

仍是權威？已經過時？

——反思聖經對同性戀立場的持續規範性

辛惠蘭

(一) 引言

2012年11月7日，香港立法會議員何秀蘭提出動議，促請政府就「性傾向歧視立法」展開諮詢，香港社會隨即掀起新一輪關於同性戀議題的討論，聖經對同性戀的看法亦在不同場合成為討論焦點。

在過往討論中，不同人士都曾質疑，聖經作者過千年前的看法是否仍然適用於今天的生活處境，是否仍可成為教會反對同性戀的權威依據。例如周華山博士就曾指出，保羅的作品「是書信，具有獨特文化社會與神學背景，亦有對應特定文化與信仰背景的閱讀對象，故並非超越文化社會時空的恆真道德規律」；¹甚至有議員在是

1 周華山：《同志神學》，次文化現象文化系列18（香港：次文化堂，1994），頁61。

次立法會的討論中指出，羅馬書的相關經文可能只在評論「當時的社會風俗」。² 筆者認為，這些論點大多忽略了聖經自己的聲音，單憑一句「聖經不再適用」，就將聖經摒除於同性戀議題的討論之外。

其實，任何尋求認真瞭解聖經的嘗試，都必須先從聖經的文本出發，聆聽聖經自己的說話，然後才運用聖經背後世界的社會文化資料，「補充」對聖經文本的閱讀，「加深」對經文本身的理解，探索如何讓聖經的原則和教導繼續在今天指導信徒生活。如果只著眼聖經背後的社會文化背景，甚至讓這些背景凌駕聖經自己清晰的字面意義，局限聖經教導的永恆性和規範性，其實是本末倒置的做法。

因此，本文會從聖經的文本入手，透過對聖經相關經文的詮釋，探討聖經反對同性戀的神學基礎，從而瞭解經文規範的絕對性和永恆性。筆者希望指出，雖然聖經的寫作背景的確跟今天的社會風尚存著文化差異，但由於聖經對同性戀的看法是基於上主創世時所建立的創造秩序，以至祂對被造人類的心意；而創造的根本，以至人類的基本結構、性別分野，延展後代的方法，都不受社會文化變遷所影響，故此在這基礎上引伸建構的倫理道德規範，以至聖經對同性戀的批判，今天亦理應繼續起規範作用，成為基督徒判斷並且信守的依據和原則。

為了突顯聖經關於同性戀教導的特點，本文將集中處理聖經幾處直接提及同性戀的經文，以建構一個基本的論述框架，作為日後繼續討論的起點。³

2 參莫乃光議員在2012年11月7日立法會討論的發言。《立法會會議過程正式記錄》，頁1076；<http://www.legco.gov.hk/yr12-13/chinese/counmtg/hansard/cm1107-translate-c.pdf> (2013年7月5日援引)。

3 除了本文討論的經文，葛倫(Robert A. J. Gagnon)指出創九20~25和結十六50也直接提及同性戀，見氏著：*The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 432。由於本文要討論的經文已足以

(二) 所多瑪事件中的罪行(創十九 1~11)⁴

創世記十九章 1 至 11 節這個敘事段落，提到兩位天使到達所多瑪，獲羅得盛意款待，挽留他們在家中留宿，但所多瑪城的男人（שׂרָא，創十九 4），無論老少，紛紛湧至包圍羅得的住所，要求跟這兩位來客發生性行為。⁵ 羅得為了保護客人，不惜提出以兩個未跟男人同過房的女兒作為替代，但建議不被接納，在千鈞一髮之際，天使施行奇事，化解困境。

很多質疑聖經反對同性戀立場的學者認為，這段經文的焦點，在於古代近東地方接待客旅的好客之道，而非同性性行為；所多瑪人所犯的罪，重點在於冒犯、羞辱客旅，跟性罪行無關。⁶ 而以西結書十六章 49 節提及所多瑪的罪行時，並無將同性性行為包括在內，故此看來亦支持這看法。⁷

