

台南神學院神學系、所道學碩士論文

指導教授：羅光喜 牧師

大衛與婦女的關係

-- 「婦女」被工具化的神學反省

學生：鄭吉富 撰

主 後 2005 年 5 月

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 方法論介紹	2
■ 敘述學(Narratological Approach)	3
■ 婦女聖經詮釋法	6
第三節 研究範圍與限制	8
第二章 大衛與婦女關係之敘述	10
第一節 「米甲」在大衛與掃羅之中的敘述	10
第二節 「亞比該」在大衛與拿八之中的敘述	16
第三節 「拔示巴」在大衛與烏利亞之中的敘述	20
第四節 小結	25
第三章 大衛故事中男性工具化婦女的目的	26
第一節 米甲：交換政治利益的工具	26
第二節 亞比該：侵佔經濟利益的工具	32
第三節 拔示巴：陽性優勢競爭的工具	37
第四節 小結	41
第四章 婦女被工具化的神學反省	43
第一節 性別公義之上帝的「母性形像」與「陰性傳統」	43
第二節 婦女反映上帝的形像	46
第三節 耶穌基督對兩性的平等	50
第四節 小結	54
第五章 結論	55
參考書目	57

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

聖經中所描繪的「大衛」，成了以色列聯合王國的君王，滿足了猶太人心目中「理想君王」的概念；也就是說，他在君王的工作與形像是相襯的。由撒母耳記的經文我們可以看見，在軍事戰略上，他戰無不勝；在行政管理上，他秉公行義；在宗教信仰上，他熱情敏感。在以色列歷史上的王國君主，幾乎難找到有人可以與之互相媲美。他更站立在偉大的祖宗 -- 亞伯拉罕與偉大的後裔 -- 耶穌基督兩人的中心點，他承接上帝給亞伯拉罕的應許，並指向終極「彌賽亞理想」的實現。大衛，就像是位完美不可及的君王。

然而，君王感情生活的多彩多姿，後宮風花雪月的撲朔迷離，就常是令人詬病與不可理解的事。聖經中有記名的大衛之妻有八位，除了掃羅的女兒 -- 米甲以外，其他七位都為他生了兒子。其中除了與米甲的互動之外，以亞比該(撒下 25)和拔示巴(撒下 11)最為突出。而這些婦人的故事，姑且先不論是否真有其人，她們的故事的確對整個以色列歷史產生了重大的政治影響。例如「拔示巴的事件」，足以說是大衛生命中最重要轉捩點，也是整個以色列王國命運的重要決定因素。在這之前，他昌盛偉大；之後，他急劇下降。這件「醜聞」，也成了大衛及其家族開始走下坡的分水嶺。¹ 這樣原本「合神心意」的君王，後來卻伏在自己所招來的咒詛之下。

關於這些經歷以及故事的記載，不斷地在基督宗教世界流傳，當然也在啓示或者教導我們什麼；只是作者筆下的「婦女」們，在這些故事中所扮演的角色到底是什麼？就鮮少人會去注意。或者說，她們永遠只能是在論述大衛君王時的一個客體或一個工具。難道在作者當時的時空背景下，婦女只能像個東西(物件)被使用來交換去嗎？難道啓示聖經的上帝，真的如此看待祂所創造的「兩性」嗎？女性的信徒在這種性別不公的詮釋中，該如何看待這些故事、並察覺自己的身分認同呢？像米

¹ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe, 《婦女聖經註釋 -- 舊約》，周宏毅、林晚生、陳培真 譯。(台北：基督長老婦女事工委員會，2003)，238。

甲，原本單純的小公主愛上了英勇善戰的大衛，這應算是天經地義的事；卻在一次「輕視」的態度裡，就能被解釋為遭來「不孕」的咒詛？或者，她就活該而無法享受公主與王子般的戀情？她就可以先是被父親當成政治利益的交換工具，繼而又被先生遺棄？難道「忍氣吞聲」與「甘心順服」是她該學習的功課嗎？

筆者並非是女性，無法津津樂道於「女性經驗」，但期待釋經者或宣講者能秉持「性別公義」的法則來看待這些故事。除了讓這些故事能更具有客觀性外，也讓我們能更明白上帝的啓示，且知道祂的心意為何。以性別之「公義」與「和平」來討論性別問題，乃是對這些經文的詮釋原則與目的。不能爲了要美化大衛王，就讓這些女性被大衛或大衛的對手給工具化的作法、簡易地變成「上帝的啓示」；也不要爲了要鞏固男性掌握公眾勢力的傾向，在抓住了詮釋的權力之後，就忽視了女性讀經者對於「性別」最真實的感受。²

畢竟，聖經應該是給予人類生命的麵包，而不是用來砸人的石頭。

第二節 方法論介紹

聖經的經文本身，有其成書背景及可能的某種文化意識，可說是公認的事實。聖經中的每一卷書、每一章經文、每一節話語，都有其社會場景(location)、文化背景(background)、經濟環境(environment)、和政治情景(situation)；其經文在寫下來的時候，也必然有其歷史環境(context)。³ 而且詮釋者的社會價值觀、政治取向、經濟階層皆左右著詮釋的角度，也沒有人能輕易逃離這種性別、權力、或種族取向的限制。因此，在記錄經文者與釋經者的社會價值觀念、性別意識、政治制度，與不

² Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe, 《婦女聖經註釋 -- 舊約》, 242-246。撒母耳記中的以色列社會，權力開始逐漸集中化、繼承化及階級化；換句話說，這種社會裡的男性傾向掌握擁有公眾勢力的位置。而在大部份的社會中，大眾勢力越是階級結構化及集中化，婦女越不可能取得權位。因此婦女在經文裡的工作範圍，只侷限在邊緣的宗教文化；如掃羅與耶和華溝通失敗時，他求助於隱多珥的交鬼婦人(撒上廿八)，還有兩個提哥亞以及伯瑪迦的亞比拉之「聰明婦人」的故事(撒上十四、廿)。總之，撒母耳記並沒有敘述婦女擁有大量的公開勢力，或許只有在地方層次才有少許力量，但都被排除於中央集權政府與宗教核心團體之外。

³ 李熾昌 主編，《亞洲處境與聖經詮釋》。(香港：基督教文藝出版社，1996)，1-2。

均衡的階級分配下，對於聖經的成文或解釋，就會有不一樣的結果。

「性」常與權力發生關聯。成功的修辭學者，需要學習巧妙地使用它。搞政治的人、新聞記者、小說家、宗教領袖到經文的作者等等，都可能使用這類「兩性互動」的語言。歷史上有名的圖畫家、情色藝術家、建築師，以及詩人也都沒有逃離這樣的文化。因此，「兩性互動」的陳述，也可在「說故事 (storytelling)」或「敘述(narrative)」裡頭，扮演著極重要的角色。顯然地，人們說故事，或會一直地說下去 -- 這類有關於「性」的故事。⁴

從古代的圖畫藝術、到個各文化裡的愛恨情仇，性別的互動一直被關注與描繪著。包括在舊約聖經中，一連串的故事也都以「兩性互動」的形式在佈局與建構。只是由於這些「性別要素」總是脫離不了政治、宗教、戰爭的因素，所以在學術的討論上，論及這些因素的頻率總是會比探討「兩性互動」的機會還多。可以確定的是，當這些具有獨特性的經文，再一次被慎重思考、論述及分析的時候，故事裡頭關於「性別意識」的概念就會被挖掘出來。因此，本篇論文的方法論，將學習 Ken Stone 之敘述學(Narratological Approach)的方法，對聖經裡關於大衛的故事作歸納、敘述；再對所敘述之角色的目的傾向、或敘述者本身的社會意識作批判、分析；進而針對其中關於「兩性互動」的議題作神學反省與建議，當中也會使用「婦女聖經詮釋法」，作輔助解釋。

(1) 敘述學(Narratological Approach)

聖經裡頭包含眾多文學類別，其中占最大篇幅為「敘述體」(narrative)，也就是一般所謂的「故事」(story)。而故事，也的確是人類心靈永恆的需求。⁵ 從文學批判所發展而來的詮釋法種類複雜，其中包含有「敘述批判」(Narrative

⁴ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (JSOTup234; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp.9-10. 關於「性別」的使用，也不只侷限於這些層面；連台灣的罵人文化 -- 三字經裡頭，也有類似的概念。藉由口頭上對某人的母親或女性親人的侮辱、佔有、強暴，進而侮辱對方、打擊對方的榮譽感。請參閱羅光喜，〈從舊約中辱人文化反省三字經文化〉。

⁵ 郭秀娟，《認識聖經文學》。(台北：校園出版社，2001)，23。

Criticism)及「敘述學」(Narratology)等。它們都不著重將聖經中的故事視為史料來處理，而是將它看作一部敘述性的文學作品來分析。所分析的範疇會包含情節、角色、與敘述者的觀點等等；也等於是細察作者所設計的進程、故事的發展、與張力的鋪陳。⁶

這種敘述學的分析，不注重歷史考證，也不以讀者為中心來解經。分析的方式，比較轉向以經文為中心的做法。敘事文體約可分為兩個向度：「故事」與「交談」。「故事」是關連到敘事文體的內容，意指它說到了什麼。「交談」則主要是關連到敘事文體的修辭，意指它是怎麼的說。而一個故事的組成需要「事件」、「角色」和「背景」等元素，以及這些元素相互牽動的關係，我們稱為「佈局」(plot)。

「佈局」是組織故事的主要原則，為情節發展帶來開端、中段和結局。這些開端、中段和結局不僅僅是一個接一個的獨立存在體，更是精挑細選下的成果。我們可以知道，每一個故事的背後都有很多被刪除的細節，或者與佈局的意義無關緊要的內容。而佈局結構(plot structure)大概可以被區分為三個基本範圍，也可以稱為是一個意義完整之故事的邊界：前置情境(exposition)、緊張衝突(conflict)以及解決之道(resolution)。「前置情境」(exposition)建立了這個故事的世界，以及一開始主要的連續事件。在前置情境裡頭所呈現的處境，通常具有不完全的、混亂無秩序的、未實現的渴望之特徵；並由此發展出一連串的「緊張衝突」(conflict)。這樣的緊張衝突，有可能是角色內部的，或在於兩個主角之間；經由好幾個不同的階段帶到故事的最高潮，而最後給予某些方法作「解決之道」(resolution)。⁷

「角色」的性格描寫和佈局結構也是密不可分，因為角色的人格特質取決

⁶ Danna Nolan Fewell、David M. Gunn, "Narrative, Hebrew." In David Noel Freedman eds., *The Anchor Bible Dictionary: Volume 4* (New York: Doubleday, 1992), pp.1023-1027. 在這論及的敘述元素有：佈局架構、角色描繪、敘述者的觀點、語言與意義、冷嘲熱諷，以及讀者回應。

⁷ Danna Nolan Fewell、David M. Gunn, "Narrative, Hebrew", pp.1023-1027.

於該角色面對行動的抉擇。我們通常以為敘述者對於角色與人物所說的是很慎重且嚴肅的，並且幫助我們了解這個角色與人物。其實，敘述者很少告訴我們關於我們想了解的。大都只是這些角色他們作了什麼？說了什麼？而敘述者是如何描繪他們的？其他的角色是如何回應？很少有敘述者會仔細或直接描寫到外部的種種跡象，或呈現角色、人物內心的思想與情緒。其實角色、人物的「渴望」與「野心」所激發的行動與變化，都構成故事之佈局的影響。要了解這人格特質的複雜性，我們需要先去判斷這些角色的渴望或野心是什麼。而其渴望與野心，則聚焦在故事裡角色的人格特質上。

Ken Stone 的敘述學(Narratological)是一種較具有獨特吸引力的敘述文法。簡單來說，是一種「講故事法」(storytelling)；尤其是他認為，在「兩性互動」的文化概念與深植於經文文本中的敘述架構之間，有著其相互關聯的可能性。而且這些與文化相關聯的敘述，都假定有一個重要的前提，就是：「這些兩性之間的互動，都牽扯到男性對於公眾的榮譽、權力、聲望的追求與渴望。」⁸ 在這種追求與渴望的過程當中，相對的，也可能就是在對抗另一個「男性」；而更糟糕的是，中間通常都夾帶著一位被工具化的「女性」。

階段一: 男性(A) >> 男性(B)

階段二: 男性(A) >> 女性 >> 男性(B)

當我們注意到在敘述過程中這些人物、角色在「社會地位之差異性」的同時，也就等於幫助我們認定事件中「主體」與「客體」之間關聯的範圍與限度了。例如：

統治者(君王) >> 女性 >> 被統治(臣僕)

大富戶 >> 女性 >> 貧窮人

⁸ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, p11. 此書中的經文文本，其範圍則限定在「申命記歷史」當中；而我們所討論關於撒母耳記裡的故事，也屬此範圍之列。

這種方法進路除了致力於所呈現的「文學特性分析」外，還突顯了文本本身所透露的對女性的「文化意識或社會價值」。尤其是每一個角色，儘管男性與女性有所不同，而其身份地位的「性別主體」卻是男尊女卑的。在男性追求榮譽、權力、聲望的過程當中，男性都扮演著主導性與決定性的角色；因此，對於這些故事所透露關於女性的「文化意識」或「社會價值」，就成了我們可以批判的目標。⁹

(2) 婦女聖經詮釋法

婦女聖經詮釋法在「性別意識」方面，也作了一個與上述相近的假設性前提。亦即現存文本所表達的性別意識，是深受其社會文化背景所影響，並在很大程度上反映著父系社會的男性主導價值，以致其所表達的女性價值基本上只附屬於男性。從這個理解角度出發，現存文本中出現的兩性關係模式和對之的評價，都不能理所當然地視為神聖。¹⁰ 所以說，既然聖經孕育於以男性為中心的文化裡，無可避免地就反映了以男性為主的觀點。在一個以男權中心價值為本的文化裡，所出現的經文，對性別的價值觀、自然有所偏頗。雖然聖經保存了一些有關婦女的故事，但它卻顯得支離破碎，沒有反映出婦女多重的角色和整全的經驗；或者，聖經記載了有關上帝「陰性」的描述，如母親般地乳養、撫育，但在詮釋上也經常被忽略、遺忘。甚至是反過來，有貶低女性地位與其能力，以及認為女人是「罪惡之始誘者」的傾向。¹¹

因此，近代的詮釋學需要十分重視讀者的回應與社會處境的動向。且了解

⁹ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pp.11,50-52.

¹⁰ 黃慧貞，〈性別意識與聖經詮釋〉。(香港：香港基督徒學會，2000)，23。

¹¹ 郭佩蘭，〈從華人婦女的角度談釋經學〉。《亞洲處境與聖經詮釋》，李熾昌主編，251-259；黃慧貞，〈性別意識與聖經詮釋〉，14-15。初代教父奧古斯丁在其《懺悔錄》卷十三，三十二章一段最後一句話：「男女雖然同是有理智的，女人是為男人而造，女人當順從男人的意志，如同各人當聽靈性的指揮。」顯示女人是為男人而造，是附屬於男人的。特土良對女人引誘始祖犯罪更是痛斥一番：「妳是魔鬼的門檻。妳是禁樹的解封者。妳是首先違反聖法的。妳是那引誘魔鬼所無力侵犯的始祖。妳輕易破壞神的形像 -- 人。因為妳的背叛死亡來到，甚至神子也要為此犧牲。」女人，被視為是罪的起始、始誘者的定位。

到聖經詮釋裡在很多地方、或某些時間裡，都不必然地只是某種解釋與體會。若強將某些經文解釋與體會視為絕對邏輯和絕對真理，則整個解釋就會有很多可反駁的地方。特別是按照字面直接解釋聖經的方法 -- 唯恐其危害到聖經權威者，常常容易使聖經被用作性別歧視和壓迫婦女的工具。導致在宗教群體內的婦女、邊緣人、甚至是窮人，幾乎是沒有力量去決定什麼是真理。讓他們只能選擇概括承受，或選擇被他人決定。諸如此類、抽離讀者回應與社會處境的詮釋，不可能會有好的解釋。

假若我們不想讓聖經被用為壓迫婦女的藉口或支配權力、要人服從的理由；那麼，我們就應該重新研讀並詮釋經文，虛心探索「聖潔、慈愛、公義」上帝在其中的啓示，使它能忠實地釋放福音大能。讓即使是在這樣背景下所出現相關婦女的經文，在其身分、角色、價值牽涉到「性別意識」的時候，都能在現今的處境下被重新體驗與欣賞。¹² 一個開放、學習的態度，竭力保守上帝在聖經中較公義與整全的啓示，是現代詮釋者當務之急的工作。而且是不分男或女，都該從教會及社會整體的層次來思考；畢竟，在家庭裡或人際生活關係之中，兩性平等相待的意識，可說是發展未來理想社群生活的一個必要元素。¹³

從認識到兩性本身的尊嚴與價值開始，到建立合乎上帝意旨的兩性關係，進一步達成「兩性互動」的公義與平等，都豐富了我們對上帝、對聖經的了解。因此，這都不是單方面婦女的事情，更不是婦女的「自強活動」，而男性只要

