

女性神學與聖經詮釋*

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

提要

近五十年來女性神學不斷地發展，成果豐碩。它顯現出與傳統神學大異其趣的風貌，其中最令人注意的地方，就是女性神學的聖經詮釋。它質疑傳統的聖經解釋法，認為這是父權主義的結果。雖然如此，女性神學並不是單一的，而不同的女性神學，其聖經詮釋不僅不一樣，其差異之大，更是超過常人的想象。

本研究的目的是要回顧女性神學的發展，檢視其中幾個重要的面向。我們將根據並擴充奧思克 (Osiek) 的分類法，來命名當今的女性神學，並突顯其中不同的聖經詮釋。在討論完女性神學的各類型後，我們發現，女性神學家對基督宗教的態度有很大分歧。不過，各派的思想並不是絕對的、靜態的關係，反而是時而對立，時而並置。包容性和關連性也是女性神學的重要原素，相信在未來，它將開放地、流動地為一般神學家所運用，並與其他神學整合匯通。

關鍵詞：女性神學、基督宗教、多元性、聖經詮釋

* 本文係國科會專題研究計畫案成果 (92-2411-H-030-005-)；在這裡要特別奉獻給「亦父亦母」的陸達誠「神父母」。

前言

女性神學的誕生，就像舊約聖經那一對雙胞胎兄弟厄撒烏（以撒，Esau）和雅各伯（雅各，Jacob）一樣，彷彿注定要鬥爭終老。而和她一起糾纏不休的那一位偉大的雙胞胎姊姊，就是基督宗教裡有著至高權威的神聖經典，那稱為新舊約的基督徒聖經。從一開始，女性們就知道她們在社會中和教會裡的身分地位受到聖經的性別觀念的制約，這種制約，更由於聖經在西方宗教和文化中的神聖性，竟有著牢不可破的姿勢。不過，也從一開始，女性神學家們便反抗這種制約。通常是，各種女性神學都有一套獨特的方法，在回答聖經權威的同時，也破解它的權威。而破解方法的不同，就形成各種不同的女性神學釋經學。

1985 年，嘉露蓮·奧思克（Carolyn Osiek）曾經按照神學家們對聖經宗教的忠誠度，對各種女性神學的聖經詮釋作過類型學的處理¹。從最高（忠誠度）到最低，共分五等，分別稱為：敬虔宗經型（loyalist），崇化女性型（sublimationist），適度修正型（revisionist），解放神學型（liberationist），廢棄權威型（rejectionist）²。它們分別代表認同聖經的基本訊息是神聖的、尤其是肯定女性的（宗經）；或重述聖經的女性象徵系統、甚至高舉聖經中永恆女性的圖像（崇女）；或重新發掘父權文化下的聖經中被忽略的女性經驗，並以此作為批判與詮釋的最高原則（修正）；或以受壓迫者

¹ Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible", in A.Yarboro Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Atlanta: Scholars Press, 1985), pp. 93-106.

² 除了最後一型，中文譯名基本上出自：曾珍珍，〈女人啟示錄：女性主義批評重讀聖經舉隅〉，林治平（主編）《歷史、文化與詮釋學》，臺北，宇宙光，2001，頁 388-422。為著簡化起見，這五類型以後將簡稱為宗經、崇女、修正、解放、廢棄（曾文稱做痛加撻伐型）。

的解放經驗來突顯聖經仇視女性的經文，甚至把這些經文排除在啟示以外（解放）；最後，還有完全否定聖經宗教的權威性，認為它在根本上即是仇視女性（廢棄）。

雖然有人認為奧思克的五等分類猶有不足，乃致力彌補其缺陷，但是效果卻不見得比原型更好。³若就這五類型來說，最大的困難在於有人難以歸類，也有人橫跨數類。這是科學分類法所潛在的困難，因為，除了最極端的兩派是清楚分離外，中間三派的重疊性是很高的，而其中崇化女性又幾乎是所有女性神學家的特色，只是程度不同而已。不過，奧思克的五等分類卻仍可算是女性神學家中涵蓋力最高也最完整的分類法。只是，80年代處於現代主義（modernism）末期的奧思克似乎還未注意到女性神學家當中一種方興未艾的後現代思潮。

女性神學的產生與現代主義及其對理性、自由、平等的要求可說是不可分的，它甚至可說是女性神學的搖籃，大部分元老級的女性神學家都從這個時期開始現身，並隨著女性神學邁入成熟。重要的轉折期是80年代末期到90年代初期，很多學者都注意到，女性神學到了80年代後期，出現了明顯的轉向，也就是從現代走向後現代（post-modernism）。

後現代以其多元的關注，質疑所謂公平、客觀、無立場預設的事實性、並且以注重團體以及語言的建構性著稱，反對現代主義重歷史、理性、和齊一的口號，認為這也是一種支配性的強勢。這些後現代的關注很獲女性主義者的看重，很明顯的就是，很多

3 例如希達·麥奇（Heather A. McKay）便嘗試在五類型之外，再增加一項包容二性型（inclusivist），介乎敬虔宗經與適度修正二型之間。Cf. Heather A. McKay, "On the Future of Feminist Biblical Criticism", in Athalya Brenner & Carole Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), pp. 39-60

來自非洲、南美洲、或亞洲的女性神學家，她們質疑所謂「普遍女性」的迷思，⁴認為只是一種西方的強權。這種後現代（後殖民）的看法可謂自成一格，而她們的觀點更影響到一些現代的女性神學家，後者甚至出現了後現代的轉向⁵。

本文的目標是要呈現當代女性神學釋經學의 各種風貌。我們打算先以奧思克的五類型為基準，分述這幾種不同的詮釋方法，並略為評述其得失⁶。末後，再增加一段論述後現代女性神學釋經學。為著方便論述，也為使文章不致太長，我們將在每一類型中，選取一兩位典型學者作為代表，再輔以其他相關的立場。文章最後要做一個結論，一方面是再評估當代的女性釋經學，另一方面也希望可以導引出女性神學釋經學的未來走向。

一、敬虔宗經型（簡稱宗經）

首先，何謂敬虔宗經？這個定義至為重要，因為父權時代基督宗教的釋經方式正是典型的宗經，因而所謂宗經的女性主義者並不是指那些接受傳統的父權宗教對女性所下的定義的人，後者認為女性按創造而言本來就是較男性次等的，因而必須順服於男性權威。敬虔宗經的女性主義者當然不會這樣，不過，她們既稱為宗經，那便表示，她們接受聖經之為天主的話，承認它的啟示

⁴ 有關現代與後現代女性主義，還有後現代對「普遍女性」的質疑，參閱周月清，〈「差異」與「多元」：「後現代女性主義者」的反思〉，《見證》，318期，2002年，頁40-45；又 Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology* (New York: Orbis Book, 2001), pp. 25-28。

⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Changing the Paradigms", in *The Christian Century* 107, no 25 (1990), p. 797.

