

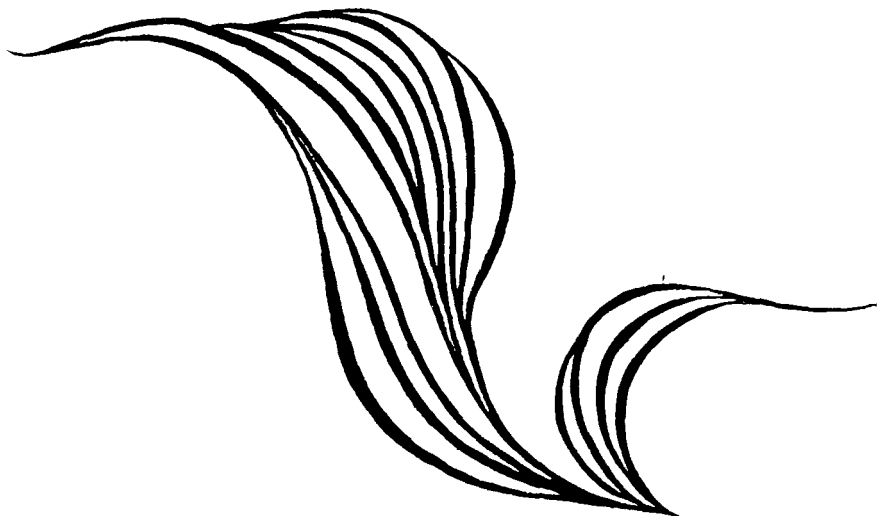


神思

主題：

婦女在教會及社會的地位

24



神思

主題：

婦女在教會及
社會的地位

24

S P I R I T

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 24 —— FEBRUARY, 1995.

神思 第二十四期

一九九五年二月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，
蘇貝蒂女士。

封 面：梁仙靈女士

插 圖：陳鴻基神父

「神思」釋 義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在
江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。
文之思也，其神遠矣。」
原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：四福音

目錄

前言	編者	
保祿輕看婦女嗎？	黃鳳儀	1
撒瑪黎雅婦人的恩遇	黃淑珍	9
神恩與性別——婦女鐸品初探	谷寒松 何麗霞	23
「教會無權把聖秩授予女性」的反思	阮媽玲	33
一位聖公會女牧師的經驗分享	梁秀珊口述 阮美賢執筆	41
從社會學角度看性別歧視	陳滿鴻	49
從教會的社會訓導看婦女的尊嚴和地位	陳美容	57
實踐傳揚福音使命——女性扮演甚麼角色？	何愛珠	64
被歧視者言	廖信堅	67
瑪利亞——姊妹情	楊玉蓮	71
道尋知音	編者	74

CONTENTS

Foreword

Does St. Paul Disdain Women? <i>Sr. Emily Wong F.M.M.</i>	1
The Samaritan Woman's Encounter with Grace <i>Ms. Louise Wong</i>	9
Charism and Gender - Preliminary Considerations in the Question of the Priesthood for Women <i>Fr. Luis Gutheinz S.J. and Ms Ho Lai-ha</i>	23
Reflections on the Apostolic Letter: <i>On Reserving Priestly Ordination to Males</i> <i>Sr. Pauline Yuen M.I.C.</i>	33
An Anglican Woman Pastor Shares her Experience <i>An Interview with Rev. Leung Shau-shan</i> by Ms. Yuen Mei-yin	41
Sexual Discrimination from a Sociological Perspective <i>Fr. Stephen Chan O.F.M.</i>	49
The Dignity and Status of Women According to Catholic Social Teaching <i>Sr. Margherita Chan F.M.A.</i>	57
The Mission to Preach the Gospel: The Role of Women <i>Ms. Jessica Ho Oi-chu</i>	64
Words of One Discriminated Against <i>Ms. Grace Liu Shun-kin</i>	67
Miriam - Sisterhood <i>Ms. Victoria Yeung Yuk-lin</i>	71
Feature <i>Editorial Board</i>	74

前言

「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一個。」(迦 3:28)

保祿未必時常高舉這種在基督內男女平等的高遠理想，但上述說話的啓示價值，是無可置疑的。教會要達成此理想，是困難重重。耶路撒冷會議(宗 15) 早已決定外邦人不需要變成猶太人才可成爲基督徒。不過，直到我們的時代，教會的傳教活動還未能完全實行此決定。福音的宣講本來應該立刻帶來奴隸制度的廢除，可是我們意識到我們的社會，包括那些自稱爲基督徒的社會，還未完全消除奴役的痕蹟。

過去幾十年，人們才真正認識保祿理想的迫切，了解在基督內不再分男人和女人這個啓示真理，不應視女權主義或婦解運動爲激進份子的出軌行爲。

不少男士對女權運動明顯地表示不滿，連在教會內也不例外。不滿的根源可能源自男性自我的不安全感，而非來自女權運動所持原則的漏洞。無論男性的恐懼是甚麼，基督徒不應再有歧見，認爲每個女人都是厄娃，拿著蘋果引誘純真的男人。

歷史上，教會受很多外來因素衝擊，經歷了不少危機。反省教會對危機的回應，可幫助我們以福音的觀點去正視婦女在教會內角色的問題。我們可回想培育「本地」神職人員及建立「本地」聖統制的問題。在中國，雷鳴遠神父曾艱苦地爭取中國神職人員與歐洲的平等看待。梵二後，很多人連把拉丁禮儀本地化的轉變都看成是一種威脅，有些極端保守派竟以此爲理由分裂自立教會。這種對禮儀本地化的恐懼，不能阻止聖神推動整個教會，使天子民可直接接觸天主聖言。

人是精於逃避現實。製造困難以引開注意力，就是逃避現實的一種方法。外邦人守梅瑟的法律就是這類困難，伯多祿很快從自己錯誤的態度中釋放出來(宗 10)。面對現實，安提約基雅教會(宗 11:19-20)及保祿(宗 13-14)都沒有理會。但一到了理論層次，困難及分裂便顯露出來了。(宗 15)

教會內婦女平等的問題與此相似。任何文明社會本來都不必有女權運動，何況是教會？但事實上，這些運動是需要的，因為我們都忘記了保祿在基督內平等的原則，把本來沒有問題的地方製造出問題來。

中文比英文及其他歐洲語言好一點，但仍免不了有人就語言中的性別歧視大做文章，使人轉移了對女性在教會內地位問題的關注。

近年來教會一直推動「優先選擇窮人」。其實，福音挑戰我們優先選擇耶穌及祂的福音(谷 8:35)。這個基本選擇會根據時代徵兆，以明顯實際的選擇表現出來。在基督內男女平等的原則，必須在教會內實行出來。因此，現時代對耶穌的基本選擇，可以用「優先選擇婦女」表達出來。

保祿在迦 3:28 提出一個基督徒平等的理想。雖然我們必須留意聖經主義的危險性，不要太依賴聖經字面上的意義；同樣，我們亦不應漠視保祿的說話，或僅按自己的意願去採用或改變它。這是新約上面的話，它包含啓示的真理。拒絕接受啓示的真理近乎偶像崇拜，即拒絕天主為歷史的主人。

在這背景下，本期《神思》選擇「婦女在教會及社會的地位」為主題。在 1995 年國際婦女年談婦女的地位，變得更有意義。被邀的作者大部份都是女性，他們的文章自然未能遍及婦女權益的每一層面，亦未能對每一婦女地位與權利的問題提供答案。我們希望文章能幫助讀者作進一步反省，從而無條件的及無恐懼的接納聖神透過保祿而啓示的真理。

黃鳳儀修女「保祿輕看婦女嗎？」一文，首先指出保祿書信論婦女的語調有時似嫌消極，但整體上並無貶低婦女。她更就哥 3:18-19，格前 9:5 及羅 16:1 所言，認定保祿亦積極地看重婦女，肯定婦女在教會內的地位。

黃淑珍女士從若 4 撒瑪黎雅婦人與耶穌相遇的心路歷程，看出她扮演門徒和先驅的角色，繼而反省到今日女性應從基督身上認識自己的尊嚴，並以婉順的心態與基督合作，彰顯教會的母性，發揮先驅的角色。

谷寒松神父與何麗霞女士合作的文章，嘗試從聖經的啓示、神學的發展及對傳統的反省去闡述婦女鐸品問題，並結論出司鐸職務的神恩，並不限於男性；如果女性能夠領受聖職，更能展示慈母教會治癒性、接納性的面貌。不過，作者也承認我們應接受教宗的指令，因為這是教會的紀律範圍。

阮媽玲修女簡介「教會無權把聖秩授予女性」這個聲明的前因後果，並提出神學家對該聲明的異議；不過她認為應尊重及持守教會這個決定，但該對此訓導作更深入的反省；最後她建議女性該發揮自己的特質，使教會成爲一個更平等和溫馨的團體。

阮美賢女士替我們走訪了聖公會梁秀珊牧師。梁牧師分享了她的作爲一位已婚牧師的經驗：如何兼顧教會與家庭的職務，如何改變教內人士對女牧師的態度。這些寶貴的經驗，都具參考價值。

陳滿鴻神父嘗試從社會學角度看性別歧視問題，認定性別歧視主要不在感性層面，而在社會制度及法令上；連在教會內，性別歧視是存在的。認識性別歧視的客觀事實，是有助擴大神學討論的視野。作者強調男女平等要求社會組織上的慣例改變，連家庭成員的角色亦可按個別情況而定位，準則是讓適合的人從事適合的職份。作者的立論，很值得讀者反思。

陳美容修女的文章，嘗試從 1891 年至 1988 年間教會的重要

社會訓導文獻中，整合出一個有關婦女尊嚴和地位的訓導。作者呼籲婦女要意識到自己的尊嚴，女性的價值不是由男性賦予的。天主交託給人，包括男與女，共同治理世界，使天國臨現人間。

何愛珠女士以她在非洲傳揚福音的經驗，指出社會與教會都應像耶穌一樣，接受婦女的挑戰，擴闊視野，不要讓女性繼續受歧視，而讓她們發揮先知、司祭、王者的使命。

廖信堅女士體驗到一般人在有意無意中對單身女性存有歧視的心態，連教會在傳統上亦對女性有消極的看法。要改變這現象，必須從人心開始。聖經中耶穌對女性的態度是最佳的啓示。女性要對歧視的情況「想一想」，並有勇氣「說出來」。

楊玉蓮女士經驗到女性有「姊妹情」，即女性對別人需要的敏感而連結起來的意識。文章就出谷紀梅瑟的姐姐瑪利亞救弟的故事，讚揚她充份發揮了「姊妹情」。這可能是天主賜給女性的特別恩典。

道尋知音登載去年教宗對女司鐸問題的最新指示，希望有助大家對該問題有確切的了解。

FOREWORD

"There can be neither Jew nor Greek, there can be neither slave nor freeman, there can be neither male nor female - for you are all one in Christ Jesus." [Gal 3:28]

Paul may not always have been consistent in upholding this majestic ideal of the equality of all human beings in Christ, but that does not call in question the validity of the ideal, nor does it detract from the revelatory value of Paul's statement. The Church did not accomplish any of the elements of this ideal without pain. The Council of Jerusalem [Acts 15] decided that Gentiles did not have to become Jews in order to become Christians. But even into our own times this decision was not fully incorporated into the missionary activity of the Church. Again, the abolition of slavery should have been an immediate consequence of the promulgation of the Gospel, but we are painfully aware that not all vestiges of slavery have been eradicated from our human society, not even from those societies and cultures which claim to be Christian.

It has been left to our age to take real cognizance of the imperative contained in the third element of this Pauline ideal. Though it is only in these last decades of the twentieth century that we have paid any real attention to the revealed truth that there can be neither male nor female in Christ, we should not for that reason dismiss the concept of feminism or of women liberation as a mere modern aberration.

Many male persons are distinctly uncomfortable with any form of feminist movement, and that discomfort is even more apparent within the confines of the Church. It is most likely that the roots of the discomfort lie in some insecurity engendered in the male ego rather than in any real flaw in the general principles of Christian feminism.

Not matter what fears males may harbour, Christians cannot go on holding the prejudicial view that every woman is Eve, holding out the apple of temptation to every unsuspecting Adam.

The Church has been through many critical junctures in its history, where it was forced to face the moment of truth by other factors perceived as enormously threatening. Reflection on these critical junctures and the Church's response to them will help us to situate the whole question of women in the Church within its proper evangelical perspectives. We may recall with pain questions such as the formation of "native" clergy, the establishing of "native" hierarchies. In China we have seen the struggles of Vincent Lebbe to assert the equality of Chinese and European clergy. After Vatican II, we saw that many felt threatened and even disoriented by the very simple change from a Latin liturgy to a vernacular one, and we have witnessed the consequent fractiousness of the traditionalist movements. But no fear of a vernacular liturgy has been allowed to hinder the impulse of the Spirit towards making the Word of God immediately available to the People of God.

The human heart is devious in its ways of refusing to face reality. Many years ago, in a perceptive article on holiness in the Church, an English lay Catholic writer suggested that in the Church we keep on forming new associations of every kind as a barrier between ourselves and the radical demands of the simplicity of the Gospel of Jesus Christ. Similarly, we are very adept at creating problems in order to engage our attention in such a way that we need not face reality. The question of Gentiles keeping the law of Moses was just one such false problem. Peter was quickly liberated from his mistaken attitudes [Acts 10]. Faced with practical reality, neither the Church at Antioch [Acts 11:19-26], nor Paul [Acts 13-14], gave the matter the slightest attention. But once there was a retreat to the level of theory, the problems and the fractiousness appeared [Acts 15].

The matter of the equality of women in the Church is, we suggest, in every way similar. Feminist movements should never have been necessary in any civilized society, and much less in the Church. But the sad reality is that these movements are all too necessary because

we continue to make problems out of things that should not be problematic, given the Pauline principle of equality in Christ.

Though the matter is less urgent in Chinese than it is in English and other European languages, we may observe how the question of inclusive language is blown out of all proportion by its opponents, and the resulting attention focussed on the matter serves as a major distraction from the more essential matter of the position of women in the Church.

We have been urged in recent years to make a "preferential option for the poor". In fact, the Gospel itself challenges us to make a preferential option for Jesus and for his Gospel [Mk 8:35]. That fundamental preferential option will work itself out in more specific and concrete preferential options according to the signs of the times. Concern for the equality of male and female in Christ, and hence by necessity in the Church, is a modern and rather belated response to the fundamental preferential option for Jesus: it is a specific preferential option for women.

Paul's statement in Gal 3:28 proposes the ideal of Christian equality, and is something of the nature of a programme. It is not, however, a mere agenda that we may adopt or adapt, or change to suit our own perspectives. While we must be aware of the dangers of biblicism, and too great a literal dependence on the words of Scripture, we cannot for that reason dismiss Paul's statement or water it down. As part of the New Testament, this verse of Galatians contains revealed truth. Refusal to accept this revealed truth comes dangerously close to idolatry, the refusal to let God be the Lord of history.

It is against this background that we present this edition of SHENSI on the question of women in society and in the Church. Our first steps in the process of preparing an issue of SHENSI dedicated to this topic was taken several years ago, when we accepted in principle that such an issue should be published. The current issue is now all the more timely in that it is our first issue during 1995, the International Year of Women. Our articles do not cover every aspect

of the topic, nor do they propose solutions to every problem in the area of women's status and rights. But we do hope that this issue will help to further reflection on the consequences of accepting, unconditionally and without cavil, and especially without fear, the revealed truth proffered by the Holy Spirit and enunciated by Paul. In the closing years of this twentieth century, let us go forward in Christ by making a preferential option for women.

In her essay *Does St Paul Disdain Women?* Sr. Emily Wong admits that, in speaking of women in his Letters, the tone of Paul's expression is often rather disdainful. In the whole perspective of the Pauline Corpus, however, there is no degrading women. An examination of Col 3:18-19, 1Cor 9:5, and Rom 16:1, demonstrates Paul's positive attitude towards women and his affirmation of the status of women in the Church.

From an analysis of her encounter and interaction with Jesus (Jn 4), Ms. Louise Wong shows how the Samaritan Woman plays the role of disciple and fore-runner or precursor. This leads into a consideration of how modern women can from Christ recognize their own dignity, and cooperate with Christ in an accommodating manner, revealing the maternity of the Church and developing the role of precursor.

In their joint essay, Fr. Luis Gutheinz S.J. and Ms. Ho Lai-ha examine the question of women's ordination from the perspectives of Scripture, the development of doctrine, and reflection on tradition. They conclude that the charism of priestly ministry is not limited to males: if women were admitted to Holy Orders, they could develop Holy Mother Church's healing and receptive aspects. The authors, however, agree that we must accept the Pope's directives on the matter, as that is the source of the Church's discipline.

Sr. Pauline Yuen examines the premises and conclusions of the Apostolic Letter of His Holiness Pope John Paul II *On Reserving Priestly Ordination to Males*, and notes the different reactions of theologians to the document. While acknowledging the need to respect and support this decision of the Church, she suggests the need

for deeper reflection on this teaching. Finally she suggests that women ought to develop their own special characteristics, so that the Church can become a more equitable and warm community.

For this issue, Ms. Yuen Mei-yin interviewed Anglican Pastor Rev. Leung Shau-shan. Rev. Leung shares with us her experience of being a married pastor, her ways of balancing Church and family duties, and of helping to change the attitudes of Church members to women pastors. This special experience provides us with material worth pondering.

Examining the question of sexual discrimination from the perspectives of sociology, Fr. Stephen Chan Mun-hung O.F.M. finds that it is not primarily a matter of emotion but rather one of social systems and legislation. Sexual discrimination also exists in the Church, and a recognition of the objective reality of this sexual discrimination will be helpful in enlarging the range of theological debate. Acceptance of the equality of women will, according to this author, demand changes in social structures and customs. The assignment of roles within a family will also have to be determined according to individual circumstances, suitable persons assuming suitable roles. Fr. Chan's views and suggestions provide material for reflection.

From the important documents on the Church's social teaching issued between 1891 and 1988, Sr. Margherita Chan Mei-yung synthesizes the teaching on the status and dignity of women. She encourages women to take cognizance of their own dignity. Women's value is not something bestowed on them by males. God entrusted to all humanity, both male and female, the mission of stewarding the earth, so that the Kingdom of God may come amongst us.

Ms. Jessica Ho Oi-chu spent some years as a lay missionary in Africa. From that experience she suggests that, in response to the challenge of women, both Church and society should, like Jesus himself, broaden their vision. Liberated from all forms of discrimination, women should be allowed to develop their prophetic, priestly, and royal mission.

Consciously or unconsciously, in the experience of Ms. Grace Liu Shun-kin, many people have a discriminatory attitude towards single women. Even within the Church there has traditionally been a negative attitude towards women. A change in this matter can only come about through changes in the attitudes of the human heart. In Scripture, the attitude of Jesus to women provides us with a very precious revelation. Women must reflect on the reality of sexual discrimination and speak out with courage.

The sisterhood or sisterly feeling of women, suggests Ms. Victoria Yeung Yuk-lin, is the awareness that women have arising from their sensitivity to the needs of others. Her essay reflects upon the story in Exodus of Miriam, the sister of Moses, and her act of saving her brother. The story presents a praiseworthy example of the development of sisterly feeling. This sisterhood may be the special charism which God bestows on women.

Our Feature is the 1994 Apostolic Letter of His Holiness Pope John Paul II concerning the question of the ordination of women, *On Reserving Priestly Ordination to Males*. We trust that this Document will help all our readers towards a clearer understanding of the question.

