

《新約》文本中的「墨提斯」智慧母題與意義建構

——以《馬可福音》七章 24-30 節為例

張靖

中國人民大學文學院副研究員、基督教文化研究所副所長

一、作為敘述模式的「墨提斯」

「墨提斯」¹ (métis)，是一個語義場 (semantic field) 極為寬闊的古希臘概念，一些希臘文詞根可透露着其中的基本涵義，但僅散見於五世紀之前的文本中。儘管有研究者認為它在五世紀以後便從書面和口傳作品中徹底消失，² 但是也許正如這一概念所包含的隱喻，「墨提斯」在詞語意義上的消失卻又催生了新的存在形式，從而作為一種另類智慧的符號，仍然在不同文本中留有清晰的印記。

墨提斯本來是專指古希臘神話中的女神墨提斯 (Métis) ——海洋之神俄刻阿諾斯 (Okeanos) 和聰慧女神忒修斯 (Tethys) 的女兒，宙斯的第一位妻子，雅典娜的母親。³女神墨提斯以富有智慧和計謀、會用魔藥、善於變換身形等著稱。據希臘神話記載，在宙斯與父親克洛諾斯

1. 在本文中如無特殊說明，墨提斯一詞在不加引號時專指墨提斯女神，加引號則特指一種特殊類型的智慧。

2. K. P. Anagnostopoulos & S. Chelidoni, "Metis and the Artificial", in S. A. Puipetis (ed.), *Science and Technology in Homeric Epics* (Berlin: Springer, 2008), p. 436.

3. 蘇西俄德著，《神譜》，載蘇西俄德著，張竹明、蔣平譯，《工作與時日·神譜》（北京：商務印書館，1991），頁 37，第 358 行。

的鬥爭中，墨提斯起了很關鍵的作用，是她幫助宙斯重建秩序並成為主神。後來有神諭說墨提斯所生的孩子會重複之前的權力輪迴，於是宙斯在墨提斯懷孕後把她吞入腹內，以免後患；接下來才有了雅典娜從宙斯頭頂一躍而出的故事。值得注意的是，「留在宙斯肚裏」的墨提斯，似乎沒有直接生養雅典娜，卻仍然被稱為「雅典娜之母」，甚至還被描述為「正義策劃者」，並且「智慧勝過眾神和凡人」。⁴至此，作為女神的墨提斯在神廟中消失，但是其所標誌的意義結構卻成為「機智」、「智慧」抑或「機巧」的指代，成為一個在文學文本中不斷流傳和衍生的母題。

按照韋爾南 (Jean-Pierre Vernant) 的說法，墨提斯所代表的另類智慧具有「對即將發生的事物的預見能力，或不為任何事情感到吃驚與狼狽的能力，或從來都不給突襲以可乘之機的能力」。⁵這種隱形的智慧在古代無處不在，卻只是散見於各類書籍中，從未有專門的描述，直至韋爾南與另一位法國古典學者德蒂安 (Marcel Detienne) 集十年之力就此寫成一部專著。⁶從中可以看到：「墨提斯」不僅包含睿智機敏、能言善辯的能力，還善用各種計謀、機關、器械、偽裝，特別是能夠隨機而變，柔韌且果斷。如果用人間的道德倫理來衡量，這種智慧常常處於中間狀態，模

4. 阿波羅陀洛斯著，周人譯，《希臘神話》（北京：中國對外翻譯出版公司，1998），頁 25。克洛諾斯吃吐蘿的故事在《神譜》中也有記載，但未點明是墨提斯女神提供的吐蘿。請參閱《神譜》，第 496 行（見赫西俄德著，張竹明、蔣平譯，《工作與時日、神譜》，頁 41）。
5. 韋爾南著，曹勝超譯，《眾神飛揚：希臘諸神起源》（北京：中信出版社，2003），頁 25。
6. Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *Les ruses d'intelligence: la Metis des Grecs* (Paris: Flammarion et Cie, 1974)。英譯本參見：*Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (trans. J. Lloyd; Chicago: University of Chicago Press, 1991)。德蒂安和韋爾南運用了間接的考古學方法，從大量的古代文獻中去查詢和考查 *Metis* 這個詞語的來源及特徵。他們考察的著作包括赫西俄德 (Hesiod) 的《神譜》(Theogony)、荷馬 (Homer) 的《伊利亞德》(Iliad) 和《奧德賽》(Odyssey)、俄比安 (Oppian) 的《論捕魚》(The Treatise on Fishing) 和《論狩獵》(The Treatise on Hunting)，以及柏拉圖、普魯塔克 (Plutarch)、品達 (Pindar) 和亞里士多德的作品。

棟兩可，讓人琢磨不透。它要人掩藏實力、含而不露、不惜使用騙術和虛虛實實的遁辭，因此似乎也難登大雅之堂。總之，運用「墨提斯」的語境，始終是移動 (shifting)、模糊 (ambiguous) 和不確定 (uncertain) 的。⁷

這種智慧的另一層表達，則是與「強力」 (strength, bie) 形成對比，成為弱者在困苦中謀求生存的利器。弱者借助「墨提斯」在強者環侍的境遇中尋找機會，扭轉局勢，因此這類智慧還特別受到弱勢人群的喜愛。也許正如墨提斯女神被神王宙斯吞噬，其中孰強孰弱的悖論式邏輯被歷代文學作品不斷複製、重述和衍生，成為一種文學「母題」，甚至也在不同文化和時代中生成或者重構新的意義。⁸

從荷馬史詩開始，由此衍生的相似故事層出不窮，比如英雄奧德修斯 (Odysseus) 的名字前面總有一個「足智多謀」 (polymetis) 的稱謂，他可堪稱運用「墨提斯」智慧的大師。⁹而具有母題功能的「墨提斯」其實又早已超出希臘神話系統，成為普遍的敘述模式，如許多民族的神話中都有機靈鬼 (trickster) 故事，中國民間文學中有「機智」

7. Detienne & Vernant, *Cunning Intelligence*, pp. 13-27.

8. 作為一個文學批評術語，「母題」的定義及功能不斷被更新和延伸。根據民俗學家湯普森 (Stith Thompson) 的觀點，「一個母題是故事中的最小要素，擁有在傳統中延續的力量。」 (Stith Thompson, "Motif," in Maria Leach [ed.], *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* [New York: Harper & Row, (1949) 1972], p. 753)。本—阿莫斯 (Dan Ben-Amos) 等學者則看到母題的內在特質：「正是母題在不同文學語境中的出現構成了其意義和功能。」 (Dan Ben-Amos, "The Concept of Motif in Folklore," in Venetia Newall [ed.], *Folklore Studies in the Twentieth Century: Proceedings of the Century Conference of the Folklore Society* [Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1978], p. 26)。還有更多的學者看到了母題動態、符號性、抽象的特徵，指出「母題」是關於「敘述存在方式」而不是「敘述現成物件」 (戶曉輝，《返回愛與自由生活的世界——純粹民間文學關鍵字的哲學闡釋》〔南京：江蘇人民出版社，2010〕)。本文主要關注母題所具有的構成意義的特別功能。有關母題的學術史回顧及後現代概念發展，參見本人博士論文：《「墨提斯」 (métis) 母題的意義與功能研究》(北京中國人民大學，2012)，第一章。

9. *Iliad* 3. 216-224。中文參見羅念生譯，《羅念生全集·卷五：荷馬史詩·伊利亞特》(上海：上海人民出版社，1996)，頁 74。顯示「墨提斯」特徵最為突出的故事參見 *Odyssey* 9. 400-414。中文參見王煥生譯，《奧德賽》(北京：人民文學出版社，2008)，頁 165-166。

人物故事，這些故事和人物類型都具有某種「墨提斯」的特徵，大多是弱者如何利用「墨提斯」智慧來轉換形勢，為弱者獲取生存和發展空間。¹⁰筆者認為，這種敘述模式在《新約聖經》中也隨處可見，尤以《馬可福音》七章24-30節為典型。如果確實可以從聖經文學中解析出希臘神話的母題，則不僅有助我們重估這段經文的不同詮釋，理解多元而複雜的文化延展，或許也能對意義生成與敘述文體之間的內在關聯有所揭示。本文將在此做一嘗試。

二、《新約》文本中的「墨提斯」智慧母題

根據上文所述「墨提斯」特徵，這是一種倫理上比較模糊的古老智慧，可以是「機巧」，也可以是「詭詐」，雖然沒有被命名卻一直被人們使用，而且「墨提斯」也有高低大小之差別。對於身處弱勢的人或群體來說，如果他們的「墨提斯」智慧足夠強大，他們可以憑藉「墨提斯」智慧來使用言語的機鋒或巧變、多樣計謀扭轉局勢，從同樣使用「墨提斯」智慧的強者手中獲得生存空間。

