> 它不是這，也不是那，但就像天高過地一樣，它卻是高過這和那的某種東西。所以，我給它起的名字要比以前所給的都要更好，但我們無論用甚麼樣的好名字，它們所能告訴的都只是謊言，因為自我要遠遠地高過這些名字所表述的。它不受限於任何名稱，所有的形式都不適合於它，就像上帝本身是空和自由一樣，它是完全的空和自由。就像上帝是「一」和「單純」一樣，它是徹底的「一」和「單純」，人無論如何都無法看透它。[22]

他說，就像上帝是無名和超越名稱一樣，從根本上說，靈魂也是不可表述的。[23]但靈魂的火花卻是取之不盡，用之不竭的，它對上帝的渴求的傾向超越所有的名稱和區別，甚至超越聖父、聖子和聖靈。所以，在靈魂的火花跟上帝之間沒有任何的媒介或形象來溝通，只有當它突破一切而進入到上帝的根基之中時，它才會滿意。

---

21. 〈佈道 48：大師的佈道〉（Sermon 48: Ein Meister Sprichet），載 Josef Quint，《艾克哈特大師：德語佈道與論文集》（*Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. 1. Band. Untersuchungen*, Stuttgart und Berlin, 1940），頁 198。
22. 〈佈道 2：城堡裏的耶穌〉（Sermon 2: Intravit Iesus in quoddam castellum），載 Josef Quint，《艾克哈特大師：德語佈道與論文集》，同上，頁 180。
23. Josef Quint 編譯，《艾克哈特大師：德語佈道與論文集》（*Deutsche Predigten und Traktate von Meister Eckhart*; München, 1977），頁 229-230。

> 當所有的形象都離開靈魂時，它單獨看見和諧，然後靈魂的單純的「是」，將通過被動地在它自己之中歇息的方式而與聖潔的和諧的單純無形的「是」相遇，後者是超越所有「是」的「是」。[24]

正是在上帝的根基裏，靈魂的火花也能達到它自己的根基，因爲

> 有一種東西高過靈魂的被造的是，它是任何被造之物都無法觸及到的，這種東西就是無，它接近聖性，它自己本身是統一的，它跟任何其他的事情之間都沒有共同之處，它是陌生的土地和一片沙漠，它比可名的更沒有名稱，它比可知的更不可知。[25]

艾克哈特的上述靈魂觀爲甚麼被定爲異端邪說呢？這要追述奧古斯丁[26]和托名狄奧尼修斯[27]關於「無」的神學。托名狄奧尼修斯說：

> 當我們肯定時，我們從最先的事務開始，通過居中事務向下移動，直到我們到達最後的事務。但是當我們從最末了的事務攀向最先的事務時，我們否定萬物以便毫無隱蔽地認識那不知者——他自己對存在者之中一切擁有知識的人都

24. 《艾克哈特大師：德文和拉丁文著作集》（*Meister Eckhart, Die Deutschen und Lateinischen Werke*），卷三（Stuttgart, 1936），頁 437-438。
25. 《艾克哈特大師：德文和拉丁文著作集》，卷二（Stuttgart, 1936），頁 50。
26. 奧古斯丁，《懺悔錄》，第一章，第 4、5、6、7、13 節和第十二章 7 至 8 節。
27. 托名狄奧尼修斯，《論神秘神學》，1-5。

> 是隱秘不見的，以便在存在之上觀照那黑暗——他隱藏於存在者之中的所有光線之外。[28]

