

共享的更新

——海德格尔、埃克哈特与神经科学

Shared Transformations: Heidegger, Eckhart,
and Neuroscience

【英】本杰明·摩根著 张靖译

Benjamin MORGAN

作者简介

本杰明·摩根，英国牛津大学伍斯特学院讲师

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

和你的熟识的朋友搬弄逻辑，
在你日常谈话中练习修辞。
——莎士比亚《驯悍妇》I.1

前言

莎士比亚 1593 年首次公演的话剧《驯悍妇》（*Taming of the Shrew*）在开场就展示了一个残酷的哲学实验。一个贵族在路边发现醉得不省人事躺在地上的补锅匠斯赖（Sly），决定要戏弄一下这个醉汉。他让人把补锅匠抬到床上，给他裹上熏香了的衣服，在他的手上套上指环，在他床边摆上一席最为精美的佳肴，他醒来时身边有一群服装整洁的侍者伺候着，^①然后他想看看会发生什么。如果他醒来时发现自己在一个崭新陌生的环境，身边的每件事和每个人都合起伙来不断让他相信他真的是一个贵族，他是否会被说服并相信他不再是原来的他，而是另外一个人：“这个乞丐会不会忘了自己？”随着这个黑色喜剧场景逐步展开，我们看到，个体发现自我的环境、他人的反应以及个人屈从于环境的欲望会同谋合作来彻底改变一个人的身份。在身边的人都把他当做贵族来对待的时候，补锅匠斯赖真的认为自己不再是那个负债、未婚、嗜酒之人，而是一个已婚的贵族。他意识到在这个新角色中，他能够满足自己

^① William Shakespeare, *The Taming of the Shrew*, ed. H. J. Oliver (Oxford: Oxford UP, 1982), 92. (Induction 1, lines 35–38). 中文翻译参见莎士比亚：《驯悍妇》，《莎士比亚全集》，第 11 卷，梁实秋译，北京：中国广播电视出版社、远东图书公司，2001 年，第 15 页。[William Shakespear, *The Taming of the Shrewd*, trans. LIANG Shiqu (Beijing: China Radio and TV Press & The Far East Book Company, 2001), 15.]

的欲望和膨胀的自尊心。与此同时，从观众的角度来看，如果他一直保持补锅匠的酗酒习惯，他依然是克里斯陶佛·斯赖。^①

同样的思想也可以在布莱希特（Brecht）的话剧《人之本性》（*Mann ist Mann*）中看到。布莱希特从1920年代到1930年代一直在写这个剧本。剧中主人公盖里·盖伊（Galy Gay）同样很容易被人说服，当环境和身边的人都把他当成另外一个人时，他就相信他已经不是他自己了。真的，他甚至能够被说服去主持自己的葬礼。^②然而，这个剧本的真正力量在于一个事实，观众一直知道他是盖里·盖伊。因为，如果不是如此，他举行自己葬礼仪式的场景就没有任何戏剧效果了。当代德国小说家克里斯蒂安·克拉赫特（Christian Kracht）的小说《1979》里有类似的母题和模糊性。这部小说首次发表于2001年，小说中一位无名的德国叙述者1970年代末在三个非常不同的文化处境中生活过。在克拉赫特的小说中，叙述者不能反思自己的处境，但是突出的一点是，在整本书中他格外关注室内装潢设计，也很在乎自己的外貌，而且一直保持类似的兴趣，尽管有时显得有些不协调。^③

这三个例子都显现出一个相似的模糊性：个体放弃自我的身份，但是在每个例子里转换变化的文学力量部分地来自观众对那种转变的抵制。但问题是：是什么提供了身份的延续性？是否可能在考虑个体生活的坐标转移时不需要同时诉诸于一种意义，即一个个体必须有一个“核心”（core）？在本文中我将比较海德格尔的文本和14世纪多明我修会神秘主义者埃克哈特的一篇文章，探索将人类概念化为没有核心的存在是否可能：人类是否由不同的环境构成？人们是否在这种环境中找到自我，通过改变欲望以及与身边人

^① 比如在斯赖就要被介绍给装扮成他太太的侍童时，他说“我以性命为誓，我的确是一位贵族，我不是一个补锅匠，也不是克里斯陶佛·斯赖。”莎士比亚：《驯悍妇》，第27页。英文参见第101页，第70-73行。

^② Bertolt Brecht, *Mann Ist Mann* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 70.

^③ Christian Kracht, *1979* (Köln: Kiepenheuer& Witsch, 2001), 33, 166.

群的关系来找到自我？是否有可能将人类的身份看为是处境化的、具象化的以及关系化的？因为人们没有核心，人类是否不是从“最根本的本质”（to its very core）而是从“无核”（corelessness）这一点来思考？更进一步思考，如果我们采用这个方法，这会不会不仅仅是一个残酷的哲学笑话？会不会是一个特意设计的策略性夸张，在读者中制造一种有恐怖效果的冲突，让人们觉得这是不可能的？

在我开始论述前还要说最后一点。我的标题提及了神经科学与海德格尔和埃克哈特。但是限于本文篇幅，我不能详尽说明当代认知神经科学的发展方式。此外心理学的发展也对我展开的论述有一定贡献。我希望本文能给予足够的暗示和指点，让读者明白这种思考如何可能朝这个方向拓展延伸。

2. 海德格尔论人类的无核生存

《存在与时间》一书写作于 1924-1926 年间，最终于 1927 年出版，这本书也因此与布莱希特在《人之本性》中有关人类身份无核状态的思想实验属于同一个时代。在《存在与时间》中，海德格尔试图琢磨出一个无核心的人类身份模型。他所采取的关键步骤是，认为人类身份或他所谓的“Dasein”与人们的行为及行动场所和方式无法分割。我们不是作为离散的点或彼时插入世界的成堆的人类生活来存在的。相反，我们通过加入人类活动的潮流来意识到我们是谁，在这个过程中我们学会拥有一个团体和身份。一个不参与某个共享的人类生活的孩子是会死掉的，除非有特别好的运气，像作家吉卜林（Kipling）笔下的莫格利（Mowgli）或罗马神话中的

