

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

身份與想像：多重話語中的郭佩蘭后殖民婦女神學 [Identity and Imagination: Kwok Pui-lan's Asian Postcolonial Feminist Theology in Multiple Discourses (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	ZHU, Xiaohong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-21 09:29:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164542

身份與想象：多重話語中的郭佩蘭後殖民 婦女神學¹

朱曉紅

復旦大學哲學學院副教授

復旦大學哲學博士

任教於美國麻省劍橋市聖公會神學院（Episcopal Divinity School）的郭佩蘭（Kwok Pui-lan）博士，是著名的亞洲神學家，她所宣導的後殖民婦女神學自成一家，在西方學界頗有影響。有鑒於中國學界對她思想頗為陌生，本文嘗試從身份認同的角度，對其思想進行介紹。本文認為，以郭佩蘭代表的亞洲後殖民婦女神學充滿着張力，在亞洲神學、後殖民理論、女性主義等多重話語中表述自身。亞洲神學是一種地域化的基督教神學，它的誕生和上世紀各民族國家地區的獨立鬥爭和民主進程息息相關，它在參與各民主國家的社會、政治、經濟和文化的發展中謀求自己的生存空間，因此，亞洲神學的民族主義訴求非常強烈。後殖民理論是一種帶有鮮明的政治性和文化批判色彩的學術思潮，也是資本全球化影響的結果，²它基於歐洲殖民和

1. 本文寫作獲得二〇〇八年度教育部課人文社會科學研究規劃基金（編號 08JA730002）專案和二〇〇九上海「浦江人才」專案資助。特別感謝賴品超教授在寫作期間提供的參考文獻以及其後詳實的修改意見。

2. 德里克（Arif Dirlik）就力圖表明，後殖民主義批評是隨着全球資本主義的出現而產生的，參見〈後殖民的輝光：全球資本主義時代的第三世界批評〉，載施山譯，《外國文學》（1）1997，見「學術論文網」

各種新殖民的事實，分析殖民在文化中的表現，揭露文化帝國主義的權力支配和霸權，對各種普遍性話語進行批評。而女性主義批評則以追求男女平等為最終使命，對女性在政治、經濟、文化、思想、認知、觀念等方面的不平等狀況進行批評，主張女性地位是衡量文明程度的尺度。這三重話語之間並不是天然融合為一體的，女性主義和後殖民批評／亞洲神學在訴求上有時甚至彼此衝突，後殖民批評對亞洲神學的所暗含的東方主義也有諸多批評。

在後殖民理論的重要文本薩義德 (Edward W. Said) 的《東方學》 (*Orientalism*) 中，關於「西／東方」如何借助「東／西方」這個他者進行想象，建立身份認同是最重要主題之一；女性主義批評理論非常關注女性自身的身份問題，對性別的不同定位導致了各種女性主義學派的分裂；亞洲神學更是一種亞洲基督教神學家尋求身份認同的努力。因此，本文將以身份認同為線索，介紹郭佩蘭和各種文化理論的關係、與亞洲神學和其他女性神學之間的差異，在比較中展示亞洲後殖民婦女神學的理論和方法特色，辨析郭佩蘭對亞洲婦女身份認同的獨特角度，揭示這三重語言之間的衝突性和含混性。全文分四個部分。第一，郭佩蘭的神學對各種彼此衝突的文化理論（主要後殖民批評、女性主義）的批判和借鑒；第二，討論不同話語中的「亞洲」和「亞洲女性」，考察各種理論對構建亞洲女性神學主體和亞洲女性身份的貢獻；第三，討論郭佩蘭所提出的建構身份認同的三種想象（歷史、對話和離散的想象）方法，結合想象方法在《聖經》中的應用，考察亞洲基督教婦女「混雜」和「在間性」的自我身份的構成過程。最

後，本文從兩個方面探討後殖民婦女神學和漢語神學之間的關聯。

一、後殖民和女性主義批評的結合

後殖民批評是郭佩蘭神學借鑒的主要文化理論。上世紀九〇年代以來，在《聖經》研究和世界宗教研究方面出現不少後殖民批評的著作，不過，後殖民批評方法在神學界卻並沒有得到更深入的應用。³郭佩蘭是最先利用後殖民批評方法來審視神學和文化帝國主義關係的神學家之一，她的諸多論文和其後出版的《後殖民想象和婦女神學》(*Postcolonial Imagination & Feminist Theology*) 通過縝密的論述，將後殖民理論和神學結合起來，規定了後殖民神學的基本任務和基調。

女性神學是和女性主義理論是同步發展的，後殖民和女性主義的最終結合為郭佩蘭的亞洲後殖民婦女神學提供了主要分析工具。

七〇年代的女性主義者和第一代歐美女性神學家，被人稱為自由派女性主義（神學家），她們試圖尋求某種對女性不平等地位的宏大解釋理論，簡單地採用性別二元論，將父權制看做是壓制女性的最大的敵人，她們在神學上有一些針鋒相對的主張，比如她們說，女性的罪不是驕傲、不順服或者自我中心，因為那是擁有比女性更多權力的男性神學家對人的一般詮釋，相反，女性的罪是缺乏責任、被動或者缺乏自我。郭佩蘭認為，這種神學反思建立

3. 郭佩蘭很尖銳地指出，這可能是因為神學家們受到蒙蔽，「即便是那些美國的激進神學家：女性主義者，自由派，少數族群的神學家們……這些最早使用女性主義、階級和種族主義批評的，也沒有在自己的理論框架中對神學和這種帝國主義的同謀過程有足夠的揭露」。見Kwok Pui-lan,《後殖民想象和婦女神學》(*Postcolonial Imagination & Feminist Theology*; Louisville: John Knox, 2005)，頁7。

在白人女性經驗的基礎之上，將白人女性經驗普遍化，沒有看到黑人和其他族裔女性所肩負的那種養家糊口的社會責任，也沒有看到隱藏在複雜多重關係後的其他形式的性別壓迫。

有鑒於對自由派女性主義的普遍化語言的抵制，女性主義在七〇年代末之後出現了不少強調差異性的話語體系，對女性主體的探討就進入了新階段，身份政治成為重要論題，這些不同的話語也直接體現在女性神學中，形成了不同的婦女神學，較有代表性的有四種。第一種為黑人婦女神學，它強調黑人女性的多重壓迫的特定性，正是這種階級、種族和性別的差異，構成了女性的多重身份。第二種話語是後現代女性神學，它秉承後結構主義者對啟蒙理性的質疑，反對女性經驗普遍化，主張沒有所謂的自然生理性別，強調社會構成對性別身份的意義。第三種是西方少數族裔（包括亞裔和西班牙／拉美）女性神學，它強調主體的多重身份，強調自我的流動性和雜合性，強調文化／種族間性和地域間性，它反對非此即彼的思維方式，擁抱文化的多樣性，反抗文化、語言和經濟的不公正。第四種是酷兒理論（Queer Theory）影響下的女性神學。酷兒理論是上世紀九〇年代流行起來的理論，它和後現代女性主義一樣批判傳統性別觀念，也批判二元對立的性別觀念，它還對傳統男權文化和異性戀霸權模式進行解構，強調性別是可變的，不連續的。⁴

