

埃克哈特之虚无与老子之无的比较

李宜（武汉大学）

摘要：埃克哈特学开启了新一轮宗教哲学与比较哲学的对话。否定之道是埃氏与老子共同的思想主题，二者对虚无（nihil）或无都有特殊偏好。本文拟从两个方面比较埃克哈特之虚无与老子之无：上帝/造物作为纯粹之虚无以及虚无之纯粹性与以平衡有之异化的无，以及明确的知性与隐含的知；相对应的探讨依次为：第一部分将涉及埃氏纯粹虚无的纯粹性以及老子的那带有混沌色彩、与有彼此相生的无；第二部分则比较埃氏富原创性的——保罗看到作为虚无的上帝与老子的视之不见：沿着埃氏对于虚无、看以及认识三者的思路，发掘其与老子关于知（无知与不知）的可比较之处，作为系列比较的一个环节。

关键词：埃克哈特、老子、虚无

长久以来，“埃克哈特大师”（Meister Eckhart）这个名字一直隐匿于“神秘（主义）”¹的标签之后，在国内学界鲜为人知。然而，随着后现代思潮在其叛逆现代社会的逆反中迅速滑向对自身的怀疑与否定，人类社会在各种社会实验的尝试之后陷入创新乏力的危机之中。正如雅克·巴尔赞所言：衰落意味着“看不清前进的道路，失去可能性”²，这就愈发促使我们向过往时代寻求亮光，其中就包括对中世纪的再发现。而当我们翻开中世纪经院神学，基督神学人学的形而上传统依然闪现着爱与正义的光辉。埃克哈特的神学与人学正是经院神学鼎盛时期的成

1 而其实充分传承道明会布道精神的埃克哈特致力于反对当时盛行的各派神秘主义，不仅自己很少使用这个词，也“从没有把他自己的思考跟这个词联系起来”。参见文森：《无执之道——埃克哈特神学思想研究》，郑淑红译，北京：华夏出版社，2016年，第104页。

2 参阅雅克·巴尔赞：《从黎明到衰落——西方文化生活五百年（1500年至今）》，林华译，北京：世界知识出版社，2002年，序言第8页。

果，他那在今人看来的所谓“神秘灵修”，其实饱含着基督教信仰与理性两大主题的最激烈之辩证张力，影响了库萨的尼古拉、年轻的路德、弥尔顿、帕斯卡、谢林、黑格尔、尼采、康定斯基、海德格尔、荣格、巴尔塔萨、拉康、现象学的米歇尔·亨利以及解构大师德里达等一代代思想大师。他的思想是如此现代甚至后现代，在遥远的中世纪就从其艰深的三一神学开出了“自我”、“主体性”、“辩证法”等极现代的人学命题，所开创的“莱茵河畔神秘主义”深刻影响了欧陆特别是德意志哲学（密契、诠释学、理性主义及灵修）。更可贵的是，埃克哈特大师还是著名的跨宗教对话者，他的引文向来不拘于基督教神学家，而是包括所有他涉猎的思想者。他的思想既是典型的西方道统下的思辨哲学，又富含东方式的密契玄思，他的形而上学充满了静态的永恒与动态的生命力，纵横捭阖之间，基督教神学的魅力尽览于心，既可满足灵性的渴慕，又可饱享玄思的幽深。无论是在宗教哲学、形而上学、宗教对话领域，还是思想史研究、对当下及未来的思想展望都具有突出的意义。埃克哈特学正成为西方思想界继教父学、中世纪神哲学之后的又一大关注点。

虚无与无分别是埃克哈特大师与老子的经典术语。两位思想家藉此术语所阐发的妙想玄思是东西方智慧的结晶。一般认为埃克哈特大师是一位特别适合作宗教哲学比较的形而上学家，这不仅因为他的著作里引用了大量的“异教大师”的文本，更因为他极为广阔的心胸与视野，将宇宙人生的关怀统摄于基督信仰与神哲学之中。他的思想因此而包罗万象：既有新柏拉图主义的踪迹，又从迈蒙尼德那里汲取养分，身为中世纪生人又不免受到亚里士多德—阿奎那的直接影响，虽然如此，他仍不失为一位“奥古斯丁主义者”（按其受奥氏的影响以及引用量），而他对奥氏的创意式的发扬，体现出他作为传统基督教神学家尊重并重塑传统的一面。

当然，我们的时代离着中世纪的思维文化语境已然相去甚远，何以定义“基督教传统”这一活的、不断于当下生成的传统始终是一个挑战；但毫无疑问的是，我们的以及法国启蒙运动之后的时代已经大大低估了中世纪思想的深度、力度与包容的程度：一个被贴标签为“基督教统治”的文化圈及其时代，一个追求分辨信仰思想正统与异端的时代，埃克哈特竟然没有因其言“上帝是纯粹的虚无”而受异

端审查、反而是因其言“所有造物皆为纯粹虚无”而受到审查。当然，身为道明会当时第二号人物，埃克哈特异端嫌疑依然是教会史与思想史中十分显眼的公案，而从其文本中摘录的28条疑似异端的言论都是从其德文讲道录中摘抄的，不免有将口语隔离语境从而断章取义的嫌疑。而若以埃克哈特的证道护教的动机见之，他对信仰要求的纯粹程度远远超出今人的想象，而且他的思想也成为德意志式的哲思追求纯粹情结之先驱，广泛影响了欧陆特别是德意志和法兰西的后哲。于故而言其“越纯粹也即越广博、越超越也即越内在、越宽宏也即越基要”岂是夸张之语呢？埃克哈特，正因他向我们展现了一位于理性如此富有张力、却又深刻地和谐无羁，于爱如此单纯却又如此包容的上帝，我们也应将对他的关注从狭隘的“神秘主义者”的标签后面释放出来，从而在诠释与密契、理性与信仰两对面向中寻到更佳的平衡点。埃克哈特神学人学思想正是当代基督徒学习福音与文化、专爱与博爱、排他与普世之一而二、二而一的理想范本。

