Globethics Repository



神秘主義

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	Lexikon für Theologie und Kirche*
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 02:15:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166949

神秘主義*

李秋零譯

一、宗教史；二、《聖經》神學；三、歷史神學；四、系統神學；五、實踐神學；六、神秘主義與語言、文學；七、新宗教的視角。

一、宗教史

神秘主義在最廣泛的意義上作爲宗教人（homo religiosus）短暫地、直接地、完整地被其他努秘（numinos）**現實所感動或者正在被感動的理論的和／或者實踐的學說以及非文學的表達形式，是宗教歷史的一個普遍的、跨文化的基本資源。它可能已爲史前時代無文字的民族、亦即未開化的民族所知（↗薩滿教），並且直到高級宗教還存在於東西兩半球的歷史和當代中。對神秘主義經驗的不同的解釋渠道或者途徑是以神秘主義者及其具體的生活世界的歷史的、社會學的、心理學的、整個文化的聯繫爲條件的，並且導致了不同的（其中有印度教的、佛教的、伊斯蘭教的、猶太教的和基督教的）「神秘主義」。

---

* 本文譯自德文大型工具書《神學與教會詞典》（*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 1998），卷七，詞條Mystik，獲授權翻譯。翻譯時盡可能保持原狀，文獻則保持原文不譯，以利於讀者使用。——譯注

** 「努秘」是二十世紀重要宗教學家奧托（Rudolf Otto）創造的一個詞，意指「神聖」減去其道德因素、再減去其理性因素之後所剩下的要素。參見Rudolf Otto，《論神聖》。目前學術界尚無發現該詞合適的中文意譯，故音譯之。——譯注

於是，其中古代中國的神秘主義（↗中國：二、宗教史）在老莊傳統中強調一種寂靜主義的、倫理的無我是達到作爲小宇宙的單個人與作爲大宇宙（「萬有」）的宇宙超人格的、無名的、未被規定的（創造性的）力量之內在的、和諧的合一的↗「道」。這樣，道就是每一個人都可能的、遵從「無爲」法則的神秘主義內視的道路和目標。後來的↗道家失去了一種存在上的一元論的萬有統一原則，滑入了庸俗的神秘主義。

更古老的↗《奧義書》（*Upanishaden*）的↗婆羅門教在知識和內心（↗智慧）中認識道（↗瑜伽），這道導向個人的我之內核或者自我（↗我）與自身不可認識的、絕對的、非人格的、宇宙的普遍原則亦即屬神的「絕對」（↗梵）的同一性（"tat tvam asi"，「這就是你」）。以禁慾爲條件的、默想的內化或者「專心致志」（↗三昧）之道，使人脫離↗業，擺脫↗輪迴的法則，並且開啓了最後的存在經驗，就像類似地在↗耆那教中所追求的那樣。

接替更古老的婆羅門教的↗印度教，使在對作爲唯一的存在者（sat）、作爲「精神」（cit）以及作爲「歡喜」（↗阿難）的梵的超越自我的知識中的這種一元論的合而爲一（智慧之道），通過建設和擴展能夠以實驗的方式實施的、無諂的救贖道路（↗救贖道路：一、宗教史）得以發展，其中古典的瑜伽（↗缽顛闍利[Patañjali]）開啓了純粹的屬人實存活動（Enstase）完善的內心集中的八階段的道路（三昧），它使完全孤寂的、精神性的自我（↗原人）與自身合而爲一（「空」），擺脫業的殘餘，並完全純粹地與梵相關。

多種多樣的印度教神秘主義經驗實踐在無數的教派和學派中得到其歷史的表現，其中毗濕奴派（vishnuitisch）

的宗教體系特別根據羅摩奴闍（Rāmānuja, 1050-1137）（↗吠檀多）來取向。羅摩奴闍把《奧義書》的一元論的梵天解釋成爲一個最高的、有人格的和有神論的、瑜伽修煉者可以在直觀的陶醉中對之傾談的神。他甚至可以在充滿感情的愛和崇敬中恭順地服從這個神的意志，以致「守貞專奉」（bhakti）作爲歷史的、強有力的救贖道路通過最深的自我中的神之直觀和通過對神的愛之奉獻而使人脫離業和輪迴。

除此之外，主要是把↗商羯羅（Shankara，八至九世紀）當作權威來崇敬的濕婆派（Shivatisch）主張關於萬有統一的、無規定的、無人格的梵天的不二論，梵天作爲↗濕婆神只能在人的心靈和精神中來認識，由此，通過單個人的靈魂與萬有靈魂的融合，在它看透並且不顧諂的世界之後，就獲得了不死性。

↗佛陀及其後繼者（↗佛教）的神秘主義依然與業－輪迴的法則相聯繫，並且——雖然有按照學派和派別的各種分支——基本遵循《瑜伽經》（*Yoga-Sutras*），在沿着默想和內視這兩條主要道路的使人自由的知識（般若）中尋找與絕對現實的東西的救贖性合一。在小乘佛教中，棄世的古佛教瑜伽修行者或者爲自己的救贖努力的↗阿羅漢（聖者）把聽法（↗法：二、佛教的）時造成的「徹悟」視爲理想，其間他通過集中於「我」的知識和專心致志來憑藉自己的力量和自己的行爲亦即無須外來幫助地割斷人的苦難經驗的捆縛紐帶，並自滅地亦即解放自己地與不可把握的、可以解釋的超越絕對（↗涅槃）直接合一。↗禪宗的中國和日本各派就屬於這個分支，其中所追求的是對自己和萬有的直接的、在主客之間架設拱橋的、直覺的把握。

大乘佛教認爲八階段的、神秘主義的知識救贖道路無例外地適用於一切人，因爲一切人都通過↗菩薩的奉獻的、充滿愛的崇敬（守貞專奉），甚至通過專心致志地誦經（↗眞言）來達到救贖的、最高的「徹悟」（↗開悟）。由此，就可以給崇拜和藝術以至於狂喜的、按照程序的儀式中的情感生活打開了方便之門。阿彌陀佛宗即↗淨土宗表現出它的高貴的、最高的實現形式。

