

# 后现代语境下的妇女主义 圣经批评述评

A Critical Introduction to the Womanist Critique on  
the Bible in the Post-modern Context

郭晓霞

GUO Xiaoxia

282

**Abstract:** This essay offers a critical introduction to the womanist critique on the Bible, focusing on Black feminist theology, Asian feminist theology and other Third World feminist theologies. The author seeks to outline and evaluate them from two aspects. First of all, the womanist critique is based on indigenous female experiences. Secondly, it deals with basic theological subjects, namely the doctrine of God, Christology and hamartiology as they relate to the gender of God or Jesus, the relationship between Jesus and women, and sin and salvation as they relate to Eve and Mary. The author believes that the womanist critique has expanded the sphere of biblical criticism through its perspectives on gender, community and class.

**Keywords:** feminism; womanist; biblical criticism; doctrine of

God; Christology; sin

“女性主义”和“妇女主义”是西方妇女解放运动中两个不同但又密切联系的概念。广义上，“女性主义”是西方各种妇女解放运动的总称，它的发展经历了几个不同时期。“妇女主义”发端于 20 世纪 60 年代的黑人女性主义，除反对性别歧视外，妇女主义还反对种族歧视和阶级压迫。“女性主义”与“妇女主义”的差异影响了圣经批评。

## 一、女性主义、妇女主义和圣经批评

女性主义圣经批评与西方女性主义运动相伴而生。女性主义运动开始之际，一些女性积极分子意识到妇女解放运动的最大障碍来自教会。西方教会常把圣经作为校样性的标准文本（proof-texts）以判定让妇女保持在公共场所以外的合理性和否定妇女投票权的合理性。出于政治的需要，女性积极分子不得不从女性自己的角度阐释被男性引证以阻碍其发展的圣经经文。具有里程碑意义的成果是美国女性主义运动领袖凯蒂·斯坦因（Elizabeth Cady Stanton）于 1895 年编辑出版的《妇女圣经》一书，它拉开了女性主义圣经批评的序幕。早期很少有妇女在圣经或神学研究领域受到职业性的学术训练，基本思路是把问题定位在圣经文本本身，认为圣经是一个包含歧视妇女思想的父权制文本。

这之后直到 20 世纪 70 年代，女性主义圣经批评一直处于一个较为沉默的时期。进入 70 年代以后，女性主义圣经批评家不再仅仅满足于指出妇女在历史中的缺席与被否定，而是开始探索新

的历史问题，以新的方法思考新的宗教历史，即根据女性经验、女性在场重新修订传统神学中的各种教义（如关于上帝，不再是男性神，而具有各种形象，要么以女性为中心，要么既是男性又是女性），提出有关教会的新理解（对等级教会结构的质疑），创造新的女性形象（如圣母马利亚不再是“温和的圣处女”，而是一个与上帝合作的独立女性，夏娃不再是所有恶魔之母，而是一个追求智慧的女性），建立了新的宗教仪式（在有关妇女的叙述中，她们均为积极主动的）。总的看来，第二阶段的女性主义圣经批评在方法上更加多样化，批评也更为自觉，对圣经与基督教传统的态度基本上不再局限于否定与批判，而更多地以基督信仰为中心，在女性主义视野下重建圣经隐没的阴性传统，进而把目光聚焦于解放的未来。也就是说，不论圣经传统中对妇女有再多的父权制偏见，女性主义圣经学者仍将“继续拥护圣经内容的价值”<sup>[1]</sup>。女性主义学者为取得圣经学术界的认可，积极著书立说，女性主义圣经批评蔚为壮观<sup>[2]</sup>。

20世纪90年代以后，女性主义圣经批评进入一个复杂多变的新时期。一方面，术语“女性主义”已不再充分描述和涵括所有有关涉妇女的分析和思想阐释。在已建立阐释过程中包含妇女的有效性和必要性后，女性主义圣经批评家正从事与探索能区分不

<sup>[1]</sup> Letty Russell, *Feminist Interpretations of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 4.