作為美國少數族裔的一份子，郭佩蘭本能地擁抱黑人

4. 酷兒理論的提出者為巴特勒（Judith Butler），《性別煩惱》（*Gender Trouble*, 1990）為其成名作。酷兒影響下的神學代表人物有《性和教會》（*Sex and the Church*）的作者魯迪（Kathy Rudy），《不體面的神學》（*Indecent Theology*）、《酷兒上帝》（*The Queer God*）等著作的作者奧爾索斯－里德斯（Marcella Althaus-Reids, 1952-2009）。

女性主義話語，⁵而她對後現代和酷兒理論則有批評和改造。郭佩蘭認為，後現代主義女性神學如喬普（Rebecca Chopp）等人對那些宏大敘事和啟蒙價值——自由派女性神學基礎的批判是切中要害的，但卻沒有指出並批判這些思想產生的那種動因：將西方經驗普遍化的殖民動機。⁶因此，她們仍有本質化的色彩。對於酷兒理論，郭佩蘭認為，就它解構二元對立的性別觀念來看，它對婦女神學的發展起了推動作用，但是它建構的主體仍是中產階級白人，因此，她提出「性別再酷兒化」（requeering sexuality）的說法，即如酷兒理論那樣在傳統關係以外探討將性別平等、性別政治的問題，並要將它和全球政治經濟體制和殖民、新殖民力量的維持結合起來。⁷

郭佩蘭的後殖民婦女神學的方法自身仍然有很多張力，因為女性主義和後殖民理論並不是天然結合在一起的。法農（Frantz Fanon）很早就指出女性主義和反殖民的民族主義、女性解放與文化解放訴求之間的緊張關係，⁸確實，亞洲神學的歷史就可以為此斷言作證，亞洲基督教神學以反

-
5. 她說，「黑人婦女和其他少數族裔的婦女的鬥爭不能和第三世界的婦女的鬥爭隔離開來」，參見Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁 21。
 6. 郭佩蘭指出：「後現代對現代主義者所理解的自我、理性和語言的批評，並沒有審查那些對現代意識具有塑造意義的思想家，諸如洛克、休謨和康德等人種族偏見。啟蒙運動的最大嘲諷就是關於人類自由、平等和尊嚴的信念，都被用來為奴隸制和殖民主義辯護。啟蒙思想家創造了諸多指涉某個種族和文化團體的詞彙，比如『異國情調』、『東方』以及更特定的『黑奴』、『印度』、『猶太人』等詞彙，這些人群被看做低人一等的人，或者是需要理性的人去引導的蒙昧的靈魂。」參見Kwok Pui-lan, 〈作為跨文化論述的婦女神學〉（Feminist theology as intercultural discourse），見Susan F. Parsons 編，《劍橋女性神學指南》（*The Cambridge Companion to Feminist Theology*; Cambridge: Cambridge University Press, 2002），頁 30。
 7. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁 137。
 8. 法農分析了「帶面紗的阿爾及利亞婦女」背後的殖民／反殖民的政治訴求：殖民主義者企圖通過揭開阿爾及利亞婦女的面紗來解構阿爾及利亞社會，而民族主義者則把面紗當作本土民族性的標誌，因此，女性主義對父權制度的批判就成為瓦解阿爾及利亞民族革命同盟的帝國主義戰略，那些聽信西方女權主義者的蠱惑的阿爾及利亞婦女則成了自己民族的敗類與叛徒。也就是說，後殖民批評和女性主義的目標不同，甚至還會彼此抵牾。

帝反殖民為目標，亞洲基督教婦女也置身在這個偉大的民族解放的使命中，將反帝反殖民的民族解放的目標要置於婦女解放的目標之上，導致亞洲神學的婦女意識先天不足。⁹

女性主義批評和後殖民批評理論的結合與北美的黑人婦女運動以及內部的少數族裔的女性批評有關，她們從內部殖民¹⁰和新東方主義¹¹的角度批評以往女性主義者的盲點和話語霸權，提出一種後殖民的婦女主義的反抗方法和策略。面對這種解決方法，中國的世俗女性主義者（李銀河）和基督教女性主義者（黃慧貞），都採取類似的批評立場，認為應該堅持將女性問題始終放在首位，性別平等是首要目標。¹²郭佩蘭的角度則稍有不同，她與黑人婦女主義者、少數族裔的女性主義者們走得更近，而且，從後文的論述中，我們還可以看到，她對亞洲神學家的民族主義立場充滿了同情和認可。

二、後殖民神學批評中的「亞洲」和「亞洲女性」

如前所述，女性主義和女性神學的發展是和對「女性」

-
9. 韓國朴李善愛曾呼籲說，第三世界的婦女必須跟她們的男人一樣把民族解放放在首位，而將婦女問題放在次位。參見黃慧貞，〈導言：女性主義神學在亞洲〉，載黃慧貞主編，《亞洲女性主義神學》（香港：基督教文藝出版社，2008），頁xi-xii。
 10. 指在西方國家中，也存在着諸如性別壓迫和種族壓迫之間的情形，東方主義不僅出現在殖民國家，也內體現在宗主國內部。如黑人女作家沃克（Alice Walker）和胡克斯（Bell Hooks）的理論所揭示的。
 11. 印度裔的思想家莫漢蒂（Chandra Talpade Mohanty）、斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）等生活在西方女性主義者，則從後殖民的角度對以往女性主義者進行批評，認為西方女性主義所假設的「第三世界婦女」以及對「差異性」的強調本身就帶有新東方主義的色彩，隱含着要為這些第三世界婦女提供解放道路的特權。
 12. 黃慧貞在自己的文章中採用「女性主義神學」的說法就表明了自己的態度。她宣稱這是一種「立場的取捨，是有意強調與女性主義的連續性，特別是其中堅持以婦女自身權益、多元經驗和聲音為中心的思考及認同」（黃慧貞，〈導言：女性主義神學在亞洲〉，頁vii）。李銀河也說，「第三世界女性主義和黑人女性主義的觀點和立場會導致人們將性別歧視放在次要的位置……而使性別不平等的問題進一步邊緣化。總之，既然是女性主義的抗爭，首要的目標還是爭取兩性之間的平等關係，而不應該把男女平等的問題放在次要的位置上」（李銀河，《女性主義》〔濟南：山東人民出版社，2005〕，頁92）。

自身性別身份的理解的深入分不開，上世紀八〇年代，人們開始質疑歐美女性主義者們的理論中的「女性」，認為那是以白人中產階級的女性經驗來統攝一切女性經驗的產物，是個值得反省的普遍化的概念。對於亞洲神學中的「亞洲」／「亞洲性」和「亞洲女性」，亞洲神學界在九〇年代也開始反省，認為那是一個在西方本位和優越感的構造下出現的概念，薩義德對東方學的批評在此同樣有效。郭佩蘭參與了這種反省，並指出亞洲女性身份的主要特徵就是其「雜交性」（hybridity）和地域間性（interstitial）。¹³

