酷兒新聲

Queer Soundings

酷兒新聲編委會

性／別研究叢書
編輯評審委員會

台灣高雄師範大學性別教育研究所
謝臥龍 教授

台灣清華大學兩性與社會研究室
劉人鵬 教授

台灣中央大學性／別研究室
丁乃非 教授

北京人民大學性社會學研究所
潘綏銘 教授

北京社會科學院家庭與性別研究室
李銀河 教授

廣州中山大學婦女與社會研究中心
艾曉明 教授

據警方調查：陳女本是名門閨秀，因為父母相繼死亡，她被寄託給姑父，原在台北某女子職業學校讀書，**由於她年輕美麗而被譽為「鮮牡丹」，更因她性好活動致與太保太妹打得火熱**，一年前竟離家逃學失蹤，姑父四處託人找尋無著，她卻被流氓輾轉拐賣賣淫，最近又被鳳山人周江以一萬七千元代價買去，然後轉送鳳山特約茶室賣淫賺錢，**茶室管理員劉廷傑上尉發現她原是名門閨秀，怎會被惡徒輾轉拍賣作私娼**，乃將她連人口販子周江送高縣刑警隊偵查，高縣刑警隊對陳女遭遇深表同情，十一日將她送來台北她的姑父處，**姑父見她已成半瘋癲狀態，認已無法領回管教，警局乃將她送婦女輔導館收容。希望她能改邪歸正，重新做人**。（粗體為我所加）

「良婦／娼婦」這樣一組論述框架，讓一個原本青春洋溢的女子在受騙受害精神失常後，仍須承擔道德上的污名，甚至需要「改邪歸正，重新做人」。所有的不幸均來自她自身的「性好活動」乃至「無法管教」，而文言的新聞標題看似「含蓄」的語言，暗含著為親友所不容的恐怖，同時也掩蓋了其內粗暴的強勢邏輯：被泥絮玷污（發了瘋）的殘花，是不可能重回名門再作閨秀的。

從良的阿梨一生懷抱著拋棄原生家庭家人的愧疚感，曾經上班的過往多年後依然記憶鮮明無法淡去；始終堅持自己所想所欲的粘月鶴，在良娼對立的兩極間跌跌撞撞，被論定為一個拋家棄子道德缺失的壞女人，而年輕活潑的陳紹貞最後則變成了被家庭放逐有待重新做人的瘋婦。她們的真誠與熱烈，她們的想望與努力，在家國大義論述下的「良婦／娼婦」框架中無足輕重，而如果，卸下了良婦面容的敬軍花只想完成自己的小情小愛，如果，她們的「缺失」正是她們所追求的，那麼或許，在剝除了家國論述所強加的那張他人的臉後，我們才能從看不見的困境裡尋求到另一種再現的可能。

娼妓亦可進天國：
抹大拉的馬利亞的酷兒解讀[1]

Martín Hugo Córdova Quero原著，陳柏旭翻譯，何春蕤校訂

【編按：酷兒神學（queer theology）在接合基督教義與當代理論上已經有不少成果。Martín Hugo Córdova Quero 在這篇論文中嘗試以酷兒理論及解放神學的角度來閱讀史料，指出聖經中最代表悔改得救的妓女其實是正派神學的歷史建構，以泯滅馬利亞的性別與性，模糊她在門徒中的領導地位以及她在鞏固基督教核心理念上的重要性。他也批判女性主義神學與這樣的正派解讀合流，呼籲透過一個邪淫的神學來重新認識基督教信仰和教會體制底下的性權力結構，方能徹底理解耶穌企圖建立的公義國度。】

[1] 原文出自Martín Hugo Córdova Quero, "The Prostitutes also go into de Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala" in *Liberation Theology and Sexuality*, ed. Marcella Althaus-Reid (Hampshire: Ashgate, 2006), 81-110. 感謝Gary Smith修訂本文的初稿；Charles Buck牧師曾閱讀、校訂本文的完稿並給予明智的建議；Ibrahim Abdurrahman博士支持我的研究；Marcella Althaus-Reid博士也對我寫這篇論文表示有信心；感謝Cristina Conti校訂本文使用的翻譯；最後感謝Diana Rocco Tedesco博士建議本文的主題和研究方向。我對他們衷心感謝，也謝謝Thom Longino的協助。（http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=99&JC_ID=114）

「我實在告訴你們：稅吏和娼妓倒比你們先進神的國。」
——耶穌[2]

一、論正派神學與邪淫神學

正常、正確、誠實、神聖、正統……正派的標籤
不正常、不正確、不誠實、罪人、異端……邪淫的標籤

上述都是二元區分，都是**正面／負面**的對立，酷兒理論家們稱其為「非A即B的思考模式」（the *either/or* thinking）[3]。過去，神學一直處心積慮的規劃**正派**的社會模式（由**正統**所支持）、譴責被視為**邪淫**的社會模式（就是和被歸類為**異端**有關的），結果總是造成無法解決的分裂論述。抹大拉的馬利亞（Mary of Magdala）就是這種基督教正派論述下難以解決的裂縫之一。如同古今中外許多其他人一樣[4]，抹大拉的馬利亞一直都被箝制在二元對立的思考中：若非

[2] 馬太福音21章31節。

[3] 酷兒理論家強烈反對「非A即B的思考模式」或「二元思維」，認為那是異性戀體系的內在邏輯（inner logic）（見 Althaus-Reid, 2000: 13）。Ibrahim Abdurrahman Farajaje則跳出異性戀／同性戀的二元性別區分，探討性別、階級、族群的交會點，二元思維在這個交會點扮演重要角色。他指出：「現在非A即B的思考模式抹除了千百萬人，使得擁有多重文化傳承（mixed-heritage）或多重族群身分的人只能認同單一族群，而不能照著自己的選擇來定義自己並認可自己為有色人種社群的一份子。現在有些擁有多重文化傳承的人已經開始挑戰用黑白二分的方式來看待種族」（Farajaje, 2000: 17）。性，只不過是「非A即B」思考模式所表達的多種層次之一。

[4] 在這裡說的人（humanity和human beings）指的並不是生物學的男女，而是表達出各種不同的性與性別展演經驗：包括異性戀、雙性戀、男同性戀、女同性戀、跨性別、陰陽人等等。然而列出這張清單也可能引出一個大問題：可能構成一份自由主義式的清單，也就是將差異命名然後再把這些差異建立成一系列的範疇（categories），這就有可能把不合這些範疇的人邊緣化。意識到這一點，我認為在做自由主義式表列的同時，一定要同時關注酷兒理論對二元兩性的除魅（demystify）。因此，本文中的範疇表列以及GLBTTQI 的縮寫都將只是暫訂的。

罪人，即為聖人；若非正派，即為邪淫。二元對立的思考模式不容許有其他選項。

潛藏在這些二元區分之下的是「**常態**」（normalcy）此一抽象理念，這個理念獨厚特定的身體觀念，將**差異者**建構為**異常**（deviant）[5]。歷史上，啟蒙時代奠定了常態觀的發展，某些西方社會則一直被當成「常態」的唯一標尺，不但定義了現實世界，也殖民了其他文化與社會，給後者貼上各種標籤[6]。性（sexuality），以及人類生活所有的面向都承受著此一常態觀的惡果，抹大拉的馬利亞因此一直被放在這些鏡片下檢視。**常態化**的過程建基於幾個方面：**標籤化**（labeling）、**非人化**（dehumanizing）、**妖魔化**（demonizing）、**異**

[5] 就這方面而言，L. Davis 指出，偏差（deviancy）的概念來自Sir Francis Galton對常態（normalcy）概念的修改：「Galton所做的這些修改是對應一般大眾來重新定義什麼是『理想』。首先，把常態的概念運用到人類身體就會創造出偏差或偏差身體的概念。其次，常態的概念使用一個嚴格的模板來主導身體『應該』是怎樣，因而限縮了身體的變異範圍。第三，將『常態分布曲線』修定為四分位數、依序排列，就會創造出一種新的『理型』（ideal），這種統計的理型和古典的理型不同，古典的理型並不強調常態（norm），但是統計理型則包含了向前進步（progressive）的觀念，相信只要消除偏差，人類就可以完美，因而創造出一個主導的、霸權的人體標準」（Davis, 1997:17）。同時Davis也為常態身體觀提供了歷史分析，他認為法國的統計學家 Adolphe Quetelet（1796-1847）將天文學的「差誤率」（law of error）應用在「人體特徵（例如身高、體重）的分佈」，率先發展出常態或平均的概念。Quetelet自己的研究則發展出「平均人（average man; *l'homme moyen*）」的概念作為抽象的人，所有人類的中庸之道都必須以此為標準來衡量，而使得「平均人」變成值得嚮往的目標（同上，11-12）。

[6] 歐洲中心主義對於人類、性、和性別操演的理解已經殖民了不同的文化，也透過這樣來標籤化。透過**歐洲中心主義**（Eurocentrism），歐洲將自己標籤化為**文明**，而世界上其他地方則是**野蠻**。Ella Shohat 和 Robert Stam 說：「歐洲中心主義漂白西方的歷史，卻對非西方地區擺出恩寵（patronizing）的架子，甚至妖魔化這些地方；它以自己最尊貴的成就——科學、進步、人本主義——來評價自己，卻以真實或想像的不足來評價非西方地區」（Shohat and Stam, 1995: 3）。當我們回顧歷史上的事件或者人物（如抹大拉的馬利亞）時，上述歐洲中心主義就構成了我們閱讀歷史的視角；酷兒理論則試圖用新的工具來發展新的閱讀，以鬆動那些舊的理解。

族化（exoticizing）、污名化（stigmatizing）[7]、與噤聲化（silencing）[8]。傅柯稱之為「常態化的凝視」（the normalizing gaze）[9]。

常態化的過程植基於異性戀父權（hetero-patriarchal）的二元思考，將人性納入陽剛／陰柔的異性戀的性（好的）；為了維繫此一體系的霸權（hegemony）[10]，其他的性經驗與實踐都必須被譴責（

[7] 有關正常化做為偏差的污名化，見 Goffman, 1986。

[8] 「噤聲化」也就是不認可他者為個人，從而使得他者無法被看見（invisible）。S. O'Connell 在其著作 *Outspeak* 中套用里柯（Paul Ricoeur）、巴特勒（Judith Butler）、德希達（Jacques Derrida）、列維納斯（Emmanuel Levinas）等人的作品來分析語言與暴力的主題。O'Connell 將語言視為暴力，旨在反抗它所帶來的壓迫：「將語言視為暴力，才有可能反抗另一種暴力，也就是否認它者、拒絕它者說話的暴力，因為一旦說出來，就構成了語言。諷刺的是，採用上述視角來看待語言的暴力，拒絕聽他／她，拒絕回應她／他的表達，那就是對他者的侵犯。而透過將語言視為暴力，我們可以抗議德希達曾經嚴肅以待的這種暴力，也就是噤聲化他者的暴力」（O'Connell, 2001, 148）。這段引言說明了整個彌封（occlusion）的過程。語言與權力的結合是所有暴力的種子，因為它剝奪了對方的對話位置。權威主義（Authoritarianism）是其中最常見的形式，但並非唯一的形式，在某些案例中，肢體暴力和強暴是語言暴力的延伸，但是還有其他暴力，像是剝奪食物、居所、工作、友情、親情等。一個人需要先被視為平等，才可能是平等，這表示必須尊重他者為個人，而非如同標籤化一樣只將他者視為客體或抽象概念。