在↗伊斯蘭教的由《古蘭經》指導的團契（umma）中，自八、九世紀隨着蘇非主義（tasawwuf）出現了作爲被神感動者的屬靈的和社會學的邊緣運動的「穆斯林神秘主義」。這些被神感動者過着隱居生活，自願守貧（fakr），並且以苦行主義的方式有節制（zuhd, tawakkul），在一個屬靈大師的引導下，但並不依賴於（甚至與之相對立）團契及其律法學者，在精神上的自律中，在實施官方伊斯蘭教規定的合律法的崇拜時，追求內在化的、精神的實在經驗和一種按照道（safar）以不同的階段和狀態可以達到的「變得睿智的心靈」（`ilm al-kulub ma`rifa）對眞主、現實者（al-hakk）的經驗。此際，神的絕對的奧秘與靈魂之間的無限距離並不那麼是通過知識、而毋寧說是通過彼此的、統一性的愛來克服的。蘇非派的自我失去了自己，在↗出神中上升入唯一的、永恆的、實在的神而合而爲一（ittihād）。在重要的文學著作中（其中有「存在主義的一元論」，伊本·阿拉比[Ibn Arabi]）對靈魂與上帝在愛中的這種僅僅取向於良知的、經常被判斷爲有失體統的對話（參見↗哈拉智）的多種多樣的哲學、形而上學和神學解釋，在思想史上是分階段完成的。希臘主義的、靈知主義的、基督教隱修主義的、波斯的和印度的影響，尤其是與禮拜儀式時有節奏的身體運動相關，是不可忽視的。

原初與公元前二至一世紀的啓示文學相伴生，早期猶太教神秘主義（↗猶太人：二、猶太教神學）作爲對通過神聖的言（托拉）和按照儀式的（聖殿的）崇拜透顯的、用行動來啓示自己的上帝的根據象徵取向的、活躍的、有力的獲悉，發展成爲↗默卡巴神秘主義（Merkaba-Mystik），它與秘傳的和靈知主義的以及巫術的因素相結合，以便能夠積極地以交往的方式在與上帝合一的具體神秘主義經驗中來消除超越的、隱秘的上帝與同時又是內在的、唯一的、無與倫比的、顯明的上帝之間的鴻溝。對這種神秘主義的充滿危險的接近是唯有專家才有資格去作的，他們必須表現出相應的年齡、理論上的宗教知識，以及實踐上的、道德上的生活經驗。這種神秘主義後來的分化構成了↗卡巴拉派（Kabbala）以及↗哈西德主義（Chassidismus）的不同流派。

文獻：ERE 9, 83-117; TRE 23, 533-547 (Lit.); EncRel(E) 10,239-245, 245-261; HIsl 736-740; DSp 10, 1889-1902. – L. Gardet: Myst. Erfahrungen in nicht-chr. Ländern. Colmar 1956; G. Scholem: Die jüd. M. in ihren Hauptströmungen. Z 1957, F 1980; A. Ravier(Hg.): La Mystique et les Mystiques. Brügge 1965; E. Ancilli(Hg.): La mistica non cristiana. Brescia 1969; H. Dumoulin(Hg.): Buddhismus der Ggw. Fr 1970; G. Parrinder: Mysticism in the World's Religions. Lo 1976; S. N. Dasgupta: Hindu Mysticism. Nachdr. Delhi 1983; P. Hacker: Grundlagen ind. Dichtung u. ind. Denkens. W 1985; G. C. Anawati – L. Gardet(Hg.): Mystique musulmane. P ^{4}1986; L. Kohn: Early Chinese Mysticism. Pr 1992.

作者：保斯（Ansgar Paus）

二、《聖經》神學

如果人們不以神秘主義是「與上帝的合一」的較狹義的概念爲基礎，而是以神秘主義是「屬神的臨在的意識」（McGinn 11）、包括作爲生活風格的神秘主義與神秘主義理論的聯繫的較廣義的概念爲基礎，那麼，其結果就表現爲：《聖經》或許提供了神秘主義的依據。

1. 《舊約》中有無數經文成爲基督教神秘主義的靈感源泉。所有收入的關於與上帝相遇（出 33:7-23；王上 19:1-18）、夢象（創 28:12）、↗異象（賽 6:1-4；結 1:3b-5；40-48）的敘述，以崇拜爲取向的經文（出 29:42b-43；申 16:16；詩 11:4-7），關於↗出神的報告（王下 2:1-18；創 5:21-24；結 3:12、14；37:1）或者引人注目的敘述結構（↗《約伯記》）都具有三個特徵：一、它們談到活的上帝的首創性；二、它們以深化神人關係處境中的個體性爲目的；三、與《聖經》的上帝的經驗根據委託而引起結果。《雅歌》對基督教神秘主義的歷史有決定性的影響，它被用作神秘主義經驗付諸語言的辭典，尤其是啓迪了新娘神秘主義（↗新娘象徵），儘管它在原初意義上與神秘主義無關。

2. 《新約》集中於子拿撒勒人耶穌，活的上帝父在子的身上啓示自己並臨在。屬神臨在的直接意識在十字架和耶穌復活之後根據靈的使命而體現在儀式處境中對《聖經》經文的傾聽和宣講中，體現在聖事中。對於神秘主義者來說的出發點，除了使耶穌形成爲榜樣由以出發的關於↗變容的經文（太 17:1-9）之外，是關於見上帝而形成神秘主義神學由以出發的《馬太福音》五章 8 節，以及《馬太福音》十三章 11 節，尤其是保羅和約翰的書信。在保羅那裏，對於耶穌來說在實踐上先後繼起地發生的事情，亦即死和新生，以悖謬的同時性疊現在一起（林後 4:10-11）。根據

