

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

身體——耶穌基督被移位的身體 [Bodies: The Displaced Bodies of Jesus Christ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	WARD, Graham
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 07:20:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164573

身 體

——耶穌基督被移位的身體

Bodies: The Displaced Bodies of Jesus Christ

【英】格拉漢姆·沃德著 張華譯

Graham WARD

作者簡介

格雷漢姆·沃德，牛津大學神學欽定教授

Introduction to the author

Graham WARD, Regius Professor of Divinity, Oxford University.

Email: graham.ward@theology.ox.ac.uk

Abstract

This essay argues for the importance of the Ascension of Christ both in the Scriptural narratives and the theological task today. It explores a movement in the Gospel narratives towards the displacement of the physical and historical Jesus of Nazareth, that is the gendered body of a Jewish peasant. Particularities of gender, ethnicity and class that mark that historical body are theologically refigured in the Ascension, when that body is removed from the historical frameworks and the socio-theological expectations associated with being the Jewish Messiah. The removal opens a space of transfiguration and transposition that the Church comes to occupy. The essay traces this theological transfiguration of the new community that Jesus as the Christ brought to birth through that new community's theological reflections. It traces the economy of the deferred and destabilized body of the Messiah in the Scriptural accounts, examining a number of displacements that occur before the final and ultimate one, the Ascension itself. In doing this, the essay demonstrates how the old question of "Can a Male Saviour Save Women?" misreads what is happening to the body of Christ throughout the Gospels such that the displaced body becomes the body of Christ as the Church.

Keywords: Body, Ascension, Displacement, Gender, Messiah

卡爾·巴特宣稱說，在終末論的視域中，神學總是一種後復活現象。在基督復活與我們自身之間的開放空間中，神學以基督復活的榮耀來解讀《聖經》、教會傳統與世界。在避免與之相牴觸的同時，我想要為基督教教義中耶穌升天做一番論證，包括它的實踐、解經和神學使命。這一有關耶穌升天的新神學始於對猶太人耶穌基督性別化的身體的探究。因此，它的起點不是尼西亞大公會議前後時期的教父們所熟知的哲學與神學概念，而是《聖經》中展示的以及教會所思考的耶穌性別化的身體。由此，這種新神學要論證的是：“男性救世主能否拯救女性”^①等問題以及關於耶穌性別的現代探究^②（它僅僅是延續了十九世紀對歷史的耶穌所進行的理性研究）何以無法認清基督中肉身存在（corporeality）的本質。因為這些進路都是把人類當成丈量基督的標準。從神學上說，在耶穌基督男性身體的一

^① 我所引的問題構成了羅斯瑪麗·拉德福德·魯瑟（Rosemary Radford Ruether）書中一個章節的標題，參見 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM, 1983), 116-138. 本文無意抨擊魯瑟本人。我所抨擊的是生物本質主義，它隱藏在很多帶有後基督視角的女性主義新近思潮後面。我力圖表明以一種通過基督使兩個性別（如果只有兩個，但我懷疑）都得救的方式，以及一個男性符號是如何得以重塑的。

^② 問題提了出來，探究也在進行，因為性別和基督教教義已經變得如此遙遠。人們對此主題變得諱莫如深，正如湯姆·德賴福（Tom Driver）在其文章開頭所指出的那樣，參見 Tom Driver, “Sexuality and Jesus,” *Union Seminary Quarterly Review*, no.20 (1965): 235-246. 斯蒂芬·沙普（Stephen Sapp）在他的著作《性別、聖經和科學》（*Sexuality, the Bible, and Science*）中有一篇名為“耶穌的性別”（“The Sexuality of Jesus”）推動了此類討論。[Stephen Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science* (Philadelphia: Fortress Press, 1976)] 在他們對於性別的注意——以及對於童貞女受孕生子教條的質疑——中，德賴福和沙普調用了醫學唯物主義來彌補一種潛在的幻影說。兩人都需要回到德爾圖良，回到這樣一個時代，在那時性愛在神學上的價值超過了它在性別上的涵義。魯瑟自己的評論“耶穌的性別”（“The Sexuality of Jesus”）也參與了進來，參見 Rosemary Radford Ruether, “The Sexuality of Jesus,” *Christianity and Crisis*, no.38 (1978): 134-137.

系列移位（displacement）或升天（assumption）^①形式中，耶穌升天時所發生的一切構成了一個重要時刻，以至於基督的身體以及這身體所尋求和從事的救贖（保羅的*katergomai*）都變成多重社會性別的（multi-gendered）了。我想說的是，由於沒有人能真正獲得此類身體（bodies）——只是通過施與和接受記號來接觸作為媒介的身體，所以耶穌身體的這一替代和假想序列就不斷重新塑造一種雄性歷史神學（a masculine symbolics），除非某一單個性別的特質讓位於雌雄合一的特質。為此，本文考查了福音書以及教會生活中對男性耶穌的描述。本文既考查了耶穌這一性別化的猶太人的表現，也考查了他所創立的團體如何描述、重塑和口傳（ventriloquized）耶穌的這些表現。本文追尋了彌賽亞肉身延宕（deferred）身分的構造或組織（economy）；^②這是一種在一系列替代中變得清晰可見的組織。耶穌升天標誌着彌賽亞肉身不穩定身分（destablized identity）的最終階段。

^① 我之所以用這個詞是因為它涉及到討論了耶穌肉體的教父神學家。這些教父神學家在理解身體上比我們更為流暢，我們繼承的“身體”概念追隨的是中世紀晚期唯名論者（和原子論者）的辯論，其後笛卡爾主義者把身體界定為廣延的實體（res extensae），十七世紀則走向明確，走向了萊布尼茨物質個體的理解，雖然萊布尼茨發展了“一種半物質的學說以賦予基督在聖餅中的真實在場以明確意義”。參見 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 13-116, 109.

^② 這種肉體身分的延遲可以與耶穌擁有的各種各樣的名字和頭銜聯繫起來，尤其是在《約翰福音》中。注意力屢次被放在“人子”的頭銜上——它與《但以理書》第七章（施納肯堡）、諾斯替的救世主（林達斯）、基督的人性（帕蒙特）及原初之人（波爾奇）的關係。但是，尤其在《約翰福音》中，“人子”這一稱呼始終伴隨着很多頭銜：邏各斯、光、獨子、耶穌基督、王、羊羔、主、拉比、導師、拿撒勒的耶穌、約瑟的兒子、上帝的兒子、彌賽亞、我是。甚至，正如《約翰福音》的研究者指出的，耶穌的所作所為很明顯與他的猶太祖先有關：他被人們比作雅各、摩西、天上的亞當以及受苦的僕人等。因此，肉體身分的延宕與這個男人那數不清的名字和稱呼並行不悖，以致任何單一的稱呼無法包含他全部的身分。有關耶穌在教義早期形成時期的稱呼的詳細研究可參見 James D.G. Dunn, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM, 1989).

道成肉身與割禮

里奧·斯坦伯格（Leo Steinberg）在最近一本關於耶穌身體之性別的書中寫道：“從普瓦泰的希拉利（Hilary of Poitiers）和奧古斯丁到米開朗基羅，道成肉身中的人性都被認為是意志的紆尊降貴（condescension）”，並且在其中基督兼具“前墮落期和後墮落期人性的兩種形式”^①。因此，在下文中，我不是要否認教義對基督全神全人的宣稱，而是要指出在前墮落期和後墮落期這種肉體的模糊性。德爾圖良（Tertullian）——寫了最早關於耶穌基督身體的專著之一《論基督的肉身》（*De Carne Christi*）——把基督肉體（與肉體的其他形式相對，包括精神肉體以及天使所接納提升的肉體）的這種模糊性置於這樣一個事實之中，即它同我們的肉體類似，然而“由於當時第一亞當是如此現於人前，那麼第二亞當同樣……是被上帝賦予泥土以純潔精神——換句話說，從未被任何人類污染的肉體中質潔而來——就僅僅是一個推論。”^② 這是“一個處女所造就的肉體”——一具有着複雜的神學標稱的肉體。^③ 有趣的是，隨後，諸如奧古斯丁和阿塔納修（Athanasius）這些神學巨擘雖然也接受基

^① Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 296.

