

# 約翰福音中的婦女

張略

## 引言

當我們要研究福音書所載耶穌對婦女的看法時，很自然地我們會將耶穌對待婦女的態度，與當時的人（特別是猶太教人士）對待婦女的態度作比較。過往不少學者都認為，在第一世紀時猶太婦女的地位是極之卑微的。學者們還不時引用拉比的話作為當時人對待婦女典型的態度，例如一個猶太男子每天應這樣感謝神：感謝神沒有造我為一個外邦人、沒有造我為一個婦人、沒有造我為一個粗鄙的人。<sup>1</sup> 婦女往往被描述為二等的人，只是男性的擁有物。但這種看法，晚近的學者多表懷疑。<sup>2</sup> 本文的目的，不是就耶穌與當時社會對待婦女的態度作全面的比較，雖然在釋經的過程中，局部的比較是難免的。我們嘗試根據約翰福音的描述，找出約翰福音書的作者如何處理在耶穌生平事蹟中婦女的角色。

<sup>1</sup> Babylonian Talmud Menahoth 43b.

<sup>2</sup> 有關這方面的討論，請參 R. S. Kraemer, "Bibliography: Women in the Religions of the Greco-Roman World," *Rel S Rev* 9 (1983): 127-139, 此文附有八三年之前評論有關這課題的書目；其他在這方面重要的討論，有 E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), pp.160-204; B. J. Broonen, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJS 36; Chico: Scholars Press, 1982); *idem.*, "Jewish Women's History in the Roman Period: A Task for Christian Theology," in *Christians among Jews and Gentiles*, ed. G. W. F. Nickelsburg with G. W. MacRae (Philadelphia: Fortress, 1986), pp.22-30; B. Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp.3-26。

## 甲·約翰福音的選材與婦女的角色

### 一·約翰福音中男女角色的記載

#### 約翰福音中佚名、女性角色的名字和男性角色的名字

學者Munro認為，福音書的作者所載男女角色的數目，並是否以佚名的方式記載這些角色，均反映出作者對男女的看法。剔除了家譜、當政者的名字、不分男女之組別、比喻中的角色及其他教訓的材料，他將福音書的史源作比較如下：<sup>3</sup>

在不同史源中出現的角色	有名字的			佚名的			總數		總和
	女	男	總數	女	男	總數	女	男	總數
馬可	5	25	30	8	16	24	13	41	54
"M"	1	3	4	0	1	1	1	4	5
"L"	8	12	20	4	8	12	12	20	32
馬太 - 路加 ("Q")	0	2	2	0	2	2	0	4	4
約翰	4	12	16	2	11	13	6	23	29

比較起來，馬可和約翰福音所載角色的總數中男女的比例是相近的，均約為四比一。但在馬可福音，有名字的角色中，婦女只佔六分之一，對比於約翰福音的四分之一。另一方面，在約翰福音中，男性佚名的比例是大大高於其他史源的。這極可能反映

<sup>3</sup> W. Munro, "Women Disciples in Mark?" *CBQ* 44 (1982): 226.

出約翰福音更注重婦女在耶穌的事奉中的角色，特別是以耶穌後期的事奉而言。<sup>4</sup> 至於作者多使用眾數的弟兄 (ἀδελφοί) 及門徒 (μαθηταί)，而較少使用「那十二位」(οἱ δώδεκα)，稱信徒為神的「兒女」(τεκνα) 而非神的「兒子」(υἱοί)，是否因為這些字彙更具涵括性 (inclusive)，<sup>5</sup> 則很難證實。

## 二· 約翰福音的結構與婦女的角色<sup>6</sup>

在我們開始研究婦女在約翰福音中的角色時，我們必須肯定這是約翰福音書所關注的，不然我們就好像K. Stendahl曾用的比方一樣：我們是在大象的黑影中尋找一隻害羞的小鳥。<sup>7</sup> 亦即是說，我們要找出，到底約翰福音的鋪排結構有否反映出作者／編修者對婦女角色的看法。

學者R. Laurentin指出，在約翰福音神蹟篇、受苦篇和復活篇的起首，婦女均佔有重要的角色：<sup>8</sup>

<sup>4</sup> B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (SNTSMS 51; Cambridge: CUP, 1984), p.123就是接受這種看法。

<sup>5</sup> 正如Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.323ff; T. K. Seim, "Roles of Women in the Gospel of John," in *Aspects on the Johannine Literature: Papers Presented at a Conference on Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala*, ed. L. Hartman and B. Olsson (Uppsala: CWK Gleerup Lund, 1987), p.58。

<sup>6</sup> 原文約翰福音七53-八11這段經文，幾乎可以確定原本不是在約翰福音之內的，可參B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*<sup>3</sup> (Stuttgart: UBS, 1975), pp.219-222。

<sup>7</sup> Seim, "Roles of Women," p.57引K. Stendahl的話。

<sup>8</sup> R. Laurentin, "Jesus and Women: An Underestimated Revolution," *Concilium* 133 (1980), pp.86f. ; 這點有不少學者亦留意到。K. Quast, *Reading the Gospel of John: An Introduction* (New York: Paulist, 1991), p.135; R. Kysar, *John: The Maverick Gospel*, rev. ed. (Louisville: Westminster/John Knox Press,

