

杨克勤 © 著

夏娃、大地与上帝

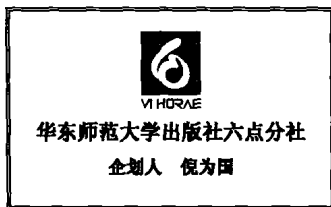
圣经图书馆

● 华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

夏娃、大地与上帝 / 杨克勤著 ; -- 2 版. -- 上海 :
华东师范大学出版社, 2011.7
ISBN 978-7-5617-8566-9

I. ①夏… II. ①杨… III. ①女性—神学—研究 IV. ①B972
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 072048 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

夏娃、大地与上帝

杨克勤 著

统 筹 储德天
责任编辑 审校部编辑工作组
特约编辑 马莅骊 李春安
封面设计 王 伟
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 (兼传真)
门市 (邮购) 电话 021-62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大
学校内先锋路口
网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海景条印刷有限公司
开 本 890 x 1240 1/32
印 张 10.875
字 数 220 千字
版 次 2011 年 7 月第 2 版
印 次 2011 年 7 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-8566-9/B·631
定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧
K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员 (以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔 (美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)
朱厄特 (德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)
刘小枫 (中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)
克拉兹 (德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)
克莱因 (以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)
麦格拉思 (英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)
帕特 (美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)
佩杜 (美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)
罗宾斯 (美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)
卓新平 (中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)
杨慧林 (中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)
赵敦华 (中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)
柯林斯 (美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)
威瑟林顿 (美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)
格斯滕伯格 (德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)
朗曼 (美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)
萨肯菲尔德 (美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)
温特 (澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)
奥登 (美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在於它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来

和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3:16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路，旨在消弭“文史哲”的分割，此乃是中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

序 一

男人有资格书写女人吗？

二十年前，首次接触女性主义，内心激动得不能言语，深知此生都会不断被女性主义所启蒙、提醒和鼓励。看毕杨克勤教授的《夏娃、大地与上帝》，既感动于克勤坚实的神学根底，他对知识的执着，又感慨男人书写女人的困难，真希望男人可以更体谅女性本质主义——女人自出母胎，每天面对着男人评头品足的目光，内心尽是制限、挣扎与牵念，当一些女性走进男人坚硬的学术殿堂，难免抓紧“女性同盟”，让姊妹情谊成为精神的支柱。幸好克勤提醒我们女性神学的多元差异，叫人们不再纠缠于任何单一、直线的性别论述。因此，不管主流社会给予男人多少“抽离批判”的恩赐与局限，也不管既得利益者研究被压迫族群有多么困难，克勤证明了男人可以倾尽全力支持女性主义，因为这系乎女男的共同解放。单凭这一点，克勤的反省与研究，最是弥足珍贵。

周华山

序 二

杨克勤博士在新著《夏娃、大地与上帝》中，对与日俱增的女性生态神学及多元宗教和文化处境的资料所作的探讨，实在令人振奋。以生态学的角度来解读神学和宗教传统是一个充实的进路，让不同宗教传统能进行对话。在 1990 年代中期，哈佛大学的世界宗教中心举办了十次的宗教传统对谈，研究十大宗教传统对生态属灵和伦理学的贡献。参与会议的十大宗教包括：佛教、印度教、印度教之一改革教、儒教、道教、基督教、犹太教、日本神道教和各地本土宗教传统。除了神道教文章将在日后出版，会议的专文已全部面世，由哈佛大学于 2003 年出版多册。

这些专册的每一卷收录各宗教的学者对自身信仰传统的检察，分析各宗教传统中有何属于忽视或剥削大自然之处，而更重要的，是找出传统中有利于保护以及照管大自然的成分。大部分的

* 罗伊特教授为美国 Pacific School of Religion 教授。本序言由杨克勤翻译。

专册不多讨论宗教传统和性别阶级的关系，所以我想借本序言，简要论述中华传统中儒家和道家就生态女性主义作出的宗教资源贡献。

儒家和道家是中国两大本土主流传统。有时我们把儒家和道家看作两个敌对传统，以道家批评儒家的僵硬社群主义。其实我们可以把这两大传统看成互和互惠的，而他们不同的看法和做法都是相对于当时中国的知识分子而言的。

儒家和道家都没有个人化的神明以及创世造人的故事。宇宙是由一股完整的“气”而催生及存有。这一永恒造化的过程不是直线状或循环性的，而是生与死不断的脉动、生殖与分解不断的波动。这生产的过程是在阴阳两个主要能力的互动运作中进行。起初，阴阳指的是大自然中山坡日照和阴暗的两边。后来，阴阳成为了万物造化过程中各种的相对且互惠的两面：冷热、湿干、被动主动、地天、女男。阴阳不是竞争性的二元论，不是一方获胜使另一方降服的思想。阴阳是指双方同样受惠、彼此同样需要。阴阳彼此互渗，只有在它们互动中生命才能产生和维持。

儒家思想中的“人”，不同于西方普遍认为是一个自立的个体；儒家认为仁者人也，一个人是在人群伦理关系中树立的。人伦关系彰显了一个人在不同处境中的社会定位以及道德操守，如儿女和父母、妻子和丈夫、家庭和社会、臣子和君王的关系。儒家试图为每一种人伦关系设立伦理道德、尊重和责任。社会的融和在于每个社会成员尽其本分，并在不同的关系中尽责。人类的修身养性达致天下太平，以致天人并宇宙合而为一。

可惜这彼此尊敬和睦的景象却嵌入在僵固的父权阶级里，导致的结果是专制贵族统管所有老百姓，所有女性附属在男性之下，妻子在丈夫之下，甚至母亲在长子之下。这些在儒家经典《礼记》

被称作“三从”，并加上“四德”劝勉女性在品性、工作、举止行为和言语上的礼节。女性的道德操守注重贞节并对所属者完全服从。女性的工作被规限在家里。女性的行为和言语的要求是清洁、礼让和遵从。古代女人不能在当时的教育制度中学习成为“君子”，她们不准在外工作或参与政治领导工作。寡妇不准再婚，他们必须守贞节，甚过自尽。妻子的首要责任是生男孩，为了男家传宗接代。

但中国社会的现实比这固定的父权理论更为复杂。孔子的社会流动观点认为中下阶级的男子有可能通过教育攀爬社会阶级梯级而成为君子。当中只有一些贵族妇女以特殊方法接受教育，成为有创意的作家和教师，即使她们亲密的社交圈子并不广阔。中国历史中也出现过女皇帝（如武则天）。1950年代的中国社会视儒家思想为阶级和性别制度的缩影，因而当时的改革试图推翻这种封建制度，带来平等主义特色的社会，并以为只要妇女一被解放，她们就能享有平等的教育和参与政治领导的机会。但就像当代的先进社会，解放却为妇女带来双倍工作量，她们除了在外赚钱工作与男性共负生计，同时她们还须在家里继续传统的工作和角色。

儒家的现代学者重新检视此传统，认为儒学可为环境伦理提供丰厚的资源。这种从人伦关系中理解自身的思想体系，优胜于西方视人为独立于其他人的自主个体之理念，而后者更是伪装了它性别和阶级的偏差——即，一个人其实就是一个宰制阶级的男性。阴阳差异不必被视作社会阶级体系，而应被理解为人和人与人之间的内在、有机、具动力的互动关系。这种互动关系可以延伸到非人类的群体，进而确立一种环境伦理——其实将人类定位于宇宙万物为一个关系体时，已显明人类只是宇宙一部分，并且不能没有宇宙而独自生存。

道家信念普遍被许多西方环保人士认同。深层环保人(Deep Ecologists)^①更从道家思想中挪用了生态自我(ecological self)的视野。新纪元宗教时常用以“道”作为他们追求自然、自发、顺应自然的表征。这种西方对道家的应用法引来道家学者强烈的批评。他们认为那些对道家没有深层理解或不尊重道家历史处境的完整性的人,实际上是对中华传统的无知甚或剥削。

道家与儒家都有一个非二元论的宇宙观,但道家跟儒家的分别在于道家拒绝对社会次序的主动参与。道家认为“道”是那空虚混沌未彰显的创造性,同时也是那永恒过程中万状辨别的变化状态之显现。道家的属灵目标是使人与道融和合一,这不是通过理性教育或社会结构能达致,而是透过隐避世界的律例、典籍和政治体制而重获自觉、自然和非暴力的存有方法。

道家的“无为”对栽培明智的统治者并非毫无用处,重要的是它启发统治者愈少管理愈好——少干涉或少宰制,多让当地人类或非人类群体以自然方式生活。道家认为人类凭理性的认知所作的干扰,最终必使大自然受害。当一个统治者不以规划来领导人民,而单让生物按照他们的动力自然运作,结果必然会更好。道家提议的是一个方法(“无为”),而不是一个方案;是一种生活方式,而并非一套知识系统。

阴阳、女男的气、被动和主动的互动,在道家思想中拥有中心的位置。虽然彼此互动是主调,但是道家似乎在两者中强调阴、女、被动,而阳在某种意义上来说是根植于阴的。为了拒绝宰制和理性思考而偏向自觉知识和非压迫行为,道家智者修炼他们的阴面存有(这劝告是针对男众而说的)。所以,卑微和软弱比暴力的强

^① 他们的理念是生态的改变不能只从表面而必须以思想以及生活的深层结构彻底维新。——译注

硬更有力，如水滴日久能磨石。阴气使我们触摸到母胎时的混沌之气，这是万物化生的不绝之气。

人类的生存目的是维持阴阳的动态平衡，高阶级的男性要取得这平衡，他至少须在一段时间里从阳性一边退隐至修养阴性一边，以得太极圆满。他必须从社会“往上爬”的争夺中退避，重回家庭的空间，尊敬妇女，照顾小孩，尤其是女婴——因在父系社会中女婴常受轻视或抛弃。他必须尊重所有具感觉的生物。故道家似乎有意扭转心灵、文化和社会的分歧和阶级理解模式，重构一个个人与社会、个体与大自然的融和相通之关系，使宇宙成为太一。

道家是否就如一些西方环保人士所认为是一个理想的生态伦理体系呢？无疑，道家理念能重建大自然与人类的和谐合一，但对于西方惯用的强制性政治行动（如许多西方环保人士热切抢救地球的运动）去改变破坏性的环境陋习而言，道家看来就没有多大的用处。许多道家信徒怀疑西方环保人士的言语和做法，尖锐地批评他们如西方基督教宣教士般，宣讲一个堕落的世界并等待人类强硬的干预和救赎。道家的无为观念认为人们需要放下那些苛待其他人以及非人类生物体的自我中心和高压手段，并让大自然一切万物重新建立自然律。那些人类设计或强加于其他生命体的那些“系统”，肯定比不上大自然本身系统的平衡和完美。

这种看法显见于华人道教协会对世界生态所发表的一个宣言中。重新使人类和“道”调和，将会使自然界里众多生物按照他们固有的自然律生长。生态危机的病根在于人类的自我膨胀意识，以为人类可以征服和控制大自然。人类要达致一个和谐世界之路，不是仗赖新科技或新的社会组织，而是要放弃自傲，如此才能找回与其他生物的本位。宇宙的融和合一不需人类来建设，最根本的真实就在于我们放下自己的累积、占有和支配。

作为儒家、女性生态学者以及哈佛宗教和生态学系列丛书的

编者,德卡(Mary Evelyn Tucker)认为儒家和道家有丰溢的传统卓见以提供生态属灵和伦理作参照。或许这两大传统是紧密关联的,因为道家的自然理念与儒家的积极社会建构彼此缺一不可。作为华人基督徒的新约学者,杨克勤以汉语及中华传统文化探讨女性生态神学,也试图将第三个宗教传统(即基督教)作为同课题的分析和整合。这实在是一项十分可取的探讨。

杨克勤也解读了基督教难解的经文,如创世记中亚当和夏娃的故事、福音书中耶稣与妇女世界、罗马书中被读者遗忘的女性、哥林多前书第十一章的女男问题、哥林多前书第十四章有关妇女发言权的事宜,还有提摩太前书夏娃与女性的关系。他将这些争论性经文与中华文学以及哲学(如阴阳观念)进行诠释对话。透过如此文化诠释,他期望建立一套女性生态神学,让华人、中华传统以及全人类对未来人类与生态关系能有一个新的看法。

罗伊特

Rosemary Radford Ruether

参考书目:

- Confucianism and Ecology: The Interrelationship of Heaven, Earth and Humans*《儒家与生态:天、地、人的互相关系》, Mary Evelyn Tucker and Duncan R. Williams, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)。
- Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*《道家与生态:宇宙地景的道路》, N. J. Girardot, James Miller and Liu Xiaogan, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)。
- Mary Evelyn Tucker, "Ecological Themes in Taoism and Confucianism"《道家和儒家的生态主题》, in *World Views and Ecology*.《世界观和生态》(Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1993)。

目 录

序一(周华山) / 1

序二(罗伊特) / 1

前言 / 1

神学诠释篇

第一章 从觉醒到颠覆

——女性运动与神学的兴起 / 11

第二章 反思跨越性别

——女性神学的挑战与评议 / 30

圣经诠释篇

第三章 夏娃不次于亚当

——《创世记》里的女男论述 / 67

第四章 女门徒与男门徒

——福音书里的女男叙述 / 77

第五章 被遗忘了的女人

——《罗马书》中尊贵的妇女 / 90

第六章 不与男人看齐

——保罗的女男彼此神学 / 106

第七章 女人的发言权

——反驳哥林多男性主义 / 134

第八章 女人就是女人

——批灵知派妇女的教导 / 150

文化诠释篇

第九章 天父是我们的母亲

——跨文化诠释文本的必要 / 173

第十章 附属与自主之关系

——中国文学中女性的故事 / 185

第十一章 女男之间的启发

——中国哲学中阴阳之观点 / 212

女性生态篇

第十二章 女人与大地的厄运

——生态女性神学和诠释 / 239

第十三章 救赎大地的大结局

——生态神学的圣经基础 / 254

第十四章 有形与无形的生命连系

——汉语生态文化诠释 / 275

结语 前瞻篇

第十五章 女性神学何去何从？

——女男、天地与上帝言说 / 289

参考书目 / 305

前 言

“一个男性写女性神学与诠释学？”不少朋友好奇地关心我的写作计划。

“有没有搞错！”有些女性朋友知道后笑说，“男的怎么可以写女性神学？没有女性的经验和意识，写出来的大抵不过是虚伪的大男人主义观点或分析。”

我一直在挣扎是否要写这本书。

另有一些朋友(包括女性和男性)对我说：“以男性的经验和观点去探讨女性神学是最好不过的了，或许所讲的信息会比女性所讲的更客观、更吸引人呢！”

我知道他们都是出于好意，希望支持我这个计划，但我也并非为了别人的怂恿或夸奖，而鲁莽作出决定。

最终我接受朋友的意见：“你以作为一个男人的经验来思想女性神学，这真难得！”

《女男之间》第一版于1995年面世。之后，来自东亚、中国以

及美国读者的反应都极佳。当初写这本书的用意是试图抛砖引玉,尤盼华人女性神学家能为她们在切身的课题上著作,以启发大众学人和教会群体。因此在本书断版后,我没有太大心意期望再版这书。可是,在书本断版期间,各地读者仍来信慰问购取。

经过两年的研究和写作,《女男之间》以新书名“女人——一个神学问题”为增订版在香港发行,由文字事务出版社于2004年出版。简体版则在中国以新书名:“夏娃、大地与上帝”出版。感激倪为国老师的支持。

写作动机

早在1991年我就想写女性神学与诠释学这类课题,在美国西北大学读博士班时,接触到罗伊特的《性别主义与言说上帝》(*Sexism and God-Talk*)^①,只是当时自己的时间和精力有限,故未能成事。后来尝试写了一篇《非比——保罗推荐的妇女》,并刊载于《播种人:妇女与事奉》^②。在文桥于1994年主办的“2020年研讨会”(8月3至7日)中,我宣读了一篇论文,名为“男女之间:从女性神学探讨大马女性意识的出路”。在1994年写了《女性神学对诠释学的挑战》,刊载于《道风:汉语神学学刊》^③;并于1995年8至9月期间的《时代论坛》发表了一系列有关本土女性诠释学的文章,这些文章是本书的雏形,后经修改及扩充,而成了书中的部分章节。

① 此书笔者已与梁淑贞合译,参罗伊特著,《性别主义与言说上帝》(香港:道风书社,2004)。

② 第五十八期[1993年6月],14—19页;修订版刊登在《今日华人教会》一七七期[1994年4月],第65—68页。

③ 第二期[1995年1月],第75—110页。

无疑,性别问题不是人生唯一的问题,然而,我们对性别的意识却是显而易见。当一个婴孩诞生,父母首要关心的多是孩子的性别。人的性别比名字更为重要,因为前者决定了后者。当然,“女”和“男”的差异不只在生理上,也在于两性在特定的心理、社会、文化、民族与阶级等不同因素,而导致的不同生活体验和经历,使“男性”与“女性”有所区别。

自古至今,人类社群中男尊女卑的现象十分普遍,不少女性受着以男性为中心的社会文化和制度所欺压与限制(称作“男权主义”),女性更常被视作无知和软弱,需要被男性保护和领导。但随着女性的教育水平普遍不断提高,在生活及经济能力上也渐倾向独立,因而过去依附男性才能生存的情况已起了变化。女性突破了以往社会的权力制限,并在不同层面上争取与男性看齐,并分享领导的角色和权柄,这也正是不少女性主义者奋斗的目标。

男女平等是否就是女性解放的应许地?这是我一直质疑的问题。退一步而言,女性在社会中获得相同待遇,也并不表示男女平等的世界经已实现,或许,这反会为女性带来更大的束缚和捆绑。社会制度中的两性结构一日不改变,就枉论女性得到真正实在的解放。所以在我思想这个问题时,我警觉到不能让问题流于表面,而未有真正触及其深层结构。

“何必小题大做,即使要解放,也不单只是女性”。不少对女性诠释学与神学不熟悉的人这样言道,他们会认为女性神学是偏激的,或只是新派的运动。这固然是一种误解。当然,我不会认为在这个世界上,只有女性才受现实捆绑和需要解放;反过来,若我们单以“大事化小,小事化无”的心态处之,毕竟也只是逃避而已。当然,我们也没有必要认为所有强调女权的神学观点都是合理和可行的,重要的是我们没有无视人类历史至今存在着的父权中心社会结构,仍在有意无意地宰制着女性。

当然,问题不一定要想得如此宏远,我所关心的女性问题,其实常常就是身边具体的事。当我看到在自己工作的学院、事奉的教会、家庭及社会里,仍存在许多对女性有形无形的偏见和宰制,对于这些现象我心感不安。什么“红颜祸水”、“女人的名字是弱者”、“家庭主妇是黄脸婆”等对女性的看法,我认为都是荒谬的。圣经真理为这种种现象带来质疑和挑战,可是认识这些真理的人往往仍过分保守,不敢开放和坦诚接受问题之所在。在教会中,最具争论性的问题也常与女性有关,例如女性在教会事奉中的角色。还记得一位华人神学院的同工曾义正词严地对我说:“女神学生念神学的价值不比男的高(只是为了个人或家庭而不是为教会),她们毕业后大多只不过帮助丈夫事奉,至终没有全时间在教会工作。”

因为女性被歧视和宰制,其受害者包括女性和男性。女性的问题同样是男性的问题;而女性和男性自身的课题也正是男女之间的课题。所以,男性当然也有责任关心这问题。若认为女性神学只是关注到女性,或认为只有女性才能做女性神学,这显然也是父权意识熏陶下的错误观念。

作为研究圣经的学者,我当然不赞成别人强解甚至曲解圣经。所以,不少人误以为保罗是反女性的罪魁祸首、圣经是男性的属灵产品,认为圣经排斥女性的经验与本位等论调和理解都驱使笔者加紧处理圣经诠释学的难题,而更进一步处理如何适切而准确地运用女性解经法。

最后,女性神学已发展为妇女神学,并有其文化本位特色。所以使用中国阴阳观念来建构汉语妇女神学,注重女男关系,是可取的方向。当然,这只是一个尝试,我并不认为这是唯一的进路,其他的仍有待各界学仁一同努力。

女性意识的抬头究竟是祸是福? 在重建汉语妇女本位神学与诠释学的道路上,发展前景又将会是如何? 本书尝试简介及探讨已经席

卷地球村的女性主义运动浪潮,并以神学、圣经以及诠释学作理论基础,评估女性主义及诠释的优劣所在,盼望能为汉语女性神学的前景铺上新的出路。现今女性主义百家争鸣,掺杂不齐,前景未明;同样,汉语女性本位神学究竟又要如何走向?要跑反男性方向?只是争取女性应有的尊严抑或要全面处理两性互动的问题?一切仍有待探索。

修 订

《女男之间》第一版的思路主要集中于女男之间的关系探讨上。但近年女性神学和诠释的发展以包含女性对大地母体的认同,故“女男之间”实在不足以总结我所要阐述的命题。如今,《夏娃、大地与上帝》这增修版本除了修订原有章数的内容外,更将其原有的第三及第五章各分成两章,故本增修版的第三、四、六及七章在内容上与旧版的大同小异。另外,增修版增添了内容全新的四章,分别为:第十二章、第十三章、第十四章及第十五章。

在本书修订期间,我注意到周华山在中国大陆所进行的性别研究,并对之大感兴趣。周华山认为中国永宁区落水村的摩梭文化是一个“以爱的同盟、非占有式的母系社群”,而联合国于1994年也曾选这村为“模范社区”,因为当中尊母不贬女的母系思维,是现代社会的借镜,以帮助克服及解决各种父权社会的问题。^①周华山在他的著作《无父无夫的国度》中写道:

关键是摩梭母子的关系属于非生育、非婚姻、非产权,同时又跨越占有、排斥与嫉妒的集体关爱意识,“母亲”从生物与产权类别提升为以分享关爱为本的社群。摩梭人把自己的生

^① 周华山,《无父无夫的国度》(香港:同志研究社,2001),第70页。

母,生母的姐妹,生母兄弟的伴侣,一律视作“自己的母亲”,把自己的子女,自己姐妹的子女,一概视作“自己的子女”。这也是摩梭约定俗成的道德观,照顾(侄)子女是母亲们的共同责任,赡养年老母亲,即是(侄)子女的共同责任。难怪摩梭人口中的“阿只”往往是众数,也难怪摩梭人的主导思维是“我们”而非“我”。“母婴”关系是一切人际关系之起点。这种骨肉相连你我一体的血浓于水,却延伸至推己及人恩泽众生的层次,甚至拓展为整个文化无处不在的深层结构。“阿只”已经从生物词汇提升为整体文化的核心符号,一种集体潜意识,不单代表着对妇女主体与地位的肯定,更是一种以感情和谐、家族团结、敬老爱幼为本的思想式与价值观。^①

这种文化诠释的本色例证和建构是值得关心女性神学的读者所关注的。或许,汉语文化的阴阳诠释就是中国妇女神学的资源,而这种女男(阴阳)观念在道家性文化解读中,也让我们发现到在中国其中一个道统中,存在对女性和大地的尊重(详见本书第十四章)。

生态女性主义为女性主义新近发展的一个重要分枝,而这方面的研究资料在西方学界亦汗牛充栋,丰富非常。^② 有见于意识

① 周华山,《无父无夫的国度》,第73—74页。

② “Écofeminisme”是法国女性主义者 Françoise D’Eaubonne 于1974年首创的词语,主要针对因为世界人口过多、资源掠夺以及各种压迫女性的男权社会带来的污染而有的生态危机。生态女性神学参考书有: Rosemary R. Ruether, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York: Seabury Press, 1975); idem, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992); Thomas Berry, *The Dream of the Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988); Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993); *Readings in Ecology and Feminist Theology*, eds. Mary Heather MacKinnon and Moni McIntyre (Kansas City: Sheed and Ward, 1995)。

到汉语学术界对这方面的研究仍然缺乏，故会于本增订版中作较大的补充。本书旨在探讨和尝试论述女性与大自然如何在文化象征与社会两方面均受着宰制，并且面对着相同的问题。

核子反应炉的爆炸事件正揭示了核能虽然为人带来莫大利益，但同时也是摧毁人类和生态的潜在可能；臭氧层受到工厂排放烟气和化学毒素所破坏，因着温室效应导致冰山的溶解、大气层的薄化，也为人类生存带来威胁；长江水坝和大量砍伐树木对生态体系的影响，更不单单只涉及一个国家或一个民族的难题。环保工作带来的利害关系，或许今天我们仍未知道。高科技无法取代人类灵敏的触觉，知识并不一定生发圣爱。专业化最终不可避免地会过分吹嘘高科技本身，反而使我们众人彼此关系离异。我们现今面临着离异、破碎和灭亡的危机，比起过去要争取共同生存更加严重。生态女性神学尝试唤醒我们注意生存、意义和生命价值的问题。

神学诠释篇

有雾气从地上腾，滋润遍地。

耶和華上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里……

(创 2:6—7)

当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻。

(创 2:25)

第一章 从觉醒到颠覆

——女性运动与神学的兴起^①

女性运动及神学的兴起

女性运动及诠释学的兴起,在本质上是以女性的个体实存经验为主,相对而言,其批判的对象往往就是男性的专制和霸权世界。两性权力斗争及男女之间的差异催生了女性神学。19世纪的工业革命使妇女、儿童加入劳工阵线,也使妇女对自我的身份和自由、主权问题有更大的觉醒;同时,航海和移民使当时的人关注平等、正义以及奴隶制度的课题。随着妇女教育的提高,女性主义的兴起也即在眼前。

^① 这章部分资料曾以“女性神学对诠释学的挑战”为题在《道风:汉语神学学刊》第二期(1995年1月,第75—110页)刊载。

第一波

“女性主义”一词，最早是指 19 世纪美国妇女争取平等权利的运动，后来却演变为世界妇女运动的统称。第一波的女权运动始于 1792 年，由一位英国妇女沃斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft) 的著作《女权辩护》(A Vindication of the Rights of Woman) 所引发的。作者在书中分析了当时女性的处境，并要求改善那种压制女性的教育、法律和经济制度，同时争取废除奴隶制度。^① 两个半世纪之后，西方的女性运动发展成主要争取在社会上的权利和平等。1848 年，美国妇女发表了一份宣言 (Declaration of Sentiments)，由斯坦顿 (Elizabeth Cady Stanton) 草拟，目的不外是列出十五项妇女在一些政治和法律上的不满，并争取妇女基本的权利。^② 到了 1920 年，美国妇女终于争取到投票权、更高的就业率及教育机会。斯坦顿反对奴隶制度，并争取女性在社会中领导的地位。她收集了圣经中所有关于妇女的经文，以高等批判方式重新阐释，并在她的女同工协助之下，于 1895 年出版了圣经注释书《妇女圣经》(The Woman's Bible)。^③ 斯坦顿的高等批判学研经结果显示，圣经不是一本中性的启示，

① Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton: Crossway, 1992), p. 15.

② Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (1895; reprint, New York: Arno Press, 1974)。她曾经以高等批判方法 (Higher Criticism) 研读所有关于妇女的经文。她发现圣经并非一本中性的书，而是以男性为中心的著作，因为圣经是由男性得着启示写成的。她以历史批判法确定圣经启示乃受制于历史及该文化所制约的语言。圣经诠释常被用作政治手段去压制妇女，例如禁止按立妇女。

③ 随后不少具影响力的女性主义者涌现，如 Frances Wright, Sojourner Truth, Elizabeth Cady Stanton, John Stuart Mill。

而是一本渗透着作者男性意识形态的诠释而成的启示,况且,启示本身也是受制于历史、文化和语言之下。在《妇女圣经》第一版中,她列举了不少妇女不肯参与这事工的因由:因为她们“怕她们崇高的声誉及学术成就,可能会因为参与这个在当时被认为是不寻常的企业而遭损”。^① 在第二版中(1898年),她更引述了一位称《妇女圣经》为“妇女及魔鬼的工作”之牧者所说的话,并猛烈抨击这位牧者所犯的错误是“严重的”,因为他声称“撒但也不会参与只有女人的修订委员会”。^② 她们也投诉女性被拒于有利可图的行业之外。

1982年,在《旧约研究期刊》(*Journal for the Study of the Old Testament*)第二十二期中,女性神学家贝丝(Dorothy C. Bass)发表了一篇评价圣经文学协会以及美国宗教学会(Society of Biblical Literature/American Academy of Religion)运动对圣经及神学贡献的学术文章,她为身处西方从事神学研究的妇女提供了一个历史透视,她以隐喻方式论到一个“余民”的真实状况。^③ 她注意到:在1837年,格林克(Sarah Grimké)为了废除奴隶制度及解放女性,而成为第一位提倡女性释经的讲师;在1889年,布朗(Antoinette Brown)成为第一位公理宗所按立的女牧师;到1984年,露得(Anna Ely Rhoads)才成为圣经文学协会第一位女会员。贝丝指出:“她无论在婚前或是婚后,都没有被聘为全职的圣经学者。”^④

① Stanton, *The Woman's Bible*, 1:9. 明显地,妇女的惧怕是受文化所塑造,或是受压而成的。

② Stanton, *The Woman's Bible*, 2:7.

③ Dorothy Bass, “Women's Studies and Biblical Studies: An Historical Perspective”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 22(1982): 3—71.

④ Bass, “Women's Studies and Biblical Studies”, p. 8.

斯旦顿在 1895 年出版的《妇女圣经》中,明确指出了传统的圣经诠释是以男性为中心并歧视女性。她的言论为妇女诠释学的发展牵引路向。自斯旦顿之后,从 20 世纪 60 年代末期开始,西方妇女渐多以女性主义的角度诠释圣经。较传统的女性主义神学家如摩仁格(Virginia R. Mollenkott)、斯干诺(Letha D. Scanzoni)、哈德地(Nancy Hardesty)、特丽波(Phyllis Tribble)等均持守圣经是上帝的启示并有其权威的立场,并相信圣经若能被正确地解释,必定是一本支持男女平等观念的文献。^①

第二波

在第二次世界大战期间,女权运动的进度不大。1940 年,法国哲学家西蒙·波伏娃(Simone de Beauvoir)出版了《第二性》(*The Second Sex*),当中指出女性一向被视为“不重要的他者”(non-essential other)。此书被视为女性解放的宣告,也是女性运动第二波的开始。在书中,她指出男女关系为人类共同的问题:“人类是男性的,男人以男性的身份给女性下定义……所以,他是主体……她是他者。”^②因为“男性是本位,有绝对的权利;女性是附属、次等的”^③。所以,男性是全人类基本定义之准绳,整个世界以及宇宙观由此被命名和判别。此外,西蒙·波伏娃的书中不单只处理女性的经验,也处理男女的关系。她将女附属男的关系模式描画出来之后,呼吁女性重寻自己的存在目的和尊严。她相信

① Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 207.

② Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Introduction reprinted in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminism: An Anthology* (Harvester Press, 1981), p. 44.

③ Beauvoir, *The Second Sex*, p. 60.

若妇女要得到平等、解放以及自己的尊严,她们必须铲除男性的超然地位,并拒绝在传统中的角色。^①

后来,一位美国女记者非旦(Betty Friedan)的努力,推动了美国现代女性的运动。非旦所著的《女性的奥秘》(*The Feminine Mystique*, 1963)指出所谓“女性的奥秘”其实是虚幻不实的,女性所期望的形象与她们的现实生活存有太大的距离。^② 这不可测透的假想在于,女性以为她们可以不需要职业、高等教育以及政治权利,而只要透过妻子和母亲的角色,去成为一个真正的女性。^③ 非旦认为普通女性太强调贤妻良母的家庭角色,把自己的命运完全寄托于丈夫和孩子的成功上,所以自己的形象始终都是借助他人来搭建的,长久下去必然带来女性命运的劣势。^④ 非尔丝顿(Shulamith Firestone)也视贤妻良母的女性形象是奴役压迫女性的根源,她呼吁所有女性不要再营役于生儿育女,唯有弃绝母职,才能摆脱生育的枷锁。^⑤ 美国的“国家妇女组织”发起大规模拥护堕胎权的活动,争取宪法的修改,力求保障妇女有取舍生育的自由。她们认为,堕胎权象征女性从生理的局限中解放出来,因她们有权决定生育与否,并重新掌管自己的身体,不再被男性利用作生产的机器。

《第二性》出版以后,比丽斯(Kathleen Bliss)进行“妇女在教会的事奉与地位”的调查,发现她们在教会只担当辅助的角色。^⑥

① Beauvoir, *The Second Sex*, p. 79.

② Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1963), p. 6.

③ Friedan, *The Feminine Mystique*, p. 16.

④ Ibid, p. 77.

⑤ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William, 1970), p. 8.

⑥ Katherine Bliss, *The Service and Status of Women in the Church* (London: SCM, 1952), p. 10.

后来道格拉斯(William Douglas)的文章也有同样的看法,他认为基督教的女性观受到了犹太人父权文化的影响。^①此调查报告及有关文章鼓励教会的妇女响应女性运动的呼召:要对教会内男女不平等的事表示不满,并要求教会在领导的角色上任用女性。

歌丝黛(Valerie S. Goldstein)在1960年写的文章《人的处境:一个女性的看法》(The Human Situation: A Feminine View)中认为神学家的性别影响他的神学。她强调在神学讨论中,尤其是在罪论及救赎论中,必须慎重地考虑妇女的经验。她更认为,随着社会对男女地位要求的改变,教会也不能单以男性的观念来做神学,而是必须重新反思和重构。^②而在1969年,米勒特(Kate Millet)在她的《性政治》(Sexual Politics)中,将妇女问题的讨论扩展到性别关系和社会政治的权能架构层面来考虑。

其时女性运动如火如荼地在社会中推行,而这股热潮也传入到教会。在1968年,黛丽(Mary Daly)发表了《教会与第二性》(The Church and the Second Sex)一书,在书中她赞同西蒙·波娃的看法,不满教会对妇女的压迫,反对他们以上帝之名来欺骗女性。^③她更认为以男性的上帝观所建造的神学,是产生错误的导火线,所以她建议凡与女性主义不合的神学都应加以修改。^④

出身于罗马天主教的黛丽认为,圣经在父权化影响之下,充满敌视女性的教义。在她1973年所著的《超越父上帝》(Beyond

① William Douglas, "Women in the Church", *Pastoral Psychology*(1961): 15. 甚至在一份福音派的基督教期刊《今日基督教》(*Christianity Today*)中,作者 Schmidt 论妇女在神的国中为二等公民,参 R. A. Schmidt, "Second Class Citizenship in the Kingdom of God", *Christianity Today* 15(Jan. 1, 1971): 13—14.

② V. S. Goldstein, "The Human Situation: a Feminine View", *Journal of Religion* 40(1960): 100—12.

③ Mary Daly, *The Church and the Second Sex*(Boston: Beacon, 1968), p. 59.

④ *Ibid*, p. 188.

God the Father)一书中,她表示对圣经和其中所述说的上帝完全失望,圣经对她而言已完全失去权威,最终她也离开了教会。^① 黛丽在她的《教会与第二性》一书中,对梵蒂冈第二次大公会议文件作出了反应,她认为这些文件将女性定位在传统与男性联系的角色中,未依据女性的自身权利来定义她们。她在《超越父上帝》一书中发出了极端的后基督教的表白,尖锐地批判了圣经与犹太基督教传统只代表着男性的上帝观。

黛丽那寻求离开传统基督教中心象征而自辟蹊径的举动,引起了许多读者的关注,例如她论述妇女和平主义者喜欢引用保罗“在基督里不分男女”的话,这在压迫女性的处境中是糟糕的。基督的象征不可避免地是阳性的,所以男性自然而然言成了中心,而女性就成了边缘人。黛丽并没有采用父权制的方式来处理基督教传统以寻回其纯净的原本,以此来将女性经验合法化,相反地,她主张女性应脱离为奴境地的埃及,而去到一个寻求相异、非传统基督教象征的新表诠。她认为“象征”只在文化处境中才有意义,因着处境的改变,人们意识到象征的相对性,而不再服从偶像式的象征,作为固定不变的价值。在《超越父上帝》一书中她提出了一个质疑,即在男性崇拜的父权制价值与权力争夺中,女性如何被当作“他者”、“罪人”、“次一等的人”,她指摘这是一种不公平的对待。在她的另一著作《妇科/生态学》中,她抨击“传统”把女性神秘经验排斥于神圣的存有以外,也把阴性排斥于宇宙之外。^②在《纯洁的欲望》中,她毫无保留地抨击了基督教传统对女性经验的冷漠与敌视,她言道:“我们不希望获得上帝的尊重,被接

① Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 109.

② Mary Daly, *Gyn/Ecology, the Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978), p. 38.

纳作为儿子,不希望自己的心里被不自然地注入上帝的灵,然后呼叫‘阿爸’。”^①这言论所表达的是她对父权神学的抗议,而不是对上帝的反叛。

20 世纪 70 年代

1971 年,黛丽和罗伊特(Rosemary R. Ruether)在美国宗教学会(American Academy of Religion)中创立了妇女的核心小组,而这小组发表了数篇文章,影响力颇大。^② 其时,美国的罗伊特、菲尔伦查(Elisabeth Schüssler Fiorenza)及欧洲的卜伦森(Kari-Elisabeth Børnsen)、歌斯曼(Elisabeth Gossman)等人的著作也均作出了贡献。

1970 年代中期,由于西方学术界对圣经立场的理解开始出现很大的分歧,有见及此,一班仍忠于圣经的学者如特丽波、摩仁格、朱伟特(Paul Jewett)成立了福音派妇女决策会(Evangelical Women's Caucus,简称 EWC),重申圣经若能被正确地解释,其本意是支持男女平等的。他们坚信圣经是圣灵的启示、见证基督,是上帝的话语、无谬误的^③,并且,他们以“平等”(equality)而不是“解放”(liberation)作为他们释经的要点,又以《加拉太书》三章 28 节作为争取平等的人类大宪章(Magna Carta of Humanity)^④。这班既忠于圣经和女性主义的人被称为圣经派女性主义者(Biblical

① Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston: Beacon, 1984), p. 9.

② 例如,Phyllis Trible 在 1973 年的《化解圣经传统中的父权制》(“Depatriarchalizing in Biblical Tradition”), Letty M. Russell 所编辑的《解放的话》(*The Liberating Word*, 1976)及《女性圣经注释指南》(*A Feminist Guide to Bible Interpretation*), Trible 在 1978 年著的《上帝及性别的修辞》(*God and the Rhetoric of Sexuality*)都为旧约经文提供一个泯除性别偏见的解释。

③ Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 215.

④ Ibid, pp. 207—208.

feminist),^①他们的立场不一定持守男性为必然的家庭及教会之领导者。由于他们的解经中肯有力、详细全面,故其说服力颇高。但一些福音派学者如拜比(John Piper)、格鲁登(Wayne Grudem)亦曾对圣经派女性主义作出响应,并于1991年出版了一本厚达566页的《复回圣经的男性和女性之特质:对圣经派女性主义的回应》^②。书中有22位保守派圣经学者认为,圣经派女性主义者的解经不但欠缺说服力,且更不应被基督徒所接受。^③《复回圣经的男性和女性之特质》一书立论,坚持男女有别,可互相补助,男与女在人性及在上帝面前虽然平等,但在家庭及教会中,男性有必要以领导角色来“供给及保护女性”和事奉,并带领所属的群体。^④

在女性运动的发展过程中不同理论及流派互相指摘甚或谩骂

① 不少福音派学者在著作中赞成圣经女性主义,如 Letha Scanzoni, Nancy Hardesty(1974), Paul Jewett(1975), Richard and Joyce Boldrey(1976), Patricia Gundry(1977), Berkeley and Alvera Mickelsen(1979), Catherine Clark Koreger(1979), E. Margaret Howe(1982), Gilbert Bilezikian(1985), Aida Spencer(1985), Gretchen Gaebelein Hull(1987)等。这些福音派圣经学者赞成女性主义,但他们同时也坚守圣经的真理。

② John Piper and Wayne Grudem eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton: Crossway, 1991). 福音派学者赞成男女互助角色的有: John Piper, Wayne Grudem, David J. Ayers, Donald A. Balasa, James A. Borland, D. A. Carson, Elisabeth Elliot, John M. Frame, Weldon Hardenbrook, H. Wayne House, Dee Jepsen, Gregg Johnson, S. Lewis Johnson, Jr., George W. Knight, III, Douglas Moo, Raymond C. Ortlund, Jr., Dorothy Patterson, L. Paige Patterson, Vern Sheridan Poythress, George A. Rekers, Thomas R. Schreiner, William C. Weinrich.

③ Piper and Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. xiv 这样写道:“...and we have in many cases attempted to show that their interpretations of Scripture are simply not persuasive, and should not be accepted by Christians.”

④ Piper and Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 35 这样写道:“At the heart of mature masculinity is a sense of benevolent responsibility to lead, provide for and protect women in ways appropriate to a man's differing relationships.” 亦参 Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1992)。

是难免的,但当中丑陋的一页却在神学界的两性斗争中发生过,他们彼此不惜动用“魔鬼的语言”互相指摘。戴维丝(Elizabeth Gould Davis)在1971年辩称“根据近代遗传学家的发现:最早的男人是变态的……男性是不正常的,以及男性的Y染色体是意外的变异、是对人类无益的。先天性的杀人犯及罪犯就是拥有两个Y染色体……”^①当然男性一方也有他们反驳的论据,在1983年荷克(Manfred Hauke)在他的论文中指出,基于女性的染色体问题,妇女是不适合按立为牧师的,他认为“……女性的染色体在某程度上,是存在于男性的染色体中(X在XY之中)……女人是从男人中‘出来’的。而Y染色体似乎是超越人性(意即有神性)的表征。”^②

1980年代至2000年

1980年,伯拉斯高(Judith Plaskow)曾在《性、罪与恩典》(*Sex, Sin and Grace*)一书中指出,尼布尔(Reinhold Niebuhr)及蒂里希(Paul Tillich)的神学思想本身缺乏对妇女经历的考虑,对女性的经历也不敏感。^③并且,在基督教的神学讨论中,所谓人的经验在结构的取向意义上,一般都是以男性为主,而女性的经验只属次要的角色及关注。^④

① Elizabeth Gould Davis, *The First Sex* (Penguin Books, 1982), p. 35.

② M. Hauke, “Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfung und Erlösung” (“The Problems of the Priesthood of Women against the Background of Creation and Redemption”), 1982 Ph. D. dissertation.

③ J. Plaskow, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Washington: University Press of America, 1980).

④ 她的另一著作,《是饼,不是石头》(*Bread not Stone* [Boston: Beacon, 1984])。

到了20世纪80年代,女性运动发展经已扎根,许多不同的著作亦相继出现。在圣经研究方面,特丽波(Phyllis Trible)两本具影响力的著作《上帝及性别的修辞》(*God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978)及《恐怖的本文》(*Texts of Terror*, 1984),主要处理女性从文学角度来阅读旧约的课题;在新约方面,菲尔伦查在《纪念她》(*In Memory of Her*, 1983)一书中,尝试重建新约中的女性社团或群体。^①在这期间,还有桃伯(Mary Ann Tolbert)的《圣经与女性诠释》(*The Bible and Feminist Hermeneutics*, 1983)及罗伊特的创新著作《性别主义与上帝的谈论》(*Sexism and God-Talk*, 1983)和《妇女教会:女性礼仪群体的神学和实践》(*Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, 1985),它们对女性神学和礼仪提供了不少资源。^②1981年,蕴德尔(Elisabeth Moltmann-Wendel)提出了宣讲及解经的新模式,在英国谢菲尔德(Sheffield)举行的世界教会会议中,宣读了《在新团体中成为人》(“Becoming human in new community”)一文,重申教会是一个“女与男的群体”(The Community of Women and Men in the Church)。

事实上,圣经中有不少以妇女为叙述主线的故事,在父权制的诠释下有被贬低或被遗忘,所以,一些女性神学家便提倡一个反男

① Russell 编的《圣经之女性解释》(*Feminist Interpretation of the Bible*, 1985)、Adela Yarbro Collins 的《圣经学术之女性透视》(*Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, 1985)、Alice L. Laffey 的《妻子、妓女及妾:从女性角度看旧约》(*Wives, Harlots, and Concubines: The Old Testament in Feminist Perspective*, 1988, 1990)和 Loades《女性神学》(*Feminist Theology: A Reader* [Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990]),亦相继出现。

② Elaine Storkey 及 Mary Hayter 是英国女性运动主要的人物。在英国, Daphne Hampson 和 Ursula King 分别著有《神学与女权运动》(*Theology and Feminism*, 1989)和《妇女及灵性》(*Women and Spirituality*, 1988)。

性及反基督教的核心象征,如黛丽刻意采用了一个煽动性的文章标题:“父神消隐后的神学:一个阉割宗教性别主义的呼召”(Theology after the demise of God the Father: a call for the castration of sexist religion),便是一个例子^①;相反,一些较保守的女性神学家对于此问题的反应及见解,则可见于依云(Mary Evan)的《圣经中的妇女》(*Women in the Bible*, 1983)和斯托琪(Elaine Storkey)的《女性主义的合宜性》(*What's Right with Feminism*, 1985)。斯托琪认为耶稣保持“无性别为主的模式”^②,她对那些“自义”的女性神学家单单咒诅父权制系统,而不针对人类整体堕落的眼光提出警告,她认为解放是同样适合男人及女人的。麦菲(Sallie McFague)在她所著的《上帝的模式:生态学及核子时代的神学》(*Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, 1987)一书中,同样表达了她对妇女伦理的关注:不是消除,而是与男性对手搭配共营。

70至80年代期间一位著名的女性神学家是罗伊特。她是一位多产的作家,先后出版过三十多本著作,并发表了八百篇以上的文

① Daly, "Theology after the Demise of God the Father," *Sexist Religion and Women in the Church: No More Silence*, ed. Alice L. Hageman (New York: Association Press, 1974), pp. 125—43。她亦著有《超越父神》(*Beyond God the Father*, 1973),《妇科/生态学》(*Gyn/Ecology*, 1978),及《纯洁的欲望》(*Pure Lust*, 1984)来进一步论证她的观点。论及天神为社会律法的颁布者,以及上帝为战士及生产的母亲,参 Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1985), p. 9。

② Elaine Storkey, *What's Right with Feminism*, p. 158。女性主义到了1970年代在圣经的权威和启示上出现了分歧。忠于圣经的学者如 Phyllis Trible, Virginia R. Mollenkott, Paul Jewett 等在1974年成立了 Evangelical Women's Caucus (EWC); 这班圣经派女性主义者 (biblical feminist) 认为圣经是无误的,而且以“平等”、而非“解放”作他们的释经原则。到了1980年代,因同性恋 (lesbianism) 而发生更严重的分裂。EWC 中赞成同性恋者成立 Evangelical and Ecumenical Women's Caucus, 而不能接纳者另组 Christian for Biblical Equality (CBE)。参 Kassian, *The Feminist Gospel*, 第 207—216 页。

章,主要探讨包括犹太派基督徒、文化与宗教、教会与世界等一系列极广泛的课题。她不赞成将性别抽离于现实处境与生存条件来作理解和讨论,尤其不能忽视社会、政治及宗教的影响。她提倡一种妇女解放的规范,这种规范是为了“在作为平等人的来往相互服务的使徒职分中的,既自我认同也与对方认同的男性与女性”^①。她在《妇女—教会》一书中就试图“揉合阳性与阴性、思想与身体、作为性别群体的男女、社会与自然、种族、阶级间的一切割裂”^②。

罗伊特就人性规范的问题提出了重要的一点,这一点在没有女性参与或在女性缄默的情况下是无法被发现的:“那些认为男性才是合乎规范的人性的解释传统,抱着以男性出发的偏见,不仅抹煞了女性在群体过去历史中的位置,还压制了对女性的缺席所提出的疑问。人们甚至不能提及,或没有注意到女性的缺席,因为女人的闭口与她们的缺席本身即是规范。”^③从而,她的任务跨越了性别、种族、阶级界限的上帝选民的整体视域。所谓女性主义倡导的解放包括了社会罪恶制度的改建,人与大自然的复和。^④

罗伊特认为女性主义的首要敌人不是“男性”,而是“男性中心的二元对立结构与思想”,当然受害者不只是女性,连男性也在宰制的操作中自我扭曲,如此全人类的半数成为牺牲品,另一半则成为暴君。耶稣带来的救赎,破解了二元对立的宇宙观(圣洁与不洁净、男与女、天堂与地狱、理性与情感、属灵与身体等等的对立);

① Rosemary R. Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 3.

② Ibid, p. 3.

③ Rosemary R. Ruether, “Feminist Interpretation: A Method of Correlation”, in Letty M. Russell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 113.

④ 参 Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (London: SCM Press, 1993).

耶稣是解放的范例：“耶稣正好表示，神的国的来临，是为贫穷者和被压迫者辩护。贫穷者和被压迫者不是由以色列国家主义的语言来洞悉，而是落实到耶稣时代犹太世界里的边缘群体和阶级……耶稣对神的国的异象不是国家主义，也不是等候来世，而是如同主祷文所见证的，神的国的来临期待于现世发生。”^①

罗伊特不认为圣经有绝对的权威，她指出圣经中先知的传统 (prophetic tradition) 可以作为批判圣经本身的理据，使女性可以从犹太教和基督教中解放出来^②，圣经只是其中一种可用的资源和传统。^③ 在旧约中，废弃迦南的宗教和敌视外邦的剥削行径，可以解释成圣化社会的过程；而新约教会与犹太教的冲突，也可以看成是教会向已僵化的犹太教发出批判；弥赛亚语言中的仆人形象，也可用作批判领导者的弄权和支配他人。旧约的先知总是与贫穷和受压迫者认同，斥责那些有财势而欺凌弱小的人，例如《以赛亚书》十章 1 至 2 节和《阿摩司书》八章 4 至 6 节都指出上帝不是站在有财势的人那边，而是要为贫困和受欺压的人辩护并施行拯救。^④

这种以先知的传统作为圣经批判的方法，是非常重视耶稣在世的行为和态度，特别是他对女性的态度。例如他拣选女性成为门徒，以穷妇人的奉献为典范 (路 21:1—4)，且自由地与撒玛利亚妇女交谈 (约 4)，他评论马利亚比马大有更好的福分，因为马利亚

① Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), p. 120.

② E. Achtemeier, “The Impossible Possibility—Evaluating the Feminist Approach to Bible and Theology”, *Interpretation* 42 (January 1988): 49 (45—57).

③ 她在 1985 年写的 *Womanguides: Reading Toward a Feminist Theology* 一书中，吸取了圣经以外有利于解放女性的经典和论文，如近东一带的经文，希伯来和希腊的神话、希罗哲学、甚至是新派新学、马克思主义、浪漫主义的文章。

④ Rosemary R. Ruether, “Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible”, *Journal for the Study of Old Testament* 22 (1982): 59—61.

突破了传统女性的角色(路 10:41—42),这些经文都显示耶稣对男女的态度是平等的。在《路加福音》四章 18 至 19 节也宣告了耶稣的使命就是要传福音给贫穷的、释放被掳的、医治瞎眼的人,和拯救受压制的人,向他们宣告上帝悦纳人的禧年。马利亚的“尊主颂”(路 1:48—53),其内容也同样被用作解释为上帝会审判和扭转不公义的社会,在将来建立一个新的社会制度,那时便会如耶利米所说“耶和華在地上造了一件新事,就是女子护卫男子”(耶 31:22),男女的关系得以平等及和睦。^①

女性神学也为圣经诠释学带来一定的冲击。菲尔伦查指出,只要我们采用女性中心的分析来重解以男性为中心的圣经,就可发现隐藏于经文内的女性故事。^② 她为妇女的圣经诠释订下四个架构上的元素:一、怀疑的诠释(hermeneutic of suspicion);二、记念的诠释(hermeneutic of remembrance);三、宣告的诠释(hermeneutic of proclamation);四、有创意的真实化诠释(hermeneutic of creative actualization)。^③

“怀疑的诠释”主要帮助读者向圣经作者对过去事件的解释发出疑问,并且分析以男性作为中心的经文所带来的偏差。^④

① Ruether, “Feminism Feminism and Patriarchal Religion”, p. 61.

② Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Interpreting Patriarchal Traditions”, in Russell ed., *The Liberating Word*, 60.

③ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Emerging Issues in Feminist Biblical Interpretation,” *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, ed. Judith L. Weidman (San Francisco: Harper and Row, 1984), p. 47—54.

④ 这理论没有预先假设女性的权威或圣经的真理无误,但接受女性主义者的假设,即经文及其诠释是以男性为中心及用以加强男性的统治权。圣经既由男性写作及诠释,女性不应随便相信。Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984), p. 17. 譬如 Ellen Nunnally 指出耶洗别虽然不是无可指摘,但她已完成了作为女儿、皇后的责任,她的表现也不是蛮横无理,只是因为耶洗别的权力,和有很多的跟随者,并且拜亚舍拉女神,对整个拜男性的神和男性为中心的以色列构成巨大的威胁,所以圣经(转下页)

“记念的诠释”鼓励妇女发掘圣经中女性受苦的事迹，从中探索对妇女的意义。透过记念过去妇女的挣扎和受苦，让现今的妇女更深体会她们自己的苦难和挣扎。这种记念方式把现今及将来的妇女在信仰上团结一起。^①

“宣告的诠释”则透过经文分析，把能够解放在文化中受欺压的妇女的那些经文宣告出来，而摒弃那些属于父系架构，且对解放毫无贡献的经文，例如《加拉太书》三章 28 节，《约翰福音》八章 36 节和《罗马书》十六章 1 节是属于前者的经文；而《哥林多前书》十一章，《以弗所书》五章 22 节，《提摩太前书》二章 11 节则属于后者。^②这理论主张先从经文判别人手，经文若能超越男性统治的色彩，表达人类自由及完整的解放观念，那么这些经文就应该在教会的崇拜礼仪上公开宣读；但若然经文带有性别歧视或男性统治的色彩，就必须禁止宣布。^③

“有创意的真实化诠释”主要是透过历史的幻想、宗教礼仪及

(接上页注④)的作者出于妒忌和惧怕，刻意塑造她为一位邪恶、野蛮和残酷的女人。她只是男权当道之下的牺牲者。Nunnally 运用诠释的怀疑，质疑圣经对耶洗别的判断是否正确。她认为耶洗别身为女儿、妻子及母亲，莫非她只有圣经所反映的恶毒一面，而丝毫没有这三个角度所表现的女性美吗？什么使她如此叛逆？她的权柄从何而来？Nunnally 认为圣经作者意图贬抑耶洗别，因她的出现危害以色列全国，又是敬拜女神的。J. Ellen, Nunnally, *Fore-mothers: Women of the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1981), p. 88.

① Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 113.

② 根据这理论，《加拉太书》3:28, 关于男性及女性在基督里成为一体，应包括在权威性的正典内。但是《哥林多前书》11:1—16 关于妇女蒙头，就不应在崇拜中宣读。《罗马书》16:1 保罗赞赏女执事的经文，可以大声宣读，但切忌宣扬《提摩太前书》2:11 关于女性的顺服。Fiorenza, *Bread Not Stone*, pp. 18—19.

③ Fiorenza, “Emerging Issues in Feminist Biblical Interpretation”, pp. 50—51. 譬如 Nunnally 的 *Fore-Mothers: Women of the Bible* 一书就是有系统地研究圣经中被歧视的女性，如被上帝惩罚的撒拉、米利暗。Phyllis Trible 所写的 *Texts of Terror* 也借着记叙夏甲、他玛、耶弗他的女儿、和一位无名而被污辱的利未人的妾四段女性惨痛的历史，盼望一则记念这些受害的女性，二则呼唤人类要悔改，避免历史重演。Phyllis Trible, *The Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 7.

艺术的再创作,帮助妇女进入圣经的故事,重新阐述圣经的异象及认识关乎平等的教训。^① 女性可以用她们的观点和创意,来增加和美化经文,重述女性在圣经中的故事,为她们信仰的成就、痛苦和挣扎庆祝,借此提高女性的自觉。^② 菲尔伦查认为这种诠释方法能让教会的妇女尝试恢复宗教上的平等自由和礼仪上的权利,她更进一步建议现今的妇女不仅要重述关乎妇女的圣经故事,亦要重新阐述那些男性中心的祷告,以设立女性的礼仪庆典,并透过故事、诗歌、舞蹈来重新发掘圣经中妇女的痛苦与得胜。在女性的礼仪庆典上,讲述这些故事,并以新的语言、象征和形象,为圣经的上帝重新命名。^③

菲尔伦查建议的“怀疑”、“宣告”和“纪念”的诠释,可让神学家从圣经提取“可使用的过去”;此外,“有创意的真实化”诠释为妇女打开一扇通往“可使用的将来”的门。神学家指出妇女不用离开传统的教会去建立妇女教会,因为她们已找到女性诠释的合宜工具,可借此在教会的传统中制造自己的空间。神学家将有用途的女性历史塑造成有生命及不断演化的过去,借此营建一个不再以男性为中心的未来。^④

近代女性主义和神学仍然借助以后女性主义的功劳,但各文化、民族、区域的妇女神学更加上处境化其诠释理解和表达。本书的文化诠释将探讨此课题。另外,生态女性神学更是近几年女性主义关注的人类生命共同体的问题,本书附篇特别处理这方面的

① Fiorenza, *Bread Not Stone*, pp. 21—22.

② Elizabeth Schüssler Fiorenza ed., *Searching the Scriptures* (New York: Crossroad, 1993), p. 339.

③ Fiorenza, *Bread Not Stone*, pp. 21—22.

④ Russell 指出教会的女性主义者需要一个可使用的将来(a usable future)和可使用的过去(a usable past),以发展她们的神学。Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 81.

资料。

生态女性神学或许受后现代对“体”的重视所影响，故人体或万物之体都被认为是生命之体，而且是联贯相通。但如此注重身体也带给现代女性很大挑战：身体愈被重视的同时，强调的却是身体(体态)被展现、保养和量化(如香港所谓的瘦身现象)。有可能现代的女性普遍比以前更缺乏自信和自卑，是因为她们对自己的样貌和身体都不感满意。所以，曾有一些妇权组织到那些瘦身公司门外示威抗议，并高举她们被看为肥胖的照片，或在美国电视或商场可看到高举“肥胖为美”的衣服标准。

女性的身体是否仍在男性的视线之下，还是女性要对自己下一个新的定义和体验？这些与圣经、文化、神学的女性诠释学有关，本书将按章分解。

结语：从觉醒到颠覆

综观而论，不论有否被基督教影响的女性，都因着长期受到性别主义和父权制度的欺压和剥削，而积聚了不少的怨恨、抑郁和不满。所以，当她们意识到自己不利的处境，并有能力作出反抗的时候，一波又一波的女权运动便随之展开。女权运动不但提高了女性本身的自觉和地位，也对传统的神学和释经方法带来不少的冲击。

由于大部分女性主义者对圣经及基督教传统的看法也存在颇大分歧，所以她们并没有采纳一致的释经模式，而她们大都强调采纳归纳式(inductive)的方法，而不是过去建立基督教传统和哲学的演绎法(deductive)，她们特别着意以女性经验作为反省条件，并思想这与福音信息的关系，因此，她们强调并相信福音有处境变更的本质(situation-variable nature of gospel)。此种归纳方法是

以试验为本质,借观察和不断发问去展示新的思想模式,以了解基督教的上帝,亦向传统教义和教会传统提出挑战。这种归纳和试验性的释经法,是要依赖整个信心群体的支持,特别是教会中女性的支持。^①

^① Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, pp. 53—55.

第二章 反思跨越性别

——女性神学的挑战与评议^①

女性对男性的神学意识的反抗的形成,有其历史的客观因素。无疑,在教会或学术界中,诠释圣经的责任长久以来都落在男性手中,甚至圣经本身也是孕育于男性主导的文化底下,无形中(也无可避免地)只反映了男性的观点以及意识形态。若然圣经真被男性用作压迫妇女的工具,那么女性主义的兴起就正要唤醒女性摆脱男性有形无形的宰制,并从女性的文化角度重新反省自己的意义和价值。这样的反应是可以理解的,但我们却要追问:女性神学的方向是否只停留于批判父权,而没有重构女男复和的关系?或只是停留于摆脱男性的宰制,而没有关注到解放男性捆绑的必要?女性神学能否处理这些问题是值得我们深思的。

^① 这章部分资料曾以“女性神学的抬头与挑战”为名,刊载于《道风:汉语神学学刊》第二期(1995年1月),第75—110页。

女性神学对那些含有偏见及单性(其实是男性)的圣经解释和那些传统言说上帝的解释作出了尖锐的批评。虽然,女性神学的范围及所牵涉的甚为广泛,但她们都有着一个共同的抱负,就是寻求在圣经和神学的诠释上存在更强烈的女性意识,并能从男性支配的两性关系中得解放。问题在于:女性神学的最终目的是否单在于解放女性?而女性神学的方法或工具是否具有“强烈的女性意识”?若是,女性神学应努力维护经文中的女性意识,并批判女性被压迫这个事实;若否,那么女性神学关注的女性受压来源,就不单单源自父权制度,而同样来自女权制度,即事实上女和男都在任何专权下受害。女性主义的兴起是要反抗性别主义和父权社会带来的欺压和歧视,并以争取男女平等为目标。女性释经的模式也是为了达到这个目标而订立,因此,女性释经学一开始便已带上“性别”的有色眼镜,以致其释经前设、模式和取向都与传统的有很大差别。

女性诠释的前设:言说上帝的限制

历代以来,不少人相信人类的语言和思想在探索及追寻上帝这事情上,是极为有限和不足的。奥古斯丁(St. Augustine)认为,若我们认为我们完全明白上帝,那么我们所明白的那位就肯定不是上帝本身;安瑟伦(Anselm)亦认为上帝是大于我们所能测想的;阿奎那(Thomas Aquinas)则认为我们只能知道上帝不是什么,而不能确知它是什么;马丁·路德(Martin Luther)注重在十架上上帝荣耀的隐藏;薇依(Simone Weil)相信每次她用上帝这个字时,是不能真正联想到那字的确实用意;麦菲(Sallie McFague)则从语言为隐喻性的角度解释,指出人类在运用语言谈及上帝时,实际上必需要运用到具想象力的思想跳越,才能开始明

白何为上帝。^①

但在“罪”这个事实结构下所构成的神学用语,使我们对上帝的认识有所偏差甚至扭曲,自然而然,也使人类的历史充满不义和宰制。神学用语与人类历史是处于相互与循环的关系:不义与欺压催生了男女之间的权柄斗争,引用神学语言时此斗争仍然存在,而且投射于我们对上帝的称呼、理解及表达上,再加上神学是宇宙观的中心基础,所以我们每每以神学诠释所得的结果,来实行并合法化男女的宰制关系,如此的关系又加深了我们在上帝诠释上的偏差。所以神学与人类文明的进退是息息相关的。

倘若一个神学架构不能全面解释人类历史生活与上帝的关系,那么这个神学架构就是不足的和不够齐全的。^② 如果一个神学架构只能描述男性与上帝的关系,而女性就会被拒之神学的门外;而对上帝的理解若只运用男性的语言系统,不但女性不能认同,就连我们的神学用语也同样受到局限。加尔文(John Calvin)警告我们不可用思想来制造偶像,他认为“人的思想是一个无形无隐的偶像制造厂,充满骄傲私意,敢于用它的标准、愚笨以及无知去创造一个虚假、可笑的幻影,而非上帝”^③。

① Augustine, *Sermo* 52, c. 6, n. 16(PL 38. 360). Anselm, *Proslogium* chaps. 2—3, in *Saint Anselm: Basic Writings*, trans. S. N. Deane (LaSalle, IL: Open Court, 1974). Luther, *Theses* 19—20, “The Heidelberg Disputation”, in *Luther: Early Theological Works*, trans. and ed. James Atkinson (Philadelphia: Westminster Press, 1962), pp. 290—291. Simone Weil, *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1973), p. 32. Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 35 and passim.

② Wolfhart Pannenberg, “Toward a Theology of the History of Religions”, in *Basic Questions in Theology: Collected Essays*, 2 vols., trans. George H. Kehm (Louisville: Westminster/John Knox, 1983), vol. 2, pp. 65—118.

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Philadelphia: Westminster Press, 1960), vol. 1, chap. 11, par. 8.

基于此,无论女性神学家使用哪一种方法来诠释所关注的经文,其准则是重要的。一般来说,她们的诠释法可归纳为以下几类。

回忆诠释:被遗忘了的女性历史

“回忆诠释”(hermeneutic of remembrance)^①是以联系妇女经验的诠释进路。如艾宋(J. Cheryl Exum)在研究《出埃及记》一章8节至二章10节时发现,在抵抗法老王屠杀男婴的行动中,妇女(收生婆、法老王的女儿和摩西的母亲)都扮演了重要的角色。^②特丽波(Phyllis Trible)在她的著作《恐怖의文本》(*Texts of Terror*)中,运用社会批判法重述“恐怖的故事作为追忆,对受虐待的妇女们提供同情的解释……以期这些恐怖事件不会再发生。”^③有时,人们难免会问,为何上帝不站在受欺压者的一边?上帝是否原本就不打算要维护她们,以致她们受尽欺压?《创世记》十六章1至16节及二十一章9至21节提及受压迫的夏甲,特丽波指出“上帝支持,甚至下令,使她离开主母到旷野去,不是使她从受困中得释放,而是为了保护欺压她的人之产业”^④。这究竟反映了上帝真正的本质,还是描绘出《创世记》男性作者的偏见?《恐怖의文本》回忆及重述了夏甲、他玛、耶弗他的女儿和一个被污辱的无名利未

① Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, in *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. Letty M. Russell (Philadelphia: Westminster Press, 1985), p. 134.

② J. Cheryl Exum, “Tou Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1: 8—2:10”, *Semeia* 28(1983), pp. 63—82.

③ Phyllis Trible, *The Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress Press 1984), p. 3.

④ Trible, *The Texts of Terror*, p. 25.

人的妾之痛苦经历,回忆的目的是要避免后人重蹈覆辙。

在基督教历史中其实亦有不少忽视妇女的情况,在圣经的抄写过程中更有删除有关妇女内容的个案。《使徒行传》十八章2节本来的读法是,“他(保罗)在那里找到亚居拉及他的妻子百基拉”,亚历山大版本继续说:“他到他们那里”,但D抄本改为“他到他那里”(只有亚居拉,没有了百基拉!)。^①所以,女性神学家在经文研究中的发现及追忆工作是有一定贡献的。

菲尔伦查(Elisabeth Schüssler Fiorenza)以马太福音及约翰福音,来重新诠释妇女正面的角色,因而肯定妇女在圣经中的地位。^②她注意到,在《路加福音》(24:11)保罗之前的传统(林前15:3—6)、保罗时代(林前11及14章)及《马可福音》(3:16—18)中所描绘的妇女,都是较强调其受压迫者的角色。^③菲尔伦查对记述耶稣复活的段落有这样的结论:“《马太福音》,《约翰福音》及《马可福音》的附录,都将使徒见证最主要的功劳归于抹大拉的马利亚。然而,在《哥林多前书》十五章3至6节保罗之前的犹太基督徒的认信,及《路加福音》(24:11)则宣称复活的基督首先向彼得显现……”^④然而,菲尔伦查认为这并非事实,她宣称这是基于性别歧视而作的叙述。其实,菲尔伦查误解了经文的意思,因为“显现的意义是,使那复活者和使徒的关系复和,并坚固这

① Susanne Heine, *Women and Early Christianity: A Reappraisal* (Minneapolis; Augsburg Publishing House, 1988), p. 43.

② Fiorenza 学到,在《约翰福音》中,抹大拉的马利亚是“Apostola apostolorum”(In *Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [New York: Crossroad, 1983])。她也认为马利亚、抹大拉的马利亚、拿撒勒的马利亚、撒马利亚的妇女、马大、伯大尼的马利亚等人,在约翰福音书中是领袖之典范,且拥有使徒的特性(333页)。

③ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroads, 1992), pp. 314—315.

④ Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 332.

关系”。^①复活的主向彼得及保罗显现，因为彼得曾否认他，而保罗曾逼迫他。事实上，保罗之前及路加的记载都曾提及，复活的主与抹大拉的马利亚之关系原本已很亲近，故向她显现是不必要的。菲尔伦查的怀疑诠释法，只会使抹大拉的马利亚和复活的主之间加上不存在的距离，而这并不是叙述者的原意。

女性主义者的释经方法虽然各有不同，但她们释经的倾向却是一致的，就是要寻回对女性有用的历史和可用的语言。在这诠释的过程中，圣经文本以及女性经验都是重要的元素。女性主义者大多认为过去父权社会对女性诸多欺压，使女性失去了本身有价值的历史记载，所以，她们都很重视要重寻并重建女性的历史。卢索 (Letty M. Russell) 指出历史能帮助人认识自己的身份，是描述现实和塑造未来的工具；^②菲尔伦查亦称放弃重建女性的历史，就是向“欺压”投降，因为“欺压”就是使女性失去历史的主谋。^③女权诠释学着重重拾圣经中久被遗忘的女性故事，重新述说她们在历史中的作为，正如摩西的母亲、姊姊和两位希伯来接生婆对以色列人的贡献，都应该值得表扬，而那位愿意收藏摩西的法老女儿，则更应被视为一位能够突破阶级、种族和政治界限的女性，她们在以色列人被拯救的历史中，实际上扮演着很重要的角色。^④

① Walter Kenneth, *The Theology of Resurrection* (London: SCM Press, 1965), p. 89. 亦见 Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (London: SCM Press, 1970) 及 Ernest Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1983).

② Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), pp. 80—82.

③ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p. 88.

④ Phyllis Trible, “Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology”, *Theological Studies* 50(1989), p. 290. Joanna Dewey 在寻回女性有用的历史上也作出很多努力，她指出《列王纪下》二十二章 1 节至二十三章 3 节当约(转下页)

无疑,性别因素是解释学中的重要一环,但女性神学的危机往往是过分注重这一点,而几乎视它为唯一的释经要点。若然只见树木,不见森林,那么必定会错失及扭曲整个画面。黛玛(Rosalind Delmar)在论及女性神学分歧的问题,及过重使用女性角度的意义时辩称:“妇女,在某方面来说,是女性主义最大的问题。假设在妇女之中有一个身份的可能性,而不是去解答问题,成为不断增加张力的要素。在这些张力中,其中最重要的是女性学家思想中‘女性’这个概念所引起知识上的张力。‘女性’一词若要担负所有与其相关的处境及意义,则未免太薄弱了。许多女性学家的研究结果都显示出,在不同的文化及时代中,作为女人有许多不同的意义。”^①女性的经验是否就是女性神学的主要指针?若是,那么按其义而言,就只有女性才能成为女性神学家。相反,若然其标准是超越社会、文化、性别及心理的要素,那么女性神学所关注的就不只是在表达女性的思想及其自觉性,而同样在男女之间的权力关系上。

女性神学面临的挑战,一方面是朝向一个全面性的关注、批判和重构;另一方面,是使用某一组独特的文化因素(如女性意识或经验)作为诠释的工具。但因为缺少了将跨越处境及超然的批判纳入现实世界中,故难以带出一个概括而公正的诠释,并为人普遍接受。

(接上页注④)西亚王要证实拾获的书卷是否上帝的话语时,他派臣仆到女先知户勒大处求证,这证明上帝使用女先知传讲上帝的话,并且借她带来宗教的复兴。(Letty M. Russell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* [Philadelphia: Westminster Press, 1976], pp. 65—67.) Toni Craven 则用文学分析,比较路得、以斯帖、犹比,发现她们虽然生活在男权社会之下,但仍不失为三位独立、自主,做事有创意的女性。(Trible, “Five Loaves and Two Fishes”, p. 288.)

① Rosalind Delmar, “What is Feminism?” in *What is Feminism?* eds. J. Mitchell and A. Oakley (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 28.

边缘诠释:父权社会下的女性解放

第二种诠释是着重社会批判的“边缘诠释”(hermeneutics of marginality)^①,即一种强调解放的诠释^②。西蒙·波伏娃和非旦这两位早期的女性主义者都提醒女性要反省自己的生存意义。很多时候,社会给予女性(尤其在形象上)很大压力和不公平的期望,使她们在家庭和社会的生活中不能实践自我,或只在家庭中才能成为一个完整女性,最后却感到挫败和失落。^③安蒂尼·利(Adrienne Rich)本来是位才华出众的女诗人,为了追求成为“完整”的女性,早年结婚生子,但后来面对家庭破裂,且要担负高昂的育儿费用,以致诗情消尽,生命过得沮丧且充满焦躁。她指出如此的经历,是20世纪50年代妇女的共同命运。她不否认母性经验本身有其乐趣,但她认为母职制度却同样迫使不少妇女在孤独和沮丧中成为无我的牺牲品。^④

女性得着解放的最基本意义,就是不再被男性歧视和剥削,成为他们的附属品;^⑤当然,若同时从相反角度来看,需要解放的就不单只是女性,而也包括男性在内。男性看待甚或蔑视女性为软弱、不洁、邪恶和淫荡,是他们错误的世界观使然,所以,女性没有必要以为自己是唯一的受害者和被压制者,事实上,男性也同样在

① Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York: Crossroad, 1989), pp. 2, 43.

② Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject", p. 128.

③ Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton: Crossway Books, 1992), p. 22.

④ Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: Bantam Books, 1976), pp. 57—58.

⑤ Rosemary R. Ruether, *Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1972), pp. 98—102.

这恶性循环中受捆。

解放女性就是将女性的经验警觉化 (conscientization), 正如拉丁美洲的解放神学所提倡的一样, 这也是诠释的起步, 而解放的信念与实际的解放行动, 往往是在同一时间进行的。菲尔伦查的妇女诠释关注目标, 不是为妇女争取其完全人的地位, 乃是争取“女人的自我肯定与权力, 并从所有父权所产生的疏离、边缘化及压迫中得到解放。”^①这个程序受到其异象及只有局部的改变所限制, 因此有异于概括性的女性运动。

在解放的过程中, 非旦提出要借教育来帮助女性, 使她们从不同的层面认识和肯定自我, 以提高她们的主体意识, 增强她们的生命力, 使她们发挥自己的潜能、维护自己的权利。^②至于女性是否必须摆脱妻子和母亲的角色, 才能成为真正的女性,^③这是一个个人的问题, 我们不能因有些妇女长期被封闭在家中, 便认为妻子和母亲的角色不应成为完美女性的职分; 相反, 就正如我们所认为的完美男性角色而言, 其形象也不能单单以立足于社会职场就足够。过分地强调男女两性的角色定位都会带来身份不健全, 实际上对家庭和社会也都带来损害。当然, 有些女性会较看重自己能多为社会牺牲, 而她们该有自己的选择权。

在 20 世纪 50、60 年代, 不少女性主义者极力批判女性贤妻良母的形象。安蒂尼·利企图将生育的问题分为经验及制度两部分, 她反对早期的女性理论对母职无情的抨击, 认为这样做只会重蹈男性中心社会的覆辙, 唾弃女性经验与尊严, 现在女性却倒以女权作中心来批判和欺压男性。安蒂尼·利正确地分辨妊娠哺育对女性

① Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, p. 128.

② Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell Publishing Co., 1963), p. 311.

③ 如 Friedan 和 de Beauvoir 所说的, 参 Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 23.

而言是一个愉悦的经验,所以,女性反对的不应是这经验,而是反对男性利用母职来宰制女性的那个社会、法律与经济的机制。^①

其实,女性主义所提倡的解放,不应只注重生理上的差异,因为父权社会不是男女的生理差异所引致的。在60、70年代曾有过的“焚烧胸罩”的游行,或在公众地方抛掷妇女用品、化妆品、厨房用具,或穿男装,甚至学男人抽烟、饮酒、说粗言秽语。表面上这仿佛象征女性得到解放,与男性看齐,但实际上女性内在的尊严受损,而权力宰制的根本问题没有真正解决。早期女性主义以消除男女间的差异为目的,至后期她们才觉察到当她们高举女性以求与男性一样杰出时,其实只表明她们还是以男性为中心,只谋求获取男性的认同和赞许。如此的做法并非真正的解放,因为压抑女性的历史包袱还未被解开,父权社会的宰制未被正视,女性主义就失去了应有的批判精神。

菲尔伦查认为女性诠释是一种解放的诠释(hermeneutics of liberation)^②,她借塞贡多(Juan Luis Segundo)的解放神学以建立其妇女神学的解放实践和女性神学的怀疑诠释^③。她写道:“因此,女性神学不单只挑战学术性神学及其假设,也挑战解放神学,具体地为那些受压迫者提供的选择。”^④在这个主要的关注下,菲尔伦查的怀疑

① Rich, *Of Woman Born*, p. 76.

② Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 6, 16.

③ 见 Fiorenza, “Toward a Feminist Biblical Hermeneutics”, in *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation*, ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), pp. 369—381; Juan Luis Segundo (*The Liberation of Theology* [Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976]) 她认为我们的实况与圣经的社会实况不同,尤其是在意识形态方面。

④ Fiorenza, “Toward a Feminist Biblical Hermeneutics”, p. 359. See also Ernest W. Saunders, *Searching the Scriptures: A History of the Society of Biblical Literature, 1880—1980* (Chico, CA: Scholars Press, 1982), pp. 70—83; Carolyn De Swarte Gifford, “American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue”, in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro Collins (Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp. 11—33.

诠释及森肯费(Katherine Doob Sakenfeld)“激进的怀疑”(radical suspicion)^①为受压迫的、边缘化的、卑微的及被迫缄默的女人寻求解放。因此,实践(praxis)本身将成为一个意识形态的批判(ideological critique)。罗伊特指出,偏见、缄默及父权文化对女性的支配,在“圣经中的传统基础实在是那些被排除于诠释以外的女性经验……女性的经验作为一个批判的爆发能力及揭示古典的神学,包括古典的神学是受男性经验多过全人类的经验所塑造的”^②。

森肯费在她的文章《妇女的圣经解释》中,将妇女的圣经解释分为三类。^③ 第一类是特丽波、艾宋,和巴亚(Mieke Bal)的正规文学手法,聚焦于所接收到的文本。^④ 第二类是以文化为指引的文学解读,如兰塞(Susan Lanser)、富兹(Esther Fuchs)、塞他尔(T. Drorah Setel)、维恩(Renita J. Weems)所揭示的“父权结构和价值及以男性为中心的叙述”。^⑤ 第三类是以历史加上文学为

① Katherine Doob Sakenfeld, “Feminist Uses of Biblical Materials”, in *Feminist Interpretation of the Bible*, p. 55.

② Rosemary R. Ruether, “Feminist Interpretation: A Method of Correlation”, in *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, ed. Letty M. Russell(Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp. 112—113.

③ Katherine Doob Sakenfeld, “Feminist Biblical Interpretation”, *Theology Today* 46(1989), pp. 154—168.

④ 例如,见以下的著作:Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 和 *The Texts of Terror*; J. Cheryl Exum, “Tou Shall Let Every Daughter Live: A Study of Ex. 1:8—2:10,” in *The Bible and Feminist Hermeneutics*, ed. M. A. Tolbert(Semeia 28; Chico, CA: Scholars Press, 1983), pp. 63—82; Mieke Bal, “Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of the Female Character”, in her *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), pp. 104—130.

⑤ Sakenfeld, “Feminist Biblical Interpretation”, p. 162. 见 Susan S. Lanser, “Feminist Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2—3”, *Semeia* 41(1988), p. 70. Esther Fuchs, “The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible”, in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro Collins(Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp. 117—136.

进路,这方法使用考古学及社会学的资料,为古以色列妇女的生活描绘了一幅更精确和广大的图画,倡导这方法的代表有:伯特(Phyllis Bird)、富来默-肯斯基(Tikvah Frymer-Kensky)及梅尔(Carol Meyers)。^①综合这些方法,森肯费称她的方法是以“社群中的权势”为中心的,她肯定“群体建立正典的过程及群体对神学的反省”。^②她辩称:“启示不在于文本,亦不在产生文本的历史当中,而是在上帝所工作的那个信心群体的整个生命当中,包括文本的产生及对这文本继之而来的反省。”^③森肯费的诠释法是正确的,因为上帝的启示是道成肉身,且在那“信”的群体中显明它自己。

在新约方面,菲尔伦查以“怀疑的诠释”^④论述群体在诠释圣经上的重要性,她辩称,耶稣时代虽然是个父权文化的时代,但耶稣却邀请了女性的使徒进入它的团体中,这正是因为耶稣对上帝智能性的理解是“女神”(goddess)的形象。菲尔伦查以“怀疑的诠释”提议女性神学家若要对圣经的记载作批判性的阅读,并不一定等于要废除男人为中心的传统,而乃是集中“重拾”(retrieve)在圣经的叙述及声音中所失去的女性地位。“怀疑的诠释”是一个具伦理性及负责任的解释方法,她论到“圣经解释的伦理”时,指出不只是一要找出经文所指的是什么,而亦要找出“对经文怎样的解释,

① Phyllis Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus", in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, eds. P. D. Miller, Jr., P. D. Hanson, and S. D. McBride (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 397—420; Tikvah Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers 5: 11—21)", *Vetus Testamentum* 34 (1984), pp. 11—26; Carol Meyers, "Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel", *Journal of American Academy of Religion* 51 (1983), pp. 569—593.

② Sakenfeld, "Feminist Biblical Interpretation", p. 165.

③ Ibid, p. 166.

④ Fiorenza, *In Memory of Her*, p. xxiii.

在其历史处境中才是公正的。”^①再者，“然而，圣经解释的修辞特性及历史阐释，都要求一个负责任的伦理，不单只对所选用的解释模式负责任，亦为经文及其意义所带来的伦理效应负责任”。^②菲尔伦查认为经文的“社会文化情况”必须列入考虑的范围，她写道：“以男性为中心的经文及语言所建立的事件，不可被误信为人类历史、文化和宗教的可靠证据。经文可能是那信息，但那信息不等同于人的事实及历史。”^③因此，不是在经文中，而是在群体及经验中找到启示。为此，她尝试除净那传播暴力、主治、分隔的意识，而“培养上帝子民的解放经验和异象”^④。“社群”(community)在菲尔伦查的解释经验中成为一个主要的用词。

化解父权诠释：重寻失落的女性主体

化解父权的诠释学(hermeneutics of depatriarchizing)先承认及认识到父权文化的本质，以便揭示父权体系的偏见。^⑤一些女

① Fiorenza, "The Ethics of Biblical Interpretation", *Journal of Biblical Literature* 107(1988), p. 14. 关于这方面的经典研究是由 Ruether 及 Eleanor McLaughlin 和 Janice Capel Anderson 所编辑的《属灵的妇女》(Women of Spirit, 1979)。在此书中所收录的一篇文章中,Fiorenza 声称在早期的传统中“大部分早期基督教男女平等的传统可能都已经遗失。”(Fiorenza, "Lord, Spirit and Power," p. 57.) Anderson 在研究马太时辩称,患血漏的妇女(太 9:20—22)及迦南的妇女(太 15:21—28)“在她们寻找耶稣的事上都表现出主动和信心。”(Janice Capel Anderson, "Matthew: Gender and Reading", *Semeia* 28[1983], p. 11.) 她认为“妇女在这里的描绘是好的。妇女们所有的重要角色及耶稣回应妇女的哀求,为这福音书中父权式对世界的规定带来张力。”接着 Anderson 列出 36 个关于妇女的例子,找出妇女被“忽略”的地方。(Anderson, "Matthew: Gender and Reading", p. 21.)

② Fiorenza, "The Ethics of Biblical Interpretation", p. 15.

③ Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 29.

④ *Ibid.*, p. 25.

⑤ Alice L. Laffey, *Wives, Harlots, and Concubines: The Old Testament in Feminist Perspective* (London: SPCK, 1990), pp. 2—3.

性主义者认为女性的问题出于“父权社会”。“父权社会”就是一个“以男性的权力为中心,通过法律、传统、教育、礼仪、语言……制定社会和家庭之意识形态及政治的制度,借此将女性压制在男性之下。”^①以女性的经验作为批判圣经的标准,就难免会有因自私或自欺而造成的错误。其实,这种批判方法也与她们所反对的性别主义及男权化一样,两者都存在性别偏见。^②由于这些女性主义者已认定性别主义和父权化为她们的首要敌人,所以当她们进行释经工作时,往往会带着一种怀疑和偏执的态度,而忽略省察自己的动机和假设是否正确,^③并且,常会引用一些经文来驳斥那些不利于女性的经文(scripture against scripture)。例如:以《加拉太书》3章28节去解释保罗在《哥林多前书》十一章1至2节、十四章33至38节或《提摩太前书》二章12节的经文,以指出保罗的思想前后矛盾;并指出保罗对女性各种限制的教导,是受着犹太拉比传统影响,《加拉太书》三章28节才是上帝对男女关系上永恒的心意。^④这种释经法固然是误解了保罗的教导。

早期的女性主义以男性为本,20世纪70年代后期的女性主义则以女性为中心。这个核心的转换本身有其解构的目的和意涵,企图破除旧观念,开创新方向。德里达(Jacques Derrida)以“解构逆转”的方式,将男性的中心边缘化,使他们失去领导地位,而且批判“阳物理体中心主义”(phallogocentrism),然后抬举女性,将她们变成举足轻重。这的确是可取的信念,因为父系的真理

① Rich, *Of Woman Born*, pp. 57—58.

② Elizabeth Achtemeier, “The Impossible Possibility: Evaluating the Feminist Approach to Bible and Theology”, *Interpretation* 42(Jan 1988), p. 51.

③ George Stroup, “Between Echo and Narcissus: The Role of the Bible in Feminist Theology”, *Interpretation* 42(1988), p. 25.

④ H. Wayne House, “Paul, Women and Contemporary Evangelical Feminism”, *Biblical Studies* (Jan-March 1979), p. 47.

建构方式,曾将阳物作为权威的意义符号来界定女性的特征(例如,弗洛伊德的精神分析以“阳具钦羨”[penis envy]和“阉割情结”[castration complex]作解释基调),这是传统以男性为中心的诠释学与神学的局限。所以,以男性为中心的诠释学不但视男性为“正常”,也视男性的神学观点为“正常”的,而女性则被视为变异、匮乏、“没有男性阳具的人”(并非“有女性器官的人”)。父权神学使上帝男性化,也同时异类化非男性。^① 黛丽(Mary Daly)大胆地说:“若上帝是男人,那男人就成为上帝。”^②这是父系神学所制造自我偶像。在神学上,化解父权过程可以不同的形式进行,如:谈论上帝的语言(特丽波)、人际关系(罗伊特)的使用、也有社会结构及圣经世界的真实性(麦菲)、还有透视现今及将来的女性团体(菲尔伦查)等不同形式。

特丽波引用圣经中“妇人失去铜钱”这喻意故事,来劝吁那些在男性支配下的女性,应站起来点着灯,努力寻找那宝贵的铜钱——即信仰中失落了的女性主体。^③ 特丽波认为,“去父权化”(depatriarchalization)其实早已在圣经中发生,圣经中的上帝形象早已有女性化的描述,如比喻上帝像一位孕妇(赛 42:14)、一位母亲(赛 66:13)、一位收生婆或助产士(诗 22:9),一位主母(诗 123:2);^④还有,《申命记》三十二章 18 节中两个论及上帝的隐喻:一个是以“石头”,喻那位产生及生出的上帝;另一个是“生产的阵痛”,隐喻上帝的女性表象。特丽波在她的著作《上帝及性别的修辞》

① Judith Plaskow, “The Right Question is Theological”, in Susanna Heschel, *On Being a Jewish Feminist: A Reader* (New York: Schocken Books, 1983), p. 227.

② Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), p. 19.

③ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 200.

④ Ibid, pp. 21—22.

(*God and the Rhetoric of Sexuality*)一书中,曾以修辞批判法(rhetorical criticism)来重新解读《创世记》二、三章和《雅歌》,更透过探讨隐喻的修辞用法,如 *mhr* 的单数是指“子宫”(womb),但双数则解作“怜悯”(compassion),以显出圣经采用女性的隐喻来描述上帝;^①又借着“母腹”(希伯来文字 *rachem* 或是 *racham*)及“悲悯”(希伯来文字 *racham* 或是 *rachamin*)两词间隐喻化关连,来寻找上帝的女性形象,以此辨定女性的地位。^② 特丽波在其著作中也讨论《创世记》第二及三章,指出上帝创造“人”时使用不同的原料(“地上的尘土和地上受造物的肋骨”),只反映出性别的分别,而不是男女的从属关系。夏娃是个“助手”(这字指创造及救赎的上帝),况且她与古蛇讲论神学,虽然在诱惑中夏娃失败了,然而,这失败的故事却在《雅歌》中得以赎回,因为在《雅歌》中只有男女互助和平等的相处。^③ 但女性神学所面对的挑战是:上帝本质上不能被人性化的男性或女性所局限和界定。基于此,以男性为主的神学语言带来的后果是冒犯性的。^④

正如菲尔伦查在其论文《选择或是拒绝的意志》中所建议的那样,女性的教会有权力选择及拒绝那些对她们在重要的事工上没有帮助或是有拦阻的经文。按她理解,既然“所有的经文一定要在这女性解放的内容中受试验”,那么妇女的经验肯定会成为她们诠释时主要的批判原则。^⑤ 笔者有必要在这里指出,菲尔伦查如此

① Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 8.

② Ibid, pp. 31—56.

③ 然而,参 Clines 的著作,当中他指出雅歌是以男性为主,并操纵着女性,David J. Clines, “Why Is There Song of Songs? And What Does It Do to You When You Read It?”《建道学刊》(*Jian Dao*) 1(1994), pp. 3—27.

④ 在另一方面,不使用男性或是女性的语言是不可能的,因为人的语言有其文化的特质。

⑤ Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, p. 131.

大胆断言地作出这建议是基于她确信：“圣经是一本男性的书。”^①更重要的是，“将妇女纳入父权的教会结构中”这一个危机，是菲尔伦查致力要避免发生的。^②她拒绝要将女性的经验纳入男性为中心的结构中，相反，她要以女性的经验来改变传统的男性结构。菲尔伦查的关注为我们带来重大的反思。第一，当发现所谓正规的传递或传统本身原来是选择性的、排他性的、甚至是扭曲的结果时，我们要如何理解及使用文本？第二，在一个没有相应变动的阅读群体之下，文本、符号及传统的转变是否可能？是否存在另一个更佳的解释标准？又或者是否存在一种读经标准（例如：女性的）能宣称比其他的更妥当？

女性主义的阅读必须是双重的，多重的就更为理想。当然，让单文化的阅读（如男性阳物中心论的真理）瓦解是一个要务，但同时必须意识到女性的阅读同样也是单文化的，所以亦不能单单取代父权的解读就等于是女性主义的解读方向。因此，有不同文化、性别和意识形态的阅读是必须的，而且每种文化的解读目的不在于固守自己的诠释方法和结果，而是透过“解构”来批评单文化和性别的局限，并不断重建多文化和双性别的诠释学。意即，我们所追求的不是以“女性中心”来取代“男性中心”，而是一个跨文化和跨性别的诠释学。

这所谓“跨文化”和“跨性别”的工作是漫长且艰苦的。女性诠释在批判父权诠释后又朝哪方向，这是值得进一步探讨的。基本上，“解构”是好的，但之后也必需有重新的“定构”。70年代的女性主义主要着力于突破女性的特殊差异，对男性经验的文化提出矫正和补充。她们也在1968年第一次妇女解放会议中，提出

① Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, p. 130. 圣经是“男人的作品，以男性为中心的语言所写成，反映出男人的经验，由男性的宗教领袖所拣选及传递”。

② Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, p. 36.

“妇女意识觉醒”(Consciousness-raising Group)的计划书。透过小组聚会,妇女分享共同的遭遇、重整女性的概念。^① 就如特丽波引用“失钱比喻”劝吁那些在男性的支配下的女性,立志点灯,努力寻找失落的铜钱,重寻隐藏着的女性范畴。^②

倘若能像罗伊特及卢索所言,从古德利(Gustavo Gutierrez)的解放神学(Liberation Theology)转化为解放妇女神学,把焦点由经济的压迫转移至性别上,那么,最后怎能使到全人类得到解放呢?^③ 罗伊特并不提倡女性神学是排斥男性而单要女性的论调,她认为女性诠释是从男性的经验转移至同时包容、融合女性生命的经验,如此,女性神学才能发展成一个解放整全人性的神学。^④ 当男性在辖制女性时,男性也是同时受罪所害,且行出恶来;当男性轻蔑女性时,男性也轻视了自己人性的一部分。

后设批判原则:根本性的神学追问

第四是后设批判的原则(meta-critical principle)。在末世性真理的探求上,整个人类(包括男女)都应有改变的机会;基于此,一些女性神学家关注那由末世带来的解放。罗伊特谈到女性神学中的“新天(个人及普世的末世)新地(被赎的社会及这个自然异象)”。^⑤ 卢

① Maren Lockwood Cardin, *The New Feminist Movement* (New York: Russell Sage Foundation Publications, 1974), p. 33.

② Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 200.

③ Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, p. 78; Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), pp. 12—20.

④ 参 Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp. 30, 55.

⑤ Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1985), pp. 195—216, 217—246.

索主张女性神学不是“某一个关于妇女,或是某一个关于上帝女性形象之故事”。^① 锐克利夫(Janet Radcliffe)认为概括及实用性的诠释是有效的:“女性主义运动不是关于一群它要帮助的人,而是关于一种它要消除的不公平。”^②锐克利夫是以公平原则作为诠释重点,而不是以性别,这与菲尔伦查的理论非常不同。

后设批判原则的诠释,是一种在理性上比较概括性的神学论述,至今女性诠释中的后设批判原则是多方面的,甚至是在一个单一女性神学体系中。有些神学家以性别或女性经验作为后设批判的原则,有些则以行使公义或实践(praxis),有些则以末世性群体。桃柏(Mary Ann Tolbert)辩称,因为“所有的解释都是主观的,所以,以女性的解释是主观为理由来反对,是不适宜的”。^③ 桃柏的社会实用相对论(socio-pragmatic relativism)宣称,所有的解释都是主观的,她相信“‘客观’学术是虚构的”。^④ 菲尔伦查的立场亦相仿,她批判“价值中立,独立解释的教义……学术性神学中所谓的客观及价值中立”^⑤。塞他尔同样否认“客观”的解释的可能性。^⑥

地以(Marilyn Thie)曾借用怀海德(Alfred North Whitehead)的进程神学(Process Theology)中的感觉观念(perception),

① Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, p. 138.

② Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (London: Penguin, 1983), p. 18.

③ Mary A. Tolbert, “Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics”, *Semeia* 28(1983), p. 117.

④ Tolbert, ed., *The Bible and Feminist Hermeneutics*, *Semeia* 28(1983), p. 114.

⑤ Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 56.

⑥ T. Drorah Setel, “Feminist Insights and the Question of Method”, in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro Collins(Chico CA: Scholars Press, 1985), pp. 35—42.

来重新解释女性主义关注的两个课题：一、批判文化符号（包括语言）；二、重视直觉和经验的哲学根基。进程神学认为世界不是完美不变的，而是在不断发展演变，这正好支持女性运用她们的经验，来认识那位不断活动的上帝，而不只接受父权主义影响下所描述的上帝。^① 而古德利提出的解放神学，也被女性主义者借用为支持她们从过去的欺压中释放出来，争取公义和平等的基础。^②

因此，我们不难发现一些女性主义与马克思主义的精神有关，而且表现同样相当激进。代表者有克莉斯蒂娃（Julia Kristeva），她甚至批评妇女主义、资本主义，并宣告上帝的死亡以及人的死亡。^③ 另一个同样激进但不属于马克思阵营的女性学者，是罗伊特所批评的黛丽，她指出“女性的理想是塑造出一个女性的文化……只有将男性附属在女性之下，才可以使伊甸复原……”^④ 黛丽是个典型的分离主义者，她认为受压迫的将成为施压者，而男性非人性的一方面正是暴力的文化。

罗伊特的看法十分正确，暴力是循环而不能有进展的，因为“将他人非人化，最终也将自己非人化”。^⑤ 她在《女性的解释》（*Feminist Interpretation*）一文中曾发出如下警告：“妇女不单是将性别主义的罪反转……以致削弱男性的人性。妇女……应当不断寻求扩展。人性概括性的定义：包括两性，所有的社群及种族。任

① T. Liao, “Biblical Concept of God in Light of Feminist and Process Critiques”, 《台湾神学论刊》第十四期（1992年3月），228—229页。

② Ischerwood, *Introducing Feminist Theology*, p. 78.

③ Julia Kristeva, *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 1—23; 及 Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms: An Anthology* (Brighton: Harvester Press, 1981), pp. x—xii.

④ Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 229.

⑤ *Ibid.*, p. 231.

何原则……使一群人置于边缘,成为较不完整的人,便是诋毁所有的人。”^①罗伊特以先知的批判传统,作为圣经本身的批判原则是值得注意的方向。若正典中已存有后设批判,基督教的信仰便不应是封闭、固守传统的信仰。事实上,旧约的先知为受压者伸冤,给他们带来解放的盼望,但犹太教却只把礼仪和律法弄致僵化,直至新约先知才发出新的批判。正如耶稣认为法利赛人和文士太注重遵守律法,而忽略律法的精义(参太 23:27),将人的需要置于次等地位,因此他们假冒伪善的观念备受斥责。弥赛亚的仆人形象正是批判了所谓支配者的弄权,先知和耶稣都为穷人、弱者和受欺压的人认同(参赛 10:1—2;摩 8:4—6;路 1:48—53)。

跨文化后设批判:性别语言的神学论述限制

另一个后设批判的问题,牵涉到女性与男性在理解或诠释上的异同,这亦是跨越文化的语言问题。当女性主义者欲以包含性的语言取代单性的语言时,就是重新为上帝命名。迦斯安(Mary Kassian)指出这可能产生以下的危机^②:一、把上帝性别化:女性主义者提倡用包含性的词语描述上帝时,容易使人产生错觉,以为上帝是双性(bisexual/androgynous)的,而不是一位超越性别的上帝。二、把上帝非人格化:女性主义者也提倡以中性的隐喻来描述上帝,但这也容易使上帝失去独立、自主的位格,变成只是一种能力,正如摩仁格(Virginia R. Mollenkott)称上帝为他/她/它。三、攻击上帝的特性:当女性主义者鼓吹避免使用“父”、“审判者”、“王”、“主”等男权化的词汇来称呼上帝时,她们实际上低贬和删除了上帝的特

① Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, p. 116.

② Kassian, *The Feminist Gospel*, pp. 144—147.

性,因为这些称号不是归纳自人的经验,而是上帝的启示。这些称号不单具有象征的意思,而且也是上帝的本质,告诉他他是谁。伯舒(Donald Bloesch)也称:“这些象征是阶级性和有机性的象征,而不是男性的形象。”^①四、模糊了三一上帝的关系:女性主义者提倡以“创造者/救赎者/维护者”或“源头/仆人/引导者”,来取代“父/子/灵”的称号,可是这些“新称号”只表达了上帝的作为,而未能表达上帝真正是谁,也忽略了三一上帝平等而从属的关系。五、模糊了基督的位格与工作:女性主义者提议用“这人”(the Human One)取代“人子”(Son of Man)的称号。伯舒指出“人子”是一个荣耀的称号,也能够指出耶稣基督是一位非凡的人。但“这人”的称号,只能带出耶稣作为新人类的模范,却不能带出上帝差派了他的独生子,道成肉身,为人的罪受苦受死的一面。六、模糊了人与上帝的关系:圣经以男女的关系来表达上帝与人的关系,教会即上帝的子民被称为基督的新妇,所以若女性主义者取消男女象征的分别,则教会与上帝的关系也变得模糊不清。七、使人的身份混乱:女性主义者试图取消性别的时候,女性对于女性、男性和上帝之关系也会变得模糊不清,自己也陷入身份的危机。圣经中多次以隐喻(metaphor)称上帝为“父”,但只有几次用明喻(simile)把上帝比喻为“母”。布林格(Ethelbert W. Bullinger)指出“明喻”的用法只是指出一物与另一物相似之处。但“隐喻”则有转化代表的作用,并且宣告那物就是隐喻所指的一物。^②由此可见,女性

① Kassian, *The Feminist Gospel*, p. 145.

② R. M. Frye, “Language for God and Feminist Language”, *Interpretation* 43 (Jan 1989), p. 57. John Edwards 也支持上帝只可称为“父”而不可称为“母”,因为称上帝为父是耶稣基督的教导(可 14:26;加 4:6),这是出于基督对上帝的认识与上帝那种亲密信任的关系,也使信的成为上帝的后嗣,而圣经中也没有一次直接称上帝为“母”,希伯来文中也没有女神“Goddess”一词,犹太基督教也没有认知双性的神灵,上帝也不须有女神为配偶。J. R. Edwards, “Does God Really Want to be Called ‘Father’,” *Christianity Today* 30(Feb 1986), p. 29.

主义者更改上帝的象征是缺乏圣经根据的。伯舒亦指出若把上帝的象征更改,只会使上帝成为一位无位格的抽象体,或成为双性的神灵,回复崇拜生殖力(fertility worship)或崇拜巴力(baalism)的危机。^①

语言是文化的产物,也是人类思想、情感和意志表达的工具,影响我们对自己、世界和对上帝的了解。^②语言作为一个中性的工具,很难用来反映客观的世界,因为当我们想用语言来表达时,其实我们已在尝试理解这个世界,意即语言只能在再现(represent)这世界时反映(represent)这世界。理解和论述是不能抽离于我们对这个世界的分解系统和语言结构,既然如此,认识现实就是用语言来理解现实。所以,我们所谓的上帝并不是上帝的真像,只是一位借着语言而呈现的上帝,当然,这并不反过来表示如果没有上帝这词,上帝就不存在。这表示绝对、客观的上帝的存在,是我们运用语言的必要先设,没有这个前设,用语与现实就不能有直接的相关性。但前设始终只是一个前设,那预设的上帝是绝对且是存在的,但通过语言,我们才能与那位作为前设的上帝有个人亲切的关系,但是我们一旦用语言来认识他,这与原来的上帝就会存在差距。中国文化中也清楚说明语言不能十足地承载万象真相:“道可道,非常道;名可名,非常名。”所以,语言中的道与名跟原始的道与名是有差距的。老子说:“夫道有形有信,无为无形,可传不可授,可得不可见。”虽然孔子认为文以载道,但他表示“书不尽言,言不尽意”。上帝超越于我们的历史和文化,也没有语言能将上帝绝对化,因此,纵然男性或女性采用的语言,都不可能概

① J. R. Ewards, "Does God Really Want to be Called 'Father'", p. 21.

② Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, p. 93; idem, *The Liberating Word*, p. 94.

括和承载上帝的真像。雷尔安(Brian Wren)写道:“不要把语言中的上帝形象变为偶像……不论他如何被崇拜,不论他如何丰富,不论他如何感人,我们对上帝的称号和隐喻,始终也不是上帝本身。”^①宗教语言都是隐喻性的。^②“能指的”与“所指的”是没有内在的直接关系,它们只有处在公认的语言系统和语言的差异运作所赋予的意义。

不少女性诠释学家在语言的运用上误解了圣经作者的意思。如特丽波为了避免巴尔(James Barr)对字义学的批评,采用了理查(L. A. Richard)和伯莱克(Max Black)对隐喻的理解来谈论上帝的“悲悯”和“母腹”之间的“语意相应”(semantic correspondence)。后者 *rechem* 为喻体(vehicle),而前者 *rachamim* 为主体(tenor),以隐喻来理解上帝的属性,故上帝与女性的表象互有交流。^③不过,笔者认为特丽波语意式的解释有点造作,因为圣经作者没有如此的含义,所以无效。^④众所周知,语言的性别不一定相等于人物的性别。譬如说,希伯来文的“石头”是阴性的,若用这隐喻来指上帝,也并不代表上帝是女性的。特丽波就犯了这种错误,

① Brian Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology* (London: SCM Press, 1989), p. 108. 也参 Dorothee Sälle 说:“上帝永远大于一切对上帝的讨论、定义和称呼……父权建制时常混淆上帝的概念与上帝本身”(Thinking about God: An Introduction to Theology [London: SCM Press, 1990], p. 39)。

② 参拙著《跨文化修辞诠释学初探》(香港:建道神学院,1995),63—68页。周华山也写道:“恰当的隐喻,可以扩阔我们的思维,挑战我们既有的社会权力论述,颠覆‘能指’(signifiers)与‘所指’(signified)特定凝固僵化的权力关系。奈何既有(父权)神学和教会只用男性思维来理解上帝,把上帝削足适履来迎合我们男尊女卑的语言论述和社会秩序……”(《假如上帝是个女孩子》(香港:次文化堂出版有限公司,1994),7—8页)。

③ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp. 31—59, 尤其是 56 页。

④ 看 M. I. Gruber 尖锐的批判,“The Motherhood of God in Second Isaiah”, *Revue Biblique* 90(1983), pp. 351—359。

她把文字的性别意味套上神学意义。^①另外，在女性生产的过程中将女性定型为有悲悯的情操，而父亲则没有，这看法岂不也是不正确且简化了的二元对立论。难道悲悯只是女性的特征，而男性不能有悲悯之心吗？

《以赛亚书》四十二章 13 至 14 节中，作者描述上帝是一个作战的男人，同时又是在生产中的女人，指出上帝同时能以女性及男性的隐喻来了解。这是一个合理的意象，男性和女性角色确实在经文中同时出现。特丽波论及这两个意象时都作出了正面的评价，两者并没有互相超越或对立的比较，所以，上帝是雄壮的男性和创造生产的女性，两者在谈论上帝的语言中，女男的形象不是互相对立的。

传统男性神学用语透过他们的文化分解系统来理解上帝，但女性神学同样也可以运用她们的“女神用语”，两者的语言都合法，互不排斥，且有互助的作用。世界上没有中性的语言，语言必有文化为其脉络，而男女所用的语言、思想分别都有其文化性或历史性的含义，故男性和女性的语言是有分别的。单性的语言因着要忠于其文化，也就倾向排斥或妨碍他人的经验，而不能全盘包含多元文化的完整观念和思想。但若单性语言或单元文化能以其后设批判的原则，来转化以及开放自己的限制，此语言便可以发挥其多元文化的功能，更能概括地将上帝、人和宇宙的意义完整地作一番的诠释。^②

① 周华山也犯了同样的错误，认为犹太教（如《所罗门智训》7:25—26）的智能（*hokmah*）以及希腊语的智能（*sophia*）均属阴性，强调上帝的阴性，但他以为基督教把上帝的第二性（阴性）变为耶稣并以阳性的道（*logos*）取代阴性的智能。（参《假如上帝是个女孩子》，香港：次文化堂出版有限公司，1994，20—21 页）。

② 譬如，耶稣是男人，但它也用女性来比喻自己（太 23:37；路 13:34—35）。又如，女性读者可以用女性隐喻来形容上帝，但也尝试从男性的隐喻了解上帝。在圣经中我们认识的上帝是像一位母亲（单性的诠释），也像是一位父亲（单性的诠释）；但他既不是母亲、亦不是父亲（对单性诠释的批判）；他是像父母亲也同时超越父母亲形象的上帝（跨越文化的诠释）。

如此,有局限的“单性人”便能更广且深地了解 and 解释生命的意义。神学的性别革命显然不是性别的争霸、取代或歼灭,而是用多元化、丰富的性别语言以及隐喻概念,来突破单文化语言的局限,从而更突显并呈现现实其真、善、美的面目。

解释不单只是谈论,也包括聆听及倒置自己,“从自己思想框架中解脱出来”。^①提素顿(Anthony Thiselton)论及施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)的诠释学时写道:“施莱尔马赫取用了原本听众及读者的一些考虑,及文本对两者的效力。透过语言共用的世界之互动,为个别读者提供了发展自我醒觉的条件,可能甚至是自我肯定。”^②在施莱尔马赫的诠释中,普通(文法,共同的语言)及特殊(心理上的,语言的应用)的诠释之间的互动是重要的。透过这个互动的、无限的宇宙之展示,不再是单单局限于必然的层面或是理念上展示,而是在整全的,人生命有限的独特性中展示出来。

狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的 *Leben*(生命)及 *Erlebnis*(亲身的体验)的诠释是延自施莱尔马赫的论点,他认为诠释是独特的个人及多元化社会之间共有的活动。^③狄尔泰写道:“我们从经验及理解中所抓住的是生命,所有人与人之间的交织……对别人及他们所表达的理解,是以经验、自我了解及与他们有不断的交往,作为根基。”^④

① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, trans. J. Duke and J. Forstman(Missoula: Scholars Press, 1977), p. 109.

② Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), p. 208.

③ Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, ed. H. p. Rickman(Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 3—4.

④ Ibid, pp. 177, 218.

因此,诠释是“重活”(nacherleben)他人的经验,同时,是感受到(Hineinversetzen)并将自己移置于他人的经验中,^①也是在群体的分享、社交和生命的表白(Lebensausserungen)中带出来的理解。^②每个人都是独特的,但亦有许多的共同点及相连性(Zusammenhang)促使个人的具体化。^③人类基本上是一个“诠释的群体”,^④而“多元化的知觉,事实上是指绝对的超越它”^⑤。

提素顿建议女性神学家检视言语行动理论中的非语句(illocutionary force),“目标是使文本得解放,不是提供关于解放的反省”^⑥。提素顿接下去说:“奇怪的是,比较之下,女性学者的理论中,甚少对施莱尔马赫、狄尔泰及贝提(Emilo Betti)的诠释传统之理论表示关注。在女性对经文的解释中,我们时常遇见感性的想象及联系。”^⑦

评议:女性神学缺乏批判理论基础?

女性诠释学常被质疑缺乏批判理论的基础,这也是一个跨越文化诠释中,女性对自己以及男性存有的偏见和误解。显然地,使用批判理论并不等于使用(男性)施压者的工具,因为构成滥用的不是工具本身而是使用的方法。女性神学有责任使其诠释原则不

① Dilthey, *Selected Writings*, pp. 266—267.

② Ibid, p. 227.

③ Ibid, pp. 191—207, 212—214.

④ 见 Josiah Royce, *The Problem of Christianity* (New York: Macmillan Publishing Company, 1913), 页 7 有关此词的背景。

⑤ Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism* (London: Sheed & Ward, 1974), p. 55.

⑥ Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, p. 439.

⑦ Ibid, p. 439.

受限于女性的经验,而能涉及女性的种族、国籍、阶级和思想。法国的女性神学家有异于美洲的,前者较注重理论,后者较注重社会经济及政治。法国哲学家西蒙·波伏娃的《第二性》(*The Second Sex*)立论中肯有力,基于她本于哲学理论作基础。相反,都拉斯(Marguerite Duras)及其附属群体的论点显得相当极端,而且不具说服力,她们认为“好的议论就是男性最具破坏性的活动”^①。因此,在反男性的偏见下,她们的言论不与理论有关。

提素顿提到一些女性神学缺乏理论、批判性反省、以及后设批判甚或理性的基础。这是否因为他们单以女性的经验作为人的经验?是不是因为他们单单认为妇女才能了解女性的悲悯?“悲悯”的特质是不是单属于女性,而非属于男性?施莱尔马赫能否知道和经验(虽然可能只是一小部分的相似)一位女性神学家的知识及经验?更糟的是,女性学者已经从他们的创伤及负面的经验中建立起一个负面的理论,并以此来宣称这是一个普遍有效的理论。因此,她们认为男性的“本质”成为破坏性的基督教传统和破坏人的“本质”^②,这种从父亲那儿得到的破坏性经验,将会引导她对上帝有一个负面的反应。事实上,并不是所有的“母亲”必然都是敬畏上帝的,同样,我们也不能断言所有“父亲”或男性的形象都是“恶”的象征,所以,我们必须对上帝的形象及人的关系有后设批判的诠释。

所以,提素顿对女性神学家可使用的后设批判(meta-critique)诠释有很好的建议,她认为诠释需要“对十架的批判保持开放,或是在开放系统及偶然的生活世界之间,有一些跨越处境的关

① Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms*, p. xi.

② Susanne Heine, *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?* (London: SCM Press, 1987), p. 3.

联,可以作为改变所有的水平线,专注于自己所拥抱的更大及更广阔的真实,和真正的解放个人及群体本身”^①。我们不只需要一个开放的系统,亦需要一个如凯尼(Susanne Haine)所提议的“间距化/抽离的批判”(critical detachment),这是一个不会“将一个可能的经验置于超过另一个可能的经验的姿势”^②。只有在这层面上,女性神学才能继续对神学论题及人际关系提出挑战。

女性神学和诠释学不但可从耶稣在十字架上的死得到开放式的批判,也可从复活的主及上帝国度的末世真理得到应许。“末世事实”的真理告诉我们,真理是无穷尽的,且不断地在下一个“末世”出现,而其真相不是一目了然的,而是在连续不断的下一个“末世”的时间显现。上帝国度是“末世性”的,在这时刻不会完全成就,所以能一直牵引我们进入上帝更丰盛的真理里。同样,男性与女性诠释学不可能是完整的反思,唯有在不断地作自我和互相批判及开放中,我们才能跨越甚至超越文化的限制。文化本身所能给予的空间是极为有限的,所以作为真理的追求者,女性和男性都不能固步自封,更不能自限于自我文化的框框里。为了克服文化的局限,我们需要投入超越文化的诠释工作,以致可以共同超越历史和文化的限度。

① Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, p. 450. 这后设批判的诠释是必要的,因为十字架的事件是后设批判的典范。基督事件或基督的福音明显地批判了人类文化和性别的残缺及相对点。人类必须活在文化中,也被文化所困惑。上帝的福音批判文化,并拯救我们。十字架的范例让我们看到,上帝的福音在文化中批判我们的地方。耶稣被审和受死跟他的自称及言行有关。他自称为上帝的儿子和弥赛亚,这跟犹太律法相抵触。犹太人以为耶稣亵渎上帝和妄称上帝的名,耶稣似乎公然不注重和不遵守犹太律法,例如在安息日医治病人、与淫妇及罪人交往等。简言之,驱使耶稣上十字架的就是那犹太文化最精要的部分——律法。耶稣基督道成肉身并非把犹太律法废除。按照《马太福音》,耶稣来是要成全律法的。但当时一些犹太领袖、律法主义者就把律法看为是神圣的。这样过于信任律法之完美和高超就是把文化“偶像”化。十字架福音所批判的就是人类过于依赖自己的文化。

② Heine, *Women and Early Christianity*, p. 9.

妇女本位:跨越“性别”的考虑

我们对“平等”的追求,不能只集中于性别的课题上,因为在多元化的社会实况中,即使是女性亦有本身的附属关系及特性而被分辨出来,如种族、年龄、外表、社会阶级、时代及(尤其是)宗教。^① 这些都不是零散独立的生活条件,而是有机地关连着。90年代的女性主义者开始意识到,女性当中存在着多元甚至巨大的差异,所以性别的焦点必须扩散到更广的范畴去。要在这后现代的社会谈论国际妇女神学已不是那么容易。^② 伯拉丝高(Judith Plaskow)在1987年编了《编织异象》(*Weaving the Visions*)一书,批评自己在十多年前误解了父权和女性的对立分界为超越时空、种族、以及阶级的不变处境。她承认在过去处理女性神学论题时,只不过是西方、白人、中产阶级为本位的语言论述,这与非洲、黑人、下层阶级的妇女神学不同。“经过十年,我们明白当我们称谓‘女性经

① 有关妇女神学与种族以及经济的枷锁,黑人妇女神学可以提供一些参考给我们汉语妇女本位神学: Bell Hooks, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (Boston, MA: South End Press, 1981); Katie Geneva Cannon, “The Emergence of Black Feminist Consciousness”, in *Feminist Interpretation of the Bible*, pp. 30—40; Delores Williams, “Womanist Theology”, in *Weaving the Visions*, eds. Judith Plaskow and Carol Christ (New York: Harper Collins, 1989), pp. 179—186; Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis Books, 1993)。

② 有关国际妇女研究的资料,参 Diana Eck and Devali Jain, eds., *Speaking of Faith: Global Perspectives on Women, Religion and Social Change* (Philadelphia: New Society Publishers, 1987); Barbel von Wartenberg-Potter, *We Will Not Hang Our Harps on the Willows: Global Sisterhood and God's Songs*, trans. Fred Kaan (Oak Park, Illinois: Meyer-Stone Books, 1987); Melanie May, *Bonds of Unity: Women, Theology and the Worldwide Church* (Atlanta: Scholars Press, 1989); 有关后现代与妇女研究的资料,参 Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1990)。

验’时其实大都只是指白人、中产阶级女性的经验，正如称谓人(human)时通常是指男人一样。”^①“妇女本位神学”(womanist theology)所关注的问题，已经从性别扩展到种族、国籍及阶级的问题，因此，“妇女本位”神学这名词是比“女性”神学的意义更广，它使我们觉醒到性别以外不同的因素。例如，特丽波指出在夏甲的故事中，夏甲是一个受压迫者，这是因着她的国籍、种族、阶级和性别而受的压迫。特丽波解释说：“作为一个受压迫者的表征……各种受排斥的妇女从她的故事中找到自己的写照。她是一个被剥削的忠心使女，被男人所利用，及受掌权阶级的妇女所滥用的黑人妇女……〔她〕没有受到法律保障，是一个居留在当地的外国人……〔她是〕孤独的、怀孕的年轻妇女……在撒拉和亚伯拉罕的不公平对待下受伤害。然而，他们在她的惩罚中得以完全。”^②她是成全他人的受害者。夏甲被滥用及排斥不是因为她是一个女人，乃是因为她属于一个不合适的种族。

迦农(Katie Cannon)之文章《黑人妇权意识的兴起》(“The Emergence of Black Feminist Consciousness”, 1985),最明显的是提升了性别以外的课题,如种族、社会阶级或国籍,构成女性的本位因素。虽然不少黑人妇女仍被剥削,但迦农认为圣经对她们还是有意义的。她的思想与一些女性主义者要化解父权的念头是相对的:“诠释的原则是,为黑人妇女的传统提供一种逐渐削去压迫结构的动力……黑人妇女能够认同那些面对压迫时,仍然坚持生存的圣经人物。”^③因此,“妇女本位神学”在处理种族及社会课题时较为敏锐,以致能突破传统女性神学的限制。传统的女性神

① Judith Plaskow and Carol Christ, eds., *Weaving the Visions*, p. 3.

② Trible, *The Texts of Terror*, pp. 27—28.

③ Cannon, “The Emergence of Black Feminist Consciousness,” pp. 39, 40.

学带来的错觉不能帮助其他女性。白人女性在家里受约束,但非洲人不一定如此。白人女性不能绝对化男女之间的主客宰制关系,以为所有的女人都与她们一样,况且,在本质上,也不是每个白人女性都是优越的(和平、善良、合群的化身),如此美化其实只是神话而已。白人女性也不该认为只有女性是被侵略的,或认为男女之间并无共同利益可言。白人女性也不能假设女性所受的压迫只是单元化的,如白人女性所追求的“自由”(如上层社会的女性拥有高上的职业),对其他女性而言其实是“宰制”(如一些亚洲地区女性为生计而离乡到这些中产家庭作家佣)。

不同种族的妇女是否也有共同之处?露德斯(Ann Loades)写道,“女人声称她们在经验上是统一的,这经验是建立在她们共同的生理(正如男人一样)上,及她们的经验跟男人比较之下,显得无能。”^①丝利(Nicola Slee)认为女性神学是“由社会中强而有力的性别群体所决定,也反映出他们的需要。因此,女性的需要和经验被遗忘、忽略,最好的也只能归入男性创造并认为是合宜的类别之下”。^②西方、白人、中产的女性经验不能成为普世女性的蓝本,因为不同的女性在不同的种族、阶级、国籍、宗教等变量中,肯定要比前者更为复杂。^③如果白人女性视个人女性经验为超文化的普世真理,而不容许东方或非裔的女性称上帝为主,肯定就是剥夺了其他女性的自由与尊严。美国女性神学曾经一度颠覆男性和上帝形象,这是可能由于在该社会中,父亲形象都不是完美的;但在其他

① Ann Loades, “Feminist Theology”, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Volume II, ed. David F. Ford(Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 235.

② Nicola Slee, “Parables and Women’s Experience”, *Modern Churchman* 26 (1984), pp. 20—31.

③ Susan B. Thistlethwaite, *Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White* (London: Geoffrey Chapman, 1992).

社会中,若父亲形象严慈兼具、亲女育儿,这样的父亲形象为何不能成为上帝贴切的隐喻呢?

无疑,亚洲妇女神学多少受到西方白人中产女性的神学观念影响,而不同区域、种族、阶级的妇女现时的确还不及西方女性神学那样有长远、深邃、全面的论述及研究,^①但是,在参考西方女性运动的当儿,非洲及拉丁美洲的女性神学也是值得我们参照的。^②

结语:跨越“性别”的关系

女性主义让我们意识到人类是活在一个以男性为中心和男权主导的社会中,教会的传统和生活也深受影响。而基督教的上帝

① 亚洲妇女神学的研究可参:《台湾妇女研究文献目录》(台大人口研究中心妇女研究室编印,1990)。非神学或非宗教资料:《男女关系的进化》(上海:上海文化出版社,1989);《另一半的天空》(香港:新妇女协进会,1992);李元贞,《女人的明天》(台北:健行文化出版社,2001);Virginia Fabella and Sun Ai Lee Park, eds., *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990);Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990) 以及 *Doing Theology with Asian Resources Volumes One to Five* (Singapore: ATESEA) 内有关女性课题的文章。

② 第三世界国家的女性神学研究:John S. Pobee and Barbel von Wartenberg-Potter, *New Eyes for Reading Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World* (Oak Park: Meyer-Stone Books, 1986); Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye, eds., *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1988); Letty M. Russell, Kwok Pui-lan, Ada Maria Isasi-Diaz, Katie Geneva Cannon, *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: Westminster Press, 1988)。拉丁美洲的女性神学研究:Elsa Tamez, ed., *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989); Ada Maria Isasi-Diaz and Yolanda Tarango, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church* (San Francisco: Harper & Row, 1988)。非洲女性神学的研究:Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986); *Daughters of Anoua: African Women and Patriarchy* (Maryknoll: Orbis Books, 1995)。

虽然超越性别,但上帝却选择了男性的形象来与人沟通。在过去的宗教历史中,甚至是世界历史,女性的形象都受到歪曲和破坏,女性也遭受到男权社会而来的欺压、歧视和限制。女性主义的兴起就是要扭转这个劣势,争取男女平等,而有宗教信仰的女性主义者则尝试从圣经中找寻肯定女性的本质和身份的支持,甚至利用圣经以达到争取男女平等的愿望,以致她们在释经的前设、方法和取向上都可能会有所偏差。

笔者认为女性主义应关注“关系”的问题,因为在极端的男性主义下很自然会产生极端的女性主义。过去女性受到各种的欺压、歧视,都是因为男性为中心的社会误解了女性,甚至滥用圣经,抱着一种自私自傲的心态对待女性所产生的。但当女性有足够条件作出反抗的时候,她们也是抱着自义、自我中心的态度,把自己的经验视为绝对的权威,与男性对立。笔者认为男女性双方都当脱去其性别的有色眼镜,因上帝本身确实是超越人类的性别和言语的界限,它只把人类可知和应知的层面向人启示。男女两性在上帝面前本质上是平等的,但在体质和结构上却不相同。两性角色虽然不同,但并无高低的比较和含义。这样所有性别主义才能销声匿迹,男女共享太平。

现代商业化社会的发展步伐,往往为女性的角色带来商业化的价值考虑。我们必需具有准确的分析能力,以致在思考女性运动之神学及诠释的批判时,注重“共同人性”(co-humanity)^①,为

① 在这一点上,笔者曾尝试以中国道家的阴阳哲学(易经及太极图)为模式解释男女之间的关系。有兴趣者参拙著,“The Meaning and Usage of ‘REST’ (*Kata-pausis and sabbatismos*) in Hebrews 3:7—4:13”, *Asia Journal of Theology* 5(April 1991), pp. 2—33 及 “The ‘Yin-Yang’ of God (Exo 3: 14) and Humanity (Gen 1: 27)”, *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 46(1994), pp. 319—332。笔者更会在第十一章详解。

妇女意识开创新的局面。女性神学可以融汇家庭与社会、宗教与政治、男性与女性的价值观,塑造一个真正的新世界秩序,使人类在神学与诠释学的稳固根基上,享受彼此互动互助带来的自由和意义。身处后殖民时期的亚太区,我们必须对本土的认识、主体的觉醒以及复杂变异的多元处境更具敏感度,这是思想女性神学问题应加注意的。妇女本位神学必须注意全面抗拒及批判社会上各种支配和从属的现象,如性别主义、分离主义、父权体系、主仆不和、人类支配环境等问题,^①并在批判当中争取全人类的公义,让彼此得到整全的关系与尊严,缔造一个自由、平等、完美和相爱的社会^②,相信这是每一个汉语神学工作者所努力达致的。

提倡以同治(egalitarian)取代阶层(hierarchy),分享(sharing)取代主治(domination),以互利(mutuality)取代附属(subordination),才是女性神学应当奔向的坦途。

① Isherwood and McEwan, *Introducing Feminist Theology*, p. 9.

② Kassian, *The Feminist Gospel*, pp. 56—57.

圣经诠释篇

然而照主的安排,女也不是无男,男也不是无女。

(林前 11:11)

万有都是本于它,倚靠它,归于它。

(罗 11:36)

第三章 夏娃不次于亚当

——《创世记》里的女男论述

旧约对两性角色与男女地位的观点，一方面是追随文化，但另一方面却是批判文化的。由于妇女过去生活在一个家长制的父权社会中，她们大多数(只有一些皇室成员及富家女子例外)在家中从事家务，尽母职的责任。实际上，妇女并不能享有法律上的权益。许多妇女被当作是男人的财产，^①她们本身没有继承权。妇女不可起誓，也不可主动提出离婚。社会要求她们在婚前保持童贞，^②她们也不可参加公众的宗教礼仪。妇女未出嫁时是父亲的产业，而出嫁后就归属丈夫。但事实上，旧约圣经同时也为这些生活在父权制度下的妇女作代言人，指出上帝会介入那些被践踏与虐待的处境中，不容许那些在社会地位与体格上作强者的人欺压和支配

① Charles C. Ryrie, *The Place of Women in the Church* (New York: Macmillan, 1958), p. 31.

② Evelyn and Frank Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), pp. 15—32.

妇女。耶和华的众先知都强烈地抨击人对妇女的歧视与虐待，反对人将他们当作无生命的物品看待，反对将她们当作性欲的满足工具。事实上，以色列的祭司、士师和先知也有是由女性担任的。

上帝的启示不能脱离文化，所以在旧约中，我们也不难发现上帝的观念反映了父权的语言。如上帝是父亲、丈夫、君王、官长、牧人和战士，这些角色或职位普遍都是由男性担任的。但另一面上帝也曾以母亲角色自居：“母亲怎样安慰儿子，我就照样安慰你们。”（赛 66:13）。或许，使用男女的性别语言不就表明上帝是男或是女，如同当时异教的神明那样有性别之分，反而其用意在于透过文化语言表达上帝超越的属性，即他能像父亲及母亲那样怜恤和安慰它的儿女而已。

在批判父权文化的同时，我们也看到圣经中的女人与男人都参与和享受整个群体的特殊恩赐与能力，尽管在公众与宗教生活中露面的绝大部分是男人，但在旧约中我们仍能看到米利暗对摩西与亚伦、户勒大对约西亚起的重要影响，^①更明显的还有独当一面的女英雄底波拉、以斯帖和希百的妻雅亿。

《创世记》的观点：上帝的形象

或许我们先转换观念来看，《创世记》的叙述不是单面地只有等级化的性别观，其实也存在男女平等的观念。这些观点也许出自不同的“文本来源”，后来才被编辑在一起。克拉克(Stephen B. Clark)认为《创世记》一章 26 至 27 节(参 5:1)^②并非“不关心男女

① Dorothy Yoder, “Factors to Consider in Studying Old Testament Women”, in *Study Guide on Women*, ed. Herta Funk (Newton: Faith and Life Press, 1975), p. 21.

② Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 18—20.

间的分别”^①，笔者更认为这里的经文清楚地表达了男女间彼此互相需要。在此，笔者着重讨论该章 26 与 27 节所说明男人与女人的分别、彼此的相关性及内在的联系。笔者赞同朱伟特的观点，他根据巴特的解释，认为“或许可称为圣经中第一个大奥秘的事发生了……《创世记》一章 27 节下(造男造女)是对一章 27 节上(于是按他自己的形象造人)的补充与阐明……人的基本形式是男人与女人的联合。”^②特丽波也持同样观点，但她是从“按着他自己的形象”这一短语的诗句结构分析来论证的，她认为“很明显，‘男与女’在结构上是与‘他自己的形象’相呼应的。这文体上的平行点出了语意上的呼应。”^③在男女相伴、平等与相互依存的联合中并无高下之分。

上帝的形象“包含男人或女人，以及既作男人又作女人这双重责任”^④。对于上帝形象的关联解释，并不是要抹煞男女两性间的差别。^⑤

① Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant Books, 1980), p. 14.

② Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974), pp. 33, 36. Hildegard Von Bingen 和 Gertrud the Great 曾为女性拥有上帝的形象而辩护。前者以《创世记》一章 26 至 27 节指出上帝的形象存在于无性别的灵魂中，但他认为男性有强大的能力，而女性有较软弱的能力，所以彼此要互相搭配；后者则强调上帝有父亲和母亲含义。参 Elisabeth Schüssler Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures* (New York: Crossroad, 1993), pp. 32—36.

③ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp. 16—17; 高天香,《“亚当与夏娃的故事”新解》,《中外文学》第十七卷(第十期),第 10—22 页。

④ Jewett, *Man as Male and Female*, p. 49.

⑤ 笔者不认为 Letha Scanzoni 和 Nancy Hardesty 正确地表达了男女之间的差距，因为他们过分谈到男女的相同处：“圣经没有提到两性的不同功用或地位，两性被造时有相同的心理与生理为人父母的本能，并且他们都得到了相同的文化使命。”(Letha Scanzoni and Nancy Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation* [Waco: Word Books, 1974], p. 25.)

相反,重点在于尽管男女有别,他们最先是作为复数被造,而非单数,意即首先被创造的人是群体,而非单独个体。《创世记》第一章描写上帝在创造,将管理一切的权柄赐给了复数的人,而非给单数的男人。甚至在第27节提到“造男造女”之前,^①第26节已经使用了复数:“让他们管理”,第27节:“乃是按照他的形象造男造女。”男女同样作为受造的人,也同样领受了上帝的交托和命令。^②

上帝的形象表示男女在创造主面前为完整的人,缺一不可。上帝的形象表示了男女相互的关系,与上帝的沟通才是完整的人之定义。所以,上帝命名亚当(有灵的活人),顾名思义,就是“耶和華从地上的尘土造人”(创2:7),意味着人(*Adam*)有灵也有尘土(*Adamah*),所以人不单是灵或单是尘土,人是有灵的尘土或有肉体的灵。一方面他有上帝的形象、能与创造主沟通、有命名的恩赐;另一方面他有血有肉,跟其他的动物和自然界相联负责。《创世记》第二章19节虽然同样表明耶和華上帝用尘土造成野地各样的走兽和空中各样的鸟,但分别在于它们没有灵。

再者,人是“言说”的存有。“言说”是语言的基础,但不是语言本身;把自己发现的世界中的实有之可理解性质,加以有意义的表达就是“言说”。所以,运用语言的目的是要产生意义。人类是运用语言的动物,就如英国哲学家罗素说:“语言文字是人类的特权,也许是人类所以超过哑巴动物的主要原因。”当然“言说”不只是有言有语之谈说而已,“言说”可包括倾听和沉默等行态。海德格尔也说:“人是说话的动物。”人类不能没有言语而存活,男女之间的关系缺少不了言说,有了言语就有思想,即有了言语就有了世界,

① “World Council of Churches” *Study on Women*, p. 25.

② 参 Perry Yoder, “Woman’s Place in the Creation Accounts”, in *Study Guide on Women*, ed. Herta Funk (Newton: Faith and Life Press, 1975), pp. 10—11.

有了世界就有了意义。

命名的创造能力是上帝赐予人类独享的权柄及责任，“那人怎样叫各样的活物、那就是它的名。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名”（创 2:19）。这段记载的主要目的，是表达人如何在命名时与创造界产生一个沟通的关系（创 1:28）。在还未被命名以前，这些活物早就存有了，但被命名以后，这些活物“更存在”——更具有意义及关系上的存在。命名不是本体的创造，而是意义及关系的创造。只有当人称象为“象”时，它才能在万群的动物中跟“象”有个别的认知关系。

可惜，人还没有在这些动物中找到一个亲密相通的配偶，所以故事继续叙述上帝如何为亚当创造一个女人。虽然，女人在被创造后本体已存在，但她与亚当的关系及对亚当的意义却并不是上帝所给定的（至少在故事的描述中没有提到），而是必须由亚当自己命名和定意的：“这是我骨中的骨、肉中的肉，可以称她为“以沙”（'ishāh“女人”之意），因为她是从“以丝”（ish“男人”之意）身上取出来的”（创 2:23）。如果上帝要创造一个配偶给亚当，照理应是上帝给女人起名的，可是上帝已委托亚当命名的权利，何况女人是男人的骨肉之亲，所以亚当的命名有创造骨肉之情的功用。^①

《创世记》二章 18 至 25 节的观点虽然与一章 26 至 27 节相对，但却暗示了男女平等的观念。如果我们认为《创世记》一章与二章是对同一事件的不同记述，那么我们容易会把第二章的意思读进第一章里去。^② 但若然我们试图在《提摩太前书》二章与《哥

① 有关夏娃与亚当在古犹太与基督教的神话讨论，参 Gary A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001)。

② Georgia E. Harkness, *Women in Church and Society* (Nashville: Abingdon Press, 1972), pp. 143—156.

林多前书》十一章的处境中去解释《创世记》第二章,我们也容易会采用新约这两处经文的意思来解释本章圣经。^①《创世记》二章 18 至 25 节的叙述确定了一个以男人为主的世界,于此女人被定位为男人的从属。克拉克说:“是男人被称为‘人’,而非女人。”^②这种解释虽然看来荒谬,但仍有不少学者认同此理,且认为这是上帝的启示,他们认为男人是最先被造的,是人类中首生的,因此应该具有优越的地位,基于此,动物和女人都需要由男人来命名。笔者怀疑这种解释是否能够表达《创世记》二章的意思,也不知是否因为后人采用了以后经文(如错读《提摩太前书》二章)的意思去解释这章圣经,就像犹太人对《创世记》二章与《提摩太前书》二章 12 至 13 节的解释一样,所以才造成如此结果。^③

其实,此章圣经说明了男女间的相互依存性,例如圣经学者用了“帮助者”(Ezer)一词来描述妇女,可见女人的地位并不低于男人,也毫无暗示女人是从属于男人的意思。^④如有人要从创造的次序来争辩,我们则可以反驳:既然最好的被造物都是放在最后(正如《创世记》第一章所描述的,人是在最后被造的),那么在第二章对女人在最后被造的叙述中,理应也是表明女人应得到最荣耀和最重要的地位。

① 参 Ryrie, *The Place of Women in the Church*, p. 79. 亦参 George W. Knight III 同样的观点, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), p. 43. 有关哥林多前书十一章的解释,请看本书第六章。

② Clark, *Man and Woman in Christ*, pp. 24—25.

③ Clark, *Man and Woman in Christ*, p. 26; 亦参 Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women*, pp. 41—42.

④ “Ezer 这字在旧约出现了十二次,不少处指耶和華的工作,并没有等级之分。如果将这字解为次等的助手,则与旧约的用意互相矛盾。”(*World Council of Churches' Study on Women*, p. 30.) 参创 2:18—20; 出 18:4; 申 33:7,26; 诗 33:20,70:7,115:9,10,11.

另一方面,把女人称为男人“骨中的骨,肉中的肉”,并不意味着女人次于男人,而是指出女人与男人相互依靠的关系。也许《创世记》所要着重表明的“人类”,是一个借着关联而有契合相交的人,同时又是有独特和个别的人。按照上帝创造人类的“材料”来说,亚当是由尘土所造,但女人却是用男人的肋骨造成的,远比尘土坚固和美丽。有一位犹太拉比的故事提到:上帝不用亚当的头骨造夏娃,免得她高傲;不用他的颧骨,免得她偏视;不用他的耳骨,免得她重听;不用他的颈骨,免得她顽梗;不用他的嘴骨,免得她多嘴;不用他的胸骨,免得她嫉妒;不用他的手骨,免得她辛劳;不用他的脚骨,免得她劳碌;上帝取亚当的心胸之下的肋骨,为的是使他俩彼此成为心上人,并且能够互相尊重及珍爱。虽然这故事只是拉比的猜想,但其用意却表达出《创世记》中男女的相依并存的关系。

亚当失去了一条肋骨,但却得到了生命的良伴。如果没有她,亚当将永远是个单性、无团契、不完全的人。所以亚当不但没有失去,反而他得到了生命,成为一个全人。“亚当”一词的本义是描述人是从泥土中创造出来的,是个没有经历契合相交的单性人。其实“亚当”也是双性人,因为神从他创造出女性。但在未分别男女之前,“亚当”仍是个没有经历契合相交的人。而 *ish*(男人)与 *'ishah*(女人)两词则分别指男女两种性别的人。然而,分别是为了相交和爱的交流,而性的分别是为了结合,并不是为了斗争或管辖。

当女人从男人受造后,“亚当”也成了“双性”的人。他经过了“他”与“她”的分别(性别),但同时又经历了“他”与“她”内在关联而成为人的一个过程。他称女人为 *'ishah* 时并没有控制“她”的企图,而只是因着他们彼此的相互关系而宣称的。^①“女人”一词进

^① Perry Yoder 亦有同样的见解。 (“Woman’s Place in the Creation Accounts”, pp. 12—13)

一步表明,这里所描述的并不是一个关于女性命名的过程,而是性别的辨认。^①

上帝在《创世记》二章 24 节给人的命令中,其实带有批判文化的意识。在父权社会中,男人是不会离开他们的父母,夫妻关系若然强于父母与子女的关系,那么真正表示圣经本身所暗示的,是夫妻间彼此依存的重要性,是超过父子或母女的关系,所以二人要成为一体,也要离开父母。^②

若然《创世记》第二章是把女人置于男人的边界来定位,那么在三章 16 节中人就更为明显是被定义在罪的边界里,^③尤其是将《提摩太前书》第三章与本章圣经联系在一起阅读时,结果就显而易见。如果创造的次序并没有把女人定为男人的从属,那么堕落的次序是否能这样来给女人定位呢?^④ 克拉克认为堕落与咒诅使原来的主属关系变成了辖制关系。^⑤ 尽管我们不赞同这个主张,但毕竟圣经还是说:“他必管辖你。”^⑥ 无疑,从《创世记》第三章起,罪入了世界,所以男性与女性的关系被扭曲了,人类的命运就

① Phyllis Trible 说:“Issa 不是名字,它是平常的名词,不是正统的名词(proper noun)……所以这首创造诗并没有决定女性是谁,而是表明上帝已喜悦地创造人的性别。”(*God and the Rhetoric of Sexuality*, pp. 99—100.)

② Jewett 亦有同样的见解。(*Man as Male and Female*, p. 128.)

③ Fritz Zerbibliotheca Sacrat, *The Office of Woman in the Church: A Study in Practical Theology*, trans. Albert G. Merckens (St. Louis: Concordia Publishing House, 1955), pp. 54, 56.

④ 虽然 Knight III 认为创造和堕落的两个次序将女性放在男性之下。(Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women*, pp. 43—44.)

⑤ Clark, *Man and Woman in Christ*, pp. 32—35.

⑥ Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, *Journal of American Academy of Religion* 40(March 1973), p. 41. 但仍有不少的学者认为女人顺从男人是上帝的命令(Jewett, *Man as Male and Female*, p. 114), 这从属的关系虽然不是最理想,却是可允许的(Yoder, “Woman’s Place in the Creation Accounts”, p. 14).

只有等候弥赛亚来成就救赎。

结语：女人不次于男人

我们必须留心，在阅读旧约时不要将 20 世纪的文化偏见硬套入其中。虽然，一些女权运动曾把母职的责任视作妇女的一种次等角色，但旧约对母职的评价却是相当高，并十分重视唯有女性才能担当的生育工作，因为对以色列这人数不多的选民而言，繁殖与生存至为重要。若没有人口的快速增长，整个选民团体的律法、及宗教特性和生命力都会受到威胁。奥特瓦尔(John H. Otwell)说得正确：“在古以色列母亲的地位是至高无上的。母性……是神圣的，是极其重要的。除妇女外，无人能履行这一职责。”^①旧约的礼仪条文规定，妇女若产下女婴，则不洁净的日期要延长一倍。今天我们或许会把这类规条看作对妇女的歧视，但实际上，在当时这是对妇女的一种保护。奥特瓦尔的看法是对的：“妇女在产后需要一段时间来获得加倍的精力。若妇女产下了女婴，则需要有一段时间来为下一个生产机会可能要产下的男婴作准备。”^②他进一步认为：“在创造、维持上帝子民的工作中，妇女是上帝的同工。”^③奥特瓦尔认为女人在创造中的角色和地位是与上帝同等的。当然，把女性的角色抬高到如此尊贵的地位，未免过于牵强和极端。创造生命是需要男女的配合，所以，应说男女均与上帝同工才正确。奥特瓦尔为了强调女性的创造角色，而抹煞了男性的位置是不公道的，更危险的是，奥特瓦尔在解读中隐藏着男性的宰制意识来抬

① John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), p. 66.

② Otwell, *And Sarah Laughed*, pp. 166—167.

③ Ibid, p. 194.

高女性。虽然父权意识长期贬抑女性,但是女性觉醒运动也不应“以其人之道还治其人之身”。更何况,虽然女性在怀胎中流露出上帝创造过程中血脉相连的爱、孕育、供养、保护、生产、照顾等特质,但我们没有必要夸大女性的地位,看为与上帝同等,其实,我们只要认清在女性中所反映的上帝特质,已足以显明她尊贵的地位和角色。

第四章 女门徒与男门徒

——福音书里的女男叙述

古代近东帝王的语言和观念，其实与圣经中弥赛亚语言有不少相似之处，它们都盼望王位能持久、权力稳固和社会具有秩序。当基督教成为一个帝国宗教时，君王式的架构被人神圣化，这些君主视自己为神圣君王和基督在地上的代表。当帝国基督教把地上的阶级统治势力视为基督的统治，帝国基督教就顺理成章地以基督之名欺压人，使之服役为奴。耶稣反对君王制和对弥赛亚独尊主义的曲解，耶稣认为唯有上帝是君王和父亲，并且他以身作则、借道成肉身的启示，让人真正明白君主是服事人并为多人舍命的主。弥赛亚是受苦的仆人，借着服事来体验丰盛的生命。昔日，耶稣与门徒在进入耶路撒冷时，他曾挑战门徒那套弥赛亚“得胜”的观念。当时，亚庇太的儿子们希望能在上帝国中保住权力和主控，耶稣却如此响应他们狂傲的要求：“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不可这样；你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。

正如人子来,不是要受人的服事,乃是要服事人,并且要舍命,作多人的赎价”(太 20:25—28)。新约先知宣告了上帝实行主权的新时期,然后耶稣来了。

福音书的观点:女人的重要角色

耶稣是一个革命性人物,他改变了男人与女人间的关系。^①

黎里(Charles C. Ryrie)说得很正确,马利亚“不仅是主耶稣的母亲,她更是我们救主的圣母”^②。圣母只能实现在一个女人身上,道成肉身却实现在一个男人身上。可是,黎里却进一步认为女人只可担当母职,^③更糟的是,他把福音书对女使徒身份保持沉默这个事实,推论为男女在灵性与事工上是有分别的。^④伊文·施泰格(Evelyn Stagg)与法兰基·施泰格(Frank Stagg)回应这一问题时指出:“十二使徒是耶稣所要重新建立的以色列十二支派的表

① Stephen B. Clark 的看法则相反,他认为耶稣对男女的看法没有反文化。(Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* [Ann Arbor: Servant Books, 1980], p. 251.) 更准确的看法是 Ben Witherington III 在 *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 此书中描述耶稣在巴勒斯坦的文化中如何在他的事奉中以教导和行为善待及尊敬妇女。

② Charles C. Ryrie, *The Place of Women in the Church* (New York: Macmillan, 1958), pp. 21, 23.

③ “马利亚是女性的典范,她沉静寡言,她的性格只能在家中度日。”(Ryrie, *The Place of Women in the Church*, pp. 21, 23.)

④ “圣经没有提到女性是有意的忽略。圣经中没有说有女门徒;圣餐也只为男士设立。差派使徒也只限男性。”(Ryrie, *The Place of Women in the Church*, pp. 31—32.) 同样的, Zerbst 认为耶稣没有差派女性,所以“耶稣没有将创造时男女主卑的关系解除”(Fritz Zerbibliotheca Sacrat, *The Office of Woman in the Church: A Study in Practical Theology*, trans. Albert G. Merckens [St. Louis: Concordia Publishing House, 1955], pp. 60—61).

