

萊茵法蘭德斯神秘學派

艾克哈大師與雷斯博克

陳德光¹

本文作者以艾克哈與雷斯博克兩位代表人物，介紹萊茵河與法蘭德斯的神秘思想。作者首先概述神秘主義的兩種型式：神婚（聖愛）型、存有（本質或思考）型；前者重情，後者重智。有人把雷斯博克歸於前者，講述天人之愛；把艾克哈歸於後者，講論聖言於人靈的誕生。作者接著分別介紹兩位大師的靈修，尤以他們的著作為基礎。最後，作者認為，雷斯博克提出以聖三為中心的默觀生活，以及艾克哈提出「神原」的神秘主義，為今天東西方靈修交流，重新開創發展的契機。

引 言

學者把十三、十四世紀西北歐流行的靈修運動，稱為「萊茵河—法蘭德斯神秘學派」（Reno-Flemish mysticism）。就地理而言，「萊茵河—法蘭德斯神秘學派」包括在低地匯合的三條河流：萊茵河（Rhine）、梅西河（Meuse）與埃斯高河（Escaut），流入

¹ 本文作者：陳德光，輔仁大學宗教學系教授兼社會科學院院長、輔仁大學神學院教授；輔仁大學神學學士；比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等。

深冥北海所流經的一大片廣土。就代表人物言之，萊茵方面有：北真麥琪帝 (Mechthild of Magdebourg)、道明會士艾克哈 (Eckhart)、蘇叟 (Suso)、陶樂 (Tauler) 等人；法蘭德斯方面有：北真海德葳 (Hadewijch of Antwerp)、布魯塞爾神父雷斯博克 (Jan Van Ruusbroec) 和魯汶詹 (Jan van Leeuwen) 等人。近來學者，如費爾代恩 (P. Verdeyen) 提出質疑²，認為萊茵河與法蘭德斯的神秘思想各不相同，以艾克哈與雷斯博克為例，前者受大雅博影響，講論聖言於人靈的誕生；後者受聖伯納影響，講述天人之愛。

一般神秘主義有神婚 / 聖愛型 (bridal/affective mysticism) 與存有本質 / 思考型 (essential/speculative mysticism) 的二分法。前者重情，有教會虔敬生活的背景；後者重智，有形上學整合信仰與知識的背景。因此，有人把雷斯博克歸於前者，艾克哈歸於後者。雷斯博克採用神婚圖像，對西班牙神秘家大德蘭與十字若望產生一定的影響。然而，也有學者如謨瑪爾斯 (P. Mommaers) 認為這種二分法對雷斯博克不適用，於雷斯博克全集第十冊《神婚》導論中表達意見，指出雷斯博克的思想兼有聖愛與存有本質的特色³。

² Paul Verdeyen, "Une remise en cause de la notion de 'mystique rhéno-flamande'", in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, Etudes sur la mystique «rhéno-flamande» (XIIIe-XIVe siècle)*, ed. A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 2004), pp.207-210.

³ *Opera Omnia* 10 (Turnhout: Brepols, 2006), p.18: "It is quite incorrect to imagine that this mystic (Ruusbroec) would separate the speculative

艾克哈與雷斯博克的語言接近，除了中古高地德語與中古低地荷語的關係之外，兩人作品中不乏共通的主題：融入天主、正義 / 內在 / 存有的生命、聖子的誕生、進入空無或進入黑暗、流出與流歸，甚至辯證式思維：誕生與突破、神與神原、肖像與模樣、本質與活動、有中介與無中介、他者與一體等。

艾克哈與雷斯博克的共同點，在於神秘主義的特色。靈修雖超性，卻也是人性深層現象，恩寵與自然能分而不能離，因創造的目的是為了分享聖三的生活。這一點，與現代世界對話交談時特別重要，以回應現代傳教神學有關恩寵模式與自然模式的兩難，即一方面排除恩寵與自然、入世與出世的二元論，另一方面排除過於樂觀或崇拜自然的想法，這兩難在神人密契的源頭得以交集，達到平衡的觀點。

壹、艾克哈的靈修

一、生平

艾克哈大師 (Johannes Eckhart, 或稱 Meister Eckhart, 1260~1327/8) 是基督宗教中古世紀狄奧尼修式神秘主義 (Dionysian mysticism)，即基督宗教吸收新柏拉圖哲學的靈修思想的代表人物。

艾克哈一生曾任大學教授、修會省會長、牧靈輔導，是一位身兼學術、行政、傳道，備受愛戴的人物，年老望重之時卻捲入異端紛爭。身後，教宗若望廿二世發表《於主田園》憲諭，

以艾克哈思想二十八條命題涉及程度不一的異端定罪，憲諭謹慎地指出定罪的標準，是「依其字面，以及上下文結構而論」，暗示依一般思想用語判斷，涉及言詞的異端。

前任教宗若望保祿二世（1978–2005）於一次公開談話中，引述艾克哈的話：「上主最急切要求你的事，只有一件，那就是捨空自我……讓天主在你身上工作」⁴，間接替艾克哈的思想作了平反。

艾克哈 1260 年生於德國圖林根（Thüringen）地區，埃爾福特（Erfurt）西南 40 公里的小鎮唐巴（Tambach）。1275 年入道明會埃爾福特修院，參加強調默觀與講道、融合出世與入世的新修會。早期的學業在科隆與巴黎兩地完成，取得「格言錄講師」資格。

艾克哈於 1294 年任埃爾福特會院院長，兼任圖林根區會長。期間，他撰寫一生最早的作品《勸言集》。在埃爾福特會院院長的初職後，他赴巴黎完成學業，於 1302 年取得巴黎大學神學教授（magister）的頭銜與資格，時人慣以德語 Meister 雅號尊稱，成為流傳後世的名字。

艾克哈隨後於巴黎大學擔任教授（1302~1303），這時期開始寫作《巴黎問題專集》。之後，艾克哈又負責修會行政，擔任薩克森會省會長（1303~1311），兼任波希米亞代省會長。1310 年於

⁴ Johannes Paul II, *Der apostolische Stuhl* 1985, *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes Erklärungen der Kongregationen* (Città Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1985), p.1508.