罗慕路斯（Romulus）和雷穆斯（Remus）那样被狼群养大。^①我们无法想象人类生活能够不内嵌于一个共享的文化或不被一个共享文化构成。

海德格尔的文本主要是针对哲学家的，而且在他详述其观点时，他不断意识到，哲学的坏习惯会让读者无法明白他要表达的意思。一个此类哲学式的自我追问对于我今天要论述的观点非常重要。我没有时间在此详细讨论《存在与时间》，因此将简要点明我们应该注意的几点。在第 25 章论述结尾处，海德格尔很明确地讨论了这个问题：人类是否一定要被理解为拥有一个核心（core/kernel，或者套用海德格尔的德语术语“Kern”）。

在第一章，海德格尔介绍了一个带连字符的概念“being-in-the-world”——在世界中存在或在世。海德格尔给我们展示了共享的有意义的实践，这个实践首先让世界成为世界，并鼓励读者将介词 in 理解为对积极参与此世生活的描述：一种在人类活动中的寓居（dwelling-in-human-activity），与仅仅建立空间关系相反，在那种空间关系中，一个人犹如一粒台球被扔下，完完全全融入一个中立空间，就如一个人将台球放在台球桌上那样。对海德格尔来说，生活不是台球桌！在解释了“栖居于世”这个思想后，海德格尔提出了一个问题：被卷入这个世界的是谁？一个人是如何设想他/她的活动和参与？

提出这个问题是因为对海德格尔来说，人类是一种认为存在是个问题的存在者。海德格尔组织这些思想的方式一直是一种赤裸裸的断言，而不是论述。他属于一个哲学传统，相信人类生活和其他的生活形式之间有着巨大断裂（break），而且他坚持，即便动物有一个类似的世界（也就是说一个环境和一堆计划，如在这个环境

^① 在最著名的几起野蛮孩子案例中，有一个是 1798 年在法国南部抓到的男孩，他的孤立隔绝的程度也不明确。我们不知道男孩在哪个年龄被抛弃的。此外，他不是生活在一个完全隔绝的环境，而是靠近一个村庄，偷窃郁金香和土豆为食物。参见 Harlan Lane, *The Wild Boy of Aveyron* (London: Allen Lane, 1977), 6.

中狩猎、建立一个安全居住的场所），动物与计划的关系也会是本能的和无反思性的，与有意识的评估、再评估和灵活构成的存在（being）截然不同。^①对于海德格尔来说，人有必要或者在构成上就希望知道他或她正在做什么以及为何如此行动，而一个动物不会有此想法。将海德格尔有关动物性的观点拆解开并与新近的一些研究放在一起会形成一个全新的观点。在我们从非人类的存在转移到人类这种存在之时，会看见一个更游移、更复杂的范畴，而不是一种本体论的断裂。^②但是，我在此不会过多探讨深思这种观点。我想说的是，海德格尔假设——但是他并未能如此假设，他在《存在与时间》第四章首次陈述这个思想时很恰当地论述的观点是——人类是与众不同的（marked off），与其他实体均有明显区别（他使用的德语词语是“ausgezeichnet”）。^③将人类与其他动物区分开来将影响我们如何构想人类生活的关系性；它将鼓励我们去思考那些让我们能感知自我的关系、联络和共享的活动是完完全全属于人类的，而且那种观点会回过头来影响我们决定哪种项目是特别有价值的，比其他任何项目都值得追求的（比如发展经济还是管理我们与上帝的其他造物所共享的环境）。我认为这仅仅表明这一点在海

^① 参见海德格尔 1929 和 1930 年有关动物世界的讲座。Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt--Endlichkeit--Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 273–396.

^② 有关动物意识对哲学家影响的历史性综述参见 Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

^③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1976), 12 [§4]. “此在是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者层次上来看，其与众不同之处在于：这个存在者为它的存在中与这个存在本身发生交涉。那么，此在的这一存在建构中就包含有：此在在它的存在中对这个存在具有存在关系。而这又是说：此在在它的存在中无论以某种方式、某种明确性对自身有所领会”。中译本参见海德格尔：《存在与时间》（修订版），陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1996 年，第 14 页。[Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, rev., trans. CHEN Jiaying and WANG Qingjie (Beijing: SDX Joint Publishing House, 1996), 14.] 后文均只提供德文版的章节和节数（§4=第四章；12=第 12 节），中译本标注页码。——译注

德格尔对人类特别地位（Auszeichnung）的断言中如何重要，而且表明这与我所探讨的人类身份之环境与关系模式相关。但是还是让我们先回到人类如何与他们的所作所为相关这个问题上。

人类是一种存在者，对他们来说他们的生存是一个问题。这意味着我们总是能够，至少在理论上，不仅仅质疑我们在做什么又为何要如此行动，更要问我们是谁，以至于一定要如此行动。我们总是要问：是谁在过着我们正在过的日子？我们正在过的又是什么样的生活？在此海德格尔采用了奥古斯丁传统，这个传统从《忏悔录》到路德再到克尔凯郭尔，坚持个体总是不断意识到自我并且在上帝面前负责。这个传统也许在其构想中是不现实的。在实践中，我们在某些时候能有自知并对自我负责，另外一些时刻却更为无私忘我。但很重要的是，即使我们允许这种解释，我们作为人可以问一个问题：谁在主导我的生活？如果我们追随海德格尔并认为此世的生活由共享的实践构成，这个问题会变得特别紧迫。生活由人们通常所做的事情以及他们做这些事情的通常方式构成。如果真是这样，我作为一个特殊个体的身份就消失了。如果我什么也不是，不过是在我成长的文化中以某种偶然的方式生活着，我是否就失去了有关我自己身份的所有显著意义？就像盖里·盖伊那样，他发现决定人们身份的是他们被要求去生活的处境或工作，而不是某些内在的核心。^①又或，用海德格尔自己的话来说：“但若自我‘仅仅’可以被理解为这种存在者的存在方式之一，那么这就似乎等于逃避了此在的本真‘核心’。”在海德格尔看来，这种担忧是建立在一个误解之上：“滋养这种担心的却是一种倒错的成见，认为问题所及的存在者归根到底还是具有现成事物的存在方式；尽管人们在谈到这种存在者的时候可以绝口不用现成物体的实物性这种提法。然而

^① Brecht, *Mann Ist Mann*, 68-69.

