

# 『人本中心還是基督中心？ - 評伊利沙伯壯遜的蘇菲亞基督論』

- 高銘謙(MDiv2)

## 一) 引言

「女性主義」(Feminism) 自十九世紀的平權運動起在神學界中受到關注，<sup>1</sup>傳統的基督論被視為性別主義(Sexism)的神學，以致女性主義嘗試以婦女的經驗建構出中性的基督論，而伊利沙伯壯遜(Elizabeth A. Johnson)便是其中一位蘇菲亞基督論(Sophia Christology)的代表人物，本文嘗試介紹及評論其基督論，指出當中人本中心的問題，從而再看基督中心的基督論如何滿足女性神學的訴求。

## 二) 壯遜的蘇菲亞基督論

### 1. 方法論及前設

壯遜的蘇菲亞基督論起始於由下而上的方法論，<sup>2</sup>其起始點是女性的經驗，並強調不需要限制對神的言說於聖經的名字及傳統的字眼中，現在女性信仰經驗可創造出言說上帝的新語言，這代表對神認識的歷史是開放的及未完成的，<sup>3</sup>另外，在她的女性釋經中，她重視把傳統的教義作為與女性經驗的對話，<sup>4</sup>並發現傳統的理解可肯定她的女性釋經，<sup>5</sup>故女性經驗是首要考量，傳統教義作為支持的角色，是可被救贖的(redeemable)，以解放女性神學的眼光去看傳統，嘗試找出當中被人忘記及隱藏的智慧，以致可以處理當代婦女的問題。<sup>6</sup>

另一個前設是認為傳統的基督論成為欺壓女性的神學，<sup>7</sup>其性別歧視彰顯在父權的結構(patriarchal structure)，認為女性在級別上低於男性，男性透過架構(hierarchy)欺壓女性，並且是男性中心主義(androcentrism)，男性的人性比女性更優勝，而女性必須倚靠男性，<sup>8</sup>故神學的記號不是中性而是有利於男性。

最後的前設認為神是不可言說的(incomprehensible)，<sup>9</sup>需要用人類的經驗之類比(analogy)作言說，認為所有的受造物在某程度上參與神的存有，形成與神本質的互動及本質上的參與，<sup>10</sup>故這種存有的類比(analogy of being - *analogia entis*)合理化採用人的理念及言語去描述神的做法，<sup>11</sup>

<sup>1</sup> 楊克勤：《女男之間 - 女性神學與詮釋學》(香港：建道神學院，1995)，頁 20。

<sup>2</sup> Patricia A. Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God* (Collegeville: The Liturgical Press, 2001), 190.

<sup>3</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: CrossRoad Publishing Co., 1992), 7.

<sup>4</sup> Mary C. Boys, "Wisdom Restored," *Cross Currents* 43 (Summer 1993): 269.

<sup>5</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 9.

<sup>6</sup> Shannon Schrein, *Quilting and Braiding: The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in Conversion* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998), 71.

<sup>7</sup> Elizabeth A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, ed. Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective* (New York: HarperCollins, 1993), 119.

<sup>8</sup> Elizabeth A. Johnson, *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology* (New York: The CrossRoad Publishing Co., 1991), 100.

<sup>9</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 113.

<sup>10</sup> 同上書，頁 114。

<sup>11</sup> Shannon Schrein, *Quilting and Braiding*, 77.

以致可以用不同人類經驗的名字(many names)去描述神，<sup>12</sup>為她的基督論作有別於傳統言說的可能。

## 2. 「智慧」的釋經

智慧(Wisdom，希伯來文作 *hokmah* 及希臘文作 *Sophia*)在文法上是女性的字，莊遜認為聖經對智慧的描述有其神學的意義，<sup>13</sup>在文本中可見智慧是生命的賜予者(箴四 13 及八 35)，是街上的宣講者(箴八)，並且代表神創造秩序的引導者及做工者(箴三 19)，也是公義的代表(箴九 1-6)，在便西拉智訓記載了智慧的詩歌，表達其普世及宇宙性的本性，而所羅門智訓採用了埃及女神敬拜的形式作為對智慧的敬拜，以她作為救贖人類的主體。<sup>14</sup>莊遜基於其女性經驗的前設，認為蘇菲亞(Sophia)是神自己存有的女性象徵(female personification)，並參與創造及拯救的工作中，她認為蘇菲亞在猶太一神觀中並非被接受為第二個位格(secondary hypostases)，卻又認為蘇菲亞可代表超越的神，其活動與位置基本上與神同等。<sup>15</sup>