巴黎大學二度任教。

巴黎任教之後，艾克哈於 1313 年至 1323 年間，至斯特拉斯堡（Strasbourg）修院任教職，並擔任道明會修女的導師。

艾克哈約於 1323 年回到科隆道明會研修總院，學生當中有蘇叟（Heinrich Suso）、陶樂（Johannes Tauler）等人。回科隆工作後，即捲入異端紛爭，終其餘生。

1325 年，科隆總主教亨利接受道明會士海曼與威廉的告發，展開對艾克哈的異端調查。這是教會歷史上少有的現象，地位崇高的神學家成爲涉入異端裁判的個案。

1326 年，科隆總主教審理艾克哈有異端嫌疑的命題，艾克哈對 108 條涉案命題辯解，力圖澄清自己不是異端份子。同時，艾克哈基於巴黎大學教授與道明會士的豁免權，上訴教廷，並於道明會教堂公開告白，聲稱如果有些言論，從字面解釋成爲異端邪說，就予以撤銷，自己從來沒有意圖宣講違反正統的道理。

最後，教宗若望廿二世於 1329 年 3 月 27 日發表《於主田園》憲諭（*In agro dominico*），譴責艾克哈 28 條命題。其中的特點，是把 28 條分作不同的層次或程度來宣判：異端的有 1~15 條和 27~28 條（最後兩條疑是艾克哈命題）；16~26 條刺耳與冒昧。不幸地，艾克哈於宣判前逝世，時間與地點不詳，推斷是在 1328 年春天去世。

艾氏身後，以匿名方式發揮影響，作品也殘缺不全，思想全貌後人不易掌握。弟子之中，以同會兄弟蘇叟與陶樂二人最

爲出名。真福蘇叟於傳記中提到老師的顯現，陶樂認爲老師學說遭受誤解，於《講道詞》第 15 篇表達感慨：「他的聲音來自永恆，你們卻以時間（塵世）方式去懂」。

二、著作

艾克哈著作的重新發現與整理始自十九世紀。道明會學者丹尼夫（Heinrich Seuse Denifle）於 1886 年首次重新整理艾克哈的拉丁文著作；菲費（Franz Pfeiffer）則是重新整理艾克哈德文著作的第一人，於 1857 年出版德文道理有 104 篇。丹尼夫與菲費的整理，是後人編輯艾克哈全集的基礎。

艾克哈拉丁文著作有：《巴黎問題專集》（*Quaestiones Parisienses*）；《三部曲》（*Opus tripartitum*）；《談格言錄》（*Collatio in libros Sententiarum*）；講道辭（*Sermones*）60 餘篇等。

德文著作有（引用現代德文譯法）：《勸言集》（*Reden der Unterweisung*）、《神慰之書》（*Das Buch der göttlichen Tröstung*）、《論貴人》（*Vom edlen Menschen*），後兩本書合稱作《讚頌之書》（*Liber Benedictus*）、講道辭（*Predigten*）約 150 篇。

疑是艾克哈作品的德文著作有：《論超脫》（*Von Abgeschiedenheit*），《芥菜種子》（*Granum Sinapis*），《靈智心靈樂園》（*Paradisus anime intelligentis*）等。

（一）拉丁文著作

艾克哈的拉丁文著作，應寫於巴黎時期，有巴黎學術氣氛的背景，史特勞斯堡時期予以發展與補充。以下是兩本比較重

要的著作，內容簡介如下：

《巴黎問題專集》現存五個問題，應屬巴黎大學「辯論」(disputatio)的上課內容。艾克哈對傳統思想熟悉，聖經則是其思想源頭。

《三部曲》為問題的系統討論，是艾克哈的未竟之作。作品本身已經佚失，現在只剩〈總序〉、〈命題部之序〉與〈釋義部之序〉。從〈總序〉得知，全書原來分三部分，即「命題部」、「問題部」、「釋義部」。

(二) 德文著作

艾克哈德文著作採用論文與講道辭的形式，以中古德語寫作，以下是每本書的內容：

1. 《勸言集》

這是艾克哈的第一部著作，依不同版本有兩種書名：《勸言集》或《辨言集》，前者指全書有靈修勸導之意，後者指全書有分辨神類、指導抉擇的意思。此處依克溫特(J. Quint)採《勸言集》的書名。

一般學者推斷《勸言集》於1294~1298年間彙整，艾克哈當時任圖林根區會長和埃爾福特會院院長。雖講修道生活，卻是未來思想的綱要，其中已有日後思想的關鍵詞：「捨空(捨而後空)」(Gelassenheit)與「超脫」(Abgeschiedenheit)。

2. 《讚頌之書》

《讚頌之書》包含《神慰之書》與《論貴人》，是艾克哈於

斯特拉斯堡與科隆最後歲月的代表作：

《神慰之書》

《神慰之書》是艾克哈為安慰匈牙利皇后愛妮絲 (Agnes) 所寫的書。愛妮絲的丈夫安德魯於 1301 年去世，愛妮絲於丈夫死後投奔父親奧地利公爵雅博，但雅博也於 1308 被姪子行刺而死，而愛妮絲的母親也於 1313 年相繼去世，《神慰之書》就是在這樣的背景下寫成。但就內容言，本書適合所有願意度「超脫」與「捨空」生活的人。

《論貴人》

《論貴人》是一篇道理，似無特別寫作對象，但與《神慰之書》關係密切，是附屬於前者的作品。《論貴人》可對照艾克哈德文道理第 15 篇〈有位貴人〉(“Homo quidam nobilis”)。

《論貴人》的靈感來自《路加福音》的記載：「有一位貴人離開到遠方去，為取得了王位再回歸」(路十九 12)。這就是「離去」短暫的自我與「回歸」神或存有的真理，而「回歸」更勝於「離去」。艾克哈的此見解，反映了新柏拉圖主義「出走」(exitus) 或「走出自己」(ekstasis) 與「回歸太一」(to hen) 或「回歸」(reditus) 的思想背景。

此外，艾克哈依保祿神學把人分成身體與精神兩部分：「身體的人」就是「外在的人」或「塵世的人」；「精神的人」就是「內在的人」或「天上的人」與「貴人」。「內在的人」心中有神的肖像或神的種子，能被遮蔽卻不會毀滅，靈修之道就是去

障與揭蔽之道，讓天主賦予人靈的「真性」彰顯出來。

3. 《道理集》

整體來說，後人發現艾克哈有 150 多篇德文道理。大部分德文道理寫於史特勞斯堡與科隆時期（1313~27），對象是當地的道明會修女團體，把當代北真靈修轉變成爲一種神秘主義的道理。