在《新約聖經》中，耶穌自己只是木匠之子，其追隨者又多為漁夫、農民、稅吏等等社會底層的普羅大眾，屬於弱勢群體。他們常常需要面對羅馬權貴以及法利賽人

10. “Trickster”又譯「機靈鬼」、「惡作劇者」、「騙子手」等，可以是人也可以是半人半神，或者是精靈。其主要特徵是滑稽、可笑、狡黠、愛作弄人、有鬼點子、會騙人。在後現代思想潮流中，“trickster”被重新詮釋，相關著作有：Carl Jung, “On the Psychology of the Trickster Figure” (trans. R. F. C. Hull), in Paul Radin (ed.), *The Trickster: A Study in Indian Mythology* (New York: Philosophical Library, 1956), pp. 195-211; Robert D. Pelton, *The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight* (Berkeley: University of California Press, 1980); Dean Andrew Nicholas, *The Trickster Revisited: Deception as a Motif in the Pentateuch* (New York: Peter Lang, 2009)。筆者認為這些研究突顯了“trickster”的「墨提斯」特徵，雖然學者們並未將其視為一種智慧母題。中國文化中「墨提斯」智慧體現在文學作品中重複出現的各類「機智人物」，參閱祁連休，《智謀與妙趣——中國機智人物故事研究》(石家莊：河北教育出版社，2001)；周曉霞，《順覆與順從——讀中國機智人物故事》(上海：上海文化出版社，2010)。

(Pharisees)、撒都該人 (Sadducees)、文士 (Scribes)、希律黨人 (Herodias) 等猶太權貴的挑釁和迫害；此外這個新興的群體內部也面臨各種區域、文化和族群矛盾。¹¹這些內外衝突都以故事的方式被記載下來，被跟隨者口耳相傳，而最多、最有趣的衝突故事都是一些特殊場景中的對話，其中大多都包含幾句耶穌所說的格言短語，警策而尖銳，有如佛家的機鋒棒喝。這些格言短語（如「從外面進去的不能玷污人，唯有從裏面出來的才玷污人」〔可 7:15〕），¹²被克雷爾蒙特學者 (Claremont scholars) 用古希臘修辭學的術語稱為「克雷亞」 (Chria)。¹³如果進一步梳理，可以看到迪貝利烏斯 (Martin Dibelius) 對「克雷亞」的定義：「由某一特別的人在某一特定場合將一個有普遍意義的話語重新打造為一句意義尖銳的格言」。¹⁴西昂 (Aelius Theon) 的定義是「準確、一語中的地回應一句話或者一個行為，且人們會將這一回應特別地歸屬某人。」¹⁵「克雷亞」還被認為是希臘或拉丁文修辭入門階段的重要教學手段，與「寓言」、「神話」一樣重要；¹⁶「希臘化教師們則認為『克雷亞』是很重要的說服和良好行為指導手

11. 社會歷史批評學者們認真考察了福音書中的神蹟故事 (miracle story) 和衝突故事 (controversy story)，認為神蹟故事折射了社群與社群外部社會的矛盾，衝突故事折射了社群內部的矛盾和爭議。參閱 Gerd Theissen, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983), pp. 263-264；Rudolf Bultmann, *History of Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (Oxford: Basil Blackwell, 1963), pp. 40-41。
12. 除特別注明，本文之聖經引文皆引自《和合本修訂版》。
13. 其他研究者的說法各有不同，比如在布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 那裏是「警句」 (Apothegm)，在狄比流 (Dibelius) 是「範例」 (paradigm)，在泰勒 (Vincent Taylor) 是「宣告」 (Pronouncement) 等等；其涵義則大致無異，是指言說者通過簡潔而尖銳的格言表達深刻的道理。參閱 R. N. Soulen & R. K. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (4rd ed.; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011), pp. 13-14, 36-37, 68-70。
14. 轉引自 B. L. Mack & V. K. Robbins, *Patterns of Persuasion in Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1989), p. 13。
15. R. O. P. Taylor 翻譯，轉引自 Mack & Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, p. 11。
16. Stanley F. Bonner, *Education in Ancient Rome* (Berkeley, CA: University of California Press, 1977), pp. 176, 253。

段。一個人能夠很好地以或長或短的方式說出克雷亞，是一個人在學習修辭術之前必須學會的基本技能之一。」¹⁷另有研究者指出，古希臘有很多哲學家運用了「克雷亞」，在蘇格拉底和昔蘭尼學派中最為常見，這也是犬儒學派的主要特徵。¹⁸更有研究者注意到，《馬可福音》也使用了大量「克雷亞」，「這是一種文章組織技巧，將前文中出現過的一句話重新整合，變為一個新的說法。馬可在熟悉的詞語、短語和行動處境中用克雷亞引出新的主題。」¹⁹

本文認為，「克雷亞」式的對話中最為突出的特徵之一，可能就在於「墨提斯」智慧母題，或者說，「克雷亞」是這一母題的載體之一。以《馬可福音》十二章 13-17 節中的「凱撒的錢幣」故事為例：²⁰法利賽人和希律黨人把自己裝扮成非常虛心和誠懇的聽眾，先讚美和恭維耶穌為「誠實之人」，然後用一個在社群內有爭議和歧義的問題來挑戰耶穌：「我們是否應該給凱撒納稅？」這些人運用「墨提斯」來設下一個陷阱：因為納稅的另一層涵義類似「奉獻」（dedication），如果耶穌的回答是肯定的，這些人可以指責耶穌在主張「敬奉凱撒」，與希伯來人獨尊上帝的信仰傳統相悖；如果耶穌的回答是否定的，他們又可以有證據指責耶穌公然藐視羅馬律法，讓羅馬政府給耶穌定

17. Mack & Robbins, *Patterns of Persuasion*, pp. 16, 17.

18. B. Mack, *The Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 181.

19. V. K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 29-30. 有關「克雷亞」在希臘遠古及上古的發展，參見 Jan Ferik Kindstrand, "Diogenes Laertius and the Chreia Tradition," *Elenchos* 71-72 (1986), pp. 229-233。此處翻譯為「克雷亞」來自台灣學者李夷寧之專著《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證（修訂版）》（北京：三聯書店，2010）。

20. 故事全文：「後來，他們打發幾個法利賽人和希律黨人到耶穌那裏，要用他自己的話陷害他。他們來了，就對他說：『老師，我們知道你是誠實的，無論誰你都一視同仁；因為你不看人的面子，而是誠實傳上帝的道。納稅給凱撒合不合法？我們該不該納？』耶穌知道他們的虛偽，就對他們說：『你們為甚麼試探我？拿一個銀幣來給我看。』他們就拿了來。耶穌問他們：『這像和這名號是誰的？』他們對他說：『是凱撒。』耶穌對他們說：『凱撒的歸凱撒；上帝的歸上帝。』他們對他非常驚訝。」

罪。耶穌卻展示了比他們更高明的「墨提斯」，沒有簡單地回答「是」或「否」，而是以其人之「墨提斯」還治其人：他首先將塵世的賦稅引向物質化的金錢，既然銀幣上的「像和名號」是「凱撒的」，那麼「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」，這樣他很巧妙地化解了難題。在此處，「克雷亞」或者「墨提斯」之於耶穌，確實不僅是修辭和機巧，而是與早期基督教的處境直接相關；進而言之，基督教的「弱勢」邏輯（weak thought）可能也已經隱含其間了。²¹

諸如此類的「墨提斯」機鋒論辯在《新約聖經》中隨處可見，《馬可福音》中就有記錄在二章 17 及 23-28 節、七章 1-23 節、十一章 27-33 節、十二章 13-17 節中的各種精彩故事，在其中均有耶穌的「克雷亞」以及耶穌和猶太權貴之間的「墨提斯」交鋒。可以說，耶穌在這些故事中是最高明的「墨提斯」大師，他的「墨提斯」超越所有人，而且他運用「墨提斯」的方式為後來的基督教團體留下了很好的榜樣。如果將「墨提斯」智慧視為一種可以移動、變化並生成意義的母題，借助敘述模式與所述內容的關聯相互為證，也許某些令人費解的故事或者多少帶有「負面」因素的理解，或可得到新的詮釋。下文將進入《馬可福音》七章 24-30 節中記載的「敘利腓尼基婦人」故事，尋找「墨提斯」智慧母題，並嘗試從另外一個角度來詮釋這個有些「奇怪」的故事。

三、敘利腓尼基婦人故事中的「墨提斯」智慧母題

《馬可福音》七章 24-30 節中的故事在《新約聖經》

21. 比如保羅在《哥林多後書》十二章 9-10 節中說：「他對我說：『我的恩典是夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。』所以，我更喜歡誇耀自己的軟弱，好使基督的能力覆庇我。為基督的緣故，我以軟弱、凌辱、艱難、迫害、困苦為可喜樂的事；因為我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了。」