薩義德在《東方學》中指出，東方並非純粹是一個自然的地理概念，而是掌握知識話語優勢權的西方人的一種思想體系的建構，通過將東方、亞洲異化為消極的他者，西方人建立起自己的歷史主體身份。¹⁴郭佩蘭在多篇著述中提醒這種東方主義的實質，特別以「亞太」概念的形成來例證過這種東方學的批評方法。¹⁵郭佩蘭還從進一步從現代性理論角度來說明如何克服東方主義的問題，¹⁶主要從全球化的第三

-
13. 間質性，就是地域之間，或者拒絕地域性，突出那種「既……又」的特點。參見Kwok，〈作為跨文化論述的婦女神學〉，頁 32。
 14. 參見薩義德著，王宇根譯，《東方學》（北京：三聯書店，2009），頁 6-7、8、10、142。
 15. 因為亞太地區的經濟發展速度很快，亞洲四小龍奇蹟成為其他發展中地區的樣板，但也有極端落後的區域，因此，亞太地區就可以作為一個非常意味的論述「亞洲」的例子。參見Kwok Pui-lan，〈變化中的亞洲：應許和呼號〉（*Changing Asia: Promise and Crises*），載《亞洲婦女神學導論》（*Introducing Asian Feminist Theology*; Cleveland, OH: Pilgrim, 2001），頁 12-24；〈垂釣亞太：跨民族主義和婦女神學〉（*Fishing the Asia Pacific, Transnationalism and Feminist Theology*），載R. N. Brock等主編，《未列入菜單：亞洲和北美亞裔婦女宗教和神學》（*Off The Menu: Asian and Asian North American Women's Religion & Theology*; Louisville: Westminster John Knox, 2007），頁 5-6；以及〈政治神學，第三世界婦女的聲音〉（*Political Theology, Voices of Women from the Third World*），載氏著，《後殖民想象和婦女神學》，頁 150-154。
 16. 現代性理論認為，全球化有三波不同的表現。第一波是殖民，歐洲文明的對外征服，是「野性」被馴服、土著被「文明教化」的過程。第二波是二戰後，第三世界的話語由殖民轉化為現代性，按照生產力和國民生產總值、科技進步的標準，將第三世界看作發展中國家，認為西方的民主、先進科技和經濟模式等都是解決第三世界問題的方案，「發展理論」代替了文明教化。第三階段就是冷戰之後的自由資本主義，這是一次經濟的全球化，市場經濟將資本主義普遍化，集權擴散。參見Kwok，〈作為跨文化論述的婦女神學〉，頁 34，以及德里克，〈全球化、現代性與中國〉，載《讀書》340（2007年7

階段，即資本全球化來論述「亞洲」和「亞洲婦女」的特性。她指出，第三世界不是同質的，拉美、亞洲或非洲等第三世界的情形各不相同；亞洲也不是鐵板一塊，不能純粹以「亞洲是非基督教國家」、「亞洲是落後的」這幾項作為亞洲和亞洲婦女的背景特徵。因為，在全球地域化的當下，西方已經不復是基督教佔主流人口的國家，亞洲的基督教的人口也在不斷地上升；在亞洲的某些地域，貧窮饑餓是最大的問題，而在某些國家和區域，都市化發展速度和程度遠超西方。亞洲婦女的狀況更為複雜，發達的亞洲地區的男性到東南亞地區「買春團」、雛妓、家庭暴力、愛滋病等使得底層婦女的地位更加惡劣。另外在資本全球流動中，某些地域的亞洲婦女本身也成為施暴者和壓迫者。在曾被譽為「四小龍」的經濟發達的亞洲國家，經濟奇蹟掩蓋着對大量廉價婦女勞動力的剝削，婦女飽受新儒家的父權制、政治獨裁和資本主義的三重「非神聖的三位一體」的剝削。¹⁷因此，要對亞洲和亞洲女性提出某個本質化的界定是不可能，

因為亞洲不斷變動，我們很難討論亞洲婦女生活的社會文化背景。在很多亞洲的大城市，我們可以看到東西方、古代和現代、傳統和先鋒文化要素的匯合。我們在分析亞洲社會中的女性狀況時，我們需要考慮很多要素，比如經濟增長率，婦女在勞力市場的參與程度，教育、家庭方式、婦女的社會政治參與度等。既然亞洲社會是如此多元，我們必須反對任何一種關於「亞洲婦女」的普遍化的、單一的和非歷史的圖像。¹⁸

月），參見「豆瓣網」（<http://www.douban.com/group/topic/11492510>，瀏覽日期：2010年11月22日）。

17. Kwok, 〈垂釣亞太〉, 頁7; 參見Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》, 頁153。

18. Kwok, 《亞洲婦女神學導論》, 頁13。

顯然，任何一種靜態的、非歷史的「亞洲婦女」的描述都是不足夠的，亞洲婦女神學需要一套新的言說亞洲女性的方式，亞洲婦女神學的主體身份也不可能建立在地緣基礎上。不過，過去關於亞洲女性的話語為如今尋求新的話語方式提供了基礎。郭佩蘭認為，亞洲婦女神學本身就有在複雜的社會間域（in-between social location）中描繪自我的傳統，如卡托坡（Marianne Katoppo）的第一本亞洲婦女神學著作《憐憫和自由》（*Compassionate and Free*）指出，亞洲女性在基督教、家庭和民族敘事三重他性中確立起自我；亞洲基督教婦女的身份具有三重「他性」（otherness），她不僅作為本土宗教的鄉親們的她者，還是父權教會的她者，同時，她更是西方基督徒眼中的她者。¹⁹

郭佩蘭提醒說，我們無法迴避這些「亞洲」、「亞洲婦女」這類辭彙，但是在我們策略性地使用這些術語的時候，必須注意到，它們不復是均質化的概念，而是包含着豐富的多樣性和多元化的詞彙，是在全球化的、離散的、移民等諸多特定性中應用的，²⁰這也就是說，對於那些帶有某種令人誤解的危險性、但又無法避免要使用的語言，在使用時必須要意識到其中本質化的危險。比如在使用「亞洲婦女」的時候，人們得意識到，它不是一種劃地自限的認同，東／西方、亞洲／美洲不是隔離對立的關係，地理的疆域正在模糊化，他者不再是自我想象中的對立面，各種族、民族和話語之間的差異保存在對話協商和交錯滲透之中，自我和他者、自我和自然在可持續發展中和諧共生。她說，

19. Kwok, 〈垂釣亞太〉, 頁 7。

20. Kwok, 〈作為跨文化論述的婦女神學〉, 頁 36。

過去，女性神學批評對自我的普遍化的傾向，主張和她者之間的那種階級、種族、閱歷和性向之間的差異，但是，婦女的複合主體的位置（multiple-subject positions）以及自我的雜交性打開了一個通向主體重合和互相投入的新維度。對於婦女來說，在差異中挑戰以二元對立排斥性建構自我和她者的方式，並在她者中重新審視自我是非常重要的。²¹

