

試析賽麗·麥菲的“身體模型” 神學觀念

——世界作為上帝的身體

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

何桂娟

HE Guijuan

作者簡介

何桂娟，四川大學道教與宗教文化研究所博士研究生；西華大學外國語學院
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

賽麗·麥菲 (Sallie McFague, 1933-2019) 是當代美國著名的生態女性主義神學家、北美自由主義神學的重要代表，她的神學思想在全世界的生態神學領域受到廣泛關注，堪稱生態女性主義神學的領軍人物。麥菲的生態女性主義神學思想主要體現於她的8部專著、數十篇論文、著述章節、演講稿、以及其他相關論述。在20世紀60年代，鑒於以往哲學、神學及文化領域等對物質（身體）的負面理解，以及其他學科（如生命科學、物理學等）在這一時期對物質（身體）的認識取得的前所未有的進展，基督教神學出現了一個新的分支——從新的視角對物質（身體）進行神學反思的身體神學。^① 在這個大環境下，麥菲對於生態女性主義神學的一個突出貢獻是她所建構的“身體模型”——世界作為上帝的身體，以此來闡釋上帝同受造物之間的密切關係，消解父權制及二元論思維對女性、自然、身體及物質世界的貶抑和轄制，重在解決當前世界所面臨的生態問題。有關其“身體模型”的系統論述主要見之於她的代表作《上帝的身體：一種生態神學》（*The Body of God: An Ecological Theology*），本文基於此著作及其他相關表述，對麥菲的“身體模型”理論進行系統的梳理和評價，以揭示其神學思想的優越性和局限性。

麥菲的“身體模型”觀念產生的歷史背景

當今時代，世界面臨着嚴重的生態危機，有各種各樣的生態問題在威脅着人類及自然界其他事物的生存，並在不知不覺中加劇，以至於許多人對此習以為常。自20世紀60年代開始，生態問題日益受到人

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

們的關注，許多領域（包括學術界）都對此做出了回應，其中宗教神學界所付出的努力亦不容小覷。鑒於宗教信仰可以為人們的社會生活提供一些最基本的價值指南，加上一些成功的先例，因此，有些當代神學家提倡把宗教與社會活動相結合，^①以解決現實生活中的問題，生態女性主義神學就是在這樣的歷史背景下應運而生。

生態女性主義神學把生態意識融入女性主義神學，向傳統父權制基督教發出挑戰，它批判基督教傳統的世界觀，並要求重建其宇宙論框架。^②其目的是揭露基督宗教/神學中反女性、反自然的因素，把女性、自然、甚至是其他被邊緣化的事物重新納入神學思考之中，使基督教神學能夠有效地對抗社會生態危機，^④並且通過解放女性、自然及其他受壓迫群體實現社會正義。在全世界範圍內，著名的生態女性主義神學家有美國的蘿特（Rosemary Radford Ruther）、麥菲、朱迪斯·普拉斯科（Judith Plaskow）、凱瑟琳·凱勒（Catherine Keller）；英國的瑪麗·格雷（Mary C. Grey）；愛爾蘭的安·普利瑪維希（Anne Primavesi）；巴西的艾薇·葛巴拉（Ivone Gebara）等。生態女性主義神學批判和重構的內容涵蓋了傳統基督教神學的上帝論、基督論、人論、世界論、末世論以及諸如創造、罪、救贖等各種核心教義。

生態女性主義神學的首席代表蘿特認為，導致當代地球生態危機的重要根源在於以基督教為主要表達方式的西方文化所默認的統治性思維和秩序，基督教的男性一神論暗示了男性統治女性以及人類統

^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從而給女性和自然造成了巨大的傷害。但蘿特並未對基督教予以全盤否定，她主張重新詮釋基督教傳統，重新詮釋聖經，發掘其中蘊含的生態靈性（spirituality）及實踐以療癒上帝與人、人與自然之間的扭曲關係。^②

作為西方生態女性主義神學的另一重要代表，麥菲堅持認為神學應該適應時代的需要，應該處境化，應具有嶄新的不同於以往的情感（sensibility），^③如此才能保持信仰的生命力。換而言之，神學應關注現實生活，解決現實中存在的問題。對於引發生態危機的根源，麥菲認為，人類自身理應對此負責，人類以消費為導向的生活方式以及人類對自然的盤剝乃是罪魁禍首。現代化城市的運行需要消耗大量的能源，對地球造成了巨大的傷害，而且，在我們所生活的地球上，諸多資源（如土地資源、水資源、礦產資源等）都是有限的，不可再生。在這種情況之下，日益膨脹的人口、現代人的消費觀念和生活方式等更讓我們的地球不堪重負。^④

