

莫特曼與神祕主義

周學信

中華福音神學院
China Evangelical Seminary
101 Ting Chou Road, Sec. 3
Taipei 100
Taiwan, R.O.C.

莫特曼 (Jürgen Moltmann) 神學的詮釋者可能會覺得，要評估神祕主義對於莫特曼思想發展的影響是很困難的事情。大多數詮釋者的普遍看法是，莫特曼既是改革宗神學家，他與神祕主義的關係也許不大，甚至毫無關係可言。而且，對於莫特曼早期作品，尤其是《盼望神學》(*Theology of Hope*) 有一個很常見的評論，就是它的批判性太強，甚至否認了神同在的經驗。莫特曼的詮釋者會覺得，若神祕主義對他的神學創作有任何衝擊力，乃是附合後來讀者對於靈修生活的高度興趣，是不合時代的調適結果。莫特曼早期著作中的觀點搖擺變動，最後雖然固定下來成為希望神學的著作，使一種不把神還原為人，而發現神在人類經驗中原是固有的經驗神學成為可能，但莫特曼早期論述的主體，對於靈修作者，例如十字架的約翰 (John of the Cross) 與大德蘭 (Teresa of Avila) 的神祕經驗，並沒有共振迴響的地方。然而，詮釋者如果從莫特曼的文章 "Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of

the Cross"¹ 以及他後來的傑作 *The Spirit of Life* 來研究莫特曼，他們就會遇到很不一樣的回聲。這些著作對於存在問題的探索，例如經驗、重生與默觀，都能夠激起讀者很喜愛的強烈反應；甚至有詮釋者會把莫特曼的神學建構，描寫為很富詩意與流暢可讀的作品。所以，若要評估與敘述造成莫特曼之思想與神祕主義演進的所有神學淵源，並非輕而易舉的事。筆者對於莫特曼著作的看法是，無論其內容是否與神祕主義有關，是否乃存在或心智方面的探索，他的神學都源自他經歷神的掙扎經驗，而這些經驗，通常又發生在他研究神的歷史，以及進行他那更偉大之神學工程的時候。本文期望達成的基本貢獻是，以莫特曼欣賞神祕主義的進展情形，作為他思想發展與詮釋的、主要與有力的背景。為要明白莫特曼對神祕主義的這種激賞，本文會集中注意他談論神祕主義最直接的論著：*The Spirit of Life* 的第十章 "The Theology of Mystical Experience" 並藉此說明他的神祕主義立場。

一、背景

莫特曼對神祕經驗最直接的論述，可能是 "The Theology of the Mystical Experience"，此文曾於1973年出版寫成，收於 *Experiences of God*，² 後來改寫成為 *The Spirit of Life* 的第十章。"The Theology of the Mystical Experience" 終結了有關典型改革宗教義所謂 *ordo salutis*，即救恩程序的講論。這個論述的內容很豐富及多元化，包括：釋放、稱義、重生、成聖、靈恩的能力與神祕經驗等。這些名詞聽起來都很傳統，但它們發展的方式可以顯示，這個程序並非膚淺與內向的敬虔行為。大多數改革宗信條都會視神祕聯合為救恩程序的一部分，因為根據改革宗的傳統，信徒與基督的神祕聯合是聖潔的真正核心；這種觀念遍布於改革宗的各種著作，鏗鏘有力的發表基督與我們同活的意義。加爾文在《基督教要義》3.11.10 裡面說：

¹ Jürgen Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of the Cross," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1984): 265-78.

² 它的英文翻譯在1980年出版，書名是 *Experiences of God* (London: SCM Press, 1980)。德文原作在 *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystic* (Munich: Christopher Kaiser, 1979)。

因此，對於元首與肢體的聯結，亦即基督內住在我們的心裡——簡而言之，就是神祕的聯合——我們賦與的重要性是至高無上的，使基督成為我們的，並使我們與祂同為後嗣，承受祂所具有的恩賜。因此，我們並不是在自己之外從遠處去凝視祂，以便祂的義會歸給我們，而是我們披戴基督並且被移植到祂的身體裡面——簡而言之，就是祂預定要使我們與祂成為一。為了這個原因，我們很自豪，我們與祂具有義的交通。³

然而，當莫特曼在救恩程序中談到 *unio mystica* 的時候，他引用信義宗神學家施米德 (H. Schmid) 的著作 *Die Dogmatik der Evangelische-lutherische Kirche*，對於改革宗神學家莫特曼來說，這樣做並沒有甚麼不尋常的地方。在神學結構上，莫特曼對於從路德與信義宗汲取神學資源，絕對不會畏首畏尾。畢竟他的兩位老師：英旺德 (Hans Joachim Inwand) 與吳爾夫 (Ernst Wolf)，都是遵守信義宗傳統的人。對莫特曼而言，神祕主義並不是更正教信仰的外來物，而是十六世紀宗教改革的一部分，因為它不僅出現於宗教改革前夕，並且也存在於宗教改革當中，證據就是 *unio mystica* 包括在救恩程序裡面。

在神祕經驗中加入嚴肅的關懷，確實可以成為矯正更正教神學對神祕主義深存成見的態度，這也是莫特曼想盡辦法要矯正的問題。神學家如尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 指摘，神祕主義不遵守第二個誡命；虞格仁 (Anders Nygren) 則攻擊神祕主義混淆了聖愛與性愛，也就是混淆神聖恩典對於罪人的愛與人類的情欲；⁴ 哈納克 (Adolf Harnack) 實際上把神祕主義等同於天主教主義；而賀爾 (Karl Holl) 則草率的視神祕主義為複雜的靈性自戀，是對罪缺乏正確的概念；而瑟伯爾 (Erich Seeberg) 則進一步表示，神祕主義是一種「循道主義」(Methodism)，

³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), III, XI, 10, 737. See Dennis E. Tamurrello, *Union with Christ: John Calvin and Mysticism of St. Bernard* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1994), 84-101.

⁴ Cheslyn Jones, Gregory Wainwright, and Edward Yarnold, eds., *The Study of Spirituality* (New York: Oxford University Press, 1986), 532.