⁶ 本文僅根據奧思克的五等分類，至於各類型的代表，我的認定與奧思克稍有出入。例如本文把蘇珊·弗（Susan Foh）歸於男性宗經，把蘿絲瑪利·路瑟（Rosemary Ruether）歸入適度修正型；但是在奧思克的認定裡，前者是女性宗經的代表，後者則屬於解放神學型。至於歸類的理由，內文中會有申述。

性與合法性。上面說過，這種女性神學家並不在少數，她們在詮釋聖經的時候，大體上會把聖經本身和後世對它的詮釋區分開來，並把貶抑女性歸諸後世父權的制度。大抵上，她們也會採用「平等但不相同」的模式，亦即創造的旨意是男女平等的，但是天主給予男女的使命卻大不相同。對於聖經中明顯地壓迫女性的經文，她們要麼會通過深度的詮釋找出它的女性精神，要麼把它歸於文化的表達，與天主的啟示無關。簡言之，這派的特徵就是它高舉聖經「和」女性，並不發現其中有任何矛盾，因為所有矛盾都是表面的，而女性主義者的工作，正是經由（或拆解）表面的父權文化而找尋到聖經（亦即天主）深度的女性意識。

今天詮釋聖經的人已經很難再回到中世紀非常父權式的聖經解釋去，認為天主造女性的意向就是叫她低於男性。不過，正如麥奇（McKay）指出，即便在今日以「聖經的女性」為研究對象的神學家當中，我們還是可以分開兩種不同的研經態度。⁷其中一種完全不帶任何女性意識，認為聖經本身並無任何男尊女卑的因素存在，作為天主之言，聖經是關懷女性的，甚至是性別平等的。麥奇稱之為男性的宗經（male loyalist）⁸，正是這種女性意識的闕如讓它與真正宗經型的女性神學家不同，後者以女性意識來讀經，竭力找尋在男性的經本下被遺忘的或被覆蓋的女性，並且主張，那被遺忘了的、那被覆蓋著的才是神聖啟示的所在。

⁷ A. McKay, "On the Future of Feminist Biblical Criticism", pp. 71-72.

⁸ 麥奇舉出泰利·麥頓斯（Thierry Maertens）和本·維特靈頓（Ben Witherington）兩位為男性宗經型的代表。還有一位蘇姆·弗（Foh），奧思克把她歸於宗經型的女性神學家，我在輔大圖書館找到她的書，但是讀完她的書後，我感到她更該歸位為男性宗經。Cf. Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1979). 作者強調：1. 聖經的無誤性，2. 男女「在本體上」的平等（ontological equality），3. 女人「在經世上」的順從（economic subordination），而這是神授的「光榮」。

奧思克自己正是這種女性宗經型的代表⁹。在〈墳前的婦女：她們在那裡做些什麼〉一文¹⁰，她便企圖用歷史批判（編輯批判）的方法找出福音傳統空墳紀錄中的婦女們在後來（如保祿書信¹¹）的經文中失傳的原因，並且竭力證實，空墳紀錄是真實的歷史，瑪達肋納是基督顯現的首要證人，只是由於她女性的身分在後來的紀錄中被壓抑下去。同樣地，在〈天主的眾肖像：打破邊界〉一文¹²中，她也企圖找出遭主流文化（如中東的帝王制度）所掩蓋神聖三位的女性圖像。

雖然菲莉斯·芊寶（Phyllis Trible）常被視為修正型的代表，但是她有一部分的作品，至少在我看來，更接近宗經型。正如帕米娜·米莉（Pamela J. Milne）所觀察的，她和奧思克一樣，是從她信仰傳統之內從事女性釋經的工作¹³，而不是批判這個傳統長期扼殺女性的陰謀。她承接十九世紀女性釋經學的傳承，對那些父權社會用來宰制女性的聖經故事（如雅威典的創造故事）作女性的詮釋，以期發現它的女性精神¹⁴。而對於另一些較「女性」的經文（如盧德傳、雅歌等），她更認為那是批判父權的。總之，

⁹ 奧思克毫不掩飾她有虔敬宗經型的傾向，她推崇這一派所用的聖經方法是小心謹慎的，它容許女性神學家在她們的信仰傳統內從事信徒釋經的工作，並且毫不貶損聖經內持恆的、普遍的價值。Osiek, "The Feminist and the Bible", pp. 94-100.

¹⁰ Carolyn Osiek, "The women At the Tomb: What Are They Doing There?", in *ExAuditu* 9 (1993), pp. 97-107.

¹¹ 保祿格林多前書十五 5-7 所記錄的復活見證人，全是男性，完全不提及福音故事中發現空墳的婦女。

¹² Carolyn Osiek, "Images of God: Breaking Boundaries", in *Spirituality Today* 40 (1988), 333-344.

¹³ Pamela J. Milne, "No Promised Land: Rejecting the Authority of the Bible", in Hershel Shanks (ed.), *Feminist Approaches to the Bible* (Washington: Biblical Archaeology Society, 1995), pp. 47-75, esp. p. 59.

¹⁴ Phyllis Trible, "Eve and Adam: Genesis 2-3 reread", in Carol Christ & Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York: Harper & Row, 1979), p. 71; 又 Phyllis Trible, "Eve and Miriam: From the Margin to the Center", in Hershel Shanks (ed.), *Feminist Approaches to the Bible*, pp. 5-24.

對她來說，反女性的並不是聖經本身，創造故事所突顯的是精明的女性與被動的男性，把它讀為父權的壓制只是後世的誤解。雖然她也承認聖經裡有抑壓甚至侮辱婦女的印記，但是聖經信仰的意向，對她來說，不是父權，而是救贖，而天主救贖的本意是包括男人和女人的。

筆者認為，因著這種樂觀的、護教的、企圖「拯救」聖經的心懷，芊寶理應被歸屬到宗經派之列，至少她部分作品是這樣的，當然我們也得承認，她還有另一個、也許更為人所知悉面貌。在她最有名的作品《恐怖經文》裡，她既不護教，也不為其中的殘暴作任何的辯解，剩下來的，只有沈痛的哀悼與追憶。我們在後面修正型中還會再提及她。

可以想見，這種宗經型的女性神學是最容易在教會裡獲得共鳴的。早期臺灣天主教的女性神學，大抵亦屬於這種類型。¹⁵基本上，它們接受聖經的權威，甚至歌頌聖經的權威，並以聖經作為女性主義的後盾，因為若是經過正確的詮釋的話，聖經作為天主的話是維護女性的，當然它們也自稱比傳統的釋經更深入聖經的內蘊，更看得見歷史的真實。在這觀點下，如何回應聖經相反女性的經文呢？看來只有兩個可能：要麼把它掩飾過去（*explain away*），再不只好說那是歷史的偶然，與聖經永恆的啟示真理無關。這種護教的態度很難為其他類型的女性神學家所認同，例如麥奇便批評它無異共犯一樣，幫助壓迫者逃避罪咎，而聖經，和它的神也將永恆地高高在上，凌駕任何的譴責（*above reproach*）¹⁶。

¹⁵ 與其他極端的女性神學家比較，台灣的女性神學是頂溫和的，維護聖經，堅持天主啟示的本意是愛護女性的。參閱鄒逸蘭，《回到女性原點》，台北，天主教教務協進會，1995；台北教區大專教職員協會委員，《男女交談集》，新莊，輔仁大學，1995。

¹⁶ A. McKay, "On the Future of Feminist Biblical Criticism", pp. 72.

二、崇化女性型（簡稱崇女）

崇女型的女性神學家有幾個特點：第一，她們都很注意聖經對天主母性能力的描述（如生養，照顧、支持、乳育、慰撫等），第二，她們也特別注意聖經的象徵世界（如智慧等女性形象），把它與人類歷史前期的母性社會及其神聖象徵系統（大女神）作出比較，第三，她們不僅對比較宗教有興趣，對榮格心理學也特別情有獨鍾，探討在男性表層下潛藏著的女性世界，第四，有兩種南轅北轍、截然不同的崇女型女性神學家，一種接近宗經型，另一種則走向女神宗教的懷抱（廢棄權威型）。

依利莎伯·強森（Elizabeth A. Johnson）便是介乎宗經與崇女型的最佳代表。她的護教色彩，在她著名的代表作《她就是》中充分表現出來¹⁷。強森雖是女性神學家，但她卻自始至終都採取一個圈內人（insider）的視野，《她就是》不是要尋找女神，如同另一些崇女型的神學家（或女神的神學家）所做的，反之，強森要說明的是：傳統基督徒聖經中本身就是「是」的那位上帝，本來就有著女性的特徵，因而用女性象徵來稱名上帝不僅是可能的，事實上，聖經中的確這樣做。強森把基督徒傳統神學中的神聖三位（聖父－聖子－聖靈）都還原為蘇菲亞（Sophia, 智慧），在聖經中蘇菲亞既是靈、又是耶穌、更是母親，而後者（母親），便是傳統基督宗教「無源頭的源頭」（Unoriginate Origin），創造的上帝。這樣做，強森乃打破基督宗教傳統男性神祇的迷思，因為女性的形象在聖經中亦曾經用來描述神聖。