<sup>[2]</sup> 比较有代表性的如：达莉（Mary Daly）的《超越上帝之父：导向妇女解放哲学》（1973）、《教会和第二性》（1975），特丽波（Phyllis Trible）的《上帝与性别修辞》（1978）、《恐怖的文本》（1984），温德尔（Elisabeth Moltmann-Wendel）的《女性主义神学景观》（1986），萝特（Rosemary Radford Ruether）的《性别主义与上帝言说》（1983），菲奥伦查（E.S. Fiorenza）的《以她为念》（1983）等。

同妇女组群的各种特征与本质的工作。换言之，在后现代社会，以妇女为中心的圣经阐释应该审查社会和经济的阶层、种族、国家和性定位，而这些因素又关涉圣经文本中的文学角色、现存文本中所体现的信仰以及古代和当代社会中的妇女状况。这种新的发展趋势具体表现为：

第一，女性主义圣经批评不再局限于对传统神学的批判和女性主义圣经批评的建构，其批评方法更加多样化，批评主题从关注历史、神学更多地转向关注读者和文本的文学问题。

第二，女性主义圣经批评者立场的分化明显加剧。根据欧丝柯（Carolyn Osiek）的分析，女性主义阐释圣经的立场可分为五大类。1. 忠诚派（Loyalist），主张圣经来自神的启示，是神的言说，故其本质不可能有压制的成分，即或有，也只是释经者与释经传统的错误而非圣经本身的问题，代表人物是苏珊（Susan Foh）。2. 抗拒派（Rejectionist），认为圣经及教会传统充满了根深蒂固的父权制思想，必须完全摒弃。此派以达莉为代表。3. 修正派（Revisionist），认定圣经中的父权体系是基于历史性而非神学性的限制，但传统可以革新，角度可以更正。此派从圣经文本本身化解圣经传统中的父权文化，以特丽波为代表。4. 解放派（Liberationist），认为圣经的中心信息是人类的释放，女性主义阐释的目的在于使圣经中拯救男人的信息普遍化。解放派以菲奥伦查和路瑟为代表。5. 升华派（Sublimationist），主张从圣经的传统象征中（如以色列为耶和华的妻、教会为基督的新妇）寻索永恒的女性形象<sup>[1]</sup>。其中，修正派和解放派影响最大，升华派不成

<sup>[1]</sup> 关于女性主义圣经批评不同立场派别的划分，参见 Carolyn Osiek, “The Feminist and the Bible” in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. A. Yarboro Collins (Atlanta: Scholars Press, 1985), 93-106. 穆凯 (Heather A. McKay)

气候。

第三,女性主义圣经批评不再仅局限于白人妇女的读经经验,其关注对象更加普遍化。在解构主义理论的旗帜下,女性主义圣经批评解构“妇女”和“女性主义者”的意识结构,进而解构妇女在种族、阶层、文化、宗教中的附庸身份,由此作为“白种女士(White Lady)”的“它者(the other)”所具有的女性主义身份也就得到确认。于是,全球妇女在新的语境中进入多角度、全方位对话。黑人女性主义圣经批评、亚洲处境女性主义圣经批评、其他殖民地女性主义圣经批评悄然兴起<sup>[1]</sup>,并具抗衡鼎立之势。这些批评均从种族立场出发、根据本土妇女的经验解读圣经文化,

---

也对此有所介绍,可参见 Athalya Brenner, ed. *A Feminist Companion to Reading the Bible* (Sheffield: Academic Press, 1997), 69-75. 也可参见刘秀娟的论文:

《主体、经验与妇女释经》,载《中国神学研究院期刊》,1999年第27期。

<sup>[1]</sup> 黑人女性主义圣经批评的著述可参见: Delores William, *Sisters in the Wilderness* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993); Jacquelyn Grant, ed. *Perspectives on Womanist Theology* (Atlanta: ITC Press, 1995); 安东尼·平:《上帝,为什么?——黑人·苦难·恶》,周辉译(香港:汉语基督教文化研究所,2005年)。亚洲处境女性主义圣经批评的著述可参见: Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990); Wong Wai Ching, "Negotiating for Postcolonial Identity: Theology of 'the Poor Woman' in Asia," in *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.16, no.2 (2000); 黄慧贞:《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》,载《中国神学研究院期刊》,31(2001):39-51; 黄慧贞:《性别意识与圣经诠释》,香港:香港基督徒学会,2000年。第三世界其他女性主义圣经批评的著述可参见: Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000); Letty M. Russell, Kwok Pui-lan et al, ed., *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster Press, 1988); Ursula King, ed. *Feminist Theology from the Third World: a Reader* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994); Laura E. Donaldson, Kwok Pui-lan, ed., *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse* (New York: Routledge, 2002); Cheryl J. Sanders et al, "Roundtable Discussion: Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective," in *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.5, no.2 (Fall 1989):83-112.