也就是紀律廢弛，對於基督教的自由缺乏正確認知。⁵ 所以，莫特曼說更正教對於神祕主義的成見，乃是「一派胡說與婦人之見，最好用不斷工作來防備它們。」⁶ 莫特曼所提出的批評非常強烈，他說：「不要禱告，而要工作；不要探索靈魂，而要改變世界：這些都是更正教中產階級世界的格言。這種世界真是平淡無奇，沒有上頭來的超越或者光照。」⁷ 莫特曼也指出，更正教對神祕主義的另一個指控就是，它強調特殊的內在經驗，會使基督徒偏離神的道。為了這個原因，莫特曼要拒絕利用聖經的神之道作為藉口，而偏離神祕主義和信仰內在經驗的人。神祕主義與內在經驗，是關於神之道的新的神學，以巴特、卜仁納和布特曼為代表。莫特曼認為，不可把神祕主義與個人經驗並置於更正教信仰的邊緣，而要把它放在信仰的正中心，他認為神祕主義與個人經驗，並非只局限於少數菁英分子的現象，反而認為它需要更加的「大眾化」，這樣能使更正教信仰豐富起來，並不會使它受到威脅。他主張，不僅更正教神學，連信徒生活也應該有神祕主義的地位。

一個在外表上較神祕主義作為救恩程序更重要的因素，就是莫特曼努力突破更正教只把基督與聖靈，即救恩的客觀成就與主觀應用，單純湊合在一起的傳統模式。他以聖靈論來定義神祕經驗，並且從聖靈生命的角度著眼，以聖靈論為根據，論述神祕經驗在神學上是正確的。莫特曼認為，*unio mystica* 可以描述為「聖靈在人心裡或者靈魂的內住，因此產生人與神，言語無法形容的聯合。」⁸ 神祕聯合是聖靈的作為，它的重點是信徒與基督團契交通。莫特曼稱神的靈為「生命的靈」，這個見解反應在華萊士 (Mark Wallace) 的學位論文中，聖靈是「宇宙賜生命之氣 (*ruah*) 的大能，祂不斷的工作，要改變與更新各種各類的所有生命，包括人類與非人類在內。」⁹ 在這裡，聖靈乃是「生命的神聖泉

⁵ From *History of Dogma*, trans. Neil Buchanan et al., 7 vols., 3d German ed. (London and Edinburgh: Williams and Norgate, 1894-1899). See Bengt R. Hoffman, *Luther and the Mystics* (Minneapolis: Augsburg, 1976), 113.

⁶ Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther," 267.

⁷ Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther," 267.

⁸ Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther," 268.

⁹ Mark I. Wallace, *Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation* (New York: Continuum, 1996), 1.

源」，而莫特曼所描述的神祕經驗，則是「我們在神裡面的生命，以及神的生命在我們裡面。」¹⁰

二、定義

莫特曼在 "Theology of Mystical Experience" 裡開門見山，提出一個神祕神學的定義作為開始；因此我們用定義開始莫特曼與神祕神學的論述，自然也很適宜。然而這是很大膽的做法，因為大多數想要用定義回答「何謂神祕主義？」這個問題的企圖，所能提出的洞見都是乏善可陳的。現代的英語世界，早在 1899 年，便有研究神祕主義的主要動力，當時倫敦聖保羅座堂主任牧師英革 (William Inge)，以 *Christian Mysticism* 為名，出版了他的班普頓講座 (Bampton Lecture)，英革在此書的附錄列舉並批評了不下二十六個神祕主義與神祕神學的定義。¹¹ 莫特曼的神祕神學定義，並不是在這已經很冗長的清單上加添一個定義，而是清楚地論述地對神祕經驗的看法。

莫特曼認為，神祕神學是高度個人與得自經驗的神學，是「從經驗汲取的智慧，而非教義的智慧。」¹² 正如這句話的附注所說，這個定義得自路德。然而，更仔細觀察便會發現，路德對神祕主義的定義，乃來自他非常尊敬的克勒窩的伯爾納 (Bernard of Clairvaux)，並且他是經過允許才引用伯爾納的定義：「*theologia mystica est sapientia experimentalis et non doctrinalis* (神祕神學是實驗性的〔或者得自經驗的〕，而非教義的知識。)」¹³ 路德也用這個定義來描述陶勒 (Tauler) 的 German Theology，神祕神學真的是「神祕經驗的智慧」。所以，對於路德與莫特曼而言，神祕神學是經歷神的經驗，是得自經驗的智慧。這種智慧有別於藉感官或智力所得的智慧，因為它不屬於客觀知識，所以不能加以管制與操縱；這裡所說的智慧，並不是指某些授與心智的知

¹⁰ Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 82.

¹¹ William Ralph Inge, *Christian Mysticism* (London: Methuen and Co, 1913).

¹² Moltmann, *The Spirit of Life*, 198.

¹³ WA 9: 98.20. Paul Lehninger, "On the Cross and in the Cradle: The Mystical Theology of Martin Luther," *Logia*, vol. VI, no. 1 (1997): 6.

識，反而是心智在愛裡被更新改變，提升到新的認知層次。在神祕的傳統上，智慧絕非純粹的知性因素，而是牽涉新的生活方式；務實的或習慣性的知識往往經由一個人的生活方式得到，並且較可能是從直覺意識，而不是據命題演繹出來的。¹⁴

莫特曼最近的一個作品，以及他對神學最後一個系統的貢獻，乃是 *Experiences in Theology*，值得我們特別注意，他在此書又再談論得自經驗的智慧，他所談論的是：「人怎樣能成為真正的神學家？」，並且路德又隱身在這個論述的背景裡面。路德也談論過，他從詩篇得到研究神學的三個正確方法：*Oratio, Meditatio, Tentatio*（禱告、默想與 *Anfechtung*，也就是試探）。¹⁵ 莫特曼認為，神學不僅是研究、閱讀與思考，並且也要伴隨以他所說的「個人與神摔跤」。若沒有這種「個人與神摔跤」，神學不過是學術研究而已，若有這種「個人與神摔跤」的經驗，神學就變成智慧。正如莫特曼所說，這種智慧乃是「從經歷神的經驗中變成聰明。」¹⁶ 神學一直都超過心智的訓練。神聖事物的知識，無法與因禱告而加深的神之愛分割。對奧古斯丁來說（*De Trinitate*，第 XII 至 XIV 冊），認識神的途徑並不是 *scientia*，而是 *sapientia* ——也就是說，並不是藉客觀分析，而是藉對愛與欲望的默觀而得的知識。莫特曼所說的這個與神摔跤的經歷，是直接引述自聖經，雅各與神的天使在雅博渡口摔跤的故事，¹⁷ 這故事也是莫特曼自己的經歷。與神摔跤的意思，就是與神會遇以及被神觸摸。很有趣的是，莫特曼論到的「神學是智慧」，可以跟心理分析媲美，正若要成為心理分析治療師的人，首先必須分析他自己；人往往是通過掙扎以及經歷神的經驗而成為神學家，神學家就是完全向神開放，以及被神深深觸摸過的人。真正的神學

¹⁴ Mark McIntosh, *Mystical Theology* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998), 29 再參閱 Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995.)

