

特雷波的女性主義聖經詮釋及其神學¹

田海華

四川大學道教與宗教文化研究所教授

特雷波 (Phyllis Trible, 1932-) 是美國著名的女性主義聖經學者。一九六三年，她獲得哥倫比亞大學與聯合神學院的博士學位。之後，她在維克森林大學 (Wake Forest University) 與安多弗—牛頓神學院 (Andover-Newton Theological School) 任教。一九八〇年，她獲聯合神學院的《舊約》教授席，成為聯合神學院第四個獲得教授職位的女性，緊接着，成為第一個獲得巴德文 (Baldwin) 講座教授席的女性。那時，註冊讀博士課程的女性，並不多見，而能夠在大學擔任教職的女性，更是鳳毛麟角。一九九四年，她獲任「聖經文學會」 (Society of Biblical Literature) 會長。特雷波的聖經詮釋方法，側重於對聖經文本的文學分析與修辭批判。她具有突破性貢獻的兩部著作，一是《上帝與性態修辭》 (*God and Rhetoric of Sexuality*)，²二是《恐怖文本：對聖經敘述的文學與女性主義閱讀》 (*Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*)。³前者以《創世記》二至三章、《雅歌》和《路德記》中曾被人忽略的婦女為中心，強調用來描述上帝的女性形象，實現對聖經文本的「去父權化」 (depatriarchalizing) 目標。後者則以《聖經》中四個悲慘的婦女

1. 本文獲四川大學中央高校基本科研專項「女性主義聖經詮釋」 (skqy201422) 的資助，特此致謝。

2. Phyllis Trible, *God and Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).

3. Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984).

故事為線索，呈現女性受苦的經驗，以及上帝的沉默、缺席與對抗。特雷波以深厚的文本功夫與睿智的視角，建構了她的女性主義聖經詮釋，對當時的神學、政治與社會變革，產生了重要影響。可以說，在二十世紀的七十與八十年代，特雷波是女性主義聖經詮釋的翹楚，散發着耀眼的光芒，成為與舒士拿·費奧倫查（Elisabeth Schüssler Fiorenza）齊名的女性主義神學家。⁴

在斯坦頓（Elizabeth Cady Stanton, 1815-1902）的時代，保守的神學思潮與社會處境，使女性主義的聖經閱讀成為敏感而極具歧義的議題。因此，那些諳熟聖經批判與聖經語言的婦女學者，刻意迴避，而不願為斯坦頓提供幫助，也不願參與《婦女聖經》（*The Woman's Bible*）的編著，去挑戰父權制的傳統。⁵半個世紀過後，這樣的情形發生了重大變化。二十世紀六十年代，隨着民權運動的高漲，美國激進的女性主義者戴利（Mary Daly, 1928-2010年）對基督教，尤其是天主教進行了嚴苛的抨擊。她直言厭惡《聖經》，並對《聖經》進行否定的閱讀。⁶在波士頓，

4. 柯林斯（John J. Collins）指出：特雷波將女性主義批判置入七十年代的聖經學術中，是先知先覺的學者。參 John J. Collins, *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005), p. 78。另參 C. Nunes & H. J. M. van Deventer, "Feminist Interpretation in the Context of Reformational Theology: A Consideration", *die Skriflig* 43 (2009), pp. 737-760。在該文中，作者將特雷波與舒士拿·費奧倫查視為女性主義聖經詮釋最重要的兩個代表人物，呈現了其重構論的基督教女性主義神學。
5. 參拙作，《斯坦頓與《婦女聖經》》，載《世界宗教研究》2015年第2期，頁109-115。
6. 一九六八年，她開拓性的著作《教會與第二性》（*The Church and the Second Sex*）出版，該書是作為對西蒙·波伏娃（Simone de Beauvoir）的名著《第二性》的回應而特別著述的。她無情地揭示了基督教對婦女同時進行「偽讚美」與「降格」這個「自相矛盾的歷史」，但是，她依然概述了在教會中婦女同男性建立「平等」與「伙伴關係」的可能。參 Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper & Row, 1968), p. 74。一九七三年，她放棄了這樣的觀點，出版了第二部著作《超越上帝聖父》（*Beyond God the Father*），呈現了她思想中比較激進的方面。她直指「父權宗教」象徵內容的核心，以及西方宗教「男性為中心」的話語。她集中於教會中一系列對婦女的壓迫上，相較婦女在制度上所受的從屬與迫害來說，她認為這更為潛意識，而且，更加深刻。她指出：「如果上帝是男性，那麼，男性就是上帝。在人類的想象力中，只要他被允許成為依靠的時候，神聖的父權就閹割了婦女。」參 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1973), p. 19。一九七八年，在她最為著名的《婦科／生態學》（*Gyn/Ecology*）中，她討論了印度的殉節風俗、中國的纏足、非洲女性割禮以及歐洲焚燒女巫的陋習，呈現了性別暴力和文化暴力，解構了所謂的父

特雷波曾多次蒞臨戴利的各種講座，受其影響與感染。但是，與戴利迥然相異，特雷波始終熱愛《聖經》，熱情擁護聖經傳統，堅信《聖經》豐富了她的靈性與生命。⁷因此，特雷波以聖經文本為中心，以修辭批判的方式，在傳統神學的框架下，力圖重構自由的基督教女性主義神學，尋索基督教傳統中解放神學的因素，從而希冀實現社會的轉化。為了回應激進的女性主義對《聖經》的否定和質疑，早期的特雷波認為《聖經》本身含有去父權化的原則，並因此提出了去父權化的詮釋學。

