

试析赛丽·麦菲的“身体模型” 神学观念

——世界作为上帝的身体

Sallie McFague's Organic Model:
The World as the Body of God

何桂娟

HE Guijuan

作者简介

何桂娟，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生；西华大学外国语学院副教授。

Introduction to the author

HE Guijuan, Ph.D. Candidate, Institute of Religious Studies, Sichuan University; Associate professor, School of Foreign Languages and Cultures, Xihua University.

Email: heguijuan@163.com

Abstract

The American feminist theologian Sallie McFague is known for breaking new ground in how we think about God through metaphors. She wrote extensively on care for the earth as if it were God's "body". This article gives a systematic summary of the historical background, theoretical basis and contents of Sallie McFague's organic model, with an evaluation of its advantages and limitations. In spite of the positive effects of McFague's theological construction in elevating the status of the material world and awakening people's ecological consciousness, the article holds that its validity is questionable because of its degree of departure from the purport of the Bible. The article examines the Bible's views on God, the world, and the body with the aim of demonstrating that the Bible is not an anti-ecological religious text, and shows the abundance of evidence in it affirming the value of nature and emphasizing the material world, or the body.

Keywords: Sallie McFague, World, God, Body, Christ

赛丽·麦菲（Sallie McFague, 1933-2019）是当代美国著名的生态女性主义神学家、北美自由主义神学的重要代表，她的神学思想在全世界的生态神学领域受到广泛关注，堪称生态女性主义神学的领军人物。麦菲的生态女性主义神学思想主要体现于她的8部专著、数十篇论文、著述章节、演讲稿、以及其他相关论述。在20世纪60年代，鉴于以往哲学、神学及文化领域等对物质（身体）的负面理解，以及其他学科（如生命科学、物理学等）在这一时期对物质（身体）的认识取得的前所未有的进展，基督教神学出现了一个新的分支——从新的视角对物质（身体）进行神学反思的身体神学。^①在这个大环境下，麦菲对于生态女性主义神学的一个突出贡献是她所建构的“身体模型”——世界作为上帝的身体，以此来阐释上帝同受造物之间的密切关系，消解父权制及二元论思维对女性、自然、身体及物质世界的贬抑和辖制，重在解决当前世界所面临的生态问题。有关其“身体模型”的系统论述主要见之于她的代表作《上帝的身体：一种生态神学》（*The Body of God: An Ecological Theology*），本文基于此著作及其相关表述，对麦菲的“身体模型”理论进行系统的梳理和评价，以揭示其神学思想的优越性和局限性。

麦菲的“身体模型”观念产生的历史背景

当今时代，世界面临着严重的生态危机，有各种各样的生态问题在威胁着人类及自然界其他事物的生存，并在不知不觉中加剧，以至于许多人对此习以为常。自20世纪60年代开始，生态问题日益受到人

^① 参见Mary Timothy Prokes, *Toward a Theology of the Body* (Edinburgh: T &T Clark, 1996), 24-33.

们的关注，许多领域（包括学术界）都对此做出了回应，其中宗教神学界所付出的努力亦不容小觑。鉴于宗教信仰可以为人们的社会生活提供一些最基本的价值指南，加上一些成功的先例，因此，有些当代神学家提倡把宗教与社会活动相结合，^①以解决现实生活中的问题，生态女性主义神学就是在这样的历史背景下应运而生。

生态女性主义神学把生态意识融入女性主义神学，向传统父权制基督教发出挑战，它批判基督教传统的世界观，并要求重建其宇宙论框架。^② 其目的是揭露基督宗教/神学中反女性、反自然的因素，把女性、自然、甚至是其他被边缘化的事物重新纳入神学思考之中，使基督教神学能够有效地对抗社会生态危机，^④ 并且通过解放女性、自然及其他受压迫群体实现社会正义。在全世界范围内，著名的生态女性主义神学家有美国的萝特（Rosemary Radford Rutherford）、麦菲、朱迪斯·普拉斯科（Judith Plaskow）、凯瑟琳·凯勒（Catherine Keller）；英国的玛丽·格雷（Mary C. Grey）；爱尔兰的安·普利玛维希（Anne Primavesi）；巴西的艾薇·葛巴拉（Ivone Gebara）等。生态女性主义神学批判和重构的内容涵盖了传统基督教神学的上帝论、基督论、人论、世界论、末世论以及诸如创造、罪、救赎等各种核心教义。

生态女性主义神学的首席代表萝特认为，导致当代地球生态危机的重要根源在于以基督教为主要表达方式的西方文化所默认的统治性思维和秩序，基督教的男性一神论暗示了男性统治女性以及人类统

^① Roger S. Gottlieb, ed., *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (2nd Edition) (New York and London: Routledge, 2006), 9.

^② Rosemary Radford Ruether, “Ecofeminism: The Challenge to Theology,” in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), 103.

^③ Heather Eaton, “Response to Rosemary Radford Ruether: Ecofeminism and Theology - Challenges, Confrontations, and Reconstructions,” in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether, 114.

