

# 重返被遺忘的路徑 ——從奧托對「神聖」的體認 到田立克轉化世俗的藝術

蔡清徽

台灣神學院

Taiwan Theological College and Seminary

## 一 引言

改革宗的神學傳統奠基在上帝的「超越」上。有限的人無法憑自己的努力，搭橋跨越鴻溝到達上帝那裏，因而揮別了中世紀敬虔運動所追求的「臨在」路徑。改革宗信徒轉以單純憑信心仰望「超越」的上帝透過基督提供給信徒的「義」。<sup>1</sup> 隨着後續偏重「聽」講道的學習形式，對知性的追求，凌駕對感性的追求。啟蒙時期重理性的發展趨勢，愈發強化上帝的超越性，以及信仰知識的層面。二十世紀的兩次世紀大戰，使得原本人口從鄉村遷往城市的速度加快，更進展到大規模的跨國跨洲移民。顛沛流離，加上工業化躍進的結果，人失去了往日熟悉的社會羣體，

---

<sup>1</sup> Carlos M. Eire, *War Against Idols—The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (New York, Cambridge University Press, 1986). 2-3. 導論主要敘述圖像崇拜在中世紀體現了「臨在」的神觀，改革的訴求是去除圖像以追求「超越」的神觀，路德宗是循中間溫和路線 *Finitum non est Capax infiniti*（有限的無法承載無限的）。

落在心靈匱乏的困境。這種失去與人與神、與土地空間情感的連結狀態，舉世皆然，不分宗派。在不講究傳統和儀式的新興宗教中，此傾向更為明顯。天主教在梵蒂岡第二大公會會議中，正視此現象，道出二十世紀中葉，人類的焦慮導致內在與外在的不平衡，造成加速往惡傾斜。<sup>2</sup>對「超越」的上帝的疏離和隔閡，導致知識「無神論化」出現在各行各領域中。因過度強調人的自主，以致不承認和上帝有任何的隸屬關係，反而寄託以經濟及社會烏托邦獲得解脫。基督教的信仰和價值觀，快速的從地上國全面撤退。<sup>3</sup>天上國和地上國處於對立而非互相滲透，<sup>4</sup>屬世的職業與宗教生活對立起來，教會和神學失去了對社會的影響力。

「聖俗兩分」造成世界「二分化」的危機，在時間和作法上尤其明顯：六日為工作日，第七日為安息日；收入的九份歸於自己，一份歸於上帝。另一方面，對上帝臨在的渴慕，促使上世紀戰後靈恩運動的快速蔓延，這股靈恩風潮也吹到台灣來，將「理性」的鐘擺推到另一個「感性」的極端。「神顯」和「聖靈恩膏」成了人們趨之若鶩的經歷。藉由爭戰禱告，讓聖靈的「恩膏」臨在各個俗世領域中，霎時間「上帝國」似乎已降臨。然而，缺乏對上帝的「超越」和「神聖」畏懼的平衡教導和體認，使得神蹟奇事等屬靈經歷，有重蹈中世紀過度追求與神合一，甚至個人「神化」(*theosis*)的偏差。隨着成功神學的崛起，甚至耳聞有功利的籌碼交換。台灣宗教總部林立，民間宗教蓬勃發展，其實台灣民俗對「神聖」並無陌生感。反觀基督教改革宗和福音派，卻往往避談此議題，惟恐涉及天主教的專利議題。

歷史上不論是近代宗教學者，或是宗教改革時期的馬丁路德，對於神聖都有諸多着墨。現代宗教學之父謬勒(Friedrich Max Muller, 1823-

---

<sup>2</sup> 梵蒂岡第二屆大公會議文獻《論教會在現代世界》牧職憲章(一)引言、現代人的處境，1965年12月7日公布。

<sup>3</sup> 梵蒂岡第二屆大公會議文獻《論教會在現代世界》牧職憲章(一)第一章、人格尊嚴一有系統的無神論。

<sup>4</sup> 梵蒂岡第二屆大公會議文獻《論教會在現代世界》牧職憲章(一)第四章、教會在現代世界內的任務。

1900) 認為，人對認識「神聖」的宗教能力是與生俱有的，人可以從「有限」跨到「無限」。此論點呼應了黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的「唯心論」；黑格爾認為宗教史是「絕對精神」運行在人類歷史的「有限精神」之中，「有限」被提升而達到「自我意識」。因此人能感受「神聖」，毋庸置疑。<sup>5</sup> 宗教史學家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）則認為人因為偏好凡俗而「去神聖化」。<sup>6</sup> 他精闢的一語道出「神聖」的對立面不是「惡」，而是「世俗化」。這一點看見與當代聖經學者司徒梅奇（Peter Stuhlmacher, 1932-）對於世界因墮落而全面敗壞的主張，頗為一致。<sup>7</sup>

伊利亞德對於「神聖」的概念，受路德宗學者奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）的著作 *The Idea of the Holy*（譯《神聖的觀念》）啟發，

---

<sup>5</sup> 黃懷秋：《神聖的探問：經典宗教學家引論》（新北市：中原大學宗教研究所&台灣基督教文義，2013），頁5~7。繆勒認為，雖然所有知識都來自感觀經驗，但人卻有能力從這些有限的經驗中領悟出無限來。人從有限之物開始，是可以跨進到無限的，因而二者之間，並沒有真正的斷層。這樣，繆勒離開康德，走近了黑格爾的唯心派……在黑格爾看來，宗教史是絕對精神運行在人類歷史之上，經由人類的有限精神的提升，而達的自我意識……這過程是進步、向上提升的。換言之，人類歷史就是宗教進化的歷史。他從兩方面來討論宗教，主觀方面宗教是一種內心的本能；客觀方面宗教是人對無限的領悟或把握。他認為宗教是人除了感性和理性以外的第三種能力，是人的天賦才能，人生而具有宗教意識。人只要意識到「界限」，便能意識到「界限以外」。

<sup>6</sup> 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（台北：桂冠，2001），頁116~118。「現代人的問題是將所有的『去神聖化』——空間、時間、大自然、人的存在。伊利亞德嘗試用一種回歸原始社會和宗教人的概念，去說明各面向的神聖性，嘗試喚起伊甸樂園的歷史存在意識。」

<sup>7</sup> Peter Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, trans. Daniel P. Bailey (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 302-4. 保羅神學對於世界的看法是整全的，他從福音的觀點來看世界、人、罪。世界的四種意涵：1. 人（people），林後五 17；2. 創造（creation）——環繞人的創造（林前三 22）、人在世界中（林前一 21；林後五 19）；3. 宇宙萬物（universe and its people），林前八 6；4. 現今的世代（the present age），林前二 6；林後四 4。隨着亞當的墮落（羅八 20），世界演變成在死亡及罪惡的權勢下，脫序且不斷腐敗中，遠離神且要受審判。但世界並非全然壞的，外邦人因為故意不認識神，神就任憑他們存邪僻的心，行不合理的事（羅一 28）；猶太人雖然知道律法的益處，但因活在罪的權柄之下，無法將之行出來（羅二 17）。但基督信徒則不同，他們已有聖靈的恩賜，生命更新得以自由認識基督和創造的上帝，也能知曉他的旨意。因此，他們不應離世遁逃（林前七 29），反倒在新舊世界之間頌揚主。

先討論「聖顯（Hierophany）」，即一種完全不同於「凡俗」的呈現。他認為現代人刻意將聖與俗分隔對待，是違背了人原始的生存方式，也是加速世俗化的原因。因此，「聖」「俗」必須共融交往。<sup>8</sup>天主教對於「聖顯」不陌生，英文 Epiphany 代表每年慶祝的「主顯節」，也可以形容個人特別的「神聖」經歷。