(1) 神蹟篇之始，耶穌的母親主動要求耶穌解決在婚筵中酒盡的難題（二4），促使耶穌所行的第一個神蹟發生（二11）；

(2) 受苦篇以兩件與婦女有關的事蹟作為開始。首先是拉撒路的兩位姊妹馬大和馬利亞促使耶穌將她們的兄弟從死裏復活。拉撒路從死裏復活，亦是耶穌自己會從死裏復活的先聲（十一20-32）。另一件事蹟是馬利亞象徵性地為耶穌的安葬而膏祂（十二7）；

(3) 最後是抹大拉的馬利亞在復活篇中的兩個片段的事蹟。第一位到達墳墓及看到復活主的就是她，並且是她促使門徒走到墳墓，還向門徒講說有關主已復活的事（廿1-10、11-18）。

耶穌是否在母親和馬大、馬利亞促使下才行神蹟呢？雖然這是富爭議的（容後在本文中討論），但Laurentin正確地指出，在約翰福音中，婦女的出現的確被放置在結構中關鍵的位置。他遺漏了的是，在受苦篇中，與耶穌所愛的門徒一起在十字架下見證基督被釘的，是四位婦女！因此我們可以指出，正如Seim所歸結說<sup>9</sup>：

婦女在一些帶有重要神學意義的場合中，是佔有極重分量的主角。不但如此，她們均表現出一種超卓的專一，以一種觸目的意圖和決斷去行事。

1976), pp.148-9; F. J. Moloney, *Woman in the New Testament* (Metro Manila: St. Paul Publications, 1984), p.111.

<sup>9</sup> Seim, "Roles of Women," p.57.

## 乙·約翰福音中的婦女

### 一·耶穌的母親

約翰福音二1-12<sup>10</sup>與十九6-27是彼此相扣的；<sup>11</sup>耶穌在二4向祂的母親說：「我的時候還沒有到」，這「時候」（ώρα）就是指耶穌被舉起來的時候，亦是祂得榮耀的時候（十二16、23），耶穌釘身十架就是屬於這得榮耀時候的一個重要時刻，另一個時刻是耶穌的復活。因此，耶穌的「時候」將這兩事躋連在一起，而耶穌的母親在這兩件事蹟中均扮演重要的角色。

#### （一）迦拿婚筵與耶穌之母（二1-12）

在這段經文中用了四次「耶穌／他的母親」，作者沒有直呼耶穌母親的名字「馬利亞」，雖然我們可以肯定地說，讀者是知道耶穌母親的名字的，因此這種表達方式有點奇怪。但這在新約中並非單獨見於約翰福音，亦可見於加拉太書四章四節和馬可福音三章卅一至卅五節（及其他平行經文），六章三節。不單如此，當耶穌的母親告訴耶穌婚筵之酒已盡（二3），耶穌回答時稱呼其母親為「婦人」（γυναίκα；二4，參十九26），更是令人困惑。但有幾方面卻是肯定的，首先這樣的稱呼並非不禮貌、不敬或缺乏關心的表現，在其他的福音書中亦曾記載耶穌以「婦人」稱呼一些婦女（太十五28；路十三12）。在約翰福音中，除了記載耶穌以「婦人」稱呼祂的母親之外，亦以此稱呼撒瑪利亞婦人

<sup>10</sup> 有關約二1-12與上文及第四章耶穌在迦拿所行的第二個神蹟的關係，請參拙作「約翰福音中神蹟與信心的關係」，《中國神學研究院期刊》期11（1991）：84。

<sup>11</sup> 不少學者均持這看法，如F. J. Moloney, *Belief in the Word: Reading John 1-4* (Minneapolis: Fortress, 1993), p.79。

(四21) 和抹大拉的馬利亞(廿13)，<sup>12</sup>均無貶抑的含意。但這樣稱呼自己的母親，在希伯來和希臘的社會中，都未有先例。<sup>13</sup>

耶穌稱呼祂的母親為「婦人」，有以下幾點是值得注意的：

(1) 耶穌以這種方式稱呼其母親和撒瑪利亞婦人並抹大拉的馬利亞，表明耶穌並不強調馬利亞身為祂母親這身分，<sup>14</sup>反而是將她與另外兩位婦女放在同一地位上，<sup>15</sup>但這並不等於低貶她作為耶穌的母親這身分；(2) 以上的理解，再加上作者沒有以馬利亞此名去稱呼耶穌的母親，似乎意味著作者意圖作某種象徵性的表達。<sup>16</sup>究竟象徵甚麼，則容後討論。

耶穌回覆祂母親的要求時，另一句令人困惑的話是：「我與你有甚麼相干呢？(Τι ἔμοι και σοι;)」這句閃族語法的話，在舊約七十士譯本中頗常見到(如：士十一12；代下卅五21；王上十七18)。這句話有兩種可能的含意，一是「我對你作了甚麼事，以致你如此待我呢？」這是在符類福音的經文中，污鬼向耶穌申訴而用到這句話時的意思。<sup>17</sup>另一種含意是那被人要求去作某事的人，為要表明自己不欲參與而這樣說。後者大概是這裏要表達的意思，<sup>18</sup>表明耶穌與向祂有所要求的母親在此事上的不相

<sup>12</sup> 另一處是八10，但因有經文鑑別問題，在此不計算為約翰福音中的經文。

<sup>13</sup> 參Brown, *The Gospel According to John*, 2 vols (AB 29; Garden City: Doubleday, 1966), 1:99; R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer and J. Reumann, *Mary in the New Testament* (Quezon: Claretian Publications, 1985), pp.188-9。

<sup>14</sup> Brown, *et al*, *Mary in the NT*, p.189.