具有妇女主义<sup>[1]</sup>的特点，可共同称之为妇女主义圣经批评。正如米琳（Pamela.J.Milne）所指出的，“第三阶段（当代）女性主义圣经批评比第二阶段在成员组成上具有更多自我意识的非职业性成员，并减弱了美国的中心地位，这一阶段不仅关注圣经传统中的妇女，而且也关注各种社会、历史背景中的妇女群体”<sup>[2]</sup>。这样，随着女性主义运动的发展，当代圣经批评已经从女性主义批评悄然转向妇女主义批评。

本文主要对黑人女性主义圣经批评、亚洲处境女性主义圣经批评、第三世界其他女性主义圣经批评为核心的妇女主义圣经批评进行评介。

## 二、妇女主义圣经批评的基本原则： 本土妇女的经验

妇女主义圣经批判仍然主张以“女性经验”作为批判原则，但是为了对抗白人妇女经验对其他女性经验的忽视和歧视，妇女主义圣经批评突出强调以“本土妇女经验”为基本原则，包括三个方面：一是民族经验，二是本土宗教、神话、文化遗产，三是

---

<sup>[1]</sup> “妇女主义”这一术语最早出自美国黑人女作家艾丽斯·沃克的散文集《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》，用以反抗白人女性主义的欧洲中心主义。柴·奥·奥古尼艾米等黑人批评家进一步完善了妇女主义理论，第三世界批评家将后殖民理论渗入其中，亦深化了这一理论。如 C.T.莫汉蒂（Chandra T. Mohanty）的《在西方的注视下：女性主义学识与殖民话语》、斯皮瓦克的《属下能说话吗？》将女性主义与后殖民主义结合起来，批判西方白人女性主义的霸权思想。

<sup>[2]</sup> Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Reading the Bible* (Sheffield: Academic Press, 1997), 58.

女性的经验。

### （一）民族经验

身份认同是当代西方社会思潮中一个很重要的概念，以“地域空间”为思考点。对当今女性主义而言，运动的目标之一就是寻求跨国联盟，串联不同国家、地区的妇女，共同为翻转女性弱势地位而努力。但是，第一世界妇女和第三世界妇女身份建构的过程固然有异，即使同在第三世界但不同国家、地区的妇女，所面临的认同问题也往往有极大差异。鉴于此，妇女主义圣经批评以民族经验作为身份认同的起点，也作为本土妇女经验的基础。

第三世界的妇女认识到自身身份的复杂性。相对于西方白人妇女，她们具有第三世界、妇女双重身份和种族、性别、阶级三重压迫。对于一个第三世界的妇女基督徒来说，她比本土的妇女还多了一种身份，具有三重身份——第三世界，基督徒，妇女。相对于西方的帝国文化及语言，第三世界只是一个附属于她们的“它者”；相对于第三世界多元而丰富的宗教文化传统，基督徒只是一小群外国势力的附庸者，是本土国族文化的“它者”；相对于主宰权力及建制中心的男性及其主导的价值，妇女是赖以生存和赋予定义的“它者”。但是，在民族经验下，第三世界的妇女首先反抗的是来自西方的帝国主义文化。面对来自西方白人女传教士对第三世界妇女的描述——无知、愚昧、受压迫，妇女主义圣经批评者立足于本民族经验批判西方传教士所具有的帝国主义文化优越感，但同时却显露出自我身份的困惑。正如郭佩兰所表述的，作为一个来自无圣经文化背景的中国女性，在基督徒和中国人的身份之间，她产生了困惑，因为她感觉传教士所宣扬的“教会之外没有拯救”这句话很傲慢，侵犯了她的民族尊严，这句话意味着要谴责她的没有基督教信仰的祖先、母亲和家人不能获得拯救

而下地狱<sup>[1]</sup>。由于肩上担负的沉重的历史重担，中国基督徒必须向中国人民辩解：我们不是外国侵略者的工具，我们也没有和侵略者充当同样的工具。

所以，以民族经验为基础接受和批评西方的基督教及其文化，这一要求使接收者和批评者陷入了一个两难境地——要么完全抵制和舍弃基督教文化，要么消除民族界限成为一个没有民族身份的基督徒。但是妇女主义圣经批评家指出，要在民族经验的基础上有选择地接受基督教文化作为民族斗争的源泉，同时有针对性地分析和批判基督教的帝国主义因素，从而提出建设本土化基督教<sup>[2]</sup>。