雖然郭佩蘭強調亞洲和亞洲婦女不能均質化（homogenizing）／單一化（unifying），也對本質主義的做法提出質疑，但是她並不像其他亞洲後殖民婦女神學家那樣，尖刻地批評上一輩亞洲神學家。

如前所述，後殖民批評者認為，受殖民文化的影響，「亞洲」作為西方人在構造其自我時形成「他者」，不僅是一個地理概念，同時也是一個種族、文化、經濟、政治的範疇，一般地，「亞洲」和經濟的貧困、文化宗教的多元結合在一起，是發展中的第三世界，由非基督教為主的多元宗教的國家組成；世界四分之三的貧困人口在亞洲，現代文明的恩澤和經濟的發展改善着他們的處境。由此，亞洲和西方成為一組對立的概念，西方人以此想象亞洲，亞洲人以此自我殖民化，即便是反殖民的民族主義者或本色神學家，也無意識地接受和使用着這些殖民者建構的關於東方的刻板話語。

確實，在神學上，亞洲神學家一般都是將「亞洲」或「亞洲性」與亞洲的經濟上的貧困以及宗教上的豐富結合起來，這種定位和他們的解放神學的旨趣是一致的，那就是耶穌和貧窮者在一起。斯里蘭卡耶穌會神學家皮瑞士（Aloysius Pieris）在他的著作《亞洲解放神學》（*Asian Theology of Liberation*）中提到，亞洲神學孕育在亞洲現實

21. 同上。

裏，而亞洲的現實就是「窮人的宗教性和信教民眾的貧窮」。²²進而，亞洲人的身份就是貧困，那些不貧困的亞洲地區就不能被認為是亞洲的，比如，宋全盛就說，貧困的亞洲「是被繁榮的香港、等級化的新加坡、工業化的日本和大多數亞洲國家的偽民主所背叛的亞洲」。²³類似地，亞洲婦女也有一些既定的刻板形象：她們是比亞洲男性受着更多一重壓迫的「窮人中的窮人」，在父權制和宗教文化傳統的影響下，是現代經濟社會體制中的受害者。

一些後殖民婦女神學家們尖銳地指出，亞洲神學如韓國的「民眾」（minjung）、印度的賤民（dalit）、皮瑞士和宋泉盛的「貧苦大眾」等，無不打着東方學的那種本質主義的烙印。²⁴亞洲神學習慣於停留在全球化的第二波的對應話語中，女性的「貧窮」就像從前女性主義所講的「面紗」、「殉夫」一樣，是需要改變的落後面貌，這種話語和從前殖民話語在二元對立的思維方式上是一致的。²⁵言下之意，亞洲神學雖然出自反帝反殖民的動力，但是它和後殖民批評有着本質的區別，甚至它與它自己所反對的宗主國文化有着一脈相承的關係。

-
22. Aloysius Pieris, 《亞洲解放神學》 (*Asian Theology of Liberation*; Maryknoll, NY: Orbis books, 1989), 頁 113。
23. S. C. Song, 《耶穌，十字架上的民眾》 (*Jesus, The Crucified People*; New York: Crossroad, 1990), 頁 8。
24. 激進的批評可參見兩篇文章：Nami Kim, 〈「難接受」的亞洲人：神學論述中的單一化的辭彙「亞洲人」〉 (*The "Indigestible" Asian: the Unifying Term "Asian" in Theological Discourse*), 載 Brock 等主編, 《未列入菜單》, 頁 23-43, 以及 Namssoon Kang, 〈何人／甚麼是亞洲？對東方主義和新東方主義的一種後殖民閱讀〉 (*Who/what is Asian? A postcolonial Theological Reading of Orientalism and Neo-Orientalism*), 載 Catherine Keller, Michael Nausner & Mayra Rivera 編, 《後殖民神學：神聖和帝國》 (*Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*; St. Louis, MO: Chalice, 2004), 頁 100-117。
25. 當然，這些批評也不例外地受到後殖民女性主義批評的直接啟發，關於西方女性主義將第三世界婦女的身份同質化的批評，莫漢蒂在上世紀八〇年代寫的文章是非常深刻的。另外，馬格林 (F. Apffel-Marglin) 和西門 (Susanne Simon) 的對「女性主義的東方主義」的批評則更為深刻。參見趙稀方, 《後殖民理論》 (北京: 北京大學出版社, 2009), 頁 97-99。

同樣作為亞洲後殖民婦女神學家，郭佩蘭的立場顯然緩和得多，她甚至同情地認為，自己雖然無從知曉這些神學家是有意還是無意地構建這種本質化的亞洲概念，但是，老一輩神學家的做法是有特定背景的，是有積極意義的，因為「對當時亞洲神學而言，亞洲人是上帝的子民的這種自我肯定，非常重要，也構成了亞洲神學的主題」。²⁶在如前文所引用的卡托坡的「三重他者」的說法，郭佩蘭是從正面詮釋的，即認為卡托坡的「三重他者」的說法是在一種主體「間性」和多重對照中理解亞洲婦女主體。

這種態度的差異性表明，正如女性主義有不同的立場，後殖民女性神學家們的立場也各不相同。郭佩蘭之所以選擇這種溫和的立場，除了她已經過了年少氣盛的個性成長階段這種解釋之外，更重要的還在於她對於後殖民方法的徹底貫徹，因為她看到任何立場都具有的那種模糊化「間性」。

三、重構主體的三種想象

郭佩蘭在後殖民亞洲婦女神學的身份重建中，跨越了殖民時代所切割的認同位置和邊界，吸收了不同他者的文化因素，在話語實踐上形成「我中有你，你中有我」的雜交狀態，這個過程，「想象」起了非同尋常的作用。

「想象」是後現代性反思和後殖民批評領域的一個非常重要的概念，它是建構自我或主體身份的非常重要的方式。安德森（Benedict R. Anderson）在《想象的共同體》中說，民族想象不是一種捏造，而是形成任何群體認同所不可或缺的認知過程；²⁷巴巴（Homi K. Bhabha）則受拉康（Jacques

26. 參見Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁40。本人認可這種觀點，如果簡單地將亞洲當作東方主義的地理想象，或是日本軍國主義大東亞的構想，亞洲論述的正當性就不復存在了。

27. 安德森著，吳叡人譯，《想象的共同體》（上海：上海人民出版社，2005）。

Lacan) 的後結構主義心理學²⁸的影響，認為殖民者的主體構成離不開對作為「他者」的被殖民者的想象，想象構成的主體間性突出了殖民者和被殖民者之間身份的那種雜交複雜的關係。²⁹