¹² 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，29-31。黃慧貞博士在書中提供了「聖經是一個開放的文本」之觀念，她說：「經文的生命力，或經文對此時此地此群體的啓示能力的發揮，是基於信徒對今日的具體生命的關懷。若果我們看聖經，只追隨字面的意思而不是由我們帶著一個特別的關懷去閱讀，經文是沒有生命的，不會發光也不會轉化我們的生命。若果我們是帶著一個特別的關心去閱讀 -- 那怕是信仰上還是生活中不同的課題，都會使經上記載的文字成爲一個有生命的文本，使經文的信息成爲一個活的信息。『開放』是指聖典的世界要做開給眾多不同處境中的基督教社群去閱讀、去了解。…是要正視它從開始便是一個信仰的寶庫。由以色列社群開始，聖經積聚了信仰社群在歷史中的各樣掙扎，在生活最豐足及最低沈的時候所面對和反覆體認的神聖。…。即是說，婦女研究或性別研究本身是一個帶有價值取向的探討。意思是我們不只追求某些所謂客觀的知識，而是帶著一個性別平等的關懷去探討。」

¹³ 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，20-21。

予以善意的眼光即可。身為現代的基督徒，面對社會生活的更新、反省、自由、解放之理想訴求，都當積極參與。並從其中體認到上帝所創造的「人」，其人格與尊嚴都不應當被傷害和扭曲。如此一來，和諧的兩性團契關係，使男女兩性皆能充分發揮上帝之形像與所賜的恩賜，並共同建造親密而具有創意的社會。¹⁴

第三節 研究範圍與限制

在現代的詮釋學上，為因應宗教、經典的多元性，已發展到「從非聖經世界 -- 文化」去發掘聖經之真意的層次。然而，既然我們已將主題訂定在關於「大衛」的故事，就無法脫離舊約聖經去考慮其他的素材；而且，是放在歷史之可靠性較高的「撒母耳記」裡來作論述，而不是「歷代志」。雖然「歷代志」也有記載關於大衛王朝的事，然而其被編修、重寫的成份很高，甚至是以猶大家族 -- 「大衛中心主義」來編撰，在此則不予考慮。

在撒母耳記之中，記載到關於婦女的事，以及與大衛有相關聯的婦女其實很多，¹⁵ 而我們只取了三位較具代表性的婦女來作敘述與反省。除了是在故事經文上比較整全之外，主要是因為她們後來都成了大衛的妻子，與大衛 -- 這位「合神心意」的男人，在生活的互動上有著相當密切的關係。而且在這些故事中，這些婦女們都夾在大衛與另一位男性的鬥爭或殺戮之中；扮演中間人這樣的角色，被「工具化」的成分相當高。

至於我們所作的信仰反省，則是關乎「性別公義、兩性和平」的事；所以由大衛本身所衍生出來其他的主題，如：大衛的城、大衛的約、大衛的詩篇、大衛如何俯首認罪、如何得著神的赦免等等，本篇論文就不在這些議題上多作著墨。本文重點著重在，當這三個故事被重新敘述與詮釋之後，可以幫助我們對聖經故事裡頭的

¹⁴ 黃伯和 主編，《出頭半邊天 -- 台灣婦女神學的出路》。(台北：雅歌出版社，1998)，86-87。

¹⁵ Alice Bach, *Women in the Hebrew Bible* (New York and London: Routledge, 1999), pp.195-207. 此書中有一篇由 Claudia V. Camp 所論述的文章〈*The Wise Women of 2Samuel: A Role Model for Women in Early Israel*〉，是關於撒母耳記下十四章及廿章中，兩位「智慧婦女」的故事。

「性別意識」有不同的了解和批判。進一步在這些關乎「性別議題」的經文裡，重新找到上帝原創美意 -- 「性別公義」的本質與內涵。

本篇論文，除了在本章介紹寫作目的、方法論以及寫作的範圍和限制外。第二章開始，即以方法論中「敘述學」之佈局結構(plot structure)的方式，來對故事的經文作重述、歸納。第三章，則檢視、分析這些故事的婦女是如何被「工具化」的；而故事中男性角色以及敘述者本身將女性工具化的目的，以及社會所展現的形態又為何。最後，第四章的部份，則由介紹上帝是一位「性別公義」的上帝，其具有母性(陰性)形像，像母親般地照顧、守護著國家民族的角色；以及學習耶穌基督對待婦女的態度，來進行神學反省。第五章，則為本論文的結論。

第二章 大衛與婦女關係之敘述

本章將以敘述學(Narratology)來敘述，看大衛與米甲、亞比該、拔示巴這三位婦女之間的關係。當然，主要的是這三位女性，分別在這三個故事裡，都被夾在大衛與另一位男性的緊張衝突之間。敘述的方法包含「前置情境」、「緊張衝突」與「解決之道」三個部份，藉此以分析每個故事之「佈局」(plot)。以下，筆者將分別針對各個故事作敘述，以及佈局介紹。

第四節 「米甲」在大衛與掃羅之中的敘述

米甲，是以色列第一位王掃羅的次女；也是大衛的第一任妻子。其名字的意義為「誰像耶和華這樣？」形容神聖本質的超越性並承認極崇敬與仰慕。¹⁶

當耶和華厭棄掃羅、決意要將以色列的王位交給大衛同時，大衛就一步一步逼近掃羅宮庭的勢力範圍。在大衛殺死歌利亞回來的時候，「**婦女們從以色列各城裏出來，…，迎接**」(撒下十八：6)、「**以色列和猶大眾人都愛大衛，…。**」(撒下十

¹⁶ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，賈廣濟 譯。(台北：中國主日學協會，1992)，250；梁天樞，《簡明聖經人名圖解》。(台北：基督橄欖文化，2004)，241。編碼 0497。

八：16)。我們可以想像：幾乎所有的人都深深喜愛大衛，包括掃羅的兒子、女兒在內 -- 至少約拿單和米甲是如此，米拉我們則不曉得。¹⁷ 然而只有一個人例外 -- 那就是掃羅。尤其當他聽見婦女們讚美的話：

「**掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬。**」(撒十八：7b)

之後，他甚發怒、不喜悅這話；也因此了解：他王位的保衛戰、即將展開。

由於「**米甲愛大衛**」(撒十八：20)，而她的父親掃羅卻一直想致大衛於死地。她就處在這種關係緊張、殺戮隨時會啟動的氣氛中。

(1) 前置情境

大衛一開始出現在掃羅宮庭的場景，其實是因為「**有惡魔從耶和華那裏來擾亂掃羅。**」(撒十六：15)因此，掃羅極需要找一個善於彈琴的人；每當從耶和華那裏來的惡魔臨到掃羅的時候，他就拿琴用手而彈，掃羅便舒暢爽快、使惡魔離開他。這麼一找，就找到伯利恆人耶西的一個兒子 -- 大衛，他便開始上場入宮，出現在故事場景中了。當然，敘述者告訴我們，大衛能接收王位是耶和華所預定的；至少到目前為止，耶和華所要作的、或這膏抹的記號(撒十六：1-13)，仍是一個被小心看守的祕密。只有撒母耳、敘事者，還有我們讀者知道。或許，掃羅的權力足夠知道所有的事，但對於耶和華的決心 -- 讓大衛崛起、掃羅失敗，他並沒有任何的線索。更好笑的是：掃羅注定要對抗大衛的興起，然而他卻永遠不會成功。¹⁸

雖然米甲這位小公主，尚未出現在這場景中；但或許我們可以想像，這時在宮庭裡，米甲極有可能與大衛有片面之緣或相互認識的機會。畢竟大衛看起來賞心悅目、容貌俊美；或許，被他的才華或琴藝所吸引也說不定。

有一天，非利士人來搗亂，迦特人歌利亞來叫囂。「**掃羅和以色列眾人聽見**

¹⁷ 有些學者(McCarter、Klein)將十八章 1 至 5 節視為與十七章同屬一個文學片斷；然而，布魯格曼(Brueggemann)卻不這樣認為，他主張這段經文的主題其實是與十八章同屬一個情境。將約拿單、米拉、米甲放進來，可以看見其父掃羅在這裡的孤單與自私。

¹⁸ Walter Brueggemann, *First and Second Samuel, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1990), pp.136-137.

非利士人的這些話，就驚惶，極其害怕。」(撒十七：11)沒有一個人敢出去爭戰，就一連這樣四十天。當掃羅懸賞：「若有能殺他的，王必賞賜他大財，將自己的女兒給他為妻，並在以色列人中免他父家納糧當差。」(撒十七：25)這個琴師 -- 大衛，竟藉著送食物去給哥哥們的機會，問站在旁邊的人說：「有人殺這非利士人，除掉以色列人的恥辱，怎樣待他呢？」(撒十七：26)我們不知道大衛期待的是大財、或是想取王的女兒為妻；或者是想免了父家的納糧及當差，就再也不用大老遠去送食物了。我們只知道，他一連問了兩次、甚至是好幾次。最終，大衛自請出戰了；而且，成功的擊殺了歌利亞、使非利士人潰敗而逃。

原來，宮庭裡一片祥和、沒有肅殺之氣是可以理解的。因為，掃羅根本對大衛不熟識，他還問押尼珥說：「那少年人是誰的兒子？」(撒十七：55)大衛一路從一個放羊的，到成為琴手，甚至是「拿兵器的人」(撒十六：21)。自視甚高的掃羅根本不把大衛放在眼裡或當成一回事，更不會想像大衛對他來說、會是一個威脅。只是，這樣的情形不會太久；因為，當他們凱旋而歸之後，一切情勢就改變了。

(2) 緊張

撒母耳記上十八章，大衛就出現在掃羅那種恍惚迷惑、模稜兩可、前後矛盾的危險權勢當中。其實，沒有理由會有這樣緊張與競爭的圖像出現；因為在一場勝利中，實在沒有必要去作這種破壞性的對比。¹⁹ 婦女們或許只是想徹底地分享得勝的歡樂，就像米甲順理成章的出門迎接父親，又順便向父親身旁那位英雄打聲招呼一樣。只是，即使我們都知道「千千」或「萬萬」不代表是字面上的數質，也都知道這是一種寫詩時的轉化或誇飾法。但這聽在掃羅王的耳中，就等於是一種侮辱、冷諷與嘲笑。²⁰

¹⁹ Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, p136.

²⁰ Steven L McKenzie, *King David: A Biography*. (Oxford: Oxford University Press, 2000), p78.

處在喪失男人榮譽及恐懼中的掃羅，開始察覺到大衛會是他的一個威脅、是一個對手；更直接說，有可能是奪走他王位的人。當伴隨著大衛愈來愈受歡迎的程度，他們兩人之間的關係就愈顯得麻煩。整個敘述的矛頭完全指向掃羅，也並不出人意外。因為敘述者讓他看起來他是極度無能、性情瘋狂，而且反覆無常；而大衛總是無可指摘、清清白白。從這些戰役所帶給大衛的這等聲望，當然激起了掃羅的爭辯，且公開地準備發動彼此之間的鬥爭。掃羅的疑心病變重了，且被嫉妒壓倒地「怒視大衛」(撒下十八：9)。雖然在經文是寫著說「從耶和華那裡來的惡魔」來騷擾掃羅。可想而知，掃羅是處於極度的荒謬及精神錯亂之中了。

(3) 衝突

掃羅可不是光著眼、瞪著大衛看，他乃是趁著大衛彈琴的時候，拿了一枝槍往大衛身上刺過去。若我們想像，掃羅手裡的槍、大衛、釘在牆上，三者連成一線的時候，我們就可以想像掃羅是多麼生氣了！幸好，大衛也不是省油的燈，畢竟他也是在沙場上殺敗巨人歌利亞的勇士 -- 他連著兩次、閃過了掃羅的攻擊。

由於掃羅的猜疑與不信任，爲了防範大衛在他宮庭中的迅速竄起，他決定送走大衛、「使大衛離開自己」。只是，萬萬沒想到「千夫長」這個新職位反而使大衛更是容易贏得眾人的「忠誠之愛」。²¹ 掃羅的計劃，反而不利於他的期待；他的每一個「祕謀」，似乎都事與願違，反而加添了大衛更多的權力與聲望。即使他已經將大衛從宮庭中送出去了，表面上來看是削減了大衛在宮庭的勢力，但在這種看不見的情形下，大衛的聲勢依然浩大。

掃羅要謀殺大衛的第二個計謀是利用米拉嫁給他；然而這個求婚計劃，只

²¹ P. Kyle, McCarter, *I Samuel, Anchor Bible 8* (New York: Doubleday, 1980), p313. 表示了人民對大衛的個人魅力，有比平常更超越的激情，而且是有政治內涵在裡頭的 -- 類似於轉向、且忠心於對手之領袖的情形。

是掃羅想派大衛到更危險的戰役裡去衝鋒陷陣的託辭；或許能藉由非利士人將大衛殺了。大衛並沒有質疑掃羅的舉動和提議，卻也謙遜地婉拒了這高度賦予的婚禮(撒上十八：18)。我們不知道是米拉其貌不揚，或是怎樣；這裡的敘述卻有點奇怪：對於這個婚禮之聘禮與撤回，始終保持沉默寡言、沒有說明。或許也反應出掃羅性格的不穩定性，以及他無法清楚地思考、或者在他的狂怒中對於有條理的計劃，根本是無能為力。²² 另外，也有可能是掃羅不願大衛成為他宮中的「大」附馬爺吧！或許排行老大，繼承王位的可能性、合法性，也就隨著增加了。

米甲，這時候的心情應該如釋重負 -- 可能是躲在柱子後面暗暗地偷笑。因為她根本不需要在背後破壞她姊姊的好事；她不費吹灰之力，便可以當上了新娘子了。²³ 因為掃羅改變心意，不願把大公主 -- 米拉嫁給大衛；他還沒有收回交易，就立刻把米拉嫁給別的男人。²⁴

「米甲愛大衛」的事，很快就傳到掃羅的耳中了，而且「掃羅就喜悅」(撒上十八：20)。這對掃羅來說，當然是另一個「網羅」，而且有個自動送上門的「誘餌」或「替代品」-- 米甲。或許作父親的掃羅會對女兒呵護備至、全力支持；但我們想都知道，其實他是心懷鬼胎。我們藉著敘事者的手法進入到掃羅更精明的推理之中，它允許掃羅驅動了一個較高的交易與要求的代價。這位嗜血的國王告訴大衛的必要條件，是「**只要一百個非利士人的陽皮**」(撒上十八：25)，表示要求大衛承擔一個更大風險。這樣的條件可能會威懾住一些膽小的人；或者，至少也猜想出掃羅是別有用心。但是大衛卻顯然地歡欣、熱切，並

²² Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, p138.

²³ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《另類紅顏》，宋宜真 譯。(台北：雅歌，2002)，260。

²⁴ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe，《婦女聖經註釋 -- 舊約》，249-250。在古時候的近東社會，一個婦女的性慾通常都由家裡的男人所控制。父親控制女兒的；丈夫控制妻子的。年輕女子的婚事，成為新郎或男方家長以及新娘父親或男性家長之間的談判，或基於經濟理由的安排。在皇室家族中，經濟事件以及政治議題都需要談判協商。這表示兩國的國王達成協議，內容不只是一般的嫁妝多寡、婚姻往來，想還包括兩國情誼的承諾、互不侵犯的協議等。總之，米拉自己在這場交易中毫無地位可言，這樁親事一切都是由男人作決定。

且不感到絲毫的恐懼。這些條件，竟然使他「**歡喜**」(撒十八：26)。

可想而知，大衛動作之迅速敏捷，且在所限定的日期之前就完成了；他，帶回他被要求的掠奪物 -- 陽皮。更確切的說，他帶回了兩倍的數目(撒十八：27)。跟前面一樣的，有關米甲的協議都非她所能控制，掃羅訂定價錢，大衛付出代價。²⁵ 掃羅這次不管甘不甘願，都只好信守承諾，讓他的女兒米甲屬於他最痛恨的敵人，讓婚禮正式上演！²⁶ 當然，米甲愛大衛的心仍未改變，她只是歡歡喜喜地當大衛的新娘。

掃羅知道對於他王位的威脅 -- 大衛，已侵入他的勢力範圍了。「**掃羅見耶和華與大衛同在，又知道女兒米甲愛大衛。**」(撒十八：28)這對掃羅來說有如不共戴天之仇；真是雙重打擊啊！他也只好繼續「**更怕大衛，常作大衛的仇敵**」了(撒十八：29)。只是婚禮的蜜月期似乎沒有太久，宮庭謀殺事件，即將再度搬上台面。不知道是掃羅聽膩了大衛彈的曲子，或是大衛又那裡惹了掃羅不爽，掃羅竟再度企圖以槍刺死大衛。然而，掃羅還是失敗了。這裡用的「**想要**」，或許有挖苦他的成分，代表他的無奈與失望吧！²⁷

(4) 解決之道 -- 米甲幫助大衛逃跑了

米甲對大衛說：「**你今夜若不逃命，明日你要被殺。**」(撒十九：11)原來是掃羅趁著天剛亮之際，要派遣刺客行報仇之事。「**於是米甲將大衛從窗戶裏縋下去，大衛就逃走、躲避了。**」(撒十九：12)況且她耍了一個小小手段，替大衛解危；還編了一個理由，替大衛說了個謊，說：「**他病了。**」(撒十九：14)。可見掃羅真的是抓狂了，還是他太了解自己的女兒；反正，根本不把她的話當一回事。「**當連牀將他抬來，我好殺他。**」(撒十九：15)從一開始的窺探、

²⁵ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe, 《婦女聖經註釋 -- 舊約》, 250。

²⁶ Liz Curtis Higgs (席莉茲), 《另類紅顏》, 258-263。

²⁷ J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel, vol. II* (Assen: Van Gorcum, 1986), pp.259-260.

