



中華福音神學院

神學碩士科

碩士大報告

從女性主義詮釋探討讀者在詮釋學的限制與出路——民 12 章米利暗的大麻瘋記號

指導教授：蔡麗貞

學 生：何佳玲

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一四年六月

一、前言

自從改教運動之後，基督徒研讀聖經轉而強調要發掘作者的原意。為發掘作者原意，無論福音派或自由學派的學者均重視「文法歷史」¹，兩派的共同的基本假設：經文的意思在於原作者，詮釋的目的在於發掘經文對原來作者和讀者的意思為何²。然而，學者們對於經文到底有單一或多重意思有所爭議。福音派學者 Klein、Blomberg、Hubbard 認為作者可能藉一段經文來傳達多重或多層次的意義³。Hirsch 也意識到經文多變的意思(meaning fluidity)，他認為文本會隨著時代，或每次的閱讀而改變，即使是作者自己也不例外⁴。這問題引發當代詮釋學的討論。Gadamer 則主張，讀者會帶著他們的文化背景、社會背景和情感接觸文本，這些因素影響閱讀過程，也決定了閱讀的結果。他稱此閱讀過程為視野的融合(Fusion of Horizons)⁵。這些問題，讓發掘作者原意變的相當困難，並降低了文法歷史取向的客觀性。雖然 Hirsch 提出區分意思與意義的說法，但 Gadamer 認為對文本的理解總是涉及文本的詮釋和應用，無法區分⁶。再加上新約作者引用舊約的解經爭議，使得 Hirsch 理論的局限更明顯。如保羅在林前 9:9 引用申 25:4 「牛在場上踹穀的時候、不可籠住牠的嘴」。原來在申命記中是規範農夫善待牛，描寫牛在踹穀時，把穀粒和殼分開。律法禁止農夫在牛踹穀時籠住牠的嘴巴，禁止牠吃穀粒。而保羅卻用這節經文保障基督徒工人的福利。再從林前 9:9-10 來看「『牛在場上踹穀的時候、不可籠住牠的嘴。』難道 神所掛念的是牛麼？當然是為我們說的...」吳仲誠認為保羅沒有緊守舊約經文原來的意思⁷。筆者認同經文多重意思的可能，從新約作者的使用上，也有其正當性。因此，筆者認為我們應該正視讀者在理解經文的地位與角色，給予他合理的參與解經的空間。

本文便是帶著這樣的旨趣，挑選讀者回應理論中的女性主義詮釋(Feminist Hermeneutics)法，以女性讀者的視野，重訪民 12 章米利暗在哈洗錄遭遇的大麻

¹ 福音派學者所使用的方法名為「文法歷史詮釋法」。使用的學者有：蘭姆(Ramm)、凱瑟(Kaiser)、費依(Fee)、克萊因(Klein)、布魯姆伯格(Blomberg)、哈伯德(Hubbard)、杜勒(Tolar)。吳仲誠著、李金好譯。《舊約詮釋學初介：從歷史進路至文學進路》，(香港：環球聖經公會，2011)，頁 48-52。

² McCartney & Clayton, *Let the Reader Understand* (Wheaton, Ill.: Victor Books, 1994), 112.

³ Klein, Blomberg and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas, Tex.: Word Pub., 1993), 122, 138.

⁴ Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 1-23.

⁵ Hans. G. Gadamer, *Truth and Method* (2nd ed.; Taipei: Bookman, 1900), 306-07, 373-75.

⁶ *Ibid.*, 308.

⁷ 吳仲誠著、李金好譯。《舊約詮釋學初介：從歷史進路至文學進路》，(香港：環球聖經公會，2011)，頁 61。其實哥林多前書與申命記之間的轉折也沒有太突兀，保羅是延伸或應用經文意思，連寓意都不算！

瘋事件。筆者認為傳統解經家對米利暗在民 12 遭遇的大麻瘋是被神刑罰的理解是不恰當的。本文此取向的嘗試，確實讓我們對經文有更豐富的理解。最後，筆者認為米利暗的大麻瘋事故，表面上看起來是羞辱的記號，實際上是她被神管教的記號。

二、歷史沿革與方法論

(一) 歷史沿革

1. 早期的女性主義與聖經研究

女性主義詮釋最早可追溯至十九世紀美國婦女爭取平等權利的運動，又稱第一波女性主義運動。1848 年 Elizabeth Candy Stanton 為了爭取美國女性的基本權利，發表了一份女性在政治和法律上的不平等宣言(Declaration of Sentiments)。Stanton 認為聖經是一本受男性意識形態影響詮釋而成的文本，並不是一本中性的啟示文本⁸。她認為聖經被拿來作為反對女性解放的武器，因此提議修訂聖經⁹。1895 年出版了婦女聖經註釋書(書名為 The Woman's Bible)，在她的註釋書中，無論從新約或舊約來看，女性都處於不平等的地位¹⁰。她的研究為女性主義詮釋定調，此後，愈來愈多的西方女性學者從女性主義的角度來詮釋聖經。這類詮釋方法屬於意識型態的詮釋。此詮釋方法為女性主義詮釋的主流，一直延用至二十世紀。早期的女性主義的聖經研究學者採用三種方法來詮釋。第一種方法是使用相反的經文來為聖經中的女人反擊，換句話說只選取支持自己意識型態的經文來佐證。第二種方法是女性人物的性格研究，對於女性在經文中的遭遇，被定義為榮耀的時刻或苦難。第三種做法最為激進，主張應從男性主義的挾制中鬆綁¹¹，從女性主義的角度來解讀聖經。

2. 第二波女性運動：不考慮歷史的聖經詮釋

1960-1970 年，在第二波的女性運動期間，除了第一波的女性意識型態詮釋法仍盛行外，學者們結合了聖經批判和女性經驗，又提出一些不考慮歷史演變的聖經詮釋方法。Hennie J. Marsman 歸納成五種取向：忠誠主義(Loyalist)，拒絕主義(Rejectionist)，修正主義(Revisionist)，昇華主義(Sublimationist)，解放主義(Liberationist)¹²。按照他們對聖經的看法，Loyalist 和 Rejectionist 位於

⁸ 楊克勤，《女人：一個神學問題》，(香港：文字事務出版，2004)，頁 4。

⁹ Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, (Netherlands: Brill, 2003), 10.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 2.

¹² *Ibid.*, 12.

兩極；其他三者則居於兩者之間。忠誠主義的學者尊重聖經權威，認為聖經詮釋可能有錯，但經文不會錯。在完全接受經文是神啟示的話語之下，忠誠主義認為透過女性經驗的視角，能對經文能有的更深入的理解。這個取向為第二波女性運動的主流學派，支持的有正統和福音派¹³。兩極的另一端，拒絕主義則反對聖經的權威，主要的學者為 Mary Daly，她不同意 Loyalist 的學者們區分聖經信息的本質和當中可能的文化社會語言的特殊情況表達。對她來說，經文中以男性為主的語言是本質的，無法區分開來¹⁴。兩極間，三種取向中的修正主義認為聖經中的父權主義(Patriarchalism)所形塑的聖經傳統是歷史性的，不是神學性的。父權的特色不是聖經固有的傳統，此特色與聖經啟示需要區分開來¹⁵。著名的學者 Phyllis Trible 也屬於此取向，她用修辭批判法來處理。第四種取向昇華主義的學者則強調，聖經中的神性包含永恆女性，如神的智慧，以及聖靈的女性特質。有些昇華主義學者更進一步指出以色列的社會原來是個母系社會結構。他們強調神的智慧之女性氣質，如聖靈的女性性格¹⁶。第五種取向，解放主義的詮釋結合女性主義的解經。他們認為女性必須成為聖經啟示的核心主題。他們與解放詮釋學者合作，以當代女性的解釋為中心。他們不關注歷史性的議題，較關注女性解放的實踐議題，此取向的代表學者有 Athalyah Brenner¹⁷。

3. 第二波女性運動：考慮歷史的聖經詮釋

在第二波女性運動期間，另有些學者發現考慮歷史的聖經詮釋不一定會導致Stanton否定聖經權威的激進結論。愈來愈多女性對聖經的男性中心主義(androcentrism)的歷史根源感興趣¹⁸。Rosemary R. Ruether懷疑聖經在正典化的過程中，可能壓迫或邊緣化社會中某小群體。更直接的說，她認為一神論是女性受壓迫的主因¹⁹。有些女性主義學者接受她的看法，不過研究新約女性神學的Elisabeth S. Fiorenza認為Ruether重建的歷史並不客觀，仍受女權意

¹³ Ibid, 13-14.