人的‘**实体**’也不是综合灵魂与肉身的精神，而是**生存**。”^①对海德格尔来说，人不是物。他们是“存在”的例证，存在是海德格尔的术语，用来描述一种生活过的人类过程，这个过程对我们成长于斯的共享实践有影响。我们行动，但是我们也能宣称我们所为是我们自己的行为：我们可以再次选择他人已经为我们所做的抉择，在这个过程中我们可以适应和改变这些抉择。

但是，是谁或者是什么作出了这些抉择？我在一篇比较海德格尔和本雅明对此问题的回答的文章中做过论述。我认为，海德格尔发现，作为这个抉择的选择者很难抗拒一个诱惑，他很想重新介绍他在其他各处论述时希望能摆脱的话题。^②但是我今天不想在海德格尔没能完成的论述上过多停留，而是想关注他的一些方法。在这些方法中，他最为激进地挑战我们的思维习惯，提出一个**处境化、关系化**直至“**无核心**”的身份模式，与莎士比亚的喜剧化地取消身份不一样，并不希望激起“他肯定是在开玩笑”这类逗趣的反应。因此下面是我将海德格尔带出海德格尔之外的思想实验。

如果我的生活从本质上来说关系化和处境化的，那么我不需要把我自己看为特别的基质（substrate），如果抛开其他一切特征，我就会被遗忘（比如克拉西特《1979》中的叙述者：他对室内装潢和自己的外貌感兴趣）。做我自己就是我和其他人相处。我会认为有一些活动对我建立自我认识特别重要，我还会认识到我交往的某些人对我的良好生活意识特别关键。甚至即使在我独自坐在桌前阅读和思考时我能特别感觉到自我的存在，这件事本身就是一个活动，而且是在与他人发生关系，不仅仅是因为我在读他们的书，更是因为在我努力构建一个思想的过程中有人打扰会让我郁闷，在我

^① Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer ed., 117 [§ 25]. 中文参见陈嘉映、王庆节译本，第136页。

^② 参见 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.

工作处于关键期的时候有人来打断会让我怒火中烧。^①此外，我不是生来就是这么一个坐在书桌前阅读和思考的人，这是一种我们慢慢培养的习惯，在我 14 或 15 岁之后的某个时刻，这成为我的习惯之一，通过这个习惯我慢慢确定我生命中哪些是重要的。还有，这不是唯一一个我觉得重要的习惯，而且，我并不十分清楚，所有对我很重要的习惯是否都能很好地配搭在一起。^②相反，会有一些矛盾，因为不同的习惯彼此冲撞，我在工作和家庭、娱乐与责任、自我追求与责任等等不同理念中挣扎。

在我描述这些适应策略的动作时，“我”是这些动词的主语：“我”在挣扎，“我”在协调。但是海德格尔关于“栖留于世”的众多论述中最重要的一点是，这个有着特别性质的“向来我属”（德语词“Jemeinigkeit”），无法与活动和宣称自我经验的处境分开。^③更为重要的是，在许多场合感觉到我的经历成为我的经历并不是一个问题。在我评估交通状况并知道过马路是否安全时，我不会自己去想这是“我”在做这件事。我就这么想了并做了，沉浸在评估过程中，判断交通将会有多快、何时会有一个我可以利用的空档。康德认为，所有这些决定和判断都被一个事实聚拢在一起，他们不明显地带有“我思”的标签。这种想法在此并没有用。运用奥斯丁（J. L. Austin）在其著作《哲学论文》^④中的观点：这不是对“我思”这一词语的正确运用。如果我试图和另一个人一起过马路，我也许会对

^① 埃蒂纳·温格（Etienne Wenger）有过类似的观点，“我们参与社会是社会性地参与，甚至在我们与他人的交往不是那么明显的情况下也是如此……即便是绝对的孤立——如单独拘禁、修道院隐居或写作——也通过社会参与被赋予了意义。”参见 Etienne Wenger, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57.

^② 对于在西方已经发展起来的、被称为现代身份“包袱”的结构上的冲突，参见 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), esp. 503.

^③ Heidegger, *Sein und Zeit*, 42-43[§ 9]. 中文参见陈嘉映、王庆节译本，第 49-51 页。

^④ J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

他或她说，我认为现在过马路很安全，或者我会问：你认为现在过马路安全吗？但是如果不是和其他人就这个过程进行探讨，我不会想到我正在思考这个问题。我会就这么进行下去并行动。思考是哲学家有可能坐在书桌边、通过一个特别的学术仪式偶尔为之的事情。但这正是要抗拒的诱惑，即将这个事实上相当古怪的仪式普遍化并将之作为适用于所有人类行动的模式。奥斯丁坚持认为，我们应当注意各种处境，在其中我们会条件反射地、正确地运用一些诸如“我思”之类的短语。

同样的原则可以运用到“自我”这个名词上。大部分时刻，在我们讨论我们自己的行为时，很有可能会在动词后面附加反身代词，却不太可能去讨论我们的“自我”。如果我们回到本文开始时提及的《驯悍妇》第一幕中那个残酷的哲学实验，贵族对斯赖的琢磨：“那个乞丐会不会忘了自己？”请注意：他说的是忘了自己，不是忘记他的自我。这种忘记自我包含了一些行为上的变化。以斯赖为例，这位被骗的补锅匠想和那个打扮成他太太的侍童睡觉。这与某人置换一个手机SIM卡获取一个新号码不同，需要用另外一个人的核心自我置换这个人的核心自我。与此类似，在斯赖抗拒他人要他变换身份时，他保持了自己的名字、自己的衣服、喝酒的习惯、他的出生地、他以前的职业、他的债务以及他熟悉的人，但是他永远不会谈及一个叫“自我”的东西。^①相反，他仅仅指向一些共享的行为和事情，比如在某地出生、在某处受洗入教、在哪儿喝酒或欠债等等，这些他过去和某些特定的人在某个特定的场所一起做过的事情。

因此在每一日的交往中，我们通常不会去自己想到我们在思考故我们存在，我们通常也不会指向被称为我们的“自我”的某个特殊实体。我们做一些与我们自己和其他人有关的事情，这些事情具

^① Shakespeare, *The Taming of the Shrew*, 98–99 [Induction 2, lines 5–22]. 中文见莎士比亚：《驯悍妇》，《序幕》，第二场。

有不同程度的自我反思特征。此外，我们不应该假设一个能展示更多的反省性特征的活动一定会是一个更有价值的活动。一个足球运动员在进球之后不会意识到也不会有意去自我反思，因为有意而为的过程会太慢。同样，如果我冥想，我这么做是为了平静心灵，就是要停止自我观察的习惯。射中球和冥想是两个学习行为的例子，对那些做这些事情的人们来说，是非常有价值的实践。然而，这些行为不具备自我反省的特征，相反是以缺少反省为特征。它们都是人们学会的自我舍弃的形式（self-abandonment）：放弃存在，在当下的环境中消失。