同时，还需要注意，建立于民族经验之上的民族意识很容易沾染上激进的民族情绪，从而遮掩女性的性别意识，甚至利用女性的性别意识。香港学者黄慧贞提醒道，“更为糟糕的是，对亚洲妇女而言，它（民族意识）使我们回到由后殖民主义民族主义者所发起的政治机构中，妇女只不过是多种压迫系统的受害者，她们唯一被拯救的出路是加入到战斗中和革命的男人并肩作战”<sup>[3]</sup>。关于性别意识和民族意识之间的冲突，妇女主义者的态度很明确——在民族意识消除了性别偏见之时，性别意识从属于民族意识。韩国学者郑景妍（Chung Hyun Kyung）说：“亚洲妇女爱亚洲男人，因为他们和我们分享了相同的尊严和斗争。我们的男人——父亲、丈夫、情人、朋友——被权力阶层、军事独裁者、殖民者迫害，我们感到愤怒和心痛。”但是妇女也不能因此停止对性别压

[1] Kwok Pui-Lan, “Mothers and Daughters, Writers and Fighters,” in *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, eds. Letty Russell, Kwok Pui-Lan (Louisville: The Westminster, 1988), 24.

[2] Kwok Pui-Lan, “Mothers and Daughters, Writers and Fighters,” 30-31.

[3] Wong Wai-Ching Angela, “The Poor Woman”: *A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women* (New York: Peter Lang Publishing, 2002), 108.



迫的反抗，“正如美国的黑人妇女运动，黑人男人质疑黑人妇女首先是黑人还是首先是女人，黑人妇女极为恼怒，认为自己无论什么时候，永远是二者的结合，是‘黑人妇女’。因此亚洲女人永远是亚洲女人”<sup>[1]</sup>。

## （二）本土宗教、神话、文化遗产

美国黑人女作家艾里斯·沃克在《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》一书中用“母亲的花园”隐喻黑人女作家所应该继承的文化传统，在沃克“母亲的花园”里有黑人民间宗教、黑人民间故事、民俗、口头追忆以及黑人音乐如爵士乐、巫歌、蓝调等，即一切民族文化。受此启发，其他国家和地区的妇女主义学者也主张继承本土宗教、神话和其他文化遗产，以此作为本土妇女经验的重要组成部分。

对第三世界妇女而言，基督教是一种具有文化侵略性质的外来文化，而第三世界妇女本身又身处在本民族文化之中，因此本民族文化成为她们看待和接受基督教文化的“先见”。妇女主义圣经批评主张立足于本民族的宗教、神话和其他文化遗产中探讨，突出本土妇女思想的特点。如韩国学者郑景妍所揭示的亚洲妇女信仰的特点，她们“信仰的中心不是耶稣、佛祖、孔子或其他任何一个占卜者，所有这些信仰对象都帮助妇女克服生活的困难，但没有一个统治她们的内在生活。她们精神的真正核心是生活本身”<sup>[2]</sup>。鉴于亚洲妇女信仰的特点，中国学者则进一步提出，中文圣经应该由希伯来圣经、基督教圣经、儒家经典，甚至道教和

<sup>[1]</sup> Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 35.

<sup>[2]</sup> Chung Hyun Kyung, "Following Naked Dancing and Long Dreaming," in *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, ed. Letty Russell, Kwok Pui-Lan (Louisville: The Westminster, 1988), 66.

佛教文本组成<sup>[1]</sup>。

### （三）女性的经验

本土妇女经验还包括作为女性所普遍具有的经验。在对于女性经验的分析上，妇女主义圣经批评与西方女性主义学者的观点一致。路瑟将女性主义圣经批评的意识形态批判原则归纳为“女性经验的呼吁”。她认为，“人类经验正是诠释循环之起点和终点……‘经验’包括对神圣的经验、对自我的经验与对群体和世界的经验，这些经验处在一种互动的辩证关系中……女性神学独特处不在于它把经验用作标准，倒是在于它是关于妇女的经验运用，那是昔日在神学思考中几乎被完全排斥了的”<sup>[2]</sup>。在女性主义圣经批评者看来，女性经验不仅包含女性的生理学、心理学等方面的特质，还指妇女的受压迫经验，更重要的是指“她们对父权社会压在妇女身上所制造出来的负荷，突然醒觉的经验”<sup>[3]</sup>。具体说来，女性主义神学家所谓的“女性经验”包括五个层面。第一，女性特有的月经、性体验及怀孕、生孩子等身体经验。这种经验又有一个社会反映，如年轻妇女害怕怀孕，中年妇女害怕绝育、绝经，妇女害怕被人强暴等。第二，社会经验，指社会或文化关于作为女人的经验。传统女性社会经验由男性定义，致使妇女的社会意象是：妇女不如男性重要，她们以家庭为活动领域，其唯一有价值的工作是生养孩子，而男人以整个世界为活动领域，其意义在于意志与工作。妇女被传统教育成一个抚养者、贤内助，

<sup>[1]</sup> 这一思想主要以海外华人郭佩兰为代表，其观点主要见于 Kwok Pui-Lan, “Discovering the Bible in the Non-biblical World,” in *Semeia* 47(1987).

