

舊約中的女性形象探釋

張闊¹

對於聖經的歷史與詮釋，傳統側重以男性的視野來書寫；本文側重對女性形象的重塑，以期對女性在聖經中的地位給予客觀的呈現。作者舉以六位聖經中的女性，探其神學（與天主對話）、角色（民族巾幗）、倫理（悲慘命運）的重構，深值今日教會所有男女基督徒的省思。本文雖因參考國外文獻不足，欠缺更深入而客觀的學術討論，但作者有心提出不同觀點，期能拋磚引玉，引發華文神學界更多的關注和討論，仍值得肯定。

前言

聖經所呈現的救恩史，傳統多聚焦於亞巴郎、依撒格、雅各伯、梅瑟、達味等與天主相遇的經驗，對女性的信仰經驗卻鮮少關注。從舊約中記載的男女具名的比例來看，舊約有名有姓者 3150 人，其中女性 120 人，不足舊約總人數的百分之五²。這種男性的經驗範疇，是否能夠加大力度，在聖經中反映出、並呈現詮釋女性的救恩經驗？

聖經用語通常以男性範疇為基準，傳承性的聖經詮釋也多

¹ 本文作者：張闊，中國廣州教區神父，輔仁聖博敏神學院碩士畢。

² 王世翔，〈舊約中女性的文化考察〉《天主教研究論輯》第 3 輯（北京：宗教文化，2006），308 頁。

屬於男性領域。聖經詮釋的男性化，造成性別意識的微妙差異，以致聖經似乎有成爲男性經典之假象。聖經中呈現出的女性化用語通常被忽視，「那片流奶流蜜的福地」一語是對女性文化價值尺度的回憶，因爲乳汁是母親的產品，蜂蜜來自雌蜂國。以色列人帶著這種乳汁和蜂蜜的景象出離埃及³。

舊約的女性形象在男性視角的過濾中，被歪曲和簡單地類別化；女性角色的隱沒與邊緣化，成爲舊約女性存在的基本狀態。其所衍生出對女性的歧視油然而生，甚至一個男人死在女性手中也是一種恥辱（民九 50~57）。當男性輕視女性時，實則也是在輕視自己人性的一部分；這種歧視對人性的抹煞，絕非聖經之本意，更非教會所言之物。因此，杜絕對聖經的曲解，實乃詮釋之基本法則，而且天主本質上不能被人性化的男性或女性所局限和界定。基於此，以男性爲主的神學語言帶來的後果是冒犯性的⁴。

本文嘗試著墨於舊約女性，以其在當時的社會處境中，無論是信仰、民族或倫理層面，通過聖經文本的淺顯分析，以勾勒出女性的角色。

³ 溫德爾著，刁承俊譯，《女性主義神學景觀》（北京：三聯書店，1995），1頁。

⁴ 楊克勤，《夏娃大地與上帝》（上海：華東師範大學，2011），45頁。

一、與天主對話者——神學重構

聖經中記載了天主與人相遇的言說，嚴格意義而言，大多是與天主的使者相遇。傳統比較著力於男性，本文則切入女性與天主相遇的視角，三松母親（民十三）便是一例，這裏主要涉及厄娃和哈加爾兩位女性。

1、厄娃

傳統言說原祖故事時，注重先造男人，後是女人，而女人只是男人的助手。但關於原罪的次序，卻是女人先犯原罪，後是男人，以證明女人是罪魁禍首。女性由此從屬於男性，處於次等地位，第二性。

《創世紀》記載了兩種創造人的故事，但後期解經學家卻發展出對於女性的次等學說。美國女性神學家瑪麗琳·黑基（Marilyn Hickey, 1931~）在她名為 *Women of the Word* 書中詮釋：「《創世紀》二章 7 節講天主用塵土造男人時，希伯來語的造（yatsar），意思是『像陶匠那樣捏塑或擠壓成形』。而《創世紀》二章 22 節講到天主創造厄娃時，卻是用了希伯來詞 banah，指『精巧地形塑』。厄娃不是被擠壓出來的，而是細緻且精巧地塑造」⁵。女性由肋骨而塑成，並不意味女性就是次等的，反而意味更濃的，是男女的一體性，正如「天主於是照自己的肖像造了人」，然後才是其性別區分：「造了一男一女」（創一 27）。