治自然是合情合理的，^①从而给女性和自然造成了巨大的伤害。但萝特并未对基督教予以全盘否定，她主张重新诠释基督教传统，重新诠释圣经，发掘其中蕴含的生态灵性（spirituality）及实践以疗愈上帝与人、人与自然之间的扭曲关系。^②

作为西方生态女性主义神学的另一重要代表，麦菲坚持认为神学应该适应时代的需要，应该处境化，应具有崭新的不同于以往的情感（sensibility），^③如此才能保持信仰的生命力。换而言之，神学应关注现实生活，解决现实中存在的问题。对于引发生态危机的根源，麦菲认为，人类自身理应对此负责，人类以消费为导向的生活方式以及人类对自然的盘剥乃是罪魁祸首。现代化城市的运行需要消耗大量的能源，对地球造成了巨大的伤害，而且，在我们所生活的地球上，诸多资源（如土地资源、水资源、矿产资源等）都是有限的，不可再生。在这种情况下，日益膨胀的人口、现代人的消费观念和生活方式等更让我们的地球不堪重负。^④

然而，基于种族、阶层的差异，麦菲认为，不同人群应承担的生态责任亦有所不同。主要责任人通常是“第一世界的白人、男性”；^⑤而第三世界的女性，她们应负的责任最小，但其受到的伤害却是最大的，因此，生态问题归根结底是“人的问题，尤其是正义的问题”。^⑥她进一步提出，生态危机的复杂性超乎人们的想象，不仅涉及人与人之间的关系，还关涉人与我们的生态家园之间的关系，人类需对自身的地位有所认识与反思，“我们不是地球的主宰，相反，乃是其过程

^① Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (SanFrancisco: HarperCollins Publishers, 1992), 1.

^② Ibid., 207.

^③ Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 3.

^④ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 1-8.

^⑤ Ibid., 4.

^⑥ Ibid., 5.

中的产物”。^①在当前生态危机的处境下，她指出，每个人都有义务积极投身到维护地球福祉的行动中来，此议程关乎地球上的任何人及任何事。

麦菲的“身体模型”观念产生的理论基础

宗教/神学语言是比喻抑或是可按照字面意义来理解，对此宗教神学界曾有过很多争论。许多神学家批判传统基要主义及“福音派”神学，因为他们恪守圣经的字面意义，或者完全按照字面意义来诠释宗教信仰者的宣称。美国学者弗雷德里克·费雷尔（Frederick Ferré）认为，拘泥于字面意义来理解神学语言可能会引发逻辑上或神学上的错误，神学语言应该具有象征性的特征。^②另一位美国宗教学者伊恩·巴伯（Ian G. Barbour）则认为宗教语言应植根于人类经验，脱离了人类经验的抽象语言则是毫无意义的，^③因而宗教语言通常使用人类经验之中的隐喻（metaphors）和象征（symbols）来表达人类经验以外的事物。^④在麦菲看来，传统的宗教语言存在两个主要问题：盲目崇拜（idolatry）和无意义（irrelevance）。麦菲用“盲目崇拜”来批判宗教语言所恪守的文意主义（literalism），她认为这个问题在当代极为普遍，因为新教改革所倡导的以经解经法限制了想象力在释经过程中的运用，解释者拒绝接受多元的阐释视角，最终导致拘泥于字面意义来理解圣经。麦菲的“无意义”则指传统的宗教语言以某种方式把一些群体（如女性）排除在外，诠释活动的意义与女性毫

^① Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 6.

^② Frederick Ferré, “Metaphors, Models, and Religion,” *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 51, no. 3 (1968): 327-328.

^③ Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: the Nature of Scientific and Religious Language* (London: SCM Press Ltd., 1974), 1.

^④ Ibid., 12-16.

不相关。^①此外，麦菲还更进一步指出，人类的思维方式实际上是一种隐喻性思维（metaphorical thinking），因为我们在日常语言中常常会用我们熟知的事物来谈论、类比那些我们不太熟悉的事物。神学更是如此，我们用人类经验范围内的语言来谈论未知的上帝，这就是一种隐喻，她因而提出“隐喻神学”（metaphorical theology）的概念。麦菲提出，隐喻性的神学语言是用人格化的词汇来言说上帝，旨在突出上帝与人（甚至包括整个自然界）之间的联系，其意义开放，不拘泥于字句，需要从不同层面对之进行诠释。^②

“隐喻神学”的一个核心任务就是建构“模型”（model）。自20世纪60年代以来，“构建模型在很多学科领域引起了人们的极大兴趣”，^③比如在自然科学界的各个领域，在宗教领域也是如此。巴伯对“模型”的定义是：

从广义上说，模型是根据特定目的，对于某个复杂系统之行为的选取方面的表征符号。它是对经验进行归纳整理的创意工具，而非对世界的描述。^④

在巴伯看来，“模型”是一种隐喻，其作用是诠释人类经验。在这一点上，麦菲继承了巴伯的思想衣钵，她对“模型”的定义是：一种具有持久作用力的显性隐喻。^⑤他们二人都认为普通的隐喻仅仅在短时间内发挥效力，而模型的作用则是永恒的，以至于人们一不留神会把模型误认为是一种概念，依照字面含义来理解模型的意义。

^① Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 1-10.