¹⁷ Elizabeth A. Johnston, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 1993). Cf. Elizabeth T. Knuth, "Review", In <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpax/shewhois.html>

許多崇女型的神學家也和強森一樣，專注於聖經的象徵世界，除了天主的女性面貌外¹⁸，她們還致力於聖經世界的其他女性形象的研究，例如被喻為童女的以色列、神聖智慧女郎的形象、發現空墳的瑪利亞瑪達肋納¹⁹，最後更以既是童貞又是母親的瑪利亞達到最高峰²⁰。她們都是永恆女性（Eternal Feminine）的可見表徵。

上面說過，崇女型的神學家中，有一些是明顯地分享著宗經型的崇敬樂觀的態度，而另一些則帶有榮格心理分析的傾向：女性對比男性，一陰一陽，一暗一明，在男性明亮的白晝下潛藏著靈魂深處的安妮瑪（Anima）²¹，這一位安妮瑪，作為世界之底，她不僅如同她男性的對等一樣地神聖與永恆，她的存在，甚至比（在歷史中出現的）男性神祇還要古遠。因為她才是永久而普遍的。

伯拉德·朗（Bernhard Lang）的《智慧女郎》結合著榮格心理學與比較宗教學，完全符合當代女性研究多元、跨領域與跨宗

¹⁸ 這範圍的作品很多，僅列舉較具代表性的：Caroline Walker Bynum, *Jesus As Mother* (Berkeley: University of California Press, 1982); Bridget Mary Meehan, *Exploring the Feminine Face of God* (Kansas City: Sheed & Ward, 1991); Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Westminster Press, 1979).

¹⁹ 對第一位發現空墳、並與傳統宗教的男性代表伯多祿形成某種緊張關係的瑪達肋納的好感，從以下研究中可見一斑：Susan Haskins, *Mary Magdalene: Myth and Metaphor* (London: HarperCollins, 1993); Karen King, "The Gospel of Mary" in Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scripture*, (New York: Crossroad 1994), vol. 2, p. 610; Jane Schaberg, "New Testament: The Case of Mary Magdalene", in Hershel Shanks (ed.), 前引書，頁 75-92.

²⁰ 把聖母瑪利亞解讀為延續古代歐洲的大母親神祇，相對於天上的神們，她是立地上的女神。可參看 Charlene Spretnak, *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her Re-emergence in the Modern Church* (Palgrave MacMillan, 2004).

²¹ 楊素娥，雖然沒有很清楚的女性意識，但是她在輔大神學院的博士研究正是從榮格心理學入手，解釋男性的神聖三位與其女性陰影間的對等關係，她並認為聖母瑪利亞就是天主聖三的「女性陰影」。參閱楊素娥，《由榮格心理學探討天主聖三的靈修觀》輔大神學院博士論文，2004。

教的特色²²。他從三個層面詮釋智慧的面貌：在心理層面，她是舊約經師（scribe）內在深層潛意識女神原型的現身，然後在神話層面，她變成一位女神，在早期以色列歷史中被供奉，最後，在一神宗教裡，她才去掉了神話的衣裝，變成了純詩樣的（象徵性的）表達方式。朗和許多女性神學家一樣認為女神的確曾在以色列境內受供奉，在以色列演變成單一男性宗教之前，它也和它的鄰邦一樣，崇拜多種神祇，其中也包括女神。

對女神的興趣常見於許多舊約或比較宗教的女性神學家，如蒂華·費瑪·肯斯基（Tikva Frymer-Kensky）採用神話學的方法討論蘇美人的女神神話如何透過巴比倫的創造故事「去女性化」²³，以至於在猶太宗教裡，終於沒有了女神的位置。但是女人在那裡呢？費瑪肯斯基的答案是：她以求情的女人的姿態出現，天主教的聖母瑪利亞並不是唯一的，她在猶太宗教裡有著完整的對等，而且不只一個：痛哭子女的辣黑耳（Rachel），張開雙臂的熙雍母親（Mother Zion），甚至梅瑟的姊姊米黎盎（Miriam），以及智慧女郎都是。費瑪肯斯基也用榮格來解釋：她們是我們孩提時候對母親依戀的投射。

很多女神研究都從比較宗教切入，結合著考古學與古語文學，這類作品琳瑯滿目，美不勝收²⁴。它們可以是純學術的，不一定有著女性思維，卻對女性神學有著間接的貢獻。拜當代神話

²² Bernhard Lang, "Lady Wisdom: A Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess", in Athalya Brenner & Carole Fontaine (eds.), 前引書, 頁 400-423.

²³ Tikva Frymer-Kensky, "Goddesses: Biblical Echoes", in Hershel Shanks (ed.), 前引書, 27-46.

²⁴ 可參閱 Hadley 的研究及其豐富的文獻資料。Cf. "From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah", in Athalya Brenner & Carole Fontaine (eds.), 前引書, 頁 360-399.

學之賜，女神可謂起死回生，對猶太宗教唯一男性神祇之打擊可想而知，間接地也質疑到聖經權威的問題，這也是女性神學的基本問題。很多女性神學家也是從這個窗口出走的，她們投入女神的懷抱，成為後基督宗教女神學家，與留守在基督宗教內部的女性神學家之間有著某種既親密又對立的關係²⁵。

然而揪出古代女神一定能解決今天宗教的性別問題嗎？這是對崇女型的女性學者最常見的責難，她們躲在象徵世界的背後，避免與父權世界發生正式的衝突，甚至沾沾自喜於古代的女神，而無視於聖經世界對女性惡意的中傷²⁶。另一方面，這些女性神學家常常毫不批判地接受某些男性專家（如榮格）的理論，而毫不意識到這些理論中所潛藏著的反女性的深層結構。

三、適度修正型（簡稱修正）

適度修正型位於五類型的最中央，它既不完全認同聖經的權威（宗經），也不從聖經宗教出走（廢棄），換言之，它充分發現聖經的「含混性」（ambiguity），不能一以概之，因而某種「判準」（norm）是需要的。首先，說到聖經的含混性：聖經的確是神聖的，但卻不全然是。因為整體來說，聖經的確有父權的色彩，而且非常顯然，這點它難辭其咎，不能一筆帶過，狀似無辜。但是帶有女性意識的讀者卻可以發現聖經中另類的女性聲音，而這也是不容抹煞的。它超然於聖經表面的父權意識之上，因為父權只是歷史的變形，卻不是聖經神聖核心之所在。反之，聖經宗教的

²⁵ 參閱拙著〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，李玉珍，林美玫（編）《婦女與宗教：跨領域的視野》臺北，里仁書局，2003，頁 69-126；〈女性靈修的特質：以基督宗教和後基督宗教為研究方向〉，《輔仁宗教研究》6期，頁 41-80。

²⁶ McKay, 前引文，頁 72-73。

中心訊息是正義、憐憫，與審判，而這便可以做為整體的判準。它也許出現在其中一組傳統裡（如先知傳統，或歷史耶穌的傳統），再不便是以一種根深蒂固的神學原則的姿態（如天主肖像），潛藏在表面的父權宰制之下。而女性聖經學的任務，正是要致力使用各種可能的方法，去找尋出這聖經中「非父權的原則」（non-patriarchal principle）²⁷，再以此作為閱讀的判準，甚至，以此建立新的教會、新的神學。

