

性別與權力

對希伯來聖經律法的女性主義閱讀與詮釋¹

田海華（四川大學宗教所）

本文基於女性主義閱讀與詮釋的意識形態批判，旨在呈現聖經律法如何建構性別。本文運用文化人類學的研究成果，並深受福柯（Michel Foucault）譜系學觀念的啟發，以希伯來聖經律法，尤其是「十誡」的主語為考察的對象，探討男性支配與女性從屬的範式如何在男性中心主義的敘述話語中被塑造，從而顯示其中性別與權力之關係。

關鍵詞：性別、權力、聖經律法、女性主義

一、前言

文化人類學家奧特娜 (Sherry B. Ortner) 指出：雖然人類文化的樣態是豐富多元的，但在人類社會與文化的演進中，女性從屬的普遍性 (universality of female subordination) 是一個存在的事實，它不僅存在於社會與經濟安排的任一類型中，而且滲透於社會發展的任何階段 (Ortner, 1996: 21)。²此種文化的性別特性在希伯來聖經所敘述的古代以色列文化中，亦被生動地呈現，即女性的價值與地位不僅

致謝辭：本文初稿發表於香港中文大學研究院文化與宗教學部博士論文 (2005 年 8 月)，感謝導師李熾昌教授的指導，以及《女學學誌》的編輯與兩位匿名評審的寶貴建議。

- 1 性別同權力密切相關，因為「性別是一種以兩性間可感知的差異為基礎的社會關係的基本要素，是指涉權力關係的一種主要方式」(Scott, 1986: 1067)。女性主義釋經學家伯德 (Phyllis A. Bird) 認為「女性主義閱讀的本質標誌或要素，就是對性別關係進行系統分析，對限制或降格婦女的思想、行為與表達的關係、規範與期望進行批判」(Bird, 1999: 129)。女性主義作為一種社會與智性運動，發端於歐洲啟蒙運動。女性主義者是指那些尋求消除婦女的從屬性與邊緣化的人。她們一致批判男性至上，堅持性別角色是社會的建構，而非與生俱來。女性主義的「根本經驗」，在於婦女意識到文化的「共同觀念」、主流觀念、科學理論以及歷史認知都是以男性為中心，即帶有男性偏見；並認為這不是客觀的，而是意識形態化的結果。這一突破性的經驗不僅引起失望與憤怒，而且也獲得一種可能與力量。女性主義的分析常用的範疇是父權制 (patriarchy)、男性中心主義 (androcentrism) 與性別二元論 (gender dualism)。在種族主義、社會等級制以及殖民主義更為寬廣的語境中，女性主義擴展為婦女主義 (womanism，即有色人種的女性主義)，包括所有的婦女在內。女性主義詮釋的方法主要包括：關注涉及婦女的文本、進行意識形態的批判以及歷史重構的批判性言辭範式 (Fiorenza, 1992: 783-791)。
- 2 人種史學者 (ethnographer) 認為這種普遍性並非是絕對的，如母系氏族社會。但奧特娜認為在文化的視域內，男性支配 (male domination) 是無所不在的，女性從屬是文化的共性與常態；而且女性與男性之間的關係，是自然與文化之關係的類比 (Ortner, 1996: 24-42; Moor, 1988: 12-40)。

從屬、次等（inferiority）；而且其生命與身體自始至終都處於男性的支配之下，比如婚前由父親控制、婚後由丈夫控制。因此，「由生至死」，希伯來婦女是男人的所有物（Trible, 1982: 116）。這種男性中心或女性從屬的性別差異的敘述，在希伯來聖經文本中，是由文化與社會傳統所建構與設定，並被視為「真理」³而遵奉的；但「真理」並非是超然的、純粹的與客觀中立的，它同權力之間總是有著可疑的關係。正如法國哲學家福柯（Michel Foucault）認為：「真理不存在於權力之外、或缺乏權力。真理只是借助於規範的多樣形式而被生產出來。」（Foucault, 1980: 131）福柯利用譜系學（genealogy）⁴的方法，反對西方佔據話語霸權地位的理論與知識，質疑人們對科學權力的渴望，比如「人性」、「自由」與「理性」等主流話語。女性主義也應以譜系批判的方法去揭示性別差異中所謂的「男性」與「女性」的規範觀念（Butler, 1990: 5-33）。本文將以聖經律法為考察的重點，探討其如何實現了對性別的建構，及其所呈現的性別與權力之關係。

二、聖經律法對性別的塑造

在文化的場景中，男性普遍被描述為侵犯的、武斷的、獨立的、

- 3 這裡的「真理」是指「一個井然有序的程式的系統，是陳述（statements）的生產、規範、分配、迂迴與操作的系統」（Foucault, 1980: 133）。
- 4 福柯承襲尼采（Nietzsche）譜系學的概念，認為「譜系」這個詞代表冷僻知識和局部記憶的結合；這個結合使我們能夠在今天建立有關鬥爭的歷史知識，並策略地運用這一知識。譜系只有廢除總體性話語及其等級體系在理論上的特權地位，它們才能建立起來。它真實的任務是要關注局部的、非連續性的、被取消資格的、非法的知識，以此對抗整體統一的理論；這種理論以真正的知識的名義和獨斷的態度，對之進行篩選、劃分等級和發號施令（嚴鋒譯，1997: 219）。