「神聖」存在於凡俗，是以「聖顯」為標記，此標記為具體發生於時空中的特殊「神聖」時刻，<sup>9</sup>成為突破「凡俗」的記號。<sup>10</sup>「聖顯」也可指「聖化」的時間，例如宗教儀式或聖事的重複舉行，將時間回歸到原始（primordial）的神祕時間。<sup>11</sup>存在主義神學家田立克（Paul Tillich, 1886-1965）在《系統神學》中，因應伊利亞德的這項觀察，認為記號的本質不是「聖」的，它乃是藉由消除自己，指向絕對他者。<sup>12</sup>加爾文在注釋書中也提到「記號是上帝與人溝通的方式，包括視覺和聽覺的。」

<sup>8</sup> 伊利亞德：《聖與俗》，頁61～65。「神聖的第一個定義，便是它與凡俗相對立。人會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身，此稱為「聖顯（Hierophany）」……現代人將此世界中的神聖因素剔除，而呈現出一個凡俗的存在……以致於要重新發現古代社會中宗教人的存在可能性，已經愈來愈困難了……後啟蒙與後工業革命處境的困境，即『去神聖化』的後果；我們的城市、住家、大自然等等，甚至我們的行為，都僅僅是一種生物現象。然而，原始人對許多活動和對環境認知，會視為聖事，一種與「神聖」共融交往的過程。『聖』與『俗』，是世界存有的二種模式，不只關係到宗教歷史、社會學、甚至人類在宇宙中各種不同的可能情境，也關係到哲學，以及所有人類存在的可能性之尋求。」

<sup>9</sup> 伊利亞德：《聖與俗》，頁72～74。「對宗教人而言，空間並非同質性的，當神顯（神聖的彰顯〔hierophany〕），空間就有一個突破點（interruptions, breaks），就本體意義來說，建立了這個世界。」「凡俗的空間經驗與神聖空間的經驗是直接對立的，即便空間可以區分，但其根本的結構價值，是沒有本質上的差異。」「凡俗人生活中隱藏着宗教行為的例子，一些特殊地方他會保有個人世界的『聖地』，好似他曾在這些點上，接收到一位真實他者的啟示。」

<sup>10</sup> 伊利亞德：《聖與俗》，頁77～78。「此論點引述 Basset, in *Revue des Traditions Populaires*, XXII, 1907, 287。宗教人不是自由去選擇神聖地點，只是藉由神祕記號的協助去尋求發現它。宗教人想要活在神聖中的渴望，實際上就是要將住所建立在真實的實底上。」

<sup>11</sup> 伊利亞德：《聖與俗》，頁116～118。「時間可分為凡俗時間和神聖時間；宗教儀式可以將二者連貫。所謂的原初時間，是神孕育造化之際，被神臨在與活動所祝聖。宗教人活在的神聖時間，是可以逆轉和反覆的時間，藉由禮儀而定期重建所呈現永恆奧祕的現在。非宗教人所體驗的二種時間：一種是工作的單調時間，一種是節慶時間。」

<sup>12</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* v1 (Chicago: University of Chicago Press, 1957, 1975), 223.

記號容易吸引聽眾的注意，可強化信息，因此記號也代表上帝真實存在於祂子民當中，幫助信徒了解屬天『神聖』的奧秘。」<sup>13</sup> 加爾文將聖事定義為「外表的記號，上帝在我們良心上的印記，為了支撐我們軟弱信心」。<sup>14</sup> 這是延續奧古斯丁的看法，以「聖事標記」來形容聖事。宗教改革者馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）從神學雙槓桿主題「隱藏的上帝」和「顯現的上帝」，<sup>15</sup> 發展對上帝的正反兩面的平衡認識，成為路德發展「十架神學」的基礎。路德對上帝隱藏又奧秘的體驗，源自於他奧古斯丁修道院的背景。他的奧秘經歷啟發了二十世紀的德國路德宗神學家奧托，發展以「神聖」為主題的神學。

由上述幾位神學家對於「神聖」的主張，可作初步的結論：「神聖」、「聖顯」和「記號」都屬於信仰的歷史傳統，「去神聖化」使人偏向凡俗，不只造成認識神的障礙，也是世界加速惡化的原因。人必須將「神聖」的宗教意識找回來，重建被遺忘的「臨在」神觀，平衡看待「超越」和「臨在」觀點，如此聖俗交融，才有望收復失去的上帝國疆土。

## 二 奧托對「神聖」的體認

奧托是宗教現象學的啟蒙人物，他在哥廷根（Göttingen）求學時，接觸到士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）的作品，領受了理性遠不是宗教最重要因素的道理。<sup>16</sup> 他對於以理性的方法來接觸「神聖」主題的謬誤，有深切的體認，因而從感性面發展了獨到之見。在

---

<sup>13</sup> Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Grand Rapids, WM. B. Eerdmans, 1957), 71. VI. The Use of Word and Sign.

<sup>14</sup> Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, 133. XI The Sacrament of the New Covenant as Signs and Seals.

<sup>15</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, 97.

<sup>16</sup> 黃懷秋：《神聖的探問》，頁 33～35。理性只是由感性所派生出來的「神聖第二時分（moment）」。奧托受當代自由主義神學家里徹爾（Albrecht Ritschl）的「價值判斷」影響。但最主要的影響，來自他兩次宗教之旅，給了他靈感寫成《神聖的概念》。這本書讓奧托一夕成名，二十年內再版了二十五次，幾乎每一種學術語言都有它的翻譯本。

《神聖的觀念》一書中，奧托延續了他稍早在 *Naturalism and Religion*（暫譯：《自然主義與宗教學》）的論述，說明宗教具有其自成一格的獨特性（*sui generis*）；<sup>17</sup> 以語言和理性來認識宗教的深層和整體是困難的。宗教的奧祕意識，更適合以非理性或超理性來領會；「不可言喻」不是指寂靜，而是指另一種更深層的思想品質，屬於奧祕的範疇。<sup>18</sup> 奧托認為要促進這種深刻的思想品質，往往需使用記號。<sup>19</sup> 他也主張「神聖」是一種「先驗（*priori*）」，是與生俱有的，它既不屬於「倫理（*ethos*）」，也不是「目的（*telos*）」，而是存在於宗教意識中。<sup>20</sup> 一旦喚醒「先驗」的宗教意識，就容易掌握「神聖」的觀念。於此，奧托引述創啟地區宣教士的經驗法則，證明以宗教意識的共同經驗，更易於與異教徒討論神觀。<sup>21</sup> 奧托以「美」的體驗，來說明這種非語言的「直感」認識，是怎麼一回事。<sup>22</sup> 這是一種透過默想自省，將「先驗」不斷的循環詮釋而強化。換句話說，對「神聖」的體驗，是一種類似藝術的本能和體驗，能夠觀察領會，轉化和呈現。轉化呈現的方式可分為兩種：低層次者如同

<sup>17</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 7.

<sup>18</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 1-3.

<sup>19</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 作者序言。

<sup>20</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 136

<sup>21</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 139.