無論是「民族想象」、還是個體認知過程中的想象，「想象」是各種不同主體尋求自我認同的重要方式和產物。作為較早系統闡述如何利用「想象」來建構自我的後殖民婦女神學家，郭佩蘭理解的「想象」是一種尋求自我的新方式，她不僅反對啟蒙理性所設定的「先驗自我」的特權，還認為，後殖民的想象中所建構的自我，是主動放棄特權，選擇邊緣位置，對各種既定話語和權威體系進行批評的自我：

甚麼是想象？後殖民的心智是如何運作的？我曾說，想象，就是揭示出某種說法已經不適宜，進而去尋找新形象，獲得某種新意義和解釋方式的過程。但是，我後來意識到，想象的過程是非常複雜的，尤其是當我們不想在自由主義的謀劃中，將想象的主體看成為那個具有形塑世界、喚發意義之能力的「先驗的我」的時候。換句話說，我認為堅守夾縫（cracks）、裂隙（fissures）和缺口（openings），拒絕進入任何固定框架，置身於邊緣（periphery）更為重要。這些邊緣化要素堅定地拒從任何固定的模式、既定的知識體（established episteme）³⁰和整體規劃……這些心靈極願去建

-
28. 拉康認為，在人類的童年鏡像階段，想象機制對主體形成過程具有重要意義，主體通過想象一種疏離進而潛在對抗的圖像來建立和認識自己。
29. 不過，巴巴批評安德森那種有意識地將西方／非西方的界限同質化的做法，更強調文化差異性，強調差異不是並存，而是混合。參見趙稀方，《後殖民理論》，頁 104、116。
30. 「既定的知識體」，本人的理解是指已經獲得一定權勢的知識體，而不是說想象最後不能構成任何知識體。正如台灣後殖民批評的知名學者陳光興所指出的，想象作為一種方式，必然也會有結果，他所提出的「文化想象」就是一種大眾的知識體（popular episteme），是結合了意識形態系統和具體生活經驗的在地性的知識體，強調一種民間

構的東西，這些邊緣化的要素吸引我，因為它們能指出另一條道路，指向全新的可能性。³¹

「想象」就成為亞洲婦女神學的一種反抗性話語，這種話語在和其他話語混雜滲透的過程中，自覺地反思自己的位置，並且抗拒各種權威。重構或重新認識自身的過程，需要通過多層次的想象實踐，即「歷史的想象」、「對話的想象」、「離散的想象」才能達到效果。³²

所謂「歷史的想象」，就是通過審視所有涉及女性的史料、資料以及歷史傳記，發掘歷史上女性被淹沒的聲音，從而授予或重構女性作為歷史主體的地位。³³郭佩蘭的博士論文就是在爬梳了教會年鑒、傳教士通信、大學簡報、訃告、宗教雜誌等大量文獻之後，對十九世紀末至二十世紀初中國基督教運動中的女性地位做了積極的描述，³⁴她們在令福音於中國內地傳開的過程中功不可沒，但是歷史顯然遺忘了她們。這種女性關於自身過去的「記憶的饑餓」，成為後殖民婦女神學所要面對的一種特定情境，歷史的想象就像是婦女用各種花布拼縫錦被的過程，需要從歷史的蛛絲馬跡中找到這些被遺忘的歷史，幫助人們對現實有更多的承擔。

所謂「對話的想象」，就是在不同文化背景的主體之間建立關聯，有意識地關注文化差異性和流動性，在複雜持續的協商中形成主體意識。對話的想象「試圖表達那種

草根的性質。參見陳光興，《去帝國：亞洲作為一種方法》（台北：台北行人，2006），參見「新浪愛問網」（<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/5692147.html>），頁168（瀏覽日期：2010年11月22日）。

31. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁30。

32. 下面段落部分改寫自本人和張豔超合作的論文，〈亞洲婦女神學和後殖民主義批評：以郭佩蘭的後殖民主義批評方法為例〉，載《基督教思想評論》第11輯（2010），頁64-82。

33. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁31。

34. Kwok Pui-lan, 《中國婦女和基督教（1860-1927）》（*Chinese Women and Christianity, 1860-1927*; Atlanta, GA: Scholars, 1992）。

複雜性，那種多維度的聯繫，以及不同層次的意義……它要求在不同宗教和文化傳統中進行開放性的談話……對話的想象試圖拉近時空的差距，創造新的地平線，將生活中相互分離的因素連接成有意義的整體」。³⁵這種想象側重文化性的「自我」和異文化的「他者」之間的對話，殖民主義文化與在地歷史文化資源的對話，在差異性的對照中尋求共同的空間（類似於巴巴的「第三空間」所表述的意義），超越各種二元對立。

所謂「離散的想象」則是針對全球化的現實，通過與彼時彼地的傳統和過去打交道，在此時此地變換着的背景中與多元他者的協商，確立多重位置的身份。在某種意義上，它是上述兩種想象的綜合。「離散」（The diaspora），³⁶常指殖民地文化中的國家／民族認同感的削弱，同時也指冷戰結束之後，資本全球化帶來的勞動力全球範圍內的流動。「離散的想象」突顯了當今女性身份的那種變動性和糅雜性的特質，同時也體現出女性身份那種非此非彼、即此即彼的地域間性，正是在這種疏離、流動和混雜之中，離散的想象在自己的歷史和文化記憶中，「重塑和重述故事，以面對新的環境，重建個人的身份認同」。³⁷

在這些想象方法的論述中，我們可以看到郭佩蘭和後現代方法的分野，以及這種分野的方法基礎。³⁸儘管郭佩蘭也

35. Kwok Pui-lan, 《在非〈聖經〉世界認識〈聖經〉》(Discovering the Bible in the Non-biblical World; Maryknoll, NY: Orbis, 1995), 頁 13, 轉引自 Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》, 頁 38。

36. “The diaspora” 在中文文學批評領域又翻譯成「飛散」。在希臘文詞源中它原指種子或花粉「散播開來」，從《希伯來聖經》翻譯到希臘文主要是指猶太民族在公元前七世紀淪為巴比倫之囚之後的離散狀況。上世紀六〇年代，該詞成為一個文化領域廣泛接受的辭彙。郭佩蘭結合不同的文化理論，特別是美國文化學者克利福德 (James Clifford) 所提出的二十世紀晚期的文化特徵「旅行中的寓居」，「寓居中的旅行」概念來談離散。

37. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》, 頁 46。

38. 在某種意義上，這和薩義德對後現代主義的抵觸如出一轍。薩義德反對後現代，因為他認為在東方無法取消所有的宏大敘事，西方後現代從消費主義的心態，反對各種宏大敘

反對對「亞洲」、「亞洲女性」作本質主義的理解，但是她對第一代亞洲神學家們抱有同情的態度，這種態度的產生除了上節所述的可能性解釋，還有一種解釋就是她在歷史想象中強調的，出於還原和尊重歷史真實的考慮，理論探討和實質調查研究需要置放在特定的社會、歷史和政治脈絡中去。郭佩蘭在「歷史的想象」中強調還原真實歷史對建構現實的重要性，而歷史的真實必然要和殖民的事實結合在一起。郭佩蘭認為，後現代女性主義之所以批評本質化，是因為她們要解構由理性所建構的那個均質的先驗主體，然而，西方人所建構的這種主體性在受殖者中間是不存在的，亞洲神學為長期被壓迫的人民尋找和建構自身的主體地位的努力顯然值得同情，並且在反對霸權中起着重要的作用，而這種努力的價值卻被後現代女性主義者所漠視。

