

魯道夫·奧托《神國與人子》一書的基督論及其與 《論「神聖」》的關係

黃懷秋

輔仁大學宗教系主任

提要

本文研究魯道夫·奧托的基督論，及其與《論「神聖」》的關係。本文作者認為，在奧托宗教學者身分的背後，是神學家本質。《論「神聖」》隱藏著一個基督論；它在全書結束前最後一句近乎謎樣的話中隱隱道出：「這樣的一個人，決不只是一位先知，他就是聖子。」本文的目的，就是要找回這個被隱蔽的基督論。本文將以奧托《論「神聖」》出版之後 17 年才面世的另一本著作，《神國與人子》，為研究對象，這是奧托在《論「神聖」》之後的唯一基督論著作，因而很有可能深受《論「神聖」》的影響。經由研究這本基督論的著作，及其與《論「神聖」》的關係，本文想問的是：奧托是如何從《論「神聖」》一書中獲得詮釋的靈感的？而他又如何解讀基督這一位《論「神聖」》所指向的「聖子」？書中所用的方法是否與一般自由派神學家常用的歷史批判法相吻合？為了回答這些問題，本文將從奧托的生平成就說起，再進一步介紹他《神國與人子》一書，並進入該書神國及基督耶穌的論述場域，最後再一窺其基督論底蘊。

關鍵字：奧托、論神聖、基督論

序言

魯道夫·奧托(Rudolf Otto, 1869-1937)是宗教現象學的啟蒙人物,他的《論「神聖」》(*The Idea of Holy*)在宗教研究者之中幾乎是無人不知,依利亞德在《聖與俗》(*The Sacred and the Profane*)中對他更是推崇備至。¹但這些,很有可能,都不是奧托自己所預料得到的。事實上,奧托並不是一個宗教學者,而是個神學家,是個德國路德會的牧師,而他自始至終都是以一個神學家的身分自居的。因而,有學者認為,《論「神聖」》一書的原始寫作目的,對奧托而言,亦是他基督徒神學工作的一部分,他完全不是要建立一套宗教學的論述模式。²固然身為自由主義神學家³的奧托,是相信「神聖」在歷史中的顯現的,對他來說,神聖的經驗不僅為基督徒所專有,而是普遍人類的共同經驗,因而其他宗教存在的價值便不容被抹煞。但是,整本《論「神聖」》的寫作,卻不是要停頓在這裡,停留在對神聖的描述上,或是只為說明人類普遍的宗教經驗及其結構。反之,它的目的卻是要透過對這些神聖經驗的描述,說明基督徒的唯一聖者基督。換言之,《論「神聖」》的指向應是基督論的,雖然書中談到基督的地方並不多,但是全書在結束前最後的一句近乎謎樣的話卻很耐人尋味,它隱隱地透露出作者的意向性。他說:「這樣的一個人,決不只是一位先知,他就是聖子。」⁴

¹ 依利亞德,《聖與俗:宗教的本質》,台北,桂冠,2001。

² Steven Ballard, *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy: Some Encounter in Theory and Practice* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), pp. 77-78.

³ 很難用一兩句話清楚界說自由派,或自由主義(liberalism)的宗教思潮。有人甚至說:凡不支持基要派的人都有一點點自由主義的傾向(威廉·何登,《近代神學淺說》,香港,基督教文藝出版社,1971,頁67)。大體來說,它是指流行在十九世紀基督宗教內的一種潮流,強調理性,力圖擺脫傳統與權威。自由主義思想最先表現在聖經的純學術研究,以宗教史,或比較宗教的形式出現。但現在一般所謂的自由主義神學,卻是指黎徹爾及其學派(Ritschlism)而言,堅持一種人間的宗教,強調神聖與世間的相連而不是對立。因而自由派神學亦強調歷史和文化對宗教(即便啓示宗教)的重要性,尤其是教義的歷史。參閱卓新平,《當代西方新教神學》,上海,三聯,1998,頁3-15;田立克,《基督教思想史》,香港,漢語基督教文化研究所,2000。

⁴ 奧托,《論「神聖」:對神聖觀念中的非神聖因素及其與理性之關係的研究》,成都,四川人民出版社,1995,頁209。頁210以後即為附錄。本文的寫作,亦參考原書的英文譯本:Rudolf

這樣說來，奧托在《論「神聖」》中所開展的思想一定不可能就此結束。《論「神聖」》只是個導言，從這裡開始，再往前走，就可以發現他的基督論。只是，奧托《論「神聖」》這本書光芒四射，反而把他的基督論給隱蔽起來了。

本文的研究目的，就是希望找回這個被隱蔽的基督論。我們注意到，除了《論「神聖」》之外，奧托還出版了不少神學的作品，其中一本《神國與人子》（*The Kingdom of God and the Son of Man*）⁵在《論「神聖」》出版之後 17 年面世，它也是奧托在《論「神聖」》之後唯一的一本基督論著作。筆者相信，在這本書裡，我們可以找到奧托在《論「神聖」》中所開始卻並未充分披露的基督論。

本文以奧托這本《神國與人子》為研究目標。我們將把握這本書中有關神國的詮釋與書寫，再進入其基督的論述，最後再一窺其基督論底蘊。我們想問的是：奧托是如何從《論「神聖」》一書中獲得詮釋的靈感的？而他又如何解讀基督這一位《論「神聖」》所指向的「聖子」？書中所用的方法是否與一般自由派神學家常用的歷史批判法相吻合？為了回答這些問題，我們將從奧托的生平成就說起，再進一步介紹他《神國與人子》一書，並進入該書神國及基督耶穌的論述場域，最後並將一窺其基督論底蘊。

一、奧托的生平、作品、和成就

奧托出生在一個福音派路德會的家庭中，從小接受嚴格而保守的路德會宗教教育，悍衛正統的心意，讓他自小便立志要當牧師。中學畢業後，年僅 19 歲的奧托便開始接受神學教育，好武裝自己，為正統神學辯護。奧托在他的自傳中說明，在他讀神學之初，本來是如何極力迴避前衛性強的自由派神學的，⁶但在半年之後卻又如何陰差

Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (New York: Oxford University Press, 1958).

⁵ Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion* (London: Lutterworth Press, 1938).

⁶ Gregory D. Alles (Ed.), *Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays* (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1996), pp. 52-53. 奧托在自傳裡稱呼自由派神學為 innovations，以其方法使人盲目，帶領人離開古老的真理（old truth）。並說他願意自己有朝一日可以完全熟悉它們，

陽錯地從較保守的艾朗根（Erlangen）轉學到哥廷根（Göttingen）。在這裡他遇到了他有生以來第一次在信仰上的轉折；原來哥廷根在當時是自由神學的重鎮，在這裡，他廣泛地接觸到各種新派的思想，尤其是史萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1722-1834）的作品，眼界大開。奧托想起這一段際遇，禁不住驚嘆地說：哥廷根的遭遇「不僅在我的神學視野上，還在我的生命中開始了一個嶄新的階段」。⁷

哥廷根不僅讓奧托接觸到基督教神學思想中的第一位自由主義大師史萊馬赫⁸，也讓他與當代的自由主義神學（黎徹爾主義，Ritchlianism）連上關係。史萊馬赫對奧托的影響自不庸贅言，《論「神聖」》一書提到最多的人物，恐怕便是史萊馬赫。雖然奧托並不認為史萊馬赫對「情感」的分析便是足夠的，但是奧托的「受造感」卻顯然受到史氏「絕對依賴感」的啟迪，而更重要的是，從史萊馬赫，奧托第一次領悟到理性遠遠不是宗教第一個組成因素，它只是由感性所派生出來的（神聖的第二時份）。