在本文中，我们尝试引入埃克哈特形而上学诸对话相对较新的对话者——老子。事实上，铃木大拙已经比较过埃克哈特与佛教禅宗的相似性思维¹。这里，我们将追根溯源，在禅宗的源头之一——老子思想处探问一场关于（虚）无的对话。

有关终极实在，在埃克哈特与老子之间，可以预期许多比较的维度；只是在此，我们仅仅选取虚无与无的比较。为了突出这二者的不同，我们以“虚无”翻译埃克哈特西式术语，而以“无”来译老子的东方术语。我们所感兴趣的是他们如何通过虚无和无来谈论上帝和道。显而易见，这两个概念必然反映人性中知性及认识论的关联。因此之故，可以预期的是：一场围绕着两位思想家在反本体论上的语言思维以及藉助直觉的具有密契色彩的智慧的比较。

一、上帝/造物作为纯粹之虚无不及虚无之纯粹性 vs 混沌与作为平衡有之无

“存在的万有与万有的存在都单单来自于神。”²埃克哈特在这一点上很好地秉

1 Suzuki D. T., *Mysticism: Christian and Buddhist*, London and New York, this edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2003.

2 LW III, 44, 9.

承了托马斯·阿奎那的立场；然而，较之后者，埃氏不惜超越反题，提出“一切受造物皆纯粹之虚无。”¹这一提法在基督教语境下不啻骇人之说，也距常识相去甚远，却在根本上系基督教义推演的必然逻辑：上帝及其存在与万有及其存在有本质的不同，故而若说上帝存在——我们将“存在”一词赋予上帝且不拘以划等归类来称之为“至高存在”，那么所有造物必然是虚无——存在之对立，恰是由造物主与受造物之间的本质差别决定的。同样，若谈及造物及其存在，那么为了避免悖论，那就至少要将其一分别在不同层面上归于虚无，而不是在同一层面言“存有与虚无相生相待”这样的说法。埃氏的辩证逻辑恰是在其思维语境中运作，而达致某种最高水平后的必然结果。

另外，这也是保持一元之内在一致性、而避免陷入二元论的切题所在：上帝乃一，且无他者为此一，惟此一可归上帝，埃克哈特倾向于将此论断推向极致。以此见之，自然——要么将存在归于造物，上帝即应为虚无；要么将存在归于上帝，而万有即为虚无。非此，在根本上则有陷入二元论的危险。当然可以分门别类，而将上帝作为至高存在者看待，但这样做的风险在于模糊了或降低了上帝与其造物的本质区别。埃克哈特显然不满意分类的路径，他在不同层面将虚无分别归于上帝与造物，进而在两种视角中强调存在与虚无的纯粹性²。

弗拉基米尔·洛斯基对埃克哈特之运思理解精到：

当埃克哈特大师明确受造物是“接受的存在”而神是“给予的存在”，他是在向我们展示主动与被动两项原则：这两项原则在存在层面上彼此对立，一个给予，一个接受。但此对立暗示着一种非着眼于归置为种群的原则，至少是在存在之单义性被归结于两对立物之际。倘若受造物存在，她即被动地具有上帝应具有的主动的同一存在，因二者（由神给予）一致行动或运作而是存在。而在真实与逻辑

1 Sermon 5a, JAH I, 71.

2 Ian Alexaner Moore指出：“Eckhart is also willing to use the term ‘being’ for God here, so long as it is not taken in the sense of created being... We must, then, read puritas essendi as also referring to a higher sense of being... Note again that Eckhart speaks of the purity of being that is in God. He does not say: ‘God is pure of being’ or ‘God is without being.’” Cf. Ian Alexander Moore, *Deus Est Intelligere—Esse Est Deus: Eckhart and the Problem of Ontotheology*, Forthcoming in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 22, no. 1 (2017).

双重意义上，绝对之类比因子不仅超越所有存在，该因子却并不共有被动原则，却拥有存在之共契，即超越所有种类，且并不适合于存在之因及“第一被造物”：若上帝存在，受造物为虚无；若受造物存在，上帝即超乎存在且无限相异于所有在者。在对立原则之于存在之单义性两相推演之后，如今即可得到这样一个极致的单义性，此单义性使主动与被动原则之对立成为不可能。¹

埃克哈特在其本体论的思维轨迹中，并非借助某种单义的术语，而毋宁是诉诸一词多义，并集成了辩证法。²为了避免将存在反过来作为虚无的对立面，埃克哈特着意于超越那种对立理解中的存在以强调存在的意义。主动与被动原则即在极致的单一性中保持内在的一致性。在通识中，存在与虚无之间，我们可以说，二者在存在之单义性上彼此对立；而归根到底，纯粹的存在即纯粹的虚无。在此般高度的含混中，虚无即存在，也就是说在实质当中，存在甚至必然与其所谓“对立面”虚无彼此无分，这恰是遵照了存在乃一而虚无即虚无的术语的本意。埃氏的思辨看似迥异于常识，实则却是在最大程度上剔除了日常语言受存在之潜在思维的影响，即把虚无也潜在地当作某种可以与存有对立的东西。