¹⁵ *Luther's Work*, volume 34 (Philadelphia: Muhlenberg Press), 285-88.

¹⁶ Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 24.

¹⁷ Jürgen Moltmann, "Wrestling with God: A Personal Meditation," *Christian Century*, vol. 114, no. 23 (August 1997): 726-29.

家，必曾經歷其神學內容，所以，所有神學裡都有自傳的成分。神祕神學即是智慧神學，就是感受到神的溫暖與大愛的神學。

莫特曼繼續澄清「神祕的」意義：「我們並不是用『神祕的』來代表超自然的特別經驗。我們的意思是，用信心經歷神的強度，所以在這種意義上，我們所說的是每個信心經驗到的深度。」¹⁸ 這個意義不同於典型的解釋，後者把「神祕的」局限於「特別」或「狂喜」的有限型式，但這莫特曼認為，這並不是特別或者超自然的，而是強烈的「用信心經歷神」，以及「每一個信心經驗的深度」。因此，神祕經驗就是強烈以及深度經歷神的經驗。

我們必須注意，這種經驗是「在信心」裡。莫特曼強調，在經歷神一事上，信心的重要性是無與倫比的，所以經歷神的人，就是用信心倚靠神的人。人能用以經歷神的就是信心。在這點上，莫特曼又顯出受到路德影響的痕跡，就宗教經驗而言，信心的重要性或許是路德最強調的。較早期的神祕主義者所談論知識的重要性，以及在神祕經驗中特別的愛，路德均用信心來代替。信心存在的條件，*extra sensum et contra sensum*，真的與神的知識處於對立的地位。路德認為，完美的「否定神學」，完全就是信心的神學，也就是在十字架神學 *per contrarium* 意義上的一種神學。¹⁹

莫特曼所強調的神祕經驗，與世界、與生活息息相關。這種經驗並不超越世界，反而是這個世界所固有的。正如莫特曼說，它「並非另一個世界、而是這個世界的經驗，這個經驗並不是屬於靈性的生活，而是屬於我們在這世界中賴以維生的生活。」²⁰ 現在的生活與這個世界，是神祕經驗的舞台。莫特曼要強調的是，在生活與世界中經歷神的經驗。因此對莫特曼來說，經歷神的經驗是歷史性的，是在時間與歷史上的經驗。莫特曼對神祕經驗的認知並不是二元論的，後者是在另一個世界並且是靈性的，而莫特曼的神祕經驗則是非常屬世與物質的。

¹⁸ Moltmann, *The Spirit of Life*, 198.

¹⁹ Lehninger, "On the Cross and in the Cradle," 9.

²⁰ Moltmann, *The Spirit of Life*, 199.

The Spirit of Life 所揭示莫特曼對神祕經驗的認知，與他較早期對靈修生活的認知一致，後者可以在 *The Church in the Power of the Spirit* 三部曲中的第三本書裡看到。對於莫特曼：

靈修生活不僅是與世界分離的靈修和禱告，它也是每個靈個別的生活行為，以及在聖靈的引導下做決定。靈修生活包括整個生命，靈魂與身體，個人與團體，內在與外在的生活都在其內。²¹

很顯然的，莫特曼的靈修與神祕經驗方法，拒絕無神的、現世的選擇方案，及只專注於另一個世界的虔誠方案。健全的靈修生活並非極端化的選擇，應該是面面俱到的整體生活，甚至是屬於這個世界的生活。對於這點，我們必須注意，莫特曼對這個世界的靈修異象是受惠於潘霍華。他最愛引用潘霍華這句話：「一個人只有愛這個地球以及神，並視之為一個統一體，才能相信神的國度。」²²

三、神祕的靈程

莫特曼所提出的神祕經驗，都是在基督教神祕主義的豐富傳統裡面；莫特曼擷取「旅行」的隱喻來描述產生神祕經驗的積極運動，很顯然的，這裡強調的重點是靈修生活的程序層面。在靈修生活的論述上，過程被強調為「在聖靈裡旅行」的元素，正如神祕主義者的屬靈「方法」或道路，而不是完全定位於與神聯合的經驗而已。毫無疑問的，這個過程會有與神會遇的最高點，但這個時刻只是終身行程的一部分。神祕經

²¹ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 274.

²² Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 284.

莫特曼對潘霍華的詮釋，又再仔細的交織在他自己的神學中：

潘霍華對基督徒生活具深現世性 (this-worldliness) 的見解，整個色彩都來自被釘十字架與復活釋放者的當前實現，與中產階級世俗化的關係不大，因為它對於感情具有宗教的節制。人愈熱愛這個世界，對這個世界所作所為的不義，它致命的自我毀滅與被遺棄的方式，感覺就愈發強烈，因而自動自發的為這個苦難哀傷，並與受傷的人同哭——就是禱告。如果禱告代表為人類的悲哀、受壓制者的哭泣與盼望者的飢渴而向神哭求的話，那麼人的禱告愈自動與屬世，他就愈深入人類的苦難並與人類共患難，正如神為這個世界受苦。在聖靈裡禱告，以及為生活利害關係禱告，能彼此激勵，如果兩者都是以被釘十架的基督與祂的彌賽亞國度為中心的話。