¹⁴ Ibid, 15.

¹⁵ Ibid, 15-16.

¹⁶ Ibid, 18-19.

¹⁷ Ibid, 19-20.

¹⁸ Ibid, 22.

¹⁹ “神是按父權統治階級塑造的，且直接稱呼這男性階層，宣認他們為他的「兒子」。他們是他的代表，是與他所立之約的夥伴。作為妻子的婦女成為依附的僕人階層。妻子、孩子和僕人，代表著為父權階層所管治和擁有的一群。他們附屬於男性，就如男性附屬於神。一個具象徵性的等級制度就被建立起來了：神—男性—女性。女性不再站在與神直接關係的地位；她們是透過男性與神聯繫。”，蘿特，《性別主義與言說上帝》，(香港：道風書社，2004)，頁 66。Radford Ruether, *Sexism and God Talk* (Boston: Beacon Press, 1993), 53.

識左右²⁰。也有些學者認為聖經隱含的歷史事實是否如Ruether所言並不清楚，需要更進一步作以色列女性的歷史重構研究。於是有些學者開始進行歷史重構的研究。像Gerda Weiler研究古代近東烏加列文獻發現以色列週遭的社會似乎是母權制(Matriarchy)²¹。不過B. Brooten反對Weiler提出的母權制社會說法，據她的研究顯示古近東社會仍是男權制社會。Brooten又提到男性為主的文化會傾向隱藏女性的歷史，建議應尋求典外文獻來重構真實的歷史²²。Phyllis Bird也認同Brooten尋求典外文獻的看法，她則採取女性在古近東文化的比較研究的方法²³。

4. 九十年代至今：方法論的再思

許多女性主義學者，把女性受壓制(迫)的來源歸結於以男性為中心(Androcentrism)及父權主義(Patriarchalism)。Androcentrism 又稱大男人主義，該主義認為男性比女性優越，所以社會應交由男性來主導。這是女性主義用來描述一個男性至上之哲學用語。而Patriarchalism字面的意思是由父親治理，歸屬於Androcentrism哲學下的社會文化系統²⁴。Rich對父權社會定義是「以男性的權力為中心，通過法律、傳統、教育、禮儀、語言…釐定社會和家庭之意識形態及政治的制度，藉此將女性壓制在男性之下。」²⁵女性主義學者為了使女性從父權主義下解放出來，提倡以女性經驗作為批判聖經的標準。楊克勤卻提醒我們，女性主義學者從他們的創傷及負面經驗中建立的是一種負面理論²⁶。雖然女性主義學者宣稱這是個有效理論，但Thiselton認為若以女性經驗為前提，會變成有些經驗只有女性能理解，或只屬於女性。如悲憫被歸為女性的特質，然而男性不富悲憫嗎？²⁷筆者也認同Thiselton的看法，若把所有男性排除於外，如此否定男性，以女性為中心的思想，其實又成為她原來批判的霸權對象。楊克勤也認為女性神學不能像原來父權詮釋，繼續成為另一位壓迫的霸權詮釋。他提倡不同文化、性別和意識形態的詮釋，透過解構來批評單文化和性別的局限。他的方法論稱為跨文化和跨性別的詮釋²⁸。

²⁰ Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 27-28.

²¹ Ibid, 26.

²² Ibid, 29.

²³ Ibid, 31.

²⁴ Cottrell, *Gender Roles and the Bible* (USA: College Press, 1994), 12.

²⁵ 楊克勤，《女男之間-女性神學與詮釋學》，(香港：建道神學院，1995)，頁35。Rich, *Of Women Born*, 57-58.

²⁶ 同上，頁45。

²⁷ Thiselton, A. C., *New Horizon in hermeneutics* (Mich.: Zondervan, 1992), 439.

²⁸ 楊克勤，《女男之間-女性神學與詮釋學》，(香港：建道神學院，1995)，頁35-38。

然而 Marsman 看父權社會的問題別有洞見，他問了一個好問題，聖經中的父權主義可作為決定古代以色列男女關係的主要因素嗎？是否有其他因素也應考慮，如社會階級²⁹？Radford Ruether 跟許多女性主義學者則認為這個主要因素應該是以色列的一神論信仰。為回答這些問題，Marsman 寫了一本專書 “Women in Ugarit & Israel Their Social & Religious Position in the Context of the Ancient Near East”。他在書中參考 Eleanor Amico 的研究，發現古近東烏加列文獻的神話、傳奇、信件、合約，及官方的管理文件，也呈現出一個父權制的社會，此城的女性有著驚人的自治權及自由³⁰。Amico 的發現，否定了學者們原來的假設，學者們一直認為父權制的社會是造成女性人權受壓迫的主要原因，然而烏加列城的女性地位卻是自由的。此歷史研究否定父權主義決定古以色列女性地位的因素。至於 Ruether 提出的以色列的一神論信仰，真的是造成女性被壓迫的主因嗎？Marsman 比較兩個社會的女性在宗教上和社會上的地位，發現兩者差異並不大³¹。換句話說，不管是持多神論的烏加列社會或持一神論的以色列社會，女性的宗教和社會地位是一樣的。他的研究結論也反駁 Ruether 的觀點，一神論也不是女性受壓制的主因³²。

(二) 方法論

Marsman 的「女性在古代近東社會的比較研究」，也就是考慮歷史的聖經詮釋研究，讓我們看見 Ruether 主張聖經的一神論信仰促成了女性在社會中受到不平等對待，甚或壓制的看法是不恰當的。然而，學者們在聖經中觀察到的女性受欺壓，或被忽略的現象該作何解釋？筆者同意聖經中確實有些對女性不公的記載，甚至用女性象徵作為負面教材，但這個理由不能作為聖經否定女性的證據，因為聖經中也不乏男性的負面教材。楊克勤認為這是希伯來和希臘文化所反映的男性至上論的社會意識³³。又因語言受文化限制的關係。人類只能用已知的東西來表達、或將那超越我們知性的實體概念化³⁴。筆者亦觀察到聖經在許多處亦肯定女性的地位與尊嚴。而那些描繪女性受欺壓的經文，可能如楊克勤所言反映經文的歷史實況，或說是當時的社會文化對女性的看法，而非聖經作者意圖表達的立場。正如 Marsman 的書讓我們看到整個古近東的社會都是父權主義的社會體制結構。過去的聖經詮釋傳統沒

²⁹ Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 32.

³⁰ Eleanor Amico, *The Status of Women at Ugarit*, 549.

³¹ Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 626.

³² *Ibid*, 738.