<sup>22</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 146-50。「直感（*Anschauungen and Gefuhle*）」，如士萊馬赫所形容的，是當面對大量的自然界和歷史的實存，一種透過默想自省，轉化成聖（*divining the objective teleology*）的能力。當人的思想在順服的狀態下接觸到宇宙的概念，就能產生直覺和情感的增強，不限於客觀的實際處境。科學無法證明的，卻能以直覺摸索後斷定。即便士萊馬赫避免用這樣的詞彙，但的確是一種認識（*cognition, knowing*）。唯一可比擬的是人對於美的認識。當人的審美品味還十分粗糙時，一種對美的感覺就開始騷動了，這種感覺必定是來自一個已經存在的、模糊的、有關美的先驗概念，即使他們對真正的美未能很清楚的『辨明』。就像在判斷神聖的情形一樣。被誤判為美的那成分與真正的美多少有些接近，透過排斥似美非美的事物，人自己也就具有了正確理解和判斷能力了。透過已經獲得了關於『美』的內在觀念以及真正『表現』為『美』的標準的外在事物中，他可以認識到美的存在。同樣的，默想的能力（*contemplation*）需要反覆推敲將埋在內心深層的發展到意識層面來，經過自我教育後，淬鍊這種感覺並與他人分享。根據康德的用語，是一種『未展開的』，或不可解釋的概念。即便士萊馬赫認為這是一種普遍的人性，但奧托認為實際上，這種直覺是指特別有天賦的人的一種天分。」

藝術創作；高層次者能從自然和歷史的觀察心得中，詮釋後以動態行為表現出來。<sup>23</sup> 奧托以拉丁文 *Numen* 「努曼」形容「神聖」的吸引力。相對於「神聖」令人畏懼的一面（*Tremendum*），「努曼」是可被內心的宗教意識所印證，進而以外顯吸引人的記號呈現。這是奧托對「神聖」的見解和貢獻。奧托的目的是以更寬廣的宗教語言來討論信仰，因此訴諸普遍能認同的「直感」，而未使用基督教信仰常使用的「聖靈的引導」。<sup>24</sup>

奧托進一步反對將「神聖」局限在倫理層面，例如「聖潔」。他解釋「聖潔」只是「神聖」的其中一種特質。<sup>25</sup> 奧托的「神聖」觀念，是由難以用文字形容的兩種極端體驗組成：「奧祕的畏懼」和「努曼」，因此涵蓋面更廣。以下針對此「神聖」的二種體驗，作扼要的介紹分析。

### （一）「神聖的畏懼」（*Mysterium Tremendum*）

拉丁文「奧祕」（*Mysterium*）並不是中世紀的產品，而是源自初代教會。「聖」與「奧祕」在初代教會被視為同義。第一個被使用來指稱「聖事」的字眼是希臘文 *Mysterion*（奧祕、奧理、奧蹟），是指一種非公開的敬拜儀節。第三世紀開始特土良覺得 *Mysterion* 可能與異教徒說的「奧祕」混淆，所以他捨這個希臘字不用，改以 *Sacramentum* 「聖事」來稱呼基督徒的這些行動。因此，教會傳統中「奧祕」即「聖事」，兩者互通使用。第九世紀肯定這種禮儀行為，是與上帝的整個計劃有緊密的關係：「基督的誕生和救恩計劃構成了一個偉大的聖事，在可見的人身上，上帝不可見的、隱密的，完成了對我們的聖化。這就是為甚麼上帝「道成肉身」被稱為 *Mysterion* 「奧蹟」或 *Sacramentum* 「聖事」。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 150-54, "vitality of activity".

<sup>24</sup> 這是加爾文常用的敘述方式。

<sup>25</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 6. 由於「聖潔」這樣的形容詞，已賦予聖經中「聖（*qadosh*）」的一種道德價值，因此奧托改用拉丁文 *Numen*（努曼）來代表「神聖」的類型和價值。

<sup>26</sup> 潘家駿：《聖事禮儀神學導論》（台北：光啟文化事業，2008），頁 99。

奧托所言的「奧祕」，指的是「神聖」的體現，且訴諸情感層面。本文承襲信仰傳統，將「奧祕」翻譯為「神聖」，「神聖的畏懼」一詞更貼近奧托的意思。這是對那無法言喻的「他者」臨在的恐懼感，指向那隱藏的、深奧的，陌生又超然的體驗。它可以是一種湧自靈魂深處的悸動，一種令人窒息的狂喜；也有趨近鬼魔的恐怖感，使人陷入無比的顫慄和恐懼中。這兩種反差極大的畏懼和狂喜，與個人內心的「先驗」回響呼應。以奧托的描述，是「以靜謐深邃的敬拜襲捲全人，時而錨定於靈魂深處，時而以激情迴盪，提升人至昇華至純淨境界。」<sup>27</sup> 略為熟悉中世紀神祕主義的人，就能察覺這樣的語言「降至深處，升到高處」和正反兩極的反差，是神祕主義靈修常引用的，以感性體驗訴求為主。奧托的「神聖的畏懼」，分析後可歸納出三種特徵：<sup>28</sup>

### 甲 歸「聖」的恐懼

把一件事在心內歸為「聖」，就是將它歸類為可懼怕的。這不是一種自然的心理狀態，它意味着「神祕他者」的臨在，襲捲人的意志和情感。這種意識是「被臨到、被喚醒的」，與周遭表象無關，乃是發自內心的一種毛骨悚然的知覺。<sup>29</sup>

### 乙 無可抵擋的威嚴

這是一種「完全無法接近」的特質，例如權能、無可抵擋等。我們可以用「威嚴」來形容，也就是「可畏懼的威嚴 (*tremenda majestas*)」，但這缺少了「無法靠近」的意涵。奧托提到的「無可敵擋」以及「超越實存」，兩者都是「神聖」的特徵。回歸初代教會歷史至

<sup>27</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 12-13 「生命中神聖的經驗，如泉湧般的敬虔感，在腦海中呈現，在按部就班的儀式中，在依偎着古老的宗教神廟或聖殿時。這種感覺時而溫柔如海浪，以靜謐深邃的敬拜感襲捲全人；時而錨定於靈魂深處，以持續的激情迴盪，直到歸於平靜的日常凡俗。」

<sup>28</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 12-24 .

<sup>29</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 13.

中世紀，「神聖」或「奧祕」指的是一種超級、超標準、超理性的宗教感受，這些都能引起人的「受造意識」，一種面對偉大造物主的自我渺小感受，使人認同與那超越的存在的關連。這種認同感是根據過往的「宗教時刻」經驗或認知，源自一種非理性的、自覺的宗教意識。<sup>30</sup>

### 丙 一股急切的能量

「神聖的畏懼」和「無可敵擋的威嚴」也伴隨着一股急切的能量，其中有義怒的成分。特徵是活力四射、熱情、情緒化、行動力、興奮洋溢、急切等。路德的《論意志的網綁》（*De Servo Arbitrio*）描述「無所不能的上帝」（*Omnipotentia Dei*）的特質，是與「莊嚴可畏」的特質結合的。而「神聖」正是這種無所不能、莊嚴可畏的力量，是一股具有焚毀力量的火。<sup>31</sup>

以上是奧托對於「神聖的畏懼」的形容，是能被感受的存有和力量。這位神聖、奧祕、可畏懼的全然他者，在奧托所承襲的路德宗傳統，是那位初代教父聖安博（St. Ambrose）以「奧蹟（祕）（*Mysterium*）」形容的「天主聖三奧蹟」：「基督的奧蹟」、「教會的奧蹟」、「創造的奧蹟」。對聖安博來說，神聖的上帝正在逐步實現救恩歷史，而基督本人則是整個奧蹟實現的卓越高峰。四世紀的奧古斯丁在「奧祕」的定義上，發展「聖事為標記（*sacramentum-signum*）」神學，以維持教會的神聖和聖潔。為了對抗多那特異端（Donatist），<sup>32</sup> 奧古斯丁極力主張教會透過有效的聖事保持神聖、聖潔的必要性。<sup>33</sup> 因而發展出「神聖羣體（*Congregatio Sanctorum*）」的概念：信徒羣體為基督的身體，地上的上帝國，需要被鞏固保護。爾後的世代中，羅馬天主教發展了龐大的

<sup>30</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 19-21.

<sup>31</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 13-24.