⁵ 王屹，〈重讀《聖經》：一種女性主義的詮釋〉《基督教文化學刊》第 5 輯（北京：東方，2001），62 頁。

男性與女性的地位，到底誰主、誰從？「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體」（創二 24）。爲何男人離開他們的直系親屬，而不是女人離開她的直系親屬？《創世紀》廿四章亞巴郎派僕人爲兒子求親時，特別吩咐僕人把女子帶回來「只是不可帶我的兒子回那裏去」。依照當地風俗，新郎應離開他的家庭加入妻子的家庭。所以，黎貝加的家人特別徵求她的意見，問她是否願意離開家而隨亞巴郎的僕人走⁶。這顯然是母系社會中的從婦制，是母權制的餘留。

人類的受造與原罪，顯示出人類的一體性及其破裂。兩個故事都強調男人與女人互爲一體：「天主於是照自己的肖像造了人，造了一男一女」與「上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人」（創二 22）。這兩個故事，明顯呈現出男人與女人的一體性，而非尊卑、先後之分。原罪強調人與天主關係的破裂，也強調人與人之間關係的破裂，而非罪的次序——先女人，後男人。吃禁果是男女共同的行動，亞當並沒有反對，卻因著亞當對厄娃的惡意歸罪，由解經學家產生罪的次序。男人與女人共同決定吃禁果犯罪，也一樣共同將責任推卸。

《創世紀》中天主對蛇的懲罰，及蛇與人之間的關係描述：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」（創三 14~15），呈現出一種敵對關係。但在舊約其他章節中，蛇的故事卻預示著生

⁶ 同上，63 頁。

命（參：戶廿一 8~9）；到了新約，在若三 14 中，這故事還包含有救恩的含義；甚至在依撒意亞先知的末世觀中（依十一 8），又重新出現⁷。

女人厄娃在誘惑中與蛇談論神學，亦在犯罪後與天主談論救援。本文在此，雖未對女人與蛇的對話，及女人與天主的對話，從救援論觀點展開論述，而主要是針對傳統詮釋進行辯解。因而願藉此重申，關於原祖受造，並非主次、優劣、先後之分，應該注重人的一體性；關於原罪的學說，並非女人先犯罪，應該強調男女的合意，由於人的犯罪而背離天主。

2、哈加爾

哈加爾是埃及人，屬於亞巴郎妻子撒辣依的婢女，隨同亞巴郎出離埃及，離開故鄉，此時亞巴郎家庭的重心聚焦於子嗣。撒辣依建議亞巴郎娶埃及婢女哈加爾為妾，她對亞巴郎說：「請看，上主既使我不能生育，你可去親近我的婢女，或許我能由她得到孩子」（創十六 2）。撒辣依企圖解決問題；而哈加爾的身分亦發生了改變，由婢女轉為妾。由此，家庭聚焦於兩個女人以及子嗣繼承方面。

哈加爾身分的轉變，導致後期發生的兩場劇幕：一場劇幕發生在家中（創十六 1~6，廿一 8~14a）；一場劇幕發生在曠野（創十六 7~16，廿一 14b~21）。非常有趣的是，哈加爾在亞巴郎家中沒有感受到信仰的召叫，卻在離開亞巴郎家之後，在曠野與上主相