[9] 傅柯（Michel Foucault）在《規訓與懲罰》中對常態化的凝視做出如下分析：「總之，在規訓權力的體制中，懲罰藝術的目的既不是將功補過，也不是僅僅為了壓制；它同時發動五種截然不同的運作：〔1〕懲罰把個人行動納入一個整體，後者既是一個比較的場域，也是一個區分的空間，還是一個必須遵守的準則；〔2〕懲罰根據一個普通的準則來區別個人，該準則必須是最低門檻，是一個必須尊重的平均標準或一個必須努力達到的最佳標準；〔3〕懲罰以數量計量，依個人的能力、水準和「本性」來排出高下；〔4〕透過這種「賦予價值」的度量，懲罰引進一種必須達到的劃一；〔5〕最後，懲罰透過與所有差異相較來定義特定差異，畫出界線，也就是不正常（軍事學院理的「恥辱」等級）的外緣。規訓機構中充斥著無所不在的、每分每秒監控的、無休止的懲罰，這個無止的懲罰不斷的比較、區分、排序、統一、排斥。總之，它企圖把一切常態化」（Foucault, 1977: 182-183）。

[10] 魯冰（Gayle Rubin）對這種情慾的好／壞二元思維貢獻甚鉅。她嚴厲批判白人、中產階級、異性戀霸權所決定的性價值系統：「根據這套系統，『好的』、『正常的』、『自然的』情慾應該是異性戀、婚內的、一夫一妻的、為了生育的、非商業的性，而且必須在同一年齡層之間配對，發生在家戶之內，不能涉及情色、戀物、情趣用品，且不能有男女以外的其他角色。任何違反這些規則的性就是『壞的』、『不正常的』、『不自然的』。壞的性可能是同性戀、非婚姻的、淫亂的、非生殖的、商業的、自慰的、雜交的、隨興的、跨越世代的、公共的、或至少是發生在野外或者浴室，可能涉及情色、戀物、情趣用品或不尋常的角色」（Rubin, 1993: 13-14）。

壞的）。由此，正派與邪淫的概念得以掌控社會中的人類行為。

正如歷史中抹大拉的馬利亞一樣，被視為偏差的經驗必須消失或被常態化，而語言（包含口述語言、非口述語言、以及身體語言）是常態化的重要工具。身體構成了社會地景（geography），供主導的異性戀體系測試其常態化[11]；宗教也躲不掉這個命運，因為它也建立在語言之上。任何神學（theology）都是意識形態（ideology），沒有任何一種神學是清白的（innocent theology）。每一種神學都代表一種意識形態，這個意識形態充斥其思想典範及其詮釋循環（hermeneutical circle），也以此形塑其產物。由於語言也定義著身分（identities），所以邪淫／酷兒神學也絕非清白的；它代表找回自己的身體典範（body paradigm）以顛覆的力道譴責傳統／古典神學的矛盾與正統，這也就是說，要鬆動那些否認性別和性表演的意識形態、以及它們書寫身體的壓迫性文法[12]。馬利亞一直被鎖在固化的身分認同之內，一直被監禁其中，邪淫／酷兒神學因此同時意味著：拋棄僵化固結的身分認同，將存在看作是成長／高潮的展演過程（performances of be/coming）[13]。

[11] 對此，巴特勒做出如下描述：「（...）語法和風格都不是政治中立的。學會語言的規則，讓人聽得懂你說的話，就是被導入常態化的語言；不馴的代價則是無人能懂你在說什麼」（Butler, 1999: xviii）。

[12] 巴特勒指出：「如果性別本身如Monique Wittig所說是透過文法常規來自然化的，那麼在最根本知識論層次上的性別改變都必須部份透過挑戰性別文法來進行」（Butler, 1999: xix）。

[13] 我這個想法是從巴特勒的作品而來，尤其是《權力的心理生涯》（*The Psychic Life of Power*）。在那本書裡，巴特勒分析語言及其命名和固定認同的力量，一旦固定了認同，就永遠離不開原先宣佈命名的人。她說：「換句話說，命名的神聖權力構成了召喚理論，可以解釋主體的意識形態建構。洗禮就是最典型的例子，透過語言的中介，主體被強迫成為社會人。上帝命名『彼得』，這個呼召使得上帝成為彼得的來源；這個名字將永遠跟隨彼得，因為這個名字預設了那個命名者的永遠存在」（Butler, 1997: 110-111）。因此，「這裡的概念問題其下有著文法的問題，因為在臣服之前不可能有主體，但是文法上卻一定導向『需要知道』誰經歷了臣服以便成為主體」（同上，117，粗體字為原文所有）。最後，巴

Marcella Althaus-Reid 在其《邪淫神學：性別與神學中的性變態》（*Indecent Theology: Sexual Perversions in Gender and Theology*）一書中重新探討語言與**主體性**（subjectivity）的權力議題，並且用一個原創的意象——**不穿內衣的女人神學**（women's theology without underwear）來找尋解答。Althaus-Reid認為語言其實相關敘事、論述的生產，這些敘事和論述則是社會建構出來的典範，以掌管人類在社會中不論是性、經濟、或政治方面的作為。她將這些敘事、論述的生產，連結到我們圍繞著上帝、基督與聖母瑪麗亞所製造的言語與形象，認為其中最主要的扭曲集中在性和經濟的層面上，而神學必須接受這個挑戰。如她自己所言，這就是《邪淫神學》的核心：

> 〔這個〕典範是個邪淫的典範，因為它可以同時剝光並揭露性與經濟的本質。我們需要這樣的一個邪淫神學，因為它可以直達神學建構的核心，使我們了解自己的性—因為神學建構其實就根植於性建構，也了解神學經濟市場上流通的貨幣仍然是各種神學真理。[14]

我們需要一個**邪淫／酷兒**的閱讀才能看到抹大拉馬利亞的不同面向。至今，她仍然被箝制在二元思惟模式主導的正派閱讀中，這種思維在經濟、社會與政治領域的交會重疊處將權力商品化，而我們必須**剝光**（undress）這種閱讀方法，嚴厲譴責在那些關鍵交會處使人臣服的運作機制[15]。超越二元思維就是一種抵抗的舉動，也是

特勒說：「這個操演不僅僅是符合那些技能的，因為在技能被操演出來以前，並沒有主體；正是用力演出這些技能，才使得主體成為社會人」（同上，119，粗體字為原文所有）。

[14] Althaus-Reid, 2000: 19。

[15] 我的這個概念來自 Ibrahim Abdurrahman Farajaje 對階級、性別、族裔的討論：「透過交會之際的酷兒概念（Queer-in-intersection），我們承認種族、階級、性別、情慾、精神、體現（embodiment）並非各自為政的個別範疇，我們看見種族的概念必須包含對其他元素的了解，諸如階級、性別、情慾、地理、體現、靈性，這些元素都影響了種族概念的形塑。我們也需要看到種族、性別、情慾、地理、體現、靈性如何影響了階級概念的形塑，還需要看到種族、情慾、地理、體現、精神也是形塑性別的要素和面向」（Farajaje, 2000: 20-21）。

一種解放的舉動，可以打開成長／高潮（be/coming）的空間[16]。這個剝光的過程有其顛覆性，可以重新尋回身體與性，並將它們作為基督論與道成肉身神學的兩個核心要素；畢竟，目前所有對抹大拉馬利亞的解讀都展現了對身體與性的否定，試圖將她正常化、正派化。

事實：即使經歷眾多解讀，抹大拉的馬利亞仍然是一位謎樣的女性。從使徒時代的描繪，基督教早期的聖經傳統，到中世紀的虔信和神殿、繪畫、戲劇的藝術呈現[17]，以迄當代電影、文學中的描繪，抹大拉的馬利亞一直是個令人著迷的神祕人物[18]，她的一生被幾個世紀男性主流的讀經傳統（刻意地）封鎖查禁，所以我力圖從這個謎團中挖掘出異於古典的解讀[19]。古典的基督教傳統和非主流論述提供給我們很不同的圖像，現代女性主義觀點雖然已經將此議

[16] 就這方面 Farajaje 指出：「抵抗和去殖民的偉大舉動之一就是超越二元思維。種族和階級充斥著特殊意義，它們是被人類—特別是男人—創造出來以支持、強化經濟和社會權力的範疇。」（同上，17）。

[17] 關於抹大拉馬利亞最有名的一齣戲劇是 Digby 的 *Mary Magdalene*。Theresa Coletti 曾對這齣戲及其中世紀的脈絡做過一番完整的分析。見 Coletti, 2001: 337-378。

[18] 參見例如Norman Jewison的*Jesus Christ Superstar*（1973）或Martin Scorcese的*The Last Temptation of Christ*（1988）。

[19] 我們不能忽略一個事實，那就是抹大拉的馬利亞是基督復活的第一個目擊者。使徒保羅可能是最早也最明顯泯滅這個事實的人，以下是他對復活的描述：「並且顯給磯法看。然後顯給十二使徒看。後來一時顯給五百多弟兄看，其中一大半到如今還在，卻也有已經睡了的。以後顯給雅各看，再顯給眾使徒看，末了也顯給我看……」（哥林多前書十五章5-8節）。在保羅的描述中既沒有抹大拉的馬利亞也沒有其他跟隨耶穌的女人。Schüssler Fiorenza 認為聖保羅泯除女人的目的乃是為了合理化「男性的權威傳承」以及他自己的使徒傳統（Schüssler Fiorenza, 1999: 122-123）。然而，Schüssler Fiorenza 也指出，有關復活的基本問題並不在於地理位置，而在於「經典與經典外（extracanonical）文本」的分類必須依循「男女復活目擊者的傳統」（同上，124）。

題帶回研究領域，但它仍是一個懸案。而且女性主義式閱讀的出現或許使馬利亞再度受到關注，但，她究竟是誰？當女性主義者試著將她塑造成正派（decent）女人，這是否又是另一次異性戀父權體制的遊戲？耶穌說娼妓會先進天國，這是否適用於抹大拉的馬利亞？如果她當時確實從娼，那她還能做聖人嗎？

本文想要**剝光揭開**環繞抹大拉馬利亞這號人物的種種議題，包括**正派／邪淫、聖／罪／淫**。本文同時也強調Althaus-Reid提出的命題：亦即，所有的神學都需要經歷一次性解構（sexual deconstruction），以揭露其中有關正派／邪淫的預設[20]。以此而言，酷兒理論提供了一些可用的工具，從這個觀點出發去探討抹大拉的馬利亞，我試圖指出「性」在這個謎樣人物身上扮演何種重要的角色。當然，從酷兒的角度來看待過去的人事物，可能會落入以今非古的風險[21]，然而為了解開抹大拉馬利亞在基督教信仰中的重要性，我們必須冒這個險。

二、尋找歷史上的馬利亞

作為一個謎樣的人物，抹大拉的馬利亞一直勾動著流行文化和

[20] 「分析有關性的建構，對於任何脈絡化神學都有重要意義。基本上，分析的結果可以鬆動經濟、政治理論的性基礎，並且揭露系統神學甚至解放神學的性意識型態」（Althaus-Reid, 2000: 7）。

