

從女性主義看基督教離婚倫理¹

陳文珊
國立政治大學哲學碩士
本院兼任講師

引言

女性主義（feminism）肇端於18世紀末19世紀初婦女要求平等權、解放黑奴的社會運動，其重要目的之一在於系統性地批判文化、政治、經濟、宗教、法律的重重性別宰制，俾能讓婦女獲得實質的自決與解放。從倡導兩性教育、工作機會均等，家務計酬（domestic labour debate），到批判生物性母職（biological motherhood），解構傳統女性迷思，以及建構超越父權性別意識型態的論述，不可諱言，女性主義將是下個千禧年最波瀾壯闊的重要思潮之一。

受到西方女性主義的激勵，台灣婦女運動工作者亦企圖透過翻譯、出版、集會結社，爭取婦女參政保障名額，推動相關法令及政策的修訂等方式，來促進婦女權益。其間，有鑑於台灣民法親屬篇以男性中心思考出發，充斥諸多「父權優先」條款，婦女團體從1994年推動修法以來，便致力於刪除或修訂有違憲法保障男女平等原則之條文，特別在離婚法制的部分，更致力引進「破綻主義」及「別居制度」的設計，意圖扭轉現行民法有責主義下的弊端。在這樣一種女性自覺的氛圍下——「要顧全的到底應該是每個人追求脫離痛苦的權利，還是一味顧全這個以父為尊的家」²，《女人完全逃家手冊——離婚篇》日前由婦女新知基金會出版成冊，期盼能在獨尊夫／父的婚姻體制中，為女人打開一條拒絕婚姻／逃離婚姻的求生之路來。

然而，在台灣離婚對數從1951年的3,858對，節節攀升到1999年的49,003對新高的此刻³，上述婦女運動的諸多作為難免引起保守人士的群起攻訐，「台灣本無問題，都是這些女權份子愛鬧事，惹出來的」⁴。令人遺憾的是，連倡言愛、自由、平等與正義的教會，亦受到父權根深蒂固的影響，對於婦女離婚議題，不是進行積極抵制，便是採取消極不聞不問的態度，變相成為壓迫女性的宗教勢力。

不少牧長更好拿聖經經文「婚姻是神所配合的，人不可以分開」作擋箭牌，對離婚採取「三不政策」，不許，不涉入，不關心，「離婚既然是罪，牧師怎麼可以參與在其中？」「萬一信徒說是牧師勸我們離婚的，該怎麼辦？」⁵是以，當基督徒夫婦反目失和時，教會牧長們不是本著勸和不勸離的想法，要求婦女應當一味順服自己的丈夫，離棄驕傲、自高自大的罪，便是要求雙方持續不愉快的婚姻，卻沒有提供任何有效的輔導措施；就算在協談後發現復和無望，也寧可建議長期分居，不同意離婚；至於那些不顧一切離婚的信徒們，教會縱使不禁止領聖餐，也往往採取視而無睹的冷漠作法，完全不顧其離婚後所面臨的心理、經濟、社會、情感種種需要，形同對離異者施以二度懲戒。

¹ 本文曾發表於第四屆東亞婦女論壇，今修改刪訂之。

² 女人完全逃家編輯小組，《女人完全逃家手冊——離婚篇》，（台北：婦女新知，1997），頁3。

³ 參見內政部主計處統計，<http://www.moi.gov.tw/W3/stat/week/week05.htm>

⁴ 同註2，頁3。

⁵ 葉高芳，〈從牧會協談看離婚〉，《破鏡難圓？——從基督教信仰看離婚》，（台南：雅歌，1996），頁63。蔡元雲，〈教牧輔導之運用〉，《離婚與再婚——基督徒的觀點》，（香港：宣道，1994），頁234。

無獨有偶，相同的反制情況在國外教會界早就隱隱浮現。1958年英國神學家溫奈特（A. R. Winnett）便對英國離婚率的逐年攀升大不以為然，著書警告那「曾受託要堅持婚姻不可解消的基督教標準」的全球安立甘教會（Anglican churches），婚姻「作為社會秩序的基礎已經遭解體」，而「無過失離婚」立法正是促使他人犯姦淫的一項誘因⁶。美國基督徒婚姻輔導醫師韋約翰（John White）在1988年香港中國神學研究院所舉辦的「蘇恩佩文化倫理講座」中呼籲，教會要力挽離婚潮狂瀾，恢復傳統家庭價值，教導婦女放棄事業回歸家庭，要求男人重振其陽性（masculine）本色，女人展現其陰性（feminine）面貌⁷。

普世教會的保守態度，究其極源，實與傳統男性中心的聖經詮釋，及其社會、文化背後的父權意識型態，有著密不可分的关系。我們不得不要追問：到底性別、家庭或婚姻在父權社會及基督教神學中扮演什麼樣的角色？「二人成為一體」的婚姻是否必然意謂著「男尊女卑」、「男陽女陰」的婚姻型態？究竟「神所配合的人，人不可分開」的教訓是一項律法，還是一種理想？它是否普適於一切婚姻而毫無例外？當婚姻淪為致使婦女受苦的埃及地，禁止離婚的誡命豈真正與上帝心意相合？從這種律法主義式的解經所衍伸出的和事佬式教牧輔導，是否與女性真實的生命經驗相衝突？身為婦女解放運動的支持者，我們有責任依據婦女經驗解構傳統聖經詮釋，進而建構真正屬於「婦女出頭天」的基督教離婚倫理。

本 論

一、

離婚，並不是單純個人的抉擇，從社會學的觀點來看，它也是社會變遷、婚姻制度解體的一種表徵。故而，談離婚很難不涉及婚姻及家庭。雖然早在舊約中便有論及婚姻制度設立（創世記1章26-28節，及2章16、20節）及猶太社會離婚條例的相關記載（申命記24:1-4節），基督教會傳統論到離婚問題時，一直較多援引共觀福音書中耶穌禁止離婚的言論，和保羅在初代教會時期處理信徒與非信徒婚姻問題的教導，這些經文分別集中在：馬可福音10章1-12節，馬太福音5章27-28、31-32節，以及19章1-12節，路加福音16章16-18節，以及哥林多前書7章8-16節。

傳統基督教會受當時猶太或希羅文化父權社會的影響，支持父系家庭體制，強調異性戀、男主外而女主內婚姻的合法性，並兼採兩性相生相成（sexual dimorphism）的性別理論為依據，故在教會歷史上，曾先後因釋經方法的歧異，以及對現實婚姻的不同考量，產生三種關於離婚倫理的學說，即：分居觀（the separation view），婚姻無效觀（the annulment view），以及有限離婚再婚觀（the limited divorce remarriage view）⁸。

分居觀多為保守福音派教會所持，認為婚姻的約是不可能解除的，夫妻不能結束婚姻關係，也不能再婚，這原則不只適用於不貞的一方，同樣適用於無辜的一方。故而，分居是貌合神離夫妻唯一可行的選擇。這種詮釋的問題在於分居對婚姻的傷害並不小於離婚，並且沒有任何一條聖經經文支持永久性分居的作法。

有著濃厚天主教會色彩的婚姻無效觀，雖然同樣接受，婚姻誓約是人不可以解除的，但卻顧及婚姻締結現實的一面，承認有許多的婚姻是在違反當事人意願，或者出於暴力威脅，或出於欺騙等等不正當理由而遂行的，又為了正義的緣故，在堅持「上帝所配合的，人不可以分開」的同時，同意在現實上有些婚姻並不是有效的（valid）。無效的婚姻雖具有公開的婚姻儀式，但卻絕非「上帝所配合的」，因此嚴格來說，從來不曾存在過，是故，一經正式廢除其儀式的合法性後，男女雙方是可以各自嫁娶的。至

⁶ Winnett, A. R., *Divorce and Remarriage in anglicanism*, (London: Macmillan, 1985), pp.274-275.