征。倘若因为十二使徒都是男性,我们就拒绝接纳妇女做教牧圣工人员。那么,难道我们也可以因为这十二人都是犹太人就拒绝非犹太人做教牧事奉吗?”^①

两位施泰格从约翰福音中指出了妇女的重要角色,如当时许多妇女因为撒玛利亚女人的话而归信了主、许多信主的犹太人都聚集马利亚那里、抹大拉的马利亚对门徒作了复活的见证等,^②这些都是福音书给妇女正面的描述。^③

作为福音见证人的路加,在其叙述中意识到妇女的重要角色。他在记述施洗约翰及耶稣诞生的故事时,就已特别强调描写妇女的角色。在圣诞叙事中,马太着重描写约瑟,而路加则着重描写马利亚。四卷福音书中只有路加叙述了施洗约翰的母亲以利沙伯,与女先知亚拿的故事(路2:36—38),也只有路加记载了寡妇之子复活(7:11—17)、得医治女子的名字(8:2—3)、马大与马利亚的故事(10:38—42)、一名妇女对耶稣有福之地位的宣认(11:27—28)、耶稣医治驼背女人的故事,以及不义的法官和寡妇的比喻(18:8)。

彼此神学:一个女、一个男

路加福音中的“男女的彼此神学”是明显不过的,这可从当中引用男女的笔法及叙事的角色中看出。路加在叙事时,特意使用平衡对称的男女笔法来表达故事情节的全面性。首先,耶稣的讲

① Evelyn and Frank Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), p. 255.

② Stagg, *Woman in the World of Jesus*, p. 235.

③ 有关约翰福音中的妇女,请参张略,“约翰福音中的妇女”《中国神学研究院期刊》1995年1月号。

述中时常使用个人(personal)或文法(grammar)的双性用字。

第一个例子是在第四章 25 至 27 节中,路加使用第一个模型作第二个叙事的对照。路加描写以利亚时代天闭塞了三年零六个月,遍地有大饥荒,那时在以色列中有许多寡妇,以利亚并没有奉差往她们那里去,反而奉差往西顿的撒勒法一个寡妇那里去。这是第一个叙事模型,而第二个则与第一个对称。当提及到先知以利沙的时代,以色列中有许多长大麻风的人,但当中除了叙利亚国的乃幔外,没有一个得洁净。同是对古先知的时代的描述,路加所提到的人物是国邦的一个寡妇和麻风将军,一个女、一个男。

第二个例子是在第十一章 31 至 32 节中,关于约拿悔改的信息。“当审判的时候,南方的女王要起来定这世代的罪。因为她从地极而来,要听所罗门的智慧话。看哪!在这里有一人比所罗门更大。当审判的时候,尼尼微人(*Andres*)要起来定这世代的罪,因为尼尼微人听了约拿所传的就悔改了。看哪!在这里有一人比约拿更大”。南方的女王与尼尼微人在文法上是女性与男性相对称的。

第三个例子在第十三章 18 至 21 节的叙事,关于耶稣论到天国的比喻的概括性。耶稣说:“上帝的国好像什么?我拿什么来比较呢?好像一粒芥菜种,有人(*anthrōpos*)拿去种在园子里,长大成树,天上的飞鸟宿在它的枝上。”又说:“我拿什么来比上帝的国呢?好比面酵,有妇人(*gynē*)拿来藏在三斗面里,直等全团都发起来。”第一个是男性的人,第二个却是女人。

第四个例子是在第十五章 4 至 10 节。失羊及失钱的比喻主要显明在第一世纪时男女的社群关系中,当找到失落的东西时常会与同性的朋友一起庆祝。“你们中间谁有一百只羊失去一只……找着了……就请朋友(*filous*, 男性)邻舍来……或是一个妇人有一十块钱,若失落一块……找着了,就请朋友(*filas*, 女性)邻

舍来……”

第五个例子是第十七章 34 至 35 节的故事。当耶稣谈论有关人子再来时，他用了一个男、一个女的比喻：“我对你们说，当那一夜，两个人在一个床上，要取去一个男的(*ho*)，撇下一个男的(*ho eteros*)。两个女人一同推磨，要取去一个女的(*hē*)，撇下一个女的(*hē etera*)。”

路加描述有关耶稣的故事时，也使用不少男女的对应笔法。譬如在第一章 8 至 38 节中，撒迦利亚和马利亚(以利和哈拿)在两个婴孩诞生的应许中，是重要的一对写法。

在第二章 25 至 38 节中，西面和亚拿在两个婴孩的奉献礼中也是重要的一对。西面是圣灵充满的，而亚拿是一个女先知。两个都是虔诚的犹太人，都在圣殿中事奉上帝，都是上了年纪的人，更重要的是两个都在等待以色列人的救恩的到来。

第七章 36 至 50 节中，法利赛人西门和罪人妇女形成强烈的对比：一个是自义的人，另一个自认有罪的人；一个有华丽的家园，另一个可能无家可归；一个邀请耶稣到他的家，另一个不请自来到耶稣的脚前。两个都表达了他们的爱，一个的爱是单方的，另一个的爱却是在罪得赦免后亲切而真心的。

第八章 1 至 3 节，《路加福音》十分注重门徒训练。门徒就是那些跟随主的人，包括十二个男门徒，同时作者特别提到几个妇女。这些妇女不同于其他群众，因为她们在《路加福音》及使徒行传中一直保持重要的角色(参徒 1:13—14)。这些妇女就如十二门徒一样紧跟随主，在耶稣在加利利及上耶路撒冷的路程中作主的门徒。“过了不多日，耶稣周游各城各乡传道，宣讲上帝国的福音。和他同去的有十二个门徒，还有被恶鬼所附、被疾病所累、已经治好的几个妇女，内中有称为抹大拉的马利亚(曾有七个鬼从她身上赶出来)，又有希律的家宰苦撒的妻子约亚拿，并苏撒拿和好

些别的妇女，都是用自己的财物供给耶稣和门徒。”

在第二十三章 55 节至二十四章 35 节中，路加提到妇女于坟墓前出现，然后提到男门徒在以马忤斯路上的经历。那些妇女看到耶稣的受难和埋葬，及看到天使在复活日早上的启示后，就将她们所见所闻的见证，转告给十一个男门徒及其他人知道；相反，以马忤斯路上的两个门徒，虽然曾亲眼见到复活的主，但他们却认不出来，这是一个明显的对比。

另外路加记述的医治故事中，也包括不少的女性角色。

第一个例子是在第四章 31 至 39 节中：“耶稣在会堂里责备 (*epetimēsen*) 一个被鬼附的人说：‘不要作声，从这人身上出来吧！’鬼把那人摔倒在众人中间，就出来了，却也没有害他。耶稣出了会堂，进了西门的家，也斥责 (*epetimēsen*) 西门岳母的热病，热就退了，她立刻起来服事他们。”耶稣医治两人的方法都是靠责备捆绑人的仇敌。

第二个例子是在第七章 1 至 17 节，寡妇孩子的复活是跟着百夫长仆人的医治之后的，主医治两人都是出于“怜悯的心”。

第三个例子是在第八章 40 至 56 节，那里记述了耶稣医治了血漏的女人和睚鲁的女儿。“耶稣去的时候，众人拥挤他。有一个女人，患了十二年的血漏，来到耶稣背后，摸他的衣裳缝子，血漏立刻就止住了。耶稣对她说：‘女儿，你的信救了你；平平安安地去吧！’耶稣也对睚鲁说：‘不要怕，只要信！你的女儿就必得救。’后来耶稣拉着她的手，呼叫说：‘女儿，起来吧！’她的灵魂便回来，她就立刻起来了。”

第四个例子是在第十三章 10 至 17 节和第十四章 1 至 6 节，耶稣医治了一个鬼附的女人及一个患水臌的男人，这两个安息日医治的记述成了一对。“有一个女人被鬼附着，病了十八年，腰弯得一点直不起来。耶稣看见，便叫过她来，对她说：‘女人，你脱离

这病了!’……管会堂的因为耶稣在安息日治病,就气忿忿的对众人说:‘有六日应当做工。那六日之内可以来求医,在安息日却不可。’主说:‘假冒为善的人哪,难道你们各人在安息日不解开槽上的牛、驴,牵去饮吗?况且这女人本是亚伯拉罕的后裔,被撒但捆绑了这十八年,不当在安息日解开她的绑吗?’……安息日,耶稣到一个法利赛人的首领家里去吃饭,他们就窥探他。在他面前有一个患水臃的人。耶稣对律师和法利赛人说:‘安息日治病,可以不可以?’他们却不言语。耶稣就治好那人,叫他走了;便对他们说:‘你们中间谁有驴或有牛,在安息日掉在井里,不立时拉它上来呢?’他们不能对答这话。”

《路加福音》并提女人与男人的重要性,而男女的关系也是正常的。不过,相对于其他福音书不太着重女性的文化,路加似乎特别注意寡妇(2:37,4:25—26,7:12,18:3、5,20:46,21:2—3)。路加也看重耶稣对女门徒的训练(如马利亚和马大[10:38—42],跟随耶稣的妇女[8:1—3])。另外,第十一章27至28节的蒙福称呼,也包括了两个性别,从这里可看出,圣经对妇女蒙福的理解,不只是能成为母亲或妻子而已。在从十字架的路上,妇女也跟随耶稣到十架底下(23:27—31),且成为耶稣受难的同情与支持者,所以耶稣也在十架上鼓励她们。在路加的眼中,女性是亚伯拉罕的女儿(13:16),是耶稣的门徒(10:38—40)。

包含女性的叙述

在第一世纪,来自社会不同阶层的妇女都参与教会的生活。在崇拜、教导、组织及福音布道生活中,圣灵都浇灌在上帝的儿女身上。使徒行传记载了妇女在教会的重要角色和作用,“这些人同着几个妇人和耶稣的母亲马利亚,并耶稣的弟兄,都同心合意

的恒切祷告”(1:14)。妇女在五旬节说预言,正是圣灵不分性别地降临在男女信徒身上这新时代的一个标志(2:16—17;腓力的四个女儿都说预言〔21:9〕)。路加也将“尊贵的妇女”与“城内有名望的人”相提并论,描写他们对保罗传福音的反应(13:50,17:4、11—12、34);他特别提到“广行善事,多行赈济”的大比大(9:36—41),在家中聚会敬拜上帝的马利亚(称为马可的约翰的母亲;12:12)、“专来敬拜上帝”的归信女子吕底亚(16:14—15、40)、与丈夫亚居拉一起成了以弗所教会领袖的百基拉(18:1—3,21—26)。路加在概括叙述教会的发展(5:14,8:3、12,17:12、34,22:4)、信徒的殉道(9:1—2)及对罪的责罚(5:11 中的撒腓拉)时,都包括妇女在内。

正如施威德勒(Leonard Swidler)在其文章《耶稣是女权主义者》所认为^①,耶稣对妇女的积极态度(女使徒与女执事;复活的清晨向妇女显现;医治睚鲁的女儿与寡妇之子;尊重马大与马利亚各自在厨房或厅堂的角色;对撒马利亚女人的友好)是批判文化的举措,刻意违背巴勒斯坦男尊女卑的社会规范。在文化上,妇女向来被认为是男人发泄性欲的工具,但耶稣对妇女被奸污这事情上,无论是公开的还是隐蔽的,都加以指摘与审判。

相对于“家庭主妇”这种女性角色定型《歌罗西书》、《以弗所

^① Leonard Swidler 在“Jesus Was a Feminist”(Catholic World 212[Jan 1971], pp. 180—182)一文中这样假设。有关福音书的妇女,请参 Leonard Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, New Jersey: Scarecrow Press, 1976); 及 *Biblical Affirmation of Women* (Philadelphia: Westminster Press, 1979), pp. 161—281。有关犹太文献中对妇女的歧视,请参 T. B. Baba Bathra 16b. in *Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum: Section One: The Jewish People in the First Century*, vol. II (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p. 750:“如果没有男与女的话,世上不会有孩子,但有男孩的是蒙福的,那有女孩的是悲惨的。”

书》、《彼得前书》、《提多书》、《提摩太前书》，施泰格认为在前三卷福音书中，妇女享有很大的自由：

在那里，人们看到限制妇女的倾向，也有传统语言的偏见。在那里没有提及创世记中用男人的肋骨造女人的故事，也没有肯定女子学习上帝话语与传道的权利。虽然女子循规蹈矩的天职是从事家务，但这里没有规限妇女，只允许她们从事此项工作，也未暗示她们在教会中应保持沉默。关于女人的衣着妆饰也没有特别的教导。^①

妇女之所以能在对观福音书中享有如此自由尊荣的地位，也许是因为福音书忠于耶稣本人的教训。由此看来，那些认为福音书多谈教会，少谈真实、历史的耶稣的观点，是无根据的。^②

颠覆男权中心的语言

女性诠释学让“女男”颠覆男权中心语言，并寻找一个能概括性地创造男女事实的语言。例如莉西指出学者对《马太福音》中的女性作了解经的缄默（这就是学者对女性事实的压迫和消灭），虽然她们从始至终都在马太叙述里出现。^③马本（E. Struthers Malbon）指出《马可福音》的受难叙述中显示了女性门徒的重要角色，而且这门徒关系常与主耶稣的死和复活相提并

① Staggs, *Woman in the World of Jesus*, p. 129.

② Ibid, pp. 232—233. 周华山对基督教的误解显然反映出他单元化基督教的历史观，他说：“基督教诞生于希罗文化（而希罗文化可算是西方二元思维的根源），不但发展出禁欲反性的灵肉二元神学，还给予阳具中心男尊女卑意识神圣而超然的宗教理据。”（《假如上帝是个女孩子》〔香港：次文化堂出版有限公司，1994〕，14页）。

③ Carla Ricci, *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

论,成为有说服力的论证。①马提拉(Talvikki Mattila)认为,在男权中心的社会里,女性跟随者不被称为门徒,但是许多妇女的事奉和见证,即使是以“边缘人”身份,但仍然可贵和不容忽视。②可能就是因为以“边缘人”身份称之,她们的事奉反而更加突显了作者的叙述意图:重新描述女男之间信徒与耶稣的关系,在于耶稣跟“边缘人”的认同,以及他的慈爱正义来化解中心的权力。在福音书的记述中,耶稣不跟中心权力认同,他以“边缘人”身份向妇女、罪人、税史的社会软弱面认同,并设法帮助她们。这些“边缘人”在社会里没有身份、地位,故在福音书里没有名字。

在福音书的叙事中,身处社会边缘和受压迫的大多是妇女,如:井旁的对话是耶稣与一个被歧视撒马利亚妇人作的;一个叙利亚的腓利基妇人(那个预言的追寻者),逼使耶稣对外邦人谈救赎;在贫穷人中,最贫穷和境况最恶劣的是寡妇;在被视为不洁的人中,患血漏的妇女只能在律法允许以外求医治;在道德方面被遗弃的人中,是那些似乎与公义扯不上关系的妓女。福音书中记述的妇女,一直扮演着边缘群体的角色,这角色也一直是弥赛亚异象的中心。因为唯独上帝是慈悲的主,我们都是他的仆人,我们就不必服役人类,受人的阶级势力支配。在前的要在后,在后的将要在前。贫穷的将要富裕,而尊贵的将要从宝座上退下。妓女和税吏进入天国,将行在文士和法利赛人之先。

① E. Struthers Malbon, “Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark”, *Semeia* 28(1983), pp. 29—48.

② Talvikki Mattila, “Naming the Nameless: Gender and Discipleship in Matthew’s Passion Narrative”, in *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, eds. David Rhoads and Kari Syreeni (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), pp. 151—179.

马太尝试把这些“边缘人”描划为耶稣叙述的中心，如二十六章中一个妇女膏抹耶稣的描述：“有一个女人拿着一玉瓶极贵的香膏来，趁耶稣坐席的时候，浇在他的头上”（太 26:7）。马可使用“有几个”（“有几个心中很不喜悦”，可 14:4）来形容那些反对这妇女的行径的人，但马太用“门徒”指明那些身为男性门徒所有的偏见（“门徒看见就很不喜悦”，太 26:8）。马太的这段叙述，是穿插于犹太领袖该亚法以诡计捉拿和杀害耶稣（26:3—5）、并耶稣被门徒出卖和否认的叙述（26:17—75）中间。所以，在马太的笔下，这位无名的女人与有名望的祭司该亚法对比之下，成为了一个主角。虽然她的名字没有被公开，但她的事奉却被耶稣高举为模范，成为福音的佳言：“耶稣看出他们（男门徒）的意思，就说：‘为什么难为这女人呢？她在我身上做的是一件美事……她将这香膏浇在我身上是为我安葬做的。我实在告诉你们，普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所行的，作个纪念’”（26:10—13）。祭司长和民间的长老聚集在大祭司该亚法的院里，设诡计要耶稣死，而那女人为耶稣的安葬而膏浇了他。她晓得耶稣的生命在死中必有复活，而膏浇是一个先知职责（如旧约传统中先知撒母耳膏大卫），耶稣褒扬她这个动作，更可贵的是，她在筵席中向多人见证她的信念。一个女人如何在筵席“喧宾夺主”？马可描写“这香膏可以卖三十多两银子赍济穷人”（可 14:5），马太只说“这香膏可以卖许多钱，赍济穷人”（太 26:9）。三十多两银子相等于普通人家的一年薪金，所以她这份爱意被男人指摘为浪费。可是耶稣的“再诠释”挽回了她原先的爱意，认为她为他的安葬也是为了预备他在世的王权。男门徒误解她的好意，以为她的行为与赍济穷人无关，这是男士们的假冒伪善。耶稣的王权自从他受洗、布道、医治等工作已明显是为了穷人和边缘人，是颠覆世上权位的方式，是以慈爱和怜悯征服虚荣和暴力。耶稣王权的彰显必须经过死亡，为世人舍命

是上帝爱的救赎。当时在场的男性神学只心怀不满、诡计要捉拿杀害,以表示自己权力之大。经文写道:“忽然那十二个门徒里的犹大来了,并有许多人带着刀棒,从祭司长和文士并长老那里与他同来。卖耶稣的人曾给他们一个暗号,说:‘我与谁亲嘴,谁就是他。你们把他拿住,牢牢靠靠的带去。’犹大来了,随即到耶稣跟前,说:‘拉比’,便与他亲嘴。他们就下手拿住他。旁边站着的人,有一个拔出刀来,将大祭司的仆人砍了一刀,削掉了他一个耳朵。耶稣对他们说:‘你们带着刀棒出来拿我,如同拿强盗吗?’”(可 14:44—48) 男权主义的暴力和恐惧的倒影可在刀棒、亲嘴、刀削、抓拿中见到。彼得先前不是宣认耶稣是基督,是上帝的儿子吗?但他不懂得基督不愿参与暴力而甘愿受死来拯救世人。耶稣被抓拿时,彼得三次否认它。《马太福音》二十六章 2 节,耶稣预言他的门徒必须经历受苦或死亡。那膏抹耶稣的女人似乎懂得上帝的王权在地上彰显,只能与耶稣的受苦和无辜的死亡认同,并借着服事才能完成。若男门徒的叙述是为了合法化他们当有的权力,那女人的叙述则是重新定义何为真正的门徒。

在逾越节的筵席上(太 26:17—18),所有男门徒都在场。读者还记得前一幕在一个筵席里那女人的行为。在两个筵席场合的对比之下,读者容易看出两个筵席的主题显然不同。那女人似乎在逾越节的筵席上缺席,可是马太的叙述先前已为她预备好“要述说这女人所行的,作个纪念”(太 26:13)。耶稣以自己的身体和血的施舍设立了“爱筵”,和先前那女人的膏抹意义相符。

结语:这不是只有男人的世界

菲尔伦查声称,只有那些不带性别主义和父权传统的经文,及没有压制性的解经传统,才有启示的权威。她指出正典化的时期

正是男女权力斗争时期,新约中虽然保存了父权的经文,但仍包括着一些有关男女平等的意义运作和神学,只要有系统地重新解释,以女性在父权制度挣扎的经验为释经中心和标准。再者,菲尔伦查认为圣经的历史传统可透过历史批判法,重建女性的历史。她对圣经中女性的角色和经验之性别分析十分敏锐,对妇权运动有重大的建树。在她所著的《纪念她》(*In Memory of Her*)一书中,她使用了重新诠释的方法来研究新约。菲尔伦查集中关注于妇女的过去,“随着基督教开始被认定为是雏形,而不再是典型,向她们自身转变的可能性开放是重要的”。这重新阐明的目的在《纪念她》一书中是显而易见的。她以《马可福音》中,一个无名妇人膏耶稣的头作为女人故事的引介:“我实在告诉你们,普天之下,无论在什么地方传这福音,也要述说这女人所行的,作个纪念。”她辩称,一个如此重要的,出自耶稣口中的推荐及断言,却没有成为福音传统的一部分。这是由于父权的解读法(patriarchal reading)及经文的传递所造成。菲尔伦查指出,那出卖耶稣的人,他的名字重复地被述说,但是这个忠心的女人却没有名字。因此,重新发现的工作开始了,复原及重新诠释早期基督教的妇女历史是刻不容缓的任务。

若耶稣的妇女观体现了自由、救恩、平等、自尊,则保罗要求妇女在教会中保持静默时,是否又重新把等级化观念带进了基督教呢?保罗这样做,是否对基督男女平等观点持否定的态度呢?这有待我们去考察和研究。

第五章 被遗忘了的女人

——《罗马书》中尊贵的妇女

在早期基督徒的群体中,男性参与事奉(如作使徒、宣教士、长老及执事等)的人数肯定比女性为多,但这不等于说女性在教会的事奉不突出,或必然扮演次要的角色。我们可能有“男为主、女为副”的文化成见和释经的前设妨碍,因而扭曲对妇女事奉的看法及评价。为了避免陷入这种解释上的困局,不少妇女神学的释经学者乃求助于“怀疑的诠释”。虽然这个释经方法的有效性有待商榷,但笔者希望从圣经正面的角度来看女性的事奉。笔者相信圣经偶尔描绘的女性形象及其事奉也足以让我们肯定妇女事奉的角色。《罗马书》十六章就是一个很好的例子。从保罗对非比极高的称赞,显示出妇女在领导及支持教会事工中,绝非只是扮演沉默隐蔽的角色。

圣经修辞批判学显示《罗马书》十六章 1 至 2 节的文体风格与希罗时代的“举荐信”(encomium letter)相似。^① 其格式通常提供

^① 参 Pseudo-Demetrius:“某某,我们试验过他,确知他是可信的,所以(转下页)

收信人的姓名和身份,以及写信人为被举荐者提出的款待要求。当时的宣教士经常带着举荐信(参《哥林多后书》)往来,而非比可能是替保罗带信给罗马家庭教会的特使代表。若是如此,保罗写完《罗马书》后就委托非比一个重要的任务,就是她必须争取及说服罗马家庭教会,支持保罗的西班牙宣教事工。而她就是这事工的其中一个赞助者。有关非比的事奉,笔者将在下面加以详尽的分析。

《罗马书》十六章在经文批判学上出现一个问题:在罗马书的众多手抄本中,十六章出现在六个不同的位置上,有些抄本甚至省略了整章经文。最近学者经过经文批判的评估,认为十六章的推荐及问安篇在整卷书中应是必有的。理由是保罗不是他们的宣教士,因此推荐和问安,就成为了《罗马书》作者与读者重要的“见面礼”,及写作主旨的所在。过去学者提出过不同的理论,解释十六章与前十五章的关系。有些学者认为十六章是致以弗所教会的(即《罗马书》一至十五章)信之后的一封附带信。^①有些学者则认为十六章是一封致以弗所教会的告别信,而在编辑《罗马书》时错误地被加于《罗马书》中。^②但是,迦本(Harry Gamble)及阿伦

(接上页注①)敬爱他。你们若接待他,对你们有好处。……你们不会后悔信任他,无论在任何形式上一言语或行动上的信任。” Abraham J. Malherbe, “Ancient Epistolary Theorists”, *Ohio Journal of Religion* 5/2(1977): 31。

① T. W. Manson, “St. Paul’s Letter to the Romans and Others”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 31(1948): 224—40, reprinted in *The Romans Debate*, ed. K. p. Donfried (Minneapolis: Augsburg, 1977), pp. 1—16; Edgar J. Goodspeed, “Phoebe’s Letter of Introduction”, *Harvard Theological Review* 44(1950): 55—57; Willi Marxsen, *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems*, trans. G. Buswell (Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 107—8; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, Vol. 2, *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 138—39。

② J. J. MacDonald, “Was Romans xvi a Separate Letter?” *New Testament Studies* 16(1969—70): 369—72。

(Kurt Aland)的经文鉴别研究强而有力地证明一至十六章是统一连贯的。^①

保罗在传道牧养工作中与同工的关系,反映了保罗对男女性别及其职分关系的根本观念。保罗的神学是在其传道牧养的风格方式中得到实践的。保罗的同工不仅包括提摩太、亚波罗、提多、亚居拉,也包括吕底亚(徒 16)、友阿爹与循都基(腓 4:2—3)、宁法(西 4:15)、亚腓亚(门 2)以及许多未在圣经中留下姓名的女执事。若缺少了这许多人的努力与支持,保罗的传道事工也许不会那么成功。

《罗马书》十六章正好体现了保罗与女同工如何一同劳苦工作。^② 本文主要尝试集中探讨保罗对女执事非比之看法和描述,也会简要地谈论他在该章圣经中提到的其他妇女。

犹尼亚与百居拉:教会领袖

《罗马书》十六章 3 至 16、26 节提到二十七个人的名字,其中约有三分之一是妇女(准确地说共有十人),其中八人保罗曾提到她们的名字,另外两人被提到在家庭里的身份:鲁孚的母亲与尼利娅的姐妹。保罗说“鲁孚的母亲”就是他自己的母亲,米克斯

① Harry Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 31—95; and Kurt Aland, *Neutestamentliche Entwurfe* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1979), pp. 284—301.

② Don Williams, *The Apostle Paul and Women in the Church* (Van Nuys: BIM Publishing Co., 1977); Fiorenza, “Women in the Pre-Pauline and Pauline Communities”, *Union Seminary Quarterly Review* 33(1978): 157—59; Robert Jewett, “To All of God’s Beloved in Rome: New Discoveries About the Recipients of Paul’s Letter” (Lecture for the Harry R. Kendall Chair Installation at Garrett-Evangelical Theological Seminary, 3. 24. 1988), pp. 6—9.

(Wayne A. Meeks)认为保罗曾在传道时受过她的照顾。^①“尼利亚的姐妹”究竟是亲姊妹,还是他在基督里的姊妹,或是与他一同传道的女同工呢,我们很难具体确定,但显而易见的是,保罗在此提到了一位妇女。

希腊文普遍运用的语法都是阳性的,所以尽管经文在字句上没有明确提到妇女,但他们却可能被包括在亚利多布与拿其数的家里,或列在“弟兄”与“圣徒”之中。我们必须作出合理的设想,认为这些群体中有妇女,除非经文明确地用阳性用语来特指男性。

十六章第7节中提到了另一对从事传道的夫妇:安多尼古与犹尼亚,他们是保罗的亲属,也曾与他一起坐牢。这对夫妇获得了“使徒”的名号。以受格形式(accusative case)出现的“犹尼亚”不会是一个男性名字,因为没有证据能说明这一点,^②况且古代“犹尼亚”这名字很普遍,许多现代圣经版本把这个名字翻成犹尼阿斯(Junias,男性),然而最初十个世纪的教会圣经注释家都把这个名字认作犹尼亚(Junia,女性)。^③布鲁特(Bernadette J. Brooten)追溯到罗马的伊鸠弟斯(Aegidius, 1245—1316)并认为他开始将犹尼阿斯(Junias)称为使徒。^④

① W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Yale University, 1983), p. 60.

② Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History”, in Ann Loades ed., *Feminist Theology. A Reader* (SPCK, W/JKP, 1990), 68; Koester, *Introduction in the New Testament*, 2:139.

③ 譬如, Origen (185—254), Jerome (340—419), Hatto of Vercelli (924—961), Hatto of Vercelli (924—961), Theophylact (1050—1108) 和 Peter Abelard (1079—1142)。

④ Bernadette J. Brooten, “Junia ... outstanding among the Apostles’ (Romans 16:7)”, in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. Leonard and Arlene Swidler (New York: Paulist Press, 1977), pp. 141—43.

在《罗马书》十六章7节中保罗向自己的亲属,又与自己同牢的妇女犹尼亚致敬,说她是“在使徒中有名望的”。^① 犹尼亚是一位使徒,所以很清楚地看到,保罗认为耶稣也把使徒的职分交托给妇女。菲尔伦查重新找回这个女子的身份,她认为:“犹尼亚这个名字表示她可能是奥尼乌斯(Iunius)家族里的一位贵妇(笔者按:这一点看来不太可能)。或者她是该家族中一位男性的奴隶或是释放的女子,也许她是这一显赫家族过去奴隶的后代……因为他们夫妇比保罗先信主,我们不仅可以推想他们可能曾与保罗与巴拿巴在安提阿同工,还可以想到他们也在耶路撒冷的使徒当中,或曾与雅各与十二使徒亲眼见到复活的基督(林前十五7)。并且他们现正在罗马,可能从事福音传道工作……安多尼古与犹尼亚等符合保罗的使徒身份标准:他们在使徒中有名望,并像保罗一样为传道的缘故在狱中受苦。”^②关于教会的女牧师问题,布鲁特力辩“如果第1世纪时妇女犹尼亚做了女使徒,则20世纪那些与她同样身份,从事同样工作的妇女连一个牧师职分都得不到,是很难令人信服的事。”^③

另外,在《罗马书》十六章15节中提到了犹利亚,她是一名普通的妇女,她是一个能在罗马史料上见到的拉丁名字,但她家族里有为奴的人,可能是希腊或希伯来人的奴隶。保罗可能不认识犹利亚的姊妹,而她则是教会中的一位领袖。

① Virginia Mollenkott, *Women, Men, and the Bible* (Nashville: Abingdon, 1977), 97.

② Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Co-workers”, 68—69; Peter Lampe, “Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Rom 16:7)”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76(1985), 132—33.

③ Brooten, “‘Junia ... outstanding among the Apostles’ (Romans 16:7)”, p. 143.

亚居拉与百基拉是保罗在罗马的同工，《罗马书》记述保罗本人和整个外邦教会都很感谢他们。^① 亚居拉可能是阿希利乌斯(Acilius)一词的希腊文形式，这个名字“描述了亚居拉与一个罗马家族的关系，亚居拉作为一个犹太人，可能是在这个家族的保护下出生的”。百基拉与亚居拉两人，一个是拉丁贵妇，一个是出生在奴隶家庭里的手作者，^②他们主持罗马城的一个家庭教会(罗 16:5)，并在保罗身处危难时冒上生命危险帮助过他。这对夫妇的名字在新约中出现了六次，其中有四次是百基拉的名字位于亚居拉之前，也许是因为百基拉较重要和显赫的缘故(林前 16:19，罗 16:31)。

《使徒行传》十八章告诉我们亚居拉是生于本都的犹太人，百基拉(路加常用表示“小”的词汇提她的名字)可能是罗马阿希礼亚(Acclia)家族的成员。他们从事织造帐棚或是织造皮革的工作(徒 18:3)。按使徒行传的记载，当保罗来到哥林多并在会堂讲道时，该城发生了皈依基督的运动。犹太人拒绝福音之后，保罗将传福音的据点转到靠近会堂敬畏上帝的提多犹太士都的家中(18:7)。保罗在哥林多时常与百基拉和亚居拉夫妇在一起(徒 16:19, 18:1—2, 18, 26)。百基拉与亚居拉来自本都，以后到了罗马，因为革老丢皇帝“因一个名叫基督的人的缘故”，下诏驱逐犹太人，他们才来到哥林多。^③

当保罗离开哥林多时，这对夫妇也与他同去以弗所，在那里建立教会(林前 16:19)。根据路加的记载百基拉与她丈夫建立了哥林多(徒 18:2—4)及以弗所(徒 18:18, 提后 4:19)两处的教会。在以

① Jewett, “To All of God’s Beloved in Rome”, p. 5.

② Ibid, p. 6.

③ Suetonius, Claudius 25. 4.

弗所,百基拉“将上帝的道给亚波罗讲解更加详细”(徒 18:26)。百基拉实实在在是一位富有、大有能力、受过良好教育并广受尊敬的女信徒,在某些地方她比自己的丈夫更出色。威廉(Don William)对百基拉的重要性有如此的描写:“圣经中没有哪一处表示过百基拉在事工上次于其丈夫或是服在丈夫的权威下,相反她与丈夫同样享有尊称,并作为‘保罗的同工’与丈夫平等地履行责任。”百基拉时常建立那些在患难的“同工”,她的地位广受承认。^①

米克斯论到这对夫妇,尤其是百基拉的社会地位时指出:“他们相当富有,他们能到处旅行,在三个城市都有相当规模的家。他们照顾保罗并基督的会众。”^②在百基拉及她的教会的遗迹出土后,证明她来自一个富有显赫的家族,即阿希利乌斯的富贵家族。^③这一家族中的一员,格拉巴里奥(M. Acilius Glabario)于公元 91 年担任执政官公职,但后因无神的罪名被处决,显示他是一个基督徒。^④

非比:保罗推荐的妇女^⑤

保罗向罗马家庭教会举荐非比,与保罗在前十五章谈论“公义的福音”的论点是息息相关的。所以当保罗写《罗马书》十六章举荐非比时,并不只是出于礼节上的问安,而是要委托她支持他传扬“公义的福音”到西班牙的使命。

① Williams, *Apostle Paul and Women in the Church*, p. 43.

② Meeks, *First Urban Christians*, p. 59.

③ See M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden: Brill, 1965).

④ Jewett, “To All of God’s Beloved in Rome”, p. 5.

⑤ 这部分曾以“非比—保罗推荐的妇女”在《播种人:妇女与事奉》58 期,1993 年 6 月,14—19 页注销;修订版刊登在《今日华人教会》177 期,1994 年 4 月,65—68 页。

保罗推荐非比时用了三个称衔——“姊妹”、“执事”(diakonos)及“赞助人”(prostatis)。非比应该是一位外邦裔的基督徒,因为“一个犹太女子绝不会用异教神话的名字”^①。“姊妹”表示她“有基督徒群体成员的身份”^②。这是一个教会常用的称呼,亦表明她在主基督里的首要身份。《罗马书》十六章没有明确写出非比的社会、种族及家庭背景,但我们从另外两个称呼中推测,这章是指着她在社会及教会中的身份和职事而说的。

“我们的姊妹非比,在革哩哩教会中的女执事”,这一句经文在中文和合本译得正确,但“她素来是许多人的赞助人,也是我的赞助人”,则许多英文译本及和合本都译错了。和合本译为:“她素来帮助许多人,也帮助了我。”其他英译本也用类似的动词形式如“服事、协助、帮助”等词来译“女执事”(diakonos)、“赞助人”(prostatis)这些名词。^③难道非比只是一个教会的助手,如格兰(F. C. Grant)所说,因为教会

① C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, *The International Critical Commentary*, 32. 6th ed. (Edinburgh: Clark, 1975—79), 780.

② Cranfield, *Romans Commentary*, 32, 780.

③ 不少的释经书也将这两字译错了,例如 F. C. Grant, *New Testament: Romans-Revelation* (New York: Nelson, 1962), p. 60; H. Lietzmann, *A History of the Early Church* (London: Lutterworth, 1963), I: 149; K. Romaniuk, “Was Phoebe in Romans 16. 1 a Deaconess?” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81(1990): 132—34; E. C. Blackman, “The Letter to the Romans”, in C. M. Layman ed., *The Interpreter's One Volume Commentary on the Bible* (New York: Abingdon Press, 1971), 768—94; F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 270; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder & Stoughton, 1960), pp. 234—35; E. Kasemann, *Commentary of Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 410—11; E. H. Maly, *Romans* (Wilmington: Michael Glazier, 1979), p. 128; T. W. Manson, “Roman”, in M. Black ed., *Peake's Commentary on the Bible* (London: Nelson, 1962), pp. 940—53; A. Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1949), p. 456; D. C. Arichea, “Who was Phoebe? Translating Diakonos in Romans 16, 1”, *Bible Translator* 39(1988): 401—409.

的事工已扩展至郊区,所以需要女执事的帮忙?①

笔者认为“执事”这词并没有后期执事组织的职责之意。如利曼(H. Lietzmann)就错解非比为“一个看来是富有及慈善的女士。基于女性的贤良美德,她曾服事穷人及病患者,也曾协助给妇女施水礼”。② 罗马历古(Kazimierz Romaniuk)也错解非比为一个虔诚的基督徒妇女,只在社会关怀上服事,而保罗在这儿只是为她做些“好话”罢了。③ 事实上,“执事”这词是教会领袖的正式头衔,而不是第三至四世纪较狭窄且限定的教会岗位,布洛浩斯(Ulrich Brockhaus)和哈柏(Bengt Holmberg)最近的研究也支持了笔者这个看法。④ 另外,把希腊文 *diakonos* 翻译成现今英文的 *deacon*(执事)一字也在语法上出现问题,因为现今教会的 *deacon* 是第三世纪 *diakonissa* 出现后才有的,跟保罗时代的 *diakonos* 显然不同。⑤

① F. C. Grant, *New Testament: Romans-Revelation* (New York: Nelson, 1962), p. 60.

② H. Lietzmann, *Geschichte der Altern Kirche*, 4 vols (Berlin, De Gruyter, 1961), 1:149. W. H. Ollrog 的响应在 *Paulus und Seine Mitarbeiter* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979), 31. W. G. T. Shedd, *A Critical and Doctrinal Commentary on the Epistles of St. Paul to the Romans* (Grand Rapids: Zondervan, 1967), 第 423 页上亦有相同的看法,他认为早期教会对两性的保守观念之故,所以女执事在教会中只能照顾女的贫穷者、病者以及陌生人。

③ K. Romaniuk, “Was Phoebe in Romans 16. 1 a Deaconess?” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81(1990): 132—34.

④ Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund des frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wupertal: Rolf Brockhaus, 1972), p. 100 and Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 99—102; Caroline F. Whelan, “Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church”, *Journal of the Studies of the New Testament* 49(1993): 67—85.

⑤ G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961—68), p. 352. Whelan 也引据: *Acta Matthaei* 28; *Concilium Nicaenum* (325 CE) canon 19; *Palladius Monachus, Historia Lausiaca* 41; H. Gregoire, *Recueil des inscriptions grecques Chrétiennes d'Asia Mineure* (rep. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1968), p. 258.

意思是，非比实在是坚革哩教会的领袖，而不只是一个慈善家或做社会关怀服事的人而已。

非比是坚革哩教会的“女执事”，这头衔常被用来指那些满有恩赐的讲道家及教会领袖。^① *Diakonos*、*diakonia* 及 *diakonein* 这些词在《哥林多后书》曾用来形容那些“超级使徒”——那些口才出众的讲道家、有异象的先知及圣灵充满的使徒。^② 但哥林多教会会众轻看保罗的使徒职权及事奉，因为他身体多病、软弱，个人也缺乏魅力，而且在事奉上也不如那些“超级”有能力的假使徒。《罗马书》十六章没有提及过非比负面的形象，我们可以正面地看她为一个称职的女执事。其实，“服事”一词在新约中曾多次出现，在《哥林多前书》十六章 15 节，司提反专心以圣徒的服事(*diakonia*)为念；而保罗最亲密的同工提摩太，在《帖撒罗尼迦前书》三章 2 节被称为“我们的弟兄”和上帝的“执事”(*diakonos*)；同样地，推基古在《腓立比书》四章 7 节被称为“亲爱的弟兄”及“忠心的执事”。非比在《罗马书》十六章 12 节適切地被称为“姊妹”和“执事”。总意而言，*diakonos* 较准确的解释是一个受托负责在教会宣讲及管治教会的领袖。“执事”(*diakonos*)是阳性的字眼，保罗引用这字来称呼自己或男同工，比如亚波罗、提摩太(林前 3:5, 弗 6:21, 西 4:7, 提前 4:6)，所以我们不得不承认非比跟保罗的男同工有同

① Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Co-workers”, p. 63; H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im fruhen Christentum* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1981), p. 31.

② Dieter Georgi, *The Enemies of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986). David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula: Scholars Press, 1972); and V. p. Furnish, *II Corinthians* (Garden City: Doubleday, 1984).

样的职分。^① 非比也是坚革哩教会中的正式领导者,相当于今日教会牧师的职责。

非比的第三个称衔是“赞助者”(希腊文为 *prostatis*)。 *Prostatis* 这个字过去常被翻译为“协助者”或“帮助者”^②,但事实上 *prostatis* 是指一个“领导的官员、主席或赞助者”^③。可是这样的定义,就会将保罗及许多人的事奉理解为接受非比这个妇女的赞助而进行,难道保罗的事奉需要一个妇女的支持及赞助吗? 很多人认为这样的解释过于荒谬,比如迦斯曼(Ernst Käsemann)认为:所谓“女赞助者”的引证是没有的,并认为妇女不能担任法律的职分,而且根据《启示录》,只有在异端的群体中,女先知才拥有教会领导的权柄。^④ 迦斯曼的成见并非特别,也不新奇。其实,早在九世纪时,已经有一些手抄本(如 F 和 G)用了另外一个字 *parastasis*(意即“协助者”)取代了原有的 *prostatis*。 *Parastasis* 是一个“辅助者”,其职责及权柄比 *prostatis*(赞助者)有

① Williams, *Apostle Paul and Women in the Church*, p. 43.

② RSV 以及 NKJV: “a helper of many”; NAB: “has been of help to many”; NJB: “has come to the help of many people”; Moffatt: “has been a help herself to many people”; NIV: “a great help to many people”; REB: “a good friend”; Vulgate: “etenim ipsa quoque astitit multis.” NRSV 将这字译成 “a benefactor of many”, 参 BAGD, p. 718 及 C. F. Whelan, “Women Patrons in Pauline Churches”(MA thesis, University of Windsor, 1989), 1—32; ital, “Amica Pauli”, pp. 68—69 n. 5.

③ Meeks, *First Urban Christians*, p. 60 认为这名词与拉丁文 *patrona* 相等。有不少英文注释书译成 *protectress*, Maly, *Romans*, 128) 或 *patroness* (W. K. L. Clarke, *Concise Bible Commentary* [London: SPCK, 1952], p. 835; Dodd, *Romans*, p. 234; J. A. Fitzmyer, “The Letter to the Romans”, in R. E. Brown et al. eds., *The New Jerome Bible Commentary* [Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990], p. 867; A. M. Hunter, *The Epistle to the Romans* [London: SCM Press, 1955], 130.) 或 *benefactor* (W. G. T. Shedd, *A Critical and Doctrinal Commentary on the Epistle to the Romans* [Grand Rapids: Zondervan, 1967], pp. 423—24)。

④ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 411.

限得多。

Prostatis 一词在新约只出现过一次,虽然其动词形式在《帖撒罗尼迦前书》五章 12 节(指群体的领导人)及《提摩太前书》三章 4 至 5 节、五章 17 节(指执事、长老等教会首领)中曾出现过。*Prostatis* 之“领导”意思及用法与希腊罗马的“领袖”、“主席”或“赞助人”相近。这些赞助人在当时法律上是有权势的。^① 迦斯曼所犯的前设的错误也在这里,因他看低非比的事奉,并认为她必然扮演次要的角色。虽然这个字只在新约出现过一次,但保罗的用法应该跟当时的用法无异。在罗马的 *sine manu* (自由婚姻)法律下,女性拥有自主权及享有与男性同等的优待(比如是产业的拥有权),尤其是在不少婚姻关系上,女性比丈夫年轻,也比丈夫长寿。^② 另外,三个孩子的律法(*ius trium liberorum*)允许有孩子的女性在经济上独立,不需要担保人。^③ 女性在罗马帝国有自主权,可以拥有或变卖财产。

在许多的宗教及哀丧的团体中,女性也被接受为与男性平等

① S. . Mott, “The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence”, in G. E. Hawthorne, ed., *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 133—66; Walter Bauer, William F. Arndt, F. W. Gingrich, and Frederick Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 718. E. A. Judge 指出公元前 142 年的蒲草纸谈及一个妇女作为她无父的儿子法律上的 *prostatis*。参 E. A. Judge, “Cultural Conformity and Innovation in Paul: Some Clues from Contemporary Documents”, *Tyndale Bulletin* 35 (1984): 21; Robert Jewett, “Paul, Phoebe, and the Spanish Mission”, in *The Social World of Formative Judaism and Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), p. 149.

② Whelan, “Amica Pauli,” pp. 73—74; A. S. Gratwick, “Free or not so Free? Wives and Daughters in the Late Roman Republic”, in E. M. Craig ed., *Marriage and Property* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1984), 30—53; W. E. Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), p. 118.

③ Whelan, “Amica Pauli”, p. 74.

的会员，^①有些甚至是纯粹女性的。^②经济和社交的团体也有些是单为女性成员而设的，也有一些分开为男或为女。^③有不少女性也在这些团体中成为赞助人。

《罗马书》十六章1至2节的论点，也支持上述罗马社会及法律的用法。意思就是，非比是一个赞助者，一个有财有势的人。她有一所房子足够容纳一个教会，而她也是一个教会领袖。^④我们难以想象在男性为首的社会里，非比与保罗的关系怎么可能是赞助者与客户，或赞助者与受益者的关系。但经文的证据似乎支持这种关系的存在，所以我们不必因为经文的意思跟我们想象的意思不一样，而强解、甚至扭曲经文。

保罗的“举荐”中穿插了一个很高的要求——“请你们为主接待她、合乎圣徒的体统。”意思就是，你们要以“红地毯式”来款待她。保罗冗长地使用“在主里”及“合乎圣徒的体统”表示罗马教会对非比所应存有的尊敬。同时，要求的第二部分是“她在何事上要你们帮助，你们就帮助她”（罗16：2）。“何事”是指什么“事”呢？“事”（*pragma*）这字意味着在商业上或法律上的交易。保罗称许非比及要求罗马的教会依着希罗的交易法律回报非比，因为保罗

① S. C. Barton and G. H. R. Horsely, "A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24(1981): 9—10; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1975), 200—201. Whelan, "Amica Pauli", p. 75, n. 20 for inscription reference number.

② G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* (4 vols.; North Ryde, Australia: Macquarie University Press, 1981, 1982, 1983, 1986), IV, 12—13, 15; CIL X 5907; No. 2334, 3. Whelan, "Amica Pauli", 75, n. 21 for inscription reference number.

③ Whelan, "Amica Pauli", p. 76.

④ Fiorenza, *In Memory of Her*, 181—82; and Jewett, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission", p. 149.

自己及其他基督徒曾是她的“客户”，并且亏欠过她。^① 所以，现在保罗要求教会提供给非比相应的事奉，正如她提供给保罗及其他人一样。

“事”可能包含保罗要求罗马教会与非比同工，并一起赞助西班牙宣教的任务，正如紧接的一句指出这“事”的意思：“因为(*kai gar*) 她曾作多人，包括我的赞助者”。“在何事上要你们帮助”这词组含有非比在这“事”上无量的要求帮助的意思。朱伟特指出：非比曾赞助很多早期基督教宣教事工，却竟然在经济或法律事务上需要援助，这是绝不可能的。她的财富及社会地位当然不允许太多对她荒唐及可怜的描写——她需要安全的居所或当时面临极度的个人需要，而保罗为她代求。^②

非比需要帮忙的，不是自己的私事，而是保罗的事工。当我们对非比的高级社会地位、法律的权势、巨大的财富、领导的能力及赞助的事奉开始了解时，我们也开始明白为何保罗对她有那样高的评价和赞赏。这也是非比在保罗的西班牙宣教事工上，扮演极重要角色的原因。

西班牙宣教的事工是保罗有意把福音传到地极的蓝图。非比在这宣教蓝图上又扮演着什么角色？在《罗马书》十五章 24 节保罗向读者讲述他的计划时说：“我切望到西班牙去的时候，可以到你们那里。盼望从你们那里经过，得见你们，先与你们彼此交往。”保罗渴望与他们见面及彼此分享交往，并在他们中间争取宣教上的合作。“蒙你们送行”这词组是“一个家喻户晓的宣教术语，暗示保罗希望罗马教会在西班牙的宣教事工上承担一些责任。他希望

① Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Co-workers”, p. 64.

② Jewett, “Paul, Phoebe, and the Spanish Mission”, p. 150.

罗马教会会为他送行,在精神、祷告上支持他,也在经济上支持他。”^①非比无疑是愿意全力支持这项宣教事工的,但因为西班牙宣教工作所牵涉的各种复杂的因素,^②非比个人的支持也须加上罗马教会合一的支持,才能更快和更有效地将福音传到西班牙。所以,非比不但是个赞助人,她也必须是一个能言善辩的人,说服罗马教会全力对保罗作出实质的支持。

结语:被遗忘了的女人

在《罗马书》十六章中提到的那些妇女,她们或在传道工作上与保罗同工(友阿爹、循都基),或是作教会的领袖(百基拉、宁法、非比),或在主里劳苦(马利亚、土非拿、土富撒、彼息)。她们都没有被轻看,没有被置于从属地位,也没有被置于男尊女卑的等级之下。^③ 保罗尊重妇女在教会中领导的地位,也重视与女信徒在事工中所建立的友谊,这表明保罗所实践的是男女平等的神学。从《罗马书》十六章来看,我们很难相信保罗是在主导或支配着任何一个妇女。

本文的主旨不在谈论保罗的神学允许或不允许妇女在教会中

① C. H. Dodd, *The Epistle of Paul of Romans* (London: Hodder & Stoughton, 1932), p. 229; so also Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, 12th ed. (Gutttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), p. 369.

② 因为西班牙独特及复杂的宗教、文化、经济及语言上的情况,保罗不能照他先前的宣教策略在西班牙传福音。在保罗时代,西班牙是一个拉丁法治的国家,不易受犹太文化的影响,故很难将基督教传入。保罗需要罗马教会全体人员、经济、思想、策略等方面人材的配合,以便把基督的福音传至西班牙—当时的地极。有关西班牙的情况及资料来源,请看 Robert Jewett, “Paul, Phoebe, and the Spanish Mission”, pp. 143—47.

③ Fiorenza, “Women in the Pre-Pauline and Pauline Communities”, p. 158; Dennis R. Kuhns, *Women in the Church* (Scottsdale: Herald Press, 1978), pp. 36—38.

事奉,或妇女该扮演怎样的事奉角色。只是尝试描绘非比——一个妇女事奉的写照,而这个妇女事奉的性质,乃是出于保罗笔下的描写(罗 16:1—2),而并非出于非比自己。但是,若要就此提供有关保罗神学对于妇女事奉有系统的解释及结论,未免言之过早。我们不能以偏盖全,以为当时所有的妇女都没有在法律及教会上的职权与地位,或者以为所有的妇女都像非比一样。此文只尝试按照圣经的一个描绘,显示非比是一位教会的领袖(*diakonos*)及重要的赞助者(*prostatis*)。能够肯定的是,保罗对非比的事奉不但没有谴责或禁止,反而赞赏及举荐。

第六章 不与男人看齐

——保罗的女男彼此神学

女人对男人的服从、依附关系最早是由犹太教所教导的，^①尽管在旧约中很明显有与此种教训相反的例子：如女先知底波拉（士 4:4）。而在新约中有更多反映男女平等性别观的例子，如《彼得前书》三章 7 节中，丈夫与妻子是“一同承受生命之恩”。

至于保罗，一般认为较难分辨他究竟是排斥女性，还是主张男女平等。加拉太书三章 28 节记载了一段保罗前期，或是保罗早期福音事工对洗礼的声明，^②这段话似乎表明了保罗的平等主义神

① Elizabeth MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law* (Toronto: University of Toronto Press, 1931); Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. (New York and London: Columbia University Press, 1952), vol. I, pp. 111—114; Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York and London: McGraw-Hill, 1961), pp. 24—40; and Raphael Loewe, *The Position of Women in Judaism* (London: SPCK, 1966).

② H. Dieter Betz, “Spirit, Freedom and Law: Paul’s Message to the Galatian Churches”, *Svensk exegetisk årsbok* 39(1974), 145—160; M. Boutier, “Complexio(转下页)

学观：“在主里并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的、或男或女，因为你们在基督里都成为一了。”施洛克(Robin Scroggs)认为在这段经文中，“人类社会中任何价值批判的区别都已在受洗中消除了”^①。因此不是借着割礼，而是借着洗礼，“妇女成了上帝选民中完全的一员，享有与别人同等的权利、同等的义务。这造成了一种根本的改变，不但是妇女在上帝面前地位的改变，也是在教会、社会地位与作用上的改变……在洗礼中基督徒能够参与并进入与他人的亲情关系之中，即与那些来自不同身份、种族、文化背景的人之亲情关系之中”。^②基督徒的自由来自灵性上的称义，是人堕落后回转的结果，因为“男人与女人”这一短语是《创世记》的术语。《加拉太书》中记述犹太人与希腊人，自主的与为奴的是用了“不分”这词，而说到男女的关系时就用“或男或女”，这表明男女之间的“相互依靠”。^③所以，基督带来的改变，这是对旧约种族次序、社会地位次序和性别次序的改良：“救赎带来了一个崭新的世界，和一种崭新的次序。男性的主宰、自大、争权及优先都因此告终。人们不能再用《创世记》二至三章来降低妇女的地位和压制妇女。”^④文化的现实与上帝的主权之间的张力必须化解，因为《加拉太书》

(接上页注②)Oppositorum; Sur les formules de I Cor XII. 13; Gal III. 26—28; Col III. 10. 11,” *New Testament Studies* 23(1976), pp. 1—19; Robin Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), pp. 291—293; Wayne A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religions* 13(1974), p. 181; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), pp. 208—210.

① Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, p. 293.

② Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 210—211.

③ Richard Boldrey and Joyce Boldrey, *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 33.

④ Don Williams, *The Apostle Paul and Women in the Church* (Van Nuys: BIM Publishing Co., 1977), p. 70.

三章 28 节所发出的解放要求和呼唤是显而易见的。^①

在《以弗所书》、《提摩太前书》与《提多书》中，我们找不出“顺服”和“服从”这一类的字眼。相反地，在《以弗所书》五章 21 节里保罗提到了丈夫与妻子间的相互依靠。在《哥林多前书》九章 5 节中保罗坚持自己与其他使徒一样，有得到教会供养的权利，并有权带女传道人一起布道。因为其他使徒，并主里的弟兄都有权带“主里的姊妹”——即他们的妻子一同往来。^② 甚至在《哥林多前书》七章中，提到丈夫与妻子间的相互依靠性也是很明显的。但在《哥林多前书》中最难解释的经文是十一章及十四章。^③ 我们将讨论这两章经文。

① John Neufeld (“Paul’s Teaching on the Status of Men and Women”, in *Study Guide*, ed. Funk, pp. 28—32)亦有相同的看法。

② Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History”, in *Feminist Theology: A Reader*, ed. Ann Loades (London: SPCK, 1990), p. 69. Fiorenza 注意到 Clement of Alexandria (Stromateis 3. 6. 53. 3f)的话“不要把他们的妻子当作与他们有婚姻关系的女人，而要在对待家庭中的妇女时，把她们当作同担福音事工的姊妹。”(*syndiakonous*) (第 291 页注 28)。

③ 在《哥林多前书》七章 17 至 39 节中，有三个重要的问题：种族、自由和性别。“有人已受割礼蒙召呢……有人未受割礼蒙召呢……(18 节)；你们是作奴仆蒙召的吗？(21 节)；你有妻子缠着呢？……你没有妻子缠着呢……(27 节)。在性别问题上，保罗强调婚姻义务与关系中的平等与相互关系。”参 Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, 294—95；G. B. Carid, “Paul and Women’s Liberty”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 54(1972): 276: “很引人注目的是，保罗自始至终平等对待丈夫与妻子。谈及一方的生活也必平等地谈及另一方。”W. A. Meeks, “The Image of the Androgyne; Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religions* 13(1973): 199 论到：“保罗论及男人与女人各自的责任时，所用的重复平行，是十分引人注意的。这些经文是第 2 至 4、10 至 16、28、32、34 节，看起来保罗是竭力要用完全一致的话来表达男女两性的角色。”E. Pagels, “Paul and Women”, p. 541 中表示作者认为：“保罗提倡平等观念的婚姻观是令人吃惊的——尤其从他的背景来看，这更令人吃惊。”Fiorenza, “Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches”, p. 161: “保罗承认夫妻双方的平等地位与互惠性”，尽管“他明确地说结婚和守童身会更好”。

《哥林多前书》第十一章的分析

语文上的整体性

学者对《哥林多前书》第十一章的经文研究由来已久^①，历史上研究者对这段经文的评语指出，它是存在着“众所周知的注释上的难题”。其中包括难以确定的逻辑思路、用词及作者采用的风俗传统的疑问。^②《哥林多前书》文学的合一性及编辑的过程使问题更形复杂。^③ 沃尔克(William O. Walker)认为这段的内容不是保罗所写的。^④ 他认为这段经文包含着后人加添的内容，因“本处经

① 从加尔文至 1970 年对此段经文的解释，请参 Linda Mercadante, *From Hierarchy to Equality: A Comparison of Past and Present Interpretations of 1 Cor. 11: 2—16* (Vancouver: Regent College, GMH Books, 1978); S. D. Hull, “Exegetical Difficulties in the ‘Hard Passages’,” in Gretchen G. Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tapan, New Jersey: Revell, 1987), pp. 252—57 亦列出此段经文二十二种的解释。

② 此问题包括经文的正确、有否经后人加添、发型与蒙头的问题、经文处境、保罗论述的逻辑等问题。详细请参 Craig S. Keener, Paul, *Women and Wives: Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1992), 17—69。

③ Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), pp. xi-xliii; Schmithals, *Gnosticism*, pp. 87—96, 224—29; J. Hering, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (London: Epworth Press, 1969), pp. xii—xiv; Jewett, *Anthropological Terms*, pp. 23—25. 有关其他学者的观点，参 Yeo Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis With Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic* (Leiden: E. J. Brill, 1995), Chap. 5; 最新资料是 Martinus C. de Boer, “The Composition of 1 Corinthians”, *New Testament Studies* 40(1994): 229—45。

④ O. Walker, “1 Corinthians 11: 2—16 and Paul’s Views Regarding Women”, *Journal of Biblical Literature* 94(1975): 94—110 认为这段经文由三个非保罗所写的片段构成; Murphy-O’Connor, “The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11: 2—16?” *Journal of Biblical Literature* 95(1976): 615—617 的响应，认为 Walker 的看法没有经文的证据; Lamar Cope, “1 Cor 11:2—16; One Step Further”, *Journal of Biblical Literature* (转下页)

文”很明显地破坏了保罗这卷书信的上下文理。^①他更从用词角度为出发点,去证明这段经文并非出自保罗的手笔。^②梅菲—奥康那(Jerome Murphy-O’connor)反驳说,此处经文所说的“祷告与说预言”的主旨是与第八至十一章的整个主题互相关联的。^③不论梅菲—奥康那对《哥林多前书》十章 14 节至十一章 1 节与十一章 2 至 16 节相联系的观点是否正确,它仍是值得我们仔细去观察的。至于沃尔克认为这两处经文存在的连贯性,我们必须从整卷书信的编辑过程来加以解释。根据笔者个人对编辑问题的看法,认为这里的经文是“第一封书信”的内容。至于阐述两性角色与圣餐的问题,则由《哥林多前书》十一章 2 至 34 节所构成。^④

沃尔克主张十一章 2 至 16 节是由三组不同经文所构成,这三组分别为 A(3、8—9、11—12)、B(4、5、7、10)、C(14—15)。^⑤A 段

(接上页注④)97(1978): 435—436 认为这段经文不是保罗所写; Walker 最新的响应: “The Vocabulary of 1 Corinthians 11: 3ⁱ—16. Pauline or Non-Pauline?” *Journal for the Study of the New Testament* 35(1989): 75—88。另外一位学者 G. W. Trompf, “On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11: 3—16 and Its Context”, *Catholic Biblical Quarterly* 42(1980): 196—215 支持 Walker 的看法,但用不同的论证与方法(对林前十四章,他也有同样的看法)。亦参 J. P. Meier, “On the Veiling of Hermeneutics(1 Cor 11:2—16)”, *Catholic Biblical Quarterly* 40(1978): 212—22。

① Walker, “1 Corinthians 11:2—16 and Paul’s Views Regarding Women”, p. 99.

② Walker, “1 Corinthians 11:2—16 and Paul’s Views Regarding Women”, 94—110; idem, “The Vocabulary of 1 Corinthians 11: 3—16. Pauline or Non-Pauline?” *Journal for the Study of the New Testament* 35(1989): 75—88.

③ Murphy-O’Connor, “The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2—16?” p. 616.

④ 参 Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, Chap. 5; 亦参, Robert Jewett, “The Radaction of 1 Cor and the Trajectory of the Pauline School”, *Journal of the American Academic of Religion Supplement* 46(1978): 389—444。Jewett “提倡男女平等地位”(p. 408),而十一章 2 至 16 节“提倡使徒地位合法性的确立”(p. 405)。笔者的解释将显示保罗是在新的亮光里重解使徒传统。

⑤ Walker, “1 Corinthians 11:2—16 and Paul’s Views Regarding Women”, pp. 102—3.

讨论男人与女人的关系, B段讨论蒙头的问题, C段就女子发型的适合性作出教导。笔者所做的结构分析, 也表明这段经文是有其连贯性与整体性的。

处境与会众

作者在前书里提及的百基拉、革来氏^①、非比等人, 都是哥林多教会里领导及支持教会的妇女。^② 在一章 11 节、十六章 15 节及十六章 9 节中, 分别提及革来氏司提反一家和亚居拉、百基拉。这就导致一种理论的产生, 认为哥林多教会内的纷争, 是因为对不同使徒的资助而引起的。^③ 但我们很难相信在不同聚会处的会众中, 引起纷争的竟是关乎头发的问题。较可能的情况是, 保罗听到了他们的消息, 知道有一些灵知派(那些受诺斯底主义影响)的人, 正在挑战传统所教导的性别角色与定义, 并煽动教会, 挑起纷争。保罗为针对那些持极端末世信仰、梳男人的发式(并非蒙面纱的问题)和在圣餐时引起混乱等问题, 写了第一封信(林前 11:2—34),

① Fiorenza 主张革来氏家的人不是在保罗带领下归主的, 因他们未受保罗的施洗。“Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians”, *New Testament Studies* 33(1987): 394.

② 有关妇女的角色, 参 Robert Jewett “The Conflict over Sexual Roles in Pauline Churches”, pp. 151—60 在 T. Runyon, ed., *Wesleyan Theology Today: A Bicentennial Theological Consultation* (Nashville: United Methodist Publishign House, 1985); Kitty D. Bendixen-Park, “Freedom ad Responsibility: Paul’s Use of Exousia in 1 Corinthians 11:2—16” (MTS thesis, GETS, 1984) 研究哥林多教会的女权角色亦参 Antionette C. Wire, *The Corinthian Women Prophets*.

③ 《哥林多前书》十一章 17 至 34 节关于圣餐问题争端的起因, 可能是主人与他们有地位的朋友在一起吃喝, 而奴隶与劳工只吃普通的食物。Wire 用了六个因素(智能、权力、家族、名望与荣耀[1:26, 4:10]、民族团体、劳役处境与性别[参 7:17—24, 12:13])并加拉太书三章 28 节来重建当时哥林多的处境。Wire 得出结论说, 女人的确借着加入哥林多教会提升了身份。参 A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, p. 127.

用以申明体制式的使徒传统：圣餐传统的权威。这种权威(11:23—26)强调团结(11:27—34)。至于妇女的问题，保罗则以阐明男女性别角色来说明自己的立场。

保罗的思想较倾向于肯定男女的分别，但在谈到有关男女头发所引起的争论时，他也强调了性别的平等。在十一章5至15节中，保罗强调了妇女应按传统方式留发蒙头。在第8节与11节里，我们可以见到男女平等地位中的相互依赖性。我们应当留意保罗所响应的会众至少包括了两群人：一群是披散头发的女权主义者，另一群则在发式上持守传统规则的人。

尽管我们所了解的只是这场对话中的其中一方(即保罗)，至于会众的那一方，圣经未有明确的记载。然而如果我们并不构想会众的处境，只着重保罗的记述，那只能理解字面的意义，而导致片面的解释。任何忽略会众处境的理解都是无知与主观的表现。为什么哥林多的一些妇女要与男人看齐——看重披散头发呢？最可能的原因是，那些妇女是灵知主义者，而且运用末世的眼光来处理问题。她们认为自己已经与基督一起作王了(林前4:8)，因此在已得胜的生命中，不再有肉体参与其中(林前15:12)。当保罗教导人在基督里，不再有男女的分别时，这群人也许误解了保罗在《加拉太书》三章28节中所说的话，以为在基督里的人都是有共通性的。他们也认为，既然基督是男性，那么女性无疑必须也变成男性。关于婚姻中的角色与功用的问题，她们也变得混淆了，她们认为女人要得救就必须变成男人(《多马福音书》[II 2]第114句)。^①

若果保罗的教导是忠于耶稣的传统，那些得到了释放的妇女可能也很熟悉耶稣说过的话：“当复活的时候，人也不娶，也不嫁，

^① Zostrianos([VII, 1] 131)要求信徒“脱离女性身分的捆绑，为自己选择在男性身份里的救恩”。

乃像天上的使者一样。”(太 22:30)为了表明自己在基督里的新地位,这些妇女不按传统的规范来保持妇女的发型。那些“属灵的”女权者坚持灵知主义观念的男性身份(例如《多马福音书》,119句),她们寻求再生(*isaggeloi*),以致用男性外在的特征(例如发型)。这是她们对保罗的“在基督里”的福音的误解。保罗并非说那些“在基督里”的人都是上帝的男性后嗣(*huioi*),这一字除了在语法上的应用外,就并无这个意思。关于保罗的观点最强的明证,是在《哥林多后书》六章 17 至 18 节里。这里引用了拿单所传的神谕(撒下 7:14),解释了和好的职事:“你们务要从他们中间出来,与他们分别,不要沾不洁的物,我就收纳你们。我要作你们的父,你们要作我的儿女(“女”为保罗所加),这是全能的主所说的。”

保罗的会众也包括了另一群较保守的人,他们坚持犹太传统中男女等级的教训。保罗要响应的两群会众:一群是披发的、得解放的灵知派妇女,另一群是较为保守的信徒。

在《哥林多前书》中出现的所有 *anēr-gynē*(男女)都被认为是反映了一些特别的处境(7:2—4、10—16,11:7—14,14:39—35)。所以,保罗要处理的可能是与男女性有关的问题。^① 奥斯特

① Murphy-O'Connor, "Sex and Logi in 1 Corinthians 11:2—16", *Catholic Biblical Quarterly* 42(1980): 483[482—500] 和 Richard E. Oster, Jr., "When Men Wore Veils to Worship: Historical Context of 1 Cor 11:4", *New Testament Studies* 34(1988): 483[481—505]有同样的看法,相反的有 Weiss, *Erste Korintherbrief*, 271; A. Robertson and A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1967), p. 229; Conzelmann, *1 Corinthians*, 184, note 35; James B. Hurley, "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor. 11:2—16 and 1 Cor 14:33b—36", *Westminster Theological Journal* 35(1973): 190—220, idem, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 170; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, p. 104; Grosheide, *1 Corinthians*, p. 253; Susan T. Foh, *Women and the Word of God*, p. 101.

(Richard E. Oster, Jr.) 用普卢达中的材料(Plutarch, *Aetia Romana et Graeca*)来论证保罗在此是要纠正一些男人的行为。^① 他认为在保罗时期,哥林多是一座罗马城市,十一章4节反映的历史背景是一种男子蒙头、女子不蒙头的罗马礼仪,反映出当时性别领导地位的不统一。^② 笔者对奥斯特以上的论点持质疑态度,奥斯特也没有对他认为存在的这种关系加以详细说明。

结构

从本段圣经的文学结构中,我们可以观察保罗的修辞观点与意图。首先,经文的交错排列结构相当明显。

A. 2至3节(引言以及对保罗传统教训的肯定)

2 我称赞你们,

因你们凡事记念我,

又坚守我所传给你们的。^③

3 我愿意你们知道,

基督是各人的头(头代表权柄及源头或权柄性的关系),

男人是女人的头,

上帝是基督的头(肯定了等级次序)。

B. 4至7节(关于头饰的传统教训,肯定了男女的区别)

4 凡男人祷告或是讲道,

若蒙着头,就羞辱自己的头(非男性的头饰)。

5 凡女人祷告或是讲道,

若不蒙着头,就羞辱自己的头(非女性的头饰),

① Oster, "When Men Wore Veils to Worship", p. 485.

② Ibid, pp. 493—505.

③ 这句话暗示了保罗传给哥林多人的道,以及与他将要解释的下面的话语。

因为这就如同剃了头发一样。

- 6 女人若不蒙着头，
就该剪了头发；
女人若以剪发、剃发为羞愧，
就该蒙着头。
- 7 男人本不该蒙着头，
因为他是上帝的形象和荣耀(从《创世记》的叙述)，
但女人是男人的荣耀。
- C. 8 节上(在第一创造时，男非从女而出)
起初，男人不是由女人而出，
- D. 8 节下(在第一创造时，女人出于男人)
女人乃是由男人而出。
- E. 9 节上(在第一创造时，男人受造非为女人)
并且男人不是为女人造的，
- F. 9 节下(在第一创造时，女人为男人受造)
女人乃是为男人造的。

(保罗在此肯定了传统，肯定了等级式的次序，肯定了创世时最初两性的关系)

* 第 10 节是新解释的转折点：在新的创造中，保持了男女两者的差别，但相互依靠的关系加强了。

- G. 10 节
因此，女人为天使的缘故，
应当在头上有权柄(不是服权柄)的记号。
- F' 11 节(女人离不开男人；与 F 对照)
然而在主里，
女也不是无男，
- E' 11 节(男人离不开女人；与 E 对照)

男也不是无女。

D' 12 节上(男女之间的相互依靠)

因为女人原是由男人而出，

C' 12 节下(男女之间的相互依靠)

男人也是由女人而出，

但万有都是出乎上帝。

(这比前两者更重要)

B' 13 至 15 节(女人祷告当蒙头,头发是女人的荣耀)

13 你们自己审察：

女人祷告上帝不蒙着头,是合宜的吗？

14 你们的本性不也指示你们，

男人若有长头发,便是他的羞辱吗？

15 但女人有长头发，

乃是她的(不只是他)荣耀,因为这头发是给她做盖头的。

A' 16 节(新诠释的结论)

16 若人想要辩驳，

我们却没有这样的规矩，

上帝的众教会也没有。

释经

保罗开始论述时引用了传统的“上帝—基督—男人—女人”的次序教训,其目的是肯定保守的那一方。这种“上帝—基督—男人—女人”次序的讲解,进一步提到地位(因着权威的缘故)以及性别角色(顺服)的教导。但这种次序并未明确地说明男人与女人之间是有“主—从”(男为主、女为从)的角色。即使有人看出了这种“主—从”的角色,这里所道出的也只是一个等级次序,而非宰制关系,因为基督只是在工作使命上,而非在实质上次于上帝。

保罗因哥林多人“坚守他所传给他们的”而称赞他们。这似乎是一种讽刺的手法,因为保罗在第3节中说:“我愿意你们知道”^①,并且在第17节中他说“不是称赞你们”。所以赫利(James Hurley)把第3节意译为:“你们竟全然弃了我所传给你们的吗?”^②第16节中保罗因哥林多人放弃了上帝与众教会的规矩,而带着不悦的语气。^③第2节中保罗的称赞,并非像有些人所认为的带有嘲笑或讽刺^④,因为保罗明确地重申了他先前的教训(从第2至9节)。保罗称赞哥林多人对传统的坚守,但在第10至16节里他表明了这些教训需要作更仔细的解释。保罗先前的教训在传达的过程中可能被人误解了,保罗一方面需要教导妇女从父权文化中得到解放;另一方面,却需要根据男女之别来更正激进派的女权主义者。

沟通中的误解最好运用修辞诠释来解释。在修辞诠释中,我们不能把哥林多前书中会众的诠释,全然当作原作者所要表达的意思。保罗先前的教训被人误解,可能有两个原因:一是传达过程中的障碍;二是处境和会众的变化。传达过程中出现障碍,可能是因为会众对信息领会不够正确;处境的变迁则在于,保罗过往的教导,很难被应用在那些不服的妇女身上,而造成新的问题。例如保罗在第3至7节中重申了“男人是女人的头,上帝是基督的头”,这

① E. Evans, *The Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians* (Oxford: Clarendon Press, 1930), p. 117; J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK, 1965), pp. 182—84; and Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” pp. 191.

② Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” pp. 191.

③ Jewett 认为这是后来保守的保罗门生加添的字眼,参“Redaction of 1 Corinthians”, pp. 389—440.