我的论述下面要走出海德格尔，去到一个对我们的讨论很有帮助的年代，研究中世纪晚期多明我修士和学者埃克哈特的一个文本。但是在我进入到这个中世纪晚期的文本之前，我希望能简要回顾海德格尔在《存在与时间》出版之后所做的事情，以便能对我们到目前为止所讨论的事情做一个总结。

海德格尔的《存在与时间》介绍了一个观念上的转变，如果你尚未被这种从柏拉图至笛卡尔和康德的传统哲学习惯扭曲变形，也许这种观点的转变对你来说不太必要或者说相当迂腐。海德格尔鼓励我们放弃这个模式：一个与世界和他人分离的、孤立的思考主体，被关于他/她/它如何能知道事物及其同类同胞的各种哲学问题所折磨。他希望我们能首先将生活看作我们每日的日常生活（life-as-it-is-generally-led），承认人类的身份产生于这个有确定方位的、有历史特殊性的、共享的活动。一个人的生活总是在某一处生活着，身边有一群特殊的人，遵循某些特定的习俗，知道哪些事情可以做好、哪些可以做得更好。简言之，一个人的生活总是某种生活方式的例证：一种生活方式就是一种特殊的文化（eine Weise des Seins dieses Seienden）。和亚里士多德在《尼各马可伦理学》

(*Nicomachean Ethics*) 开篇的那句话一样，^①海德格尔相信，我们总在努力把我们所做的事情做好，人类的生活总是在努力要生活得更好，即便对某些个体来说，过得更好的能力不过是努力逃离好运和舒适平庸的生活。

因此，我们过着一种共享的（同样的）的生活，而且我们努力要过得更好或更糟。过得更好的生活，或者，用海德格尔 1920 年代所用的正面术语，“真实/本真”（*eigentlich*）的生活，依然是在这个共享的文化中生活着。它不会抛弃盛行的习惯和做事情的方式，海德格尔用一个新词 *das Man*（即“他们”，不知名的公众，指：这是“他们”通常做的事情）归纳这些习惯和方式。海德格尔在《存在与时间》中有好几处都坚持，本真的生活总是在修正被共享的文化和人们通常的所作所为方式。它不是从共享的生活飞跃至某个没有人类习惯的想象和化外之处：“本真的自己存在并不依栖于主体从常人那里解脱出来的那样一种例外情况；本真的自己存在是常人的一种生存变式，而常人在本质上是一种生存论上的东西，本真的自己存在是常人的一种生存变式。”^②

修正的单一过程或者诸多过程本身将成为被共享的习惯。这似乎是海德格尔论述的逻辑。因为他直白地说出，我与我的生活相连的方式是已经被决定的事情：这是一种共享的习惯。“此在以何种方式向来我属，它无论如何总已决定好了。”^③如果连我与我自己联系的方式都是共同文化的一部分，那么我自始至终就一直是共同文化，因此我修正这种关系的方式同样也是来自共享的习惯，比如和朋友聊天、听取建议、有足够的自律去学会新的习惯、关注直觉

^① 亚里士多德在《尼各马可伦理学》的开篇写道：“一切技术、一切规划以及一切实践和抉择，都以某种善为目标。”参亚里士多德：《尼各马可伦理学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第1页。[Aristotole, *Nicomachean Ethics*, trans. MIAO Litian (Beijing: Renmin University of China Press, 2003), 1.]

^② Heidegger, *Sein und Zeit*, 130[§27]; 中文参见陈嘉映、王庆节译本，第151-152页。重点为原书所有。

^③ Heidegger, *Sein und Zeit*, 42[§9]; 中文参见陈嘉映、王庆节译本，第50页。

或梦境、祈祷与冥想等等。然而，海德格尔在《存在与时间》中希望表达的是，转变的过程来自个体单独的焦虑体验和面对自我死亡的体验。他的观点因此引向两个方向：对一个被共享的和可分享的共同文化进行修正，或一个英雄般的、孤独的、个体的努力。这种张力已经被许多批评家们指出来了（哈贝马斯、德雷福斯、钱特），而且海德格尔自己的文本也没有解决这个张力。海德格尔并未完成这个文本，^①在其后期作品中这个张力也未解决，因为海德格尔此后不再将个体的存在（Dasein）当做其哲学的中心。到1950年代他写作有关语言的著作时，有关人们所围绕并改变其生活的被共享的行为模式的思想，被一个更个人化的、以语言为主角的设想取代。人只剩下一件事，聆听并应合那种表达他们想法的语言：“人说话，只是由于他应和于语言。语言说话。语言之说在所说之话中为我们而说”。^②但是，在《存在与时间》以及收录在《在通向语言的途中》的论文之间，海德格尔探索了解决1927年文本论证中的张力的不同方法。有一个文本对本文有关转变之被共享的实践的论述非常有益。1943年在纪念荷尔德林逝世100周年时，海德格尔写了一篇论文论述荷尔德林的诗歌《追忆》（*Andenken*）。这篇文章在很多方面重述了在《存在与时间》中可以发现的、有历史情境的身份模式，也因此是一个可以有所发现的比较点。^③海德格尔早期的

^① 不少批评家认为《存在与时间》重新引入了孤立的主体（isolated subject）概念，他们试图克服这一观念，相关批评参见：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).

^② Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, vol. 12 of the *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), 30[§33]. 中译本参见海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2005年，第27页。[Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: Commercial Press, 2005), 27.]

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

文本更侧重于描述个体如何可能以本真的方式在其身份的历史处境中生活。晚期的论文，这种与我们的生活相关联的方式被命名为“追忆”，这是荷尔德林的术语，更易于阐发说明而不易被翻译。用海德格尔的话来说，“追忆”意味着一种朝向未来的思考，它同时是一种对我们文化中自古以来持续存在的东西的纪念和承认。因此，我们在《存在与时间》中看见的被纠结和角力的，正是重新运用人类文化之被共享的习惯以及将之变成我们自己的习惯这一过程。但是，在《存在与时间》中，这个过程是我们应该要坚持和修正每日生活习惯的过程，通过那些习惯个体与自我和他人联系在一起，而在荷尔德林论文中，海德格尔选取了另外一条线，认为每日习惯不能帮助我们获得观念上的转变，即我们需要重新运用我们被共享的文化财富，满足未来的需求。这种对历史偶然性的开放只能在诗歌和哲学这种特殊的话语中获得：“异乎寻常的东西开启自身，而且惟在作诗中（或者与之鸿沟相隔，在它那个时代的‘思想’中）开启敞开者。”^①

这本身并不是一个特别有趣的论述。海德格尔在 1930 年代和 40 年代的作品中将一种德国知识传统的等级结合起来，这种传统可回溯到席勒和荷尔德林等大家，一直延伸到阿多诺，对他们来说以一种特殊方式孕育而成的艺术与美好生活及真理有一种特别关系。^②《存在与时间》中更有挑战性的观点，即认为我们没有某个优先的空间可以用来重新塑造一个共同文化的被分享的习惯，我们只能置身于这个共同文化之内去修正这种被分享的习惯。这种具有挑战性的观点已经被一种宣称或断言取代了，即我们需要去某个特

^① Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 105. 中译文参见海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第122页。[Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: The Commercial Press, 2000), 122.]