^② Tertullian, *De Carne Christi*, trans. & ed. Ernest Evans (London: S.P.C.K., 1956), xvii. 德爾圖良加入到與各種各樣諾斯替異教各派——貧窮派、瓦倫蒂努斯派以及馬西昂派——的論戰中，他指出交媾改變了肉體存在。除了精神的肉體（或者說“來自星星的肉體”），他談到了有罪的肉體、天使的肉體和童貞女的肉體。尼撒的聖·格列高利會在真正的人類本性和後墮落期的人類本性之間做出明確的區分，後者被迫穿上了外面的衣服（garment of skin），即一個必然走向墮落和死亡的肉體存在的主體。基督的身體穿着一件不會腐敗墮落的外衣（tunic of incorruptibility）。

^③ 德爾圖良注意到瑪利亞既是童貞女，又不是童貞女：她是童貞女的同時也是一位母親，一個妻子；既曾婚嫁同時又未婚嫁。[Tertullian, *De Carne Christi*, xxxiii.]

督的完全的人性，但卻發現當描述基督所擁有的完全人性時，其前墮落期的能力超過了後墮落世界中人類可用的能力。^①

從道成肉身那一刻開始，這一身體就是人類的肉身，具有人類所有的缺陷，而且這一身體瞻前顧後：瞻前之亞當的完美的肉身，顧後之復活的肉身。這一人類肉身的物質性是被終末論塑造的（informed）。稍後我們將更詳細地考察這種物質性。現在，充分強調一下耶穌男性身體的特質是如何開始逐漸變得不穩定的。在《馬太福音》和《路加福音》中，這顯然是由於缺少一個（現實的）男性祖先造成的；在《馬可福音》中，這是由於耶穌了無來路而又走入荒野的虛無中（像他之前的先知約翰一樣）的方式；在《約翰福音》中，這是由於把道如何成為肉身及其居於（駐紮，*eskenosen*，暫附的肉體）我們中間二者聯繫起來的方式。上帝的父系更多是形式的，而非實在的。但是正是這種形式塑造了實質，以至於我們“實在”的概念本身變得不穩定了。通過造物的教義而指明朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）所謂“重要的身體”^②具有的不可分割性，父系的本質在《以弗所書》3:14-15^③中得到了重新定義。耶穌基督那XY染色體意義上的男性來自於聖母XX染色體意義上的女性就好像是個奇蹟，因此這一男性身體與迄今為止的任何其他男性身體都不一樣。從這個概念上來說，它的實在性是不穩定的；雖然如此，鑒於施行過割禮，它特殊的

^① 關於奧古斯丁參見前文注釋；關於亞達那修，弗朗西斯·M·楊（Frances M. Young）認為他“有亞波裏拿教徒的傾向”，見Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (London: SCM, 1983), 80. 參見《論道成肉身》(*De Incarnation Verbi Dei*)第17章：“道並非園囿在他的身體之中，他身體的在場也沒有阻礙他在任何地方的顯現。他移動自己身體的時候也並沒有停止用自己的意識和力量去管理宇宙。”[T. Herbert Bindley, *De Incarnation Verbi Dei* (Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 1903)]

^② Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (London: Routledge, 1993). 巴特勒在看到物質是如何被以我們表現它的方式塑造的時候，並沒有深入地去審問：物質性本身的本質是什麼？她沒有把它與一個更寬廣的譜系聯繫起來以表明存在的表現、物質本身的哲學概念是如何被歷史地定位以及在神學上受惠的。

^③ “天上地下的各家，都是從父得名。”

性別特質是可以肯定的。

有關道成肉身和割禮的教父神學強調耶穌性別化肉身的不穩定性。奧古斯丁對嬰兒耶穌的描述就展示了這一點。——“他以嬰兒配偶的面貌出現，而新房就是童貞女的子宮”^①——這個男嬰是給了他生命的母親的丈夫和新郎，配偶和預定的愛人；而他母親的身體同樣孕育着未來的教會。新房是子宮，新郎將把其種子注入其中並從中降生。這一實在的秩序與那象徵和超驗的秩序、那神秘的順序是不可分割的，它只能在類似的秩序中被把握並且變得有意義。因此在這裏耶穌的身體被納入了一個複雜的性別符號關係網中，這個關係網混雜了亂倫和神聖性。奧古斯丁進而清楚表明嬰兒耶穌並不像其他孩子一樣生來無知無能：“這種全然的無知是否存在於道成肉身的嬰兒中，我無法猜想……同樣我也無法想像這種我們通常在幼兒身上看到的心智能力缺陷會存在於嬰兒基督身上。”^② 再次重申，此處的邏輯是神學的——奧古斯丁基於創造的教義做出如許建議，創造的教義通過道成肉身被揭示出來，其中實在性參與了上帝。物質本身正是在這樣一種邏輯的解釋下被隱喻地提出。由於創造源於上帝的道，因此，從上帝榮耀的視角來看，所有的受造物都帶有基督的印跡。^③ 實在的秩序參與到神學的秩序之中以至於它們既是現實的又是象徵的。

因此，人們發現，割禮神學——從早期的教父時代一直發展到十五世紀在羅馬割禮節（一月一日）上的布道——把施於耶穌身體上的這一行為解釋為預示着耶穌受難的最終行動：這初次的流血變成了即將到來的救贖的最初代價（down-payment）。割禮在出生後的第八

^① Saint Augustine, *Sermons* (New York: New City Press, 1900), IX.7.

^② Saint Augustine, *On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants* (Whitefish: Kessinger Publishing, 2010), 63-64.

^③ 上帝無處不在或遍在的教義就始於此。關於這些神學概念的嬗變和世俗化（變成唯名論者那畏懼遍在的上帝），參見Funkenstein and Michael Allen Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 1-32.

天施行，因此它也與復活、創造的完美及肉身存在相聯繫。耶穌的肉身，在通往復活的徵程中再一次在時間上得到延展，幼兒的身體預示了成年的身體，成年的身體象徵了教會的身體。此一身體的肉體性，作為一個身體的意義及其實踐行為都在一種寓言式的移位中得以表現。

變容

在整個福音書故事中，耶穌這個男人被看作是一個不同於其他男人（或女人）的男人。這個男人能在海面上行走，能為人流寶血，能令人復活，同樣也能使食物倍增，用很少的餅和魚餵飽5000多人。這個男人能夠通過觸摸治病；不惟如此，還可創造——變水為酒、使生來就盲的人變瞎為明、使聖殿看守變聾為聰。但是我真正感興趣的是有關耶穌自己的肉身的各種移位(displacement)的詳細描述，有不同的升天(assumption)與變容(trans-figuration)形式，在其中神聖性通過變容的性別化、肉身化及內涵得以顯現。在這些升天中耶穌並不是自己一個人。除了論及人的肉體來自於泥土，而泥土則是從無中生有(ex nihilo)的以外，德爾圖良指出那些天使經常“化作人形”而且聖靈“會注入到一只鴿子的身體中”。^①耶穌身體的移位僅僅將基督論的意義注入形體化(embodiment)的本質。《約翰福音》不厭其煩地用本體論醜聞(ontological scandal)強調了這些假設——我是道路、是生命、是真理、是聖殿、是餅、是光、是葡萄藤、是進入羊群的門。但是在所有福音書中，在那些聚焦於耶穌身體的故事中，有五個展現了這些變容的戲劇性場景：登山變容、聖餐、釘十字架、復活以及最終的升天。所有的這些場景以一種不斷深化的方式，使得耶穌身體的性別特質成為問題，而且指向了一種色情學，更複雜卻透露出性別特徵(sexed)和情欲(sexual)的信息。

^① Tertullian, *De Carne Christi*, iii.

