

神秘經驗與天主教

張奉箴

一、引言

在東方和西方的宗教現象裡，都有神秘經驗。本文根據現象學，探究天主教的神秘經驗，並且先行概論神秘經驗的特徵和解釋。本文探討的角度，是屬於哲學和神修學雙方面的，本文的草成多蒙迪希（William V. Dych, S.J., S.T.D）神父的切磋，謹此致謝！

二、神秘經驗的特徵及解釋

具有神秘經驗的人，稱為神秘者（Mystics）。在世界各大宗教裡，幾乎都可見到神秘者。神秘者的信仰和實踐稱為神秘主義（Mysticism）。神秘主義是一種理論。這種理論聲稱，精神方面的實有或真理，可以用直觀和瞻想去獲得或融契。

神秘主義的英文字Mysticism源於拉丁文的Mysticismus。而拉文的Mysticismus則又源於希臘話的Mÿein。而這Mÿein是關閉一人的眼睛的意思。就字義來講：神秘主義，特別是指一種屬於宗教性的不能完全瞭解的內在經驗；一種更內在性、和更內含性的宗教事實經驗。

神秘主義有廣義和狹義的分別。廣義性的宗教神秘主義被認為：是指任何一種和上主的內在契合。狹義性的宗教神秘主義被認為：是指一種和上主特別的內在契合。

神秘主義就經驗講，和神秘主義就科學或學問講是有分別的。天主教神學家把天主教的神秘主義視做人類經驗天主聖寵的內在性功能，所有神秘主義的共同體認似乎聲稱：在人靈深處，上主天主以某種經驗形態被認明。這種經驗不是一種所有的人普遍現象。但是自古以來，由一些偉大神秘家的佐證，這種神秘經驗是不容否認的事實。

對於非基督教的神秘主義，西方哲學家特別感到興趣。自然神秘現象是否存在？就天主教的超性意義講，這種自然神秘現象的解釋，究竟如何？是一些可辯論的問題。事實上，就比較宗教學角度觀察，自然神秘現象是可能的。所謂自然神秘現象並不認為直接目睹上主，而是一種純精神上認識上主的型態，並且在某些情況下，和感覺上的注視無關。在這裡，自然神秘主義者的心靈或者認為：認出上主的一種特別影響（譬如：傾注觀念），或者認識自己直觀地在和上主直接接觸（譬如：完全地依附和委順上主，或者心靈向絕對者開放）。確切地講，這種認識或經歷不是心靈實際真正依賴，或者從屬身體（在這種意義下，需要上主的特殊協助）。但是這種認識或經歷現象，並不是窒息或摒除、或消滅或超越，而是保留、變化和提升心靈（靈魂）的本性（在這種意義下），可以說是自然的（Natural）。因此僅僅可以聲稱，所謂神秘經驗的神性化（Divinization）僅是指來自天主的功能變化（Transformation），不是指和天主在本體上的結合。如果感覺的自然活動，因了神秘經驗而停止，這便是所謂的神超，或神魂超拔（Ecstasy）^①。

簡言之，神秘生活是一種更內在、更內含性的宗教事實體驗。就哲學或宗教觀點而言，這事實的「確切」被認知（譬如莊子），僅有在神秘者捨棄自己，分離的個人性（吾喪吾），並體驗到和完

滿存在的神性境地相契合（神契）、（上與造物者遊）、（遊於無窮）時，方才能夠實現。

神秘經驗的內容很是不同。神秘經驗往往是一種對上主鑒臨的深摯體驗，或者是和上主直接共融（契合）的感受。雖然所體味到的上主本身，有時不像絕大多數有神論者是其所信仰的有位格的神明（譬如猶太教的雅威、天主教的天主、和回教的阿拉，並莊子的造物者），反而更像是：不能以言語宣稱（不能言傳）的惟一實體（譬如婆羅門教的梵、或佛教的真如）。

尤有進者，某些東方宗教（譬如婆羅門）神秘生活的理念，是人和絕對者（梵）「熔鑄」為一，而消滅人的個別性，把自己說成無限整體一分子，也就是說自己形上地「熔鑄」於整體的觀念中。而這觀念又居然為人解作「契合」的最高峰。易言之，人們以為，個人是真正契合的障礙，要想實現真正的契合，那麼個人必須溶解，並消失於無限的神明內。這種主張怎能不陷入汎神論的危險。西方宗教（譬如天主教）神秘生活的理念，是集中與絕對者（天主）「共融」（契合），也就是人和天主愛的契合。的確汎神論以形上的「熔鑄」為一，可能達成最高的合一，因為「熔鑄」為一，消除實有間所有區別，不復有許多不同的實有。他們只是一個實有。不過必須瞭解，排除個人意識的「熔鑄」為一，和知道自己與天主的「融契」為一，是絕不相同的。譬如：兩個原子形成一個分子時，那時兩個原子並不知道自己已經形成為一個分子。這和有意識的位格和位格的「融契」不能並立。同時這和「融契」使人感到幸福也不相容。因此，「熔鑄」為一和「共融」合一，並不是兩個互相補充的因素，而是兩個根本彼此排斥的因素，因此某些東方宗教和西方宗教的神秘生活是背道而馳的。韓山城譯的宗教哲學上說：

『以「我你共融」為基礎的「我們的共融」形成一個「活的一起（Lived togetherness）。但一個國家的國民間所有「我們的共融」主要在於每人知道自己是同一整體的一分子。譬如：一切美國國民都知道自己是美國的一分子，這意識在他們間造成真的結合。

此處尚須提到又一關係，亦即存在於個人及整個團體之間的關係，這關係有著矛盾的要素：一個「個人」與整個「團體」相較之下，個人可能感到自己的不重要或沒有意義。另一方面，「個人」又分享到整個「團體」的光榮，這種奠基於個人及整個團體之間的共融，在汎神論內，尤其明顯。由於人與變成神明的自然緊相連結，故人可以發展其消失於整體內的願望。來約巴爾的（Leopardi）曾以有力的辭句發揮這點說：「這樣我的思想可以沈沒在這無限的廣闊中，在這海洋中而遭到翻船，為我是甘美的。」』②

