

和婦女神學家談「天」(下)

黃懷秋

否定神學的抬頭

幾乎所有女性神學家都強調終極神秘的不可言說性。即使在啓示的面前，神聖依舊顯示爲神秘；或者應該說，正因爲啓示，神聖愈發顯示其不可丈量的深奧。這其實不是婦女神學的發現，從聖經以至歷代神學家沒有不見證這一點。不過，神性的不可限定與人類言語必然地爲歷史所約制的事實，卻構成婦女神學家對傳統神學批評的始點：既然神超越一切言語、意象和概念，那末絕對化任何一種表

述的方式，以致它竟等同爲神聖實體一樣，這種做法便等於削減神聖的真理，這樣做，無疑是神學的反諷。

由此可見婦女神學的目的在於解放基督宗教神學上「雄」霸一方的神聖語言象徵。婦女神學所欲指明的是：所有語言，包括男性、女性、與宇宙的言語都是同樣合法，但也都一樣不足以表達神聖。不要說絕對化其中一種，就是所有言語的總和也不能等同爲神聖真實。但是語言的絕對化還是要解放，不爲什麼，只爲提示人言語本質的有限性，

人的言語實不足以道盡神的超越。

類比的應用

如果是這樣，人是否還能（又是否合法）述說神聖呢？

爲面對這樣的責難，「類比」是婦女神學家最喜歡借用的傳統方法。類比使人重拾對神聖言語的信賴，不致完全「遁入空寂」。

十三世紀經院神學家注意到，人類的神聖言語既不能完全視爲同聲同義（*univocal*），但也不應是同聲不同義的（*equivocal*），人類把經驗中期望最高的關係和特質「類比」地應用到神身上，它應該是一種「神聖的指標」。固然，同聲同義是一種偶像崇拜，但毫無保留地主張同聲不同義又何嘗不是一種屈辱，完全否定神的善意，也否定人類「肖像性」的特質。

重要的是類比的三重動作：肯定、否定、卓越。否定的時刻不應是「斬斷思想」，它的意義是

修正，修正前述肯定的不足，再強迫它超越自己，往更高的境地攀升：神永遠高於這樣的述說。因而否定並不否定一切述說的可能，而進入完全不可知的空寂，它只是要超越前面，有力地打破它的自限。其實，類比言語更接近舊約面對神的名字恭敬地禁聲的態度：這是對生活的神的奧秘的喚起，在祂面前，人的思想卻只能停止在宗教性的敬畏中。

但是，當這種否定的力量一旦被遺忘，人將很可悲地掉進對神聖單純的肯定和權威性的述說中。人類的理智傲慢地自稱知道神，這是婦女神學對傳統以男性爲中心的神聖語言的批判。婦女神學家企圖淨化這種男性的神的言語，去除其直接的男性字面意義（*literalism*），重新提醒所有人類比的否定力量。以「他」，以「父」來述說神，如果忘記了「如同」，忘記了否定，忘記了神其實不是人間的他人間的父，最後都是一種褻瀆。

經過了否定神學，經過了類比的過程，現在人可以述說神了。但是該怎樣述說呢？

多重象徵

婦女神學家所用的第三種策略，就是多樣化。

既然神不可言說，但又不是不該述說，那我們只能用多種方法、多樣言語、多重象徵來指稱祂了。當然每一種言語都不絕對，但又都擁有一種獨特的、因而也不能替代的意味，兼且，每一種言語對其他言語而言，都是一種修正，也都起一種警戒的作用，就是警戒別人也警戒自己不能走向絕對化。

通常聖經都是第一個取法的對象。聖經有著各種不同的述說類型：敘述、先知語、命令、智慧言論、聖詠、哀歌，以上各種類型都反映出對神聖關係的不同面貌。象徵上，聖經最喜歡採用個人關係的術語（如母親、父親、丈夫、愛人、朋友），不過也有政治生活的術語（如君王、戰士、判官、解放者）、專業技術的術語（牧人、農夫、工匠、教師）、女性行動的術語（生育、乳幼、照顧、看護）、甚至動物世界的術語（獅子、母雞、母鷹）、