不過，猶太文獻《拿弗他利遺訓》(*Testament of Naphtali*) 3.4

建構聖經的立場和其神學基礎，這兩段經文未必有顯著的補充；加上篇幅所限，本文將不會處理這兩段經文。

- 4 士十九 16~30 某個利未人的妾侍在基比亞被凌辱的敘事，由於結構以至主題都跟創十九 1~11 相似，加入討論未免重複，亦未必有明顯補充，故筆者同樣會略過不談。
- 5 創十九 5 相關的動詞 יָדַע，原意是「知道，認識」，但這裏應解作「發生性行為」。這個用法在舊約其他地方（如創四 1：王上一 4）也可以找到，而 יָדַע 在之後第 8 節出現，當中的意思明顯是羅得的女兒未試過跟男人同房，令第 5 節 יָדַע 的含義無庸置疑。這裏筆者不同意周華山的說法，見周華山：《同志神學》，頁 30-31。
- 6 例如 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago, London: Univ. of Chicago Press, 1980), 93-99; Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1998), 45-49; 李熾昌：〈從聖經詮釋到同性戀課題之討論〉，收《跨越圍牆、接納差異——性傾向歧視立法對基督徒的挑戰》，堵建偉編（香港：基督徒學會，2006），頁 1-13（6-8）。
- 7 亦參《便西拉智訓》(*Wisdom of Jesus Ben Sirach*) 16.8；《所羅門智訓》(*Wisdom of Solomon*) 19.13-17；太十 14~15；路十 10~12。

卻提到所多瑪「背離了自然的秩序」，《利未遺訓》(*Testament of Levi*) 14.6 亦將以色列的性罪行總結為「你的性關係會像所多瑪和蛾摩拉」，所以猶太人閱讀創世記十九章後，對所多瑪的印象顯然不單只是「待慢客旅的城市」，更是慾焰橫流，被放縱無度的情慾污染的「色慾城市」，⁸ 而這亦呼應猶大書 7 節對於所多瑪「縱情淫亂、隨從逆性的情慾」(ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας) 的觀察。「背離了自然的秩序」、「隨從逆性的情慾」顯然連繫於創世記十九章 1 至 11 節所記載的，所多瑪人背離自然而正常的規律，不渴望跟女性而要跟同性(σαρκὸς ἐτέρας，字面解作「另外的肉身」)有性行為的要求。⁹

事實上，創世記這段敘事的直接語境在同一書卷的十八章 20 節。這裏上主說所多瑪和蛾摩拉的「罪惡極重」，因而需要看看這兩個城市是否真的如聲聞般罪惡滔天(創十八 21)。所以這段經文的目的，主要在於展示所多瑪邪惡的程度，以及上主後來的審判和毀滅的結果(創十九 12~28)。如果所多瑪所犯的罪僅止於「缺乏款待」，¹⁰ 顯然跟整個經文語境所強調事情的嚴重性並不吻合。

再者，正如布朗(Paul Brown)指出，經文敘事的重點，不單在於所多瑪人違背了好客之道，因為「僅將客人逐出羅得的住所，將他們趕出城外」已是待慢客人，所以重點更在於所多瑪人如何以

8 亦參《禧年書》(*Jubilees*) 20.5-6：《便雅憫遺訓》(*Testament of Benjamin*) 9.1。

9 有學者認為猶 7 中的 σαρκὸς ἐτέρας (另外的肉身) 指涉天使這種另類的存有，例如 J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (London: Adam & Charles Black, 1969), 258-59。但所多瑪人根本不知道兩位來客是天使，所以整件事似乎不存在人對天使有性慾望的問題，這理解因此顯得欠缺說服力。參 Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, *New American Commentary* 37 (Nashville: B&H, 2003), 452-53。