^② 有关这一传统的综述和批评，参见 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).

别的处所，在那儿，特别的人可以向我们显现并帮助我们改变自己。与《存在与时间》相比，这个思想脉络是一种反高潮，直到我们记起，诗歌本身就是一种每日活动，根本就不是一个“特别领域”。这是人们做的事情之一，如果他们接受一种特别的教育，而且已经获得某些阅读和重新阅读、让文本彼此关联的习惯。在《存在与时间》积极地拒绝特别分析之处，是每日习惯有可能被质问、重新被运用并被改变之处，那篇荷尔德林论文，从它对改变的过程的重视来看，在远离每日生活的掩饰之下，事实上变得更为具体，或者用海德格尔在《存在与时间》中用来贬低实践的词语，变得更为“在存在者层次上”（ontic）。荷尔德林的诗歌本身探索了不同的选择（旅行、爱、诗歌），而海德格尔的诗歌讨论有自己的优先顺序（诗歌、哲学）。这个顺序对我的讨论最重要的不是这些特殊的例子：我不是说，一种新殖民主义形式或重新创造一种德国传统的美学哲学能够解决在《存在与时间》中遭遇的、与过程有关的问题。（共享的文化通过这些过程被改变，我们通过共享的文化获得身份意识。）相反，很重要的一点是，正如海德格尔 1943 年解释荷尔德林那样，他承认他自己在 1920 年代不会让自己说的话，以及他后来在 1950 年代的作品中学会不会说的话，即对我们的情境进行抨击（round on）的过程将通过创造性的适应某些我们已有的习惯而获得。

我想借本文提出的问题之一是，这些已有的习惯与精神生活有何种程度的联系。这些已有的习惯，即使在我们这个世俗化的社会中，包括宗教习惯，或者至少包括一些从活动中生发出来的实践。我们在海德格尔晚期作品中看到的对艺术的诉求有其历史情境，也可以说是一个特殊团体的行为。换言之，19 世纪晚期和 20 世纪早期艺术在这个中产阶级男性高知群体中特别流行。这一点无关紧要。如果这是一种思考实践，相关的几代人通过这些思考实践让他们的文化传承变成他们自己的文化，那么我们没有理由去认为，对

那些人来说是艺术不是一个很适宜的反应。最重要的一点是要避免排外或排他。他们根据社会适应和转变自身的程度来发展重新运用和更新改变的实践。^①作为努力发现、定位、描述、增强我们自己社会中已有资源方法的文化历史学家，我们需要确保我们不会通过接受某一特殊人群的优先选择和实践而预先限制自己。相反，我们需要让我们自己因注意到这些先前被忽略的资源而惊喜。

正是乘着这个精神我希望现在我能换一个方向，简要地谈谈中世纪晚期一个具体文本的传递过程。我转向文本传递问题有一个特别原因。当然，埃克哈特的布道文有可能为我们观察一些假设提供理论洞见，这些理论能够帮助或者阻止攻击和改变习惯的过程。但是与海德格尔一样，我们还是有个问题，即理论洞见如何能够在实践中得到发展。如果我们观察一个文本被复制、改编、误复制和传递的方式，如果我们尽我们所能重新构建文本，探索谁使用了文本、又在何种环境下使用，我们就能够重建一个画面，这就是海德格尔在《存在与时间》中挑战我们去追寻的、与更新变革有关的实践。

3. “凯瑟琳修女”论通向上帝的捷径

我要关注的埃克哈特的文本并不是出自埃克哈特之手，尽管19世纪先锋编辑弗朗兹·菲弗尔（Franz Pfeiffer）将之收录在埃克哈特文集中。这个文本被称为《凯瑟琳修女故事》（“Sister Catherine” Treatise），因为在最早的版本慕尼黑手稿 cgm 133 中，有人用红色墨水添加了标题：“这是凯瑟琳修女，迈斯特·埃克哈特在斯特拉斯堡的女儿”。人们根据不同的手稿已经出版了三个不同版本：菲弗尔根据慕尼黑手稿 cgm 133 出版的1857年版；博林格（Anton

^① 对于珍妮·拉弗（Jean Lave）和温格来说，重新运用和改变是实践的一个必要部分，通过这些实践一代人学会并发展先前的技巧。参见 Jean Lave and Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge: Cambridge UP, 1991), esp. 113-17.

Birlinger) 根据斯特拉斯堡手稿 ms 2080 出版的 1875 年版; 史怀策 (Franz-Josef Schweitzer) 根据卡尔斯鲁厄圣彼得手稿 pap. 19 出版的自 1981 年以来的校勘版。^① 我自己对这个文本有两方面的兴趣。一方面, 文本提供了一些埃克哈特“自我舍弃”传统的乌托邦思想, 我对此在拙作《论成为上帝》(*On Becoming God*) 中进行了探讨。^② 在这本书中我用了埃克哈特和莱茵兰神秘主义的其他例子, 比如《凯瑟琳修女故事》, 提供了一个陌生化的现代西方自我和实践观, 西方的这种身份形式通过这种实践得到培育和再造。另一方面, 在剑桥一个同事夏洛特·伍德福德 (Charlotte Woodford) 的点拨下, 我偶尔发现两份手稿, 包含了这个文本早先未被确认的版本。这给我一个动力, 去重新评估我们所知晓的文本的转移问题, 特别是考虑到近年来有学者将慕尼黑手稿的时间追溯到 1320 年代, 也就是说追溯到埃克哈特本人在莱茵兰地区生活且活动的时期, 这部手稿又是因此地区而得名。^③ 这个研究发现将慕尼黑手稿从 14 世纪中剥离出来; 两部从奥格斯堡图书馆找到的手稿中有一个标注的年份是 1549/1550, 再想想西方有一个传统, 将埃克哈特的生活时间延长到新教改革之后, 所有这些给我们提供了一个很具体的例子, 让我们看到神秘主义思想和与此相关的习惯如何被发展和转变, 以便在现代早期留存下来。

^① 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).

