

前言

世界上幾個主要的宗教傳統均把婦女看成邪惡的代表，尤其是性別的二元論。這個理論認為婦女是與物質結合，而男人乃是與神靈結合，男人是靠近神的，是好的；反之，女人的身體誘引男人偏離他靈性的目標，使他們離開神。女人是邪惡的，她們必須被男人控制，這是在大多數的宗教律法所載明的神聖命令。

基督宗教源自猶太教，深受猶太文化影響，猶太教的宗教經典（即基督宗教的舊約聖經）中，絕大多數的經文都將女性的地位視為從屬於男性。猶太人前期的歷史就是舊約聖經的記載，如果我們把猶太人的先祖亞伯拉罕（Abraham 亞巴郎）和撒拉（Sarah 撒辣）的年代定在公元前 1800 年，整個猶太婦女的故事有接近四千年的歷史。

不論在聖經的時代、在《猶太法典》（*Talmud* 塔木德）的時代、在中世紀、在現代社會的猶太主義中，男性都是領導者、教導者和立法者，婦女必須跟從。在這樣的男性主導的社會，仍然有些許例外的情況，例如聖經中的幾位不平凡的女性：士師底波拉（Deborah 德波辣）¹、友弟德（Judith 猶滴）²、以斯帖（Esther 艾斯德爾）。在第二世紀有拉比梅爾（Rabbi Meir）的妻子貝魯利雅（Beruriah）³以過人的學習天份著稱，中世紀有巴爾閃多夫（Baal Shem Tov）⁴的女兒歐蒂爾（Oudil）有神恩的敬虔。現代猶太主義有非常多傑出的女性，如美國猶太復國運動的領導者暨哈達沙醫學組織（Hadassah Medical Organization）的創建者所爾德（Henrietta Szold, 1860-1945 CE）和以色列的首相梅爾夫人（Golda Meir, 1898-1978 CE）。東柏林（East Berlin）的約拿絲（Regina Jonas, 1902-1944 CE）在 1935 年被按立為世界第一位女性拉比，為德國猶太社團服務。現代猶太女性主義者很努力地想要讓猶太婦女擁有更多自由發揮的空間，然而，在猶太歷史中絕大多數的婦女都被定位於妻子和母親這兩個角色，也就是說她們經手的多半是家裡的事務，而非公共的領域。⁵

猶太主義的擴展，通常百科全書以兩方面來記錄。從歷史發展的觀點，從聖經的時代，穿越以拉比⁶和《猶太法典》主導的中世紀，到猶太文化與歐洲現代化的交會。從地理和猶太文化傳布的觀點，記錄猶太人如何居住在中東、北非、亞洲和歐洲，和整個西半球的擴展。以歷史發展和地理的種種差異來看，雖然猶太婦女生活在這樣龐大的不

¹ 士師記四至五章。

² 基督公教（或稱天主教）的經典友弟德傳，描述友弟德走到圍困耶路撒冷的亞述軍營，以美色誘殺大將軍敖羅斐乃的故事。

³ 貝魯利雅是極少數被猶太法典引證為賢士的婦女。

⁴ 巴爾閃多夫是對以色列·便·以利以謝的別稱，意思是「好名字的大師」。

⁵ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1979), p.133.

⁶ 拉比是師傅的稱呼。

同環境中，但是共同的趨勢就是長期在宗教傳統下，遵守妥拉（*Torah* 律法或法律）⁷的規定，在父權制度的結構下生養兒女。⁸

父權制度的基本特徵是把許多人，包括自由人和奴隸，在父權之下組織成一個家族，其目的在於集合力量占有土地、放牧牛羊。那些淪為奴隸的人，還有受雇為僕役的人，以婚姻關係為生活基礎，以其家長為其族長，構成一個父權制家族。擁有父權的男性族長，有權支配家族成員和財產，父親具有生殺其子女、後裔和奴隸的權力，並對家族成員所創造的一切財富擁有絕對的所有權。這種家族的獨創特點，是把許多人置於前所未聞的奴僕和依從的關係之中，而不是因實行一夫多妻制，也有並非多妻的父權家族。在這種制度的閃族社會，支配群體的父權是被追求的目標，產生比較高度的個人獨立性。父權制度曾經流行在古老的希伯來人、希臘人和羅馬人當中，族長擁有絕對的權力，宗教信仰也是族長決定，華人世界對此也不陌生。⁹

在以色列歷史中有三個主要的觀念和事件構成了猶太婦女的經驗。第一個事件就是在摩西（*Moses* 梅瑟）的帶領下，以色列人從埃及出來，並且在曠野接受了妥拉，以及藉著摩西與神立約，這個神人之約追溯到他們的先祖亞伯拉罕。這個階段顯示了遵守律法則興盛，違反律法則滅亡的理念。¹⁰第二個事件是在舊約聖經的以色列歷史中一連串與君主政體結合的事件，也成為猶太民族主要的象徵。在這個階段律法成為人民每天崇拜和生活的指引，君王是神所選立，國家結合了神聖性和世俗性，在神人之約的規定下行事。第三個階段最重要的事件是公元 70 年耶路撒冷被毀，大多數的猶太人從聖城分散到各處。在此離散（*diaspora*）的階段中，第一和第二世紀由領導的拉比制定了希伯來聖經（*Hebrew Bible*）¹¹，並集結了當時許多教師的傳統教導，成為《密須那》（*Mishnah*）¹²。約在公元 500 年，《猶太法典》完成，成為猶太生活執行的指引。如果希伯來聖經是關於猶太婦女在公元前的宗教經驗最好的資料來源，猶太法典就是有關猶太教婦女在公元後的地位最重要的文獻。¹³

舊約的婦女

葛爾達·列爾那（*Gerda Lerner*, 1920-2013）以兩方面來看猶太歷史中的女性，一類是簡單地從過去發生的事件看，一類是從被寫下來的記載看，也就是後代的「歷史學家」（*historians*）所採用的。從第一類過去發生的事件來看，我們可以認定有百分之五十的事件，婦女都是採取行動的一方，她們對這個民族在每日生活的貢獻與男性是同樣多

⁷ 妥拉原是指生活的「指引」，基督宗教譯為「律法」或「法律」都比原來的意思沉重。

⁸ *Denise Lardner Carmody, Women and World Religions*, 134.

⁹ 路易斯·亨利·摩爾根（*Lewis Henry Morgan*）著，楊東莼、馬雍、馬巨譯，《古代社會：從蒙昧、野蠻到文明》（台北：台灣商務，2000），頁 484-485。

¹⁰ 參看出埃及記至申命記。這個理念通常被稱為「申命記原則」，記錄在申命記二十八章。

¹¹ 希伯來聖經是合宜的稱呼，但是本文仍然採用普遍被人熟知的稱呼舊約聖經。

¹² *Mishnah* 是希伯來文「重複」之意。

¹³ *Denise Lardner Carmody, Women and World Religions*, 134-135.