中出現了兩次，另一處見於《馬太福音》十五章 21-28 節，內容略有不同。根據聖經學者提出的「馬可先在說」（the proposal of Markan priority），²²茲以《馬可福音》為據：

耶穌從那裏起身，往推羅境內去。進了一家，他不願意人知道，卻隱藏不住。立刻有一個婦人，她的小女兒被污鬼附着，一聽見耶穌的事，就來俯伏在他腳前。這婦人是希臘人，屬敘利亞的腓尼基族。她求耶穌從她女兒身上趕出那鬼。耶穌對她說：「讓孩子們先吃飽，拿孩子的餅丟給小狗吃是不妥的。」婦人回答：「主啊，桌子底下的小狗也吃小孩子們的碎屑呀！」耶穌對她說：「憑着這句話，你回去吧！鬼已經離開你的女兒了。」她就回家去，見小孩子躺在床上，鬼已經出去了。²³

一向悲憫、憐恤的耶穌從未拒絕過任何人的要求，為甚麼卻在這裏拒絕一名「屬敘利亞的腓尼基族」的「希臘」婦人的祈求？難道是因為她的「外邦人」身份？她懇求耶穌治癒「被污鬼附身」的小女兒，耶穌卻毫不客氣地說：「讓孩子們先吃飽，拿孩子的餅丟給小狗吃是不妥的。」難道這是說，猶太人才是「兒女」，「外邦人」只是「狗」

22. 參閱 W. Randolph Tate, *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006), p. 204; Patricia Walters, "The Synoptic Problem," in David E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament* (Chichester, U.K./Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), pp. 236-253; Craig A. Evans, "The Life and Teaching of Jesus and the Rise of Christianity," in J. W. Rogerson & Judith M. Lieu (eds.), *Oxford Handbook of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 302; Pheme Perkins, "The Synoptic Gospels and Acts of Apostles: Telling the Christian Story," in John Barton (ed.), *Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 241-258。

23. 《馬太福音》十五章 21-28 節中的敘述更長，多了一些細節（如門徒的反應），但是耶穌對婦人的稱讚也由「這句話」也變成「你的信心」（太 15:28），婦人的身份由「敘利腓尼基」（希臘人）變成了「迦南」（希伯來人）。耶穌的回答增加了一句話「我奉差遣只到以色列家迷失的羊那裏去。」門徒們被刻畫為中間人，為之求情。

嗎？更奇怪的是，聽了「桌子底下的小狗也吃小孩子的碎屑」之答對，耶穌居然因為「這句話」就讓「鬼」離開了「外邦人」的女兒。這究竟又是甚麼意思？

從結構上說，這個故事發生在《馬可福音》的中間部分，是一個很重要的轉捩點。在這之前，耶穌開始接觸並醫治了「外邦人」（可 5:1-20），此後又有耶穌第二次用「七個餅幾條小魚」餵飽四千人的故事（可 8:1-10）。²⁴處於轉捩點的這個故事將耶穌描述得多少有些粗魯和突兀，與其他有關耶穌行迹的記載全然不同，而且這個故事中的耶穌似乎並沒有在言語交鋒中取得勝利。這樣一個故事為甚麼能夠保留在福音書中？儘管這個故事的結局皆大歡喜，耶穌那句莫名其妙的話卻讓信仰者不安，也讓初次接觸《聖經》的人難以理解。有研究者認為，耶穌與婦人之間的對答是一個「雙重的克雷亞」，²⁵歷代釋經者為之提供過諸多注說，但似乎仍然缺少足夠的說服力。有趣的是，「克雷亞」與「墨提斯」母題密切相關，卻從未引起釋經者的關注。如果文體本身確實包含着某種「內容及意圖」，敘述模式確實參與了所述內容，那麼關於這段經文的爭議可能恰恰是由於忽略了其中承擔着敘述功能的「墨提斯」。接下來我們將首先回顧釋經學者們對耶穌及敘利腓尼基婦人的兩句「克雷亞」的解釋歷史，在此基礎上分析「墨提斯」智慧母題所承擔的敘述功能。

24. Larry W. Hurtado, *Mark* (Peabody, MC: Hendrickson, 1989), p. 116.

25. 這類雙重克雷亞可從下面這個例子中看得更為清晰：犬儒哲學家第歐根尼 (Diogenes) 在洗去自己身上一些可食用的菜葉之時嘲諷正巧路過的昔勒尼學派創始人亞里斯提普斯 (Aristippus)：「如果你學會了吃這些菜葉，你就不會是僭主宮廷的諂媚者。」亞里斯提普斯回答說，「如果你知道如何與人相處，你就不會在這裏洗那些菜葉了。」(參閱 Ronald F. Hock & Edward N. O'Neil (trans. & eds.), *Christ in Ancient Rhetoric: Classroom Exercise* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002], p. 41。)

1. 耶穌的「克雷亞」詮釋回顧

無容置疑，耶穌這句「克雷亞」必有深意，釋經者嘗試了各種方法來為耶穌的形象自圓其說。總結起來，這些努力不外乎以下幾點：

一、儘量讓耶穌那句話「讓孩子們先吃飽，拿孩子的餅丟給小狗吃是不妥的」顯得不那麼刺耳。不少學者認為《馬可福音》的「先」（first, πρότων）字是為了緩和那句「拿孩子的餅丟給小狗吃是不妥的」的突兀和不禮貌。²⁶此外，人們參照《馬太福音》中增加的一句「我奉差遣是到以色列家迷失的羊那裏去」來解釋，認為耶穌是願意為這位婦人和孩子醫治的，但是有個先後順序。根據「救恩歷史說」，²⁷救恩先臨到以色列人，然後才到以色列民之外的「外邦人」，因此耶穌並沒有羞辱婦人和婦人孩子的意思。

二、利用詞彙差異來解釋，認為耶穌說的是「小狗」

26. 參閱 Bultmann, *History of Synoptic Tradition*, p. 38; Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark* (trans. Donald H. Madvig; Richmond: John Knox, 2001), p. 151; Gnilka, *Evangelium nach Markus*, vol.1 (Zurich: Benziger /Neukirchen-vluyn: Neukirchener, 1978), p. 290; Gerd Theissen, *Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1991), p. 63。

27. 又稱「救贖歷史」（Salvation History，源自德語 Heilsgeschichte），十九世紀德國神學家們使用的術語，實際上可以追溯到保羅《羅馬書》一章 16 節和馬丁·路德。簡單地說，指人類歷史上發生的所有事件（不論產生正面還是負面影響）都是上帝救贖人類計劃的一部分，是上帝的啟示。根據這一歷史觀，救贖的恩典或啟示首先呼召了猶太人，在基督身上達到高潮並完成救贖。詳參輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（上海：天主教上海教區光啟社，1999），頁 641-44; Karl Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982), pp. 1506-1530; Alan Richardson & John Bowden (eds.), *A Dictionary of Christian Theology* (London: SCM, 1983), p. 248。這一神學觀在歷史上曾造成了「反猶太主義」（anti-Semitism）傾向，簡單而片面地將救贖歷史理解為，救恩從猶太人轉移到了外邦人身上，因為猶太人不接受耶穌和福音，以致其選民的地位被外邦人取代。猶太人從此被排除在上帝的救贖計劃之外了。這為後來排擠及屠殺猶太人埋下伏筆。參 David E. Holwerda, *Jesus and Israel: One Covenant or Two* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995), p. 2; Hyunju Bae, "Dancing Around Life: An Asian Woman's Perspective", *The Ecumenical Review* 56/4 (2004), pp. 390-403。有關早期基督教教會在神學上排斥猶太人在救贖歷史上地位的著作，請參閱 Jeffrey S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991)。

(puppy dog) 而不是「狗」，因而並沒有侮辱人的意思。換言之，耶穌用的詞是可以被主人家庭接納的「寵物狗」(pet) 或「家養狗」(house dog)，²⁸不是大街上無家可歸的流浪狗，因而耶穌的話語中並無貶低侮辱之意。²⁹但更多的學者認為，「狗」還是「小狗」的差別不大，不論在哪種語言中，稱呼一名婦人為「狗」或「小狗」，都是一種侮辱和羞辱。³⁰瓊·米切爾 (Joan Mitchell) 總結了猶太傳統中對「狗」的看法，指出「猶太律法認為，狗與外邦人都為不潔淨之物，狗也許是一個現成的對『外邦人』的稱呼」。³¹

三、儘量找到合理的理由來解釋耶穌的行為。有些人提出，耶穌拒絕婦人是因為他對自己的族人很失望，那句話是因情緒低落脫口而出，並不是耶穌的真意。³²泰勒 (Vincent Taylor) 假設，耶穌說這句話的時候想的是自己的使命，他在說給婦人聽，其實也是說給自己聽。³³哈斯勒 (J. I. Hasler) 繁跟其後提出，耶穌此時尚未完全明白上帝的旨意，說這句話的時候應該是面帶微笑的、幽默的。³⁴日

