

女性神學

與

靈修

信
理



輔大神學叢書61

女性神學 與 靈修



胡國楨 主編
光啟文化事業
2003年5月

NO. 61
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Feminist Theology and Spirituality

Ed. by Peter Hu, S.J.

本書敬獻給

亞太地區修女聯合會
(Asian-Oceania Meeting of Religious)

恭祝
第十三屆大會

在聖母瑪利亞助佑之下
重編生命網：天地人·圓夢之旅

旅程順利
圓滿成功

目 錄

- vii A Note of Gratitude and of Hope (Sr. Celia Chua, M.I.C.)
- ix 感恩與希望 (蔡愛美)
- xi 我們參與得太少 (張春申：序之一)
- xii 以上主和救主的眼光看男女 (房志榮：序之二)
- xiv 憶谷媽媽 (谷寒松：序之三)
一位有修養的女性神學家
- xvi 台灣女性「做」神學 (鄒逸蘭：序之四)
- xix 編者的話 (胡國楨)
- xxvii A Word from the Editor (trans. By Sr. Celia Chua, M.I.C.)
- xxxii 讀者請注意

第壹部分 女性的時代性相關議題

- 3 何麗霞 女性主義與女性神學
- 25 黃懷秋 女人和她們的身體
一個女性主義宗教學的研究
- 55 葉寶貴 女人，妳在那裡？
台灣教會之女性意識
- 79 張春申 教會神學與女性

第貳部分 女性神學相關議題

- 89 葉寶貴 女性神學與聖經詮釋
- 104 葉寶貴 與聖經中的姐妹談心
- 126 葉寶貴 女性神學的神學基礎及其展望
- 140 黃懷秋 和女性神學家談「天」
當代女性神學家的終極神觀
- 166 葉寶貴 天主聖三與女性神學
並檢視其本位化象徵
- 189 葛素玲 「吃過飯嗎？」
女性神學反省基督論的一個適當切入點
- 202 鄒逸蘭 女性神學與婦女關懷
- 220 蔡愛美 女性神學中的生態議題
天主聖三存在關係性的神學反省

第參部分 女性靈修相關議題

- 239 徐可之 女性神學與靈修的中心課題
- 255 葉寶貴 基督徒女性神修
- 266 朱弋學 黎明舞者
從 Maria Harris 的女性靈修看盧雲

A Note of Gratitude and of Hope

Twenty years ago, in 1983, the Major Superiors of Women Religious in Taiwan courageously accepted to host AMOR VIII in Chang-hua at the Jesuits Retreat House.

This event gave new impetus to the life of AMOR¹ and the mission of Women Religious in Asia/Oceania: that our vocation as Consecrated women is to be disciples of Jesus who stand at the margins and serve all the ‘poor of Yahweh’, with particular emphasis on women.

The journey in search of OUR “quality of life” as Consecrated Asian women takes us far and through long roads less traveled. We recognize that in our mission, an important dimension of proclaiming God’s Good News in Jesus is to be integrated persons by acting justly, loving tenderly and walking humbly with God. Each AMOR meeting faithfully follows the inspiration of the Spirit in order to concretize this vision. Thus, in 2003, after twenty years, AMOR XIII in Taiwan invites us to join together in a dynamic Hope and a revitalized Faith, with the theme of “Reweaving the Network of Life” with God, Human Beings and Earth.

In deep gratitude to the Fu-Jen University Faculty of Theology, especially to the Editorial Board and its collaborators, I see windows now open which are making room for Feminist Theology to become an accepted way of doing theology in Taiwan and in Asia. After more than two years of teaching Feminist Theology and Spirituality, I continue to witness signs of hope blooming in the hearts of students. As the current president of AMOR, I am delighted by the dedication of this volume to AMOR XIII and its participants. This is a wonderful sign of mutual collaboration and support and truly a window open to the future.

¹ AMOR stands for ASIA–OCEANIA Meeting of Religious Women. It was begun in 1971.

They are so many ordinary women who do not have the chance to acquire a theological degree yet in their lives, they speak “God’s wisdom” (Sophia). With this volume we honor and remember them. To an increasing number of women theologians, who are bringing together orthodoxy and feminism in theology and spirituality, we encourage and support them. All these women are doing feminist theology. Their common point of departure is experience which is then integrated into theological principles and the process is a continuous dialogue between the two.

In this world where there is still division, violence, war and injustices, may we discover the “Good News” in these articles. They are creative and positive affirmations that WHO S/HE IS -- the Triune God’s love -- is faithfully in and with us always.

In Gratitude and Hope, Sr. Celia Chua, M.I.C.

April 2, 2003

感恩與希望

二十年前，也就是 1983 年，台灣的女修會會長聯合會勇敢地接受亞太地區修女聯合會的邀請，首次在台灣彰化靜山耶穌會的避靜院舉行 AMOR 的會議。那次的會議是第八屆的 AMOR 會議（創始於 1971 年），該次的會議不僅帶給亞太地區修女們新的生命力，同時也給了亞洲修女們答覆使命的新力量，就是：我們被召喚度奉獻生活的女性，要站在貧窮的兄弟姊妹身旁，特別是那些婦女們，因為她們是現代「雅威的婢女」。

尋找亞洲修女們獻身的真正身分，並且度有品質的生活，是一條漫長的旅程，我們意識到我們使命中的一個重要幅度，是宣揚耶穌的福音以及正義的行動。歷屆的 AMOR 會議，靠著聖神的啓示，一步步帶我們走向 AMOR 的目標，因此當二十年後的 2003 年，第十三屆 AMOR 會議再次在台灣舉行，邀請大家聯合在一起以強而有力的希望及活潑的信仰，一起探討本屆的主題：重編生命網—天地人圓夢之旅。

在此要特別感謝輔大神學叢書的編輯委員會，以及本書的每位分享者，經由他們，我看到一扇新開的窗戶—女性神學成爲台灣與亞洲研究神學的一個新方式。我身爲神學院女性神學的老師，也經驗到學生因這個改變，在他們心中所產生的新變化。此外，因著擔任 AMOR 的現任主席，讓我對本書獻給第十三屆 AMOR 會議，倍加感動不已，這代表著教會內一個具體互相合作與支持的行動。

在我們周圍，還有許多平凡的婦女，她們沒有機會唸神學，但在她們的生活中也充滿著天主的智慧，她們是用生活的經驗加深與天主的關係。而與日俱增的女性神學家，繼續不斷地把

傳統的真理與女性主義在神學與靈修上，努力加以整合。不論是哪一種婦女，我們都鼓勵並支持她們，因為女性神學的焦點就是經驗與神學理論的整合。

在這今日分裂、暴力、戰爭、不正義的世界中，讓本書所傳遞的好消息，成為有創意及積極肯定的天主聖三之愛，他 / 她是忠信的，常與我們同在。

在感恩與希望中的

蔡峻美 4/2, 2003

我們參與得太少

(序之一)

張春申

叢書這一本的編者要我寫〈序〉，大概是由於台灣天主教會對此課題動筆的神學工作者很少。但，另一方面也可以問：究竟我們有多少神學工作者？是的，本書收集的文章不少，然而作者的數目確實很少；不過內容方面，我覺得相當豐富。

如果由於第十三屆亞太地區修女聯合會的大會在台灣召開，希望本書的出版，能夠受到本地天主教會、尤其受到修女會普遍的注意，如此，應會再次推進對女性或女權的尊重。

這點我想大家都肯承認，因為本地教會這方面尚須努力，我自己也曾在有限的幾篇文章中，早已有所表示。當然，我們絕不否定胚芽團體已有的貢獻。無論如何，台灣天主教僅有的幾位神學工作者參與太少是事實。其實他們並非不關心，只是心有餘而力不足。因此面對《女性神學與靈修》的出版，應該都會想支持與鼓勵所有作者繼續耕耘。

最後，我感覺本書雖然盡力收集已經發表了的文章，但仍得指出，尚有一些出自男性作者的神學作品，屬於同一課題，卻沒有受到注意，不免引人戲說性別歧視！歸根結底，我們期待的是男女或女男「既有別、又共融」的世界。

2003年3月1日，寫於輔大神學院

以上主和救主的眼光看男女

(序之二)

房志榮

希伯來文聖經(第一盟約或舊約)把聖經分成三部分:「妥拉」、「(前後)先知」、「著作」(希臘譯文的「聖卷」)。「妥拉」(梅瑟五書)記載上主的旨意,「先知」予以敘述、傳達,「著作」則是人努力去懂、去解釋天主的話和先知的傳達。舊約對女性歧視的說法都在第三部分「著作」之中,訓七 26~28 是標準的範例。但「妥拉」(如創二)或「先知」(如歐瑟亞、耶肋米亞、厄則克耳)是把男女平等看待,只講先後,不分高低,就是說,在上主(雅威)眼中男女是平等的。

新約中四部福音是最優越的¹,福音書中耶穌救主對女性的尊重和平等相待無人懷疑過,因為找不到任何耶穌小看女性的痕跡。宗徒書信就不同了。連偉大的保祿也不無瑕疵²。至於後保祿書信之一的弟前二 11~14,更是跳過耶穌,又回到訓七那種男尊女卑的語氣和想法。聖經傳的都是天主的話,沒有錯,但聖經的話也有層次,就像救恩的真理有等級一樣³。

「天主造人原很正直,但人卻發明了許多詭計」(訓七 29),這是訓道者說過歧視女性的話以後,加上的一句公道話。教會兩千年的歷史男人說話夠多了,連女人的事也是男人在

¹ 參閱:梵二《啓示憲章》18 號。

² 見:格前十四 34~35。

³ 參閱:《大公主義》法令 11 號。

講。本書所講的女性時代、女性神學和女性靈修共 15 篇，只有二位男性作者，其他都是女性，是我國教會的一件盛事。讀者不妨以開放的心來體會，一定有助於我們以上主天主和救主耶穌的眼光來看男和女。

2003 年 3 月 1 日，寫於輔大神學院

憶谷媽媽

一位有修養的女性神學家

(序之三)

谷寒松

讀了本書衆多姊妹們有關女性神學及女性靈修的文章，令我想起了妳，可愛的谷媽媽。如果您生活於今日台灣，妳一定有滿腹的話語想說。請容我將妳的女性神學家的特質，介紹給本書的作者與讀者。

到如今才明白谷爸爸的智慧，因為他在妳身爲姑娘時，已發現了妳女性神學家的潛能與特質。爲等待一位女性神學家逐漸長大，妳 23 歲、爸爸 41 歲時你們結婚了。

谷媽媽，妳是一位在教會傳統信仰中關懷普世福傳使命的人。雖然妳並沒有上過神學課程，但依據妳的神學細胞，深切體會教會的本質爲宣揚福音的團體。記得寒松(妳們家的老三)四歲時，妳給他看當時聖言會最受歡迎的一本雜誌《天主之城》(Stadt Gottes)，並告訴他，天主聖三的愛如何推動人到世界各地去，以各種方式宣揚福音，如幫助窮人、建立醫院、辦學校等。從那時起寒松就欽佩那些傳教士們的勇氣與毅力。

谷媽媽，妳是一位有智慧的聆聽者。妳以女性靈修的特質，幫助、關懷、聆聽四周的鄰居們，使我們的家常常門庭若市、高朋滿座。當他們傾訴自己生活上的困苦時，年幼的寒松雖然不甚了解，但卻觀察到妳細心的協助他們分辨實況、解決痛苦，並給予新的希望。谷媽媽，妳這智慧是從何處而來呢？難道不是從您內心深處所體驗到生活的天主所給予的信仰力量

嗎？這份力量也讓妳毫無怨尤地接受三個幼兒，二哥與大妹與小弟的天折。

谷媽媽，妳以**熱愛生命、樂觀開朗、慷慨大方、勇毅堅忍**培育我們長大。妳從不特別強調妳是「女性」，但是妳的女性特質充分地表現在妳的整個生命中。妳與谷爸爸一起讓寒松在 11 歲時自己決定是否讀書；妳放心地讓寒松在 16 歲時與同學們騎腳踏車到義大利北部旅遊；妳支持大哥寒山與寒松一起攀登瑞士最美的 Matterhorn 山；妳也在下雪的冬季，朋友們都去滑雪時，邀請寒松去聖堂伴隨本堂神父唱拉丁文晚禱……。如此的回憶，泛起感動之情，點點滴滴浸潤在寒松心頭。

最後，寒松懇求

谷媽媽

從天上祝福今日的所有女性神學家

永遠感謝你的老三

寒松

2003.03.11.

台灣女性「做」神學

(序之四)

鄒逸蘭

在亞洲天主教會為 2002 年 11 月第一次「女性神學會議」論文邀請函中，將「神學人」(theologian)¹列出兩類：第一、有神學博士或碩士學位者。第二、雖無正式神學學位，卻自己閱讀神學書刊者。

但，該邀請函所稱的「神學人」，最重要的是指那些「**做神學**」(doing theology)的人，或從事於「**用神學思辨**」(theologizing)的人；亦即那些「從事系統性的神學反省，並且為了基督徒團體的益處，以文字或語言方式表達這些反省」的女性²。

「做神學」對中文讀者而言，可能是個新詞。但，在亞洲，「**女性做神學**」，卻已不止一次在英文書籍中出現，並且各國的特色亦有列出。資料較多的是印度、菲律賓、韓國，馬來西亞、日本、香港亦有所見。

台灣天主教會神學院以外的女性，正式規律地「做神學」

¹ 西文 theologian 一般翻譯為「神學家」，筆者認為不十分妥當，今試譯為「神學人」。

² 該邀請函真是如此，特別指定是「女性」。由於 2001 年 11 月的亞洲神學會議覺察到：女性的神學家 (women theologian) 及女性主義神學 (feminist theology) 在此次會議中被忽略，因而訂下這次「專門邀請女性」參加的會議。

始於 1990 年的秋天。她們從那時起，每月一次在社會服務修女會台北會院聚會，「**做神學反省**」。分享個人本身及助人工作中遭遇之經驗，參考國外女性神學書刊，思考其理論、體會其與本地之異同。畢竟，女性神學的第一個特點是：從婦女經驗作為神學反省的開始。其過程及行動已詳述於《尋：女性神學的台灣經驗》一書的〈寫在前面〉及〈再版序〉中。

當時天主教的神學院尚無「女性神學」相關師資與課程，中文資料只有基督長老教會的出版品。此段時期，有一兩位輔大神學院師生開始參加每月之聚會。成員原希望有更多的「學院女性」可以投入，發展本地的、中文的神學；但只有在神學院教聖母學的高詠慈修女開始翻譯了〈聖經的女性觀〉，收錄在《尋》書中。其他成員努力耕耘的「女性神學」理論介紹，則收集在《尋》書的續集《回到生命的原點》內：包括了高天香教授³之演講稿，徐可之神父對入門書《無可修補》（*Beyond Patching*）的編譯介紹，以及第十屆亞太修女會議之亞洲女性神學演講稿譯文。

故《尋：女性神學的台灣經驗》及《回到生命的原點》兩本書，是台灣天主教會中最早的本土性的女性神學書籍，出自於女性自發性的神學反省。一方面向台灣的教會引進國際思潮及基本觀念，同時也在亞洲主教團的婦女會議和與會者分享，傳到香港、印尼、馬來西亞華文讀者裡。此二書雖列於 1995 年輔仁大學宗教學系（神學院校友寫的）第一篇以女性神學為主題的碩士論文的〈參考書目〉中，以及 1996 年輔大神學院出版的《神學辭典》487 號〈婦女神學〉的參考書目內，因《回到生命的原點》是自己設計，借用主教團名義出版，缺乏市場

³ 台灣第一位做女性神學的神學人（feminist theologian），長老教會的教友。

行銷觀念之助力；知者不多、讀者更少，對於觀念推廣，效果有限。

1996年這一小群人結合其他同道，成立「胚芽團體—天主教婦女關懷團體」，設立工作室；且於2001年立案，改名「台灣天主教胚芽婦女關懷協會」，繼續用女性神學為基礎，作婦女關懷的「反省／行動／評估」。也終於有幾位女教友、修女在國內外神學院開始拿到相關學位，正式在神學院投入，演講、為文、開課。胚芽婦女關懷協會的姊妹兄弟則聚焦在家庭暴力、離婚關懷、男性主動終止性別暴力、女性神學與靈修講座、校園性別教育等主題上努力。為教會的更新，也為教會關懷社會的具體實踐。但願呈現出耶穌所描繪的天國景象。

編者的話

1983年夏天，筆者第一次踏上美洲大地，受邀前往芝加哥羅耀拉大學參與題名「利瑪竇來華四百週年慶」的一個學術研討會。負責替我安排行程的美國神父，除了讓我在舊金山灣區各大耶穌會院各住一、兩晚，體驗一下美國耶穌會士的日常生活之外，他給我安排在柏克萊神學研究院聯合校區（GTU）內的耶穌會讀書修士會院住了三個星期。

當時正值暑假，師生幾乎全都不在。我獨個兒悠閒地在柏克萊加州大學的校園內漫步，輾轉徘徊於加大及神學研究院聯合校區內幾個大型圖書館的書庫，並流連於校區附近的每一個大小書店。使我留下最深刻印象的，除了電報街上奇裝異服的年輕男女之外，就屬 GTU 行政中心書局內展售的有關女性神學的書籍了。

這是我第一次在基督信仰學術領域中，接觸到那麼多談論女性運動的文字作品。這些作品涉及的層面極為廣泛，所談的程度深淺具足，也有些是聖經詮釋得體、說理系統分明的神學佳作。這個經驗對我來說，不僅只是開了眼界，更是一次震撼教育，原來神學學術界內也有為掃除對女性的歧視、爭取女性尊嚴和權益的發聲管道。在台灣時，除了曾偶而聽到呂秀蓮等人的言論外，很少有類似的聲音，教會內更是絕無僅有了。

次年夏天，我又回到舊金山灣區。這次我是來接受耶穌會士發末願前的「卒試（第三年）」靈修訓練的。我們的卒試院位在柏克萊市隔鄰的屋倫市黑人貧民區中。每週兩、三個上午的自由時間，我都跳上捷運電聯車，來到柏克萊 GTU 的圖書

館或書局，以讀小說的心情翻翻女性議題相關的神學作品。我深深意識到：我自己及整個台灣教會的心靈，都亟需接受這方面的薰陶，使教會逐漸走向「男女或女男，既有別、又共融的世界」¹。

1988年，輔大宗教學研究所碩士班成立，我們鼓勵神學院裡大學畢業（及同等學力）的學生，讀完三年神學之後留校寫篇碩士論文，以獲得教育部認可的碩士學位。這是好機會，可以鼓勵女生涉獵這方面的文字作品，並進一步做為撰寫碩士論文的研究題材。同時，我也趁每次赴美的機會，以當地教友致贈的獻儀大量為輔大神學院圖書館購置有關女性神學的書籍，充實這方面的研究資源。

值得安慰的是，終於在國際婦女年（1995年）6月，由何麗霞小姐率先以《在女性主義脈絡中對當代女性神學的探討》為題，通過碩士論文的口試辯護，為台灣教會神學學術界的相關研究，開啓成功的第一步。接著，該年8月，輔大神學院舉辦的第廿二屆神學研習會，又特別邀請女性神學家郝爾威女士（Monica K. Hellwig）來台，以「女性神學」為題，做了十場演講。該屆神學研習會參加的人有128位，盛況空前。而後，1997年又有兩篇相關的碩士論文出爐：張瑞雲小姐的《當代女性獨身教友奉獻與靈修的特質》、羅敏珍小姐的《比死還苦：傳道書第七章25~29節之分析與女性主義詮釋學之省思》。至此，女性神學的研究在台灣算是可以立足了。

去（2002）年春天，一個偶然的機緣，得知亞太地區修女聯合會2003年將在台灣召開第十三屆大會。這是一個好機會，把台灣神學界對女性運動相關議題的成果，展現給鄰邦的姐妹教會，也可敦促台灣教會本身更積極地推動「尊重並關懷女性」

¹ 見：張春申為本書所寫的〈序之一：我們參與得太少〉，xi頁。

的運動。

於是，「輔大神學叢書」編輯室工作人員，就與當時正在神學院教授「女性神學」的蔡愛美及葉寶貴兩位修女合作，共同組成編寫小組，一方面收集已發表的作品，一方面約稿補足台灣女性神學尚未涉及的領域。經過約十個月的努力，成果還算豐碩。我們把經過篩選的作品編成三本書。

第一本，是關懷修女聖召問題的小書，我們將它編入「上智新泉叢書」第5號：《雅琴的故事：從受性侵害到度奉獻生活》（上智出版社發行）。我們不只關心女性運動學術層面的發展，對女性生命網各幅度的釋放，也都致上誠摯的祝福。《雅琴的故事》是描寫一位曾經受創很深的修女所做的心路靈性分享，希望台灣教會及女修會方面都能正視這事實，心靈受創的人仍能超越傷痛，活出積極、進取的奉獻生命。

另兩本，我們編入「輔大神學叢書」第60及61號的《從現代女性看聖母》及《女性神學及靈修》。這兩本書所收錄的文章都是神學學術論文，相信對台灣教會有關「女性神學」相關的教學工作都會有所助益。

《女性神學及靈修》共收錄了九位作者的十五篇文章，可按議題分成三大部分：

- 第壹部分 女性的時代性相關議題；
- 第貳部分 女性神學相關議題；
- 第參部分 女性靈修相關議題。

「**第壹部分：女性的時代性相關議題**」單元，共有四位作者的四篇文章。

首先，何麗霞小姐的〈女性主義與女性神學〉一文，把她碩文論文重點扼要講出，並把碩士後繼續關懷同一議題而收集到的進一步資料整理得更週全，是在給讀者介紹分析女性神學

在女性主義運動發展中的地位及所受的影響。誠然，女性主義運動與其他許多社會上的少數族群所推行的解放運動類似，發展得愈成熟，整體觀就會愈顯得平穩均衡；一定是從比較激進逐漸走向比較平和的境界。女性神學的發展路向亦然，是從開始比較單純的直線思考模式，走向全方位的多元思考模式。在結論中，何小姐強調²：

「不論是女性主義或女性神學，都帶有一種動態性和多元性的特質，這個特質正蘊含著一種開放、動態的寓意，時時綻放著自由的花蕾。」

其次，黃懷秋老師的〈女人和她們的身體：一個女性主義宗教學的研究〉。本文是立於女性主義者的女性關懷。她以宗教學研究的方法出發，說明並分析女性與其身體在世界各宗教及歷史中受壓制、扭曲的各種現象、緣由及其社會文化因素，為宗教中的兩性迷思發出先知性的聲音。本文雖非為神學立論，但出自一位女性聖經學者之手，極具信仰深度。

第三篇，葉寶貴修女的〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉。本文兼顧神學理論、牧靈經驗以及教會與社會的關懷，為基督徒如何參與關懷廿一世紀的台灣婦女，作了精闢的分析與牧靈神學反省。「婦女關懷」若只是教會的客體服務對象，是不夠的；教會主體生命中的女性意識覺醒，才是根本之道。所以，作者呼籲基督徒展開教會內外之兩性平等、和諧的生命旅程，值得台灣教會繼續省思、實踐。

第一部分的壓軸，由張春申神父的〈教會神學與女性〉來擔綱。他從出自新約聖經的「教會陰性圖像」作為探討的出發點，在神學方面肯定新約教會本質上是陰性的。但，新約所描繪的女性特質，卻局限在當時不合乎我們現代意義的社會共識

² 見：本書 24 頁。

上，尤其當時社會中「妻子應對丈夫順服」的觀念，這是如今教會學在發揮教會陰性圖像時，應注意的一點：女人並非男人的附屬。現代心理學及靈修學上都強調：「陰性特質不只存在於女性身上，身心健康的男性也應透顯出這陰性特質」。所以，教會神聖的「母親畫像」該由全體教會成員，不論男女，共同活出來的。總之，理想的教會應是「男女或女男，既有別、又共融的世界」。

「**第貳部分：女性神學相關議題**」單元，共有五位作者的八篇文章。

前兩篇是葉寶貴修女簡介當代女性神學喜用的四種聖經詮釋方法：(1) 質疑詮釋法 (Hermeneutics of Suspicion)；(2) 記憶詮釋法 (Hermeneutics of Remembrance)；(3) 傳播喜訊詮釋法 (Hermeneutics of Proclamation)；(4) 想像性詮釋法 (Hermeneutics of Imagination)。葉修女並舉出多項範例來說明，相信讀者很有參考價值。

第三篇，葉寶貴修女的〈女性神學的神學基礎及其展望〉，可以說是第一部分首篇何麗霞大作的補充。何文是縱向的「經」，重視歷史演變的前後關係；葉文是橫向的「緯」，談的是各種類型的女性主義觀點如何影響了女性神學。葉修女的結論和何小姐幾乎雷同：走向全方位，走向多元。

第四篇，黃懷秋老師的〈和女性神學家談「天」：當代女性神學家的終極神觀〉。這是一篇神學性極濃的文章，把當代女性神學家談「終極神觀」時，為避開可能是男人以理性發展出的傳統神學，而採行以宗教經驗象徵體系出發的各種策略稍加分析，並舉出幾個實例。她的結論是³：

「女性神學是要喚起人對這『被遺忘的神』（the

³ 見：本書 165 頁。

forgotten God) 的記憶，從婦女自身的經驗出發重新詮釋受苦的愛的真實。」

第五篇，葉寶貴修女的〈天主聖三與女性神學：並檢視其本位化象徵〉，首先指出當代神學界談論天主聖三課題的傾向，不太著重以分析角度來看「父、子、聖神」三位的內在本質，而更強調三位在救恩工程中的功能關係。隨後介紹當代歐美女性神學家對傳統聖三神學的批判；指出解說聖三奧蹟時，應將象徵由字義中釋放出來，才能找到這象徵的真實意義，且事實上在聖經和教會傳承中，其實有不少的女性圖像。最後，作者使用陰陽太極來詮釋聖三與宇宙創生的關係；不過，作者由女性主義神學角度觀之，《易經》在義理的解釋與運用上，仍然完全落入陽剛為強、君父權威至上的架構中；為此，重新檢視東方文化的本位化象徵，以促進女性主義神學與東方文化之交談，著實有其重要性。

第六篇，葛素玲修女的〈「吃過飯嗎？」：女性神學反省基督論的一個適當切入點〉。這是一篇當代女性神學工作者的呼聲。作者試著分析台灣人見面時通用的一句問候語，尋找這句話背後所代表的實質涵義。是的，「吃過了」，但是，「是否吃飽」才是問題癥結。同樣，目前基督論課題的論述，對女性基督徒來說，是否能讓她們有飽足感？「女性形象的基督」（Christa）才是能滿足女性讀者「吃過**永生的飯**了嗎？」這個問題的答案。

第七篇，鄒逸蘭修女的〈女性神學與婦女關懷〉。本文首先由「關懷婦女」之迷思開始，釐清「婦女關懷」與「關懷婦女」之區別。再以此轉折，進入耶穌與婦女們之互動，以呈現「女性主體性」之意義。最後試以一篇禱文敘述從女性主體性「做」神學時，「婦女關懷」之可能方向與內涵。

第八篇，蔡愛美修女的〈女性神學中的生態議題：天主聖

三存在關係性的神學反省），也是一篇神學味十足的論文，從天人之間動態性的關係幅度出發，談「每個男人與女人都與天主、與他人、和宇宙（大地）有關係」⁴，若然，我們就可在這個向度下「重新看門徒關係，因而產生新觀念、新價值，以做為面對生態與女性議題（生態女性學）挑戰的嘗試性回應」⁵。

「**第參部分：女性靈修相關議題**」單元，共有三位作者的三篇文章。

首先，徐可之神父的〈女性神學與靈修的中心課題〉，是一篇以男性角度來談女性神學及靈修的代表作。徐神父認為女性神學的中心課題在「徹底改換對經書的傳統解釋」，進而找到「天主之言的真正意義」。女性靈修的目標更是⁶：

「透過兩性之間的真誠交談、分享，使教會的整體生活能逐漸流露出基督所帶來的『手足情深』—天父心愛子女間的完全平等、自由與和諧共融。」

其次，葉寶貴修女的〈基督徒女性神修〉一文，先把神修的意義和基督宗教神學史做一介紹，並給當代「靈修」做了精闢界定。而後，她以比較的方式，說明男性神修、婦女神修都與女性神修是不同的，並指出「福音化女性神修的特色」，但最後的目標仍是⁷：

「所有的男女都能享受天主子民教會團體中，完全平等的地位，能夠真正地共享一餅、共飲一杯，在主的餐桌上，不再有『猶太人與希臘人（種族）、男人與女人（性別）、貧窮人與富人』的區別。」

⁴ 見：本書 220 頁。

⁵ 見：本書 229 頁。

⁶ 見：本書 254 頁。

⁷ 見：本書 265 頁。

最後壓軸的一篇，我們特別安排朱弋學修女的〈黎明舞者：從 Maria Harris 的女性靈修看盧雲〉。本文作者成功地以當代靈修大師盧雲神父的生平為例，簡要地介紹了 Maria Harris 以女性性靈成長特質為出發點，所談的靈修歷程（甦醒→探索→創生→憩息→滋養→傳承→蛻變），這個說法並沒有脫離傳統靈修學的理論（煉路→明路→合路），但更適合藉以應用到今日平信徒入世靈修之上。而且，盧雲正是在廿世紀後半葉裡，以生命成功地見證了自己理論的靈修及牧靈神學作家；以盧雲的生平來註釋 Maria Harris 的理論，更證明了女性靈修學者所提倡的所謂「女性靈修」，不單單是女性的專利，男性基督徒也應慎重考慮，使自己的靈修生命得到助益。

朱修女這個結論與張春申神父的〈序〉及〈教會神學與女性〉的結論相同，也與徐可之神父及葉寶貴修女兩人談女性靈修文章的結論不謀而合。是的，親愛的讀者，讓我們互勉，使自己不斷接受這樣的靈修薰陶，共同完成使教會逐漸走向「男女或女男，既有別、又共融的世界」的使命。

最後，編者群願特別表達向輔大神學院三位資深教授，張春申神父、房志榮神父及谷寒松神父致上由衷的謝意。他們十多年來，一直支持在神學院開設婦女神學相關課程，並鼓勵神學院及宗教系師生做相關的學術研究，這次也不嫌棄地為本書賜〈序〉，使本書得到來自台灣教會神學界中男性族群代表的祝福，而更顯蓬華生輝。

A Word from the Editor

trans. by Sr. Celia Chua, M.I.C.

From Personal Experiences

In the summer of 1983, I first stepped into the North America continent to take part in the “Four Hundredth Celebration in Honor of Matteo Ricci” held at Loyola University in Chicago. The priest who was incharge of this event was kind enough to prepare other visits for me aside from an exposure to the life in Jesuits communities in San Francisco. So for three weeks I had a chance to sit in on classes at Berkley Graduate Theological University (GTU), where the Jesuits scholastics do their theological studies.

Because, it was summer time, there were not many students on the campus, so I could walk around in a relaxed way, go to the Library and browse books among the different bookstores nearby. Recalling these experiences, the strongest impression I had, beside noticing “young people’s strange way of dressing on Telegraph Ave.”, was to find books selling on the topic of “Feminist Theology”. This was also the first time I came across so many seminars and related courses on Feminist movements and theology. This experience was an eye opener for me: to think that in the field of Christian Theology, there could be some discrimination of women’s dignity and rights and distorted doctrine against women. In Taiwan, at that time, we only heard Annette Lu voicing women’s liberation! In the Catholic Church almost silence!!!

Taking Some Actions...

The following summer, I went back again to San Francisco for my

“Tertianship”. Our formation house was located in an African-American neighborhood. Two and three mornings a week, I would hop on the train, go to Berkeley, and read books related to Feminist Theology in the GTU library. I deeply felt that with my formation in Taiwan, I needed more training on this subject for myself and for the church of Taiwan.

Some Realizations:

In 1988, Fu Jen University started the Graduate Department in Religious Studies and the students of Fujen Theologate were encouraged to write their thesis so that they could be recognized by the Taiwan Ministry of Education. This event was also an occasion for women students to do further studies and research work. From that time on, whenever I had a chance to visit America, I would encourage friends to purchase books on topics related to Feminist theology for our Library.

In the year 1995, International Women’s Year, there were two happy events that took place in Taiwan. The first one was the Master thesis of Miss Katherine Ho on “A Research on Feminist Theology of Some New Trends of Women’s Movements.” This was the first time such a topic for a master’s thesis was written at our Faculty. That very summer, the Faculty of Theology chose “Feminist Theology and Spirituality” as the topic for our annual seminar. We invited Professor Monica Hellwig to be the speaker. There were some 128 participants at this seminar. In 1997, the other two important research papers were completed at the graduate level. The first one was the thesis on “Contemporary Lay Women’s Consecration and Spirituality” by Anna Chang. The second concerned “Suffering is harder than death from Women’s movement perspective and reflection: Eccl. 7, 25-29” by Luo Ming Tsen. We can say with confidence that Feminist theology has begun taking roots in Taiwan.

New Horizon: Collection of Articles on *Feminist Theology and Spirituality*

Last spring (2002), in a very unexpected way, I learned about the AMOR XIII meeting to be held in Taiwan. I thought that this event would

be a good occasion for a theological discourse in Taiwan on the feminist movement and theology, so that the Church in Taiwan will positively promote respect and care for women.

The Editorial Board of Fu Jen Series Theologica of our Faculty and the two lecturers in Feminist Theology (Sr. Cecilia Yeh, F.M.M. and Sr. Celia Chua, M.I.C.) agreed to publish a special issue of the Series by gathering articles recently written on Feminist Theology and Spirituality. After ten months of hard work, the result is enriching. We have material for three books!

The first book is a vocational story: *The Story of Yachin* (published by Window Press). It is a narration of her personal experience from being a sexually abused victim to her option to live a consecrated religious life. The second book is entitled *From Contemporary Women's Perspective Looking on Mariology*, a Theological Collection published in March, 2003. The third one is also a Theological Collection focusing on *Feminist Theology and Spirituality*. We believe that these two special issues of Fu Jen Series Theologica will be of benefit to the Church of Taiwan as well as those who are teaching these subjects.

There are three chapters in the volume on *Feminist Theology and Spirituality*.

Chapter One: *Women and Contemporary Questions on Feminism*.

Chapter Two: *Feminist Theology and Related Topics*.

Chapter Three: *Feminist Spirituality and Related Topics*.

Brief summary:

Chapter One: *Women and Contemporary Questions on Feminism* have four articles written by four different authors. Katherine Ho writes the first article on "Feminist Movement and Feminist Theology". The second one is written by Professor Theresa Wong on "Women and her Body: A feminist movement comparative study on different religious traditions". The third article is about "Women, Where are you? A

Conscientisation and an Analysis of Taiwan's women, their role and place in the society and in the church". Sr. Cecilia Yeh, F.M.M writes this. The fourth one is a scriptural interpretation on the New Testament's Image of the church as Feminine by Fr. Aloysius Chang, S.J. entitled "Ecclesiology and Women".

Chapter Two: *Feminist Theology and Related Topics* is a collection of eight articles written by five authors. The first two articles are concerned with "Scriptural Interpretations with four Suggested Hermeneutics" and the third one is on "Feminist Theology: Its History and its Development". These three articles are the contributions of Sr. Cecilia Yeh, F.M.M. The fourth article is "A Dialogue with Feminist Theologians about: Heaven: the Forgotten God" by Professor Theresa Wong. Sr. Cecilia Yeh also offers the readers "The Trinity and the Feminist Theology: an Investigation into its Imageries" as the fifth article. The sixth one is from Sr. Antoinette Guzzler, M.M. article entitled "A Theological reflection on Women and Christology: Women have you eaten YET?" This article asks questions such as: Women, in your faith life, have you eaten a life-giving meal? Who and what is Christa? (Women imagery of Christ) Sr. Theresa Jou, SSS, writes on "Pastoral Care for Women from Women's Pastoral Care." This seventh article focuses on Feminist Theology and Pastoral Care for Women. The eighth and the final article is "Theological Reflection on Relationality in the Life of the Trinity and the Issues of Feminist Theology and Ecological Concern". This is a contribution from Sr. Celia Chua, M.I.C.

Chapter Three: *Feminist Spirituality and Related Topics*. Fr. Aloysius Hsu, S.J. first article, "The Heart of the Matter in the Feminist Spirituality", contains in an urgent plea: "There is a need to bring about the feminist perspective into the interpretation of scriptural texts so that the meaning from the Word of God will be complete," for a solid spirituality is based on Scripture. Sr. Cecilia Yeh presents the meaning of Christian Spirituality and its evolution, by doing a comparison between

feminist spirituality and male spirituality. By doing so, she believes that there can be a mutuality in both spiritualities and a coming together around the same table, where there is no Greek or Jews, male or female, poor or rich.

The last article “Dancers of the Dawn” is written by Sr. Immaculata Chu, FSP. She successfully presents well-known spiritual master Henri M. J. Nouwen’s teaching on spirituality. She also presents some important steps of feminist spirituality, as given by Maria Harris. Finally, Sister Chu brings these two spiritual ‘dancers’ together and traces some commonalities between them. She concludes that feminist spirituality is not only for women but can also be beneficial to men as a way of complementing what is lacking and allowing one’s spiritual life to mature.

The conclusion of Sr. Immaculata Chu and that of Fr. Aloysius Chang are similar as is the case with the presentations of Fr. Aloysius Hsu and Sr. Cecilia Yeh on the foundation of spirituality. Dear readers, indeed there is a complementarity between the authors in this volume. Let us continue to grow in our spiritual life and with the People of God to bring about the vision “*Women and men, we are created different yet in communion, we are called to the same mission.*”

Finally, the editors would like to thank Frs. Aloysius Chang, Mark Fang and Luis Gutheinz, all professors at Fu Jen Theologate, for their support and encouragement of courses on feminist theology over the past decade and also for writing prefaces for this book.

讀者請注意

本書為一多人合寫的「論文集」。由於每篇文章的作者各有所長，使得本書的內容，在介紹歐美等當代女性神學家的思想時，顯得相當豐富而多元，這是本書的一大優點。這一大優點，在本書出現的女性神學家的名字及作品多達40人次以上，可以看出。

這優點，對以中文作神學的讀者及教育環境來說，是個「福音」，可以更完整地接觸吸收當代女性神學的精華。但是，對本書的編者來說，在編輯過程中就產生不少困擾。最大的困擾來自同一神學家的名字、同一作品的標題，在本書各位作者譯成中文時各說各話，最多的同一人名被譯成五個不同的中文名字。

一方面，中文神學界內的共識尚未達成，沒有「標準」的譯法；另一方面，又無法做到每次出現外文名字或作品標題時都附上原文。於是，編者最後斟酌的結果，訂下本書處理原則如下：

1. **作品的標題不求劃一**：尤其該作品還沒有中譯文的正式出版品之前，我們維持每位引用的作者各自翻譯的中文標題。每位作者為他所引用的作品標題翻譯成中文譯名時，多少都會受到他正在講述的上下文思想脈絡的影響，以配合他所發表文章的氛圍，所以不必強求劃一。例如同一篇作品，或譯《飄》，或譯《戰地佳人》，各有風情，各有韻味。本書中的例子之一，在231及239頁：同一作品，蔡愛美修女把標題譯為《補釘之外》，徐可之神父譯作《無可修補》；讀者可以細細品味兩篇文章的韻味有何特色。
2. 全書只出現一、兩次的人名，我們盡量只以原文方式出現，或保持該篇文章作者所給的中文譯名。

3. 書中出現在三篇以上文章中的人名，我們將中文譯名劃一（請各位作者諒解），共有以下八位：

安卡（Anne E. Carr）

戴麗（Mary Daly）

拉寇娜（Catherine Mowry LaCugna）

費蘭札（Elisabeth Schüssler Fiorenza）

姜森（Elizabeth A. Johnson）

盧德（Rosemary Radford Ruether）

史耐德（Sandra Schneidners）

史丹頓（Elizabeth Cady Stanton）



第壹部分

女性的時代性相關議題

女性主義與女性神學

何麗霞

一、引言

從廣義的角度看，「女性主義」與「女性神學」是兩個擁有一定程度同質性的範疇：「女性神學」一般在西方的用語就是 Feminist Theology，所以也有人願意稱之為「女性主義神學」。由此可見，女性主義 (Feminism) 所堅持的「女性自主、女男平等」的信念，是今天女性神學的肇端；而女性主義在過去數十年經歷的衝擊，女性神學也走過雷同的路徑。

然而，從狹義的角度來看，兩者之間又可說有著很大的差異。不論是國外或國內出版的女性主義論述中，都可以找到近十種的女性主義流派¹，由此可以瞭解女性主義研究涵蓋之廣。另一方面，安卡 (Anne E. Carr) 和拉寇娜 (Catherine Mowry LaCugna) 等神學家的女性神學著作中²，卻可以看出女性神學

¹ 參見：羅思瑪莉·佟恩著，刁筱華譯，《女性主義思潮》（台北：時報文化，1996），全書共八章，目次如下：一、自由主義女性主義，二、馬克思主義女性主義，三、基進女性主義對生殖和母職的看法，四、基進女性主義對性別及性的看法，五、精神分析女性主義，六、社會主義女性主義，七、存在主義女性主義，八、後現代女性主義。顧燕翎編，《女性主義理論與流派》（台北：女書文化，1996 初版）。後者的內容又較前者多出三種女性主義：女同志理論、生態女性主義、後殖民女性主義。

² 參見：Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (New York: Harper & Row, 1988); Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: The Essentials of Theology In*

的專業領域所在：聖經、傳統、聖事、聖三論、基督論、人學、教會論、倫理神學、靈修學。

因此，針對本題目，筆者基於能力和學識所限，只能在兩個範疇的相互關連性上擷取某些面向向大家報告。

雖然女性神學受到女性主義的啓迪遂得以萌芽發展，但是不是所有女性主義的訴求都對女性神學有用呢？

女性神學在接受各種女性主義思想時，如何在信仰啓示的光照下，保有獨立的批判能力，發展出自己的體系？

隨著女性神學和女性主義二者都有多元面貌的發展趨勢之時，女性主義的智慧到那個地步對女性神學有用？女性主義那些思想卻又與女性神學相背離？

本文主要在彙整專家學者的研究，試圖交代女性神學如何萌芽於女性主義運動，在過程中，女性主義與女性神學經歷了怎麼樣的一個變革，使女性主義思想納入更多不同婦女的經驗。

除了透過女性主義的發展，檢視女性神學的平行發展外，本文也將探索女性自覺意識與保護傳統價值的非 / 對立關係，以及女性神學工作者如何在女性主義思想加入宗教的向度。

二、女性主義運動的發展到女性神學的產生

要徹底改變女性長期受到壓迫，地位低於男性的事實，就要對造成這種狀況的經濟、政治、社會和文化結構進行改良，這是一種對人類深層意識的教育工作。從當代女性主義對社會、經濟、政治、文化的影響來看，正發揮著深遠的作用。對作為社會文化深層依據的宗教而言，女性主義所發出的聲音更是不容忽視。

在女性主義發韌的研究中，歷史溯源的工作仿如沒有盡頭

的迂迴小徑。很多研究女性主義歷史的學者已指出，女性主義運動有兩個主要波段³：十九世紀中期到廿世紀 1920 年代的第一波，廿世紀 1960 年代的第二波。

1. 第一波女性主義運動：婦權的爭取

十九世紀的女性運動，即所謂第一波，以爭取女權的姿態出現，雖然這一個階段的主要目標是從法律上為女性爭取財產權、選舉權以及受教育權，然而推動者中，很多是基督信仰團體中的婦女活躍分子，使得這個階段的婦運已隱含著一定的複雜性。

當時許多女性運動人士認為，只有從法律上完全廢除男女的不平等，才能實現婦女的解放，才能使婦女享有男子已經取得的各項權利⁴。這一目標在當時的現實性和緊迫性，使得女性運動沒有去深究女性受壓迫的思想根源，對女性權利的反思僅僅停留在政治、社會、法律與經濟等層面⁵。然而，那些基督徒婦女領袖發現，在參與社會運動的時候，她們往往受限於自己的女性性別，而運動中的男性又常常對她們抱持不友善的態度。黃懷秋教授指出，這時期西方婦女運動與宗教信仰之間，總是維持著一種微妙的關係，既受信仰所激盪，卻也不能不對

³ 雖然真正的女性神學要從 1960 年代才正式登場，不過已有研究把歷史往前推到十五世紀，很多人都同意，這時候出現的女性思潮是後來正式運動的前奏。參：黃懷秋，〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉《基督宗教思想與廿一世紀》（中國社會科學出版社，羅秉祥、江丕盛編），239 頁。

⁴ M. A. 里夫，〈當代政治思想辭典〉，轉引自《西方新社會運動》（中國人民大學，1993），29 頁。

⁵ 高師寧，〈一個女性眼中的女性神學〉《基督宗教思想與 21 世紀》（中國社會科學出版社，羅秉祥、江丕盛編），213-216 頁。

基督宗教內所隱藏著的許多貶抑婦女的暗示進行反省⁶。

早在第一波的女性運動時，就表現了現代女性運動與基督宗教的密切關係。1895年，美國長老教會基督徒史丹頓（Elizabeth Cady Stanton）編著的《婦女聖經》一書出版，書中對聖經大男人主義的批評，對女性釋經權的要求，拉開了女性對聖經中男性權威質疑詰問的序幕。然而，當時並沒有很多人響應史丹頓的呼聲⁷。

回到女性神學和女性主義的關係上，二者的吊詭關係並非在第二波運動才出現的，早在第一波運動時即已顯露。在婦權運動上合一的姊妹們，卻在宗教問題上分歧了。極端派認為基督宗教已是無可救藥的父權主義，所以解放婦女只能在揭櫫其真面目之後才能達到，這一派應該是屬於勢孤力弱的一群。更多的婦女，如新一代的福音派基督徒女性都嚴守聖經權威，她們並且相信基督教義正是婦女平等的基礎。

嚴格來說，這個時候還沒有女性神學。當時從事婦女運動的女性基督徒仍未受過嚴格的神學訓練，其神哲思慮還不夠周詳精闢，如是，要看到真正的女性神學，我們要等下一個世紀，所謂女性運動的「第二波」⁸。

2. 第二波女性主義運動：婦解運動

隨著西方婦女在第一波的女性運動中逐步獲得了法律上的選舉權、教育權、財產繼承權，女性運動便沉寂了。直到女性們認識到，社會現實並不能使法律上平等的權利完全兌現時，更大的不滿終於爆發。

1960年代，女性運動的第二個高潮出現，而運動的主要目

⁶ 黃懷秋，前引文，236頁。

⁷ 高師寧，前引文，214頁。

⁸ 黃懷秋，前引文，238~239頁。

標轉向了更深的層面，如果說，十九世紀第一波女性運動是以婦權的爭取為主軸；那末，廿世紀的第二波，一般稱作「婦解運動」的，便更深度地關注於婦女意識的提升了，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醒覺，也就是說，婦女的自主性開始被提出。

從歷史的發展來看，1960年代西方婦女運動，進入了它的主流模式。法國西蒙·達·波娃的《第二性》影響力無遠弗屆，在美國 Betty Friedan 的《女性的迷思》一出版即成為暢銷書。這些思想家都對傳統的「女性即母性」提出抨擊，幾乎一致地把男女的性別差異歸諸文化，也就是歸諸文化的男性創造者與詮釋者。這些女性主義者在反對傳統社會加諸女性身上的身分標記的同時，也強調女性有權去定義自己、創造自己，也就是，女性有權詮釋自己的生活經驗和需要，並公開她們自認為屬於女性的生命價值，而不是接受甚或內化那些由男人所發明的「理想」女性模式。

這樣，女性主義者們，在指責父權制度對女性殘害的同時，仍無可避免地與傳統上以男性為主導的社會和文化保持著對立的態度，並且要求，所有在這制度下對女性的不平等對待，即所謂「制度性的不正義」，都必須予以改變。

3. 女性主義意識進入主流教會

正是在這女性運動的第二波發動得如火如荼之際，女性主義的意識也進入了傳統主流教會的範疇，並且發展出有聲有色的女性神學。

毫無疑問，教會裡的女性自覺，在上一個世紀（甚至更早）已經開始，但初期只限於一些小規模的零星個案，還不曾構成真正的教會現象。但是整個情況在廿世紀中葉有了重大的轉變。

首先是基督新教內女性「牧職」的爭取過程，也隨著廿世

紀上半期圓滿地落幕。廿世紀的基督徒女性欣然接受一個世紀婦女運動的成果，這還不僅是投票權，還有接受祝聖成爲女牧師，並且接受完整的神學教育的權利。接受神學教育的女性與日俱增，她們用具體行動來證明女性修習神學的能力，並且，不僅研讀神學，還「做」起神學來。

4. 女性神學的出現

所謂「女性神學」大概始於 1960 年代。那是一種源自女性意識，並以之爲前提的神學研究，這樣的研究，其結果必是：一種與傳統神學大異其趣的另類再思。大體來說，女性神學家基本上受解放神學的影響，著重解放與實踐，從女性的觀點對傳統基督徒神學的全盤再思，對歷史的分析，包括聖經和教會傳統中的女性觀，以及一些特別問題的研究，包括教會法、禮儀、職務、鐸品、倫理、靈修等，都是女性神學家常討論的範圍。

在女性主義席捲全球的大環境之下，女性神學在歐美以外的國家也廣泛的發展。到了 1980 年代，女性主義的發展背景除了主要的自由主義、社會主義和基進派思想外，在後殖民和後現代思維刺激的帶動下，出現了更爲分歧的局面。在這個趨勢之下，如同在其他女性主義所影響的領域一樣，女性神學也發展出亞洲、非洲、拉美等不同地區性的本土女性神學研究。除了這個內部蛻變，女性主義者並沒有停止與社會上其他女性一或可歸爲反女性主義者一的對話。下面就讓我們來看看這一段歷史的發展。

三、女性運動內在的反省與交談

Peter Berger 在收錄於 *Mission Trend No.4: Liberation Theologies* 書中的一篇文章“The False Consciousness of

‘Consciousness Raising’ ”（〈「提升意識」的錯誤意識〉）中曾批評說⁹：

「所謂意識化的過程，其實是由一群自視為有意識的人去教化另一批被視為缺乏意識的人，這意味著前者在教化的道德外衣背後，自視比後者處於更優越的地位，在所謂意識提升的運作中，無形地產生了歧視與宰制的內在模式。」

在第一和第二波的女性運動中，可以發現女性主義從未是一個以單數形式呈現的理念，它結合了很多當代的思潮，也演變出很多流派，這個複數形式的女性主義在開展過程中，也經歷了如 Berger 所描述的情況，在深深的掙扎後，如同經過產痛之後一樣，進入了新的階段。

1. 第三波女性主義運動：白人之外女性的聲音

女性主義運動中充滿差異性的流動，在 1970 年代末，白人以外的女性開始發出她們無法遏止的聲音。對第二波由北美女性主義者發起的女性覺醒運動，發出反對聲浪的是其他種族的婦女，她們不但抗議男人把女人視為充滿依賴性和軟弱的人，她們也抗議白種婦女女性主義者論述中種族主義的成分。在婦女運動中，對於活在白人主流文化中的婦女而言，並不易覺察種族主義的挑戰，但挑戰的聲音從四方八面升起：非洲婦女、拉丁美洲婦女、猶太婦女、美洲原住民婦女、亞洲婦女等等，遂揭起了第三波女性主義的序幕¹⁰。

⁹ Peter Berger, “The False Consciousness of ‘Consciousness Raising’”, Gerald H. Anderson ed., *Mission Trend No.4: Liberation Theologies* (New York: Paulist Press, 1979), 96~110.

¹⁰ 參考：周月清，〈「差異」與「多元」：「後女性主義」者的反思〉《見證》318 期，41~42 頁。

在 1979 年舉行的一個婦女研究會議的閉幕演講中，Barbara Smith 提出了這樣的看法：

「種族問題會成為女性主義的議題，由女性主義自身所屬的定義即可見端倪，女性主義是一個政治理論和實踐，要為釋放所有婦女而奮鬥：不同膚色的婦女、勞動階層的婦女、貧困婦女、肢障婦女、女同性戀者、年邁婦女，以及白種、經濟富裕的異性戀婦女。若無法達到完全釋放的願景，就不是女性主義，只是女性權力膨脹。」

當時的白人女性主義主要可分為**自由主義女性主義**、**文化女性主義**、**基進派女性主義**和**社會主義女性主義**。上述的挑戰基本上是要質疑強勢的白人女性主義對婦女受壓迫所分析的原因。當時各種白人的女性主義主張都有其片面性。

自由主義的女性主義者，強調只要在法律上得到平等，婦女的壓迫就可以獲得解除；文化女性主義，以其對婦女道德崇高性的肯定，缺乏結構性的分析；基進派女性主義，主張女人所受到的壓迫是最古老、最深刻的剝削形式，且是一切壓迫的基礎；社會主義女性主義把父權制度視為男人的一套社會關係支持著、維繫著對婦女勞動能力的控制，它揭露了男性之間超越種族和階級的層峰結構，並且指出控制婦女這個共同目的使不同種族和社會階層的男性得以聯合起來。

縱使這些分析對瞭解女性的處境有很大的幫助，也是充滿爆發性的解放力量，然而，這些分析未能涵蓋所有婦女的經驗，在女性運動角力的場域中，這些已表述的經驗造成了未被表述的經驗的壓抑力量。

2. 從種族主義的壓迫中解放

面對美國社會的現實狀況時，美籍非裔婦女特別指出，美洲被殖民化的事實，使美洲原住民和非裔美籍人士身受種族主

義的壓迫比性別壓迫還要嚴重。白人婦女開始對這些議題產生覺醒，也盡力作出回應，整個女性運動開始了在社會結構中對種族主義的深度研究，不同種族的婦女都願意投身婦女解放的運動，但她們認為這個解放必須包括種族壓迫的解放。

婦女運動至此開始突破白人婦女的框架，萌發全球性發展的幼苗，包括亞洲、美洲和非洲等國家。這一波對美國女性主義的挑戰非常重要，它提出了何謂「世界婦女的團結」的意義，全球性的姊妹情誼絕不是廉價、輕易可得的，對婦女受壓迫的原因的女性主義分析，以及進行改革的歷程，必須持續擴大並轉化為包含所有婦女及其差異性。

3. 後結構主義的影響

除了後殖民主義的思想外，後結構主義對主體性的關注也對女性主義的發展有重要的影響。主體（subject）與主體性（subjectivity）對後結構主義理論是有其核心重要性的。「主體性」用於指涉個人的意識和潛意識的思想和情感，包括女性對自身的感知，以及她用以瞭解自身與世界關係的方式。

受到後結構主義影響的女性主義者，發現了自由主義的女性主義之試圖在現存社會關係內，重新定義女性性質的真理，並建立女性與男性的充分平等；或是基進派女性主義強調固定的差異，並在一個分離主義的背景中被實現，都是政治上不正確的。

這兩種形式皆被困於它們欲一勞永逸地定義女性性質的嘗試中，後結構女性主義則要求關注在社會權力關係的整體網絡中，主體位置與女性性質模式產生的歷史因素¹¹。在後殖民和

¹¹ 克維莉·維登著，白曉虹譯，《女性主義實踐與後結構主義理論》（台北：桂冠，1994），159~160頁。

後結構主義的元素加入女性主義思維後，使得女性主義在自由主義和基進派思想外有更深刻的開展，更多元的呈現，而這樣的發展在女性神學中，也有一條平行的軌跡。

4. 對女性相關問題的全方位多元思考

自 1980 年代女性神學在神學研究和性別分析上，開始重新考量對神和女性的論述，以避免重犯父權的模式，忽略其他群體婦女的聲音，這些婦女不只是父權制度的受害人，也是種族、階級及其他壓迫結構，如異性戀霸權的受害人。

女性神學家在開始的時候，也難免只反映了僅為中產白人婦女的神學觀點，並以此作為「女性神學」的普遍預設。例如在盧德 (Rosemary R. Ruether) 的《婦女教會》中，她提到不同階級和種族的婦女之間的不和是可以化解的，如果有策略的婦女能觸碰到大家的分歧點，便能提供方法讓中下層的婦女有空間表達自己的經驗。盧德認為，婦女之間的屏障是由父權主義所造成的，超越屏障的行則，由有策略的婦女來進行，只要超越了屏障，空間就會形成，合一的基礎就會出現，不同的脈絡中的「女性主義」便能顯出其共有的基礎¹²。

這樣的預設受到後現代女性主義學者 Armour 的質疑，她

¹² Rosemary R. Ruether 著，李明玉譯，《婦女教會：女性主義禮拜團體的神學與實踐》（台北：台灣基督長老教會女傳導師會，2000）（*Woman-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco: Harper & Row, 1985）。「毫無疑問地第三世界的婦女必須以她們自己的術語，並在自己的實況下落實女性主義，儘管如此，當第一世界和第三世界的婦女有更重大的溝通時，必然會顯露出她們有很多議題是相同的」，92 頁；「倘若有資源的婦女跨越了階級和種族的鴻溝，並提供途徑，同時確實允許沒有公民權的婦女，有詮釋她們自己經驗的空間，婦女跨越父系社會所引發的階級與種族的差距，不是不能克服的，如此婦女們就能達成彼此不分種族、階級的良性溝通」，117 頁。

並非不同意盧德所提出的不同社會背景的婦女可找到共同的立足點，而且她也指出在盧德的文本中，的確已對婦女的多元性議題有所論及，然而她要提出的是寫作主體隱含的思考運作模式。盧德當時的論述背後，透露了在論述模式中，以及在政治、經濟結構中，掌握資源的、有策略的婦女和被剝奪權利的、中下階層的婦女之間權力分配的關係，前者與後者為領導者與服從者的關係，是線性的上下關係，雙方並非處於橫向的平等位置¹³。

由此，女性神學工作者意識到標榜以婦女經驗為優先的意識形態問題，這種對一種普遍性婦女經驗的預設，對婦女群體中經驗的差異性造成了壓抑，導引出不少有色人種女性神學家的批判，她們嘗試以詮釋學的方法演繹女性的經驗，使這個過程沒有固定的內容，沒有一個普遍的預設¹⁴。有色人種女性神

¹³ 參見：Ellen T. Armour, “Questioning ‘Women’ in Feminist / Womanist Theology: Irigaray, Ruether, and Daly”, Kim ed., *Transfiguration: Theology & the Fenck Feminists* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 154~55; 張小虹, 《後現代/女人：權力、慾望與性別表演》(台北：時報, 1994), 148 頁; 周華山, 《假如上帝是個女孩子》(香港：次文化堂, 1994), 155 頁。盧德雖受到後現代學者的批判，但盧德自認一直對女性神學的鑽研和建構都沒有忽略種族和階級的問題，更時常強調與各種族和階級婦女的友誼。參見：Rosalind Hinton “A Legacy of Inclusion: An Interview with Rosemary Radford Ruether”, *Cross Current* (Spring 2002), 28~37.

¹⁴ 有關有色人種女性神學家針對白人女性神學的父權意識，而提出的多元文化進路，現代哲學家 Charles Taylor 有類似的看法。Taylor 認為霸權文化長期以來使弱勢文化團體將服從和自覺劣等的不正常心理內在化，他建議以「視野銜接」(fusion of horizons) 的方式，擴大現有教育和接受的水平，逐漸改變文化評價。在這個「視野銜接」的方式中，他認為能夠避免持續認定自己未加檢定的自我理解是普遍有效的，並察覺這套理解方式和他者的對立或不同，多一分自我了解，就多一分能力了解其他世界的現代性經驗。參：廖炳惠，〈泰勒論現代性與多元文化〉《當代》100 期，22~27 頁。

學家，如 Rita Nakishima Brock 認為，婦女經驗的訴求是一個有挑戰性的詮釋學，一個反省的過程，不是靜態的形上學或普遍女性經驗的描寫，婦女經驗的訴求是一種邀請，邀請婦女發現、分析、描述婦女經驗是甚麼，從而創造出關於人存在之新向度的論述¹⁵。

5. 女性神學的共同基本主張

在多元思維的衍生過程中，頓失標準答案的不安感便會油然而生，同時也迫使人更要明晰自己的判準根基。

的確，在很多議題上各地教會的婦女都存有著不同的看法，例如婦女應留在傳統教會內以帶來改革，還是應採取分離主義的態度而離開？又譬如神學的傳統資源，如聖經與教會傳統，其權威性到甚麼程度？

不過，女性神學家之間雖有著顯著的差異，但她們的姊妹情誼深厚，能夠導致同一的觀點¹⁶。綜合而言，女性神學有五個基本的共同主張¹⁷：

- (1) 傳統基督宗教神學是父權下的產物；
- (2) 傳統神學貶低婦女與婦女的經驗；

¹⁵ Rita Nakishima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (New York: Crossroad, 1988), xvii, 23. 又見 Sharon D. Welch “Sporting Power”, Kim ed., *Transfiguration: Theology & the Fench Feminists* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 172~176. 另一例子可參閱：Letty Russell ed., *Inheriting Our Mothers’ Gardens: Feminist Theology in the Third World Perspective* (Louisville: Westminster Press, 1988)，此書針對「婦女經驗」這個訴求充滿交錯的對話性，在各篇中作者重整自己的經驗與故事，同時使自己對他人的生命有更深刻的了解。

¹⁶ 葛倫斯、奧爾森合著，劉良淑、任孝琦合譯，《二十世紀神學評論》（台北：校園，1998），269頁。

¹⁷ Pamela Dickey Young, *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress, 1990), 60.

- (3) 父權式的神學對婦女造成很大的傷害；
- (4) 婦女必須成為神學家，以平等地位從事建構神學工作；
- (5) 以女性為主體的經驗，必須成為神學的資源與標準。

四、面對保護傳統價值立場的反思

除了上述的差異、衝突和轉化外，女性主義還面對來自完全另一個向度的張力，這張力出自一群保衛傳統價值的婦女們。

1. 女性主義運動的反動

這些婦女深深地認同她們在家庭和社會中的角色，覺得女性主義的思想損害她們所認識的以及所看重的母親和妻子的角色，她們從不認為現存的制度對她們有任何壓迫。她們對自己能為穩定的家庭和社會生活作出貢獻感到很驕傲。她們很認同婦女作為母親的角色，也把男女之間視為互補的關係。在這樣的世界觀之下，婦女的責任就是要當一個持家有道的賢妻良母，而男人的責任就是一家人的經濟命脈。

其實，很多這些保衛傳統價值的婦女持有與女性主義者相同的價值觀，例如她們也主張反對暴力、關心窮人；但，她們稱這些是「女性的價值觀」，而非「女性主義的價值觀」。

而且，她們大部分並不覺得自己就像女性主義者所說的，無知於「政治和經濟性的不良結構是造成貧窮和衝突的主要原因」。在這些婦女中有不少是直接反對女性主義的，她們認為現代的社會問題大部分應歸咎於婦女運動，女性主義思想造成家庭生活的壓力、婚姻的失敗、單親家庭、孩童乏人照顧。她們認為婦女只有專心當一個母親，離開職場，這些問題才能解決。

2. 保護家庭價值的傳統勢力

這些婦女是現存的社會秩序的重要支柱，她們也得到傳統結構的支持。雖然某些女性主義者質疑她們是受到父權力量的利用，不過這些看似對立的聲音和其關注點是很值得在婦女運動中被提出的¹⁸，在女性神學的脈絡中尤其顯得重要。

這些保護傳統價值的人中，教會是一個典型，對家庭價值和生命權的重視，尤其不遺餘力，保護家庭價值¹⁹和胎兒生命²⁰是基督宗教重要的倫理觀念。某些女性主義者對家庭觀和生命權的極端態度²¹，使得她／他們必須站出來表達自己所維護的價值觀²²。

可能在這些教會人士眼中，這些女性主義者是只顧自我利益，破壞傳統價值觀的原凶，瓦解原有家庭結構，蔑視胎兒生命²³。部分完全以自我為中心或極端仇視男性的女性主義者的

¹⁸ Maria Riley, *Transforming Feminism* (Kansas: Sheed & Ward, 1989), 68~70.