一、去父權化原則

一九七三年，特雷波在美國宗教學會（American Academy of Religion）發表了〈聖經詮釋中的去父權化〉（Depatriarchalizing in Biblical Interpretation）這一著名論文。⁸其中，她探查了《希伯來聖經》與婦女解放運動之間的相互關係。她不僅質疑了米利特（Kate Millett）將二者視為敵對關係的觀點。⁹同時，她也批判了戴利認為基督教就是壓迫婦女的宗教的觀點，即男性為中心的神話本身，無意中保持了對男女關係的惡意。¹⁰特雷波認為確實有很多的依據，表明《聖經》是反映男性之優越的文本，而且，她坦承自己曾經為此而掙扎。但是，她認為她越多參與婦女解放運

權制語言。從此，戴利有了「質的飛躍」，超越了父權制與基督教，邁向了激進女性主義，也邁向新的性分離主義。戴利揭示了婦女在父權制社會所受的抑制與多層的壓迫。她聲稱：所有這些都受到一種「施虐受虐儀式之綜合病症」（Sado-Ritual Syndrome）的激發，而基督教是具有「戀屍癖」的父權制的主流宗教，其象徵性核心的深處，是一幕施虐受虐的戲劇，是「痛苦十字架」的「戴着面紗的吸血主義」。戴利認為這些都要被早期賦予生命的「生命樹」的女神神話所取代。參 Mary Daly, *Gyn/ecology: the Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978), pp. 39, 79-83, 107。

7. Phyllis Trible, "Eve and Miriam: From the Margins to the Center", in Phyllis Trible et al, *Feminist Approaches to the Bible* (Washington: Biblical Archaeology Society, 1994), p. 6.
8. Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *Journal of the American Academy of Religion* 41(1973), pp. 30-48.
9. 米利特以弗洛伊德的理論說明父權制得到上帝的支持。為了表達對世界上所有女性的譴責，墮落的神話被設計出來。參 Kate Millett, *Sexual Politics* (New York: Doubleday, 1970), pp. 51-54。
10. Daly, *The Church and the Second Sex*, pp. 51-54.

動，對自由的理解就越多來自《聖經》。她指出：

我知道《希伯來聖經》來自男性為主導的社會，知道聖經宗教是父權制的，認識到這一宗教對婦女的不利影響，也知道肆意詮釋《聖經》的危險。但是，我對聖經信仰的堅信，有別於對聖經宗教的一般描述，它既不催生也不永久化地保持父權制，而是要起到拯救男女的作用。當婦女運動擯棄《聖經》，視之為無關緊要，或者譴責它起奴役作用的時候，就會誤入歧途。¹¹

由此，她認為去父權化詮釋學的任務，在於將聖經信仰轉化為無性別主義。而這一轉化是通過否定性別主義的主題而實現。¹²比如，在《希伯來聖經》中，她認為，雅威不僅具有陽性內涵，同時，具有陰性特徵，是父親，也是母親（何 11:1-11）。¹³特雷波引述諸多經文，說明上帝的母性形象也出現在《出埃及記》與《民數記》中，體現在對「以色列眾子」的眷顧。而且，這一母性形象，在第二以賽亞（賽 40-55 章）中尤為顯著。如此，她認為：「以色列之上帝的本質，在於對抗性別主義。」¹⁴

特雷波認為實現轉化的另一個途徑，就是對涉及男女之經文的重新詮釋。她以《創世記》二至三章中的耶典創造與墮落的故事為例，質疑傳統的父權化解釋。在這個創造故事裏，特雷波認為對女人的創造，來得最晚，但構成了創造的高潮。¹⁵而且，女人的到來，其語境是基於神聖判斷。因為，「主上帝說：『那人獨

11. Tribe, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", p. 31.

12. 同上。

13. 特雷波將《何西阿書》十一章 9 節譯為：「我是上帝（'el），並非男人（'ish），是你們中的聖者」。

14. Tribe, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", p. 34。作為隱喻的修辭，上帝之母親與父親相混合的形象，在第二以賽亞中有極為生動的呈現。參 Sarah J. Dille, *Mixing Metaphor: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (London: T & T Clark International, 2004)。

15. Tribe, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", p. 36.

居不好，我要為他造一個適合他的幫助者』」（創 2:18）。特雷波指出：在《舊約》裏，「幫助者」（‘ezer）一詞有多種用法。它用來描述上帝、人與動物。《聖經》多處經文表示：上帝是以色列的幫助者，因為，雅威是創造與拯救的幫助者。¹⁶通過比較與分析，特雷波得出的結論是：這個詞表示一種有益的關係，並不指涉次等性。她將這一關係轉化為：「上帝是優越於男人的幫助者，動物是次於男人的幫助者，女人是與男人平等的幫助者。」¹⁷關於上帝用亞當的肋骨造女人，特雷波認為這肋骨喻示團結與平等，也就是說，兩性是互為關聯與依存的。¹⁸

此外，特雷波以《雅歌》為文本考察的中心，進一步闡明了兩性之間的依存關係，並認為這是《創世記》二至三章之男女關係的延伸與具體化。她指出：「墮落的神話在關鍵之處否定了父權制，沒有將婦女壓迫合法化。它探討了人的存在對男女的意義，顯示了男女的善良與脆弱。他們在上帝面前時是平等的，相互依賴的，他們在罪與苦難中聯結，並共同分享對救贖的需要。」¹⁹其中，特雷波引用拉德（Gerhard von Rad）的觀點，指出愛是男女