適度修正型可以蘿絲瑪莉·賴福·路瑟（Rosemary Radford Ruether）的著作為代表²⁸。早在《性別主義與神的言說》中，路瑟已顯出她甚寬的神學觸覺，含蓋聖經，但卻不限於聖經。除了基督宗教的主流傳統外，她還引用平常被視為異端的學說，甚至其他外教的資料，如近東的宗教傳統，因為在這裡，也有合乎她女性主義「判準」的東西，即婦女的完整人性（the full humanity of women）²⁹。對路瑟來說，聖經正典（canon）不能被等同為女性主義的判準，因為正典中充滿父權主義的經文，不僅不肯定婦女，反倒壓制婦女。雖然如此，路瑟還是很努力地找尋二者的關聯

²⁷ 「聖經中非父權的原則」首見於芊寶：Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978)。芊寶卻沒有具體表明她的「原則」是什麼，倒是後來修正派學者紛紛補充了這原則的內容。

²⁸ 在奧思克的類型學中，路瑟原被歸類為解放型。本文把她歸入修正型，主要是鑑於路瑟的詮釋法與另一位解放型的代表費羅倫察（Fiorenza）有很大的差異，且路瑟雖然接受「解放」之名，但她亦自述為「中庸」派（intermediate position），正好符合修正型的中間特性。Cf. Ruether, "Feminism in World Christianity", in Arvind Sharma & Katherine K. Young (ed.), *Feminism and World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 214-247, p. 220.

²⁹ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), pp. 18-19. 對路瑟來說，並不是要削減男性的完整人性，女性神學並不是要犯從前性別主義的錯誤，所以該肯定的是男女二性，也就是說「包容的人性」(inclusive humanity)，包容所有性別、社會階級與種族。

(correlation)³⁰，對她來說，只有在這關聯之處，聖經才可以作為女性神學的資料來源，路瑟稱之為「先知－解放」傳統 (prophetic-liberating traditions)；或「先知－默西亞」傳統 (prophetic-messianic tradition)。路瑟解釋，所謂「先知解放傳統」並不是指某一組特定的經文³¹，而是指一種批判的視野，經由這種視野，聖經宗教得以在不正義與罪惡的氛圍中恆常地重新評估自己，如此才能看出到底什麼才是真正解放的天主聖言。路瑟看出，宗教有聖化和固定化現存的社會制度的功能，但宗教也可以批判，端視這先知解放傳統有沒有發揮功效。此外，一個曾經是解放的傳統，到了另一個時候，也可以成為統治階級壓迫的手段。但無論如何，聖經還是可資取鏡的，只要它合乎先知解放的原則，例如耶穌的傳統，甚至保祿的傳統亦然。重要的是，不要讓這種優良的聖經傳統再度睡著了，不要再讓它從基督徒團體的集體記憶中磨滅。

列蒂·羅素 (Letty M. Russell) 的看法很接近路瑟。在〈女性詮釋的權威與挑戰中〉，她坦承聖經的文本有著父權的本質³²。雖然如此，羅素仍然願意接受聖經的權威，因為她相信它所傳達的訊息是婦女的解放，而這不僅出現在某幾段經文裡，而是在天主要「修復創造」(mending creation) 的意向中。不過，論到聖經的權威，羅素所指的並不是父權世界所習以為常的支配的權

³⁰ 因為如此，路瑟稱她所用的方法為關聯法。Cf. Rosemary Radford Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation", in Letty M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), pp. 111-124.

³¹ 路瑟先發制人，澄清自己並非如同依莉莎伯·舒斯娜·費羅倫察 (Elizabeth Schüssler-Fiorenza) 所質疑的，要尋找「正典中的正典」(a canon within the canon)。Cf. Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation", pp. 117.

³² Letty M. Russell, "Authority and the Challenge of Feminist Interpretation", in Letty M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), pp. 137-146, p. 140.

威（authority as domination），而是「伙伴關係的權威」（authority as partnership）。這不是一種上令下從的權威，而是一種相互依賴、創造愛的共識、接納多元的權威。聖經並不威脅人接受，它沒有不變之言，它也不是某一族群或某個原則所專有，反之，它鼓勵人共同追尋、共同分享、對新的洞察感到共同的喜悅。

重讀聖經，正視其中的父權意識，不規避，不為它辯解，不為它背書，也不把它正當化，而是致力找出其中價值之所在，不輕言放棄，這種中庸的態度正是適度修正型的特徵。上面提起過的菲莉斯·芊寶的一些作品也可以歸類到這個類型。她的《天主和性的修辭學》用文學－修辭學的方法閱讀聖經的女性經本，注意其中的女主角們所扮演的角色和行動，力求正視這裡面對婦女的歧視與虐待。另一部作品《恐怖經文》對聖經的父權主義更有著詳細的披露³³，通過對幾個婦女受苦故事的重塑（民十七－十九；撒下十三；創三四；創十六、二一），紀念這些受害的婦女，為她們鳴冤，並寄望同樣可怖故事不會重演。芊寶形容這是一個冒險之旅，旅途上不單要與受害的婦女一起掙扎，還要面對天主教在這些加害婦女事件中的「沉默」和「缺席」。但是芊寶和其他修正型的女性神學家一樣，她們認為雖然聖經寫成的背景及教父時代發展的神學都受到父權社會的影響，但聖經信仰的意向性（intentionality of biblical faith）並不是要製造這樣的父權社會，更不是要讓父權結構永存不變，反之，它的意向是要幫助女人及男人得到救恩。

³³ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 又 Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

總括一句，修正型的女性神學家的特色便是：她們很努力地，在聖經內尋找女性主義的根據，在某種程度上，她們挽救了聖經免遭通盤的指責，以一部分挽救全部，並且就在這一部分的基礎上建立她們的女性神學。聖經對她們來說仍然保有權威，且仍是她們做神學的主要資源。這樣我們可以見到修正型的「中間」特性，它位於護教的宗經和叛離的廢棄二型之間，對她們來說是保持平衡，但對其他立場的人來說則或是過分或是不足了。

例如麥奇便批評修正型只對父權制度的「經文」進行批判，而放過了父權主義本身，也就是，它只看到父權的徵兆而看不到它持續地出現的原因³⁴。這種選擇性地讀經、技巧性改變敘事的語言的結果，是一些經過修正的、表面和諧的經文，如此，女性神學家便等於隱然接受了這些經文背後的女性處境，甚至重複它的性別主義。依莉莎伯·舒斯娜·費羅倫察（Elizabeth Schüssler-Fiorenza）的批判也與此相彷彿，她認為修正型的學者只埋首聖經的文本研究，漠視了經文背後的性別政治，更忽略了聖經文本的社會政治含意，結局難免變成以女性神學重伸聖經的權威，而不是真正地開展女性的聖經歷史和神學傳統³⁵。對她來說，女性神學批判的標準不能在正典聖經之內，換言之：找尋「正典中的正典」（*canon in the canon*）是無濟於事的，因為歷史的記載一向都是統治階層的選擇性記錄，聖經本身就反映著古以色列的父權觀點，加上基督宗教千多年來從男性角度閱讀聖經，早已把聖經扭曲為延伸男性霸權的壓迫工具。因而真正的批判標準不能在聖經以內，只能是新的解放團體（婦女教會）和新的解放意識。

³⁴ McKay, 前引文，頁 74。

³⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 13-14.

她強調從女性立場出發的釋經學必須是解放性的，這樣女性才不會再為父權主義繼續傷害和壓迫。

四、解放神學型（簡稱解放）

解放型的女性釋經無疑以德國女性神學元老級的依莉莎伯·舒斯娜·費羅倫察（Elisabeth Schüssler Fiorenza）為代表，從早期的作品《紀念她》到較近晚的《智慧之路》³⁶，她都堅持著解放神學的路線，也就是神學必須位於婦女團體的政治運動當中，學術與生命實踐、神學與日常經驗、崇拜與草根工作必須結成一體。這種神學是實踐導向的，它展望未來：在上帝的國裡，人人都會成為國民，分享權力，不受上位的支配。而父權主義當然與這完全平等的新盟約相衝突，因而女性解放神學的目標首先就是對抗父權³⁷。

費羅倫察念茲在茲的神學話題就是：破除父權，而代之以一種無分高低、不含聖（修道）俗（平信徒）區隔³⁸、沒有種族與教派分野、亦不帶性向之別、新的「姊妹情」（a new sisterhood）的婦女教會（Women church），並且以這個婦女教會作為解放神學的女性釋經學的詮釋中心。讓我們解釋一下：首先，所謂父權或「君權」³⁹，對費羅倫察來說，並不只是性別主義的；反之，那

³⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983); *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (New York: Orbis Books, 2001).

³⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "'Our Heritage is Our Power': Theological Reflections for Roman Catholic Women's Seminar", quoted in Marty Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), p. 159.

³⁸ 費羅倫察對於某些女性神學家所汲汲致力的女性司鐸並不感到興趣，反而耽心那將成為一種新的「神職主義」（a new clericalism）。

³⁹ 費羅倫察在後期的著作中改以自鑄的「君權」一詞（kyriarchy）取代「父權」（patriarchy），並且堅稱，連女性主義也有君權支配的危險，也必須在白人、中產、歐美、專業、菁

是一個「複雜的政治 - 經濟 - 法律系統」(a complex political-economic-legal system)，一種金字塔式的、一邊掌權支配另一邊默默服從的政治結構。任何支配性的結構（父權只是其中之一）都與解放人的理想背道而馳，而必須被除去，如此才能建立「平等人的對話團體」(dialogical community of equals)⁴⁰，即婦女教會。因而所謂婦女教會並不是女人的專利，它包含「自我認同的女人」(self-identified women) 和「認同女人的男人」(women-identified men)⁴¹，他／她們的共同之處不是性別，而是對抗父權壓迫的共同經驗。由他／她們所組成的婦女教會，因著他／她們委身於受壓迫者的解放的行動經驗，也必如同解放神學的基層團體一樣，成為解放主義的女性聖經學的「詮釋中心」(hermeneutical center)。

費羅倫察所以如此重視婦女教會，甚至視之為詮釋的中心，是因為對她來說，聖經詮釋的原則不能來自文本本身，而必須來自今日婦女團體努力尋求解放的經驗。因而婦女的經驗是啟示性的，婦女教會是啟示出現的場所。佛羅倫察和許多現代後期的學者一樣，主張要放棄歷史客觀性的迷思，她反對以歷史的批判作為揭示「實在」(reality)、找尋經文的「原始意義」(original meaning) 的方法。她更不同意把原始意義等同為唯一的意義，她並且質疑

英分子等等的君權支配中爭取解放。

⁴⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984), p. xiv; 又 "The Will to Choose Or to Reject: Continuing Our Critical Work", in Letty M. Russell (ed), *Feminist Interpretation of the Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1985), pp. 125-136, esp. p. 126.

⁴¹ 費羅倫察婦女教會的觀念在 1984-85 年間起了微妙的變化。之前的婦女教會的定義的確只含婦女，後來才擴展到含蓋認同女性經驗的男性。Cf. Lorraine Mackenzie Shepherd, *Feminist Theologies for a Postmodern Church: Diversity, Community and Scripture* (New York: Peter Lang, 2002), pp.20-21

所謂客觀的、事實性的假定⁴²。對她來說，所有意義都來自與歷史文化不能分的詮釋團體。在君權主義的時代，詮釋是君權的，現在，女性自覺了，女性團體因而成了詮釋的中心。對費羅倫察來說，這個團體是經驗性、行動性多於學術性的，因為學術、專業等等到最後還是落到她所批判的君權主義的支配上層去，重要的是聆聽被遺忘的聲音，而不是學院式自命「正確」的詮釋權威。

由此，我們可以看到，以費羅倫察為首的解放型和上述各類型之間的差異，在於它們對於經典和權威的看法。從經典就是權威（宗經型），在經典中找尋權威（修正型），到現在，費羅倫察顯然在經典和權威之間作出更大的區分：她把解放經驗放在經典之上，作為最終權威的「判準」。聖經是天主的話嗎？是的，但只有那些合乎解放權威的經典，換言之，聖經包含天主的話，但它本身卻不全然等同為天主的話：一方面，凡有助解放的團體達成救贖、有助人類脫離支配與剝削的都是啟示，都有著經典的權威；不過更重要的是，並不是書寫的言說、而是實踐的言說才是最後的權威。她批評修正型的做法是在找尋「正典中的正典」，而這是於事無補的。反之，我們該致力於擴充正典的範圍，讓它也包含古今女性們的解放實踐，它們與經典一樣同是啟示性的。換句話說，是製造「非正典的正典」或「正典外的正典」⁴³，後者甚至可以包含猶太的或後基督徒的經驗，當然也包含以此經驗為基礎的書寫⁴⁴。

⁴² Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Text and Reality – Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Texts", in *Studia Theologica* 43 (1989), pp. 19-34.

⁴³ 也許費羅倫察並沒有真的要創造新的正典，她只是要減少舊的正典的穩定性。

⁴⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Introduction: Transgressing Canonical Boundaries", in *Searching the Scriptures: Volume II: A Feminist Commentary* (New York: Crossroad, 1994), p. 11.

為達成這種解放的女性讀經，費羅倫察發展出一套以懷疑為出發的詮釋學（hermeneutics of suspicion）。它從懷疑開始，就是詮釋者須預設文本是出自男性之手，帶著父權制度的觀點，它們可能是明顯的、有意識的，也可能是隱含的；所以在研究聖經時，我們理當先帶著懷疑的態度發問。但是懷疑的詮釋學還須輔以記憶和重建的詮釋學（hermeneutics of remembrance and reconstruction）。這一種詮釋學是要在主流男性經文的淹沒下發掘或重建被父權世界所遺忘的婦女和其他邊緣人的歷史。此外，還要採用評價和宣講的詮釋學（hermeneutics of evaluation and proclamation），就是經過倫理性的檢驗與神學性的評估，把不含父權剝削的女性經文納入基督徒的崇拜和教育中。最後，就是想象和禮儀化的詮釋學（hermeneutics of imagination and ritualization），即運用富創造性的想象力，將隱藏在經文後面而被傳統社會所遺漏的女性的掙扎、痛苦和凱旋重現出來，並加以慶祝。費羅倫察的詮釋法，從早期的《紀念她》到較近晚的《智慧之路》迭有更新或加減⁴⁵，但始終是圍繞著這四種詮釋學原理予以發展。

費羅倫察所用的方法曾引起廣泛的討論。評論家認為，費羅倫察通過這種複雜的詮釋策略所帶進基督徒團體裡的聖經，無疑

⁴⁵ 四種詮釋學在早期《紀念她》只有暗示性的預告，而在《但她說》中化暗為明，參閱 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992), pp. 53-55; 之後費羅倫察在《分享她的話》中稍為修正了這些方法，增加了願望（desire）、不定（indeterminacy）、和轉化（transformation）三種詮釋，Cf. *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston: Beacon Press, 1998), pp. 112-136; 最後《智慧之路》又把這四種方法擴充為七種：即經驗（experience）、支配（domination）、懷疑、評價、想象、記憶、行動（action）。Cf. *Wisdom Ways*, pp. 165-200. 有人說費羅倫察無意讓她的詮釋策略固定下來，而是不斷地求新求變，好能真正面對本身也不斷變化的支配形式。