⁷ 韋約翰，〈從心理角度看離婚與再婚〉，收入《離婚與再婚——基督徒的觀點》，頁223。

⁸ 電建華，〈從聖經看離婚與再婚〉，Ibid，頁39-51。

於哪些婚姻是無效的呢？早期是侷限在信徒與非信徒通婚，亂倫，以及訂婚或結婚後並無實質性關係的婚姻上，後來受到社會不幸福婚姻的挑戰，而逐漸擴及雙方或一方無能力肯認婚姻關係的婚姻上。

這種觀點把婚姻有效無效的關鍵放在雙方的肯認（consent）上，不僅欠缺聖經依據，同時還容易遭濫用變成救濟婚姻不幸福的「臨時條款」。既然只有基督徒的婚姻才是不可解消的，那麼只要結縭者宣稱他／她當時並沒有肯認「基督徒意義的婚姻」即可，也就是所謂的「排除不可解消婚姻的意願」（Intention to Exclude Indissolubility）。依此類推，我們便有可以有所謂的「排除持久婚姻的意願」（The Hypothetical Exclusion of Permanence），以及「排除婚姻忠貞的意願」（Intention to Exclude Fidelity）等等荒謬可笑的撤消條例⁹。再者，教會在決定「誰有能力肯認婚姻？」這件事上，顯然受到當時羅馬法律的影響遠大過聖經¹⁰。最後，有沒有遂行性行為，實不應當被視作婚姻有效無效的必要條件，夫妻間有沒有相互扶持的情誼，才是婚姻成立的必要條件，否則許多殘障者信守一生的婚姻便毫無正當性可言。總歸來說，教會的作法不僅欠缺聖經依據，同時還容易遭濫用，對婚姻制度的傷害遠勝過離婚法令。如果教會可以為了現實婚姻的考量作如此彈性的變動，沒有道理非得要禁絕離婚不可。

有限離婚再婚觀認為，聖經「原則上」是不同意離婚的，只允許在一方不貞，或信徒與非信徒結婚的情況下，有所例外。至於再婚，只有婚後改宗的信徒可以在非信徒的一方堅持離婚的情況下，有權再婚，此稱之為保羅特權（Paul privilege）；至於信徒間的結合，則沒有一致的看法，有一說是在一方不貞的情況下，無過失的一方得以再婚，過失的一方不得再婚；也有說法是主張無論如何，雙方都不可再婚。較諸上述二種說法，此說絕口不提有問題的婚姻撤銷，更不提以分居作為解決婚姻不幸福的方式，乍看之下似乎不大會引起「沒有聖經根據」之譏。但從另一個角度來看，其優點適足以是弊端，對於丈夫雖有毆妻惡習（或嗜賭成性，或精神虐待，或惡意遺棄，或婚姻強暴等等情事）卻未曾不忠的妻子來說，既不可以分居，又不可以選擇離婚，根本沒有任何解套方案可言，只有等著被打死或自殺方能獲得解脫。

在考慮了婦女在婚姻中的真實經歷之後，上述三種基督教有關離婚倫理的說法，其實都與現實人生產生極大的落差，都是建基在充滿性別歧視的性別分工理論、婚姻制度與家庭觀念上所做的神學詮釋，都意圖將聖經抽離其處境來理解，而過份拘泥於經文的字面意義，致有把新約經文詮釋成現今教會律例這種食古不化的作為。傳統男性神學豈真有足夠的經文依據，將耶穌所說的「神所配合的人，不可分開」詮釋成普遍的誡命或律法？過去教會法規的做法可以如法炮製到現今強調兩性平等的社會脈絡中嗎？以下我們將從新的聖經研究，教會歷史，以及婦女經驗來反省教會禁絕離婚的種種錯謬之處。

1. 從修正的觀點來重新閱讀經文

撇開再婚問題不談，根據新的聖經研究資料顯示，早期教會並不視耶穌的教導是禁令。晚近經文批判發現，不同抄本對耶穌離婚教訓有不同形式的記載，可見耶穌關於離婚的教導在聖經成文以前就在教會間引起爭議。馬太福音五章二十三節禁止再婚的部分並未出現在貝查抄本D及其它三個早期拉丁文的抄本中。在這些較早的抄本中，耶穌真正說的是「如果人為了不貞之外的其它理由休妻，他便是使她犯姦淫了」（If a man divorces his wife for any cause other than unchastity he involves her in adultery）。英文聖經及中文聖經翻譯本中的「誰娶她的便犯姦淫」（and whoever marries her commits adultery）等字眼並沒有出現這些較古老的抄本中¹¹。

⁹ Adrian Thatcher, "The Parting of the Ways", *Marriage after Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*, (England: Sheffield Academic Press, 1999), pp.281-2.

¹⁰ Adrian Thatcher, *Ibid*, p.256.

¹¹ Adrian Thatcher, "The Parting of the Ways", *Marriage after Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*, (England: Sheffield Academic Press, 1999), pp.256

再者，根據來源批判，馬可福音及路加福音都沒有出現馬太福音的例外情況。故而不少聖經註釋者認為，馬太福音的例外條款是馬太後來在編輯時參考了別的資料所附加上去的。果真如此，可以想見早期的基督徒對於主的教訓顯然有不同的理解。就算不是參考了不同資料，而是馬太在編輯時自個兒增添上去的，那麼至少也證實了一點，馬太並不將耶穌這番話視作是關於婚姻的律令，毫無妥協的餘地，反倒是視之為一種理想，並嘗試將其與現實窒礙難行的情境相結合，容許在特定情況下可以有例外的處置。

如果進一步嘗試從共觀福音的作者如何編輯耶穌關於離婚的經文的角度來看的話，我們更可以發現，雖說部分經文是用類似法律條文的形式呈現，福音書的作者並不認為耶穌意圖把這項教訓律法化、條文化。路加福音的作者將經文安插在一連串天國的比喻中，馬太福音的作者則把經文置放在福音與律法二相對比的脈絡中，其目的皆在突顯福音與律法的不同。既然我們不把看見婦女便動淫念當成教會的律例，把恨惡弟兄當成是殺人來譴責，為何我們把耶穌關於離婚的教導看成是不可違犯的誡命，禁止信徒離婚？

又即便在以故事方式呈現的賸餘兩處經文中，律法與福音對立的痕跡也可以透過敘事的細節看出端倪。在英文版本聖經中，馬可福音10章雖沒有清楚點明詢問者的身份，但卻記載這個故事發生猶太地區，耶穌「被問道，『人休妻合不合律法？』」（He was asked, 'Is it lawful for a man to divorce his wife'），顯見其意在突顯耶穌教訓與舊約律法兩不相容。至於馬太福音19章，問及耶穌關於離婚教導的是法利賽人，是猶太人的律法師，但從「人為了任何他喜歡的理由休妻合法嗎？」（Is it lawful for a man to divorce his wife for any cause he please?）這種問法，便可看出那是針對當時煞買（Shammai）與希列（Hillel）二學派於離婚的爭議而發的。在當時，示買派主張只可以在妻子不忠時離婚，而希勒派則允許丈夫可以根據任何理由來休妻。既然如此，這二段經文，便須從耶穌為了突顯猶太人甚或法利賽人的義並非上帝眼中的義的上下文來理解，而耶穌在這裡之所以把離婚等同於使人犯姦淫，便不能從字面意義來理解。聖經學者哈維（A. E. Harvey）認為，耶穌在這裡是有意用誇飾的手法來強調他的論點，而這種作法不僅早有猶太教師這樣使用過，甚至耶穌自己也經常這樣做，比如說：把恨惡弟兄等同於殺人¹²。由此可見，這些論及離婚的經文絕不能脫離文化處境來理解，更不宜從字面意義來詮釋，而忽略它事實上使用的是一種誇飾的隱喻修辭手法。

最後，我們若再將耶穌的教訓與保羅在哥林多書的教導相比較，可以看出其間的差異。耶穌在共觀福音書中並沒有把婚姻問題侷限在信徒間，他引用創世紀的敘述，顯見那是適用於一切人的婚姻上的，所以沒有道理信徒可以同非信徒離異。但是保羅在處理哥林多信徒所遭遇到的婚姻問題時，卻做了不同於耶穌的指示，同意那些在婚後改宗的信徒，可以在非信徒要求離婚的情況下，為了和睦的緣故，與非信徒離婚，顯見保羅也並未視耶穌的教訓為命令¹³。

綜上所述，我們可以得到一個相當可信的結論，即：連耶穌本人在內都並未意圖這些談話變成禁止離婚後再婚的律法，或是強迫婦女在身體與精神受威脅的情況下，仍舊維持既有的婚姻狀態。有意把耶穌在這裡的教導解釋成禁令的聖經詮釋，不能一致地解釋這件事：耶穌從未視自己是新律法的制訂者。故而，將耶穌的禁止離婚的教訓視作一個新的律法或誡命，頂多只是一種神學上的假說，而且是沒有足夠經文根據支持的假說。這個假說一直要到教會發展歷程中稍晚的時期才逐漸發展成形的。

2. 不可離婚教導在教會歷史中的意識型態糾葛

¹² Adrian Thatcher, *ibid.*, p.258.

