

神聖與觸摸——對「勿觸我」的現象學反思

黃冠閔*

Email: huangkm@gate.sinica.edu.tw

摘 要

「勿觸我」作為一個具有宗教意味的律令，從現象學的觸覺分析來看，可以拉出一個理論縱深。藉由「觸覺」與「勿觸我」這一組論題，本文出發點是，德希達與南希所勾串的一組從現象學到解構的系譜；進而嘗試將當代神學轉向中的現象學觸覺論帶入思考，藉由觸覺論內部的分析模式（昂希與克雷田）差異，突顯出觸覺論與身體、生命等問題複雜的關係。然而，也藉著觸覺論所組構出的界限經驗來鑲嵌入南希的基督教解構立場。在這一種來回的思考線索中，以「勿觸我」所涉及的觸覺分析為例，延伸道成肉身的傳統議題，進而剖析界限、差異與宗教經驗的當代意涵。

關鍵詞：生命、死亡、身體、肉體、道成肉身

* 中央研究院中國文哲所助研究員、政大哲學系副教授
投稿日期：97.11.10；接受刊登日期：97.12.17；最後修訂日期：98.2.13

Divinity and Touching
——**A Phenomenological Reflexion on the Imperative**
“noli me tangere”

Kuan-min Huang*

Email: huangkm@gate.sinica.edu.tw

Abstract

From a phenomenological perspective, “noli me tangere” as a religious imperative can contribute to a theoretical depth. In focusing on the problematic of touching and “Noli me tangere,” this paper begins from the genealogy proposed by Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy and tries to take into consideration the theory of touching in the phenomenology characterized as theological turn. Through the difference of Michel Henry and Jean-Louis Chrétien working within the theory of the touching, there appears a complicated relation between touching and body or life. Meanwhile this paper also inserts the deconstructive analysis of Christianity by Nancy into the articulation of experience of limit given in the problem of the touching. The analysis of the touching implied in the “Noli me tangere” considers the problem of incarnation in a new way to relate it to a contemporary significance of the limit, of the difference and of the religious experience.

Keywords: body, death, flesh, incarnation, life

* Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica and Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Received November 10, 2008; accepted December 31, 2008; last revised February 13, 2009.

壹、前言

在宗教經驗中，有一個呼求似乎始終以近乎律令的方式產生著作用：要有深刻的體驗。但是，如何才是真正地深刻的呢？深刻起於深度，而深度感的極端則是面對深淵。深刻與深淵經驗關係緊密。然而，深淵經驗來自一種墜落的恐怖，當它具體化為宗教描述時，就成為「墮落」。里爾克（Rainer Maria Rilke）在其詩〈秋〉提到：「我們都在飄落。這手也在飄落。／環顧四周：一切都隨之飄落。／當我們飄落，還有一個人，／以柔和的雙手，永遠把我們拉住。」¹在物理性的墜落中，腳踩不到底，深淵乃是無底的。這幾乎是過於日常生活式的了，然而，卻又經常出現在夢境與想像中。如果略加反思，在許多土地的意象中，此種底部、根底、基礎的意象其實是一種基本的意象來源與關鍵。腳踩在土地上，如同身體被托住。至少在想像中，土地保護著站立的人免於墜落，躺臥時更是將全身交付於此大地中。站立、躺臥都是身體與土地的接觸；這個接觸保護著身體。這種接觸是一種根本的直接接觸，唯有在此直接接觸中，一種保護與安全才能真正生效。故而，在深淵經驗中，以否定的方式揭露出一種直接接觸的必要。從深淵經驗所反襯出的生命條件乃是此種直接接觸，至少是與土地這種生命條件的直接接觸。

如果進一步區分「接觸」與「觸摸」，將「接觸」當作物體與物體間的關係，亦即，純粹物理性的關係，而將「觸摸」當作身體性的作用，亦即，身體與物體、身體與身體之間的關係，那麼，上述的「直接接觸」是

¹ 里爾克（Rainer Maria Rilke），李魁賢 Li Kuixian 譯，《形象之書》*Xingxiang zhi shu*（高雄[Kaohsiung]：大舞台書苑出版社[Dawutai shuyuan chubanshe]，1977年），頁80-90。原詩句：“Wir alle fallen. Diese Hand da fällt. / Und sieh dir andre an: es ist in allen. / Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen / unendlich sanft in seinen Händen hält.” (“Herbst,” *Das Buch der Bilder*), 引自 <http://www.rilke.de/gedichte/herbst.htm>, 2007年11月22日擷取資料。

以觸摸的意義來理解，是從身體或肉體的角度來理解的。區分的關鍵處在於感覺，以及與感覺相關的官能與感性。從此一區分，將進一步回到一個亞理斯多德在《靈魂論》第三卷中的主張：「動物不能沒有觸覺而存在」²。觸覺乃是動物的生命條件，或者說，是有肉體生命的條件。這是一個希臘哲學的脈絡。

而在新約聖經的基督宗教傳統中，則有另一個耐人尋味的表述出現在〈約翰福音〉的敘事中，在有關耶穌復活的核心敘事中，有兩個段落涉及觸摸，一是耶穌對抹大拉的馬利亞說：「不要摸我」³，一是對懷疑的門徒多馬展示其傷口，並對多馬說：「伸出你的手來，探入我的肋旁」⁴。

將兩個脈絡當作同一組生命經驗來看待時，恰可以有一種悖謬的論理出現，而這種悖謬的論理乃是本文的出發點。如何來陳述這樣的一組悖論呢？或許可以嘗試以「觸摸不可觸摸者」來概括此一悖論，或至少是表面上的悖論。觸摸，根據一種直接接觸的知覺作用，必須是觸摸到某物。一個無所觸及的觸摸乃是通常被表述為失敗的觸摸——張開我的手掌，但摸不到任何東西。不過，我如何知道我沒摸到東西呢？豈不是我感覺到我有手而我的手上沒有別種東西？在觸摸的感覺中，畢竟是有可觸之物出現在

² 根據古典學者研究亞理斯多德的慣例，採用 Bekker 的頁數／行數編碼方式，以下寫作 De anima, 435^b17。文本方面參考牛津大學的考定本，為避免編排困擾，希臘文原文則以拉丁字母拼寫：Aristotelis, *De anima*, ed. W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press, 1990), 86: “aneu gar haphês dedeiktai hoti adunaton einai zoon”，以下作 Ross, 86；本文也參考法文翻譯，見 Aristotle, *De l'âme*, trans. Jean Tricot (Paris: Vrin, 1947), 218，以下作 Tricot, 218。

³ 以下的討論如引用《聖經》中文翻譯的話，參考的是和合本，引文出自〈約翰福音〉John 第 20 章第 17 節，以下出現《聖經》各篇皆依序標注篇、章、節，例如〈約翰福音〉John, 20: 17；參考香港聖經公會版：《聖經，新約全書》*The New Testament*（香港[Hong Kong]：香港聖經公會[Hong Kong Bible Society]，1995 年），頁 159。思高本〈若望福音〉翻譯為：耶穌向她說：「你別拉住我不放，因為我還沒有升到父那裏」。希臘文 haptô 有「捉緊、觸摸、止住、拉住」等意涵。

⁴ 〈約翰福音〉John, 20: 27，見《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 159。

能使得觸摸發生的能觸者。在觸摸這一知覺中具有一種內在的雙重性——手作為觸摸者，在觸摸的時刻也被可觸之物所觸摸。因此，手既是能觸者也是被觸者。觸覺的可逆性即是針對此一情況立論⁵。然而，「不可觸摸者」究竟是如何理解？對於「觸摸」這一動作而言，首先，「不可觸摸者」乃是以缺席的方式被設定，但是，它同時也可意味著不同的感覺領域（如不能觸摸到光），或者隱喻地將「觸摸」、「碰觸」的語意轉移到非知覺領域上，這時，「不可觸摸者」乃是被隱喻地表述。那麼，即使在隱喻的層次上，「觸摸不可觸摸者」仍然可以被當作悖論來理解嗎？