亞當（和夏娃）在前墮落期的身體是被情欲所掌控——在形體、德性和美的方面都是完美的——並且赤身裸體。這種形體樣式的時尚已經改變了。今天對結實健壯的男性身體的崇拜就像它所培植（塑身和節食）的各種文化追求一樣是某種男性化習俗的結果，這種習俗興起於十八世紀晚期的德國，它以古典雕塑作為男性化的模板。^① 不管我們形象的潮流如何，普羅米修斯的（Promethean）某些方面——力量和易受傷——接近於天堂中的亞當。從普羅米修斯的壯偉中我們可以瞥見上帝的形象——從受造物中看見創造者的痕跡。至於在基督中，人類恢復了墮落前的輝煌，橄欖山上的變容情景為我們展示了作為第二亞當的耶穌。從未在任何明顯的意義上赤身裸體，但也是沐浴在一種半透明的光暈中。我在這裏的描述有些情欲色彩，實則是以一種很有吸引力的方式展現這些被上帝榮耀的人類。它們是神聖之美與善的化身，因此有力量吸引我們去擁抱恩典的應許。這裏所揭示的內容確立了一個欲望的秩序，我們被邀請——如果不是被煽動——參與其中。變容不僅僅是勾畫了一個復活的希望，也開啟、引發了它。《馬可福音》對它的敘述（見可9:2-8）證明了這一事件的吸引力。希臘文簡單卻微妙。它使用了半韻（assonance）和頭韻，“kai”的重複使用建立了一個並列韻律，在其中其他動詞的共鳴回蕩（leuka……leukanai；mian……mian；egenonto……egeneto……egegeneto；nephele……nepheles）。文字與事件及環境細節（帳篷、一個先知、立法者以及上帝的榮光顯現）都是儀式性的。耶穌的肉身被移置了——因為肉身並不是吸引力的源泉，但是肉身的榮耀使我們能夠通過上帝把耶穌看為上帝。這個男人吸引我們，但是這種吸引又超越了

^① 參見George Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17-39.文藝復興時期的建築師維特魯斯(Vitruvius)是一個先驅。正如他那一圓中男性伸展四肢的著名圖畫所展示的，宇宙幾何學上的盡善盡美投射到了一個體型勻稱的裸體男性身體之上。參見Louis Marin, “Utopic Rabelesian Bodies,” in *Food for Thought*, trans. Mette Hjort (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989), 84-113.

他，因此情欲秩序（erotic economy）不再糾結於性別問題（比如我是作為一個同性戀者被這個男人吸引？又或，我是作為一位異性戀女性被這個男人吸引？）。這個情欲秩序驅使我們的欲望朝向那超越於這個男人的特定肉身，但必須在其中並經由這個身體完成。這一欲望秩序並不否認一種性別要素的可能性；它既不阻止也不贊成對一種性別要素的批評性判斷。它只是流溢出性別的要素，因此如不創造一個假的、偶像化的基督圖像，我們就無法將這個男人轉變為使我們性滿足的對象。這個男人不能變為被迷戀的對象（fetischized），因為他無法被據為己有（appropriation）。在一個為永不滿足的需求生產替代品的無盡遊戲中，欲望無法被滿足。

這就是弗洛伊德和拉康所說的欲望的模型；欲望建立在匱乏的難題之上，並將之深化。變容將耶穌置於所有交換體系之外，在所有能夠知曉客體對象的價值並商討交換的製度之外。相反，變容建立了一個欲望的秩序（economy of desire），三位見證人（我們所有人的代理）無法適應（accommodate）這一秩序。這種變容的能力及隨之而來的美與善並不是他們缺少從而要去努力獲得的東西。耶穌現在不會變成理想的自我（ego-ideal）。他的形象在他們面前顯現是作為個體位於另一個秩序——愛與被愛（“這是我所愛的子”）的秩序——當中。它作為恩賜突然顯露在他們面前，他們卻不知道該如何接受；但是事實是，這種神聖之愛主動去吸引他們，他們終將接受。事實上，他們已經接受了。請注意我們在《馬太福音》（17:1-13）與《路加福音》（9:28-36）的敘述中是如何聚焦於基督的面容的。他的面容充滿了光輝與力量，這些描述毫無疑問暗示了摩西與上帝對話之後從山上下來時那發光的面龐。但是馬太的描述超過了其他任何對這個立法者的比喻。他寫道，耶穌“容貌發光，有如太陽”。我們被吸引着去愛

^① 關於可見物中非可見物的現象學，關於超越了偶像化的圖像，參見Jean-Luc Marion, *La Croïée de visible* (Paris: La Différence, 1991), 11-46.

在他之中的美與善。他的肉身形象化了。^① 像雅各和約翰一樣，我們在基督的崇高面前沉寂無聲。^① 在神聖之顯現中（“在”與此處有着強烈的空間性），我們傾聽，我們接受，我們崇拜，我們感恩。

聖餐

在最後的晚餐中耶穌肉身的移位變得更加突兀。身體開始從敘述中隱退。變容轉成了易位（transposition）：“他拿起餅來，祝福了，就掰開，遞給他們說‘你們拿去吃，這是我的身體’。”馬太加上了“吃”字。路加和馬可都沒有提到這種身體的消耗，而只是提及施與和領受作為身體的餅。這種對於自身的移交非常重要。他將自身置於門徒們的手上，然後門徒又把他交給了官員。這個放棄（surrender）非常重要。它通過描述性的陳述——“這是我的身體。”——得以實現。這些話完成了身體的易位，它們設定了一種激進的身分重置的邏輯。貫穿福音書故事始終的那個不穩定的身體將被理解為一個可延展的身體。在這個意義上，不是說耶穌的身體不是一種物質存在，而是說他的物質身體可以自我擴展以包含其他的物體（如餅）並使得它們成為其自身的延伸。^② 某一轉喻性的替代物被設立，從而將耶穌的男性身體置於餅這種中性材料之中（to arton——原文）。現在這個“身

^① 這種崇高形式不同於浪漫主義美學中崇高的特徵，也不同於近來讓-弗朗索瓦·利奧塔(Jean-François Lyotard)作品中的崇高。這裏的崇高不是表現為對於那些非形象的、深不可測的以及難以名狀的東西的戰栗。這裏的崇高類似於朗基努斯的崇高：它是被提升的靈魂，更顯高貴，它帶來沉思和省察，它“具有無法抗拒的力量和神秘感”。[Longinus, *On the Sublime*, trans. T. S. Dorsch (London: Penguin Books, 1965), 99-113.]

^② 尼撒的格列高利在做類似宣稱的同時把基督不朽的身體與我們自身的必死性區分開來：“上帝賦予了那個身體必死性，當它在我們之中的時候，這個身體就把整一移位轉化到自身當中了。”參見Gregory of Nyssa, *The Great Catechism*, trans. & ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 37.亦可見Graham Ward, “Transcorporeality: The Ontological Scandal,” in *Representation, Gender and Experience*, ed. Grace Jantzen, special issue of *The John Rylands Bulletin* (1998).

體”既是有性別的（sexed）又是無性別的（notsexed）。

這種易位的敘述邏輯就是身體各方面的易變性；而其神學邏輯則是基督是凌駕於受造物之上的上主（以至於大風和海浪都服從他），然而他也認同這個被造的世界並在其中參與創造：耶穌作為上帝的道充滿了受造物。

由於物質身體這種聖餐式的移位，就有了一種關於化身的新理解。戴爾·馬丁（Dale Martin）認為，在希臘—羅馬文化中，身體並不被視為分離的自我界定的實體。身體是易變的；並且，因為它們是用與自己周圍世界相同的物質塑造而成的，因此“身體內外之間的差別就在於流動性和可滲透性。”^① 物質的身體被映射到了其他的身體之上——社會的、政治的、宇宙的。因此

對希臘-羅馬文化中的多數人來說，人的身體就是環境的一部分。自我是事物的一種不穩定的暫時狀態，由充斥於身體內、彌漫於身體外的力量構成，它就像在現代城市的軀體中縱橫的無線電波一樣——身體被感知為宇宙運動連續統一體中的一個位置。^②

即便如此，在這點上耶穌身體的移位仍然是不一樣的，它更為激進。這種移位始於身體的破碎，它不僅僅是人與人之間邊界上的模糊——雖然它影響了此一“身體”的傳遞和食用。餅在這裏確實是跨越邊界的媒介，但是它更多地涉及耶穌在樓上那個房間裏的所言所行。因為“這是我的身體”並非是一種象徵性的表達，它也不是隱喻的表達和神人同形投射的工具。這餅確實也是耶穌的身體。無疑，此等本體論醜聞（ontological scandal）後來成為被攻擊的焦點。因為這種移形換影的能力實際上確實讓人訝異——似乎時空二維本身被重新

^① Dale Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press, 1995), 20.