¹⁹ 參考：Matthew Bunson 編，《教宗的智慧》（台北：立緒，1996），有關家庭和婦女的部分。

²⁰ 參考：若望保祿二世，《跨越希望的門檻》（台北：立緒，1995），267~273 頁。

²¹ 王瑞香整理的對基進女性主義的批判，也許可以使我們更為瞭解女性主義思想中的一些極端性的呈現，參考：王瑞香，〈基進女性主義〉，顧燕翎編，《女性主義理論與流派》（台北：女書，2000），150~154 頁。

²² 例如根據蘇珊·法露迪所著《反挫：誰與女人為敵》一書所載，美國天主教主教們曾委請全美最大的偉達公關公司，以五百萬美元的經費做反墮胎宣傳。參見：蘇珊·法露迪著，顧淑馨譯，《反挫：誰與女人為敵》（台北：自立晚報，1993），334 頁。

²³ 參見馬慧儀「華人教會中的婦女主義神學」，發表於第三屆華人婦女神學會議，2002 年，6 月 4-9 日，在香港中文大學崇基學院舉行，由香港基督教協進會、香港中文大學崇基神學組、信義宗神學院、香港婦女基督徒協會共同主辦。

言論和行徑，都很容易惹人簡單地把問題歸咎到女性主義身上，而為部分沒有瞭解女性主義的複雜性的人士來說，自是把片面呈現的女性主義視為洪水猛獸，對女性神學持保留態度，也是可以理解的。不過對女性神學工作者而言，在這個部分的確面對倫理學上重大的挑戰。在這些議題的討論中，如何既能發揮女性自主的意識，又能為基督精神作見證²⁴，如何在某些個案中不讓家庭成為壓迫婦女的工具，在另一些個案中不會使胎兒的生命成為婦女隨意犧牲的對象。基督徒婦女面對不同的女性主義訴求時，必須審慎地明察那些是領航的導師，那些是有違福音精神的訴求。

3. 需要建設的男女平等新秩序

的確，女性主義是造成很多亂源的凶手，不過摧毀本身就是一個創造：在傳統被質疑時，才會鬆動本來的結構，才會使人重新反省傳統中何者是吃人的禮教，何者是一些優美的價值。

在強調差異性、尊重多元性的今天，我們是否應開始反思一貫「正常」、「健康」、「好的」、「對的」背後的價值是甚麼，是否應反問自己能否接受多元價值與多元選擇²⁵？

對家庭，我們也有嶄新的定義，在女性意識的倡導下，女男的刻板形象受到動搖，新男性主義萌生，不只是女性，男性

²⁴ 事實上這個複雜的議題在盧德的 *Sexism and God-Talk* 中曾分析自由主義女性主義、社會主義女性主義和基進女性主義的利弊，更以生態的、整合的、有機體的角度，對社會提出一個女性主義願景。參考：Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 216~233. 盧德作為女性神學工作者的身分以終極關懷的預設，的確為女性主義注入了一股鮮活的力量。

²⁵ 周月清，前引文，43~44 頁。

也開始走不一樣的路，由男尊女卑走向相互尊重²⁶。家庭價值、胎兒生命……等等，這些複雜的倫理議題可能不是本文能夠處理的範圍，不過，它們明顯地在女性生命中擔綱了舉足輕重的地位，也是女性主義研究中佔了很中心的位置，女性神學家在神觀、聖經、靈修、教會歷史等範疇的貢獻卓然有成之餘，倫理學議題的探討將是不能遲疑的任務。

在第三波的女性運動中，這個始於美國、歐陸，再漫延至世界各個角落的階段，我們聽到兩個不同方向的声音：一個代表著女性主義 / 神學的內部交談，是不同當代思想在女性主義場域的角力；另一個則是女性主義 / 神學與社會 / 教會婦女的對外交談，是女性自覺意識不斷向外延伸、爭取生存空間、為自我辯解的局面。

五、女性主義中的宗教向度

除了上述兩個同時進行著的幅度，女性主義中的宗教向度也是一個有趣的關注點。

1. 女性神學家是女性主義的重要功臣

記得早在第一波女性運動時，參加者即有不少是基督徒婦女，並燃起她們對自身宗教的批判，而且其中也已出現了兩極的態度：一極認為基督宗教是徹底的父權結構沒有進行改革的餘地；一極則認為父權結構是歷史發展的產品，當代的基督徒婦女的使命就是恢復在啓示光照下的女男平等秩序。在這個背景下，讓我們瞭解一下女性神學家對女性主義思想的貢獻。

在女性神學發展了近四十年之際，基督宗教中的「陰性思

²⁶ 黃偉民，〈婦女運動及婦女團體的再創新〉《見證》318 期，36~37 頁。

維」雖不能稱為發揚光大，但確實已在批判、發掘與重建的工程上奠下厚實的基礎。女性神學與女性主義雖有一個近乎平行的發展，然而女性神學並非純粹女性主義的產物，不少女性神學家本身也是女性主義重要論述的功臣，例如戴麗（Daly）和盧德（Ruether），她們在女性主義論述中注入了形上的、宗教的意義。

2. 戴麗（Daly）

基進女性主義者採用「基進」（radical）一詞，主要取其語源上「根」（root）的意義。她們主張婦女的受壓迫是所有其他種族的、經濟的、政治的等等壓迫的根源。戴麗在《超越父神》（*Beyond God the Father*, 1973）一書裡，指陳基督宗教整個象徵系統本質上是壓迫女性的。她的陳述對女性主義有很重要的涵義，它認定女人完全是好的，男人完全是邪惡的；女性扮演著被迫害的角色，是被動的、被男性所利用²⁷。

戴麗將神（一神教，特別是基督宗教的神）定位成一切父權體制的基礎，指出除非能將祂自男女兩性的意識中除位，否則女性將絕無可能成為完整的人。戴麗特別專注於重新詮釋傳統的陰性特質。她認為正面陰性特質如愛、慈悲、利他和分享，都必須與其「過量形式」（excesses）審慎區分：所謂「過量」，是指已有女性表達上述特質到了「自虐」程度，卻經常被誤指為「具有女性『美德』」。達利舉「愛」為例，它固是美好的，但在父權體制之下，它對女性來說卻已經成為一種「毀己滅我以成全他人」的思想。

戴麗深信：除非女性能對「犧牲奉獻真偉大」此一價值觀

²⁷ 王瑞香，〈基進女性主義〉，顧燕翎編，《女性主義理論與流派》（台北：女書文化，2000），128~129頁。

作出拒絕回應，否則便無法建構自我完整的人格。戴麗認為唯有試著發展具有一己希求、慾望及興趣嗜好的自我，女性才能終結那男主 / 女奴的機制。而且，戴麗深信只要此機制宣告終結，其他歧視也將同告崩毀，不復存在²⁸。

戴麗是基進派女性主義的重要人物，《超越父神》也是女性神學早期的重要著述。她對傳統陰性特質批判的尖銳給女性意識有很大的喚醒作用，她的理論指出要對一切價值重新評估，要藉對舊價值的拒斥，來重新定義、界分善惡，對他們當時盛行的善惡觀念需提出嚴厲批判。

3. 盧德 (Ruether)

除了戴麗之外，盧德是另一位為女性主義注入宗教關懷向度的神學工作者。生態女性者延伸女性主義者對自我、性別結構、社會結構等層面的思考至人與自然的關係。在 1975 年的著作 *New Woman / New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* 中，女性神學家盧德表達了對生態的關懷，憂心人類對自然的肆意侵占破壞終將導致自身生存的危機，以及看到西方文化中女性與自然的類以處境。

盧德一方面檢視西方宗教及世俗意識形態中的性別歧視成分，當宗教信仰將女人、身體與自然並列，並且強調超越身體與超越自然時，壓迫不但變得理所當然，而且具有神聖性；盧德同時也追溯在西方歷史中性別歧視如何與其他壓迫性結構，如種族、階級、科技力量結合，將文明發展建立在宰制與異化的基礎上，並對婦女、大自然及少數族群作殖民式的壓榨，來作為經濟無限成長的代價。盧德指出這種不斷剝削他人，蹂躪地球的作法，終於耗盡有限的自然資源，而逼使人類面臨匱乏

²⁸ 羅思瑪莉·佟恩，178~180 頁。

之境²⁹。

在1993年所著之 *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* 裡，盧德透過對基督宗教傳統神學二元論的分析，更深入地揭示這樣的宗教思維如何助長人對大自然的剝削。盧德指出在基督宗教的傳統論述中，天國是靈魂不朽之所，大地是身體朽壞的短暫存有。人類中心的神學觀也是如此：人與萬物對立，因人擁有永不朽壞的靈魂，是萬物之靈，較大自然及其他動物高貴，故可支配大自然。

整個邏輯就是：神在宇宙之外，從無到有地創造宇宙；宇宙以地球為中心 / 主宰，故人類可任意剝削大地。但由於人類敗壞，末日便會到來，剎那間使全球毀於一旦，神會戮死一切不信者，只餘小撮信眾建立新天地。盧德對這種傳統神學觀提出嚴厲的批評³⁰：

- (1) 十六、七世紀的自然科學革命提出了日心地動說，地球不再是宇宙的中心，它只是萬千無垠星際中的一顆小恆星而已。天地不再是對立的，而是一體的。
- (2) 地球以外還有無窮盡的宇宙，人不是唯一的生物，人與萬物不再是主客對立的操控機制，而是相繫相連。
- (3) 當代的生態危機顯示，神不必介入，以天譴懲罰異己，地球便已生態失調，人類便會因為損害大自然而自吃其果，甚至自取滅亡。

4. 女性神學的前瞻

不管戴麗的重新判別善惡，還是盧德的相互依存生態觀，

²⁹ 顧燕翎，〈生態女性主義〉，顧燕翎編，《女性主義理論與流派》（台北：女書文化，2000），274頁。

³⁰ Rosemary R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: Harper San Francisco, 1992), 26~58.

對整個女性主義思想而言，都是一塊瑰麗織錦的一絲一縷。在女性神學近年的發展中，分離主義的色彩已逐漸發展出後基督宗教的女神觀，而基督宗教女性神學家則對女性主義思想注入宗教性的人文關懷，開放和交談的氣氛似乎已凌駕獨斷和封閉的思想，使得女性主義在追求法律平等、解構社會制度等方法外，更由生態關懷走向靈修實踐的省思。

除了倫理基礎和生態思想外，一些認同自己天主教徒身份並支持爭取女性權益的婦女為女性主義面對的瓶頸指出了一個新方向。這些婦女基督徒身上可以反照出女性主義當前的困局：自許為一種救贖的意識形態，塑造一個理想國，卻偏離了大多數女性的需求，忽略為女性爭取平等，使女性主義只成為一種少數人共有的世界觀。很多天主教婦女自認是女性主義者，而她們對女性主義的定義既單純又直接地回歸根源取向：「支持男女平等的人」。她們雖然對傳統教會的某些地方感到不滿，但大部分女性信徒仍不想改變信仰，她們以不同的方式和自己的信仰互動，並且在信仰和女性主義的立場之間找到平衡。這種看似矛盾的迂迴處境，卻正好暴露了女性主義一口咬定基督宗教是壓迫女性的觀點之膚淺，忽略了個人和信仰之間錯綜複雜的關係，也為女性主義的內容與方法揭示了突破性的模式³¹。

六、結論：動態性、複數性

走筆至此，不難發現女性主義是一個動態的過程。女性神學與女性主義經過由白人女性的圈子走向世界性的多元；女性主義者與保衛傳統價值者的交談，仍然持續著、有意義的發展。

³¹ 參見：蕾妮·丹菲爾德著，劉泗翰譯，《誰背叛了女性主義》（台北：智庫，1997），213-18頁。

女性主義 / 神學的複數性，不只在地區與膚色，也在於不同的理論預設，這些不同理論預設的女性主義，除了對社會文化制度的批判外，也在女性主義自身進行批判。

自由主義女性主義者要求法律上平等，在過去與現在都是多所建樹，然而，訴求在一定程度上達到後，就容易被片面的現實所蒙蔽，並沒有更深一層去批判整個文化結構下的價值觀，通常這些婦女多是享有豐富社會資源的中產知識分子，她們以為這個世界早已沒有女男不平等之事情，無形中便是成為了壓迫最下層婦女的父權制度的一分子。基進女性主義把父權制度對婦女的壓迫視為人類所有壓迫中最根本的，她們徹底仇視男性的態度，無疑形成一種封閉性和獨斷性，也造成今日很多女性不願意接受女性主義的原因³²。

縱然有些女性，在建設女男平等的過程中，也不免受到上述女性主義的影響，展露仇視男性和獨斷專橫的頭角，但這並不足以令我們抹殺掉所有女性主義智慧的啓迪下，在神學領域所開展的新視野。姑且勿論那些女性主義流派的缺點，女性主義意識本來就會帶給人不快、不安，這是對僵化的制度提出挑戰的必然現象，所以有時不快、不安也不一定是不好。此外，各種女性主義思想，如自由主義、基進派、社會主義、後殖民和後結構主義本身，仍有不少思想對女性醒覺意識是有助益的，對女性神學工作者做神學反省及社會參與，也有很大的推進作用。

女性主義雖看似是一個戰場，然而，各種女性主義者除了差異外，「在彼此的內心，共同燃燒著的是一股對女性力量、

³² 參見：蕾妮·丹菲爾德著，劉泗翰譯，《誰背叛了女性主義》（台北：智庫，1997），3~15 頁；蘇西·法露迪著，顧淑馨譯《反挫：誰與女人为敵？》（台北：自立晚報出版，1993），11 頁。

自由與獨立的追尋」³³。而女性神學則更是內心靈修和解放實踐的花圃，是「嘗試視婦女為受壓迫的一群，從而充分說明基督信仰的見證」³⁴。最後，不論是女性主義或女性神學，都帶有一種動態性和多元性的特質，這個特質正蘊含著一種開放、動態的寓意，時時綻放著自由的花蕾。

³³ 黃懷秋，前引文，231 頁。

³⁴ Pamela Dickey Young, *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress, 1990), p.60.

女人和她們的身體

一個女性主義宗教學的研究

黃懷秋

前 言

相傳佛陀和他的弟子阿難，曾經有過這麼一段對話：

「尊主啊！對於女人，我們應該怎樣自處？」

「就當作沒有看見她們吧！阿難！」

「但是假若非見不可呢？」

「那就不要說話吧！阿難！」

「但是假若她們一定要和我們說話呢？」

「那只好提高警覺了！阿難！」¹

這個故事，一邊是同情婦女的象徵阿難，另一邊是原本並不同意婦女出家的釋尊²，就內容本身看，由於它諷刺而幽默的筆法，大概不是真的；不過它所代表的心態卻很真實。裡面所顯露的是一般的宗教人（不僅佛教而已）對女性的不信任與戒懼。對於有意修行的人（指男人），女人的出現的確可以構成很大的危機。

¹ A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 160, quoted in D. L. Carmody, *Women and World Religions*, second edition (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989), p. 60.

² 據說佛祖最初並不認許婦女出家，後來因為阿難的苦苦求懇，才勉強同意。

吊詭的是，被驚懼的不是有力量的一群，被視為危險的本身並不危險。反之，她們正處身於危險之中，或是，隨時有可能面對危險的對待。

真正受害的是被指為可怕的人！之所以如此，有大部分原因是來自宗教，以及宗教背後所代表的文化的父權偏執所致。

沒有疑問，今日世界各大宗教，由於它們都源起自以男性為尊的父權世界，基本上都是男性的宗教；而作為一種社會機制，這些宗教也勢必如同其他社會機制一樣，支持、穩定、附屬於它背後的父權文化，並且為它服務。

從歷史上我們看見，各大宗教都會對它們文化的父權統馭，做出了傑出的服務。它們幫助這個文化的男女定位。不用說，所謂「男」「女」（性別）基本上是個象徵，它們的意義是由社會賦予的，而在不同的社會中，男女的意義也不同。而宗教，應該說，宗教的男性（因為他們是宗教的發言人），以神聖，或是以祖先，再不然便是以傳統的名義，告訴後世什麼叫做男人和女人，他們把性別的象徵擴大成為神話（指基礎故事）或傳說，也編入法律、習俗和禮儀中，這樣便形成了這個宗教也是這個文化不可逾越的性別觀。它來自它所從屬的社會，也為它的社會服務。而社會，雖然不一定完全按照字面的意義來理解和實現這些宗教的象徵言語，卻隨時可以取用這些象徵來建構它們的秩序，以強化它們的體系。無有疑問地，這樣的社會勢必是個男尊女卑的社會。

由此看來，宗教如果要壓迫人的話，它的壓迫力比什麼都大，當然了，如果用於解放的話，它的解放力也同樣地大。而宗教的婦女研究，目的便是要把壓迫的力量改變為解放的力量。

本文選擇一個特定的範圍—身體。有人說，人就是他的身體，我想這句話更適用於女性。曾經有一個時候，自由主義的女性主義以為，只要證明女性和男性一樣具有理性，也就是：

和男人一樣地男人，所有女性問題自會迎刃而解³。這是一種以男性為標準的女性主義，藉否定女性的基本特質模糊男女的差別，表面上抬高女性，實際上卻是漠視了女性受壓迫的最基本元素：女人的身體。

長久以來，女人因為她們的身體受盡苦楚，而各個宗教也在女人的身體上作了多項述說。身體，不是個光榮的名字，反是個羞辱的根由，而最可憐的還是：就連女人也憎恨自己的身體，「恨不生為男兒身」！如此，她們乃內化了文化中男尊女卑的事實，甚至比男性更認同這個事實。這是本文選擇從女性身體意象談起的原因。

本文僅能算是一個非常初步的研究。不容否認，這個研究為我（一個讀聖經的人）來說是一個全新的嘗試，也不可能做得完美。而作為一個基督徒，我的「第一次」自當交給我所屬的基督宗教，不過，為著顯示女人這個現象的普遍性，我也試圖從經典、從習俗一窺其他宗教的女人。這點殊屬不易。我為自己添加了許多難度，對於其他宗教，我只能算是個「外邦人」而已！幸而，宗教的婦女議題，從十九世紀以來，已有過很多專門的研究，而且除了單一宗教的女性研究之外，遊走於世界宗教的比較研究也不少。在參考了這許多宗教的女性現象之後，我愈發確定，這是每一個企圖連起超越與人間的宗教人都應該注意的課題。

因為是宗教學的研究，所以我採取的方法也是宗教學的，而不是神學的。就是說，我不會從宗教內部（教義）思考，反而，我必須盡量讓自己超然於宗教之外，從一個更大的脈絡來

³ 林芳玫，〈自由主義的女性主義〉，顧燕翎（主編），《女性主義理論與流派》（台北，女書，1997），3~25頁。自由主義的女性主義只著眼於理性，視身體為一種生物性的存在，忽視社會對於它（身體）的各種文化形塑。

看宗教的現象。因為我的目的不是要從各宗教的立場解釋某件宗教現象（例如女性童貞）的神學意義；我只會注意現象本身，以及這件現象在廣大的宗教領域上的共同性。

開始之前，我想先提出幾點考量。

一、女性身分的「曖昧性」

首先，我們必須考量部分婦女學家所提出的女性身分的「曖昧性」：宗教的女性象徵絕不是單一的。沒有一個宗教可以毫不妥協地排擠女人。事實上，宗教需要女性，雖然它們許多時候又會把女性定義為「不相干的宗教人口」。通常的情況是：宗教一方面抬舉女性，另一方面也藉此限制、甚至壓迫女性。在許多宗教中，女性既是如白璧潔玉般的女神，又是蛇蠍心腸的毒婦，罪惡的元凶。試想想：多少女性在這些高舉過頭的宗教女性光環下痛苦地過活？又有多少女性在宗教淫穢毒垢的指責下痛不欲生？

1. 理論和實踐

第一對「曖昧性」可以稱做理論上的平等主義與實踐上的分別主義。從宗教理論看，各宗教都可以誇稱自己是最男女平等的，然而宗教理論上的平等並不意味著在實際宗教生活上男女的機會均等。釋恆清寫作《菩提道上的善女人》⁴，即以「解脫上的男女平等主義，制度上的男性優越主義，與修行上的女性厭惡主義」來解說這一曖昧性。

佛教起於印度，和印度教不同的是，佛教打破印度教的階級制度，不認為解脫只限於上層種性的男子⁵。照理，只要遵行

⁴ 釋恆清，《菩提道上的善女人》（台北，東大，1995），1~44頁。

⁵ 印度教以為，生為女身是惡業的結果，因而在此世輪迴中，女人無論

四聖諦都可得證涅槃。所以佛教在解脫上是男女平等的，但是佛陀在拗不過阿難的求懇，勉強答應女性僧團的制定之後，除了預言「女性出家，正法減損五百年」之外，附帶條件之一，便是規定僧尼必守「八敬法」⁶。時至今日，仍有不少佛教婦女視女身為業障，而僧團中比丘尼亦以「師兄」互稱，得道的菩薩更稱為「大丈夫」⁷。

基督宗教和它的前身猶太教，本身並不缺乏男女平等的理論基礎。天主創造男女，以自身為肖像，此其一；神聖智慧的女性，此其二；保祿說，在基督內，一切人為的對立性（包括男女）都已消滅（迦三 28），此其三。顯然地，這些平等理論和這兩個宗教內男尊女卑的現象並不調配：猶太宗教內，女人沒有履行宗教（公共敬禮）的義務，卻必須承受宗教法律加諸女人身上的諸多約束；基督宗教，在這個世紀以前，仍然不准女人走近祭台。固然，這些不調配，在十九世紀以前，並未引起太大的注意。一般人似乎都在默默地認許著（或者根本不曾意識到）宗教在理論和實際上的差距。

如何都不能獲得解脫。既然如此，她們便沒有資格研究經典，也沒有需要沈思冥想了。女人唯一可以做的，便是通過勞作方式，特別是做一個賢妻，好累積善業下次輪迴做個男人。參閱 D. L. Carmody（卡莫迪），《婦女與世界宗教》（第一版中譯，四川成都：四川人民出版社，1989），43 頁。

⁶ 所謂「八敬法」就是：雖是已受具足戒多年的有歲比丘尼，也應禮敬迎請剛受完具足戒的比丘；比丘尼不得罵詈譏謗比丘；比丘尼不可舉發比丘，或見或聞或疑的過失，但是比丘可舉發比丘尼的過失；二年學法完畢後，於〔比丘、比丘尼〕兩眾請受具足戒；比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中，半月行摩那埵；每半個月從比丘眾請教誡問布薩；不得於無比丘處安居；安居結束後，於〔比丘、比丘尼〕兩眾行自恣。

⁷ M. L. Levering, "Kin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender: The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism" in J. I. Cabazon (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender* (New York: State University of New York Press, 1992), pp. 137~156.

2. 大傳統和小傳統

各個宗教其實都有大傳統和小傳統，人也是一樣：一個道貌岸然的教書先生回家居然可以捶打老婆，就是一例。就宗教來說，所謂大小傳統有許多表達方式，它的分界線也不一而足。

一般來說，大傳統是宗教外在、系統、理性的一面（道貌岸然！）；小傳統則是潛沈而接近民間的力量，許多宗教習俗和敬禮都屬於小傳統，熱情洋溢，理論性不多，有時甚至近乎迷信。許多時候，宗教官方的說法都屬於大傳統，它與實際的表現不一定吻合（前述理論與實踐的差別即是）；同樣，經典、法律、神學論述等都可以被視為大傳統，它們與傳說、日記、手札等等小傳統自然不同。

此外，城鄉的差距也可以歸諸大小傳統。不用說，假若一個人前後裡外的說法不太一致，許多時也可以用大小傳統來解釋。

就婦女的議題來說，可以確定的是，她們在宗教大傳統和小傳統中的待遇並不一樣。儘管如此，一個一成不變的通則還是很難找到的。有時候，她們在大傳統中受盡安慰（男女平等），卻在小傳統中得不到相應的對待；不過更多時候，當大傳統不給婦女們留有任何生存空間時，她們倒是在小傳統中找尋到屬於自己的一片天空。一般而言，大小傳統之間都會保持著一定程度的緊張，但是當緊張白熱化之後，宗教逼害便開始了⁸。

在中國，大傳統的宗教任務都由男性主持。在孔廟中祭天、祭祖的都是男性；然而，在民間宗教中，婦女們的宗教力量卻得到相當程度的發揮。吉卜賽的占卜女人也有個中國的版本，靈媒不限男女（雖然傳統道士仍是男人）。同樣，在天主教的層峰結構中，完全沒有女性的位置，在禮儀上，主要的聖事聖

⁸ 參下註。

儀都得由男性主持；然而，進入「內堂」，從管祭衣房的到跑基層的，都不乏出家的（修女）與在家的（平信徒）女性。總之，在民間，婦女們和男人一樣可以提供人宗教和心靈上的服務。

不過，並不是所有民間婦女的宗教力量，都得到大傳統的友善對待（或容忍）。在中世紀的歐洲，通靈的婦女被指為女巫，而受到異端裁別所的定罪，最後被焚者為數不少，只是，像聖女貞德這樣被定罪再被列入聖品者確實是絕無僅有⁹。

因而我們可以看到，大傳統和小傳統的關係，並不是時時都和諧的。像中國的情況，民間信仰的媽祖崇拜受朝廷多次册封，最後收編為「合法神祇」，可以說是最圓滿的結局。西方唯一可以相比擬的，也許便是對聖母瑪利亞的敬禮了。十九世紀羅馬天主教正式定斷的兩項聖母信理，都是從第十世紀便已開始在民間醞釀，最後才慢慢進入大傳統的殿堂裡的。看來，民間由於接近女性，對女性也比較開放，各宗教的大傳統卻自始至終都是父權的天下。

3. 一般與特殊

在談到婦女地位的曖昧性，不能不談一般與特殊。社會上有一兩個特殊的婦女，或許由於自身的努力，或許由於家世顯

⁹ 貞德生長在法國農村家庭，這使她耳濡目染到各種古代賽爾特人（Celtic）的宗教習俗。在審判中她承認她曾與其他少女在一棵據說有治療能力的水井旁的「仙女樹」下跳舞。她從十三歲開始見到異象。貞德自己把她所聽到的聲音歸諸聖加大利（St. Catherine）和聖瑪加利（St. Margaret），裁判所卻認為這些聲音來自賽爾特傳統的惡靈，即那些「仙女」。貞德在1431年5月30日被焚，卻在1456年獲得平反，五百年後（1920年）被册封為聖女。見 S. Young (ed.), *An Anthology of Sacred Texts by and about Women* (New York: Crossroad, 1994). pp. 81~83.

赫，她們可以成爲總裁、董事長、總經理，但這並不表示這個社會已經到達男女平權。一般婦女的待遇不會因爲這個特殊的女人而有所改變，反而，她們的存在多少模糊了大部分的女人仍未受到平等對待的事實。

宗教的情況也是一樣。各個宗教都有一些特殊的女性（或女神），這是不能否認的事實；同樣不能否認的是，宗教仍然是男性的天下，一般的婦女並不處於宗教的核心。印度的德蕾莎姆姆，中國的證嚴法師都是女人。伊斯蘭教創教之初也有很多傑出的女性，道教全真七子亦不乏女子。別的不說，至今仍然不准女性晉鐸的羅馬天主教，卻擁有一個最光輝的婦女。我仍然不敢肯定這是不是一種補償的心理，還是人類心靈渴慕男女平等的一種不自覺的表現。

不過，假若「一般」（男尊女卑）的情況不變，特殊的案例，無論如何特殊，也僅能算是爲「一般」服務而已。在東方，中國朝廷册封媽祖娘娘，不難看出政治透過宗教的諸般動作。在西方，天主教的聖母形像，從中世紀開始慢慢定型，她集所有中世紀（從男性角度而言）美好婦女形像於一身：既是童貞，又是母親；她聽命、服從、忍耐、柔和……是每一個男人所盼望的女性，又是每一個女人所致力倣效的典型。

4. 性（Sex）和性別（Gender）

「性」和「性別」是兩個互有關係的概念，也有人把它們翻譯爲「生理性別」和「社會性別」。前者指的是生物事實（男性或女性），後者則是賦與這生物事實的社會、文化、心理與宗教意義。

不用說，除了少數例外，「性」是天生的，一個人生而爲男人或女人，因而也是不可改變的、非選擇性的。性不包含價值判斷。而「性別」則是後天的、也就是養成的。一個女人被

教導成爲女人，一個男人被教導成爲男人，他們還被教導屬於這個社會的性別價值判斷。這個教導開始得很早，孩子們在成長的過程中慢慢符合社會的期待：男人應該剛強勇猛，女人應該溫婉嫺靜；他們也開始知道，生而爲男人比生而爲女人更有價值。於是女孩開始羨慕男孩，她羨慕他們有一個她所沒有的「陽具」！

近代社會學者在這個婦女議題上的最大發現還不僅是性別的文化特性，他們更發現文化中的性別象徵是由社會中的男人所造成的。事實上，如果知識就是能力，那末，有力量的就不是「物質生產」的掌控者，而是「象徵生產」的掌控者了¹⁰。一般來說，決定一個社會的象徵意義的人，也是這個社會的世界觀的創造人，和主宰這個社會中「什麼叫做男人，什麼叫做女人」的人。但這個人卻不是個女人。

在基督宗教所代表的西方思想中，整個意識形態的形成可以一直追蹤到希伯來聖經中許多婦女的故事，以及初世紀以來在教義上、在講道台上對這些故事所做的詮釋。可惜的是，在這個傳承和講述的過程中卻沒有包含女人。在中國的情況也是這樣。千古以來，我們所聽見的一直都只有男性的聲音，而女人通常是没有聲音的，或是，她們的聲音没有被記錄下來。

世界没有記錄那被它視作「多言」的女人的聒噪，除非是女聲男音。在中國，《女四書》的作者全都是女性¹¹，但是她

¹⁰ A. E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (New York: Harper & Row, 1988), pp.76~84.

¹¹ 所謂《女四書》，包括漢·班昭的《女誡》，唐·宋若莘的《女論語》，明成祖之妻仁孝文皇后的《內訓》及清·王相母親（連名字都不知道）的《女範捷錄》，由王相合訂出版，一直到民初，幾乎是每一個大家閨秀啓蒙時的必讀。中國其實有無數的「女教」，其中有不少是由女子所寫，但卻以這《女四書》名氣最響，影響最大。觀其內容，大抵都不外「貞節柔順」之類。《女論語·立身章》這樣說：「凡爲女子，

們比男人更會壓迫女人。在西方，教父時代「有聲音」的女人寥寥可數，她們的聲音在西方女性主義抬頭之前，並沒有受人注意¹²。

二、女人的身體

上面陳述了四點女性意象的曖昧性，現在我們進到女人身體的探討。身體，在上面剛提及的最後一對曖昧關係中（性-性別），屬於生理性別（性）的範疇，但是因為性和性別是息息相關的，當宗教詮釋性別的時候，自然也會對性作出許多規定，許多述說。其中有些述說的確匪夷所思，但是在一個宗教（或文化）體系中卻又被認作理所當然。至少，在過去十幾個世紀中，是一直都這樣認為的。

1. 身體——從限制到脫離

在父權的社會文化中，身體是性別差異論述的符號¹³。上面所說男孩和女孩身體上的差異，充分地論說著他們在性別上的差異對待。佛洛伊德用「陽具妒羨」（penis envy）來描述女孩在發現、並接受自己時的心情，但是，本文的看法卻是：身體，如果沒有文化的傳輸，是不會說話的（即沒有價值判斷）。如果女孩很早發現自己不如哥哥或弟弟，那是社會文化結構性原罪的結果。文化爲了表達其性別論述，與宗教合作無間，於

先學立身，立身之法，唯務清貞，清則身潔，貞則身榮。行莫回頭，語莫掀唇，坐莫動膝，行莫搖裙，喜莫大笑，怒莫高聲。內外各處，男女異群，莫窺外壁，莫出外庭，出必掩面，窺必藏形……」。

¹² 參閱 R. R. Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1998), pp.81-111. Ruether 記載了三位中世紀女神祕學家的理論。

¹³ 陳玉玲，《尋找歷史中缺席的女人：女性自傳的主體性研究》（嘉義，南華管理學院，1998），111 頁。

是，限制身體，乃成了性別論述的必要課題。

(1) 限制

對身體最簡單的約束是限制。於是有所謂「女性空間」的出現，把女性固守在一個空間，以防止男女混雜。全世界的女人都被關閉在內室，在廚房的邊緣，在一個專屬於女人（和奴隸）的地方。

在這樣的脈絡下，舊約時代的猶太女人乃被免除了公共崇拜的義務，即使在家庭內每日兩次唸誦 *shema*，女人也不准領經。聖殿內，一層一層的庭院，代表著一層一層的區隔，「女性庭院」位在「外邦人庭院」的內進，卻在「猶太人庭院」的後面，這是女人能夠走得最遠的地方。在會堂裡，男女分坐，女人從建於外面的梯子進入專屬於她們的閣樓，大堂是男人的天下。女人讀經不被禁止，但一般來說很少參與。直到今天，猶太人對婦女可否擔任宗教的公眾服務，仍然未有共識¹⁴。

無獨有偶，伊斯蘭教的禮拜規矩也是把男女的位置排開，而且婦女所站立的位置總是在男人的後方，務使後者能夠安心參與敬禮，不受干擾。而穆斯林婦女的蓋頭傳統，也有同樣的作用：即是「阻隔」，避免男人的直視，免得勾引起他們的性幻想。

談起穆斯林的頭蓋，也可以說說女人的衣飾。今日女人愈穿愈少，可以說是非常不宗教的。古代宗教的衣著都是儘量把女性遮起來。在中國，不僅限制女子的行動，也限制她們的衣飾。從前的女子，有所謂「三束」，即束胸、束腰、束足。在衛道人士看來，這是三樣最誘惑人的部分，所以必須約束住。從前的女人以「削肩為美」，這是層層網縛下來的結果，所倡

¹⁴ J. Holm (ed.), *Women in Religion* (London, Pinter, 1998), p.138.

導的是一種以柔弱為訴求的權力限制。

柔弱的女性，再加上纖纖細足，步履蹣跚，鞋上還配有鈴鐺，腰間又繫著環珮，雙耳復垂掛成串的珍珠耳墜。這樣的女性，那裡還有自主的能力？她們的身體所透顯出來的，無疑是一個象徵符號，用傅柯（M. Foucault）的話說，是男性權力控制的場域。

（2）殘害

限制已經是比較輕微的約束了。至少它沒有構成太大的實質傷害。但是宗教對女人的壓制並不止於此，更嚴重的，還可以造成身體上的殘害。戴麗（Mary Daly）列舉世界宗教對女人四種最嚴重的殘害¹⁵，我們中國的裹小足有幸榮登榜上。與裹小足齊名的，還有印度的寡婦自焚（suttee）、非洲的陰蒂切除（clitoridectomy）、以及古代歐洲的焚燒女巫。就殘虐的嚴重性來說，可謂不相上下，無分軒輊；就地區的分佈而言，也無分中外；更無所謂野蠻與文明。

非洲的陰蒂切除是婦女進入成人的「通過儀式」（rite of passage）的一部分，正如有部分非洲男性切除包皮，或在背部劃痕一樣，切除陰蒂的婦女也藉著身體的殘毀，公開表示她們接受並認同社會的公權力，也就是說認同（父權¹⁶）社會對於她們的閹割權。如此，她們才得以進入她們「成熟女人」的名

¹⁵ M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).

¹⁶ 非洲塞拉利昂的珊德社團（the Sande of Sierra Leone）——就是施行陰蒂切除的非洲地區——不能算是一個完全父權的社會。孩子隨母居住，婚後隨夫而居，但是卻回到母親的珊德社團生孩子，生下來的孩子屬母系所有。珊德實行一夫多妻制，陰蒂切除就是年輕女孩加入一個珊德（就是與其他女孩共事一夫）的入會儀式。參閱 D. L. Carmody（卡莫迪），《婦女與世界宗教》，27~29 頁。

位，獲得新的社會地位和重視。

婦女學家卡莫迪（D. L. Carmody）認為，這一種陰蒂切除術與婦女生殖力也和男人致力控制女人的性生活有關。因為這種作法背後的邏輯竟是：除非婦女能夠免除性生活的快感，她們不能做一個稱職的妻子或母親。於是，儘管陰蒂切割是一個非常痛苦的過程，這一種慘無人道的行徑還是得到了團體（女性團體）強有力的支持。她們相信，現在的痛苦將確保未來的生育力。

此外，學者們也認為，切割陰蒂除掉了女性身上最後一點「男性」特徵，因為陰蒂常被人們認為是一種類似陰莖的器官，因而切除陰蒂有助於二性差異的強化。如此，少點男性模樣，多點「女性」，婦女們不僅認同了她們所從屬的父權結構，還把它內化到她們的身體之中¹⁷。

其實，中國人的纏足與非洲人的陰蒂切割，在意念上的確有幾分相像。不同的是，非洲人陰蒂切割一下子就完成了，中國女孩子纏小足卻要忍受好幾年甚至一輩子的痛苦。說到底，女性纏足的出發點是供男性玩樂，因為男性欣賞一雙「小瘦尖彎香軟正」的纖纖素足，到了明清兩代還有小腳可以激發性慾的說法¹⁸。

這種帶點畸型的性心理變態，便是千百年來無數女性受苦的緣由。在大腳醜，小足美，小足高貴，大腳下賤的輿論壓力下，父母為著幫女兒找到好婆家，也只得硬起心腸為女兒裹腳。於是「小腳一雙，眼淚一缸」，女孩子的痛苦，在男人的凝視

¹⁷ D. L. Carmody, *Women and World Religions*, second edition, pp.29~30, 225~226.

¹⁸ 更瘋狂的是以「金蓮杯」佐酒，時人還稱作「佳話」「才情」「雅謔」。參閱劉達臨，《中國古代性文化》三卷（三重：新雨出版社，1995），下冊，1078~1096頁。

下，千百年如同一日。女性們沒有自己的主張，她們只能為男性的凝視而活著，如同一件藝術品一般，被激賞的同時，也遭受物化和控制。

其實中國人對女孩子的殘虐不止纏足，還有束肩、束胸、束腰等等，務把女孩子弄至嬌柔細弱，病體懨懨。慶幸的是，病是病了，還不至於死。這樣說來，她們比起那些遠在天涯卻又近若比鄰的印度寡婦與古代歐洲女巫，算是比較幸運的了。

印度女人在丈夫出殯的時候「自願」跳進丈夫火葬的木柴中，以贏取村民的敬重，有我國烈女殉夫的味道。這些殉夫的寡婦，死後總算留有「美名」。因而，她們又比古代歐洲被指為女巫的婦女稍勝一籌。

在歐洲，這是一段非常黑暗、非常鬼魅的歷史，而那些被焚的女人便彷彿成了這個被咒詛的世代的縮影一樣，也彷彿是所有罪惡的形象和化身。人們用摧毀撒旦、摧毀罪惡的心情對待她們，把所有的憤怒全都傾瀉在那些可憐的、無能的、又異類的人身上。只因她們不與主流制度相調和，她們的某種靈異能力與靈異經驗，便成了眾矢之的，也讓她們成為代罪的羔羊。這是宗教歷史中最黑暗的一個階段，人們極盡凶殘、極盡殺戮之能事，殺戮之後空留一抹鬼魅般的癡笑。

(3) 抽離

這樣，我們也就不會奇怪，抽離女身的意念幾乎在世界各大宗教中都留有痕跡（雖然有時只出現在小傳統）。在這方面，最具代表性的當數佛教「轉身成佛」的思想。佛教一切有部和初期大乘空系都主張：女人憑己身不能成佛，只有經由修行才能令女子轉為男子，再經由男身成佛¹⁹。

¹⁹ 古正美，〈佛教與女性歧視〉《當代》11期，1987年，27~35頁。

一切有部的思想，本來是為對抗化地部的「女人五礙」說；五礙說極盡侮辱女人之能事，說女人雜惡多態、姪恣無節、輕慢不順、無有清淨²⁰。由此可見，有部的思想本來是同情女人的，然而同情卻必須建基在承認女人的污穢與不淨上：既然女身污穢，那末要成佛，女人只好轉為男身了；同樣，在阿彌陀佛的極樂淨土，竟無一人是婦女，因為所有女子都已轉身為男人了。

這是一種「有代價」的女性成佛論，不僅由於它的基調原來是另一種對女性的輕視，更重要的，它助長了男尊女卑的思想。恨不生為男兒身，而女人的修持，到頭來也只為來世好做個男人而已！女人之不愛惜自己，又以此為極致。

令人驚異的是，轉女身的思想竟然不僅為佛教所獨有。在基督宗教和伊斯蘭教也有（雖本身並沒有輪迴的思想，轉女身不能說是常例，甚至應該說是非常例外的例子）。值得注意的是，所轉的可能不是在身體上，而是在意念上，或者更好說，在價值上。換句話說，一個很成功的女人就已經是男人了！這是伊斯蘭教的亞塔（'Attar）在他的聖人傳記（*Tadhkirat al-Auliya*）中，很例外地收錄了一個蘇菲女神秘學者（Sufi mystic）辣比亞（Rabi'ah，阿拉伯文「阿四」的意思）時所給予的解釋：「在亞拉的路上，當一個女人成為一個男人，她就是一個男人，而別人再不得把她稱為女人了！」²¹

在基督宗教的致命聖人傳紀中，我們找到了一個類似的案

²⁰ 女人五礙，即女人不能成就五事：帝釋、魔王、梵天、轉輪聖王、佛。參閱釋恆清，《菩提道上的善女人》，40~41頁。

²¹ S. Young (ed.), *An Anthology*, p.110. Young 所採用的伊斯蘭教典籍是 Farid al-Din Attar (trans. A. J. Arberry), *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'* (London: Arkana, 1990), pp.40~51.

例²²：裴帕杜亞的致命（the Martyrdom of Perpetua）。這一次轉身看來是在神視中：裴帕杜亞看到自己在與埃及武士的格鬥中變成男身²³。這裡面的意象可能是：裴帕杜亞已經實現了基督宗教的末世理想，也就是，在末世得救的境況中，男女的差異已不復存在（迦三 28）。

但是假若男女真地沒有差別了，又為什麼偏要轉為男身呢？也許，很吊詭地，只有當我們不再刻意強調男女平等的時候，男女平等才真正露出曙光；反過來說，如果我們很執意地力證男女相之虛幻（像《維摩詰經》中的天女，既用神通，又用辯才²⁴），只能愈發顯出背後的文化輕賤女性的思想罷了！

2. 女性的身體—生育的機制

一點都不奇怪，世界上任何一個文化，不管如何輕視女性，都要高舉母親。事實上，在這個世紀以前，人類一直都需要女人以綿延後代。於是，生育變成女性唯一不可替代的天職，也是女人最主要的價值，甚至是唯一價值之所在。

多瑪斯·阿奎那在評述《創世紀》女人受造的故事時，說出當時（中世紀的天主教）的標準看法：天主要給男性一個女性的「助手」（創二 18），也只有在「這件事」上而已²⁵！

²² 基督宗教女轉男身的另一個例子可見於寫成於公元 200 年，帶點諾斯底傾向的偽經《多默福音》：「伯多祿對耶穌說：『讓瑪利亞馬大助納離開我們吧，因為女人不配得到永生。』耶穌說：『我會帶領她成就男性的，因為凡是轉身為男的女子都可以進入天國。』」

²³ S. Young, *An Anthology*, pp.46~48；又 R. R. Ruether, *Women and Redemption*, p.53.

²⁴ 參閱釋恆清，《菩提道上的善女人》，97~99 頁。

²⁵ 多瑪斯認為女人是個「錯生的男性」（a misbegotten male）。在正常的狀態下，男性精子的主動力應該生出一個和它自己完全一樣的男性，只有在遇到一些不可抗拒的力量，如潮濕的南風，破壞了男性的主動力時，才會無意錯生為女孩。見 S. Young, *An Anthology*, pp.68~69.

(1) 生育的天職

生育，既是女性存在唯一的神聖天職，可以想像的是，必須讓它儘早「結果」。所以古代女孩一般早婚。在生產技術不進步，衛生環境差，死亡率（尤其是嬰兒及孩童）偏高等情況的考量下，早婚是可以理解的，因為這樣可以儘早生育。通常女孩在發育成熟（初經）之後不久即可出嫁。印度婦女甚至有五歲出嫁的例子。而與印度婦女相類通的，是中國的童養媳。

在中國，聽說在漢朝以前還是主張晚婚的，「男子三十而娶，女子二十而嫁」（《論衡·齊世篇》），漢朝以後，漸漸傾向早婚。因而女孩子從小便從母親那裡學習如何生兒育女、相夫教子、恭敬翁姑，又如何在一大群妯娌姊妹中間周旋遊走。不用說，這樣繁雜的人際關係，為一個懵懂生澀的十多歲女孩來說，的確是十分吃力的。

無論如何，女孩十二歲出嫁，十三四歲開始生育，二十歲左右兒女成群的情況，在古代三大宗教河系（基督、印佛、中國）裡，也不能算是不普遍的。而女人的生育年齡，從十來歲到四五十歲，若「全數利用」的話，那末，女人的一生（以平均年齡六十歲來說），竟然有超過一半的時間和生產有關，在性交、懷孕、生產與撫養哺育幼兒中間度過。想到如此長久的生育時期，再加上古代生產的艱險，就可明白，任何和生育有關的神祇，在古代宗教中都是最受歡迎的原因。

不過，古代女人多半是不會埋怨生育的，因為剛出嫁的女性地位低微，直到她們生育為止。生孩子（當然還要生個男嬰）是婦女們爭取地位、名分與家人（尤其是婆婆）的友善對待的唯一管道；反之，不孕才是恥辱的緣由。

在猶太，不孕是神的懲罰，它代表天主對人某些隱密罪行的審判。這種故事太多了，依撒格、撒慕爾，以至若翰洗者的出生，聖經都把它歸諸天主的恩寵眷顧，因為他除掉了女人、

甚至整個家族的奇恥大辱。

在中國「不孝有三，無後爲大」的大前提下，不孕的婦女便犯了「七出」之條²⁶，因爲無子繼承宗祧，香火即予斷絕，而家族也從此滅絕了。因而，罪莫大於無子，無子的妻子，也自然沒有保留的價值了，丈夫可以休之。通常，七出的婦女就連娘家也不歡迎，因爲七出之名足以令父母蒙羞。

沒有孩子，今人當然知道不一定是女人的責任，古人卻沒有這個認知，所以只好由別人來試試運氣了。通常妻子爲免被休的命運，只好甘心情願把丫鬢給予丈夫，或爲他納娶偏房。

其實，像撒辣和哈加爾這種出現在兩個女人之間的競爭，古今中外都有，而受害的往往不只一方（創十六、廿一）。不過，在中國，享齊人之福的有時不一定由於正室沒有孩子，因爲納妾在古代屬於時尚，也是身分和財富的證明。別說王宮禁院，佳麗三千；豪門巨宅，妻妾成群；就是小戶人家，一有能力便即養妾²⁷。這些姬妾，做主人的內寵和歌舞人，但是最主要的職責還是給主人發洩性慾。

（2）月經的禁忌

吊詭的是，我們現在所看到的各種以男性爲主要發言人的宗教（及文化），它們一方面把女性定位爲生育的機制，另一方面也把生育和與生育有關的一切視爲污穢。換句話說，女人最高貴的地方正是她最污穢的所在；或者，她只有經由污穢的指責才能達到成熟女人的價值和完美。如此，傳達出來的訊息

²⁶ 《大戴禮記》載有七出之條：「婦有七去：不順父母，去；無子，去；淫，去；妒，去；有惡疾，去；多言，去；竊盜，去。不順父母，爲其逆德也；無子，爲其絕後也；淫，爲其亂族也；妒，爲其亂家也；有惡疾，不可與其染盛也；口多言，爲其離親也；竊盜，爲其反義也。」

²⁷ 古人養妾之普遍，從他們給予妻妾的名號與等第可見一斑。通常正室曰妻，妻之下有媵、妾、婢、奴等，有條不紊，秩序井然。

自然是，女人天生污穢，因為她的本性是經由污穢來達成的。

世界各大宗教都不乏月經的禁忌，不過像猶太宗教這樣需要以神授法律來處理的實屬罕見。就宗教現象來說，月經最早可能代表女性一個最有力量的時刻²⁸。在古人看來，血是生命，不過血也象徵死亡，因而古人往往把它看成一種既神秘又神聖的力量，必須恐懼戒慎地處理。有些原住民在婦女月經期內隔離她們，避免觸到「力量」。有更多婦女在月經期間不得接近祭壇，男人也不可以與她們親近，因為她們充滿「力量」²⁹。所以對月經的禁忌最初可能是出自敬畏，那是一種對生命的敬畏。不過，在男尊女卑的宗教文化體系下，這種本來是敬慎戒獨的行為便有了截然不同的解讀。

在父權制度下，這一個本來代表女性力量的時刻，顯然地受到壓制。在猶太法律下，它被解讀成污穢之源，凡是接觸到它的人都成了污穢，必須取潔才能再度接近神聖。女人每月有七天不潔期，不潔期間，任何與宗教有關的活動都要停止，她不可接觸聖物，不可接近聖所。不僅如此，任何接觸到經血的東西都會成為不潔。當然，生孩子便更為不潔了，而且，生男孩的不潔期是四十天，而生女孩則是八十天（肋十二 1~8；十五）。換言之，生女孩是生男孩雙倍的污染³⁰。

中國道教對男女精血有一種很實際的論述。在「氣」「血」乃身體命脈之源的觀念下，道教所注意的不是男女精血在宗教

²⁸ G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 44.

²⁹ 伊斯蘭婦女在月經來潮時不得祈禱，日本神道教的女性也不能帶著經血走近祭壇。Y. Young, *An Anthology*, p.xx.

³⁰ 不過，男人的精液也可以造成不潔，只是，被精液污染的不潔期是一天，被經血所污染的不潔期卻是七天。猶太人甚至以為，夫婦行房遺精，也會造成不潔。換句話說，生育這神聖行為本身即為不潔，至少，它的組成因素中便含有不潔的成分（肋十五 1~18）。

上的污穢³¹，而是它對於身體所帶來的虧損。「赤脈」（月經）使女人月月虧損。所以道教幫助男女修練，而修練的中程目的便是「降白虎」「斬赤龍」：「男陽從上洩，女陽從上升。男修成不漏精，謂之降白虎；女修成不漏經，謂之斬赤龍……男白虎降，則莖縮如童體，女赤龍斬，則乳縮如男體。」（《道藏輯要續編序》）³²

一個修練後的女體，身體好像男體一樣；一個修練後的男體，身體好像童體一樣。表面看來，道教好像是主張男女平等的，因為男女都有「漏」，都必須修練以達到另一個境界。但仔細來看，男人的身體是女人修練的目的，即女人在斬斷赤龍後，其身體才在修練上和男體相同，可以和男體一樣用同一工法修練，以達成仙的目的。

說到底，女性的身體比男性低下，雖然不是在救贖的可能性上，即不在本體的層面上，但卻在成仙的次第上，也就是在實證的層面上。而女性若想與男性同等，則必須拒絕自己的身體。斬斷赤龍之後的女體，從某方面看，已不是女體，因為它已「中性化」了。

可見道教其實並沒有教導女人愛惜他們當下所擁有的身體，並且按照它原來的樣子來喜愛它，而只從「實際」入手，藉修行來解決問題。這道處方，雖然出自道教對現實生活中的女人的關心，但這關心卻是建基在中國人長久以來男尊女卑的思想形態上。女人有赤龍，那是身體的特徵，卻竟然成了「女

³¹ 但中國人普遍仍視女性經期為穢。《禮記》即有「月辰避夕」的觀念，《玉房秘訣》中也有「月經之子兵亡」的話。見劉達臨，《中國古代性文化》，上，129頁。

³² 張絢，〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉《思與言》35卷2期，1997，235-266頁。

氣濁」的原因³³，道教不質疑這點，正如它並沒有質疑生男弄璋、生女弄瓦的觀念一樣，反而發展出各種儀式，如進花園、栽花換斗等等，幫助那些在生育戰場上一再失利的女性，懷抱著僅存的一絲希望：下一胎準是一個小壯丁！

3. 性、禁慾與童貞

古人普遍認為精血污穢，追其究竟，乃是因為他們對性的消極看法：如果精血是污穢的，那是因為性本身便是污穢的，因而，一切和性有關的都成了污穢。

(1) 宗教與性

大部分宗教都含有一種二元的色彩。道教更將這種二元推展到原始宇宙的層面：兩極出，陰陽立，萬象生。表面看來，陰陽是互補的，萬物皆抱陰而揖陽。然而說到人體，則又是陰陽分明了：「乾為天，坤為地，故乾道為男，坤道為女」（女丹心法），如此，則高下的意象顯然。既然乾為天，坤為地，那自然天在上，地在下了。

世界宗教似乎十分慣常地接受這種二元對立的看法，二元中的兩極是截然相對（而不是互補³⁴）的。這個時候，它們又多與性別連在一起，或者，有很清楚的性別暗示。下面是一些例子³⁵：

³³ 《道藏輯要續篇序》：「男屬陽，陽則清；女屬陰，陰則濁。」

³⁴ 除了道家陰陽的理論。

³⁵ S. Young, *An Anthology*, p. xxii.

男	女	男	女
善	惡	靈魂	身體
天	地	(靈)靈性	(性)肉身性
光明	黑暗	秩序	混沌
主動	被動	理智	感情
強	弱	聖	俗
生者	死者	右	左

女性與身體相連，她是肉（flesh）、是慾（desire）、是性（sex-sexuality）；而男人，則是靈，他渴慕靈魂（soul），追求靈性（spirit-spirituality）。這還不止，在文化的傳輸下，原本不帶任何價值判斷的性（sex）還與惡、與黑暗、與墮落及死亡相連。以上這種兩元觀念或多或少、或明或暗、或顯或隱、或在大傳統或在小傳統，都可以在世界宗教中找到。

佛教本質上是禁慾的，早期比丘修習的梵行（the brahmacharya）又叫淨行，既是淨行，修習者自當保持身體、言語及心理各方面的淨潔³⁶。而在各種慾望中，自然又以情慾最爲原始、也最難克制，因而也是修道者的大敵。雖然佛教並沒有否定在家者的修行，不過顯然地出家是修道的捷徑。事實上，許多時，只有比丘和比丘尼才被視爲真正的佛教徒，潛心佛法，體證涅槃，至於在家衆，不管如何虔誠，總給人一個業餘佛教徒的印象，他們的任務只是供養出家人而已。

佛教的性觀和西方的基督宗教，也有幾分相像。基督宗教對性的曖昧態度是出了名的。作爲受造物的一部分，肉體、性、女人、婚姻等都是善的，但是，作爲經驗，性（或譯作「私慾

³⁶ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，29頁。

偏情」——中譯名本身已含貶義）又是一種很可怕的惡，是原罪的結果（奧斯定）。早期教父們大都歌頌未婚獨居而貶低婚姻性交（戴都良、亞歷山大的格肋孟、金口若望、熱羅尼莫）。婚姻的唯一目的是生育³⁷，因而在生育以外的任何性行爲（以快樂爲目的）幾乎都是惡。至於婚姻中的性交，當然是容許的，甚至可以說它在理論上是好的，雖然在物質上它還是惡的。因而，我們可以理解熱羅尼莫「一個智者的忠告」，他說：「一個智者一定不可娶妻」³⁸。

基佛道三教中，真正給予婚姻（或性）正面的修行意義的，也許就只有道教了³⁹。漢朝以後，中國道教發展出有名的「房中術」，幫助男女藉婚姻中的性行爲修練身心，最後達到益壽延年，甚至得道成仙的目的。仔細閱讀這些房中書籍，其中描述男女房事，露骨而具體。我以為至少有三點可以看出中國道教對男女性事的看法：第一，生育只是夫婦性行爲的目的之一，並非全部；第二，道教並不排斥男女性事中的享樂成分，房中書籍有很大部分便是教導人如何享受男女間的性行爲；第三，最是道教的特色便是，它認爲只要「正確地施行」，性交有助健康。而所謂正確地施行，就是男子必須盡力禁制自己，防止過早射精⁴⁰，同時，盡量凝聚並吸取女性陰精，再借助內

³⁷ 奧斯定說，婚姻有三好（bona）：第一是生育，第二是忠誠，第三是聖事（即婚姻是基督和教會的結合之記號）。一般來說，婚姻僅是爲了生殖（傳宗接代），這是女人存在的唯一目的，這種看法在中世紀相當普遍。

³⁸ D. L. Carmody, *Women and World Religions*, second edition, pp.169~170.

³⁹ 道教似乎並未排斥婚姻以外的性。男子性事愈多愈好（只要不洩精就可以），這是中國古代一夫多妻制的主要原因。

⁴⁰ 道教認爲「精」是人體的精華，因而在「御女」時必須鞏固精液，閉精勿洩。

功輸送至腦，送達全身，以加強本身的健康⁴¹。

這裡不擬批評道教的性理論，只想指出，房中術完全採用男性的觀點來看事情，它的「實用價值」完全是為男性構想的；而女性，也許不是生育的工具，但卻早成為「進補的工具」了。再者，假如一個女性不夠補，三妻四妾當然更健康了；而中國帝王三千佳麗，如何消受？恐怕也是拜道教房中術的幫助吧！

(2) 禁慾與童貞⁴²

可以想見的是，在大時代的背景下，既然婚姻之路不被歌頌，許多婦女，在可能情況下，都會選擇獨身⁴³。另一方面，世界宗教自古以來都大力推崇童貞。一個童男童女還未到達身體上的成熟狀態，他們所特有的童貞似乎讓他們更適合於親近宗教的神聖。

在所謂宇宙宗教中，童身是純潔的意思，由於未被性所「污染」，被認為最接近自然；他們甚至是動物世界的一部分，直到性交為止。許多古代神話都從未經性污染的原始狀態開始的（巴比倫的 *Epic of Gilgamesh*，新幾內亞巴魯亞部落的 *Kaluli Myth*）。此外，在某些地區，童女的童貞還有社會意義，她們象徵整個部族的純潔，故由整個部族所監視，違者一律處死⁴⁴。

猶太宗教沒有童貞制度，身為辣彼的還必須已婚。但是，

⁴¹ 劉達臨，《中國古代性文化》，上，231~250, 429~455 頁；中，679~716, 798~818 頁；下，1009~1052, 1199~1222 頁。本書作者非常同情受虐的女性，以一個男性社會學家，作者多次道出當代女性主義的聲音。

⁴² 嚴格來說，童貞（virginity）可以分暫時童貞（如童男童女）和永久童貞，後者又稱獨身（celibacy）。本文不作如此嚴謹的區分。

⁴³ 由於是宗教學的研究，本文暫不考慮天主教有關「聖召」方面的理論。

⁴⁴ H. J. W. Drijvers, "Virginité", in M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol.15, pp.279~281.