艾克哈特說，靈魂的力量處於縱向線性之中，在這個自然的順序中，低級事務的最高點會觸及到高級事務的最低點。[29]靈魂在其最高點上能夠觸及上帝，而在其最高點上靈魂就是智力，所以，靈魂的核心就是上帝。[30]十二世紀的蒂埃里的威廉（William of Thierry）說，只有當一個上帝的人被發現變成上帝所是的而不是變成上帝的時候，才有價值，也就是說，人通過恩典變成上帝本來就是的（The man of God is found worthy to become not God, but what God is, that is to say man becomes through grace what God is by nature）。[31]艾克哈特在談論靈魂跟上帝的合一時，就採用了這種理論模式，他說，人被上帝改變、創造和生產，就是人聽上帝的命令，去遵守，去回答，在上帝說話的時候去跟他交談。[32]艾克哈特似乎把人的靈魂跟上帝等同了起來，這很自然就會引起批評和懷疑。在艾克哈特的靈魂觀中，似乎強調兩點，一是靈魂的非被造的部分（即智力），另一點是被造的靈魂的合一。他好像既承認我是一個被造的自我，又認爲在我之中有一部分不是被造的而是永恆的，這個被造的部分和非被造的部分看起來同時共存於我之內。人們也許要問，我應該認同那個部分爲自我的標誌呢？艾克哈特認爲，任何要求我在神性跟人性之間，非被

28. 托名狄奧尼修斯，《論神秘神學》，2。譯文引自李秋零，〈基督教「無」說辯析〉，同前，頁 32-33。
29. College & McGinn，《主要佈道稿、評注、論文和辯論》，同前，頁 109。
30. Denys Turner，《上帝的幽暗》（*The Darkness of God*; Cambridge University Press, 1995），頁 142-143。
31. William of Thierry，《金書信》（*The Golden Epistle* II, xvi, 263; trans. Theodore Berkeley; Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980），頁 96。
32. College & McGinn，《主要佈道稿、評注、論文和辯論》，同前，頁 120。

造和被造之間，靈與肉之間，身體與靈魂之間，內部與外部之間，上帝與被造物之間進行選擇的神學立場，其實都是自我的分裂。人本與上帝合一，但罪破壞了這個合一，因而人內部的人格也被破壞了，正如一個磁鐵去觸及一個鐵針，磁鐵的力量就會傳給那根針，而這根針若與第二根針連在一起，磁鐵的力量也同樣會傳給第二根針，依此類推，第三或第四根針若一一地連接在一起，磁鐵的力量就會傳遍到所有這些針之中，但若哪根針斷了聯繫，它就失去了力量。一個跟上帝聯合在一起的靈魂是不需要在上述的對立選項中進行選擇的，而因爲罪失去跟上帝聯合的靈魂則就可能要選擇。[33]

在談到與上帝合一的「無」時，需要注意艾克哈特追隨了否定神學的傳統，認爲一方面人通過理性與思想無法達到上帝，另一方面，作爲按照上帝形象被造出來的人卻又要力求返回自己的原型即上帝那裏去。對於被造之物卻分享了上帝本性的人，在創造中被置入現象世界的多樣性之中，處於一個最遠離其遠處統一性的點上。所以，人生活的本質就是從多樣性中退出而返回到原初跟上帝的合一之中，從而達到自己的原型之中。艾克哈特稱此爲「隱遁」。李秋零總結了他的四個方面的隱遁：其一是完全徹底地遺忘被造物或其在精神中引起的印象。其二是最終放棄人的所有意志。其三是放棄一切概念認識。其四是放棄關於上帝的所有特殊表象和概念。如此靈魂就會達到眞正的寂滅和絕對虛無的狀態。[34]

爲甚麼我們靈魂的非被造部分是智力而不是其他呢？艾克哈特的這個想法跟奧古斯丁的自然理性理論有密切的

33. 同上，頁 112、113、198、xiv。
34. 同上，頁 413-414。譯文引自李秋零，〈基督教「無」說辯析〉，同前，頁 34-38。

聯繫，我們需要注意的是，這個靈魂的火花是「在」我們裏面的，而不是我們自己的（The Spark of Soul is in us but not of us）。圖爾納（Turner）認爲，艾克哈特神秘主義神學的最重要哲學根基是「是」和「知」的等同（identification of being with knowing）。一個擁有智力的「是」，其存在就是「智力」。一個能夠認識的「是」，它的「是」就是「去認識」。上帝的最高名稱就是存在，同樣，智力的最高名稱也是存在。[35]艾克哈特的這個觀點受了亞里士多德－奧古斯丁規則（eadem est scientia oppositorum）的影響，即有關某一個特定事物的知識其實是關於該事物對立面的更有力的知識。[36]據此，艾克哈特認爲，去認識某一個事物，其實就是主觀地想要變成該事物；主觀地想要變成某事物，其實在本質上就不可能變成該事物；因此，如果思想能夠認識所有事物的話，思想在本質上就不可能變成任何的事物。[37]所以，思想就甚麼都不是。思想的存在就是「無」，就是單純的意願，其本質就是去認識。所以，艾克哈特說，被造物是單純的「無」，此外的任何觀點都是不眞實的。[38]

