

女性神學對詮釋學的挑戰

楊克勤(香港建道神學院新約神學教授)

本文將嘗試探討已經席捲這個地球村的女性主義運動浪潮，以神學以及詮釋學作理論基礎評估女性主義，盼望如此能為漢語女性神學鋪下新的出路。在極力追求技術上卓越的時代，本文的目的也是盼望無論是男是女，在變化、複雜的時代條件之下，男女之間都能在共存中得到生命的意義，而不是受機械所控制，亦不是存在於數據及統計中。現今女性主義百家爭鳴，也摻雜不齊，不知前路有何指引。漢語女性神學要反男性霸權，或只要爭求自有的女性的尊嚴，抑或要全面處理兩性互動的問題？筆者盼望在男尊女卑的文化中，女性詮釋不是極端的反男性，也不是完全的附屬男性，而是在世局和文化的變化中，漢語女性神學能為男女共同體提供一條出路。

女性神學的興起

「女性主義」(Feminism)一詞源於法文，最早是用來指十九世紀美國婦女爭取平等權的運動，後來演變成世界婦女運動的統稱。未成為運動之前，Hildegard Von Bingen和Gertrud the Great曾為女性擁有上帝的形像作過辯護。前者以《創世記》一章26至27節指出上帝的形像存在在無性別的靈魂中，但他認為男性有強性的能力，而女性有較軟

弱的能力，所以彼此要互相配搭；後者則強調神有父親和母親意含。¹

第一波的女權運動是在1700年末期，由一個英國婦女名叫馬利·烏斯頓卡(Mary Wollstonecraft)的著作《婦女權利的辯白》(*A Vindication of the Rights of Woman*)引發的。作者分析了女性的處境，也要求改善壓制女性的教育，法律和經濟制度，同時爭取廢除奴隸制度。²

兩個半世紀之後，西方的女性運動主要是在社會上爭取權利和平等。1848年，美國婦女發表宣言(Declaration of Sentiments)，由斯旦頓(Elizabeth Cady Stanton)草擬，目的不外是列出十五項婦女不滿的，並爭取婦女的基本權利。所以，在1920年，美國婦女終於爭取得了投票權、更高的就業以及教育機會。斯旦頓(Stanton)反對奴隸制度和爭取女性在社會中領導的地位。她收集聖經中所有有關婦女的經文並以高等批判方式重新闡釋，在她女同工的協助之下，於1895年出版命名為《婦女聖經》(*The Women's Bible*)的聖經注釋書。³斯旦頓以高等批判學的研經結果顯示，聖經不是一本中性的啟示，而是透過男性作者的意識形態、寫作以及詮釋下啟示的書。況且，啟示本身是受制在歷史、文化和語言之下的。在第一冊，她列出有許多婦女不肯在這個事工中合作的因由。因為她們「怕她們崇高的聲譽及學術成就，可能會由於參加一個在當時被認為是不尋常的企業而遭損。」⁴在第二冊(1898)，她同樣激烈的答

1. 參E.S. Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures* (New York: Crossroad, 1993), 第32-36頁。

2. M.A. Kassian, *The Feminist Gospel* (Wheaton: Crossway Books, 1992), p.15.

3. Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (1895; reprint, NY: Arno Press, 1974).

4. Cady Stanton, *The Woman's Bible*, 1:9. Emphasis mine. 明顯地，婦女的懼怕是受文化所塑造，或是受壓而成的。

覆一位稱《婦女聖經》為「婦女及魔鬼的工作」之牧者所說的「為一個嚴重的錯誤，撒旦王不會參與只有女人的修定委員會。」⁵

在1982年，在第廿二期的《舊約研究期刊》(JSOT)特刊中，諸位女性神學家發表了有關SBL/AAR運動在聖經及神學上的學術成就之文章。其間，貝絲(Dorothy C. Bass)為在西方從事神學研究的婦女們提供了一個歷史透視，她用隱喻講及一個「餘民」的真實性和可能性。⁶貝絲注意到在1837年，格林可(Sarah Grimké)為了廢除奴隸制度及女性的解放，而成為第一位提倡女性釋經的講師；在1889年，布朗(Antionette Brown)成為第一位公理宗受按立的牧師；到1894年，露得(Anna Ely Rhoads)才成為聖經文學協會(Society of Biblical Literature)第一位女會員。貝絲指出，「她無論是在婚前或是婚後都沒有全職的被聘為一位聖經學者。」⁷

女權運動在第二次世界大戰期間的進度不大。要到1940年代中，法國哲學家波伏瓦(Simone de Beauvoir)出版了《第二性》(*The Second Sex*)，表示女性一向以來被視為「不重要的另一個」(non-essential other)。此書被視為女性解放的宣告，也是女性運動第二波的開始。在書中，她提出男女關係為人類的問題：「人類是男性的，男人以女性的身分給女性下定義，……[所以，]他是主……她是另外那一個。」⁸因為「男性是本位，有絕對的權利；女性是

5. Cady Stanton, *The Woman's Bible*, 2:7.

6. Dorothy Bass, "Woman's Studies and Biblical Studies: An Historical Perspective", *JSOT* 22 (1982), pp.3-71.

7. 同上，第8頁。

8. 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.

附屬、次等的」，⁹所以，男性是人類的的基本定義之準繩，由此整個世界以及宇宙觀被命名和判別。波伏瓦不單只處理女性的經驗，亦處理男女的關係。波伏瓦將女附屬男的關係模式描畫出來之後，她呼籲女性重尋自己的存在目的和尊嚴。她相信若婦女要得到平等、解放以及自己的尊嚴，她們必須廢除男性的超然地位，並拒絕傳統的角色。¹⁰

波伏瓦的言論加上後來一位美國女記者貝提·菲且(Betty Friedan)的努力，帶來了美國現代女性運動的威力。貝提·菲且的《女性的奧秘》(*Feminine Mystique*, 1963)提出所謂「女性的奧秘」就是女性所期望的形像與她們的現實生活存有太大的距離。¹¹這不可測透的假想在於，女性以為她們可以不需要職業、高等教育以及政治權利，而只要透過妻子和母親的角色，去成為一個真正的女性。¹²菲且認為普通的女性太強化賢妻良母的家庭角色，把自己的命運完全寄託在丈夫和孩子的成功上，所以自己的形像始終都是借助他人的，長久下去帶來女性命運的劣勢。¹³菲爾絲頓(Shulamith Firestone)也視賢妻良母的女性形像是奴役壓迫女性的主因，她呼籲所有女性不要在勞役於生兒育女，惟有棄絕母職，才能擺脫生育的枷鎖。¹⁴美國的「國家婦女組織」發起大規模擁護墮胎權的活動，力求保障婦女生育自由的權利，導致憲法的修改等，就是其中一個被女性

9. Beauvoir, *The Second Sex*, p.60.

10. 同上，第797頁。

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

12. 同上，第16頁。

13. 同上，第77頁。

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

主義認為爭取女性自由平等的最好例子。她們認為，墮胎權象徵女性從生理的局限中解放出來，因她們有權決定生育與否，重新掌管自己的身體，也不被男性利用作生產的機器。

《第二性》出版的當兒，比麗斯(Katherine Bliss)進行「婦女在教會的事奉與地位」的調查，發現她們只擔崗輔助的角色；¹⁵後來威聯·達爾拉斯(William Douglas)的文章也有同樣的看法，認為基督教對女性的看法受到了猶太人父權文化的影響。¹⁶此調查報告以及文章鼓勵教會的婦女嚮應女性運動的呼召，對教會內男女不平等的事表示不滿，要求教會在領導的角色上任用女性。

歌絲黛(Valevie Saiving Goldstein)1960年的文章「人的處境：一個女性的看法」("The Human Situation: A Feminie View")中認為神學家的性別影響他的神學；她強調在神學討論中尤其是在罪論及救贖論中，必須慎重地作重新考慮，其中要包括婦女們的經驗。她也認為，隨着社會對男女關係的開放，教會不能單以男性的觀念做神學，而必須重新做出反思和重構，否則神學將不切題。¹⁷而在1969年，米勒特(Kate Millet)在她的《性政治》(Sexual Politics)中將婦女的討論擴闊到性別的關係和社會政治的權能架構。

這時，女性運動如火如荼在社會舉行，這熱潮也滾入教會。在1968年，達莉(Mary Daly)發表了《教會與第二

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

16. William Douglas, "Woman's 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論婦女在神的國中為二等公民，參R.A. Schmidt, "Second Class Citizenship in the Kingdom of God", *Christianity Today* 15 (Jan. 1, 1971): pp.13-14.