^② Ibid., 14-23.

^③ Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: the Nature of Scientific and Religious Language*, 6.

^④ Ibid.

^⑤ Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, 23.

基督教有一个传统的身体模型，即教会是基督的身体（弗1:22-23；林前12:12-13；罗12:3-5；西1:24）。麦菲对该“身体模型”观念提出异议：首先，她认为该模型中的身体仅局限于人类（主要是男性），而且是信徒，女性及自然界的其他事物则被排除在外。^①其次，她指出这是一个属灵化的模型，重在拯救人的灵魂，而身体及身体生活（如性生活）实际上是被贬抑的对象。^②因而此模型重精神而轻物质的取向在暗示：地球并非人类的家园，只是人类的旅店，我们只是客旅、寄居者，并不属于这个世界。这种“客旅观”导致人类丧失归属感，不可避免地造成人类对地球、对自然的辖制和滥用。鉴于此，麦菲把基督教传统的身体模型扩展到包括全体受造物在内的整个世界，这样“自然成为上帝的身体，成为我们的‘邻舍’”，因此，文明必须用希望别人对待我们自己的方式来对待自然”^③。正如加拿大生态女性主义学者希瑟·伊顿（Heather Eaton）所言，把地球圣化并重新唤醒地球的神圣感是当代西方生态女性主义采用的主要方法之一。^④

伊顿又言，生态女性主义神学的对话伙伴已经跨越了哲学和社会科学的界限，进而把地球科学也囊括其中，尤其是宇宙学和进化生物学。^⑤麦菲的“身体模型”观念亦吸纳了后现代科学^⑥的一些理论成果，她的神学以宇宙学为出发点，其重要的理论依据是共同创世故

^① Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 32.

^② Ibid., 35.

^③ Roger S. Gottlieb, ed., *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (2nd Edition), 9.

^④ Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies* (London & New York: T & T Clark International, 2005), 74.

^⑤ Ibid., 96.

^⑥ 麦菲所谓的“后现代科学”是指相对于牛顿科学而言的20世纪科学，参见Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 217。她认为现代科学制造了一种机器模型（the machine model），在这种模型之下，自然界好比机器，人类则成了自然的主人，通过科学技术手段对之进行操控。凭借现代科学技术，人类似乎无所不能，堪与上帝比肩，而自然则成了没有生命、没有尊严、任人宰割的他者。参见Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 33-34。而后现代科学则倡导身体模型的回归，地球是身体，是人类的归属、生命的源头。它强调宇宙的整体性，其中的万事万物都是相互联系、互相依存的。参见Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 31。

事（the common creation story）。^①在她看来，共同创世故事具有很强的包容性（inclusiveness），首先，它注重物质统一性（unity），因为宇宙万物都是由最初的粒子组合进化而成，共同的起源决定了它们在本质上是一致的。但同时，它更强调差异性（difference）及多样性（diversity），^②即物质以千差万别的形式所呈现的各式各样的宇宙万物的身体。共同创世故事视物质为生命的源头，从而把物质提升到极其重要的地位，强调宇宙的物质性，尤其注重身体化（embodiment）的问题。麦菲指出，“身体很重要……是主要魅力所在……恰当的行动或实践也是从身体化开始的”，^③她还认为，在生态危机的处境中，身体化将有助于把人类的视野从狭隘的人类中心主义转向更为宏大的生物中心主义或者宇宙中心主义，培养人类具有兼容并包的正义感，以满足所有身体的需求。^④

后现代科学的主张几乎得到了大多数生态神学家的认同，成为他们神学建构的基础。在后现代科学理论的观照下，生态神学家们试图调和创造论和进化论之间的矛盾，认为此二者并非相互排斥，而是互为补充。比如，当代生态神学家莫尔特曼认为最初的创造并非是一次性的静态行为，它尚未终止，在不断持续进行，向历史和未来开放。进化是在受造物出现之后对其进行重新“制作”和“排列”，是

^① “共同创世故事”是一种关于宇宙起源的学说，此创世学说把整个宇宙视为一个整体，宇宙万物共同起源于最初的大爆炸。在发生大爆炸的那一刻，整个宇宙处于一种极其炎热、无限浓缩的状态，大爆炸发生后的最初几秒内，整个宇宙乃是由光子、电子、中微子及它们的反粒子构成，随着温度的骤降，这些简单的粒子互相结合，逐渐形成更为复杂的粒子、物质及宇宙万物。粒子的结合乃是偶然性和必然性共同作用的结果，偶然性导致新事物的产生，而必然性则让新生事物得以维持。麦菲提出，导致宇宙发生根本性变化的因素乃是温度，温度的变化促使整个宇宙从单一性发展为多样性，宇宙这种从单一性向多样性发展的过程，麦菲称之为进化。依据麦菲的说法，宇宙今日的多样性格局是经历了150亿年进化的结果。参见Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 40-44。

^② Ibid., 39.