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

^③ 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).

在我继续论述之前，我想就我的研究方法再说明一点。我已经将大家带回基督教神秘主义这个历史时期，因为我希望指出，海德格尔将来自共享实践的身份放入环境/历史偶然性中去认识的方法留下一些无法解决的张力，我们可以通过回到宗教传统部分地处理这些张力，而海德格尔自己的思想也正是源自这些宗教传统。海德格尔与埃克哈特的关系一直是经常讨论的话题，从雷纳·舒尔曼（Reiner Schürmann）对现象学家们调用埃克哈特的“泰然任之”思想（Gelassenheit），到卡普托（John Caputo）在《海德格尔思想中的神秘主义元素》中的讨论，再到朱西·斯图米埃罗（Giusi Strummiello）最近对海德格尔和埃克哈特使用“泰然任之”与“神性”（Gottheit）两个术语的方式的比较。^①然而，之前的批评家采取了一个思想史的方法，着重研究这位多明我修会大师用过的哪些概念有可能塑造了海德格尔写作的文本，我却想从埃克哈特传统来看一个文本如何能够帮助我们思考海德格尔所面对的问题。海德格尔自己的文本，可以说，是“凯瑟琳修女”所属传统的一个晚近回声，也就是说，在某种程度上，是一种传承，不仅仅是概念的传承，还是同一种实践的传承。要理解这一实践传统，我首先要简述这篇《凯瑟琳修女故事》中的人物之所作所为，然后再考察两部手稿所告诉我们的，人们从14到16世纪使用和培育埃克哈特思想的方式。

《凯瑟琳修女故事》主要是由一个告解神父和他的教女之间的对话组成，中间不时插入一两句叙述，告诉我们这两人如何开始彼此交谈。这个女人在寻找精神指导，非常高兴地接受告解神父的辅导但是也很快就用尽了他的资源，因为她做了他建议的每一件事却还想要更多。他建议她谦卑地生活，只说她的心所相信的话，不让

^① 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.

任何不是上帝本身一部分的东西进入她的身体。但是她的精神弃绝到了如此地步，让她意识到她必须放弃与她的告解神父的关系：如果她必须以埃克哈特的方式远离隔绝一切，这也包括远离隔绝她的男性导师。神父开始不高兴，但是让她这么做了，也同样无法阻止她以神父认为只有男性才能胜任的方式去探索救赎性的屈辱生活（salutary humiliations）。对话中的女人因此弃绝了与她的告解神父之间的机构化的关系，采取了一个通常被认为是男性化的行动。但是女人并未完全结束与她的告解神父的所有关系。女人经过旅行和各种体验之后归来，焕然一新，与告解神父继续对话。告解神父此时能够给她的最后一个建议是让她不要太执着于自己对精神圆满的渴求。^①结果，她获得的不仅仅是短暂的与上帝合一的感觉，还有一种她描述为“成为上帝”的持久感情。从一种冥想入迷状态中归来后，她对告解神父说：“先生，和我一起喜乐。我已经变成上帝”。^②告解神父于是请求她留下来，但是她想再次旅行，过一种使徒般的生活，同时向基督祈求她的决定的合法性，尽管这与她的告解神父的建议相悖。告解神父后来转而去见她，征询她的建议，她帮助他理解了一些关键的神学概念，如地狱与炼狱。这个精神角色的反转让告解神父自己进入了一个冥想入迷的状态，然而即便这样，女人依然去神父那儿为自己寻求建议，她对神父说：你最了解我，帮助我解决这个问题，我已经达到了目标，现在我应该如何生活？^③

那么，这个双重精神更新的故事与我们前面在海德格尔文化变革模式中发现的问题有何关联？一方面，我们能够看到，在告解忏悔的关系中有一个已经建立起来的自我更新的文化实践。但是这种关系推进某种同一性，因此期待着男人和女人们承担适当的角色。

^① Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 333.

^② Ibid., 334.

^③ Ibid., 345.

这个文本让人惊异之处在于它所提示的方式可以重新塑造和部署告解关系和性别角色。此外，通过对话我们看见告解神父与女人两人的宗教关系是如何发展的。确实，我们很具体地得知，正是在女人向神父说起上帝的庄严和强大之时，神父第一次进入了冥想入迷状态。^①这两个角色通过彼此的互动都被更新，他们互动的方式与已有的机构和行为准则灵活地契合。驱动这个更新的是女人的精神躁动：她追求接近上帝的最快的方法。女人的精神躁动是一种表述方式，表明她的存在对她而言是个问题。但是海德格尔的构想小心地避免了让这种适宜去针对存在的问题的社会背景和文化工具显露出来，女人的情况是更为明显地情境化的。这不是说，告解关系是唯一一个我能探讨我的存在是为我而在这个问题之处。但是我的存在对我来说在某一特殊时间和地点、以某种特殊方式而存在将一直是一个问题。我是一位文化历史学家，习惯了观察一些方式，即在不同文化和不同历史时期，人们如何培育某些习惯，以便能让生活更丰硕、更属灵、更民主、更公平、更快乐、更纯洁、更完美；简言之，我们的生活如何才能更新变化，以便能促进和培育我们珍视的最重要的价值。

现在让我们再回到这两份手稿，看看 14 和 16 世纪时期德国南部的实际情况。首先是慕尼黑手稿 cgm 133，施耐德（Karin Schneider）重新追溯了其年代。^②这是一本小书，由一个人手抄而成。上面没有任何原始出处的标记，被许多没有署名的读者使用过，直到 15 世纪被一家本笃会修道院图书馆收藏并编目。施耐德在最近一份有关手稿的描述中提出了许多观点，值得在此重述，因为这些观点对我考察《凯瑟琳修女故事》在 14 世纪如何被阅读和使用很有帮助。抄写者使用了一些标准的神学缩略语，这表明存在一个

^① Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 369.

^② 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.