-
16. 同上，頁 36。特雷波引述的經文為《詩篇》一百二十一篇 1-2 節，一百二十四篇 8 節，一百四十六篇 5 節，三十三篇 20 節，一百一十五篇 9-11 節，《出埃及記》十八章 4 節以及《申命記》三十三章 7、26、29 節。另參 Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 90。
17. Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, p. 36。但與之相反，英國聖經學者柯大衛（David Clines）認為在耶典創造敘述的語境中，「幫助」的含義是夏娃要為亞當生育後代，去實現「生養眾多」的神聖命令。在這一點上，亞當本人具有無法完成的使命，他需要夏娃的說明。如此，生育成為女人存在的全部目的。參 David Clines, *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1990), pp. 25-48。此外，華裔聖經學者余蓮秀（Gale A. Yee）認為：女人所提供的「幫助」，在於具有生養後代的性能。女人生物意義上的角色，可在《創世記》二章 24 節中發現，男人與女人「成為一體」，意指性的交媾，而《創世記》三章 20 節中，男人命名這個女人為夏娃，意指「眾生之母」，即是強調這一交媾的生物結果。參 Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), p. 70, n. 70。
18. Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, p. 37。
19. 同上，頁 47-48。當代著名的女性主義聖經學者布瑞娜（Athalya Brenner）對此做出高度評價，認為特雷波是女性主義《雅歌》學術研究之母，是令人尊敬的。參 Athalya Brenner, “Quo Vadis Domina? Reflections on What We Have Become and Want to Be”, *lectio difficilior* 1(2013), p. 5 (http://www.lectio.unibe.ch/13_1/pdf/brenner_athalya_quo_vadis_domina.pdf, accessed on 28 June 2016.).

生命的意義，而且，這種愛擯除壓迫與剝削。因此，她認為《舊約聖經》以各種方式表述去父權化的原則（depatriarchalizing principle）。比如，在被擄時，先知耶利米遵循這一原則，將上帝描述為女性（耶 31:15-22）。而且，最為突出的是，第二以賽亞引用上帝的母性形象，去表達上帝對被擄之民無限的慈愛（賽 42:14, 45:10, 49:15）。特雷波認為：這一原則不是釋經者施加於文本的一種技藝，而是《聖經》自身內部的一種詮釋學的運作。同時，特雷波充分肯定去父權化的原則對時下的意義，宣導要在文本中發現它，並呈現它的主題。²⁰如此，特雷波從舊約神學的視角，說明《聖經》與婦女解放並不衝突，旨在為基督教信仰進行辯護。「在二十世紀，西方湧現了民主思潮，意識到婦女的人權是宗教與聖經詮釋的重要議題，而特雷波的探討對這一文化論爭而言，意義非凡。」²¹

二、修辭批判及詮釋進路

在六十與七十年代，美國社會動盪、聖經歷史批判與自由主義神學引發的挑戰，使聖經神學面臨全面危機。²²在這一危機四伏的處境裏，神學家們試圖探索新的模式去重構聖經神學，而聖經修辭批判（rhetorical criticism）就是諸多新模式之一。一九六八年，美國聖經學者繆倫堡（James Muilenburg）在聖經文學會上發表了〈形式批判及其他〉（Form Criticism and Beyond）一文。²³他分析了形式批判的局限，提出聖經學術應超越形式批判

20. Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", p. 48.

21. William Yarchin, "Rhetorical Interpretation of the Bible's Literature: Phyllis Trible (1932-)", in *History of Biblical Interpretation: A Reader* (Peabody: Hendrickson, 2004), p. 362.

22. 舊約神學家蔡爾茲（Brevard S. Childs）將一九六三年視為是聖經神學運動的終結。他在追溯與探討聖經神學及其危機的過程中，提出了正典批判（canonical criticism）的聖經詮釋方法，以取代歷史批判。參 Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970)。

23. James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *Journal of Biblical Literature* 88(1969), pp. 1-18（中譯：詹姆斯·繆倫堡著，張曉梅譯，〈形式批評的反思與超越〉，載《聖經文學研究》2008年第2輯，頁21-47）。

的文本實踐。通過對聖經敘述體裁之典型特徵的關注，他呈現這些經文如何對傳統形式進行了改編，從而突出特定聖經經文的獨特特徵。他認為聖經著述者的目的，可以在特定文本之文學結構與獨特表達的細微變化中被發現。譬如，第二以賽亞中出現了聖歌的體裁，但它不同於《詩篇》中的修辭目的。繆倫堡將這種形式批判的變體稱為修辭批判。在哥倫比亞大學與聯合神學院期間，作為繆倫堡的得意門生，特雷波深受其方法論的影響。毋庸置疑，她沿襲了這一批判理論，並始終將其視為自己詮釋《聖經》的主要方法論，去呈現《聖經》對婦女的描述，以及對性別角色的表達。

一九七八年，特雷波的第一部專著《上帝與性態修辭》(*God and the Rhetoric of Sexuality*) 出版。²⁴特雷波從詮釋學、方法論與專題討論三種線索，去探討上帝與性態修辭。在修辭批判的實踐中，特雷波繞過歷史問題，關注《聖經》經文當前的文學形式，在意於對文本的文學分析，突出文學的精湛風格，呈現隱藏於文本中的文學設計與句法要素。依照修辭批判的原則，她認為詮釋的主要線索在於文本自身。因此，她將文本視為是一種文學的創造，是伴隨着話語和主題相互交織的結構。²⁵特雷波將修辭批判看成是對形式批判的補充，因為，它更加注重文學單元的個體特徵。特雷波以《創世記》一章 27 節中的造人的經文為文本線索，探討上帝與性態修辭這一主題。通過對文本的結構、形式、隱喻與語言特徵的分析，她指出這裏的「人」(hā-'ādām)，雖是單數形式，但指涉的是男女平等的存在。男女是同時被造的，無先後之分，也無對立關係。而且，在特定的語境裏，該節經文的「男女」不僅具有性的功能，而且，他們要共同治理這地，呈現了人

24. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 特雷波將該著獻給她的導師——修辭批判大家繆倫堡 (James Muilenburg)。在對《約拿書》的探討中，特雷波進一步具體展現了這一方法。參 Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress Press, 1994)。

25. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 8.