洗禮而在基督裏面的存在是他的新存在方式（加 2:19-20）。通過基督與上帝的合一導致了與其他基督徒的合一。他關於出神的報道（林後 12:1-6），用現成的語言範例來表達，在他的愚妄人演說的上下文中恰恰暗示着冷靜的實在感，並且在不尋常的遭遇方面依然是謹愼的。在約翰那裏，神學反思開闢了通向與耶穌相遇的一條道路，這種相遇寧可以聖事的方式來解釋。內在性的信式（約 15:1-8；17:17、19）、信仰（2:11；3:16）、朋友關係（15:15）、靈的接受是以最大可能地接近基督以及結果子（15:5）和保持愛（14:23）爲目的的。在約翰那裏，處在中心的是耶穌自己所行並且引導所有人的道路（12:23）。

超越者最終的不可言說性阻礙了對隱喻的任何依附，並且使得在一個豐富的形象世界中的形象變化成爲可能。這樣，《新約》就提供了一條讓神秘主義能夠在基督教中成形的道路，但《新約》卻並不已經是神秘主義的展開。↗基督神秘主義。

文獻：A. Schweitzer: Die M. des Ap. Paulus. Tü 1930; F. Vandenbroucke: Die Ursprünglichkeit der bibl. M.: Gott in Welt. FS K. Rahner. Bd. 1, Fr 1964, 463-491; J. Ernst: Das Johannes-Ev. – ein frühes Bsp. chr. M.?: ThGl 81(1991), 323-338; B. McGinn: Die M. im Abendland, Bd. 1. Fr 1994; K. Scholtissek: Mystagog. Christologie im Johannes-Ev.?: GuL 68(1995), 412-426.

作者：德澤萊斯（Paul Deselaers）

三、歷史神學

1. 神秘主義這一概念與構成了基督宗教的信仰內容和信仰活動的複雜整體中的一個因素相關。雖然還不存在關

於神秘主義的一個普遍公認的定義，但「神秘的」這個形容詞（字面意義：「隱秘的」）卻自二世紀以來就在基督教裏面起着一種重要的作用。起初，它表示神聖↗經書的內在意義，同樣表示↗聖事的隱秘的力量。自這個時代以來，「沉思」（θεωρία）這個概念被用來表示↗得見上帝，論福把得見上帝宣佈爲對那些「清心」的人的獎賞（參見太 5:8）。在五世紀早期，人們使用了「神秘沉思」（θεωρία μυστική）和「神秘關係」（κοινωνία μυστική）的概念。在五世紀末，↗托名狄奧尼修斯（Dionysios Areopagites）不僅談到「神秘合一」（ἕνωσις μυστική），而且還創造了「神秘神學」（θεολογία μυστική）這個概念。借助這一概念，他描述了導向與「在一切事物彼岸的一」不可描述的合一的過程。

2. 教會論的特性。基督教的歷史上的神秘主義因素，在使用「神秘的」一詞時得到了表達。它所考慮的問題，是對按照基督教沉思者，亦即神秘主義者的證明，是對上帝的臨在的一種比在其他信仰內容和信仰活動中所給出的更無中介的或者更直接的感知的東西的準備、對它的意識和它的作用。上帝的這種臨在經常被在以愛與上帝合一的語言遊戲中來表達，儘管並不是所有的神秘主義者都使用這一術語。人們經常把神秘主義理解爲一種個別的、孤立的經驗，而基督教則始終堅持，神秘主義者與上帝相遇的位置在教會的共同生活內部，是以這種生活的奠基性活動爲中介的，尤其是以研讀經書、↗儀式和聖事、↗禁慾和↗祈禱爲中介的。人們也把對於個別人來說從神秘主義的相遇中產生的轉變視爲既是爲了他本人也是爲了其他人被賦予的↗恩賜。這意味着，神秘主義者通過他所分享的特殊神恩對整個教會的作用來證明這種神恩的效力。即使神

秘主義的沉思被視爲最高的追求目標，神秘主義者通常也依然堅持，沉思通常是通過積極的↗鄰舍之愛來獲得其可靠性的。

神秘主義的這種教會論的特性的一個重要結論，就是堅持神秘主義學說的正信性。兩個奠基性的基督教信條，亦即對上帝是同等實在的位格的三一性（↗三位一體）的信仰和對道——亦即三位一體的第二位——爲了↗救贖墮落的人類而在耶穌基督裏面成爲人的信仰，從其起源上塑造了基督教的神秘主義。就像基督教神秘主義的可靠性是根據它通過積極的愛對教會的貢獻來證明的一樣，正信性的尺度也總是在於它關於上帝、基督和靈魂趨向上帝的道路的學說。在基督教的歷史上，一再出現神秘主義者在對上帝的一種特殊的接近方面的種種主張和在各主教、教皇和公會議身上體現的教會關於這些觀點的教理權威所作出的判斷之間的意見差異。一些神秘主義者和神秘主義運動甚至被判爲異端。

3. 三個逐步地疊加的傳統層面構建了基督教神秘主義的歷史發展。第一個層面是隱修層面；它在亞歷山大里亞的俄利根（Origenes von Alexandrien，約 185-234，又譯奧利金）的著作中得到了系統的闡述，並在自四世紀始的隱修運動中獲得了其體制性的框架條件。直到十二世紀末，它是東西方的基督教神秘主義的主流形式。一二〇〇年之後，隱修神秘主義並沒有消失，但在這一時刻卻在西歐出現了神秘主義生活和教學的形式，它們構成了第二個傳統層面，即從一二〇〇年到一六〇〇年這個時期的「新神秘主義」。第三個層面在十七世紀得到發展，並且造就了「神秘主義」這個概念本身。這個概念如今表示認識上帝的一個獨特方式。同時，無論是在體制性的基督教內部還是在

它外部在啓蒙運動的批判中，對神秘主義的譴責和拒斥標誌着一個危機時代的開始。在這個時代裏，至少在西方基督教裏面，神秘主義一般而言被排擠到了邊緣。在二十世紀新出現的對神秘主義的興趣，在革新的合乎福音的生活形式中、在更新了的神學注意力中，以及在與其他世界宗教的對話中表現出來，可能意味着這個危機時代的終結。

a. 隱修神秘主義。俄利根的神秘主義理論植根於對經書、尤其是《雅歌》的「內在意義」的研究（↗道的神秘主義）。其中所啓示的基督對教會的愛成爲基督與拯救的道的個人相遇。在基督教對「上帝就是愛」（約壹 4:8）的信仰的基礎上，俄利根堅持，本身就是上帝的愛既包括柏拉圖主義的↗性愛（Eros）的渴求，也包括《聖經》的↗聖愛（Agape）流溢的美善。亞歷山大里亞釋經學率先爲理解靈魂回歸上帝擬定了系統的基礎，諸如此類的是釋經學的和解釋學的工具（特別是關於精神上的↗經文意義的學說），它們構成了愛的神秘主義的基礎，這種愛的神秘主義對於基督教神秘主義的發展來說依然是核心的。