<sup>15</sup> 參Fiorenza, *In Memory of Her*, p.327。

<sup>16</sup> R. J. Karris, *Jesus & the Marginalized in John's Gospel* (Zacchaeus Studies--New Testament; Collegeville: Liturgical Press, 1990), p.79.

<sup>17</sup> 太八29；可一24，五7；路四34，八28。

<sup>18</sup> Brown, *John*, p.99; Brown, *et al*, *Mary in the NT*, p.191.

關性。<sup>19</sup>耶穌要在這事上與其母親的要求保持距離，是因為「我的時候還沒有到。」<sup>20</sup>這「時候」是由父神所定的，正如耶穌行神蹟乃為作成父神的工作，<sup>21</sup>並非因為服從其母親的要求。<sup>22</sup>這說明了在耶穌的事奉中，耶穌與其母親的關係有了新的轉變，她在耶穌所作的事上是沒有任何權柄的，<sup>23</sup>在救贖的事上，只有父神才有最終的權柄，這是作為子的耶穌必須服從的。耶穌這樣說，顯出其母親不大理解這事。<sup>24</sup>祂是要表明行神蹟的主權在父神手上。但從祂的回應看來，祂並非完全拒絕其母親的要求，

<sup>19</sup> 除了上註外，亦參 B. Lindars, *John* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p.129。Schnackenburg, *The Gospel According to John*, 3 vols (ET; London: Burns & Oates, 1980—82), 1:328 認為是含有某種的冷漠。L. Morris, *The Gospel According to John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p.180 認為有某種的障礙。這些學者的理解是相似的。學者 C. H. Giblin ("Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St John's Portrayal of Jesus [John 2.1-11.; 4.46-54; 7.2-14; 11.1-44.]," *NTS* 26 [1980]: 203) 認為這是「同意去不同意，以致那表達不同意的一方表示出一種『不願參與』於對方獨特關注的關注。」持同樣見解者見 D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: IVP, 1991), pp.170-1。

<sup>20</sup> Giblin, "Suggestion and Action in John," p.203 正確地指出，「我的時候還沒有到」是耶穌表達其不同意的原委。

<sup>21</sup> 有關此點，請參拙作「約翰福音中神蹟與信心的關係」，頁 81 - 83。

<sup>22</sup> 因此，嚴格來說，我們不可以說耶穌母親的要求引發耶穌行這第一個神蹟。因此筆者不同意 Nortjé, "Role of Women," p.24 在這點的看法。見 Giblin, "Suggestion and Action in John," p.203。

<sup>23</sup> Morris, *John*, p.180; B. F. Westcott, *The Gospel According to Saint John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp.36f.; Schnackenburg, *John*, 1:329; Seim, "Roles of Women," p.60; Carson, *John*, p.171; J. R. Michaels, *John* (NIBC; Peabody: Hendrickson, 1989), pp.48-9 等。

<sup>24</sup> 嚴格來說「不理解」(not understanding) 和「誤解」(misunderstanding) 是有分別的，請參 D. A. Carson, "Understanding Misunderstanding in the Fourth Gospel," *TynBul* 33 (1982): 59-91。

最低限度這不是耶穌母親所理解的。<sup>25</sup> 耶穌的母親仍期待祂有所行動，因此她吩咐那些用人 (διακονοι) <sup>26</sup> 要聽從耶穌的吩咐 (ὁ τι αὐν λεγει)。她這反應，同樣反映出她對耶穌的信心，<sup>27</sup> 她相信耶穌所說的話 (λεγειν) 是最可靠、最適切和有效的；在約翰福音中，是耶穌的母親率先表示對耶穌的話語有信心。<sup>28</sup> 在約翰福音中，真正全備信心的特性是相信耶穌的話而看到神的啓示。<sup>29</sup>

這裏所得的結論，是與本文對「婦人」的解釋相符合的。耶穌對其母親的回答，未有低貶她作為母親的身分，而是表達出耶穌作為神的兒子，在要完成父神的旨意這事上，其肉身之母是沒

<sup>25</sup> K. Grayton, *The Gospel of John* (Narrative Commentaries; Philadelphia: Trinity Press International, 1990), p.31生動地指出: "But behind the NO, she hears a YES."

<sup>26</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, p.327認為這裏所用的 διακονοι 一字，在初期教會中是教會領袖的稱呼，因此這裏耶穌的母親說：「他告訴你們甚麼，你們就作甚麼」表明當時教會的領袖亦服從於一位婦女的命令。但這字在新約中只出現三次，只有其中一次腓一1是用在執事的身上。在約翰福音中，使用的字為 δουλος (「僕人」；十三16，十五20)，而非 διακονοι，因此她的論點是缺乏說服力的。