宗教神秘生活是一種非常的經驗，在宗教內，扮演著基本角色。雖然僅有少數宗教信徒享有這種神秘生活的經驗，但是它的重要性在宗教哲學和宗教神學內，是不容忽略的。

度神秘生活的人宣稱：自己體驗到普通信友所相信，然而卻不能體味到的宗教事實。原來有信仰的人（譬如：有信德的天主教教友），接受某些事實（譬如天主三位一體），是定而不移的真理，是因為那是出諸信仰，出諸啓示者的絕對的權威。但是度神秘生活的人卻能夠體驗到那事實，就像把人的經驗和他所相信的真理之間隔離的帳幔，暫時揭開了一般。

有關神秘生活的著作很多，但是最重要的作品，還是度神秘生活的人，親自撰寫有關自己神秘生活的著作。現在依據這些天主教度神秘生活者，所遺留下來的一些經驗作品，綜合說明天主教的神

秘經驗，並且僅就哲學、神學和神修學三個角度進行探討。

三、天主教神秘經驗的哲學觀

就哲學角度觀察，天主教的神秘生活體驗，是人和無限天主的「我與你的共融」。這種「我與你的共融」是兩者互相凝視，並且只是彼此之間的關注，這便是說：每個人完全集中於瞻視對方；也就是說：即使還能有其他的人在其左右，在其前後，但是這些人並不進入他們倆者的意識領域內。

哲學上，天主教神秘生活的首要特色，是人能夠體味到人在正常情形之下，僅能相信的實有，現在卻能看到。原來信仰天主和聽到或看到天主講話，是兩回事。信德使我們透過帳幔來看或來聽實有，但是為生活在神秘生活內的人，這帳幔已經被拉開，因而人便看到或聽到他所信仰的實有。

神秘生活有兩種基本形式，一種可以稱之為神視，另一種便是狹義的神秘生活。

在神視內，人看到並聽到有信德的人所相信的事。在祈禱時，人看不見天主也聽不到天主的回答。但在神秘生活的神視裡，人能體味到天主的現實。譬如：亞巴郎、梅瑟、聖女加大利那瑟納等，都說自己曾與天主交談。這是一種神秘生活的「我與你的關係」，是一種雙邊性的真正交談。

狹義的神秘生活，並不是「神視」，而是一種祇有在人和天主之間，在愛上，方才可能有的「共融」。這種共融並非「我與你」二人間的，也不是「我們常人間」的「共融」。所謂「我們常人間」的「共融」，便是指兩人或三人或更多的人，共同注視某事或某人。某事或某人是他們的主題，但並非只是公共的主題，而是共同體驗到的主題，同時他們又意識到事情是這樣的③。

人和天主「我與你」之間的「共融」有兩種幅度。度神秘生活的人，一方面體驗到天主鑒臨在他靈魂內，另一方面則自覺：自己為天主所包圍、所擎舉、所接納。耶穌在聖若望福音所講：「誰在我內，我也在他內，」便暗示著這種獨一無二的「共融」。這種共融只能實現在人和絕對惟一的天主之間，永不可能實現在人和人之間的。

在神秘生活中，天主教哲學強調：人和天主的「共融」的親密和懇切，根本不同於任何的「熔鑄」為一。這種「共融」既不中止也不減少天主和人的二元性。反之，這種共融是以二元性為先決條件，並且建基在二元性上。這便是「共融」和宋、明道學所謂「天人合一」及「萬物一體」的不同處。因此天主教哲學上的真正的神秘生活，建築在絕對位格的存在上：天主寓居在人靈魂上，但是也超越在人靈魂之上^④。這是人和天主所有面對面的關係，也就是因朝拜、熱愛和祈禱而實現的關係，並不是把自己說成是無限整體的一分子，而淪為汎神主義者。

尤有進者，人和天主的共融，遠遠超越神、哲學家，在神義學或神修學上所謂的主的「勳助」或「亨毒」（*Concursus Divinus*），亦即天主保存我們存在，免使我們消失於烏有之中。但是天主保存我們這項事實，我們普通人不能體驗到，而度神秘生活的人卻能體味出來。

神秘生活的經驗範圍很廣，譬如：閱讀大德肋撒（*Teresa de Jesus, 1515-1582*）、聖十字若望（*Jean de la Croix, 1542-1591*）、聖女加大利納瑟納（*Catherine de Sienne, 1347-1380*）、聖方濟各（*St. Francis d' Assisi, 1182-1226*）、聖依納爵（*St. Ignace de Loyola, 1491-1556*）等人的著作，便可曉得這些蒙受天主殊恩的聖人聖女的神秘經驗，不僅意識到天主的保

存和享壽，而且有的還體味到天主聖三，怎樣寓居在個人的靈魂上，以及體味到聖寵的現實，而且是非常清晰和確實！

天主教這種神秘生活經驗，一如其他宗教經驗，一面是天主和人在愛上的契合，親密到無與倫比的地步；另一方面，便是人和天主，也便是受造物與造物主之間，仍有著特別顯著的區別。

天主教哲學強調：神秘經驗是天主所賜與的超性特恩，是「人類體驗天主聖寵的內在性功能」。人只能藉煉路、明路、合路等神修功夫準備自己、聖化自己，至於天主賞賜或不賞賜這種神秘經驗特恩，這是天主上智的安排，不是人可以強求到的。

綜上以觀，天主教傳統神秘經驗的哲學觀認為：神秘主義依據它的字源講，是和奧秘有關的。依據哲學角度看，神秘主義是一種宗教「傾向」和人靈「希望」和天主親密「融會」，或者是一種這樣「傾向」和「希望」增長的「系統」程序。

就神秘主義是哲學上的「系統」程序講：神秘主義探討彷彿是哲學的目的，指引人靈和天主的融會，藉賴瞻想和熱愛，並且致力確定為達到這目的程序和方法及策略。依照神秘主義者意見，這種瞻想並不是建基在對無限實有單純的類比知識，而是一種直接的對無限實有的直觀。

就神秘主義是哲學上的「傾向」和「希望」講：神秘主義能夠是理論式的或實踐式的。所謂理論式的，便是所討論的僅限於知識的領域。所謂實踐式的，便是涉及行動義務和生活的具體層次。此外就「傾向」和「希望」講，能夠是瞻想式和感情式的。所謂瞻想式的，便是強調理智的要素；所謂感情式的，便是強調意志的要素⑤。