在耶路撒冷聖殿供職的司祭，在負責司祭職的半個月內，還是必須離開妻子，如此才能更適於事奉神聖。這種暫時性的「性捨棄」在古代宗教中也不是不普遍的。

基督宗教從三四世紀開始舉揚童貞。我們已經提過熱羅尼莫的忠告，其實熱羅尼莫不僅忠告男人切勿娶妻，他也帶領貴族婦女離開家庭，創立修道院，並諄諄告誡她們不可與世俗女子交結。當時的大部分教父都認為，童貞大大地優越於婚姻，因為童女更接近不婚不嫁的天國境界⁴⁵。公元五世紀也是大力舉揚聖母童貞的時候，不僅產前童貞，還產後童貞，終身童貞。她全身晶瑩剔透，如白璧之無瑕，難得的是從小即立志童貞，難怪成為所有基督宗教女性嚮慕的對象與典型。除此之外，中世紀還流傳著無以數計的聖女傳記，其中十之八九都是力抗強暴的貞女。

不過在實際行動上，早期佛教准許女性出家，雖然困難重重，卻的確給可憐的印度婦女在作妻子和做母親以外，提供另一個選擇。儘管在僧團中，比丘尼的地位不如此丘，還要遵守八敬法，然而，女性出家的意義在於：肯定女性在修行與證悟上的可能（這些在印度宗教中原是被否定的）。

事實上，和中世紀西方宗教的情況一樣，許多女性在男尊女卑的社會中，修道似乎是她們唯一的出路。在西方，修道院提供婦女們一個在重男輕女的世俗世界中無法得到的揮灑空間，一個可以自由學習、受教育與祈禱的場所，一些有秉賦的女性甚至可以成為偉大的神學家、語言學家和音樂家。希達格（Hildegard of Bingen）的預言，據說連教宗都要諮詢，而尼沙的額我略（Gregory of Nyssa），也要低頭向他的姐姐麥林納

⁴⁵ 天國不婚不嫁，聖經似乎有這樣的暗示：瑪十九 10~12；谷十二 25；格前七 7~9。

(Macrina) 問道⁴⁶。同樣，在東方的中國，了然禪師亦折服了原本前來參學（挑戰）的志閒和尚，後者還自願當園丁，爲了然栽花種菜達三年之久呢！

其實，童貞早成了宗教人的理想。一般人總以爲童貞比較接近宗教的根源，就連道教，雖然發展出有名的房中術，最高深的道術仍是只有童身才能修練的。其實，道教修練講求靜心去欲，「樂法以爲妻，愛經如珠玉，持戒制六情」⁴⁷，諸如此類，都是克制情慾的。但是情慾本就不易克制，假如不是爲了誠摯的信仰，結果只會適得其反。

在中國，自古以來便盛行著一種很獨特的尼衆僧團，稱爲「內道場」，屬於皇室私用的佛寺或道觀。唐朝以來，很多著名的王室婦女（如武后，楊貴妃等）都曾出入寺觀，而尼庵也成了一代君主爲娶得前朝母后的手段與場所了。當然，這種事，古今中外，不能說是很普遍，西方修道院中的類似情況，也偶有所聞。固然，我們不會因此否定修道的價值；但是寺院管理的困難，與情慾控制的不易，也就可見一斑了。

不過，假如貞潔的理想鎖不住深深修道院中的春色無邊，它在純樸的良家婦女中卻是很有影響力的。在中國，吃人的禮教如虎似狼，到了明代，政府更大力表彰節烈⁴⁸，或賜祠祀，或樹牌坊，於是一婦守節，閤家光彩，家家戶戶，紛紛效尤。

⁴⁶ 教父時代的女靈修家，可見 R. R. Ruether, *Women and Redemption*, pp.62-69 (Macrina), 81-92 (Hildegard)。

⁴⁷ 翁太明，〈學道人如何修證神仙聖佛〉《性與命》5期，1997年，8-21頁。

⁴⁸ 其中一項，就是爲烈女立傳。廿四史中的列女傳，《唐史》54人，《宋史》55人，明人修《元史》，竟達187人，到清人修《明史》，所發現的節烈傳記不下萬餘人，多次篩選，還剩308人。再看《古今圖書集成》中所收的節婦，唐代51人，宋代增至267人，明代竟達36000人。見劉達臨，《中國古代性文化》，下，885-886頁。

所謂節烈，一者以身殉夫，二者守節終身，三者反抗強暴。有些婦女只是許聘於人，甚至連未婚夫都未見過，夫死，也終身守節。到了後來，就連婦女肌膚被男子碰了一下也算失節，以至於「寡婦斷臂」、「乳瘍不醫」等等事件亦有所聞，貞潔至此，已經到達瘋狂的地步了。

(3) 女人與誘惑者

既然童貞是宗教人的理想，而修習童貞又殊屬不易，在嚮往修道的大男人眼中，女性自然是誘惑者的化身了。從坎伯所收集的誘惑者神話中，可見這點在世界宗教中莫不如是：英雄都是在戰勝女人之後才榮登寶座的⁴⁹。正如基督宗教內流傳著十字架上最後誘惑的故事，傳說佛陀也在獲得正覺前遭受魔羅的三個女兒（欲望、快樂和情愛）的試煉。佛教成立之初，本來是要對抗印度教對女性的輕蔑的，可惜到頭來，它也和它的前身一樣，視女性為不可擺脫的魔障。

印度教之厭惡女性是出名的，女人的形象是蛇，是死亡、陰間、地獄之門，是娼妓和淫婦，女人與性和帶來輪迴的生育是聯繫在一起的（《摩奴法典》⁵⁰）。

早期的小乘佛教受印度教的影響，也視女性為業障。為能幫助比丘戰勝這個最艱巨的誘惑，早期的小乘經典還特別借助佛陀之名，提出女人九惡⁵¹，並且教導比丘務要把女人觀想成

⁴⁹ 坎伯，《千面英雄》（台北，立緒，1997）。

⁵⁰ 《摩奴法典》II, 213~215：「誘使男子墮落，是女人的天性……因而賢者決不可聽任婦女引誘……因為在人世間，婦女不但可以誘使愚者，而且也可以誘使賢者墮落，使之成為情慾與憤怒的奴隸。人們不應在僻靜之處同其母親、姐妹和女兒呆在一越，因為慾望的力量十分強大，它甚至可以統治最賢智的人。」見卡莫迪，《婦女與世界宗教》，50頁。

⁵¹ 《增壹阿含經》之〈馬王品〉載女人九惡：（1）女人臭穢不淨；（2）

一個污穢的皮囊。比丘們通常可以採用兩種觀想法：即「不淨觀」和「無常觀」⁵²。不淨觀就是把女人從頭至足都觀想為不淨，無常觀就是觀想眼前這個足以撩撥自己情欲的女人，至老至死時候姿色的無常，並因而產生戒慎憎惡之心，女人的誘惑力至此也就一敗塗地了。

不要以為這是東方宗教的特有偏方。佛教有一個很親密的兄弟，所用的方法也和它差不多。西方教父把女性視為邪惡，同樣也到達歇斯底里的地步。其實，在基督宗教的前身猶太教，《塔爾木》（Talmud）⁵³文學對女人的描寫，就是相當兩極化的，或是高貴如日月，或是邪惡如蛇蠍。至於邪惡，女人的邪惡在於她性慾狂盛，甚至貪得無厭。

「邪惡之門」也是戴都良對女人的描述；迷惑亞當的厄娃就是她們共同的典型（依肋內），後者與貞潔的瑪利亞遙遙相對，厄娃，除了驕傲、貪吃、不順服之外，又多了個「誘惑」的罪名，在這裡，「誘惑」自然有性的聯想，於是，厄娃更成了「性女」的化身。就這樣，中世紀的女性基督徒們便被放置在兩個相對的典型下，似乎，她們在這兩個可能性（貞女和妓女）之外早已別無選擇了：要嘛做瑪利亞，要嘛做厄娃。

寫在最後

聖經說，神按照自己的形像造了人。這句話，反過來說也

女人惡口；（3）女人反覆；（4）女人嫉妒；（5）女人慳嫉；（6）女人多喜；（7）女人多瞋恚；（8）女人多妄語；（9）女人所言輕舉。

⁵² 古正美，《佛教和女性歧視》，29頁。

⁵³ 《塔爾木》是一部多達六十三卷的猶太經文彙編，其中包括學者和法律專家的觀點，主要是講解《安拉》的意義，讓聖經的教訓更能適應聖殿陷落之後的世代中，離鄉背井的猶太人的新需要，為遭受希臘文化、基督宗教以及現代世俗挑戰的猶太人提供指引。

可以。婦女學家一再重複法國伏爾泰（Voltaire）的名言：人按照自己的形像在天上創造神祇。說真的，人和他們的神也真像。一個以父權為中心的社會，又深信自己是神的肖像，則他們的神自然也與他們一樣：長鬚、白髮、高大、碩壯。然後，這一個反映人間價值和社會結構的父神，又會用自己的形像反過來鞏固這個世界上的父權結構，因為他們正是按照他的肖像建構而成的。

帶著沉重的心情，走過如此熟悉又如此陌生的宗教象徵。在述說這些好像是老掉牙的宗教歷史的同時，我們可曾想到這段「歷史」其實並沒有完全離我們而去？從某方面來說，我們仍然生活在前人歷史的磚瓦中，我們和我們的祖先沒有太多的兩樣，我們仍然踩踏在許許多多可憐的婦女的身體上，以宗教之名參與、甚至主導世界對女性的剝削。

有人天真地以為天主教會在廿一世紀的女性議題，就只剩下婦女鐸品的問題。我說它「天真」，因為在我看來這種態度是本末倒置的，也就是，有太多問題比鐸品問題更根本，也更重要了。如果這些問題沒有獲得解決，如果我們仍然把女性約減為人類中的「第二性」，如果我們還不能正面而健康地正視性、女性和身體，如果權力和壓逼、階級與異化仍然存在，那末，即使一位女司鐸站在我們面前，我們最多也只是添了個「第二鐸」而已！這是很多基督教會的現象，足堪為我們的鑒戒。

我想，我們需要的是一套健康而全面的神論、人論、基督論、教會論、靈修論，當然還有身體論，的確前路維艱！因而本文僅是一個前導，藉顯示問題的嚴重性（其中很多是大家平時所忽略的）指出日後努力的方向。本人切切希望，另一篇更具建設性的文章很快便能蘊釀成熟，同時我也深切地虔信，人（女人）的身體也是基督救贖的對象。這是一切希望的基礎。再則，如果說女性的特質就是希望、韌性，與磨不掉的勇力，

而人類又不缺少女性的因素，那我們便可以努力下去，在踏上第三個千年紀元的這一天。

女人，妳在那裡？

台灣教會之女性意識

葉寶貴

引 言

「婦女關懷」至少表達了兩層的含意：一方面表示出婦女是教會關懷的客體，而非在教會內的主體。另一方面「關懷」也表示出婦女是「老弱婦孺」，是弱勢的一群。本文將由這個大家習以為常的用詞「婦女關懷」做出發點，找尋女人在教會中的地位，以及整體教會，每一位基督徒如何意識到與教會內外婦女的互動關係。

因此，本文將由教會的意識層面開始，找出教會在神學上的立場，以及牧靈上的心態。然後分析台灣社會及教會中當今婦女的處境與自覺。最後，將教會的立場與心態對比於婦女的處境與自覺，找出和好與對話的可能途徑。

壹、台灣教會的女性意識

在論及婦女關懷之前，如果不先澄清教會的女性意識，找出在教會中、神學及牧靈上婦女的主體性，所謂的「婦女關懷」很可能一直會停留在慈善性的、救助性的層面，而無法真正與當今的女性主義交談，一起進入社會結構性的層面，共謀兩性的真實和諧，人類的真正幸福。

傳統上進入教會教導的思辯，習於由聖三、教會、基督等論題出發，牧靈神學常是最後的考量。女性神學的思辯，卻常

由女性的經驗出發，以經驗邏輯來呈現事實或真理的真相。因此，在此亦將由牧靈的心態作為出發點，來尋找台灣教會的經驗，再以此為準繩，檢視台灣的神學。

一、台灣教會的牧靈心態

論及台灣教會的牧靈心態之前，先介紹史密斯女士（Ann Smith）在第二屆亞洲主教團教友委員會婦女專題會議上的一段演講¹。或許透過這段講詞，身為台灣教會成員的每一分子，自可定斷台灣教會的牧靈心態為何。

史密斯原先要談論的是如何防範愛滋病患的問題。但在她多年的工作經驗以及當次的會議過程中，使她不得不在談論主題之前先澄清牧靈工作者，或是慈善工作者的基本心態問題。

她提到當次會議的主題正反映出兩種基本上非常不同的服務心態。這主題是：「女性使徒：為生命服務」（Discipleship of Women: A Service to Life）。原本後者「為生命服務」是前者「女性使徒」的內涵解說。但如果分開來看，女性使徒只強調「使徒」，難免落入宣教者的刻板印象，而與「服務生命」有了對立的意涵。

在參與服務之前，如果不清楚「為何目的而服務」、「誰是主體」，服務者很自然的會以「福傳者」、以「使徒」的心態出現。如果行動之先，能清楚地領悟到傳福音的核心是「服務生命」，則心態與導致的行為將截然不同。下列的對照表，可釐清二者的不同：

¹ 參閱：Ann Smith 演講，“Formation Programmes to Prevent AIDS”，在 Bishop's Institute for Lay Apostolate, BILA, on Women II, 1998, 曼谷會議。

傳福音者	服務生命者
<ul style="list-style-type: none"> • 糾正錯誤 • 好基督徒 • 使軟弱者悔改 • 救靈魂 • 走正路 • 要理課本的標準答案 	<ul style="list-style-type: none"> • 整合、一體的 <li style="padding-left: 2em;">生理上 <li style="padding-left: 2em;">心理上 <li style="padding-left: 2em;">社會層面 <li style="padding-left: 2em;">靈修層面
<ul style="list-style-type: none"> • 判斷 • 他們 / 我們的對立 • 非降生性的 • 認定「他們」是有選擇的 • 「他們」可以改變 • 外力的干預 • 施予憐憫 	<ul style="list-style-type: none"> • 不判斷 • 一起走生命的旅程 • 接納 • 為「生命」的好處，尊重對方的「任何」選擇 • 內在的改變 • 視境況決定選擇 • 生活憐憫

史密斯女士的講詞，對於絕大多數的我們來說並不陌生。多少次我們懷著滿腔熱忱，想去糾正世俗的迷惘，拯救蒼蒼衆生...，我們認為他們 / 她們只是一時誤入歧途，只要我們的真心關懷，他們 / 她們一定可以走向人生的正道的...。我們的福傳模式仍停留在對立的、施予的立場。不但對弱勢的服務是如此，對於婦女的關懷也是如此。這種牧靈福傳上的心態，有其滋長根源。不追溯根源，徹底根除，這種心態是很難完全改變的。

牧靈福傳的心態，滋生於其神學理論。有怎麼樣的神學觀，就會產生怎麼樣牧靈心態及福傳行動。張春申神父在《神學簡史》一書中，有一段敘述鮮活地呈現出這種福傳的活力與神學之間的關係：

「約在 1936 年，容格曼 (J. A. Jungmann) 和拉內 (K. Rahner) 爲首的神學家，發出了『傳報神學』的呼聲。基本上這是對傳統神學的反彈與要求改革。...傳統神學由於所使用的術語，以及論證與反駁方式，已使信理失落反映宗教生活的力量，無法培育傳報喜訊的牧靈人士。...此一呼聲引起另外一群神學家的回應。...直到 1940 年，雙方大致有些共識，認爲神學並非宣講與牧靈的一套方法，但必須含有傳報喜訊的生命力。²」

雖然神學並非是宣講與牧靈的方法，但神學影響傳報喜訊的生命力，卻是一致的肯定。以下將探討台灣神學的女性意識，由此可窺探基督徒參與婦女關懷的現況與未來。

二、台灣教會的女性神學

台灣教會的女性神學至今仍在啓蒙的初階。1995 年，何麗霞女士在輔仁大學宗教學系碩士班所寫的一篇碩士論文《在女性主義脈絡中一對當代女性神學的探討》，算是台灣天主教會內第一篇以女性主義的角度來探討神學的論文。1998 年蔡愛美修女與本人在輔大神學院合開一堂「女性神學」合作研究的課程，是第一次在神學院的課程當中引進女性主義神學。

當然，我們不得不承認，早在十多年前，神學院的數位教授已注意到女性在教會中的角色與重要性，也一直鼓勵學生從事女性神學的研究。不過只在五年前，才開始有研究生著手研究，兩年前才開辦合作研究課程，比起歐美女性神學經過一、二十年的研討，早已蔚成風潮，可謂起步得甚晚。而且一、二篇碩士論文，以及一、二堂合作研究的課程，在神學院的教學中，也發揮不了多少影響。女性神學在台灣教會中，仍然是一

² 參閱：張春申，《神學簡史》（台北：光啓，1992），77 頁。

股微弱的呼聲。

那麼，台灣一般基督徒是怎麼看天主呢？

為絕大多數基督徒來說，他們心目中的天主無可置疑的「是男性的、是尊威的、全能的天主聖父」，這是不可辯駁的真理。如果有人敢宣稱「天主是女的，是母親」，那簡直是大逆不道。即使反應不那麼強烈的人，也會將之視為茶餘飯後的玩笑來取笑一番，而體驗不到為女性主義者而言，這是一個非常嚴肅的問題。事實上，歐美女性主義神學家，闡述天主的象徵，「是男亦是女，是父亦是母」的論述相當普及，且已普遍獲得神學界的共識。

為何女性主義神學家如此在意闡述天主的女性與母性呢？

女性主義神學家姜森修女 (Elizabeth A. Johnson, CSJ) 提及：

「天主是你心所倚賴、所仰仗的一位，...是人所全部信靠的交會點，不怕被出賣可信託的一位。...因此使用天主象徵的作用，既不是抽象而脫離現況的，也不是毫無效應的。談論天主的語言與象徵是一個信仰團體最高的奧秘感的整合表達，是這信仰團體的世界觀及所期待的價值秩序的衍生，也是生命與熱忱奉獻的導向。...婦女運動在較為文明的社會與教會中，在那些排斥婦女於象徵公領域的培育與決策的範圍，以及長期被迫順服於由男性主導的需要女性扮演附屬角色與形象的世界中，透露出希望的光芒。但在教會內這種排斥女性的現象仍然處處可見：在教會的信經、信理、禱詞、神學、禮儀崇拜、神修模式、傳教觀、聖統制、領導與教規等。...雖然教會官方持續地、正確地主張天主是神性的，因此祂超越男性與女性，但是在宣道、禮儀崇拜、要理課和訓導的日常用語中，卻傳達

不一樣的訊息：天主教是男性的，或至少比較像男的，比較合適以男性來稱呼祂。這種對於天主象徵的表達是有其影響的。細細地檢驗，可清楚地看出這種論及天主的『排她性』（exclusive），正以各種方式支持著排斥女性，逼使女性順服結構化的世界。不知是有心的還是無意，這一切都隱藏在女性的人性尊嚴是平等受造的天主形象當中。³」

就是因為有關天主性別的象徵，是這麼地隱晦，又這麼深入地影響著兩性對等關係，大部分的女性主義神學家都視之為一嚴肅的議題。

另一位女性主義神學家安卡（Anne E. Carr）更是單刀直入，一針見血地指出問題的核心，她說：

「在父權結構的文化和宗教信仰的世界裡，男性的神更強而有力的合理化此父權結構。在此結構內的男人通常有意或無意地表露出對女人的畏懼、厭惡、敵意和攻擊的態度。... 男孩在成長過程當中漸漸相信他們『真的』，或是『應該』成為天主在世的權威、知識、尊威和權能的代表。... 但女孩子卻將自己的形象內化成卑賤的、錯誤的、不健全的、有罪的、不肯定的、笨拙的化身。」

因此安卡主張：

「稱天主為『她』（She），將能重新調整基督徒對天主的形象，能激起她們對天主有更寬廣的認識。至少能因著信賴女性、母性的天主，而能衷心接納女性的性別是美好的，並尊重女人的經驗具有與男人等同的權威。⁴」

³ 參閱：Elizabeth A. Johnson, *SHE WHO IS* (New York: Crossroad, 1997), pp.4~5.

⁴ 參考：Anne E. Carr, *Transforming Grace* (New York: Harper San Francisco, 1988), pp.138~141.

台灣的神學界如何看待天主的性別問題？

本文論及台灣神學界時，是以天主教神學界向一般大眾傳遞的訊息為主。因為本主題談論基督徒的社會參與，而一般基督徒容易接觸到的通俗神學，對他們的生活與行動才有較大的影響。故以下引用張春申神父在聖父年為大眾所寫的一篇文章。

在迎接 1999 年聖父年的時刻裡，張春申神父寫了一系列有關天父的文章。其中有一篇題為〈天主是父也是母〉⁵。可說是台灣神學界第一次公開的向廣泛大眾提及天主的母性。張神父是以教宗若望保祿一世在 1978 年 9 月 10 日星期天〈三鐘經〉的一段談話開始。教宗說：「天主以永不消滅之愛，愛了我們，我們知道祂是父親……尤有甚者，祂是母親。」教宗又引證一段經文來說明天主的母愛：「熙雍曾說過：『上主離棄了我，吾主忘掉了我。』婦人豈能忘掉自己的乳嬰？初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」（依四九 14~15）

張神父在談論天主的母性時，所引用的是教宗的官方致辭，這又應驗了上述姜森修女所說的官方教會是持續的、正確的提到天主一方面是超越性別的，另一方面又有兩性的屬性。不過這仍然只是那位就職僅三十多天的微笑教宗在主日〈三鐘經〉的談話，台灣教會的官方可說了些什麼？台灣的神學界又進一步在神學領域中談論了些什麼？有一點至少我們清楚的，那就是台灣的教會及神學界，在這個論題上，從未真正地涉入。也難怪一般信徒不是停留在不可碰此論題的禁忌中，就是將之視為笑料來談論。

因此，論及基督徒參與廿一世紀台灣的婦女關懷，首先應在自身的信仰上，面對一個根本的挑戰：在信經、信理、禱詞、

⁵ 張春申，〈天主是父也是母〉《教友生活週刊》（1998 年 12 月 27 日）。

神學、禮儀崇拜、神修模式、福傳觀、聖統制以及領導與教規等，教會信仰生活的各方面，全面性的、深入的去改變對天主的象徵語言與表達方式，認真地重建「天主是男亦是女」，「是父亦是母」的形象。

一般基督徒如何看耶穌基督？

耶穌基督曾經在人類歷史中，以「以色列男子」的形象生活過，這是不爭的事實。因此為某些基督徒而言，「耶穌是男性」是他們用以使女性主義者閉嘴的利器，而不願多加探討。至於一般大眾，更是看不出來，有何必要談論耶穌基督。

為何女性主義神學家非常重視重新詮釋耶穌基督？

女性主義神學家之所以重視詮釋耶穌基督，是因為一方面她們 / 他們相信有關基督的信理，本質上並不是男性中心的。透過新的詮釋，可顯露出基督是一位支持並尊重女性的救主。但另一方面，她們 / 他們也意會到基督論常被用來反對女性。

女性主義神學家盧德 (Rosemary Ruether) 就提到：就歷史上來說，使用基督的象徵壓迫女性的最高峰，可在阿奎納 (Aquinas) 的著作中找到。

阿奎納主張男性是人類的標準性別。只有男性展現出人性的所有潛在可能，女人在生理、倫理和心智上是不完全的，不僅在始祖犯罪之後，而是在本性上已是不完全的。因此在社會上居於附屬地位是合理的。對阿奎納而言，天主聖言降生成男性耶穌，並不只是一個歷史上的巧合，男性代表成全的天主肖像，男性是女性的「頭」。既然女性無論是在社會或教會中都不能是「首領」，因此本質上而言，基督必須是男的。

雖然這種以「首領」象徵來壓迫女性的基礎已因生物學、心理學、社會學、人類學等的研究而漸漸消除，但象徵仍然保

有它對壓迫女性的作用⁶。

因此盧德以一篇〈男性救主能拯救女性嗎？〉的專文，討論基督論上有關女性的核心問題。文中她先介紹了傳統神學上父權化的基督論，然後提出與傳統基督論並行的另外兩個流派的基督論：兼具男女兩性的基督論以及靈性的基督論。雖然這兩個流派表面上看來都在維護女性的尊嚴，但是兼具雙性的基督配上男性的耶穌，仍然不能除去對女性的偏見，而靈性的基督又與歷史上的耶穌隔離了。因此這兩個流派都不能算是女性主義基督論。

最後，盧德論到耶穌之所以是一個解放者，並不在於他的男性，而是他的「新人性」，他揭發統治掌控的系統，並身體力行尋求服務和互相鼓舞的新人性⁷。耶穌是男的，無損於使他成為女性的救主。他挑戰父權結構，服務並釋放被邊緣化的女性，是他成為女性救主的最基本要素。

台灣神學界如何談論耶穌基督的性別問題？

查閱了「輔大神學叢書」及《神學論集》，只有一些傳統基督論方面的文章及張春申神父的兩部著作論及耶穌的名號及耶穌的奧蹟，並沒有任何論述談及耶穌的性別。可見，在台灣的神學界，這論題仍是一個相當邊緣化的議題。既然沒有論述，也就談不上對基督徒信仰與行動上的影響。

耶穌基督的性別的討論，深深影響著女性在教會中的參與，因此在論及基督徒參與廿一世紀台灣的婦女關懷，在行動之前，更重要的是先澄清對耶穌基督的信仰，能注視耶穌基督

⁶ 參考：Anne E. Carr, *Transforming Grace* (New York: Crossroad, 1997), pp.163~165.

⁷ 參考：Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, 1993), pp.116~138.

身上最整全的人性的表達。那人性的部分絕對是超越男性的限度，而展露出兼具兩性之美的光輝。能以此種眼光來看耶穌，才有可能以基督之愛、天主之愛來參與婦女關懷。

一般人如何看聖神？

一般人對聖神的概念相當模糊。近幾年來可能只有那些參加聖神同禱會的信友最能感受到聖神的臨在，其他的人除了偶爾在祈禱中感到一股火熱，知道是聖神在工作外，對聖神是相當陌生的。在天主聖三中，聖神常是最被忽視的一位。

女性主義神學家如何看聖神？

如同一般信友，早期的女性神學家也常忽視聖神的存在。比如安卡在她的女性神學代表作 *Transforming Grace* 一書中，有三章討論女性神學，她先由天主觀開始，然後討論基督論，再下一章當我們正期待她談論聖神時，她卻開始談論聖母與教會⁸。這正應證了一位基督教的學生所觀察的，他說：

「當我開始研究天主教的神學時，每一處當在我期待是說明聖神的信理時，卻發現是在談論聖母瑪利亞。普世的基督教將之歸諸於聖神的行動，天主教將之歸諸於瑪利亞。⁹」

姜森 (Elizabeth Johnson) 注意到了這現象，也激起了她以不同的角度來看聖神。她認為：聖神之所以容易被忽視，一方面是在於聖經中常將聖神視為非位格神，比較少將之視為一位格的行動力。一些古老語言及象徵，常以很合適女性性質的比

⁸ 參閱：Ann Carr, *Transforming Grace* (New York: Harper San Francisco, 1988)，第七章至第九章。

⁹ 參閱：Elizabeth A. Johnson, *SHO WHO IS* (New York: Crossroad, 1997), pp.129~130 並註 13。

喻來談論聖神，比如三個常用來描述聖神的詞：靈性（spirit）、住在內的（indwelling）、智慧（wisdom），也常用來描述女性。這種聖神與女性形象的關連性，近年來有些理論指出極可能就是傳統上聖神一直被遺忘的理由。

聖神的概念與女人的角色及人格特性極為相似，都在教會及社會中被邊緣化了。當我們想到在聖經中聖神的工作是給予生命、滋養生命，將分散的聚集起來，並持續地更新那些因時間或罪過而破壞的一切事物時，這些是多麼相似於傳統上「婦女的工作」，那種持續在家中、教會裡以及無數的社團中，將各種分散的聚集起來，收拾凌亂的殘局，這一切都很少被注意到，因而也都是默默無聞的。忽視聖神和邊緣化婦女實在是一種絕妙的匹配¹⁰。

姜森遂以積極的角度重新詮釋聖神，在詮釋時，也找到了女性人性尊嚴的積極面向。她認為：

1. 聖神是給予生命的，是在漫長的人類歷史中持續支持世界的活力。她以永不熄滅的愛火，整合並支撐這個世界，使它充滿生命力。
2. 聖神是更新並賦予人能力的。無論在何處，當經歷嚴冬或災難的大地承受春回與治癒的恩寵時，或是人類因戰亂、不正義而傷亡迫害時，甚或是個人的哀傷、病痛、迷惘時，那新創造的聖神就來臨。...遍及大自然及全人類的正義與和平，是聖神更新力量的展現。
3. 聖神是彼此互愛的創造能量。祂在全世界以及自己與世界間，充滿活力地激勵、吸引、催迫、牽引和營造相互的共融，彼此之間更為自由的關係往來。...論及女性重建人際關係中主體性的需要，聖神使位際關係更為自由往來的特

¹⁰ 參考：同上 128~131 頁。

性，提供了女性自主性更寬廣、更紮實的基礎。

4. 聖神是朋友。聖神不僅促使人類成爲天主的朋友，祂自己也成爲世界的朋友。雖然傳統神學並不太熱衷於「聖神是朋友」的比喻，女性主義神學卻發現這比喻爲女性的信仰帶來了極大的鼓舞。在與聖神的友誼中，人們知道在自己及世人的循環不已的焦慮中，永遠不會孤獨，因聖神是他們／她們最溫馨的朋友，會給予他們／她們富於憐憫的支持與鼓勵¹¹。

當我們以「給予生命」、「滋養更新生命」、「激勵自主互愛的動力」，甚至是位格化的「朋友」來描述聖神時，女性在自己的生命經驗中找到了天主女兒的尊貴肖像。

台灣教會如何看待聖神？

聖神論在傳統教會中一直被忽視，王敬弘神父 1998 年在輔大神學院通過以《神恩與教會》爲題的博士論文，算是台灣神學界對聖神學探討的開端。1999 年他所開的「聖神論」課程，也是神學院有史以來第一次開設討論聖神的課程。聖神在台灣直至這一、二年才被注意到，是很明顯的事實。只可惜王神父在開課的同一年就蒙主恩召。不知還得等待多久，聖神學在台灣教會才會再次被重視？

小 結

對聖三的基本認識是基督徒信仰的基礎。由以上一般基督徒與神學界的教導來看聖三認識中的有關女性主義神學的議題，發現在許多方面尚須加強。如果我們對天主第一位的認識，不含有「天主是父亦是母」的基本信念；對天主第二位耶穌基督，只強調其男性角色，而不看重其尊貴的完美人性展現；對

¹¹ 參考：同上 133~141 頁。

第三位聖神不能更人格化地與之親切往來，我們將很難根本上尊重女性的尊嚴。潛在的女性歧視仍會在不知不覺中，在自以為最爲女性爭權益的行動中出現。而教會中的女性也將永遠無法在信仰生活中找到自己的位置。

所以在談論基督徒的婦女關懷之前，不得不針對基督徒基本上對女性可能有的潛在歧視危機，做一正面的檢視。唯有由信仰的根本著手，願意重新建立一套與女性尊嚴同盟的聖三學，我們才能開始談論如何參與婦女關懷。這就是爲何本文題目不訂爲婦女關懷，而定爲「婦女意識」之因。因爲意識是關懷的起點與基礎。沒有意識，空談關懷只會落入浮泛的熱心行動罷了。有了初步的「婦女意識」，現在讓我們來看看台灣教會及社會中婦女自覺的現況。

貳、台灣教會與社會中婦女的處境與自覺

一、台灣教會婦女的處境與自覺

由婦女的訴求中最容易看出婦女的處境。台灣教會的婦女，在本地中從來沒有清楚地表明出自己的處境。不過由台灣教會婦女所參加的亞洲婦女會議中所呈現的女性訴求，多少可以對照現況，看出台灣教會中婦女的處境與自覺。

亞洲教會的婦女自覺

亞洲主教團教友委員會在 1995 年及 1998 年召開了兩屆婦女專題會議。這兩次會議的最後宣言，多少表達了教會婦女對教會的期望。從這些建言中，也可對照出台灣教會內婦女的處境與期待。在基督徒願意參與社會的婦女關懷之前，若多少瞭解教會內婦女的期望，或許能更具體答覆社會中婦女的需要。

1995 年最後宣言的建言¹²：

1. 在所有教會組織及議會中，開始有至少 30% 由婦女參與¹³。
2. 在教區層面，組成委員會¹⁴，明白講出特別是對婦女及兒童不公義之行爲，並立刻採取行動。
3. 在教會裡，對婦女—包括修女們—之工作，給予公正的待遇。
4. 將婦女神學引進修院及培育中心。
5. 支持婦女並提供其能研讀神學之機會。譬如：獎學金、其子女之托兒設施、適合婦女時間表之選修課程，以及方便之場所。

1998 年最後宣言的建言：

1. 有些主教團已經實踐了第一屆會議的一些建言，但我們發現仍有不少尚待完成。在此建議各國爲婦女權益服務的委員會定期做一些調查，以促進兩屆會議的建言得以施行。再者，有鑑於女性神學對於改變態度，促進女性參與決策，以及使女性在教會內有更圓滿的使徒角色，影響至深，因此值得再次強調。
2. 爲了激勵女性使徒爲生命服務，我們向各主教團及教區建議：
 - (1) 教會內的婦女組織及委員會，應與其他宗教及社會的婦

¹² 參考：鄒逸蘭譯，〈亞洲主教團教友委員會婦女專題會議—最後宣言〉《教友生活週刊》（1996 年 4 月 28 日）。

¹³ 是 30% 而非 50% 的理由：亞洲各國個別教區情況各異，有些教區可能連找到 5% 女性也有困難。爲避免 50% 顯得太高不可能達到而氣餒，則先從較易達成之目標開始練習，以逐步達到合宜理想。30% 既非完成之標準亦非上限，只是起步時之近程目標。

¹⁴ 教區若已有正義和平委員會，可由正義和平委員會有意識地負起責任，則不必一定成立另一個委員會。

女團體建立網絡，共同致力於釋放所有受壓迫者的草根工作。

- (2) 在亞洲區層面建立網絡，交換分享資訊與資源，並在一些議題上彼此支援，以促進團結共融。
- (3) 各區（東亞、東南亞及南亞）的婦女會議將與亞洲區的婦女會議交替舉行，俾使各區能在討論及互動中，尋找出各區所特別關懷的議題與處境，並付諸實踐。
- (4) 在各國間建立網絡，以便分享資訊，彼此支援，團結共融。
- (5) 鼓勵婦女們，從她們的掙扎生活經驗中「做神學」。婦女神學反省應列入教理教材，以及教會各層級—神職、教友以及修會的信仰培訓中。
- (6) 邀請女性神學家成爲各國及亞洲主教團神學委員會的成員。
- (7) 普遍喚醒所有人對「婦女受壓迫」的覺醒，特別是男性，好使他們也能投身於改變，建立新社會。
- (8) 聖母論對瑪利亞形象的重新認識，可激勵並釋放婦女。這種觀點的聖母論喚起我們重新回顧評估對瑪利亞的熱心敬禮，始能適應現實生活狀況的需要¹⁵。

由以上兩屆婦女會議對各主教團及各教區所做的建言，我們發現台灣教會的施行現況已經有了起步。目前在神學院已相當重視女性學員的研讀機會，有關女性的課題也開始在神學院教授。教育單位率先起步，讓我們看到了未來的希望。由一些修女及教友所發動成立的胚芽團體（天主教婦女關懷團體），著重於女性意識的提升工作，持續的努力與來自各方的支持，

¹⁵ 參考：“BILA ON WOMEN II—Final Statement”, *Laity* (November, 1998).

相信也能漸漸影響教會中婦女的現況。

但是，更深遠更寬廣的改變，則有待於教會中更多有心人，更有意識的投入。只要對照以上的兩屆建言，再審視自己所屬的教區、堂區及團體，那麼我們可以自問：在我們的教區、堂區及團體的決策層中，已有 30% 的女性參與嗎？我們是否有一機構或管道可為女性及兒童的不公義申訴？我們對婦女－包括修女－的工作，給予公平的待遇嗎？我們注重女性神學以及兩性平等的教育，融入各層級要理班的培訓中嗎？... 等等。如果其中有一、二個問題的答案是肯定的，那麼很值得慶幸的，我們已經上路了，我們已經走在致力於兩性和諧的旅程中了。

二、台灣社會的婦女自覺

台灣婦女在 1970 年代，因社會變遷的影響，有較多受教育的機會。也由於知識的提升，再加上一些留學歐美者，受到 1960 年代末期世界第二波婦運的影響，開始在報刊上介紹婦運。台灣婦女開始了自覺的風潮。

1990 年代由於台灣社會更開放、更多元化，婦運更是蓬勃。顧燕翎在一篇談論婦運與媒體的互動關係的文章的結論中提及：在 1990 年代的社會條件之下，婦運或許已累積了相當的資源和實力，足以將婦女議題建立在女性的經驗和認知上，並轉化成公共政治論述¹⁶。

2000 年總統大選，由全國近四十個婦女團體組成的「2000 年總統大選全國婦女團體聯盟」，前往五組總統候選人競選總部，要求簽署婦女政策的「八大塊牛肉」。這是婦女議題轉化成公共政治訴求的最新範例。以下所引用的是一份草案，某些

¹⁶ 參考：顧燕翎，〈社會資源與意識型態的兩難選擇－七〇年代婦運與媒體的互動關係〉《婦女與兩性學刊》第二期，106 頁。

主張還尚待釐清¹⁷，但由這些訴求已足以看出今日台灣婦女的處境與自覺。

1. 推動女性參政

- 要求本人所屬之政黨或政治團體，在黨內公職及各級選舉提名辦法中明訂「性別比例原則」，女性不得低於四分之一，並逐步達成任一性別不低於三分之一。
- 全力推動各級政府拔擢女性主管，訂定短中長期培訓計畫。女性一級政務官比例不得低於四分之一。

2. 保障女性人身安全

- 充實各縣市家庭暴力及性侵害防治中心的人員與經費，至少達到每十名婦女就有一名社工員或辦理心理輔導相關人員配置的比例。
- 推動警力社區化，由社區居民參與決定巡邏路線。
- 從小學生開始加強暴力防治教育。

3. 保障女性經濟安全

- 國民年金於民國 90 年如期開辦，且改以個人而非以家戶為單位。
- 推動民法夫妻財產制度修改為所得分配財產制，夫妻獨立經濟自主權，落實脫產防治與家務有給之精神。

4. 推動女性身體自主

- 落實女性生殖自主權，廢除刑法第 24 章墮胎罪章，加強推動避孕性教育。修訂優生保健法不合宜之條文。

¹⁷ 正本只有八大訴求的主題與說明，反而沒有草案擬定時的那份率真，因此本文採用草案，為能看出當今婦女的渴求。

5. 推動男女工作平等

- 推動「兩性工作平等法」儘速通過。杜絕各種形式之職場性別歧視與性騷擾，建立有效申訴處理制度。
- 縮短工時，落實母性保護原則，積極獎勵、補助企業托兒制度。

6. 推動兩性平等教育

- 制定「兩性平等教育法」。
- 師範體系及教師之在職進修課程均將兩性平等教育納入必修。
- 兩性平等教育課程由每學年 4 小時增為每週兩小時。自學前教育至高中畢業之正規課程。
- 性別平等教育多元化。

7. 建立完整福利制度

- 去除女性家庭照顧負擔，補助普遍設置社區化且平價之身心障礙者照顧、托育、安親、養老機構。
- 全民健保持續公辦公營，且改以個人而非家戶為單位。

8. 消除歧見、保障多元

- 透過宣導及教育，消除文化上對於同志、原住民、性工作者、外籍女傭、外籍新娘、同居者、第三者、肥胖女人、扁平女人、未婚媽媽、離婚及不婚女人的歧視。肯定、重視不同女人的差異。
- 保障同性戀、雙性戀者享有與異性戀者相同的婚姻、家庭、工作等基本人權。
- 性工作者除罪，積極研擬務實可行之性產業政策。
- 外籍新娘享有與本國女子相同的福利與工作等權利。
- 原住民女性之權益。

9. 設置性別平權專責機構

- 在行政院下設婦女部或平權委員會主管監督，執行所有有關性別平權事宜，定期評估、公佈，並與國際連線。

10. 保障身心的健康

- 訂定婦女健康政策，而非只有醫療的醫療政策。
- 訂定管制不當對婦女評斷的管理辦法，減低過度醫療化的現象。
- 消除醫療場所性別歧視。
- 祛除對女性視為弱勢造成的疾病標籤。
- 重視並改善因社會建構所造成婦女的心理健康問題(如：憂鬱症)¹⁸。

上列草案綜合成八大訴求是：

1. 女性四分之一參政；
2. 保障婦女人身安全；
3. 落實健保福利；
4. 2001 年如期開辦國民年金；
5. 促進通過「兩性平等法」；
6. 性別平等教育；
7. 社區化照顧；
8. 性工作者除罪，並擬定性產業政策。

這是政治人物對婦女議題的反應，就基督教會與基督徒來說，我們又會「簽收」幾條，簽收那幾條呢？

¹⁸ 參閱：施寄青工作室，〈女人 VS. 總統—婦女政策電視對談：婦女團體之主張〉，2000 年 2 月 18 日傳真稿。

參、基督徒如何參與關懷廿一世紀的台灣婦女？

回顧 1970 年代台灣婦運開始萌芽，短短二十幾年間，婦女團體已是如此蓬勃，所提出的訴求相當深入，確實可佩！八大訴求基本上是基於女性全面性自主權的訴求。其中諸如參政、人身安全、福利健保、兩性平等教育等，都是有關人性尊嚴的基本訴求，是基督徒責無旁貸應立即加盟，共同努力的目標。

在信仰的培育中，我們可問：是否我們注意到鼓勵女性基督徒的參政？身為基督徒是否積極參與社區的各項活動，包括對女性人身安全的關懷？教會學校是否落實於兩性平等的教育？在教會的各機構中是否積極推動兩性平等的工作環境？.....等等。

至於一些具爭議性的議題，基督徒倒可自問：我們已經準備好了嗎？我們的信仰注重人生的終極關懷，對於這些爭議，我們的終極關懷是什麼？我們要如何恰當地回應、參與台灣婦女的期待與渴求？

在教會內會引起爭議的議題不少，比如在「2000 年總統大選全國婦女團體聯盟」草案中的第 4 主張：廢除刑法第 24 章墮胎罪章，加強推動避孕性教育等；以及第 8 主張：性工作者除罪，積極研擬務實可行之性產業政策。這些主張與我們的信仰與價值取向是否有所衝突？如何去面對它？都是我們進入 2000 年所無以迴避的議題。

關於墮胎問題，教會在這方面已有不少論述，限於篇幅在此不加以討論。至於「為性工作者除罪，研擬性產業政策」議題，本文願就人性基本價值取向、訂定政策及牧靈心態三方面加以闡述。以此對基督徒充滿挑戰的議題，做為參與廿一世紀台灣婦女關懷的例子。這嘗試只是拋磚引玉，期待更多有心者的指正。

價值取向

自從台北市廢公娼的事件發生後，有一群婦運者開始積極推動性產業合法化。這兒有一個名詞的轉變值得注意，就是將「娼妓」這個傳統上帶有罪惡與歧視的字眼，轉變為中性的名詞「性工作者」，稱此行業為「性產業」。在這次的訴求中，不但要為性工作者除罪，且進一步希望積極研擬性產業政策。

如果將性交易當成是一種工作，一種行業，那麼身為基督徒，我們的終極關懷是人性的更成全發展，因而我們不得不問：人工作的最終意義何在？

三十年前的台灣，許多家庭都生活在求生存的邊緣上，當時不少從事性交易的人確實是為生存所迫。但是 2000 年的今日台灣，從事此行業的，絕大部分已不再是生活於生存的邊緣上，而是為求更高的消費生活。因此，現在我們可以問：人工作的最終目的何在？教宗若望保祿二世《論人的工作通諭》中，對工作與人有一精闢的見解。他說：

「教會在創世紀的開端，找到了...表明有關人的基本真理。...當人『依天主的肖像.....被造一男一女』後，聽到『你們要生育繁殖，充滿大地』的話。即使這幾句話並不直接而又明白地指工作而言，但無疑地，它們間接地說明人在世上要完成的行動。事實上，這些話表達了工作的最深意義。人是天主的肖像，部分是因為他從造物主領受了治理和管理大地的使命。因為執行此使命，人，每一個人，反映了宇宙造物主自己的行為。¹⁹」

在教宗的工作通諭中，我們看到了人工作的最終極目的是反應天主自己的行為，也就是說，工作可使人更成為天主的肖

¹⁹ 參閱：教宗若望保祿二世，《論人的工作通諭》（台北：天主教教務協進，1981），10~11 頁。

像，天主的兒女。因此，工作內涵能彰顯人性尊嚴，也就是人工作的最深意義了。性交易，將人視為工作的工具，而非工作的目的，所成就是對人性的踐踏，而非人性尊嚴的尊重，將性交易視為性產業是很難被接受的。

引領世界第二波婦運思潮的法國作家西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）對娼妓業的工作意義，也作了清晰的說明，她說：

「我用海蒂拉這個名詞，來指所有拿自己的肉體以及整個個性來做被剝削的資本的女人。她們對工作的態度，和從事有創造性的人對工作的態度，非常不同。後者在生產中超越了自己，她們的努力是開創未來。海蒂拉不但對人類的超越沒有貢獻，相反的，她們爲了自己的利益去迷惑世界，用魅力去吸引男人，把他們拖入女性『內圓性』的深淵裏去。²⁰」

一些婦運者主張將娼妓業改爲性產業，不但要將之合法化，且要爲之訂定政策，以促進此產業之發展，這樣的主張與女性主義者的一貫主張相去甚遠。更是基督信徒不容忽略的社會重大議題。

女性主義者所主張的是女性的人性尊嚴與生命自主權。「性產業」將女性／男性的身體視為生產工具，是將人徹底的物化。從事此「行業」的勞動者，不只是將時間、腦力、體力，而是將整個身心交在「業主」的手中任其操縱。這樣踐踏人性尊嚴的行徑，還能自稱是爲女性爭權益嗎？如果合法化了，基於資本主義的促銷原則，「業主們」豈不更要想盡辦法激起「消費者」的需要，並徵募更多的「從業人員」嗎？

主張性產業合法化的婦運工作者，所假設的理由是：既然自有人類以來，娼妓就已存在，如果不將之合法化，從事此行

²⁰ 西蒙·波娃著，楊美惠譯，《第二性》（台北：志文，1992），187頁。

業的人其權益無法受到保護，反不斷地被中間者剝削。但合法化了，賠上的可是人性物化，整個人性尊嚴更要被踐踏了。而且將有更不計其數的人，會被人以各種不能想像的手段與陷阱逼迫從業，這些可是推動合法化的婦運者所樂見的？

基督徒，不能坐視不正義的剝削行爲，對具體個人的遭受剝削，我們有責任與之對抗。但基督徒更有責任維護人類工作的基本人性尊嚴。

訂定政策

政府在訂定政策時，通常是因需要去推行，才有必要訂定。全世界台灣是僅有的少數一、兩個有公娼制度的國家，說來實在慚愧。這公娼制度原是日據時代，日本人爲了解決他們的男人隻身在台的問題，才擬定出來的欺壓殖民地婦女的政策。在日本本國並沒有公娼制度就是一個明證。現在推動者不但希望合法化，並且希望擬定政策，豈不是期待由政府來作「大老鴿」，讓全國人民盡情地嫖了？

事實上，娼妓是父權結構下的產物，是屬於道德層面的問題。倫理道德的爭議，是屬於宗教、道德層面的探討與選擇。法律是道德最底層的規範，因此屬於道德層次的議題，不應由法律來判定它的合法性。而政府的政策又是在法律之下的，因此更不可能由政府來制訂屬於道德層面的政策。擬定「性產業」政策的適當性與必要性值得商榷。

牧靈心態

無論是在價值取向或是訂定政策上，作爲一個以人性尊嚴爲最優先選擇的基督徒而言，其取向是自明的。但是基督徒不只是個道德護衛者，或是政治人物，他／她更是一個基督的信徒，他／她在行動上對個體的主體關懷是基督精神的基本要

求。面對性工作具體的個人，我們不判斷，不代為決定，而尊重個人，與她們／他們一起走生命的旅程。

的確，要能一方面秉持在價值取向上的堅持，另一方面又能與之一起走生命的旅程，尊重她們／他們所做的任何選擇，這之中的張力不可謂不大，而這也正是基督信徒應走的十字苦路。筆者深信，這一選擇必然得承受來自各方的壓力，對某些「忠信」的基督徒來說，與娼妓同行簡直就是同流合污，不可思議。

為那些推動合法化者而言，這種選擇等於沒有選擇，對性工作者並不帶來任何好處。但既然在台灣絕大部分人都不是求生存的犧牲者，她們／他們就有希望重新建構價值取向，選擇人生。只是基督徒不判斷她們／他們，不為她們／他們作選擇，但也不對她們／他們失望。以一份對生命尊嚴的執著，伴同她們／他們走生命的旅程。

結 論

基督徒願意參與廿一世紀台灣的婦女關懷，首要之務是破除基督宗教內父權結構的潛在影響。最好的破除方式是不斷地檢驗自己在神學、神修、禮儀崇拜、要理講授、牧靈福傳等等各方面的兩性平權意識。有足夠清楚的平權意識作基礎，基督徒才能深入地與教會中、社會上的婦運工作者和好對話，以尋找出婦女關懷的途徑。

「婦女關懷」並不是教會的客體服務對象，而是教會本身的一段生命旅程。在旅程中，婦女不再是弱勢，而是教會主體生命的一部份。教會只有在找回那迷失好久好久的女性的尊嚴生命，她本身的生命才會是完整的。起來吧！讓我們一起走上在教會內、外，兩性平等、和諧的旅程吧！

教會神學與女性

張春申

導 言

這篇文章的內容，主要在我教授教會論神學的課堂中正在講授；同時一部分是自從去年起，我在《見證》月刊上發表的一系列關於教會論的短篇文章中。

《見證》的讀者應該發現，我寫的教會是「她」，而不是「他」或「它」¹。而且我也這樣說過：

「在此專欄中，主要是寫教會的陰性圖像。因為，今日在普世教會中，陽剛之氣較強。最顯明的，可以當今教宗為例。他的發言，以及各處朝聖，予人尊威的陽剛感，即使他好像一身是病。而我們的地方教會，往往提出的是聖統制，也顯不出陰柔的模樣。……²」

但是由於「專欄」的寫作起初僅有一個腹稿以及初步的構想，因此並無非常連貫的系統，直到最後階段，我又多一些領悟，正好趁這個機會吐露出來。

一、教會的陰性圖像與女性的時代意義

2002年元月、二月、三月的三期《見證》中，「教會的畫

¹ 參閱：《見證》2001年十月號，11頁。

² 同上。

像」發表了〈貞潔的童女〉、〈基督的新娘〉、〈神聖母親教會〉三篇。其時，我又在神學院開教會神學的課程，其中第一部分即是「教會的圖像」。所有圖像都出自新約聖經，一一探討過程中，使我深深感覺**新約教會本質上是陰性的**；上面三張畫像顯而易見。其實由於教會出自天主聖三，由耶穌基督建立，她不能不是陰性的。尤其當「建立」這個概念無法根據社會與法律去說，它更是應從耶穌自己的生命過程來確定時，教會實在並非別的，只是由祂集合的男男女女結衆而已。於是主耶穌與教會之間，無論如何，出現一個並不完全對稱的比例，因為每張教會圖像都假定她的附屬本質。她是陰性的（此出於古代教父以月亮比擬教會；基督是太陽），理論上這並無困難，教會的來源便是這樣。這絕對算不得是一個大發現。

不過，如上所說，當我有此發現時，正好在寫教會的三張女性畫像。由於近年來對於女性神學略有接觸，不免因此多加附註。比如在〈貞潔的童女〉一文中，我寫了這樣一段：

「首先，我們必須肯定今日女性神學強調的課題，所謂男女平權；同時也指出父權傳統並不符合聖經教導。不過另一方面，誰也不否認男女有別，各具特質。究竟以怎樣的模式來指兩性之間的互動，便變得複雜起來了，但不必在此繼續討論，雖然平等是必須的。至於在教會學中，『貞潔的童女』畫像，乃是表達教會與基督之間的關係。人間一般婚姻，以丈夫與妻子的關係；尤其當今時代的平等觀念，都無法用來詮釋教會與基督了。這裡已經屬於聖經與神學領域。³」

因此，詮釋類似的圖像時，甚至閱讀那些圖像時必須一方面確定教會學意義，另一方面超越寫作時代的社會學意義

³ 《見證》2002年正月號，8-9頁。

了。比如保祿《致厄弗所人書》中一段有關「丈夫與妻子」及「基督與教會」；加上兩組之間的比照，寫得如此糾纏一起，實在難分難解。根據我們上述的詮釋，大概只能簡單地說：**經文中的教會學是信仰的標準，當時的社會學則應另作別論**，至於二者比照更需澄清。舉例而論：

「你們作妻子的，應當服從丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎服從丈夫。」（弗五 22~24）

在這段經文中，所表明的教會學是明顯可靠的；但，其中所呈現的社會學、甚至基督信仰中的社會關係，一定都不是符合現代的社會意義。真正的核心問題在於**丈夫並不是妻子的救主！**再次舉例而論：

「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄自己，以水洗，藉言語……。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗五 25~28）

是的，基督愛了教會，這是基督學和教會學的豐富信仰內容，甚至我們可說保祿寫得很美；但對此下文也有反省。然而自社會關係，甚至基督信仰中的夫妻關係而論，那能有丈夫如此「愛」妻子的？另一方面，以「頭和身體」來比作「丈夫與妻子」也是今天的社會學難以接受的。再舉個例子來做結論：

「總之，你們應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」（弗五 33）

為什麼不說「至於妻子，應該各愛自己的丈夫，就如愛自己一樣」呢？

總之，保祿的教會學非常傑出，至於當時的社會學以及對於女性的觀點，卻非〔時時處處都可被接受的不變〕標準，如

同他常為今人詬病的「命令」一般⁴。

當然，我們也不必對此過分批判，反而應當注意我們也都生活在時空中間，受到時代限制。惟有耶穌基督，祂是「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三8）。

以上結束了本文「教會神學與女性」的第一個思想。

二、教會學的現代化工作

本文的第二個思想與第一個相似，卻又有不同的方向。誠如前文所說，新約聖經中教會的圖像都是陰性的，由此表達她的「所是」或「應是」；「所有」或「應有」；「所為」或「應為」。不過，這類的表達也能局限於新約作者的時代背景或生活實況，為了適應現代人的文化，有必需改良的地方；尤其那些與女性有關的教會圖像更應受到注意。這便是我們討論「教會神學與女性」的第二個思想。

為了具體說明，仍舊回到那段《致厄弗所人書》中去，在「基督與教會」跟「丈夫與妻子」，以及「頭與身體」一連串的對比討論中，保祿描寫基督愛教會，而犧牲自己「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子……。」（弗五 27~28）

無疑地，「光耀的教會」屬於靈性方面，不過描繪她如同保祿時代的美女：她面容很漂亮，沒有瑕疵；她皮膚很光滑，沒有皺紋；她是這樣的完美，沒有其他類似的缺陷。不知道今天的女性神學家們，對這樣的形容有何感想？我以為如此描繪是不夠現代化的水準，因為今天我們說的完美的女性，並非「花瓶」。

⁴ 參閱：格前十四 33~35。

那麼，今日的教會學又將如何從事這類現代化的工作呢？或許這得與女性神學合作，討論教會中婦女的角色。無論如何，教會學必須對此有所意識。我在《見證》的 2002 年二月號發表的〈基督的新娘〉可以視為一例，在此引證全文，然後再作說明⁵：

新約最後一部書《默示錄》的結尾，當耶穌基督說完了話，「聖神和新娘都說：『你來吧！』」（廿二 17）新娘即是教會，她與聖神同聲共氣，呼求新郎基督的來臨。於是基督新娘的畫像在全部聖經：舊約與新約的終點彰顯了出來。其實，在耶穌公開生活之初，洗者若翰也有所示：「我不是默西亞，我只是被派遣作他前驅的。有新娘的是新郎；新郎的朋友，侍立聆聽，一聽得新郎的聲音，就非常喜樂。」（若三 28-29）

聖神和新娘教會的關係該是我們多加揣測的；傳統常說天主聖神是教會的靈魂，那麼教會得是肉身了。另一方面，教會又是許配給基督丈夫的貞女。因此我們必須走前一步細看教會新娘的姿態、傾聽她的綸音。也許一節《聖詠》，首先可以用來作為教會在禮儀中對基督詠讚的歌聲：「我以心靈湧溢優雅的言辭，向我君王傾吐我的讚美詩；我舌好像書寫流利的妙筆。」（詠四五 2）的確，教會是聖事，尤其是在禮儀中間，她感受三一天主的祝福，自己滿受恩愛，於是出自靈魂深處的力量，觸動她載歌載舞；或是朝拜、或是感恩、或是懷念、或是禱告。然而也在禮儀中間，她思想起「新郎從他們中間被劫去」（谷二 20），於是滿懷聖神的憂鬱（弗四 30），她會哀悼、流淚、痛哭，甚至失聲。

⁵ 即使已在《見證》中讀過了的讀者，也能在本文的脈絡裡看出本文處理的問題。

新娘的靈魂是聖神，因此她把一切有關耶穌的故事，完全記憶在自己心中，一點也不遺忘。其實聖神便是她的記憶，引她進入一切真理（若十六 13）。她鍾愛耶穌，所以向人講起祂時，常常娓娓動聽猶如福音；她切願往天下去，應用各種言語教導所有的人成為門徒，與她一起共事唯一的主基督。然而當新郎被劫，受人排斥時，教會甘願為祂殉道流血，如同基督為她做的一樣（參：弗五 25）。新娘之所以能夠如此，因為聖神是她的靈魂。聖神好像「火的舌頭」停留在她身上（參：宗二 3）；祂又像風，風隨意往那裡吹，教會隨著聖神同行。的確，為了新郎耶穌的使命，新娘教會滿腔熱火，身不由己地奔波，因為聖神是福傳的主要推動者⁶。

教會新娘被聖神裝飾得非常美麗。她身穿七色彩衣，稱之為智慧和聰敏、超見和剛毅、明達、孝愛和敬畏，首先是為了奉侍新郎基督，以及牧養祂的羊群，而且祂「還有別的羊」（若十 16）。於是她成了牧羊女，陪伴新郎臥在青綠的草場，走近幽靜的水旁，踏上正義的坦途……（參：詠廿三），於是我們不能不想起舊約聖經中的那首「雅歌」。它早被經師視為天主和以色列之間的象徵；新約時代則將它用來詮釋基督新郎與教會新娘的愛戀；而神秘學家則在歌中經驗天人之間的最高境界。然而，為我們最重要的是，教會不只在禮儀中偕同基督朝拜天父，在福傳時向人類宣講基督，而且由於基督的命令而服務，她不求事奉而只求奉事。教會不是主，她是基督建立的，沒有片刻可以與祂分離。基督的新娘僅是一張畫像，使她活出新娘面貌的是天主聖神，祂好似她的靈魂。至於基督，則是她的頭，她自己是身體。天主聖神是基督派遣的，為的是使教會與自己結合，活出頭的面貌。這誠是奧蹟。（參：弗五 22~33）

⁶ 參：教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭第三章。

然而，耶穌基督自己已經完成了祂歷史中的過程，升入與天父同處的永恆懷抱，雖然祂藉聖神的運作，陪伴教會；但是她卻正在旅途之中。她為基督懷有子子女女，如同所有「受造之物都熱切等待天主子女的顯揚」（羅八19）。原來他們尚未圓滿地誕生。於是「新娘和聖神都說：『你來罷！』」這是期待基督新郎光榮地來臨的呼聲。事實上，旅途中的新娘早已成了神聖的母親。教會的畫像許許多多，但歸根結底，終究只有一張畫像，她是奧蹟！

初步觀察，這裡的「基督的新娘」已非花容玉貌，而是禮儀中的歌詠者、講解教理者、哀悼苦難者、殉道流血者、靈修德行者、神秘經驗者、懷抱子女者、期待永生者；整體地看，她該是受到今日女性神學所肯定的角色。可見神學也能根據現代人的男女平權文化，對教會另作肯定，另畫一幅圖像。這便是本文的第二個思想。

三、教會中男女成員共同活出慈母教會的圖像

最後，我們不能不加上第三個思想。不錯，新約聖經中教會的本質是陰性的，但誰去活出那些圖像呢？即使那三個以女性描繪出來的圖形：「貞潔的貞女」、「基督的新娘」與「神聖母親教會」，並非只是女信徒的圖像，由她們為此作出生活見證。這是不正確的。

教會是基督召集的所有信者，包括男男女女；三個圖像也得在男信徒的生活中實現出來；否則我們將有男性教會與女性教會分開的兩個教會。當然男女信徒有別，因此表達教會圖像也有差別，不過表達出來的是同一教會，雖然她本質上是陰性的。因此尚得引證一段文字，作為結束第三個有關「教會神學

與女性」的思想⁷：

「教會是神聖的母親，但誰去活出母親的畫像呢？基本上可說所有基督信徒應該共同塑造母親的形像；但是慈母教會更應由那些教會中負有聖職的人注意與表達，因為他們往往只有嚴父，甚至酷吏的面容。這也不必多加說明了。」

⁷ 《見證》2002年三月號，9頁。



第貳部分

女性神學相關議題

女性神學與聖經詮釋

葉寶貴

女性神學（Feminist Theology）的興起，與始於 1960 年代的歐美第二波的女性主義運動，有密切的關係。第二波的婦女運動由於有經典巨著—西蒙波娃的《第二性》¹—作為理論基礎，影響的廣度及其深度，是在人類歷史上從未有過的。這波運動在基督宗教內興起廣泛女性信徒的意識覺醒與信仰反省，在神學領域中也推動了女性主義神學（簡稱「女性神學」）的研究風潮。

「女性神學」一詞在這三、四十年的發展過程中，也有不少爭議。在歐美，由於有別於白人的其他族群，意會到女性神學主要操之在白人中間階級婦女的手中，黑人及有色人種除了受到女性角色的壓迫外，還遭受到種族的壓迫，其情況與白人女性的被壓迫是相當不同的，因此使用了另一用詞「婦女神學」（Womenist Theology），以茲區別。

筆者曾參加天主教亞洲主教團協會主辦第三屆婦女議題會議²。會中也曾對「女性神學」一詞引發辯論，與會者都意識到這個議題希望得到更大的共識，可能需要另一個好幾天的專題會議才有可能達成。不過大多數女性神學研究者都主張：直至

¹ 西蒙波娃著，歐陽子譯，《第二性》（台北：志文，1992），共三卷。

² 此次會議於 2001 年 10 月 15 日至 21 日在泰國舉行，主題“Women's God Experiences Rooted in Life”。與會者來自亞洲十三個國家，成員一半是各國的女性主義神學研究者，另一半是婦女團體的領袖。

目前為止，“Feminist Theology”（女性神學）一詞仍然最能表達女性神學的特色。

「女性神學」之所以成為女性神學的主要特色，是以女性意識覺醒為基礎。女性神學研究者深切地體會到，兩千年的主流神學一直都是建基在父權結構的基礎上。父權結構的核心是以君父權威為中心，女性在此結構中是自自然然被排斥在外的。研究者意圖以女性經驗作出發點，重新檢視聖經與神學，試圖除去父權結構的價值影響，找出基督信仰的真面貌。因此女性神學研究者本人的女性意識，成為分辨女性神學的標竿。

本文即以女性意識作為出發點，來探討女性神學角度下所論及的聖經詮釋。首先將論及女性神學詮釋聖經的阻礙；然後瀏覽傳統釋經學的歷程，尋出女性神學在釋經學中的脈絡；提出當代女性神學的詮釋法；例舉一個簡易的釋經範例；最後將討論女性神學詮釋聖經的挑戰，也就是聖經正典性的問題。

一、女性神學詮釋聖經的阻礙

主流神學，甚至與女性神學關係密切的解放神學，在詮釋聖經時都不必去討論釋經的基礎。唯獨女性神學在詮釋聖經本身，或引用聖經論述神學，都面對層層的困阻。因而在談論之前不得不對「聖經」本身作一整體性的探究，以找出阻礙之所在，同時也可申明女性神學詮釋聖經的立足點。

聖經的寫成歷經數千年，因此，傳統釋經學都強調在面對不同時代背景、不同文學類型時，應當使用不同的釋經方法。但是女性神學在詮釋聖經時，除了時代背景與文學類型的不同外，更發現了傳統釋經學不會意識到的、隱含在時代背景之後的社會結構及其意識型態。這社會結構與意識型態，是造成兩性不平等的真正癥結所在。它在聖經中以顯性與隱性兩種方式

運作。聖保祿宗徒明訓「女子不可在公開場合講話」等（參閱格前十一 2~16；十四 34~36；弟前二 8~15），就是最明顯的顯性運作方式的範例。至於隱性的運作方式更是吊詭，詮釋時需要特別敏銳，在字裡行間找出那沉默的聲音，才能尋獲聖經豐富的意義。比如淫婦的故事（若八 1~11），長久以來並不覺得有任何不對勁，直到更多人開始覺醒，我們才發現怎麼只有女人，那個共犯的男人在那裡？因此之故，女性神學在詮釋聖經時，方法上必然要有所創新，否則很難去除來自聖經本身以及詮釋上的阻礙。

二、女性神學與傳統釋經學

女性神學釋經並非完全摒棄傳統，女性神學家費蘭札（Elisabeth Schüssler Fiorenza）在提出她所主張的女性神學釋經法之前，為我們清晰地描述釋經學的小史。藉此可以看出，女性神學就某種意義而言，它正在開創釋經學的新途徑。所謂「傳統的叛逆，正是傳統的兒女」。

（一）傳統釋經學的三個階段

費蘭札提及在傳統釋經學上，耶魯大學的波特（Frank Porter）提出了演變的三個階段：

1. 第一個階段，聖經釋經學才剛剛起步，在此階段聖經仍被視為有其外在的權威。
2. 第二階段，釋經學者具有歷史學觀，跨越了信理的邊界，將過去的回歸過去，視聖經歷史如同其他歷史，聖經如同一般的歷史書。
3. 波特提出了第三階段，他認為聖經的歷史性批判成果已充分地被接受，現在聖經中所存在的生命力再次被感受到。他將此階段視為如同讀經典名作，經典的偉大並不

存在於文字之間，而是在於它的象徵潛力提升了人類的生活經驗與現實的一切³。此風一開，釋經朝向大量採用文學研究成果與哲學的詮釋，不再去辨析不帶價值取向的客觀主義與科學方法學。

(二) 第四階段：倫理辯護詮釋法

(Rhetorical–Ethical Hermeneutics)

費蘭札認為第三階段文學釋經的模式，似乎漸漸趨向轉型為第四個模式，也就是倫理辯護模式的雛型。第四模式是依賴分析與實踐的傳統雄辯術，好能立足於聖經釋經學的領域之中。此模式主張聖經詮釋是一種溝通的練習，如同所有學術研究所要求的，這是一種牽涉到興趣、價值與願景的溝通過程。趨向雄辯的轉型，使得文學、歷史、政治與社會研究的批判理論提供了第四型聖經研究的理論基礎。批判理論、讀者回饋的批判主義、後結構主義的分析，以及對於各種歷史學型態的獨特見解，展現出現代雄辯術延續了古老雄辯術的精髓。

倫理辯護型主張經文的脈絡背景與經文本身同樣重要。我們所站立的地點決定我們所看到的樣貌。一個人的社會處境或看事情的角度，決定這人如何看世界，如何解釋聖經。費蘭札認為自己就是以一個在釋經領域裡的「邊緣人觀點」來詮釋聖經⁴。

她認為從一開始（釋經學約在 1880 年代開始）婦女就加入聖經釋經學的領域，但是這並不必然保證她們的學術研究是由女性或是其他邊緣人的觀點來進行研究。上一世紀女性釋經學家與本世紀以女性觀點來釋經的學者有顯著的不同。上一世紀

³ 參閱：Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 17.