³³ 楊克勤，〈女男之間—女性神學與詮釋學〉，頁 132。

³⁴ 同上，頁 139。

有考量文化因素，通常無意識的把文化因素當成是聖經對女性的觀點。

因此，筆者也同意聖經作者也受文化因素影響和限制，但經文既是聖靈所默示的，基本上是中性或可信任的。如楊克勤所說，不須完全廢除父權主義的文化傳統，但可重拾聖經中女性所失去的地位。為辨別聖經中父權主義與聖經對人所持的男女平等的立場。本文的女性主義詮釋採楊克勤的跨文化和跨性別的詮釋，並借用 Elisabeth S. Fiorenza 提出的以女性為中心的詮釋四原則，來探討民數記 12 章米利暗和亞倫起訴摩西娶古實女人案件。但必須聲明，筆者的立場屬於忠誠主義，不同於 Fiorenza，因為她不尊重聖經權威，為了還原歷史，甚至修改經文。她提出的四個原則為(1) 懷疑的詮釋 (hermeneutic of suspicion)；(2) 記念的詮釋 (hermeneutic of remembrance)；(3) 宣告的詮釋 (hermeneutic of proclamation)；(4) 有創意的真實化詮釋 (hermeneutic of creative actualization)³⁵。筆者因前提與她的不同，在操作上也稍為不同。第一個「懷疑的詮釋」原則，將抱持對過去事件的解釋懷疑的態度，可能表達的只是男性為中心的文化，而不是聖經作者的原意。第二個「記念的詮釋」原則，則探索聖經中描寫的受苦女性事蹟，從中發掘隱含的意義。第三個「宣告的詮釋」原則，則是透過宣告對解放女性在文化中受欺壓的經文，探討可能隱含更深的神學意涵。第四個「有創意的真實化詮釋」原則，主要是透過對歷史的想像，重新闡述聖經的意圖及關於平等的教訓。總而言之，詮釋的目的不在高舉女權，而是透過一個被解放的自由女性視角，從男女平等的前提來詮釋經文的信息。

三、女性主義詮釋

(一) 控訴者的身份：反對摩西的只有米利暗？還是亞倫也有？

猶太拉比認為民 12:1 的動詞 וַתִּדְבַר (她嚴嚴的說)是陰性單數的關係，而將此案件的矛頭指向米利暗，認為她是控訴摩西的主使者，因此她應該要負較大的責任。就經文字面上的證據正可解釋神在刑罰上的差別待遇：只有米利暗得大痲瘋，而亞倫沒有被刑罰³⁶。按照 Fiorenza 的「懷疑的詮釋」原則，聖經中的女性在古代近東父權主義下有可能被偏待，或成為受害者，好奇本案的被告真的只有米利暗嗎？德文聖經 the Ecumenical bible, Zurich Bible, Luther Bible 和中文聖經和合本都把民 12:1 的第一個動詞翻譯成複數。Irmtraud Fischer 認為上述譯本會讓本段經文變的更複雜，且造成經文對女性的迫害，因為後來只有米利暗得大痲

³⁵ 楊克勤，《女人：一個神學問題》，頁 13。Elisabeth Schussler Fionrenza, "Emerging issues in Fiminsit Biblical Interpretation," in *Christian Feminism: visions of a New Humanity*, ed. Judith L. Weidman (San Francisco: Harper & Row, 1984), 47-54.

³⁶ Graetz, Naomi, "Did Miriam Talk too Much?" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 231.

瘋³⁷。然而 Naomi Graetz 研究猶太拉比文獻也提到，說話的是米利暗和亞倫，為什麼數 12:1 的 **וַיְדַבֵּר** (她嚴嚴的說) 為陰性單數，到了民 12:2 說 **וַיֹּאמְרוּ** (他們說) 又變成複數？為何民 12:1 的動詞為單數，而且主詞由女性在先，這不是古代社會的原則³⁸？Jacob Milgrom 觀察希伯來文聖經其他處也有類似的用法。在女性的領導權下，由男性行動，女性也一起的時候，動詞都使用第三人稱陰性單數。如士 5:1 和斯 9:29。故他認為民 12:1 就字面來看並不特別，是希伯來文法的常態³⁹。筆者參考希伯來文文法學家 Paul Jouon & T. Muraoka 的聖經希伯來文文法研究也支持 Milgrom 對經文字面的理解⁴⁰。若我們往後看，下一節民 12:2 的動詞使用，明確的指出這一幕(scene)一開始說話的其實有兩人，因此，文本很清楚呈現，反對摩西，並質詢摩西的是米利暗和亞倫！

(二) 控訴的罪名(衝突的理由)

1. 米利暗和亞倫所指的古實女子是誰？

雖然我們已經知道最後米利暗得了大麻瘋(民 12:10)，而被隔離了七天(民 12:14)。但筆者好奇米利暗和亞倫不滿的原由是否無理？民 12:1 提到米利暗和亞倫發言反對摩西的背後有個理由，因為他娶了一位古實女子，若我們回顧過去的以色列歷史，希伯來文聖經只提摩西娶西波拉為妻。所以他們心中的不滿是因為摩西娶西波拉的原故嗎？傳統的詮釋，對此古實女子的身份，大概可分為兩派看法：第一派認為此古實女子是西波拉，若是這樣的話此婚姻是合法的。第二派認為另有一古實女子，也就是說摩西又另娶一古實女子為妻⁴¹。Wacker 認為第二派的看法，若把古實理解非洲的女子，這樣會變成米利暗和亞倫反對摩西娶有色人種，會造成種族歧視⁴²。

³⁷ Irmtraud Fischer, "The Authority of Miriam: A feminist Rereading of Number 12 Prompted by Jewish Interpretation" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 2000), 161.

³⁸ Graetz, Naomi, "Did Miriam Talk too Much?" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 231.

³⁹ Jacob Milgrom, *Numbers* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989), 93.

⁴⁰ 在希伯來文的動詞與主詞之間的一致性關係有兩種：第一種需要跟動詞前的名詞主詞一致，這類的用法較多。如本文民12:1的 **וַיְדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן** (米利暗說，和亞倫)，以及創31:14 **וַיִּתְעַן רָחֵל** (拉結回答，和利亞)，以及摩8:13 **וְהַבְּחֹרִים בְּצִמָּא** (美麗的少女和青年男子都因乾渴昏倒)。第二種則是複數型的屈折變化，如創40:1。150. Agreement of the verb q. Jouon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 521.

⁴¹ Timothy R. Ashley, *The book of Numbers* (USA: Grand Rapids, 1993), p.223. 支持第一派說法的有 Binns, pp. 75-76; Sturdy, pp.89-90。支持第二派說法的有 Wenham, pp. 110-11; Budd, p. 136; Keil, pp. 75-76; Noordtjiz, 121-22。

⁴² Irmtraud Fischer, "The Authority of Miriam: A Feminist rereading of Number 12 prompted by Jewish Interpretation." in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner;

猶太傳統為了避免對外邦人的敵視，則傾向第一派看法。Exodus Rabbah 1.13 認為這裏的衝突指向摩西，他因先知的工作而疏於他對西坡拉的丈夫之責。就 Exodus midrash 的詮釋，認為古實女子是西坡拉，她向米利暗抱怨說摩西不再和她睡在一起⁴³。Gray 也曾提到哈巴谷書 3:7 經文的平行記載：「我見古珊的帳棚遭難、米甸的幔子戰兢」，及某些亞述文獻的記載，認為米甸和古實很可能是同一處地方⁴⁴。Wacker 覺得這裏的古實女子是用來代表摩西的合法妻子西坡拉；而且這裏的衝突與摩西的先知工作有關。因為西坡拉是祭司的後裔，而她與接受耶和華啟示的摩西住在一起⁴⁵。Fischer 也同意古實女子是西坡拉的看法，不過他認為經文背景資訊沒有提供西坡拉具先知合法性的身份。他回顧希伯來文聖經提到關於西坡拉的事蹟。出 4:19~26 說到她與摩西一起出埃及，在路上透過為他們的兒子行割禮而救了摩西一命。之後，出 18:1~12 她的父親葉特羅把她從米甸帶回給摩西面前；出 18:2：「便帶著摩西的妻子西坡拉、就是摩西從前打發回去的。」特別提到，過去西坡拉曾被摩西送回去。而這個送回去的名詞 שְׁלוּחָהּ (他打發她回去)，其實是一種專門用來表達離婚的字(申 21:14; 22:19, 29)。根據這些經文，他認為數 12:1 的衝突不是摩西娶古實女子，而是她休了西坡拉⁴⁶。筆者認為出 18:1~12 西坡拉重回摩西身邊的時間和地點，早在進入西乃曠野之前(出 19:1)。數 12:2 這一幕的時間和地點晚於出 18:2「便帶著摩西的妻子西坡拉、就是摩西從前打發回去的」。這時摩西帶領的以色列民已從西乃山下來，正前往加低斯平原的途中。換句話說，西坡拉應該在摩西身邊；Fischer 的摩西休了西坡拉之說，會有時空錯置的問題。