到捉拿，最後的強行抬走；不管他有沒有精神錯亂，身為掃羅的手下，他們就得執行掃羅的命令。

當他們把被翻開，神像曝光，然後砰的一聲滾到地上，米甲的計謀被拆穿了。掃羅對米甲的生氣，顯然不記得大衛是他的女婿了。「**你為什麼這樣欺哄我，放我的仇敵走呢？**」(撒下十九：17a)小公主在其詭計之後，只好再一次圓謊了。她回答：「**大衛對我說：『你放我走，不然我要殺你。』**」(撒下十九：17b)

米甲的計謀，幫助丈夫逃走，剩下的是獨自的落寞與心傷；況且，她如此維護大衛，似乎得不到父親掃羅的諒解。在聖經接下來幾章，米甲幾乎都沒有現身，我們也不太了解她在宮庭的生活是如何的景況。大概只能說，這位可憐的小公主，應該是被冷落了吧。

「**掃羅已將他的女兒米甲，就是大衛的妻，給了迦琳人拉憶的兒子怕提為妻。**」(撒下廿五：44)或許是因為掃羅要懲罰米甲的欺騙，他再也不想見到她，想要切斷大衛與他們皇室家族的任可關係。反正，米甲的命運有如下女；她沒有聲音、也沒有選擇。²⁸

第五節 「亞比該」在大衛與拿八之中的敘述

亞比該，在聖經中直接給了一個頭銜：「**是聰明俊美的婦人**」(撒下廿五：3)。其人名涵義為「喜樂之父」，或是「喜樂的緣由」。她成了丈夫拿八的救命天使；或許也表現了她的明朗，且在任何場合都帶給人愉快。她美麗與智慧兼備，她內在的才華，更加增了她外在的吸引力。像她這樣既美麗又智慧的女性，必然是神的傑作之一。²⁹

有次拿八非但拒絕提供糧食給大衛，反而出言羞辱。大衛盛怒之下，領了四百

²⁸ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《另類紅顏》，266。

²⁹ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，25-27；梁天樞，《簡明聖經人名圖解》，292-293。編碼 0867。

人要去教訓拿八。亞比該知道了之後，便立刻準備了大量食物去迎見大衛。她處在這種怒氣一觸即發之際，態度依舊從容不迫、機伶動人；雖然是自己丈夫的愚頑，但她仍願意承認自己的疏忽之罪。³⁰ 她在這所顯露出的智慧、勇氣，襯托出她實在是一位不折不扣的偉大女性。以下是筆者的歸納、敘述：

(1) 前置情境

亞比該正急忙的將食物放進袋子、馱在驢上；她的心思一定比雙手活動得更快，因為她明白事態嚴重了，她正在想該如何得以化解這一場近在眉睫的危機。片刻前僕人的話尚在她耳際迴響著：「**大衛從曠野打發使者來問我主人的安，主人卻辱罵他們。但是那些人待我們甚好；我們在田野與他們來往的時候，沒有受他們的欺負，也未曾失落什麼。我們在他們那裏牧羊的時候，他們晝夜作我們的保障。所以你當籌劃，看怎樣行才好；不然，禍患定要臨到我主人和他全家。他性情凶暴，無人敢與他說話。**」(撒廿五：14-17)

亞比該應該經常爲了丈夫的暴怒而向人賠不是，鄰居和朋友都清楚她那位醉鬼丈夫，但她向來就是耐心地爲他調解各種紛爭。³¹ 拿八，是迦勒的後裔，只是他絲毫沒有像他那位顯赫先祖般地敬畏神、睿智和勇敢。他名字的意思是「愚頑」，正是人如其名，他粗魯、頑梗、愚笨、「**剛愎兇惡**」(撒廿五：3)。³² 與他那位聰明俊美、又令人著迷的老婆 -- 亞比該，當然是十足的不同。

(2) 緊張衝突

「**大衛在曠野聽見說拿八剪羊毛。大衛就打發十個僕人，吩咐他們說：『你們上迦密去見拿八，題我的名問安。』**」(撒廿五：4-5)。「剪羊毛」的情境是

³⁰ Gien Karssen (葛恩·卡森)，《她的名字是女人》，(曾林素蘭 譯。台北：大光傳播，1986)，177。

³¹ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，29。

³² Gien Karssen (葛恩·卡森)，《她的名字是女人》，175；Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel. Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p202. 這名字代表「愚蠢」的意思；言外之意就是「笨蛋」和「傻瓜」的同義辭。

這敘述的起因，意味者羊群的主人正值豐收的節日，而且正在慶祝著。³³ 類似這樣的慶典，通常是會拿一些食物、用品給需要的鄰居。或者可以說，當大衛聽見了這樣的消息，就期待從拿八那裡能得到些許的回禮。因為大衛清楚知道，他的手下不但與這些牧人同在一處、還時常幫助拿八的牧人，免於被沙漠的強盜入侵或殺害 -- 「**沒有欺負他們、他們也未曾失落什麼**」(撒廿五：7)。因此，大衛才會派「十個」僕人到拿八那裡去。³⁴

若說大衛這樣的關係是立基於曠野沙漠的情理上，³⁵ 那麼，這「大富戶」拿八就真是一個「笨蛋」。他竟然不懂得感恩，而且還以一種最粗魯、猥褻的說法來觸怒大衛 -- 說他只不過是個「**悖逆主人奔逃的奴隸**」(撒廿五：10)。³⁶ 大衛當然是怒不可遏；他的人格，更重要的是他王者的風範，直接受到挑戰。當僕人們當然是無所獲，失望又落寞的回到大衛的面前。大衛聽到如此的回應，似乎也保持了一段極不尋常的沉靜；然而，他必需馬上下達命令、且親自出動，展開一場為「聲望」而奮鬥的殺戮。

一場激烈的軍事衝突即將展開，四百個配刀的勇士正朝向拿八上來。幾乎同一時間，亞比該從僕人得知所發生的事；似乎她很確切地推論出大衛將採取的行動，導致她也必需立即反應才行。她必需準備足夠的物品，至少是令大衛及他所差來的僕人所能期待接納的；而且已不是「**隨手點取**」(撒廿五：8)的了，乃是要精心選取、耐心烘培，且小心地馱在驢上了。由於拿八的輕視、趕走了大衛

³³ 詹正義，《撒母耳記上(卷二) -- 天道聖經註釋》。(香港：天道書樓，2001)，264-265。這裡的解釋有三種可能性：1、大衛以猶大南地統治者和保護者的身分自居。因為拿八之所以能平安地剪羊毛，有這樣的收穫，都是因為大衛的保護。所以，拿八有義務提供大衛和跟隨他的人物質上的供應。2、大衛以地方首領的身份，向拿八索取「保護費」。3、按照古以色列的傳統，剪羊毛是一個歡樂的時刻，主人通常會擺設盛大的筵席，讓親友以及家人大吃大喝。大衛選擇這個歡樂的時候，大家心裏舒暢，差派使者前去要求拿八的經費支持，是根據古以色列社會的習俗而行的。

³⁴ Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel*, p202. 而「十」個僕人，這數字也代表著大衛預期中會獲取的禮物，是多麼的大。

³⁵ Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, p177. 布魯格曼認為大衛並非這麼友善，他傳達的是恐嚇和沒收財產的信息。「問安」是一個警告，如果不聽我的話，這些事情現在就可能發生。

³⁶ Victor H. Matthews、Don C. Benjamin, *The Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE* (Peabody: Hendrickson, 1993), p233. 他們把拿八在此所說的話視為戰爭爭的用詞，在打仗前的罵陣。

所帶來的「祝賀」與「問安」，亞比該只好更加小心謹慎、極其謙恭，且殷勤地預備要給大衛的「禮物」與「祝福」。³⁷

一邊叫僕人往前走，她隨後帶著這些禮物去安撫大衛。³⁸ 這個手無寸鐵的脆弱女人要面對大衛的刀劍！「**她做這事卻沒有告訴丈夫拿八**」(撒廿五：19)，或許拿八他男性自我、決不會忍受任何復和之嘗試吧。³⁹

在這裡的敘述有一個轉折之處，就是當亞比該在路上「**見大衛和跟隨他的人從對面下來**」(撒廿五：20)，一直到「**便急忙下驢，在大衛面前、臉伏於地叩拜。**」(撒廿五：23)之間，插入了第 21 與 22 節 -- 大衛怒氣的獨白。可見，當時的處境是非常嚴重的，大衛一定是火冒三丈了。他甚至憤怒到向自己咒詛：「**凡屬拿八的男丁，我若留一個到明日早晨，願神重重降罰與我！**」(撒廿五：22)大衛並沒有因為看見亞比該而馬上息怒，反而不同於之前可以殺掃羅的機會。他誓言將不留下一個屬於拿八的男人活命，他確信即將從事的殺害是正確的，而且是馬上必要的。⁴⁰

(3) 解決之道 - 亞比該求恕於大衛

亞比該在回覆大衛的態度上，就顯得相當得體、熟練，如同卑賤的人遇見尊貴的人一樣。她極其的謙恭有禮，似乎有意要與她丈夫的粗魯、自大形成對比。而且她的舉止談吐是相當傑出的，迷人的女性魅力和卓越的睿智勇氣，在此格外的鮮明、活潑。

在整個求恕過程的開始，她除了將這樣的過失歸到自己頭上外，從頭到尾都以「婢女」謙稱自己。在當時，希伯來婦女受到風俗的約束，只有在緊急情況下才可以提出意見。因此，她必需嚴格遵守分寸，定意做好每一個細節；才能藉由

³⁷ P. Kyle, McCarter, *I Samuel*, p397.

³⁸ 參，箴言十八章 16 節：「人的禮物為他開路，引他到高位的人面前。」

³⁹ Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, p177. 布魯格曼認為，亞比該是刻意不告訴拿八的。以經文所描述的拿八，亞比該如果告訴他，反而可能是另一個麻煩。

⁴⁰ Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel*, p203.

她美麗動人的口，道出動人的祈求，進而征服大衛的心。⁴¹ 在她的談話中，並非是懦弱地苦苦哀求，她清楚知道自己丈夫拿八「**為人果然頑愚**」(撒廿五：25)，而且表明自己並沒有看見大衛打發來的僕人。想必若有看見，事情的發展可能就不會這麼緊張了。她懇求大衛不要理睬那蠢人時，似乎也表現了對她丈夫之壞品格的不屑。

然而，亞比該必沒有停留在這裡的申訴。話風一轉，總是圍繞著大衛在那將來所被應許的王位在打轉。她辯稱大衛不應作出報復，把流人血的罪歸到自己身上。換句話說，亞比該在此不僅是為自己求饒恕，似乎她還發出了「先知性」的聲音，可以清楚預見未來以色列的王位是屬於大衛。⁴² 可以想像，她並非是要特意地巴結大衛，乃是藉由強調「**為耶和華爭戰，並且在大衛平生的日子、查不出有什麼過來**」(撒廿五：28)，表示大衛對於那將來所授與他的地位，已漸漸展開行動、而且向前邁進一步了。在她話語裡，預言式的成分非常的顯著，關係到大衛未來的異象、是注定要掌管「全以色列」的。

她提到：「**耶和華必為我主建立堅固的家，...。你(大衛)的性命卻在耶和華你的神那裏蒙保護，如包裹寶器一樣。**」(撒廿五：28-29) 使我們聯想到在撒母耳記下第七章，關於大衛欲為耶和華建殿時，耶和華給他的應許 -- 「**你的家和你的國，必在我面前永遠堅立，你的國位也必堅定，直到永遠。**」(撒下七：16)這種「包裹式生命」之圖像，有「與耶和華同住」之意；一方面表示大衛會長命百歲，另一方面則是他的仇敵們及謀害他的人，即將「**都像拿八一樣**」(撒廿五：26)，速速死去。

亞比該是很聰明的，她藉由「推測」出大衛自由、寬廣的未來，也等於是為自己帶來了饒恕。她這樣的呼籲，相較於大衛的寬宏大量，是相適宜的話題。⁴³

⁴¹ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，29。就像大衛用豎琴使掃羅平靜下來一樣，亞比該以美麗的唇舌，拔除了復仇的妖孽，喚醒安睡在大衛胸前的天使。

⁴² Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel*, p203.

⁴³ Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samue*, pp.203-204.

一場激烈的報復和殺戮，就這樣被亞比該的謙遜、勇氣和聰明智慧給化解了。大衛認為是上帝派她來轉移他的怒氣的，免得他「**親手報仇**」又「**流人的血**」(撒廿五：33)。於是准了亞比該的情面，讓她平平安安的回家去了。

亞比該耐心的等待著粗魯的拿八，在徹夜狂歡、「**快樂大醉**」(撒廿五：36)之後，才把發生的事告訴他。拿八似乎還來不及感謝她，「**就魂不附體、身僵如石頭一般**」(撒廿五：37)。後來大衛取了亞比該為妻，有可能是他認識到亞比該屬靈的能力和智慧 -- 這些使她美麗的東西。或者，也有可能是大衛已深深地記住亞比該求恕時的最後一句話，「**耶和華賜福與我主的時候，求你記念婢女。**」(撒廿五：31)

第六節 「拔示巴」在大衛與烏利亞之中的敘述

比起溫柔莊重、很懂得講話的亞比該，和伶牙俐齒、善於譏諷的米甲，拔示巴則是屬於較被動、為情勢所逼的沉默羔羊吧！⁴⁴ 其名字的意義為：「第七個女兒」、或「一個誓言的女兒」之意。⁴⁵

拔示巴，同拔書亞(代上三：5)、原為赫人烏利亞之妻，後來嫁給大衛，是所羅門王和拿單等四人的母親(撒下五：14；代上三：5)。她與大衛的事件，一直是聖經學者樂於研討的一個話題。很顯然地，她在這敘述裡成了大衛慾望的「工具」；而處在一邊是忠心於戰事的丈夫、一邊是可令她豐裕富足的大衛之間。她的身分地位、生命價值在敘述中如何被了解，以下是關於她的敘述、歸納：

(1) 前置情境

「**過了一年，到列王出戰的時候，大衛又差派約押，率領臣僕和以色列眾人出戰。他們就打敗亞捫人、圍攻拉巴。大衛仍住在耶路撒冷。**」(撒下十一：1)。
當大衛成為全以色列的王時，其王權應是由聯合戰役所組成的；而且這些王也按

⁴⁴ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《非常紅顏》，劉慧娟 譯。(台北：雅歌出版社，2004)，173。

⁴⁵ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，60；梁天樞，《簡明聖經人名圖解》，327。編碼 1074。

約定、照慣例在春天時出征作戰。⁴⁶ 奇怪的是，那位原本英勇善戰的大衛，怎麼會在這分派權力、男性鬥爭的場子中缺席呢？是他年歲已大、不適合疲於奔命，還是略顯福態、而閒閒在家呢？不管如何，他的懶惰、疲態、厭煩與無奈，也開啓了這試探的機會。

「一日太陽平西，大衛從牀上起來，在王宮的平頂⁴⁷ 上遊行，看見一個婦人沐浴，容貌甚美。」(撒下十一：2)大衛可能是習慣下午在平頂上閒逛、吹吹春風，也有可能是爲什麼事在煩燥、漫無目的地走來走去；不幸的是，這位來回遊走的大衛，竟沾上了偷窺的淫慾。我們不會知道，拔示巴究竟是單純地洗澡，還是恬不知恥地想要誘惑別的男人。因爲經上只記著說大衛看見她 -- 並沒有說她看見大衛。能知道的只是，她「容貌極其出眾」、「風華絕代」，是「人見人愛的極品」。⁴⁸

「大衛就差人打聽那婦人是誰」(撒下十一：3)整個事件中，拔示巴一直是被關注的「客體」、是完全被動的。而行動的「主體」則完全來自於大衛，在大衛的關心裡，拔示巴也只不過是他慾望的「客體」。或許，大衛已管不著她的丈夫是誰了，問了也是白問，反正他早已考慮將這麼標緻的出浴美女，占爲己有。他不再用王者的腦袋或敬虔來思考了，他被身體的另一部份給制伏了。於是，「大衛差人去、將婦人接來」(撒下十一：4a)。

大衛根本不打算讓拔示巴有拒絕的機會，「接來」、「帶來」、「取來」；她就像動物一般，「被物化」、「被決定」了。其實，我們沒有辦法知道拔示巴在想什麼。大衛要見他，身爲王的子民，她的順從只不過是適當的反應吧！於是「她來了，大衛與她同房、她就回家去了」(撒下十一：4c)。

⁴⁶ P. Kyle, McCarter., *II Samuel, Anchor Bible 9* (New York: Doubleday, 1984), p285.