自然世界的術語（彩雲、輕風、磐石、活泉）、以及抽象的形上術語（萬物的根源、存有的基礎、終極的未來）等等。

從聖經、傳統神學和世界宗教，婦女神學愈發肯定，終極神的名字絕對不能單一化。據說回教傳統在禱告中共有九十九個安拉的名字⁽¹⁾。至於第一百個，則是在無聲中禮敬。第一百個名字是說不出來的，因為它根本不存在。在最終極的時分，神不可言說。因而在九十九次有效的稱呼之後，人的靜默才是給予神聖奧秘最適切的禮敬。

介紹幾種代表性的婦女神觀

婦女神學其實並沒有跳脫傳統，反而，傳統成爲婦女神學發動的溫床。她們從基督宗教古典思想中接受了否定神學、類比方法、及多樣言語，不僅批判還跳離了爲父權世界所綑綁的神聖觀，最後得以自由地在一塊更廣闊的地域中呼吸、經驗、並述說神聖。她們要求自己必須要更敏感也能更適切

地回應婦女們的經驗，並且要能更勇於解放所有受造物，包括人類和自然的世界。

下面將介紹二種代表性的婦女神觀。我選擇瑪利達利 (Mary Daly)，依利莎伯莊田 (Elizabeth A. Johnson)，及路易士谷寒松 (Luis Gutheinz) 的神觀，一方面因為她 (他) 們可以代表三種不同的思想進路 (存在主義的、基督宗教傳統神學的、與比較宗教學的)，另一方面也因為她 (他) 們的作品近在手邊。本來我也很嚮往像蘿絲瑪利路瑟 (Rosemary Radford Ruether) 的《性別主義和神的講論》、以及麥法喬 (Sallie McFague) 的《隱喻神學：在宗教言語下神的模式》⁽¹⁾，然而卻因為種種因素未能如願，實屬遺憾。

瑪利達利：存有的動力

這裡說的瑪利達利，是指一九七三年寫作《越過父神：邁向婦女解放的哲學》⁽²⁾ 時的達利。雖然在此以後，達利便拒絕再被稱為天主教徒，也不

再寫作有關基督宗教神學的作品了，然而在她前期的作品中，達利仍然以改革者自居，提出基督宗教，尤其是她所屬的天主教，重新命名的工作。她並沒有否定她的宗教和它的神，只是要求祂「重新命名」而已。她的目標只是「越過父神」，就是除掉 (達利用的言語是「闖割」⁽³⁾) 那些可以反映甚至永恆化一個性別主義世界的結構的言語和符號，不用說，「父」是其中最重要的一個。

但是達利其實並不討厭這「位」神。在《越過父神》中，她強調：我們不能放下祂，正因此，我們才要為祂重新命名。達利用她字典中最高貴的字眼來命名祂。祂就是動詞「存有」⁽⁴⁾ (the Verb Being)，或曰「在存在中」，祂是動詞中的動詞 (the Verb of verbs)，動力中的動力，祂是存有的力量 (the power of being)，存在的勇氣 (the courage to be)，尤其是在 (婦女們) 面對空無 (nonbeing) 的焦慮時不躲藏在虛假的安全感 (在性別角色下的自我約減) 下「出現的」或「改變的力量」 (the power of

becoming)。十年之後（1984），當達利寫作《純慾望》（Pure Lust）時，這個帶領著婦女們向前的「動詞」，卻成了女性主義，而不再是基督宗教的神，的名字了。她的心已經不在這裡，她的神自然也不在這裡⁽⁶⁾。

但是在《越過父神》時，達利還不是這樣，她只是要揭發虛假的神像，這些神像扭曲了真正的「存一有」，因此必須從寶座上推倒。達利特別點名三個假神：第一個是「解釋的神」，像孩童的受苦、社會上不平等的特權，都由祂的「意志」或「計劃」來解釋。第二個是「來世的神」，負責人死後的賞善罰惡，因而也最爲此生中無法自我完成的婦女所仰望。第三個是「定罪」的神，由祂判斷人間統治制度的正確性，祂也支持假的良知，在不順應者（nonconformist）的心中撒下自我毀滅式的罪咎。人製造這些「客體化的神」（objectified God），而結果則是被剝蝕了本身自主性行動的能力。真正的神與此相對，身爲存有的能力、祂以倫