④ Jerome Murphy-O'Connor, *1 Corinthians* (Wilmington: Michael Glazier, 1979), pp. 103—4; Hurd, *Origin of 1 Corinthians*, p. 182; Evans, *The Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, p. 117; Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 205.

番话保罗是指着男女角色上的关系而说,而非针对本体的关系。在先前的教训中,保罗可能已肯定了男女间的平等,而追求解放的妇女却视此为一块跳板,令她们不按女性的习惯蒙头。他们有了新的理解,就是平等意味着性别角色上的一致。把性别的区分和头发的妆饰混淆,将会导致相当严重的后果。哥林多新女性对希罗世界的社会规范作出挑战,但一个按男人的发型来妆束自己头发的女人,会被人认为是不正当的举动,如妓女、同性恋者或某些宗教、异端的成员。^① 保罗所建立的基督教会需要防备此种危险,需要反对这种思想。

要恰当地理解这里的经文,基本的条件是要知道关于蒙头的传统风俗(*katakalyptō*),并要明白创世记载中“上帝—基督—男人—女人”的次序。关于当时妇女蒙头的风俗,我们可以在亚述法典中找到最早的证据。^② 法典记载女人蒙头是男人对女人权柄的标记。^③ 尽管这种风俗距离保罗生活的时期至少有四百年之久(但在希腊的陶器上也有发型的样式,以及女人在希腊会众中蒙头的图案^④),赫利的结论是基督教传播以前的希腊妇女并不蒙头,只是东方妇女才作这样的妆束。^⑤ 初期基督教时期,希罗文化影响显著,以致情况变得愈加复杂。蒙头的习惯是依着妇女的社会

① R. Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman: Revisited”, *Journal of American Academy of Religion* 42(1974): 536 叙述了披发与同性恋的关系; Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 203 又提及民数记五章 18 节(七十士译本)中的淫乱的污秽或梳男子发型。Fiorenza(*In Memory of Her*, p. 227)提到不加冠的发型是持守神秘与宗教团体的发式,女子剃短发则被认为是同性恋(参 Apuleius, *Metamorphoses* 7. 6; 11:10)。

② G. Driver and J. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford: Clarendon Press, 1935).

③ Col. V, 11:42—87 in Drive and Miles, *The Assyrian Laws*, pp. 406—8.

④ Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 194.

⑤ *Ibid*, p. 194.

阶层与职业的不同而异。希腊与罗马女子普遍把头发妆饰整齐。^① 例如哥德夫(Erwin R. Goodenough)观察到许多犹太会堂中的壁画的主题,都是交织着犹太传统与希腊素材的。^② 杜拉(Dura)的勇士穿着紫色宽带的(一种长方形装饰物)袍子,这种被现代犹太教和塔穆德(Talmud)称为袍子,是犹太男子祷告时加在头上的尊荣标记。^③ 克劳斯(Samuel Krauss)从拉比文献来引证和说明犹太男子在会堂里祷告是不用蒙头的。克劳斯还指出“蒙头”与“不蒙头”是指束发或披发的区别,^④而并非指戴发巾与否。从亚述时期直至他勒穆时期,犹太女子在家中、公众场合及日常集会中都不蒙头。^⑤

如果保罗熟悉犹太人蒙头的传统,那么他讨论男人(*kata kephalēs echōn*,“若蒙着头”;11:4)的蒙头巾就是在拒绝传统。旧约中大祭司被要求戴着精工细致的圣冠来朝见上帝(出 36:35—37),而保罗也不可能将犹太人的风俗强加在外邦妇女头上。^⑥ 巴勒斯坦的风俗允许女人蒙头,希罗的妇女则没有如此的要求。^⑦ 保罗在此不是实行“向什么人做什么人”的原则,因为就蒙头的问题,若保

① Cynthia L. Thompson, “Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul Portraits from Roman Corinth”, *Biblical Archaeologist* 51(1988): 99—115, here p. 104.

② E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (Bollingen Series, New York: Pantheon Books, 1956), 10 vols.

③ Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 195.

④ Samuel Krauss, “The Jewish Rite of Covering the Head”, *Hebrew Union College Annual* 19(1945—46).

⑤ 我们不可把回教女子戴面纱的风俗,强加到犹太人与基督教传统中去理解。在旧约,利百加在与她未婚夫的仆人一起旅行时戴面纱,当见到一个陌生人走进时也拉上面纱。参 Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 196, n. 16.

⑥ 关乎古代近东女子戴面纱的风俗,参 A. Oepke, “Kaluptos”, *Theological Dictionary of New Testament* 3:556—558; R. De Vaux, “Sur le voile des femmes dans l’Orient ancien”, *Revue Biblique* 44(1935): 397—412.

⑦ Keener 也赞成这一点,但他却认为《哥林多前书》十一章所指的是头巾的问题,参 Keener, *Paul, Women and Wives*, p. 27.

罗是以头巾为男女的区分象征物,而且强制并属灵化头巾在两性关系中的作用,显然是太过分了吧!所以笔者得出的唯一结论是 *kata kephalēs echōn* 并非指着披发或蒙头,而它最可能的情形是指发式上讲的。*Kata kephalēs echōn*(第4节)这一短语不会是指犹太男子^①祷告时用的披巾,因为此种行为是对上帝的不敬。保罗并不是命令女子要蒙起头来,而是不许她们披发,^②她们必须把头发妆束起来。许多人把 *kalumma* 作为 *echein* 的主语,但“蒙头盖”一词并未在经文中被提及。^③ 这里的处境暗示了第14节中的 *ean koma*(若留长发),屈梭多模(John Chrysostom)在第4节中加入了 *loma*(袍带)。^④ 在当时长发往往是与同性恋相联系的。^⑤ 因此,这里所关注的是发型的问题,并非是蒙头。经文并没有提及 *kalumma*(巾带),而且如果问题是关乎蒙头的话,这将违反犹太人的习惯。^⑥

① G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 508.

② Hurley, *Man and Women in Biblical Perspective*, pp. 169—71.

③ Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", p. 484.

④ 在 Ep. 1 和 Cor. hom. 26, 1, 参 A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt 19. 13(?)—12 and 1 Cor 11. 3—16* (ASNU 24; Lund; Glerup: Copenhagen; Munksgaard, 1963), p. 166; W. J. Martin, "1 Cor 11:2—16", p. 233; Hurley, "Did Paul Require Veils or the Silence of Women?" p. 199.

⑤ p. W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides with Introduction and Commentary* (SVTP 4; Leiden: Brill, 1978), pp. 81—83.

⑥ 这点与以下学者的论点相同: Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to MT. 19. 13(sic)—12 and 1 Cor. 11:3—16* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1965), pp. 165—186; Alan Padgett, "Paul on Women in the Church. The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11. 2—16", *Journal for the Study of the New Testament* 20(1984): 70; and William J. Martin, "1 Corinthians 11:2—16; An Interpretation", in *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce in his 60th Birthday*, edited by W. W. Gasque(Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 233.

笔者在这里所讨论的并不是蒙头巾或是 *peribolaion* 这类问题,而是指发型是否合乎传统。传统上妇女的发式是将头发梳起来,或在头顶梳成辫子,而不是披着长发,如在 15 节中的 *hē komē anti peribolaion dedotai* (“这头发是给他以替代盖头的”,而不是“这长发是给她用以盖头的”^①),这里将发巾与发型作出了区分。我们如何来翻译 *katakalyptō*(第 5 节)^②(当这字加上主语时是翻译成“蒙着头”)呢?是否像大多数的译文那样译作“不蒙头”呢?^③赫利的研究指出《利未记》十三章 45 节的风俗传统,在保罗的时代仍然存在。保罗的用词 *katakalyptōs* 与希伯来用词相似,七十士译本译成 *katakalyptos*,表明群体中的不正常或不洁净的互为关系。^④所以当保罗说女人 *katakalyptōs* 时,他是指女人披散头发,而不是批判她们不蒙头巾。

保罗使用了上帝和人的模型来解释次序的准则。但第 3 节并非描写等级的高下,而是承认创造工作中的次序。^⑤ 保罗在本节中用了“基督”一词而不是用 *kyrios*(主或主人)或 *despotēs*(主),是为了避免理解为从属关系的意义。在第 8 节里保罗强调了夏娃的生命是来自亚当(*gynē ek andrōs*, 参创 1:18—22),这似乎就是

① KJV, RSV, ASV, NASV.

② Fee, *1 Corinthians*, 509, Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, p. 198.

③ 整个短语的主语是 *kome* 而不是 *kalumma*。

④ Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 198. 这些人可以是大祭司,若沾染不洁,神便可借死亡、麻风来惩罚他们。在《民数记》五章 18 节中同一个词根所出的词也被用过,但与此相近的七十士译本的 *apokalupto*,则用来指犯奸淫的妇女,她们剃了头发且与社区隔离。与此相似,在新约时代剃头发是对不忠的妇女的惩罚。在《提摩太前书》二章 9 节中保罗也讨论了妇女的衣裳“以正派衣裳为妆饰,不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰”。注意这里所禁止的是用黄金编饰的头发,而非编发与金饰本身。这两个词是用 *kai* 而非 *h* 连接的,它们组成了一个重名(*hendiadys*)。与此有关的风俗是当时的舞女把金饰戴在编好的头发上。

⑤ Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, p. 298.

他在第3节中“男人是头”的意思。这就是说,相对于女人,男人在 *kephalē*(头)的意义上是 *archē*(首领)。^①“头”是最明显、最荣耀的部分,有得荣耀的意思。意即父上帝因耶稣而得荣耀,夏娃的创造使亚当的人性得以成全,得到荣耀。^②“头”所描述的意义,是体现在上帝与基督(林前 1:3, 8:6, 10:23—24)的父与子(林前 1:9, 15:28)的关系中。对 *kephalē* 关系的理解是一种基督的诠释,保罗把创世记最初的记述作了转变,虽然在 2 至 9 节中此种急进、转化的意义是不明显的。无论如何,男与女的等级次序是与父与子的次序相对应的,基督更给予信徒新的创造意义。

在第3至4节中保罗所考虑的是两性的区分,而不是性别的歧视。因为男女合宜的发型是不同的,米克斯(Wayne A. Meeks)认为因着会众相信末世已到来,他们以为“末世的灵已在工作,两性之间的不同角色与分别已不再有效”^③。换言之,保罗使用创造的次序,是要响应会众对创造中两性的错误观念,而不是指出高下等级或从属的男女关系。这个讨论(发型与创造的讨论)的含义并不是探讨妇女是否应讲道或说预言(这是理所当然的,也是被普遍接受的),而是说明男女如何在有所区分的情况下合作共存。所以保罗的论述并没有特别把“头”解释成“主权”或“权柄”,也没有把妇女局限在从属男人的地位里。若保罗想用“头”来意味着权柄,相信他会采用“权柄”这字,可是“权柄”这字只在第10节出现,而且是特别指女人的权柄。

Kephalē 在第5节(及全书卷)的意义一直是注释上的难题。^④ 古

① S. Bedale, “The Meaning of kefalhv”, p. 214.

② Fee, *1 Corinthians*, pp. 503—4.

③ Meeks, “Androgyne”, p. 202.

④ S. Bedale, “The Meaning of kephale in the Pauline Epistles”, *Journal of Theological Studies* 5(1954): 211—25.

典文学把“头”作为“至尊”、“权柄”的用法是显而易见的。^① 格鲁登(Wayne Grudem)对 *kephalē* 在圣经以外文献中,有 2 336 个例子的用法分析都是不实用的,因为圣经中的用法反不在他考虑之中。^② 他还没有注意该词在圣经中的语意范围。格鲁登完全没有考虑保罗在其他地方对该词的使用。笔者并不否认这个词语带有“权威”的意思,可是“头”存在多重意义(如源头或尊贵的部分)也是不能否认的。^③ 笔者只是说保罗的诠释可能转化了对这个词的传统理解,而用它表示“引领者”、“荣耀”及“源头”等多重意义。

费兹迈亚(Joseph A. Fitzmyer)在读了七十士译本、斐罗(Philo)与约瑟夫(Josephus)的作品后,主张“一位像保罗那样被希腊文化影响了犹太作者,很有可能想在《哥林多前书》十一章 3 节中用 *kephalē* 表示凌驾于他人之上的尊贵和权威。”^④ 这即是假设保罗对该词的使用,并未超出他人使用该词的语意范围。但笔者在分析《哥林多前书》十章 1 至 2 节,有关保罗对旧约事件的注释时,开始相信保罗是一位富有创造性的思想家。他常以新的

① 参看 Weiss, Roberson-Plummer, Wendland, Allo, Lietzmann-Kummel, Groshede 的注释书,及 A. D. M. Derrett, “Religious Hair”, *Studies in the New Testament: I. Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors* (Leiden: Brill, 1977), p. 172; Gruden, and Fitzmyer.

② Wayne Grudem, “Does kephale(‘head’) mean ‘source’ or ‘Authority over’ in Greek Literature? A Survey of 2,336 examples”, *Trinity Journal* 6 NS(1985): 38—59. See Joseph A. Fitzmyer, “Another Look at KEPHALE in 1 Corinthians 11. 3”, *New Testament Studies* 35(1989): 503—11. 但参另外一位福音派学者的反驳: Fee, *1 Corinthians*, pp. 502—4.

③ 解释头为来源的学者有: Bruce, *The Message of the New Testament* (Grand Rapids: Derdmans, 1981), p. 37; Letha Scanzoni and Nancy Hardesty, *All We’re Meant to Be* (Waco: Word, 1974), p. 30; Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, p. 284; Stephen Bedale, “The Meaning of kephale in the Pauline Epistles”, 211—15; Fee, *1 Corinthians*, pp. 503—4.

④ Fitzmyer, “Another Look at Kephale in Corinthians 11:3”, *New Testament Studies* 35(1989): 510.

方式来引用原有的事件并词语,以说明自己的观点。^① 这种修辞诠释值得我们进一步去探讨。下面笔者将试图揭示保罗重解《创世记》的记载,以证明他对男女的区分,是用来指出平等和相互依靠的性别观。

要考察“头”一词词源的意义是不可能的。^② 在七十士译本及保罗书信中 *kephalē* 出现了 281 次,它是希伯来词 *ros* 的译文,意为长官、统治者。^③ 当需要以强调式指明权威的人物时, *archōn*、*archgos*(领袖、主导人)两词也被使用。处境分析表明保罗已转化了这词的词义,他在这经文中,不再用此词表示有权威的人物,而是指起源,就像 *kephalē de gynaikos ho anēr*(第 3 节 b)与 *gynē ek andrōs*(第 8 节)所证明的那样。男人是女人的头,因在创造中他是人类的源头,是女人受造时的中介。《创世记》的第一种创世记述确切地表明了这层意思,保罗在第 10 节中还提到了第二种创世的记载。

第 6 节要解决的是哥林多灵知派妇女想成为男性的问题,这问题是表现在极端的末世观中,如属灵(2:15)、知道主的心(2:16)、智慧(3:18)、自己已作王了(4:8)。她们想从文化的规范与规则中脱离,得享自由。

在第 7 节中,保罗是暗指《创世记》一章 26 节。保罗对《创世记》一章 26 至 28 节的重新诠释很重要,他这样做为的是要对旧的、传统的男女性别观作出转化的解释。《创世记》一章 26 与 28

① 参 Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, pp. 156—211.

② S. Bedale, “The Meaning of *kephale* in the Pauline Epistle”, *Journal of Theological Studies* 5(1954): 211—25; C. K. Barrett, *1 Corinthians*, p. 249; Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, pp. 298—99; Murphy-O’Connor, “Sex and Logic,” pp. 492—93; Fee, *1 Corinthians*, p. 503.

③ Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman; Revisited”, p. 534, n. 8; also Murphy-O’Connor, “Sex and Logic”, p. 492.

节叙述了上帝照着自己的形象,按着自己的样式创造人类的事实(亚当是个集合名词),并要他们管理上帝的一切造物。若保罗只想说明,按着上帝的形象造的是男人,而非女人,那他就不会使用《创世记》一章 26 至 28 节。但他暗指了《创世记》这段经文,没有借助男女权威的关系,而用了男女本来的特殊角色、关系的区分来证明自己的观点。“形象”一词是指联络关系,也可用在权威关系上,但保罗用《创世记》第一章也暗指这两个意思。没有任何迹象表明像赫利所想的,保罗使用的是《创世记》第一章中管理的主旨。当保罗暗引《创世记》时,也未有引用三章 16 节的命令(你必恋慕你丈夫,你丈夫必管辖你)^①,而且保罗除去此段经文,意思就是要避免从属的男女关系,这一点是很重要的。

男人与女人都在罪中失掉了 *doxa theou* (“上帝的荣耀”; Apoc Mos 20:1—2; 21:6),却等待在末世得到恢复。*Doxa* 意味着女人是男人的荣耀与光彩,保罗重解了 *kephalē de gynaikos ho anēr* (第 3 节)这一短语。为什么女人可以使男人得荣耀呢? 因为如果一个女人想做男人,她就无法反映创造的荣耀。女人最后被造,是创造工作的顶点,她比一切造物更有尊荣,更有能力;她是上帝的形象与荣耀。此外,女性也是作为男性的最后那一部分而受造,所以她也带着男人的荣耀,也就是说,女人是人性中最美好的那部分。保罗从两性的差异里肯定了女人的独特性,以及彼此的荣耀关系——女人如镜子,反映男性的光彩。^②

上文已论述了保罗的传统教训,实际上这种传统上的理解,已经不再是属于保罗当时的文化规范中旧式的等级教训了。当我们在第 3 至 5 节中读到男女的不同角色与创造的先后次序

① Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 205.

② 参 Plutarch Bride 14, Mor. 139F.

时,一般人会认为上帝高过基督,男人高过女人。甚至在读到女人带着男人的荣耀时,我们还会认为女人是第二等的,不能与男人并列。保罗虽然并没有说女人要高过男人,但他引用创造的记载要表明的既是男女间的差别,也是做一个女人的尊严与荣耀。

保罗在第8与9节中所述男女两性的差别,肯定与斐罗对女性的偏见是不同的。斐罗写道:“为什么女人不像其他动物并男人那样用泥土造成,而是从男人的肋骨受造呢?首先,因为女人与男人不在尊荣方面等同,并且她在年岁上不等同于男人,她要比男人来得年轻。所以若有人娶超过青春年龄的女子为妻,就该受批评责罚,因他破坏了自然律。而且上帝希望男人把女人视为自己身体里不可缺少的一部分,而女人作为回报,当全身全心事奉男人……”^①并且他认为“女人最适宜在家里过活,从事家务,忠于家庭……所以一个女人不必为家庭以外的任何事操心”(Spec. Leg. 3:169—171)^②。保罗的神学也与约瑟夫的不同,后者写道:“律法说女人在一切事上都次于男人。这样,女人就当顺服,这不是要让她卑微,而是为了引导她,因为上帝将权威交给了男人”(Ag. Ap. 2. 24, s. 201)。对于想把自己变成男人的女人而言,第4至9节中保罗的话是令人震惊的,保罗鼓励她们接纳女性的身份。

在第10节里保罗将一般被认为是表示女人从属地位的事物,转化为一种作为女人的荣耀、自豪、权威的事。在第10节里 *ex-ousian echein* 是哥林多人常用的一句短语,它的含义是拥有权利

① *Quaestiones et solutiones in Genesisin*, s. 27. 16.

② R. A. Baer, Jr. *Philo's Use of the Categories of Male and Female* (Leiden: Brill, 1970), pp. 20—24; See J. B. Segal, “The Jewish Attitude towards Women”, *Journal of Jewish Studies* 30(1979): 121—37.

和自由,而不是表示无能无力(9:4—6,7:37,8:9,9:18)。^① 费以(Gordon Fee)给 *exousian echein epi tēs kephalēs* 这一短语作了几种解释:在男人的权威下,*exousia* 是作为“蒙头盖”的权威的记号,对自己的头所拥有的一种自由,即按自己的意思来妆饰自己的头。^② *Exousia* 被译成“蒙头盖”,但这种译法是错误的。汤普森(Cynthia L. Thompson)认为这里是表示女人有自由和权柄在可被接受的两种发式中选择一种,虽然保罗要她们包裹自己的头,因为守护天使正在会中看守着聚会的秩序。^③ 但在这许多的讨论中,天使究竟担任什么角色呢?

女人在聚会时要束起头发,作为自己在男女关系中的尊荣,这是指着天使所吩咐女人的,而不是指着男人对女人的权威来说的。这些天使是不是那些堕落、作恶^④的天使呢? 还是至善、创造的天使呢(如林前 6:3)? 善恶天使的问题与人们对《创世记》第六章 2 节“上帝的众子”所作的推测有关。^⑤ 天使也可以指上帝的

① J. Dupont, *Gnosis*, pp. 282—90; R. A. Horsley, “Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8—10”, pp. 574—75.

② Fee, *1 Corinthians*, pp. 519—21.

③ Cynthia L. Thompson, “Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul Portraits from Roman Corinth”, p. 112. 她提到从 Tertullian 的平行经文:戴发巾是与自由意识有关(*arbitrio permissa res erat*)例如要不要结婚的问题(*On Veiling of Virgins*, section 3)。

④ 斐罗认为天使是“大君王的眼与耳,他们洞察一切,听见一切”(Som. 1:140),他们将向上帝报告违反律法的事:“当他们来到主上帝面前时,把天上地下,明处暗处及一切地方的罪向他呈言。”(Jub 4:6;参 1 Enoch 99:3)。Hering, *First Epistle to the Corinthians*, pp. 106—7;参创 6:4; 1 Enoch 6—7; 67—68; 106—113; 2 Ench 7:18; T. Reub. 5:7; Jub 5:1; 2 Apoc. Bar. 56:8—13; Tob 6:10—18; 8:1—8; Yoma 67b; Deut. Rab 11; Beth ha-midrash 4:127—28, Trompf’s reconstruction, “On Attitudes Toward Women in Paul”, p. 207, nn. 34—36.

⑤ M. Hooker, “Authority on her head: an examination of 1 Cor 11:1”, *New Testament Studies* 10(1963—4); 410—16; Hering, *First Epistle to the Corinthians*, pp. 106—8.

报信使者。^①《哥林多前书》四章9节中也提到了天使,保罗说使徒们成了在上帝与天使面前的一台戏,这点与哥林多人的宇宙规律观念形成对照,保罗的宇宙规律观是使徒将作为宇宙大舞台中的一部分,并须受苦。在六章1节中保罗指出了哥林多所谓“属灵人”具讽刺意味的一件事,就是他们认为自己可以审判天使,但却对自己的日常生活草率了事。在十三章1节与3节中保罗指出哥林多人丢弃了渴慕追求“天使的话语”的知识。在十一章10节又指出女人处于一个高过其他一切受造物的地位上,甚至高过天使的他位。花以耳(Antoinette Clark Wire)认为:“保罗主张女人在聚会中若不蒙头领会,将会亏损上帝的荣耀,因为她在本来只有上帝荣耀的地点与时间,突显了男人的荣耀。”^②胡克(Morna D. Hooker)也认为“在对上帝荣耀的赞美中,是不容男性占有自己的一席之地。他们该退回属于自己荣耀的范围去,这荣耀是在女性身上反映出来的。即使是天使也会因荣耀本身受引诱反叛上帝。”^③

当女人接受自己在宇宙创造中的本体关系,并接受一定的发型作为表达的象征时,并不意味她们是次男人一等的人。女人的头发是女人与男人关系中的自我神圣表征。女人的头发是她尊荣与权利的恰当表征,不束发即是代表反叛的表征,是对女人在宇宙中的地位与夫妻关系中地位的羞辱。从而,“女人有长发,乃是她的荣耀”(15节),保罗在此要表达一种新的世界观。正像梅菲—奥康纳所说的那样:“在保罗眼中,女人有完全的行事自由,但她们

① Alan Padgett, “Paul on Women in the Church. The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11. 2—16”, *Journal for the Study of the New Testament* 20(1984): 69—86.

② Wire, *The Corinthian Women Prophets*, p. 258.

③ Hooker, “Authority on her head: an examination of 1 Cor 11:1”, p. 415; Wire, *The Corinthian Women Prophets*, p. 259. Hooker: “与保罗提到权能统管世界的经文比较”(Hooker, p. 412)。参罗 8:38;林前 6:3;9:10 及加 3:18。

有必要向那些防止人类破坏律法的守护天使,传达她们新的身份。那些过时的传统的守卫,需要知道事物已经改变了。”^①

保罗通过基督事件作出了新的诠释后,女子的发型成了男人的荣耀、自由和主权的象征,也是新的创造中的自由解放象征。“在末世团契中自由将作主宰,妇女不再受旧的创造(笔者按:笔者较喜欢说是首次创造中的堕落)里女性传统角色的束缚。创世记第三章的岁月一去不复返了。”^②

另外与第 10 节有相似的情形,十一章 11 至 12 节中所谈及男女之间的互相关联性也有新的理解。第 11 节中的 *plen* 一词,视为“只是”或“然而”,^③是一个重要的指示。^④ *Plen* 引入了对第 9 节中对创世记二章 18 和 22 节理解的修正。在第 3 节中说女人出于男人,但这一节又说明了男人出于女人。这两性都是上帝所造 (*ta de panta ek tou theou*, 12 节)。这一节包含了保罗对基督论的诠释。保罗描述了上帝创造男女的不同方法,以此来论证男女间的区别,然而在主里,“女也不是无男,男也不是无女”,这“在基督里”(照主的安排)的事件,加上 *oute... chōris*(不是……无)暗示男女两性间彼此的需要,是一种缺一不可的关系。第一次创造中一切的真实性都需要在基督里的第二次创造来看。尽管男女两性在许多方面有区别,但也正是这些区别使男女双方的特性需要彼此关联。男人离不开或不能没有 (*chōris*) 女人,女人离不开 (*chōris*)

① Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", p. 497. 参 Scroggs, "Paul and the Eschatological woman," p. 300, n. 46; C. K. Barret, *1 Corinthians*, 255.

② R. Scroggs, "Paul: Chauvinist or Liberationist", *Christian Century* 89 (1972): 309.

③ 在《胜利门书》一章 18 节,三章 16 节,四章 14 节也用过这个词,该词在保罗书信中共出现了这四次。

④ Shoemaker, "Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11:2-16", *Biblical Theology Bulletin* 17(1987): 60-63.

男人,他们是彼此依靠的。在这里一个关键的短语是“在主里”(en kyriō)。第 12 节进一步证明了男女彼此的联系。他们彼此依靠的观点,是从创世的角度来看的,女人是从男人的肋骨受造的(hē gynē ek tou andrōs),但男人是由女人所生的(ho anēr dia tēs gynaikos)。在所有生命诞生的过程中,只有最初的创造才是 he gyne ek tou andrōs(女人从男人而出),而其余所有的生育都是 ho anēr dia tēs gynaikos(男人从女人而出)。女人是“为男人”造的(dia 加 accusative),男人是由女人生的(dia 加 genitive),这表明男女两性的彼此相交性。与哥林多前书十一章 11 至 12 节可相提并论的是,如《拉巴字创世记》八章 9 节所言(Genesis Rabbah 8:9 被认为是 R. Simlai 于公元前 250 年所写。22:2 被认为是 R. Akiba 于公元前 1354 年所写):“起先亚当由泥土受造,夏娃从亚当受造,自此以后他们要有我们的形象,我们的样式(创一 26),男不离女,女不离男,也总不离开荣耀(Shekinah)。”^①

第 13 节简要综述了保罗在 4 至 5 节中的论点,但效果却不同。第 13 节难道不可能是对会众提出的问题的引用吗?^② 第 13 节的修辞问题与 13 至 15 节关于“自然”(hē physis)的论点已使问题明朗化。保罗既想持守性别之间的区分,也要坚持两性的彼此依存性。“自然”并不意味着头发的自然生长,如果男人不理发,头发长一些也无妨。“自然”意指一个人取自自然意识与价值的文化,而不是指对自然规律的意识。^③ 当然,当时人们相信文化的自

① 参 Madelein Doucher, “Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11, 11—12 and Gal 3, 28; The New Testament on the Role of Women”, *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969): 50—58.

② 参 Hurd, *Origin of 1 Corinthians*, p. 163; E. Phipps, “Is Paul’s Attitude Toward Sexual Relations Contained in 1 Cor 7:1?” *New Testament Studies* 28(1981—2): 125—1, notes 21—22.

③ Fee, *1 Corinthians*, pp. 526—27.

然意识是有其创造性的神圣本质,而不是可有可无的习俗那么简单。保罗使用“自然”的论证是当时希腊辩证及道德传统的惯例。^①这里说的“自然”包括对合宜性的文化的鉴察。羞辱与荣耀的观念也是反映了社会关系的文化词汇,合宜则是我们最主要的关注。这里的情形与8至10节里关于良心的词汇有类似之处,但这里关于“自然”的论点预设了以文化价值为界限的群体实践。这里并非说保罗不允许革新性的习俗,而是保罗所关心的是在已被接受的结构内,慢慢产生的内在革新。例如女人当按合宜方式妆饰头发,但她们也可以祷告和说预言,女人应肯定自己的独特性。她们不一定要变得像男性,女人最好能与男人一起时,欢喜地庆祝自己在主里所享有的平等,但男女都应懂得彼此依靠。

结语:不与男人看齐

保罗不可能是一个21世纪的女权主义者,但他是一个宣扬基督论中平等观点的使徒。施洛克的话是对的:“保罗看到旧世界的旧秩序的逝去,视教会为一个男人与女人在彼此依靠中的新联合,共同顺服上帝的团契。在一个自由宪章的末世团契中,女人不再受旧创造的从属角色的束缚了。”^②

保罗所说的“或男或女”并不是说在基督里只有一种性别、一

① 参 Aristotle, Pol. 1. 1. 4, 1252b; 1. 1. 8—9, 1252b—52a; 7. 15. 11, 1337a; Diog. Laert. Lives 7. 1. 88—89, 148—149; Epict. Disc. 1. 19. 7; Sen Ben. 5. 8. 2, 5; 7. 19. 5; Ep. Lucil. 30:11; Marc. Aur. Med. 1. 9. 1, 17. 5; 2. 9, 11, 12, 16, 17; 3. 1, 2. 2, 9, 12; 4. 1, 5, 9.

② Scroggs, “Paul: Chauvinist or Liberationist?” p. 302. 参 E. H. Pagels, “Paul and Women: A Response to Recent Discussion”, *Journal of the American Academic of Religion* 42(1974): 538—49 and Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman: Revisited”, 532—7.

种种族、一个社会身份。保罗肯定一切人在上帝面前都站在一个平等的地位上,包括一切种族和两性间的公平。为了肯定一切种族与性别的平等性,我们需要肯定每个种族与性别自身的独特性与相同性。保罗在《哥林多前书》十一章所做的正是如此。男人与女人都有祷告与说预言的共同恩赐,问题是—个人如何在施行同样的牧养与属灵角色的同时,仍保持自我性别的身份与独特性。

保罗在《哥林多前书》十一章已暗示,自由的妇女和男性的排他主义者均有“荣耀与羞耻”的社会意识。玛利娜(Bruce J. Malina)对“荣耀与羞辱”的文化理解是针对第1世纪的文化与意识方式而说的。^①一个人在社会建立的地位和价值,可以显示他的荣耀与身份的意识。得自由的妇女相信通过妆饰可以获得某程度的身份,如穿着得像男人那样,她们就能得荣耀。但这种做法是用他人的身份与地位替代了自身的身份与地位。另一方面,保罗并不要求妇女站在次等地位,因为“只要有荣耀的高低等级次序,那些处于较低的、从属地位的人总意识到自己较低的身份”^②。保罗借着重解释《创世记》的记载,将等级用一个“在主里”的基督论次序加以澄清,认为得自由的妇女是独特的,不等同于男性,但在与男性同类的关系中需与男子彼此依靠。

保罗对男女间区别的论点是针对不按传统而弄的发饰,响应披发的灵知派妇女,告诉她们女人不一定要成为男人,才能得到平等。证据的来源并不是基督的命令,但却是以基督为中心的。保罗暗用《创世记》所作的新解释,来证明自己的观点。因此施洛克

① Bruce Malina, *New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 5—9.

② Julian Pitt-Rivers, “Honour and Social Status” in *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966), p. 23.

以下这番话看来并不正确：“这一段内容很难说是保罗的成功之作。这里有的逻辑最好地说也只有晦涩，最坏地说就是自相矛盾。这一段用词很特别，语气乖张易怒！”^①

《哥林多前书》十一章与《提摩太前书》不同。《哥林多前书》十一章论述男女的关系，而非夫妻关系。后来保罗学派很可能把《哥林多前书》十一章的内容套用到《以弗所书》五章 21 至 24 节中，尤其是十一章 3 节里讲述“上帝—基督—男人—女人”的次序这段篇幅。但即使如此，《以弗所书》仍然保留了保罗的彼此神学及夫妻彼此尊重的关系。而后来保罗在《提摩太前书》二章 13 至 15 节也模仿《哥林多前书》十一章的写法，用了《创世记》的材料，可是《提摩太前书》使用《创世记》并非为了批评女权，并想与男性主义看齐，而是处理女权另外一个极端——女权为尊、男人为卑。在《提摩太前书》十一章作者表示出对崇拜能有秩序的愿望(*boulomai*)，也讨论了关于妇女在衣着上的问题，要妇女安守本份(9 至 11 节)。保罗在《提摩太前书》纠正当时极权的女性主义受到灵知派学说影响，以为女人是男人的启蒙老师，并女人有如上帝的权柄管辖男人，而真正的女人是不生养的(请参本书第八章)。《提摩太前书》所论的是已婚的灵知派妇女。《哥林多前书》十一章 8 至 9 节与《提摩太前书》二章 13 节都引用了《创世记》二章 7、20 至 23 节关于人类始祖的材料，但结果却有所不同。

^① Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, p. 297.

第七章 女人的发言权

——反驳哥林多男性主义

保罗书信中有关女男关系最难处理的课题，或许就是《哥林多前书》第十四章。关于第十四章的“闭口原则”（“妇女在会中要闭口不言”的拉丁文翻译是 *Taceat mulier in ecclesia*，在解释上的争论至今仍未在学术界得到解决和定案。

回顾与评论

有一派学者认为这段经文是保罗要妇女学习顺服的解释。保罗的观点被认为与《哥林多前书》十一章中，他要求妇女“顺服权柄”的观点吻合。又或者被认为与他在《哥林多前书》十一章中的观点矛盾，因为保罗改变了自己的想法（或者有人认为林前十四章所面对的处境不同于十一章 3—16 节的处境）。^① 爱利森 (Robert

^① Hans Lietzmann, *An die Korinther I / II* (Tübingen: Mohr 5. Aufl., 1969), p. 75.

W. Allison)分析这一派的学者如何试图描述这段经文的字句或特定处境的种种方法。^①赫利(James Hurley)则把“闭口原则”视为真正的保罗作品与保罗神学,他解释说:“妇女们身处在先知群中,似乎也附和了先知的判断,借此争取了不合规则和审判男人的权利。保罗的措辞表达出,他的反论不只是针对说话与闭口的事情,而是关乎顺服,还有违反上帝创造的权力的问题。”^②这一观点存在不少疑问,其中一些被另一派指出,认为保罗不会在这教会及上帝一切普遍的教会中,如此绝对地禁止妇女说话,尽管“说话”只是指“说预言”(林前十一章3—16节中假定了妇女在说预言)。

所以大多数相信保罗持平等观点的学者都认为,“闭口原则”是后保罗学派用保罗之名而附加的话语,与《提摩太前书》二章11至15节的教牧传统的情形相似。^③这一派学者认为在真正的保

① Robert W. Allison, “Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b—36): What Did Paul Really Say, and What Did It Mean?” *Journal for the Study of the New Testament* 32(1995), p. 45.

② James Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor 11:2—16 and 1 Cor 14:33b—36”, *Westminster Theological Journal* 35 (1973), pp. 217.

③ R. Jewett, “The Redaction of 1 Cor and the Trajectory of the Pauline School”, *Journal of the American Academic of Religion Supplement* 46(1978), pp. 420—421; Robin Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, *Journal of the American Academy of Religion* 40(1972), p. 284; Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), p. 290; C. K. Barrett, *The First Epistle to Corinthians* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993), pp. 330—333; Clarence T. Craig, “The First Epistle to the Corinthians: Exegesis”, in *The Interpreter's Bible* (New York / Nashville: Abingdon Press, 1953), vol. 10, p. 213; Lietzmann, *An die Korinther I / II*, p. 75; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 125; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, pp. 135—136; 以及福音派学者 Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987), pp. 699—705, 有关 33b—35 节为后来穿插的问题, 参 Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 218.

罗思想体系中,我们无法再找到这样的神学观点。^①

这几节经文的主题并不符合整体经文背景。第 26 至 33 节论到使用恩赐当照顾到崇拜秩序,第 37 至 40 节中所贯穿的是 26 至 33 节的主题,但第 33 至 36 节是关于教会中妇女的表现。这一段经文也缺少与十二至十四章经文的对应,也未与本章中 26 至 40 节当前的论点扯上关系。

另外,虽然 34 至 35 节经文都被发现在现存所有抄本中,但出现的位置却不一致。或是在 33 节之后,而有些出现在 40 节之后。因为它在抄本中出现的位置并不一致,这引起了学者的疑问,这显示出这经文可能是在后期被人加插入去。在现存所有的新约抄本中,最早的是属于第 3 世纪,即主后两百年以后的。所以这段经文很可能是在保罗时代至主后两百年之间被加插在书信里的。

笔者相信,尽管“闭口原则”在解释上出现了僵局,且加上编辑与修辞呼应的问题而变得更加复杂,但若果我们考虑上述学者的研究,则这段经文是绝对可以解释的。第一组的学者企图把这段经文的文字与处境加以澄清,他们找到了正确的方向,但得出了一个错误的结论。就像笔者在分析《哥林多前书》八章与十章时所发现到的那样,保罗在《哥林多前书》的写作是对话式的,他引用了不同层面会众的说话,^②也常常直接引用听众本身的一些说话,以便借此与

① 保罗的男女平等神学:(一)《加拉太书》三章 8 节;(二)《哥林多前书》十一节 2 至 6 节提到男和女都在会中说预言,十四章 23 至 24 节与 31 节中反复使用的“所有人”;十四章 26 节的“每个人”,都表示男女有平等权利,在会中发言。(三)《哥林多前书》七章 3 至 4 节(彼此敬重,双方都有自己的权利),12 至 13、16 节(夫妻间彼此的关联,即使双方中有一方不信也是如此);(四)保罗有一些女同工,如《腓立比书》四章与《罗马书》十六章,友阿爹与循都基、百基拉、玛利亚等人。

② 参 Yeo Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis With Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 76—83.

会众的立场互相对照,把自己的观点表达出来。第一批学者不明白这种修辞手法,把保罗看成为一个权威的性别排他主义者。笔者认为他们想重新建构经文的处境(如赫利)是合理的,但这不能解决“闭口原则”中保罗那被人称作“非保罗的语言与神学”所造成的问题。

有些学者认为这段圣经的“语言与神学观点均非保罗式的”观点,并不一定会导致此段是后人加插的结论,因为已有迹象显示这几节经文是听众的话、会众的观点。笔者将就此作具体讨论和分析,并在下文作修辞与结构上的分析来作出证明。

〈哥林多前书〉第十四章的分析

修辞单位

《哥林多前书》的编辑过程可作为笔者对这问题的前设。我们现在所看到的“前书”是经过后人按保罗的思想作了编辑工作后才有的。^①在“闭口原则”中我们已有证据显示,有一群出自保罗派别而又原属犹太教的人,他们持守着保守的保罗神学。他们想从保罗的作品中,寻找论据来与另一批与他们一派的保罗思想继承者展开论战。^②“教会中”一词在 33 节下与 34 节共出现了两次,似乎显得有些特别。朱伟特(Robert Jewett)的分析显示这些是后

① 参 Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, pp. 76—83.

② 认为这段经文是保罗与另一派会众的论战之学者有: Neal M. Flanagan and Edwina H. Snyder, “Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34—36?” *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981), pp. 10—12; D. W. Odell-Scott, “Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b—36”, *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983): 90—91; idem, “In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14: 34—36: A Reply to Murphy-O’connor’s Critique”, *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987): 100—103.

人加插在经文里的话,为要把保罗所说的话普遍化,为使所有教会能接受。^①另一继承保罗思想的派别并没有利用保罗的话来持守犹太优越派,他们要使保罗“站在他们那边来”。

“闭口原则”是属于编辑“前书”时的第三封书信(回信)。它是“前书的主体,内容包括一章1节至六章11节、七章1节至八章13节、九章19至23节、十章23节至十一章1节、十二章1至31节上、十四章17至40节、十二章31节上至十三章13节、十六章1至12节。保罗从革来氏家中的人那里,知道了哥林多教会中的保守派与灵知派之间的矛盾和争议,他们更来函征求保罗对这些事给予意见与指导。因此保罗对哥林多教会的分裂甚为忧虑。^②这“第三封信”要处理的是哥林多教会的内部问题,如结党分派、吃祭偶像的食物、崇拜的问题等。^③在七章1、25节,八章1节,十二章

① R. Jewett, “Redaction of 1 Corinthians”, pp. 338—440.

② 参笔者论文中对《哥林多前书》编辑以及会众的探讨, Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, pp. 156—211; 120—154.

③ 《哥林多前书》一章1节至六章1节是有关教会的纷争。(1:1—17)完全的福音与今世智能的对立。(1:18)一章23节说十字架是犹太人的绊脚石,因为传统的弥赛亚观不认为弥赛亚会受攻击。对希腊人而言十字架是“愚拙的”,神圣的教主被钉死这一事实看来很荒谬、不合理。保罗的教训与十字架的讽喻是相合的(2:1—5)。基督的十架也是与“这地上的智能与有权位者”相反的。上帝的灵启示了十架的真理(2:9—10)。四章1至21节论保罗的使徒职分;使徒是上帝的管家,他是上帝负责,而非对人负责。一章13节提到狂傲的乱伦者,保罗要教会驱除他们出去,把他们交还给撒但控制的失落的外邦世界,使他们可以悔改(5:1—5)。六章1至11节论到他去庭上诉讼教会内的纠纷。七章1至16节论到革命性的婚姻观;禁欲主义提倡禁止新的嫁娶(7:2—4),以柏拉图式的合契来动摇现存的婚姻关系(7:5)。基督教信仰中的男女两性彼此顺服(7:2—4),保罗允许暂时的柏拉图式的合契,但主张一段时间以后夫妇当履行性责任(7:5—6)。基督徒的呼召及其社会地位(7:17—24)。基督徒的一般规则;持守蒙召时的身份,因末期近了(7:17, 20, 24),对割礼的阐明(7:18—19)。奴隶制的阐明(7:21—23),在七章25至40节,九章19至23节对末世中未婚者的劝告(保罗可塑的传道策略),十章23节至十一章1节关于吃曾祭偶像的食物的问题。十二章1至31节上在身处教导处境,有原灵知派追求说方言,显奇迹的神秘小派的处境里论属灵的恩赐。有一些人在狂乱中咒诅了耶稣。圣灵在教会中平等地临到每一个人,为了“造就众人”教会是基督的身体(12:12—31)。

1 节和十六章 1 节所用的 *peri de* 是很为明显的,它点出了保罗正在响应这些问题。第二封信似乎是为了对更为传统广泛的情况而作的响应,而第三封信是针对具体的问题。十四章 1 至 40 节这一段要解决的是关于属灵的恩赐与在会中说方言的问题。^① 妇女在教会中闭口的问题是出现在第三封信中。

第 35 节经文中,作者有关“羞耻”的课题与上下文的“造就”与“秩序”的主题,显然缺乏连贯性。“闭口原则”与经文之间似乎脱了节,惟有我们假设 33 节下至 35 节是保罗在 33 节后的思想延续,那脱节的结论才能成立。我们在一抄本中发现一件很有意思的事,就是 *D[Claromontanus] G 88** 及其他的抄本把 34 至 35 节位置调换了,把它放在第 40 节之后,使这段经文成为讨论教会聚会时的秩序,而非关于说预言的那一部分。由于西派文本 (Western Text) 发现 34 至 35 节与 32 节及上文所讨论崇拜秩序的经文有不连贯之处,屈梭多模为要解决这种经文思路上的不连贯,便认为保罗在 34 至 35 节经文不应放在 40 节之后。^② 若用屈梭多模的方法加以解释,那么 34 至 35 节就能与经文的总体思路 (指关于崇拜秩序) 相合。笔者不赞同“闭口原则”是被人加入原文中的观点。爱利森则认为这段经文是保罗的“讽刺性反驳”的一部分,它被硬放进原来的经文中,占据了现在的位置,这是因为它与“讽刺性反驳”者的用词很相似。^③ 但这种假设不太具说服力。“闭口原则”之主题要解决的不是灵恩的问题,尤其是经文正说先知讲道的恩赐普遍化的问题,或崇拜秩序的问题。保罗在 36 节中

① 注意《哥林多前书》14 章 22 节的自相矛盾。

② Philip Schaff, trans., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (New York: The Christian Literature Co., 1889), pp. XII, 222.

③ Allison, “Let Women Be Silent”, p. 44.

的回答^①暗示了不只男子才领受先知讲道的恩赐，因为经文中明明说道：“上帝的道理是从你们出来的吗？”

修辞处境与会众

圣灵的恩赐是平等地分给每一个人的，所以我们一般可以相信，这段经文本来就是位于它现在的那个位置上。在那一整段经文中的第 36 节，保罗肯定了上帝的话语不只会临到某一群人。这里的处境是直接关于保持崇拜秩序的需要，但“闭口原则”用了“羞耻”与“律法”来作表达渠道，而非“秩序”，正表明了 33 节上至 35 节不是保罗的话，而是会众的话。

在这段经文里保罗强烈地反对排他的男性作群体领导，他们希望妇女在会中闭口，要妇女顺服他们。他们所使用的策略是宣称唯有自己才有先知讲道的权利，唯有自己才能有解答“圣经研究”的权威。从而把教会中的一群人(女人)分别出来，并被要求在教会中闭口。

保罗要回答的会众至少包括两群人：一群是作为权威领导者的保守希腊化犹太^②男性，^③另一群是得到了解放的灵知派妇女。认为“妇女顺服原则”最早是出于犹太教这一观点，其实并不太正确；旧约中描述了女先知底波拉(士 4:4)，是代表着典型的旧约妇

① 第 36 节中的 e 提示这节是保罗挑战性的回答，如此的做法也可从《哥林多前书》十一章 20 至 21 节看出。

② Elizabeth MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semetic Codes of Law* (Toronto: University of Toronto Press, 1931); Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. (NY / London: Columbia University Press, 1952), vol. I, p. 111—114; Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York and London: McGraw-Hill, 1961), pp. 24—40; and Raphael Loewe, *The Position of Women in Judaism* (London: SPCK, 1966).

③ 第 36 节中的“单”是阳性的，也可解为保罗反驳这些男性。

女观。哥林多教会的男性领导群体应是与希腊化的犹太传统有关。^① 他们要女人闭口,讲论女人的羞耻与对律法的依靠,这些都是犹太化特征。作为哥林多的保守派——犹太会堂式的群体,我们可以在斐罗与约瑟夫的希腊化犹太著作中,找到类似对妇女的偏见之传统。例如斐罗在作品中《关于创世记的问答》(Quaestiones et solutiones in Genesin, ss. 27. 16)有一段话说:

为什么女人不像其他动物并男人那样用泥土造成,而是从男人的肋骨所造的呢? 首先,因为女人在尊荣上不是与男人等同,而且她在年岁上也不等同于男人,要比男人来得年轻。所以若有人娶超过青春龄的女子为妻,就该受到批评责罚,因为他破坏了自然律。而且上帝希望男人把女人视作自己身体里不可缺少的一部分,而女人作为回报,当全身全心事奉男人。

而且在 Spec. Leg(3: 169—171)中他更有这样的一段话:“……女人……最适宜在家中过活,从事家务……忠于家庭……所以一个女人不必为家庭以外的任何事操心。”在约瑟夫的(Josephus, Ag. Ap. 2. 24, ss. 201)作品中我们也找到这样的一段话:“律法说女人在一切事上都次于男人。这样,女人就当顺服,这不是要让她卑微,而是为了引导她;因为上帝将权威交给了男人。”^②

① Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), p. 231. 参 Sverre Aalen, “Rabbinic Formula in 1 Cor 14:34”, *Studia Evangelica*, ed. F. L. Cross(TU 87[1964]), p. 517.

② J. B. Segal, “The Jewish Attitude Towards Women”, *Journal of Jewish Studies* 30(1979): 121—137.

请注意在这些文献的记述中,作者诉诸于律法与旧传统来说明问题。这些用法暗示了 34 至 35 节经文的话是出自犹太基督徒。当肯定了会众与处境之后,我们将用结构与传译呼应的方法来对经文作分析。

修辞和结构

第 34 至 35 节是保罗引自哥林多会众的话。^①“像在圣徒的众教会一样”是后来的编辑者加添的话。^②

保守派会众:

34a 妇女在会中要闭口不言 命令 1

34b 因为不准她们说话 命令 2,也是支持“命令 1”的理由 1

34c 她们总要顺服 命令 3,也是理由 2

34d 正如律法所说的(但没有指明什么律法) 理由 3

35a 她们若要学什么,可以在家里问自己的丈夫 命令 4

35b 因为妇女在会中说话原是可耻的。 理由 4

保罗(一句包含了两部分的反驳):

36 上帝的道理岂是从你们(指男人主义者)出来的吗?
岂是单临到你们吗?

修辞方法与论证

第 34 至 35 节在语气上是绝对的,它是由两个冠词组成。该

^① R. Jewett, “Redaction of 1 Corinthians”, p. 421.

^② 希腊文的结构与当时哲学家常用的“评击对话”diatribe 体裁很相似,参 Dio Chrys. 21st Disc., *On Beauty*; 61st Disc., Chrys.; 67th Disc., Pop. Opin.; Epict. Disc. 1. 1. 23—25, 28; Sen. Ben. 4. 5. 1, 21. 6; Dial. 3. 6. 1, 8. 6; Hor. Sat. 101—102; Rhet. ad Herenn. 4. 16. 23—24; Cic. Tusc. Disp. 3. 23. 55.

段经文的风格是裁判式的,以严厉的语气转述哥林多信徒的话,也在严厉的语气中以反问的方式进行辩驳。^① 在 33 节下与 34 节中 *en tais ekklesiāis* 的重复是笨拙的。34 至 35 节与《哥林多前书》十一章出现矛盾,“岂单临到你们吗”与“在圣徒的众教会中”也是矛盾,另外 34 至 35 节也有解释上的难题。

第 34 至 35 节中的 *lalein* 可能不单是指作先知讲道,因为 *lalein* 在 35 节中提到“为明白而发问”的问题。*Lalein* 可能是指妇女的说话,十四章 29 节中所说的是对先知所传的教谕要慎思明辨。哥林多的会众有可能在崇拜中进行互问互答。^② 文蒂士 (Hans Windisch) 借用屈梭多模的解释,认为 *lalein* 的意思是指妇女的穿插发言,以致影响崇拜程序。^③ 这种情况不太可能,因为此论点产生许多问题:一、如果是因为插言影响崇拜程序,为何保罗没有用干扰崇拜程序作为反对妇女发言的理由? 或教会中排斥女性的男子定会以此作为理由,禁止妇女说话。可是经文所给的理由却与程序无关。二、如果是因为插言,*lalein* 的使用必然会有解

① 与 Allison 的论点相似:“保罗的反问是对其反对者的讽刺性责备,后者的立场,正如他在 33 节上至 35 节总结的权威命令里表现的那样。要女人在会中闭口的命令一定是哥林多反对派团体的宣称。“闭口原则”中唯一反映保罗观点的那些话是在反意连接词 (disjunctive particle) 之后的反问。”(Allison, “Let Women Be Silent”, p. 47.)

② Nils Johansson, “1 Cor. XIII and 1 Cor. XIV,” *New Testament Studies* 10 (1963/64): 391.

③ 参 Allison (“Let Women Be Silent”, pp. 36—37) 有关这字的讨论, Craig S. Keener (*Paul, Women and Wives: Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul* [Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992], pp. 70—100) 也认为保罗在此段经文要处理的问题是妇女在聚会中胡乱插嘴,影响崇拜程序。*Lalein* 这字在《哥林多前书》用了很多次,没有一次是指到插嘴,参《哥林多前书》二章 6 至 7、13 节,三章 1 节,九章 8 节所指的教导或讲道;十二章 3 节,十四章 3、29 节的讲预言;十四章 6 节的启示 (或解释);十二章 30 节,十三章 1 节,十四章 2、4、5、6、9、11、13、18、21、23、27、28、39 节所指的讲方言。

释,但在经文中没有附加解释,而且经文的禁止是绝对不容许妇女在会中出声。三、上下文的处境不一定只是提到程序的问题,更可能的是程序能带来更多信徒参与崇拜,以及恩赐的使用,所以第31节:“你们都可以一个一个地作先知讲道,叫众人学道理,叫众人得劝勉。”四、如果是命令妇人闭口不言,并叫她们在家中问丈夫的话,这里所针对的只是已婚女性的问题,但保罗并没有处理未婚但插言干扰程序的女性。

爱利森也指出:“保罗在此处境中所持的原则是‘凡事都当造就人(21节)’,‘因为上帝不是叫人混乱,乃是叫人安静(33a)’。‘闭口原则’尽管在语言上完全与处境吻合,但它是在上文(27、33节)规范原则(秩序)以外的……因为在此的 *hypotassesthōsan* 一定意味着‘她们总要顺服’,而不单是说‘让她们遵守秩序’。”^①

一些学者认为34至35节是保罗自己讲的话,他们想把 *gynaikes* 解释为“已婚妇女”,以便解释为什么这里的经文与《哥林多前书》十一章妇女说预言的论述有所矛盾。^② 但是把已婚妇女分别出来,并要她们在公众场所中闭口不言的社会规范是不存在的。尽管排斥女性的男子以“在家里问自己的丈夫”作为理由,他们的论述仍不能成立。

另一漏洞是提这论点的人所加给妇女限制的程度——*ou gar epitrepetai autais lalein* 是一句绝对的语言。这绝对性包括任何言语,但明显地在教会中妇人是有教导和说预言的恩赐和角

^① Allison, “Let Women Be Silent”, p. 38; 参 Wayne A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religions* 13(1974): 203—204.

^② 例如 A. Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh: T. and T. Clark Ltd., 1967), p. 230.

色。巴力特(C. K. Barrett)对普卢达(Plutarch)的《夫妇之道的教训 31 至 32》(Conjugal Precepts 31—32)的引用很恰当,也能说明当中的问题:“肃静庄重的妇女不只要避免向公众暴露自己的臂,还不能在公众面前发出声音。如果他说话时被人听见就应感到羞耻,就像被剥去衣服一样。他应该对丈夫说话,或通过丈夫的口说话。”(32)

此外,他们引用律法 *kathōs kai ho nomos legei* 作为论证,但这也是不可靠的。这里的律法是否指着《创世记》三章 16 节中,上帝为惩罚女人的过犯而要她受生产之苦,并受男人管辖呢?这纯粹是猜测而已。《创世记》三章 16 节不是律法,也并没有被看作为律法。另外,若说这些话的人想借着《创世记》三章 16 节作为律法的根据,他们应会使用“他要管辖你”或“她们总要顺服”等话语。

这几节经文的语言读起来不很像是保罗的话。例如 *epitrepetai*(被允许)只在《提摩太前书》二章 12 节出现过,这一词是带着权威涵义的。“不被允许”是拉比解经时应用在具体处境的律法。^① 所以明显地这一禁令并非出自保罗。若从 33 节下与 34 节上中“在圣徒的众教会”这一简洁的短语来看,这句经文是经过修改这事实就更为明显了。在 33 节中,“就像在圣徒的众教会一样”这句话并没有说明“不许妇女说话”这一命令的理由,相反地它是一条对于保守会众的绝对宣称。在本章中“说话”一词出现了二十一次,但没有一次是作为单数来独立使用的,但在此处这种用法出现了两次。另外保罗在 28 与 30 节提出的“闭口”的吩咐,是可以说明说话本来是合理的,但在某些情况下却成为不合理,在此情况下,命令妇女闭口才是绝对的。保罗在另一处内容中引用律法来论证其立场时,他是引用了经文(正如在 9:8 与 19:21 中所引用的

① Aalen, “Rabbinic Formula in 1 Cor 14:34”, pp. 513—525.

那样)来支持自己的观点,但这里却没有说明是什么律法。他从未用一种绝对化的方式引用律法来约束信徒的行为。更说不通的是律法中根本没有提及过这样的一项禁令。所以,笔者相信,第 34 至 35 节不可能是保罗的立场。

总而言之,哥林多人排斥女性的观点不能使人信服,他们的论点缺乏根据。保罗觉得根本没有必要去辩驳他们站不住脚的观点。但在他们的论点中所暗示的意图,却是应该受到驳斥的。换言之,保罗没有看重他们提出的四个理由。

赫利认为 36 节重提了保罗在 33 节中有关作先知讲道的论点。他认为“主的命令”指上帝的话,所以 36 节中的“上帝的道岂是从你们出来的吗?岂是单临到你们吗?”是针对 37 节中的“我”,而非“圣徒的众教会”。^① 但赫利的逻辑既不清晰,也不具说服力,因为这处经文并不是要解决保罗与会众之间,有关谁拥有“主的命令”或先知权威的辩论。“主的命令”应该是指着保守派绝对禁止妇女作先知讲道上说的。“你们”是指保罗正在纠正其观念的保守会众。

保罗的观点与会众的看法借这个反意连接词(*ē disjunctive particle*)的使用分别开来。请注意西派文本只删掉了 33 节下至 35 节,也许是因为在编订时感觉到 35 至 36 节之间的脱节。这脱节是一个分割点,将保罗所摘引的会众论点(第 34—35 节)与他自己的论点(第 36 节)分别出来。爱利森解释了这一点:

这一反意连接词所引起的修辞问题时常被保罗用来作反论——在古典与通俗希腊文中,这样的使用是一个普遍的语言现象。它引入了对所紧贴的前文中不明显的论点或推论的

① Hurley, “Did Paul Require Veils or the Silence of Women?” p. 218.

反驳,这些暗藏的论点或推论可能还未被听众所认识。^①

我们在《哥林多前书》六章2节与8节还能看到这种对比或修正法的实例,在那里保罗同样以自己的观点来改正会众的观点。

结语:女人的发言权

这段经文所涉及的是一个具争议的问题,就是妇女在崇拜中的角色,妇女在教会建制中的领导角色以及今日妇女按立的问题。^② 当我们从对《哥林多前书》十一章与十四章的释经中抽取其重要意义时,以上的问题就迎刃而解。

保罗为哥林多的主内姊妹辩护是不容忽视的。可是,在父权主义的有色眼镜下,反将《哥林多前书》十四章中的保罗变成了男性分离主义的辩护者。以男性来关心女性的课题是应该的。若教会结构主体永不开放论述的空间,被排斥的受压者就很难有抬头的机会。这并非意味只有男性能解救女性,而是宰制的结构主体本身是不合理和不合法的,它必要在自我反省中作自我化解和忏悔的工作。同时,我们必须认清压制者本身也是受压者,同样需要被解救。保罗所作的“反驳”正表示了哥林多教会结构的开放性,让女男都能在真理的范畴中对话、传讲以及彼此造就。

可惜,像保罗这样的男性不多,主要原因可能是社会结构是难

^① Allison, "Let Women Be Silent", p. 46. Odell-Scott, "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36", pp. 90-93. H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), section 2861.

^② 参李明玉,〈上帝啊!你的教会强奸了我们女传道〉,《台湾教会公报》(第1998期,1990年6月17日),12页。

于变动的,即使要改,我们这些平民小辈又有什么权力呢?所以,受压者不能自欺地“美化”和接受自己的处境,而必须站起来。

保罗是个大男人主义者吗?^① 巴拉斯(Anthony J. Blasi)的结论是:“基督教的团契分享、平等主义,与家庭建制中的等级化,是彼此有冲突的,而教会也是在后者当中组织起来的。”^②这正是对哥林多及保罗的一个完美确切的描述。保罗在哥林多要努力组织一个更为平等的教会建制,以便所有人都可以参与教会生活。若然,保罗在十一章5至7节中,一方面肯定妇女可以在会中说话(祷告与说预言)^③,另一方面却同时在十四章中命令妇女闭口,这明显是自相矛盾。传统上学者们一般用两种方式调合这两处经文:第一种是将第十一章与第十四章的观念合并起来,后者被认为代表保罗思想的规范,前者则是对哥林多教会中欲为领袖的妇女作出的响应^④;第二种方式则以十一章2至6节的观点作为规范,而拒把十四章34至35节中极端保守的观点加以降调处理,或干

① Garry W. Trompf, “In Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11: 3–16 and Its Context”, *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 196–215; Johannes Weiss, *Earliest Christianity*, 2 vols. (New York: Harper, 1965), vol. 2, p. 584; Elaine H. Pagels, “Paul and Women: A Response to Recent Discussion”, *Journal of the American Academy of Religion* 42(1974): 543–549.

② Anthony J. Blasi, *Early Christianity as a Social Movement* (New York: Peter Lang Publishing, 1989), p. 63. So Meeks, *First Urban Christians*, pp. 75–77.

③ 认为有此矛盾的学者有: R. St. J. Parry, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1937), p. xlvi; 及 James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (London: Hodder and Stoughton, 1945), p. 152.

④ 用此方法的学者有: Robertson and Plummer, *First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, pp. 232–233; Jean Hering, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (London: The Epworth Press, 1969), p. 154; Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary* (London: Tyndale Press, 1969), p. 201.

脆认为十四章 34 至 35 节是伪造的。^① 保罗不赞成女性向男性看齐,或女性以男性来定位,他不是“扯平”女性的解放主义者。他所提倡的是末世性、以基督为中心、男女有别及彼此关系的神学。“扯平”以平等为首要目的,视人人都应相同。这“等同的假设”(myth of sameness)忽视了人人有别,而就是在辨别独特中个人的本位与尊严才存有。女性向男性看齐或女性以男性来定位,都落入“等同的假设”的圈套。保罗认为只有在耶稣为末世完全救赎的大蓝图里,基督的肢体才能正视女男之别。但女男之别不必陷入宰制关系,因为耶稣救赎的目的正是化解神人及人人之间的歪曲、拘束的关系。因此,彼此神学是尊重女男之别的。

^① 用此方法的学者有 Robin Scroggs, “Paul: Chauvinist or Liberationist”, *Christian Century* 89(1972): 307。

第八章 女人就是女人

——批灵知派妇女的教导

保罗真的要求女人要甘心接受男人的支配吗？真的要她们在教会中闭口不言吗？真的要把她们的生活局限在居室厨房的小天地里吗？《提摩太前书》二章 8 至 15 节是否“最明显不过地提出了保罗的理由与结论”？^① 我们必须澄清这一段经文在释经与诠释上的疑难。^② 表面看来，《提摩太前书》二章 8 至 15 节与《哥林多前书》十四章 34 至 35 节的差异很大。我们在上一章已探讨过保

① George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker Books, 1977), p. 29. Cf. James Hurlley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), pp. 195—233.

② B. W. Powers 与 N. J. Hommes 认为把这段经文只当作处理婚姻的看法是没有说服力，参 B. W. Powers, “Women in the Church: The Application of 1 Timothy 2:8—15”, *Interchange* 17(1975), pp. 55—59 及 N. J. Hommes, “Let Women Be Silent in the Church: A Message Concerning the Worship Service and the Decorum to be Observed by Women”, *Calvin Theological Journal* 4(1969), pp. 5—22.

罗在《哥林多前书》十四章 34 至 35 节其实不赞同妇女在教会中要闭口的论调,并尝试从那段经文的修辞分析,发现那里的用词和语句、甚至对律法的引用行文,其实都不属于保罗的风格。虽然有人假设那处经文是后人所加添的,笔者也不否定其可能性,但因为这假设只是在西派文本(Western Text)里找到证据,所以笔者认为这论点(如费以[Gordon Fee]所认为)不是太强。^①

《提摩太前书》第二章:学者的争论

《提摩太前书》二章 8 至 15 节的内容,与《哥林多前书》十一章 5 节里论到女子祷告与说预言的经文,彼此看来存在相互矛盾之处。在保罗建立的教会中,妇女都参与教导与讲道,所以《提摩太前书》中要求妇女闭口的教导似乎是不寻常的。其实,我们可对这段经文作三方面的理解:一、保罗的意思与字面上所表示的是一致的,妇女有必要在教会中闭口不言。这里的经文或许不是完全反对妇女在教会中参与事工,但至少限制了她们在教会事工及公众崇拜中的参与。^②

① Fee 认为《哥林多前书》十四章不是保罗所写,而是后来加插入的经文,参 Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987), pp. 699—705。

② 即使圣经中有不少矛盾的意见,但赞成这种解释的学者仍有不少,参 Gleason L. Archer, “Does 1 Timothy 2:12 Forbid the Ordination of Women?” in *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), pp. 411—415; George W. Knight III, “AUTHENTEIO in Reference to Women in 1 Timothy 2. 12,” *New Testament Studies* 30(1984), pp. 143—157; Douglas J. Moo, “1 Timothy 2. 11—15: Meaning and Significance”, *Trinity Journal* (1980), pp. 62—83; idem, “The Interpretation of 1 Timothy 2. 11—15: A Rejoinder”, *Trinity Journal* 2(1981), pp. 198—222; Carroll D. Osburn, “AUTHENTEIO (1 Timothy 2:12)”, *Restoration Quarterly* 25(1982), pp. 1—12; Armin J. Panning, “AUTHENTEIN-A Word Study”, *Wisconsin Lutheran Quarterly* 78 (1981), pp. 185—191; Powers, “Women in the Church: The Application of 1 Timothy 2:8—15”, pp. 55—59。

但这种解释违反了《哥林多前书》十一章5节及其他书信中,指出妇女在教会中行使教导职责的教导。所以另一种较合理的解释是:二、《提摩太前书》的意思并不是说妇女不可在教会中说话,因为当时作者是针对一个特殊的处境,这处境关系到异端教导与妇女插嘴说话的问题。^① 三、另一种观点是接受经文所说的内容,但不认为

① 学者对这观点有不同解释,但是这些解释所根据的经文,是有矛盾的。那些认为妇女可以参与教会所有事工的人有: Donald G. Bloesch, *Is the Bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism* (Westchester: Crossway Books, 1982); Catherine M. Booth, *Female Ministry; or, Woman's Right to Preach the Gospel* (London: 1859; reprinted [partially] New York: Salvation Army Supplies Printing and Publishing Department, 1975); A. L. Brown, "Exegesis of 1 Corinthians xiv, 34, 35; and 1 Timothy ii, 11, 12", *Oberlin Quarterly Review* 3 (1849), pp. 358—373; Katharine C. Bushnell, *God's Word to Women; One Hundred Bible Studies on Woman's Place in the Divine Economy* (n. p.; n. d.; reprinted North Collins, New York: Ray B. Munson, 1975); J. J. Davis, "Ordination of Women Reconsidered: Discussion of 1 Timothy 2: 8—15", *Presbyterian Communique* 12 (Nov / Dec 1979), pp. 1, 8—11 (reprinted in Roberta Hestenes, ed., *Women and Men in Ministry* [Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1980], pp. 37—40); Mary J. Evans, *Woman in the Bible* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1984), pp. 98—105; W. Ward Gasque, "The Role of Women in the Church, in Society, and in the Home", *Cruz* 19, no. 3 (1983), pp. 3—9; Gordon Fee, *1 and 2 Timothy, Titus: A Good News Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1984); idem, "Issues in Evangelical Hermeneutics, Part III: The Great Watershed-Intentionality & Particularity / Eternality: 1 Timothy 2:8—15 as a Test Case", *Cruz* 26 (Dec 1990), pp. 31—37; A. J. Gordon, "The Ministry of Woman", *Missionary Review of the World* 7 (1894), pp. 910—921 (reprinted in [Fuller] *Theology, News and Notes* 21, no. 2 [June 1975], pp. 5—9; *Gordon College Alumnus* 8, no. 1 [1978], pp. 3—4, 8—9; *Equity* 1, no. 1 [July / August 1980], pp. 26—31; and as Gordon-Conwell Theological Seminary Monograph no. 61 [1974]); Patricia Gundry, *Woman Be Free!* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977), pp. 74—77; N. J. Hommes, "Let Women Be Silent in the Church: A Message Concerning the Worship Service and the Decorum to Be Observed by Women", *Calvin Theological Journal* 4 (1969), pp. 5—22; Karen W. Hoover, "Creative Tension in 1 Timothy 2: 11—15," *Brethren Life and Thought* 22 (1977), pp. 163—166; E. Margaret Howe, *Women and Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), pp. 45—53; Paul K. Jewett, *Man As Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975); Robert K. Johnston, "The Role of Women in the Church and Family: The(转下页)

这禁令是出自保罗的，所以这段经文并不会与保罗其他相关内容

(接上页注①)Issues of Biblical Hermeneutics”, in *Evangelicals at an Impasse: Biblical Authority in Practice* (Atlanta: John Knox Press, 1979), pp. 48—76; Catherine C. Kroeger, “Ancient Heresies and a Strange Greek Verb”, *Reformed Ministry*, pp. 60—63; idem, “1 Timothy 2:12—A Classicist’s View”, in *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen, pp. 225—248 (with a response from Nancy Wiles Holsey on pp. 248—253); R. and Catherine C. Kroeger, “May Woman Teach? Heresy in the Pastoral Epistles”, *Reformed Journal* 30 (October 1980), pp. 14—18; M. S. Langley, *Equal Woman: A Christian Feminist Perspective* (Basingstoke: Marshall Morgan & Scott, 1983), pp. 55—56; L. Lee, *Woman’s Right to Preach the Gospel* (Syracuse, New York: Author, 1853); Alvera and B. Mickelsen, “May Women Teach Men?” *Standard* 74, no. 4 (April 1984), pp. 34, 36—37; V. R. Mollenkott, “Interpreting Difficult Scriptures”, *Daughters of Sarah* 5 (March / April 1979), pp. 16—17 (reprinted in 7 [September / October 1981], pp. 13—16); Leon Morris, “The Ministry of Women”, in *Women and the Ministries of the Church*, eds. R. Hestenes and L. Curley (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1979), pp. 14—25; Phoebe Palmer, *Promise of the Father, or A Neglected Specialty of the Last Days* (Boston: Henry V. Degen, 1859; reprinted Salem, Ohio: Schmul, 1981), pp. 24—25, 48—50; Dorothy R. Pape, In *Search of God’s Ideal Woman: A Personal Examination of the New Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1976), pp. 149—208; Philip B. Payne, “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘Timothy 2:11—15: Meaning and Significance’”, *Trinity Journal* 2 (1981): pp. 169—197; Jessie Penn-Lewis, *The Magna Charta of Woman According to the Scriptures* (Bournemouth: Overcomer Book Room, 1919; reprinted Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975); M. D. Roberts, “Woman Shall Be Saved; A Closer Look at 1 Timothy 2:15”, *TSF Bulletin* 5 (November / December 1981), pp. 4—7; David M. Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church’s Ministry”, in *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove: InterVarsity Press, 1986), pp. 193—219 (with a response from Walter L. Liefeld on pp. 219—224); idem, “Women in Ministry, Session Seven: 1 Timothy 2:8—15”, in *Covenant Companion* 73 (February 1984), pp. 14—15; idem, “Women’s Adornment: Some Historical and Hermeneutical Observations on the New Testament Passages”, *Daughters of Sarah* 6 (January / February 1980), pp. 3—6; David M. Scholer, “Exegesis: 1 Timothy 2:8—15”, *Daughters of Sarah* 1 (May 1975), pp. 7—8 (reprinted in Hestenes, ed., *Women and Men in Ministry*, p. 74); Philip Siddons, *Speaking Out for Women—A Biblical View* (Valley Forge: Judson Press, 1980), pp. 82—85; James G. Sigountos and Myron Shank, “Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983), pp. 283—295; K. Snodgrass, “Paul and Women”, *Covenant Quarterly* 34, no. 4 (November 1976), pp. 3—19; Aida Besancon Spencer, “Eve at Ephesus (Should Women Be Ordained As Pastors According to the First Letter to Timothy 2:11—15?)”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974), pp. 215—222; idem, “Paul, Our Friend and Champion”, *Daughters of Sarah* 2 (May 1976), pp. 1—3; Shirley Stephens, *A New Testament View of Women* (Nashville: Broadman Press, 1980), pp. 145—147; Don Williams, *The Apostle Paul and Women in the Church* (Van Nuys: BIM Publishing Co., 1977), p. 109—114.