然而，基於種族、階層的差異，麥菲認為，不同人群應承擔的生態責任亦有所不同。主要責任人通常是“第一世界的白人、男性”；^⑤而第三世界的女性，她們應負的責任最小，但其受到的傷害卻是最大的，因此，生態問題歸根結底是“人的問題，尤其是正義的問題”。^⑥她進一步提出，生態危機的複雜性超乎人們的想像，不僅涉及人與人之間的關係，還關涉人與我們的生態家園之間的關係，人類需對自身的地位有所認識與反思，“我們不是地球的主宰，相反，乃是其過程

^① Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: 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.

中的產物”。^① 在當前生態危機的處境下，她指出，每個人都有義務積極投身到維護地球福祉的行動中來，此議程關乎地球上的任何人及任何事。

麥菲的“身體模型”觀念產生的理論基礎

宗教/神學語言是比喻抑或是可按照字面意義來理解，對此宗教神學界曾有過很多爭論。許多神學家批判傳統基要主義及“福音派”神學，因為他們恪守聖經的字面意義，或者完全按照字面意義來詮釋宗教信仰者的宣稱。美國學者弗雷德里克·費雷爾（Frederick Ferré）認為，拘泥於字面意義來理解神學語言可能會引發邏輯上或神學上的錯誤，神學語言應該具有象徵性的特徵。^② 另一位美國宗教學者伊恩·巴伯（Ian G. Barbour）則認為宗教語言應植根於人類經驗，脫離了人類經驗的抽象語言則是毫無意義的，^③ 因而宗教語言通常使用人類經驗之中的隱喻（metaphors）和象徵（symbols）來表達人類經驗以外的事物。^④ 在麥菲看來，傳統的宗教語言存在兩個主要問題：盲目崇拜（idolatry）和無意義（irrelevance）。麥菲用“盲目崇拜”來批判宗教語言所恪守的文意主義（literalism），她認為這個問題在當代極為普遍，因為新教改革所倡導的以經解經法限制了想像力在釋經過程中的運用，解釋者拒絕接受多元的闡釋視角，最終導致拘泥於字面意義來理解聖經。麥菲的“無意義”則指傳統的宗教語言以某種方式把一些群體（如女性）排除在外，詮釋活動的意義與女性毫

^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.

不相關。^①此外，麥菲還更進一步指出，人類的思維方式實際上是一種隱喻性思維（metaphorical thinking），因為我們在日常語言中常常會用我們熟知的事物來談論、類比那些我們不太熟悉的事物。神學更是如此，我們用人類經驗範圍內的語言來談論未知的上帝，這就是一種隱喻，她因而提出“隱喻神學”（metaphorical theology）的概念。麥菲提出，隱喻性的神學語言是用人格化的詞彙來言說上帝，旨在突出上帝與人（甚至包括整個自然界）之間的聯繫，其意義開放，不拘泥於字句，需要從不同層面對之進行詮釋。^②

“隱喻神學”的一個核心任務就是建構“模型”（model）。自20世紀60年代以來，“構建模型在很多學科領域引起了人們的極大興趣”，^③比如在自然科學界的各個領域，在宗教領域也是如此。巴伯對“模型”的定義是：

從廣義上說，模型是根據特定目的，對於某個複雜系統之行為的選取方面的表徵符號。它是對經驗進行歸納整理的創意工具，而非對世界的描述。^④

在巴伯看來，“模型”是一種隱喻，其作用是詮釋人類經驗。在這一點上，麥菲繼承了巴伯的思想衣鉢，她對“模型”的定義是：一種具有持久作用力的顯性隱喻。^⑤他們二人都認為普通的隱喻僅僅在短時間內發揮效力，而模型的作用則是永恆的，以至於人們一不留神會把模型誤認為是一種概念，依照字面含義來理解模型的意義。

^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.