俄利根的神秘主義神學，特別在自四世紀以來，在埃及退回到在荒野中尋求與上帝的更緊密接觸的那些圈子中被接受。↗本都的埃瓦格流斯（Evagrios Pontikos, 346-399；↗光的神秘主義）極爲熟悉俄利根的學說，發展了禁慾的亦即「實踐的」生活和沉思的亦即「理論的」生活之間的區分。四世紀和五世紀的另外一些東方作家闡明了基督正教的神秘主義神學的基本特徵。托名馬卡流斯主義的（pseudo-makarianisch）《講章集》（*Homilien*）（約 390；↗埃及人馬卡流斯）教導人「在經驗和充滿」中、尤其是在對屬神的光的感知中接觸上帝。同一時間，↗尼薩的格列高利（Gregor von Nyssa）利用摩西的形象在《摩西傳》

（*Vita Mosis*）中提供了一個永無終結地、神秘主義地尋求（ἐπέκτασις）未知的上帝的模式。五〇〇年左右，托名狄奧尼修斯創造了一個廣泛的神秘主義綱領，它以從物質現實上升到精神現實爲基礎，並在對一切被造的存在者的克服中達到頂點，爲的是這樣實現與本身在肯定和否定的彼岸的上帝合一。托名狄奧尼修斯的著作於九世紀通過↗愛留根納（Johannes Scottus Eriugena）爲西方所知，推廣了精神道路的劃分，即劃分爲淨化之路、光照之路（↗光照）和合一之路。

在西方，東方神秘主義豐富的歷史尚未被充分地認識到。當然，在緊接着的時間裏，像十世紀的↗新神學家西蒙（Simeon der Neue Theologe）這樣的人物，以及像專注於心靈祈禱和屬神之光的經驗的神秘寂靜主義傳統（↗神秘寂靜主義）這樣的運動，加強了對此的注意（↗耶穌禱文）。西方基督教的嚴肅神秘主義在十八世紀和十九世紀處於衰落，而它在東方，特別是在俄國，卻繼續繁榮。↗尼科德姆斯·哈吉奧萊特（Nikodemus Hagioreites）的↗《斐洛卡里亞》（*Philokalia*），即一部禁慾主義和神秘主義文集，最初於一七八二年出版，反映了這種持久的存在。

拉丁基督教中的神秘主義的創始人是重要的主教↗米蘭的安布羅斯（Ambrosius von Mailand）、↗奧古斯丁（Augustinus）和大格列高利（Gregor der Große）。他們都與隱修主義的生活方式關係密切。然而，由於他們的教職責任，他們注重的是強調神秘主義經驗對一切信徒的可把握性。安布羅斯曾對新受洗者講過《雅歌》的愛的神秘主義。奧古斯丁給他的北非團契講過《詩篇》的神秘主義深度。奧古斯丁在《懺悔錄》（*Confessiones*）中、特別在他的深刻的三位一體神學中對他自己的「接觸上帝者」的經

驗的描述，成爲後來西方神秘主義特別重要的核心源泉。最後，格列高利闡明了經典西方的沉思學說，它受到早期中世紀的隱修神秘主義者們的高度重視。

在十二世紀，這種傳統的西方隱修神秘主義被納入西多修會的（zisterziensisch）神秘主義者和維克多學派的（viktorinisch）神秘主義者的著作中。在婦女神秘主義（↗德國神秘主義）中，此期突出的是↗希爾德嘉德（Hildegard von Bingen）。在西多修士中，首先要說的是↗克萊沃的貝爾納（Bernhard von Clairvaux，又譯明谷的貝爾納）和他的朋友↗聖蒂埃里的威廉（Wilhelm von St-Thierry）。他們使一個神秘主義的《雅歌》讀本重新流行，強調了在理解這些愛情詩的時候靈魂的個人經驗的價值地位：「今天我們在經驗的書中誦讀」，貝爾納說道。神秘主義合一的隱修角度集中在屬神的意志和屬人的意志在愛中的合一上；這方面的象徵是《雅歌》中相愛者的情愛合一，對此保羅的《哥林多前書》六章 17 節的一段說道：「但與主聯合的，便是與主成爲一靈」。聖蒂埃里的威廉極爲細緻地研究這種合一的三位一體維度。他強調聖靈作爲合一的愛在三位一體內部和在神秘主義者生活中的作用。在這裏，維克多學派的神秘主義者，尤其是↗聖維克多的雨果（Hugo von St-Victor）和理查德（Richard von St-Victor），借助早期經院神學的範疇把傳統隱修主義的沉思說和合一說系統化。

b. 新神秘主義（1200-1600）：自大約一二〇〇年，從宗教生活，特別是弗蘭西斯派（Franziskaner，又譯方濟各會）和多米尼克派（Dominikaner，又譯多明我會）↗托缽修會（Bettelorden）的宗教生活和↗貝居安女修會（Beginen）的↗婦女運動（Frauenbewegung）的宗教生活的新形式中，產生出新形式的神秘主義的衝動。這種神秘主義，就其與

對應當使沉思成爲可能的↗避世的隱修主義強調決裂和重新注重與上帝的神秘主義接觸可以爲所有基督徒所接近而言，是革新的。這種民主主義的衝動使得婦女的參與以一種迄今未知的強烈而又公開的方式成爲可能，同時促進了神秘主義作品在歐洲各民族語言中的產生。這些作品的文學形式、表達方式和重要的內容上的角度與隱修神秘主義的拉丁作品中有所不同，經常是更爲大膽。這一點清楚地見諸於對異象經驗和出神經驗的直觀描述、描述上帝與神秘主義者之間的相遇時的肉體的和具體的情愛語言，以及表達神秘主義者可以達到的合一種類的新形式。神秘主義者開始談到一種上帝與人在絕對的相互性和同等性的無底深淵中成爲一體的合一。