驗必須是有過程的，因為它需要時間才能成形，並且發生在某一個歷史時刻，它要有些演出的時間。²³ 莫特曼採用傳統三個層面的架構詮釋這個旅程。在早期著作 *Experiences of God* 的序言中，莫特曼表示：「盼望、焦慮與神祕主義等主題的系列，意思是要指出，引導人歸向神的旅行方向與經驗的目標。」²⁴ 他認為，我們的旅程或生命道路，總是受到盼望與恐懼的影響，但是經驗的目標只能用神祕來描述。在後來的著作中，他又再採用神祕主義者描述他們接近神的詞彙，即「階段」或者「驛站」。這個結構有三個部分，但是內容與傳統有所不同。在傳統上，這三個方法是煉淨、光照與聯合，²⁵ 然而莫特曼提出三對步驟，就是：行動與默想、默想與默觀、默觀與神祕主義，這些步驟都是存在於二極之間，不可分割為不同選擇的。莫特曼總結說：「行動使我們產生默想，默想基督為我們的歷史，使我們默觀祂的靈在我們裡面的同在，並使我們復回成為神的形象。」²⁶

四、行動與默想

第一對步驟是行動與默想。莫特曼指出，今日許多行動都退化為行動主義和實用主義，默想更被視為一無所用。而且，默想作為古代獲得知識的方法，與現代的科學方法有別；根據現代科學，認知就是要支配與精通，但默想的認知則講求交通和參與，這種知識會使知道的人更新變化。行動必須在默想的辯證平衡下進行，反之亦然，它們不會互相取代，或者退化為單純行動或默想的二極。「正如默想不能免除行動，所以相反的，行動也不能免除默想……默想與生命各領域的釋放習慣互相補充，並且互相使對方加強。」²⁷ 信心存在於行動與默想裡面。莫特曼主張：「在 *vita activa* 和 *vita contemplativa* 之間至少有一個平衡點，

²³ McIntosh, *Mystical Theology*, 31.

²⁴ 引用自 Geiko Muller-Farenholz, *The Kingdom and the Power: The Theology of Jürgen Moltmann* (Minneapolis: Fortress Press), 151。

²⁵ Thomas McGonigle, "Three Ways," in *The Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. Michael Downey (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press), 963-65.

²⁶ Moltmann, *The Spirit of Life*, 208.

²⁷ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285-86.

即積極與思考的生活，如果它們不在靈修上互相使對方萎縮的話。」²⁸在這裡，莫特曼的看法反映了解放神學家索布里諾 (Jon Sobrino) 對默觀與行動的認知；索布里諾清楚地解釋二者的關係：

默觀與行動並不是具有不同客體的時刻，好像默觀乃是針對神，而行動則是針對世界。神就是應該沈思與實行的對象，並且藉著這個神聖客體的統一，這二種時刻得到深度的合一。在這同時，這世界也變成行動與默觀兩者的客體。在神的眼中，對於神的默觀同時也是對於世界的默觀；而神的實行，就是按照神的旨意，把神的道應用出來。因此，默觀與行動的時刻並非「多元的」，似乎一個是關於神，另一個則是與世界有關。神與世界同樣都是默觀與行動的客體。²⁹

包克罕 (Richard Bauckham) 是最有名的莫特曼神學詮釋者，他解釋說：「……因為默想產生參與的知識，使知道者被更新改變，默想基督的受難會把基督徒吸引到基督的歷史，不僅使他們轉向基督，也轉向基督為之而死的人，並且使他們終生定注在神的國度，即神的拯救意願。」³⁰基督徒的默想，是把自己置於神的三位一體歷史中，並且這種歷史授予他們的身分，教他們知道自己是誰，是屬於哪裡，並產生認同感。若沒有這種身分與認同，習慣會很快退化為無效的行動主義。

在默想基督的歷史，以及在聖靈裡認知我們自己的歷史與基督歷史的關係時，我們會發現自己，與我們的任務，是在這個開放歷史的過程中。我們在神攝理這個世界的拯救史中，想要實現自己與我們的命運，只能是實際生活的反面。³¹

²⁸ Moltmann, *The Spirit of Life*, 201。同一種說法也可以在莫特曼較早期的作品 *The Trinity and the Kingdom*, 7-9 中找到。

²⁹ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation*, trans. Robert R. Barr (Philippines, Claretian Publications, 1988), 68.

³⁰ Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T and T Clark, 1995), 225.

³¹ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 286.

就在這個方面，行動需要默想，而默想產生真誠的行動。若沒有默想的生活，行動的生活很快就會退化為行動主義與實用主義。因此行動與默想互有關連，並且它們互相制約與補充。

五、默想與默觀

莫特曼在論述第二對步驟方面最有洞見。他先替默想與默觀這一對步驟下定義：「為了務實的目的，我要把默想詮釋為對於某物之愛、受苦和參與的知識。而默觀就是自己在這默想中，對於自我的認知。」³²在這裡，莫特曼就神學方法論和認知類別發展出重要的理論。他選擇了知識的參與模式，而不是純粹以命題為足的模式；在這個模式中，知識之所以足夠，並不是提出一系列不可能的描述性命題，而是要引導人一同會見神祕。因此，默想與默觀似乎需要特別的認知方法，也就是一個並非指向某物的方法（因為實際上並沒有任何東西可以指涉），而是參與它所要知道的現實神祕。默想與默觀是認知，但並不是現代世界的功利思維，後者的認知主體精通客體，以便壓制客體；相反，前者的特徵就是參與的知識。默想的人轉向神，向神開放自己，並且被神更新改變。莫特曼解釋說：

藉著認知或者理解，一個人參與另一人的生活。認知在這裡，並沒有改變對方，使它成為知道者的財產；知道者並沒有佔用他所知道的對象，相反的，他因為同情而被更新改變，變成他所認知者的一位參與人。知識會產生團契交通。³³

認知的過程就更屬於直覺，並且更不是屬於私人的，因為這過程並不很在乎「我」是這個認知之中的人，而是「被知者」吸引著知道者，使知道者與自己會遇。很顯然的，莫特曼活出與論述的認知事實，就是在基督教神祕主義的構成環境，與親密比較有關，甚至是在知道者與被知者之間穿梭的意欲，因此這不是現代觀念的比較，亦即知道者對於可操縱之客體的科學分析。

³² Moltmann, *The Spirit of Life*, 202-203.

³³ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 9.