<sup>27</sup> Westcott, *John*, p.36; Kysar, *John*, p.11; F. J. Moloney, "From Cana to Cana (John 2:1-4:45) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith," in *Studia Biblica 1978 II: Papers on Gospels* (JSNTSS 2; Sheffield: University of Sheffield, 1980), pp.187ff.; *idem.*, *Belief in the Word*, p.28; Carson, *John*, p.173. Carson指出這裏耶穌初時拒絕對方的要求，但因為對方所呈顯的信心而以祂的方式去滿足那需要，亦見於四47-50，參十一21-44。但Moloney認為管筵席者為耶穌的母親都同樣是有信心的人，則值得懷疑，因為從管筵席者與新郎的談話中，可知他只看見神蹟的表面，曉得那酒是上好的美酒，但未因此而對耶穌有進一步的認識。參拙作「約翰福音中神蹟與信心的關係」，頁105-6註26。

<sup>28</sup> 詳參Moloney, *Belief in the Word*, p.84。

<sup>29</sup> 參拙作，「約翰福音中神蹟與信心的關係」，頁100。

有任何角色的。然而，她對耶穌之信，正是這卷福音書所期望門徒具備的（二11，廿31）。<sup>30</sup>

## （二）十架下的耶穌之母（十九25-27）

從表面來看，這裏是要表達母子之情——身為母親的一個婦女面對兒子的死亡時會有的表現，亦表達出耶穌在臨終前對母親的關心，將母親交託給祂所信賴的門徒。<sup>31</sup>

與迦拿婚宴那段相似之處，就是同樣沒有稱耶穌的母親為馬利亞。此外，這裏同時出現另一位令人困惑的人物「耶穌所愛的門徒」；就好像耶穌的母親一樣，經文未有公佈他的姓名，但他的真實姓名，應是讀者熟識的。<sup>32</sup>他因此應是一個真實的歷史人物，<sup>33</sup>但他的真正身分卻仍是一個爭論不休的問題。<sup>34</sup>他倆一起出現，亦似乎帶有象徵性的意義。

<sup>30</sup> Moloney, *Belief in the Word*, p.92更認為耶穌的母親在此是真正信心的榜樣。

<sup>31</sup> 這正是 S. J. Nortjé, "The Role of Women in the Fourth Gospel," *Neotestamentica* 20 (1986): 24 中所強調的。亦參 Carson, *John*, pp.617-8; Michaels, *John*, p.327。

<sup>32</sup> Brown, *et al. Mary in the NT*, p.212 n.468 注意到，這種佚名的稱呼亦見於昆蘭群體中那受尊崇的領袖「公義的教師」身上，但他的身分肯定是眾所周知的。

<sup>33</sup> 有關這人物的歷史性問題，請參 J. J. Günther, "The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve," *TZ* 37 (1981): 129-48; R. A. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBLDS 26; Missoula: Scholars Press, 1975), p.265; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciples: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (New York: Paulist, 1979), pp.31f。

<sup>34</sup> 有學者認為他是伯大尼的拉撒路（如 W. H. Brownlee, "Whence the Gospel According to John?" in *John and Qumran*, ed. J. H. Charlesworth [London:

在十九章廿五節，作者使用他的母親，表明耶穌與這婦人的關係，十九章廿六節則沒有使用任何所有格代名詞（possessive pronoun），在兩次用到「母親」這字時，均配以冠詞，而耶穌更以「婦人」（γυναίκα）稱呼她。十九章廿七節則將所有格代名詞轉為耶穌所愛的那門徒：「『你』的母親。」似乎作者是有意透過這描述的轉變，表達出一種關係的轉變，說明一種新的關係因著耶穌的死和復活將要出現（參廿七）；<sup>35</sup> 那母親與那門徒都成為新群體的成員，成員之間所當負起的責任，就好像家庭中親屬要負的一樣（參可三31-35；路八19-21）。而他們均有代表性的作用：他們在同一群體中共同鞏固從耶穌而來的啓示，他們是耶穌被釘十字架時忠實的見證人，<sup>36</sup> 亦是有信心追隨基督的門徒。<sup>37</sup> 這

Geoffrey Chapman, 1972], p.192; V. Eller, *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987]，亦有謂是使徒約翰（R. E. Brown, L. Morris, 和早期R. Schnackenburg），耶穌其中一位兄弟（Günther, "The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve," pp.129-48），長老約翰（M. Hengel, *The Johannine Question* [London: SCM, 1989]）或是一位不知名的門徒（後期的R. Schnackenburg）；這門徒與本福音書的寫成，肯定有非常密切的關係。至於Kysar, *John*, pp.153-4; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.323ff 認為約翰福音的作者可能是一位女性，則是毫無根據的臆測，不值得考慮。

<sup>35</sup> R. Bauckham, "The Beloved Disciple as Ideal Author," *JSNT* 49 (1993): 33; 及Carson, *John*, p.618. Lindars, *John*, pp.579-60; Michaels, *John*, p.327指出，這種新的關係，就是那建基於耶穌對他們的愛而產生出來的，身為僕人他們彼此服侍的愛（十三14、34）。

<sup>36</sup> R. E. Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel," *Theological Studies* 36 (1975): 688-699, reprinted in his book *The Community of the Beloved Disciples: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (New York: Paulist, 1979) pp.196-7; Brown, et al, *Mary in the NT*, pp.213-4; R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983), p.134; Fiorenza, *In Memory of Her*, p.331; Kysar, *John*, p.150; Seim, "Roles of Women," p.65; Karris, *Jesus and the Marginalized*, pp.80-1; R. F. Collins, *These Things have been Written: Studies in the Fourth Gospel* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 2; Louvain: Peeters Press /

樣看來，信心是人得以成為這新家庭成員的關鍵（參一12），血統關係卻不是。<sup>38</sup> 因此，這裏絕對不能支持不少羅馬天主教的人士所認為的，馬利亞在教會中領導的角色。

有關耶穌之母的象徵性的解釋，<sup>39</sup> 有不少不同的看法。有認為耶穌的母親代表猶太教、<sup>40</sup> 猶太化基督教，<sup>41</sup> 新的夏娃，<sup>42</sup> 新

Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp.32-3; Witherington III., *Women in the Ministry of Jesus*, p.95; *idem.*, *Women and the Genesis of Christianity*, pp.91, 233.