28. Pheme Perkins, "Mark", in *The New Interpreter's Bible*, vol. VIII: *Matthew-Mark* (Nashville: Abingdon, 1994), p. 610.
29. 比如學者黑爾 (Douglas R. A. Hare) 就在其評注中給出了三個有關「小狗」一詞的猜測。參閱 Douglas R. A. Hare, *Mark* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), pp. 84-86。
30. Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), p. 137; Joel Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor's Bible, 27A (New York: Doubleday, 2000), p. 463; P. Pokorny, "From a Puppy to the Child: Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7:24-30/Matt 15:21-18", *New Testament Studies* 41 (1995), p. 324; T. A. Burkill, *New Light on the Earliest Gospel: Seven Markan Studies* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972), pp. 111-114.
31. Joan L. Mitchell, *Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark* (New York: Continuum, 2001), p. 110.
32. Weiss, *Die drei ältesten Evangelien*, 128；轉引自 Theissen, *Gospel in Context*, p. 62。
33. Vincent Taylor, *The Gospel According to Mark* (London: Macmillan, 1952), p. 350.
34. J. Ireland Hasler, "The Incident of the Syrophoenician Woman (Matt. xv. 21-28; Mark vii. 24-30)", *The Expository Times* 45 (July 1934), p. 460.

本女性神學家絹川久子（Hisako Kinukawa）認為，耶穌那些不客氣的言詞是因為前面剛和法利賽人爭辯結束，耶穌也許此時是利用這位婦人來抨擊自己族人缺乏信心和理解的表現。³⁵

四、最常見的解釋是承認耶穌這句話的突兀和尖刻，但是將之看為對婦人信心的試探和考驗。這些學者認為耶穌拒絕婦人的時候很清楚自己在幹甚麼，他要考驗這位婦人的信心，然後將她所祈求的恩典賜給她。馬丁·路德的詮釋至今是一個標準的解讀：耶穌這個無法爭辯的刺耳回覆是一個例子，告訴我們耶穌或上帝是如何在人類面前隱藏恩典的。我們人類無法憑着我們的感覺和思考去評價耶穌，³⁶最好把耶穌這句話看為一個「未顯明的（或隱藏的）」上帝之例證。³⁷

35. Hisako Kimukawa, *Women & Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), pp. 60-61.

36. Martin Luther, "Second Sunday in Lent", in *Luther's Church Pastoral Gospels*, vol. II (trans. John N. Lenker, Minneapolis: Lutherans in All Lands Co., 1906), p. 152; "Reminiscere Sunday - Second Sunday in Lent", *Complete Sermons of Martin Luther, Volume 5* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), p. 325。路德的「十字架神學」(Theology of Cross)中有一個很重要的概念：隱秘的上帝(Hiddenness of God)，他在一五一八年的「海德堡論辯」(Heidelberg Disputation)中的第十九、二十一和二十二條中提出此思想：「凡是不了解基督的人也不會了解在隱秘中受難的上帝。因此，他寧願要善行而不要苦難；要榮耀，不要十字架；要剛強，不要軟弱；要智慧，不要愚蠢；……除非一個人先被苦難和惡弄得失掉威風和徹底失敗，直至他認識到，自己是不足道的，他的善行不是他的而是上帝的，這時他才有可能不會因為他的善行而變得趾高氣揚。」轉引自岡察雷斯基著，陳澤民等譯，《基督教思想史》（南京：金陵協和神學院，2002），頁721；Martin Luther, *Luther's Works: Career of the Reformer* [LW 31] (eds. Harold J. Grimm & Helmut T. Lehmann; Philadelphia: Fortress, 1957), pp. 39-58 (<http://www.catchpenny.org/heidelberg.html>, accessed 10 November 2011)。在路德表述這一思想時，用敘利腓尼基婦人的故事做為自己的例證。另參閱 Jane E. Strohl, "Luther's Spiritual Journey," in Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 151。

37. Marcus, *Mark 1-8*, p. 469。另參閱 Hare, *Mark*, p. 85; R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans/ Carlisle, U.K.: Paternoster, 2002), p. 298; Burkhill, *New Light on the Earliest Gospel*, p. 118; Sharon Ringe, "A Gentile Woman's Story", in Letty M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1985), pp. 65-70; Robert Guelich, *Mark 1-8.21* (World Biblical Commentary 34A; Dallas, TX: Word Books, 1989), pp. 387-389。

很明顯，以上詮釋均未考慮「墨提斯」智慧，其出發點是：這個故事是一個真實發生的歷史事件，耶穌可能真的說了那句話，並將敘利腓尼基婦人和孩子當做「小狗」來對待了。但是，一個文本如果能成為經典，是因為其「不僅具有文字本身的含義，同時還有超越字面含義的意義。」人們通過「講故事」來建構意義，這種意義是超越了文字本身的字面含義的。這樣，雖然故事不會變，而且一代一代流傳下去，但是「在新的環境和新的翻譯中，同一個故事會發展出新的解釋，新含義會從舊有的情節中發展出來」。這種生生不息地生成新意義的能力，才是經典文本無窮生命力的奧秘所在。千百年來，人們以為宗教文本是歷史事實的真實記載，一直到近幾十年，學者才普遍認識到，「這些大量的記載與歷史並沒有關係，不過是為了建構意義。」³⁸

鑑於此，從建構意義的角度去考察這個故事，就可以跳出故事文本的字面含義，不再從字面上對耶穌那句話中的侮辱性耿耿於懷，從而真正地維護耶穌的「面子」。筆者認為，這個故事中所包含的「墨提斯」母題正是建構意義的關鍵元素。首先，《馬可福音》的作者及其社群熟悉這種「墨提斯」機巧，而且是《馬可福音》的作者讓耶穌這位最高明的「墨提斯」大師在此使用了一句充滿了「墨提斯」機巧的話語，來反映社群內部的矛盾及衝突。福音書作者的此番意圖與他所使用的文體、他所處的歷史背景及他的社群之生活情境均密切相關。更重要的是，在這個故事中，作者讓那位耶穌跟隨者們想拒絕的女性也使用了「墨提斯」機巧，也用一句「克雷亞」改變了耶穌的態度。這其中的用意何在？

38. 范麗珠、James D. Whitehead & Evelyn Eaton Whitehead, 《當代世界宗教學》(北京:時事出版社, 2006), 頁 11。

2. 敘利腓尼基婦人的「克雷亞」詮釋回顧

面對耶穌的拒絕，這位說希臘語的敘利腓尼基婦人反應迅速，她使用了耶穌話語中的詞彙「孩子」、「小狗」和「餅」，迅速組織了另外一句「克雷亞」：「主啊，桌子底下的小狗也吃小孩的碎屑呀！」歷史上的解經家們均對婦人的這句話讚不絕口，卻未能提及其中的「墨提斯」智慧母題，個中緣由可以從歷代對婦人這句「克雷亞」的解釋中看出來：

一、大多數解經家都稱讚婦人是信心和謙卑的榜樣，她的回應話語顯示出她的堅韌和謙卑，她態度謙遜柔和，願意接受次等的地位，她對「上帝的子民與外邦人之間的神聖區分」沒有異議。³⁹在早期教會和中世紀時期，以溫柔、謙遜的方式顯示出來的信心是信徒追求的德行（信德），婦人答對的謙遜就顯得尤為突出。比如聖尤錫米烏斯（St. Euthymius）讚歎道：「既然我是一條小狗，我就不是外人了。」⁴⁰而馬丁·路德等改革宗神學家認為婦人的回答表明她是一個堅定而完美信仰的真正榜樣，因為她即便在上帝轉過身去不回應人類的祈求之時仍然相信上帝。她以一種美麗的方式在教導人們「真正的道路和信德，即衷心信靠上帝之恩典與良善，這種恩典與良善是通過上帝的話語來體驗和顯現的。……人類從這位婦人身上能學會看見那個隱藏在上帝的『否』之中的『是』。」⁴¹後世的批評家繼承了這種解釋。如羅茲（David Rhoads）從敘事批評的角度對

39. 比如 D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark* (Pelican Gospel Commentaries, Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 199; Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 387; Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (trans. S. H. Hooke; Naperville, IL: A. R. Allenson, 1958), p. 30。類似觀點後來不斷被引用和重複。

40. 聖尤錫米烏斯（378-473）是亞美尼亞獨居隱修士、天主教司鐸，一代靈修導師。此句轉引自 H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark: The Great Text with Introduction, Notes and Indices* (London: Macmillan, 1908), p. 158。

41. Luther, "Second Sunday Lent," 148-149.

這個故事進行了分析，認為敘利腓尼基婦人的堅持展示了信心能戰勝和克服困難的力量。⁴²女性主義神學家如莎倫·林奇（Sharon Ringe）等認為，這個故事反映了《馬可福音》作者的基督論，把敘利腓尼基婦人樹為榜樣，反襯出耶穌十二門徒的堅硬心腸和愚笨頭腦，因為他們從頭到尾都不明白耶穌的使命和作用。林奇把這個故事解釋為，「婦人在用她的信心對耶穌施加影響，這種信心與他的彌賽亞身份或因信稱義的教義無關，這種信心與恭維他明顯具有的施行神蹟的大能無關，這種信心是一種不顧一切的信靠和參與的行動。」⁴³因此，林奇認為是這位婦人的信心讓耶穌對猶太人和外邦人之間的關係有了新的理解。⁴⁴這一類釋經家均認可婦人的貢獻，但未能認識到婦人的智慧在其中所起的重要作用。⁴⁵

二、雖然沒有點明「墨提斯」智慧，不少女性主義學

42. David Rhoads, "Jesus and the Syrophoenician Woman", in *Reading Mark, Engaging the Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2004), p. 66.