的。從第二類被寫下的記載看，我們必須認清所有的記載都是男性所作，也是由男性詮釋。許多正式的和學院性質的書寫有輕看女性的情況，在每個事件的描述中都是以男性為主要的架構，把對於女性和女性有關的關注放在一邊，或是完全省略。¹⁴

崔菲莉 (Phyllis Trible, 1932-) 以關注女性的立場解析了四個舊約聖經的故事¹⁵：夏甲 (Hagar 哈加爾)¹⁶、他瑪 (Tamar 塔瑪爾)¹⁷、利未人的妾¹⁸、耶弗他 (Jephthah 依弗大) 的女兒¹⁹。崔菲莉敏銳的注意力不僅放在經文本身，也放在經文沒有述說的部分，她認為每個故事都是以男性的立場述說和詮釋。另外，根據摩西的律法，每個出嫁的婦女都必須是處女，否則她會被丈夫視為無用，而且懷疑初期生的孩子是他的，但是對於男性就無此限制。如果一個丈夫證明妻子結婚時不是處女，這個妻子將被石頭打死²⁰。猶太的法律中，婦女的供詞與奴隸和外族人同等，其力量是次於男性的²¹。妻子是屬於丈夫的財產，對於妻子的傷害是以「受損的物品」(damaged goods) 來處理。若是新娘離家，則有辱自己的父親，法律是保障丈夫的²²。從經文的處罰看來，對於傷害別人妻子的處罰，是遠超過「物品」受損的。

同樣的，姦淫的行為對於男人也有較多的保障。一個男人犯了淫亂的行為，並不會被判處死刑，男人只有在與已經許配給別人的未婚女子或與別人的妻子淫亂的情況，才會遭受死刑，因為他濫用了屬於別人的女人，這個與他犯罪的婦女將視當時她是否有意犯罪來判定是否處死²³。妻子的身體並不是屬於自己，乃是屬於丈夫，而丈夫的身體並非屬於妻子。犯姦淫的妻子是濫用了屬於丈夫的身體，該處死刑，但犯姦淫的丈夫並不算是濫用了屬於妻子的身體。未婚女子的身體是屬於她的父親，如果一個男人姦淫了未婚女子，他是侵犯了這女子的父親，他不會受到嚴重的刑罰，只是有義務要娶這個女子為妻，終身不可休她²⁴。妻子沒有權利提出離婚，但是丈夫卻可提出確實的理由和正式的休書打發妻子離開。²⁵

對於婚姻，舊約聖經僅僅說到姦淫和休妻。從創世記 (Genesis) 二章二十四節到先知書，尤其是何西阿書 (Hosea)，婚姻給人的印象是自然的、美麗的，以及作為上帝和以色列人立約的預表。理想的丈夫會愛他們的妻子，夫妻彼此找到圓滿和愉快，就如亞

¹⁴ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 139.

¹⁵ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 136-139.

¹⁶ 創世記十六 1-16、二十一 9-21。

¹⁷ 撒母耳記下十三 1-22。

¹⁸ 士師記十九 1-30。

¹⁹ 士師記十一 29-40。

²⁰ 申命記二十二 13-21。

²¹ 黃瑛瑛著，《從輔導語言特色看耶穌與撒瑪利亞婦人的溝通》(輔仁大學神學院研究所碩士論文，1996)，頁 18。

²² Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 139.

²³ 利未記二十 10-11、申命記二十二 23-27。

²⁴ 申命記二十二 28-29。

²⁵ 申命記二十四 1-4。Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 139-140.

當 (Adam) 和他的配偶夏娃 (Eve 厄娃)。在事實上，在舊約時代，人認為婚姻主要的目的並非圓滿愉快，而是生育。舊約聖經有關婚姻的記載，顯示性愛的歡愉不是最重要的，更重要的是多產。雅歌 (Song of Songs) 以男女歡愉寓指神人關係，並不強調生育，是極為特殊的。通常婦女的生育能力比男女歡愉更被看重，一個婦女最被渴望和被需要的是她能夠生出兒子，例如先知撒母耳 (Samuel 撒慕爾) 的母親哈拿 (Hannah 亞納)。一個沒有生出兒子的婦女被視為無用和沒有價值的。²⁶

關於舊約聖經中婦女的地位，還必須注意婦女在「血的禁忌」(blood taboos) 之下勞力工作。雖然婦女主要的職責是生養兒女，但是顯然也希望日夜婦女辛勤工作²⁷。婦女的經血是無法和獻祭的血作比較，經期中的婦女是不潔淨的，所有她接觸的物品都成為不潔淨，和她同房的男人也不潔淨²⁸。生產的婦女也是不潔淨的，生男孩不潔淨七天，生女孩不潔淨兩個七天。²⁹

另外，在創世記第一章記載上帝造人的時候，有教父認為經文顯示女人並非直接由神的形象所造，因此女人沒有神的形象³⁰，創世記第二章描述女人是由男人的「肋骨」³¹所造，顯示男人是直接由神所造，女人是由男人所造，因此女人從受造就次於男人。創世記第三章描述先祖犯罪，男人乃是被女人所引誘，女人成為人類墮入罪惡深淵的罪魁禍首。這方面的經文，被新約聖經繼續引用³²，成為女性次等地位最有力的證明。今天，我們對這些經文可以有新的解釋，然而在基督宗教上千年的歷史，這些經文被解讀為女性是次於男性的。

舊約也有經文對於犯了姦淫的婦女展現出極為寬容的態度，如耶利米書 (Jeremiah 耶肋米亞) 以丈夫接納與別人行淫的妻子，展現神對以色列民的愛³³。小先知何西阿 (Hosea 歐瑟亞) 被神要求去愛一個與別人相愛過的女人，好像以色列人雖然偏向別神，上主還是愛他們³⁴。經文以寬恕一個淫亂的妻子，展現神對祂子民的愛，從另一方面，也看出來淫亂的妻子在猶太人是絕對不能寬恕，也不能再被丈夫接納的。

我們在舊約聖經中所看見的婦女多半是負面的情況。最好的情況下，她們能夠成為次等公民，附屬於男人的管轄。比較糟的情況下，她們可能被姦淫、被殺死，或只被用

²⁶ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 140-141.

²⁷ 箴言三十一 13-19。

²⁸ 利未記十五 19-24。

²⁹ 利未記十二 1-5。Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 141.