的獨特性。²⁶鑑於男女是以上帝的形象所造，這一隱喻表明男女不僅具有相似性，而且，具有上帝形象的異質性，是平等的。特雷波區分了「男女」、「上帝的形象」與「上帝」三者的關係，認為「男女」為詮釋「上帝的形象」提供了線索，而後者為理解「上帝」提供了線索。「上帝既不是男性，也不是女性，也不是男女的結合。然而，在人的現實中探查神聖超越，就要求人的線索。根據我們的詩歌，其最為獨特之處在於性態。」²⁷在《聖經》中，特雷波尤其強調上帝的男女形象這一文本，並視之為她的主題線索，而修辭批判是詮釋這一主題的重要方法。

為了展現上帝的女性形象，特雷波開啟了隱喻的旅程。首先，特雷波以《列王紀上》三章 16-28 節中所羅門斷案為例，說明這一隱喻的重點在於母親的慈愛 (raḥamim)，即第 26 節中的母親心裏急痛，不忍孩子被殺。而慈愛一詞的名詞形式是 reḥem，意為子宮，其複數形式即引申為抽象的慈愛、憐憫與愛。特雷波引述諸多《舊約聖經》經文，說明該詞同樣用於表達上帝的慈愛，並發現婦女的子宮與上帝的慈愛之間，具有相似性。也就是說，人出母腹的親子關係與上帝於人的慈愛之間，有着內在關聯。她指出這樣的語言，展現了上帝男女形象的新維度。²⁸特雷波引述《詩篇》二十二章 9-10 節：

但你是叫我出母腹的；
我在母懷裏，你就使我有依靠的心。
我自出母胎就被交在你手裏；
從我母親生我，你就是我的上帝。

依據這一經文，特雷波指出母親哺育嬰孩的安全感，來自上

26. 同上，頁 18-19。

27. 同上，頁 21。這裏的詩歌是指《創世記》一章創造人的部分。

28. 同上，頁 38-56。特雷波認為上帝的創造，即是其慈愛的表現。同上，頁 56。

帝。如此，整個生育的過程，也歸功於上帝。而且，在多處經文裏，上帝參與了這一生育過程，其中包括孕育、生產的痛苦與守護的形象。特雷波認為這樣的語言特徵，擴展並加深了我們對《聖經》之上帝的理解。她指出：「鑑於女性主義對父權制神學的批評，依照修辭批判的方法進行閱讀，《創世記》一章 27 節首先為我們提供了線索，即認識聖經信仰曾被忽略的維度。通過這一線索，我們強調了對上帝的女性隱喻，並以經解經，去發現新的理由。」²⁹這樣的詮釋過程在繼續，因為文本將我們的注意力，轉移到創造之善的處境中，去考察體現男女的傳統，而《創世記》二至三章即是這樣的一種傳統。通過對這個創造故事的詞源學分析，特雷波呈現了人欲望的產生、性態的發展及其墮落受罰的悲劇，而且，上帝的男女形象參與了這一違命的悲劇。³⁰但是，特雷波在《雅歌》裏，發現了男女歡愉的回歸，其中，沒有提到上帝，上帝是缺席的。《雅歌》是愛的交響樂，男女在園子裏和諧甜美地共存，回應了《創世記》二章 23 節中的合二為一，即「骨中的骨，肉中的肉」，成就了愛欲的「出埃及」。本質而言，這是對《創世記》一章 27 節的回歸，即上帝的男女形象是好的，也說明上帝的創造是善的。在這樣的場景中，沒有男性主導，沒有女性從屬，也沒有性別差異的刻板模式。在《雅歌》裏，「她是獨立的，與男人完全平等」。³¹特雷波的修辭批判，通過對文本的結構、詞彙與內容的分析，試圖呈現文本所要表達的意義，說明文本的文學形式與神學內容是不可分的。此外，她也將這一方法應用於對《創世記》二十二章的解讀，旨在探討撒拉的獻祭及其內涵。³²

一九八二年，特雷波在期刊《基督教世紀》(*Christian Century*)發表《女性主義詮釋學與聖經研究》(*Feminist Hermeneutics and*

29. 同上，頁 69。

30. 同上，頁 139。

31. 同上，頁 161。

32. Phyllis Trible, "Genesis 22: The Sacrifice of Sarah", in Janet Martin Soskice & Diana Lipton (eds.), *Feminist Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 144-154.

Biblical Studies) 一文。其詮釋視角發生了重大轉變。其中，她提出：「《聖經》植根於父權制，以男性的形象與語言得以呈現，而數世紀以來，釋經學家們以這種男性的語言，去探討並表述神學，塑造教會、會堂與學院的輪廓與內容，規範了男女的屬性、其扮演的角色與行為。」³³但這鮮少被質疑。以此為基礎，特雷波將女性主義視為「先知運動」(prophetic movement)。這一點完全不同於她主張去父權化的解經原則時所持的樂觀態度。正視《聖經》中的父權制，可以看作是特雷波詮釋風格轉變的起點。在這一前提下，特雷波主張要探查經文中婦女經受的苦難，並提出以女性經驗重述婦女故事來詮釋《聖經》的三條進路。它們分別是：第一，正視及深切反省《聖經》中對婦女的歧視、虐待及將之置於從屬、此等及奴僕或財產之一的境況。她例舉了《希伯來聖經》中遭受壓迫的婦女，譬如，羅得的女兒(創 19:8)、耶弗他的女兒(士 11:29-40)、被暗嫩所玷污的他瑪(撒下 13)，以及被分屍的無名小妾(士 19)。依據這些經文，特雷波指出：「敘述故事清楚地表明了希伯來婦女，由生至死都隸屬於男人。」³⁴如此，《聖經》中的律法保護的是男人的財產(出 20:17；申 5:21)，而女人甚至沒有對自己身體的控制權(申 22:13-21)，女人也無權離婚(申 24:1-4)。此外，女人不可任聖職，因為，她們遠比男人污穢(利 15)。此時，特雷波認為女性主義的視角，就是要呈現經文中的婦女次等、從屬與受虐的大量證據。