<sup>[2]</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 12.

<sup>[3]</sup> 转引自刘秀娟：《主体、经验与妇女释经》，载《中国神学研究院期刊》，1999年27期，第111页。

强调的是身体而非意志。第三，女性主义经验，即对女性的社会经验的反映与剖析。由于社会经验阻止女性追求个人才智、发展才能，女性认识到她们需要表现自己的经验而非接受男人所限定的经验。她们呼吁得到命名自身的权利，要求与男人平等的权利。简而言之，女性主义经验就是质疑社会关于做女人的一切东西。第四，历史经验。女性主义者清晰地看到，妇女被绝大多数历史书排除出来，如果她们被包括进去的话，那将是一副绝妙的讽刺画。女性主义诠释学家正在重写这部分人的历史。第五，女性的个人经验，即每个女性独有的个体经验。

### 三、妇女主义圣经批评的基本议题

292

妇女主义圣经批评的主要特点是不同种族的妇女根据本土语境对圣经及其文化进行的建设性、创造性的重读和重写，基本议题涉及基督教的上帝论、基督论和罪论等核心问题。

#### （一）上帝论

女性学者们一致认为，圣经在男性中心主义意识形态的编辑和诠释下，极度轻视女性，致使上帝的形象充满了男权意识，上帝是国王、法官、统帅，实行统治、审判、惩罚，其品质源于实力、君权、万能的男性理念。西方女性学者以考古学、人类学对女神的发现与论证为有力证据，运用历史批评、文学批评、语义分析的方法，肯定上帝的女性形象，发掘圣经中的智慧女神，从而摆脱父权制的限制。

她们首先从圣经中有关女神崇拜的蛛丝马迹中搜索出上帝新形象的论证。她们发现，希伯来的上帝（Elohim）具有阴性的一面：Eloah 是闪族女神，El 为男神，Elohim 则是男神、女神的统

称；而且希伯来语“上帝同在”（Shekinah）的字面意思即表示一个女性的临在。特丽波还发现，希伯来词根 rhm 是子宫的隐喻，这个词的单数形式表明它仅属于女性特有的身体器官，复数形式意味着悲悯（compassion）、仁慈（mercy），引申为上帝的神圣之爱<sup>[1]</sup>。此外，还有学者注意到希伯来文“智慧”（Hokmah）与希腊语中智慧女神索菲娅（Sophia）有某种内在联系，力图发现圣经文本中智慧女神的传统。如温德尔通过对《旧约》智慧文学的解读，发现智慧被描绘成上帝的女儿、女伴，被称为姊妹、妻子、母亲、情人、女教师、女工程师等<sup>[2]</sup>。为了消除上帝的父权制意象，更有激进的女性学者提出要超越上帝的父亲形象<sup>[3]</sup>，建立新的三位一体<sup>[4]</sup>。

西方女性学者对上帝女性形象的论述丰富了基督教关于上帝的位格属性和临在形象的教义，破解了某种特定诠释被视为不可挑战的权威地位。在西方女性学者对圣经文本解读的基础上，第三世界的女性学者更多从自身处境出发，探讨可资利用的上帝的形象。以亚洲为例，韩国学者郑景妍在《再次为成为太阳而奋斗：

<sup>[1]</sup> Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 33.

<sup>[2]</sup> E.M.温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年，第94页。

<sup>[3]</sup> 最典型的代表人物是玛丽·达莉，她的著名名言是：“如果上帝是个男人，那么男人就是上帝。”在《超越上帝之父：通向妇女解放神学》一书中，她声称要阉割上帝之父。参见 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 19.

<sup>[4]</sup> 温德尔提出建立亚拿、马利亚和圣婴耶稣女性模式的三位一体。参见 E.M.温德尔：《女性主义神学景观》，第180-186页。英国学者斯里主张建立创造者、救赎者和抚养者无性别化的三位一体。参见 Nicola Slee, *Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2003), 32.