的作品产生矛盾。《提摩太前书》的观点是后保罗时期的教导，它坚持男性的等级居上以及妇女的从属、受支配的地位。例如施洛克(Robin Scroggs)认为教牧书信所建立的是一个“建制性的保罗”，而非“历史性的保罗”。所以在关系到妇女的问题时，“教牧书信因而就实时被弃掉，或不符合我们的目的而被遗忘了”^①。

耐特和赫利对《提摩太前书》中有关书信目的和异端处境的观点，与费以有所不同。费以相信《提摩太前书》是一本针对特殊处境而写的书信，而针对的是异端的问题。前两位学者却认为该书是一本超越处境的教会手册，保罗在书中的教训是“超出当时的环境，而具有规范性的”^②。除了该书的起首(1:1—2)与结语(6:21下)是论到问候与祝福之外，整本书信是针对以弗所教会所面对的异端问题而写的。^③实际上该书的一章3至7节与六章20至21节明确地道出了作者的目的，要求提摩太并其他人：“曾劝你仍住在以弗所，好嘱咐那几个人不可传异教，也不可听从荒渺无凭的话语和无穷的家谱。这等事只生辩论，并不发明上帝在信上所立的章程”(1:3—4)。这一命令在书信的结尾再被重申：“你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈和那敌真道，似是而非的学问。已经有

① Robin Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, *Journal of the American Academy of Religion* 40(1972), pp. 284. 那些不接纳《提摩太前书》为保罗作品的有: William O. Walker, “1 Corinthians 11: 2—16 and Paul’s Views Regarding Women”, *Journal of Biblical Literature* 94(1975), pp. 94—110; Garry W. Trompf, “An Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11: 3—16 and Its Context”, *Catholic Biblical Quarterly* 42(1980): 186—215.

② Knight III, *The New Testament Teaching*, pp. 29—30; Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, pp. 195—197. 参 Fee(*1 and 2 Timothy, Titus*)认为提摩太前书是针对以弗所的异端而写的。

③ 与 Fee 持相反论点的有 Dennis R. MacDonald(*The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*[Philadelphia: Westminster Press, 1983]), 他认为教牧书信是保罗学派对福音的缓和, 而《保罗行传》代表激进的保罗, 所以提摩太前书所谓的异端, 其实是《保罗行传》的真理。

人自称有这学问,就偏离了真道。”并且书中的确一直有提到假教师的问题(1:18—20,4:1—8,5:16,6:3—10)。

克洛格(Catherine C. Kroeger)重建了以弗所异端的处境,并追溯到在以弗所流行的亚底米(Artemis)女神崇拜,这位女神被认为“众生之母的原初者,与安纳托利亚(Anatolia)的其他母性女神(Mother of Goddess)有紧密相关”(徒19:24)。^①她接着说:“以弗所的亚底米代表着母性女神最有力的表达。这些女神高于男性的神”。她也重建了以弗所的俄斐德雏形灵知(诺斯底)主义(Ophite proto-Gnosticism)的假设。^②这一假设认为灵知主义相信夏娃是创造者及男人的原初因。灵知派也认为夏娃是蔑视智能的,即使夏娃在被造物中受最聪明的蛇诱惑,她仍是亚当的导师。但她借着这种诱惑得到了开启与照亮,灵知派还相信婚姻与生养不是通向救恩的道路,因为灵性成分又投生到罪恶的物质界中,《提摩太前书》所反对的就是雏形灵知主义的宇宙观与神学,这些异端教导说,女性的种子是男人和宇宙的原初因。

《提摩太前书》不是一本教会手册,而是响应异端的书信。我们可以理解作者所关心的是真理与道德的合理性,然后对个人品格、行为、性别角色与事工作出判断,教导妇女在合宜的礼仪与标准下出嫁,尊重并荣耀婚姻。倘若反对者要禁止嫁娶(4:3),而作者却反过来鼓励各人尽己责任,这并非意味着他对女人的性别角色要作出限制。作者在本书中也鼓励六十岁以下的寡妇改嫁并生养儿女,同时料理家务,因为前书所针对的是年轻寡妇的问题,若不改嫁就可能成为游手好闲、滋生是非的雏形灵知派者。五章 13

① Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicists’ View”, p. 228.

② 同上, p. 228.

节的意思不是说所有未婚女子与寡妇都是多言、好管闲事的人，它只在说明这些事很可能会发生，因为“禁止嫁娶，好传闲话的异端已在”（提前 4:7）。保罗针对异端，强调每个人要过敬虔生活，受正确的教导，有合宜的行为和生活方式。

经文分析

如果《提摩太前书》二章 8 至 15 节是一脉相承、整体统一的段落单位，尽管 8 至 10 节与 15 节是“一个谜，一个与《提摩太前书》不一致的结论”^①，它仍解释了作者在这段经文中所教导的处境。如果我们试图把这段经文视为对妇女在教会事工中的限制，而同时把 8 至 10 节的处境置之不顾，错误的理解便会油然而生。^②

8 我愿男人无忿怒，无争论，举起圣洁的手，随处祷告。

这一节是这段经文单位的开始，因为第 9 节是靠“又”与第 8 节相连的。如果第 8 节是保罗教导男人何为正确合宜的姿势与祷告^③，则他在第 9 节中便是教导女人合宜的教会角色，以及在公众生活中的态度。^④ 无论如何，8 至 10 节针对的是教会以及公众

① Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), p. 128.

② 参 Knight III, *The New Testament Teaching*. 相反的意见，参 David M. Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church’s Ministry”, p. 195.

③ “举手祷告”一语并不意味男人在教会中居领导地位。

④ 二章 1 节所用的 *deeseis, proseucheas, enteuxeis, euchearestias, hyper panton anthropon* 也暗示此讨论的公众处境。

性的处境。第8节可能反映会众中男性有忿怒以及争论的情况，故作者劝他们要举起圣洁的手，随处祷告。“圣洁的手”在当时的犹太以及希罗文本和图案中都是一个普遍象征，表示无忿怒，有敬虔的心态。^①

9—10 又愿女人廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬上帝的女人相宜。

第9节是有关保罗的时代广为人接受的女人正派的服饰(*sōphrosynēs*)。^②《提摩太前书》所考虑的是秩序与合宜性的问题，所以作者决定女人生活行为的观点，都是以正派的范畴为前提。善行(10节)是女性美德的标记，它也是在正派的范畴内作理解的。10至11节要求女人以简单的方式来妆饰自己，这代表着女人对男人的顺从，但我们必须以第1世纪犹太与希罗文化的典籍来理解这些经文。肖勒(David M. Scholer)写道：“几乎在所有犹太与异教典籍中，女人对妆饰的尊重是她们对丈夫顺服的一部分。妆饰也是女人与男人关系中的辨认……使用精细昂贵的饰物……表明两种不被人喜悦的特征——物质上的奢华与性生活的不忠。”^③虽然

① 参 Arthur D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (New York: Harper & Row, 1964), pp. 18—19; Martin Dibelius and Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, trans. Philip Buttolph and Adela Yarbro, ed. Helmut Koester (Philadelphia: Fortress Press, 1972), p. 44; Sib. Or. 1:170; 以赛亚书一章15节，诗篇一五五篇2节。

② 参 Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1975); D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico: Scholars Press, 1981)。

③ Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church’s Ministry”, p. 201.

第2世纪之后的拉比鼓励妇女华丽地妆饰自己^①，但之前的看法认为女性过分的妆饰是吸引男性的工具。^② 基于这种文化的观点与期望，作者在第11至12节中提到，在公众崇拜中妇女要顺从。但因为当时的文化是以男性为主，妇女要顺服，也因为作者要在此遵照文化规范的合宜性，所以11至12节不是对文化作出批判。即使9至10节“是为了保持妇女免受假教师的诱惑而写的”^③，为此，作者鼓励妇女按当时犹太与外邦教会“高尚道德的标准”来约束自己，使教会有好名声、信徒无放肆之处。然而作者对妇女行为的观点，是从顺应文化的角度出发，而不是对文化作出态度的转变。

11 女人要沉静学道，一味地顺服。

12 我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。

第11至12节应从以弗所教会较特殊的异端处境角度去理解，作者在此表明了个人与异端观点相反，但又遵循当时文化的礼俗。这里的命令是含有文化相对性的，在处境上是独特的，所以我们若不先建立处境中的相关点，就不能以此作为命令或规范。作者是否想从具体处境出发点来阐明其论点，并将他的论点扩大，再加以

① b. Shab. 64b; Ab. R. Nathan 4A. b. Ber. 61a; Koh. Rab. 7:2; Gen. Rab. 17:8 甚至提到上帝创造夏娃时，先将她打扮一番之后才带到亚当前面。在旧约的传统中，妆饰华丽好像也是允许的，参创 35:4, 24:22; 出 35:22。

② 1 Enoch 8:1—2; Test. Reub. 5:3, 5; Test. Jud. 12:3, 13:5; Test. Jos. 9:5. Tert. Apol 6.4, Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 72; Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992), pp. 105—107.

③ Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church's Ministry”, p. 202.

应用到普遍处境去呢？这一点很难确定，因为对妇女简朴的生活方式，及在教会内闭口的命令，并没有任何附带条件与限制，有人可能会认为这具体处境中的限制和条件已经很明显了。^①但作者用那些短语，如“正派的衣裳”、“一味地顺服”、“我不许女人讲道”、“也不许她辖管男人”来描述妇女的生活形式，在经文层次上意味着“女人必须闭口顺服”。从文字表面来看 *ouk epitrepō*（我不许）这一短语的语气太断然绝对，而且经文中的 *gynē*，是指一般的女人，而不仅是指异端的妇女，他的禁令包括了普遍的“闭口说话”(*oude authentein*)的行为。^②但以弗所的异端处境已表明了这些用语是有特别限制的指引，并不是指所有的事物以及人物的标准。

第12节论到女人与男人的关系，作者用了 *didaskein* 和 *authentein* 这两个字。*Authentein* 在文体上被雅斐人(Atticists)批评为粗俗之词，它只有一种强烈的支配的意思(Lampe)。BAGD(《希英大辞典》)在对 *authentein* 注解时提到西库路斯(Diodorus Siculus)，作者讲到在埃及有一部被广为引证的法律：*kurieuein tēn gunaika andrōs*（女人管辖男人的律法）。

当中第一条的教导是女人不可讲道。*Didaskein* 基本上指教导或讲道的行为、内容。^③如果作者是在斥责异端，则这教导的内容就更贴切了。也就是说作者不是反对女人讲道，而是反对以弗所

① 笔者认为 Scholer 和 Fee 的论点都不够强，参 Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church 撮 Ministry”, pp. 201—203.

② 即使 Scholer 不认为这是对保罗使徒权威的宣称，而是一个观点，这也是一个相当武断的观点，参 Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church’s Ministry”, p. 203, n. 28; 有关这词的争论，参 Payne, “Libertarian Women in Ephesus”, pp. 170—173 及 Moo, “The Interpretation of 1 Timothy 2. 11—15: A Rejoinder”, pp. 199—200.

③ Karl H. Rengstorf, “Didasko, didaskalos”, *Theological Dictionary of New Testament*, vol. 2, pp. 135—158.

的异端教导,反对雏形灵知派妇女讲道的内容。俄利根(Origen)认为《提摩太前书》二章 12 节并不排斥女人个别教导男人,他引用了《使徒行传》十八章 26 节百基拉教导亚波罗的例子。^① 赫利与穆(Douglas J. Moo)认为保罗在这里很清楚地说不许女人讲道,而没有明确地把禁令限制在那些灵知派妇女与假教师身上。^② 倘若 12 节真的不准妇女教导,那么妇女也不准说预言,因预言是一种有权威的教导。^③ 在注释上有另一处困难的短语是 *oude authent-ein andrōs*(辖管男人),它是本处经文的第一条命令。*Authentein* 在新约保罗书信中只出现过一次,它在古典希腊文作品中也不常见。这一词的意思很难确定^④,在古典时期人们理解这个词具有“谋杀”的直接意思;有“专利统治”或“专控权力”的消极含意。^⑤

① Origen, *Commentary on 1 Corinthians*, 74(sec C. Jenkins, “Origen on 1 Corinthians”, *Journal of Theological Studies* 10[1908/1909], pp. 41—42).

② Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, pp. 120—121, 188—194; Moo, “1 Timothy 2:11—15”, pp. 73—75; idem, “The Interpretation of 1 Timothy 2. 11—15: A Rejoinder”, pp. 206—207.

③ D. Hill (*New Testament Prophecy*, New Foundations Theological Library [Atlanta: John Knox Press, 1981]), David E. Aune (*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983]), James G. Sigountos 及 Myron Shank (“Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 26[1983], pp. 283—295) 认为如此。

④ 关于学者对此词义的争论,参 Knight III, “AUTHENTEIO in Reference to Women in 1 Timothy 2. 12”, pp. 143—157; Osburn, “AUTHENTEIO(1 Timothy 2: 12)”, pp. 1—12; Panning, “AUTHENTEIN—a Word Study”, pp. 185—191; Kroeger, “Ancient Heresies and a Strange Greek Verb”, pp. 60—63; idem, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, pp. 225—248.

⑤ 参 Peirre Chantraine, “Encore Authentēs”, in *Aphieroma ste mneme tou Triantaphyllidis* (Salonica, 1960), pp. 89—93; Louis Gernet, “Authentes”, *Revue des Etudes Grecques* 22 (1909), pp. 13—32; Kroeger, “1 Timothy 2: 12-A Classicist’s View”, p. 230; 及 Osburn, “AUTHENTEIO(1 Timothy 2:12)”, pp. 2—8 for primary textual evidence.

在新约时期 *authentēin* 是用来指那些发起行动,或对行动负有责任的缘起者或教唆者。^① 后来这个词用来指上帝的创造性行动^②,或指一位主教在他的管辖权下处理事务。^③ 倘若保罗想表示一个普遍权柄的使用,他应用 *exousia* 或 *exousiazō* 这个词。所以 *authentēin* 表示女人在她们的雏形灵知主义的教导中所宣称的主权,即是说女人是男人的源起者。^④ 在以后的诺斯底主义(灵知主义)教训中,我们看到了更为清楚的宣称:“夏娃是最初的起源,她不靠男人而生养,她是自己的医生。”(《关于世界的起源》, *On the Origin of the World* 114. 4—5)在灵知派的教导中,夏娃比亚当先存在,并且先得智能,把智能传给男人(《亚当的启示》, *The Apocalypse of Adam* [v. 5] 64. 12—13),夏娃被描写成参与世界的创造者(《希彼律图驳异端书》, *Hippolytus Refutation of Heresies* 16. 6. 12—13),瓦伦提努派(Valentinians)甚至把她形容为伟大的创造力量,众生由之而缘起(《爱任纽反异端书》, *Irenaeus Against Heresies* 1. 18. 1)。^⑤ 在提摩太前书不但有灵知派的观点,信中也提到有一些热衷于辩论的人的家谱(提前 1:7; 提多 1:10—14)。

① Josephus Wars 1. 582; Polybius 12. 14. 3; 22. 14. 2; Diodorus of Sicily 16. 61. Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, p. 230.

② Eusebius de ecclesiastical theologia 3. 5; J. p. Migne, Patrologia Graeca (Paris, 1857—66), 24:1013A; Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, p. 230.

③ Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, p. 230.

④ 古时就有人认为宇宙是由女性创造,例如柏拉图 (Plato, *Timaeus* 49A, 51A; Plutarch, *Moralia* 372B, 1014D, 1015D, 1023A 提到女性属灵的原则); in the goddess Isis (Plutarch, *Moralia* 354C, 376B); Plutarch (*Moralia* 374A, 651C, 905B—C)。有关诺斯底主义(灵知主义)的宇宙观以及夏娃是创造者,参 Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, pp. 232—238.

⑤ 有关灵知主义,请参 Yeo Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis With Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 120—154.

保罗认为灵知派妇女指女人是男人的初因，其实是错误的想法，他对女人管辖和支配男人的观点作出修正。虽然两者在雏形灵知主义的信念中好像都已存在，但前一种教导引起了后者支配性的管辖，所以在 13 至 14 节里保罗用圣经正统的教导来更正错误。克洛格认为“闭口与顺服”这一短语在近东被普遍使用，它表示心甘情愿地听上帝的话语，意即聆听保罗接下去要讲的圣经信息。^① 从而于 13 至 14 节带出了圣经的创世记载，尽管我们将看到这论述是有它偏差的地方。

13—14 因为先造的是亚当，后造的是夏娃；且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。

第 13 至 14 节为上面经文的命令提出了基本理由。这两节经文讲述创造的先后次序，即先在与依靠。夏娃的被造是后于亚当，因此夏娃需依靠亚当，是亚当的帮手。尽管作者在此的理解与《哥林多前书》十一章 7 至 15 节，尤其是 8 至 9 节有所不同。在创造的次序上，亚当先于夏娃（这有异于异端所信奉的夏娃是创造的初因之理论），从而夏娃要顺服于亚当。另外，在堕落的次序上，夏娃是首先违反禁令的人，而非亚当。当然保罗知道亚当也犯罪，而亚当犯罪是后于夏娃，可是按保罗的理解，因为夏娃是堕落的起因，亚当的罪是出于夏娃的过错，所以亚当犯罪只被视作是由前因而引起，即是“后果性”的。保罗对《创世记》的诠释作出了修正，但这响应却似一个钟摆的指针摆至另一极端——即夏娃一人对堕落的原因须负上全部的责任。

《提摩太前书》二章 13 至 14 节坚持亚当的被造在夏娃之先，

^① Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, p. 237.

因而夏娃在地位上是次于亚当的；并且，《提摩太前书》的作者否认亚当先受诱惑，所以夏娃明显地先受诱惑（注意这个对比的手法），并以此提出不同的重点。如果这里是暗指《创世记》的叙述，^①那么 13 至 14 节是采用了《创世记》第二章，而不是第一章（人类是同时被造的）。然而令人困惑的是，保罗在写《哥林多前书》十一章 7 至 9 节时也知道《创世记》第二章的内容，而他却作出一个转化性的理解，^②但他在写《提摩太前书》二章 13 至 14 节时却没有如此做，而《提摩太前书》二章也缺少《哥林多前书》十二章 11 至 12 节的基督论论述，因为实际上是这个论述把保罗对男女关系的神学理解转化为“相互”性质的。

保罗对夏娃过犯（提前 2:14）的表达，可能是建基于《创世记》第三章的记载与理解。《创世记》三章 1 至 7 节虽然叙述男人与女人都同样犯了罪，但是夏娃先吃禁果并先承认受骗（第 13 节），而夏娃的受罚更是犹太传统对《创世记》第三章的解释。^③然而，在《罗马书》五章 12 至 14 节与《哥林多前书》十五章 21 至 22 节中，保罗却把犯罪的起源归于亚当，这就是说，包括男人与女人在内的人类，而夏娃并未被单独强调出来。我们可以理解保罗是选择性地使用《创世记》第三章来证明他的观点，他强调夏娃受诱惑这一面，正要突显以弗所教会里相信异端的妇女被诱惑这事实

① Fee 不认为这是源于《创世记》的阐述，“Issues in Evangelical Hermeneutics, Part III: The Great Watershed-Intentionality & Particularity-Eternality: 1 Timothy 2: 8-15 as a Test Case”, p. 34.

② 参本书上二章。

③ 参 Philo Questions on Genesis 33（“那古蛇与夏娃讲话，因为她比那男人更容易受骗，她看不清真理与虚假”）；Philo On Creation 156, 165；4 Maccabees 18:6-8；The Life of Adam and Eve；Sirach 25:24（“罪是从女人而有的，自从有了她，全人类要面对死亡”）；参 Leonard J. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1976)。

一样。如此推论,这段经文只是对那些相信异端的女子说的,我们不能说保罗禁止以弗所一切女子的讲道,并要她们一律闭口、顺服。^①

第 14 节中作者阐明了诱惑的观念:没有能力以及内在的软弱。这并不是针对谁先犯罪,而是谁先受诱惑。夏娃是被谁诱惑的呢?七十士译本将《创世记》三章 13 节译作 *ho ophis hēpatēsen*:“那蛇诱惑了我”。夏娃遇到的诱惑是否定上帝的话语及想要“获得智慧”。请注意克里索斯托(Chrysostom)那带偏见的话:“女人一旦教导,就败坏所有的人。”(《克里索斯托讲道集》, *John Chrysostom Homily 3. 1*)。在旧约与新约中,曾多次记载女人教导人,女人的教导也并非都败坏人,也不是所有的后果都由女人来承担的。这里的主语从 *Eua*(夏娃)到 *gynē*(女性)的转变若是带有普世意义的话,那么这转变就代表着一个诠释的偏见——所有女性都必须遵守保罗这里的教导。但保罗在这里所处理的是在以弗所的异端处境中才有意义,对普遍的男女关系而言,这教导就不适用了。不少后期的注释不按照处境去解释这两节经文,反而带来不少的偏见和私意,如:“女人应安静学道,一味顺服。”这里所禁止的是女人讲道、女人掌权辖管。这禁令不是说女人不可教导任何人(参多 2:3—4),而是说在教会里女人不许讲道,也不许辖管男人。^②

15 然而,女人若常存信心、爱心,又圣洁自守,就必在生产上得救。

① Scholer 好像是站在这立场上论述,这种论述乍听颇荒谬。Scholer, “1 Timothy 2:9—15 and the Place of Women in the Church’s Ministry”, p. 211.

② Knight III, *The New Testament Teaching*, p. 30.

3:1 “人若想要得监督的职分,就是羡慕善工。”这话是可信的。

第 15 节是用 de(然而)一词与前面的句子相连,因此这一句的主语(女人, *hē gynē*)也应是与上一个句子结连的。所以第 15 节是整段经文的结论,而《提摩太前书》三章 1 节“这话是肯定的”是一句总结语。第 15 节中的主语因此与第 14 节提到的女人——即夏娃,是有关系的。为了解释 *meinōsin*(常存)一词,有不少学者对 *sōthesētai*(要得救)的主语与女人的生产作用之意思,提出过不少解释方案,但这对了解整体雏形灵知主义异端的处境及保罗在这段圣经里的论述没有多大帮助。第一种解释认为女人借生育可从内在软弱中得解脱;^①第二种解释认为生产就是上帝给女人施救恩的呼召;第三种解释认为即使女人正在生养,也要被拯救(因为生养艰辛是根植于堕落后的诅咒);^②第四种解释认为女人如果能在上帝面前过着圣洁的生活,那么她们在经历生产之苦时就会得上帝的救助;^③第五种解释认为女人要因弥赛亚圣婴的降生而得救,所以马利亚的生产表征着女性堕落的回转。^④

① Plut. *Bride* 48, Mor. 145CE; Test. Job 26:6, 7—8; b. Shab. 33b 提到女性的软弱。

② J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles: I Timothy, II Timothy, Titus* (London: Adam & Charles Black, 1972), p. 69; Williams, *Apostle Paul and Women in the Church*, p. 113; Walter Lock, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1924), p. 33; Paul K. Jewett, *Man as Male and Female*, p. 60.

③ E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (London: Hodder & Stoughton, 1936), p. 28.

④ Aida Besanc on Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Peabody: Hendrickson, 1989), 92; idem, “Eve at Ephesus(Should Women be Ordained as Pastors according to the First Letter to Timothy 2:11—15)”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 17(1974): 215—22. 有一首古诗(Ode Sol. 19:7—9)甚至提到马利亚生耶稣时没有任何痛楚。

以上问题最好的解释,是关于生养在救恩中的地位之争论和理解。雏形灵知主义认为人要得救,就必须禁戒嫁娶与生养。克洛格写道:“一些灵知主义团体禁止生育与婚姻,因为他们认为这样做是把灵魂带回到物质的身体里,使之得不到释放,不让它们上升到终极之源。”^①第 15 节的疑难关乎 *sōthēsetai* (要得救)与 *meinōsin*(常存)两词。前一动词是单数的,而后者是复数的。一些持灵知派信念的人(在《埃及福音》中)认为,耶稣来到世界取消了女人生养的天职(*Clement of Alexandria Miscellanies* 3. 45, 63—64),所以灵知派禁止嫁娶(参提前 4:2)。保罗在 15 节里解释道,夏娃(即女性)若谦和及持守信心、爱与圣洁之心,那么她们在生产中必要得救。异端人士认为女人生产不能得救,保罗的教导刚好与他们的论调相反,肯定婚姻为信仰的荣耀。保罗不相信女人应弃绝婚姻、或沉迷于灵知派的教导中;相反,他在此肯定女人在生产中仍能得救,而且生产是女人神圣的天职。

第 15 节提到的“女人”是与 9 至 11 节中提到的女人有关的。第 15 节从单数至复数的转变,就是作者从夏娃一人为代表而引伸至所有女人的描述。即使第 15 节的主语是夏娃(笔者相信作者是从夏娃的生产而论到所有女人的生产),但把夏娃理解成主语,把弥赛亚理解为生养是不太可能的。^② 保罗在此的信念是生养的观念,生养是女性尊荣与灵性的生命力。

① Kroeger, “1 Timothy 2:12-A Classicist’s View”, p. 243.

② 参 Spencer, “Eve at Ephesus”, 和 Roberts, “Woman Shall Be Saved”赞成这种解释,但此解释的问题,请参 C. Spicq, *Le épîtres pastorales*, vol 1 (Etudes Bibliques; 4th ed.; Paris: Gabalda, 1969), 382—83, and Moo, “1 Timothy 2:11—15”, 71.

经文诠释

圣经学者对《提摩太前书》中教导的诠释,普遍倾向于两个论调,一是将之理解作“普遍而绝对的原则”,一是将之视作“个别具体的处境”来处理。前者希望将《提摩太前书》的一切内容,当作绝对神圣的命令来运用,因为它是圣经的话语;后者只注重具体处境,诸如公众崇拜和以弗所随从异端的妇女等具体处境,然后把前书应用在实际的情况中。当然,两者都可能是极端的做法。针对前者,我们可以提出一个问题:圣经中上帝的启示是否完全脱离文化、属于超然又抽象的真理?人无论在什么情况都一样地接受圣经的教导?对后者我们亦可提出一些疑问:《提摩太前书》中的特殊因素何时才会重新在另一个时间、空间出现呢?费以选择了后者的立场,认为《提摩太前书》的处境很难在今日的社会中出现,所以信息不适合现代人。

从跨文化的角度来看,《提摩太前书》的观点不管是否属于保罗,它仍是圣经对妇女不同观点中的其中一个。尽管费以的观点认为《提摩太前书》的处境因素多么正确,但其经文的适切性已不存在。但跨文化诠释则认为经文的适切性仍在,只是跨越保罗当时文化到我们现今文化,须谨慎理解经文以及我们的处境,然后适切地应用经文。尽管教牧书信中的保罗不如《罗马书》中的那样释放,但他对男女平等的观念,在《提摩太前书》的立场并没有与教牧书信的教导背道而驰。综观《哥林多前书》十一章与十四章的观点,最大的分别在于《哥林多前书》批判文化的声音是显著的,反而《提摩太前书》是顺应传统规范与教会中的异端问题而作出论述。不过,对于会众错误思想的批判,保罗在两书信里均有明确的立场。

其实,《提摩太前书》的灵知派女性就好像近代的“新女性”一样,事事要向男性看齐,以为拥有男性的特性就是拥有了真正的“人性”。“新女性”在事业追求成功、在感情上潇洒独断、自足、不依赖男性,甚至学效男性在生活上要求能独立自主,拒绝婚姻的束缚,甘愿投身事业而抛弃家庭,鼓吹男女平等和性解放的福音。“新女性”的教导其实是现代的异端学说,不但不尊重女性的特性,更在模仿男性文化以成全人性的同时,忽略了妇女自身的恩赐与独特性。外表看来是前景光明的“新女性”,实质是加强男性宰制意识及结构的可怕观念。

结语:女人就是女人

在现今事事讲求商业价值与专业的社会中,人往往重视并要求合法化及理性化的“公众范畴”,所以凡在这个“公众范畴”有成就的人,都被认为具有标准人性。如此的二元绝对化观点,自然把家庭的私有范畴,看为异类人性的存活空间,而且这“异类”也常被认为是倾向感情用事,不够理性和事事依赖的次等角色。不但传统男性主义抱持这种信念,连所谓的“新女性”骨子里也接受和相信这一套。周华山写得好:

既然女子被排斥“公众”之外,那鼓励女子工作与参政,岂不是解决问题?既然女子缺乏理性逻辑与冒险精神,那训练其抽象思维岂不是平衡女子的不足?既然女子只知憧憬幸福爱情而不愿孤身创业,那培养女强人岂不是对症下药?刚好相反。问题始终没有解决,因为整个性别主义社会结构及背后预设的世界观根本丝毫不动。问题不是女子没有权利从事“公众”工作和参政(她们有!),也不是多少女子走进“公众”

(很多女子工作!),问题是整个“公众”与“政治”的观念与模式是男性中心。^①

如果女性运动的目的是要求女性在每一范畴都与男性等同,有同一样的任务、一律的待遇,玩一样的游戏规则,使男女没有分别,那么男女又有何不同?更危险的是往往在那些所谓的女性解放、女性平等的游戏中,女性追求的不是成为独特的自我,而只是学效男人。如此的妇解观念正就是保罗在提摩太前书中所斥责的。

现今整个社会架构仍然是男性中心的,一切由男性设定,若不细心的话,女性主义很容易陷入这圈套——把女性男性化。女强人——这看来是成功的女性人格,其实是以男性的意识来建构的,只不过这意识是在一个女人身上,而不是在一个“大男人”身上。笔者的意思并不是说女人都必然是弱者,没有一位是强人,但若然女人坚强独立的意识,是以男性的标准和形象来定义的话,这女人就不是什么女强人,而是被“男性灵魂”“附身”的女人而已。为何女人要演变得像男人那样,才算是女性解放或女性形象的寻获?为何女性不接受传统温柔母性为女性的其中一种特质,反而要学像男性的自大无道?^②新女性的女强人形象是否反映男性的独裁,在女性肉身上与精神上复制男性的符码?“女强人是‘名誉男人’,是男性价值的延伸和肯定。”^③

① 周华山,《女人的一半也是女人》(香港:创建文库出版社,1992),第151页。

② 母系社会很可能早过父系社会。崇拜女性的繁殖功能、创造力量的象征,可想而知,女性的重要角色可从女神的追崇看得出她们神圣的地位。

③ 周华山,《女人的一半也是女人》,第153页。可惜,周华山误解保罗这段经文,他说:“如今基督教更把男主女客二元逻辑神圣化和神学化:‘女性’是软弱肉欲的,不断引诱男性犯罪,是原罪的根源,是男性的祸水红颜,故必须跟在男人背后,默默地照顾男子。保罗教导:‘……我不准女人教导人,或管辖男人……’(提前2:11—14)”(《假如上帝是个女孩子》[香港:次文化堂出版有限公司,1994],第15页)。

表面看来,保罗在《提摩太前书》是反女性的,其实《提摩太前书》的经文只是不接受当时女强人的异端,所以此段经文是尊重女性的。保罗反对女强人以男性的标准与身份来肯定女性的自我。其实,男女有别,女的不须学像男的。保罗并非要限制女性在教会讲道或说话的空间,而是指摘她们在追求女性解放的过程中控制男性。以前男性宰制女性,如今女性反过来要宰制男性。保罗不赞成男女两性的争战,而《提摩太前书》的新女性只知道,要得到解放就得以男性所有的空间与男性的本位,来争取女性的利益和权柄,以为新女性的特权是男性中心社会所赋予的。

耶稣及保罗都以上帝国及独身的末世神学,批判许多文化中的家庭主义(血缘崇拜)及婚姻主义(只有结了婚的才享有美满生活、天伦之乐),而摩梭文化不以母亲作为婚姻或生育的定义:“‘阿咪’一词,看似把所有中年妇女统一称呼,实则是超越父系男权的拥有式私人产权观念,摆脱了大男人沙文主义的贞操观念,不把女性价值还原为一块薄薄的所谓‘处女膜’,不认为必须结婚生子才算‘真正的女人’,更不会认为女人的幸福在于找到一位真心爱她的丈夫。”

保罗在《提摩太前书》要处理的问题,不是要解决女性受男性、社会、文化、种族压制的处境,而是要反驳新女性提出自相矛盾的性解放(以男性来肯定女性的自我本位)。圣经很早已指出妇解不应走上这样的一条路,可惜两千年来,男性以此经文来压制女性在教会中的事奉,而女性却不明白保罗的意思,拼命想成为男性人!或许,这仍是我们今天要深思的问题。

文化诠释篇

上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。

(创 1:27)

道生一，一生二，二生三，三生万物。(《老子·道德经》42章)

第九章 天父是我们的母亲

——跨文化诠释文本的必要

笔者在前两部分尝试从历史、诠释学与圣经神学的角度来探讨女性问题。在神学部分,笔者追溯女性神学的兴起,然后简述一些女性神学家及她们的诠释理论,所探讨的问题离不开女性的主体受支配与利益问题,以及谈论言说上帝的诠释课题。在释经部分,笔者重申了女性在圣经中的地位,以及处理了一些常常被人误解的经文。譬如第三和第四章讨论《创世记》与福音书中是掺杂不同模式的女性观;第五章描述保罗事奉中他尊敬的妇女同工;第六章论述保罗在《哥林多前书》十一章的“彼此神学”;第七章指出保罗在《哥林多前书》十四章反驳犹太大男人主义;他在《提摩太前书》二章中反驳当时的雏形灵知主义的妇解观念,而肯定女性本位的特异性。

现在来到文化部分。本章主要是论述圣经中跨文化的批判意识,然后往后尝试建立起中国妇女本位神学。下一章尝试探讨中国妇女复杂的角色及地位的转变,文中也提到近代中国女性的地

位,尤其受基督教的影响下,不少传统对女性的要求已改变了。再下一章以跨文化的原理,尝试重建妇女神学在平衡男女之间的重要基础,此原理以中国传统的阴阳思想为架构,并以圣经中上帝造人时所赐的上帝形象的互动性为内容建构的。跨文化架构的用意,是要让异文化有办法批判其他文化的盲点,因为不论是在谈论上帝的超越性,或是谈论突破单性中心的局限,跨文化的批判是可行的进路。

圣经中跨文化的批判

要真正了解旧约《创世记》与新约(福音书与保罗书信)的性别观,我们必须先理解,圣经是怎样在希伯来与希腊文化的性别观念中表达自身的信息,并对文化的性别观念作出响应。在那种反女性、反闪米特、反文化的“为三样事献上感谢”的表达中(“我感谢,因我出生成为人而非野兽,成为男人而非女人,成为希腊人而非化外人”),我们不难体现其态度的污辱性。它暗示作为人就一定要做男人,成为希腊人,而女人则与野兽并化外人无别。这种语词反映了犹太希腊男性至上论的社会意识。一般而言,犹太、希腊与罗马的哲学学派肯定男女的平等地位,但这种平等常常只停留在书本的学究上。^①米克斯说:“就像斯多亚学派讨论妇女是否有权从事哲学那样,坦拿(Tannaim)就在女子是否可以接受律法教诲的问题上,存着分歧的意见。”^②

① Wayne A. Meeks, “Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religion* 13(1973—74), p. 170.

② Meeks, “Image of the Androgyne”, p. 175.

在罗马时期,妇女的社会地位与权利(法律上、离婚与经济上的权利)已得到了明显的改善。^① 甚至在社会下层妇女也能受雇从事劳动,享有财产所有权。但在父权社会中,妇女始终还没有完全被社会承认,也未完全获得地位与尊重。^② 在罗马社会的大多数社交场合,妇女的性别、身份仍限制着她们。只有在一些神秘宗教及基督教团体中,妇女才渐被接纳。^③ 教会给予妇女机会与自信,让她们建立和组织教会,并参与当中的事工。我们观察到保罗不只推崇妇女(在书信中问候妇女,与百基拉、非比为同工。罗 16:3,1:4—20;徒 16:14—15,17:34,18:18、26 等经节记载了与妇女的联系),而且在《哥林多前书》十一章(以及七章)中,他实实在在地关心人与人的关系,男人与女人的关系。

若我们愿意放弃自己传统中对圣经父权和男性中心化的理解,我们会发现在教会中妇女的领导与贡献是显著的。我们常把自己的文化偏见投射到圣经中,将这些见解看为是圣经本身的意思,其实这正再一次体现了释经者与经文主客关系的片面。作为解经者,实际上我们也同时被经文所解释——圣经显示我们的偏见,并纠正和改变我们对经文的解释。解经的过程其实是双向和彼此互动的转化。

斯瓦德烈(Willard M. Swartely)在总结他著作中《圣经与女性》这一章时,用了一段对圣经的意识形态批判性的结语。^④ 他观察到一个

① Meeks, "Image of the Androgyne", pp. 165—209.

② Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), p. 182.

③ John E. Stambaugh, "Social Relations in the City of the Early Principate", *SBL Seminar Papers* 19(1980), p. 76.

④ Willard M. Swartely, *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1982), pp. 183—185; Swartely 评论 Clark, Knight III, Yoder, Jewett, Tribble 评论的简述,参第 151—160 页。

有趣的现象,就是不同的释经者用两种截然相反的意义(即“从属”与“平等”这两种意义)去看同一段经文,纵然“从属”与“平等”的词语在那些经文中并未出现。即使这些观念只是暗示,以非文字的方式出现,斯瓦德烈的观点还是对的,解经者的确常将自己潜意识的观念读进经文中去。他以《创世记》第一章的诠释为例来讨论这一问题:

同样的证据被人们用来支持截然相反的观点:因为男人是叙述的中心,他是头(Stephen Clark);因为女人是叙述的高潮,所以她与男人平等的,甚至比男人有更为重要的角色(p. Yoder)。“帮助”一词意为“协助”,它表示补充,包含着从属,次要的地位(Clark);“帮助”一词意为“加以补充完善”,它意味着平等的两者互相依靠、协作的关系,并非描述女人的从属(或次要、次等)地位(Yoder、Paul Jewett、Phyllis Trible)。与此类似的,是有些学者(Clark、G. W. Knight III)认为亚当既然命名了女人,这表明了亚当对女人的权威;相反的观点则认为亚当既称那位同样由上帝用泥土造成的同类为女人,他为二者的相互依存而欢喜(Trible)。①

文化性主观的解读与多元化解读的可能

读者对圣经的意识形态化理解常在阅读时出现,所以读经者在解经时必须先意识到自身具有的意识形态和文化偏见,以及自己的意向。然而,如果读者对圣经经文的解释存在意识形态化的理解,正意味着读者对自身兴趣的理性化,那么也必须容许跨文化解经的意识形态,来对自己的理解作出批判和挑战,并让它来改变

① Swartely, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, p. 184.

自己的理解。^① 斯瓦德烈力辩说：“若解经能称得上是解经的话，它将对解释者的意识形态提出挑战。”^②整体而言，一种贯彻始终、和谐连贯的等级化或平等式的理解，比那种承认“并非所有的经文都说一样的话”^③的理解更危险，因为解释者很难真正仔细地聆听经文自身的信息，而不凭个人喜好去接收。如解释者对《创世记》一至二章的等级化解释，反映了有意无意地将《哥林多前书》八章与《歌罗西书》五章 21 至 33 节中的信息混合，而让《哥林多前书》十一章先入为主地替《创世记》二章说话。^④ 我们或许会选择“合参法”作为读经的最佳原则，但这种“合参法”常常体现不到文化与作者的具体处境，并会混淆和掩盖了经文的不同之处。圣经是上帝在几千年中，在不同地方，不同的政治、社会、经济与文化背景里，因着处于不同人类群体与不同处境问题中上帝与人的对话记录，启示在不同处境中得以显明。圣经真理超越界限，因着真理从上帝而来（从而超越人的思想与人文领域）；同时，圣经真理的启示也是具体地在历史中响应不同处境的特殊问题和需要，带来时代的契机。

不少读者可能会害怕接受圣经观点的多样性，认为这看来会损害圣经的完整和统一性。无疑，这是一个奥秘。对圣经统一性与多样性的理解，我们可以采用比加(J. Christiaan Beker)的方法得到解释，如他认为保罗神学虽是前后连贯一致，但在具体处境中的表达还是不定的。^⑤ 汉森(Paul D. Hanson)则力辩，多样性的

① 参 Yeo Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis With Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic* (Leiden; E. J. Brill, 1995), pp. 34—35.

② Swartely, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, p. 185.

③ *Ibid.*, p. 185.

④ *Ibid.*, pp. 185—186.

⑤ J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pp. 11—18.

真理在历史中呈现了不断工作的上帝。^① 斯瓦德烈引用了汉森的观点：

在这一方面(指多样性而言),圣经不同于在时间上无历史发展的神话,也不同于僵硬呆板的保守体系。圣经植根于历史上人与上帝之间持续的团契。在神学思想与侧重点上的多样化是“一位独一的真神以其仁慈与人往来,将人吸引到与它的关系之中,要求人自由响应,从而产生自然的结果。”圣经包含了多样性,甚至是包容着相互竞争的不同传统,因而体现了创造和救赎的能力。它在一切真实的中心运行,把创造引向那结合了和平与公义的上帝国度——这就是创造的目标。^②

犹太教与基督教对人类犯罪起因的理解并不一致,凯尼(Susanne Heine)认为“历史用两条舌头说话”。^③ 正如亚当与夏娃在一切事上都难辞其咎,但一些传统则认为夏娃应为罪负全责。龚克尔(Hermann Gunkel)从圣经关乎亚当夏娃犯罪堕落的记载中得出结论说:“女人在欲求中得到自己的奴隶地位。”^④ 公元前2世纪的《便西拉智训》亦把矛头指向女人:“罪是从女人而起的,因着

① Paul D. Hanson, *The Diversity of Scripture: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), p. XV.

② Swartely, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, p. 187; see the quotes of Hanson, *The Diversity of Scripture*, pp. 4, 113.

③ Susanne Heine, *Women and Early Christianity: A Reappraisal* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), pp. 14—32. 有关罪源的理论,参 Rosemary R. Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1985), pp. 81—102. 有关性别与基督论的关系,参 Ruether, *Womanguides*, pp. 105—133.

④ Hermann Gunkel, *Genesis* (1969; 8th edition), p. 22.

女人我们众人死了”(25:24)。公元前1世纪的《摩西启示书》亦把女人看成亚当犯罪的祸根,并代替夏娃作如下陈述:“我主亚当,起来。把你的痛苦分一半给我。让我承担它,因为这一切都是借着我才临到你的”(9)。《亚当与夏娃的一生》(3:258与10:260)也指摘夏娃使人犯罪。即使在新约中,《提摩太前书》二章14节的重点也指出女人先受诱惑而犯罪的观点。主后2世纪教父特土良(Tertullian)在他的著作中反对女人的妆饰时,用了很重的语气论夏娃与女人说:

夏娃代表人类最初犯罪的污秽。因为她是人类犯罪的祸首,污名羞辱伴着她……上帝对你所属的这个性别的审判在这个时代里活着:罪也因着存有。你是魔鬼的门户,是违反禁令僭取禁树之果的罪人,是第一个违反神圣律法的堕落犯罪者。你如此轻易地毁了上帝的形象——男人。因你的罪的缘故……人也必须死。你还想要装饰遮体的上衣来荣耀自己吗? (《关于女人的衣饰》,1.1)

当然,另有一种指摘男人为罪的根源的传统。主前1世纪末的《以斯拉四书》(IV *Ezra*, 7. 1. 537)指:“亚当违反了我的法令,他所做的受到了审判。”《巴录启示书》(*Syrian Apocalypse of Baruch*, 主前2世纪初)亦有如此记述:“尽管亚当先犯了罪,使死临到了后代的人,但每个从他而生的人都为自己预备了那将来的痛苦。”(《巴录二书》,54)保罗在《罗马书》二章12至21节,《哥林多前书》十五章21、22、45节中也使用了相近理解的亚当预表。奥古斯丁(St. Augustine)在他的《手册》(致Laurentius的手册)十四章48节认为:“这一个罪……是如此恶性的一个罪,以致透过一个人,众人都有了原罪。”耶路撒冷主教区利罗(Cyril)在洗礼问答中

说：“亚当一人的罪能把死带给全世界。”(13:1—3)约翰在关于《创世记》十四章所作的教训中也把罪责归给亚当，而非夏娃。

圣经跨性别的语言论述：非男非女的上帝

一些学者认为圣经作者在运用女性比喻与声音时，往往存在着偏见。当然，这观点未必正确，因为圣经大部分以阳性方式来描述上帝形象是有其重要原因的。^①地中海文化是泛神论的，女神被看作是神祇的承载者，旧约正是在这背景下出现，故要对这现象作出抗衡和反对。圣经语言是要超越性别与异教的观念，以体现上帝的内在性与其他神祇间重要的区别，但异教往往用阴性的语言来谈论女神的内在特质。阿赫特迈尔(Elizabeth Achtemeier)对此作了澄清：“并不是说先知们不能把上帝想象成女性。他们周围充满了以这种方式来描述自己崇拜的神祇的人。真正的情形是先知们，如《申命记》、祭典作者、耶稣与保罗都不愿使用这种语言。因为在他们所处的宗教环境中有着充分的证据表明，用阴性化语言表述上帝，会导致对上帝的本性、及其与它的造物之间关系的根本歪曲。”^②《创世记》中人类堕落的记载，并不是为了使我们对所有的女人加以指摘，把她们当作为把咒诅带给男人的祸根。也不是鼓励我们去“称赞夏娃……[因为]若无她的好奇心，我们将不至于明白知识究竟是什么。”^③《创世记》的记载只是告诉我们，罪

① Heine, *Women and Early Christianity*, p. 21.

② Elizabeth Achtemeier, “Female Language for God: Should the Church Adopt It?” in *The Hermeneutical Quest: Essays in Honor of James Luther Mays*, ed. Donald G. Miller (Allison Park, Pa.: Pickwick Publications, 1986), p. 109.

③ Dorothee Soelle, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), p. 126; 摘引自 Achtemeier, “Female Language for God: Should the Church Adopt It?” p. 107.

如何借着亚当与夏娃进入了这个世界。帕格尔(Elaine Pagel)在《灵知主义福音》一书中谈到,灵知派自由地使用了性别象征,把上帝同时说成父亲与母亲,因此正统基督教传统对灵知主义的拒绝也同时表现为排斥阴性。然而凯尼认为,正统基督教并非是出于反女性才排斥阴性象征,基督教所拒绝的是灵知主义(知识是一位神)的内在化神人关系,这主义是强调阴性的“智能”的优越性。^①

凯尼在《基督教与女神》一书中尝试与旧约圣经相联系,讨论了迦南(Cannanite)与乌加列(Ugaritic)女神崇拜的神秘宗教。^②她提出了旧约对上帝的阴性化描述:子宫(赛 49:15)、生产(赛 46:4)、母亲(赛 46:13)、母鸟(申 32:11)、母鸡(诗 17:8;91:4)、养育者(尼 11:12)。

凯尼的研究极其详细,且具说服力。这些研究表明迦南与乌加列女神宗教与旧约语言是不同的,这正是因为女神不关注道德与社会秩序,相反女神崇拜强调狂热宗教经验的情欲冲动,以及混乱和强烈的循环观念。当旧约中的男女先知很谨慎地不以女神的阴性语言来论及上帝时,并不意味着人对上帝母性化特质的厌恶。阴性语言不仅缺乏作为“谈论上帝语言”的超越批判,也使得上帝看来像一位外邦神祇。

如果上帝既非男性,也非女性,这意味着人不能把阳性与阴性用在上帝身上,使之成为上帝的“性”。那么我们就不能把上帝看为阴性或阳性的范畴,否则我们将上帝偶像化。对女权主义者来说,若她们选取这种做法,就与那些男性主义的神学家犯上了同样的错误。凯尼警告说:“倘若人把上帝分割成男性部分与女性部

^① Heine, *Women and Early Christianity*, p. 109. 有关灵知女性诠释学,参 Heine, *Women and Early Christianity*, pp. 106—123.

^② Susanne Heine, *Christianity and the Goddesses*, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1988), p. 26.

分,并因此产生对角色的机械定形,这对于基本女权意识的旨趣是危险的,也是对此旨趣的违反。”^①实际上,除了生产与喂养婴儿之外,“恩慈亦可看作父亲对子女的态度,而母爱不也可以同样按着伦理格言严格地看待子女,在必要的时候与子女相抗,或为了子女斗争哩!”^②

凯尼就《何西阿书》、《耶利米书》、《申命记—以赛亚书》、《第三以赛亚》(*Trito-Isaiah*)、《申命记》以及其他一些书卷中,被称为“非父制化”的语言描述,提出重要的一点,即“父制”语言可能代表圣经作者的立场。这是一种带有神学意义的超越:面对迦南神秘宗教,作者的观点是“你们为什么还需要一位母性女神呢?这位父、审判官、勇士也能生产、哺育、看护,而且有恩慈。母亲会离开儿女,上帝却永不离开他的百姓。”^③这种阳性语言的使用绝不是为了说明上帝是男性,而是对那种认为只有母性才能生养与哺育的人类语言与观念的突破。因为上帝既非男性,也非女性,所以上帝是父亲和勇士,也能生养,也有恩慈。所以凯尼就“谈论上帝的语言”提出了三个观点:一、宗教语言应该被理解为“是而又非”的语言,从而不至于把上帝与天、地以及人类生活中的实际等同。^④二、超越的上帝是人类语言的“批判原则”,而不是批判的对象。^⑤三、如果说神学语言描述上帝的父性的话,它也“超越我们对父性的经验”^⑥。

激起读者对语言的使用与解释的敏感,是正确且必要的。但

① Heine, *Christianity and the Goddesses*, p. 28.

② Ibid, p. 29.

③ Ibid, p. 29.

④ Ibid, p. 34.

⑤ Ibid, p. 35.

⑥ Ibid, p. 37.

是倘若我们把自己偏见与含混的假设,投射到圣经中每一处对上帝的描写上,把这些描写当作反女性,那就曲解了圣经的原意。

结语:天父是我们的母亲

如果我们用父亲一词描述上帝,那很显然我们及圣经作者的意思并不是说,基督教的上帝是一位男性上帝,因为上帝非男非女,他超越一切的性别范畴。^①后来的读者也许把这层意思加进他们的解释中去,但这种假设并不是圣经作者的原意。“父”并非意味着上帝是父性的,而是表示父母双方对子女的关怀、热爱、权威与管教。这情形如同“母鸡”与“母鸟”这样的比喻,并不表示上帝是母性的,而是讲及父母对子女的关怀与保护。

也许有人会质疑圣经不把上帝描述成母亲,其实是有意并明显的反女性观念。当然答案是否定的,因为圣经确实用了阴性比喻来言说上帝,但这本身并不证明上帝是一位女性的上帝。语言具有其局限,若撇开语言我们就无法表达观念。所以若要谈论一位超越者,运用人类语言也是不可少的,但不幸的是,人类语言并非超越的,而是受着文化的限制。换言之,我们以我们已认知的东西和事情,去将超越我们知性的实体加以概念化和表达。在诠释学中,文化语言、历史语言与比喻语言都是有意义的,是实质性的(上帝就像父母一样)。若非如此,人只能重复言说“上帝是上帝”,或用否定命题言说“上帝不是这也不是那”。倘若旧约避免把上帝描写成女性,是为了防止混乱与内在化上帝观的出现,那么圣经就不是反女性的。我们没有必要去让上帝更阳性或更阴性

^① Letty M. Russell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp. 17—18.

化,因上帝非男非女。但是,至于今天我们是否可以用“母亲”来称上帝则是另外一个问题,如果:一、我们处境的意识形态或普遍流行的宗教思想,不至于把上帝作为母亲的形象体现为消极的话。二、倘若把上帝指作母亲并不意味着上帝的母性的话,则以母亲来表示上帝也是可以的。也许对今天的我们来说,更好的名字可能并不是“父亲”或“母亲”,而是称为“父母至亲”。笔者不同意一本圣诗集编委们把上帝称为“父”,耶稣称为“子”,圣灵称为“母”。编委们原意本想使宗教语言更加有包容性的做法,却把上帝变成了性别的阴性、阳性与中性者。

圣经对上帝的诠释,以及对女男关系的观点不是单一化的。一方面我们可以看到圣经的语言论述,调较了当时文化的传统意识形态。但圣经多处的诠释更显示作者批判文化的意向,意即从文化中作内在转化。其原因是,若单单刻意的反文化,可能不会带来深层文化结构的改变。而且在未与对方认同的场合下,批判只会被误解为侵略霸权。只有在与文化或传统对话中,更新才会朝向更自然、双向及深远的发展。一厢情愿的批判只会带来反感和反效果。当文化观念的多元“所指”(signified)愿意吸收新的意义,“能指”(signifier)的本身也会丰富起来。这些都是笔者在以下两章要建立本色神学的缘由。

第十章 附属与自主之关系

——中国文学中女性的故事^①

天地初开，世上有人出现——阴与阳、女与男就开展了历史的

① 从冯淑琴以及黄丽芬的提议中，笔者得到不少启迪和补充资料，谨此深表谢意。另参鲍家麟编，《中国妇女史论集》（三册，台湾：稻田）；赵元信，《中国历代女性悲剧》（合肥：安徽人民出版社，1993）；李小江，《走向女人：中国大陆妇女研究纪实》（香港：新妇女协进会，1993）；李小江，《女人——一个悠远美丽的传说》（台湾：妇女新知基金会，1991）；李小江，《女人的出路——致 20 世纪下半叶中国妇女》（沈阳：辽宁人民出版社，1989）；李小江，《夏娃的探索——妇女研究论稿》（郑州：河南人民出版社，1988）；李小江、朱虹、董秀玉主编，《性别与中国》（北京：生活、读书、新知三联书店，1994）；孟悦、戴锦华，《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》（台北：时报文化出版企业有限公司，1993）；陈素玲，《文学广角的女性视野》（广州：花城出版社，1988）；《大革命洪流中的女兵》，中华全国妇女联合会、黄埔军校同学会编（北京：中国妇女出版社，1991）；杨南莺编，《中华全国妇女联合会四十年（1949—1989）》（北京：中国妇女出版社，1991）；刘咏聪，《女性与历史——中国传统观念新探》（香港：教育图书公司，1993）；《女性问题在当代的思考》，陕西省妇女理论、婚姻家庭研究会、陕西省妇女联合会编（西安：陕西人民出版社，1988）；杜芳琴，《女性观念的衍变》（郑州：河南人民出版社，1988）；李合龙，《中国女性未来发展大趋势》（长春：北方妇女儿童出版社，1988）；熊郁编，《面对 21 世纪的选择——当代妇女研究最新理论概览》（天津人民出版社，1993）；罗琼，《妇女解放论丛》（北京：中国妇女出版社，1990）；Zeng Baosun, “The Chinese Woman Past and Present”, by p. S. Tseng, in *Symposium on Chinese Culture*, ed. Sophia H. Chen (Shanghai: China Institute of Pacific Relations, 1931), pp. 281—292.

一页。

但第一次世界大战很快就发生,那是女男之战。

此后,世界不再有全人,因为人成了鬼,没有女人也没有男人。

“人”的故事从此是一部又一部的鬼故事。就如一则民间故事所叙述的,一个妇女在铁石心肠的男人怀中屈死的鬼故事:

很久以前在京都住着一对夫妇。有一天,丈夫随主人离开家园到外省去。在那里他又娶了一个女人。过了几年这位丈夫环境改善了,他不再那么贫穷了。那时他才突然想起了留在京都的原配妻子。于是他等自己主人回京都的那一天,跟随主人回去。

后来他回到了京都,到了自己原先住过的家。那房子已破旧了,甚至快要倒塌,很难想象那里还有人居住。那时已是秋季,月光透过破损的门照进屋里。他走了进去,惊奇地发现了与自己分别已久的妻子。丈夫为妻子的挚爱而大为感动。他抱住妻子,与她共度了一宵。次日清晨,当阳光照着破旧的卧房时,他发现自己竟正抱着一具尸体。^①

这故事离奇可怖,而又富于讽刺意味。它从分离与死亡的角度反映男人对妻子的爱。男人没有意识到妻子对自己的爱,尽管她死后仍在等待着他。在旧约中有一个叫亚伯的人,他是亚当的儿子,被自己的哥哥该隐所杀害,但被杀的亚伯仍通过自己的死诉苦说话。耶和华最终为亚伯伸冤。这民间故事里的女人也通过她的死,抗议男性对她们的轻视。男人直到妻子死了才认识到自己的无情,而实际上正是他的无情无义,造成了女性的死亡。死在这则故事中生动地展现了女男两性关系中的离异

^① Choan-Seng Song, “Telling Stories of the Spirit’s Movement in Asia”, *ATESEA Occasional Papers*, No. 11 *Doing Theology with the Spirit’s Movement in Asia*, eds. John C. England and Alan J. Torrance(1991), pp. 10—11.

与恐惧。

古时女性的故事

从中国的历史来看,母系社会可能早于父系社会。譬如中国古代有姚、姬、妘、姚等姓氏均以女字作部首的。还有女娲造人、补天等古代神话,更是女性崇拜的有力例证。母系社会是否中国最古老的社会传统,答案虽然不十分肯定,但无可置疑的是,女性在当时的社会占了十分重要的地位及角色。在原始社会及野蛮时代的雏形阶段,人口稀少,生产力水平极其低,形成了低水平下男女平等的地位,亦由于死亡率高,突显了妇女在生产中的作用,因而也享有崇高的社会地位。我们也见到古代的中国妇女,是家庭的建立者和家庭用品的发明人。黄帝的皇后发明了丝的编制。在《诗经》中提及妇女们缝制衣服及鞋。早至春秋时代(公元前 722 至 481 年),就已经有妇女参与政治活动。在汉朝(公元前 206 年至公元 220 年)有一班杰出的女学者。^① 康正果在《风骚与绝情——中国古典诗词的女性研究》详述从古至今诗词中所描写女诗人的才华。^②

随着经济的发展和私有制的产生,妇女的社会地位发生历史性的转折。宗法制度是以男性为中心的,男尊女卑由此而生。以男性血统为世系的宗法家庭中,妇女失去了社会地位。到了封建社会,男尊女卑成为封建制度的重要组成部分。“三从四德”和“三纲五常”等伦理礼教,成了统治妇女的精神枷锁。在儒家等级封建

① Zeng Baosun, "The Chinese Woman Past and Present", pp. 281—292.

② 康正果,《风骚与绝情——中国古典诗词的女性研究》(郑州:河南人民出版社,1988);李甲孚,《历史上的名女人》(台北:联合发行,1991)。

社会中,妇女的卑下角色建构在“五伦”之中(父子、夫妇、兄弟、朋友、君臣),以致在不同的社会场景中保持秩序。《论语》里的话体现了当时妇女的地位:“唯女子与小人为难养也!近之则不逊,远之则怨。”^①因着儒家伦理在中国社会中的影响力,妇女被要求谨守本份,她们的工作仅限于在家中生养儿女,事奉公公婆婆和丈夫。寡妇与无子的妇女命运就更为凄惨,因为社会不允许她们改嫁,她们只能一生作公公婆婆忠实的婢女。

我们不知道中国的女男之战究竟在何时发生,但明显地,男性在强制、奴役和压抑女性,此手段已成了社会、语言以及女男关系的深层结构。在男耕女织的社会中,女性创生繁衍的特性成为一种神话,取而代之的是男性家长主导式的制度,占有社会一切的优势,维持父系的统治秩序。并将女性本位彻底化解为妇、妻、妾,使她们没有自我主体和本位的诉说空间。女性成为了“妇人,从人者也,幼从父兄,嫁从夫,夫死从子”(《礼记·郊特性》)。夫妻的关系是“夫者妻之天”(《仪礼·丧服传》),妇必“服事于夫”。在心灵、生理、经济、人格各方面,女性的本位被排除,并屈服于男性之下,女性的主体在男性的本位中。所以,妇必有“三从之义”,“妇顺者,顺于舅姑,和于家人,而后当于夫,以成丝麻布帛之事”。“男子居外,女子居内,深宫固门,阍寺守之,男不入,女不出,男不言内,女不言外,内言不出,外言不入。”(《礼记·内则》)“夫妇”与“男女”不同,因为前者在语源上是因奴役而生,强调女性一律的屈从,如“妇人,伏于人者也”(《礼记·大戴》);“妇,服也”。孟悦和戴锦华认为:“……由男而夫,是男性自身的圆满:成为夫意即获得某种对

^① Richard W. Guisso, “Thunder over the Lake: The Five Classics and the Perception of Women in Early China”, in *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*, eds. Richard W. Guisso and Stanley Johannesen (New York: Philo Press, 1981), p. 59.

他人的权利和社会的信任——一家之主，而由女变妇，这是如男子之教而表其义……消失于他人的阴影，从而消除了异己性而纳入社会秩序中。”^①而儒家以夫妇，不以女男的关系为人伦之始，显然想以附属来取消女性本位。郭氏注意到在汉朝，当国内太平时，男性的统治者定“法律及发展教条以便限制妇女们的自由及权力”^②。

因为女性的本位已被取代、主体已被化解，女性要在封建社会的生存路径只有两条：顺服男性并用男性语言符号来表白，或用异常的言语、沉默不语，甚至空白等方式来作言语表达。《女诫》^③、《列女传》^④与《女论语》就是前例。汉代的班昭在《女诫》以及刘向在《列女传》中都教训妇女要尽好妇人的本份。例如顺服，在众人面前谦卑，在家务上勤劳，照料丈夫家中长辈的需要等责任。书中也提到了夫妻互相尊重，但这是在男性主宰女性的处境下理解的尊重。《列女传》这样说：“女人要全心从事织布，不许闲聊与傻笑，保持清洁地，有秩序地为客人预备酒菜，才是妇女的责任。”^⑤《列女传》描写了古代贞节的妇女如何悲惨地死去或自杀，而这满布血腥味的典籍就是女人的“圣经”，也是她们学习的榜样。克勒赫(Theresa Kelleher)叙述了这部在篇幅上只得七篇的《女诫》如何深深影响《女论语》。^⑥也许《女诫》是部教训门生的儒家经典，是

① 孟悦，戴锦华，《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》，第11页。

② Zeng, “The Chinese Woman Past and Present”, p. 282.

③ 班昭的《女诫》共有七篇：《卑弱第一》、《夫妇第二》、《敬慎第三》、《妇行第四》、《专心第五》、《曲从第六》、《叔妹第七》。

④ 刘向的《列女传》现存有《母仪》、《贤明》、《仁智》、《贞顺》、《节义》、《辩通》、《孽嬖》七篇，每篇十五传。

⑤ Nancy Lee Swann, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China* (New York: Century Co., 1932), p. 86.

⑥ Theresa Kelleher, “Confucianism”, in *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (New York: State University of New York Press, 1985), pp. 135—159, here p. 147.

班昭教训一群贵妇什么是女性美德的著述，在书中要求妇女有关心丈夫道德品格的义务。《女诫》(班昭，公元45—117)对妇女如何保持恰当的行为举止，如何当众教导等事，描写得具体入微，例如有关妇行的第四篇：“女有四行，一曰妇德，二曰妇言，三曰妇容，四曰妇功。夫云妇德，不必才明绝异也；妇言，不必辩口利辞也；妇容，不必颜色美丽也；妇功，不必工巧过人也。清闲贞静，守节整齐，行己有耻，动静有法，是谓妇德。择辞而说，不道恶语，时然后言，不厌于人，是谓妇言。盥浣尘秽，服饰鲜絜，沐浴以时，身不垢辱，是谓妇容。专心纺绩，不好戏笑，絜齐酒食，以奉宾客，是谓妇功。此四者，女人之大德，而不可乏之者也。”在唐朝(公元618至907年)闹事的皇后(韦后及杨贵妃)，也成当时的男人以妇女的美德及应尽其母职为理由，来约束女性的自由。^① 这些经典能流传于世，不在于它们展示女性的创意，而是它们全面以男性主导语言，来诠释、陈述并树立男性为她们塑造的形象。

只有少数的女性能运用异常言语如音韵、节奏、隐喻或各样图像，来表达自己的内心的信息。例如，《诗经》或《乐府》古诗的和乐之声和哀怨之音皆属此例。“前者向我们传达了女子如何迫切的追求爱情和对美满生活的憧憬。后者主要反映已婚妇女，在夫权制社会中种种不幸的遭遇。从叙述的形式看，这些作品都以女性的口吻，向我们诉说了妇女在恋爱婚姻中，特殊的经验和处境。”^② 这是最早以文字来表达的中国妇女意识。

以文字描绘女人的美色是男性好色的一种表现，尤其在宫廷文学中(如《美人赋》及《好色赋》)。传统中国语言是男性中心的，不少美色文学其实反映男性物化及欲望化女性。譬如曹植“美女

① Zeng, “The Chinese Woman Past and Present”, p. 283.

② 康正果，《风骚与绝情——中国古典诗词的女性研究》，48页。

篇”中，作者对那未嫁美女的憧憬转成了对她的哀伤的描绘，不难看出这是作者的欲望反射。《聊斋志异》中的狐妖美女其实是男性物化女性，把她们当作客体来任意宰制，女性被看为不同类，故男性欲望在亲近异类时，他们以魔幻来满足自己心灵的空虚：以欲望填满内心的恐惧。从空虚、魔幻、恐惧、欲望再到空虚，不断的循环是男性语言中不易破解的。男性好像只有在宰制别人为异类时，才能找到安全感和满足感，但可惜这样一来阉割、物化的不只是女性，也是男性自身。孟悦和戴锦华认为“女性形象的所指，已非任何抽象具体的真实女性，一如诗中的芳草已与任何自然草木无关。女性形象的原初所指即使有过，也被偷换抹煞了，被偷换成统治主体唾手可取又随意可弃的价值客体，偷换成物，偷换成雌伏于人的、从属性的地位……”^①

古语云：“女子无才便是德”，其实只有从男性的眼光来看这才是真实的。女诗人在史书的才华，可见如《左传》中许穆夫人赋《载驰》，曹雪芹写《红楼梦》中也提到“闺阁中历历有人”。才女是精通书史，善于吟诗作词，这些才女在魏晋至明清为多。在汉代有史书的《春歌》（戚夫人的悲歌）和《乌孙公主歌》（刘细君远嫁异国的怨辞），到了五四妇女的诗词及写作有更明显的成果。红楼梦中的警幻仙姑告诉宝玉她最喜爱宝玉的意淫，当宝玉的欲望在可卿的身上得到满足时，原来是一场春梦，他发现大腿上“一片沾湿”。其实这故事可能不是一个仙姑的淫念，而是男人在梦遗中的怅惘及欲控制女色的心理（类似今天的色情书刊）。此类文学的目的似乎是神化女性的美感，其实是分裂女性的身体与心灵。

宏大牢固的父子权制秩序，贯穿中国古老的文化，中国女性的命运注定是绝望。女性连自己的言语工具与言述空间都没有，她

^① 孟悦、戴锦华，《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》，第22页。

们又怎能用主人的工具来打倒主人。孟悦和戴锦华写道：

在文学中，也是在实存中，女性们只有两条出路，那便是花木兰的两条出路。要么，她披挂上阵，杀敌立功，获赏封爵——冒充男性角色进入秩序。这条路上有穆桂英等十二寡妇，以及近代史上出生入死的妇女们。甚至，只要秩序未变而冒充得当，还会有女帝王。要么，则解甲还家，穿我旧时裙，着我旧时裳，待字闺中，成为某人妻，也可能成为崔莺莺、霍小玉或仲卿妻，一如杨门女将的起伏。这正是女性的永恒处境。否则，在这他人规定的两条路之外，女性便只能是零，是混沌、无名、无意义、无称谓、无身份，莫名所生所死之义。^①

女人在古代的中国历史中没有主体，她们不过是男人的附属品、生产的机器、室内的花瓶。近代中国的历史是否全是“他”的故事（His Story）而已？男性主人的身份有所改变吗？女性又如何得到解救、寻获自己的主体？

近代中国妇女故事

中国女性的敌人不是男性，而是男性中心的霸权主义。在这父权封建制度下的受害者其实包括男性本身。中国妇女的解放必须透过男性及女性的合作才能完成。男性必须为在父权制度中的过犯忏悔，也必须指摘这制度的罪恶，指出受害者的痛苦。男性必须更新改变，不再物化、神化、欲望化女性。至于女性方面，她们的责任更加艰难。她们不能用“主人”的语言，也不能以男性的本位来复

^① 孟悦、戴锦华，《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》，第25—26页。

制自我。她们必需确立自我的尊严,并勇敢地站起来。女性自身的符号系统会指向她们的身份与本位,以及她们与男性的关系。以下尝试阐述近代中国男性以及女性作家如何确立女性主体的过程。

周芳兰在《为文化所困:妇女儒家社会的遭遇》^①一书中提到了鲁迅在五四时期的一些“预言性”作品,这些作品反映了妇女在儒家社会中所遭受的苦难。鲁迅曾因为自己年老的母亲需要媳妇来照料,而被安排与一位目不识丁的乡妇成亲。这对他来说是一场痛苦的经历。^②后来他与一位有学识的助手结了婚,生下一子。鲁迅为妇女争取权利,呼吁社会改革,消除对女性的欺压。他谴责妇女缠足,包办婚姻及妻子、寡妇的卑下顺从地位这些陋俗。

鲁迅的《祝福》以“伤风败俗”的祥林嫂,揭发妇女在旧中国的痛苦、被逼害及被侮蔑。^③而那些束缚妇女的残酷刑具,就是旧礼教的贞操观念。可惜,节妇成为了烈女。祥林嫂只是其他人的附属品、主人的奴隶。丈夫死了,她必须守贞操、忠于男家,也因如此,婆婆就有权管辖她了。生不好过,死后更惨,因为生前的“再醮罪”,死后阎罗大王可能把她锯成两截分给两个“死鬼的男人”。所以,她恐惧地活、战栗地死。

鲁迅的小说《祝福》是体现妇女被主宰,被压迫命运的一部杰作,描写了 20 世纪 20 年代的中国,甚至是现代中国的一种新年民俗。人们用猪、鸡、鸭来祭祀祖先和神灵,以便来年蒙佑得福,这一传统构成了小说的背景。小说中的“我”是一位在大城市里受教育的知识分子,他返鲁乡回到鲁四老爷(他的四叔)的家。鲁四老爷是一位正统的儒家拥护者。女人为年祭忙碌,她们的“臂膊都在

① ATASEA Occasional Papers No. 11, pp. 100—118.

② 参鲁迅,《鲁迅小说选》(香港:山边社,1984),第 110—132 页。

③ 《祝福》最初发表于 1924 年 3 月 25 日上海《东方杂志》半月刊第 21 卷第 6 号。

水里浸得通红”，但只有男人才有资格参加祭祀。

在“我”（叙述者）探友的归路上，他见到如今已沦为乞丐，先前是自己家的一个帮工——祥林嫂。鲁迅笔下的祥林嫂，是一个“五年前的花白的头发，即今已经全白，全不像四十上下的人；脸上瘦削不堪，黄中带黑，而且消尽了先前悲哀的神色，仿佛是木刻的；只有那眼珠间或一轮，还可以表示她是一个活物。”祥林嫂问了“我”三个问题：人死后真有灵魂吗？真有地狱吗？人死后能与家人团聚吗？主人（“我”）也不能回答这个问题。第二天，作者发现祥林嫂已因贫穷“死”去了。作者说道：“我想这百无聊赖的祥林嫂，被人丢弃在尘芥堆中的，很得厌倦的陈旧的玩物，先前还将形骸露在尘芥里，从活得很有兴趣的人看来，恐怕要惊讶她何以还要存在，现在总算被无常打扫的干干净净。”这也是许多中国妇女的挣扎和命运。巴金的小说《家》中的梅表姊、少女鸣凤的牺牲或蕙在《春》的折磨都是例证。

五四之前的女作家有蔡文姬、李清照、朱淑贞、花蕊夫人、薛涛等人，主要是在男性主导的社会家庭架构下写出闺怨诗、离情别绪的文章。五四之后的妇女意识强烈，女性文学的萌芽成为中国妇女运动重要的写照与呼声。^① 在这些女作家中，要算谢冰心、黄庐隐、丁玲、萧红、苏青、张爱玲以及当代的张辛欣为主角。五四运动，这个文化改革，重新探讨男女的角色，例如胡彬夏在1919年的《中国记录》中《中国妇女的解放》一文中写到妇女也需要受教育，使她们能自给自足，这比依靠别人更高尚，靠自己双手争取分毫胜过向人求助。^②

① 参考李云，《从女作家作品看中国妇女意识的觉醒》，见于李小江，《性别与中国》；考孟悦，《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》；陈素玲，《文学广角的女性视野》。

② Hu Binxia, “The Emancipation of Chinese Women”, *Chinese Recorder* (October 1919), p. 658.