本文將以此一原始問題當作出發點，並進而討論在基督宗教中與「勿觸我」緊密相關的「肉身化」問題。寫作的啟發主要來自兩個著作，一是德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）於 2000 年出版的《觸摸，南希》，另一則是南希（Jean-Luc Nancy, 1940-）於 2003 年的接力之作《勿觸我》。然而，兩者的寫作目的不同，德希達的解構所面對的是穿過南希（既是學生後輩又是親近友人）的身影觸及哲學——現象學傳統中環繞觸覺的多重論述（主體性的、現前論的、直觀主義的論題等等），而南希則是在解構基督教的線索中展開對於「勿觸我」的意義（非意義化）與圖像（視覺與觸覺的分隔）等等的分析。相對於兩者的脈絡，本文則希望在上述的交錯中，補充一個交織的脈絡，亦即，現象學與基督教神學有關觸覺的分析，因此，挑選了現象學之神學轉向的兩個代表人物——昂希（Michel Henry, 1922-2002）與克雷田（Jean-Louis Chrétien, 1952-），來進行對德希達、南希之觸覺論述的補充。

⁵ 典型的論述為梅洛龐蒂的主張：「觸摸，是觸摸自己」，見 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 308；轉引自 Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse* (Paris: Minuit, 1992), 102；Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000), 274。

貳、「勿觸我」(noli me tangere)

在前言中所引用的〈約翰福音〉中，關鍵的語句：「不要摸我」(mê mou haptou,⁶ noli me tangere⁷)所涉及是基督宗教的復活敘事；「不要摸我」(「勿觸我」)此一語句(命令句，一個律令)出現的場景涉及的是死亡與生命的交替，是死亡後的復活、在死亡中重新獲得生命。

我們可以回到文本建構的場景來看：

馬利亞卻站在墳墓外面哭。哭的時候，低頭往墳墓裏看，就見兩個天使，穿著白衣，在安放耶穌身體的地方坐著，一個在頭，一個在腳。天使對他她說：「婦人，你為甚麼哭？」她說：「因為有人把我主挪了去，我不知道放在哪裏。」說了這話，就轉過身來，看見耶穌站在那裏，卻不知道是耶穌。耶穌問她說：「婦人，為甚麼哭？你找誰呢？」馬利亞以為是看園的，就對他說：「先生，若是你把他移了去，請告訴我，你把他放在哪裏，我便去取他。」耶穌說：「馬利亞。」馬利亞就轉過來，用希伯來話對他說：「拉波尼！」(拉波尼就是夫子的意思。)耶穌說：「不要摸我，因我還沒有升上去見我的父。你往我弟兄那裏去，告訴他們說，我要升上去見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神。」抹大拉的馬利亞就去告訴門徒說：「我已經看見了主。」她又將主對她說的這話告訴他們。⁸

在此一復活的場景中，有視覺、言語的發生，但只有觸摸的動機與禁

⁶ John, 20: 17, quoted in Kurt Aland, et al., ed., *The Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1983), 410.

⁷ Noli me tangere 一語為希臘文 mê mou haptou 的一個通行拉丁文翻譯，但 tangere 不能涵蓋 haptô 全部的意涵。但在翻譯後產生的文化效應來說，Noli me tangere 一句更廣為流傳。

⁸ 〈約翰福音〉 John, 20: 11-18, 《聖經，新約全書》*The New Testament*, 頁 159。

制。抹大拉的馬利亞先是將耶穌物認為園丁，而後在耶穌呼喚其名字後，馬利亞才以「夫子」之名回應與辨認耶穌。這一個被辨認的耶穌卻是一個不可觸摸的身體。一個帶著死亡印記與復活訊息的身體不可被觸摸。不能被觸摸的是耶穌的身體嗎？——不能被觸摸的身體是說「這是我的身體（*touto estin to sôma mou, hoc est enim corpus meum*）」⁹的耶穌的身體嗎？

但是，作為人子，作為道成肉身的耶穌應該是一個肉體，是一個能觸而且可被觸的肉體¹⁰。但是，對於這樣的肉身為何在復活場景的一幕中是以「不要摸我」為第一個命令呢？而觸摸卻是耶穌在福音書記載中經常出現的場景——暫且不管是否要承認神蹟，觸摸至少象徵著拯救¹¹與恕罪¹²。

⁹ Matthew, 26: 26, *The Greek New Testament*, 102；〈馬太福音〉Matthew, 26: 26，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 39；另外可參考〈馬可福音〉Mark, 14: 22，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 69；〈路加福音〉Luke, 22: 19，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 116；在其它三個福音書中有此一言說，然而，在〈約翰福音〉中似乎缺乏此一用語。

¹⁰ Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 117；德希達 (Jacques Derrida) 在分析中注意到「被觸摸」如果發生在「情感」上時，則是「感動」、「被觸動」。他討論到〈馬太福音〉的段落：「耶穌就動了慈心，把他們的眼睛一摸，他們立刻看見，就跟從了耶穌」。見〈馬太福音〉Matthew, 20: 34，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 29。德希達 (Jacques Derrida) 指出耶穌的被感動 (*splagkhnistheis, misertus*) 的「心」被觸動 (*touché*)，因為「被觸動」進而才「觸摸」了瞎子。「慈心」是赦免的肉體處所，見 Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 118。

¹¹ 觸摸不僅僅是拯救、解救，也同時是治療、施洗，德希達的解讀將拯救與觸摸／被觸摸聯結起來，稱之為「普遍的觸摸論」(*une haptique générale*)。諸多段落不及一一引述，暫且引一例：「耶穌伸手摸他說，我肯，你潔淨了罷」，見〈馬太福音〉Matthew, 8: 3，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 9。另參考 Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 117-120。

¹² 恕罪 (赦免) 的場景出現在女罪人以香膏抹耶穌的段落。相較於法利賽人的懷疑：「這人若是先知，必知道摸他的是誰，是個怎樣的女人，乃是罪人」，見〈路加福音〉Luke, 7: 39，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 89；接受被觸摸 (以眼淚濕了耶穌的腳、用頭髮擦乾、以嘴親吻腳、以香膏塗抹) 之後，耶穌對西門說：「你沒有用油抹我的頭，但這女人用香膏抹我的腳。所以我告訴你，他許多的罪都赦免了。」，見〈路加福音〉Luke, 7: 46-47，《聖經，新約全書》*The New Testament*，頁 89。德希達標示此

在觸摸與拯救、赦免的關係上，德希達指出：耶穌不單單是慈心會被觸動，「他還是要被觸摸的，能夠也應該被觸摸。這是拯救的條件。」¹³南希則以聖餐的儀式為立足點，將基督宗教與觸摸的關係當作一基本條件：「一旦神的身體可以被給予來吃與飲，在一定意義下，在基督宗教中，就沒有任何東西或任何人是不可觸摸的。」¹⁴他進而認為，相對於諸種有關觸摸的禁忌，基督宗教在某方面來說，會是「對於觸摸、可感物、以及對在身體上與心上直接顯現的宗教創建。在此種標題下，勿觸我(*noli me tangere*)」的場景將會像是個例外，一種神學的單次(*hapax théologique*)」。¹⁵

根據這種以觸摸為基礎的宗教思路，一個以肉身顯示與世界的拯救關係者為何說「不要摸我」？一個能觸且能被觸的肉體為何在重新有生命時不能被觸摸或不應該被觸摸？藉著「不要摸我」這個命令，肉體成為一個「不可觸摸者」；而這裡的不可觸摸，既是不應該觸摸，也是不能被觸摸、無法被觸摸。¹⁶因此，「不要摸我」的一個涵義即是：不要觸摸一個不可觸摸者，我是不可觸摸者。從一個可觸摸者到一個不可觸摸者，其中的轉折在於復活；如南希所述：「那不應該被觸摸者，乃是復活的身體」¹⁷。如果將「不可觸摸者」當作一種補充，置入「不要摸我」的命令句中，我們似乎可以先補充為：「不要摸我！因為我是不可觸摸者。」然而，反過來說也可行：「不要摸我，所以我是不可觸摸者。」在此意義下，「觸摸一個不可觸摸者」便與「不要摸我」構成一組相互補充的反題，而這個反

一赦免乃是由於愛；另參考 Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 120。

¹³ Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 119: “mais il est à *toucher*, pouvant et devant être touché. C’est la condition du salut.”