基督教有一個傳統的身體模型，即教會是基督的身體（弗1:22-23；林前12:12-13；羅12:3-5；西1:24）。麥菲對該“身體模型”觀念提出異議：首先，她認為該模型中的身體僅局限於人類（主要是男性），而且是信徒，女性及自然界的其他事物則被排除在外。^①其次，她指出這是一個屬靈化的模型，重在拯救人的靈魂，而身體及身體生活（如性生活）實際上是被貶抑的對象。^②因而此模型重精神而輕物質的取向在暗示：地球並非人類的家園，只是人類的旅店，我們只是客旅、寄居者，並不屬於這個世界。這種“客旅觀”導致人類喪失歸屬感，不可避免地造成人類對地球、對自然的轄制和濫用。鑒於此，麥菲把基督教傳統的身體模型擴展到包括全體受造物在內的整個世界，這樣“自然成為上帝的身體，成為我們的‘鄰舍’，因此，文明必須用希望別人對待我們自己的方式來對待自然”^③。正如加拿大生態女性主義學者希瑟·伊頓（Heather Eaton）所言，把地球聖化並重新喚醒地球的神聖感是當代西方生態女性主義採用的主要方法之一。^④

伊頓又言，生態女性主義神學的對話伙伴已經跨越了哲學和社會科學的界限，進而把地球科學也囊括其中，尤其是宇宙學和進化生物學。^⑤麥菲的“身體模型”觀念亦吸納了後現代科學^⑥的一些理論成果，她的神學以宇宙學為出發點，其重要的理論依據是共同創世故

^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 麥菲所謂的“後現代科學”是指相對於牛頓科學而言的20世紀科學，參見Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 217。她認為現代科學製造了一種機器模型（the machine model），在這種模型之下，自然界好比機器，人類則成了自然的主人，通過科學技術手段對之進行操控。憑借現代科學技術，人類似乎無所不能，堪與上帝比肩，而自然則成了沒有生命、沒有尊嚴、任人宰割的他者。參見Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 33-34。而後現代科學則倡導身體模型的回歸，地球是身體，是人類的歸屬、生命的源頭。它強調宇宙的整體性，其中的萬事萬物都是相互聯繫、互相依存的。參見Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 31。

事 (the common creation story)。^① 在她看來，共同創世故事具有很強的包容性 (inclusiveness)，首先，它注重物質統一性 (unity)，因為宇宙萬物都是由最初的粒子組合進化而成，共同的起源決定了它們在本質上是一致的。但同時，它更強調差異性 (difference) 及多樣性 (diversity)，^② 即物質以千差萬別的形式所呈現的各式各樣的宇宙萬物的身體。共同創世故事視物質為生命的源頭，從而把物質提升到極其重要的地位，強調宇宙的物質性，尤其注重身體化 (embodiment) 的問題。麥菲指出，“身體很重要……是主要魅力所在……恰當的行動或實踐也是從身體化開始的”，^③ 她還認為，在生態危機的處境中，身體化將有助於把人類的視野從狹隘的人類中心主義轉向更為宏大的生物中心主義或者宇宙中心主義，培養人類具有兼容並包的正義感，以滿足所有身體的需求。^④

後現代科學的主張幾乎得到了大多數生態神學家的認同，成為他們神學建構的基礎。在後現代科學理論的觀照下，生態神學家們試圖調和創造論和進化論之間的矛盾，認為此二者並非相互排斥，而是互為補充。比如，當代生態神學家莫爾特曼認為最初的創造並非是一次性的靜態行為，它尚未終止，在不斷持續進行，向歷史和未來開放。進化是在受造物出現之後對其進行重新“製作”和“排列”，是“物

^① “共同創世故事”是一種關於宇宙起源的學說，此創世學說把整個宇宙視為一個整體，宇宙萬物共同起源於最初的大爆炸。在發生大爆炸的那一刻，整個宇宙處於一種極其炎熱、無限濃縮的狀態，大爆炸發生後的最初幾秒內，整個宇宙乃是由光子、電子、中微子及它們的反粒子構成，隨着溫度的驟降，這些簡單的粒子互相結合，逐漸形成更為複雜的粒子、物質及宇宙萬物。粒子的結合乃是偶然性和必然性共同作用的結果，偶然性導致新事物的產生，而必然性則讓新生事物得以維持。麥菲提出，導致宇宙發生根本性變化的因素乃是溫度，溫度的變化促使整個宇宙從單一性發展為多樣性，宇宙這種從單一性向多樣性發展的過程，麥菲稱之為進化。依據麥菲的說法，宇宙今日的多樣性格局是經歷了150億年進化的結果。參見Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 40-44。

^② Ibid., 39.