不少早期女作家的作品中已提倡婚姻与恋爱自由、个人自主解放、男女平等的思想，跟女性解放的男作家没有多大分别。况且这些论调都与民主主义革命，以及新文化运动所反抗的传统封建制度有关。至于中国妇女自身的角色、价值、特殊的地位以及解构男性中心社会的父权霸权结构，却少有女作家意识到这就是她们的捆锁。可能女作家明知“实存”本来如此，也不易改变，即使反抗，要求妇女独立，但到头来还不是被社会的父权制度所宰制着。所以，男作家如鲁迅能在《伤逝》中提出女性的工作权利与经济独立，以便争取女性的自主权。是不是没有女性意识的鲁迅才能如此大胆呢？即使女性有工作权，一旦结了婚，她仍然陷入夫妇封建制度的牢笼里。就如《伤逝》中女主人公的命运，经过艰苦的抗争，跟意中人成婚，但她的结局还是悲剧收场。^①

丁玲大概是第一个大胆反抗父权社会制度的中国女作家，她也细心处理女性复杂的处境及出路的可能性。她的《韦护》以及《莎菲女士的日记》的女主人公是一个上层阶级、富有、并有自由接受教育及谈恋爱新女性。但小说中的女主人公并不开心，对婚姻、事业、革命等事十分失望与迷惘。^② 丁玲认为女性解放必须处理政治上、经济上独立的问题，以及思想情感的解脱。所以富贵人家的大小姐在以后主流的作品中，往往成了批判的对象；狂奔流放的女性情感，成为资产阶级的意识。

可是所谓男女平等的口号是十分空洞的，不谈爱情也不代表可以回避男女的不平等。在不少平等的外衣下仍然隐藏着不平等

① 鲁迅，《伤逝》，《鲁迅全集》第二卷（北京：人民文学出版社，1981）。

② 丁玲，《韦护》，《丁玲文集》第一卷（长沙：湖南人民出版社，1983）；《莎菲女士的日记》，《短篇小说选》第二册（上海：教育出版社，1979）。

的现象。张洁的《爱，是不能忘记的》和张辛欣的《我在哪里错过了你》揭露了社会中深层的扭曲现象。^① 在《爱，是不能忘记的》中描述两个没有真正相爱过的情人（由于男方有一个不相爱的妻子），爱情是人基本的人性需要之一，若一直压抑，人性必然受扭曲。张辛欣的《我在哪里错过了你》描写一位女主人公好胜要强，有男子气概，穿没有腰身的短大衣，穿一双高跟猪皮鞋。作者认为是男性社会改变了这女人的身相，迫使她粗豪威猛，但男人又不接纳她，把她推到一旁。女人在哪里得罪了男人？女人即使在她们失去自我的天性时，也不能满足男人的期望。根本的问题不在于女人是否能满足男人，或女人亏欠了男人什么，问题是女男之间如何快乐地并存。后来张辛欣在《在同一地平线上》就指出，事业上的平等其实背后已加上女性对丈夫儿女的责任，女性又如何在同一地平线上与男性平起平坐？妻子应无条件为丈夫自我牺牲，但丈夫则不必。妇女解放不能不先解放男人的大男人主义；独立的女性在男性主导的社会和家庭中拥有一切，也等于痛苦一生。妇女解放也不单单是要求女男平等，而是女男彼此关系如何互重互惠。《在同一地平线上》中女主人公的感慨，一针见血地道出了男性霸权的架构若不改，女性就无法得自由：“他只打算让我爱他，却没有想到爱我、关心我。”^② 只可惜张辛欣没有提到大男人主义本身的脆弱，因为连关心妻子的能力他都没有。似乎只有在压迫异性、在她们身上“发泄”时，男人才找到“安全”感。男性若不能与妻子彼此相爱，男性自我并没有得到益处，反而自我扭曲。

① 张洁，《爱，是不能忘记的》，《北京文学》第二期（1978）；张辛欣，《我在哪里错过了你》，《收获》第五期（1980）。

② 张洁，《在同一地平线上》，《收获》第6期（1981）。张辛欣也继续发表小说，如《我们这个年纪的梦》，《收获》第4期（1982）；《最后停泊地》，《中国作家》第1期（1985）；张洁也出了《方舟》，《收获》第2期（1982）、《祖母绿》，《花城》第3期（1984）等。

反映女性意识及经验的作品之后陆续面世。萧红的成名作《生死场》描写中日战争时一个农村村民困苦屈辱的命运,尤其是妇女,所受的不只外敌,更有内忧。譬如媳妇受婆婆残酷的调教,小女与男人的调情、偷情以及被出卖,“失节”的终身耻辱以及粗暴丈夫的人性侵略。在萧红的笔下流露的是她们存活的意志;女性的悲情以及宰制剥削她们的罪恶。^①

张爱玲的小说刻画了千真万确的女性形象,使读者更认识女性的遭遇和逼害。李子云写道:“她们一个个都清醒意识到自己做为女人的困境。她们一个个都精明厉害并攻于心计。她们明白自己不过是一个花钱买来为男人进行性服务和传宗接代的工具。她们就利用男人对她们的这种需要,施展一切手段以谋取自己的利益。其利益所在无非是可怜的妻妾名份和经济保障。长年累月处于这种你死我活的斗争之中,不仅使她们一个个精疲力竭,而且使她们变成或逐渐变成恶魔。她们人性扭曲、沮丧。她们仇恨一切人。她们向一切人施以报复,连亲生儿女也不放过。她们不但恶狠狠地而且理直气壮地诅咒儿女:“我吃了一辈子的苦,难道你们就能那么便宜!”^②

张洁的《方舟》也提出了女性无奈的悲愤感受:“你将格外地不幸,因为你是女人……”^③《方舟》描述漂浮在寡妇俱乐部里,被逼成疯癫变态的女人。竹林在《人性一人》描绘中国社会一家三代妇女的悲绝命运:外祖母为了爱情叛离家庭;母亲因丈夫在反右的运动中自杀,不得不暗中以卖淫为生;女儿懂事时离家出走,等

① 萧红,《生死场》(哈尔滨:北方文艺出版社,1987)。

② 李子云,《从女作家作品看中国妇女意识的觉醒》,李小江、朱虹、董秀玉主编,《性别与中国》,第491页。有关张爱玲的小说,看《传奇》(北京:人民文学出版社,1986)。

③ 张洁,《方舟》,《收获》第2期(1982)。

到她回乡,为了生活不得不委身于她不爱的男人时,她也走向母亲的路。^①

也有不少女性作品超越传统的藩篱,为女性发出震撼人心的声音。戴晴的《不期的潮流》描写一个女人与小她五岁且丧偶又有儿子的男人恋爱的故事。刘索拉的《蓝天碧海》、《寻找歌王》中的女歌星;刘西鸿的《你不可改变我》和《黑森林》中的女模特儿和女经理,都不理会社会或别人对她们婚姻及职业的议论、批评或意见,只跟随自己的意愿。^② 这些妇女不再受男性中心的支配,她们坚决突破传统社会的宰制架构,纵然属于少数。跨越传统文学作品性爱禁忌的描写,也是女性作家敢于展示的,如丁玲的《莎菲女士的日记》肯定女性性爱的需要;王安忆的《荒山之恋》、《小城之恋》、《锦绣谷之恋》、《岗上的世纪》和铁凝的《玫瑰门》都大胆地描写少女性觉醒、性需要以及得不到性需要的痛苦心灵和畸形心理成长。^③ 这些小说破解了传统中公私范畴、男主动女被动、男强女弱、灵魂肉体等二元对立的观念。铁凝以“玫瑰门”来象征女性生殖器官,以三代妇女(外婆、舅妈、外孙女)对两性关系上作出不同的反应。

辛亥革命展开了中国女权运动的先声。妇女解放运动的先驱者和杰出的代表秋瑾,提出了比较完整的妇女解放思想,对于更新妇女的观念,确定新女性的价值,产生了深远的影响。继而在五四运动中,一大批青年女子在新文化思想的鼓舞下,打出了

① 竹林,《人性一人》,《长篇小说》第14期(上海文艺出版社,1989)。

② 戴晴,《不期的潮流》,《上海文学》第6期(1982);刘索拉,《蓝天碧海》,《上海文学》第2期(1985);刘索拉,《寻找歌王》,《钟山》第1期(1986);刘西鸿,《你不可改变我》,《人民文学》第9期(1986);刘西鸿,《黑森林》,《小说界》第3期(1987)。

③ 王安忆,《荒山之恋》,《十月》第4期(1986);《小城之恋》,《上海文学》第8期(1986);《锦绣谷之恋》,《钟山》第1期(1987);《岗上的世纪》,《钟山》第1期(1989);铁凝,《玫瑰门》(北京:作家出版社,1982)。

鲜明的反封建旗帜,走出闺阁进入学校读书,参与社会改革,争取婚姻自主,谋求男女平等。中华人民共和国成立后,于1950年颁布的婚姻法,规定了男女平等,婚姻自由,一夫一妻制,它在中国历史上引起了男女关系和婚姻关系的根本变化。这表明妇女在法律上具有与男子同等的地位,从根本上改变了妇女在家庭和社会上的不平等地位。中国的社会革命,使广大妇女获得空前的解放。当历史进入了80年代这个改革和开放的时代,这一强大的社会变动为实现女性价值、促进妇女解放、塑造新的妇女形象提供了机会。

基督教对中国妇女角色的影响

中国民俗中女性神祇的地位是明显的:人们崇拜观音(慈悲之女神),她对信者来说是无所不在,大慈大悲。在佛教中有地母(无生老母),她赐生命宇宙并借助天堂中的诸多使者拯救人类。^①渔民与坐船人崇拜“妈祖”,对金花夫人的崇拜也很普遍。欧文迈亚(Daniel L. Overmyer)在研究佛教后指出:“女人的角色不仅是信者中的成员。在明清两朝有许多关于女教主,女密宗首领甚至女教派创始人的记载。”^②郭佩兰提到了拿昆生(Susan Naquin)对1813年白莲教起义的研究,她的研究发现当时女性在教中担当教主、经典的管理者以及男女教徒的教师。白莲教之所以对妇女具有很大吸引力,是因为“她们想摆脱社会的等级性所强加给她们的

^① Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992), p. 9; 亦参陈秀萍编着,《沉浮录——中国青运与基督教男女青年会》(同济大学出版社,1989)。

^② Daniel L. Overmyer, “Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society”, *Modern China* 7. 2 (April 1981), p. 165.

束缚。”^①

19世纪西方的宣教士将福音带入中国，基督教开办女校，贡献社会（教育及医疗服务）又建设国家。加上如反对缠足、纳妾、杀害婴孩及安排婚姻等运动，这一切都提升了中国妇女的地位。^②之后，教会学校的女学生参加反强权侵略和反对男女不平等的活动。于1821年，梁发在一间简陋的屋子里，以一个饭碗为他的妻子李氏施洗礼。她是中国第一位归入更正教的女信徒。

女性在宗教生活中，往往表现出强烈的虔诚精神和热情，就曾有人在基督教《真光报》写道：“余常见教会中有等妇人，知识比男子弗及远甚，而信道独笃，圣经知识无多，而所言传头头是道，其心亦较真，男子引如”。^③另一批女性则在社会国家建设方面具有深厚的影响，如金韵梅、徐金英、石美玉、康成(Ida Kahn)都是女基督教徒的留学生。她们不但在医学、教育、社会福利及宗教上贡献社会，有的还提倡妇女解放运动。例如，徐金英在1898年代表中国妇女参加了伦敦世界妇女协会；康成在1910年作为中华基督教女青年会代表出席了世界青年会年会；石美玉曾担任万国节制会分会中国妇女节制会会长，该会以“谋求妇女权益”为宗旨之一。^④“此外，还有一

^① Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p. 11; Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 41.

^② John MacGowen, *How England Saved China* (London: T. Fisher Unwin, 1913); Arthur H. Smith, *The Uplift of China* (New York: Young People's Missionary Movement, 1907); Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan Co., 1919); Paul A. Cohen, "Christian Missions and Their Impact to 1900", in *The Cambridge History of China*, vol. 10, *Late Ching 1800—1911*, ed. John King Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 582—583; Kwok, *Chinese Women and Christianity*, pp. 101—145.

^③ 《真感应》，基督教《真光报》12卷13期(1912)。参吕美颐，《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》，李小江、朱虹、董秀玉主编，《性别与中国》，第230—251页。

^④ 参《甲午战前四位女留学生》，《东方杂志》31卷11期。

些在中国颇有影响力的女基督徒,如以革命家、教育家、医生著称的张竹君,女子教育家曾宝荪等。她们往往以更高层次去感知和认识基督精神,将其理解为‘献身’精神、‘力行’精神的有机结合。她们以这种精神自勉自律,身体力行,其虔诚的表现形式与内容往往与那些‘知识甚低’而‘信仰独笃’的女教徒有很大不同。”^①

不少传教士相信男女是平等的,而且决心替女性争取权利。西方传教士在《万国公报》发表了不少涉及妇女问题的文章。文章指出缠足和溺婴的茶毒。这些文章宣讲缠足对妇女的危害,有损健康,使足常冷不温,进而召痼疾,对家庭和社会危害很多。因为妇女缠足不能操作,致使男人作女工,造成民用空乏,国计困穷。英国传教士秀耀春在《缠足论衍义》一文中写道:“上帝生人,不分男女各予两足,原以使之健步。男则为国为家奔走东西,女则事亲教子内助分劳。欲尽动作之本份,必需手足。今任女子缠足,竟将重用之肢归于无用之地,辜天恩,悖天理,逆天命,罪恶丛生。”^②文章鼓吹不缠足,传教士还组织了不缠足团体(如厦门的不缠足会)。

基督教在中国也坚持反对有害妇女身心的烟、娼、赌等社会恶习。教会的养真社主张戒烟、反嫖赌,坚持扫除一切有害身体之举,不作嫖赌纳妾,坚按一夫一妻制,藉保天真。西教士在上海、开封、西安等地创办济良所或风俗改良会,收容妓女,并培训她们以正当的手段谋生。以石美玉为会长的中国妇女节制会在1907年成立,以禁烟、酒、娼妓,并谋求妇女权益为宗旨。这看起来似乎是把嫖妓的恶习归在女性头上,其实不然。嫖娼是男女的罪过,基督教不但

^① 参吕美颐,《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》,李小江、朱虹、董秀玉主编,《性别与中国》,第239—240页。

^② 《万国公报》(光绪15年4月)。也参《卫足说》文章:“痛夫风俗移人,使淫考,残形性,极大害而无小补,未有如缠足之甚者也。统不仁不智,无礼无义,甘心为之而不知悔,未有缠足之愚者也。”

帮助受压迫的女性,福音的宣讲对教会以及社会人士来说,也有其教导以及改造的作用。基督教会作为社会的良心,不但发出批判及改造的言论,尤以基督教女青年会更努力倡设成年妇女或女青少年俱乐部、体育馆、图书馆、文化教育、圣经研习、家庭生活短期训练班、社会服务、救济、募捐等等,为社会广泛的习俗改良助一臂之力。

《万国公报》的文章也提倡发展女子教育。例如《基督教有益中国说》一文写道:“女学愈先,国势愈强,欧洲之成效昭然矣。基督教男女并重,而悉教以读书,使女子亦得列于传类之中,不存菲薄之心,此教中诸益之最大者”。^①在教育方面,传教士尝试突破传统科举教育制度,改革女子三从四德的说教,所以开始创办教会女校。中国第一所女子学校是在1844年由英格兰长老会东方女子教育会办的,这个在宁波创办的寄宿女塾提供免学费、食宿及家属津贴。到了1876年,基督教在华的女子日间学校和寄宿学校共有121所,学生人数高达2100位。到了1898年,中国人自办的第一所女校才开始。基督教在华差会还创办了中国最早的女子大学,最早派中国女生到欧美留学,也是最早实行男女同校。^②五四运动以前的基督教女子教育已形成了相当成熟的体系,包括至少六种类型的学校:女子普通教育从幼儿园至大学的教育、女子师范教育、女子职业专门学校、女子医学教育、残疾女子教育、女子神学教育。虽然教会所办的教育不能也不该没有宗教目的,各校的管理不同、程度不一,但吕美颐认为:“中国近代早期的职业妇女,大都来自教会女子学校。一批女教师、女学生、女医护人员等的出现,使传统的妇女生活方式发生了变更,对周围的妇女也发生了重要影响。”^③

① 参吕美颐,《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》,第241页。

② 同上,第243页。

③ 同上,第245页。

基督教对中国近代妇女的觉醒及解放有深远的影响,主要原因是信徒感受到上帝神圣之博爱,愿意委身,将福音的好处带到人群中。虽然,基督教自古至今面对和对待妇女的态度并不一定是一贯和积极,但基督教对罪恶世界的批判以及改变的能力,使得信徒把(即使是自己的)不良传统或信念扭转过来,好叫基督的救恩可以临到生活各个层面,包括对女性的解放、建立起女性的意识及自尊、男女之间的复和等。虽然,基督教传入中国多少要透过西方文化的承载,更甚的是透过政治或经济的管道而入,但基督教在中国对女性的贡献是不能因而抹煞的。例如,著名的美国监理会传教士林乐知特别指出:东方教化中所具之恶习之一在于轻视女人,恒为女人之心才道德,不能与男人同等,此实与西人之公见,大相反对者也。的确,林乐知不晓得自己文化的盲点同样存在,但他这看法仍是值得我们认同的。

孙文雪认为基督教与妇女运动有密切关系,她说:“基督教是促起妇女们自觉的一个原动力,在我国更是有很明显的痕迹可以追寻;基督教……使历来沉迷在不平等的礼教中的妇女开始觉察到她们所处的地位,并重新估量她们作人的价值……这实在是我国妇女运动的滥觞。”^①吕美颐认为“基督教对中国近代妇女的影响已超出了宗教范围”是对基督教的严重误解,导致她结论时说:“基督教同其他宗教一样,本质上都是把人引向虚幻的精神世界”。^② 笔者并不认为基督教来华的影响是十全十美,更不认为当中没有任何帝国主义侵华的意图。笔者只是要指出,基督教的宣讲对中国女性命运的指导及改造,并不是以虚幻的精神为依据的,基督教透过不同的教士、组织为女性所作的社会贡献正是基督教

① 孙文雪,《基督教对于妇女运动的贡献》,《女青年》7卷3期(4.1928),第23页。

② 参吕美颐,《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》,第249页。

应做到的宗教责任。如果基督教是指引人向虚幻的精神世界,教士与教会必然设立修道院给妓女嫖男,好让他们都能在精神中得解脱。所以基督教来华对中国妇女解放的影响肯定不是“为基督征服世界”,而是“为基督关心世界、热爱中国、尊重女性”。

诠释学与中国女性

在神学诠释方面,郭佩兰的《基督教象征的阴性化》一文第二章谈到19世纪的情况。她主张当时存在着“对上帝慈爱的强调,对圣者更具体、更有包容度的比喻的使用,对耶稣与妇女的关系的强调以及对夏娃的罪过的低调处理。”^①但倘若人把慈爱关怀当作是阴性的特点,阴性的比喻,表示那人已接受了西方的僵化性别论思想,因为中国阴阳哲学的理解并不接受男女性别之间的断然区分,反强调阳中有阴、阴中有阳。实际上,在描述上帝的中国语言中,已反映在中国古典典籍与耶稣会所用的“天”、“上帝”中,多明会与方济会修士所用的“天主”,马礼逊(Robert Morrison)与米怜(William Milne)所用的“神”,这些用法兼具阴阳两种特点(至少在创造主之意义上),而不是把上帝称为“父”,因为若把“父”转译到中文所用的拟人法,一定会造成严重的问题。中国社会是父制、等级化的,它不是一个平等的社会,所以作为“父”的上帝在中国社会中时常被人误解。倘若我们能以男女两性作为家庭的中心或基础,上帝的形象就不是单一的了。

郭佩兰认为当传教士把“上帝/天父”的观念介绍到中国时,强调了上帝是全人类的天父,众人皆为兄弟姐妹。部分反基督教运

^① Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p. 30.

动人士觉得这对传统五伦的社会关系有颠覆作用,并且会鼓励滥交,甚至由妇女管辖男性。^① 中国式的父亲角色是严厉的,慈爱的观念无法被翻译到中国语境中来。^② 所以早在 1803 年,中国已有人使用父母双性来描述上帝,这要比西方女权神学早得多。

郭佩兰从几方面追溯 20 世纪的女性运动——透过爱国者与满清政府的对抗,在中华民国成立时,透过一个捍卫国土的运动,达致家庭和社会的改变。^③ 她发现中国的女性运动和美国的相似:同是以女性的独特性或是以男女平等为基础。前者带来道德上的改变,而后者带来政治上的改变。虽然,基督教使用语言时不能避免在中国文化的概括性之下,但同时也为中国文化带来了影响及注入新的资源。不同的是,中国的女性运动是全国性(女性和她们的国家)的解放。^④ 要解放妇女就要攻击统治阶级的腐败、黑暗及荒淫。

近一个世纪以来,全世界妇女的生活发生了巨大的变化,获得了不同程度的解放。中国妇女的解放模式与西方的截然不同。当代(80、90 年代)的女性,对 50、60 年代以来妇女参与社会生产劳动为标志的那种男女平等诉求和观念,抱持怀疑的态度。女性转向寻回自我意识,以寻求妇女解放的途径。大陆新一代大学生认为,妇女解放应是使妇女拥有独立的人格,在精神上不受压制、束缚,心灵不被扭曲。女性要用自己的目光审视自己、甚或男性和社会,并作为独立的社会历史主体,主动地参与社会生活。由此可见,注重自我意识的觉醒、精神方面的解放和个人自由的选择,在

① Kwok, *Chinese Women and Christianity*, pp. 38—40.

② 他们到在福州工作时称上帝为人的父母,梁发也称神为伟大的父母。Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p. 41.

③ Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p. 155.

④ Ibid, pp. 189—190.

当代大学生的妇女解放观念上,占着重要的地位,这一特点也是前所未有的。^①

现在一些女大学生以“超贤妻良母”作为新一代理想女性的标准,而“超贤妻良母”就是要在事业上取得成就,但不因而放弃家庭的责任。她们自强、自爱、具有独立的个性;她们要做精神上的强者,而不愿意做依附男人的“第二性”。另外一些则以“新贤妻良母”为目标,她们愿意舍弃事业上的追求,把主要的精力,责任和享乐放在家庭上。事实是,“新贤妻良母”仍是大部分女大学生所追求的,反映出妇女在寻求解放的同时,却转向传统女性角色的回归,与西方妇解走向女权极端化的方向截然不同。

中国妇女解放与西方女性主义的演进过程有显著的差异。西方的女性主义者,将“女性”一词概括全世界的女性,她们以为自己的女性经验是世界共通的。中国研究妇女学的先锋李小江女士指出:“面对中国,我们用的是‘妇女解放’,中国女性中极少有人承认自己是女性主义者。”^②

中国最早期的妇女运动与西方的信仰及神学有着密切关系。^③然而,在近一世纪中国妇解显然有了自己的发展路向,与西方的女性主义截然不同。无疑,西方的妇女神学是在女性主义的影响下形成的,在70年代迅速发展,并完全是针对西方妇女的处境而成,因此与中国妇女的情况差距甚远,并难以应用于中国。

中国教会应按着现今妇女的现况,发展出适合她们的妇女神学,而其工作应重新追溯过去教会妇女运动的经验,及中国文化中

① 张妙清等合编,《华人社会之性别研究:研讨会文选》(香港:中文大学出版社,1991),202—203页;也参《面对21世纪的选择——当代妇女研究最新理论概览》。

② 李小江,《走向女人:中国大陆妇女研究纪实》,第103页。

③ 参吕美颐,《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》,第230—251页。

释放妇女的传统。^①另一方面,妇女的神学工作亦须探求基督教在西方文明中,对妇女生活的影响,深入地进行双重的文化批判,使妇女的观点在文化重整中,获得应有的注视。^②此外,中国妇女要因应自己的情况来诠释圣经,西方的诠释模式只能作为参照。

西方的妇女神学基本上是关乎两个范畴:女性主义及神学。女性主义是奠基于一根本信念:父权社会乃世界普遍性的架构,女性在其中遭受被压抑的命运。女性主义者发出“女性大团结”的口号,呼吁妇女基于相同的经验,团结一致,反抗父权社会的压迫。由60年代兴起的女性主义第二波,一直到70年代的黄金时期,女性主义的哲学思想不断冲击教会。教会的妇女在不同的层面上争取平等,而妇女按立牧职是其中的重点。

女性主义神学家基于圣经蕴藏了一些帮助人类解放的题旨,于是以“解放”作为妇女神学的重心。她们接纳拉丁美洲的解放神学,予以修改,成为解放妇女的女性神学。妇女神学融合妇女生命的经验,重建妇女的自我形象、尊严,发展妇女的整全人性。

妇女以生命的经验反省信仰,以女性角度来诠释圣经,让经文扶助她们面对挑战。菲尔伦查(Elisabeth Schüssler Fiorenza)发展的诠释架构,为女性诠释学提供合宜的工具,开创一个不再以男性为中心的未来。西方的妇女神学可否移借至中国?中国早期的妇女运动确实与西方的信仰和神学有着密切关系;但时至今日,西方的妇女神学又会否一如往昔,与华人的神学息息相关?值得注

① Kwok Pui-lan, “Claiming a Boundary Existence: A Parable from Hong Kong”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 3:2(1987), p. 123.

② 何笑馨编,《华人妇女神学初探:亚洲妇女神学研讨会文集》(香港:道声出版社,1988),第23页。

意的是，西方的妇女神学强烈地受女性主义影响，虽然“女性主义”（Feminism）一词被普世性应用，但从中国的妇女解放进程可知道，中西方的解放模式是截然不同的。因此，与女性主义并进的妇女神学，难以一下子转移作中国的妇女神学。

从鬼到人的诠释——复乐园

笔者以一个人鬼故事作为本章的导言，现在以一个中国的幽灵故事来结束这章，但这不是一个恐怖的故事，而是一个代表希望的故事，是一篇“复乐园”的故事。作者特意挪用《聊斋志异》的故事是希望透过故事的重新诠释，将《聊斋志异》封建制度的世界观转化为女男两性能交感互惠的乐园。

聂小倩是蒲松龄（1690 至 1715 年）的作品《聊斋志异》里一则故事中的人物。^① 故事说的是有一个名叫“宁”的男子，他是一名诚实、宽厚慷慨的书生，他决意保守自己品格的完美谦恭。他在进京赴考途中寄宿于一所破庙内。来到新居，久不成寐，后来听到外面有一妇人及一媪对话。他以为是邻舍，就不多管了。当他将要入睡时却被一阵声响惊醒。他惊讶地发现自己的屋里有一名十来岁的女子。女子笑着说：“这夜如此美，如此之凉爽。我无法入睡，想与你作个伴！”^② 宁很生气，他严肃地责备那名女子，要她离开。女子受了惊吓，便走了。深夜那女子又回到了宁的身边，她告诉宁自己叫聂小倩，15 岁时便死了，被葬在破庙后院那棵有鸡窝的白杨树下。她承认恶魔曾利用她，要她从事与男人睡觉这样卑下的事，她更要为恶魔吸人精血，尽管她极为讨厌做这种事。她警告宁

① 参蒲松龄，《聊斋志异》（新加坡：世界书局），第 75—81 页。

② 原文为：“月夜不寐，愿修燕好。”

说：“因为今夜再没有其他人可伤害，恶魔可能会自己来引诱你、伤害你。”^①宁赞许女子的诚恳，并向她求问神力的帮助。女子对他说：“到隔壁燕那里去，恶魔不敢动他。”

倩知道宁是一个全然正直的人，她向宁请求帮助说：“我愁深似海，请你殓我尸骨另葬一个宁静的所在，好叫恶魔无法再来打扰。”^②宁同意了，倩则在黑暗中消失了。次日清晨宁急忙赶去看燕，搬到燕的房里去住。燕是一位奇人剑客。宁因为燕与倩救了自己一命而感激他们。他到了破庙后院白杨树下，掘出、收殓了倩的尸骨。他雇了条船回家，把倩葬在他书房前的草地上，为倩建坟，向坟立祭祀，祈求倩的保护说：“噢，神灵，怜悯这个孤独的灵魂。我已把她葬在我的陋室旁。从而我们可以知道彼此的伤心与痛苦、歌与泣。希望你、我的朋友能喜欢这里。不再受恶魔的虐待和攻击。”^③

宁起身准备离开时听到后面有声音说：“请等我一下！”他回过头，发现是聂小倩。倩问候他，欢喜地感谢他：“你信守诺言，救我性命，我实在对你的大恩感激不尽，不知如何回报。请让我给你回报。让我感谢你、服事你全家，甚至给你做佣做妾。”^④

宁把她领进书房，让她等候片刻，自己去通报母亲。母亲知道是一个女鬼在她家中，惊得不知说什么才好。当他们母子谈话时，倩走了进来，说：“为了报答你儿子的大恩大德，我愿终身服事你们。”^⑤宁的母亲见倩是一位美丽、温柔的女子，便有了勇气对她说

① 原文为：“今寺中无可杀者，恐当以夜又来。”

② 原文为：“妾堕元海，求岸不得，郎君义气干云，必能拔生救若，倘肯囊妾朽骨，归葬安宅，不啻再造。”

③ 原文为：“怜卿孤魂，葬及蜗居，歌哭相闻，庶不见陵于雄鬼，一瓯浆水饮，殊不清旨，幸不为嫌。”

④ 原文为：“君信义，十死不足以报，请从归，拜识嫜姑，媵御无悔。”

⑤ 原文为：“蒙公子露覆，泽被发肤，愿执箕扫，以报高义。”

话：“小姐看顾我孩子，我十分喜悦。但这是我唯一的儿子，不能找个鬼妻做妾。我知道你好意救我儿子的性命，并想服事我们。”^①倩回答说：“实际上我别无他求，只是要救你们两个人。”^②宁的母亲见到倩的真诚便同意她留下。倩马上接了宁的母亲在厨房里的做活，并勤劳地料理家务。

日子一天天过去，宁的母亲被倩的热忱与帮助所感动，渐渐把她当成亲生女儿那样来对待。她甚至不相信倩是一个鬼，要她晚上也留在家中，只是要她住在自己屋里。倩起初什么也不吃，慢慢喝起汤来。几个月后宁的妻子死了，母亲想把倩纳为儿媳，只是担心家中会因此无后。当他们母子把这事与倩商量时，倩说：“子儿乃天所赐，因为你儿子品格完美又有恩慈，我相信天会丰富地赐福予他的。”^③

最后他们决定摆宴娶妾，把所有的亲戚朋友都请来庆贺这场别具一格的婚事。所有的客人都向他们致以最美好的祝愿。宁与倩此后幸福地生活在一起。倩甚至为宁生下了两儿子，他们日后都成为有声望而又明智的朝廷官员。

结语：附属与自主之间

这则故事能帮助我们来展望并实现，妇女神学所提出的男女两性和谐关系的乐园。愿所有的女人都不再在这父权世界下成为男人主宰的器具，以致成为男人的性发泄工具、鬼的利用品。不是

① 原文为：“小娘子惠顾吾儿，老身喜不可已，但生平止此儿，用承祧绪，不敢令有鬼偶。”

② 原文为：“儿实无二心，泉下人既不见信于老母，请以兄事，依高堂，奉晨昏，如何？”

③ 原文为：“子女惟天所授，郎君注福籍，有亢宗子三，不以鬼妻而遂夺也。”

男、女,而是女与男、男与女。男与女或女与男是人类的相互关系,在彼此的关系中我们成为全人。女性神学不单单是女性的问题,因为任何个性别的宰制必然在两性的关系上发生,故女性神学也是男性要特别关心的,不然人类关系的扭曲及宰制永远没办法突破。聂小倩的故事提醒男性在妇女神学中的任务:男性要知道他们在父权社会制度下的权柄,他们有权扭曲男女的关系,也有权更改不和谐的女男关系。这故事也提到女性在妇女神学的任务:如果受压者没办法看到她们在制度下的鬼附,她们也没办法有反抗的能力。笔者不是有意“指摘”男或女性,只是一直以来都认为妇女神学是女男的责任。尤其是对男性而言,因为他们站在权利的地位,他们的责任更加重大。故男性写女性神学是最好不过的了……

无疑,人际的关系不单是男女关系而已(但这是本书探讨的范围)。女性神学也注意到这一点,它刻意铲除人类所有从属的关系。所以,男从属于女或女附属于男的关系都是女性神学要针对的。这些扭曲的人类关系都不是人类的形象,而是鬼魂的故事。

本书的意旨不是证明女人只能在有爱心、明智的男人的帮助与祝福之下才能成为全人。若是如此,女性很容易又走向依赖及屈就男人的价值、评估来确立或扭曲自己。同样的,男人不是一定要贤淑的女性才能成为真正的人。全人是女男互相帮助及彼此祝福中的真正之人,而女性和男性则在全人的彼此关系中实现真正的自我。

第十一章 女男之间的启发

——中国哲学中阴阳之观点

在这一章里,笔者希望从中国阴阳哲学的角度和跨文化诠释学的方法来处理性别这课题。用“阴阳”来诠释神学与人论,多少有点建立本色神学的旨趣。做神学意即诠释真理、重新将真理化成肉身,将信仰具体地表达,以便读者能对真理有所认识及体验。本色神学的建立,总离不开以本土色彩和资料,尤其是文化架构及意识形态作素材,将基督教神学的精义具创意及明显地表达。建立汉语女性神学的其中一个任务,就是要以中国思想为架构,来表明女性神学及诠释学。使用中国传统的阴阳模式,来解释男女两性的关系,可以带来双向的效果:中国文化与基督教的神学,在相遇中含有彼此转化的可能,而透过阴阳模式来诠释基督教真理,则可令其意义更清晰。

毋庸置疑,西方二元论的宇宙观,把世界两极化,把现象(phenomena)与物自身(noumena)分割对立,^①形成在知识论上可

^① 如康德对宇宙的论述,参康德,《纯粹理性之批判》(*Critique of Pure Reason*)第2部第2章。

知(*posteriori*)与不可知(先验知识, *a priori knowledge*)的宰割划分;在神学上,构成神人、女男二律背反、主客支配的关系。^①尤其是在基督教女男两性的问题上,往往被西方二元对立的思想架构垄断及曲解。中国阴阳的思想也是二元相和的模式,对女男两性的诠释给予更全面的架构。笔者并非暗示其他的思想架构或哲学理解是错误的,或次等的,^②亦不认为阴阳模式是唯一的方法^③;只不过笔者认为阴阳模式,能更好地诠释圣经中男女两性的真理。

本章的论述主要是尝试使用那些令中国人最感舒适的语言结构,来表明这节课,这种本色神学是有圣经使命为依据的。这种神学的重建与系统神学不一样,把一定的原则或框限加在圣经文本上。这里的原则就是指“阴阳”学说,^④而参照经文主要是《创世记》一章 26 至 27 节。意即笔者要以“阴阳”的架构,来探讨神人关

① 如笛卡尔认为人可以怀疑一切事物,除了那怀疑的主体,事物的主客分明形成神学的所谓客观、绝对真理。

② 对于笔者及同胞来说,再思与重建本色神学是关键性的问题,因为大多数的西方圣经神学、历史神学与系统神学都是透过希腊柏拉图、亚里士多德的思想立柱。透过种种形式的二元论与绝对论的模式来诠释上帝及人,对于能够理解这些思想的西方人来说,这不会有多大的问题,虽然其后果有不足之处,但是更不足的是对我们这些东方人来说,已成了理解上的鸿沟。这条鸿沟需要弥补,所以笔者在此尝试以传统中其中一个思想模式——阴阳宇宙观来看人论,希望在汉语神学的建构能提出一些线索供读者参考。

③ 其实《周易》中对男女及夫妻的关系表征着男尊女卑、夫统御妻和夫主妇随的居室原则,据家人卦辞的解释,就有“家人,女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也”的不变的原则,参曾春海,《论〈易经〉家庭生活的两性关系及其对中国传统社会的影响》,在《诠释与创造——传统中华文化及其未来发展》,沉青松编(台北:联经出版事业股份有限公司,1995),第 54—55 页。本文使用阴阳学说显然是以易经的传统重解圣经(尤其是创世记)。

④ 如果没有前提、原则,没有人能够理解文本。其实我们使用的语言系统本身已是一个思想系统,表明我们借助一定的语言与文化前提来解读文本。问题不在于我们能否排除一切先入为主之偏见,凭空白的脑袋去解读圣经(这是不必要,也是没办法的)。问题是我们是否清楚自己将那些预设、原则来解读经文,譬如,笔者这里显然是用阴阳模式来解读创世记有关男女的关系。

系以及女男关系。^①

阴阳学说

殷商之际就有阴阳学说,《周易》曾经是用作卜筮的著作。^② 笔者在这里不是要处理卜筮的问题,只是要借用阴阳模式作为诠释架构。笔者对《易经》(殷商时代)、《易传》(战国时代)的了解偏重先天太极图中阴阳互动的太极关系,^③以此来解释女男的易变及圆融关系。

周敦颐的太极图是对宇宙生化的论述,^④笔者认为先天太极图较能带出女男之间的互应互对、互动融和的关系。



太极图

以下将会使用“阴阳”的先天太极图来诠释女性神学,共分成

① 当代一位神学家 Jung Young Lee 曾认真地使用阴阳哲学来诠释基督教神学的教义,参 Jung Young Lee, “Search for a Theological Paradigm: An Asian-American Journey”, *Quarterly Review* (Spring 1989): 36—47; *The I Ching and Modern Man: Metaphysical Implications of Change* (New York: University Books, 1974); *The Principle of Changes: Understanding the I Ching* (New York: University Books, 1971); 及 *The Theology of Change: A Christian Concept of God in an Eastern Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1979)。

② 例如《汉书·艺文志》有云:“《易》曰:宓戏氏仰观象于天,俯观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。至于殷周之际,纣在上位,逆天暴物,文王以诸侯顺命而行道,天人之占,可得而效。”

③ 太极图至少有三种:先天太极图(天地自然之图)、周子太极图和来氏太极图。清人胡渭对先天太极图说道:“其环中为太极,两边黑白回互,白为阳,黑为阴。阴盛于北,而阳起薄之:震东北,白一分,黑二分,是为一奇二偶;兑东南,白二分,黑一分,是为二奇一偶;干正南,全白,是为三奇纯阳;离正东,取西之白中黑点,为二奇含一偶,故云对过阴在中也。阳盛于南,而阴来迎之:巽西南,黑一分,白二分,是为二偶一奇;艮西北,黑二分,白一分,是为二偶一奇;坤正北,全黑,是为三偶纯阴;坎正西,取东之黑中白点,为二偶含一奇,故云对过阳在中也。坎、离为日、月,升降于乾坤之间,而无定位,故东西交易,与六卦异也。”(《易图明辨》)

④ 宋朝周敦颐的太极图共有五层:第一层为无极;第二层为会阴阳的太极;第三层为五小圈五行的妙合;第四层的一圈为乾坤二气;第五层的一圈为万物化生。参冯友兰,《中国哲学史》(台北:蓝灯文化事业股份有限公司,1989),第820—821页。

五点。^①

变易的时空与互动的关系

实存(Reality)^②是易,在不断转变中,^③而非绝对的存有或本体。时空不是绝对,是在变易着的:“天地之间,流行不息,皆其生焉者也。”^④绝对论的宇宙观预设了空间必须有物体才成为空间,故宇宙的粒子是永恒,独立永存的。此种论点演绎成机械式、决定论的宇宙系统,以及单独存在的原子实体。《周易·系辞传》说:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”^⑤所以八卦

① 若想要在西方找到类似的历史及宇宙观,参J. McKim Malville, *The Fermenting Universe: Myths of Eternal Change* (New York: Seabury Press, 1981), p. 9。

② 从解决宇宙论、人论与无上终极(上帝或神圣实在)问题的方面来讲,阴阳诠释是一个合宜的方法。通过阴阳原理终极问题可以得到更好的解释。对次终极问题来说,这种做法并不一定必要或可行。

③ “易”这个字表示变化,它是由日与月两个偏旁构成。从字边上说阴的意思是不受阳光照射的阴避处,而阳表示洒满阳光的山坡。《易经》上指出易,而非进程,是终极的,非偶然的实存。在这一点上易经对“易”的理解有别于西方进程神学。参 Lee, *Theology of Change*, p. 14。他说:“怀海特(Alfred N. Whitehead)似乎把上帝的根本特性同它的作为结果呈现的特性分隔开来。怀海特未能使用含意最广的词,未能用“即是也是”或“此并且也是彼”的关联表达来描述上帝。怀海特还将世界同其自身相分离……如果上帝是终极实存,它必即在实存中,也有潜能中是终极者……我们必须依据这种含括性的思想方法,来理解易经中将易作为终极实存的观念。”(第17—18页)

④ 《周易外传》,卷六。《易经》说“易”就是反复无常。它形而上的意义是从日与月的概念而来。阴与阳是同日与月相关的。《易经》上说,日将夜变为昼,月使昼变为夜;昼夜交替导致四季变更,四季变更导致万物改变;日爬至最高处后开始正行渐落,月满之后必会渐渐缺损;万物生而又大,衰而后亡;从天体到晒子的万物都在运动,万物都在改变。孔子也说道:“逝者如斯夫,不舍昼夜。”(《论语》)宇宙处在不断的变迁,它是一个不断生产的有机体。创生与再创生的进程叫作“易”。在“易”的体系中有太极,太极生出阴阳两形,两形生四类(大小阴阳),四类生八卦,八卦决定好恶命运,好运与恶运成生命中的重大活动。

⑤ 八卦的符号系统(干、坤、震、巽、坎、离、艮、兑),分别由阴爻(一一)与阳爻(——)两个基本符号组成。张允熠认为阴爻(一一)与阳爻(——)两个符号不是对太阳出没的摹拟,而是对男女生殖器的表征,参《阴阳聚裂论》(长春:北方妇女儿童出版社,1988),35—36页。

未有之先，已有混沌未分的淳和之气，即处于氤氲状态中的太极，存在于宇宙之际，是太极的内在运动裂变，才产生天地阴阳（两仪）。《周传》时常以“形”^①、“神”、“气”^②来表达易变不测的宇宙；所谓的“鬼神”字眼其实是指阴阳变化的奇妙：“阴阳不测之谓神。”“知几，其神乎。”^③“神也者，妙万物而为言者也。”^④古人以为男女交感而生子嗣是神妙莫测的。^⑤

“易穷则变”^⑥，易是首要的，然后才有阴阳的互动变化；不是先有阴阳，然后才有变。先有由此及彼、由彼及此的变易的意识，才构成阴阳的对偶范畴。在变易的时空下，重点摆在互动的关系，而不在物自身的本体；也因为本体在易变的时空中，本体不是绝对不变而是在变化中生生不息。

“阴阳”学说认为宇宙论比人论更重要，因为人是宇宙的一部分，所以如果想要理解人，就必须先拥有比人论更广大的视域。人要真正理解自身就不仅需要研究自身，也必须把自己与更广阔的实体联系起来。“阴阳”学说认为宇宙是有机的，而非机械式。换言之，你、我是上帝创造的一部分，上帝是更广大的整体，是至大的实在、终极的真实。谈女性神学不能不谈神学及人学，谈女性神学也不能脱离男性神学。人性比女性更先更大，神性比女性更先更

① 如“在天成象，在地成形，变化见矣。”“见乃谓之象，形乃谓之器。”（《周易·系辞传》）

② 如“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”（《周易·系辞传》）郑玄云：“精气谓之神，游魂谓之鬼。”（见《周易集解》）

③ 《周易·系辞传》。

④ 《周易·说卦传》。

⑤ 又如：“无往不复，天地际也。”（《周易·泰象》）“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”（《周易·丰象》）“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感，而利生焉。”（《周易·系辞传》）

⑥ 《周易·系辞传》。

大；或说女性是从了解人性和神性而来。

人性比女性或男性更先更大，《创世记》前五章的亚当可解为那人（指男人）或人类（包括女男）。^①若是这样，按照创造的次序来看，在人性未分别为女男之前，人类（亚当）是两性的，《创世记》一章 27 节的意思也就指向：上帝照自己的形象创造了人类（亚当），它造他们，造男造女。^②上帝首先造人，而不是造男人。

《创世记》提到上帝的形象构成了人性，而这人性基本上不是建基在自体论，而是在关系论上。^③对于上帝形象的解释，笔者不采用本质、功能或静态的解释，而采用关系的诠释。^④简单而言，人性就是存在于上帝与人的复和关系里，如此自我才能真正活现。上帝形象的垂直关系，道出人与上帝的彼此关连，这主体与主体互动（intersubjectivity）的关系，包含通过人与上帝的道，以及上帝临在的相遇，人认识及体验上帝的恩情。

当亚当与夏娃听到上帝的话时，他们已有上帝的形象与样式，跟其他受造物不同。^⑤人类需要超越自己在前六日的限制，超越只管理地与地上造物的命运。他们需要进而享有自己，享有造物主那第七日的安息之乐。人需要信靠那将人类的特殊造物性分别

① 在《创世记》前五章，亚当这字出现共三十四次，通常有冠词时译作那男人，没有则指人类，上下文理亦多少决定译法。

② 《创世记》五章 1 至 2 节也有同样的意思：上帝造人（亚当）的时候，用自己的样式造他。他造他们，有男有女，赐福给他们，并称他们为人类亚当。

③ 对上帝的形象一词有以下五种不同解释：一、超自然的区分；二、属灵质量或属灵能力；三、人性的外在形式；四、人性的功能角色；五、上帝在地上之代表。参 Claus Westermann, *Genesis 1—11: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 1:148—151。

④ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, part 1 (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1958), pp. 197—198; Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982), pp. 69—87。

⑤ 人性的区别的象征之一是人意识到或了解上帝乃是生命之源。

出来,^①并赋予人实在与潜能的上帝之道。人性是从上帝的话而来的,所以,人类需要依靠上帝才能享有自由、生命、盼望、存有,和那不断实现的存有及一切潜能。巴特(Karl Barth)说:“上帝的形象非存在人所是,或人所做的任何事物中。当人作为上帝的受造物而存在时,它也就存在了。人若不是上帝的形象,他也就不可能成为人。人是上帝的形象,这正因为他是人。”^②人与上帝有相伴关系,人可以与上帝沟通。只有人才享有这种与上帝交通的能力,使人成为具有上帝的形象与样式的受造物。^③

我们在上帝与人之间存有一种阴阳逐易的结构关系。希伯来文 adam 是人格或意指作为受造的人性,这人性是借着上帝的话语而成,人在与上帝的交往的关系中获得人性。Adam 是要在对上帝话语的不断响应里,人性才可以永远存活下去,上帝的话语是人存有的不可缺的因素,是人性存有的基础。一旦 adam 从神人关系中退出,一旦他怀疑或违抗上帝那带有创造能力的话语,^④人性便活在死胡同中。上帝的话语并不是要减灭我们的人性,而是

① 在亚当给动物命名时,动物似乎没有向他作出任何反应,尽管人与其他动物都是受造物。但上帝赋予人类说话的能力,使它成为人类的特征,使人具有响应上帝的能力,这样便成就了上帝与人之间的双向交流关系。

② *Church Dogmatic*, vol. 3, part 1, p. 184.

③ 近来由 Claus Westermann(*Genesis 1—11*, p. 156)分析并重新探索的形式批判也可以进一步支持“上帝的形象”的第一层面。他指出《创世记》一章 26 至 28 节描述的是上帝形象的特殊性,圣经叙述人类受造的方式与过程,说出了上帝的决定(让我们……),并且这次创造的特定方法(按我们的形象,照我们的样式)。这样他便说:造物主上帝决定要创造出某种新事物,这受造的新事物正是他自己切身关怀。圣经与更古老的传统之源暗示:上帝所创造的事物必须与他自己发生关系,这正像在苏美尔与巴比伦的宗教经卷中人作为众神之外与创造者发生关系那样……《创世记》一章 27 节表示,人类的独特性就在他们是具有上帝的特性之受造物。对人类的存在来说,人与上帝的关系并非外加之物。人类是以这样一种方式被造的,即上帝希望人类的存在本身就是他同上帝的关系。(Westermann, *Genesis 1—11*, pp. 156—158.)

④ 所谓上帝给亚当与夏娃的第一条诫命并非命令,而是给人类的指引,使它们能与上帝维持恒久的关系:人相信上帝的指引,这也是人性的基础。

要我们在与他的话的互动关系中,渐渐塑造成真正的人。罪的意义首先不在道德伦理上的过失,而是与上帝脱离关系,所以宗教或神学的罪要比伦理或道德的罪要可怕得多。

如果上帝是“阳”,那么人与他互动对话的关系就是“阴”;人在对上帝作出响应时,在共处的关系中,人是“阴”。阴阳模式能够以形象表达这种垂直关系,因为这种关系是有机及极其密切的。上帝与人类并不是同一的,他们彼此必然有别,如上帝是创造者,而人类是上帝的造物;上帝是无限的,而人是有限的。但这些区别并不意味着,上帝不能与人类发展关系。实际上阴阳模式帮助我们认识到,虽然阴阳有别,但它们并不彼此排斥或冲突。恰好相反,阴阳一直就有互补的关系。换言之,虽然神人有别,但他们一直是彼此联系着的,太极图形所表达的完美合一,正是这种关系的最高体现。^①

如果实存的互动关系比本体(ontology)更重要,那么女性神学就要建基在女男互动的关系上,^②而不仅是女性与男性在角色、

① 以阴阳的角度理解上帝与人之间的垂直关系,会引发两个问题:第一个问题是有关上帝与人的关系。我们能否说上帝需要与人发生关系,需要这种合一完美,就像太极之中阳需要阴,阴也需要阳那样呢?第二个问题牵涉到上帝与人类之间的分别,我们是否能说上帝具有一点人性,而人性也具有一点神性,正像太极图中阳中有阴,阴中有阳。根据阴阳角度的理解,这两个问题的答案都是肯定的。

② 拜比和格鲁登(John Piper and Wayne Grudem eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* [Wheaton: Crossway Books, 1991], pp. 31—59)似乎也提到两性的互补(A Vision of Biblical Complementarity)的关系,可是他们以男女不同的本质来证明互动的必要,笔者虽然不反对男女之别,但笔者则认为拜比犯上以下错误:(一)太过本质化男女两性的不同,以致减低两性互动关系,本来就是上帝创造人类时给男女的首要定义;(二)太过单一化男性和女性的特质,以致对他来说,家庭及教会的领导模式只有一种,即以男性为仁慈的领导者(benevolent leader);(三)绝对化圣经中一种的男女观,以致排斥了圣经中多元化的两性互动关系以及领导模式。所以,虽然笔者发现拜比和格鲁登所编着的书有不少观点是与笔者的论点相同,但深层的分析结构以及结论却不同。

地位、参与、性别上的平等。很可惜，社会把人性别化、本质化，所以也僵化、物化了人性，以为世上仅有单一的男性和单一的女性。我们与生俱来的性器官就决定了我们一生：从名字到玩具、游戏、教育、职业、仪态、性格、思想意识，一个人的基本价值和本位，全都以性别角色来划分。人被“性别化”之后所表现出的其中一个特质，就是以性别的本质为重，可怕的是将人性这多元变量，以对象来看待，漠视人本质的多元性（我不但是男人，也是马来西亚人、华人、有创意的人、好谈的人、无知的人、在上帝眼前称义的罪人、我妻子的爱人等），更没有真正认识到：人是活在多重关系中，且是多重身份的人（与创造、救赎主，与造物界，与各种不同的人，有千丝万缕的关系）。

激进的女性主义把女性本质化为纯真、温柔、无私、善良，但这些特性偏偏正是男性中心，而附加在女性身上的枷锁。罗伊特（Rosemary R. Ruether）批评女神化女性的取向：“女神研究集中胸部、臀部、下腹，却不关心面、手和脚。这显示女性主义并不注重整体人格，只是集中于女性生育、生殖能力的非人格化形象。”^①更危险的是，单以女神传统来复原女性神学，是不尊敬现代女性的时空本位，因为女神传统常简化地“把女性浪漫化为照顾、和平、相爱、伴侣等不变本质。我们今天肯定这些价值，便把它投射到新石器时代，假设这就是当时的价值，甚至是古人对女性和大自然的看法，这实在有很大问题”^②。

我们的本体是一种不断改变的关系，而意义要在复杂的关系

① Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 48. 中国方面，可参傅道彬，《中国生殖崇拜文化论》（武汉：湖北人民出版社，1990）。

② Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (London: SCM Press, 1993), p. 152.

中催生,所以我们不能单以性别来给自己下定义,甚至将自我屈服、扭曲于其中。如果关系是人首要的本体,那确定的就不是单一的本体,而是在时空中不断变化、那独一无二的自我。所谓“我”这男人,不是拥有共通性的男人,而是在特定时空中的性别论述,这种性别论述在其他的时空中不复存在。周华山说得好:“每个人均是多元体、不断转变的综合体。没有人可以永恒保持一种形象,如果无时无刻坚持自身的性别角色,就不但会扼杀人性,亦会伤害人际关系。每个人均是多元体,每一面背后又隐藏许多未经发掘甚至不自觉的潜能。除生育与哺乳外,没有什么工作是男与女因为自身性别关系而不能胜任的。”^①意即,所谓的男与女是非常相对的定义。如果要考虑性别的问题,就得从男女关系以及人性的层面来理解。

阴阳互动、互应、互立、互惠的关系

“实存”一直在相关的关系中存在,宇宙是永远充满生生不息的生机,所以一切事物与其他事物内部存在着两相对立、对应、彼此转化的性质。王振复在《周易的美学智慧》一书指出,阴阳与天象的关系比生殖的关系早。^② 阴阳原指山的向背,就即山的位置走向与太阳运转所有的关系;山北为阴因为它背着太阳,山南为阳因为它面向太阳。阴字取古义,指背阳之处。但阴阳也不是黑白分明的,所以太极图的黑白应按阳光所带来的阴阳色来解释。

《易传》论述的阴阳是一对在变易世界中的偶范畴,指事物互

^① 参周华山,《女人的一半也是女人》(香港:创建文库出版社,1992),第110页。

^② 王振复,《周易的美学智慧》(长沙:湖南出版社,1991),第262—292页。

补的两极,互逆互顺的两元,互对互立的模式:“乾,阳物也;坤,阴物也。”^①“阳卦奇,阴卦耦”^②;“分阴分阳,适用柔刚”^③;“阴阳合德,而刚柔有体”^④;“阴阳,是生命运动中两种互为涵摄的力量,是生命的互对、互应、互动与互根,构成了生之易理的双向流动模式和观念底蕴”^⑤。“易”常常在阴阳二者的两极关联中起作用,因为“易”是相关性的。^⑥因而它拥有由阴与阳所构成的两极性质。阴与阳是“易”的两个根本组成元素,或“易”的两个首要原则。^⑦阴是阳的反面,但非与阳对立,阳的存在并不对抗阴。事实上这两极是相互补充的,阳需要阴以成为阳,阴需要阳以成为阴。阴阳模式并不蕴含“非此即彼”的思考,阴阳模式的阴包括了后者的阳,使后者免于绝对化。

尽管《创世记》的故事看起来是通过父权文化说话,但实际上它超越了文化。我们看见在《创世记》的故事里,男女人性的角色与价值各自得到肯定,同时也共同得到了肯定。上帝的形象也带出了人与人之间的横向关系。创世故事里没有提到 *adam*(人类)在实质上与本体上的任何独特。^⑧“造男造女”这个短语不仅强调

① 《周易·系辞传》。《易传》的阴阳刚柔观念首先不是指心理理论,而是属生理上的概念,如宋朝周濂溪(敦颐)的太极图所表示的。“干,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体”的阴阳合德是指男女交接时的性状。

② 《周易·系辞传》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 王振复,《周易的美学智慧》(长沙:湖南出版社,1991),264页。参“易以道阴阳。”(《庄子·天下篇》)

⑥ Lee, “Search for a Theological Paradigm”, p. 28.

⑦ 若无这两者,便无任何事物存在,一切事物都可以最终简化为阴与阳二者。创生的阳与接纳性的阴是迎向易的途径。若无阴阳,则也不会有易,这样便没有任何事物可以产生与发展。

⑧ 《创世记》一章 26 至 27 节,五章 1 至 2 节。参《所罗门智训》二章 23 节及《传道经》十七章 3 节。

女男是按着上帝的形象和样式受造,另外也解释了男人与女人共存才成为人类,相互联络,彼此相遇,他们都是拥有上帝的形象和样式的人。^① 男女都在上帝的形象中被造,其中任何一方都是为了另一方而受造。例如女人是 *nagad* (在不太好的译本里这个词被译为“帮助”),这就是说女人是男人神圣的帮助者(*yezar*);与男人是相对的,女人与男人是平等的(女人的一半是男人,并男人的一半是女人)。^② 女人是男人的 *yezar* (上帝的帮助),即使她不优于男人,至少也是类似于上帝对人类的恩助,^③她是与男人同等的伙伴、同工和成全者。阴并非与阳完全相等,他们各自在同等中有不同。

创世的叙述肯定了男女之间的平等关系,这并不意味着男女在一切责任与工作上都不分主次地完全同等(即使男与男也非如此),但女人在其价值、人格、尊严上与男人没有高低之分。《周易·系词传》第一句话可能反映出父系社会的崇阳抑阴意味:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”,这与古时的崇阳、重男、尚父与拜天的文化意识相呼应。但《周易》六十四卦的三百八十四爻中,阳爻与阴爻各占一半。《周传》盛赞乾德、坤德也无偏无私;《周传》称乾“云行雨施,品物流形”、“乾道变化,各正性命,保合太和”,也称“坤厚载物,德合无疆;含弘光大,品物咸亨”。^④ 而且中

① 男女关系是唯一真正的区别与联络的原则,它是人面对上帝,也是人与人之间一切对话的最初形式,它是真正的人性,也是真正的受造的上帝形象(Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, part 1, p. 186)。

② 参《创世记》二章 18 节及 Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1955), p. 617。

③ 参《出埃及记》18:4;《申命记》33:29;《诗篇》33:20,70:5,115:9、10、11 这几处用了相同的话描写上帝如何帮助人。

④ 《周易·彖传》。参王振复,《周易的美学智慧》,第 287 页;亦参张允熠,《阴阳聚裂论》。

国人通常并提阴阳，且以阴为先，不曾称“阳阴”的；是否阴阳的次序表示当时重女轻男的母系社会呢？^①

如果阴阳模式是可取的话，那问题就变成如何去建立女男之间彼此联络的正常关系，而不是去强调男人或女人中的任何一方，摒弃对方而孤立自身。如果阴阳之间产生了任何冲突矛盾，仅仅去解决阴性单方的问题只会是片面的处理方法，只有注重阴阳两性以及太极全面的和谐（复和）问题，才是解决女性或男性神学的进路。当阴阳两性得以复和，他们就能独立地在彼此关系中有正常的生活。

西方主流的思想方式是二元对立的：男人与女人、自然与文化、先天与后天、本质与社教化、感情与理性、依赖与独立、私有与公众、自由与极权的对垒。^② 男女二性不是二元对立的不是而是多元相辅的不同，“不一样”并不意味着不好，甚至不和或对立。其实男女二性间的“不一样”，不比人与人之间的“不一样”来得大或多，意即男女之间的不同主要原因在于人与人之间的复杂多元区别，其实每一个人在不同的阶级、文化、历史以及时空的差异及变化下，而成为复杂的变量。

在性别主义的绝对化下，人自然会以一种性别当成理想人格，如男人是全人类的化身（Man is mankind），并把另一性当成异类（mankind has man only, woman is the other kind），或以自己来替他性定位（woman is defined in terms of man）。佛洛伊德的心理分析岂不认为女性就是阉割了的男子、整个历史就是“男性的故事”？二元对立的的思想究竟如何形成新女性的优越论呢？周华山

^① 王振复认为《周易》传达了父系的性格与母系的文化遗迹，积淀着远古以女为主、男为从的意识，这就是一种恋母、恋土情结的顽强性了，参王振复，《周易的美学智慧》，第288页；张允熠，《阴阳聚裂论》，第58—87页。

^② 参周华山，《女人的一半也是女人》。

解释道：

女性优越论(与分离主义)的谬误在于强化原本正要被超越的男女二元对立。整个论述本身就是建基于“男(侵略者) vs. 女(受害者)”的二元对立之上,简单地以性别划分人类,以为凡女人必属无私伟大的殉道者,凡男子皆是自私寡情的侵略者。如此的两极二分法,把“女性”视作完整的单元,以为女人只有一种,忽视了女性间的多元差异、竞争、矛盾和利害冲突,又把男性卷标为敌人,导致了两性间激烈的敌对、仇恨和攻击。^①

女性的定义不是单一的,所谓女性的特质或观点显然也不是单一的。女人的定义也不只是天生在生理上与男人有区别的人,更是在社会文化及意识形态的熏陶下自决的人,且在历史时空的变动中不断成长。在不同论述下,女人的定义及特质是多元、丰富,并有无穷底蕴,也存在着很大差别。

若我们不了解性别的多元及复杂性,而像 20 世纪 50、60 年代女权分子只要求男女平等,未免太简化了问题。所谓的“平等”究竟是指什么? 是否两性在各层面都等同? 或只要求两性在角色及表现上追求一致? 女性能有结领带、穿西装、当童军、玩美式足球、当军人的自由和权利? 如此女性解放的诉求,其实忽略了女男的差别。女性主义把“平等”当成是“等号”是危险的,因为这样做只是单把人的差异抹掉,把所有人都变成“共同人”,并以为性别歧视就不再存在了。这正是《哥林多前书》以及《提摩太前书》要信徒警觉的所谓“新女性”的错误观点,误以为女性只要能做到男性所做

^① 参周华山,《女人的一半也是女人》,第 17 页。

的,男女就平等了。

阴中有阳,阳中有阴

阴中有阳,阳中有阴,且阳在阴中,阴在阳中。太极图黑白相应,互对互应、互变互动,自然剖判分立,然而这是同一个圆中的分立。此圆阴阳分然,且阴中寓阳,阳中寓阴,两者构成你中有我,我中有你,互为阴阳。在“易”的真实中,存有与非存有得到综合。^①这样,“易”产生了本体,进程产生了存在,存在在变动的时空中具有其目的。^②如此变动的宇宙观不是中国人独有,也是希伯来人所认同的。所以,阴与阳不是绝对对立的,而是共同有相似以及分享之处。一切阴中都含有部分的阳,一切阳中都有部分的阴,这表明个体并非孤立地成为自我的。换言之,我们各不相同,但我们具有共同性,有关阴阳的交汇性、可通性与共同性,在阴阳学说中已有清晰的交代了。

① 实存是创生与再生的不断进程,这之所以成为可能,是因为阴(静态、衰减、非存有)与阳(活动、增长、存有)的内在作用。

② 笔者并不选择循环的时间观(这是古时的阴阳观),也不选择直线发展的时间观,而是选择用 *kairos* 的三度时间观。*Kairos* 是质量意义上的时间。中国人很少谈绝对意义上的时间,而是谈与事作相联系的能动时间。时间的本质由变化构成,时间的顺序是连续性的。时间的效能遵循受着制约。时间的变迁是一个有节奏的进程,它回旋发展流入无限。这一变迁接合着新旧两者,使二者相互穿透。这种交互穿透是创造性发展中的不断延续。时间就是这样系统地进入充满一切的大联合中,借此产生具自身的。这一大联合中,构成了创造力的理性秩序。时间的能动次序使自己脱去朽坏的去,它依靠那将要到来的新事物进入到现在的存有中,它失去,却又真正地得到。所以时间的变迁只是走向接近着我们的那永恒的一步。这永恒是不断的延续,借此在那已逝的成为必要之先,那将要到来者的前锋已进入现在。因此出现了一个存有的连结,它在永恒的前景上投射了自身。(Thomé H. Fang, "The World and the Individual in Chinese Metaphysics", in *The Chinese Mind*, p. 240.)在儒家思想的创生与再生进程中,时间不会中止,也不会重复自身。所以创生都具有新的成分,因为它需要一种新的阴阳关系。

男女的差异难以分别；差异多少是社会造成的。女性自幼在女性群体中过着亲密、合作、分享的感情生活，长大了当然期望男人如此了解她们。男性自幼在理性、独立自主的分析世界中过活，长大后继续在职业中竞争求胜。社会给我们的男女两性的定形是否正确，是每个人需要再决定的。然而，若要将男女的差异绝对化，是笔者不能认同的。

其实每个男人或女人的形象、意识也不应是绝对定形的，一个女人的定义是社会文化所建构，充满着多元的可能。这可能也可以是跨性别的，不一定要在两性中清楚地区分。譬如说，要成为医生、护士、飞机师、空中服务员，独立自主、温柔细心，其实都是男女均可。只可惜，社会文化普遍地把医生看成是男性角色，而护士则是女的；独立自主是男人的性格，温柔细心则女人独有。为何一个女人不能做巴士司机，或一个男人不能做家庭主夫，其实都是社会偏见过于性别客观的因素。

要找到及认定所谓女性的经验，当然也不是简单的事。杨格(Pamela Dickey Young)提到女性经验的五方面，这些都有助增加我们对女性经验的认识。^① 一、身体经验(bodily experience)：包括女性因生理而来的经验，如经期、怀孕、生产、停经等，她也会体验到身体是她最重要的资产，她的身体无法达到社会所加诸于它的各种标准；二、社教化的经验(socialized experience)：指社会文化教导女人怎样作女人的经验；三、女性的经验(feminist experience)：这是女性对社教化经验的响应，可以是女性对过去定形的女性角色发出疑问的经验，或女性自己重新决定作为女人的经验；四、历史经验(historical experience)：这不是指女性自我反省的经

^① Pamela D. Young, *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp. 53—56.

验,而是要寻觅过去女性失落的历史,从她们过往的历史中学习,避免重蹈覆辙;五、个人经验(individual experience):这是指每一位女性独特的人生经验。所以每个女性都必须反思这些经验,寻出自己应有在变的本位。^①

女性主义者若不审慎,同样会犯上男性主义同样的错误:一、因为不了解自己的真我在男女相对关系中的独特性,所以绝对化了自我的独特性,否定了男女的共同点。二、不知自己的独特优越处,又歧视男性的处境,如此加以批评他们以抬高自己。不少西方女权主义者(如白朗米拿[Susan Brownmiller],安蒂尼·利[Adrienne Rich],黛丽[Mary Daly],格里芬[Susan Griffin])持夸大男女的差异、强调女优于男的论调。其实,热爱和平、温柔善良是否只是女性独有的优点,而男性的思维又是否都是机械式的?若然,这样的论调还不是男权主义二元对立思想的强化,只不过现在是女性的易服而已。

性别的差异或多或少是社会所模塑的,所以我们在处理女性神学、诠释学时也不能单以纯客观绝对的女性意识来解放女性,我们必须慎重考虑到社会文化的意识。笔者认为,虽然圣经对父系社会多少作出过批判,但不少处也是对当时的文化社会习俗抱持尊重或肯定的态度。读者可能会质疑圣经标准到底是否存在,或如一些女权主义者那样认为圣经不够“前卫”和“先进”。就以《哥林多前书》十一章为例,保罗在处理性别问题时并没有作出彻底的批判,虽然他有新的倡议,认为女人在她们头上具有权柄,但始终必须如社会普遍的女人那样整理她们的头发。的确,保罗没有提倡女男的彼此互助神学,或鼓励女性要反传统而不梳普遍接受的发型,这可能是因为女人的特质或定义,多少是社会给予的,不能

^① Young, *Feminist Theology / Christian Theology*, p. 66.

由个人随意更改。所以,若在一些社会中,女主内、男主外的搭配模式能令男女都快乐的话,那就没有所谓性别的压制了。为何男主外、女主内的家庭就是贬低女性角色?难道女主内、男主外不能成为社会的其中一个家庭制度和原则吗?事实上,圣经给我们看到多元的模式,一方面避免让任何相对的模式绝对化,另一方面也是符合多元社会的需要。无论任何模式,都必须以公义与相爱为原则,意即只要能使一个家庭或社会复和相爱和彼此尊敬,那都是可取的模式。

阴阳彼此需要对方

阴因阳而阴,阳因阴而阳,两者中任何一者都不能失去对方而保存自身。它们是彼此包容概括,^①互相关联的。阳刚与阴柔不是孤立存在与发展的,它们应相互切磋琢磨,在一定条件下相互转换:“是故刚柔相摩,八卦相荡”,“刚柔相推而生变化”。^②在足够、合宜的条件下,阳刚与阴柔是可以转化的,譬如在作为夫妻和父母的角色与关系中,夫父子为阳刚,妻母子为阴柔;然而在母子关系里,母为阳刚,子为阴柔,但当子长大成人时,子为阳刚,母为阴柔。^③

阴与阳也不是完全相反的,因为阴具有部分的阳,阳具有部分的阴。它们是同一实存的不同两面,这正像阴(——)与阳(—)的符号所表示的。李(Jung Young Lee)解释道:

① 这里指的概括性是因为阴阳相连、即此且彼的范畴,而不是一个非此即彼的范畴。所以它否定了绝对论(二元绝对论以及一元论),但同时又肯定了绝对论(即是二元论,又是一元论的绝对论)。它即是一,又是二,在二中表达了一,在一中二成为可知。这样即此又彼。

② 《周易·系辞传》。

③ 王振复,《周易的美学智慧》,第303页。

阴是阳的分割，阳是阴的联合。分离的情形使阴成为可能，联合的情形使阳成为可能……这两者的差异是条件上的差异、存在上的差异，而非本质上的差异。阴与阳在本质上是一，在存在上是二。^①

乾坤即阴阳，“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”^②道就是生的意思，是易理的根本。阴阳为道的内容，道为阴阳的实体。阴阳是道的属性，由阴阳而化生万物。道的健全状态就是阴阳合德、刚柔相济。阴阳是一切事物的彼此对应相待、互立互补、互动互转。

彼此关系不会取消男女之间的“你—我”关系，其实彼此关系有办法加强或提升“你—我”关系。因此，如果“我”仅试图在“我”自身中寻找自我身份及自我价值，“我”将不可能了解它，不可能成为一个独特的，真正的自我。但“我”若从我们之中去寻找自我，“我”就能得到一个更佳意义、更独特的自我（独特是从与他人的特性分别而来的）。另一方面，“我”与“我们”之间的相遇不会造成威胁，反而会建立自我身份并我与他的关系。

所以，人的存在不能只是阴，或仅仅是阳；它是阴，又是阳。人需要阴以成为阳（反过来也一样），以拥有和谐的整体或太极。但互相依存并不会取消我们个体的特点，这正好比阴与阳交汇时不会被转化，失去自己部分的阴性一样。事实恰恰相反。正因为阴与阳之间存在于交汇中，阴更为明显地成为独特的阴。

^① Lee, *Theology of Change*, pp. 4—5.

^② 《周易·系辞传》；参老子：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子·道德经》四十二章）

女权主义的大敌不一定是男权主义或男人,更多时候是女权或女性主义的自我绝对化,以为真正的女性是一个先天存有、不受男性主宰或父权扭曲的自主女性。此类女性主义所犯的错误,恰如以往男性沙文主义的自我绝对化,以为自己的语言是唯一的、客观的、绝对的,所以男性的观点成为主流。如今,新女性的形象只不过改头换面,认为理想的女性形象才是她们的。可惜,这些形象是以男性的架构及中心而设,如独立自主,果断坚决,不依赖男人(就如自立的男人不需依赖女人)。女权主义到头来还不是一种性别主义!女权意识若取代了男性意识而成为社会的架构,女大战并没有复和,因为女性意识成为了新的霸权。

男性主义的茶毒不在于否认女性,而在于它视自己的性别为独尊,故排斥自己以外的性别。若女性诠释学不能摆脱性别主义,仍视自己性别为独尊,那么女性诠释学只不过是男性主义强化对立的化身,只会带来更加恐怖的两性大战。

自我的建立必不能先于自我群体互动的关联。同样的,女性的自我建立也不能先于两性之间概括性的关联。先有人(即男和女或女和男),然后才有女、男。换言之,女人、男人的特点只能在男女的互动关系中突显。所以,男需要女而成为男,女需要男而成为女,因为男是男,主要是因男与女是相对的;而女是女,主要是因她与男的相对关系。这相联的关系能使她发挥自己的优点与恩赐,同时不要求他人像她,她也不以己来衡量别人,反而她会欣赏他的优点、体谅他的软弱。自我的区别(differentiation)与实现(actualization)使到我们了解自我的尊严,不再以他人看为自己的源本,也不以己度人。

男的不需学像女,女的不需学像男。其实任何人都不需学像谁,成为真实的自我就行了,不用装作别人。世上只有一个你,那特别、贵重的你。教会不是一个基督徒的制模工厂,复印相同的基

信徒样本。教会是个花花世界，有上帝千万个掌纹，每个都是不一样的。

最痛苦的生命就是不好好将自我活出，而想在自身中活出另一个人的身份，这就是“鬼附”的意思。鬼附的经历就是使到一个人不能活出真正的自我，而被另一个人或超人的能力控制着。基督徒要活出一个被圣灵引导的生命，圣灵在我们身上的工作不是压制我们那真实的自我，而是释放我们，好叫我们每一个人独特的本性显现出来。

如果人的一生是为别人而活（如女人就是为人妻、为人媳、为人婆），而自我却无法活出来，那么生为女人就是为了他人而活。这虽然是每个女人可以做的选择，但若自我都受到压制、威胁就不好了。

阴阳互为融圆的太极

从终极方面看，易经中的干卦与坤卦构成了阴阳、刚柔、动静、虚实互应互对的密切关系，是为了太极。^①《周易》所言的太极，作为自然宇宙与人际关系的境界，是一种基于人之生命历程永恒流变的圆成境界。^②“易”是绝对的范畴，“不易”不可能在实存中存在。^③因为“易”支配并产生变化的世界，它是最高的实存，也叫作“太极”。^④

① 《周易·系辞传》：“干，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。”

② 朱熹后来也赞成共同之理的太极：“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。”（朱熹：《太极图说批注》，周公选集，第61页。）“太极自是涵动静之理，不可以动静分体用。盖动静太极之体用也。”（太极章）“自太极至万物化生，只是一个道理包括；非是先有此而后有彼，但总是一源，由体而达用，从微而着耳。”（太极章）

③ 实际上这并非是说某种物质或存有发生变化，从而创造出进程或成就，而是说：易自身创生了物质与存有。易改变一切事物，但易自身却是不改变的真理。

④ Lee, *Theology of Change*, p. 3.