^③ Ibid., 48.

^④ Ibid.

“物质和生命系统的后续构建”。^①莫尔特曼把上帝的创造过程分为三个阶段：起初的创造、历史中的创造、天国的末世创造。^②在他看来，上帝持续的创造（即上帝在历史中的创造）以及未来在荣耀国度中创造的完成就是受造物不断进化直至最终实现完满的过程，在此过程中，上帝藉着其第三位格圣灵寓居于受造物之中，以开展“他的创造、他的保存、他的更新以及他的完成的活动”。^③

麦菲“身体模型”观念中的“世界”

在麦菲的“身体模型”观念中，“世界”^④指的是全体受造物，“上帝同宇宙整整一百五十亿年的历史及其中的全部实体与居住者相关联”。^⑤她认为，每个受造物都是一个独特的个体，都有其特殊的内在价值，都是上帝身体不可或缺的组成部分，而且，因为生于共同的母体，具有共同的起源，他们之间相互联系（interrelatedness），相互依存（interdependence），各种受造物彼此之间亦具有亲缘关系。^⑥这种相互联系的观点是当代生态神学的核心主张，^①具有很大的社会与伦理价值，凸显了生态公正的原则，恰好契合了马丁·布伯的“我—

^① 莫尔特曼：《创造中的上帝：生态的创造论》，隗仁莲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第269页。[Jürgen Moltmann, *Chuang zao zhong de shang di: sheng tai de chuang zao hun*, trans. KUI Renlian, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 269.]

^② 同上，第127页。

^③ 同上，第21-22页。

^④ 在麦菲的文章中，universe（宇宙）、world（世界）、earth（地球）基本上指同一事物，即由人类及其他受造物共同组成的生命共同体。

^⑤ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 104.

^⑥ Ibid., 104-105.

^⑦ 总部在澳大利亚阿德莱德市的“地球圣经小组”提出了六条以生态为导向的释经原则，指出地球及其中的受造物遵循：内在价值原则、相互联系原则、发声原则、目的原则、相互守望的原则、抵抗原则。参见David G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (London & Oakville: Equinox Publishing ltd., 2010), 13-14. 神学家莫尔特曼亦提出“创造物共同体”的概念，强调受造物之间的关系和联系，主张从整体的、统一的视角来看待整个世界。参见莫尔特曼：《创造中的上帝：生态的创造论》，隗仁莲等译，第9-10页。

你”之关系本体论。^①而且，三位一体的上帝本质上也是关系性的存在，“上帝在相互联系中实现其自身”。^②

麦菲的世界观试图消解人类在全体受造物中的优越性及中心地位，挑战“人类中心主义”。她指出，宇宙是一个从简单到复杂的多层次系统，在这个多层次系统中，“居于越高、越复杂层面的事物往往越脆弱，更加依赖于以下层面对其提供的支持”，^③而居于该系统最高、最复杂层面的是人类，所以人类对整个世界的依赖程度最大。此处，麦菲的潜台词就是人并非世界的主宰，而是世界的产物，人类的存在源于世界的存在。这种思想事实上应和了《圣经》的主旨——

“上帝中心主义”，即上帝是宇宙的主人，上帝创造宇宙万物是为其自身提供爱的对象，人只是所有受造物的一部分，上帝不是为了人类而创造世界，人也不是创造的尺度。上帝让人类拥有他的形象，是要赋予了人类特殊的使命，管理其他宇宙事物，做上帝的“管家”。这种“管理”是“保护”和“照顾”，而非“践踏”和“掠夺”。人对自然的滥用源于人对上帝的离弃，人和自然之间建立和谐关系的前提乃是人对上帝的顺服。^④

此外，麦菲与其他女性主义神学家一样，努力消解精神同物质之

^① 根据布伯的观点，人与人、人与上帝、人与世界皆是相互的关系性存在，“我”以“你”的存在为前提和支撑，这是一种平等互惠的伙伴关系。布伯之关系本体论最终要把人们引向“永恒之你”，但此终极目标不是以离弃世界为代价，而恰恰是要在同世界的“我—你”关系中来经验上帝。马丁·布伯在关系的框架下突出了世界的意义和地位，人在世界之中同上帝相遇，宰制、压迫世界就是对上帝的离弃。他宣称“人生不可被劈成两截，一半是与上帝的本真关系，一半是‘我—它’与世界的非本真关联。因为你决不能虔心祈祷上帝又无情利用世界”。参见马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第94页。[Martin Buber, *Wo yu ni*, trans. CHEN Weigang (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 94.]

^② 参见毛丽娅：《〈圣经〉的生态思想》，载《宗教学研究》，2008年第2期，第99页。[MAO Liya, “The Ecological Thought of the Bible,” *Religious Studies*, no.2 (2008): 99.]

^③ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 106.

