

台南神學院神學系、所道學碩士論文

指導教授：羅光喜牧師

以酷兒（Queer）觀點探討利未記 18:22 及
20:13 的意涵

研究生：陳煒仁 撰

主後二〇一四年五月

M.Div. Thesis of Department of Theology and
Graduate School of Theology in Tainan
Theological Collage and Seminary (TTCS)

Topic:

Investigating the meanings and contents of
Leviticus 18:22 and 20:13 through Queer
theory viewpoint

Advising professor: Rev. Dr. Kong-hi Lo

Author: Wei-Jen Chen

Date: May, 2014

內容及目錄

第一章 導論.....	1
第一節 問題陳述與主旨.....	1
第二節 前人研究摘要與評價.....	3
一、 認為同性性行為是絕對的罪惡的論述.....	3
二、 認為同性性行為是罪惡持懷疑的論述.....	5
第三節 方法論.....	8
第四節 研究限制.....	10
第二章 經文分析.....	11
第一節 確定經段.....	11
第二節 確定經文.....	11
第三節 詞性分析.....	11
第三節 經段翻譯.....	20
第四節 翻譯的差異分析與防衛.....	21
第三章 酷兒理論的聖經與時代背景批判.....	22
第一節 古代同性性行為的文獻與比較.....	22
一、 法術性的文獻（Magical texts）.....	22
二、 中期亞述法典（The Middle Assyrian Laws）.....	22
三、 神話與儀式性的男性交媾（Male cult prostitutes）.....	23
四、 古代波斯時代的宗教與禁令.....	23
五、 延伸關於女神亞斯他錄的討論進行對利未記這兩節經文的質疑.....	26
第二節 酷兒理論對性別與男女概念建構的批評.....	27
第三節 酷兒理論應用於古代同性性行為的概念批評與質疑.....	34
第四節 P 典的聖種主義及其影響.....	37
第五節 教會對聖經的詮釋與對同性性行為的態度和作為之質問.....	40
第六節 耶穌在聖經裡對律法的解釋與反抗作為.....	44
第七節 小結：法利賽的教會與不潔者的福音.....	48
第四章 神學反省與現代信息.....	51
第一節 神學反省：聖潔與分別、揀選與契約、尊嚴與保護.....	51
一、 你們要聖潔，因為我是聖潔的.....	51
二、 上帝的契約展現.....	51

三、	對人的尊嚴與形象的保護.....	51
四、	對人際關係的保護.....	52
第二節	現代信息：跨越界限走入不潔，實踐愛為律法核心與上帝復和.....	52
一、	以道成肉身走入不潔的耶穌.....	53
二、	愛人如己的基督與被稱為義的契約.....	53
三、	分別與界限的消融與擴大.....	55
四、	人的尊嚴的恢復與社群的重建.....	56
五、	藉著耶穌與上帝復和.....	56
六、	破除僵化的制度而更突顯關係的重要.....	57
七、	從多元處境出發重建與詮釋神學.....	57
第五章	結論.....	59
附錄：	詞性分析略字表.....	60
參考書目：	62

第一章 導論

第一節 問題陳述與主旨

基督教會多引用利未記 18:22 「不可跟男人同寢，像跟女人同寢；這是可憎惡的事。」與 20:13 「男人若跟男人同寢，像跟女人同寢，他們二人行了可憎惡的事，必被處死，血要歸在他們身上。」的禁令，認知「同性戀」其同性間的性行為違反了上帝的要求，成為用來反對同性戀及同性性行為的倫理基礎。⁴

自從 2011 年基督教為背景的「台灣真愛聯盟」⁵持續在立法部門施壓，阻止以強調「消除性別歧視與霸凌」的《性別平等教育法》⁶的實施，並以不實文宣擾亂未深入了解內容的信徒與民眾的認知，致使性別平等教育暫緩在校園中施教，其立場是表達聖經當中反對同性戀的「分別為聖」與「聖潔」觀點，遭到同志友善團體的聯名控告，⁷該聯盟卻認為此舉在信仰上絕對站得住腳。而在這事件之後不久，一位國中生因性別氣質受同學霸凌，跳樓自殺身亡，⁸該聯盟卻未對此事進行評論。

2013 年香港的教會號召信徒參與「反性傾向立法」，在聯合政府辦公室前舉行集會反對訂立保護基本人權的「性傾向歧視條例」，⁹堅持對聖經解讀的立場卻實質侵害了人權，甚至宣稱異性戀者會反遭同性戀者侵害並瓦解公義的社會結構形成「逆向歧視」。¹⁰相對地「彩虹之約

⁴ 柯志明認為可區分為五種類型：「(1)禁令，依〈利未記〉18:22；20:13、(2)責備，依〈羅馬書〉1:26-7、(3)警告，依〈哥林多前書〉6:9、〈提摩太前書〉1:10、(4)事件，依〈創世記〉19:1-11、〈士師記〉19:22-6、(5)總原則，依〈創世紀〉1:26-8；2:20-5（太 19:4-6；可 10:6-9）」柯志明，〈《聖經》對同性戀的雙面倫理觀〉，<http://www.ttcs.org.tw/~church/26.1/04.htm>，截取日期：2013/5/1

⁵ 台灣真愛聯盟，<http://tulv.tw/>，截取日期：2013/04/29

⁶ 特別是針對由第 18 條「學校教材之編寫、審查及選用，應符合性別平等教育原則；教材內容應平衡反映不同性別之歷史貢獻及生活經驗，並呈現多元之性別觀點。」所賦予的法源編寫成的認識同志教材，受到極大的反對。〈性別平等教育法〉(全國法規資料庫)，<http://law.moi.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0080067>，截取日期：2013/5/1

⁷ 台灣真相聯盟，<http://tulvie.tw/>，截取日期：2013/4/30

⁸ 逢甲大學性別平等教育委員會，<http://geecf.fcu.edu.tw/wSite/publicfile/Attachment/f1324263975687.pdf>，截取日期：2013/01/15

⁹ 〈教會團體反性傾向歧視立法〉(星島日報)，<http://www.singtao.com/yesterday/loc/0114ao04.html>，截取日期：2013/5/1

¹⁰ 〈主流社會未接納同性戀 立法會否決《同志平權》諮詢〉(基督新報)，http://www.gospelherald.com.hk/news/soc_2045.htm，截取日期：2013/01/15

- 共建同志友善教會」的運動試圖要營造一個共融性的教會團體，消弭宗教歧視。¹¹

同性伴侶的結合是否能受法律的保障，2013 年在美國已進入最高法院的解釋，美國聯邦捍衛婚姻法案 (Defense of Marriage Act, DOMA)，違背憲法精神應同樣賦予同性伴侶自由和平等的這一項裁決 (unconstitutional)，將可望還給美國十萬名合法結婚的同性伴侶平等權利，享有稅收減免、社會保障及醫療保障等福利等。¹²台灣也在同年由地方法院申請大法官的解釋，¹³「台灣伴侶權益推動聯盟」亦已提出針對民法親屬篇的修正草案，朝向使同性伴侶的關係在法律上取得與「一男一女」平等的權利與地位¹⁴。接續紐西蘭之後，法國成全球第 14 個同性婚姻合法並可領養孩子的國家¹⁵，但基督教會在這些法案進展的同時卻表達嚴正的反對立場。

在 2013 年 11 月 30 日，以基督教會組成的「台灣守護家庭聯盟」舉行反對「多元成家草案」、反對民法 972 條修改的遊行活動，並提出「保家、護妻、救孩子」以男性家長為中心的口號。¹⁶造成台灣教會界內部，以及教會與社會之間的緊張關係，更對同性戀者造成極大的壓力，尤其是教會中的同志基督徒們，更是無所措其手足。

2014 年 4 月 25 日，台灣基督長老教會第 59 屆總會年會通過「台灣基督長老教會同性婚姻議題牧函」，定調婚姻為一男一女的異性戀組成，對同性性行為與聖經信仰反對等立場。¹⁷而長老教會的青年已籌組「自己的教會自己救：拒絕歧視、信仰有愛、反對議案、共融處境」的「反對 2014 總會年會同性婚姻議題相關的臨時動議案連署」運動，¹⁸認為教會並沒有聽聆青年人的聲音，更沒有了解成為青年的朋友的同性戀者的實際情況與需要。

¹¹ 「我們邀請你簽訂『彩虹約章』，當教內外激烈討論立法的同時，我們同心矢志締造一個和平的空間，讓性小眾的弟兄姊妹在教會中，在安全毋懼怕、互相接納愛護的環境下增進瞭解，明白彼此之間的差異，擁抱上主創造的多元，讓「愛同志」的承諾真正具體地落實在教會中！」，<https://sites.google.com/site/rainbowcovenanthk/jie-shao>，截取日期：2013/04/29

¹² 〈DOMA 違憲，不代表美國同性伴侶能大獲保障〉(苦勞網)，<http://www.cooloud.org.tw/node/74832>，截取日期：2014/04/30

¹³ 〈看美國同性婚姻釋憲大戰〉(聯合晚報)，<http://udn.com/NEWS/OPINION/OPI1/7796789.shtml>，截取日期：2013/5/1

¹⁴ 台灣伴侶權益推動聯盟，<http://tapcpr.wordpress.com/>，截取日期：2013/5/1

¹⁵ 〈法國成為第 14 個同性婚姻合法化國家〉(BBC 中文網)，

http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/world/2013/04/130423_france_gay_marriage.shtml，截取日期：2013/5/1

¹⁶ 〈台灣守護家庭官方網站〉，https://taiwanfamily.com/?page_id=188，截取日期：2014/04/30

¹⁷ 〈反對同婚爭議牧函 臨時動議公決通過〉(台灣教會公報)，<http://www.tcnn.org.tw/news-detail.php?nid=6856>，截取日期：2014/05/05

¹⁸ 〈反對 2014 總會年會同性婚姻議題相關的臨時動議案連署〉，<https://www.facebook.com/events/395087290630426/?source=1>，截取日期：2014/5/4

面對這樣時局的發展，有必要對於聖經中對於同性間的性行為進行研究，方能使聖經中的文字持續對時代訴說上帝恩典的信息，釐清衝突的根源於何處，有無可超越的機會，並讓基本人權得以被重視、使受壓迫者得到自由與平等，教會能成為盼望的記號。

本論文針對以下進行研究：

- 一、利未記 18:22 與 20:13 的酷兒理論與時代背景批判
- 二、面對現今同性戀與同性性行為提供價值觀點

第二節 前人研究摘要與評價

Walter Brueggemann (1997) 認為聖潔條例的中心是十誡，而用社會正義 (social justice) 與純潔 (purity) 這兩個軌跡呈現在舊約當中。其中聖潔是為了呈現耶和華的異教基礎、關於適當的使用、秩序以及保護儀式上的事物，透過排斥性的命令來對付失序的威脅，¹⁹並且透過區隔、保持和上帝合乎特定行為道德的關係，在生活當中邁向聖化為目的地 (Brueggemann, 2005)。²⁰將前人的研究摘要整理為二類：

一、認為同性性行為是絕對的罪惡的論述

汪維藩 (2002) 的研究指出在進入迦南地之前同性間的性行為已在中東一帶相當普遍，而上帝在律法中下禁令是因其違反了創造的原則，是逆性的。²¹賴特 (1981) 亦認為同性戀是迦南原居民中實行的可憎惡習俗，和與獸交合併列，都是要從上帝的聖民團契中革除出去。²²洪同勉 (1996) 認為「不可跟男人同寢」清楚否定同性戀，指責為罪惡，是所多瑪人犯的大罪 (利 19:5)，摩西律法訂為該死的罪 (利 20:13)，亦指迦南宗教的變童 (申 23:17、王上 14:24)。這個對同性戀的刑罰是為了使選民保持聖潔身份，並要他們警惕勿玷罪污。²³

提伯 (Derek J. Tidball, 2012) 認為同性性行為是完全不能被接受的，按創世記 1:27-28 與

¹⁹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*(Minneapolis: Fortress, 1997), 186-187、288

²⁰ Bruce C. Brich, Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim, David L. Petersen, *A theological Introduction to the Old Testament*, 2nd edition(Nashville: Abingdon, 2005), 135-136

²¹ 汪維藩，《利未記》(香港：基督教文藝，2002)，248-249、276

²² 賴特，《利未記注釋》，(香港：基督教文藝，1981)，111

²³ 洪同勉，《利未記(卷下)》(香港：天道，1996)，564-584、640-641

2:24-25 的教導，男人需要和女人結合才不孤單、被滿足、並領受生養眾多的祝福，同性戀無助於健康的家庭的昌盛繁茂，即使同性性行為是在其他宗教裡的部份儀式內容，但並非是唯一被棄絕對原因，而是蒙召的分別與上帝的聖潔期望；雖然經文沒有提到女同性戀，不表示被允許，而是在訂該律法時還沒有想到這件事罷了；而面對同性性行為，需要由整個群體來反對，不只觸及當事者，甚至是同意這些行為的人也要被治死。²⁴

Daniel R. Heimbeach (2004) 亦認為同性性行為是絕對的禁止，即便有心理學或生物學的科學研究，都無法像創造者上帝對人的理解與規範來得對人有益處。並反對將經文用讀者符合情境的方式來詮釋，認為這是上帝所禁止而不是出自於人的。認為同性性關係不是上帝所造，可用石頭處死且「血要歸在他們身上」(利 20:13)。上帝創造性是好的，唯人為了滿足自己才造成了出自於人的罪的許多錯誤。上帝設定了性的道德以維持和其一致的聖潔，而這是上帝用來評斷在何為存在的善 (good)，因此聖經的性道德是在立在上帝的聖潔上。²⁵

William J. Webb (2001) 認為這項對同性戀的禁令，甚至會因遺精 (利 15:16-18) 在彼此身上成為雙重的不潔淨 (double uncleanness)，不像與在經期中性交的不潔淨的性禁忌在現代已消解了，然而對同性性行為的禁令不是文化性的差異問題。²⁶

賈斯樂 (Norman L. Geisler)、郝威 (Thomas Howe) (2011) 認為禁止同性戀的誡命不只是因為禮儀的律法而得以像對食物的禁令因文化差異解除，而因他與姦淫、亂倫和人獸交是相等不能解除的，而且吃了不潔的食物並不像同性戀者一樣會被處死，在新約中耶穌改變了舊約飲食的律法，卻沒有停止同性戀的道德律。²⁷

高路易 (Louis Goldberg) 認為同性間的關係則因為付上健康破壞、心靈損害、嚴重的心理困擾、被遺棄的子女、家庭危機與墮胎中生命的喪失，應列為上帝絕對禁止的標準，上帝期待在中東創造一個「敬虔和有可羨慕的道德標準的地方，以此吸引異教徒去得著比他們現有更好

²⁴ 提伯(Derek J. Tidball)，《利未記 – 得自由成為聖潔》(台北：校園，2012)，302-304、343

²⁵ Daniel R. Heimbeach, *True Sexual Morality: Reading Biblical Standards for a Culture in Crisis* (Wheaton: Crossway, 2004), 186-188、314、335-338

²⁶ William J. Webb, *Salves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 167-172

²⁷ 賈斯樂(Norman L. Geisler)、郝威(Thomas Howe)，《聖經舊約難解經文詮釋手冊》(The Big Book of Bible Difficulties : Old Testament)(桃園：提比哩亞，2011)，139-140

的東西」；同性戀和人獸交一併，雙方都要用石頭打死。²⁸

Daniel R. Heimbeach (2004) 對同性戀持反對觀點者認為性應在婚姻當中，在男與女彼此歸屬並確定有性別差異 (gender difference) 的情況下發生，任何違反自然的性的行為都是嚴重的錯誤，同性之間的性關係沒有符合性別差異的性關係結構，即便是在所謂的同性婚姻裡也無法改變這是「可憎惡的事」。性別的差異可以讓一個男人與一個女人在上帝設計的模式裡合一，而人應按此行這唯一會被上帝所祝福的性關係，而其他都是上帝所禁止的：因為上帝除了異性婚姻／性別差異的婚姻之外不會又祝福另一種性關係。而有差異性的結合是設計上預設的結果。²⁹

Hans Walter Wolff (1974) 認為同性戀因為無法讓人完整、未能辨別出性別的差異而成為可憎的，與獸相交無異。³⁰

將禁止同性性行為的禁令提高到上帝直接認定的最高層次，代表著上帝的聖潔性不容侵犯，是一種跨越普世、非文化性的價值與真理，不因時間與空間有所差異，即使有科學的研究佐證也不能動搖其崇高性。在新約也沒有被耶穌或保羅重新詮釋或推翻，且隱含著的性別社會建構觀點，保持性別差異性的結合，以及禁限越界的要求。

二、 認為同性性行為是罪惡持懷疑的論述

學者 John G. Gammie (1989) 認為關於舊約中上帝的聖潔觀點不是原生基礎的、獨特的，甚至不是早期就有的觀念：(1) 是從最早的詩 (出 15:11, 13；撒上 2:2) 而來，(2) 或從現代心理學觀點來看是一個不完全成熟的信仰固著 (而這去神話化了聖潔觀點)，以及 (3) 從聖經裡的聖潔教條中衍生而來，而諸如祭司觀點的聖潔條例就突顯男性導向狹隘地、敵對女性的偏見與性別歧視的傳統。³¹

在表達對性行為實行方式的限定：被保護的是「(男人／主動) 跟女人同寢」相較於前面

²⁸ 高路易(Louis Goldberg)，《利未記》(Leviticus)(香港：天道，1997)，100-103、111

²⁹ Daniel R. Heimbeach, *True Sexual Morality: Reading Biblical Standards for a Culture in Crisis* (Wheaton: Crossway, 2004), 171-172

³⁰ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM, 1974), 175-176

³¹ John G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress, 1989), 2-4

的經節禁令，似乎隱涵著一種關係式的表達，除此男人與女人之間的親密關係與性行為之外是被禁止的。Theodore W. Jennings, JR. (2009) 認為在編輯上聖潔條例在公元前 358 年於以斯拉時期進行，而極可能是受了柏拉圖的影響並按照對柏拉圖的了解下編輯了條例，反應在對上帝的聖潔實踐的行為要求上，更進一步形成了更高層次的道德。他們都注意避免男性成為女性：屈從另一主動者的熱情或扮演一個女性的角色；相反地，男性在社會身體 (social body) 應保持文化或政治上男性支配的一個更具男性國家化個體 (more virile national entity)。³²

但 Jennings 更進一步認為這裡的禁令是所指的是肛交這個性行為，顯然不通：「不可跟男人肛交，像跟女人肛交一樣，這是可憎惡的事」，在聖經中沒有證據可以支持肛交是被禁止的。若真的要禁止同性間的性行為，也會提出女性的陳述（如同與獸的禁令），但卻沒有。而極可能是陽具崇拜底下避免尊嚴的喪失或羞恥感 (Jennings, 2005)。³³

John E. Hartley (1992) 研究「תועבה」指的是在儀式上與道德上令人反感而上帝所痛恨的行為，本字源於埃及「w'b」，意思是成為純潔 (to be pure)，但卻在希伯來文有完全相反的使用法，諸如不正常的性關係如姦淫、人獸交與同性戀等都在列；而按照經文排列的結構，利未記 18:19-20、21、22-23，其核心要指向的是對摩洛 (Molek) 崇拜儀式 (即是利 18:21) 的對抗。

34

Jacob Milgrom (2004) 認為「可憎惡的」在利未記裡的使用是特殊的 (共出現六次，五次在 18 章，分別是 22、26、27、29、30，一次在 20:13)：也只有在這裡被拿來指稱人，而在大多數裡則是用來指宗教禮儀上面，表達所獻給上帝的動物是要被區隔的，指的是不合禮儀的動物或獻祭物。指稱同性戀 (行為) 是「可憎惡」的是一種表達噁心感的濫用 (abusive)，就如同用「狗」來指稱外邦人 (可 7:27-28) 甚至是男妓 (申 23:19、啟 22:15) 一樣。對獻祭動物與食物的區別要求提供從其他神明與不道德行為具體的象徵，亦是透過儀式與崇拜方式來表明他們屬上帝。

³² Theodore W. Jennings, JR., *Plato or Paul? The Origins of Western Homophobia* (Cleveland: Pilgrim, 2009), 88-91、209

³³ Theodore W. Jennings Jr., *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel* (New York: Continuum, 2005), 206-207。而 Jennings 研究更進一步指出，從大衛與約拿單、以利亞與以利沙、新郎與新婦的比喻當中，這個禁令可能是表達著：唯有耶和華可以成為(男人)想像自己與之有多情注目的忠實對象(faithful objects of YHWH's amorous attentions)。而這同時也表達同性間的情欲是早已隱含在聖經傳統裡的，解讀為對同性戀的譴責則是一大歷史諷刺。Ibid., 219