<sup>32</sup> 多納特異端反對罪人能主持有效的聖事。

<sup>33</sup> 潘家駿：《聖事禮儀神學導論》，頁 102。

聖事禮儀教義，鞏固信徒羣體。<sup>34</sup> 因經歷蠻族入侵和同化的危機，奧古斯丁持「聖」與「俗」的二元觀，「聖」需要被分隔保護。<sup>35</sup>

總結以上奧托對於「神聖的畏懼」的梳理，因為有奧祕的成分，是無法言喻的臨在感；有歸聖的恐懼悸動，也有趨近鬼魔的恐懼感。這種「被臨到」感，與人內心的「先驗」迴響呼應，能帶來一股如火的行動力。從中世紀以來的教會傳統，「聖」與「俗」雖是有別，卻能被人隨所感受到。奧托「聖」的另一體會，是「神聖」的可愛面，「令人着迷」、親近人性的「努曼」（*Numen*）。這是以外顯的記號，像藝術品般呈現神聖「美」的一面。

## （二）努曼（*Numen*）

### 甲 受造意識

「努曼」予人受造意識感，士萊馬赫將這類經驗稱為「完全的倚靠」。「努曼」是一種「有限」面對「無限」的存有感，從內心湧起被吞噬襲捲、無地自容的渺小感覺。<sup>36</sup>

### 乙 令人着迷的成分

「努曼」具有吸引人、令人着迷的元素，能引人迷惑與引起興奮感。類似這種「着迷」的感覺有：愛、慈悲、憐憫、安慰等情感。更強烈者有如令人狂喜的宗教體驗。奧托從自己的印度旅行中，獲得一些心得：原始宗教人尋求的宗教經驗，一般分為兩類，其一是透過獻身、驅魔等神蹟儀式，產生認同感；其二是沙曼（*shamanistic*），一種被充滿、

<sup>34</sup> Benjamin Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia, Pennsylvania: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1956), 313.

<sup>35</sup> Warfield, *Calvin and Augustine*, 315.

<sup>36</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 9.

靈裏內駐，而獲得心靈提升的狂喜感受經驗。這兩種經驗都能使靈裏滿足，予人正向的、上帝臨在的幸福感，以及超乎想像的平安。<sup>37</sup>

### 丙 「努曼」的呈現

「努曼」不可能單以人為的方式重現，必須仰賴聖靈的調頻工作。靈風吹起，喚起內心深層的非理性感受，經調頻和內化後，啟動再造呈現「努曼」。<sup>38</sup> 這種創造性的呈現，是人熟悉見過的，例如將對大自然的偉大的崇仰之情，轉成立石碑敬拜；另一種回應則是經過內化後，以「昇華（sublime）」和「神聖（divine）」的方式呈現。這種經聖靈感動而回應的「努曼」，有如啟蒙時期強調的「美」與「純」。可惜在後啟蒙時期中，「神聖」的重要性被減弱，超自然的存有被理性世界消滅。「神聖」如今僅透過那不能被理解的儀式語言所感受，例如：哈利路亞誦、聖子憐憫誦（*Kyrie Eleison*）的吟唱，呈現「全然他者」的同在。此外，拉丁文的彌撒、希臘東正教的敬拜儀式、路德宗的傳統敬拜儀式，也都能呈現出亙古雋美的「努曼」。<sup>39</sup> 另一方面，建築藝術的「努曼」表現，有別於繁複的設計，亦可透過距離、留白的空間，以及靜謐來呈現。總之，「努曼」在不同時期、場所和情況下，是可以採不同形式樣貌，成為被人觀察和感受的記號。<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 31-3.

<sup>38</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 61.

<sup>39</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 65.

<sup>40</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 67-69. 「藝術的努曼」——努曼為昇華這一點在建築格外明顯，宏大的尺度，出現在方尖碑、金字塔、巨石陣。音樂和裝飾組合的序列也有這樣的效果。哥德式是所有藝術中最努曼昇華的。Worringer 在他的作品「哥德的議題 *Problem der Gothik*」論到哥德偉大之處，不僅在於昇華，而是所呈現的張力。許多美麗的教堂的尖塔，實際上就是努曼。一些藝術的手法，例如光影的交織（半黑暗），更能烘托黑暗或寂靜的美感——尖拱長廊、葉梢扶疏的影子。靜謐表示對上帝的尊崇——「主在聖殿中，全地的人都當在他面前肅靜靜默（哈二 20）。」距離、空間的留白也是水平的昇華——綿延的沙漠、梯田的韻律感，靜謐的長廊中庭、入口前廳等。留白是一種藝術，彌撒中的音樂間斷，完全靜止以符合在上帝面前的靜默，例如巴哈的 B 小調彌撒曲，最奧祕之處在信經 *Credo* 的 *Incarnatus* 以賦格形態延遞的耳語尾音漸弱至寂靜，製造一種令人驚訝的奧祕感，以三度半音系列和旋達成。

以上奧托認識的「神聖」，是令人畏懼也令人着迷的。這令人聯想起路德神學中對上帝的隱藏神祕可畏，以及上帝的榮耀透過基督彰顯的敘述。奧托與路德的看法類似，有正反兩極，兼具感性與理性。而感性的體驗，是根據先前的認識，因此並不完全去理性化。尤其奧托使用的語言蘊藏豐富的教會歷史傳統，無論是形容「神聖的奧祕」或是「努曼」皆是如此。他以近代歷史詮釋學的「先驗」描述宗教意識，試圖與普世宗教搭起溝通的橋樑。此外，他也訴諸宗教符號或記號（symbol）這種普及文化所使用的語詞，都是易於了解和認同的描述，避免讓「神聖」淪於艱澀或空泛。奧托提到新的、陌生的「努曼」體驗，是需要聖靈的引導，才能將感動內化後再作呈現。其應用範圍包括歷史中的古典音樂、藝術的詮釋等，能產生觀者共鳴和欣賞的形式。

奧托對於「神聖」的雙重看法——「畏懼」和「着迷」，如同正反兩面的兩股力量，彼此存在內部張力，如同板塊互相擠壓，等待釋放突破和創新的能量。「神聖」的確是一股能滲透凡俗的力量，以行動和「美」的藝術動態，持續轉化俗世，擴展上帝國。遙想五百年前的宗教改革處境，也是面臨同樣追求「神聖」和「神顯」的狂熱，守舊與創新的路線彼此擠壓，皆無法有所突破。而「神聖的畏懼」和焦慮，則催逼着馬丁路德一步一步走出一條救贖的新路線，追求上帝的「超越」介入和「臨在」感。當敬虔主義的人走上「與主聯合」的臨在路線時，追求上帝「超越」的路德反而以行動回應耶穌基督十架救贖的工作。從路德身上，看見對「神聖」的畏懼，激發他趨向「努曼」創新的表現。他的「超然」神觀，因基督的「臨近」而得到平衡。

### 三 神聖的「焦慮」與路德的宗教改革

德國學者漢姆（Berndt Hamm, 1945-）以焦慮（*Angst*）來描述 1500 CE 是一個人察覺「危機」的世代。人意識到社會秩序的動亂與不睦、破壞或拆毀，源自於撒但的作為，而人受罪惡挾制，頻臨死亡，仍無法逃

離上帝的憤怒與審判。當焦慮不安成為「集中化規範」後，<sup>41</sup> 宗教聚焦於與邪惡魔鬼的爭戰，這出現在十四世紀和十五世紀，然後在十六世紀（1550-1650 CE）達到了高峰。<sup>42</sup> 因此，中世紀基督教的信仰籠罩在教會推崇的儀式與功德氛圍中，神聖的力量透過有形的教會和聖禮，以多種方式讓普羅大眾感受到它的真實性，也因此讓路德對上帝的審判感到焦慮。<sup>43</sup> 本段探討路德的「屬靈焦慮（*Anfechtung*）」如何反成為他信仰的出路，推動神學和宗教革新。