亚洲妇女神学介绍》一书归纳了亚洲妇女心中的基督教上帝的形象类型<sup>[1]</sup>，共有以下 5 种：

1.同时具有男性和女性两种形象的上帝。在亚洲妇女看来，上帝同时具有男性和女性两种形象，因为亚洲宗教文化中既有男神也有女神。亚洲妇女相信，上帝的包容性意象——男性和女性两种形象并存——能提升男女之间的平等和谐，使之建立平等的伙伴关系。

2.作为社团的上帝。亚洲妇女不是把上帝看作一个个体而是一个团体。这个团体以相互依靠、和谐共处、彼此成长为特征，每一个人在这个团体中都有自己的责任和义务，并以享有社团中的责任和义务为荣。而相互依靠、和谐共处、彼此成长的实现建立在权利平衡的基础上，所以在良好的社团中，上帝的形象不再是高居人类之上的独裁者，而是处在人与人关系中的社团结体。

3.在自然和历史中作为创造者的上帝。亚洲妇女相信，上帝是丰富多样而又美丽的宇宙的创造者。她们是在作为生育的母亲、厨师、花匠、作家、以及各种环境、氛围、生活的创造者的创造经历中体验到上帝的创造者形象的。当她们触摸自己的造物以及因创造所带来的伤痛时，她们体验到了生命之源——上帝。她们认为上帝参与了自己痛苦的创造历程，也参与了自己民族苦难历史的创造历程，并永远和痛苦者、受压迫者站在一起。

4.作为给予活力精神的上帝。坚韧、顽强的亚洲妇女把上帝看作自我权力和力量的体现者，上帝给予她们前进的动力和精神，而不是充当拯救者。她们认为，作为一个妇女，重要的是我在上帝之中，上帝也在我之中。

---

[1] 主要参见 Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 47-52.

5.作为母亲和女性的上帝。根据亚洲妇女和母亲的经验以及亚洲的女神宗教传统，亚洲妇女很容易将上帝看作和蔼可亲的母亲和优雅的女性。作为母亲和女性的上帝能够和她们交谈，倾听她们的故事，和她们一起哭泣，一起争取权力。

上述5种类型基本概括了亚洲妇女对上帝论述的情况。由此可以看出，亚洲妇女主要根据自己的女性经验、生活经验并结合传统文化、民族处境言说上帝，感性多于理性。

## （二）基督论

基督教信仰的核心在于耶稣基督，围绕耶稣基督展开的讨论和学说称为基督学。女性主义基督学关注三个问题，即基督耶稣的性别、耶稣对妇女的态度、耶稣和妇女的关系。

对西方的女性学者而言，耶稣的性别是一个让她们犯难的问题，不仅因为历史耶稣具有不可更改的男性形象，关键是西方教会以其男性身份规范人性以及上帝圣道，甚至压制女性，认为神以哪种形式的人显现，哪种形式的人就得拯救，而神没有以女人的形式显现，女人就不能按照男人得拯救的方式得神的拯救。所以女性学者们质疑：一个男性能拯救女性吗<sup>[1]</sup>？为建构女性自己的基督学，西方学者巧妙地绕过耶稣的男性身份问题，并以耶稣对妇女的良好态度、耶稣和妇女建立的和谐关系为耶稣的男性身份脱解，以其具有的人性包容身份上的男性。如耶稣在井边与名声不好的女人谈话，打破禁忌治愈患血漏的女人，接受一个妓女

[1] 萝特在《性别主义与言说上帝》一书中提出：一个男性的救赎者是否能拯救妇女？但对萝特而言，答案显然是肯定的。她说，“从神学意义来说，我们可以说耶稣的男性位格没有什么意义”，因为在她看来，耶稣超越男性身份宣告消除等级制度，“并在自己人格里寻求一种服侍和相互的新人性”。可参见 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 116-138.

为他涂抹香膏，宽恕行淫被捉的女人……这一系列叙事表明，耶稣以自己的行为实践俨然挑战了当时的父权制和性别角色刻板化的观念，体现出反抗世俗、主张两性平等的精神。

在妇女主义基督学中，耶稣的性别不是问题，尤其对中国妇女而言，男性本来就是她们解放的启蒙者、拯救者。正如上帝的男性意象和暗喻在一些文化中支持了男权统治，但在中国语境中，却用来讽刺性地挑战中国主流传统中父亲在家庭中的权威地位及其象征的等级制度。在西方女性主义学者看来，基督的概念和属性具有男性中心主义和性别等级性质，但是，第三世界的妇女却接纳了基督的概念和属性，并在新的语境中注入了新的意义。韩国学者郑景妍归纳出亚洲妇女经验中的基督形象有 6 种<sup>[1]</sup>，大致如下：

1. 受难的仆人。这是亚洲妇女神学中关于耶稣最普遍的意象。居于屈从地位、受苦受难的亚洲妇女将自己的经历和耶稣的屈从、受难经历联系起来，从受难的耶稣身上看到了自己受难的意义。一方面，耶稣受难的仆人形象体现的自我牺牲的人格精神感动着受苦受难的亚洲妇女，另一方面耶稣通过自己受难换取人类完满人性的业绩鼓舞着亚洲妇女继续奋斗。

2. 主。尽管这个意象有父权制的色彩，而且西方殖民主义曾用主耶稣的形象辩护他们对亚洲的经济、政治统治，但是亚洲妇女发现，这个主耶稣不同于未嫁之时的父亲之主、既嫁之后的丈夫之主、夫死之后的儿子之主，而是唯一爱她们、尊重她们的男人，所以亚洲妇女愿意从错误的权威中走出来，接受一个充分肯定她们自我价值的权威。

---

<sup>[1]</sup> 主要参见 Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, 27, 53-73.