第二種進路，要求從《聖經》中辨識出對父權制的批判，專注於發掘及重新展現《聖經》中挑戰父權文化的傳統。她強調關注被忽視的文本，也主張重新詮釋熟悉的文本。³⁵在這些被忽略的經文裏，最為重要的，就是將上帝刻畫為女性。譬如，在《詩

33. Phyllis Trible, "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies", *Christian Century* 99 (1982), p. 116.

34. 同上。

35. 同上。

篇》二十二章 9-10 節中，其作者聲稱上帝就是個助產士（詩 22:9），接着，又被描述為一個生育中的母親。上帝的女性形象，還出現在《申命記》三十二章 18 節與《耶利米書》三十一章 15-22 節中。特雷波引述子宮這一隱喻在《聖經》各篇章的應用，將上帝的母腹與上帝的憐憫相關聯，從而詮釋上帝的女性形象。而這樣的女性形象，數世紀以來，她認為常常被譯者與注經者所忽略。特雷波認為：若傳統的詮釋忽略上帝的女性形象，那女性本身也一定會被忽略，尤其是那些觸及父權制的女性。³⁶比如，《出埃及記》開篇中的兩個女奴，名為施弗拉和普阿，她們是對抗法老的榜樣。特雷波認為：正是這些被神學家所忽略的女性，首先挑戰了壓迫制度的結構。³⁷

第三種進路，重述記憶中恐怖的《聖經》故事，並滿懷同情地閱讀遭受凌辱的婦女故事。³⁸比如，《士師記》十九章，是個典型的令人震顫的恐怖敘述。特雷波認為在這一進路裏，女性主義詮釋學包含更為寬廣的方法與學科，涉及考古學、語言學、人類學、文學和歷史批判。特雷波似乎已經意識到去父權化詮釋的局限，感受到去父權化的詮釋在面對遭受凌辱的婦女時，上帝是沉默的，或是藏匿中的無力，同時，面對《聖經》中對婦女俯首皆是的歧視、虐待及將之置於從屬地位的實情，單一樂觀的去父權化原則已經不具說服力。因此，相較於早期去父權化的詮釋原則，特雷波提出了的全新的詮釋進路。而這三條進路，表明特雷波對前期《聖經》詮釋方法的深刻反省。特雷波對去父權化詮釋學的修正，是想要對《聖經》中的女性進行積極正面的重構，並重塑她們的歷史。如此，她開始重新審視並發掘被有意無意隱藏在《聖經》中的婦女故事，雖然，這些故事長期以來被忽略、壓抑或曲解。這些故事是「她的故事」，而不是「他的故事」(history)。

36. 同上，頁 117。

37. 同上。

38. 同上，頁 118。

三、恐怖文本

相較而言，特雷波後期的釋經觀念發生了重大轉向。這集中體現在她的《恐怖文本》中。³⁹一九八二年，特雷波應邀在耶魯神學院作了一系列的比徹講座（Lyman Beecher Lectures），以此講稿為基礎，後形成了《恐怖文本》一書。通過文學批判方法與女性主義詮釋學的結合，她講述了四個古代以色列婦女，以及她們如何在父權制或男性為主導的處境裏被虐待的悲劇故事。她們分別是被驅逐的埃及女奴夏甲、被強暴的公主他瑪、被分屍的無名妾以及耶弗他被獻祭的女兒。在講述每個故事前，特雷波為她們立了墓碑，刻上她們的名字與碑文，以紀念她們曾經遭受的不幸，從而緬懷她們。對這四個故事的詮釋和重述，特雷波意在強調上帝的沉默、缺席與對抗，以及人的殘酷無助。特雷波重新翻譯了相關的希伯來文本，找出這些故事中的自相矛盾與兩難之處。毋庸置疑，這些令人悲傷的故事，常被忘卻，所以，特雷波要為之搖旗吶喊。正如布魯格曼（Walter Brueggemann）在該著的序言中指出的：

特雷波提出了新穎的質疑，這樣的釋經方法，讓我們注意到文本中的恐怖、暴力與痛苦，這是傳統的方法所忽略的。主流的釋經方法宣稱「客觀性」，但是，該著清楚地呈現了這樣的方法有多少是服務於「統治階級」的意識形態的目的。⁴⁰

他認為特雷波呈現的故事，是痛苦的，也是富有力量的。的確，特雷波對這四個邊緣的常常被忽略的經文與人物的呈現，挑戰了

39. Phyllis Trible, *Text of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984)。就女性主義的視角與文學批判的方法而言，特雷波視《恐怖文本》為《上帝與性態修辭》的姊妹篇。前者是歡笑與舞蹈，後者則是哭泣與哀傷。若無前者的歡欣，就無後者的悲傷。參同上，頁 xiii。