↗阿西西的弗蘭西斯（Franziskus von Assisi）屬於新神秘主義的典範人物，這首先是因爲他在接受烙印時顯示的與受難的基督的同一性（↗基督神秘主義）。弗蘭西斯派的大多數神秘主義者都步他的後塵，使自己的生活以強化的↗默思和效法耶穌的生活爲基準。這一傳統的最偉大的神秘主義理論家是「六翼天使博士」↗波納文圖拉（Bonaventura）。他把對於弗蘭西斯派的見異象者來說特有的自然和基督獻身的神顯觀因素與一種深刻的神秘主義神學結合起來，這種神秘主義神學綜合了奧古斯丁的、托名狄奧尼修斯的、西多修會的和維克多學派的核心源泉。多米尼克派的神秘主義的中心在德國。↗艾克哈特（Eckehart）大師在自己的學說中把靈魂根基與屬神根基之間的無區別的統一的深刻思辨神學與一種直接的和大膽的民族語言佈道形式結合起來，這種形式很快就遭到了批判。艾克哈特學說的一些部分受到一三二八年的一份教皇敕令的譴責。然而，譴責未能阻止他的佈道繼續被誦讀、

被仿效。像↗蘇索（Heinrich Seuse）和↗陶勒（Johannes Tauler）這樣的後繼者，把艾克哈特思辨的一些因素與一種寧可說集中於受難的神秘主義（↗受難神秘主義）結合了起來。

十三世紀和十四世紀神秘主義也許最引人注目的視角是婦女神秘主義的興旺。十三世紀最重要的四個人物都受宗教生活的獨立形式的影響。尼德蘭的貝居安會修女↗哈德維奇（Hadewijch）是一個精力充沛的和勇敢的見異象者、詩人和教師。德國貝居安會修女↗梅希特希爾德（Mechtild von Magdeburg）在一二五〇年和一二八〇年間撰寫了德國民族語言神秘主義的最早的著作，即《流淌的神性之光》（*Fließende Licht der Gottheit*）。法國貝居安會修女瑪格麗特（Margareta Porète）的作品《單純靈魂之鏡》（*Mirouer des simples ames*）包含着對靈魂在與上帝的合一中↗湮滅的最具挑戰性的描述之一種，一三一〇年被作爲異端燒死。有關新神秘主義的危險方面的日益激烈的討論，導致對論敵們視爲「自由精神」的神秘主義異端的東西的譴責（這些「自由精神」據說根據自己與上帝的同一而要求獨立於教會，甚至獨立於道德法則）。在意大利，弗蘭西斯派修女↗安格拉（Angela von Foligno）發展了一種非常基督中心論的神秘主義，其中在上帝裏面的湮滅也具有一種關鍵的作用。

婦女們在「新神秘主義」中始終扮演着一種傑出的角色。在十四世紀，德國多米尼克派修女們撰寫了一大批神秘主義作品。可以列爲這個世紀最重要的女神秘主義者的，有意大利的多米尼克修女↗錫耶納的卡塔琳娜（Katharina von Siena）和英國女隱士↗朱莉安娜（Juliana von Norwich）。十五世紀末，在↗熱奴亞的卡塔琳娜

（Katharina von Genua）身上表現出婦女們的持久意義。然而，對婦女們的參與的強調並不貶低像十四世紀的↗魯斯布羅斯（Jan van Ruusbroec）、↗瓦爾特·希爾頓（Walter Hilton）或者↗《無知之雲》（*Wolke des Nichtwissens*）的匿名作者這樣的男性神秘主義者，以及十五世紀的↗約翰內斯·格爾松（Johannes Gerson）和↗尼古拉·庫薩（Nikolaus von Kues）的作用。

人們有理由把西方基督教歷史上的一種體制性的區分與十六世紀結合起來。但是，從神秘主義的視角來看，人們不得不說，在十六世紀，「新神秘主義」中的一些傾向以極其不同的方式既影響着公教教徒，也影響着新教教徒。公教神秘主義的中心在西班牙，儘管光照派（Illuminismus）（↗光照）亦即神秘主義異端的一個變種受到了譴責。在舊修會、特別是弗蘭西斯修會的序列中，有一些重要的神秘主義者；然而，最偉大的西班牙神秘主義者卻是出自聖衣修會的一個新教分支。↗阿維拉的特雷莎（Teresa von Avila, 1515-1582）和他的朋友↗十字架約翰（Johannes von Kreuz, 1542-1591）傳統上被歸爲最重要的基督教神秘主義者。他們對達到合一的精神↗梯狀道路、沉思的本質和形式，以及（在十字架約翰那裏）否定在神秘主義意識中的作用的審愼研究在新教和公教的神秘主義闡述方面達到了經典的意義。

中世紀神秘主義的各個視角對↗路德（M. Luther）和↗加爾文（J. Calvin）的神學產生了影響，儘管他們二人中沒有一個被稱爲神秘主義者。在新教範圍裏，首先可以在所謂的「屬靈派」那裏發現神秘主義。作爲重要的名字，可以舉出↗弗蘭克（S. Franck）、↗魏格爾（V. Weigel），後來有↗波默（J. Böhme）和雖然是傳統路德派的↗阿恩