43. 引自 R. S. Sugirtharajah, "Jesus and Mission: Some Redefinitions", in Wendy S. Robins & Gillian Hawney (eds.), *The Scandal of the Cross: Evangelism and Mission Today* (London: The United Society for the Propagation of the Gospel, 1992), p. 3。

44. Ringe, "A Gentile Woman's Story", p. 65.

45. 與當時的猶太女性相比，希臘婦女相對更為獨立，因而有學者推測婦人是一位女犬儒學者（Cynics），這些人常常不會理睬社會習俗。參見 Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988), p. 203；M. A. Tolbert, "Mark", in C. A. Newsom & S. H. Ring (eds.), *The Women's Bible Commentary* (London: SPCK, 1992), p. 269；F. Gerald Downing, "The Woman from Syrophoenician", in George J. Brooke (ed.), *Women in The Biblical Tradition* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992), pp. 129-149。凱薩琳·科利（Kathleen Corley）在麥克（Burton Mack）、費希爾（Henry Fischel）和比埃維斯（Mary Ann Beavis）的研究結果基礎上提出「狗」和「麵包碎屑」的意象很切合希臘化時期犬儒學者的理念。參見 Kathleen Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1993), p. 100。反對這一推測的論述參見 Susan Miller, *Women in Mark's Gospel* (New York: T & T Clark International, 2004), p. 96。有關當時希臘女性地位的研究參見 S. B. Pomeroy, *Goddesses Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (London: Robert Hale Publishers, 1976), pp. 149-189；Gillian Clark, *Women in the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 17-21；Eva Cantarella, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity* (trans. Maureen B. Fant; Baltimore: John Hopkins University Press, 1987), p. 134。

者們敏銳意識到了這名婦人應答的獨特性，認為婦人是早期教會女使徒及被邊緣和壓迫的人民的機智代表。具體來說，伊莉莎白·舒士拿·費奧倫查（Elizabeth Schüssler Fiorenza）注意到婦人的「話」（logos）以及她從一個弱者角度快速回應的行為，並認為婦人的回應「代表了在基督教話語體系中被排除、壓迫或者邊緣化的女性的《聖經》和神學觀。」⁴⁶瓊·米切爾則認為婦人既是「外來者」又是「女性」，是一個「雙重局外人」，教育了耶穌，作為一個弱勢的底層人堅持與權威對話。⁴⁷此外，「她用來自其自身經驗和社會地位的、有改革力量的話語回擊了耶穌封閉的話語……她是一個積極主動、變革性地接受福音的榜樣，將福音話語從社會文化的偏見及局限中解放出來。」⁴⁸珀金森（Jim Perkinson）更為尖銳地指出，腓尼基婦人最後獲得了祝福，正是因為她「用耶穌自己的話語遊戲打敗了耶穌」。婦人願意被比為「狗」是一種低調姿態、協商和精明的表現。「他以孩子們的名義拒絕了她；她重複了他的拒絕，但是用巧妙的措辭在『小而可愛』這個普遍意義將人類的孩子與犬類的孩子聯繫起來。這句話給了他一個體面的台階。婦人用一種隱性的方式重寫了耶穌話語中的界限，使得這個話語得以包含了她的請求。」⁴⁹這一類批評家已經注意到婦人的智慧，只是沒有將之與「墨提斯」智慧聯繫起來。

46. 伊莉莎白·舒士拿·費奧倫查甚至將這位婦人與《箴言》中的充滿神性的「智慧—索菲亞」形象聯繫起來，從而將婦人視為與耶穌有着平等位置的對話者。並進而認為這位婦人是「外邦基督徒的使徒式母親」（apostolic mother of Gentile Christians）之一，敘利腓尼基婦人的故事讓人們清楚地看見。基督教開始之初，女性在歷史上對其最關鍵的傳教轉折做出了重大貢獻。參見 Elizabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1992), pp. 11, 13, 97。

47. Mitchell, *Beyond the Fear and Silence*, p. 8.

48. 同上，頁 108。

49. Jim Perkinson, "A Canaanite Word in the Logos of Christ; or the Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus", *Semeia* 75 (1996), p. 76.

三、到了後現代、後殖民批評流行的時代，釋經家們結合自己的特殊地理歷史和文化環境，關注婦人的多重文化身份，將她視為信仰間對話的範本。這些解讀與歐美釋經解讀相比很不相同，有些更為激進，但依然有相同之處（如突出婦人的謙卑態度和偉大信心），而且較少關注婦人應答中的「墨提斯」智慧特徵。亞洲和非洲的神學家們運用「文化研究」概念（如「他者」、「主客體關係」和「邊緣性」）來解讀這個文本，因而特別重視婦人的複雜身份：她是屬敍利亞的腓尼基族人，生活在希臘地區。後殖民主義視野下的批評家們不認為婦人後來一定會成為耶穌的門徒。印度神學家蘇吉特拉賈（R. S. Sugirtharajah）認為她來求耶穌更多是相信耶穌醫病的大能而不一定是相信耶穌是彌賽亞，⁵⁰婦人的多文化身份及機智答對是一個比較妥當的信仰對話榜樣。在他看來，這個故事在提醒人們不要把印度教、伊斯蘭教、佛教或其他宗教當作「傳教和納入基督教團體」的目標，也不要把猶太教當作「充斥着律法主義和教條禮儀的空洞宗教。」⁵¹與此相似，出生香港的亞洲女神學家郭佩蘭認為這個故事從來就不是「她自己的族人——有着其他宗教信仰的敍利腓尼基人所講述的故事」，而是基督教信徒講述的故事，用來達到其他目的。⁵²在郭佩蘭看來，來到中國的傳教士們聚焦於婦人的信心和謙卑，把婦人當作基督徒和外邦人的榜樣。這樣，耶穌回答婦人請求時生硬尖刻的態度和話語被淡化，耶穌與婦女

50. 蘇吉特拉賈認為這個故事在兩個方面被誤讀：一、傳教（即《馬可福音》七章 24-30 節是福音傳向非基督教世界的標誌）；二、真正信心的典範（即婦人的信心與猶太律法主義形成鮮明對比）。參見 R. S. Sugirtharajah, "The Syrophoenician Woman", *The Expository Times* 98 (1986), pp. 13-14。

51. 同上，頁 15。

52. Pui-lan Kwok, "Woman, Dogs, and Crumbs", in *Discovering The Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995), p. 72.

的良好關係被突出和頌揚。郭佩蘭認為婦人是「忠心的基督教婦女」的代表，比亞洲身處封建父權制度下的非基督徒婦女要優越、獨立。郭佩蘭因此認為西方女性主義者們沒有很好處理文本中的殖民主義傾向。⁵³其他的亞洲女性神學家們也從各自的文化背景出發討論了這個故事。日本女性神學家絹川久子認為，要從互動關係的角度來閱讀才能得出正確的理解。在耶穌與敘利腓尼基婦人對話的話語中，婦人是挑戰耶穌超越橫亘在猶太人和外邦人之間障礙的人，而且這位婦人為耶穌創造了跨越邊界的機會。⁵⁴斯里蘭卡女性主義學者拉貝拉（Ranjini Wickramaratne Rebera）為婦人的獨立和信心喝彩。針對過多關注社會禁忌的現實處境，她認為耶穌和婦人的交流是一種授權（empowering）並界定了婦人的地位。她希冀借助這個故事幫助斯里蘭卡民眾跳出「潔淨與否」的局限，打破邊界。⁵⁵非洲女性神學家慕莎·杜貝（Musa Dube）比亞洲女性學者們走的更遠。她從自己的處境出發，針對《馬太福音》十五章的類似故事做出了一個很新穎的後殖民批評評述。但是杜貝的研究出發點是揭露文本隱含作者的帝國主義和殖民主義傾向，以及這種傾向是如何在西方各國殖民非洲時融入西方帝國主義思想，難免帶有偏見且對這位婦人的智慧視而不見。⁵⁶

53. 同上，頁 76-79、82。

54. Kimukawa, *Women and Jesus in Mark*, pp. 60-61.

55. Ranjini Wickramaratne Rebera, "The Syrophoenician Woman: A South Asian Feminist Perspective", in Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff (eds.), *Feminist Companion to Mark* (Cleveland: Pilgrim, 2001), pp. 101-110.