太极即“易”。太是原始、至极无以复加的意思。太极是永远变化着的不变者。^① 这就是说，阴阳同时包含着“易”与“不易”。^② 更重要的是，两者彼此需要以成为完美的一体，这完整一体就是太极了。阴阳之所以各美其美，是处于永恒的阴阳和融境界；太极成了中和之美圆融境界。阴与阳在他们的关系里是相互依赖、共存互惠的。因为他们是偶极性的存有，故彼此不能分离孤立自存。

正因为上帝在与自己相遇和与自身交流中存在，所以具有上帝形象的人也在两个层次上反映上帝的本性：与上帝的“我一你”（I-Thou^③）关系，以及与他人的同样的“我一你”关系。^④ 《创世记》作者采用复数的代词来描述上帝和人，^⑤ 是有意指出三位一体的上帝那种爱的团契与交流，以及男与女内在互动的关系。《创世记》第二章清楚表明“那人独居不好”，因为若不通过与他人相遇，就不能成为完全人和从中找到自我的独特。在《创世记》二章 23 节中，人（男人）从“我一你”的方式与她（女人）相遇，后者也同样地遇到了前者。这正是阴阳交汇，形成“太一”的一刻。男人与女人正处在互通、互依、互惠、互相联络的关系中。这一交融不仅产生了共同体的人类，也区分了阴与阳。另外，在你我相遇与交融中，男人与女人均经历了自我，成为自我。换言之，在阴阳相遇与交汇中，这两者并不会消除对方的独特性。因为阴正因为自己与阳相遇，才意识到自己的阴性，阳也同样以此方式意识到自己。

① 《道德经》上说：本质乃是不断变化的不变。《易经》说“易”是沉静的、不动的。它一旦发动，则穿透万物及宇宙。

② “易”即在变化，也恒久不变。事物存在，发展的原因是因为它包含阴阳两者。

③ 巴特的话与马丁布伯（Martin Buber）的“你与我”语言相对应，参 Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufman (Edinburgh: T&T Clark, 1979)。

④ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, part 1, p. 184.

⑤ 这里的“我们”很难确定，此复数究竟是指上帝的三位一体，还是指天庭或其他众天使，参 Westermann, *Genesis 1—11*, 1:144—145。

总而言之,上帝的形象(上帝造男造女)不可能在单一的人性里得到完全体现。只有在共存的、共同的人性当中,上帝的形象才显得更完全。阴与阳不能独立存在,它们存在是为了彼此和谐,这也是女性神学最终要达致的目的之一。也是在那种交汇中,阴阳才得到区分,成为阴和阳。换句话说,上帝的形象是存在于人群中的人际关系里。

结语:女男之间的启发

女性神学要关心的不只是女性,同时,也是男性。因为传统男性主义、父权社会带来的弊病,不单是由女性承担,男性也是受害者。当女性的尊严受损,男性也不能享有完全的人性。很多男性在父权的宰制之下,受的侵略不一定比女性低。不知多少男性因不能符合父权社会描绘的男性本色、要求及角色而被卷标为“小男人”,甚至被评为应受淘汰的落伍者。男人自我的本性被宰割,独霸父权的少数男性,苛刻地遥控着他们脚下的“弱者”。在如此的制度下,女性规划出自身委曲求全的地位和空间;虽然她们同受侵略和宰制,但至少给予、规定的空间去美化和要求关怀的权利。不少受压的女性在无奈中承受宰割的痛苦,从而转向自卑自怜,或再转向成为接受同情的专利者,认定女性本来就是在这种宰割中容忍的人。或者,受压的女性变成殉道者,以真理拥有者的姿态,来践踏男性的霸权;美化自我的特点,来敌视男人的一切。可是,“小男人”往往连受同情者和自我美化的空间也没有。若说受压的女人是可悲的,那么无法以殉道者自居,无法在自怜中美化困局的“小男人”,就更是可悲了。

父权神学、男性霸权主义亏损的不只是女性,也是男性,其实受损的更是全人类。别以为搞父权主义的少数掌权男性必然享有

父权主义的福分,其实不然。他们在主宰他人时,同时也损害了自己的尊严。侵略者往往是自我侵略者,他们将扭曲了的自我投射到别人身上,并宰制他人的人性,以宣泄那不完全、没有互动沟通的自我。他们并不是世上最坚强的人,刚好相反,他们是最脆弱的。为了克服他们人性中的痛处,他们以宰割异性(包括同性和不与他认同的异类)来强化自己。若说女性以美化自我的无奈作为同情的专利,这无疑是自杀的举动;那么,父权主义宰制异性、异类为的是克服自己的软弱,那就是谋杀了。不管是自杀或是谋杀,对男女两性而言,都是对人性是恐怖的扭曲与淹没,都是杀害。正确的女性神学应看到女性及男性得救的需要。如果男人没有解放,要解放女人又谈何容易呢?

不知有多少男人不断扭曲自我,死也不肯承认内心的情感需要,一直压制自己的感受,将之概念化和理性化,久而久之,成为思想丰富的机械人。女性主义也可能想成为否定需要和否认依赖的英雄,并抗拒男人以及一切属于男人的东西。女性神学、主义不应跑男性性别主义的死路。若女性主义只不过是女性意识来取代男性意识;以女性霸权来对抗男性霸权;以女性语言来化解男性语言;以女性经验来解放男性经验,那也是一条人类的死胡同。笔者坚持以男女互相的关系为先验基础,在建立妇女神学和诠释学上,以男女互相的关联作为视域。如此男性神学或女性神学不再是性别主义、单一性别的偶像化,而是以互惠关系为目的;以男女两性为对象;以多元文化来突破单一文化的局限。

人具有“上帝的形象”,人类有的本质是社会性的存有。正是人类在相关性、互相依赖性、双向性与互惠性的关系中,一切时代、性别、社会、民族团体才得以完整。我们是在与上帝的相关中发现真实的自我,才能完全地成为人。妇女神学不是单单在女性团体中才能发现自身的真实,而是在与其他性别、种族、社会阶级的相

关性中发现女性真实。这是对妇女神学的一大挑战。互相或彼此神学所关注的是女男之间的复和。女男之间第一次世界大战未曾停止过,分离主义不是办法,因为没有男人,女人也不会活得更好;同样没有女人,男人也难以活下去。惟有当女男均意识到那令人解放、叫全人类复和的大图腾,又愿意为体验彼此需要而作出合作和尊重时,男与女才能活出真正的自我,以及成就最高的人性。

女性生态篇

一切所有的都在基督里面同归于一。

(弗 1:10)

坐宝座的说：“看哪，我将一切都更新了！”

(启 21:5)

第十二章 女人与大地的厄运

——生态女性神学和诠释学

“生态女性主义”(ecofeminism)一词或许是现代才有的,但生态女性神学的观念,其实在教会历史中曾以不同方式出现过。^①为了认清不同历史阶段对生态观念和神学构思的影响,在本章中我们会先探讨生态女性神学的历史脉络,从这思想发展或许我们能认识到现代生态女性神学的缘起及面目,进而论述生态神学与

^① 有关生态学与基督神学的研究,参 Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper and Row, 1985); Sean McDonagh, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (Santa Fe: Bear and Company, 1987); Michael Dowd, *Earthspirit: A Handbook for Nurturing an Ecological Christianity* (Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1991); John F. Haught, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose* (New York: Paulist Press, 1993); Peter W. Bakken, Joan Gibb Engel, and J. Ronald Engel, *Ecology, Justice, and Christian Faith: A Critical Guide to the Literature* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995); *Theology for Earth Community: A Field Guide*, ed. Dieter T. Hessel (Maryknoll: Orbis Books, 1996); *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (Cambridge: Harvard University Press, 2000)。

女性神学的诠释旨趣。

教会历史中生态与言说上帝的理解

从早期基督教的历史中,我们不难发现教父的思想中保存着圣经传统中对神学与自然关系的重视。教父应用三位一体的神学论,认为上帝、自然界及人类间有着微妙的关系,彼此是互赖而缺一不全的。^①正如奥古斯丁(St. Augustine)曾说人类有两本书,所指的就是圣经和大自然。自然界有其启示的功用,人类可以从其中认识上帝的智慧、荣美和能力。

12至13世纪期间,不少神学家(以及犹太和回教学者)认为自然是认识上帝不可或缺的介体,故在他们的著作中都不乏处理宇宙论、人论和神学间关系的课题。希迪加(Hildegard of Bingen)在其著作 *Scivias* 中指出,人在自然界能看到基督的爱,她认为基督是公义的太阳,燃烧的爱荣照着每个生物。^②阿奎那(Thomas Aquinas)以自然界的模拟作为神学论述的基础,他认为:“上帝创造万物为了彰显它的美善,这美善借着万物彼此传达。因为上帝的美善不能借着一物就能表达完全,故上帝创造了万物,以让一物所不足表达上帝之荣美,能借其他万物表彰出来。对上帝而言,美善是单纯和一体的,但在受造物中却是众多、不同和区分的。所以,整个宇宙都参与于上帝的美善之中,也共同地将荣美再显现出来的。”^③

① 有关教父史及中世纪期间对神学和生态学的看法,参 N. Max Wildiers, *The Theologian and His Universe: Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present*, trans. Paul Dunphy (New York: Seabury Press, 1982), 第一至三章。

② Hildegard of Bingen, *Scivias*, trans. Columba Hart and Jane Bishop (New York: Paulist Press, 1990), p. 94.

③ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (New York: Benziger Bros., 1947), 1. 47. 1.

直到宗教改革(Reformation)以降,天主教和更正教神学家开始将他们神学的关注,转移到人类救赎的问题及讨论上,因而渐渐失去对自然界的探讨。庄逊(Elizabeth A. Johnson)提出,天主教会在17世纪集中于与伽利略有关宇宙中心(地心说与日心说)的争论上,可见他们的神学焦点已转移,^①后来天主教会更斥责德日进(Pierre Teilhard de Chardin)将神学与科学并地球进化理论扯上关系。^②更正教的“唯独圣经”、“唯独信心”、“唯独恩典”论,将神学的重心转移至上帝与人的个体关系上,但加尔文(John Calvin)的神学其实仍然对自然界抱持正面的看法,他认为上帝在自然界中显明了它的荣耀,且处处可见,只因人犯罪以后,须在圣经下修正他们的眼光。^③另一方面,马丁·路德(Martin Luther)对自然界正面的论述亦可从他讨论《创世记》的著作中找到。^④当然,更正教不能接受天主教提倡的那种自然神学,所以他们将焦点只集中于人类与圣经启示两者的关系上。与此同时,笛卡尔将哲学的焦点转向“自我”,康德更将人的“经验”与“超越”作出分隔,故人类历史成了上帝的唯一工作场,这导致基督教神学的中心偏离了自然界而转向了人类自我。^⑤

① Elizabeth A. Johnson, “Losing and Finding Creation in the Christian Tradition”, in *Christianity and Ecology*, pp. 3—21.

② 参 Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (New York: Harper & Row, 1960); *Hymn of the Universe* (New York: Harper & Row, 1965)。

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936), 1. 5. 64.

④ Martin Luther, *Lectures on Genesis*, Chapters 1—5, *Luther's Works*, vol. 1, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia Publishing House, 1958).

⑤ Catherine Keller, “The Lost Fragrance: Protestantism and the Nature of What Matters”, *Journal of the American Academy of Religion* 65, no. 2 (1997): 355—370; Larry L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), pp. 188—192; 有关男性宰制的科学知识论,参 Ann Dugdale, “Can a Feminist Critique of the Masculinity of Scientific Knowledge Provide a Blueprint for a Less Inhumane Science?” *Philosophy and Social Action* 14 (1988): 53—64.

对男权二元主义的批判

生态神学与生态女性神学挑战那种对上帝与受造界、人类与其他受造物抱持二元对立关系的理解,并挑战传统神学的男权中心论。男权中心论是以男性认同的理性来制宰女性认同的身体,而生态女性神学的基本假设是否定这种男权二元主义,批判男权主控自然界。从结构形态来看,生态女性神学的批判回到了基本的神学方法论及实存本体论问题。

方法论的再思:主体与客体的内在关联

西方基督教的神学方法论,过去一直受着柏拉图哲学所影响,强调知识理性作为人类研究方法的根本,而不能以感性作基准以体验。柏拉图不相信在这永恒变化的“物质”世界上,“形式”会表现出来。这种二元论影响了往后的奥古斯丁和启蒙主义时期的神学家、哲学家和科学家,如伽利略、笛卡尔、牛顿、休谟和康德。笛卡尔哲学的二元论(则“客体”代表观察者的灵,“主体”结构是大自然)本身借用了牛顿的科学方法理解,认为从现象演绎过来的并不能设定理解上的先决条件,而只可称为一种“假设”,意即各种“假设”不论是形而上的还是物质性的(形而下的),无论是上天赐予的或只是机械式的凑合,在经验哲学的理解下,其实都已失去了立锥之地。然而,休谟却指出这其实并不符合牛顿“运动定律”的方法,因为牛顿并不是从观察方法来引伸出时间与空间的绝对理论,因为,“要具体有效地来发现并区分出真正运动的形体(bodies)的实存是件相当困难的事,因为在千变万化的空间里这些运作(motions)已塑造成形,这部分东西并不是在我

们理念的观察之下。”^①

晚期的牛顿笃信宇宙离开人类的头脑非常遥远,然而其结构和规律却是简朴与和谐,我们能以理论“分析”配合“归纳”来明了它们。休谟在洛克(John Locke)经验主义知识论的影响下,认为各种理论基础(诸如时间、空间、因果关系)皆不能在经验(五官所感知的东西)的层面找到,因为判断力的知觉是无法记录到“成因”,只能记录概念的“结果”。对于理解事物的“形式”,经验主义的看法是有限的。康德运用笛卡尔和莱布尼兹(Gottfried W. Leibniz)的理念理论,统一了洛克和休谟的“经验”成分,为“形式”的理解提出了新的见解。康德认为,理论上一种“先验”的范畴或“形式”是可以表现在“心”(mind)之上,这与知识论中经验主义的“后验”范畴产生联系。“先验”范畴对于理性本身而言是不可或缺的,而且在心智中透过经验向我们显明这是不能改变的。启蒙主义运动同样对圣经研究和神学方法带来一定影响,如使“历史的耶稣”和“信仰的基督”、“历史”与“救恩”两者分家,^②父权二元论也同样在这哲学基调下被建构。

启蒙运动以后,施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)从“绝对依存性”(das schiechtinnige Abhängigkeitsgefühl)的角度出发,更进一步指出宗教是自我意识的“情感”(gefühl)。这看法后来被林贝克(George Lindbeck)理解为是一种“经验—表现论模式”(Experiential-Expressive Model)。^③

① 参 Thomas F. Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge Explorations in Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Ottawa: Christian Journals Limited, 1984), p. 22.

② 参 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 96.

③ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), p. 33.

神学方法论应当是从事物的“主体”中引伸出来,唯独在真实认识上帝的基础上,我们才可发展出一种知识论,因为“形式”无法从“内容”中被瓜分出来,故神学方法也不能与认识上帝的“客体”事物分隔。为了认识上帝,人必须从上帝的属性那预先描述的立场进入理性的模式,问题是上帝怎样才能真实地被认知。我们都假定,拥有终极真理和实存的上帝真实地让自己成为一位与人类同在的独一者,好让我们从自己的处境来认识他。但这种知识论的关键只适用于在基督里(恩典的称义)上帝成了肉身、与世界万物重新和好这事实基础上。耶稣基督是上帝最终极的真理——道成肉身,住在这多元实存的世界。

既然上帝是可知的,那么我们怎样认识他?“知”与“知者”之间的关系是什么呢?神学按照自身的原则运行,同时又与本身存在的内部规律相互适应,在设定本身客体的条件下,发展出一套具特性的模式和基本的思想内容。

创造者与被造界:实存的差异与相联

实存(reality)的宇宙必须从宏观和微观两个层面来理解,神学的任务就是使人们从上帝的实存来明白和诠释这一切。上帝的独生子成了肉身,作为全权者眷顾全人类,建立了上帝与人间垂直的连系,同时设定了宇宙的经纬线,以永恒和终极的意义为宇宙提供统一的因素。^①

一切“实存”的根基就是上帝的道,上帝以道创造了世界:“这

^① 参 Thomas F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 1—25; *Christian Theology and Scientific Culture* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 39.

位成了肉身的道所启示的宇宙规律的相互关系,是创造性秩序的拯救圣爱;所以一切的研究都无法向我们最深层的规律揭示奥秘,却只能无声无色地、难以解说地直指超越自身。每当该孕育自然的秩序弥散到整个大宇宙时,便和在耶稣基督里成了肉身的道发生关联,因为基督是被体现表彰出来,而且超越道本身所能感应到的。”^①再者,“作为时间、空间中永活上帝道成肉身的显现,他(基督)向我们的信心表彰他自己,因为我们的信心是有生命力和能动性而活泼的主体。这是呼唤一种生命神学的努力,他是一条思想的路,同时又是一条生命的路,这不能从舍己在人类生存深处的基督行动中被抽空,而必然由此彻底影响到人类的日常生活和活动。”^②在不折不扣地相信这道表达上帝自我启示真理的条件下,神学才能得以发展,并提出不断更新的要求。

生态女性神学

女性神学家从她们的方法论和实存的本体论中,提出了生态与母体间等同生命线的理解。循此方法和思路,罗伊特对“大地之母”(Gaia)的研究,已在西方学术界受到注意和被不少学者所采用。^③ 她认为:

上帝或女神属原初的母体(primal Matrix),是新存有物

① Thomas F. Torrance, *The Christian Frame of Mind* (Edinburgh: Handsel Press, 1985), p. 34.

② Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), p. 138.

③ 神、Gaia(大地之母、Mother Earth、Gaia为希腊文直译):有关“大地之母”的历史和多层意思,参 Colin Archibald Russell, *The Earth, Humanity and God: The Templeton Lectures*, Cambridge, 1993 (London: UCL Press, 1993), pp. 96—125.

的根基,不属内在或无限的超越性。灵和物质不是二分但却是一事物的内在与外在。当我们朝着意识的内在深度进发,或细察事物表面的深层电磁场(即电子和分子的结构)时,那可见的便会消失。物质本身便溶化为电力。电力在模式和关系中组织起来,是我们体验那可见之事物的基础。这使物质和属灵能力的二分化成为不可能的事。意识便成为事物能力本身最强烈和复杂的内在性,当它以进化程度向外爆发时,物质是以最复杂和强烈的形式组成,即脑中央系统和人类脑部的皮层。

.....

生命复杂的形式代表着存在新阶段的主要突破,给予它们在响应的性质上有更多的流动性和自由。但它们极度依靠走在它们前面的生命之各阶段,而这阶段亦继续构成它们存有的基础。植物不需人类的帮助,能自由地进行光合作用,但人类的生存不能没有植物的光合作用过程。复杂形式的生命不是简单形式生命的来源和基础,刚好是相反的。动物要依靠植物、昆虫、其他动物、水、空气和泥土等整个进化的生命群体过程,构成它们的存在。更甚,人类的生存不能没有进化群体来支持。^①

罗伊特不但认为地球如一位母体那样拥有宇宙生命,更认为地球的生命早已存在。对于在地球生活的各物种而言,人类是迟来者,人类是万物中最后被造的。植物和动物早就生长在这地球上,所以人类被造的目的不是为了成为宰制地球的生物,因

^① Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), pp. 80--81.

为在未有人类之前,这些生物已相互混合而存在,根本不须有人类的干扰。^① 人类干扰大自然就与人类侵犯母体(人类或大自然的)一样,黑人妇女神学家威廉斯(Delores Williams)认为,奴隶与生态的破坏都等同于是对母体的侵害。^② 罗伊特批判男性主义,并以先知精神预见女性神学回归大自然秩序,她指出:

西方白人男性主流派的理性是直线式、二分思想模式,这思想把现实分为二元:好与坏,优越和低劣,统治和消除或压抑。这类模式的生理基础是左脑、理性的功能。这类左脑发展功能压抑右脑的关系意义,似乎出现于男性较女性为多,可能是因为男性在语言方面发展较迟所致。这种生理上的倾向曾经被管治和附属的社会角色夸大了。管治的社会角色过分强调直线、二元思想,这角色也妨碍文化的发展,并整合关系方面的偏见。

.....

直线式思想简化、二元化并集中于事情的部分上,且看不到宏观及彼此依靠的关系。生态学的思想要求一种不同形式的理性思考,可以整合左脑的直线思考和右脑的空间思维。我们需要干涉直线思想的秩序,并重新创造一种不同的秩序,一种真正大自然的秩序,就是和谐与平衡;但对直线式及理性思考而言,自然秩序却是杂乱的。我们看见草原上有不同的植物和昆虫,彼此配搭,各处其位。于是人们为他人的缘故,模仿相同的意念,用更简单和选择性的方法来创造类似的种植。改变

① Hessel and Ruether, eds., *Christianity and Ecology*, 103-104.

② Delores Williams, "Sin, Nature, and Black Women's Bodies", in Carol J. Adams ed., *Ecofeminism and the Sacred* (New York: Crossroad, 1993), pp. 24--29.

我们对地土的思想,意谓着是去理解大自然和谐的相关逻辑。我们学习把人类的生态关系放进非人类的生态系统中,为使整体获得最大的利益,而不是破坏(污染)生存的体系。

.....

非人类的大自然不仅是一种“自然的事实”,我们更可以借着它来反对人类的文化,让我们可以回归到那里去。大自然不单是自然进化的成果,也记录着人类历史的发展,牵连于人类发展的罪恶和扭曲的事实。在地球上,没有可能找到“不曾被人类所触及的大自然”。即使是人类不曾到过的地方,人类的影响也会借着风、水、泥土、雀鸟、昆虫和动物把污染毒害的影响带到那里去。大自然被视为“堕落”,不是说它本身充满罪恶,而是它已被人类不正常的发展所破坏。我们与大自然和他人关系的再造,是历史性的工作和再创造的努力。

大自然不能再变回到未被人类介入时的状况。我们需要再重建地土,改变我们对大自然生态和谐的逻辑思想,这需要成为一种新的整合和创造。人类的本性和自然必须成为朋友,共同创造一个可居住和能持续下去的宇宙。^①

父权社会的文化象征隐藏着二元对立及破坏性的权力结构:如君王至上,老百姓是君王的仆人,主人拥有地产、钱财、妻子、奴仆。女性主义并非要讨伐所有男性,女性主义认为父权主义的罪根在于宰制性的二元对立思想和阶级世界观念,以此观念充权,欺压小男人、弱女人、孩童幼儿、大自然。为了克服父权二元对立和阶级世界观,“地球圣经组”(Earth Bible Group)从圣经神学宣布了六个生态公义原则(Ecojustice Principles):一、宇宙和地球以及

^① Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp. 88—89.

其肢体有内在的价值(创 1);二、地球和各种生物是互生互立的生态体系,彼此依赖共存(罗 8);三、地球有自己的声音赞美上主的荣耀或反抗一切的不义(诗 103;耶 12);四、地球和一切生物是一个有目的的被造生态体系,彼此运作反映上帝创造的宏大规模;五、地球和人类应该共同管理这个生态体系,以便各生物能住在这平衡以及多元的地球群体;六、地球和各种生物因人类的破坏、宰制或粗心而受苦被捆锁,它们也反抗不义、争取自由并得蒙救赎(申 28;利 18)。①

女性神学同样批判男性主义的人类中心论。上帝的创造和救赎不是以人为中心,而是动态和具概括性,以人子为中心。人子是万有的初熟之果(罗 8;西 1),上帝与万有的关系是动态和有生命的。

生态神学的诠释模式

麦丹尼尔(Jay B. McDaniel)从圣经及教会史中整理出六种人类与大自然关系的神学诠释模式,②笔者尝试本于这模式,以圣经或神学家的思想作补充,并以基督论带出各模式的意涵。

一、塞尔特人模式(以一个中世纪的爱尔兰圣徒圣博德〔St. Patrick〕之理解为主)认为人可以透过大自然与上帝的灵沟通。这模式使人能享受大自然的和谐、美丽和纯洁。

二、丰饶模式(以希迪加和自然神秘主义者为主)认为人可以

① The Earth Bible Team, "Guiding Ecojustice Principles", in *Readings from the Perspective of Earth*, ed. Norman C. Habel (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 38—53;亦参 Heather Eaton, "Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics", in *Readings from the Perspective of Earth*, pp. 54—71.

② Jay B. McDaniel, *With Roots and Wings: Christianity in an Age of Ecology and Dialogue* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), pp. 119—120.

从大自然的丰饶中认识上帝的丰盛创造。此模式的神学根据在于智慧传统——智慧基督论,认为基督是上帝的智慧之具体化身,耶稣是上帝在宇宙万物中创造之智慧,此基督论修正道统(logos)基督论的男权主义诠释偏见和宰制。^①

三、友谊模式(以圣方济〔St. Francis of Assisi〕和沙漠教父为主)认为人可以与大自然建立友谊,与造物界分享友情,建立友伴,并学习同情。在现代的神学思潮里,解放神学可说是一例。解放神学所宣称的与先知批判神学重叠,并要与耶稣的工作看齐,与边缘人认同。人类需要得到解放,受造之物也是一样,因为万物与上帝为友,当中不分阶级(保夫〔Leonardo Boff〕、苏拿〔Dorothee Soelle〕、Chung Hyun Kyung、威廉斯〔Delores Williams〕、古德利〔Gustavo Gutierrez〕的基督论)。^② Chung Hyun Kyung 认为被欺压的森林、海洋之灵及妇女之灵同样都要得到解放,因为耶稣是人类和万物的解放者。^③

四、合约模式认为上帝已在创造中显出了他对大自然的爱,故他与被造界持有恩典之约。这模式可在圣经先知传统中找到。这先知和合约的基督论认为所有生物及受造之物都有权享受神恩。^④

① 参 Fiorenza 和 Elizabeth A. Johnson 的基督论。Elizabeth A. Johnson, "Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent among Us", in *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, ed. Maryanne Stevens (New York: Paulist Press, 1993), p. 113.

② Leonardo Boff, *Ecology and Liberation: A New Paradigm*, trans. John Cumming (Maryknoll: Orbis Books, 1995).

③ Chung Hyun Kyung, "Welcome the Spirit; Hear Her Cries: The Holy Spirit, Creation, and the Culture of Life", *Christianity and Crisis* 51 (15 July 1991): 223.

④ 参 Rosemary R. Ruether, L. Rasmussen, Paul Santmire, James Gustafson, James Nash, Dieter Hessel 的基督论: Carol S. Robb and Carl J. Casebolt, eds., *Covenant for a New Creation: Ethics, Religion, and Public Policy* (Maryknoll: Orbis Books, 1991); Richard Austin, *Hope for the Land* (Atlanta: John Knox Press, 1988)。

五、圣礼模式(东正教传统)认为大自然每一层次和单元都是神圣可贵的,因为宇宙万物都属于上帝救赎的对象。东正教传统注重圣灵在神秘生命的工作^①,还有上帝与活物的气息间的关系。^② 他们以《创世记》一章2节及《诗篇》一〇四篇29至30节作为圣经根据。^③ 他们从这道成肉身和神圣化的基督论,诠释上帝在世上工作的内在性层面,正如以肉身的人显示他自己,而他的灵在受造之物内住运行;^④上帝是超越者,但同时也内住于受造之物,就如罗伊特所说:“这宇宙是上帝显现

① 参 John Chryssavgis, “The World of the Icon and Creation: An Orthodox Perspective on Ecology and Pneumatology”, in *Christianity and Ecology*, pp. 83—96. Chryssavgis 提到东正教的三个神学特征:一、圣灵的位格和工作,所有受造物与创造主的神圣关系,并为末世论及万有的终末(lastness)及持久性(lasting)(第92页);二、东正教安静(asceticism)灵修传统中对圣灵的呼求(epiclesis of Paraclete)(第92页);三、否定神学(apophatic theology:否定人能从客观认知上帝一切属性)中退而从大自然敬畏创造主的荣耀(第94页)。

② 有关女性身份与上帝的灵的认同,参 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), pp. 128—131. 有关上帝的灵为创造主与受造之物的关系,参 Sallie McFague, *The Body of God*, 141—150. 参 Mark I. Wallace(*Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation* [New York: Continuum, 1996], pp. 139—144)对 McFague 的评论。Mark I. Wallace 的文章“The Wounded Spirit as the Basis for Hope in an Age of Radical Ecology”] in *Christianity and Ecology*, pp. 51—72)提到“生态圣论”(ecological pneumatology)。

③ 有关男性神学家对上帝的灵与自然的讨论,参 Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994); Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992); idem, *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1997); Michael Welker, *God the Spirit*, trans. John F. Hoffmeyer (Minneapolis: Fortress Press, 1994)。

④ 参 Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Mathew Fox, Sallie McFague, Jay McDaniel, Carol Adams, Paulos Gregorios, Sean McDonagh 等的基督论,参 Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco: Harper and Row, 1988); Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988)。

的神圣身体。”^①

六、创造或进化过程模式(如爱任纽〔Irenaeus〕、德日进的看法)认为创造过程本身包含了人类的创造及管理大自然的责任,因为宇宙万有不能简单地被区分为有生命的动物和飞禽走兽,及没有生命的植物和大地。万有彰显了上帝的智慧和美,是一个动态有机关系的体系,正如巴利(Thomas Berry)所形容那样,万有是“主体(们)的团契”(communion of subjects)。近代的进程神学可属这一模式。按照进程基督论的理解(如高拔〔John Cobb, Jr.〕、博洛克〔Rita Nakashima Brock〕、麦丹尼尔的基督论),自然界的内在价值和各物彼此之间的相互关系,使宇宙万物互赖互存。一些神学家(如莫特曼〔Jürgen Moltmann〕、加拿〔Catherine Keller〕的基督论)的终末或千禧基督论也可列入此模式。^②如莫尔特曼的“来临中的上帝”(The Coming God)的概念,指向上帝创造和救赎的更新、盼望及目的:上帝的灵在基督及基督的身体(教会)中创造和改变宇宙至完全地步。耶稣是一切创造的初熟之果,是上帝创造的目的和目标。基督的复活显明上帝创造的新生命胜过一切罪恶的捆绑。若从宇宙性基督论来理解,上帝借着基督的身体救赎全宇宙,如莫尔特曼写道:“基督论只能在宇宙性基督论才能达致完全。”^③

当然,不同的模式可以互相参照,而生态女性神学亦能就这些

① Ruether, “Conclusion: Eco-Justice at the Center of the Church’s Mission”, in *Christianity and Ecology*, p. 610.

② Katherine Keller (“Women against Wasting the World: Notes on Eschatology and Ecology”, in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, eds. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein [San Francisco: Sierra Club Books, 1990], p. 249)认为女性主义和环境生态是息息相关的。

③ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, trans. Margaret Kohl (San Francisco: HarperCollins, 1990), p. 278.

模式的观点引申独特的理解(如罗伊特、约翰逊〔Elizabeth A. Johnson〕、麦菲〔Sallie McFague〕)。圣经诠释学与神学教义传统虽然各有其体系,但彼此之间却有不少重叠和相互指涉之处,所以每个传统都不能孤立自存,各传统有其独特而成的处境,正如生态女性神学及诠释学,只有在跨越自身处境和诠释架构时才能产生。

结语:女人与大地的厄运

生态女性主义一律将人类对生态的欺压,归咎为父权主义二元对立及阶级观念的恶果,可怕的是以人类为中心的管理手段不但对大自然无益,也对人类自身无益。“文明史”已印证了人类的狂傲,在唯我独尊、自私自利和缺乏安全感的心态下,人类伸延了所作的暴行,毁坏其他生物和受造界。功利主义驱使人类以高科技及商业手段掠夺生态生命,宰制一切他们认为没有智慧和只有在商业工具价值来衡量的造物界。讽刺的是,作为“万物之灵”的人类看来从没有料想到,不尊重被造界为神圣(属于上帝)的私利手段,其实是给自己宣判死刑。人类的生存不是独立的,万物的亏损就是人类生存的伤害。因此,生态公义也是人权的目标,是人类生命价值取向。关心大自然也就正是关心人类自己的家园,家园的荒没就是人类文明的消灭。

第十三章 救赎大地的大结局

——生态神学的圣经基础^①

生态神学不一定是生态女性神学,相反,神学对生态问题的关注,是因着近代女性神学对圣经诠释的影响而启发的;若非如此,传统神学或许仍偏重于人类中心的救赎问题,构成侧重于属灵而轻忽肉体的神学盲点,续而宰制自然界(物界)。女性诠释学注重灵与体的完整性,进而关注到人类与大自然的整体救赎,也建立较全面和平衡的圣经解读法,新旧约经文的了解无疑也受到女性诠释学所影响,这也正是本章所关注的论题。

^① 有关生态学的圣经证据,参 Richard J. Clifford, “The Bible and the Environment”, in *Preserving the Creation: Environmental Theology and Ethics*, eds. Kevin W. Irwin and Edward D. Pellegrino (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1994), pp. 1—26; Norman C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 里的多篇文章。

旧约中的大地

罗伊特在分析旧约神学与古近东神明的历史发展时,发现旧约诠释中存在着男性主义的二元和分裂偏差。她指出:

大自然可被看为代表宇宙、那拥抱万物的母性。神圣的秩序与和谐支撑着大自然,神明和人类站在万物中,且在万物中存有。再者,男性文化对大自然管辖的象征是模糊不清的。后来那些对《创世记》一章祭师式的创造故事,或许命令亚当“充满地土并征服它和管治它”,但乐园(创2至3)早期的民族故事却显示一块不用人工劳力便有丰盛、自给自足的地土。人类为自己的生命去争取或下定义被认为是反抗上帝——这反抗是女性促成的,并因此使地球不再成为永远生产的天堂。为控制大自然而做的工作和努力均是咒诅,使男人今天受限制。女性的惩罚则是她要附从男性。为补偿干预大自然的罪过,男性文化作出对终极现实的顺服,来显示对控制权力的放弃,就如“孩童式”一般地依靠权力。女性与低层次自然对抗高层次秩序的关系,在巴比伦到希腊神话里是很不同的。在巴比伦和迦南的神话里,一切敌对混乱、死亡、复苏生命的权力均以女性作象征(Tiamat、Ishtar 和 Anath)。社会和大自然基本挣扎的更新,可被视为创造前混沌之挣扎,为要复苏有生命的和谐秩序(宇宙)。这是一幕由神明和君王指挥的神话剧,普通人(男性和女性)是神和女神的谦卑奴仆。神不是超越于混沌宇宙里,而是在其中。

在希伯来的思想里,上帝已提升在他的“创造”之上。上帝与创造的关系是工匠和他以外所造的物品。上帝差他的

“道”使事物成为存有，但又不共享他的本性。大自然已不再是孕育上帝和人类的母体。在希伯来文献有关巴比伦提马安(Tiamat)里有一些提示：上帝征服那条带来混乱的蛇。不像后来正统观点那样，在《创世记》一章里的上帝是从“无”中去创造，而是上帝进入一个已存在的混沌中征服和管治。上帝所征服的蛇象征着中性，而非女性。上帝那征服和管治的灵超越了蛇而不是他的后代。那神圣者的存在超越他，象征着从上所塑造男性的再生与文化权力(道的显现)的总和。^①

罗伊特的结论相当尖锐，她对女神的研究使她常用先知批判的精神来解读圣经文本。

人类的罪亏损大自然

旧约犹太传统一直正面地看待上帝与大自然的关系，相反，生态的生与死、祝福与受苦却跟人类有着密切关系。人类对上帝的失信，使罪进入大自然；也基于不相信上帝之言，始祖背离了上帝，与上帝的关系破裂。从此神人关系的疏离导致了人与人、人与己以及人与物的关系异化和扭曲。这异化和扭曲就是人不再以上帝之言为准则来行事。亚当和夏娃知错不改，不但彼此推委责任，还怪罪上帝所造的“他者”有错。夏娃本来就是亚当骨中之骨、肉中之肉(创2:22)，可是异化和扭曲的神人关系使他支配了她。人类不接纳自己被造的自由，不想维持依靠听信上帝的话，而至终的结

^① Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), pp. 76—77.

局是他们都不能活，死亡也威胁他 / 她们的生存。亚当和夏娃想超越人性，成为上帝，但结果却是否定了上帝原先创造中赋予的自由，不但没有得到如上帝的智慧，更否定了自己特有的权柄和恩赐。人类的眼睛发亮打开了，看到的却是善恶的无奈和自己的丑陋(创 2:25)。

蛇的“智慧”是只“对了”一半的智慧，这所谓的智慧简单而言只是一种破坏的伎俩，使人成为“不是人、也不是上帝”的不完全人。蛇说人类只要吃了那善恶果就能拥有上帝的智慧，这话“正确”在于善恶的智慧的确是存在的，“错误”在于这智慧不是上帝原先创造人时要人拥有的，因为人担当不起善恶的道德责任，并不能以此取代对上帝的依靠。起初，上帝创造人时要人只听信他而活在自由里；如今，人却选择吃了禁果而懂得善恶，活在善恶之间律法的张力下，而不愿活在依靠上帝的话语之下。善恶的智慧使人类取代了上帝，以使自己成为神圣的、有智慧的个体。这也正是蛇的那种“智慧”带给人类的罪过。

人犯罪后，圣经描述当时天起凉风，始祖亚当与夏娃要以叶子编裙遮身(创 3:7)、用皮子做衣服(创 3:21)，事实是，大自然当下就遭到破损。《以赛亚书》二十四章 4 至 7 节论述人的罪恶抹煞大自然的悲惨结局：“地上悲哀衰残，世界败落衰残；地上居高位的人也败落了。地被其上的居民污秽；因为他们犯了律法，废了律例，背了永约。所以，地被咒诅吞灭；住在其上的显为有罪。地上的居民被火焚烧，剩下的人稀少。新酒悲哀，葡萄树衰残；心中欢乐的俱都叹息。”

人类在自然界的责任

人类如何理解他们对大自然的管理责任，无疑是生态问题的

关键所在。但现实让我们认识到,所谓的人类文明史在硬把科技引入的当下,也将“管理”解释为“宰制”,更误用人权而践踏和破坏生态体系。

圣经神学并没有“管理即宰制”这样含义的使命,《创世记》一章 28 节所述也没有宰制神学(*domination theology*)的意味。《创世记》一章 26 至 28 节:上帝说“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人,使他们管理(*kabas*)海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜,和全地,并地上所爬的一切昆虫。”上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女,上帝就赐福给他们,又对他们说“要生养众多,遍满地面,治理(*radâ*)这地,也要管理(*kabas*)海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”

治理(*radâ*)指国王或主人的治理权力(王上 4:24),治理仇敌(诗 110:2)或奴隶(利 25:43)。*Kabas* 比 *radâ* 有更强烈的管制之意,如《民数记》三十二章 22 节里论到征服领土,或君王背逆神的意思、压迫人民为奴(耶 34:11—16)。^① 虽然这两个字在其他旧约经文的含意颇消极,诠释者必须小心应用经文的意思。《创世记》第一和二章,无论是雅威(Yahwist)的农民神学或是祭司(Priestly)的王室神学(Royal Theology),都必须尊重圣经宏旨和终极理念,即完美和救赎是神永恒旨意,宰制和破坏是在神旨意之外。或许释经历史中犯上误解,或没有实现救赎意图,那么我们今天须要悔改。若学者认为的《创世记》第一章是祭司神学的话,笔者认为雅威传统一向注重次序和源头。第一章以神形象和样式表达群体人在受造界的地位不表示人类可以宰制受造物,因为神没有宰制

^① Theodore Hiebert, “The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions”, in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary R. Ruether (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 136—137.

被造界,有神形象的人当然也不可以。人被呼召治理(*radâ*)和管理(*kabas*),人有责任学像神般以爱和付责使全地发达成长。

《创世记》二章4节b—三章24节的雅威神学是在伊甸园为处境,一个为草花树木,而不是王宫为背景。耶威神学呼召人类以忠心服事为使命。^① 亚当(*'adam*)是从尘土(*radmâ*)而造,人类与地球各种生物关系为生命体系。耶和华吹气使亚当成为有灵的活人,这气息是所有动物的生命气(参创7:22)。植物与动物的生命不同,动物与人类被称为“活物”(*nepes hayya*;创2:7,19)。人类的第一责任是呼召为一个农民,耕种田地。当人类还在伊甸园时,他们已得到这个呼召。伊甸园是一个天堂,一个完美、平衡、和谐、互动的生态体系(参创2:15及3:17—24)。

人体是一个微观的宇宙,就和地球的躯体一样皆是神圣不可侵犯,而两性生命的和谐互动也延伸至人与宇宙万物的关系上,因为万物同属于上帝,上帝的灵运行其中施行创造和救赎,这是不容人所侵犯和破坏的。本于此,生态女性神学的终极目标(*telos*)就是生态公义(*eco-justice*),生态公义看重所有生物(包括人类、动物、植物)的生存权——生命体系不分智慧等级的生存权力。因为人类智慧虽比动植物界为高,但都在相互支持下作为彼此的生存基础。

自然界为上帝荣耀和救赎的场地

旧约智慧传统不将创造主的智慧与被造界区分开来^②,因为

① Hiebert, “The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions”, p. 141.

② Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (New York: Doubleday, 1990), pp. 57—59; Richard J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (Washington, D. C.: Catholic Biblical Association, 1994), pp. 193—197.

创造主的智慧，充满于受造界，正如《箴言》第八篇（箴 8:2—3、6、8—9、12—16、22—33）所述，智慧以一个妇女形象发言，她在道旁高处的顶上，在十字路口站立，在城门旁，在城门口，在城门洞，大声说：

你们当听，因我要说极美的话，

我张嘴要论正直的事。

我的口要发出真理，

.....

我口中的言语都是公义，

并无弯曲乖僻。

有聪明的以为明显，

得知识的以为正直。

.....

我智慧以灵明为居所，

又寻得知识和谋略。

.....

我有谋略和真知识，

我乃聪明，我有能力。

帝王藉我坐国位，

君王藉我定公平。

王子和首领，

世上一切的审判官，都是藉我掌权。

爱我的，我也爱他；

恳切寻求我的，必寻得见。

丰富尊荣在我，

恒久的财并公义也在我。

我的果实胜过黄金，强如精金；

我的出产超乎高银。
我在公义的道上走，
在公平的路中行，
使爱我的承受货财，
并充满他们的府库。
在耶和華造化的起头，
在太初创造万物之先，就有了我。
从亘古，从太初，
未有世界以前，我已被立。
没有深渊，
没有大水的泉源，我已生出。
大山未曾奠定，
小山未有之先，我已生出。
耶和華还没有创造大地和田野，
并世上的土质，我已生出。
他立高天，我在那里；
他在渊面的周围划出圆圈。
上使穹苍坚硬，
下使渊源稳固，
为沧海定出界限，使水不越过他的命令，
立定大地的根基。
那时，我在他那里为工师，
日日为他所喜爱，
常常在他面前踊跃，
踊跃在他为人预备可住之地，
也喜悦住在世人之间。
众子啊，现在要听从我，

因为谨守我道的，便为有福。
要听教训，就得智慧，
不可弃绝。
听从我、日日在我门口仰望，
在我门框旁边等候的，那人便为有福。
因为寻得我的，就寻得生命，
也必蒙耶和华的恩惠。

上帝的智慧显示在受造界中，更甚至如蚂蚁、蜜蜂及其他动物都具有启导人类的智慧。“万军之耶和华；他的荣光充满全地！”（赛 6:3）“地和其中所充满的，世界，和住在其间的，都属耶和华。他把地建立在海上，安定在大水之上。谁能登耶和华的山。谁能站在他的圣所。”（诗 24:1—3）“地上有四样小物，却甚聪明：蚂蚁是无力之类，却在夏天预备粮食。沙番是软弱之类，却在盘石中造房。蝗虫没有君王，却分队而出。守宫用爪抓墙，却住在王宫。”（箴 30:24—28）

人的安息与受造物的安息

人真正的安息，是能在三位一体的上帝那爱之团契中，对上帝作荣耀的崇拜。安息使崇拜者成为真正的受造物——自由的真我。《申命记》传统(deuteronomic tradition)指出大自然也必须有安息之期：

当照耶和华你上帝所吩咐的，守安息日为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日。这一日，你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄

居的客旅,无论何工都不可做,使你的仆婢可以和你一样安息(申 5:12—14)。

《出埃及记》同有这样的记载:

六年你要耕种田地,收藏土产,只是第七年要叫地歇息,不耕不种,使你民中的穷人有吃的;他们所剩下的,野兽可以吃。你的葡萄园和橄榄园也要照样办理。六日你要做工,第七日要安息,使牛、驴可以歇息,并使你婢女的儿子和寄居的都可以舒畅。(出 23:10—12)

在犹太年历的每五十年(jubilee year)^①,人类、自然、动物和植物都必须归回自由,消除一切辖制和捆绑。不论是七日或五十年的安息周期,在神学的意义上其实都展现出“救恩”或“更新”的目的,这也正是千禧与启示神学的第一步。千禧与启示神学要表达的,都是上帝国度降临地上的宏观救恩,上帝的安息(*sabbatismos*)今天就已开始,今天的安息(*katapausis*)是终末安息的初果。

《以赛亚书》描画了一个生态体系更新的大蓝图——终末的救赎。“耶和華如此说:在悦纳的时候,我应允了你;在拯救的日子,我济助了你。我要保护你,使你作众民的约;复兴遍地,使人承受荒凉之地为业。对那被捆绑的人说:出来吧!对那在黑暗的人说:显露吧!他们在路上必得饮食,在一切净光的高处必有食物。不饥不渴,炎热和烈日必不伤害他们;因为怜恤他们的必引导他们,领他们到水泉旁边。我必使我的众山成为大道;我的大路也被修高。看哪,这些从远方来;这些从北方、从西方来;这些从希尼国

① 参《路加福音》四章 19 节:“报告上帝悦纳人的禧年”。

来。诸天哪,应当欢呼!大地啊,应当快乐!众山哪,应当发声歌唱!因为耶和华已经安慰他的百姓,也要怜恤他困苦之民……耶和华说:你必要以他们为妆饰佩戴,以他们为华带束腰,像新妇一样。至于你荒废凄凉之处,并你被毁坏之地,现今众民居住必显为太窄;吞灭你的必离你遥远……凡有血气的必都知道我耶和华是你的救主,是你的救赎主,是雅各的大能者。”(49:8—26)新约《路加福音》第四章记载耶稣也是以此段经文来宣称他的使命。

新约的救赎

自然界与隐喻创造:神人二性及灵物二性的一体

圣经中的“大自然语言”不只是隐喻的象征或比喻而已,而是上帝与自然界密切关系的隐喻。大自然分享着上帝的爱,赞美着上帝的荣耀。大自然的灾祸不是上帝的厌弃与惩罚的结果,而是人类的罪恶所致。人类不但没有好好履行管家的职分,且为了私利把地土“殖民化”,而对大自然造成种种破坏,这正是上帝所要审判的。

在新约的记载中,耶稣的教导使用了不少大自然隐喻,其作用在于带出上帝国度权能的彰显是宇宙性的。圣经将自然与上帝的工作联在一起:表示和平及更新的鸽子与橄榄枝(创 8:11;太 3:16;约 1:32)、在耶稣的受洗中显现的鸽子、有医治能力的风(士 6:34;约 3:6;徒 2:1—4)、象征生命泉源的水(约 4:14,7:37—38)、洁净或审判罪恶的火(徒 2:1—4;太 3:11—12)。^① 这一切都不只

^① Mark I. Wallace, “The Wounded Spirit as the Basis for Hope in an Age of Radical Ecology”, in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary R. Ruether (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 59—60.

是文学技巧而已,这些语言本身的隐喻性,在神学上表达出“灵成自然”的含义,犹如“上帝成肉身”、“道成人言”的神学隐喻一样。道、灵、上帝是创造主,自然、人、语言则是受造之物,而两者之间的关系,不是相同为一而是认同合一,这认同的过程就是创造主在自己绝对主权下成为人、化为气(风)、水、火的表现。所以,按语言隐喻学的理解,因为“道成肉身”(incarnation)的缘故,我们可以同时说“上帝不是人、气、言”,“上帝是人、气、言”,“上帝更是人、气、言”。上帝是神、灵、道,故他不是人、气、言。但在“灵成自然”过程中他是气(风),在“上帝成肉身”过程中他是人,在“道成人言”过程中他是言。他是完全的人、风和言。所以,上帝在这“不是”与“是”的隐喻学里,我们可以说,上帝更是(is more)超越人、风、言的上帝。^①

上帝的灵活于大自然的不同现象中,内住于(indwells)所有地球的生命体,使宇宙万物成为一个大体系。这关系只能以耶稣神人二性作模拟来诠释和理解,当然人与物(无论是其他动物、生物或植物)并不一样,故用耶稣神人二性的一体关系并不在处理“怎能”的问题(意即上帝怎么可能成为人或圣灵怎么可能成为风),而是处理其实在性;也因这是实在的,上帝与人的复和救赎关系才同样是可能和实在的(不只是想象或期盼)。

在新约圣经中,虽然神学表达的焦点是以基督为中心,但是基督本身并没有排除大自然这神学主题。基督印证了上帝创造的荣美和伟大,更有能力胜过海浪及鬼魔破坏大自然的势力。在圣餐的设立中,耶稣以饼和葡萄汁代表他的身体和血,若他的身体与血

^① 参杨克勤,《跨文化修辞诠释学初探》(香港:建道神学院,1995)有关语言的隐喻学创造功能。

是上帝在人间再现的“能指”(signifiers),那么田里的麦和葡萄是基督实体的“能指”,若基督的道成肉身再现了上帝的同在,麦和葡萄就正再现了基督的荣耀和救赎。

耶稣神人二性的一体关系,成为了神学最重要的一个事实,这神人两性的合一关系也成为我们救赎的基础和过程。以这基础和过程作为上帝的灵与受造物成为一体的理解,我们可以进而理解上帝如何救赎这堕落的宇宙。上帝的灵运行在宇宙中,他也超越宇宙。

若然,耶稣的神人二性的一体关系成为了基督教神学最重要的事实,那么,圣餐的礼赞就是最好的基督教象征,耶稣的神人二性一体与圣灵和自然的一体诠释得最真和最美。耶稣的身体(人的肉体 and 血)与自然界的麦和葡萄、面包和酒成为人类与大自然救赎的表征和神学,这是基督神学的中心和高峰,教会史中也对这救赎表征和神学过程辩论不休。这圣餐的“神圣的奥秘”(Holy Mystery)超越了理性和人类的语言,^①可是我们不能否认,耶稣的道成肉身,在十字架的舍身流血,以及在所设立的圣餐中宣称这(显然是指面包和酒)是他的身体和血,确是为了让我们能领受上帝救赎(与上帝复和)的工作。^②

① 笔者认为,这神圣奥秘也包含了十字架的奥秘,就如莫尔特曼(Jürgen Moltmann)所说的:十字架上发生的是上帝与上帝的事件。上帝自己有个很深的分裂,是上帝离弃自己而抵触自己,同时是上帝的合一而关系。如此,我们可以反合语言表明十字架的奥秘:上帝在十字架上的死是非神性的,同时他也没有死;上帝是死了同时他没有死。(Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, trans. R. A. Wilson and John Bowden [New York: Harper and Row, 1974], p. 244.)

② John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 135. 他们使用怀海特(Alfred N. Whitehead)的哲学神学(进程神学)来理解女性的灵在世界的经历、受苦、救赎等。

保罗的生态神学：基督的宏大叙述

保罗在《罗马书》中宣称所有受造物(不只是人类)都在上帝的爱和救赎之下：“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！”(罗 11:36)在《哥林多前书》中亦称：“万物既服了他，那时子也要自己服那叫万物服他的，叫上帝在万物之上，为万物之主。”(林前 15:28)“为万物之主”原文直译是：“为万物在万物”，意即一切都归于上帝，甚至基督也归回上帝。

保罗神学认为受造物与人类都在罪中，同在基督的救恩中等待自由：“受造之物切望等候上帝的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得入上帝儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。”(罗 8:19—22)《罗马书》第八章 28 至 31 节的上下文，论述了末世群体如何在上帝的灵里得儿子的名份，而 18 至 30 节指出信徒(犹太或外邦人)及受造之物的救恩盼望(8:20、24—25)或将来的荣耀(8:17、18、21、23、30)如今都在受苦的处境中(8:17、18—23、26)。在这还未完全败坏的宇宙中，保罗却高举宣认上帝的全能，上帝仍在创造界中完全创造和救赎：没有一物是在上帝救赎的旨意以外。如此，上帝的创造意图和目的，是使所有受造物归服于上帝的主权之下，并在完全的救赎中反映上帝的权威和荣美。

这样的神学构思催使保罗在《罗马书》第八章 29 至 30 节以宏观架构，论述基督论中上帝创造的宏大叙述。“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。”(罗 8:29—30)所谓的预定论，并非只指个人如何预定得救或受刑，而这样的理解也不符合保罗的神学

表达。首先,保罗认为基督是神子,也是万物初熟之果,而基督更是人的长子,得救者都必须按照基督的模样,这表明基督就是上帝所预定的。预定的意思就是上帝先界分一个地方为目的地,这目的地正就是他的救赎(即救赎为上帝创造的目标),是以基督作为定义的。基督的命定是:他为整个宇宙被造时的目标,一切受造之物必然归向他,所以他好比上帝画出的救恩圈,上帝的创造旨意就是呼召人顺服他、归向他,效法他儿子的模样。这些被选召以信心响应的人,有责任成为上帝的使者,传扬这宏大叙述,让更多人得享上帝的救恩。若基督的“上帝成肉身”以便在跟人类认同中救赎人类,那么,上帝的灵运行在受造物中,同样是为了救赎这被败坏辖制的宇宙。

在 29 节前,保罗已论述了所有受造之物其实都是基督救赎的对象。“万事都互相效力,叫爱上帝的人得益处”(8:28)。“万事”(panta)是概括性的,包含了苦难、软弱、罪恶、争战,而且包含了人类和受造物的各种经历。当然保罗在《罗马书》中主要关注的是人类,尤其关注犹太人和外邦人的救恩问题,但第八章也提及到受造之物的救赎。“万事”是主词(subject)^①,意即一切受造之物都在上帝的主权(全知全能之救赎)下朝向“善”,也在救赎过程中成为“善”。在上帝的主权下,透过神子耶稣基督的救赎工作,一切将达致美善。“善”是上帝宏大叙述的目标,只有上帝才有办法驱使一切成为“善”;恶不是上帝的旨意,上帝不作恶,也不产生恶。但上帝却能转化恶与恶果以致得出“善”来。上帝的旨意是“善”的,上帝定意“善”为一切受造之物的存在目的。故 *eis agathon* (以致

^① James D. G. Dunn, *Romans 1—8*, *Word Biblical Commentary*, vol. 38A (Dallas: Word Books, 1988), p. 481; Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993), p. 523; Brendan Byrne, *Romans* (Collegeville: Liturgical Press, 1996), pp. 271—282.

善)表明了上帝创造的末世(或终末、终极)救赎;善为上帝创造的目标。没有任何东西会流失在上帝美好旨意之外。

人类在受造界中,被赐予超越的智慧和自由。保罗的基督宏大叙述表明了一个盼望,即人类都有可能在基督里得赎。但人与其他受造物不一样(聪明和自由意志),即使人类的救赎跟其他受造物区分出来之处,是人类可以凭自由意志选择顺服、信靠,或反抗拒绝。或说,其他受造物“听天由命”地接受了它们的本份,最终必被上帝的救赎引致美善。但人类不一定愿意听天由命,他们若只选择宰制万物和自己,而不听信上帝,就等于他们不接纳上帝在基督里的宏大叙述。或许是这个原因,保罗才迫切地传讲基督的福音。因为在上帝公义(多给的多求)的审判下,人人都有罪,没有一个行善;但在基督的恩典(他的信实)福音里,人人可以称义。上帝的信实成为我们的义,这是恩典的福音。

回到生态的全体救赎,我们必须关注到《罗马书》第八章明显提到上帝的恩典也临到受造之物。《歌罗西书》一章 15 至 17 节印证了“宇宙性基督”(pantokrator):“爱子是那不能看见之上帝的像,是首生的,在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的,无论是天上的,地上的;能看见的,不能看见的;或是有位的,主治的,执政的,掌权的;一概都是借着他造的,又是为他造的。他在万有之先;万有也靠他而立。”

信徒被选召成为基督的大使,不但授权传讲上帝的宏大叙述,他们也有责任以上帝的恩典管理大自然,以让万有都在上帝的主权、爱和恩典下,朝向终极的美善,上帝、人类和万物间恩典之约的关系,也正是生态神学所关注的。

保罗神学对生态救赎的关怀,同样可见于《歌罗西书》和《以弗所书》。这两本书都提到基督的宇宙性工作,表达了基督为万有的总归和合一目标:“上帝从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使

我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵；又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们借着耶稣基督得儿子的名份……这恩典是他在爱子里所赐给我们的……这恩典是上帝用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的；都是照他自己所预定的美意，叫我们知道他旨意的奥秘，要照所安排的，在日期满足的时候，使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一……照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。”（弗 1:5—22；参西 1:15—19）

新约启示神学：救赎为创造的终末

圣经中的启示文学无一不涉及大宇宙的灾难和救恩。^① 启示文学紧紧抓住圣与俗、天与地、信仰与政权之间不可分隔的关系。启示文学记载着上帝使用内住或超然大地的天使，借异象和梦境向宇宙万物启示他的审判和救赎工作。启示文学采用了不少富神话色彩的象征或意象性词汇（如天使与魔鬼、宇宙现象），来表达历史的进程和灵界事物间的相联关系。无论这些意象如何表达天使与魔鬼为要得到权柄而在现世中角力，但核心理念仍在创造与救赎主一直掌管着宇宙万物的终末。死而复活的人子升天坐在宝座上，他是上帝的羔羊，标志着上帝国度的展开与现世的终结，是宇宙万物

① 如《但以理书》；《启示录》；《以赛亚书》十三、十四、二十四至二十七、五十六至六十六章；《约珥书》一至三章；《撒迦利亚书》一至六、九至十四章；《以西结书》一、二十八、三十八至三十九章；《阿摩司书》五章 16 至 20 节、九章 11 至 15 节；《马可福音》十三章；《马太福音》二十四至二十五章；《路加福音》21 章；《帖撒罗尼迦前书》四章 13 节至五章 4 节；《帖撒罗尼迦后书》二章 1 至 12 节；《哥林多前书》15 章；《彼得后书》三章 8 至 13 节等。

的生存目标。若能将库尔曼(Oscar Cullmann)的“救恩史”概念延伸为宇宙万物的救赎史^①,那么“这道(Logos)关乎拯救的时间线是接续的时间过程,包括过去、现在和将来。所有在这道时间线发生的事情都围绕一件历史事实,那就是基督的死与复活”^②。

耶稣是万物救赎的中心,而我们就活在基督两次来临之间。^③位于夹缝的现时,信上帝的人有迫切的使命,正如“保罗发觉自己(林后 6:2)正处于上帝为实践他的计划而引进的‘佳美时刻’中,上帝计划借基督使世人(及万物)与他和好(林后 5:18)。使徒保罗正在这时领受这清楚的呼召和‘劝人与上帝和好的职分’(林后 5:18),因此他要在这‘拯救的日子’作‘上帝的仆人’……”^④的确,保罗的末世论(或终末论)不只关注人类的救赎,更关注到万物归附创造主的爱惜和统管之下,在基督的救赎中得享他们本有的生存价值,就是反映上帝的荣耀。

保罗的末世论或许关注的不是时间(因为那时日无人晓得),却反而是空间的目的:上帝和平之国(*shalom*,完整的救赎)。基督复活的能力指向受造界在基督里的完全。基督成为人(完全的人)及所实现的事实(十架的死和复活),不单是为了赦免人类的罪过,其实更是为了使人类和万有都得着新生命;同样,上帝丰盛的恩典不只宣判我们无罪,更是要我们在公义和慈爱中成为新造的人。这是上帝原先的创造旨意,也是上帝终末救赎的心意。上帝成为人不单因为要扭转人类罪恶的命运,更是创造一个拥有新生命的

① Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1975), p. 23.

② Cullmann, *Christ and Time*, pp. 26—33.

③ Ibid, pp. 121—146.

④ Ibid, p. 255.

宇宙。

时间和目的实在是末世论中有关历史终结——不论是宇宙的还是个人的——这核心的主题。启示文学的神学是全面完整的，它描述那可见的将来(过去、现在和将来是相通的)，宇宙在巨大的转变中蒙上帝救赎(如但 12:11—12; 启 22:20; 以西拉四书 50)。启示文学宣判人类的罪行，带来了末日的大灾难(如战争、大火、地震、饥荒、瘟疫)，而正义的余民和忠心的信徒可以在新耶路撒冷得享救恩的果实(启 21:1; 但 12:2)，转变生态的命运。在莫尔特曼的希望神学中，末世论是最重要且实在的部分。莫特曼关心基督徒投入世界的使命，他们要肩负责任，面对现今个人、社会、政治和生态的问题。^① 这种参与表明基督的存在，转而影响上帝将来的工作：“我们不单是诠释未来者，也是这项工程的施工者，我们在盼望中的力量，源于历史中积极而具建设性的希望。这种期待末世的思想产生伦理直觉的想法，反过来使我们在真实的历史中积极地迈步向前。”^②

结语：救赎大地的结局

笔者在拙著《末世与盼望》一书中，阐释了千禧年群体的世界观，是关乎万物的救赎而非人类的结局这个见解，^③并以末世、启示、千禧等不同神学及社会学方法，阐释了上帝的工作，就是宇宙性的更新、重现伊甸园、展望新耶路撒冷的太平福乐上帝城。保罗的人类宏观宇宙终未救赎，是以耶稣为目标的：

① Jürgen Moltmann, “Hope and History”, *Theology Today* 25 (October 1968): 370.

② Ibid, p. 384.

③ 参杨克勤，《末世与盼望——帖前与帖后现代诠释》(北京：宗教文化，2007)。

保罗在帖撒罗尼迦书信中的神学取向,并不是想提供一个世界终结的详细时间表;相反,他是想说明在耶稣基督里(人类与宇宙)历史的价值和意义。如此,邪恶、混乱和无价值的事情都会改变。保罗提供了一个特别的角度去看历史,使我们明白受苦的意义……帖撒罗尼迦书信包含了精心铺排的信息,它的高潮是在末世性的审判和那伟大赐恩者的权能。他是尝试伸延人类的极限,从现在至历史性的过去(耶稣的死和复活),以至将要来临的末时(末世性的盼望)。保罗对历史的看法使帖撒罗尼迦人看到过去、现在和将来的意义。

因此,保罗的末世性思想是一种哲学,又是对历史的诠释,当中他对将来及现在的关注是先于对过去。意思是将来的实况可追溯至过去,重新演绎过去及现在,避免过去及现在陷入被隔绝或意义含糊的境况,从而,宣称过去和现在都是属于那历史的绝对将来,亦即是那独一无二、永活和信实的上帝。耶稣,那将要来的主为人类现在的挣扎赋予了目标和目的,借此,基督徒相信又宣讲整个历史都是在上帝的救赎行动之内。这是在爱中活出一个充满动力的信仰,稳妥在主再来的真实盼望中。^①

保罗末世论不断地栽培盼望。盼望、信心、奖赏和新开始或许未能实现,可是它们若能与恐惧、审判、终结放在相对的关系而维持其张力,先知性的现实主义必然产生。古默(Krishan Kumar)形容基督教的千禧年主义维持预定了的世界末日之盼望,将末日解释为新生命的开始,所以,启示性末世的终点就是千禧年的开始……

① 参杨克勤,《末世与盼望》,367页。

保罗的末世论教导我们人类的历史将在末世寻获过去与现今世界的意义。这末世论肯定一个坚强的信念：上帝超越的能力将会在末世的剧变和灾难中介入、救赎我们，并带来宇宙性的转变——使罪恶变成公义、使混乱变成太平、使朽坏变成完美。奇异的是，这末世神学认为在千禧年未到前，必有一段两极的争战（上帝和魔鬼、善与恶）。千禧年意识使人们有信心知道苦难和噩运不是终结，乌托邦的梦想使人们对千禧的公义和平安有盼望。保罗的末世论将千禧年意识和乌托邦的梦想放在平衡的张力，使信众有信心所做的工夫、因爱心而有的劳苦、因盼望主耶稣基督而有的忍耐。^①

因为耶稣的生命是救赎性的，故上帝的创造必然以耶稣为终点（eschaton），这终点在传统基督教神学称为“末世论”或“终末论”。启示录的终末神学描述了上帝公义的审判。当人类罪行在罗马政权以狂傲、诱惑、淫乱、虚假、欺骗之名压迫和宰制万人万物，《启示录》更进一步描述了宇宙性的破坏。书中的神学信息是清晰的：全能之主必审判欺压者，而救赎主也必然以新天新地再创造一个人类和万物可以生存的家园。这家园不是罗马或巴比伦，而是新耶路撒冷；这家园不是罪恶统制的世界，而是上帝羔羊统管的国度；这国度不是以怪兽（代表扭曲的暴行）或狮子（代表能力或极权），而是以羔羊的血（创造主之自我牺牲）来建立的。这人类的家园是宇宙（时间和空间）的创造目标（telos）；这目标不是以哲学原则作定义，而是以神子耶稣作定义。意即，耶稣是上帝创造宇宙的“母体”（matrix）；或说，救赎是上帝创造的过程及目的。

^① 参杨克勤，《末世与盼望》，337—338页。

第十四章 有形与无形的生命连系

——汉语生态文化诠释

中国文化对生态的理解,本身有着独特及丰富的智慧。能否与圣经的论述相连,涉及文化差异与诠释桥梁的问题。

文化差异与诠释桥梁

圣经神学可视为犹太民族的叙述神学(Narrative Theology)。亚伯拉罕蒙召跟随上帝,得到上帝应许进迦南地,并被分别出来作为上帝契约的子民。摩西接续上帝引导它的子民出离埃及,旷野的经历使他们抱着希望进入应许之地。出埃及的人和他们的先祖一样,面对和提出了人类生存的问题。处在罗马君王统治下的基督徒,同样地发出了他们生存意义的问题,而初世纪的基督教叙述神学也在这背景下发展。当时,犹太教派别(如法利赛、撒都该、奋锐党)和以耶稣为首的新运动有着截然不同的答案。叙述神学的主角是弥赛亚,他作为人的身世反映了整个故事的意义;从他身上

我们更看到上帝统治的远象,并从他所体现出的天父圣爱。若然,道成肉身可被视为在有限空间、时间条件过程中所发生的事情,那么各种在处境中的神学所表达的圣经信息,相信亦是相对而有条件的。因此,我们在解释圣经时,应把文字之道的信息传为肉身之道,即在具体的空间、时间条件内进行诠释。这也是处境神学和本色神学的旨趣。

处境神学和本色神学注重个别处境,尤其具体地指向文化,且肯定人类行为是文化的产物。处境神学刻意将神圣的临在与爱,透过与各种多样化的处境、与多层文化的诠释工作,而与普世的宇宙性真理产生关联,如人类普世性的需要:恩典、圣爱、公义、怜悯。这种人与真理(上帝)实存的联系,让文化成了探究人类意义、公义和圣爱的追求,这些都是上帝在创造和救赎中对人类终极关怀的彰显,因为上帝正就是我们本体论的终极存在和生存的终极关怀所在。

在这个神学框架下,为了开拓处境神学的视野和范畴,处境诠释学提供了如何包容更多不同文化观点的方向。按处境神学的理解,神学不能摆脱文化和历史的影响,换言之,神学是文化性和历史性的,而不是抽空和中立的,一个中立的神学实际上是个“无家”的神学。神学必须承认自己的居所,发现自己的归属问题,那么,神学才开始具有生命力。处境神学的任务,正是要找出文化间的异同,因此,在诠释过程中发现文化角色的变化是相当重要。简言之,文化是指一种生存的形态,是人类作出生存适应的一种工具,这表明文化存着动态的形式,文化变迁与差异事实上正存在于此。基于此,我们不难发现文化和神学本身其互动且密切的关系,而生态更是一个宏观且共通的问题,若以处境神学的进路入手,生态或许可以被理解为是一种空间宗教或宏观文化神学,本身也可作为文化差异问题的诠释桥梁,将不同文本的文化差异搭建一个理解

上的关联,这也正是本文的旨趣所在,试图发现生态神学的多面性。

中国哲学的生态基调

儒家和道家思想对生命的肯定,无疑是一种超越人类中心论(anthropocentrism),但是,这看来却有别于基督教所持的那种神圣绝对或超越(absolute or radical transcendence)之概念,也可能基于这个差别,儒家和道家思想并不强调清楚界分造物者与受造界在本质上的分别。天人合一,人物合一的观念在中国思想中普遍存在着。新儒家学者杜维明指出,儒家对万物之间(有神性的、属人的及自然界之间)的关系是“人类宇宙性的”(anthropocosmic)。^①这种宇宙论强调万有之间持续的互动关系,并与时间的季节循环,以及在农业劳动中演变和产生。这种有机性的宇宙论,以“气”这关键概念,诠释了灵与物之间的关系。人类在宇宙中只是其中一环,更必需在这持续的互动关系中保持和谐合一,这也正是儒家和道家思想对人修身养性的基本要求。

气、人、宇宙

“气”为宇宙化生的根本元素和力量,中国哲学中以“气”为宇宙化生力的信念和理解比比皆是。成中英论先秦文献中如此论述:“道家《庄子》《淮南子》很明显的把气视为宇宙的根本,故以气为道,为太始。《淮南子》称道为之气,就是借助气的性能来说明

^① Tu Weiming, *Centrality and Commonality* (Albany: State University of New York Press, 1989).