¹³ Adrian Thatcher, *ibid.*, p.265

將耶穌的教訓發展成教會的禁令，認為婚姻是絕對不可解消的作法，要遲至第四世紀，基督教成為羅馬國教後，由早期教父耶柔米（Jerome）及奧古斯丁（Augustine）發展出來的。其關鍵在於當時的教會有意與政府一別苗頭，相信自己有權力制定自己的法律／律法，以有別於羅馬的法律。在人為的律例之上，教會要制定神聖的律例。而教會神聖律例的制裁力量，係藉由教會特權得以行使，即：開除教籍（excommunication），及苦修贖罪（penance）。

教會之所以對姦淫者施以逐出教會的嚴厲懲罰，一來視耶穌在共觀福音書中對離婚及再婚教導為婚姻行為相關懲誡的重要依據；二來亦受到教父奧古斯丁的影響。奧古斯丁在《論淫亂的婚姻》（On Adulterous Marriage）中談到，人若因通姦而依法離婚，之後再婚便是犯姦淫了，因為離婚並不能解消婚姻的束縛。根據這樣的說法，離婚不只是應當勸阻的行為，更是實際上不可能的事。奧古斯丁的信念隨後因婚姻的聖禮化，而地位更形穩固。至今天主教仍舊視婚姻為聖禮，認為婚姻一旦滿足三項要素：有效性（validity），完全性（consummation），以及神聖性（sacramentality），便不可解除。所謂有效性，指的是獲得雙方正式的認可，如果有一方因心理疾病或智能不足，不能充份地運用理性的話，或是在受脅迫情況下，或是誤認了對象，這個婚姻就不是有效的。所謂完全，則是指雙方成功地性行為的行使。至於神聖性，指的是婚姻作為七聖事之一。

但教會當時的作法，或許在當時的社會背景中能夠獲得支持，在制度上確有「加強了社會地位及同時保障女性安全與尊嚴」的作用——因為「女性本身受到父親或丈夫監護的制度已於第四世紀取消，而婚姻作為聖禮，它就同時要求一夫一妻制的理想，及婚前貞操及婚後不二的理想」¹⁴。然而，其實際保障婦女權益的成效如何，我們只消看看二百年後第六世紀查士丁尼（Justinian）法典又再次允許納妾，便可略知一二。

再者，教會為因應當時社會環境所提出的作法，卻未見得必然能適用於現今的世代。特別是在宗教改革之後，許多教派均先後出於教牧實際考量，放寬關於離婚及再婚的教導。是以連巴克萊都在《自由社會的倫理》一書中說，「毀壞婚姻的因素並不限於性關係的不貞上……當兩人發覺相處已不再可能時；如果他們已經請教過醫生、牧師、心理學家，或精神病理專家；如果他們也遵照一切指示去作，依然覺得無補於他們的婚姻生活時，……我相信離婚是基督徒愛的表現，因我不相信耶穌會堅持兩個貌合神離的人勉強維持一種沒有愛的生活關係。……我也不主張反對他們再婚甚至讓他們在教會中再婚，接受眾人的祝福。」¹⁵

3.從女性經驗出發來批判傳統不可離婚的教導

如果耶穌的教訓不應被當成新的律法，教會傳統的考量不能證成現今神學研究的圭臬，那麼我們又該如何用現今婦女的經驗來重新理解、詮釋耶穌的話呢？要回答這個問題，我們必須回到經文當時的猶太處境來思考。

不論是在馬太福音19章或馬可福音10章，經文均告訴我們，故事發生在猶太的境內，在這裡經文稍早敘過施洗約翰曾經因譴責希律與希羅底的離婚與再婚，而遭到監禁、斬首。馬太福音的敘述更清楚地點出，那些法利賽人是為了試探耶穌所以才提出這個問題。耶穌因此落在一個兩難的處境中，一方面必須在猶太律法，特別是煞買及希列派的爭論中採取立場，另一方面又必須小心避免落入法利賽人政治迫害的圈套中。

¹⁴ 王崇堯，〈基督教對離婚的看法〉，《破鏡難圓？——從基督信仰看離婚》，（台南：雅歌，1996）。

¹⁵ William Barclay，《自由社會的倫理》，（香港：基督教文藝出版社，1977），頁195、197。

更深一層來看，猶太當時有關於離婚的律法無疑是父權社會下的產物，只有男人可以休妻，女人是沒有休夫權的，丈夫娶妻後，「見她有什麼不合理的事，不喜悅她，就可以寫休書交在她手中，打發她離開夫家。婦人離開夫家之後，可以去嫁別人。」（申命記24章1-2節）因而無論是煞買派或希列派，對所謂「不合理的事」的解釋，都是從男性觀點來定義的。男人不可以允許妻子不忠，但妻子卻得要容忍他嫖妓、再娶，還得表現得寬容、大肚；男人可以為了小至煮壞了一餐飯，大至年老色衰來嫌棄妻子，妻子卻沒有權力厭惡先生脾氣壞、對她施以精神或肉體虐待。在兩性關係這麼不平等的情況下，妻子還忍辱負重，原因無它，遭離異／被休等同於喪失了社會地位及經濟支柱。被休的女兒得回到父家去，但既便是在父家，正所謂「嫁出去的女兒是潑出去的水」，身分地位也大不如前了。

耶穌如果要就律法來論律法，似乎難免於左支右絀的困境，也勢必得犧牲性別正義，因此他大膽地越過摩西律法，從創世記的記載著手，並且特意略過人犯罪墮落之後，男人將宰制女人的部分，直接回到上帝造男造女的理想來談，不再是二人，乃是合為一體（one flesh）。同時，他更倒打法利賽人一耙，指出摩西的律法是建立在他們心硬不義的基礎上的，其目的是要規範他們隨意休妻，而不是准他們休妻。耶穌的話明顯是在批評男性濫用父權社會的休妻特權，保障婦女免於因為遭休而被社會視作淫婦，或甚至在父家的強迫下進入另一段婚姻。

把休妻與犯姦淫等同，是要對那些以合法休妻自以為義的法利賽人當頭棒喝，要他們正視如何藉由合法方式對婦女人權加以漠視。正是因為衝擊如此之大，馬可福音記載，事後連門徒們對耶穌此番講論有所疑惑不解。倘若耶穌的重點在批判性別不正義，那麼他反對的應當是男人的任意休妻，在高舉兩性平等、雙方彼此真正契合的、沒有上男下女宰制關係的理想婚姻，而不是拒絕在婚姻中受凌虐、遭休辱的婦女再覓良緣！

可是傳統男性聖經詮釋卻不作如是想。其偽善與虛假在一件事上表露無遺，那就是慣於漠視婦女在家庭及婚姻中所承受的痛苦，認為婦女所受到的壓制並不像姦淫、信仰不同所造成的婚姻問題那麼嚴重。但問題在於，嚴重與不嚴重誰有權判斷？加諸於女性的婚姻暴力（domestic abuse）、婚姻強暴（marital rape）、惡意遺棄（desertion），人格貶低（belittlement）對女性心靈及精神上的折磨難道不比肉體犯姦淫更為深刻、嚴重？