筆者認為爭論的理由不應該是摩西娶西波拉的問題。雖然米利暗和亞倫剛從西乃山下來，可能有聽到摩西從神那裏領受關於祭司和利未人之約，知道擔任祭司聖職必須符合聖潔的規定，所以不能娶古實女西波拉。筆者認為這不能適用於西坡拉和摩西的婚姻，因為他們的婚約立於摩西蒙召之前，也就是摩西在西乃山領受律法之前(出 18:1-7)，對他們來說根本無法可依，何來違法之說？況且出 12:38 提到有閒雜人一起跟著出埃及。出 12:48-49 說：「若有外人寄居在你們中間、願向耶和華守逾越節、他所有的男子務要受割禮、然後纔容他前來遵守、他也就像本地人一樣、但未受割禮的、都不可喫這羊羔。本地人和寄居在你們中間的外人、同歸一例。」因此，願歸順以色列的外人具有法理性。筆者的看法較接近 Wacker。

England: Sheffield Academic Press, 2000), 163.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ George Buchanan Gray, *A critical and exegetical commentary on Numbers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1903), 121.

⁴⁵ Irmtraud Fischer, "The Authority of Miriam: A Feminist rereading of Number 12 prompted by Jewish Interpretation.", 163.

⁴⁶ Ibid., 164.

因為西坡拉具有祭司的背景。(出2:16~21; 4:24-26)為什麼說祭司的背景會帶來米利暗和亞倫的不滿呢？對身為祭司的亞倫來說，雖然西坡拉不像他有公開的職份，但可能因為她是摩西之妻，她的話對摩西的影響力是可以想像的。因為出2:21~22摩西曾形容自己是寄居者，摩西在米甸的婚姻較像是入贅到西坡拉的家，摩西有40年在米甸的日子都是過著，母性社會的權力結構。如今剛出埃及，這樣的關係，不可能一下子就反過來。因此，筆者認為米利暗可能覺得摩西在家裏聽從妻子西坡拉的話，所以西坡拉即使沒有公開的先知職份，但對摩西的影響力，也相當於握有真實的權柄。然而，他們的擔心的這點若是個不能說、無法可依、不具正當性的理由。於是他們換一個方法說，數12:2 「難道神單單與摩西說話，不也與我們說話？」

2. 難道神單單對摩西說話，不也對我們說話？

Fischer 觀察本段經文(民 12:2, 6, 8)表達「說話」時用了兩個不一樣的動詞，歸納出 דָּבַר (說, to speak) 是用來表達神對人說話，而 אָמַר (說, to say) 則是人與人之間的對話⁴⁷。然而筆者觀察結 37:4 神對先知以西結的說話並不符合 Fischer 所觀察到的現象，作者反而使用 אָמַר 字根，如 וַיֹּאמֶר אֵלַי (祂對我說)，以及 וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם (你要對他們說)。Levine 認為 דָּבַר 之後加上介系詞 בִּי 有兩種可能的解釋，「對」或「藉」，因為本章第 6 節 בַּחֲלוֹם אֲדַבְּרֶיבּוּ (我必在夢中對他說話)，和第 8 節 פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבְּרֶיבּוּ (我要與他面對面說話)都作「對」解釋，因此這裏也是如此⁴⁸。Gray 也認為作「藉」的理解較「對」的理解少見⁴⁹。因為本卷書的作者在本章的 6 節和 8 節的句法亦如此使用，因此筆者也認同以上兩位學者的看法。Fischer 認為米利暗和亞倫這裏描述的是預言(prophecy)。一般談到預言，通常指著先知書，或者前先知書，很少會把五經也含括進去。但不可否認的，在五經中也有一些個人先知角色的記載，如創 20:7 提到亞伯拉罕是一位先知。而且，除了希伯來文聖經記載的以色列社會有此現象，在以色列周遭的古代近東社會(米所波大米、馬里、新亞述、敘利亞-巴勒斯坦地區)遺留下來的古近東文獻也有這類的記載。這些地區的預言和以色列一樣，包含接受神明所賜的異象、異夢、直接啟示，或進行占卜活動⁵⁰。R. Wilson 和 D. Petersen 參考古近東和聖經此時期的預言，認為預言就廣義來看像溝通，一位仲介者調解或仲裁神與人兩個世界。

⁴⁷ Irmtraud Fischer, "The Authority of Miriam: A Feminist rereading of Number 12 prompted by Jewish Interpretation.", 162.

⁴⁸ Baruch A. Levine, *Numbers 1-20* (Anchor Bible Volume 4A; New York: Doubleday, 1993), 328.

⁴⁹ Gray, George Buchanan, *A critical and exegetical commentary on Numbers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1903, 1965), 122.

⁵⁰ B. Buller, "2 The Ancient Near Eastern Context," *Dictionary of the old testament: Pentateuch* (T. Desmond Alexander and David W. Baker ed.; England: InterVarsity Press, 2003), 663.

若就狹義來看，預言不同於禱告和啟示，應包含三方：神、中介者，及聽眾⁵¹。但基本上，五經時期的以色列社會和週遭的古近東社會，對預言和先知的看法持的是廣義的概念。這就可以解釋為何會視亞伯拉罕為先知，視巴蘭為先見⁵²。這樣的觀念一直被流傳下來，到了摩西時代也同樣傳承這個廣義的先知預言概念。

從摩西和亞倫兩人合作的服事，滿足了 R. Wilson 和 D. Petersen 所提的狹義先知預言工作：摩西(神)、亞倫(中介者)、法老(聽眾)⁵³。筆者認為文本這裏強調的是亞倫先知預言的工作，不是祭司的工作。耶和華也對他們(含亞倫)說話。那米利暗呢？舊約對米利暗一角的工作描繪不多，出 15:20 只提到她是一位女先知，是亞倫的姊姊；她也是聖經中第一位提名的女先知。雖然學者們認為聖經中缺乏米利暗的先知工作，女性主義學者 Bellis 透過社會和人類學的研究，提出整首海之歌(出 15:1-21)的作者是米利暗的理論值得參考⁵⁴。若我們再參照 R. Wilson 和 D. Petersen 的先知預言的定義，米利暗在這裏的工作也符合了狹義的先知工作：米利暗(中介者)帶領所有的以色列民(聽眾)向神獻上讚美：וַתִּזְעַן לָהֶם מַרְיָם (米利暗應和著他們)，這裏的他們是指著現場的以色列民說的。另外，古代近東文獻提供的歷史背景資訊，女性在參與公共事務的情況，發現女性只有先知的角色，沒有祭司的角色。這也與米利暗的角色一致⁵⁵。因此，亞倫和米利暗先知的身份，讓我們確定了這裏描繪的是三位先知對先知預言的爭議。而米利暗和亞倫提出的問題，真實的反映了當時所有以色列人(包含摩西)對先知的認知，他們陳述的乃是一項事實！他們兩人和摩西一樣都是先知：「難道神單單藉摩西說，不也藉我們說話？」

本章的上文，民數記 11 章描寫了以色列民因為民生的問題，特別是吃膩了嗎哪而抱怨神。摩西的領導自此陷入困境。之後耶和華神告訴摩西說，可以分擔他的領導權給七十位長老。在這個事件上，為何看不到米利暗和亞倫的角色？他們似乎不在以色列民中一般。經文只描寫以色列民對摩西抱怨，然後摩西一人獨自承擔所有的責任。筆者對比這裏的問題解決模式(策略)與西坡拉的父親葉特羅來訪摩西時所給的建言(出 18:19-22)有其相同之處。兩處皆採取分權的制度，在出 18:19-22，摩西把他的權柄分給千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長；而民 11

⁵¹ Ibid, 662.