有趣的是，早在 *The Church in the Power of the Spirit* 一書，莫特曼也論及「參與的知識」。在論述教會如何在神攝理世界的歷史中認知自己的時候，莫特曼主張，教會認知自己的需要，就是站在神攝理世界的劃時代運動中。但神的知識，如何在神的歷史運動中成為可能的呢？莫特曼解釋道：

如果我們談到「神的三位一體歷史」，那麼這就是談論神的存在了，它自己超脫出來，不能被任何定義所限定，只能夠透過參與和實行的知識才能認知。在神學上，這個情況的表達方式為，對於活神具有活潑、參與和結合的知識，是藉著「在聖靈裡」產生的。³⁴

莫特曼認為只有透過參與的知識，人才能知道神的行動歷史，並且這種知識是聖靈所給予的。因此參與的知識，就是聖靈的作為，並且是由聖靈產生的。

我們若明白莫特曼的「參與知識」，很接近田立克 (Paul Tillich) 知識就是參與的概念，這會很有幫助。田立克認為，神祕經驗基本上就是參與的經驗。根據希臘化基督徒的語言，*gnosis* 這個字的意思就是知識、交媾和神祕聯合；田立克主張，認知基本上是一個聯合的形式，因此在任何一種認知行為中，認知者與被知者是聯合在一起的。當知識就是聯合時，主體與客體之間的鴻溝就被打破了。知識為聯合的意思，也代表開放接受，人就是用這個態度來聯合。田立克超越知識的分析，描述愛與知識的關係：「愛包括了對於被愛者的知識，但這不是分析的知識與處心積慮的操縱，而是改變知道者和被知者雙方，在愛中認知的知識。」³⁵ 田立克在這裡也論到各種不同的知識類別，把分析的知識和參與的知識區別出來，而這種參與的知識，會使知道者與被知者更新變化。莫特曼的參與知識，與田立克對參與知識的解釋一致，正如包克罕扼要述說的，這種知識的特徵是「默想、默觀與頌讚——在其中，知道

³⁴ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 52.

³⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 137.

者打開他或她自己給在受方的另一人，在互動的關係中，愛與認知他或她自己，因此能夠被更新改變。」³⁶

既有了這個背景，我們就不會驚訝，在莫特曼的神學裡具有認知與受苦的聯合觀念，他常被引用與深受喜愛的一句話是：「知道神的意思，就是受神之苦。」³⁷ 受神之苦的意思就是：「經歷祂存在的苦難，祂生命的重生之苦，他就變成一個不同的人。正如保羅所說的，祂因為這個世界的需要與強迫而死，而因為神的新生命與祂的國度復活。」³⁸ 在傳統上，知道與愛被視為神一致的行動，據奧古斯丁與阿奎那的想法，愛就是一種認知的形式。「靈魂要知道神愈來愈多，因為靈魂愛神，並且靈魂愛祂是因為認識祂是至善至美。神的愛與知識，聯合在我們所有的神之知識裡面，也就是智慧或 *sapientia* 裡面。」³⁹ 然而，莫特曼有別於傳統，並且用愛來代替受苦。認知具有一個存在的面向，牽涉到知道者的整個存在。知道與受苦難並不只是互補，也是他們互相實現的基本條件，並且他們真的在與神的關係中，互相聯合在一起；莫特曼把這一點放在苦難的一面，而不是愛的一面，這是顯而易見的，因為十字架的神祕主義，是莫特曼神祕經驗之神學中心。

基督教的默想與默觀，並不是茫無目標的默想；超覺靜坐 (*transcendental meditation*) 倒是沒有目標的默想，因此只能「使人逃避生命，如果不是走向精神病診所。」⁴⁰ 基督教的默想不是超覺靜坐，兩者也有很大分別，因為它有基督作為目標。基督教默想，並不是要思考或制定宗教現實的理論。在討論大德蘭與路德的神祕主義時，莫特曼指出：「……兩者都避開超覺神祕主義的錯誤道路，並且回歸基督自己、祂的人性，以及被釘十字架的神。因為基督教神祕主義，在精神上是十字架的神祕主義，乃是對於受難的默想，與神交通的經驗：*meditatio*

³⁶ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 225.

³⁷ 這句話引用自莫特曼的幾本著作：*The Church in the Power of the Spirit*, 285; *The Trinity and the Kingdom*, 8; *Experience in Theology*, 23。

³⁸ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285.

³⁹ 引用於 McIntosh, *Mystical Theology*, 70。

⁴⁰ Jürgen Moltmann, *The Open Church* (London: SCM Press, 1978), 44.

passionis et mortis christi。」⁴¹也是早在*The Crucified God*一書，莫特曼肯定的說到受難的神祕主義，並且在這種虔誠的形式裡，人經由知道被釘十字架的基督認同他們，因而從自己的悲哀與苦難中找到了安慰。

這種受難的神祕主義發現了有關基督的一個真理，它不應該被膚淺的認知方式所抹殺，一言以蔽之，苦難被受苦克服，並且傷口被傷口治癒。因為在受中所受的苦難是愛的缺乏，而在傷口中的傷口是因為遺棄，而且在痛苦中的無力感是因為不信。因此，遺棄的苦難被愛克服了……透過祂自己被神棄絕，被釘十字架的基督，把神帶給被神遺棄的人。透過祂的苦難，祂把苦難帶給受苦的人。透過祂的死，祂把永生帶給死亡之中的人。因此，受試探、被拒絕、受苦與死亡之中的基督，成為受壓制者的宗教與失落者的敬拜中心。⁴²

最終只有一個實在——就是基督，那位道成肉身、被釘十字架與復活的主；基督徒藉祂進入生命與命運的神祕交通。因此，基督教默想的中心是 *meditatio crucis*⁴³ 與 *meditatio passionis et mortis Christi*。⁴⁴ 在莫特曼來說，神祕主義是十字架的神祕主義，因為他唯獨專注於耶穌基督，以及祂釘十字架。這個默想是具體的，並且以基督為中心，因為它集中在基督為我們的包容性歷史，並且專注於這個歷史。透過默想，一個人可以進入基督的歷史，並且在這個歷史中發現自己。就是聖靈「在我們裡面」的作為，使一個人開始知道，基督「為我們」的歷史。「基