如果我們接受離婚是一種過程，而非單一事件，認同Paul Bohannon（1970）對離婚六個層面的理解，感情上的離婚（emotional divorce），法律上的離婚（legal divorce），經濟上的離婚（economic divorce），撫育上的離婚（coparental divorce），社區的離婚（community divorce），精神上的離婚（psychic divorce）¹⁶，那麼我們必須承認絕大多數的夫妻已經是同床異夢，有名無實，在感情上離婚了，只不過擔心孤獨及社會壓力，為了對子女的義務，或對婚姻形式的遵守，而沒有斷然採取法律措施。為什麼我們卻沒有看到教會對過去或現今既存的這些情況大加撻伐，是因為這些既存現象比起離婚對聖經婚姻及家庭觀念的損害較輕？答案恐怕是否定的。

或者有人會辨稱，幸福與否並不是基督徒婚姻的最終目的，不可離婚卻是聖經白紙黑字記載的，因此即便婚姻不幸福，基督徒婦女也絕對不可以選擇出走。但聖經不可離婚的經文豈只能容許一種詮釋？就算只有一種，難道不需要考慮現今的文化處境已經與之前大不相同了嗎？傳統男性神學家喜批評女性主義者好任意解構聖經，殊不知解構聖經的是充滿性別歧視的傳統神學，而不是女性主義神學！在創世記的經文明明白白說「人要離開父母與妻子聯合」¹⁷，可是傳統神學卻能夠略過字意把其解釋成，「『離開』是一種心態的轉變，也帶來行動上的改變，至於是否仍與父母同住，則沒有一定的法則」，甚至擴

¹⁶ 彭懷真，《婚姻與家庭》，（台北：巨流，1998），頁129-135。

¹⁷ 婦女聖經詮釋認為這是早期猶太人社會為母系社會的證明之一。

大其施用對象，「婚姻是男女雙方『離開』各自的父母，向對方委身，彼此連合」¹⁸，從而運用這段經文來支持妻從夫而居的父權社會婚姻制度就是一項明證。

倘若不考慮新約時代處境與現今文化脈絡之間差異的釋經法可行的話，我們應該一視同仁地恢復奴隸制度、君主專政，因為聖經也曾說過作奴隸的要像事奉上主那樣事奉主人，凡在上掌權的都是神所立的。可是男性神學家別的不論，卻偏偏獨鍾離婚條例，顯見這根本是一種「正義不及於家門」的性別偏見在作祟。

也或者有人會主張，既然兩性都是出於自由意志結合的，故婦女必須為自己的行為承擔後果。但問題在於怎樣才算承擔後果？在什麼樣的社會性別角色分工下承擔後果？除非我們認為婚姻的選擇是永遠不可能錯誤的（這似乎與教會對於罪的理解大相逕庭），人生也永遠不會經歷重大性格或價值觀的改變（比如說，基督徒為了服事主的緣故，與不能同負一軛的妻子離婚），否則我們似乎無法禁絕離婚作為一種解決婚姻問題的可能方式（或許原則上不是最佳的，但亦是可允許的一種方式）。基督信仰崇尚的是愛的原則，而不是定罪的原則，我們從未認為基督不能寬恕人的罪，也從未要求人必須為他的罪付上一生的代價，永世不得翻身，為什麼我們總是要拿這個理由，來非難在婚姻中長期受折磨好不容易下定決心離異的婦女？

二、

二人成為一體，不應當是一個伴隨著社會儀式而完成的既定信仰事實，而應是一種異象，一個理想，一個我們在每日生活中不斷致力奮鬥去實現的目標。它應當是生命成長的歷程，而不是致命的幻覺。然而，傳統男性神學家慣用心靈而非身體來做神學，活在神學叢書的字裡行間，而非真實的生活世界，因此他們易於忽略性別歧視的文化脈絡，忽略婦女在婚姻生活中的確實感受，最終導致神學論述與婦女的真實經驗完全脫節。他們把神學當成男性的私用品，單為他們來服務，充滿了父權的意識型態。

當代女性主義崛起後，上述這種性別歧視開始受到嚴厲的批判，同時其背後所依憑的性別理論、家庭、婚姻觀更受到強烈地質疑。因之，女性主義神學家用真實經驗來做神學反省的素材，在文化的脈絡下從事聖經釋義的工作。她們關心當下婦女們所生活的世界；她們的聖經詮釋建立在婦女自己命名的經驗上；她們批判聖經乃至神學傳統中隱涵的性別主義，根據婦女自覺意識（the womanspirit rising consciousness）來檢測神學假定與論述，視婦女為信仰故事的中心而非邊緣¹⁹。

是以，在離婚議題上，基督徒婦女同意也不同意「婚姻是神的禮物，人不可分離」的男性神學觀點。一方面基督徒婦女樂見如伯納·庫克（Bernard Cooke）所描繪的神學遠景：基督徒之間的婚姻關係越深刻，兩個相愛的個體就越不可能加以分割，而他們的關係也就越來越能聖禮化（sacramentalize）神與人之間絕對不可分割的關係，這樣的關係在耶穌基督的死與復活上業已顯明出來了²⁰。

但另一方面，基督徒婦女也認真到這樣的理想從未真正實現過。總是女人而不是男人被要求要犧牲奉獻，要效法基督無私無我、忍耐寬容。在傳統神學中，婦女在婚姻、家庭中所扮演的角色必須完全依據男性個人及社會整體的需求來界定，婦女不再是自主自決的主體，其存在被異化成純為滿足男性需要的客體。整個婚姻乃至家庭制度的設立都是從男性利益為中心來考量的。連所謂人的本性，上帝的形象，都為性別主義所扭曲，當作聖經支持性別歧視的明證。

¹⁸ 陳若愚，〈聖經中的婚姻觀〉，《離婚與再婚——基督徒的觀點》，頁6。

¹⁹ 參見Musimbi Kanyoro, "Engendered Communal Theology: African Women's Contribution to Theology in The 21 Century" 這是她演講的草稿，筆者是於2000年7月24日赴英參加*Dreams For A New Millennium: Dancing a Be-dazzling Future*時，獲作者首肯得到這篇文章的草稿的。

²⁰ Cooke Bernard, "Indissolubility: Guiding Ideal or Existential Reality?", in Roberts (ed.), *Commitment to Partnership*, p.71.

故而身為基督徒女性主義者，我們必須用修正性的重讀來反省聖經經文，並且對由男性主導的傳統神學抱持著懷疑的態度。女性主義神學主張，婦女經驗則是挑戰聖經及教會傳統的重要憑據。因此，我們有必要深入女性主義對性別意識、家庭及婚姻的批判²¹，從而建構兩性平等的基督教離婚倫理。

1. 當代女性主義對父權性別角色的挑戰

在西方社會中，主張性別相輔相成說的翹楚，非盧梭莫屬，在其《愛彌兒》(Emile)一書中，他寫到「婦女的教育必須依據男性的需要來設計。娶悅他的眼目，贏得他的尊敬及愛，當他年幼時訓練他，當他成年後，照料他，勸誡他，撫慰他，使得他一生喜悅快樂，這些是女性無時無刻的責任，也是她年青時應當被教導的。」²² 聖經敘事及神學詮釋進一步為這種「本性天成」說賦加上神聖的特質，女人的天性是上帝創造時便定下的。男性神學家在詮釋創世神話及墮落神話時，往往一味地強調1) 女人是從男性出的，2) 女人是為男性受造的，3) 女人是由男人為其命名的，4) 女人是比男人先犯罪的，5) 女人註定要戀慕男人，從而推論女人的「天性」就是想要成為某個男人的妻子，受他管轄，並生育子嗣²³。