德文《道理集》的出版與編號，除了一般學術界慣用的《德文全集》(DW) 與其編號外，英文翻譯有不同的版本，其中最完整的翻譯就是 M. O'C. Walshe 的譯本：Meister Eckhart, *Sermons and Treatises*, trans. M. O'C. Walshe (Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1990), vol. 1~3⁵。

(三) 疑是艾克哈作品

1. 《芥菜種子》

《芥菜種子》(*Granum sinapis*) 是艾克哈最重要的詩，是其思想的總匯。越來越多學者認爲，它是艾克哈早期的作品。從思想而言，它是狄奧尼修神秘主義的中古德文詩作。芥菜種子靈感來自耶穌於福音中的比喻，天國好像一粒芥菜種子，雖然是蔬菜種子裏最小的，長起來卻比各種蔬菜都大（瑪十三 31~32）。

⁵ 引用艾克哈德文《道理集》時，本文採用 DW 的編號；與英文譯本編號對照表，參閱：*Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.3, pp.150~160。

2. 《論超脫》

《論超脫》的真實性過去存疑，今天獲得廣泛的認定，甚至有人認為是艾克哈的核心思想。開宗明義，「超脫」是最高妙的德性，產生神人親和，使人靠恩寵達到神依本質同樣的境界。

艾克哈論「超脫」或「捨空」的思想，來源有二：聖經與教父。聖經方面，耶穌論及百倍賞報的時候，伯多祿對耶穌表白忠誠：「看，我們捨棄了一切跟隨了你」（谷十28）。教父方面，筆名狄奧尼修於《論神秘神學》開始的地方說：捨空感知與了解，盡力與超越存有與認知的那一位結合；此外，《論神的名字》認為，最屬神的知識來自「不知」(unknowing)，完成於與超越心智、閃耀之光的結合，覺知於聖智不可度量的深淵。

《論超脫》內容分三部分，特別介紹如下：

第一部分

「超脫」勝於愛德、謙遜、憐憫。「超脫」是諸德之冠，以愛德為例，艾克哈認為「超脫」勝於愛德，因為愛德促使人勉力去愛天主，「超脫」卻促使天主愛人。其中道理，分兩點說明：首先，「超脫」不為自己設想的純淨之愛，最能感動天主；其次，在愛德中，人仍有所作為、有所承受，但在「超脫」中，內心只有天主，是心靈自由或「萬緣不掛」的寫照。

第二部分

此部分論「超脫」的意義。艾克哈認為，「超脫」使人超脫塵世事物，達到天人合一的最高境界。「超脫」的神人關係，可

用艾克哈的話說明：「滿於物即空於神，空於物即滿於神」(To be full of things is to be empty God, while to be empty of things is to be full of God)。

艾克哈認為，「超脫」是不依人、不依物、「無所動」的精神，是面對各種愛情與痛苦的考驗，人靈有如面對微風，屹立不動的鉛山。因為「超脫」或「無所動」的精神，就是神最深的本質，藉此產生純淨(pure)與簡樸(simple)。神的純淨與簡樸，就是神的不變性或「無所動」的另一種講法。神的「無所動」並非木石無情，卻是依神自己而動，產生最真實、最極致的天人關係，也就是聖愛和「以愛還愛」的真諦，只能以「於情離情」的悖理表達。

第三部分

此部分論「超脫」的對象。艾克哈認為，「超脫」主要不是針對這個、那個的外在事物，而更是一顆除了天主之外，一無所求的純淨之心。如果人心對事物有所求備，就算全能的天主也無法在其內稱心如意地工作。

「超脫」的祈禱不是一般的祈禱。一般的祈禱只渴望從天主那裡得到一些自己想要的東西，消災納福；「超脫」的祈禱只求與天主想法相同，空於一切個人之私，以平等心接受一切上智的安排。

艾克哈最後提出「超脫」的果效，包括：潔淨人靈、純化良知、擁抱人心、喚醒精神、激發渴望、認識天主、超脫受造物、與天主契合。

值得注意的是，「超脫」能教人「認識天主」。這種講法反映一種「同性之知」(knowledge by connaturality) 的想法。「同性之知」也就是「同性相知」。「同性之知」思想源頭來自希臘哲學，教父與中世紀神學家（如多瑪斯等人）都有繼承與發揮，尤其可以對比筆名狄奧尼修論「體神知神」(patiens divina) 的觀點，體驗神才能認識神。這些意見又可對照莊子《大宗師》中，「且有真人而後有真知」的論點⁶。

三、思想

艾克哈思想的重點，在於以「聖子在靈魂的誕生」(the birth of the Son in the soul) 與「突破進入神原」(breakthrough into the Godhead)，來表達神人的親和與契合⁷。依艾克哈的人學與神學，天主方面有神 (God) 與「神原」(Godhead) 之別；人方面也有人靈 (soul) 與「靈根」(ground of soul) 或「靈心」之別。「誕生」是神與人靈的關係，「突破」是「神原」與「靈根」的關係。

兩個主題都以「超脫」、「捨空」為先決條件：在「誕生」中，人不執著於世物，一心遵行神的旨意；在「突破」中，徹

⁶ Joseph H. Wong, "Through Detachment to Vision: Chuang Tze and Meister Eckhart," *Purity of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue Between Christian and Asian Tradition*, eds. Bruno Barnhart and Joseph Wong (New York: Continuum, 2001), pp.210-211.

⁷ 為了解「誕生」與「突破」可參閱：John D. Caputo, *The mystical Element in Heidegger's Thought*, (New York: Fordham UP, 1977), pp.97-139；idem, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism." in *The Thomist* 42 (1978), 197-225.