³⁴ John E. Hartley, *Word Biblical Commentary: Leviticus* (Dallas: NELSON, 1992), 283、297、299、339

但是這種區隔隨著福音的傳廣，已跨越了邊界：不再只限於上帝與以色列民之間，以色列的上帝不再是排他性概念的上帝，而僅只能視為是部份參與。用各自的文化與儀式表達，在上帝面前是平等的，而原本的獨一和區隔的用法已經不再合適（Walter Houston, 1993）。³⁵況且，按經文的脈絡（18:24-30）犯了可憎之事的人僅只在「聖地」會被吐出來，若不在那地就不會有此遭遇，也意味著：將這律法用在全世界其他地方是不正確的（Milgrom, 2004），而僅只能用在特別的文化場域之中。³⁶

而對於「不可跟男人同寢，像跟女人同寢」的了解，Milgrom 認為應從前面的經文當中了解為「侄子-姑姑；祖父-孫女；繼母-繼子」的男人與女人同寢的禁令為基礎，所以這經節意指「侄子-叔叔；祖父-孫子；繼父-繼子」的男人與男人同寢的禁令，是有限制範圍的，仍是在有婚姻關係當中的，而非指普遍性的男男性關係。至於女同性戀沒有被提到，則是因為在女女性的行為當中沒有精液（生命的種子）的象徵物的遺失，也因此沒有被列在舊約聖經中。³⁷

Milgrom 更認為利未記 18:6-23 原本是獨立的，被插入在聖潔條例裡針對「姦淫」的框架之中³⁸，並讓上帝成為這禁令的來源，而源初的用意是要在宗教儀式的，在這範圍裡禁止與埃及和迦南有關的性行為，用以區隔以色列民與非以色列民。但是從聖經裡找不到任何證據可顯明在迦南的這些性行為是被視為不道德的，對近親結婚的絕對禁令也突顯在後放逐時期的祭司典觀點編輯痕跡（這些經文是時間錯置的）³⁹。

哈理遜（R. K. Harrison, 2002）從美索不達米亞的異教崇拜中，推論包括同性性行為在內的肉體放縱形式是與女神伊施他爾（Ishtar）的祭司們所需執行的職務，而在當地的宗教記錄中常有這樣的記錄，而一般的法規卻很少關注任何一種形式的同性戀行為，除了將一個男人侵犯自己的兒子視為罪行之外，並沒有明顯禁止同性戀行為。但在舊約聖經中譴責同性戀為一件受憎惡之事，其招致死亡刑罰之因乃是破壞了自然次序，迎合慾望無視於物種之生殖，甚至用狗來稱呼這些異教男妓或同性戀者，突顯了在近東諸民族是常見的習俗，卻與聖潔相牴觸。⁴⁰

³⁵ Walter Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (Sheffield: JSOT Sheffield Academic, 1993), 59、189、252-253、279

³⁶ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics* (Minneapolis: Fortress, 2004), 196

³⁷ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, 197

³⁸ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, 193

³⁹ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, 194

⁴⁰ 哈理遜(R. K. Harrison), 《丁道爾舊約聖經註釋：利未記》(台北：校園，2002)，210-212、227

Hilary B. Lipka (2006) 與 Jennings (2005) 都認為對同性性行為的禁令同時是一種對古代敵人汙名動作 (stigmatize) 與警告以色列民不得有相同的行為以免也遭遇到相同被剪除的結果。包括姦淫在內的這些行為，都被認為是宇宙觀 (宗教) 的跨界，並被用違反神聖律 (divine law) 的語詞形容 (如：可憎惡的)。⁴¹

但是由於編輯者受到文化與社會環境的影響與認識，以及維護男性中心的政治權力結構，將性別偏見也一併植入了禁令中，甚至用汙名化同性戀。歐陽文風 (2011) 亦從利未記 20:25-26 裡「你們要分辨潔淨和不潔淨的飛禽走獸；不可因我定為不潔淨的飛禽走獸，或爬行在土地上的任何生物，使自己成為可憎惡的。你們要歸我為聖，因為一我耶和華是神聖的；我把你們從萬民中分別出來，作我的子民。」推論出「可憎惡的」指稱的宗教上潔淨的禁忌，為的是要與萬民有別，穩定一套宇宙觀，而非指道德的惡，⁴²將恐懼反應在對人身體的控制，且用處死來建立嚴厲的禁忌不讓人跨越 (Gammie, 1989)。⁴³因此「想直接引用利未記的聖潔條例來反對今日的同性戀，在倫理學上顯然也不是合宜的做法。」⁴⁴

對「何謂聖潔」的質疑，以及利未記經文形成的背景、性行為的具體內容的質疑、與當時其他國家、文化與宗教的關係，「可憎惡的」所指為何，甚至是在利未記內經文上下的脈絡的再思考，特定區域與權力關係的重建…等，都透露著：這些經文需要更多地深入研究，而不能僅只靠字面義進行詮釋，更不能冒然進行應用，否則都是「瞎子領路」(太 15:14) 的危險。從上述的整理當中，可以發現若對利未記的這兩段經文，進行文化差異因素以及透過性別權力結構的剖析將可以得到全然不同處境化的理解，並有新的觀點看待現實中的同性戀議題。

第三節 方法論

本研究使用酷兒理論的方法進行。

⁴¹ Hilary B. Lipka, *Sexual Transgression in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006), 52-53、56、61 以及 Theodore W. Jennings Jr., *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, 204

⁴² 歐陽文風，《你的弟兄姊妹在哪裡？同性戀與華人基督教會》(香港：香港基督徒學會，2011)，107-111，以及狄拉德、朗文，《21世紀舊約導論》，100-113 也提到宇宙的和諧，甚至是偷了另一個男人產財的觀點。

⁴³ John G. Gammie, *Holiness in Israel*, 26-27

⁴⁴ 台灣基督長老教會總會研究與發展中心，《同性戀議題研究方案報告書》(台北：永望，2006)，49-50

酷兒 (Queer) 是一個集合的名詞，包括了諸多性別 (sexuality) 與社會性別認同 (gender identity)，並透過實踐的聲發與展演使人看見在異性戀之外的性別類屬，讓人產生完全相反的改變，甚至可被稱為先知性的論點，並在過程中產生跨越與消除既有的僵化邊界，特別在社會的制約上帶來衝擊，並使人真實地可以是人 (being)，而不是他做了些什麼與否 (what/done)。

45

酷兒理論 (Queer Theory) 包括了這三方面的概念：(1) 解構 (deconstruction)，通過解構閱讀，文本成為某種文化或衝突的呈現，有著被壓抑、被忽視的觀點，讓文本能夠自己發聲，形成對話、(2) 意義 (meaning) 的解構，意符 (signifier) 與意指 (signified) 的連結是隨意的，一個字詞的意義必需考慮其語境 (context) 的其他元素來了解，意義是相當有流動性的，文化的結構是被人為地穩定下來的結果，非自然而然、(3) 論述建構身分、性別，傳統社會的調節性論述 (refulative discourse) 建構了男/女二元彼此對立的架構，諸如巴特勒 (Judith Butler) 認為性別並非內在本質，亦非內在本質的外在表達，而是一種表演 (performance)，表演者可重奪自己的性別。⁴⁶

本研究也參考近期發展的酷兒神學 (Queer Theology) 的原則：(1) 酷兒們是如何談論上帝的為出發點、(2) 挑戰社會的性別與認同規範，並持跨界的態度、(3) 挑戰與解構自然二元的性別與認同分類來談論上帝。其原則的來源是 (1) 酷兒經文本、(2) 酷兒的傳統、(3) 對社會處境的解構理性思考、與 (4) 肯定酷兒真實的經驗這四方面，而不僅只是停留在哲學的推論與不切實際的猜想當中。⁴⁷從受外在形式條件所限制的生命經驗當中，可以看見真實人類的需要與展現，以及顯明在當中操控的權力目的。⁴⁸並且透過經文巡邏 (cruising) 的過程經驗，使酷兒更能認識自己以及更能與經文對話。⁴⁹預期達到 (1) 拒絕本質主義二元思維的性別理解、(2) 以開放的性別觀點批判神學、重構神學、(3) 解構閱讀聖經及歷史、(4) 解構罪、重建愛、推動公義的目標。⁵⁰

⁴⁵ Partick S., Cheng, *An Introduction to Queer Theology: Radical Love* (New York: Seabury, 2011), 3-8

⁴⁶ 胡露茜、麥明儀編，《人·性II - 誰不是酷兒？本土酷兒神學初探》(香港：香港基督徒學會，2013)，65-70

⁴⁷ Partick S., Cheng, *An Introduction to Queer Theology*, 9-20

⁴⁸ 朱迪斯·巴特勒 (Judith Butler), 《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》(Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity) (上海：三聯，2010)，20

⁴⁹ Ken Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (London: Sheffield, 2001), 170

⁵⁰ 胡露茜、麥明儀編，《人·性II - 誰不是酷兒？本土酷兒神學初探》，71-76

搭配使用人類學對跨文本的比較，研究古代對同性性行為的描述方式、內容與概念性傳達立場。⁵¹亦還原經文當時的處境脈絡，以釐清所指為何，並再回到現實處境裡當中來對照，如同 Mario I. Aguilar (2004) 所建議的方式可由 (1) 社會評價與科學的隱喻、(2) 文化上與生物上的隱喻、(3) 文化爭辯與人類學的多樣性、(4) 地中海的世界與社會上的假說框架，⁵²來看待經文中所表達的內容，將有助於酷兒理論對經文的批判力道。

第四節 研究限制

本研究無法處理新約當中建立在利未記對同性性行為觀點所衍伸的相關禁令及規範；創世記當中造男女、婚姻制度的形成，以及被拿來與利未記複合交叉使用的經文，基於不屬研究的範疇內，因此沒有深入探討與研究。

⁵¹ 諸如在〈The Epic of Gilgamesh〉中所傳達關於 Gilgamesh 與 Enkidu 的同性性行為與關係的建立、和與女人的類比關係；埃及與美索不達米亞地區對於性犯罪的主張…等。James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 72-99、34-35、181

⁵² Louise J. Lawrence, Mario I. Aguilar, *Anthropology and Biblical studies : Avenues of approach* (Leiden: Deo, 2004), 299-311

第二章 經文分析

第一節 確定經段

這兩段經文是陳述句，其上下經節無直接相關性。

第二節 確定經文

按照 BHS 經文，利未記 18:22 節沒有列出抄本問題。而除 20:13 שְׁנֵיהֶם 在撒馬利亞五經、七十人譯本、阿拉伯文譯本與 יוֹמָתוֹ 次序顛倒外，沒有其他抄本的問題亦沒有對經文意義造成重大的改變。⁵³

第三節 詞性分析

本段進行利未記 18:22 與 20:13 經文的詞性分析，若有分析過的同字型再次出現，將不再重複分析。詞性分析中的希伯來原文及簡字，請參考詞性分析略字表與 BDB 詞典。⁵⁴在重要的關鍵字詞分析上，將採用 TDOT⁵⁵與 NIDB⁵⁶加以補充。

18:23 וְאֵת־זָכָר לֹא תִשָּׁב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא׃

וְאֵת־ part. conj.，和 (with)，受格記號，BDB, 84。和／對。

⁵³ 見 BHS 中，利未記 20:13a 之註腳，192。

⁵⁴ Francis Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. (New York: Snowball Publishers, 2010.) 簡稱 BDB。

⁵⁵ G.Johannes Botterweck and Helmer Ringgren ed., *Theological Dictionary of the Old Testament* (Michigan: WM.B.Eerdmans, 1974.) 簡稱 TDOT。

⁵⁶ Katharine Doob Sakenfeld ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 2006) 簡稱 NIDB。

noun m. s. abs. , 男子 (male) , BDB, 271 。 男子 。

這個隱晦的字的字根有「尖、突」之意，由阿拉伯文中 *dakar* 同時是陽性 (male) 與陰莖 (penis) 之意，可做出此字的意思是陰莖 (phallus、penis)。以西結書 16:17 當中 זָכָר צְלָמֵי 明顯指向的是陽具的象徵，而更多是指向性方面的屬性而非僅只是個象徵物。在舊約中一共出現 82 次，指向包括人與動物的陽性 (male) 物種。有三次指稱為「男子／兒子」(民 3:40、43、耶 20:15)，四次與相似的字 זָכוּר 「男丁」有相同的意義(出 23:17、34:23；申 16:16、20:13)。與這個字相對的是 נִקְבָּה 陰性 (female)，包括人與動物的陰性物種，在舊約出現 22 次。

其動詞字根 *zkr*，意指「提、命名、記憶」，但仍是隱晦不明的。同源的阿卡德文 (Akkadian) 的名詞 *zikaru* 為「陽性」(male)，也和其動詞 *zakāru* 「宣稱、提、命名」以及其名詞 *zikru* 「文字」有很大的差距。

用於指稱動物(1)首次出現在洪水的敘事當中，對應著 נִקְבָּה (創 6:19、7:3[J]、9、16)。在 J 典的創造敘事中是女人由男人中造出的 (創 2:18)，在 P 典中卻沒有分別性別而只有人類 (複數型) (創 1:27)。J 典要求七對潔淨的動物以及一對不潔的動物，(創 7:3、9)，而 P 典要求一對 (創 6:19f[P])，顯示在這裡重視的是物種以他的純性以及原先的樣式被保存下來。(2) 另外，在獻為祭物上也展現著性別的規則：逾越節要取一隻一歲的公羊 (出 12:5)、燒化祭 (利 1:3、10)、贖罪祭 (sin-offering) 要是公牛或山羊 (利 4:3、23)，但為了罪愆的贖罪祭 (guilt-offering) 就需要是母的綿羊或母山羊 (利 5:6)，但是若祭物是鴿子就不需要區分 (利 5:7f cf 利 12:6、8)。平安祭則沒有分性別 (利 3:1、6)。許願或甘心獻上的祭，則一定要是公的 (利 22:19)。區別這些祭的公母仍不清楚原因，但可以推測公的曾被視為對上帝來說更為有價值也更有精力。(3) 在頭生獻給耶和華的也必需要是公的 (出 13:12、15[J]；申 15:19[P])，但頭生的小驢和頭生的兒子則是被贖回的 (出 13:13[J]、民 3:41f)，應視為新生的精力旺盛。

用於指稱人的時候 (1) 創造雖分男性與女性 (創 1:27[P])，但表示是同屬

一類。女人是為男人創造（創 2:21-23[J]）；女人的名字因她是從男人而來，在婚姻中男人與女人成為一體（創 2:24[J]）；在墮落當中詛咒臨到女人，以及他要承受生產之苦，與他的丈夫關係不平等，她要戀慕他，而且受他的管轄（創 3:16[J]），這也影響了女人在以色列社群裡承擔的因為不順服的處罰。人的男女分別不影響神的世界，因為耶和華在人類學上常被形容為一個男人，從未指涉他的性別或他的性活動，甚至為他造男或女的像都是禁止的（申 4:16）；以西結裡一個男的形象，被視為是嚴重的侵犯（結 16:17），可能因為那男性的形象有著陰莖的呈現。

（2）割禮，從未有記錄是行在年輕的婦女或是未成年的女孩上（出 4:25[J]）。在底拿（創 34[JE]）事件當中，要求示劍全城男子割禮是一個重要的部份（創 14:15、22、24[E]），受過割禮表示已長大為男丁（書 5:4），祭司典認為男嬰受割禮表示是一個全能的上帝（El-Shaddai）與亞伯蘭（Abram）約的記號（創 17:10、14[P]）。

（3）個人的健康和規定，在早期的以色列規定了嬰孩出生與性行動的宗教規範。而禁止肛交（Sodomy）就是這樣一個神聖的要求，不能跨越。舊約沒有明確禁止女同性戀，但從肛交的禁令中也應視其含蓋在內。因這會帶來嚴重的感染疾病，需要將這些人從社會網絡中移除，不管他是陽性與陰性（民 5:3[P]）。（4）社會和宗教的狀態，婦女和小孩依靠男子，也唯有 20 歲的男子在西奈曠野被數計（民 1:2、29、22）。在還願時，20 到 60 歲的男子是 50 舍克勒，但女子只有 30 舍克勒（利 27:3）；男孩 5 到 12 歲是 20 舍克勒，女孩卻只有 10 舍克勒；3 歲的男孩是 5 舍克勒，女孩只有 3 舍克勒（利 27:6）；超過 60 歲的男子是 15 舍克勒，女子是 10 舍克勒。在戰爭的時候，女子也不被期待負責保護的角色。但在士師記 5:24-27 卻出現一個全然相反的角色雅億，他如同男子一樣成為耶和華保護人的象徵，也被耶利米 31:22 所提及是件「新事」。大衛戰勝以東後，殺光所有的男子，但無法知道有無擴及男孩，但所有已嫁的女子或與男人發生過性關係的也都處死。唯有處女才得以被留命並被以女奴使用（如：民 31:7、17[P]、31:18）。

而在宗教的氛圍裡，相較於陰性角色，陽性在以色列社會中是更有支配和掌控的。在此意指的是「成年男子」。一年的三次慶典也是只有男子可以進到耶和

華的面前（出 23:17、34:23、申 16:16）；以色列為了宗教與政治聚集時，也只有男子被計數，一直到被放逐的時候才有計算婦女及小孩（耶 44:15、拉 10:1、尼 8:2、17）。男子也在宗教行為中扮演重要的角色，而婦女通常無法進行（如哈納，撒上 1:9）；只有男子可以成為祭司（出 28:1、利 8:1），而且希伯來文也沒有「女祭司」這個字眼。宗教上高階的位置記載都是男子，而祭獻之物也只有在祭司家庭中的男子成員食物（素祭，利 6:11、6:9；贖罪祭，利 6:22；贖愆祭，利 7:6。）

57

לֹא

part.，不（否定），BDB, 518。不。

תִּשְׁכַּב

Qal. imf. 2. m. s. √ שכב，躺（lie）、躺下（lie down），BDB, 1011。你將／應躺。

這個字根 *škb* 在閃米特語系（Semitic language）裡意指著「躺下」（lie down）、「休息」以及「倒／灑出來」（pour／spill out）（如：*šikbat zera*：spilling／pouring out of seed）這兩組意思。以 Qal 型態出現在舊約 198 次，包括在五經中有 62 次，在申命記史有 75 次；但舊約中的亞蘭文（Aramaic）卻沒有出現過。在不同的脈絡中被使用：睡覺／休息、與性交（having sexual intercourse）、死亡（dying）。⁵⁸ 在經文上下（18:20 交配種子、23 交配）都是提到「交合」，此處可採「與性交」之意為適當，而僅只是比較含蓄的說法。

在舊約中有 55 次是「一起睡並有性交」之意的用法。但是，這個字卻是一個中性的用法，而不見得全然指向不適當或有罪的（sinful）的性交動作，常是用一個適當與合法規範的用法性交來對照出來；另一個可能是在道德或禮儀當中造成應被責備的「躺」的動作。與性交是一個寬廣的意涵：為了生孩子的需要（創 19:32）、真誠的愛引發之下的性交（歌 3:1）、控制一個女人（撒下 12:24），或因一個女人或男人的美麗引起的淫盪（創 43:2）、誘惑的慾望（出 22:15、耶 3:2），

⁵⁷ Clements, “זָכַר” Pages 82-87 in vol.4 of TDOT.

⁵⁸ Beuken, “שָׁכַב” Pages 660-661 in vol.14 of TDOT.