德（J. Arndt），後者在自己的著作《論眞正的基督教四書》（*Vier Bücher über das wahre Christentum*）中研究了神秘主義的各個核心主題。神秘主義因素也存在於英國的極端新教運動中，例如在↗貴格派（Quäkern）那裏，以及後來在德國的↗虔敬主義中。

c. 危機時代：在一二〇〇和一六〇〇年間的許多神秘主義者那裏可以發現的向研究內在意識狀態的日益聚焦，在十七世紀似乎達到了一個危機階段。由此，在神秘主義因素與基督教信仰內容和信仰活動的更廣泛的處境之間，就有了一種斷裂的危險。儘管有一些重要的神秘主義者，例如在法國有↗弗蘭茨（Franz von Sales）、↗貝律爾（P. de Bérulle）和道成肉身瑪麗（Marie de l'Incarnation，↗居亞特[M. Guyart]），但對神秘主義明顯有一種日益增長的保留。一六八七年，在羅馬定居的西班牙教士↗莫利諾斯（M. de Molinos）因↗「寂靜主義」受到譴責。這種學說認爲，神秘主義者必須實行完全的被動，甚至對救贖也↗漠不關心，以便這樣追求永久地把意志如此固定在上帝裏面，使得罪成爲不可能的「唯一行動」。在十七世紀後期，法國女神秘主義者↗居榮（J. M. B. de la Mothe Guyon）和她的精神導師大主教↗費內隆（F. Fénelon）因相應的學說受到譴責。這些攻擊和神秘主義本身內部日益增長的主體性的內在危機，導致了神秘主義在西方基督教中的地位價值的衰落。對於後來的兩個世紀來說，缺少重要的神秘主義者，同時在這個時間裏，神秘主義也經常被與不平常的身心狀態等量齊觀，而重要的神秘主義者們則頂多把這看作是構成基督教神秘主義強烈核心的那種與上帝的轉變的相遇的次要視角。

文獻：F. v. Hügel: The Mystical Element of Religion, 2 Bde. L 1908; C. Butler: Western Mysticism. Lo 1922; J. Maréchal: Études sur la psychologie des Mystiques, 2 Bde. P 1924-37; J. Maritain: Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir. P 1932; DSp 3, 1643-2193; A. M. Haas: Sermo mysticus. Stud. zu Theol. u. Sprache der dt. M. Fri 1979; A. Louth: The Origins of the Christian Mystical Tradition. O 1981; M. de Certeau: La fable mystique, Bd. 1; XVI^{e}-XVII^{e} siècle. P 1982; P. Szarmach(Hg.): Introduction to the Medieval Mystics of Europe. Albany 1984; K. Ruh(Hg): Abendländ. M. im MA. St 1986; Ruh Bd. 1-3; B. McGinn: Die M. im Abendland, Bd. 1-2. Fr 1994-96; P. Dinzelbacher: Chr. M. im Abendland. Pb 1994.

作者：麥金（Bernard McGinn）

四、系統神學

「神秘神學」（theologia mystica）這個表述源自↗托名狄奧尼修斯。↗波納文圖拉爲中世紀創造了「對上帝的知識差不多是經驗」的語式。這種在特殊的強度意義上的對上帝的經驗（拉丁語：experire；中古德語：bevinden；今天：verspüren）可以被理解爲↗出神（raptus）、靜觀（↗沉思）或者「再生」（↗上帝降生在靈魂中）。成爲人身的基督處在中心，借助他來尋求一種超出↗追隨的命運共同體的同一性，這種與他的同一性把人提升到在上帝裏面的行列。在這裏，十字架神秘主義或者↗受難神秘主義和根據復活取向的↗光的神秘主義構成了兩極。使得基督教神秘主義成爲基督教的，不是多種多樣的道路和形式、宗教風格和象徵，甚至根本不是特殊的感覺的一種刺激，而毋寧說是在集中於基督的救贖史中與上帝相遇的基督教特徵。儘管如此，基督教神秘主義就其對宗教形式和風格的

公開性的參與而言決不是排外的，而是宗教交往的，使得恰恰在神的危機中，各種宗教能夠關於「神秘主義的」共同性彼此相合。因爲這涉及到神的經驗。

另一個基督教的、但並非排外的特徵，是根據愛的誡命——作爲對上帝愛的行動的回答——取向的實踐意向。它不能停留在秘傳的內在性之中，並把「屬神生命的交往」（托馬斯·阿奎那[Thomas von Aquin]語）與共聯性（Communio, "ghemeyne leven"，〔↗魯斯布羅斯語〕，但還有社會政治的重要性）聯繫起來，並在後者中解釋前者（「把沉思到的東西傳達給別人」，托馬斯·阿奎那語）。基督教的深層經驗亦即經驗神學是否「存在」，並不是由感覺的強度、知識的龐大或者「另一種狀態」來證明的，而是由日常生活的實踐悔改（拉什[Lash]：「常有的復活」）來證明的。在這種悔改中，「爲我弟兄」（羅 9:3）而對宗教優勢的堅持就被放棄了。

在這兩個前提條件——屬神目標的基督論道路、《馬太福音》二十五章 40 節意義上的實踐重要性——下，早期教會就已經同時受猶太教（↗亞歷山大里亞的斐洛[Philon von Alexandrien]）和↗新柏拉圖主義的影響，致力於不僅在信仰中預感、而且至少一開始就在直接↗經驗中直觀最終的宗教奧秘的需求（參見林前 13:12）。《舊約》和《新約》中與上帝特殊的相遇——在荊棘叢中和西乃山上的摩西、以利亞、約伯、耶穌的變容和保羅的異象、約翰的「看」和《啓示錄》的景象，在教父神學和奧古斯丁主義傳統中都被當作榜樣。各種神秘主義神學在這方面包含着如此豐富的類型，以至於尤其是鑒於知識和語言的枯竭而溢出隱喻的財富。神學語言獨有一種超越自身作出指示的性質，這種性質同時表示着上帝更大的不相似性（↗類比、↗否