但是除了史萊馬赫之外，哥廷根還更進一步地引導奧托接近二十世紀自由主義神學家黎徹爾（Albrecht Ritschl）的思想。在這方面，奧托主要是透過他在哥廷根的系統神學教授、本身便是黎徹爾主義者的海寧（Theodor Häring）而接觸到黎徹爾思想的⁹，雖然黎徹爾對《論「神聖」》的影響也許遠不如史萊馬赫，但亦不容小覷。在這裡，我們願意跟隨巴拉德（Steven Ballard）的看法，¹⁰他認為，黎徹爾的影響顯現在《論「神聖」》中，在於奧托把 numinous（經驗性的神聖，或直接音譯為「努曼」¹¹）確定為一

但是現在，他只想研究傳統的神學，好保護自己免受其危害。

⁷ *Ibid.*, p. 54. 奧托甚至說：「從前我來這裡（艾朗根）不是為學習真理，而是為學習護衛（自己）主張的最佳手段。而我離開卻帶著如此順服的意向：只為追尋真理，即使甘冒發現它不在基督內的危險。」（*Ibid.*, p. 57）

⁸ 巴特稱呼史萊馬赫為自由主義之父。Cf. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History* (London: SCM, 1972). 事實上，德國的自由主義多少都受到史萊馬赫的影響。

⁹ Cf. Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), pp. 12-15. 奧托還把《論「神聖」》一書獻給海寧。

¹⁰ Steven Ballard, 前引書，頁 44-45。在這方面，巴拉德在書中是引用大衛森的意見。Cf. Robert F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1947), pp. 42f.

¹¹ 奧托有感於「神聖」一詞，在理性化的過程中，已被挪用至其他派生的意義（所謂「神聖」

種「價值範疇」(category of value)。「價值」是黎徹爾的宗教詞彙，奧托採用黎徹爾的「價值」、「判斷」(value)等詞彙來說明宗教，在於他既不想滑入康德純客觀的宗教理論，又極欲擺脫史萊馬赫純主觀的控訴，前者使宗教屈從於倫理，後者卻讓宗教減弱為一種敬虔的情感，失去了它在認識論上的確定性。於是，奧托乃從黎徹爾的理論中找到一種「中間」的路徑，成功地指出神聖的經驗是一種獨特的、既不純是卻也包含主觀個人感覺和客觀的外在因素的東西，他稱為「價值判斷」。「價值」的觀念，對奧托建立宗教的自主性是非常重要的，因為奧托就是在這個基礎上肯定宗教的「自成一類」(*sui generis*)的，換言之，正因為宗教是一種不能歸屬於其他領域（如倫理、或美感等）的「價值」，它的不可通約性(irreducibility)¹²才得以確定。

當然影響奧托更深重的、更讓奧托脫離他幼時保守的路德主義的護教色彩的，是他兩次的宗教之旅。第一次發生在1895年，當奧托還在哥廷根求學的時候，第二次則是在多年之後(1911-12年)，當奧托已經完成學業並且任哥廷根系統神學教授之時。這兩次宗教旅行對奧托的影響都是無以復加的，因為《論「神聖」》中的主要思想便根源在這兩次旅行的深刻感動中。而回國後不久(1917)，奧托便完成了他的曠世之作：《論「神聖」》。

《論「神聖」》的出版，幾乎讓奧托一夕成名。這本書在當日所引起的爭議和讚美都可謂不勝枚舉。無論如何，20年內，它再版了25次，幾乎每一種學術語文都有它的翻譯本。而奧托的神學家身分也被這本書所掩蓋掉，很多人都只知道奧托有一本《論「神聖」》，而忘記了事實上奧托在寫作《論「神聖」》前後都是個神學家，而且還出版過很多神學作品，¹³其中有許多還有英譯本。¹⁴而《論「神聖」》及其相關著作¹⁵擠

已成了「至善」的意思)，於是其原初的情感意義已被人遺忘，乃另鑄 *numinous* 一詞(從 *numen* 而來)來作區隔。後者指的是(扣除了倫理意涵的)神聖的原初意義，其名詞形式，加上定冠詞，*the numinous*，可以翻譯為「經驗中的神聖(者)」，形容詞如 *numinous experience* 則是「神聖經驗」。本文依其音譯為「努曼」。可參考劉文琪，〈探討奧托思想中「努曼經驗」及其與「神秘主義」的關係〉，《輔仁宗教研究》，5期，2002夏，頁251-282。

¹² 奧托，《論「神聖」》，頁8-9。「價值」，「判斷」是黎徹爾的宗教辭彙，它介乎純粹的客觀(康德的危險)與純粹的主觀(史萊馬赫的危險)之間。

¹³ 身為基督教系統神學教授的奧托，所出版的書籍自然以基督宗教神哲學類為大宗，僅有的兩本比較神學作品亦是基督宗教與印度教的比較【*Mysticism East and West* (New York: Macmillan, 1932); *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted* (London: SCM Press,

身在一大串神學目錄中，也十分醒目。

本論文所專注的《神國與人子》屬奧托晚年著作，寫成於1934年（英譯1938）。與之遙遙相對的是另一本早期的基督論著述：《耶穌的生平與職務》（*The Life and Ministry of Jesus*），寫成於1901年（英譯1908）。¹⁶二書相距三十四年，而在1917年出版的《論「神聖」》，又剛好把這三十四年一分為二。

所有這些，可能是只屬巧合而已。不過完全不是巧合的是，《論「神聖」》的確是奧托所有著作的最中心。因而我們不會懷疑，奧托的神學導向宗教學，而他的宗教學也導引出神學。根據艾蒙（Philip C. Almond）的說法，在最早完成的《耶穌的生平與職務》這本書裡，奧托是完全站在自由主義的立場去書寫的，因為在這本書中，奧托只集中於馬可福音，並幾乎無視約翰福音的存在，而他所關注的，則更屬於耶穌之為一位宗教教師與倫理教師的身分問題。他這樣表示，這本書讓奧托穩站在康德《單純理性限度內的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）所建立的傳統內，延續十九世紀自由主義對歷史耶穌的追尋，因而這本書是奧托神學作品中最能顯出黎徹爾思想影響的一本。¹⁷而奧托在後來的《神國與人子》中，卻多次承認這本先前的著作還有未臻完善的地方，他承認，在那個時候，他還未充分認出「非理性」在宗教中的位置，而後者正是奧托在《論「神聖」》中論述的要點。巴拉德更進一步論證，《論「神聖」》其實是包含了奧托理論性的和實踐性（禮儀改革）的關懷；因而它亦為奧托後

1930)】。神學方面，除了有關禮儀（尤其是主餐禮）的改革，和倫理學的著作外，主要就是基督論。奧托有兩本基督論作品，一本寫成於1901年，另一本就是本文要討論的《神國與人子》。

¹⁴ Ballard, 前引書，頁197-199; Gregory D. Alles (ed.), 前引書，頁289-290.

¹⁵ 奧托還有一些作品是直接討論「努曼」、「神聖」、或「情感」等《論「神聖」》的主題的，如 *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1923); *Religious Essays: A Supplement to The Idea of the Holy* (Oxford University Press, 1931); *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)* (München: C.H. Beck, 1932); *Gottheit und Gottheiten der Arier* (Giessen: A Töpelmann, 1932).