然西方传统较虚无更重视存在，且不仅确认“有……”，更旨在判别“是此非彼”，较之东方混同式的趋好，强调区别性显然占了上风；而这显然与老子的东方视角惯于含混的表达不同，甚至有着泾渭之别。在《道德经》中，“无”出现了百余次，而“有”出现了83次，后者在大多数情况下都含贬义。老子“重无轻有”的思想精华在于转变常识的态度，即试图像抓住某物一样“拥有”或“把持”真道以生命。故老子并没有埃氏那样的雄心，即着意探求甚至突破作为否定之极致的否定性，以求穷尽虚无之否定后否极泰来，达致神性那绝对之肯定。但我们将会看到，对混同性的偏好，埃氏倒是更接近东方思维。

1 Vladimir Lossky, *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, éd. Paris, Vrin, 1960, p. 296. (弗拉基米尔·洛斯基：《埃克哈特的否定神学与其对上帝的知识》，巴黎：弗兰出版社，1960年，第296页。)

2 Marie-Anne Vannier, *L'Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 331. (玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第74卷，第3分册，2000年，第331页。)

埃克哈特的本体论并不局限于讨论上帝的存在，却在于通过说“上帝是（纯粹的）虚无”来否定存在与上帝之间的辨识，即所谓“反本体论”，以便超越虚无与存在的对立层面：在不同层面上，上帝既存在又不存在，对埃氏而言，上帝非此亦非彼，上帝甚至超越存在而成为存在的依据和尺度，而非存在是上帝的依据和尺度。¹埃氏的本体神学超出“重存在轻虚无”的西方语境，正在于其对虚无的偏好，而这也恰构成同样重视无的老子交汇点——当然，出自不同原因：从其原始宗教及汉字语境²出发将“无”作调节均衡之用，即以“无”之一（隐含之神圣之奇点）来平衡“有”之多。既然“无”无处不在、不可见、无法辨别且无以观察，那么以它来描述道作为本源之“一”就再合适不过了。只是因为老子思想并不具有一个独立的知性维度，也就不必然从那种超越人所有理性以及一切想象的启示而来。老子的无只是带有原始思维的混沌性，并不隐含形而上学的排他性，而这种排他性要求知性与形式的辩证法。

老子的无更多是形式上的混沌，或是不同于有之视角——无之视角点亮存有的背景，即将被有之视角忽略的东西重新突出出来。《道德经》中似乎隐含着两种理解：一个是作为有之均衡的无，另一个是作为存有及万物之本源的无：“天下万物生于有，有生于无。”（40章）在某个意义上或许可以与“大爆炸”或基督教意义上从无到有的创造做一比较。在另一章节中写道“道生一，一生二，二生三，三生万物”（42章）。若我们对比这两句话，就会发现老子就宇宙之发生，并非秉持所谓“从无到有的大爆炸”的立场，因他似乎是以“无”为先决条件，但此“无”却是与有混合的混沌。而且，“有生于无”的“生于”在汉语里并非指“存有由无所生”，而是连接地点状语。这里，我们提出《道德经》的作者或许凭借着某种类似于“准启示”的启发了解到宇宙起源于无，但毕竟是道让其成为可能。换言之，“无”是对道最好的描述；但道并不等于西方意义的虚无，即什么都没有，因为虚无什么都不生、什么都不造。在这个意义上，老子与基督教类似：不是在“从无造出万有”的意义上，而是在都强调无或虚无之外的先决条件——道或上帝；而

1 因当我们说“上帝存在”时，其实是在以存在之谓语限定上帝。是故，埃克哈特提出“存在是上帝”，以明确上帝是（存在者）存在的尺度。

2 老子正处于从原始宗教思想向形而上学过渡的时代，他称周朝的至高神为“道”，带动了整个华夏（宗教）思想向某种否定性的思辨转化。

这要比凭空从无炸出宇宙万物的“大爆炸”学说更合理：宇宙起点（之预设）不仅是一个历史的时间性问题——因为时空的起源无疑超越了以之衡量物理界的尺度本身，更是整体世界观、价值观与人生观的观照问题，必然蕴含于人类的起源以及人性意识的源头问题当中。而试图抛开后者而单单讨论一个所谓“物质”的宇宙之起源，无疑是一种跳脱诠释学责任的技术类癖好，是以物理学话语讲论形而上的事情。毕竟精神和思维本身并非自然科学的研究对象，造物主或作为本源之道的存在从来就不是着眼于形而下的规律所能把捉的了。

对我们的主题而言，以“无”描述的道之所以可以与埃克哈特的“虚无”相比较，不仅因埃氏的神秘主义被普遍认为与东方密契存在某种内在的契合，更在于埃克哈特采取了非传统的对虚无的理解。在西方，对混沌和虚无往往持负面且消极的态度。根据柏拉图的记述，巴门尼德肯定了存在及其语意的正相关性：“存在者存在，并非存在者不存在”。作为秩序与存在的反面，混沌与虚无应该避免直接谈论，以免我们把无当有、把恶作善¹，不遵守语言思维的规则而说来道去就成了捕风捉影。而根据基督教神学传统，虚无依存于存在，恶依存于善，前者是后者的缺乏（奥古斯丁），或前者是后者的偏离（阿奎那）。“虚无”甚至被当作恶，而仅被作为反衬去谈论或定义。但与亚里士多德及阿奎那不同的是，埃克哈特在他本着极致的沉思中出离其整体语境²，并不着眼于实体或诉诸等级，也不着意在伦理层面讨论虚无，而是选择奥古斯丁的“关系”视角作为进路，即以“存在中的依存关系，结合其欲论证的观点”³。在讲道录第4篇里，埃氏重申“无受造物拥有存在，因其存在皆于上帝之临在中悬置。若上帝向其转离一刻，它们旋即重归虚无”⁴。奥古斯丁并未直接采用“虚无”的概念以烘托这一关系，然存在者之相对于其造物主的依存性存在，此一观念早已隐含在其形而上学当中了。