定神學），然而卻相信上帝與人心輕易克服一切距離的更大的接近。作爲↗上帝的自我告知超越了宗教經驗中（與符號相關聯的）可告知性和（否定符號的）不可告知性的辯證法。接受的屬神語言的歷史體現和聖事時的臨在性可以通過言詞和符號用一種溫暖和接近來取代沉默的某種否定性，這種接近在↗隱秘性的否定性中之所以可能，乃是因爲「隱秘的上帝」雖然聚縮到消失，但一旦日光強烈，在黑夜裏就還有他的溫暖在黑暗中的痕跡。對於基督教逆轉宗教的經驗現象來說，一些實例就是希臘教父們根據三一的上帝取向的沉思、基督教的道成肉身神秘主義或者「上帝的降生」的傳統、一種使復活一體化的基督教十字架神秘主義的傳統。在神學上，神秘主義依然不是以大致的不確定性處於「未知的上帝」前面；而是在神秘主義裏面，啓示的上帝規定着他那克服人的反身的自我距離的更大接近。這種情況的發生，由於它對日常事物的愛好，由於它對抗表面上的虛假自由的能力，而既與宗教的功效相悖，也同樣與使經驗完美的方法和所謂意識神秘主義的技藝相悖。這樣，就一方面有一種基督教裏面的宗教經驗，另一方面有一種基督教特有的宗教事物經驗 。↗靈性。

文獻：C. Butler: Western Mysticism. Lo 1922; A. Stolz: Theol. der M. Rb 1936; J. Daniélon: Platonisme et Mystique. P 1944; J. Bernhart: Das Mystische. F 1953; V. Lossky: Die Myst. Theol. der morgenländ. Kirche. Gr-W-K 1961; SM 3, 649-661 (H. Fischer); A. Brunner: Der Schritt über die Grenzen. Wesen u. Sinn der M. Wü 1972; F.-D. Maaß: M. im Gespräch. Materialien z. M.-Diskussion in der kath. u. ev. Theol. Dtl.s nach dem ersten Weltkrieg. Wü 1972; W. Beierwaltes – H. U. v. Balthasar – A. M. Haas: Grundfragen der M.

Ei 1974; D. Mieth: Gotteserfahrung – Weltverantwortung. M 1983; A.M. Haas: Was ist M.?; K. Ruh(Hg.): Abendländ. M. im MA. St 1986, 319-341; J. Sudbrack(Hg.): M., Selbsterfahrung – kosm. Erfahrung – Gotteserfahrung. Mz-St 1988; N. Lash: Easter im Ordinary, Reflections on Humen Experience and the Knowledge of God. Charlottesville 1988; W. Haug – D. Mieth(Hg.): Rel. Erfahrung, Histor. Modelle in chr. Trad. M 1922; B. Jaspert(Hg.): Leiden u. Weisheit in der M. Pb 1992; B. McGinn: Die M. im Abendland, Bd. 1-2. Fr 1994-96; J. Splett: Myst. Christentum?: ThQ 174(1994), 258-271.

作者：米特（Dietmar Mieth）

五、實踐神學

作爲↗主體到「深邃的此岸」的一種「遊歷」的總和，神秘主義始終是實踐的和塵世的。如果說它不應當有利於靈知主義的和秘傳的目的，那麼，關鍵就在於在這種「多維性」中把握神秘主義：作爲感覺－思維－行動的強度，猶太教－基督教對上帝的期待可以在其中達到頂點；作爲實踐化的感受性，它適用於休戚與共的共同生活和共同受難；作爲徹底的↗祈禱，它超越了↗語言、↗現實和↗理性的界線，尤其是由此成爲↗否定神學和效法性的↗生存的家園。神秘主義是產生信仰的、信仰激發信仰者達到的東西裏面的經驗。↗宣講和↗牧靈在這裏面支持信仰，就此而言一直還是↗奧秘入門學：引入在↗塵世裏面不可支配的上帝神恩的臨在，並練習↗對抗日益使人及其現實工具化並可支配的那種「單向度性」；也是對抗被用於補償、恰恰不是用於↗成爲主體、甚至系統地造成「主體的終結」的那種神話親和性和宗教親和性。爲此，今天在尋找和搜

索靈性抵抗力的「位置」。教士應當提供相應的援助和適當的保護——但他不可以助長幻覺，對宗教經驗的那種尋找可以忽略現存的關係，不對它的各種各樣的誘惑和制服提出異議來實現；它必須同時抵制神秘主義經驗免除「因上帝而受難」（默茨[Metz]語）、因上帝的隱身和不可理解性而受難的印象。神秘主義的和末世論的見證的熱情的、有受難經驗的「上帝紀念」（↗約翰內斯·卡西亞努斯[Johannes Cassianus]語）在基督教的意義上看來不僅對人類的受難史負有責任，而且也對早就開始在政治、經濟和科學的整體性上使上帝就範、由此既「以超人性的方式」又以虛無主義的方式使自己超越自身的人性提出要求。

文獻：Rahner S 7,11-31; R. D. Laing: Phänomenologie der Erfahrung. F 1977; D. Sölle: Die Hinreise. Zur rel. Erfahrung. St 1977; J. Moltmann: Gotteserfahrung. Hoffnung, Angst. M. M 1979; P. Eicher: Bürgerl. Religion. M 1983; J. B. Metz: Zeit der Orden? Zur M. u. Politik der Nachfolge. Fr ^{6}1986; ders. – T. R. Peters: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Fr 1991. T. R. Peters: M., Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes. Mz-M 1992.

作者：彼得斯（Tiemo Rainer Peters）

六、神秘主義與語言、文學

儘管神秘主義大多表示作爲在直接的直覺中對絕對者的整體統一性意識和經歷的一種內心事件，但它在以文學化的形式通過某些文學傳播載體和寫作體系而成爲可感知的，並且因此而服從一切文學的規律性。

1. 神秘主義是一種生活形式，並在基督教的意義上依靠在《聖經》中奠基的語言財富和形象財富，依靠在這裏

變得可見的基督奧秘。從這一視域出發，神秘主義者們談到他們對上帝的經驗是一種合一的經驗，在這種經驗中，屬神的道，也就是耶穌基督本身，在他們內心深處臨在。在基督教的意義上，神秘主義經驗是在一種極端地身體力行的意義上成爲道說：「道」以一種就自身而言不可言說的方式與可以經驗它的人合爲一體，但這種方式恰恰由於其不可言說性而一直又必須言說。因爲上帝的對人來說歸根結底不可言說的道在化身爲人時身體力行地形成爲以人的方式建構的語言世界，以至於人——從上帝的道成肉身的行動的神恩出發——能夠一再在自身裏面喚醒道，並使其能夠結果。在這方面引人注目的是，神秘主義者們一再讓人對這種不可通約性感到驚異，並充滿快樂地承受這種不可通約性，以至於這樣的驚異悖謬地能夠一再身體力行地成爲道說。甚至在↗沉默應當成爲經驗的最終分母的時候，神秘主義者就是在一種身體力行的、意味深長的沉默中表現自己的。