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere* (Paris: Bayard, 2003), 27.

¹⁵ Nancy, *Noli me tangere*, 27. 另外，德希達也指出，在新約的幾個書信（歌林多、加拉泰、提摩太等書）中，「觸摸」的詞彙往往與禁忌相連，參考 Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 120, note 2。

¹⁶ Nancy, *Noli me tangere*, 28.

¹⁷ Nancy, *Noli me tangere*, 28.

題則可以拓樸學的翻轉來看待。因此，「勿觸我」所彰顯的是一個悖論——有關復活的悖論，亦即，有關生命與死亡的悖論——「死亡不是死亡、生命不是生命」。從「觸摸」的可逆性假說來看，如果，觸摸同時既是能觸摸也是被觸摸，那麼，一個不可觸者的肉體出現時，必須連帶著有一對此肉體的觸摸禁制。

另一個能夠凸顯此一悖論狀態的是〈約翰福音〉對門徒低土馬的多馬（Thomas Didymus）的描述：

那十二個門徒中，有稱為低土馬的多馬；耶穌來的時候，他沒有和他們同在。那些門徒就對他說：「我們已經看見主了。」多馬卻說：「我非看見他手上的釘痕，用指頭探入那釘痕，又用手探入他的肋旁，我總不信。」過了八日，門徒又在屋裡，多馬也和他們同在，門都關了。耶穌來，站在當中說：「願你們平安！」就對多馬說：「伸過你的指頭來，摸（原文是看）我的手；伸出你的手來，探入我的肋旁。不要疑惑，總要信！」多馬說：「我的主！我的神！」耶穌對他說：「你因看見了我才信；那沒有看見就信的，有福了。」

18

這段文字雖然環繞著多馬的釋疑，並且還容許了觸摸。但是，最終的命題「那沒有看見就信的有福了」卻將整個主旨提示出來。事實上，多馬的疑惑似乎十分稀鬆平常，但是，卻呼應著前述悖論狀態的宗教經驗，在此處，「看」與「觸」分別扮演不同的功能。「看」不能取代「觸」，甚至對於多馬來說，「看」仍然要取決於「觸」。而接下來卻在描述中顯示，「觸摸」固然可以去除疑惑，卻不能產生信仰。藉著「觸摸」的主題卻將福音書中一個與信仰所帶來的悖論主題相聯結：「你因看見了我才信；那沒有看見就信的有福了。」

多馬的釋疑乃是一種根據常識判斷而得出的後果，其效果乃是將信仰

¹⁸ 〈約翰福音〉 Luke, 20: 24-29, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 159。

置於常識與感官認識之下。但是，耶穌的主張是「無須看見即有信仰」。根據此一主張，信仰乃是對於一未呈現者的信仰、是對一不可見者的信仰。因此，對於容許被觸摸的耶穌來說，被觸摸真的是為了提供門徒信仰的證據嗎？還是為了給信仰的真義下註腳呢？將信仰建立在不可見者之上，這是對視覺的否定。然而，如果說耶穌最終以「被觸摸」來解消多馬的疑惑，從而承認需要有觸摸的現實化功能，那不如回溯到與馬利亞對話的場景——「不要摸我」，因為，信仰不是建立在觸摸的真實性上。信仰不僅否定了視覺，也否定了觸覺；除了不可見者之外，信仰還建立在不可觸者上。假設如此，從「勿觸我」到「伸出你的手來，探入我的肋旁」的轉折，在〈約翰福音〉中並不涉及一個文本的矛盾，所涉及乃是信仰的核心問題。如果有悖論，那是信仰本身的悖論，而非由文本所產生或者由文本所建構的宗教、歷史場景所產生。在我們稱為悖論的信仰問題上，視覺、觸覺被禁制了，然而，聲音還留著。耶穌呼喚著馬利亞的名字，馬利亞以「夫子」（Rabbouni, Didaskale）回應著呼喚。耶穌以言語來解除觸摸的禁忌，而多馬則以「我的主、我的神」（ho kurios mou kai ho theos mou）¹⁹來承認，因為，即使「觸摸到」耶穌，那仍然需要有語言的肯認。而這兩種回應都是言說（legei），在〈約翰福音〉中，「言說」乃是「道（Logos）」，福音書的起點是「道成肉身」。我們可以略微跳躍地說，由「勿觸我」所彰顯的信仰悖論乃是與道成肉身有關——「不要摸我」，因為，「我」（耶穌）是肉身化的道、「我」是肉身化的言說、肉身化的聲音，而你無法觸摸到聲音。

然而，抹大拉的馬利亞「傳達」了耶穌所說的（「她又將主對她說的這話告訴他們」），她作為傳達者，是否要被聲音所觸摸呢？因此，「不要摸我」，不是因為你不能觸到聲音，而是因為要「被觸摸」，被「聲音」所觸摸，被「道」的呼喚所觸摸。倘若如此，難題也將仍然是：會有一個

¹⁹ John 20: 28, *The Greek New Testament*, 412, 〈約翰福音〉 John, 20: 28, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 159。

「不觸摸」而「被觸摸」的狀態嗎？假設此一難題可以被解決，那麼，同時也意味著觸摸的反身性（「觸摸同時是被觸摸」或者「我在觸摸時，觸摸到自己」）可以不成立，或至少不是作為觸摸的基本原則。如果要對此一反身性假說加以修正，那麼是否也同時意味著要思考「被觸摸」的意義：在觸摸與被觸摸的動作中，有一種感受性、受動性，一種被觸發的可能（如同耶穌的「被感動」），有一種「受難」（*Passion, pathos*）。然而，能夠「受難」、能夠「感動」，豈不是因為有肉體嗎？所有關於「心」的隱喻最後豈不是仍然要回到活生生的肉體嗎？「心」的感動豈不是來自受難的肉體——痛苦、病痛？而這又帶我們回到「道成肉身」的問題上。即使是根據聲音（「道」）而來啟示，但此聲音仍然需「觸動」聽者，因此，也必須有「觸摸／被觸摸」。在「聽」的問題上，亦即，在宣說奧秘與聽懂比喻之間，就已經先設下一個基本的困境：「要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見」。²⁰這個困境也同時化身於另一道命令：「有耳可聽的，就應當聽」²¹；這意味著，「道」（「聖言」）只對能聽到的耳朵宣講，只對能被觸動的耳朵宣說；不能被觸動的肉體是「無益的」，甚至可以說是「沒有生命的」。但「觸摸／被觸摸」兩者固然未必要以反身性為假定（而這是值得討論的問題，本文後面會提到），卻不能摒棄觸摸的隱喻，或甚至是觸摸的字面意義。在這個意義下，一個不可觸摸者（「道」）必須讓自己變為可觸摸——「道成肉身」，但是，其代價是一個根本的觸摸禁忌——「不要摸我」、「勿觸我」嗎？

²⁰ 〈馬太福音〉 Matthew, 13: 17, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 159。另外可參考其他福音書的段落：「叫他們看是看見，卻不曉得。聽是聽見，卻不明白」，參見〈馬可福音〉 Mark, 4: 12, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 51；「他說，神國的奧秘只叫你們知道。至於別人，就用比喻，叫他們看也看不見，聽也聽不明」，參見〈路加福音〉 Luke, 8: 10, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 90；「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的。我對你們說的話，就是靈、就是生命」，參見〈約翰福音〉 John, 6: 63, 《聖經，新約全書》 *The New Testament*, 頁 135。