四、天主教神祕經驗的神學觀

1. 宗教的神秘主義與神學

神學研究，肇始於人類體味以天主為核心的深底架構。神學與神學家，是以人類主體詮釋和永存聖愛之神天主相遇的學問。如果說，神學應是生活信德在尋求理解（原來信德本身使有信仰的人產生批判和思維的行動），那麼，哲學和神學的基礎，便擁有神秘的愛。因此神學、哲學和神修學上的神秘主義是不能分離的。易根（Harvey Egan, S. J.）認為：在今日天主教神學領域內，應當更多用有神秘經驗的聖人聖女，做為研究神秘神學的教材⑥。

無限絕對的天主是不能完全被人所領悟的，因此祂是絕對的奧蹟。在這種意義下，只有也只能有獨一奧蹟。但是天主願意把自己通傳與人，天主的意願是神秘的。不過天主能夠藉啓示使我們認識。藉賴天主聖寵的協助，人能夠曉得並且體味到天主超越且歷史性的啓示（自我溝通）是些什麼？耶穌說：

「天主神國的奧秘，已經啓示給你們了！」⑦

神秘主義或神秘主義神學，先設定某些事實。首先神秘主義神學設定有一位絕對奧蹟（天主）存在，之後還設定人或者是更好說，神秘經驗者能夠藉賴某種方式，接近這奧蹟，並且同時能夠知道和體驗到這奧蹟。這裡所謂的奧蹟，是指某種隱秘的實有或真理。真正的神秘經驗者能夠以某種方式接近真正的奧跡，也就是說，對於不能完全領悟的天主，能夠有強度緻密的體驗。這位不能完全領悟的天主，便是所有實有的基礎！

（一）宗教和神秘主義經驗

宗教經驗和神秘經驗不同。宗教經驗，是個人實有的「深邃」，被天主實有「深邃」相觸或相接的經驗。在人領悟到天主的鑒臨

時，便要做出兩種響應：一種是知道自己面對某種令人震驚的實有，奧濤（Otto）稱之為「可怕的奧蹟」。這種震驚，以一種高貴無比的方式再度出現。在這當兒，人的靈魂震驚到說不出話來，其內心的戰慄遍及其實有的至深處。另一種響應，是對所接觸到的天主所做的一種起敬起畏和恐懼與戰慄的響應。他的成分是敬畏的聖情。奧濤稱之為「令人神迷的奧蹟」，正是這令人震驚的神明對人發揮著無比的吸引力，使人的意志全部為天主所俘虜，人所有的經驗在和這種宗教經驗比較之下，一律呈現得黯淡無光。這種「令人神迷的奧蹟」，所用的術語非常恰切適當，原來這術語，一方面說明了宗教經驗的典型因素，就是莫大的吸引力；另一方面也表達出，人對吸引他的天主，乃是超越他的理解力的所有意識。我們對天主之所知雖多，但是我們也確知我們所面對者，是一位無可推測的，超過我們理解力無限倍（深邃）的奧蹟。我們對天主所有一知半解，雖然足以使我們感到其壓倒性的威能，但是我們仍然清楚地知道，還有許多我們不知道的（深邃）事理。

神秘經驗則是個人體味出個人實有「深邃」，融會在開放，並超越位格，絕對實有「深邃」內；或者在個人「深邃」裡，個人和所有實有基源的融會合一。人和天主的融會或合一，在神秘經驗內扮演著基本的角色。這裡所謂的融會或合一，是愛的共融與合一，這是神秘主義的特點之一，合一是所有神秘主義的基本要素。

（二）心理和神學神秘主義

心理學上的神秘主義首要的現象是融會、合一的體驗。除掉這融會合一的主要現象外，還能有其他次要或更次要的現象，譬如：大德肋撒曾經見到一位小天使用火箭穿透她的心。

神學上的神秘主義也稱為本體上的廣義神秘主義。這是神秘主義的基礎。這是藉信德、望德，和天主切實融會的恩佑恩賜。這種

無需和特別現象（狹義神秘主義）相聯的神秘主義的融會，能夠是感覺性的，也能是非感覺性的，能夠在教徒信友或非教徒信友，甚至在無神主義者的身上發生。

心理神秘現象至少在現世，為得救，並不是基本必要的。不過為了宗教本身的完滿，是極有益的、和極健全的。原來心理上的神秘現象和經驗使宗教觸及到人心情感、直觀和意願的深處，使人直觀地體味到所信仰和所認知的實有或真理的「深邃」奧秘。事實告訴我們，某些具有神秘經驗者，有的僅有心理而沒有神學神秘現象。有的僅有神學而沒有心理神秘現象。心理上的神秘現象能夠完全源於自然。

具有神學神秘經驗者，有許多特徵，譬如：在處世為人上，仁愛、同情和忍耐日見增長；趨向參與不迴避實際社群生活；沒有迫切的心理需求出現，和福音的訓導並基督啓示的經驗相吻合；以及原始經驗和死亡及重生等有關的感受。

神學上的神秘主義有多種。譬如：神魂神秘超拔主義便是一種神秘經驗者的自我融會、合一的經驗。這是和自己更高自我無意識的共融合一。雲格心理學派（Jungian）便屬於這種型態。另一種是自然神秘主義。這是一種和大自然融會、合一的經驗，是和大自然核心力量聯繫的經驗。譬如魏渥滋（William Wordsworth, 1770—1850）的詩所含蘊的，便是屬於這種神秘主義領域的。這種神秘經驗，能夠是向內的，但是也能夠是向外的。所謂向外的，便是藉賴超向外界的物理性感覺而達成。

宗教神秘經驗是一種屬於宗教性的融會、合一。這種宗教性的合一或融會，能夠是和「純淨」或「絕對意識」融會的經驗。譬如：東方的印度婆羅門教和佛教便屬於這種型態，這種宗教性的合一或融會，也能是和有位格絕對超越實有「造物者」或「天主」、

或「阿拉」的契合經驗。譬如：我國的莊子，西方的天主教和回教便屬於這種型態。僅就西方的天主教來講，這種和天主的相契合能夠是和天主聖三，也能是和天主第二位基督，也能是和天主第三位聖神的神秘經驗。普通神秘神學的著作在論及神秘經驗時，包括感覺天主在臨的體驗，這是一種心理神秘經驗，具有一定的經驗，而是以神學神秘現象為基礎的。