¹⁶ Rudolf Otto, *Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1901), ET: *The Life and Ministry of Jesus* (Chicago: The Open Court, 1908).

¹⁷ Almond, 前引書，頁15。

期的禮儀神學提供理論性的基礎。

筆者認為，《論「神聖」》的價值必須從奧托的整個神學發展來看。在神學上，作為一個路德會牧師，奧托自始至終所最鍾情的都是基督論，晚年最重要的一本著作以天國和人子為名。有趣的是，如果《論「神聖」》不是純現象學的作品（正如前文說，它的目標有著基督論的導向），《神國與人子》也不是純粹基督論的，因為，正如這本書的副標題《一個宗教史的研究》（*A Study in the History of Religion*）所顯示的，它的動機竟是比較宗教學！在這本書裡，奧托試圖追蹤耶穌這個人，還有它的神國理論，和近東宗教的關係。奧托的結論是，生長在加利利（加里肋亞）¹⁸的耶穌，他的猶太思想背景是「不正統」的，他的主要訊息，「國」，還有隱含在其中的末世觀，可以追蹤到加色丁（Chaldaea）、伊朗甚至更遠的雅利安。其實，奧托自己才是大膽而「不正統」的，不過，這卻非常符合他從《論「神聖」》中發展出來的宗教學精神，亦即，普遍的勞曼經驗。不僅如此，《神國與人子》也發展《論「神聖」》的基督論，即基督是一個「本質上」神聖的聖者，經由十字架的救贖，把神聖完全彰顯在人間。我們在下面一節再詳細述說。

二、奧托《神國與人子》一書中的「神國」論述

奧托《神國與人子》以耶穌的公開宣講及其「自我論述」為主要研究對象，直到他死前藉由與門徒共進晚餐來祝聖他們進入神的國為止。全書雖然不含逐字逐句的經文詮釋，而奧托自己也並非一位正式的釋經學教授，但毫無疑問的是，本書包含奧托多年來悉心研究聖經¹⁹的重要成果。這在奧托的路德會傳統中是可以理解的。而奧托在自傳中回憶起自己的求學經歷時，也多次談到他對新舊約聖經的興趣。²⁰無論如何，這本書可視為奧托晚年最重要的聖經學與基督學的著述。

全書結構複雜，依據內容劃分出五大「書」（book），每「書」之下再細分「部」

¹⁸ 加利利，又稱加里肋亞，位於猶太地區最北部，與希臘地區接壤，因而是猶太化最少和最晚的地方，因而有「外方人的加利利」（太四 15）之稱。這一帶人種複雜，受希臘文化影響最深，但也是耶穌成長和出道之處。

¹⁹ 本文引述聖經根據和合本修訂版。

²⁰ Gregory D. Alles, 前引書，頁 56-57

(part)，「部」之下才是章(chapter)，共57章。²¹一開始，奧托先敘述「國」一詞的歷史背景，並把它追蹤至波斯的瑣羅阿斯德(Zoroaster)的教導，甚至再遠至古代的雅利安。之後，奧托才考慮耶穌所宣講的神國的主要內容，把耶穌的神國思想與施洗約翰的訊息作出比較；最後並對耶穌這樣作結論說：耶穌與約翰的訊息是完全不同的，約翰宣講悔改，而耶穌則是「一個充滿靈恩的福音宣講者(charismatic evangelist)，他也是一個大法師(exorcist)」。²²把聖靈恩典與驅魔能力歸於耶穌，這雙重結構馬上讓人聯想到《論「神聖」》的主題，神聖經驗的對極性(polarity)，它既讓人「顫慄」(trembling)，又叫人「著迷」(fascinating)。

其實，神國和耶穌在奧托筆下，是有著同質的性情的。我們可以稱之為「神聖性格」，但更好地，是經驗性的神聖性格，或「努曼性格」。在下面，我們將試著用《論「神聖」》中對努曼的分析(畏懼、神秘、著迷)，來重讀《神國與人子》一書。我們將會發現，《神國與人子》對神的國和耶穌的描述，是完全符合奧托《論「神聖」》的標準的。在這本書裡，神國的「神秘」是透過「他者」來表述的；而「畏懼」和「著迷」則分別發展為「能力」和「至福」。

(一) 神國的神秘性格(mysterium)：完全他者

神國，或曰天國，上帝國，天主的國，乃是歷史耶穌在世宣講的核心訊息。這個論點，自十八世紀末開始，幾乎已在近代基督論上達成了共識。²³ 1900年，哈納克(Adolf von Harnack)《基督教的本質》(*What Is Christianity*)²⁴更以當日流行的歷史方法，結

²¹ 每本書的標題如下：第一書：「在基督宣講中的神國」(19章)；第二書：「神國和人子」(12章)；第三書：「基督的最後晚餐作為祝聖門徒好進入神國(的象徵)」(13章)；第四書：「神國與聖靈恩典」(7章)第五書：附錄(6章)

²² Otto, *Kingdom of God*, p. 67: "John...was a preacher of repentance...Jesus was a charismatic evangelist who was also an exorcist."

²³ 近代基督論根源自啟蒙時期對聖經所作的學術研究，隨著對聖經的研究，學者們開始對「歷史耶穌」的問題感到興趣，而天國的重要性也是在這個脈絡中被發現的。天國觀念在十八至二十世紀的發展，可參 Louis Berkhof, *The Kingdom of God: The Development of the Idea of the Kingdom, Especially Since the Eighteenth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).

²⁴ Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* (New York: Harper and Row, 1957). 哈納克區分出基督宗教的核心本質與其非本質性的歷史發展，他說，基督宗教的核心只有耶穌，而耶穌的核

合著聖經學、與批判理論，把所謂「近代基督問題」推上了頂峯，這本書所達成的結論，其中有一部分直到今天仍然有效。

奧托《神國與人子》也搭上了這一班自由主義的列車。這一本書的主要思想，毫無疑問地是以歷史的耶穌為主軸。把耶穌放置在「外方人的加利利」，再追問「國」觀念中的猶太和非猶太成分，而歸結出耶穌訊息中之「新」意，他問：有什麼是以色列的宗教歷史提供給他的，有什麼來自耶穌特殊的宗教經驗？

奧托一方面強調耶穌出生地加利利的外邦特性，另一方面，他也追蹤耶穌「神國」一詞的外邦來源，並且認為，雖然這個概念與猶太宗教的精神不相違背，²⁵但卻是一個在猶太教後期，由於受到東方啟示文學（apocalyptic）的二元世界的影響才產生出來的全新觀念。²⁶奧托認為，一直到這個時候，猶太思想中方才出現一個完全超越於此世界，甚至與它對立的超越神國的思想，並因此而得以脫離古代以色列天真的民族末世論，而進入高等宗教之列。因為只有經由這種二元對立，神才得以被體認為「完全的他者」，祂的世界與我們的世界截然不同。空間的提升演變成一種「價值感」（sense of value），上帝無比地偉大的價值才得以被體認。而人在上帝面前，只能彎腰俯身，屈服於前，不得不給予敬禮，甚至崇拜。²⁷

《神國與人子》強調耶穌天國的這種「完全他者」的特性，²⁸奧托用保羅的話來說，那是人「眼所未見，耳所未聽，人心也未曾想過」的（林前二九）。這本書也像《論「神

心正是天國。

²⁵ 它的原始精神甚至可能就是古雅各的神視（創二八），雅各看見一道天梯，神的使者在其上去下來。

²⁶ 奧托在一個長註裡承認，他前期的基督論作品還未能充分體會到（受近東思想影響的）猶太啟示文學的精神價值，因而他也還未清楚超越的「末世」之國對耶穌的訊息甚至他自己的意義。他說：This only came home when the idea of 'the holy' itself became clearer in my mind. Cf. Otto, *The Kingdom of God*, p. 48 (n.1). 近代學者普遍承認，猶太早期的默西亞觀念基本上是人間的，只有在《達尼爾》等後期作品中才慢慢超越化。

²⁷ Otto, *Kingdom of God*, pp. 40-41.