²¹ 〈馬太福音〉 Matthew, 13: 9; 13: 43; 〈馬可福音〉 Mark, 4: 9; 4: 23; 〈路加福音〉 Luke, 8: 8。

至少我們從福音書的角度可以分別出三個層次：（1）「道成肉身」（*ho logos sarx egeneto*）、（2）「聖餐」（「這是我的身體」）、（3）「復活」（「勿觸我」），這三個層次形成基督宗教在肉體化與觸覺問題的基本原則。啟示的理解不能僅只從視覺的觀看與顯現來立論，而必須處及肉體的感觸（感受與觸摸，感受即觸摸，感受而不觸摸）。在〈路加福音〉中，處理復活顯現的問題，則貶抑了「看」與「說」的世俗義；以馬忤斯（*Emmaus*）的兩個路人看到耶穌與耶穌交談，但認不得復活的耶穌；直到耶穌「拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們。他們的眼睛明亮了，這才認出他來。」²²。這是重演聖餐的場景，而「餅」則是耶穌肉體的象徵，藉由聖體的分享，肉眼才「明亮」辨別出復活的耶穌；而路加也在敘事中插入兩個行路人的事後見證：「他和我們說話，給我們講解聖經的時候，我們的心豈不是火熱的麼（*oukhi hê kardia hêmôn kaiomenê ên*）？」²³。「火熱的心」乃是「感動」的呈現，是「心」被觸動，也是對於聖餐的呼應，而這個觸動又是被話語所觸動。因此，在這三組命題中，「道成肉身」、「這是我的身體」與「復活」的困難是對等的，或者說是彼此預設的。作為引出信仰動機的禁制命令，「勿觸我」卻反而道出了復活的肉身化條件，而肉身化則使得種種神聖的象徵成為可能，故而，「勿觸我，這是我的身體」乃是同一組問題，而同時，「道成肉身」也構成了信仰的悖論——「不可觸摸者變成為可觸摸者」。

在此意義下，我們似乎必須思考「道成肉身」的問題。然而，作為一個基督宗教的核心論述，「道成肉身」乃是宗教大論述中的一環。本文不著眼於對此問題作一通盤的介紹與反思，而是以現象學進路，根據前述的悖論脈絡來對此問題略作思考。以下將舉兩位法國當代現象學家的反省來進行討論。

²² 〈路加福音〉 Luke, 24: 30-31, 《聖經, 新約全書》 *The New Testament*, 頁 122。

²³ 〈路加福音〉 Luke, 24: 32, 《聖經, 新約全書》 *The New Testament*, 頁 122。參見 Luc 24: 32, *The Greek New Testament*, 316。直譯：我們的心豈不是被點燃、點亮了嗎？*kaió* 有點火、點亮、燃燒之意。

參、道成肉身？

當代法國現象學家中，有幾位具有宗教信仰者，將現象學方法的反省與更新帶入神學面向中，其中包括呂格爾（Paul Ricoeur）、昂希、馬希翁（Jean-Luc Marion）、庫赫汀（Jean-François Courtine）、克雷田；而有「神學的轉向」²⁴一說。然而，此種作法在哪些條件下可以成立，而在哪些限制下才合理，而不會違反現象學方法原則而變形為神學，則仍有待進一步釐清。

為了釐清在身體與觸覺這一議題上神學與現象學的關係，我將檢討其中兩位哲學家昂希與克雷田的主張，在對比中呈現兩者的某些歧異。

一、昂希與生命現象學

昂希從現象學內部出發，他認為在胡塞爾現象學中，本質直觀固然希望獲得一種具普遍性的本質，但其出發點卻在於「實在而獨特的思維作用（*cogitationes singulières réelles*）」²⁵上。昂希舉的例子是：一個未曾見過某個顏色的人如何能夠直觀到此顏色的本質呢²⁶？換言之，本質直觀的普遍性建立在一種實在的特殊性上，這種特殊性是根據生命而不是根據「看」的意向性模式而給出的。對昂希來說，要對生命中種種經驗具有本質直觀，首先必須要有生命，而生命是不可見的²⁷。故而，要對本質上不是為了被觀看的生命有所進入時，必須已經「在生命之中、根據生命、從生命出發」²⁸。此一觀點希望確立的是，生命的原初自我彰顯（*l'auto-révélation originaire de la vie*）作為一種根本的現象學原則。「自我彰顯」

²⁴ Dominique Janicaud, et al., *Phenomenology and the "Theological Turn"* (New York: Fordham University Press, 2000).

²⁵ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000), 114.

²⁶ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 113.

²⁷ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 121.

²⁸ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 123.

(l'auto-révélation) 包含著兩種意義層次：(1) 是將現象學中現象的「顯現」(apparaître, apparition) 當作是「彰顯」(révéler, révélation) 來解讀，然而，這已經是為宗教意義的「啟示」(Révélation) 預埋線索。(2) 「自我彰顯」所包含的「自我」(auto-, Selbst) 乃是一種反身的樣態，隱然肯定「自己」或「自我」(le Soi) 的存在。昂希藉此種方式達到一種「現象學的翻轉」，肯定有「絕對生命」，有「絕對生命」的自我彰顯，作為其構想中的現象學原則。而「肉身化」或「道成肉身」的問題也鑲嵌在此脈絡中。

昂希所強調的是以生命為現象學之「顯示」原則，他所批判的是將此一原則外在化或當作認識對象的「意向性」原則。他批判胡塞爾受制於「意向性」原則，認為，意向性乃是一種外在性的原則——對於一超越對象(並非先驗對象)的指向關係²⁹。而時間性構成(如胡塞爾論時間意識的三向度或海德格論時間性的時間化)皆是在一種「出竅」(Ek-stase)³⁰的模式下，指向世間、世界。故而，可見性、對象化都是以類似的操作而以外在性為圭臬。但是，這樣的情況，只是將還原的過程從世間物的顯現還原到顯現的模式，只是，此一模式(「現象性」或「純粹顯現」)³¹並不能解釋自己如何作為現象性、如何作為純粹顯現。這種意向性作用下的現象學原則並不能解釋自我顯現(auto-manifestation)或自我啟示(auto-révélation)。借用胡塞爾所曾經舉出在感覺中質料(hyle)與形式(morphê, Form)的區分，昂希強調著顯現的質料面，而貶抑形式面的意向性。以顏色此種視覺性的現象為例，昂希指出有一種「印象的顏色——物質的、質料的、不可見的」³²來別於意向性的顏色顯現。只有此種「意識的質料層——物質的、感覺的、印象的層次」³³，才是顏色意識的基礎，才使得

²⁹ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 51.

³⁰ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 59.

³¹ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 38.

³² Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 71.

³³ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 75.

顏色作為顏色而顯現出來。昂希認為，從質料面（*hyle*）來看，這才是「原初印象」（*Urimpression, impression originaire*）作為顯現的根源性問題之回答；而此一顯現的根源不是來自世界的顯現，亦即，不是從外部來顯現，而是一種內在的顯現。相反地，從印象作用、從印象的肉體可以探求其根源：「生命的顯現，這種顯現是生命在其原初的現象化中。」³⁴與印象所顯現的模式相關的是顯現的直接性，因此，昂希認為原初的顯現不是以視覺為模式，而是印象與感覺，其具體例子是痛楚——「純粹的痛楚乃是純粹的受苦，它是這種受苦的自我內在性」³⁵，是一種「自我感觸作用」（*auto-affection*）。在此種受苦的經驗中，出現的是一種「更為原初的、不可見的、非出竅的被動性」³⁶。「受苦」乃是「受」，是一種逃不開自己的苦，也因此是呈現在自身中的苦，在苦之中也黏著於自己；這是受苦的主體，卻也是在受苦中讓主體性呈現，呈現於承受之中，承受而感到苦。此種苦如實呈現卻並非一種認知狀態下的對象。昂希認為，在受苦中、在被動地承受苦痛時，自己與自己有一直接的臨現，是「生命的臨現於自身」（*la venue en soi de la vie*）——「生命在一種承受中體證自己：這是一種原初而純粹的感觸性」³⁷。這一種理解乃是昂希將現象學基礎轉置於被動性的條件所進行的改造。這一理解以四種面向呈現：內在性（*l'immanence*）、直接性、反身性、被動性。

在此一理解中，「觸覺」乃是一個例子，昂希根據畢杭（*Maine de Biran*）的分析，指出在觸覺中有一優於其它知覺的優先性——能觸摸的觸覺（*le toucher touchant*）。從能觸摸的觸覺才首先揭示出「主體的身體」（*le corps-sujet*），但是，此種在身體中顯露的主體性乃是一種主體的能力（*le*

³⁴ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 84.

³⁵ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 84: “La douleur pure est une souffrance pure, elle est l'immanence à soi de cette souffrance.”

³⁶ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 88.