[21] 在*Queering the Ranaissance*中，Jonathan Goldberg已經注意到這個風險。他指出：「誠然，如果按照傅柯字面上的文意，文藝復興是在性意識出現之前，要談論這個時代的性意識恐怕會用詞不當。如果性被當成認同的標記，當成定義或是個人的核心，那可能真的是用詞不當，文本中這類例子也不少。**然而，這並不代表我們就不該冒這個以今非古的風險去談論文藝復興時期的性**，特別是如果不談當時文本中的性，以為這些文本都可以輕易地被其他方式所解釋，最終使得跟性有關的事物都消逝了……」（Goldberg, 1994: 5-6，粗體字為筆者所加）。

學者的想像。《達文西密碼》（*The Da Vinci Code*）[22]的作者丹・布朗（Dan Brown）就以一個饒富創意的情節將抹大拉的馬利亞介紹給當代讀者——她是耶穌的妻子。除了布朗創造的這個驚世駭俗的論點之外，這本書還論及謀殺、陰謀，以及足以揭開這本推理小說最終謎底的密碼線索。小說結尾所揭示的駭人秘密就是抹大拉的馬利亞遺體最後存放的地點，以及兩千年來證實她與耶穌的婚姻以及她懷有耶穌子嗣的文件；整個故事是由哈佛大學的符號學家羅柏・蘭登（Robert Langdon）和法國解碼專家蘇菲・納芙（Sophie Neveu）攜手試圖解開羅浮宮館長賈克・索尼耶赫（Jacques Sauniere）遭人謀殺前所留下的英文縮寫訊息。

故事環繞著一個祕密的中古世紀騎士會社——「聖殿騎士團」（the Knight Templars）——他們數百年來都謹慎而忠誠的保護著抹大拉馬利亞的祕密，這個祕密組織的任務就是運送她的遺體去法國，並保守秘密直到**末日**（The Last Day）。這樣說來，抹大拉的馬利亞是一個聖像，她代表了耶穌和整個基督教信仰的真相。由是，梵蒂岡和**主業會**（Opus Dei）密謀湮滅這個秘密；此外，他們也代表正統的基督教義，抵抗那些以馬利亞為神祉崇拜的異教徒自然女神信仰。

除了將史料與聖經神學研究理論拼湊在一起之外，丹・布朗這本小說的價值就在於它喚起了藝術想像，以保存馬利亞的神祕光環。在《達文西密碼》成為暢銷書的同時，某些讀者不禁懷疑書中資訊的真實性，然而我們必須記得本書的副標題：「一本小說」（*A Novel*）。這本書就是一本寫得很容易讓人當真的**小說**，儘管如此，本書

[22] Brown, 2003。

成功的關鍵在於它很高明地融合了學術研究與想像力，然而這仍然無助於回答「**抹大拉的馬利亞是誰？**」這個問題。我想恐怕沒有單一的正解，畢竟經歷了兩千年，我們所擁有關於她的少量資訊早已經歷了無數次的編修，透過不同的視鏡加以解讀，並且被特定動機篩檢濾析。

那麼我們是否能從歷史的馬利亞的出生地來了解她呢？在《福音書》中，她以出生地「抹大拉」為名。許多學者都曾經嘗試了解這個城市的細節，本節將參考Carmen Bernabe Ubieta[23]、Marianne Sawicki[24]、Richard A. Horsley[25]的研究來找到這個城市的相關資訊。

抹大拉這個城在古典文獻中有種種不同的名字：達爾瑪奴莎（Dalmanutha）[26]、瑪格達爾．塞芭雅（Magdal Sebayah）、瑪格達爾．奈雅（Magdal Nunnyah）、瑪伽丹（Magadan）[27]、塔瑞妾耶（Taricheae）[28]等。最新的研究顯示，這個城市在革尼撒勒湖（Gennesaret Lake）湖邊，提貝里亞斯（Tiberias）以北（約四英哩）[29]，羅馬帝國佔領時期，此城是反對羅馬的猶太人聚集的地方，西元前52年在卡修斯（Cassius）佔領期間，此城有數千人遭到屠殺和奴役[30]。這個城也是猶太哈斯摩人（Hasmonean）領袖的聚集處，種族上的**猶太人**

[23] Bernabe Ubieta, 1994。
[24] Sewicki, 2000。
[25] Horsley, 1996。
[26] 見馬可福音第八章10節。
[27] 見馬太福音第十五章39節。
[28] 希臘文Tarixeiai 是用來形容醃魚工廠或包括醃漬等各種保存食品方法的工廠，Josephus 以此為該城市命名（見 Sewicki, 192，註23）。由此可見，顯然抹大拉城和加利利的漁業過從甚密，參見Hanson, 1997: 99-111；該作者不僅從社經政治方面做了詳盡分析，並把這個史實和耶穌的教誨結合，顯示其教誨是深深嵌入這個地理的脈絡當中。
[29] 更詳細的地理考古資料，見「抹大拉」，網址：http://www.ourfatherlutheran.net/biblehomelands/galilee/magdala.htm。
[30] 見 Horsley, 1996: 117。

（Judean）在社會政治和宗教上就是**哈斯摩人**，哈斯摩人掌有南方聖殿城邦（Southern Temple-state）的政治經濟霸權，約在西元前一世紀他們便將此霸權擴張至北方地區，用武力自希臘的塞琉古王國（Seleucid Empire）取得後來耶穌的出生地加利利城。因此，**猶太人**並非原生的**加利利人**（Galileans）[31]；此外，**猶太哈摩斯人**是國族主義者，他們反對羅馬的統治，也反對與羅馬帝國結盟的**希律人**（Herodian）。

抹大拉位於羅馬帝國的糧道上，經濟上以農漁業維生，並銜接羅馬與其殖民領地的商品交易與往來[32]，因此比迦百農（Caper-naum）更為重要。1971至1978年間，方濟會（Franciscan）人類學家 V. Corbo 和S. Loffreda的考古發掘顯示這座城市因為與其他城市進行商品交易而相當富有。有些學者推估該城約有一萬五千到兩萬五千居民，另外一些學者則認為當時的主要大城如西弗里斯（Sepphoris）、提貝里亞斯（Tiberias）（兩個對立的皇室的首善之都）加起來都可能只有一萬五千居民[33]，因此抹大拉的居民應該不會超過一萬人。抹大拉社會主要由富有的農民與地主組成，這樣的富裕狀況為猶太教祭司（rabbinic teachers）所詬病，認為他們在信仰奉獻上懈怠，進而認為財富乃是抹大拉在西元三世紀毀滅的原因。

相對於其他城市而言，抹大拉與諸如西弗里斯（Sepphoris）、提貝里亞斯（Tiberias）等城市，皆屬「典型的希臘羅馬城邦建制（urban institutions），城市就是一個都市國家（polis）：包括法院、

[31] 見 Sewicki, 2000: 183-184。
[32] Horsley 指出：「假設加利利人真的和羅馬帝國其他地區有絡繹不絕的國際貿易，那麼加利利人在經濟文化方面，其實並不如上起早期猶太教祭司、下迄諸如Renan等浪漫時期西歐作家這些外人所想的那麼孤立與落後。」（Horsley, 1996: 67）
[33] 同上，44-45。

劇場、宮殿、列柱、街道、城牆、市集、書閣、錢莊、半圓形劇場、溝渠、競技場。」[34]

循此脈絡可知，抹大拉的馬利亞可能有許多不同的財源。毫無疑問的，馬利亞曾以經濟支持耶穌宣道，然而在《福音書》中並沒有證據顯示其財富來源。《路加福音》告訴我們：

> 「……內中有稱為抹大拉的馬利亞、曾有七個鬼從她身上趕出來。又有希律的家宰苦撒的妻子約亞拿、並蘇撒拿、和好些別的婦女、**都是用自己的財物供給耶穌和門徒。**」[35]（粗體字為筆者所加）

這節經文顯示這些女人對耶穌及其門徒在經濟方面貢獻甚鉅，經文還列出一張貴婦清單，在這張清單（以及別的清單）上，抹大拉的馬利亞總是最先被提到，由此可見她的社會地位與重要性[36]。

從她的出生地和學者整合不同資訊修復的聖經文獻看來，上述是我們僅有的結論。我們對歷史的馬利亞所知都僅止於學院推測，以下還有三種不同的抹大拉馬利亞描述，也都是同樣過程的結果。

三、抹大拉的馬利亞：三種不同的描述

a.從罪人到聖人：古典基督教傳統

[34] 同上。作者還引用另外兩本作品：Overman, 1988: 160-168，以及Edwards, 1988: 169-182（同上，201頁註3）。

[35] 路加福音第八章2-3節。

[36] 只有在耶穌受難、埋葬、復活的橋段有提到馬利亞。除了這些橋段和路加福音第八章1-2節的經文之外，其他段落都沒有提到她。她比希律王（Herod）的管家之妻約亞拿（Joanna）還早出現，說明「抹大拉的馬利亞在早期教會中比約雅拿更為重要」（Thompson, 1995: 50）。

傳統神學將抹大拉的馬利亞刻劃為娼妓，一個幡然悔悟而被耶穌拯救的罪人，如此說來，她就只是一個在耶穌腳邊哭泣的女人，但是既然她在早期基督教社群中的地位無可抹滅，那麼她罪惡的過去也必須儘快被遺忘，以便讓她變成一個正派而順從的女人。我們不確定這樣一個詮釋的傳統源自何時，在本節中，我將採用女性主義神學家Mary Thompson的說法：自第四世紀起，將抹大拉的馬利亞視為罪惡的女人就已經到位[37]，第六世紀時臻於成熟。最早的文獻可被追溯至敘利亞的伊法安（Ephraim, 306-373 C.E.），他的這句話——「馬利亞，又名抹大拉，自她體內，七個魔鬼竄出」[38]——被解讀為馬利亞的罪證[39]。依法安說：

> 藉著倒油在耶穌腳上，馬利亞彰顯了耶穌的凡人之謎，而耶穌的教導則導正了她肉體的淫穢。因此，這個罪惡的女人在他腳邊以淚水換得罪的赦免。[40]

稍後，六世紀時，葛雷利（Gregory the Great）進一步推展此觀點，呈現出一個更完整的罪人馬利亞圖像。根據Thompson引述：

> 這時，抹大拉的馬利亞與另一位瑪麗亞【譯按：聖母瑪麗亞】看見復活的耶穌，抹大拉的馬利亞貼近耶穌並擁抱他的腳。上帝啊，我問祢，在我眼前擁抱祢雙腳的人是誰？這個女人是社會的罪人，她的雙手沾滿罪惡，她卻觸碰了天父右手邊、在天使之上的那位的雙腳。如果可以，讓我們想一想，這樣一個因著自己的過

[37] 馬可福音第十四章3-9節；馬太福音第二十六章6-13節。

[38] 路加福音第八章2節。

[39] Thompson, 1995: 14。

[40] Saint Ephrain the Syrian的"我主經文解釋（Homily on Our Lord）" [#47]，收在 Schaff and Wace, 1983: 326-327；轉引自Thompson, 1995: 14。

> 錯而深陷重重迷障的女人，她究竟有著怎樣的神聖奉獻，才能藉著大愛洗淨罪惡，飛越死亡？[41]

