

間保持對話、為基督教的各項傳統教義及象徵尋找涵括不同性別經驗的新內容。再者，神學需要回到帶領教會從罪中悔改，擺脫純粹智性及學術的抽象思維，歸向豐富完滿基督生命的實踐之中。²⁰

三、《性別主義與言說上帝》的神學思想

對蘿特神學立場有基本的理解後，我們可以更深入地欣賞她對系統神學各個命題的重新整理和創新構思。從蘿特對系統神學各範疇的論述來說，她的《性別主義與言說上帝》是這方面最能代表她思想並且是最概括的。事實上，是項著述所關心的議題也成為她日後發展如基督論及生態神學等的基礎。所以要瞭解蘿特的神學思想，此書是最好的入門。

上文已提及此書是蘿特從女性主義角度對系統神學各範疇進行的最概括論述。全書連「前言」²¹和「後語」在內共有十二章。通過一個寓意豐富的有關「聖父」的創作性故事重編，蘿特展開她對女性神學的方法論、對上帝、創造、人論、基督論、馬利亞、罪惡、牧職與社群、社會經濟理論、末世論與及婦女與身體及自然的關係等各個命題進行仔細的論述。蘿特所寫的每一篇都可以見到她如何帶人瀏覽豐富的古籍和不同的歷史傳統之後，巧妙地結合出一個富挑戰性而又穩紮於歷史根據的嶄新神學建議。

值得一提的是蘿特的一章「聖父的空置」，可說盡見其

20. Rosemary Radford Ruether, 〈女性神學的使命〉(The Task of Feminist Theology) , 載John D. Woodbridge & Thomas Edward McComiskey編，《在今日世界中做神學》(Doing Theology in Today's World; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991) , 頁374-375。

21. 原著中並無用「前言」或「引言」作始。此處「前言」即指正文第一章之前以「聖父的空置」(原文為The Kenosis of the Father, 本譯著譯為「聖父的紓尊降貴」)為題的那一章。

創意和幽默感。在她十年回顧新序中，提到與學生一起創作思考女性主義的比喻和神話的經驗，此「前言」相信可以視為代表作。其中所講述的三個場景：聖父的空置、破壞偶像的導師、和抹大拉馬利亞的見證，分別都是對以父親稱謂的神、對門徒所理解的耶穌和婦女的見證做了一個重新的演繹。故事的題旨大概也可以說是蘿特對女性主義神學的展望，並通過馬利亞在章末的自白說明：就是要發掘傳統中被埋沒的平等遠象，讓婦女及其他被邊緣化的人捕捉及傳遞此遠象，直至眾人重新認出婦女作為基督的門徒。

女性主義神學方法

正文的第一章，蘿特首先申明她所採用的女性主義神學建構方法。事實上，她在此章所整理和提出的方法論，今日已成為女性主義神學建構的經典方法論據。蘿特的方法論包括幾個重點：(一) 對經驗與傳統兩者關係的理解；(二) 建構神學所採用的資源界定；(三) 建構婦女神學的基本原則。

蘿特一向予教內人士一個較溫和的印象，就是因為她對傳統的尊重，不會將它打成一律是父權主義產品而一筆抹煞。在她肯定婦女經驗作為神學建構的必要參考時，她並沒有忽略基督教傳統的重要性。然而，通過對「傳統」的重新定義和界定，蘿特所承接的是一個流動的歷史，包含着不斷傳續和更新的豐富人類經驗。從這個觀點說，神學的傳統一直以來也是建基於流動的人類經驗；是一個從來沒有不經過歷史群體接收和傳遞的「啟示」(revelation)。所以，當女性主義神學提出以婦女經驗為神學主要參照的時候，它所不同的並不在於對人的經驗的倚重，而是突顯神學過去對婦女經驗的無視。不過，由於現代社會對婦女整

全人性的關懷，過去以男人的「人類」經驗概括女人的獨特處境的情況已不能接受。流傳到今日的傳統於是面臨一個重大的考驗：它的繼續適切與否全視乎它是否可以更新發展。

因為過去主流傳統對婦女經驗的疏忽甚至貶抑，蘿特警覺到有需要重新檢閱歷史中的邊緣傳統，並從過去被忽略或排斥的論說中豐富婦女神學的「道統」。要建立這個另類傳統的意義不在於另定權威，而是將現代人的掙扎經驗放置於一個有意義的歷史之中，嘗試在其中重新發掘深藏的及遭性別主義埋沒的真理。在這個進路之下，蘿特設定其婦女神學可參考的傳統包括：(一) 希伯來及基督教聖經；(二) 邊緣及「非正統」基督教傳統如諾斯底主義、孟他努主義、貴格主義及震教主義等；(三) 東正教、天主教及新教的經典基督教神學主題；(四) 近東和希羅的非基督教宗教和哲學；及(五) 批判性的「後基督徒」世界觀如自由主義、浪漫主義和馬克思主義。雖然這些傳統也無可避免地受性別主義影響，它們卻同時提供一些主流以外的另類資源，提倡男與女、不同階級與種族、以及人類與自然之間的相互共融性。