性別天成的說法，一來使得性行為的行使有其一定依循的常軌，所謂的順乎自然的作法，即：其動機必須是出於愛，其對象必須是異性，其行使的方式必須是能導致受孕的，凡不合於此的，通通是「把順性的用處，變為逆性的用處。」(羅馬書1章26節) 二來，反映出父權傳統對社會性別的分工，把好女人對比於壞女人，智慧的婦人對比於愚昧的婦人，崇尚男人心目中的賢婦典型——「一生使丈夫有益無損」，日復一日「甘心用手作工」、「不喫閒飯」，甚至「未到黎明就起來」、「她的燈終夜不滅」的神力女超人，俾便容讓她的丈夫去評議鄉里是非，「在城門口與本地的長老同坐，為眾人所認識。」(箴言31章12、18及23節)

明眼人一看便知，這樣的女人「天性」，說得好是美好婦女形象，稱讚她們是天生性情柔順，適於作體貼多情、周到慈愛的妻子／母親，說得不好聽，便是營構虛假的意識型態，讓女性淪為男性社會種種慾望實現的場域及工具，或為發洩性慾，或為繁衍後代，或為家務勞動作白工。自由主義女權先知沃斯頓克拉夫特(Mary Wollstonecraft)稱十八世紀符合這類期望的布爾喬亞婦女是「插羽族」(the feathered race)，像是一群籠中鳥般，為了換取丈夫所能提供的榮寵，歡悅乃至於權勢，以自身健康、自主及長才為代價。故而，她大力駁斥這種「性別天成」的神話，主張女性並不是「天生」敏於情而拙於思的，倘若異地而處，男性也是會變得相當「情緒化的」。

基進女性主義更進一步提出性(sex)與性別(gender)的區分，將男女生物性的不同，與社會文化所建構的兩性差異加以清楚地劃分。基進女性主義認為，壓迫女性的並非是女性的生物性本能，而是父權社會藉機利用生物性本能加以建構的女性社會性功能。兩性生理構造的不同，並不能決定性地影響其所扮演的社會角色，不論是在性別氣質上，或是在情慾的行使上，皆是如此。

最明顯的例證是人類學家瑪格麗特·米德(Margaret Mead)的相關研究。她在實地調查了三個原始社會——奧拉柏西(Arapesh)，孟都古摩(Mundugumor)，以及查姆布里(Tschambuli)，發現奧拉柏西人無論男女皆具有陰性特質，孟都古摩人則是兩性皆突顯陽性特質，至於查姆布里人卻是女人較具陽性特質，而男人較具陰性特質。這男女二性都可能發展成「陰陽同體」(androgynous)，既具陽性特質，也具有陰性特質，只是父權社會從小便限制女性只能發展其陰性特質，限制她們只可以玩芭比娃娃，不可以舞刀弄槍，講話要輕聲細語，而不可以聲如洪鐘，至於男性則反其道而行之。

²¹ 下文中所列各家觀點均引自Rosemarie Tong, 《女性主義思潮》, (台北:時報, 1999)。

²² <http://www.utm.edu/research/iep/f/femethic.htm>

²³ Robert D. Culver, 〈傳統觀點〉, 收入《女人與事奉——四種觀點》, (台北:華神, 1999)。

不僅是生物上的性不能必然導出其社會意涵的性別，更要緊的是，基進女性主義者指出，社會意涵的性別往往反過來界定、建構生物上的性該如何行使。一般認為，在性行為的行使上，男人天生愛侵略、善主導，而女性則是天生消極、被動的。基進女性主義者對此頗不以為然，認為這種性意識同樣父權建構出來的。是故凱薩琳·麥金儂（Catharine MacKinnon）強調，性之所在，亦即男性權力之所在（sexuality is the locus of male power），並批評這種說法是根據男性片面的觀點來定義女性性慾該如何行使，女性的性歡愉於是單單是為滿足男人征服快感而存在。這種性的天性發展到極致，便成為男性強暴女性的絕佳藉口，「都怪女人穿得太曝露，才會迫使男人在本性的驅使下不得不犯罪。」由此可見，性別天成一說的為害何其甚！

2. 女性主義對父權婚姻觀的挑戰

婚姻是在社群認可下男女有性關係的共居。依據兩性相生相成的天性觀念，傳統父權社會婚姻制度的建立，乃是企圖主導並規範女性而非男性的性行為，俾使性行為只能以特定方式，在婚姻關係中行使。任何脫逸於性道德常軌的性行為，皆被社會輿論批評作是淫蕩、亂倫、不道德。為此之故，社會不時便三令五申婦女貞潔的重要性，教導婦女把忠貞視作她的第二生命，其價值遠高過生命的延續，正所謂「餓死事小，失節事大」。甚而限制並剝奪女性享受性歡愉及自由行動的權力，發展出諸如女性纏足、陰蒂割除術等殘忍不仁的父權變態美學（patriarchal aesthetic perversion）。

聖經對於婚姻的看法同樣受到試圖對女性的性加以規範此一動機的制約。簡單來說，在舊約聖經禁止一妻多夫制，女性的婚外性行為往往被處以最為嚴重的刑罰——死刑，但男性不僅可以一夫多妻，其婚外性行為即便不是道德的，卻也是可以容忍的。淫亂（adultery）這個詞只被用來指稱與已婚婦女結合²⁴。根據申命記22章28-29節，年青未訂婚的女性一旦遭他人強暴，往往是以與強暴者結婚收場。如果一個訂了婚的女性遭強暴，不論她當時心理多麼驚恐，只要她沒有叫出來，那便意謂著她「同意」發生性行為，那麼這個年青的婦女便視同有婚外性行為，非得用石頭打死不可。

這些針對女性設下的重重性禁忌，明顯有著雙重標準，充滿了父權社會的色彩。在基督教會的歷史中，婚姻禁忌當中充滿性別歧視的差別待遇確曾多少獲得了一些修正，婚姻一般被視為是「雙方」作為平等獨立的個體，出於愛所許下的、終其一生的承諾，「不再是二人，而是成為一體了」。然而，這樣的修正表面上保障了兩性在婚姻關係中的平等地位，但事實上卻再次肯定了婚姻作為一種情感自然結合的神話，而忽略掉經濟因素無論是在個別或社會層面上都深深影響了婚姻關係及制度的建立。換言之，這種兩性抉擇與責任的分享同擔的說法，只不過是一種觀念層次的建構，由於它完全脫離了性別歧視的社會脈絡，以致於流於空談，甚至成為父權社會操控女性的「嗎啡」——虛假的意識型態。

馬克思主義女性主義指出，人類社會之所以邁向一夫一妻制的家庭，肇始於私有制及工業化的發展，物質生產逐漸由家庭轉移到公共工作場所，是為公領域與私領域劃分的起始。女性一來由生物機能的影響，二來男性勞工由於受到資本主義意識型態的影響，在爭取到「養家的工資」（family wages）之後，便以照顧家庭為由迫使女性逐漸退出就業競爭市場。既然在現實生活中，婦女的薪資普遍低於男性，就業市場空間不大，婦女在經濟上因而必須仰賴男性，婚姻常是以經濟因素為考量，而非以愛為依歸，套用恩格斯的話來說，為人妻與妓女的差別只在於，妓女是「按件計酬」，而為人妻是「就此讓渡」。男性從此則可以坐擁免費的性及無酬的家務勞動，女性自以為從此握有長期飯票，殊不知必須投入工作時數及條件不限，全年無休且永無止境的家務勞動行列。

²⁴ Tikva Frymer-Kensky, "Sex and Sexuality", *the Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday, 1992)

家務勞動對女性自我意識所造成的影響甚鉅，這點在存在主義女性主義者西蒙·波娃（Simone De Beauvoir）《第二性》（*The Second Sex*）相當生動地描繪，「幾乎沒有什麼工作比永遠重複的家務勞動更像西緒福斯（Sisyphus）所受的折磨了：乾淨的東西變髒，髒的東西又被搞乾淨，周而復始，日復一日。家庭主婦在原地踏步中消耗自己……她永遠不會感到在府取積極的善，寧可說是在與消極的惡做無休止的鬥爭」，「女人在家裡的工作並沒有給她帶來自主性，……女人不被允許做一些積極的工作，因而無法贏得做一個完整的人的資格。不論她可能受到怎樣的尊重，她終歸是附屬的、次要的、寄生的。」²⁵