^② Ibid., 25.

定義了，以至於他的身體既可以在這裏，也可以在那裏；這身體既可以具有這種形式，也可以呈現那種形式。由於變容，一個半透明的身體使得隱藏其後另一個身體隱約可見；聖餐也是如此，儘管用不同的方式，但是被具體化之物後面隱藏的本質卻顯現了出來。身體不僅能夠變容，也能夠移位。通過可以移位，在始終保持唯一性和特殊性的同時，基督的身體能夠跨越界限——比如，性別界限。作為餅的耶穌身體不再是單純生物學意義上的基督的男性身體了。

受難

耶穌的受難發展了在聖餐中展示出來的移位的激進形式。把餅掰碎現在被重新放在把耶穌的肉身破碎之中。把耶穌交出去如今又往前邁了一步，基督的男性身體現在被交付給了死亡。耶穌在猶太和羅馬官員面前的默然忍受以及他兩次赤身裸體的畫面（依據《馬太福音》以及《路加福音》的暗示，羅馬兵丁剝光了他的衣服，後來給他重新穿上衣服，待到受難時又被剝光）都使那柔弱的身體陷於暴力遊戲的泥潭當中。在兵丁侮辱耶穌身體得到取悅時，在彼拉多濫用權力與耶穌的順從之間對比而形成的明顯張力中，性別上的掌控很明顯。敘述節奏逐漸加快，促使基督身體走向十字架上安息之處的緊鑼密鼓的行動，都證明了一個強勁力場存在於耶穌身體所處之地，並且它的力量影響吸引着我們。借由身體的觸碰而實施的暴力行動——開始於門徒猶大的吻，發展到該亞法家裏聖殿守衛用“手掌”拍擊，再到羅馬兵丁的折磨以及釘十字架，最後是被矛刺破右肋——都是衝突中充滿性別意味的欲望展示。^① 圍觀人群歇斯底裏地喊着“釘死”以至筋疲力盡，揭示了這種暴力的強大力量。杰拉德（Girard）把它解釋為“欲

^① 受難場景的電影描寫使我們能夠理解行為的情欲掌控力，因為它們使我們（那些門徒卻沒有）成了窺陰癖，眼睜睜看着遊戲似的凌虐實施。參見佛朗哥·澤菲雷裏（Franco Zeffirelli）導演的《拿撒勒的基督》（*Jesus of Nazareth*）。

望的模擬本性”，即尋找一個替代的犧牲品並標明這一獻祭危機的進路。^① 這在裸露的基督被吊起在十字架上時達到高潮。

在這些情欲和政治遊戲的博弈中，耶穌實際的男性身體自始至終被遺忘了。他只是我們中的一個普通男性，沒有任何可資注意的性別差異。它不再是“這個”身體或者“我的”身體，而是“那個”毫無差異的身體。當敘述的着力點從耶穌的支配扭轉，交到猶太和羅馬官員手中，耶穌的身體變成了一個客體對象。耶穌身體的移位通過故事講述方向上的轉移而被強調，在展開事件的主角變換中被強調。在耶穌受難以前，他那作為客體的身體已經被當成純粹的血肉之軀，一個可消費、無生命、不需要且可廢棄的東西。

在這一點上有一個漏洞。那種縱欲的狂熱消退了，但一種新的欲望得以形成。每一部福音書的作者都塑造了這種新欲望，他們把基督的見證者遷移到了自彼得不認主之後就缺少見證的情景中。^② 《馬太福音》重新介紹了從加利利就追隨耶穌的一個婦女；《路加福音》同樣用婦女構建了這樣一個情景，但他最早是通過十字架上的小偷塑造了新欲望；《馬可福音》介紹了遠近聞名的百夫長；《約翰福音》在有關受難的敘述中插入了耶穌與約翰關於耶穌母親瑪利亞的對話。當耶穌聲明“我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我”（12:32）時，《約翰福音》通過這種預先的敘述說明了欲望重新定位的本質。這欲望不再是一種情欲，而是產生於某種憐憫。耶穌身體的這種偶像地位重新顯露了出來，但是它吸引我們的方式是通過認同身體上遭受的痛苦，而不是早先在聖餐中那樣，通過基督身體的供養和分享，以及被其身體滋養。身體在聖餐中的移位產生了一種分享和參與的作用。通過分享他贈

^① 參見Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 169.關於這種欲望的本能本性，參見第5-7章，第119-192頁。

^② 在對這一基督見證的追憶中，我們作為讀者也不再是窺陰癖；因為我們分享這一見證並宣稱是我們自己所做的。

與的身體，我們屬於耶穌，耶穌屬於所有其他人。我們存在於關係中並借着關係存在。在這裏身體的移位導致了這一關係的分離和破壞。移位正在變為喪失，而且由於這喪失，一個新的空間就被體驗為哀悼的欲望秩序敞開。這一移位的情感作用只能通過他者來實現——沒有分享與參與，就不會產生分離和喪失的感覺。頗為矛盾的是，與喪失感同時而來的也有認同感的體認，但是現在這認同感逝去了。這種憐憫的空間強化了受難者的偶像性。這個客體的情感作用在一定的閾限中向我們呈現，而這個閾限被烙上了情緒色彩——在將死與已死、在場與離開之間的閾限；以及在已死與埋葬、離開與已逝者的移動之間的閾限。這一閾限強化了空間的神聖性從而使得受難儀式化了。

耶穌身體的遷移本質在這一時刻因着聖周六（復活前夕）的沉默得到了戲劇化的升華，並深化了由其引發的間隙。^①這是一個被極度神學化的間隙，因為它被解釋為被最大延展的三位一體；那個時刻，聖父與聖子的距離達到了前所未有的範圍，而這一距離甚至可以觸及到地獄最底層。在這裏的移位映射了三位一體隊伍的永恆移位；也映射了三個位格之間的差異：聖父與聖子之間以及聖父-聖子與聖靈之間的差異。身分本身的移位，身分被認同的“道”擴展到可以包含所有他者，變成了受造物中上帝的標誌。

偶像性超越了物質性。它不是抹除而是淹沒了物質的東西，使之充滿了意義。基督的男性特質被複雜化和矛盾化，正如所有事物都含混不清，就像它們的符號可能性被其閾限所敞開一樣。關於閾限之角色，維克多·特納（Victor Turner）注意到它們變得“在結構上——如果不是在物質上——‘難以辨認’……它們頃刻間沒了類屬，也

^① 我在這裏的思考收到了巴爾塔薩(Hans Urs von Balthasar)作品的深刻影響。特別是參見Balthasar, *Mysterium Paschale*, trans. Aidan Nichols OP (Edinburgh: T&T Clark, 1990).

^② Victor Turner, *the Forest of Symbols* (Ithaca: Cornell University, 1967), 95-96.特納認識到了“觀念和關係的新奇配置”（第97頁）如何起因於這一閾限——這種閾限空間展示了新生的潛能。

不再分門別類。”^① 身體並不在那些已建立的類別之外，但是符號常常會代表身體去跨越或者合併那些差異——社會的、種族的、或者性別的。^② 在特納所說的所有權利和身分的“神聖貧困”（sacred poverty）中，這些身體變成了漂浮的能指。中世紀的教會證明了這種矛盾情緒，它們發現在這一點上把耶穌性別化為一位母親是合適的，他受傷的右肋既是哺乳的乳房也是教會得以孕育產生的子宮。^③ 受難時遭受的苦與痛被性別化為生產分娩時的陣痛。母性的象徵主義有一定道理，在那一刻欲望秩序被身體的隱退激發出來。也就是說，如果弗洛伊德等所言非虛的話，這種邏輯就是所有身體的隱退以及隨後的哀悼都在提醒對自我統一性（self-unity）的最初分離與本能回歸，這一自我統一性處在與母親身體的分離中並經由此分離而建立。耶穌受難的身體以及它所引起的對人類苦難的同情的象徵模板喚起了我們人類狀況及構成此種狀況的主要欲望層次的更深層意識。他的身體變成了所有被深愛而現在又逝去的身體象徵焦點：真實的、想像的、象徵的母親；真實的、想像的、象徵的父親。^④ 他的身體又喚起了那些我們過去的欲望所全神貫注的對象，我們為了促進我們虛幻的自我統

^① Ibid., 98.