作者簡介

黃鳳儀：瑪利亞方濟各傳教女修會修女，於香港聖神修院神哲學院及香港聖經學院教授新約聖經。

黃淑珍：香港女教友，於香港聖神修院神哲學院攻讀神學。

谷寒松：耶穌會會士，於台灣輔仁大學神學院教授信理神學，著有《神學中的人學》、《台灣經濟發展與生活品質》等書。

何麗霞：香港女教友，於台灣輔仁大學神學院攻讀神學。

阮嫣玲：聖母無原罪傳教女修會修女，於香港聖神修院神哲學院攻讀神學。

梁秀珊：聖公會女牧師，畢業於香港中文大學崇基學院神學組，現為香港北角聖彼得堂主任牧師。

阮美賢：香港女教友，於香港聖神修院神哲學院宗教學部攻讀神學，正義和平委員會委員，亦從事教友培訓工作。

陳滿鴻：方濟會會士，於香港聖神修院神哲學院教授社會學、牧職學、禮儀及聖事，海外華人教友牧民服務處主任，教區禮儀委員會副主任。

陳美容：母佑會女修會修女，畢業於香港聖神修院神哲學院神學部，現擔任教育工作。

何愛珠：香港女教友，畢業於香港聖神修院神哲學院神學部，美國 FORDHAM 大學牧職學碩士，曾參加傳信會到非洲傳教，現為香港傳信會主席。

廖信堅：香港女教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，現從事教育工作。

楊玉蓮：香港女教友，畢業於香港聖神修院神哲學院神學部，現從事香港基基團培育工作。

保祿輕看婦女嗎？

黃鳳儀

前言

保祿在書信中多次提到婦女， $\acute{\alpha} \delta \varepsilon \lambda \theta \eta$ (sister) 和 $\gamma \upsilon \nu \eta$ (可解作 woman 或 wife) 多次出現，前者 5 次，後者多至 43 次。若與路加相比，保祿似乎較看輕婦女，部分經文唸起來頗有重男輕女的意味。但究竟真的是這樣？還是可以另有解釋？這是本文的研究目的，先作一個大概比較，再從某些章段看。

(1) 總的比較

若說 $\gamma \upsilon \nu \eta$ 一詞在保祿書信中經常出現，那麼在路加的寫作中就更見頻密了，單在路加福音中，便出現了 41 次¹。路加福音有時被稱為一部社會性特強的福音，展示著耶穌對婦女特別的眷顧，婦女亦是受壓迫的一群，天主透過耶穌基督向她們施展祂的慈愛。在福音中，我們看見耶穌如何對待那位城中的罪婦；她用香液傅抹他，滿心悔意，耶穌就讓那些在心中定她罪的人知道：「她的那許多罪得了赦免，因為她愛的多」，並對那婦人說：「你的罪得了赦免……，你的信德救了你，平安回去罷！」（參看 7 章）此外，耶穌和祂的門徒遍傳福音時，有婦女跟隨，她們用自己的財物資助耶穌和門徒們的傳教工作；這些婦女不是別人，而是曾經附魔或患病獲得耶穌治癒的受惠者（參看 8 章）。耶穌治癒患血漏的婦人和復活雅依洛的女兒的故事乃是眾所週知的典故（同樣參看 8 章）。耶穌和瑪爾大和瑪利亞的交情是很感人的（參看 10 章）。祂也利用一個婦人稱頌生育祂者的機會，譽許那聽天

主的話而遵行的人(參看 11 章)。祂不惜走險，在安息日治好了患癱瘓症 18 年的病婦，因為她「原是亞巴郎的女兒」(參看 13 章)。講失錢的比喻時，在祂眼中那個仔細尋找遺失了錢幣的婦女是十分可愛的(參看 15 章)。重要的是，耶穌走十字架的道路時，有婦女跟隨，這些婦女一直在左右，目睹祂被釘、離世、和被安葬(參看 23 章)。最後，在復活的報導中，婦女扮演的角色是很積極的(參看 24 章)。更不用說，祂的母親瑪利亞，連帶她的表親依撒伯爾，在這部福音中的參與是不可或缺的(參看 1,2 章)。

保祿最多論及婦女之處，為致格林多人前書，且驟看起來，都是些比較消極之談。γ υ υ η 在此書共出現 41 次，主要是在 7 及 11 章。保祿在格前 7 章，基本是講論婚姻及獨身生活的問題，且似乎在暗示後者的優越。比如他說了：「我認為男人不親近女人倒好」(7:1)，「我願你們無所掛慮：沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主；娶了妻子的，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂妻子；這樣他的心就分散了。」(7:32-33) 其實，可能保祿要強調的，是克盡己份，安於自己的召叫：「主怎樣分給了各人，天主怎樣召選了各人，各人就該怎樣生活下去…… 各人在什麼身份上蒙召，就該安於這身份……」(7:17-24)，「你有妻子的束縛嗎？不要尋求解脫；你沒有妻子的束縛嗎？不要尋求妻室。」(7:27) 況且，在論及婚姻、獨身、及異教者的結離等問題時，他都把男女相提並論，對雙方作出同樣的建議和要求。若說他有偏於獨身生活的傾向，他已多次說明只是在抒一己之見，純粹屬個人分享而已(參看 7:1,7,25 等)。

比較負面的，似乎還是保祿在格前 11 章所說的。「…… 男人的頭是基督，而女人的頭是男人，基督的頭卻是天主…… (男人)是天主的肖像和光榮，而女人卻是男人的光榮：原來不是男人出於女人，而是女人出於男人；而且男人不是為女人造的，女人乃是為男人造的。」(參看 11:2-16) 但細看之下，其實保祿在這裏要求婦女蒙頭，出發點乃是請她們跟風入俗，不要標奇立異，正如他在 14 章所說婦女在集會中應保持緘默一樣(參看 14:33-35)。

在 11:2-16，他實在也把男女相提並論，向他們各自提出不同的要求（特別比較 7:4,5）；說得過份了，他也會回歸「正途」：「然而在主內，女不可無男，男也不可無女，因為就如女人是出於男人，同樣男人也是藉女人而生；但一切都出於天主。」（7:11-12）

話雖如此，保祿無論在格前第 7,11, 或 14 章，當論及婦女時，語調都比較灰暗。有沒有其他章節比較積極？或許可看看哥 3:18-19；格前 9:5；以及羅 16:1。

(2) 哥 3:18-19

「作妻子的，應該服從丈夫，如在主內當行的。作丈夫的，應該愛妻子，不要苦待她們。」（哥 3:18-19；亦參看弗 5:22-33）這兩節經文可分開來唸。保祿首先勸勉作妻子的，應該服從丈夫（參看弗 5:22-24），然後勸告為丈夫的，應愛妻子（參看弗 5:25-33）。「服從丈夫」和「愛妻子」這兩個婚姻生活的勸諭聽起來有點問題；保祿是否在標榜一面倒的夫妻關係？再者，做丈夫的，不是理所當然的要愛自己的妻子嗎？

「服從丈夫」的呼籲，極可能是保祿依隨當時的社會結構而發，沒有貶低婦女地位的意思。更重要的是，為信仰基督的婦女，「服從丈夫」是有根基的。基督是順從天父的榜樣，祂愛了我們，且為我們把自己交出，為叫我們懂得互相愛護，互相順從。故此保祿沒有忘記說：「如在主內所當行的」（參看弗 5:2,21,25）。因此，妻子對丈夫的服從不是附屬品式的盲從，而是在教會內「互相順從」的實踐，也是一個具體的例子（特別參看弗 5:21 中對團體整體的勸告：「要懷著敬畏基督的心，互相順從」）。這種經過提昇的「順從」，具有深遠的意義。同樣，保祿呼籲，「愛妻子」這行動也要獲得提昇。妻子不是丈夫產業的一部分，而是自己的「親骨肉」（參看創 2:23）；因此，做丈夫的，應當愛自己的妻子，「如同愛自己的身體一樣」（弗 5:28）。再者，「愛妻子」這呼籲，也以基督對我們的愛和犧牲為根基，「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己。」（弗 5:25）所以，基督徒對妻子的愛，實是一種自我給予，亦可說是

「順從」的另一形式。

如此看來，「順從」與「愛」是同一行動的兩面，是基督徒婚姻生活揉合在一起的特質。保祿通過哥 3:18-19 和其他相近的章節教導團體，基督徒在婚姻生活中被召去學習基督，因著愛而為對方交付自己。

(3) 格前 9:5

一般公認，格前 8:1-11:1 是有關吃祭邪神祭肉的章節，透過這個論題，保祿給團體展示了基督徒生活的重要取向。他向信眾解釋：吃祭過邪神的肉本身不算什麼，但假如這樣的行動會成爲別人跌倒的因由，或相等於祭邪神的行動，則萬萬不可。因爲，基督徒無論作甚麼，都要合乎光榮天主、友愛弟兄這大原則。

如此說來，格前第 9 章好像與它的上下文格格不入，因爲保祿在此只是論及傳福音者享有權利的問題，完全沒有提及吃祭肉這回事。但細看之下，我們不難發現，保祿在這章實是以自己爲例，去更清楚闡明他在前一章已帶出的論點：我們所作的一切，都要以悅主愛人爲原則。身爲基督的使徒，他原應享有屬於傳福音者的權利，這包括從教會團體得到物質方面的供應，以及由他人(婦女)照顧的權利(參看 9:1-14)。但是，爲了更妥善地傳揚福音，他自動放棄這些權利，強烈地意識到傳福音本身已是一種特權、責任、和報酬(參看 9:15-18)。

在格前 9:5，不單 $\gamma \nu \nu \eta$ ，而且 $\acute{\alpha} \delta \epsilon \lambda \phi \eta$ 也同時出現，二字且連在一起，所牽涉的是釋經的問題。思高譯本格前 9:5 唸：「難道我們沒有權利攜帶一位爲姊妹的婦人，如其他的宗徒及主的弟兄並刻法一樣嗎？」在 RSV 英譯中它唸：Do we not have the right to be accompanied by a wife, as the other apostles and the brothers of the Lord and Cephas? 究竟 $\acute{\alpha} \delta \epsilon \lambda \phi \eta \nu$ $\gamma \nu \nu \alpha \iota \kappa \alpha$ 本身有什麼意思？而它在整節經文中又有何意義？所指的是保祿哪方面的權利？

格前 9:5 無論在翻譯或釋義方面都有困難。隨手拈來一些格

前註釋，都會發現有不同的解釋。先是 $\acute{\alpha} \delta \epsilon \lambda \phi \eta \quad \gamma \nu \nu \eta$ ，有學者譯作 "a sister women"，如思高所譯，但更多學者把它譯成 "a sister as wife" (從上看見 RSV 簡譯為 "wife")。無論怎樣，一般都同意， $\acute{\alpha} \delta \epsilon \lambda \phi \eta$ 所指的，是一位基督徒婦女 (a Christian woman)，教會的一位成員，保祿在書信中，通常都賦予此詞這個意思 (亦參看 7:15；羅 16:1；費 2)。至於保祿在整句所指，是他應享的哪種權利？小部分學者會說：是婚姻的權利，他們如此解釋，是有鑑於保祿在格前 7 章所說的²。比較多些學者認為保祿要說的，是在傳教生涯中有妻子伴同的權利，有她照顧，可安心做傳教工作³。但更多學者相信，保祿應享有但自動放棄的是以下的權利：宗徒在傳教生活中所需，由教會供應，若是他由妻子伴隨，得個照應，那麼他的妻子的生活所需，也應由教會供給⁴。

(4) 羅 16:1

羅 16:1 亦是值得查看的章節，因為在那裏不單 $\acute{\alpha} \delta \epsilon \lambda \phi \eta$ 亦出現，而且還有 $\delta \iota \alpha \kappa \omicron \nu \omicron \varsigma$ 相隨。後者在保祿書信中共出現 16 次，似乎屬中性，亦只有在羅 16:1 用於女性身上，所賦予的意義可能與大部分其他章節相同，主要是指向基督徒的服務。

致羅馬人書內容豐富，且是保祿所寫的最長和比較有系統的書信，整封書信脈絡分明，除首尾的章節外，書信的主體分為三部分：「因信成義」教義方面的探討 (參看 1-8 章)，關乎以色列民命運的章節 (參看 9-11 章)，及給團體的勸諭 (12-15 章)。羅第 16 章屬於書信的結語，在羅 16:1-16 保祿主要是向團體致候，但在致候之前，先提及福依貝，一位可能在耕格勒教會團體中舉足輕重的人物。「我把我們的姊妹福依貝托給你們，她是耕格勒教會的女執事，你們要在主內以相宜於聖者的態度，接待她，如果她在什麼事上需要你們的幫助，你們就幫助她，因為她幫助了許多人，也幫助過我。」 (羅 16:1-2)

福依貝可能就是受保祿所托把這封信帶往羅馬的一位婦女。但在羅 16:1-2，人們最有興趣研究的乃是 $\delta \iota \alpha \kappa \omicron \nu \omicron \varsigma$ 一詞，

究竟福依貝是否真的是一位「女執事」？究竟此詞比較籠統地指向在教會內常見的服務，還是已經代表著教會內一種公認的職務，甚至是一種聖職，即我們今日的執事職？一般學者認為，除了斐 1:1 以外，保祿在書信中提及這字時，他所指的是教會內一般的服務，反映出執事職務最雛型的發展，對於女執事的問題，實在沒有多少資料提供⁵。另一些學者則相信，保祿在羅 16:1 已指向一種確定的職務，就如我們在斐 1:1 及弟前 3:8,12 所看到的一樣，不過還未指向執事聖職⁶。也有學者嘗試解釋說，在宗徒時代，教會內的一般職務和專有職務還未清楚劃分，故此視它為一般服務可能過於籠統，但若把它譯作「女執事」則似乎又超於保祿所說的⁷。

至於福依貝所擔當的職務，則爭議較少，因為就算在弟前 3 章，也沒有資料提供。基於羅 16:2 所說，一般揣測，她服務的對象就是那些有需要的人士，特別是婦女，故此那些病弱的、貧窮的、因持守信仰而被禁錮的基督徒、以及孤兒寡婦等，都是她的服務對象；此外，她更比較全面地照顧教會內的女信眾。亦有人相信，因為福依貝看來富有，且居於耕格勒這個人來人往的海港，故此接待那些路經的基督徒亦是她服務項目之一。那些認為她擔負明確職務的人則同時確定她的工作範圍，賦予她只有婦女才方便擔當的職責，如婦女受洗時予以協助，探訪她們，有需要時帶領她們謁見執事或主教等。

結語

從上列三段經文所見，保祿不似有看輕婦女之態。首先，他在哥 3:18-19 對夫婦所要求的，乃是正如他在格前 11 章也說的，要「在主內」度婚姻生活。「在主內」並不指向另一種婚姻制度，有別於天主在創世時所定的制度；不，「在主內」重點指向婚姻中二人建立的一種互相接納、互相依傍、在愛中互相服侍的關係。在基督內，為丈夫的並不超越妻子之上（參看迦 3:28）；他們在受造時的分別肯定會繼續存在，正如猶太人和希臘人之分一樣。但

在基督內，男和女在婚姻生活中成爲一體（參看格前 12:13）。在這種關係中，不再是個人的意願，而是在基督內的愛，最具決定性作用。歸屬基督和歸屬對方已成爲同一回事，不過歸屬基督就有賴努力歸屬對方而達至。

此外，在格前 9:5，他所關注的，不是在傳教生涯中可不可以攜帶一位婦女的問題，不管這位婦女是宗徒的妻子或是一位在主內的姊妹。他實在要團體知道，他本來是有這個權利，但爲了他認爲能更妥善傳福音的原故，他自動放棄了這個原屬於他的權利。我們可從這節經文間接看到，保祿接受了一位婦女在宗徒傳揚福音這事上予以協助的做法。他沒有予以抨擊，但他個人就不會如此受助了。

最後，在羅 16:1 提及的福依貝，不管她在教會內具有職位也好或沒有確實認可職位也好，她還是保祿器重的婦女。若這封書信真的由她帶去羅馬，那麼她實在被委以重任，因爲在保祿眼中，這封信是十分重要的。況且，若他並不敬重這位婦女，相信他也不會在 16:2 叫團體好好地接待她。對於福依貝在教會內所提供的服務，保祿看來十分欣賞。

此文無意爲保祿「平反」。但若說在書信中，他不時有看輕婦女的表現，我們看見了，最少在同樣的書信中，他也會看重婦女。在論及夫妻之道時，他確實對雙方作出同樣的要求。他亦肯定接受了婦女在教會服務的現實，不似有任何異議。最後這點讓我們意識到，若保祿真的存有看輕婦女之意，相信對付他最佳和最實質的辦法，就是以實力行事。

註釋

- ¹ 在宗徒大事錄，此詞共出現了 19 次，但重點不同，主要講及婦女，如何像男士一般，懷抱信仰，並且因爲信仰耶穌基督的原故，遭受迫害（特別參看宗 1.5,8,9,16,17,22 章）。
- ² 比方 G.G.Findlay, J.Murphy-O'Connor, J.Ruef。

- ³ 比方 J.J.Kilgallen, W.F.Orr & J.A.Walter。C.K.Barrett 認為兩種意思皆存在, H.Conzelmann 則說未能確定保祿之意。
- ⁴ 比方 W.Barclay, J.Hering, A.Robertson & A.Plummer, E.Walter。
- ⁵ 比方 K.S.Wuest, E.Kasemann, C.H.Dodd。
- ⁶ 比方 C.E.B.Cranfield, W.Sanday & A.C.Headlam。
- ⁷ 比方 C.K.Barrett, J.Denney。



撒瑪黎雅婦人的恩遇

黃淑珍

(一) 前言

「祇有人性的尊嚴在社會每一階層獲得重視，及每個人都可依據這份尊嚴獲得生存的機會；這樣真正的和平才可以實現。」¹

這是教宗若望保祿二世在今年(1995年)的新年《世界和平節》文告中所提及的。在現今的世界，有不少婦女，特別是在社會和文化的限制情況下，並不完全認清本身的尊嚴，往往受剝削，而成為受害者。若望福音第四章所記載的撒瑪黎雅婦人可算是當時社會眾多受害婦女中的一位。她被孤立，她再看不到別人的友善，因為她對周圍的人失去了信心。她生活在一個看似完全沒有轉機的關閉世界之中。然而，她遇上了耶穌，從此改變了她的一生。

今日，天主藉著若望所描寫的撒瑪黎雅婦人告訴我們：耶穌來到人們中間，提昇婦女的尊嚴。

本文大概會分為三個主要部份：

- 撒瑪黎雅婦人對自己恩遇的追憶——以自傳的方式講出整個故事
- 從撒瑪黎雅婦人的心路歷程看 (i) 她的轉變：從關閉到開放 (ii) 她在故事中所扮演的角色：門徒和先驅
- 神學反省——新生命與女性

(二) 一個恩遇的追憶

撒瑪黎雅婦人故事的内容主要是透過耶穌與撒瑪黎雅婦人的對話而顯示出來的。這些對話，基本上是私人的對話，除非撒瑪黎雅婦人重述，否則對話的内容外人是無法知曉的。筆者假設在福音尚未書寫成文之前，撒瑪黎雅婦人曾經做過一個自述——一個恩遇的追憶。

筆者嘗試根據若 4:3-42 的敘述文，將這篇自傳構想出來。² 撒瑪黎雅婦人大概生活於公元 30-40 年間，住在巴勒斯坦撒瑪黎雅一個名叫息哈爾城的地方。以下是她的自傳：

我是一名撒瑪黎雅婦人，我曾經遇上一名猶太人的男子，那次的相遇是十分偶然的，也是相當短暫的。然而，他確實改變了我的一生。他的出現為我是震撼的，他在我生命裡留下了不可磨滅、至深至徹的痕跡。我不能不將這份刻骨銘心的經驗記錄下來。

從前的我，習慣了每天在第六時辰(大概是正午時份)，提著水罐往雅各伯泉汲水去。我選擇這烈日當空的時候去取水，因為這正是其他婦女在家裡忙著做飯的時候。她們通常愛在早上或傍晚到井邊來汲水，這也是她們相聚聊天的時刻。我不喜歡跟她們在一起，因為她們總會以奇異的目光來看我，我更不高興她們每次見到我都在竊竊私議地批評我的私生活。我才不要看她們的白眼。

那天，我照常來到雅各伯泉，從遠處我看見一位男士坐在井邊，從他的坐姿可看到，他似乎有點累。我並不太著意他，可是當我正在汲水的時候，他竟然開口對我說：「請給我點水喝！」我奇怪他有這樣的要求，猶太人跟我們是不相往來的，況且按我們的習俗，不相識的男女不應在公共場所單獨交談。³ 我不經思索，立刻回答說：

「你既是猶太人，怎樣向我一個撒瑪黎雅婦人要水喝呢？」

跟著，他說出一番令人費解的說話：

「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說：給我水喝的人是誰，你或許早求了他，而他也早賜給了你活水。」

我才不明白什麼是活水，活水是否指流動的水。⁴

「先生，你連汲水器也沒有，而井又深，你從那裡得那活水呢？難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎？他留給了我們這口井，他和他的子孫以及他的牲畜，都曾喝過這井裡的水。」我遂問。

「凡喝這水的，還要再渴；但誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉。」他回答。

我真不明白他在說些什麼，不過他說話的時候，態度是如此的誠懇與親切，而且是滿有權威似的，我實在被他深深地吸引著。雖然我不知道什麼是活水，更不知道湧到永生的水泉是什麼的一件事，但是若喝了他賜與的水我將永遠不渴，這實在是太奇妙了，我怎能不求這水呢！