40. Walter Brueggemann, "Editor's Foreword", in Trible, *Text of Terror*, p. x.

《聖經》中的厭女症 (misogyny) ，以及教會、會堂與學院對她們的應用與詮釋。

第一個恐怖故事是關於被遺棄的夏甲 (創 16:1-16, 21:9-21) 。在《聖經》裏，亞伯拉罕是信仰的象徵，但他的故事，卻圍繞兩個女人——撒拉與夏甲而展開，其中，埃及女奴夏甲「是經文中第一批遭受利用、虐待與拒絕的女人之一」。⁴¹撒拉起初不能生育，夏甲是她的奴婢，於是，撒拉借婢生子。在此，特雷波認為：「對撒拉而言，夏甲就是個工具，不是人。」⁴²撒拉向夏甲實施權力，而在兩個女人之間，亞伯拉罕保持沉默，沒有作為，並任聽撒拉的指使。夏甲不忍撒拉的苦待，選擇逃到曠野。此時，上帝的使者顯現，命令她：「你回到你主母那裏，服從在她手下。」 (創 16:9) 特雷波揶揄道：這是對受虐者所說的恐怖的神聖話語。⁴³在第二個場景中 (創 21:9-21) ，夏甲所受的苦難更甚。為了奪權爭產，撒拉驅逐了夏甲母子。在曠野，夏甲迷路，無家可歸，看着奄奄一息的兒子，她放聲大哭。特雷波分析了句法，認為經文強調夏甲「埃及女奴」的卑微身份，指出：「通過各種方式，撒拉、亞伯拉罕與上帝，甚至以實瑪利，都在削弱夏甲的重要性。」⁴⁴她被利用，遭受虐待與拒絕，是個無辜的受害者。在這一過程中，夏甲逐漸退後，而她的孩子以實瑪利來到台前。夏甲的故事，涉及民族、種族、階級、性別、後裔，以及因遺產與土地而引發的鬥爭。但在文本中，兩名婦女都受限於父權制，只是所處地位不同。始終，特雷波將夏甲的遭遇看成是古代以色列人出埃及的隱喻，將二者進行平行閱讀，甚至，更直接指出：「夏甲就是以色列，經歷了由出埃及到被擄。」⁴⁵特雷波認為：作為受壓迫的象徵，夏甲經受了眾多磨難。她困於束縛，

41. Trible, *Text of Terror*, p. 9.

42. 同上，頁 11。

43. 同上，頁 16。

44. 同上，頁 22。

45. 同上，頁 28。

並逃脫磨難，她經歷了出埃及，卻無解放；經驗了啟示，但無拯救；流浪狂野，卻無約可立；有應許，但沒有被成全；經歷了不當的被擄，卻無回歸。⁴⁶特雷波也將夏甲視為受到種族、階級、性別三種壓迫的典型。但是，她又指出：夏甲是聖經神學的一個關鍵人物。⁴⁷

第二個恐怖故事是關於猶大公主他瑪，她被強暴（撒下 13:1-22）。故事發生在大衛王室，擁有權勢的大衛之子押沙龍與暗嫩，為得到美貌的妹子他瑪而相互爭競，致使暗嫩認為「難向她行事」。狡猾的約拿達幫助施計陷害他瑪，如此，這三個男性的輪番出場，最終使暗嫩玷污他瑪得逞。⁴⁸因要聽從大衛王的命令，他瑪出場，成為被瞄準的靶子，也陷入圈套。他瑪是智慧的，但她的建議被暗嫩拒絕。她反抗，但她無權勢，力氣也不夠。暗嫩褻瀆了他瑪，但恐怖的是，暗嫩極其恨她，事後，將她強行趕出。特雷波分析了暗嫩說給他瑪的話，將之同《箴言》七章 4-5 節中對照，認為智慧就是「姊妹」，指出暗嫩就是同智慧說話，但諷刺的是，他的邪惡就是他自己的欲望，他侮辱了智慧，其行為顯示他對厭女症的各種假設。⁴⁹這個故事以血腥的殺戮而告終。儘管，押沙龍殺死了暗嫩，貌似復仇，但不能掩蓋文本對女性的壓制與殘害。

第三個恐怖故事是關於一個無名無姓的小妾，她被分屍，並

46. 同上。

47. 特雷波認為《聖經》賦予夏甲許多其他的特性：在《聖經》裏，她是第一個逃離壓迫的人；第一個逃離奴役的人；是上帝的使者探訪的第一人；是第一個接獲通報的女人；第一個獲得對後裔之神聖應許的女人；唯一去命名上帝的人；在先祖的故事裏，第一個生子的婦女；第一個代母；第一個獲自由的奴隸；第一個被休的女人；第一個單親母親；第一個哭泣的人。《聖經》敘述賦予夏甲的這些特性，是其他人物所不具備的。參 Phyllis Trible, "Ominous Beginnings for a Promise of Blessing", in Phyllis Trible & Letty M. Russell (eds.), *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), p. 61(33-70)。另參 Trible, *Text of Terror*, p. 28。

48. Trible, *Text of Terror*, pp. 38-40.

49. 同上，頁 56-57。

被送給不同的支派（士 19）。這個涉及背叛、強暴、折磨、謀殺與肢解的故事，特雷波認為我們必須要去言說，因為，「它描述了男性的權力、殘忍與必勝主義的可怕，以及女性的無助、受虐和滅絕的恐怖。傾聽這個故事，就是身處一個殘酷無情的恐怖世界裏，我們無法見危不救。」⁵⁰在整個故事裏，主角是男子們，而受盡折磨的小妾，始終沉默不語。但特雷波堅持要與這個妾並肩作戰，開啟詮釋的旅程。故事的開始，交代了該妾是個客體，地位次等，受轄於她的主人（丈夫）。依據《聖經》的希臘與古拉丁抄本，該妾因對她的主人懊惱而回到伯利恒的父家。她的主人接她回家的路上，發生了悲慘的故事：在便雅憫的基比亞，她的主人為了保全自己，而將她推給一群基比亞匪徒，任他們蹂躪凌辱了一晚。第二天早上，她氣若遊絲地倒在主人門口。她的主人將她的身體馱回本處。⁵¹緊接着，這主人「拿」刀，「抓住」她的妾，「切成」十二塊，「傳送給」以色列的四境。經文用四個動詞，生動地刻畫了這主人的冷漠與跋扈。特雷波指出：「她只是財產、客體、工具與文學手段。她無名，無語，也無權，她也沒有友人幫助她，或為她的死而哀傷。」⁵²殘暴而淒慘的故事並未到此為止。以色列男性對婦女的暴力，在繼續。更多的女性被殺害，或掠奪，成為暴力的受害者。⁵³

最後一個恐怖故事，也發生在《士師記》中，是耶弗他為了愚蠢的諾言，將他的女兒獻祭的故事（士 11:29-40）。在這個敘述場景裏，公共與私人的事件，相互交織，產生了關於背棄、死

50. 同上，頁 65。

51. 依據《希臘文聖經》，這時她已經氣絕身亡了，但《希伯來聖經》比較含混，她只是不作答，保持沉默。參 Tribe, *Text of Terror*, p. 79.