⁴⁷ P. Kyle, McCarter., *II Samuel*, p285. 認爲大衛的房間有可能是在頂樓(參撒下九：25)，是一個有涼風輕拂的地方，易於每天下午可以散步；而在 Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pp.96-97. 則認爲這裡的「平頂」值得注意，是否象徵著在撒母耳記下十六章 20 至 23 節所提到的「性關係」。於是人爲押沙龍在宮殿的平頂上支搭帳棚，押沙龍在以色列眾人眼前、與他父的妃嬪親近(撒下十六：22)。

⁴⁸ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《非常紅顏》，168。

這場男女戲，毫無疑問是由大衛起頭的；然而，經文裡卻沒有半個字暗示拔示巴有不從之意，她始終保持沉默。我們只知道她才剛洗完澡，由頭到腳清潔溜溜，芳香怡人。⁴⁹ 若說拔示巴是壞到骨子裡的女子，並早已計謀要使自己和孩子一生顯赫；那麼，她必定不會抗拒，反而向大衛屈服了。若是說，拔示巴根本不符合那媚惑人的女人，她只是為情勢所逼；那麼，也就等於意味著她和大衛的一夜露水之歡，實質上是被「強姦」了。⁵⁰ 這也就是為什麼，大衛會趕緊喚回那忠臣烏利亞的原因了；或許，烏利亞若在這期間與拔示巴同房，那孩子到底是誰的，也就搞不清楚了。

(2) 緊張衝突

短期間內，大衛顯然是要保守這性關係的祕密；然而，拔示巴卻懷孕了。於是大衛派人去叫烏利亞回來，就如同他先前曾派人去把拔示巴接來一樣。

「烏利亞來了，大衛問約押好，也問兵好，又問爭戰的事怎樣。」(撒下十一：7) 當然，大衛不會直接向烏利亞認錯、尋求寬恕；他是王，絕不會做這等事。在虛情假意一番，大衛對烏利亞說：「你回家去、洗洗腳吧！」(撒下十一：8)⁵¹ 在某個程度上來說，是要烏利亞回家休息，重新提起精神。然而，讀者們大概都知道，大衛的用意並不單純、隨後送上的點心也絕非好意，他只是要烏利

⁴⁹P. Kyle, McCarter., *II Samuel*, p286. 「那時，她的月經才潔淨」(撒下十一：4b)。這句話有兩種解釋：(1)是關於女人衛生方面的事，律例上說得很直接：「女人的漏症若好了，就要計算七天，然後才為潔淨。」(利十五：28)意思是說：大衛看見她的時候，正是經血止住後的第七天，拔示巴正遵照禮儀沐浴。也就等於生理週期的正中點，是女性的排卵期 -- 受孕的高峰期。(2)是指她在那晚的交歡之後、潔淨自己。「若男女交合，兩個人必不潔淨到晚上，並要用水洗澡。」(利十五：18)除此之外，還有洗除淨盡，可隱喻將罪孽與心裡的不安消除。

⁵⁰ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pp.93-94. 在當代的西方文化中，不管是已婚的男人或女人，當她或他在實際的婚姻以外的性行為，不管是另一性伴侶的婚姻或社會地位為何，都算是「通姦」。然而，在希伯來聖經中，一個已婚的婦女只要與她丈夫之外的男人產生性關係就會被認為是犯罪、姦淫的；但已婚的男人犯姦淫與否，則按照與他產生性關係的伴侶之「身份地位」來認定。例如：若一個已婚的男人與女娼妓或女性奴隸產生性關係，則顯然地不會被認為是性犯罪。所以大衛若要破除「強姦」的罪名，最原始的概念就是要防備烏利亞，使拔示巴不再是他的妻子；那麼，大衛就不算姦淫了。

⁵¹ P. Kyle, McCarter., *II Samuel*, p286. 「洗腳」大概有「消除疲勞、恢復精神、重新振作」之意。但是當論及性別議題時，「腳」常有代表「生殖器」之意，如路得記三章 4、7 節；以西結書十六章 25 節。

亞回家去與拔示巴好好「親熱」一番。果真如此的話，則烏利亞就被迫履行大衛所侵佔這個角色的位置，而大衛的行為將永遠被隱藏，他想失去這孩子的計劃、也就能如其所願了。

怎知「**烏利亞沒有回家去**」(撒下十一：9)！這讓大衛更惱羞成怒了，因為他的首部曲 -- 讓烏利亞與拔示巴同寢，使他以為那孩子是自己的 -- 失敗了。從烏利亞的回答，我們可以發現他真是一位正直的人、或忠心的勇士。按軍紀，在前線打仗的士兵是不該親近女色的；⁵² 或者說，他怎麼可能背叛正在沙場上奮戰的弟兄，而一人獨自在家享受呢！烏利亞又在王面前起誓：「**我豈可回家喫喝、與妻子同寢呢？我絕不行這事**」(撒下十一：11)看來烏利亞並不笨，還懂得大衛對於「洗腳」的影射是什麼。

烏利亞的忠心，似乎加深了大衛的羞愧。這下子，大衛的頭更痛了，是該展開第二個計謀了。大衛繼續將烏利亞留在耶路撒冷，「**叫他在自己面前喫喝、使他喝醉。**」(撒下十一：13)其實第二個計謀，只能算是第一個計謀的翻版；大衛以為烏利亞喝醉了，就會忘了他原先的忠誠，偷偷溜回家睡覺。只是，烏利亞即使喝醉了，仍然行事端正、他還是「**沒有回到家裏去**」(撒下十一：13)。看來，大衛的第二個計謀也是白費心機了。

「**次日早晨，大衛寫信與約押、交烏利亞隨手帶去。**」(撒下十一：14)類似的場景，在古代文學也經常出現。烏利亞不知不覺地持著自己的死亡密令到達最前線，而且按照計劃、成功的死在被自己從大衛帶到約押的信息之下。⁵³ 大衛的行為，已不是「令人反胃」就足以形容的了；其所捎來的信息，猶如特洛伊

⁵² P. Kyle, McCarter., *II Samuel*, p349. 撒母耳記上 21 章，大衛至挪伯祭司亞希米勒那裏求餅吃，而「聖餅」是沒有親近婦人的少年人才可以給的。直到大衛則向亞希米勒保證，他與他的少年人在戰場上與女人的接觸是很有限的 -- 他們是「潔淨」的，他們才有所得。其相關經文於出埃及記十九章 15 節：「摩西對百姓說：到第三天要預備好了。不可親近女人。」至於烏利亞拒絕與他的妻子有性的關係，是因為這樣會破壞士兵在戰爭期間對於潔淨儀式的要求。其相關經文於申命記廿三章 10 至 11 節：「你們中間，若有人夜間偶然夢遺，不潔淨，就要出到營外，不可入營；到傍晚的時候，他要用水洗澡，及至日落了才可以入營。」

⁵³ P. Kyle, McCarter., *II Samuel*, p287.

戰爭中包藏士兵的屠城木馬一般，表面看來無害，裡面卻藏滿著欺騙和惡毒。元帥約押，只能說奉命行事，依照王的密令指示，造就了王想要的結果。至於「**赫人烏利亞、也死了。**」(撒下十一：17)更確切地說：「他應該是平白無故被害死了，毫無價值地被犧牲了。」

(3) 解決之道

當拔示巴聽到丈夫已死的消息，應該很難過吧！或許，她已恨不得自己在那要命的夜晚，該勇於說「不」！然而，一切也只能說：都太慢、太遲了。對於大衛整個計謀的過程，她應該不會是早就明白的；殺掉自己的丈夫，更不會是她的主意。然而，形勢逼人低頭，再也不能說什麼了。

居喪是一禮俗的行爲，不一定帶著感情的成分。拔示巴「**為烏利亞哀哭**」(撒下十一：26)，其中包含了整套應盡的職分。所以，我們不知道她當時的感覺是釋放，或是真的悲傷？是振奮，還是心碎？能知道的是：大衛的計謀，總算是如其所願了。「**哀哭的日子過了，大衛差人將她接到宮裡，她就做了大衛的妻，給大衛生了一個兒子。**」(撒下十一：27)

相較於掃羅的詭計無法成功，而大衛的計謀卻得逞了；到底，耶和華的心意是什麼呢？上帝所揀選的人，作事就能不擇手段嗎？我們不一定能完全明瞭。就像我們無從得知、拔示巴在這卑下污濁的事件中內心的感受一樣。或許，這也是敘述者欲計劃掩蓋的要點。拔示巴在故事中最真實的感受，在權力鬥爭下被隱藏了；就像婦女們，在敘述中只被用來當作工具罷了。⁵⁴

第七節 小結

⁵⁴ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《非常紅顏》，181。

由以上三個故事，我們從敘述學的「佈局架構」，客觀地作了經文的歸納與敘述，及人物描繪。其中，每個故事都含有其「前置情境」(exposition)，它告訴了我們主角們所面臨的處境是什麼。尤其是女主角，就夾在兩個爭強鬥狠的男主角之中。而當劇情發展到一個高潮，真正的「衝突」(conflict)、甚至是殺戮也伴隨著發生的同時，其緊張性也出現了。不管其成功與否，在故事邊界的最後，也一定會有「解決之道」(resolution)來對敘述作結束。這也就是所謂的「佈局」(plot)，將故事重述、以發掘故事當中較深層、可能性的意義。

然而，我們可以發現，當兩邊的男主角所引發的衝突、緊張，其實都與「公眾的榮譽、權力、聲望」有關。而在這種權力鬥爭之中，夾在中間的「女性」、其本身的「身份地位」與「性別主體性」幾乎是蕩然無存。故事中的男主角、包含故事敘述者本身，他們都擁有一種將女性「工具化」的意識。有時候敘述者對於婦女的不在意或順便一提，這樣「非」刻意的被記載，就往往會造成在詮釋上的傷害。所以，我們在下一章，就要藉由 Ken Stone 的分析方法，再次將這些故事作評論、分析。找出這些故事角色們所追求、渴望的到底是什麼；而「女性」在當中所扮演的角色、其身份地位或者命運發展又會是如何。

第三章 大衛故事中男性工具化婦女的目的

上一章，筆者已依照敘述學中的「佈局架構」，對這三個關於大衛的故事作敘述與歸納；也清楚看見：當故事兩邊的男主角引發緊張、衝突之際，其中所夾帶的女性都會被「工具化」-- 成了男性榮譽鬥爭之間的工具。

因此，本章的開始仍繼續對上述三個故事作分析。看看這些女性是如何被工具化的，並嘗試找出這些男性們的緊張與衝突之間，到底所求為何？是「榮譽」、「權力」、「聲望」，或者還有其他的東西。而在他們追逐的過程當中，女性之「主體性」如何？為什麼「男性」們會看這些東西，比「女性」的生命、身份地位還重要呢？最後，這些「女性」們在男性的這種意識底下的生存之道又是什麼？

第八節 米甲：交換政治利益的工具

米甲給人的感受往往是較負面的，簡單來說，就是一位壞女孩。例如學者 Lockyer 在他的書裡，就直接點名說：「米甲雖然是位公主，卻沒有值得稱讚的性格。她熱衷於追逐聲譽，卻輕忽聖潔；偶像崇拜更使得這位猶大女性顯得突出，她明知神的約定，卻仍舊要保留拜偶像的習慣。」⁵⁵ 難道，米甲拯救大衛的功勞，就沒什麼重要性可言嗎？若論到大衛將神的約櫃運回，在耶和華面前極力跳舞的事件，米甲簡直是個被安排、受咒詛之角色似的。

「掃羅的女兒米甲，直到死日，沒有生養兒女。」(撒下六：23)

我們若注意米甲在大衛與掃羅的敘述中之情形，在那種緊張、對立 -- 一邊是父親、一邊是丈夫的情形下，米甲其實是沒有什麼「主體性」的。既是如此，這樣對她的評斷，似乎不太公平。況且她的婚姻狀態，完全是一樁「政治婚姻」的考量。連後來有了較好的歸屬，仍要被硬生生的拆散。米甲，真的如這些學者所說這樣的米甲嗎？是完全不值得效法、十足的壞女孩嗎？難道她該為此負完全的責任，而決意此事的男人就不該被批判嗎？以下是筆者的論述分析：

(1) 米甲被工具化

當大衛正一步一步逼近掃羅在宮庭的勢力時，掃羅除了猜忌以及不信任外，他勢必需要趕快解決大衛這個麻煩。換句話說，掃羅實在是用心良苦；只是，他的內心世界其實還是相當「懼怕大衛」(撒上十八：12, 14)的。想說安排大衛去沙場上作戰，怎知，反而提供了給大衛發揮領導才幹的機會。到最後，

⁵⁵ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，251。其實在 Karssen 的書中也有類似的說法，她說：「米甲的態度造成了丈夫與妻子之間的裂隙變大了、她的房間擁有『神像』，表示她與大衛的婚姻缺少了屬靈的合一；她譏諷大衛在神面前的舞蹈，因此她是反對且侮辱了大衛對上帝的信仰。既然，她如此對待一個凡事遵行上帝旨意的男人，當然，神就使她不能生育了。」Gien Karssen (葛恩·卡森)，《她的名字是女人》，162-169。

搞得連「以色列眾人」都愛上大衛了。⁵⁶ 迫使他只好將自己的女兒「工具化」，親自送到這場男性的鬥爭之中；就連敘述者都知道，掃羅正打著惡意的算盤，心裡想說：「我不好親手害他，要藉非利士人的手害他。」(撒上十八：17)

掃羅 (男) >> 米甲 (女) >> 大衛 (男)

根據當時社會風俗，兒女的婚姻是由父母所決定的。⁵⁷ 只不過，掃羅在此並不是真正想替他的女兒們辦個風光的婚禮 -- 起碼王室的婚姻應該不會太簡略才是；原來他另有企圖，他只是將女兒視為要使大衛戰死沙場的「籌碼」。甚至是當他不能如願的同時，就將大女兒 -- 米拉給「物質化」、當成「禮物」轉送給別人。因此，當他知道「米甲愛大衛」(撒上十八：20)的時候，自然是喜悅的；因為米甲又成了米拉的「替代品」；他視米甲是個「網羅」(撒上十八：21)、是個自動送上門的「誘餌」。反正，掃羅根本沒有打從心底來關心他的女兒，只是將她們視為捉捕、獵殺大衛的器具罷了！更糟糕的是，就連婚禮的聘金也草草了事、用「陽皮」來代替。

從大衛的角度來看，他怎麼會一下子就看上米甲呢？我們不太清楚。但是大衛必定曉得，娶得國王的女兒必定使他更接近權勢的核心。⁵⁸ 因此，他對掃羅心懷鬼胎的計謀似乎不感到害怕，反而「歡喜」(撒上十八：26)的接受了。換句話說，「米甲愛大衛」(撒上十八：20)雖被掃羅視為是個誘餌、網羅，是擊殺大衛的良機；然而，對大衛而言，也是一個「良機」。⁵⁹ 因此經文記著說：「大衛就歡喜作王的女婿」(撒上十八：26b)，而非「歡喜作米甲的丈夫」。顯然，大

⁵⁶ 詹正義，《撒母耳記上(卷二)》，102。猶大人愛大衛是很自然的，因為大衛來自猶大。以色列原是掃羅所屬，但如今他們「愛」的對象也是大衛。顯然，大衛除了贏得感情上的喜好以外，可能還含有政治上效忠的含義。

⁵⁷ Victor H. Matthews、Don C. Benjamin, *The Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE*, pp.13-14.