⁴¹ Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther," 267-68. See also, Franceen (Vann) Neufeld, "The Cross of the Living Lord: The Theology of the Cross and Mysticism," *Scottish Journal of Theology* 49 (No. 2, 1996): 131-46. Donald Christopher Nugent, "Mystical and Evangelical Theology in Martin Luther and St. John the Cross," *Journal of Ecumenical Studies* 28 (No. 4, 1991): 555-65. Donald Christopher Nugent, "What Has Wittenberg to Do with Avila? Martin Luther and St. Teresa," *Journal of Ecumenical Studies* 23 (No. 4, 1986): 650-58. 鄧紹光：〈十字架的神契主義——路德、潘霍華、莫特曼〉，《與造物者同遊》（香港：紐約神學教育中心，2002）。Andres S.K. Tang, "Mysticism of the Cross-Luther, Bonhoeffer, Moltmann," in *Journey with the Lord* (Hong Kong: Logos Publisher Ltd., 2002), 53-80.

⁴² Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper and Row Publisher, 1974), 46-47.

⁴³ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285.

⁴⁴ Moltmann, *The Spirit of Life*, 203. See also *The Trinity and the Kingdom*, 8.

督為我們的默想知識，與基督在我們裡面的默觀認知，彼此交相作用。」⁴⁵ 為我們釘十字架的基督，也是在我們裡面復活的基督，祂們互相屬於對方。「基督釘十字架的故事是使人忘我的知識，而復活的基督在 *in nobis* 會使人產生自我認知的意識，互相屬於對方，形成單一的整體。」⁴⁶ 莫特曼認為，默想與默觀並無先後之分，它們互相制約，因此並無默想是沒有默觀的，反之亦然。

莫特曼提出一個默想與默觀的分析，把它們的區別述說清楚。為這個區別，他引用莫頓 (Thomas Merton) 的 *Contemplation in a World of Action* 與 *The Cloud of Unknowing*，以及泰勒 (John V. Taylor) 的 *Go-Between God*，呈現的主題是：「對認知的認知思想，是聖靈的一個經驗。」⁴⁷ 莫特曼認為，默想是省思十字架，即逾越節的奧祕，與基督為我們的福音信息。默觀也是屬於聖經與基督論的，因為它是對於知識與愛的認知，被這個思考本身激發起來，因此回歸基督為我們的自我認知。他寫道：

我知道，藉著默想，對於某物產生愛、同情和參與的認知，而藉著默觀，這個思想在默想中開始認識自己。想要默想的人，沈浸在他所默想的客體中。他沈迷於客體裡面，因此「忘掉自己」。接下來，他所默想的客體也沈浸在他的裡面。然後，在默觀中，他又再恢復自我知覺。他把這個改變，記錄在他自己的裡面。⁴⁸

因此，默觀就是神在基督裡面作在我存在上面的經驗。這是我的默想留在我身體、靈魂與靈裡的後果。在每一個默想中，都有默觀的時刻，莫特曼所謂的默觀，就是延長與故意縱容這種時刻，以排除進一步的默想（也就是進一步的思想、想象或喜愛）。這種對於默想與默觀的認知，對現代的平庸是一個貢獻。

⁴⁵ Moltmann, *The Spirit of Life*, 204.

⁴⁶ Moltmann, *The Spirit of Life*, 203-204.

⁴⁷ John V. Taylor, *The Go-Between God* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 17-23.

⁴⁸ Jürgen Moltmann, "Theology of Mystical Experience," *Scottish Journal of Theology* 32. (December, 1979): 506.

六、神祕的聯合

莫特曼對產生神祕經驗的靈程論述的第三對步驟，是默觀與神祕主義。莫特曼視神祕主義為 *unio mystica*，他把這種神祕聯合定義為「實現的時刻，聯合的狂喜，靈魂沈浸在神性無限海洋的裡面」⁴⁹，這些話大致上都是神祕主義者的說法。在這種神祕的時刻，一個人對於神的經驗變得如此深刻，以致於「不再有回顧，也不再有期待。神是完全現在。」⁵⁰ 對於莫特曼，不僅有神的歷史經驗，也有完全現在的神之經驗。

但是生命的經驗也可能如此強烈，以致回顧和期待都被忘掉，因此所有的一切都是純現在。那麼，我們論到的就是生命的狂喜。神的經驗也能夠如此強烈，正如巴門尼德 (Parmenides) 所說的：「開始就被抹殺，而且終局也消失不見」，因此永恆的現在充滿一切。然後，我們就是談論神祕或者「末世的」時刻了。⁵¹

這種時刻似乎是永恆的經驗打斷了時間的經驗，它是永恆的神祕狂喜經驗，神在其中被人所愛與崇拜，完全是為了祂自己，並在祂自己裡面的。包克罕在探索莫特曼對於永恆狂喜經驗的觀念發展時指出：「在莫特曼把他以前拒絕過的觀念，後來用在他自己的神學上，最顯著的例子可能就是這個永恆現在的顯現觀念。」⁵² 按包克罕的分析，莫特曼對於非塵世經驗的認知，是布洛霍 (Ernst Bloch) 之哲學著作的反動，他在其中認知「真正的現在」。在這個現場時刻，「開始與結束同時都存在」。這個永恆的現在、神是純現在的意思，不僅是指過去與未來都被忘掉，而是這兩者同時也都存在。在討論神祕的時刻與布洛霍的靈感時，莫特曼能夠持定其世界觀，使末世導向的現世過程，與目標或結局已存在的非現世結合在一起，實在很有意義。⁵³

⁴⁹ Moltmann, *The Spirit of Life*, 205.

⁵⁰ Moltmann, *The Spirit of Life*, 206.

⁵¹ Moltmann, *The Spirit of Life*, 18.

⁵² Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 238.

⁵³ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 240-41.