⁵² Ibid, 663.

⁵³ B. Buller, "1.2 Social-Scientific Considerations," *Dictionary of the old testament: Pentateuch* (T. Desmond Alexander and David W. Baker ed.; England: InterVarsity Press, 2003), 663.

⁵⁴ Bellis 認為出埃及記為了抬高摩西的地位，把作詞的功勞歸到他的名下，但因為米利暗女性的傳統太強大，最後加上較短的詩句算作米利暗的。Alice Ogden Bellis, *Helpmates, harlots, and heroes: women's stories in the Hebrew Bible* (Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2007), 102-103.

⁵⁵ Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 614-615.

章摩西則把他的靈分賜給七十位長老。對同樣身為先知的米利暗和亞倫來說，他們會覺得摩西在這個吃膩嗎哪而抱怨的事上沒有找他們幫忙或商量，甚至還把本來屬於他們兩人的先知工作分給七十位長老(民 11:25-27)。筆者不禁要問，摩西和他們之間到底發生了什麼事？為何如此親密的核心同工，如今卻毫無參與的機會！更何況他們還有血脈上的姊弟關係！在民 11:14-15 摩西與耶和華的對話中，摩西認為所有的責任在他的身上。但在米利暗和亞倫看來並不是如此，他們認為弟弟摩西與他們同樣都是以色列人的先知(出 15:20；出 7:1)，肩負著治理以色列民的責任。他們覺得摩西愈來愈專權，也覺得自己身為先知，有責任要與摩西一起承擔管理以色列百姓的責任。Trible 認為米利暗可能會因著，摩西曾說：「願耶和華的人民都是先知，但願耶和華把他的靈降在他們身上(民 11:29, 新譯本)」。而心裏想，摩西自己都這麼說了，願耶和華的人民都是先知！耶和華的人民，有男有女，所以她也可以擔任先知阿⁵⁶，但看來，摩西根本言行不一！於是他們姊弟倆一起來找摩西，提醒摩西，他們和摩西一樣都有領受從神而來先知的呼召。筆者認為他們說的不無道理，以致於摩西當場說不出話來。民 12:3 僅以背景子句(旁白)來回應：摩西為人十分謙和，勝過世上所有的人。叫神不得不出聲，把他們三人叫到營外的會幕說。

(三) 耶和華神主持的「庭(營)外和解」

1. 神的回應

由於三位先知在先知工作上有爭議，所以神把他們叫到先知事工辦公室⁵⁷，也就是營外的會幕說：「現在你們要聽我的話，如果你們中間有先知，我耶和華必在異象中向他顯現，在夢中與他說話。可是，對我的僕人摩西卻不是這樣，他是在我全家忠心的。我要與他面對面說話，是親自說的，不是用謎語；他必看見耶和華的形象，你們出言反對我的僕人摩西，為甚麼不懼怕呢？(民 12:6-8, 新譯本)」從神只談與先知有關的內容，再次確認此處的爭議是先知的議題，不是祭司的議題。而神說，「必在異象中向他顯現、在夢中與他說話，」也肯定了米利暗和亞倫原有對先知領受預言的概念。Trible (1994) 也認為神這裏沒有否認米利暗先知的身份，但在高舉摩西獨尊先知地位的同時，似乎削減米利暗的女性性別地位與其觀點，並破壞了摩西對先知職份持平等主義的願望(民 11:29)⁵⁸。

筆者認為神更進一步說明摩西領受的預言與一般的先知不同，他不用透過異象或夢等媒介，是神直接 פָּה אֶל-פֶּה (面對面) 對他說。神又說摩西可以看見祂

⁵⁶ Cf. Phyllis Trible, "Bringing Miriam out of the Shadows" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 176.

⁵⁷ 華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，《舊約聖經背景註釋》，台北：校園，2006，出 33:7-10 (電子書)。

⁵⁸ Phyllis Trible, "Bringing Miriam out of the Shadows" 176.

的形象，說明了祂與摩西的關係之親密無人能比。但筆者認為神在這裏高舉摩西獨特的先知地位，可能連摩西自己都不知道，因為神曾對他說無人能見祂的面(出 33:20)。Trible認為神特別恩待摩西，即使摩西用自己的性命來控告神(民11:11-15)，神還是說，沒有人可以控告摩西。反觀米利暗這裏的處境，神在這裏以總結的方式回應了米利暗，這是祂第一次也是最後一次對米利暗說，米利暗沒有任何回應的機會，神就氣沖沖的走了⁵⁹！

2. 大麻瘋的意義

米利暗為何得大麻瘋？傳統上，學者們以數 12:1 的第一個動詞為陰性單數為由，認為米利暗先說話，因其首先發難，理應受罰⁶⁰。Rita J. Burns (1987) 認為傳統的解釋把米利暗的大麻瘋視為神的刑罰，只是一種神學詮釋，沒有顧及歷史層面。她觀察申命記歷史學派記載亞撒利雅王因為允許混合宗教的存在，上帝使他得大麻瘋，且終生被人隔離(王下 15:4-5)。以及以利沙的僕人基哈西也因貪心和不誠實，招來大麻瘋，終生不得痊癒，無法站立於他主人以利沙面前(王下 5:27)。另外，她也觀察到歷代志歷史學派則記載烏西雅王因為僭越其權，欲行使祭司的職份；上帝使他得大麻瘋，同樣被隔離終身，無法行使王權(代下 26:16~21)⁶¹。Burns 歸納出大麻瘋是聖經歷史學家用來表達神對人不喜悅的象徵，大麻瘋患者必須承擔被以色列群體隔離的痛苦⁶²。大麻瘋不是罪的刑罰，那是什麼？

舊約神學家 E. A. Martens (2003) 研究聖經中的罪，整理罪所帶來的刑罰形式，一種是約上明列的咒詛：如瘟疫(利 26:21)、疾病(申 28:22)、失去兒女與財產(利 26:22)、糧缺(利 26:26)、飢荒(申 28:24)、敗仗(申 28:25)、死亡(申 28:26)、城市與土地的荒涼(利 26:31-33)。另一種是常見的審判公式：「那人必從自己的族人中被剪除」，通常被處以死刑，與獻祭條例相關，像是褻瀆神聖的時間、神聖的地點、神的祭物、神的名(利 7:20, 25, 27；出 12:15, 30:33, 38)⁶³。若觸犯獻祭條例是罪，上述的三個終生得大麻瘋的案例似乎脫不了關係，亦屬於獻祭的議題。亞撒利雅王因為沒有廢除國中的丘壇，讓以色列民的敬拜混雜了其他宗教。烏西雅則干犯神所訂定的祭司及利未人獻祭條例。基哈西則竊取亞蘭王元帥乃縵獻給以利沙的禮物。從他們罪不至死來看，從神學的角度來看，或許可以把大麻瘋視為神的管教。

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Martin Noth, *Numbers* (London: SCM Press, 1968), 92-93.

⁶¹ Rita J. Burns, *Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 73.

⁶² Ibid.