「先生，請給我這水罷！免得我再渴，也免得我再來這裡汲水。」

「去，叫你的丈夫，再回這裡來。」

糟糕了！我怎樣回答才好呢！我無暇思索，衝口而出：

「我沒有丈夫。」

「你說：我沒有丈夫，正對；因為你曾有過五個丈夫，而你現在所有的，也不是你的丈夫：你說的這話真對。」勢想不到他會這樣說。

什麼？這位陌生人真是了不起，他竟然知道我所作過的一切，連我心中最大的顧慮，我最不願意別人觸到我的瘡疤，竟被他一語道破。他如此看透了我，在他面前我簡直無所遁形，我有點害怕。於是，我遂自衛地避開了他那雪一般亮的目光，然後我轉了一個

話題。

「先生，我看你是個先知。我們的祖先一向在這座山上朝拜天主，你們卻說：應該朝拜的地方是在耶路撒冷。」

「女人，你相信我罷！到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的，因為救恩是出自猶太人。然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜他的人，將以心神以真理朝拜父，因為父就是尋找這樣朝拜他的人。天主是神，朝拜他的人，應當以心神以真理去朝拜他。」他認真地回答我。

他的說話是如此有力，我的心被他打開了，不知怎的我竟說了：

「我知道默西亞——意即基督——要來，他一來了，必會告訴我們一切。」

當他回答我說：「同你談話的我就是。」我整個人被他的說話充滿了，充滿得如此的滿溢，以致我不能再多容納一點。我整個人像是膨脹了，我的心像火一般的熾熱起來。

就在這個時刻，他的朋友回來了，他們都以驚奇的目光望著我，但這已經不是我要關心的了，因為我實在無暇顧及他們的反應。我感到惴惴不安，而這種不安卻形成了一股不可思議的力量，正在推動我，推動我走出自己。那時候，我只知道我唯一可以做的，就是向所有的人宣告，這個人在我身上所作的奇事。不知怎的我撇下了我的水罐，我直奔往城裡去向人說：

「你們來看，有一個人說出了我所作過的一切事，莫非他就是默西亞嗎？」……

從以上的自傳中，我們可以看到若望運用了他的特別寫作技巧⁵，其中包括：

- (i) 「誤解」或「不足的了解」(Misunderstanding or Inadequate Understanding)

撒瑪黎雅婦人由於對活水的了解不足，以為活水是流動的

水，而提出問題，她正好代表著讀者在讀福音時也可能遇到的困難。若望以這種寫作的手法營造出空間，容許故事中的耶穌對所提出的疑問詳加闡釋，從而表達出若望的神學觀點。活水這個例子同時也可以顯示出若望的另一種寫作技巧特色：不同層次的意思——活水是指流動的水、聖神。

(ii) 具有諷刺性的反語法 (Irony)

這種反語法的寫作技巧是具有諷刺性的，以一個完全不可能接觸到某一個真理的人的口中說出這個真理來。撒瑪黎雅婦人對耶穌說：「難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎？」從問題的語法看來，她期望得到一個否定式的答案。但事實上，為所有的讀者，這才是若望所給予的答案：「是的，耶穌比雅各伯還要大。」撒瑪黎雅婦人在無意中講出了福音中的真理：耶穌的確比聖祖還要大。

(iii) 敘事述文 (Narrative) 及戲劇形式的演繹 (Drama)

撒瑪黎雅婦人的故事可以說是這種寫作手法中最典型的代表。這個敘事述文以戲劇的形式表達了一個充滿神學意味的故事，敘述了耶穌與婦人邂逅的經過 (description)，讀者要投入婦人的角色中，以婦人在讀該劇本 (script) 時的心情去了解劇情。然後這個故事會演變成爲一個有效的良方 (prescription)，使讀者們得到一個靈性的「治癒」。

(三) 一段心路的歷程

我們以第一身的敘述方式來鋪陳這個故事，爲的是要描繪撒瑪黎雅婦人與耶穌邂逅時的心路歷程。

(1) 從關閉到開放

撒瑪黎雅婦人曾經有過五個丈夫，不知他們是否相繼去世，或是婦人先後被五個丈夫所休退，現在和他一起生活的並不是她的丈夫 (她可能是一有婦之夫的妾侍，或者她是在沒有婚約的情況下與一男人同居)。從婦人的自述當中，可以看出婦人的不正

常婚姻狀況似乎是人所共知的。在她周圍的人的眼中，她絕對不是一個貞潔的婦人。婦人應該很清楚自己的不受歡迎，她似乎也有一點自疚，但又無奈地不能脫離這種生活方式。因此，她有意地要避開其他婦女對她的鄙視目光。她生活在一個關閉的世界裡。

在起初，她對耶穌的態度是「冷淡」的。雖然她由於對活水的了解而感到有點「困惑」，然而耶穌的主動、開放及友善的邀請驅使她要求活水，這表示她已經開始「接受」耶穌。但是當耶穌提到她的丈夫時，她感到膽怯，她不敢在耶穌面前承認自己生活在罪惡中。因此當耶穌直接講出她的婚姻狀況時，她仍然堅決拒絕面對事實。不過，她已經「看到」耶穌不是普通的一個人，而是一位先知，能夠說出人內心的秘密。耶穌再向婦人啓示真正朝拜天父的本質，這回她真的被耶穌所感動，她開始走出自己，她的眼目不再只停留在狹窄的自我，而是將集中點放在耶穌的身上，她開始默觀耶穌可能就是那一位要來的默西亞：「我『知道』他一來必會告訴我們一切。」

從「冷淡」到「困惑」，再到「接受」及後來的「看到」和「知道」，耶穌都在帶領著她，不斷在提昇她。當耶穌承認「我就是」默西亞的時刻，婦人已經完全忘記了自己，一直以來她堅持要掩飾的過去，現在竟成了他要宣講最有力的證據。從「提昇」到「徹底的死於自我」及到「最後跨越自我的躍進」，婦人跳出了從前自我的關閉而奔向開放的將來。

她一直努力要保衛的就是她那一份婦女的矜持，這是她唯一仍然可以面對自己的最後一度防線，也可以說是在她的生命中，她唯一可以持守的最珍貴的東西。然而，最後她決定放棄那一直以來賦予她生存意義的「自尊」，這一刻她整個生命的意義就在於能夠傳報她所遇上的默西亞。

(2) 成爲門徒和先驅

看過撒瑪黎雅婦人頗爲出乎人意料之外的轉變，我們很自然地會問：她在這個故事中，究竟扮演了一個怎樣的角色。

1. 撒瑪黎雅婦人是耶穌的門徒／宗徒

撒瑪黎雅婦人無疑地堪當被稱為耶穌的門徒，城裡有許多撒瑪黎雅人信從了耶穌，因為那婦人的作證。(若 4:39) 有些聖經學者如白朗 (Brown, R.E.)⁶ 及 Schneiders⁷ 認為撒瑪黎雅婦人甚至可以被視作「耶穌的宗徒」。某些學者會為能夠證明撒瑪黎雅婦人是耶穌的宗徒而感到高興，他們甚至從這論證而推斷到「婦女晉鐸」的可行性。本文無意討論此可行性的問題，但卻有意從聖經角度闡釋撒瑪黎雅婦人是耶穌的門徒而非耶穌的宗徒。

白朗和 Schneiders 認為撒瑪黎雅婦人是「耶穌的宗徒」的理由：

(i) 白朗與 Schneiders 均察覺到「城裡的人信從了耶穌是因為那婦人的作證」($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$: 藉著她的說話)，他們認為這種伸述的方程式可被視為證明她是宗徒最有力的證據，因為在若 17:20 大司祭的禱文中，耶穌以同樣的說話論及宗徒使命的本質：「我不但為他們(在最後晚餐中與耶穌一起坐席的十二宗徒)祈求，而且也為那些因他們的話($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$)而信從我的人祈禱。」為白朗和 Schneiders 來說「因著她的說話」($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$) 及「藉他們的話」($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$) 是完全一樣的意思——因她，或是藉著他們的話，人們信從了耶穌是同一的事實。

(ii) Schneiders 關注到在福音中「宗徒們被召叫時的標準回應」：他們立刻捨下一切，並且即時離開他們的工作崗位，不管是捕魚用的魚網(瑪 4:19-22)，或是離開收稅的職份，(瑪 9:9) 而跟隨耶穌。正如他們一樣，撒瑪黎雅婦人也撇下自己的水罐。

筆者不贊成他們的立場及其理由。

在我們未探討撒瑪黎雅婦人的角色之前，首先讓我們粗略地界定門徒與宗徒身份。

A. 門徒 $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$

希臘文 $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ 一詞廣義地是指當某人集中心神於某事情上，後來引伸解作「學生」、「門徒」，即從事學習的人。在新約的記載中耶穌的門徒有以下的特點⁸：

- 耶穌主動召叫門徒跟隨他。(谷 1:17；瑪 4:19；路 9:49)
- 他也有一些門徒在沒有被召叫的情況下自願跟隨耶穌。(路 24:18；路 9:57,61)
- 透過與耶穌建立的關係，門徒們願意委身於耶穌，通常是基於耶穌本人曾在他們生命中產生過某些衝擊。(路 5:1-3；若 1:45-47；路 24:19-21)
- 門徒們的首要任務是為耶穌作證。

B. 宗徒 $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$

希臘文 $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ 一詞本身解作「被派遣」。在新約的記載中，耶穌的宗徒有以下的特點⁹：

- 所有宗徒均被耶穌召叫及派遣，這派遣特別是指賦予權力的派遣。在受派遣之後，門徒就被稱為宗徒。(瑪 10:1-2；路 6:12-13；路 9:10)
- 宗徒有時是指耶穌最早召叫的十二門徒。(路 22:14, 24:10) 因此，宗徒必定是門徒，而門徒則不一定是宗徒。
- 宗徒最狹義的解釋是指那些在耶穌復活後，重新再被耶穌派遣的人。基本上是指十二宗徒，但也包括其他的人，如巴爾納伯(宗 14:14)，安得洛尼科及猶尼雅。(羅 16:7) 成為這批宗徒的基礎是受復活後耶穌的派遣及親身接觸過復活後的耶穌。
- 保祿也被稱為宗徒是基於他在大馬士革路上與主的相遇(特

殊的派遣)，他後來的完全委身於耶穌這事實上。保祿雖是宗徒，但他並不屬於十二宗徒之一。

從以上扼要的身份界定看來，撒瑪黎雅婦人絕對可被稱為標準的耶穌的門徒，但她卻不是宗徒，最主要的理由是她沒有受過耶穌的派遣。耶穌曾經命她去叫她的丈夫前來（嚴格而言，這並不能算是派遣），但婦人始終沒有照耶穌的吩咐去做。撒瑪黎雅婦人在接受及相信耶穌的啓示之後，在沒有被派遣的情況下，自願為耶穌作見證。然而，她所作證的也不完全是耶穌所啓示的內容。

有了這個明瞭，現在我們可針對白朗和 Schneiders 的理由來討論：

「因為那婦人的說話」($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$) 這句話，按文法的分析，在這裡是受格 (accusative case)，解作「因著」(by reason of)、「為這原故」(for the sake of)，因此，婦人成了城裡的人來見耶穌的「機緣」(occasion)，意即她吸引人去見耶穌。「信從了耶穌的人向那婦人說：『現在我們信，不是為了你的話，而是因為我們親自聽見了，並知道他確實是世界的救主。』」(若 4:42) 在若 17:20 耶穌的禱文中的 $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ 藉他們的話 (而信從我的)，按文法的分析，在這裡是屬格 (genitive case)，解作「藉著」(through, by means of)。日後人們「藉著」和「源於」宗徒的說話信從耶穌。因此，宗徒們的說話是人們信仰的真正的媒介 (a genuine mediation of faith)。「吸引人去見耶穌 (即 $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$)」和「成為人們信仰的直接媒介 (即 $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$)」是兩樣截然不同的事實。白朗與 Schneiders 將這兩句說話的意義混為一談是不能成立的，更難以由此證明撒瑪黎雅婦人是宗徒。

Schneiders 所謂「宗徒們被召叫時的標準回應」，包括：立刻捨下一切和離開工作崗位，只屬瑪竇福音 (瑪 4:19-22；瑪 9:9) 而非若望福音的記載。這些行動為瑪竇可能有特殊的意義：表示宗徒們的決心跟隨耶穌。可是，我們絕對不能將瑪竇福音的特殊

意義強放在若望福音中的一個相似行動中。若果真的有所謂的「標準回應」，我們只可肯定這是瑪竇福音的「標準」而已。再者，耶穌沒有要求撒瑪黎雅婦人跟隨他；然而在瑪竇福音中，耶穌清楚地要求西滿、安德肋(4:19-22)及瑪竇(9:9)跟隨他。因此，若果以撒瑪黎雅婦人「撇下水罐」這行動來證明她是耶穌的宗徒，這樣的一個論點是十分的薄弱。

從以上的分析我們可以結論出撒瑪黎雅婦人是耶穌的門徒，而非宗徒。這樣的論證並不是要貶低撒瑪黎雅婦人的身份，而是要忠於福音的訊息，由此而真實地看到婦人在這敘述文中所扮演的角色。

2. 撒瑪黎雅婦人與若翰洗者：耶穌的先驅

從另一角度來看，撒瑪黎雅婦人與若翰洗者所扮演的角色十分相似。在若望福音的記載中，他們都是在耶穌復活前因接受了啓示而作證。若翰是看見聖神像鴿子般停留在耶穌身上之後而作證(1:32-34)；而婦人是因耶穌的自我啓示之後而作證(4:26,29)。若翰的門徒是因著若翰的見證而來見耶穌(1:36)；城裡的人是因婦人的作證而來見耶穌(4:29-30)。門徒跟隨耶穌(1:37)；城裡的人信從了耶穌(4:39)。門徒宣認耶穌是「默西亞」(1:41)；城裡的人宣認耶穌為世界的救主(4:42)。若翰自稱：「他應該興盛，我卻應該衰微」(3:30)；城裡的人相信不再是為了婦人的說話而是因為他們親自接觸到耶穌(4:42)。如果若翰是耶穌的先驅「為預備上主的道路」，(依 40:3；路 3:4；谷 1:3；瑪 3:3)撒瑪黎雅婦人應該可以算是為預備撒瑪黎雅人信從耶穌的先驅。

如果與若翰比較，撒瑪黎雅婦人的信德算是十分的雛型。雖然是雛型但不一定是脆弱。「莫非他就是默西亞嗎？」這看似表露了婦人的信心不足，其實不然。撒瑪黎雅婦人審慎地認清到自己在別人眼中是卑微的，所說的話又欠說服力，她不願意將自己的堅信強加於別人身上，而只願意導引別人將注意力集中在耶穌身上。在此，撒瑪黎雅婦人成為耶穌的先驅，並將這角色發揮得淋漓盡致而不著痕跡。

(四) 新生命與女性

從救恩史的角度來看，發生在撒瑪黎雅婦人身上的——從關閉到開放而邁向新生命——這個事實，也可以在我們今日的女性身上發生。基督願意伴同婦女並引領他們解除她們生活中的種種羈絆。藉此，婦女能夠認清自己的尊嚴，並能充份回應天主的召叫，擔當每人自己獨特的角色。

筆者嘗試從撒瑪黎雅婦人故事中作一些反思，希冀從故事中尋找某些重要的訊息並吸取故事中的靈氣，好能光照我們今日的女性，更能有效地活出我們的使命。

耶穌，今天藉著與撒瑪黎雅婦人的對話，告訴我們三個重要的訊息：活水，「以心神以真理朝拜父」及「我就是」。若望把握這些訊息，並用來貫通整部福音的脈絡。

(1) 活水

活水是指耶穌給予人的聖神。活水是聖神可以從若 7:37-39 中得到證實：「『誰若渴，到我這裡來喝吧，凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河。』他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神。」活水不是永恆的生活，但可以帶領人得到永生。(若 4:14) 在若望福音的第三章中，耶穌與尼苛德摩講論永生，耶穌也將水和聖神放在一起「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國。」(若 3:5)

活水無疑是人心中最大的渴求，更是婦女們的渴求。活水代表了人對生命、真、善、美及永生的渴求。

在故事的鋪陳中，我們可以看到撒瑪黎雅婦人一直在順應耶穌，她沒有刻意地策劃與耶穌對話的內容，她只是跟隨耶穌的帶領，自然地作出應對；有時候她甚至沒有清楚地意認到自己去說些什麼。

「水」在中國的文化中也代表了順應自然，人們很容易能夠從「水」而聯想起中國的婦女，如水一般，中國的婦女具包容、

婉順、隨意、安嫻、潛沈的特性。

教會在傳衍新生命的歷程中，也是以女性的婉順心態與基督合作，點出人們對生命的渴求，並提示人們以溫順的心態接受基督的活水。事實上，教會比作慈母，正因為她藉聖事將新生命通傳給人們。在今日的社會，人們受到各方面急劇轉變的衝擊，在社會中，特別在教會中，女性將以其特殊的氣質彰顯教會的母性。

(2) 「我就是」

「我就是」(ἐγώ εἰμι)是舊約「雅威」(YHWH，自有者)的回音。「天主對梅瑟說：『我是自有者』」(I am who is)(出 3:14)。在若望福音中有七個「我是」的陳述句，就是以「我是」開始，然後加上一個名詞的述詞(a noun predicate)：「我就是生命的食糧」(6:35)；「我是世界的光」(8:12)；「我就是『羊的』門」(10:7,9)；「我是善牧」(10:11,14)；「我就是復活，就是生命」(11:25)；「我是道路、真理、生命」(14:6)；「我是『真』葡萄樹」(15:1,5)。

「『我就是』默西亞」，耶穌直接清晰地向撒瑪黎雅婦人揭示自己的身份。耶穌沒有向任何人，甚至他的門徒，揭示過自己真正的身份；但此時此刻，他單單選擇了一位女人，這真是一個特別的自我啓示。撒瑪黎雅婦人因著「我就是」而成了耶穌的先驅和門徒，藉著撒瑪黎雅婦人向每一婦女說：「我就是」。因此，作為基督的先驅和門徒是每一女基督徒不可逃避的責任，特別是先驅的角色，婦女就是要以他們如水一般的順應自然地發揮她們先驅的角色。

(3) 「以心神以真理朝拜父」

「以心神以真理朝拜父」，這一句話可以被視為在人類宗教歷史中一句極具決定性的說話。¹⁰ 耶穌宣告：將朝拜聯繫於某一特定的神聖地域的時代已經過去，從現在開始，人應該以真理之神(the Spirit of truth)¹¹ 朝拜父。(若 14:17；15:26) 耶穌是真理(「我是道路、真理、生命」若 14:6)，耶穌本人就是那他要帶來

的(Jesus is what he brings)。¹² 耶穌給人帶來真理，耶穌自己就是真理。神是耶穌的神，因此人要以耶穌的神朝拜父，稱天主為我們的父親，以兒子的身份直接向天父朝拜。

耶穌清楚地給撒瑪黎雅婦人指出，「時候已到，且現在就是」，真正朝拜的人，將會以心神以真理朝拜父。在加納婚宴中，耶穌因著聖母的說話，將他的「時辰」提前了。如今，在雅各伯泉邊，耶穌真實地指出「現在」就是「時候了」，而這「時候」，此刻，在撒瑪黎雅婦人身上實現了。父就是尋找這樣朝拜他的人，撒瑪黎雅婦人就是「這個人」。

創世紀描寫第一個女人受不著誘惑，犯罪而失落，並受到罪過帶來的一切創傷。若望的「鷹眼」卻讓我們看到天父藉著耶穌尋找這些受創者，就在這泉邊撒瑪黎雅婦人成為第一個被尋找的人。由於罪，今日的女性仍受到種種的奴役和束縛。事實上，女性受到迫害也構成整個人類邁向成全的大障礙。降生的聖言與撒瑪黎雅婦人相遇，便從這位女人開始，剷除這個障礙。

天主一直都在尋找婦女，而且已經尋到。因此女性在人類邁向成全的路途中，也該有這份衝勁：「我自願向前跑，看看是否我也能夠奪得，因為基督已奪得了我。」(斐 3:12)

註釋

¹ 參閱 1994 年 12 月 30 日《公教報》p.1。

² 這個構想不完全是憑空的，有關耶穌時代撒瑪黎雅婦人的文化、及社會生活背景的資料主要來自：Neyrey, Jerome H "What's Wrong With this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space" *Biblical Theology Bulletin* Vol.24, 1994, pp.77-91。

³ 這一段背景資料來自同上 p.82。

⁴ Brown, R.E. *The Gospel According to John* Vol.I, (New York: Doubleday, 1966) p.170.

⁵ 參閱 Brown, R.E. *The Gospel According to John* Vol.I, pp.