有競爭力的、冷漠的，諸如此類。這些男性品質被視為是天然的、必然的；實際上它們是父權制意識形態的內容，是要將「男性支配合法化與自然化」（Brittan, 1989: 4）。而男性支配暗示著女性從屬，這個性別的範式是源於社會化的建構。但是，人類學家桑迪（Peggy Sanday）提出這個性別的範式不是人類必然發生的事物，因為它並非出現在所有的文化中，有的文化如此，而另一些文化缺乏這一典範。⁵儘管她否定了奧特娜對男性支配與女性從屬這一性別典範的文化普遍性，但是她指出這一典範似乎常常成為結果。她注意到在那些女性權力受到支持的文化中，其特徵是很少有領導權，男女平等參與並相互協作，群體共同決定事務的方式受到鼓勵（Sanday, 1981a: 5-27）。在這樣的文化語境中，陽性的建構並非必須等同於對男性支配的促進。但是在現代機制中「性別制度」依然顯著，性別區分存在於諸如家庭、社會公共領域，甚至街道上。⁶這種無處不在的性別差異的滲透，也實實在在地體現在法律制度中；法律不僅建構了性別差異，而且它還強化了這種性別差異。

通常認為法律只是涉及一個社會中的刑事與民事的規範與程式。但是，依照現代法律理論，法律是由訴諸於意識形態的語言結構或形式所界定的敘述話語；如此對法律進行分析，能夠顯示其潛在的意識

5 桑迪區別了涉及性別角色行為的兩種類型的文本：一種是女性擁有權力，即女性完全參與群體事務；一種是男性支配而拒絕女性。她認為一種文化是否歸類於以上的類型之一，取決於勞動分工中兩性分離的程度。反之，分離的程度又取決於文化同其自然環境的關係。她發現如果環境被視為是「夥伴」，那麼兩性就有許多共同的活動；但是如果環境被視為是敵對的，兩性就互相區別了勞動的範圍（Sanday, 1981b: 7-16）。

6 在家庭中，男主外女主內；在社會公共領域，女性的參與受到限制；甚至在街道上，夜幕降臨後，女性行人會相對減少，如此「街道」也成為建構性別差異的一個地方（Connell, 1987: 119-142）。

形態 (Fineman, 1995: 21)。這裡的意識形態是指法律文本中所體現的價值與利益。因此，本文的假設是：對聖經律法的批判，同樣能夠顯示這些律法所蘊涵的價值。研究聖經律法中意識形態的內容是重要的，因為律法通過特定的表達與規範行為的方式去建構身分。⁷律法建構身分的能力，通過它作為「言說行為」(speech act) 而得以強化。在希伯來聖經中，律法是上帝言說行為的體現，因為上帝以言說的方式立法，正如「十誡」(Decalogue) 是上帝的「直接話語」。法律的敘述話語以語言的形式重述了人的經驗，如此法律能夠提供女性身分如何建構的資訊。比如，這一過程就像弗如格 (Mary Joe Frug) 所稱，法律賦予女性的身體以意義。⁸法律的這種特徵同樣適用於聖經律法。「聖經律法之意識形態的目的，在於實現身分的建構。」

-
- 7 身分是指自我認同與他人認同的相互作用。律法塑造身分的功能，是借助於觀念的建立而實現的。這種觀念的表述，諸如「誰是可能的、或誰是適當的、或誰是有價值的」之類，不可避免地塑造了我們思考的方式，並構成了我們自身。通過懲罰某些行為而獎賞另一些行為，法律塑造與界定了被認為符合價值體系的恰當行為 (Calhoun, 1995: 213)。
- 8 法律規範塑造了女性的身體具有如下的品性：法律的敘述話語使女性的身體恐怖化 (terrorization)；法律的敘述話語使女性的身體母性化 (maternalization)；於男性而言，女性的身體被性化 (sexualization)，它充滿「欲望」，是可以蹂躪的，而且法律的敘述話語支援這一意義 (Frug, 1995: 11-13)。在語言與意識形態上，布瑞娜分析了希伯來聖經是如何建構男性與女性的身體 (Brenner, 1997: 31-51)。在父權制社會，這種性別建構不對稱的結果導致妓女的出現，並使男性能夠控制其妻子的性態，而保留自己同其他婦女發生性關係的權力 (Bird, 1997: 200)。在先知書中，尤其是《何西阿書》，婦女的身體被社會化。其男性支配的意識形態視婦女的性態為消極的、衍生的，而且在象徵的意義上，同汙穢、罪與死亡相關。此外，女性的性態被描述為男性控制與擁有的客體，從而保持男性支配的結構。如同情色作品，先知對婚姻與偶像崇拜的隱喻，是一種以男性為中心而進行的想像 (Keefe, 2001: 9-35)。

(Anderson, 2004: 13)⁹ 其中性別是身分建構的重要範疇之一，律法建構身分的能力廣泛得到運用。比如華盛頓 (Harold Washington) 指出：實際上聖經律法可能並未應用於古代，就像《申命記》的律法達到當前形式的時候，「律法傳統的說教，是針對價值觀的教誨以及身分的創建，而非在法律意義上強化這些準則。」(Washington, 1997: 344)¹⁰

聖經律法除了作為一種話語形式之外，同時也構成一種知識的形式。依照福柯的理論，知識與權力密不可分。他指出：「我們更應該承認，權力產生了知識。權力與知識直接地相互暗示；沒有權力關係，就沒有知識領域中相關的體制，不存在不預先假設與不構成權力關係的任何知識」(Foucault, 1977: 27)。這樣作為知識的聖經律法也是意識形態化的結果，體現了特定群體的某種價值、利益與觀念。政治在聖經律法文本中的滲透，意指任何知識都受到相關的社會處境與處境中特定利益的影響。¹¹ 性別同樣是意識形態化的產物。廣而言之，「性別的研究，也必須包括種族、階級與殖民狀況的因素，它