^② 參見卡洛琳·沃克·拜納姆(Carolyn Walker Bynum)的作品。

^③ “真實的、想像的、象徵的”是雅克·拉康(Jacques Lacan)的術語。但我不是在他那種技術意義（尤其是他所理解的“真實的”）上使用它們，而更多採用的是莫伊拉·吉登斯在《想像的身體：倫理、權力與肉體》中所使用的寬鬆意義。[Moirá Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (London: Routledge, 1996).]真正的身體是經驗的、歷史的、醫學的和物質的身體，我們沒有同路達到他者的這種身體，除非通過“圖像、符號、隱喻和表現……以及一種特殊文化的（通常是無意識的）想像：通過那些已然存在的圖像和符號，我們去理解社會的身體，部分地決定它們的價值和地位以採取我們認為是適當的對待方式。” [Ibid., viii.]

^④ 參見Julia Kristeva, *Power of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982). 特別是關於拋棄與耶穌的死亡和復活的關係，見Julia Kristeva, *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*, trans. Arthur Goldhammer (New York: Columbia University Press, 1988).

一性而早已將之拋棄。^④

被拋棄者的誘惑以及從現在開始將始終伴隨基督教欲望的哀悼都表明了移位本身的一種內在化。就是：缺乏將導致一種永恆的渴望，並且構成我們對上帝的欲望。我們拯救的秩序就由此事件引起，因為——正如奧古斯丁所理解的——“通過置身耶穌永恆的不朽中——這不朽是我們懷着熾烈的渴望想要獲得的，我們在對精神之光的沉思中達致我們的福佑。”^① 這不僅僅是基督教故事中耶穌的物質肉體被替換了，我們的身體在受難當中同樣參與了那種移位。在聖餐中我們領受並且受到影響：現在，我們被納入關係中並且要面對承認這一關係的破裂，我們把身體的移位看作是基督徒生活的一部分。我們的身體性別分明，其行為將跨越帶有確定符碼的社會性別界限。男人會變成母親——有克勒福的聖伯納德（Bernard of Clairvaux）和里沃的聖埃爾雷德（Aelred of Rievaulx）的著作為證；^② 女人則會變成男性——有麥赫蒂爾德的馬格德堡（Mechthild of Magdeburg）和哈德維希（Hadewijch）的作品為證。^③ 聖餐的碎裂用不同的方式重複着受難，它傳布着那身體——基督的身體以及作為基督身體的教會的身體。在縱貫古今與未來的上帝之道的完全性中，這種傳布使得每一個身體可以自由地追隨（以及移位和變容）。導致這種追隨之念的正是我們被納

^① Augustine, *City of God*, trans. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), XII.21.

^② Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1992), 158-160.

^③ 參見Barbara Newman, *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).以及伊莉莎白·卡斯特裏(Elizabeth Castelli): “‘讓瑪利亞成為男性’: 古代晚期身體的虔敬與基督教婦女的性別轉換”，見Elizabeth Castelli, *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, eds. Julia Epstein and Kristina Straub (London: Routledge, 1991), 49-69.當然這種性別轉換或者使女性成為男性——可以追溯到諾斯替教派的《聖托瑪斯福音》——都是男性意識形態的一部分。我不是想去表明在古代晚期或者中世紀有一種文化上的開放，男性被描繪為女性或者女性被描繪為男性具有同等價值。

入其中的那種意識，是我們被引入那持續的神性活動的那種意識。我們之被納入其中是對我們意識到我們正渴求的東西的品嘗；在參與中我們啜飲那永恆的生命。

那誘惑我們、重新定位我們所有欲望的那個“缺乏”與黑格爾、弗洛伊德和拉康欲望體系中的缺乏的結構功能是不同的。這些人著作中的欲望體系是循環的。一個綜合性整體性的時刻在開始被設定，隨後就發生了分離或者歸入他者的事件。這一事件構成了對於缺乏的體認。在黑格爾那裏，這歸入自我意識，它從自身出發並朝向作為他者的辯證揚棄。在亞當偷吃分別善惡樹上的禁果這件事上，黑格爾的觀點是去神化的，他宣稱：“它的真正意義在於人類把自身提升到了善惡的知識高度；而且，這種認知，這種特性是罪惡的根源，是罪惡本身……因為認知或者意識通常意味着判斷和區分，意味着在自身之中的自我區分。”^① 這延續了康德所開啟的思想路線。^② 在弗洛伊德和拉康那裏，這種分裂是伴隨與母親身體的分離而產生的。對弗洛伊德來說，對於被放逐的體認——“從母親的子宮那最初的寄宿之地，男性可能仍然非常向往”^③，對於失去母親乳房的體認，都促使本能衝動趨向於替代性的快感和安慰。甚至這一衝動隨後進入了能夠展現性發展的俄狄浦斯三角關係當中。拉康則遠為形而上。母親的欲望是始源，她的欲望建立了欲望秩序本身。^④ 她的欲望是針對陰莖的；而且

^① Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C.Hodgson, trans. R.F.Brown, et al. (Berkeley: University of California Press, 1988), 443.

^② 參見Kant, “Speculative Beginning of Human History,” in *Perpetual Peace and Other Essays: on Politics, History, and Morals*, trans. & ed. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983). 雖然用不同的方式，康德重讀了《創世紀》的故事，見Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. J.R.Silber (New York: Harper, 1960).

^③ Freud, “Civilization and its Discontents,” in *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, trans. & ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 91.

^④ Lacan, *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter (New York: Norton, 1992), 283.

通過父親對母子共生關係的接合，孩子開始把母親識別為一個他者。鏡像階段（the mirror stage）就在空間上展示了這種間離。但是母親的欲望本身也是由缺乏——對陰莖的缺乏——構成。因此，始源自身就成了一個對存在充滿留戀的空洞。於是，對於身分和存在的尋求就成了對於所有事物最終都會轉化成的虛無的尋求。

在所有這些能夠產生分離或間離（依次導致欲望的無止境循環）的基本始源中，我們從未持續地參與過。它們是屬於前自我、前語言意識的事件。它們是重要的推理環節，如弗洛伊德（他想將嬰兒心理形態學映射到原始男性及文明本身的發展上去）所理解的，為它是什麼及何物外在於它的可能性提供了條件。它們提供了難以論證的關於整體性和直接性的“直覺”，而這兩者都不可復原，易於遺忘。同樣，它們屬於唯心主義先驗論的形而上學之列。它們為經驗提供的條件就是減少、喪失以及尋找安慰的需要。在這裏“缺乏”反映了自我傾空（en abyme）的虛己（kenotic）秩序特徵，它是一條否定之路（via negativa）——無盡追求在死亡中達到高潮的開端。對弗洛伊德來說，死亡本能與本能衝動不可分割，而回歸到初始條件的欲望塑造了這兩者。^① “缺乏”是以死亡的姿態出沒於整個秩序及其本能邏輯的無所不在中的。拉康寫道：“這種缺乏是真實的，因為它同真實的東西相聯繫，即從屬於性的生物受到了個體死亡的打擊。”^② 本能邏輯沒有外觀，且對於構建的整體性沒有記憶（或者虛無性），儘

^① Freud, “Civilization and its Discontents,” 118-122.

^② Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), 208. 拉康使用“小客體”來象徵缺乏。這就是主體為了構成自身而把一個客體置於自身之外的地方。小客體代替了陰莖的缺乏。基於這種代替，這種象徵中的進路，拉康（而不是弗洛伊德）把死亡本能看作是在本能欲望中得到編碼的。在《選集》中，他寫道：“對象徵的根源來說什麼是首要的？我們在死亡中發現，實際上作為對於死亡的一種渴求，它是人們相對他者對自身的確認。” [Lacan, *Écrits*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), 105.] 關於支配拉康整個目標的虛無主義形而上學的完美討論，參見Henry Staten, *Eros in Mourning* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995), 166-185.