^③ Ibid., 48.

^④ Ibid.

質和生命系統的後續構建”。^①莫爾特曼把上帝的創造過程分為三個階段：起初的創造、歷史中的創造、天國的末世創造。^②在他看來，上帝持續的創造（即上帝在歷史中的創造）以及未來在榮耀國度中創造的完成就是受造物不斷進化直至最終實現完滿的過程，在此過程中，上帝藉着其第三位格聖靈寓居於受造物之中，以開展“他的創造、他的保存、他的更新以及他的完成的活動”。^③

麥菲“身體模型”觀念中的“世界”

在麥菲的“身體模型”觀念中，“世界”^④指的是全體受造物，“上帝同宇宙整整一百五十億年的歷史及其中的全部實體與居住者相關聯”。^⑤她認為，每個受造物都是一個獨特的個體，都有其特殊的內在價值，都是上帝身體不可或缺的組成部分，而且，因為生於共同的母體，具有共同的起源，他們之間相互聯繫（interrelatedness），相互依存（interdependence），各種受造物彼此之間亦具有親緣關係。^⑥這種相互聯繫的觀點是當代生態神學的核心主張，^⑦具有很大的社會與倫理價值，凸顯了生態公正的原則，恰好契合了馬丁·布伯的“我—

^① 莫爾特曼：《創造中的上帝：生態的創造論》，隗仁蓮等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第269頁。[Jürgen Moltmann, *Chuang zao zhong de shang di: sheng tai de chuang zao lun*, trans. KUI Renlian, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 269.]

^② 同上，第127頁。

^③ 同上，第21-22頁。

^④ 在麥菲的文章中，universe（宇宙）、world（世界）、earth（地球）基本上指同一事物，即由人類及其他受造物共同組成的生命共同體。

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

^⑥ Ibid., 104-105.

^⑦ 總部在澳大利亞阿德萊德市的“地球聖經小組”提出了六條以生態為導向的釋經原則，指出地球及其中的受造物遵循：內在價值原則、相互聯繫原則、發聲原則、目的原則、相互守望的原則、抵抗原則。參見David G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (London & Oakville: Equinox Publishing Ltd., 2010), 13-14. 神學家莫爾特曼亦提出“創造物共同體”的概念，強調受造物之間的關係和聯繫，主張從整體的、統一的視角來看待整個世界。參見莫爾特曼：《創造中的上帝：生態的創造論》，隗仁蓮等譯，第9-10頁。

你”之關係本體論。^①而且，三位一體的上帝本質上也是關係性的存在，“上帝在相互聯繫中實現其自身”。^②

麥菲的世界觀試圖消解人類在全體受造物中的優越性及中心地位，挑戰“人類中心主義”。她指出，宇宙是一個從簡單到複雜的多層系統，在這個多層系統中，“居於越高、越複雜層面的事物往往越脆弱，更加依賴於以下層面對其提供的支持”，^③而居於該系統最高、最複雜層面的是人類，所以人類對整個世界的依賴程度最大。此處，麥菲的潛台詞就是人並非世界的主宰，而是世界的產物，人類的存在源於世界的存在。這種思想事實上應和了《聖經》的主旨——“上帝中心主義”，即上帝是宇宙的主人，上帝創造宇宙萬物是為其自身提供愛的對象，人只是所有受造物的一部分，上帝不是為了人類而創造世界，人也不是創造的尺度。上帝讓人類擁有他的形象，是要賦予了人類特殊的使命，管理其他宇宙事物，做上帝的“管家”。這種“管理”是“保護”和“照顧”，而非“踐踏”和“掠奪”。人對自然的濫用源於人對上帝的離棄，人和自然之間建立和諧關係的前提乃是人對上帝的順服。^④

此外，麥菲與其他女性主義神學家一樣，努力消解精神同物質之

^① 根據布伯的觀點，人與人、人與上帝、人與世界皆是相互的關係性存在，“我”以“你”的存在為前提和支撐，這是一種平等互惠的伙伴關係。布伯之關係本體論最終要把人們引向“永恆之你”，但此終極目標不是以離棄世界為代價，而恰恰是要在同世界的“我一你”關係中來經驗上帝。馬丁·布伯在關係的框架下突出了世界的意義和地位，人在世界之中同上帝相遇，宰制、壓迫世界就是對上帝的離棄。他宣稱“人生不可被劈成兩截，一半是與上帝的本真關係，一半是‘我一它’與世界的非本真關聯。因為你決不能虔心祈禱上帝又無情利用世界”。參見馬丁·布伯：《我與你》，陳維綱譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第94頁。[Martin Buber, *Wo yu ni*, trans. CHEN Weigang (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 94.]