在解釋靈魂如何達到與神的這種交通時，可以看見莫特曼從艾哈特 (Meister Eckhart) 汲取了靈魂回歸神的旅程中棄絕所有默想的觀念。我們需要遠離受造物與自我，以便為神自己的緣故愛祂。這包括為了神的緣故放棄人與神的相似性，甚至放棄神。包克罕在討論莫特曼在神祕傳統中，對隔離之需要性演進的評估時闡明：

但是與受造物隔離之辦法的目標，並不在於受造物不可以被愛，而在於它們應該用正確的方式去愛。擺脫神的願望，錯誤地傾向受造物，想從它們尋找它們絕對無法給與的東西，它們必須用正確的方式愛；正因為它們是受造物，它們的價值得自並且反映它們的創造者。即使傳統並不總是可以得到這個結論，與受造物「疏離」可以被視為，能夠在神裡面愛它們，並在它們裡面愛神的方法。⁵⁴

七、政治的神祕主義

在莫特曼對於神祕之旅的認知中，最有意義和最有趣的是，他認為這個靈程並不是超越的，反而是非常在乎真實生活。神祕之道並非宗教或內在的，反而屬於世界與政治。取得神祕經驗的方法是政治的，並且政治「實際上，乃是基督的門徒訓練，對抗敵擋神的非人類死亡勢力」⁵⁵。莫特曼在這裡反映了解放神學家古鐵雷斯 (Gustavo Gutierrez)、索布里諾與博夫 (Leonardo Boff)：「每一個靈修生活都有殉道的層面」的觀念。博夫談到「殉道者」這個可敬的字眼說：

在意識形態的立場之外，所有為了真理、公義與和平流血的人，都完全配稱為殉道者。他們實現了基督之靈的美善作為。事實上，他們並不是為了基督教信仰成為殉道者，他們也不是教會可以視為已有的英雄。但他們是神國度的殉道者；他們之所以殉道的目標，也是神之子住在我們當中所擁護的主張。在人類歷史上，他們有功於神之政治的實現。⁵⁶

⁵⁴ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 236-37.

⁵⁵ Moltmann, *The Spirit of Life*, 208.

⁵⁶ Michael Figura, "Martyrium und Nachfolge," *Internationale Katholische Zeitschrift: Communio* 25:1 (1996): 24-33.

莫特曼用大致相同的方式，在最激進的詮釋中表示，神祕主義者並不是修士，而是殉道者，並且神祕主義者也是門徒。因此身為殉道者，神祕經驗發生在監獄中，他為真理的見證在公開的門徒訓練場合受苦。對於莫特曼，殉道者的神祕經驗，主要是效法基督。

他在自己的命運中，經歷到基督的命運。他的命運與基督的命運是一致的。神祕主義者所謂的 *conformatitas crucis*，也就是同釘十字架。這就是為甚麼，他在與基督同受苦時，也會經歷到復活的基督，並且他所同受的苦難愈大，他所同作的見證也就愈肯定。⁵⁷

莫特曼的十字架神學，能助他表達其神祕經驗，並不是藉著與世界隔離，或者超越物質的存在。相反的，莫特曼視神祕聯合為一個為行動、為激進的政治使命，以及在這個世界中為接受更深的門徒訓練作準備。藉著艾哈特的提醒——受苦是神在靈魂裡出生的最短路程，莫特曼相信，殉道的經驗是靈魂達到神祕聯合的最短路程。

神在監獄裡面，神在受審，神在受拷打，神在身體的劇痛中，神在臨到靈魂的黑暗中——這是殉道士的政治神祕主義。若說今日的監獄是基督徒經歷神的特別地方，並不是太誇張的說法。在獄中，殉道士可以在聖靈裡經歷到基督。在獄中，靈魂找到 *unio mystica*。⁵⁸

莫特曼並非拋棄神祕主義，而是技巧地結合殉道，並把神祕主義應用於他在神學上的經驗與現代的經驗中。他表示，迴廊修士的歷史指出了殉道士今日在他們獄中牢房的經驗。靈魂內在的基督門徒訓練，與外在的「身體與政治的門徒訓練」一致。莫特曼解釋說：

從殉道至神祕主義的道路上，靈魂與基督的交通真的是提升到另一個層次。門徒訓練變成效法，卑微的受苦變成謙卑的美德，外面的迫害變成裡面的攻擊，並且謀殺變成「靈性的死亡」。然而，以基督為中心的神祕主義，使基督的受苦與殉道者的回顧保持得栩栩如生。這也代表堅守基督在未來歷史上

⁵⁷ Moltmann, *The Spirit of Life*, 208.

⁵⁸ Moltmann, *The Spirit of Life*, 209.

再來的盼望。如果我們在這種意義上，認識在靈性上與基督同死，那麼神祕主義並不是代表免除行動，它乃是公開的門徒訓練的準備。⁵⁹

對於莫特曼，只有以基督為中心的神祕主義，能夠使神祕主義與殉道結合起來，特別是神祕的同釘十字架；也只有以基督為中心的神祕主義，能夠使基督受苦與殉道者的回憶，於基督的紀念與祂國度的盼望之間，在歷史上歷久彌新。在歷史上被認知與實行的、以基督為中心的神祕主義，發生在基督的紀念與祂國度的盼望中，是正面並有價值的，因為它並不是逃避這個世界，或者退縮至純屬內在的生活。因此，莫特曼認為這種以基督為中心的神祕主義，是活潑、公開與屬世的門徒訓練。

以基督為中心的神祕主義，也是有盼望的神祕主義，因為它並不會隔離信徒與歷史和歷史的世界，而是使信徒與歷史和世界息息相關。它並不是內在與外在、私下和公開，以及屬靈和身體的二元論，而是有一個以基督為中心的神祕主義，在這個世界上被活出與實行出來，基督的國度將要來到這個世界。國度的盼望給我們啟示，雖然目前仍不是神的國度，盼望與當前的現實矛盾，但它應許這個世界更新變化，成為神國度之日正在來臨。以基督為中心的神祕主義，使信徒在政治與公開場合，涉入已在更新變化的過程裡。莫特曼認為，如果人用這個方式詮釋，就不會否認神祕主義，而會把基督教神祕主義的特徵，描述為能使基督的回憶與祂的未來期待變得栩栩如生。

八、日常生活的神祕主義

以基督為中心的神祕主義不僅與殉道有關，也與這個世界上的日常生活有關。神祕主義者與殉道士的道路是很特殊的，但是也有「日常生活中的神祕主義」，這也是日常生活的「祕密的神祕主義」與「安靜的神祕主義」。真正與基督同釘十字架和復活的辦法，不一定要採取極其受苦和門徒訓練，甚至是超越隔離的辦法。它也可以是日常生活中的神祕主義。

⁵⁹ Moltmann, *The Spirit of Life*, 209.