管後者支配着欲望的後續目的論。並且，由於它也沒有一個結局，因為它的欲望從不能被滿足——“變得快樂的計劃不會實現”，^①“人們無法達致完滿”^②——這些欲望秩序預示了一種強烈的自戀邏輯：一直追尋自己的倒影，直到其中一方能量耗盡，或者在某些自殺行為中親吻自身。拉康又說道：“主體對這種找拖鞋的主體間性遊戲說了‘不’，在這個遊戲中欲望使自身得到短暫承認，並僅僅在他者的欲望中喪失。”^③

在基督教欲望秩序中發揮作用的並非這種缺乏的結構。值得注意的是，基督教的欲望秩序具有兩方面：不僅是我的欲望，還有上帝對我的欲望。正是這種兩面性成為參與的特性。在這種參與中，自我不斷分裂，以至無盡。在其自身之中或為其自身，它從來就沒有黑格爾和弗洛伊德式的自我聯合體；^④ 它也絕不會有。它的實現只是在其之外、之前或之後。這種分裂以及使這種分裂成為可能的歷史性事件在聖餐和上帝的虛己（kenosis）中不斷被演示和重新演示，而神聖虛己在信仰的實踐中構築着基督教自身。缺乏以及哀悼從基督身體在受難的徹底移位中滋養了一種積極的重生。這些身體的移位承擔着復活，因為在它們當下的痛苦中孕育着未來榮耀之軀的種子。缺乏基督的身體並不是一種否定，因為基督隱退自己的身體使得有關此身體的更大認同成為可能。事實上，教會將自己認同為基督的身體。這種認同不屬於A=A的邏輯——在根本上有缺陷的自戀邏輯。它是一種類比的身分——參與其中並通過使共同創造得以實現的差異來參與。這種移位不是在一種為死亡所束縛的主體性秩序中運行，而是在永恆的三位一體生命中運行。

^① Freud, “Civilization and its Discontents,” 83.

^② Lacan, *Écrits*, 287.

^③ Ibid., 104-105.

^④ 弗洛伊德：“沒有比我們自身、我們自我的感覺更確定的東西了。這個自我對我們來說是自律和統一的，與其他事物明顯地分隔開來。” [Freud, “Civilization and its Discontents,” 83.]

這一點的神學意義在於受難中的身體移位並沒有被復活抵消，這就像破碎的悲劇時刻堂皇地混入一個勝利和好的喜劇結局。復活僅僅是擴展了通過受難造成的移位的虛己運動。它並沒有使之逆轉，而且它也沒有借助其同等始源性（equiprimordiality）而形成受難-復活的悖論。物質肉體的死亡並不是深層移位的結束，而是開始——聖餐式的破碎藉由教會得到宣揚。它使得分裂和缺乏成為救贖的一個必要條件。這種救贖不是某人去自我倒空然後變成虛無（依據拉康的方式）；而是某人認識到自身內部缺乏基礎，需要並能夠去接受神聖的完滿。拉康使主體回到了虛無並否認上帝從虛無中的創造。對基督缺席的身體以及死亡本身的基督教意識使我們回到了我們的受造性——回到了從虛無中創造的恩典。

復活

耶穌復活的身體囊括了在他死之前所有清晰可見的移位模式。基督的生命繼續着，變容後的榮耀之軀、聖餐中被擘開的身體、以及行走在海面的不穩定的物質身體。消失、在牆壁中穿行、占據其他身體（這導致了許多關於他是誰的混亂身分）的能力受到了他實體性的能吃能喝的肉體存在的拮抗。在物理的、歷史的和地理的秩序內，移位開啟了一種精神的空間（topos）。移位在敘述中第一次被描繪是通過空的墳墓。這種空無在《約翰福音》中得到了強調，兩個天使出现在了墳墓的兩頭（20:12）。就其本身而論，這不是空無；這毋寧說類似於至聖所中約櫃兩邊的天使所開啟的空間：空無表明了上帝臨在的完滿性。^①

^① 露西·伊萊格瑞(Luce Irigaray)提到了這種間隔的神聖性，她把它比作由性差異構成的神聖裂隙，參見Luce Irigaray, “Belief Itself,” in *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian C. Gill (New York: Columbia University Press, 1993), 25-53. “那些天使保衛和等待着那已經成為肉體的神聖在場的神秘性。”

第二次描繪移位是在基督真實的身體中。它不再是可辨認的。那兩個去以馬忤斯的人和他談論了幾個小時，但是只是在他掰開餅準備吃晚餐的時候才認出他來。約翰記載說，瑪利亞在墳墓那裏轉身看見了天使，轉過頭來又看見也看到了耶穌，但她不知道那是耶穌，反倒以為是看園的，即使耶穌已經和她說過話。她只是在耶穌叫她的名字時才認出他來。在同一福音的稍後，門徒們出去打漁，看見耶穌在岸上行走，即使他同他們交談，他們也沒認出那是耶穌。只是當他們遵從教導，在船的另一邊下網而網滿魚躍時，彼得才說：“是主。”這些敘述細節不能被當成是復活的巨大力量所帶來的形損（disfigurations），儘管某些人這樣認為。這一解釋採用了瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）所說的“醫學唯物論”。^① 混亂的身分是移位身體的展示邏輯之一部分，這身體延遲或遮蔽了它們最終的身分；這身體保留了它們的神秘性。在所有的情况中，都是從隱藏到顯露，認識擁有一個起始結構——運動是從相似走向不同，繼而又重新走向相似，儘管可能以不同的面貌。耶穌這些身體互相之間都有類比上的相似性，但是它們不是在字面上同一。這身體在本質上類似——它在時間中持續地改變，而所有這些改變互相之間都類比地聯繫着。^② 由於這新的身分（“是主”；“它們的眼睛亮了”；“夫子”），一種新的聯繫和理解就敞開了。上帝之道的移位-延遲邏輯乃是一種教育學的邏輯。

對於移位的第三次描繪正是敘述本身的結構，它開啟了一種精神空間。福音書的敘述——先前追隨着耶穌基督四處來去直到他消失在墳墓裏——現在不能再跟隨了。一系列的出現、探訪和顯露發生了。

^① Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge, 1966), 37.

^② 尼撒的格列高利使用了一個希臘詞“目的”（scopos）來描述在這裏它所有階段的成長。他把這種成長或發展與循環的那種區分了開來，後者對於創造的秩序來說是次等和內在的。第二種發展是擴張或者“伸展”的發展——善中的永恆成長像人類本性一樣是可以拯救的。關於“伸展”更為詳細的研究見讓·達尼埃魯（Jean Danielou）寫的導言：Jean Danielou, “Introduction,” in *From Glory to Glory: Text from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, eds. Jean Danielou and Herbert Musurillo (London: John Murray, 1961), 56-71.

基督的身體繼續在文本中隱匿着自身。它去向何方？在這裏取代了身體的是教會的見證。先是天使傳布了他已經升天的消息，然後瑪利亞作了見證。最終，很多其他的門徒敘述他們的所見所聞（那些去往以馬忤斯的人，那些在多馬家內室的門徒）。耶穌的在場是經由那些將要建立早期教會的人的記述而實現的。

教父及中古時期的神學用性別化的語言宣稱通過基督物質身體的移位創造了一個新的身體：經由耶穌右肋的傷口教會得以誕生。耶穌顯露了他神聖的母性。卡洛琳·沃克·拜納姆（Caroline Walker Bynum）詳盡地研究了這些材料。在《女性他者的窺鏡》（*Speculum of the Other Woman*）中，伊萊格瑞（Luce Irigaray）同樣提到基督的傷口標誌着在他之中的女性本性。^① 在像以法蓮（Ephraim）這些敘利亞神父的著作中，有大量的未被深入挖掘的材料：這些材料深刻地談及了創造和教會所由來的子宮。從基督右肋流出的水和血滋養着他年輕的新娘，教會。我想強調的——某種程度上米歇爾·德·塞爾托（Michel de Certeau）已經在我之前強調過了^②——是這些身體的文本性。基督被釘在十字架上以及而後升天的身體，誕生了教會的身體（corpus）及這一教會身體的歷史和變化——所有這些身體只能在語言中通過和借助語言而具體化。他們身體和身分的頻繁移位只能通過符號規則才能產生——它是內在於文本性自身的一種疑難（aporetics）的反映（一種模仿或者重複）。採用德里達的術語就是，作為邏各斯

^① Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (New York: Cornell University Press, 1985), 199-200.