郭佩蘭進而區分了後現代主義建構的主體和亞洲婦女神學所建構的主體之間的差異，雖然兩者都反對本質化，但是，後現代主義是從個人主義的角度去建構主體，而亞洲婦女神學則強調群體經驗的塑造。無論是韓國婦女神學家鄭玄鏡（Chung Hyun Kyung）對慰安婦的神學反省，以及郭佩蘭自己對中國基督教婦女的聲音的再發現，都是在描述邊緣婦女的群體經驗（communal experience），表現女性經驗的非均質性，揭示她們身上的多重壓迫。³⁹

另外，郭佩蘭認為，建立在個人主義基礎上的後現代思想，對於多元文化的對話也過於樂觀。後者過於強調差異性，主張文化相對主義，鼓吹文化寬容，相信不同文化之間最終可以實現完美的異質並存的文化交流。但是實際上，在後殖民的情境中，各種文化並不站在平等的位置上，

敘事，但是，第三世界國家反抗西方霸權和歐洲中心論，仍然需要作為工具的宏大敘事。參見趙稀方，《後殖民主義》，頁 115。

39. 可參見Kwok，《後殖民想象和婦女神學》，頁 35-36。

力量不均衡的文化之間的互動總是充滿張力、斷層或者抵制，對話的想象必須關注這種差異性、對抗性。具體到亞洲女性神學的主體重建過程，殖民的遺緒和男性文化精英將女性邊緣化，對話的想象就是要在諸種差異性中間，關注「邊緣」和「裂縫」，通過協商推動邊界的融合效果，達到「你中有我」、「我中有你」的混雜主體身份。

當然，郭佩蘭是在建構後殖民聖經詮釋學的時候論述這三種想象的，她說，這三種想象理論是為了對神學的來源，尤其是《聖經》進行女性主義的解釋提供一種新的視角，⁴⁰換一個角度說，對於一個亞洲基督徒婦女，《聖經》是其建構身份認同的重要的資源。她對保羅書信、福音書以及舊約的一些文本都有比較有特色的解經說明，認為想象可以幫助亞洲婦女跨越時空，使《聖經》直接和亞洲處境中的婦女進行對話交流。比如，《馬太福音》（15:21-28）和《馬可福音》（7:24-30）裏面求耶穌治療其女兒的腓基尼女人的故事，是實施三種想象的典型文本。⁴¹通過對話的想象，這些經文的敘事結構提醒着亞洲婦女與這個迦南外邦婦人一樣的邊緣地位，從而產生認同的共鳴，發出長久以來隱匿缺席的聲音。這段經文又被看做是耶穌對外邦異教徒傳教的開端，通過歷史的想象，可以剝去各種依附在上面的殖民主義解經方式的託辭，因為它常成為殖民者成為貶低亞洲本土宗教，將基督教傳播看做是對蠻族文明化的必要進程的理據，而腓基尼婦人的謙卑就成為殖民者要求受殖民地人民順服的榜樣。另外，通過離散的想象，看到這個多重背景的腓基尼婦人（猶太人眼中的外邦人和作為

40. 同上，頁 22。

41. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁 60。本節分析參考張豔超，〈郭佩蘭後殖民婦女神學方法論探索〉（復旦大學二〇一〇年碩士學位論文），頁 19-20。

潛在壓迫者的希臘人) 身份的不確定性, 激發亞洲婦女在基督教內建立「家」和「根」的認同。

四、亞洲後殖民婦女神學和漢語神學的關聯

整體看, 亞洲後殖民婦女神學所宣導的後殖民批評, 要真正成為亞洲神學的「新範式」,⁴²還需要有更為系統的神學建構和聖經基礎。就目前看, 亞洲後殖民婦女神學和漢語神學⁴³一樣, 更多是作為一種立場的宣稱, 目前還缺乏系統的神學內涵建設, 同在起步階段的兩種類型的神學, 應該彼此借鑒。下文我想從兩個角度評論這個問題。

第一個角度, 後殖民神學所涉及的身份認同和民族主義的問題。整體地看, 我認為郭佩蘭的亞洲後殖民婦女神學非常有建設性, 既有鬥爭精神, 也有團結精神。但是, 我個人認為, 被郭佩蘭批評的後現代女性主義神學家們, 如果她們要求回歸個人主義的角度有失偏頗,⁴⁴那她們對民族主義問題的關注, 是值得繼續追問下去的。在全球化大混雜的當下, 後殖民和女性主義均不是討巧的理論, 而民

42. 黃慧貞指出, 這種新範式和宋泉盛等人的處境神學是一脈相承的。參見 Wong Wai Ching Angela (黃慧貞), 〈在亞洲普世運動中婦女作神學〉(Women Doing Theology with The Asian Ecumenical Movement), 載 Kwok Pui-lan 編, 《豐盛的盼望: 第三世界本色婦女神學》(*Hope Abundant: The Third World and Indigenous Women's Theology*; Maryknoll, NY: Orbis, 2010), 頁 41。

43. 本文所使用的「漢語神學」是狹義的, 特指由道風山漢語基督教研究所宣導, 劉小楓和何光滬等人發起, 大陸和香港學界和神學界均有回應, 立足人文社會學界的一類神學。參見賴品超, 〈漢語神學的類型與發展路向〉, 載李秋零、楊熙楠編, 《現代性、傳統變遷與漢語神學》(上海: 華東師範大學出版社, 2010), 頁 246。

44. 有學者甚至認為回歸個人主義是解決所有女性主義/後殖民主義者之間爭論的根本途徑。「後殖民主義與女權主義之所以在一些重大問題上存在分歧, 在我看來是因為它們本質上都是一種意識形態化的群體性的權利訴求, 而作為群體性訴求, 它們都不可避免地存在把自身群體或他者群體本質化的傾向, 都不同程度地帶有意識形態的色彩(為了鬥爭的需要)。……從個人主義的立場看, 個人的自由與獨立是最重要的、個人的存在是最真實的。所以, 無論是甚麼名義的群體訴求, 只要它遮蔽或壓抑了與個人的存在、自由、權利, 那麼就必須與之進行抗爭。」參見陶東風, 〈後殖民主義和女權主義〉, 載「學術中國網站」(<http://www.xschina.org/show.php?id=3771>, 瀏覽日期: 2010 年 11 月 22 日)。

族主義（港台稱「國族主義」）的問題的探討卻方興未艾。就殖民地人民的獨立鬥爭歷史而言，對民族身份的確認確實是反對殖民剝削的鬥爭形式之一，亞洲神學的上帝子民的身份認同也是如此，因此，郭佩蘭毫不諱言地肯定，亞洲神學秉承解放神學的思路，對貧困的亞洲人也可以是上帝子民的宣稱，對重建亞洲神學主體身份以及亞洲神學本身具有重要意義。