⁷ 溫德爾著，刁承俊譯，《女性主義神學景觀》，105 頁。

遇，且天主參與了整個事件。

哈加爾在曠野的痛苦掙扎中，與上主的使者相遇。由於哈加爾懷孕而輕視撒辣依，導致其由亞巴郎家逃離出來，進入曠野，上主的使者對她說：「撒辣依的婢女哈加爾！你從那裏來，要往那裏去」？她答說：「我由我主母撒辣依那裏逃出來的」（創十六 7~8）。這是哈加爾與上主使者的第一次對話。第二次對話發生在兩個女人都有孩子之後，哈加爾戲笑撒辣依的孩子而被迫離開亞巴郎家，在貝爾舍巴曠野迷失了路。哈加爾自言自語說：

「我不忍見這孩子夭折」。天主的使者由天上呼喚哈加爾說：「哈加爾！不要害怕，因為天主已聽見孩子在那裏的哭聲。起來，去扶起孩子來，用手攙著他，因為我要使他成為一大民族」（創廿一 16~18）。哈加爾兩次與天主對話，在舊約以民歷史上是鮮少與上主對話的女子，即使是男性也沒有幾位，這一事件值得引發關注。

天主使者給哈加爾的孩子起名，哈加爾亦給上主起名，這是與上主相遇的由衷感歎。在曠野中，哈加爾於是直接向上主開口說：「你是看顧人的天主」，又說「我不是也看見了那看顧人的天主嗎？」（創十六 13）。聖經中常見上主給人起名或更名：起名的有依撒格、依市瑪耳等，更名的有亞巴郎改名為亞巴辣罕（創十七 5）、雅各伯改名為以色列（創卅二 29）等，但幾乎從未見到有給上主起名的事件；即使是梅瑟事件，也是上主自我啓示的名號。而哈加爾卻稱呼為「看顧人的天主」，這一女人給上主起名的事件，意味深長。

關於後嗣，哈加爾與亞巴郎同樣擁有相似的經歷：天主分別給孩子起名依市瑪耳與依撒格；天主應許一個後裔繁多，成為大民族。其間有兩個重要的差別：一是天主的使者與哈加爾對話；然而，與亞巴郎對話的卻是天主。二是天主與依撒格及其後裔立約（創十七 19）。這是兩個明顯的差別。雖然有此差別，但哈加爾與亞巴郎之對比，不論在歷史、預許之後裔及其與天主對話的神學層面，足以顯示出哈加爾的地位，應給予濃重的筆墨詮釋之。

二、民族巾幗——角色重構

巾幗英雄本是詞語的固定搭配，但「雄」字似乎唯獨指涉男性。英雄一詞缺乏陰性含義，正如福音中的「門徒」一詞，在阿拉美文獻中是陽性名詞⁸。所以，這裏的標題以巾幗示之。舊約中有民族巾幗艾斯德爾、德波辣和雅厄耳等，該處只論述米黎盎和友弟德兩位女性。

1、米黎盎

以民歷史的開創，始於兩個接生婆、孩子的母親與姐姐、法老的女兒。埃及對外族人民實施人口計畫生育，凡是男胎一律殺死；梅瑟便是在此背景下出生的一一出生便意味著死亡。然而，梅瑟得以奇蹟性的存活，依賴幾位婦女的協力合作。

⁸ 若瑟·安多尼·帕格拉著，胡彥波、依愛譯，《耶穌：對其歷史原貌的探討》（河北：信德社、樂仁社，2016），注釋 66，266 頁。

首先是接生婆。而且聖經特意記載兩位接生婆的名字以示紀念：一個名叫史斐辣，一個名叫普亞（出一 15），以此揭示兩位接生婆對以民歷史的特別貢獻。

其次是梅瑟的母親約革貝得（戶廿六 59）。她大膽的生育梅瑟，並哺養多月（出二 2）。

第三是法朗的公主。「孩子的姐姐就對法朗的公主說：你願意我去從希伯來婦女中給你請一個奶媽，為你乳養這個孩子嗎？」（出二 7）

最後是孩子的姐姐米黎盎。在嬰孩梅瑟被拯救的故事中，梅瑟的姐姐是沒有名字的（出二 1~10）；後期在戶廿六 59 及編上五 29 兩段經文中，都提及米黎盎是梅瑟和亞郎的姐妹。