底地釋放一切，包括對自我和對神的意識，進入一種「真如」與自然的狀態，讓「神 / 存有」自顯。

(一) 聖子在靈魂的誕生

艾克哈誕生神學的特色，繼承教父思想傳統，把人靈深處或「靈心」視為人的生命中心，與天主相遇的地方。依艾克哈見解，在永恆之父心中有聖言的誕生，在人「靈心」中有基督誕生的奧蹟。

艾克哈論「聖子靈心中誕生」的論述，見於其《若望福音注釋》，以及德文道理第 6、14、57 等篇。這些道理應來自聖誕時期，探究「為何天主降生成人」(cur Deus homo) 的道理。艾克哈的特色，在於把「人的神化」與「聖子的誕生」兩種道理一併發揮，把誕生道理推展到極致。

依艾克哈聖誕節道理，聖子有三個不同的生：第一個是聖子在永恆中的生；第二個是聖子在歷史中降生成人；第三個是聖子在吾人生命中的誕生。艾克哈的理論重點，在於強調聖父在永恆誕生聖子，與在人靈誕生聖子是用同樣的生，人與聖子有同樣的「子性」⁸。

艾克哈引用《若望壹書》的話，表達誕生的真義：「請看，

⁸ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.135: "The Father gives birth to His Son in the soul in the very same way as He gives birth to him in eternity, and no differently. He must do it whether He likes it or not. The Father begets His Son unceasingly, and furthermore, I say, He begets me as His Son and the same Son."

父賜給我們何等的愛情，使我們成為天主的子女，而且我們也真是如此」(壹若三 1)。所以，我們不只「得稱」為天主的子女，而且也「真是如此」。因此，聖父於永恆所做的，擴充到人靈的根，以致聖父在人靈產下聖子。

艾克哈熟知傳統的神學立場，「本性之子」(*filius per naturam*) 與「恩寵之子」(*filius per gratiam adoptionis*) 之別；前者指永恆的聖子，後者指信眾的稱子。艾克哈不滿足於傳統「二者選一」的區分方式，人只分享到有限的或另一種的天主性生命，強調天主本身無限的大能和大愛，毫無保留地把生命賜予，讓人分受與聖子相同的子性，是「既恩寵、也本性」的關係，考驗神學家的智慧。

艾克哈多次引用希臘教父聖馬西摩 (St. Maximus the Confessor) 的主張，來說明自己「人藉恩寵變作神依本性的所是」(*quod Deus est ex natura, homo ex gratia*) 的見解。馬西摩的意見可簡稱為：人藉恩寵稱為神，神因降貴稱為人⁹。

拉丁教會也有相似的神學思想，聖伯納的好友聖德利的威廉 (William of St. Thierry) 針對透過聖神而屬神的人，於《致神山

⁹ Maximus, *Ambigua* II; PL 122: 1206C: "ita ut et ipse sit gratia et vocetur Deus, et Deus sit condescensione, et vocetur per se homo"; Marie-Anne Vannier, "Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart", *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, Etudes sur la mystique «rhéno-flamande»(XIII-XIV siècle)*, p.21: "devient-il par grace ce que Dieu est par nature" (Maxime le Confesseur, *Question 22 à Thalassios*).

兄弟書》聲稱「不可言喻與不可思議地，屬神的人所堪當變成
的不是神，而是人藉恩寵成爲神依本性的所是」¹⁰。威廉清楚
表明，不是「人變成神」，而是人藉恩寵，成爲神依本性的所是，
對「既恩寵、又本性」的分受關係作了最佳的詮釋。

除此之外，艾克哈把誕生與聖言的主題合併發揮。艾克哈
認爲，聖父在人靈誕生聖子，使得人靈變成天主聖言（verbum）
的「副言」（ad-verbum, ad-verb, Beiwort）。艾克哈的特色，在於指出
聖父對「人靈本根」或「靈心」發出永恆之言（the Eternal Word）。

由於受造之言本身不能表達神的存有，唯一適當的言語，
就是非受造的聖言（聖子）。聖父在聖言中自言自語、自覺自成，
因此，聖父之言的聖子，是一種「內心之言」（verbum cordis），或
是一種有別於塵世「有聲之言」（verbum vocis）的「大音」。

既然人性語言不足以表達神性，完美的語言就是緘默，讓
聖言道出。當人靈達到完全緘默、語言與行爲的空無之時，當
人完全靜寂，超脫一切與世物有關的觀念、語言和行爲之時，
神就會在「人靈本根」開始說話，發出永恆之言。依艾克哈思

¹⁰ William of St. Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, PL 184: 349:
“cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non
Deus, sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia.”; 英文翻譯
參閱: *The Golden Epistle of Abbot William of St. Thierry*, trans. W.
Shewring, (London: Sheed and Ward, 1973), section 63, p.108: “in an
unspeakable and unthinkable manner the man of God is found worthy,
not indeed become God; but that which God is by nature, man
becomes by grace.”

想，靈根沒有受造物的罣礙；而靈根之外的心智官能，卻充塞著受造物的心像。

總之，在唯一聖言中，人的生命得到了悟，聖言把聖父或存有彰顯與隱藏。聖言是聖父的「言語」，聖子的誕生同時使人變成聖言的「副言」。

(二) 突破進入神原

終極言之，在天主內一切被天主滲透與轉化，依艾克哈講法，不只是「模樣」或「相同」(Gleichnisse, similitudo)，而是同一或玄同(unum, one)的關係，這種神人的密契關係，連天使都難以分辨。艾克哈德文道理第 48 篇，論天主賦予人靈的「非受造之光」或靈心的「靈智火花」(spark of the soul)，產生對神不帶中介的認識或直觀，「靈智火花」並不以聖三與其屬性或特性為滿足，要「突破」進入神的本根：「要探索那簡然的本根與寂靜的荒漠，探索那個沒有區別，也沒有聖父、聖子、聖神之別的境界」¹¹。

「誕生」產生於靈根或靈心，但是「誕生」仍未道盡靈心所發生之事。從艾克哈「自流形上學」(metaphysics of flow)言之，「誕生」最徹底的事件，稱之為「突破」；「誕生」在人靈內發生，「突破」卻進入「神原」之中，「突破」也就是「自生」與

¹¹ *Meister Eckhart Werke*, vol. 1., ed. Niklaus Largier (Frankfurt: Deutsche Klassiker Verlag, 1993), p.509: "es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist".