9 在此著中，安德森詳細探察了約書與申命律法是如何建構古代以色列人的身分，包括性別身分的建構，並具體說明律法建構身分的這一功能。此外，律法也建構了階級、世代、民族的身分 (Anderson, 2004: 51-76)。

10 五經中的律法，實為教導、教誨、引導、方法之意，而將五經或妥拉 (Torah) 稱為「律法書」，將《申命記》稱為「第二律法」，都有失精準。

11 貝尼特 (Harold V. Bennett) 對《申命記》中有關受壓迫者之困境的律法進行了批判的研究，並運用階級、權力、社會經濟利益、實用主義以及制度化分析的觀念提出了批判性的理論。他指出律法是實現社會控制的一種強有力的制度化手段；律法制裁通常是人類群體中特定利益的產物，強調人類社會中的人的類別；律法制裁反映了人類社會中的衝突；任何旨在理解人類社會中涉及從屬的、弱勢的社會小群體的律法體系，都應包括那些弱勢的社會小群體的觀念 (Bennett, 2002: 15-20)。

們也同樣構成分析性別的範疇」。¹² 由於編修與保存這些律法的個體是享有特權的男性，因此無論這些個體是有意還是無意，律法都假定了某種觀念。特別是正如米耶斯（Carol Meyers）指出「聖經的主題、作者身分與觀念，在總體上都是男性中心的，或以男性為中心」（Meyers, 1998: 251）。¹³ 對聖經律法的分析與研究，是要揭示「律法依據以色列男性精英的觀點，在『我們』與『他們』之間作出分別；這些精英人物不僅為自身規定了行為標準，同時也為他們視為『另類』的人規定行為標準。」¹⁴ 這種顯示男性精英編修者利益特權的目的，在於挑戰聖經律法中視為人之相互關係的自然範疇而呈現的階級與性別等觀念。因此，這些範疇並非是自然的，而是社會文化的建

-
- 12 餘蓮秀（Gale A. Yee）運用了意識形態批判的方法，主要是唯物女性主義，考察了希伯來聖經中性別歧視與種族歧視的意識形態相關的文本，呈現了在性別、種族、經濟與殖民的鬥爭場景中，意識形態是如何運作，比如，如何將婦女視為惡的象徵。她的分析是兩方面的：一是社會科學方法的外在分析（*extrinsic analysis*），關注聖經文本中所描述的物質狀況，同形成文本的社會中的意識形態之間的相互關係；二是內在分析（*intrinsic analysis*），關注文本本身在修辭上的策略安排，從而確定文本記載與修訂意識形態的不同方式（Yee, 2003: 4-7; 1999: 534-537）。
- 13 她也指出：「在古代以色列社會，男人高於女人的不對稱的律法與公共權力，在聖經文本的律法與敘述部分中是顯而易見的。」（Meyers, 1993: 118）
- 14 安德森（Cheryl B. Anderson）指出聖經律法不僅使男性特權凌駕於女性之上，而且也將自由民與以色列人，分別凌駕於奴隸與外邦人之上。按照以上的權力分配結構，她將律法分為包括性的（*inclusive*，男性與女性受到類似的對待）與排除性的（*exclusive*，男性與女性分別受到不同的對待）。前者呈現了對稱的性別角色，建構了階級、世代與民族的身分；後者則呈現了不對稱的性別角色，建構了性別身分。後者包括如下的律法：特別只應用於婦女的律法；特別將婦女排除在外的律法；對婦女的論述，取決於其同男性的關係。通過對男性與女性不同的行為規範，性別成為在法律中充分得以發展的身分。如此，並非所有涉及婦女的律法都建構了性別，唯有具有兩極化特性的律法，才具有建構性別的功能（Anderson, 2004: 19-20, 51, 127）。

構。批判的研究正是要揭示這些內在的偏見，並逐漸解構這些律法對絕對與超越歷史之「真理」的宣稱。¹⁵

實際上聖經律法對性別的建構，或說對男性利益與特徵的體現，可追溯於古代美索不達米亞（Mesopotamia）的法律。這些法律所呈現的性別更為豐富，不僅有顯著的男女兩性的分別，還有一系列成對出現的由社會所建構的性別範疇。比如「除了男性與女性之外，還有非男非女（比如同性戀）、多產的、不育的、已婚的、非婚的、不婚的、離婚的、或守寡的等等。」¹⁶ 洛特（Martha T. Roth）以著名的尼普爾殺人案（the Nippur Homicide Trial）¹⁷ 為例，說明法律對女性更為嚴酷的抑制。在此案中並無殺人證據的妻子受到嫌疑。議會的假設是：不尊重丈夫的婦女，一定「認識」兇犯。這裡的「認識」，正如希伯來聖經中的用法一樣，具有「發生性關係」的含義。因此，他們認定與妻子行淫的人會殺死她的丈夫，而妻子是勾引者或教唆者，她不僅不是清白無辜的，而且，其罪甚於殺人的男子（Roth, 1998: 179-180）。¹⁸ 洛特指出「此案中對法律主體性別化的假設，在浩瀚的蘇美爾與阿卡德法律文集中，並非該文本所獨有，而是普遍的。」