米黎盎是團體慶典的領導者。以民歷史是最重要的事件之一便是出谷，擺脫埃及的奴役。當以民離開埃及，穿過紅海，擺脫埃及軍隊的追擊之後，全體以民由衷的讚頌天主的救援，而女性在米黎盎的帶領下歡呼雀躍，「此時亞郎的姊妹女先知米黎盎手中拿著鼓，眾婦女也都跟著她，拿著鼓舞蹈。米黎盎應和他們說：你們應歌頌上主，因他獲得全勝，將馬和騎士投入海中」（出十五 20~21）。這裏我們看到米黎盎以先知的身分出現，不只是梅瑟和亞郎的姐妹，也不只是婦女中的一員，而是先知。米黎盎被立為以民的先知，不僅僅是她對以民的貢獻，而更在於天主的揀選。當強調梅瑟帶領以民出谷之外，應以同樣的比重詮釋女先知米黎盎和她的紅海之歌。

米黎盎，與梅瑟和亞郎同被視為團體的領袖。梅瑟引領以

民的旅途中，發生了多次的管理危機，有來自異族反對的聲音，有來自以民反對的聲音，更有來自兄姐反對的聲音，「米黎盎和亞郎爲了梅瑟所娶的雇士女人出言反對梅瑟，因爲他娶了個雇士女人」（戶十二 1）。米黎盎和亞郎共同反對梅瑟娶外族女子爲妻的這一舉動，結局卻發生了戲劇性的一幕，卻唯獨只有米黎盎一人遭受處罰：「雲彩一離開會幕，看，米黎盎就生了癩病，像雪那樣白」（戶十二 10）。一女一男反對梅瑟，卻只有一個女性受罰，作爲代罪羔羊，這似乎於理不公。以民百姓的舉動，似乎在間接地支持米黎盎，並且承認她的領導者角色：「於是米黎盎七天之久，被隔離在營外；民眾也沒有起程，直到米黎盎回來」（出十二 15）。由此可見民眾對米黎盎領導角色的認同。

米黎盎作爲梅瑟的姐姐，在梅瑟生命史中起到舉足輕重的作用。她也是天主所揀選的先知，對以民的出谷事件有深遠影響。但對其詮釋的抒寫卻筆墨不足，尤爲感歎；民族性文化與信仰範疇內的性別意識作祟，由此可見一斑。

2、友弟德

《友弟德傳》是敘述一位猶太女性拯救以民的史事。亞述王派遣司令敖羅斐乃帶兵征討各國，所到之處，無不稱臣納貢。猶太的境遇亦然，受困日久，水源截斷，資源匱乏。一位女性友弟德的出現，扭轉局面，猶太轉危爲安。因而全以色列民族，無不興高采烈，歌頌友弟德爲「耶路撒冷的榮耀，以色列的光榮……」。

戰爭逼近，以民恐慌至極，危難之際呈現出以民對天主的信仰狀態。敖齊雅說：「弟兄們！振作精神，再忍耐五天……如果過了這日期，仍得不到救援，我就依照你們的話辦理」（友七 30~31）。人民決議給天主規定期限，意即人民掌握了主控權，而非天主；天主只是人手中的工具而已，人民與天主的地位發生了互換。此種對信仰的態度悄然間發生質變，不消多時，信仰便會蕩然無存。

友弟德的出現，扭轉了時局，也挽救了以民的信仰。友弟德直言：「你們是什麼人，今日竟敢試探天主……你們沒有要求保證的權利，而強迫上主，我們的天主，改變旨意，因為天主不同人一樣可以受威脅，或如人子一樣可以受支配」（友八 12~16）。由此信仰對比中，可見友弟德對於天主的信賴，也直接指出信仰的問題——天主並非人類的工具。