²⁸ 奧托承認，他是直到《論「神聖」》寫作之時才第一次體會這種神國的「他者」特性，他這樣說：「『天國』正是偉大與神奇的絕對者，是『完全相異的』『天上』事物」。奧托《論「神聖」》，頁99。

聖」》一樣，採用「價值範疇」一詞，並應用它來稱呼耶穌的天國²⁹。上面提過，價值範疇是奧托避免把神聖說成一種純粹的主觀感覺，也不認為它應該歸類為一種概念性的科學知識，於是他提出黎徹爾的價值觀念來平衡二者。神聖是一種價值，人在面對神聖的時候自覺卑微，毫無價值，不得不屈身俯首。所以價值是一種宗教判斷，而不是一種倫理判斷。人感覺與神也與神的國判然有別，如同塵土，奧托引用保羅的話說：要進入神的國，並不是「血和肉」所能成就的，人除非轉化，除非復活，除非再生，除非成義，除非成「聖」，否則絕不能承受神的國（林前十五 50f）。

奧托認為，神的國就是經由這種「時間的對立」，「空間的對立」還有「價值的對立」來顯現其「他者性」。因而它是無可言說的；也因此，保羅在論到「復活的身體」時，只能一再以「不是」「不是」來描述之（林前十五 37f）。而啟示文學之所以充滿幻想、象徵、怪物、夢境等等圖像（奧托在《論「神聖」》中稱之為“idiogram”），其理亦是如此。雖然耶穌天國宣講中採用這種「啟示式幻像」的地方不多，然而「比喻」還是他宣講這無以言喻的神國最常用的方法。在這脈絡中，奧托正式採用「神秘」（*mysterium*）一字，他說：「並非人人都看得見這『神秘』的，而最美妙的天國比喻，其目的正是為人打開通向神秘的眼睛。」³⁰

（二）神國的畏懼性格（*tremendum*）：它的能力（*dumanis*）

舊約聖經充滿讓人不寒而慄的畏懼，但要把畏懼連到新約的神國便比較困難了。奧托說，耶穌天國的畏懼特性顯現在其神聖權能侵入性（inbreaking）的「力」³¹上，他應用了一連串的形容詞來描述天國的力：「超自然的、奇異的、強壓的、從上而來的

²⁹ Otto, *Kingdom of God*, p. 49

³⁰ Otto, *Kingdom of God*, p. 72.

³¹ 包括希伯來文和希臘文聖經都有用「能力」來稱謂上帝的做法。在希伯來文，*gebûrah* 本來是指謂上主的能力，後來慢慢變成了迂迴地指謂上主的名字。新約耶穌也繼承了這個傳統，馬可十四 62 記載耶穌這樣說：「你們必看見人子坐在『力』（希臘文 *dunamis*）的右邊」。和合本把「力」翻譯為「那權能者」，思高則是「全能者」。而「神國」既是「上帝的」，它自然也分享了上帝的大能力。然後，力也是奇蹟，這是新約對觀福音對奇蹟的標準稱法。最後，力還是聖靈，那從一開始便已參與創造，直到基督復活之後仍然留在基督徒中，直到完成世末的復活的聖靈。

並且正在起作用的力…一種統治的、勝利的、壓服性的、強制性的奇異權能」³²，奧托甚至用「能力場」(field of force)來稱呼它。在比喻中，它被描寫為自動發展，大力擴張，不僅因為神國就是力；更因為它的能力正在行動中。天國作為一種能力最明顯的出現場所便是在耶穌驅魔的時候：群魔看見耶穌，嚇得拘攣。奧托認為，上帝的國與群魔對抗的背景與東方(即啟示文學)鬼神概念有關，這種有關兩個「國」的戰爭、神國與撒但國(或撒但家族)的對抗的神話，並不見於古代以色列。耶穌有一個的比喻正好說出這種戰鬥：「撒彈怎能驅逐撒彈呢？一國若自相紛爭…」(可三 25)³³

在《論「神聖」》中，奧托把「畏懼的神聖」區分出「絕對的不可接近性」(absolute unapproachability)、「絕對的不可抗拒性」(absolute overpoweringness)與「活力」(energy)三個因素，後二者都與力有關。奧托承認，新約的神減少了可怕的成分，這是理性化的結果，但由於上帝的父性仍然存在，因而神國亦包含著很強的「力」的成分。我們記得耶穌那句著名的話：「我若靠著神的能力³⁴趕鬼，這就是神的國臨到你們了」(路十一 20)。這句話曾經引起很多討論，無論如何，我們都可以說，耶穌在驅魔時，的確感受到很強大的「力」，這力在後來的傳統中被理解為聖靈。³⁵事實上，聖經聖靈的觀念一向都與上帝的力有關。³⁶上面說過，奧托稱耶穌為「大法師」(exorcist)。「大法師」，或譯為「驅魔者」，表達出耶穌令人顫慄的神聖，他身上有著戰勝鬼神的力。但奧托也聲明，力並不限於耶穌的醫治和趕鬼的行為，也包括他天國的訊息，甚至他

³² 前引書，頁 55: “a supernatural, wonderful, coercive, and operative power from above... a ruling, victorious, subjugating, compelling, miraculous authority”.

³³ 其他令人畏懼的成分包括在大災難來臨之前的默西亞之禍(messianic woe): 城市將因其不悔改，而受到懲罰(瑪十一 21; 路十 13); 信徒將因自己的罪或別人因他而犯的罪而被定罪(瑪十八 5-17); 甚至，耶路撒冷將沒有一塊石頭留在另一塊石頭上(可十三)。

³⁴ 希臘聖經原文是「靠著神的手指」(en daktulō theou)。參考思高聖經：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」。

³⁵ 路加福音十一 20 採用「神的能力」，在馬太十二 28，卻變成了「神的靈」。近代釋經學普遍承認：馬太在這裡所表達的是後來走向系統化的聖靈理論，相對地，路加的原始經文卻表現出耶穌驅魔時的聖靈經驗。

³⁶ 聖經希伯來文「靈」一詞，原意是風、氣息、呼吸，引申為「生命的能力」，因而舊約「上帝的靈」，就是他的生命力，舊約聖經用此來指稱特殊的人(如先知)的上帝經驗，它常是大能的。可參閱 E. Schweizer, *The Holy Spirit* (London: SCM, 1980).