這個動作也與死亡（利 20:11-13）吸引（創 34:3）、拒絕（撒下 13:15）、與妻子結束談話（出 22:15）或懷孕（創 19:36）。因而這個動詞與名詞是代表著極端重要甚至是冒險的人的行為。⁵⁹

מִשְׁכָּבִי

n. m. pl. cs. , 躺臥之處 (place of lying)、躺臥的動作 (act of lying), DBD, 1012。

躺臥。

單數名詞指向動作（睡覺／休息、與性交、死亡）發生的地方，複數名詞指向動作本身（但用法不包括「死亡」）。而此處應與經段中前一動詞的意思相同。⁶⁰

אִשָּׁה

n. f. s. abs. , 女人 (woman), DBD, 61。一個女人。

這個來源不確定的字。從字根 *'mš* 而來，意味著「生病、變弱」。創世記 2:23 或許是一個與 *'ish* 關連的解釋，而 *'ishshah* 應與阿拉伯文 *'untā* 有關，共出現 775 次。意思有「女人」(woman, 相對於男人 *man' ish*) 以及「妻子」(wife, 相對於丈夫 *husband 'ish*)。其中，「女人」可意指陰性性別的人、特定的屬性；「妻子」則強調的是丈夫與妻子間的關係面向，特別指的是性關係。

'ish 的來源也不確定，字根意指著「變強」；名詞的來源可能死海文學的哈比谷註釋 (Habakukk Commentary) 的字根 *'šš*，意指「需要勇氣、行動像男人」來理解。而這個字可能不是由一個口語的來源，而是一個動作與行為。而男人若被以有女人的特質來形容，則是一種膽小與懦夫的行為狀態。⁶¹

תּוֹעֵבָה

n. f. s. abs. , 憎惡的事 (abomination), DBD, 1072。憎惡的事。

這個字源是不明的，其字根未出現在古代閃米特語系裡。在公元前六世紀的腓尼基葬禮裡有發現是指向一種對神或女神的憎惡之事，而這也常見於以色列的鄰近地區。其動詞的解釋也不確，最早出現在阿摩司書 6:8，是有關於上帝對正義之事的維持，而在申命記中是用於對禮儀上的排除動作，強調要分別是因為上帝對

⁵⁹ Beuken, “מִשְׁכָּבִי” Pages 663-664 in vol.14 of TDOT.

⁶⁰ Beuken, “מִשְׁכָּבִי” Page 661 in vol.14 of TDOT.

⁶¹ N. P. Bratsiotis, “אִשָּׁה” Pages 222-225 in vol.1 of TDOT.

於這些違犯者的厭惡，亞哈王跟從別神（王上 21:26）正如以色列／猶大的淫亂行為（結 16:52），而沒有上帝亦是（詩 14:1）。תועבה 在埃及卻是指「一件榮耀的事」。在先知的禮儀中指的是「對違反的罪惡感」(guilty of other transgressions，賽 1:13)⁶²

其他宗教性的用法出現在偶像崇拜與外國人的禮儀，如「國家行了可憎之事」（申 18:9、王上 14:31、王下 16:3、21:2、歷下 33:2、36:14），偶像崇拜（申 7:25）、人祭（申 12:31、結 16:22）、儀式性的交媾（王上 14:23-24）、巫術（申 18:12）、偶像本身（王下 23:13、賽 44:19）、不正確的耶和華崇拜（申 17:1、申 23:19）、與外邦分別（申 14:2-8）。⁶³

תועבה 詳細整理如下：

- (1) 出現 117 次。在早期作物的敘事裡，僅只出現在創 43:32、46:34，出 8:22，因其屬迦南的而不見容於埃及，被視為是可憎惡的。亦用於「一件在以色列的暴行」（創 34:7；申 22:21；書 7:15；士 8:6、10；那 29:23）、「這樣一件事不應行在以色列」（撒下 13:12-13）；「你應把這邪惡從以色列中除去」（申 13:6、17:7、12；19:13、19-20；22-21-22）。外國的神被稱為「獸」，而耶和華被形容恨惡他們（申 12:31）；他們在上帝眼中是不潔的。以色列的道德和儀式是非常需要分別的。
- (2) 申命記，共有 17 次。以「…對耶和華這是可憎惡的」（it is abomination to Yahweh），而這是一種詛咒的文字；對上帝沒有信仰或沒有信仰存留在以色列當中（申 32:16），拜外國神也會使耶和華視為可憎惡的。許多動作也是無法被耶和華容忍的，錯誤的動物獻祭（17:1）有許多要避免禮儀上的憎惡（18:9、12）或以色列鄰國特定的行為（12:31，嬰兒獻祭；22:5 穿不符合性別的衣物，改換了衣著上反應的角色；23:19，廟妓的費用），還有不能吃不潔的動物（14:3）。

⁶² Preuss, “תועבה” Pages 591-593 in vol.15 of *TDOT*.

⁶³ Hannah K. Harrington “Abomination” pages 15-16 in vol.1 of *NIDB*.

也有一些是道德的禁忌：一個男人不能再娶與他離婚的妻子（24:4）以及測量錯誤（25:13-16），這兩者都是對耶和華的可憎之事。這也保護不僅在儀式上的潔淨（cf17:1），也同時禁些道德上與耶和華以及他的人民間的不相容行為（13:15）。以色列不能執行這些他的鄰國的行為，因為這危害到耶和華的信仰。而申命記常指向偶像或偶像崇拜。

- (3) 申命記文學，如歷代志與以斯拉記重構了許多申命記中的文字。可憎之國在這裡常指向以色列當下面對的威脅，而這些是耶和華派遣來執行他旨意的（王上 14:24，王下 16:3，歷下 28:3，拉 9:1、11、14）。有當這些可憎之事具象化時，指向的是一個人、動作、物件（申 7:25-26）或是一個儀式的實行，是對耶和華的背叛（王下 21:2、11）或是崇拜一個外國的神。根據以斯拉記 9:14，與外族通婚也是可憎的。耶利米 16:18 將崇拜一個死的偶像列為可憎的。耶利米 7:10 的可憎類是一連串的人民刻意所犯下的犯的集合。
- (4) 聖潔條列（H 典 17-26）中指的是「對耶和華而言是可憎惡的」，指向過去與現在的罪（sins）敵對耶和華（18:26、27、29），甚至是規範外國人的條例亦同（18:30）。唯有 18:22 與 20:13 是相當特定的用於禁止某種性的侵犯（18:18-23）；都有某種禮儀的性質，而且根據 20:13 甚至是要被置於死地。而可憎的這個字卻沒有出現在 P 典當中或在詩篇當中（僅出現在詩 88:9）。
- (5) 以西結與第二以賽亞。更多的可憎物之事出現在以西結書當中，甚至還有許多詞尾加詞的型態（your abominations），指向以色列、猶大與耶路撒冷。許多的審判都跟隨在「因你所做的可憎的事」（5:9）；複數型態的名詞常是因為儀式的不潔淨的結果，而且可憎是會延續並產下另一個可憎之事來（7:4）。以西結要人們悔改，轉離這些偶象與可憎惡之事（14:16、16:26），人民與國家將遭受懲罰，因為列國都要知道「我是耶和華」（12:16），一個附加的應許是轉離之後會有拯救（11:18），但他們仍要記住過去的那段歷史（36:31）。
- (6) 箴言，其中關於道德的資料是來自於申命記，帶著閃米特的風格源於以色列鄰近地區的智慧文學。「遠離惡事，為愚昧人所憎惡。」（箴 13:19），對王來

說做惡事是可憎惡的（16:12），敵對耶和華的智慧。嘲笑也是一項可憎之事（24:9）；不正義與公義之人之間、行事正直與惡人之間（29:27）。雖然沒有直接寫明「對耶和華是可憎的」的格式，但仍和耶和華痛恨的行為有關，16:6註明要離棄邪惡，不聽從妥拉亦被視為可憎的。未能正確度量、反真理也都是反耶和華與可憎的。在道德的面向上指的是外在行為與內在的態度被視為是可憎的。

與鄰近的埃及智慧文學相比，特別是〈Teaching of Amenemope〉，被列入於箴言 22:17-23:11，都是指向對神祇的可憎。在〈死亡書〉（Book of Dead）亦有許多潔淨與不潔淨的描述，那些都是敵對神祇的：理型（idea/form）與生物的概念、說謊、煽動的演說…等。

在創世記 43:32、46:34 以及出埃及記 8:22 裡提到「對埃及是可憎的」，也同時出現在美索不達米亞的諸宗教裡：許多對神的祇的禁令、對非道德行營以及崇拜儀式的跨界等。甚至違背對某人的約定是馬杜克（Marduk）認為可憎的。

- (7) 在七十人譯本以及死海古卷中，βδέλυγμα 共有 68 次譯為הַבְּטוּיָה。以西結書當中有 13 次。在後期「分別」是主題（如在馬加比書中），強烈受到申命記的影響。在死海古卷中，此字常譯為對上帝可憎的事，但也偶出現在人之間的使用。在 1Q22 1 7，上帝透過摩西表達對拜偶像的憎惡，上帝在謊言的行為、敵對真理，甚至是一種假的神靈以及虛弱的展現，相較於此，上帝卻是公義、正直、真理的靈與智慧。上帝會清理謊言的憎惡（1QS 4:21），無神的祭司也是跟隨憎惡之途（1QpHab 8:13），反抗著上帝的約（CD 5:12）。可憎的國度是因為耶和華將把這些國度從以色列當中驅趕出去（11QT 60:20）。

הַבְּטוּיָה 這個字有時指向人類的在思想與行為上道德的憎惡，也是無法和耶和華復和的，意味著混亂與危險，同時對宇宙與社會帶來影響。這個字的用法無法取得一個簡單的規則，但都是要呈現對耶和華的一致性，展現在有智慧、

律法、儀式上面。⁶⁴

הוא: pr. independent 3. f. s. , 她（代名詞）, DBD, 214。這事。

20:13 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוֹמָתוֹ דְּמִיָּהֶם בָּם:

וְאִישׁ n. m. s. abs. , (且) 人 (man) , BDB, 35。和人。

אֲשֶׁר Relat. Pr. , BDB, 81。 (依上下文翻譯)

יִשְׁכַּב Qal. ipf. 3. m. s. √ שכב , (他) 躺 , BDB, 1011。他將/應躺。

אֶת־זָכָר אֵת part. , 和 (with) , BDB, 84 ; זָכָר n. m. s. abs. , (一個) 男子 (male) , BDB, 271。一個男子。

אִשָּׁה n. f. s. abs. , (一個) 女人 , BDB, 61。女人。

עָשׂוּ Qal. pf. 3. pl. √ עשו , (他們) 做了 (done) , BDB, 793。他們已做了。

שְׁנֵיהֶם m. cs. suf. 3. m. pl. , (他們) 二 (單位) , BDB, 1040。他們二人。

מוֹת Qal. inf. abs. √ מות , 死 (to die) , BDB, 559。要死。

從埃及的語言字根中，代表的是對於宇宙秩序的表達，可用於人類與動物。也用在審判的場合當中，也用於犯罪者所得到的報酬。在美索不達米亞的語言中，這字常與生命對立，而死亡也意味著沉睡、躺下、休息；在死亡世界中的神祇們複稱為「審判者」，依據其律法來決定是否仍存留在該世界中，但不是一種道德上的審判。在西北閃語的用法中是指向乾季時的神 Mot，對抗著 Aliyan Baal。

以 Qal 形態出現共有 630 次，意指的是「死亡」，Hoph. 形態出現有 68 次，意指「被殺，承受死亡」。死亡，是與生命隔離，也意味著準備面對死亡。用法之一是指向越界的行為。特別是 Qal. 與 Hoph. 公式化的連用時，指向的是對一套律

⁶⁴ Preuss, “תועבה” Page 591-604 in vol.15 of TDOT.

法的違犯，帶來審判和威脅，呈現一種絕對真理或是對一決疑行為的結果，使人明白這個規範是不容質疑的；也常和流人血的罪有關係「血在他們身上」，或被拿用與外國禮儀進行對抗，或與性侵犯與罪過有關係。這都展現遊牧民族的律法特性：此行為值得死亡。⁶⁵

יוֹמָתוֹ Hoph. lpf. 3. m. pl. √ מוֹת，死 (will die)，BDB, 559。將死。

דְּמֵיהֶם m. pl. cs. suf. 3. m. pl.，(他們的)血，BDB, 196。他們的血。

這個字常與亮紅色(' *adhom*)有連結的關係，而在希伯來文當中又因此與「人」(' *adham*)有連結，也因為，在意義上「血」常也意指「人」。使用複數型常是在謀殺的行為，單數型是用在個人的血。在希臘文的翻譯裡，常與有罪的、流血的罪、謀殺、欺騙…等有關係。在美索不達米亞的神話，人是從殘殺之神的血而來，血扮演神奇的禮儀中的重要角色。在埃及，血承載著生命。在迦南的 Ugarit 神話中，流血是被讚美的，女神安納是以流敵人的血的形象出現；在阿拉伯世界，血是被視為生命的基礎，或是氣息。在舊約中，血是指向死亡以及摧毀，以及人的脆弱。當人的生命被保存時，稱之為生命 (*nephesh*)，若他喪失時，則稱之為死亡。後來演變化有獻祭的意味。但在道德與律法當中，血意味生命的用法只出現幾次，是少數的用法；流血是摧毀生命 (*destroy life*)、殺 (*kill*) 與謀殺 (*murder*) 的同義詞。⁶⁶

בֵּימָם part. prep. suf. 3. m. pl.，在(他們)，BDB, 88。在他們。

第三節 經段翻譯

利未記 18:23 你不應與一個成年男子躺臥像和女人躺臥，這是憎惡的事。

利未記 20:13 凡是男人與成年男子躺臥像和女人躺臥，他們做了憎惡的事，二人要承受死

⁶⁵ Fabry, “מות” Page 185-192, 200-202 in vol.8 of *TDOT*.

⁶⁶ Kedar-Kopfstein, “דם” Page 234-242 in vol.3 of *TDOT*.

亡以至於死，他們的血在於他們。

第四節 翻譯的差異分析與防衛

翻譯的差異分析主要參照中文和合本、和合本修訂版、現代中文譯本、台語漢字版、思高版譯本、英文譯本 NRSV、KJV、希臘文七十人譯本⁶⁷以本研究的新譯文與各個不同版本的譯文比較，就翻譯的差異和相同部份，進行討論與分析。此段經文主要對行為的陳述句，從希伯來文翻譯後，在各語言詮釋的差異性不大，本研究的新譯文與各版本的翻譯大致雷同。

經分析後，(1)現代中文譯本與其他譯本的差異最大，將陰性名詞「女人」捨棄未譯出來；(2)新譯文與在使用的動詞 **שָׁכַב** 翻譯上採取行為陳述「與…躺臥」，和合本的「苟合」⁶⁸、現代中文譯本「有性關係」以及台語漢字版「交合」採意義翻譯相比，新譯文更貼近原文也更表明動作的意思，也較用中性的語詞形容讓原文中沒有的價值判斷可以被保留與突顯；(3)七十人譯本除了 **κοιμηθήση**（躺臥）之外還多加了 **κοίτην**（性放盪／混雜）；(4)男子與男人在原文中是不同的用字，亦有不同的意涵，在新譯文中有做了區別，在比較的譯本中僅只有現代中文譯本有做到；(5)新譯文將 **דְּמֵיהֶם** 譯為「他們的血」，然而和合本、現代中文譯本、台語漢字版與七十人譯本都沒有提到；新譯文清楚地將血歸於行為者自己表達出來，以區隔治死執行者與性交行為者。綜上所述，新譯文是較好的中文譯文。

⁶⁷ 使用 BibleWorks 9 : *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27h Edition. (Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.)

⁶⁸ 意味「通姦。指非合法婚姻的結合。男女一方或雙方已有配偶而發生不正當的性行為。」教育部重編國語辭典修訂版，「苟合」條目。

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%Ade%A6X&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=-533020656&serial=1&recNo=0&op=f&imgFont=1>；「通姦」條目。

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%B3q%AB%C1&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=-533020656&serial=1&recNo=0&op=&imgFont=1>，截取日期：2014/2/13

第三章 酷兒理論的聖經與時代背景批判

本章針對古代近東文化及宗教當中，整理涉及同性性行為的資料，並分析其內容與元素，並用酷兒理論的解構與質疑進行批判，反思現代教會對於同性戀者、對聖經的觀點，並透過耶穌聖經裡對律法的詮釋與實際行動來突顯差異。

第一節 古代同性性行為的文獻與比較

越來越多的研究認為以色列不是單線的文化發展，而是與其鄰近的地區有著相當高的互動與交流，分享相同的觀點。⁶⁹古代近東文化，可以從一些文獻中看見對於同性間性關係的描述，但一般美索不達米亞法典並不限制同性性行為。⁷⁰

一、 法術性的文獻（Magical texts）

在一份公元前 7 世紀前期的巴比倫文獻 *Summa alu*，記錄著與同性進行性行為，「若一個男人從另一個男人的後面與他交媾，他將成為他的同儕與兄弟間的領袖。」意味著將男人當成女人一般與其進行性交，一者將生殖器進入另一者的肛門內（肛交），進入者將取得權力，並擴及於他所在的群體中有較高的地位。「若一個男人與一個男廟妓交媾，一個嚴重的惡運就會離開他。」透過宗教的儀式男性可屈從另一位男性，展現仍有能力來面對惡運的攻擊。⁷¹

二、 中期亞述法典（The Middle Assyrian Laws）

推算可上溯到公元前 12 世紀的法律泥版 (Tablet A)，其中第 19 條記錄著若有領主 (seignior) 在私下或公開造謠「人們反覆地與他的鄰人躺臥 (People have lain repeatedly with him)，我要

⁶⁹ Bernhard Lang ed., *Anthropological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1985), 16-17

⁷⁰ Robert A. Gagnon, Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2002), 50-51

⁷¹ Robert A Gagnon, Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, 46

起訴你。」但這領主卻沒有去，那麼領主要受到 50 棍打，為王服一個月的勞役與罰金。第 20 條記錄著「若有領主與他的鄰人躺臥 (If a seignior lay with his neighbor)，當他們起訴他並定他有罪，他們將與他躺臥，並且將他變成太監。」⁷²這個「鄰人」意指著社會地位相同的人，「躺臥」意指著「與其有性關係並宰制對方」。使同等地位的人受到屈辱，或是用性交的方式宰制對方都是不被允許的，即便只是放謠言也不行。⁷³

三、 神話與儀式性的男性交媾 (Male cult prostitutes)

美索不達米亞裡的男性儀式交媾，通常都和女神伊南娜 (Inanna) 有關，又稱做以斯塔 (Ishtar)、亞斯他錄 (Astarte)，透過這個儀式可以幫助女神們從陰間 (underworld) 離開；或從這儀式裡取得力量用於戰爭之上，也代表輕視對方；甚至有「城裡所有的陰莖都成為你的食物當作麵包吃…」的陳述。⁷⁴

四、 古代波斯時代的宗教與禁令

古代波斯的宗教為拜火教 (Zoroastrianism，瑣羅亞斯德教、祆教)，⁷⁵建立於公元前 6 世紀，⁷⁶其流傳至今對馬自達 (Ahura Mazda) 的頌歌與律令經典《阿維斯塔》(Avesta) 可上溯到公元前 10 世紀以前，⁷⁷雖然今日僅存部份內容，包括了原文 (the original text) 外以及註解 (Zend)，⁷⁸但仍可以看出其對宗教、社會、生活…等觀點，「(是伊朗) 最古老的宗教神話經典，有六個部份《伽薩》、《亞斯納》、《維斯帕拉德》、《亞什特》、《萬迪達德》和《胡爾達·阿維斯塔》。」⁷⁹其中《萬迪達德》(Vendidad) 意味著「驅除妖魔的法規，即驅魔法」，妖魔指的是前瑣羅亞斯德時期祀奉的各種各樣的神祇，與馬自達所創造的自然界針鋒相對。這書卷亦包

⁷² James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the old testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 180-181

⁷³ Robert A Gagnon, Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, 45

⁷⁴ Robert A Gagnon, Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, 47

⁷⁵ W.G.O., "Zoroastrianism" Pages 988-999 in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Edited by Robert Audi (Cambridge: Cambridge press, 1999)

⁷⁶ 〈Zoroastrianism〉，《神學詞語彙編》(台北：光啟，2005)，1121

⁷⁷ 賈利爾·杜斯特哈赫編，《阿維斯塔：瑣羅亞斯德教聖書》(北京：商務，2010)，14-15

⁷⁸ Jack Finegan, *The Archeology of World Religions* (Princeton: Princeton University Press, 1952), 75