3.以马内利（意为“上帝与我们同在”）。这是一个神学问题。郑景妍首先列举了印度神学家摩尼加·墨兰顿（Monica Melanchton）和韩国神学家李于中（Lee Oo Chung）对“以马内利”的神学讨论，最后指出，对亚洲妇女（基督徒和非基督徒）而言，“以马内利”的意义在神学之外，即肯定自我价值。换言之，亚洲妇女要通过自我奋斗开拓完满人性，即从“上帝与我们同在”（*God-with-us*）到“上帝在我们之中”（*God-among-us*）最终到“上帝就是我们”（*God-is-us*）。

4.解放者、革命者、政治受难者。从殖民主义、新殖民主义、贫穷、军事独裁、多重父权制压迫下获得解放是20世纪亚洲妇女的热望，所以，在她们的经验中耶稣自然成为解放者、革命者、政治受难者的形象。

5.母亲、妇女和萨满（Shaman）。根据亚洲女性神学家的观点，耶稣尽管具有生理上的男性性征，但其经历、品质却体现了一个母亲、妇女、受压迫者的特征，所以她们认为耶稣不但是“女性的弥赛亚”，甚至本身就是一个“女基督”。

6.劳动者和谷物。亚洲妇女从底层经验出发将身边辛苦勤劳的母亲、劳动者和受难的耶稣联系起来，耶稣从圣坛走入民间，走入生活。对于处在饥饿中的下层贫民而言，上帝最伟大的爱就是食物。当他们从土地上收获到用以维持生计的谷物时，他们发现了这句话——“上帝如此爱这个世界以至于派来他最爱的儿子”——的意义。在贫民的经验里，上帝通过其他相关的人给他们食物，上帝也将自己“最爱的儿子”——耶稣基督——给他们。

由郑景妍的归纳分析可知，亚洲妇女在传统基督观念中注入了亚洲处境的理解，而且亚洲妇女的基督论在第三世界具有普遍意义。管中窥豹，可以得出妇女主义基督论具有三个特点：一是



结合生活将耶稣的形象世俗化，二是根据女性自己的经验将耶稣女性化，三是在社会生活中给耶稣注入解放神学的思想。

### （三）罪论

罪是基督教神学中一个很重要的概念。在基督教教义中，人类因始祖亚当夏娃偷食禁果而犯下原罪，因耶稣为世人担当苦难而得救赎。在原罪与救赎这对范畴中，亚当对应耶稣、夏娃对应马利亚。原罪由女人而起，并由另一个女人来为救赎做贡献。这样，传统基督教二元对立思维模式将夏娃和马利亚置于两个极端：

夏娃	马利亚
不屈服的	屈服的
忧愁的	喜悦的
被诅咒的	被祝福的
黑暗	光明
罪	救赎
堕落	复归
定罪	赞扬
死亡	生命
失乐园	重获乐园
与恶魔结合	与上帝结合
性的	非性的

父权制强加在夏娃身上的罪性恰恰启发了女性主义者对父权制的批判。几乎所有的女性主义者都投身到一场清算父权制的斗争中，斗争的核心就是重新肯定夏娃的意义。尽管学者们分析角

度和分析方法各有不同<sup>[1]</sup>，但结论是一致的，即夏娃在父权制花园里对压抑妇女的势力敢于挑战，具有鲜明的女性意识。对于夏娃的叛逆者形象，第三世界的妇女和西方学者产生了共鸣，而对于压迫夏娃的男权社会和男性，第三世界的妇女在被殖民或半殖民的民族经验下批判力度相对减小，男女之间的关系相对缓和。