⁵⁸ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe, 《婦女聖經註釋 -- 舊約》，250。

⁵⁹ P. Kyle, McCarter, *I Samuel*, pp.318-319. 「作王的女婿」對大衛來說，是給他成為以色列王室成員的一個可靠的聲稱；後面我們可以知道，當大衛當上猶大王之後，他也以此來證明他擁有繼承北以色列王位的正當性；K. L. Noll, *The Faces of David* (JSOTup242; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p52. 諾爾則直接表明大衛利用米甲作為達到自己目的之工具的態度，大衛利用婚姻作為他在政治上的進階。

衛在意的根本就不是米甲；而是與王位有關的事。我們可以明確知道米甲愛大衛，卻無法從中了解大衛到底愛不愛米甲。

或許，掃羅還比較單純點，反正為著「陽皮」-- 大衛被非利士人所殺、或者大衛「大大殺敗」非利士人，對他來說都是一石二鳥之計。但從大衛的觀點來看，這幾乎完全是一個「經濟利益」的交換。既然，他說他太窮了、付不起聘禮，竟然還敢歡喜接受。他視此為「良機」，也就等於暗示了在他心裡，老早就想當王了。

大衛 (男) >> 米甲 (女) >> 掃羅 (男)

如此一來，這兩個男人間的互動關係，似乎就成了政治條件的交換。可憐的米甲，在這場政治婚姻中被「物化」、「工具化」了。她不只被父親視為是姊姊 -- 米拉的「替代品」，「網羅」；更被大衛視為是爭奪王位、前進宮庭的「戰利品」及「墊腳石」了。

(2) 男性「工具化」米甲的目的

假若我們先排除耶和華的命定、干預，以及要撒母耳去膏抹大衛這件事，大衛原先在掃羅的宮庭裡，其實並沒有太大的緊張或衝突，大衛還「**侍立在掃羅面前；掃羅甚喜愛他，他就作了掃羅拿兵器的人。**」(撒下十六：21)簡直是御用帶刀侍衛、專用琴師一樣；或許掃羅還視他為自己的心腹也說不定。掃羅還派人去見耶西說：「**求你容大衛侍立在我面前，因為他在我眼前蒙了恩。**」(撒下十六：22)看來，掃羅一家子此時應該都深深地欣賞大衛、或愛慕大衛，而且大衛也如臣僕般地的服事他們一家人。但是大衛的心態 -- 記載的甚少，我們就比較難去理解了。若按經文的次序來看，大衛不可能不曉得他「被膏抹」的用意為何；或許他早就在心裡盤算，這遲早是他給他的王位，該怎樣一步一步拿到

手。⁶⁰

因此，這樣的祥和與恩寵並不會太久。在一次的戰役中，由於歌利亞的狂妄叫陣、大衛的獨挑大樑並克敵制勝，幾乎讓掃羅對他完全的改觀：「**押尼珥啊，那少年人是誰的兒子？**」（撒十七：55）或許，掃羅與大衛之間的「緊張性」是從這裡開始的。他應該開始懷疑，眼前這位手拿著非利士人頭的少年人，一定與他之前所認識、所喜愛 -- 面色光紅、容貌俊美的不一樣。所幸，大衛還知道謙沖、懂得降卑自己；「僕人」已是降一級了，還是僕人的兒子，他可真是給掃羅留了情面了。但是我們不要忘了，大衛對於挑戰歌利亞的代價是一清二處的：「**若有能殺他的，王必賞賜他大財，將自己的女兒給他為妻，並在以色列人中免他父家納糧當差。**」（撒十七：25），況且他還問了週遭的士兵好幾遍。若說大衛為的是要省掉家人當差的事，那幾乎是不太可能；反正，等他坐上王位的時候，其餘的事也就都易如反掌了。因此，大衛將米甲工具化，首要的目的就是：取代掃羅，成為「以色列王」；並善用他那容易討人喜悅的特質，令掃羅難堪。

大衛 (男) >> 掃羅 (男)

只是，當掃羅在凱旋的路途上，腦海中必定充滿著之前大衛痛宰巨人歌利亞、還有與他對話的景像。他可能在想：「為什麼突然間跑出了一個如此有能力的人？他不單是我的僕人中的一個而已嗎？他的強大，會不會是我的威脅？」正當掃羅還在疑惑、恐懼，軍隊也凱旋而歸、並接受婦女及百姓們歡樂慶賀的同時。答案，就在此揭曉了；衝突，就在此爆發了。

「**掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬。**」（撒十八：7b）

原來，婦女們歡迎的對象比較有可能是大衛。大衛在婦女或百姓們心目中的「**聲望**」，已遠遠超過掃羅了。雖然，「千千」和「萬萬」都是用來表示眾多

⁶⁰ K. L. Noll, *The Faces of David*, pp.54-55. 他認為大衛能贏得掃羅家人和掃羅臣僕的愛戴，是因為大衛是個「機會主義者」，使用權謀和說話合宜的特質，來欺騙這些人，使他們效忠於他，對他忠心耿耿。

的意思，不一定是具體數字。⁶¹ 然而，因著他們兩個有不同的角色與地位 -- 掃羅是指揮官，而大衛只是勇士；更確切的說，大衛只不過是個臣僕。在這種凱旋歸國的情形下，大衛能受到如此的讚美，若不是與掃羅有同等的功績，就代表他有比掃羅更偉大、更優越的可能性。於是，「**掃羅甚發怒、不喜悅這話。就說：將萬萬歸大衛，千千歸我，只剩下王位沒有給他了。**」(撒十八：8)掃羅終於了解到，大衛就是他王位的威脅，他當然需要先下手為強了。

掃羅 (男) >> 大衛 (男)

在這種「聲望」下挫，民心漸失的景況下，掃羅對於身邊的女兒，當然是來個順手推舟了。設計政治婚姻的談判，以及「**米甲愛大衛**」(撒十八：20)的良機，來個借刀殺人之計。因此，掃羅將米甲「工具化」，當然不是為了要替她找個優秀的附馬爺；而是為了報復大衛，甚至是為了鞏固自己的「聲望」與「地位」、不擇手段。

(3) 米甲在這種意識下的生存之道

至於米甲在夾在父親與愛人之間，兩邊都視她為「工具」、「籌碼」的意識下，她的生存之道為何？我們只好從她在敘述中僅存的主體性 -- 愛護大衛的心，來看待了。

若我們將經文「**大衛逃走躲避了**」(撒十九：10d)與「**大衛逃避來到拉瑪**」(撒十九：18a)看為是相互對襯的，且構成了這一小段故事的骨架。其本身的特色，則在於兩種不同類型的對抗。在第 8 節至第 10 節仍是我們之前看見的，是掃羅對抗大衛；在第 11 節至第 17 節，則是米甲在對抗掃羅。⁶²

米甲 (女) >> 掃羅 (男)

當「**掃羅打發人到大衛的房屋那裏窺探他，要等到天亮殺他。**」(撒十九：

⁶¹ P. Kyle, McCarter, *I Samuel, Anchor Bible 8*, pp.311-312.

⁶² J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel, vol. II* (Assen: Van Gorcum, 1986), p258.

11)的時候，似乎只有機伶的米甲瞭解這樣的緊張。因此，她要大衛連夜逃命。奇怪的是，原本英勇善戰的大衛，在這似乎缺少了男性該有的本性、勇氣，反而是米甲起來保護他。身爲一位剛結婚沒多久的新娘子，米甲當然不願意只因爲父親的旨意(或嫉妒)，就失去了心愛已久的丈夫。米甲在這裡表現得十分勇敢，不單單警告了大衛，而且還願意冒著失去他的危險，讓丈夫逃命去。可以看見的是：米甲是真的深愛大衛，且將大衛的生命看得比自己還重要。⁶³ 因此，我們大概可以知道，米甲賭上了她的未來，她的整個生命；可能包含了她對大衛的愛，或者她早就想找機會反抗她的父親了。然而在這裡，米甲就是米甲，是敘述中僅有的具有主體性的描述。在這個描述中，米甲是一位爲了「感情之愛」而犧牲奉獻自己生命及未來的偉大婦女。

只是，接下來幾章，米甲都沒有現身，大衛也沒有想到要請人悄悄帶個安慰或感謝的信息回來。米甲成爲被遺棄、被冷落的公主之外；更可憐的是，當她再次出場的時候，還是逃不出被「工具化」的下場。掃羅不管大衛的死活或想藉此懲罰米甲的欺騙，就把米甲嫁給另一個男人 -- **「掃羅已將他的女兒米甲，就是大衛的妻，給了迦琳人拉億的兒子帕提為妻。」**(撒廿五：44)。而當大衛可以將米甲接回來的時候，心裡掛念的不是曾經幫他逃離追殺的妻子，而竟是那些「陽皮」-- **「大衛就打發人去見掃羅的兒子伊施波設，說：你要將我的妻米甲歸還我；她是我從前用一百非利士人的陽皮所聘定的。」**(撒下三：14)更糟糕的是，這時的米甲和帕提過的好好的、也彼此相愛著，卻要被硬生生地拆散、帶回。⁶⁴

由此我們則很容易了解，爲何當大衛將耶和華的約櫃接進城的時候，米甲會有那樣的態度。因爲大衛引爆了長久以來所積壓的不滿；畢竟大衛拋棄她、

⁶³ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《另類紅顏》，264。

⁶⁴ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe，《婦女聖經註釋 -- 舊約》，250-251。大衛的用意，最明顯的解釋是深怕米甲成爲「人質」-- 成爲其他男人竊取王位的理由。也有可能米甲是掃羅的女兒，多少能夠合理化大衛接收掃羅王位；因此大衛在接受押尼珥的提議之前，擔憂米甲的安危並不盡然完全出於感情的因素。

忽視她，在外邊娶其他女人又生兒育女。而回到米甲身上的時候，卻只是在政治上有利用價值的工具。如果「婦女的主體性」被如此看待，想必都會與米甲有相同的反應吧！

米甲身處這樣的窘境、被工具化的結論，似乎從敘述者的口中也可以探出一些端倪。「**大衛回家要給眷屬祝福；掃羅的女兒米甲出來迎接他。**」(撒下六：20)、「**掃羅的女兒米甲，直到死日，沒有生養兒女。**」(撒下六：23)在敘述者 -- 通常「男性」的心目中，也許早就和大衛與掃羅一樣了；當「婦女」沒有利用價值的時候，就把她給拋棄、不予考慮尊重了。米甲不再是「大衛的妻子」，而只是「掃羅的女兒」。

反正，米甲的命運是悲哀的、是淒慘的。有如下女一般，她沒有聲音、也沒有辦法選擇。想歸屬在哪個溫暖，仍躲不過「被決定」的命運；好像又可以回到初戀情人的身旁，但卻要與其他婦人分享，甚至被打入冷宮、被咒詛。這是米甲在聖經的敘述下，極度悲慘的一生。

第九節 亞比該：侵佔經濟利益的工具

亞比該的命運，比起米甲、拔示巴來說，算是較幸運的角色。而且在學者們的探討與評價裡，大都是持有較正面的讚賞與肯定。描述她是一位「和平的婦女」、「有聰明機智與勇氣的婦女」 -- 成功的扮演了扭轉大衛與她丈夫拿八、可能會發生衝突的角色。

然而，在這種被讚美及被肯定的敘述中，特別是在敘述者通常具有「男性主體意識」底下，並不能代表她就擁有其真正的「主體性」。換句話說，若是「女性」的反應、行動仍是由「男性」所決定或影響；那麼，她還是逃不過被「工具化」的下場。拿八是「剛愎凶惡」的，但他的社會地位卻是個大富戶、地主，甚至是當地

統治的王；⁶⁵ 大衛雖是耶和華上帝所欽點的王位繼承人，但他也照樣擁有極大殺人滅命的暴力。亞比該，因著她的智慧才能被讚賞以外，在這種雙方都極度擁有財力、暴力的情境底下，還能為婦女的命運找出什麼樣的出路嗎？以下是筆者的論述分析：

(1) 亞比該被工具化

這故事的一開始、在介紹主角出場的時候，就不免讓人想到有婦女被工具化的可能性。「在瑪雲有一個人，他的產業在迦密，是一個大富戶，有三千綿羊，一千山羊；他正在迦密剪羊毛。那人名叫拿八，是迦勒族的人；他的妻名叫亞比該，是聰明俊美的婦人。拿八為人剛愎凶惡。」(撒下廿五：2-3)既然，亞比該是一個聰明俊美的婦女，為何會嫁給一個剛愎凶惡的拿八為妻呢？她的「聰明」到哪裡了呢？而若是這兩人的性格特質差異這麼大，亞比該怎麼會甘願為拿八的妻子呢？果真聰明的人，大概都知道：那絕不是她自己的意思，她的婚姻只不過又是一樁「被決定」的事。有可能是她父母欠拿八金錢，而下嫁亞比該作拿八當「贖物」；也有可能是亞比該先到拿八家作女傭，但頗具姿色，而被拿八相中為妻。但不管如何，亞比該仍舊是個被「工具化」的婦人，而且其婚姻也是千百個不願意的「被決定」。

拿八 (男) >> 亞比該 (女)

況且，不管拿八是多麼的富有，亞比該的生活也處在極大的恐懼與痛苦之中吧！前一章的敘述裡頭，我們已經說過：「亞比該應該經常為了丈夫的暴怒而向人賠不是；鄰居和朋友都清楚她有位醉鬼丈夫，但她向來就是耐心地為他調解各種紛爭。」她需要這樣作，才能符合被作者描寫的「好」；但經文沒有告訴我們，她的心情如何、她的感受如何、她到底是不是想這樣做。有可能她是被環境所逼迫。同樣的，如果亞比該的一生只是在負責幫拿八收拾殘局；那麼，她仍是

⁶⁵ 詹正義，《撒母耳記上(卷二)》，262。「大富戶」，原文作「偉大的人」，指他的產業之大，是一個有影響力的重要人物；K. L. Noll, *The Faces of David*, p91. 諾爾則主張拿八是當地的王，所以他的「產業、工作」就是統治並保護當地的人。

沒有什麼生活之主體性可言。

學者 Lockyer 在他的書中寫到：「亞比該與大衛結合，必然是最相配的一對。而大衛除了在音樂上極有天分外，他和亞比該一樣有智慧與敬虔。」⁶⁶ 其實，類似的論述大概也是一面倒的向著大衛、過份的讚美了。若我們從大衛與掃羅的對抗事件，一直到他逃至亞杜蘭洞來看。「**凡受窘迫的、欠債的、心裏苦惱的都聚集到大衛那裏；大衛就作他們的頭目，跟隨他的約有四百人。**」（撒廿二：2）大衛本身應該也是夾帶著大量武力與權力之人；以現代的形容詞來說，應該就是「梟雄」、「山寨王」吧！當一個手無寸鐵來的婦女、來到如此軍容壯大 -- 四百個帶刀男性的面前，她的姿態若無其他用心，恐怕也是極度的害怕、恐懼，和不願意吧！

「**亞比該見大衛，便急忙下驢，在大衛面前臉伏於地叩拜，俯伏在大衛的腳前，說：我主啊，願這罪歸我！**⁶⁷ **求你容婢女向你進言，更求你聽婢女的話。**」（撒廿五：23-24）這樣的場景，讀者很容易想像吧：手裡拿刀、嘴上帶點笑意，英姿煥發坐在馬背上的大衛，後頭還有跟隨的四百壯士；另一邊的小角落，是跪下、叩拜、俯伏求饒的亞比該以及跟隨的僕人。此種對比，正是男性將陽剛之氣發揮的淋漓盡致、而視女性為卑賤、柔弱，最大的表相。

大衛 (男) >> 亞比該 (女)

至於，為什麼敘述者期待在這兩個龐大經濟體系的「男性」衝突間，需要由一位「女性」居中調解，這也是我們要思考的。既然在本章的前後 -- 撒母耳記上廿四、廿六章，分別記載了大衛在隱基底、西弗保留了掃羅的性命，他是這樣的憐憫與寬容；為何又偏偏在廿五章裡的大衛卻是這麼忿忿不平，還需

⁶⁶ Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，28。

⁶⁷ P. Kyle, McCarter, *I Samuel, Anchor Bible 8*, p398. 這是在下者對在上者說話的開場白；所以在此是指亞比該如此大膽與大衛說話，冒犯大衛的罪。

要一位婦女冒著生命的危險、承擔這樣的忿怒呢？⁶⁸ 難道差距就在掃羅也曾經是耶和華所膏抹，而拿八及其族人沒有嗎？

亞比該，無意間成了敘述者描繪怒氣時的「工具」。她被迫要這樣做、無法有太多的選擇，因為整個族人 -- 尤其是男性的生命、都被置放在她的手中；尤其是當大衛決定要取亞比該為妻的時候，亞比該仍然要被迫要先看低自己：「我情願作婢女，洗我主僕人的腳。」(撒母耳記上廿五：41)。敘述者的意識可能如之前所說，是不經意的隨口而提；然而，為了凸顯大衛的「被膏抹」，實際上又再一次將女性給工具化了。

(2) 男性「工具化」亞比該的目的

拿八既是一個大富戶，可見其產業甚多，且影響力極大。若我們採取學者 Noll 對拿八的看法，則他就是當地統治的王，是一個地區保護者。拿八將亞比該工具化的可能性，我們大概可由他待人接物的態度來看待。經文描寫他是那麼的凶惡、粗暴，可見他對自己的老婆並沒有太大的尊重，有時還拳腳相向也說不定。而在這種歡樂之「王的筵席」中，亞比該是缺席的；可見，拿八也不太在意夫人內心的感受或情緒。更可惡的，可能拿八也習慣了亞比該總會替他收拾殘局；不管他怎麼作惡，只要美麗、用心的妻子出面，就能大事化小、小事化無。然而，這種「習慣」，其實就是一種工具化的劣根性。

其目的很簡單，就是當「男性」成為一家之主或統治者的時候，「女性」之身份地位，就變得不是那麼重要。而當「男性」有權力可以宴樂、享福、生氣或動怒的時候，「女性」的感受、情緒就顯得不用那麼在意。而且，拿八一定常因為亞比該的「聰明俊美」而受到讚美。然而，擁有或掌控這樣才幹的美女，恰巧

⁶⁸ 詹正義，《撒母耳記上(卷二)》，259。這三個事件形成一個單元，強調主題是：掃羅是尋索者(追趕者)，大衛則是被尋索的人(被追趕的人)。在拿八事件中，拿八代表掃羅，用不同的方式追趕大衛(也就是與大衛為敵)。另一方面，拿八因與大衛為敵，最後死亡，也代表了追趕大衛的掃羅最後死亡的必然性。

可以證明「男性」財富與實力的雄厚根基。所以，將亞比該工具化，是爲了滿足拿八更具有男性尊嚴的「虛榮心」。

至於大衛呢，最基本應該跟拿八差不多，只是他有「耶和華與他同在」這樣的差異罷了！⁶⁹ 大衛仍是夾帶著豐沛武力與霸氣的「頭目」；如上所述，在那樣場景的對比下，他不僅展現了他「男性」應有的雄壯威武，也十足的將亞比該給比了下去、視之爲卑賤。而且，亞比該也確實幫助大衛，將其所帶來的威赫、殺戮，傳達到拿八的耳中。使得拿八聽見「**就魂不附體，身僵如石頭一般。**」(撒廿五：37)最後，也死了。