⁷⁹ 元文琪，《波斯文學入門》(台北：圓神，2007)，30-31

括信徒在日常生活中所應遵行的儀規和戒律以及違反者的懲罰，判定罪行、處置屍體、怎麼避開不潔之物，怎麼行醫治病和怎麼懺悔贖罪，亦可視為其宗教的法典。⁸⁰

第八章在英文版的名稱是〈葬禮和淨化，非法性行為〉(Funerals and purification, unlawful sex)，26-32 小節是關於〈非法的私慾〉(Unlawful lusts)。向至高神馬自達詢問關於「不自然的罪」(unnatural sin) 該付上何種的代價、如何替贖、如何從中得潔淨，馬自達回應：毫無機會與可能！那這事何時會發生？馬自達回應著：(1) 這個「罪人」是馬自達宗教的信徒或曾被教導過、(2) 若非馬自達宗教的信徒，這個罪可以從他身上拿走，但他需要宣認成為馬自達宗教的信徒，且不再犯、(3) 這個宣認的方式同時也可以應用在詆毀信仰、謀殺忠誠的信徒、埋穀物以及其他無法替贖的行為，他可以取消最嚴重的高利貸，他可以取消任何可能造成犯罪的罪。並認為這樣的方式可以從邪惡的思想、話語及行為中得到潔淨，像是急速而來充沛且全能的風潔淨了大地。這是最明智且好的方式，歸信馬自達宗教是最完整的替贖。⁸¹

接下來馬自達與瑣羅亞斯德對「誰是敬拜達衣乏(Daeva, 亦即 devi 錯誤之神)的信徒？」進行對話，整理如下。瑣羅亞斯德提問：

31. 物質世界之神，至聖者！誰是屬達衣乏的男人？誰是屬達衣乏神祇的崇拜者？誰是達衣乏的姦夫(a male paramour of the Daevas)？誰是達衣乏的淫婦(a female paramour of the Daevas)？誰是達衣乏的妻子(a wife to the Daeva) (註：就如同妻子從順她丈夫，他就是達衣乏)？這和達衣乏一樣壞(bad)：他的存在就是達衣乏？誰在死前是達衣乏，在死後也成為一個看不見的達衣乏？這樣的人靈魂是軟弱的，他們死後被從天堂驅離，靈魂無法說話與做好事，會變成阿里曼(Ahriman)和精靈(jinn)。⁸²

馬自達回應：

32. 那男人(the man)與男人(mankind)躺臥像男人(man)和女人(womankind)，或像女人(woman)與男人(mankind)躺臥，那男人(the man)是屬達衣乏(原句為：The man that lies with mankind as man lies with womankind, or as woman lies with mankind, is the

⁸⁰ 元文琪，《波斯文學入門》，56-57

⁸¹ 網路資料：<http://www.avesta.org/verdad/vd8sbe.htm>，截取日期：2014/4/19

⁸² 「O Maker of the material world, thou Holy One! Who is the man that is a Daeva? Who is he that is a worshipper of the Daevas? that is a male paramour of the Daevas? that is a female paramour of the Daevas? that is a wife to the Daeva? that is as bad as a Daeva: that is in his whole being a Daeva? Who is he that is a Daeva before he dies, and becomes one of the unseen Daevas after death.」網路資料：<http://www.avesta.org/verdad/vd8sbe.htm>，截取日期：2014/4/19

man that is a Daeva.)；這個男人是達衣乏的崇拜者，是達衣乏的姦夫，是達衣乏的淫婦；這個男人在他死前是達衣乏，也會在死後變成一個看不見的達衣乏；因他已和男人躺臥像和男人與女人一樣。⁸³

成年男子的性交（action takes place between sexually mature males 【aršan--】）：一個男子釋出他的精液，而另一個男子接受他的精液，特別是出於兩情相悅的肛交，是無法原諒的。因為，這樣的行為被認定是出於邪惡的靈的創造，是敵對馬自達第九個創造。但是，若非出於自願，其懲罰就和殺了一隻牧羊犬相同。而《萬迪達德》並未提到女女之間的性關係，或是異性戀之間的肛交關係，雖然在後來的拜火教義當中卻暗示著相同是禁止的。但是，與青春期前的青少年的肛交卻普遍存在於拜火教的社群之中。⁸⁴

相較「(男女間)相姦，甚至強姦懷孕，只要不墮胎，國法並不追究。」但男男之間的有意的性行為卻無法被原諒。⁸⁵馬自達建立了普世的秩序（order）、正確（right）、公義（righteousness）、真理（truth）與和諧（harmony），而人應要符合這些規範（*Gathas* 與 *asha*），特別在物質上符合來表達內在思想（inner thought）是好的思想（good thought），並指向一個真崇拜馬自達的信徒，而這可以讓生命得到完整（integrity）。⁸⁶因此可推論「成年男子與成年男子的躺臥／合意性交如同和女人躺臥／合意性交」的禁令，是為的區隔對不同神祇的信徒，屬於宗教儀式與身份認同的一環。「聖潔是所有好之中最為好的，達到全然聖潔的人是快樂的！」（*Vendidad* 10:18-20，19:22）⁸⁷

「實有這事，照米底亞和波斯人的例是不可更改的。」（但 6:12）說明著在歸回時期對波斯的律例的了解。更有甚者，以斯拉和以西結以及許多在歸回時期的著作中，都充滿著大量的波斯宗教的意識，並且在許多方面明顯地表現出來。⁸⁸如肉體的復活、永恆的概念、拯救者、

⁸³ 「Ahura Mazda answered: 'The man that lies with mankind as man lies with womankind, or as woman lies with mankind, is the man that is a Daeva; this one is the man that is a worshipper of the Daevas, that is a male paramour of the Daevas, that is a female paramour of the Daevas, that is a wife to the Daeva; this is the man that is as bad as a Daeva, that is in his whole being a Daeva; this is the man that is a Daeva before he dies, and becomes one of the unseen Daevas after death: so is he, whether he has lain with mankind as mankind, or as womankind.」網路資料：<http://www.avesta.org/vendidad/vd8sbe.htm>，截取日期：2014/4/19

⁸⁴ 網路資料：<http://www.iranicaonline.org/articles/homosexuality-i>，截取日期：2014/04/19

⁸⁵ 幼獅翻譯中心編，《世界文明史 2：埃及與近東》（The Story of Civilization）（台北：幼獅，1973），372、370

⁸⁶ Jenny Rose, *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2011), 24-25

⁸⁷ George William Carter, *Zoroastrianism and Judaism* (Boston: The Gorham Press, 1918), 92-93

⁸⁸ Loren Harper Whitney, *Life and Teachings of Zoroaster the Great Persian* (Whitefish: Kessinger Publishing, 2008), 170

在新天地的新生活，天堂是獎賞而地獄是懲罰、天使的位階與類半神的存在…等，也包括關於人類想要控制神聖的力量以及律法與法庭的審判觀點亦可以在舊約中的許多書卷裡看見痕跡。⁸⁹對於爬蟲類被列為「可憎惡的事」極可能就是從拜火教當中取用的，有證據指出他們的文化當中有著相似的常模；⁹⁰甚至在「潔淨」(Purity)的概念在道德的標準上的表現是完全相同的：人擁有自由意志，需要為自己的行為負責，而不論是馬自達或耶和華都深知人的每個動作與極微小的思緒，人應選擇和馬自達瓦耶和華同屬的內容。⁹¹

五、 延伸關於女神亞斯他錄的討論進行對利未記這兩節經文的質疑

亞斯他錄在舊約的經文抄寫被廣泛地接寫成 *Ashtoreth*，亦可以在聖經之外的平行經文中找到依據 (Greek *Astarte*, Akkadian *Ishtar*; 母音 o 轉為 e)。亞斯他錄意指著「西頓人的女神／可憎惡的事」(王上 11:5、33；王下 23:13)，而其崇拜儀式也出現在腓尼基擴及地中海地區。撒母耳記上 31:10 裡掃羅的盔甲放在亞斯他錄的廟裡，並釘屍身於伯·珊 (Beth-shan) 城牆，意味著亞斯他錄是戰爭女神，並且常被用複數的型態描述 (代上 10:10)。而亞斯他錄亦有被指向在士師時期以色列的巴力 (Baal) 崇拜 (士 2:13、10:6) 與其他外國的神明們 (撒上 7:3)。巴力與亞斯他錄時常同時提及 (士 3:7)，也成為諸神與諸女神的意表。在 Ugaritic 經文裡，亞斯他錄是巴力的配偶，在程度上且勝過同時也被視為是巴力配偶的亞納許多。而「擁有兩角的亞斯他錄」(Ashtaroth of the two horns) 這個異象也出現在申命記 (7:13、28:4、18、51) 裡被翻譯為「幼畜成群」，亞斯他錄被理解為與羊群與土地的豐饒 (KUT2 1.148.18) 有關。⁹²

亞斯他錄，也被稱為天之女，而且是一位迦南地的女神，在公元前一世紀常與天上事務相關連，甚至有「至高天之亞斯他錄」(Astarte of the Highest Heavens) (KAI 14)，並在公元前一世紀地中海地區阿芙羅狄蒂 (Aphrodite Ourania) 的崇拜中有「天上的阿芙羅狄蒂，巴勒斯坦的亞斯他錄」(to the heavenly Aphrodite, Astarte of Palestine) 的記錄，在塞浦路斯與亞實基倫的腓尼基都有對阿芙羅狄蒂的崇拜 (Description of Greece 1.14.7)。在公元前四世紀的 Kition 的

⁸⁹ Jenny Rose, *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*, 60-61

⁹⁰ Bernhard Lang ed., *Anthropological Approaches to the Old Testament*, 108

⁹¹ George William Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, 95

⁹² John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 128-132

關稅記錄裡有記載著「給烤一籃餅給(天)后的兩位烘焙師們」(To the two bakers who baked the basket of cakes for the [Holy] Queen)；加上在申命記史裡，亞斯他錄也在耶利米書之外被爭辯著，因此天后極可能就是亞斯他錄。一個足以和耶和華對抗的神祇，⁹³而歸屬於耶和華崇拜的以色列人透過在禮儀及生活中禁令，進行區隔以及分別。

利未記 18 與 20 章的經文用了相當類似的結構與語意，從利未記 18:1-5 中可看出一方面是要避免埃及地以及進入迦南地之後的許多罪行，一種要維持族長中心的概念在這裡展現出來：限定性關係，而這與符合神聖的心意有關。⁹⁴另一方面，利未記的禁令也深受拜火教的影響，借用當時強勢的帝國宗教的模式，並又試著在其中找到與其分別與對抗的方式。

第二節 酷兒理論對性別與男女概念建構的批評

巴特勒認為區別生理性別 (sex) 和社會性別 (gender) 引發了女性主義主體的分裂：生理性別是否也是一種文化建構，就如何社會性別一樣，根本就沒有什麼區別了；而社會性別也不該只有兩種形貌。而也因為社會性別的文化建構結果，才產生了讓生理性別置於社會性別之前的概念。⁹⁵

西蒙·波娃 (Simone de Beauvoir) 在《第二性》當中認為「一個人不是生來就是女人，而其實是變成的。」⁹⁶，假設了一個主體 (cogito) 以某種方式取得了社會性別，但是也可以取得另一個，而且在他的論述裡「沒有任何一點保證變成女人的『那位』一定是女性。」⁹⁷創世記 2:21-23 所陳述的「女人的誕生」：

耶和華上帝使他沉睡，他就睡了；於是取下他的一根肋骨，又在原處把肉合起來。耶和華上帝就用那人 (אָדָם) 身上所取的肋骨造了一個女人，帶她到那人面前。那人說：「這是

⁹³ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 148-150

⁹⁴ Baruch A. Levine, "Leviticus, Book of" page 316 in vol. 4 of *Anchor Bible dictionary*, edited by David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992)

⁹⁵ 朱迪斯·巴特勒 (Judith Butler), 《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，11

⁹⁶ 朱迪斯·巴特勒, 《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，11

⁹⁷ 朱迪斯·巴特勒, 《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，12

我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人（אִשָּׁה），因為她是從男人（אָדָם）身上取出來的。」

「男人」之所以得以出現，是因為「女人」被創造了出來。揭露生理性別其實是來自於社會性別，無關解剖學上的事實。「不管是哪種情況，身體都只是被當作一個工具或媒介，一整套的文化意義跟它只屬於外在的聯繫。」⁹⁸不論性別是自由或是有個固定的指向，這都是語言的作用，若試圖用語言來分析文化中的性別設定（gender configuration）將會受到話語限定經驗的侷限性（某種霸權與二元結構的基礎。）若宣稱社會性別是一種（組）關係，而不是人的屬性，但是也只有女人是以她們的性別來定義，而男性則受到舉揚，承擔了身體的普遍人格。

「身份（identity）是什麼？…如果有人認為對身份的討論應該先於對性別身份的討論，那他就錯了，原因很簡單，因為只有依照大家能夠理解的辨識性別的標準予以性別化，『個別的人』才能被理解。」⁹⁹而關於性別形成與區分的「管控性實踐（regulatory practices）」建構了身份，是一種規範式的理想，因而穩定了性別。那些不一致、不連續的「幽魂」卻是一直被律法所禁止。這個管控是對性慾的異性戀化，創建了「陰柔」與「陽剛」明確而不對稱的二元對立關係。不符合這「理解矩陣（matrix of intelligibility）」框架裡的發展失敗例子，卻是可與之抗衡、具顛覆性的性別無序（gender disorder）矩陣。¹⁰⁰禁令成為維持男性陽剛的方式，也限制了女性陰柔的表達。

「性別在霸權語言裡以一種實在（substance）的面貌存在，從形而上學來說是始終如一的一種存有。」¹⁰¹是透過對語言以及話語的操演扭曲達成的，它掩蓋了「生而為」（being）某個生理性別或社會性別基本上是不可能的這事實，是假定了有男人與女人，以及他們陽剛與陰柔的分別，又有效地遮掩了男性單義、霸權邏格斯中心主義，使得女性的多元性沒有發聲的空間。莫尼克·維蒂格（Monique Wittig）認為「加之於性別的二元性限制是為了強制異性戀體

⁹⁸ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，12

⁹⁹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，22

¹⁰⁰ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，24

¹⁰¹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，25

系的生殖目的服務的。」¹⁰²認為若要打破性別範疇就需要摧毀性別這個「屬性」，讓女人能擁有一個普遍的主體的身份。

「性別不是一個名詞，但他也不是一組自由流動的屬性，…性別的實在效果是有關性別一致的管控性實踐，通過操演（performatively）生產而且強制形成的。」¹⁰³這個操演建構了身份，而在這個意義上性別是一種行動，「在性別表達的背後沒有性別身份；身份是由被認為是他的結果的那些表達，通過操演所建構的。」¹⁰⁴

性別管控實踐的結果是「統一性」，並透過異性戀而使性別身份達到一致，而這限制了非異性戀的可能，也限制了重新定義的可能性。巴特勒的計畫不是提出一種使得女人或男人的意義得以有所指向的性別本體論，反而是假設性別存有是一種結果（affect），去了解二元關係的合理化過程中，性別是如何取得真實的位置（其實上可能根本沒有），而強化了霸權地位。¹⁰⁵

對李維·史陀（Claude Lévi-Strauss）而言，男性文化身份是通過父系宗族之間公開的分衍（differentiation）行動建立的。「父系宗族之間的關係是建立在同性社群欲望的基礎上：它是一種被壓抑、因而也是被鄙視的情欲，它是男人之間的關係，歸根究底是關於男人之間的結盟，然而這卻是通過異性戀制度對女人的交換和分配進行的。」¹⁰⁶而這是一種對亂倫的禁忌與鞏固同性情欲結盟的社會價值，先決條件是性別之間的非互惠性，以及女性、陰性和女同性戀情欲的不可命名。

反觀雅各·拉岡（Jacques-Marie-Émile Lacan）引用了上述的概念，並認為禁止男孩與母親之間的亂倫結合的「大寫父親律法（the law of the Father）」，啟動了親屬關係的結構，並高度控管力比多（libido 或譯為性衝動），而「原始的圓滿歡愉（jouissance）於創建主體的原初壓抑裡失落」¹⁰⁷失落與母性身體（the maternal body）聯繫的亂倫快感。而大寫陽具（the Phallus）的存有「作為（being）陽具與擁有（having）陽具表示語言中不同的性別位置，或者是非位置

¹⁰² 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，26

¹⁰³ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，34

¹⁰⁴ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，34

¹⁰⁵ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，45

¹⁰⁶ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，55-56

¹⁰⁷ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，59

(nonpositions) (事實上是不可能的位置)。」¹⁰⁸作為陽具的人是欲望的指向，並且要看起來像能被指向的欲望客體，而女人成為這個「肉身具化」的陽具，「通過作為它的他者，它的不在場，它的缺乏來意指陽具，也就是辯證地肯定它的身份。」¹⁰⁹而男性主體透過了他者肯定了他自己擁有陽具。而女人卻因此保有一種權力，反映與再現了男性主體的真實，若撤消了這權力，也將打破男性主體位置的基礎。「象徵秩序通過相互排斥的位置，亦即擁有陽具（男人的位置）與作為陽具（悖論的女人的位置），來創造文化的理解模式…讓人想起主人與奴隸之間無法平等互惠的黑格爾式的結構…主人對奴隸有了原先沒有預料到的依賴。」¹¹⁰

女人透過偽裝（masquerade）達成貌似陽具，亦是作為女性位置本質要素的抑鬱（melancholy）產生的結果。但作者認為這預設了某種先驗存在的女性特質，「她被當作非她所是者，而被欲望以及被愛」¹¹¹而這樣的觀點卻導向絕對的異性戀化、男性中心的觀察，並且「女同性戀情欲被當成了對性欲本身的拒絕，只因為性欲被假定是異性戀的，而異性戀男性顯然是受到拒絕了。」¹¹²而拉岡派的人會認為男同性戀身上所展現「誇張的與明顯」屬於異性戀特質的屬性「都是想要擁有陽具的一種企圖」的一種同性情欲的防禦機制。¹¹³而里維埃爾認為「男同性戀者偽裝男性特質，則被認為是他們試圖隱藏 - 不是向別人而是向自己 - 貌似女性化的特質。」在不自覺中懲罰了自己，因為既欲望也害怕被閹割。相同地那些渴望擁有男性特質的女人們的偽裝，也是想擁有陽具而避免被懲罰。「為的是能夠與男人一起，並像一個作為男性同性情欲交換的一份子男人一樣，參與到公共話語裡。」¹¹⁴所偽裝的是女人特質。

在西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）的《自我與超越》中提到性格與性別身份的獲得。在亂倫禁忌裡異性戀的情欲未被否定，而是移轉到其他客體上。但是「禁忌的同性情欲結合的情況裡，欲望和客體兩者顯然都需要被否定，因而受到了抑鬱的內化策略的左右。」¹¹⁵這裡是預設「雙性情欲」是原初的力比多傾向，而對一個男孩而言他不僅要在兩個客體之間選擇，他

¹⁰⁸ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，60

¹⁰⁹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，60

¹¹⁰ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，60

¹¹¹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，65

¹¹² 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，67

¹¹³ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，69-70

¹¹⁴ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，71

¹¹⁵ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，80

也要在兩種性傾向（男性與女性）中抉擇。「在進入文化領域的那個時刻，欲望偏離了它的原始意義…這個壓抑律法實際上產生了異性戀情欲…一種負面的或排除性的法典角色，同時也是一種稽核機制…一種話語律法：它區別什麼是可說的、什麼是不可說的，什麼是合法的而什麼不是合法的。」¹¹⁶

「合併」是一種直譯的幻想（a fantasy of literalization / literalizing fantasy）：「成為某個性別就是一個被自然化的艱辛過程…身體的一些部份成為可以想像的快感的焦點，因為他們符合一個特定性別身體的規範理想。…哪些快感將存活、哪些將死亡…是在性別規範矩陣裡…合法化實踐的要求」¹¹⁷身體不是欲望的基礎或是原因，反而是欲望展現的場域（occasion）及其客體（object），而相信身體的一些部份能引發快感，「正是抑鬱異性戀症候所特有的一種直白表意的幻想。」¹¹⁸而女人需顯示從沒有同性欲望的感覺以成就一種天衣無縫的異性戀情史。而直譯是一種遺忘的策略：遺忘了想像界，也遺忘了同性情欲，「對父親的愛被儲存在陰莖上，受到滴水不漏的否認的防護。」¹¹⁹

佛洛伊德認為文化產物和制度是愛欲升華的結果。但米歇爾·傅柯（Michael Foucault）認為「亂倫禁忌沒有壓抑什麼原初傾向，卻成功創造了『原初的』和『次級的』傾向的區別，來描述並再生產合法的異性戀情欲和不合法的同性情欲之間的區別。」¹²⁰性別身份因此建構。

蓋恩·魯賓（Gayle Rubin）認為亂倫禁忌是一種禁律（同一血緣關係之間的性結合以及對同性情欲），也是一種許可（需導向異性戀）。而認為「性／社會性別制度」（sex / gender system）¹²¹一方面是文化制度所要求（交換女人），同時也透過那些結構推動個人心理發展與反覆被灌輸（以穩定）。「一個人之所以是女人，因為在主導的異性戀框架裡擔任了女人的職責；而質疑這個框架，也使一個人失去某種性別歸屬感。」¹²²作者認為「建構，也就是把一個完全是內在