「回生」。

針對「自生」的主題，以德文道理第 6 篇為例說明，艾克哈思想特徵有「層遞」或更進一步的講法，除了「相同子性的誕生」，更表達聖父的生有如生他自己。

依「至大無外」的道理，天主是不假外求的，聖父的生也是「自生」，聖父的創造也是自反自照的結果。「自生」表達最高與絕對的自由與自在。

聖子於人靈深處的誕生，艾克哈不以一般神秘主義的出神（rapture）解讀，卻強調人性靈心在「神原」（Godhead）中的自反自照的特色。艾克哈論靈智「自思」的看法，可能來自新柏拉圖主義者普羅克洛（Proclus），經過道明會士弗萊堡的狄德烈（Dietrich von Freiberg），傳到艾克哈解讀成為「神原」於靈心的自我通傳。

自反自照的思想，也見於艾克哈《芥菜種子》詩，論天主聖三有如指環的關係：「神妙指環，自元自始，其央不移」。

以艾克哈《論超脫》補充意見，天主從永遠就立足於這種「無所動」的超脫中，並且保持「無所動」。神創造天地，仍不影響其「無所動」的「超脫」；因此，從另一觀點言，神的生就是不生，神的造就是不造，有如沒有受造物被創造過一樣。這種講法，可以對照《老子》第廿五章論道「獨立不改，周行不殆」的特質。

除了「自生」，他也談「回生」聖子於聖父的道理。

艾克哈於德文道理第 22 篇有「回生」的講法：「當聖父在

我內生其獨生聖子時，我也在聖父內回生聖子」¹²。

艾克哈的意思是：靠著恩寵，人靈與聖父如此完美結合，以致聖父的活動成爲靈的活動，神人之間有「活動的玄同」(identity in operation)的關係，也就是「天主與我在活動中是一體的：他行事，我化成」。「活動的玄同」與「實體同一」(identity of substance)的泛神論大異其趣。

以艾克哈德文道理第 2 篇補充說明，在誕生聖子事件上，人靈與聖父的關係是「共同孕育」(mit-gebiert, co-bears)，這就是「回生」聖子於聖父的意義。聖子在人靈本根的誕生，主要是恩寵的工作，使人靈作神「肖像」(imago)的潛能得以實現。艾克哈於德文道理第 31 篇表達意見，人靈是窮困與謙卑的，淨空準備一位賓客寓居，自己沒有主導權。

「活動的玄同」與「依(就)」(in quantum, insofar as)的道理有關，艾克哈於德文道理第 6 篇表白意見：「誰了解正義與義者關係的道理，就了解我所說的一切」。「依(就)」的道理，就是「依(就)」完全超脫與捨空的人言之，產生一種直接的神人關係，沒有外在因素的介入，因此，神的義就是人的義。義者從神義取得義者的身分，是一種「活動的玄同」。德文道理第 6 篇說：「誰愛慕正義，凡他所愛的就成爲他的本質，除此之外，沒有

¹² *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.64: "In the same moment that He bears His only-begotten Son into me, I bear him back into the Father."

任何東西能使他分心，能夠吸引他」¹³。因此，愛正義的人，正義就變成人的本質，恩寵使然。

最後，「突破入神原」即回歸到神的本根。德文道理第 42 篇講「沒有本根的本根」，最深只有一個單義（非與多義相對），最勝義的本根。德文道理第 5b 篇說：

「在這裡，神的本根是我的本根，我的本根是神的本根（Here God's ground is my ground and my ground is God's ground）。在這裡，我是由我自有的東西而活著，就像神由他自有的東西而活著一樣。誰只要看一眼這個本根，那在他看來，即使千金之貴也變得一文不值。從這最內在的本根，你應無為（不為什麼）而為。¹⁴」

總之，「突破入神原」是艾克哈的思想特色，人靈不滿足於只留在孕育聖子的階段，要回到神空、無，一任自然的本根，也就是自我捨空的極點。在「神原」中完成這種「壯舉」，表示神是一切活動的總根基，也是一種「自反」與「自成」的運動過程。

（三）「誕生」與「突破」的關係

倘若把艾克哈思想的兩重點「誕生」與「突破」放在辯證的兩極，真正的「誕生」是「突破」，真正的「突破」是「誕生」，兩者是一種不停滯於一方的動態關係。

¹³ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.133.

¹⁴ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.1, p.117.

「誕生」是有分別的結合，涉及聖子的生命與聖神的導引，以及救恩的歷史；「突破」則是不二的結合，進入聖父的空智與聖愛。正反兩極的整合在於：「誕生」彰顯「突破」，使人得稱為天主子女（壹若三 1），獲得新生命的妙有；「突破」卻經驗「誕生」所隱藏的「不為什麼」的空靈，靈魂消失在自己最深的源頭中。

傳統之見，把恩寵與本性對立起來：恩寵即非本性，「恩寵之子」即非「本性之子」；而艾克哈的理論，「既恩寵、也本性」的立場是一種「既恩寵（既非本性）、也非恩寵（卻也本性）」的雙重命題。倘以辯證去了解艾克哈的思想，辯證的特色在於其「超越」的中心點，就是超越對立的思維層面，達到對立的統一。肯定這個、否定那個，仍在思想主體與客體對立的平面；「超越」的中心點，就是於另一個更高層面的整合，是「否定的否定」與最純淨的肯定。

總之，分受聖言神性生命的辯證關係，是艾克哈的本意。藉「超脫」進入超越的「至一」，讓「聖子在靈魂的誕生」，與「突破進入神原」充分對流、融合，再回頭看歷史，反觀世界的歷程，一切都在永恆的當下自覺中，明淨清幽，事事都在相通中，晶瑩透徹。

神人契合的經驗難以用語言表達，不是講得太少，就是講得過分。傳統類比思考包括三個相輔相成的說法：肯定法（the way of affirmation）、否定法（the way of negation）、卓越法（the way of eminence），卻以單一命題道出，通常是卓越的講法，例如：天

主是最高的美善，事實上，單一命題中實質上蘊含肯定、否定、卓越三種意義。

神秘語言接近的辯證法，則以雙重命題道出，突顯一種動態平衡的悖理，卻不是一般人習慣的語言用法。以艾克哈為例，一方面強調聖子救恩史神人邂逅的結合，另一方面強調於時間前無二無別的一體源頭，只聽取後者的一面之詞，會有泛神論異端的嫌疑，這是為什麼許多神秘者都有被指控為異端的原因。陶樂曾以一滴水融入一壺酒，來形容神人沒有分別性的結合，一百多年後，講道家蓋樂（Geiler von Kaysersberg）認為液體完全融合是異端的講法，但加上說明：「你能在陶樂找到，但應予以適當的解釋」¹⁵。對艾克哈思想，是否也應該「予以適當的解釋」呢？

最後，二十世紀艾克哈的相關研究復甦，他甚且多次成為東西方神秘主義比較的代表。一些專門的艾克哈研究開始肯定艾克哈思想的正統性，講道家也把他的道理當作避靜的主題。依靈修學家葛西神父（Gozier）意見，只要避開艾克哈一些引起爭論的觀點，不妨用於一般信友的靈修生活¹⁶，但有時也要強調耶穌基督本性天主子與吾人天主（義）子的分別；至於艾克哈認為在神之上有「神原」的講法，釐清之後仍可採用，「神原」

¹⁵ Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1972), p.189, note 20.