<sup>37</sup> Brown, *et al*, *Mary in the NT*, pp.213-4; Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University Press, 1988) p.175; Scholar, "Women," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (Leicester: IVP, 1992), p.885。有關耶穌所愛的門徒是理想門徒的典範，見如Hengel, *The Johannine Question*, pp.78, 125。

<sup>38</sup> Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, p.97; E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London: Faber and Faber, 1954), p.530就指出，耶穌的母親和耶穌所愛的那門徒成了教會合一的象徵，亦反映出教會成員之間應有密切的愛的關係。

<sup>39</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), p.133則完全否定這裏有象徵意義的解釋。

<sup>40</sup> R. H. Strachan, *The Fourth Gospel: Its Significance and Environment* (London: SCM, 1941), p.319.

<sup>41</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trans. G. R. Beasley-Murray *et al* (Philadelphia: Westminster, 1971), p.673。而「耶穌所愛的那門徒」則被視為希利尼化基督教之代表。十九25-27是要表明外邦基督教要尊重猶太基督教，而猶太基督教則要承認外邦基督教。新近的支持者，有Grayston, *John*, p.162。

<sup>42</sup> 參如Brown, *et al*, *Mary in the NT*, p.190。這種解釋將「婦人」一字看為是根據於舊約，即創二23和三20，耶穌之母被看為是眾生之母；亦將「婦人」看為與啓十二5、17的婦人有關，因此馬利亞在救贖的計劃中，是佔有一個重要的角色。但這解釋忽視了「婦人」一字在約翰福音其他地方的用法，而且將太多經文以外的含意帶進解釋之中。

約的教會（賽六十六7-8，錫安的女子）。<sup>43</sup>但這些解釋均超出了這兩段經文所表達的，傾向於把經文「靈意化」，因此均不值得考慮。<sup>44</sup>

## 小結

在第二章，耶穌之母的確顯出不大了解耶穌的使命，但她所呈顯的信心卻是可以肯定的；第十九章亦顯示出她與其他人同作耶穌釘十架忠心的見證人。她因著信（不是因為她是耶穌的母親）而成為新約神子民群體的成員。

## 二·撒瑪利亞婦人（四4-42）

### 撒瑪利亞婦人與其他角色之對比

有不少學者認為，約翰福音第三章所載的尼哥底母與第四章的撒瑪利亞婦人之間，作者是刻意地將兩者作比較。<sup>45</sup>下文介紹一些可能存在的比較。尼哥底母是猶太人的教師，而撒瑪利亞婦

<sup>43</sup> Laurentin, "Jesus and Women," pp. 87f.; Brown, *John*, 1:109; A. Feuillet, *Johannine Studies*, trans. T. E. Crane (Staten Island: Alba House, 1964), pp.285-288; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 134則有保留地接受這種象徵性的解釋。

<sup>44</sup> 特別參Seim, "Roles of Women," pp.59-60的討論。亦見Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p.428; E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London: Faber & Faber Ltd., 1948) pp.187-8。

<sup>45</sup> 多位學者注意到撒瑪利亞婦人與尼哥底母的比較：Moloney, "From Cana to Cana," pp.196-201; A.Y. Collins, "New Testament Perspectives: The Gospel of John," *JSOT* 22 (1982): 52; M. M. Pazdan, "Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship," *BTB* 17 (1987): 145-148; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p.136; S.M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: Harper San Francisco, 1991), pp.187, 188; Kysar, *John*, p.150。

人則只是一位卑微的婦人；他有良好的傳統和背景，但這婦人的身世可悲；尼哥底母曾看過耶穌行神蹟，這婦人則從來未有。更重要的對比是尼氏在晚間來找耶穌，他未能認識耶穌的真正身分，但這婦人是在午正遇見耶穌，她卒能認識耶穌獨特的身分，更成了耶穌有力的見證人；尼氏似乎仍是活在黑暗之中。尼哥底母身為猶太人的教師，理應比這撒瑪利亞婦人對神的話語更認識，但結果卻剛剛相反，尼氏並未有完全的信心，<sup>46</sup> 反而是這撒瑪利亞婦人不只自己相信，還使不少人因她的見證而相信耶穌是救世主。<sup>47</sup> 這亦顯示出因神蹟而信與因耶穌的話語而信兩者的對比。<sup>48</sup> 雖然他們都經歷過誤解的階段，只從表面地理解耶穌所說的話，但撒瑪利亞婦人卒能衝破懷疑，體認耶穌是那位賜她活水的基督。尼氏在宗教和社會地位上與撒瑪利亞婦人懸殊，這並未對尼氏的相信格外有利，反而可能成為他相信的障礙，叫他不敢公開承認相信耶穌；反過來說，宗教、民族和社會地位並未對這撒瑪利亞婦人的相信格外不利。