15 男性支配與女性從屬，構成性別範式（Anderson, 2004: 20）。

16 洛特（Martha T. Roth）指出這諸多的分類，表明一個人作為「法律主體」站在法律面前時，就要接受系統的評價，有必要知道除了男性或女性之外的更多東西（Roth, 1998: 174）。

17 此案例的審訊是以蘇美爾語記錄在楔形文泥碑上，成書於西元前第二個千年的早期。此案涉及三名男子殺人後，將此告知被殺者的妻子，但妻子緘默不語。尼普爾的議會審理了此案。宣判的結果是：三名男子與這位妻都被處死（Roth, 1998: 175-177）。這個案例同漢穆拉比法典的第109條類似（Roth, 1997: 101）。

18 這種潛在假設同樣出現在漢穆拉比法典第153條中（Roth, 1997: 110）。此外，類似個案也出現在蘇美爾人關於姦淫的審訊中（Greengus, 1969-1970: 3-44）。

(1998: 181) 如同這樣的事實：蘇美爾的、巴比倫的、亞述的法律文集，同美索不達米亞的一樣，都存在對法律主體的性別化預設，並以「男子」指涉全稱的人。

正如馬魯爾 (Meir Malul) 指出：聖經的來源像其他古代西亞的來源一樣，「在重點、觀念與傾向上，都是男性的」(Malul, 2002: 347)。聖經律法由於瀰漫著濃重的男性中心的意識形態，從而也成為男性的 (law is male)。安德森運用女性主義的律法理論，從三個方面論述了男性律法的特徵。這些判斷的標準分別是：完全地偏護男性而抑制女性；律法是中立的，但對婦女構成負面的影響；律法只是體現了男性的經驗 (Anderson, 2004: 80-91; Law and Hennessey, 1993: 345-358)。¹⁹ 她認為只要律法中包含其中一個因素，即可判斷此為男性律法，但是她發現以上三個因素都出現在約書 (the Book of the Covenant, 出埃及記 20: 23-23: 19) 與申命律法 (Deuteronomic Law, 申命記 12-26) 中，因此她認為這些聖經律法顯然是男性的，而且，它們遵循了一個支持與維護男性支配的性別角色的範式，明確地建構了性別 (2004: 91)。克萊斯 (J. A. Clines) 在對「十誡」由左至右的閱讀中，認為每一個人都受到某種利益的驅使，這種利益分布在個人的、社會的、經濟的、種族的與性別的場景中。依據「十誡」體現的意識形態，他指出婦女成為局外人，並非言說的對象。不僅其性態不受關注，而且地位與家畜等同，並被強制遵從律法。唯有那些城市

19 除了安德森的前兩個判斷標準之外，後者提出了判斷律法為男性的另兩種方式。一是看是否以男性的道德推論為基礎。通過提出有關「道德推論」的界定與範疇的諸多問題，這一表述符合聖經律法的語境，並能檢驗它們所包含的獨特男性觀念。二是在分別指定為男性與女性的公共與私人的世界之間，看是否存在一個二分法；這種二分法在希伯來聖經律法中，已受到充分的關注 (Law and Hennessey, 1993: 345-346)。

的中年男子，才是「十誡」文本世界中被言說的對象（Clines, 1995: 31-35）；²⁰ 正因如此「十誡」對男女兩性的規範完全不同，從而使二者形成不對稱的關係。本文將具體探討「十誡」的主語，以女性主義的視角分析婦女如何被排除在主流話語之外；而代表特定價值與利益的意識形態，又如何建構了性別身分的差異。

三、「十誡」的主語：女性並非言說的對象

「十誡」是聖經律法的核心與總綱，大部分傳統的舊約神學家認為「十誡」是針對整個以色列民族或每一個以色列人言說的。比如茲默利（Walther Zimmerli）認為「耶和華的律法首先是頒授給以色列民族的」（Zimmerli, 1978: 138）。蔡爾茲（Brevard Childs）以及威恩弗德（Moshe Weinfeld）都指出「十誡」的命令並非針對以色列某些特定的人，而是對以色列的每一個人言說的（Childs, 1974: 399-400; Weinfeld, 1990: 16）。但是，依照希伯來語法規定，一個名詞不是陽性（masculine）、即是陰性（feminine）；而且句子的謂語動詞要隨著主語性別的變化而變化，二者存在著對應的關係。而「十誡」的主語是陽性的第二人稱單數「你」，陽性主語的表述方式令人質疑女性是否作為上帝言說的對象，或說女性是否具有獨立自主性。²¹ 在這

20 如同希伯來文的書寫方式，希伯來文的閱讀是由右至左的閱讀。這樣的閱讀意味著接受希伯來文本本身的意識形態，而對「十誡」文本從左到右的閱讀，寓意著這一閱讀是批判的閱讀，即質疑其文本的價值、權威與有效性。

21 不僅希伯來語如此，諸如希臘語、德語、英語之類的西方語言亦如此。在語法上而言，它們是所謂的全稱語言，即以「男性」或「人」包括「婦女」，並以代詞「他」包括「她」在內。正因如此，男子是範例的人，而婦女則是另類（the other）；這就是男性中心主義的表現，就是在語言結構與理論觀念上，認