¹¹⁶ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，88

¹¹⁷ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，94-95

¹¹⁸ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，96

¹¹⁹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，96

¹²⁰ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，98

¹²¹ 在〈交易的女人：論性的「政治經濟學」〉（The traffic in women: notes on the “political economy” of sex）中所提出。可參考：

http://books.google.com.tw/books?id=EcgSDuc2bWQC&printsec=frontcover&cd=1&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false，截取日期：2013/01/05

¹²² 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，序(1999)，5

的事物建構為外在的；他不是超越文化的一個可能性，而是被否認、並被重新表述為不可能的一個具體的文化可能性。…被邊緣化了…認可的喪失。成為一名確實的異性戀者，意味著失去一個可能的社會身份，而或許得到了另一個比較起來極少受到認可的身份。」¹²³並且也認為用這些文化之前、之中的區分方式，或是排除的手段，都無法使顛覆發生。

傅柯用一種逆轉語話，把性別看做一個結果而非起源，以對抗將性別當作單義的、具有因果關係的虛假建構：「『性』(sexuality)是一個開放的、複雜的話語和權力的歷史體系，它產生了『性別』這個錯誤命名，作為隱藏並因此長久鞏固權力關係的策略之一。…一個方法是在權力與性之間建立一種外在的或任意的關係。」¹²⁴這被稱為「司法模式」的運用，結果對於「性」的研究流於對「性別」的研究而本末倒置。他反對解放或自由主義模式的立場，因為其與司法性的模式相同，而主張一種原初的性欲多元性的釋放。

律法並非只是文化在異質性上的強加物，並要求人遵守這個「自然」二元不對稱的概念來獲得它(律法)的合法性，且明顯的是大寫陽具不等同於陰莖，而是把陰莖當成了它自然化的工具和符號。一位雙性人赫爾克林，「她／他的多聲性(heteroglossic)語話挑戰了『本質的人』(person) - 也許可以說是先於社會性別而存在，或是可以從一個性別改為另一個性別 - 這樣的概念的可行性。」¹²⁵而她／他的身體永遠無法在這律法的場域中得到自然的身份，這是一個對「性別是天生／自然」一個極大的反證。在利未記 18 章當中對行為的多方約束，以及表達的方式都透露出以色列父權文化中的女人地位情況，以及某些男人是否對某些女人的生育和性功能擁有合法的權利。¹²⁶

維蒂格：「語言在社會身體上鑄造各種形式的真實。」¹²⁷生理性別不是造成社會性別的原因，而社會性別也不能表達生理性別，身體是個可以展現多種不同的社會性別的場域並且也不限定於平常的那兩種(男人與女人)，社會性別被認為是個持續不斷重覆進行著的行動：一個人變成某種東西。維蒂格與波娃的差別在於：(1) 生理性別不是天生也不是不變的，是用於服

¹²³ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，103-104

¹²⁴ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，126

¹²⁵ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，138

¹²⁶ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe 編著，《婦女聖經注釋—舊約》(The Women's Bible commentary)(周宏毅、林晚生、陳培真等譯)(台北：臺灣基督長老教會總會婦女事工委員會，2003)，107-108

¹²⁷ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，144

務生殖欲的目的（2）女同性戀者不是女人，他不再依據二元對立的異性戀關係來定義；女同性戀者沒有性別，是超越了性別的範疇。¹²⁸

他的理論指出「身體的完整性與統一性，時常被認為是正面的理想，但它們其實是被用來達成分裂、限制和統治的目的。」¹²⁹並且認為語言透過這個言說主體（speaking subjects）的表現行為（locutionary acts）而獲得創造社會真實（the socially real）的權力。維蒂格認為女人的任務是爭取權威的言說位置。「以一種自覺的、挑釁的帝國主義策略（imperialist strategy），主張只有奪取普遍的與絕對的觀點，讓整個世界女同志化（lesbianizing），才能夠摧毀強制性異性戀秩序。」¹³⁰重點在於讓言說的主體得以變得大於個人，讓各種範疇可以加在世界之上。

巴特勒在討論到「操演性」行動時，認為性別化的操演除了行動之外，沒有什麼本體論的身份：「沒有所謂的真的或假的社會性別；社會性別只是某種原初的、穩定身份話語所生產的事實結果。」¹³¹就如扮裝與反串，顛覆了性別的社會建構與內在和外在心靈的區分，是對性別以及真實性別身份的嘲弄，這也透露著社會性別的歷史偶然性。並且「性別戲仿（gender parody）的概念並不是假定有這些戲仿的身份所模仿的真品存在。事實上，這裡戲仿的就是真品這個概念本身。」¹³²戲仿本身就是一個生產，而這可以讓身份（identity）流動與開放，並且也讓人看見有一個鼓勵顛覆性混淆的語境和接受情況的基礎。

對於性別的操演巴特勒認為是一種轉喻（metalepsis）的運作方式，對某個性別化的本質的期待，生產了它假定外在於它自身之物，「操演不是單一的行為，而是一種重複、一種儀式，通過身體－在某種程度上被理解為文化所支持的時間性持續存在－這個語境的自然化來獲致它的結果。」¹³³在將種族與性別類比時應要注意這理論會出什麼變化，若是焦點放在建構的特質上，應要考慮多重的觀點以突破單一分析範疇的侷限。而禁令的限制強化了某一性別（如：男性）的重要性與突出性。

¹²⁸ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，146-147

¹²⁹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，150

¹³⁰ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，157

¹³¹ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，179

¹³² 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，180

¹³³ 朱迪斯·巴特勒，《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》，序(1999)，8-9

「酷兒是拒絕被定義的，它沒有固定的身份認同（identity）。」¹³⁴這概念反應了一個開放性的空間，讓個人的「性別」得以用個人的方式呈現與表達，也不必然與同性戀劃上等同的關係。「在巴特勒筆下，性別基進主義策略並不是圍繞認同的動員（如認同自己為「女人」），而是顛覆認同、打破性別二元化、取代性別常模的行動。」¹³⁵在現下的環境裡，努力跳脫既定的界限讓更多可能性得以被展現出來，而非另創一個新的框架（那反而又會帶來壓迫），而這個展現的本身即就是他所代表的真實，但就像是快照一樣是個時間的切面，尚未抵達終點的面貌（我所指的並非有一個理想的模式，而是在行動中。）而這樣的操演會引發建立在異性戀模式當中原本居於穩固地位者的緊張：不平等的相對性認同他者，出現指向鬆動與缺乏指向。隨之而來的要求回歸結構的強烈反應就不難理解：這也是一種存在焦慮，是建立踩踏與強迫他人的高度穩定裡。

第三節 酷兒理論應用於古代同性性行為的概念批評與質疑

按第一節古代近東對同性性行為的資料，與第二節對於性別建構的理解，經分析後歸納如下：

- (一)同性間的性行為常見於古代近東，成為神話與詩歌的內容，被流傳成為生活與文化中的一部份。
- (二)屈辱同等地位的人的方式，並從中取得力量可宰制其他人。而一個男性施加於另一位男性的表現，能帶來在權力上的改變。
- (三)進入到宗教儀式當中，有特殊的力量可以改變命運。如成為女神崇拜的一個部份，女神借此取得力量，像男人一般於戰爭中取得勝利；又或如是另一個神的崇拜方式被禁止。陽剛的女性會挑戰男性的地位，從女戰神的角色所呈現的陽具焦慮可見一般。
- (四)透過禁令的執行，限定了性別的展演方式，用以強化「男性」的特殊性以及其所表達的權力與控制力，於政治的場域之中的：用以形成宗族、族長制以及國家的認同。透

¹³⁴ 紀大偉，《酷兒啟示錄：台灣當代 Queer 論述讀本》（台北：元尊，1997），12

¹³⁵ 蕾恩·柯挪(Raewyn Connell)，《性別的世界觀》(Gender in World Perspective)(台北：書林，2011)，74

- 過壓抑女性的角色來達成，因此若有男性採取女性的行為動作，將瓦解了這個展演所要形塑的。相反地，這個受壓抑的女性角色，像是僕人一般地服務男性主人，反而確立了男性主人的地位。若女性的角色的反叛、離開與缺席，將造成男性的失能與失勢。
- (五)運用於「亂倫」的思考當中，是突顯男性的主導權與優勢，並讓女性成為被分配與成為男性彼此間結聯的界限，而這個限制也保護了親族間的關係。清楚的界限劃分出來的是一套權力運作的規則，因此若有任何的越界行為發生都將會打亂這套規則以及其中所牽連的權力，透過禁令加以規範。
- (六)對於非宗教領域的同性性行為，除違反非個人意願外，沒有特別禁止。值得注意的是「成年男子」間的行為被仔細地審視，相較於未成年者或女性就沒有被提及。特別是彼此都同意的行為表示著有一方主動願意成為「女性」的角色，在宗教的領域裡，甚至是要處死而沒有其他的替贖方法。而在此是基於一種混亂了男人（male）與女人（female）的類別的防範。¹³⁶但是，若非在宗教裡的兩造合意同性性交，卻沒有被提及更沒有被禁止與定罪。
- (七)從躺臥的衍伸意義中我們想到的是：聆聽者是一位男性，他被禁止不可和男人有性交的動作，如何和女人性交一樣，這裡指的「性交」是陰道交還是肛交呢？因為，兩個男人之間是無法有陰道交的，只有女同性戀者才可能會違犯這條禁令：既又和男人有陰道交，又和女人有陰道交。而這個觀點顯然是被隱藏與忽略的。¹³⁷
- (八)禁令僅只能提及男男的性交，卻無法針對女女的性交進行禁止，若「反對同性性行為」是一個普遍真理顯然在經文當中是看不到的，反而是讓人懷疑：全能的上帝是不是拿女女性交無可奈何？而女女性交成為「例外」或是「上帝管轄不到」的事件？擁有兩種性器官的雙性人的出路會是如何？不論他／她與男人或女人躺臥，都是「同性性行為」的具體實踐，「性行為」對雙性人來說是一個無法碰觸的絕對禁忌，而完全沒有出路。
- (九)「不可和男人躺臥『像』和女人躺臥」，這個「像」（as）在原文當中並沒有出現，而

¹³⁶ Ken Stone, *Practicing Safer Texts: Food, sex and Bible in queer perspective* (London: T&T Clark, 2005), 47-48

¹³⁷ David Tabb Stewart, "Leviticus" in *The Queer Bible Commentary*, edited by Deryn Guest, Robert E Goss, Mona West, Thomas Bohache (London: SCM Press, 2007), 96

是一個平行或同位語的概念陳列。因此這句禁令可以被解讀為「你不可和男人躺臥、（你不可）和女人躺臥。」另外從利未記 18:7-16 的經文中，都是以相似的句型出現「露下體」，並以「親近骨肉之親」為一個集合名詞，指向父親、母親、繼母、姊妹、兄弟、姑母、姨母、叔伯、兒子之妻…等有血緣或家族關係之人。此處的「露體」指向創世記 9:21-22 含看見了挪亞的露體，含的兒子迦南受到詛咒。Talmud 認為可能是含或迦南閹割了挪亞，招至這樣的詛咒，而這會與 Ugaritic、希臘與 Hittite 神話有類似之處。或是含直視著挪亞的生殖器，有好色的意圖以及想要對其取得支配權力。利未記在這所列出的近親關係，也是要提醒不可在有關係的近人當中亂倫，不論是男或女都被禁止。利未記 18:22 同時指稱到的就是一個抽象式的摘要提醒：對於近人你不可以有亂倫的行為，而限制在一定的範圍之中。而利未記 20:13 可視為是 18:22 概念的重複，指向性的犯罪（亂倫）。因此，利未記的這段經文無涉於同性戀的關係。「可憎惡的」看似是嚴重的事，但按脈絡一位男人與他合法的但在經期中妻子同臥，也是可憎的（利 18:19）。¹³⁸所有的民族都會規範可以與誰結婚，不可以與誰結婚，而禁婚以三件事為基礎：亂倫禁忌（incest taboo，規範了互為親戚的人們彼此之間的性關係／婚姻）、外婚（exogamy，只與群體之外的人相通婚）、內婚（endogamy，只與群體內之人相通婚）。而這裡很明顯地是展現單邊（cousins）繼嗣親屬的系統，發生在父系的社會為中心定出的性行為以及如何產生後代的規範。¹³⁹

歸納本節對古代近東同性戀行為以及前一章的關鍵字詞分析（תוֹעֵבָה）：利未記當中所出現男男間性行為的禁令，在耶和華宗教的領域裡，極可能是用以禁止他宗教的崇拜儀式；在社會關係當中，是為要維護成年男子的地位與尊嚴，確立性別角色及其展演的行為模式，避免性暴力的宰制，避免家族關係混亂，以及形塑群體身份的認同。非針對彼此間無親屬關係之合意發生性行為，亦非針對彼此吸引與愛慕的同性戀的禁令。

¹³⁸ David Tabb Stewart, "Leviticus" in *The Queer Bible Commentary*, 98-99

¹³⁹ 盧克·拉斯特(Luke Eric Lassiter), 《歡迎光臨人類學》(Invitation to Anthropology)(新北:群學, 2010), 187、190

第四節 P 典的聖種主義及其影響

P 典（由祭司傳統而來）的核心經文就是利未記，包括從出埃及記 24:15 一直到利未記以及大部份的民數記。¹⁴⁰尼希米第二次抵耶路撒冷進行改革，抬高了利未人的地位，並對聖經的編纂產生了影響，在尼希米記 13 章提了七次的利未人，並四次用了「我的上帝啊，求你因這事紀念我」（13:14、22、29、31），除了把利未人提高到祭司的層次，也讓他們有機會分享權力。另外，利未人也成為一個特別的「守門人」的角色，而他們也參與了聖經的編纂。¹⁴¹

從尼希米記 13 章和以拉斯記 9-10 章裡禁止通婚的規定當中，相較於未被擄、在歸回之前仍住在猶大地的這群猶大後裔「以色列人」在此被看為是「敵人」與「外邦人」，被稱為「那地的民」，真正的「以色列人」在這裡指的是那些被擄的人。¹⁴²從對待參巴拉將其後裔趕出去，看見對待外邦人的態度。他們認為「上帝只是以色列人的上帝，並不會庇佑外邦人；而且，如果以色列人潔身自好，建立一個封閉的神權社會，上帝就會幫助他們對抗那些可惡的外邦人。」¹⁴³「以色列的後裔與所有的外邦人分別出來」（尼 9:2）、避免「聖潔的種籽和列邦民族混雜」（拉 9:2）都是做出具體行動的背後思想。¹⁴⁴而外邦的女子無疑成為麻煩的源頭。正是他們勾引以色列人在宗教上犯下罪行，招致懲罰。因此他們是被嚴厲譴責的。¹⁴⁵另外，這背後也可能和經濟因素有關：歸回者必需要固守自己的經濟基礎，才能保證滿足波斯的要求，以保證自己這個群體的地位。另一方面，也維持他們政治、宗教的優越。這助長了他們敵視原住民的態度。「沒有土地的人民要回到並控制沒有人民的土地…歸回者把自己看成真正的以色列，其他人都是外邦人。」¹⁴⁶「精英（利未人）用族外婚獲得土地，再用族內婚保住土地。」¹⁴⁷

所以，這個歸回團體上層對於猶大的具體社團和個人，往往是根據現實政治的需要，而非

¹⁴⁰ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe 編著，《婦女聖經注釋—舊約》，96

¹⁴¹ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》(The Society of Yehud and the Redaction of the Bible in the Persian Period)(北京：宗教文化，2013)，102-103、108

¹⁴² 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，137、142-143

¹⁴³ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，145

¹⁴⁴ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，147

¹⁴⁵ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，149

¹⁴⁶ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，153

¹⁴⁷ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，155

血統、信仰等因素判定其身份的，而因此讓他們得以團結。歸回後的祭司神聖性被強調，也只有他們是神聖的，一般人並沒有。¹⁴⁸從尼希米記第九章可以看出，禁止與外邦人通婚所用的用詞，強調了非以色列人和以色列人政治、宗教和種族的差別，表現出後者對前者的態度是「警覺而充滿戒心的。」¹⁴⁹一方面顯出封閉和保守，不但不認同回歸團體之外的同胞，即使對具有相同血緣和相同被擄歷史的回歸者，也加上更多的區別標籤。¹⁵⁰禱文當中也表現出懲罰與恩典的神學觀：

在留守之人看來，大批精英被擄到巴比倫，是因為他們「離棄了耶和華」。換句話說，被擄是上帝對他們的懲罰。接下來，這些沒有被擄走的人繼承土地也就是順理成章的了。我們甚至可以推測，在這種思想的影響下，留居者甚至可以對被擄回歸者採取一種居高臨下的態度，因為他們或他們的祖先犯下了罪行。

從以西結書當中：

人子啊，耶路撒冷的居民對你的兄弟、你的本家、你的親屬、以色列全家所有的人說：「你們遠離耶和華吧！這地是賜給我們為業的。」所以你當說：「主耶和華如此說：我雖將以色列全家遠遠流放到列國，使他們分散在列邦，我卻要在他們所到的列邦，暫時作他們的聖所。」（結 11:15-16）

人子啊，住在以色列荒廢之地的人說：「亞伯拉罕一人能得這地為業，我們人數眾多，這地更是給我們為業的。」所以你要對他們說，主耶和華如此說：你們吃帶血的食物，向偶像舉目，並且流人的血，你們還能得這地為業嗎？你們倚靠自己的刀劍行可憎的事，人人污辱鄰舍的妻，你們還能得這地為業嗎？（結 33:24-26）

看見這兩個群體間的相對性。¹⁵¹但是在尼希米的禱文中不斷出現上帝不丟棄以色列人的敘述（9:17、19、31），強調了上帝有豐盛的恩典，一直與真以色列人同在。另一個神學觀是人的信實，因著揀選亞伯蘭，但只有歸回者才是真正的以色列人：透過對信靠上帝的信仰、遵守律法以及特定的血統與歷史經驗來分別與維護。而這樣的潔淨動作以及分別、趕走人，卻能換來

¹⁴⁸ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，220-221

¹⁴⁹ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，224

¹⁵⁰ 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，226

¹⁵¹ 游斌，《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》(Holy Book and Holy People)(北京：宗教文化，2011)，

「我的上帝啊，求你紀念我，施恩於我。」(尼 13:31)¹⁵²以色列人與耶和華所立的「有條件之約」被突顯出來，構成他們成為上帝選民身份的一種內涵，重點在於以色列人對於誠命律法的遵守。「以色列作為上帝的約民，既意味著揀選與應許，更意味著懼怕與義務。」¹⁵³達到內聚與排外的政策功能。¹⁵⁴

「你們要聖潔，因為我耶和華你們的上帝是聖潔的。」(利 19:2、11:44、20:26)不僅是倫理，也包括了崇拜的儀式、道德以及世俗化的生理行為，目的是要分別或聖化特定的人或生活中的某些部份。¹⁵⁵這個概念表現在「祭司的國度、聖潔的國民」(出 19:6)上，使自己有所分別來敬拜上帝。¹⁵⁶

一點的混雜都被視為是不能接受與允許的。譬如說利未記 19:19「你們要遵守我的律例。不可使你的牲畜與異類交配；不可在你的田地播下兩樣的種子；也不可穿兩種原料做成的衣服。」談到一塊田不能播兩樣種子，一件衣服不能有兩種質料。換句話說，根據聖潔的條例，以色列人不能穿兩種質料所織成的衣服，農夫也不能在一塊土地上撒播兩樣種子。

引用波斯的律法，保障同被擄去的以色列人，用於區隔出留在猶大地的「外邦人」，而他們可能已混雜了埃及以及迦南當地的宗教會習俗，不論是在宗教、生活、社會、婚姻結構不符精英規範的這一群以色列外邦人：他們被隔離在純正的種子、歸回與被揀選蒙恩典的真以色列人之外。

利未記 21:17-23 中記錄著不得成為祭司、不能靠近聖所的人：

你吩咐亞倫說：你世世代代的後裔，凡有殘疾的都不可近前來獻神的食物。因為凡有殘疾的，無論是失明的、癩腿的、五官不正的、肢體之一過長的、斷腳的、斷手的、駝背的、侏儒的、有眼疾的、長癬的、長疥的，或是睪丸壓傷的，都不可近前來。亞倫祭司的後裔，凡有殘疾的都不可近前來獻耶和華的火祭。他有殘疾，不可近前來獻神的食物。神的食物，無論是聖的，或是至聖的，他都可以吃。但他不可進到幔子前，也不可挨近祭壇前，因為他有殘疾，免得他褻瀆我的聖所。我是使他們分別為聖的耶和華。