⁴ 同上，19 頁。

的女性釋經學者因害怕自己的學術地位會受到波及，而不願接受當時《婦女聖經》一書的作者史丹頓(Cady Stanton)的邀請，投入女性觀點的解經。本世紀某些女性主義聖經學者不再顧忌自身的學術地位，主張其釋經並不是奠基於學術研究，而是奠基於釋放婦女，使婦女重生的社會運動中，致力於反抗所謂的「上主允許讓婦女居於從屬地位」的詮釋理論⁵。

從 1980 年代開始，婦女在聖經釋經領域中就不斷提出釋經方法論的議題，這對社會大眾來說，實在是一個非常重要的議題。她們不但促進大眾認識聖經世界裡的婦女，更尋找改變我們讀經的方法以及學術性釋經的理念。費蘭札就是其中傑出的一位，致力於透過強調以批判途徑來達到自由釋放，以取代以科技掛帥的聖經詮釋學。她常自問，我們的研究是如何地受到社會情況的限制，學術研究又如何成為服侍政治的工具。

在 1940 年代，有位德國學者安瑟林(Morton S. Enslin)認為聖經批判應該是：情緒上是超然的；理性上是無情的；價值取向上是中立的。但是他萬萬沒想到他的與政治社會保持距離的主張，使得德國學術界中毒太深，不去意識學術研究對社會大眾應有的使命，而對當時的納粹黨為虐世人採取不聞不問的縱容態度。

在二次大戰之前，坎伯里(Henry Cadbury)向聖經學界提出意識到人世間的倫理與神修上的需要，聖經研究應負起促進社會大眾靈修的功能，聖經研究有其社會倫理的責任⁶。費蘭札延續此路線，更進一步提出了倫理辯護詮釋法。

倫理辯護詮釋法(Rhetorical-Ethical Hermeneutics)並不預設聖經經文是通向歷史事實之窗，也不努力去配合理論上的真

⁵ 同上，21 頁。

⁶ 同上，24~25 頁。

理。它並不將歷史的原始資料視為可靠的資料，而是將它看作建構他們那一時代的理念論述與普遍象徵。辯護詮釋法所了解的歷史世界，如同是一個多元意義與多元化的普通象徵所引發的權勢問題的世界。意義是如何形成的？是為誰的利益服務的？是假設那一種世界？是為維護那一種角色、責任與價值？那一種社會政治體是合法的？那個團體的論點是被重視的？諸如此類的問題，變成詮釋聖經的核心工作。

倫理批判法改變了聖經詮釋工作的出發點，由去發現「**經文的意義是什麼？**」改變為「**怎麼樣的經文在其歷史的脈絡中能實行正義？**」的問題。這種不回答既有的問題，而是改變問題，提出新問題的洞見，確實開創了釋經學的新里程！費蘭札提出此洞見之後，更以其深厚的釋經學實力提出了女性神學解經的具體方法。

三、女性神學四種聖經詮釋法

建立了倫理辯護詮釋聖經的理論基礎之後，費蘭札進一步強調女性神學在解經時，必須特別注意對聖經形成的意識型態的批判，因此她提出下列的四種詮釋法：

（一）質疑詮釋法：偵探（Hermeneutics of Suspicion）

費蘭札主張此法是基於一種洞識。這洞識是要能意識到所有的聖經經文，基本上都是以男性的語言寫成的一這是一種蘊育於父權文化、宗教和社會的語言，並且由淵源久遠的男性傳承加以正統化、整合並宣講。毫不置疑的，聖經是一部以男性為中心的書⁷。

⁷ 參閱：Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said* (Boston: Beacon Press, 1992), 53。

既然這是一部以父權文化為中心的書，女性在這樣的書寫下自然地被隱形了。因此費蘭札主張婦女讀經時，要如同偵探一般，對經文的字裡行間、蛛絲馬跡都要存疑，不可輕易放過。也只有在線索之間存疑，才或許可以拼湊出事實的資料。

（二）記憶詮釋法：拼布者（Hermeneutics of Remembrance）

因為我們不能全盤接受以男性價值體系為中心，來定位婦女的價值。因此費蘭札主張婦女讀經時，要如同一個拼花床單的拼布者，心中要先有一個構圖，然後再將偵察之下所找出來的、僅有的一些線索，拼湊起來。也就是說，這種重建歷史的構圖是允許婦女和邊緣化的人能夠融入歷史，成為歷史的主人，並同時能寫出聖經歷史，使之成為一部女人與男人共為主人的歷史之書⁸。

（三）傳播喜訊詮釋法：健康檢驗師

（Hermeneutics of Proclamation）

無論是在偵查或是在拼花製造的過程中，費蘭札主張婦女讀經還要像一個健康檢驗師。如同健康檢驗師必須測試所有的食品與藥物，以防有毒食、藥品，同樣的，傳播喜訊詮釋法為了人更成全的生活，對於所有所謂正統的經文，要以倫理性的檢驗與神學性的評估，去確認其究竟是更促進父權的壓迫，或是給予女性力量去為釋放而奮鬥。

這種倫理性的詮釋，將改變我們對聖經的瞭解，由聖經是真理的基石改變為**聖經是滋養生命的麵包與食物**。如同一個健康檢驗師，他不但要測試食物是否有毒，同時也要判斷對誰或是在何種情況下，可給何種食物，我們在運用聖經時也是一樣。比如我們都同意聖經的「注射」，如「愛你的近人」不一定會

⁸ 同上，54。

促進迫害的關係，但由一位牧職工作者引用來勸導一位飽受暴力之害的婦女，努力去維持一個破碎的婚姻，這種「注射」就是服務父權結構，而對婦女有害⁹。

（四）想像性詮釋法（Hermeneutics of Imagination）

這種富創造力的想像性詮釋法，需要我們運用所有的創造力，將聖經中的遠祖母親及姊妹們的掙扎、痛苦和凱旋重現出來，並加以慶祝。此法是以不同的角度將聖經中被壓抑的聲音釋放出來，並加以擴大；是尋找出邊緣化的人物，讓她們的沉默能開口講話。費蘭札主張以此種方法，讓我們重新述說聖經中的故事。在這觀點上，她發現其道不孤，在猶太教的女性主義者 Lynn Gottlieb 著作中找到了共鳴：

「……我們中的一些人回到了最原始點，回到了經文仍在被形成的原始點，在那兒耐心地等候被啓示，等待去接受在法律五書字裡行間的空白處升起的啓示。我是指傳統上我們的母親們、我們的姊妹們，這些過去婦女們的秘密，如果給予她們空間去記錄她們的故事，她們將如何談論她們自己的信仰經驗？……爲了使猶太婦女能在猶太歷史以及每天的日常生活中出現，我們必須找到過往女性的聲音，並將之帶入現在。¹⁰」

費蘭札不但主張婦女讀經時須使用以上四種方法，而且強調使用時應如跳舞般，以此四種方法爲四種基本舞步，輪流交替使用或同時併用其中幾種方法。如此，才能在聖經中真正找回女性應有的尊嚴，以建構兩性平權的信仰生活。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上，55，並見 Chapter 2，註 11。

四、女性神學的簡易釋經法範例

費蘭札為女性神學聖經詮釋法奠定了學理的基礎，有些人就開始依此作更生活化、更大眾化的釋經運用。瑪利諾會的葛素玲修女，在一次演講中曾經得自猶太女性主義聖經學者包爾（Mieke Bal）的啟發，而提出「由邊緣舞進核心」的釋經法¹¹。包爾主張：

「聖經是以男性觀點寫成，女人做了些什麼也就不提了。故事的脈絡有其選擇性，有些被強調，另一些則被忽略（比如救了梅瑟一命的接生婆史斐辣與普亞）。因此她強調在讀經時，可注意兩件事：一是讓那些被忽略的以及混沌不清的經文，成為注意力的焦點；再者，不要以為聖經中的某些經文是次要的，或者某些細節是無關緊要的……。」

葛修女認為以這種方式讀經，自然浮現一些頗具挑戰性的問題：我們過往讀經時，是否錯過了一些重點或甚至全然讀錯了一些有關天主與我們甚至與受造物之間的關係？除了傳統的解釋外，是否可由另一觀點來瞭解天主聖言以及祂與我們之間的關係？如果將婦女的天賦及其歡樂與悲慘的經驗，由邊緣化進入故事的核心，聖經將會有何風貌？聖經將如何描述人性？如何描述天主？

以下是筆者在花蓮基督教玉山神學院的講習會中，以此方法所做的即席團體解經：

讓我們一起作個研究，請翻開《創世紀》第十六章 1~16

¹¹ 參閱：葛修女的演講稿“WOMEN'S SONG AND THE REIGN OF GOD; FROM THE MARGINS TO THE CENTER”（台灣天主教胚芽團體 1999 年存檔），文中包爾主張另類的閱讀希伯來聖經，也就是「由邊緣舞進核心」，意思是說將某段經文或故事，從背景轉為主場，從配角轉為主角。

節，先安靜的看，請問你 / 妳看出什麼問題？

答：

1. 婦女是男人傳宗接代的工具（夏甲是工具）
2. 兩個女人的戰爭（撒萊和夏甲）
3. 上帝參與了整個事件

這個故事有三個角色，亞伯蘭、夏甲和撒萊，而夏甲是故事中最受迫害的角色，如果你 / 妳將夏甲由配角轉為主角，你 / 妳聽到夏甲說了些什麼？

答：

1. 夏甲說：雖然主母和亞伯蘭遺棄了我，但上帝聽見我心裡
的聲音。
2. 夏甲渴望生一個孩子，好使她的地位可以提升。

如果我們用今天的話來說，夏甲可以被稱為「代理孕母」。在父權主義之下，為了「傳宗接代」，女性的功能就建立在生殖的功能上，為了生殖就出現了代理孕母。

有人提到這是兩個女人之間的戰爭，她們確實是為爭寵而戰。兩個女人在同一父系為尊的家庭中，都以亞伯蘭為關係的核心，彼此之間當然不可能成為朋友，更不可能不爭寵。自然的結果就是相互較量，自相為敵。

至於有人說「上帝參與了整個事件」，這點我們可以先存疑，再深入的探討。是嗎？是上帝參與了整個事件？還是人世間的不正義結構，隱然主導了故事的發展？這點我們可進一步深究。

深究問題的核心，在這個章節中，可以看到幾個問題：第一，以夏甲的身分來看，她是撒萊的女奴，就社會角色觀點來說，這裡存在著社會階級制度的問題；第二，她是埃及人，是

一個外邦人，以當今的用語來說，她是一個外籍女傭，所以有種族問題；第三，她是一位女性，所以有性別問題。是這三個社會結構的大問題，造就了夏甲的悲劇故事。

以上的三大問題，看似個別獨立，事實上卻是層層相關的。女性主義者與女性神學家越來越意識到，談論性別問題不能只就性別來談。因為在歐美的黑人女性主義者，發現「女性主義」是所謂「中產階級的女性白人」所興起的運動，她們不願意與這些女性白人站在一起，因為對黑人而言，這些女性白人也參與了對黑人的種族迫害。這種反抗聲浪，促使女性白人意識到她們不能忽略種族，只是關切女性議題，也就是說女性主義者必須擴大視野，關切社會階級、種族、性別等所有形式的迫害。

在當今的社會中，如果我們要找出受苦耶穌的形像，其實就在最受壓迫的黑人女性與小孩的身上可以找到。而在台灣的社會中呢？我們應可在四族群中最卑微的原住民已婚婦女及小孩身上看到，也可在越來越多的外籍勞工身上看到。

聖經中有很多女人的故事，但都把她們邊緣化了，她們都只是配角而不是主角。比如以上經文裡的撒萊仍然是配角，如果我們將她轉為主角，一樣可以聽到不少不孕婦女在傳宗接代之下，悲痛的心聲。因此，以女性神學的角度來讀經時，我們讓那些受壓迫、受邊緣化的人物，舞進舞台的中央，好能聆聽她／他們不為人知的心聲。這種讓配角轉為主角，讓背景成為要景的舞入核心的釋經法，是一種建基在上述費蘭札主張的四種聖經詮釋法的交互運用上，頗為簡易的大眾釋經法。

五、女性神學詮釋聖經的最大挑戰：聖經正典性的問題

聖經是在父權結構下寫成的書，女性在信仰以及教會中被貶抑與消音也就可預期了。奇妙的是，聖經在形成過程中，還

有所謂的「正典性的欽定」(Canonization)一事。為何聖經需要經過正典性欽定的過程，本身就是耐人尋味的事。以下費蘭札為我們剖析了可能存在的理由¹²。

初期基督徒的寫作經歷「正典性」篩選的過程，是發生在當時各地方教會面臨維護或反對「女性教會領袖」的痛苦掙扎中。這掙扎與初期教會的父權結構化是並行的。在經文的寫作與歷史形成過程中邊緣化婦女，同時也產生了以父權為準則來欽定聖經正典性的副產品。因此女性神學應質疑父權釋經的模式，因為此一模式判定了女性領導是異端，而確認父權教會結構的正統性。

傳統上界定「異端」是先假定了「正統」的優先性。根據奧利振(Origen)的說法，所有的異端，一開始時是正統的，後來才慢慢偏離真實信仰而成爲異端。因此，異端不僅是自由選擇叛離，而且是有意切斷與真實的信仰的關連。「正統」對歷史的界定是：耶穌建立了教會，並將他自己啓示給他的使徒，這些使徒將他的教訓傳播到全世界。透過見證，「正統」教會延續了耶穌基督的啓示，並建立個別的、與耶穌和他首批使徒的傳承關係，以保持其使徒性的傳承。

以上對教會傳承的看法，是初期教會各地方團體的共識，他/她們都努力展現其團體和教訓是與耶穌及首批使徒的傳承關係。各種諾斯底神秘主義教派(Gnostic groups)和父權傳承的教會，都宣稱自己的使徒傳承和啓示，以維護自己的權威。維護及反對女性教會領袖的雙方，都宣稱它們的使徒繼承傳承，以維護其領導權。維護派宣稱瑪利亞瑪達肋納(Mary Magdalene)、撒羅美(Salome)或瑪爾大(Martha)是耶穌的

¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1994), 53~56.

宗徒。他／她們強調使徒承繼了舊約和新約先知的傳承，並且強調在羅十六章中的女性使徒的時代。他／她們引用迦三 28 以合法化他／她們的平等組織結構的團體。另一些人則保留《保祿與西克拉使徒行傳》（*The Acts of Paul and Thecla*）為聖經正典的一部書。

父權結構的反對派以耶穌為例，強調耶穌並沒有委任婦女去宣揚福音，或允許她們在最後晚餐中坐席，他們引用諸如創二～三，格前十四，特別是弟前二 9~15。相反的，主張平等的團體追溯他／她們的使徒權威來自瑪利亞瑪達肋納，並強調女人如同男人一樣領受了復活基督的啓示。父權權威者以伯多祿的權威來反對瑪利亞瑪達肋納的權威。那些承認女性領導權威的團體引用舊約及初期教會的寫作來佐證，父權權威者卻試圖除去或輕忽任何提及婦女領導角色的經文。比如，那些宣講並付洗的婦女以西克拉使徒為範例，但戴都良（Tertullian）卻宣稱《保祿與西克拉使徒行傳》是偽經。這個例子暗示了初期教會的文件正典化的過程，是深受女性在教會中的領導權威的爭辯與掙扎的影響。因此，聖經的正典性反映出父權的篩選過程，其用意是在禁止婦女成為教會的領導人。

父權權威最後祭出殺手鐮，質疑「主張女性成為教會的領導人」為異端。戴都良的見解就是最好的例子。他認為女人不許在教會內公開談論、教導、付洗、獻祭或履行任何男性在教會內的職務，包括任何形式與功能的司祭職。他為排除女性在教會中的所有領導角色，發展了他充滿畏懼、愁恨女性的神學。他控訴女人不僅是男人的誘惑，也是天使的誘惑。他宣稱女人是「邪惡之門」，是所有罪惡的根源。而熱羅尼莫（Jerome）認為女人不但是罪惡的根源，更是異端的根源。

這種將女人視為異端根源的看法，與初期教會「正統性」觀念的演變發展是並行的。這種演變發展是必需的，因為從來

都沒有「如同後期正統性的單一、純正與本真的基督信仰」存在。當今在新約聖經中所收集保存的正典經文，是由父權的新約教會所篩選的，「正典」是歷史交戰中勝利者的標記。

因著父權脈絡下的聖經正典化歷程，女性神學在詮釋聖經時，自然得運用質疑詮釋法。聖經中所有關於婦女的經文在父權正統傳承下所欽定的正典經文中，是不可能具有中立的價值取向的。這些經文反映出初期正統教會克勝當時承認女性領導權威的神學與傳統。新約聖經並不提供我們適當的歷史資訊與合宜的神學訊息。因此，我們應擴大所使用的歷史與神學的原始資料及訊息，以重新建構初期基督徒團體的面貌，以及教會之所以為教會的原意。初期基督徒的歷史與神學應是「普遍性」（ecumenical）的，也就是說它應是包括所有的基督徒團體。所有初期基督徒團體及其寫作經文應被驗證，它們究竟保留並傳遞了多少首批使徒的包容與平等的初期基督徒的啟示？

在正典新約中，雖充滿父權篩選的經文，偶而我們可找到一些包容女性的經文，這些經文真是如同冰山之一角，可能蘊含著我們所流失的豐富寶藏。因此我們解經時，再也不能隔離新約時代的歷史、教會與社會的脈絡去解經，而應以系統的解釋與重建歷史的方法，使那隱藏的冰山得以重現。更重要的是，我們不僅要了解正典經文，更要知道後來傳承上的解經以及教會政治性的運作。那些所謂父權篩選的經文，通常是用來強化鞏固父權制度，並貶抑婦女在教會及社會中的地位；而那些新約中視男女平等的經文雖然很少，卻透顯出非父權基督信仰的願景與實況。「正典」因此並不只有貶抑婦女成為次等的功用，也同時具有神學批判此一不正義篩選過程的功效。

結 語

以女性的經驗與觀點來詮釋聖經，是女性神學的立論基礎，也是女性信徒宣示自己信仰的墊腳石。本文嘗試搬開聖經詮釋時女性特有的絆腳石，找出讀經的基礎。理論或許不夠周延，但截至目前，女性神學在神學界已得到不可忽視的地位，聖經詮釋的基礎應是整個女性神學架構的功臣。期望在此基礎上，女性神學與女性觀點的讀經都能有更深入的發展，更豐碩的成果。

與聖經中的姐妹談心

葉寶貴 譯¹

前言

聖經中不斷地提到人以各種不同的方式經驗到天主的臨在。這經驗使人與天主聯繫，產生親密關係。意識到與天主的相遇是人成長過程中重要的部分。這關係可使人醒悟、滋養、成長，也可使人死沉、僵硬、崩潰。在語文用辭與各種文化當中，都蘊含豐富的人與天主交往的經驗。

自古至今，無論男女都努力在尋找表達與天主來往的經驗。這努力不僅在聖經中，也在往後的聖經詮釋裡，處處可見。長久以來，聖經是以西方白人男性的理念來詮釋。今天在讀聖經時，再也不能忽視婦女和其他文化族群的觀點了。

1. 聖經訊息觀點的演變

過去我們認為聖經經文是「字辭的容器」，如同水杯裝了水：水代表經文要表達的訊息。讀者直接觸及的只是經文（水

¹ 譯者註：本文的原文“Fusion of Horizons – Women Naming and Celebrating Their Experience”是譯者於2001年10月參加在泰國舉辦的第三屆亞洲主教團協會婦女大會時，所得到的一篇演講稿。這篇是菲律賓一群女性主義神學家們為此次大會共同研討的成果，在大會中由 Agnes Brazal, STD 與 Sr. Anicia Co, STD 兩位博士呈現。當時因電腦投射機技術操作上有問題，兩位臨時改為化妝表演方式呈現。在古今婦女的對話中深深地觸動人心，效果比預期得更好。事實上，女性在做神學本來就可以很另類的，這次兩位教授就做了很好的示範。今將此文譯出以宴饗讀者。

杯），而不是訊息（水）本身。水（或訊息）在不同的地方與歷史脈絡中都是不變的。讀者可不能離開作者的本意，在經文中找到其他的訊息。

二十世紀的下半葉，開始發展對經文的另一種觀點。經文比較像是音樂的樂譜，也就是說透過這樂譜的媒介，訊息開始通傳。就如同音樂並不在樂譜當中，而是在演奏者與樂譜的互動中產生，聖經的訊息並不只在經文中，而是在經文與讀經者二者互動的水平線交融中產生。因此經文再也不能與讀經者隔離而獨自存在。這種新洞見唯有仰賴讀經者的遠大視野才能產生。

2. 今日婦女的聖經研讀

過去，讀聖經的人絕大部分是西方受教育的男性白人，他們的觀點也就成為讀經的典範。今天，婦女與其他邊緣化的族群開始宣稱由她／他們的觀點來讀經的權力。我們再也不能說讀經應不帶任何偏見的。每段經文在閱讀時，都是從一個特別的觀點來閱讀的。

現在，我們亞洲的婦女也開始肯定我們來自天主的特別恩寵，以我們自己的觀點來描述與天主的經驗。過去當我們回憶起以往我們所被教導的救恩史，將焦點集中在亞巴郎、依撒格、雅各伯、梅瑟、達味等與天主來往的經驗時，並不覺得有任何欠缺。現在我們意識到貧乏，因為我們只將焦點集中在男性的經驗當中。這意識的覺醒引領我們進一步質疑，是否聖經中也親切地論及女性的救恩經驗。以女性的觀點重新閱讀聖經，以發現、揭露婦女的天主經驗，其成果是豐碩的。聖經中蘊含一些有關婦女經驗的記載。雖然不多，但已足以佐證。

3. 古今婦女的交談：她們的故事 / 我們的故事

以下我們將使用四個聖經中婦女的故事，來回應我們自身如何表達與慶祝與天主來往的經驗。

一、**哈加爾**：創十六 1~16；廿一 8~21。

二、**米黎盎**：出六 20；十五 20~21；戶十二 1~15；戶廿 1；廿六 59；申廿四 9；編上六 3；米六 4；出二 1~10。

三、**僵僕婦女**：谷五 25~34；路八 43~48；瑪九 20~22。

四、**瑪利亞瑪達肋納**：路十五 40, 47；瑪廿七 56, 61；谷十六 1~8；瑪廿八 1~10；路廿四 1~11, 22~24；若十九 25；廿 1~18

傳統上當我們讀創十六 1~16 以及廿一 8~21 時，焦點只集中在亞巴郎身上。撒辣依和哈加爾之所以重要，只是因為她們為亞巴郎成為天主選民之父帶來希望。

同樣的，分散零碎的米黎盎的記錄，與梅瑟整體有序的記載，恰成相反的對比。梅瑟的領導權在解釋過紅海的故事時，常被充分地強調。而米黎盎的角色，記載中大部分都流失了。雖然在先知的傳承中將米黎盎視為以色列領導者之一，她最常被記得的是因她挑戰她兄弟梅瑟的權威，而得到癲瘋病的懲罰。

那位流血不止婦女的故事，似乎只是在彰顯耶穌的治癒能力。很少注意到這婦女有去碰觸耶穌打破當時禁忌的勇氣。

瑪利亞瑪達肋納也只在最近才被尊稱為「宗徒中的宗徒」，是第一個見證耶穌復活的宗徒。千百年來她一直被認為是罪婦娼妓。

一、哈加爾表達她的天主經驗

哈加爾的故事是安排在滿全天主對亞巴郎的許諾—會有如同沙粒般眾多後裔的許諾—的上下文中。在《創世紀》第十五

章中，天主再次重申這許諾。在故事中是撒辣依主動讓自己的婢女哈加爾成爲亞巴郎的妾，好能爲亞巴郎帶來子孫。

有關哈加爾的兩段經文（創十六 1~16；創廿一 8~21）都可分開爲兩個場景，一是在家中（創十六 1~6；創廿一 8~14a）另一是在曠野中（十六 7~16；廿一 14b~21）。有意思的是，哈加爾是在曠野的痛苦掙扎中與她的天主相遇。

1. 經文結構分析

甲、創十六 1~16

- | | |
|------------------------|----------|
| 1. 哈加爾在亞巴郎與撒辣依的家中 | 十六 1~6 |
| 簡介：亞巴郎與撒辣依膝下無子 | 1 |
| 撒辣依採取主動：她將哈加爾給了亞巴郎 | 2~4 |
| 撒辣依後悔了，她試著改變現況，開始虐待哈加爾 | 5~6a |
| 哈加爾逃跑了 | 6b |
| 2. 哈加爾在曠野裡 | 十六 7~14 |
| 哈加爾與上主的天使相遇 | 7~12 |
| 哈加爾給上主命名 | 13~14 |
| 3. 哈加爾生了依市瑪爾 | 十六 15~16 |

乙、創廿一 8~21

- | | |
|------------------|-----------|
| 1. 哈加爾與她的兒子一起被驅逐 | 廿一 8~14a |
| 撒辣依抱怨 | 8~10 |
| 亞巴郎的回應 | 11~14a |
| 2. 哈加爾在曠野中找到希望 | 廿一 14b~21 |
| 哈加爾離開 | 14b |
| 哈加爾丟下孩子哭泣 | 15~16 |
| 上主的天使呼喚哈加爾 | 17~18 |
| 哈加爾看見了一口井 | 19 |
| 哈加爾的兒子在曠野中長大並結婚 | 20~21 |

2. 古經中及現代實況對比

古經中的哈加爾	現代的哈加爾
<p>我是哈加爾，是一個埃及女奴。我的女主人是撒辣依，她的丈夫是亞巴郎。因為撒辣依不能生小孩，她就將我給了亞巴郎為他生小孩。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 今天的哈加爾是誰？ • 她是遭受性侵害的婦女…… • 她是未婚的女人，被她的男人所拋棄。 • 她是本籍及外勞女傭……被她的顧主性騷擾。 • 她是近親相奸的受害者。
<p>當我懷孕時，被誣告說我太傲慢。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 有人說是我引誘了他。 • 我是受害者，現在變成了被告者！ • 我没有做錯什麼事！我没有必要讓羞愧感吞掉我！我是受害者。
<p>撒辣依覺得她是一個沒有價值的女人。她輕視我因為我能懷孕。因為撒辣依惡意對待，我逃跑了…亞巴郎也無所謂。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 我們女人的價值是由男人來界定的。 • 我們難道不能成為姐妹，團結在一起嗎？ • 但是我們怎麼能成為姐妹，假如我們不是平等的？妳有財富我没有；你是白人我是有色人種；妳看起來像有信仰的很神聖的樣子，我不是…除非我們變得平等，我們將不可能真正自由。
<p>我的天主在曠野中顯現給我，並很關心地問我，我從那裡來，我要去那裡。我告訴了祂我的悲慘遭遇。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 任何人關心我嗎？有人會傾聽我的故事嗎？人們會說什麼呢？我因畏懼而沉默。他們會不會責怪我呢？
<p>天主要我回去，順服我的女主人。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 我要繼續順服我的主人嗎？我要仍然保持沉默嗎？我應耐心地忍受我的苦難嗎？天主是用這種方式來拯救我嗎？

<p>天主告訴我，我要給我的兒子取名叫依市瑪爾，意思是「上主俯聽了我的苦訴」。天主許諾透過我的兒子會帶給我一個光明的未來。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 我的天主真的俯聽了我嗎？ • 我的未來是依賴我生命中的男人給予的嗎？
<p>當孩子出生了，是我的主人亞巴郎為他取名叫依市瑪耳。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 我的意見被重視嗎？ • 即使天主願意，我仍然不能親自為我兒子取名。
<p>我為那與我講話的上主取名叫「你是看得見苦難人的天主」。</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 我因能表達出我的經驗而欣喜。我可以稱呼我的天主。「我凝視著祢，我看到了看得見苦難人的那一位。」祢是正義的天主。祢是真理之主。祢是母親也是朋友.... 祢感受到我的痛苦。 • 我看到了祢的面容，在那鼓勵我能說出我生命的故事的兄弟姐妹團體中；在將我的冤情帶到正義的法庭之前；在發現自己的心中有修和與寬恕的空間時；在正義終於來臨時。 • 我的天主是一位看得見苦難人的痛苦的天主。不過，是不是有些人仍然視而不見？有些人寧願仍然保持眼瞎？

3. 女性神學釋經舉例

身為婢女，哈加爾的未來掌握在她主人的手中。哈加爾被她的女主人撒辣依利用來為她生一個孩子。因為撒辣依不能懷孕生子，除非她能由她婢女為她生個兒子，否則她在社會中是沒有價值的。以當代的眼光來看哈加爾，我們以亞洲被性侵害

的婦女的角度來看—那些婦女如同哈加爾一樣，對於加諸於她們身上的性侵害是無力抵抗的，因為她們受制於她們所處的性別、種族與社會階級困境中。她們是家庭主婦與小孩、家庭的幫傭、堂區的教友、外籍勞工，被她們的丈夫、父親、顧主、牧師，以及她們生活中的其他男人所侵犯。

天主俯聽了哈加爾的故事。哈加爾不能忍受撒辣依的虐待，逃到了曠野。就在曠野裡她與天主相遇。天主俯聽了她的哀號，並許給她一個遠超乎她所期待的未來。當受虐婦女訴說她們的故事時，常以被誣告來收場。長久以來在教會傳統中，婦女常背上引誘男人的罪名。這可遠溯至《訓道篇》，指控是厄娃先犯了罪。這個非主流傳統一直到聖保祿致《弟茂德前書》再次被提及²，而在教父的教導中更進一步加以渲染，他們常將女人與淫蕩和罪相連。

哈加爾雖然領受了天主保護她的保證，但是天主卻告訴她，要回到她的女主人那裡，「屈服在她手下」。根據聖經的詮釋，天主命令哈加爾回到她的女主人那裡去，是爲了確保她的兒子能存活下去，因著她兒子，她才能得到最後真正的自由。然而，哈加爾將繼續生活在撒辣依的手中，依市瑪耳「將像頭野驢，他要反對眾人，眾人也要反對他。他要衝著自己的眾兄弟支搭帳幕」³。「反對」一詞，有些詮釋家將之詮釋爲「反抗」，有些只將之視爲單純的「反對」。哈加爾將成爲居住在曠野的住民的母親，她如同自由自在的野驢，拒絕被控制。她將由婢妾的奴隸中釋放出來，而成爲一個民族的母親。

如同哈加爾一般，受虐者常常得回到她們受虐的環境中，因爲爲了生存，她們沒有別的選擇。她們在經濟上常要依賴她

² 弟前二 14：「亞當並沒有受騙，受騙陷於背命之罪的是女人。」

³ 這段經文的結構與創四九裡的動物的隱喻相似，那是部落的神喻。

們生活中的男人。假使有些團體可以提供她們生活下去的蔽蔭和機會，如同一些修會目前正在做的，那麼受虐的婦女就不必被迫回到受暴力的地方。

「回去並順服……」也是神職及諮商輔導者以基督信徒的寬恕之名，常會給予受虐者的看似好意，但實在是誤導的勸告。婦女常被認為不是真正地與施虐者修和，也因此成見而忽視了婦女所受的痛苦煎熬。天主教加拿大主教團在論及對婦女施以暴力的文件中提到：

「當婦女能受到保護時，真正的修和才可能發生。男人應為他們的暴力行為負責，而且是真正的悔改。為暴力負責和堅定的改過是真實的悔改不可缺少的一部分。⁴」

哈加爾給上主取名。以血統來說，哈加爾是埃及人，是在猶太人家中長大的女奴。由於是外邦人，她與寡婦、孤兒和窮人一般是父權階級社會中最底層的人。而這個邊緣人卻是在希伯來聖經中，唯一經驗到上主顯現的婦女。她看到天主並同祂談話，就如同亞巴郎、梅瑟、雅各伯，以及一些先祖父們看到天主顯現一般⁵。她也如同亞巴郎一樣與上主立盟。上主向她宣示她將懷孕生子，並且要給她的兒子取名。

在台灣的教會中，婦女與天主來往的經驗，往往被忽視。哈加爾的故事顯示出，天主重視婦女訴說她們的故事，並且恢復她們去說出與天主交往經驗的能力。不過，即使哈加爾聽到天主告訴她要給兒子取名，但是在一個父權社會的圈子裡她不

⁴ 參閱 Catholic Canadian Conference of Bishops (CCCCB). "To Live Without Fear".

⁵ 參閱 Tamez Elsa, "The Women Who Complicated the History of Salvation." In *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*. Edited by John S. Pobee von Wartenberg-Potter. Quezon City: Claretian, 1987. p.13.

能做，只有父權家長才有權為孩子取名。同樣的，父權結構仍然持續在我們當今的教會及社會中，它將阻擾天主意願一使婦女能成為自己信仰的主人一的充分實現。

詠

噢 超乎萬名之名的一位
我們多麼渴望為祢命名
那麼我們才能宣告
祢是我們所認知的一位

假如我們不為祢取名
我們怎能呼求祢
在我們滿盈的喜樂裡
在我們悲傷的哀號中

二、米黎盎領導慶典

在嬰孩梅瑟被埃及王法郎的女兒拯救的故事中，梅瑟的姐姐是没有名字的（出二 1~10）。不過，在戶廿六 59 以及編五 29 兩段經文中都提及米黎盎是梅瑟和亞郎的姐妹，在這兩段經文的光照下，或許可確認在前述的故事中梅瑟姐姐的名字是米黎盎。在梅瑟出生的故事中，米黎盎扮演了一個重要的角色。當梅瑟被放在籃子裡隨著河水漂流時，米黎盎遠遠地看著。她看到梅瑟被法郎公主抱起來。她主動地與公主講話，提議在公主認養梅瑟之前，由自己的母親來撫養他。

米黎盎的角色在出十五 20~21 的記載中就更為明顯了。她被稱為先知，並且在過紅海之後引領婦女們以歌舞慶祝凱旋。就先知的角色而言，她將這次過紅海事件解釋為上主拯救子民的勝利行爲。

《戶籍紀》裡記載了米黎盎因出口反抗梅瑟，而得到癩病懲罰的插曲（戶十二 1~15）。在這插曲的結束部分，卻顯示出米黎盎對子民團體的重要。以色列子民一直等到米黎盎得到治癒回歸團體，他們不願意拔營。與梅瑟和亞郎一樣，米黎盎並沒有進入福地。她死在卡德士（戶廿 1）。其他有關米黎盎的經文是申廿四 9，暗示米黎盎得到癩病（戶十二 1~15），米六 4 肯定米黎盎與梅瑟和亞郎的同地位，她與他們相同，都是天主所派遣的。以下是有關米黎盎的所有經文：

1. 經文結構分析

無名的姊妹	出二 1~10
族譜	出六 20
米黎盎帶領凱旋歌	出十五 20~21
米黎盎生了癩病	戶十二 1~15
米黎盎死於卡德士	戶廿 1
族譜	戶廿六 59
暗示米黎盎之癩病	申廿四 9
族譜	編上五 29（六 3）
米黎盎由天主所派遣	米六 4

2. 古經中及現代實況對比

古經中的米黎盎	台灣的米黎盎
我是米黎盎，梅瑟的姐姐。當法郎王下令所有的男孩都要被殺時，我看著我的弟弟，保護他安全。	我們是在堂區裡的婦女。我們如同教會的長女一般，照料著我們的教會。我們在教會內作一些如同在家裡的工作，比如打掃、佈置聖堂、插花、聚餐時燒菜洗碗、教要理班、探訪病人等。

<p>當我們長大之後，我與我兄弟梅瑟和亞郎被視為團體中的領袖。</p>	<p>我們雖然在教會中也負有領導的角色，但是越到高階的領導，還是大部分由男性擔當。人們潛意識裡可能仍然不放心高階的領袖由女性來擔當。</p>
<p>我在團體中領導得到解救的慶典。我們喜樂地讚揚那得到光榮勝利的天主，祂將馬和騎士投入海中。</p>	<p>我們能像米黎盎一樣嗎？我們能領導天主子民團體的慶典嗎？我們的意見在團體中會被重視嗎？</p>
<p>是，當我與亞郎挑戰梅瑟的決定時，上主懲罰了我，但放過了亞郎！我得了癩病，皮膚變得像雪一樣白！</p>	<p>只要我們敢向權威者發出不同的聲音，後果常是不知不覺中變成被消音的一位。別人對妳開始採取異樣的眼光。</p>
<p>我七天之久被迫離開營地，與團體隔離。</p>	<p>要到什麼時候，婦女才能不再與主持慶典的職務隔離呢？什麼時候女性那充滿生命性的經驗，才能夠豐富禮儀的用語，改變禮儀的氣氛呢？</p>

3. 女性神學釋經舉例

米黎盎與梅瑟和亞郎一起，被視為是團體的領袖。在臺灣教會中雖然幾近七、八成的教友是女性。在領導圈內，特別是在較高階的領導圈內仍是男性佔大多數。二、三成的男性教友掌握了教會至少八成以上的決定權。這是一個很少被質疑，而被視為理所當然的現象。

米黎盎是團體慶典的領導者。直至現在，在極少數的堂區中，開始有女性送聖體員可在堂區禮儀中送聖體，也是極少數的堂區開始有女輔祭員。當然，即使女送聖體員及女輔祭員已

是很普遍，這並不代表女人已經離祭台很近。反而要提防以此造成假像而自我滿足，因為此兩個角色離女司祭仍有一段相當遙遠的距離。

在經文中人們將米黎盎得了癲病，解釋為上主對她膽敢向梅瑟的領導權威挑戰的懲罰。在我們的教會及社會中，只要女人表示得比較有能力有主見，馬上會被冠上「女強人」的名號。這名號真如同癲病似的，使大部分的人都會對她敬而遠之。而如果她的意見相反權威者，或者她的能力對上層構成威脅時，很快地，那種有型無型的壓力與嚴苛的要求立即浮現，最終會讓她承受不了，知難而退或被迫而退。然後這就應驗了刻板印像的看法：「你們看吧！女人根本就成不了大事。」

以色列子民仍然對米黎盎忠心耿耿，並不將她遺棄在曠野中。他們等到她痊癒歸隊了才拔營。什麼時候我們會如同以民一樣有愛心，不將女人遺棄。能夠讓男女在同樣尊嚴下，做每人能力範圍內的事。不再因某人是男的，他就必然有此能力，某人是女的，她就一定擔當不了。

詠

與米黎盎一起歌舞歡唱
我們是她的姐妹與弟兄
正在歡欣慶賀
我們剛從水中走過

三、不潔的婦女打破了禁忌

根據肋十五 19，婦女每月正常七天的經期被認為是不潔的。在經期內所碰到的東西或接觸到的人，也都變成不潔。假如她的經期是不規則的，那麼經期多長，她的不潔期也就多長。經期停了，她還得等七天才能取潔。到第八天，應拿兩隻斑鳩

或兩隻雛鴿，到會幕門口交給司祭，司祭應奉獻一隻作贖罪祭，另一隻作全燔祭，為她所流的不潔之物行了贖罪禮（肋十五 29~30）。以反對肋未傳統的取潔法律的背景來看，耶穌醫治患血漏婦女的故事，可清楚地看出耶穌本身牧職的獨特之處。

1. 經文結構分析

三部對觀福音都記載了患血漏病婦女的故事（谷五 24b~34；瑪九 20~22；路八 42b~48）。這故事是穿插在耶穌復活會堂長的女兒的故事之中的（谷五 21~24a, 25~43；及其平行經文）。

雅依洛會堂長請求耶穌治好他女兒的病	谷五 21~24a
一個患血漏的婦女靠近耶穌，摸了耶穌的衣裳，得到治癒	谷五 24b~34
耶穌知道雅依洛的女兒已經死了，仍然前去他家，復活他女兒	谷五 25~34

《馬爾谷福音》中治好患血漏的婦女的故事，其結構如下：

耶穌在路上，有一大群人跟隨他	五 24
婦人生病的狀況	五 25~26
婦人靠近耶穌	五 27~28
她聽了有關耶穌的傳說	27a
她走到耶穌的後面	27b
她摸了耶穌的衣服	27c~28
婦人得到痊癒	五 29
耶穌尋找那觸摸他的人	五 30~32
婦人走到耶穌面前告訴了他實情	五 33
耶穌公開宣告婦人的痊癒	五 34

2. 聖經中及現代實況對比

聖經中患血漏病的婦人	今日患血漏病的婦人
<p>在祭祀的法令中規定，如果我懷了男胎不潔期是七天，如果懷了女胎不潔期是十四天。同時也提到在經期中，我是不潔的，不可參加慶典。</p>	<p>在古老的時代裡，當人們將天主視為女的時，女人的經期被視為一種祝福，而非詛咒。她的經血稱為「女神每個月所賞賜的禮物」。古希臘人甚至將經血混進穀物的種子中撥種，以期豐收。</p> <p>在古代當人們視天主為女的時，懷孕被視為一種能量的來源，一種神秘的創造力。</p> <p>今天我們知道經期是一個月來累積在子宮內壁的血，排出體外的一種潔淨過程。這是婦女有孕育能力，有給予生命的能量的正常循環過程。</p>
<p>祭祀禮典提到當我不潔時，不可碰觸任何神聖之物、不可走進至聖所。我記得梅瑟為準備人們與天主相遇時曾說「三天潔淨自己，不可接近女人」。</p>	<p>婦人：我不能成為送聖體員，因為我是女人。</p> <p>女孩：我不能做輔祭，因為我是女孩。</p>
<p>當經期停了，我還要等七天才能取潔。第八天我要帶兩隻斑鳩到會幕門口給司祭。請司祭為我行贖罪祭。</p>	<p>婦人與女孩：教會現在允許女人成為送聖體員，教會法也不再禁止女孩輔祭。</p>
<p>我十二年之久受血漏之苦。根據祭祀法典，我是不潔的。我盡了一切去求醫，但都徒勞無功。</p>	<p>婦人與女孩：但是如果主教與本堂神父拒絕認可，我們仍然不能成為送聖體員與輔祭。</p>

<p>我聽說耶穌要經過這裡，有一大群人簇擁著他。我擠過人群悄悄的靠近他。我在他後面，他看不到我。</p>	<p>婦人與女孩：我們難道需要永遠藏在後面嗎？我們要走出永遠被排斥與隱藏的情況。</p>
<p>我突破了禁忌，我觸摸了他，得到了痊癒。</p>	<p>今天女人的經期不再被認為不潔了嗎？是不是仍然有一些禁忌或排斥女性的社會結構存在，只因為這些人是女性？</p>
<p>他四處張望，難道他是在找我嗎？我抖擻著走到他面前，擁抱了他。我告訴了他全部的實情。他跟我說：「女兒，妳的信德救了妳。平安去吧！妳的病必得痊癒。」</p>	<p>今天的婦女有什麼疾病需要被治癒？</p>

3. 女性神學釋經舉例

女人的經血在祭禮中被視為不潔的。在古代的父系社會中，女人的經期普遍被認為是不潔的。在中古世紀，基督徒婦女在經期中不許進入教堂。直至今日，東正教的猶太婦女在經期之後，仍然須要行洗身取潔禮。在教會內的男人是否潛意識中仍存有不自覺的畏懼感，阻止女人走近祭台呢？在我們的文化當中是否也有類似的禁忌？或者我們的傳統文化中對女人的經期比較尊重？

耶穌並不認為當他被女人碰觸了，就變成不潔。有一些主教與神父不准婦女成為送聖體員，或不准女孩成為輔祭，理由之一是他們害怕女人進入原屬於男人天下的職務，將會使男人失去興趣。我們是否可找出方法鼓勵男人參加教會的活動，而

同時又不妨礙女人走近祭台呢？

耶穌完全無視於有關這婦女和他自己的取潔法令。耶穌並沒有提醒婦人她必須再等一個星期，才能痊癒；也不認為自己應行取潔禮。耶穌似乎完全不理會這些取潔禮的事宜。這難道不是違背了教會當局所理解的神聖法律嗎？法律賽人不是更清楚希伯來聖經與法律嗎？耶穌在閱讀聖經時，與法律賽人有何不同？

婦人因信德得到痊癒。耶穌將治癒奇蹟歸之於婦女的信德，而不是自己的特異功能：“妳的信德救了妳。”但是我們教會當局卻不能意識到需要去傾聽教會內婦女的聲音。我們衷心的感謝在教會內外先知性婦女得聲音。改變不會自然而然發生的，如果婦女不發出聲音，男人那會在乎去聆聽呢？

詠

聖血爲我傾流 如同愛的盟約
 新盟約的杯 是我救恩的杯
 神聖的血流遍我身
 生命之血
 潔淨的洪流 釋放的血
 女人的經血是神聖的

 血是由死復生的標記

四、瑪利亞瑪達肋納：我看見了主！

瑪利亞瑪達肋納在四部福音中，都提及是她見證了主耶穌的受難、死亡（谷十五 40；平行文見瑪廿七 56；若十九 25）和安葬（谷十五 47；瑪廿七 61）。她也是耶穌復活的見證人（谷

十六 1；瑪廿八 1；路廿四 10；若廿 1），並且是被復活主託咐去告訴他的門徒，有關主復活的消息。

《路加福音》沒有提及看到耶穌受釘、死亡與安葬的婦女的名字，不過在早先的記載中他提到了跟隨耶穌的婦女的名單（路八 2~3）。這裡他確認這位瑪利亞是被驅逐七個魔鬼的婦女。《若望福音》闡述了瑪利亞與復活主的相遇，以提升瑪利亞的角色（若廿 1~2, 11~18）。是她向門徒們宣報復活的喜訊的（若廿 18）。

1. 聖經中及現代實況對比

福音中的瑪利亞瑪達肋納	今天的瑪利亞瑪達肋納
我站在墳墓外痛哭。我希望能看到主的屍體。	我們是慟哭的母親。我們的孩子因疾病、饑餓、環境污染、種族衝突與罷工而死亡。我們因我們的女孩將在未來的社會中生活而哭泣。
我聽到有人叫我的名字...我知道是他！我認出耶穌的聲音。	我們在說...但是誰聽得到？有人在受苦婦女的呼喊中，認出天主的聲音嗎？
我碰觸到我主。他要我去告訴其他人，他要到他的主我們的天主那裡去。我做了他吩咐我做的事。	我們是爲了我們自己和我們的子女，從事提升我們社會現況的婦女。我們投身於建立和平；提升兩性意識；成爲婦女、環保的代言人；永續食糧的耕耘者。在我們爲尊嚴而戰之中，天主與我們爲伍。
我宣報我主復活了。	我可以宣報好消息....我可以講述天主帶給人自由的愛....我可以分享我對天主強而有力的聖言的反省。

<p>假如我保持靜默，他們會知道耶穌已經復活了嗎？</p>	<p>但是我不能講道！我不能在我們的彌撒聖祭中講道。 難道我們不能像瑪利亞瑪達肋納一般，向門徒們宣講復活的耶穌基督嗎？難道聖神賜給我們不同的神恩嗎？</p>
<p>其他婦女和我做了耶穌要我們做的，去告訴我們的弟兄，耶穌要到他的主、我們的天主那裡去。</p>	<p>今天我們仍認為瑪利亞瑪達肋納是那位耶穌在她身上驅逐七個魔鬼的娼妓？我們可曾想到瑪利亞是第一位看到主復活的人？可曾想到她是宗徒中的宗徒？在復活節禮儀中，我們可曾慶祝她如此重要的角色？</p>
<p>其他宗徒們想這是可笑的故事，不相信我們。</p>	<p>當婦女們述說她們的故事時，都是無稽之談！俗語中的「婦人之見」最能表達對婦女言談的鄙視。 誰的故事才是無稽之談——是瑪利亞瑪達肋納是「宗徒中的大宗徒」，還是瑪利亞瑪達肋納是娼妓？</p>
<p>有些宗徒跑去墳墓，證實我們所說的是真實的。</p>	<p>為什麼婦女的作證不被承認，除非可以得到男人的佐證？</p>

2. 女性神學釋經舉例

瑪利亞瑪達肋納認得耶穌的聲音。《若望福音》表達出瑪利亞是耶穌的真門徒。當我們想到耶穌時，我們多半想他是男的。在若十 1~10 指出耶穌的真正門徒是與羊相聯的，是屬於耶穌的羊，而且這羊認得他的聲音。耶穌說：「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我。」在談到耶穌復活時，若望如此描述：「在復活日的清晨，當耶穌叫她『瑪利亞』時，瑪利

亞認出是耶穌的聲音。」瑪利亞是耶穌的眞門徒⁶！

瑪利亞瑪達肋納見證耶穌的復活。在東方教會中傳統上，一直尊重瑪利亞瑪達肋納是復活的第一位見證者。東方教會的一些教父在其著作中，很明顯的視瑪利亞爲門徒與宗徒⁷。比如第六世紀安提約基的葛萊（Gregory of Antioch）在他的講道詞中提到：「向我的門徒們宣講妳所看到的奧秘吧。成爲眾導師中的導師吧。伯多祿他否認了我，也該知道我同樣可以選擇女人成爲宗徒。⁸」

主張瑪利亞瑪達肋納是悔改的娼妓的看法，是沒有根據的。從第六世紀直到二十世紀在西方教會中，一直存有瑪利亞瑪達肋納是悔改了的淫婦的圖像。當代聖經學者認爲在新約中並沒有西方中古世紀教會所相信的，瑪利亞瑪達肋納是瑪爾大與拉匝祿的姐妹，而同時是那爲耶穌的腳傅抹香液的罪婦（路七 36~50）。在《路加福音》中確實提到瑪利亞瑪達肋納曾被驅除過七個魔鬼（路八 2），但是身上附有七個魔鬼並不意指她就是罪人或是娼妓⁹。在六世紀之前，對上述三個婦女並沒有任何關連性的說法。那是西方教會到六世紀時，大概是由於大額我略教宗的影響，他是一位著名的宣道家，在他的宣道詞中提到瑪利亞瑪達肋納，曾經是個罪人但也是個聖善的人。

梵二禮儀「聖人年曆更新委員會」根據當代的聖經詮釋，清楚地、慎重地指出復活的基督顯現給瑪利亞瑪達肋納，而她

⁶ 參閱 Brown Raymond, "Roles of Women in the Fourth Gospel." *Theological Studies* 36 (December 1975), 688-699.

⁷ 參閱 Haskins Susan, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*. (New York: Harper Collins, 1993), 94-96.

⁸ Eva Synek, "Die andere Maria," 187, cited by De Boer Esther, *Mary Magdalene: Beyond the Myth* (London: SCM, 1996), 12.

⁹ 同上 3~7, 11 頁。

已不再與瑪爾大的姐妹或是得到耶穌寬恕的罪婦相連。更新的《羅馬彌撒經本》也不再以悔改的淫婦來指稱她，而將重點放在瑪利亞瑪達肋納與復活基督的相遇。

門徒們證實了瑪利亞瑪達肋納的見證。教宗若望保祿二世在《聖母年論婦女的尊嚴與聖召》的文件中，以一種美妙的表達方式來肯定瑪利亞瑪達肋納的宗徒角色，他寫道¹⁰：

「瑪利亞瑪達肋納，真可被稱為『宗徒中的宗徒』。她是第一個與復活的基督相遇的人，也因此她是在諸宗徒之前，**第一個為耶穌基督作證的人**。這個事實使先前所談到的『基督將天主的真理委託給婦女如同委託給男人』更顯得真切。我們可以說這事實滿全了先知的話：『我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：你們的兒子們和你們的女兒們要說預言。』（岳三1）」

如同瑪利亞瑪達肋納，當代的基督徒婦女也一樣被召喚，向她們的弟兄姐妹宣告她們得自於天主的默示。她們承繼傳統透過要理講授將新生命帶給別人。越來越多的當代基督徒婦女研讀神學並獲得學位。其中有不少人很有講道與說先知語的特恩，教會能給予這些婦女機會發揮這些特恩嗎？

結 論

在此我們願意澄清我們讀經所採用的方法，主要是著重在聖經中的婦女如何表達和慶祝她們與天主來往的經驗，並且找出她們的故事對我們當代教會的挑戰。

本文中我們談論了聖經經文中的三個世界：在經文背後的

¹⁰ 參閱 John Paul II, *Apostolic Letter: Mulieris Dignitatem of the Supreme Pontiff John Paul II: On the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1988) 62.

世界；經文之中的世界；以及經文之前的世界。經文背後的世界是指經文產生的背景狀況，比如經文的社會文化與歷史的背景等。經文中的世界是指最初所牽涉到的人地事物等，那些已經融入經文中的一切。經文之前的世界是指讀此經文的讀者所處的世界。分析經文之前的世界，是分析處理有關讀經團體所屬的社會與文化世界。

我們在經文之前的世界是一個怎樣的世界？我們讀此段經文的立足點是什麼？最重要的是我們確認當代的婦女，她們已意識到在教會和社會中所受到的歧視。

我們的讀經方法主要是所謂的「讀者—回應批判法」以及「經文交互應證法」。「讀者回應批判法」是來自於讀者與經文的互動關係中。經文的詮釋是一種雙向的互動過程。此法使我們意識到我們讀經時，深深地受到我們的歷史文化、社經地位、教育程度、種族、性別等各種個人經驗的影響。

「經文交互應證法」可以澄清讀者回應法對經文世界的正確認識。Julia Kristeva 首先使用此名稱來解釋：所讀的這段經文的文化，可由另一文化來應對而得到光照。比如說當我們讀《路加福音》中患了十八年血漏病的婦女得到痊癒，可以從《肋未紀》的法律中得到光照。如此對照增強我們詮釋婦女的處境。她的受苦不僅是生理的疾病，更被排除在社會與宗教圈子之外。透過經文的互證，我們可以得到經文的新義而不會超越它的界線。

考量到經文背後的世界，是重新發掘聖經中婦女積極形象的重要關鍵。聖經是在父權社會的架構中寫成，在這種氣氛中婦女在救恩史中的角色極有可能被忽略或被邊緣化了（因此在聖經中有關婦女的資料會如此的稀少），或者是她們的故事都被解釋成爲了成全男性領袖的需要而存在。比如說我們在聖經經文中所發現的，已經是人們對米黎盎得到癲瘋症的判斷。將

她的病症解釋為對梅瑟領導權挑戰的懲罰。如果以婦女的觀點來看經文背後的世界，我們會質問，這經文受到歧視女性的父權結構的影響有多深？

我們也採用了歷史分析與聖經詮釋等科學方法，來描述何者是有用的、可被接受的經文詮釋。當代的聖經詮釋顯示出，並沒有合理的基礎可宣稱瑪利亞瑪達肋納是個妓女。值得注意的是，這種錯誤的詮釋只會模糊了瑪利亞瑪達肋納是一位領袖與「宗徒中的大宗徒」的角色。

不將經文視為容器，而視為有力的媒介，透過此媒介讀者的水平線與經文的水平線交融在一起的觀點，勢必形成一種多元化的釋經趨勢。那麼，我們如何區分何者是合理有效的釋經，何者不是？我們可以耶穌做範例，他在他的時代中也必須以希伯來聖經作為他信仰的規範。比如耶穌與稅吏和罪人為伍，還有他不守安息日戒律的行為，我們看到耶穌使用了與法利塞人完全不同的解釋。耶穌在安息日治癒了枯手的病人，他不會如同法利塞人問說：「許不許可在安息日治病？」而是以他特有的經文詮釋角度，他問說：「在安息日可做好事，還是做壞事呢？可救命還是可殺人呢？」對耶穌來說，是那內心還懷有仁性的人，才能真正有效地去詮釋法律，或去詮釋天主的旨意。

我在讀法律或梅瑟五書時，是不是使我變得更仁慈呢？特別是對窮人和對被排斥的人。如果不是，那麼對耶穌來說這就不是天主的旨意。今天，為學習耶穌的詮釋秘訣，我們可以由女性的觀點來問：「我的聖經詮釋會幫助婦女由她們的苦難中釋放出來嗎？這樣的詮釋會使她們更能表達並慶祝她們與天主來往的經驗嗎？或者是這詮釋更合理化婦女的卑微地位，壓抑她們的聲音，限制她們走近至聖的祭台呢？」

女性神學的神學基礎及其展望

葉寶貴

通常論述神學時很少人會去質疑其神學之理論基礎，唯獨談論女性神學時，不知是否女性神學有點兒異類的感覺，人們總覺得需先提出其基礎才有可信度。而就傳統的主流神學而言，近二、三十年來所興起與發展的女性神學，確實有點異類，是屬於批判性的神學，是主流神學的叛逆之女。不過，傳統的叛逆之女，往往也將成爲傳統的延續者，因此認清其理論基礎確實有其必要。一來可以釐清女性神學目前的立場，再者也可爲自身開展出未來的方向。因此，本文將先統觀目前女性神學流派及其發展狀況；再探討女性神學的神學基礎；最後以其神學基礎爲基準，來探尋女性神學的未來展望。

一、當代女性神學的流派及其發展狀況

女性神學深受女性主義之影響，欲了解女性神學的流派及其發展狀況，也可由女性主義著手。近二、三十年來，女性主義由社會禁忌漸漸演變成顯學，在不同的書中都對女性主義加以不同的歸類。本文主要採取《女性主義—理論與流派》¹一書以及蘿絲瑪莉·唐（Rosamarie Tong）²之七大分類，不過取消

¹ 顧燕翎主編，《女性主義—理論與流派》（臺北：女書文化，1996），導言 IX-XVII。

² Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* (London: Routledge, 1989).

心理分析女性主義（psychological feminism）一類，主要是這已經是女性主義在不同領域的具體發揮，因此在此不加以介紹。以下將介紹女性主義的六大流派：

（一）自由主義女性主義（liberal feminism）

此派不僅在時間上是所有女性主義流派的起點，在理論上也是其他各派的出發點或修正和改造的對象。十八世紀歐洲的女性主義者因受新資產階級男人反抗君權的啓發，而開始質疑男權的神聖性，爭取女性的平權。

台灣的婦女運動在 70、80 年代深受自由主義女性主義的影響，像「先做人，再做男人或女人」、「人盡其才」，及反對婦女保障名額，修改法律中的性別歧視等主張，都展現出追求平等的精神。

此派在二十世紀後期的發展趨勢，是擴大公領域範圍，增強國家保護弱勢個人（例如家庭暴力的受害者）的公權力。在法律方面，則由消極的反對歧視，轉為積極地以立法矯正已有的不平等，像公設托兒所、受害婦女庇護所等。

（二）社會主義女性主義（Marxist feminism）

此派受十九世紀工業革命和法國大革命的影響，嚮往追求平等、互愛、共享的社會主義理想。此派主張人類社會為一有機整體，互相依存，所以應以合作的集體主義取代自私的個人主義。婦女應從家庭中解放出來，直接參與生產工作，成為社會的一份子，不再依賴個別男人。

（三）存在主義女性主義（existential feminism）

此派與當代女性主義的啓蒙者西蒙波娃幾乎可以畫上等號，存在主義女性主義可說就等於西蒙波娃。存在主義主張個人在本質上是獨立的，西蒙波娃應用此理論來解釋男女的相應

關係，主張女人應拒絕傳統的女性角色，自由獨立生活。

（四）基進女性主義（radical feminism）

之所以為「基進」（澈底），是因為主張女人受父權體制的壓迫是一切壓迫的最根本形式。它產生的時間最早，早在家庭制度的形成之初；流傳最廣，父權體制直至當今的社會，仍無所不在；即使階級消失了，深刻的內化作用仍然使得女性的受壓迫難以根除。因為最深、最廣，所引起的受害者在質與量的方面也是最大，但受害者卻又習焉不察；因此對女性受壓迫的了解有助於了解其他形式的壓迫。

由於基進女性主義立基於前所未有的女性觀點，對習以為常的文化常模提出質疑，並進而探究與實驗新的可能性，因而在理論上常富有創造性。但缺乏體系。

（五）後現代女性主義（postmodern feminism）

強調女人之間的有所不同，上述的女性主義流派，大致產生於西方白人中產階級的文化脈絡中，難免有種族、階級與國家利益的盲點。此派批判女性主義以性別抗爭為焦點的作法過於窄化，爭取男女平等應同時反對種族歧視與經濟壓迫，方能達到全球婦女真正的解放。後現代女性主義也強調女人之間的種族、階級、文化差異不可模糊處理，應以後現代的角度來重新思考種族、國家、文化與身體等議題。

（六）生態女性主義（eco - feminism）

此派雖是一種古老的生活態度與實踐，卻是一個八〇年代嶄新的名詞與社會運動，源起於亞、非、歐各地社區和地區性的婦女自主性行動，有時被稱為第三波婦運。

生態女性主義在理論上總結各流派女性主義對人與人、人與自然之間宰制與附庸關係的檢討。反對資本主義社會的發展

模式與商品邏輯，主張整合生產與消費，以達到去工業化與去商品化的目標。

此派強調身體力行和社區改造的重要，不僅在行動上實踐生活環保和參與式民主，也堅持以行動來體現其價值觀：互助、關愛、非暴力、非競爭、普遍性參與、整體性思考等。她們主張個人和政治層面的權力濫用所導致的人際壓迫和環境破壞，必須從個人和集體兩方面雙管齊下，加以改造，才能挽救人類和萬物共生的地球免於毀滅。

小 結

以上陳述了女性主義的六大流派，女性主義的獨特性與多元性也在各流派中豐富地表達與發展。當我們思及女性主義時，要想到多元的思潮，而不是父權架構下的一統獨尊。女性神學可以說是女性主義在神學領域的具體發揮，因此我們也可在女性神學中找到以上六各派別的影響。

不過，就如同麥金能（Catharine Mackinnon）所說，自由主義女性主義是自由主義運用於女性，社會主義女性主義是社會主義運用於女性，只有基進女性主義才是真正的女性主義，所以往後的其他派別，如女同志、精神分析等，也都被視為基進女性主義的衍生與轉化³。故以下討論女性神學時，也將以基進主義女性神學的角度來探討女性神學，雖然女性神學並不以其為獨尊，不過它目前仍是女性神學界的主流。

二、女性神學的神學基礎

神學如同聖經一般，都深受文化與歷史的影響，都是紮根於父權性別歧視的文化當中，並且分享了此文化的歧視與偏

³ 顧燕翎編，前引書，導言 XIII。

見。因此，基進主義女性神學（radical Feminist Theology）批判「主張無論是聖經詮釋或是神學理論都應該是客觀的，不帶任何價值判斷」的言論，實在是學者的夢話。

（一）女性神學是批判神學

女性神學看到了傳統神學有意識或無意識地成爲父權結構壓抑女性的幫凶，而批判基督宗教應該爲將「女性次等」合理化負責。因此女性神學容易被貼上「反基督宗教」的標籤，而且這種反應常是相當激烈的，因爲女性神學所要求的在教會結構以及神學上的改變，常常牽涉到要求個人的改變，並放棄數千年來的既得利益。

即使阻力如此之大，如果婦女想與自己的根源與傳統接觸的話，就不得不重寫基督徒的傳統與神學，使得這傳統與神學不再只是“his-story”也是“her-story”，能夠由女性的觀點來記錄與分析。

女性神學一方面要重寫傳統與神學，另一方面也要以女性的經驗，重新檢視傳統神學中對女性及邊緣人的歧視與迫害。好讓神學能真正成爲支持基督徒團體，走向末世的、自由與愛的道路的團體。

（二）女性神學是走向不斷釋放、再釋放的神學

今天的女性神學不再只是要求讓那些處於邊緣的，能夠整合進入男性主導的父權結構的教會與神學之中，而是要求教會及其結構作一種徹底的改變。如此做並不只是爲爭取教會內的「平權」，更是因爲她／他們確信如果神學與教會是要服務人而不是壓迫人，那麼它們本身就要不斷地被釋放和更人性化。

今日的神學主要是在學術的領域之中，它們所提出的問題與所研究的內涵，多半反映出白種人的、中產階級、男性的學

術團體的問題。這個團體最大的限度，是因為他們不是窮人也不是受壓迫的邊緣人。因此，他們也就很難去面對並討論解放神學與女性神學的提問。

從初期教會直至今日，所謂的主流神學一直是在這樣的一個圈圈裡。女性，無論是白人、黑人或黃種人，無論是貧、是富，在神學的領域裡永遠只能扮演一個邊緣的角色。如果她們要求被平等對待，馬上會被貼上「攻擊性」、「瘋狂」或是「不夠學術性」的標籤。

費蘭札做了個小小的實驗，由這實驗可清楚得知傳統神學與教會是如何不經思索地使用男性系統的語言。她說：

「如果我們把男女角色互換一下，想像在天主教的神學院裡有人告訴你，你不可以晉升鐸職，因為你是男人；因為另一女神學生在她晉鐸之後，她本質上是與你不同的。假使你意識覺醒了，然後抱怨在教會內不被當成完整的人看待時，一位很釋放自由的女老師會回答說，你應該保護你自己，終究這一切是你的問題而不是她的問題。她們做了這一切都是因基督徒姐妹情誼的名分而做的！」⁴

由以上的角色互換想像之中，我們發現再也不能以象徵性地有幾位女性在男性主流的神學中為滿足。更重要的是要開始走上更全人類性的神學。我們期待著一個全民的、大公的神學的來臨。讓更多的人，不分男女、種族與國籍，也不分壓迫者與受壓迫者，大家都能參與的新神學。

傳統神學強調神學應是客觀的，不能有所偏愛。女性神學卻主張神學必須揚棄客觀性，轉變成參與性的神學。神學只有當它如同耶穌一般，站在邊緣人及受迫受害者的一邊，它才能變

⁴ 參閱 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals* (New York: Crossroad, 1994), 65-66.