這個人。總之，凡與他相關的一切，都是「神的力」，換言之，都是神聖。

但是耶穌神國的宣講的最大特色卻不是他令人畏懼的神聖之力，而是它的「至福」。因而他不僅是個會驅魔的「大法師」，也是個充滿聖靈的「克里斯瑪」(Charisma)的福音宣講者。這點，把耶穌「神國」與施洗約翰「雅威的日子」拿出來比較，便會一目了然。

(三) 神國的著迷性格 (*fascinosum*)：它的「至福」(bliss)

奧托以為，天國的「強力」性格，最清楚出現在耶穌宣告「日期已滿，神國已近」的急迫性中，這是一種強力入侵，沒有人可以抵擋，其急迫性尤勝於約翰「放在樹根上」的「斧子」(太三 10)。這一點上文已經述說過了。另一方面，對比約翰和耶穌的宣講，我們也可以從二者之間的差異性看出耶穌天國的獨特之處。在這裡，有一種前所未有的、因而也是專屬於他的天國的特質：這一種令人敬畏的「力」竟然也就是它的「至福」！假如約翰代表亂世中的時代精神：「悔改」，那麼耶穌必定在他的時代裡投下一個與約翰完全不一樣的訊息，不是威脅，而是要完成的許諾：「神國近了！信福音吧！」(可一 15)的喜訊。奧托說，這並非來自古老的先知們的責備，而是啟示文學對救恩的盼望。³⁷

因而，是救恩，而不是恐怖，構成耶穌天國的特質。耶穌以末世的福音，取代約翰末世的悔改洗禮，如今需要的只是一種對父親孩童般的信賴、依託，以謹慎、歡喜的精神戰勝誘惑，還有一顆謙卑的心，對父神有一種確定的安全感，不是奴僕般地，而是一個會呼喊「阿爸！父啊」的兒子的心靈(羅八 15; 加四 6)。

奧托說，耶穌許諾的是一個新時代最高貴的、超世間的禮物：神聖的 *dunamis*(力)，末世的恩典，或「憑據」(林後一 22)，這是「律法和先知到此為止」(路十六 16)的約翰及其門徒所不知的(徒十九 1)「極樂」或「至福」，就如同讓「瞎子看見，瘸子行走」般的福份。這 *dunamis* 曾在耶穌身上，如今，他也把這力許給這個末世的新時代。但是吊詭地，假如這安慰只是將來的，它還不是真的福份，但假如這福份已完全臨在，它也稱不上真正讓人著迷的「至福」。

³⁷ Otto, *The Kingdom of God*, p. 71. 在舊約，先知宣佈「雅威日子」及其審判的臨近，如賽十三 6; 達七 7; 三十 3; 只有以賽亞後期才宣佈新時代救恩的來臨，賽四六 13; 五十 8; 五一 5; 五六 1。

（四）小結：神的國的非理性（irrationality）³⁸

讓我們用「非理性」來總結奧托天國的「勞曼」性格。非理性是《論「神聖」》的語言，在這裡，非理性主要是「非概念」的意思。我們不能用確定的概念述說神聖，就如同我們不能說天國「在這裡」或「在那裡」（路十七 21）一樣。這樣，神聖就等同為神秘，我們只能消極地說（不是、不是）；另一方面，由於神聖的確「在場」（天國的「在」），我們乃可以積極地經驗它。因而天國在我們身體上的感覺上是積極的，但在理性的概念思維上卻是消極的。換言之，我們只知道天國的臨在（that it is），而不能具體地說明它是什麼（what it is）。³⁹而這便是它的非理性，用傳統神學的詞彙講，就是它的「已經」和「尚未」。耶穌堅持說天國「已到」，但他兩年的天國宣講卻顯示它並未如此「臨近」。奧托認為，這個自 19 世紀以來爭論多時的天國問題⁴⁰其實就是天國作為末日（神聖）事件的「實質上的非理性」（essential irrationality）。這是一種吊詭，一種雙面性，與一般的所謂「理性」對立，因為它既在又不在，既一又非一，既是又非是。我們可以用當代宗教學的「對立的相合」來說明：已經-尚未；畏懼-迷人；刀劍-平安。

三、奧托《神國與人子》一書中的耶穌

《神國與人子》一書共有兩個主題，一是上帝的國，一是人子耶穌。對奧托來說，這二者是不能分的，因而我們在上一段討論天國的時候，早已不得已地多次提起過耶穌，甚至把他（它）們放在同一個範疇來討論了。事實上，不僅天國和宣講它的耶穌

³⁸ 這是《神國與人子》一書第二部（〈耶穌所宣講的神國〉）第五章的標題：Essential Irrationality.

³⁹ 在這方面，奧托是受到費里斯（Jakob Fries）的影響。費里斯雖是個康德主義者，但他卻認為，對於實體，我們是有一種直接的（非反省性的、宗教的、或審美性的直覺）知識的，他稱為 *Ahndung*。但是由於未經反省，我們對於實體便只有一種消極的知識，而沒有積極的知識。我們只知道它的在場，卻不知道它是什麼。參閱 Philip C. Almond, 前引書，頁 47-54.

⁴⁰ 天國到底是「已經」的還是「尚未」的，在 19 世紀各有其支持者，前者是衛斯（Joachim Weiss）和史懷哲（Albert Schweitzer）後者是陶德（Charles Harold Dodd）。參閱黃克鏞〈耶穌宣講的天國〉，《神思》11 卷，1991 年，頁 11-26。

二者如一，他（它）們和天父上帝也同樣是只能分辨、不能分開的。可以說，他（它）們都是天父上帝的一面鏡子，在他（它）們身上呈現出上帝的儀容：一種令人既畏懼又著迷的神聖性。

在這一節，我們要更進一步地追問奧托對耶穌的看法。在傳統神學上，這是關乎基督論的問題，也就是耶穌到底是誰的問題。我們早已看過《論「神聖」》的答案：「這樣的一個人，決不只是一位先知，他就是聖子。」在這裡，我們要問的是：奧托是怎樣達到這個結論的？首先，奧托為持守他所做的宗教史研究，一再聲明他不會進入耶穌到底「是不是」彌賽亞的問題；後者關乎宗教的「價值判斷」，只能交由信仰來決定。他也不像他當時的一些自由派神學家那樣，追問耶穌的「自我意識」（他有沒有彌賽亞的意識），因為他認為，從歷史的角度看，這方面的證據太少了。因而，我們只能從當日所引發的騷動與反應，側面地從各種外在行動來追問這些行動的源頭，就如同我們只能透過對神聖經驗的描述側面地理解（那永為奧秘的）神聖一樣。⁴¹他強調，當日，在耶穌身旁，瀰漫著一股「『努曼』氣氛」（the nimbus of the numinous）⁴²，他周圍的人，的確已清楚地體認到了：他就是「努曼」。

（一）作為「努曼」的耶穌：神秘、畏懼與著迷

如同天國一樣，在耶穌身上顯現出來的是一種神聖的驚駭與迷人，他身邊的人，不管是說：他附魔了（可三 21, 30），還是說：這人是誰（可四 41）？都確證了一件事：他的「努曼」性格。人們一再追問這人是誰？但是在神啟示之前，這一個奧秘卻沒有人知道，包括說「你是基督，永生神的兒子」的彼得在內（太十六 16）都不知道。⁴³面對這個無法以理性釐清的奧秘，「驚奇」、或「驚愕」是人們最典型的反應。這並

⁴¹ 奧托，《論「神聖」》，頁 186；參 Otto, *The Kingdom of God*, pp. 159-160. 奧托認為，宗教史不能回答耶穌是不是上帝的默西亞這個問題，它僅能追蹤到耶穌的默西亞聲明，他說，這些聲明應該是歷史性的，否則初代教會的信仰便不能解釋，他這樣說：「一件歷史的事實要求一個足夠的原因」（A historical fact requires a sufficient cause）。

⁴² Otto, *The Kingdom of God*, p. 164.