是高度選擇性的，甚至是自創性的，需要高度的想象力，而這種詮釋與小說何異⁴⁶？它經由詮釋者之手重建出來，用大口的篩只篩選她所要的——此即為婦女解放。因而，所謂「懷疑詮釋」的結果，其實只是剝下聖經的神聖性，「重建詮釋」或「願望詮釋」更隨個人喜好選擇（甚至自創）意義，這種方法只是偏見、盲目與任意的；而她對學術（歷史批判）之不看重，更被評譏為基礎薄弱⁴⁷。她把脈絡（context）放在經文（text）之上，她所注意的，不是經文本身的意義，而是這段經文如何在社會脈絡（即父權的社會）中運作，如何支援父權社會的意識形態。這樣看來，費羅倫察最大的爭論點其實在於她對聖經啟示性之不置可否，基督徒聖經的權威也就幾乎不存在了。但她卻並未完全廢掉聖經，這從她看重聖經的初期團體可見，甚至視之為婦女教會的雛型。一位評論者瑪利·沙賓（Marie Sabin）說得好，她力圖在夾縫中求生存，既不干脆跨進廢棄型，又不甘心參與她稱為「護教」的行列，最後，她又自許為行動派，而自絕於學院派的圍牆。沙賓用費羅倫察自己的話「抗鬥戰場」（site of struggle）來稱呼聖經對費羅倫察的意義，它不是標準（norm），而只是個與宗教意義和神學權威有關的抗鬥戰場（site of struggle over religious meaning and theological authority）⁴⁸，它的內在價值被閒置了，只餘下一組有著政治意味的文字。另一位評論者寇迪亞·肯普（Claudia V. Camp）

⁴⁶ 對費羅倫察的評論，這裡只述其大者，Ross S. Kraemer, "Review of *In Memory of Her*", in *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp.722-725; Frank Witt Hughes, "Feminism and Early Christian History", in *Anglican Theological Review* 69 (1987), pp. 287-299; Leonard L. Thompson, "Review of Revelation: Vision of a Just World", in *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), pp. 576-578.

⁴⁷ Osiek, *The Feminist and the Bible*, p. 104.

⁴⁸ Marie Sabin, "The Bible As A Site for Struggle: Rethinking Elizabeth Schüssler Fiorenza" Review article in *Crosscurrents*. <http://www.crosscurrents.org/essays/htm#sabin>

也說，費羅倫察以批評之名取消了調和協議的空間，畢竟在基督宗教內，聖經為大多數的人來說仍是權威，因而批評詮釋學亦應兼顧交談的哲學⁴⁹。不過，費羅倫察還未完全忽視聖經的權威，這是她和廢棄權威型最大的差異所在。

五、廢棄權威型（簡稱廢棄）

從解放神學型再往左走，我們終於到達廢棄權威型：強烈地指斥聖經宗教乃無可挽救的父權主義，已經無法再被「贖回」，因而廢棄型的神學家放棄一切對聖經的期待，她們不再像修正型那樣找尋「正典中的正典」，就連解放型般地「重建」都不可以。它必須被棄絕，而且是全盤的棄絕，該廢棄的不是這裡和那裡幾段有缺陷的詮釋，而是整個基督徒的詮釋傳統，還有被詮釋的經本。廢棄型宣稱：聖經對已經到達解放年齡的婦女而言是一點權威都沒有的，這裡並沒有天主的啟示。因而極端的廢棄型，最後終將離開聖經的宗教，她們或是投入另一個宗教的懷抱，或是找尋另一種神聖的替代物。

著名的第一代婦運領袖依丽莎白·凱狄·史丹頓（Elizabeth Cady Stanton）及其《婦女聖經》可以說是第一個正式而公開地宣佈聖經的非神聖性的女人。在爭取女性投票權通過的過程中，史丹頓深切地感受到聖經宗教所支援的政治社會的阻力。在她的《婦女聖經》中，她激烈地指責三千年前以神名頒佈猶太法典的梅瑟，把他與十九世紀同樣以神權之名維護憲法的人等同起來，對她來

⁴⁹ Claudia V. Camp, "Feminist Theological Hermeneutics: Canon and Christian Identity", p. 161. 又葉寶貴，〈女性神學與聖經詮釋〉，胡國楨（主編），《女性神學與靈修》臺北，光啟出版社，2003，頁 89-103。

說，所謂天啟，不外愚民而已⁵⁰。史丹頓以科學之名拒絕一切有關啟示的東西，十九世紀理性主義的釋經學，如威爾豪森（Wilhausen）的四典說，以及當時流行的比較宗教的神話學，成了她解除聖經的神聖啟示的利器。換言之，史丹頓的啟示觀是十九世紀理性主義和自由主義式的，這種啟示觀把啟示看為一字一句的靈感式的灌入，並因此視之為迷信。但是史丹頓卻從拒絕這種機械式的啟示開始，進而拒絕「一切」的啟示。宗教，對她來說，並沒有超越的幅度，雖然如此，有評論家認為，她是有著非常「濃厚的宗教感情」的（intensively religious）⁵¹。耶穌，雖然不是什麼「神人」（God-man），卻是正義的化身，是一切現存秩序的對抗者⁵²。可以說，史丹頓要反對的是假宗教，要建立的是真宗教，她認為，只有剔除了這些迷信的種子，宗教才得以成為宗教。

另一位廢棄型的代表，瑪利·達利（Mary Daly），是第一代的女性神學家，她在神學之路上所受到的挫折，與她的前輩（史丹頓）在爭取女性投票權時所面對的困難足堪比擬。這點在際遇上的相同可以解釋她們同樣無止盡的忿怒。達利用辭尖刻，對聖經宗教毫不留情地予以批判，最後更是拂袖而行，往「越過父神」

⁵⁰ Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (Boston: Northeastern University Press, 1993), pp. 70-71. 關於史丹頓，請參閱本人之〈依利沙伯·凱狄·史丹頓和她的《婦女聖經》〉，《新世紀宗教研究》。

⁵¹ Maureen Fitzgerald, "The Religious Is Personal Is Political: Foreword to the 1993 Edition of the Woman's Bible", in Stanton, *The Woman's Bible*, p. xiv. 與此相反的看法，見 Ellen DuBois, "Introduction: Part three, 1874-1906" in DuBois (ed.), *The Elizabeth Cady Stanton – Susan B. Anthony Reader: Correspondence, Writings Speeches* (Boston: Northeastern University Press, 1992), pp. 182-200. 杜波（DuBois）提及 Stanton's secularism，而把史丹頓歸於十九世紀受啟蒙思想影響的世俗傳統。

⁵² Ibid., II, pp. 114.

的教外走去⁵³。對達利來說，聖經和它的文化所代表的是強暴、殺戮、戰爭這三個「最不神聖的三位一體」。離開基督宗教的達利，和史丹頓一樣，其實是有著深刻的宗教熱情的。她最後走進「神聖女性」的庇蔭下，從生態的議題進入宇宙的神聖，並進而肯定女神。她說，每一個對抗強權的女人其實都以「動詞」(verbs)的身分參與本身即是「動詞」(Verb【大寫】：達利給予神聖的名字)的神聖力量⁵⁴。達利的立場，已經非常接近那些離開基督宗教並迎向古代女性神祇的女神神學家(theologian)，在歐美，許多女神神學家都有後基督宗教的(post-Christian)背景，她們都曾經是基督徒，現在卻把基督宗教遺棄「在後」，拒絕基督宗教及其神聖經典，以及它們所支援的父權意識。

極端的廢棄型無可避免地受到其他類型的廢棄。評論家認為它旨在製造對立，而不是和解；而在否定聖經的權威之後，它本身也變得毫無權威，只能退縮在毫無歷史根據的女神崇拜的背後，希望一個烏托邦式的未來裡，惡(男)能夠完全被善(女)所消滅。

此外，麥奇(McKay)和米莉(Milne)都指出 80 年代後期還出現了另一種廢棄權威型，不同於前述(早期)的極端形式，但仍可以歸類為廢棄型，因為它是有意識地與信仰傳統保持距離⁵⁵，不「先驗」地肯定聖經的權威。和修正型不同的是，作者不必以信徒的身分發言，不必以重新發現聖經中被遺忘了的女性價

⁵³ 「越過父神」正是達利給予她最著名的作品的名字：Mary Daly, *Beyond God the father: Toward a Philosophy of Women's Liberation with an Original Reintroduction By the Author* (Boston: Beacon Press, 1973, 1985)

⁵⁴ 達利的神，她稱作 Be-ing (在存在中)。早期(70年代)強調的是存在的動力，80年代以後，漸漸脫離非實體性的特徵，而邁向實體性的女神。Cf. Mary Daly, *Beyond God the father*, pp. xviii-xix (1985年再版導言)。

⁵⁵ Cf. Milne, "Toward Feminist Companionship", pp. 57-60.