而在另外一种考虑中，埃克哈特则与奥古斯丁渐行渐远：在《出埃及记注疏》

1 比如那种比较谁比谁更不善（恶）的谈话。

2 Cf. M.-A. Vannier, *Création et négativité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 4, 1993, « Voies négatives », p. 53. （参考玛丽-安娜-范妮尔：《埃克哈特作品中的创造与否定性》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，“诸否定之道”专栏，1993 年，第 53 页。）

3 同上。

4 同上。

¹中，他在造物主与受造物之间引入类比的概念，运用相似与不同之辩证。相对于奥古斯丁言“上帝是无智慧的智慧、无良善的良善、无权能的权能”²，埃克哈特更加不遗余力，走向极致：“受造物之存在不能以描述造物主的谓语来作其谓项，则以上帝为虚无；反之，造物主之存在不能以描述受造物的谓语来作其谓项，则以受造物为虚无。”³另外，埃氏提出“存在是上帝”展示出的即——上帝才是描述存在的谓项，而非相反。⁴上帝是祂自身存在及受造物存在的依据与尺度，以至于祂以及对祂的理解必然延伸至不存在，即虚无：上帝之作为上帝，作为绝对者，必然超越存在与虚无二者的对立层面，这就导致上帝（或存在）与虚无交相辨识。在讲道录83篇里，埃克哈特阐明道：“设若我加片语：上帝是一个存在者，这不是真的。祂实在是超绝的存在以及超实质的虚无。”相对于其西方的思维语境，埃氏着实走得太远，竟至于强调虚无胜于存在。然而这一反传统倾向对于圣经及基督教的整体立场而言，仍不失为传统的，何以如此理解呢？不外是因为埃克哈特的意图清明可昭：强调神而不惜带入否定之反面以周延日常思维不能或不愿考察的情况，以至于不再将神与人赋予祂的诸多语词混淆，甚至那些带着正面、积极、肯定的美好的字眼，毕竟这些字眼都无法撇清其根据人意判断的痕迹。故而，不仅受造物不存在，且它们并不拥有存在，只有上帝与存在同一，且存在只属于上帝。这样看来，埃克哈特眼光早已涵盖甚至超越老子，因老子的无并不在于完全超越有而强调道的独一性而不与万物混同⁵。另外，较之老子，埃氏明确了知性，他如此说：

设若你明白上帝的一些事，这又算什么呢？（……）你的灵心应该无知且脱

1 “没有两种事物（……）像上帝与受造物那样同时如此不同却又如此相似。何以一物与另一物之间，如此不同却又相似，且不同即相同本身、无差别即差别本身？（……）藉其无差别而区别，乃至愈无差别，差别愈大；藉其不同而相同，越不同，越相同”。(In Exod. n. 117, LW II, p. 112.)

2 De Trinitate, V, 1, 2 ; PL 42, 912.

3 M.-A. Vannier, *Création et négativité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, FASCICULE 4, 1993, « Voies négatives », p. 56. (玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特作品中的创造与否定性》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，“诸否定之道”专栏，1993 年，第 56 页。)

4 当然，不应将此命题理解为“上帝是存在”的反面，而应理解为完全此传统命题的更高形式。

⁵ 整部《道德经》只有一次直接论及道是“独立”的：“寂兮寥兮，独立不改”（25 章），反而在此句之前提到“有物混成”，即老子之道是“混合”的，至少字面是如此；而这与阿奎那强调上帝的单纯性（simplicity）以及埃克哈特强调上帝的元一性（unicity）不可加添或减少相去甚远。

离一切理智性并保持无知，因为如果你爱上帝，爱作为上帝的祂，爱作为知性的祂，作为位格的祂，作为形象的祂，那么这样的想法都该化归无有。（……）你应该爱祂作为非上帝、非知性、非位格、非形象。还要加一句：爱祂作为一个纯粹的一：清晰、明澈、与一切二元性无干。如此，这个一就会将你破碎，始于某物，直至虚无。¹

以现代语言观之，这些“非-”或许带给人强化否定性的印象；然而埃克哈特却是用以从另一个方向来达致纯粹肯定的途径。这里他暗示了知性与视觉的主题。我们将随后与老子比较。

二、保罗看到虚无 vs 視之不見：明确的知性与隐含的知

关于埃氏笔下的虚无，我们不该忘记讲道录第71篇。这篇讲道或许是他讲道中最让人困惑不解的一篇。“他解释了经历上帝的体验超越一切感知，这种体验属于否定之道的序列，因神圣本质是无以认知的。”以下是埃氏那令人惊奇且富原创性的解释：

我用拉丁语宣讲的这段话是圣路加记载于《使徒行传》中关于保罗的一句话：“保罗从地上起来，睁开眼睛，他看见了虚无”（使徒行传 9：8）。在我看来，这看似普通的话却微言大义，有这样四层意思。第一层是：当他从地上起来，睁着眼睛，他看见了虚无，而这虚无就是神，因为当他看见神，他就称之为虚无。第二层意思：当他站起来，他什么都没看见，只看见了神。第三层意思：在万有中，他只看见了神。第四层意思：当他看见神，他视万有为虚无。²

保罗（扫罗）的皈依是圣经里很有名的记载。对保罗而言，这是他整个人生的转折点，是至关重要的属灵经历。然而很少有人从这样的宗教体验中品读出其中竟然还有以理性论说为旨要的哲学意味！埃克哈特从中看出不同于个人体验的