## 3. 蘇菲亞基督論(Sophia Christology)

基於莊遜對「智慧」的釋經，她以新的詞彙描述三一神，由傳統聖父、聖子、聖靈的描述形式轉化為聖靈蘇菲亞(Spirit-Sophia)、<sup>16</sup>耶穌蘇菲亞(Jesus-Sophia)及母親蘇菲亞(Mother-Sophia)，<sup>17</sup>在耶穌蘇菲亞的基督論中，她認為耶穌與蘇菲亞有很緊密的關係，在新約中有關於耶穌的詩歌及其講道形式採用智慧的格式(西一 15、希一 3、林前八 6、太十一 28-30)，並在林前一 22-24 提到基督就是神的智慧(Sophia)，基督之事工、受死及復活等同蘇菲亞的事工、受死及復活，與受苦的人連結(solidarity)一起，<sup>18</sup>合乎了女性的經驗，並認為男性的「邏各斯」(Logos)與女性的「蘇菲亞」(Sophia)可以互相共用，以致父權結構中透過隱藏蘇菲亞的傳統以及男性中心主義對女性的欺壓可以在基督論中消除。<sup>19</sup>

傳統的基督論滲入了很多父權的世界觀(如君王基督、統治者等)，而耶穌歷史性的男性(maleness)被利用去建構出男性中心的神學，男性像是比女性更貼近耶穌，以致男性在人性上優越於女性，<sup>20</sup>這種以男性投射上去的基督論把神描述成一位憤怒及暴力的男性的神，<sup>21</sup>故莊遜認為歷史耶穌的男性是沒有神學意義的，祂的人性(humanity)才有神學意義，認為耶穌的男性與邏各斯(Logos)的男性沒有本體上必然性的關係，並且合乎了迦克墩信經(Chalcedon Creed)<sup>22</sup>中認為

<sup>12</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 117.

<sup>13</sup> 同上書，頁 87。

<sup>14</sup> 同上書，頁 87-89。

<sup>15</sup> 同上書，頁 91。

<sup>16</sup> 莊遜認為智慧的釋經中表達智慧是有很高的移動性，並且可以貫穿所有事物，合乎聖靈的表達，而且在希伯來文及希臘文中的聖靈都是文法上女性的用字，故智慧(Sophia)可作為聖靈的名字，詳情可參 Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 94, 124-149.

<sup>17</sup> 莊遜認為母親的形象在聖經中常常被採用作為神女性母親的形象，表達出女性經驗中的生兒育女經驗，故母親可以作為表達神的名字，而不局限在父親的形象上，詳情可參 Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 100-103, 170-190.

<sup>18</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 95.

<sup>19</sup> 同上書，頁 98-99。

<sup>20</sup> 同上書，頁 151-153。

<sup>21</sup> Elizabeth A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, ed. Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, 124.

<sup>22</sup> 湯清編：《歷代基督教信條》(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁 24。

神與人的本質不相混亂的原則。<sup>23</sup>她認為尼西亞信經(Nicene creed)中的男性用字應該被取代為包含性(inclusive)的用字，<sup>24</sup>而她透過耶穌蘇菲亞所建立的包含性架構可更充分表達出其恩典的良善、生命賜予的創造，及對公義的熱誠，這成為對於耶穌的使命中重要的釋經要素，<sup>25</sup>以致耶穌因此進入與所有男女受苦及失喪者的團結(solidarity)中，<sup>26</sup>故耶穌不但可救男性，還可救女性。

莊遜聲稱蘇菲亞的理解沒有離開基本的教義，就是耶穌基督是完全的人及完全的神，卻又是一個位格(Jesus Christ is *vere Deus, vere homo in una persona*)，<sup>27</sup>而蘇菲亞成為肉身男性的耶穌可以啓示出神女性形象的恩典，以致可以代表所有人受苦及復活，<sup>28</sup>這便是男女性象徵中完全的基督(*Christa* 及 *Christus*)。<sup>29</sup>