17. V. Saiving Goldstein, "The Human Situation: a Feminine View", *Journal of Religion* 40 (1960): pp.100-112.

性》(The Church and the Second Sex)，她贊同波伏瓦的看法，不滿教會對婦女的壓迫，卻以上帝之名欺騙女性。¹⁸她更認為以男性的神觀所建造的神學是錯誤神學的導火線，所以她提議凡與女性主義不和的神學都應加以修改。¹⁹達莉又在1971年和盧依特在AAR(American Academy of Religion)中創立婦女的核心小組。從這小組，發表了數份文章，例如：特麗波(Phyllis Trible)1973年的「聖經傳統中的解父制化」("Depatriarchalizing in Biblical Tradition")，羅素(Letty Russell)所編輯的《解放的話》(The Liberating Word, 1976)及《女性聖經注釋指南》(A Feminist Guide to Bible Interpretation)，特麗波1978年著的《上帝及性別的修辭》(God and the Rhetoric of Sexuality)都為舊約經文提供一個無性別偏重的解釋。在美國的盧依特(Ruether)、菲爾倫查(Elisabeth Schiessler Fiorenza)，及在歐洲卜倫森(Kari-Elisabeth, Borrensen)和歌斯曼(Elisabeth Gossman)，她們的著作亦在同一時期作出貢獻。

女性神學運動的發展史中亦曾有過醜陋的一頁，兩性之間的戰鬥在神學界開始，彼此用形容魔鬼的語言互相指摘。例如，黛維絲(Elizabeth Gould Davis)在1971年辯稱「最早的男人是變態的……男性是不正常的，以及男性的Y染色體是意外之下變異、是與人類無益的。如此對男性的論調是近代遺傳學家的發現所支持，先天性的殺人犯及罪犯擁有不只一個，乃是二個Y染色體……」²⁰可是，男性也有他們的講法，譬如在1983年，荷克(Manfread Hauke)在他的論文中提到，因為女性的染色體，所以婦女是不適合被

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

19. 同上，第188頁。

20. Davis, *The First Sex* (Penguin Books, 1982), p.35.

按牧：「……在雙性的染色體中，女性的染色體在某個程度上，是存在男性的染色體中(X在XY之中)……女人是從男人之中『出來』的。而Y染色體似乎是超越人性(意即有神性)的表徵。」²¹

七〇年代開始，女性神學運動在教會中已有相當穩固的基礎，羅素和盧依特兩人盡力發展一套有關女性解放神學的書。為了提高基督教會中的女性意識，不少研究作品有規劃地被推動。在1979年，維勒出版社(Herder Verlag)出版了一本《早期基督教史》(*On the History of Earliest Christianity*)的書，²²一年後，另一集作，名為《解放的傳統、聖經中的婦女》也面世。²³在1983年，思納更伯集團出版了《最早期基督教中的婦女》(*Women in Earliest Christianity*)。²⁴七〇年代是女性主義的黃金時期，提高覺醒小組(Conscious Raising Groups)就在這時成立，幫助婦女重訂真理、價值和知識的標準。神學界的婦女以經驗和批判性反省作為她們神學的發展原則，並在教會中爭取婦女應有的領導角色。²⁵

在1980年，伯拉斯高(Judith Plaskow)所著的《性、罪與恩典》(*Sex, Sin and Grace*)中討論到尼布爾(Reinhold Niebuhr)及蒂利希(Paul Tillich)的神學缺少婦女的經歷，或是對女性的經歷不敏感。²⁶在基督教神學討論中所謂人的

21. M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (*The Problems of the Priesthood of Women against the Background of Creation and Redemption*), 1982 dissertation.

22. G. Dautzenberg et al. (eds.), *Zur Geschichte des Urchristentums, Quaestiones Disputatae* 87, 1979.

23. *Traditionen der Befreiung*, ed. W. Schottroff and W. Stegemann, 1980.

24. G. Dautzenberg et al. (eds.) *Die Frau im Urchristentum, Quaestiones Disputatae* 95, 1983.

25. Kassian, *The Feminist Gospel*, pp.89-91.

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

經驗，在結構的取向及定義上，一般上是以男性為主，女性的經驗只屬次要角色及關注。伯拉斯高並沒有攻擊尼布爾及蒂利希神學中的男性經驗。她乃是批評普世性及規範性的，以男性稱主的人之經驗。

自從八十年代，女性神學運動已扎根，並有許多的著作出現。特麗波兩本具影響力的書，《上帝及性別的修辭》(*God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978)，及《恐懼的經文》(*Texts of Terror*, 1984)，主要是處理女性從文學角度去讀舊約的課題。在新約方面，菲爾倫查在她所著《記念她》(*In memory of Her*, 1983)中重建新約中的女性社團。她亦著有《是餅，不是石頭》(*Bread not Stone*, 1984)。在這期間，其他的作家有桃伯(Mary Ann Tolbert)的《聖經和女性的詮釋》(*The Bible and Feminist Hermeneutics*, 1983)，及盧依特(Rosemary Ruether)豐富及創新的著作《性及神談》(*Sexism and God-Talk*, 1983)，和《婦女—教會：婦女禮儀團體的神學和習俗》(*Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, 1985)，它們提供了不少關於女性神學和禮儀之資源。羅素之《聖經之女性解釋》(*Feminist Interpretation of the Bible*, 1985)、歌玲(Adela Yarbro Collins)之《聖經學術中的女性觀點》(*Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, 1985)、拉菲(Alice L. Laffey)之《妻子、妓女、及妾：從女性角度看舊約》(*Wives, Harlots, and Concubines: The Old Testament in Feminist Perspective*, 1988及1990)和露德之《女性神學》(*Feminist Theology*, 1990)，亦在這時期出現。溫德爾(Elisabeth Moltmann-Wendel)所提供之宣講及解經的模式，「在新團體中成為人」("Becoming human in new community")，於1981年，在英國雪菲爾舉行的世界教會會議中宣讀。這是一個「教會中之女及男的團

體」("The Community of Women and Men in the Church")。斯托琪(Elaine Storkey)及海特(Mary Hayter)是英國女性運動主要的人物。在英國，享森(Daphne Hampson)和烏蘇拉金(Ursula King)分別著有《神學與女權運動》(*Theology and Feminism*, 1989)，和《婦女及靈修》(*Women and Spirituality*, 1988)。

聖經故事中有許多婦女的命運在父制的詮釋之下被貶低及遺忘。對此，女性神學家提議一個反男性及反基督教的核心象徵，作為她們的關注。達利(Mary Daly)刻意挑撥性的標題，「在父神遭滅之後的神學：呼喚人們闡割帶有性別主義的宗教」是一個例子。²⁷她亦著有《超越父神》(*Beyond God the Father*, 1973)，《婦科學》(*Gyn/Ecology*, 1978)，及《純欲念》(*Pure Lust*, 1984)以進一步證實她的觀點。有一些較保守的女性學家的反應，可見於依萬(Mary Evan)之《聖經中的婦女》(*Women in the Bible*, 1983)；斯托琪(Elaine Storkey)之《女性主義所合宜的》(*What's Right with Feminism*, 1985)。斯托琪提到耶穌保持「無性別為主的模式」。²⁸她對那些「自義」的女性學家咒詛父制的系統，而不是人類整體墮落的看法提出警告。她視解放為同樣的適合男人及女人。麥化(Sallie McFague)在她所著之《上帝的模式：生態學及核子時代的神學》(*Models of God:*

27. 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, 1974), 125-143. 論及天神為社及律法的頒佈者以上帝為戰士及生產的母親，參 Ruether, *Womanguides*, p.9.

28. *What's Right with Feminism*, 158. 女性主義到了七十年代在聖經的權威和啟示上出現了分歧的立場。忠於聖經的學者如Phyllis Trible, Virginia R. Mollenkott, Paul Jewett等在1974年成立了Evangelical Women's Causus (EWC)；這班聖經派女性主義(Biblical Feminist)認為聖經是無誤的，而且以平等，並非解放作他們的釋經原則。到了八十年代，因同性戀而發生更嚴重的分裂。EWC中贊成同性戀者成立Evangelical and Ecumenical Women's Caucus，而不能接納者另組Christian for Biblical Equality(CBE)。參Kassian, *The Feminist Gospel*, pp.207-216.