³⁰ 創世記一 27 直譯：「上帝就照著他的形象造那人，乃是照著神的形象造他，男性和女性。」經文寫照著神的形象造「他」，因此被認為只有亞當是按照神的形象所造。

³¹ 「肋骨」原文 *zalot* 乃是「旁邊」(複數)之意，按 23 節亞當說「骨中的骨和肉中的肉」，可能是有骨有肉的一塊。

³² 哥林多後書十一 3、提摩太前書二 13-14。

³³ 耶利米書三 1。

³⁴ 何西阿書三 1。

來生育，而她們肚腹的功能因著經血和產血卻被譴責為不潔淨的。³⁵

基督宗教的婦女

第一世紀末期基督宗教的群體和猶太教會堂關係破裂。基督宗教在接下去的兩個世紀超越了猶太教和希臘宗教，逐漸形成以非猶太人為主的教會。經過了被迫害的時期，第四世紀基督宗教獲得羅馬帝國的恩寵，此後，耶穌的跟隨者成為帝國的領導力量，注定成為西方歷史的塑造者。³⁶

雖然基督宗教承認以希伯來聖經（通常是希臘文的譯本—七十士譯本）為他們的經典，但它一開始就擁有與猶太教不同的特質。在大約公元 30 年耶穌死後，人們開始收錄有關他的所有回憶。這些不同的基督徒團體的記憶被編排成四卷廣泛被接受的福音書（Gospels）。同時，使徒保羅（Paul 保祿）所寫的書信也在各個他所建立或訪問的基督徒團體間流傳。福音書和保羅書信的連結，加上不同性質的其他書信和啟示錄（Revelation 默示錄）成為新約聖經。³⁷

婦女從基督徒團體開始建立就是其中一員。這些猶太婦女在耶穌傳道時期跟隨著他，直到耶穌被釘在十字架時婦女在他旁邊。復活的耶穌第一個向抹大拉的馬利亞（Mary Magdalene 瑪利亞瑪達肋納）顯現，以彼得（Peter 伯多祿）和其他見證耶穌復活的人組成的團體包括了男人和女人。在早期的教會對待婦女的態度源於幾個因素：（一）猶太傳統，包括舊約聖經和剛開展的拉比神學，（二）希臘傳統，指希臘和羅馬對待婦女的方式，以及（三）成長中的基督徒信仰經驗，包括基督徒對於性別之間的關係所做的反映。³⁸

第四世紀中葉，當基督教開始立足於羅馬帝國的時候，建立了基督教的父權制度。在新約聖經的末期直到中世紀的教父時期，教會是由清一色的男性主教神學家把持。中世紀時期，神聖的和世俗的權力集中在男性手中，有教宗、主教和祭司；王子；低一點的貴族和士兵。婦女被形塑為在家庭生活，基督徒婦女可以選擇為婦女而設的修道院。婦女被要求遵守她們的神聖工作和社會服務。整個中世紀的基督宗教是屬於男人的世界，嚴格的封建制度，男人對於民主的安排婦女參與不感興趣。中世紀最偉大的女性典範是童貞女馬利亞（Virgin Mary 瑪利亞）—上帝的母親，提供信徒愛的安慰、了解，並為人向耶穌和天父上帝求情。³⁹

十三世紀末期基督公教的理論開始分歧，十四和十五世紀增加很多混亂。婦女和男

³⁵ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 141.

³⁶ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 161.

³⁷ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 160.

³⁸ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 161.

³⁹ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 161.

性都在沒有秩序的教會生活和改教前幾個世紀的折磨中受許多痛苦。受到改革浪潮的衝擊，教會在十六世紀前半葉做了調整，受到歡迎。藉著宗教改革，婚姻受到尊重，但是改教者回到聖經的觀點，暗示恢復男性主導的父權制度。在一些左翼急進的新教教會，傾向男女平等治理，婦女有機會能參與治理教會。雖然如此，在基督新教和基督公教（即天主教）婦女僅有極少的解放。⁴⁰現代化的社會造成新教的改革者強調個人的良知，並轉移注意到上帝的靈。從宗教改革和文藝復興產生了新的人文主義。在這個啟蒙時期，人類的理性成為偉大的寶藏，但是只有極少數的西方文化容許婦女參與哲學和科學的行列。在教會，宣教士隨著探險者打開了朝向東方和新的世界。在宣教士在異地定居之後，家庭也必須承受單獨的冒險。在新的世界，婦女和男人都要工作，在經濟和社會地位具有同樣的重要性。然而在大多數的基督宗教團體，仍然把婦女視為次等公民，不允許她們參與決策和擁有權力。基督新教依賴聖經，認為婦女必須從屬於男性，是基督教的基礎。基督公教和基督正教則堅持全部由男性擔任的聖職階層，乃是基督原本為教會所設立的。⁴¹

整個基督宗教的歷史，婦女必須從屬於男性，無法與男性同等地被對待。現在，我們回到基督宗教的源頭，福音書所記載的拿撒勒人耶穌（Jesus of Nazareth），他在舊約聖經思想的社會環境中，卻超乎尋常的善待婦女。

耶穌和婦女

在耶穌的時代，婦女的地位在猶太社會是非常低落的。女性不允許參與公開的活動，一個婦女離開她的家就必須用兩條頭巾蒙住她的臉，使她完全無法被人辨認。一個妻子離開家沒有蒙住臉，她的丈夫就可以休掉她。婦女與其它婦女談話，也不能過多。一個男人禁止單獨與婦女說話，不能看見已婚的婦女，甚至不能問候她。一個在街上說話的婦女，或是在公開場合紡織的婦女都可能被丈夫休掉。對於一個未婚的婦女，最好是不要出門。婦女在家庭只能作規定婦女從事的工作，尤其是針線和紡織，她能接受的教育也僅限於從事這些工作。她不能擁有與弟兄們相同的權利，也無法得到財產。在她未到達十二歲半前，她的父親擁有管治她的權力，甚至可以把她賣為奴隸⁴²。這是在文獻所記載的規定，然而在實際的生活上會比較寬鬆，許多農村婦女也沒有受到這麼大的限制。

新約的情況並不比整個舊約聖經所限制管束的時代要自由，但是耶穌卻對那個時代的婦女展現截然不同的態度和肯定，也容許她們參與他的傳道團體。從近代對耶穌傳道期間婦女如何發揮功能的研究，得到幾點結論：

第一，耶穌對於離婚的教導。男女雙方從結婚之後，就被婚姻約束，成為「一塊肉」（one flesh）是多數當時的人所反對的，他們希望離婚能夠成為合法的選擇。耶穌提出新的且

⁴⁰ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 161-162.

⁴¹ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 162.

⁴² Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia, NJ: Fortress Press, 1969), 359-364.

有說服力的教導⁴³，婦女是其中主要的受惠者，因為當時離婚的權利是由男性把持，男人可以任意離棄妻子。⁴⁴

第二，耶穌認為獨身的正當性，反對巴勒斯坦和羅馬帝國的大多數地區的觀念。當時流行的看法是不可單身，因為人有生育的責任，耶穌從對這個責任的絕對詮釋中釋放了男人和女人。對於婦女，耶穌容許她們在基督徒團體中能夠擁有除妻子和母親以外的其他角色。⁴⁵

第三，耶穌拒絕對於男女在違犯性的道德行為時用雙重標準審判，他認為男人和女人同樣必須在裡面和在外面忠貞。婦女不用在性的錯誤行為負特別的責任，耶穌削弱婦女身為引誘者：夏娃（Eve 厄娃）的女兒的形象，減少她們被用為代罪羔羊。⁴⁶

第四，耶穌沒有在婦女的本質上毀損她們，並肯定她們的能力和宗教才華。無疑地，這些因素使婦女們被耶穌的教導吸引，並加入他的活動。⁴⁷

第五，耶穌對於信仰家庭的看重，甚於血緣的家庭⁴⁸。耶穌容許婦女離開她們的原生家庭，也不受婚姻約束，成為宗教生活中樂於服務的人。耶穌讓兩性都可以過修道生活。但是從另一方面說，耶穌並沒有激進地反對那個時代男性主導的父權制度。對於婚姻、照顧父母的責任和孩童的價值，他都支持當代猶太人的理念。進一步，他強調丈夫和男性領袖有責任作道德的榜樣，在他的宗教團體中，他選擇了十二個男人當門徒。⁴⁹