^② 德塞都（Michel de Certeau）寫道：“因此，通過群體的實踐和三位一體理論，耶穌的死就變成了新教會的誕生和福音書要發展的新語言的條件。耶穌與父（他賦予耶穌以權柄）和教會（他‘應許’）的真正關係被他的死驗證（也就是展示）了。耶穌事件被‘差異’中的一種消失所擴展（驗證），這一差異由於那一事件而成為可能。我們與始源的關係在它持續增長的缺席之功能中。始端越來越多地被隱藏在各種各樣能夠揭發其意義的創造物中。” [Certeau, “How Is Christianity Thinkable Today?” in *The Postmodern God*, ed. Graham Ward (Oxford: Blackwell, 1997), 146-147.]

的基督的邏輯就是延異（*differance*）的邏輯，後者就是身分的延宕，就是非同一的重複，它產生並保持着差異性：此就是彼，或者更準確的說，此不僅僅是彼。因此，基督消失的身體就讓位於（被補充）一個懺悔和讚頌話語的身體，教會在這種話語中使用過去時態，我們絕難直接感受到基督身體的呈現：“我們已看見他。他復活了。”福音書所引用的見證為其敘述自身提供了一種自我意識的隱喻。因為從頭至尾我們都只是擁有耶穌那被解釋的身體。我們已經閱讀、理解並履行了教會的見證，事實上我們擁有所有的福音書的敘述（以及保羅書信）。敘述中呈現出來的懺悔和讚頌是自省的時刻，而在那個時刻，敘述檢驗使福音成可能的因素——記號的發出與接收。

基督復活身體的顯現-消失結構是為強調對那個身體的調停而服務的——它的無能為力被完全展現，它成為被掌握、記載、撕裂和理解的客體。顯現-消失的結構作為一個焦點服務於自始至終都很明顯的東西——神秘的從未被完全揭露的身體必須始終隱匿某些關於其存在的深刻的事物。在《馬可福音》中一個年輕人坐在空墳墓的頭上並對那些婦女說：“他已經復活了，不在這裏。他在你們以先往加利利去。”加利利是這個故事開始的地方，也是馬可重述這個故事時將要開始的地方。那個年輕人把他們指回了他們門徒身分開始的地方。開端變成了雙重的。在馬太福音中這個年輕人是一位天使或使者（*aggelos*），一個卓越的信使。在《路加福音》中有兩個天使，並且故事繼續敘述了看見復活的基督出現在去往以馬忤斯路上的門徒的見證，同樣也注意到了西門彼得的見證（他關於基督探訪的故事並未在文中出現）。在《約翰福音》中是抹大拉的瑪利亞變成了一個天使（一個信使）傳達了這個消息；耶穌隨後出現確認了這個消息。調停，諸如信息的散播，故事的敘述，在一個語境中的交流被移置到另一個語境中——這些都構成了《新約》自身的詩學，構成了文字的上帝之道以補充成為肉身的上帝之道。基督徒的生活實踐在語法上分析了神聖的法則：在語言和世俗生活中，我們是副詞性的，從埃克哈特

(Eckhart) 的角度來說。他在發表的部分演講中祈禱說：“願聖父、聖言和聖靈助我們保留住聖言的那些副詞。”^①

交流給予我們團契並創造了社群。^② 從耶穌受難門徒四散起，一種新的集體關係緊隨着耶穌的復活而開始形成。人們被派遣到彼此那裏去——被那個年輕人、被天使以及被耶穌派遣。顯現-消失的復活戲劇引發了一系列的關係性傳遞。它們穿越了各種地理、性別和社會符號的空間而得以展示：穿越了城市耶路撒冷；從以馬忤斯到耶路撒冷；從耶路撒冷到加利利；穿越了加利利海；穿越了那麼多的分裂——男女之間、信任者與懷疑者之間、猶太人與外邦人之間（也許還有貧者與富者之間、技術嫺熟者與拙劣者之間、工人與學者之間、神職人員與人民之間、奴隸和自由民之間，以及所有那些我們知曉的這些敘述得以形成的語境）。關係性和空間性、那生於並穿越那不斷擴張的缺席的新集合體、那源於神聖驅策而將證明耶穌基督的顯現-消失的新集合體——所有這些都在升天的情景中達到了頂峰。

升天

升天是這個性別化的猶太人的最後移位。這最後的移位重複了聖餐的邏輯：身體本身被調換了。《歌羅西書》中的一個詩節說明了這一點：“教會是他的身體，是那充滿萬有者所完全充滿的。”我盡量避免陷入希臘語法和這封書信作者所共同具有的含糊不清中去。學者們已經爭論了很長時間。指明教會是基督現在的身體就足夠了，它像餅一樣被掰碎並作為食物散布到全世界。耶穌基督性別化身體的最後

^① 轉引自Jacques Derrida, “Comment ne pas parler: dénegations,” in *Psyché* (Paris: Galilée, 1987), 578.

^② 參見敘事神學家對此的詳細闡述：喬治·林德伯格(George Lindbeck)、羅納德·帖曼(Ronald F. Thiemann)、杰拉德·洛克林(Gerard Loughlin)的作品。亦可見Paul Ricoeur, “Eighth Study: The Self and the Moral Norm,” in *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 203-239.

移位——雖然存在很多質疑——就是教會多性別的身體。升天開啟了一段新的空間距離——一個垂直的超驗的空間，例如將自存的上帝與受造物分離開來。將不會再有復活的顯現。那隱退的身體被生動地描述。空無得到了天使的強調：“你們為什麼站着望天呢？”那是一個既是提升又是喪失的時刻。

在黑格爾之後，米歇爾·德塞都把耶穌身體的喪失看成是信仰社群形成的開始。由於缺乏，教會一直在前行。^①當然，鑒於基督臨別說聖靈將要到來以及天使宣稱耶穌本人也會回來，當那些“同心協意”（continued with one accord）的人以未來為目標，向着延遲的末世，一種新的欲望就被確立了。顯然，現在在升天與降臨之間開立的鴻溝同受難日與復活日之間具有類似的結構：貌似有重要的東西隱藏在這些情景背後。在記憶與期待之間門徒們被牢牢抓住。但是缺席不是一種決定性的破碎。從頭到尾我已經論證耶穌基督的身體進行着持續的移位，因此身體的形象總是移置和擴展着它的身分。移位的邏輯現在已經由他的肢體和組織所組成的教會所取代。被置於記憶和期待之間，受一種它不能控制卻包裹着它的欲望驅使，教會身體的歷史就是身分不斷移置和延遲的歷史：它現在尚不是，它過去從未是，但將來會是。而且，缺席並非是在喪失中達到高潮。基督的新身體不會傳布各地並且生活在成就那無盡的擬像之外。耶穌基督身體的喪失不能以此方式來看待。升天的邏輯乃是誕生的邏輯，而不是死亡的。必須從聖言在其自身之內創造了一個空間，一個子宮的角度來理解耶穌身體的退隱，而教會在其中（在基督裏）被擴大，受造物在其中（在基督裏）得到更新。^②這樣，教會的身體和世界的身體都包裹在神性的復活之

^① 參見Certeau, *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 79-90.