熟悉这些属灵文学作品的书记员和假想读者群。同时，尽管很明显手稿是一个有经验的抄写员抄写，手稿中有几处似乎表明，抄写员不懂所抄写的内容。^①因此，文本对抄写的人来说也是一个教育（或不那么有教育性的）体验。这是一本功能性很强的书，现存的书有11厘米宽8厘米高，尽管原来的页面大一些，因为我们可以看出在63左页上某些添加的笔迹已经部分遗失，可能为了重新装订书页被修剪过。除了方便随身携带，小书的字迹不花哨，抄写时不会浪费时间。这是一种生活方式的证据，在这种生活方式中这种文本是独自灵修时的常用工具。

我们可以知道这种自修与什么人有关，因为在《凯瑟琳修女故事》手稿上留下了两位读者的笔迹。一个用稍微更黑一些的墨水添加了一些标记，让文本更为清晰明白。施耐德认为这些标记的年代是15世纪。这位读者添加了段落标记，在好几处用一道竖线区分词语，在好几个地方写下一些单个词汇的注释，在页边空白处画短剑来标注值得读者特别注意之处。这位读者阅读文本的方式非常实用，做一些标记来帮助学习。同时，这位读者对语言的使用很感兴趣，并在下面这类地方做了标记：女人说，上帝是无法用词语完全表述的，人们不必用词语来表述上帝是什么，却可以把词语当作一种刺激和魔力（中古高地德语用语是“raiz”），让人们更向往上帝。^②

另外一位读者使用了褐色的墨水，更像一个被雇佣来抄写的人，在页边空白处留下了不少叉叉。这个读者主要关注愉悦和身体管理问题。比如，他或她在以下几处留下了标记：在探索是否有可能达到一种不会犯罪状态之处（fol. 40v）；在女人要神父给她建议，仅仅满足生理需求意味着什么之时（fol. 43r）；在女人宣称她在被羞辱时比她所有精神甜蜜体验时感觉更多拥有上帝之时（fol.

^① Schneider, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 175.

^② “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.)

43v)。最后，这个读者在回答她已经达到目标了要如何生活这个问题之处做了标记，神父说，她应该在饿的时候吃饭，渴时喝水，穿松软的衣服，睡软床（fol. 60r）。^①可以看出，第一位读者从实践和理论两方面关注词语的使用，而这位读者更为关心举止行为和生理需求问题。如果施耐德所言不假，关注语言的读者属于15世纪，在时间上更晚一些，那么这个文本似乎已经从一个行为方式困扰读者的情境（在寻求上帝之时我该如何实际地管理我的生活）转到了一个语言运用更为重要的情境（我该如何清晰地阅读、书写和谈论上帝）。文本本身包含了两个元素，而且确实，正是语言的运用激发了告解神父的精神更新。然而，阅读这个文本的读者看起来关注的是这一点或另外一点。

《凯瑟琳修女故事》的早期版本先谈到这里。现在让我们转向标记为1550年的最晚的一个版本。^②比较不同时代的几个版本可以发现一个明显不一致的地方：在女人从最高层次的冥想状态归来后，用来描述她如何与上帝相连的叙述模式变了。她不再说她已经“成为上帝”（become God），而是说她已经“通过恩典与上帝合一”（become one with God through grace）。史怀策指出，我们可以通过追溯这个文本高潮时刻叙述模式的光谱图，发现哪个文本挑战了正统教义。^③波蕾特（Marguerite Porete）这位因拒绝放弃其异端邪说在1310年被烧死的贝居安女修会修女，在她的《简单灵魂

^① Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 345.

^② 汉堡手稿 SUB theol. 1886 包含一部分《凯瑟琳修女故事》，是祖德曼（Daniel Sudermann）于1614年抄录的。但是祖德曼的文本却被特别作为1475年手稿抄本展示。参见 Humburg SUB theol. 1886, fol. 353.

^③ “成为上帝”（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 -现在为奥格斯堡抄本)。参见 Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff Der Deutschen Mystik*, 391, 除了奥格斯堡古抄本之外，其他均为作者添加。

的镜子》(*Mirror of Simple Souls*) 中使用了一个类似的叙述模式。^①因此, 一个女人是“成为上帝”还是“通过恩典与上帝合一”似乎并不是问题的关键, 关键的不仅仅是教义本身, 更是教义被运用的方式。

要看文本被运用的情况, 可以看看奥格斯堡古抄本 III 2.8.22. 这份手稿比慕尼黑手稿稍大一些, 但还是八开本, 因此, 依然适合自修学习。这份手稿还是同一个人誊抄的, 但是这次我们知道这是谁的书。手稿是一位名为艾格尼丝·布勒林 (Agnes Buhlerin) 的修女在基希海姆 (Kirchheim am Ries, 现在的巴登-符腾堡州) 的女修道院中抄写的。这个女修道院图书馆的许多图书都作为厄廷根-瓦勒施泰因藏书 (Oettingen-Wallerstein collection) 的一部分保存下来, 如今收藏在奥格斯堡大学图书馆。阿诺德·史罗姆 (Arnold Schromm) 在 1990 年代对这个女修道院图书馆做过一个研究, 查明艾格尼丝·布勒林修女还有另外八本手抄本保留下来。^②艾格尼丝修女为自己抄写了这部手稿, 在书的末页用红色墨水写着: 我是艾格尼丝·布勒林。这本书还有一些痕迹表明被其他两位修女拥有过, 因此, 这部手稿是一位修女出于个人使用目的抄写而成, 留给了得到这本书并用来做进一步自修学习的人。我们没有时间继续详细讨论艾格尼丝·布勒林如何很忠实地抄写了存在基希海姆图书馆的另外一个手稿 Cod. III.2.8°.46。^③这个手稿包含更为谨慎的叙述模式, 文本中的女人已经“通过恩典与上帝合一”, 它还包含了告解神父与女人之间的角色转变, 包括女人在谈话时把告解神父带入一个冥想入迷状态的片段 (fol. 60r), 某些版本 (如 Einsiedeln 手稿) 没有这一

^① 感谢 John Arblaster 让我注意到这点。

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

^③ 有关这部手稿的更多研究参见 Morgan, “The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God.”