值為己任，她可以不帶任何護教的情緒，不把女性主義放在信仰的委身之下，如此乃可以純學術的立場揭露聖經中的女性聲音，並揭示這種平常聽不到的聲音背後的意識形態。艾斯特·福斯（Esther Fuchs）⁵⁶，卓利·艾森（Cheryl Exum）⁵⁷，米奇·包爾（Mieke Bal）等人的女性聖經研究，便是如此。她們把聖經啟示性的權威「廢棄」，或至少擺在一旁，而以文學、修辭、敘事等批判方法專注於其中的女性角色，如此，基督徒的經典文本乃得以如同其他文本（比如其他女性作者的文本）一樣，毫無特權地接受女性主義的審視。至於米莉自己，顯然也屬於這種廢棄型，她稱之為「非認信」式（non-confessional）。從她文章的標題：〈並無許地：廢棄聖經的權威〉可清楚透視她的意向⁵⁸。她還認為只有這種非認信的女性詮釋才能為其他（俗化）的女性主義所承認；否則，女性聖經詮釋將永遠屈從於信仰之下，而為其他學院派的女性研究所鄙棄。

若問：「非認信」的女性學者研究聖經的理由何在？換言之，既不是基督徒，憑什麼研究聖經？另一位主張「既不否認其凌虐的事實又不尋求其正當性以確保男性權威」的嘉羅·方坦（Carole R. Fontaine）說：「因為我們必須，也因為它（聖經）是我們的」⁵⁹。她跟著補充：「必須」，因為常有人未經批判地利用聖經來否

⁵⁶ Esther Fuchs, "The Literary Characterization of Mother and the Sexual Politics in the Hebrew Bible", and "Who Is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism", in Adela Yarbro Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarships*, pp. 117-136, 137-144. 福斯以非護教的心態書寫，她認為：舊約聖經最常見的「母親」與「欺騙的女人」這兩個議題所揭露的，是猶太社會對女性的忌憚。

⁵⁷ J. Cheryl Exum, "Second Thoughts about Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10" in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), pp.75-87. 艾森挑戰傳統修正型的女性學者的護教做法。

⁵⁸ Pamela J. Milne, "No Promised Land: Rejecting the Authority of the Bible", in Hershel Shanks (ed.), *Feminist Approaches to the Bible*, pp. 47-74.

⁵⁹ Carole R. Fontaine, "The Abusive Bible: On the Use of Feminist Method in Pastoral

定社會中窮苦人的權利，任何人都不能袖手旁觀；畢竟，聖經已不是基督徒所專有，它亦是「我們的」（非認信者的），因而任何人都有權對它作出批判，因為聖經已經是西方人甚至全人的文化遺產。

六、後現代的女性詮釋

隨著十八世紀啟蒙運動的興起，現代主義強調理性與科學方法在追求公平公正的客觀真理的重要性；接踵而來的自由主義，則強調平等、個別性、自由、與民主。這些都助長了人類的歷史意識：真理是歷史的，一方面，它可以用歷史的方法找到，另一方面，它躺在古遠的歷史。於是企圖確立基督宗教的歷史、歷史耶穌的歷史、經典形成的歷史、對觀傳統的歷史...等等歷史研究成了宗教學術（包括聖經學）的目標。原初的意義（*original meaning*），即歷史的意義，也就是唯一正確的意義。一種客觀的、普遍的、不偏不倚的、不帶研究者個人的興趣的、以求找出歷史的事實性（*the matter-of-factness*）的學術態度，成為主流。女性神學產生於這個時候，第一批女性神學家基本上都接受現代主義式的客觀真理觀，要求對聖經作客觀的研究，不管其立場是宗經，還是廢棄，她們大都相信普遍、單一、明晰、理性真理的可能性。

但是隨著多元、含混、語言性的被重視，這種歷史的和聖經的實證主義漸漸受到質疑。後現代否認有所謂經文的「真」意義（*real meaning*），更否認真意義即是原初意義，又這種「真」意義可以用客觀的方法尋出。瑪利·麥健托·福克森（*Mary*

Contexts”, in Athalya Brenner & Carole Fontaine (ed.), *Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies*, pp. 84-113.

McClintock Fulkerson)⁶⁰在這方面最富代表性，對她來說，經文無所謂真實，只有足夠，而足夠與否是相對於團體；一個經文能夠為團體服務，就是足夠。在她看來，經文並不是一成不變的，但是它會在團體裡慢慢固定下來。那是因為每個團體都會有一些讀經規則，或詮釋的規定等，這樣，在團體的閱讀中，經文及其意義乃趨向固定化。於是團體慢慢構成了它的「正典系統」(canonical system)⁶¹。對她來說，很多女性神學家都對歷史耶穌及初期團體感到興趣，而這正犯了現代客觀主義的迷思，因為她們希望可以找尋出一個真實的、在她自己以外的實體（例如堅持平等主義的耶穌運動），作為當代婦女團體爭取自由的模範或原型(prototype)；這樣，她們乃假裝自己是一個中立的、自律的、超越的、能夠在她團體的語言以外活動自如的主體。

福克森反對把聖經實質化(essentialize)，她反對把壓迫或解放這一類形容詞歸於聖經本身，因為聖經並沒有固定的意義，我們不能說某一段聖經「實質上」是性別主義的，因為性別主義與否不在聖經內，而在詮釋的團體⁶²，所以問題在乎團體如何閱讀它。有人從某段經文讀到壓迫，但也有人從中得到解放。我們不能代替他人感覺，或代替他人詮釋。就算是傳統的非女性主義者，她／他們的讀經也不該受到女性主義的指責，她／他們也不必按照女性主義的方式宣佈聖經對女性的壓迫。總之，沒有一種普遍的經文，沒有一種放諸四海而皆準的聖經讀法，甚至也沒有任何

⁶⁰ Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

⁶¹ 個別團體有它自己的正典，是這個團體理想的閱讀與詮釋方式，也是它進行經典詮釋的結果，它也給這個團體提供標準。

⁶² Mary McClintock Fulkerson, "Is There a (Non-Sexist) Bible in this Church?: A Feminist Case for the Priority of Interpretive Communities", in *Modern Theology* 14 (1998), pp. 225-242.

普遍的女性經驗。所有這些代他人作嫁的做法都是企圖將自己的意識形態加於別人身上，也無可避免地構成對別人的暴力。無疑地，福克森是呼籲不同團體之間的相互尊重。

後現代主義拒絕單一意義、要求尊重多元的特色在另一位女性神學家郭佩蘭身上更是表露無遺。出生在香港，在殖民地體制下長大，郭佩蘭很清楚體會到基督宗教無異於帝國主義、亦與帝國主義結合無間的暴力。因而她致力找尋一種有異於西方（對她來說西方就是男性）的神學方法，這一種方法必須是適合東方、亞洲多元信仰與文化的精神的。她稱為「多元信仰的詮釋學」（multifaith hermeneutics）或「多元文化的詮釋學」（multicultural hermeneutics）⁶³。

郭佩蘭也和佛羅倫察和福克森一樣，並不完全否認歷史批判在聖經研究上的價值，但卻懷疑這一種以歷史為尊的實証（歐式）方式是否唯一的方法，而更重要的，這一種方法是否適合亞洲多元的文化處境⁶⁴。郭佩蘭顯然認為，在亞洲的聖經研究比在其他歐美地區等基督教國家更受決於亞洲基督徒的身分認定。以筆者自己為例，筆者不僅是個基督徒，也是個有著悠久文化傳統的中國人，和郭佩蘭一樣，出生在殖民地香港。由於這樣的背景，亞洲基督徒的聖經閱讀更需要超越純歷史的認知而走向團體和文化的對話。在中國，儒家強調的不是永恆的、抽象的真理，而是知行合一。所以郭佩蘭提出「行為的讀經」，團體與文本的互動，由聖經帶動實踐，以及通過禮儀的聖經演出（performance）。這是一

⁶³ Kwok Pui-lan, "Overlapping Communities and Multicultural Hermeneutics", in Athalya Brenner & Carole Fontaine (ed.), *Reading the Bible*, pp. 203-215.