神秘生活在不同的宗教裡是否相似？許多註釋家認為較低層的神秘生活現象，各宗教是有很大的相同處的。但是最高層的神秘生活現象，各宗教是能夠有著很大的區別的。譬如，大德肋撒的「神秘婚姻」經驗，和莊子「大宗師」、「造物者」的經驗，以及桑加拉（Sankara, c. 788—820）對「絕對實有（Absolute Real Being）」的經驗是大不相同的^⑧。要問為什麼有著這些不同的經驗？什麼是促成這些不同處的原因？某些神學家認為，這是神秘經驗的對象和領導神秘主義的宗教教義詮釋不同的原故。

天主教內的神秘體驗是否和普通教友的堅強信德有別？某些神學家認為，這是一個可以探討的和可以爭議的問題。心理神秘經驗的效果，看起來是比較強化的，原來由內心的直觀產生的更大影響，在生活上能夠促成和天主更深湛的契合、相似或融會。

（三）神秘主義的本質及看法

神秘主義是神秘者和絕對實有，在愛上合一和共融的藝術，就心理學上講，神秘主義是一種實驗的「否定」和「實證」超越的綜合。所謂實驗的「否定」是指神秘經驗超越實驗的形象。所謂「實證」超越，意指超越的直觀是一種沒有形象的神視，不過神秘經驗雖言「否定」、雖言「超越」，但是不是盲目的。經驗倡始於有關教義傳授的內容，並且受到教義傳授的領導。

天主教神學界對於神秘主義的意義和看法，有著不同的主張。

傳統天主教的神秘主義（譬如加爾默羅學派Carmel School）聲稱：神秘生活純粹是天主的傾注恩惠。對人來說，超越人的響應（不是人膽想的反應），是信德的直覺，因此是對天主直觀式的注視，是被動的，不過是有神秘者的同意（意識體味）的。

這種神秘生活的體驗，並不提昇神秘者的信德，到達比較高的等級，但是使神秘者靈魂的能力獲得極大的愉快。這是一種神秘者對天主的突如其來的和體驗性的認知。這種所謂天主化的相接、觸及，是一種印證（體味）性的。這並不是信友平常所謂的瞻想或所行的默觀。

為獲得天主化的神秘經驗，主要的準備或機遇是對所有受造物的摒棄或脫離，這是一種所謂（人）性和（天主）性的契合或融會。簡言之，神秘生活並不超越對象。不過應當注意神秘生活上的注視和普通所謂的瞻想，本質上是不同的。原來神秘生活，是對天主和被天主提升，經驗性、更高級的、或更高層的注視。這種直觀肇因於天主，超越人的能力反應（因為人的反應總不能超越）。原來在瞻想中，意識並不反應結果，而是在信德內的一種直接感覺。

當代拉內（Karl Rahner, S. J., 1904—1984）和拉內學派（Rahnerism School）的某些學者，對於神秘主義的意義和看法，另有一些不同的意見；這在當代神學界裡，是值得注意的。筆者在本文裡，要另立專節加以簡略的介紹。

2. 宗教的神秘主義與拉內神學

拉內認為：神秘經驗者和他們的神秘經驗著作，應是神學研究正當且合適的資源。

拉內自身對於教父奧利振（Origine, 185—284）、聖師文都拉（St. Bonaventura, 1221—1274）的神秘主義著作，聖十字若望、聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1226—1274）、大德肋

撒、依納爵的神秘生活經驗和告解聖事，以及當代著名醫生和心理學家雅布萊契（Karl Albrecht）的神秘主義學說，都做過深刻的研究，並有著作問世。拉內的神學可說是真正神秘化的神學，也可說是超越神秘性的神學。

爲了更容易瞭解拉內的超越神秘主義神學的真正意義，對他的哲學上的超越路線有所認識是有裨益的。今約略介紹於下：

（一）拉內的哲學超越路線

拉內認爲：人是世界上的精神實體（Geist in Welt）。精神實體意指人能理解，能自由選擇，能向實有開放，能向所有實有的完滿超越，這便是所謂的自知和自臨或自返。

精神實體是在一種實有的無界限的地平線（無限絕對實有鑒臨）中行動。爲了完成人類任何認知或仁愛的行爲，精神實體表現出一種指向絕對存有的先發接觸（vorgriff）。這是拉內在分析人類的單獨認知，並意願行動和尋求（超越歸納）可能性條件時，所獲得的灼見。

拉內的這種程序有時稱爲超越方法論（Transcendental）。這種方法是在說明人不僅是精神實體，而且在精神實體和實有之間，有其相同處和相異處。因此在某種意義下，認知便是實有，實有便是認知（這是一種類比性的）。易言之，實有本身便是自知，便是自臨，或自返（返省）。

就人類而言，在人非客體式、非議題式地認知絕對實有的鑒臨，一如實有的內含地平線，彷彿所有單獨實有可能性的內在認知條件，這與具體個別事物的客體式、議題式、範疇式、外在認知是理則辯證性的。舉例來說，人認知某項個別事物，譬如「草色是青的」，這便是客體式、議題式、範疇式的外在性認知。但是在這同樣的「草色是青的」外在認知行爲上，人還能同時非客體式、非議

題式、非範疇式「內含地」認知絕對實有，彷彿「草色是青的」可能性的內在認知條件。這絕對實有的內含性認知，並不是知識的特別外在對象。當然人還能夠以某種客體式、範疇式、具體式、議題式的認知方式，認識絕對的實有——天主。譬如聖保祿被提昇到三重天和聽到人耳不能聽到的聲音，以及古經（舊約）和新經（新約）上的其他許多例證^⑨。譬如，在出谷紀中，梅瑟面對面的和天主晤談等。

(二) 拉內的超越神秘神學

神秘主義能指一種經驗，也能指一門學問。

神秘主義能指一種經驗。這是指一種神秘者體驗自己和支持其自身，並支持其他所有受造物的神明無限性的內在相遇或相契的經驗。這種經驗來自絕對者之為絕者的影響，這種影響在神秘經驗的靈魂內是極其內在的。這種經驗關係到靈魂浸潤在、融會在他基源內的體驗，常常是天主恩賜的一種恩惠，並且神秘經驗者常常會體味到，是來自天主的恩賜。這種天主白白賜與個人認識天主注入式的瞻想、恩賜，屬於神秘主義的本質。因此神秘主義是神秘者把自己完全交付在聖愛的神秘奧蹟內，以致自己已經不屬於自己，而屬於天主。至於其他騰空、神視、印五傷等等現象，是些次要的恩賜。