撒瑪利亞婦人的相信，不只可與尼哥底母成為對比，亦可與那些在聖殿中求耶穌行神蹟的猶太人作對比；她並未有求神蹟。另外耶穌的門徒看見耶穌與撒瑪利亞婦人說話，雖然驚奇，可是他們中未有人敢問耶穌甚麼，這與撒瑪利亞婦人的好問亦成對比。<sup>49</sup> 還有，撒瑪利亞婦人比那些往買食物的門徒更明白耶穌的

<sup>46</sup> 有關尼哥底母因缺乏理解，而未能全然的相信，請參M. de Jonge, "Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel," *BJRL* 53 (1971): 337-359; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pp.134-6。

<sup>47</sup> de Jonge, "Nicodemus," p.359指出這表明神施恩的重要性。

<sup>48</sup> Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity*, p.70.

<sup>49</sup> Pazdan, "Nicodemus and the Samaritan Woman," p.148.

心意，她向她的同鄉作見證表明在她身上體現莊稼已經熟了的真意。<sup>50</sup>

### 耶穌與撒瑪利亞婦人<sup>51</sup>

她是首位在約翰福音中所載，在社會中——特別是在一個以男性為主的文化之中——屬於邊緣的人。<sup>52</sup>若根據符類福音的分

<sup>50</sup> 參 Bligh, "Jesus in Samaria," p.330; Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*, p.61。

<sup>51</sup> 有不少學者注意到這裏是一幕「典型的景象」(type-scene)，如 Bligh, "Jesus in Samaria," p.332; P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1985), pp.101-3; C. M. Carmichael, "Marriage and the Samaritan Woman," *NTS* 26 (1980): 335-346; Schneiders, *Revelatory Text*, p.187, 並 J. D. M. Derrett, "The Samaritan Woman's Purity (4:4-52) *EvQ* 60 (1988): 292。有關「典型的景象」作為一種重複的文學技巧，可參 R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), pp.96ff.; 舊約中與約翰福音第四章相似的「典型景象」，有創廿四1-67，廿九1-30；出二15-22。Alter稱這些為「訂親的故事」(betrothal stories)，參 *ibid*, pp.52-58。Schneiders, *The Revelatory Text*, p.187更認為耶穌在此是真正的新郎，這主題已見於第二章的迦拿婚筵 (Carson, *John*, pp.172-3亦認為這象徵是可能的)，並且被施洗約翰指為是真正的新郎 (三27-30)。Derrett, "Samaritan Woman's Purity," p.292則認為這裏說明耶穌是彌賽亞，這段經文中所提及的水、莊稼、收割等，均是與婚姻後的繁衍有關的。接受訂親解釋的人士，有用以支持象徵性解釋這看法，認為撒瑪利亞婦人只是撒瑪利亞人的象徵，表明耶穌作為新郎接受他們成為神子民的一部分，因為祂是「救世主」(四42)，參 Schneiders, *The Revelatory Text*, pp.190f.，有關這象徵性的解釋，容後討論。但 J. Painter, "Quest Stories in John 1-4," *JSNT* 41 (1991): 61-2正確地指出，我們不能忽視約翰福音第四章這裏的敘述，與那些「訂親的故事」之間的分別，前者更基本的題旨可能是接待人，而非訂親。因此我們的見解是，舊約的這些「典型景象」有可能影響這裏的敘述，但未有足夠證據支持這裏實在是另一個「典型景象」或「訂親故事」。參 Moloney, *Belief in the Word*, pp.138-9 c. n.29。另一可能是門徒誤解這景象為「典型景象」，而事實上不然。

<sup>52</sup> 特別參 Karris, *Jesus and the Marginalized*；有多位學者亦注意到這方面，如 Kysar, *John*, p.151, L. McK. Bridges, "John 4:5-42," *Int* 48 (1994): 173; J.

類，她應與罪人、稅吏、妓女並列。當時的猶太人與撒瑪利亞人是不相往來的（οὐ συγχρασθαι，四9），原因極可能是猶太人視撒瑪利亞人為「不潔」（四9），當然這是指宗教禮儀上的不潔。<sup>53</sup> 因此四章七至九節三次稱呼這婦人為「撒瑪利亞婦人」，強調她作為撒瑪利亞人的身分，耶穌身為猶太人理應不會使用她的東西，當然亦包括她用來盛水的水罐子（四28）。<sup>54</sup> 另一方面，第一世紀中葉法利賽人的規例，表明所有撒瑪利亞女子從嬰兒時開始已是行經的，這帶有鄙視為不孕之意。<sup>55</sup> 從這角度去看，撒瑪利亞婦人與符類福音所載那患血漏的婦人（太九20-23；可五25-

Schubert, "Formula for Friendship: The Woman at the Well," *The Bible Today* 32 (1994): 89; Michaels, *John*, p.69 則視這婦人是屬於「受欺壓的一群」（oppressed group）。

<sup>53</sup> 有關此點，詳參D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: Athlone, 1956), pp.373ff.; Olsson, *Structure and Meaning*, pp.154-5; J. D. M. Derrett, "The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)," *EvQ* 60 (1988): 295-6; L. F. Massey, *Women and the New Testament: An Analysis of Scripture in Light of New Testament Era Culture* (Jefferson: McFarland & Co., 1989), p.14; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* <sup>2</sup>(London: SPCK, 1978), p.232 則認為這並非只是針對撒瑪利亞人，這是猶太人一般對外邦人所存猜疑的態度。