靈魂不僅是與基督同死，以及藉著靈修操練變成「十字架的形式」(cruciform)，也不是只有在公開殉道時才會變成這樣。它在日常生活的痛苦以及為愛受苦中，已經有了十字架的樣式。受苦和被棄絕之基督的歷史是如此開放，所以每一位有愛心之男女的苦難和焦慮，都可以在那裡找到一個地方，而且被接納和承擔。如果它們在那裡找到地方並且被承擔，並不是要永遠奉獻，而是要更新與醫治他們。⁶⁰

基督的十字架，使所有苦難都變成神的苦難，並且基督的復活，為所有現實開啟了嶄新的未來，所以我們終身都可以與基督同過，又包括在祂的歷史裡面。並且，正如莫特曼解釋與基督同過的生活：「……加強軟弱與微不足道者的力量，當他們被強者欺凌的時候。它給予創造力，在走投無路的時候。」⁶¹ 莫特曼認為，「日常生活上的神祕主義」是最深刻的，這樣的深刻性來自於它的單純。單純的存在，就是活出在神裡的生命；真正的謙卑，就是接受與活出個人的低微生命。在神裡面的生活，就是完全欣然接受的日常生活以及它的整體現實。我們的生命與神的生命交織在一起。正如包克罕所解釋的：「有一個日常生活上的神祕主義，因為在愛中所過的日常生活並不是膚淺的，這種生活經驗，就是被釘十字架與復活基督的經驗。神在苦難與喜樂中，並且它們也在神裡面。」⁶²

九、世界在神裡面的異象

真正的神祕主義，最後會產生世界在神裡面的異象。這種萬有在神裡面的異象，在莫特曼神祕的著作如 *Theologia Deutsch* 中表達出來的：「萬有都是一，並且一就是在神裡面的萬有。」莫特曼認為，這種異象是邁向未來目標的運動，在未來「神是萬物的一切」(林前十五 28，另譯)。這個萬有在神裡面之異象的根基與根據，就是基督的十字架。「所以，因為神的十字架，受造已經從神而活，並且將會在神裡面被更新。」對莫特曼而言，十字架是神用來更新的偉大工具。在神裡面的十字架，承受罪惡、邪惡與苦難，並且將之改變為良善、恩典與憐憫。

⁶⁰ Moltmann, *The Spirit of Life*, 210.

⁶¹ Moltmann, *The Spirit of Life*, 211.

⁶² Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 232.

若沒有基督的十字架，這個「世界在神裡面」的異象就完全是幻想。一位獨生子的苦難，可以證明這一點。若不知道神無窮大愛的苦難，並不是泛神論，並且沒有泛神論可以忍受這個死亡的世界。它們會很快就都轉變為泛虛無論。⁶³

這個世界在神裡面的異象，是根據被釘十字架之神的知識。十字架將世界上萬有在神裡面的看法賜給人，並且世界在神裡面。復活基督在十字架上的信念，使人可以在凡事上都經歷神，無論在任何地方、任何經驗裡，都可以見到祂。因此，莫特曼的十字架神祕主義，與世界在神裡面「萬有在神」的異象結合在一起。包克罕說得好：「莫特曼使神的經驗，變成並不是個人內省的問題，而是在凡事以及所有經驗中與神會遇。」真正的神祕主義，乃是世界在神裡面的，萬物在神裡面的異象。

十、結論

近斯對莫特曼神學的研究中，法倫賀爾德 (Geiko Muller-Farenholz) 大膽的宣告，莫特曼所從事的神學是以神祕主義為基礎的；他甚至想要證實，把莫特曼稱為神祕主義者也是合宜的。⁶⁴ 根據上面的研究，法倫賀爾德的宣告似乎不是沒有根據的。我們對於神祕主義在莫特曼思想中的研究指出，作為一個傳達者，這個傳統引起了廣泛的興趣，以及在某些方面，成為神學格言的原創者，在這個思想的塑造上具有很重要的影響力。這個影響可以在他的著作中看到痕跡。莫特曼排除了對於神祕主義的整體負面評估，這種負面評估在大多數更正教神學家，甚至在巴特的神學裡面也是很明顯的。從我們的立基點來看，這個事實預告在現代對神祕主義大感興趣的風潮中，他會得到許多好評。正如 A.J. Conyers 表示，莫特曼「超越我們想得到的所有神學家，他吸引對話伙伴正如磁鐵吸引鐵屑」，所以「他的洞見滲透這麼眾多與如此多元化的思想領域」⁶⁵。除了他很具建設性的洞見外，莫特曼神學合於重要的自我澄清，以及孕育更多的對話，這本身就是舉足輕重的成就。

⁶³ Moltmann, *The Spirit of Life*, 213.

⁶⁴ Muller-Farenholz, *The Kingdom and the Power*, 240-42.

⁶⁵ A.J. Conyers, *God, Hope, and History* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), xi.

撮 要

莫特曼的著作以及其他作品，無論是否與神祕主義有關，是關於存在或心智，他的神學都源自對神的歷史的研究興趣，以及進行更偉大之神學工程時，他經歷神的掙扎經驗。本文期望達成的基本貢獻是，以莫特曼欣賞神祕主義的進展情形，作為他思想發展與詮釋的、主要與有力的背景。為要明白莫特曼對神祕主義的這種激賞，本文會集中注意他有關神祕主義最直接的論著 *The Spirit of Life* 第十章 "The Theology of Mystical Experience" 。

ABSTRACT

Moltmann's works and his other writings reveal that his theology sprang from his struggle with experience of God, whether mystical or not, both existentially and intellectually, as he pursued his interest in God's history and his larger theological project. This paper hopes to make a preliminary contribution to the thesis that Moltmann's evolving appreciation of mysticism provides an important, dynamic context for the development and interpretation of his thought. To get at such appreciation of mysticism, the paper will focus particularly on an interpretive reading of Moltmann's most direct consideration on mysticism, "The Theology of Mystical Experience" which is found in chapter X of *The Spirit of Life*.