Theology for an Ecological, Nuclear Age, 1987)中同樣的表達她的婦女倫理所關注的不在於消除，而是與男性的對手配搭建營。

菲爾倫查(Fiorenza)對聖經中女性的角色和經驗之性別分析十分敏銳，對婦權運動有重大的建樹。在此，我將只討論她所建議的女性詮釋學(Feminist Hermeneutics)，即重新探討、懷疑及解放的詮釋。在她所著之《記念她》(*In Memory of Her*)中，她使用了重新詮釋的方法來研究新約。她也催促聖經學者重思基督教的倫理道德、教會論、牧職及對上帝的理解。即，重新發現基督教的過去。菲爾倫查集中關注於婦女的過去，「隨着基督教的開始被認定為雛型，而不是典型，那向她們自身轉變之可能性開放，便至為關鍵。」²⁹

這重新闡明的目的在《記念她》中是明顯可見的。她以馬可福音書中，一個無名婦人膏耶穌的頭作為女人故事的引介：「我實在告訴你們，普天之下，無論在甚麼地方傳福音，也要述說這女人所做的，以為記念。」她辯稱，一個如此重要的，出自耶穌口中的推薦及斷言，卻沒有成為福音傳統的一部分。這是由於父權的讀法及經文的傳遞所造成。菲爾倫查指出，那出賣耶穌的人，他的名字重複的被述說，但是這個忠心的女人卻沒有名字。因此，重新發現的工作開始了，復原及重新詮釋早期基督教的婦女歷史是急不及待的任務。

為了重新揭示一個更完整的群體，她追溯至耶穌時代

29. Ann Loades, "Feminist Theology", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century Volume II*, edited by David F. Ford (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p.241.

的群體，包括男、女的跟隨者和使徒們。她辯稱，當時雖然是一個父權的文化，耶穌有可能邀請女的使徒進入他的團體中，因為他對上帝智慧性的理解是「女神」的形像。菲爾倫查提議一個「懷疑的詮釋」，³⁰因為在談論上帝的語言、聖經的解釋以及對傳統的了解被假設及習慣建構地父系的偏差。因此，女性學家對聖經的記載若要有批判性的閱讀，不一定要廢除男人為中心的傳統，乃是偏於「重拾」在聖經的敘述及聲音中所失去的女性地位。重新發現和重新闡明可以從多個途徑入手：從聖經經文中的偏激去看，亦即從經文或是父權傳統中尋找正面的婦女聲音，³¹ 重塑聖經中的婦女角色，或是一個「重點式的重新分配過去」，正如菲爾倫查所作的那樣。³²關於這方面的經典研究是由盧依特及麥勞玲(Eleanor Mclanghlin)和安德森(Janice Capel Anderson)所編輯的《屬於靈的婦女》(*Women of Spirit*, 1979)。在此書中所收錄的一篇文章中，菲爾倫查聲稱在早期的傳統中「大部分早期基督教男女平等的傳統可能都已經遺失。」³³安德森在研究馬太時辯稱，患血漏的婦女(太九20-22)及迦南的婦女(太十五21-28)「在她們尋找耶穌的事上都表現出主動和信心。」³⁴她認為「婦女在這裏的描繪是好的。婦女們所有的重要角色及耶穌回應婦女的哀求，為這福音書中父權式對世界的規定帶來張力。」³⁵接着安德森列出三十六個關於婦女的例子，找出婦女被「忽

30. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), xxiii.

31. Fiorenza, *Women of Spirit*, 30-70, the chapter title is "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities."

32. Fiorenza, *In Memory of Her*, p.42.

33. Fiorenza, "Word, Spirit and Power", p.57.

34. Janice Capel Anderson, "Matthew: Gender and Reading", *Semeia* 28 (1983), p.11.

35. Anderson, "Matthew: Gender and Reading", p.21.

略」的地方。

懷疑的詮釋是一個具倫理性及負責任的解釋方法，菲爾倫查在她1988年的文章中談到「聖經解釋的倫理」不只是找出經文指甚麼，而亦要找出「怎樣的解釋對經文在其歷史處境中才是公正的。」³⁶她又加上說，「然而，聖經解釋的修辭特性及歷史的闡釋要求一個負責任的倫理，不單只對所選用的解釋模式負責任，亦為經文及其意義所帶來的倫理效應負責任。」³⁷

菲爾倫查沒有使用經文語意方法(如特麗波的)。她認為經文的「社會文化情況」必須列入作為考慮的範圍。她寫到：「以男性為中心的經文及語言所建立的事件，不可被誤解為人類歷史、文化和宗教可靠的證據。經文可能是那信息，但那信息不是相等於人的實事及歷史。」³⁸因此，不是在經文中，而是在群體及經驗中找到啟示。為此，她嘗試除淨那傳播暴力、主治，分隔的意識，而「培養上帝子民的解放經驗和異象³⁹」。「社群」在菲爾倫查的解釋經驗中成為一個主要的用詞。

特麗波在其著作《上帝及性別的修辭》(*God and the Rhetoric of Sexuality*)中嘗試檢視「詮釋在聖經裏的功能」⁴⁰。她認為，去父權化(*depatriarchalization*)已經在聖經中發生。例如，使用女性化的上帝形像；比如上帝像一位孕婦(賽四十二14)；像一位母親(賽六十六13)；像一位收生

36. Fiorenza, "The Ethics of Biblical Interpretation", *JBL* 107 (1988): p.14. This article is originally her Presidential Address at 1987 (5 December) SBL annual meeting.

37. 同上，第15頁。

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

39. 同上，第25頁。

40. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), p.1.

婆或助產士(詩二十二9)；像一位主母(詩一二三2)。⁴¹

她將自己的神學指引建立在聖經(如創二、三章，雅歌)上，將方法指引建立在修辭批判上(在尋索經文是指甚麼的時候，「文本如何表達以及表達些甚麼是在發現它是甚麼的時候同時出現的」)，⁴²所以，在《上帝及性別的修辭》，第三章論到「母腹/悲憫」(womb/compassion)這個隱喻作為上帝女性化的象徵。她也討論《申命記》三十二章18節中兩個論及上帝的隱喻：一個是「石頭」，也就是，那位產生及生出的；另一是「生產的陣痛」。RSV譯本將這節譯為"You were unmindful of the Rock that begot you/and you forgot the God who gave you birth."(中文直譯作：「你不顧念那生你的石頭/及你忘了那位生你的上帝。」)，但是《耶路撒冷聖經》將這一節譯為"You forgot the God who fathered you."(中文直譯為：「你忘了那位教養你的上帝。」)。

為了避免巴爾(Barr)對字義學的批評，特麗波使用理查(Richard)和伯來克(Black)對隱喻的理解來談論上帝的悲憫和母腹之間的「語意符應」(semantic correspondence)；後者rechem作為工具(vehicle)，而前者rachamim為大意(tenor)，以隱喻來理解上帝的屬性，即兩者互有交流。⁴³特麗波語意式的解釋可能會流於做作及無效，因為原本的述說者甚至不知有如此的解釋。⁴⁴另外，在生產的過程中將女性定形為有悲憫的，而父親則是缺乏的；這做法是不正確的。

《以賽亞書》四十二章13至14節講到上帝是一個作戰

41. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp.21-22.