由於過去不論是主流或邊緣傳統都受性別主義影響，今日婦女要做神學重建的工作，需要首先訂立女性主義的批判性原則。女性神學的批判原則就是要促進發展婦女的整全人性。換句話說，任何扭曲或縮減婦女整全人性的言論都是違反救贖的，不能反映神聖本身或人與神聖的真正關係，也不可能才是真正救贖者或救贖團契的信息或工作。雖然整全人性並非神學的新議題，婦女的整全人性的內容則有待婦女的不斷努力摸索和建立。通過上面的批判性原則，蘿特便可以在歷史中找尋不同的資源去發展女性主義

神學的另類傳統。其中包括下述介紹的女性主義神論、創造論、救贖論和基督論。

神論²²與創造論

蘿特對神的論說提出了很獨特的貢獻。簡單來說，她是努力重建神的男女共同屬性。通過對古代近東女神傳統的研究，蘿特追尋猶太—基督教文化如何排斥女神以建立一神信仰的可能原因和歷史過程。而這個過程的結果是猶太—基督教在建立一神觀的同時將神約化為男性。事實上，以「男性一神主義」(male monotheism) 壓抑女性神聖形象的過程，在聖經中隨處可見。為了要批判為父權主義所壟斷的神聖形象，重建婦女與神聖之間的積極正面關係，蘿特搜羅各傳統中可供模塑的素材，重建神聖的男女平等互通的屬性，而提出超乎想像的涵括稱謂：「神／女」(God/ess)。²³新的語言代表着新的宗教意念和想像，採用全新的「神／女」正是要擺脫舊有神聖意象所強化的男性權力，轉而開放一個人人平等的社群，其中不獨包括婦女的角色和經驗，也包括社會低下階層的人的經驗。最重要的是，「神／女」要成為指向新的轉化的可能性，將人——包括男女——帶回得力和救贖的源頭。

為了填補過往系統神學的缺失，女性主義的創造論所關懷的焦點由女人開始，特別是女人的身體與自然在創造的地位。在很多不同的文化中，女人都因着她身體的懷胎和

22. 傳統系統神學的一個重要領域是上帝論 (The Doctrine of God)。不過蘿特的建議要人認真地檢視我們對神的稱謂背後的權力意識。一般新教主流宗派採用「上帝」的譯法背後正包含強烈的權力科層意義，相信不會是她可以認同的。

23. 本譯著第二章將God/ess翻成「神／女神」。然此詞本身是一個顛覆性的創作意念組合，既非指有性別的男神或女神，更根本不是文字，嚴格來說是不能翻譯的。此處我選用「神／女」是有意保留原文的曖昧性。

乳養功能而被認定為與自然接近。在歐特娜 (Sherry Ortner) 的分析中，²⁴自然在近代社會中被理解為與文化對立；並且，當人類不斷在歷史中追尋發展高等文明的同時，自然成為被調控和利用的客體，其價值不斷遭受抑壓；與此同時，女人的價值亦隨着與自然的聯繫而不斷降低。蘿特認為要為女人本質的價值翻案，最終也需要為自然被置於文化之下的價值翻案，亦即對創造神學的重新探討。因為蘿特對女人與自然的關懷，她批判教會在教父傳統以來對靈與肉的二元分割，並提出重新勾畫人、身體與自然之間緊密關係的需要，奠定她日後女性主義生態神學的雛形。²⁵在這個過程中，「神／女」可以發揮其新的宗教想像空間，帶動男與女、身體與神聖、人與自然重新回到相互結連的遠景。

女人的救贖與基督論

蘿特既然認定自然不是充滿罪惡的，人的本性也不是惡的，女人的本性固然也不是惡的。這與教父以來基督教對女人「墮落」本性的論說有別。在傳統基督教神學中，基督是得贖的人類的典範，是人——更是女人——從墮落得救贖的唯一途徑。然而，有關基督的象徵都以強化男權為主，造成婦女邁向整全人性的障礙。