⁴³ 奧托詮釋彼得認主的一段十分有趣。他不像其他自由主義者一般採用歷史批判的方法，在對照馬太和馬可的平行經文之後，否認彼得認主的歷史真實性。但彼得卻的確不曾知道耶穌的身分，這是奧秘，而奧秘的啟示，是只有上帝自己才有的特權（the exclusive privilege of God

不只是一種單純的驚異而已，而是驚愕中含著害怕（奧托稱為 *numinous awe*）。彼得在他面前，自慚形穢，在神聖的「價值」面前，他發現自己毫無價值，正是這種「神聖的悻怖」讓他看見自己的「不神聖」，而自認為「罪人」（路五 8）。這種人在上帝面前本能性的恐懼反應，如今也在耶穌身邊發生。另一方面，這些人雖然畏懼卻也依然跟隨，甚至要求耶穌容許自己跟隨他（可五 18；瑪八 19）。耶穌身邊經常圍著一大群人，他們不一定只為看奇蹟而來，而是被他的「神聖特質」所吸引，聖經說他們只是出來「看看他」。有人希望從後面摸一摸他，好分沾他的救贖（可五 27），對他們來說，他顯然就是天國的「至福」。群眾怕他，卻也愛聽他，甚至走幾十哩的路，也在所不辭（可六 33）。即便他的門徒，在耶穌身邊，或跟隨在他背後，甚至只看到他長長的背影，聖經都用「非常害怕」來形容（可十 32）。

如同經驗天國一樣，人們也感到有一種「力」在耶穌身上，這一種力甚至會入侵他們，尤其是當這一種力在耶穌身上特別活躍的時候（驅魔），或者，在那些被另一種力所佔據的人身上（附魔者），他們的感覺便尤其強烈。他們或是痙攣或是跌倒（可九 20），或是驚呼或是嚎啕（可五 6），或是歡呼或是跳躍（可十 50），總之，他們清楚知道，在眼前的這個人身上，流竄著一種無以名狀、僅能用「神秘」來命名它的能力，但也是一種「致命的吸引力」。

此外，奧托還進一步認為，在耶穌身上，這種在「尋常時候」已經讓人感到「畏懼與著迷」的神聖，在十字架事件中才得以完全現身。做為一個路德會的牧師，奧托會如此強調十字架之為基督奧蹟之中心事件，並不令人感到意外。事實上，在稱為髑髏之地的各各他，的確乘載著天底下最為陰沈的恐怖，但也有著人世間最大和最完整的至福。其實，早在《論「神聖」》中，奧托已經分析過耶穌在客西馬尼園的心情，他的極度痛苦、靈魂震蕩、甚至悲痛欲絕。⁴⁴他說，這絕不僅是一種對死亡的「普通害怕」，這裡還有比「害怕死亡更多的東西」。因為在這裡，是與「『憤怒』和『狂暴』的上帝較力」的耶穌在神祕面前所產生的「受造之畏」，而古老的摩西和雅各與神搏鬥的故事亦只能算是它的預告。然而這一種恐怖，在耶穌的一陣肆意狂飈之後，竟然在他內寧靜地沈澱為「阿爸！我父」（可十四 36）的狂喜。正如悲痛有多深，喜悅就

Himself)。這就是耶穌讚美西門·巴·約拿為有福的意思，因為他有上旁的啟示。Cf. Otto, *The Kingdom of God*, pp. 220-222.

⁴⁴ 奧托，《論「神聖」》，頁 101-102。

有多深，而在這深沈的悲慟和出神的狂喜之中，「以色列的聖者」最終將被認出。

如果「與上帝較力」本身已經是一種神秘，現在，這個「憤怒和狂暴」的上帝反過來竟然顯現為「我的父親」，這種神秘就更是遙不可及了，它只能稱做「非理性」。客西瑪尼園如是，十字架亦如是。因而對奧托而言，十字架乃是人類「普世歷史中最為神聖的事件」(the most numinous fact in the world's history)⁴⁵，因為在這裡，上帝超越的神秘性和「不可及性」(beyondness)得以最卓越的方式彰顯出來，也因此，十字架上的耶穌得以被稱為「神聖性本身的」⁴⁶一面鏡子(the mirror of Holiness as such)，《論「神聖」》這樣說：

人們必須在基督的苦難及死亡中去追求最強烈的宗教直覺的對象。如果他的道成肉身、他的使命以及他的生活方式被看成一種自我流露，其中反映了愛的永恆意志，那麼這種愛和信仰便看成是在其它所有的東西之前完成於基督的苦難中的。在某種絕對意義上，釘死基督的十字架便成了「永恆之父的鏡子」。這不僅僅是「天父」的鏡子—那是對神聖的最高的理性解釋—而是神聖性本身的一面鏡子。…此處，神聖者最崇高的愛及其最令人敬畏的「怒」⁴⁷交融在一起(the most exalted love [is commingled] with the most awe-inspiring “wrath” of the numen) …⁴⁸

十字架以最極致的方式，吊詭地（對立相合地）、極端而激烈地一併顯現出上帝

⁴⁵ Rudolf Otto, “The Lord’s Supper as a Numinous Fact”, in Otto, *Religious Essays* (Oxford: Oxford Press, 1931), pp. 45-52, p. 50.

⁴⁶ 神聖性本身，意即在未經理性解釋為「天父」之前的神聖。

⁴⁷ 此句為筆者所譯，譯文與成窮、周邦憲，《論「神聖」》，頁 204 稍異。該譯本作「對神聖者的最崇高愛意與神聖者的最令人敬畏的『怒意』交融在一起」。文法上，由於原文只有一個 numen，故譯文不宜把「神聖者」作兩種不同的區分。在文意上，按筆者的理解，奧托想要表達的是十字架顯示上帝對人類的愛，但是這種愛卻是以一種最令人費解的（神秘的）甚至殘暴的方式呈現。在舊約，上帝亦多次顯現他的「憤怒」，但是這些怒意，與十字架殺子之怒比較，真是何足道哉。有人把上帝的愛與怒分別詮釋為「對罪人之愛」與「對基督之怒」，但也只能算是一種理性化的解釋而已。對奧托而言，十字架只是神聖的兩面性（著迷—畏懼）的最終極啟示。

⁴⁸ 奧托，《論「神聖」》，頁 204。

的愛（著迷）與怒（顫慄），它最能顯示出神聖的非理性面貌。因而奧托把它視為啟示之巔，為「永恆奧秘的唯一標誌」（the monogram of the eternal mystery），它超越了古代受苦的約伯的形象，而以最有力的方法顯示出身為絕對他者的神聖奧秘。

在《神國與人子》，奧托倒沒有太多著墨於十字架，而專注於與十字架互為表裡的基督最後晚餐。晚餐表徵出十字架之為救贖事件；在其中，耶穌擘餅，象徵他把自己的身體分開，交給門徒，讓他們可以分享到他的死亡所帶來的救贖，因為藉由分享基督的生命，門徒被祝聖了，他們乃可以進入就是神聖本身的神的國度。如此，十字架的救贖性在最後晚餐中得以顯露出來，十字架呈顯出聖子基督，而這一位聖子則是把他自己賜給門徒。