就算不考慮家務勞動，經濟資源的分配往往也是相當不平等的，「有了共同的住址，家庭成員並不必然共享相同品質的生活。」²⁶ 雖說「養家的工資」不是以實際的勞動時數來計算的，而是以家庭基本所需來考量的，由於它是被直接交付男性，遂被視為是男性個人勞動的成果。男性既是維持家庭經濟的主力，其需要與慾望往往是優先滿足的，特別是在資源短缺的情況下，被視為「不事勞動」的婦女總是最先犧牲的。而要命的是，這一切婚姻關係中的不平等，總是被冠以為愛犧牲的名號。一旦婦女批評家庭內分工的不公義時，往往便被視為是自私自利，只想到自己未想到家人，欠缺為愛犧牲的精神。然而，只要求一半對另一半無條件捨己的「愛」究竟是怎樣的一種「愛」？

3. 女性主義對父權家庭觀的挑戰

家庭與婚姻這二個概念並不同，雖說家庭的組成往往是透過男女受認可的結合所組成，但家庭這個詞較多強調是藉由婚姻制度得以形成的親屬結構，這些親屬往往共同生活，彼此間有較為緊密的互動關係，是社會的基本構成單位。傳統社會多採父系大家庭制度，兒媳成婚後仍舊住在父家，三代同堂履見不鮮，作為大家長的父親通常在經濟及重大決策上享有絕對的主導權。家庭價值遠遠凌駕於個人之上，讀書是為了「光耀門楣」，婚姻要講求「門當戶對」，連夫妻行房都是為了「傳宗接代」，女權之蕩然無存自不在話下。

依據傳統的家庭觀念，婦女在家中的地位往往必須依從於男性之上，「在家從父，出嫁從夫，夫死從子」。婦女家庭地位的提昇往往視經濟功能而定——是否能藉由聯姻為父家增進社會奧援，是否能為夫家生育子嗣（女兒生再多都不算數），至於其個人最好沒有主見，無知無識，毋需與親朋交際往來，更別提私下有所花用，「無違夫子」，「無私蓄、無私取、無私與，必稟父母」（禮記內則篇）。即便連母職，也被父權加以個人化、特殊化，兒童的唯一照顧者是母親，而母親依據其「天性」理應完全無私無我，一星期七天，一天二十四小時隨傳隨到，還要能從襁抱提攜中獲得無比的快樂與安慰。

聖經對女性在家庭中的地位，以及母職的看法均與上述雷同，只不過更進一步賦予其宗教上的神聖意涵。傳統神學詮釋慣於強調，1）母職是天職，生育眾多遍滿全地是上帝起初造男造女的心意，故性行為必然導致生育（創世記1章28節），2）生育的苦楚來自於夏娃的犯罪（創世記2章16節），3）來自於母職的痛苦，能導致得救（提前2章15節）。

基進女性主義反對母職是天職的說法，安·歐克萊（Ann Oakley）認為，這種母職迷思包含三個不能成立的命題：「凡女性都想當母親」，「凡母親都需要子女」，以及「凡子女都需要母親」。事實證明，不是所有的女性都想當母親，女性的自我認同不必然一定要通過母職才能完全；許多母親在育兒的過程中均由於孤立無援，沒有社會機制的協助撫育，而產生產後憂鬱症，或甚至有虐兒或棄子女於不顧

²⁵ 西蒙·波娃，〈結了婚的女人〉，《第二性》，（台北：貓頭鷹，1999），頁425、429。

²⁶ Sue Faulker & Stevi Jackson, "Marriage and Motherhood", *Women's Studies: A Reader*, (Herfortfordshire: Harvester Hempstead, 1993)

的想法；小孩確實需要照顧者，但照顧者不一定非得是一個，可以是多個，又即便是一個，也不見得非得是生母不可。

「我記得在那些照顧孩子的日子裡，儘管自個兒睡已經非常少，但我仍得經常在夜晚起來替孩子蓋被，替孩子溫個奶瓶，帶孩子上廁所或在孩子做噩夢的時候安慰他莫要驚怕，要他安心再尋好眠，我也記得每次再回到床上的時候我總是睡意全消，心中盈滿了忿怒；我知道這麼一來第二天肯定又要報銷，我也知道孩子一定還會有更多的噩夢，更多的需要安慰——因為倦極之餘的我定會好沒來由地對孩子大發脾，把孩子給嚇壞了」，安竺·瑞奇（Andrienne Rich）根據她的親身經驗提出「為母經驗」（experience of mothering）與「母職體制」（institution of motherhood）的區分，或作「女性自作決定與誰生育及何時、何地、如何做母親」及「男性為女性做這些決定」的區分。

這項區分有助於我們辨視母親的精神壓力來自於父權體制所建構的母職機制，並不是婦女本身夠不夠格當母親的問題。父權社會的母職機制是自相矛盾的，它一方面期望母親不該有任何與家人無關的計劃，不該有任何私人朋友，不該出去工作，不能有片刻屬於自我的時間，但同時又認可這種期待與要求是非常人所能做到的，故而要不斷歌頌母親的偉大，試圖聖化母職。所以，就算有些女性想當母親，需要孩子，也不見得能夠或願意作父權體制建構下的「一百分媽媽」。

綜上所述，婦女所受到的宰制既是如此多重，根本無法感受到婚姻是上帝賜予的禮物，反成為「生命不能承受的重」。無怪乎在網路上一位婦女會寫下如此淒厲的控訴，「我們清楚的看見『家庭』在民法惡法的規範之下，已經成了一個吃『女人』不吐骨頭的黑洞；我們更悲哀的看見女人對『家庭』的執迷：我的先生會打我，但我為了孩子要忍耐；他好賭，但我可以改變他；他不回家不拿錢養家，我自己賺，希望他有一天會回心轉意……家庭是溫暖的，對！因為女人以自己的骨血為柴薪，燃出熊熊火光，這火還要恰到好處，使屋裡溫暖，但不會燒了屋子；可以熟食，但不會把食物烤焦；把野獸驅離，但又可以讓家人靠近取暖……家庭很溫暖，因為有女人在當家奴。」²⁷

台灣婦女在婚姻生活中所經歷到的事實是，婦女新知基金會自開辦「民法諮詢熱線」以來，平均每天接到十通以上的電話，一年統計下來便有數千通婦女在求助，在盼望有人能理解她們在婚姻中的痛苦²⁸；由台灣基督長老教會婦女事工委員會所發出的「台灣教會婦女經驗」問卷調查中，在家務分擔的部分，由婦女一肩挑起的佔26.65%，先生只是偶爾動手的有43.39%；孩子教育責任由婦女一人承擔的有20.31%，先生偶爾參與的仍舊有39.05%；認為自己在婚姻中默默忍受且替他禱告的婦女，更是高達87.23%²⁹。

台灣的教會一來受到基督教信仰傳統的影響，來台宣教的差會不是有著清教徒傳統的背景，便是來自信仰保守的教團，二來由於漢文化舊式封建倫理對家庭的強調，「夫為婦綱」，「夫有惡行不得去者，地無去天之義」，視家庭為社會超穩定結構之基石³⁰，故而堅決反對離婚，完全無視於不幸福婚姻對婦女造成的重大傷害，寧可為了維繫「有名無實」的婚姻，來犧牲婦女追求幸福、自我實現的人權。

著名家族治療醫生華特克（Whitaker）曾說，「不幸福的婚姻會讓溫柔善良的人成為滿是罪惡的魔鬼」，美國基督聯合教會或許便是有見於此，特地為離婚者舉行崇拜禮儀，「鼓勵雙方在上主和支持他們這決定的親友面前，肯定他們日後所共同承擔的責任，並彼此寬容、善意的對待，開展一段新的關係。」