⁶³ E. A. Martens, "4.2.4. Divine Punishment," *Dictionary of the old testament: Pentateuch* (T. Desmond Alexander and David W. Baker ed.; England: InterVarsity Press, 2003), 772.

關於עָרַץ(被麻瘋病攻擊)字根在整本舊約聖經中共出現 20 次。Burns 前面提到的三個例子基本上不是米利暗所處的時代，而是王國時期。王國時期還有幾個不像是被神管教的大麻瘋的案例。如亞蘭王元帥乃縵(王下 5)，及四個無名麻瘋病患(王下 7)。反而較接近米利暗時代，是摩西的案例，神也曾經使他的手長麻瘋後又醫治他(出 4:6)。以及利未記記載在以色列群體中常見的疾病之一，因身體的不潔，為保護以色列社群，需被隔離(利 13:44-45；14:2-3)。以色列社會中一旦婦女生產和女性月經來潮也屬此類(利 12 章)。德國學者 Volkmar Fritz (1970) 認為米利暗的個案較像是利未記第 13 章提到因病被隔離七天的情形⁶⁴。專長於古代近東文化的舊約學者 John H. Walton⁶⁵也認為米利暗其實患的較像是牛皮癬或濕疹。米利暗的大麻瘋可能只是疾病嗎？筆者的問題是，若米利暗的大麻瘋是利未記 13:1-8 輕微的癬病，按規定此病在第七天若止住了，還要再關七天，但米利暗在病發後第一個七天就回營內了！然而若真的患了需隔離的傳染病，在尚未痊癒得潔淨前就回營內，不就造成以色列民被傳染的危險？執法的摩西這麼做會害了其他以色列民。這樣看來米利暗的大麻瘋可能不是病。

若不是皮膚病，會是神蹟嗎？如同摩西當年蒙召時，神為了使他順服呼召，也讓他經歷手長大麻瘋的痛苦(出 4:6-7)⁶⁶。筆者拿摩西和米利暗長大麻瘋的事件來比較，發現摩西和米利暗大麻瘋事件的相同之處有：一、兩卷書的作者同時都以מִצְרַעַת כְּשֵׁלֶג (長滿了癩風，像雪那樣白)來形容。二、摩西和米利暗在遭遇大麻瘋時，都處於非公開的場合。摩西獨自一人；而米利暗則在眾人無法親近的會幕，身旁只有摩西和亞倫在。三、此痛苦經歷都是耶和華為使當事者順服神的話語。而兩者相異之處有：一、神在米利暗長大麻瘋之前發怒，而摩西的則是在他長了大麻瘋後，且持續地拒絕神的呼召後才發怒(出 4:13)。二、米利暗長大麻瘋時神不在場，且在痊癒前有亞倫的代求；而摩西長大麻瘋時神一直在場，且有明確的指令動作，只是過程中沒有任何人代求。三、米利暗的大麻瘋歷時七天，使得以色列百姓的行程受到耽擱；而摩西的沒交待大麻瘋經歷了多久，對兩人的差別待遇是神的主權，吾人無法置喙。米利暗和摩西的大麻瘋雖有相同點，但因為米利暗的案例，神當場發怒，因此也很難把米利暗的遭遇視為神蹟。筆者認為這是神給米利暗的管教，為的是叫她順服神的話(民 12:6-8)，接納摩西是神眼中獨尊的先知。

3. 為什麼只有米利暗得大麻瘋，而亞倫沒有？

女性主義學者 Naomi Graetz 認為米利暗被罰與性別有關，因為在聖經的社

⁶⁴ Rita J. Burns, *Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* 73 note 90. Cf also John Dyneley Prince, "Notes on leprosy in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature*, 38 no 1 (1919): 30-34.

⁶⁵ 華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，《舊約聖經背景註釋》，民 12:10 (電子書)。

⁶⁶ Rita J. Burns, *Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 73.

會中女人不應該領導男人。因此當她帶領亞倫一起用他們的所擁有的武器，也就是他們先知的話語攻擊摩西的行為應被制裁⁶⁷。Katherine D. Sakenfeld(2000)認為亞倫之所以沒有長大痲瘋，因為他具有祭司的身份，作為祭司在身體上有無瑕疵的要求。除此之外，Sakenfeld 認為當中亦隱含著性別議題。因為米利暗是女性，所以當她挑戰摩西時，也等同於挑戰父權主義；故她被置於父權秩序的界限之外，透過她因大痲瘋被送到營外來象徵她變為圈外人，直到她予許回到營內，才象徵她回到正確的位置，變為服從的角色⁶⁸。J. Cheryl Exum(1983)也認為亞倫是因為男性身份，不致於造成父權主義的威脅，才被留在營內。Trible(1994)則認為男性被寬容，而女性被犧牲了⁶⁹。

筆者同意父權主義也是以以色列社會的歷史文化背景，若按宣告的詮釋原則，創 1:27-28 上帝造人不分男女，皆按著祂的形象而造，並且同時給予他們管理世界的責任。Phyllis Trible (1975) 與 Mieke Bal (1986)也認為創 2-3 章是一種男女平等的觀點⁷⁰。因此，聖經不能如 Graetz (1994)所言，女人因為領導男人而被制裁，因為如果是這樣的話，我們很難解釋士師記中的女士師底波拉（士 4:4）治理以色列民的歷史。以及王國時期的祭司們去向女先知戶勒大（王下 22:14）請益，尋求神的旨意，她們不只領導男人，甚至領導整個民族和國家。聖經也不能如 Sakenfeld 所言，按著父權主義的原則來處理米利暗，父權主義是當時的社會的價值觀，聖經的男女平等的原則高於父權主義。至於亞倫因身為祭司而得以免受刑罰的條款並不存在。若是這樣的話，祭司以利的兩個兒子，理論上神也不能刑罰他們（撒下 2:13-17, 34）。而 Exum 的理由與 Graetz 相仿，筆者認為聖經中神對所有人的公義與慈愛須高於父權主義的轄制，不然在伊甸園中的亞當也應該被留在伊甸園內才對。

那為何神只讓米利暗得大痲瘋，以致於她的受罰和亞倫比較起來特別明顯？難道正如 Trible 所說，男性被寬容，而女性被犧牲了？談到寬容，神也啟示過，「耶和華耶和華是有憐憫、有恩典的 神、不輕易發怒、並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛、赦免罪孽、過犯、和罪惡，萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子、直到三四代（出 34:6-7）。」神不能背乎自己的話。若亞倫和米

⁶⁷ Graetz, Naomi, "Did Miriam Talk too Much?" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 232-33.

⁶⁸ Phyllis Silverman Kramer, "Miriam." in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 2000), 123.

⁶⁹ Phyllis Trible, "Bringing Miriam out of the Shadows" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 177.

⁷⁰ Phyllis Trible, "Genesis 2-3 Revisited." in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion* (ed. Carol Christ and Judith Plaskow; New York: Harper and Row, 1975). Mieke Bal, "Sexuality, Sin and Sorrow: The Emergence of Female Character [A Reading of Genesis 2-3]," 317-338 in *The Female Body in Western Culture* (ed. Susan Rubin Suleiman; Cambridge: Harvard University Press, 1986).