¹⁵² 孟振華，《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，229-230、234

¹⁵³ 游斌，《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》，357

¹⁵⁴ 游斌，《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》，408

¹⁵⁵ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe 編著，《婦女聖經注釋—舊約》，100-101

¹⁵⁶ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe 編著，《婦女聖經注釋—舊約》，106

這些「殘疾、會褻瀆聖所」之人，與分別為聖的耶和華之間有無法跨越的障礙。艾維·羅斯 (Avi Rose) 認為聖經對於殘障的認知在四個負向方面：(1) 一種懲罰和疾病的記號 (2) 挑戰上主的完全、(3) 被視為憐憫和同情的對象、(4) 不能勝任宗教職務。上帝與殘障者對立的二元概念，反而又造成「無所不在的殘障者」。¹⁵⁷不符合 P 典所規範內的人，都成為非以色列人，無法承受恩典與事奉。但這樣的觀點明顯是充滿政治與權力的。

第五節 教會對聖經的詮釋與對同性性行為的態度和作為之質問

基督教會認為在利未記 20:10-16 當中與其他不當的性交並列，如行淫、逆倫、獸交是應當治死的。而與男人苟合的行為本身，是「無條件禁止的，其行為的動機並沒有被當成可以用來決定道德與否的因素。…成為猶太教後來絕對禁止同性性交的基礎。」但是，如同割禮和飲食方面的條例被視為過時的禁令，是否也可將同性戀的條例如此視之也仍充滿爭議。因為舊約並沒有如此有系統地進行禮儀律法和道德律法的區別，諸如禁止亂倫 (18:6-18) 是潔淨律還是道德律？¹⁵⁸

教會因此引用其他處的經文來思考關於同性性行為的態度，諸如羅馬書 1:18-32，認為上帝的義憤彰顯在不義的人身上，這些人拒絕榮耀上帝，也不感謝他，並列出一堆罪行為「根源於受造者極端悖逆造物主而來。…道德的失序乃是上帝憤怒的結果，而不是其起因。」成為悖逆者加諸自己的懲罰，意味著上帝的審判已經臨到世間。¹⁵⁹加爾文也認為這是一種無法逃避公義的定罪，把主的憤怒公然地證明出來，標註人類的叛逆和變節的程序。「人不但把自身棄交於野獸般的情慾，而且甚於動物，反自然的整個秩序。…可羞恥的情慾…羞辱神的…甘願成為瞎眼的人…離棄神…他們的錯謬乃是自願的，自己欺騙自己。」¹⁶⁰

基督教會認為「不像奴隸制度或女性按牧等事實，聖經有不同甚至相對立的說法。聖經的

¹⁵⁷ 陳文珊，《惟願以此女兒之身》(台北：永望，2008)，128-129

¹⁵⁸ 海斯(Richard B. Hays)，《基督教新約倫理學：活出群體、十架與新造的倫理意境》(The Moral Vision of the New Testament)(台北：校園，2011)，507

¹⁵⁹ 海斯，《基督教新約倫理學：活出群體、十架與新造的倫理意境》，511-513

¹⁶⁰ 加爾文(John Calvin)，《羅馬人書註釋》(Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans)(台北：改革宗，2008)，39-40

見證是一致地反對同性性行為。」上帝為男女創造了彼此，並只有在異性戀的婚姻中才能正確地得到滿足（可 10:2-9、帖前 4:3-8、林前 7:1-9、弗 5:21-33、來 13:4，甚至雅歌也對男歡女愛有正面的描述。）並認為不能因為同性性傾向是不由自主的事，就認為他在道德上是中性的，而羅馬書 1:32 是在影射利未記 20:13。更進一步認為耶穌僅只有和妓女、稅吏用飯，卻沒有和同性戀者有建立任何關係，「就典範模式而言，新約僅見的證據是完全反對同性戀的。」¹⁶¹

按此想法發展支持同性戀者的人權、接納成為教會的會員，但卻不允許其繼續有同性戀行為，如同耶穌對行淫時被捉的婦人所說的「從今以後不要再犯罪了。」（約 8:11），「同性戀基督徒不合適再進行同性戀行為，如同異性戀基督徒不合適持續犯姦淫一般。」，教會也不認可或祝福同性間的結合，人類只有兩種可能：異性婚約或獨身。面對有信徒可以蒙聖靈醫治成為異性戀者，應認真看待，而對於那些未得之人，仍應持著盼望，並用守獨身的方式，遠離擾人的情慾。認為保羅所看見異教同性濫交是人類墮落的徵兆，而在努力追求得醫治的同性戀者身上，「看見神的能力在軟弱上顯得完全的記號…透過經驗，揭示扭曲世界中罪的苦毒權勢。」¹⁶²同性戀者按照教會對聖經的詮釋：得罪上帝、自招惡果、應被接納但否定其同性性行為，要求醫治與轉變，若無法進入異性婚姻，則要守獨身，在掙扎與軟弱中彰顯上帝的恩典。同性戀者雖可被接納進入教會，但是其同性性行為卻被嚴格認為是罪、違反自然創造，是無法被接受的，而需要忍受不能行此行為的苦楚，直至終末。

對於同性戀者彼此之間長期「終身相愛的伴侶」，是否可以成為基督的一種生活方式，仍提出所多瑪（創 19:1-13）、基比亞（士 19）、利未記（18:22、20:13）、保羅（羅 1:18-32、林前 6:9-10、提前 1:8-11）成為否定的基礎，並更加創世記第一、二章「在對人類之性與異性戀婚姻的正面教導光照下，（同性戀伴侶的討論）才有意義」，認為上帝創造兩種性別（男與女），配偶就是他的性伴侶（一男一女），要成為一體成全愛情（最完滿的方式，並可有生育的能力），設立了異性的婚姻（非社會建構），彼此融合互補並忠誠到底（同性伴侶無法長久，即便有也只是偶發）。並舉出耶穌在馬太福音 19:4-6 所說「那起初造人的，是造男造女，並且說：『因此，人要離開父母，與妻子結合，二人成為一體。』這經文你們沒有念過嗎？既然如此，夫妻不再

¹⁶¹ 海斯，《基督教新約倫理學：活出群體、十架與新造的倫理意境》，518-519、525-526

¹⁶² 海斯，《基督教新約倫理學：活出群體、十架與新造的倫理意境》，532-537

是兩個人，而是一體的了。所以，上帝配合的，人不可分開。」來肯定上述觀點，並否定了同性的結合，認為同性伴侶在根本上與上帝所安排的婚姻親密一體的狀況完全不相符，也得不到新約（甚至是耶穌）的贊同。¹⁶³也認為「從神的創造與制定社會規範之始，婚姻是兩性的結合，這是神的心意，是人類社會的根基，其聖經基礎是無可辯駁的。」以及「倘若有教會承認同性結合等同於婚姻，『就不再屬同一、神聖、大公、使徒的教會』」。¹⁶⁴

對於「愛」仍認為「愛需要律法作引導，道德律並未作廢。」因此基督徒不能接受愛是唯一絕對準則的觀念。在「你們若愛我，就必遵守我的命令。」（約 14:15）的前題下，即使同性關係可以有愛，仍不會及於異性戀關係的豐富，「是扭曲的愛，仍能保留一部份愛的光輝。…他們並不能與真愛相提並論，因為他們並不符合神的律法。」的角度看待。也由於不認為同性戀者受到壓迫，因此無從「解放」，也沒有什麼應得回的權利，「因為神所沒有賦予的『權利』，人不可以去擁有。」即便上帝愛每個人，白白赦免所有悔改相信者，但仍「不容許我們繼續活在罪中。…我們理當彼此接納，可是所接納的乃是願意悔改、同奔天路的人；我們不可與定意繼續犯罪者作同路人。」¹⁶⁵有條件的接納，以及認為罪既然被顯明，在救贖恩典當中仍需要悔改並從罪的狀態裡脫離，以符合律法的規範。

「拒絕『恐同症』，也不是意指放棄基督徒反對同性戀行為的看法。…相反的，他乃是堅持道德原則，為的是讓每個人都得益處。…教會可以管教拒絕悔改、故意堅持同性戀關係的會友…以謙卑與溫和的心來執行（加拉太 6:1-2）。」意味著教會有責任對同性戀者進行「管教」與導正，而這是有聖經成為背書的依據。然而，「基督徒同性戀者的難題，令他們非常困惑、痛苦。」似乎這些來源卻也指向教會「謙卑與溫和的心來執行」所造成的結果。¹⁶⁶

按照威廉·強生（William Stacy Johnson）將上帝與世界之關係以創造、復和與拯救來看待，將基督徒社群對同性愛的觀點整理成七種：（1）禁止，不贊同並禁止同性愛結合、（2）容忍：不贊同，但不會逼迫或拒絕男女同志、（3）通融、適應：不予贊同，但較不那麼壞，容許例外、（4）合法化：接納進入社群，防止被不公地對待、（5）慶賀：肯定為善的、（6）解放：認為

¹⁶³ 斯托得(John Stott)，《C型觀點－基督徒改變社會的行動力》(Issues Facing Christians Today) (台北：校園，2009)，489-500

¹⁶⁴ 斯托得，《C型觀點－基督徒改變社會的行動力》，504-505

¹⁶⁵ 斯托得，《C型觀點－基督徒改變社會的行動力》，510-513

¹⁶⁶ 斯托得，《C型觀點－基督徒改變社會的行動力》，520-521

社會不公義的對待需要糾正與補救、(7) 神聖化：給予宗教上充份完整的祝福。¹⁶⁷ 基督教會成為守門人，在政治與權力上所扮演的角色是在 (1) 禁止與 (2) 容忍當中擺盪，距離復和仍相當遙遠，教會守護的到底是什麼呢？

基督教會所發起的反多元成家遊行中的口號「保家、護妻、救孩子」突顯的是以男性／陽剛為中心的思想：男性突出、有權力、劃定一個領域成為權力展現之處，預設著妻（女性）與孩子（未成年男女）是弱勢者，需要被保護而相對地確認了男性的優勢地位，透過確定這個界限，以達「幸福」的境界。而這已排除了單親家庭、未有孩子的組合以及以母系／女性為主的伴侶關係與家庭結構的展現。

在 2006 年美國福音派聯盟（National Evangelical Association）主席哈格德（Ted Haggard）被指在過去三年內每月與一名男子進行性交易，這位牧師透過強烈地反對同性戀的行為、結婚、生育五名子女，反向地形塑自己是一位「純正的異性戀者」借以掩飾自己的性傾向。¹⁶⁸ 除此之外，這位男性牧者對婚姻不忠誠的「犯姦淫」行為（對象是位男性），相對於「同性性行為」卻不被重視，焦點全在於後者。「有人一方面反對同性婚姻，但背地裏卻與同性性交，這讓我感到十分憤怒。…哈格德承認他犯了錯，因此願接受懲罰，在回答當初為何要隱瞞自己的罪時，他回答說，他怕自己的錯誤一旦公開，會被教會開除，被眾人拋棄，因此他盡量隱瞞。」¹⁶⁹ 而教會內的人肯定了行為者的「掙扎」以及誤觸了界限與發展了「那種關係」，後來是因為「恩典」的關係被揭發。

「國際走出埃及組織」（Exodus International）主席艾倫·錢柏斯（Alan Chambers）於 2013 年 6 月 19 日向 LGBTQ（同性戀者、雙性戀者、跨性別者與酷兒）發表了一份道歉函。函中表示：

我對你們所經歷的痛苦和傷害感到抱歉。…對不起，過去我們提倡改變及治療性向的理論，使得你們的家長遭受污名化。…對不起，過去我曾表示你們的家庭不如我的家庭。大多數

¹⁶⁷ 陳南洲，《開放與堅持：變遷社會中的基督徒思想》（高雄：麗文，2010），3-4

¹⁶⁸ 〈美國反同教會領袖 Ted Haggard 牧師承認與同性發生關係〉，<http://blog.yam.com/faithsexcity/article/4538091>，截取日期：2014/05/05

¹⁶⁹ 〈《審判哈格德》敲的警鐘〉（基督日報），http://chinese.gospelherald.com/news/edi-11241-0/#.U2Z2Y_mSyAw，截取日期：2014/05/05

人將基督徒的反對意見等同於上帝的看法，以至於許多同志離開信仰，有些甚至因此終結了自己的生命，我為此感到深切的抱歉。¹⁷⁰

並且決定另外成立團體「他們不再宣揚改變性傾向、重回基督懷抱的理念，以名為『降低恐懼』的新事工取而代之。」而他自己也坦誠「禱告」沒有發揮效用，雖然他與其妻子結婚並建立家庭，但他沒有變成異性戀，仍一直是位男同性戀者。

但福音派的教會卻常常以其為宣傳：宗教信仰可以改變性傾向。而，「台灣走出埃及協會」卻仍表達「『社團法人台灣走出埃及輔導協會』不會因此而連帶關閉，我們被呼召，繼續在台灣等華人地區靠主堅定站立，忠心服事那些自稱－有性別困擾者與不快樂的同性戀族群與家庭。」¹⁷¹時至今日，教會內仍存在著「同志若悔改可上天堂…我們反過來必須為自己的罪悔改。人不能停留在通姦狀況，又被神接納。你必須悔改。」將「與另一同性的性行為」與「有伴侶關係之外的第三人通姦」混淆的論點，¹⁷²以及「悔改」可上天堂的評論，教會不僅只是守門員，更扮演起審判者來。

第六節 耶穌在聖經裡對律法的解釋與反抗作為

透過酷兒理論當中相信耶穌是弱勢者的王牌，以及再緊難以穿得下的玻璃鞋都能套得進去的信念進行對律法的巡邏的解析。¹⁷³

律法的源頭是稱之為五經的妥拉，然而鄧雅各(James D. G. Dunn)認為妥拉不僅只是律法，更奠基於上帝創造、與列祖交往並拯救以色列的歷史之上的記述，而核心的概念在於：先行的

¹⁷⁰ 〈國際走出埃及主席公開道歉〉(台灣教會公報)網路資料：<http://www.tcnn.org.tw/news-detail.php?nid=4805>，截取日期：2014/04/24

¹⁷¹ <http://www.rainbow-7.org.tw/48>，截取日期：2014/05/05

¹⁷² 〈於電視節目論同性戀 葛福臨：同志若悔改可上天堂〉(時代論壇)，http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=83159&Pid=5&Version=0&Cid=220&Charset=big5_hkscs，截取日期：2014/05/05

¹⁷³ Timothy R. Koch, "Cruising AS Methodology: Homoeroticism and the scriptures" in *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Ken Stone ed. (London: Sheffield Academic Press, 2001), 172-174

恩典，而展現出救贖先於責任「神先指出祂的拯救行動然後才命令人要順服。」¹⁷⁴律法是指已經成為上帝百姓的人如何生活，而不是讓人成人子民的途徑，一味地要求人遵守律法上的規定藉此來達成「歸化」為選民的要求顯然是倒果為因。而這卻是當今教會在進行信仰及論理教導的出發點，也扭曲了至高主權的上帝是在沒有先決條件下承諾以堅定的愛與憐憫款待亞伯拉罕及其立約的後裔。¹⁷⁵

「我必使你成為大國，我必賜福給你，使你的名為大；你要使別人得福。為你祝福的，我必賜福給他；詛咒你的，我必詛咒他。地上的萬族都必因你得福。」（創 12:2-3）這個立約與應許讓人陷入思考：亞伯拉罕之國（族）與萬族同受祝福，並在與雅各（以色列）的立約以及在申命記 4:40 所說「我今日吩咐你的律例誡命，你要遵守，使你和你的後裔可以得福…」若是因恩典先行而守律法被視為是種回應，與既發出的恩典的崇高性無可比擬，以及萬國所意指的萬國與萬邦也能蒙福的應許，意味著在恩典的賞賜不僅限於以色列，更擴及普遍於以色列之外對律法無所知悉亦無遵行之地與民，¹⁷⁶而這正彰顯著上帝履行與人立約關係的義，¹⁷⁷亦突顯了「以色列」這個立約對象的範圍不僅只限於猶太人所造成的張力，這個在新約（第二聖殿）時期達到一個高峰。

耶穌即使沒有直接表明要在以色列明確國土之外進行擴張，至少也在內部挑戰了僅只將「約與立約的子民收窄到只屬乎忠心的餘民或是以色列的一個派系」這樣的分界。¹⁷⁸「罪人」意味著破壞律法者的「認定是旁觀者的主觀判斷」，¹⁷⁹除以色列各派系彼此間的相互指控之外，也突顯罪人不僅限於非以色列的外邦人而已，而馬可福音 2:17「健康的人用不着醫生，有病的人才用得着。我不是來召義人，而是召罪人。」指明耶穌是為了「罪人」而來，甚至因此背負了壞名聲（馬太 11:19、路加 7:34）。¹⁸⁰鄧雅各對此的觀點是：「能否作為神子民中的一分子，取決於是否蒙神的接納…沒有任何人，比耶穌更大力抨擊那種因別人未能符合本身的標準，便

¹⁷⁴ 鄧雅各(James D. G. Dunn)，《新約神學導論》(New Testament Theology, An Introduction)(香港：天道，2012)，277-278

¹⁷⁵ 鄧雅各，《新約神學導論》，172-173

¹⁷⁶ 鄧雅各，《新約神學導論》，230

¹⁷⁷ 鄧雅各，《新約神學導論》，176

¹⁷⁸ 鄧雅各，《新約神學導論》，231、245

¹⁷⁹ 鄧雅各，《新約神學導論》，246

¹⁸⁰ 鄧雅各，《新約神學導論》，247

排斥別人的宗教派系主義。」¹⁸¹與至少反對被律法所管束的生活。¹⁸²

馬太福音當中面對迦南婦人的要求，耶穌竟用「狗」（太 15:26）來形容婦人，但卻因為婦人的信心成全了他，使他的女兒脫離魔鬼的捆綁。這個和外邦人接觸並賜下恩典的事件，也是擴大邊境的行動：這個迦南婦人顯然無法改變生為外邦人，註定不潔無法改變的處境，但耶穌卻轉化了這一切。

另一個容易被弄混的概念是「不潔淨與罪」：「被潔淨會變成被赦免。那是極之不幸的，因為它認定罪使人與神分隔，但以色列的不潔淨律例其實是要教導我們，一個人可以因為不潔淨而與神分隔，但他卻可以是沒有犯罪的。」¹⁸³只要按著必需要步驟就可除去不潔，律法成為一個界線的標記（分別），這在耶穌與其他派別中產生的張力。耶穌並不認為可以仰賴更多的哈拉卡（*halakhoth*），靠著分隔來維持聖潔，反倒要歡迎不虔誠的人、被藐視者、稅吏與罪人。

在好撒馬利亞人的比喻（路加 10:25-37）中展現對聖潔條例的不同詮釋，一個被壓棄的人外邦人成為鄰居的一員、在律法對異性婚姻的對話擴及到性少數也包括在內（馬太 19:10-12）、耶穌的靈三次指引腓利去向一位黑人、非洲外邦人（使徒 8:26-39）讓其也被包括在內，邊緣者被歡迎與被稱許的福音信息：與自身不同的人都被接納了，¹⁸⁴並提出一個源自利未記 19:18 超越性的「愛人如己」誡命概括了律法的核心。¹⁸⁵

在約翰福音 13:21-23 「耶穌說了這些話，心裏憂愁，於是明確地說：『我實實在在地告訴你們，你們中間有一個人要出賣我。』門徒彼此相看，猜不出他說的是誰。門徒中有一個人，是耶穌所愛的，側身挨近耶穌的胸懷。」以及 21:20 「彼得轉過身來，看見耶穌所愛的那門徒跟著，就是在晚餐時靠著耶穌胸膛說『主啊，出賣你的是誰』的那門徒。」當中「耶穌所愛的（ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς）」門徒，靠近（*ἀνακείμενος* / *ἀνέπεσεν*）耶穌的胸懷，相對於出賣主的人與耶穌的距離是更遠的。這個舉動表達著兩個男人之間肉體的親密與彼此了解，也被交付母親，在復活的消息傳來跑得比彼得還快，並「看了就信了」（約 20:8）比彼得還更快明白，在打魚