^④ 周雅莉：《从生态批评的视阈解读〈圣经〉——兼论“人类中心主义”》，载《解放军外国语学院学报》，2010年第1期，第85-88页。[ZHOU Yali, “An Eco-critical Interpretation of the Bible: On ‘Anthropocentrism’,” *Journal of PLA University of Foreign Languages*, no.1 (2010): 85-88.]

间的绝对二元对立。她认为，传统基督教的创世、救赎、末世等主题都是在述说上帝的作用，强调精神的重要性，却把受造物等物质现实抛在一边置之不理，以至于“这个上帝没有居住在受造物之内，事实上，该创世故事预设了精神和物质是截然对立的，它们之间存在着一种等级制关系”。^①在麦菲看来，这种精神同物质之间的二元对立，加上传统基督教尤其是新教所宣扬的“客旅观”造成了人们对物质世界的贬抑，使人类丧失了对世界的归属感和眷恋，这也是人类辖制世界万物、滥用世界资源的一个重要原因。她因而提出“身体模型”的观念，把世界视为上帝的身体，这样上帝就存在于这个世界之中，二者因此具有连续性、一致性。人类在此岸世界就可以同上帝相遇而无需等到彼岸世界，从而对世界的归属感亦会增加，更加热爱地球家园。^②

麦菲“身体模型”观念中的“上帝”

麦菲以“身体模型”对基督教传统中上帝的“帝王模型”（the Monarchical Model）提出批评^③并讨论上帝的超越性与临在性问题。她认“帝王模型”从以下几个方面造成了上帝同世界的疏离：一、根据“帝王模型”，上帝犹如一个具有绝对主权的“帝王”，依据其自身的意志来统治世界，但此世界仅仅局限于人类的世界，宇宙中的其他受造物则被排除在外。人类作为上帝的臣民，要以绝对的顺服来接受上帝的统治。二、上帝同世界之间的关系以距离和差异为标志，上帝的权力覆盖了他统治的世界，但上帝同世界之间没有内在的关联，上

^① Sallie McFague, “Intimate Creation: God’s Body, Our Home,” *The Christian Century*, Mar 13-Mar 20 (2002): 37.

^② Ibid., 38.

^③ Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: the Nature of Scientific and Religious Language*, 156.

帝本身并未真正参与到世界的事务中来。^①因此，麦菲认为，传统基督教过度强调上帝的超越性，从而割裂了上帝同世界之间的一致性和亲密关系。

麦菲强调，她的“身体模型”旨在“用一种临在的方式思考上帝的超越性”^②。在她的模型中，上帝同世界之间的关系如同人类的灵魂同身体之间的关系，其中上帝是全体受造物的灵（spirit），是他们的生命气息，不仅仅是人类，其他的受造物也有上帝的灵，他们都依赖上帝所赋予的生命气息而获得生命，“我们每一个人，连同这个身体的其他任何一个部分凭借我们吸入与呼出的每一口气而将我们的存在归因于上帝”^③。麦菲用“上帝的灵”来描述上帝的超越性，重在强调上帝是宇宙的源头，赋予了宇宙以生命及能量，这种生命能量从上帝散发出来，源源不断地维持着受造物的生命。^④可以肯定的是，麦菲的这一观点在某种程度上同莫尔特曼的“圣灵的创造”观异曲同工：上帝的灵是生命的气息，内在于万物之中，并不是一个外在的居高临下的指挥者和控制者。但是，麦菲不仅承认上帝的超越性，实际上更强调上帝的临在性。她提出“生殖模型”（the procreation model），强调宇宙万物由上帝而生，上帝是万物的源头，世界是上帝的身体：“上帝在身体化的过程中藉着身体化来传达、表现自我。”^⑤世界因而同上帝之间有了亲缘关系，成为一致的整体。

另外，麦菲的“身体模型”强调了上帝的物质性，这是为了在上帝和世界之间创造一种连续性，突出二者之间的亲缘关系，进而说明上帝的临在性。她还用灵魂与身体之间的关系来解释上帝同世界的关

^① 参见Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, 63-69.

^② Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, vii.

^③ Ibid., 144.

^④ 这是麦菲建构的发散模型（the emanation model）。参见Ibid., 153。

^⑤ Ibid., 150.

系，展示二者之间存在的一致性和连续性：两者在本质上相互关联，并非两种截然不同的存在。^①麦菲的这种思想与传统基督教神学所强调的“上帝是个灵”（约4:24a）的观念大相径庭，根据传统神学，上帝和世界之间存在着不可逾越的鸿沟。^②而且，上帝的临在性一定要通过物质的形式来实现吗？答案是否定的。正如麦菲本人所承认的：

“临在性不单单是克服超越性的空间距离，还包括对弱势群体及被压迫者的彻底的爱。”^③这种彻底的爱是基督教自始至终的主旨。上帝的本质是善、是爱，出于爱而创造世界，一如莫尔特曼所言，上帝的创造是“善的自我传播”^④。上帝与世界之间的一致性体现于上帝对世界永恒不变的爱，而耶稣基督降世为人，他一生的事工、受死、复活及救赎则把上帝对世界的爱显明出来。上帝既然定意要爱这个世界，就绝不会同世界隔绝，而是要融入世界。

第三，麦菲的“身体模型”把全体受造物看成是上帝的身体，是上帝的一部分，世界存在于上帝之中，并称之为“万有在神论”（panentheism）。作为上帝之身体的世界构成了上帝不可或缺的一部分，确切地说，世界必然分有了上帝的部分特性。因此，有学者对此提出质疑：如果世界是上帝的组成部分，世界依赖于上帝而存在，那么反过来，上帝也依存于世界。以此类推，如果世界不存在是否就意

^① Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 65.