大衛 (男) >> 亞比該 (女) >> 拿八 (男)

在聖經中，如果一個征服者在征服了敵人之後，很自然就將其妻子也奪過來，以宣示自己力量之大。⁷⁰ 大衛，正是如此。當拿八死了之後，大衛順理成章的「接收」、甚至是「侵佔」拿八所有的財產。當然，包括亞比該本人在內，她是財產之一、禮物之一。因此，大衛娶亞比該爲妻，雖然會讓我們想起亞比該求恕於大衛的最後一句話：「**耶和華賜福與我主的時候，求你記念婢女。**」(撒廿五：31)。但是，這絕不會是大衛所謂最重要的原因。畢竟，他想要的，只是快點擁有在希伯崙以及猶大南部一帶的「統治權」，並繼承拿八在希伯崙作統治者的身分。⁷¹

因此，想要從拿八得到解脫的亞比該，高興的時間也沒有太久。因爲大衛不全然是爲了感情真愛而娶她爲妻；而只不過是想要證實自己權力的高漲，以及統治權的擴展罷了。

⁶⁹ K. L. Noll, *The Faces of David*, pp.55-56. 事實上，諾爾認爲拿八比大衛精明、狡猾。只是大衛自從在亞杜蘭聚集四百個跟隨者以後，就以猶大南地保護者自居。拿八本身是希伯崙鄰近一代的保護者，當然設法與大衛保持距離，反對大衛的企圖、不肯資助大衛。

⁷⁰ 詹正義，《撒母耳記上(卷二)》，288。

⁷¹ K. L. Noll, *The Faces of David*, p91. 聖經多次提到，大衛在希伯崙作王七年半(撒下二：11，五：5)。而其在希伯崙作王七年半當中，前五年半極有可能就是繼承拿八在希伯崙作猶太人的王。

(3) 亞比該在這種意識下的生存之道

在當時，希伯來婦女受到風俗約束，只有在緊急情況下才可以提出意見。⁷² 我們當然看見了亞比該的勇氣、才幹與智慧，然而，亞比該為什麼會冒著生命的危險或令丈夫不滿的可能性，跑到怒氣沖天的大衛會前求饒呢？或許是敘述者故意的安排，要讓我們認識一位「不平凡」的婦女。

然而，這種提醒似乎也在前強調：女性們在男性的面前總該要「畢恭畢敬」、「談話自卑」，這樣或許才能從男性得到讚賞、肯定或歷史記載的可能性。可笑的是，難道「女性」要說什麼話、做什麼事，都要以「男性為主」的眼光來表白嗎？難道，「女性」就不能擁有女性自主談話、發表心聲的權力嗎？從這個故事當中，我們可以看到婦女何等的脆弱，無助的對抗武力；在經文當中被「工具化」的悲哀。

第十節 拔示巴：陽性優勢競爭中的工具

拔示巴在經文當中，算是個「無聲的女子」吧！而且在整個劇情發展中，拔示巴是相當被動的；除了她請人帶口風給大衛說：「**我懷了孕。**」(撒下十一：5)之外，在經文裡頭，她大概就沒有再說什麼了。然而，拔示巴的角色與地位，在聖經的講述或詮釋的過程中，也經常是被工具化的一位。學者葛恩·卡森的書裡，對於拔示巴的抬頭，就直接寫著「沒有阻止一位敬畏神的男人羞辱神」。⁷³ 其實，這樣的評論對於「女性」來說，是不太恰當的。就類似中世紀的人，稱「女人的美貌」是一種罪惡一樣。或許我們可以懷疑她的動機，但除非從經文中可以找到：拔示巴狡猾地企圖吸引別的男人注意、她別有居心、故意引誘大衛陷入自己的網羅，否則實在不該如此評斷她。況且，如果拔示巴的啞口無言，正代表她完全被動、且被「工

⁷² Herbert Lockyer (駱其雅)，《聖經中所有的婦女》，29。

⁷³ Gien Karssen (葛恩·卡森)，《她的名字是女人》，188。

具化」的同時，作為詮釋者的我們，是不是也該為她說些話呢？

拔示巴的丈夫烏利亞、在這裡顯得是那麼的忠誠與值得信任；反而大衛卻不是那麼正直、甚至有點嫉妒。拔示巴處於這種「陽性優勢競爭」的當中 -- 一邊是他忠心的丈夫、一邊是可令她豐裕富足的大衛。她該如何自處？她的身分地位會被如何看待？以下是筆者的論述分析：

(1) 拔示巴被工具化

當拔示巴一出現在這場景中的時候，其實就是很「被動」的。她，沐浴被看見、被打聽、被接來、被同房，最後叫她回家。整個事件中，拔示巴一直是個所關注的「客體」，至於主動性則完全來自於「主體」-- 大衛。或許，大衛已管不著她的丈夫是誰了，因為他早已考慮將這麼標緻的出浴美女，占為己有了。而且，在大衛的關心裡，拔示巴也只不過是他慾望的「工具」罷了。大衛根本不打算讓拔示巴有拒絕、反抗的機會。「接來」、「帶來」、「取來」，看起來她什麼也不能做，就像動物一樣「被物化」、且「被決定」了。

大衛 (男) >> 拔示巴 (女)

我們沒有辦法知道拔示巴到底在想什麼、或者她有沒有寧死不屈。只知道大衛是個國王，而且拔示巴只是他所管轄區域的居民。然而，這等權力關係就足以決定拔示巴行動的因素了 -- 她不可能是獨自、主動的，她只是順從王室命令作回應而已。所以，若將拔示巴的位置放在「主體」，而以「這女人帶來死亡」的說法來做結論，似乎就與經文裡的關係完全不符了。⁷⁴

此外，由於「**大衛與她同房** (וישכב עמה)」(撒下十一：4)，所強調的是「男性」-- 大衛仍是這兩性關係間行動的主體。若如前一章所言，是大衛「強姦」了拔示巴；那麼就有一件事值得懷疑，就是：拿單的寓言 -- 耶和華的干預，為何是出現在大衛謀殺了烏利亞之後，而不是出現在大衛將拔示巴「工具化」或執行「功

⁷⁴ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, p97.

能性」性行爲之後？難道耶和華上帝，只是斥責大衛殺害烏利亞的事，只爲男性著想，而對於一個女性被強姦這樣的錯誤、或女性受傷的心卻顯得漠不關心嗎？因此，在敘述者的佈局意識當中，似乎有故意強調「男性」之間的緊張、或者是拿單預言精準的先知特質，但卻也直接忽略了「女性」-- 拔示巴在這裡的忍辱負重給隱藏了。

還有一件更糟糕的事，我們也以爲神人拿單被耶和華所差遣、扮演了神聖人格的見解，也的確帶來了對大衛往後的預言及審判。然而，在拿單對大衛的寓言裡，他的「聖言」其實也是將女性給「物化」的幫兇，因爲他比喻拔示巴爲動物 -- 「一隻小母羊羔」。

拿單 (男) >> 拔示巴 (女) >> 大衛 (男)

而且，拿單一出現的動機，在於撒母耳記上十一章的最後一句話：「**但大衛所行的這事，耶和華甚不喜悅。**」(撒下十一：27)因此，不免給人有這樣的遐想：耶和華上帝，也在這遊戲中扮演著「玩者」的角色。祂似乎贊成男人以婦女來作交易的案例；在男人之間的「陽性優勢競爭」當中，婦女被拿來促成或達成其目的，在某些程度上是被允許的。⁷⁵

耶和華上帝 >> 婦女 >> 男性

「**耶和華 --- 以色列的神如此說：我膏你作以色列的王，救你脫離掃羅的手。我將你主人的家業賜給你，將你主人的妻交在你懷裏，又將以色列和猶大家賜給你。**」(撒下十二：7-9) 耶和華上帝，在作者的筆下似乎成了這些交易婦女的「關係主體」；而女性的存在，只是被使用於男性權力優勢之意義象徵。甚至寓言大衛家招來咒詛之事：「**我必在你眼前，把你的嬪妃賜給別人，他在日光之下就與他們同寢。**」(撒下十二：11)嬪妃、婦女、女性，仍然是咒詛底下的犧牲品或替代物。

⁷⁵ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pp.103-104.

因此，拔示巴 -- 女性不只被故事中的大衛給「工具化」了；其實在整個敘述的過程裡，其「身份地位」與「主體性」也被敘述者 -- 通常是男性、記載上帝話語的人，給忽略、藐視，甚至是故意「次級化」。

(2) 男性「工具化」拔示巴的目的

若先依照敘述者的意識觀察，大衛在這裡，其實不是簡簡單單關於「性」的問題了。畢竟後宮的佳麗、嬪妃那麼多，為何就專注於拔示巴的身上呢？其實，這還關係到男性的「控制慾」、「權力慾」，以及大衛對自己王權的展現。若從敘述的一開始來看：「**過了一年，到列王出戰的時候，大衛又差派約押，率領臣僕和以色列眾人出戰。他們就打敗亞捫人，圍攻拉巴。大衛仍住在耶路撒冷。**」(撒下十一：1)在這種時間與空間的描寫上，很難擺脫一種對比性，就是暗示大衛的「消極人格」理論。⁷⁶ 原本在沙場上軍威顯赫的大衛，在這裡卻呈現出被排除在外的狀態。或許是年紀大了，勇氣與聲望也跟著膽怯、滑落了。反正，大衛在這場權利鬥爭與利益分配的場合，是缺席的。在男人競爭、好鬥的環境底下，待在耶路撒冷宮中的大衛，就顯得是落寞極了。因此，當大衛差人把拔示巴帶來、並與她同房的時候，他男性的人格特質與權力，才發揮的淋漓盡致。這與先前有點不平衡，然而有可能是大衛最初的目的。

等到烏利亞出現在場景的時候，我們就可以更了解為何大衛會這樣做了。從經文的描述來看，烏利亞對君王 -- 大衛本身、長官、同袍之間的「榮譽」與「正直」，是遠遠超過大衛。原本在戰場上英勇、忠誠、值得信賴的形像，似乎已從大衛轉移到烏利亞的身上了。對照於「掃羅對抗大衛」的情形，這回換嫉妒、又散漫的大衛要對抗烏利亞了。

大衛 (男) >> 烏利亞 (男)

大衛為的是什麼？其實就是在「陽性優勢競爭」中，你不可以比我好，否

⁷⁶ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, p95.

則我就殺你的情形。其實，對於大衛在這裡的比較是不太「名譽」的，甚至有點「無恥」。大衛是個君王以後，從一開始就擁有超過烏利亞的權力與財富，而這權力竟成了他滿足性慾之渴望、偷窺之淫慾的濫用。而且他與烏利亞並沒有站在相等的社會地位上，而他卻期待展現那種凌駕於他人的權力。這等不名譽的鬥爭，引起卑鄙的手段 -- 佔據烏利亞的老婆，而進一步屈辱烏利亞。

大衛 (男) >> 拔示巴 (女) >> 烏利亞 (男)

綜觀來看，大衛是在對自己男性的「榮譽」、「聲望」遭到衰殘以及懷疑的陰影下，選擇了在最獨特的情境裡，實行了他的「慾望」。

至於在敘述者的層面，為何將女性「物化」、甚至視為「動物」；在先知的神諭裡，為何耶和華上帝會默許交易婦女、甚至成為此交易關係的主體？其實，就在於作者或敘述者，均受古代以色列的文化背景所影響。「婦女」，或多或少只被視為是「男性」的附屬品或財產之列，且其所處的地位也只不過與家畜同等級；甚至在「十誡」的最後一條，也是類似的描述。因此，婦女在這種經文所描寫的社會型態中所反應出來的角色，當然不會被看為是重要的。在一個以「男性中心」的對談裡頭，婦女的身分地位、甚至生命關係，更是被局限於他們所興趣的「階級」、「榮耀」與「權力」之外。簡單來說，「女性」只是這些文化底下、男性心目中永遠的「客體」。⁷⁷

(3) 拔示巴在這種意識下的生存之道

學者 Higgs 說：「如果我是大衛，我恐怕也會直接下令要拔示巴來，並享受這種權柄的樂趣。而如果我是拔示巴，我恐怕也會讓自己相信這件事我沒有選擇的餘地，並向大衛的聖旨低頭，然後暗自高興有機會臣服於這麼有權力的男人之

⁷⁷ Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pp.101-102.

下。」⁷⁸ 由於拔示巴的沉默與啞口，迫使我們只得單就她的行動來研究她謎樣的人格。然而，這種不能說又喪失主體性的命運，亦恰巧是敘述者欲計劃掩蓋的要點。

總之，拔示巴的一生、逃不過「被物化」、「被選擇」、「被決定」的悲慘命運。即便她後來也成了大衛之妻，也成了耶穌家譜的一份子。只是，她在故事中最真實的感受、尋求自潔悔改的心意，在敘述的權力底下，是徹底地被隱藏了。

第十一節 小結

作完以上三個「大衛與婦女」之故事的論述、分析，我們可以看見：即使是聖經的記載，其中故事的「兩性互動關係」仍深受當時文化 -- 以「男性中心」之風俗所影響。無論是故事中的角色人物、寫下這些故事的作者，或者講故事的敘述者，都被此思想形塑著、影響著。「婦女」們成了故事體裁中被工具化、被忽略的角色。最常見的情形如下：「喪失主體性」、「肉體被物化」、「命運被決定」、「感情被隱藏」，以及「地位被矮化」等等。所導致的結果，就是「女性」不被以「人」來看待，而被視為是物品、工具，甚至寵物。更悲慘的是，當這些婦女出現在故事的場景中，大都不是因為其本身受到重視；反而都是在兩個男性的衝突與鬥爭之間，並且以「附屬品」的姿態出現。就像在台灣「三字經」的辱罵文化裡，爲了要侮辱對方或宣示自己的確高過對方，而總會將對方的「女性」親屬牽扯進來的情形是一樣的。「女性」，常常不被男性視為「人」而公平看待。反而，成了一種工具，成了在男人宣洩情緒的管道或物品之一。

當然，「性別公義」的上帝絕不等同於故事意識中所敘述或記載的上帝。我們所信仰 -- 創造「男」和「女」，以公義、慈愛、聖潔為神性的上帝，也絕不會是從「陽性」此單一面向就能全面了解的上帝。祂的心意，在當時可能如此被解讀；

⁷⁸ Liz Curtis Higgs (席莉茲)，《非常紅顏》，171。

但是，在進入到追求「性別和平」、「男女平等」的現代，上帝期待以更整全、更豐富、更多元的方式被了解。下一章，我們將藉由婦女聖經詮釋法，來發掘聖經當中「母性」或「女性」的特點；並遇見我們所信仰的上帝，是一位「不歧視女性」，且值得我們跟隨 -- 「性別公義」的上帝。

第四章 婦女被工具化的神學反省

經由以上的敘述分析，我們可以了解到當時的經文的確受到文化背景所影響，特別在涉及「性別意識」的時候，婦女們在男性中心主義與父權制度的宰制之下，常有著「被工具化」的傷害和經驗。而當這些故事一再地被述說或被引用的時候，聖經就一直被誤以為是認可這些傷害的；其中「女性」的感受也往往被忽略、被隱藏。因此，當我們對這些故事有著新的詮釋角度時，我們需要努力掙脫這種「男性將女性工具化」的架構與捆綁，且重新發現經文裡面關於「性別」議題最真實的意義。

創造世界的上帝、宇宙的主宰真的會要「女性」生活在這種「男尊女卑」的意識之下嗎？我想，不會的。上帝按著祂的形像造男造女，就必定不會是將男女做不平等的二分化。況且，上帝既是公義的，就不會支持這種視女人為「工具、物品」的文化。上帝是生命的源頭，也期待藉由兩性密切契合，以提醒男女共同延續生命的互需性。因此，我們可以藉由重新領悟「上帝的形像」，以修正聖經和傳統以男性為中心的偏向；藉由重新體認「上帝的神性」，使讀經的人溫故知新，恢復兩性原本被造時所擁有「平等、共融」的身分地位；最後，則學習耶穌基督平等對待「兩性」的精神與態度，進而尊重「女性」經驗。

第十二節 性別公義之上帝的「母性形像」與「陰性傳統」

上帝是「性別公義」的上帝，當然不會贊同男性利用女性或將婦女工具化這樣的目的。之前之所以如此，除了經文的傳譯經常有誤，以及長期受到文化中充滿

男尊女卑的性別主義影響之外，還有就是被稱為「天父」的上帝，其「母性形像」或「陰性傳統」，刻意地被壓抑或隱藏了。

天主教神父谷寒松曾以道家「太極」的思想：陽 -- 陰 -- 合，來闡述基督宗教的三位一體神：父 -- 子 -- 靈；而其中對於「神之愛」共有兩種表述的方法。第一、「父性的愛」，表達的是一種永恆、持久、忠誠，並且有責任要求的陽剛性之愛。第二、「母性的愛」，表達一種陰柔、良善、細心、忍耐、不求回報的母性特質之愛。⁷⁹ 用此來描寫神之愛的兩種面貌，不僅將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。可見，猶太人從生活中體會到他們的神 -- 耶和華，既像父親、也像母親。⁸⁰