<sup>54</sup> 因此Daube認為 συγχρασθαι 不應如一般字典認為作「不相往來」，而應作「不共同使用」，指不會共用器皿。參上註。但這解釋亦備受質疑，特別是這裏並沒有註明所用的器具是甚麼。贊成應作「不相往來」解的，見 BAGD: 775; Schnackenburg, *John*, 1:425; Lindars, *John*, p.181; Beasley-Murray, *John*, p.58 n.f.。

<sup>55</sup> Brown, *John*, 1:170; Derrett, "The Samaritan Woman's Impurity," p.295 ; 並Bridges, "John 4:5-42," p.173 。

34；參太十五21-28；可七24-30）有相似的地方。<sup>56</sup> 不單如此，這婦人現時的丈夫不是她正式的丈夫，這種情況同樣被視為不潔。但耶穌卻樂意與這位被認為是不潔淨的人往來。雖然撒瑪利亞婦人是因耶穌身為猶太人竟問她拿水喝而感到驚奇，但門徒並非因耶穌與一個撒瑪利亞人談話而感覺驚訝，他們詫異是因為祂與一位婦人（*γυναικος*，無冠詞）說話（四27）。這可能反映出當時拉比對男人在公眾場合與女人談話的顧忌。<sup>57</sup> 所以我們可以歸結說，耶穌在此所面對的障礙，不只是民族上的，亦同時涉及撒瑪利亞婦人在當時社會中的女性身分。<sup>58</sup>

耶穌針對這婦人的需要，與她對談。她既曾有五個丈夫，必已年紀不輕。可能五個丈夫均比她早逝，在她晚年時，她放棄了合法的婚姻而與一男人同居。<sup>59</sup> 在當時以男性為中心的社會裏，這婦人其實是一個受害者，因為在當時只有男性可以休妻，而女

<sup>56</sup> 學者往往將耶穌對待患血漏婦人的態度，與祂對待希利尼婦人的態度並列。J. C. Anderson, "Matthew: Gender and Reading," *Semeia* 28 (1983): 14；亦參J. J. Schmitt, "Women in Mark's Gospel: An Early Christian View of Woman's Role," *The Bible Today* 19 (1981): 231，指出這些婦女均是以信心回應耶穌的榜樣；E. S. Malbon, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark," *Semeia* 28 (1983): 36-7。

<sup>57</sup> 根據當時拉比的教訓，男性不應在公眾場合與婦女談話，尤其是被認為是罪人的婦女。

<sup>58</sup> 有學者認為，這是表明在作者寫這福音書的時候，有關撒瑪利亞人可否成為新的以色列群體的成員這問題，經已得到完滿解決。但有關婦女在群體中的角色，則仍在爭議之中，特別是她們在宣教中所扮演的角色。參Schneiders, *The Revelatory Text*, p.192。

<sup>59</sup> 於六十年後某巴比倫拉比認為，結婚超過三次，是不可接受的，但根據舊約律法，則沒有次數的規定（參Brown, *John*, 1:171; Barrett, *John*, 235; Grayston, *John*, 42; Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity*, p.71）。Barrett, *John*, p.235認為她有五個丈夫，可能是指她曾有過五個合法的丈夫，但可能相繼死去或分離，她現在的丈夫並非合法的。另一可能，是根據摩西的律法，她現在的丈夫是合法的，但根據基督徒的標準則不然。

性是沒有這種權利的，因此她可能是因為某種原因，先後遭五個丈夫休棄。<sup>60</sup> 這樣，她曾有五個丈夫，這事實可以表示她的淫亂，<sup>61</sup> 但亦可以表達她曾受到的欺壓。<sup>62</sup> 這婦人欲迴避耶穌指出的她生命中這現實（參四19），是可以理解的，因為她這些遭遇，可能帶給她不少的歉疚和創傷。耶穌只是指出她所面對的人生的困境，要她請丈夫來（四16）；<sup>63</sup> 耶穌接受她所說的是實話（四17：「你說沒有丈夫，是不錯的。」）<sup>64</sup> 而沒有嚴苛的斥責，反映出這段對話的重點不在於這女子的道德問題，<sup>65</sup> 而是顯出耶穌具有超凡的知識，能洞悉這撒瑪利亞婦人的情況，從而使她更進一步的認識耶穌。這可見於她向其他人作的見證：「他將我素來所行的一切事，都給我說出來了。」（四39）

撒瑪利亞婦人對耶穌的認識，在討論的過程中愈發的加增，這可從她對耶穌的稱呼見到。她初時帶著鄙視態度稱呼耶穌為「猶太人」（四9），亦表達她的不信任和懷疑；進而稱她為「主」（κυριε，四11、15、19）、「先知」（四19）和「基督」（25-26、29），耶穌亦向她啓示自己為「我就是他」（ἐγώ εἰμι，四26；參八58）。<sup>66</sup> 這自我的啓示，是這卷福音書的核心

<sup>60</sup> Bridges, "John 4:5-42," p.174認為不只這婦人需要救贖，她所身處的社會都需要救贖。

<sup>61</sup> 如Brown, John, 1:171。

<sup>62</sup> Nortjé, "The Role of Women," p.25; Seim, "Roles of Women," p.68; Bridges, "John 4:5-42," p.174.