在這段引言中，Thompson看見了西方典型的基督教傳統明確的詆毀馬利亞，然而Thompson和其他的女性主義神學家都無法確定這是早期基督教長老（patristic）創造的說法，還是呼應之前盛行已久甚而可能溯及使徒時代（apostolic）的傳統看法。由於資料匱乏，我們尚無法解決這個難題，但是「罪婦馬利亞乃是**娼妓**」這個概念流傳至今，以哭泣的女人的形象留在大眾記憶中，成為在基督裡悔改尋求救贖的典型。

就這樣，馬利亞棄絕了她的從娼生涯，被轉變成一個正派女性。馬利亞由**罪惡**（sinful）而**神聖**（sainthood）的常態化過程在基督教教義中被稱為**皈依**（metanoia），這暗示希臘羅馬（Greco-Roman）文化被猶太—基督教（Judeo-Christian）的道德觀收編。然而，歷史學家對希羅文化和猶太—基督教有關從娼的道德態度卻提供了一個很不一樣的圖像。

在希臘以及後來的羅馬帝國裡，娼妓是個合法的制度，其社會地位被法律所認可；猶太教與後來的基督教則視娼妓為壞事，為道德所不容。當然，即使在希臘、羅馬社會，娼妓的地位也有別於妻子（wives），然而其差異是基於社會功能結構而非道德判斷。在這裡必須提醒讀者，千萬不可以今非古，將現在對娼妓、妻子的觀念誤植於希臘、羅馬社會。羅馬社會中，女人與男人的地位大致不平等，直到第一世紀才有新的道德觀興起，在婚約中給予女性與男性平等的地位。換言之，女人與男人仍然不平等，只有在婚姻中才可

[41] Gregory the Great, "Homilarum Evangelii"，在Migne的*Patrologiae Latina*（Parisus, 1844）卷76: 2.23.76，轉引自Thompson, 1995: 15（M. Thompson 譯）。

以被丈夫恩准有權力享受平等地位[42]。如果丈夫准許，妻子可以幫忙管理生意；丈夫死後，唯有其遺囑中特別聲明，寡婦始能繼續丈夫未竟之事業。

在這裡需要注意，猶太—基督教道德觀在基督教被奉為國教前尚未全面瀰漫羅馬帝國，因此娼妓在羅馬社會裡就像希臘社會一樣，同樣占有一席之地。妾（concubines）在羅馬社會也占有一席之地。這也就是說，有社會地位的男性可以擁有一位**妻子**以生育其法定繼承人，同時他也可以和**妾婦**同居生子，此外他尚可與**娼妓**和**奴隸**（兩種都是男女皆有）享受性愛愉悅[43]。娼妓在宴會上有重要的娛樂功能：貴族多以契約關係聘僱她們來吟詠詩詞、吹奏樂器、甚至與男性賓客討論哲學[44]。妓女們相當聰明，並且儀態優雅，有些甚至出身豪門貴族[45]；有些娼妓藉著與羅馬政界交遊而聲名遠播[46]，有些

[42] 根據 Paul Veyne 的解釋，在這套新的道德符碼之下，已婚婦女的地位改變了。依照斯多葛派（Stoic）的傳統和奧維德（Ovidian）對友誼（*Amicitia*）的概念，女子嫁人就是受邀進入與丈夫的友情關係。我們必須注意友情在羅馬社會中扮演非常重要的角色。（見Veyne, 1992: 42-43）。

[43] 過去對於享受性的愉悅有嚴格的規定。希臘羅馬的貴族了解身體和性都是嚴格被社會規範控管的，而他們必須滿足社會的期望：不僅要學習如何控制女人、奴隸、財產、下層階級，也要學習如何控制自己的身體（見Brown, 1988: 9、11）。

[44] 希羅文學——甚至教父們的著作（patristic writings）——都包含這種社會實踐的例子。希臘羅馬社會認可甚而歡迎這個習俗，但是對於教父們而言，這是應該強力譴責的可憎行為。拿先斯的聖國瑞（Saint Gregory of Nazianzus）曾寫過一封信，對於沒能參加奧林匹亞的婚宴感到抱歉，在信中，聖國瑞讚美奧林匹亞的婚禮，卻怨怪不應雇用娼妓在基督教婚禮的場合娛眾（見Gregory of Nazianzus所著的*Ep. Ad Olimpiae*，收於Teja, 1986: 147-151）。值得注意的是，在西元四世紀，基督教已經是羅馬帝國的國教，特別是在迪奧多西大帝（Theodosius the Great）的掌管之下。在 *On Vainglory and the Education of Children* 這本著作中，聖金口若望（Saint John Chrysostom）曾提及此一議題，並且建議基督徒不要延續這項傳統，因為孩童不應該在這些派對上看到裸女，顯見這項社會習俗當時仍然是基督教的一部份（見St. John Chrysostom, 1977, *De inani gloria et de educandis liberis*: 78、88。）

[45] Petronius Arbiter在其*Satyricon*中引述了一段塔西圖（Tacitus）的文字來闡述：「**生於羅馬御衛隊的Visitilia曾在營造司面前公開展示他得到了許可私通**（fornication）〔＝召妓〕。這是我們祖先常用的說法，祖先們也認為不貞的女人已經得到恰如其分的懲罰——那就是，她們的職業就是妓女」（見Patronius Arbiter所著的*Satyricon*, W.C. Firebaugh譯。參考

則不依附於男性監護之下仍可享受榮華富貴。

依此脈絡，身處在羅馬帝國貿易網絡中的城市—抹大拉，馬利亞的財產確實可能來自作為某個重要商賈的遺孀，或者來自於她個人從娼——在羅馬社會中這些都十分合理。問題是：如果抹大拉的馬利亞過去確實是個妓女，那會怎樣？她還能是耶穌復活時第一個而且是主要的目擊者嗎？我們高度懷疑早期基督教傳統是透過一個狹隘的猶太—基督道德觀點，以道德議題來褫奪馬利亞的強大領袖地位，摘除她使徒的身分，轉而賦予她一個看來比較符合女人的身分——泣求救贖。這樣的形象也暗示當時形成了一個越來越普遍的觀念：棄絕情慾才能成為基督徒獲得新生，這便是古典基督教對馬利亞最根本的了解：她放棄了凡俗的性愛，克服肉體的需求，以嶄新的女性面貌侍奉耶穌。她要先脫離自己的肉體，才能為天國所接納。抹大拉的馬利亞做到了這一點，於是就和耶穌之母聖母瑪麗亞一樣，成為所有信奉基督教的女人的模範。無論是否合乎史實，馬

：http://ancienthistory.about.com/library/bl/bl_prostitutionnotes.htm。粗體字為筆者所加）

[46] 希臘歷史上惡名昭彰的妓女Aspasia後來變成佩里克利斯（Pericles）的伴侶和主要顧問。在雅典有兩種娼妓：（一）上層階級有「高等妓女」（*hetairai*），富社交和知識手腕，長於在宴會場合娛樂上層仕紳。（二）下等妓女（*pornai*）則是性奴隸，沒有上述的技藝，服侍下層階級的男人。Aspasia 屬於高等妓女（見Jill Kleinman, "The representation of prostitutes versus respectable women on ancient Greek vases"。參考：http://ancienthistory.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?site=http://www.perseus.tufts.edu/classes/JKp.html），佩里克利斯死時，Aspasia 取代了他在政壇的地位。數世紀以後，在羅馬帝國中我們可以找到另一個例子：查士丁尼一世（Justinian I）的太太迪奧多拉皇后（Empress Theodora），西元497年生於君士坦丁堡，西元527至548年間在位統治（見 J. Irmscher所著"Teodora"，收於Di Berardino, 1998: 2069），她年輕時就曾是專門在君士坦丁堡公共劇場表演的脫衣舞者（見Brown, 1989: 2069）。迪奧多拉皇后的案例算是罕見，因為她後來皈依了基督教，並保護敘利亞的僧侶。根據以弗所古城的約翰（Jon of Ephesus）記載，僧侶們稱呼她為「妓院來的迪奧多拉」（Theodora, she of the brothel）（John of Ephesus，*Lives of the Eastern Saints* 12：*Patrologia Orientalis* 17: 189；轉引自 Brown, 1988: 431）。以上兩個例子都顯示娼妓存在於希臘羅馬社會的狀態，也反映了基督教很難去除娼妓們所得到的社會認可。

利亞從娼的過往使得她即使在皈依後仍然很容易被攻擊，因此她必須自制自持而且被常態化為良家婦女。透過這種論述技術，她終於成為所有信奉基督教女性的聖像。

我們必須認識到，上述這個思想發生的時刻也正是羅馬社會轉變到一個新的道德倫理典範的時刻，這個新的道德倫理近似斯多葛（Stoic）和基督教傳統[47]。要理解馬利亞在六世紀時的形象成因，就不能不考慮羅馬文化與社會的歷史發展，以及它與新興基督教信仰之間的關係：基督教神學家是用馬利亞作為聖像，去打擊深植於希臘羅馬社會的各種傳統。因此，透過皈依，馬利亞進入了一個**神聖**（holiness）而且包含嚴格**性規訓**（sexual discipline）的生活。在這個操作中，古典基督教正統傳統很弔詭的貼近了異端書寫（heterodox writing）對性的拒斥和對身體的否定。

b.從罪婦到品德高尚的領袖：異端書寫

雖然異端書寫提供了好幾個不同的描寫，我們還是可以看到一個完全不同於古典基督教觀點的抹大拉馬利亞。如果說傳統的馬利亞是一個在耶穌腳邊跪求垂憐的泣婦，那麼異端書寫（尤其是諾斯底靈知教派〔Gnostic〕）就是將她描繪為人品高潔的領袖與使徒[48]。

[47] 斯多葛和基督教共享同樣的概念，然而我們必須謹記：將它們刻板化，無助於了解它們的特殊之處。Veyne曾討論它們有關婚姻的概念：「顯然我們不應該就刻板印象來想像異教與基督教道德觀之間有衝突，其實兩者之間真正的分界在於一方強調婚姻的職責作為道德觀，而另一方強調一個內化了的對偶（couple）關係道德觀。後者源於異教文化的核心，到了西元100年已經十分普遍，在斯多葛學派的影響之下，異教文化與基督徒都共享這個道德觀」（Veyne, 1992: 47）。Brown 進一步解釋：「我們自始就必須注意，基督徒廣泛採用的道德觀和當今市民菁英的行為模式之間有著極為重要的區別：早期教會號稱『基督教』獨有的道德觀，其實只是羅馬社會某一特定人口群的道德觀；他們並非名門望族，相反的，其社會地位是很脆弱的」（Brown, 1992: 260-261）。

[48] 我們必須注意，諾斯底（靈知）教派運動（Gnosticism）是菁英的運動，位居第二世紀正

她在異端書寫中的形象主要來自兩股不同的諾斯底靈知派別，對於身體和性的臣服有著不同的理解：（一）不言而明的禁絕性慾，尤以禁戒派（Encratites）為代表[49]；及（二）把女性吸納進入陽剛傳統，尤以瓦倫汀派（Valentinian）為甚[50]。雖然過去很多人大力迴避或過分強調馬利亞與耶穌的愛戀關係，上述兩種認知仍是異端觀點運動的主要體現（當然也不只這兩種）。