56. 杜貝首先使這個故事非殖民化，然後得出結論：隱含作者的用意是要編輯馬可的故事，把這位婦人的形象塑造為願意承認自己與次等、低劣的「狗」同一等級，婦人因此可以成為那些願意像狗一樣吃桌子底下的麵包碎屑的外邦人的象徵。這個「狗」和「麵包碎屑」的意象表示了被殖民的人民對帝國宗教的嚮往。因此，這個故事包含了很強的帝國主義價值觀和策略。婦人預示了向其他民族傳教的運動，而這位婦人並沒有多少自己的價值。見 Musa W. Dube, "A Postcolonial Feminist Reading of Matthew 15:21-28", *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis, MO: Chalice, 2000), pp. 127-196。

與眾多解釋者對七章 27 節中耶穌那句「克雷亞」的解釋一樣，大家對七章 28 節的解釋也是結合了各位評論者所處的社會、歷史、文化背景及時代需要，只有為數不多的人注意到或者說強調了婦人的機敏和答對中的智慧（如伊莉莎白·舒士拿·費奧倫查及其學生米切爾和珀金森）。最為常見的解釋還是從護教和傳教立場來強調婦人的信心與謙遜，並讓婦人成為這類信仰的榜樣。但是，基督教神學也強調，恩典先於信心，奧古斯丁甚至宣稱，「上帝的恩典並非是按照我們的德行而賜予的」。⁵⁷人類的一切成就都應該歸功於上帝的恩典，包括信心和堅忍的美德，都不是人可以依靠自己的努力去交換的恩賜。因此，人類又豈能評價信心的大小？此外，謙遜一定要靠這種屈尊來獲得或者表達嗎？

在這個短短的故事中，婦人進門的姿勢、對耶穌的稱呼、答對的速度和語言的組織等方面，均體現了婦人的「墨提斯」。可以說故事中的兩個主人公都運用和展示了「墨提斯」，這個母題所要表達的意義和功能，恐怕不僅僅是對信德和謙遜的肯定與讚美，應該有更為深刻的意義。回顧對耶穌及婦人的兩句「克雷亞」的解釋歷史，我們可以看見這些解釋中的種族偏見、性別偏見和等級偏見。無論是為耶穌辯白，還是肯定婦人的謙遜與信心，抑或是抨擊殖民主義和帝國主義思想，都無法窮盡這個經典故事所希望表達的深刻涵義；然而，「墨提斯」智慧母題是否賦予了這個故事更為深刻的意義？下文將從「墨提斯」智慧母題的角度，查考這個故事深藏的意義，及其與聖經文學敘述之間的關聯。

57. Saint Augustine, *The Gift of Perseverance (De Dono Perseverantiae)*, 2.4. 參見 *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, I/26, Answer to the Pelagians IV* (trans. Roland J. Teske, SJ; Hyde Park, NY: New City Press, 1999), p. 191。

四、「墨提斯」母題與意義建構

如果說「墨提斯」智慧是一種文學母題，存在於各個古老文明的在文學文本特別是故事中，隨着歷史和文化處境的變化而變化，雖然沒有具體的名字卻一直被人們特別是弱勢群體喜愛和使用，那麼我們可以假設馬可社群熟悉「墨提斯」技巧並且需要「墨提斯」幫助他們在早期教會的艱難處境中生存和發展。沿着「墨提斯」智慧母題這個線索，結合釋經學者們已經提供的解釋資源，我們可以發現另外一些未被注意的細節。

這個故事處於整部福音書的中間位置，在故事開始之前耶穌剛剛離開以猶太人為主要居民的革尼撒勒地區（6:53），進入以希臘人為主的推羅地區（7:24）。推羅是一個重要的希臘海港城市，依靠加利利地區農民的供給來滿足市民的富裕生活，社會歷史批評學者們已經發現，自古以來兩個地區之間有着深刻的社會矛盾，比如猶太歷史學家約瑟夫斯（Josephus）就稱推羅人為「我們臭名昭著的死敵」。⁵⁸

在這個故事之前，耶穌醫治了很多病人，驅趕了各種各樣的鬼，充分展示了他的大能和智慧。他幾乎來者不拒，從不考慮求醫者的性別、年齡、種族、收入或地位：西蒙彼得的岳母（1:29-31）、癱瘓病人（1:40-42）、癱瘓病人（2:1-12）、血漏的婦人（5:25-34）、猶太會堂主管的女兒（5:35-43）等等。每一次與猶太權貴們的交鋒都是以耶穌的一句「克雷亞」完勝對手結尾，讓對手啞口無言、無力反擊。這些故事風趣幽默，妙語橫生，耶穌的聽眾和跟隨者們喜歡並熟悉這種包含着「墨提斯」母題的故事。每一個故事都能讓他們增長智慧，掌握化險為夷、獲得新生的

58. 轉引自 Theissen, *The Gospel in Context*, pp. 72-80; France, *The Gospel of Mark*, p. 297。

方法和技巧。因此，進入第七章末尾這個故事的時候，耶穌的回覆讓他們驚愕，他們會琢磨耶穌這句拒絕的話到底是甚麼意思？此時耶穌所面對的不是存心刁難的猶太權貴，而是一個為生病的女兒焦慮憂愁的母親，耶穌為何突然冷酷了？為何要用一個餅和狗的比喻來拒絕這位可憐的母親？

熟悉猶太傳統的聽眾卻馬上理解了這個比喻，他們會同情耶穌，認為這位外邦婦人觸犯了文化習俗，讓耶穌蒙羞。⁵⁹更進一步猜測，聽眾們會覺得婦人不識時機，不該去打擾已經很疲倦的耶穌，或者認為這位貴族希臘婦人的出現會讓耶穌想起加利利地區的貧窮以及兩個地區之間的世仇。⁶⁰耶穌醫治的大能是一個「有限的資源」，應該先保障那些願意耐心等候之人的需求。⁶¹

在聽眾們琢磨耶穌這句「克雷亞」的涵義並以為故事到此結束之時，婦人很快回應，「將一個排外的比喻——給孩子們的餅——轉為一個包容性的比喻——給狗的碎屑」。⁶²這個回應展示了婦人的機智和技巧，婦人的「墨提斯」不言而喻：婦人運用了同樣的詞語和比喻來扭轉局面，而且婦人的邏輯讓人無法拒絕，於是聽眾們更為驚愕地聽到耶穌肯定了婦人的回答並完成了婦人的心願。

德蒂安與韋爾南曾指出，「戰勝擁有墨提斯的對手的唯一方式是以子之矛攻子之盾」。⁶³耶穌運用技高一籌的「墨提斯」機巧戰勝了那些身居高位、勢力強大的對手們。有

59. 有位猶太拉比說過：「和拜偶像的人同桌吃飯就如同和一條狗同桌。」（參見 Taylor, *The Gospel According to Mark*, p. 350。）

60. Theissen, *The Gospel in Context*, p. 77.

61. Sharon Ringe, “A Gentile Woman’s Story Revisited: Re-reading Mark 7:24-31”, in Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to Mark* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2001), p. 90.