理能力的身分行動，呼喚男人和女人去完成他們最深的希望，去成爲他們自己。

達利的神觀主要受兩種思想影響，一種是過程神學，另一種是保羅田立克的存在哲學。她毫不掩飾這些都是男性的理論家，他們還不是婦女神學，因爲他們沒有明顯地要解放受迫害的婦女的意識。不管如何，從這兩種思想的匯流中，她摘取了神的非實體化、神的動態力量、祂身爲存有的力量與基礎的角色。這個神的相反是非存有，祂要打敗的也是非存有（虛無）。而婦女們所以身爲時代先知的角色，就是因爲在她們極端地遭受異化的時候，最易感受到存有的虛無，因而也最易經驗到從虛假的意識中解放她們的存有的能力。她說：「我所建議的就是，面對虛無的婦女們……，在述說『我是』的行動中，同時面對著我們存有的深度。」⁽⁷⁾

有人爲瑪利達利感到惋惜，也有人認爲她是婦女神學的先知。她語不驚人死不休地一再扭曲語

言，顛倒語言，甚至侮辱語言（以及語言背後所指的稱的實有）^(八)，對舊思想毫不留情地鞭撻，創造驚世駭俗的新神學。一切退路都沒有了，宗教到最後只能隱入回憶。這或許是她的缺點。只是，一般人只看到達利的憤怒，很少人注意到在她憤怒背後的傷痛。到她寫作《越過父神》的後期，她已經十分清楚她所服膺的婦女神學，是無法和基督宗教的父權系統相並行的。一個人只能事奉一個主人。她的神既是婦女主義，她只好和基督宗教愈行愈遠了。責備她的人，很少看到她對心中超越的執著，這種執著對於她的要求，相信就更不是身為局外人的我們所能理解的了。

依利莎伯莊臣

她就是和達利一樣的是，依利莎伯莊臣也是在制度化的天主教會中長大、接受神學教育、從事教會服務，也就是說，她也是在天主教會的父權夾縫下反省婦女的問題^(九)。不過，較年青的莊臣自

始至終都沒有脫離天主教，也因此，她和達利有很大的不同^(十)：達利辭鋒犀利，莊臣語氣溫和；達利激烈亢進，殺傷力強，到後期更認為基督宗教，尤其是天主教內的父權偏執已經完全沒有轉寰的餘地，對於這一點，莊臣則語帶保留。因為她相信，天主教會內的傳統文化，雖然帶有明顯的父權偏差，卻還有不少好東西。像奧斯定與多瑪斯等大師的神學，如果好好取用，也就是以婦女主義的觀點來重新審視之，將是透視神聖的一大資源。她自己說：「我的目的就是：對那些在基督信仰中有助於男人和女人的解放的神的奧秘講一句好話，好能對整個受造物有所裨益，包括人類和大地。」^(十一)她自認所用的方法有點像梵二以後宗教交談的方法，就是肯定只要是真實的、聖潔的東西，必會反射神聖，基於這個信念，她乃計劃要從古典神學中發掘出真正的神聖之光。

事實上，莊臣不僅進入古典神學，她也漫遊於當代神學的領域，不過，莊臣的確是從古典神學

出發，以找尋婦女神學的資源的。首先她從聖經搜集神的女性形象。清楚的是，猶太和基督徒聖經都不乏採用女性形象來講論神的例子，三個主要的女性形象佔據著莊臣的視野：靈、智慧、母親。莊臣跟著把這三個聖經中的女性形象貼合到傳統的三位一體神觀去，從聖靈開始，再溯流而上，經過耶穌，最後到達「無源頭的源頭」(Unoriginate Origin)

——莊臣稱「她」為「母親—智慧」(Mother-Sophia)。莊臣認為，靈、智慧、母親三個聖經象徵都可以用來講論傳統中的神聖三位，而且事實上的確曾經這樣做。她從歷史中，尤其是中古的基督宗教歷史找尋證據，確證神聖三位中的每一位都曾經被稱為靈、智慧、和母親⁽¹¹⁾。