³⁷ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 89: “La vie s'éprouve soi-même dans un pathos; c'est une Affectivité originaire et pure.”

pouvoir,³⁸ je peux)。對於昂希來說，觸覺顯示一種生命直接內在性的例示：「能觸的觸覺直接地體證自己、體證自己與自己的關係，這種對自己的體證乃是一種無距離的受動」³⁹。在此種觸覺的直接性之中，並不會受制於意向性的外化模式。這是一種原初的身體性所保證的自我等同，自身與自身的接合。但是，即使如此，昂希仍然認為這不是觸覺本身能力所展示的，能展示者、能示現者不是觸覺本身，而是觸覺中所蘊涵的原初身體性。其原因在於：「能觸的觸覺不會觸摸到自己。我們不是藉著觸覺來認識觸覺的。」⁴⁰這一個看似悖謬的主張是為了進一步肯定另一個基礎：觸覺（能觸的／被觸的）的基礎在於「純粹的感觸性」（une affectivité pure）。體現在此種純粹的感觸性之中的是生命。生命才是此種「自己感覺到自己」、「自己體證到自己」的本原；生命的功能就在於促成一種「身體對自己的原初顯現」（Archi-Présence du corps à lui-même）⁴¹。以「原初顯現」來指稱，則意味著，「我有生命」或「我活著」乃是一種最根本的顯現，並同時一種自我顯現。按照昂希的思路來看，「生命感觸」回只「我活著」的這個事實，但是，感觸或觸覺乃是生命的顯現場所，卻不是生命的原則。

順著此一理解，昂希認為有一種「生命現象學」必須穿插入原來由胡塞爾到海德格的現象學架構。由於肉體具體化了生命，亦即，肉體將生命肉體化，肉體乃是生命的肉體化——昂希指出：「道成肉身」（In-carnation）不是只任何具體特定的事實性肉體，而是「來到肉體中的臨現」（la venue dans une chair）⁴²。特別的是，此種臨現是在感受中帶有直接性的反身性感受，是凸顯著自己的能感受能力；從「能力」（pouvoir）到可能性

³⁸ Michel Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie* (Paris: PUF, 2003), 160.

³⁹ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 162.

⁴⁰ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 162.

⁴¹ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 163.

⁴² Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 175.

(possibilité)，然後到感受能力 (passibilité)，昂希指出此一連串的還原作用，所透顯的乃是在肉體上所能展佈的現象學可能性條件：「在絕對生命的原初可感受性 (Archi-passibilité) 之中，一切的肉體才是可感受的，在其中才是可能的。」而所謂的「原初可感受性」則是「在受動的現象學實現模式終在自己中將自己提供出來的能力。」⁴³相對地，在此種「原初可感受性」中所給出的生命乃是「絕對生命的原初給予」(l'Archi-donation de la Vie absolue)。根據昂希的分析，此種給予也是自我給予，⁴⁴是相當於自我啟示的自我給予，並凝結了三種原則於一個條件中：人的條件包含著肉體、生命、自我這三個原則——在生命中，肉體成其為肉體、自我成其為自我、肉體就是自我。這種「人的條件」(la condition humaine) 乃是昂希引述「道成肉身」的關鍵——人有理性也能言善道 (Logos 的意涵包含兩者，而為了區別起見，昂希以 Logos 當作希臘的道，以 Verbe 來當作福音書所謂的聖言)，換言之，這種言道可以在人的肉體上展現。從展現的現象層面來說，「能彰顯」乃是「聖言(「道」)的功能，昂希稱之為「原初智思性」(Archi-Intelligibilité)⁴⁵；「聖言」將「自己」彰顯為「肉體」，便是此一原初的智思作用。

昂希獨特的「生命現象學」其實環繞著〈約翰福音〉的三個命題：「太初有道」、「道成了肉身」、「我就是道路、真理、生命」。這種基督宗教式的理解乃是以神的話語 (Verbe de Dieu) 當作是生命的道 (Logos de

⁴³ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 173: “l'Archi-passibilité, c'es-à-dire la capacité de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique.” 在字義上，昂希使用 passible 這個字來指與 pathos (passion) 相關的面向，這時，「可感受的」意味「能受感動」、「能有所感」；另一方面，也用這個字來與 possible 進行字音的接近，而將「可感受」與「可能」聯結起來，見 Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 21。

⁴⁴ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 171: auto-donation.

⁴⁵ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 178; Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 46, 49.

Vie)，但更基本的是，神將自己啟示為生命，將自己宣說為生命，將自己的宣說化身為肉體的耶穌，而耶穌則是生命。在昂希的這一分析中，最終將肉體的獨特性（「這是我的身體」）當作是一切聲稱「我」者的根據，因此，個別人的肉體以及其苦痛不能僅僅被「觀看」（也不能被當作本質來進行普遍性的觀看）。生命由於其感受而能有所宣說。肉體反過來提供一種條件：以受動性、被動性、接受性為其條件。這就是「受苦」、「受難」；在基督宗教中的肉體不是應該被棄置的，相反地，是將受動而來的「激情」（*passion, pathos*）、「情緒感受」提升為「受難」（*Passion*），這也就是由耶穌所體現的受難。十字架上的蒙難顯示出最為肉體性的層面。透過此種對「道成肉身」的現象學理解，昂希的積極主張就在於：墮落在於肉體，而拯救也在於肉體。

昂希意識到，這是擺脫「道成肉身」的悖論的方法：「如果現在一切的肉體都只有在生命的原初可感受性中，於其聖言才是可感受的，那麼，聖言的化成肉身就不像是希臘人眼中看來那麼的荒謬了。」⁴⁶考慮昂希的此種現象學操作，一方面是將基督宗教加以現象學化——「如果道成肉身不是以素樸的方式理解為在晦暗的身體中臨現，而是在一現象學的肉體中臨現」⁴⁷，另一方面，他所提出的生命現象學乃是神作為生命而自我啟示的現象學，這是將現象學加以基督教化。昂希的作法並非是將現象學方法運用到聖經的解讀上，而是將基督教的「道成肉身」原則當作現象學原則，用以批判地推進在胡塞爾、海德格身上的未竟之功；現象學的基督教化乃是對現象學的顛覆。而其所據以採用的現象學模式則是具有反身性的顯現。他用以否定意向性的理由就在於：意向性的外在化或對象化建立在視覺原型上的本質直觀（*Wesensschau, intuition de l'essence*）——例如，「明證性」（*é-vidence, videre*），但是，「視覺不能看到自己」⁴⁸。而觸覺在

⁴⁶ Henry, *De la phénoménologie, Tome I. Phénoménologie de la vie*, 75.

⁴⁷ Henry, *De la phénoménologie, Tome I. Phénoménologie de la vie*, 178.

⁴⁸ Michel Henry, *La phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990), 110, 133.

內在性與直接性上則優於視覺的模式。但是，觸覺仍然根據反身性的原則而被摒棄，如前所述，能觸的觸覺固然彰顯出身體主體的能力，但是依舊不能滿足反身性的要求——「能觸的觸覺不會觸摸到自己」。在此，昂希訴諸於「肉體」在感受中的反身性，而先於觸覺，他指出：「肉體不源自能觸／被觸的交錯配置，也不能正確地由此交錯配置所正確描述。」⁴⁹肉體的反身性來自於「生命的臨現於自己」或「生命之體證自己」。

那麼，對於昂希來說，何謂生命？除了宗教的意義來說，生命是神的生命之外，生命無非是此種「體證自己」。我們或許不必單調地指稱這是一種同義詞的使用。但是，能觸的觸覺「不能被觸摸」、「不能被自己所觸摸」，必須還原到「生命的自己顯現給自己」。按照昂希的看法，只有在肉體身上才有「對自己的擁有」（l'être-en-possession-de-soi）⁵⁰，這是「生命之感受的自我給予」（l'auto-donation pathétique de la Vie）。不過，我們可以問的是：假使如此的擁有自己，或者，在反身意義下的自我給予，也是自我接受（「自我感觸」），難道「感受式的自我給予」不是肉體的觸覺嗎？事實上，昂希僅僅將觸覺當作是「手的觸覺」，而忽略掉「聖言的觸覺」或「神的觸覺」。化為肉體的一道「聖言」豈不是同時讓自己變成「可觸摸的」？神的聖言不會同時是神的手嗎？而所有的人類肉體豈不也是依照被聖言的觸摸而成其為生命嗎？不過，在此卻看到昂希將觸覺的能力歸於生命的能力，生命的出現乃是創造的作用，「道成肉身」呼應著「創世」，而那是生命在生命之中的臨現——「生命的內在誕生」⁵¹。聖言是以宣說的方式、以氣息吹入世界、吹入肉體，而不是以觸摸的模式被看待。

⁴⁹ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 197.