對於敵軍的圍困策略，男性為主的社會沒有應戰的態度，確實由於敵眾我寡之態勢。友弟德作為一女性卻自告奮勇，決絕地踏上解救以民的困境之路。難道要犧牲一弱女子，以解救以民之困局？男性情何以堪？面對雙方力量之懸殊，男性的態度早已臣服；而友弟德以其女性獨有的智慧與魅力，給予解決問題的方案。我們看到的事蹟，確實是扭轉乾坤的局面。

以色列由於一女性而解困，全以民為之歡呼雀躍，友弟德聲名鵲起。友弟德的英雄事蹟，折射出女性的氣魄，反映出女性的英姿颯爽的角色。

友弟德亦以其生活的賢淑忠貞，來詮釋自己的整個生命。

友弟德的丈夫不幸生病亡故，友弟德金色年華，仍可選擇再婚，但卻居家守寡三年之多，足以證明其對夫君的誓言之愛與忠貞。俗語常言，寡婦門前是非多，然而卻沒有任何人非議友弟德（友八 8），此乃其一。戰事塵埃落定，有疑點特別為以民所關注，美人計是否發生？因為不僅以民讚歎友弟德的美麗，整個敵營都無不讚歎她的花容月貌。友弟德為以民關於此點的迷茫作出解釋「他未曾與我犯罪，玷污羞辱我」（友十三 16）。友弟德以此來回應那些流言訛語，足以證實男性視角對女性的中傷與扭曲，此乃其二。其三，友弟德的英勇事蹟受到全體以民的認同，耶京權貴的到訪致賀，便是對此事蹟的肯定；而在此人生的巔峰時刻，尋覓另一半亦不為過，然而「想念她的人，雖然很多，但她自從丈夫默納舍去世，歸於親族之後，她一生歲月，再沒有認識男人」（友十六 22）。

友弟德以其女性特有的品質詮釋生命，忠貞於婚姻，履行其信仰，在戰事中展現英勇與無畏。雖戰事所帶來的榮譽稱道一世，但其一生更應以婚姻忠貞為表率，以信仰忠貞而著稱。

三、悲慘命運——倫理重構

聖經中記載了不少女性的悲慘遭遇，如史羅搶妻（民廿一），依弗大女兒還願（民十一）、米加耳的不幸婚姻（撒上十八）等等，這些悲慘境遇有文化與習俗方面的制約，亦有制度性的影響。這裏，僅介紹肋未人的妾和塔瑪爾兩位女性。

1、肋未人的妾

聖經中有些章節存在對女性凌辱的事件，如羅特欲將女兒交給索多瑪人凌辱（創十九）、肋未人的妾成爲受害者等等，所反映的是一種社會習俗，亦或是性別歧視；但不論是何種緣由，其本身便是一種惡。

文本中的男性以加害者的形象示人。當肋未人與自己的妾在基貝亞過夜時，發生了惡性事件（民十九~廿）。面對一群無賴之徒，做父親的卻要將自己的女兒交出，任由處理；做丈夫的卻要將自己的妾供出，任由對待，實乃可悲。文本顯示作惡的是男性，退縮在女性背後的亦是男性；無力發聲的是女性，承擔暴力的亦是女性。男性與女性的角色在文本中涇渭分明，清晰可見，誰應該爲此事件負責？

女性成爲暴力的犧牲品。肋未人的妾遭受侮辱，卻沒有得到自己丈夫的關愛與安慰：「那女子回到留他主人住宿的那人屋前，跌倒在那裏，直到天亮」（民十九 27），文本顯示客人對妾沒有絲毫疼愛。妾受玷污，作爲丈夫的肋未人卻能夠安睡無憂，又無法聽見妾已跌倒在門口的敲門聲，翌日還反而冷漠相對，一句「起來，我們走吧」，令人格外心寒。肋未人實乃悲哀。

女性成爲暴力的受害者。肋未人回到自己的境地，卻心生惡念，以不期的舉動殺害自己的妾，其內心到底充斥著什麼樣扭曲心態，而致如此慘絕人寰的事件竟然發生。肋未人錯綜複雜的心態與歷程，令人無法想像；但從兩人的關係脈絡中，似乎又能窺其一二。