¹⁶ Dom Andre Gozier, *Prier 15 jours avec Maître Eckhart* (Paris: Nouvelle cité, 1992), pp.13~14.

不是聖三之外的神，依傳統可稱之為聖父；「神原」是天主最奧秘的一面，可以與現代靈修重視的超越意識對談。

貳、雷斯博克的靈修

一、生平

若望雷斯博克（Jan Van Ruusbroec, 英文 John Ruysbroeck, 1293~1381）是十三、十四世紀法蘭德斯靈修運動（The Flemish School）的代表人物。雷氏除了受到奧斯定、托名狄奧尼修的啓發，主要受到當代隱修院神秘家聖伯納與維克多修院神學家等的影響，宣揚一種聖三與聖愛的神秘主義。

後人對雷斯博克的認識非常有限，主要來自零散不完整的資訊，沒有真正的傳記留存後世，最重要的資料來自柏梅（Henricus Pomerius）於雷氏死後四十年的記錄，以及其他一兩則重要的記錄。

雷斯博克於 1293 年生於今天比利時巴邦（Brabant）省，布魯塞爾（Brussels）附近一條名叫雷斯博克的村落。雷氏早年師事舅父辛克（Jan Hinckaert）—聖古多拉教堂（Sainte-Gudule）的議事司鐸，廿四歲晉升神父，服務於聖古多拉教堂。

柏梅著重雷斯博克於布魯塞爾工作時期攻擊異端的事蹟，特別針對一位宣揚「自由精神」（Free Spirit）的女性，她名叫布瑪丁（Bloemaerdinne）。雷斯博克反對「自由精神」疏忽了教會制度與道德的生活，這成了他主要的工作；但柏梅的介紹，可能讓後人反而忽略了雷斯博克於靈修生活的貢獻。

雷斯博克於五十歲時（1343年）改變生活方式，與師友一起到一名叫綠谷（Groenendaal）的地方隱修，服膺奧斯定會的會規，獻身一種內修生活。此時期他著作漸豐，聲名遠播，來訪者衆，包括荷蘭靈修家格魯特（Groote）與艾克哈學生陶樂（Tauler）。

教宗憲諭《於主田園》於1329年判決艾克哈的事情，使雷斯博克小心謹慎，標榜反異端的立場，除了為指導信眾，可能也是為了自我保護，免得自己言論被誤解為異端邪說。然而，雷斯博克與艾克哈有一些相近思想也是事實：他一方面主張修德作為的必要，另一方面強調默觀屬於更深的層次；同時，一方面主張人不可能完全成為天主，擺脫受造物的命運（《閃亮石子》）；另一方面也認為與天主結合的人，能直接認識真理，不須中介認識在己的天主（《神婚》第三部分前言）。

因此，雖然幾乎所有雷斯博克的著作，都對異端猛烈攻擊，但其作《神婚》的內容，身後卻遭巴黎大學教授哲爾生（Jean Gerson）的攻擊。哲爾生認為，雖然雷斯博克反對異端，但自己也同樣涉及泛神論的錯誤。神秘者易遭誤會，雷氏非唯一個案，所幸羅馬教會於1908年宣其為真福品，使其思想更具代表性，在教內更易流傳。

二、著作

雷斯博克在生時，綠谷隱修院的同修已經出版他的全集。最近，比利時的專家學者費了二十年的時間，於2006年完成十

冊荷英對照《雷斯博克全集》的出版工作¹⁷；中國大陸學者依據全集，把部分雷氏著作翻為中文。

雷斯博克著作有十幾種，以中古荷蘭文寫成，有指導信仰與指正異端的目的。早期的著作，列舉數例如下：《愛人的國度》、《最高真理之書》、《神婚》、《閃亮之石》；五十歲後之作，列舉數例有：《永福之鏡》、《七迴廊》、《七階》、《精神約櫃》。《神婚》是雷氏代表作，由於廣被閱讀，值得詳細介紹如下：

《神婚》¹⁸

《神婚》(*The Spiritual Espousals*)的拉丁文譯本，依英文名稱作《神婚光輝》(*The Adornment of the Spiritual Marriage*)，是雷氏第三本書，約於 1335 年寫於布魯塞爾之時。1343 年去綠谷之前，被認為是雷斯博克的主要著作。本書第二篇反對「自由精神」的謬論，批評不靠教會中介，不必修德禮神，只靠自然，放縱欲念，是自以為是的超性結合思想。

1. 全書主題結構

《神婚》依據《瑪竇福音》經句，形成全書的主題：「看！新郎來了，你們出去與他相遇吧」(瑪廿五 6)。經句主題含有四子題結構：「看」、「來臨」、「出去」、「相遇」。「看」指靈修覺知；基督新郎的「來臨」就是覺知的內容；「出去」指示靈修生活基

¹⁷ Jan van Ruusbroec, *Opera Omnia*, vols. 1~10, Corpus christianorum continuatio mediaevalis 101~110 (Turnhout: Brepols, 1981~2006).

¹⁸ Jan van Ruusbroec, *The Spiritual Espousals, Opera Omnia* 3 (Turnhout: Brepols, 1988).