62. Mitchell, *Beyond Fear and Silence*, p. 110.

63. Detienne & Vernant, *Cunning Intelligence*, pp. 42-43, 44.

趣的是，現在這位婦人「使用了耶穌對付對手的同樣方法」。⁶⁴雖然身為外族人和女性，她卓越的「墨提斯」幫助她改變了局面，告訴眾人她和她的女兒也應該得到並分享上帝的恩典。

希臘文化對「墨提斯」不陌生，只是無人為之著述或命名。古希臘人同情需要對抗強勢力量的弱者，為那些能運用自己的機智和技巧（「墨提斯」）去征服軟弱和危機、脫離困境的人們喝彩（如奧德修斯），這是「墨提斯」智慧沒有隨著墨提斯女神的消失而消失的原因。一如墨提斯女神自願被吞噬並成為擁有最強大「墨提斯」的神王宙斯之「墨提斯」的起源，擁有「墨提斯」的弱者即便身處弱勢依然能憑藉這種智慧擴展自己的生存空間，而基督教所蘊含的「弱勢」邏輯看上去荒誕軟弱（救主被釘死），卻以世人無法預測和估量的力量發展壯大，成為西方文明和文化的根基之一。耶穌及其跟隨者身處希羅文化中，了解並或多或少受到希羅文化的影響，擅於運用「克雷亞」式的機鋒巧變和「墨提斯」智慧。⁶⁵在《新約聖經》中，大量的「墨提斯」智慧母題構成了一個又一個與當時的文化和傳統相去甚遠的新意義，比如牧羊人可以拋棄九十九隻羊而且執意尋找一隻丟失的羊並為此而慶祝歡樂，或者一個父親會張開雙臂無條件寬恕消耗了父親財物和愛心的浪子。以此類推，《馬可福音》裏這個「奇怪」的故事應該

64. Perkins, *The New Interpreter's Bible*, vol. VIII, p. 611.

65. 學者們對耶穌及其追隨者們所生活的社會歷史環境做過諸多分析，包括耶穌所說的語言、早期基督教社群身處的希羅文化背景以及這些社群可能遭遇的各種文化衝突和挑戰，相關重要論述可參見：Roman Garrison, *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)；Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (3rd ed.; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003)；Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (London & New York: Routledge, 2005)；Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts (ed.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* (Leiden: Brill, 2013)。

也承擔了建構新意義的功能，耶穌和敘利腓尼基婦人的相遇及他們一起演繹的「墨提斯」智慧必有讚美信心之外的用意。

據此，我們也許可以如此推測：在《新約》文本中耶穌所要建立的「上帝之國」（Kingdom of God）是超越了族群、性別、貧富等差異的國度，這種理念體現在耶穌各種包含「墨提斯」智慧母題的衝突故事和神蹟醫治故事中。除了這個故事，福音書中的耶穌在各處醫治各種類型和各種人的疾病，從來不會因族群、性別或財富等身份差異而拒絕任何人。他還遇到來自猶太權貴和文士階層的各種挑戰，但是都利用「墨提斯」智慧一一化解。他的諸多「克雷亞」讓他的跟隨者們深受啟發，難以忘懷。耶穌的生活、話語和事工都反映出他在努力打破各種邊界、擴大上帝恩典的範圍。在這些衝突和挑戰中有一個特別突出的問題是猶太人與外邦人的團契問題（參加 2:11-14），因為反對的聲音和「長老們的傳統」很強。《馬可福音》的作者很有可能是有意在這個關鍵的轉捩點放入這個故事，挑戰猶太傳統：耶穌借用一句「克雷亞」道出了這個早期教會面臨的重大挑戰，而婦人的「克雷亞」則道出了這個問題的外邦人立場。本章出現的敘利腓尼基婦人承載多重文化、多重社會身份，她的快速回應象徵着耶穌以及馬可社群需要面對的現實境況。可以說，婦人在重新定義猶太—外邦關係上起到了至關重要的作用。在她的手中，「墨提斯」既是解構也是建構的工具。⁶⁶在這個故事中，耶穌和婦人均利用了「墨提斯」智慧，但整個故事的敘述更體現了「墨提斯」智慧，因為在這之後，耶穌去了許多希臘化地區，用

66. John R. Donahue & Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Minnesota: The Liturgical Press, 2002), p. 237.

「七個餅幾條小魚」餵飽四千人（可 8:1-10），似乎猶太—外邦人的問題不再是一個突出挑戰。換言之，這個起源於希臘神話的「墨提斯」智慧母題在這個故事中確實幫助馬可社群建立了一個新的意義——上帝的恩典超越種族等各種界限，而且在上帝的國度裏有着與這個塵世完全不一樣的倫理和邏輯：在那裏，即便是狗，也肯定可以吃到桌子底下的碎屑；也只有在那裏，哪怕只有幾個餅、幾條魚，都能餵飽四五千人，還能餘下很多筐的碎屑！這種恩典跨越種族、性別、財富等等社會邊界，與外在的努力無關。

五、結語

本文從一位被神王宙斯吞入腹中的墨提斯智慧女神故事入手，借用法國古典學者的研究成果，認為墨提斯女神已經另一種方式存在於古希臘、希伯來、中國等古老文明之中並以文學母題的形式流傳和衍生。墨提斯女神所代表的「墨提斯」智慧無法被完全定義或描述，這也許是從來沒有一個論述「墨提斯」的專論留存於世的原因，一如中國的「大道不言」。此外，「墨提斯」智慧始終處於移動和變化中，持守道德上的中立或模糊性，面對一個二元對立的世界，「墨提斯」智慧母題不斷在描述一個「第三空間」，不斷提示人們在善／惡、神／人、不朽／可朽、男／女、合法／非法等二元對子之間，生存着一些非正常、非自然、神聖卻遊移、不可捉摸的精靈、人群、事件，它們的故事也許是奇異的怪物、幻化身形的神明、童貞懷孕的母親，又或是一段不合常理的對話。在這些故事中，「墨提斯」智慧會出現，幫助弱者獲得力量和生存空間，但是，她雖然在強弱勢力的鬥爭中幫助弱勢取得力量，卻從不會停留或者為某一方保留權力。

本文據此提出，《新約》文本中存在「墨提斯」智慧母題，而且與耶穌有關的神蹟或衝突故事都突顯了耶穌的「墨提斯」比其他人的「墨提斯」高明，耶穌及其追隨者需要依靠「墨提斯」智慧與猶太權貴和羅馬權威鬥爭。「墨提斯」母題是《新約》文本的一種敘述方式。本文更以《馬可福音》七章 24-30 節為例，在回顧了從教父時期到後現代、後殖民、女性主義等對這個故事的解讀歷史基礎上，分析這個故事中的「墨提斯」智慧母題，希望能藉此故事展示新約文本中「墨提斯」智慧母題在建構新意義上的作用。本文認為，借用耶穌和婦人的「墨提斯」，這個故事以一種容易被當時的聽眾接受和記住的方式傳遞一個不一樣的、有關「上帝的國度」的意義。但是經年累月，隨着基督教走出邊緣化的境地，故事中的「墨提斯」智慧母題所承載和建構的新的社群關係及「上帝的國度」意義逐步被遺忘。回顧基督教教會歷史，我們隨處可以看到那個傳統觀念——「讓孩子們先吃飽，拿孩子的餅丟給小狗吃是不妥的」——的多種表達形式，而上帝的恩典——「桌子底下的小狗也吃小孩子的碎屑」——則太容易被自以為義的基督徒遺忘。人們更喜歡代替上帝來決定可以得到上帝恩典的人群。正因此，我們需要重新啟用「墨提斯」智慧來重新講述這個奇特的故事，我們需要「墨提斯」母題來提醒我們這個故事在當時建構的意義，以及在今天繼續建構意義的可能，提防我們重新回到我們曾經批評的「古老傳統」之中。

關鍵詞：「墨提斯」智慧 聖經研究 新約 希臘神話
母題

作者電郵地址：jing.cathy.zhang@ruc.edu.cn

中文書目

戶曉輝。《返回愛與自由生活的世界——純粹民間文學關鍵字的哲學闡釋》。南京：江蘇人民出版社，2010。[HU Xiaohui. *Fan hui ai yu zi you sheng huo de shijie – chun cui min jian wen xue guan jian zi de zhe xue chan shi*. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2010.]

阿波羅陀洛斯。《希臘神話》。周作人譯。北京：中國對外翻譯出版公司，1998。[Apollodorus. *Bibliotheca*. Translated by ZHOU Zuoren. Beijing: China Translation & Publishing Corporation, 1998.]

祁連休。《智謀與妙趣——中國機智人物故事研究》。石家莊：河北教育出版社，2001。[QI Lianxiu. *Zhi mou yu miao qu – Zhongguo ji zhi ren wu gu shi yan jiu*. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2001.]

李寅學。《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證（修訂版）》。北京：三聯書店，2010。[LI Shixue. *European Literature in Late Ming Dynasty: Jesuit Exemplars, Its Source and Its Interpretation*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010.]

岡察雷斯。《基督教思想史》。陳澤民等譯。南京：金陵協和神學院，2002。[Gonzalez, Justo L. *A History of Christian Thought*. Translated by CHEN Zemin et al. Nanjing: Nanjing Union Theological Seminary, 2002.]

周曉霞。《顛覆與順從——讀中國機智人物故事》。上海：上海文化出版社，2010。[ZHOU Xiaoxia. *Dian fu yu shun cong – Du Zhongguo ji zhi ren wu gu shi*. Shanghai: Shanghai Cultural Publishing House, 2010.]

韋爾南。《眾神飛揚：希臘諸神起源》。曹勝超譯。北京：中信出版社，2003。[Vernant, Jean-Pierre. *The Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths Told by Jean-Pierre Vernant*. Translated by CAO Shengchao. Beijing: Zhong Xin Press, 2003.]

范麗珠、James D. Whitehead、Evelyn Eaton Whitehead。《當代世界宗教學》。北京：時事出版社，2006。[FAN Lizhu, James D. Whitehead & Evelyn Eaton Whitehead. *Dang dai shi jie zong jiao xue*. Beijing: Current Affairs Press, 2006.]