52. 同上，頁 80-81。

53. 依據《士師記》二十至二十一章記載，為了復仇，以色列人殺了眾多的便雅憫男子，並除滅了便雅憫人中的女子。因後悔以色列人缺一個支派，就將基列雅比人中的男子與已嫁女子殺戮精盡，而擄走四百個基列雅比的處女，給剩餘的六百個便雅憫人為妻。這還不夠，還去搶示羅女子為妻。如此，對一個人的強暴，最後演變成對數百人的強暴。Tribe, *Text of Terror*, p. 83.

亡與痛苦的故事。⁵⁴勇士耶弗他，是個妓女的兒子，他承受着來自父母的罪，即背棄或不忠。他被立為元帥，帶領以色列人與亞捫人爭戰。他向雅威許願：若他能凱旋並平安歸來，無論誰先從家中出來迎接，都要被獻為燔祭。（士 11:30-31）耶弗他擊敗亞捫人，大獲全勝。他回到自己的家，不料他的獨女拿着鼓跳着舞出來迎接他（士 11:34-35）。她的女兒就是他承諾的燔祭。他的女兒順應其父，臨死前，去山上哀哭兩個月，為她的處女身哀哭。特雷波將這個故事與亞伯拉罕獻祭以撒的故事，進行平行閱讀。她認為：在這個故事裏，人們是沉默的，上帝也是沉默的，而且，一個愚蠢的諾言，控制了耶弗他與其女兒。⁵⁵特雷波引述《耶利米哀歌》，呼籲：「你們一切過路的人哪！這事你們不介意嗎？」（哀 1:12a）以表述了她的難過與憤慨。同時，她指出：數世紀以來，父權制下的詮釋學，已經遺忘了耶弗他的女兒，卻記得她的父親，甚至讚美他，高舉他。⁵⁶同時，特雷波從讀者的角度，對此作出回應：我們紀念並為耶弗他的女兒哀傷。「在她的死亡裏，我們都被貶損，但是，通過我們的記憶，她永遠都是神聖的。」⁵⁷她成為勇敢女子的象徵，但她的故事是如此的悲壯與恐怖，以致以色列的女子每年都要為她哀哭，控訴父權制對女性的殘害。

四、總結

特雷波認為女性主義者從不同角度對《聖經》文本進行詮釋，得出的結論亦不同。因此，文本及其詮釋者能夠提供各種方式，為詮釋開闢想像的空間。在《恐怖文本》中，特雷波曾用雅

54. 同上，頁 93。

55. 同上，頁 105-106。

56. 次經《便西拉智訓》四十六章 11-12 節，以及新約聖經中的《希伯來書》十一章 32-34 節，都有讚頌耶弗他的經文，而她的女兒，則被遺忘。如此，耶弗他隨意許願，不信實的反而成為有信的。這些經文已經冒犯了古代敘述，且持續至今，現在是恢復並重新解釋的時候。參 Tribe, *Text of Terror*, p. 108.

57. 同上。

各與上帝使者角力的例子，來比喻女性主義釋經是參與生命與上帝掙扎的過程。正如雅各不知道摔跤的對手是上帝的使者，卻用盡力氣糾纏，堅持要他在離去前留下祝福一樣。女性主義釋經者的心情，在惶恐、戰慄、驚駭的掙扎中，與上帝糾纏，鏗而不捨地尋求上帝的祝福。這是一個信仰的委身。⁵⁸在九十年代，再次談到女性主義聖經詮釋，她指出：「首先得承《聖經》是個父權制的文本；其次，要意識到《聖經》能夠改善父權制的束縛，而救贖已經在文本中產生作為。」⁵⁹要發現這樣的作為，她主張對熟悉的文本進行重新詮釋，重構《聖經》中的婦女人物，使她們由邊緣成為中心。她認為這樣的詮釋並非讀者的隨心所欲，而是扎根於基督教神學主流傳統，以《聖經》經文為根本，用平和、開放的視野去尋獲《聖經》本身具有的支持，呈現男女平等與女性自主等主題，重現《聖經》中解放的、先知的傳統。為了說明這種重構的詮釋，特雷波重返最為熟悉的文本，即《創世記》二至三章中伊甸園的故事敘述。她指出：唯有伴隨着女人的出現，男人才進入這一創造故事的敘述，成就了創造中的性態。骨中骨，肉中肉，表明了他們的之間的相關性與平等性。⁶⁰對於《民數記》中的米利暗，特雷波亦作出積極的回應。她認為高舉夏娃與米利暗，重新解讀她們的故事，就是開始《聖經》的救贖，使之從父權制的束縛中分離出來。⁶¹由此可見，特雷波對《聖經》之父權制，始終抱有樂觀的修正態度，想要化解它。因此，她的婦女救贖，由於無法從根本上觸及或解構父權制而被擱淺。