^② 參見毛麗婭：《〈聖經〉的生態思想》，載《宗教學研究》，2008年第2期，第99頁。[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：《從生態批評的視閥解讀〈聖經〉——兼論“人類中心主義”》，載《解放軍外國語學院學報》，2010年第1期，第85-88頁。[ZHOU Yali, “An Eco-critical Interpretation of the Bible: On ‘Anthropocentrism’,” *Journal of PLA University of Foreign Languages*, no.1 (2010): 85-88.]

間的絕對二元對立。她認為，傳統基督教的創世、救贖、末世等主題都是在述說上帝的作為，強調精神的重要性，卻把受造物等物質現實拋在一邊置之不理，以至於“這個上帝沒有居住在受造物之內，事實上，該創世故事預設了精神和物質是截然對立的，它們之間存在着一種等級制關係”。^①在麥菲看來，這種精神同物質之間的二元對立，加上傳統基督教尤其是新教所宣揚的“客旅觀”造成了人們對物質世界的貶抑，使人類喪失了對世界的歸屬感和眷戀，這也是人類轄制世界萬物、濫用世界資源的一個重要原因。她因而提出“身體模型”的觀念，把世界視為上帝的身體，這樣上帝就存在於這個世界之中，二者因此具有連續性、一致性。人類在此岸世界就可以同上帝相遇而無需等到彼岸世界，從而對世界的歸屬感亦會增加，更加熱愛地球家園。^②

麥菲“身體模型”觀念中的“上帝”

麥菲以“身體模型”對基督教傳統中上帝的“帝王模型”（the Monarchical Model）提出批評^③並討論上帝的超越性與臨在性問題。她認“帝王模型”從以下幾個方面造成了上帝同世界的疏離：一、根據“帝王模型”，上帝猶如一個具有絕對主權的“帝王”，依據其自身的意志來統治世界，但此世界僅僅局限於人類的世界，宇宙中的其他受造物則被排除在外。人類作為上帝的臣民，要以絕對的順服來接受上帝的統治。二、上帝同世界之間的關係以距離和差異為標誌，上帝的權力覆蓋了他統治的世界，但上帝同世界之間沒有內在的關聯，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.

帝本身並未真正參與到世界的事務中來。^① 因此，麥菲認為，傳統基督教過度強調上帝的超越性，從而割裂了上帝同世界之間的一致性和親密關係。

麥菲強調，她的“身體模型”旨在“用一種臨在的方式思考上帝的超越性”^②。在她的模型中，上帝同世界之間的關係如同人類的靈魂同身體之間的關係，其中上帝是全體受造物的靈（spirit），是他們的生命氣息，不僅僅是人類，其他的受造物也有上帝的靈，他們都依賴上帝所賦予的生命氣息而獲得生命，“我們每一個人，連同這個身體的其他任何一個部分憑借我們吸入與呼出的每一口氣而將我們的存在歸因於上帝”^③。麥菲用“上帝的靈”來描述上帝的超越性，重在強調上帝是宇宙的源頭，賦予了宇宙以生命及能量，這種生命能量從上帝散發出來，源源不斷地維持着受造物的生命。^④ 可以肯定的是，麥菲的這一觀點在某種程度上同莫爾特曼的“聖靈的創造”觀異曲同工：上帝的靈是生命的氣息，內在於萬物之中，並不是一個外在的居高臨下的指揮者和控制者。但是，麥菲不僅承認上帝的超越性，實際上更強調上帝的臨在性。她提出“生殖模型”（the procreation model），強調宇宙萬物由上帝而生，上帝是萬物的源頭，世界是上帝的身體：“上帝在身體化的過程中藉着身體化來傳達、表現自我。”^⑤ 世界因而同上帝之間有了親緣關係，成為一致的整體。

另外，麥菲的“身體模型”強調了上帝的物質性，這是為了在上帝和世界之間創造一種連續性，突出二者之間的親緣關係，進而說明上帝的臨在性。她還用靈魂與身體之間的關係來解釋上帝同世界的關

^① 參見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 這是麥菲建構的發散模型（the emanation model）。參見Ibid., 153。

^⑤ Ibid., 150.

