

# 神祕主義

林久絡

## 一、Why Mysticism? —— 神祕主義與神祕主義研究

Mysticism 一詞通常翻為「神祕主義」，這個譯法易有「神祕」的聯想，英文中較接近這個譯名中文意思的是 Occultism。因此，有些學者將之譯為「密契主義」、「冥契主義」，在此，我以為三種譯法均有優缺，雖後二者強調「契合」之特徵，但《說文》云：「神者，天神也，引出萬物者也，從示、申」（甲骨文、金文則作「申」，不從「示」），而「祕，神也，從示，必聲」，引申有「隱蔽」、「幽奧」之義，因此「神」、「祕」連言，可表示同一體之「開顯」（「神」）與「隱蔽」（「祕」）之兩面涵義。由此得其義的「神祕主義」，可表示「由開顯至隱密」與「由隱密至開顯」之雙向回互，但「契合」之義卻不顯。「密契」與「冥契」二語，固強調了「隱密地玄而合一」之特色，但「開顯」一層涵義卻付諸闕如，不若「神祕」一語有著「開顯的隱密」與「隱密的開顯」之回互。以上是就字義脈絡比較，但作為術語，「神祕」一語不但易讓人聯想到有神論宗之「神」，乃至於與「玄奇」、「怪異」、「荒誕」幾近同義，這又不若「冥契」、「密契」二語了。雖然，本文還是採用通行之「神祕之義」稱之。

Mystical 或 Mysticism，字源上來自希臘文動詞 myo、myein，意即「閉起眼睛」，所謂「神祕家」（hoi mystai）或「神祕人士」（hoi mystikoi），原指希臘某些祕教中能登堂入室，並參與祕密祭典（ta mystika）之人；而入門者須守口如瓶，故 mystical 一詞最初所指，即是那些已獲祕密啓迪者所擁有之祭祀密義。直至 Neo-Platonists 才採用此詞來稱呼某些思辨哲學，主張應將一切現象摒棄在視覺之外，唯藉內向之沈思冥想，提昇靈魂與「太一」（The One）合一，以得到祕密知識或神祕體悟，因為肉體之眼閉，則心靈之眼開。而五、六世紀托名 Dionysius of the Areopagite 所寫的《Mystica Theologia》則依此默觀冥想之路，對基督教神祕主義奠定基礎，書中提到「提摩太，我的朋友，我對你尋求觀照神祕隱蔽事物時的忠告乃是：丟掉一切感知到的與理解到的東西，丟掉一切可以知覺的和可以理解的事物，及一切存在物與非存在物，把你的理解力也放在一邊；然後盡你的一切力量向上攀升，力求與那超出一切存在和知識者合一。通過對你自身和萬物的全然徹底拋棄，扔掉一切並從一切之中解放出來，你將被提昇到那超越萬有之上的神聖幽暗者的光芒中」。從這段引文的玩味，我們姑且可根據 E. Underhill 的說法對神祕主義作一描述：神祕主義是對「神」的直觀（intuition）或體驗（experience）；而神祕家（mystic）則是或多或少具有這種直接體驗者——其宗教與生活不僅只在於以既成之信仰或實踐為核心，而更是在其視為第一手的親證之知上（《The Mystic of the Church》）因此，吾人可說，神祕主義來自深刻的神祕體驗，並且教示一套達致神祕體驗的思想與實踐體系。值得注意的是，神祕主義不必是有神論的（theistic），甚至不必是宗教的，因此，有千差萬別、各自有

不同的神祕主義，其差別遠比其共同特色為多。但這差異性，基於學術研究的興趣而言，卻不是最大的困難，因為差異性主要來自神祕家對其親證體驗的描述與詮釋，而且其發生的具體脈絡多是在各自的文化、宗教與修行指引的背景下（如對終極真實，或稱之為上帝，或稱之為梵，或稱之為道，或稱之為真如），再加以個人心靈氣質的不同（理智或情感傾向的優位，John of the Cross 與 Teresa of Avila 即是例子）。這我們可通過對其詮釋的比較、分析、還原，以篩選出共同的體驗特徵，以進一步徵定神祕體驗的共同模式。