裡女性是被排除、被邊緣化的，不構成「十誡」主語的一部分；相反地男性才是其主體與聽眾，而且「這個人是擁有子女、家僕與牛羊家畜的成年男性」（Fewell and Gunn, 1993: 94）。德國聖經學者斯坦頓（Elizabeth Cady Stanton）也是根據這一點，在對《申命記》中的「十誡」進行評注時，指出誡命的敘述是一邊倒的，即只是言說於男性。²² 布瑞娜（Athalya Brenner）同樣敏感地意識到「十誡」在男性化的語言上，對女性的排除或拒絕，並對之進行追問。這種聖經律法文本中女性主體性的缺乏，使布瑞娜發現自己也被文本所排除，並深感不安（Brenner, 1994: 255-258）。²³ 除了以上較為傳統地認為以色列更為強調群體的觀念之外，甚至也有女性主義者質疑婦女被排除在「十誡」的敘述話語之外，認為「你」包括男女兩性在內（Frymer-Kensky, 1998: 59）。但本文將沿著布瑞娜的追問，試從以下四個方面證明「十誡」的主語只是指涉男性。

首先，根據《出埃及記》十九章記載，耶和華在西奈山神聖顯現、呼喚摩西，並說要同以色列人立約，要他們「為聖潔的國民」。當以色列人答應耶和華的要求時，耶和華就叫他們自潔，在三天內作好預備，等待耶和華在第三日降臨在他們眼前。於是摩西吩咐以色列人自潔，要他們洗衣服，並對百姓補充說：「到第三天要預備

為男子或男性代表了普遍的人（Fiorenza, 1992: 781）。

22 斯坦頓指出：至今，在法典中都不能發現「她」與「她的」這種以女性為主體的規範敘述，主語通常是「他」與「他的」這種表達方式（Stanton, 1993: 126-127）。

23 在《出埃及記》至《申命記》的大部分敘述中，婦女幾乎是缺席的。比如《出埃及記》十九章，表明西奈之約是與男子所立的，而在律法中依據運用的語法及其所規範的內容，清楚地說明「十誡」是言說於男子的（Exum, 1994: 84）。

好了，不可親近女人。」²⁴ 由於希伯來社會主流的性取向是異性戀（heterosexuality），因此第三日頒布「十誡」時，「不可親近女人」這一命令暗示了女性只是誡命的客體；而唯有男性才是作「預備」的主體，是將要聆聽耶和華神聖誡命的真正成員，也是構成主語「你」的群體。儀式性的潔淨具有自身目的並受到保護，它要使「百姓」成為神聖交流的對象。普拉斯考（Judith Plaskow）也是根據這一經文，強調摩西只是對群體中的男子發出以上命令。更為重要的是，她注意到女性的宗教經驗被漠視（Plaskow, 1999: 25）。²⁵ 實際上在神聖顯現的時間與空間裡，女性被拒絕並非是令人匪夷所思的事情。²⁶ 正因如此，「女性被排除在話語之外：利用語言的慣例將女性納入文本中陽性的『你』，將會是誤導的，而絕不是幼稚的」（Brenner, 1994: 256）。也就是說，依照男性中心的敘述話語，女性「天經地義」地被排除在陽性的世界之外。

其次，第四誡「當守安息日」中，論到守安息日的人們，指出「這一日你和你的兒女、僕婢、牲畜，並你城裡寄居的客旅，無論何工都不可作」。（出 20: 10b；申 5: 14b）在這裡妻子是被排除分離出去的、被忽略的。布瑞娜指出：「以『十誡』的內容與形式來看，其自我界定、獨特性的宣稱、反對偶像的命令以及不可妄稱上帝之名的

24 《出埃及記》19: 15。這裡「親近」的希伯來文為 *nagaš*，意指「走近」（draw near）或「靠近」（approach）。

25 這段經文是要將性從神聖經驗中分離開來，其目的常被經文令人遺憾的男性中心的話語所遮掩。由於摩西「不可親近女人」的命令，頓使誡命言說的對象減去一般，只剩下男人（Frymer-Kensky, 1999: 301）。

26 在一些宗教的儀式活動中，婦女只能作為旁觀者的身分出現，甚至將婦女接觸或看到聖物視為是禁忌，神聖的宗教儀式通常要在遠離婦女的地方進行（渠東、汲喆譯，1999: 147, 151, 176-178）。

描述，都表達了男性的聲音，並完全含有全體男性聽眾的意味。令我欣慰的是，女兒與女僕作為安息日同其他次級的成員一同安息的參與者而被提及」（Brenner, 1994: 257）。儘管女兒與女僕出現在這裡，但她們並不是「十誡」說話的對象。為什麼婦女（主要指妻子）是被忽略的？克萊斯揶揄地稱「她們所做的工作並不被視為工作，所以她們也無需安息日休息」（Clines, 1995: 34）。

再次，第十誡「不可貪戀人的房屋，也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的。」（出 20: 17）²⁷ 在這裡「人的妻子」是「他的妻子」（his wife）的譯述，也就是說「人」直接指涉的是男性的「他」。如此，婦女（妻子）被淪為男性財產之一部分，與他的房屋，他的牛驢等所有物並列，被降格也被物化。而且「不可貪戀人的妻子」顯然是對男性發出的命令，這個命令的主語是男性的家長，在此男性的性態（sexuality）受到關注。²⁸ 與此相反，女性的「貪戀」沒有提及，說明其欲望是被主流的意識形態所漠視而忽略不計。²⁹

27 《出埃及記》20: 17。在《申命記》中，此誡的敘述是「不可貪戀人的妻子，也不可貪戀人的房屋、田地、僕婢、牛、驢，並他一切所有的。」（申 5: 21）

28 sexuality 可指性意識、性存在、性行為與性經驗等，是屬於歷史、文化與政治的範疇，是權力、文化、傳統等對性（sex）的塑造，並非是初始與自然的事物。本文將之譯為性態，以別於生物學意義上自然之性（sex）及社會學意義上的性別（gender）。福柯指出性態「是由一個複雜的政治技術部署的，並在身體、行為與社會關係中製造的一系列結果。」也就是說，性態的歷史是權力與性言說之關係的歷史（Foucault, 1978: 127）。