根據《抹大拉馬利亞福音》，馬利亞曾從耶穌那兒領受過別的門徒沒有領受的教導。此《福音書》是由數名耶穌的門徒（彼得、安德魯、利未）以及馬利亞間的對話所組成。在書中，馬利亞與彼得（Peter）之間的緊張關係和異端書寫所描寫的一樣嚴重。彼得質疑馬利亞的教導是否正確，而利未（Levi）則為馬利亞辯護：

> 彼得，你一直是個急躁的人，現在你把這個女人當成敵人一樣的爭鬥，可是如果救主認為她是值得敬重的，你又有什麼立場反對她呢？救主一定非常了解她，這也是為什麼他愛她勝於愛我們。我們應該感到慚愧，努力做完美的男人，並且依照救主的指示，分手各自去講授福音吧，我們教導的規範和法律絕不能超過救主曾經說過的。[51]

這段引言明顯指出，抹大拉的馬利亞在使徒間地位不凡，而且她還常常教導門徒認識耶穌的話語。如果我們願意擁抱異端社群所

要成為正統的主流基督教的邊緣。由於主流基督教越來越不容忍異己，靈知教派信眾必須決定是離開羅馬和亞歷山卓城，還是維持地下組織以便存活。因此她們從不大量聚集，而是由少數男女圍繞在一名領袖或老師周圍，猶如耶穌的追隨者圍繞著耶穌：「**老師在他們之間活出基督和門徒之間的關係**，是『自在悠閒的領導』。如同基督，老師也說著世界起源和靈魂本質的故事，為所有聽眾帶來知識上的確定性與道德目的。」（Brown, 1988: 106。粗體字為筆者所加。）

[49] 同上，第四章。

[50] 同上，第五章。

[51] 馬利亞福音書第九章6b-9節（見http：//www.gnosis.org/library/marygosp.htm）。

追隨的性理解，就能夠把她視為領袖。在下面這一節中，我引用的是Brown的見解：

1. 性禁戒：革除女人的天職

Brown認為，禁戒派[52]相信性是個很不好的東西，他們相信斷絕情慾，耶穌才得以戰勝死亡。禁制情慾的主要表現就是維持單身，避免生殖[53]。「革除女人的天職」（to stop the works of women），或說終結生殖，這個說法展現了禁戒派終結「當世」的理念：終結生殖將會終結人類的時代，這就可以使基督時代或天國降臨[54]。

《與救主的對話》（*Dialog of the Savior*）就反映了這個觀點：

> 神說：「在一個沒有女人的地方禱告。」
>
> 馬太說：「神說，『在一個沒有女人的地方禱告』，意思就是說，**『摧毀女人的天職』，這不是說還有別種繁衍的方式，而是因為這樣可以終結生殖。**」
>
> 馬利亞說：「永遠不可能消滅女人的天職。」
>
> 神說：「誰想到生殖沒有結束，然後...（**餘下兩行亡佚**）？」猶太對馬太說：「**女人的天職將會結束**...當政者將會...因此我們要為這些事作準備。」[55]（粗體字為筆者所加）

這段引文呼召出禁戒派神學所有相關身體和性的問題意識。作者說得對，除了借助女人的子宮，沒有任何其他方法可以生育後代

[52] 禁戒派（Encratites）一詞源於希臘文encrateia，意思是禁慾。這是一種基進的禁慾主義，在馬吉安運動（Marcion's movement）時發展尤其興盛。學者認為以此為名的團體不太可能真的存在過，因為這個概念指涉的，其實是一些曾經孕育多個不同運動的行為和觀念。這種禁慾主義禁止婚姻和生育，同時也主張戒除酒肉（見 F. Bolgiana所著"Encratismo"，收在Di Berardino, 1998: 711-712）。

[53] 見Brown, 1988: 84。

[54] 同上，85。

[55] 來自*The Dialog of the Savior*, Stephen Emmel譯（選文來自James M. Robinson編，*The Nag Hammadi Library*，修訂版，Harper Collins, San Francisco, 1990。見 http://www.gnosis.org/naghamm/dialog.html）。

，因此，繁殖的動作對於禁戒派而言，強化了基督徒受制於今世，延遲了基督時代的到來。

解救之道就是終結性；禁絕它，才能獲得救贖。亞歷山卓的聖克雷芒（Clement of Alexandria）根據禁戒派所持的耶穌言論中得出相同的觀念：「他們說，救主自己曾說：『我是來革除女人的天職的』，這裡「女人」的意思就是性慾，而「天職」則是生育和死亡。」[56]

Elaine Pagels研究《與救主的對話》一書，並且分析抹大拉的馬利亞和性之間的關係，做出如下結論：

> 〔……〕在這裡被攻擊的對象不是女人，而是性的力量。...抹大拉的馬利亞被尊奉為「全知的女人」，她是三名接受耶穌諭令的門徒之一。她和猶大、馬太一起拒斥「女性的天職」（works of femaleness），亦即性交和繁衍。[57]

禁戒派神學在此最大的勝利，就是以耶穌與抹大拉馬利亞之口表達這個禁戒的觀念，這是最強大的認證。馬利亞被收編進入的體系不但否定了她的性，也否定了她的身體。

2. 納入男性體系：雌雄同體

將身體情慾壓抑的第二種方式就是將女性收編入男性之中。在此類書寫中，女人進入一連串道德化的過程，成為有德之人。《多瑪斯福音》（*Gospel of Thomas*）即以此聞名。由於馬利亞是個女人，彼得不滿意她出現在眾使徒間，耶穌卻為她辯護：

[56] Clement of Alexandria所著*Strom,* III, 6: 63（J.E.L. Oulton與H.E. Chadwick, *Alexandrian Christianity*（Philadelphia: Westminster Press, 1954），轉引自Brown, 1988: 85）。

[57] Pagels, 1979: 66-67。

> 西門彼得對他們說：「叫馬利亞離開，因為女人不配有這生命。」
>
> 耶穌說：「看著，**我會帶領她成為男人，讓她也變成有生命的靈，像你們這些男人一樣。**凡是女人把自己變成男人，就可以進天國。」[58]（粗體字為筆者所加）

「道德」（virtuous）一詞的字根是「男性」（vir）；說一個女人轉變成男人，就是認定這個女人已然超越了其性別所帶來的限制[59]。Diano Rocco Tedesco解釋說：從第一世紀至第五世紀，vir含有使女性男性化（virilization of women）之義，史學家及神學家認為《多瑪斯福音》說的不是陽剛化，而是男性化，也就是拒斥並超越其自身性別，回復雌雄同體（androgynous）[60]。糟糕的是男女二分的二元並立，理想則是回歸雌雄同體，而這可以透過男性化來達成。二元和二分的國度很糟，我們必須重新結合對立的兩邊[61]，女性因此必須被吸納入男性，在此過程中兩者合而為一，那個一就是雌雄

[58] *Gospel of Thomas,* 114（"The Gospel of Thomas," Thomas O. Lambdin譯，收在Robinson, 1977: 130。強調為筆者所加）。

[59] 根據當時的醫學資訊，女人是大自然的失敗產品，因此較男性低劣。用亞里斯多德的話來說：「〔……〕女人就是沒有生殖力的男人，〔...〕女人就是殘缺不全的男人；月經是精液，不純的精液」〔轉引自 Rouselle, 1989: 45〕。意外的是，異端書寫雖然也不否認女人較低劣，認為女人必須被納入男性氣質中，但同時也承認抹大拉的馬利亞是個卓越的領袖，在多數異端書寫中，她總是結束討論或者給予最後回應的人。甚而在某些諾斯底團體諸如孟他努派（Montanism）中，運動的領導地位是掌握在活躍的女性群體手中。

[60] 這在諾斯底教派和正統基督教中都很明顯。聖德克拉（Saint Thecla）的案例特別顯著：「德克拉原本只是個來自以哥念（Iconium）的『正規的』訂了婚的年輕女子，最終她選擇歸隱，扮裝成男人，並且剪短頭髮，以便強調她的職責在於克服其女性身分」（Rocco Tedesco, 2002: 21）。普柏度（Perpetua）的案例更加惡名昭彰，她在封聖之路上成為男性化的女性（*mulier virilis*），她戰鬥前在幻象中看見自己成為男性的羅馬戰士。

[61] Giovanni Filoramo 解釋：「雌雄同體的象徵在宗教史和古代神話思想中淵遠流長，部份原因是柏拉圖式的雌雄同體（Platonic androgyne）運氣不錯，頗受歡迎。這個象徵通常是以「與對立面結合」（conjunctio oppositorum）來表達，但是其所建構超克所有二元對立的意象卻是以性方面的弔詭來表現：一方面否認性本身，另一方面又肯定完整的性生活帶來富饒」（Filoramo, 1991: 61）。

同體。

假設Tedesco的說法成立，而女人的男性化或中性化可以跳脫二元分野，這個過程就可能模糊男女之間的界線，開創人類情慾流動的空間。然而，按照很像男性的中性形象來將女性常態化，與將女人收編進入男人，其間的差距是很容易模糊的。

值得注意的是：在異端書寫中，馬利亞堪稱是「使徒中的使徒」，幾乎像耶穌一樣。但為何馬利亞的出現總是相對於男性耶穌或男性門徒呢？對此，Tedesco提出瓦倫汀派哲學中的「伴侶」（sizigia）概念[62]，以解釋為何馬利亞總是和耶穌相偕出現，尤其在尋求高深的知識時：這表示選擇抹大拉馬利亞時的考量是因為她和耶穌互補相配（complimentarity）[63]。無可否認，馬利亞與耶穌之間有某種關係，所有的《福音書》都記載馬利亞是支持耶穌傳道的女人之一，同時也是在耶穌復活當天前往參拜其空墳的女人之一。她在《福音書》中的地位舉足輕重，針對這段關係，異端神學家也有不同的詮釋：雌雄同體原型（archetype）的功能，就在於超越馬利亞（女性）與耶穌（男性）之間的分野，透過他們的關係（也就是雌雄同體的出現），得以獲得完整的神聖知識。Brown也同意這個觀點：

> 諾斯底教派格外重視《福音書》中描寫基督與其身邊女性親近關係的片段，尤其是抹大拉的馬利亞。就西元二世紀的作者而言，這些軼事是甜美而難以抗拒的，女人（恆久低等的她者）被吸納入男性（其指導原則）。[64]

[62] 瓦倫汀派的神祇沛若芒（Pleroma）是由三十組成對（sizigiai）的eons所組成。頭四組最重要，組成了主要的八仙（ogdoada），其他的eons皆由此而生。伴侶（sizygia）中兩個要素的完美結合被呈現為統一的模範。

[63] Rocco Tedesco, 2002: 27。

[64] Brown, 1988: 113。

Filoramo在解釋雌雄同體原型和神聖之間的關係時也有相似的看法：「那是透過女人來反思男性原則」[65]；同時她也認為這個過程乃是父權心態（patriarchalist mentality）的產物：

> 女性的本質功能就是生產，而生產無可避免地逐步導致本體的匱乏（ontological impoverishment），因此女性乃是世界萬物以及人類起源的要素，縱然可能只是間接的要素。然而女性無法獨力企及這樣的高度，就這個意義而言，救贖的過程本質上仍是男性的，亦即，男性化（masculinization）的過程。雌雄同體原型的核心最終達到的平衡，註定會是男性的勝利。對於一個父權深植、尚未經歷現代女性主義衝擊的社會而言，這也是無可避免的。[66]