利暗有罪，祂必追討。但此事件，祂沒有說半句定罪亞倫和米利暗的話，只是語帶恐嚇的說：你們不怕嗎？然後神發怒了！不過從祂很快離開的反應，展現祂滿有憐憫和恩典，因為祂說自己不輕易發怒。神為了保守祂所愛的僕人使女，管住自己的怒氣，離開現場。那神怎麼看待米利暗在哈洗錄被大麻瘋擊打？申 8:2-5 提到以色列民在曠野四十年所遭遇的，是一種管教，目的是為了是要他們順服神的話，守神的誡命。

יִסֵּר אֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִסֵּרְךָ

耶和華神管教你，像父親管教兒子一樣。(申 8:5b, 筆者譯)

新約的希伯來書 12:6a ὁ γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει (因主所愛的，祂必管教)更道出管教乃源於神對米利暗的愛。

(四) 聖經的上下文：米利暗的女性圖像(Character)

Rita J. Burns (1987)發現女性的名字在聖經中很少出現。這個並沒有真實反映女性在古代社會的人口分布比率，這個現象就好像註釋書極少論到女性在古代社會、政治，和宗教的情況。一旦她們在宗譜系被提名，多半是為了強調她們在妻子和母親角色上的重要性⁷¹。猶太拉比對米利暗的人物刻劃也類似，他們高舉米利暗的母愛和養育的特質；但當她站出來挑戰摩西的權威時卻貶低她⁷²。修正主義的 Ostriker 研究聖經中女性的人生腳本形態(pattern)，發現通常在腳本的開頭活躍於前景的主角，到了腳本的結尾卻不見影踪，米利暗的腳本也是如此⁷³。Bellis (2007)則研究歷史中的米利暗，她說相對於聖經留下的記憶，典外的歷史文獻反而給予米利暗較高的評價。Bellis 認為聖經其實也曾把米利暗、摩西和亞倫置於平等的地位；然而在本段經文，米利暗的重要性嚴重的被降低；摩西卻被提高⁷⁴。P. Tribble(1994)認為申 24:8-9：「在大麻風的災病上，你要謹慎自己，照利未支派的祭司指教你們的一切，認真地謹守遵行；我怎樣吩咐了他們，你們就要怎樣謹守遵行。你當記得你們出了埃及，在路上的時候，耶和華你的 神向米利暗所行的事。」甚至還給米利暗一個污名，叫以色列的下一代不要效法她。她的毀謗罪被咒詛到她死時，並以永遠的羞辱埋葬她(民 20:1)⁷⁵。聖經真的如上述的

⁷¹ Rita J. Burns, *Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 97.

⁷² Graetz, Naomi, "Did Miriam Talk too Much?" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 240.

⁷³ Phyllis Silverman Kramer, "Miriam." in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 2000), 130.

⁷⁴ Alice Ogden Bellis, *Helpmates, harlots, and heroes: women's stories in the Hebrew Bible* (Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2007), 231.

⁷⁵ Phyllis Tribble, "Bringing Miriam out of the Shadows" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994), 179.

女性主義學者們的看法，認為米利暗的評價低於摩西嗎？

傳統的學者把米利暗的患大麻瘋的事件解釋成神的刑罰，以致於他們在解釋米利暗的死被誤導。許多學者比較以色列民辦理米利暗、亞倫，和摩西喪事的規模(民 20:1；20:28-29；申 34:8)來評價米利暗一生的貢獻。這派學者認為亞倫和摩西死時，以色列民為他們哀哭了各三十天(民 20:29；申 34:8)，米利暗卻沒有得到以色列民的哀哭，而認為米利暗的評價比亞倫和摩西低。但筆者認為聖經中關於死亡的記載，只是反應當時以色列社會的喪葬風俗，不能作為聖經觀點的依據。因為聖經不看重喪葬禮儀，摩西律法甚或整本聖經幾乎找不到有關死亡的律例典章。五經中只有利 19:28 提到「不可為死人用刀劃身」，這節經文反而是限制以色列人進行喪葬祭儀的條例⁷⁶。

德國學者 Aaron Schart (1990)認為米利暗作為第一位在曠野中死去的以色列核心領袖，她的死(民 20:1)對另兩位領袖，摩西和亞倫來說具有警告的作用⁷⁷。David Hymes (2007)也同意 Schart 的見解，因為米利暗死後(民 20:3-13)，摩西和亞倫在米利巴發生擊打磐石出水事件，描寫的剛好是兩位領袖在領導角色上失敗⁷⁸。這個失敗導致嚴重的後果，耶和華神使得他們不得進入迦南地，最後亞倫死於何珥山(民 20:24-26)，而摩西死於尼波山(申 32:48-52)！Burns 比較米利暗、亞倫和摩西之死，發現米利暗的死不像摩西和亞倫有交待緣由(民 20:1)⁷⁹。這樣看來，米利暗的死屬於自然死亡的情況，並且還對兩位領袖有所貢獻。

然而，民 12:14 提到關於米利暗的負面評價應作何解？耶和華把大麻瘋比喻成被父親吐唾沫在臉上。這種羞辱記載在申 25:5-10 中也有記載，此條例容許弟弟因財政的考量，公開放棄兄終弟及婚姻的責任，而兄之妻也因此得到再嫁的權利。然而此不負責任之舉，弟弟須公開受辱，之後也會被冠上「脫鞋之家」臭名⁸⁰。同樣的道理，民 12:14 所表達的羞辱記號，其實是當時社會文化的價值觀，不是神學性的表達。因為米利暗和亞倫在民 12 對摩西權柄的質疑，充其量只是她領袖生涯中的一個失敗，神給予的是管教不是刑罰。若再按「記念的詮釋」原則來看米利暗，筆者與 P. Trible 的看法不同，不是受咒詛的毀謗罪。那七天被隔

⁷⁶ 當時的迦南宗教的祭儀有自割身體(王上 18:28；耶 16:5；41:5)。華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，《舊約聖經背景註釋》，台北：校園，2006，利 19:28 (電子書)。

⁷⁷ Aaron Schart, *Mose und Israel im Konflikt: Eine Redaktionsgeschichtliche Studie Zu Den Wustenerzählungen*, Orbis Biblicus et Orientalis, no. 98 (Freiburg, Schwiez & Gottingen: Universitätsverlag & Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 113.

⁷⁸ David Hymes, "Heroic Leadership in the Wilderness, Part 2," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 10:1 (2007): 10.

⁷⁹ Rita J. Burns, *Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 119-20.

⁸⁰ 華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，《舊約聖經背景註釋》，台北：校園，2006，申 25:5-10 (電子書)。

離於營外，得大麻瘋所受管教的痛苦，是神給其百姓懲戒的一種記號。米利暗的大麻瘋對兩位以色列領袖來說，深具警告的意義，只可惜當時的摩西和亞倫都沒好好記念米利暗，以致於他們重蹈覆轍，惹動神的忿怒，進而招致死罪（數 20:24-26，申 34: 48-52）。米利暗的人生腳本對以色列民來說，也深具教育的意義。神叫以色列民以順服利未支派和祭司要求的條例，來記念她的一生。申 24:8-9：

「在大麻瘋的災病上，你要謹慎自己，照利未支派的祭司指教你們的一切，認真地謹守遵行；我怎樣吩咐了他們，你們就要怎樣謹守遵行。你當記得你們出了埃及，在路上的時候，耶和華你的 神向米利暗所行的事。」

四、結論

本文的一開始，選定以女性作為讀者回應的視角。之後探訪女性讀者在聖經詮釋學上的努力與貢獻。女性聖經詮釋受女性主義運動的影響，以高舉女性權益的意識型態來詮釋聖經。之後隨著聖經批判學的興起，女性主義詮釋也納入聖經批判學。參考了眾多的女性主義詮釋理論後，筆者採揚克勤的跨文化和跨性別的詮釋，並借用 Elisabeth S. Fiorenza 提出的以女性為中心的詮釋四原則來切入。