以下，我們將介紹三種探討上帝「母性形象」或「陰性傳統」的說法：

(1) 斯威德勒和上帝的母性形象

斯氏首先所做的，亦是不少舊約女性主義學者的起步，是追溯聖經之中有關女神崇拜的資料。一般來說，女神崇拜相信為一個較早期的傳統，大多與原始社會生殖崇拜有關。後來是由於迦南地社群生產模式的改變，女神崇拜漸漸為男神崇拜所戰勝和取代；最後一神 / 男神統領的崇拜，就成為希伯來宗教的正統。⁸¹

一些原本為希伯來宗教文化之一部分的母性傳統，亦從個別的用語中被保存下來。它們包括希伯來語中的「智慧」(Hokmah)或希臘語用的「智慧」(Sophia)，以及「上帝同在」(Shekinah)等等。這些字詞的使用，處處都突顯神與女性之間的緊密關係，遺留了女神傳統的點滴。⁸²

⁷⁹ 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀》。(台北：光啓出版社，1990)，357-359；黃懷秋，〈和女性神學家談『天』〉。《女性神學與靈修》，胡國楨 主編。(台北：光啓文化事業，2003)，161-163。

⁸⁰ 黃懷秋，〈和女性神學家談『天』〉。《女性神學與靈修》，胡國楨 主編，162。

⁸¹ 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，80。此種正統的男一名稱為「雅威運動」(Yahwist movement)。有關的經文可以在士二：13；王上十一：5，31-33；十四：15，23 及王下十五：12；十六：33；十八：19 等。

⁸² 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，81。

上帝作為一個縫製的婦人	箴三十一：10-31 ⁸³
上帝為亞當和他妻子作衣服	創三：21
上帝作為母親及乳娘	民十一：12
上帝作為一個慈愛的母親	何十一：1，3，4，9
上帝作為人類的母親	申三十二：18

除此之外，對於上帝特性的描述，希伯來文中出現了很多與母性有關的字詞，如：希伯來文的「子宮」(rechem)及其複數型(rachamim)成為描述上帝「慈愛」、「憐憫」的字根，仍是突顯上帝擁有母性慈愛的特性用語。

(2) 第二以賽亞的母性形像

另一個很強烈的母性特性是：安慰、憐憫；在第二以賽亞書中尤其豐富地流露著。相較於聖經中所主導的父性上帝，以賽亞書四十至六十六章中所出現的母性上帝是極不尋常的。

學者 Schmitt 嘗試從深遠影響著以色列宗教的迦南宗教及崇拜之中，找尋上帝母性的背景 -- 錫安母親的傳統。以賽亞書四十九章至五十五章的重點，所關心的是錫安的復興，而這城則經常被描寫為「女性」，且更深地採用了女性的心理狀況、社會角色及個人的身分。⁸⁴ 錫安這婦人自以為被遺棄了(賽四十九：14)、被休棄了(賽五十：1-3)；然而先知宣告耶和華從未有棄她或休她，反而要聚集她四散的兒女，並叫她豐盛(賽五十四：1)、擴張(賽五十四：2)。她必要看見眾子從遠方而來，眾女被懷抱而來(賽六十：4)；而且她要與眾子同住(賽六十二：5)；最後，母親生產新的錫安城，所有的眾子都得享繁榮，並喜樂(賽六十六：7-14)。

⁸³ 這個部份雖有提及「女性」的作為與痕跡，不過大部分的註譯者都只指向「才幹的婦女」，並未隱喻為上帝。

⁸⁴ J.J. Schmitt, "The Motherhood of God and Zion as Mother." *Revue Biblique*, 92: 557-569.

Schmitt 形容第二以賽亞對於「錫安母親」有著強烈的感覺，並且富有表達這感覺的能力。先知深受錫安作為母親的傳統影響，也刺激他對上帝作為母親之形像的思考。事實上，上帝作母親的仁慈、持久豐盛繁茂的特質，與錫安作為母親的意義是相平衡的。再者，也反映出一個思想形態：城市一直擔任起保護人民、叫人民昌盛的角色。因此，與其說以賽亞外借異域宗教文化，不如說他受了以色列人一直保留的迦南城市作為母親傳統的影響，而發展了上帝豐富的母性形像。⁸⁵

(3) 智慧女神的傳統

智慧女神的傳統一直令不少婦女神學家和釋經學者著迷。一些婦女神學家更相信，重尋女神的傳統、可以重新肯定女性的主體性及神聖性。這個重要基礎，是因為「智慧」一直以來的人格化，並以婦人之身出現的傳統。而創造神學的重要性更在於「智者」對上帝、世界及人類理解的確認，反映著人與世界和造物主的深切連繫。⁸⁶

「智慧」有很多恩賜：成熟、長壽、繁殖能力以及生命的提昇 -- 這些均是從神聖祝福而來。上帝祝福的能力，透過智慧之言，表現為創造、維持及祝福所有的生命。智慧是上帝的權能，設計及提昇生命恩賜的彰顯；塑造及規範著整個現實社會。箴言第八章裡，「智慧」以一名參謀或教師的身分出現，公眾地宣講她的教導及指示，並且警告人錯誤的行為(箴八：1-3)。智慧訓誡功能的珍貴本質比黃金更寶貴，她令統治者更有能力去治理國家、也提供了好的謀略及判斷，更幫助統治者訂立公正的法令(箴八：4-11)。17 節及 21 節中「愛的言詞」，表示了存在於智慧及尋求她之人中間的親密關係。22 至 31 節，則確立了智慧的起源，言明了智慧乃是上帝在此神聖創造中的關係夥伴。如此一幅與上

⁸⁵ J.J. Schmitt, "The Motherhood of God and Zion as Mother.", 92: 557-569.

⁸⁶ 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，91。

帝同為創造者的精彩圖像，令我們不禁讚歎女性長久以來所象徵，卻鮮為社會重視的生命力和創造力。⁸⁷

因此，智慧女神傳統的重尋，目的不在於建構女性宗教神靈，以營造一種浪漫式的女神信仰。相反的，對這個傳統重新認識的意義，在於延展女性智慧傳統所包含的創造力；並重新界定一個男性規範以外，供婦女表達和分享宗教經驗的空間。

第十三節 婦女反映上帝的形像

創世記一章 27 節：「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。」這包含了對人最高的稱許。而當宣稱上帝創造亞當的同時，其實是指所有的「人」(humanity)；並非是只有「男性」(man)是按照上帝形像所造，或是唯獨「男性」可以壟斷這樣的稱許。當我們體認到「人類觀」是包含男和女的時候，此種包容性才能使「人」反映上帝的榮耀。而當「女性」被視為次等人或是附屬於「男性」之性別時，便會破壞這種的包容性。

由於上帝造人的故事有兩個版本，創世記第一章，被歸納於「原始傳統」，並視為是祭司典(P 典)的作品；是被擄時期的宗教家所作，屬於較後期的產品。⁸⁸ 可見當時對於男、女皆有上帝之形像的包容性是比較沒問題的。但是創世記第二章的故事，是屬於耶典(J 典)的作品，按字面來解釋就經常會產生男先女後、男主女輔、男尊女卑的縮影；連偉大的使徒保羅，也沒有脫離這樣的思考框架。所幸女性聖經學者 Phyllis Trible 對這個部份作了重新的詮釋，也豐富了我們對這段創造故事的另類思考。

「耶和華神說：那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」(創二：18) Trible 說：「配偶」並非男主女輔的編配，乃是「相配的」(correspond)，是可以與他相呼

⁸⁷ 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，92-93。

⁸⁸ 謝秀雄，《認識舊約》。(台南：南神出版社，1999)，60-72。

應的意思。而「幫助」一詞也常常被誤解為輔助性的角色，以為是次要的。如果同時看此詞語在出埃及記十八章 4 節、三十三章 7、26、29 節，以及詩篇三十三章 20 節等等經文，自然會發現這詞語有個不同的解釋。詩篇三十三章 20 節：**「我們的心向來等候耶和華；他是我們的幫助，我們的盾牌。」**這裏的「幫助」如同是「保護」的同義辭。出埃及記十八章 4 節中的「幫助」，更是「拯救」的意思，意指上帝拯救以色列人。所以說，「幫助」的意思一點都不簡單，更絕非是次等的。事實上，要作為一個與人相配的伴侶，不論是男是女，亦是毫不簡單的。⁸⁹

雖然在舊約的文化背景下，未給婦女有太多上台演出的機會。但是，也並非是絕對沒有。能以其女性之名字為書卷命名的路得、以斯帖，就足以表白她們對上帝信仰的堅貞、持守，是多麼的偉大且值得肯定。在耶穌基督家譜當中的她瑪(猶大的媳婦)、喇合(耶利哥的妓女)，因為對神的信心並努力爭取成為上帝選民的勇氣，使得她們進入了聖經名人之列，也成為救恩歷史上的見證人。此外，還有很多無名的婦女，她們的犧牲奉獻、機智聰明、順服上帝意旨的勇氣，更是反映出上帝形像、見證上帝權能的最佳明證。

由此看來，上帝按著自己的形像造男造女的時候，就將這種平等、包容的質素放在「人」的裡面了；男性可以反映上帝的形像，同樣的，女性也可以；對於男性可以作的事，上帝也不會輕看女性、或將女性排除在外。以下，我們將介紹兩位婦女，分別是以「士師」及「先知」的角色 -- 通常我們會以為是男性的角色，來彰顯上帝所賜的恩賜與權柄：

(1) 底波拉

按照學者 Bright 對「士師」的看法：「他們有相同的一點：他們都是藉著個人的靈力(charisma)，向同胞們證明他們有雅巍的靈臨在他們身上，便在最危急

⁸⁹ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp.72-143.

的關頭，號召各支派去合力抗拒敵人。」⁹⁰ 也就是說，士師的領導權並非世襲而來，乃是由耶和華上帝直接欽點和選召。然而，從約書亞到撒母耳的時代，眾多的士師之中，就只有一次出現女性，那就是底波拉。

底波拉這次是擔任以色列軍隊的將領，她與巴拉聯手 -- 或許可以說是她帶著巴拉，打敗迦南王耶賓手中的將軍西西拉。除了底波拉被選為士師之外，這次的勝利也是歷史上破天荒的記錄。以前的婦女，大都只能在後方等候戰況，等到打勝仗時就充當啦啦隊、擊鼓跳舞，等待迎接凱旋而歸的戰士。然而，這次是很不一樣的：由底波拉發號司令、帶頭衝鋒陷陣，因為她曉得耶和華已將榮耀的事，交待在她手上。反而是同為士師的巴拉，在這卻顯的有點畏畏縮縮、扭扭捏捏，竟說：「你若同我去，我就去；你若不同我去，我就不去。」(士四：8)。

由此可見，上帝權能的彰顯，並非是以性別來作區別；原本好像只有男性可以做的事，女性也做得到。男性可以有英勇、得勝、榮耀的形像來反映上帝的揀選，女性也是可以的；並非一定是要溫柔、謙卑和順服，才能顯出上帝的形像。而且上帝在地上的代表不一定要男性，也可以是女性。士師記第五章 7 節：「以色列中的官長停職，直到我底波拉興起，等我興起作以色列的母。」似乎也在表示，即便男人臨陣脫逃了也沒關係，女性們仍然可以承擔起這樣的責任，起來保家衛國。

(2) 戶勒大

當一個國家民族陷入罪惡、又無法自拔的時候，最重要的就是要有「說真話」的人出現。而在舊約的時代，常常扮演這種角色的，大概就上帝的傳話者 -- 「先知」了。例如我們很熟悉的耶利米、阿摩司，總是不斷呼籲百姓們要離棄偶像、回轉向神；米該雅(王上廿二：1-28)，更是不願屈服亞哈王的威脅、恐嚇，

⁹⁰ John Bright (約翰·布賴特)，《以色列史》，蕭維元 譯。(香港：基督教文藝出版社，1975)，166。

堅持說出真實從上帝啓示而來的話。然而，所存在的女先知 -- 戶勒大，仍具有同樣的特質。

想必能讓約西亞王在這危急的第一時間就想到、又派五個宮庭大官前去求問、也認同她先知之職份的人，必定是個不簡單的人物吧！在以前的社會、尤其是在王的面前，先不論女性說的話有沒有價值，恐怕連說話的餘地都沒有，怎麼還有可能由王所主動提問呢？而且，同時代的男先知也是有吧！既然如此，戶勒大能如此被約西亞王所信任；想必她在宮庭的地位，也絕對不會是簡簡單單僅是沙龍之妻而已。耶和華上帝對她的揀選，或者與她之間的關係，應該早就被宮庭的人深深瞭解、而且大大敬重了。

特別是她對上帝話語的忠實，即便是說了降災禍、下咒詛的事，她也絲毫不會畏懼避嫌。或許有的人，害怕在王的面前說這些話會被砍頭；或者，她丈夫的工作因此丟了也說不定。然而，戶勒大仍照上帝的心意說了兩次：「**耶和華以色列的神如此說**」。她知道她不是爲自己而說，乃是爲了上帝在她身上的揀選而說。因此，她的話也讓約西亞王採取了「潔淨、復興」的行動，讓全國再次回到耶和華上帝的面前。

戶勒大說了該說的話，也做對了該作的事。所以，上帝的揀選是不分男或女的。「先知」的事奉 -- 上帝在地上的代言人，也並非是女性作不來的。只要我們能忠實於神的揀選，男性或女性，都能彰顯上帝榮耀之形像。

第十四節 耶穌基督對兩性的平等

耶穌基督 -- 上帝之子，雖然以「男性」的角色來到人世間；然而，聖經對於耶穌的記載，從祂的出生、生活，以及傳道的過程，總不缺乏與「女性」相關的故事。例如，耶穌不避嫌與妓女同桌吃飯、稱讚捐出兩個小錢的窮寡婦、抹香膏的女人、赦免行淫中被抓的女人、醫治血漏的女人等等。還有耶穌的比喻，也常運用到女性相關的事物：警醒等候的十個童女、上帝如同保護以色列的母雞、失掉錢的婦

女等等。這麼多關於婦女的記事，可見耶穌是一位易於與婦女相處的人；不然就是重視女性、又對她們關注細微的人。

雖然這些婦女們，通常會被社會認定為不潔的、外邦的、犯罪的，並禁止與眾人接近。然而，耶穌仍突破這樣的禁忌與傳統和她們生活在一起，所以才有這麼多的素材、典範供我們學習。或許婦女在痛其苦和掙扎的深處，反而能體認到耶穌是誰、耶穌的心意如何。耶穌也樂見她們主動去經驗神蹟，並因此而重建自尊。⁹¹ 難怪房志榮神父在《女性神學與靈修》中的序文寫到：「新約中四部福音是最優越的，福音書中耶穌救主對女性的尊重和平等相待無人懷疑過，因為找不到任何耶穌小看女性的痕跡。」⁹²

耶穌基督是平等看待兩性的；祂拒絕將人給「工具化」、更不喜歡讓女性的行動或感受被埋沒。即便是在經文中被描寫成「一向過著罪惡的生活」、被「商品化」-- 視為罪人、妓女的，只要其社會地位、生命財產受到歧視或看輕的人，耶穌總是憐憫他們，與他們相處、對話，並以和平的態度尊重他們內心的表達。耶穌的受難故事，也是令人感受至深的一篇。當所有門徒驚惶四散的時候，婦女們不但守在十字架腳下，在耶穌身旁哭泣陪伴；並於第三日復活的早晨，首先見證了基督的復活。耶穌與婦女交情之深切，由此可見。

以下我們藉由兩個範例，以開闊、理解耶穌世界的另一面貌：

(1) 馬可福音中耶穌的女門徒

「還有些婦女遠遠的觀看；內中有抹大拉的馬利亞，又有小雅各和約西的母親馬利亞，並有撒羅米，就是耶穌在加利利的時候，跟隨他、服事他的那些人，還有同耶穌上耶路撒冷的好些婦女在那裏觀看。」(可十五：40-41)馬可在這裡的描寫，似乎有個戲劇性的逆轉；他刻意要我們看見：在耶穌生命終結的時候，「男

⁹¹ 絹川久子，〈耶穌的女門徒〉。《亞洲處境與聖經詮釋》，李熾昌主編，261-262。

⁹² 胡國楨 主編，《女性神學與靈修》，xiii。

門徒」已四處逃竄了，這些婦女成爲了新的主角。「觀看」象徵著她們的關懷、掛念、思慮及哀痛；即使她們無力解救危難，她們與耶穌的關係並沒有破裂。「遠遠的」似乎代表一段距離，這是因她們體認到自己的低微，在與耶穌基督相遇而重新體會到自己完全及聖潔的意願和感受。「跟隨」與「服事」，則是表達她們持續的承擔。這一種耶穌與婦女間、有如導師般的跟婦女交往，也是在馬可福音中所獨有的。⁹³

若我們將耶穌首次呼召四位門徒的故事(可一：16-20)與耶穌醫治西門岳母的故事(可一：29-31)一起來看，或許我們可以了解到：耶穌雖然呼召了門徒 -- 男性的跟隨者，然而仍有些被隱藏的「女門徒」、在耶穌身旁服事 -- **「耶穌進前拉著他的手，扶他起來，熱就退了，他就服事他們。」**(可一：31)換句話來說，我們可察覺到馬可潛在的批判：門徒們職分上的失敗、危難時的臨陣脫逃，在於他們只「跟隨」耶穌，但就此而已。值得一提的是，西門的岳母通過了醫治與身體接觸式的「召喚」，雖有別於門徒口頭式的呼召。婦人們經驗到賦予人生命的耶穌將之提升、以至於完全，便開始跟從祂。回應參與建立生命和對人的款待服事，可說是作門徒的關鍵所在。