第六，耶穌對待婦女比起當時的拉比慣常的方式自由。耶穌解釋不潔淨的律法條例是非常寬鬆的，他願意在安息日醫治婦女，並且在公開場合與婦女談話。他也和不貞的婦女和稅吏接觸，這兩種人被社會認定為「罪人」，拉比顧及自己的名聲不願意和他們接觸。⁵⁰

第七，耶穌容許婦女如同他的門徒，而拉比不接受婦女當他的學生。⁵¹

從這些和其他耶穌所做的事情，顯出耶穌展現了一個顯著的創舉。他從猶太傳統中開創了一個嶄新的時代，是屬於「上帝的國」(The Kingdom of God)，拒絕或指責不合於他的理念。在他之前，拉比也有以婦女為信仰的典範，並說了提高婦女聲望的故事，但是耶穌對婦女的態度更加積極並與拉比不同。在路加福音 (Luke) 和約翰福音 (John

⁴³ 馬太福音五 31-32。

⁴⁴ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 163.

⁴⁵ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 163.

⁴⁶ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 163.

⁴⁷ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 163.

⁴⁸ 參看路加福音八 19-21。

⁴⁹ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 163-164.

⁵⁰ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 164.

⁵¹ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 164.

若望福音)的記載，耶穌以婦女作為信仰的典範。比較當時的猶太教和希臘宗教，耶穌的活動更歡迎婦女加入。耶穌突破了猶太經典和拉比的傳統，肯定婦女在宗教的角色和價值⁵²。

在新約聖經中，耶穌的母親馬利亞被描述的如同一位在學習的門徒⁵³，而馬大 (Martha 瑪爾大) 則像個門徒的女主人⁵⁴。約翰福音記載婦女成為耶穌的見證人，尤其是為他的死亡、埋葬、空墳墓和復活之後的顯現⁵⁵。約翰福音記載拉撒路 (Lazarus 拉匝祿) 復活，還有約翰福音、路加福音記載馬利亞用香膏抹耶穌這兩個故事都顯示了耶穌個人對婦女的親密，有異於當時認為男性優於女性的觀念。婦女猶如男人，在耶穌的眼中是獨特的一個人。如果這是耶穌對待婦女的方式，婦女擁戴耶穌就不足為奇了。⁵⁶

對於路加福音記載了許多婦女和外邦人的事件，筆者認為路加福音寫作的時代較晚，那時福音已經傳到了外邦，可能有許多婦女加入基督宗教的團體，婦女在教會已經有了較為重要的地位，致使作者必須顧及婦女的事件。此外，也有學者提出路加重複出現婦女的故事，伴隨對婦女角色的限制，顯出路加關切的不是要改變女性的地位，而是性別適度的布署。路加使用希臘文 ἀνήρ, ἀνδρός (aner, andros) 表達「男人」，是一個特殊的男性，如英雄，顯示路加「英雄的基督論」(heroic christology)，路加特別顯示耶穌是個「男人」，是個「先知」，可能反映出申命記歷史的英雄型先知。Aner 在這兩卷書被用來描述重要的角色，耶穌、保羅和司提反都被視為英雄的殉道者。⁵⁷

在聖經之外的文獻顯示，當時婦女不被允許參與公共生活，她們在公開場合必須非常低調，不能受人注意。她與其它婦女談話，也不能過多。一個男人禁止單獨與婦女在一起，不能看見已婚婦女的面容，甚至不能問候她。一個在街上說話的婦女，或是在公開場合紡織的婦女都可能被丈夫休掉，而丈夫無須支付金錢給她。第一世紀的猶太哲學家斐羅 (Philo, 20 BCE-50 CE) 提及市場、議事廳、法院和所有人聚集的場合都是屬於男性的，一個未婚的婦女，最好是不要出門，過隱居生活，年輕的女孩受限於中門 (middle door) 之內，已婚婦女受限於外門 (outer door)。斐羅說在亞歷山卓 (Alexandria 亞歷山大里亞) 的猶太婦女是長久隱居的，從來不碰觸外門。在耶路撒冷 (Jerusalem) 的未婚婦女規定不許外出，而已婚婦女只能蒙著臉出門。然而，實際的情況並非那麼嚴格，在王室的成員並沒有嚴格遵行，在民間有些婦女必須協助丈夫販賣物品，在住棚節期婦女能夠參與在聖殿婦女院的禁食活動。在鄉村，婦女的活動更不受限制，未婚婦女能夠去井旁打水，已婚婦女能夠與丈夫和孩子共同處理農作，在家門口販賣橄欖，清理餐桌。

⁵² Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 164.

⁵³ 參看路加福音二 48-51、約翰福音二 1-11。

⁵⁴ 參看路加福音十 38-42。

⁵⁵ 約翰福音十九至二十章。

⁵⁶ Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, 164-166.

⁵⁷ Mary Rose D'Angelo, "(Re)presentations of women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts" in *Women and Christian Origins*, edited by Ross Shepard Kraemer and Mary Rose D'Angelo (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 187-188.

但是婦女不能單獨在田地工作，男子也不能與陌生婦女交談。

女兒在家庭的地位不如兒子，女兒只能作規定婦女從事的工作，尤其是針線和紡織，以及照顧年幼的弟妹，她能接受的教育也僅限於為了從事這些工作。對於父親的照顧，女兒的責任與兒子相同，要供應父親食物和飲水，當父親年老，她們要在生活上照顧父親，替他穿衣和蓋被，替他洗臉、洗手和洗腳，攙扶他出入。但是，女兒不能擁有與弟兄們相同的權利，也無法得到財產。在她未到達十二歲半前，她的父親擁有管治她的權力，她不能擁有任何所有物，所有她的工作所得都歸他父親所有，父親也能夠取消她的誓言，並代理她從事所有法律事務，接受或拒絕婚事。父親在女子到達十二歲半之前安排的婚事，女子到達十二歲半也無權拒絕，他甚至可以把她嫁給殘缺的男人。在十二歲之前，父親甚至可以把女兒賣為奴隸。但是若女子到達十二歲半，她就能夠獨立，可以反對父親安排的婚事。無論如何，婚姻中未婚夫付出的金錢是全歸岳父的。

通常，婚禮在訂婚之後的一年舉行，此時管治女子的權力由父親轉移到丈夫。年輕夫妻與公婆同住是一個規矩，年輕的妻子，儘管通常她還很年輕，就必須擔負很重和困難的任務，還要適應陌生的夫家，夫家對她經常還帶有敵意。這個妻子並非是奴隸，她能夠擁有從父家帶來的物品，她受到婚姻合約的保障，若她的丈夫去世或與她分離，她能夠擁有從丈夫來的財物。已婚婦女的第一個責任就是家務事，她要磨麥、烤餅、洗衣、煮飯、養育兒女、替丈夫鋪床、紡織等等。此外，她要替丈夫預備酒、替他洗臉、洗手和洗腳。這些職責顯出她和她丈夫的關係是服務性質，如同主人和僕人的關係。