一般而言，學者們通常以為神祕主義的基本涵義在於「冥合」(Union)，但光只這麼說，卻不比不說說的更多，我們須緊記在心的是，神祕主義來自深刻的、親證的神祕體驗，因此我們必須回歸到對神祕體驗的探究上。但問題來了，如何探究？一般人對於神祕主義與神祕家抱持的態度，敬則未必，遠之到是常事，但有志探究終極真實，且認為神祕家的教示深具啟發性者，通常的興致在於實踐的興趣——自己如何達致神祕體驗，且對於非親證者過來人之言，一概視之為毫無價值。實踐的旨趣雖就是各種神祕主義教示的本意，但它最多只能使你成為某一神祕家，卻不會使你成為所有的神祕家。「神祕體驗，或神祕意識狀態是否有共通的模式？」、「Meister Eckhart 與 Sankara 的體驗之類似性意謂了什麼？」這類問題，即便不是所不能，亦是實踐旨趣所不願回答與關注的。當前學術界對神祕主義與神祕體驗的研究，自是跨越了單純實踐興趣，與早期比較神祕主義

(Comparative Mysticism) 多半停留在文獻記述的比較研究，而結合多種學科的資源，試圖以對神祕體驗與神祕意識狀態本身的探究，對神祕主義與神祕體驗的類似性，作出主體性轉向的回答，所關注的重點不再在於「不同傳統神祕家的神祕體驗的類似性是否揭示了同一的終極真實？」，而在於「歷來神祕家的神祕體驗是否例示了心靈或者意識的特殊運作？若然，其模式與法則為何？」。這樣的探究事實上早就開始了，前批判期康德的作品《通靈者之夢》除了孕育後來的批判哲學外，照 S. Palmquist 的解讀，康德希望通過批判哲學的體系，不僅為形上學且為神祕主義提供一安全的基礎（〈Kan's Critique of Mysticism〉）。當前對神祕體驗與神祕意識狀態的研究，正是在這個方向上走，雖所採取的方法不再是思辨哲學，但卻走的更遠。

## 二、神祕體驗特徵的特徵

早期的比較神祕主義的學者多半同時是宗教學或比較宗教學學者，如 Rudolph Otto、R. C. Zaehner 多半在一己宗教偏向的影響下，對材料有所取捨地，從不同傳統神祕家對其神祕體驗之記述與詮釋所使用的核心觀念的比較著手，試圖分類出不同類型的神祕主義，如一元論的神祕主義 (Monistic Mysticism)、自然論的神祕主義 (Nature Mysticism) 與有神論的神祕主義 (Theistic Mysticism)，或者粗率地將差異極大的傳統放在同一類型下，如 Zaehner 與 Yoga、Vedanta、佛教皆歸入一元論的類型；或者在分類前以先入為主的偏好對材料作取捨，分類

後卻擅自抑揚其間優劣。這樣研究的缺點，顯然是在現象學方法的掩護下騁其先在的偏見，而對照當前研究的關注焦點言，顯然是遺忘了真正待究的事實——神祕體驗本身。因此，恰當的方式是，如同 W. T. Stace 所作的，先建立一個基礎：「經驗」與「詮釋」的區分，一個原則：「起因無關原則」(the principle of causal indifference)。神祕主義是神祕家在一己神祕體驗的基礎上，對其體驗的詮釋、發揮所形成的思想與實踐體系，因此，其詮釋使用的觀念是前在的；而且，除服食 LSD 等藥物所引發的「萬物一體」的體驗，與文學家、藝術家審美活動中「與物融通無間」的契悟外，各宗教修行傳統神祕體驗之發生，與其先在的觀念、信念、動機與對實踐操作間的循環互構，亦是尚待澄清。其次，對於神祕體驗的徵定，我們應就經驗之記述本身作考慮，而先不必追問其發生的因果關係。Stace 對「起因無關原則」的說明是這樣的：設 A 有所謂神祕經驗 a，B 有所謂神祕經驗 b；而且自 A 與 B 的描述看來，若 a 的特徵與 b 的極為相似，則 a 與 b 不應被視為不同的兩類，只因其興起的原因有別。因此，就經驗本身來說，我們不當說有著長期苦修實煉歷程所達致之體驗才是「真的」神祕經驗，而服食 LSD 等物引發之體驗就不是，只因其引起的因果關係與操作程序不同，反之亦然。