42. 同上。

43. 同上，第31-59頁，尤其是第56頁。

44. 看M. I. Gruber尖銳的批判, "The Motherhood of God in Second Isaiah", *Revue Biblique* 90 (1983): 第351-259頁。

的男人，及在生產中的婦女，這些是合理的意像，因為男人和女人確實在經文中出現。然而特麗波講到這兩個意像有正面的價值，而不是一個超越另一個或是對立的。特麗波討論《創世記》二及三章時指出上帝創造時使用不同的原料，「地上的塵土和地上受造物的肋骨」，反映出性別的分別，夏娃是個助手（這字指創造及救贖的上帝），她有能力和古蛇講論神學。然而，這失敗的故事卻在《雅歌》中得贖回，在《雅歌》中只有男女互助和平等的相處。⁴⁵

在她《恐懼的文本》一書中，她使用社會批判法重述「這些恐怖的故事作為追憶，提供對受虐待的婦女們表達同情的解釋……以至這些恐怖事件不會再發生。」⁴⁶有時，人們難免會問，為何上帝不站在受欺壓者的一邊，還是上帝原本就不維護她們以至她們受欺壓。關於這事件及其論點可見於《創世記》十六章1至16節所提及受壓迫的夏甲；及在《創世記》廿一章9至21節，特麗波指出「上帝支持，甚致下令，使她離開到曠野裏去，不是使她從受困中得釋放，而是為了保護欺壓她的人之產業。」⁴⁷這是反映出上帝真正的本質，還是描繪出創世記男性作者的偏見呢？

還有許多女性神學家的著作，由於篇幅的關係不能在此一一列出，本文主要談菲爾倫查和特麗波的著作，兩個都是聖經神學的權威女性主義者。菲爾倫查是新約的學者，特麗波是舊約的；兩位學者所作的神學架構都與詮釋

45. 然而，參Cline的著作，當中他指出雅歌是以男性為社，並操縱着女性，David J. Clines, "Why is There Song of Songs? And What Does It Do to You When You Read It?"

《建道學刊》(Jian Dao) 1 (1994): pp.3-27.

46. Tribble, *Texts of Terror*, p.3.

47. 同上，第25頁。

有關，這也是以下的評估中會較看中的。

有效性及挑戰

女性運動的興起，在本質上是個人經驗的。權力鬥爭及男女之間的差異催發了女性神學。這個神學對那些含有偏見及單性的聖經解釋，和傳統的詮釋談論上帝的解釋作出尖銳的批評。在教會或學術界中，詮釋聖經的責任長久以來都落在男性的手中。甚至聖經本身已是孕育在男性的文化，無形中，也無可避免地反映了男性的觀點以及意識形態。若聖經被男性用來作壓迫婦女的工具，女性主義的興起喚醒了婦女擺脫男性的宰制，並從女性的文化角度反省自己的意義和價值。雖然女性神學的範圍大，牽連廣，但她們有一個共同的抱負，就是都尋求在聖經和神學的詮釋上有更強烈的女性意識，並尋求從男性支配的人性關係中得解放。女性神學嘗試批判經文壓抑女性意識的地方。雖然不一定要由一位女性從事女性神學研究，但正如許多女性神學家所言，女性意識是必備的詮釋脈絡。

無論女性學家使用那一個方法，詮釋所關注的，及其準則是重要的，一般來說，她們的詮釋線索可歸為以下幾類。

第一種是「回憶的注釋」，⁴⁸詮釋和聯繫是婦女經驗的語詞。例如，艾宋(Exum)研究舊約，尤其是《出埃及記》一章8節至二章10節時觀察到，在消弱法老王的計劃中，婦女們扮演了一個了不得的角色(收生婆，法老王的

48. Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject", *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. Letty Russell (Philadelphia: Westminster, 1985), p.134.

女兒，和摩西的母親)。⁴⁹特麗波在她所寫的《恐怖的文本》中記念夏甲、她瑪、耶弗他的女兒和一位無名被污辱的利未人之妾的痛苦經歷，紀念的目的也是要令人避免重蹈錯誤。⁵⁰

在基督教歷史中有不少關於婦女受忽視，或是在重寫的過程中被刪除的個案。因此，女性學家重新發現及追憶的工作是有實效的，讓我舉兩個例子，第一個是關於在羅馬書中對非比的記載。「我們的姊妹菲比，她是堅革哩教會中的女執事……她素來贊助許多人甚至保羅自己」這一句子，常被錯誤的譯為口語化的形式(她事奉，她曾經協助或是幫助許多人。)"Diakonos"(執事)這個字並沒有後來所帶有的執事制度之含意，後來的含意有限制性的功用。李茲曼(Lietzmann)犯了歷史時序上的錯誤，錯解菲比為「似乎是一位富有及慈善的婦女因為她是個服侍窮人及病者的婦女，同時在婦女的洗禮中協助。」⁵¹其實，"diakonos"這個字是教會領袖一個正式的銜頭，正如布芬考斯(Ulrich Brockhaus)及洪爾貝克(Bengt Homlberg)的研究所證實。⁵²換一句話說，菲比是堅革哩的一位教會領袖，而不是一位傳教士，或不過是一位慈善家。非比亦被稱為一位 "prostatis"，傳統的翻譯者認為"prostatis"是「助手及幫助

49. J. Cheryl Exum, "You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-2:10", *Semeia* 28 (1983): pp.63-82.

50. Tribble, *Texts of Terror*, passim.

51. H. Lietzmann, *Geschichte der Altern Kirche*, 4 vols (Berlin, De Gruyter, 1961), 1:149. 然而，參W.H. Ollrog的回應 Paulus und Seine Mitarbeiter (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979), p.31.

52. 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), pp.99-102.

者」，而視菲比為只不過是貧者及病人的幫助者。⁵³但是，"prostatis"是一個「領導的官員，一個總統，或是一個捐助人。」⁵⁴保羅有可能受一個婦女的支持及贊助嗎？許多人認為這樣的想法太過荒唐！例如，凱斯曼(Käsemann)辯稱：

並沒有跡象指向一個「女贊助者」……婦女不能有法定的功能，並且按照啟示錄，只有異端圈子中有女先知正式持有教會領導者的權柄……這個理念應是保羅和其他人在女執事的手下接受個人的關顧。⁵⁵

凱斯曼的偏見並不新，或是不尋常，早在九世紀，"prostatis"在F和G的手抄本中有一個異文；"parastasis"的意思是「助手」，它被用以取代了在F及G抄本中的"prostatis"。

第二個例子是《使徒行傳》十八章2節中的改變，由「他(保羅)在那裏找到亞居拉及他的妻子百基拉」(亞歷山大團體)，改為「亞居拉和他的妻子百基拉」(由敘利亞一拉丁文及D手抄本校定而來的西方版經文)；亞歷山大版本繼續說：「他到他們那裏」，但D抄本改為「他到他那

53. Elisabeth Schüssler 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), p.63; H.J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1981), p.31.

54. W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Yale University, 1983), p.60 says this term is equivalent to the Latin *patrona*.

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

裏」(只有亞居拉，沒有了百基拉!)⁵⁶

菲爾倫查亦從重新詮釋馬太福音及約翰福音中婦女正面的角色，而肯定婦女們在聖經中的地位及靈性。⁵⁷但是，她亦注意到，在《路加福音》廿四章11節，⁵⁸保羅之前的傳統(林前十五3-6)，保羅時代(林前十一及十四章)，在馬可福音16至18節中所描繪受壓迫的婦女。菲爾倫查對新約中的復活節敘述的結論為，「馬太、約翰及馬可的附錄都將使徒見證最主要的功勞歸於抹大拉的馬利亞；然而，在《哥林多前書》十五章3-6節中，保羅之前的猶太基督徒的認信，及《路加福音》(二十四11)宣稱復活的基督首先向彼得顯現……」⁵⁹然而這並不是，如菲爾倫查所宣稱，一個偏重性別的敘述，因為「顯現的意義在於使那復活者，和他的使徒，在關係上復和，及使所建立的使徒關係得以凝固。」⁶⁰復活的主向彼得及保羅顯現因為其中一個曾否認他，而另一個曾逼迫基督，事實上，一個正常的，菲爾倫查的女神學家看保羅之前及路加的記載，講到抹大拉的馬利亞與復活主的關係沒停斷過，菲爾倫查的懷疑註釋法使抹大拉的馬利亞和復活的主加上了距離，這並不是敘述者所企圖的。

性別是解釋法中多個要點之一。女性神學的危機是過

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

57. 菲爾倫查學到，在約翰福音，抹大拉的馬利亞是“apostola apostolorum” (In Memory of Her, p.332)。她也認為馬利亞、抹大拉的馬利亞、拿撒勒的馬利亞、撒馬利亞的婦女、馬大、伯大尼的馬利亞在約翰福音書中是使徒性的門徒和領袖之典範 (第333頁)。

58. Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.315-314.