這是甚麼意思呢？他其實要表達的是，被造物的本身是「無」，它們都是來源於創造者上帝，而不是依賴於自己。說某個事務是「無」，並不是說它不存在，而是說它

35. Turner，《上帝的幽暗》，同前，頁 15："For a being which has intellect, its existence is intellect. For a being capable of knowing, its D 'to be' (esses) is to know." "The highest name of God was esse ('existence') and so intellect."
36. Turner，《上帝的幽暗》，同前，頁 158。
37. 同上："If to know a thing is to become is to become it intentionally, and if to become something intentionally is not to become it *in re*; and if the mind can know all things, then it follows that the mind cannot be anything at all *in re*. But to say that there is nothing at all that mind is, is to say that it is *nothing*. The mind's existence is purely intentional. Its being *is* to know."
38. 《於主田園》（In Agro Dominico），載 College & McGinn，《主要佈道稿、評注、論文和辯論》，同前，頁 80。亦見《辯護》（*Defense*），載《主要佈道稿、評注、論文和辯論》，同前，頁 75。

總是作爲「這」或「那」（esse hoc et hoc）而存在的。所以，眞正的存在是上帝，而被造物則是「無」。當然，也可以說上帝是「無」，因爲上帝不是任何我們所知道的事物。但要注意，這裏的兩個「無」是不同的，其間的差別主要是被造物的「是這和那」（esse distinctum, being 'this and that' of creatures）跟上帝的「不是這和那」（esse indistinctum, not being 'this and that' of God）。艾克哈特認爲，人無法根據把某個事物跟另一個事務區別開來的方法來說明上帝跟被造物之間的區別，所以，如果智力就是上帝而且就包含在上帝的「不這和那」之中，如果這樣的智力是「不是這和那」，如果造物主上帝跟被造物之間的唯一差別只是在於「是這和那」跟「不是這和那」的話，那麼，只要我是個智者，那我就是「不是這和那」而且就不是被造的，所以，我就是上帝。同樣，如果我不是一個智者，那我就是被造的「這」和「那」，就是一個被造的人。

所以，人之中有人性和神性兩個部分是不矛盾的，就如基督擁有人神二性一樣，人是按上帝的形象所造，泥土變成了人的肉體，而從神口中吹入人鼻孔中的成人的靈的上帝的氣裏就應該帶有神性。所以，若我們用「上帝的形象」這個概念來輔助理解艾克哈特的靈魂觀，很多問題就會迎刃而解。所以，艾克哈特的神秘主義的靈魂觀，從根本上來說，是可以從傳統神學中找到來源的，並不是甚麼異端邪說，當然，他所用的語言常是悖論似的，若不仔細考察語境及其深層的內涵，誤解就會發生。同樣，沒有神學訓練的普通信徒，也常會誤解艾克哈特的論述。

五、艾克哈特神秘主義神學的影響

艾克哈特對後世有很大影響，在他被批評而定爲異端的時候，就有人爲他辯護，後來的兩個著名神秘主義神學家陶勒（John Tauler）[39]和蘇索（Henry Suso）[40]一般被認爲是艾克哈特的學生。[41]

在他去世之後一百年，他被人視爲危險分子。一四三〇年海德堡大學（Heidelberg University）神學院譴責了他的錯誤，如聞科（Johannes Wenck）就如此批評他。[42]但也有人反駁這種譴責，如庫薩的尼古拉（Nicholas of Cues）。[43]人們對他有不同的評價，但他從來沒有被人遺忘。