### （一）對神聖的「畏懼」導致「焦慮」

魔鬼的試探讓人處於焦慮中，<sup>44</sup> 但對於路德而言，他的焦慮主要來自察覺到神聖的上帝對於「不神聖」和「罪」的怒氣。他拒絕將世界拱手讓給魔鬼的抗爭之舉，為中世紀對鬼魔的畏懼意識畫下句點。初期路德透過《德國神學》（*Theologia Germanica*）這部靈修書籍學習「思辨密契」的方法，藉着靈修使靈魂脫離塵世，上升至雲霄與上帝聯合。但他的導師斯托比茲（Johann von Staupitz, 1460-1524）則導引路德專注在基督十字架的工作，避免過度探索上帝不可知的一面。最終，路德是從神祕主義者陶勒（Johannes Tauler, 1300-1361）入世的神祕神學，找到一個靈修方法。陶勒強調靈魂「一方面呻吟掙脫罪的重擔」，另一方面享受「與上帝聯合的狂喜」，這種同時呻吟又同時狂喜的狀態，反映在信徒同時痛苦與同時經歷內心的平安；平安總是參雜着一些鬼魔權勢

---

<sup>41</sup> 伯恩特·漢姆著，李淑靜／林秀娟譯：《早期路德：信心的突破》（新竹：信義神學院，2017），頁27～28。伯恩特定義「集中化規範」為一種社會中被組織的共同概念意識。他認同呂德莫（Delumeau, 1923-2020）的觀點，十六世紀的歐洲瀰漫着對玄學的恐懼。

<sup>42</sup> 馬丁路德著，徐慶譽、湯清等譯：《路德選集》，上冊（香港：文藝，1957，2017），頁15～18。

<sup>43</sup> Carlos M. Eire, *War Against Idols—The Reformation Worship from Erasmus to Calvin* (New York: Cambridge University Press, 1986), 1.

<sup>44</sup> Heiko A. Oberman, *Luther Man Between God and Devil* (New Haven: Yale University Press, 1989, 2006), 178. 「魔鬼的試探讓人處於自身道德敗壞的沮喪中，以及對永恆中得救的焦慮。」

的殘酷。<sup>45</sup> 路德的神學有成雙成組、互相矛盾的特色；消極積極參半，悲觀中夾帶着樂觀，例如他的十架神學是隱含在榮耀神學背後；他對偉大造物主的畏懼背後，是順服和果斷的行動力。

路德一再提到如果有人要成為基督徒和神學家，就必須經歷信仰上的焦慮<sup>46</sup>（*Anfechtung*），一種靈性的困境與掙扎，一種懷疑和試煉同時存在的焦慮。信徒要面對這些罪的挑戰，從中獲得上帝的光照和福音的釋放，才能脫離上帝的審判和撒但地獄的權勢。<sup>47</sup> 有這些覺悟後，路德不再將「焦慮」看為必須勝過的靈性困境，而是罪人必要的醒悟過程；這不再是魔鬼的攻擊，而是聖靈醫治的工作。「焦慮」既是十字架，也是恩典。<sup>48</sup> 十字架的「基督論」成為早期路德了解隱藏奧祕的上帝的鑰匙，他理解到上帝審判的迫近與上帝憐憫的臨近，其實是同一件事的一體兩面。畏懼與恩典的並存，強化了上帝「臨在」的感受，加深了中世紀晚期神學的強度與力度。<sup>49</sup>

從這裏我們也看到雙重力量的張力是好的，「神聖」與「世俗」、「超越」與「臨近」互滲，使人需要在動態中不斷調整，加深人心裏對神「臨在」的感受，能催逼人產生突破性的行動。

## （二）上帝的「俯就」成就神祕聯合

路德在《詩篇講義》中對羅馬書一章 17 至 18 節的注釋，描述從天降下的，令人恐懼的逼近情景：

當天上與地下直接相遇時，上帝俯就人的行動是兩方面的：同時有憤怒和憐憫的啟示；同時有罪惡與稱義的啟示。<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Oberman, *Luther Man Between God and Devil*, 179-84.

<sup>46</sup> 或譯作「試探性攻擊」。

<sup>47</sup> 漢姆：《早期路德》，頁 205。

<sup>48</sup> 漢姆：《早期路德》，頁 225。

<sup>49</sup> 漢姆：《早期路德》，頁 237。

<sup>50</sup> 漢姆：《早期路德》，頁 239，參考 WA 3:174.15-20；LW 10:145。

路德這種「打開天上」的詞語，也是一種神祕主義「經歷上帝的臨近」的描述，是一種個人的、直接的、全人的體驗，以致與上帝有深刻的聯結。路德強調稱義是上帝「俯就」賜下憐憫，是一種從天上到地上，一種外在的、外來的義（*externa et aliena iustitia*）。這種改教轉向過程中的神祕層面，不是藉着愛與靈性階梯「上升」到神那裏去，而是一種經歷上帝的臨近「俯就」的關係。路德強調稱義是上帝「俯就」賜下憐憫，是一種從天上到地上，外來的義。<sup>51</sup> 信徒是透過基督才能與上帝有深刻的聯合。這種「在我們之外」（*extra nos*）和「在我們裏面」的觀點，是一種連結信心與聖道的神祕主義新典型，惟有在人經歷破碎之後，才能全然被動的領受：

信心是一種痛苦的歎息（*gemitus*），因為上帝的嚴格律法和審判逼近，破壞一切依靠自我本性和功勞的意圖；信心也是一種喜悅甜美的「靈性提升」（*rapture*），因為在審判中聆聽基督之義的拯救福音，相信福音。「神祕聯合」（*unio mystica*），是罪人與基督的義有親密的連結，這種經驗總是存留着破碎的經驗，提醒人「惟有」基於基督福音的親密關係和聖禮的效力，而不是靠個人成聖的經驗，才能對抗邪惡勢力的敗壞。<sup>52</sup>

路德的神學是一種個人內心掙扎糾結的經驗，也是一種擺盪在甜美與痛苦、恐懼與憐憫兩個極端中的出路。這是一個路程，終點是與神聖聯合。整個神學構成，流露上帝的「義」和人的「罪」、基督和靈魂、基督的神性與人性，超越與屬世的聯合路線，這些並非一蹴可得的知性認識，而是一種如神祕主義的，<sup>53</sup> 有限於無限「溝通」的方法，一種

<sup>51</sup> 漢姆：《早期路德》，頁240，注腳101：WA 56:158.10-14; LW 25:136。

<sup>52</sup> 漢姆：《早期路德》，頁241～242，注腳103：引述 Heiko A. Oberman, "Seinul gemiyus et raptus: Luther und die Mystik," in Heiko A. Oberman, *Die Reformation: Von Wittenberg nach Genf* (Göttingen, 1986), 45-89。

<sup>53</sup> 漢姆：《早期路德》，頁405～406。包括亞略巴古的偽丟尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite）、克勒窩的伯爾拿、佛利諾（Angelo de Foligno）、馬格德保的麥赫蒂爾德（Mechthild of Magdeburg）、艾克哈特（Meister Eckhart）、陶勒、蘇索（Heinricj Seuse），以及銳斯布若克（Jan Rusbroeck）等的作法。