¹ Zum Brunn Émilie, Agnès Hérique, Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 67, fascicule 4, 1993. « Voies négatives », p. 16. (埃米利·祖穆·布鲁尼, 阿涅斯·埃里克:《埃克哈特大师论上帝作为非存在》, 刊于《宗教科学期刊》, 总第67卷, 第4分册, 1993年, “诸否定之道”专栏, 第16页。)

² Sermons, traités, poèmes : les écrits allemands, traduction de Jean Ancelet-Hustache et d'Éric Mangin, éd. du Seuil, 2015, pp. 414-415. (埃克哈特:《讲道、论文、诗歌: 德语著作》, 让·安瑟莱-宇斯塔奇和埃里克·芒冉, 门槛出版社, 2015年, 第414至415页。)

东西，即超越性的真实（而非日常理解的事实式的真实），他甚至进入到本体论的否定中，继而进入到神秘领域；与此同时，他的神学解释也并未失去基督教的体验性。在此他强调“此虚无即上帝”，而并没有说“上帝即虚无”；换言之，保罗看到的是“这个”虚无。若无上帝，一切虚无也不过是虚空而已，而虚空并不真正等同于上帝。而当我们从“存在”走向“看见”，虚无即不再是存在的反面，却指向了万有或上帝自身。上帝视万有为虚无，因为是祂把万有从虚空中召唤出来成为存在。埃克哈特以上帝的眼光来观看——即第四层意思：当他看见神，他即看见神之所见，而他即视万物为虚无。

在拉丁语中，这一段写作 « *Surrexit autem Saulus de terra ; apertisque oculis, nihil videbat ; ...* » 而埃氏以自己的方式抓住了“他看见了虚无”的实质。在语言学意义上，该否定的宾语是什么都没有（虚无），换言之，其所指是不存在的。那如何在这样一个比较视域里衡量老子的相关文本呢？有关道的不可见性的有如下句子：“视之不见，名曰夷”（第14章）。此处关乎形而上学用语。在上古汉语中，“视之不见”并没有明确主语及宾语，而仅以这样四个字就开始了新的段落，甚至也没有说明“之”所指代者。相对于传统释经（即解释为“保罗什么都看不见”）以及埃氏这种令人困惑的解释，老子似乎走了第三条道路：我们看道却不得见。这里的否定既不在于丧失视力，也不在于解释其如何超出可视范围，对他而言，也不可能客体化这个即使在西方语境里也是什么都没有的乌有。

我们可以认为上帝即“什么都看不见”吗？当然不可以。但在扫罗（保罗）悔改的事件中，埃克哈特说保罗看见了神自身是中肯的，因为上帝既是存在亦是存在者，祂也是可被姑且对象化的位格。祂辨识为虚无，以及后者的客体化已然隐藏在其逻辑与辩证的语境中了。而对老子来说，这更多是看的结果，及形上之道天然就是不可见的，而此不可见也并非可以明确为某对象之物。即便我们想要看见道（不是作为一个物件），这也是徒然的。¹

若老子在此仅限于这样说，那么这样的一个描述或也算不上伟大的思想，古

1 类似“视之不见”这样一种表达侧重于强调结果而非人的感官或者能力，这在现代汉语中依然是常见用法，比如我们说“看不见”而不是“不能看”。

人对于看不见摸不着的形而上领域的事物普遍心存敬畏，认为其高于世间万般可见之物。而老子的原创性在于他将“夷希微”三个称呼给了道。¹相形之下，埃克哈特的四层意思有其本体论的根基，且将此虚无在知性层面上等同为上帝。这里有几个可比较之处：在第一层意义上，保罗在看见上帝之际称呼出虚无，——此虚无乃上帝，这是埃氏托保罗之名说的；在第二层意义上，“当他起来，他只见上帝不见一物”：这同样是一个结果——他看却什么也没看见；在老子那里，并无埃氏第三层和第四层意义——“他不见一物但见上帝在万有中”以及“他视万有为虚无”，因万有要求此虚无的纯粹性，而此虚无与上帝等同既包含也排除所有受造物；而这就是在二者的相似与不同之间埃氏辩证法之极致所达到的内在一致。

在讲道录第10篇，埃克哈特提出“灵心有两只眼睛，一只内在一只外在”²，他压倒性地高看前者，而认为后者是前者的派生，对于过分看重后者的方式他持否定态度，而这也在他分析保罗皈依的事件得到证实：即保罗被打开了他的内在之眼。在老子那里，并无在内与在外的区别，鉴于在他的观念里没有独立于现实世界的知性世界，这也体现在《道德经》的文本中³。这使得他不会强调无的纯粹性，因纯粹性只会在另一个知性世界中方可设想。而老子实则另采取了某种意义的策略：通过运思中的后退——当然是隐含的，因其小心地避免陷入人为的对立——他进而实现了，如果我们借用艺术术语，某种背景/远景（无）与前景/近景（有）的平衡，以便作者可以侧重前者而将“夷希微”归之。如此这般，汉语文字学决定了其隐含的属性⁴，而不是采用明确的否定前缀如a-, anti-, in-, non-, 等。不

1 当然，这不过是一些强词之名，而道本质上是无法言说的。参见第14及25章。

2 Cf. Sermons, traités, poèmes : les écrits allemands, traduction de Jean Ancelet-Hustache et d'Éric Mangin, éd. du Seuil, 2015, p. 662. (参考埃克哈特：《讲道、论文、诗歌：德语著作》，让·安瑟莱-宇斯塔奇和埃里克·芒冉，门槛出版社，2015年，第662页)：“灵心有两个眼睛，一个内在一个外在。灵心内在的眼睛是在存在中观看且从神把握他的存在而毫无中介：这才是看的要义所在。灵心外在的眼睛是转向一切受造物且以方法、形象并某种权能的方式来观看之。”