CXXXV-CXXXVI ◦

白朗認為若望的寫作技巧有六個特色：

1. Exemplars 範例
 2. Misunderstanding 誤解
 3. Echoing & Inclusion 回音及概括
 4. Different Levels of Meaning 不同層面的意思
 5. Irony 具諷刺性的反語法
 6. Narrative & Drama 敘事述文及戲劇形式的演繹
- ⁶ Brown, R.E. "Roles of Women in the Fourth Gospel", in *The Community of the Beloved Disciple*, (New York : Paulist Press, 1979), pp.187-189.
- ⁷ Schneiders S.M.. "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church" *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 12 (1982), pp.39-40.
- ⁸ 參閱 Rengstorf, K.H., Kittel G. et.al.(ed), *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974) pp.407-447 ◦
- ⁹ 同上, Vol. IV, pp.415-460 ◦
- ¹⁰ Galot, J. *Theology of the Priesthood* (San Francisco: Ignatius Press, 1986) p.112, n.20.
- ¹¹ Brown, R.E. *The Gospel According to John* Vol.I (New York: Doubleday, 1966) p.180.
- ¹² Cullmann, O. *The Christology of The New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1963) p.6.

神恩與性別—— 婦女鐸品初探

谷寒松
何麗霞

英國布里斯托爾市 (Bristol) 聖公會於 1994 年 3 月 13 日任命了三十二位女牧師，引至七百餘名該教會神職人員及七名主教決定改信天主教，可見婦女晉鐸的議題在基督宗教不同教派的交談上，造成不少障礙。¹ 今日不少新教 (Protestant) 的宗派都有委任女牧師，某些猶太教的派別有婦女成為「拉比」，聖公會不只有女牧師，更晉昇婦女為主教，某些國家的東正教正考慮恢復女執事的職務。² 而梵蒂岡信理部早於 1976 年就發表過《更卓越的》(Inter Insigniores) 聲明，確定傳統的看法，即：耶穌祇揀選男性作宗徒時，並沒有受到當時的文化或社會風氣所影響，男性鐸職制度是由耶穌親自建立的，教會無權改變。³ 鑑於最近聖公會晉升女牧師一事，使這議題再度喧騰起來，教宗若望保祿二世遂於 1994 年 5 月 22 日發表《司鐸聖秩》函件，指出司鐸職務只保留給男性是天主教會一個「不變的事實」，所有天主教徒必須持守這個原則。⁴

到底婦女鐸品的問題，是指向婦女在現今文化衝激下爭取自身在基督宗教內公平的待遇，抑或是基督宗教男性司鐸職不可更易的神律？本文試從聖經的啓示，神學的發展，配合對傳統的反省，闡述婦女鐸職的問題。

(一) 聖經的聖職觀

首先我們必須了解在聖經中沒有任何章節直接與婦女鐸品的问题有關，⁵ 下面筆者將列述新、舊約的聖職觀，從而討論一些反對及贊成女聖職人員的理由。

(1) 舊約的聖職觀

自有人類以來就有祭祀(創 4:3-7)，既有祭祀，就有主持祭祀的人——司祭。司祭，希伯來文作 **Kohen**，此字原意尚無法考定，但在聖經內用以指上主的司祭，亦用以指邪神的司祭(創 4:45；出 18:1；列下 10:19)。此字並無陰性，以色列人民也沒有女司祭。七十賢士譯本「司祭」作 **Hiereus**，意謂屬神的人；拉丁通行本「司祭」作 **Sacerdos**，意謂神聖的人，「大司祭」作 **Pontifex**，為神人之間的橋樑，立於天地之間的中保，由此，「司祭」一字，亦含有中保之意。

司祭中為首的是大司祭，首任此職務的是亞郎(出 27:1-28:5, 40:12,13)，以後由亞郎司祭家族中為首者繼任，平常大抵為長子，除非他有障礙或缺陷(肋 16:32-34；戶 3:1-4；編上 5:27-41；24:1-5)，為以民來說，這是一項永久的法令(出 29:29-30；肋 6:8,9,15)。

首位擔任司祭職的是亞郎的兒子。亞郎家屬中，凡是男性，除非有法定的阻礙或缺陷(肋 21:16-24)，為首的為大司祭，其餘為司祭：這是一條永久的法令(出 40:14-16)。

司祭的職務包括：(一)在聖所或聖殿內事奉上主，奉獻供物祭品(戶 16-18)，作天主與人民的中保，為人民贖罪取潔，代天主祝福人民；(二)教授人民天主的法律，指引人民奉行天主的旨意(申 17:18,21:5,33:10)。⁶

(2) 新約的聖職觀

上面我們已經談過舊約的聖職觀，然而舊約的啓示必須在新約內才得以圓滿，舊約的預許在新約內才得以實現，現在就讓我

們了解一下新約的聖職觀。

在研究新約中關於「聖職」的教義時，可以發現新約中並沒有如我們今日所謂的「聖職」的特徵，希臘文——新約用的文字——有不少的字可以表達「職務」的特徵，如 *archē* 一字在新經中僅指猶太和外教的官廳而言，但基督徒團體中沒有這樣「官吏」或「執政」的觀念。新約作者也避免用希臘文中「尊敬之地位」或「權力」等名詞來表達「職務」的意義。更奇怪的是，新約作者也不把「司祭」、「司祭職」和「司祭工作」等字當作是「職務」的名稱。只有基督（希 5:6,8;4,16:11）或整個教會團體被稱為「司祭」，而不指團體中的個人，使之與非司祭者區別。

新約中表達教會所委任的「職務」的意思時，只用一個字，*diakonia* 來表達。*diakonia* 一字，本來與聖經和宗教並無關係。此字在新約中也沒有「顯貴」和「特殊地位」的含義。*diakonia* 原義是「伺候」或「服務」，大部份有「貶」的意味，時常出現在奴隸的用語中。新約用語僅選擇 *diakonia* 一字來表示「職務」在教會中的意義，而不採用猶太教和外教中現成的名詞，例如 *archē*。此舉有兩種含義，第一，初期教會認為，只有外教人和猶太人有這種作為神與人的媒介的「聖職」，而基督宗教中唯有耶穌基督擔任媒介的角色；第二，*diakonia* 表明一種為團體服務的態度，而不是一種基於特權和職權的職位。⁷

舊約的聖職完全排除婦女擔任，大致有宗教和社會兩方面的因素。舊約祭祀講求潔淨，律法就是潔與不潔的標干，司祭要給聖所服務，更應保持聖潔。而婦女生產（肋 12:1-8）及月事（肋 15:19-31）所流的血，正犯了古代宗教不潔的禁忌。另一方面，在男權社會的世襲制度中，視婦女為丈夫財產的一部份，自然沒有權利涉足司祭聖職的範圍。

有一點頗為值得注意的是，擔任司祭本來是肋未家族獨有的權利，但在舊約歷史中亦曾出現非肋未派的族人當司祭，例如米加（民 17:5），撒慕爾（撒 上 7:1,2:18,7:9,9:13,10:8），厄肋阿匝爾（撒 上 7:1）。這些非肋未派的司祭隱含著一個訊息，就是在天主恩

寵的光照下，人的歷史有超越成形制度的可能性，這一點也許能幫助我們以舊約反省婦女司祭問題時，提供一種洞識。

在新約的材料中，我們了解到司祭職務的本質，與舊約相當有差別。耶穌基督是天人之間唯一的中保，祂在十字架上一次而永遠地把自己作為祭獻，打破天人的鴻溝，使我們獲得了義子的名分，得以稱天主為父。在紀念基督死而復活的感恩慶典中，司祭是基督做天主與人類之中保職位的延續，與不停實現，⁸ 因此，應該繼續耶穌基督的精神，不用「聖」來隔離人，而用「愛」來吸引人。⁹

然而，今日教會卻重現「舊約化」的傾向，其中一個特點就是如二千年前的「肋未族」一樣完全把女性排除在聖職聖事之外。¹⁰

婦女算不算是耶穌基督的門徒？一直是女性司鐸課題的爭議之一。在父權社會文化中，婦女被排除在十二宗徒之外，毫不為奇，就如奴隸也沒有被納入十二宗徒之中一樣。其實，在當時的文化脈絡看來，婦女在初期教會的地位是非常突出的。在路 8:1-3 敘述耶穌在傳教旅程中，除了有十二位門徒陪伴外，還有一些被治癒的婦女，如瑪利亞瑪達肋納，約安納，以及以自己的財產資助他們的婦女。在宗 18:25 有一名叫普黎史拉的婦女為阿頗羅講解天主的道理，明顯地她是一位為聖言服務的導師，在宗 9:36 有一位指明是「女門徒」的塔比達。在釋經學家的努力下，已有頗多證據證明羅 16:7 提及「在使徒中是有聲望的」猶尼雅，是一名婦女。¹¹ 此外，新約中至少有三處提及女性擔任先知：宗 21:9，格前 11:5 及默 2:20。所以婦女在新約教會中，不只是導師、門徒、使徒，亦是先知。

雖然聖經中記載了不少耶穌對待婦女革新的態度和婦女在初期教會的職務，但這仍不足以作為婦女鐸品符合神律的佐証。有些學者認為耶穌有權柄選任女性為門徒，祂卻沒有如此做；聖母瑪利亞最接近耶穌，她並沒有替代猶達斯門徒的身分。¹² 不過，儘管如此，我們還是應該保留對聖經啟示了解的發展性，耶穌基

督的新精神(天國)並不立刻推翻當時的社會制度，而是以很長的時間，讓天國的新精神來影響大社會的價值觀。

關於聖經的討論，我們必須重申新約和舊約都沒有正面提及婦女鐸職(沒有清楚的贊成或反對)，所以聖經著作不能答覆女聖職人員的問題。

在神學發展史中，有不少對女性偏頗的觀點，影響我們對聖職聖事的看法，使問題更形複雜。下面我們就來談一下婦女鐸品在神學上的難題。

(二) 神學探討

「司鐸……依照永遠的最高司祭基督的肖像，被祝聖為新約的真司祭，去宣講福音，管理教友，並舉行敬天之禮。」(《教會》憲章 n28) 那麼，到底聖職人員的身分與職務和性別有何關係呢？1977年1月27日梵蒂岡信理部發出「論女司鐸」的聲明，提出「基督論」和「聖事論」兩方面的理由反對女性領受聖職聖事。教會在這方面的官方理論深受多瑪斯學說的影響，但他對女性的看法，已受到現代科學的修正(如生理學)。我們將提出另一個模式，試圖尋找婦女與鐸品在神學上的出路。

(1) 基督論

新約及初期教會用的希臘文，有兩個字代表人，第一個是 *anēr*，指男人，第二個是 *anthrōpos*，指人類，正如拉丁文 *vir* 指男人，*homo* 指人一樣。耶穌基督降生為男人是一個事實，但我們必須了解這個男性的身分在道成肉身及救恩工程中所佔的份量並非初期教會所強調的。斐 2:7 保祿寫道：「……卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人……。」這裡指的是 *anthrōpos*。在羅 5:15 中保祿再一次強調他對道成肉身的信仰：「恩寵決不是過犯所能比的，因為如果一人 (*anthrōpos*) 的過犯大眾都死了；那麼天主的恩寵和那因耶穌基督一人 (*anthrōpos*)

的恩寵所施與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上……。」保祿把復活的主稱為新亞當，第一個亞當象徵整個人類，包括男性女性，第二個亞當(耶穌基督)象徵得救後的人類，當然同樣包括男性女性。

在古代教會的大公會議中，如 325 年的尼西亞大公會議，374 年 Epiphanius 的信經，381 年的君士坦丁堡大公會議，都有討論信經的內容，其中不乏基督論的信條，每次談及耶穌基督降生成人，都是用 *anthrōpos* 一字，可見初期教會表達復活的信仰於道成肉身時，已超越了歷史中耶穌男性的限度，教會相信基督具有完整的，在男性和女性所包括的人性。因此今日教會以強調基督的男性身分來排除婦女領受聖職的理由，是不大符合初期教會基督論的信仰，一方面沒有彰顯基督包括圓滿人性(男性女性)的幅度，另一方面有把婦女排擠出接受救恩行列之嫌。

(2) 聖事論

「論女司鐸」聲明的背景牽涉到人學的二元論，及多瑪斯對聖事論的命題：「聖事的標記(signs)應與它們所象徵的對象本性相似(natural resemblance)。」¹³ 而這兩者是彼此相關的。不過在討論兩者的關係前，我們要先了解多瑪斯對女性的看法。

多瑪斯受到亞里士多德的影響，認為女人不是完整的創造。「由於特殊的本性，女人是一個有缺陷和偶然體，因為在男人精液中的主動力，原要按男性而產生一個相似自己的完整個體；然而，如生下女嬰，乃是因為母體內物質方面的不順適，或因外在的變化而造成。」¹⁴ 因此女人要附屬於男人。「女人屬於男人，不但為得精神上的助力，而且也為得肉體上的扶助，因為她的本性軟弱。」¹⁵ 所以多瑪斯反對女性擔任司鐸，男性奴隸可以接受聖職聖事，因為他們的從屬性並非屬於本質的，而女性卻是。這樣的觀念深深地影響了士林哲學時期的神學家，也造成了教會男尊女卑的階級組織。

多瑪斯有關「本性相似」之說，就是源於這種人學的二元論

而來。在這種二元論中，二個性別含有二種不同的人性面貌，角色的功能完全以生理來決定，男人的角色必定是父職，女人的角色必定是母職，兩性角色從而發展成兩組平行的觀念：理性／直覺，結構／個人，主動／被動，生殖／滋養，理智／感性。所以男性領導權與女性依賴感都是天生的，而且是由創造的秩序而來。

然而二元論並非一個絕對的選擇，基於人類本性的和諧一致，人學也有一體論的觀點，超越生理上的差異，著重兩性擁有相同的位格，可以互相栽培教化，使「陽性」極端：專制、自大、不願顯露弱點、有優越感……以及「陰性」極端：受害、沮喪、不願表現力量、有自卑感……得以調和，使兩性得到健全的人格發展，做一個富創造性，懂得邀請、關懷，能屈能伸，有平等觀念的人。每個人應依自己的個性尋求合適自己的角色，而非順從生理結構扮演命定刻板的性別角色，使得由人自足的、負責任的關係構成人存在性的結構。

在人學一體論的觀念下，「本性相似」即包括男性與女性，感恩禮主持人與耶穌基督須「本性相似」的要求，由「男性」擴大至「人性」。耶穌的使命、職務都是建立於和平、公義和愛之上，由此實現他是一個啓示者、救世主的身分，所以若司鐸須與基督「本性相似」，這「相似」應以福音的價值觀為依據。¹⁶

(三) 對「傳統」的反省

透過解釋學的努力，可以重建婦女在教會職務的重要性，了解中世紀二元論的意識形態，以一體的觀念提供了更有開展性、更有活力的二性觀。這些努力都應該受到肯定的，然而除了「宗徒中没有婦女」及「基督是男的」，這兩個聖經學及神學的問題外，婦女不能領受鐸品最大的理由是：歷來沒有這樣的傳統。男聖職人員固然是歷來的傳統，但傳統的因素非常複雜，需要分清何者是來自啓示的來源，何者是來自生活文化，謹慎地掌握其變與不變的原則。

傳統是人類的現象，是一種活著的經驗。拉丁字 *traditio* 是把東西傳遞下去的意思，傳統就是接受和傳遞的過程，傳遞的是累積的生活智慧（如同塔冷通的比喻），所以傳遞的並不會與接受的一模一樣，它們是來自同一個源頭，爲了答覆人類歷史的問題而不斷發展。

信仰有一個開始、發展和傳授，這些都是在一個團體內發生，因而有了傳統。傳統的本質是生活的傳授，包括保護保守這個傳承，卻不止於此。對待傳統的態度，不能只顧忠心保護所接受的，更應活出傳統，使之成爲生活的一部份。生活傳統非常重要，因爲不能在聖經中找到解決一切問題的答案。因此，生活的信仰，能使我們了解今日的問題，加深我們對啓示的了解。發展傳統是必要的，而且是教會的本份，使天主的道理更有活力，教會並不反對新的道理，但必不與傳統的源頭，信仰的核心脫節。

考量婦女司鐸的問題時，對傳統應持一種批判的態度，分清傳統中影響這個問題的因素，了解歷史的發展，洞察時代的訊號，因爲全智的上主在變動的歷史過程中不斷帶領我們。我們不一定要推翻前人的論述（如多瑪斯對婦女的看法），其實他們也是用當時的智慧來了解天主的啓示；相反的，我們應該學習他們的謙遜與努力，發掘聖言的訊息，爲聖言服務，使聖言與現代人產生對話。的確，所有天主子民都有使命使自己所相信的道理「活著」，而且還要活下去！

結 論

司鐸職務是一種管理教會的神恩，不是限制於男性的。實在地說，有的男人本來就不大適合當領導者，有的女性卻有此神恩和本領，她們在處事上與男性不同，不是優劣之別，而是不同的模式，男女不同模式的運作正好是聖三共融合作的象徵。當婦女能夠領受聖職聖事，帶著聖職的神印與男性共同分擔教會的牧養工作時，必能更充份地展現慈母教會治癒性、接納性的面貌。

教會應以感恩的態度辨別神恩，而非以自己的法律限制神恩，在聆聽天主藉著不同教會傳達的訊息時，與其他基督教會一起辨明天主的旨意。

最後，讓我們重申教宗的立場，在《司鐸聖秩》函件中，他指出教會沒有權力准許婦女領受聖職聖事，並以最高的治理權命令不得以教會的名義公開研討婦女鐸品問題。我們的確應該謙虛地順從牧函中的命令，但同時要分辨清楚，這命令本質上是屬於教會的紀律範圍，嚴格來說，並非不可錯誤定斷的信理。

註釋

- 1 《公教報》1994年6月10日國際新聞「女性在教會中扮演甚麼角色？」
- 2 LaCugna, Catherine Mowry. "Catholic Women As Ministers and Theologians" *America*, October 10, 1992 Vol. 167, No.10.
- 3 Thavis, John, "Papal Letter calls for end to debate on women priests" *Catholic Herald*, June 10, 1994.
- 4 "Ordinatio Sacerdotalis" Apostolic Letter of John Paul II, May 22, 1994.
- 5 劉志明「婦女與鐸品」《神學論集》第五期，1970秋，423頁。
- 6 思高聖經學會編著《聖經辭典》香港1975。
- 7 夏偉「新約的神職觀念」《神學論集》第十期，1971冬，503頁。
- 8 單國璽譯 Karl Rahner 著「司鐸職位」《神學論集》第七期，1971春，115頁。
- 9 房志榮「聖經舊約與新約中的祭司」《神學論集》第八十七期，1991春，114頁。
- 10 天主教法典翻譯小組《天主教法典》中國主教團秘書處出版，台北1985年。第1024條：惟有領過洗的男性，得有效地領受聖秩。而在劉志明「婦女與鐸品」一文第424頁曾就此提

出反駁的理由。

- ¹¹ Brooten, B. "Junia ... Outstanding among The Apostles" in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* ed. by Swidler, Leonard and Swidler, A. Press 1977; Schulz, Ray R. "Roman 16:7:Junia or Junias?" *The Expository Times* 98:4 (January 1987) pp.108-110.
- ¹² Dunn, Patrick J. *Priesthood: A Re-examination of the Roman Catholic Theology of the Presbyterate*. Alba House, New York 1990, p.175.
- ¹³ The Fourth Book of Thomas Aquinas's Commentary (Scriptum) on Peter Lombard's Sentences. Distinctio 25, q.2. quaestiuncula 1 ad 4.
- ¹⁴ S.T. I.92, 1 ad 1; I.92, 2; I.99, 1 et 132; I.101, 2.
- ¹⁵ Suppl. 81, 3 ad 2. cfr. I.93. 4 ad 1.
- ¹⁶ Rademacher, William J. *Lay Ministry: A Theological, Spiritual & Pastoral Handbook* St. Paul Publications, Middlegreen, 1991, pp.156-162.