^② 传统神学认为，只有属灵的上帝才不会受到有形的物质世界的各种限制，才会永恒不朽。比如加尔文曾宣称，“神的本质是属灵的……神属灵的本质也禁止我们认为神有任何属肉体的方面。”参见约翰·加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第96-97页。[John Calvin, *Ji du jiao yao yi*, trans. QIAN Yaocheng, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010), 96-97.] 现代福音派神学家艾利克森（Millard J. Erickson）也提出，“上帝是灵……上帝既不是由物质构成的，也不具有物质性。”参见米拉德·J.艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），L. 阿诺德·休斯塔德编，陈知纲译，上海：上海人民出版社，2012年，第113页。[Millard J. Erickson, *Ji du jiao shen xue dao lun*, 2nd ed., ed. L. Arnold Hustad, trans. CHEN Zhigang (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2012), 113.]

^③ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 162.

^④ 莫尔特曼：《创造中的上帝：生态的创造论》，隗仁莲等译，第107-108页。

意味着上帝不存在？换言之，离开了世界的上帝是否是不完整的上帝？再言之，世界有其开端，这是不是说上帝并非“自有永有”？^①

麦菲“身体模型”观念中的“身体”

麦菲依据经文“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理”（约1:14a）建构了“身体模型”的观念。她认为基督教其实是重视身体的宗教，身体是上帝的表达，通过身体的中介，我们得见上帝。但她的观点又有别于基督教传统教义，即耶稣基督是上帝的道成肉身，是上帝可见的形象。在她看来，这样的宣称把上帝局限在一个地方，局限在耶稣基督一个人身上，且上帝肉身的生命只有三十年，这与后现代宇宙观无法相容，^②因此，她指出耶稣基督仅仅是一个范型（paradigm）。她还引入“宇宙基督”^③的概念，旨在揭示上帝之身体的形状（shape）和范围（scope）。麦菲把耶稣的事工归为三类：第一类是耶稣所说的比喻，这是解放贫穷者和被压迫者的解构过程；第二类是耶稣医治身体疾病的事工，这是实现身体可持续性的重构过程；第三类是耶稣基督同罪人同席的就餐礼仪，表明耶稣基督完全的接纳和爱，这是一个前瞻的过程。^④在此基础上，麦菲总结说，“耶稣的故事表明，上帝的身体包括万有，尤其是那些贫困者及被遗

^① 参见许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第58页。[XU Zhiwei, *Ji du jiao shen xue si xiang dao lun* (Beijing: China Social Science Press, 2001), 58.]

^② Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 159.

^③ 根据帕利坎（Jaroslav Pelikan）的论述，“宇宙基督”这一概念可以追溯到公元4世纪，那时的宗教哲学家们开始把耶稣的身份确立为上帝的逻各斯（Logos），作为上帝化身的逻各斯，耶稣基督同整个宇宙之间存在着密切的关系。帕利坎在其作品中对“宇宙基督”的概念作出了详细的阐释。参见Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1999), 57-70。

^④ Ibid., 186.

弃者，”^①在这些贫困者及被遗弃者当中，自然作为“新贫族”（new poor）^②是不容忽视的。宇宙万物作为上帝的身体，是上帝的表达和临在，上帝通过宇宙万物彰显自己，因此，万物在上帝的眼中都是极其宝贵的。上帝看重他的身体，他要医治他的身体免于毁坏，上帝拯救的对象不是他身体的部分——人类，而是其身体的全部——全体受造物，他要恢复和谐美好的宇宙秩序。^③

麦菲特别指出，“传统基督教一直否认、克制、甚或是鄙视身体，尤其是女性的身体以及自然界的各种身体”，^④这种看法是西方生态女性主义神学家的普遍观点。他（她）们认为，基督教神学在发展过程中受到希腊哲学二元论的深刻影响，根据二元论，男性等同于理性和灵性，更接近上帝，而女性和自然则等同于物质，处于这个等级体系的最底层，因此“基督徒必须在肉体内过着属灵的生活，其传统意义就是人要尽可能摆脱肉体的实在”。^⑤比较极端的思想（如诺斯替主义和摩尼教）更认为物质和身体是邪恶之源，因而倡导禁欲主义，希望通过克制肉体的欲望甚至虐待身体获得完美的灵性。^⑥还有女性主义神学家们提出，在压迫女性及女性的身体这件事上，古代教

^① 参见Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1999), 164.