成降生的和基督徒的神學。女性神學參與解放工程的基礎是建基於意識的提升與姐妹情誼；意識提升使女性神學家意識到自己所受到的壓迫以及別人的受壓迫；姐妹情誼提供那些受壓迫者相互支持的團體。

(三) 女性神學是尋找新的象徵、圖像以及神話的神學

女性神學不只停留在抽象的理論分析與學術研討裡，它借用了所有人類的表達方式，比如：禮儀、象徵、戲劇、音樂、動作與圖畫等。其中最具代表的是女性神學努力在尋求一些新的象徵、圖畫與神話。但是因為象徵、圖畫與神話也因長期浸淫在父權的社會文化當中，因而女性神學的首要工作，也是先去除其中的性別歧視與父權信仰，好能解放象徵、圖像與神話。至於如何去尋找新的象徵、圖像與神話，可參考一些女性主義神學家的著作⁵，在此不再詳論。

小 結

女性神學要在聖經與神學當中尋找信仰基礎，確實相當具有挑戰性。就如同費蘭札所說的，神學應該成為全人類性的神學，期望各種族、各階層的男女都能加入神學的行列，共創一個使所有的人都能得到釋放自由，其人性基本尊嚴都能得到尊重的新神學。

三、女性神學的未來展望

雖然神學應該成為全人類的神學，成為人性基本尊嚴都能得到尊重的新神學，這個目標離實際達成還有一段遙遠的路程，現在已經有人提出女性神學已經走到末路的說法。究竟這

⁵ 參閱：(1) 同上，72~77 頁，「瑪利亞的神話」。(2) Elizabeth A. Johnson, *She Who Is* (New York: Crossroad, 1997), 191~223.「天主聖三的象徵」。

見解是樂觀的，還是悲觀的；是開拓更積極的展望，還是企圖阻撓女性神學的前路，有待我們進一步的探索。以下將介紹兩位學者的不同意見，以找出女性神學的出路，最後也將以此反省台灣女性神學的現況及展望。

（一）女性神學是否有一個可見的、長程的未來

佩姬（Ruth Page）在她以《女性神學是否有一個可見的、長程的未來》為題的書中討論女性神學的未來⁶。她認為女性神學的最終目的是致力於女性神學的消失。當女性神學完成其使命而消失時，正是所有女性神學所強調的論點已經融入主流神學之中的時刻，因此女性神學也就沒有存在的必要。

佩姬是以哲學家黑格爾的「正—反—合」理論來描述女性神學在神學史上的演變過程。黑格爾的「正—反—合」理論被馬克斯運用來詮釋他的歷史辯證論。黑格爾與馬克斯都主張在所謂「正」的階段，都內含有某些不能忍受的成份，因此「正」本身已蘊含「反」的存在。在這兒，「正」可指由男性來定義與主控的一兩千年來，延續至今的神學；「反」指當今大多數的女性主義神學家對父權觀點與權威建構的神學的「反」的階段。佩姬很樂觀地認為，為時不遠在「正」、「反」的兩極鐘擺之下，終必找到「合」的平衡點。「合」是前二者的昇華，保留了前二者的優點，延續了「正」的傳承使命，繼續「正—反—合」的歷史辯證歷程。

佩姬之所以會提出此一主張，主要是因她看到比如女性主義神學家一貫以注重「關係性」作為女性神學的特色，但她認為男性中有些人也很注重人際關係，注重人際關係並不是女性

⁶ Edited by Deborah F. Sawyer and Diane M. Collier, *Is There a Future for Feminist Theology?* (England: Sheffield Academic Press Ltd, 1999), 193.

的專利。的確，男性是比較效率導向，女性是比較關係導向，而「合」的階段，是更多的男性開始採取關係導向的觀點來作神學。

當然，佩姬也認為在一些仍然對女性歧視，不允許女性晉鐸的教會，女性主義神學有必要仍然保持其批判的「反」的階段。她真正的意涵是：女性神學是「反」的神學，它應將神學引至更好的未來，而不是止於建立女性神學。如果女性神學是「反」的神學，是解放的神學，那麼，解放不僅僅滿足於受壓迫者得到釋放，更期待壓迫者也能悔改與釋放，那麼女性神學更應與男性合作，而不是與男性對抗。期許在合作中建立更合乎兩性尊嚴的神學。

（二）女性神學應走出自己的特區

鄔德（Linda Woodhead）在她的〈女性神學應走出自己的特區〉一文中⁷，也看到了女性主義神學已經走到十字路口，走到繼續發展的關鍵點上。不過她又不似佩姬那般樂觀地認為女性神學已經完成了她的時代性任務，當今的主流神學已經完全將女性的經驗與觀點納入其神學論述之中。她反而呼籲女性主義神學家在累積了三、四十年的經驗之後，應該足以走出自己的特區，開始與主流神學做交談。也唯有如此，女性神學才能化危機為轉機，創造出女性神學的新天地。

在呼籲女性神學走出自己的特區之際，鄔德對多元化的女性主義神學作了一些區分與界定。她認為女性神學應區分為狹義的女性神學（Feminist Theology）與廣義的女性神學（feminist theology）。狹義的女性神學是指女性以自己的經驗來談論上主以及萬物與上主的關係，不過仍然停留在傳統神學的範疇之內

⁷ 同上，198~206 頁。

來談論。而這種女性神學是劃地自限，將自己拘留在特區內。相反地，她認為廣義的女性神學反而更有能力走出特區，進行交談。廣義的女性神學關注的是性別與信仰的議題，她不只與主流神學交談，更會涉及人性與社會科學的領域。

1. 狹義的女性神學與主流神學

鄔德舉了戴麗（Mary Daly）與盧德（Rosemary Radford Ruether）為例，認為狹義的女性神學一方面在內容與方法上都大量地運用了傳統神學的傳承，另一方面卻止於解構，並沒有進一步建構性地與主流神學交談。不僅於此，女性神學一方面強調做神學要注重時代背景，另一方面卻無視於自己身處的文化、學術與社會的現況。這情況不僅只限於後現代的此刻，嚴格來說，它忽視了幾乎兩千年的神學傳承。可以說狹義的女性神學最感興趣的是當代女性的經驗，而不是過去世代的基督徒女性的經驗。

至於主流神學，缺乏與女性神學交談，應該怪其輕忽女性神學甚於其對女性神學的偏見。當主流神學在處理聖三論或基督論時，可能發現女性神學並沒有多少可資交談的見解。鄔德認為更糟的是，女性神學可以完全忽視這些論題，而只關心當代婦女的物質生活與公共領域生活的情況，或是一些鮮活的、難以捉摸的神修表達。

以上的原因使鄔德認為，狹義的女性神學是自閉於特區之內。

2. 狹義的女性神學與其他學術性領域

鄔德再就女性神學與其他學術界的關係，批判女性神學的畫地自限。她認為女性神學本來自稱奠基於女性主義，應與其有密切關係。但更嚴重的是，女性神學與當代女性主義的隔離，

甚至比與主流神學更為隔離。

葛雷 (Luce Irigaray) 就批判費藍札 (Elisabeth Schüssler Fiorenza) 不但自我隔離，而且獨自歡慶⁸。不過如果從另一個角度來看，女性神學所展現的與女性主義的關係，比女性主義關切女性神學還更積極。無可否認的，1970 年代興起的女性神學是直接受到第二波女性主義風潮的激發與影響。不過，女性神學卻漸漸緩於回應自從 1980 年代開始發展的新形式的女性主義。80 年代的女性主義質疑對於女性的本性及其經驗了解的徹底性。它們特別強調語言與權勢在婦運過程中的運作。這些質疑深深地指示出對於信仰興趣的復甦。可惜，女性神學錯過了與 80 年代女性主義的交談。

鄔德引用弗克姍 (McClintock Fulkerson) 的見解⁹，提出狹義女性神學的最後最大的危機是其所倚賴的女性經驗只是白人、中產階級的女性的經驗。弗克姍本人做了很好的示範，她開始聆聽數個不同教會、不同種族的婦女的声音，而不再倚賴少數特定婦女的經驗。

弗克姍的示範也可提供女性神學走出特區，與其他學術領域交談的方向。弗克姍不僅由女性主義及女性研究中獲益良多，從另一角度來說，她也指出女性主義者無視於信仰對許多婦女的生活深刻影響的盲點。可預見的未來，狹義的女性主義如果能夠走出特區、走入大眾，它可能比一般的女性主義更能提升婦女的人性尊嚴。如此，它將有更寬廣的空間可供揮灑。比如女性神學與基督徒生活、思想與修會的史料研究結合中，最近已經結出了豐碩的果實¹⁰。

⁸ 同上，201 頁。

⁹ 同上，202 頁。

¹⁰ 同上，203 頁。Caroline Walker Bynum 的中古世紀的研究，以及 Lyndal

與社會科學的結合是廣義女性神學的另一個豐收的實例。以往論及女性經驗，往往相當浮泛缺乏基礎。最近的研究在基督徒婦女的信仰、興趣、價值觀以及所關懷的議題等，都有較可靠的資料佐證¹¹。這些研究提出了歷史上的婦女，即使在父權結構的強力控制之下，有時仍能相當自主地在組織內為其信仰服務。

最後，可能也最豐收的是女性神學與聖經研究的結合。或許可以誇大一點來說，女性神學的聖經研究方法，可能為聖經研究闢出了一條新徑。女性神學的聖經研究，強調由新的文學、社會學、歷史與文化的角度來解讀經文。這種多元化的解讀，為古經與新經帶出新的光景，也為狹義的女性神學開拓出發展的新途徑。

3. 狹義的女性神學與學術圈外的婦女

就狹義女性神學與學術圈外的婦女的交談而言，可能是所有學術界中最成功的例子，這可由出版商的談話中窺見一斑。他們說，女性神學的書常是所有宗教書籍中最暢銷的書。即使是一些在學術圈外的婦女，似乎對女性神學的書也略有所知。這可能是狹義女性神學在寫作時，常常兼顧學術界與一般讀者，因此她們甚至比廣義的女性神學作者更接近一般大眾。

然而，狹義女性神學雖然最接近一般婦女，但也在這同一領域中接受最嚴厲的批判。因為她們的所謂一般婦女，仍然只指特定的白人、中產階級的婦女，而不是普世各膚色、種族與階級的婦女。因此這領域可能為狹義女性神學是最熟悉，但有可能也是最難突破的一個領域。

Roper 宗教改革時期的研究等。

¹¹ 同上，204 頁。比如《美國人的聖經信仰者》一書中，就詳細地引用基督徒婦女在一些社團、協會及組織裡的影響力。

事實上，普世婦女並不期待狹義女性神學為她們發聲，只要女性神學的論點不會讓那些在教會內仍然積極活動的婦女覺得不對，並能找到一個同時能兼顧到信仰與女性主義的途徑即可。所以狹義女性神學如果能保持與大眾接近的特色，同時能走出特區與主流神學、其他各相關的學術領域交談，狹義的女性神學將可浴火重生，開拓出更寬闊的領域。

小 結

以上瀏覽了女性主義的流派，探討了女性神學的基礎，得知基進的女性神學也就是鄔德所謂的狹義的女性神學，基本上是一種抗議的神學，一種「反」的神學。雖然鄔德相當嚴厲地批判此流派之神學，本人仍然如同佩姬一般，認為她們確實履行了她們的時代性使命。

再者，針對上述葛雷對費藍札的批判，筆者覺得有點批之過苛。以筆者 1996 年秋在哈佛大學神學院選修費藍札老師的課時，發現老師相當注重不同種族與階級婦女的生活經驗，即使由她的著作中也可看出她的這種用心，她的寫作風格常在文章的最開頭處，引用一段婦女的話語，而這些婦女常涵蓋了不同的種族，以此開頭語來引出她為文的中心主旨¹²。其對不同族群的尊重，讓我印象深刻。因此在介紹上述兩位作者對女性神學的批判時，也同時欣喜於一些女性神學家已經努力走出特區了。

(三) 臺灣女性神學的現況與展望

女性神學與第二波婦運相呼應，確實喚醒了普羅大眾對教

¹² 參考 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *BUT SHE SAID* (Boston: Beacon Press, 1992) and *JESUS: Miram's Child, Sophia's Prophet* (New York: Continuum, 1995).

會內外一切貶抑女性尊嚴的意識。這功效在亞洲的婦女會議與婦女神學會議中可以窺見。筆者在幾次會議中，深深體驗到亞洲婦女的意識覺醒，是站在第二波婦運與女性神學的肩膀上的。有了這些基礎，理論上來說亞洲或臺灣的女性神學應該輕鬆多了，實際則不盡其然。覺醒的路是遙遠的，而且沒有人可以代我們而行。臺灣的婦女普遍來說，覺醒的程度還相當不錯，不過教會內的婦女卻有一段相當遙遠的落差。

在基督宗教界來看，長老教會算是較前進的。她們在1988~1998年曾經推動一個全球教會「眾教會與婦女團結十年」的運動。這運動相當程度地提升了婦女的意識。至論其他的基督教派，雖然都有一些個人的深度覺醒，但以團體或整體而論，並沒有特別突出之處。天主教近十年來因胚芽婦女關懷協會的成立與運作，開始了零星的覺醒團體及行動，但離教會婦女的普遍覺醒仍有遙遠的距離。

至論「狹義的女性神學」，目前仍在起步引介的階段。期待本土女性神學，能以臺灣女性的經驗來反省信仰，此仍需更多新秀的加入。可預期的未來是，目前在天主教會內或基督教的各教派神學院，女神學生有越來越多的趨勢，這是臺灣未來女性神學的基石。當然，如果能喚醒更多在不同領域的婦女加入神學反省，臺灣的女性神學更會有其寬廣的發展空間。

和女性神學家談「天」

當代女性神學家的終極神觀

黃懷秋

一個新的神正在我們心中誕生，教導我們剷平諸天，
抬起窪地，創造新的世界。（盧德）¹

前 言

難道真的是婦女時代來臨了嗎？還是長期遭受壓抑的婦女終於醒覺到上天賦與她們要成為真實的自己的使命呢？

二十世紀之前，女性神學的名字還不會出現²。從 1895 年依利莎伯史丹頓（Elizabeth Cady Stanton）的《婦女聖經》的出版，到 1971 年瑪利戴麗（Mary Daly）帶領著在哈佛紀念小堂參與聚會的女性禮儀性地走出，再到第三個千禧年的曙光開始展露，近兩百年來，基督宗教的女性們開創了如地牛翻身般不

¹ 譯自：A new God is being born in our hearts to teach us to level the heavens and exalt the earth and create a new world.（Rosemary Radford Ruether）

² 「女性神學」的名字第一次被採用是在 1975 年。當年最後一期《神學研究》（Theological Studies, 美國有名的神學雜誌）的編輯華特博哈（Walter Burkhardt）出版了一個題名為「女性神學」的專集，他邀請了當時最傑出的女性神學家（如 Fiorenza, Ruether, Farley 等）寫她們認為最急迫考慮的事。見郝爾威，〈女性神學家〉《神學論集》107 期（1996 春），73~80 頁。如今讀來，這一期《神學研究》仍然非常珍貴，它可說是總結了自 1965 到 74 年間女性神學研究的成果。

流血的宗教思想改革。1950年代以前，神學為女性而言仍是一個不可能的夢想，她們被認為不適切於神學艱深的學問，神學院的大門還未為她們而開。首批女性「神學家」們其實並沒有接受過嚴格的神學訓練，她們的女性熱情超越了她們的學術素養。1954年，哈佛神學院破天荒地接受了兩名女生，再過兩年，美國衛理公會和長老教會首度按立女性教牧³，1960年代以後，女性拿到了神學博士並且相繼在神學及相關科系中擔任教職者與日俱增。她們教授的科目，從聖經學、系統神學、倫理學、到牧靈心理學等，不一而足，當然，還有「女性神學」。剛開始的時候，女性神學還是個陌生的名字，沒有人知道它會傳授些什麼內容，目前，在大部分神學院中的正規課程中都會看到這個科目，修習者不唯女性。

所謂「女性神學」是從女性的經驗出發，重新反省傳統神學的各種相關議題，包括神論、基督論、教會論、人論等等，可以說，有多少婦女經驗，就有多少與這經驗相關的內容。因為側重經驗的原故，女性神學通常都是非常多元的，沒有一個絕對的標準講法，沒有所謂正統和異說，這與傳統神學迥異。

³ 其實，在十九世紀末，美國部分較年青的基督教會（如 Congregational Church, Unitarian Church, Universalist Church 等）已出現女性牧師，而一些較小型的神學院亦已開放接受女性。不過，大神學院如哈佛等卻仍然是女生的禁地，而那些歷史包袱較沈重、規律較嚴的教派則仍然恪守傳統，只按立男性。一般來說，到了二十世紀中葉，基督新教的婦女鐸品問題已全面獲得解禁，而由於新教的開放，天主教婦女們所受到的衝擊可想而知。不過，一直到 1990 年代，歐洲一些天主教氣氛濃厚的國家，如法、比、意、西等，女性主義一詞仍然絕跡於神學的領域，更不用說女性司鐸了。在這期間，天主教會的婦女團體最常談論的議題，按 Ruether 的觀察，仍只限於「教會內男性與女性的『合作』」之類。這段歷史請參看 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1998), pp. 179~211.

女性神學家們從各別經驗的差異中學會了尊重彼此，她們唯一打擊的是強制的權力與壓迫；她們服膺於各自內在生命的動力，再從此出發，尋求相互的關聯性，共同建構週遭有靈與無靈的整體世界。

本文針對女性神學一個最基本的議題著眼—神觀。女性神學家們對基督宗教稱為「上帝」、「天主」或「神」的那一位終極存有有著一種革命式的看法，不僅挑戰著二千年來「雄」踞一方的傳統神觀，這種富有女性特色的終極神觀還是通往女性神學各種別類議題的鎖鑰。事實上，人和這一位他稱為神的絕對存有之間的關係也關連著他對自己、對人、對世界的看法。他如何詮釋他的神，他就如何詮釋他自己。

在用詞上，本文盡量避免採用有教派色彩的稱呼，例如「天主」一詞，因為有太多天主教的意味了，所以非必要不會採用（雖然本文所參考的多半是天主教女神學家）。因而本文的標題只談「天」，觀「終極」。事實上，當代女性神學是較傾向於合一路線的，它比傳統神學較無教派的負擔；兼且，她們筆下所揭示的神聖其實與傳統基督宗教（包括天主教）在父權基礎下所講述的那一位「父神」也有一段距離，因而任何現成的稱呼都不太合用。女性神學家是批判傳統的，用一個傳統色彩太濃的稱呼來講述他們的神學，不僅不合適，也違背了她們的心意。

本文分作四大段落。因為女性神學不是從無中發起的，它有它源起的脈絡。因此本文首先得指出女性神學對基督宗教傳統神觀批判的內容，再交代幾種影響女性神觀發展的主要神學路線，並藉此突顯出女性終極神觀的基本思考策略，最後再敘述幾種代表性的女性神觀。

一、對基督宗教傳統神觀的批判

本段的目的，在於突顯出女性神學終極神觀所產生的背景。這裡所介紹的女性神學，是在西方基督宗教的傳統中誕生，而它所對抗的也正是西方宗教的傳統。在女性神學家看來，西方宗教已經把它的神偶像化了，人用他的神來合法化各種地上的父權制度，從教會的父權到政治的父權。帝國主義、殖民主義、菁英主義...都是它的孩子。

看來，要理解女性神學的神觀，我們還必須先交代一下這一個它所對抗的傳統，尤其是二者對立的地方。

(一) 男神偶像崇拜

有一個小故事在女性神學家當中流傳甚廣：話說一個老頭死後來到天國，見著了上帝，卻特許回到人間。他逢人便說：「你知道嗎？她原來是個黑人！」

平心而論，女性神學不是沒有它的道理。雖然理論上，基督宗教傳統所敬禮的是超越的絕對神祇，但實際上，祂卻充滿著男性的象徵。傳統猶太宗教從啓示中得知他們的神無以名狀，只能用不發聲的四字符號（Tetragrammaton：YHWH）象徵性地表述之。猶太教禁止製造偶像，所保護的便是這點超越性。然而外面無像，心中有像。聖經的喻像比希臘萬神廟中的偶像還要豐富：君王、主人、戰士、判官、牧人、陶工、再加上一個追尋自己心愛但卻離去的蕩婦妻子的痴心丈夫（歐瑟亞先知書）—全部都是男性形象，在這之上，還矗立一個男性中的男性：父親。整體來看，雖然聖經並不缺乏女性的神的形象，但在眾多男性象徵的覆蓋下，聖經所啓示的神其實已經被它的傳述者偶像化為一個男神了。

因而女性神學家從兩方面攻擊這種男性的神的象徵。首先，是「唯獨」採用男性象徵以論述神，以致排拒所有女性形

象。女性神學家希望恢復聖經原本並不缺乏但長久以來卻被忽略了的女性力量，像名詞的母親，動態的產生、撫育、喚醒等等。其次，是男性象徵被賦予「字面意義」（literal）的理解，這樣，神不僅類比性地以父的形像表述之，祂本身就是那個用以表述祂的形像。

瑪利戴麗（Mary Daly）用一句話一針見血地道出這一位父神（如果按照字面來懂）在人間所產生的結果。她說：如果神是男性，那末，男性便是神了（If God is male, then the male is God）⁴。而這，便是幾千年來西方宗教所造成的現象。男人被抬舉上天，因為在天上有一個和他一樣的神祇，後者主宰著人間的一切，包括父權制度。男人，按照神律，被造為女人的「頭」（格前十一 3），而女人則遭到被否定的命運，她們甚至被否認擁有和男人一樣的人格。奧斯定的女人是一個較低等的人類，擁有較少的理性（所以她先受誘惑），單獨來說，她甚至不能說是「神的肖像」，只有當她與男人結合時才擁有這肖像的特色⁵。多瑪斯阿奎那的女人則是個「錯體男性」，男人不小心生錯了，就成了女人⁶。

（二）層階的神的偶像崇拜

在女性神學家看來，基督宗教的神不僅是個男神，在三位

⁴ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation With an Original Reintroduction By the Author* (Boston: Beacon Press, 1973, original reintroduction 1985), p. 19. 戴麗這句話，幾乎為所有女性神學家所複述。

⁵ Cf. Ruether, *Women and Redemption*, pp.70~74.

⁶ *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas*, Part I. QQ. XXXV-CII, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates & Washbourne, 1912), pp.274~281, quoted in Serinity Young (ed.), *An Anthology of Sacred Texts By and About Women* (New York: Crossroad, 1993), pp.67~69.

一體的形態下，這一個男神還是層階性的（hierarchical）：也就是，有一個高下先後的排列次序⁷。這是一個基督宗教特有的問題，舊約的神觀是絕對的一神主義，神只有一個，既是一，即無所謂層階。在猶太思想的背景下，新約的神觀基本上是從屬主義式的（subordinationism），也就是子從屬於父，後者被等同為舊約的 YHWH，天地的創造者，上下古今一切父性的源頭（格前八 6；弗三 14）。新約後期，子與父同等的觀念開始形成（若五 18；十 30），基督徒也就乾脆地把神子稱為神了（若二十 28）。然而，在技術上，真正三位一體觀念的提出卻要待新約之後。

早期大公會議一方面打擊各種否認基督絕對神聖性的從屬主張（如 Arianism, Eunomianism 等），另一方面也發展出位格和本質的觀念，來保障聖三在本質上的相同，與在位格上的差異；如此，一種基督宗教本色的神觀於焉形成。絕對的神不再單一地等同為父；祂既是父，也是子，亦是靈。受生與不受生的差異只屬於位格（person）的範疇，在神聖本體上，父、子、聖靈平等地分享滲透，無有差別。

也許最初當加帕多細亞的教父（Cappadocian Fathers）採用位格的概念以分別出神聖三位的差異時，他們首先注意的是三

⁷ 所謂層階性的神可以有兩種意義，第一種是指神和人的關係是層階性的，這一種神觀其實早就為很多以理性主義為名的神哲學家所唾棄。女性神學家在對抗這一種神觀時，有提倡以「朋友」的模式取代父的模式。Cf. Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982). 第二種是指神內在性的層階，父、子、靈之間的層階關係。女性神學家的回應就是強調神性三位之間的關係，以平等取代層階。Cf. Catherine Mowry LaCugna, "God in Communion With Us: The Trinity", in LaCugna (ed.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (New York: Harper San Francisco, 1993), pp.83~114.

位內在的親密關係而不是其從屬性。但是在後來的歷史中，神聖三位的層階關係卻愈來愈是明顯：父是給予，子是接受，聖靈從二者而發。絕不奇怪的，這樣的關係被用來支持各種各樣的層峰系統；不管是教會中的⁸、性別上的⁹、政治圈的層峰都有了一個神聖的來源。人按照神的肖像來建構自己，於此得到一個最具體的證明。

（三）完美的、不動的神的偶像崇拜

打從舊約開始，聖經所啓示的神就是一個絕對的神，所謂絕對，就是完全的意思，擁有一切，而毫不欠缺。祂是萬有的源頭，給予卻不接收，在祂內沒有任何遺憾與不足，祂也不需要任何人的回饋。傳統有所謂全知、全能、全在，就是把抽象的完全具體化在知識、能力、與空間三個範疇上。總之，神是完美（無限）的，祂與所有不完美（有限）對立，後者包括神以外的整體受造世界。

在中世紀士林神學中，這位完美的神再配以亞里斯多德的形上系統：祂的存在與本質合而為一。所以神必然存在，祂就是存在本身，是存有的絕粹行動（Pure Act），在祂內沒有任何潛在性（potentiality），有的只是真實（actuality），因為潛在意謂不完全。既沒有潛在性，神不僅是不動的（動也暗示不完美），祂簡直是不能動的。在祂內完全沒有偶然，一切都是

⁸ Osiek 提到有一份三世紀敘利亞教會的文獻（*Didaskalia Apostolorum*），裡面以聖靈之名尊稱女執事，而執事則敬禮為基督，照此類推，主教就是天主教了。Cf. Carolyn Osiek, "Images of God: Breaking Boundaries", in *Spirituality Today* 40 (1988), pp.333~344; esp. p. 342.

⁹ 性別上的層階從保祿書信已經開始。格林多前書把天主和基督的關係說成是男人和女人的關係的標準（十一 3）；厄弗所書又把丈夫和妻子的關係說成為基督和教會的關係一樣，高下顯然。

必然，祂不依賴任何事物而存在，因而神的存在是自我滿足的（self-sufficient），祂不受任何受造物的限定。

事實上，這樣的神，拒絕與世界發生任何真正的關係，早為各種當代的神哲學所拋棄。為女性神學來說，祂所反映的是父權社會忽視相互關係的特色。天上的父和地上的父一樣，全能、自我滿足、操控著世界上各種大大小小的偶然；在父權社會中，關係是危險的，相互性只會威脅權力與統治。

二、源起的脈絡

超過一百年，基督徒神學家攜手對抗這一位「老神」（Old God），祂結合著亞里斯多德形上系統和多瑪斯士林神學於一身。凡屬於這一位老神的神聖屬性，都在人類本性的範圍以外。人神之間沒有相通，只有斷層。士林神學清楚分開神和人、超性和本性、恩寵與自然：人會成長，會變動；神卻是完滿而不變的。人有情緒，會受傷；神卻不受任何外界的影響。

為著順利帶出女性神學的源起，本節先介紹幾種當代的神學思想路線，它們所提出的各種嶄新的思考方法，與傳統大相逕庭，它們為女性神學鋪路，給女性神學家們提供豐富的思想來源。

（一）過程神學¹⁰

當代過程思想最基本的假定就是所有存在、所有實體（包括神在內）都在過程中，都持續地改變更新，邁向更大的完成。神不在整體以外，因而神也不在過程以外。如果世界是處於過

¹⁰ 懷特海，一位英國數學家後轉為哲學家，於1941年出版《過程和實體》，乃奠定了後世所謂過程神學。Cf. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Social Sciences Book Store, 1941). 武金正，〈過程神學〉《神學辭典》，台北，光啓，1996年，831-832頁。

程的話，神更在過程中，祂不與世界對立，反之，所有在世界中出現的過程，新增的與亡佚的，不管如何渺小，都影響著也都改變著神的存有。

因而變動不是缺陷，而是完美，後者在過程中達成。所謂完美無缺是一種持續的創造力與關係性。因為凡是過程，都沒有孤立的。神是最完美的過程，因為祂有最大的關係性。神充滿可能，祂受世上萬事萬物的影響，每一實體都給神通傳了它的可能性。這正是神的絕對性。在傳統思想中，絕對即終極、完整、無限、不變，但在過程神學中，絕對卻是指關係。神與所有事物產生關係，與它同喜，與它同悲。所以神聖經驗超過了所有人間經驗，因為它包含一切人間經驗。

但是神不僅受世界影響，祂也影響著世界發生的一切。顯然地，神的力量不是強制與壓迫，而在於祂柔美的吸引、溫和的誘導。在傳統神學中，神是事物生成的原因（efficient cause：主動因），但在過程神學中，過程本身即是它內在動力的來源，神看得見各種可能性，卻沒有催成它實現的強制力。神的動力只是一種吸引，因為祂知悉各種可能性中最佳的內在關係，祂現身為過程的目的，吸引著過程中旅客，卻不能強迫他們。神是與世界一起邁向新奇事物的「永恆願景」，與及實現這願景的「衝力」。

過程神學幾乎影響著每一個女性神學家。我們將會看見，女性神學為對抗傳統層階的神觀、冷漠的神觀，乃特別強調神的關係性、與人類與世界的相互性、溫柔的誘導力與呼喚力而不是強制力。這些都得力於（雖然不能完全歸屬於）過程神學。顯然地，一個新的神正在人類中間誕生，祂將更有效地回應人類對祂所提出的各種問題。

（二）希望和受苦的神學¹¹

把這兩種神學連在一起固然由於它們都和莫特曼（J. Moltmann）這個名字有關，然而更重要的是它們都產生於第二次大戰之後對神學的政治議題的反省。猶太人的大屠殺，廣島事件的結果，「神正」（theodicy）的問題一再提出——如果有神的話，痛苦與「惡」（ontic evil）如何產生？多瑪斯式的「老神」顯然不管用了，祂從世界「缺席」，或許由於無能，或許因為冷漠（indifference）。和他們的「老神」相似，基督徒（神的肖像）也從這個世界缺席。政治神學企圖克服這種對基督宗教純然消極性的詮釋，因而，它首先必須推翻的是對神消極性的詮釋。

1967年，莫特曼發表希望神學，特別把將來放置在他神學的中心，而對當下諸惡與諸般苦痛的批判則是邁向將來的場景。這是基督徒的天職，因為基督徒生活在末日的希望中，理應以末日建設世界。在希望神學中，超越死亡的疆限的上帝是一切希望的基礎，祂應許天國，並且在耶穌基督的復活上證實了這個應許，因而造就了希望的可能。而歷史，也在上帝的應許下顯出其統一性；過去並非與將來無關，而是將來的一部分，正如死亡是復活的一部分一樣。

因而如果上帝在復活的基督身上顯現為希望與將來的動力，祂也在被釘十字架的基督身上顯示為在痛苦與死亡中的能力。傳統以為十字架是天主父（正義）子（罪惡）缺裂的時候，莫特曼卻以為這是父與子（*sic*，原文如此）在痛苦中最深切的統一。在十字架上，是一個痛失愛子的老人被捨棄的痛苦。當子被（父）捨棄的時候，父也捨棄了自己，祂容許自己被釘，

¹¹ Cf. Juergen Moltmann, *Theology of Hope* (New York: Harper & Row, 1967); Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974).

且被釘在十字架上。如此，神受苦的面容也顯示在世上一切忍受苦難與壓迫者的面容中。祂是被釘十字架的神，祂在十字架上的痛苦是真正而實在的，因而祂在痛苦中顯現的能力也是真正而實在的。

顯然地，女性神學家們是在她們受苦的、被排斥的、受輕蔑的教會經驗中體會到這一位與她們同在的受苦的神，祂深深參與世界，在人類的痛苦中，伴我同行。另一方面，祂又以將來的、應許的、復活的神的面貌出現，為投身自由解放的婦女許諾自由的願景。女性神學家要的是這一個神，而不是偉大、全知卻不問人間冷暖的「不動動者」。

（三）解放神學¹²

產生於拉丁美洲普遍貧窮的政治經濟環境，解放神學顧名思義是以解放受壓迫者為題材的神學。它在抉擇上有兩種優先，一是窮人，二是實踐。解放神學的基礎正是聖經的出谷故事，從奴隸到自由的釋放，它深信神是釋放貧窮人的神，祂熱切渴慕窮人的解放，從他們受壓迫的境遇給予他們自由，賜給他們位格尊嚴的地位，成為真正負責任的自由人。然而，社會上充斥著各種剝削、結構性的罪的勢力，這些都是阻礙天國建立的原因。因而解放神學呼籲人參與歷史中具體解放窮人的行動，這是神對人的召喚，也是每一個基督徒聆聽愛的聖靈、跟隨耶穌做他的門徒必盡的責任。

具體地說，女性神學產生在拉丁美洲解放神學的脈絡中；而婦女們的處境也相似於在貧窮和不正義的社會背景下備受壓迫的人民。因而女性神學家們特別體會到解放人的神的解放能力，祂的力量武裝人，趕走怕懼，給予基督徒團體新的信心、

¹² 武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北，光啓，1991。

勇敢、與能力，為那些因為階級、種族、與性別的原故而無能為力的人服務。而耶穌就是受壓迫者的神的最真實記號，他一方面代表走向窮人的解放者，另一方面也代表在痛苦中的貧窮人——在十字架上神子。為女性神學家來說，耶穌的一生正是她們解放窮人的動力。

女性神學產生於二十世紀的思想脈絡中。二十世紀，由於種種因素，正是新思想陸續登場的時候，風雲湍急，瞬息多變。女性神學在如此繽紛的思想背景衝擊下，其出現是可以理解的。當然，導成女性神學的思想因素，除了上述的過程神學、受苦的神神學、解放神學之外，還有很多獨立背景思想的神哲學家，如拉內的超驗神學，田立克的存在主義神學等。女性神學充分反映出各方面的影響，在一種綜合性的思想熔爐中，煉就了一身本領。固然，這些原始材料原來不帶特殊女性的思維，正如瑪利戴麗所說，它們只是「一扇開在父權制度下的大門」，卻有著無限伸張的可能性。經由這扇敞開的大門，女性神學家們得以批判性地解讀昔日神學的男性視野，並透過自己的女性經驗，重新詮釋神聖經驗在她們生命中所烙下的痕跡。

女性神學家如何從她們的生命出發去詮釋神呢？她們可有什麼特殊的策略？

三、女性神觀的策略

基督徒女性神學選擇從婦女的立場反省宗教的神聖奧秘。採取這個基本選擇的原因是，長久以來婦女們在教會中，不管是理論上還是實際上，都經驗到被貶抑的事實。這種貶抑與她們從內在生命中所意識到的創造力、尊嚴、與人格不符，也與她們所經驗到的神聖奧秘不符。換言之，從女性神學的立場來看，基督宗教在現世間的表現形式已經讓它失去了聖事的效力，神的真實面目在它的籠罩下已經從世界隱去。

用這種透視鏡觀察基督徒神觀，女性神學對傳統的診斷就是：它在人道上是壓迫性的，在宗教上是偶像崇拜。所以壓迫，因為這種神觀，把神喻象為世界上的統治者，有效地合法化父權社會中的階級分野，婦女、兒童、和其他無統治權的貧窮人完全無力抗拒這種神授的壓迫。所以偶像崇拜，因為一套單一的象徵系統（男性神祇）被極端化了，它不僅無能表述神聖的豐富面貌，更阻擋人親近與經驗真正的神聖世界。

女性神學的長成追隨著一條「解構－發掘－重新建構」的曲折歷程。女性神學家們除了發現教會內充滿著性別主義的社會結構和意識形態之外，她們也從聖經文獻和歷史遺傳中，發現到一些被遺忘的、遭忽略的、受排拒的另類智慧。這些宛如睡著了的題目只需輕輕喚醒便能釋放出它奇異的靈感性動力，為長久從來只以男性為中心世界的基督宗教注入另類的思潮。

於是女性神學重新建構傳統的基督宗教神觀。這套神觀必須是更人性化的，尊重人類的全體性、平等性、相互性與人類內心所渴望的自由。它也必須更適切表達基督徒神聖經驗的全體，所謂全體，包括從經典、從歷史、也從生活中的啓示。

要從這複雜而多元的背景中重新建構基督宗教的神觀，女性神學的確跟隨一些建構的策略。事實上，大部分女性神學家在建構她們的神觀的時候，她們都強調神聖的黑暗（不可知），類比的應用，與多重的象徵。的確，倘若缺乏了這些策略，女性神學家很可能重蹈古老的覆轍，把一個男神拉下來，把一個女神舉上去。女性神學家知道，她們要的可不是這樣。

（一）否定神學的抬頭

幾乎所有女性神學家都強調終極神秘的不可言說性。即使在啓示的面前，神聖依舊顯示為神秘；或者應該說，正因為啓示，神聖愈發顯示其不可丈量的深奧。這其實不是女性神學的

發現，從聖經以至歷代神學家沒有不見證這一點。不過，神性的不可限定與人類言語必然地為歷史所約制的事實，卻構成女性神學家對傳統神學批評的始點：既然神超越一切言語、意象和概念，那末絕對化任何一種表述的方式，以致它竟等同為神聖實體一樣，這種做法便等於削減神聖的真理，這樣做，無疑是神學的反諷。

由此可見女性神學的目的在於解放基督宗教神學上「雄」霸一方的神聖語言象徵。女性神學所欲指明的是：所有語言，包括男性、女性、與宇宙的言語都是同樣合法、但也都一樣不足以表達神聖。不要說絕對化其中一種，就是所有言語的總和也不能等同為神聖真實。但是語言的絕對化還是要解放，不為什麼，只為提示人言語本質的有限性，人的言語實不足以道盡神的超越。

（二）類比的應用

如果是這樣，人是否還能（又是否合法）述說神聖呢？

為面對這樣的責難，「類比」是女性神學家最喜歡借用的傳統方法。類比使人重拾對神聖言語的信賴，不致完全「遁入空寂」。十三世紀經院神學家注意到，人類的神聖言語既不能完全視為同聲同義（univocal），但也不應是同聲不同義的（equivocal），人類把經驗中期望最高的關係和特質「類比」地應用到神身上，它應該是一種「神聖的指標」。固然，同聲同義是一種偶像崇拜，但毫無保留地主張同聲不同義又何嘗不是一種屈辱，完全否定神的善意，也否定人類「肖像性」的特質。

重要的是類比的三重動作：肯定、否定、卓越。否定的時刻不應是「斬斷思想」，它的意義是修正，修正前述肯定的不足，再強迫它超越自己，往更高的境地攀昇：神永遠高於這樣

的述說。因而否定並不否定一切述說的可能，而進入完全不可知的空寂，它只是要超越前面，有力地打破它的自限。其實，類比言語更接近舊約面對神的名字恭敬地禁聲的態度：這是對生活的神的奧秘的喚起，在祂面前，人的思想卻只能停止在宗教性的敬畏中。

但是，當這種否定的力量一旦被遺忘，人將很可悲地掉進對神聖單純的肯定和權威性的述說中。人類的理智傲慢地自稱知道神，這是女性神學對傳統以男性為中心的神聖語言的批判。女性神學家企圖淨化這種男性的神的言語，去除其直接的男性字面意義（literalism），重新提醒所有人類比的否定力量。以「他」，以「父」來述說神，如果忘記了「如同」，忘記了否定，忘記了神其實不是人間的他人間的父，最後都是一種褻瀆。

經過了否定神學，經過了類比的過程，現在人可以述說神了。但是該怎樣述說呢？

（三）多重象徵

女性神學家所用的第三種策略，就是多樣化。既然神不可言說，但又不是不該述說，那我們只能用多種方法、多樣言語、多重象徵來指稱祂了。當然每一種言語都不絕對，但又都擁有一種獨特的、因而也不能替代的意味，兼且，每一種言語對其他言語而言，都是一種修正，也都起一種警戒的作用，就是警戒別人也警戒自己不能走向絕對化。

通常聖經都是第一個取法的對象。聖經有著各種不同的述說類型：敘述、先知語、命令、智慧言論、聖詠、哀歌，以上各種類型都反映出對神聖關係的不同面貌。象徵上，聖經最喜歡採用個人關係的術語（如母親、父親、丈夫、愛人、朋友），不過也有政治生活的術語（如君王、戰士、判官、解放者）、

專業技術的術語（牧人、農夫、工匠、教師）、女性行動的術語（生育、乳幼、照顧、看護）、甚至動物世界的術語（獅子、母雞、母鷹）、自然世界的術語（彩雲、輕風、磐石、活泉）、以及抽象的形上術語（萬物的根源、存有的基礎、終極的未來）等等。

從聖經、傳統神學、和世界宗教，女性神學愈發肯定，終極神的名字絕對不能單一化。據說回教傳統在禱告中共有九十九個安拉的名字¹³。至於第一百個，則是在無聲中禮敬。第一百個名字是說不出來的，因為它根本不存在。在最終極的時分，神不可言說。因而在九十九次有效的稱呼之後，人的靜默才是給予神聖奧秘最適切的禮敬。

四、介紹幾種代表性的女性神觀

女性神學其實並沒有跳脫傳統，反而，傳統成為女性神學發動的溫床。她們從基督宗教古典思想中接受了否定神學、類比方法、及多樣言語，不僅批判還跳離了為父權世界所綑綁的神聖觀，最後得以自由地在一塊更廣闊的地域中呼吸、經驗、並述說神聖。她們要求自己必須要更敏感也能更適切地回應婦女們的經驗，並且要能更勇於解放所有受造物，包括人類和自然的世界。

下面將介紹三種代表性的女性神觀。我選擇瑪利戴麗（Mary Daly），依利莎伯姜森（Elizabeth A. Johnson），以及谷寒松（Luis Gutheinz）的神觀，一方面因為她（他）們可以代表三種不同的思想進路（存在主義的、基督宗教傳統神學的、與比較宗教學的），另一方面也因為她（他）們的作品近在手

¹³ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1993), p. 119.

邊。本來我也很嚮往像蘿絲瑪利盧德（Rosemary Radford Ruether）的《性別主義和神的講論》，以及麥法喬（Sallie McFague）的《隱喻神學：在宗教言語下神的模式》¹⁴，然而卻因為種種因素未能如願，實屬遺憾。

（一）瑪利戴麗：存有的動力

這裡說的瑪利戴麗，是指 1973 年寫作《越過父神：邁向婦女解放的哲學》¹⁵時的戴麗。雖然在此以後，戴麗便拒絕再被稱為天主教徒，也不再寫作有關基督宗教神學的作品了，然而在她前期的作品中，戴麗仍然以改革者的態度自居，提出基督宗教，尤其是她所屬的天主教，重新命名的工作。她並沒有否定她的宗教和它的神，只是要求祂「重新命名」而已。她的目標只是「越過父神」，就是除掉（戴麗用的言語是「閹割」¹⁶）那些可以反映甚至永恆化一個性別主義世界的結構的言語和符號，不用說，「父」是其中最重要的一個。

但是戴麗其實並不討厭這「位」神。在《超越父神》中，她強調：我們不能放下祂，正因為如此，我們才要為祂重新命名。戴麗用她字典中最高貴的字眼來命名祂。祂就是動詞「存一

¹⁴ Cf. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983); Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (n. 6).

¹⁵ 《越過父神》是戴麗兩本早期作品之一，另一本是《教會與第二性》。Cf. Mary Daly, *The Church and the Second Sex, with a New, Feminist, Post-Christian Introduction by the Author* (New York: Harper Colophon, 1968, 1975), Mary Daly, *Beyond God the Father* (1973, n. 3). 嗣後，戴麗的作品便離開基督宗教，而轉向女性主義，她為自己創造一個新名詞：婦女生態學（Gyn/Ecolgy），其中夾雜著語言的扭曲，她自己說她要分裂語言、組合語言、揭發語言的偽像。

¹⁶ “A castrating of language”（《越過父神》，9 頁）。

有」¹⁷ (the Verb Be-ing)，或曰「在存在中」，祂是動詞中的動詞 (the Verb of verbs)，動力中的動力，祂是存有的力量 (the power of being)，存在的勇氣 (the courage to be)，尤其是在 (婦女們) 面對空無 (nonbeing) 的焦慮時不躲藏在虛假的安全感 (在性別角色下的自我約減) 下「出現的」或「改變的力量」 (the power of becoming)。十年之後 (1984)，當戴麗寫作《純慾望》 (Pure Lust) 時，這個帶領著婦女們向前的「動詞」，卻成了女性主義，而不再是基督宗教的神，的名字了。她的心已經不在這裡，她的神自然也不在這裡¹⁸。

但是在《越過父神》時，戴麗還不是這樣，她只是要揭發虛假的神像，這些神像扭曲了真正的「存—有」，因此必須從寶座上推倒。戴麗特別點名三個假神：第一個是「解釋的神」，像孩童的受苦、社會上不平等的特權，都由祂的「意志」或「計劃」來解釋。第二個是「來世的神」，負責人死後的賞善罰惡，因而也最爲此生中無法自我完成的婦女所仰望。第三個是「定『罪』的神」，由祂判斷人間統治制度的正確性，祂也支持假的良知，在不順應者 (nonconformist) 的心中撒下自我毀滅式的罪咎。人製造這些「客體化的神」 (objectified God)，而結果則是被剝蝕了本身自主性行動的能力。真正的神與此相對，

¹⁷ 必須承認，「存—有」是一個很不恰當的翻譯，它唯一的好處是能夠很生動又很忠實地把原文 Be-ing 中連接 Be 與 ing 中間的那一個連字號 (hyphen) 保留下來。這簡單的一小橫充分表現出戴麗對語言的駕馭能力，在創造新語言的同時也顛覆舊語言以及它所代表的世界。在意義上，其實我很想把它翻譯成「在存在中」、「在出現中」、或「在行動中」。那是一個動詞，一種持續著的行動，一種存在不枯的生命力量。

¹⁸ Cf. Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986, 1995), p. 177.

身為存有的能力、祂以倫理能力的身分行動，呼喚男人和女人去完成他們最深的希望，去成為他們自己。

戴麗的神觀主要受兩種思想影響，一種是過程神學，另一種是保羅田立克的存在哲學。她毫不掩飾這些都是男性的理論家，他們還不是女性神學，因為他們沒有明顯地要解放受迫害的婦女的意識。不管如何，從這兩種思想的匯流中，她摘取了神的非實體化、神的動態力量、祂身為存有的力量與基礎的角色。這個神的相反是非存有，祂要打敗的也是非存有（虛無）。而婦女們所以身為時代先知的角色，就是因為在她們極端地遭受異化的時候，最易感受到存有的虛無，因而也最易經驗到從虛假的意識中解放她們的存有的能力。她說：「我所建議的就是，面對虛無的婦女們...，在述說『我是』的行動中，同時面對著我們存有的深度。」¹⁹

有人為瑪利戴麗感到惋惜，也有人認為她是女性神學的先知。她語不驚人死不休地一再扭曲語言，顛倒語言，甚至侮辱語言（以及語言背後所指稱的實有）²⁰，對舊思想毫不留情地鞭撻，創造驚世駭俗的新神學。一切退路都沒有了，宗教到最後只能隱入回憶。這或許是她的缺點。只是，一般人只看到戴麗的憤怒，很少人注意到在她憤怒背後的傷痛。到她寫作《越過父神》的後期，她已經十分清楚她所服膺的女性神學，是無法和基督宗教的父權系統相並行的。一個人只能事奉一個主人。她的神既是女性主義，她只好和基督宗教愈行愈遠了。責備她的人，很少看到她對心中超越的執著，這種執著對於她的要求，相信就更不是身為局外人的我們所能理解的了。

¹⁹ Daly, *Beyond God the Father*, p. 36.

²⁰ 最有名的（因而也常常為批評家所引用）就是她那句「最不神聖的三位一體：強暴、大屠殺、戰爭」。

(二) 依利莎伯姜森：她就是

和戴麗一樣的是，依利莎伯姜森也是在制度化的天主教會中長大、接受神學教育、從事教會服務，也就是說，她也是在天主教會的父權夾縫下反省婦女的問題²¹。不過，較年青的姜森自始至終都沒有脫離天主教，也因此，她和戴麗有很大的不同²²：戴麗辭鋒犀利，姜森語氣溫和；戴麗激烈亢進，殺傷力強，到後期更認為基督宗教，尤其是天主教內的父權偏執已經完全沒有轉寰的餘地，對於這，姜森則語帶保留。因為她相信，天主教會內的傳統文化，雖然帶有明顯的父權偏差，卻還有不少好東西。像奧斯定與多瑪斯等大師的神學，如果好好取用，也就是，以女性主義的觀點來重新審視之，將是透視神聖的一大資源。她自己說：「我的目的就是：對那些在基督徒信仰中有助於男人和女人的解放的神的奧秘講一句好話，好能對整個受造物有所裨益，包括人類和大地。」²³她自認所用的方法有

²¹ 姜森屬於美國紐約州一個稱為 Sisters of Saint Joseph of Brentwood 的修會團體。她是美國新一代（80~90 年代）的女性神學家，喜以女性神學的角度重構信理神學，曾在雜誌上發表多篇有關神論、基督論、和聖母論的文章。代表作《她就是》(n. 11)，出版後頗受歡迎，它一方面綜合了部分已發表過的作品，另一方面則是她利用一年的休假，應加拿大大西洋神學院之邀，為該學院舉辦女性神學講座後的專輯。

²² 戴麗「出道」的時候（60 年代），剛好是美國天主教女性神學發軔之初。她的神學博士和第二個哲學博士（第一個在聖母大學）都是越洋（1959~66 年）到瑞士費堡大學唸的（因為聖母大學和天主教大學都拒絕了她的申請）。1966 年回國，任教於耶穌會波士頓大學神學系，第一本作品的出版（教會與第二性，1968）即讓她遭到解聘的命運。1971 年，她帶領著哈佛紀念小堂的女性禮儀性地走出。戴麗在 60 年代與天主教男權系統鬥爭的經過記載在她自傳式的作品（*Outcourse: The Be-Dazzling Voyage* (Boston: Beacon, 1922) .）中。這一段痛苦的經驗與姜森 80 年代的經驗自然不可同日而語。

²³ Johnson, *She Who Is*, p. 8.

點像梵二以後宗教交談的方法，就是肯定只要是真實的、聖潔的東西，必會反射神聖，基於這個信念，她乃計劃要從古典神學中發掘出真正的神聖之光。

事實上，姜森不僅進入古典神學，她也漫遊於當代神學的領域，不過，姜森的確是從古典神學出發，以找尋女性神學的資源的。首先她從聖經搜集神的女性形象。清楚的是，猶太和基督徒聖經都不乏採用女性形象來講論神的例子，三個主要的女性形象佔據著姜森的視野：靈、智慧、母親。姜森跟著把這三個聖經中的女性形象貼合到傳統的三位一體神觀去，從聖靈開始，再溯流而上，經過耶穌，最後到達「無源頭的源頭」（Unoriginate Origin）——姜森稱「她」為「母親—智慧」（Mother-Sophia）。姜森認為，靈、智慧、母親三個聖經象徵都可以用來講論傳統中的神聖三位，而且事實上的確曾經這樣做。她從歷史中，尤其是中古的基督宗教歷史找尋證據，確證神聖三位中的每一位都曾經被稱為靈、智慧、和母親²⁴。

最後，姜森嘗試從形象走向思想。她問：用女性形象來指稱神到底可以帶出些什麼訊息？在這部分，姜森開始從傳統走向當代。姜森心中的神是關係的奧秘、是生活的存有、是傾流出的憐憫。她用一個名字來稱呼「她」：她就是（She Who Is）。

事實上，姜森是針對傳統基督宗教神學三位一體的理論可能引發的、或事實上已經出現的誤解，再參考當代神學的觀點提出一套更符合女性靈修的詮釋路向。針對傳統三一神觀中所暗示的層遞性，姜森提出「相互關係、極端平等、在多元中相融合」的關係性來釐清三一神的內在關係：既不是孤立的自我，又不是掌控—服從的層階形式。針對傳統完全充足、本質即存在的獨立神觀，姜森解釋神聖存有的「純粹生命力」（Sheer

²⁴ *Ibid.*, pp.211~212.

Liveliness)：有點相似戴麗的存有的動力，「她」是整個宇宙中所有存有的關係性根源；「她」傾流而出的能力，是所有繁生的受造物力量，也是所有抗拒「繁生的缺席」者的力量。最後，針對傳統全能而「無動於衷」的神觀，姜森詮釋「神聖的痛苦」來自「她」的愛。然而，這不是一個無能的神和「她」無能的受造物一起跌落在命運的深淵中的無助的痛（姜森認為這對婦女無益），反之，這種痛是一種奮起的力量，可以產生、可以攪動、可以活化生命，激發自主性，對抗屈辱和戰勝錯誤的、奴化人的罪惡感。

姜森的神觀，給人一種「集大成」的感覺，有很廣闊的涵蓋面，卻只有很少的獨創性。這或許是她的不足，但這本書寫成的背景應該也是原因（起自大學女性神學的講座）：它是為教會內的教育而寫。況且姜森以為，基督宗教神觀（因而基督宗教本身亦然），如果正確地詮釋的話，是「好」的，這句話的含義，不僅是說父權不在基督宗教的本質之內，更表達出她對基督宗教可以解放整個受造的世界（不唯婦女）的信念。而女性神學的目標也就是基督宗教的目標，二者沒有相抵。從姜森和戴麗兩個人的差異，我們可以看見 80 年代的女性神學和 60 年代的差異。婦女們沒有放棄她要當時代的批判者的角色，卻也盡可能在教會內謀求更大的「演出」機會（出走也許不是最好的方法），而後者則要求合作與容忍。

（三）谷寒松：我們的大父母

這裡介紹的第三位神學家，是一個「本土」神學家。所謂本土，不是指他的出身，而是指他的思想。奧利地籍的谷寒松神父，在台灣接受神學教育，之後在輔大神學院任教。他以為道家太極圖的思想：陽—陰—合，可以很完美地傳述基督宗教

三位一體的神：父—子—靈²⁵。

谷寒松的比較宗教共分兩個步驟。首先，他注意到舊約聖經中有關神的愛共有兩種表述方法。第一種他稱為「父性的愛」。希伯來文 *hesed* 所表達的是一種永恆、持久、忠誠、並且有責任要求的陽剛性的愛，可以稱為「盟約愛」。與之相反，第二種「母性的愛」則是陰柔的，常用 *rahamim* 來形容，這個字的字根 *rehem*，在希伯來文指女人的子宮。所以它所包含的是良善、細心、忍耐、不求回報等等母性愛的特質。舊約聖經用這兩個字來描寫神對人的愛的兩種面貌，可見舊約聖經不僅把超越性別的神以男性父神的象徵來描寫，也把祂類比為女性母神。猶太人從生活中體會到他們的神雅威既像父親，也像母親。

其次，谷寒松乃嘗試採用道家陰陽的理論來詮釋這種既富陽剛之氣、亦含陰柔之美、並且超越陰陽、渾然一體的「愛的共融」。下面引錄他自己的話來說明：

「太極的本體就是無始無終、永遠現在的唯一天主。陽，象徵父愛的給予者，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受；陰，象徵子愛的接受者，代表陰柔之愛，然而在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。

因為愛與被愛、給予與接受原是一個奧祕的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生相成的。

陰陽相交合一的動力，就是天主第三位聖神的象徵，

²⁵ 和前面兩位女性神學家不同的是：女性神學也許只能算是谷寒松的「副業」，他的主業是信理神學。他有關女性神學的理論最早發表在他《天主論》的專書中（谷寒松，《天主論—上帝觀》，台北，光啓，1992），而後，更完整地發展成〈我們的大父母〉《神學論集》，121期，429~440頁。

是愛的奧跡合一的面目。在陰陽互動過程中化生萬物，表示陰陽為一切生生的根源，是萬有生命的兩個原理。²⁶」

父是陽（給予），子是陰（接受），但這分別並不絕對，因為陽中有陰，陰中有陽。在眾多女性神學的議題中，谷寒松只注意一點，就是語言稱謂的問題。其實，谷寒松和其他「女性」神學家的最大差別處，就是他畢竟是個男性。因而他對女性神學的討論只能停留在理念的層面，而且只在比較宗教的範圍，點到即止。以中國道家思想來闡釋三位一體，應該有發展的空間，而且不只一種可能性²⁷。看來，在台灣的中国女性神學家最適切擔任這項任務，不僅爲了神學本地化，也爲尋求基督宗教與中國宗教的相互了解。

後 論

一個專爲無能的人說話的解放之神，一個修補天人分裂、打破二元對立的降生之神，一個與世界共進退、加強、活化、引導他人的關係之神，一個善體人意、與人共渡難關的受苦之神，一個振起希望、許諾將來的未來之神，一個永遠超越人間圖像、概念、與形式的隱密未知之神——以上便是安卡（Anne E. Carr）在《改變人的恩典》中所歸納出來的女性神觀²⁸，基本上相當忠於當代女性神學家們的神學重構。

分析言之，當代女性神學家的神觀主要關乎兩個問題：一個是神的稱呼（象徵），另一個更基本則是這個稱呼所代表的

²⁶ 谷寒松，《天主論》，358 頁。

²⁷ 黃克鏞以道家無生有的觀念來解釋三位中的父子關係。可惜黃克鏞的方法，只純粹爲了比較宗教，而沒有女性神學的向度。參閱黃克鏞，〈從道家的「無」談聖父〉《神思》39 期，1998 年，47~59 頁。

²⁸ Ann E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Woman's Experience* (New York: Harper and Row, 1988), pp.135~157.

含義。有關神的稱呼方面，拉寇娜 (Catherine Mowry LaCugna) 列舉出六種處理神聖名字的方法²⁹：第一種是維持傳統方法，也就是啓示不容改變；第二種是強調神的不可名狀，問題是：說神不可名狀的同時卻持續地以傳統的名狀來名狀祂；第三種是女性神學家常用的方法，即男女象徵並用不悖；第四種則以耶穌為破除偶像者；第五種主張聖靈的女性性（而維持或不提其餘兩位的男性性）；第六種是採用作用性的稱謂—創造者、救贖者、支持者，如此乃避免對神聖作出性別指稱。

我們該怎樣稱呼神呢？他，她，還是祂？沒有疑問：神是個超越性別的「祂」。問題出在：長久以來，「祂」成了「他」的同義詞，而結果則是：「她」被排除於外，甚至被排除在該受尊敬的人格以外。因而女性神學家主張男女象徵並用的目的，看來是希望藉著言語的改變，達成思想的衝擊，主要是喚起人對父權駕馭的意識。正如拉寇娜所說的：

「因為言語形塑意義的世界，創造社會系統，它需要持續不斷的審視更新...當然，言語的改變不一定能夠改變人心，但是改變言語卻能喚起人的意識，注意到隱藏在言語後面的排他性。³⁰」

今日，基督徒仍然誦念「我們的天『父』」，但是大部分基督徒（假如不是全部）都已意識到這其實是一種權宜的做法，既要用語言，便只能用有限的語言。況且每一種語言都有它的局限，把父親改為母親並不能解決所有的問題，「母親」，為一些人而言，可能比「父親」更富迫害性。也就是說，更重要的也許不是更改語言，女性神學家的目的也不是更改語言，語言是死的，雖然語言會透露出使用它的人的心態。

²⁹ LaCugna, *God in Communion with Us*, pp.101~105.

³⁰ *Ibid.*, p.107.