多妻是被允許的，妻子必須忍受與妾生活在一起。然而因為經濟的因素，多妻並不常見。通常是丈夫與第一個妻子有紛爭，才會娶第二個妻子，因為離婚的費用很高，丈夫負擔不起。離婚的決定權乃在丈夫，唯有在極少數的情況下，妻子有權訴請離婚，如丈夫從事糞便收集和製皮革的工作帶有腐臭，或丈夫染患癩瘋病等殘疾。

妻子在婚後的地位與兩種情況密切相，首先是與她有血源的親人有關，尤其是與她的兄弟，她兄弟的地位可以提昇她婚姻生活中的地位。另一個情況是妻子生了孩子，尤其是男孩，她的地位就提高，對她特別重要。在律法上，女性是次於男性的性別，她們被免除去耶路撒冷朝聖，也被免除研究律法（妥拉）。學校是為了男孩設立，不是為女孩。在程度比較高的家庭，女性只能接受世俗的教育，如學習希臘文，是作為裝飾。女性只能進入聖殿的外邦人和女人的區域參加宗教活動，但婦女在經期和生產後的潔淨期（生男四十日，生女八十日）都不允許進入這個區域。在儀式中，女人只要聽話，不可說話，女人被禁止作教導的工作。女人也沒有作見證的權力。在耶穌的時代，婦女的地位是非常低的，她的價值只是受胎生育。

女性主義和女性神學的背景

公元前四世紀著名的哲學家亞里士多德（Aristoteles, 384-322 BCE）說男性的精子提供人類嬰兒的「形」（form），女性只是被動的接受男性的精子而孕育成一個胎兒。一切順利的情況下，嬰兒的性別就是男性，但若遭到意外導致男性的「形」被毀壞，就會產生次等的或畸形的嬰兒，就是女性的嬰兒⁵⁸。女人除了從出生就是殘缺之外，女人的月經也使她們在宗教儀式中被視為禁忌，許多宗教的儀式禁止有經期的婦女參與，伊斯蘭的婦女在經期中禁止祈禱。在古代的西方世界，所有和婦女有關的都被看成邪惡、危險、性慾的，有時也被視為惡魔顯現的女巫。婦女由於她們在生理上與生產的關聯，在許多的文化中被視為與死亡結合。埋葬死者的土地或墳穴常被稱為子宮，他們將會再生，如同嬰兒從母腹生出。婦女被要求參加哀悼死者，她們吟唱哀歌是其中重要的儀式。⁵⁹所有的宗教領域中，女性一直被視為不如男性，被男性管治，必須聽命的階層。這樣的文化，無疑地影響了宗教的經典，而經典的傳播和實踐又影響文化。

猶太教和基督宗教的經典，除了耶穌所展現對女性的關懷和重視之外，絕大多數的經文都是將女性視為從屬男性的地位。在教會歷史中，創世記的經文被用來解釋成女性從受造就沒有上帝的形象，也說女性是用男人的肋骨所造，地位次於男人，且比男人軟弱⁶⁰。從創世記第三章描述人類犯罪的經文，女性更是成為容易被蛇引誘的弱者，並且是導致男人犯罪的引誘者。對於基督宗教影響卓著的幾位神學家，如奧古斯丁（Augustinus, 354-430 CE）認定女性次等的地位，特土良（Tertullianus, 約 160-230 CE 戴爾都良）更是強烈攻擊所有女人都是夏娃，引誘男人，是魔鬼的大門。宗教改革者馬丁·路德（Martin Luther）雖然讚揚女性，但他認為女性是被上帝認定照顧兒童和在廚房工作，對於兒童（*Kinder*）、廚房（*Küche*）和教堂（*Kirche*）女性必須服從丈夫的權威。⁶¹

整個西方歷史對婦女角色的約束與傳統文化和基督宗教信仰息息相關，女性在這樣的環境中成長，中世紀時許多歐洲的貴族婦女開始能夠接受教育，認識女性的能力不應該被限制在生育和廚房，女性的社會地位也不應該是從屬於男性，處處受男性的管治，完全順從男性。女性主義的崛起，和對於基督宗教神學觀點的批判關係密切，因此很難在女性主義和女性神學之間作一明確的劃分。女性主義和女性神學的出現，作為一個具有高度批判性的自省力量，的確是一個值得注意的宗教現象；而女性神學從自我批判到從自我出走，短短二三十年，女神學的誕生與茁長，顯示長期受壓迫的婦女爆發了無與倫比的力量，自由地展現她們想要得到的社會地位和尊嚴。⁶²

⁵⁸ Clare Drury, 'Christianity' in *Women in Religion*, ed. Jean Holm with John Bowker (London: Pinter, 1994), 35.

⁵⁹ Serinity Young ed., *An Anthology of Sacred Texts By and About Women*, xix-xxi.

⁶⁰ 創世記二 21-23。

⁶¹ Clare Drury, *Christianity*, 35-39. Serinity Young ed., *An anthology of Sacred Texts By and About Women*, 46.

⁶² 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，李玉珍、林美玫合編，《婦女與宗教：跨領域的視野》（台北市：里仁書局，2003），頁 105。

探討女性神學，首先要分清楚廣義的女性「神學」(Theology)和狹義的女性「神」學(Theo-logy)。前者，是從女性的觀點對傳統基督徒神學的全盤再思，包括聖經、歷史、禮儀、聖職結構、聖教法典、倫理、靈修等都是女性神學家經常討論的範圍；後者，則是女性主義者對於傳統基督徒稱為「神」(Theos)的那一位終極存有的再反省。對女性神學家而言，狹義的神學反省不僅是一個最基本的神學課題，也是她們通盤地建立女性學的基礎和鎖鑰。本文所討論的，基本上以狹義的神學為主，亦即傳統神學所謂的「神觀」，或「神的神學」(Theology of God)。⁶³

女性神學家對於傳統基督宗教稱為「上帝」、「天主」或「神」的那一位，尤其是「他」的男性面貌持有否定的態度，他們稱呼這種宗教實踐為「偶像崇拜」(Idolatry)。在打擊傳統神觀的同時，她們也企圖從聖經文獻和歷史遺傳中，發掘一些被遺忘、或遭到忽略、或被排擠的另類智慧。經由這些被遺忘的好東西，女性神學家們的終極目標是更有效地重新審視基督宗教的終極神聖，所謂更有效，就是更全面、更人性化、更平等、也更忠於她們的女性經驗。⁶⁴

對傳統基督宗教神觀的批判

女性神學是以批判傳統基督宗教的神觀開始的。女性神學家批判這個男性的神是偶像化了的神，是個假神，是由人手製造的「偶像」。人用它來永恆化各種地上的父權制度，如是天上的父權，成為地上各種父權合理化的原因。教會中的父權制度，只是大世界的一個小縮影。父權早已成為今日西方基督宗教文化整體的世界觀，它還衍出一連串帶有父權色彩（像帝國主義、殖民主義、菁英主義）的孩子，而耶和華我們在天上的父便是最終的原因。⁶⁵