^② 在麦菲看来，人类的活动使自然界受到严重破坏，自然界其他部分的生命力与生存力受到威胁，受造物的整全被打破，自然从而成为“新贫族”。参见Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 164-167. 另可参见美国生态女性主义学者卡罗琳·麦茜特的“自然之死”的论断。Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (HarperSanFrancisco, 1983), 190.

^③ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 162-182.

^④ Ibid., 163. 把女性和自然等同起来，这是当代女性主义运动和生态运动发展的一个显著结果。这两个运动都是以寻求平等和解放为目标，女性要摆脱男性对她们的经济和文化束缚，而自然要从人类无节制的盘剥利用中获得解脱，这个共同的目标将二者联系在一起。但二者之间的联系却可以追溯至遥远的古代，至少在科技革命之前，那时人们就已经把自然（尤其是地球）看作是哺养万物的母亲。参见Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, xix-xx.

^⑤ Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart, eds., *Introducing Body Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1998), 17.

^⑥ Ibid.

父们亦起到了推波助澜的作用，他们推崇父权制文化，把男性置于统治者的地位，认为女性及其身体是对男性的最大诱惑，为了避免男性陷入这种诱惑之中而跌倒，对女性及其身体进行压迫则是天经地义的。^①

然而，对于女性及其身体的厌恶是西方传统对《圣经》的一种误读。细查《圣经》中有关身体的论述，神学家们发现了另外的解释：人是由内在和外在两部分构成，内在的非物质部分是灵魂，外在的物质部分是身体（*sōma*），人的存在是灵魂和身体的统一，二者缺一不可。^② 进一步而言，人的身体和灵魂二者既相互统一，又迥然有别。身体为灵魂提供了表达和行动的场所，而灵魂为身体注入了生气并为身体提供指引，身体和灵魂的分离则意味着人的死亡。^③ 换言之，《圣经》文本并没有轻身体而重灵魂，正如麦菲所言，“上帝不仅不恐惧肉身，而且喜爱肉身，甚至成为肉身。”^④ 作为人的必要组成部分，身体跟灵魂具有同等的重要性。美国天主教学者普罗克斯（Mary Timothy Prokes）也指出，身体的意义源于创造主，人类以身体和灵魂相结合的形式而存在，这是人类的特殊天职，为的是让人类拥有上帝的形象和样式。^⑤ 上帝出于爱而创造，上帝看他所创造的一切都是好的，其中包括人的身体：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的。”（林前6:19）

需要指出的是，根据《约翰福音》1:14b，“道成了肉身，……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”，这句经文明确指出上

^① Isherwood and Stuart, eds., *Introducing Body Theology*, 18-19.

^② Robert H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology* (London: Cambridge University Press, 2005), 79-80.

^③ Ibid., 159.

^④ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 132.

^⑤ Mary Timothy Prokes, *Toward a Theology of the Body*, 57-62. 在普罗克斯看来，上帝的形象和样式就是三位一体。这个三位一体的模型，普遍存在于造物界，而人类则受到特别的呼召而具有三位一体之上帝的形象，参与完成上帝的启示工作。参见Ibid., 65-73.

帝的“身体”是耶稣基督，而非其他。但麦菲将“身体”等同于“世界”，认为把耶稣基督当作上帝的道成肉身是对上帝的限制，试图用全体受造物来取代耶稣基督，她的这种建构则偏离了主流基督教传统，实质上是只承认耶稣基督的人性，否认了他的神性。否认耶稣基督的独特性以及基督是上帝的道成肉身，这相当于是在撼动基督教的传统根基，因为“不承认耶稣基督曾以肉身存在这一历史现实则动摇了基督教信仰的各个环节”。^①

结语

麦菲的“身体模型”把被压迫者、被边缘化群体（尤其是自然）都纳入上帝之爱与拯救的视野之中，以关心甚至是敬畏的态度来对待自然，其理论贡献具有较强的伦理意义，值得肯定。玛丽·格雷极为认同麦菲提出的基督面向自然等弱势群体的三种事工，^②但也指出一个麦菲尚未解决的问题，即世界作为上帝的身体这一隐喻同上帝临在的具体性之间的关系。^③如何解释物质世界中的事物要面临衰老和死亡的现实？萝特对麦菲提出的疑问是，既然上帝对世界的爱是兼容并包的，那么如何看待罪的问题，以及自然选择过程中存在的适者生存的问题？这些对于弱势群体而言都是极为残酷的现实，麦菲似乎并未解决这个张力。^④

香港女性主义神学家郭佩兰则指出麦菲的生态基督论忽略了其他宗教的贡献，虽然麦菲仅仅认为西方的基督教没有给予自然以足够

^① Mary Timothy Prokes, *Toward a Theology of the Body*, 63.

^② Mary C. Grey, “Book Review of *The Body of God: An Ecological Theology*,” *Theology*, vol.97 (1994): 197.

^③ Ibid.

^④ Rosemary Radford Ruether, “Book Review of *The Body of God: An Ecological Theology*,” *Interpretation*, vol. 48 (1994): 316.