首先，其妾居住於白冷城市，而肋未人居住於山地邊境，兩人不同的城鄉生活背景，可能引發矛盾。其次，由文本之初得知，妾向肋未人發怒而回到父家（民十九2）。第三，妾遭到玷污，肋未人對妾的態度降到冰點。最後，新仇加舊恨，肋未人無法釋懷，惡向膽邊生，肢解了妾。綜觀而言，作為肋未人的妾，沒有得到丈夫的保護，卻反而保護了丈夫肋未人；最後卻落得悲慘結局，此情此景，肋未人實乃可恨。

肋未人引發的洩恨之戰，導致大規模的生靈塗炭。他通告以色列全境，以謊言混淆視聽：「基貝亞的公民起來攻擊我，夜間包圍我過夜的住宅，企圖殺害我，並把我的妾強姦致死」（民廿5），以期達到自己的洩恨目的。然而事實卻是：這些無賴之徒要求「把剛才到你家的那個人（針對肋未人）領出來，我們要認識他」（民十九22）；這些無賴之徒針對其妾的行為，確實是極盡污辱（民十九25），但殺害妾的反而是丈夫肋未人（民十九29）。由此可知，肋未人純粹是洩一己之私恨而引發戰爭，導致眾多的家園頹廢，人丁衰退。

歷史中此種泯滅人性的事件在不同的時空上演，男性的主導地位難以聆聽女性的聲音。為避免歷史悲劇重演，男性亦應正視、聆聽女性的聲音，以其女性的視野給人類帶來豐富的生命。正如 Phyllis Trible (1932~) 把聖經形容為「恐怖的文本」(Text of Terror) 一般，她表示：「為女性受害者而閱讀令人震驚的故事，以發掘被遺忘的歷史，重提與現在一脈相承的過去歷史，祈求

這些恐怖歷史不再發生」⁹。

2、塔瑪爾

塔瑪爾被描述成主耶穌家族中的成員之一，新約《瑪竇福音》一章 3 節的族譜中，有五位女性——塔瑪爾、辣哈布、巴特舍巴、盧德、瑪利亞——顯示出其非凡地位。其中，在塔瑪爾的生命中，三個男人都沒有對她盡到應盡的責任；而她的人生將何去何從呢？

塔瑪爾所認識的三個男人中，誰該為她的人生負責？猶大的長子厄爾迎娶了塔瑪爾，但因其做了上主所厭惡的事¹⁰，而英年去世（創卅八 7），沒有留下子嗣。由此得知，是丈夫的問題，而非妻子塔瑪爾的問題。因著以色列的習俗，猶大的次子敖難應該為自己的兄長立嗣，但敖難亦做了令上主所厭惡的事，而

⁹ 她有五種釋經方法：1. 完整而有系統地探討聖經所建基的社會文化，集中於古代以色列父系社會對女性的壓迫。2. 重新發掘被遺忘或隱藏的女性故事；同時看出聖經中的女性常因當時的文化習俗而成為犧牲品。3. 重新評估聖經內男尊女卑的性別結構。4. 重新確定上帝的女性形象，以建立較均衡的上帝觀。5. 嚴厲批判既有聖經譯文詩歌及禱文中，男性中心性別歧視的用詞，並發展一套更具包容性的語言（inclusive language）。參：Rice，〈以「釋義學迴圈」來檢驗婦女神學的發展〉，2016 年 6 月 15 日取自：<http://life.fhl.net/Philosophy/bookclub/feissue/hercir.htm>

¹⁰ 「上主憎恨的事，共有六件，連他心裏最厭惡的事，共有七件：傲慢的眼睛、撒謊的舌頭、流無辜者血的手、策劃陰謀的心、疾趨行惡的腳、說謊的假見證，和在兄弟間搬弄是非的人」（箴六 16~19）。