蘿特一篇以現時第五章的標題：〈一個男性拯救者是否能拯救女人？〉為題的早期文章，可以說是女性主義者就基督論爭論的焦點。很多熱愛耶穌故事的婦女，包括亞洲的

24. 參Sherry Ortner，〈女性之於男性是否如自然之於文化？〉(Is Female to Male as Nature Is to Culture?)，載《性別的建構：文化的政治與情色》(Making Gender: The Politics and Erotics of Culture; Boston: Beacon Press, 1996)，頁21-42。原文最早在一九七二年刊登於《女性主義研究》(Feminist Studies)。

25. 蘿特的女性主義生態神學在後來的《蓋婭與上帝：醫治地球的生態女性神學》(1992) 得以充分發揮。

基督徒女性主義者，都極力為耶穌對婦女的支持辯解。²⁶不過，繼德莉對「基督偶像論」(Christolatry)²⁷的批判之後到最近的咸遜，不少原來是基督徒的女性主義神學家，仍然以篤信男性基督有違解放婦女的目標為理由，決定離開基督教傳統。²⁸

一直堅持不放棄基督教傳統的蘿特，又一次努力在眾多的古代希伯來及近東傳統，以及早期教會邊緣的非正統基督教派別中，搜索重塑一個涵括男女兩性的基督論傳統。回應基督神人二性的歷史爭論，她強調的是耶穌的生活及工作與基督事件的一致性。她一方面強調耶穌作為一個歷史的解放者角色，站在被壓制的婦女和其他弱小民眾的一方對抗強權，在此世界展示神國的臨在；另一方面，她將基督視為非一次過的歷史事件，而是人類倒空父權宰制得釋放的一個象徵，並且在基督徒有男有女的群體中繼續不斷延展。換句話說，耶穌在歷史的作為提供予我們對基督的主要理解；然而，基督卻不囿於一個特定的第一世紀猶太男人身上，我們今日在姊妹群中一樣可以與基督相遇。

對於婦女的救贖問題，蘿特特別回應德莉的指責，提出救贖與被贖者之間的相互關係。即是說，婦女與基督的關係不是單向性的前者依賴後者；婦女是被贖者的同時也

-
26. 參Virginia Fabella，〈從一個亞洲基督徒婦女的角度看基督論〉(Christology from an Asian Woman's Perspective)，載Virginia Fabella & Sun Ai Lee Park編，《我們敢於做夢：亞洲婦女做神學》(We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women; Hong Kong: AWRCCT, 1989)，頁4。
27. 德莉認為基督教過份崇拜一個男性的基督，對婦女尋求自主和發展女性為中心的宗教情懷不獨沒有釋放作用，反而強化她們對一個獨特的男性權威的依賴，故提出「基督偶像論」。有關她這方面的詳細論述，可參Mary Daly，《父上帝以外：邁向一個婦女解放的哲學》(Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation; Boston: Beacon Press, 1973)，第三章。
28. 咸遜從女性主義角度對基督論的批判精闢有力，參Hampson，《神學與女性主義》，同前，第二章。

可以是救贖者。救贖與被贖者之間的關係是相通的，即使耶穌也受洗於約翰；而被贖的轉過來也可以成為釋放他人的典範，成為救贖者。蘿特以基督為救贖人類的代表，不僅大膽地提出基督可以脫離歷史上的耶穌而重現於今日的婦女身上，更突破了基督作為救贖者高高在上的權力科層地位，對傳統神學對基督的無上尊崇挑戰不輕。

四、蘿特與亞洲婦女神學²⁹

蘿特是西方女性主義神學的主要奠基者，不但對西方神學的近年討論影響甚深，對亞洲婦女神學的發展也有重要的啟發作用。

蘿特對亞洲婦女神學的影響首先可以從兩者的共同參考——拉丁美洲解放神學——可見。蘿特被稱為解放主義的追隨者，有關社會受壓制社群得解放的主張，貫徹她的神學思想和教會遠象。她的基督論就明顯地建立在耶穌作為人類的解放者的模式上，可以說是解放神學論據的典型。同樣地，亞洲神學包括婦女神學認定耶穌為受西方及本土極權政治欺壓的亞洲人民的解放者，要在他的工作中宣告神國的臨在和神公義的審判。也是因為這個共同接受的基本基督論模式，亞洲婦女神學家不以耶穌男性身分為她們的信仰障礙，反而視他的被釘受死為神親自與受苦婦女的團結，叫她們可以化悲憤為力量，化絕望為希望。³⁰

不過，儘管蘿特與亞洲神學對受壓制社群有共同的關

29. 亞洲基督徒婦女大多選用「婦女神學」(Women's Theology) 而不是「女性主義神學」(Feminist Theology)，以避免她們的論說被指責為不過是西方霸權的「代辦」。

30. 參Chung Hyun Kyung，《為重作白日而爭鬥：亞洲婦女神學導引》(Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology; Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990)，頁54-56。