但相應地，郭佩蘭在建構亞洲後殖民婦女神學的時候，對民族主義缺少反省，對民族文化的雙面性缺少平衡的分析。她希望通過歷史和對話的想象，來發掘本土、民族的文化傳統，對抗西方殖民文化，不免過於樂觀，流於浪漫：整體看，她對於所能利用的民族文化和傳統資源缺乏深入的分析，對文化中內在的罪性缺乏認識。正如法儂的「埃塞俄比亞婦女的面紗」之寓言，民族話語和女性主義的話語那種不一致性，不是那麼輕易可以打發的。針對法儂的問題，香港女性神學家黃慧貞的回應就尖銳的多：基督教的亞洲本土化運動對婦女來說是釋放還是雙倍的奴役？⁴⁵自然，郭佩蘭對國家民族主義可能給神學帶來的災難也缺少反省，比如在論及「亞太」觀形成的時候，郭佩蘭也提及二戰中日本的泛亞主義和日本軍國主義對亞洲他國的殖民行為，將這個事實作為亞洲是多元社會，無法滿足東方學刻板印象的例證。但是，日本殖民這個事實其實有更多的意味。日本的殖民和歐美在亞洲的霸權不同，日本以對抗西方殖民的民族主義者所使用的「亞洲性」，作為自己在亞洲殖民的辯護藉口，作為自己「解放」和「拯救」其他亞洲人民的修辭。這是亞洲後殖民批評的非常重要的

45. 參見黃慧貞，〈在殖民主義與國族主義之間——亞洲基督教婦女的神學地位與遠景〉，載《中國神學研究院期刊》31（2001），頁39-49。

案例，但是「亞洲神學很少質疑和討論日本軍國主義者所利用的泛亞主義和亞洲性」，不免遺憾。⁴⁶

在這個意義上，我更欣賞那些亞洲女性神學家的深刻尖銳的分析。確實，亞洲神學在反抗殖民勢力的時候，本身也在使用殖民者構建的亞洲性的概念，並且利用它來作為團結自身，激發民族主義情懷的一個利器。但反殖民和後殖民是不同的，撇清民族主義和後殖民批判之間的這種界限，在中國非常必要。在中國，一提後殖民主義和東方學，常會出現兩種情形。第一種情形，將後殖民等同於反西方的民族主義，啟蒙被遲延，民族主義話語成為主流，原本對主流挑戰的後殖民批評，成為主流對於邊緣的壓抑。另一種情形，將後殖民批評誤解為反對普世價值的民族主義，只看到第一世界對第三世界的結構性壓迫，看不到第三世界國家內部集團和階級利益的衝突和對立，甚至再次淪為民族主義的修辭，成為專制的代名詞。

在神學上，如果理解這層背景，我們也就更能理解「漢語神學」的發起者們，以及他們為了避免民族主義的困擾對本色神學進行批評的苦心孤詣。⁴⁷劉小楓試圖分離基督事件的理想形態和歷史相態，採取撇清基督文化和西方文化

46. 參見Nami Kim，〈「難接受」的亞洲人〉，頁32。關於「亞洲性」或「亞細亞主義」的討論，國內學界在本世紀開始就有比較系統的反思，如王屏，《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004）；而在後殖民領域都有比較深刻的論述，如：孫歌，《主體彌散的空間——亞洲論述的兩難》（南昌：江西出版社，2002）；孫歌、陳光興、白永瑞，〈關於東亞論述的可能性〉，載《書城》12（2004）等。在亞洲神學中，金（Nami Kim）博士對這個問題討論有全面的綜述。

47. 劉小楓認為：「把基督教與中國的衝突視為中西衝突，是根本性的誤識；以此為基礎的，並支配了中國神學界半個多世紀的本色化或本土化論，因此亦是頗可質疑的。」（劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載李秋零、楊熙楠編，《現代性、傳統變遷與漢語神學》，頁9。）「本色神學的論題是虛有的，其立論設立在一個成問題的前提之上：基督文化等同於西方文化。基督文化之中國化的問題同樣如此，問題並不在於所謂基督教之中國化，而在於漢語言之個體演說領承和言說基督，使聖愛之言成為漢語言之具體的說。」（劉小楓，〈編者序〉，載氏著，《道與言——華夏文化與基督文化相遇》〔上海：三聯書店，1995〕，頁7。）

之間的關係，強調基督事件針對人類的生存論的境遇的策略，就是旨在排除民族性話語在漢語神學建構的地位。⁴⁸

後殖民批評如何和民族主義、國家意識形態的強勢話語撇清關係，真正發揮自身的批判性，確實是中國神學值得探討的問題。比如中國教會的客觀情況是，自上世紀五〇年代之後，政府和教會一起清算殖民勢力，西方傳教士團體紛紛撤離，中國基督教開始三自愛國運動，天主教會開始愛國運動，在體制上徹底擺脫了西方的色彩。然而，如果說，反殖民一開始是中國基督宗教建立自己主體性的一種策略，而如今，反殖民已經和宏大的政治敘事結合在一起，在國家意識形態的強勢話語下，「反帝反殖民」成為教會一條緊箍咒。與此同時，民族主義話語在近年來也成為一種被扶持的話語，在某些場合，受到意識形態大力扶持的「國學」和基督宗教研究爭奪學術資源，儼然對立。

再以一例說明。近十年來的中國基督教會的神學思想建設過程中，就遇到類似的問題。神學思想建設的宣導者們認為，中國的基督教教會即年輕又弱小，主要承襲的是西方的神學思想，而且大多數是西方思想中的保守派別，保守的神學思想和「洋教」的面貌等客觀現實，都促使中國神學要改革。這場改革，在倡議者眼中是反殖民的「三自」運動的繼續，如果說一九五〇年代主要任務是落實「三自」（自治、自養、自傳），一九八〇年代是落實「三好」（即治好、養好、傳好），那麼千年之交要開始神學思想建設。⁴⁹然而，這場建設遭遇到意想不到的攻擊和阻力，其中最尖刻的批評認為這個運動本身儼然是政治運動，是教

48. 當然，漢語神學宣導者們並不完全認同這種路徑。參見賴品超，〈漢語神學的類型及發展路向〉，頁 257-259。

49. 見丁光訓，〈與時俱進〉，載《思考與實踐》（神學思想建設叢書第 2 輯；上海：基督教兩會出版社，2002），頁 11。

會政治媚俗的表現。⁵⁰這種指責使得一個本身或許帶來革新的行動變得疑雲重重，達不到應有的效果。如何使用後殖民批評的語言，撇清和反殖的關係，後殖民理論宣導者必須要小心處理這個問題，否則會起到事倍功半的效果。