具有改革信心的神祕力量，<sup>54</sup> 強調個人與上帝的相遇之整體，包括個人的屬靈力量、智力、意志、觸摸了靈魂最深處，是一種令人安慰、喜樂蒙福的「神祕聯合」。<sup>55</sup> 但路德拒絕「神祕上升」與上帝完全合一的過程，他反對偽丟尼修／柏拉圖主張靈性上升至天堂。<sup>56</sup> 他的主張是基督向不聖潔的罪人趨近向下移動。上帝下降與完全異於本質之物的復合，在神人兩個本性之間交流的一種神祕主義，是結合了最大憐憫與悲慘。<sup>57</sup> 當路德闡明透過「信」與基督一同稱義的神祕特性時，路德採用被提（*raptus*）這個神祕主義的概念，向上提升、進入忘我的狂喜（*ecstatic*）。信徒因基督裏的信心向上運動，與上帝藉基督的向下運動，聯結在一起。向上不只是基督徒的自由與釋放，那裏也有基督十字架嚴厲的苦毒。<sup>58</sup>

路德從「基督論」裏處理他面對「焦慮」的經歷。他被提的神祕經驗，是進入孤單和被剝奪中，進到上帝的黑暗裏，這是亞略巴古偽丟尼修的「否定神學」（*theologia negativa*），這不是一種美的行動（*actio*），而是信心的受難（*passio*），是一種依循基督的十字架道路被引導的被動經驗。<sup>59</sup> 這點是奧托沒有提及的部分，實際上奧托的「神聖」距離似乎比路德的「神聖」距離還要遠，但距離不等於疏離，聯合與否也不是奧托的重點。他關注的是對「神聖」的真切察覺和畏懼，以及轉化的呈現。

綜觀上述，我們了解到路德的神聖觀，是一種藉由神祕主義的形式，修正至憑信心達到與基督的「義」聯合，起始點是對「神聖」畏懼和焦慮，至終與「神聖」的聯合，在上帝的超越當中，神人的距離是憑藉耶穌救恩的橋樑得以拉近。對於隱藏的上帝的深層恐懼，及憑恩典獲得拯救的安慰親近感，兩者之間形成一種懸而未決的張力。這股張力，

<sup>54</sup> 漢姆：《早期路德》，頁403。

<sup>55</sup> 漢姆：《早期路德》，頁406。

<sup>56</sup> 漢姆：《早期路德》，頁419。

<sup>57</sup> 漢姆：《早期路德》，頁423～425。

<sup>58</sup> 漢姆：《早期路德》，頁439。

<sup>59</sup> 漢姆：《早期路德》，頁442。

催逼路德推己及人，走上解決集體焦慮的路，走向宗教改革。這般的體認，呼應了數百年後奧托研究路德的心得：「神聖的畏懼」是一種能量和急切的特質，是從生命的經驗和敬虔流露出來的，成為改革的一把火。

#### 四 田立克的「神聖」與奧托的「神聖」

對生存的焦慮體認，以及對藝術的感動，讓田立克步上了路德與奧托對「神聖」探討的路線。田立克為信仰付上代價，<sup>60</sup> 因此他將「信心」定義為個人「終極的關懷」，也就是一個人最最關切的事，願意為之付上生命的代價，甚至殉道。<sup>61</sup> 田立克的路線與奧托同樣屬於路德宗，根據田立克的自述，與其說自己的路線與加爾文的差異頗大，不如說是站在路德與加爾文的分界點。這路線意味着有一定程度的神祕主義，拒絕社會大同烏托邦理念，不傾向團體的道德主義。<sup>62</sup>

田立克贊同奧托強調以「直感」認識上帝的路線。田立克認為理性和知識不可能成為信仰，信仰必須是超越理性與感性，從內心湧流出的體認，且必然會讓理性和感性處於拉扯的張力中。<sup>63</sup> 田立克定義「神聖的觀念」（idea of divinity）為「無保留的且具終極性」（unconditional and of ultimacy），上帝不能只是一位被研究的客觀對象，祂必須是主體。當我們把任何事物提升到主體的層次時，就是把它視為上帝，這是一種偶像崇拜，導致理想幻滅，因為人將有限的視為無限的，當無法被滿足時就失望。結果人失去重心，產生偏差的性情。<sup>64</sup> 奧托的「神聖的畏懼」，

---

<sup>60</sup> 為貫徹信仰理念，他參與社會運動的經歷，導致被希特勒禁止在德國大學教書，讓他中年時飄洋渡海移民美國，學習英文教書寫作。

<sup>61</sup> Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), 1-3.

<sup>62</sup> Paul Tillich, *On the Boundary—An Autobiographical Sketch* (New York: Charles Scribner's Son, 1966), 74.

<sup>63</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 7.

<sup>64</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 10-11.

也是一種「終極關懷」；會產生動態的反應。當有限的人面對「終極」、「神聖」和「奧祕」時，就會被激發出創新力；另一面則是毀壞力。「神聖」、鬼魔交織，最終「神聖」創新的力量，會勝過破壞的力量。<sup>65</sup> 田立克提醒，當人把「神聖」化約為宗教道德時，就是刻意降低它的神鬼特質，使信仰變成表象的理性邏輯，棄絕它醫治和破壞的力量。<sup>66</sup> 實存環境中能引發與「神聖」終極連結的，就具有「聖」的特質。<sup>67</sup>

田立克同時以「絕對」（Absolute）來形容「神聖」。與國家憲法和法庭的神聖誓約特質相似，「絕對」是上升的一條路，通往崇高。它存在於凡俗的實底中，而這實底透過藝術家的創意，以多重層面被呈現出來。「絕對」具有超越性，也是能被體驗為「神聖」的「存有之底」（Ground of Being），它能激化威脅或應許的真實感受，例如地獄或天堂分別代表徹底的失喪和最大的福分。田立克同意奧托的主張，「終極」的關聯性是「畏懼」（*tremendum*）和「被吸引」（*fascinans*），能為人所體認的真實感受，也能透過凡俗實底的其他相關連從有體認。這一點奧托在《神聖的觀念》的專章論述，注重感受與實質的潛意識的關聯，也是努曼的體現，<sup>68</sup> 包括形塑人對「罪」和「聖」的價值觀感。<sup>69</sup> 以此為交叉點，田立克則將神聖於凡俗的體現範圍放寬，包括兩種「神聖」的視覺認知：其一、神聖存在於所有的俗世領域中；其二、神聖存在於信仰羣體的記號中。了解這一點後，才能進展到他討論藝術與「神聖」的關連性。<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 12-14.

<sup>66</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 14.

<sup>67</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 58.

<sup>68</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 45. 奧托這裏提出一個互關性（Schema），指先後的兩件事，可能是理性層面對心理層面的影響，造成對某一類因果關係的認知，例如：美（Sublime）產生的道德觀，兩者未必純然有關，卻因某種先驗而產生必然的聯想，神聖的感受也是一種這樣的互關性。

<sup>69</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, 51.

<sup>70</sup> Paul Tillich, *My Search for Absolutes: A Part of "Credo Perspectives"* (New York: Simon and Schuster, 1967), 第四章重點摘要。

相對於實存環境中浮濫的虛假表象，田立克發現藝術往往更誠實，更能呈現人的實存且能表達「終極」的意義。透過藝術，能將人真實的情形呈現出來，較語言更為貼切。而人的真實情況為何，田立克觀察到疏離感（Estrangement）是現代人的問題，人們內心的鄉愁，源自於心底深處渴望原初的家，也就是「神聖」。<sup>71</sup>而藝術往往能夠呈現這一點。

### （一）藝術體現「神聖」

奧托在《神聖的觀念》以「努曼」來形容昇華的藝術，惟他偏好音樂和建築，未提到平面藝術。而田立克對藝術則相對在行，曾赴美國具代表性的美術館演講多次。他對「神聖」的見解，主要是從繪畫藝術和標記（symbol）發展出來的。但他對建築亦有相當獨到且正確的見解，本文暫且先略過。田立克對藝術主題發表的系列演講，被集結在《藝術與建築》（*Art and Architecture*）一書中。概要的說來，「藝術神學」是關乎「神聖」如何透過藝術創作和行為彰顯，其前提假設是「終極的實底」能透過繪畫、雕塑和建築被呈現出來。表現的媒介不限於「神聖」或「凡俗」形式，只要所表達的是具「終極意義」。一般也稱為風格（style）；風格包括主題、美學框架下的形式、樣貌等三種元素。每一時期的藝術風格，都具備超越時空的一貫性，記錄了那個時期的宗教體驗。<sup>72</sup>因此，當代藝術的挑戰，在於解析當代對於宗教的詮釋和呈現，藝術分析也需要對宗教有所掌握，才能了解如何與生命的問題接軌。<sup>73</sup>

藝術具有當下性、實存性。存在主義是一種對十九世紀的工業社會的反作用，反映了二十世紀人類的脆弱狀態。因此許多二十世紀的藝術創作、文學和哲學，本質上是存在主義性的。存在（existential）與生命

---

<sup>71</sup> Paul Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* (New York: Charles Scribner's Son, 1966), 74, 78.