荷馬。《荷馬史詩·伊利亞特》（《羅念生全集》卷五）。羅念生譯。上海：上海人民出版社，1996。[Homer. *Homeric Epics. Iliad. Volume 5 of Complete Works of LUO Niansheng*. Translated by LUO Niansheng. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1996.]

——。《奧德賽》。王煥生譯。北京：人民文學出版社，2008。[Homer. *Odyssey*. Translated by WANG Huansheng. Beijing: People's Literature Publishing House, 2008.]

輔仁神學著作編譯會。《神學詞語彙編》。上海：天主教上海教區光啟社，1999。[Fu Jen Theological Publication Association. *Christian Theological Lexicon*. Shanghai: Catholic Shanghai Diocese Guangqi Press, 1999.]

赫西俄德。《工作與時日·神譜》。張竹明、蔣平譯。北京：商務印書館，1991。[Hesiod. *Eργα καὶ Ημέραι. Θεογονία*. Translated by ZHANG Zhuming & JIANG Peng. Beijing: Commerce Press, 1991.]

外文書目

Apollodorus. *The Library of Greek Mythology*. Translated by Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Anagnostopoulos, K. P., & S. Chelidoni. "Metis and the Artificial". In *Science and Technology in Homeric Epics*. Edited by S. A. Paipetis. Berlin: Springer, 2008. pp. 435-442.

Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Burkhill, T. A. "The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark 7:24-31): New Light on the Earliest Gospel". *Novum Testamentum* 9 (1967). pp. 161-177.

_____. “The Syrophoenician Woman: The Congruence of Mark 7:24-31”. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966). pp. 23-37.

_____. *New Light on the Earliest Gospel: Seven Markan Studies*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972.

Cantarella, Eva *Pandora's Daughters: the Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Translated by Maureen. B. Fant. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.

Camery-Hoggat, Jerry. *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Clark, Gillian. *Women in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Corley, Kathleen. *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody, MS: Hendrickson, 1993.

Donahue, John R. & Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark*. Minnesota: The Liturgical Press, 2002.

Detienne, Marcel & Jean-Pierre Vernant. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Translated by J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991. French version: *Les ruses d'intelligence: la Metis des Grecs*. Paris: Flammarion et Cie, 1974.

Downing, F. Gerald. “The Woman from Syrophoenicia, and her Doggedness: Mark 7:24-31 (Matthew 15:21-28)”. In *Women In The Biblical Tradition*. Edited by G. J. Brooke. Lewiston: The Edwin Mellen, 1992. pp. 129-149.

Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis, MO: Chalice, 2000.

Evans, Craig A. “The Life and Teaching of Jesus and the Rise of Christianity”. In *Oxford Handbook of Biblical Studies*. Edited by J. W. Rogerson & Judith M. Lieu. Oxford: Oxford University Press, 2006. pp. 301-316.

Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. 3rd ed. Grand

Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003.

France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans; Carlisle, U.K.: Paternoster, 2002.

Garrison, Roman. *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Gnilka, J. *Das Evangelium Nach Markus. Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT*. Zürich: Benziger/ Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

Guelich, Robert. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas: Word Books, 1989.

Hare, Douglas R. A. *Mark*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.

Hasler, J. Ireland. "The Incident of the Syrophenician Woman (Matt. xv. 21-28; Mark vii. 24-30)". *The Expository Times* 45 (July 1934). pp. 459-461.

Hesiod. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Translated by Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Homer. *The Odyssey*. Translated by A. T. Murray. London: W. Heinemann/ New York: G.P. Putnam, 1938-1942.

_____. *The Iliad*. Translated by A. T. Murray. London: Heinemann/ Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924-1925.

Jeremias, Joachim. *Jesus' Promise to the Nations*. Translated by S. H. Hooke. Naperville, IL: A. R. Allenson, 1958.

Jung, Carl. "On the Psychology of the Trickster Figure". Translated by R. F. C. Hull. In *The Trickster: A Study in Indian Mythology*. Edited by Paul Radin. New York: Philosophical Library, 1956. pp. 195-211.

Kinukawa, Hisako. *Women & Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*. Maryknoll, NY: Orbis, 1994.

Kwok, Pui-lan. *Discovering The Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995.

Luther, Martin. *Luther's Church Postil Gospels*, vol. II. Translated by John N. Lenker. Minneapolis: Lutherans in All Lands Co., 1906.

_____. *Luther's Works*, vol. 41: *Church and Ministry* III. Edited by Eric W. Gritsch. Philadelphia: Fortress, 1966.

Malbon, Elizabeth S. "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark". *Semeia* 28 (1983). pp. 29-48.

Marcus, Joel. *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000.

Miller, Susan. *Women in Mark's Gospel*. New York: T & T Clark International, 2004.

Mitchell, Joan L. *Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark*. New York: Continuum, 2001.

Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis, 1988.

Nicholas, Dean Andrew. *The Trickster Revisited: Deception as a Motif in the Pentateuch*. New York: Peter Lang, 2009.

Nineham, D. E. *The Gospel of St. Mark*. Pelican Gospel Commentaries. Harmondsworth: Penguin, 1969.

Pelton, Robert D. *The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.

Perkins, Pheme. "The Synoptic Gospels and Acts of Apostles: Telling the Christian Story." In *Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Edited by John Barton. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 241-258.

_____. "Mark". In *The New Interpreter's Bible*, Vol. VIII: Matthew-Mark. Nashville: Abingdon, 1994. pp. 507-734.

Perkinson, Jim. "A Canaanitic Word In the Logos of Christ; or The Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus". *Semeia* 75(1996). pp. 61-85.

Pokorny, P. "From a Puppy to the Child: Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark

7:24-30/Matt 15:21-18". *New Testament Studies* 41 (1995). pp. 321-337.

Pomeroy, S. B. *Goddesses Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. London: Robert Hale, 1976.

Porter, Stanley E. & Andrew W. Pitts eds. *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*. Leiden: Brill, 2013.

Rahner, Karl, ed. *Encyclopedia of Theology*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.

Rebera, Ranjini Wickramaratne. "The Syrophoenician Woman: A South Asian Feminist Perspective". In *A Feminist Companion to Mark*. Edited by Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. pp. 101-110.

Rhee, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London & New York: Routledge, 2005.

Richardson, Alan, & John Bowden, eds. *A Dictionary of Christian Theology*. London: SCM, 1983.

Ring, Sharon. "A Gentile Woman's Story". In *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M Russell. Philadelphia: Fortress Press, 1985. pp. 65-72.

_____. "A Gentile Woman's Story Revisited: Re-reading Mark 7:24-31". In *A Feminist Companion to Mark*. Edited by Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. pp. 79-100

Schweizer, Eduard. *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. Richmond: John Knox Press, 2001.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon, 1992.

Soulen, R. N. & R. K. Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 4rd ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.

Sugirtharajah, R. S. "The Syrophenician Woman". *Expository Times* 98, no.1 (1986). pp. 13-15.

Swete, H. B. *The Gospel According to St. Mark: The Great Text with Introduction, Notes and Indices*. London: Macmillan, 1908.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, MA: Hendrickson, 2006.

Taylor, Victor. *The Gospel According to St. Mark*. London: Macmillan, 1952.

Theissen, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. ET, Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.

_____. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1991.

Tolbert, M. A. "Mark". In *The Women's Bible Commentary*. Edited by C. A. Newsom & S. H. Ring. London: SPCK, 1992. pp. 350-362.

Walters, Patricia. "The Synoptic Problem". In *The Blackwell Companion to the New Testament*. Edited by David E. Aune. Chichester, U.K./ Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 236-253.

“Métis” Wisdom Motif in New Testament and Meaning Construction: A Case Study of Mark 7:24-30

ZHANG Jing

Associate Researcher, School of Liberal Arts
Deputy Director, Institute for the Study of Christian Culture
Renmin University of China

Abstract

Ever since the beginning of 20th century biblical studies started to pay attention to the Greco-Roman historical and cultural context of the scriptures in their interpretations. This article uses “métis”, a kind of wisdom originated from Greek mythology, as a lens to present this connection. The author firstly introduces the features of “métis” and argues that “métis” has become a motif existing in the ancient Greek and Roman literatures. It is a wisdom favored and used frequently by the weak and powerless. Jesus and his followers who lived in the area of Palestine and Greco-Roman context not only knew this wisdom but also used it to fight against the Jewish and Roman authorities. Thus, this “métis” motif is easy to be found in New Testament narratives, and plays a role of

producing new meaning and new vision. In order to illustrate the connection between “métis” motif and biblical narratives, this article focuses on two verses in Mark 7:24-30 and presents the meaning-construction function of “métis” motif in this story after reviewing the interpretation history of these two verses.

Keywords: “Métis” Wisdom; Biblical Studies;
New Testament; Greek Mythology; Motif