宇宙的化生。道家重‘生无相生’，并以‘无形’为‘有形’的开始。气的变化正好兼有‘有、无’或‘有形、无形’两种形态，故以气来发挥‘有无相生’的宇宙观是最自然不过的。这在《庄子》以气之聚散说明人之生死（《知北游》）。《老子》二十五章描述‘有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母’，即可视为对宇宙原始之元气的描写。其所举‘道’、‘大’、‘逝’、‘远’、‘友’亦可视为元气之属性。而天、地、人之生就是气的变化所致。所言‘人法地，地法天，天法道，道法自然’更显示了气之所含一致的法则。”^①

中国哲学对“气”的理解，其实与西方物理学之量子场论，及其对色与形的理解有相似之处。卡普拉(Fritjof Capra)曾在《物理学之道》一书中，尝试将中西的实存论进行比较，他认为“按照量子场论，场是连续的，它在空间中无所不在，但它又是非连续的，具有‘粒子性’……这两者的统一是在运动的过程中实现的……与此相似，东方神秘主义也强调‘空’与它所产生的‘形’之间的动态的统一。”^②

中国哲学认为宇宙由“气”所组成，而“气”则为阴阳五行交汇而形成。宇宙的物质本源是混沌(元气)，这其实也与圣经《创世记》第一章的叙述有相似之处。《创世记》一章1至2节描述天地的生生气息：“起初，上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。”(创1:1—2)《创世记》描述上帝以气造天地和人类：“创造天地的来历，在耶和华上帝造天地的日子，乃是这样，野地还没有，但有雾气从地上腾，滋润遍地。耶和华上帝用地

① 成中英，《中国哲学范畴问题初探》(北京：人民出版社，1985)，77—78页。

② 卡普拉，《物理学之道》，见灌耕编译，《现代物理学与东方神秘主义》(成都：四川人民出版社，1983)，176—177页。英文版见 Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, third ed, updated (Boston: Shambhala, 1991)。

上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”(创2:4—7)值得注意的是,中国古代的盘古创造故事,并不把人类的创造看成是与万物的创造分开,在《绎史》卷一引《五运历年记》中有类似解说:“元气蒙鸿,萌芽兹始,遂分天地,肇立乾坤,启阴感阳,分布元气,乃孕中和,是为人也。首生盘古……”^①又如《天问》、《淮南子》与《五运历年记》说成元气(混沌)生乾坤(天地),天地生阴阳,阴阳生中和,而人而成。盘古是宇宙孕育出来的,气也是万物与人类的连贯体,万物不必要有灵魂才能与人类沟通。只要有生命和气息,造物界都归属上帝,彼此之间相联。

“气”也分有生命之气和无生命之气。《老子的文化解读》一书中论宇宙之气写道:“《孟子·公孙丑篇》说‘气,体之充也’,《管子·心术篇》说‘气者身之充也’,虽然还不是把‘气’当做生命本质,但已把‘呼吸’之类的生命气息与肉体相对待,并认为它是身体的必需物,没有它,身体只是死肉一堆。所以《管子·枢言篇》又说:‘有气则生,无气则死,生者以其气。’但是,要把无生命之气与生命之气分清楚。正如张岱年所说,‘气是生命的源乐’;‘生命有待于气,但无生之物也是气所构成的’;‘生命属于较气更高的层次’。”^②

按圣经的理解,人类的气息是从上帝而来,即人从上帝那儿得到生命。“耶和华中上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”(创2:7)是灵与尘土的联合使我们成为人类,也是“气息”使我们与万物相联。“可是,人类的呼吸必需有天地间之气,故人类身体的气息生命是与天地之气形成

^① 引自萧兵、叶舒宪,《老子的文化解读:性与神话学之研究》(武汉:湖北人民出版社,1993),第330页。

^② 引自《老子的文化解读》,第351页。参张岱年,《程宜山〈中国古代元气学说〉序》(武汉:湖北人民出版社,1986),第2页。

一股相联合一关系。‘人呼吸着天地间之气，在身体中充溢着气。呼吸的停止，也就是生命的终结。还有，正如把风称为‘大块噫气’（《庄子·齐物论》）那样，人的呼吸活动，被认为与天地间的气，尤其是风的出入有相类的关系。关于这一点……甲骨文中，有表示人的气息状态的文字；天地间的风雨，和血液、呼吸这些人气，是可以联想和类想之物。天地间的气，由于呼吸活动，被人的身体吸入；原始的气，是和包括人在内的有生命的，活着的生物的生命现象有关联的。”^①故生态系统是因为灵与肉身的相联，让我们与万物联在一起。“有灵的活人”指 *pneuma* 之人，而 *pneuma* 译为“灵”，所指的就是“气息”。拉丁文 *anima* 为英文 *animal* 的字根，也有“气息”之意。人类呼息的停止，其肉身也失去生命，但人类的灵魂还在，或许是因为人之气与灵魂已回归宇宙之源——上帝。

古代中国人认为，人不仅在肉身中存在，更以“魄”与“魂”的形式存在。《左传·昭公七年》：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”疏：“附形之灵为魄，附气之神为魂也。”当一个人的“魂”（从天而来的）与“魄”（从地而来的）进入一个人的身体时，就成为有生命气息的活人。有生命气息的人住在阳间，其他的则住在阴间。当一个人去世时，魂魄就要回归原处，但魂魄本身具有超人的能力，且是人与超然界间的中介者，且在人死后仍然不灭。许多人接受灵魂的阴阳说法，此说相信，若死者的亡灵得不到看顾，它就会降为“鬼”，即一种阴魂、鬼魔或幽灵；相反，只要死者受到祭祀，人的灵魂亦可被提升为“神”的灵性存有。中国古思想认为魂乃阳气，而魄乃阴气（《说文解字》卷九鬼部），正如成中英所说：“所谓魂及魄也不外乎气之两种状态，所谓鬼与神也就是气的归与伸的活动而已。”^②

① 萧兵、叶舒宪，《老子的文化解读》，第351页。

② 成中英，《中国哲学范畴问题初探》，第52页。

中国文化对人与自然界的互存紧密关系,其实从传说与神话可见一斑,《老子的文化解读》一书中有以下的论述:“中国那以‘人’为本位的‘天人同一’思想,最古老的源头是女娲盘古们‘身化宇宙’神话,就是说天地万物由某一巨人(或巨人所杀的巨兽)身体的各个部分变化所成,如双眼变日月,骨骼化山石,血液成江河……等等。它的‘理论化’就是以人身比拟宇宙,以宇宙指言人身。董仲舒《春秋繁露》里某些章节就是这种‘理论’在‘天人感应’学说系统里的概括或表述。这里要着重揭示的是这种理论多以人体孔窍(当然包括生殖孔)为山谷。例如《意林》卷五:‘形体骨肉,当地之厚也,有孔窍血脉,当川谷也。’《春秋繁露·人副天数》:‘唯人独能偶天地……上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也。’这可以为民俗文化里以‘川谷’拟女阴补充一个理由。”^①以上种种思想都成了中国生态哲学的基调,也引申出大地为“母体”的观念来。

道——万物之母

在中国的哲学理解下,道是阴阳二气的变化统一,一阴一阳之谓道,人与万物是连贯一体的,这种观念在不同典籍中不难找到。^② 在

^① 萧兵、叶舒宪,《老子的文化解读》,第573页。

^② 《周书·泰誓上》中武王说:“惟天地万物父母,惟人万物之灵。”《祭统》:“凡天之所生,地之所长,苟可荐者,莫不咸在,示尽物也,外则尽物,内则尽志,此祭之心也。”《周易·系辞下》:“谷得一以盈天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生。”《周易·泰卦》:“天地交感而万物通也。”《荀子·礼论篇》:“礼有三本;天地者,生之本也,先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,悉生?无先祖,悉出?无君师,悉治?三者偏亡焉无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”《荀子·礼治篇》:“天地合而万物生,阴阳接而变化起。”《论衡·说日篇》:“天地,夫妇也,合为一体。天在地中,地与天合;天地并气,故能生物。”晨阳:“‘道’是万物的原质,生的‘一’,是未分阴阳的混沌气,浑沌气分裂成阴阳二气,阴阳二气和合生第三者,第三者产生千差万别的万物。”晨阳:《老子哲学》,引自萧兵、叶舒宪,《老子的文化解读》,第670页。

圣经中,道是混沌,未分辨之前的宇宙本源(创1);道也是透过“言”分辨有序之后的智能连贯体(箴8;约1)。“万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的。”(约1:3)《约翰福音》第一章的“他”是指“道”,“道”是《创世记》中所提到的耶和華上帝,他是宇宙和世界的主宰与创造者。上帝借着道创造万物,在中国的《老子·道德经》中,这观念同样显而易见。

《道德经》第一章:“道可道,非常道,名可名,非常名。”意即永恒之道是不可能知道的;并且,“道以无形无名,始成万物。”道是世界本来状态的深奥境界。第二十五章写道:“有物混成,先天地生,独之而不改,可为天下母,物不知其名,名之为道,言之为大。”这里指出道是无法陈明的,我们可将之理解天下母,并可称之为大。第四十二章也提到:“道生一、一生二、二生三、三生万物。”

唐力权曾论到老子的“天地混沌如鸡子”和“道为万物之母”两者的关系,有过如下描述:“在神话中,盘古生于天地分判前的原始混沌,这不正是《道德经》中‘有物混成,生天地生’的‘道’吗?在泰古哲学语言里,《道德经》这句话的‘一’也就是开天辟地神话中的盘古……《道德经》中的‘道生一’这句话和《三五历记》中首句‘天地混沌如鸡子,盘古生其中’乃是完全同其意指的。‘道’为‘万物之母’或‘天下母’。这里‘母’的含义相当于神话中孕育着盘古的‘混沌’鸡子的含义。又‘道’之为物是‘绳绳不可名’的,是‘寂兮寥兮’、‘惟恍惟惚’的,这不正是神话里‘混沌’的写照吗?”^①

无论是心理模拟、文学模拟、社会政治模拟、宗教模拟,生殖、生命与女性都有其“深层结构”的关联。若谷(或谷神或玄牝之门)乃天地之根,母生天下,如《老子》二十五章:“天下有始,以为天下

^① 唐力权,《周易与怀德海之间:场有哲学序论》(台北:黎明文化出版公司,1989),第164页。

母。即得其母，以知其子；即知其子，复守其母，没耳不殆。”《道德经》第三十九章说：“谷得一以盈。”《老子的文化解读》一书解释道：“‘一’是‘道’所直接派生的‘灵质’或‘精华’，其原型是‘气’，川谷得到道之‘灵质’便能充盈不竭，如不死之‘谷神’；然而‘谷毋已盈将恐渴’，不能一得到就流失、就枯竭，也不能因过分‘满盈’而‘溢泄’，所以说‘葆此道者不欲盈’（第十五章）。”^①

空间的圣体

圣经的创世故事以万物的秩序为本，意即，这个创世故事告诉我们：大宇宙的蓝图是以彼此之间的互动关联为要旨。这故事道出了上帝丰盛多元的工作，万物以“众多”，并在有秩序之相互依存有间“和谐”的美好关系中，表达了上帝所谓之“好”，也展示了上帝自身的荣美。万物不以单元独立存在，反而互相存有着。被造界是一个整全的生态，宇宙犹如人的身体般，肢体都以血脉相连。美国印第安土著中 Lakota 和 Dakota 族人，以 Mitakuye oyasin 称呼造物界彼此之间的美好关系，在祈祷中 Mitakuye oyasin 就像“阿门”，诚心所愿之意。在他们的社交和宗教礼仪中，万物的关联是他们的焦点。宇宙阴阳平衡和互动的关系，使他们接纳和尊重春、夏、秋、冬、太阳和月亮、天与地、男与女、老与少、人与物都为宇宙的成员。^②

现今人类的生命价值常常与时间观念相连，以时间来衡量价值和准则。我们很难想象一个没有时间概念的地方。或许，不少

① 萧兵，叶舒宪，《老子的文化解读》，586页。

② Clara Sue Kidwell, Homer Noley and George E. Tinker, *A Native American Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 2001), pp. 48—51.

土著民族仍然活于没有时间文明冲击的乐园中，他们与地土为亲，与天空为友，活在与天地互动的关系中。他们体验着与创造主及受造界和谐合一的亲情中，创造主是神圣的，虽然受造界不是创造主，但因为是神圣者所创造，所以受造界也包含了神圣的生命意义。^① 以空间来理解宇宙的神圣，意味着时间的周转意义只在万物之空间和距离关系才存有。譬如：一些以空间为重的文化以行了多少里路来计算时间，那么无垠的地土对他们而言就是永恒。

以利叶(Mircea Eliade)当论到人类与万物之关系时，认为现代文明相对以“历史”为理解依据，而古代文化却以“空间”的合群关系为主。^② 虽然，爱因斯坦的相对论告诉我们时间与空间是相对互换的，但是以时间和历史为重心的文明，在设想“明天会更好”的努力下，人类选择了以科学征服自然界，更在功利公义的名义下破坏并出卖了自然界。人类与万物的关系，在历史的必然演进的逻辑下，时常处在主仆的宰制中。

结语：生命的连系

圣经对“道”的阐述，仍有更深的生命层次。“万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的”(约一 3)，从《约翰福音》一章 3 节，我们看到万物是借着上帝的独生子而造的。此经文也与《创世记》一章 3 节作呼应：“上帝说要有光，就有了光”，上帝用他的话语(道)为媒介创造了宇宙万物。上帝的道指到的是耶稣，这道不单只是希腊哲学所提到的原则，更是希伯来文化中的智

^① Vine Deloria, *God is Red* (New York: Grosset & Dunlap, 1973), passim.

^② Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return* (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. xiii—xiv.

慧之道。在希腊化的犹太传统中,我们看到一位拟人化、神圣的智慧,是上帝成了人的耶稣,但作者一直以“道”来称呼。约翰所提到的“道”是一个有智慧、人格和生命的“道”,所以能化身为肉身的人,重要的是,令相信它的人得着生命。“道”关注的是生命,“道”就是生命。

“上主是生命的赐给者”,这是尼西亚信经(Nicene Creed)的一个重要宣告。上帝是一切存在者的存在基础,他的灵是众灵之灵。宇宙万物都是关联一起的,虽然我们不一定能彻底理解彼此间的关系如何密切,但可以肯定的是没有一物是孤立的。宇宙是有机性的相联,有神学家指出,其实人类血液里的铁质是几亿年前就形成,而渐渐成为了地球表层的一种物质,当上帝以尘土造人类时,受造的人类就与大地分享了这些元素。^①虽然,人类在智慧上与其他受造物有所不同,但这也无损我们与其他受造物共享生命的元素与源头这个事实,因为在这个大生态体系中,我们都是近亲,并且,我们都在上帝的照顾之下。所以,或许人类该多问的问题是:谁是我们的邻舍?邻舍不单表示人与人的关系,也包括人与其他生命体之间的互立关系。人类要爱邻舍如同爱自己,这可以看作是生态体系的健全生命,而“我一你”的主体与主体间的彼此关系就得以建立,不然,“我一他”的关系很快就变成了“他一他”的关系,且互相扁压。^②

的确,爱人如己是人类道德原则的基本,但这必须伸张至尊重

① Elizabeth A. Johnson, “Losing and Finding Creation in the Christian Tradition”, in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary R. Ruether (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 14.

② Sallie McFague, “An Ecological Christology”, in *Christianity and Ecology*, p. 35.

各受造物本身的生存目的,并正确地与之关系,好让生态体系得到更丰盛的生命。消费主义的生活方式可能过分满足人类内心的空虚,而变成贪婪、沉溺、奢侈地消耗;这对物品及他人而言都是不公义的,因为自己的贪念而夺取了他人的需要。对那些不遵守生命原则的人来说,消费主义的贪念是自灭的,因为“凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必救了生命。人若赚得全世界,却丧了自己,赔上自己,有什么益处呢?”(路 9:24—25)基督十字架自我牺牲的爱显示给我们知道,那些为众人和万物着想而愿意分享的,也就得生命。

生态女性神学所关注的也是一样,两性应在生命的连系中共存共处,而非在制宰、掠夺、占用的霸权下,物化女性及万物。生态女性神学视人或万物为生命体,故物化人性及万物——她们或它们为可宰制和无生命的——就是不尊重上帝创造的生命共同体,使宇宙陷落在捆绑中。尊上帝为圣的也尊上帝的创造为生态,并以耶稣的救赎为创造的目的,即迈向复和、彼此祝福、完美和谐的生命之道。

结 语 前 瞻 篇

一切所有的都在基督里面同归于一。

(弗 1:10)

坐宝座的说：“看哪，我将一切都更新了！”

(启 21:5)

第十五章 女性神学何去何从？

——女男、天地与上帝言说^①

女男之间存在着不易分隔的相互关系，这是本书的基本命题。要同时尊重女与男的本位及保持女男之间的互惠关系，不是现实社会甚或女性神学的常态。一方面，武断、霸权、唯独女性主义的分隔神学必须停止；另一方面，以往几千年来宗教及社会对女性的宰制、压迫及歧视亦必须停止。这两方面的宰制若不终结，女性神学就只能自说梦呓，不能对神学及人类有实际的贡献。本书尝试以“女男之间的互动关系”来重构女性神学，以下就以“女男”重构的女性神学探索女性神学及诠释学的困难及出路。

^① 这章部分的资料曾以《女性神学对诠释学的挑战》为题目在《道风：汉语神学学刊》第2期，1995年1月，第75—110页，笔者亦参考 Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), pp. 138—146。

“女男”重构的女性神学？

大部分女性神学家都同意，圣经是以男性为中心的，而其中所表述的基督教传统甚至教义，也无形中贬低或忽视了女性的叙述和经验，但女性主义在接纳基督教的传统和圣经的权威方面，却态度不一。^① 譬如，斯旦顿(Elizabeth Cady Stanton)在1895年出版的《妇女圣经》(*The Woman's Bible*)突显了传统以男性为中心及歧视女性的圣经诠释，较传统的女性主义神学家如摩仁格(Virginia R. Mollenkott)、斯干诺(Letha D. Scanzoni)、哈德地(Nancy Hardesty)、特丽波(Phyllis Trible)等均持守圣经是上帝的启示和其权威。^②

女性主义者认为当基督教开始时，它已承接新柏拉图主义的二元观，视男尊女卑为常态，而基督教的先祖犹太教，又把上帝塑造为一位男性的战士，这种人类观与上帝观将女性放在比男性较低的地位下。^③ 圣经在流传、书写及编成正典的过程中，男性的专权使旧约和新约圣化了父权的社会制度。但圣经的启示既规限在文化中，同时亦可以超越文化。我们不能单看律法的文化偏见，而看不到律法的超越意义。的确，旧约中有视成年男性为社会基本成员的原则，但当中亦记载了不少女性，不但不是男性的附属品，而更在家庭和宗教上占有重要的角色和地位(参第五章)。无可否认，不少新约的经文所表达的婚姻制度、以及保罗的部分教导(如

① George W. Stroup, "Between Echo and Narcissus-The Role of the Bible in Feminist Theology", *Interpretation* 42 (Jan. 1989): 24.

② Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton: Crossway Books, 1992), p. 207.

③ Ruether, *Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1972), p. 115.

林前 11:2—26、14:33—36),的确使新约教会或多或少仍活在传统犹太教和希罗文化的价值观中(甚至父权制度),但是,这些经文也有深层的反父权、反文化的层面(参第六至七章)。①再者,圣经在批判父权之外,也批判矫枉过正的女权思想(如《提摩太前书》第二章;参本书第八章)。总括而言,上帝的救赎解救了女和男、和大地脱离任何形式的宰制(参第十三章)。

在解读男性中心的文本上,我们应避免陷入两种极端的态度:完全接受或全然拒绝。若我们在解读过程中,全面拒绝圣经文本存在的实况,而只求神话化及心理象征化文本的意义,本身也存在着一定问题,因为圣经文本的批判及解放能力,同样不能被发现或全面应用。

女性经验和意识

女性神学的研究工作不一定只有女性才能从事,虽然不少女性神学家都认为女性意识是必备的诠释脉络,但事实上也并非所有女性主义神学家都赞同,女性经验为最终的神学标准。绝大部分女性主义者都强调,女性经验是思考女性问题的重要资源和原则,所以由女性来尝试重构女性神学,必然会赋予传统神学所没有的价值,当然,盲点和偏见同样会存在。

基督教对圣经的诠释,注重“传统”和哲学的演绎法(deductive),以求达到客观抽象的表述。若然神学只被理解为“从上而下”的系统,重视凝固的理论建构,往往不能適切现今的需要。相反,女性神学家强调以经验为本的归纳式(inductive)诠释法,特别

① Ruether, “Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible”, *Journal for the Study of Old Testament* 22 (1982): 56—57.

着意以女性经验作为反省条件和诠释进路,就如“女性形象的上帝观”本身就是从自身的性别角色出发,这种神学思路自然适切个人的需要。事实是,传统神学的强处也正是女性神学的弱点所在。当女性诠释学强调要使福音处境与人类经验相適切时,往往也将个人经验的限制转嫁到圣经上,这正是弱点所在;相反,传统圣经的解读法无疑缺乏女性诠释归纳法那种以试验为本质、借观察和提问来建立新的思想模式,而带来对上帝的新体验和认识。由于女性神学家认为圣经是出自男性的手笔,而过去圣经的解释权亦在男性手中,所以她们认为女性经验不一定在经文中被反映出来,故她们认为不可以轻易认同传统的经文解释,反而采取批判性的态度和释经方法。(参本书第一及第二章)

女性诠释的归纳和试验法的另一贡献,是救赎的焦点和范围从个人重新移至群体上,以组合整个的信心群体。^① 我们不难观察到,不少有关女性神学和圣经诠释的书籍,都是由一群女性合著的,相信这也显示女性较重视群体经验的重要性,这也为圣经带来更多元化的解读。载于《旧约研究期刊》第十二期(*Journal for the Study of Old Testament*, 1982)的一次特别讨论会议记录,正是这方面的明显例子:特丽波综观了妇女对圣经研究所做的结果;森肯费(Katherine Doob Sakenfeld)激起了读者对圣经中父权诠释五个领域的关注;维克曼(Mary K. Wakeman)考察了苏门(Sumer)文化中的神圣婚姻并观察了文化价值的变化;菲尔伦查(Elizabeth Schüssler Fiorenza)探讨了旧约女权化诠释;科林斯(Adela Yarbro Collins)分析了《约翰福音》中的阳性化比喻;罗伊特(Rosemary R. Ruether)与卢索(Letty M. Russell)提出了两种

^① Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), pp. 53—55.

圣经的解放性诠释,并对女权运动的将来发出了先知式的响应作结。^①

女性的经验使圣经的解读有了另一个新角度——经文与女性的关系。女权诠释学者着重重拾圣经中久被遗忘的女性故事,重述她们在历史中的作为,例如我们必须重视和表扬摩西的母亲、姐姐和两位希伯来收生婆对以色列人的贡献,而那位愿意收养摩西的法老女儿,则应被视为是一位勇于突破阶级、种族和政治界限的女子,她们都在以色列人被拯救的历史中,扮演着重要的角色。女性诠释学更重述圣经中女性受苦的历史,以纪念过往女性的惨痛经历,避免历史悲剧的重演。

整全的信仰经验能否在父权的结构中实现?这是女性神学家一向质疑的问题。女性神学家认为神学工作的重要性和含义,是能让信仰群体经验和体会全面的生活,女性信仰群体的生活不应单单是在一起思考或研读圣经,甚或一同研讨神学论题而已,而是应实际地共同经验生活、吃喝、工作等。这种强调信仰群体的实际生活,也影响了新诠释的传播方法。^②

如果女性神学所关注的救恩包括女性和男性,针对的霸权包括父权与母权,所设造的又是一个女男老幼共存共享的平等和睦社会,那么女性神学的思考和建设就是女男共有的责任。当我们要区分“女性神学”与“父权神学”二词时,我们认定没有一种系统化和既定不变的女性神学存在,反而是要从不同本位、环境、多元观点的诠释方法和角度,并由男与女合作共创的神学,才能真正以兹作区别。

① Dorothy C. Bass, “Women’s Studies and Biblical Studies”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 22 (1982): 3—71

② Isherwood and McEwan, *Introducing Feminist Theology*, p. 139.

女性神学及诠释学的前景

复和与批判的张力

本书从第九至十一章处理了女性问题在文化层面上的一些讨论,论到女性神学和诠释学的性别限制与超越。当中倡议的“阴阳”女性神学的目的有二:一方面响应西方女性神学的缺陷,另一方面尝试以本土思维启迪本色神学的建立。女性神学常被评为在批判父权神学时,却察觉不到本身的缺陷及问题。所以,本书在提出汉语女性神学的建议时都加倍谨慎,因为“阴阳”观念相对西方思维而言,显然较缺乏一种批判的特质和精神。无疑,西方的女性神学在建立新的诠释过程中,已对父系结构和父权主义作出了严厉批判。基于此,或许以“阴阳”观念基础的女性神学尝试超越批判的方向,以建立一种具复和功能的神学思维,当然这具妥协意味的方向使得其批判力相对薄弱,但这可从既有的批判精神得到补助。

“阴阳”汉语女性神学面对的挑战,是要在批判和超越当中突破神学教义及信仰教条的限定空间或范畴。笔者认为女性神学的解释界限并不存在,同样阴阳互动的不断催生也是没有界限的。我们不能局限这种神学发展的领域,因为笔者相信,我们应该以生命或死亡的基础来重新察看所有的教义及神学。

女性主义与完全的人性

现实告诉我们,种族和性别自我中心主义的霸权,往往是引发暴力及野蛮主义的导火线,这在商业、政治、文化或军事领域中可见。就如殖民主义的观点假设他者无能,也假设他者的价值必须

系以绝对的顺服,并且假设掌权者比他人懂得更多,借自称“上帝”来自保,命令他人顺服。我们同样认识到,这种霸权的暴力表现在神学、宗教和信仰领域上,显得更为可怕——因为人可“借用”绝对的神圣术语来架空一切批判的可能。所以,我们在建构汉语及华人的女性神学时,必须朝一条新的诠释道路来发展。

性别中心主义低估了性别本身的完全,它们以单一性别价值观来给异性定位。另一个极端如灵知主义的瓦伦廷派,把完整的人性理解为以阴阳同体为典型,基于他们把上帝构想成终极的阴阳二元共同体,当然,这与汉语“阴阳”那种强调“区分”而“互惠”的观念截然不同。在基督里的新创造下,女和男均具有完全的人性,且同为完全的个体,而不必以阴阳同体来体现。因为人类是按着上帝的形象和样式而造,这表明了人类完全的人性都可在女男中实现。这是女性神学对性别个体的理解基础。

人类与宗教语言

寻找女性可用的语言,是女性诠释学所看重的工作。语言是人类思想、感情和行动得以沟通及建立传统的重要工具,使用及创制适切的语言并不是简单的事。^①传统的基督教倾向使用单性(男性)语言和排外语,令女性不一定能认同。单性的语言强化了阶级的观念,例如用[man](男人)代表人类,又以男性的代名词[He](他)来称呼上帝。一方面,女性不一定能完全认同或投入这样的信仰表达和经验;另一方面这也强化了男性至高无上的地位,无形中低贬了女性,使她成为“他者”。事实上,单性语言的含糊使用也带来不少难题,如常以男性的名词“圣徒”、“弟兄”、“儿子”来

^① Letty M. Russell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 94.

统称有男有女的信仰群体,再者,当圣经作者使用“使徒”、“先知”、“牧师”和“教师”这些称谓时,我们能否联想到所指的是包括男和女的教会领导层呢?

英语的男性重心似乎不易化解:“妇女”(woman)字里有“男人”(man),“女性”(female)字里有“男性”(male),“她”(she)立字里有“他”(he),“人类”(humankind)字里亦有“男人”(man)。女权语言家一度提议使用中性“人”(person)化解男性中心字,但“人”(person)字里有“子”(son),“人”(human being)亦有“男人”(man)。使用“它”(it)来指人当然不行,使用“他/她”(he/she)读起来不顺口。在神学用语这问题更加严重,因为上帝是无性别的,但英语的男性重心使得上帝有性别,不是男性(He)就是女性(She)。有些中文圣经翻译已晓得言说上帝与性别的问题,故以“祂”来代称神,此字读音与人称的“他”或“她”同音,这是汉语的优胜所在。

女性神学在寻求另一种可用语言的同时,更提议应重新强调以女性隐喻来形容上帝的经文,以平衡过去单重视以男性隐喻出现的上帝。摩仁格在她的著作《女人、男人与圣经》(*Women, Men and the Bible*)中,为这方面作出了不少贡献^①,她的结论是:虽然三位一体的上帝本身结合了男和女的特征,但是同时也超越性别的限制,所以我们不能单从字面来解释圣经的隐喻,因而以为上帝是男或是女,并且更应把上帝的男性和女性隐喻放在一起阅读,以对上帝有更全面的认识。^②除了重视上帝的女性隐喻外,女权主义者也倡议多用一些非性别(non sexist)的隐喻来描述上帝,如道路、真理、葡萄树、圣者、磐石、首先的、末后的、朋友等。

这些问题的整合工作提醒我们,必须继续反思本色神学的论

① Virginia R. Mollenkott, *Women, Men and the Bible* (Nashville: Abingdon, 1977).

② Mollenkott, *Women, Men and the Bible*, pp. 55—68.

释与重建,以期能用多元的方法来表达我们的信仰。多元文化的神学思考和方法,能超越本土神学的限制,提供更多空间来重构及容纳不同的神学观点,本书建议的阴阳式汉语女性神学,也是朝着这个方向来发展。

男神与女神的争论

依莎活特(Lisa Isherwood)和麦依云(Dorothea McEwan)指出父权神学的神论(他是一位引导罪人的超越者)与女性神学的神论(他是一位临在与女男相近的上帝)存在一定差异,并认为这种“直线进路”(上帝引领人类至末世、出埃及的经历)和“生死循环”(自然及女神的敬仰)的宗教意象,必须整合为“直线及循环,理性及感性”并存的宗教经验。^① 一些学者则指出以女神(Goddess)代替传统的神(God),罗伊特甚至提议以神/女神(God/dess)来称呼上帝,以保存上帝的独一性。^② 阴阳模式的女性神学似乎能在此问题上作更进一步的思考。

阴阳模式的女性神学并不认为只有女性才能合法地拥有自主自立的经验,以建立一个完整的上帝形象,当然男性也无法做到,上帝的形象也不应男女两性存在分别而被分裂。不少西方女性神学提倡女神敬拜,且被评为具有多神主义的倾向和危机,因为若然女性神学真以女神来代替或加添在固有男性神学的上帝之上,那么多神主义的批评或许是正确的。但是,不少女性神学家认为加添女神的那一面是必要的,因为这样才能更全面地认识上帝。

依莎活特和麦依云指出这个多神主义的指控,本身是依据父

^① Isherwood and McEwan, *Introducing Feminist Theology*, p. 141.

^② Katherine Doob Sakenfeld, “Feminist Perspectives On Bible and Theology”, *Interpretation* 42 (Jan. 1988): 14.

权社会的价值共识而提出的,且进一步指出在世界各地的社会群体中,男女的启示都已是“不对称的”。^① 在一些社会中,虽然父权神学仍然具有“能力”,并仍在制度中作为工具发展“正统”教义,但其实已逐渐瘦化,因为不少个人已不再愿被父权所霸占,反倒倾向接受母亲与大自然的象征,经历与上帝的关系。这种象征所要求的不是顺从,而是合一;不是距离关系的对立及自我的委身,而是与生命的融和合一。

一些女性神学家从考古学的发现,推敲出最古老的上帝形象其实是原始之母体(Primal Matrix),这不是世界背后的抽象原理,也不是高高在上的“抽象自我”,而是一个巨大之腹,一切生物都从那里衍生出来,且是新生命的源头。故女性神学家认为女性神学不应把属灵与物质分割为阶级制度,因为最基本的物质(母亲的生育)是受生命和灵力所影响的。^②

事实上,不是每一位女性神学家都欣赏和接受伟大圣母或女神的形象,反而,她们认为这与伟大天父或男神的形象没有两样,看来男神与女神(甚或男女同体神)的争论或许仍会延续下去。阴阳式的女性神学又如何调和这难题?

普世与本土神学

阴阳式的女性神学其起始虽然是以本土为主,但目标应该是指向全球及普世,并全面地以缔造和平互动的社会为己任;这神学也不能单为女性而设,因为这本身应是女男共同创建的。这种神学承认人类的罪恶及其破坏力的存在,同样承认上帝所带来的盼

^① Isherwood and McEwan, *Introducing Feminist Theology*, p. 142.

^② 有关女性与属灵或灵修,参 Frances Delvin-Glass and Lyn McCredden, edited, *Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspicions* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

望,以及在信仰群体中实现的能力,所以,抽离于信仰群体并不是女性神学当跑的路。因为若然女性未能实际地与固有的男性神学进行真诚的对话,女性神学的建设也不会全面和适切。

虽然,本书的探讨范围不能涵盖所有宗教和区域的妇女神学,但笔者观察妇女神学在不同国家、区域、宗教、种族中都有着明朗的前景。自1975年联合国在墨西哥举办的妇女大会以来,1995年9月4至15日在北京举行的第四届妇女大会已约有四万人参与和出席。世界各地妇女都开始尝试从不同角度,来探讨人类共通且与妇女有关的议题,如:贫穷、教育、健康、暴力、军事冲突、抉择、公共参与、结构操作、性别平等、媒体形象、世界性权利、环保及女孩的权利等;并且,不同区域的妇女(如拉丁美洲、非洲、亚洲)已展开不同的会议和计划,以探讨和进行妇女神学的工作。所以,笔者相信“妇女本位”神学(womanist theology)同样会为汉语本色神学的开拓,带来极大的启发作用。

无可否认,其他宗教对妇女神学的影响同样深远,妇女神学的发展也不能回避这块敏感的园地,且更要严肃地开拓。不少人把上一世纪称作“后基督教世界”,即或基督徒对此说法接受与否,基督教神学中的妇女神学也应着实开阔视野,不再闭门造车,误以为其他宗教的传统经验和经典与妇女神学的建立工作无关。时至今日,不同宗教传统仍未能与基督教真诚地展开对话,可能碍于我们不是过于独断,就是太容易妥协的态度,形成了所谓“后基督教世界”的神学,表现得不是统战式的排他,就是过于杂碎而失却了本身的立场和基础。基督教学者或许应先从近亲的历史传统着手,如犹太教传统文献,找出可取的妇女神学建构的思想资源。进而展开的对话引伸至其他神学主流(如更正教、天主教)甚或边缘的传统派别(如诺斯底主义、孟他努主义、教友派主义)、以及近东和希罗宗教及哲学,还有批判式的后基督教世界观(自由主义、浪漫

主义和马克思主义)和世界各大宗教。^①

女性与自然的结构

“生态女性”(Ecofeminism)是女性神学最新的发展方向,其基本信念在于将“女性”与“生态”放于同一问题结构来理解,指出男性世界对女性与生态的逼害实际上同出一彻——父权意识的制宰和剥夺。生态女性神学认为女性、身体、大自然之间存在着不可分割的关连,一个生命系统的复杂关连。父权意识的罪恶在于将自我与天地分隔、主体与客体的对立、上帝与自然的分裂。生态女性神学所要批判的,正是父权结构的“大谎言”:讹称分裂是权力的集中、智能的善用和天意的成全。结果却是有目共睹的,大自然被破坏、人自我的疏离、天意被彻底扭曲。

女性主义者认为,女性不应让男性操控及侵占她们的子宫,正如人类也不应让父权意识控制及侵占大自然一样,因为子宫与大自然同是生育的实体与表征。若然女性失去了自己身体的主权,任由男性宰制,这如同大自然被剥夺和破坏的痛苦一样。若然女性不能选择自己的所爱,而只将身体附属于丈夫,那么她们“生命的价值”就在于保全自己的身体,以对“拥有者”保持忠贞,维持作为“货物”的身价。她的身体“卖”给了她的丈夫,附属于他,为他生子,并承受他的姓氏和财产,且一生为他的满足、享乐与尊荣而操劳。女性身体所受的剥削,也是大自然被剥削的写照。

生态女性要处理的是生命本质的问题,笔者在此尝试提出三方面的具体关注:一、我们必须有系统地,从神学角度全面思考和

^① 参 Rosemary R. Ruether edited, *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion* (Maryknoll: Orbis, 1996)一书中拉丁美洲(第9—60页)、亚洲(第67—776页)、非洲(第117—184页)的贡献,只可惜亚洲代表只有韩国、菲律宾、印度,而中国妇女神学似乎未有“一席之地”。

了解女性与生态宰制的根源及救赎间的问题结构,从而透入政治与文化的层面,以宏观视野关注世界;二、持开放态度探讨一些尊重女性议题的宗教,作为女性神学的反省参照;三、鼓励女性积极参与“绿色政治”环保运动的议题讨论和建设工作,促使社会重建对女性及生态生命的尊重态度。

总结:一个女男的问题

我们相信人权(human right)与自然权(nature right)都是上帝的赐予,我们更相信人权是建基于上帝将他的形象、样式、尊严和价值赋予给人类,让人能在平等和谐共处中活出真我(true selves);自然权则是上帝将他的恩约和慈爱赋予所有受造物,让每种受造物都具有自己的价值。这是女性神学诠释学的基础。女性神学以性别议题为起始,提醒我们在这个充满种族冲突、性别歧视、贫富差距的世界中,重视人权的重要性;同样,受造物的存在价值和权利,也不应建基于人类的实用考虑,而应在整个生态体系中重视它那不可或缺、并其独特的存在目的。^①就如罗伊特所认为,自然权应被诠释为国际性对环保、气候以及避免人类对各种生物和环境的摧毁。^②因为,动物和土地都是在上帝创造的神圣群体中一个“主体们的团契”。

可是,人类选择否定人权,扼杀上帝赋予的人性,并进行自我

① Roderick F. Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

② R. Ruether, “Conclusion: Eco-Justice at the Center of the Church’s Mission”, in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary R. Ruether (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 610.

毁灭。好莱坞制作的电影不少都以末日、星球被毁、宇宙战争、文明以及生态体系的消灭为题。讽刺的是，好莱坞电影使用现今最先进的科技，来表达在未来可能发生的科技末日。在这科技急速发展的时代，人类的创造和毁灭能力同样能以几何倍数不断强化和扩大。圣经的末世神学不同于好莱坞式的末日观，末世神学批判自大主义者的神圣情结，且警告人性不能顺从自己的野蛮行径来破坏和毁灭地球。科技不是中性的，它自有无限的威力。它具有创意的建设能力，同样具有鬼魔一样的毁灭能力。人类不要只求创造更美好的将来，就轻易成为科技的奴隶。末世神学正是要以历史的终结为目的，严正审视现今世界之发展。

这是一个以技术专业、讯息爆炸、交通发达为特征的时代。可是，这既不能象征、更无法证明人类文明正在迈步向前。我们所拥有的文明，并不能彻底解决及根除人类仍在争执不息的诸多难题，也无法使我们领悟到生命的整全，更妄想为人类带来彼此的了解和尊重。相反，正当我们在歌颂 20 世纪的技术文明时，人类正继续面临着种种离异疏奇的危机，当然，还有灵魂与肉体灭亡这不能改变的事实。尽管通讯科技已将世界各地的人和事送进我们的眼帘，但这并没有让我们更懂得彼此沟通，也没有让我们真正亲近我们熟悉的人，人与人心灵的疏离并未因我们能随时随地在彼此的计算机屏幕上出现而拉近。

终结的新开始是保罗末世神学的中心点，也是盼望神学的主题。终结的新开始表明了创造性的能力，将人类历史和宇宙万物的归宿带到上帝救赎的目的地，不是在终点结束，而是突破终点的完结，并带来新开始。死亡之后有复活，就如末日之后有新天新地一样。

任何乌托邦的意识形态或末世思想若没有盼望的要素，都只不过是自欺欺人的致命论。保罗的盼望神学不是致命论，而是终

结的新开始、完结之后的盼望。“乌托邦”的字义是“不存在之地”，是虚无之地，相信的人自然受骗。但是乌托邦的虚无之地，也可能是现今未实现之地，而这“可能的”理念就催促人们想象未来的可能。无疑，乌托邦意识赐给了人类将来的盼望，至少让我们渴望看到新天地、新可能。

为了使乌托邦异象不是骗人的虚无之地，乌托邦意识就必须立根于末世论与千禧年思想的神学基础上，因为这才能使我们真正看到终点以及终点之前的现实困境。古默(Krishan Kumar)写得好：“千禧年主义给人类带来强烈的动力，从即将来临的危机中让我们深信新纪元必然到来。乌托邦描绘了一幅新世界的图画，且描绘得如此美丽，使我们迫不及待要活在其中。”^①千禧年主义和乌托邦异象让我们看到终点之后的盼望——新天新地的可能、天国的降临。乌托邦催促我们向往将来，而千禧与末世意识实际地供应我们跨越现今的盼望。^②若然，乌托邦的目的是要令我们梦想可能的新世界，那么千禧年与末世论则启发我们突破现今的危机，开启我们跨越今日困境的大门。^③

面对三千年的人类文明，以及千万年的大地生命，生态女性神学能得着怎样的提示？本书的写作意图不是要将新学科“女性神学”定义成规固的形式，反而尝试找出一些线索，企图在其他解释方法中找寻路向。这些方法或角度不一定已具有现成的系统，有时更甚至杂乱无章，未能轻易归纳入固定的范畴内。寻路向、理脉

① Krishan Kumar, “Apocalypse, Millennium and Utopia Today”, in *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, ed. Malcolm Bull (Oxford: Blackwell, 1995), p. 212.

② Krishan Kumar 称这为“debased millenarianism.” 参 Kumar, “Apocalypse, Millennium and Utopia Today”, pp. 214—216.

③ Kumar, “Apocalypse, Millennium and Utopia Today”, p. 219.

络也成了本书的写照,这或许是女性神学研究路程的另一个起步点,但笔者相信这是华人教会及学界必须开始要走的路。响应当前处境,也为创设未来而铺路,我们应开始发问,开始指出建立生命的神学方法,并确信这是一条女男都要走的路。

参 考 书 目

中 文 资 料

- 丁玲,《韦护》,《丁玲文集》第1卷,长沙:湖南人民出版社,1983。
- ,《莎菲女士的日记》,《短篇小说选》第2册,上海教育出版社,1979。
- 王安忆,《小城之恋》,《上海文学》第8期(1986)。
- ,《荒山之恋》,《十月》第4期(1986)。
- ,《岗上的世纪》,《钟山》第1期(1989)。
- ,《锦绣谷之恋》,《钟山》第1期(1987)。
- 王振复,《周易的美学智能》,湖南出版社,1991。
- 王崇尧,《妇女神学家的世界——谈露丝玛利·路必瑟》,《旷野》第34期(1992年7—8月),页26—27。
- ,《妇女神学家的世界(下)——谈露丝玛利·路必瑟》,《旷野》第35期(1992年9—10月),第26页。
- 史祈生,《旧约中的妇女》,香港:宣道出版社,1981。

成令方,《抓起头发要飞天:嘻笑怒骂的女性主义论述》,台北:时报文化出版
企业有限公司,1993。

竹林,《人性一人》,《长篇小说》第14期,上海文艺出版社,1989。

何笑馨,《华人妇女神学初探:亚洲妇女神学研讨会文集》,香港:道声出版
社,1988。

何丽娴,《从近年出版有关婚姻的基督教华人著作看夫妻的角色与地位》,香
港中文大学崇基学院,师生专题研讨(1992年2月13日)。

岑逸飞,《男·女·性》,香港:次人文,1992。

李子云,《从女作家作品看中国妇女意识的觉醒》,李小江、朱虹、董秀玉主编,
《性别与中国》,北京:生活、读书、新知三联书店,1994。

李小江、朱虹、董秀玉主编,《性别与中国》,北京:生活、读书、新知三联书
店,1994。

李小江,《女人——一个悠远美丽的传说》,妇女新知基金会,1992。

——,《女人的出路——致20世纪下半叶中国妇女》,沈阳:辽宁人民出版
社,1989。

——,《走向女人:中国大陆妇女研究纪实》,香港:新妇女协进会,1993。

——,《夏娃的探索——妇女研究论稿》,郑州:河南人民出版社,1988。

李元贞,《女人的明天》,台北:健行文化出版社,1991。

李甲孚,《历史上的名女人》,台北:联合发行,1991。

李合龙,《中国女性未来发展大趋势》,北方妇女儿童出版社,1988。

李邦,《圣经中的性观念》, *Sex Education Bulletin* 2 (June 1986), 第19—
31页。

李明玉,《上帝啊!你的教会强奸了我们女传道》,《台湾教会公报》第1998期
(1990年6月17日),副刊第12页。

李美枝,《性别角色面面观》,台北:联经出版事业股份有限公司,1987。

杜芳琴,《女性观念的衍变》,郑州:河南人民出版社,1988。

周华山,《女人的一半也是女人》,香港:创建文库出版社,1992。

——,《无父无夫的国度》,香港:同志研究社,2001。

——,《谁明女子心》,香港:创建文库出版社,1991。

- 孟悦,戴锦华,《浮出历史地表——中国现代女性文化研究》,台北:时报文化出版企业有限公司,1993。
- 况世英主编,《当代中国妇女地位》,成都:西南财经大学出版社,1992。
- 邱清萍、刘秀娴、吴淑仪合著,《还我伊甸的丰荣——从圣经、历史和社会问题探讨妇女的身份与角色》,香港:中国神学研究院,1997。
- 段火梅等编,《妇女学原理》,北京:中国妇女出版社,1989。
- 胡露茜,《从妇女神学看上主的女性形像》,香港:中文大学崇基学院,师生专题研讨(1987年11月1日)。
- 唐佑之,《女性的光辉》,美国:证主协会,1990。
- 孙文雪,《基督教对于妇女运动的贡献》,《女青年》第7卷第3期(1928年4月)。
- 徐珍妮,《从马太福音的族谱看圣经及圣经研究中的性别歧视》,香港:中文大学崇基学院,师生专题研讨(1987年9月25日)。
- 高天香,《“亚当与夏娃的故事”新解》,《中外文学》第17卷第10期,页10—22。
- 高师宁,《一个女性眼中的女性神学》,《基督宗教思想与21世纪》,罗秉祥、江丕盛主编,北京:中国社会科学出版社,2001。
- 康正果,《风骚与绝情——中国古典诗词的女性研究》,郑州:河南人民出版社,1988。
- 张允熠,《阴阳聚裂论》,北方妇女儿童出版社,1988。
- 张妙清等合编,《华人社会之性别研究:研讨会文选》,香港:中文大学出版社,1991。
- 张欣欣,《我在哪里错过了你》,《收获》第5期(1980)。
- 张春申,《耶稣的母亲》,台北:光启出版社,1986。
- 张洁,《方舟》,《收获》第2期(1982)。
- ,《在同一地平线上》,《收获》第6期(1981)。
- ,《爱,是不能忘记的》,《北京文学》第2期(1978)。
- 曹爱兰,《新时代台湾妇女观点》,台北:前卫出版社(1989)。
- 郭佩兰,《殷商上帝观中女性的传统(参考妇女神学重新整理传统的方法)》,

私人文章(1984年4月13日)。

陈秀萍编著,《沉浮录——中国青年与基督教男女青年会》,上海:同济大学出版社,1989。

陈素玲,《文学广角的女性视野》,广州:花城出版社,1988。

傅道彬,《中国生殖崇拜文化论》,武汉:湖北人民出版社,1990。

曾春海,《论〈易经〉家庭生活的两性关系及其对中国传统社会的影响》,沈清松编,《诠释与创造——传统中华文化及其未来发展》,台北:联经出版事业股份有限公司,1995。

黄慧贞,《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》,《中国神学研究院期刊》三十一期(2001年7月),第39—51页。

——,《妇女在使徒教会中的角色——妇女角度释经的一个方向》,香港:中文大学崇基学院,师生研讨专题(1987年10月9日)。

——,《箴言之位格智能的研究》,香港:中文大学崇基学院,1988至1989年度神学组研究论文(1989年8月)。

杨克勤,《祭祖迷思》,香港:基督教文艺出版社,1996。

——,《属灵神学透视》,香港:基督教文艺出版社,1998。

——,《女男之间:女性神学与诠释学》,香港:建道神学院,1995;增订版为《女人:一个神学问题》,香港:文字事务,2004。

——,《末世与盼望:帖前与帖后现代诠释》,北京:宗教文化出版社,2007。

——,《跨文化修辞诠释学初探》,香港:建道神学院,1995。

——,《还真理一个面目》,香港:更新资源(香港)有限公司,2001。

杨克勤编著,《路加的智能》,香港:卓越书楼出版社,1995。

杨克勤翻译,《灵知派经书卷上、中、下》,香港:汉语基督教文化研究所,2000—2005。

杨南莺编,《中华全国妇女联合会四十年(1949—1989)》,北京:中国妇女出版社,1991。

叶万寿等著,《生之欲》,香港:突破出版社,1989。

熊郁编,《面对21世纪的选择——当代妇女研究最新理论概览》,天津人民出版社,1993。

- 蒲松龄,《聊斋志异》,新加坡:世界书局,1980。
- 赵元信,《中国历代女性悲剧》,合肥:安徽人民出版社,1993。
- 刘西鸿,《你不可改变我》,《人民文学》第9期(1986)。
- ,《黑森林》,《小说界》第3期(1987)。
- 刘索拉,《寻找歌王》,《钟山》第1期(1986)。
- ,《蓝天碧海》,《上海文学》第2期(1985)。
- 刘绍麟,《香港女性华人信徒领袖之兴起》,《中国神学研究院期刊》三十一期(2001年7月),第53—71页。
- 刘咏聪,《女性与历史——中国传统观念新探》,香港:教育图书公司,1993。
- 郑顺佳,《性人——对人作为性存有的神学反省》,《中国神学研究院期刊》三十一期,(2001年7月),第13—38页。
- 鲁迅,《鲁迅小说选》,香港:山边社,1984。
- 萧山孔,《共和女界新尺牍二册》,上海:会文堂新记书局,1917,1930年,二十版。
- 萧兵、叶舒宾,《老子的文化解读——性与神话学之研究》,武汉:湖北人民出版社,1993。
- 萧红,《生死场》,哈尔滨:北方文艺出版社,1987。
- 鲍家麟编,《中国妇女史论集》三册,台湾:稻田,1992。
- 戴晴,《不期的潮流》,《上海文学》第6期(1982)。
- 戴晴等著,《性观念的躁动——性及婚恋报告文学集》,北京:作家出版社,1988。
- 钟奉慈,《中国妇女与社会》,梁寿华主编,《基督教信仰与中国前景》,香港:中国神学研究院,1994。
- 罗琼,《妇女解放论丛》,北京:中国妇女出版社,1990。
- 铁凝,《玫瑰门》,北京:作家出版社,1982。
- 《大革命洪流中的女兵》,中华全国妇女联合会、黄埔军校同学会编,北京:中国妇女出版社,1991。
- 《女性大趋势》,台北:台视文化,1993。
- 《女性问题在当代的思考》,陕西省妇女理论、婚姻家庭研究会,陕西省妇女联

合会编,西安:陕西人民出版社,1988。

《中国妇女统计资料(1949—1989)》,中华全国妇女联合会妇女研究所、陕西省妇女联合会研究室编,北京:中国统计出版社,1991。

《北京大学妇女问题首届国际研讨会论文集》,北京大学中外妇女问题研究中心编,1992。

《另一半的天空》,香港:新妇女协进会,1992。

《台湾基督长老教会女性封牧四十周年纪念特刊》,台湾基督教女传教师会。

《台湾妇女研究文献目录》,台大人口研究中心妇女研究室编印,1990。

《外国女权运动文选》,北京:中国妇女出版社,1990。

《全国教会关怀妇女研习会——妇女对妇女》,中华民国教会合作委员会关怀妇女生活小组编,1986。

《全国教会关怀妇女研习会——妇女对妇女》,中华民国教会合作委员会关怀妇女生活小组编,1987。

《男女关系的进化》,上海文化出版社,1989。

《妇女之见》,香港:青文文化,1986。

《妇女在教会及社会的地位》,《神思》第24期(1995年2月),思维出版社,有多篇文章:黄凤仪,《保禄轻看妇女吗?》;黄淑珍,《撒玛黎雅妇人的恩遇》;谷寒松与何丽霞,《神恩与性别——妇女铎品初探》;阮嫣玲,《“教会无权把圣秩授予女性”的反思》;梁透珊,《一位圣公会女牧师的经验分享》;陈满鸿,《从社会学角度看性别歧视》;陈美容,《从教会的社会训导看妇女的尊严和地位》;何爱珠,《实践传扬福音使命——女性扮演什么角色?》;廖信坚,《被歧视者言》;杨玉莲,《玛利亚——姊妹情》;编者,《道寻知音》。

《妇女神学研讨会》,台湾基督长老教会总会妇女事工委员会主办编,总会宣教大楼,1993。

《妇女专辑——万代要称我有福》,《时代论坛》第31期(1988年4月3日),第4—5页。

《妇女与两性学刊》,台湾大学人口研究中心妇女研究室编印。

《妇女与发展——地位,健康,就业,西方的视角》,天津师范大学妇女研究中

心译编,天津师范大学妇女研究中心,1993。

外文中文译资料

Janette Hassey,《基督教女权主义简史》,连达杰译,《今日华人教会》(1990年1月),页24—29。

Letty M. Russell,《释放人的道——一本无性别歧视的释经指南》,朱丽娟译,台湾基督长老会总会妇女事工委员会,1992。

尤珍妮·柏拉丝,《写给主的女儿》,冯智玲译,香港:种籽出版社,1975。

巴丹特尔,《男女论》,陈伏保等译,长沙:湖南文艺出版社,1988。

本间久雄,《妇女问题十讲》,章锡琛译,上海开明书店,1924。

吉恩·卡尔生,《女人,上帝爱你!》,魏芳婉译,台北:财团法人基督教与中国主日学协会,1985。

西蒙·波伏娃,《第二性——女人》,长沙:文艺出版社,1986。

克莉丝·维登,《女性主义实践与后结构主义理论》,台湾:桂冠图书股份有限公司,1987。

狄珍珠,《旧约妇女》,张仲温译,香港:基督教辅侨出版社,1956。

贝蒂·傅瑞丹,《女性主义第二章》,施寄青译,台湾:财团法人洪建全教育文化基金会,1987。

——,《女性的奥秘》,程锡麟等译,成都:四川人民出版社,1988。

——,《女性的困惑》,陶铁柱译,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1988。

亚伯拉罕·乔柏,《旧约妇女》,吴冯智妍译,香港:种籽出版社,1978。

周李玉珍,《彩云片片——圣经妇女研读》,香港:道声出版社,1985。

波妮梦波·罗西安诺夫,《女性的天敌——一个女人必须有一个男人吗?》,宋少云等译,北京:国际文化出版,1988。

哈格里夫斯编著,《性角色心理学》,赖辉亮等译,福州:福建人民出版社,1990。

拜瑞·寇曼编,《单身贵族的性与爱》,何明珠译,香港:大光书房与读经日程,1990。

- 埃利斯,《男与女》,尚新建等译,北京:中国文联出版社,1989。
- 高大伦,《中国女性史 1851—1958》,范勇编译,成都:四川大学出版社,1987。
- 侏朋子,《另一种幸福》,洪韶英译,台北:跃升,1988。
- 张南星译,《女权主义》,台北:远流出版事业股份有限公司,1989。
- 陶丽·莫依,《性与文本的政治——女权主义文学理论》,林建法等译,长春:时代文艺出版社,1992。
- 富士谷笃子编,《女性学入门》,张萍译,北京:中国妇女出版社,1986。
- 富士谷笃子编,《女性学导论》,林玉凤译,台北:南方,1988。
- 爱丽丝·史瓦兹,《拒绝做第二性的女人——西蒙·波娃》,妇女新知杂志社,1986。
- 赫伯·高博格,《两性关系的新观念》,杨月荪译,台北:财团法人洪建全教育文化基金会,1987。
- 黎碧华、江惠莲、周文丽译,《不安的女人:探讨现代妇女角色的扮演》,台北:橄榄基金会,1986。
- 薄玉珍,《初期教会中的妇女》,洪超群译,香港:圣书公会出版社,1952。
- 谢福芸,《耶稣与妇女》,李省吾译,香港:基督教辅侨出版社,1961。
- 苏珊·格里芬,《自然女性》,张敏生等译,长沙:湖南人民出版社,1988。

外文资料

(只列重要书本)

- Aburdene, Patricia and John Naisbitt. *Megatrends for Women*. Berkshire: Arrow Book Limited, 1994.
- Aland, Kurt. *Neutestamentliche Entwürfe*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1979.
- Anderson, Gary A. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Anderson, Ray S. *On Being Human*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Aune, D. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean*

- World. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Baer, Jr. R. A. *Philo's Use of the Categories of Male and Female*. Leiden: Brill, 1970.
- Balch, D. L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Chicago: Scholars, 1981.
- Baron, S. W. *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. New York and London: Columbia University Press, 1952.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, Vol. 3, part 1. Edinburgh: T and T Clark, 1958.
- Bauer, Walter; William F. Arndt, F. W. Gingrich, and Frederick Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*, Introduction reprinted in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds. *New French Feminism: An Anthology*. Harvester Press, 1981.
- Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Best, Ernest. *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh: Clark, 1983.
- Bliss, Katherine. *The Service and Status of Women in the Church*. London: SCM, 1952.
- Bloesch, Donald G. *Is the Bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism*. Westchester: Crossway, 1982.
- Boldrey, Richard and Joyce. *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Booth, C. *Female Ministry; or, Woman's Right to Preach the Gospel*. London, 1859; reprinted [partially] New York: Salvation Army Supplies Printing and Publishing Department, 1975.
- Brockhaus, Ulrich. *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund des fruhchristlichen Gemeindefunktionen*. Wu-

- pertal; Rolf Brockhaus, 1972.
- Bruce, F. F. *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids; Eerdmans, 1963.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Transl. by Walter Kaufman. Edinburgh; T&T Clark, 1979.
- Buckland, W. E. *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Bushnell, K. C. *God's Word to Women: One Hundred Bible Studies of Woman's Place in the Divine Economy*. N. p.; n. d.; reprinted North Collins, New York; Ray B. Munson, 1975.
- Cardin, Maren Lockwood. *The New Feminist Movement*. New York; Russell, 1974.
- Carr, Anne. *Transforming Grace: Christian Theology and Women's Experience*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Ed. Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Chopp, Rebecca S. *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. New York: Crossroad, 1989.
- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, New York: Orbis, 1990.
- Clark, Stephen B. *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*. Ann Arbor: Servant Books, 1980.
- Craik, E. M. ed., *Marriage and Property*. Aberdeen; Aberdeen University Press, 1984.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. 6th ed. Edinburgh: Clark, 1975—1979.

- Cullmann, Oscar. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Trans. Floyd V. Filson. Philadelphia: Westminster Press, 1975.
- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon, 1968.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology, the Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon, 1978.
- Daly, Mary. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon, 1984.
- Delvin-Glass, Frances and Lyn McCredden, edited. *Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspicions*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dilthey, Wilhelm. *Selected Writing*. ed. H. P. Rickman. Cambridge: University of Cambridge Press, 1976.
- Dodd, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder & Stoughton, 1960.
- Doing Theology with Asian Resources*, Volumes One to Five (Singapore: ATESEA).
- Eck, Diana and Devali Jain, eds. *Speaking of Faith: Global Perspectives on Women, Religion, and Social Change*. Philadelphia: New Society, 1987.
- Evans, E. *The Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Evans, M. J. *Woman in the Bible*. Downes Grove: InterVarsity, 1984.
- Fabella, Virginia and Mercy Amba Oduyoye, eds. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. Maryknoll, New York: Orbis, 1988.
- Fabella, Virginia and Sun Ai Lee Park, eds., *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*. Maryknoll, New York: Orbis, 1990.
- Fee, Gordon. *1 and 2 Timothy, Titus: A Good News Commentary*. San

- Francisco: Harper & Row, 1984
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston; Beacon, 1984.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York; Crossroad, 1983.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler. ed. *Searching the Scriptures* New York; Crossroad, 1993.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York; William, 1970.
- Foh, Susan T. *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*. Grand Rapids; Baker, 1980.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York; Dell, 1963.
- Furnish, V. P. *II Corinthians*. Garden City, Doubleday, 1984.
- Furth, Charlotte. *A Flourishing Yin: Gender in Chinese Medical History, 960—1663*. Berkeley; University of California Press, 1999.
- Gamble, Hary. *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. Grand Rapids; Eerdmans, 1977.
- Georgi, Dieter. *The Enemies of Paul in Second Corinthians*. Philadelphia; Fortress, 1986.
- Getty-Sullivan, Mary Ann. *Women in the New Testament*. Collegeville; Liturgical Press, 2001.
- Goodenough, E. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Bollingen Series, New York; Pantheon Books, 1956, 10 vols.
- Gundry, P. *Woman Be Free!* Grand Rapids; Zondervan, 1977.
- Habel, Norman C. *Reading From the Perspective of Earth* Sheffield; Sheffield Academic Press, 2000.
- Hanson, Paul. *The Diversity of Scripture: A Theological Interpretation*. Philadelphia; Fortress, 1982.
- Harkness, Georgia. *Women in Church and Society*. Nashville; Abingdon, 1972.

- Heine, Susanne. *Women and Early Christianity; Are the Feminist Scholars Right?* London; SCM, 1987.
- Heine, Susanne. *Women and Early Christianity; A Reappraisal*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- Heine, Susanne. *Christianity and the Goddesses. Systematic Criticism of a Feminist Theology*. London; SCM, 1988.
- Heschel, Susanna, ed. *On Being a Jewish Feminist*. New York: Schocken Books, 1983.
- Hill, D. *New Testament Prophecy*. Atlanta; John Knox, 1981.
- Holmberg, Bengt. *Paul and Power; The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Hooks, Bell. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- Horsley, R. A. *New Testament Studies Illustrating Early Christianity*. 4 vols. North Ryde, Australia; Macquarie University Press, 1981, 1982, 1983, 1986.
- Horst, P. W. van der. *The Sentences of Pseudo-Phocylides with Introduction and Commentary*. Leiden; Brill, 1978.
- Howe, E. M. *Women and Church Leadership*. Grand Rapids, Zondervan, 1982.
- Hunter, A. M. *The Epistle to the Romans*. London; SCM Press, 1955.
- Hurd, J. C. *The Origin of 1 Corinthians*. London; SPCK, 1965.
- Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids; Zondervan, 1981.
- Hessel, Dieter T. and Rosemary R. Ruether edited. *Christianity and Ecology; Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge; Harvard University Press, 2000.
- Héring, J. *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. London; Epworth Press, 1969.

- In God's Image: Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology* (1982 Dec-2001 Dec). Published in Kuala Lumpur by Asian Women's Resource Centre.
- Isaksson, Abel. *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to MT. 19. 13 (sic)-12 and 1 Cor. 11: 3-16.* Lund; C. W. K. Gleerup, 1965.
- Isasi-Diaz, Ada Maria and Yolanda Tarango. *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church.* San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Isherwood L. and D. McEwan. *Introducing Feminist Theology.* Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.
- Jewett, Paul K. *Man As Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse.* New York: Crossroad, 1994.
- Kassian, Mary A. *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church.* Wheaton: Crossway, 1992.
- Kasemann, Ernst. *Commentary on Romans*, transl. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Katoppo, Marianne. *Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology.* Geneva: WCC, 1979.
- Keener, Craig S. *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul.* Peabody: Hendrickson, 1992.
- King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise.* New York: New Amsterdam, 1989.
- Knight III, G. W. *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women.* Grand Rapids: Baker, 1977.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*, Vol. 2, *History and Literature of Early Christianity.* Philadelphia: Fortress, 1982.

- Kwok, Pui-lan, *Chinese Women and Christianity 1860—1927*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992.
- Kyung, Chung Hyun. *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, New York: Orbis, 1990.
- Künneth, Walter. *The Theology of Resurrection*. London: SCM, 1965.
- Laffey, Alice L. *Wives, Harlots, and Concubines: The Old Testament in Feminist Perspective*. London: SPCK, 1990.
- Langley, M. *Equal Woman: A Christian Feminist Perspective*. Basingstoke; Marshall Morgan & Scot, 1983.
- Latourette, Kenneth S. *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan Co., 1919.
- Lee, Jung Young. *The I Ching and Modern Man: Metaphysical Implications of Change*. New York: University Books, 1974.
- Lee, Jung Young. *The Principle of Changes: Understanding the I Ching*. New York: University Books, 1971.
- Lee, Jung Young. *The Theology of Change: A Christian Concept of God in an Eastern Perspective*. Maryknoll; Orbis Books, 1979.
- Lee, L. *Woman's Right to Preach the Gospel*. Syracuse, New York: Author, 1853.
- Lietzmann, H. *Geschichte der Altern Kirche*, 4 vols. Berlin, De Gruyter, 1961.
- Loades, Ann. *Feminist Theology: A Reader*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Loewe, R. *The Position of Women in Judaism*. London: SPCK, 1966.
- MacDonald, D. R. *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster, 1983.
- MacDonald, Elizabeth. *The Position of Women as Reflected in Semetic Codes of Law*. Toronto: University of Toronto Press, 1931.
- Macgowan, John. *How England Saved China*. London: T. Fisher

- Unwin, 1913.
- Maly, E. H. *Romans*. Wilmington; Michael Glazier, 1979.
- Marxsen, Willi. *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems*, trans. G. Buswell. Philadelphia; Fortress, 1968, 107—108.
- Marxsen, Willi. *The Resurrection of Jesus of Nazareth*. London; SCM, 1970.
- May, Melanie. *Bonds of Unity: Women, Theology and the Worldwide Church*. Atlanta; Scholars Press, 1989.
- Meeks, W. A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven; Yale University, 1983.
- Mercadante, Linda. *From Hierarchy to Equality: A Comparison of Past and Present Interpretations of 1 Cor. 11: 2—16*. Vancouver; Regent College, GMH Books, 1978.
- Michel, Otto. *Der Brief an die Römer*, 12th ed. . Guttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Moffatt, J. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Moffatt New Testament Commentary. London; Hodder and Stoughton, 1945.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres ed. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington; Indiana University Press, 1992.
- Mollenkatt, V. R. *Women Men and the Bible*. Nashville; Abingdon, 1977.
- Mollenkott, Virginia. *Women, Men, and the Bible*. Nashville; Abingdon, 1977.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God*, trans. R. A. Wilson and John Bowden. New York; Harper and Row, 1974.
- Moraga, Cherré and Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called My Black*. Watertown; Persephone Press, 1981.
- Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*. London; Tyndale Press, 1969.
- Nicholson, Linda J. edited. *Feminism/Postmodernism*. New York; Rout-

- ledge, 1990.
- Nunnally, J. Ellen. *Fore-mothers: Women of the Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1981, 88.
- Nygren, A. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949.
- Oduyoye, Mercy Amba. *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*. Maryknoll, New York: Orbis, 1986.
- Ollrog, W. H. *Paulus und Seine Mitarbeiter*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Oppitz, Michael and Elisabeth Hsu, ed. *Nazi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Volkerkunde-museum der Universitat Zurich, 1998.
- Ottwell, John H. *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1977.
- Palmer, P. *Promise of the Father; or, A Neglected Specialty of the Last Days*. Boston: Henry V. Degen, 1859; reprinted Salem, Ohio: Schmul, 1981.
- Pape, D. R. *In Search of God's Ideal Woman: A Personal Examination of the New Testament*. Downers Grove: InterVarsity, 1976, 149—208.
- Parry, R. St. J. *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*. Cambridge Greek New Testament, Cambridge: The University Press, 1937.
- Ricci, C. *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Piper, John and Wayne Grudem edited. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton: Crossway, 1991.
- Plaskow, J. *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience on the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington, 1980.
- Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

- Pobee, John and Barbel von Wartenberg-Potter. *New Eyes for Reading Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*. Oak Park, Illinois; Meyer-Stone Books, 1986.
- Pomeroy, S. B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves; Women in Classical Antiquity*. New York; Schocken, 1975.
- Rich, Adrienne. *Of Women Born*. New York; Bantam, 1976.
- Richards, Janet Radcliffe. *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*. London: Penguin edition, 1983.
- Robertson A. and A. Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh; T. and T. Clark, 1967.
- Ruether, R. Rosemary edited. *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Maryknoll; Orbis, 1996.
- Ruether, Rosemary R. ed. *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York; Simon and Schuster, 1974.
- Ruether, Rosemary R. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. London; SCM Press, 1993.
- Ruether, Rosemary R. *Liberation Theology*. New York; Paulist Press, 1972.
- Ruether, Rosemary R. *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*. Boston; Beacon, 1983.
- Ruether, Rosemary R. *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology*. Boston; Beacon Press, 1985.
- Ruether, Rosemary R. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco; Harper & Row, 1985.
- Runyon, T. ed., *Wesleyan Theology Today: A Bicentennial Theological Consultation*. Nashville; United Methodist Publishing House, 1985.
- Russell, Colin Archibald. *The Earth, Humanity and God*. London; UCL Press, 1993.

- Russell, Letty M. and Kwok Pui-lan, Ada Maria Isasi-Diaz, Katie Geneva Cannon. *Inheriting Our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville; Westminster, 1988.
- Russell, Letty M. *Human Liberation in a Feminist Perspective - A Theology*. Philadelphia; Westminster Press, 1974.
- Russell, Letty M. ed. *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*. Philadelphia; Westminster, 1976.
- Russell, Letty M. ed. *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia; Westminster, 1985.
- Ryrie, Charles C. *The Place of Women in the Church*. New York; Macmillan, 1958.
- Saunders, Ernest W. *Searching the Scriptures: A History of the Society of Biblical Literature, 1880—1980*. Chico; Scholars Press, 1982.
- Schillebeeckx, Edward. *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*. London; Sheed & Ward, 1974.
- Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutics; The Handwritten Manuscripts*, translated by J. Duke and J. Forstman. Missoula; Scholars Press, 1977.
- Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll; Orbis Books, 1976.
- Sharma, Arvind ed. *Women in World Religions*. New York; State University of New York Press, 1987.
- Shedd, W. G. T. *A Critical and Doctrinal Commentary on the Epistles of St. Paul to the Romans*. Grand Rapids; Zondervan, 1967.
- Siddons, P. *Speaking Out for Women - A Biblical View*. Valley Forge; Judson, 1980.
- Smith, Arthur H. *The Uplife of China*. New York; Young People's Missionary Movement, 1907.
- Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak: Towards a Christian Feminist Identity*. Philadelphia; Westminster, 1984.

- Stagg, Evelyn and Frank. *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Stanton, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*. 1895; reprint, NY: Arno Press, 1974.
- Stephens, S. *A New Testament View of Women*. Nashville: Broadman, 1980.
- Swann, Nancy Lee. *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*. New York: Century Co, 1932.
- Swilder, Leonard. *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*. Netuchen, New Jersey: Scarecrow Press, 1976.
- Tamez, Elsa, ed. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Maryknoll, New York: Orbis, 1989.
- Thiselton, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Thislethwaite, Susan Brooks. *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*. New York: Crossroad, 1989.
- Tiede, David L. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missoula: Scholars Press, 1972.
- Trible, Phyllis. *God and the Phetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Vaux, R. de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. NY; Toronto, and London: McGraw-Hill, 1961.
- Vermaseren M. J. and C. C. van Essen. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden: Brill, 1965.
- Wartenberg-Potter, von Barbel. *We Will Not Hang Our Harps on the Willows; Global Sisterhood and God's Songs*, trans. Fred Kaan. Oak Park, Illinois: Meyer-Stone Books, 1987.

- Weaver, Mary Jo. *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- Weiss, J. *Der Erste Korintherbrief*. Meyer Kommentar, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1952.
- Welch, Sharon. *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Westermann, Claus. *Genesis 1—11, A Commentary*. John J. Scullion transl. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.
- Williams, Delores. *The Apostle Paul and Women in the Church*. Van Nuys: BIM, 1977.
- Williams, Don. *The Apostle Paul and Women in the Church*. Van Nuys, California: BIM Publishing Co., 1977.
- Witherington III, Ben. *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wren, Brian. *What Language Shall I Borrow? A Male Response to Feminist Theology*. London, SCM Press, 1989
- Yeo, Khiok-khng. *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis With Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Yeo, Khiok-khng. *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- Yeo, Khiok-khng. *Chairman Mao Meets the Apostle Paul. Christianity, Communism, and the Hope of China*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002.
- Young, P. D. *Feminist Theology/Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Zerbibliotheca Sacrat, Fritz. *The Office of Woman in the Church: A Study in Practical Theology*. Trans. Albert G. Merkens. St. Louis: Concordia, 1955.

编后记

本书作者杨克勤教授长期从事古典文学、新约修辞学、圣经文学以及女性主义神学的研究。本书是他在女性主义神学研究领域中的代表作。

作者在汉语语境下解读圣经中的“女性意识”，介绍了女性主义的最新分支——生态女性主义，进而探究中国文化中女性神学的资源，试图通过跨文化的诠释，建构女性主义神学的雏形。

本书的写作过程得到了“天雅地产”的支持。

女性意识的抬头究竟是祸是福？男女平等是否就是女性解放的应许地？本书深入探讨《圣经》中关于男人和女人的言说——《创世记》中的亚当和夏娃，福音书中的耶稣与妇女，《罗马书》中被遗忘的女人，还有《哥林多前书》第十一章中的女男问题……作者将这些多有争议的言说融会于中国传统文化语境，在其中发现了我们华夏文明对女性和大地的尊重。

作者简介

杨克勤，1992年获美国西北大学哲学博士，主修古典文学及新约修辞学。现任美国西北大学研究院教授及北京大学访问教授，讲授圣经文学、古典诠释学及神学。

上架建议  哲学、宗教

ISBN 978-7-5617-8566-9



9 787561 785669 >

定价：29.80元

www.ecnupress.com.cn