⁶⁴ Kwok Pui-lan, "Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation", in Fiorenza (ed.), *Searching the Scripture*, pp. 101-116.

種重行動多於思辨的聖經研究⁶⁵。對本地社會政治局勢的洞悉，聯同想象、自由聯想等等，有助我們對聖經的洞察。而最重要的是，在多元經典的亞洲，聖經必須與其他經典一起閱讀，甚至被它們所照亮。如此我們才會發現聖經在亞洲的神聖啟示，而這是透過亞洲的處境而揭露的。換言之，在亞洲，基督宗教必須更加謙卑，對本地文化傳統更加開放。

羅文·麥堅妮·瑟赫德（Loraine Mackenzie Shepherd）綜合郭佩蘭對聖經的看法，有如下四點⁶⁶：首先，聖經是關係的，藉由它與團體的關係而獲得經典的地位，但這地位也可能隨著時間而改變。其次，聖經還是多元的關係，由於亞洲多元宗教的事實，每個宗教都有其經典，聖經勢必處於多元的關係中，因此它不能自稱擁有排他的啟示性，耶穌事件是特殊的而非唯獨的。其三，並沒有僵化的正典界限，反而是，面對偌大的經典傳統，很少有人會看遍所有的經典。其四，無須囿限於書寫的經典，除了書寫的經典外，還有口頭的傳統，如詮釋的團體，以及邊緣人（不識字的民眾）的聲音等。此外經典還是踐行的經典，經典，與其說是用寫的，不若說是用說的和用行的來完成。

後現代的女性釋經學，因其重視多元，看重經驗主體的特殊視角，常常會有否定普遍、客觀價值的傾向。這種類型從好處看，是容易達成相互的尊重，從壞處看，卻是帶有某種相對主義，常常會威脅到傳統的啟示理論。上面兩位作者，雖然無意完全廢除聖經的啟示，卻亦無意讓啟示唯獨保留在聖經宗教內。其他女性的故事，或亞洲其他宗教的多元經典，一樣可以擁有啟示性，能

⁶⁵ Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), pp. 35-36.

⁶⁶ Loraine MacKenzie Shepherd, *Feminist Theologies for a Postmodern Church*, p. 90.

夠照亮啟示。她們也不約而同地強調實踐，標準已不再是聖經說了什麼，而是我們做了什麼；離開語言中心的路線，代之以經文和團體的互動。

總結：評價女性神學釋經學

回顧近五十年的女性神學，我們彷彿走了一趟近代基督宗教的歷史。女性神學興起於現代主義的頂峯，充分受其平等、自由、民主、博愛精神的感召。第一代參與人權鬥爭的女性戰士，不僅意識到自己被邊緣化的事實，更體會到聖經在整個壓制女性的過程中所扮演的角色。從一開始，女性神學就與聖經的權威衝突不斷。本文除了見證這一衝突外，也發現到女性神學多方緩和調解這項衝突的嘗試，結果是對聖經啟示性的再檢視。當然，再思啟示神學的動力不僅來自女性主義，近代理性思想、比較宗教、傳教神學等都加速了這個反省。事實上，除了極端的廢棄型之外，大部分女性神學家都不欲與聖經宗教一刀兩斷。畢竟，聖經的價值在西方文化、甚至全人類中的貢獻都是不容抹煞的，尤其是基督徒，他們在理性和感性上都不容易中斷與聖經之間的血肉相連。

於是大部分女性神學家都在完全捨棄與照單全收中間找尋出路。女性受苦的事實來自聖經的絕對化，中世紀父權主義是最好的見證，父權主義藉由聖經的絕對化也絕對化了自己的權威。如何避免重蹈覆轍？大部分女性神學用的方法都是把啟示和聖經作某種區分，這樣做的時候，她們其實也強調了天主的超越性：天主超越了文本，當然他的啟示「可以」經由聖經傳達出來。若是這樣的話，啟示是需要人去辨識的，而不是理所當然地順手拈來、隨人駕馭。女性神學其實大致上是同意這點的，只是細節上仍有

不同，於是有了「正典外」的標準與「正典內」的標準的分野。其實，不管是正典外，還是正典內，都是拒絕把啟示和聖經的文句等同起來，拒絕文字中心的註釋法。

歷史批判的角色是含混的。雖然很多女性神學家警告對歷史批判的依賴，但是也都承認，不能完全免除對它的應用。有關歷史批判對女性釋經學的貢獻，也許還得多說明一點：正如莫尼加·范達（Monika Fander）⁶⁷ 所觀察的，歷史批判，作為啟蒙運動的產物，其實是女性神學的搖籃，因為只有歷史批判才能避免對聖經作一種純粹字面的、基本主義式的、仇視女性的研讀方法。不過，女性神學家也發現，歷史批判也不必然是解放性的，當人陷入一種歷史主義的迷思，以為只有歷史才是唯一走向真理的方法，而忽略了其他「他者」的聲音的時候，歷史批判的壓迫性便非常顯然。這是後現代時期的洞見，我們看見後現代女性聖經學者對所謂歷史的、原初意義的懷疑，但是，也可以發現，她們雖然一方面對歷史批判提出警告，卻沒有完全否定它的功能，事實上，為避免掉進全面的相對主義，某種歷史的確定性，還是必須堅持的。

聖經的權威也是女性釋經學的關注點之一。女性神學希望可以找到一種有異於父權時代支配型的聖經權威，這一種權威必須包容異己（包括女人、同性戀者、非高加索的白種人...）。我們的研究發現，很多婦女仍未放棄希望，但是，如此多不同類型的嘗試亦清楚顯出，這不是一件容易的事。也許，要同時做一個基督徒與女性主義者，這需要很大的努力，如果是一個亞洲人，所面

⁶⁷ Monika Fander, "Historical-Critical Methods", in Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, pp. 205-213.

臨的挑戰便更大。在亞洲的女性神學釋經學，除了必須與當代社會實況接軌之外，還需要考慮脈絡化的工作，與更深層的傳統文化遺產接軌。我相信，二十一世紀女性神學釋經學必須往這方面努力，也就是，女性神學必須成為地方教會力圖與本地文化共相融和的見證。

Feminist Theology and Biblical Hermeneutics

Teresa Wong Yai Chow

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

During the last fifty years the development of feminist theology has undergone many changes, and a reappraisal of its achievements is due. Unlike traditional Christian theology, it provides a brand-new reflection on biblical hermeneutics, which has traditionally been interpreted in patriarchal terms. Yet feminist theology is not a one-dimensional phenomenon. And there are as many feminist theologies as there are feminist hermeneutics.

This study examines several dimensions worthy of note in this movement. In order to do so, it follows and expands Osiek's typological classification. Our conclusion, after discussing all feminist theologies, is as follows: Notwithstanding the rich and extraordinary plurality of feminist theologies, their positions are not related in an absolute or static way. They rather constitute a constellation, with juxtaposed elements which conflict at some points and intersect at others. Furthermore, as inclusiveness and relatedness are key words for feminist theology, the present author is convinced that it will be openly and dynamically employed by theologians who integrate them with other theologies.

Keywords: feminist theology, Christianity, plurality, biblical hermeneutics