29 第二誡規定「不可拜偶像」（出 20: 4-5；申 5: 8-9），就是禁止任何形式的異神崇拜，因為耶和華是忌邪的神。耶和華忌邪的形象成為嫉妒的丈夫的隱喻，耶和華同以色列人的關係，被視為是丈夫與妻子之間的婚姻關係的隱喻，妻子絕對不可有婚姻之外的越軌行為，妻子的性態完全控制在丈夫的手中、從屬於丈夫。如此類比，在耶和華面前，以色列人嚴禁崇拜任何偶像（Fretheim, 1991: 227; Frymer-Kensky, 1992: 1146）。斯坦頓認為：如果「十誡」是言說於

正如布瑞娜指出：「在語言中男性更有能力去愛與想望。一般而言，男性才能成為欲望中主動且能動的力量。此外，男子通常是有關性行為這種重要知識的認識主體」。³⁰ 女性在律法體系中作為邊緣而存在，她們「只有在影響或涉及到男性利益的時候才出現」（Fewell and Gunn, 1993: 95）。同時，此誡中的「人」也是指男性的家長，他們「是有確定的經濟收入與社會地位的城市中年男性」（Clines, 1995: 35）。這一誡命的最終目的即是在維護他們的價值與權力，並協調他們同「十誡」的主語——男性家長之間的利益關係，而非單純對某種行為的禁止。這些男性家長是由丈夫、父親、主人及所有者組成的共同體，所有其他人存在的意義因與他們相聯繫而存在。因此，「塑造『十誡』之權威地位的力量，不是來自埃及或迦南的諸神靈，而是來自這些男性家長，因為上帝只與他們說話，並被他們的形象所描述」（Fewell and Gunn, 1993: 96）。

最後，律法與敘述的主體是男性，女性只是客體。在五經的語境中，律法的權威源於西奈之約，而「當以色列百姓在震顫中期待上帝臨於西奈山的非常時刻，摩西只是向群體中的男性進行言說」

女性的，《申命記》中的此誡就應為「不可貪戀別人的丈夫、她的田地、她的牛驢，並她一切所有的。」她質問這樣的誡命能否被學者接受（Stanton, 1993: 126）。布瑞娜指出最後一誡是禁止對男性的物質財產的貪戀：他的房屋、他的男丁、他的女僕、他的家畜以及他的所有。他的妻子在《出埃及記》中排在「房屋」與「僕婢」之間，而在《申命記》中成為第一個所有物。總之，女性的貪戀與其可能的後果，文本隻字不提（Brenner, 1994: 257）。克萊斯也質疑女性的貪戀被漠視（Clines, 1995: 34）。

- 30 就像在此誡中，男性可以貪戀。此外，他們還可以先姦後愛、或先示愛再姦，比如示劍與暗嫩。在先知書中，有關女性欲望的隱喻是徹底負面的，而唯有在《申命記》24: 5 以及《雅歌》中，女性的欲望與性歡愉受到讚美（Brenner, 1997: 29-30）。

(Plaskow, 1999: 25)。此外，就約書與申命典而言，「摩西只是向成年男性敘述了律法，確切而言，只是那些自由與享有特權的成年男子。這些律法假設了其聽眾的特徵，並以此假設為基礎，建構了其他群體的身分」(Anderson, 2004: 74)。就整個《出埃及記》的故事敘述而言，它通常被視為一個尋求解放的範本故事，成為建構拉美與美國黑人神學的文本基礎與來源；但是如果以女性主義的視角閱讀這一故事，問題就會出現。因為整個故事中，除了開始與中間的章節之外，極少提及婦女，摩西是敘述的中心。³¹ 在《出埃及記》的故事敘述中，婦女只是次要的角色。故事敘述所支持、建立與鞏固的，是父權統治的社會秩序。「神聖言說增強了女性角色的邊緣化。上帝只是言說於以色列的男性、而非女性」(Scholz, 2000: 39)。「十誡」作為五經律法的總綱，毫不例外地染指了這種性別差異的意識形態，就是將女性排除在主流的敘述話語之外，使她們成為從屬於男性的邊緣群體。

聖經神學家特雷波 (Phillis Trible) 談到女性主義者研究希伯來聖經之婦女的三種方法，指出的第一種方法，即是「正視及深切反省聖經中對婦女的歧視、虐待，即將之置於從屬、次等及奴僕或財產

31 《出埃及記》1: 8-2: 10，記述了五個婦女同一個男性嬰孩的故事。這個嬰孩很快成為故事的主角，而這些婦女則隱退至幕後。儘管她們曾經扮演某種角色，但是她們是由男性所建構的，反映了男性為中心的動機。她們處在男性與混亂的邊界，是邊緣上的人物。當她們被賦予受保護的品質時，她們處於邊緣之內，比如，《出埃及記》1: 8-2: 10 的敘述，而當她們被置於邊緣之外時，便成為危險的，比如米利暗的遭遇（民 12）(Exum, 1994: 75-87)。布瑞娜指出：在希伯來聖經中，有才幹的婦女形象的確出現過，但是這些女性的形象並不是為了告訴我們什麼，而是作為男性形象與行為的鏡子而存在。女性人物越是能幹而聰慧，就越發映照出男性人物的愚蠢。正因如此，聖經文本中所描述的有關於性別關係的虛構的故事敘述，是基於一種扭曲的反映 (Brenner, 2001: 246)。