傳統上，學者們因為只有米利暗得大麻瘋，將矛頭全部指向米利暗，認為米利暗在哈洗錄犯了毀謗摩西的罪，而被神的刑罰。筆者首先確認希伯來文聖經提到說話的人不只有米利暗，還有亞倫。而他們兩人不滿摩西沒說出來的動機，可能懷疑摩西受妻子古實女人西波拉的影響。而導火線則在前一章，摩西把他的靈分給七十位長老(民 11)，讓他們認為摩西忽視他們兩人的存在，故前來爭取他們兩人先知工作的權力與責任。由於他們說的也有道理，於是神把他們三人叫到會幕，更新他們對先知的認知。在向他們啟示摩西是眾先知中最親近神的，他是神眼中是獨尊的先知。之後還語帶威脅的要他們順服。整個場景在神發怒離開後達到最高峰：米利暗被大麻瘋擊打，引發亞倫和摩西的代求。三位領袖的關係於此刻得以恢復，再次的合一。之後，筆者研究大麻瘋的意義，發現傳統的學者們把大麻瘋理解為神的刑罰太過於簡單。其實大麻瘋在米利暗所處的歷史文化來看，是羞辱記號；而聖經所要表達的神學意涵卻是管教的記號。最後，筆者從聖經上下文來審視米利暗的女性圖像是否與整本聖經一致。果然，米利暗在以色列民心中的地位並不因此事故而降低。從事故發生的當下，所有的以色列民不願意拔營起行，直等到她回營(民 12:15)，可見其重要性。及至後期先知彌迦給米利暗的歷史定位始終與摩西和亞倫相當，彌 6:4：「我曾將你從埃及地領出來、從作奴僕之家救贖你，我也差遣摩西、亞倫、和米利暗在你前面行。」

筆者嘗試以女性讀者(女性主義詮釋)的視界更積極地與文本互動，確實能對經文有更多、更深入的理解，也證實了讀者在詮釋上有某程度的參與空間。盼望本文的嘗試結果，能引發更多解經的樂趣，讓讀者識到自己在解經中對經文理解

的義務與權利。然而筆者也必須承認在詮釋：「為何只有米利暗被大麻瘋擊打，而亞倫沒有？」的問題上，女性主義詮釋的角度是有限的，大部分的女性主義學者對本案的看法，只能得到負面的結論。筆者最終仍需回歸聖經的上下文，才能得到較一個整全的結論。文本仍是詮釋學的根基，那是意義的起點，也是讀者在詮釋中無法取代的。不論讀者如何滿有創意與想像力的詮釋經文，最終都必須受經文規範，此為讀者在詮釋學中的限制。

為何只有米利暗被大麻瘋擊打，而亞倫沒有？假若筆者提出的，那是源於神對米利暗的愛而施加管教的詮釋無法使您接受，筆者最後也只能說，神在民 12 的大麻瘋事件上有至高的主權。正如保羅所說：「據此看來、這不在乎那定意的、也不在乎那奔跑的、只在乎發憐憫的 神。如此看來、 神要憐憫誰、就憐憫誰、要叫誰剛硬、就叫誰剛硬。(羅 9:16, 18)」

參考書目

辭典與百科全書

- B. Buller, "2. The Ancient Near Eastern Context," *Dictionary of the old testament: Pentateuch*, Edited by T. Desmond Alexander and David W. Baker ed.; England: InterVarsity Press, 2003.
- E. A. Martens, "4.2.4. Divine Punishment," *Dictionary of the old testament: Pentateuch*, Edited by T. Desmond Alexander and David W. Baker ed.; England: InterVarsity Press, 2003.

專書

- McCartney, D. and Clayton, C. *Let the Reader Understand*; Wheaton, Ill.: Victor Books, 1994.
- Klein, W. W. and Blomberg, C. L. and Hubbard, R. L. *Introduction to Biblical Interpretation*; Dallas, Tex.: Word Pub., 1993.
- Hirsch, *Validity in Interpretation*; New Haven: Yale University Press, 1967.
- Gadamer, H. G. *Truth and Method*; 2nd ed.; Taipei: Bookman, 1900.
- Marsman, H.J. *Women in Ugarit & Israel Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*; Netherlands: Brill, 2003.
- Thiselton, A.C. *New Horizons in Hermeneutics: the Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Mich.; Zondervan Pub. House, 1992.
- Cottrell, *Gender Roles and the Bible*; USA: College Press, 1994.
- Bird, P.A. *Missing persons and mistaken identities: women and gender in ancient Israel*; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1997.
- Bellis, A.O. *Helpmates, harlots, and heroes: women's stories in the Hebrew Bible* Edited by Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2007.
- Fiorenza, E. S. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*, London: SCM Press, 1983.
- edited by Rogerson, J.W. and Lieu, J.M. *The Oxford handbook of biblical studies*, New York: Oxford University Press, 2006.

edited by Miller, P.D. Jr., Hanson, P.D. McBride, S.D. *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.

蘿特，《性別主義與言說上帝》，香港：道風書社，2004。

楊克勤，《女人：一個神學問題》，香港：文字事務出版，2004。

楊克勤，《女男之間-女性神學與詮釋學》，香港：建道神學院，1995。

吳仲誠著、李金好譯。《舊約詮釋學初介：從歷史進路至文學進路》。香港：環球聖經公會：2011年。

李熾昌、游斌。《生命言說與社群認同:希伯來聖經五小卷研究》。北京市：中國社會科學：2003年。

范浩沙著、左心泰譯。《神學詮釋學》。台北：校園書房出版社：2007年。

註釋書

Leslie, C. A. Page 176-188 in *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary Volume 29; Dallas: Word, Incorporated, 1990.

Milgrom, J. *Numbers*. JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989.

Ashley, T. R. *The book of Numbers*. USA: Grand Rapids, 1993.

Gray, G.B. *A critical and exegetical commentary on Numbers*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1903.

Levine, B.A. *Numbers 1-20*. Anchor Bible Volume 4A; New York: Doubleday, 1993.

Noth, Martin *Numbers*. London: SCM Press, 1968.

華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，頁 1005 在 “舊約聖經背景註釋”，台北：校園，2006。

期刊

Hymes, D. “Heroic Leadership in the Wilderness, Part 2,” *Asian Journal of Pentecostal Studies* 10:1 (2007): 10.

Lanser, S.S. “(Feminist) Criticism in the Garden: inferring Genesis 2-3,” *Semeia*, no 41 (1988): 67-84.

Fuchs, E. “The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew

Bible," *Semeia*, no 46 (1989): 151-166.

Sakenfeld, K. D. "Feminist Biblical Interpretation," *Theology Today*, 46 no 2 JI (1989): 154-168.

Savran, G. "Theophany as Type Scene," *Prooftexts*, Vol. 23 Issue 2 (Spring 2003): 119-149.

Prince, J.D. "Notes on leprosy in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature*, 38 no 1 (1919): 30-34.

Bledstein, A.J. "Family matters: a multidimensional reading of Miriam's humiliation and healing," *Biblical Research*, 46 (2001): 55-61.

專文

Beal, T.K. "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," in *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Edited by Danna Nolan Fewell. Louisville: Westminster John Knox, 1992.

Fischer, I. "The Authority of Miriam: A feminist Rereading of Number 12 Prompted by Jewish Interpretation" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* Edited by Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 2000.

Kramer, P.S. "Miriam." in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* Edited by Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 2000.

Graetz, N. "Did Miriam Talk too Much?" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* Edited by Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994.

Trible, P. "Bringing Miriam out of the Shadows" in *a Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* Edited by Athalya Brenner; England: Sheffield Academic Press, 1994.

Trible, P. "Genesis 2-3 Revisited." in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion* Edited by Carol Christ and Judith Plaskow; New York: Harper and Row, 1975.

Bal, M. "Sexuality, Sin and Sorrow: The Emergence of Female Character [A Reading of Genesis 2-3]," 317-338 in *The Female Body in Western Culture* Edited by Susan

Rubin Suleiman; Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Fiorenza, E.S. "Miriam-Leading the Dance: Charting the Field of Feminist Biblical Interpretation," 20-50 in *But she said: feminist practices of biblical interpretation*; Boston: Beacon Press, 1992.