父权社会极力赞扬和推崇的马利亚对西方女性主义者来说是一个模棱两可的形象。关于马利亚的学说和观点不一，有学者认为，“马利亚形象自我矛盾的核心在于混淆了纯洁与性爱”<sup>[2]</sup>，也有学者认为，马利亚的矛盾在于她的处女身份和母亲身份共存，这个共存状态无法仿效，因而无法讨伐<sup>[3]</sup>。在西方女性主义者看来，马利亚既体现了男性所定义的无限的女性气质和无性的女人身份的荣耀（这是女性主义者极力批判和坚决舍弃的），又代表了女性崇拜的传统（这是女性主义者极力推崇和最终建构的）。总之，马利亚成为女性主义无法超越的二难困境。

但是，第三世界的妇女没有基督教学背景，很容易识破马利亚的圣处女身份并舍弃之。揭掉这层神秘面纱，马利亚就成为世俗的第三世界妇女了。如伊丽莎白·约翰逊（Elizabeth Johnson）认为马利亚的形象有穷人、边缘人（非婚怀孕）、暴力的受害者、

---

[1] 影响最为广泛的方法有 Phyllis Trible 的女性主义文学批评、Carol Meyers 的女性主义社会科学批评和 Phyllis Birds 的女性主义历史批评，关于三者研究的集中介绍可参见 Joseph Abraham, *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3* (Cambria: Paternoster Press, 2002).

[2] Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (London: The University of Wisconsin Press, 1982), 36.

[3] 如达莉说：“没有妇女能达到那个境界，它让所有的妇女都回到夏娃的状态，本质上加强了妇女低下地位的普遍性。”参见 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 62.

正义的先知、女人等<sup>[1]</sup>。

## 小 结

作为一种圣经批评方法，除依据女性共有的经验之外，妇女主义圣经批评主要以民族经验、本土宗教、神话、文化遗产等为基本原则，形成了不同于西方女性主义的圣经批评方法，基本议题涉及上帝论、基督论、罪论等基督教核心教义。总体上看，妇女主义圣经批评将西方女性主义圣经批评唯一关注的“性别压迫”拓展到“性别、族群、阶级压迫”的三位空间，一定程度上修正了女性主义圣经批评的偏颇，开拓了圣经批评的新空间。但妇女主义圣经批评要在充分肯定本土妇女经验的基础上，以开阔的胸怀和开放的眼光与本土以外的他者对话，以防囿于民族主义的狭隘意识以及陷入自我解构的苦境。

300

## 参考文献

### 西文文献

Abraham, Joseph. *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3*. Cambria: Paternoster Press, 2002.

Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Reading the Bible*. Sheffield: Academic Press, 1997.

---

[1] 转引自 Maurice Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* (New York, London: Routledge, 1995), 165.

- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Donaldson, Laura E. and Kwok Pui-lan., eds. *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. New York: Routledge, 2002.
- Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. ST. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000.
- Grant, Jacquelyn, ed. *Perspectives on Womanist Theology*. Atlanta: ITC Press, 1995.
- Hamington, Maurice. *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York, London: Routledge, 1995.
- King, Ursula, ed. *Feminist Theology from the Third World: a Reader*. New York: Orbis Books, 1994.
- Kwok, Pui-Lan. "Discovering the Bible in the Non-biblical World." In *Semeia*, 47(1987): 25-42.
- Osiek, Carolyn. "The Feminist and the Bible", in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. A. Yarboro Collins. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- Rigney, Barbara Hill. *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction*. London: The University of Wisconsin Press, 1982.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Russell, Letty. *Feminist Interpretations of the Bible*. Philadelphia:

Westminster Press, 1985.

\_\_\_\_\_ and Kwok Pui-lan, eds. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988.

Sanders, Cheryl J. "Roundtable Discussion: Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective." In *Journal of Feminist Studies in Religion* 5, 2 (1989): 94-97.

Slee, Nicola. *Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2003.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

William, Delores. *Sisters in the Wilderness*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993.

Wong, Wai-Ching Angela. "*The Poor Woman*": *A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

\_\_\_\_\_. "Negotiating for a Postcolonial Identity: Theology of 'The Poor Woman' in Asia." In *Journal of Feminist Studies of Religion* 16, 2 (Fall 2000): 5-23.

#### 中文文献

刘秀娴：《主体、经验与妇女释经》，载《中国神学研究院期刊》，1999年第27期，第109-128页。

E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995。

安东尼·平：《上帝，为什么？——黑人·苦难·恶》，周辉译，香港：汉语基督教文化研究所，2005。

黄慧贞：《性别意识与圣经诠释》，香港：香港基督徒学会，2000。

黄慧贞：《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》，载《中国神学研究院期刊》，2001年第31期，第39-51页。

**作者简介：**郭晓霞，河南大学。

**Introduction to the author:** GUO Xiaoxia, Henan University. Email: guoxiaoxia5@gmail.com