¹⁸¹ 鄧雅各，《新約神學導論》，248

¹⁸² 鄧雅各，《新約神學導論》，273

¹⁸³ 鄧雅各，《新約神學導論》，287

¹⁸⁴ Jack Rogers, *Jesus, The Bible, and Homosexuality: Explode the myths, heal the church* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009), 128-135

¹⁸⁵ 鄧雅各，《新約神學導論》，301-302

時第一個認出「是主」(約 21:7)，像是發言人一般的角色 (13:23-25、21:20)。這位和耶穌有特殊身體接觸的男子，卻更明白耶穌與上帝的旨意。若摩西的律法是用來規範與禁止同性間親密的關係與行為，那麼耶穌以及他所愛的門徒在這裡的展現，顯然是在一切律法之上。¹⁸⁶另一方面，耶穌和這所愛的門徒之間保持著的是一種柏拉圖的雅典理型 (ideal in Plato's Athens)：耶穌被視為在關係主動的伴侶 (active partner)，如同一位老師與愛人 (erastēs)，所愛的門徒則是被動的另一半 (passive partner)，一個學生與被愛著的 (erōmenos)。而且他們樂於這個同性情慾的關係。¹⁸⁷在希伯來聖經裡，一夫多妻或納妾的婚姻制度並沒有受到摩西律法的反對。以何西阿書為，聖經未必聖化兩性的婚姻制度，他要強調的是信實與互愛。因此用婚姻制度來否定同性戀，值得商榷。¹⁸⁸

耶穌的後繼者之挑戰著外部的界線：神的子民意味著 (1) 認識神使耶穌從死裡復活、(2) 經驗到聖靈、(3) 領悟耶穌挑戰分界的使命。¹⁸⁹哥尼流和彼得 (使徒 10:28) 之間的對話「你們知道，猶太人和別國的人結交來往本是不合規矩的，但上帝已經指示我，無論甚麼人都不可看作污俗或不潔淨的。」，而這也使耶路撒冷會議決定相信耶穌的外邦人無須成為皈依猶太教者 (使徒 15:19-21、28-29)，無需堅守立約的記號「割禮」，回應福音的外族人已蒙上帝的接納。鄧雅各認為「這種向聖靈的開放，既突破了古老而備受尊崇的傳統，亦成了冒起的基督教的其中一個主要記號。」¹⁹⁰

而保羅的向外邦人傳福音亦依據著耶利米與以賽亞成為「列國的先知、列國之光」，與耶穌相似成為「以色列的叛教者，卻是以以色列的使徒。」¹⁹¹基督的福音不僅是個別罪人的被稱為義，更是一個「超越」限定範圍的擴展。保羅更試著重新定義「以色列」：「以色列不是由肉身的後裔或行為來定義，卻是由神的呼召所定，這呼召如今包括外族人和猶太人在內。」¹⁹²而保羅也被描述為一個「捍衛福音、反對律法的鬥士，並確保基督教的自由是要脫離律法的轄制。」

¹⁸⁶ Theodore W. Jennings, JR., *The Man Jesus Loved: Homoerotic narratives from the new testament* (Cleveland: Pilgrim, 2003), 21-33, 66

¹⁸⁷ Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A history perspective* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998), 121-122

¹⁸⁸ 陳南州，《教會面對挑戰的世界》(台北：永望，2003)，70

¹⁸⁹ 鄧雅各，《新約神學導論》，250

¹⁹⁰ 鄧雅各，《新約神學導論》，252

¹⁹¹ 鄧雅各，《新約神學導論》，254

¹⁹² 鄧雅各，《新約神學導論》，265

¹⁹³並認為在律法下的生命是被奴役的(羅馬 5:1),而在相信基督之外無需再行律法(羅馬 2:16),對律法的厭惡是更針對猶太與外族之劃清界線與分隔,甚至是被權貴玩弄的律法,¹⁹⁴並以「『在基督裡』取代『在律法裡』」¹⁹⁵意味著成稱義是因為「相信基督而不是遵行律法」。¹⁹⁶在羅馬書 13:8-10「…，因為那愛人的就成全了律法。那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或別的誡命，都包括在『愛鄰如己』這一句話之內了。愛是不對鄰人作惡，所以愛就成全了律法。」曾是法利賽人迫害基督徒與耶穌的保羅，亦是以「愛人如己」來總結他對誡命的觀點與要求，而這與耶穌的教導連結在一起。

第七節 小結：法利賽的教會與不潔者的福音

在路加福音 8:40-48 的敘事當中，一位患十二年經血不止的女人，在未得醫治與潔淨之前，摸了耶穌的衣裳繸子。按利未記 15:19-33，這女人這十二年來都是不潔淨，所摸的一切也都不潔淨，「你們要使以色列人與他們的不潔淨隔離，免得他們玷污我在他們中間的帳幕，因自己的不潔淨死亡。」(利 15:31)顯然耶穌承擔了這個不潔的影響，感受到有能力從他身上出去，在女人陳述完痊癒的事之後，卻也宣告「女兒，你的信救了你。平安地回去吧！」(路 8:48)這個被宣告「得救」的場景發生在眾人在場之時，在女人未得潔淨之前。先是身體的病／不潔得到醫治，之後是與社群之間有病／不潔得到解決。

在路加福音 7:36-50 當中一位「有罪的女人」的敘事，法利賽人看見女人用眼淚、用頭髮以及香膏對耶穌所做的事，心裡想「這人若是先知，一定知道摸他的是誰，是個怎樣的女人；她是個罪人哪！」(路 7:39)在此，法利賽人質疑耶穌豈可任由這有罪的女人靠近，甚至做這一連串的舉動，反到對耶穌是否為先知起了懷疑。耶穌卻因著那女人的種種愛的舉動，宣告女人的罪都得赦免了，並在眾人質疑耶穌的身份時，又對女人說「你的信救了你，平安地回去吧！」(路 7:50)經文未表明女人何罪之有、所犯何罪，但是，耶穌卻未要求女人成為無罪之身後才

¹⁹³ 鄧雅各，《新約神學導論》，273

¹⁹⁴ 鄧雅各，《新約神學導論》，312

¹⁹⁵ 鄧雅各，《新約神學導論》，324

¹⁹⁶ 馬歇爾(I. Howard Marshall)，《馬歇爾新約神學》(New Testament Theology: Many witnesses, one gospel)(美國：麥種，2006)，199

讓其靠近，亦沒有拒絕他，也沒有要求這女人先按律法進去除罪的儀式之後才可以進行「出於愛」的行動；反而是在女人仍是有罪的狀態下，讓其靠近並執行動作。這是法利賽人所無法了解的：耶穌在這裡顯然甚是先知，明白這女人是有罪的人，卻未進行分別，反倒有肌膚之親；而這女人是仰賴對耶穌的信做出這一切事情，得了平安。另外，向人施予膏油是先知與祭司設立的行動，在缺代「女祭司」名詞的希伯來世界當中，女性向男性耶穌施行膏油且被耶穌肯定的動作，不僅是項創舉、突破界限，並且是個新創造（雖然仍舊沒有女性祭司的稱謂）。

相對於如此，馬可福音 14:1-2「過兩天是逾越節，又是除酵節，祭司長和文士在想法子怎樣設計捉拿耶穌，把他殺掉。他們說：『不可在過節的日子，恐怕百姓生亂。』」卻顯示著遵守律法、執行合好獻祭與抄寫經書的人，卻處心積慮要殺害耶穌，懼怕百姓卻沒有敬畏上帝的心，形成極大的對比與諷刺。耶穌在面對其他利未記當中的的潔淨與隔離的禁令都有著超乎時代想像與做法：

利未記	新約
11:1-47 潔淨與不潔淨的食物（禁食令）	馬可福音 7:12-22 凡從外面進去的不能玷污人嗎？因為不是進入他的心，而是進入他的肚子，又排入廁所。」 （這是說，各樣的食物都是潔淨的。）…
13:1-29 檢驗大麻瘋的條例 14:1-57 大麻瘋得痊癒得潔淨條例（隔離）	馬可福音 1:40-41 有一個麻瘋病人來求耶穌，向他跪下，說：「你若肯，你能使我潔淨。」耶穌動了慈心，就伸手摸他，說：「我肯，你潔淨了吧！」
12:1-8 婦人生育後得潔淨條例 15:1-33 漏症等疾得潔淨的條例（隔離）	馬可 5:25-30 有一個女人，患了經血不止的病有十二年…「誰摸我的衣裳？」

突顯著耶穌與祭司長和文士解經上的不同：祭司長與文士的解經是西乃山下一般宗教人的，按著字面的方式在解經；但是，耶穌卻是在西乃山雲端上的詮釋利未記經文。

利未記的經文結構是：

A：1-7 獻祭的規範

B：8-10 就任服事於會幕之中

C：11-15 潔淨的命令

D：16-17 主要的節慶與主要的獻祭

C'：18-20 社群生活的規範

B'：21-22 祭司的規範

A'：23-25 祭典的曆法以及 26-27 的結論及延續的話。¹⁹⁷

其中 16:1-34 贖罪日 (Yom Kippur) 的規範是整個利未祭獻祭的最核心方式：代罪羔羊阿撒瀉勒，成為代替大祭司承擔百姓眾罪、會幕與祭壇的罪，一個承擔罪的極致，是人完全無能為力，只能仰賴阿撒瀉勒。¹⁹⁸

耶穌的舉動亦是表達了人對於「罪」的無能為力，以及完全體恤在罪中之人的感受，未加以拒擋，反而開放自己與打破邊界，與有罪不潔之人互動，耶穌自己反倒成為不潔之人，甚至也允許週遭的人也如此行；而在其中原先被視為不潔與有罪者，在一個超乎現況與突破的恩典當中：罪得赦免，不潔得除，信救了你。加爾文所言：

因信稱義是指，若人因不義的行為被棄絕，卻借信心投靠基督自己的義並穿上這義，那在神面前的這個人並不被稱為罪人，而是義人。因此，我們對稱義的解釋是我們在神面前被悅納為義人，並且稱義包含罪得赦免和將基督的義歸給人。¹⁹⁹

耶穌十字架上的替贖：不正是非靠行為與行律法的稱義，而福音的事工的目地在於「叫人與神合好。」²⁰⁰這就是稱義了。有罪與不潔之人與聖子上帝耶穌和好與稱義的方式，相較於教會主張地「先悔罪，才接納，愛仍受律法規範」卻和法利賽人質疑「有罪之人豈可靠近聖子上帝」的態度相似；耶穌在這裡所展現的「叫人與神和好」的方式，與法利賽化的教會，處於對立面。

¹⁹⁷ Erhard S. Gerstenberger, *Leviticus*, 19

¹⁹⁸ Jacob Milgrom, *Leviticus*, 162

¹⁹⁹ 約翰·加爾文著，《基督教要義》(Institutes of the Christian Religion)(北京：三聯，2010)，3.11.2

²⁰⁰ 約翰·加爾文著，《基督教要義》，3.11.4

第四章 神學反省與現代信息

第一節 神學反省：聖潔與分別、揀選與契約、尊嚴與保護

一、 你們要聖潔，因為我是聖潔的

「你們要聖潔，因為我是聖潔的。」(利 11:45) 耶和華信仰的聖潔，展現在律法與生活當中。利未記 18:22 與 20:13 展現著：歸屬耶和華崇拜群體的人應避免的崇拜儀式。聖潔的要求透過律法的禁令加以畫出界限來，並且與其他非耶和華宗教所認可的宗教行為進行區隔，相較於埃及與迦南地的「男男性交」的宗教崇拜行為，屬耶和華的百姓要在行為上表示與其有所分別，然而這個分別不是涉及於德道層面的。²⁰¹

二、 上帝的契約展現

突顯在受揀選的以色列民如何回應上帝的立約，在宗教與生活當中展現出來：與埃及、迦南地之民的不同，並且維繫著這個不同內部自我區隔，是在文化與地域上的分別。在被擄歸回時期，對於真以色列的再定義與塑造一個「強而有力精英的蒙恩群體」的聖種主義，是在領受到波斯帝國的文化與經濟優勢之後所形產生的自信。相較於未被擄之人留在原猶大地，卻與外族通婚、將異教的崇拜混入耶和華的崇拜當中，象徵聖種的精液未能發揮作用，甚至是被屈從地被動角色無法表達出優越，而做出了分別；然而，上帝的約並不改變，如今要透過歸回者、遵行耶和華誠命的真以色列人來承接，這聖種必不斷絕。

三、 對人的尊嚴與形象的保護

為保護同等位階的人不受另一人的壓迫取得更高的權力，禁止男與男之間為了取得權力與

²⁰¹ 雅各·艾德門(Edmond Jacob)，《舊約神學》(Theology Of The Old Testament)(台南：台南亞神學院協會，1992)，97

宰制權象徵的性行為是被視為「可憎惡的」，非但不鼓勵而且是禁止實踐這個損及人格權的舉動。相對的，若出於合意的非宗教崇拜同性性行為卻不在這個禁令當中，保護著非宗教崇拜的同性性行為則應被視為是對個人尊嚴的維護，行為者才能透過展演來表達自己身為耶和華選民的身份與認同，以實踐上帝對個人生命的公義。而「愛人如己」就展現在上述四項說明當中。

四、 對人際關係的保護

對於親屬關係之間也設下了保護：保護群體內（親屬）間的權力關係。雖是以男性為中心出發點的關係建立，仍顧及女性在血緣關係、婚姻關係以及親屬之間各關係的獨立與不混淆。並且也表達著男角色彼此間的權力的完整與不侵犯，尊重了當事人為主所搭建出來的人際網絡與宗族內外的範圍。相同地，同性性關係所搭建形成的人際關係也應在保護的範圍之內，而這個關係也將會是彼此尊重，維繫政治與權力平衡的網絡關係，以實踐人際關係的公義。

第二節 現代信息：跨越界限走入不潔，實踐愛為律法核心與上帝復和

Brueggemann 認為在現今同性戀者所遭遇在平等權利與平等人權上展現的巨大敵意是公義與純潔議題之間的衝突，²⁰²但是舊約的神學就是要在這時代的處境當中去閱讀與尋找其中的衝突與張力。²⁰³而教會對於利未記的誤解已形塑一套難以突破的阻礙，使得人無法觸觸救恩。然而，人試圖在當中透過「律法」來規範「公義」的要求與框架，如今卻能在耶穌基督裡得到解決：耶穌運動「打破界線並讓更多人得以被納入」有著極高的酷兒精神，如同傘一般的包容各種差異、跨越界限的行動進而以消解分別界限。²⁰⁴這個看來「失序」的展演，卻在耶穌基督裡完滿為一種「秩序」，使人得以與救恩相遇。

²⁰² Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 194-195

²⁰³ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 102

²⁰⁴ Patrick S. Cheng, *Radical Love: An introduction to queer theology*, 2-8

一、 以道成肉身走入不潔的耶穌

這樣的消解是源於耶穌成為上帝徹底的愛的化身（即道成肉身），跨越神聖的界限而重新定義了神人關係（他的出身就與常人不同，也意味著神人之間更緊密與難以分別的混合）、碰觸了不潔的人跨越了社會建構（派別詮釋）的界線（接觸不潔者本身就是個使自己也成為不潔的冒險），²⁰⁵耶穌所回答法利賽人「上帝的國就在你們心裡」（路加 17:21）被視為一個對社會與文化的酷兒上帝國（queer reign of God）的跨越使用，²⁰⁶更可以進一步理解為拒絕符合律法常規與世間權力的一致性操控，成為一個越軌者最後被當成罪人釘死，如同那些他所親近被視為罪人的人被排除在恩典之外一般。但是這些拒絕被一致性（亦無法更改）與被邊緣化的部份，卻成為與耶穌所曾經驗到的釘十字架連結在一起，上帝使「死」轉變成「活」的恩典記號，一如撒馬利亞人的比喻（路加 10:29-37）。²⁰⁷「可憎惡的」以及「致死…死歸在他們身上」在耶穌的身上卻顯得突衝：耶穌接觸了不潔之人，而致死的血卻是歸在祭司、法利賽人這群「潔淨」的人身上。

二、 愛人如己的基督與被稱為義的契約

保羅在羅馬書 3:21-26 進一步闡述將耶穌羞愧地被釘在十字架上詮釋為上帝解放的（公）義的顯現，而外邦人跨越物種被接枝在以色列這橄欖樹上，一個自然（by nature）成了一個不自然（against nature）卻因此與恩典之源連接在一起（羅馬 11:24），也同時意味著不潔的行為（羅馬 1:24）現在已被潔淨了（羅馬 14:14、20）²⁰⁸。

「律法的總結就是基督，使所有信他的人都得着義。」（羅馬 10:4）讓「約」的範圍從猶太人擴及到外邦人，也表達對猶太人以及外邦人都是有效的，²⁰⁹以及「因為我深信，無論是死，是活，是天使，是掌權的，是有權能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是深處的，是

²⁰⁵ Patrick S. Cheng, *Radical Love: An introduction to queer theology*, 78-82

²⁰⁶ Robert E. Goss, "Luke" in *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West and Thomas Bohache (London: SCM Press, 2007), 529-530

²⁰⁷ Patrick S. Cheng, *From Sin to Amazing Grace: Discovering the Queer Christ* (New York: Seabury Books, 2012), 102, 106-107

²⁰⁸ Thomas Hanks, "Romans" in *The Queer Bible Commentary*, 582

²⁰⁹ 湯姆·賴特(Tom Wright), 《再思保羅神學爭議》(What Saint Paul Really Said)(新北：校園，2009)，162-164

別的被造物，都不能使我們與上帝的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的。」（羅馬 8:38-39）意指著耶穌基督成為超越性的愛是不受限制的並包括了以色列與全世界，這是上帝的（公）義的表現。²¹⁰以致於「不再分猶太人或希臘人，不再分為奴的自主的，不再分男的女的，因為你們在基督耶穌裏都成為一了。」（加拉太 3:28）一個更終極的跨越與邊界的消解都在基督裡產生，甚至這是一個大公合一的異象：人與人以及人與神之間的融合（復和）。²¹¹

這個終極的復和異象表現在「不可報仇，也不可埋怨你本國的子民。你要愛鄰如己。我是耶和華。」（利 19:18）當中：一個彼此能尊重、被確保安全與平等的對待、展現著愛的群體，也這形塑了對公義新的了解。突破律法主義的框架，而能自由地順服與耶和華愛的關係當中，這將成為一個真實的敬拜。²¹²

基督教會以遵行律法要求做為理解與勸說人們領受恩典的方式，非但曲解了律法做為回應恩典的原意，也縮限了「拯救」的範圍。「以色列」（選民、得救之民）並非只限於血緣上的猶太人，亦在與亞伯拉罕立約之時就已應許擴及到萬國與萬族之中，且拯救是不受遵守律法與否所限。

「恐同」指的是對同性戀存有憎恨、不寬容和恐懼的態度，「透過傳播對同性戀的迷思和以樣版方式處理同性戀，強化和鞏固對同性戀的負面感受。」²¹³不論是「台灣真愛聯盟」面對《性別平等教育法》以及「台灣守護家庭聯盟」面對《多元成家草案》，都透過用不實的資料，刻意營造淫亂與對現有結構的解構與崩壞的恐嚇，內部凝聚以及對外宣傳。打著「愛與包容同性戀者，要更多幫助他們」反而造成更大的隔離。從路加福音 10:8、14:7-24 耶穌與罪人和稅吏一起吃飯，顯示「包容是從社會弱勢群體的經驗來考慮否則，就陷於虛偽的寬容。…尊重差異的展現…不是先要改變對方，反而是要先改變自己。」²¹⁴不論對同性戀的支持與否，都展現雙方都同樣是受害者與共同處於受害化的過程。雙方需要彼此同情，認識我們的傷害是否來自我們本身的恐懼；從陰謀論走向健康懷疑，拒絕再用滑坡理論誇大對方的行動所會造成的破壞，

²¹⁰ 湯姆·賴特，《再思保羅神學爭議》，166-167

²¹¹ 湯姆·賴特，《再思保羅神學爭議》，240 以及 Jack Rogers, *Jesus, The Bible, and Homosexuality: Explode the myths, heal the church*, 136

²¹² Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 598-599

²¹³ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》（香港：香港基督徒學會，2013），121

²¹⁴ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，169

也拒絕再用最不信任的態度來詮釋；認識和承認自己的恐懼，從而得著真自由。同性戀是否成為代罪羔羊？因為破壞家庭和婚姻關係與同性戀沒有必然的關係，一味的反對窒息了教會和社會的對話。²¹⁵