（二）聖子耶穌與「直感能力」

在《神國與人子》，奧托努力陳明他在《論「神聖」》中極欲表明的基督論意涵：耶穌不僅是個先知，而是聖者。既是聖者：他不僅能夠「經驗努曼」，他還能夠引發別人的「努曼經驗」。有關先知和聖者，《論「神聖」》是用「直感」（divination）的觀念來說明的：前者只是個「直感」的主體（divining subject），後者則是人「直感」的對象（object of divination）。在《論「神聖」》中，奧托還批評史萊馬赫不僅把直感誤以為是一種屬於一般人的普遍能力，還把耶穌視為直感的主體而不是直感的對象。對奧托來說，這是史氏兩種至大的錯誤，因為這樣做，他就把耶穌降低到「一般人」的程度，而輕忽了他在宗教史上的位置了。

努曼與直感都是《論「神聖」》的主要概念。無疑地，全書前半部（約十分之八的篇幅）都聚焦於普遍的「努曼感」的討論，到十八章才有點無預警地突然出現了「直感」一語，但假若讀者便因此忽略了全書的最後四章，⁴⁹那麼奧托寫作這本書的真正意向便將隨著這幾章一起被埋葬了。原來奧托直到這裡才慢慢披露出他對基督的神性的看法，而這主要是經由他對史萊馬赫的不滿而表達出來的，因為史氏把「直感」視為一種全民共有的本能，這樣做他便忽略了耶穌不僅在程度上也在質量上與眾不同的神性，也就是，忽略了他原來竟是「聖子」。

⁴⁹ 《論「神聖」》最後四章的內容是：18章，「神聖」的諸表現與「直感」能力；19章，原始基督教中的直感；20章，今日基督教中的直感；21章，歷史與宗教中的先驗：總結與結論。尤其是最後一章，倘若錯過了，也將錯過奧托在書中所埋下最大的伏筆。

奧托把「直感」解釋為一種特殊的能力，只有具備直感天賦的人，才能夠「在神聖的種種表現中認識和再認識」它，因而直感和作為「先天範疇」的神聖感不盡相同，後者，作為「先天範疇」，是人普遍的「先天傾向」，但它只是以「一種判斷和承認的原則」⁵⁰出現。換言之，人具有神聖感覺的潛能，卻不一定必然認識神聖，這視乎他有沒有被具備更高級的「先天稟賦」（直感）的人所「喚醒」。直感亦是先天的，換言之，它並不是由神聖感進化而來的。這樣，奧托乃保留了凡人和天才之間在層次上和能量上的區別。他以藝術為例，在大眾身上僅僅表現為一種美感的能力，到了藝術家的層次，則是發明、創造等等。人人都有審美的能力，但不是人人都能夠成為藝術家。

但是奧托的旨趣還不止於此。他所關注的並不只在於分開天才與凡人而已，最重要的還有聖子。有宗教上，可以與天才型的藝術家相提並論的就是先知了。他這樣說：

宗教領域裡的先知等同於藝術領域裡有創造性的藝術家，他是這樣的一個人，在他身上，「聖靈」既是作為傾聽「內在聲音」的力量，又是作為直感的力量而顯現自身的⁵¹

這樣說來，先知就是那些由於聖靈的充分作用而具備一種原初的、自發性的宗教情懷的人，他能夠以一種前所未有的方式經驗超越的存在，並由之開展出一種非繼承性的、原創性的宗教經驗，因而吸引其他人跟從他。但這還不是最高階段，因為他畢竟只是一個能夠卓越地經驗神聖的主體而已；因而在奧托的宗教位階中，還有另一個更高的層次，在他身上，「我們可以發現聖靈的全部內容」，以致他不僅是個經驗神聖的主體，而是，「他自身或他的行為都完全地成了直感的對象，在他身上人們清楚地認出了神聖性。」⁵²這樣的一個人，自然與先知不同，後者接受聖靈的感動，至於前者，可以說，他就是聖靈的完全現身了。必須聲明的是，在《論「神聖」》最後這一章的上下文中，奧托沒有一句話指明耶穌。但後者顯然在他的視野之內。然後，全書進入了最後的一段，這兒只有一句。奧托若有所思地說，「這樣的一個人，決不只是

⁵⁰ 奧托，《論「神聖」》，頁 208。

⁵¹ 奧托，《論「神聖」》，頁 209。

⁵² 同上。

一位先知。他就是聖子。」⁵³

在《神國與人子》中，聖靈不僅與天國的「畏懼性格」有關，祂更與耶穌自己有關。在整本書的最後一「書」，⁵⁴奧托討論在耶穌身上廣泛地現身的聖靈（之恩）。這本書的結論與上面所引述的《論「神聖」》的話完全吻合：

如果我們的目標是討論耶穌這個人，那麼我們必須嚴肅地處理在他身上驅魔的和靈恩的元素。他身上的聖靈之恩並非偶然之事，而是屬於他個人的本質（of the essence of his person）… 他並不是一個拉比，而是末世的救贖主，本身就是末世秩序的一部分。⁵⁵

四、綜合評述奧托的基督論

現在讓我們再重複一下本文開始時所作過的論點：《論「神聖」》與《神國與人子》兩書表裡相依，後者對基督的論述不僅非常接近前者在分析神聖的結構時所用的語言，它的寫作意向更是要書明前者所隱含著的基督論。基督，對奧托而言，最適合的名號就是「聖子」（the Son），因為只有這個名號才能恰如其份地道出他的神聖，他在宗教史上卓越的地位。

當然奧托的出發點並非教會教義，他沒有把他的基督論研究放置在教會對基督「兩性一位」的論述之基礎上，他所要做的並不是教義神學。作為自由主義的神學家，他所注意的是宗教史和歷史的耶穌。於是，他運用歷史的釋經方法，把耶穌放回加利利，追問他的思想淵源，又按照福音的敘述，整理出在他身邊流竄著的「努曼氣氛」，以確認出當日在他週遭的人對他神聖身份的體認。這樣做，奧托其實已把他的「聖子基督論」還原為一種早期基督徒的價值判斷，它介乎純粹的客觀與純粹的主觀之間，而更重要的是，作為價值判斷，在本質上它便包含著一種非理性（或超理性）。換言之，宗教的判斷是不能交由理性來證明的。

⁵³ 同上。

⁵⁴ 這本書共有七章，章目如下：1. 靈恩種類；2. 耶穌自己首先便是靈恩；3. 醫治和趕鬼之恩；4. 靈恩性宣講和辨別眾靈；5. 預言及其他恩典；6. 靈恩性顯現，耶穌步行水面；7. 結論。

⁵⁵ Otto, *The Kingdom of God*, p. 375.