係，展示二者之間存在的一致性和連續性：兩者在本質上相互關聯，並非兩種截然不同的存在。^① 麥菲的這種思想與傳統基督教神學所強調的“上帝是個靈”（約4:24a）的觀念大相徑庭，根據傳統神學，上帝和世界之間存在着不可逾越的鴻溝。^② 而且，上帝的臨在性一定要通過物質的形式來實現嗎？答案是否定的。正如麥菲本人所承認的：“臨在性不單單是克服超越性的空間距離，還包括對弱勢群體及被壓迫者的徹底的愛。”^③ 這種徹底的愛是基督教自始至終的主旨。上帝的本質是善、是愛，出於愛而創造世界，一如莫爾特曼所言，上帝的創造是“善的自我傳播”^④。上帝與世界之間的一致性體現於上帝對世界永恆不變的愛，而耶穌基督降世為人，他一生的事工、受死、復活及救贖則把上帝對世界的愛顯明出來。上帝既然定意要愛這個世界，就絕不會同世界隔絕，而是要融入世界。

第三，麥菲的“身體模型”把全體受造物看成是上帝的身體，是上帝的一部分，世界存在於上帝之中，並稱之為“萬有在神論”（panentheism）。作為上帝之身體的世界構成了上帝不可或缺的一部分，確切地說，世界必然分有了上帝的部分特性。因此，有學者對此提出質疑：如果世界是上帝的組成部分，世界依賴於上帝而存在，那麼反過來，上帝也依存於世界。以此類推，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 傳統神學認為，只有屬靈的上帝才不會受到有形的物質世界的各種限制，才會永恆不朽。比如加爾文曾宣稱，“神的本質是屬靈的……神屬靈的本質也禁止我們認為神有任何屬肉體的方面。”參見約翰·加爾文：《基督教要義》，錢曜誠等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年，第96-97頁。[John Calvin, *Ji du jiao yao yi*, trans. QIAN Yaocheng, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010), 96-97.] 現代福音派神學家艾利克森（Millard J. Erickson）也提出，“上帝是靈……上帝既不是由物質構成的，也不具有物質性。”參見米拉德·J.艾利克森：《基督教神學導論》（第二版），L.阿諾德·休斯塔德編，陳知綱譯，上海：上海人民出版社，2012年，第113頁。[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 莫爾特曼：《創造中的上帝：生態的創造論》，隗仁蓮等譯，第107-108頁。

味着上帝不存在？換言之，離開了世界的上帝是否是不完整的上帝？再言之，世界有其開端，這是不是說上帝並非“自有永有”？^①

麥菲“身體模型”觀念中的“身體”

麥菲依據經文“道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理”（約1:14a）建構了“身體模型”的觀念。她認為基督教其實是重視身體的宗教，身體是上帝的表達，通過身體的中介，我們得見上帝。但她的觀點又有別於基督教傳統教義，即耶穌基督是上帝的道成肉身，是上帝可見的形象。在她看來，這樣的宣稱把上帝局限在一個地方，局限在耶穌基督一個人身上，且上帝肉身的生命只有三十年，這與後現代宇宙觀無法相容，^② 因此，她指出耶穌基督僅僅是一個範型（paradigm）。她還引入“宇宙基督”^③ 的概念，旨在揭示上帝之身體的形狀（shape）和範圍（scope）。麥菲把耶穌的事工歸為三類：第一類是耶穌所說的比喻，這是解放貧窮者和被壓迫者的解構過程；第二類是耶穌醫治身體疾病的事工，這是實現身體可持續性的重構過程；第三類是耶穌基督同罪人同席的就餐禮儀，表明耶穌基督完全的接納和愛，這是一個前瞻的過程。^④ 在此基礎上，麥菲總結說，“耶穌的故事表明，上帝的身體包括萬有，尤其是那些貧困者及被遺

^① 參見許志偉：《基督教神學思想導論》，北京：中國社會科學出版社，2001年，第58頁。[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 根據帕利坎（Jaroslav Pelikan）的論述，“宇宙基督”這一概念可以追溯到公元4世紀，那時的宗教哲學家們開始把耶穌的身份確立為上帝的邏各斯（Logos），作為上帝化身的邏各斯，耶穌基督同整個宇宙之間存在着密切的關係。帕利坎在其作品中對“宇宙基督”的概念作出了詳細的闡釋。參見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.