神秘主義也能是指一門學問，這是指一種對於上述神秘經驗或在上述神秘經驗反省上，設法給予一種系統化的陳述。這種陳述，因為是系統化的和反省化的，所以是一門學問。

既然實有是一種「自臨」，或「自反」並且精神實體的，能夠完成一種自省式的完滿「自反」。這樣便產生一種精神實體的存有特性，並且在某些方面應當是意識到的。原來天主的聖寵不僅是一種在天主方面的法律行爲，也不僅只是某種完全在人外的事物。更

好說，聖寵在義人身上產生一種本性上的變化或變換。拉內認為：在人方面有聖寵經驗意識存在，不過聖寵經驗和聖寵之所謂聖寵經驗是不相同的。天主提升人至超性境地，產生人存在的一種內在的本性結果。這便是人實有架構之一，這便是海德格（Martin Heidegger）所謂的「存有物」，並且是「超性化的存有物」（Supernatural Existential Being）。

天主的普遍性自我溝通奧蹟，至少如同一種恩賜，被人體驗。因此人是一種奧秘性的人，被體驗出屬於奧跡的神秘主義的真正核心，可以在每人原始性對天主的體驗中尋到。這種原始性的體驗，雖然常常是被壓抑或者是「有實無名」的。確切地講：這種經驗的特殊深度、能力和純淨，構成神秘者的狹義性。但是這種經驗的層次階級，原是屬於每個人的。狹義講，每個人至少是「有實無名」的神秘者。在這種意義下，拉內看來，同意奧利振（Origenes）的看法。奧利振認為，對天主最微小的體驗，和神秘經驗並無區別。聖人們的特殊宗教性經驗，常常在信德和聖寵正常領域內發生。神秘主義概念和對聖神的信仰並無衝突，甚至可說是相同的。神秘經驗和聖寵之所謂聖寵的普通生活，並無特殊不同。就狹義講，偉大聖人的特殊經驗是對天主普通基本經驗的極大強度例證。因此是信德普通生活的深度化、純淨化和基本化的體驗。大聖大賢體驗天主的特殊方法，屬於自然心理學範疇，屬於人類收心、瞻想、沈思、自空，以及其他瞻想技術的自然能力，常常和東方神秘主義，譬如：婆羅門教是相關並稱的。就心理學講，拉內區分聖人們的狹義神秘經驗和普通正常教友的廣義神秘生活經驗認為，僅是在於自然心理基礎上的不同而已。換句話說，僅僅在於一種不平常的心理現象或顯現而已！

屬於聖人們特殊經驗，即所謂的狹義心理神秘主義，是一種不

尋常的心理現象或顯現，是一種藉賴天主的普遍自我溝通而形成的天主普遍性體驗的特殊形態，和他們自然本性的本體，彷彿一種「回歸自己」（自反）的普通行動，由聖寵提升到超性的運用。這是一種在信、望、愛三德，超性行為上，來體驗天主特殊形態的結果。原來在某種情況下，當範疇性的默觀行動，或者全部、或者局部停止時，便出現一種自然純「超越」性的經驗。這是一種由聖寵提升「無想像」的、「純粹無觀念性」的「超越」經驗。這種因聖寵的提升，「超越」的心理現象或顯現，使神秘經驗者意識到和領有個人心理上的注意中心，這種意識和領有的程度能夠有大小的不同。

簡言之，狹義心理學上的神秘生活，是由聖寵提升，「超越」的「基本」經驗。這種經驗顯然地進入神秘者的意識中心，無需藉助習慣上的觀念性的默觀行動。這種經驗的來臨，使內含性由聖寵提升的「超越」變成更顯然的神秘者個人，形成更顯然地意會到的「回歸自己」，因此在某些場合下，趨向狹義神秘經驗的關鍵。在於個人具有「回歸自己」的自然能力性，這裡所謂的「回歸自己」便是一種「超越」的經驗，事實上，愛人的行為、瞻想和殉道（致命）或多或少都含有「回歸自己」的「超越」經驗。這種「回歸自己」的「超越」經驗，使個人為別人而忘掉自己。譬如耶穌的救世死亡，便是「回歸自己」（神秘主義目的），在歷史上可見和有目共睹的勝利：原來耶穌的救世和死亡是向奧秘聖寵的交付，也是被奧秘聖愛所接納。

廣義的心理神秘主義，源於人的本性自然領域經驗。這是一種普通尋常的心理現象或顯現。

自然的本性神秘主義，是一種個人對自己純神修生活的經驗，是一種對天主無限性，在「超越」行為上的經驗。這種經驗藉賴一

種或完全或部分缺少範疇默觀的行動，並且僅僅用來為休閒、收心，或其他俗世目的而獲得。這種自然本性的「回歸自己」的「超越」經驗，常常被天主的自我溝通而提升，因此在天主教以外所謂「教外」或「自然本性」的神秘經驗，並不都是魔鬼在作祟，也能夠有救贖性的神秘主義存在。雖然這些並非天主教的神秘主義，間或詮釋他們具有的神秘生活主張，使人感到含有汎神主義的色彩。

當人由聖寵提升的「超越」或「返歸自我」，顯然地出現在意識的認知領域內，並且顯然地體驗和反省到天主自我的溝通，這便是天主教的神秘主義。拉內聲稱，這是一種特殊的、心理的、由聖寵提升的，並且是聖神恩賜的超越本性（超越）經驗。反之，如果這種神秘性的天主自我溝通，以其他方式來解釋，並且在事實上又是宗教性的，這便是天主教以外的神秘經驗，譬如莊子的「上與造物者遊」的神秘經驗。

拉內認為，人類對天主的基本「深邃」經驗不僅是少數人的特恩異寵，事實上也普及世上所有的人。這種經驗不僅是呈現於狹義的神秘者，在生活上的特殊情形，而且也廣被於每日生活上各個不同的層面。所謂人類在世界上，基本上是神秘者，便是這個意思。譬如，當人類感到極端的孤獨，不希望任何酬報地寬恕別人，極虔地忠實於自己的良心；毫無保留地誠摯愛人和對天主的仰望，希望和現實不符的痛苦經驗；面對死亡的深湛希冀；以及其他一些不一定顯然地涉及宗教範圍的相似行為，都是每日生活上的神秘經驗的例子。事實上在世俗生活中，空虛自己，毫無保留的誠懇，勇敢地修務德行，不求任何報酬地節制自己（克己），為他人默默地服務（成人），就如基督在十字架上，完全交付（奉獻）與蹟一般，都是每日生活上的神秘經驗。這種屬於所有人的每日生活上的神秘經驗，和前面所提及的「超性存有物」、一種精神實有的存有特性，