奧托的基督論基本上是從下而上的，而奧托也無意用他的「聖子基督論」來印證教會有關三位一體的教義聲明。他幾乎不提基督的道成肉身，對他來說，道成肉身只是後來對基督身上被人見證出來的神聖的理性化，⁵⁶他也很少提起復活，可能是因為福音中復活經文的不確定性。對他來說，最恰當的基督名號固然是聖子，但聖子的根據並不是由於道成肉身，而是神聖在他身上（其頂峰是十字架）的彰顯。《論「神聖」》這樣說：

我們在基督身上認出了上帝的肖像和展現，在他的痛苦和勝利中，他的救贖行為和仁愛中…，還有那種基督的「聖子身份」的直覺，通過那種直覺，我們認出基督是「唯一的聖子」，受神召喚，充滿了神力，我們認識到，只有上帝才能使他的存在成為可能，成為可識，他以人類的形式重復和展示神性…⁵⁷

從受神召喚，彰顯神聖的耶穌出發，到最後晚餐祝聖門徒進入天國，奧托的基督論顯然是救贖性的，或功能性的（functional），而不是如同加采東傳統（從道成肉身出發）的那種本體性的，或形上性的。這是奧托經常遭到傳統基督徒神學家質疑的地方，他們質疑奧托放棄了本體性的基督就等於把他本質上的神性也一起丟掉了，於是基督宗教的絕對聲明再也難以維持。因為奧托建基於直感理論的基督論是無法堅持基督之為「唯一聖子」的，這理論固然把基督置於一般的宗教領袖（先知）之上，卻不能在原則上排除還有其他（即便數量很少）的「聖子」的可能性。⁵⁸如是「唯一聖子」也沒有了基礎，它最多只是一個基督徒的願望而不是確證。但話得說回來，這也是奧托把宗教確定為一種自主的、自成一格的價值範疇的目標，宗教不能由其他（也許看起來更為合理）原則來決定，假若它不能被約減為倫理，它也不能被約減為一種合理的論述。

⁵⁶ Otto, *The Kingdom of God*, p. 175: 「先存的概念嘗試解釋這種（基本上非理性的）關係，這是一種介乎兩種不同的存有之間的關係：一個是在經驗中被知覺的存有，另一個則是存在於經驗和時間之前和之外的世界的存有。這種關係（後來）被道成肉身的概念所理性化。」

⁵⁷ 奧托，《論「神聖」》，頁202。

⁵⁸ 事實上，《神國與人子》在論靈恩性人物中的確不只耶穌一人，穆罕默德似乎也與耶穌同一品位，奧托並且說：「只有他擁有神力得見阿拉的啟示，聽見天使的聲音」（頁341）。

最後還要回答一個問題：就是奧托與自由主義神學的關係。顯然，在《論「神聖」》之後，由於發現到宗教的非理性因素，奧托已經與自由主義神學愈走愈遠了；《神國與人子》便是這樣，儘管它也有著某些自由主義的向度。一方面，奧托相信歷史，他相信歷史批判是可以幫助我們釐清問題的，因為很多觀念，例如「國」、「人子」、「贖價」等概念是必須放回昔日的脈絡中才能夠知道它的真正意涵的，他也把他的研究定位為一種「宗教史」，並且注目於歷史的耶穌及他的「外邦」特性，甚至認為耶穌的天國及人子等觀念是受到近東啟示文學的影響的。而最重要的，是他相信神聖在歷史中的顯現，如此乃把基督宗教放在其他宗教的水平上，把它們等量齊觀。這些在在都顯示出自由神學對俗世中的神聖的肯定傾向。但是另一方面，本書所用的卻不是純歷史主義的方法，雖然從歷史批判開始，它實質上卻已經拆解了歷史批判的威力，而這種拆解的工程其實已隱含在奧托對宗教的自主性的堅持中了。因為，既然奧托視宗教為一種獨立的價值範疇，那麼基督宗教的價值判斷便不能由歷史批判的結果來決定了。我們看見，《神國與人子》沒有由於時間上的優先性而獨鍾馬可福音，或排除其他福音，它有時甚至採用約翰福音來補充馬可的不足，總之時間的先後與啟示沒有必然的關係。另外本書對奇蹟的重視，認為它乃顯示聖靈恩典的典型場合，又強調上帝和神國的「絕對他性」，以及人在天國面前的毫無價值，而宗教的出現，正緣於人在上帝面前的自我貶抑等等，這些都與自由神學看重俗化精神的傾向背道而馳。總之，由於《論「神聖」》的影響，奧托已不復往日了，雖然不像巴特般作個 180 度的大逆轉，但至少已在一定程度上作出很大的修正，這點在《神國與人子》中亦清楚看見。

後記

讀魯道夫·奧托《論「神聖」》的時候，很多人都會對書中神聖感的分析感到拜服，卻只有很少人會注意到書中竟然隱含著一個基督論的指向。本文試著尋回這個指向，並且隨著它的指向，找到它所指向的聖子耶穌。在奧托的另一本書《神國與人子》裡，這位聖子基督終於現身了，於是本文也試著以《論「神聖」》的語言來重讀他，並且發現奧托的宗教學和神學表裡相依的關係。這種關係可以一句話來形容：即對奧托來說，神學導引出宗教學，而宗教學也引導神學的發展。就《論「神聖」》來說，奧托實在不愧為宗教現象學的前驅，雖然有人批評他的現象學受到信仰的左右，而不是純粹描述性的科學。但筆者卻認為，這正是奧托對宗教學的貢獻所在，他肯定宗教

是一種自主性的價值判斷，如此乃免除了宗教學為科學規律所決定。對奧托來說，基督是聖子，而這，不少於也不多於奧托自己，作為一個基督徒，發自信仰的自主性判斷。

參考書目

- Adolf von Harnack. (1957). *What Is Christianity?* New York: Harper and Row.
- Cf. Karl Barth. (1972). *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, London: SCM.
- Cf. Philip C. (1984). Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ET. (1908). *The Life and Ministry of Jesus*. Chicago: The Open Court.
- Gregory D. Alles (Ed.). (1996). *Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Rudolf Otto. (1901) *Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Rudolf Otto. (1931) "The Lord's Supper as a Numinous Fact", in Otto, *Religious Essays*. Oxford: Oxford Press.
- Rudolf Otto. (1938) *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*. London: Lutterworth Press.
- Schweizer, E. (1980). *The Holy Spirit*. London: SCM.
- Steven Ballard. (2000) *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy: Some Encounter in Theory and Practice*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- 依利亞德，〈聖與俗：宗教的本質〉，台北，桂冠，2001。
- 黃克鑣，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》11卷，1991年。
- 奧托，〈論「神聖」：對神聖觀念中的非神聖因素及其與理性之關係的研究〉，成都，四川人民出版社，1995。

初稿收件：2007年04月16日

初審通過：2007年05月23日

二稿收件：2007年06月21日

二審通過：2007年07月03日

作者簡介

黃懷秋(Teresa Wong Yai Chow)

魯汶大學 University of Leuven 神學博士

現任輔仁大學宗教學系系主任

E-mail：034289@mail.fju.edu.tw

The Christology of Rudolf Otto's *The Kingdom of God and the Son of Man* and Its Relation to *The Idea of the Holy*

Teresa Wong Yai Chow

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

This article investigates Rudolf Otto's Christology, and its relationship to his masterpiece *The Idea of Holy*. The author argues that Otto was actually a theologian notwithstanding he was known as a scholar of religion. A certain Christology is hidden behind *The Idea of Holy*, which ends with these enigmatic sentences: "Such a one is more than a prophet. He is the Son". The purpose of this article is to uncover this Christology, focusing its attention on another book by Otto written some 17 years after the publication of *The Idea of Holy*. Entitled *The Kingdom of God and the Son of Man*, this book is in fact the only book on Christology written after *The Idea of Holy*, and thus very possibly may be deeply influenced by the Christology therein. By studying this second book of Otto and its relation to the first one, this article actually asks the following questions: How did Otto derive his inspiration from *The Idea of Holy*, and how did he interpret Christ to whom *The Idea of Holy* refers as the Son? Does the method used in this book correspond to the historical-critical method used by most of the liberal theologians? In order to answer these questions, the article starts from a description of Otto's life. It further introduces *The Kingdom of God and the Son of Man*, analyzes its interpretation of the Kingdom, and finally enters into its Christology.

Keywords : Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Christology