### 三) 蘇菲亞基督論：揭開其人本中心的面紗

#### 1. 人本中心的方法論

巴特提出基督論不可由人普遍的認知作為起始點，所有神學的教義只可基於對那人(the man)耶穌基督的獨特認識，這便是基督論，<sup>30</sup>任何用存有的類比(analogy of being)去理解神的意圖都是敵基督的，<sup>31</sup>堅持「相信」必須先於「理解」，雖然他認為人對神的理解永遠都是類比性，但必須是透過聖靈引領的信仰類比(analogy of faith)，<sup>32</sup>信仰的起始點必須認識神是一位啓示的神，而基督論的起始點必須是由這一位「神-人」(God-man)作為開始，<sup>33</sup>沒有啓示便沒有神學的可能，神學不應起始於人的經驗，也不應是女性經驗，故神學認識便是讓神作為一位主體，透過祂自己所採用的方式引導我們認識祂所啓示的自己，我們只要以謙卑的心讓神與我們相遇。<sup>34</sup>蘇菲亞基督論的起始起是女性經驗，這是人本中心的，完全不理會神是超越於人的神，<sup>35</sup>以致籍其女性經驗所建構的基督只是人本的基督，把本來中性的記號(如聖父、聖子、君至及教會的頭等)理解為男性欺壓女性的記號，是根本沒有這個必要的。另外，莊遜的神學由獨特的女性經驗作起始，對於一些沒有其同樣經驗或未必支持其性別平等架構的女性不能產生連結(solidarity)，以致對蘇菲亞的詮釋會有困難。<sup>36</sup>這叫我們看見其方法論的人本面紗，意圖以人本經驗凌駕於神的啓示，根本沒有可能認識神的真相。

#### 2. 人本中心的釋經及基督論

在舊約神學中不能容許「智慧」是全能的神，智慧雖然與神很有關係，也參與了創造的過程，

<sup>23</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 152.

<sup>24</sup> 同上書，頁 153。

<sup>25</sup> 同上書，頁 157。

<sup>26</sup> Elizabeth A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, ed. Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, 125.

<sup>27</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who is*, 164.

<sup>28</sup> 同上書，頁 165。

<sup>29</sup> Elizabeth A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, ed. Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, 129.

<sup>30</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance, 4 vols (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956-74), IV/2: 27.

<sup>31</sup> Van Til, *Barth's Christology* (Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977), 16.

<sup>32</sup> 歐力仁：《信仰的類比：巴特神學與詮釋學中的修正與顛覆》(香港：文字事務出版社，2004)，頁 32。

<sup>33</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (New York: HarperSanFrancisco, 1978), 45.

<sup>34</sup> 歐力仁：《信仰的類比：巴特神學與詮釋學中的修正與顛覆》，頁 35。

<sup>35</sup> Millard J. Erickson, *The Word became flesh* (USA: Baker Book House Company, 1991), 209.

<sup>36</sup> Leo D. Lefebure, "The Wisdom Tradition in Recent Christian Theology," *Journal of Religion* 76 (April 1996): 344.

但智慧這種擬人法的表達並不代表其神性，而經文也指出神生了智慧(箴八 25)，而且是在神之下，智慧雖在起初與神一起，但永不理解為神，<sup>37</sup>最多只是理解為神創造的秩序罷了，<sup>38</sup>或只是神的屬性彰顯在創造的行動中，並不是有位格的，<sup>39</sup>莊遜一方面指出猶太傳統不認為智慧是第二個位格(secondary hypostases)的神，另一方面又將之等同神，是自相矛盾的做法，就算莊遜以便西拉智訓及所羅門智訓來肯定智慧的神性，但更正教不會視這些次經為正典而拒絕其對基督論的引用，故莊遜把智慧成爲女性的神，使單一神的敬拜成爲一男一女的雙神敬拜，而且把性別讀入了神性當中，認爲神是雙性別，<sup>40</sup>這是不可接受的。

巴特認爲耶穌基督作爲神自我啓示，透過使徒作爲直接的見證，以教會的象徵(symbol)及神學啓示自己，<sup>41</sup>故我們不能離開言說神的形式：祂是三一神，是聖父、聖子及聖靈的宣講，<sup>42</sup>而莊遜以女性釋經來建立聖靈蘇菲亞(Spirit-Sophia)、耶穌蘇菲亞(Jesus-Sophia)及母親蘇菲亞(Mother-Sophia)<sup>43</sup>的言說是經不起教義的驗證，其形式表達不出父與子的關係以致離開三一神的教義，雖然聖經採用了無數言說神的隱喻(metaphors)，而又雖然在新約中提到耶穌是神的智慧(Sophia)(林前一 24)，但當三一神的三個位格一起在聖經出現時，都必定採用聖父、聖子及聖靈的格式(太廿八 19)，基於神用了這格式啓示自己，故不可隨便改動。<sup>44</sup>另外，基於蘇菲亞(Sophia)在文法上的女性而認爲蘇菲亞女性的表達在基督論中是必要，這是把性別讀入了神這位抽象名詞的做法，<sup>45</sup>祂一方面認爲耶穌的男性是沒有神學意義，而另外認爲蘇菲亞在文法上的女性有神學意義，這是方法論的不一致。最後，耶穌基督在講道雖然用了箴言中智慧呼籲的形式，但這只是比較隨便及非嚴格的修詞借用(uncommitted rhetorical borrowing)，<sup>46</sup>就算通過了形式批判的考慮，但也不可因此便認爲基督等同蘇菲亞。