女性神學家的目的是喚醒人的意識：社會上甚至教會中竟然有人以神的名義參與甚或主導奴化人(尤其是婦女)的行動。重要的是耶穌基督所通傳給我們的神到底是奴化人的還是釋放人的？女性神學家多次指出耶穌的釋放運動，他是她們的前驅。他給人介紹一位打擊當時壓制性的父權主義的、排他主義的、鐵面無情的父神。早期基督徒在基督身上，特別是在他從死者的復活中經驗到這位破除人間藩籬的神的能力。因而女性神學是要喚起人對這「被遺忘的神」(the forgotten God)的記憶，從婦女自身的經驗出發重新詮釋受苦的愛的真實。

天主聖三與女性神學

並檢視其本位化象徵

葉寶貴

前言

當代人深深受到資本主義消費社會之影響，一切價值都是功利傾向，就是宗教信仰也不例外。基督信徒信仰的核心是聖三的天主，如果問一問今天的基督徒，天主聖三爲他／她是誰，這種本體論的問題爲絕大多數人來說，意義不大，他們反而會更感興趣地問：**天主聖三在我的生活中會爲我帶來什麼好處？**

這可真是個大哉問！究竟對現代人而言，聖三的天主與人有何關係？特別是對當代的女性而言，「父、子、聖神」相當男性化的聖三圈子，把女性完全排除在外，這樣的聖三形象，對女性而言，能滋養女性的信仰生活嗎？而就東方女性而言，怎樣的聖三象徵，更能滋養信者的生命呢？

基於上述來自聖三與現代人的一些互動關係，本文將就「天主聖三之當代議題」、「天主聖三與歐美女性主義」以及「天主聖三與陰陽太極」三部分，來探究天主聖三與現代人的互動關係。

一、天主聖三之當代議題

當代人對於非常學術性的聖三神學，普遍存在著不滿意的現象。想了解今日聖三學的發展，首先必須找出「不滿意」的

起因，並正視其問題之所在。

(一) 基本問題之所在

天主聖三的信理在神學的學術研究中，所呈現的最基本問題是：在基督徒信仰的整體信理中，聖三學顯得相當孤立，不能與其他領域銜接起來，特別是這端信理似乎與信徒的信仰生活無關。因此，湯姆斯·馬徐（Thomas Marsh）在他的《天主聖三》一書中引用拉內（Karl Rahner）的話說¹：

「好像天主聖三的奧秘，只為自身而彰顯。而且即使讓我們認識了祂之後，事實上還是禁錮在祂自身內。我們雖然對此信理述說了不少，但就事實來說，此端信理似乎與基督徒的信仰無關。」

拉內反對以太學術性的方式來呈現聖三的信理。也因此馬徐主張：為釐清當代聖三學的基本問題，應將神學家所論述的「天主自身」與「天主與我們的關係」分開來。天主在自身內，是父、子、神，是聖三的；但是，天主與我們人類的溝通，卻常是單純的、唯一的。這種天主內外的分別，拉內稱自身內的天主為「內在的聖三」（Immanent Trinity），而稱那外顯的，我們所經驗到的天主為「外顯的（或功能的）聖三」（Economic Trinity），拉內主張這位我們所經驗到的、關懷我們的天主，是一體的、單一的天主，而非三位的天主²。

以上只表達了問題的徵兆，問題真正的根源卻是來自第四世紀的辯論：有關天主的主體與位格之間的辯論。這辯論是隱含在「天主一體三位」的格式中的。馬徐認為，本質上天主的一體與三位的區分是邏輯思考上的區分，但當此邏輯區分變成

¹ 參閱：Thomas Marsh, *The Triune God - A Biblical, Historical and Theological Study* (Dublin, Ireland: The Columba Press, 1994), 163.

² 參閱：同上，164 頁。

是真實的區分時，問題也就產生了³。

如果我們注意到「一個天主」的表達，其意義在尼采大公會議（A.D.325）之前與之後有明顯的改變。在之前甚至追溯至新約時代，天主常是指「天父」。在尼采大公會議之後，則是指「天主的本體」。聖奧斯定將天主本體（divine substance）做為起點來詮釋聖三神學，因而推動了拉丁傳統聖三學走上這條道路。

聖三學的「序論」，一開始就描述父、子、聖神是「一個天主」，因為他們是「一個天主本體的聖三」，基於此論點，也就宣稱「三位完全一樣」，不再有任何區分。「唯一的天主」（The one God）意指其神聖的本體，是一個神聖的天主本體，行動一致，如同是「一個原則」貫穿三位。

神學家所主張的天主本體與位格之間沒有真正的區別，這可以是不滅的真理。但值得注意的是，在區分三位時，使得天主本體的外顯變得不可捉摸，但事實上只有一個原則在運作而已。三位的區分只在天主自身內，在內在的聖三內，並不存在於與我們有關的外顯的、功能的聖三。就如同拉內所說的：「基督信徒在他們的具體生活中，幾乎都是一神論者」⁴。

如果我們回到在落入邏輯抽象的對於主體與位格的聖三學辯論之前的古老傳統對天主聖三的認識，或許可以找到較真實地認識聖三的途徑。也就是在新約時代以及尼采大公會議之前的傳統，甚至於直到第四世紀，信者所認識的「天主」就是「父」，他在永恆中導引「子」和「聖神」，而後二者以親密關係回應父。三者互動關係中，形成了神聖的團體，也就是天主聖三。聖三在自身內是內在天主生命的流溢，由父到子到聖神，再回

³ 參閱：同上，165 頁。

⁴ 參閱：同上，166 頁。

流至本源天父，在永恆的共融中不斷地流溢。同樣的，外顯的天主也透過子在聖神內流溢，到我們受造物之中，再經由聖神，透過子回歸父。這就是在基督信徒的祈禱中所呈現的天主與人的關係。

外顯的天主是我們對天主所有認識的基礎與出發點，而對拉內來說，外顯的天主與內在的天主，二者沒有區別。他說：「功能性的聖三是內在的聖三，而內在的聖三也就是功能性的聖三（The Trinity, 22）。二者沒有實質上的區別。」拉內的主張，解決了自尼采大公會議以來的冗長聖三辯論。也為務實的現代人開出一條重新認識聖三天主的道路。

（二）當代特殊的議題

當代的多元方法論反映出現代人的多元化知識。當代神學也不例外，採用多元化之知識與方法，以呈現當代之神學。這種以各種不同的方法來研究神學的獨特風貌，與傳統神學使用統一的方法，截然不同。當代的聖三學也是一樣，神學家們跳出了傳統神學的唯一方法論，以多樣的方法來探究聖三。馬徐在統觀當代的聖三議題時，提出下列的議題，認為這些是今日聖三神學所特別關注的⁵：

- **本質（Nature）與位格（Person）**
- **聖神學**
- **聖三與社會**
- **聖三與性別語言**

本文將只就女性神學的角度進一步探討女性神學如何研究聖三學，因此其他議題將不在本文的探討範圍內。

⁵ 參閱：同上，174 頁。

二、天主聖三與歐美女性神學

目前在歐美的女性神學中論述聖三學的，仍以美國的女性神學家居首位，這可由一位德國的女性神學家筆下得知。德國女性主義神學家依利撒白溫德爾（Elisabeth Moltmann Wendel）在論及三位一體時提到⁶：

「美國的女性主義神學家們，幾年前就已開始研究著名的基督教象徵的原初內容，而且質疑僅僅適用於父權制的三位一體詮釋學。」

而在美國的女性神學家中，依利撒白姜森的 *She Who Is* 一書⁷，又是代表之作。以下討論女性主義神學的聖三學詮釋，將以姜森的理論為主，來加以申論。

姜森一開始申論傳統聖三學，論點與馬徐相似。她引用了拉內另一段有趣的描述來表達傳統聖三學與現代人信仰脫節的現象，拉內說⁸：

「如果有一天，人們在早晨閱讀報紙時，發現一則有關天主第四位已被發現的消息，其震驚的程度大概比不上梵蒂岡宣布有關性倫理所引起的騷動為大。聖三的象徵距離大部分人的信仰生活太遠了。」

拉內及當代的神學家，以與現代人的生活脫節作為對傳統聖三學的批判，而女性神學卻以另一個角度來批判傳統的聖三學。馬徐認為，女性神學不能苟同的是性別語言的表達，但是姜森卻更深入，直搗象徵的核心，指出聖三「父、子、神」象

⁶ 參閱：E.M.溫德爾著，刁承俊譯，《女性主義神學景觀》（香港：三聯書店，1994），216頁。

⁷ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is - The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1997).

⁸ 參閱：同上，192~193頁。

徵的運用深深地危害著女性。她認為這種「父、子、神」的象徵被用來作為父權制迫使婦女成為附屬品的工具。這種運作方式採取兩個途徑：一是透過「父」、「子」的男性形象，另一是透過統治模式中固有的「父—子」階級形式⁹。因此姜森把傳統的聖三象徵，從「形象」與「結構」兩角度上作了深入探討，來批判傳統的聖三學。

（甲）形象

由女性主義的觀點來看聖三，第一個浮現的困難是使用排斥女性的男性形象。聖三使用男性形象的象徵，隱含指出男性的神性本質，並暗中排斥女性可能成為天主的肖像。

如果不加以批判，承認男性是聖三的本質，會導引至一種社會性的效果，使男人扮演天主的角色，而女人代表附屬的、有罪的人類。因此，姜森綜合了婦女們所提出的各種不同的可能性，試圖來解釋這一端古老的信理¹⁰：

1. 使用兼具男女兩性的形象；
2. 使用不帶性性別的個人形象（朋友、救贖者）；
3. 使用非人格化的用詞；
4. 使用聖經的語言（如：阿爸、僕人、護衛者），或者是引申非父權意義的耶穌基督的父親等。

下文將申論較為一般女性主義神學家所偏愛的幾個形象。

（乙）結構

在傳統聖三學的詮釋中，至高天主要透過中介作自我通傳。聖三因而有所謂「第一位是神聖的本原」；而，聖言和聖神則如同是「聖父伸向世界的雙手」。這模式隱含著附屬性，

⁹ 參閱：同上，193 頁。

¹⁰ 參閱：同上。

第二、第三位可說只是第一位的代表，永遠不可能等同於第一位。因此聖三的結構是一種階級式的結構，而非平等的、有互動關係的結構。

在尼采大公會議的辯論中，聖三「三位均等，彼此又不同」得到了肯定。但後來的神學發展，卻呈現出「那自有者天父是一切的原則，是聖三的本原」。

傳統神學堅持「父—子—神」的傳承派遣關係，確實有其聖經上的根據：在《若望福音》中確實提及了「父派遣子」和「父、子（或由父）派遣聖神」相關說法¹¹。但是如果以聖經的整體性來看，這些神學家其實是有意地只選取「父、子、神」這個模式，事實上，聖經仍存有其他型的模式。比如《路加福音》中，並非父派遣子，而是**聖神派遣耶穌**向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放¹²。姜森引用了莫特曼（Jurgen Moltman）的著作，指出若將聖經豐富的經文資料重整，可以顯示出多種不同的派遣模式¹³。

在復活之前，常可看到「**父—神—子**」的模式。聖神在耶穌的出生、受洗、十字架上交付生命以及復活時，都有積極的角色。耶穌可以說是在創生的聖神活動下生活。

在復活之後，秩序上就變成「**父—子—聖神**」。耶穌現在成為賦予生命之神，在各宗徒團體中，他參與派遣聖神。

最後，如果我們注意到末世受造物的提升，這模式又變成「**聖神—子—父**」。因聖神成了新受造物的創生力量，並帶給萬物更新重生。在最後的這個模式中，聖神的能量並非來自父或子，而是光榮的天主之神。由祂，父與子接受他們的光榮。

¹¹ 參閱：若廿 21；十四 16。

¹² 參閱：路四 16~20。

¹³ 參閱：Elizabeth A. Johnson，前引書，195 頁。

傳統聖三學在結構上有其內在的困難。天父在聖三關係中，只是給予，並不接受任何來自子及聖神。而聖神只是接受，完全無法給予什麼。但在女性主義的經驗反省中，愛與被愛的互動關係，是愛的本質中一個重要的因素，只有在愛的付出與接受的互動關係中，愛的表達才得以滿全。

但事實上，傳統聖三學也隱含了一些真理：堅持聖三三位是平等的，其不同處是在彼此之間的關係。聖奧斯定認為：在天主內，無先無後、無前無後、沒有時空上的距離，是結合在一起，不可分離的。三位寓居在彼此之中，有活力地運作著¹⁴。因此，三位之間就不必然要有主從的從屬關係。如果聖三的語言有其整體性，那麼基本上，這端信理是要維護對「聖三是共融團體」的認知。

在傳統模式中，這種不對等的聖三關係，自然產生父、子、神之間的不平等。子及聖神都不得參與分享父的權威。所有一切權威來自第一位，來自在神聖金字塔頂端的聖父。這種模式很清楚地與教會和社會中的父權結構相關，而且會助長此結構的功效。

我們多少可以看出傳統神學熱衷於此結構的用心。因為在潛意識裡，他們認為如果一人在眾人之上，所有的權威由此而來的階級秩序不能維持的話，一切將陷入混亂，個人的身分將無以辨認，而和諧也將不復存在。所謂基於位際間互動的關係，共同負擔責任的共融模式，是不被認同的。

既然傳統聖三的象徵，在形象和結構上都有其限度，姜森就進一步試圖將象徵由字義中釋放出來，為尋求象徵的真義，並尋找富有女性的隱喻¹⁵。

¹⁴ 參閱：同上，196 頁。

¹⁵ 參閱：同上，197~201 頁。

（一）將象徵由字義中釋放出來

聖三奧蹟的象徵來自救恩史的經驗。因此談論此奧蹟時，不停留在字義上，而是使用類比法，在經驗中去詮釋。

初期教會的基督徒，以他們以色列的天主（「雅威一神」的傳統）來象徵天主。在不背離此傳統的基礎上，他們注意到同一位天主透過耶穌基督的使命，不斷與他們往來。在耶穌死後，他們再次經驗到同一天主透過聖神的力量，繼續在他們之中與他們往來。在上述的每一經驗中，他們都經驗到奧秘的天主以各種特殊的方式，在歷史中與他們交往。

第一世紀初期教會團體所寫的聖經，並不包含任何已發展的聖三的信理，而是宣告並慶祝天主透過耶穌基督在聖神內，使人類得釋放，使宇宙能修和的大好消息。所以聖三的天主所要表達的是：來自一個天主的，人類所經驗到的三種不同對天主奧秘的宗教經驗。

有一個途徑可使聖三學變得有意義，那就是：去探討初期教會歷史中的宗教經驗，尋找後來的概念化解說，以及其在特殊文化氛圍中的經驗，最後找出對奧秘天主的三重經驗，以作為今天瞭解天主聖三的出發點。

今天的信者與第一世紀的信者無異，我們所有思想都是由世界出發趨向天主，而不是反其道而行。我們由生活中的具體經驗出發導向天主時，所經驗到的三重天主的經驗，應該也是天主自身的特性。就如同拉內所說的¹⁶：

「天主在與我們的關係中，並非置身度外，以致於我們所經驗到與天主來往關係，只是在我們受造物一邊而已。相反的，我們信仰經驗中的三種特性，指出這三種特性應該也是天主的特性。」

¹⁶ 參閱：同上，200頁。

當然，我們以人類的認知能力、語言與經驗，是無法認知內在的天主的。我們的經驗只是指出：透過耶穌在聖神內認識到那奧秘的天主，真的是憐憫的、釋放的天主。

認定有關描述天主聖三的語言，是一種宗教經驗的解說語言，提供了女性神學反省的出發點。三重交織在一起的，與那神聖奧秘者來往的經驗，指出智慧者天主並不是一體的阻礙，而是與我們、與祂自己的鮮活的奧秘關係。

隱晦的說法

描述天主聖三的神學用詞，實際上是隱晦的。三位的「位」字，最早是用希臘字 *hypostasis* 來表達。這是一個當代語詞（英語及中文皆然）無法譯出的哲學用語。它的最接近意義是指一穩固的基礎，在這基礎上，存在物可以建立並發展；或者是指一個事物的最根本實體。拉丁文以 *persona* 來譯此希臘字，意義上已稍有改變。*persona* 意指個體的核心，不過仍有哲學的意涵。到了理性主義時期，*person*（位格）已被解為個人的自由與意識的中心。當代的個人主義者以及後現代哲學，更主張獨立的位格是徹徹底底關係性的。現代人論及「天主是三位」時，腦海裡浮現天主的形象是：三個獨立有個別意識的個體，他們內在是相互關聯的，看起來是「一個」天主。

不論以傳統哲學，或是以當代個人主義者來了解，「位格」只是間接的，隱晦地描述天主。在聖三的象徵中去了解位格，使人混淆不清，無以掌握它的真義。

這種隱晦不清楚的現象不只出現在「位格」的說法上，也出現在數字三位一體的「三」與「一」之中。這些數字本來並非積極地在詮釋天主的屬性，而是消極地要除去一些非天主的屬性。提到數字，自然會聯想到數量。因此，2 或 3 必然比 1 多。但在天主內，三位加在一起並不比其中的任何一位多。這

與人間經驗不同，在人中，一個人確實比三個人少。因此可知，當我們論及「一體」的天主時，是有意去除天主內的分別，而強調天主內在的一體。當論及天主「三位」時，是有意去除天主的單一，而強調其內在的共融。當以數字描述天主時，不能存有數量的概念，應如同聖奧斯定所說的¹⁷：

「在至高的聖三內，其中任何一位與三位加在一起是一樣多。同樣的，其中任何兩位加在一起也不比另一位多。祂們在自身內是永恆不變的。所以，祂們在彼此內，三位在一位中，一位在三位中，三位在三位中，三位是一體。」

因此，當我們談論天主是「三」「位」時，是以人性結構來談，所表達的意思是：天主「好比」三位，「好比」三位之間的三重關係。

總之，聖三的天主不僅僅是隱晦不明的，更是不可被認知的。**認知天主的不可被認知**，實在是一種最珍貴、最深度的認知。

（二）尋找象徵的真義

女性神學談論天主聖三的第二步，是與其他神學對話，在後古典神學的範疇內，將聖三象徵重新定位。

二十世紀的神學企圖將聖三的象徵拉回到救恩的基本經驗中，並將信仰的力量由那隱晦的語言中釋放出來，以一種全新的方式來描述天主聖三。

神學家巴特（K. Barth）認為，天主的自我關係，就如同天主自己內在的能量變成了天主的外顯。在啓示中，天主啓示祂自己而不是啓示另一事物。因此天主啓示自己時，我們經驗到

¹⁷ 參閱：同上，204 頁。

父、子、神。這啓示表達了天主在自身內的相遇¹⁸。

拉內以睿智的洞見，將聖三放入先驗神學（transcendental theology）的範疇內。基督信徒在聖神內經驗基督，可解釋為天主的自我通傳。在降生和恩寵中，天主將聖神通傳給受造物。耶穌的降生與全人類的蒙受恩寵是極為接近的。天主在自己的位格中，將自己通傳給受造物是如此絕對，以致於沒有第三者可以介於天主與受造物之間，更好說是天主將祂自己作為禮物給了受造物¹⁹。

巴特與拉內的解釋，仍然不脫傳統神學的窠臼，將天主第一位置於優先地位，而將第二、第三位置於從屬的地位。因此二者能否逃避「附屬主義」的批判，值得觀察。

莫特曼與鮑夫（Leonardo Boff）雖然提出另類的解釋，但仍然有其困難之處。

莫特曼不將聖三視為絕對的主體，而認為天主內在生活包含了人世間以及其中的一切喜樂與痛苦。救贖屬於天主自身的歷史：天主將自己的兒子交付，其子在服從中背起了十字架，在十字架上，二者以不同的方式受苦。十字架是聖三的事件，祂開啓了一個門戶，讓受苦的世界得以進入天主內，最後將被救贖進入天主的末世勝利中²⁰。

莫特曼將聖三解釋成與人休戚與共的伙伴關係，令人激賞。但是他提及天父將耶穌交付，就好像是說耶穌是死在他父親的手中，似乎將一切的罪過歸給耶穌的阿爸，而抹去了人類不正義的一面，很難被接受。

解放神學家鮑夫認為：聖三一開始在自身內，就不是孤立

¹⁸ 參閱：同上，205~206 頁。

¹⁹ 參閱：同上，206 頁。

²⁰ 參閱：同上，207 頁。

的一位，而是一個團體。我們在歷史中所經驗的天主聖三是本源的，是中介的，是自由釋放的力量，猶如一個愛的團體。在團體中是完全平等，相互往來且互相尊重的。聖三的象徵因而被認為是人類所期待的最理想的模式²¹。這解說為兄弟姊妹平等釋放的社會奠定了基礎，是對不正義的統治的批判模式，並且提供了企圖改變的靈感。

但無論是莫特曼或是鮑夫的解說，都對聖三象徵的解放特性太樂觀了。歷史一再地呈現出父權階級制的教會和社會是何等容易地附著於聖三的信仰當中。直到今日，人類尚未經驗到一個如二者所說的整合的、和諧的社會模式。

女性神學在以上幾位當代名神學家的詮釋中，找不到聖三象徵的真義。

(三) 女性隱喻

天主聖三是基督徒一神信仰的特殊象徵。就象徵而言，人類藉此經驗到有活力的、釋放的、有創造力的天主在人類歷史中鮮活地與人來往。透過這經驗，信仰團體開始信任天主確實以這種方式在各處更新、釋放，與人類歷史一起哀傷，一起歡樂，深深地鼓動著整個世界。

聖三的象徵意義，與女性主義者所堅持的價值，如互動、關係、平等及多元性的團體等，有極高度的共鳴。

姜森認為，透過神學的探討，她找到了一個結論，也就是說：聖三的位格已超越了男性與女性的範疇。因著女性的位格，天主的每一位格也可以女性比喻來表達，姜森並嘗試去找尋表達的可能範例²²。

²¹ 參閱：同上，208 頁。

²² 參閱：同上，211 頁。

在聖經和傳承中，事實上同一個詞在聖三的三位中是可以彈性使用的。比如：「智慧」。聖奧斯定認為，可以使用較不具位格化的字詞，如：智慧，「天主是智慧，子是智慧，聖神是智慧，三位並非三個智慧，而是同一智慧」。他也認為三位可以都是光，而且是同一個光²³。

即使使用「母親」一詞，也不必由第一位排除。當依撒意亞先知以及其他聖經作者，以比喻來描述自有者天主強而有力的、悲憫的母愛照顧時，早期敘利亞基督徒就將聖神視為母親。而中古世紀的神秘傳統中，甚至發現「母親」適用於耶穌以及整個奧秘的天主聖三之中。朱利安（Julian of Norwich）寫道²⁴：

「我知道以三種方式來默觀天主的母性。第一種方式是我們生命受造的基礎（我們的創造者）；第二是取了我們人性，也就是母性恩寵的開始；第三是在不斷付出中的母性。就在這三種方式中，因同一恩寵，萬物是透明的，它的寬、廣、高、深永無止盡，這一切都在同一愛內。」

因此，基本上並不須要常以「父、子、神」的模式來描述天主聖三的奧秘。雖然長遠以來，這排斥女性的聖三名號在禮儀、要理及神學中廣泛被使用，已使人覺得一切是如此自然而少有反省。

總之，我們更應清楚地使用女性形象，來打破那深種在潛意識中持有男性聖三形象的意識型態的人；換言之，描述聖三時，最好的方法之一是：**使用女性的形象，使用其在痛苦世界之中救恩奧秘的象徵**。以下即試著以「智慧」及「女性」的形象來描述「天主聖三」：

²³ 參閱：同上，212 頁。

²⁴ 參閱：同上。

1. 神聖智慧在世界內，與世界同在

天主是智慧之神，寓居在世界的中心和邊緣，不斷地創生新生命。風、火、土、水以及五彩繽紛是祂的象徵。

智慧自己在人類中選擇了帳棚，寓居其中，並教導人正義的途徑。智慧之神耶穌，以其死亡與復活，使普世男女分享了透過慈悲、喜悅與犧牲之愛，所全然改變了的世界。

天主是神聖的智慧，是浩瀚的生命之淵，是不可知的不可知者。她是所有存在的總合，是萬物的母親與創造者。她寓居在不可接近的光中，沒有這不動軸心，世界將無法運轉，不能舞蹈。沒有這靜默，世界將無音樂，沒有語言。神聖的智慧是隱藏的天主，是絕對的奧秘，是愛的神聖奧秘，透過歷史，啓示她對世界的治癒與解放。

2. 神聖智慧在她自身內

傳統神學在談論聖三時，大部分都是由天主與人類的關係引至天主的內在關係，由功利到本體；由外顯到內在的聖三。而內在的天主聖三仍然保持是個奧秘。所有在心理層面、社會中及自然界的類比用詞，只是用來解說此奧秘。

傳統聖三學稱聖三為「父、子、神」，是用人間男性的父子形象來表達聖三關係的一種象徵。因此，以強調「女性有同等人性尊嚴」的觀點來看聖三，我們也可嘗試以女性的比喻來描述那不可描述的聖三。

透過神聖智慧外顯在降生和恩寵中，因而我們也能談論有關她的內在關係，也就是充滿生命的自有者母親，她至愛的孩子，以及她們之間的互愛關係；或者是充滿生機的智慧深淵，她的言及生命力；或者是「聖神」、「智慧」和「母親」在環抱彼此的關係中。透過智慧降生在十字架上所締結的共融，以及由智慧之神所釋放的自由，使得那些受苦者與神聖的生命、

與至高的希望相結合。歷史世界在其時間中，與永遠生活的神聖智慧交織在一起。

使用上述的語言，呈現出婦女豐盛的尊嚴和給予生命的能量。在此，神聖的奧秘以女性的型態出現，神聖的祝福變成來自女性的禮物。如此的天主象徵，明顯地讓女性能感應到人性生命的豐富成長的召喚，成為富創意的，敢自我表達的，在人間的破碎、暴力與肆意破壞大自然當中，建構愛的聯盟。

（四）來自象徵的啟示

從女性神學的立場，以女性的比喻出發來描述聖三，可清楚地看出古典聖三信理的中心概念，含有女性觀點的意涵。

天主是三位，表示出天主本質上是關係性的。關係的而非孤單的自有，是天主本體的核心。再者，三位的關係也指出其關係並不是階級的統治與順服的關係，而是徹底的平等，相互尊重的關係。最後，聖三的天主更是滿盈的慈悲，是世上的一切罪惡與受苦的釋放的愛。如此慈悲與愛的天主，也賜給人力量去為同樣的方向而努力。

1. 相互關係

「友誼」是建基於相互信賴的基礎上。而友誼的獨特，在於它基本上是在共同的興趣、嗜好上並駕齊驅，並且共同分擔責任。成熟的友誼是向他人開放的，其基本上是友善的。

古典神學對以「友誼」來描述聖三的關係，抱持懷疑的態度，因為他們害怕這種互相對等往來的關係，會使三位之間的區別消失。但事實上，在愛內，共融與互異是相互有關而非彼此對立排斥的。成熟的友誼更增強了彼此的獨特性。

猶太教與基督徒信仰傳統，基本上都含有天主對世界的友誼的意味。因此，智慧的聖三，也可以以友誼來描述。**賦予人能力的聖神**，在順利與困頓的環境中與我們為友，使世世代代

的人成爲天主的朋友。**智慧耶穌**是降生的神聖友誼，款待所有的人，歡迎所有的人進入他毫無歧視的餐桌，甚至接納客納罕婦女生病的女兒（瑪十五 21~28）。他稱跟隨他的男女爲朋友，而不是孩子、僕人或門徒（若十五 15）。我們多少也可認出，那些人會回稱耶穌爲「朋友」。**充滿愛的智慧母親**，以友誼之愛接觸普世及其中的每一個體，並渴望宇宙萬物樣樣都好！

以智慧的比喻及友誼的關係作爲聖三的象徵，可提供「父、子、神」聖三一男性的、階級的、排他性的一關係的另一種選擇。使聖三的象徵因而更溫馨，更涵蓋了普世人類的經驗與渴求。

2. 真實的平等

上述的神學詮釋以女性經驗的觀點，確認「關係」是一切存在的中心，但是這關係性也有其危機。此危機源出於婦女有不太容易與他人建立關係的傾向，也就是說太注重他人的需要或太倚賴他人的指導，以至於個人的核心混亂了。女性主義神學家盧德（Rosemary Radford Ruether）描述女性應尋找新的關係模式，拒絕性別和男性中心的刻板印象，她主張²⁵：

「真實的友誼並不是兩個半人之間的關係，而是在兩個完整人格之間的關係。只有當壓迫和排斥停止在交往中施暴時，才有真正的友誼。我們尋找一種人際關係的新概念，那是一種不競爭，沒有高下階級，而且互相提攜的關係。真正的友誼關係不僅將人聯合起來，而且幫助人建立個人的獨特性。」

在這一點上，古典信理與女性主義的觀點再次不謀而合。歷經數世紀對於聖三三位之間從屬的關係的辯證，更肯定了三

²⁵ 參閱：同上，219 頁。

位之間不同，但絕對平等的關係。三位是同樣永恆的，就如同火不能沒有光與熱而獨自燃燒。三位在神聖性、偉大和愛中是一樣平等的，套句聖奧斯定的話²⁶：

「聖三是平等的，因此就其神聖性來說，父並不比子偉大，父、子一起也不比聖神偉大；或甚至三位中的任何一位，也不比聖三自身卑微。」

聖三的象徵顯示出一個平等的團體，這與女性主義所秉持的人際關係的最深和諧是一致的。聖三之間不是階級高下的不同，不是統治與被統治的關係，而是一種平等共融的關係，這模式更反映出在許多研究中所指出的女性在世界中常有的存在方式，也就是一種共融的關係。這關係使個人在團體中能有其主體性的成長，也能透過成員的努力使團體更為茁壯。因此，個人獨特性的發展，並非透過關係的擴張，而是透過深度陪伴的力量。這種尊重個別差異與相互平等的互相陪伴關係，實在是聖三象徵的最佳寫照。

3. 包容多元的團體

神聖的智慧是三位之間的互動、平等與共融的關係。這共融是指相互有關的共融，而非使獨特性消失的共融。姜森認為可以以三重交叉的螺旋來比喻這種多元共融的關係。就生物學而言，雙重螺旋鍊—染色體—攜帶了人類的所有遺傳基因，這實在是生物中最奧秘的形式。每一螺旋並非來自另一螺旋，而是各自獨立的結合，且是以旋轉舞蹈式的、一分一合的方式運轉，因此而產生新的生命。三重螺旋的形象具體呈現了這種給予生命的運轉方式。這形象也指出聖三奧秘的豐富性，向內是平等運行的共融，每一位是不同的，結合在一起就成了生命的

²⁶ 參閱：同上。

本源。

天主內的螺旋動力，向內、向外、向前導引創生宇宙，並非由於需要，而是出於友誼，出於自由、豐盛的友誼的流溢。世間的破碎與罪惡，正反映聖三的真實，而且已經在聖事中，在友誼裡，在治癒與正義的獲取過程中，反映出聖三的生命之舞。

聖三的象徵，指出人間團體的最高理想與價值，奧秘的聖三是批判父權結構的先知！

三、天主聖三與陰陽太極

姜森主張以三重交叉的螺旋來比喻聖三的多元共融關係，讓我聯想到在東方文化中，或許也可以以陰陽太極來表達聖三的創生宇宙。如果真能以陰陽太極來了解聖三的宇宙創生，或許更能為東方人在聖三信理的了解上開出另一扇門。

《周易》是一部東方人試圖解說宇宙創生及其演變萬化的書。其形成脈絡，上應追溯到伏羲一女媧時代，再沿黃帝、堯舜禹，夏商周到春秋秦漢，而具完成。在這個歷程中，後人只記得有個簡單的「八卦」符號時代，卻忘記了陰陽理論發展的重要內容。

本文將嘗試由「易」、「易有太極」、「一陰一陽之謂道」以及「生生之謂易」來看太極陰陽與聖三。

(一)「易」之三義

論及《周易》之「易」，《周易·乾鑿度》一書提到：「易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。」也就是說易含有「簡易」、「變易」與「不易」三層意義。此書

又詳細解釋此三層意義²⁷：

「易者，其德也。光明四通，簡易立節，天以爛明，日月星辰，布設張列，通精無門，藏神無穴，不煩不擾，澹泊不失，此其易也。」

也就是說，以「簡易」的角度來看，易之德創生、蘊育萬物，確實可用來形容滋生萬物的聖神²⁸：

「變易者，其氣出。天地不變，不能通氣，五行迭終，四時更廢，君臣取象，變節相移，能消者息，必尊者敗，此其變易也。」

「變易」之氣出與不出，影響天地、五行、四時與人文至深。聖言取了血肉，降生成人，改變了天、地、人之間的關係，為天、地、人帶來了調和的新關係。因此，「易」之「變易」可用以解說聖子對於宇宙之救贖。

「不易者，其位也」²⁹。不變者，是其本源，也可說是「易」的不變本體。這「不易」之「易」，也可視為天主之本體，聖三之第一位。

綜觀以上「易」所內含之三層意義，可以之解釋聖三的三位一體的內在關係。「易」本身含有三義，可意指聖子與聖神自永遠即與天主本體同在，天主自永遠即內含三義，內含三位。

(二) 易有太極

既然「易」所內含之三層意義可以解釋聖三的內在關係，則「易」的外顯太極陰陽的比喻，或許也可用來解釋外

²⁷ 參閱：江國樑，《易學—研究基礎與方法》（台北：學易齋，2000），95頁。

²⁸ 參閱：同上，95頁。

²⁹ 參閱：同上。

顯的聖三。

易學專家江國樑認為，太極本身就是一個有限的整體，它是一個大宇宙；地球是一個宇宙，稱中宇宙；人也是一個宇宙，稱小宇宙，細胞也好，蛋白質分子也好，原子、中子也好……都是一個宇宙，稱微宇宙。說其大，無限的宇宙就是一個宇宙總體，它是「太極」的全方位的無限重疊變化，稱「無極」，老子謂之「道」³⁰。

明顯地，由以上這段大小宇宙的解釋文字看得出來，易經哲學是無神觀的。不過，我們也不必就因而將之歸為無神論，因為基本上，易學是在哲理上解釋宇宙的創生，而不論證有無神的論題，因而我們仍可引用《易經》的解說，引用東方人的宇宙創生說，來述說聖三的創生萬物。

以江國樑的說法，「太極的全方位的無限重疊變化，稱無極，老子謂之道」，則這無極，這道，應該就是易。「易有太極，是生兩儀。」表達了內在之聖三與其外顯之發生。很巧妙的是，在《易經》中也用了「生」字，易「生」了兩儀，表達得與父「生」子、「生」聖神有極其妙似之處，都指出兩儀並非「易」之所造，而是「易」之所生，是與「易」原為一體的。所以說，「易」與太極、兩儀的關係，就如同天主內在與外顯的關係一般，是源出同源，原為一體的。

(三) 一陰一陽之謂道

那麼何謂兩儀呢？兩儀即陰陽。「一陰一陽之謂道。」在論及易與兩儀，習慣說「陰陽」、「一陰一陽」，總是先「陰」而後「陽」，從來沒聽人說過「陽陰」，先陽而後陰。由這種習慣性的說辭中，更可見出在殷商時代，或者更好說

³⁰ 參閱：同上，41頁。

在伏羲一女媧時代，人們就以「陰」先「陽」後來描述兩儀。陰與陽同等，或甚至陰比陽先的概念，早已存在古代人們的心中。

古代人通過對於宇宙萬物相對現象的直接觀察，得到「陰」「陽」的概念。《朱子大全·易綱領》一書中提及：「盈乎天地之間，無非一陰一陽之理」，在古人心目中，天地、男女、晝夜、炎涼、上下、勝負……，幾乎生活環境中的一切都體現出普遍的、相互對立的現象。根據這種直感與觀察，古人將宇宙間變化萬千，紛紜複雜的事物分爲「陰」「陽」兩大類，一陰一陽衍繹爲爻、卦，可以道盡宇宙間的千萬變化，因此說一陰一陽之謂道。姜森認爲可以以三重交叉的螺旋來比喻聖三之間的多元共融關係，在此筆者認爲，我們也可以「一陰一陽」的消長互動關係，來比喻聖三的生命創生與運轉的方式。

不過，在符號的爻、卦進入繫辭的義理解說時，陰陽的平等關係已漸次削弱。當「陰陽」宇宙創生的兩股力量以乾坤兩卦代表，並以繫辭解釋其涵義時，陽尊陰卑的情況就明顯出現。以天象徵乾卦，以地象徵坤卦，就明顯地標示出陽尊陰卑的情境。反而在象數之學中，不似義理之學，保有更接近遠古「陰陽」，陰先陽後的傳統。

北周時衛元嵩的《元包》一書，其卷前的目錄是：「太陰第一，太陽第二……」；這書的八卦次序與帛書一樣。帛書《老子》甲乙兩本皆〈道〉在下，〈德〉在上，而此書陽卦在下，陰卦在上，正與帛書相符³¹。象數之學，一向被視爲占卜、數術之學，是被所謂的正統義理之學所貶抑的，這也多少符合了女性被父權結構所排擠的原則，在這被排擠的

³¹ 參閱：同上，242 頁。

象數之學中，反而保存了更古老的傳統。

(四) 生生之謂易

一陰一陽之謂道，道之運轉，帶動生命的運轉，生生不已，大小宇宙因而形成，無限重疊變化是為「無極」，太極與無極，又已然回歸「易」，因此說「生生之謂易」。宇宙萬物生生不已的一切，終將歸於「易」，歸於生命之本源。就如同子、神帶給並滋養宇宙萬化之生命，最後終將統合一切歸於天主本源。生命的一切誕生、成長與滋養，已是天主生命的彰顯，生命的終向是回歸生命的本源，聖三的天主。「生生之謂易」在簡短數語中，道盡了外顯的聖三與聖三的本源，巧妙地互擁為一。

「易有太極，是生兩儀」、「一陰一陽之謂道」、「生生之謂易」，《周易》之中的這些經典之言，蘊含著極為豐富的宇宙萬物的創生之言，也可作為東方人了解天主創造天地、滋生萬物的另一套表達語言。

結語

使用《周易》的陰陽太極來描述聖三與宇宙創生的關係，由女性主義神學的角度來看，要相當費力地才能在「陰—陽」的先後秩序上，看出在古遠的時代裡，「陰」與「陽」是對等的兩個創生力量。至於《易經》落入義理的解釋與運用時，就完完全全落入陽剛為強、君父權威至上的架構中。因此，使用東方的哲理來詮釋信仰，幾乎無可避免的會落入父權結構的巢臼中。以女性自覺的角度來看東方哲理思想，處處可見濃厚的父權意識型態。不過女性主義神學也不必自絕於東方文化之外，反而以女性尊嚴的角度，重新檢視東方文化的一切，更能促進女性主義神學與東方文化之交談。

「吃過飯嗎？」

女性神學反省基督論的一個適當切入點

葛素玲¹

引言

「吃過飯嗎？」在台灣常常可以聽到這樣的問候語，一天之內甚至會碰到好幾次有人問你這個問題。通常的回答會是：「吃過了，謝謝。你呢？」「哦！我也吃過了，謝謝。」

說實在，這是一個看似簡單、其實卻是相當複雜的問題：「吃過飯嗎？」

說它簡單，因為它在表達我們認知到食物對我們的生理生命確實重要；說它複雜，在於我們吃的飯是否已使我們得到真正飽足，不再飢餓。如此，這個問題就不再只是單純粹地問你「吃過飯沒有？」而是問你「吃飽了沒有？」也就是在問你：吃了的食物是否已經足夠讓你的肚子飽了，不再飢餓；或是，其實吃得還不夠，還需要更多食物才行。

有一天，我跟我的中文老師一起吃午飯，這經驗使我對這個問題有了更深的理解。那天，她吃的是三明治；而我，這個外國人吃的卻是米飯，當我注意到這事時不禁莞爾。她解釋說三明治只是「點心」，只能解解饞，不久她就會想吃那真能讓她填飽肚子的米飯！對她來說，米飯才是真正的主食，點心只

¹ 本文由英文寫作，請何麗霞小姐譯成中文發表，特此致謝。

是**零食**，不能與米飯相提並論，更不可能取代米飯。當時，我一邊與老師一起吃午飯，一邊還在思索：假如我們以關心一個人的信仰生命作出發點，是可以問「吃過**永生的飯**了嗎？」這個問題正是做**女性神學反省**時的適當切入點之一。

這個問題，可以幫助我們把關注的焦點集中在今日女性神學工作者所嚴厲批評的基督論，因為「在教會信理的各個課題中，基督論裡的論述對女性的壓迫及排斥，顯得最為廣泛、最為厲害」²。若把這個訴求放入上述故事的「語言」中，就是說基督論是最常使婦女們的信仰生命乾涸的信理課題，使婦女不斷企盼那能飽足心靈的**主食**。這個對基督的渴望為基督信仰的核心帶來發人深省、痛心疾首的問題：婦女可以體驗耶穌基督到甚麼程度呢？也就是說她們受邀「從耶穌身上吸取養分」，可以吸取到甚麼程度？婦女的信仰生命是否只能得到「**零食**」作為養分，而得不到那激勵她們、滋養她們，帶領她們圓滿地經驗生活基督的「**主食**」？最後，我們要問，究竟是誰掌控了基督論這個供應永生食糧的「飯碗」，使得對婦女來說，碗中只有「**零食**」，而無法使信仰生命飢渴的婦女們可以在永生天主內得到真正的飽足？

本文試圖透過女性神學的角度說明婦女對基督的渴望，並探究下列問題：誰圍坐天主的餐桌？誰可以享用筵席？誰是邀宴的主人？

女性神學反省

女性神學透過批判法（critique）、資料交叉對照（alternate sources）和重新建構法（reconstruction）這三部過程把這個渴

² Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1990), 151.

望帶到意識和批判反省的層面，檢視婦女產生渴求的原因（批判法），探索基督宗教經文和傳統對這些問題的洞見（資料交叉對照），並且加強表達新願景的詞彙描述那邁向基督「米糧」公平分施眾人的日子（重新建構法）³。

女性神學反省主要由婦女基督徒進行，她們渴望在天主的光照下，認識天主、愛天主、愛萬物，好使世上一切一女人、男人、地球和所有生物一欣欣向榮⁴。這由婦女觀點出發的神學反省，在亞洲有一個特殊的急迫性，婦女基督徒努力認識基督、經驗基督，但這個基督卻是由西方進口的，與亞洲人生活無甚關連。面對這樣的情況，婦女們必須問耶穌對她們來說到底是誰，如果耶穌基督在亞洲婦女生命中有一個位置的話⁵。

³ 見 Elizabeth Johnson, *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology* (New York: Crossroad, 1990), 97~112.

⁴ 盧德 (Rosemary Radford Ruether) 主張：「女性神學的批判原則在於對婦女的提升，因此任何否定、貶抑或扭曲婦女完整人性的，均應視之為非救贖性的。以神學的角度而言，任何貶抑、否定婦女完整人性的，都應假定為不能用以反省神聖或與神聖真實的關係，也不能用以反省萬物之間真實的本質，或成為真實的救贖者，或一個團體或救贖的訊息和工程」。見 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 18~19. Ann Carr 曾寫道「...『女性主義者』...就是指一個人（不論男女）承認婦女擁有完全的人性，承認多個世紀以來在教會和社會上的不平等和不正義已成為婦女境況的特點，並決意投身糾正不公」。“Feminist Views of Christology,” in *Chicago Studies* 35: 2 (1996) 128.

⁵ 對耶穌的詮釋，西方的理解和基督論信理的西化，被一些亞洲女性神學家仔細地檢視。資料包括 Chung Hyun Kyung, “Who is Jesus for Asian Women?” in *Asian Faces of Jesus* (ed. R.S. Sugirtharajah. Maryknoll, NY: Orbis, 1993), 223~46; Virginia Fabella, “Christology from an Asian Women’s Perspective,” in *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women* (eds. Virginia Fabella and Sun Ai Lee Park. Hong Kong: Asian Women’s Resource Centre for Culture and Theology, 1989), 3~14; Kwok Pu Lan, “Emergent Feminist Theology from Asia,” in *Women & Theology* (eds. Mary Ann Hinsdale and Phyllis H. Kaminsky.

(一) 批判法

批判的過程包括分析造成婦女信仰生命不得飽足的原因，以及釐清哪些是緊握基督論飯碗、並否定婦女有權分嚐的特權階級。詳察這兩部分，可以揭露神學，無論一般神學或基督論，如何以各式各樣的方法、有系統地壓迫婦女和使婦女邊緣化。

雖然在聖經中對「聖者」原有各種屬於女性和大自然的稱號，但在婦女的信仰生命中，她們必須服從由男性觀點操控的聖經解釋和評註⁶，被迫使用那些佔據主流的男性象徵、名號和意象來形容天主。結果阻礙婦女以「天主看了他造的……認為……很好」（創一 31）的女性肉身來承認自己是「天主的肖像」（*imago Dei*）。而且，想要達到基督門徒和團體領導者的女性典型，或進行倡導這種女性典範的努力在基督徒團體中持續不斷受到排斥。

性別歧視的泛濫，同時呈現在結構（父權制度）和思維模式（男性中心論）中，繼續保護並捍衛在基督宗教傳統內的男性特權，對此，有一本祈禱書，名為〈孩子們給天主的信〉有更好的說明，書中一位小朋友西維亞寫道⁷：

Maryknoll, NY: Orbis, 1995), 93-98.

⁶ 對撒辣依、哈加爾和亞巴郎故事的評註和解釋即為一例。由男性的觀點，這個故事的中心點在亞巴郎身上，和他沒有子嗣一事上。女性主義的反省指出因著對哈加爾的利用和虐待，使得亞巴郎的渴望能實現，尾隨而來就是因為一個兒子的出生而造成女人之間的敵意。見 Phyllis Trible, *Texts of Terror*, (Philadelphia, 1984), 9-35.

⁷ Birgitta Larsson, LTS, "Feminist Theology and the Chinese Church." Paper presented at "Ministering Women, Women in Ministry: A Conference on Feminist Theology in Chinese Contexts," Hong Kong, June 2002.

「親愛的天主：

男生是不是比女生好？

我知道你是獨一無二的，但求你公平一點。

西維亞 敬上」

在這樣的神學批判內，基督論時常受到責難，被指是壓迫婦女的信理。指控的焦點通常在耶穌男性身分的問題上，以及耶穌的十架常被用來壓迫婦女，使她們保持沉默⁸。女性神學家很清楚耶穌的男性身分不是問題所在，問題在於他的性別一直以來被高舉至過度重要的地位，遠遠凌駕其他眾多意義之上(例如他對天國和其重要性不容妥協的宣講，他對「阿爸」深刻的情感等等)，然後天主的男性身分也被陳述：如果耶穌是男性，耶穌是天主，那麼天主必為男性。若天主是男性，那男人必為人類的標準，必能優先到達天國，因此男性的優越性高於女性，男性受到更多的眷顧，女性的生命沒有男性的生命有價值，男性特權和對女性的宰制充斥於整個社會和宗教⁹。

神學的著作如戴爾都良、奧古斯丁和多瑪斯阿圭拉等人的作品都證明了基督宗教內充滿了厭惡女人的思想，而且相信，若女人希望接近天主或肖似天主的話，她們必須克服，也即否定她們的女性身體¹⁰。

如果基督徒的生命是召叫人在基督內與天主相遇的話，那

⁸ 見 Rita Nakashima Brock, *Journeys by Hearts: A Christology of Erotic Power* (New York: Crossroad, 1988).

⁹ 見 United National Report “The World’s Women 2000: Trends and Statistics.” 婦女是性虐待和暴力虐待的受害人，受制於各式各樣的暴力行為，諸如：焚燒新娘 (bride burnings)，被賣作「外籍新娘」，因戰爭的後果而受強暴、被賣為妓等等。面對基督奧體所受如斯的褻瀆，教會卻出奇地沉默。

¹⁰ 見 Tertullian, *De Cultu Fem.* 2.2; Augustine, *De Trinitate* 7.7, 12.7; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 92, a. 1, as. 1.

對婦女來說這如何成爲一個現實呢？基督既是一個「男性」，那麼婦女永遠無法真正地接近他，因爲她們無法分享其圓滿的男性身分。這個神學上對耶穌男性身分在人性 and 救恩兩方面的誤解和誤傳，造成了以男性肖像和結構來形塑的基督徒團體，即由男人管理，由男人掌握基督論的飯碗的情形。婦女的聲音和經驗被有系統地排拒在神學反省之外，更進一步證明了是男人坐於天主的筵席上，他們飽享食物，他們受到跟他們一樣是男性的天主的邀請。

女性神學在這現實中掙扎，質問這個情況是否天主爲婦女所設計的，這是否就是透過耶穌的宣講、我們所知道的和經驗到的天國！

(二) 資料交叉對照

從聖經尋求解放的元素是一件緊急的任務，這也牽引出婦女信仰生活不得飽足而引起的渴求所圍繞的問題。這個追尋獲益於三個專業的學術領域的幫助，使得婦女更易於尋找耶穌所宣講的天國的平等思想。這三個領域是聖經文學批判、現代聖經學者對耶穌的生平、死亡和復活的研究，以及智慧傳統中的基督論¹¹。

¹¹ 這方面的學術著作有 Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament*, (New York: Doubleday, 1997); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1991); James D.G. Dunn, *Christology in the Making*, (Philadelphia: Westminster, 1980); John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, (3vols. New York: Doubleday); Elizabeth A. Johnson, "Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology" *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1985) : 261-94.

1. 聖經文學批判

在現代聖經文學批判中，女性聖經神學家的作品，例如 Sandra Schneiders，向讀者呈現了閱讀聖經的新觀點，她指出在福音文本中有三個「世界」：文本「背後的世界」（歷史批判的部分）、文本的世界（對於當時接受該文本的團體而言的神學意義），以及文本的未來世界（對今天閱讀該文本的團體的文本意義）。雖然我們不可能進入生活在第一世紀巴勒斯坦的耶穌基督的意識（文本背後的世界），但我們可以了解他生活的年代，進而能掌握他的話語和行動的意義（文本的世界），使得今天基督徒在跟隨他的路上，也能得到鼓舞和激勵。這個聖經文學工作在今天基督信友團體的實踐中有令人震驚的意涵，對女性神學的反省而言，它的意義更是不容低估。Schneiders 主張：

「教會所宣布的耶穌形象低於——沒有忠於——歷史中的耶穌，雖然前者是植根於後者。由於學者、聖人和對意識形態批評的努力，發現了二者之間的差異，並要求把訊息淨化，在這一點上歷史中的耶穌有重要的意義，透過學者的努力（歷史批判註釋），使它在文本中展現出來。¹²」

這是一個關鍵，指出了如何解開男性霸權對基督論和基督論飯碗的控制。

2. 現代聖經學者的基督論研究

現代聖經對耶穌的生平、死亡和復活意義的洞察，使他對天國的宣講和婦女作為其門徒和導師的地位，此二者的意義有更深刻的掌握。耶穌的目光牢牢地注視著天主，透過他的宣講、

¹² Sandra Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scriptures* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), 10.

治癒和邀請所有人到「開放的餐桌」的行動，他活出了天國的意義。在耶穌對天國的實踐中清楚地指出誰特別受邀到天主的筵席上：窮人、被排斥者、邊緣者、「他者」、世界上的「小人物」。耶穌基督的天主不是一個有差別待遇的天主，不是一個父權制度和性別歧視的天主，而是一個獨一無二的天主，祂讓耶穌使眾人真正的喜樂¹³。這也包括婦女在內，她們被邀坐席，盡情享用，直到飽足。

聖經學者也重新聲明在福音中的婦女，她們在宣講和實踐天國上，佔有重要的地位和角色，這一直以來都被大大地忽略或被視為無足輕重，之前遭忽略或鮮少提及的婦女現在被放回「天主與人同在」這個故事的融合中。沒有名字的婦女如撒瑪黎亞婦人（若四）、患血漏病的婦人（谷五）、被指犯姦淫的婦人（若八）和在埋葬耶穌時為他傅油的婦人（谷十四）等，被重新宣認為在耶穌生命中有力量、有影響力的人，是她們向他傳達神學思想，教導他治癒的力量，稱他為她們在這個不義社會中的保障，並表達了她們對追隨耶穌代價的深刻瞭解。

其中一個婦女被女性神學由福音的邊緣放到基督敘述的中心，就是瑪利亞瑪達肋納，基於作為基督復活第一位見證人的重要性和地位，她被任命為「宗徒中的宗徒」，對現今教會中婦女的地位和角色來說，是充滿力量的來源。這個充滿力量和熱情的婦女門徒的名字，在四本福音中都曾被提及，她自己的門徒故事與福音故事中的妓女被合併在一起，使「瑪達肋納」成為與「已被基督重整成功的妓女」（reformed prostitute）同義的名字，這是充滿基督徒想像力的意象。在福音中把她被描

¹³ 參見 “Jesus’ Dealings with People Liberate Them and Make Them Glad: Jesus as Companion (At Table),” Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (Trans. By Hubert Hoskins. New York: Crossroad, 1979), 200~18.

繪為一個想法清晰和慷慨大方的婦人，不特才勇兼備，且充滿信德。《馬爾谷福音》清楚地記載了在耶穌受難、死亡和復活的過程中，她表現了堅定的誠摯，使她同時為男性和女性奠定了門徒的典範。

自耶穌在加里肋亞從事使命事工之初，直至他死亡及復活，婦女們都跟隨著耶穌，是門徒團體的一分子，她們在初期信友團體中佔了重要的地位，肩負團體發展的責任。顯然，按照聖經對耶穌職務的描寫，婦女的身分及貢獻有其不容抹殺的地位¹⁴。女性神學反省的目標是要婦女重拾這些資源的權力，好使今天的團體能夠在福音的力量中邁向未來，使婦女在這個福音的力量中，能在天主開放的餐桌前平等坐席。

一個更深刻的問題現在出現了：**誰得到吃的？**是不是所有被邀請坐席的人都得到同樣的食物，或是有些人只得到「**點心的零食**」，有些人則能吃到「**米飯的主食**」？反省這些問題能使我們進入耶穌，從「公平的邀請」到「天國開放的餐桌」，這個徹底意義的逐步瞭解。

福音裡其中一個最有力量的相遇事件發生於加里肋亞海「對岸」餵飽五千人之後（瑪十四 13~21），耶穌與一個外邦「無名」的婦人相遇，她以一個令人不安的問題勇敢地面對耶穌：誰得到吃的？只有猶太人嗎？或是天主也邀請外邦人坐席嗎？（瑪十五 21~28）這是一個著名的故事，她大聲吶喊，懇求耶穌治癒其女兒，並被耶穌毫不客氣地回絕。

初次閱讀這故事時，會使人認為這是一個治癒的故事，但經過更深的反省後會發現，其實這個故事帶領我們一步步地瞭

¹⁴ 見 Elisabeth Schüssler-Fiorenza. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983).

解這無名氏、這非猶太裔的婦人實際上在挑戰、動搖存在於耶穌使命事工內的宗教排他主義，也就是說他認為天主「開放的餐桌」只有猶太人受到邀請。透過她的教導，耶穌衝破了自身的樊籬，展開「彼岸」之旅（瑪十四 22），對天主在這個世界要完成的事工達至一個嶄新的、撼動人心的理解。

耶穌對「開放的餐桌」的意義獲得了新的洞悉，並使另一個在海「另一邊」的增餅事蹟一餵飽了四千人（瑪十五 32~39）一成為這個新理解的印記。天主的餐桌是為每一個人準備的，沒有差別待遇，天主的「佳餚」是為所有人備用，要讓所有人飽足。

3. 智慧傳統中的基督論

最後，在基督論的智慧傳統中對第三個問題有關「天國開放的餐桌」提供了洞察力：**誰提出筵席的邀請？** 聖經學者聲稱耶穌復活之後，他的門徒在這個經驗的光照下才開始說出他是誰，並以不同的方式明認他是天主。其中一個最早的形象，他們把他等同為**智慧**（Sophia 蘇菲亞）。

建基於智慧這個最早對復活基督的確信，女性神學力圖重獲這豐富傳統的力量以為資源，提出婦女在天主筵席上飽享天糧的渴望。在希伯來典籍中，智慧是天主發展最完備的擬人化形象，在《箴言》中她有很多不同的角色：街頭傳道者、賦予生命者，臨在宇宙的創造中，對所有尋找她的人給予生命。智慧也是一個令人讚賞的女主人，她擺設飯桌，放上精選的佳餚美酒，派遣僕役出外邀請所有人參加筵席，「來吃……來飲……好使你們得以生存」（箴九 1~6）。

聖經學者已追溯出保祿、瑪竇和若望如何在這智慧傳統上表現耶穌就是智慧—天主開展於世界的女性擬人形象。降生成人的智慧就是宴請筵席的主人，她是那一位：「她世世代代，

進入聖善的靈魂〔不論女男〕，使他們成為天主的朋友和先知」（智七 27）。如同 Elizabeth Johnson 所證明的：

「重新使用智慧的意象，使男性主導的神學僵局帶出了一條活路，智慧降生為耶穌可被理解為多方面的對立並存（coincidence of opposites）：遭折磨仍受光榮；既是天主自身的存有又是血肉之軀；既是一個人又是一個先知，更是智慧她自己的臨在。一個古老的基督學稱號在女性神學的反省中出現了新的魄力：智慧耶穌，或耶穌—天主之智慧。¹⁵」

（三）重新建構法

上述的反省在基督信仰內，對理解耶穌基督和其實踐帶來特殊的挑戰。女性神學發出**皈依**的呼喚，它強調 *metanoia* 的需要，即一個真正「內心的改變」，在其中，婦女可重得其女性肉體的美善，承認她們的創造是「天主的肖像」，男性可肯定這善是天主計畫的世界裡重要的一部分。

這「**內心的皈依**」是一個召叫，要我們棄卻任何把耶穌基督強化為一個排他的、男性的方式存在世上的理解。它修復基督奧體成員的平等性，這是眾人自洗禮獲得的（迦三 28），教人轉向門徒平等的絕對實踐，這是耶穌所教導的，而且他身體力行在他的教導和職務中。這是一個朝著革命性教會學的轉向，要求在禮儀中、教會結構和決策階層中，納入婦女的聲音。這是一個意識的反省，使天主的國度更能真實存在，所有人都渴望享用基督食糧的這個要求更明確有力，好使大家都能說：「我吃過了，而且吃得很飽！」

亞洲的聲音和經驗在這個新的願景和重構中，有潛力帶來

¹⁵ Elizabeth Johnson, *Consider Jesus*, 112.

新的洞察力。雖然今天的基督論思想泰半由西方男性聲音和經驗形成，我們可諮詢其他宗教傳統的信友，耶穌故事那些部分觸碰到亞洲人的心靈，並從而獲益。Aloysius Pieris 提出下面這些的故事：耶穌為門徒們洗腳，展示出謙卑和服務的態度，那不是傳統中主人對待僕人的樣子；犯姦淫的婦人說明了耶穌毫不含糊地站在受壓迫者和那些受男性權力結構責難的一邊；還有在其子十字架下哭泣的瑪利亞，提出了對戰爭與和平和宗教暴力泛濫的問題¹⁶。

由女性主義角度在發展中的亞洲基督論有另一個基督論方法的重構方式和轉移，我們會問基督在亞洲那裡，使她／他被邀請參加筵席，飽享美食。由「你是『誰』？」到「你在『哪裡』？」顯示出基督論問題的擺動，它挑戰了基督徒跨越宗教的僵界，如同耶穌所做的一樣，他當日渡過加里肋亞海到「對岸」，好能找到天國意義新的洞識。在基督亞洲面貌的神學反省中，使我們發現和承認，基督今天與我們生活在一起，臨在我們中間。

這不是一個有權力的、在父權結構中統治一切的男性形象，而是一個印度基督破碎的身體，代表了數百年來在殘忍的種族隔離政策（segregation）下所有被排斥的人、被社會遺棄的人；韓國的基督是在含著恨意的苦難中受折磨的身體（the *Han-ridden body*）；呈現婦女在哺育子女時所彰顯之「**亞洲女性形象的基督**」（Christa of Asian womanhood）；以及亞洲第三世界的基督是在世界中的卑微者¹⁷。隨著我們對承認這些活

¹⁶ 見 Aloysius Pieris, "Inculturation in Asia: A Theological Reflection on an Experience", In *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* (Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., Aachen, 1993), 133~45.