最後，莊臣嘗試從形象走向思想。她問：用女性形象來指稱神到底可以帶出些什麼訊息？在這部分，莊臣開始從傳統走向當代。莊臣心中的神是關係的奧秘、是生活的存有、是傾流出的憐憫。她用一個名字來稱呼「她」：她就是 (She Who Is)。

事實上，莊臣是針對傳統基督宗教神學三位一體的理論可能引發的、或事實上已經出現的誤解，再參考當代神學的觀點提出一套更符合女性靈修的詮釋路向。針對傳統三一神觀中所暗含的層遞性，莊臣提出「相互關係、極端平等、在多元中相融合」的關係性來釐清三一神的內在關係：既不是孤立的自我，又不是掌控—服從的層階形式。針對傳統完全充足、本質即存在的獨立神觀，莊臣解釋神聖存有的「純粹生命力」(Sheer Liveliness)：有點相似達利的存有的動力，「她」是整個宇宙中所有存有的關係性根源；「她」傾流而出的能力，是所有繁生的受造物的力量，也是所有抗拒「繁生的缺席」者的力量。最後，針對傳統全能而「無動於衷」的神觀，莊臣詮釋「神聖的痛苦」來自「她」的愛。然而，這不是一個無能的神和「她」無能的受造物一起跌落在命運的深淵中的無助的痛（莊臣認為這對婦女無益），反之，這種痛是一種奮起的力量，可以產生、可以攪動、可以活化生命，激發

自主性，對抗屈辱和戰勝錯誤的、奴化人的罪惡感。

莊臣的神觀，給人一種「集大成」的感覺，有很廣闊的涵蓋面，卻只有很少的獨創性。這或許是她的不足，但這本書寫成的背景應該也是原因（起自大學婦女神學的講座）：它是為教會內的教育而寫。況且莊臣以為，基督宗教神觀（因而基督宗教本身亦然），如果正確地詮釋的話，是「好」的，這句話的含義，不僅是說父權不在基督宗教的本質之內，更表達出她對基督宗教可以解放整個受造的世界（不唯婦女）的信念。而婦女神學的目標也就是基督宗教的目標，二者沒有相抵。從莊臣和達利兩個人的差異，我們可以看見八十年代的婦女神學和六十年代的差異。婦女們沒有放棄她要當時代的批判者的角色，卻也盡可能在教會內謀求更大的「演出」機會（出走也許不是最好的方法），而後者則要求合作與容忍。

路易士谷寒松：我們的大父母

這裡介紹的第三位神學家，是一個「本土」神學家。所謂本土，不是指他的出身，而是指他的思想。奧地利籍的谷寒松神父，在台灣接受神學教育，之後在輔大神學院任教。他以為道家太極圖的思想：陽—陰—合，可以很完美地傳述基督宗教三位一體的神：父—子—靈^{〔十二〕}。

谷寒松的比較宗教共分兩個步驟。首先，他注意到舊約聖經中有關神的愛共有兩種表述方法。第一種他稱為「父性的愛」。希伯來文 *ahab* 所表達的是一種永恆、持久、忠誠、並且有責任要求的陽剛性的愛，可以稱為「盟約愛」。與之相反，第二種「母性的愛」則是陰柔的，常用 *rahama* 來形容，這個字的字根 *raham*，在希伯來文指女人的子宮。所以它所包含的是良善、細心、忍耐、不求回報等等母性愛的特質。舊約聖經用這兩個字來描寫神對人的愛的兩種面貌，可見舊約聖經不僅把超越性別的神以男性父神的象徵來描寫，也把祂類比為女性母神。猶太人從生活中體會到他們的神雅威

既像父親，也像母親。

其次，谷寒松乃嘗試採用道家陰陽的理論來詮釋這種既富陽剛之氣、亦含陰柔之美、並且超越陰陽、渾然一體的「愛的共融」。下面引錄他自己的話來說明：

「太極的本體就是無始無終、永遠現在的唯一天主。」

陽，象徵父愛的給予者，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受；陰，象徵子愛的接受者，代表陰柔之愛，然而在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。