之一的境況」(Trible, 1982: 116; 黃慧貞, 2000: 34)。以此對照「十誡」, 發現「十誡」是這種方法極適當的文本詮釋資源。儘管「十誡」呈現了一種通過神聖手段去管理社會秩序的想像, 並因此而被廣泛視為具有普遍的有效性, 但是由其語言與內容而判斷, 這一想像遠離了人人平等的主張: 它認可奴隸制; 使社會地位低下的人永遠地成為另類; 促使性別差異」(Brenner, 1994: 257)。「十誡」作為宗教與社會義務的行為規範, 其主語是男性家長, 他們的利益與權力成為誡命維護的核心所在。布瑞娜認為: 在解釋的傳統中, 婦女受到「十誡」的影響。婦女被期望成為默默服從的、受誡命所束縛的、明確地淪為不在場的言說對象(Brenner, 1994: 258)。正因如此, 在父權制的敘述話語之下, 「十誡」作為希伯來聖經律法的總綱, 在語言上使女性降格為賓格, 在社會地位上淪為次等, 成為從屬於男性的所有物。從這個意義上, 可以說「十誡」有效地建構了性別差異, 並促使了這一差異的形成。

四、結語

早在十九世紀末, 斯坦頓就意識到聖經中的律法促使女性的降格, 並將男性的權力載入經典。她將聖經視為是對女性的拒絕。其中一個重要的原因, 在於聖經律法言說於男性, 唯有男性被設定為律法的主體, 而且這一傾向似乎理所當然。在其《婦女聖經》的導言中, 她指出: 「所有的基督教政黨與宗教派別, 都認為婦女是在男人之後受造, 從男人中而造, 並且是為了男人而造; 因此, 婦女是次等的存在, 是從屬於男人的存在。正因如此, 教條、準則、經典與法規都是以此為基礎而制定。社會的存在方式、禮儀、風俗, 以及教會的法令

與教規，都深受這一觀念的影響」(Stanton, 1993: 7)。斯坦頓一再關注並批判女性作為律法主體的缺乏，指出「她」與「她的」並不出現在「十誡」中，而主語只有「他」與「他的」。她諷諧而憤懣地建議：如果將「十誡」的主語全部指涉婦女，會是怎樣的效果？在一個世紀以前的語境裡，斯坦頓的宣稱與吶喊堅強而震撼、力透紙背。本文試以她的一句話作為結語：「我們不能接受一貫剝奪婦女所有自然權利的任何法典或教條」(Stanton, 1993: 126-127)。³²

32 伯德亦意識到在希伯來聖經中有一個普遍的現象，就是婦女的形象是隱藏的、不可見的(Bird, 1974: 41-88)。

參考文獻

- 黃慧貞 (2000) 《性別意識與女性釋經》。香港：香港基督徒學會。
- 渠東、汲喆譯 (1999) 《宗教生活的基本形式》。上海：上海人民出版社。
- 譯自 Émile Durkeim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
Paris: Presses universitaires de France.
- 嚴鋒譯 (1997) 《權力的眼睛：福柯訪談錄》。上海：上海人民出版社。譯自
Mark Cousins and Athar Hussain (1984), *Michel Foucault*. New York: St.
Martin's Press.
- Anderson, C. B. (2004) *Women, ideology, and violence: Critical theory and the
construction of gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic
Law, Journal for the study of the Old Testament*, Supplement Series 394.
London: T & T Clark International.
- Bennett, Harold V. (2002) *Injustice made legal: Deuteronomic Law and the plight of
widows, strangers, and orphans in ancient Israel*. Grand Rapid: Eerdmans.
- Bird, Phyllis A. (1974) Images of women in the Old Testament. In R. R. Ruether
(Ed.), *Religion and Sexism* (pp. 41-88). New York: Simon & Schuster.
- Bird, P. A. (1997) *Missing persons and mistaken identities: Women and gender in
ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bird, P. A. (1999) What makes a feminist reading feminist? A qualified answer.
In Harold C. Washington, Susan L. Crahan and Pamela Thimmes (Eds.),
Escaping eden: New feminist perspectives on the Bible (pp. 124-131). New
York: New York University Press.
- Brenner, A. (1994) An afterword: The Decalogue-Am I an addressee? In Athalya
Brenner (Ed.), *A feminist companion to Exodus to Deuteronomy* (pp.

- 255-258). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brenner, A. (1997) *The Intercourse of knowledge: On gendering desire and 'sexuality' in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.
- Brenner, A. (2001) Self-response to 'who's afraid of feminist Criticism?' In Athalya Brenner (Ed.), *Prophets and daniel: A feminist companion to the Bible* (Second series) (pp. 245-246). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brittan, A. (1989) *Masculinity and power*. Oxford: Basil Blackwell.
- Butler, J. P. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York : Routledge.
- Calhoun, C. (1995) *Critical social theory: Culture, history, and the challenge of difference*. Oxford: Basil Blackwell.
- Childs, B. (1974) *Exodus: A commentary*. London: SCM Press.
- Clines, David J. A. (1995) *Interested parties: The ideology of writers and readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Connell, R. W. (1987) *Gender and power: Society, the person, and sexual politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Exum, J. C. (1994) Second thoughts about secondary characters: Women in Exodus 1:8-2:10. In Athalya Brenner (Ed.), *A feminist companion to Exodus to Deuteronomy* (pp. 75-87). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fewell, D. N. & D. M. G. (1993) *Gender, power and promise: The subject of the Bible's first story*. Nashville: Abingdon Press.
- Fineman, M. A. (1995) *The neutered mother, the sexual family, and other twentieth century tragedies*. New York: Routledge.
- Fiorenza, E. S. (1992) Feminist hermeneutics. In D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Bible dictionary*, vol. 2 (pp. 783-791). New York: Doubleday.