經過以上的批判，我們能更清楚看出蘇菲亞基督論的異端尾巴，神性的「邏各斯」及非神性的「蘇菲亞」在其基督論中是兩個不同的主體，落入了涅斯多留主義(Nestorianism)的異端中，這異端相信基督有兩個位格，一個是人，一個是神，並存於成爲肉身的基督內，<sup>47</sup>違反了迦克墩信經中「非分離成爲兩個位格」的做法。<sup>48</sup>故這再一次揭開其釋經的人本面紗，以女性經驗讀入經文，最終通過不到神的啓示。

經過以上批判性基督論(Critical Christology)的分析，叫我們看見蘇菲亞基督論所描述的基督

<sup>37</sup> Bernhard W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 271-273.

<sup>38</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM Press Ltd., 1980), 173.

<sup>39</sup> Roland Mushat Frye, "Language for God and Feminist Language – a Literary and Rhetorical Analysis," *Interpretation* 43 (Jan 1989): 50.

<sup>40</sup> Donald G. Bloesch, *God the Almighty: Power, Wisdom, Holiness, Love* (Illinois: InterVarsity Press, 1995), 287.

<sup>41</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2: 122-123.

<sup>42</sup> Karl Barth, *God Here and Now* (London: Routledge Taylor and Francis Group, 2004), 4.

<sup>43</sup> 聖經中當用母親來描述神時，都必是採用明喻(Simile)的做法，而用父親來描述神時是採用隱喻(Metaphor)的做法，有學者認爲明喻不同隱喻，明喻所描述神的詞彙只是相似而不是代表，隱喻所描述神的詞彙宣告神就是那詞彙，故用母親直呼神是不恰當的做法，詳情可參 Roland Mushat Frye, "Language for God and Feminist Language,": 50-57.

<sup>44</sup> Donald G. Bloesch, *Jesus Christ: Savior & Lord* (Illinois: InterVarsity Press, 1997), 77.

<sup>45</sup> Roland Mushat Frye, "Language for God and Feminist Language,": 49.

<sup>46</sup> Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (New York: Harper & Row Publishers, 1957), 2:334.

<sup>47</sup> 楊牧谷主編：《當代神學辭典 CD 版》(香港：校園書房出版社)，「涅斯多留」。

<sup>48</sup> 湯清編：《歷代基督教信條》，頁 24。

是假基督，跨越了言說基督的界限，表明「此路不通」的實況。<sup>49</sup>

#### 四) 基督為我(Christ pro-me)：基督中心的基督論<sup>50</sup>

##### 1. 基督是「為我」的存有(Being-for-me)

耶穌是今在、受死及復活的基督，也是教會中今在的基督，祂是完全的神及完全的人，祂是此時此刻的基督，因為祂坐在神的右邊，這一切的宣告成為必須的前設，這位「神-人」(God-man)是基督論的起始，<sup>51</sup>而不是女性相對的經歷作起始。這位「神-人」隱藏於罪身的形狀(in the likeness of sinful flesh)中(羅八 3)，整個基督論的問題由蘇菲亞基督論中如何(How?)言說降生為人(incarnation)的蘇菲亞，以致合乎女性經驗，轉化為這「神-人」與罪身的形狀的關係，是祂的降卑(humiliation)，是已然成為人者(the Incarnate One)，也就是誰(Who?)的問題，<sup>52</sup>故此在認知論上由如何知道祂的本質轉化為個人與基督的相遇(encounter)，其連結的結構是「為我結構」(pro-me structure)，透過聖言、聖禮及聖團契的形式與我們相遇。<sup>53</sup>