「教會無權把聖秩授予女性」的反思

阮媽玲

(一) 前言

1994年3月12日，英國聖公會打破了五百多年的傳統，首次委任三十二位女牧師，為聖公會和天主教會帶來了一番哄動。雖然羅馬當局隨即提出異議，但不少教內的神學家，以及一些有志問津鐸職的女士，都期望著聖公會此舉，能激發天主教會在女性司鐸這問題上，再作更深入的反省，甚至開創可行之路。可是，在聖神降臨節當日，教宗若望保祿二世發表了一份名為《司鐸聖秩》的宗座牧函，說明司鐸的聖秩祇限男性領受，並斬釘截鐵地說：「我謹聲明教會無權把司鐸聖秩授予女性，並且教會所有的信友得確切地堅守此項判斷。」為甚麼教宗會作出如此堅決的結論？爭議多年的「女司鐸」問題是否已可蓋棺定論？有志問津鐸職的女性又可怎樣回應？這都是本文嘗試探討的。

(二) 「教會無權把聖秩授予女性」的前因後果

(1) 歷代教會的作風

從新約中，我們看到初期教會有女執事和寡婦的職務¹。到了教父時代，女執事成為了一種制度，但卻不視為具有公務司祭的品位；她們的主要職務是幫助婦女們領受洗禮與照顧貧病者。

為表示女性所領受的並非神職，教會僅為女執事舉行「祝聖」(consecratur)，這有別於專為男性執事或司鐸而設的「授秩禮」(ordinatio)。關於這點，希玻律的《宗徒傳承》、尼西亞大公會議(325年)議案第19條、《教會古制》及迦太基第三次會議等都有清楚記載。中古時代，聖文德、聖多瑪斯和眞福董思高等著名神學家，均以司祭代表著基督的人性(男性)，或基督並沒有授予女性鐸職為理由，認為女性領受聖秩無效。自此以後，聖秩僅由男性領受便勢成事實²。

(2) 近代的爭議

本世紀60年代，先有德國女學者提出准予女性晉鐸的申請，但遭教廷公開拒絕，理由是基督並沒有召叫女性為宗徒。到了70年代，英美的一些女士也開始關注此問題；當英國聖公會也探討女性領受聖秩的可能時，教宗保祿六世親筆致函坎特布理總主教，指出天主教會不認為自己有權允許女性領受聖秩，理由包括：聖經記載基督祇召選男性為宗徒；教會向來師法基督揀選男性，以及教會的訓導權堅持不授予女性鐸職，是符合天主對教會的計劃³。但當時也有不少神學家對此問題甚表關注，教宗保祿六世便委託信理部作更深入的研究。

(3) 教會的聲明

1976年10月15日，信理部由教宗保祿六世授命擬寫了Inter Insigniores——「論可否准予女性晉鐸」聲明，重申教會不認為自己有權允許女性領受聖秩，其理由不離教會的傳統、基督的意願、宗徒的做法，而後兩者更視為永恆的標準，故不能隨意改變。文中也從標記的角度來解釋女性為何不宜擔任鐸職，例如：降生的聖言取了男性，復活的基督仍是一個男士，而司鐸在舉行聖體聖事時既是基督的標記，便應該是男性，否則便失去標記「相似實相」的作用⁴。此外，基督與教會的關係一如夫婦，這象徵在救恩史中有重大意義，不能掉以輕心，因此，教會必須揀選男性代表基督執行救世的職務。最後，聲明更指出教會的公務司祭職隸屬基督和教會的奧蹟，一切有關的疑問須在啓示的光照下纔能

找到答案；這職務不是一項人本有的權利，而是一個聖召，聖召並不祇是一份渴慕，因為不是人揀選基督，而是基督召選人（若 15,16 章），是祂「把自己想要的人召來」（谷 3:13），所以公務司祭職的聖召也須有教會的証實。

(4) 神學家的異議

教會人士對上述的聲明反應不一，不少主教甚表贊同，但反對之聲也不絕於耳，其中包括著名的神學家如伊利莎伯·菲奧倫薩 (Elizabeth Fiorenza) 和拉納 (Karl Rahner)⁵。聲明公佈的翌年，拉納就此問題研究教會的傳統。根據他的分析，教會為求忠信堅守基督的榜樣，沒有承認自己有權容許女性晉鐸，卻以「基督的意願」、「教會傳統」和「標記意義」來作為神學理由。其實，這些神學理由是否充份，是值得考慮的。

首先，就基督的意願而論，我們要分辨那些因素是屬於受時空限制的、來自人的傳統，那些是神性啓示而來的標準。拉納認為耶穌和宗徒在一個特有的文化和社會背景生活，所以他們的行動不能一概而論地視為各時代信仰傳遞的準則。耶穌沒有召選女性為宗徒，因為在當時的父權社會中，委任女性作領袖是不可能的事。況且，我們不能忽視耶穌所建立的「十二位」是具有象徵意義的，十二位男性代表著以色列的十二支派在末世時再度聚集。這裏沒有明顯證據將「不許女性晉鐸」視為基督的意願。

就教會傳統而論，聖經清楚顯示耶穌對女性的尊重是反潮流的，同時祂也不願自己的門徒間有高下之分（谷 10:42-45）。按菲奧倫薩的意見，新約中的初期基督徒團體希望把耶穌的作風化為具體的生活，於是透過合作的模式來表達男女平等，團體中有不同的工作和職務，可供男女信友各按自己的神恩來擔任（格前 12 章），而女性在當時的傳教活動中十分活躍。但在一百年間，教會大概是容納了當時希臘羅馬文化的父權主義和階級觀念，婦女在團體的活動大受限制，她們的角色祇限於在家庭發揮，再不能施教⁶，而原有的女執事和寡婦職務，更慢慢湮沒。所以，與其說教會傳統因遵照啓示不讓女性晉鐸，倒不如說教會在發展其制

度時受到當時的文化和社會因素所影響。

就標記的論據而言，拉納認為一個獲得基督授權的人已是代表基督了，無須在性別上相似基督纔可作代表，否則，我們也可類比地說基督的代表必須為猶太人，因為聖言取了一個猶太人的肉軀。

由此可見，至少有些神學家對上述三個神學理由的說服力存疑。

(5) 教會重申立場

自教廷公佈「論可否准予女性晉鐸」聲明以後的十多年裏，女司鐸仍是神學家研究的題材，因為正如拉納所指出，這聲明雖有宗座的認可，但它並不是一個明確的定論，所以仍有探討的餘地；教廷也沒有予以禁制，祇是兩位教宗在其他論及婦女尊嚴和權利的文告或講話時⁷，不時強調：「不給予女性聖秩聖事是耶穌的意願」，並勉勵女性不要為此而感遺憾，因為她們像聖母一樣有另外的召喚。去年，教宗若望保祿二世在最新的《司鐸聖秩》宗座牧函中重申教會立場時，基本上是引用「論可否准予女性晉鐸」聲明的論據，但主要以基督的自由意願和天主的上智計劃為理由。新牧函與眾不同之處是結論堅定（也可以說是有點絕不妥協的氣勢），它指出不予女性晉鐸的決定，是關乎教會由天主定立的本質 (divine constitution)，而不單是紀律上的問題。因此，教宗清楚說出：「為解除人們對如此重要問題的一切疑慮……我謹聲明教會無權把司鐸聖秩授予女性，並且教會所有的信友得確切地堅守此項判斷。」他以這樣堅決的語氣提出聲明，相信是要抵禦聖公會委任女牧師一事所帶來的影響。

(三) 「教會無權把聖秩授予女性」已成定局嗎？

首先，我們得辨別若望保祿二世這訓導的性質：這項聲明是透過宗座牧函 (Apostolic letter) 的形式發表，本質上屬於普通訓

導 (Ordinary Magisterium)，而不是一項隆重而不能錯的信條。不過，作為普通訓導，它仍是有約束的權力，尤其是教宗要求信友「確切地堅守」(held definitively)。但另一方面，這樣堅決、嚴謹的語氣本來可以藉更隆重的方式，如：「宗座權威」(ex cathedra)或「宗座憲令」(Apostolic Constitutions)表達，但教宗卻選用了宗座牧函的方式，是否意味「教會無權把聖秩授予女性」的定斷，原則上有「尚可修改」的餘地呢⁸？

教廷首席發言人拿和士指出，今次的定斷涉及教會對其權力、傳統以及聖事的理解⁹。基本上，若望保祿二世這牧函的定斷仍沿用1976年「論可否准予女性晉鐸」(Inter Insigniores)聲明的神學理由。作為神學理由，就是「partial knowledge」，即不是全然的學問，本身是可深化的，深化後會否可影響定斷的修辭呢？這可能性是開放的。不過，教宗的訓導權威並不是基於神學理由的說服力，而是基於天主恩寵¹⁰；所以，對教宗這次有關女司鐸的訓導，我們既要尊重也要持守(除非有其他改變)。今次聖公會委任女牧師，無疑引起非常激烈的爭議，令人不知何去何從，教宗在此時刻給予教會明確的立場是可理解的。但這並不表示信友不能對訓導的神學理由作更深反省，也不代表為這一個時代適用的普通訓導，在另一個時代亦必然具有同等效力。

(四) 女性可作甚麼回應

既然教宗已給予指引，在訓導仍有約束力的期間，有志的女性可趁此機會深化和淨化自己對鐸職的理解。目前，有不少的女性組織(如：美國的Women's Ordination Conference，德國的Mary of Magdala Initiative，以及國際性的Priests for Equality)都相繼爭取「女性公平參與教會生活及領導功能」的權利。她們很多時都以男女平等為動機，並且視聖秩為一項職業，所以認為女性該晉身鐸職，就如晉身其他行業一樣。如果女性真的想以晉鐸來體現教會內男女平等的話，便有辱這職務了，因為司鐸聖召是一項以天主為中心、以他人為主的服務，而非追求自身利益的

特權。因此，任何有志供職之士應先培育一顆「司祭心」。

此外，女性也應參考教會的指示在教會內擔任不同的職務，在多方面發揮女性的特質，例如：從事神學研究、教授神學、作教會機構的成員和顧問、積極參與福傳和慈善工作、推行正義和平以及維護生命的運動等，以確定女性在教會的角色；特別在神學界和教會的領導層中，若有更多女性加入，與男性互為補足，必能有助教會成爲一個較平等和溫馨的團體，並能發展一套更多姿多采的神學觀。

可是，在確認自己在教會的地位和角色時，女性要避免過份激進和擺出不妥協的對立態度；尤其在女司鐸這敏感的題材上，不能祇憑意氣行事，而要以忍耐和智慧觀回應時代的徵兆，並應相信聖神會帶領教會在真理中成長。

(五) 結語

教會究竟有沒有權力讓女性領受聖秩聖事？到目前爲止，教會的領袖自感無此特權，因爲按他們的見解，鐸職是天主給予男性去服務教會的恩賜，人不能改變天主的計劃。但我們不要忘記，持這見解的教會領導人是男性。兩千年來，一個父權世界孕育出一個「僅由男性領受聖秩」的傳統，而這傳統又陶成了一個本質上以男性爲領導中心的教會，這情況爲教會是否最好的呢？是否有其他方式讓女性參與領導？其實，教會除了具有伯多祿的幅度 (Petrine dimension) 外，還有聖母瑪利亞的幅度 (Marian dimension)，「女性司鐸」的爭議，正好是一個推動教會突破舊有觀念和重估女性角色的楔機。近代學者 Haye van der Meer SJ 曾指出：「一個有人性的教會，在圓滿 (eskaton) 的成長，男性應該讓予女性更多的空間，而女人也應該更合適地來代表基督的人性¹¹。祈願教會在迎接救主來臨的第 3000 年之際，能經歷這成長。」

註釋

- 1 羅 16:1 清楚指出女執事的名字及所屬教會，弟前 3:11 所論及的婦女也是女執事。至於寡婦 的制度，可參閱弟前 5:9-12。
- 2 參閱韋若翰著，「聖秩神品的簡史」《鐸聲》，(台北)1994 年。
- 3 *Letter to Archbishop Coggan of Canterbury, concerning the Ordination of women to the Priesthood* (November 30,1975): AAS 68, (1976) 599-600 & *A Second Letter to Archbishop Coggan of Canterbury* (March 23, 1976): AAS 68, 600-601.
- 4 聖多瑪斯指出：「聖事性的標記是因與實相有自然的相似纔起意指的作用。(sacramental signs signify by reason of a natural likeness) 參閱 IV Sent., Dist. 25, q2, a1, q1a 1c。
- 5 這段有關神學論據的資料取材自：SCHIESSL J., "The Priesthood of Women" in *Theological Digest* Vol. 41:2 (Summer, 1994)。
- 6 從一些聖經章節，我們可略知婦女在當時的地位：「婦女在集會中應當緘默；她們不准發言……」(格前 14:34)；「我不准女人施教……」(弟前 2:12a)。
- 7 這些文告／講話計有：保祿六世午間講話《婦女在天主教恩計劃中的角色》(30/1/1977)： *Insegnamenti*, XV (1977), III；若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》(Mulieris Dignitatem) 宗座牧函 (15/8/1988), 26： AAS 80, (1988), p.1715。
- 8 與 1976 年的 *Inter Insigniores* 聲明比較，教宗若望保祿二世的《司鐸聖秩》宗座牧函導致日後的修改有更大困難，因為他把保祿六世的「教會不認為自己有權」發展為「教會無權」。
- 9 取自拿和士 (J. Navarro-Valls) 於 1994 年 3 月 12 日，就聖公會委任女牧師一事發表的談話。見《公教報》15/4/94 24 頁。
- 10 參閱《教會》憲章 25。
- 11 原文：AUER J., I Sacramenti della Chiesa， p.479。請另參閱²。

參考資料：

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Inter Insigniores* on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood (15 October 1976). PAUL VI Address: Woman in the Plan of God (January 30, 1997).

JOHN PAUL II Apostolic Letter: On Reserving Priestly Ordination to Men Alone (May 22, 1994).

SCHIESSL J., "The Priesthood of Woman" in *Theological Digest* Vol. 41:2 (Summer, 1994).



一位聖公會女牧師的經驗分享

—— 訪梁秀珊牧師

梁秀珊口述
阮美賢執筆

前言

雖然天主教會內一直沒有女性擔任司鐸，但基督教中，早於1947年出現第一位華人女牧師李添媛，她亦是全球聖公會第一位女牧師，由當時的聖公會港澳教區主教何明華按立。至現時，香港共有三十一位女性被按立為牧師。¹

雖然基督教容許按立女牧師，畢竟女性在全部牧師當中只佔少數，而且基督教各宗派情況不同，故各位女牧師的經驗均非常珍貴。

梁秀珊牧師是少數女牧師中的其中一位，為了瞭解她的經驗和她對女性參與教會事務和教會牧養婦女意識的看法，筆者特地走訪了她，以下是訪問的綱要。²

教育和決定按立過程

梁秀珊牧師現任聖公會北角聖彼得堂主任牧師，到任兩年，之前曾在兩所堂會事奉。於1985年被按立為會吏，1986年正式被按立為牧師。

梁牧師畢業於中文大學崇基學院神學組。在未讀神學前曾於醫院任職護士，由於工作關係，她經常思考生老病死問題及追問人生命的意義，故有興趣修讀神學，以尋找這些問題的答案，最初是沒有想到做牧師的。

那麼，是甚麼因素影響梁牧師思考按立問題並作出這決定呢？回想當年情況，梁牧師指出是一位牧師（即現在的鄺廣傑主教）向她提出有否想過按立成為牧師。「我想是其他牧師鼓勵和提醒才令我開始思考這問題，我當時一心只想讀書，但既然他提了出來，我便開始想。我在崇基就讀的五年間，不斷有反覆思考這問題，並問自己將來會做甚麼？會否事奉教會？事實上，在讀神學期間，參與教會工作的機會多了，令我開始了解教會的需要和自己的興趣。到畢業時我仍想在教會事奉，所以順理成章申請做牧師。我選擇做牧師並非有特別戲劇性的經驗。」梁牧師回憶說。

「需要指出的是我之前已有女牧師，故我不是第一位。」按梁牧師所言，聖公會是容許各教省自行決定是否容許按立女牧師，而香港是全球聖公會中最早有女牧師的。早於1947年何明華會督已按立李添媛牧師，但當時曾引起不少非議，英國蘭柏會議³亦不承認，直到1970年再次按立女牧師時才獲他們承認。由1970年至1986年，聖公會香港教區已先後按立了四位女牧師。⁴然而，梁牧師是首位結婚並誕下一位兒子後才被按立的。

「以前可能有一個錯覺，以為女牧師必須獨身，因為可能不知道結婚懷孕對牧師工作會否做成影響，而剛巧我之前的女牧師都沒有結婚。但我獲主教按立則打破了這神話。」梁牧師表示她的按立程序跟男牧師是一樣的，同樣經過申請讀神學、口試、讀畢前一年再評估是否適合按立，經教會推薦先任會吏，其後才被按立成為牧師。梁牧師認為，聖公會決定某人按立與否，跟性別和結婚與否無關，只在乎個人是否合適和教會對他的判斷如何。

同時兼顧家庭與教會職務

既是一子之母，又要面對繁重的堂會工作，梁牧師認為要在家庭和工作之間取得平衡很重要。「我覺得時間在自己手，要懂得按計劃去做事，不要被人牽著走，這樣便不會令自己太忙亂。」外表成熟穩重的梁牧師，將自己平衡家庭與工作的心得娓娓道來：「不是做得多就是好牧師，自己的神學要想得很清楚。我是一個有限的人，要選擇職責怎樣去做。家庭亦是事奉的一部份，正如聖經中說：如果一個人不能照顧好自己的家庭，又如何管理上帝的家庭呢？我認為家庭亦是我的召叫，故對丈夫及兒子，我亦有同樣的責任。」

現時梁牧師每星期會有一天假期，她會盡量不在那天安排工作，而多留給家人。她坦言，有時候亦會遇上家庭和工作上的衝突。曾經有一次，梁牧師的兒子發高燒，兒子要求她陪伴，但剛巧那天是週日，梁牧師需要主持崇拜，臨時又找不到人代替，故只好忍心離家上班，由丈夫照顧兒子。她心裡當然不好受，但亦沒有其他方法。她指出這種衝突情況不多，但若遇到這情形，無論怎樣做都會有人不了解，或是兒子埋怨她，或是教友不了解，她唯有盡力做，她慨嘆有時候難免要犧牲，不能做到面面俱圓。

談到雙職婦女的壓力，梁牧師亦感同身受。「以往多是男主外、女主內，但現時婦女雙職普遍，不少女性要內外兼顧，令她們感到做兩份工似的，因而容易引起衝突。要減輕雙職婦女的壓力，丈夫的理解和支持十分重要。特別在政府託兒服務不足的情況下，夫婦間的角色更不應分得那樣清楚，否則婦女唯有犧牲自己的意願，只能扮演傳統社會所賦予的家庭主婦角色。」

教友對女牧師的態度

梁牧師所任主任牧師的北角堂已有三十三年歷史，但論到女牧師任堂主任她則是第一位。她覺得百分之九十的教友都持開放態度，不會因性別關係而對牧師有偏見，「最重要的是看你的工

作表現，教友不會介意你是男或是女。」

梁牧師曾任職三間禮拜堂，覺得沒有太大問題，多年來因其性別關係而遇到有偏見的情況出現只有一次。她憶述道：「當年我任堂助理，堂主任是位男牧師，因放大假由我代為處理職務。剛巧有教友想結婚，但他們欲找男牧師主持婚禮，雖然沒有明言因為我是女性不想由我主持婚禮，但我感覺到這是原因所在，結果他們找了另一位男牧師主持。當時我的確感到很失望。」

幸好這種特殊情況在梁牧師身上發生不多。不過，由於信眾習慣由男性領導及男性處事作風，有時難免會作出比較，甚或期望女牧師依循前人做事手法。但梁牧師有其處理方法，她以堅定的口吻說：「要令信眾真正尊重妳、明白妳，不必學做男牧師，反而要建立自己的風格，令教友明白妳的牧養原則、處事手法和行事習慣。」

牧養婦女意識及婦女參與教會

當仍在中大修讀神學期間，梁牧師已曾撰寫了一篇論文《探討香港堂會牧養婦女的路向》，當中指出「堂會牧養婦女做得不夠，不夠的原因是因為未能回應現今婦女的需要及處境」。⁵

經過了十年，現時已有豐富牧養經驗的梁牧師又認為香港堂會有沒有牧養婦女的意識呢？「我想大部份堂會都沒有這意識，反而覺得講婦女問題的都是激進和極端。其實，男女在上帝的創造中是平等的，每一個人人都得到恩賜，聖經中所述的忠心管家的比喻，正是指出每個人的恩賜均要善用。然而，事實卻未必盡然。」

她又引述一個婦女神學家的意見，指出「傳統所說罪是指驕傲，這是從男性觀念出發，現實是女性的罪是過份自卑，明明有能力都覺得自己力有不逮，變得本來上帝交託在妳手中要做的事，到頭來都沒有做。」她指出基督教中，堂會領導亦是男性居多，其實女性教育程度愈來愈高，恩賜也被發掘，接受神學訓導的女