當代女性神學家對於傳統神觀的批判可以分三方面說明：

(一) 基督宗教傳統所禮敬的應該是超越的絕對神祇，而非充滿男性象徵的角色，如君王、主人、戰士、牧羊人、陶匠、甚至是痴心的丈夫。這種帶有價值判斷，又容易反映人間的言語，長久以來造就了西方婦女受苦的、被貶低的形象。女人被否認擁有和男性一樣的人格，是次等的人類。女性神學家認為這種男性神的象徵，「惟獨」(exclusive)採用男性象徵以論述神，排拒了女性。用「字面」(literal)詮釋這些男性的隱喻，以致忽略了它原來只是象徵的說法，造成詮釋的錯誤。⁶⁶

(二) 傳統基督教還塑造了一個層階的神。所謂「層階」，安·嘉爾(Ann Carr, 1934-2008)解釋「層階」指出一種神聖模式，即按照身分排列的統治關係：上位者統治下位者，高

⁶³ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 85。

⁶⁴ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 85-86。

⁶⁵ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 86。

⁶⁶ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 87。

位者統治低位者。世界充滿各種階層：在教會、在性別、在職場、在國際間，它們有一個共同的神聖來源：天上的神是以這樣階層的形式出現。從外在的層面，從神是那位「絕對他者」的神人關係中表明。神被理解成一個絕對的強權，強力要求人的完全服從。從內在的層面，即父、子、靈所展現的階層關係。雖然在多數神學家的解釋，三一神論的三位是完全平等的，但是他們也階層分明：父是給予，子是接受，聖靈又從二者發出。從這種聖三的神學到人間階層的神學，在神學家當中不勝枚舉。他們以為這樣的階層並不減低平等，依賴、接受和服從是女性的光榮，是秩序和美德，反映天上聖三的關係。

67

（三）傳統神學所提供的其實只是一個不動的、甚至不能動的偶像。由於完美，祂沒有欠缺，也沒有需要，在祂內一切都已實現。祂完全自我滿足，不需要這個世界，反之，只有世界需要祂。這樣的神，不會與世界發生真正的關係。其實，「關係」在父權世界中是不存在的，關係暗示限制和相互性。而相互的牽制，會威脅、也會減弱父權的權力和統治。⁶⁸

女性神學家否認這樣的神觀，這樣的神觀是成長於父權制度，反映父權世界的價值觀，是壓迫性的，它不屬於基督宗教的本質，只是它文化性的一面，而不是它啟示性的一面。⁶⁹

基督宗教的女性運動

雖然真正的女性神學在二十世紀六十年代才正式開始，但是女性思潮乃是早在十五世紀以前就開始出現了。早在十五世紀，批評或抗議教會內兩性不平等的聲音已有所聞，有學者甚至把當代女性主義的根源追溯到新約聖經。無論如何，較近期的文藝復興時代的女性作家，以及宗教改革之後的貴格教會（Quaker）女宣道者，震盪教會（Shaker）的男女平行領袖制，對後來的女性運動必定有一定的影響。尤其是貴格會的女信徒，他們更直接參與十九世紀第一波的女權運動，然而十九世紀以前的婦女活動，僅能算是真正女權運動之前的預兆或準備而已。⁷⁰

（一）十九世紀女性運動的第一波

十九世紀的女性運動，即所謂的第一波，以爭取女權的姿態出現，其中的活躍份子有很多是基督徒。這種情況在美國很普遍，在法國卻是以世俗化的女性主義者居多，有名的女權人士如撒拉·格林克（Sarah Grimke, 1792-1873）和安琪蓮拉·格林克（Angelina Grimke, 1805-1879）姊妹、盧克西亞·穆特（Lucretia Mott, 1793-1880）及蘇珊·安東尼（Susan Brownell Anthony, 1820-1906）等都是貴格會的自由主義女性主義者，而出版《婦

⁶⁷ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 88。

⁶⁸ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 88。

⁶⁹ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 88。

⁷⁰ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 74。

女聖經》的依莉沙白·凱蒂·史丹頓 (Elizabeth Cady Stanton, 1815-1902) 與馬蒂達·嘉治 (Matilda Gage, 1826-1898) 則屬長老教會。最早的女權運動與解放黑奴的運動形影不離，因婦女和奴隸同屬社會上的弱勢，也都被排除在《獨立宣言》所宣稱的擁有共同人權的「所有人」之外 (所謂「所有」其實只是所有有資產的白種男人而已)。因而來自美國南方的格林克姊妹也主張奴隸制度和種族偏見都應廢除。但是她們的見解常受到保守教士的圍剿，理由是她們違反了聖經中女人必須在公共場所靜默服從的命令。⁷¹

1840 年，穆特和史丹頓，還有其他男女會員一起代表美國參加在倫敦舉行的國際反奴隸會議 (Internatinal Anti-Slavery Convention)，大會居然拒絕讓女性入座。這件事情直接導成 1848 年第一屆婦權會議 (Women's Rights Convention) 的召開。參與會議的三百位婦女通過由史丹頓起草，模仿美國《獨立宣言》寫成的《感性宣言》(Declaration of Sentiments)。宣言中列出婦女應有而未有的權利，如財產、收入、孩童監護、接受教育、職業、與投票權。這些公開場合與幾場近身的肉搏戰中，史丹頓愈來愈發現西方文化中鄙視女性的色彩與基督宗教不可分的關係。在爭取女權的過程，她的敵人都是教士，而這些教士得勝的利器是擁有絕對權威的聖經，因而要在意識上改變西方文化，唯有重新詮釋聖經。⁷²

於是史丹頓負責召集，連同瑪蒂達·嘉治在內的十多位女性聖經學者開始了《婦女聖經》的寫作，從女性的觀點重新詮釋所有關於女性的經文，尤其是創世記和保羅書信。史丹頓宣稱聖經為剝削女性的元凶，她毫不留情對基督宗教的批判，使她走上非常極端的路，也使過去和她合作的衛道之士產生歧見，她們與史丹頓劃清界線，否決了她的《婦女聖經》。

這個階段的婦女運動，它的特色就是宗教與社會運動打成一片。這個時候的婦女運動者，也和後一個世紀 (第二波) 一樣，對基督宗教呈現出一種兩極化的評價。史丹頓所代表的極端派，認為基督宗教已經是無可救藥的父權主義，這一派是屬於勢孤力弱的一群。更多的婦女們，如新一代的福音派女性法蘭西斯·韋勒 (Frances Willard, 1839-1898)、安娜·邵 (Anna Howard Shaw, 1847-1919) 等是承認聖經權威的，她們相信基督教義正是婦女平等與其倫理優越性的基礎。嚴格來說，這個時期還沒有女性神學。像史丹頓的聖經翻譯小組也沒有受過嚴格的神學訓練，要看到真正的女性神學，要期待下個世紀女性運動的「第二波」。⁷³

(二) 二十世紀女性運動的第二波

二十世紀女性運動的第二波通常被稱為「婦女解放運動」(Women's liberation movement)，不同於第一波以婦權的爭取為主軸，第二波更深度關注於婦女意識的提昇，