在某種意義下是相聯相關的。

這「存有物」既然是在人性之上，並且是由於天主的自由規定而加諸人性之上，因此也應是超性的，所以稱爲「超性存有物」。因此所謂「超性存有物」便是人類精神實體的常存形態。

「常存超性存有形態」改變人的自然動力，而形成本體性地傾向聖寵，和榮光的基源天主本身。因此每個人因了這「超性存有物」，雖然不是顯然地如此被認知，但是卻是一種經驗性的。換句話說，每個人因了這「超性存有物」而改變，並且在某種形態下影響人的意識。

這種「超性存有物」不是寵愛，而是每個人的內在形態，使人能夠回應天主聖言。這種「超性存有物」，指向聖寵和榮光，並不是聖寵本身，不過是屬於超性的。因此不是自然本性所嚴格要求的。這是天主無限聖愛的自由恩賜，既然所有的人在某種意義下有聖寵的經驗，因此在某種意義下便是神秘經驗者。

狹義的神秘主義是對天主的一種特殊的超性經驗。拉內雖然常常提及自然神秘主義和神秘主義的自然本性基礎，但是他顯然願意保留「神秘主義」這名詞，這些特殊的、心理的、由聖神（聖寵）提升的，屬於聖神和真正的超性經驗。不過拉內也認爲僅僅把「神秘主義」侷限於特別的、超性的狹義神秘經驗，也是值得檢討的（譬如：莊子的「上與造物者遊」的神秘經驗）。

神秘經驗是一種並非尋常的心理現象。在人的精神實體內，是自覺意識和心理的作用。所謂狹義的心理經驗是一種自然的、「超越」的單純經驗，當範疇性瞻想或者局部或者全部停止時，方能產生。這是一種經由聖寵提升、超越經驗的恩賜。譬如，古經（舊約）和新經（新約）中的許多事實，就像梅瑟見到荊棘的燃燒，大博爾山伯多祿、雅各伯和若望三位宗徒見到耶穌顯聖容，並且見到

梅瑟和厄里亞的出現等，都是天主藉賴「外在」可見的形象，使人感到天主的鑒臨^⑩。

拉內和拉內學派的某些學者對於神秘主義的意義和看法，簡單綜合言之如下：

神秘生活基本上並不是超過啓示的信德經驗，神秘生活和信德經驗僅是在心理與件上有所不同。這種神秘生活，一如其他心理生活，是提升向往天主的天主化動力。

神秘生活經驗，基本上是天主普遍化地向所有的人所開放的恩惠，並不是一種特別的體驗恩賜知識或直觀。因此論及神秘者主體在主觀（主體）方法，或瞻想對象上，留下更多的可強調的餘地，因此人在神秘生活的反應上，更應特別地加以注意，因為這種反應能夠永遠不是被超越的。原來天主不能夠在我們反應之外，和我們融會合一。

五、天主教神秘經驗的教義觀

天主教以基督教義的衛護者的身分，對神秘經驗的主張有著不變的肯定。天主教聲稱，人的理性是有限的；但是人的靈魂有一種自然（受命）的能力（*Potentia Obedientialis*），只是人靈魂本身，沒有這種要求，並且除了用類比的認知，沒有積極的能力可以獲致天主。天主教宣稱，人僅以本性的理性，不能認知的，可以因啓示和信德而認知。並且聲稱人以自己本性的能力不能獲致的，可以因天主的聖寵而得到。天主白白地、無代價地，提升人性到達超性的境地（*Supernatural State*）。天主為人指定直接享見天主的榮光、真福的目睹（*beatific Vision*），做為最後的終向。但是這個目的的達成只是在來生；在今生，我們僅能以啓示和聖寵的協助，準備獲得這種真福。不過有些靈魂，就連在現世，天主賜與他

們特殊的恩寵，藉此恩寵他們能夠感覺到天主的感覺式的鑒臨，這便是真正的神秘靜觀（Mystical Contemplation）。在這種真正的神秘靜觀行動裡，神秘者的受造實體，並沒有泯滅或者併吞、吸收在天主內，而是天主變成更親密，而內在地、鑒臨在受造物的心靈裡。神秘經驗者，因了天主特別寵光的照明，看到天主的本性本體，內心充滿不可言喻的神慰神樂！但究竟達不到天上永福的程度。

在不違反教會教導的路線下，教會裡的哲學家 and 神學家自由地向深處和廣處研討宗教性的神秘經驗，是獲得教會深深地鼓勵的。

六、天主教神秘經驗的神修觀

1. 神修學的意義

神修學是引人修成全德和聖德地步的學問，神修學的內容結構是系統化、方法化和順序化的。神修學的宗旨是檢討一切神修理論和應用（實踐）的基本原理、方法和準繩。神修學也稱為「聖德的學問」，一方面因為聖人們曾著書立論，以身作則地傳授給我們這種學問；另一方面，因為神修學的目的是引人達到聖德的絕頂。

神修生活，分為「克修」神修（Ascetica）和「神秘」神修（Mystica）兩種。神修學也是如此分為「克修學」和「神秘學」兩種。

「克修」這個名字來自希臘文，原是指的「體操」之意。「克修」就狹意講，特別是指「賽跑」和「劍術」。天主教信友生活在聖經上，也稱為「克修」，「人在世上豈無戰爭嗎？」^⑪「在場內賽跑。」^⑫因此天主教認為，天主教信友的生活便是一種神靈戰術，以爭取得救與修成全德為目的。

「神秘」這個名字，就如在前文所及的，也是肇源於希臘文

的，原是指「宗教之奧跡」。這個名字之所以適用於神秘神修，是因為「神秘」揭發宗教至幽深的神妙奧蹟，所謂「幽深湛邃」，並且因為「神秘神修」根本是超過人的普通知識的。

「克修學」和「神秘學」本質上並無區別。因為兩者都是引導人到達成德和聖德的目的，使人和天主密切地契合；不過「克修學」是站在人的立場而言，而「神秘學」卻是著重在描敘天主教在聖化人靈上的化工。因此可以說：「克修學」是主動的神修學，而「神秘學」是被動的神修學。