59. 同上，第332頁。

60. Walter Kunneth, *The Theology of Resurrection* (London: SCM, 1965), p.89.亦見 Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (London: SCM, 1970) 及 Ernest Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh: Clark, 1983)。

分的注重這一點，似乎它是唯一的。如果只是見樹不見林，那他肯定會錯失及扭曲整個畫面。黛瑪(Delmar)在表達女性神學分歧的問題及使用婦女或女性角度帶着過重的意義時辯稱，「婦女，在某方面來說，是女性主義最大的問題。假設在婦女之中有一個身分的可能性，而不是去解答問題，成為不斷增加張力的要素。在這些張力中，其中最重要的是由在女性學家思想中『女性』這個概念所引起知識上的張力。『女性』若要擔負所有與其相關的處境及意義，則太脆弱了。許多女性學家的研究結果都顯示出，在不同的文化及時代中，作為女人有許多不同的意義。」⁶¹女性的經驗是否女性神學的主要指標？如果是的話，那麼女性神學家按定義，只有女性才行。但是，如果其標準是超越社會、文化、性別及心理，那麼所關注的將不只是在女性的思想及表達其自覺性，而亦在男女之間的權力相關上。

女性神學所面對的挑戰，在一方面，是朝向一個全面性的關注、批判和重構。在另一方面，是使用某一組獨特的文化因素(如女性意識或經驗)為詮釋的工具，缺少將跨越處境及超然的批判納入現實世界中，以帶出一個概括性的公正及為普遍人所接受。

第二方面是社會批判的「邊緣詮釋」(hermeneutics of marginality)，⁶²即是解放的詮釋。⁶³譬如：比優約和菲且兩位早期的女性主義者都喚醒了女性反省自己的生存意義。

61. R. Delmar, "What is feminism?" in J. Mitchell and A. Oakley (eds), *What is Feminism?* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p.28.

62. Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God*, (full) pp.2, 43.

63. Fiorenza, "For Women in Men's Worlds: A Critical Feminist Theology of Liberation", p.37 and "The Will to Choose or to Reject: Continuing our Critical Work", in Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Oxford and New York: Blackwell, 1985), p.128

很多時候，社會給予女性(尤其在形像上)不公平的壓力和期望，使到她們在家庭和社會的生活中不能實踐自己，或只在家庭中才能成為一個完整女性，最後卻感到挫敗和虛空。⁶⁴安諦尼·利(Adrienne Rich)本來是一位有才華的女詩人，為了尋求一個完整的女性，她早年結婚生子，但面對育嬰費、家庭破碎、詩情消盡時，令她陷入沮喪、焦燥和憎恨。她指出如此的經歷是五十年代的家庭女性的共同命運和壓迫。她不否認母性經驗本身有其創意性的喜樂，但她認為母職制度的強迫性使許多婦女在孤獨沮喪中成為無我的犧牲品。⁶⁵

女性得解放的最基本層面就是不再被男性歧視和剝削成為他們的附屬品。⁶⁶可是，這裏的解放不但是女性，也是男性，因為他們蔑視她們為軟弱、不潔、邪惡和淫蕩的，這是男性世界觀錯誤的地方；但若女性不以為自己是受害及壓制者，她們也在這惡劣循環中受困。

另外一方面，解放女性就是將女性的經驗更加警覺化(conscientization)，正如拉丁美洲的解放神學所提倡的，這也是詮釋的起步，解放的信念與實際的解放行動在同一時間進行。菲爾倫查的婦女程序關注「婦女的教會」，其目標不是為婦女爭取其完全人的地位，乃是爭取「女人的自我肯定、權力及從所有父權所造的疏離，邊緣化及壓迫中得到解放。」⁶⁷這個程序受其異象及只有部分的改變所限制，因此有異於概括性的女性運動。

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

65. Adrienne Rich, *Of Women Born* (New York: Bantam, 1976), pp.57-58.

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

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

在解放的過程中，菲且提出以教育來幫助女性從不同的層面認識和肯定自我，提高她們的社體意識、增強她們的生命能力，使她們發揮自己的潛能、維護自己的權利。⁶⁸至於女性是否必須擺脫妻子和母親的角色，才能成為真正的女性，⁶⁹是一個個人文化的問題。我們不能因有些婦女極度被封閉在家中，而認為妻子和母親的角色不應成為一個完美女性的職分。對一位完美的男性而言，其形像也不能單單立足在社會中。過分的強制男或女的角色都會帶來身分的不全，對家庭以及社會都有損。當然，有些女性比其他的較看重為社會犧牲，而她們該有自己的選擇權。

在五、六〇年代，不少的女性主義者極力批判女性賢妻良母的形像，安諦尼·利企圖將生育的問題分別為經驗以及制度兩部分。她反對早期的女性理論對母職無情的抨擊，這樣做只會重蹈男性中心對女性經驗與尊嚴的唾棄，只是現在女性以女權作中心來批判和欺壓男性。安諦尼·利正確地分辨妊娠哺育的經驗是有其創意性的喜悅，所以，女性反對的不是這經驗本身，而是男性利用母職來宰制女性的社會、法律與經濟的機制。⁷⁰

女性主義所提倡的解放不應只注重生理上的差異，因為父權社會不是男女生理的差異所引致。在六、七十年代曾有過的「焚燒乳罩」的遊行，或在公眾拋擲婦女用品、化妝品、廚房用具，或穿男裝，甚至學像男人吸煙、飲酒、講粗言穢語，表面上象徵女性的解放，與男性看齊，但內在女性的尊嚴受損，權力宰制的根本問題沒有解決。

68. Friedan, *The Feminine Mystique*, p.311.

69. 如Friedan和deBeauvoit所說的，參Mary A. Kascian, *The Feminist Gospel*, 第23頁。

70. Rich, *Of Women Born*, p.76.

早期女性主義以消除男女的差異為目的，至後期她們察覺當她們高舉女性與男性一樣傑出時，其實只表明她們還是以男性為中心，獲取男性的認同和讚許。如此的做法並非解放，因為壓抑女性的歷史包袱未被解開，父權的社會宰制未受正視，女性主義就失去了應有的批判精神。

在詮釋方面，菲爾倫查認為女性詮釋是一個解放的詮釋。⁷¹菲爾倫查借塞貢多(Juan Luis Segundo)的解放神學來建立其婦女神學的解放實踐和女性神學的懷疑詮釋。⁷²她寫到：「因此，女性神學不單只挑戰學術性神學及其假設，也挑戰解放神學更具體化地為那些受壓迫者提供的選擇。」⁷³在這個主要的關注之下，菲爾倫查的懷疑詮釋及森肯費(Katherine Doob Sankanfeld)「激進的懷疑」⁷⁴為受壓逼的、邊緣化的、卑微的、及被逼緘默的女人尋求解放；因此，實踐(praxis)本身將成為一個意識形態的批判。另舉一個例子，盧依特指出，偏見、緘默，及父權文化對女性的支配：「聖經中的傳統基礎實在是那些被排除於詮釋以外的女性經驗……女性的經驗作為一個批判的爆發能力及揭示古典的神學，包括其受男性經驗多過人的經驗所塑造的。」⁷⁵

71. Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.6 and 16.

72. 見 Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics", *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation*, edited by Donald K. McKim, pp. 369-381; Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976) 對社會的實況，尤其是在思想層面我們的實況有所認同。

73. 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. A. Yarbro Collins; Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp.11-33.

74. Sakenfeld, "Feminist Uses of Biblical Materials" in Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, p.55.

75. Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation", pp.112-113.

森肯費在她的文章「婦女的聖經解釋」中將婦女的聖經解釋分為三種。⁷⁶第一種是特麗波、艾送，和巴爾(Miekebal)正規的文學手法，聚焦於所接收到的文本。⁷⁷第二種是以文化為指引的文學解讀，例如，蘭塞(Susan Lanser)，富茲(Esther Fuchs)，塞他爾(T. Drorah Setel)，維恩(Renita Weems)所揭示，「父制結構和價值以及以男性為中心的關注是敘述的基礎。」⁷⁸第三種進路是歷史性加上文學性的，這方法使用考古學及社會學的資料為古以色列婦女的生活重建一個更精確和廣大的圖畫。這方法的代表有，伯特(Phyllis Bird)，富萊默—肯絲其(Tikvah Frymer-Kensky)，及梅爾(Carol Meyers)。⁷⁹綜合這些方法，森肯費稱她的方法是以「社群中的權勢」為中心的，她以謙肯定

76. *Theology Today* 46 (1989): pp.154-168.