²⁷ <http://www.awakening.org.tw/5-13htm>

²⁸ <http://www.awakening.org.tw/5-13htm>

²⁹ 黃伯和等著，《出頭半邊天——台灣婦女神學的出路》，（台南：雅歌，1998），頁111-120。

³⁰ 黃伯和，〈上帝所配合的，人不可拆開？——從基督信仰看離婚〉，《破鏡難圓？——從基督信仰看離婚》，（台南：雅歌，1996），頁81。

³¹ 美國聯合基督教會並不認為這種作法是在鼓勵離婚，或輕忽婚姻神聖性的理想，但卻基於其對現實婚姻的實際觀察與輔導經驗，勇敢介入離婚過程，讓離異後的男女能夠履行應有的義務，並幫助其子女渡過這段時期。

現在是台灣教會做抉擇的時候，是要成為不幸婦女心靈的知音、人生路上的幫扶者？還是繼續作父／夫婚姻及家庭制度的幫凶，容讓她們在暗夜中哭泣？如果教會仍舊相信，聖經仍舊能為現今患有「婚姻恐懼症」的婦女提供屬靈的指引，創世記對於婚姻的記載，仍舊是上帝為男女兩性所做的美好安排，它必須全盤檢討其長久以來刻板的性別理論、婚姻制度，以及家庭觀念，提供更為務實、富彈性、且符合性別正義的婚姻輔導及離婚倫理。

三、

對婚姻或家庭，基督徒婦女並不絕望。在兩性角色平等且具彈性的家庭中，婦女確實可能得享「這是我骨中骨、肉中肉」的愛情，領受到上帝所賜「人要離開父母與妻子連合，二人成為一體」的禮物，並從中獲得性靈的救贖。「你往那去，我也往那裡去，你在那裡住宿，我也在那裡住宿，你的國就是我的國，你的神就是我的神，你在那裡死，我也在那裡死，也葬在那裡，除非死能使你我相離」（路得記一章16-17節），沒有宰制與爭鬥這樣的婚姻或家庭豈不是真正能讓人初嘗天國滋味的所在？基督徒婦女呼籲女性主義者在對現實婚姻提出質疑的同時，並不需要全盤否定家庭、婚姻的價值。更何況，台灣長期飽受外來政權殖民的歷史經驗亦顯示，家庭往往是個人對抗不公義社會的重要奧援，而生死相許的婚姻更是促使政治受害者勇往直前、奮鬥不懈的救贖力量。

尤有甚者，家庭有其不可取代的價值存在，這個信念亦為其他對父權家庭制度攻擊熾烈的女性主義者所篤信。如同社群女性主義者所指出的，家庭是人類尚能發現若干溫情、安舒與慰藉的唯一所在。連批判家庭炮火最猛烈的馬克思主義開山祖師恩格斯（Friedrich Engels），都曾對家庭有如許美麗的憧憬：「然而，從灰燼中繼起的將會是什麼呢？此一問題當新的一代長成時自將會有答案：這新一代，男則從來不識『以錢（權）買色』為何物；女則除了真情真愛外，就再不以其他任何因素來作為獻身之際的考慮。當這些男女生兒育女，他們對子女的照顧將如今日一般人所認為應該的那樣：他們將親力親為，不假父母職於他人之手……且將依此以往，直到兒女長大成人。」³²

然而，在父權家庭制度徹底革新之日臨到前，台灣婦女還有很長的路要走，以「願你的旨意行在地上如同行在天上」自許的台灣教會，必須為實現性別正義的理想，而勇於進行自我批判，承擔下改造社會價值的責任。台灣本土的婦女神學在批判傳統神學、追求兩性平等價值之際，亦需要學習如何在婚姻理想與社會現實間找到平衡點。下文嘗試以無過失離婚條例為例，提出個人淺見，期望能收拋磚引玉之效。

在法律上，婚姻意指男女雙方透過既有的公開儀式所建立的家庭契約關係。按照中華民國民法親屬編，結婚的法律形式構成要件包含：1) 雙方舉行公開儀式，並且2) 有二人以上為證，3) 雙方應已成年，若未成年，男性必須滿18歲，女性必須滿16歲，且在爭得法定代理人的同意，始可結婚，4) 有特殊關係的雙方因為優生學或倫理的考量，也是不得結婚的，如：近親不得結婚，即直系血親及姻親等等，監護人與受監護人等等。

既便上述這些肯定婚姻在法律上有效的必要條件獲得滿足，在一些欠缺允份條件的情況下，婚姻仍可經由當事人訴請無效判決，諸如：在一方不能人道，當事人精神錯亂，或遭詐欺的情況下，夫妻均得

³¹ 禮文全文可參見香港《釋》第十二期，頁11-14。

³² Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, (New York: International Publishers, 1972), P.145.

以訴請結婚撤銷。雖說在傳統上，結婚撤銷被視作是離婚的手段之一，但結婚撤銷實際上並不同於離婚。離婚，是指在婚姻契約關係成立的情況下，夫妻雙方不願或不能持續下去；而結婚撤銷指的是，婚姻契約根本無法獲得法律認可的情況。

法律所認可的婚姻制度，一方面肯定婚姻是一種社會性的契約關係，必須是出自男女二人的意願，或至少沒有違反或欺騙當事人的意願下訂立的；另一方面也顯示，婚姻不只是二個人的事，婚姻制度的設立是有其優生考量、文化背景及社會現實因素摻雜在其中的。相應於此，在離婚法律的制定上，同樣必須以雙方當事人維繫婚姻的意願為重，其次才是相關的社會文化因素。

然而，目前台灣關於離婚法律的設計卻未盡理想。民法親屬篇關於離婚法制的部分包含二大類：兩願離婚，以及判決離婚。所謂兩願離婚，意謂著雙方自行協議離婚者。在這一方面，由於法律並沒有提供其它條件的限制，夫妻很容易在熱戰期，衝動斷了彼此轉寰的後路。是以台灣近年來協議離婚是判決離婚的四、五倍之多。所謂判決離婚指的是夫妻之任何一方有過失，或未能履行一定義務時的情況，這些情況包括：重婚，通姦，受另一半或另一半直系親屬虐待而不堪共同生活，惡意遺棄，意圖殺害，患有不治之惡疾，有重大不治之精神疾病，生死不明逾三年，犯罪遭徒刑。在一方離婚意願不確定的情況下，判決離婚的條例卻有失之過苛的嫌疑，致使對該方已經毫無感情或性格差異過大的另一方維持並履行婚姻關係。

另法務部新近針對民法親屬編條文所提出的修正草案中，仍維持有責主義之精神，並參酌歐美立法例引進破綻主義，為解決目前夫妻長期分居，但因現行離婚事由嚴格，導致有名無實婚姻久懸未決所衍生之社會問題，增定「夫妻不共同生活達五年以上在繼續狀態中者，得請求離婚」。但為免濫用產生不公平情事，法務部明定苛酷條款，對分居五年以上而請求離婚者，「法院認為離婚對於拒絕離婚之一方過於苛酷，或對於未成年子女顯有不利，或斟酌一切情事，認為有維持婚姻之必要時，得駁回離婚之請求。」而離婚之重大事由，因應現時社會狀況，修正草案將現行的與人通姦者等條文修正為，與配偶以外之人性交者、對他方為虐待或重大侮辱者，並將現行條文因犯罪而請求離婚的犯三年以上徒刑或因犯不名譽之罪被處徒刑者，改為因故意犯罪被處兩年以上徒刑而未受緩刑宣告者，他方得請求判決離婚³³。

鑑於在父權社會中，家庭與婚姻是夫／父遂行性別壓迫的重要場所，這種「有責主義」立法的精神，往往把婚姻不幸福的婦女逼進死角，是相當不人道的作法，也不符合基督教信仰精神。在新約中，耶穌確實講過離婚是罪，但他批判的重點是性別的不公義，是丈夫無故休妻，以致於讓妻子處於劣勢的處境中，而不負起照養的義務。他並無意把這項教導當成是法令，譴責一切的離婚，而是當作是人生值得追求的理想。在高舉上帝國婚姻的價值時，耶穌同時嘗試兼顧現實層面的問題。他承認有些人是無法守獨身的；他承認人都是會犯罪的，包括婚姻方面的罪，並不認為離婚比其他的罪更大；他承認在某些情況中，不離婚彼此憎恨折磨，或要置對方於死地，不是值得稱許的作法，因此他不認同舊約律法要打死犯姦淫婦女的條文，同意不可離婚的原則是有例外的。這項精神，多少也體現在保羅的教導中，所以他同意信徒在與非信徒離婚後，喪夫的寡婦，能守獨身便守獨身，不能守獨身，就應該再婚。