的重视，却忽略了在亚洲的许多宗教中，自然一直是崇拜的核心。^①而且，在郭佩兰看来，基督教并非如麦菲所言，是反生态的，不关心自然，相反，在《新约》耶稣和保罗传讲的信息中，他们大量论及自然。^②她进一步指出，耶稣本身就是一个出生于被殖民国家的农民，鉴于这种特殊的身份，关注自然，关注贫穷人，这在耶稣的生命中乃是自然而然之事，无需刻意把耶稣对被压迫者的关怀扩展到自然。^③郭佩兰总结说：“生态正义从一开始就是耶稣教导的核心内容，……社会生态离不开自然生态”。^④

作为20世纪西方生态女性主义神学的代表人物之一，麦菲的“身体模型”神学观念在一定程度上提升了身体、物质、世界的地位和价值，肯定了事物之间相互联系、相互依存的特征，这些观点对于唤醒人们的生态意识，解决生态环保的问题具有很高的理论和实用价值。但麦菲在提升世界之地位的同时却降低了上帝的地位，太过于急切把上帝从天上拉到世间而牺牲了上帝的超越性。她把世界看成是上帝的身体，突出和强调上帝的物质性，这种旨在化解二元对立的神学建构在一定程度上混淆了上帝和世界之间的界限，实际上取消了上帝的神性。因此，麦菲的这个大胆挑战传统的“身体模型”神学观念是否有利于基督教神学的健康发展，还有待于时间证明。

^① Pui-lan Kwok, “Response to Sallie McFague,” in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, ed. Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether, 47-48.

^② Ibid., 48.

^③ Ibid., 49.

^④ Ibid.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Barbour, Ian G. *Myths, Models and Paradigms: the Nature of Scientific and Religious Language*. London: SCM Press Ltd., 1974.
- Eaton, Heather. "Response to Rosemary Radford Ruether: Ecofeminism and Theology - Challenges, Confrontations, and Reconstructions." In *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Edited by Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether, 113-124. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Introducing Ecofeminist Theologies*. London & New York: T & T Clark International, 2005.
- Ferré, Frederick. "Metaphors, Models, and Religion." *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 51, no. 3 (1968): 327-345.
- Gottlieb, Roger S., ed. *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (2nd Edition). New York and London: Routledge, 2006.
- Grey, Mary C. "Book Review of *The Body of God: An Ecological Theology*." *Theology*, vol.97 (1994): 197-199.
- Gundry, Robert H. *Sōma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology*. London·New York·Melbourne: Cambridge University Press, 2005.
- Horrell, David G. *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. London & Oakville: Equinox Publishing ltd., 2010.
- Isherwood, Lisa, and Elizabeth Stuart, eds. *Introducing Body Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1998.
- Kwok, Pui-lan. "Response to Sallie McFague." In *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Edited by Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether, 47-50. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- _____. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- _____. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. "Intimate Creation: God's Body, Our Home." *The Christian Century*, Mar 13-Mar 20 (2002): 36-45.
- _____. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*.

- HarperSanFrancisco, 1983.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1999.
- Prokes, Mary Timothy. *Toward a Theology of the Body*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. SanFrancisco: HarperCollins Publishers, 1992.
- _____. “Book Review of *The Body of God: An Ecological Theology*.” *Interpretation*, vol.48 (1994): 314-316.
- _____. “Ecofeminism: The Challenge to Theology.” In *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Edited by Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether, 97-112. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

中文文献 [Works in Chinese]

- 马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。
[Buber, Martin. *Wo yu ni* (I and Thou). Translated by CHEN Weigang. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 约翰·加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。[Calvin, John. *Ji du jiao yao yi* (Institutes of the Christian Religion). Translated by QIAN Yaocheng et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010.]
- 米拉德·J. 艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），L. 阿诺德·休斯塔德编，陈知纲译，上海：上海人民出版社，2012年。[Erickson, Millard J. *Ji du jiao shen xue dao lun* (Introducing Christian Doctrine), second edition. Edited by L. Arnold Hustad. Translated by CHEN Zhigang. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2012.]
- 毛丽娅：《〈圣经〉的生态思想》，载《宗教学研究》，2008年第2期，第99-105页。[MAO Liya. “The Ecological Thought of the Bible”. *Religious Studies*, no.2 (2008): 99-105.]
- 莫尔特曼：《创造中的上帝：生态的创造论》，隗仁莲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。[Moltmann, Jürgen. *Chuang zao zhong de shang di: sheng tai de chuang zao lun* (God in Creation: an Eological Doctrine of Creation). Translated by KUI Renlia et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年。[XU, Zhiwei. *Ji du jiao shen xue si xiang dao lun* (Introduction to Christian theological thoughts). Beijing: China Social Science Press, 2001.]
- 周雅莉：《从生态批评的视阈解读〈圣经〉——兼论“人类中心主义”》，载《解放军外国语学院学报》，2010年第1期，第84-88,99页。[ZHOU Yali, “An Eco-critical Interpretation of the Bible: On ‘Anthropocentrism’”. *Journal of PLA University of Foreign Languages*, no.1 (2010): 84-88,99.]