⁵⁰ Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 205.

⁵¹ Henry, *De la phénoménologie*, 1, 178: "la génération immanente de la vie."

二、克雷田與觸覺中的他者

同樣在現象學脈絡下工作，克雷田更採頡基督教哲學傳統的豐富資源，而進行現象學解讀。他在《召喚與回應》的第四章〈身體與觸覺〉中檢討了相關的問題。在道成肉身與觸覺的問題上，他有不同的進路：在對照的模式中，他以亞里斯多德的觸覺論為討論基礎，然而，將亞里斯多德加以基督教化；其次，對反於反身性（*réflexivité*）的模式，他採用觸覺論中的傳遞性（*transitivité*）。然而，在說明與證成基督宗教的「道成肉身」觀念時，他不同於昂希而指出一種「精神的觸摸」（*un toucher spirituel*）⁵²，這仍是借用亞里斯多德的觸覺論模式；他所沈思的乃是從聖言發出的精神的觸摸，其結果是將聖言所觸摸者化為聲音，在聖言之中，「肉體聽著」⁵³，亦即能夠回答來自聖言的呼喚。

克雷田批評現代（尤其現象學）的反身性模式，他質疑：碰觸自己「這種與自己的關係會是觸感的首要現象嗎？」⁵⁴他回歸亞里斯多德的觸覺論，便主要在於指出：觸覺的真理不在「觸摸自己」，而在於觸摸他物、他者。而同樣借用亞里斯多德的地方是，肯定思考與感覺的不同，只有思考具有反身性，但相反地，「感性（感覺能力）是傳遞的，而不是反身的（反省的）」⁵⁵。感覺的傳遞性同時肯定的是感覺的外部性，亦即，所被感覺者為他異的。克雷田也引述亞里斯多德註解家費洛朋（*Jean Philopon*）來支持此種外部性的觀點，甚至提出「感覺到自己的身體在此乃是生病的身體，只有在他生病時才會感覺到自己。生病乃是自我感觸的典範。」⁵⁶並且肯定：「觸覺對自己來說是不可觸摸的」⁵⁷。對於克雷田的論點形成來

⁵² Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 151.

⁵³ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 153: « La chair écoute ».

⁵⁴ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 139.

⁵⁵ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 141.

⁵⁶ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 142.

⁵⁷ Henry, *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*, 143-144.

說，真正具有內在決定性的是多瑪斯的註解：「如果沒有外部的可感物，人不能有所感覺」⁵⁸。這種外部性的觀點進一步推展觸覺的外部性；由於觸覺給人最接近「自我感觸」的表象，一旦指出觸覺並非反身性的，那麼對於其它感覺而言，也一樣適用。

隨著此一外部性的考慮，克雷田藉由對觸覺的分析，舉出拒絕反身性的雙重論證：由於觸覺最可能有直接性的感覺，因此，其它別種感覺不可能建立在直接性上，而都要求有種距離與中介（milieu）⁵⁹；另一方面，觸覺本身固然有高度的鄰近性，卻並不完全取消距離。他認為即使在觸覺中仍然有種中介、有種中間地帶，只是，這種中介將所有觸覺所能接觸的東西傳遞進來：「觸覺的中介屬於我，我將此中介所承受的所有變化帶入我的考慮中」⁶⁰。這種中介說乃是根據亞理斯多德的命題：「可觸摸者的中介乃是肉體（hôte to metaxu tou haptikou hê sarx）」⁶¹。克雷田雖然認為此一中介的說法有一定的困難，但並未提出具體的解決，只是提出他的質疑：「如果觸覺的器官是內部的，而如果我們感覺不到任何與此器官直接接觸者，由於我的肉體與此器官直接接觸，觸覺將感覺不到肉體。但是如果觸覺不能感覺到肉體的話，那我又如何辨認出這是我的肉體，將我的肉體跟不是肉體的東西分開。」⁶²克雷田的理由可以理解：我的肉體作為一種中介來說，必須是有感覺的，否則這種肉體就不是活生生的肉體，也不會是我的肉體；但是，這種中介與不可感的中介（如聽覺的中介是空氣）又有區別，困難點就在於這個區分上。另一層困難是，如果將肉體當作是此種中介，卻不能說此種作為中介的肉體能夠有直接感覺到自己或者直接

⁵⁸ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, 57, §1333; 引自 Chrétien, *L'appel et la réponse*, 145。

⁵⁹ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 149.

⁶⁰ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 150.

⁶¹ De anima, II, 11, 423^b25-26; Ross, 55; Tricot, 137.

⁶² Chrétien, *L'appel et la réponse*, 149.

觸摸到自己的可能性。⁶³

追溯克雷田的論述脈絡，他的這一個分析主要目的並非真正在於界定肉體在觸覺中的功能與中介究竟如何，他只是陳列出亞理斯多德與註解家的相關討論，將難題仍然留下。不過，在行文中，他將觸覺的功能與生命關連起來，儘管兩者尚且不是嚴格的統一，但是他仍然意有所指地說：「透過不同的模態，觸覺走得多遠，生命也走那麼遠」，觸覺是「感官生命的永恆基礎」⁶⁴。這個基礎同時也是精神生活的基礎：觸覺「也是那在細緻的尖端上，容許稱呼純粹精神的最高現實。」這是因為在精神的理解活動中，仍然必須使用到「觸覺」，在精神的現實化中精神觸摸到自己：「那是在將自己把握為智性的之時，神聖精神才是現實地智解的。」⁶⁵這種「精神觸摸到自己」是理解（智性作用），在此，克雷田引用亞理斯多德在《形上學》卷十二所說：「思維思考他自身，因為他分有了可智思者；因為他在接觸與思考可智思者時，變成為可智思者，以致於智思與可智思者成為同一個。」⁶⁶本文限於篇幅與主題，無法仔細討論此一核心卻難解的段落。然而，可以注意的是，克雷田將此種觸覺加以精神化，當他以「神聖精神」來解說時，隱含的基督教意味躍然紙上，「神聖精神」也就是「聖靈」。

⁶³ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 149.

⁶⁴ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 149.

⁶⁵ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 149: « C'est en se saisissant lui-même comme intelligible que l'esprit divin est intelligent en acte. ».

⁶⁶ *Metaph.* 1072^b19-21. Cf., Chrétien, *L'appel et la réponse*, 150: « C'est elle-même que pense l'intelligence en saisissant l'intelligible (kata metalèpsin tou noètou), car intelligible elle le devient en touchant et en pensant, de sorte que l'intelligence et l'intelligible soient le même (noètos gar gignetai thigganôn kai noôn, hôste tauton nous kai noèton ». 在這段引文中，克雷田的翻譯與 Tricot 略有出入，參照 Aristotle, *La métaphysique*, édition et commentaire par Jean Tricot (Paris: Vrin, 1964), 681-682。其他不同的英文翻譯有 Ross 與 Apostle，分別參見 *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1695 與 *Aristotle's Metaphysics*, trans. H. Apostle (Bloomington: Indiana University Press, 1966), 205。