因為愛與被愛、給予與接受原是一個奧秘的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生相成的。

陰陽相交合一的動力，就是天主第三位聖神的象徵，是愛的奧跡合一的面目。在陰陽互動過程中化生萬物，表示陰陽為一切生生的根源，是萬有

生命的兩個原理。」^(十四)

父是陽（給予），子是陰（接受），但這分別並不絕對，因為陽中有陰，陰中有陽。在眾多婦女神學的議題中，谷寒松只注意一點，就是語言稱謂的問題。其實，谷寒松和「女性」神學家的最大差別處，就是他畢竟是個男性。因而他對婦女神學的討論只能停留在理念的層面，而且只在比較宗教的範圍，點到即止。以中國道家思想來闡釋三位一體，應該有發展的空間，而且不只一種可能性^(十五)。看來，在台灣的中國婦女神學家最適切擔任這項任務，不僅為了神學本地化，也為尋求基督宗教與中國宗教的相互了解。

後論

一個專為無能的人說話的解放之神，一個修補天人分裂、打破二元對立的降生之神，一個與世界共進退、加強、活化、引導他人的關係之神，一個善體人意、與人共渡難關的受苦之神，一個振起

希望、許諾將來的未來之神，一個永遠超越人間圖像、概念、與形式的隱密未知之神——以上便是安卡亞（Anne E. Carr）在《改變人的恩典》中所歸納出來的婦女神觀^{（十六）}，基本上相當忠於當代婦女神學家們的神學重構。

分析言之，當代婦女神學家的神觀主要關乎兩個問題：一個是神的稱呼（象徵），另一個更基本則是這個稱呼所代表的含義。有關神的稱呼方面，拉寇納（Catherine Mowry LaCugna）列舉出六種處理神聖名字的方法^{（十七）}：第一種是維持傳統方法，也就是啓示不容改變；第二種是強調神的不可名狀，問題是：說神不可名狀的同時卻持續地以傳統的名狀來名狀祂；第三種是婦女神學家常用的方法，即男女象徵並用不悖；第四種則以耶穌為破除偶像者；第五種主張聖靈的女性性（而維持或不提其餘兩位的男性性）；第六種是採用作用性的稱謂——創造者、救贖者、支持者，如此乃避免對神聖作出性別指稱。

我們該怎樣稱呼神呢？他，她，還是祂？沒有疑問：神是個超越性別的「祂」。問題出在：長久以來，「祂」成了「他」的同義詞，而結果則是：「她」被排除於外，甚至被排除在該受尊敬的人格以外。因而婦女神學家主張男女象徵並用的目的，看來是希望藉著言語的改變，達成思想的衝擊，主要是喚起人對父權駕馭的意識。正如拉寇納所說的：「因為言語形塑意義的世界，創造社會系統，它需要持續不斷的審視更新……當然，言語的改變不一定能夠改變人心，但是改變言語卻能喚起人的意識，注意到隱藏在言語後面的排他性。」^{（十八）}

今日，基督徒仍然誦念「我們的天『父』」，但是大部分基督徒（假如不是全部）都已意識到這其實是一種權宜的做法，既要用語言，便只能用有限的語言。況且每一種語言都有它的局限，把父親改為母親並不能解決所有的問題，「母親」，為一些人而言，可能比「父親」更富迫害性。也就是說，更重要的也許不是更改語言，婦女神學家的目的也

不是更改語言，語言是死的，雖然語言會透露出使用它的人的心態。

婦女神學家的目的是喚醒人的意識：社會上甚至教會中竟然有人以神的名義參與甚或主導奴化人（尤其是婦女）的行動。重要的是耶穌基督所通傳給我們的神到底是奴化人的還是釋放人的？婦女神學家多次指出耶穌的釋放運動，她是她們的前驅。他給人介紹一位打擊當時壓制性的父權主義的、排他主義的、鐵面無情的父神。早期基督徒在基督身上，特別是在他從死者的復活中經驗到這位破除人間藩籬的神的能力。因而婦女神學是要喚起人對這「被遺忘的神」（the forgotten God）的記憶，從婦女自身經驗出發重新詮釋受苦的愛的真實。□

註釋：

- (一) Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological discourse* (New

York: Crossroad, 1993), p. 119.