性也不少，這表示女性亦有能力，有可能做堂會領導工作。「可能教會中的女性太謙虛，一般來說婦女在教會中只做插花、茶點、招待等工作。這些事固然重要，但女性可以做的可以更多，對上帝的回應可更多。正如以往沒有女牧師，教友看不到女性的能力，但現時教友看到女性一樣可參與教會發展工作。在外國，教會的議會高層成員甚至主教都有由女性擔任。」

梁牧師舉了一個實例，指出教會的制度限制了女性發揮其才幹，不能將最好的奉獻給上帝。

她有兩位同學，一男一女，同時完成神學課程，男的被按立為牧師，女的由於其教會不設女牧師，她作為傳道人。在某次會議中，這位男牧師出任主席，但女的則要兼任預備茶水工作。她本來亦不介意，但後來她反省，為何她與這位男同學接受同等教育，但卻沒有機會做這位男同學可以做的工作呢？她覺得上帝給予她潛能才幹，但因為人為和制度上的因素而不能為主發揮得最好，令她有些不開心。

從這例子中，梁牧師亦反省到雖然不是每個人均適合按立，正如男性中亦有不適合按立的例子。但當有女性適合而不獲善用，則是教會的損失。

正如梁牧師曾在當年寫下的文章中指出，牧養婦女要注意更新對女性角色的理解，不要將其定型，亦要以婦女作為主體及著重婦女經驗。她在訪問中進一步指出，要提高婦女意識，必須多給予女性機會，讓她們發揮才幹。一個人無論男或女，當你覺得他／她有能力在教會事奉，就要給予機會。從平信徒角度而言，她認為有不少女信徒當可肩負更多重要工作，這對牧養女性亦有幫助。

婦女神學可擴闊對聖經的瞭解

提到牧養婦女意識及提高女性在教會中的參與，不能不提近年漸受重視的婦女神學。梁牧師自言對婦女神學沒有特別深入的

探究，但亦曾接觸過部份著作，印象中她認為婦女神學比較重視婦女的經驗、解釋和感受，並從女性角度解釋福音中的婦女。「傳統釋經有其好處，但婦女神學則嘗試從新的角度探討一向被忽略的問題，它可擴闊我們對聖經的瞭解，故有其參考價值。但我希望它不是跟傳統釋經對立，而是互相補足。我覺得男女問題是可以從包容的角度看，而不只是對立。」

按立女牧師問題

最近英國聖公會通過按立女牧師引起不少爭議，除基督教會內再次掀起女性牧師的討論外，在天主教會內，教宗更於五月底頒佈了函件否定女司鐸的可能性。來自聖公會的梁牧師對按立問題亦有其見解。

「不准按立女性最初是神學爭論，如引述聖經一些章節指出不能按立女性，天主教教宗最近亦是引述聖經指十二門徒都不是女性這等論據，但慢慢這已不是主要爭拗，因為這些理由不確實，美其名是信仰原因，但論點卻十分牽強，現在已很少人引用某段經文來反對按立女牧師。我自己覺得跟文化因素有較大關係。例如早前一位南非教會領袖的女兒告訴我，雖然她已完成神學課程，卻不能被按立，她表示很失望，準備轉向另一教會接受按立。我覺得這與當地文化及當地女性地位有莫大關係。在香港，女性被按立漸見容易，是因為女性在各行各業都有機會任較高職位，相對從前，女性在社會中的地位已有提高。另一方面，香港一些教派反對按立女牧師跟他們對社會中的女性的看法亦很一致，通常反對按立女性者對女性角色的看法亦較保守，他們不把女性作獨立主體看待。甚至一些女性亦會反對按立女牧師，她們亦缺乏神學支持，只是習慣保守觀念而已。」

「此外，女性本身沒有意識接受按立可從兩方面看。第一是她們看不到被按立的可能性，她們所屬的宗派沒有這個制度，因而不會刺激她們有動力去思考按立問題；第二是沒有先例讓她們看到教友是否接受。」

梁牧師舉了英國聖公會為例，幾年前英國聖公會通過可按立女會吏 (deacon)，女牧師則尚未通過，至現時為止，有一千位女性可被按立。這些女會吏可負責教會內大小事務，包括講道、主持婚禮、牧民工作等，只是不能祝聖聖餐。從前沒有女會吏，會眾不清楚女性能力，但設立女會吏則令教友瞭解到女性亦有能力，在某些方面如牧民輔導，一些女性甚至比男性更勝任，教友對女會吏亦相當接納，這種種鼓勵有助女會吏爭取成為女牧師。可見女會吏的先例令人看到女性可勝任女牧師職位。

梁牧師亦指出香港近兩三年按立了一定數目的女牧師，其實不少例子是她們已出任堂會主任多年，只是未做牧師，故一旦其教會通過按立，則她們才會在短時間內升任。現在社會進步，女性任領袖愈加普遍，女性牧職這問題自會解決。梁牧師認為女性按立運動歷史只不過四十多年，隨著觀念慢慢改變，反對者自會減少。

聖公會在按立女牧師方面可說是創先河，是最早發展的基督教宗派。那麼，聖公會的按立會否帶動其他宗派甚至天主教會改變傳統呢？梁牧師認為一個宗派是否接納女牧師很視乎其教會領導人，若領導人強硬反對，則根本不能提上議程討論。她表示現任教宗反對立場鮮明，但難保日後的教宗立場轉趨溫和，甚至贊成，而天主教會內亦有人在神學上是贊成女神職人員，故天主教亦有可能在日後改變這制度。

除了個人態度上支持女性按立外，梁牧師亦會身體力行，在自己堂會及個別活動中亦會多鼓勵女性參與教會工作。「在一些鼓勵按立的教會聚會中，我會以過來人身份解釋做牧師的責任，及澄清一些誤會，如女牧師不能結婚等。曾經有一些女神學生表示，雖然計劃事奉教會，但不會做牧師，因這會太突出自己。遇到這種情況，我會向她們解釋為何不將自己最好的奉獻給上帝，退縮是不負責任的行為，若有召叫而不回應則是一種欠缺，對教會亦是一種損失。」她又認為女性牧養女性是有好處的，畢竟女信徒在教會中佔多數，有時候女性更易引起女性共鳴，故女性牧

職是豐富了教會的經驗。

後記

在整個訪問過程中，梁秀珊牧師十分強調多鼓勵女性及給予女信徒機會發揮才幹貢獻教會的重要性，她亦關心女神學生在修畢神學課程後能否與男信徒一樣享有平等機會事奉教會。她覺得容許女性任牧師亦是一種機會。

從前天主教會內大部份讀神學的都是有志成為神父的人，但近年夜間神學課程的開辦令不少平信徒有機會修讀，令神學普及化，女性自然有多些機會學習進修，使其可裝備自己在教會中有更大的參與。

正如梁牧師所言，社會不斷進步，女性地位亦不斷提高，男女角色及分工模式已不是傳統的一套，而是更多元化。教會面對這趨勢應怎樣回應呢？女性在教會中的參與及角色又應怎樣定位呢？這些問題值得多加探討！

註釋

- ¹ 香港婦女基督徒協會研究小組，《香港華人女牧師按立歷史研究》，1993年。
- ² 訪問於1994年8月31日上午九時半進行，地點是聖公會北角聖彼得堂梁秀珊牧師的辦公室。
- ³ 蘭柏會議 (Lambeth Conference) 十年召開一次，全世界聖公會主教均會出席參與會議。
- ⁴ 同註¹。四位女牧師及按立年份分別為：黃羨雲(1971)，石詠雲(1973)，區玉君(1975)，梁秀珊(1986)。
- ⁵ 梁秀珊著，《探討香港堂會牧養婦女的路向》，1983年。

從社會學角度看性別歧視

陳滿鴻

何謂歧視

歧視是人對人的一種態度，任何人都能夠成爲被歧視的對象。但若社會上某一個階層受到不平等對待，那麼，這現象就成爲社會學關心的課題。受歧視的階層通常以種族、膚色、國籍、語言、年齡、性別、某類疾病、甚或生活方式、政見、職業、宗教等來區分。

歧視的英文字根 (To Discriminate) 解作「識別出來」，本身不含消極的意義；但當某階層的人被識別出來，接受不平等看待，例如：不獲公平權利、酬勞或機會等，就是歧視式的識別，簡稱「歧視」。以美國爲例，30多年以前，所有黑人乘搭公共汽車時都不得佔坐前排，不得進入白人的娛樂場所。南非在取消黑、白分離政策前，當地土人不得在白人區域居住或置業。這些都是種族歧視的例子。

以身體特徵作爲歧視的辨別標準，其重要性在於這些標準與生俱來，不能像職業、宗教、生活方式般可以透過改變而使界限消失，故一代一代傳下去，直至受害階層與主導階層在權力關係上易位。

社會學研究歧視，除了因爲歧視屬於階層現象外，還有社會制度及社會結構的因素。即是說，社會在法律、制度或風俗上對某階層不公平。比方：升職機會以膚色爲主因，土地承繼權視乎

性別等。故取消歧視的途徑，不僅僅在於個人內心態度的改變，最重要是修訂社會的法律和制度，以保障人人平等。但立法者(即使由民選產生)也是代表不同的利益階層，故歧視的問題直接又源於立法機構在運作上彼此角力的過程。產生立法者的方法不同，就決定了立法團體的代表成份。若社會上受歧視的階層是大多數，那麼唯一得到平等的保證就是直選制度。若受歧視的階層是少數，那麼，除非社會普遍意識到取消不平等法例對整個社會更有利，或了解到剝削少數會為社會帶來長遠損失；否則，歧視性的法例不會輕易修改。故此，遊說以及有份量的資料分析在這方面能發揮重要影響力。

「歧視婦女」一詞較廣泛的名稱，是「性別歧視」(也稱性別不平等)，因為性別是客觀(身體層次)的識別標準，而「女性」一詞，已經是被區分出來的階層。在男性或女性階層受歧視中，主導的階層往往透過法例限制對方的權利，而把不平等的關係制度化。以下要從三方面去探討這個現象：

- (一) 社會學理論。
- (二) 教會作為案例。
- (三) 性別歧視——揮之不去的現象？

(一) 社會學理論

雖然在一個特定的社會中，男性階層的地位不必然比女性高，但多數社會(尤其是現代化前的社會)都以男性主導，以風俗或法律限制女性的權利。通常，不成文的風俗特別指雙重準則。比方：傳統社會大眾對女性的貞潔(不論婚前或婚後)監管甚嚴，而對男性放縱則可以接受。男子自小行為若表現粗暴或有侵略性傾向，父母可能比較容忍，甚至視乎社會的生產方式，這些性格會被視為有利於謀生；不過，女孩子若有同樣表現就往往受禁制。不但如此，舊式家庭通常不鼓勵女孩子出人頭地或競爭，而要求她們順從，日後專心於家務，以做賢妻良母作為人生目標。至於

法律方面，不平等的法律自古至今不勝枚舉。比方：女子沒有法人地位，不能訴訟；若要訴訟的話，需由父親或丈夫代表；女子沒有產業權，或要求離婚權；在政治上沒有投票權等。即使在美國，也要遲至 1920 年才讓女性投票。職業方面，尤其是領導性的崗位，過往也不招募女性。

接下來的問題是：既然有男女不平等現象，那麼，為何會產生這現象呢？社會學的取向，通常不以個人動機作為解釋，因為個人動機相加不構成一個社會現象。自 Emile Durkheim 以來，社會學的研究便確立了「以社會現象解釋社會現象」的金科玉律。

1983 年，社會學界出現一本由 Marcia Guttentag 及 Paul F. Secord 夫婦合著的 *Too Many Women? The Sex Ratio Question* 一書，這著作是解釋性別不平等的最新理論。簡要來說：在一個社會中，男性與女性的比例 (sex ratio)，決定他們在社會上的角色 (sex roles)。在男多於女的社會，男性的地位就較高，反之亦然。

一個社會較長期出現男女比率不均的情況是常見的。比方：殺女嬰的習慣、人口遷移、戰爭、壽數、疾病等等。Guttentag 及 Secord 夫婦的理論，在古代及近代社會都找到有力的印証。以古希臘雅典城為例，當時殺女嬰盛行，人口結構形成男多於女，男性成為主導階層；女性則地位低微，她們不但缺乏受教育的機會，父母對她們管束亦較嚴；踏入少年時期即出嫁，而較年長的丈夫通常在學識及人生經驗上都佔了優勢，雅典女子在社會上唯一的角色是作母親，不允擔任公職，也沒有投票權利。反之，與雅典同期的另一個希臘城市斯巴達就截然不同了。斯巴達人善戰，男孩子自幼 (7 歲) 即被隔離接受軍訓，18 歲必須從軍至 30 歲，從軍期間多在城外駐守，故男子通常在服役期滿回城定居後才組織家庭。以 30 歲以下人口計，斯巴達城便出現女多於男的現象。斯巴達人重視體魄強健，包括女子在內，故殺嬰的習慣雖存在，但與性別無關，只有體弱的嬰孩才被殺掉，而女孩在成長的過程中，亦有受教育的機會；又由於城中缺乏男性，故很多日常操作，包括管理物產的工作，都落在女性身上。斯巴達女子也不必如雅典女子一樣，把身體包得密密實實。

古希臘雖是較明顯的例子，但憑一個文化實例不足以確立一個理論的普遍性。Guttentag 及 Secord 夫婦隨著歷史時代，在中世紀歐洲亦得到同樣佐証。歐洲中世紀初期男遠多於女，女子受管束及受限制相當嚴厲，中世紀後期歐洲人口的性別比率開始逆轉，女性便在經濟、宗教及社會地位各方面爭取權益。

至於近 200 年北美的人口結構，也出現男女比率在地方性上的不均，如 19 世紀西岸開發及移民潮關係，造成男多於女，東岸則女多於男。西岸部份地區甚至盛行從歐洲「輸入」新娘去解決男工組織家庭的問題。不過，在西岸地區，女性稀少於她們的權益無補，女性反而被要求接受傳統角色，同時亦被拒於大部份職業門外。而東岸剛好相反，女多於男現象使她們在社交關係上佔下風，反而激勵她們聯合起來，轉而在社會制度的層面上與男性抗爭；而美國的婦女運動，正是始於東岸。

又以二次世界大戰後的歐洲為例，由於戰爭傷亡關係，男性嚴重缺乏的現實，使得很多以前被視為男人禁區的職業，都需要開放給女性。

總體來說，性別歧視的關鍵不在感性層面。在男性人口比率佔優勢的地方，女性自然因稀少而矜貴，男人對女人珍惜有加，這是感性層面的事。不過，正是這些地區的法律，對婦女制定不平等權利、角色及職業上的禁令。

在當代西方社會，歧視女性的法律大致上可說不復存在；在各行各業、學府、或在私產權及公民權方面，都取消了對女性的禁令。然在具體事例上，尤其是僱主聘用時，女性仍然未得到平等待遇，筆者將在末段再作說明。

(二) 性別歧視——教會作為案例

上文我們結論出，歧視的關鍵不在感性層面，而在於法令。「我愛妳，但不准許妳讀工科，不准許妳以自己名下擁有一部房

車……等」，就是歧視最通俗的寫照。故男女平等不是一大堆口號，更不在於美麗的言詞，而是具體的法律保障。天主教會內性別歧視的現象，完全不在個人感覺層面。的確，論尊重女性，保護弱小，讚揚女子的美德，重視母親的崇高角色等，教會都從來不甘後人。教會中的性別歧視，以社會學的角度來說，是限制女性角色的法律依然存在。

1917年的教會法典禁止女性在聖堂內走上聖所，這禁令在1983年的新教會法典取消了，去年羅馬也正式批准了女孩子可當輔祭 (altar server)。至今仍存的禁令有三：第一，女性不得領受讀經職 (lector)，但可以讀經。第二，女性不得領受輔祭員職務 (acolyte)，但可以輔禮、當輔祭 (altar server)。第三點最重要：只有男性才可以晉身聖職行列 (執事，司鐸及主教職)。若以社會學的言語表達：神職人員是教會的執政者和統治階層，女性則被禁止在教會團體內擔任領導人的角色。(「晉鐸」一詞是教會術語)

這禁令的根據是甚麼呢？教會官方所持的是神學理由。神學理由不屬於社會學討論範圍；社會學看現象，以及分析現象的成因。以社會學的用語，歧視女性的神學理由相當於一種解釋，使得一個既存現實合理化。

若論女性在教會內被拒領導地位之外的原因，性別比率理論未見適用。教會雖一直陰盛陽衰，但教會是志願性團體，決定權操縱在一小撮男性手中，不接受女性地位較低者大可離開，故適用於整個社會的理論不一定適合社會上特殊的個別團體。但性別理論至少給我們啟發：原來歧視現象的核心是社會結構、社會制度以及法律公正的問題，是需要人結合起來爭取的，男女平等不是從天掉下來、給予人人的恩賜。男女在社會地位上的差異，是在具體的時空中、彼此互動的角力規則下所演變出來的制度。男人享有更高地位不是普遍及必然的，即使古代農業社會也有某些民族以女性為中心 (母系社會)。

簡而言之，天主教會內女性權利受限制的過程，是神職制度

始自猶太社會的長老制，其時猶太社會是以男性為中心，沒有人會質疑男性當長老的權利；故教會的權力集中在由男性組成的神職圈子內，只有神職人員才有權收錄新的神職人員，而收錄的其中一項條件是必須為男性。這就是排除女性擠身統治階層的制度。這制度的存在，先於使這制度合理化的神學解釋。

為女性設置限制的神學理由是否充份？是否有說服力？據知至今仍有爭議性，該繼續討論以辨別。然神學討論該有客觀事實作依據，認識性別歧視的客觀事實，可有助擴大神學討論的視野。

(三) 性別歧視——揮之不去的現象？

儘管一般現代化社會已從法律上取消了性別歧視，但女性的社會地位只見提高，而仍未與男性平等。即使一個社會以保障名額的方式使女性晉身所有行業，但女性往往由於生育、或隨著丈夫搬遷、或由於家庭事故上的需要，而轉業或中斷就業較頻，損失資歷及升遷機會。另一方面，在男性佔絕大多數的頂尖領導崗位及專業上，調查指出女性上司較諸男性上司而言，對女性下屬通常更為苛刻，更不願意提拔；因為女性若在男人的最高權力圈子內爭得一席位，是在缺少其他女性競爭者時，才顯出自己超凡，堪作女中豪傑。這就是著名的「蜂后理論」(Queen Bee Theory)。

基於上述及種種原因，女性在社會地位和收入上，仍普遍低於男性。女性吃虧的這些原因，不是法制平等就可以解決。

究竟男性與女性有甚麼分別，使得社會認為女性不適宜從事某些角色、尤其是領導性的角色呢？答案其實模稜兩可，因為男人與女人在性格、興趣、表現、行為上的一般差異，都可以用不同的社會化過程 (Differential Socialization) 來解釋。比方：女孩子自幼在家庭中就要行為斯文，父母或親友較鼓勵她們裝扮，較多給予她們漂亮的衣服，教導她們從事屬於女孩子的耍樂；大眾傳媒也給女性定型，訊息自小輸入女孩子心中。而男孩子在家若表現頑皮或好動，父母通常視為理所當然，而男孩在上進及競爭

行爲方面，亦通常受到家庭更多鼓勵。因此，所謂男性形象或女性形象，可以說是由社會大眾去界定，人人不自覺地在生活中執行及要求，把男孩子與女孩子塑造成有差異性向及行爲表現的人。故此，根據女性形象而限制其角色、學習及就業機會，是純屬人爲。

所謂女性的定義，除了生理層面外，就找不到與生俱來的特徵。因此，以所謂女性特徵的社會性定義作爲限制女性角色的法律，並沒有所謂「上天制定」的依據。生理差別與順從個性、賢良等個性無關，與限制女性從事領導性角色更是風馬牛不相及。生理上的差別使婦女不方便從事的職業，大多數都是低薪的(如：苦力、軍人等)，不成爲攀登社會地位的障礙。其實任何崗位所要求的質素，不論男性或女性都有可能滿全。

今日社會與昔日的分別，其中重要的一點是今日以個人爲社會單位，昔日以部族或家庭爲單位；後者以性別去界定成員的職份(比方男主外女主內)，使人人各安其位，在家庭及社會生活上有簡單的準制去遵行；在當時科技及生產方式皆落後的环境來說，不失爲生存之道。但在今日社會，科技上的進步，以及社會組織上的變化，已使人得到角色解放。即是說：個人的潛力可藉學識及訓練得到發揮，使得他(她)在社會上的角色具有高度的靈活性，不再如同昔日一樣，只能當農夫、軍人或工匠。