因此，根據這個論斷，在瓦倫汀派神學中，抹大拉的馬利亞就如同任何女人一樣，她的救贖必植根於男性化，被吸納入男性中，以便臻於完美的雌雄同體狀態。

總之，酷兒理論批判上述兩種閱讀，認為它們都是刻意否定身體和性的正派機制（mechanisms of decency）。唯有犧牲一己之性，馬利亞才能被譽為重要的領袖、使徒中的使徒；她甚至必須跳脫自己的身體，放棄自己的性別，才能被常態化（normalization）。弔詭的是，幾個世紀以後，當女性主義試圖將馬利亞從異性戀父權枷鎖中解放出來的時候，她們也向馬利亞提出了同樣的要求。

3. 從邪淫到正派：女性主義閱讀

女性主義神學家同樣否定抹大拉馬利亞的身體和性。她們徹底

[65] 「在古代的思想中，雌雄同體原型（archetype）在靈性上的自體澆灌（self-fertilization）被呈現為：在女性的『鏡像』中思考男性原則，女性則構成男性活躍而感情的一面」（Filoramo, 1991: 62）。

[66] 同上，177。

反對基督教傳統所賦予她的罪惡生涯，指出馬利亞可能與抹大拉地區乃至羅馬帝國其他城邦富人之間的貿易有關，並宣稱馬利亞的血緣應可溯及抹大拉地區的哈斯摩領袖。由於《福音書》中其他婦女要不是被稱為屈薩之妻喬安娜（Joanna the wife of Chuza），就是被稱為克羅帕斯之妻馬莉亞（Mary the wife of Clopas），而抹大拉的馬利亞卻是以她的出身地而非主宰她的男人來稱呼，女性主義者因此認為這樣的描述證實了抹大拉馬利亞具有獨立的社經地位。而且如果馬利亞在耶穌時代是地中海沿岸社會的商賈[67]，她的領袖地位應該會被基督教信徒所熟知，她和其他追隨耶穌的貴婦一樣，應該會有足夠社經條件來保護耶穌不受敵人迫害，並且提供他傳教所需的經濟支援，而如前所述，《路加福音》（Gospel of Luke）已經證實了在這些方面，馬利亞在耶穌門徒中有著重要的地位。

若循此女性主義思路，那麼傳統詮釋把抹大拉當成皈依基督教信仰的娼妓，就站不住腳了，然而女性主義學者為了克服這個傳統詮釋而提出的新解釋卻也未能理解其中複雜微妙之處。基督教傳統現在仍然將馬利亞定位成只是個悔改的娼妓，此舉模糊了也抹煞了她可能是早期基督教社群裡一個重要的使徒及領袖的身分[68]。女性

[67] 見 Sewicki, 2000: 193。

[68] 在這方面我不同意 Benedicta Ward在其書*Harlots of the Desert*中的論點：「對宣教士和教父們而言，抹大拉的馬利亞不只是歷史人物；她是夏娃再世，是第一個翻轉（reversal）亞當墮落的象徵。由於她的人間大愛，她同時也是聖經《雅歌》（*Song of Songs*）中的女人，是教會，也是被救贖的個人靈魂」（Ward, 1987: 14）。Ward還說：「我認為馬利亞的娼妓身分之所以意義深遠，正在於貫穿聖經的『罪』的意象：先知早已將以色列人與上帝之間的關係生動地描繪成妓女，抹大拉馬利亞的娼妓身分因此肩負起背信的以色列人的意象，而在新約作者筆下，這個意象在新的聖約下被擴展到全體人類，因此每個罪惡的靈魂都可以說是妓女，是對人與神的聖約不忠。在此極具啟發性的意義下，抹大拉的馬利亞承擔了妓女的角色，這倒不是因為淫慾（lust）特別罪大惡極，而是因為所有的罪都是對聖約不忠，因此作為妓女的馬利亞就代表了所有的罪人。夏娃的罪惡被描述成淫慾，正是因為這個意象最能描寫人類因不忠而墮落；同理，抹大拉的馬利亞的罪惡被視為賣淫，也就是對上帝的愛不忠」（同上，14-15）。然而，抹大拉的馬利亞從未被當成原型來與夏娃相提並論；從早期的基督教寫作起，特別是聖保羅在福音書出現前的書信當中，反而是耶穌之母瑪麗亞被和夏娃相提並論。縱然抹大拉的馬利亞後來成為悔改的標誌，她也從來沒有獲得和聖母瑪麗亞一樣的地位。

主義神學家認為馬利亞的娼妓形象只是男性觀點的投射而非《福音書》的信息；然而《約翰福音》提供了另一個關於馬利亞的解讀，約翰注意到馬利亞是第一個目睹耶穌復活的見證人，特別是透過第20章第11到18節的描述，這一段文字也被稱為「**耶穌對馬利亞顯現神蹟**」（*The Christophany to Mary of Magdala*）。

儘管如此，女性主義神學家明顯想要迴避馬利亞的性。在權力與性的衡量中，她們製造出一個非常不平均的結果：為了被認可為使徒之一，抹大拉的馬利亞勢必得犧牲其情慾。女性主義神學家認可馬利亞是（生理的）女領袖，但這並不表示讓她**性化**（sexualized）為領袖，更何況還可能製造出一個完全符合異性戀父權體系鑄模功能需求的女性主義抹大拉馬利亞解讀。在上述過程中，語言再度成為製造此一鴻溝的關鍵機制，因為被**說出來**的（said）和在那個說的時候**沒被說**的（not-being-said），形塑出身分認同也影響其性別與性表現。馬利亞堪稱是這方面的最佳例子。雖然女性主義神學家強調馬利亞是使徒、領袖、先知、牧師，然而她們最終卻把傳統上屬於男性職位的特質加諸於她身上，否認了她的性。換言之，在塑造她完全合於男性結構的同時，她變成了所有男女膜拜的聖像，完全符合異性戀父權社會對教會牧師或性／別表現的理解，導致一個很不單純的後果：為了使馬利亞在男性世界中獲得平等地位，就必須使原為女性的馬利亞不但去肉體化，還需要被去性化（desexualize）。弔詭的是，她是透過被「**納入**」（assumed or co-opted）男性特質當中，方能以神的僕人的身分獲得救贖。由此觀之，這種女性主

義式閱讀竟然與一千九百年前的異端閱讀出奇地相似。若是如此，我們必須說，某些女性主義式的閱讀已然內化了異性戀父權價值體系，並開始在父權體制內不斷強化並覆誦父權的訓令[69]。

《約翰福音》（Gospel of John）似乎賦予馬利亞極為顯赫的地位，第二十章前兩節經文表示馬利亞是唯一造訪耶穌之墓的人，也是第一個目睹基督復活的人，從而認定在耶穌離開人世後她便擔任使徒的領袖。一般都會提及馬利亞和一群女人在星期天前往耶穌之墓，為祂塗抹聖油，但發現墓穴中空無一人；可是《約翰福音》中記載，前往墓地的只有抹大拉的馬利亞一人，這個說法與其他福音書有著明顯的差異，先於後代神學家把第11到18節耶穌對馬利亞的顯現建構為「福音」的整個主旨：尋找且發現復活了的基督。

《約翰福音》是唯一記載耶穌對馬利亞顯現神蹟的福音書，而且使用的敘事方式呼應了舊約的敘事，可以說是舊約《雅歌》第三章1-4節的文學／神學重建。【譯按：《約翰福音》對馬利亞在耶穌復活前後的描寫幾乎就是《雅歌》這四節的文字的心聲：「我夜間躺臥在床上，尋找我心所愛的。我尋找他，卻尋不見。我說，我要起來，遊行城中，在街市上，在寬闊處，尋找我心所愛的。我尋找他，卻尋不見。城中巡邏看守的人遇見我，我問他們，你們看見我心所愛的沒有。我剛離開他們，就遇見我心所愛的。我拉住他，不容他走，領他入我母家，到懷我者的內室。」】若然如此，則耶穌

[69] 這個「內化」的概念來自黑格爾（Hegel）探討主奴辯證的作品，後來被許多作者所用，諸如法農（Fanon）（見 Fanon, 1963: 53）、Freire（見 Freire, 1981: 32）、Butler等。Butler就這方面指出：「女性主義批判當然應該探究這個男性主義符號經濟所提出的集權說法，但是同時也必須自我批判女性主義的集權做法。畢竟，努力把敵人描述為鐵板一塊，恐怕只是**意無批判的說反話而已，那是直接模仿壓迫者的策略**，而不是提出一套不同的東西」（Butler, 1999: 19。粗體字為筆者所加）。

對馬利亞的顯現可以從性的角度來解讀【譯按：整個《雅歌》以男歡女愛露骨的比喻上帝與選民的親密關係，信仰之下的性結構不言而自明。】，然而大部分女性主義者卻都忽略這一點[70]，顯然約翰敘述這個橋段的方式，也和早期基督教社群認知基督復活的方式有關。

在《約翰福音》第二十章論及顯現神蹟的所有敘事中，有關馬利亞的是最重要的一段。為何在基督教傳統中，目睹基督復活的一幕是如此重要？聖保羅（Saint Paul）在《福音書》由口述謄寫為文字之前曾寫出如下文字：「**如果基督沒有復生，我們的傳教便成空，你的信仰也成空**」[71]。換句話說，在約翰的福音書傳統裡，馬利亞肩負起整個基督教信仰的可信度。

儘管如此，如果從性角度閱讀耶穌向馬利亞的顯現，不論是基督教或是女性主義者，都很難接受，因為這意味著必須考慮耶穌與馬利亞之間存在著人類的情色感覺。在某些諾斯底教派的《福音書》裡，諸如馬利亞福音（*Gospel of Mary*）、腓力福音（*Gospel of Philip*），就可以見到這種解讀[72]。第二世紀教會的正統教派公開譴責這種解讀，然而放眼基督教歷史，這種解讀從未自異端詮釋中消失。Althaus-Reid可能是第一個公開做此詮釋的神學家，透過其「邪淫神學」（indecent theology），我們可以想想，例如，酷兒能否拯救人類？拯救人類的人，如耶穌，有沒有可能也是酷兒？這個問題是我們分析的核心，因為傳統神學僅願意承認耶穌的人性，卻不容許這

[70] 舉例來說，儘管Sandra Schneiders 指出《約翰福音》和《雅歌》之間的關連，她也指出，在《約翰福音》寫成的當時，《雅歌》被視為是以色列和耶和華之間的『聖約』（covenant）（見 Schneiders, 1996: 161）。

[71] 哥林多前書第十五章14節。

[72] 諾斯底福音書本段經文見Ricci, 1994: 147-148。

種人性「情慾化」。假使我們繼續追問：如果馬利亞是女同性戀（lesbian），或者，如果耶穌是雙性戀（bisexual）、跨性別（transgender）或陰陽人（intersex），那又會發生什麼事？問題將更形困難。三位一體的耶穌或者聖母瑪麗亞能否接受這些性別和情慾經驗？如果抹大拉的馬利亞確實是個娼妓，那又如何？她是否便不夠格擔任耶穌復活的目擊證人？本文前面已經顯示，馬利亞註定要被常態化，以便讓她受制於彼得的權力，日後更受制於正統教派的權力。