觸覺唯一能夠進入「自我觸摸」或「觸摸自己」的狀態，只有在思維的智性活動中，這就是克雷田所謂的「精神的觸摸」。

「精神的觸摸」不同於受制於中介性的「肉體的觸摸」。精神的觸摸有直接性（無中介）與反身性（「觸摸自己」），而反身性乃是將自己傳遞為自己、遞送到自己，反身性也實現了肉體觸覺的傳遞性。克雷田這種理解其實是將亞理斯多德的思維作用轉化成為「精神」，多瑪斯的註解固然對此種理解與詮釋是重要的中介，但我們還是可以只停留在克雷田的動機中：將思想化為精神。而觸覺的作用則從肉體昇華，然而，肉體昇華成什麼呢？精神是火、是光。克雷田在這裡插入一個「精神性的註腳」：「從一種與自己的接觸當作是可智思者，神聖精神才永恆地將自己點燃，而在讓自己被觸摸的同時，此神聖精神才將一切接近到他身邊的東西點燃起來。」⁶⁷點燃作為一種與火的接觸，成為精神昇華的隱喻，同時也呼應著「火熱的心」脈絡下的這一種「心的觸動」。但是，在克雷田的此種理解下，隱含的悖謬豈不就在於此種自我昇華的接觸呢？——所有肉體的觸摸都在於維持肉體的中介，相反地，思考作為精神的觸摸讓自己變成自己所觸摸的東西；而這是「無限的觸摸」。如何觸摸無限者呢？如果每個觸摸總是在接觸中觸及了一種界限（局部的、點的、面的、個別的），那麼，觸及無限者的觸摸豈不是一種不可能的觸摸？然而，克雷田卻對「無限者」有不同的構想，他認為，在與有限者的觸摸中，已經蘊涵著一種界限外的契機：「觸覺，在他自己的有限性中並根據此有限性，已經開放給一種無形象、無表象的顯現，開放給絕不變為佔有的內在鄰近性，開放給對於不可掌握者的赤裸呈現。」⁶⁸這種「不可掌握者」就是觸覺裡面的無限者。而當克雷田引述多瑪斯所論的神與人之間的精神接觸時，此種開放似乎不是悖謬，而是愛的動作，是愛的撫摸。在愛的撫摸中，有限者與無限者「彼此接觸」。這似乎是接受悖論，接受我作為有限者的觸摸限度，而只有在

⁶⁷ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 151.

⁶⁸ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 152.

接受此一界限時，亦即，放棄作為能掌握者與肉體的觸摸者，無限者才以其不可掌握的方式觸摸到我。

在此一限度下，或者說，在此一無限度下，克雷田引用了基督教神秘主義詩人十字架若望（Jean de la Croix）所談的「神聖的觸摸」（*toque de Dios*）。十字架若望認為那是「實體的觸摸」（*une touche substantielle*），是「神的實體對靈魂實體的觸摸」。而推動觸摸的是「聖父的慈愛之手」，這手化身為聖子。因此，回到〈約翰福音〉的脈絡，聖子乃是「聖言，是觸動靈魂的撫觸」⁶⁹。而如何才是「被聖言所觸摸」呢？那是「聽」！——「聽」是「聽著聖言」，所有的肉體在「聖言化身為肉體」（道成肉身）時就被聖言所觸摸，就已經能夠聽了。對於克雷田來說，觸摸的秘密也是道成肉身的秘密。在聖言的觸摸下，一切的肉體成為對於聖言的回應。而倘若要從此一基督化的理解中理出一個觸摸的特徵的話，那麼，在觸覺邊界的他者似乎正是那使得此種越界的觸摸成為可能者。即使在這種塵世肉體與神聖言語彼此錯落交織的脈絡中論述，克雷田所主張的乃是觸覺本身的開放性，是針對他者的開放性。在聽聖言的狀態當中，在神聖的接觸中，有一種滿溢呈現在身體之外。不過，這豈不是回到「道成肉身」的界限經驗？一種無限者、不可觸摸者呈現在觸摸中，只有神聖的觸摸在超越了、凌越了肉體的觸摸時，才讓此無限者與不可觸摸者被觸摸到。

克雷田的這種作法在建立神聖觸摸與人類觸摸的差別時，同時帶入了觸覺界限的問題；雖然引用了亞理斯多德的觸覺論，但其用意在於劃出有中介與無中介的觸摸之界限。借用德希達的用語，這是「精神化了基督肉體的觸覺—存有神學—目的論」⁷⁰。神的手乃是一種差異，創造了一種差異，有別於人類的手。實際言之，神將自己當作差異而設置於界限上，凡是在

⁶⁹ Chrétien, *L'appel et la réponse*, 153: le "Verbe qui est la touche qui touche l'âme (el toque que toca al alma)."

⁷⁰ Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 279: "spiritualiser cette hapto-onto-théo-téléologie de la chair chrétienne."

此界限上能對他者開放的，才不會受限於有限性。對於克雷田來說，此種在有限性界限上的聆聽乃是受到神聖的手所觸摸，對於無限者的接納乃是受無限者所觸摸而致。

根據上述兩位當代法國現象學家的觸覺分析，我們分別稱昂希的模式為「反身性的模式」，而稱克雷田的模式為「傳遞性的模式」。如果將克雷田的模式與梅洛龐蒂作對照的話，仍舊可以發現它對觸覺的分析模式乃是如丹麥現象學家查哈維所界定的「他異感觸」（hetero-affection）的模式⁷¹；雖然，查哈維所分析的對比不直接涉及克雷田，而是昂希與胡塞爾、梅洛龐蒂、德希達的對比，但在這一模式上，克雷田的分析方式接近「他異感觸」的模式。儘管，克雷田引用梅洛龐蒂來質疑梅洛龐蒂，但基本上他所看待的觸覺與梅洛龐蒂所採取的進路是接近的；真正的區別在於，這種「他異感觸」在克雷田那裡是為了朝向神聖性的領域開放，而對於胡塞爾、梅洛龐蒂等人，這種他異性所指的是世界、他人，並沒有宗教意涵，他人也不具有回歸神的大寫他者之意涵。昂希雖然也代表神學轉向的一環，但是昂希的模式與克雷田的這一模式恰好相反；按照查哈維的界分，昂希的模式是「自我感觸」（self-affection）⁷²。相同的是，昂希同樣是為了開啟一個神聖的領域，使得神聖的生命可以降臨在我自己之中，這也同時是昂希強調內在性的一個重點。然而，昂希與克雷田兩者所採取的不同模式值得我們當作現象學內部的兩種觸覺分析模式來考慮，這兩種模式的差異乃是現象學方法、現象學感知方式的內部緊張；但卻也因為此一種緊張的存在，使得有關「勿觸我」的問題能夠被深刻地思考。

⁷¹ Dan Zahavi, "The Fracture in Self-Awareness," in *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, ed. Dan Zahavi (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 28.

⁷² Zahavi, "The Fracture in Self-Awareness," 24.

肆、結論：觸摸與界限經驗

從本文的原始論題出發，在「勿觸我」的禁制令中，所牽動的是整個基督宗教的核心「復活」敘事。此一敘事乃是以觸摸為基本前提，因此，預設了兩個基本命題：「道成肉身」與「這是我的身體」。

而在第二節中所引述的兩位法國現象學家中，可以看到一種共通的否定：否定肉體的觸覺能夠有自我觸摸的可能性。昂希採用了反身性的模式，但是，限制了觸摸的反身性，肯定了生命的反身性，在其用法中，生命（*vie*）與感觸（*affection*）幾乎是同義詞，然而，感觸不是主動的觸發，而是被動的觸發。相對地，克雷田採用的是觸覺的傳遞性模式，他同樣否定觸覺的反身性，而只容許一種反身性：思維的反身性，只有在此一特殊情況下，可以有觸覺的反身性，而那是「精神的觸覺」，其基礎是「神聖的觸覺」。而在回應「道成肉身」的問題時，兩者也各自根據其原則來回答。對於昂希而言，「道成肉身」是「生命在感觸狀態下的自我給予」，是使得一切自我成其為自我的根據。而對於克雷田來說，必須是來自神作為他者的給予，亦即觸摸，才能夠從有限的觸摸升騰到無限的觸摸，那是受到「聖言的觸摸」。

從這兩條現象學反省來看「勿觸我」的禁制，也可以思考此一否定的令式是否具有某種積極意義。「勿觸我」可以理解為「界限的顯現」。此種界限乃是死亡與生命的界限，是聖子與聖父之間的隱然界限，也是懷疑與信仰的界限、世間與天國的界限。復活在肉體的層次上看，有一內在的困難；而肉體的觸摸則顯現出此一基本的困難，對於此一肉體的觸摸來說，「勿觸我」（作為「禁制」）是一個必然的後果。然而，如果將「勿觸我」放在復活概念下，可以更顯示出此一肉體的界限：肉體就存在於此一界限上——這是肉體與精神的界限（靈與肉的界限）。按照昂希的說法，肉體既是墮落也是拯救的關鍵；而按照克雷田的說法，肉體的觸摸正是為了向無限者開放、向他者（神聖的他者）開放。我們看待此一「勿觸我」