- (二) Cf. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983); Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (n. 6).

- (三) 《越過父神》是達利兩本早期作品之一，另一本是《教會與第二性》。Cf. Mary Daly, *The Church and the Second Sex, with a New, Feminist, Post-Christian Introduction by the Author* (New York: Harper Colophon, 1968, 1975), Mary Daly, *Beyond God the Father* (1973, n. 3). 嗣後，達利的作品便離開基督宗教，而轉向女性主義，她為自己創造一個新名詞：婦女生態學（Gyn/Ecology），其中夾雜著語言的扭曲，她自己說她要分裂語言、組合語言、揭發語言的偽像。

- (四) “A castrating of language”（《越過父神》，頁9）。
- (五) 必須承認，「存一有」是一個很不恰當的翻譯，

它唯一的好處是能夠很生動又很忠實地把原文 Being 中連接 Be 與 ing 中間的那一個連字號 (hyphen) 保留下來。這簡單的一小橫充分表現出達利對語言的駕馭能力，在創造新語言的同時也顛覆舊語言以及它所代表的世界。在意義上，其實我很想把它翻譯成「在存在中」、「在出現中」、或「在行動中」。那是一個動詞，一種持續著的行動，一種存在不枯的生命力量。

(六) Cf. Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986, 1995), p. 177.
(七) Daly, *Beyond God the Father*, p. 36.

(八) 最有名的（因而也常常為批評家所引用）就是她那句「最不神聖的三位一體：強暴、大屠殺、戰爭」。

(九) 莊臣屬於美國紐約州一個稱為 Sisters of Saint

Joseph of Brentwood 的修會團體。她是美國新一代（80-90 年代）的婦女神學家，喜以婦女神學的角度重構信理神學，曾在雜誌上發表多篇有關神論、基督論、和聖母論的文章。代表作《她就是》(a. 11)，出版後頗受歡迎，它一方面綜合了部分已發表過的作品，另一方面則是她利用一年的休假，應加拿大大西洋神學院之邀，為該學院舉辦婦女神學講座後的專輯。

(十) 達利「出道」的時候（60 年代），剛好是美國天主教婦女神學發軔之初。她的神學博士和第二個哲學博士（第一個在聖母大學）都是越洋（1959-66 年）到瑞士費堡大學唸的（因為聖母大學和天主教大學都拒絕了她的申請）。1966 年回國，任教於耶穌會波士頓大學神學系，第一本作品的出版（教會與第二性，1968）即讓她遭到解聘的命運。1971 年，她

帶領著哈佛紀念小堂的女性禮儀性地走出。達利在 60 年代與天主教男權系統鬥爭的經過記載在她自傳式的作品 (*Outercourse: The Bездazzling Voyage* [Boston: Beacon, 1922].) 中。這一段痛苦的經驗與莊臣 80 年代的經驗自然不可同日而語。

(十一) Johnson, *She Who Is*, p. 8.

(十二) *Ibid.*, pp. 211-212.

(十三) 和前面兩位婦女神學家不同的是：婦女神學也許只能算是谷寒松的「副業」，他的主業是信理神學。他有關婦女神學的理论最早發表在他《天主論》的專書中（谷寒松，《天主論——上帝觀》，台北，光啓，1992），而後，更完整地發展成〈我們的大父母〉，《神學論集》，121 期，頁 429-440。

(十四) 谷寒松，《天主論》，頁 358。

(十五) 黃克鑣以道家無生有的觀念來解釋三位中的父

子關係。可惜黃克鑣的方法，只純粹爲了比較宗教，而沒有婦女神學的向度。參閱黃克鑣，〈從道家的「無」談聖父〉，《神思》39 期，1998 年，頁 47-59。

(十六) Ann E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Woman's Experience* (New York: Harper and Row, 1988), pp. 135-157.

(十七) LaCugna, *God in Communion with Us*, pp. 101-105.

(十八) *Ibid.*, p. 107.