發起「新靈修運動」的格爾德·格魯特（Gerard Groote）就受到了神秘主義的很大影響，此運動的追隨者們過着普通生活的同時，通過勞動和反省內在自我進行靈修，所採用的不是極端的手段，而是研究、冥想、互相認罪和傚法基督的生命。[44]此運動的典型代表作是凱姆匹斯（Kempis）《傚法基督》（*The Imitation of Christ*），他可能就受到了艾克哈特的影響。[45]

艾克哈特的影響主要是通過他的德語講道稿的流行而產生的，但其中的很多話並不一定是他本人的。在啓蒙主義運動時期，人們對艾可哈特類的神學家有很多的誤解，神秘主義幾乎被當成了「瘋狂夢想者」的代名詞，康德（Kant）就把神秘主義稱爲「僞哲學」或「可恥的哲學」。

---

39. John Tauler，《講道集》（*Spiritual Conferences*; St. Louis: B. Herder, 1961）。
40. Henry Suso，《論永恆的智慧／論眞理》（*Little Book of Eternal Wisdom and Little Book of Truth*; Tr. By M. Clark; New York: Harper, 1960）。
41. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 23-24。
42. Johannes Wenck，《伊格諾特文獻》（*Ignotae Litteraturae*, BGPM, vii, Heft 6, 1910）。
43. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，24-25。
44. E. F. Jacob，〈格爾德·格魯特和低地國家靈修運動的開始〉（Gerard Groote and the Beginnings of the New Devotion in the Low Countries），載《教會歷史學刊》（*Journal of Ecclesiastical History*; 3[1952]），頁 40-57。
45. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 25。

在十九世紀早期，理性主義走向沒落，人們開始又來關注神秘主義並對其產生了一定的興趣。但人們的態度有兩類：一類人是主張不帶批判地去閱讀中世紀神秘主義者如陶勒和蘇索的作品，另一類人如理性主義者和路德派的神學家則主張研究神秘主義的歷史並從而對其進行駁斥。在神秘主義被批判的同時，在十九世紀的頭二十年裏，理性主義遭到的反對愈來愈多。[46]

海德堡浪漫主義的先驅之一哥熱斯（Gorres）就深受蘇索和陶勒的影響，並且對艾克哈特很感興趣，但對其了解卻不多。[47]黑格爾（Hegel）對艾克哈特的了解也很膚淺，但他對艾克哈特的那些帶有泛神論色彩的文字特別感興趣。[48]當時大多數的哲學家和神學家，像黑格爾主義者一樣，都沒有能夠抓住艾克哈神學思想的精髓，艾克哈特被當成了新教神學的對立面。只是在斯密特（Carl Wilhelm Adolf Schmidt）於一八三九年發表其《艾克哈特》（*Meister Eckhart*）時，對艾克哈特的科學研究才算眞正開始。此前，艾克哈特常被提及，但很少有人知道他的歷史資料，此時，斯密特開始對他的生活歷史和作品進行介紹和研究，而他主要是根據陶勒編輯的作品版本爲基礎進行的，但是這個研究是很有局限性的。[49]狄拉克勞易斯（Delacrois）和英格（W. R. Inge）[50]對艾克哈特進行了同類的研究，其他的一些法國學者也對此進行了研究。[51]

丹麥神學家馬藤森（Martensen, 1842）是最早對艾克哈特的神秘主義神學思想體系進行系統研究的學者之一。

---

46. 同上，頁 26。
47. 同上，頁 26。
48. 同上，頁 27。
49. 同上，頁 28。
50. Inge，《普羅提諾的哲學》（*The Philosophy of Plotinus*; London: Longmans, Green, 1929）。
51. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 28-29。