故問題精結不是如何改變基督的本質，以致合乎女性的經驗，而是回歸到基督是已然成為人者(The Incarnate One)，是降卑者(The Humiliated One)與升高者(The Exalted One)之個人相遇中，也即是神的啓示中，筆者深信這種「誰是那位？」的思考方式的確可滿足男女之罪的問題，若果莊遜提到男性的罪彰顯於父權主義對女性的欺壓，而女性卻在男性主導的神學受凌虐是人類罪性的實況，那就必須談及基督在罪人的軟弱、卑微及祂在十字架上的死了，<sup>54</sup>祂隱藏在罪身的形狀中，啓示越臨近，隱藏更嚴密，以致成為莊遜的絆腳石，看不見這位已然成為人者其實與女性經驗何等貼近，基督與女性一樣都是人，甚至受的欺壓比一般人所受的危險得多，祂的肉身也與我們(包括女性)貼近，在世人眼中肯定是罪人，<sup>55</sup>與我們(包括男性)的罪一樣，只是這相聯之罪身形狀不代表祂本身是犯者罪。<sup>56</sup>這樣看來，在耶穌基督的降卑中，祂是神，在祂的升高中，祂是人，並透過祂的死及復活啓示自己，這樣的降卑，叫我們(包括男女)可以升高並找回真的人性(true humanity)，<sup>57</sup>便足以成為拯救全人類的救主了，故莊遜以蘇菲亞的女性表達補充基督論在女性經驗的缺乏是不必要的。

##### 2. 基督是「為我」的權能(Power for me)

因基督有「為我」的結構，祂不只是擁有權能，祂自己便是權能，<sup>58</sup>莊遜認為父權之言說是一位滿有欺壓女性權能(power over and power against)的基督，但這假設是她對權能的錯誤理解，其實基督本身是「為我」的權能(power for me)，並非欺壓及主導性的權能，<sup>59</sup>而是在祂降卑

<sup>49</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, 102.

<sup>50</sup> 這單元中採用了 *Christ the Center* 的材料，而當中的翻譯是根據此書的中文版作中文的翻譯的，可參朋霍費爾 [Dietrich Bonhoeffer]，《第一亞當與第二亞當》(Wer ist und wer war Jesus Christus? Schopfung und Fall)，王彤，朱雁冰譯(香港：道風書社，2001)。

<sup>51</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, 43-45.

<sup>52</sup> 同上書，頁 46。

<sup>53</sup> 同上書，頁 47-59。

<sup>54</sup> 同上書，頁 104。

<sup>55</sup> 同上書，頁 108。

<sup>56</sup> 同上。

<sup>57</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2: 381-382.

<sup>58</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, 48.

<sup>59</sup> Rebecca D. Pentz, *Can Jesus Save Women?*, ed. Stephen T. Davis, *Encountering Jesus: a debate on Christology* (Atlanta:

及軟弱中顯出能力及榮耀，<sup>60</sup>故這樣為我們的基督，相信不會叫女性抗拒。

### 3. 基督的自由是「為我」的自由(Freedom for me)

神的自由完全是基於祂沒有限制的主權，祂選擇為我們賜下獨生子耶穌基督成為人，故在耶穌一生的歷史中，我們看見的不是「從...自由」(freedom from)而是「為...自由」(freedom for)，<sup>61</sup>神在祂的自由中賜予人有自由，是神恩典的賜予，並透過信仰的類比，人的自由也是「為...自由」(freedom for)，<sup>62</sup>形成神與人互動及人對神的感恩關係。<sup>63</sup>

反觀莊遜的基督論基於要「從父權主義得自由」(freedom from)的前設為起始，這是對自由的錯誤理解，筆者相信當中的反彈是她對傳統基督論的誤會或錯誤的理解，雖然筆者同情女性所遭遇的經驗，但並非改變基督論的核心入手，而是要回歸到神啟示的本意上，故這位「自由為我」的基督可鼓勵女性爭取為基督的自由，足可得到女性的接受。

### 五) 結論：基督是為女性的基督

筆者認為耶穌的男性及神超越父親的形象不應成為女性去接受基督的阻礙，莊遜基於對「基督為我」的基督論種種的誤會及錯誤的理解，以女性的經驗作為蘇菲亞基督論的起始點，企圖建構出不專重神啟示的基督論是不可接受的，筆者相信女性如果認識到基督是一位「為我」(pro-me)的基督時，就不會成為她們接受基督的阻礙了。

---

John Knox Press, 1988), 80-81.

<sup>60</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, 105.

<sup>61</sup> Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Knox Press, 1970), 72.

<sup>62</sup> 同上書，頁 75。

<sup>63</sup> 同上書，頁 76-77。