3 《道德经》几乎没有出现诸如“内（里）”、“外”这样的字眼，作者也不关心内外的关系问题。

4 老子所说的表明他的关切是直接诉诸于五感的，换言之，他所关切的是通过直觉而非纯思辩的方式。意义与意涵世界的独立性要求明晓何为真理（也是现实）及其标准，也即真理与知性之间必须有明确的关系定位，语言建构起来的意义世界才有其合法性，也才具有真实性。而在老子那里，因其缺乏这样一种本体论的真确性，因而不具备西方式的问题语境，我们既不可以问“这个‘之’（道）是什么”，也不可明确其背后更高的意义世界，甚至“道”这个以及相关的名称都是“名可名非常名”，这意味着人所说的不过是在真与假之间，道在此是隐藏且不言而喻的，可命名亦不可命名。而设若我们用现代语言补充上主谓宾语，那么老子那原有的、意

同于老子想要保持在意义的上游，埃克哈特直面这些反题与悖论并将其推向极致，以至于超出了西方人的承受程度：他将虚无对象化了，正如我们方才提到的其在西方语境中的极端之处。按照那种常规的对神秘主义的看法，他以一种奇特的方式与老子以及其他东方智者相遇；然而必须注意的是，埃氏的神秘主义并不缺少理性及推理，此般密契反而应当视为是逻辑沿着其辩证法的极致的运动所致。埃克哈特的纯虚无是本体、知性及神秘三重元一：“事实上，其所趋向的，正如本体元一、知性元一及神秘元一……斯塔尼斯拉斯·布列东曾区分过这三种术语，确切地说——‘在第一时间，本体论为基础术语；继而是祭存在于知性及圣言的元基之间歇¹；最后是深渊般之无底在决定性的升华（升基）中穷尽先前的阶段’。”²

另外，在老子看起来“自然而然”的“知”在埃氏看来并不是那么“不言而喻”、无需直接言说的，而是存在明确的基督教本体论认识论关联的，即从上帝（神性）到人类（人性）：上帝是知性，故而人类有知性。埃克哈特当然走得更远，他直接说“上帝的根基（基底）是我的根基，而我的根基亦是上帝的根基”（讲道录5b）³。只不过在这里我们还要继续关于知性与看见的主题，所以在这个点上就不展开论述了。

欲保持在无分化状态的特质就丢失了。所有着眼于分化的提问都只会把我们从其所理解的本源处推离得更远。

1 因埃克哈特认为知性较存在更为源始及根本（“上帝是知性” *Deus est Intelligere*），是故布列东用“献祭”一词可谓精当：以存在向知性献祭，即，一切形上之道及形下之器物都以宗教性为根本，而存在及存在者皆为知性在其献祭中所“消费”（*consommation*）。若以耗材作比，看起来耗材是对物质资源的消耗，而实则这却不过是意义下游的理解；反而是人类知性及信息的需要，才是对消耗物质资源最根本的驱动力。故而，某种意义上可以说：存在（者）是为知性献祭而被消耗。

2 M.-A. Vannier, *L'Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 341.（玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第 74 卷，第 3 分册，2000 年，第 330 页。）因汉语学界对此尚无术语对应，故将原文列入，以待更好的翻译：Ce serait ce qu'apporte le pur néant d'Eckhart, une unité triple – ontologique, noétique et mystique : « qui se décline, en fait, comme unité ontologique, unité noétique et unité mystique... Stanislas Breton avait distingué ces trois langages, en précisant qu'“en un premier temps, l'ontologie aurait été le langage de base ; puis, un intermède de métabase eût sacrifié l'être à l'intellect et au Verbe ; enfin, le sans-fond de l'abîme aurait absorbé, dans une anabase définitive, les stades antérieurs.” »

3 Maître Eckhart, *Traité et sermons*, traduction et présenté par Alain de Libera, éd. Flammarion, Paris, 1995 [1re éd. 1993], p. 338.（埃克哈特：《论文与讲道》，阿兰·德利博拉译介，巴黎：弗拉马利翁出版社，1995 年[1993 年第 1 版]，第 338 页。）

作为基督教思想家的埃克哈特同样在亚里士多德（De anima II et III）那里获取灵感，他提出视觉本身是不可见、知性作为万有之虚无的命题：

比方说：若眼睛拥有一种色彩或来自于色彩的某物，它就无法看见这一种那一种的颜色。再者，设若视力拥有一种行为（眼睛无论看什么），无论哪一种，都与视觉本身关联，视觉即不再是作为可见者来接收可见的东西。因为主动者之作为主动者在任何情况下不是被动的，反之被动者之作为被动者在任何情况下不是主动的。这就是为什么知性是万有的虚无，以便知性可以认识。而知性“了解自己，正如了解其他东西一样”。故而，知性自身一无所有，在认识之前没有什么是他的。因为认识是某种承受之静（pâtir），被动者的形式属性即是被褫夺而呈露（d'être nu）。