對於神祕經驗特徵之徵定，歷來學者多有詳略不等徵定，如 William James 在《Varieties of Religious Experience》徵定神祕狀態的四個特徵為：無可言喻 (ineffability)、智見 (noetic quality)、短暫性 (transiency)、被動性 (passivity)。Stace 在《Mysticism and Philosophy》則認為「內在式」(introvertive) 與「外向式」(extrovertive) 神祕體驗有下列共同特徵：一體感 (萬物為一，或純粹意識)、真實感 (sense of objectivity or reality)、安適感 (blessed-ness peace)、神聖感 (feeling of the holy, sacred, or divine)、弔詭 (paradoxicality)、無可言喻 (inffable)。從這樣的徵定中，我們很可以想到：神祕經驗似乎有著共同的經驗模式，進而我們可以想到：在共通的人性預設下，這些共同的經驗模式是否意謂這經驗主體的意識狀態表徵了意識的特殊運作？若然，從起因無關則看來，其引發的各別因果序列雖不同，無疑地，它們皆是同一類狀態；而且如果達致的起因既然不能決定其為兩種不同類經驗，則此說明了，在既有引發這類體驗的操作程序外，尚有極大的空間。

### 三、神祕主義的三個環節

印度《奧義書》有句格言：真理祇有一個，聖賢用不同名字稱呼它。或許神祕經驗之主體的神祕意識狀態所標示的意識能力的特殊運作模式才是真正的關鍵，但是我們仍不能不面對神祕家之「詮釋」所形成的神祕學傳統，恕我用一個類比：根本智證後，分別智猶大有事在；或者套句禪宗的把式：悟後好修行。雖然，在考慮神祕經驗本身時，我們用了「起因無關原則」，把矛頭直指經驗模式本身，但是問題出來了：服食 LSD 引發的神祕經驗，與長期在一修行傳統中苦修實煉所達致的體驗，即便在經驗類型上無差異，但在價值內涵與對人格修養

等效益上，是否能等量齊觀？我們可以作一個類比的設想：現代對「腦代」的測驗，姑且不論能測到什麼程度，證實了高僧或某些修行者在「禪定」的狀態是  $\alpha$  波，而一般人在高度注意力集中、心無旁騖下也是呈現  $\alpha$  波，但我們對各自評價不同；許多案例顯示，服食 LSD 引發神祕經驗，在事後是走向宗教、改變乃至形成新的世界觀、生命觀，或者耽戀這體驗而服食成癮，與其在服食前的人格狀態、服食的心理動機有某種程度的關聯。因此，單獨體驗本身並不能讓我們評價神祕經驗的價值內涵。因此，若我們對神祕家的教示的興趣，既非單純實踐，亦非試圖評價神祕家之詮釋何者為真，或者何者較優，而是在虛心無成見地領受這些詮釋中蘊藏的智慧，與給我們的啟發，則我的建議是：反芻神祕主義共同的三個環節，代入一己的生活世界去開發自己生命意義與價值的深度。神祕主義有哪三個環節？即「自己」、「終極真實」與這兩者間的「離合」。前面稍有提及，神祕主義的要義在於「自己」與「終極真實」與「離合」。從神祕家的詮釋看來，其對「終極真實」的描述並無明顯的差異，關鍵在於「自己」所表徵的「個體性」是否與「終極真實」銷融為一，如《奧義書》所云「滴水入海」，這是 Identity；或是與「終極真實」是「結合為一」，如有神論神祕主義所云的「如同陽光穿透空氣，空氣被陽光充滿，但陽光自是陽光，空氣仍是空氣」，這 Union。以我的用語，前者是「證入」，不再有「能證」與「所證」的分別；後者是「契合」，兩造相契必假定了個體性存在。對三大一神教而言，造物者與受造者間有無可逾越的鴻溝，這見地在體驗發生前就已被認定。我的看法是：就體驗者之體驗模式而言，只能以「能所俱泯」為模式之極致特徵，因為神祕經驗與日常經驗之運作模式對反的特徵在此，從前所引的《Mystical Theologia》一段話也可看出，透過無盡的揚棄過程所能達到的邏輯結論亦只是如此，這當中會否遭遇「完全的他者」（The Wholly Other），從而對映出個體性尚此，我們不得而知，還是神祕家在神祕體驗當時，之所以感到個體性的存在，是出自體驗前信仰上的根本認定，我們也難以究詰。由於對個體性銷融與否的差異，對於兩端之離合關係亦有不同的詮釋：在前者是「發現」與「證入」「本然內在的真實」（這不能用空間衡量），在後者是「被動地」被從不自知地「感動起信」到「完全充滿結合」。前者不禁讓我們想到，這有無「主體性意志的耽溺」的危險，後者則讓我們深感「異己意志的凌越」。談到此，也可打住了，真實若何？那或許是「時聽梧桐秋雨聲，別有庭院，不是人間」。（本文作者為淡江大學通識與核心課程組兼任講師）。