棄者，”^①在這些貧困者及被遺棄者當中，自然作為“新貧族”（new poor）^②是不容忽視的。宇宙萬物作為上帝的身體，是上帝的表達和臨在，上帝通過宇宙萬物彰顯自己，因此，萬物在上帝的眼中都是極其寶貴的。上帝看重他的身體，他要醫治他的身體免於毀壞，上帝拯救的對象不是他身體的部分——人類，而是其身體的全部——全體受造物，他要恢復和諧美好的宇宙秩序。^③

麥菲特別指出，“傳統基督教一直否認、克制、甚或是鄙視身體，尤其是女性的身體以及自然界的各種身體”，^④這種看法是西方生態女性主義神學家的普遍觀點。他（她）們認為，基督教神學在發展過程中受到希臘哲學二元論的深刻影響，根據二元論，男性等同於理性和靈性，更接近上帝，而女性和自然則等同於物質，處於這個等級體系的最底層，因此“基督徒必須在肉體內過着屬靈的生活，其傳統意義就是人要盡可能擺脫肉體的實在”。^⑤比較極端的思想（如諾斯替主義和摩尼教）更認為物質和身體是邪惡之源，因而倡導禁欲主義，希望通過克制肉體的欲望甚至虐待身體獲得完美的靈性。^⑥還有女性主義神學家們提出，在壓迫女性及女性的身體這件事上，古代教

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

^② 在麥菲看來，人類的活動使自然界受到嚴重破壞，自然界其他部分的生命力與生存力受到威脅，受造物的整全被打破，自然從而成為“新貧族”。參見Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 164-167. 另可參見美國生態女性主義學者卡羅琳·麥茜特的“自然之死”的論斷。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來，這是當代女性主義運動和生態運動發展的一個顯著結果。這兩個運動都是以尋求平等和解放為目標，女性要擺脫男性對她們的經濟和文化束縛，而自然要從人類無節制的盤剝利用中獲得解脫，這個共同的目標將二者聯繫在一起。但二者之間的聯繫卻可以追溯至遙遠的古代，至少在科技革命之前，那時人們就已經把自然（尤其是地球）看作是哺養萬物的母親。參見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.

父們亦起到了推波助瀾的作用，他們推崇父權制文化，把男性置於統治者的地位，認為女性及其身體是對男性的最大誘惑，為了避免男性陷入這種誘惑之中而跌倒，對女性及其身體進行壓迫則是天經地義的。^①

然而，對於女性及其身體的厭惡是西方傳統對《聖經》的一種誤讀。細查《聖經》中有關身體的論述，神學家們發現了另外的解釋：人是由內在和外在兩部分構成，內在的非物質部分是靈魂，外在的物質部分是身體（*sōma*），人的存在是靈魂和身體的統一，二者缺一不可。^② 進一步而言，人的身體和靈魂二者既相互統一，又迥然有別。身體為靈魂提供了表達和行動的場所，而靈魂為身體注入了生氣並為身體提供指引，身體和靈魂的分離則意味着人的死亡。^③ 換言之，《聖經》文本並沒有輕身體而重靈魂，正如麥菲所言，“上帝不僅不恐懼肉身，而且喜愛肉身，甚至成為肉身。”^④ 作為人的必要組成部分，身體跟靈魂具有同等的重要性。美國天主教學者普羅克斯（Mary Timothy Prokes）也指出，身體的意義源於創造主，人類以身體和靈魂相結合的形式而存在，這是人類的特殊天職，為的是讓人類擁有上帝的形象和樣式。^⑤ 上帝出於愛而創造，上帝看他所創造的一切都是好的，其中包括人的身體：“豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的。”（林前6:19）

需要指出的是，根據《約翰福音》1:14b，“道成了肉身，……我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光”，這句經文明確指出上

^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. 在普羅克斯看來，上帝的形象和樣式就是三位一體。這個三位一體的模型，普遍存在於造物界，而人類則受到特別的呼召而具有三位一體之上帝的形象，參與完成上帝的啟示工作。參見Ibid., 65-73.