歧視女性的制度表面上對女性不利，其實也一樣以不成文的方式限制男性。比方，在女性主內的制度下，男人就等於沒有權利選擇留駐家中，失業或從事家務會引起鄰居恥笑(比方，時至今日在越南鄉間，男人在家中掃地是丟面的事)，男人也沒有輕易下淚的自由。另一方面，歧視女性的制度，也對社會整體的發展不利，若社會上一半人在角色選擇上沒有自由，對社會進展步伐上的影響可想而知。

的確，男女機會平等的結果會使傳統單純的性別角色以及社會組織受到衝擊。男女平等要求社會慣例相應地改變，要求家庭內各人的角色按個別情況而定位。新的準則是由適合的人從事適

合的職份。社會生活關心的問題，該是各人在崗位上是否稱職，使能更有效地貢獻社會。若在一个家庭中，夫婦決定由丈夫主內，這又何妨？或在一個宗教團體中，有女性更適合當領導人，又何必排除她呢？



從教會的社會訓導 看婦女的尊嚴和地位

陳美容

前言

1992年2月14日公教報刊登一則天亞社·印度浦那訊的新聞：一位女神學家加傑瓦拉(A. Gajiwala)，於1992年1月9日在印度天主教主教團兩年一度的會議上提出警告，假如教會不改變對婦女問題的冷漠態度，婦女將摒棄教會。

婦女要解決自身問題的浪潮，由第一世界的國家，漸漸湧現於婦女備受嚴重壓抑、歧視、剝削的落後國家和亞洲地區，甚至教會內一向馴似羔羊的虔誠婦女，部份亦崛起公然向教會領導權挑戰和質詢。究竟教會訓導當局有沒有正視婦女的存在問題？有沒有切實地去面對這些問題？教會真的對婦女問題採取冷漠的態度？

本文嘗試從1891年至1988年教會的社會訓導文獻中，提及有關婦女的訓導作握要的整合，俾能對教會在婦女問題的態度上，有一個較全面的認識。

教會對婦女問題的回應

1948年聯合國世界人權宣言，開宗明義地說：「人皆生而自由，在尊嚴及權利上均各平等。」這宣言整個理論是植根於基督宗教的「人學」和「倫理學」上。由此觀之，教會在婦女問題上的探討、推介、確認，實在負起責無旁貸的重要角色。教會在近世紀開始正視婦女的問題，教宗若望二十三世在《和平於世》通諭，將「今日婦女參與政治，已成為顯明的事實。…… 婦女，因對人性尊嚴的意識日漸增高，已不忍再被視為物品或工具，而要求在家庭和社會中取得相稱於人性的權利和義務。」(n30) 視之為時代徵兆的特徵之一，他將女性問題與歷史的動力、經濟、社會、文化等狀況的演變連繫起來，不再視婦女為歷史進程的局外人。

教會對婦女問題的關注，始於1891年教宗良十三世頒佈的《新事》通諭，提及婦女合理的工作條件，工作與治理家務及教養子女和維護家庭幸福的問題。(n42) 教宗庇護十一世於1931年頒佈的《四十年》通諭，再提及保障工作婦女的問題。(n28) 梵二文獻《論教會在現代世界牧職》憲章中，指責娼妓、買賣婦女、(GS27) 否認婦女自由選擇配偶及生活地位的權利、拒絕給予婦女和男人平等接受教育及文化、貶抑人性尊嚴的惡行。(GS60) 1981年教宗若望保祿二世頒佈的《家庭團體》勸諭第廿三節批評婦女的角色局限於為妻為母，而不適於擔任公職，一般公職為男人所保留的不當。第廿四節列出違反婦女尊嚴的侮辱，指出基督教有關婦女尊嚴的訊息，被那些以婦女為物件、為商品的看法所否認，婦女成了唯利而享樂的思想主要的犧牲品。而「大男人主義」或男性優越感的高漲，均會侮辱女性並抑制健全家庭關係的發展。(n25) 1988年教宗若望保祿二世的《論人的工作》通諭提及工作與個人的尊嚴時，肯定婦女對社會和家庭的貢獻：「那些婦女，雖然社會或甚至她們自己的家庭不予承認，她們卻為家庭和子女的教育，負擔起每天的責任。」(n9)

教會的社會訓導文件一方面指出對婦女不公平的現象，同時亦指出婦女應有的權利和角色：

□ 婦女的尊嚴和權利

- 婦女有權參予政治。婦女並非物品或工具，要在家庭和社會中取得相稱於人性的權利和義務。(1963年教宗若望廿三世《和平於世》通諭 n18)
- 應給予女性適合的職務，使婦女的文化生活得到承認並實現。(1965年《論教會在現代世界牧職》憲章 n30)
- 各國應擬訂消除對婦女現有的歧視，並建立男女平等和重視她們的尊嚴為宗旨的憲章。法律應朝向捍衛婦女固有聖召，承認其為人的獨立性及其有分於文化、經濟、社會和政治生活的平等權利方面的發展。(1971年教宗保祿六世《八十週年》公函 n13)
- 讓婦女能完成符合她們本性的工作，而不受歧視和排斥，同時尊重她們對家庭的期望，以及她們與男性一齊對社會福利能有貢獻的角色。勞工的架構不要為了婦女的進步，而叫她們放棄本性的事，犧牲她們在家庭身為母親的無法取代的角色。(1981年教宗若望保祿二世《論人的工作》通諭 n19)
- 婦女有擔任公職的權利。(1981年教宗若望保祿二世《家庭團體》勸諭 n23)
- 婦女在家庭裡的工作，有無法替代的價值和應受到重視。(1981年教宗若望保祿二世《家庭團體》勸諭 n23)

□ 婦女的使命

- 婦女在家庭及社會內有其不可取代的位置。(1971年教宗保祿六世《八十週年》公函)
- 母職
 - (i) 母職是女性特有的使命，照顧並教育子女造就社會未來的主人翁，故應對母親的職務，給予社會性的重新評價。(1981年教宗若望保祿二世《論人的工作》通諭 n19)
 - (ii) 母職是與女人的個人構造和個人的奉獻幅度相連。母

職牽涉到與生命奧秘的特別融通，男人即使他分擔父母之職，但永遠停留在懷孕過程及嬰兒出生的「外邊」，在「創造」的光照下，母親從起初就接受並愛護她胎中懷著的嬰兒，視若完整的人。一般人認為女人比男人更能關注別人，而母職更加發揮這種傾向。嬰兒的教養，就整體而言，必須包括父母雙方的貢獻，然而母親的貢獻對一個新人個性成長的基礎是有決定性的。(1988年教宗若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》牧函 n18)

- (iii) 有些婦女為天國的緣故守貞，以屬靈的方式滿全母職。(1988年教宗若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》牧函 n21)

在天主的永恆計劃中，女人是在人的受造中，愛的常則在她內首先生根。正如梵二大公會議說：「唯有人是天主為人的本身而喜愛的受造物。故人類唯有衷誠地捨己為人，始能達到圓滿。」唯有對他人有愛心，女人纔能找到自己。以愛還愛被實踐和表達於婦女在教會內和社會上的許多「職責」中。科技的進步也能導致人性中最主要的感性的漸漸失落。我們的時代更期待專屬婦女「天賦」的彰顯，使人在任何情況下保持人性最高貴的情操。(1988年教宗若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》牧函 n30)

自教宗良十三起，教會有關婦女尊嚴和地位的問題，摻雜於教會的訓導文件和教宗、主教的講道詞中，1971年教宗保祿六世按全球主教會議的請求，設立一個特別委員會，對「有效促進婦女的職責和尊嚴」有關問題作研究。他在一次演講中說：「在基督的教會中，超過任何其他宗教，自其創始，婦女即有特別的尊嚴地位，新約給我們指示出有關這尊貴的許多重要境況……，顯然地這意謂婦女構成基督教會的生活和工作結構的一部份，具有極突出的方式，也許她們所有的潛力仍未清楚地被認定。」1987年全球主教會議再次談及婦女的尊嚴和聖召。議案之建議從人類學與神學基礎上作更深入的研究，以便解決有關身為男人及身為女人的意義和尊嚴的問題。教宗若望保祿二世在1988年聖母年論

《婦女尊嚴與聖召》牧函，是教會綜合並發揮歷代有關婦女問題的訓導，指出梵二於1965年12月8日結束時發表的《告婦女書》是比較完整和獨立的專題探討，從啓示本身奠定婦女尊嚴和平等的基礎(1988年教宗若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》牧函 nn9-16)，並從聖母和女性生理、心理角度探討婦女的聖召，(1988年教宗若望保祿二世《婦女尊嚴與聖召》牧函 nn17-22) 強調婦女在家庭、社會、教會所作出的不可抹殺的貢獻。

結 論

從教會的社會訓導中顯示教會對婦女的痛苦、無聲的吶喊並沒有坐視不理，教會作為天國臨現人間的標記、作為世界的良心，她一直正視這個自法國大革命、工業革命引致社會徹底轉型而同時帶來的兩性角色問題，在男性為主導的社會模式日形穩固的情況下，兩性角色的分野日趨明顯，甚至把女性擠到更遠的社會邊緣位置，在政治、創建歷史的責任或科技的發展上，幾乎沒有女性的份兒。

女性的身份地位與存在意義，全繫於男性所釐定的標準，而女性亦只好無奈地以男性的標準去認同自己之所以為人的意義。教會不斷從天主創造人，賦予男女平等的地位和尊嚴的角度去重申男女「平等」(即男女之間都共通的人性)，在剖析男女生理、心理的「分別」(即人類起初就是造為「兩個」性別)上，展示男女在家庭、社會層面發揮互補不足的功能，發展各自的特性和優長時，更能使人成為人，成為真正的人。

至於幾乎為現代人所否定的「母職」的地位，教會再次肯定指出延生人類是婦女的神聖使命，而且是婦女獨特而不可取代的「天職」。在科技、資訊日益發達，而人際關係日漸疏離的社會，女性追求和諧、圓融、聯繫的天性，不求己益的母性，正好是治療現今那暴力、強權黷武、盲目競爭、冷漠不仁的病態社會的良藥，喚醒人在任何情況下保持人性最高貴的情操，一顆「愛主、

愛人」的心。

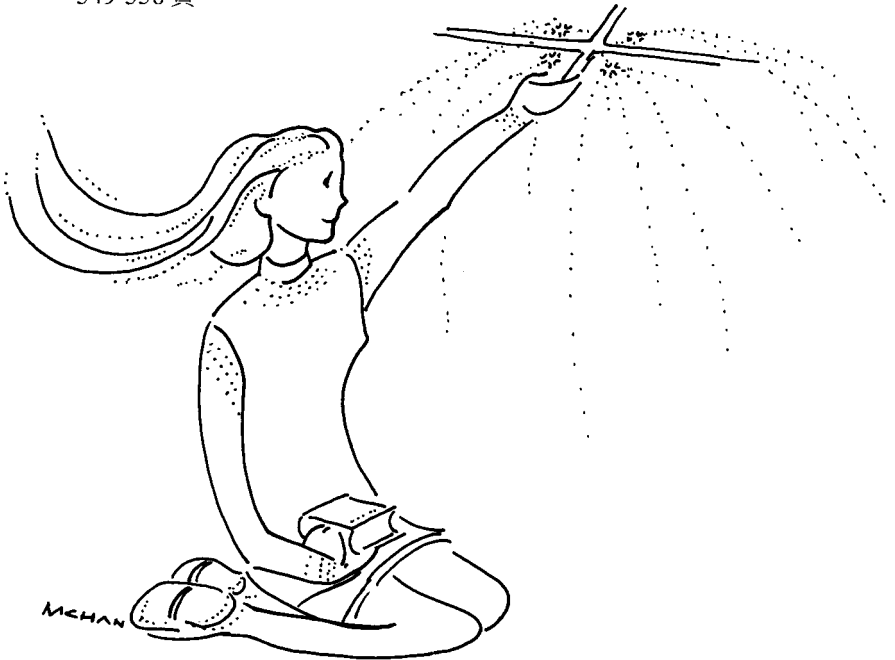
教會訓導除了剖析婦女的現況，表明教會尊重女性、肯定女性平等地位的立場和意見外，主要是引導人邁向一個更善的境界。因此，教會訓導的落實推行就有賴各地方教會的支持和合作。雖然，先進國家男女平等，婦女受尊重可謂逐步實現，但在個別的情況下仍有歧視女性的現象。故此，教會需要負起關注、監察的角色。至於落後地區或發展中的國家，婦女地位依然低微，就亞洲某些國家而言，不少女性仍處於被剝削、受歧視、被視作商品或貨物，甚至成為賺錢的工具，中美洲的婦女亦然。雖然，不少修道團體或慈善機構對這些可憐的婦女提供援助，但是，地方教會仍須負起先知的角色，喚醒人的良知，停止殘害婦女，保障婦女生而平等的權利和尊嚴。

作為公教婦女，提高和肯定婦女尊嚴和地位更是責無旁貸。我們首先需要認同作為婦女具有不可輕視的尊嚴與地位，強化作為基督徒婦女在教會中的動力，從而加深對聖經的研究、教會的訓導，以增進我們分辨婦女存在價值的能力，並認同自己對教會和社會所能作出的貢獻。以婦女獨特的天職，在教會、社會、家庭內促進成員間的共融、平等與和諧，擺脫人際關係中控制別人和權力的鬥爭，引導人歸依一個有位格的、富人情味的天主，而不是一個理論的、抽象的天主。

現在不再是等待由男性賦予女性價值和存在意義的時代，而是婦女意識自己尊嚴和覺醒的時刻。我認為婦女要從基層上清晰自己的身份，肯定自己的價值，從意識教育著手。這不單只涉及教會這小社會，更是整體性的、社會性的培育，肯定人不分性別、種族、膚色，均須彼此尊重、平等看待。在這大氣候之下，才能產生真正的成果，相信教會、學校在這方面可以起相當大的影響力。唯有男性、女性對「男女平等」意識的同時覺醒，才能真正發揮女性的「不同」；在家庭、社會中貢獻女性最好的一份，建設天主交托於人——男人、女人共同「管治」的世界，使天主的國真正臨現於人間。

參考書目

1. 教宗良十三，〈《新事》通諭〉，1891。
2. 教宗庇護十一，〈《四十年》通諭〉，1931。
3. 教宗若望廿三，〈《和平於世》通諭〉，1963。
4. 〈《論教會在現代世界牧職》憲章 1965〉。
5. 教宗保祿六世，〈《八十週年》公函〉，1971。
6. 教宗若望保祿二世，〈《論人的工作》通諭〉，1981。
7. 教宗若望保祿二世，〈《家庭團體》勸諭〉，1981。
8. 教宗若望保祿二世，〈《婦女尊嚴與聖召》牧函〉，1988。
9. Grysar R., *The Ministry of Women in the Early Church* (USA: The Liturgical Press. 1976)。
10. 謝秀嫻，「積極參與教會的新途徑：天主教徒的透視」，〈《神思》〉n9 (1991) 55-56 頁。
11. 陳淑慎，「女性地位的初步探討」，〈《神學論集》〉n6 (1986) 549-556 頁。



實踐傳揚福音使命 —— 女性扮演著甚麼角色？

何愛珠

當四位第二批香港教友傳教士被派遣往非洲服務時，很多人問我為甚麼接受派遣的教友傳教士總是女性，那些男教友去了那裡？其實，不是沒有男教友申請，但他們都是已屆退休，我非常欣賞他們那份熱誠，只可惜暫時還未找到適合的傳教區配搭。至於那些有一技之長，年青力壯的男教友，也有些表示有興趣，但捨不得現時所擁有的；為了將來可安居樂業，生活富足穩定，用兩至三年往海外傳教，回來後競爭能力和謀生經驗會比別人低，基於各方面的考慮，仍是放不下。他們更說女士比男士更能灑脫的原因是她們將來可依靠丈夫，負擔沒有那麼大。難道今日的女士不用背負生活上和經濟上的重擔嗎？其實，男士們理應反省及超越限制，擺脫傳統及社會鼓吹的所謂成功男士形像所帶來的壓力。婦女一直承受著傳統和社會的壓力比男士可能更甚更多，但甚麼令她們能勇敢毅然放棄一切，回應主的召喚，遠赴異鄉，宣揚福音喜訊？真正的傳教士應該有一份與主相遇的經驗，所以他們回應的基礎不在於一些抽象的理論，而在於對主那份開放的態度，是愛的回應，正如其中一位教友傳教士所說：「我感到天主很愛我，這是以愛還愛的機會，我相信在我為祂工作的時候，祂會與我同在的。」她就帶著這份喜樂的心情，去與世人分享主的平安。以愛還愛是深厚情感的表達，不分男女，只要以行動實踐愛德，見證信仰的，便是基督的門徒，天主的兒女。

雖然教會的架構將女性摒諸聖統制門外，但這並不表示女性沒有參與傳教及見證生活的份兒，事實證明女性在傳教事工上日趨積極，日見活力。其實，在耶穌時代的婦女參與傳揚福音工作也是非常活躍和很有代表性的。那位在井旁跟耶穌講話的撒瑪黎雅婦人便是其中一位最先的宣道者。按猶太習俗，耶穌不應跟外邦婦人講話，但祂與她講宗教及生活，而祂也是第一個人收到耶穌就是默西亞的訊息。耶穌給她「活水」，更顯示給祂就是默西亞。婦人立刻回應，往附近村落告訴人們她所聽到的，很多撒瑪黎雅人因為那婦人的作證而信從了耶穌（若 4:39）。這就是與主相遇後所產生的變化。那十二門徒回來後雖有猜疑，為甚麼耶穌會單獨與一位外邦婦人談話（若 4:27）；但他們連詢問耶穌的勇氣也沒有，比起撒瑪黎雅婦人勇往直前地去宣揚喜訊的那份積極和勇氣似乎遜色了不少！

另一個鮮為人留意而又富挑戰性的片段便是那位客納罕婦人，她雖然在猶太人眼中是地位低微的女人，但她敢挑戰耶穌去擴闊視野，認清祂默西亞的使命不只是為猶太人，而是為全人類。當她請求耶穌醫好她被邪魔糾纏的女兒時，耶穌沒有理會她，她繼續請求，但耶穌卻說祂是被派遣為以色列人，祂更說祂不會拿兒女的餅扔給小狗吃。雖然耶穌將她與狗同類，但她沒有與耶穌爭辯，但她挑戰耶穌說：「主！是啊！可是小狗在桌子底下，也可吃孩子們的碎屑呢！」（谷 7:24-30；瑪 15:21-28）這個故事指出耶穌對於祂的使命範圍劃了界線，但那客納罕婦人的堅持令耶穌認清到祂使命的廣闊度，並在初期教會的普世使命意識上作出了一定性的影響。後來的保祿宗徒也指出：「你們不再分猶太人或外邦人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個。」（迦 3:28）

今時今日，值得我們再思考的是，我們是否規限了我們的使命範圍？是否願意像耶穌一樣接受女性的挑戰，擴闊視野呢？女性的經驗是否應受重視？女性的說話是否足以影響大局呢？我們有否刻意抹殺或貶低女性的地位去滿足個人的權力慾呢？教會的架構有沒有助長及鞏固以男性為權力及地位中心的領導階層呢？

記得初到非洲坦桑利亞工作時，跟三位傳教士神父工作，他們在坦國已服務多年，對文化種俗習慣非常熟識，當地婦女社會地位低微，只擔當附從的角色，生存的意義便是生兒育女，服侍丈夫。神父們入鄉隨俗，也接受了以男性為中心的社會。身為女性的我，自然會對這些不公平現象極為不滿，我用上了很多時間與神父們互相刺激和討論，幸好經過了無數次的誤會、澄清、分析和瞭解後，大家的眼睛都能漸亮起來，看到文化藝術、價值觀念、社會風氣和處事態度等也往往鼓吹了男尊女卑的概念，代代延續。我們有時也需要在現況中抽離，看看為甚麼主愛的女兒會受盡壓迫、歧視和剝削。傳教士的角色絕不是將本土文化根拔，而是要從旁協助本土人士反省，保留美好的文化習慣，提高人性的尊嚴，改變對女性不公平的觀念和規條。要建立一個公義和平，友愛共融的社會，需要男女互補不足，共同發揮那份聰敏銳利的先知性，開放胸懷的王者性和聖化萬民的司祭性特色。這不是外在的權勢地位所能表達出來的，那份基督徒家族的特性，需要有像十字架下聖母瑪利亞和耶穌心愛的門徒若望的美麗配搭才成行。聖母瑪利亞那份勇氣和毅力，若望的那份默觀精神，正是傳教士們的榜樣。不論男或女，都有權在世界、在社會和在教會發揮主賜的潛能，但願社會和教會的制度不再做壓迫剝奪婦女履行先知、王者和司祭使命的反見證！