¹⁷ 見 Aloysius Pieris, "Does Christ Have a Place in Asia?: A Panoramic

生生的基督面貌的存在，我們同時也挑戰著教會，並有潛力在今天的世界帶領信友團體以新的方式與天主合作，實現天國。

女性神學反省是一個力量能讓早已蒙塵的道成肉身和十字架神學思想重新獲得力量，成為世界上不論女男、貧者和富人、被排斥者和包容者的力量和挑戰來源，使他們找到自己的聲音，飽享食物，說出他們在基督內活生生的信仰。

結 論

兩千禧年的和好年中，台灣製作一張海報正好適合作為本文的結論。這海報描述台灣很多不同的人—女人、男人、小孩—齊集在天主開放的飯桌前。不同文化和語言的族群以及各個政黨共坐一堂。這是一個「喜悅」的圖像—這個由耶穌以言以行為那麼多人實現的喜悅。這是一個活生生的基督論的圖像，它是一個女性神學反省，為所有天主子民所預視的目標。在那新的一天，基督論將被肯定為一個信理最能在婦女和所有信友的信仰生活中滋養他們，給予飽足的食物，使天主子民永遠不再飢餓。這才是能對「吃過**永生的飯**了嗎？」這個問題，做一個實實在在的「是」的答覆，在廿一世紀基督論的各類論述中都能不斷地迴響。

女性神學與婦女關懷

鄒逸蘭

一、從關懷婦女到婦女關懷

天主教會關懷婦女不是什麼新鮮事，有關於家庭的文獻通常會提到婦女的重要性；提到婦女重要性時，也免不了提到婦女的特質，以及與這些特質的相關注意事項。過去如果有人說教會不關懷婦女，多半會遭到抗議，並以聖母的重要性拿出來當作教會重視婦女的「證明」；在教會去神秘化，聖母的神聖崇高被她的「門徒身分」取代成爲強調重點時，這種辯護詞的使用也隨之淡化、鮮少聽聞了。同時，社會上男女平權的聲音越來越大，教會的男女「不平等」卻仍缺少注意，於是自然而然把「婦女關懷」想成「關懷婦女」；其實二者有很大的差別，因此混爲一談也可能產生很大的問題。所以在談「婦女關懷」之前，必須先看看與「關懷婦女」相關的一些迷思。

（一）工具性的目的（關懷婦女迷思之一）

婦女的重要性在哪裡呢？從舊約時代一直到近代社會，在科技發展代替大量人工、醫學發展降低嬰兒死亡率之前，無論是游牧維生或是農業生產，人口豐盛是必然的需求；男丁興旺對戰爭的優勢也是關鍵性的因素；家族的血脈、姓名必須經由兒子繼承、傳遞；婦女參與其種族或民族之經濟、軍事活動的方式便是經由生育子女來「增產報國」；子女衆多被視爲上主的祝福。男人的妻、妾、子女人數，和他的財富、政治地位是

成正比的；甚至妻、妾、子女也是他財富的一部分。女人的地位與重要性來自她在男人眼光中的角色與利用價值，美貌外表與生育能力使她能因抓住男人的心（以及他的物質供應）而有生活保障。男人從事農林漁牧、經商遠行、打仗離家，甚或自己的社交冶遊，作父親的不在家可能是常規，家庭的穩定便靠母親來維持了。女人的性與性行爲，也受到家族與社會法律的管制。關懷婦女，很少不從這些工具性的目的出發。

從男獵女耕、到男耕女織，從家中牧場到工廠生產線，女人呈現出她們從事多種工作的能力與彈性。每次都是在男人從獵場回到農場、從戰場回到工廠而需要有工作可以做時，女人便讓出了已很熟練順手的工作給他們，被擠入一個更狹小的空間，開發另一項也許不被視爲工作的的工作，維持家務、改善家計。她們沒有受教育的機會，卻因此被瞧不起、視爲無知；同時懷孕、生產、養育、家務已消耗大量的體力、精力、時間，除了少數上流社會的幸運婦女有人伺候，可以發展才藝，大部分女人哪有閒情逸緻讀書識字、舞文弄墨？女人和生命的親密接觸，使她除了運用理智思考，還保持了來自身體的直覺，使她即使沒受正規的學校教育，也可從日常經驗發展生命的智慧。

（二）隱形的控制（關懷婦女迷思之二）

就像母親關愛子女，會供給他／她們的需要，安排他／她們的生活，教導他／她們一些規範、提供她自己的一些想法；她自然而然覺得自己所交付的一切，必然是最好的。她希望子女充滿活力創意，但是當他／她們有自己的想法時，她常常會想盡辦法讓他／她們最後還是照她的想法去做，而不覺得這是「控制」。教會被稱爲「慈母」，但慈母教會難道完全超脫了這種人間的習性嗎？慈母教會固然受到聖神的帶領，做具體決定的，還是清一色的男性：在教會內外歷史中，當女人的經驗、

直覺與智慧無法用理智方法測量、超越男性本能了解的限度時，便會被某些權威扣上愚昧或異端的帽子，作為維持他掌控權力的藉口。在這樣的背景下對婦女的關懷，即使不能否認他們的善意，也不能忽略他們的限度：這限度還包括了「不知自己是在控制」的盲點。

這樣的社會與教會背景下所建立的神學、靈修理論，視野有限、急於保護其認為之「正確觀點」與「客觀標準」，實在難逃主觀見解，不但所強調的女性特質是片面瞭解，為方便權力的掌控，更加以神權化、絕對化；婦女所應修習的「德行」（如順服），有時反而也成了限制她們完整發展的束縛甚至緊箍咒。至於缺乏醫學知識時對女性生理現象（如月經）之詮釋，經過制度化後，曾造成社交隔絕、限制宗教活動的痛苦（如對不潔之規定）；雖經耶穌帶來新的意義與作法，受到希臘羅馬思想影響之後，還是重回「女人不得靠近祭壇」等更像舊約時代的觀念。多個世紀來，與性有關的身心反應、情緒表達，更在沒有達到工具性之目的—懷孕生殖—時受到貶抑，甚至定之以罪，叫人良心不安。

（三）把婦女當問題（關懷婦女迷思之三）

至於不在這框架規範之內的婦女，如未婚媽媽、雛妓、婚姻暴力受害者等等，就成了「問題」。教會設立了婦女機構來照顧**這些問題**，或是**這些婦女**的問題，後來這些婦女**成為**問題，教會變成談論**婦女這個問題**，最後，婦女成為被討論的「問題」！

關懷婦女，在把婦女當作被關懷的對象時，即使出於好心，如果不知不覺逐漸扭曲，久而久之可以成為「滿足關懷者的需要」大過於「滿足被關懷者的需要」，也就是說，被關懷者仍處在（相似於）被物化或被利用的地位。

(四) 婦女是人：從抽象到具體（面對迷思）

回到慈母的比喻：今日的認知已把孩童視為「人」，親職教育也一再強調了解與尊重孩子的看法與感覺，作雙向溝通；相信在教會的發展中，已成年女人自己的感覺與想法、信仰經驗與反省，未來會更受重視。而不再如過去般告訴她「她應該有的」經驗與感覺；現時代的人已知道：用指定的觀念製造經驗與感覺不可能發生。

當抽象的觀念越來越系統化時，個別的經驗也越來越沒有位置，與百姓的生活也越來越脫節；那麼，讓神學與傳統從乾枯的理論再成為生命的活力時，加入經驗的反省與整合，豈不是我們這個時代所需要的平衡？加入多樣的經驗來反省與整合，跳脫一言堂整齊劃一的統一性，相信對天主無限真善美聖的面貌呈現，會更為豐富。

在這樣的脈絡中，婦女從被動的聽話者、回音、配合者、被保護者、被要求者、被關懷者、被照顧者……到敢於聆聽自己內真實的聲音，相信聖神也居住在我自己內，而不能將所領受的恩寵埋藏，以為「謙虛」而阻斷了與眾分享的義務，這樣的外在表達不是為自己，而是更需要勇氣地回覆召喚。這稱為女性的「主體性」，也是女性神學對過去習有的、出自於父權架構的社會背景下的神學，所注入的新生命。

二、女性的主體性

由於我們所關懷的神學問題是「以部分代全部」產生的相關謬誤，「女性主體性」的參與只是希望真正的相互性與完整性，而非以此部分取代原有的部分，重複相同的方式與問題。雖然可能是不習慣，卻未必如想像可怕。也許有人擔心打破傳統、推翻傳統、還是其他什麼？可能難以相信：耶穌是欣賞這

個「女性主體性」的實踐者。我們且以聖經中的例子來了解「女性主體性」。

（一）聖經中女性主體性的實例

耶穌讓客納罕婦人主動表達其願望，並公開承認其信德之影響（瑪十五 28）；讓伯達尼晚宴的女人倒香液在他身上，並指出這件事的重要性（瑪廿六 6~13；谷十四 3~9）；讓公認的罪人以淚濕其腳、以髮擦乾、以口親吻、抹以香液（路七 37~50）；這兩 / 三個事件中，門徒對耶穌抗議的方式似曾相識：就是反對「我們不習慣的事情」的方式！

耶穌公開承認患血漏的婦人之信德使她治癒，隨之打破了不潔之戒律（谷五 30~34；路八 44~48）；以窮寡婦的奉獻作示範教學（谷十二 41~44；路廿一 1~4）；和一群婦女走遍各城各村講道，傳福音（谷八 1~3）；讚許瑪利亞願意聽他講話，沒叫她回去作「女人的工作」（路十 38~41）。

聖母同意作救主的母親，然後自己去探訪表姐依撒伯爾，也是「女性的主體性」的表現，好像從來沒有人覺得她違規踰舉。耶穌埋葬和復活期間婦女到墳墓去也是出於主體性的決定與行動，並沒有等宗徒之長下命，而且宗徒之長晚了一步，也不相信她們（若廿三 55~廿四 11）。

也許我們想到女性主體性「不應該」是爭取高位，這樣的事聖經也有記載：載伯德太太以「人之常情」去為她的兩個兒子爭取權益（瑪廿 20~21），不過，看起來，似乎是她的兒子們自己想要的成分居多（谷十 35~39）。

（二）女性的主體性與女性神學

敘述至此，也只有這一段講到聖經，前面幾段與女性神學又有什麼關係呢？女性神學原出自女性的覺醒，從不知不覺、

習以為常的價值、態度、角色等中，認識自己身為女性的意義、尊嚴與價值；在此同時，洞察兩性不平等的社會結構以及女性的處境。婦女的經驗與經驗之反省不但重要，也是女性神學內容中不可缺少的部分。女性神學既然是以女性為主體來研究神學，並且特別注重女性在基督宗教中的地位、角色、歷史等的相關主題，那麼，以帶有覺察性的新眼光去重新了解歷史的、文化的、倫理的、社會的、政治的...種種層面，以新的體認和領悟整合到信仰中，也就是女性神學的靈修功課中不可缺少的步驟。婦女不再只以被關懷為滿足，也不再只是單純地相信在關懷的名義下所被劃定的受局限的小圈子，而是去發現被關懷後面之種種涵義，從而進入主動的關懷。

三、婦女關懷

女性的基本特質是與人聯繫、建立關係的，女性也是滋養的，孕育生命的.....，這些「傳統的」認定並沒有什麼錯誤或必須推翻；我們所需看到的，只是其被扭曲、濫用而使婦女受到傷害相關的來龍去脈。既然女性的本質是與人聯繫、建立關係、也是滋養的，就必須放心婦女關懷必然包括了對男性的關懷與尊重。這些女性的美德也是「人性」的優點，男性也不可忽略。至於前述傳統「慈母」免不了的操控行爲，是在不夠自由的情況下發生。婦女關懷所希望達到的是女人與男人都能成長，陰中有陽、陽中有陰，同步走向基督所許的真自由。

1996年胚芽工作室成立時得到一篇英文的《婦女關懷和平禱詞》，其句型顯然是從《聖方濟和平禱詞》改編，出處不詳。因其頗能表達婦女關懷的重點，接觸到的人都深受感動。現在就將這篇編譯的《婦女關懷和平禱詞》敘述如下：

婦女關懷和平禱詞¹

宇宙的創造者，讓我成為締造和平的人。

在有壓迫的地方，帶來釋放；
在有凌辱的地方，重建尊嚴；
在有分裂的地方，締造團結；
在有剝削的地方，喚起正義；
在有衝突的地方，尋求化解；
在有歧視的地方，促成平等；
在有暴力的地方，給予遠見；
在無勢力的地方，引發能力。

滋養的聖神，

願我不求與人競爭，只求通力合作，
不求排除異己，只求包容他人，
不求支配主宰，只求輔助完成。

因為在治癒中，我們得到治癒，
在和好時，我們得以和好，
在結合中，我們成為一體。

為清楚及方便討論起見，在此也列出《聖方濟和平禱詞》如下：

聖方濟和平禱詞

主啊！讓我做祢的工具。去締造和平：

在有仇恨的地方，播送友愛；
在有冒犯的地方，給予寬恕；

¹ 編譯自 *A Woman's Peace Prayer*, 1996 初譯, 2002 修訂。

在有分裂的地方，促成團結；
在有疑慮的地方，激發信心；
在有錯謬的地方，宣揚真理；
在有失望的地方，喚起希望；
在有憂傷的地方，散布喜樂；
在有黑暗的地方，放射光明。

神聖的導師！

願我不求他人的安慰，只求安慰他人；
不求他人的諒解，只求諒解他人；
不求他人的愛護，只求愛護他人；

因為在施予中，我們有所收穫；
在寬恕時，我們得到寬恕；
在死亡時，我們生於永恆。

我們毫無疑問可以看出《聖方濟禱詞》表達的是靈修基本原則，給人的感覺是溫暖積極的。再回過來看《婦女關懷和平禱詞》時，雖然同樣是積極的，卻多了慘烈掙扎的味道；換句話說，這裡出現了一些詞語，譬如剝削、歧視、暴力……等讓人聯想到討論正義和平工作時那「抗爭」味道，也許這也是與有些人對「女性主義」的印象，或者是有反感的地方。我們不知原作者的心意，卻在參與婦女賦權的反省與工作中，看到貼近不同種族、文化的婦女間一些共同的遭遇，比較微細的呈現出來。女性神學的重點與特點在這裡明顯出現，亦即具有「具體的、經驗的、行動的」特色，分別說明如下：

（一）在有壓迫的地方，帶來釋放

許多婦女深知壓迫的滋味，雖然也有姊妹習以為常、不覺如此。

婦女從自己的壓迫經驗，經由釋放人的耶穌基督，讓自己

獲得釋放時，也努力讓其他被壓迫的人得到釋放。而不繼續參與迫害的惡性循環：從「被壓迫者」變成「壓迫人」的人。

在我們社會中養女的生命是壓迫的經驗。早年孩子生多了養不起，便把女孩子送人。少數養女雖得到善待，仍不免想念生父母卻不能見面。這種現象在現代的台灣雖已不再有，但這些婦女進入中年晚年，曾為養女的深切痛苦卻並未消失，有時以我們想像不到的方式出現：如婆媳不合、夫妻不合、心身症、憂鬱症等。那是藏於心底、有口難說、別人不能了解的創傷。

少數得以順利讀書升學、發展事業之婦女，忽略基層婦女困境，誇耀自己經驗、否定結構問題時，有意無意譴責弱勢者不夠努力，似乎仍是一種階級迫害。開始覺察、覺醒才是釋放自己、釋放別人的第一步。

至於政治迫害，出於不同的意識型態、自以為義的偏執想法、與主掌政權者的不安全感。參與釋放的努力不可忽略，並且個人可以量力而為：譬如經由參與國際特赦組織的行動。

（二）在有凌辱的地方，重建尊嚴

許多婦女深知受凌辱的滋味。

有多少婦女小時曾受到自己父親亂倫或男性長輩親戚鄰居的性侵害，恐怕難以統計，因為實際數目不知超過統計數字多少？只知現在法律開始保護、心理治療開始介入時，原來想像不到的案例開始一一浮現；有時，是要化解目前生活困境，不得不面對埋藏多年的創傷記憶。這種影響女孩人格成長的深沉傷害，侵犯者還總是否認自己的行為，一般的觀念常也是扭曲的，不知無力抵抗的女孩在堅強活下來時，一直帶著「自己骯髒」的陰影。除非我們正視這些偏見想法、偏差行為，才有可能在「還給一個公道」中，讓無辜受辱者有尊嚴地站起來。

強暴也是深受凌辱的經驗，雖不再只是女人的夢魘，也有

男人被強暴，但大部分仍是女性。經過近年來的社會教育，對於受害者「享受」性愉悅的扭曲笑話或倫理論述已較少了。對過去提出告訴在法庭上等於再受一次凌辱的經驗，終於因改成公訴而算有改善。

雛妓是另一群受凌辱者，尤其是受自己家人所出賣時。

男孩子在當兵時也曾多少經過一些受凌辱的經驗。入學、住校時，學長對新生也可有所凌辱，算是入門儀式。犯人、戰敗者所受的凌辱更被視為理所當然。真的是「理所當然」嗎？

個人日常生活中也可能偶有小的受辱經驗。耶穌基督更親自進到了深重的受辱經驗。從祂公開傳教生活中對受人輕視者的尊重，我們學習為自己及他人重建尊嚴。

（三）在有分裂的地方，締造團結

婦女在正式或非正式的社會服務機構或團體中，常作填補社會裂痕的工作。目前社會愈來愈多的婚姻的破裂。婚姻的破裂不僅是二人關係的破裂，也連帶了親子、手足間之分隔，交友、社交圈的改變。外在的分隔需要尋找銜接彌補的方式，內在的裂痕需要持久溫柔的修復治癒。

法律上的離婚造成身分改變，在教會強調美滿婚姻、離婚仍是禁忌話題的氣氛裡，「不願讓人發現」卻使人有所保留。「可否領受聖事」的規定，以及對規定的誤解，更增加了個人與教會團體的距離。當耶穌說「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息」（瑪十一 28）時，我們需如何和擔負心靈重擔的姊妹弟兄站在一起，分擔其重軛呢？

家族因爭執財產造成分裂，團體因意見不合造成分裂，國家因種族衝突造成分裂，政治軍事衝突造成國界分裂，國界的分裂造成家庭拆散。

基本的分裂來自個人內在：「心—身」、「靈—肉」、「理

智—感情」等二元對立的理論，也指出天人對立。其實在我們內這些都是互補、互依存，有如一個銅板的兩面。我們自己內的陰陽運轉，不同於二元對立的張力。我們本來追求完整、尋求整合；不僅自己內在的「相對之面」成爲一體、也是與人、與神之間的連接、團結、合一。

（四）在有剝削的地方，喚起正義

講到剝削讓人想到勞工：工時長、工作環境差、待遇不公、不能組織工會等……；勞工中的女工更是同工不同酬、有懷孕、生產的不利限制，這些情況在各種勞工團體、女工團體、人權團體等等的奔走、呼籲、修法中改善。在這過程中，原住民勞工又處於劣勢。外籍勞工在更低的工資、更差的條件下，接過去本地勞工不願做的工作，產業外移、關廠遷廠，更讓勞工減少選擇餘地、沒有談判的空間。只有任投資者剝削。

社會改變，適婚者不再匆匆擠進婚姻。部分在乎傳宗接代的傳統人士，將婚姻關係對等、分享、成長視爲次要者；或「結婚條件比較差」者，經由安排「購買」外籍新娘。外籍新娘語言不通、文化不同、家人不在、經濟欠缺，處於種種資源弱勢的地位。若遇人不淑，變成了終年無休、終身無薪的傭工、性服務提供者，任由夫家諸人剝削。

這種對社會弱勢者的剝削，也呈現在人與大地關係上。對土地的濫墾、山林的濫伐、河川的圍堵、有毒物質的隨意廢棄、農藥對食物鏈的打斷、揮發物對大氣層的破壞……也是缺乏尊重的剝削。直到我們經驗到「大地母親」的反撲，才開始去反省水土保持、生態神學、永續發展……的觀念。

剝削弱勢與階層觀念、層級關係不能無關。從《申命紀》中我們看到許多像「不可拿走窮人的外氅作抵押過夜」（廿四 10~13）「不應欠壓貧窮傭工的工資」（廿四 14~15）的例子。

我們除非學習耶穌在層級關係的突破，否則仍會自以為替天行道，仁至義盡。

（五）在有衝突的地方，尋求化解

歷史上，男人因疆域之爭、美女之爭發動戰爭，世世代代想著報仇，並以復仇為職志，好像只有如此才對得起父老家國。常常是對立雙方的婦女不願讓血腥繼續，讓仇恨綿延。近代史上清楚有力的例子，是日本與韓國的婦女間、以色列與巴勒斯坦的婦女間，彼此主動開始和好的行動。在沒有花時間去討論生命倫理時，卻因為對生命的珍惜與尊重，化解衝突、預防犧牲無辜性命。

化解衝突重要嗎？現在有專門機構研究化解衝突的學問、技術與講習；調停國家長久戰爭衝突的人士，可以得到大獎，包括諾貝爾和平獎。但一般在化解小衝突、預防其成為大衝突之前，婦女所做的努力，可能只被嗤之以鼻地視為「婦人之仁」罷了。

從社會學的研究觀察到：小男孩玩遊戲時若有衝突，會發展遊戲規則，為讓遊戲玩得下去；小女孩卻在有衝突時設法化解衝突，而可以中斷遊戲。化解衝突是女性特質中寶貴的地方，婦女關懷願意面對自身內在的衝突、家庭人際的衝突、不同種族文化之間的衝突、不同國家民族之間的衝突，尋求化解。這是一個主動的態度與行動，和「中國傳統中」為達到表面和諧，要求女人、孩子放棄自己感覺想法的消極避免衝突不同。

「締造和平的人是有福的，因為她們要稱為天主的子女。」

（六）在有歧視的地方，促成平等

婦女深知被歧視的滋味。性別歧視是長久以來存在於不同宗教、不同文化中的史實，甚至得到宗教教條神聖化的保障：

有各種理論闡揚女性的低下次等，因而作為欺凌、控制女性的「正當」根據。在強權有理、動物性爭霸的標準中，女性必須溫柔陪伴脆弱、逐漸成長的小生命，而使自身成為柔弱的；她常為了保護幼小的生命，不惜放棄自己的權益。這種「偉大母愛」的表現並沒有被忽略，只是在傳頌中被扭曲，削減了原本應該屬於女性的力量，讓她更易受欺負。

生育原被視為婦女的天職，是為整個種族的延續。近代職場中懷孕卻不受到歡迎，更不受到保護。女人未婚曾被視為問題（「為什麼没人要？」）當她走到「有歸宿」這個「應該」的地步時，卻有被革職的危險——怕她懷孕？這個爭取平等的過程漫長而艱辛。近一二年在台灣，「新好奶爸」的出現，父親的育嬰假成為明定，婦女在職場與家庭分工上，才更接近平等的理念。

女性滋養、孕育、交付生命的生理的變化——月經，也曾被視為病態，受到宗教規條的限制必須遠離人群、避免宗教儀式。教會初期的女執事制度從西元二至六世紀逐漸消失，與羅馬人對女人經期間不得靠近祭台的觀念有關。女性靈修與其身體感覺密切，這對於過分進入抽象思考、與身體脫節的許多男性大師是難以想像、不可接受的。「不同」未必「不對」。要跳脫的，是以自己的特點為標準設立的方式，才可能欣賞天主創造的各種「不同」所呈現的豐富。

（七）在有暴力的地方，給予遠見

婚姻暴力是婦女關懷中，目前最成問題的項目。婚姻暴力久已存在，以前中外文化中都視為理所當然，不管是稱為「管教」或是其他名目，只被當作「家務事」而外人不會介入。若說有人在公司以細故就用拳腳修理同事，一般恐怕難以想像、且不會接受；換到對自己親近的人如此，竟然不是問題，這樣

不合邏輯的邏輯居然被普遍接受，還長久存在，恐怕與「妻子是丈夫的財產」的心理有關。

婚姻暴力終於被拿到檯面討論、研究、立法處置了。從設立機構藏匿、保護受害者，終於進入去了解施暴者、尋求較佳的治療與行為矯正。婚姻暴力以多種形式存在，施暴者可能是男方也可以是女方，但通常男方使用較兇猛的方式，最後也易致妻於死地。其實施暴者自己早年可能受過虐待，有的甚至因為受虐而有腦傷，使他既有長久的挫折感，更缺乏衝動控制的能力，同時具生理因素與心理影響。原來動物的暴力行為出自本能反應，對威脅生命的危險作自我保護；人類的暴力卻在本能反應之外，還有學習的成分。

且看今日世界不論國內國外，社會暴力事件已隨處可見，為情、為財、為一個眼光、為爭一口氣……。個人與個人間，個人與團體間，團體與團體間，最嚴重的是國家或「國家集團」間，以龐大武力施行的巨大暴行。行為研究知道處罰固然可以馬上奏效，卻不能長久遏阻暴力。宗教領袖或信徒以「實踐真理」從事「聖戰」、參與暴行，強國以「國際警察」或「主持公道者」自居、以暴制暴，都只是自圓其說、自欺欺人。我們需要從耶穌回應暴力的教導與實踐，調整看法、放棄控制（雖然很難）、重新相信對方，以創意的、積極非暴力的方式逐步解決問題。

（八）在沒有勢力的地方，引發能力

忠心守候家園、沒料到丈夫外遇而被離棄者；蒙受家庭暴力陰影的婦女、兒童；性別認同與主流方式有差異者；孤獨無依、久病不癒的老人；身心殘障、受罕見疾病折磨的生存者；發現自己感染愛滋病毒、尤其被丈夫欺騙並殃及嬰兒者；被告知有癌症、已不能開刀者；屢次戒癮、屢次失敗的酒癮藥癮患

者；或出獄嘗試新生、努力找工作屢次失利者，他們知道無能為力是什麼樣子：被排擠到社會邊緣、沒有自己的聲音，要顧及身心靈的需要、資源有限，對自己存在的目標不清楚，存在的意義與價值有所懷疑。

無助感是學習來的。一再嘗試改變，卻總受到懲罰、打擊，會讓人喪失自信、不相信環境有改善的可能。放棄嘗試，使人喪失希望、在無奈的心情中過日子。即使從某個特定環境被救出，也要經過很長的時間重新學習另一種思考方法與行為模式。

即使不是受打擊，在父母過度保護下成長的孩子，從父母過度謹慎、焦慮中得到的訊息是：父母不相信我有能力處理任何事情。因而父母考慮照顧得愈周到，孩子愈沒有選擇的可能或練習的機會，也愈會感覺無所適從。要改變這種狀況，增加其能力，是周圍的人要相信她 / 他的能力，才能「幫助」其能力發展、重視並建立自己內在應有之權利。

我們無法「給」人動機與力量，我們只有在以耶穌的眼光看人、用祂的態度待人時，發現耶穌與邊緣人為友的方式：因為相信了這個人的價值與生命力量時，他 / 她才能在自己裡面第一次看到，或重新看到自己的力量與可能性。

（九）從與人競爭到通力合作；從排除異己到包容他人； 從支配主宰到輔助完成

這牽涉到很挑戰的「典範轉移」（Paradigm shift）。婦女原本很會與人配合，在制度化扭曲之下，無條件服從被視為「合作」。在過去父權體制中，因為婦女必須爭取到居於中心的某一個男人（丈夫、兒子、主人.....）足夠的重視才能存活，在她沒有發表意見的權利、表達感受的空間、發展夢想的機會時，若不甘於接受命運擺佈，便只有利用拐彎抹角的方式，來嘗試滿足某種程度的需要。這種結構環境逼使形成的扭曲狀態，被

貼上「女人陰險」的標籤。

「一言堂」的方式強調了層級權力控制，促使遊戲規則變成鉤心鬥角、派系鬥爭、排除異己。不僅存在於社會政治中，也存在於教會政治中。惡性競爭、操縱控制，避免不了權力濫用、犧牲無辜者身家性命。

教宗若望保祿二世於 1999 年在《亞洲的教會》勸諭中表示：教會應該是參與性的教會，在其中無人感覺被排除在外，（主教們）認為在亞洲教會的生活和使命有婦女更廣泛地參與，尤其是緊迫的需要。為加強其在教會的服務，應給予婦女更多研習神學和其他科目的機會；修士們之訓練應將婦女視為使徒工作的同工（co-workers）（EA, 45），值得體會與玩味。

婦女關懷著聆聽與了解、對話與交談的重要性。自容許多元、尊重多元，到集思廣益。希望能超越過去「男人競爭—女人配合；男人排他—女人包容；男人宰制—女人服從」的二元對立。良性競爭、合作、多元、互補可以並存。願耶穌寬容接納的態度成為所有人的態度與方式。並願在教育中之影響，亦能改善文化的演進。

（十）在治癒中得到治癒、在和好時得以和好、在結合中成為一體

從古老的傳統中，女人就是治癒者。巫醫對草藥的了解與應用，加上配合宗教儀式的治癒活動，更是碰觸到身、心、靈、甚至集體潛意識的層面；同時也對病人家屬有著撫慰寧靜的功效。若干另類療法、老祖母的偏方、生機飲食的開始，不都是早年婦女從有限的資源中，創意地發現並用以互相治癒的嗎？

從民間治癒到父權系統中的醫療父權化，巫醫及一般村婦被污名化成為「巫婆」，「治療」（cure）器官系統之疾病時，未必整個人同時得到「治癒」（heal）。西醫系統的演變再次

朝向身、心、靈、社會、生態環境的整體觀。在這過程中，婦女經由聆聽繼續著心靈的治癒，也從被聆聽中得到治癒。

婦女的關懷不只停留在家庭中、不只限於對家人的治癒。在社區中建立乳癌的自助團體、在各地訓練安寧病房的男女志工等等，都是擴大的治癒與和好的行爲—與自己、與他人、與天主的和好。還有喪子的母親看到其他受酒醉駕車者撞傷撞死親友的悲慟，奔走立法管制飲酒駕車、減少無辜生命的傷亡時，治癒社會的創傷，也同時得到治癒的力量。

從對大自然的聆聽中，我們更發現：原來不僅與所有人類，我們與所呼吸的空氣、天空的飛鳥、地上的動植物、地裡面的礦物、水中的魚類和海裡其他生物，都是一體的！天主的生命在这一切中。從我們主動發出的和好與連接的努力，使我們結合而成爲更健康的一體。

結 論

女性神學有句話：「個人的就是政治的」。意識到個人與整體的關係，個人的安危、苦樂、束縛與釋放、穩定與變遷、自由與奴役……，不僅只是自己的命運，或憑自己智慧意志努力爭取就可得到。

重男輕女的歧視是系統性的，以致於若要墮胎，不論男女都會想到去墮掉女胎；重理智輕感情、身心分裂是系統性的，以致於不論男女都曾失去聆聽身體直覺與警訊的能力；婆媳衝突是系統性的，因爲制度造就的，是讓兩個女人去爭取那個夾在中間、似乎沒有長大的男人。

生殖科技的發展與操縱，可使原來不孕之夫婦多些機會能有自己的孩子，卻不能減輕爲妻、爲媳者從生活環境中受到的「生男不生女」的觀念造成的壓力。這些看似個人或家庭內的

紛爭，卻與來自於政治上、經濟上系統性的壓迫密不可分；法律上的爭取與教育上的觀念調整，也促使男人與女人間彼此平等、互相尊重、分擔責任、攜手成長。

坐享其成、不知前人爲其辛苦打拼、爭取的現代女性，自以爲思考獨立、經濟自主的現代年輕女性，卻爲「不知是誰制定」、「不知根據什麼標準制定」的「標準」美女形象（細瘦身材、大胸脯），而對自己的身材外貌過度焦慮，花掉大把金錢時間去購買美容保養聖品、美體塑身。過度「用意志力」控制食慾、不當節食，是身心分裂的結果，也是受全球化經濟市場操控、不顧自己身心衝突之現時代精神的「纏足」。這些個人身上的壓迫、分裂、衝突，與在各層次的團體中所發生者常會有相呼應之處。

耶穌在《瑪竇福音》中告訴我們自己的尊貴與獨特的美麗：

「不要憂慮……，難道生命不是貴於食物，身體不是貴於衣服嗎？……仰觀天空的飛鳥……觀察田間的百合花……。」（瑪六 25~30）

關懷婦女可以出於好心，也可出於無知或是藉口。婦女受到的關懷可以是被動強加於其上的，而婦女在乎周圍相關人物之需要與想法的特質，可以很容易讓她接受他人的要求，並在系統化的狀況下，內化而以爲是自己的想法。當這些偏差狀況形成時，男性縱使有既得利益，扭曲的方式卻未必最爲健康。當雙方回復到「相稱的助手」的狀態時，女性所關懷的人際相處方式、對弱勢的照顧、對經濟的平衡、對和平的追求、對環境的關心、對政治的調整、對靈性的結合、對宗教的貢獻……才能發揮其作用，共創更合乎耶穌所啓示的天國。

女性神學中的生態議題

天主聖三存在關係性的神學反省

蔡愛美¹

引言

自達爾文（Charles Darwin）和德日進（P. Teilhard de Chardin）以來，我們全人類，不分男女，越來越領會到我們所生活的這整個宇宙一直在演化中，我們自己也是在轉變中。我們感受到自己是在成長和處於動態過程中的受造物，我們人類的存在是個動態性的存在，認為每個男人與女人都與天主、與他人、和宇宙（大地）有關係，我們存在的本質就是在生活在種種關係中，這分關係性比獨處的自我更是所有人類實況的核心，因此我們人類不只擁有關係，我們也是關係性的存在者。

我們當中曾體驗過意義重大的關係的人，可以追溯我們身為人的成長的歷程，我們遲早要接受我們彼此是各自獨立的，我們是一個整體、更真實的關係中的一部分，亦即「生命網」，我們體驗到與那些深刻影響我們生命和召叫我們改變的人之間的深刻相遇，同樣，我們也多次驚嘆大自然的五彩繽紛和四季的變換：受造物的富饒和造物主的大方款待，我們讓這些感恩的時刻轉化我們，稱這些時刻為高峰時刻，因為我們彷彿在那裡碰處到神聖的那一位：天主聖三住在我們內，而我們在這分

¹ 本文由英文寫作，請周佩玉修女譯成中文發表，特此致謝。

奧妙的愛內。

在生活的天主愛的臨在中，我們認出那生活在耶穌之神內的慈愛的天主的行動，我們如何領會我們基督信仰和生活的核心奧蹟—天主聖三一的奧秘呢？甚麼是重新回應今天重看門徒關係的新召叫呢？我們彼此之間、甚至與宇宙之間如何能成爲朋友、甚至成爲一家人呢？對比之下，我們如何經驗當中的限度或時而錯誤、不平等、甚至欠缺養分的關係呢？

這份報告是要提供關於天主聖三「關係性的存在」的內在生活的一些神學和靈修的反省，當作我們所有關係的源頭，我們會先看信仰和生活如何在我們與天主、他人和宇宙（大地）的基本經驗中相互關連，因此我將先針對有關天主聖三之論述中的專用語的定義加以說明；然後再嘗試分爲三類的圖解，逐一說明若干關於天主聖三這個關係性存在內在生活的共同元素；之後再重新看門徒關係，當作一個對生態及女性議題的嘗試性回應（模型轉變）；最後我將提出在持續歸化和人性關係治療上的若干可能的行動建議：好能邁向一個當我們活出做耶穌門徒的基督徒聖召、並成爲彼此的家人時，就會在「此時此地」達到圓滿的境界，宇宙（大地）也包含在內。

壹、專用術語的解釋

在這一部分，我認爲這項「解釋」是有用且重要的，可幫助我們想起天主聖三論述中的一些用語，第一部分是取自新編的《天主教教理》，第二部分的架構是借自一套三本的書《天主的奧蹟：天、地、人》²。

² 《天主的奧蹟：天、地、人》乃谷寒松、趙松喬合著的三本書，均由光啓出版發行。包括：「天」《天主論·上帝觀》（2002 增修版）；「地」《基督信仰中的生態神學》（1994）；「人」《神學中的人學》（1981）。

一、根據新編《天主教教理》

在天主教會的傳統中，我們基督徒是因父、及子及聖神之名受洗，在領受這分聖事之前，我們回應信經中間到：「你信嗎？」我回答：「是的，我信。」天主教會爲了解釋此天主聖三的信理，透過某些哲學界的觀念，如：本質、位格、關係，發展出她自己的專用術語。

根據 1992 年新編的《天主教教理》第 252 條，教會定義這些本質的內涵（有時候以本質或本性來描述），來標明這三位一體的存在。位格或假設的用語指出父、子、聖神在祂們當中真正有別。而關係這用語指出祂們的區別是在彼此關係上的區別。

除此之外，在第 253 條及第 255 條中也說明了天主聖三的信理，如下：

（一）聖三是一體

天主是一體三位，是一體的天主聖三（在關係上的天主聖三），神聖的三位並非在祂們內分享一個神聖性，而是每一位都是天主一整體和完全的。父就是子，子就是聖神，三者在本質上都是一個天主，每一位都是崇高的實體、神聖的實體或本性³。

（二）神聖的三位彼此間有真正的區別

天主是一個但不是單獨的，神聖的三位實在是彼此有區別，祂們在本源的關係上是互有區分的，父賦予生命，子被生，聖神是衍發出來的，神聖的一體是三位⁴。

³ 取自 1215 年第四屆特利騰大公會議文獻內容。

⁴ 同上。

（三）神聖的三位彼此間有關係

三位彼此間的真實區別只限於使其互相關連的關係上，在三位的關係上的名稱，父與子有關係，子與父有關係，而聖神與兩者都有關係。每件事都是一體，在這裡沒有關係上的對立⁵。

二、根據《天主的奧蹟：天、地、人》

對中文讀者而言，爲了更加瞭解天主聖三的專用術語，有一套三本的書，書名是「天、地、人」，這三本書詳述了基本的問題，如：天主聖三是誰？祂們是甚麼？一個人是甚麼？他或她是甚麼？甚麼是我們對大地的職責？換句話說，此書的作者谷寒松神父受到中國哲學「天地人的和諧關係」的靈感，在這個聖三生態學上，整合了若干關於天主、基督人類學和生態的神學原則。

專用術語和語言是幫助我們描述實況以澄清想法和觀念的工具，我將會從這三本書中，借用若干圖表，來描繪天主聖三和一個人內在生活的概念。

（一）在三位一體的天主內的實體、本質或本性

天主聖三是一體中的天主聖三，本性上的一體指的是同樣的實體或本性，被稱爲神聖性，這分神聖的本性是存在的動態性奧秘，動態性的運作包括創造與衍生，創造與衍生包括一個相反方向的運動，在創造與衍生中，父生子，聖神由父與子所衍生，這兩者相連的反方向就是：

1. **擴散**：父在愛中將一切給予子，子從父接受一切，在聖神內，一切都得以更新。
2. **約束**：在合一中的容量與能力是介於父和子之間的聯合，這分合一就是聖神。

⁵ 取自 1442 年弗羅倫斯大公會議文獻內容。

(二) 在一個人內的實體、本質或本性⁶

人類學的研究告訴我們：一個人的本性是由精神、心靈和身體三方面組成的，這裡有一個關於人本性的平行圖形，是根據一般概念、對聖保祿書信和對兩派中國哲學—儒家和道家—的看法：

一般概念	保祿書信	中國哲學
精神	氣	精神（道家）、本性（儒家）
心靈	心	心
身體	靈	身體

三、位格

天主聖三位格指出五個互相包容的幅度，耶穌基督一同時身為三位一體的天主的第二位和身為一個人—也以不同的方式具有這五個幅度，我們可以看到兩者間的異同⁷：

天主聖三	耶穌基督	人類
同體	同體	同體（關係上）
實體	實體	實體（人的關係）
（出離）存在	（出離）存在	（出離）存在（行動的中心）
超性存在 （Peri-sistence）	利他的存在 （Pro-sistence）	合一、整體 （In-sistence）
三位一體的存在 （Tri-sistence）	超越性存在 （Tran-sistence）	單一存在 （Solo-sistence）

⁶ 谷寒松，《神學中的人學》（1996 三版）222 頁。

⁷ 同上，296 頁。

四、關係

三位一體是一個三方關係的實體，這三個位格與那互相對立的關係真正有區別。

1. 主動的創造，就是：父與子有關係，父的獨特特點是給予愛。
2. 被動的創造，就是子與父有關係，子的獨特特點就是接受愛。
3. 被動的精神體，就是聖神透過子與父有關係，聖神的獨特特點就是愛的合一。

從這三位之間的三層關係的奧蹟出發，三位一體的天主啓示我們祂們的內在生活，即：一分愛的關係。因此我們能充滿信心地說：天主真正是愛！同樣的，有些當代神學家，如：巴特（Barth, K.）、莫特曼（Moltmann, J）和其他人都肯定：三位一體的天主是在三層關係中的愛⁸。

人是有限地擁有一個多元幅度的關係領域，這個關係領域包括五個幅度⁹。

- 與物質界的關係，如：水、空氣、風等
- 與身體、生物界的關係，如：動物和植物
- 與精神界，如：心智、心靈和心情
- 與全人類的關係，如：社會、祖先等
- 與超越性奧秘的關係，如：天主

此外，在這五個幅度的核心中，人是邁向一個展開關係的約束（整合）與擴展的途徑，這些都是一個收授的主動運作，在每個人的內心所經驗到的這分雙重運作的內在深度，如下：

- 人內在的幅度：當一個人在自卑的過程中，與天主建立

⁸ 同上，274 頁。

⁹ 同上，222~223 頁。

關係。

- 人際的幅度：當一個人與另一個有同等尊嚴、權利和自尊的男人或女人建立關係時，就可在人際間或團體間找到真實的溝通。
- 超個人的幅度：無論何時，當一個人在心中經驗到這分奧秘時，他或她就預嚐了永恆或無限的滋味。

貳、一些聖三模型及其共同元素：存在的關係性

甚麼是存在的關係性呢？姜森（Elizabeth Johnson）在她的著作《她是誰》中，定義天主在 *se* 中的存在，首先此書中提到天主與世界和與其本身的奧秘的關係，換句話說，它就是三位一體的天主的內在生活，聖三本身是關係的一個神聖活現，關係性是構成每個聖三型的人成爲一個獨特和彼此有別的一個原則，由於此聯繫，聖三是在關係上三重的聯繫¹⁰。

回顧教會歷史，許多神學家曾經試圖爲三位一體的天主的內在生活的動力命名和解說，當他們談論神聖的實體時，並非直接了當地說，而是透過類比的方式，讓語言的象徵脫離它有限與有瑕疵的涵義的束縛，從一個類比過渡到另一個類比，當然是相當有趣！我選了三個具有一個共同動力元素—存在的關係性模式，這三個模式分別是：古典式、女性式和中國式。

一、古典式：創造、衍生

在古典式的類比中，聖三的信理表示父是整個神聖性的原則與源頭，祂生了子、顯示了聖神，在祂們當中是彰顯一個父與子的關係，強調父子共同呼出聖神。這是我們教會的一個傳

¹⁰ Johnson, E., *She Who Is? The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (Crossroad, N.Y. 1993), p.216.

統教導，神聖的三位之間的關係很親密，教會確信一位天主父是萬物的根源：一位主耶穌基督使萬物經由祂而存在，一位聖神使萬有都在祂內。

從這個聖三的關係中，很清楚地顯示一個在運作中合一的架構，祂們在救恩計畫中是一個天主在運作。

二、女性式：智慧之神、耶穌和生活的聖神

姜森身為一位女性神學家，使用一個女性的比喻來激發女性的價值：相互性、智慧和天主之母。她稱呼天主「智慧之神」、耶穌和聖神。她的類比是從她身為女性的靈修體驗發展出來的，她的神學發現是基於聖三的三个位格超越女性和男性的範疇的假設，她甚至感到需要掙脫所有男性的圖像象徵。

智慧之神住在世界的任何中心和角落裡，在勞動中主動、有活力地呼號，吸入新創造，在耶穌基督身上的智慧之神、智慧之神和在人類肉軀身上建立帳幕的先知教導了我們：正義的途徑和重新塑造歷史，透過十字架，她顯示了智慧的形狀就是在世界上的愛。智慧之神是遊走各處、純淨、解除痛苦和振興活力¹¹。

經由神聖的智慧在降生和恩寵上的介入，可以讓人體會到內在的關連性是無始終的母親、她的愛子及其互愛之神、她個人的話語和精力。智慧在個別奧蹟上的永恆共融是：隱藏、說出和賜予的。每個都是獨特、也都在一切之內、一切都是一體。神聖的智慧活躍地存在三個不同的運作、形狀和方式、維生、存在的模式、人群中。歷史上的世界是交織在時間與永恆神聖智慧的活躍臨在中，這分類比指出以女性圖像呈現的聖三智慧

¹¹ 同上，211、214 頁。

的奧秘¹²。

三、中國式：陰、陽、氣的類比

根據《易經》，一切存在都有兩個原則和源頭，以及在宇宙中的轉化：陰陽的原則是受到氣的包圍，這分類比是來自中國的道家哲學思想，這個基本的圓圈指出其放諸四海皆準，黑色部分代表陰，而白色部分代表陽，陽在氣的包圍下不斷運轉，陰陽之間的關係是這個圓圈的核心，表示對立、互補、和諧、互相滲透和相互依存。

「天、地、人」這三本書中的獨特創意是：本土化地嘗試使用這個象徵來類比天主聖三的內在動力，介於這個指向子的陰、指向父的陽兩者間的關係，是具有彈性與適應性的愛，具備和諧、互相滲透、相互駐留的特點。這分愛的關係就是所謂的氣、聖神。

天主父是給予者、是無始之始，在父子間的關係，父除了祂父性，給予子一切，子是接受者，是有源頭的泉源，祂來自父、也要回到父那裡去。在給予與接受的相互關係中有一個和諧的動力一稱為聖神，在這互相滲透和相互駐留中，沒有三個自我的分離，愛的奧秘是超越自我，以完成他人的意願和締造新生命。天主聖三的陰陽類比並不是一個開始或結束，天主是永恆的、始終臨在的，陽象徵父的愛（愛的給予者），它象徵太陽、陽性、白晝、火、行動、力量、熱情等，然而也有陰在軟弱、水、痛苦等，在陰中有陽，介於它們之間的愛的動力是一個充滿愛的關係，就是聖神，祂是常存在我們內、宇宙內的威力、能量。整個創造反影了聖三的內在生活，亦即：愛、創造和再創造。因此，我們甚至可以說宇宙是聖三的居所、三位

¹² 同上。

一體的天主的「家」。

參、重新看門徒關係

主旨：提出關係上的新觀念、新價值，做為面對生態與女性議題（生態女性學）挑戰的嘗試性回應

在默觀天主聖三的奧秘時，容易陷入好像天主三位的奧秘臨在與我們不太有關係的危險上，但若想我們能瞭解這分奧秘、並找到我們人類問題的解答，也同樣是驕傲的想法，抱著一個兼具敬畏與朝拜的健康平衡心理，來面對這分奧秘，同時也使用我們才智和滋養本身的信仰和生命，並非易事。在這裡我們看到一分成為門徒的召叫，然而經過一個持續的反省，也許會使我們的關係過程有所轉化，尤其是在生態和女性上的意識覺醒，因為兩者都有一個共同的元素，即：涉及關係。

在我們的反省裡，我將進行兩部分：首先是引用兩位神學家—多瑪斯貝利（Thomas Berry）和珊達爾史耐德（Sandra Schneiders）的專家見解，我們將會在生態與女性議題上發現一些重大的挑戰，然後，我將建議人類（男人與女人）在面對大地和人類時，內心要歸化和價值觀要轉化的行動。

一、生態議題

主旨：自然界和生態的毀滅、正義與窮人

貝利神父—基督教生態學家—在他的著作《與大地為友：人與大地和好的神學》中，提到一些生態上的急迫問題，雖然在過去幾十年，已經有個人與團體在環境保護和自然資源永續發展上，回應了這呼聲而做了一些努力，我將提出兩項最嚴重的問題¹³，是我個人認為基督徒生活中需要常記得的。

¹³ Berry, T. and Clarke T., *Befriending the Earth: A Theological*

(一) 自然界的毀滅

我們需要去瞭解未來的人類團體和自然界將是一個團體向前走，沒有一個人類團體可以不要土壤、水、空氣和各種生物，當人類交織在一個更大的團體裡時，這團體將成爲一個神聖的團體，因爲在基督徒的眼中，每樣東西都是天主因愛而創造的，與這相反的舉動是爲扭曲不當的目的而濫用自然界，如此終將導致毀壞，甚至在沙漠中逐漸消滅，亦即：亞馬遜雨林區的遭遇。衝擊我們的挑戰是巨大無比！當我們談及人類與大地的關係或人類與宇宙的關係時，我們談論甚麼人的甚麼事？針對誰的利益？固守的是誰、甚麼法律？我們準備爲什麼投注我們的精力？

(二) 生態、正義與窮人

我們可以列出近年來我們環境中遭逢的災難，一切根據我們理性思考、要照顧窮人、婦女與兒童，爲了國家的發展、工業化，尤其在全球化經濟制度下爲窮人著想，但這分理性思考時常將我們導向更匱乏，並造成幾百萬人及其他生物的死亡，有些人說這是協助第三世界國家的方法之一，針對所謂的窮人和履行正義。在重新評估履行正義的方法時，我們也許會發現人類在自然界生活越來越困難了，因此我們想要在自己的條件下求生存，我們在消費性社會中研發毀滅性的病理學，在我們的價值體系下，覺得擁有越多越好！這是一個嚴重的挑戰，召叫我們重新思考我們生活中的優先選擇，除此之外，要向各國和教會的領袖呼籲：要針對生態、人口和貧窮議題站在一個共同的立場。

二、女性議題

主旨：權利平等的問題和挑戰

女性神學家史耐德 (Sandra Schneidners)，在她的著作《補釘之外—天主教會的信仰與女性主義》¹⁴，研究三個女性團體，即：女性運動、女性釋放、女性解放。她指出一個關於女性受壓迫的共同基本原因（在這三個團體裡都出現），就是女性不同角色的再現，女性在社會上時常被降低到次等的身分、提供娛樂和廉價勞工的境遇，結果，女性的權利遭到否決、沒有平等的權利和機會。

正是兩性間「相同點與相異點」的問題，造成女性與男性的關係呈現進退兩難，這個問題在女性團體中是一個共同的議題，因為她們是爭取平等和人權，而非女權。珊達爾史耐德建議我們必須考慮關於權利平等的兩個基本聲明。

首先，應該摒棄否認女性獨特性的兩性通稱及男性與女性互補的說法。

其次，必須在兩者基本的自我決定和自我界定上，兼顧女性與男性的個別權利與關係上的責任，不是單單讓男性自我決定，或由男性來做女性的界定。

在說明這兩項聲明時，珊達爾史耐德進一步澄清何謂互補，首先，人類要等到女性能貢獻所是並成為平等的人時，才是完整的人。無論在理論上如何解釋互補並不常是說得通的，女性與男性互相補足的說法是會引起爭論的，例如：在再生的領域上，互補的說法對女性與男性具有不同的意義。女性向來被視為猶如房子完工前的第二道粉刷，以補男性的不足，換句話說，互補可以是附帶的、基本的，女性時常被視為基本上自

¹⁴ S. Schneidners, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church* (Paulist press, 1991), pp.10~14.

給自足、合乎人類標準的男性的裝飾品或助手。

其次，談到個人權利，女性與男性皆有關係上平等的責任，例如：女性和男性對於撫養孩子，負有同樣的責任。社會應該承認兩者有同樣的義務，確認兩者有同等機會實踐他們的職責，簡而言之，爭取人權應該基於平等、正義，而非身分而重新加以定義。女性與男性都應該在享有行使完全人權的同樣條件下生活。

三、重新看何謂門徒關係

重新看門徒關係必須先回歸聖經經文，重新學習耶穌教導我們的，我們在福音經文中，經常聽到耶穌對那些尋找成全和圓滿生命的人，道出同樣的許諾：**愛**。在此引用若干經文，如：「存留在我的愛內」（若十五 10）、「彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五 12）。「賣掉一切，然後來跟隨我」（若十八 23）。對那些他選為門徒的人，他創造了一種新的關係模式，就是召喚他們成為他的朋友（若十五 14）。唯有存留在天主的愛內，我們才能重新看今天生活中做耶穌的門徒的聖召，身為耶穌的門徒，我們必須時常發現我們彼此的關係，以及我們與宇宙（大地）關係中的新意義，我們剛看過多瑪斯怎樣邀請我們做其他人、做大地母親的朋友。

我們可以勇敢嘗試這分真實、猶如珊達爾提及的，在平等中給予生命的新的關係模式，友誼是一個門徒的特質，是超越種族、性別和信條，我願意具體地建議一些替代方案，一個是與宇宙的關係，另一個是彼此間的關係。

（一）與宇宙（大地）的關係：

主旨：從管理者到一家人的感性聯繫與一體感

當我們想要與宇宙為友時，我們會珍惜大地母親是我們唯

一的「家」，這是三位一體的天主的居所：降生的子居住在我們中間、神的氛圍（德日進的稱呼），我們是宇宙的一部分、居住在大地上，宇宙也是我們的一部分。我們的獨特性是由於我們女人與男人都是依照創造主的肖像而受造、成形的，所以與其他受造物有所區別，我們被敦促要發展一種生態上的意識，不是為了掌控、執行管理者的職責，而是把它們當成一家人。若是當管理者，是要成爲一個看顧者，要執行的職責是：把家人當做一個朋友，建立一分聯繫。我們可以看顧和保護大地母親、學習和再學習去尊重我們四周的大自然。若藉著建立一分如同一家人的感性聯繫，就會在生命上有一分更深層的關係。

身爲耶穌的門徒，我相信我們基督徒應該由衷接受生態上的挑戰，選擇用新的眼光看我們的生活方式，亦即：用愛的眼光。當我們把大家當成大地團體裡的家人（親戚），就會不只把自己當做大地的朝聖者，而是當做一種物種。我們可以聆聽大地及其一切生物的聲音，好能糾正自己一些自大、濫用和毀滅的心態，這會讓我們重新看關於和平的聖經傳統：天主居住在受造界的奇妙園地、並彰顯正義：合宜的關係和實現生命（弗一 9）。我們可以選擇在生命網中做天主的朋友、渴望提供靈感、有憐憫心、去和好、激發潛力和解放受造物，以實現與天主、人類和宇宙（大地）之間的關係，而不再毀滅大地。

（二）彼此間的關係

主旨：女性與男性平等中的相互性

我願意建議一些在平等中的相互性這種關係模式上的反省資料，人生而平等指的是：「天主在祂的計畫中，世界開始之前就揀選了我們住在祂內」。祂預定我們在耶穌基督內成爲祂的義子女，因此我們是兄弟姐妹（參：弗 1），兄弟姐妹享有

人類的平等尊嚴與權利，我們也有同樣的職責讓天主希望人「彼此相愛」的夢想實現，我們能努力經營新的關係模式：平等中的相互性。這分關係是一分超越僅僅互補的原則的真實關係，不是一分兩個一半相加或數學計算的關係，而是兩個完整的人，不再受競爭、壓迫、計畫和恐懼扭曲的一分相遇。這分相互性使人的成長提升到成為完全的人：成為天主真實的子女、天主聖三愛的寫照。

無論如何，我們承認挑戰仍然存在大多數社會和文化中，由於父權主義的關係已經根深蒂固。我們女性與男性都需要重新學習如何彼此建立關係，跨越障礙是困難的！天主聖三的關係性的愛可以幫助我們彼此和好，我們可以用天主的力量和恩寵，開拓我們的胸襟、重新擁抱人類。因而得以實現一個計畫——在基督內的一個夢，好在時期圓滿時，將上天下地的一切萬物在祂內重整合一（弗一 9~10）。

結 論

在關於主聖三的內在生活的神學反省之光照下，瀏覽關係上的替代方案核心模式正在架構中，將各種嘗試連貫起來是爲了連結我們的信仰和對三位一體的天主在關係上愛的經驗，我們已經闡述了天主聖三的論述中專用語的神學及人類學的核心涵義，如：實體、位格和關係。概念與實況之間的相互關連性得到的洞見是生命網中的美妙奇事！在我們中間和我們四周，有一股強烈的聯繫力量和能量，那就是：天主聖三內愛的奧秘。從基督信仰的角度看，我們已提及兩個議題：生態和女性主義。我們可以繼續反省，好能完全活出一個有合宜關係的人的生活。

建立有時、拆毀有時、丟開偏見與憤怒也有時，匯聚我們的力量、重新擁抱人類有時，門徒關係的時節涵蓋這一切、甚

至更多，我們女性與男性都是依照我們的造物主天主的肖像而受造、成形的，人與人彼此間、人與宇宙、大地之間都成為姊妹與兄弟、家人，我們也受到天主愛的聖神激發潛力，在友誼中共同邁向一個新天新地。



第參部分

女性靈修相關議題

女性神學與靈修的中心課題

徐可之

引 言

1970年代初期到神學院幫忙上課時，看到不少女性在讀神學，曾開玩笑地「認真」說：我們需要發展出一套「巾幗神學」！沒想到二十多年後（1994年冬），卻受到台灣女修會會長聯合會的「邀請」，要為「婦女年」寫一篇有關女性神學和靈修的文章。

對此題材，筆者所知有限，而久居「山中」又不易摸到參考資料，深感力不從心。正好不久前《教友與生活》上已連續刊出了譚璧輝女士譯作〈在亞太背景中的女性神學〉¹，其中對婦女解放運動、女性神學等，都有相當精簡的說明與介紹，可說最吃力的工作已經完成²。

筆者在此拙文中，就利用已有的精簡介紹，特別選出兩點來作進一步的探討和說明。所用資料是聖母無玷聖心婢女會的史耐德修女所著的《無可修補》³。全文分兩大部分，綱要如下：

¹ 見《教友與生活》，1995年1月8日、22日、2月19日三期。

² 讓我們在此先向璧輝女士深致謝忱！她目前正忙著輔大宗研所的讀書與論文，而在如此辛苦忙錄中，還能譯出那麼難的文章，這不就是活生生的「女性光輝」？令人衷心起敬起愛。

³ Sandra Schneiders IHM, *Beyond Patching* (Paulist Press, 1991).