77. 例如，見以下的著作：Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978) 和 *Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress, 1984); Cheryl Exum, "You 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, California: 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 °

78. Sakenfeld, "Feminist Biblical Interpretation", *Theology Today* 46 (1989): p.162. 見 Susan 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. A. Yarbro Collins (Chico, California: Scholars Press, 1985), pp.117-136; T. Drorah Setel, "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea", in *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. Letty Russell (Philadelphia: Westminster, 1985), pp.86-95; Renita Weems, "Sexual Violence as an Image for Divine Retribution in Hosea, Jeremiah, and Ezekiel", (Princeton Theological Seminary, 1989 Ph.D. dissertation) °

79. Phyllis Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus", in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. P.D. Miller, Jr., P.D. Hanson, and S.D. McBride (Philadelphia: Fortress, 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", *JAAR* 51 (1983): pp.569-593.

「群體建立正典的過程群體對神學反省的特性。」⁸⁰她辯稱，「啟示不在於文本，亦不在產生文本的歷史當中，而是在上帝工作的那信的群體整個生命當中，包括它文本的產生及它對這文本續之而來的反省。」⁸¹森肯費的詮釋法是正確的，因為上帝的啟示是道成肉身，且就在那信的群體中顯明祂自己。

第三是化解父權的詮釋。這樣的作法要先承認及醒覺到父權文化的本質，以便揭示父權體系的偏見。⁸²女性主義認為女性的問題出於父權社會。「父權的社會」就是一個「以男性的權力為中心，透過法律、傳統、教育、禮儀、語言……釐訂社會與家庭之意識形態及政治的制度；藉此將女性壓制在男性之下。」⁸³早期的女性主義以男性為本，後七十年代的女性主義則以女性為中心。這轉換難免有其解構的目的，想破除舊念，開創新的方向。比如說，Jacques Derrida以「解構逆轉」的方式，將男性的中心邊緣化、批判「陽物理體中心」(phallogocentrism)，然後將女性的地位中心化。這的確是可取的信念，因為父系真理的建構方式，曾將陽物作為權威的意符來界定女性的特徵(例如，佛洛伊德的精神分析以「陽具欽羨」、「去勢情結」)，這是傳統以男性為中心的詮釋學與神學的局限。所以，以男性為中心的詮釋學不但視男性為正常、也視男性的神學觀點為正常的，而女性被視為變異、匱缺了「沒有男性陽具的人」(並非「有女性器官的人」)。

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

81. Sakenfeld, "Feminist Biblical Interpretation", p.166. Emphasis hers.

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

83. Rich, *Of Women Born*, pp.57-58.

在神學方面，化解父權過程可有不同的形式：對談論（特麗波）或是人際關係（盧依特）的使用，社會結構及聖經世界的真實性（麥化），或是透視現今及將來的女性團體（菲爾倫查）。例如：特麗波藉着「母腹」（希伯來文字rachem或是racham），及「悲憫」（希伯來文字racham或是rachamin）之隱喻化的關連中，尋找上帝的女性形像來辨定女性的地位。⁸⁴但女性神學所面對的挑戰是：上帝不是屬人性化的男性或是女性，因此，在一方面，以男性為主的語言帶來的後果是很不幸或是冒犯性的；在另一方面，不使用男性或是女性的語言是不可能的，因為人的語言有其文化性。

正如其文章的標題「選擇或是拒絕的意志」所建議的，菲爾倫查視女性的教會為有權力選擇及拒絕那些對她們重要事工上無幫助，或是有攔阻的經文。既然「所有的經文一定要在這女性解放的內容中受試驗」，對菲爾倫查來說，婦女們的經驗肯定的會成為她們詮釋中主要的批判原則。⁸⁵在這裏有必要指出，菲爾倫查大膽及眩耀的提議是由於「無可疑問的，聖經是一本男性的書。」⁸⁶更重要的是，「將婦女歸納入父權的教會結構中」這一個危機是菲爾倫查致力要避免的。⁸⁷她不要將女性的經驗納入男人為中心的結構中，她要使用女性的經驗來改變傳統的男性結構。在另一篇文章中，菲爾倫查澄清在她的詮釋中，她不是要提倡「一個分裂份子的手法」，而是一個「基督教符號，傳統及社群的轉變。」⁸⁸菲爾倫查這兩方面的關注

84. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp.31-56.

85. Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject", p.131.

86. 同上，第130頁。聖經是「男人的作品，以男性為中心的語言所寫成，反映出男人的經驗，由男性的宗教領袖所揀選及傳遞。」

87. 同上，第36頁。

88. Fiorenza, "For Women in Men's Worlds: A Critical Feminist Theology of Liberation",

為我們帶來重大的挑戰，第一，當正規的傳遞或傳統是選擇性的、排他性的，甚至是扭曲的時候，我們要如何理解及使用文本？第二，在不變閱讀團體之下，文本、符號，及傳統的轉變是否可能？是否有一個標準的解釋，或是更佳的，是否有一種的讀經標準(例如：女性的)比其他的更妥當？

女性主義的閱讀必須是雙重，或最好是多重的。除了要讓單化文化的閱讀(如男性陽物中心論的真理)瓦解之外，女性的閱讀也是單文化的，所以亦不能取代父權的解讀。但讓不同文化、性別和意識形態的閱讀是必須有的步驟，而每種文化的解讀目的不在於固守自己的詮釋，而是透過解構來批評單文化以及性別的局限，並不斷地重建多文化和雙性別的詮釋學。意即，我們所追求的不是讓女性為中心的取代男性為中心的；我們要的是一個跨越文化以及性別的詮釋學。

這所謂「跨越」的工作是漫長且艱苦的，筆者在下一點會更詳細提到。這裏我想交帶有關女性詮釋在批判父權詮釋後的去向。解構是好的，但解構之後需要有重新的定構。七十年代的女性主義着力突破女性的特殊差異，對男性經驗的文化給予矯正和補充，她們也在1968年第一次婦女解放會議中，提出「婦女喚醒意識」(Consciousness Raising Group)的計劃書。透過小組聚會，婦女分享共同的遭遇、重整女性的概念。⁸⁹或如特麗波引用失錢比喻中的婦人，勸籲女性在男性的支配下，立足點燈，努力尋找寶貴的銅錢，就是在經文中隱藏着的女性範疇。⁹⁰

pp.37, 36. Emphasis her.

89. Maren Lockwood Cardin, *The New Feminist Movement* (New York: Russell, 1974), 33.

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

倘若能像盧依特及羅素所言，從Gustavo Gutierrez的解放神學轉化為解放婦女神學，把焦點由經濟的壓迫轉移至性別上，那麼，最後怎能使到全人類的解放呢？⁹¹盧依特不認為女性神學是排斥男性單要女性的，她認為女性詮釋是從男性的經驗轉移至也包容、融合女性生命的經驗。如此，女性神學才能發展成一個解放整全人性的神學。⁹²當男性在轄制女性，男性同時受罪所害，且行出惡來；當男性輕蔑女性，男性也輕視自己人性的一部分。

第四是後設批判的原則(meta-critical principle)，對末世時整個人類、男女改變的詮釋。有些女性學家關注那由末世所帶來的解放。例如：盧依特談到女性神學中的「新天(個人及普世的末世)新地(被贖的社會及這個自然異象)。」⁹³然而在另一個例子中，羅素辯稱女性神學不是關於「某一個關於婦女，或是某一個關於上帝女性的形像之故事。它乃是關於一群它要幫助的人，而是關於一種它要消除的不公平。」⁹⁴銳克利夫(Janet Radcliffe)概括性及實用性的詮釋是有效的：「女性主義運動不是關於一群它要幫助的人，而是關於一種它要消除的不公平。」⁹⁵銳克利夫以公平原則的詮釋，而不是性別，這與菲爾倫查的非常不同。

後設批判原則的詮釋及一個在理性上比較概括性的神學論述，至今女性詮釋中的後設批判原則是多方面的，甚

91. Russell, *Feminist Interpretation of the Bible*, 78; Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp.12-20.

92. 參Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp.30, 55。

93. Rosemary Radford Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1985), pp.195-216, 217-246.

94. Russell, *Feminist Interpretation of the Bible*, p.138.

95. Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry* (London: Penguin edition, 1983, p.18. Emphasis her.