2. 神秘主義的修辭因素依靠的是令人驚異的成道（作爲道降生在信徒的心靈中），它是盡可能有吸引力地鼓勵其他人追求這種↗合一的原動力。在這裏，經驗的可言說性與不可言說性處在一種創造性的相互關係之中，以至於神秘主義的「特殊語言」看起來是受無節制地應用特別決定性的言說形式所影響的。它捉摸不定地既偏愛自律的亦即詩性的形象（比較、隱喻、類比、象徵），也偏愛語言智性的公式（悖論、否定、矛盾、逆喻、同義反覆）。關於上帝的神學言說的三分法，就像它在↗托名狄奧尼修斯那裏被分析爲肯定的言說、否定的言說和非常的言說（via cataphatica, via apophatica, via eminentiae）一樣，在神秘主義中成爲言說的根本結構。神秘主義者們的言說的有說服

力的策略成爲文學上有創造力的，乃是在於他們一再使用作爲形式載體的新文學因素，來表達人與上帝的愛的合一的福音。神秘主義文本歸根結底是↗奧秘入門學的載體，甚至在它們看來就其修辭筆法而言是自律的詩性表達（讚美、頌揚、歡呼）時也是如此。

3. 神秘主義偏愛特別適合於告知和表達的文學品種：抒情的形式（詩、歌，經常受到西方詩藝的影響）、信札（講道書）、啓示錄、傳記以及蒙恩傳記（接近於隱修院年代誌的修女傳記）、日記型的記錄（精神回憶錄）、自傳。當然，一切基督教神秘主義在《聖經》中的奠基，也促進了釋經（這裏主要是指《雅歌》及其婚禮的神秘主義）、講道（包括講道讀本）、論文，甚至（在十六世紀的聖衣會[Karmeliter]神秘主義中）托馬斯主義取向的大全。

4. 最終，神秘主義表現爲不同的民族語言文學史的一種現象。有十四世紀的一種德國的（或者萊茵蘭的）神秘主義，有一種西班牙的和法國的神秘主義（十六世紀和十七世紀），以及在這之前的（十二世紀的）拉丁神秘主義。不可忽視的是，神秘主義文本的形成與必須在其講授時使用民族語言的男性修會成員（西多會、多米尼克會、弗蘭西斯會、聖衣會）在十三世紀開始的對女修會的指導有歷史聯繫。

文獻：J. Sudbrack(Hg.): Das Mysterium u. die M. Wü 1974; A. M. Haas: Sermo Mysticus. Fri ^{2}1989; S. Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur myst. Rede im Spannungsfeld v. Latein u. Volkssprache. Tü 1993; M. A. Sells: Mystical Languages of Unsaying. Ch 1994; W. Haug: Brechungen auf dem Weg z.

Individualität. Tü 1995, 501-639; A. M. Haas: M. als Aussage. F 1996; M. Egerding: Die Metaphorik der Spät-ma. M. 2 Bde. Pb 1997.

作者：哈斯（Aloys M. Haas）

七、新宗教的視角

在↗新宗教性和現代↗秘傳學中，佔支配地位的是一種「神秘主義自身」的觀念，亦即一種在所有的宗教中表現出來、但各自取一種特殊的形態的神秘主義經驗。這與多元主義宗教神學家希克（Hick）那裏對神聖者的定義是相符的。「現實者自身」始終只有在宗教信仰的區別中才是可把握的。在對神秘主義的新宗教理解中，有兩種傾向：一、在新印度教（↗印度教）和禪神秘主義的影響領域，（對希克來說）「神秘主義自身」被與完全的空（「非對象的」）的非人格經驗等同；二、神秘主義被與它的「非同尋常的伴隨現象」等同：其中有奇跡、異象、治療、溝通、預言。

這種宗教性表現在↗新紀元運動中，但也超出了這一運動。它幾乎不能被納入一個體系，但卻處在歷史的聯繫之中。它的基礎是（新柏拉圖主義的）「一切歸根結底是一」（ἕν καὶ πᾶν）的傾向。這種傾向雖然很像愛的神秘主義及其「唯有你才是一切」，但並不尋求相遇，而是尋求融合（↗默思：三、靈性的）。對「非同尋常的伴隨現象」的專注受到「神秘主義」這個名詞的新創造（十七世紀，塞爾特奧[de Certeau]）的促進。神秘主義的解釋的兩種傾向通過非基督化、唯心主義哲學、人的心理學化、與東亞宗教的相遇以及民族學的信息而得到加強。今天，文明失望者在這種新神秘主義中找到了自己的宗教性。

「非同尋常的現象」被追問其心理學的和靈學的（↗靈學）原因。「一切歸根結底是一」這種經驗的意識擴展可以追溯到意識的「非功能化」。部分地確證了的經驗必須被追問其本體論根據。眞正的超越或者「唯有」自己的深處才被經驗到嗎？「現實者自身」被非人格地、超人格地解釋，或者被以一種至少與人的人格的東西相媲美的方式來解釋嗎？對此的回答不再能夠以演繹或者經驗性的方式給出。它需要可信性和人格的決定。

文獻：M. de Certeau: 'Mystique' au XVII^{e} siècle: L'homme devant Dieu. FS H. de Lubac, Bd. 2. P 1963, 267-291; R.C. Zaehner: M., Harmonie u. Dissonanz. Olten 1980; H. J. Beckers: Neue Kultbewegungen u. Weltanschaugungsszene, 2 Bde. Aachen 1987-89; J. Sudbrack: Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen. Mz ^{4}1994; K. Engel: Meditation, Gesch., Systematik, Forsch., Theorie. F u. a. 1995; J. Hick: Religion. Die menschl. Antworten auf die Frage nach Leben u. Tod. M 1996.

作者：祖德布拉克（Josef Sudbrack）