一、女性神學的中心課題

- (一) 徹底改換對經書的傳統解釋
- (二) 經書為「天主之言」的真正意義
- (三) 對經書的真正內在了解

二、女性靈修的中心課題

- (一) 靈修是整體生命的統合體驗
- (二) 天主教會中的女性主義靈修
- (三) 女性靈修的未來

一、女性神學的中心課題

(一) 徹底改換對經書的傳統解釋

天主教會中的女性神學家與聖經學者，肯定經書與傳承為基督信仰的生活泉源和依據，但她所要問的是：如果教會對經書的傳統解釋，使人有意無意地認為，「女性天生就低於男性」是來自天主的啓示，所以「女性役於男性」（為男性所役使）是「天造」地設，理所當然的事；那這樣一個創造「差別待遇—重男輕女」的天主，又怎能藉著基督使所有的人（不分性別、種族、文化等），都成為祂的寶貴子女？

史耐德修女對此有相當強烈的表達：女性聖經學者的研究工作，在過去廿多年中有了很大的進展與收獲，這使她們幾乎已無法再佯裝不知不問，無視於事實真相：就是教會在長久傳統中，一向以聖經的權威來「名正言順」地壓迫女性（to justify the oppression of women），即在家庭、社會和教會中的壓迫女性，是完全依據其對經書的錯誤了解，而沒有其他理由可言。

毫無疑問，在教會歷史中確有「仇視女性」的誤解經書（misogynist interpretations of scripture）。無可否認的是，經文本身不僅是「男性中心」（androcentric），即以男人為中心來

傳述實現男性目標的男性經驗，而將女人丟置於救恩史的邊緣，而且些經文的預設前提都是出自父權主義，甚至更明文規定；有時也有深度的性別歧視，反對女性。所以經書中的「天主語言」和圖像，絕大部分是在表達男性，而當官方教會拿出聖經來「名正言順」地排斥女性時，他們已不需要再去「考證」經文的真正意涵或利用有問題的解經方法。換句話說，問題就是經文的本身—經文的本身就有問題（見《無可修補》38頁）。

面對如此男性中心的經書，女性運動神學家與聖經學者認為，我們已不能再用傳統的歷史批判方式，來探討聖經中對書為「天主之言」的真正意義，並將如此解讀後的「天主之言」運用在今天的基督徒團體和生活上。所以要建立真正的女性神學，就必須從這信仰之「根」開始，就是徹底改換對經書的傳統解釋。

（二）經書為「天主之言」的真正意義

為能正確地了解經書，史耐德修女指出應避免兩種極端：一是過分自由主義，另一是極端保守主義。前者視經書與其他書籍毫無區別，其中沒有任何「神聖」因素，一切內容都應依據理性和學術標準來判別審定。後者是將經書中的都看作「天主之言」（天主的話），必須照字面去了解，並以此生活。除此之外，一般聖經學者都肯定聖經為「天主之言」，但其真正意義又是什麼呢？史修女以相當長的篇幅，說明如何以「隱喻」（metaphor）的方式來了解經書為「天主之言」的真正意義。

何謂隱喻？比如「個人主義是我們社會的毒瘤」，就是一個隱喻的說法。因為就字面說，個人主義「不是」一種生理的病症，所以不能用開刀割除或化學治療來醫治。但是這說法卻能引發對「個人主義危害社會」的強烈感受：不只使理智能深刻了解個人主義四處蔓延的猖獗可怕，更能激起情緒方面的恐

懼、厭惡，以及要盡快予以治療的迫切感。所以隱喻常有其字面上的「不是」，和其象徵所激發起的「是」；在這是與不是的張力中，正是隱喻的妙用和力量。但是我們也會取消此張力中的某一面，比如取消其「是」的一面，我們便可以說：「個人主義」既非生理病症，「社會」也不是像我們身體那樣的有機體，所以沒有什麼值得擔心恐懼的。或是取消其「不是」的一面，因而將隱喻字面化，隱喻也就失去其表達能力而成爲死的了（比如桌椅的「腿」，本是隱喻性的象徵表達，但現在這腿字，已被解釋爲桌椅的支柱了）。

此外，隱喻中也有一些被稱爲「根」本隱喻（root metaphors），它們會吸收多方面的語言表達，因而能產生或組成其他相關的隱喻。比如教會被稱爲「基督奧體」，福音中所說的「天國」等，都是這樣的根本隱喻。「天主的話」也是如此。一方面它能引發「感受得到」的意義，但同時又不是其字面的表達。在如此了解中，我們兼顧其「是與不是」的兩方面。若不然，那就淪爲前面所說的兩種極端：或是取消其「是」的一面，因而將一切與天主有關的神聖因素一筆勾消，只視之爲一般「人的話」（就如過分自由主義的聖經學者所採取的立場一樣）；或是取消其「不是」的一面，而以字面來了解天主的話，那顯然又與事實不符（聖經學者都已揚棄此種「字面」的釋經學了）。

這可使我們看出，「天主的話」一方面「是」在表達天主的自我啓示，但其字面又無法表達—所以「不是」完整無缺地在表達啓示。因爲自我啓示首先是一種自我給與，是在分享、通傳自己的「自我本體」。可是在我們現世生命的體驗中，「自我本體」最後是無法通傳分享的。尤其是以語言文字所表達的位際體驗，只是、而且也只能是象徵性的，因爲我們的言語文字，其本身就是一些象徵和符號，對無形的事物是無法「具體」

表達的。所以透過語言文字來通傳、分享位際間的體驗，一方面是我們此生能用的唯一方法，但這樣的表達同時也必然有其「不完備、不清澈」的地方（inadequate and ambiguous）。天主的啓示也正是如此：它必然是象徵性的（因為是透過我們的語言文字），所以也是不完備、不清澈的。因為無限的天主本體，不可能用文字來「完備而清澈」地表達，所以這樣的表達也就需要不斷的解釋和說明。

對於基督信仰來說，最重要是「空前絕後」的天主啓示，並不是經書，而是耶穌基督—「降生成人的天主之言」。但是不知不覺中，人們很容易把經文本身看作天主的啓示。為能對啓示有確切的了解，我們必須先看清楚啓示本身與經文之間的關係和不同。毫無疑問，福音在為我們作證：納匝肋人耶穌在以色列的文化歷史中，誕生成長、受苦死亡、死而復活。

可是這「作證」是透過語言文字和生活傳承，對「基督生活」本身來說，這作證至少有「雙重」之隔（twice removed from reality）。第一是證人對其所見所聞的「個人經驗與感受」，再者就是「重述」對這些事的經驗感受而寫下來的「記錄」。眾人為同一事件「作證」，其中常會有大小出入與不同。這是人性的有限所必然帶有的結果，所以我們在引用這種「作證」時，就必須利用一切方法先認明證人本身的能力和其可靠性，然後再用心查驗其「作證記錄」中的缺點與不完備之處。

經過如此分析說明後，史修女結論說：由此可見，「天主的話」是用來表示對天主一切啓示的一種隱喻說法，尤其是在基督身上所表達的啓示。經書是人對天主啓示有所體驗後的「作證記錄」，因此是人對天主的「自我通傳」的有限「作證」，不僅是非常有限，而且也有當事人的主見與偏差。

經書不是天主的啓示，也不包含天主的啓示⁴。經書是蒙受特恩之人（privileged subjects）對天主啓示有所體驗後的「語言表達」（verbal expression），必然是不完備的，甚至有時也是錯誤的。換句話說，有限的並不是天主，而是我們「體驗天主」的模式（modes），以及用來表達這體驗的模式。所以經書的一字一句都是人的語言，是人對其「天主體驗」的語言表達。隱喻式地可說是「天主的話」，因為人在此所談的主題對象，和藉以表達此「天主體驗」的能力，都與天主有關。但並不因此，經書的字句就變成「天主的言論」（divine speech），也不因此而被賦有天主的「不能舛錯」（inerrancy of divinity）（見《無可修補》52頁。）。

（三）對經書的真正內在了解

現在聖經學者已經逐漸採用「語言與文學」的釋經法，而不再一直從純歷史角度來追求經文的原始意義。此種方法視經文為「有結構的意義中介」，而不再視之為「語言的容器」。因為意義並非包含（容納）在經文裡，而是發生於經文與讀者相遇時所形成的「了解」。所以經文絕不能脫離讀者而完全獨立，除非只看其物質一面（紙墨本身）而不問意義。

就如一篇樂章，其本身並非音樂，而只有組成音樂的可能，需待樂師彈奏才能實際成為音樂。同樣，經文並不包含意義，而是提供有組成意義的可能，且待內行讀者來使之實現。由於讀者不同，其感受與詮釋也自會有所差異。為查驗這些解釋是否正確可靠，必須發展出一些準則，由學者專家和信友團體在其實際應用中，來判別正誤，決定取捨。當然經文是在「引導」

⁴ 「經書不是天主的啓示，也不包含天主的啓示—The Bible is not divine revelation, nor does it contain divine revelation」這句話很容易使人誤會、誤解，即使在其上下文中也不易了解。請讀者注意（譯者按）。

詮釋，但不說只有某一種解釋是唯一而正確的，更不能說此一正確解釋是空前絕後，永遠不會再有新解出現。此種「空前絕後」的解釋不僅是不可能，而且也不符合人性願望（參閱《無可修補》56~57頁）。

尋求經文的意義不只局限於作者的原意，還應將古老經文與現代讀者之間的差距連接起來。這樣的了解會使人與經文發生共鳴，使讀者因而進入經文的「另一世界」（in a different world），並且多多少少也會改變自己而成爲一個「不同的人」（a different person）。當然此種改變能有正負兩面。但我們的問題是，一位女性進入如此的釋經過程中，她必然會別有洞天，置身於另一世界，而這會束縛她、貶抑她？還是經文會給她帶來自我超越的蛻變，使她走向解放與自由？

經書的著作可說有前後兩個方向：一是其過去的世界，另一是其所指向的未來。透過經文之窗，釋經學者可「看」到經文中的當時歷史情況：作者自身體驗，以及其同時代人文事物等；但同時這窗口也開向未來，並邀請讀者去展望在這未來世界中的各種可能。

比如透過新約，聖經學者可看出初期教會對婦女所懷有的心態，婦女在當時信友團體中的角色，保祿與若望的生活傳承與教會情況等。面對未來，所展望的是一個「萬邦手足情深」的大同世界和新天新地。在此信仰團體中，人人都是基督的兄弟姐妹（a discipleship of equals）。團體的組織架構自然是以基督的逾越奧蹟爲中心，生活取向是分享基督以死亡復活所帶來的平安喜樂，並懷著圓滿的希望，走向永遠生命的根源。

換句話說，新約經文的主要目標，並不是要我們在現代環境中來重建初期教會的世界，而是要我們將此信仰的「門徒體驗」（experience of discipleship），一如當時基督所傳下的，帶給今天的讀者以及未來的世代。所以，問題已不只是在保祿那

時的教會團體中，婦女有何角色；而更要問的是，在基督信仰的門徒體驗中，女性應該有怎樣的角色。正是因為今天的女性在其「門徒體驗」中，使她們深深意識到：官方教會以天主之名所加諸她們的不平等待遇，完全違反基督的心願，因為祂要跟隨祂的人，都成為自由平等的天主子女。

由上所述可清楚看出，經書更是生活見證，而非啓示的固定條文；經文是意義中介，而非語意容器；釋經更是以內在轉化來面向基督信仰所展開的自由平等，而不是只去發掘歷史資料與原始意涵。

這樣去了解經書，為女性運動來說，可有希望能達到真正的解放，雖然這些都仍在努力中。如果我們視經書為生活見證，尤其是福音新約為基督所作的見證，即使當事人享有天主計劃中的特恩，也必然受到其歷史文化，以及其個人背景與主觀見解的局限；他們對基督的體驗，和以語言文字而為此體驗所作的見證，自必有其主見的偏差，甚或失誤；所以我們不能把經文看得太單純，接受其一字一句，都「正是」天主的啓示。

此外，依上述所解釋過的看法，我們相信經書是「天主的話」，也確有其傳達天主啓示的特殊角色與功能：能使我們藉此而與生活的天主有生命的交流與共融。當然，這樣轉化式的內在了解經書並非易事，但下列幾點，應可幫助在這方面的努力，能順利進行，並逐步深入下去。

1. 從經書的整體主要目標來了解經文：在此主要目標的光照下，可看出「解救被壓迫子民，使他們與上主共度盟約生活」，是經書整體的中心關懷。如果經書中有與此不合的其他因素，那就應依此「中心關懷」來批判；有時也當乾脆被判為有違天主啓示，不忠於盟約內涵。判定經書某些部分與「解放人的天主」不符、不配時，這並不是對天主的判斷，而是認定先人所傳下的信仰見證，並非「不能錯

- 誤」，一如我們對啓示的了解與答覆，也會偏差錯誤一樣。
2. 肯定經文有其價值統序：就如系統神學中的「真理統序」（hierarchy of truths）一樣。接受經書整體為天主啓示的基本見證，並不等於將其中一切枝節規定、甚或初期教會對逾越奧蹟的教導規範，也都同樣視之為啓示見證。比如保祿宗徒認為「婦女在集會中應當緘默」（格前十四 34），不論當時它有什麼價值或重要，為今天團體來說，不讓女性信友表達她們的信仰恩賜，是完全錯誤而有違福音的啓示的。但，保祿傳承中有徹底的除舊更新，比如「外邦人不必遵守梅瑟法律」，即使今天的「女性晉鐸」成為事實，也遠不及當時的這番革新來得那麼徹底、重要。
 3. 我們必須進入經文的「動力」中，就是以「對答的方式」來了解經文。比如當保祿說「婦女在集會中應當緘默」，我們不是必須假定他在答覆：「婦女在集會中應如何行動才符合天主的旨意呢？」也許他是在答覆一些心情不好的男信友，而他們的問題是：「對這些熱鬧不停的女人，堅持要做一向是我們男人專利的事，我們該怎麼辦？」或是他們在問：「為使我們在聚會中更顯著重要，是否必須堅持女教友應緘默、服從等，一如外面社會（外教社會）所規定的一樣？」面對這些不同情況，經文要給的答覆當然也會很不一樣。
- 此外，以互動方式來了解經文，也包含如何來使用經文；不是視之為決斷性的問題答案，而是一種啓發性的引導，來幫助我們找出我們自己對問題的回應。
4. 對經文的內在了解，使我們能將今天所面臨的問題，帶到啓示「中心關懷」上來予以答覆。比如面對核子武器的威脅，我們無法去問「新約對此有何說法？」但我們可藉基督信仰體驗來找出對核武的應有看法與立場，就如初期教

會團體如何面對外邦人，並接納他們進入教會一樣。

5. 最後，在這些方式的努力中，我們已經預先肯定基督徒團體不只是被動地承受啓示，而也是主動地去體驗啓示的生活意涵。經書為啓示作見證，我們也以此作為我們基督信仰的準則，但同時也是我們為信仰作證的挑戰。有時，我們必須判定經書中的某些「見證」是不完備、有偏差的，甚或違反福音精神；但對這樣的缺失、差誤，我們並不需要予以刪除或重寫，因為它們的存在，正可提醒我們不要再犯同樣的錯誤。總而言之，基督的福音不是要我們只是被動地順服，而是要我們在聖神的推動下，主動地深入其中而生活，體驗基督所帶來的，不分種族、性別，完全自由平等的生命共融。「如果你們固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」（若八 31~32）。

二、女性靈修的中心課題

（一）靈修是整體生命的統合體驗

女性靈修首先是植根於其自身的生命體驗，並在此體驗中繼續發展，不斷深入、成長。她們以「講故事」的方式，彼此特別分享自身權力被剝奪和努力將之爭回的深痛經驗（experiences of disempowerment and empowerment）。

講故事是提高自我意識的好方法，同時也是使她們能獲得相互支持的活力泉源。她們大都被排拒於男性宗教政治之外，並一向被教育為「這些不是她們的事」，她們不必過問。藉著生活經驗的分享，她們清楚意識到這是她們應有的權力，不能視之為無關緊要。

再者，就是女性靈修所深切關懷的中心重點：整體生命的

統合。父權社會的宗教使多種事物被分割為二而形成對立，女性靈修要使之恢復完整而統合起來。其中最基本的整合就是身體與心靈。男性宗教社會將心靈精神視為高尚，身體肉軀視為卑下；在此分割的體系中，女性被排拒於精神領域之外（比如宗教、教育、政治、文化等），而被貶抑為屬於肉體的卑下族群。因此女性靈修就特別強調身、心的整合，並刻意重視、稱揚女性的生育功能，因為這些生理部分與功能，常被男性宗教視為羞恥與不潔。

在強調身體的美好與聖善中，女性靈修的第三個特徵也隨之而呈現出來，那就是深切關懷與大自然的和諧。女性學者在這方面有相當徹底的研究，並清楚指出，男性對大自然的控制佔有和暴力性的剝削利用，正是其對女性的同一行為模式的翻版與延伸。就如他們利用強暴女性來滿足自己的享樂，同樣他們也強暴自然生態來達成其役使利用的享樂慾望。女性主義學者深信，只有重視女性靈修，當然也包括重視一切女性化的事物在內，比如大自然、貧苦殘障、老人、病患等，只有這樣的靈修，才能有助於世界更新，使之成為一個符合人性生活的世界。

第四個特徵就是女性靈修拒絕只以頭腦、理性、抽象方式，來接觸宗教，參與信仰。女性靈修強調禮儀表達，在禮儀中重視分享、有美感、與生活打成一片，彼此互通共融，開展生命喜樂；這同時也是對當前主要教會中的刻板禮儀方式，清楚而有意地予以排拒和擯棄：因為這些禮儀過分講道說教，僵硬冷清毫無熱情，強化男性聖統與控制。女性主義者更願組成共同參與的信仰團體，而非父權宗教的聖統組織架構，一味強調服從、劃一等。

女性靈修的最後一個特徵，或許也是最重的一個，就是從一開始她們就努力在個人成長蛻變，和一種有社會正義的政治

結構之間，建立起密切內在關聯。因為她們深深體驗到，除非社會的政治結構有所改變，她們的困難（受歧視、迫害等）就不會徹底解決；但要有社會性的徹底轉化，那就必須基於個人的轉化與蛻變。

「相互關聯」（interconnectedness）可說是女性靈修的一個中心詞彙，她們尋求以各種方法來將父權社會中的一切二元分割，都重新予以整合起來：以雙贏的包容來代替靈魂－肉體、公共－私下、文明－自然、社會－個人、你贏－我輸、或此一或彼、非內－即外等等到處可見的分割與對立。女性靈修要使理性與情感合一，以交談代替強迫，以說服代替暴力；以相互合作為生活行動模式，而非競爭排擠；權力運用是為發展人的權力，而非為操縱控制；這一切不僅是為個人，也要使整個社會來如此運作。這就是女性靈修所投身要實現的理想目標：建立一個和諧共融的世界。

（二）天主教會中的女性主義靈修

目前在教會中，尤其是在北美和歐洲的一些國家裡，有不少很有靈修經驗的婦女，其中也有很多是修女或曾經在修會中生活過，她們正在推動女性靈修的積極發展，並以自己的生活言行，迎頭向前邁進。她們都是相當成熟的人，積極參與教會多方面的革新工作，其中也有不少人是教區牧靈、禮儀、修會等重要組織的成員，有的更是地方教會領導人的顧問或諮議。在學術方面，她們有全方位的革新見解，對教會傳統提出徹底的批判與改革建議。這些女性學者分別在教會歷史、牧靈神學、聖經研究、信理神學、倫理神學等各項專門學科中，都有其專長與貢獻。她們所形成的神學思潮與創見，已使傳統男性神學界不能再忽視不理了。她們明確指出，一切被乾脆認為是「教會傳承」的東西，其中至少一半並非如此。

教會歷史並不真是教會的歷史，而是男性為其自身的男性目標所保存下的男性經驗。教會聖統所提供的「純粹神學」，其中很多東西都是地方當權人士的「神學」，而且是為配合其思想意識目標而發展出來的。對經書傳統解釋，幾乎是來自清一色的男性釋經者，而其中大半都是，雖然是無意識地，但卻真真實實地戴著性別歧視的有色眼鏡。

至於倫理神學，一直都是由獨身的男性在發展推動，完全沒有注意到在同樣倫理規範下度同樣獨身生活的女性。而她們的人數至少不比男性少，很可能還要超過很多很多。牧靈神學方面，一直都處在排拒女性的扭曲中，使教會的一半人口不能參與牧靈聖職。

此外，她們也從事靈修輔導工作，有的也分別組成女性運動支持小組。透過相互分享被排拒隔離的痛苦經驗，以及共同策劃應如何推動教會體制上的改革更新，使她們深感「德不孤，必有鄰」而信心大增，並對其所追求的理想目標——「自由平等」——充滿著希望。

她們在聚會中除舉行教會的傳統禮儀外，也不時變化創新，別出新裁。她們在這方面的經驗和感受，就如初期教會的猶太基督徒一樣：一方面繼續參加會堂及聖殿的禮儀，但同時也在其家庭中不斷聚會慶祝基督信仰的奧蹟，這在猶太傳統聚會中是無法表達慶祝的。從事基層牧靈工作的女性運動者，她們更傾注大量心力在改造教會的基層團體。在日常禮儀與溝通中，她們已無法再容忍使用性別歧視的語言。她們採取有效行動，有時甚至透過法律途徑，來保護自身的權益，反對聖職特權以及聖統權力的任意行使與不當運用（arbitrary use of hierarchical power）。她們在努力改變教會行政上的高壓控制方式，使之逐漸走向女性模式中的合作、參與。她們正在建立新型的信仰團體——分享、共融、自由平等的信仰團體。

在家庭中，身為母親與老師的女性運動者，她們全心投注於培養下一代，使成為女性運動的後起之秀。她們教導女兒要大聲而有效地抗爭任何性別歧視與排拒，同時也灌輸男兒，凡是他們姐妹被排拒而不能參加的事工，包括晉鐸在內，一律拒絕參與。最重要的是，她們要使子女體驗到兩性的完全平等，並在生活中也如此彼此相待，這樣，就可以使老一代的父權「族長」後繼無人，自然走向死亡。

上述各種努力都有一共同目標，就是都在積極推動教會的轉化與更新。雖然她們的這些努力尚未產生顯著的改革成果，但至少已使官方教會不能再忽視不理了。女性運動到現在才不過卅年，而它對官方教會在人力、物力等各方面的影響，已使其基本組織得不到必需的支持而日漸枯竭。就如柏林圍牆和南非的種族歧視，教會的父權「族長」體制也是建立在「性別迫害」的沙土上；即使表面看來似乎牢不可破，但歷史總是站在正義與解放這一面的，我們且拭目以待。

（三）女性靈修的未來

除在教會內有如此投身於教會革新的一批女性運動者外，在教會外也有一些為數可觀的女性信友，也在更強烈地改革教會。前者的自我形象可用「出谷」來表達，後者則以「流徙」而自況。這些「自我放逐」的女性運動者，由於官方教會的「改革太慢」而失去耐心與希望，就「勇往直前」組成了自己的「女性教會」（women church）；在禮儀、靈修等各方面，已不再等待要取得教會認可，或同教會中其他革新人士一起「緩步」前進。

她們認為要使教會徹底革新，最好的方法就是她們自己開始成為一個這樣的「新教會」。但在教會內力求「出谷」的革新者，她們覺得「女性教會」的姐妹似乎是「將嬰兒與洗澡水

一起潑掉」，而動身走向一個不存在的預許福地。不過兩者之間都相當彼此尊重，也都在深深渴望教會組織能放棄父權架構，從性別歧視中及早悔悟過來，因為大家都在為同樣的目標而努力：就是建立一個符合「基督徒體驗」的信仰團體，一個「萬邦手足情深」的教會，不分種族性別，共同享有完全自由平等的生命共融。

對女性靈修的未來而言，這兩種「內外」呼應、彼此相互輔助的革新努力，已逐漸匯合為一股「強流」，使官方教會已不能再忽視其滾滾動力與流向。尤其是女性運動已由行政改革進入了靈修領域，其未來影響勢必會超過十六世紀的「宗教改革」。當時捲入其中的僅是歐洲地方的幾個國家，而今天的女性運動，卻帶動著全球教會人口的一半。所有未來教友們的母親當然都是女性，儘管鐸品聖事仍排除女性，但教會中絕大多數的專業服務工作，必然會由婦女來承擔。

雖然女性教友並非都是女性運動者，但時間與歷史發展是站在「兩性完全平等自由」的這一面的，「高壓歧視」的思想型態與體制自必會被淘汰而消失。目前的教會體制如果没有女性支持，似乎就無法存在，但如父權體制被取消，女性信友與教會不僅毫無損失，而且可能會更活躍、更興旺。過去的「宗教改革」如果是前車之鑑的話，那就是急需的改革，更新終將無可避免，而消極的拖延必會付出慘痛的代價。

正因為教會內的女性運動已在靈修層面上建立了起來，所以更有希望能看到教會體制上的重大革新：就是從束縛「天主之言」的男性權勢架構，蛻變為此世就適於「天國來臨」的自由福地。這運動不只是帶給教會強力的批判，和大批女性教友可能脫離教會的危機，同時也提供教會能徹底轉化的廣大資源。

她們要以福音為基礎，來使教會顯出其「完全更新」的形象，而不是以羅馬帝國、或中古世代的封建社會、以及十六七

世紀的君主神權制度等，為其背景模式而定的教會體制。她們也擁有能經受強烈痛苦考驗的靈修活力，還有兩千年來的歧視、排拒，都不能使她們改變對信仰的忠貞不渝。在此信仰活力和堅貞希望之上，她們更有對基督、對教會本體、對整個世界的誠摯之愛，這使她們從教會初期就燃起一種完全投身的服務熱忱，即使今天她們對自身的被歧視情況，已有明確的意識覺醒，也仍然不改變其服務初衷，更不熄滅其投身熱誠。

教會中的婦女為女性運動者，一方面是當前教會行政上的嚴重挑戰，但同時也是以福音為「根」的未來教會的最好希望。當基督同撒瑪利雅婦人深談信仰生活時，買食物回來的男性門徒曾大感驚異：「師傅為何要同她談話？！」而她卻高興地撇下水罐，隨即跑回去向同鎮居民宣告「遇到基督」的好消息：「你們來看……祂就是默西亞？！」

結 語

女性神學家與靈修的主要課題都已分別指出，其中一切內涵全是來自《無可修補》中的第二、三兩章，只有在語法和表達上，為更配合我們的具體情況，作了一些「低溫處理」和文化適應，並於必要時還加了個附註來說明。對任何「新」的事物，乍看之下，自然會感到「奇怪」；但如果因而完全拒絕，那就不能更新成長。史修女對女性神學與靈修所表達的觀點與作法，我們自然不必完全贊同；但其「言之有物」的重要地方，也確實值得去深思反省，並認真付諸實行。尤其在這國際婦女年中，更希望透過兩性之間的真誠交談、分享，使教會的整體生活能逐漸流露出基督所帶來的「手足情深」一天父心愛子女間的完全平等、自由與和諧共融。

基督徒女性神修

葉寶貴

隨著女性意識的覺醒與女性神學的興起，女性神修（Feminist Spirituality）在當代神修中已蔚為一種風潮。不過女性神修因範圍廣泛論述多元，所產生的繁複甚至相互對立的論點，也時有所見。本文將先描述「神修」（spirituality）¹的定義，以之確定廣義女性神修之內涵，最後將介紹基督徒女性神修，以找出基督徒女性神修之定位。

壹、何謂神修

神修一詞含意廣泛，本文將嘗試由「神修」一詞的字義演變開始，並探究神修簡史，以茲了解人類神修的發展狀況，依此尋找出當代神修的界定。

一、「神修」字義

「神修」（spirituality）一字在英文用法中最早來自於 1583 年的一本書²，此書使用 spirituality 來指神職，以此與世俗區分。

¹ 英文 spirituality 一詞可譯成「神修」或「靈修」，本文採用「神修」，主要原因是因「靈修」一詞雖然更符合廣義神修的涵義，但是在當代無神觀點影響之下，某些人或靈修派別，已發展得相當偏頗，離 spirituality 的原義甚遠。特別是在信仰的立場上，更覺得靈修的過程中不可缺少至高的一位或價值作為導向，因此採用「神修」一詞，更能指明 spirituality 的原義。

² Philip Stubbes, *Anatomie of Abuses* (1583) .

因此在十六世紀時，神修一詞有聖與俗的區分之意。神修意指熱心敬禮或熱忱是較晚才開始的。1755年，強森博士（Dr. Samuel Johnson）將神修定義為「不依賴身體，純粹心靈的活動」。顯然在此階段，神修仍有強烈的二分法，是與肉身分離的精神體的活動。到了十九世紀，神修已漸漸專指熱心祈禱的方法，而且與神秘祈禱的理念有關。廿世紀初，英文受法文影響，也常使用“innerlife”（內修生活）一詞來指神修。可以說直到廿世紀初，神修一詞仍然專指在教會內一群度特別祈禱生活的人的內修生活。

廿世紀中，神修一詞有了關鍵性的轉變。這轉變是由基督教領域開始的。1967年在英國 Durham 舉辦了以「當代神修」為主題的國際會議。在會議之後的出版刊物中，不對神修作定義，倒是作了一些嘗試性的描述：「神修生活是一種生活」；「是一種整合的生活」；「神修意指尋找意義，特別是默觀並反省人的所有經驗，包括與世界萬物所有關係的經驗。這種尋找意義的生活，將使人更為成熟。」這些描述使得當代對神修的界定較為明確。1983年 Gordon Wakefield 在其書中提及：

「神修是一種生活，所有人類的生命都有神修的意含。雖然基督宗教在定義神修，但神修並不只限於基督宗教的範圍之內。」

自此對神修的界定突破了時、空與教派，而最大的見證是出版了十大冊的神修詞典³。

二、基督宗教神修史鳥瞰

如上所述，所有人類的生活都有神修的意含，每一民族，

³ 參考：Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ, *The Study of Spirituality* (New York: Oxford University Press, 1986), xxiv~xxvi.

每一宗教也都各自有其神修傳統，本文無能顧及人類史的全面觀，僅能就基督徒的神修傳統來約略了解神修發展的概況。

1. 新約時代，聖保祿在他的書信中描述受聖神影響的情況是屬靈的（spiritual），有所謂屬靈的祝福、屬靈的恩賜與屬靈的人。當保祿區分屬靈的人與一般人時，他並不將二者作靈魂與物質或是與罪惡的對比，而只是單純的指那些受聖神影響與不受聖神影響的區別而已⁴。在這裡所謂屬靈的人也就是本文所談論的神修。以保祿來看，神修是接受聖神影響的人。
2. 初期教會因受宗教迫害，信者常因信仰而殉道，「殉道者的血成爲教會的種子」，滋養了更多信者的神修，因而形成了熱切的「殉道者神修」。
3. 在第三、四世紀當地下教會成爲羅馬國教之後，教友已沒有殉道的機會了。此時有些人就逃至曠野隱修，而形成了曠野神修。最早度隱修生活者之一的聖安當，就被稱爲「近東隱修者之父」。
4. 在曠野修行時，男性大都獨自修行，女性則有團體出現。一段時日之後，出現了不少問題。在第四世紀時，埃及人巴高密（Pachomius）開始聚集修行者組成團體，成立隱修院，形成了隱修院神修⁵。
5. 直至十二世紀，聖方濟與聖道明感受到自己的聖召並不是修道院內的聖召，因而走出修道院，開創了托鉢、傳道的入世神修。
6. 十六世紀聖依納爵帶領教友作神操避靜，神修更強調個人

⁴ Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy," *Theological Studies* 50, no4 (1989) 684~87.

⁵ 參閱：羅漁，〈近東的隱修生活〉《見證月刊》2002年7月號，85~86頁。

與上主建立親密的關係。同一時代的聖大德蘭與聖十字若望更新隱修院的神修，更提升了個人神修的神秘經驗。

7. 在十八世紀之前「神修」(spirituality)相對於「在俗」(temporality)而有聖與俗之分，直至十八世紀神修一詞才有熱心敬禮與熱忱之意。神修意指追求完美的生活以期得到神秘經驗，這種神修生活含有與一般的信仰生活相對立的意味。
8. 十九世紀至廿世紀前半葉，神修自然地指向那些渴望度完美生活的人的內修生活。這時在英語世界中另一個常用的字詞是“innerlife”(內修生活)。
9. 廿世紀前半葉之前，神修常只限於在聖職圈內及修道院內的修持。直至廿世紀的後半葉，神修的意涵才有相當大幅度的擴展，遠遠超過基督宗教的範疇，甚至超越了所有宗教信仰的範疇，而泛指人類心靈活動的所有經驗與實踐⁶。
10. 當代神修(或者應轉稱為靈修)一詞有三種含意。第一種是指人類自我超越的能力，那是遠超過自我維護或自我鼓勵的。當榮格心理學派談到「照顧靈魂」或是男性與女性的靈修時，就是指這種自我超越的意思。第二種是指信仰幅度的生活，是指受神聖力量的庇蔭而能自我超越的能力。第三種是指特別型態的宗教信仰經驗，比如猶太教、基督宗教、伊斯蘭教與佛教等。而「自我超越」(self-transcendence)是界定任何神修含意的核心⁷。

⁶ 參考：Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ, *The Study of Spirituality* (New York: Oxford University Press, 1986), xxiv~xxvi.

⁷ 參考：Joann Wolski Conn, “Toward Spiritual Maturity”, from editor: Catherine Mowry La Cugua, *Freeing Theology* (Harper Colins, 1993), 236~237.

三、當代「神修」的界定

如同上述，人類生命都有神修的意含，神修的範疇確實非常廣泛，神修的定義也因不同時代、文化、宗教而有不同的界定。安卡(Anne E. Carr)對當代神修作了精闢的界定，她認為：

「廣義來說，神修是一個人整體的靈修或宗教經驗，是其信仰、信念與思考方式，是對至高者或稱之為上主的情感與態度的回應。神修是整體的，是涵蓋一個人對宇宙萬物的所有關係，也就是對自己與他人，對社會與大自然，對工作與休閒等等，所持有的基本心態與信仰導向。神修深入一個人的身、心與靈的深處，觸及人對事實真相的感覺與信念。⁸」

神修是個人的修持，但也在無意識中受到群體文化與宗教的形塑。本文在論及女性神修時，一方面將由個人角度談起，另一方面也會由群體的角度切入，探討女性神修如何受文化及宗教之影響，並尋找當代女性自我超越之可能途徑。

貳、女性神修

女性神修(Feminist Spirituality)是近幾十年來，當女性主體意識越來越增強時，女性才開始思索自身神修主體性的重要而產生的神修趨向。女性因長期受父權思想與結構的形塑，心靈已深受扭曲，除非深入思索女性與男性在神修上的不同特色，並且區分女性神修與婦女神修(Women Spirituality)的互異之處，確實很難找到女性神修的特有途徑。因此本文將由探索女性與男性神修的特色出發，辨識女性神修與婦女神修的不同，最後介紹近期女性神修所嘗試的各種途徑。

⁸ Anne E. Carr, *Transforming Grace* (New York: Harper Collins, 1990), 201~202.

一、女性神修與男性神修的特色

在探討女性神修與男性神修的特色之前，先了解女性與男性如何看待自己、看待天主與他人，當可找出二者之特色來。在此引用 Anne Wilson Schae 針對一群男女所作的問卷調查的結論。雖然 Schae 以她的美國背景，採美國白種男人與女人為問卷的兩組對照的人，其結果仍然相當適用於所有父權社會中男女的對比。她認為白種男人是美國文化的掌控者。在包含其他種族（黑人、印第安原住民、南美混血種人、亞裔等）的美國文化中，白種男人認為自己是：1.唯一的；2.高尚的；3.認知瞭解每一件事情；4.相信自己是有邏輯的，是理性客觀的。Schae 請一組混合男女的成員先描述「上主、人」的特質，再描述「男人、女人」的特質，歸納得到以下的綜合列表：

天 主	人	男 人	女 人
男性	幼稚的	聰明的	情緒化的
全能的	有罪的	有力的	軟弱的
全知的	軟弱的	勇敢的	畏懼的
無所不在的	愚笨 / 笨拙的	好的	有罪的
	有限的	強壯的	像小孩般幼稚的

由此列表明顯可以看出，無論男女都無意識地覺得男人的許多特質與上主相似，而女人的許多特質都與軟弱的人相似。可見在潛意識中，男人常會以神的代表自居，而女人只會自貶成等待救贖的人類。男女的神修如果由這種不自覺的潛意識出發，其神修的偏頗也就可以預期了。因此女性神修應以質疑的態度，先檢視在神修導向上女性受到多深的父權傳統的影響。只有當女性能由如此深沉的心靈不自主的情況之中釋放出來，

才能真正自主地照顧自己的靈性生命。

二、女性神修與婦女神修的不同

女性神修 (Feminist Spirituality) 立足於女性意識覺醒的基礎上，因此與刻板印象中所描述的女性特質的婦女神修 (Women's Spirituality) 應該有所不同。

一般談論婦女神修時常相對於男性神修，而主張婦女神修比較接近自然，與自然的周而復始的循環過程緊密相關；必比較傾向於家，局限於家庭的範圍，而不是歷史與文化的開創者。

女性神修則不分男女，指所有深深意識到歷史與文化對婦女及其角色所加諸的種種不合理、不正義的限制；並批判隱含在文化與宗教內的意識型態，以及否認女性自我實現與自我超越的一切可能的人，她/他們的神修修持。因此安卡談論女性神修的特色時，主張⁹：

1. 姐妹情誼的締結。因為在父權社會中女性依賴男性，女人之間彼此敵對而落入孤獨受控的情境，所以女性神修強調所有不同年齡層的人，不分種族與階級，應建立支持網絡，締結兄弟姐妹的情誼。
2. 致力於建立一個不競爭、非金字塔型權威階級，非操控型的人間社會。在新社會中所重視的是個人的人性尊嚴與天賦才能，而不決定於種族、階級與性別的刻板印象。
3. 維護非操控的自然環保。當今自然生態受到嚴重破壞，即使許多挽救破壞的環保措施，也是父權操控式的環保，結果自然生態再受二度傷害，比如河川的整治，所造成的生態破壞。因此維護非操控的自然環保，是當今環保的重要選擇。

⁹ 同上 207~208 頁。

三、女性神修的特色

女性神修邀請每一個人擴展視野，能在那尋找人類團結與共融的天主面前，建立互愛、互助與相互依賴的人間世。但是一般來說，女人常缺乏自主，而男人不善於人際關係的營建，但「自主」與「關係」卻是人性發展上的兩個重要條件，因此增強女性的自主與男性的人際關係，是建立互愛、互助與互相依賴的人間世的第一步。所以女性神修鼓勵所有婦女（和男人）都能夠自主、自我實現與自我超越。

女性神修一方面強調自主，另一方面也重視團結。結合有心者致力於釋放各種被壓迫者，比如種族、階級、性別與文盲等，各種受壓迫的個人與群體。

女性神修所論及的「自我超越」是指在憐憫、祈禱與行動中，使全世界都能成爲屬神的世界，以天主沒有分別心的愛去祈禱與行動。因此，女性神修致力於建設一種包容一切（inclusive）的社會，它邀請所有壓迫者（個人與群體）的悔改。

所以女性神修與男性神修不同，也與婦女神修不同，它包含了「個人—政治的」、「私領域—公領域」、「內在一外在」所有層面的關係與靈修。

就因爲女性神修所涵蓋的領域如此廣闊，並不容易爲其下定義。我們只能描述性地說，女性神修主張一切的分別都應消失，包括壓迫者與受壓迫者都不復存在。女性神修強調：1. 姐妹情誼與團結共融；2. 婦女的自我實現與自我超越；3. 意識到在性別、種族與階級的相互關係，是一種在現世旅途中走上更成全的互愛、互助與相互依賴的共同旅程。女性神修不是婦女神修，而是擁有以上理想的男女共享的神修。

參、福音化的女性神修—天主子民的婦女

以上女性神修的描述，適用於普世所有不同的民族與宗教信仰的人。現在讓我們進一步看看基督徒的女性神修，也就是福音化的女性神修，在普遍性的女性神修之外，有何其特有的特質。

一、福音化女性神修的特色

福音化的女性神修所關懷的，並不狹隘地局限在教會內的婦女，而是普世的婦女，也就是所有天主子民的婦女（The Ecclesia of Women）。每一位心懷天主子民婦女的人，關懷並致力於使普世婦女過更好的生活的男女，就擁有福音化的女性神修。

天主子民譯自 Ecclesia 一字。此字在新約時代的意義並不是宗教政治性的指教會內的公民，而是指自由的市民為決定自己的信仰靈修事宜而作的聚會。婦女在父權結構的教會中，並不能決定有關自身與所有女性的信仰與靈修事宜。費蘭札（Elisabeth Schüssler Fiorenza）主張婦女們可如同天主子民般聚集在一起，可充分的參與教會的決策，並滋養彼此的信仰靈修¹⁰。自費蘭札的提倡至今已將近二十年，美國教友們開始有所謂「婦女教會」（women church）的聚會。因與會者都有很強烈地在教會內推動改革與更新的決志，婦女教會並不是分裂的教會，而是一群在教會內有福音化女性神修的天主子民的聚會。

二、個人靈修與福音化女性神修

個人靈修因著重在祈禱、默想、靈修指導、與基督相遇等

¹⁰ 參閱：Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1994), 344.

經驗之上，因此也會將注意力集中在個人信仰靈修經驗，由一個層次進入下一個層次的靈修旅程。與此類似的，女性神修也會只專注在默想、默觀、頌禱之類的祈禱，以及鮮花、柱香、蠟燭等女性喜好的象徵之中。不過這些可在所有其他宗教之中發現，並不是基督宗教所獨有的。因此個人化的女性靈修並不能顯示出耶穌特有的新願景，以及他所邀請的人所參與和呈現的更新運動。

費蘭札主張，福音並不是個人靈修的事，而是團體性的宣報，宣報賦予生命的聖神與天主所渴望建立的新團體、新世界。初期教會的基督信徒並不將重心放在聖書、禮儀與神秘經驗等個人的靈修之上，而是放在關係性上，經驗到在團體之中彼此身上天主的臨在，也透過彼此通傳天主的臨在。

在父權神職結構的教會中，女性無論是修女或是女教友一直都是處於次等的角色，被排除在神職的決策層之外。因此福音化的女性神修，強調有女性意識的信徒可聚集在一起，共同關懷決定有關信仰與靈修的事宜。這種聚會並不是要對抗教會中的男人，而是為能成為更滿全的天主子民，能決定自己的信仰神修事宜。

再者，福音化的女性神修不只停留在關懷自身信仰與靈修事宜，更進一步關懷各種不正義壓迫的存在，關懷貧窮婦女、第三世界的婦女、被邊緣化的婦女、單親婦女、年老及殘障的婦女，全世界的婦女都在其關懷之中。

最後，福音化的女性神修是將天主子民的婦女建基在「基督的奧體」之上。當女人的身體仍然被剝削、被侵害、被強暴時，我們怎能拿起麵餅說：「這是我的身體」？因此福音化的女性神修應宣稱女人的身體是「基督奧體的圖像」，而揚棄所有對女人的身體所施展的一切暴力。讓女人在教會內能擁有決

定自己的身、心、靈以及生育的自主權¹¹。

投身於福音化女性神修的男女信友，是誓志於持續對抗各種父權結構的壓迫，特別是對女性的各領域、各層級的壓迫。其終極理想是所有的男女都能享受天主子民教會團體中，完全平等的地位，能夠真正地共享一餅、共飲一杯，在主的餐桌上，不再有「猶太人與希臘人（種族）、男人與女人（性別）、貧窮人與富人」的區別。

結 語

以當代神修的角度來看當代的女性神修，女性神修的深度及廣度確實都走在時代的前鋒。女性神修不否認女性的特質，但更強調對受壓迫者的關懷。基督徒的女性神修也是一樣，一方面與當代女性神修攜手共進，一方面也顯示出基督徒女性神修的特色，勇敢地面對教會內的不正義結構，以溫和的方式締結福音化神修的男女，為教會的持續更新作深度的耕耘，也期待以更新教會的新模式來建構男女平權的新社會。神修需要個人心靈深耕的努力，更需要團體中彼此的互動。神修的目的不在於自身境界的提升，而是期望普世的兄弟姐妹過更好的生活。

¹¹ 同上，349~351 頁。

黎明舞者

從 Maria Harris 的女性靈修看盧雲

朱弋學

前言

Maria Harris 博士¹是當代在女性議題研究上的一位著名先驅學者，在神學教育上也有貢獻，曾在安朵佛·牛頓及普林斯頓神學院任教。

她所提倡的女性靈修，不但很適合給當代女性基督徒的生命成長做借鏡，對當代的男性基督徒也有其參考價值，尤其過去許多天主教的靈修作品都有著「修道生活者的影子」的傾向，如今「平信徒」的時代來臨，她的靈修方法更是重新思考入世靈修的重要指標。

她重要的一本靈修指導作品是 1989 年出版的 *Dance of The Spirit: The Seven Steps of Women's Spirituality*²。在這本書中，Maria Harris 以女性研究先驅者的身分，用女性在靈性成長上特有的敏銳、感性和深刻，為我們把靈修過程分成七步來描繪，稱為「七舞步」，就是：

甦醒 → 探索 → 創生 → 憩息 → 滋養 → 傳承 → 蛻變

¹ Maria Harris，紐約聯邦神學院博士。

² 中譯本為：周光亞譯，《心靈之舞：女性性靈成長的七個舞步》（台灣實業文化，1998）。

「蛻變」是第七步，也是承先啓後的最關鍵一步，Maria Harris 如此形容³：

「在心靈之舞的最後一步『蛻變』中，我們已經再生進入那新的、更深刻的覺醒之中，也進一步地再進入探索、創造和憩息，以及滋養和蛻變的節奏。心靈之舞結束了，心靈之舞也開始了。」

在第七步「蛻變」的最後結束時，所節錄的一段祈禱文，貼切迷人地標示了她的心靈之舞所要引領我們舞進的境界⁴：

那時一切把我們分開的東西都會溶合
 那時憐憫將結合成力量
 那時溫柔將來到殘酷和無情的世界
 那時男人和女人都會是和善的
 那時男人和女人都會是堅強的
 那時沒有人會屈從別人的意志
 那時所有的人將會富有、自由和多采多姿
 那時一些人的貪婪將讓位給許多人的需求
 那時所有的人將分享地球的財物
 那時所有的人將照顧病人、弱者和老者
 那時所有的人將養育幼者
 那時所有的人將珍惜生命的受造物
 那時所有的人將彼此與地球融洽地生活
 那時處處都會又一次地被稱為樂園。

她要以她的「心靈之舞」來引領我們進入「靈修之舞」，

³ 同上，401 頁。

⁴ 同上，413~414 頁。選錄自 Judy Chicago, *The Dinner* (Garden City: Double day, 1979), p.256.

正是這使我想到了盧雲神父⁵，一個不斷勇敢地面對自己、他人和天主的「舞者」，和一個始終關懷生命、弱者和正義的勇者，而到了那個天主的時刻，他舞進了「黎明之家」，而又在那個許諾的日子，他舞進了天鄉……。盧雲在他的《黎明路上：靈修日誌》中，以下述句子表達他的靈修境界⁶：

當我站在新的一天的破曉時分，
我充滿了希望！

現在，我試著將 Maria Harris 的神修七舞步和盧雲的神修旅程一起來看。而特別需要先說明的是，這並無比較對照之意，因為每一個人的神修是整個生命的表達和內涵，既無優劣亦無從比較，但「一起來看」，卻能使我們更擴展心靈的視野。另外，神修旅程，雖依 Maria Harris 所劃分地分為七步，但在每一步之間都不是完全壁壘分明的；且用「舞步」來標記此旅程，就在於表達此神修之旅不是永遠朝前或往後的，它有著多種的舞步變換和姿態表達，我就把它叫做「花式」吧！

Maria Harris 的靈修七舞步是：甦醒→探索→創生→安息→滋養→傳承→蛻變。本文將依此逐步地看盧雲如何走過他一生的靈修旅程，而在這旅程中，前進、後退、轉身、原地打轉、左右搖擺、彎腰、躬身和轉圈……竟顯得如此尋常且真實！

一：甦醒 (Awakening)

1. Maria Harris

「甦醒」有四個條件：

⁵ Fr. Henri J. M. Nouwen (1932~1996)，荷蘭神父，是神學教授和著名作家，並以言以行活出一種正義與和平的靈修學。

⁶ 盧雲，《黎明路上：靈修日誌》(The Road to Daybreak: A Spiritual Journey, 1988)，中文：香港基道，1995。

- (1) 把面具拿掉：天主知道我是誰。
- (2) 把鞋子脫下：聖地是在我們內，面對天主把鞋脫下。
- (3) 不相信別人有關性別和對我的定論：誠實地分辨真實的我。
- (4) 決定要成長：真正面對痛苦、悲傷和喜樂，不必做別人喜歡的事，要多照顧自己、多愛自己。然後，「起來，走吧！」

2. 盧雲的甦醒：窮人向他招手

在結束了耶魯大學神學院十年（1971~1981）的教學生涯後，盧雲嚮往回到更基本的牧靈工作上，於是在1981~1982年間，盧雲走訪了好幾次拉丁美洲，大部分的時間在貧窮的團體中，體驗窮人的生活，也投入解放神學，並反對美國政府販售武器給南美的獨裁者。他在試著分辨拉丁美洲是否是耶穌對他的召叫？1983年出版的 *Gracias! A Latin American Journal* 記述了他在這一時期中的感想。但這只是個序曲，在拉丁美洲的服事，有著更根本，也許是更迫切的前提，也許也更符合天主的旨意，那是由他的一位朋友所點醒的。Gustavo Gutierrez 告訴盧雲：「你更能做的，是回到美國，以你的演說和影響力來呼籲美國政府停止繼續販售武器給南美洲……。」於是，盧雲回到美國推動反對一切武力、暴力，而提倡代之以彼此相愛，並以祈禱來代替暴力。

1983年，盧雲接受哈佛大學神學院的邀請重任教職，這由早期的學院神學（聖母大學和耶魯大學神學院教職），到拉丁美洲的解放神學，盧雲好似又走回了學院派的神學；其實不然，盧雲在決定投入拉丁美洲的同時，他已有了一個深刻的生命覺醒，那是對窮人、受壓迫者和邊緣者呼聲的覺醒，他從人人羨慕、景仰的神學教授身分中甦醒了，此「甦醒」緊連著隨後的

探索和創造，一步一步益發緊湊。在哈佛的三年（1983~1985）學術生活是盧雲的等待和靜候，使他累積了一切的能量，而終能在1985年有了更積極、更強有力的「探索」，並做了一個重大的決定：離開哈佛！

他聽從了天主在他內心的推動：「起來，走吧！」他爲了分辨和尋找天主對他的召叫，並決定是否跟隨，於是就是進入「方舟團體」（L'Arche Community）。在這之前，他必須耐心等待.....，因爲他相信每個人，無論作任何事一定要蒙受天主的召叫和被派遣。

二：探索（Discovering）

1. Maria Harris

「探索」有著三部曲，那是：

- (1) **探索「探索」本身**：探索第一步是探索的過程：回應、尋找、發現、回憶。是感受到一股強大的力量在吸引著我，吸引我去尋找一個更深的我，去尋找一個更深度的世界。之後發現了，面紗被揭去了，喜樂、充滿敬畏地與天主相遇（enconter），並使這相遇的印象和影響，在每天的生活中不斷加深.....。
- (2) **與所發現的「一切」爲友**：探索的第二步是去發現「破碎」、承認破碎；是從脆弱、情緒、照顧、關係中發現「力量」；是去發現「團體」，在自身、在與其他入、在與大地間形成團體；最後是發現天主。
- (3) **與「能量」（dynamics）協調合作**：探索的第三步是與一些「能量」協調合作，所謂的「能量」是一些富弔詭性的力量：堅信但不知、平衡又不平衡、接受且拒絕、把握住又放棄。

2. 盧雲的探索：讓自己有個家

1985年，盧雲決定辭去他在哈佛的教職，因他漸漸發現哈佛並不是他被叫來更徹底跟隨耶穌的地方，他不快樂且疑慮，而這時 Jean Vanier 和方舟團體對他的呼聲則愈來愈強，邀請盧雲跟他們在一起「浪費一點時間」，過一個不像大學教授、學術研究、演講和領導別人的風光生活，一個比不上為拉丁美洲奔走疾呼般的激情生活，而是在一個小鎮中，在一個被人遺忘的、卑微的「家」中，和一群弱小者一起生活，「彼此服事」……。

Jean Vanier 說，「這裡讓你有個家，或許我們可以給你一個家，或許你需要我們」，但事實並不如此簡單清楚，需有一番掙扎、一個過程，於是盧雲在 1985 年離開哈佛後去了 Trosly-Breuil，方舟團體的發源地，為分辨及等候天主對他未來使命的召叫……；如此，盧雲走進了「探索」。

這段探索之旅對盧雲來說，是充滿著掙扎、矛盾與痛苦的，他說：

「大學生活和方舟生活實在太不相同了，那分別之鮮明令我經歷了許多疑惑，不知能否就這麼縱身一跳。我所有的慾望：要有用、要成功、要多產，群起反抗。我的掙扎在於要放棄舊日的道路，並且要被領到『不願意去的地方』（若廿一 18）。」

於是盧雲寫了《黎明路上》，記述他一生中最關鍵性一年的一本日記，展現了他最深的屬靈掙扎：「一個人能怎樣毫無保留地跟隨耶穌呢？」如何向耶穌的邀請「來跟隨我」，說「願意」呢？盧雲的「願意」，是真實地感受到天主在邀請他，他深深地發現體會到自己的破碎，是一面尖聲喊叫，一面踢著腳的「願意」。

這其中雖然有著巨大的吸引力和希望，但仍有許多混亂、

恐懼和孤單，大部分好像在黑暗中，但當他站在每一個新的一天的破曉時分，他充滿了希望！並且他強烈地意識到他必須要歸屬於一個團體，而不是光靠他自己孤獨的奮鬥，因為個人可說是無能為力。他既深深感到團體性力量的迫切，但要完全歸屬於一個團體的掙扎，對他，卻證實是要一路放棄很多的「偶像」的掙扎，而在其中必須要一而再地選擇跟隨耶穌，而且是單單地跟隨祂。

於是盧雲學會與弔詭的「能量」合作，從而愈來愈清楚耶穌會領他到他永不會想去的地方，耶穌並在他感到迷失於夜的黑暗中保守了他，耶穌也會領他走向那不會再有黑夜隨著的日子……。

三：創生（Creating）

1. Maria Harris

「創生」就是型塑生命，是敏銳、有彈性和靈活的「允許」生命之力來型塑我們。這是一個永不停止的持續過程，有著五個步驟：默觀（contemplation）、投身（engagement）、型塑（formgiving）、浮現（emergence）和釋放（release）。這五個步驟構成一個「環」（cycle）：

- (1) **默觀**：用一種醒悟的眼光去凝視「一」，去發現生活中所有的一切都是天主存在的事實。
- (2) **投身**：一頭栽進我和天主的互動中。
- (3) **型塑**：靈修的基本成型，它伴隨而來的是實際的付出行動，是一個尋找者，並是一種先知性、接納和賦給人能力的神修。
- (4) **浮現**：在經過「型塑」後，靈修到達一個新的、有光、有希望、喜樂的階段。

(5) **釋放**：歸於「靜」，有「可以了」的感受，它引領進入第四舞步—憩息。

2. 盧雲的創生：歸回黎明之家

在經過了一年的分辨與尋找天主的旨意後，盧雲在 1986 年接受了方舟團體在加拿大多倫多市以北的「黎明之家」的邀請，正式加入他們，成為團體的司鐸，並和團體的服務員一起照顧「家」中的弱智者。盧雲真正地回應了天主在他生命中所喚醒的渴望：回到最基本的服務事工上；他也真正以行動答覆了耶穌對他的邀請：「你們對我最小的一個弟兄所做的，就是對我做的。」

他對天主的委身與認識，由學院派抽象的神學，經過解放神學，而真正具體地落實到活生生的神學。他以敏銳、醒悟的眼目凝視天主那絕對的「一」，尤其發現天主在弱小者身上的臨在，便決定一頭栽進「黎明之家」。他實際的付出了他的行動，走上他既接納弱小者，又照顧、教育、幫助他人成長的朝聖之旅。他真正有了「回家」的感覺，這是一個全新的開始，就如他所說的：「當我站在新的一天的破曉時分，我充滿了希望。」這不正是「黎明」嗎？！盧雲在此型塑了他新的生命！

四、五：憩息和滋養（Dwelling and Nourishing）

在進入第四舞步「憩息」之前，我必須要先做個說明。在經過了前三個舞步：甦醒、探索和創生之後，我們可以說已經過了**淨化階段**（傳統靈修學所說的「煉路」），而邁向下一步較明顯的區隔，那就是**使徒階段**（傳統靈修學所說的「明路」），而在此明路階段實則包括了 Maria Harris 的第四及第五兩個舞步：憩息與滋養，因此我願將此兩舞步一起來看。

1. Maria Harris

「憩息」是我們靈修整合之處，而憩息必須要有個地方，因為我們有身體、靈魂和精神，我們必須要有地方可以憩息，尤其重要的是和天主在一起的地方。在那裡可以單純的「臨在」、靜默、專注、頌禱和安息，那特別是在我們的「心房」(heart room)中。憩息有四個象徵：沙漠、花園、城市、家園。

- (1) **沙漠**：代表負面的經驗：創傷、痛苦和無家可歸，是一個空虛自己的地方。
- (2) **花園**：象徵每個人不斷的成長，是與大自然的互動—給予、滋養和收穫。
- (3) **城市**：就是我工作、投入的地方，也是我與人互動的地方。
- (4) **家園**：代表一個團體，是「心房」，是父在我內，我在父內。

「憩息」使我們與天主結合，但若沒有「滋養」，則無法深入，並維護我們的靈修生活。一個受滋養的靈修生活共有 10 個原則，分屬於三個要素：

- (1) **屬個人性的三個原則是：祈禱、默觀和守齋**。祈禱可創造自己的「神聖空間和時間」。默觀可使我們找到生命的軸心來旋轉。守齋則可帶給我們新的體會，而與耶穌結合在一起。
- (2) **屬團體性的三個原則是：禮儀、服務和先知之言**；強調團體性的行動和先知的靈修。以團體性的幅度來做富創造性的禮儀，例如，使祈禱具有治療和團結的效果。團體性的服務，是幫助我們到達奧秘核心的行動，一個主動性的、自願的、喜悅的服務，會使我們的服務成為可滋養生命的。先知之言則是先知性的支援社會公益活動及扶助弱小者。

(3) **整合過程**的三個原則是：**融成一體、記憶和正義**；是整合個人的祈禱和團體的行動，尤其它帶往一個目標，那就是「正義」的靈修學。

最後，在以上的 9 個原則之外還有一個原則就是：**朝拜**；它滲透這 9 個原則，可說，若無朝拜的心，則靈修生活將無法跨出任何一步。

2. 盧雲的憩息和滋養：在弱智者中靜默、專注，並頌禱

我受召進入我生命的聖所，也是天主所選擇的住所。
而到達那裡的唯一途徑是祈禱，不停的祈禱。

—盧雲《黎明路上》

正如 Jean Vanier 對盧雲所說「這裡讓你有個家」，盧雲有了他的家，耶穌召喚他所進入的憩息之地，他如同撒慕爾和聖母瑪利亞一般，說了「是，我在這裡」，他在黎明之家的弱智者中靜默、專注，並頌禱，而進入他與天主的「同在」。在那裡，盧雲憩息和滋養；也在這裡，他的個人性祈禱、靈修和團體的禮儀、艱苦而甘飴的服務行動和分享，做了雙方面的整合，而能融成一個完整的靈修生活。盧雲始終追求與耶穌親密的關係、追求天主的旨意，和以祈禱和彼此相愛來取代社會的暴力、武力和不正義等，都在此得到了整合，他以朝拜的心和態度，將這一切滲入他的整體靈修中……。

在 1986~1996 十年間，盧雲共出版了 22 本書，佔他所有出版書籍（共 44 本）的一半，是他創作最旺盛的時期；他談祈禱、默觀，也談生命、死亡和悔改，更不忘教會的牧靈事工和社會動向。盧雲說：「我祈禱，傾盡全心的祈禱，耶穌的心會在這些祈禱中，開啓我的心」⁸。祈禱和朝拜的確滲透了他的寫

⁸ 《心應心》（*Heart Speaks to Heart*, 1989），中文：香港基道，1991。

作、服事弱智者、演講和一切的生活！

六：傳承（Traditioning）

在進入第六舞步「傳承」之前，我也必須要先做個說明。Maria Harris 的第六及第七舞步是「傳承」和「蛻變」，這就是**整合階段**（傳統靈修學所說的「合路」）；是在經過了**淨化階段**（第一、二、三舞步：**煉路**）和**使徒階段**（第四、五舞步：**明路**）之後，所到達的**較成全的境界**，我們將分別來看這兩個舞步。

1. Maria Harris

傳承是「放手」，是把性靈傳給別人，也把他們自己傳給別人；是讓人意識到他的尊貴，使他成為他自己。傳承可在任何階段、任何地方，且是持續一生的行動。傳承者有四個作用：**愛、教、指導和典範**，而教、指導和典範都是以愛為基礎。「教」可針對不同的人；指導是一對一的，是扮演陪伴者的角色。典範則是長輩或自己的朋友、同事，都可能成為我們生命的榜樣，我們並可自問自己：我們願意成為什麼樣的典範？而傳承下來的性靈須具備五項特性：

- (1) **適應性**：須適合「被傳承者」的經驗。
- (2) **普遍性**：所傳承的性靈必須是人們所共有的，並且是普遍共識中的中心思想。
- (3) **可恢復和更新**：傳承下來的性靈必須是可以恢復和更新的。
- (4) **理性**：是理性的性靈傳承，而不只是心靈上的。
- (5) **矯正和補償**：所傳承的性靈需要暫時的矯正和補償，而能真正發現我們之所是。性靈傳承的最好地方就是「家」，因為家具有它自己的節奏感，在家中可享有自

己的孤獨和隱私，家也會容忍成員的失敗，而家更會幫助成員創造和發展。

2. 盧雲的傳承：寫作、演講、服事弱小

盧雲的每一本著作，都充滿了真誠與透明，他不怕向讀者披露真實的自己，因為他雖然是位學養高深的神父，但仍有著普通人的情感生活；他雖然是知名的作家和靈修學家，但重視天主的榮耀勝於自己的聲望。他展現真實的自己，因為如此「我就可以將自己的生命獻給他人，因而為生命的『道』作見證」。他在《負傷的治療者》⁹中說：

「當『效法基督』不意味基督所活過的一生，而是像基督一樣誠心真意地活祂的一生，來活你的一生時，那麼，一個人就能有很多方式與形式來做基督徒了。而牧人正是那個能夠促使這追尋成為真實的人，他不是站在一旁，扮做無所謂的屏風或無私的觀察者，反而是要成為基督活生生的見證，讓一己的追尋成為他人的幫助。」

如此，盧雲以自己的一生成為我們的典範，他那易感熱情的對基督和對人的愛，透過他的每一本作品、他的演講和他的服事弱小，都成為一個鮮活的見證，也都在教育和指導每一個「認識」他的人。他所傳達的訊息是那麼切合時代性，卻不浮泛表面，反而以他最坦承的剖白，直指向每個人的心中。他的心靈柔軟而堅強，因為他的信仰和對天主的愛堅定不移。他把他自己傳給無數的人，也使這些人成為他們自己！

⁹ 《負傷的治療者》（*The Wounded Healer*, 1972），中文：香港基道，1998。

七：蛻變（Transforming）

1. Maria Harris

這一步是女性神修之旅的第七舞步，也是最後的舞步，是從前面六個舞步所累積下來的結果和統合，但又是創始的一步，因為它本身會誘導出一種新的觀念。這個「蛻變」的過程分為五個步驟：傾聽、詢問、悲嘆、結盟，以及出生。

- (1) **傾聽**：聽那些被忽視的聲音，但不只是聽，聽了以後還要回答。
- (2) **詢問**：不僅是我們去問別人問題，也是我們被問和我們回答問題的能力。
- (3) **悲嘆**：什麼也不做！停下來，靜默地為那些無人傾聽的聲音而哀悼，為他們過去和現在所受的苦而悲痛。悲嘆有一個過程：**否定、憤怒、討價還價、沮喪**，以及最後的**接受**。在通往蛻變的途中，都一定要經過悲嘆，都必須在我們迎向光明的途中，開闢一條深入黑暗和悲傷的通道，如此我們的手才會放鬆，也才不會緊抓過去，並可以將這空的手伸進下一步，那就是結盟。
- (4) **結盟**：與同伴也與自己被遺忘的一部分結盟。
- (5) **出生**：最後是我們願意作我們所能做的一切，來改變現在的世界。因為只要有人仍在受苦，就沒有人能幸福，只要有人仍沒有具備蛻變的條件，就沒有人能完全蛻變。

2. 盧雲的蛻變：成了真正的窮人

盧雲在《黎明路上》一書上寫道：

「耶穌並沒有說：服事窮人的人有福了，而是說：貧窮的人有福了。耶穌召叫我們成為窮人！弱智者不能給我們什麼，無法令我們感到身分重要；那種不為人注意、得

不到讚賞的生活，絕對不能說是誘人的生活，但這是通往貧窮之路，雖然路並不好走，卻是走向天主的路：十字架的路。」

在走過了甦醒、探索、創造、憩息、滋養和傳承之後，盧雲終於體認到耶穌那不停的呼喚：「來跟隨我」。領他經歷了神學教授、正義與和平工作者、服事弱小者，而最終成爲一個窮人！

他聽到了那些總是被人忽略的聲音，也聽到了自己的吶喊。他自己有著疑問，他問，也被人問。他多次在他生命進程的節奏中停下來，爲弱小者、也爲自己嘆息、哀悼，而能漸漸將手放開，不緊抓著自己的生命，或是別人。他加入了一個團體，有了一個家；他讓自己真正屬於這個天主願意他「在」的地方，他和團體的成員結盟，因爲他和天主已有了許諾，他願意說「是」。因此他有了新的「出生」，每一天，他可以感覺生命正從隱藏處冒出來，生命從每一位服事者與受服事者身上湧現，生命洋溢在弱智者的每一個笑和每一滴淚中。「出生」是一個開始，召喚他再重新開始舞蹈！

結 論

「蛻變」雖是終點，但又是起點，也就是在那和「帶舞者」（祂）輕擦過裙襬的剎那，心靈之舞可以劃上句點了，但旋律又立即響起，來不及停下，我們隨即又馬上跟上了舞步，心靈之舞又再開始！在前言中我曾引用的祈禱文：

「那時所有的人將照顧病人、弱者和老者……那時所有的人將珍惜生命的受造物……那時處處都會又一次地被稱爲樂園！」

這個心靈之舞所要舞進的境界，的確已在世界的許多小角

落，在某時間、某地域內，得以實現，也就是在盧雲的黎明之家、在方舟團體、在每一個有「愛」的團體和人……。

不管是 Maria Harris 先知性地幫助女性，發覺自我內在的豐富能源；或是盧雲以言以行地徹底活出一種具體的、活生生的神學，和一種強烈的「正義與和平」的靈修學；都在這心靈之舞的迴旋中，找到了自己和滿握的希望！讓 Maria Harris 在《心靈之舞》中的最後祝福，也作為我這篇文章的休止符吧⁷：

願「心靈之舞」與你們同在。

願「甦醒」的心靈撫摸你們，你們可以在慶祝和痛苦時，出外和歸來時彼此撫摸。

願「探索」的心靈找到你們，你們可以在傾聽和記憶時，在分開和結合時互相找到。

願「創造」的心靈使你們成型，你們可以在敏感和溫柔之中，在藝術技巧和敬畏之中互相塑型。

願「憩息」的心靈使你們平靜，你們可以在沙漠和花園之中，在城市和家中成為彼此憩息的處所。

願「滋養」的心靈給你們營養，你們可以在飢餓和渴望之中，在貧窮和失落之中互相給予營養。

願「傳承」的心靈啟發你們，你們能做為情人和老師，作為指導者和典範彼此啟發。

願「蛻變」的心靈再造你們，你們能彼此給予新的生命，賦予地球上一切生物和地球本身以新的生命。

⁷ Maria Harris，前引書，418~419 頁。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象遠 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬 合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓

44 十字架下的新人 —厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 —從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 —清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 —時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 —佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴—天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)--天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業
上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

《從現代女性看聖母》

胡國楨主編；輔大神學叢書 60

光啓文化事業 2003 年 3 月初版

本書定名《從現代女性看聖母》，已道出教宗保祿六世在《敬禮聖母瑪利亞》勸諭中，強調要「符合現代女性面貌」的精神和期許。為此，本書一方面作為一本匯整了輔大神學院歷年師生有關聖母的作品論文集，在全書十五篇文章中，包含了十一篇出自女性作者的觀點，為過去信理神學多半由男性觀點來探討作了些平衡；另一方面，也為歡迎「亞太地區修女聯合會」（AMOR）今（2003）年來台灣舉辦第十三屆大會：「重編生命網：天地人·圓夢之旅」而編出的作品之一，因為聖母瑪利亞—聖神真實的象徵—就是這個旅程圓滿的象徵。

全書收錄的十五篇論文中，按其類別概分為四大部分：

緒論部分：現代女性看聖母

第壹部分：聖經中的聖母

第貳部分：當代聖母研究的動向

第參部分：天主聖三與聖母

《雅琴的故事：從受性侵害到度奉獻生活》

惠蘭 口述；盧德 編寫

「雅琴的故事」以對話與第一人稱交織的方式呈現在讀者的眼前，說明了它不是個人的獨白，而是誕生於一個訴說與聆聽的過程。這個過程孕育於一個友誼的空間，一個分享與安全的空間。

雅琴的故事，要說給每一個願意聆聽的讀者聽，尤其是女性——身體與心靈曾遭受創傷的女性、蒙召度奉獻生活的女性，還有那些為聖召做分辨的人。「雅琴的故事」奉獻給這些獨特的對象，也與其他受苦與掙扎的靈魂產生共鳴。它是一個與「過去」和解的故事，而和解的力量，正是來自天主的愛情以及他人的友誼。

“The Story of Yachin” proceeds along the lines of a conversational dialogue which includes the narration in the first person singular. It simply states that it is not a personal revelation but the fruit of telling a story and hearing it told. This account owes its origin to a friendly atmosphere generating a sense of mutual participation and total relaxation born of absolute security. “The Story of Yachin”, is related to every reader who wishes to listen, and more especially for those women who have experienced the degradation of physical and moral exploitation, to be finally liberated sufficiently for an existence which calls for dedication and self-sacrifice. The other listeners include of course all those who defend the rights of those who have felt the call. “The Story of Yachin” is specially dedicated to these particular readers. And more especially it reechoes the inner voice of all those people who struggle and suffer in silence. It is a story which advocates reconciliation with the past, and the effective power of such a type of reconciliation owes of course its origin to God’s love and the true friendship of unknown benefactors.

女性神學與靈修 / 胡國楨 主編

——初版 ——台北市：光啓文化，2003〔民92〕

面； 公分。 ——（輔大神學叢書61）

ISBN 957-546-469-9（平裝）

1.神學—論文、講詞等； 2.天主教—靈修—論文、講詞等；
3.女性主義—宗教方面—論文、講詞等

242.07

92005609

輔大神學叢書61

女性神學與靈修

二〇〇三年五月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編： 胡國楨

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者： 台北總教區總主教 狄剛

出 版 者： 光啓文化事業

〔100〕台北市辛亥路一段24號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發 行 人： 鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: kcpress@seed.net.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路170號3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價： 300 元

台灣基督宗教學術界為女性運動發聲得太少，不只男人對此議題沒有聲音，女性神學工作者也有發不出聲音的遺憾。

輔大神學院從十多年前開始，就已注意到培養女性神學工作者的重要性，如今本書的出版表示我們的努力開始有了初果。趁亞太地區修女聯合會（Amor）在台灣召開第十三屆大會的機緣，我們將此初果呈獻出來，讓大會貴賓分享我們的喜悅。

本書收錄十五篇有關女性運動的神學文章，雖未完全呈現當代女性神學界所希望具有動態性和多元性的特質，但已經為台灣女性神學工作者開拓出一片可以耕耘的園地，希望不久就可發現滿園清香的花蕾。

本書按議題分為下列三大部分：

第壹部分 女性的時代性相關議題

第貳部分 女性神學相關議題

第參部分 女性靈修相關議題

ISBN 957-546-469-9 \$300



107102

 光世文化事業
Kuangshih Cultural Group