照著女性主義神學家的看法，耶穌向馬利亞顯現此一事件的重要性在於抹大拉的馬利亞是第一個目睹復活的證人；換言之，她可以證實《福音書》的核心命題確實是真的。我們也必須瞭解到，如果《約翰福音》第二十章11-18節的顯現神蹟是用來做為《雅歌》第四章1-4節的註腳，那麼「性」就一定是這些文本的重要內涵。古典基督教傳統和女性主義式的閱讀兩者不約而同的否認並排擠「性」的層次，兩者以同一形式使得馬利亞成為正派女人；另一方面，古典基督教傳統否認抹大拉的馬利亞是第一個見證耶穌復活的人，而將此殊榮轉交彼得，由是，彼得成為了使徒中的使徒（Apostle among the Apostles），她則被定位為在耶穌腳邊泣求救贖的悔過罪人。在變成正派的過程中，馬利亞被貶抑到屈從的位置；另一方面，某些女性主義式的閱讀否認馬利亞的娼妓身分，也反對從性的角度閱讀耶穌對她的神蹟顯現，從而將馬利亞嵌入傳統基督教道德可以接受的父權常態模式（normality）。換言之，透過這些正派的閱讀，馬利亞全然被吸納進入異性戀父權體制，以換取對她領袖地位的承認，然而，她仍然居於從屬地位，她仍然是異性戀父權壓迫的代表聖像。

四、論聖人與妓女

對阿根廷的脈絡而言，有關抹大拉馬利亞的這些資訊有何意義？我覺得她的案例代表了阿根廷數百萬民眾乃至拉丁美洲甚至全世界無數人的日常生活，她很典型的體現了二元思考如何給人貼標籤和區分類別。如前所述，將人類標籤化的語言是與壓迫機制息息相關的，並且複製了異性戀父權體制的壓迫鑄模（matrix）。因此，聖人／妓女的二分仍然若隱若現地存在於不同的論述技術中，這些論述技術則建立起不同的政治體，透過法律系統或文化／社會傳統來制約人類的基本存在；神學就是這個過程的一部份。這個基本的過程否認了馬利亞的身體和情慾，以便將她收編入正派典型，把女人侷限在其所屬的位置上，也就是從屬於男性的位置。這些神學思考背後的意識型態至今仍未被克服，仍然持續影響著人們的生活。

正派／邪淫（in/decency）的危險二分至今存在於阿根廷，也主導了阿根廷無數「大男人」（macho）看待女人的方式：母親、姊妹、妻子屬於正派的女人，其餘不歸順正派的都是邪淫的女人。眾所周知，阿根廷是個羅馬天主教國家，國內有別的基督教派（主流及福音派新教、英國國教、東正教）以及其他宗教（佛教、伊斯蘭教、猶太教、印度教等），但大多數人仍服膺羅馬天主教的管轄，因此這個二分的影響十分深遠。

說到「性」，自阿根廷開國以來，娼妓一直是重大議題，阿根廷的基督教及其他宗教也看到這個社會問題，然而他們從不質疑其成因[73]。教會不曾對此發言，人民也未曾發起過示威抗議或連署立

[73] 關於這個主題，Guy 的文章（Guy, 1992: 201-17）中有精彩的歷史考察。

法來幫助娼妓，即便是那些被迫從娼、成為擴張中的性交易市場上的奴隸。相反的，教會只聚焦於道德議題，用雙重壓迫——社經壓迫與宗教壓迫——來放逐性工作者。就女人而言，這種雙重譴責將女人維持在父權壓迫之下，強迫她們進入婚姻以換得**尊重**，就像抹大拉馬利亞的案例一樣[74]。回顧阿根廷歷史，我們發現**妓女**與**妻子**的範疇所擁抱的就是正派／邪淫的二分，時至今日仍然如此。針對這方面，Donna J. Guy表示：

> 阿根廷的法律...聚焦於娼妓和妻子。這兩者的性實踐與性關係彼此南轅北轍，卻共同定義出當代阿根廷女性公民權的範圍。娼妓的身分畫出了社會所能接受的女性性行為邊界，因此，只要自我認同為妓女，就會失去在都會區自由行動、選擇居所的權利，在工作上也沒有不受醫療檢驗的權利。在另方面，妻子根據法律與宗教宣誓守貞，享受娼妓被奪走的所有權利，但仍然受到其他限制。[75]

換言之，在道德的爭論下，娼妓的生活隱而不見。放眼今日，仍然如此。

幾年前，我代表一個基督教組織參加一個由布宜諾斯艾利斯市政府召開的世界愛滋日活動委員會。委員會的任務包括策畫活動，發送紅絲帶給政府、宗教組織以及非政府組織。更精確地說，我們要設計一個由參與這個議題的各組織共同簽署的三聯單。我們召開

[74] Bialet-Massé在十九世紀初的一項研究中定義妻子的角色為：「不同的性別各有其在物種延續上的角色，而女人的任務就在於母性和養育子女。女人的子宮中孕育著國家的偉大力量……我們之中有的婚姻培育了6或8個小孩；12個以上乃至20個也不在少數，甚至25個小孩也有所聞，他們都是來自同一個母親。我們可別將這個榮冠從阿根廷女人的頭上摘下來。」（Juan Bialet-Massé, *El Estado de las Clases Obreras Argentinas a Comienzos de Siglo*（Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1968 : 426；轉引自Salessi, 1995 : 52-3。Salessi譯。）

[75] Guy, 1992: 204。

了多次會議討論活動內容，然後指派了一個負責擬訂三聯單的工作小組，並且安排一個全員參與的場次來討論初稿。

在討論中我們談到保險套的使用。有位女士舉手發言，她說布宜諾斯艾利斯市的警察只要在女人的錢包裡發現保險套就會將她監禁並且指控她是妓女。我對這些女人的處境感到非常焦慮，於是要求大會在正式文件中包含一點：持有並使用保險套並不是一項**特權**，而是個人保護自身健康的**工具**。那位女士驚訝地看著我，問我代表哪個組織，我告訴她我代表一個基督教的組織，並反問她是誰、代表哪個團體。令我訝異的是，她回答：「我是阿根廷性工作者工會（National Union of Sex Workers of Argentina，AMMAR）的會長[76]。我從來沒想到教會會考量我們的福祉。」我想這句話對我的衝擊比我前面的回應對她的衝擊還要大，她很驚訝像我這樣的宗教人士竟會憂心性工作者的健康或安全，我則驚訝她從未想過教會會關注她的**個人**，勝過在意她的工作。

反思以上的例子，我們必須檢視社會對這些女人的分類定位。阿根廷性工作者工會成立以來就一直受到一名基督教女性神職人員以及一名女性平信徒領導人的牧養，儘管該教會所屬的教派提出批評和報復，工會和教會卻持續合作。性工作者工會同時也被阿根廷工會聯盟（Argentine Workers Unions Confederation，CTA）[77]所認可，在聯盟總部設有辦公室，然而教會並不認可其牧世之業，反而試圖將那些女性領導人逐出教會，只因為她們對那些掙扎生存需要愛

[76] AMMAR指「阿根廷性工作者工會」（Asociación Mujeres Meretrices de Argentina）（參見http://www.ammar.org.ar/hisoria.html）。

[77] CTA就是「阿根廷總工會」（Central de los Trabajadores Argentinos），1992年成立，奉行三個原則：直接聯盟、直接民主、政治自治（參見http://www.cta.org.ar/institucional/institucional.shtml）。

的人——妓女——投以關愛和奉獻。

上述有關保險套和妓女們的故事顯示，在有人覺得自己被社會甚至被教會放逐的時候，我們需要一種挺身而出的神學，一種不畏**邪淫**的神學；這不是說我們支持那種物化人性、剝削生命的賣淫，阿根廷性工作者工會也一直在努力使社會大眾了解這一點[78]。上述故事驚人之處，在於教會竟然不願意承認，即使在一個被社經現實導向賣淫的人身上也有三位一體真神的形象。我們願意聲援窮人，甚至為他們在教會中發起政治抗爭，然而一談到倫理議題的時候，多數阿根廷教會的沉默是很可疑的。就像抹大拉馬利亞的案例一樣，阿根廷的娼妓很難被常態化而放進傳統基督教的論述範圍內。

縱使已經有兩位基督教的女性運動者向這些邊緣人提出福音的回應，也與阿根廷性工作者工會合作，然而事實顯示，阿根廷教會根本就沒有積極的**攪擾**（disrupting）和**扭轉**（distorting）異性戀父權體制的秩序。在作為**制度**（institutions）的基督教會典律規範中，這是很清楚的，也揭露了教會是如何依賴俗世文化與法律體系中既存的偏見。

我們一旦採取行動來擁抱不同的性別經驗與情慾表現，就會進入一個跨界（liminal）的空間裡，那是一個邊緣化與反抗的空間。就像「**酷兒**」（queer）這個名詞起初是貶抑詞，然而現在被挪用為

[78] 對此，阿根廷性工作者工會表示：「十年來，我們的組織漸漸開始向部分社會大眾宣示我們的存在。我們的生存處境非常困難，因為我們必須同時改變人民和政府的良知。在人民方面，要她們不覺得我們是『生活淫亂的女人』（*las chicas de vida facil*），了解我們的生活很艱難，了解我們並非提倡性工作，我們沒什麼選擇，只是用這種謀生的方式作為出路，我們更遠大的目標在於不讓任何女人再被迫走入這行。至於政府，我們主要抗爭的目標是讓他們不再用壓迫的手段將我們入罪，因為這只會讓我們被迫求助於號稱『保護我們』的皮條客，但事實上卻只會形成一個腐化的網絡，使我們不得不順從，才能在不被警察監禁、虐待的情況下工作。」（見：http://www.ammar.org.ar/futuro.html）。

反抗的字眼，我們也需要一種對抗的語言，用來反抗、扭轉傳統正派神學的秩序。基進的非裔女哲學家胡克絲（bell hooks）把語言和空間性（spatiality）串連起來，以邊緣（margins）做為反抗殖民的地點：

> 對於受壓迫、剝削、殖民的人而言，了解邊緣（marginality）是一個反抗的空間很重要。如果我們只將邊緣看作絕望的標記，那麼深刻的虛無主義便將毀滅性的刺穿我們存在的基礎，而在那個集體絕望的空間中，個人的創意、想像力都會受到威脅，個人的心智完全被殖民，個人所想要的自由完全喪失。確實，反抗殖民，就要為失去的自由而奮鬥；反抗殖民，就要爭取表達的自由。這個奮鬥甚至不一定從對抗殖民者開始，而可能始於對抗個人所屬被隔離、被殖民的社群和家庭。因此我要強調，我不是要重新把邊緣空間浪漫化，以為被壓迫者是純淨的、是與壓迫者隔絕的；我想說的是，這些邊緣空間一直既是壓迫的場域，也是反抗的場域。而由於我們非常熟悉那種壓迫的本質，我們更清楚知道邊緣乃是剝奪（deprivation）的場域：在那裡，我們通常沉默，或被噤聲，無力把邊緣說成抗爭的場域。[79]

顯然，語言左右了邊緣位置是否可以作為反抗的空間。正如我說過的，語言是殖民主義異性戀父權體制將個體標籤化以維持自身霸權的重要工具。標籤可以貶抑性別和性表現上的差異展現，使得這些差異經驗活在標籤化所鼓勵的心理暴力之下，有時甚至承受肢體暴力。這些標籤文字樹立起邊界，也建立起二元分野（以奠定了壓迫性的法律和文化宗教實踐之社會基礎），將人們的性經驗限定在被強力巡邏監視的範圍內，結果就產生了依二元思考邏輯而生的範疇，諸如**好／壞**、**對／錯**、**正確／不正確**等。不同的性別取向被劃定為正面／負面的二元區分，其他不符合二元區分的元素就沒有