帝的“身體”是耶穌基督，而非其他。但麥菲將“身體”等同於“世界”，認為把耶穌基督當作上帝的道成肉身是對上帝的限制，試圖用全體受造物來取代耶穌基督，她的這種建構則偏離了主流基督教傳統，實質上是只承認耶穌基督的人性，否認了他的神性。否認耶穌基督的獨特性以及基督是上帝的道成肉身，這相當於是在撼動基督教的傳統根基，因為“不承認耶穌基督曾以肉身存在這一歷史現實則動搖了基督教信仰的各個環節”。^①

結語

麥菲的“身體模型”把被壓迫者、被邊緣化群體（尤其是自然）都納入上帝之愛與拯救的視野之中，以關心甚至是敬畏的態度來對待自然，其理論貢獻具有較強的倫理意義，值得肯定。瑪麗·格雷極為認同麥菲提出的基督面向自然等弱勢群體的三種事工，^②但也指出一個麥菲尚未解決的問題，即世界作為上帝的身體這一隱喻同上帝臨在的具體性之間的關係。^③如何解釋物質世界中的事物要面臨衰老和死亡的現實？蘿特對麥菲提出的疑問是，既然上帝對世界的愛是兼容並包的，那麼如何看待罪的問題，以及自然選擇過程中存在的適者生存的問題？這些對於弱勢群體而言都是極為殘酷的現實，麥菲似乎並未解決這個張力。^④

香港女性主義神學家郭佩蘭則指出麥菲的生態基督論忽略了其他宗教的貢獻，雖然麥菲僅僅認為西方的基督教沒有給予自然以足夠

^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.

的重視，卻忽略了在亞洲的許多宗教中，自然一直是崇拜的核心。^①而且，在郭佩蘭看來，基督教並非如麥菲所言，是反生態的，不關心自然，相反，在《新約》耶穌和保羅傳講的信息中，他們大量論及自然。^②她進一步指出，耶穌本身就是一個出生於被殖民國家的農民，鑒於這種特殊的身份，關注自然，關注貧窮人，這在耶穌的生命中乃是自然而然之事，無需刻意把耶穌對被壓迫者的關懷擴展到自然。^③郭佩蘭總結說：“生態正義從一開始就是耶穌教導的核心內容，……社會生態離不開自然生態。”^④

作為20世紀西方生態女性主義神學的代表人物之一，麥菲的“身體模型”神學觀念在一定程度上提升了身體、物質、世界的地位和價值，肯定了事物之間相互聯繫、相互依存的特徵，這些觀點對於喚醒人們的生態意識，解決生態環保的問題具有很高的理論和實用價值。但麥菲在提升世界之地位的同時卻降低了上帝的地位，太過於急切把上帝從天上拉到世間而犧牲了上帝的超越性。她把世界看成是上帝的身體，突出和強調上帝的物質性，這種旨在化解二元對立的神學建構在一定程度上混淆了上帝和世界之間的界限，實際上取消了上帝的神性。因此，麥菲的這個大膽挑戰傳統的“身體模型”神學觀念是否有利於基督教神學的健康發展，還有待於時間證明。

^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.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [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.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 馬丁·布伯：《我與你》，陳維綱譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年。
[Buber, Martin. *Wo yu ni* (I and Thou). Translated by CHEN Weigang. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 約翰·加爾文：《基督教要義》，錢曜誠等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，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：《基督教神學導論》（第二版），L. 阿諾德·休斯塔德編，陳維綱譯，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.]
- 毛麗姪：《〈聖經〉的生態思想》，載《宗教學研究》，2008年第2期，第99-105頁。[MAO Liya. “The Ecological Thought of the Bible” . *Religious Studies*, no.2 (2008): 99-105.]
- 莫爾特曼：《創造中的上帝：生態的創造論》，隗仁蓮等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年。[Moltmann, Jürgen. *Chuang zao zhong de shang di: sheng tai de chuang zao lun* (God in Creation: an Ecological Doctrine of Creation). Translated by KUI Renlia et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 許志偉：《基督教神學思想導論》，北京：中國社會科學出版社，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：《從生態批評的視閥解讀〈聖經〉——兼論“人類中心主義”》，載《解放軍外國語學院學報》，2010年第1期，第84-88,99頁。[ZHOU Yali. “An Eco-critical Interpretation of the Bible: On ‘Anthropocentrism’.” *Journal of PLA University of Foreign Languages*, no.1 (2010): 84-88,99.]