本上是走出自我，回應天主的呼喚；與基督新郎的「相遇」，代表雷斯博克的思想基石與最終目標。神婚就是神人相遇的經驗，「出去」與「相遇」的勸勉就是本書的核心。

2. 全書三大部分

《神婚》包含的三大部分，代表靈修的三個階段，或三種生活方式：「行動」(active)、「內在」(inner)或「渴望」(yearning)、「默觀」(contemplation)。三種生活方式與靈修傳統三路的煉、明、合相應。換言之，雷斯博克認為，人靈要重建其內在的一致和諧，必須透過三種生活方式：積極行動或修德、內心渴望或效法基督、默觀或體證天主的存有本質。

3. 主題與部分的關係

以「相遇」為例，說明主題與部分的關係：「行動」階段的「相遇」，指德行的修養；「內在」或「渴望」階段的「相遇」，指與基督新郎的結合；「默觀」階段的「相遇」，指參與聖三的生活，永不止息。

4. 三層次的人學

雷斯博克主張三層次的人學，包括：身體官能(包含：感官、感情、想像)、精神官能(包含：記憶 memory 或心 mind、理解 understanding、意志 will)，及精神官能的源頭。身體的力量，源自人靈之靈性作用(soul as soul)；精神官能的整合，源自人靈之精神作用(soul as spirit)；精神官能的源頭，雖說在人的根層內，但更恰當言，應超越人、在天主內，精神的源頭是從天主流出來的。

精神源頭再分兩點說明：由活動言之，是產生精神三官能的始源，但源頭本身寂靜不動；由本質言之，是人最高或最內在的部分，人靈之存有本質（soul as being）。換言之，人之存有本質雖在人之內，不斷與天主發生動態與依存的關係。人的精神與天主是自然一體的，天主本身沒有自然與非自然的區別。

5. 靈修與人學的關係

雷斯博克把傳統靈修生活進程的煉、明、合三路，應用到行動、內在、默觀三種生活方式。如果把三元人學配合發揮，可簡述如下：

- (1)「行動」的生活就是煉路：師法耶穌與默想的生活，積極修德，死於罪惡，涉及較低與高等的官能、身體官能與精神官能。然而，「行動」仍不能觸及天主本身，必須突破個人想像與表象的層次，才能與奧秘的天主相遇。
- (2)「內在」的生活就是明路：人靈蒙獲恩寵的光照，身體官能得以淨化，連精神官能也得到很大程度的淨化與強化，以致人靈可以感到天主的召喚與「碰觸」(gherinen)，獲得更深的奧秘經驗的許諾。雷氏強調一種不受個人影響的純真感受，與天主（他者）相遇的新方式，基督新郎的呼喚，總是出其不意地來臨。由於天主已經在人心中心，因此天主不是人要達到的外在對象，故稱為內在的生活。明路也稱為思考（speculative）之路，不是推理之知，而是對精神相通的渴望、因恩寵而來的知識。
- (3)「默觀」的生活就是合路：天主自身的奧秘永遠超越人

的行動與內在渴求，合路是依神不依人的生活方式。當人自我捨空時，就會體驗一種最深的天主的臨在，默觀天主的超越本質，是父懷中的聖子於人靈的誕生。默觀超越與整合前面兩種生活方式，同時也是知識與意願的整合；前階段的召喚與許諾，都在默觀中體證。

6. 人靈是天主的鏡子

人依天主肖像而造，是天主的鏡子，其中有存有的關係。古人不把鏡子依反射作用了解，卻認為鏡子內有肖像，肖像隱藏於鏡子內；因此，鏡子肖像是真實的東西，肉眼未見之前已經存在。眼睛與肖像都放光，視覺活動是兩道光之相遇。

天主肖像藏於靈心鏡子內，靈心鏡子是天主肖像的寓所。肖像的道理表示，人依自然本性與天主一體。雷斯博克的「本性人類學」並非超性與本性對立的二元意見，雷氏追隨教父傳統，認為人依本性擁有聖三的肖像，人更高的官能反映聖三的屬性與能力。

依奧斯定《懺悔錄》心理聖三論意見，來對比雷斯博克思想，人靈具有存有（記憶）、認知（理智）、意願（意志）的精神官能，分別反映聖父、聖子、聖神，是聖三的肖像。

三、思想

雷斯博克認為，默觀經驗是基督宗教的核心。現代流行的神秘主義名詞，雷斯博克本人卻未曾用過，由於他的靈修以默觀（contemplation）為中心，更好稱他的思想為默觀的神學。

雷斯博克認為，天主本質上是關係，也就是聖父與聖子在聖神中愛的結合。聖三的愛是人存有的源頭。因此，人本質上是朝向祂者，尤其是嚮往絕對祂者的存有。人靈的根，既然來自天主聖三的無底深淵，人的本質不是封閉的實體，卻是關係，是對造物主依存不息。以下分三點說明其思想：

（一）神、人的本質與活動

天主內有本質（Wesen, essence）與活動（Werk, activity）之分，是動態的關係，表達存有的同時性、對立與互補。神是完美的存有，超越與統合本質與活動的對立。

天主的本質無二無別，其本質境界是一種永遠的空間（*ledicheit*），沒有過去與未來的現在。天主的本質中，沒有聖父、聖子、聖神的分別，是無以名言的「神原」（*Godhead*）。

依活動面而言，天主就是生命的原理。活動與本性有關，天主的本性是大愛與大能，在一切事物中活動的，就是有名可言的天主或神（*God*）。天主的活動中，有「一與多」的對立，也就是一個天主本性與三個位格的關係，即傳統三位一體的道理。聖父是三位的原始，有孕育的本性；聖父擁有所有神的本質，在智慧默觀中產生聖子；父子在互相默觀中，發出聖神，聖神表達父子本性的一體之愛。

天主的本質與活動之間，有一種互動的關係：一方面，活動讓本質不得空閒，外出活動，造成聖三的生發（*procession*），以及對世界自由的創造；另一方面，本質使活動回歸或歸一，出與歸之間，有內在的關係。雷斯博克的「共同的生命」（*common*

life)，就是指這種辯證生活的同時性，是對立卻互補的關係：聖父的本性，是向外行動的源頭；聖神導引位格回歸聖父至一的源頭。

依本質與活動之分，人性也有相同結構：由活動面言之，在低層中，人靈作身體的形式，是一顆心與多個身體官能的關係；在高層中，人靈作靈智，是一種能力與多個精神官能的關係。由本質面言之，有人靈的本質，對應天主的本質（參：《愛人的國度》與《神婚》）。

（二）天人結合的特色

雷斯博克的聖三論，是天人結合的基礎，天人結合完成於天主本身的本質與活動。

天人結合有雙重的特色：完成於天主本質的結合，沒有中介，是神本質與人靈本質之間的關係，屬於「肖像」(imago)的層次；但完成於天主活動的結合，就有中介，是神活動與人靈活動之間的關係，屬於「模樣」(similitudo)的層次。「肖像」與「模樣」的講法，來自天主創造人類的經句：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」(創一26)。歷來教父對「肖像」與「模樣」有不同的了解，雷斯博克則加上個人的詮釋。