⁷¹ 提摩太前書二 11。黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 77-78。

⁷² 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 78-79。

⁷³ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 80-81。

這時候所提出的問題是如何喚起社會上（包括男女）對婦女角色和婦女地位的覺醒。婦女的自主性（autonomy）開始被提出，這個時候也出現了一些較為極端的女性思想，有評論家認為只有到這個時候，真正的女性主義（feminism）才正式登場。⁷⁴

從歷史的發展，法國西蒙·波娃（Simone de Beauvoir, 1908-1986）的影響力無遠弗屆，還有比蒂·費坦（Betty Friedan, 1921-2006）、凱蒂·米列（Kate Millett, 1934-2017）、書拉密·費史東（Shulamith Firestone, 1945-2012）都反對傳統的「女性及母性」，幾乎一致地把男女性別的差異歸諸文化的男性創造者與詮釋者。她們認為女性有權去定義自己、創造自己，女性有權詮釋自己的生活經驗和需要，而不是接受甚或內化那些由男人所發明的「理想」女性模式。此時，女性主義的意識也悄悄地爬進了傳統主流教會的門檻，並發展出有聲有色的女性神學。⁷⁵

二十世紀的女性基督徒欣然接受上個世紀婦女運動的成果，不僅是婦女擁有投票權，還有接受祝聖成為女牧師，並且接受完整的神學教育，在十九世紀這還是女性的禁地。這股風潮影響日漸擴大，1954年哈佛神學院破天荒地錄取兩名女學生。兩年後，美國衛理公會與長老會按立女性教牧。隨著七十年代基督新教個教派女性牧職的普遍化，神學院中女性的人數快速成長，她們用具體行動展現女性研究神學的能力，她們不僅「研讀」神學，還「做」起神學。⁷⁶

女性神學的興起

女性神學大概始於六十年代，那是一種源自女性意識，並以之為前提的神學研究。這樣的研究其結果必然是一種與傳統神學大異其趣的另類再思。華雷利·高斯汀（Valerie Saiving Goldstein, 1921-1992）的《人類的情況：一個女性的觀點》（*The human situation: a feminine view*）被譽為女性神學之始。文中提出特別屬於女性的經驗在神學反省中的重要性，這是一種非常不同於男性的經驗，卻從來沒有在傳統的男性神學中受過重視。女性神學家受解放神學的影響，著重解放與實踐。⁷⁷

在女性神學家出現了十年之後的1975年，安妮派翠克（Anne E. Patrick, 1941-2016）把這些年的女性神學作品分成三大類：

- （一）有關歷史的分析，包括聖經和教會傳統中的女性觀。
- （二）特別問題的研究，包括教會法、禮儀、職務、鐸品、基督徒生活模型（特別指基督徒女性的兩大模型：代表邪惡的夏娃與代表貞潔的聖母馬利亞）。
- （三）建設和挑戰。⁷⁸

⁷⁴ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 81。

⁷⁵ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 81-82。

⁷⁶ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 82-83。

⁷⁷ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 83。

⁷⁸ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 83。

從她的分類，能夠看出在態度和立場上的二元分立，如同一個世紀以前史丹頓和嘉治等極端女性聖經學者，與韋勒及邵等福音派保守主義者的差異。二十世紀七十年代的女性神學家，大致上也可以分為「改革的」(reformist)與「革命的」(revolutionary)兩派。前者又被稱為「聖經的」，或「基督宗教的」女性神學家；後者則是極端的，或「後基督宗教的」(post-Christian)女性神學家，或者乾脆稱之為「新外教主義」(Neopaganism)。⁷⁹

所謂改革者與革命者的分別就是「女性神學家」(feminist theologian)與「女神學家」(theologian)的分別。前者雖然批判，卻固守猶太和基督宗教的傳統，就是相信一位位格神的一神信仰，即便這一神已不再稱之為「父」；後者卻已經脫離一神信仰的基本模式，往往顯出「宇宙」的傾向，以瑪利莎·拉斐爾(Melissa Raphael, 1960-)的話是「地」的宗教(earth religions)，或如同瑪葛·亞達拉(Margot Adler, 1946-2014)所說，是神話、隱喻、和季節慶典的宗教(religions of myth, metaphor and seasonal celebration)。⁸⁰

基督徒女性神學家在建立女性神學的過程，首先，就是回到基督宗教豐厚的傳統中找尋改革的動力和資源。於是，她們重新詮釋基督宗教的象徵。她們相信象徵的詮釋是沒有止盡的，每個時代都應該努力找出最適合於當代的象徵，也就是最能詮釋當代信仰和經驗的象徵。在這樣的脈絡下，多樣化的宗教象徵最受注目。聖經中描述神的語言十分豐富，而且並不是所有的象徵都是男性化的，更沒有一種象徵可以壟斷整個聖經語言。在過去，陽剛性的象徵脫穎而出，成為支配性的宗教語言，但這並不表示它是最好的，更不表示它是唯一的。陽剛性的言語不應遮掩聖經中那位「父」神陰柔母性的另一面，因為在聖經的描述中，「她」亦是溫柔、慈愛、無條件的給與，對弱小者關懷備至。可以說聖經的父性其實亦包含了母性，因為聖經的確用母親乳育幼兒的形象來形容以色列的神⁸¹，耶穌也曾自喻為「母雞」⁸²。因此希伯來文的陰性用詞「智慧」和「靈」就受到了注意，有神學家認為她們就是神的女性面貌，也有中世紀的資料佐證。⁸³

女性神學家凱瑟琳拉古那(Catherine LaCugna, 1952-1997)走歷史的進路，從教父神學中探討層階神的來歷。從希臘和拉丁教父的神學中，她發現三位一體理論的最終意義，不在「層階」(hierarchy)，乃在於「契合」(communion)。在奧斯定神學中，本質(substance: something in itself)是主要的概念，神首先是一(substance)，然後才是三(person)，三源自一，這裡強調的是平等；而在加帕多家眾教父(Cappadocian Fathers)的神學中，位格(person)是主要的概念，而位格的主要含義是走向別人(someone toward another)：所謂「關係重於權威，醉心重於凝定，富饒重於自足」(relationship over authority, ectasis over stasis, fecundity over self-sufficiency)。她認為，到了中世紀之後，

⁷⁹ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 83-84。

⁸⁰ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 83-85。

⁸¹ 《以賽亞書》四十九 15、六十六 13。

⁸² 《馬太福音》二十三 37。

⁸³ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 89-90。

三位一體才變成一個自我滿足的獨裁者，差不多完全離開他所有的受造物。⁸⁴

「女性經驗」是基督徒女性神學家在尋覓更適當的「神的言語」(God-talk)時最基本的出發點；而傳統的神學正因為脫離經驗而遭唾棄。這個經由婦女經驗重塑的神因而呈顯為「解放的神」，他站在痛苦者身旁，體察受迫害者與無辜者，並許諾自由和正義。他也是「降生的神」，一切分裂與二元對立(聖俗、男女)在他裡面得以修復，他祝福了身體和肉性，讓它成為神顯的場所。他是「關係的神」，與人發生真正的關係。他是「將來的神」，許諾絕對的未來。他也是「隱密未知的神」，不可理解的奧秘。一切象徵都是屬於「指月之指」而已，神只能隱晦地被指認為奧秘、為源頭、為根源、為存有之底。人只有經由「否定之路」(via negativa)承認一切象徵的有限，所有認知到最後只是無知而已。神的名字終究是靜默，也唯有靜默才是給予神聖奧秘最適切的禮讚。⁸⁵