至是在單一個女性學體系中。有的使用性別或女性經驗作後設批判原則，有的使用公義或實踐(praxis)，更有使用末世性群體。桃柏(Tolbert)強烈的辯稱，因為「所有的解釋都是主觀的」，所以，「以反對女性的解釋而說是主觀的，是不適宜的。」⁹⁶桃柏的社會實用相對論(socio-pragmatic relativism)宣稱，所有的解釋都是主觀的。她相信「『客觀』學術的虛構」⁹⁷。菲爾倫查亦相仿，她提出一個批判「價值中立，獨立解釋的教義…學術性神學中所謂的客觀及價值中立。」⁹⁸塞他爾否認「客觀」的解釋。⁹⁹但在另一方面，我們看到女性學者深信整個人類及受造界會在末世中合一。

故此，我們發現有一些女性神學是與馬克思主義的精神有關的，且相當的激進；其代表者有克利斯蒂娃(Julia Kristiva)。她甚至批評婦女主義、資本主義，並宣講上帝的死亡以及人的死亡。¹⁰⁰另一個激進和獨特的女性學者而不是在馬克思陣營的，是盧依特所評估的達莉(Mary Daly)：「女性的理想塑造出一個女性的文化……只有將男性附屬在女性之下，才能使伊甸復原……」¹⁰¹達莉是一個典形的分離主義者，她視受壓迫的將成為施壓者，而男性非人性的一方面定為強暴力的文化。

因此，盧依特的看法是十分正確的。暴力的循環不能有進展乃是因為「將他人非人化，最終是將自己非人

96. Tolbert, "Defining the Problem", *Semeia* 28 (1983), p.117.

97. Edited, *The Bible and Feminist Hermeneutics: Semeia* 28, 1983, p.114.

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

99. T. Drorah Setel, "Feminist Insights and the Question of Method" in Adela Yarbro Collins, ed. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Chico: Scholars Press), pp.35-42.

100. Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*, pp.1-23; 及 Elaine Marks and Isabelle de Courtivron edited, *New French Feminism: An Anthology*, x-xii.

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

化。」¹⁰²在她一篇文章「女性的解釋」中，盧依特發出警告「婦女不只是將性別主義的罪反轉……以至消弱男性的人性。婦女……應當尋求一個不斷擴展，概括性的人性定義：包括兩性，包括所有的社群及種族。任何原則……使一群的人被置於邊緣，成為較不完整的人，是詆譏所有的人。」¹⁰³盧依特以先知的批判傳統作為聖經本身的批判原則是值得注意的。若正典中已存有後設批判，基督教的信仰便是一個不能封閉、固守傳統的信仰。舊約的先知為受壓者伸冤，給他個帶來解放的盼望，但猶太教的禮儀僵化、律法硬化，新約的先知發出新的批判。譬如，耶穌認為法利賽人和文士太注重律法的遵守而忽略律法的精意（參太廿三27），人的需要視為次等，他們是假冒偽善的。彌賽亞的僕人形像批判了弄權的支配者；況且先知和耶穌都與窮人、弱者和受欺壓的認同（參賽十1-2；摩八4-6；路一48-53）。

另外一個後設批判的問題關係女性與男性在理解或詮釋上的異同，這亦是單文化或跨越文化的語言問題。語言是文化的產物，它也是人類思想、情感和意志的表達工具，進而影響我們對自己、世界以及上帝的了解。¹⁰⁴男女所用的語言、思想是有其文化性、歷史性的，故男性和女性的語言是有分別的。單性的語言因為要忠於自我的文化，也就排斥或妨礙他人的經驗，不能全盤包含多文化的完整觀念和思想。但若單性語言或單元文化能具有其後設

102. Ruether, *Sexism and God-Talk*, p.231.

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

104. 參L.M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective - A Theology* (Philadelphia: Westminster, 1974), p.93; idem, *Liberating Word* (Philadelphia: Westminster, 1976), p.94。

批判的原則來轉化以及開放自己的限制，此語言可以發揮其多元文化的功能，更概括地將上帝、人和宇宙的意義更完整地作一番的詮釋；¹⁰⁵如此，有局限的單性人便能更廣且深地了解和解釋生命的意義。

解釋不單只是講，而亦包括聽，及倒置自己，「從自己思想框架中出來。」¹⁰⁶提素頓(Anthony Thiselton)論及施來爾馬赫(F.D.E. Schleiermacher)的詮釋學時寫到：「施來爾馬赫取原本聽眾及讀者的一些考慮，及文本對兩者的效力。透過語言共用的世界之互動，為各別讀者提供了發展自我醒覺的條件，可能甚至是自我肯定。」¹⁰⁷普通(文法、共同的語言)及特殊(心理上的、語言的應用)的詮釋之間的互動，在施來爾馬赫的詮釋中是重要的，透過這個互動，宇宙、無限之展示，不再只是於必然的層面或是理念上，而是在整全的，人生命有限的獨特性中展示出來。

狄爾泰的生命及親身的體驗詮釋是續施來爾馬赫的論點，認為詮釋是獨特的個人及多元化社會之間所共有的活動。¹⁰⁸狄爾泰(Dilthey)寫到：

我們從經驗及理解中所抓住的是生命，所有
人與人之間的交織……對別人及他們的表達之理

105. 譬如，耶穌是男人，但祂也用女性來比喻自己(太23:37，路13:34-35)。又如，女性讀者可以用女性隱喻來形容上帝，但也嘗試從男性的隱喻了解上帝。在聖經中我們認識的上帝像一位母親(單性的詮釋)，也像一位父親(單性的詮釋)；但祂也不是母親，亦不是父親(對單性詮釋的批判)；祂像父母親也同時超越母父親形像的上帝(跨越文化的詮釋)。

106. F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, translated by J. Duke and J. Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977), p.109.

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

108. Wilhelm Dilthey, *Selected Writing* (ed. H. P. Rickman; Cambridge: University of Cambridge Press, 1976), pp.3-4.

解是以經驗及自我了解，及與他們不斷的有交往，作為根基。¹⁰⁹

因此，詮釋是「重活」(nacherleben)他人的經驗，在這同時，設身處地(Hineinversetzen)及將自己移置於他人的經驗中，¹¹⁰是在群體的分享、社交中，生命的表白中帶出理解。¹¹¹每個人是獨特的，但又有許多的同點，及相連性(Zusammenhang)促使具體化。¹¹²人類基本上是一個「詮釋的群體」¹¹³，而「對多元化的知覺，事實上是指絕對的超越它。」¹¹⁴

提素頓建議女性神學家檢視在言語一行動理論中的 illocutionary force 作為「目標是使文本得解放，不是提供關於解放的反省。」¹¹⁵提素頓接下去說：「奇怪的是，比較之下，女性學者的理論中，甚少對施來爾馬赫，狄爾泰及貝提(Betti)的詮釋傳統之理論表示關注。時常在女性對經文的解釋中，我們遇見感性的想像及聯繫。」¹¹⁶

女性詮釋所面對的挑戰是缺少批判性的理論，這也是一個跨越文化詮釋中女性對自己以及男性存有的偏見和誤解。顯然的，使用批判性的理論不是等於使用施壓者的工具，又或許將事情校正，不是工具而是如何使用工具才造成濫用。若是如此，那麼，女性神學有責任使其詮釋原則

109. Dilthey, Selected Writing, pp.177, 218.

110. 同上，第266-267頁。

111. 同上，第227頁。

112. 同上，第191-207, 212-214頁。

113. 見J. Royce, *The Problem of Christianity* (New York: 1911),第7頁有關此詞的背景。

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

115. Thiselton, *New Horizons*, 439. Emphasis his

116. 同上，第439頁。Emphasis his。

不受限於女性的經驗，乃是亦包括女性的種族，國籍、階級、思想。法國的女性神學家有異於美洲的女性學家；美洲的較注重社會經濟及政治，而法國的女性學家較注重理論。所以，法國哲學家波伏瓦的《第二性》是十分中肯有力的，因為她的神學有理論作基礎。其他的人，例如都拉絲(Marguerite Duras)及附屬群體，是相當極端而且沒有多大的說服力。她們認為「好議論是男性最具破壞性的活動」，¹¹⁷在反男性的偏見下他們不與理論有關。

提素頓提到一些女性神學缺少理論、批判性的反省、後設批判或是理性。這是否因為只有女性的經驗作為人的經驗？是不是因為只有婦女瞭解女性的悲憫？悲憫是不是女性的？男性是否可以不富悲憫？施來爾馬赫可能知道和經驗(雖然可能只是一小部分的相似)一位女性神學家的知識及經驗嗎？更糟的是，女性學者已經從他們的創傷及她們負面的經驗中建立一個負面理論，並用此來宣稱一個普遍的有效性。因此，男性的『本質』成為是破壞性的基督教傳統的、破壞人的『本質』……」¹¹⁸其實，一個人從父親那兒得到的破壞性經驗將會引導她對父上帝有一個負面的反應，因為並不是所有的母親都是敬畏神的。因此，我們不能說父或是男性的形像為惡的。我們需要的是對上帝的形像及人的關係有後設批判的詮釋。

這後設批判的詮釋是必要的，因為十字架的事作是後設批判的典範。基督事件或基督的福音明顯地批判了人類文化以及性別的殘缺處及相對點。人類必須活在文化中，也困惑在文化中；上帝的福音批判文化，並拯救我們。十

117. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, *New French Feminism*, xi.