<sup>63</sup> Nortjé, "The Role of Women," p.25認為耶穌著她叫丈夫來，是為以後她叫人來信耶穌立下伏筆，但這說法似乎是按己意強解經文。

<sup>64</sup> Bultmann, *John*, p.180; Barrett, *John*, p.197同時指出，作者是表明耶穌有超自然的鑑知能力。

<sup>65</sup> Seim, "Roles of Women," p.68認為重點是要顯示，耶穌作為先知，能對撒瑪利亞婦人的情況有超凡的知識。

<sup>66</sup> 這是在約翰福音中第一次神學性地使用此片語。

主題，耶穌將自己彰顯給世人。在這對話中，另一個重要的主題是以聖靈和真理的敬拜，取代在山上或在耶路撒冷的敬拜，這種新時代的敬拜，正是要消除種族及不同社會群體之間的隔閡。耶穌與她談論「神學」，<sup>67</sup> 神的恩典同樣臨到這婦女身上，使她明白神的啓示。正如先前曾題及的，她對耶穌的理解的進展，實過於身為男性的尼哥底母。

作者為何將撒瑪利亞婦人留下水罐子這細節記述下來，歷來學者對此有不同的理解：有認為是她因受不住門徒冷眼睥睨而忘記了水罐；有認為這是象徵性地表達她將過去破碎的關係、自貶的心靈、被看為是社會的渣滓等的生活一一放下，因為她已嚐到活水的滋味，要過新的生活；亦有認為這是她生命的轉捩點，她重拾面對群眾的勇氣，並且成為盛載活水的器皿，將活水帶給有需要的人。<sup>68</sup> 亦有認為這是象徵性地表達對舊有猶太人所守的禮儀的否定；<sup>69</sup> 或她已忘記了她到井打水這目的，<sup>70</sup> 或她認為自己很快會與其他人一起回來。<sup>71</sup> 最可能的解釋，是這「水罐子」不能盛載耶穌所說的活水，因此她將之留下來。<sup>72</sup> 另一可能的含意是她已得到了活水，因此不「再渴」，所以可放下水罐。<sup>73</sup> 就好

<sup>67</sup> Schneiders, *The Revelatory Text*, p.190就指出她將撒瑪利亞神學中重要的課題均提出來與耶穌討論。

<sup>68</sup> 參Bridges, "John 4:5-42," p.176。

<sup>69</sup> F. F. Bruce, *The Gospel of John* (London: Pickering & Inglis Ltd., 1983), p.112.

<sup>70</sup> Seim, "Roles of Women," p.69.

<sup>71</sup> Beasley-Murray, *John*, p.63.

<sup>72</sup> Brown, *John*, 1:173.

<sup>73</sup> R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel: A Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1956), p.125.

像符類福音中蒙呼召的門徒一樣，他們均放下他們的一切，為要跟隨基督。<sup>74</sup>

正如約翰福音首章裏門徒將耶穌介紹予他人，<sup>75</sup> 撒瑪利亞婦人亦同樣將耶穌介紹予撒瑪利亞人，反映出這婦人的角色就如門徒一樣。她呼籲其他人「來看」（四29），這正是耶穌曾呼籲門徒的（一39）；<sup>76</sup> 而其他人的確因她的見證而相信（四39、42，十七20）。<sup>77</sup> 這些人相信，是因為這婦人所說的見證（*δια του λογον της γυναικος*，四39），雖然後來這些相信的人補充說，是因他們親自聽見了（四42）。可能是因為對比起耶穌來說，所有見證均有不及之處；<sup>78</sup> 這並非否定這撒瑪利亞婦人作為見證人的角

<sup>74</sup> Seim, "Roles of Women," p.69; Schneiders, *The Revelatory Text*, p.192.

<sup>75</sup> 門徒的角色是將別人領到耶穌跟前，叫他們都相信，參Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel*, pp.115-116。

<sup>76</sup> Brown, "Roles of Women," p.691; S. M. Schneiders, "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church," *BTB* 12 (1982): 40; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.138, 328-9; Seim, "The Role of Women," p.69; Schneiders, *The Revelatory Text*, p.193.

<sup>77</sup> Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*, p.61. 有關在猶太人眼中撒瑪利亞人是否有效的見證人，請參R. G. Maccini, "A Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in Light of the Samaritan Context," *JSNT* 53 (1994): 45-6; 而婦女一般可否成為有效的見證人，則仍是一個爭論不休的問題。在猶太拉比的文獻中，婦女是不可在民事的案件中作為見證人的(*Mishnah*, *rosh Hashanah* 1.8; *Shebu'oh* 30a)。這說明為何在使徒行傳和哥林多前書第十五章三節起，均指出男性的使徒是復活的見證人，而未有記載婦女，因為在當時的社會來說，這些婦女的見證，仍是受制於男性的驗證。因此婦女的見證並非自足的 (Pryor, "Jesus and Women," p.17)。所以有學者認為，馬大的見證是法庭上不接受的 (E. A. Harvey, *Jesus on Trial* [London: SPCK, 1976], p.45)。有關這方面的研究，甚為複雜，但我們必須分清，在法庭上的見證與一般的見證是有分別的；一個相當有力的看法，可參Maccini, "The Women at the Well," pp.36-7。

<sup>78</sup> Brown, "The Role of Women," p.691.