- Foucault, M. (1977) *Discipline and punish: The birth of the prison*, trans. by Alan Sheridan. New York: Random House.
- Foucault, M. (1978) *The history of sexuality, vol. I: An introduction*, trans. by Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980) Truth and power. In Colin Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp.109-133). New York: Pantheon Books.
- Fretheim, T. E. (1991) *Exodus*. Louisville: John Knox Press.
- Frug, M. J. (1995) A postmodern feminist legal manifesto (An unfinished draft). In Dan Danielsen and Karen Engle (Eds.), *After identity: A reader in law and culture* (pp.7-23). New York: Routledge.
- Frymer-Kensky, T. (1992) Sex and sexuality. In David Noel Freedman (Ed.), *The Anchor Bible dictionary*, vol. 5 (pp. 1144-1146). New York : Doubleday.
- Frymer-Kensky, T. (1998) Deuteronomy. In C. A. Newsom & S. H. Ringe (Eds.), *Women's bible commentary* (pp. 57-68). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Frymer-Kensky, T. (1999) Law and philosophy: The case of sex in the Bible. In Alice Bach (Ed.), *Women in the Hebrew Bible* (pp. 293-304). New York & London: Routledge.
- Greengus, S. (1969-1970) A textbook case of Adultery. *Hebrew Union College annual* 40-41: 33-44.
- Keefe, A. A. (2001) *Woman's body and the social body in Hosea*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Law, S. A. & Hennessey, P. (1993) Is the law male?: Let me count the ways. *Chicago-kent law review*, 69: 345-358.

- Malul, M. (2002) *Knowledge, control, and sex: Studies in biblical thought, culture, and worldview*. Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publications.
- Meyers, C. (1993) Gender roles and Genesis 3:16 Revisited. In Athalya Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Genesis* (pp.118-141). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Meyers, C. (1998) Everyday life: Women in the period of the Hebrew Bible. In Carol A. Newsom and Sharon H. Ring (Eds.) *Women's bible commentary* (pp. 251-262). Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Moor, H. L. (1988) *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Ortner, S. B. (1996) *Making gender: The politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press.
- Plaskow, J. (1999) *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*. San Francisco: Harper & Row.
- Roth, M. T. (1997) *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- Roth, M. T. (1998) Gender and law: A case study from ancient Mesopotamia. In V. H. Matthews, B. M. Levinson and Tikva Frymer-Kensky (Eds.), *Gender and law in the Hebrew Bible and the ancient Near East* (pp. 173-184). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Sanday, P. R. (1981a) The socio-cultural context of rape: A cross-cultural study. *Journal of social issues*, 37: 5-27.
- Sanday, P. R. (1981b) *Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scholz, S. (2000) The complexities of 'his' liberation talk: A literary feminist reading of the Book of Exodus. In Athalya Brenner (Ed.), *Exodus to*

- Deuteronomy: A feminist companion to the Bible* (Second series) (pp. 20-40). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Scott, J. (1986) Gender: A useful category of historical analysis. *American historical review*, 91: 1053-1075.
- Stanton, E. C. (1993) *The woman's Bible*. Boston: Northeastern University Press.
- Trible, P. (1982) Feminist hermeneutics and biblical studies. *The christian century*, 99(4): 116-118.
- Washington, H. (1997) Violence and the construction of gender in the Hebrew Bible: A new historicist approach. *Biblical interpretation*, 5: 324-363.
- Weinfeld, M. (1990) The Decalogue: Its significance, uniqueness, and place in Israel's tradition. In E. B. Firmage, B. G. Weiss and J. W. Welch (Eds.), *Religion and law: Biblical-judaic and islamic perspectives* (pp. 3-47). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Yee, G. A. (1999) Ideological criticism. In John H. Hayes (Ed.), *Dictionary of biblical interpretation*, vol. 1 (pp. 534-537). Nashville: Abingdon.
- Yee, G. A. (2003) *Poor banished children of eve: Woman as evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zimmerli, W. (1978) *Old Testament Theology in outline*, trans. by David E. Green. Edinburgh: T. & T. Clark.

Gender and Power: Feminist Reading and Interpretation on the Law of the Hebrew Bible

Hai-Hua Tian Institute of Religious Studies

Sichuan University

The paper is based on the ideological criticism of feminist reading and interpretation, in which its aims is to present how the biblical laws construct gender. Deeply influenced by the scholarship of cultural anthropology and Foucauldian genealogical critique, and based on the examination of Hebrew laws, especially the subject of the Decalogue, the paper explores how the paradigm of male domination and female subordination is shaped in the androcentric discourse, and shows the relationship between the gender and power.

Keywords: gender, power, biblical law, feminism

◎作者簡介

田海華，香港中文大學哲學博士，現為四川大學宗教所副教授。研究領域包括：聖經詮釋、宗教研究的歷史與方法、基督教研究等議題。

〈聯絡方式〉

地址：(610064) 四川成都望江路 29 號四川大學宗教所

E-mail: tianhaihua@gmail.com