^② 尼撒的格列高利寫道：“參與到神聖的善中就是如此這樣：不管它在哪裏發生，都會使得參與者比以前更強大更寬闊，使它在程度和力量上都有增長，因此參與者被以這種方式滋養，從未停止成長並越來越強。” [Gregory of Nyssa, *De Anime et Resurrectione*]

中了。耶穌基督的身體沒有喪失，也沒有作為一個受到崇敬的抽象對象住在天堂（就像加爾文和之前的某些諾斯替教徒所認為的）。^① 耶穌基督的身體和上帝的身體都是能滲透的，能移形換影的。在它之內所有其他的身體各歸其位並被賦予意義。我們都是能滲透的，能移形換影的。“不再分有猶太人或希臘人，不再分為奴的自主的，不再分男的女的，因為你們在基督耶穌裏都成為一了（eis este en christoi）。”（加3:28）正如我在文章開始提到的，這種神學邏輯使得對上帝的普遍性或者遍在性的理解成為可能。^②

我們沒法實際接觸到那個性別化猶太人的身體。所以所有那些想要確定耶穌性別的企圖僅僅是研究歷史上的基督在新近的表現，而史懷哲（Albert Schweitzer）在這個世紀初的論述不得要領。^③ 之所以說不得要領，不僅是因為給予基督教一個經驗上可以被證實的基礎只是人們的一廂情願，還因為相信此計劃可能所暗示的形而上學是從骨子裏反基督教的（原子主義、實證主義、內在性、直接的和主體主義的道路）。它不得要領是因為教會現在成了基督的身體，所以要理解耶穌的身體，我們只需去檢驗教會是什麼以及關於那個身體它說了什麼。教會居住在基督中，並且在基督中實現它的拯救和世界的救贖。基督的身體是一個多性別的身體。它與性別化的猶太人身體的關係不具有因果邏輯。這種邏輯隱藏在諸如“一個男性救世主能夠拯救女性嗎？”此類問題之後。這種邏輯也隱含在黑格爾對於上帝和教會之間關係的描述中。基督中的上帝死了，而教會誕生了。一個讓位給了另一個，沒有任何殘留。耶穌和教會之間的關係是生發性的，正如三位

^① Calvin, *Institutio*, ed. John T. Mc Neill (Westminster: John Knox Press, 1960), IV.17.

^② 這種遍在性不會為那些呈現為其他身體所具有的易變性所妥協。上帝是不變的。但是涉及物質轉換的身體上的移位必須被理解為一中之多，被理解為神聖展現之愛的目的的各種時刻。人類——以及作為被創秩序的一部分的人性——被置於三位一體的操控之中，以致三位一體就展示了具體化。

^③ Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus*, trans. W. Montgomery (London: A. & C. Black, 1992).

一體中各位格之間的關係是生發性的一樣。一個就居留在另一個中。性別化的猶太人的身體擴張到要擁抱整個創造。憑借我們持續不斷地發送和接收記號，此身體仍在不斷擴張。事實上，這是由讚頌之語和儀式實踐所構成的基督教時間的文本化。花朵的綻放不是花蕾的結果，而是它的實現。

那些神學家構想的問題，如“一個男性救世主能夠拯救女性嗎？”或者他們所做的有關耶穌性別的探究都未能認識到基督身體的本質，也未能理解在基督中身體和性的本質。正如尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）在其十三世紀關於《雅歌》的批注中所指出的：“看到教會的人就是在直接注視基督……教會的建立就是世界的重造……一個新的大地形成，它吮吸着傾倒其上的雨水……但是只有在所有個體成員的結合中【基督】身體的美才是完全的。”^① 理解基督身體的下一步應該是去探究教會，探究那基督的配偶，她“為神聖而熾烈的欲望（性愛，eros）之矛所傷。因為被拉緊而強化的愛（聖愛，agape）又被稱作欲望（性愛，eros）。”^② 倘若繼續就要詳述和討論那作為欲望團體（erotic community）的教會的身體了。

譯者簡介

張華，北京語言大學教授

Introduction to the translator

ZHANG Hua, Professor, Beijing Language and Culture University

Email: zhanghua@blcu.edu.cn

^① Gregory of Nyssa, *Comm. on the Cant.*, 13, 1049B-1052A.

^② Ibid., 13, 1048A. 赫伯特·繆蘇裏洛（Herbert Musurillo）意味深長地評論道：“在這節中，性愛看上去似乎只是聖愛的一種更為強烈但缺乏滿足的形式。”參見Danielou and Musurillo eds., *From Glory to Glory*, 297.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustine, Saint. *Sermons*. New York: New City Press, 1900.
- . *City of God*. Translated by Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- . *On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. *Mysterium Paschale*. Translated by Aidan Nichols OP. Edinburgh: T&T.Clark, 1990.
- Bindley, T. Herbert. *De Incarnation Verbi Dei* (Whitefish: Kessinger Publishing, 1903), 17.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge, 1993.
- Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.
- Calvin, John. *Institutio*. Edited by John T. Mc Neill. Westminster: John Knox Press, 1960.
- Castelli, Elizabeth. *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. Edited by Julia Epstein and Kristina Straub. London: Routledge, 1991.
- Certeau, Michel De. *The Mystic Fable*. Volume 1. Translated by Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . "How Is Christianity Thinkable Today?" In *The Postmodern God* Ed. ited by Graham Ward. Oxford: Blackwell, 1997.
- Danielou, Jean. "Introduction." In *From Glory to Glory: Text from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*. Edited by Jean Danielou and Herbert Musurillo, 3-78. London: John Murray, 1961.
- Derrida, Jacques. "Comment ne pas parler: dénegations." In *Psyché*. Paris: Galilée, 1987.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge, 1966.
- Driver, Tom. "Sexuality and Jesus." *Union Seminary Quarterly Review*, no.20 (1965): 235-246.
- Dunn, James D.G. *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM, 1989.
- Freud, Sigmund. "Civilization and its Discontents." In *The Complete Psychological*

- Works of Sigmund Freud*, vol. XXI. Translated and edited by James Strachey, 64-148. London: Hogarth Press, 1961.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Gillespie, Michael Allen. *Nihilism Before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Gatens, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge, 1996.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Gregory of Nyssa. *The Great Catechism*. Translated and edited by Philip Schaff and Henry Wace. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- _____. *De Anime et Resurrectione*. Leiden: Brill, 1960.
- _____. *Comm. on the Cant.* Leiden: Brill, 1960.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Edited by Peter C.Hodgson. Translated by R.F.Brown, et al. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian C.Gill. New York: Cornell University Press, 1985.
- _____. "Belief Itself." In *Sexes and Genealogies*. Translated by Gillian C.Gill. New York: Columbia University Press, 1993.
- Jean-Luc Marion. *La Croiée de visible*. Paris: La Différence, 1991.
- Kant, Immanuel. "Speculative Beginning of Human History." In *Perpetual Peace and Other Essays: on Politics, History, and Morals*. Translated and edited by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983.
- _____. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Translated by J.R.Silber. New York: Harper, 1960.
- Kristeva, Julia. *Power of Horror: An Essay on Abjection*. Translated by Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- _____. *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1988.
- Lacan, Jacques. *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Translated by Dennis Porter. New York: Norton, 1992.
- _____. *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Translated by Alan Sheridan. Harmondsworth: Penguin Books, 1979.

- _____. *Écrits*. Translated by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977.
- Longinus. *On the Sublime*. Translated by T. S. Dorsch. London: Penguin Books, 1965.
- Marin, Louis. "Utopic Rabelesian Bodies." In *Food for Thought*. Translated by Mette Hjort, 84-113. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- Marion, Jean-Luc. *La Croi  e de visible*. Paris: La Différence, 1991.
- Martin, Dale. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Mosse, George. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Newman, Barbara. *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Ricoeur, Paul. "Eighth Study: The Self and the Moral Norm." In *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Ruether, Rosemary Radford. "The Sexuality of Jesus." *Christianity and Crisis*, no.38 (1978):134-137.
- _____. *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*. London: SCM, 1983.
- Sapp, Stephen. *Sexuality, the Bible, and Science*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Schweitzer, Albert. *The Quest for the Historical Jesus*. Translated by W. Montgomery. London: A. & C. Black, 1992.
- Staten, Henry. *Eros in Mourning*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Steinberg, Leo. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Tertullian. *De Carne Christi*. Translated and edited by Ernest Evans. London: S. P. C. K., 1956.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University, 1967.
- Ward, Graham. "Transcorporeality: The Ontological Scandal." In *Representation, Gender and Experience*, edited by Grace Jantzen. Special issue of *The John Rylands Bulletin*. 1998.
- Young, Frances M. *From Nicaea to Chalcedon*. London: SCM, 1983.