第二個角度，身份反省的重要性。亞洲後殖民女性神學其實並不局限於「亞洲」「女性」的各種訴求，它其實是以邊緣人的角度，對各種主導話語和流行話語進行審視和批評，揭露並消解其普遍性與抽象性，強調差異多元共存，協調發展。如前所述，身份認同是後殖民、女性主義和亞洲神學的重要主題和反抗形式。不少社會學研究表明，在建構身份認同的時候，性別認同常常要後於種族、群體或階級的認同，單一化的性別意識和性別問題是不存在的。郭佩蘭亞洲後殖民婦女神學也是要提醒我們，身份認同有具體處境，她批評西方第一代女性神學家在理解女性性別身份時的本質主義傾向以及西方中心的色彩，同樣，她也批評後現代女性神學，認為其個人主義的取向使其遺忘了差異的個體之間仍然具有的非均質性，從而排擠了多元主體間的離散、流動和雜交的那種模稜兩可的關係，在全球化處境中失去適切性。

郭佩蘭所建構的後殖民婦女神學體系，不僅針對亞洲被武力殖民的歷史，還針對冷戰後發達國家為發展國家提供標準的歷史，更針對當今經濟全球化中出現的各種文化帝國主義的現實，因此，著名中國基督教史學者裴士丹（Daniel E. Bays）教授所作的斷言，即認為後殖民理論的應用在南亞基督教研究是影響深刻的，而在曾為半殖民地

50. 關於神學思想建設引起的爭議，參見朱曉紅，〈呼喚對話和合作：關於中國基督教神學思想建設〉，載羅明嘉主編，《基督宗教和中國文化：關於中國處境神學的中國北歐會議論文集》（北京：中國社科學出版社，2004），頁376-390。

的中國則不然的觀點有點是是而非。⁵¹他指出，受殖程度高，後殖民理論適用效果就好，提醒人們不能籠統地不顧地域、國情以及受殖程度、樣式來談講後殖民批評，這固然是準確的，然而由此得出後殖民批評在中國不適用則過於倉促。南亞／中國不同，即便是中國，香港／大陸／台灣／澳門的受殖歷史也很不相同，這恰恰是郭佩蘭後殖民婦女神學所指出的亞洲的多元性和多樣化的事實，如果不顧及這些歷史地域國情的差異，那就是在使用那種被後殖民本身所批評的普遍化語言。因此，這種適用性不是後殖民理論的缺陷，而是理論本身的特色。另外，後殖民神學研究的動力，不僅僅在於重新解讀殖民歷史，也在於敢在全球地域化中找出並批評新的殖民主義／帝國主義的意識形態、想象結構和文化話語。亞洲後殖民婦女神學的話語空間遠比我們理解的要大。

我們回頭再來看郭佩蘭所說的群體經驗對女性主體身份的建構問題。儘管後殖民婦女神學家主張各不相同，但是，她們對身份認同有一致的開放性。郭佩蘭說，後殖民婦女神學的主體不一定是第三世界或少數族裔的婦女，任何對這些受壓迫女性經驗能夠感同身受的女性都可以是這種神學的主體，「那些從前的女性殖民者和從前的受殖民的女性都可以從事後殖民婦女神學，儘管她們有不同切入點、優先的問題、重點和影響。我也同樣認為，那些直接經歷多重壓迫的女性賤民具有認識論上的優先權，因為後殖民婦女理論主要就是關注她們，而不是別人」。⁵²同樣，婦女神學關注的問題，不僅僅是教會的問題，因此，婦女神學家需要和世

51. 「但在這個領域整個地講，並沒有受到後現代思想實質性的影響（並沒有像『底層社會』[subaltern]和『後殖民理論』對南亞歷史影響那樣深刻）。」（陶飛亞、楊衛華，《基督教與中國社會研究入門》〔上海：復旦大學出版社，2009〕，頁189。）

52. Kwok, 《後殖民想象和婦女神學》，頁127。

俗社會中任何願意改變社會的人一起合作，所有對亞洲、女性有承擔的人，都可以加入這個想象的共同體。⁵³

我曾在其他文章中表達過對這些生活在優渥西方的東方女性、神學專家，是否能代表那些邊緣的、貧窮的亞洲婦女，並為這些婦女群眾代言的疑惑，⁵⁴在此不再重複。但我相信，即便是女權主義一直是國家意識形態一部分的大陸，對婦女神學相當隔閡的大陸基督教會，亞洲後殖民婦女神學所提出的與多元他者對話協商的願景和方法也是有價值的。

亞洲後殖民婦女神學和漢語神學都是處境神學，兩者對本色化和西方神學都有所批評，但是出發點不同，郭佩蘭說，「有些人指出，假如我們能在自己文化傳統中找到基督教的特色，就不需要基督教了。此外，在亞洲不少地方，過去的傳統再沒有以往的約束力……這些本色化的努力，往往只在象牙塔中鑽牛角尖，與民間疾苦扯不上關係……它沒有正視亞洲人民的貧困的實況」。⁵⁵她認為亞洲處境神學必須要針對亞洲人民的政治和經濟的解放，同時也要顧及文化和宗教的更新，也就是說，郭佩蘭的亞洲婦女神學強調的是群體身份的認同以及公共領域的踐行，這和為自己在強大的國家話語中尋求基督信仰的空間，強調個體生存論層面認信的漢語神學，似可以構成一種互補的關係。

關鍵詞：後殖民批評 亞洲女性神學 身份認同
民族主義 漢語神學

作者電郵地址：rachelbs1@hotmail.com

53. Kwok, 《亞洲婦女神學導論》，頁 32。

54. 朱曉紅、張豔超，〈亞洲婦女神學和後殖民主義批評〉。

55. 郭佩蘭，〈導言〉，載氏編，《上帝在亞洲人民之中》（香港：基督教文藝出版社，1993），頁 3。

Identity and Imagination: Kwok Pui-lan's Asian Postcolonial Feminist Theology in Multiple Discourses

ZHU Xiaohong

Ph.D., Fudan University

Associate Professor, Department of Religious Studies

School Of Philosophy, Fudan University

Abstract

Identity is a key concept in Kwok Pui-lan's Asian postcolonial feminist theology and a major subject as well as a way of resistance in the postcolonial theory, feminist criticism and Asian Theology. Taking identity as the focus of discussion, the present study consists of four parts. The first part addresses the tension between the postcolonial and feminist criticism, which are the foremost discourses in Kwok's Asian Theology. The second part offers an analysis of the concepts of "Asian" and "Asian Women" in these different discourses and an exposition of the divergences between Kwok and other feminists. The third part deals with three postcolonial imaginations, namely the historical imagination, dialogue imagination and diaspora imagination, in Biblical exegesis,

which is the most creative part of Kwok's theology on the formation of hybrid and in-between identity for Asian theology. The last part explores the significance of Postcolonial Asian Feminist Theology for the Mainland China context, especially its relevance to Sino-Christian Theology. It argues that although Kwok has not constructed an integral and comprehensive theological system, the methodological reflection on identity is beneficial to the construction of a Chinese theology.

Keywords: Postcolonial Criticism; Asian Feminist Theology; Identity; Nationalism; Sino-Christian Theology