<sup>72</sup> Paul Tillich, *On Art and Architecture*, trans. Robert P. Scharlemann (New York: Crossroad, 1987), 206.

<sup>73</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 167.

的本質（essence）是相對立的，柏拉圖和奧古斯丁都有提到人的存在和本質的互聯關係，例如初代教會奧古斯丁就曾論及人與生命的本質疏離（estrangement）的情形，也就是他和上帝聯合的「創作之底」（creative ground）隔斷了。<sup>74</sup>

另一個藝術的「神聖」特質，是它具有突破轉化的特質。信仰（或宗教）是一種「被抓住的存有」（*Ergriffensein, pure being-grasped*），被那位比我們大，能賦予存有深度的底層（ground or abyss）抓住。<sup>75</sup> 曾經，宗教信仰被視為是內斂的，遁世的。但它也可以被表現出來，正如藝術風格一般，是實存的屬靈深度底層的體現（*Gehalt, depth-content*）。<sup>76</sup> 藝術的雙重風格組合，指的是內斂風格和外展風格，兩種極端往往並存，體現了人對實存的正反感受。可惜的是，卻無力去轉圜或折衷兩者當中偌大的差異性。現實的受苦與狂喜，也是雙重並存的反差組合。其中，主要的風格較貼近宗教信仰層面。其他類似的還有：理想風格相對於寫實風格（*idealist-realist*）、表現派相對於印象派（*expressionist-impressionist*）等。藝術的張力和矛盾，也體現在各個風格時期的過渡與轉換。例如，從浪漫時期風格，轉換到抽象時期風格，正是代表這種張力成熟後的發展。<sup>77</sup> 而「神聖」就是引發轉化的一股突破性力量，遠超過我們自身的存有。因此上帝是存在於萬有中的，萬有也應屬於神，為神效力。<sup>78</sup>

倘若如此理解神聖為「被抓住的存有」，可能發生在存有的任何當下，就不應該將存有再作切割；聖日應該是存在於我們生活的每一日當中，神聖也應該在我們所處的凡俗中，它會被注意到，是因為呈現出一

---

<sup>74</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 90.

<sup>75</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 76-77.

<sup>76</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 51.

<sup>77</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 53-55.

<sup>78</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 76-77.

種被打斷的，或處於轉化的階段。<sup>79</sup> 從以上敘述看到藝術如何反映「神聖」與「終極」。

## (二)「神聖」是一種世俗存有的斷裂與干擾

除了從世俗中的斷裂與干擾以外，從藝術風格的突破轉化點，可以偵測到「神聖」的彰顯。

田立克在《系統神學 I》認同奧托的「神聖」觀點，他認為「畏懼」和「努曼」，衍伸表達了「終極」的雙層意義，意即生命的底層和人存有的根據。<sup>80</sup> 田立克使用相當具象化的語言形容這種「底層」(ground)與「存有」(existential)的張力，即「聖」與「俗」的掙扎。「神聖」與「世俗」互相對立；「世俗」指缺乏「終極」的關懷。當我們思考到「神聖」其實是包圍籠罩「世俗」的，就會同意「世俗」可以為「神聖」所用，成為指向「神聖」的符號。事實上，「神聖」也只能被「世俗」的工具表現出來；因為「無限」必須透過「有限」來表彰。「神聖」實際上是一種對存有的干擾，它佔據在一個特別的醒目斷裂上。傳統基督教所謂的「罪」，就是「終極」與「暫居」兩者隔斷的情形，結果是「有限」的與「無限的」、「世俗」與「神聖」的隔斷。「罪」就是這種「世俗」將「神聖」隔絕的情形，也是上帝沒有「充滿萬有的」(all in all)的處境。<sup>81</sup>

依照田立克的看法，這個對「世俗」存有的干擾，其實是生命底層內在的統合。他主張任何立足於生命底層，也就是屬於「神聖」特質的，

<sup>79</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 78.

<sup>80</sup> Tillich, *Systematic Theology* V1, 223. 「神聖是一個可經驗的現象，能以現象學的方式描述，因此是探討宗教學知識的入門檻。神聖與屬天需要互為關連 (correlate) 的詮釋，缺一不可。神聖可賦予人終極關懷，現象學部分可參考奧托的《神聖》一書。當他說到 Numinous 經驗時，他解釋為屬天的『臨在』；當他說『神聖的奧秘』特性時，他說明『神聖』超越主客體的實存；當他描述『神聖的奧秘』是令人戰慄並着迷時，他表達一種『終極』的雙層意義—生命底層和人存有的根據。然而，這是衍伸的觀察反思，並非奧托自己說的。」

<sup>81</sup> Tillich, *Systematic Theology* V1, 225.

都超越了世俗的限制，例如時間和創意兩者，都有此核心特質。<sup>82</sup> 這是「神聖」於實踐的重要認知，也是基督徒聖化世俗的原則，可藉由創意和時間歸聖，在世俗當中製造「神聖」的斷裂與干擾，進而轉化世俗。

### (三)藝術轉化「世俗」為「神聖」

田立克分兩部分來討論這個議題。先是透過參與藝術，產生對「終極」連結的自覺；其次，是透過作品本身達到轉化實底的目的。首先，現代化的飛快進展，隨着經濟效能最大化的要求，引領專業分工的趨勢。人為了因應多層面的生活需求，把自己的世界也切割了。人的肉體和思想，被分割來對應實踐和理論層面、知識與感情層面、宗教和世俗層面等，都作了安全且適當的分割與隔絕。人的生存模式，在劃分的各個區塊之間，失去了整全的意識；自我以切割局部的模式存在，卻失去了整體的存有意識，在細分後的世界中，又失去了與世界的連結。<sup>83</sup> 人是有限的，卻有能力體會無限的，但又被分隔在無限之外。這是一種令人焦慮的狀態。人一旦了解到這一點，就會開始踏上歸家之旅（*odyssey*）。藝術創作者有種本能的衝動，要透過宗教和藝術的標記（*symbols*）去表達與「特質」（*essence*）的合一。<sup>84</sup> 同時，人也會透過創作等記號製造假神替代「終極」，因這同樣是屬於「有限」的範疇。當人從有限的範疇滿懷希望歸回無限時，他期待這個歸回能帶來合一，透過藝術的表現，他能獲得勇氣。靠參與藝術創作和直感，讓原本隱藏的顯露出來，使人從原本分離的焦慮和孤獨中釋放出來，在藝術中達到愛裏的合一。<sup>85</sup>

創造中的人是自由的。他得以自由地考慮和決定，不受道德的束縛。他能自由展現他的性情於創造中，如同遊戲一般，因為藝術具有雙重目的：創造和發現。在發現的過程中，人發現了實底的形式（*forms*）。

<sup>82</sup> Tillich, *Systematic Theology* V1, 264-65.