他認爲定艾克哈特爲異端主要是當時歷史環境的因素所致，而且主要是針對其講道稿的觀點而定的。他認爲艾克哈特是個泛神論者，因爲在他看來泛神論是神秘主義和思辨神學的眞正基礎，他並且把神秘主義跟經院主義當成了對立的學派。他認爲艾克哈特不是一個異端邪說的倡導者，而只是想從教會內部進行改革而已。馬藤森說，與艾克哈特相比，斯賓諾沙（Spinoza）更應該被定爲異端邪說者。馬藤森比黑格爾派的人們要明智得多，因爲他意識到自己對艾克哈特的了解其實是很有限的，他認識到了解艾克哈特本人的作品的重要性。[52]在一八五七年，經過十八年的辛苦勞動，普菲費爾（Pfeiffer）出版了他自己編輯的《艾克哈特德語文集》，並認爲艾克哈特是「所有時代中最深刻的思想家之一」。這個文集的歷史性貢獻非常之大，儘管其中部分文獻的精確性是值得懷疑的。[53]

後來，一個天主教的多明我會的修士德尼弗勒（Heinrich Seus Denifle）對艾克哈特跟他之前的經院主義哲學家們之間的關係進行了研究，貢獻很多。他試圖證明艾克哈特在深度和精確度上都要遜色於阿奎那，這有兩個原因，首先，艾克哈特不了解一個概念跟其他概念之間的區別，或者說他使用術語時太不精心，他常把自己所用的術語搞混亂，在同一段文字中所使用的一個術語常表示不同的意思，而且沒有對不同語境中的術語的意義進行說明。因此，他對眞理跟錯誤的區分不是太清楚，因而產生錯誤的解釋。其次，他認爲艾克哈特被托名狄奧尼修斯和普羅提諾（Plotinus）影響，使用了一些暗藏危險的術語。

52. Martensen，《艾克哈特》（*Meister Eckhart, Eine theologische Studie*; Hamburg, 1842）。也請參考注 2，頁 29。
53. F. Pfeiffer，《艾克哈特》（*Meister Eckhart*; 4th edition; Göttingen, 1924）。德語著作的標準版本，但使用時需要小心，因爲有的文獻並不精確。

對艾克哈特的這兩點評價在一定的時間裏被當成了定論，無人敢於挑戰。[54]

但是，人們後來發現德尼弗勒所依賴的文獻不是沒有問題的，而且他的結論也不是都能夠成立的。特別是普麼爾（Pummerer）[55]對艾克哈特的整個思想進行了研究，對德尼弗勒進行了挑戰。特別是由於對艾克哈特爲自己辯護的文獻的發現和利用，人們對他的同情更加增多。這些新文獻的編輯主要得益於丹尼爾斯（A. Daniels）[56]和特瑞（G. Théry）[57]的努力。因此，普菲費爾的版本受到懷疑，因爲其中的不少錯誤被發現了出來。[58]

第一次世界大戰之後，神秘主義在德國流行了一段時間，但很快就過去了而沒有留下很大的影響。後來，德國制定了整理出版艾克哈特文集新版本的計劃，但二戰使其中斷了。當時的納粹政府甚至從艾克哈特的神學思想中爲其種族滅絕主義尋找根據，但這與艾克哈特本人和他的神秘主義神學應該沒有根本的關係，這只是後人的濫用而已。其實，艾克哈特的思想得益於猶太和阿拉伯的學者甚多。[59]

---

54. 參考 Denifle，〈艾克哈特〉，頁 355。
55. A. Pummerer，《艾克哈特研究的當代狀況》（*Der gegenwartige Stand der Eckhart-Forschung (Jahresbericht)*; Gymnasium, Feldkrich, 1903）本文對艾克哈特的生平和作品進行了仔細的研究。
56. A. Daniels，《艾克哈特論成義的拉丁語論文》（*Eine lateninische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*; BBG, xxiii; Heft 5, 1923）。此乃艾克哈特在科隆受審的文獻的彙編。
57. G. Théry, *Edition critique des pieces relatives au proces d'Eckhart* contenues dans le manuscrit 33b de la bibliotheque de Soest, (Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age, 1926)。此乃受審文獻的最佳彙集版本。Le Commentaire de Maitre Eckhart sur le livre de la Sagesse (AHDL 1926)。此版本附有很多極有價值的註釋。
58. Clark，《德國偉大的神秘主義者》，同前，頁 33。
59. 同上，頁 35。