儘管，在《恐怖文本》中，通過例舉婦女受殘害的恐怖文本，她曾經強烈地質疑和批判父權制。當這些婦女遭受父權制之欺凌時，她追問：上帝為何沉默？為何不作為？若縱觀她的作品，我

58. 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》（香港：香港基督徒學會，2000），頁36。

59. Trible, "Eve and Miriam", p. 8.

60. 同上，頁12-13。

61. 同上，頁23-24。

們看到她女性主義詮釋思想的轉變，即從溫和樂觀到質疑與批判。但是，她的詮釋進路與方法，最終無法徹底擺脫早期詮釋思想的影響，重要的是，作為一個忠誠而信守基督教傳統的神學家，她對信仰的委身，對「唯獨聖經」（Sola scriptura）的堅信，使她始終受限於某種信仰框架的束縛，未曾偏離主流基督教的救贖傳統與思想，正在這個意義上，她被稱為是女性主義神學家中的修正派，或古典派。如此，針對父權制的壓迫，她並未提出建構性的政治策略和主張。關於這一點，舒士拿·費奧倫查曾批評特雷波埋首於《聖經》的文本研究，無視其背後的性別政治，更無視《聖經》文本的社會政治內涵，其結果就是用女性主義來伸張《聖經》的權威，而不是伸張女性的聖經歷史和神學傳統。的確，特雷波的女性主義批判算不上激進，也缺乏對父權制深刻的省察與革新，但是，在她的那個時代，能夠去正視與重述《聖經》中受父權制壓迫的婦女故事，已經是個極具挑戰的視角。通過對婦女故事的重述與再現，特雷波為我們留下了諸多想象與批判的空間，從而啟發與指引着後世的女性主義者，不斷實現超越與重構。

關鍵字：特雷波 女性主義聖經詮釋 神學 去父權化
修辭批判

作者電郵地址：tianhaihua@gmail.com

中文書目

- 田海華。〈斯坦頓與《婦女聖經》〉。《世界宗教研究》2015 年第 2 期。頁 109-115。[TIAN Haihua. "Stanton and Her Woman's Bible". *Studies in World Religions* 2015 issue 2. pp. 109-115.]
- 黃慧貞。《性別意識與聖經詮釋》。香港：香港基督徒學會，2000。[WONG Wai Ching. *Gender Consciousness and Biblical Interpretation*. Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 2000.]
- 詹姆斯·繆倫堡。〈形式批評的反思與超越〉。張曉梅譯。《聖經文學研究》2008 年第 2 輯。頁 21-47。[James Muilenbur. "Form Criticism and Beyond". Translated by ZHANG Xiaomei. *Biblical Literature Studies* 2008 issue 2. pp. 21-47.]

外文書目

- Brenner, Athalya. "Quo Vadis Domina? Reflections on What We Have Become and Want to Be". *lectio difficilior*, 1(2013). http://www.lectio.unibe.ch/13_1/pdf/brenner_athalya_quo_vadis_domina.pdf. Accessed on 28 June 2016.
- Brueggemann, Walter. "Editor's Foreword". In Phyllis Trible. *Text of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.
- Clines, David. *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Collins, John J. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005.
- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1968.
- _____. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1973.
- _____. *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon, 1978.

- Dille, Sarah J. *Mixing Metaphor: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. London: T & T Clark International, 2004.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. New York: Doubleday, 1970.
- Muilenburg, James. "Form Criticism and Beyond". *Journal of Biblical Literature* 88(1969). pp. 1-18.
- Nunes, C. & H. J. M. van Deventer. "Feminist Interpretation in the Context of Reformational Theology: A Consideration". *Die Skriflig* 43(2009). pp. 737-760.
- Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". *Journal of the American Academy of Religion* 41(1973). pp. 30-48.
- _____. *God and Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- _____. "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies". *Christian Century* 99 (1982). pp. 116-118.
- _____. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- _____, ed. *Feminist Approaches to the Bible*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1994.
- _____. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- _____. "Genesis 22: The Sacrifice of Sarah". in *Feminist Theology*. Edited by Janet Martin Soskice & Diana Lipton. Oxford: Oxford University Press, 2003. pp. 144-154.
- _____. "Ominous Beginnings for a Promise of Blessing", in *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*. Edited by Phyllis Trible & Letty M. Russell. Louisville: Westminster John Knox, 2006. pp. 33-70.
- Yarchin, Willian. "Rhetorical Interpretation of the Bible's Literature: Phyllis Trible (1932-)" in *History of Biblical Interpretation: A Reader*. Peabody: Hendrickson, 2004. pp. 361-374.
- Yee, Gale A. *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2003.

The Feminist Biblical Interpretation and Theology of Phyllis Trible

TIAN Haihua

Professor, Institute of Religious Studies
Sichuan University

Abstract

Phyllis Trible is a renowned American feminist biblical scholar and theologian. Her method of biblical interpretation is based on literary analysis and rhetorical criticism of the biblical texts. She is the author of two ground-breaking books: *God and Rhetoric of Sexuality* and *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. The former focuses on Genesis 2-3, Song of Songs and the neglected women in the book of Ruth. It emphasizes the female image of God and depatriarchalizes the biblical texts. The latter uses the tragic stories of four women as a clue to present the suffering experience of women and the silence and absence of God. From her works, we see the change of Trible from optimistic to critical in feminist interpretation. However, as a faithful theologian in Christian tradition, her commitment to faith and her belief in *Sola scriptura* restricts her interpretive approach to the framework of faith, which never deviates from the dominant tradition and thought of Christian redemption. Trible

constructs her feminist biblical interpretation from the perspective of rhetorical criticism and has a significant impact on theology, politics and social reform in the 1970s.

Keywords: Phyllis Trible; Feminist Biblical Interpretation;
Theology; Depatriarchalizing; Rhetorical Criticism