被歧視者言

廖信堅

前言

作為一個單身女性，我對自身處境的反省始於倫理課，因為當教會強調婚姻是天主完美的設計時 (A Perfect Design)，我不期然地問：「作為一個在天主完美設計以外的人，我底生命有何意義？」為甚麼會如此強烈地意識到自己身份的危機呢？其實神學訓練就是不斷思考人和神、以及和他人的關係，而在這思考過程中，自我確立是必然的後果。

如果天主是慈愛公平的，所有的受造物在祂眼中皆是「好」，有其獨特性，那為甚麼有些人會因其生活模式而變得有所缺陷？尋找本身存在意義已變得刻不容緩了。

一般人對單身女性的看法

其實，一直以來都感到一般人對單身女性的歧視：認為她們是落選的對象，同時也是沒得選擇的。記得某次上倫理課時，一位同學問：「那些沒得選擇的人又如何？」他當時指的正是單身的人。我內心著實感到忿怒，因為人雖沒有絕對的自由，但面對不同的處境，無論如何惡劣，總可以抉擇面對處境的態度。已婚人士要付出無比的勇氣、決心去面對婚姻生活，單身人士又何嘗不然？決定用甚麼態度去面對他們的生活處境就是他們的抉擇。

一般人也慣於將人的劣根性和單身人士 (特別是女性) 連在一起，當說到某人如何乖張、不近人情時，下一個問題往往是：「她是嫁不去的老姑婆嗎？」我們有否想過單身人士的表現其實和社會對她們的態度有莫大的關係？

西蒙波娃在《第二性》(Second Sex)中提到女性的性格非天生而是被塑造；在農業社會，女性祇不過是副生產機器，不能生育的女性，自然被社會擯棄。在父權主導的社會，女性被要求扮演輔助的角色，「入得廚房、出得廳堂」，是成功男人背後的女人，不乖乖地活在劃定的框框內，自然被視為非我族類。

在教會內的情況又如何：傳統上教會(指架構層面而言)的權力是由上而下，也充份體現了父權主義，這現象梵二後已改變了多少？

經驗告訴我們單憑人力去達至平等、撇除歧視是妄想，人心的轉化實有賴聖言的力量，但一直以來，我們對聖經中的女性有多重視？舊約中的女性在在反映了當時婦女在父權社會被壓迫的悲慘遭遇，但讀這些經文時，強調的重心鮮有放在這些女性身上。

舊約聖經中的女性

我們首次聽到哈加爾的聲音是當天主和她對話，她稱天主為「看顧人的天主」時(創 16)。這顯示作妾侍的，在丈夫、大婦眼中祇是附屬品，根本稱不上是個人，祇有上主才叫她的名字，把她當人來看待。哈加爾這人物反映的，除了性別，當然還有種族、階級的歧視。

塔瑪爾的遭遇更淒楚，她被同父異母的哥哥阿默農用詭計強姦後被逐，親兄阿貝沙隆卻叫她不要宣揚，父親達味事後知道，也沒有責備阿默農，塔瑪爾只有默默受苦，憂傷終老。最後，阿貝沙隆雖然殺了阿默農，但自始至終，塔瑪爾只不過是兄弟鬩牆的一個藉口，她是家醜的因由，所以親人、社會都擯棄了她。(撒下 13)

民長紀十九章助未人妾侍的故事讀來令人不寒而慄，從故事中我們看到以色列人有善待客人的規定，爲了保護留宿的客人，不惜以自己的女兒作交易。作丈夫的，也不例外；爲了保護自己，不惜強迫妾侍爲別的男人提供性服務。

由此可見婦女在父權社會中只被視作物件，任由主人處置。肋未人的妾侍最後被肢解送給十二支派，要求代其復仇，這是非人化的最佳寫照！

讀神學時，也曾讀過以上的篇章，但祇是匆匆瀏覽，內心也從未激動過，因為教導的重點是「在一切惡中天主都能帶出善」。我們也就因此而忽略了民長紀十九章三十節的重要信息：「想一想，決定之後，請說出來。」希伯來文「想一想」也有「把心趨向」的意思，如果我們能以心比心地細看這些婦女的遭遇，以及從中顯示社會對她們的態度，我們或更能覺察現存社會對女性的歧視，從而改善自己的態度以及有勇氣去「說出來」，即譴責社會上各種不公平的歧視。

改變的方向

傳統上教會對女性的看法是消極的，早期的教父認為女性擁有缺陷的人性，所以女性是軟弱的。這看法其實根深蒂固地影響了許多人。每次退省，神父都喜歡在休息時說些笑話，使大家輕鬆一下，但大多數的笑話，必定和修女有關，其中愈顯得修女愚笨的，就愈能逗人發笑。另一位神父不諱言在接受培育時，他的神師要他記牢這一點：「神父的心是所空置的房間，永不能讓人入住，最多只可借宿一宵，翌日必要搬離，但千萬不能讓女性入住。」你看，神職人員培育的環境局限了他們和女性接觸的機會，自然也無法看清女性的想法和感受，日後要他們對女性抱有開放、公平的態度，自是難上加難。

許多人會認為爭取架構層面的改變能有效地達至更大的平等、撇除歧視，但我認為人心的改變更基本。

聖經女性的遭遇、耶穌對婦女的態度是最佳的反省材料，它使我們看到任何歧視都是相反人性的，因為歧視本身貶低了人的獨特性。此外，我們也要多聽被歧視者的心聲，因為不會被感動的心，也沒有轉化的契機。此外，被歧視者應有勇氣說出自己的

感受，因為這會喚醒許多沉睡的心靈，就像民長紀十九章所說的，他們會「想一想……說出來」，更多人會反省及說出他們對社會及教會內歧視的不苟同。

近年夫婦懇談會、生活營大行其道，當強調婚姻是天主完美的設計，修道人獨身象徵天國不婚也不嫁的生活時，單身人士處境的反省，相形之下就顯得蒼白貧乏，結果自然落得個「缺陷性」的下場。昔日耶穌對「少數」的弟兄姊妹，特別關懷，今天的牧者，面對「少數」弟兄姊妹的生活處境，再不能只停留在「天主完美設計外」的狹窄層面了。

神學工作者對婚姻生活作了大量的反省，但對單身人士處境的反省、質、量方面都有待提高。在目前階段，對所有的生活模式，我們宜抱開放態度，這樣才能看到每個人，每件事物的位置和獨特性，避免以偏蓋全。

總結

被歧視的感覺是沉重的，但整個救贖的意義在於人能和天主結合，活出生命的真理。對我而言，生命的真理就是人能達到天主創造的目的，活出肖似天主完美的人性。單身女性的生活處境無礙我拓展我底人性領域，在未來的日子，我希望能擁有男性一些的優點：瀟灑、大方、爽朗，也擁有一些我未曾有的女性優點；我將朝著完美的人性進發。面對歧視，我也要鼓起勇氣，說出自己的感受，因為人如果看不到、聽不到別人內心的痛苦、掙扎，人就不會被感動，不會開始營造小善，而這小善會變成大善，這就是天主救贖世界的方式。

參考資料

Text of Terror, Literary Feminist Readings of Biblical Narratives.
Phyllis Trible, Fortress Press, Philadelphia.

瑪利亞——姊妹情

楊玉蓮

(一) 引言

近期看過一部以聖經中的女性人物來作反省及默想的書，當中除了提出不少值得我們基督徒在生活上反省的地方之外，作者更著意地把女性的不同角色和優點深摯地表露出來。此書名 *Sister Images - Guided Meditations from the Stories of Biblical Women*。作者 Mary Zimmer 以五大類別來介紹聖經中不同的女性人物；分別是「智慧的姊妹」、「力爭的姊妹」、「信德的姊妹」、「哀傷的姊妹」及「勇敢的姊妹」。要留意一點，作者全以「姊妹」Sisters 為主詞；連書名也是，這正是她要帶出的另一重要概念——「姊妹情」Sisterhood。

按作者所闡述：「姊妹情」，我們可能曾經從家庭裏由生理所連系的姊妹中經驗過；也可能來自童年的女友、少年時的女童軍或同學等。不過這通常由一種模式流露出來，例如祖母、母親及姨母，她們在廚房預備晚飯或清洗碗碟時，彼此交換廚藝心得、相夫教子之道或在談論她們如何做好和活出家庭中不同身份的角色。

在現時的社會生活中卻不然，婦女的角色越趨廣闊。「姊妹情」不唯獨是過往的那種模式出現，現因應生活環境的轉變而產生多種表達「姊妹情」的形式。就好像單身的母親聯合起來組成支援小組，爭取權益；或者在職的母親與托管其子女的老師、學校的老師建立關係。退休的婦女組成興趣組一起學習，或一同參

加服務團體等。很明顯地，這些婦女察覺彼此的需要而連結起來，組成婦女團體，隨著她們的意識醒覺，漸漸孕育出婦女的運動。

「姊妹情」之婦女團體的模式是出於平等及彼此的需要。她們當中沒有主管，而運作的原理是基於各人的參與。她們以集體領導和共負責任的形式來治理一切。

團體的「姊妹情」之所以產生是始於其中一位認出彼此的需要，從自己以外的向外伸展接觸。有時候這「外伸」(reaching out) 是有計劃組織好的，但有時是出於回應處境而即時產生的。以下所介紹的是後者的引證。

(二) 瑪利亞——使關係連接 (出 2:1-10)

一提起梅瑟，就想起「出谷」，但對於他嬰孩時藏於筐子的故事，就不為人所注意。其實這故事不單說出梅瑟命運的轉變，更是說出在背後促使其性命得以延續的人物。作者邀請我們嘗試把視線集中在故事中的女性，從新細看，可有另一番啟發。

首先看看梅瑟的母親。像其他接生的婦女，她並沒有遵從法郎的命令把初生的男嬰殺掉，卻偷偷地把梅瑟藏了三個月，及至其後不能再藏，就把他放在草筐裏，投到尼羅河邊的蘆葦叢中去。

梅瑟的姐姐瑪利亞 (Miriam)，「遠遠的站著，想知道孩子究竟怎樣」(第 4 節)。當法郎的公主看見筐子並發現嬰孩後，瑪利亞立時從她的隱藏處站出來，向公主獻議替她為嬰孩找一位奶媽，並找孩子的母親來(第 7-8 節)。

從故事中可以清楚看見瑪利亞的忠誠、勇敢、冷靜及靈活。首先她一直站在觀察留意。當時機一到，就在適當的時候，她站出來並說話。這行動的高峰是瑪利亞連接起兩位使梅瑟得以生存的女人；一位是梅瑟的生母、餵養他，另一位則是有權位的養母、育養他成人，並賜予他社會地位。由於瑪利亞快速和敏銳的決定，把兩個本已分開並沒有關係的境況連接結合起來。無怪乎作者稱瑪利亞為智慧之士。

瑪利亞在社會中並無權勢、地位，但她具有智慧和勇氣。她本是奴隸，但卻沒有懼怕權威而逃避公主，反之，她以奴隸的身份回應公主的憐憫，連接兩位女人的關係，使其建立一種短暫的「姊妹情」。好一句「你願意我去替你找一位奶媽嗎？」就救了她的弟弟，並導致日後一件為她全不知曉的「解放」事件。從整個故事來說，它的關鍵在於瑪利亞的角色，把梅瑟的兩位「母親」連上關係，因此實現天主日後藉著梅瑟拯救以色列人的計劃。

(三) 反省

瑪利亞的行動完全顯露出她的冷靜和智慧。懷著姊弟情的她，遠遠的站著觀看，想知道弟弟的存亡。她這情懷正好表達出有血肉關係的「姊妹情」。其後，她更締造另一模式的「姊妹情」關係，使梅瑟的生母及養母由於關心梅瑟的成長而連上關係。在整件事發生的過程，她在觀望、靜候事件的發生，一旦出現轉化，她立即顯露自己作出回應使事件得以進行。瑪利亞的智慧、敢言和勇氣正是我們好好的提醒！許多時我們所缺乏的是那種靜候，辨別轉機和即時回應的行動，而這背後的推動是出於我們對天主的完全信賴和望德。能夠衝破自己走出第一步，向外接觸伸展，回應人的需要，正是我們基督徒宣講福音的具體實踐。

此外，瑪利亞所扮演的另一重要角色是把彼此有需要的人連上關係。其實這情況許多時都會發生在家庭中，例如處理婆媳之間的家庭關係、丈夫與子女間的溝通，婦女一直在締造和諧，使關係良好地發展。然而，在堂區裏也如是，有不少婦女（包括修女）擔當著這角色。她們能把教友就著不同的需要彼此建立關係，組成熱心的婦女團體；或在促進教友與神父之間的關係。每當面對衝突時，她們大多能運用女性的優點，認出雙方的需要，在適當的時機提出解決的方案，把事情和諧地、妥善的處理，這些可否是天主賜給女性的特別恩典？！

道尋知音

閱讀及默想聖經與教會文獻

教宗若望保祿二世宗座牧函

《司鐸聖秩》

可敬的主教弟兄們：

1. 基督以教導、聖化及治理教會的職務交託給宗徒們，司鐸聖秩，從教會開始到現在，一直僅限於男性領受。這一傳統在東方教會內，也忠實地保存著。

英國聖公會興起女性領聖秩聖事的問題時，教宗保祿六世，忠信地保護宗徒們的傳統，並排除基督徒合一的新障礙，把天主教的狀況提醒英國聖公會：「爲了極基本的理由，天主教不允許授予女性司鐸聖秩。這些理由包括：以聖經記載爲例，基督僅在男性中揀選了十二宗徒；教會持久的習慣，師法基督只揀選男性；她活生生的訓導權威認爲把女性排除於司鐸聖秩以外，是符合天主爲祂教會所訂的計劃」¹。

但是問題也成爲神學家們及若干天主教圈子內討論的對象，保祿六世指示信理聖部繼續探討這一問題，發表了《更卓越的》聲明，教宗不但同意而且明令公佈了²。

2. 聲明中舊事重提並說明這一教導的基本理由，早已由保祿六世考慮了，並結論說：教會「不認爲自己有權力允許女性晉陞司鐸聖秩」³。在這些基本理由上，文獻又加上其他神學上的理由，以顯示上智安排的妥善，並清楚表示基督所作的，並不源於當時特殊的社會及文化的動機。就如保祿六世後來解釋：「真正的理由是：基督如此建立，爲給予教會其基本組織，及神學性的人類學——後來教會傳統常跟隨此。」⁴

在《女性的尊嚴》宗座牧函中，我親自寫了以下的指示：「在僅召叫男性作為祂的宗徒時，基督是完全自由並自主的。基督如此做，一如祂所有行為，是運用了同樣的自由去強調女性的尊嚴和召叫，沒有理會是否符合當時法則規定的風俗及傳統。」⁵

事實上，福音與宗徒大事錄證明此召叫完全遵照天主永恆的計劃：基督揀選祂所願意的（參閱谷 3:13-14；若 6:70），並「藉聖神」（宗 1:2）與天父聯合，事發生在澈夜祈禱之後（參閱 6:12）。為此，在允准司鐸職務的收錄上⁶，教會常承認她的主揀選十二門徒作為教會基礎（默 21:14）的方法，是持續的典範。這些人並不是接受了一個以後任何教會成員都可以擔負的工作；不如說，他們特別的並親密的與降生成人的聖言自己的使命聯合起來（參閱瑪 10:1,7-8, 28:16-20；谷 3:13-16, 16:14-15）。宗徒們在選擇自己的夥伴工作者上，照樣去做⁷，那些人將繼承他們的職務⁸。在這個揀選中也包括那些在教會的歷史中，將擔負起宗徒的事業，代表主及救世者基督⁹。

3. 再者，事實上真福童貞瑪利亞，天主之母及教會之母，並沒有領受到宗徒們的特殊使命及司鐸職務，這很清楚表示女性不領受司鐸聖秩，不可能指女性的地位較差，也不構成對婦女有所歧視。更好說宇宙的主，上智的計劃，應該忠貞地遵守。

在教會的生命與使命中，女性的臨在和角色，雖然沒有與司鐸聖秩連在一起，卻是絕對地需要及無可取代的。就像《更卓越的》聲明指出：「教會切願基督女信友們完全意識到自己所負使命的偉大：在革新和人性化社會的工作上，並在信徒們重新恢復教會的真面目上，擔任著重要的角色。」¹⁰

新約和整個教會的歷史有很多的明例，女性在教會內、在家庭裡、在社會上，在為天主、為福音的完全奉獻服務上，是真正的門徒和基督的見證人。「在保衛女性的尊嚴與召叫上，教會對那些忠於福音，在每個時代分擔整個天主子民宗徒使命的女性，表示尊敬和感激。她們有的是神聖的殉道者，貞女及家庭的母親，

她們在教會內勇敢地為信仰作見證，把教會的信德與傳統，藉著以福音精神養育子女，傳遞給他們。」¹¹

再者，教會聖統整個的秩序，是為了信友的成聖。為此《更卓越的》聲明說：「唯一最好的恩惠，使大家能夠及必須期望的是愛德（參閱格前 12 及 13 章）。天國中最偉大的不是聖職人員，而是聖人們。」¹²

4. 雖然對於司鐸聖秩只保留給男性的教導，為教會長久及普遍的傳統，並在近年來教會文獻中教會訓導處堅決的教導，但是在現時代，有若干地方仍舊公開討論，或者強調女性不允許領受聖秩，只不過是單靠教會紀律的力量而已。

因此，為解除人們對如此重要事情的疑慮，它屬於天主對教會本身的安排，由於我在教會內有堅固我弟兄們的責任（參閱路 22:32），我聲明教會本身沒有權力，把司鐸聖秩授予女性，而且這個判斷是所有教會忠實的信徒都必須決定性地堅持。

我給予敬愛的弟兄們及所有信友宗座的祝福，呼求天上的福佑充沛賜予你們。

1994 年 5 月 22 日聖神降臨節，我任教宗的第 16 年發自梵蒂岡。

若望保祿二世

註釋

- 1 保祿六世「回應坎特伯雷大主教 Dr. F.D. Coggan 的信，有關女性司鐸聖秩」(1975年11月30日)：AAS 68 (1976)，599。
- 2 信理聖部《更卓越的》聲明(Inter Insigniores)有關收錄女性入司鐸聖秩(1976年10月15日)：AAS 69 (1977)，98-116。
- 3 同上，100。
- 4 保祿六世：「救恩計劃中女性的角色」：*Insegnamenti*， xv (1977)， 111。
同時參閱若望保祿二世宗座勸諭《基督平信徒》(Christifideles Laici) (1988年12月30日)， 51：AAS 81 (1989)， 393-521；《天主教教理》No.1577。
- 5 宗座牧函《女性的尊嚴》(Mulieris Dignitatem)(1988年8月15日)， 26：AAS 80 (1988)， 1715。
- 6 梵二《教會》憲章， 28；《司鐸職任與生活》法令， 2b。
- 7 參弟前 3:13；弟後 1:6；鐸 1:5-9。
- 8 參《天主教教理》No.1577。
- 9 參《教會》憲章 20 及 21。
- 10 信理聖部《更卓越的》聲明， 6：AAS 69 (1977)， 115-116。
- 11 宗座牧函《女性的尊嚴》， 27：AAS 80 (1988)， 1719。
- 12 信理聖部《更卓越的》聲明， 6：AAS 69 (1977)， 115。

調整售價啓事

《神思》六年來出版了廿四期，上次調整售價是三年前的事了。六年來，得到作者義務撰稿，我們才能以低價出售，希望更能普及。爲了應付不斷上昇的成本和郵費，及繼續贈送給暫時仍無力訂閱的國內教友，我們不得已從下期起(第廿五期，1995年5月)，把價格稍作調整，祈望讀者體諒並繼續支持。

零售： 30元

港澳全年四期： 120元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25元 (平郵)

全年美金 32元 (空郵)

歐美 全年美金 28元 (平郵)

全年美金 36元 (空郵)

如用港幣支票爲海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160元 (平郵)

全年港幣 200元 (空郵)

歐美 全年港幣 170元 (平郵)

全年港幣 240元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 540元 (平郵)

全年四期 新台幣 660元 (空郵)

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號D座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

零售：25元

港澳全年四期：100元

海外訂價：

亞洲 全年美金 22元 (平郵)

全年美金 28元 (空郵)

歐美 全年美金 25元 (平郵)

全年美金 32元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 140元 (平郵)

全年港幣 180元 (空郵)

歐美 全年港幣 150元 (平郵)

全年港幣 220元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 480元 (平郵)

全年四期 新台幣 600元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓B座