絕命於世（創卅八 10）。由此看出，問題在於敖難，而非塔瑪爾。最後，猶大出外務工而違反了天主的誡命：「以色列婦女中不可有人當廟妓，以色列男人中亦不可有人作廟倡」（申廿三 18），但猶大卻言「她比我更有理」（創卅八 26）。由此得出，問題出於猶大，而非塔瑪爾。雖然錯不在於塔瑪爾，但卻由她承擔重責，遍嘗人生辛酸苦味，讓人深思。

關於塔瑪爾與猶大一事，傳統著重塔瑪爾引誘猶大，而忽視了猶大的責任。聖經文本呈現塔瑪爾以妓女的形象示人，「蒙上手帕，坐在路口」，似乎將罪責直接引向塔瑪爾自身。

然而，文本也顯出似乎有人為塔瑪爾打抱不平。首先是對塔瑪爾通風報信，告知她的公公正在路上（創卅八 13）。繼之，塔瑪爾脫去守寡的衣裳（創卅八 14），由此更加顯明塔瑪爾的忠貞——經年守寡以履行承諾。再者，塔瑪爾在疑慮，「舍拉已經長大，還沒有娶她為妻」，她的疑慮無誤，因為猶大擔心舍拉如同他的哥哥遭遇不幸（創卅八 11）。猶大沒有信守當年的諾言，而導致一位女性挺身冒險作出這一驚人之舉，究其原委，猶大負首要的責任。

猶大在處理塔瑪爾一事上，採取了雙重標準。猶大關注兒媳通姦並懷孕，而做出「把她拉出來燒死」（創卅八 24）的冷漠決定。一位女性塔瑪爾的生殺大權，卻掌握在男性手中，而非自己手裏。此外，猶大所面對的，不該僅是塔瑪爾，還應面對不在場的那位通奸男性。所以，猶大不由分說，魯莽裁決。然而情節突然逆轉，那位不在場的男性卻是猶大本人，那麼兒媳塔

瑪爾是否仍然面臨死刑？否，猶大採取了雙重標準。從社會層面而言，猶大與塔瑪爾一事違反人倫；從舊約的父權而論，猶大的雙重標準處理方式，從整體事件來看，猶大失信，沒有履行承諾，是該事件層層發酵的幕後推手。

一位女性為何淪落如此境遇？塔瑪爾事件引發我們深思：是女性自作自受？亦或是與男性有關？是文化性制約、制度性偏差、信仰誤導的結構性之罪？這些都應屬於我們反思的範疇，足以反躬自問。面對女性的悲慘遭遇，我們不應自設囹圄，彼此鉗制，而應攜手同行，衝破枷鎖，為人類建構有福的生活氛圍。

結 論

對於聖經的歷史與詮釋，傳統側重以男性的視野來書寫。本文側重對女性形象的重塑，並非為將男性與女性放於同一平臺，一較高下；而是為了彰顯女性的角色，以期對女性在聖經中的地位給予客觀的呈現。

對於聖經的詮釋，應以同樣的比重著墨於女性。梅瑟帶領百姓出谷，亦應強調女先知米黎盎和她的紅海之歌（出十五20~21）；依弗大民長功績卓越，亦應突出其女兒的還願價值；達味功勳顯赫，亦應體現其妻子米加耳婚姻的不幸與無奈。另外，對於聖經部分章節引發的誤解，應作出詮釋性修正，如：亞當與厄娃對罪之辯解、十誡中男性與女性的關係、《肋未紀》中關於女性「潔與不潔」的律法、肋未人的妾所引發的制度與習俗

中的罪等等，凡此種種，在尊重歷史求真的基礎上，給予正面的詮釋，而非讓結構性的罪遺傳後世。

《創世紀》記載天主創造了男女，二人成爲一體，而非兩個。聖經詮釋不應成爲單一性別的詮釋，單一的男性經驗無法承載男女兩性的經驗。對於聖經之傳承，應以男女二人一體的視野爲基調，以此來展現合一的、完整的天主。

Holy Spirit Seminary