基督教神學在考慮離婚的倫理問題時，大可以把人比守律法更重要這樣的精神體現在現今的性別脈絡中，提醒教會考慮離婚問題時，必須視不同的處境來多方思考。可不可以離婚不應是現今基督教離婚倫理的焦點，鼓吹制訂更為嚴苛的離婚法律，更不是保障基督教婚姻價值的可行之途。重要的是，如何幫助有意離婚的婦女認清自我的價值與尊嚴，儘可能在家庭內爭取平等的待遇及自我實現，又在雙方真

³³ 有興趣閱讀法律方面的讀者可自行上網，參閱第三屆全國婦女國是會議的相關論文，林玉寶，〈結婚容易，離婚難〉；林雲虎，〈結婚容，離婚難——論嚴苛的列舉主義〉；鄭麗燕，〈有情有義的離婚制度——談分居制度的建立〉；紀冠伶，〈有情有義的離婚制度——談分居制度的建立〉；陳惠馨，〈讓離婚不再是一場不公平的戰爭〉；王如玄，〈離婚法制之我見〉；郭玲惠，〈解讀親屬篇的倫常觀〉，<http://taiwan.yam.org.tw/nwc/nwc3/papers/forum445.htm>

的差異過大時，與其鼓勵婦女死守一個鉗制自我的婚姻，倒不如幫助夫妻雙方好聚好散，不要彼此反目成仇，依法互相報復。

稟此精神，我們認為，社會或政府固有權利立法規範離婚，但其所制定的法律可否侵犯個人自決權利是值得深思的問題，將判決離婚的要件限定在上述幾項，排除法律介入在一方意願離婚而另一方不願離婚的情況，並不適切。要求不幸福的雙方終身分居，不得尋求再婚，基本上是殘忍也不必要的。

離婚法律的制訂應該建基在數項值得深省的事實上，1) 婚姻是會走到難以共同生活的地步的。2) 這些難以維持的婚姻沒有足夠法律上的理由禁止雙方離婚。換言之，不是所有夫妻雙方的關係都可以藉立法來強制，婚姻關係的維持在某種程度上必須是兩相情願的。3) 婚姻選擇不是絕不會犯錯的，只是必須以要求當事人以負責任的方式（如合力教養子女、對無能力工作的一方提供一定經濟上的援助）來承擔其錯誤選擇的後果。4) 婚姻失敗對社會有一定的影響，但絕不比貪污、殺人、詐欺種種違法犯紀的行為更為嚴重，所以無需判處重刑以敬儆有。5) 婚姻有其社會責任擔負的一面，也有非義務所能加以規範的、私人情感的一面，法律所能規範的只是其社會責任擔負的一面。離婚法律的設立，絕對不應成為一方轄制他方，遂行情感報復，致令其不得再婚的工具。

故而，台灣離婚法制草案的修訂，實應廢除協議離婚及判決離婚的劃分，一體採用歐美立法例中的「破綻主義」精神與「別居制度」的設計，並且根據性別正義的觀點，對分居期間及離婚後，子女監護權的歸屬及財產權分配等問題作出更為合理的規範。

四、結 論

基督信仰是超越於律法之上的，而非在律法以下的，然而，教會在考慮離問題時，卻總是誤以為可以用律法的手段，來達到上帝國的目標，總是想著要懲罰、威嚇來捍衛家庭價值、傳統倫常，卻從來沒有實際站在企求離異婦女的角度來思考不幸福婚姻對整個家庭及個人所帶來的巨大痛苦。以致於教會牧長在從事教牧關懷時，往往看重自身的名譽勝過看重人的需要，寧可選擇家庭戰爭也不願意和平離婚，急於定罪而吝於赦免。

然而，我們生活在離婚率如此之高的社會中，有這麼多的離婚男女包括基督徒在思索婚姻的神聖價值，嘗試了解自身離婚的悲劇，教會豈能對此既聾又啞？難道神學不是嘗試在解釋現今世界與上帝關係的嗎？難道耶穌基督用血建立教會是要我們大夥「關起門來成一統，不管春夏與秋冬」嗎？當教會用不可離婚的大帽子扣在受壓迫婦女的頭上時，應該要先自己反省反省，婚姻神聖的理想有沒有一天落實在父權社會過。

在譴責離婚是罪的同時，教會必須先認罪，為著過去參與在父權社會壓迫婦女來認罪，為著過去忽略漠視離異者的需要來認罪，重新檢討其神學方法，真正從台灣社會的性別現況來作神學。這樣，或許在面對下一個千禧年時，教會能夠真正成為台灣兩性復合的推手，重塑社會性別價值的領航者。

參考文獻

中文部分

黃伯和，《本土神學的倫理關懷》，（台南：教會公報，1999）

黃伯和等著，《出頭半邊天——台灣婦女神學的出路》，（台北：雅歌，1998）

黃伯和等著，《破鏡難圓——從基督教信仰看離婚》，（台北：雅歌，1996）

陳南州等人，《基督徒切身問題》，（台南：人光，1997）

- 鄒逸蘭等人，《尋：女性神學的台灣經驗》，（台北：光啟，1996）
- 香港婦女基督徒協會，《她的神學：港台婦女神學交流記實》，（香港：香港婦女基督徒協會，1996）
- 高天香等人，《台灣婦女做神學》，（台南：人光，1998）
- 陳若愚主編，《離婚與再婚》，（香港：中國神學研究院，1994）
- 楊克勤，〈女性神學對詮釋學的挑戰〉，《道風漢語神學期刊》，（香港：道風山，1995）
- Pamela Dickey Young 著，《基督教婦女神學方法論探索》，（台北：台灣基長老教會總會婦女事工委員會，1997）
- Letty M. Russell 編著，《釋放人的道：一本無性別歧視的釋經指南》，（台北：台灣基長老教會總會婦女事工委員會，1997）
- Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse 合編，《女人與事奉》，（台北：華神，1999）
- Wesley Ariarajah 著，《離經叛道：保羅婦女觀新解》，（台北：雅歌，1999）
- Musimbi R.A. Kanyoro & Wendy S. Robins 合編，《開發女性的權力——信仰與力量的故事》，（台北：台灣基長老教會總會婦女事工委員會，1996）
- Rosemarie Tong 著，《女性主義思潮》，（台北：時報，1999）
- Pamela Abbott & Claire Wallace，《女性主義觀點的社會學》，（台北：巨流，1997）

英文部分

- Adrain Thatcher, 〈The Parting of the Ways〉, *Marriage after Modernity*, (England: Sheffield Academic Press, 1999)
- Carolyn Osiek 〈The Feminist and The Bible: Hermeneutical Alternatives〉, in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. by Adela Yarbro Collins, California: Scholars Press, 1985)
- Katharine Doob Sakenfeld, 〈Feminist Uses of Biblical Materials〉, *Feminist Interpretation of the Bible*
- Monika Fander, 〈Historical-Critical Methods〉 in *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, ed. Elisabeth Schussler Fiorenza, (New York: Crossroad, 1993)
- Elizabeth Struthers Malbon and Janice Capel Anderson, 〈Literary-Critical Methods〉, in *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, ed. Elisabeth Schussler Fiorenza, (New York: Crossroad, 1993)
- Musimbi R. A. Kanyoro, 〈Engendered Communal Theology: African Women's Contribution to Theology in The 21 Century〉
- Mukti Barton, 〈The Skin of Miriam Became as White as Snow: The Bible, Western Feminism and Colour Politics〉