鉴于看一向即包含认识，而认识也蕴含着看，视觉自身的被褫夺使知性的被褫夺成为必然：“知性是万有之虚无”。知性作为知性本身并不含有任何意义的内容，正因如此知性方能给万物及其自身赋予一切具体意义。而老子并不明确这等认识与看的关系，“知”一词并不被突出出来，也没有提出是道的一种功能，更没有将之与道辨识等同起来。与埃克哈特强调知性的核心地位不同的是，“知”这个词在老子的篇章里不过是暗含着作为人（圣人）的不言而喻之事来理解。而相较于“认识”一词同含有位格及认识关系，对“知”的翻译更确切的应该是“知道”，因对道的认识并不明确道的位格性，换言之，老子之道很可能无法对人的知情意做出对等的回应。¹“不知”而非“知道”，相似于“视-而-不见”，是比较典型的老子式的否定，与其他对动词的否定方式相配合。第3和第10章提出“无知”：“虚其心，实其腹……常使民无知无欲，使夫知者不敢为也”；“明白四达，能无知乎？”这样看起来老子是认同“无知”而不是“知”，但不要遗漏第70章对“无知”的否定：“夫为无知，是以不我知。”²同时，这里仍存在另一种对“知”的否定：“不知”。而下面的相关段落体现了“知”与“不知”的普通意思：“不知常，妄作凶”（16章）；“吾不知其名，字之曰道”（25章）；“祸莫大于不知足”（46章）；“知者不言，言者不知”

1 当然老子或许认为这不成问题，或许获知人的感官功能及对道的追寻全来自于道本身，而这道又成了肉身，老子会以为求之不得之事梦想成真。

2 “吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵。是以圣人被褐怀玉。”

(56, 81章)。以最后一句为例：整句话体现了老子的否定之道，而只有“不知”自己可以按常意理解，合起来即“说话者并不真的知道”。

我们再援引一段典型的段落来明晓老子对知的表述：“知不知上；不知知病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。”（71章）老子欣赏的是“知不知”，贬低的是“不知知”，继而他建立起“夫唯病病，是以不病”的标准并以圣人为榜样：通过“以其病病”，他使否定归于被否定者，言“是以不病”肯定之所肯定者。很清楚的是：老子并不在人性的层面上明确“知”的问题，也不确认道即知的源头，而对这样一种关联更多是持一种否定或怀疑的态度，毕竟人理常情对道的认识存在问题，按老子的话就是“病”。这因为“天下皆知美之为美，斯恶已”（2章）。再者，在话语之“道”与“恒道”之间并没有本质的同一性，也不存在派生关系，因“道可道非常道”（1章）。故此在话语这样一个与知性（知）相联系的层面上，也缺失起码的正相关性。

我们试着总结一下老子关于知的否定之道：以“无”以及其整体否定之道观之，“无知”表达了一种作为砝码似的否定之道，即为了平衡那种以为自己知道的认知态度，而这种态度反过来限制了对道应有的认识。而“不知”看起来更像是一种中立而非否定或肯定的表达；但以第71章见之，老子赞赏的是“知不知”，而这其中隐含了知不知应该被视为通向真知的积极立场。“无知”和“不知”相对于那种人为的知识观（不够自然的知识）所起到的是某种平衡的作用：“智慧出，有大伪”（18章）。考虑到人生在世总要说话，老子就提出“希言自然”（23章）这其中隐含的原因是第51章所说“道之尊，德之贵，夫莫之命常自然”（51章）。而这“自然”就是连接老子未曾明言的人的知性与道及德的亲缘关系的纽带，一种潜在的衡量标准，即“自-然”，自己如此，就是维持道与人自身关系的惟一之“道”。

在此，我们观察到在华夏与泰西之间那种以知性来把握宇宙人生的趋向之不同：是否出自惊异之心¹。惊异之心恰看万物不是“自然而然”²。根据老子，最重

1 参考柏拉图：《泰阿泰德篇》155d：“一切哲学都始于好奇心”。

2 直接来看，“视一切为自然而然”似乎离功利心很远，所谓“常无欲以观奇妙”（1章）；而惊异之心则更像是“有欲”——“常有欲以观其微”，境界高下，似乎显而易见，这也是东方智慧习惯自持的对于西方科学思维的所谓“自信”。然而习惯将一切一上来就视为“自然而然”，很容易使

要的莫过于大道自行其是（然），可大约被理解成“自然如此正好”；而对于惊奇的态度，老子很可能会认为是不够自然的过分态度。奇妙的是，虽然出于西方语境，埃克哈特却在将理性主义推向极致以至于“无为何而活”（sunder warumbe）的道路上遇见了老子。当然，他不过是从另一个方向重复了作为基督教美德的顺服，而强调到极致的一种反响¹：向着作为知性之上帝的无条件顺服恰恰是最大的理性。顺服不过是表面上与理性相反；在根本上，二者是一致的。

在讲道录71篇里，埃克哈特明显是围绕着此纯虚无系上帝的论述展开的，种种考量都是出于其西方语境；而在老子那里，受限于他缺少抽象化概念的语境及时代，无很少被当作一个固定概念，而更多是一种思维方式，是一种以间接肯定为目的的表达。如三国王弼的断句“无名，天地之始”；而我们在宋代王安石对《道德经》的相关注疏中，他就断句为“无，名天地之始”。不难看出，到宋明理学之际，也大体是埃克哈特的同时代，华夏思维已经发展到围绕“无”运思的思辨水平。另外，关于知性，“无知”或“不知”似乎更像是依存于状态的描述，因老子无意用这样一种否定的论调来发展一套普世原则，当然以其文本的整体观之，他是想要达致一种道的描述而不致陷意蕴于人为的对立之中。埃克哈特则强调“上帝是知性和认识，正是此知性之认识甚至是其存在的根基”²，以此否定之道——围绕虚无之对于本体论、超脱之对于上帝以及对理智性的摆脱，皆有其目的论导向：皆在于超越常识的相反相成的对立原则，使得区别归于受造者、无区别归于非受造者。³在知性层面上，因上帝是万有之虚无的知性，上帝乃纯粹之虚无；