天人結合並不只是抽象思想，其中有救恩歷史的因素。自天主方面言，祂有創造的抉擇與自由，對人自我顯示的意願，不只依自然層次，也是超自然層次。超自然結合，包括自然性結合，反映一種比自然層次更親密與更深的人天關係。

人類面對天主的安排，應作抉擇與回應。亞當的罪使人與

天主的愛對立，但天主不放棄墮落的人，藉著基督使天人關係修和。降生聖言重建天主與受造物的關係，雷斯博克強調聖事恩寵記號的物質面，發揮聖體聖事的神學（參：《永福之鏡》）。

（三）天人結合的兩個問題¹⁹

最後，針對天人結合的兩個問題：「中介的有無」，以及「他者與一體」，分別說明如下：

雷斯博克認為，天主與世人結合的中介問題，是「既有且無」。有中介，指涉及人性官能的活動；無中介，指天人之間的直接關係，這種關係有先於時間的基本面，也就是存有的本質，靈修生活就是回歸到這種本質的境界。

《至高真理之書》解釋默觀中與天主契合的三個階段特色：有受造中介、無受造中介、超越中介的有無之別。有中介涉及恩寵、修德、死於罪惡的境界；無中介有如煉鐵時，火與鐵密不可分的关系；超越中介的有無之別，就是神人最深的契合。無中介，是基督為門徒祈求天父的合一關係；有中介，指在結合中仍有神人之別。

總之，天人合一是動態的，依《神婚》講法，天人結合有如愛人相遇，也是天主於人靈深處的來臨與碰觸。神的親臨需要人的回應，創造的深義就是愛的相遇，神人雙方互相授受其間，天人合一的中介問題是「既有且無」，兩者互補而不排斥²⁰。

¹⁹ Rob Faesen, "John Ruusbroec as a Major Contemplative Christian Author," *Sino-Christian Studies*, no.3 (June 2007), pp.61~84.

²⁰ *The Spiritual Espousals*, line b1932~b1934, *Opera Omnia* 3, p.532:

其次，針對「他者與一體」的問題，雷斯博克認為，神人之愛永無止息，因為神人雙方總不會變成一個，變成一個就是愛的終結。雷斯博克於《閃亮之石》認為，這種愛同時含有「他者與一體」的特色²¹。因此，當雷斯博克談到「無二無別的一體」(unity without distinction)，實指基督宗教傳統對合一之愛的觀點，「無二無別」不是指神人之間混淆成爲一個存有，愛人自身仍是兩個人，然而，卻是真正與全然的合一。

事實上，第五世紀加采東大公會議 (Symbolium Chalcedonense) 對基督身上的神人二性的合一，已有相近的講法：「沒有相混、沒有變更、毫不分開、毫不分離」(inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter, D.S. nr. 301)。前二者就分別性言：「沒有相混」針對神人二性不相混，「沒有變更」針對神人身分不變更；後二者就一體性言之：「毫不分開」指愛的雙方不分，「毫不分離」針對

“God comes without cease within us, with intermediary and without intermediary, and demands of us enjoyment and activity, and that there one should not be hindered by the other, but rather always be fortified.”

²¹ *Opera Omnia* 10, pp. 110~112: “The spirit (i.e. the human person) always burns in itself for its love is eternal. And it always feels that it is burnt up in love for it is drawn into the transformation of God’s unity. When the spirit burns in love, it will find a distinction and an otherness between itself and God when it examines itself. But when it is burnt up it is onefold and there is no distinction left. And it will therefore experience nothing but unity, for the unmeasured flame of God’s love consumes and devours all it can capture inside its own self.”

愛的本質不離。雷斯博克的「無二無別」，應就愛的一體性言，當然，雷斯博克並沒有忽略愛的分別性²²。

巴黎大學教授哲爾生認為，雷斯博克有泛神論思想，批評雷氏主張默觀的人靈融入天主的存有，便失去自身的存有身分。哲爾生的批評代表一些人的認知與擔心，本段說明可以化解這些人的誤會與顧慮。

結 論

本章引言部分，曾經提及艾克哈與雷斯博克的共通點；現結論部分，特別突顯兩人的差異。

雷斯博克生活在艾克哈之後，歷史上有其重要性與意義：一方面見證艾克哈的貢獻，論「捨空」的道理；另一方面見證艾克哈的遭遇，面對一些當代人負面的反應，雷氏遂回歸神婚論說的傳統。艾克哈強烈的悖理、否定式辯證特色，成為曇花一現的絕響。

艾雷兩人，基本上都是平衡的思想。對比兩人差異：雷斯博克提出以聖三為中心的默觀生活；艾克哈提出後人稱為「神原」的神秘主義（mysticism of the Godhead）。論思想特色，雷斯博克更富積極與感性用語，雖然艾克哈不排除「捨空」的人，可能有積極與感性的生活，但採用較多空、無，以及澹然（disinterest）的用語。

²² Rob Faesen, "John Ruusbroec as a Major Contemplative Christian Author," pp.79-80.

雷斯博克以恩寵的「碰觸」，描寫神人契合的神秘經驗。在黑暗中，人靈與基督新郎相遇，引人進入存有本質。進入存有本質，可以激發人靈的精神官能，這講法預設人靈的存有本質與官能力量之間的整合與關係。在這方面，艾克哈較少論述。

最後，艾克哈與雷斯博克基本上同屬於存有本質型的神秘主義，艾克哈尤甚，雷斯博克可說兼備存有本質型與神婚型兩類。就歷史發展言之，存有本質型的神秘主義在兩人之後，便開始走下坡。兩人代表的「萊茵河—法蘭德斯神秘主義」著重形上存有思考、信仰與知識的整合、基督宗教與世界文化融合的靈修，後人逐漸失去興趣。這也是士林哲學與中世紀文化衰落、思想僵化的時期。荷蘭靈修家格魯特（Groote）提倡一種簡單、實際與大眾化的「現代虔敬」（*devotio moderna*）靈修，成為宗教改革與特利騰大公會議之前的主流。

隨著與東西方宗教與文化的接觸，今天面對東方一些主智或開悟的靈修傳統，艾雷兩人的靈修方式，可能有重新發展的契機。