神修學，在晚近已經成為獨立的學科，然而同其他神學部門，譬如倫理學（Ethics）、神牧學（pastoralism）有關，並且以「教義」（Dogma）為基礎。

神修學和倫理學及神牧學有關，是不需多講的。從前神修學原是倫理學的一部分，或者更好說是倫理學的進化、演變與完成，因為二者都是永生的理論和實踐的原則；其不同處是神修學形式的對象是關於修成聖德，和完全契合天主。此外神牧學也是基於倫理學的。神修學和神牧學不同之處，在於神修學的聖化自己和神牧學的聖化他人。

至於神修學和教義的關係，是神修學是以教義為基礎，意思是說，教義學是整個神修學之母，因為教義學是由於天主的啓示而構成的，所以天主的啓示便是神修的核心；因此自古以來，一直到一五〇〇年，把教義學、倫理學、神修學視作一個學科。今天，雖有神修、神學、倫理和神牧不同的學科，但是都當以教義學為基礎的。

2. 克修與神秘神修

（一）神修學的分類

神修學分為克修和神秘學兩種；兩者的區別有下列四項：

(1)對象上的區別：克修學只研究普通的聖德，神秘學卻講論和天主圓滿的契合。

(2)聖召上的區別：為得到克修聖德，人人都有聖召；為得到狹義的神秘契合，只有天主特選的人，才有「近的」聖召。為度克修生活，得到克修契合，人人都有現成的聖寵；為獲得神秘契合，僅有蒙天主特選的人，應當有天主的奇恩，這種奇異恩寵的有無，完全超乎人的能力範圍，不能因人的積極強求而獲得。

(3)原因上的區別：克修是主動的，神秘契合是被動的。克修契合是人藉著普通聖寵完成的，神秘契合是天主自己完成的。

(4)聖寵作用上的區別：慣常聖寵的作用，完全是隱密的，僅在神秘契合中是明顯的。所以人在克修生活中，對於超性生活只有相信，但在神秘結合中，對於超性生活卻直接地去體驗，這種區別在祈禱生活中，特別地呈現出來。

(二)對於服務、默觀、混合生活的關係

經驗告訴我們，神秘契合少見於服務生活中，而多見於默觀生活中。因此服務生活、默觀生活、混合生活和神秘契合都是很有關係的。實際說來，並不是三種生活的本身和神秘契合有關，而是在三種生活中的內修，和神秘契合有密切的關係。原來在默觀生活中，所以容易獲得神秘契合，是因為默觀生活充滿著內修生活的各種要素。在服務生活中，不容易獲得神秘契合，是因為服務生活缺少內修生活的因素。

至論在混合生活中，假如和默觀生活一樣地充實內修，那麼在這種混合生活中，也就和默觀生活一樣地容易獲得。默觀生活如果和服務生活一樣缺乏內修，那麼也就和服務生活同樣地不容易獲得神秘契合。

3. 神秘內修生活

神秘內修是最好神修方法的綜合。易言之，神秘內修是從一切神修式樣、方法、學派和階段內，儘量地撰擇出最好的因素來，當做神修的方針。神秘內修生活，是聖德最穩妥的捷徑。本節只略提一些有關「神秘內修」生活的特點。

首先，所謂「神秘神修」是從神秘生活中，把一切藉賴自己所得的聖寵，而可修到的神業，選擇出來去實行。

再者，「神秘神修」是高於克修的。原來在克修生活中，神修的方式和動機都是由人自己來揀定的，神修的目的也只是完成自己、聖化自己，而在「神秘神修」中，卻是人盡力地消除自己，獻身與天主。神秘神修的方式和動機，幾乎都是來自天主的規定；神秘神修的目的不僅是聖化自己的生活，而是聽讓天主，生活在自己內。可見神秘神修顯然地是高於克修；如果為獲得神秘聖寵，可以預做準備的話，那麼神秘內修便是這種準備。

最後神秘內修有時比克修更能引人陷入迷途。原來在神秘內修生活中，領受默觀生活與神秘契合的恩惠越少的人，越容易陷入這兩種生活慣有的迷途。此外為度神秘契合內修生活的人，要躲避曠費時間，和分辨不清何時應當做些分外的愛德工作，更能增加天主的光榮，何時卻更該循規蹈矩地努力祈禱，這種分辨不清，不僅能阻止人神秘內修的進步，而且還能使人在神秘內修的路上完全停頓。

七、結語

以上便是筆者對神秘經驗的特徵和解釋所做的概括性的探討，以及對天主教神秘經驗，在哲學、神學、神義學、神修學不同角度上的主張和看法的概述。至於「天主教神秘生活者」舉例，筆者另有專文研究，本文便從略。

聖女大德肋撒是中世紀偉大的神秘家和聖師。在她逝世後，有人在她的日課中找到書籤一張，上面寫說：

『不要使任何事物，擾亂你的心，
不要使任何事物，使你驚愕，
一切都要過去；
天主永遠不變。
忍耐、獲得力求的一切，
誰擁有天主，
便一無所缺；
天主唯一，滿足一切！』

這便是所有神秘家生活的寫真！⑬

十六世紀，偉大的神秘經驗者，耶穌會創始人依納爵，撰寫了神操一書。每一個耶穌會士的使徒工作，可說都發源於依納爵的神操。神操是一個靜觀、神秘和行動的學府，在那裡會士默思聆聽，認清天主的計劃；瞻仰耶穌，學習愛人如己。神操更領導人擺脫三仇的羈絆，取得行動的自由，終能做出慷慨的奉獻，毫無保留地為天主而生活。神操的最後禱詞，寫出了神秘者依納爵自己生活的寫真，以及他也希望聆聽他的人所要達到的理想境界。禱詞說：

「上主，請收納我的整個自由；

請接受我的記憶，
理智和整個意志。

凡我所有，皆你所賜；
我今完全奉獻，憑你任意措置。

只求賜我，聖愛恩佑，
我即富足，別無他求！」⑭

此外，神秘經驗者聖依納爵，還有一篇經文吐露出偉大神秘

者自己的意願：

「主，請教我慷慨大方，
給你應得的愛與服務；
施予而不考慮代價，
要奮鬥而不掛慮創傷，
辛勞而不尋求安逸，
工作而不計較報酬；
但求知道我在承行你的旨意。亞孟。」^⑮