人快速越过孩童期直接进入暮年的状态，而既然一切都是自然而然的，而自然而然又是最高标准，那么对宇宙人生那孩童般的探究之心就被轻看了，所留下的心灵空白“自然”被各种眼前利益填补（当然，老子也很欣赏孩童，但他的欣赏还是倾向于其较成人而更“自然”）。而在西方，基督教神学与自然科学结合之后，希腊人那种好奇心被引导并保护，不断向着超功利的现代科学的方向发展；反观老子之后的秦国及后世，非但没有保存好老子哲学里的童心童趣，反而将老子的智慧肢解为政治军事策略，为野心功利心服务。当然，老庄哲学也一直为中国的士大夫、知识分子提供精神慰藉与归隐的解脱。

1 基督教强调顺服上帝，却也同时被认为是最重视理性的宗教，因上帝即知性本身。

2 埃克哈特如此解释上帝与知性的同一性：“因他在约翰福音1章1节说‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝’。因传道者未言‘太初有存在者，上帝就是存在者’。” Cf. M.-A. Vannier, *L'Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 337.（参阅玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第74卷，第3分册，2000年，第337页。）

3 Voir le précité : Zum Brunn Émilie, Agnès Hériqué, *Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 4, 1993. « Voies négatives », p.

而在本体论层面上，以关系为视角（存在者之存在相对于其创造者的依存性），一切受造者皆纯粹之虚无。若我们明晰埃克哈特的意图，就可明白其内在的自洽，日常逻辑看来的悖论自然就消失了。依托圣经，埃克哈特采取了一种极端的立场：明确知性与围绕虚无这一概念展开的否定之道相互配合，实际上导向一种对上帝的双重肯定——作为对简单肯定或否定的超越，否定之否定实现了意义的回环与知性内在的深度自洽，在大开大阖之中超越了对所谓“（一切）规定即否定”（斯宾诺莎、黑格尔语），实现了任何一种肯定或间接否定都无法达致的纯粹肯定的效果。因设若说“上帝（是）存在”，那么“存在”就成了理解上帝的窠臼：在肯定上帝存在的同时，却把不存在以及从无到有、从有到无的变化留在了上帝之外。当然我们可以接来说“上帝如何如何存在”来区别祂与万有存在的不同，但限定得越多，甚至哪怕只一个限定（如“上帝是存在”都要分别讨论“上帝”、第一个“是”或“存在”与第二个“是”或“存在”的关系）都破坏了上帝的单纯性原则，因为但凡规定即是对非此规定的否定，反之也被它之外的规定所否定。而上帝的单纯性（Simplicity of God）正是为阿奎那、埃克哈特等中世纪神学家认定的上帝之为上帝的基石。

埃克哈特的独特性在于，提出“存在是上帝”（Esse est Deus），即以上帝来限定存在；而“上帝是知性”，继而以知性来限定上帝。一切存在者都是以其自身对他者的否定，亦需承受他者对自身的否定；而上帝则是否定之否定，不仅是虚无，且是纯粹的虚无，没有限定可以限定祂，也没有什么否定可以真否定祂，所以祂必然是知性，因为既然人的理智都可以提出所谓“存在之外（不存在）”的议题，那么难道上帝就只能蜷缩在人对“存在”的刻板印象中吗？而上帝是知性即意味着，我们再无法提出比自身理性更大的议题了，无论存在还是虚无，真善美抑或其反面假恶丑。想必埃克哈特也知道，超越知性是不可能的，因一切运思都在知性当中，而知性本身即超越性。而他和很多中世纪神学家采取的是做减法，并推向元一的极致。他说：“若说上帝是良善的，那就是为其增添了什么，违反了上帝作为纯粹的一的原则”。他对今天的启发是：惟有将上帝的纯粹性发挥到极致，才

16. 参见前引：埃米利·祖穆·布鲁尼，阿涅斯·埃里克：《埃克哈特大师论上帝作为非存在》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，1993 年，“诸否定之道”专栏，第 16 页。

能使我们对其普世性的理解拓展到极致。

埃克哈特给我们另一启发是其辩证法的张力是老子所不具备的。虽然二者都是在其语境中达到某种智慧上的巅峰，但老子的否定法更多是一种避免偏离道的修辞，而他的知则是一种隐含在语境中提法，配合各种汉语思维特有的简练、含混、暗示、一字多义且多用的表达（他对汉语式思辩的形成不可没），根本上是为了回归到作为本源的“道”当中，这也是为什么在他眼中不能做出分辨的孩子甚至婴儿才是最“自然”的，因为这样的人刚从本源而来，与本源的关系最近。而作为基督教神学家，埃克哈特没有丝毫这样的顾虑，虽然也有“埃克哈特与赤裸的婴儿”的隐喻，把上帝比作“赤裸的婴儿”¹，但既然基督是阿尔法、是欧米伽，埃氏就无需回归人类原始记忆中的“伊甸”，或守住原点而向往回归“混沌”；与此旨趣迥然，他在思维上大开大阖是有三一论、创世论及末世论等神学为坚实保障的，他还开拓性地发展出一套神学基础上的人学：与对人的本质评价止步于作为上帝形象（相似性）的很多新教神学不同，埃克哈特与很多天主教人学的终点是上帝与灵心、人性与神性的完全的合一、甚至为一，故我们对埃氏神哲人学的本义与应用可以期待更多。

1 Cf. Les Légendes de Maître Eckhart, traduit de l'allemand par Gérard Pfister, éd. Arfuyen, Orbey, 2002, pp. 63-65. (参阅《埃克哈特大师传奇》，热拉尔·菲斯特，阿尔福延，奥尔贝，2002年，第63至65页。)