[79] bell hooks, 1990: 150-51。

存在的空間，要不就是被排除，要不就是被常態化；阿根廷的許多人民——娼妓、單親媽媽、性少數族群（GLBTTIQ）、非陽剛男性——正如歷史上的抹大拉馬利亞一樣，也面對著相同的問題。

如前所述，標籤化的過程在各個層面運作，其中噤聲是最難突破的，因為它使特定人們**隱而不顯**。數個世紀以來，抹大拉的馬利亞因為她的**罪過**而被迫噤聲，不被認可是基督復活的目擊者；同樣地，當今的基督教也試圖壓抑不符正規基督教道德的性別經驗與情慾展現，結果使得許多人在教會裡隱而不顯，受到壓迫，被要求無論在社會上或是在教會中都要對自己的權利和需求保持緘默。教會不僅對不同性別、情慾的人視而不見，甚至也對正派女人的控訴充耳不聞，尤其是當她們受到家暴時，神職人員只會叫她們回到施暴的丈夫身邊，維繫那一段奴役她們的婚姻。更有甚者，許多幼童因為母親是單親媽媽或者娼妓而不能受洗，彷彿幼童也必須承擔異性戀父權基督教道德觀加諸於母親身上的罪過。那個道德觀為抹大拉的馬利亞和聖母瑪麗亞提供了特定的常態化詮釋，以便統治廣大的人民，尤其是女人。

在歷史上，馬利亞不只被用來當作耶穌腳邊跪求憐憫的聖像代表，同時對那些反抗傳統基督教道德的人而言，她也是屈從的範本。這些反抗的人如果不順從基督教基於對耶穌教誨的特定詮釋而創造的道德秩序，那就必須離開信仰社群，在靈性上被放逐。常態化——通常被讀成皈依——已經創造了無數壓迫和排擠的情況，在那些情慾不同於古典神學教誨的人們身上強加了一個根本外在於她們生活方式的東西。

五、結論

我試圖藉由檢視抹大拉的馬利亞來說明，身體情慾扮演了重要的角色使她的領導地位被否認，並使她在歷史上被塑造為正派和正常化的形象。尋找歷史上的馬利亞並非易事，因為其人格特質歷經了數個世紀的抹煞，透過聖經和考古資料，我們所能得到的有限，並且往往受限於一般解讀她的角度，因此，對馬利亞的各種不同角度解讀主要還是學院裡的推測。藉著檢視以上三種（但不限於三種）對馬利亞的詮釋，我們可以發現，數個世紀以來，她的身體情慾屢遭否認，以便依不同的目的把她創造成不同的人物。弔詭的是，這些詮釋多半把馬利亞當成一個常態化／壓迫人們的工具，而在本文最後一節，我已經指出這種詮釋對當今阿根廷社會人民的影響。

語言在此過程中的角色舉足輕重，可以在不同層次上強化覆誦人們所受的壓迫。因此拉丁美洲的神學需要一種反抗的語言（counter-language），以便將這些壓迫轉化為真實具體的自由。這意味著我們需要回到拉丁美洲解放神學（Latin America Liberation Theology）的源頭，在那裡，神學的任務在於「改變世界」（to transform the world）[80]。也許這種改變就是從在上帝創造的現實中擁抱那超越常態化邏輯及壓迫的「上帝」開始。【譯按：人是照上帝的形象造的，所有人都是活在現實世界中的上帝。】Boff認為此處的核心就是將三位一體的神當成「思考人類社會的靈感」[81]。阿根廷社會已

[80] 這來自馬克思（Karl Marx）關於費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的提綱十一：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」（Marx, 1976: 5）。【譯按：中譯係根據馬克思著，中共中央馬克思列寧恩格斯斯大林著作編譯局編譯。《費爾巴哈：唯心主義觀點和為新主義觀點的對立》。北京：人民，1988，頁90。】

[81] 「三位一體是靈感來源，而不是對社會的批判。基督徒所致力的社會改革，根據的是多數

經開始學習擁抱多元差異，然而教會仍然害怕放棄壓迫人民數世紀之久的道德觀，從而使得這趟學習的過程益加艱困。基督教會應當重新探索其神學，擁抱新的視野，正如同耶穌擁抱了人類所有的一切。

Gustavo Gutierrez 認為，此一改變社會的目標就是將弟兄姊妹的正義交流，建設為社群的烏托邦理想，也就是改變世界，透過經濟、社會、政治解放，來達成正義的目標[82]。要實現這個烏托邦理想，並找回抹大拉的馬利亞作為一個反抗的聖像（counter-icon），這些任務就意味著基督教必須擁抱那些性別與情欲展現異於數世紀以來傳統神學常態的人，如此一來，拉丁美洲解放神學才可以朝向真正的道成肉身（Encarnacional）神學邁進。教會與邪淫／酷兒神學的對話因此非常必要。放眼前程，我們必須將馬利亞從異性戀父權壓迫體制的閱讀中解放出來，以便引導那些因為性別情欲展現而被逐出阿根廷社會的人民迎向自由。如此，我們才能步上耶穌復活所揭示的新生活道路。

Translated by permission of the Publishers from "The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala", in *Liberation Theology and Sexuality*, ed. Marcella Maria Althaus-Reid (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 81-110. Copyright © 2006.

人的需求，視三位一體為永恆的烏托邦」（Boff, 1988: 151）。

[82] 「解放烏托邦的歷史計畫就是要創造新的社會意識，不僅要社會性的善用（appropriation）生產工具，也要善用政治過程和自由。此一歷史計畫才是文化革命的正式場域：也就是說，持續的在一個與過去不一樣的、人類團結為一的社會中創造新的人。這個創造乃是政治解放與人類和上帝的交融地帶，這場交融則可以透過解放的大業而真正脫離罪惡（sin），也就是所有不公、剝奪、分裂的起源。我們相信，人類廢除剝削，促成人際交融，是可能達到的，這方面的努力絕不會白費。我們相信，這是上帝給我們的旨意，祂也保證這個目的必將臻於完滿。我們相信，所謂絕對的事實不過是暫時建構出來的…。如果烏托邦給予經濟的、社會的、政治的解放一張人類的面孔，那麼這張面孔——依照福音書所言——就會反映出上帝。力行公義，就能通往認識上帝之路；相對地，要找尋上帝，就必須致力於公義」（Nickoloff, 1996: 205）。

參考書目

Althaus-Reid, Marcella (2000) *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London: Routledge.

bell hooks (1990) *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.

Bernabe Ubieta, Carmen (1994) *Maria Magdalena. Tradiciones en el Cristianismo Primitivo*, Estella: Verbo Divino.

Boff, Leonardo (1988) *Trinity and Society*, Maryknoll: Orbis Books.

Brown, Dan (2003) *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday.

Brown, Peter (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

Brown, Peter (1989) *The World of Late Antiquity AD 150-750*. New York: W.W. Norton & Co.

Brown, Peter (1992) "Late Antiquity," in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 235-312.

Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press.

Butler, Judith (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Coletti, Theresa (2001) '*Paupertas est donum Dei*: Hagiography, Lay Religion, and the Economics of Salvation in the Digby *Mary Magdalene*,' *Speculum* 76:2, 337-378.

Davis, Lennard J. 'Constructing Normalcy: The Bell Curve, the Nobel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century,' in L. J. Davis (ed.) (1997) *The Disability Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 9-28.

Di Berardino, Angelo (ed.) (1998) *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 2 Vols. Salamanca: Sígueme.

Edwards, Douglas R. (1988) 'First-Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence,' in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 169-182.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of Earth*, New York: Grove Press.

Farajaje, Ibrahim (2000) 'Queer: We are all a big mix of possibilities of desire just waiting to happen,' *In the Family*, 15-21.

Filoramo, Giovanni (1991) *A History of Gnosticism*, translated by Anthony Alcock,.

Oxford: Basil Blackwell.
Foucault, Michel (1977) *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
Freire, Paulo (1981) *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra Bergman Ramos, New York: Continuum.
Goffman, Erving (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster.
Goldberg, Jonathan (1994) *Queering the Renaissance*, Durham, N.C.: Duke University Press.
Guy, Donna J. (1992) ''White Slavery,' Citizenship and Nationality in Argentina,' in Andrew Parker *et al* (eds.) *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, pp. 201-17.
Hanson, K. C. (1997) 'The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition,' *Biblical Theology Bulletin* 27, pp. 99-111.
Horsley, Richard A. (1996) *Archeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge: Trinity Press.
Marx, Karl (1976) 'Theses on Feuerbach,' in Karl Marx and Frederick Engels. *Collective Works*. Vol. 5 (1845-47,) London: Lawrence & Wishart.
Nickoloff, James B., (ed.) (1996) *Gustavo Gutierrez: Essential Writings*, Maryknoll, New York: Orbis.
O'Connell, Sean P. (2001) *Outspeak: Narrating Identities that Matter*, Albany: State University of New York Press.
Overman, J. Andrew (1988) 'Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century,' in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 160-168.
Pagels, Elaine (1979) *The Gnostic Gospels*, New York: Random House.
Ricci, Carla (1994) *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, translated by Paul Burns, Minneapolis: Fortress Press.
Robinson, James M. (ed.) (1990) *The Nag Hammadi Library*, revised edition, HarperCollins: San Francisco.
Rocco Tedesco, Diana (2002) 'La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua,' *RIBLA* 42-43, 18-34.
Rouselle, Aline (1989) *Porneia*, Barcelona: Peninsula.
Rubin, Gayle 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,' in Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin (eds.) (1993) *The Gay and Lesbian Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 3-44.
Salessi, Jorge (1995) 'The Argentine Dissemination of Homosexuality, 1890-1914,' in Emilie L. Bergman *et al.* (eds.)*¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham: Duke University Press, pp. 49-91.
Schaff, Philip and Wace, Henry (ed.) (1983) *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. XIII, Grand Rapids: Eerdmans.
Schneiders, Sandra (1996) 'John 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transforming Feminist Reading,' in Fernando F. Segovia (ed.) *'What is John?' Readers and Readings of the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press, pp. 155-68.
Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1999) *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum.
Sewicki, Marianne (2000) 'Magdalenes and Tiberiennes: City Women in the Entourage of Jesus', in Ingrid Rosa Kiztberger (ed.) *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden: Brill.
Shohat, Ella and Stam, Robert. (1995) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London: Routledge.
St. John Chrysostom (1997), *La Educación de los Hijos y el Matrimonio*. Spanish translation by María José Zamora, Madrid: Ciudad Nueva.
Teja, Ramon (1986) *Olimpiade. La Diaconessa*. Italian translation by Silvia Acerbi, Milano: Jaca Books, pp. 147-151.
Thompson, Mary (1995) *Mary of Magdala: Apostle and Leader. An Amazing Re-Discovery of a Woman in the Early Church*, New York: Paulist Press.
Veyne, Paul (1992) 'The Roman Empire,' in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 5-234.
Ward, Benedicta (1987) *Harlots in the Dessert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Kalamazoo: Cistercian Publications.