118. Heine, *Women and Early Christianity*, p.3.

字架的範例讓我們看到上帝的福音在文化中批判我們的地方。耶穌被審和受死跟祂的自稱及言行有關。祂自稱為上帝的兒子和彌賽亞，這跟猶太律法相牴觸。猶太人以為耶穌侮瀆上帝和妄稱上帝的名。更明顯地，耶穌似乎也不太注重和遵守猶太律法；例如他在安息日醫治有病的人，與淫婦及罪人交往等。簡而言之，驅使耶穌上十字架的就是那猶太文化最精要的部分——律法。耶穌基督的道成肉身並非把猶太律法廢除。按照馬太福音，耶穌來是要成全律法的。但當時一些猶太領袖，律法主義者就把律法看為是神聖的。這樣過於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類過於他們自己的文化，包括以單性的文化來了解神。身為最反偶像崇拜的耶穌，卻死在侮瀆和行偶像之罪名之下。祂被釘十字架不是因為他毀壞律法，也不是因為他是律法放肆者，而是因為他沒有忠心地遵從律法、盲目地信任自己的猶太文化。

所以，提素頓對女性學家可使用的後設批判的詮釋有很好的建議：詮釋需要有「……對十字架的批判保持開放，或是在開放系統及偶然的生活世界之間，有一些跨處境的關聯，可能作為改變所有的水平線，專注於自己擁抱更大及更擴闊的真實，真正的解放個人及群體本身。」¹¹⁹我們不只需要一個開放的系統，但亦是一個如海尼(Susane Haine)所提議的「間距化的批判」(critical detachment)，這是一個不會「將一個可能的經驗處置於超過另一個可能的經驗的姿勢。」¹²⁰只有在這層面上，女性神學能繼續對神學論題及人際關係提出挑戰。

119. Thiselton, *New Horizons*, p.450. Emphasis his.

120. Susanne Heine, *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?* (London: SCM, 1987), p.9.

女性神學和詮釋學不但可從耶穌在十架的死得到開放式的批判，也可從復活的主及神國度的末世真理得到應許。「末世事實」的真理告訴我們，真理是無窮盡的。她不斷地在下一個「末時」出現，真理的真相不是一目了然，而是在連續不斷的下一個「末世」的時間顯明。神的國度是「末世性」，在這時刻不會完全成就，所以能一直牽引我們進入上帝更豐盛的真理裏。男性與女性詮釋學不能是完整的反思，惟有在不斷的自我和互相批判以及開放中，我們才能跨越甚至超越文化的限制。文化本身所能給予的是極有限。作為真理的追求者，女性或男性不能固步自封，更不能自限於自我文化的框框裏。為了克服這文化的局限，我們需要投入超越文化的詮釋工作，以致可以共同超越歷史、文化的限度。文化的限制及宗教的相對性只能在會通中得到解放及轉化。

結語

在提及追求平等時，我們不能只聚集於性別的課題，因為在多元化的社會實況中，即使是女性亦另按各別所附屬，或是取獲的特性，即，種族、年歲層、外表、社會階級、時代、及(尤其是)宗教而分辨出來。這些都不是零散獨立的合格條件，而是有機體的關連著。「婦女」神學所關注的問題已經從性別擴展到涉及種族、國籍、及階級，因此，「婦女」神學這一名詞是比「女性」包含更廣，它使我們醒覺到性別以外不同的因素。例如，特麗波指出，在夏甲的故事中，夏甲是體現了一個受壓迫者。她是因着她的國籍，種族，階級和性別而受壓迫。特麗波解釋說：「作為一個受壓迫者的表徵……各種受排斥的婦女從她的

故事中找到自己的寫照。她是一個被剝削的忠心使女，被男人所利用，及受掌權階級的婦女所濫用的黑人婦女……(她)沒有法律保障，居留在當地的外國人……(她是)孤獨的、懷孕的年輕婦女……在撒拉和亞伯拉罕的不公平對待之下受損傷；然而，他們在她的懲罰中得以完全。」¹²¹她是成全他人的受害者。夏甲被濫用及排斥不因為她是一個女人，乃是因為她屬於一個不合適的種族。

肯農(Katie Geneva Cannon)之「黑人婦權意識的興起」("The Emergence of Black Feminist Consciousness", 1985)，在羅素所編輯的單行本中最明顯的提昇了性別以外，如種族的課題。雖然有許多黑人婦女被濫用及剝削，肯農述說聖經對她們來說，還是有意義的。這與一些女性學家要化解父權的念頭是相對的：「一個詮解的原則是，黑人婦女的傳統提供一種逐漸削去壓迫結構的動力……黑人婦女認同那些面對壓迫時堅持生存的聖經人物。」¹²²因此，「婦女神學」(Womanist Theology)處理種族及社會課題時相當敏銳，以致能突破傳統女性神學的限制。

是否不同種族之間的婦女有一個共同點？露德斯(Ann Loades)寫到，「女人亦聲稱她們在經驗上是統一的，這經驗是建立在她們共同的生理(正如男人一樣)上，及在她們的經驗在和男人比較之下，同時被理解為是無能力的之上。」¹²³絲利(N. Slee)寫道，女性神學是「由社會中強大有力的性別群體所決定，也反映他們的需要，而於此，女性的需要和經驗被遺忘、忽略、或最好的也只是歸入男性

121. Tribble, *Texts of Terror*, pp.27-28.

122. Cannon, "The Emergency of Black Feminist Consciousness", pp.39, 40.

123. Loades, "Feminist Theology", p.235.

所創造並認為是合宜的類別之下。」¹²⁴女性主義所要抗拒工作是全面批判社會各種支配從屬的現象，譬如性別主義、父權體系、主僕的不和、人類支配環境；¹²⁵並在批判當中爭取全人類的公義、得到整全性的關係與尊嚴、締造一個自由、平等、完美和相愛的社會。¹²⁶因此，一些女性神學提倡以同治(egalitarian)取代階層(hierarchy)，分享取代主治，互利取代附屬；這必定是漢語女性神學應當走的坦途。

現代工業化的步驟及價值對婦女的價值及地位可能帶來一個機械化及商業化的價值／資訊。若真如此，我們需要一個三稜鏡，通過對女性運動之神學及詮釋上的批判，我們能在工業化的邁進中持有信仰的動力，與群體相連，並注重以「共同人性」(co-humanity)¹²⁷塑造婦女意識。漢語女性神學可以融匯家庭與社會、宗教與政治、男性與女性的價值觀，塑造一個真正的新世界秩序，使人類在神學與詮釋學的穩固根基上，享受彼此互動互助而得的自由和意義。

124. N. Slee, "Parables and Women's Experience", *Modern Churchman* 26 (1984), 20-31.

125. 參L. Isherwood and D. McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993), 第9頁。

126. 參Kassien, *The Feminist Gospel* (Wheaton: Crossway Books, 1992), 第56-57頁。

127. 在這一點上，筆者曾嘗試以中國道家的陰陽哲學(易經及太極圖)為模式解釋男女之間的關係。有興趣者參拙文，"The Meaning and Usage of 'REST' (Katathpauis and sabbatismōs) in Hebrews 3:7-4:13", *Asia Journal of Theology* 5 (April, 1991): 2-33及 "The 'Yin-Yang' of God (Exo 3:14) and Humanity (Gen 1:27)", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (forthcoming).