三、 分別與界限的消融與擴大

利未記當中區隔了原屬於內部成員，定罪了他們，切斷了他們與所屬群體的關係。教會內的同性戀者透過「出櫃」尋求歸屬於群體，這是一個最基本的人性需要：不是一個隨便的社會接觸，而是一個真實、正面和友善的被接納期待。同性戀者的經驗在教會的缺席與被否定，源自教會（1）已預先設定同性戀是罪，對經文的詮釋結果沒有討論的空間，也忽略了時代與脈絡背景對經文的影響、（2）長期以來教會傳統者如此詮釋與使用，形成固定而僵化的框架、（3）懷疑或採不同的詮釋，擔心與害怕得罪上帝，並影響自己在群體當中的被接納情況，單一化的徑法主義因而形成。在本研究當中，就提出不同於同性性行為禁令的（1）對抗他宗教的禮儀、（2）家族內近親間的倫理要求、（3）非否定同性間彼此愛慕吸引的詮釋可能。

即便這些不同可能不被考慮，若我們從使徒行傳 11:1-18，彼得以及哥尼流的敘事當中可以得到，（1）猶太人不應與外邦人吃飯，因其熟調方式可能違背摩西律法（使 11:3）、（2）外邦人與救恩無份，彌賽亞是猶太人的（11:18）、（3）和外邦人接觸可能會不潔（10:28）。彼得卻願意接納被標籤化的外邦人，並相信恩典也臨到他們，是因為他實際生活當中的接觸，從中對自己固有的思想做了挑戰：（1）生活與食物的潔淨與否，摩西的律法已定明白，但上主卻呼召他做出違背律法的事，呼召是出於恩典，是超越律法和恩典的分別、（2）只有放下預設，我們才能真正認識他者，也發現外邦人當中也有義人、（3）看見上主在外邦人當中的工作，聖靈也降臨在他們身上，因此外邦人也可以成為信徒。耶穌基督正呼召我們走出框框，向他者開放。²¹⁶

田立克（Paul Tillich）所言的「約束良知」（the transmoral conscience）²¹⁷正是如此：不受約束於人為行法和規則，將自己放在耶穌基督對我們的呼召，並以他要求我們以委身和順服的態度

²¹⁵ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，122-123

²¹⁶ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，145-147

²¹⁷ Paul Tillich, *Morality and Beyond* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 65-81

回應，也因此律法和福音的分別能在恩典下被打破。²¹⁸正是馬丁·路德所說的「藉恩典稱義」（Justification by grace）。²¹⁹

四、 人的尊嚴的恢復與社群的重建

「歡迎，但不認同（welcome but not affirming）」的教會立場，分割了同性戀者的完整身心，而成為一個人是無法分割的，教會應當愛的是整個人的全部。現在的問題可能不在於「愛罪人而恨惡罪」的問題，而是否何實踐與反省：基督徒愛自己的方式往往是「恨惡自己的罪、愛自己這個罪人」，主耶穌的「愛人如己」的教導，就是要每個人以愛自己這個罪人的方去愛其他所有的罪人。²²⁰「人不可以孤獨地實踐道德，人需要一個愛的社群。」這個社群顯然已無法建立在一個共同的道德準則上，而是要立基於一起反對破壞人的尊嚴和生命的多樣性。以憐憫、愛、同在、慶祝和尋求醫治的共處。²²¹

五、 藉著耶穌與上帝復和

一個「復和」的需要迫不容緩，普世基督教協會（World Concile of Churches）以「復和」作為認識耶穌基督的敘事。教會也被呼喚參與勸人與上主和好的職份（林後 5:17-20）。候活士（Stanley Hauerwas）認為：

耶穌接受「不潔淨」的人，讓我們看到耶穌對上主主權的理解，他如何對法利賽人的理解作出挑戰。這種開放性指出：由國度所創造出來的群體，不能為保護自己而逃避外人，卻必須相信上主甚至會與不潔淨的人同在；他們之所以有這把握，只因這群體本身，正是因耶穌基督這終極的陌生人（ultimate stranger）的同在所塑造出來的。他並沒有嘗試保守自己的「潔淨」享受於與貧窮人和被棄絕的人同席吃飯。上主的國度是願意接待客旅的（hospitality）。²²²

²¹⁸ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，170

²¹⁹ Paul Tillich, *Morality and Beyond*, 78

²²⁰ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，198

²²¹ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，134

²²² Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame, IN: University of Norte Dame, 2007), 85-86

這是普世性的復和，沒有人被排斥在外。「復和不是上主救贖的過程，而是創造的目的。…創造秩序和救贖秩序重疊了。」²²³

六、 破除僵化的制度而更突顯關係的重要

這個「新創造」也展現在對家庭與社群之中。從路加福音 14:26 不愛耶穌勝過自己的一切，不能做門徒、馬太福音 8:21-22 讓死人埋死人，但是你來跟隨我、馬太福音 10:35-36 耶穌包是讓人彼此對立、馬可福音 3:31-35 凡遵行上帝旨意的人就是我的兄弟姊妹和母親，這個「耶穌運動」由社會邊緣人組成，更衝擊當時的家庭實踐。耶穌死而復活之後，跟隨者就以新的家庭形式出現，但所衝擊的是「制度」而不是「關係」，就如同同性戀所破壞的是相同。耶穌運動與同性戀伴侶對制度的破壞，實際上是一種積極的挑戰：更加珍視「所屬」的需要，以及一個擴大的「家庭」關係。²²⁴

七、 從多元處境出發重建與詮釋神學

試圖透過律法將人進行區隔並繼之以加諸「要聖潔」的做法，並不符合耶穌福音書當中接納罪人、使自己蒙受汙穢的反宗派主義行動。亦與初代教會極力從律法的限制下解放出來，超越「以色列」狹隘與造成區隔的定義，追求同在基督裡為恩典記號的回應不符。

屠圖（Desmond Tutu）認為教會拒絕同志的立場「不合邏輯、無理、非基督徒、是完全站不住腳的。」²²⁵，並認為「我們拒絕他們，待他們如同賤民，把他們從我們教會社群的領域中推出去；因而，我們對他們和我們所同受的洗禮視而不見。我們讓他們懷疑他們是否為上帝的子民，這幾乎可說是最重大的褻瀆。」²²⁶

若以打破性別與身體的文化禁忌，建基於解放神學與女性主義的「螺旋式的詮釋法」為例，有四項流程：（1）受壓迫者的故事敘述，並從故事中（2）進行社會分析，（3）建立禮儀慶典

²²³ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，140

²²⁴ 羅秉祥、龔立人，《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》，148-149

²²⁵ Paul Germond and Steve de Gruchy, ed., *Aliens in the Household of God: Homosexuality and Christian Faith in South Africa* (Cape town & Johannesburg: David Philip, 1997), x.

²²⁶ Marilyn Bennett Alexander and James Preston, *We Were Baptized Too: Claiming God's grace for lesbians and gays* (Westminster: John Know, 1996), foreword.

記號，(4) 擬定策略行動。並讓壓迫者置於群體生活的中央而非一個研究的客體，而是整體的事，透過分析挑戰成員所持守既定的信念及理論，進行更深度的反思，在體驗高度同理下，協助成員走出「恥辱」，進而能邁向「神聖化：給予宗教上充份完整的祝福。」的神聖復和。這將會使成員明白：友善的環境必然是多元又混雜的事實。是超出原本自己所想像的框架，進入一個更開闊的領域。

這將會有三個具體的發現：(1) 對話的神學，夥伴同行合作的模式取代從上而下的領導模式，是從下而上有真實生命的神學，而非「禮教食人」的世界、(2) 道成肉身滿有關懷的神學，親身相遇願意接受弟兄姊妹真實的掙扎、(3) 群體的神學，根植於群體的生命，彼此聆聽苦難與哀哭拒絕強調單一個人的得救，而是深信任何肢體受苦乃是眾人一起受苦與承擔。²²⁷

性別特質是上帝按著自己的形像造人類時的恩賜，人當甘心接受享受他自己的性別，也尊重別人的性別，進而享受上帝的恩典，對所愛的人委身。人的性特質既是一種困惑，又是一種應許，而每個人都要為自己的性特質的表達負責任：比照「一夫一妻」彼此互愛、信實、忠貞以對的性倫理原則。教會成為信仰的團契有責任宣揚和教導性特質的價值，並關心其誤用的情況。²²⁸

²²⁷ 胡露茜，〈鼓動香港性小眾發生的教學〉《人·性Ⅱ：誰不是酷兒？本土酷兒神學初探》，247-261

²²⁸ 陳南州，〈教會面對挑戰的世界〉，72-74

第五章 結論

利未記 18:22 與 20:13 所傳達對於耶和華崇拜的確認、民族身份認同、人性尊嚴與人際關係的保護，需要在脈絡處境下進行解讀之後方可進行應用，不論是經文內的脈絡或是被擄回歸時的處境，都顯明著：異教的宗教崇拜；而非同性彼此相戀、相愛而發展的性行為。相反地，在人際關係中的性關係是被嚴格保護的，而這也包括著同性性關係在群體當中的展演應被尊重與保護，這是聖潔上帝的命令。

當今教會若要再現耶穌運動的福音，首先要先重新用處境脈落的方式重新看待這段經文，切斷指稱同性戀者的禁令；需要再次進行界限的消除因誤解積習已久的分別與差異不再是阻擋人的障礙，跨越文化及社會當中的種種藩籬，賦予因差異受傷者如同耶穌死而復活般超越生死的生命價值以及親密連結的神人關係的肯定，亦形塑具使人體認與預嚐在基督裡我們是一體而沒有區別，拒絕再成為審判者而要成為協助人與上帝復和的角色。

這過程是充滿張力甚至會付上生命，並不斷挑戰教會在政治與權力上的優勢與宰制傾向與其背後的動機；但也唯有此徹底地反思，才能讓恩典先行、實踐愛人如己，並追求在從死裡復活的基督裡那跨越一切分別、允許差異的合一與恩典中。

本研究未來可進行舊約其他處被用來佐證反對同性戀的經文，諸如：一男一女的婚姻設立、男女的創造與互補、舊約中同性親密關係疑似有同性愛的經文(如：約拿單與大衛、路得與拿俄米)，除了期待能為同性戀者在聖經當中解開不必要的重擔之外，更能肯定同性性行為的展演在聖經傳統裡存在的意義。

附錄：詞性分析略字表

略字或代號	全字	華文
abs.	Absolute state	獨立形
adj.	Adjective	形容詞
adv.	Adverb	副詞
conj.	Conjunction	連接詞
cs.	Construct state	附屬形
def.	Definite article	冠詞
dual.	Dual	雙數
f.	Feminine	陰性
Hiph.	Hiphil	使役主動動詞
Hishtaphel	Hishtaphel	使役反身動詞的另類
Hith.	Hithpaal	使役反身動詞
Hoph.	Hophal	使役被動動詞
Imv.	Imperative	祈使式
ipf.	Imperfect	未完成式
inf.	Infinitive	不定詞
interjection	Interjection	感嘆詞
juss.	Jussive	祈願式
m.	Masculine	陽性
Niphal	Niphal	單純被動動詞
n.	Noun	名詞
n. proper	Noun, proper	專有名詞、人名、地名
ptc.	Participle	分詞
part.	Particle	質詞
pf.	Perfect	完成式
Piel	Piel	強勢主動動詞
pl.	Plural	複數
pref.	Prefix	字首詞前加詞
prep.	Preposition	介係詞
pr.	pronoun	代名詞
Pual	Pual	強勢被動動詞
Qal	Qal	單純主動動詞
Relat. Pr.	Relative pronoun	關係代名詞
s.	Singular	單數

suf.	Suffix	字尾詞尾加詞
wc.	Waw consecutive	連續句
1.	1 st person	第一人稱
2.	2 nd person	第二人稱
3.	3 rd person	第三人稱
√	Root	動詞字根

參考書目：

- Alexander, Marilyn Bennett and Preston, James, *We Were Baptized Too: Claiming God's grace for lesbians and gays*, Westminster: John Know, 1996.
- Beuken, “שָׁכַב” Pages 660-661 in vol.14 of *TDOT*.
- Botterweck, G.Johannes and Ringgren, Helmer ed., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Michigan : WM.B.Eerdmans, 1974. 簡稱 *TDOT*
- Bratsiotis, N. P., “אֵיֵשׁ” Pages 222-225 in vol.1 of *TDOT*.
- Brich, Bruce C., Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim, David L. Petersen, *A theological Introduction to the Old Testament*, 2nd edition, Nashville: Abingdon, 2005.
- Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, C. A., *The New Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. New York: Snowball Publishers, 2010. 簡稱：BDB
- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997.
- Carter, George William, *Zoroastrianism and Judaism*, Boston: The Gorham Press, 1918.
- Cheng, Partick S., *An Introduction to Queer Theology: Radical Love*, New York: Seabury, 2011.
- _____, *From Sin to Amazing Grace: Discovering the Queer Christ*, New York: Seabury Books, 2012.
- Clements, “זָכַר” Pages 82-87 in vol.4 of *TDOT*.
- Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield: Sheffield Academic, 2002.
- Fabry, “מוֹת” Page 185-192, 200-202 in vol.8 of *TDOT*.
- Finegan, Jack, *The Archeology of World Religions*, Princeton: Princeton University Press, 1952.
- Gagnon, Robert A., Gagnon, Robert A. J., *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Nashville: Abingdon, 2002.
- Gammie, John G., *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress, 1989.

- Germond, Paul and Gruchy, Steve de, ed., *Aliens in the Household of God: Homosexuality and Christian Faith in South Africa*, Cape town & Johannesburg: David Philip, 1997.
- Goss, Robert E., "Luke" in *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West and Thomas Bohache. London: SCM Press, 2007.
- Hartley, John E., *Word Biblical Commentary: Leviticus*, Dallas: NELSON, 1992.
- Harrington, Hannah K. "Abomination" pages 15-16 in vol.1 of *NIDB*.
- Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame, IN: University of Norte Dame, 2007.
- Heimbeach, Daniel R., *True Sexual Morality: Reading Biblical Standards for a Culture in Crisis*, Wheaton: Crossway, 2004.
- Houston, Walter, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield: JSOT Sheffield Academic, 1993.
- Jennings, Theodore W. Jr., *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, New York: Continuum, 2005.
- _____, *Plato or Paul? The Origins of Western Homophobia*, Cleveland: Pilgrim, 2009.
- _____, *The Man Jesus Loved: Homoerotic narratives from the new testament*, Cleveland: Pilgrim, 2003.
- Kedar-Kopfstein, "מִדָּ" Page 234-242 in vol.3 of *TDOT*.
- Koch, Timothy R., "Cruising AS Methodology: Homoeroticism and the scriptures" in *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Ken Stone ed. .London: Sheffield Academic Press, 2001.
- Lang, Bernhard ed., *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Lawrence, Louise J., Mario I. Aguilar, *Anthropology and Biblical Studies: Avenues of Approach*, Leiden: Deo, 2004.
- Levine, Baruch A., "Leviticus, Book of" page 316 in vol. 4 of *Anchor Bible dictionary*, ed. by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.
- Lipka, Hilary B., *Sexual Transgression in the Hebrew Bible*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006.

- Milgrom, Jacob., *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Minneapolis: Fortress, 2004.
- Nissinen, Martti, *Homoeroticism in the Biblical World: A history perspective*, Minneapolis: Augsburg Forteress, 1998.
- Newsom, Carol A. & Ringe, Sharon H. 編著，《婦女聖經注釋—舊約》(The Women's Bible commentary)。周宏毅、林晚生、陳培真等譯。台北：臺灣基督長老教會總會婦女事工委員會，2003。
- Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27th Edition. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.
- Preuss, “תּוֹעֵבָה” Pages 591-593 in vol.15 of *TDOT*.
- Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the old testament*, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rogers, Jack, *Jesus, The Bible, and Homosexuality: Explode the myths, heal the church*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.
- Rose, Jenny, *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum, 2011.
- Sakenfeld, Katharine Doob ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville: Abingdon, 2006. 簡稱 *NIDB*
- Stewart, David Tabb, “Leviticus” in *The Queer Bible Commentary*. ed. by Deryn Guest, Robert E Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM Press, 2007.
- Stone, Ken., *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, London: Sheffield, 2001.
- _____, *Practicing Safer Texts: Food, sex and Bible in queer perspective*, London: T&T Clark, 2005.
- Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Webb, William J., *Salves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*, Downers Groe: InterVarsity, 2001.
- W.G.O., “Zoroastrianism” Pages 988-999 in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Edited by Robert Audi, Cambridge: Cambridge press, 1999.
- Whitney, Loren Harper, *Life and Teachings of Zoroaster the Great Persian*, Whitefish: Kessinger

Publishing, 2008.

Wolff, Hans Walter., *Anthropology of the Old Testament*, London: SCM, 1974.

元文琪。《波斯文學入門》。台北：圓神，2007。

加爾文（John Calvin）。《羅馬人書註釋》（Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans）。台北：改革宗，2008。

台灣基督長老教會總會研究與發展中心。《同性戀議題研究方案報告書》。台北：永望，2006。

幼獅翻譯中心編。《世界文明史 2：埃及與近東》（The Story of Civilization）。台北：幼獅，1973。

朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）。《性別麻煩：女性主義與身份的顛覆》（Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity）。上海：三聯，2010。

汪維藩。《利未記》。香港：基督教文藝，2002。

狄拉德（Tremper Longman III）、朗文（Raymond B. Dillard）。《21 世紀舊約導論》（An Introduction to the Old Testament）。臺北市：校園，1999。

孟振華。《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》（The Society of Yehud and the Redaction of the Bible in the Persian Period）。北京：宗教文化，2013。

哈理遜（R. K. Harrison）。《丁道爾舊約聖經註釋：利未記》。台北：校園，2002。

洪同勉。《利未記（卷下）》。香港：天道，1996。

紀大偉。《酷兒啟示錄：台灣當代 Queer 論述讀本》。台北：元尊，1997。

約翰·加爾文著。《基督教要義》（Institutes of the Christian Religion）。北京：三聯，2010。

胡露茜、麥明儀編。《人·性 II - 誰不是酷兒？本土酷兒神學初探》。香港：香港基督徒學會，2013。

海斯（Richard B. Hays）。《基督教新約倫理學：活出群體、十架與新造的倫理意境》（The Moral Vision of the New Testament）。台北：校園，2011。

馬歇爾（I. Howard Marshall）。《馬歇爾新約神學》（New Testament Theology: Many witnesses, one gospel）。美國：麥種，2006。

高路易（Louis Goldberg）。《利未記》（Leviticus）。香港：天道，1997。

陳文珊。《惟願以此女兒之身》。台北：永望，2008。

- 陳南州。《教會面對挑戰的世界》。台北：永望，2003。
- _____。《開放與堅持：變遷社會中的基督徒思想》。高雄：麗文，2010。
- 提伯（Derek J. Tidball）。《利未記－得自由成為聖潔》。台北：校園，2012。
- 斯托得（John Stott）。《C型觀點－基督徒改變社會的行動力》（Issues Facing Christians Today）。台北：校園，2009。
- 游斌。《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》（Holy Book and Holy People）。北京：宗教文化，2011。
- 湯姆·賴特（Tom Wright）。《再思保羅神學爭議》（What Saint Paul Really Said）。新北：校園，2009。
- 雅各·艾德門（Edmond Jacob）。《舊約神學》（Theology Of The Old Testament）。台南：台南亞神學院協會，1992。
- 賈利爾·杜斯特哈赫編。《阿維斯塔：瑣羅亞斯德教聖書》。北京：商務，2010。
- 賈斯樂（Norman L. Geisler）、郝威（Thomas Howe）。《聖經舊約難解經文詮釋手冊》（The Big Book of Bible Difficulties : Old Testament）。桃園：提比哩亞，2011。
- 輔仁神學著作編譯會。《神學詞語彙編》。台北：光啟，2005。
- 歐陽文風。《你的弟兄姊妹在哪裡？同性戀與華人基督教會》。香港：香港基督徒學會，2011。
- 鄧雅各（James D. G. Dunn）。《新約神學導論》（New Testament Theology, An Introduction）。香港：天道，2012。
- 盧克·拉斯特（Luke Eric Lassiter）。《歡迎光臨人類學》（Invitation to Anthropology）。新北：群學，2010。
- 賴特。《利未記注釋》。香港：基督教文藝，1981。
- 蕾恩·柯挪（Raewyn Connell）。《性別的世界觀》（Gender in World Perspective）。台北：書林，2011。
- 羅秉祥、龔立人。《同性戀的十字架：倫理學者的對話與交鋒》。香港：香港基督徒學會，2013。