於是我們可以說，「服事」一詞在馬可福音中扮演著一個決定性的角色。經由馬可巧妙的安排，我們了解到耶穌邀請人「跟隨」的時候，是包括爲建立生命、並且在受苦這意義上的「服事」。當權勢的統治在排斥和摧毀生命的時候，與社會上被摒棄的人一起掙扎、共處，就是一種對生命的接待和建設。在馬可福音書中，從故事的開頭(可一：31)到結尾(可十五：41)，這種意義的服事只應用在婦女身上。所以回到第十五章四十節那裡，我可以說：馬可所描述的婦女，才是耶穌真正的門徒。這些女門徒仍在繼續地挑戰，那些拒絕分擔被壓迫者之掙扎又自以爲是的男人；對於那些只管尋求一種「父權宰制」和「教階專制」中的教會，

⁹³ 絹川久子，〈耶穌的女門徒〉。《亞洲處境與聖經詮釋》，李熾昌主編，262-263。

這些女門徒仍會繼續滋擾他們。⁹⁴

(2) 約翰福音行淫被抓的婦女

福音書難能可貴之處，是當中提出了許多當時悲劇性之女婦女的景況。這些悲劇性的人物之中，最悲苦的莫過於寡婦，⁹⁵ 以及因孤寡而引起社會問題的女人。寡婦的處境大都是很困難的，即便她們的丈夫有留下遺產，她們也不一定可以獲得。有時會被丈夫的兄弟或親人侵吞，這就是為什麼耶穌責備那侵吞寡婦財產之文士的原因了(路廿：45-47；可十二：38-40)。社會上大概也沒有工作可提供給寡婦，而使得她們沒辦法生活。年老的時常淪為乞丐，年輕的則淪為妓女。約翰福音八章 1 至 13 所記那位行淫的婦女，耶穌不願定她的罪，即是因為她是妓女；若是良家婦女犯姦淫，則男女都要受罰。⁹⁶

這故事主角登場的時候，作者約翰已經把主題明白的提示了。耶穌一如教師坐著教訓人，場所是在以色列宗教的傳統中心；一方則是自認為古代傳統的繼承者 -- 經學士和法利賽人。這種對抗模式，似乎如同我們前面所提到的衝突，中間又來帶著一位「被工具化」的婦女。耶穌當然知道這些人的目的是要試探祂，以這婦女來逼迫祂，為「**要得告祂的權柄**」(約八：6)。這種充滿惡計的意圖、存心要找人家弱點的陰險質問，沉默大概是最好的回答。耶穌必是感嘆極了：怎麼一個原本是要拯救人類、並對賜給祝福的上帝產生熱情的宗教傳統，怎麼反成了壓迫人的呢？在這裡最需要拯救的正是這位婦女啊，怎麼還令這因恐懼而發顫的婦人，被視為材料要讓耶穌陷入其陷阱的呢？表面上雖然顯出對法律條文的忠實，其實正是離開律法精神最遠、其心也離開上帝最遙遠的時候了。⁹⁷

⁹⁴ 絹川久子，〈耶穌的女門徒〉。《亞洲處境與聖經詮釋》，李熾昌主編，267-269。

⁹⁵ 猶太傳統把寡婦當成悲哀、羞辱的象徵。賽四十七：8-9、五十：4；哀一：1、五：3；啓十八：7。

⁹⁶ 陳嘉式，《初代教會的另一根柱石 -- 一段被埋沒的婦女運動史》。(台北：永望文化事業有限公司，1992)，17。

⁹⁷ 高橋三郎，《約翰福音書義(下)》，黃履鰲譯。(台南：人光出版社，2000)，32-39。

耶穌的胸中好像漩渦的心思，透過此一語奔流激發出來。「**你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打他。**」(約八：7)當要質問如何審判這個婦女，首先要檢討自己有沒有審判這婦人的資格吧！耶穌這句話，等於是將這婦人的地位，從原本被工具化的情形，拉至與每個質問她的人平等的地位。即使這婦人真的犯罪了，她仍然是「人」，和欲審判她的人也沒什麼不同。耶穌足以化解了這可憐婦人的羞恥和恐懼，是因為耶穌體會的到人的內心，最能意識到自己的軟弱、無助與罪惡。與經學士及法利賽人的對決，等於宣告了律法文字的無情；然而祂的心情 -- 也是上帝的心情，就是「愛」-- 憐憫又赦免一個生命不致滅亡。

耶穌並不是沒有資格審判人，只是不想審判她。尤其，耶穌可能認為，使那婦女淪為妓女的或許不單單是她的責任。有可能她被丈夫給休了，有可能丈夫死了、生活出現問題，更有可能是她需要「工作」以維持一個家庭；總之，她可能是當時現存社會秩序的受害者。被當時的宗教律法、教條文化剝奪「尊嚴」，而讓這婦女淪為「商品」，賤賣自己身體的受害者。

耶穌的怒憤與感嘆，是針對這些外在環境所來的；祂看不起人的自己為義，祂更拒絕人的價值因此而被踐踏。

既然，耶穌集中在建立生命的神蹟和教導上，祂的工作當然會接觸到那些渴求神蹟和教導的人；其實還有很多例子，都足以表明耶穌與婦女互敬互重之深切，比如：血漏的婦人(太九：20-22；可五：24-34；路八：43-48)和推羅西頓之婦女(可七：24-30)等等。耶穌的工作叫人得生命，其精義在於使被棄絕的人從「非人」的景況中復生，並重申他們作為人的完全與價值。人不該被利用、不該被工具化，更不該失去其主體性。同樣的，耶穌要拆毀那些將人打成「不潔」，並以「潔淨」為藉口排斥異己的框架。因此，被視為「不潔」或被「工具化」的婦女與耶穌的相遇，正也說明了這些框架毫無意義。「**我實在告訴你們，普天之下，無論在甚麼地方傳這福音，也要述說這女人所作的，以為記念。**」(可十四：9)這句話，毫無疑問地是耶穌基督對婦女的肯定，也是對她們行動最大的認同與稱讚。

第十五節 小結

聖經上說：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」(創二：18)同樣的，如果「人」只生存在被父權思想、男性中心主義所宰制的世界，各個階層領域也只被陽剛文化所佔據；那麼，上帝也一定會看它為「不好」。上帝的創造既是多元、豐富、彩色，必然不希望人們只在「灰色地帶」底下生活。所以對於性別的了解、尊重及包容，是上帝子民刻不容緩之事。

上帝絕對不會是將女性「工具化」的上帝；因為，祂造男的時候，也造了女；賜福給男性的時候、也賜給女性；祂有揀選男性的機會、也不忘記揀選女性。沒有「性別」等級之別、也沒有優劣之別。人類當中必需要有男有女，無論是在履行人類職責上、在生命延續上，或在普遍的社會關係上。男女相互的尊重、相互的補足，才能讓男人和女人共同在這世界上，找到「合一、平等、共融」的真正意義。

第二章 結論

「神學」發展至今，已非單一種對象或單一個面向，就可將「屬神的事」說的完全的了。無論是由上而下的「啓示」，或由下而上的「經驗」，似乎已到了該相輔相承、兼容並包的時刻了。依筆者認為，不管是「讀神學」或「作神學」、不管是「神學家」或「神學人」，它總是一個冒險、渴望的過程。一位無限、豐富、超越的「神」，正呼喚著有限、無知、軟弱的「人」，來了解祂、來認識祂，並經歷祂 -- 了解祂的目的、認識祂的創造，並經歷祂的生命。即使我們有限也沒有關係，祂讓我們倚靠祂；即使我們無知也沒關係，祂讓我們可以學習；即使我們軟弱也沒關係，因為 -- 祂讓我們看清自己。就像改革宗的始祖加爾文所說：

『只有真正認識人才能真正認識上帝，
只有真正認識上帝才能真正認識人。』

的確，人若沒有辦法謙卑下來認識自己，只在意識型態底下而活；那麼，他只能認識那意識中「先入為主」的上帝。同樣的，假若人只認識那意識中的上帝；那麼，他便無法真正去認識上帝所創造的「人」（“humanity”或“humankind”）；更進一步來說，他也不可能去懂得尊重其他的「人」（“female”和“male”）。

『但謙卑人必承受地土，以豐盛的平安為樂。』（詩卅七：11）

因此，如同我們之前所作的敘述故事一樣；由於在一個以「男性(父權)中心價值」為本之文化中出現的經文，對於性別的價值自然有所偏頗 -- 婦女被工具化、婦女的聲音被淹沒，婦女在生命各樣困惑、懊悔及苦難中最真實的感受被隱藏。所以，若我們真要突顯聖經真理的多元面貌，並進一步豐富我們對聖經「神聖」的了解。那麼，我們能做的，就是在聖經詮釋的過程中，謙卑地引入「性別意識」-- 特別是婦女的關懷 -- 的關注。通過拆解、分析婦女在聖經故事中的各樣經歷，批判其中兩性權力關係和角色調配的不滿；進而重塑聖經中存在不同的陰性傳統(feminine tradition)，以發現「性別公義」之上帝在其中的神聖智慧。

「性別意識」，是一種對性別所牽涉之不同價值的敏感和醒覺。就是說，對男與女因著天生不同的性別，引致各自在成長和發展的過程中經歷各方面不對等待遇的認識。⁹⁸ 雖然今日大眾就兩性是否「不平等」的判斷仍有爭議，然而我們要強烈批判、加以反對的就是「限制不同性別者在其人格和社會上的發展，而導致其喪失為『人』之主體性」。簡單來說，就是反對將人工具化、反對草率決定人的未來而使其喪失主體性。一個不把人當成「人」對待的社會，是沒有愛、沒有道德的社會；不愛惜生命的社會，沒有人性可言。唯有實行公義的社會，在其間生活的人們，無論男、女、老、

⁹⁸ 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》，21。

幼，便能和平有尊嚴地活著。⁹⁹

因此，「性別公義」的訴求是達到兩性理想關係的主要進路之一；其遠景也必然是指向男女兩性相互共融之對等關係的實踐，更進一步帶動整體人類的全人釋放。總之，基督教倫理的總綱：「上帝所要的，就是行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」(彌六：9)為要達到此真、善、美的境界，身為現代的基督徒，面對社會、社群生活的各種更新反省和對自由平等的理想訴求，我們的積極參與可說是責無旁貸。我們有責任去重新發掘聖經中釋放婦女的信息，重建上帝與婦女的直接關係，叫婦女可以重新站到上帝面前，發展個人獨立而完整的人格，面對及回應上主創造的呼召。同時，用婦女的角度去重整一套可以涵括婦女經驗的神學，讓更完整的上帝造人的面貌及男女關係，得以成為姊妹信仰生活的內容，成為釋放人的力量。

「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」

~ 加拉太書五：1

「你們受洗歸入基督的都是披戴基督了。並不分猶太人、希利尼人，自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了。」 ~ 加拉太書三：27-28

參考書目

一、 中文書目：

1. 李熾昌 主編，《亞洲處境與聖經詮釋》。香港：基督教文藝出版社，1996。
2. 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀》。台北：光啓出版社，1990。
3. 邱清萍、劉秀嫻、吳淑儀 主編，《兩性復和 -- 男女在基督裡成為一》。香港：基督豐榮團契，2004。

⁹⁹ 王貞文，〈沈默羔羊 - 從士師記十九章看一樁不可告人的罪惡「性暴力」〉。《台灣婦女神學》，夏美寬主編。(台南：人光出版社，1998)，13-21。

4. 吳富雅，《從油麻菜籽探討台灣婦女的解放與神學的重建》。台北：台灣基督長老教會總會婦女事工委員會，2004。
5. 胡國楨 主編，《女性神學與靈修》。台北：光啓文化事業，2003。
6. 夏美寬 主編，《台灣婦女神學》。台南：人光出版社，1998。
7. 梁天樞，《簡明聖經人名圖解》。台北：基督橄欖文化，2004。
8. 郭秀娟，《認識聖經文學》。台北：校園出版社，2001。
9. 陳嘉式，《初代教會的另一根柱石 -- 一段被埋沒的婦女運動史》。台北：永望文化事業有限公司，1992。
10. 黃伯和 主編，《出頭半邊天 -- 台灣婦女神學的出路》。台北：雅歌出版社，1998。
11. 黃慧貞，《性別意識與聖經詮釋》。香港：香港基督徒學會，2000。
12. 詹正義，《撒母耳記上(卷二) -- 天道聖經註釋》。香港：天道書樓，2001。
13. 謝秀雄，《認識舊約》。台南：南神出版社，1999。

二、 中譯書目：

1. Arthur Weiser (韋瑟·阿多)，《韋氏舊約導論》，顏路裔、古樂人 譯。香港：道聲出版社，1967。
2. Ashcroft Mary Ellen(阿什克羅夫特)，《她們的改變 -- 與跟隨耶穌的婦女相遇》。香港：基道出版社，2005。
3. Bright John(約翰·布賴特)，《以色列史》，蕭維元 譯。香港：基督教文藝出版社，1975。

4. Brueggemann Walter(華特·布魯格曼),《聖經不陌生 -- 與真理深入對話》,梁俊豪 譯。香港:學生福音團契出版社,2004。
5. Dillard R. B.(狄拉德)、Longama Tremper (朗文),《21 世紀舊約導論》,劉良淑 譯。台北:校園出版社,1999。
6. Fokkelman J. P.(福克爾曼),《聖經敘述文體導讀》,胡玉藩、伍美詩、陳寶嬋 譯。香港:天道書樓,2003。
7. Higgs Liz Curtis (席莉茲),《另類紅顏》,宋宜真 譯。台北:雅歌出版社,2002。
8. Higgs Liz Curtis (席莉茲),《非常紅顏》,劉慧娟 譯。台北:雅歌出版社,2004。
9. Karssen Gien(葛恩·卡森),《她的名字是女人》,曾林素蘭 譯。台北:大光傳播,1986。
10. Lockyer Herbert(駱其雅),《聖經中所有的婦女》,賈廣濟 譯。台北:中國主日學協會,1992。
11. Newsom Carol A.、Sharon Ringe H.,《婦女聖經註釋 -- 舊約》,周宏毅、林晚生、陳培真 譯。台北:台灣基督長老教會總會婦女事工委員會,2003。
12. Young Pamela Dickey(潘蜜拉·狄其·楊),《基督教婦女神學 -- 方法論探索》,陳美玲、朱麗娟 譯。台北:台灣基督長老教會總會婦女事工委員會,1997。
13. 高橋三郎,《約翰福音書議義(下)》,黃履鰲 譯。台南:人光出版社,2000。

三、 英文書目：

1. Alter Robert, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
2. Alter Robert, *The David Story*. New York: Norton, 1999.
3. Bach Alice, *Women in the Hebrew Bible*. New York and London: Routledge, 1999.
4. Bal Mieke, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
5. Brueggemann Walter, *First and Second Samuel, Interpretation: A Bible*

- Commentary for Teaching and Preaching.* Louisville: John Knox Press, 1990.
6. Brueggemann Walter, *David's Truth – In Israel's Imagination and Memory.* Minneapolis: Fortress Press, 2002.
 7. Fokkelman J. P., *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel, vol. I - King David.* Assen: Van Gorcum, 1981.
 8. Fokkelman J. P., *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel, vol. II- The Crossing Fates.* Assen: Van Gorcum, 1986.
 9. Hertzberg Hans Wilhelm, *I & II Samuel. Old Testament Library.* Philadelphia: Westminster Press, 1976.
 10. Matthews, Victor H. & Don C. Benjamin, *The Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE.* Peabody: Hendrickson, 1993.
 11. McCarter, P. Kyle, *I Samuel, Anchor Bible 8.* New York: Doubleday, 1980.
 12. McCarter, P. Kyle, *II Samuel, Anchor Bible 9.* New York: Doubleday, 1984.
 13. McKenzie Steven L., *King David: A Biography.* Oxford: Oxford University Press, 2000.
 14. Noll K. L., *The Faces of David.* JSOTup242; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
 15. Powell M. A., *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
 16. Stone Ken, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History.* JSOTup234; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
 17. Tribble Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality.* Philadelphia: Fortress Press, 1978.
 18. Tribble Phyllis, *Texts of Terror – Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives.* Philadelphia: Fortress Press, 1984.

四、 期刊、文章：

1. Fewell Danna Nolan、David M. Gunn, “*Narrative, Hebrew.*” In David Noel Freedman eds., *The Anchor Bible Dictionary: Volume 4.* New York: Doubleday, 1992. pp.1023-1027.
2. Schmitt J.J., “*The Motherhood of God and Zion as Mother.*” *Revue Biblique*, 92: 557-569.
3. 林毓芬，〈兩性的女性神學〉。《神學與教會》，第廿八卷第一期，2003年。
4. 羅光喜，〈從舊約中尋人文化反省三字經文化〉。《教會公報》，2584期，2001年。