一九九四年三月十五日輔仁

註

- ① 見Walter Brugger and Kenneth Baker. Philosophical Dictionary. 二六五頁。見John Ferguson. Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. 五十一頁。
- ② 韓山城譯，宗教哲學，一三三頁，一三四頁。
- ③ 見Louis Gandel. Experiences Mystiques en Terres nonChretiennes. 引見韓山城譯，宗教哲學，一三六頁。
- ④ 見Harvey Egan. Christian Mysticism. 三八一頁。
- ⑤ 見The Catholic Encyclopedia, Vol X (1918), 六六三頁。
- ⑥ 見Harvey Egan, S.J., Christian Mysticism. 三八一頁。參看韓山城譯宗教哲學，三八、三九頁。
- ⑦ 馬爾谷福音，四章十一節。
- ⑧ 桑加拉在似乎以禮儀的語氣，對他所體驗到的「絕對實有」描述說：「他的實有本質上講，是永恆的、全知的、無所不在的、成全的、永遠純美的、上智的、自由的、通悉一切，且是無所不能的。」(VS. I. II)。「永遠、全知、無所不在、成全的、永遠純美的、上智的、自由的實有……單一性的，至高永恆的精神體」(I.I.4)。「永遠純美的上主」(I.I.5)。「永恆的、成全的、至高的上主」(I.I.20)。「絕對的實

有、崇高的、永恆的，猶如以太」(ether)無所不入，永不變化，一切自足，絕不可分，發自自身的光輝者」(1.15.4)。

桑加拉的本文說：絕對實有「是真正的實有，他是如此的在無始之初，僅有其單一，而無第二。」

- ⑨ 參看格林多二書，十二章二節至七節。
- ⑩ 參看Karl Rahner, Schriften zur Theologie 12. 四三五頁。
- ⑪ 約伯書七章一節。
- ⑫ 格林多前書九章二十節；弟茂德後書二章五節。
- ⑬ 見John Ferguson, Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. 一九四頁。
- ⑭ 神操，二三四號。
- ⑮ 尋夢之旅，末頁。

參考書目

一、中文之部

- ① 鐵錚譯，加藤玄智著。世界宗教史。台北商務印書館，民國六十一年。
- ② 吳宗文譯，沈富敦著。宗教哲學。台北幼獅文化事業公司，民國六十五年。
- ③ 宋稚青著。神秘生活的體驗。台南聞道出版社，民國六十三年。
- ④ 吳振坤譯，波多野精一著。宗教哲學。台南東南亞神學院協會，民國五十七年。
- ⑤ 馬駿聲。神修學，上册。台中光啓出版社，民國四十五年。三版。
- ⑥ 岳雲峰譯，加勞特著。聖母心靈底蘊。台南聞道出版社，民國七十九年。
- ⑦ 約瑟.M.北川。東方諸宗教。台南東南亞神學院協會，一九六五年。
- ⑧ 曾仰如著。宗教哲學。台北商務印書館，民國七十五年。
- ⑨ 張春申。中國靈修初議。台中光啓出版社，民國六十七年。
- ⑩ 傅佩榮譯，利代爾著。宗教哲學初探。台北黎明文化事業公司，民國七十三年。
- ⑪ 賈詩勒。宗教哲學。香港種籽出版社，民國七十二年。
- ⑫ 釋聖嚴編著。比較宗教學。台北中華書局，民國五十九年。

- ⑬ 韓山城譯，希登布郎著。宗教哲學。台北安道社會學社，民國六十二年。
- ⑭ 趙賓實。靈修學在中國。台北恆毅月刊社，民國六十八年。
- ⑮ 劉易士。宗教哲學。台南東南亞神學協會，民國五十九年。
- ⑯ 謝扶雅。宗教哲學。台中東海大學出版社，民國六十九年。
- ⑰ 謝扶雅譯，魯一士著。宗教哲學。台北商務印書館，民國六十年。
- ⑱ 謝頌羔編著。諸教的研究。香港基督教輔僑出版社，一九五九年。
- ⑲ 廖超凡。基督教與其他宗教。台北道聲出版社，一九六七年。

二、西文之部

- ① Abraham, William J. An Introduction to the Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall Inc., 1985.
- ② Carmody, Denise Lardner and John Carmody. Religion. New York : The Seabury Press, 1983.
- ③ Deikman, Arthur J. El Yo Observador : Musticismo y Psicoterapia. Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1986.
- ④ Ferguson, John. Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. New York : Cross-road, 1982.
- ⑤ Hall, Robert W. Studies in Religious Philosophy. New York : American Book Co., 1980.
- ⑥ Hick, John. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc., 1983.
- ⑦ Kolakowski, Leszek. Religion. New York : Oxford University Press, 1982.
- ⑧ Noss, John B. Man's Religion. New York : Samuel Weiser Inc., 1963.
- ⑨ Lewis, John. The Religions of the World Made Simple. New York : Doubleday & Co., 1968.
- ⑩ Nielsen, Niels C. and Alii. Religions of the World. New York : St. Martin's Co., 1968.
- ⑪ Parrinder, Geoffrey. Introduction to Asian Religions. New York : Oxford University Press, 1976.

- ⑫ Sauvage, George M. "Mysticism," The Catholic Encyclopedia, Vol. X. New York : The Encyclopedia Press, 1913. 663—665.
- ⑬ Savage, Katherine. The History of World Religions. London : The Bodley Head, 1966.
- ⑭ Smith, Wilfred Cantwell. Islam in Modern History. New York : A Mentor Book, 1963.
- ⑮ Underhill, Evelyn. Mysticism : A Study on the Nature and Development on Man Spiritual Consciousness. New York : E.P. Dutton & Co. Inc., 1961.
- ⑯ Wilson, John F. Religion : A Preface. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982.
- ⑰ Wisdom, W.A. " A Phnomenological Review of Mysticism and Childhood Experience " . Philosophy and Phenomenological Research 21 (1961) , 397—401.
- ⑱ Witt, R.E. Isis in the Graeco—Roman World. London, 1970.
- ⑲ Wolfson, H.A. Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. 2 Vols. Cambridgr, Mass., 1962.
- ⑳ Zaehner, R.C. Mysticism, Sacred and Profane. New York, 1961.
- ㉑ _____ . Hindu and Muslim Mysticism. New York, 1969.
- ㉒ _____ . Drugs, Musticism and Make Believe. London, 1970.
- ㉓ Zahn, J. Einführung in die Christliche Mystik. Paderbone, 1908.
- ㉔ Rahner, Karl. Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity. New York : Crossroad, 1982.
- ㉕ Roberts, Louis. The Achievement of Karl Rahner. New York : Herder and Herder, 1967.