段。^①我更感兴趣的是艾格尼丝·布勒林在《凯瑟琳修女故事》末尾处写给自己的一段话：“艾格尼斯修女，在你躁动之时，也对自己这样说”（fol. 76v）。^②前文已经说过，让《凯瑟琳修女故事》中的女人进步改变的是一种精神躁动，这可以被视为一种可能的表现形式，表明14世纪时存在有可能是人们的一个问题。艾格尼丝·布勒林自己的这段话就触及了这个问题，直指文本的核心：即一个人该如何处理焦躁的情感的问题（“在你躁动之时”）。艾格尼丝·布勒林寄希望于谦卑和耐心，但是她没有放弃对她刚刚抄写的文本的期望。确实，在她按照顺序抄写到女人宣称与上帝合一之时，她似乎已经特别投入，因为她无意中多写了一个与格的人称代词，又划掉，这句话于是变为：“我代表我自己为自己通过恩典与上帝合一（fol. 29r）”。^③接下来延续到下一页的两行她换了一支笔（fol. 29v），似乎她一直不断在抄写，直到她抄到女人精神发展的这个高潮阶段才停下来休息片刻，然后再继续专注于这个较为平淡的工作，保证她的书写一直是清晰可辨的。

4. 结语

在讨论海德格尔时，我强调我看见的是《存在与时间》所展示给我们的一个富有成效的挑战，即我们如何捕捉做本真自我的过程，将之作为一个可共享和分享的活动，而不是远离每日生活习惯？《凯瑟琳修女故事》的内容告诉我们，这一点在理论上如何可行，因为告解神父和女人为了培育精神发展，灵活地重新调度利用

^① 有关这部手稿的详细讨论参见布吕克纳（Udine Brückner）2009年牛津大学博士论文：“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.”

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

^③ 原文为：“Ich bin ~~mir~~ mit got ainsworden von genaden.”

了他们所继承的工具，让如影随形的精神躁动变得比其他任何形式的机构性调整修正（institutional correctness）都更为重要。我在本文开始引用的两个例子以及在结尾时讨论的手稿传统有诸多共同点。这些手稿似乎是方便人们自我灵修的作品，不是公共阅读品（比如就餐时朗读的作品），因此它们展示了一种精神生活，这种生活不受礼仪或修院时间的限制。在慕尼黑手稿这个例子中，文本非常方便携带，但是如果文本被传送转移，个体就不会宣称它为一个个人化的精神资源。相反，奥格斯堡手稿从抄写者艾格尼丝·布勒林本人开始，被一系列有名字的个体所拥有，这些人生活在同一个女修院。文本已经被很有意识地演变成习惯，艾格尼丝·布勒林通过这些习惯来管理她的精神渴望。

我认为，从这个比较中发现的最重要的一点是，每个处境中通向上帝的最快的方式并不一定要相同。一个解释差异的简单方法是说早期文本比 1550 年的文本更为激进，到 16 世纪时《凯瑟琳修女故事》已经被禁。我希望指出的是，这种简单方法不是接近差异的有用方式。^①艾格尼丝·布勒林在抄写时与文本互动，添加了自己的终曲，这似乎太过浓烈，不能被描述为一种牵制形式。相反，慕尼黑手稿页边空白部分用褐色标记的叉叉，似乎表明这个文本在使用时有一个实际的关注点，这一点在用黑色墨水笔小心仔细地整理和纠正文本的读者那儿不明显。关键的区别因此是一个更大的工程，阅读文本只是其中的一部分。艾格尼丝·布勒林的工程是否更为个人化？当然，她写上了自己的名字并宣称这是她的书。我们也许在此可以看见一种孤立的、对本真的追求，这种追求在《存在与时间》中很明显。但是在艾格尼丝·布勒林的例子中，我们看见她

^① 对此作者在比较慕尼黑手稿 BSB cgm 133 和奥格斯堡手稿 UB III 2.8°.22 时进行了更多阐述。参见 Morgan, “The Pleasure of the Text: What Two Manuscripts Can Tell Us About Becoming God.”

的生活是一个共享生活的一部分：她从其他修女那儿抄写文本，又把她的书赠给其他人。

这是一个共享的实践，在不同的处境中变化，而我希望能让大家注意这一点。凯瑟琳修女和她的告解神父，还有众多信教的男女，阅读和使用这个文本，更新了他们的生活，至少到目前为止这是可以做到的。他们不是退缩到一个与世隔绝的空间（亦可以是宗教或现象学或诗歌），而是创造性地更新他们可以利用的材料（告解关系、性别角色、阅读和编撰灵修文本），为个人和精神反思。我们能看到，这个过程在故事中是很成功的：女人“成为上帝”，告解神父开始跟随她的脚步。我们无法知道“褐色墨水”读者是否对管理身体愉悦问题感兴趣，或者艾格尼丝·布勒林管理自己精神躁动的即兴方式是否成功。但是那种不确定是我论文的另外一个重要方面。在我们的环境中也许内嵌着自我更新的标准——一种共有的、关于我们如何能够介入参与以便让我们的处境更好的观念——，但是我们无法保证这些标准是正确的标准（比如以教会或党派形式）。如果我们放弃那种我们的身份有一个“核心”的错误观念，我们也能放弃有一个基本框架的错误理念。自我更新和自我放弃的共享过程让我们直面我们的软弱和错误。因为这些过程总是在某处发生，我们继承的文化工具总携带着复杂历史，于是人们总感觉我们改变现状的努力开始的太晚。我们早已经属于我们试图去修正更新的文化，对之的损毁已经在所难免。在本文开始提及的莎士比亚的思想实验中，我们听见这个贵族老爷在问这个他要用来实验的补锅匠：“这个乞丐会不会忘掉自己？”乞丐也许会忘记他自己，因为他没有自我。但是他通过社会习惯培养了一种共享的生活，而这些社会习惯及其暴力遗产依然存在。我们用旧生活的碎片建立一种新的生活，但是我们并不是自己建立这种新生活，而是通过创造性地吸收接纳共享的习惯来建立新生活，不论这些习惯是告解习俗、性别期望还是阅读和重读我们所继承的文本的方式。这种更新变革的过程

没有中心或核心，也没有任何保证。^①它来自我们一起熟练参与到文化洪流这一推动力。因为已经丧失了外部和内部的过程保证，我们的计划有可能最后被误导，也许我们可以如此总结让自己投身到改变更新过程中的看法：我们用旧生活的碎片建立一个新生活，却发现我们总在犯错。但是，如果我们谦卑地承认自己的错误，就无需将这种谦卑理解为承认失败。相反，这揭示了一种勇气，因为我们无所畏惧，留待未来去评判。

译者简介

张靖，中国人民大学文学院讲师

Introduction to the translator

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

Email: zhangjingwise@gmail.com

^① 最后作者希望在此指出，作者的论述可以在这一点上与现象学和神经科学研究联系起来。参见 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.

参考文献[Bibliography]

西文文献[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.