神是靜默的，然而女性主義和女性神學卻愈來愈眾聲喧嘩，百花齊放。女性神學持續發展和延伸：聖母馬利亞的崇拜、女神信仰的根源、人類性別的生理研究，宗教和科學在性別上的對話、性別認同、身體和性別、婚姻、家庭、獨身、同性戀、聖職制度、女性倫理，又發展出女性的基督(Christa)、女性的巫術和女神宗教，產生「女神」學。2006年春季，一群羅耀拉神學系(Loyola's Theology Department)的畢業生在校園中豎立了一尊愛德維娜·珊蒂(Edwina Sandys, 1938-)製造的「女基督」(Christa)塑像一個月之久。這尊塑像是一個裸露的女性在十字架上，原本是用以慶祝1975年國際婦女年所製造，並且在美國展出。⁸⁶這樣的事件顯示了傳統基督宗教的神學正在改變，在一個不斷改變的社會，除了已經發生的歷史不會改變，只能重新詮釋外，所有的事情都會改變，這就是時代巨輪無可抗拒的力量。

以女性思維解釋聖經

對聖經的重新解釋，關係到聖經批判理論。「批判」(Criticism)這個用詞是源於希臘文 κρίνω (*krinō*)，意思有「辨別、分開、分明和判斷」，指以理性思考並判斷的行動。在學術界指以客觀的學術方法，對某一課題或學術領域進行嚴謹的研究⁸⁷。新約批判，就是將這種科學的鑑別方法，以不同的專業知識，用於新約經文的研究。在後現代時期，尊重多元的思潮和各種跨學科的研究興起，聖經批判理論如雨後春筍般不斷發展。

女性主義的批判起源於二十世紀60和70年代的婦女社會和政治運動，以女性主義批判的觀點解釋希伯來聖經和新約聖經已經成為具有重要地位的文化和宗教研究。女性主義批判提昇了人們對聖經中有關婦女故事的興趣，強調婦女的特點，並以女性的觀點

⁸⁴ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁90。

⁸⁵ 黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁91-92。

⁸⁶ Susan A. Ross, 'Christ as Bride - Toward a Christology of Diversity', in *God, Science, Sex, Gender*, ed. Patricia Beattie Jung and Anna Marie Vigen with John Anderson (Springfield, IL: University of Illinois Press, 2010), 217-218.

⁸⁷ 輔仁神學著作編譯會著，《神學詞語彙編》(臺北市：光啟文化事業，2005)，頁234。

解釋經文。婦女們在過去數十個世紀以來，處於被管束的附屬地位，帶有強烈的鬱悶，女性主義批判暴露出聖經如何濫用（利用）婦女，在家庭、教會和社會嚴格地約束女性的角色，並且以不友善的方式控制婦女的生活。以神學的術語，菲奧倫札(Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1938-)認為解放的女性主義強調所有的「婦女」(wo/men)都是「天主」(G*d)⁸⁸的子民，均是天主以「她的」(Her)肖像所造，因此婦女被排斥和鬱悶的死亡權勢乃是結構性的罪惡和摧毀生命的惡魔。⁸⁹

女性主義批判不僅是一個詮釋聖經的方法，更像是一個的宣告，女性主義批判將它帶有的意識型態放在檯面上，以婦女優先為前提來解釋聖經，並認為其他的批判方式都是偏邪的。顯然，毫無預設前提的解經立場是不可能的，女性主義的解經觀點的核心訴求乃是婦女的平等、機會和安全，他們寬廣地採用各種方式解釋聖經，並將經文據為己有。女性主義的批判發展到現在，外表打著「女性主義者」(feminist)、「女性主義」(feminism)和「女性主義批判」(feminist criticism)的旗幟，裡面是多樣化的詮釋策略和姿態。女性主義批判已經不再是僅重視「女性」，而是對社會不同階層的關懷，以不同的人生經驗解釋聖經。⁹⁰

女性主義批判如同音樂會的焦點不再是演奏者，而是聽眾，人們以自己的方式「傾聽」(hearing)新約的聲音。這種方式的研經如同展開的光譜，各式各樣，放大了婦女的聲音，解開了性別差異的不同用語，也偵測出聖經對婦女和其他的邊緣人所發出的細微好消息。過去的三十年，在聖經研究的領域，女性主義批判展現了多面向和跨學科的輝煌成果，成為學術界重要的角色。⁹¹

結語

我們今天採用女性主義批判的觀點看聖經，並非要丟掉傳統解釋的觀點，乃是從不同的面向看聖經中的不同人物，不是只注意聖經聚焦的主角，也看到了配角；不是只看經文對此人的批判，還看見經文沒有說的東西；不僅從信仰的方向看這個事件，也能從其他學科的觀點看事件。我們可以更深入認識聖經的事件和人物，進而在與他們對話的過程，更認識自己，更認識神的心意。

參考書目

中文書目

李玉珍、林美玫合編。《婦女與宗教：跨領域的視野》。台北市：里仁書局，2003。

⁸⁸ 菲奧倫札以新的方式拼寫某些用字，因為她認為這些用字均隱含了男性中心的思維，大多數的女性主義者仍然使用傳統的拼字。

⁸⁹ F. Scott Spencer, "Feminist Criticism," ed. Joel B. Green, *Hearing the New Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), p.289.

⁹⁰ F. Scott Spencer, "Feminist Criticism," pp.289-290.

⁹¹ F. Scott Spencer, "Feminist Criticism," p.290.

路易斯·亨利·摩爾根（Lewis Henry Morgan）著，楊東莼、馬雍、馬巨譯。《古代社會：從蒙昧、野蠻到文明》。台北市：台灣商務，2000。

中文論文

黃瑛瑛著。《從輔導語言特色看耶穌與撒瑪利亞婦人的溝通》。輔仁大學神學院研究所碩士論文，1996。

英文書目

Carmody, Denise Lardner. *Women and World Religions*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1979.

Green, Joel B., ed. *Hearing the New Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Holm, Jean with John Bowker, ed. *Women in Religion*. London: Pinter, 1994.

Jean Holm with John Bowker eds. *Women in Religion*. London: Pinter, 1994.

Jeremias, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia, NJ: Fortress Press, 1969.

Jung, Patricia Beattie and Anna Marie Vigen with John Anderson, ed. *God, Science, Sex, Gender*. Springfield, IL: University of Illinois Press, 2010.

Kraemer, Ross Shepard and Mary Rose D'Angelo eds. *Women and Christian Origins*. New York: Oxford University Press, 1999.

Young, Serinity ed., *An Anthology of Sacred Texts By and About Women*. New York: Crossroad Publishing Company: 1993.