<sup>83</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 13.

<sup>84</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 14.

<sup>85</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 15-6.

這形式是從世俗中萃取的，但同時又指向超越的彼端。藝術能表現、轉化、期待；藝術表現出人發現實底的恐懼；藝術轉化世俗的實底並賦予此轉化後的實底表達「超越」的能力；藝術也期待那超越一切可能性的存有。<sup>86</sup> 表現、轉化、期待沒有固定的發生次序，為了要表現藝術，藝術家必須先有期待，再轉化實底。透過這樣的表現轉化步驟，人恢復了與實底的連結。這就是「藝術的奇蹟」（*miracles of art*），藝術能將世俗的人重新連結「神聖」。<sup>87</sup>

#### （四）無法轉化「世俗」至「神聖」的原因

然而，藝術並不一定能完全達到上述目的，正如虛假或模仿的藝術，不能表現信仰與「神聖」，反而貶低它，田立克在《系統神學 III》論到人的罪與疏離感，說明「從特質（*essence*）淪落到實存（*existential*）」的原因，是因理論與實踐的落差，讓「神聖」的能指被貶低，失去它的超越性和標記特質。田立克提到發生此現象的觀察：

其一、「超越」與「世俗」的拿捏不當；其二、將有限的提升至神鬼層次的無限，世俗化的危機是將「神聖」貶低；理論（*theoria*）與實踐（*praxis*）沒有並行。事實上，聖經、聖徒、聖行、聖職等「聖」的記號，都有超越實存的意涵。「神聖」的超越性，不侷限在道德或知識層面，而應指向超越的彼方。（田立克，《系統神學》，111）

它更具體說明此落差的關鍵，在於「神聖」被化約為文化，或將美學視為存有的底層，這種被化約後的「神聖」，不但不具轉化功能，甚至還會更加速被貶世俗化。這是需要特別留意的。<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 18.

<sup>87</sup> Tillich, *On Art and Architecture*, 19.

<sup>88</sup> Tillich, *Systematic Theology* VI, 112 宗教行為的世俗化，在於僵化的組織架構；其次是將宗教「化約」為文化，其中包括道德行為，宗教符號被解釋為文化創意的結果；宗教底層居然變成知識的洞見和美學。宗教的實踐層面，都要提防「化約」的危機。」

## 五 結論

改革宗普遍「去神聖化」的問題，已到了不容忽視的地步。表面上是從上世紀的動盪變動中遺流下來的，但追根究底，與宗教改革後揮別感性、偏重理性的信仰發展關係頗大。十六、十七世紀的圖像之爭的結果，宗教的外顯記號都被驅逐出改革宗的敬拜環境；<sup>89</sup> 在往後的歲月中，信仰也逐漸偏重知識面的教導和邏輯說理，忽略了人對非語言的感受性回應，遠大於對理性的回應。與其說歷史傳統是由重要事件和教義所形成，不如說歷史是由重大事件對人的相關聯性，其所產生於個人的感受及羣體效應，才得以流傳形成傳統。在後啟蒙時期的重理性氛圍中，奧托的著作《神聖的觀念》是反潮流的空谷回音，他嘗試重返被遺忘的感性路徑，聚焦於人與生俱有對「神聖」的直感。田立克抓到了這個精隨，延續奧托「神聖」的路線。田立克加上自己在參戰歲月中對「藝術的奇蹟」親身體認，發展了「終極」和「絕對」的神學見解，其實就是他對「神聖」的詮釋。在此同時，二十世紀下半葉有許多路德宗學者投入對馬丁路德的研究，重現路德受神祕主義影響的路線。這讓我們能更佳了解，路德對於上帝的「臨在」是感受多於知性的。這種體認真切的產生路德的靈性焦慮，迫使他為了自己的信仰找出路，走上宗教改革之路，即使自己生命受到威脅，也在所不惜。在耶穌的救恩中體驗上帝的「臨在」，乃是路德的「終極關懷」。

這些發展對現今的我們有許多的提醒，我們是否在追求知識和靈恩的兩個極端中，忽略了更深層對「神聖的畏懼」和「努曼」意識呢？是否因為過度強調上帝的「超越」，以致忽略了上帝「臨在」文化歷史中的事實？我們是否太流於膚淺看待「因信稱義」的教義，以致信仰變得教條化，也失去了對世俗的威脅？過猶不及會造成信仰流於凡俗的危機，「世俗」需要「臨在」的「神聖」，但同時也需要對「神聖」的

---

<sup>89</sup> Carlos M. Eire, *War Against Idols—The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (New York: Cambridge University Press, 1986), 3.

「敬仰」。而藝術的功能和角色不容繼續被忽視。藝術的呈現，在每一個世代、在聖經中，都為上帝所用，成為在俗世中外顯性的記號。藝術能夠是「反世俗」的表達「超越」的能力；它透過期待那超越一切可能性的存有，透過表現步驟，使人恢復與實底的連結。「藝術的奇蹟」也是「轉化」世俗的關鍵。

田立克對於藝術的重視，不僅是企圖將「無神論」的藝術和建築領域重新歸回神學領域；他引述自己為藝術所觸摸的經驗，呼籲信仰需要有「藝術」和「美」的層面，提升靈魂救贖人性。這點主張，在他發表論述的四十年後，於上世紀末由天主教教廷正式做出肯定和呼應。<sup>90</sup>

## 撮 要

宗教學者伊利亞德主張「神聖」與凡俗相對立，人們能意識到「神聖」是因為它的異質性，也因為這本是人的天賦。然而現代人因焦慮的生存狀態和與「神聖」隔絕，愈發傾向「去神聖化」，偏好凡俗。聖與俗二分化的結果，使人遠離神，任憑世界加速在無神論中墮落，活在與上帝疏離的狀態中。解決之道是重新喚起人的「神聖」意識，對抗凡俗的力量。魯道夫·奧托在《神聖的觀念》一書中，以「奧祕的畏懼」和「努曼」重新定義「神聖」，是遇見「絕對他者」的兩種極端感受和體驗——「畏懼」和「着迷」。藉由奧托，以及追溯啟發他的馬丁路德路線，讓我們了解神聖的焦慮導致的改革，是如何從路德的「神聖」體驗產生的。最後，本篇連接至路德宗神學家田立克，透過他的「藝術神學」透視「藝術神蹟」是如何以表現和轉化途徑，將人與「存有之底」，也就是「神聖」連結，將「世俗」轉化至「神聖」。

<sup>90</sup> *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists, The Holy See, 1999.*

### ABSTRACT

Religious scholar Mircea Eliade observes the duality between the sacred and the secular. One can be aware of the sacred for it stands in stark contrast to the prevailing secular, and also due to one's inborn instinct. However, one's tendency to de-sanctify things in preference for the secular is largely due to the state of anxiety and disparity from God. As a result of the increasing dualistic trend, one loses touch with the divine, abandoning the world to further depravity and living in estrangement from God. The only resolution is to restore one's consciousness of the Holy to combat the forces of the secular. In his book *The Idea of the Holy*, Rudolf Otto defines the Holy as the Being who invokes bipolar sentiments of "Mysterium Tremendum" and "Numinous", Latin terms coining fear and fascination experienced by one's encounter with the Absolute Other. By learning from Otto and tracing his path back to Reformer Martin Luther who inspired him, we draw conclusion about the angst-triggered reform as outcome of Luther's encounter with the Holy. At the end, we turn to Paul Tillich, also a Lutheran theologian, and his Theology of Art to gain insight on the miracles of art, particularly in its expressive and transforming power in connecting man to the ground of being, and reclaiming the secular back to the holy.