的禁制時，則是認為「勿觸我」乃是「觸及界限的警告」。因為，無論是反身性的考慮或傳遞性的考慮，肉體的觸摸本身已經帶來了內在的界限，藉此界限才使得外部性成為現實。因此，無論觸覺是否觸摸到自己，觸覺總是觸摸到界限。此一論點與德希達、南希的立場接近，在此可以借用德希達的一個宣稱：「觸摸，乃是觸摸一個界限、一個表面、一個邊界、一個輪廓。」⁷³對於我來說，此一界限乃是同一性的界限：對於我身腔內的心臟、對於我腦腔內的頭腦（我正在睡覺與否）、對於我正在思考（思考我的思考）乃至對於我的感動。這一界限就已經勾勒出一個邊際。

但是，如果面對南希的直接詮釋的話，這種界限的觀點鑲嵌在他對於基督教的解構構想中。界限的鴻溝呈現為一種切分（*synopse*）的記號、一種不可彌補的距離。在對於 *noli me tangere* 的幾種可能解釋中，南希也往「別攔住我」或「別止住我」這一字義方向偏移。一個疊合在「別觸摸我」的詮釋構成南希注重切分的邏輯：這是一個分離的場景。因此，南希的演繹是：

別觸摸我，別攔住我，別想要扣留我或者別碰到我，因為，我往父那裡去，也就是說，仍然總是朝向死亡的威力，我在死亡中遠離，我在春天的清晨銷融於死亡的昏暗中。我已經離去，我正在此離去的當下中，我是遠離的離去者，我的存有存在於此離去中，而我的話是：「我，真理，我離去。」⁷⁴

對峙於觸摸的現象學基礎，南希藉著不可觸摸者的介入導向「分離」的經驗。這種分離緊扣在界限經驗上，因為界限的插入或橫互使得分離被體現在一個不可觸摸者的語詞上。因此，從南希解構的努力來看，「勿觸我」恰好帶入一個對於不可能性的思考裂縫。不論是擁抱生命或擁抱死亡，都

⁷³ Derrida, *Le toucher*; Jean-Luc Nancy, 121, 125, 127, 325, 333; Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988), 47; Jean-Luc Nancy, *La pensée finie* (Paris: Galilée, 1990), 179.

⁷⁴ Nancy, *Noli me tangere*, 31, cf. 53, 61.

已經在此一擁抱（觸摸）的期望中緊鄰著一個不可能的顯現；一個不可能的觸摸也是觸摸不可能者。但是藉由這種不可能性的切分，也同時使得分離的事實被承認。解構如果意味著鬆脫的話，那麼，分離不是對於生命的否定、更不是強加生命與死亡的對立於這一宗教場景中，而是在分離的「別停住我」、「別攔住我的離去」這一律令中，讓宗教觀點下的死亡與生命重新聯結。死亡本身必須從承認分離作為條件來取得意義，簡單說，分離是死亡的意義，分離將意義賦予死亡。南希也深刻把握到這一個禁制的語言與身體的複雜交錯關係：

「別觸摸我」形成了兩種身體之間關係與啟示的言語與瞬間，也就是說關於單單一個既在躺下也在起身中無限改變與顯露的身體。⁷⁵

死亡與離去（起身離去）矛盾地結為一體⁷⁶，但這又同時是永恆的生命與肉體死亡彼此結合的矛盾。語言聲張的禁令既具體化又象徵地插入了這個弔詭中，藉著在世界中身體的離去使得世界有意義，也使得神得以降臨在肉身中。肉體的離去與神的降臨這兩個事件在此一語言的禁制中結合，也讓兩種事件同時就具有意義；當然，這裡指的是宗教意義。然而，如果以分離作為一個一般的生命事實來看，離去與來臨未必不能當作更一般性的生命意義。

本文的目的不在於證成一種神學的解讀。但是，一個現象學的分析未必一定要排除別種顯現的可能。而且，宗教經驗也不必全然只能吸納到神學討論中。南希的「解構」固然並非為了成就或促進現象學的分析，但他確實也讓「勿觸我」中觸覺所涉及的知覺與宗教的現象條件同樣被逼顯。界限作為現象顯現的條件也具有一個值得思考的線索鋪陳開來。藉著「內在性」的這一宗教話語，在宗教意義下的界限經驗也因而「觸及」此一界

⁷⁵ Nancy, *Noli me tangere*, 79.

⁷⁶ Nancy, *Noli me tangere*, 77.

限與邊際。如果將「勿觸我」翻譯為「不要觸摸我」，那麼，其意義是：「不要觸摸我的身體，這是我的身體；因為，我的身體正在界限上」。更深一層的思索是，「不要觸摸我那在界限上的身體」，因為，界限不在我身上，而在於每個觸摸中，在每個被聖言所觸摸的身體上。

對於世俗經驗中的身體，他人的皮膚表層、肌膚邊界，乃至他人面貌所覆蓋下的他者，並不同於宗教經驗所揭示的身體，從「勿觸我」的轉喻效果來看，「身體的界限」同時也是世俗與神聖的界限。故而，對於世界中的身體來說，被聖言所觸摸、所滲透的肉體也形成了一種界限。本文限於篇幅，無法更深入地檢討這種世俗性與神聖性緊張中的身體／肉體經驗；然而，從「勿觸我」這一律令所帶出的弔詭要求已經可以看出：肉體經驗帶著深度感，這種深度感不僅僅引向空間中的深度，更引向跨越空間界限的他方、引向不現身的離去、引向時間與歷史中的迴盪。在觸覺的界限上，肉身化的要求在這種離去與顯現的雙重性中逼近著身體與肉體的界限經驗。這種界限經驗很自然地引起一個疑問：跨出世俗身體經驗的現象學分析，是否同時也觸及到現象學的界限？這個問題自然也對現象學的神學轉向提出質問：究竟這種「神學轉向」是轉出了作為一門科學的現象學，而進入了信仰的神學，還是，這是為神學（信仰）尋求現象學基礎呢？本文尚無法對此一問題提出回答；而只能藉由前述的「弔詭」指出這種「神學轉向」的可能代價。讓我回到一個界限上的弔詭：「勿觸我」，因為我的身體在界限上，在此界限上，有著無限者的鄰近，但是，界限不是無限者，觸摸到界限並非觸摸到無限者。「勿觸我」，但是要觸摸無限者，要觸摸不可觸摸者。

徵引文獻

(一) 近人編輯、論著

里爾克 (Rainer Maria Rilke), 李魁賢 Li Kuixian 譯,《形象之書》*Xingxiang zhi shu*, 高雄[Kaohsiung]: 大舞台書苑出版社[Dawutai shuyuan chubanshe], 1977 年。

《聖經·新約全書》*The New Testament*, 香港[Hong Kong]: 香港聖經公會[Hong Kong Bible Society], 1995 年。

Aland, Kurt, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, ed. *The Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.

Aristote. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.

———. *La métaphysique*. Edition et commentaire par Jean Tricot. Paris: Vrin, 1964

———. *Aristotle's Metaphysics*. Translated by H. Apostle. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

———. *De anima*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1990.

———. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Chrétien, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992.

Derrida, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.

Henry, Michel. *La phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

———. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

———. *De la phénoménologie, Tome 1. Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003.

Janicaud, Dominique, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel

- Henry, Jean-Luc Marion, and Paul Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn."* New York: Fordham University Press, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.
- . *La pensée finie*. Paris: Galilée, 1990.
- . *Noli me tangere*. Paris: Bayard, 2003.
- Zahavi, Dan. "The Fracture in Self-Awareness." In *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, edited by Dan Zahavi, 21-40. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

(二) 其它

- Rilke, Rainer Maria. *Das Buch der Bilder*. Reference from <http://www.rilke.de/gedichte/herbst.htm>, 2007年11月22日擷取資料。

中央大學人文學報 第三十八期