10 這正是周華山認為所多瑪在這段敘事中所犯的罪惡，見氏著：《同志神學》，頁 37。

最侮辱性的方式來對待客人——要求跟客人有同性性行為。¹¹

另一方面，亦有學者提出經文並非針對任何同性戀行為；¹² 當中敘述的，其實是一樁集體強姦 (gang rape) 的事件，是一群異性戀者要「強姦」客人，向客人「施暴」。因此，本段經文並不適用於判別兩情相悅的同性性關係是否正當。¹³

雖然所多瑪人的罪行的確有「強行」要求性行為的成分，而這亦「加深」他們所犯罪行的嚴重性。不過，細心留意經文的用字和鋪排，無論對方同意與否，似乎「有同性性行為」這個要求本身已經是經文所要針對的罪行焦點。

首先，聖經其實載有其他用於表達「強姦」、「污辱」的動詞，¹⁴ 但當陳述所多瑪人的要求時，創世記十九章 5 節並沒採用這些動詞，卻採用了 **יָדַע**。這動詞只簡單表達「發生性行為」的意思，而在希伯來聖經，這動詞亦未見有表達「強暴」的成分。¹⁵ 顯然，從經文及字詞含義的角度看，「是否有強暴成分」以至「對方有否同意」，並非經文認為需要強調的地方，經文並非藉此才能突顯所多瑪罪孽的深重；單是「有同性性行為」這要求本身，已足夠成為展示所多

11 Paul Brown, "The Bible: Homosexual Practice," in *Homosexuality: Christian Truth and Love*, ed. Paul E. Brown (Leominster: Day One, 2007), 81–99 (85).

12 L. William Countryman, *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Philadelphia: Fortress, 1988), 31.

13 Walter Wink, "Homosexuality and the Bible," in *Homosexuality and Christian Faith: Questions of Conscience for the Churches*, ed. Walter Wink (Minneapolis: Fortress, 1999), 33–49 (34); Todd A. Salzman and Michael G. Lawler, *Sexual Ethics: A Theological Introduction* (Washington, DC: Georgetown Univ. Press, 2012), 161.

14 參如申廿二 25；撒下十三 14。特別值得注意的，是創世記本身記載示劍強姦雅各的女兒底拿時，所用的動詞是 **עָנָה + טָבַח**（創卅四 2），而未有用上創十九 5 中的 **יָדַע**。

15 Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody: Hendrickson, 2007), 148.

瑪人敗壞的例子。

這個觀察亦可從羅得的建議(創十九 8)得到呼應。羅得提出以自己兩個未曾跟男人同過房的女兒替代化身為人的天使，當中似乎意味著，雖然兩者都是在對方不願意的情況下強行性交，但以自然異性的性行為來解決不能控制的性慾，總較採用極度不自然的同性性行為來達致滿足可取。¹⁶ 而所多瑪人拒絕羅得的建議，正好突顯他們惡行的核心並非在於沒有徵得對方同意，強行要有性行為，而在於他們要以同性性行為來滿足自己的慾求，而這觀察根本不受關係雙方是否情投意合所影響。

因此，經文對於所多瑪人的指控，可能的確包括待慢客旅和企圖強姦，但「要求有同性性行為」是當中強調的重點，這點卻也是非常清晰的。而同性性行為的圖謀令所多瑪人的惡行顯得特別嚴重，以致他們被創世記的作者稱為「極其邪惡」(創十三 13)，理應受到其後的審判。¹⁷ 正如葛倫(Robert Gagnon)所言，「所多瑪的罪行不僅是冷待甚或企圖強姦客人，而是企圖對男性客人進行同性施暴」。¹⁸ 當中聖經作者批判的基礎，很可能正如上文提及的《拿弗他利遺訓》3.4 和猶大書 7 節所指，「背離了自然的秩序」以及「隨從逆性的情慾」，即違背上主創造時所設立的秩序，漠視祂對男與女在心理和生理上互補結合的心意，以非自然的同性性關係，替代自然的異性結合。這個基礎——上主所創造的秩序——理應不受時代變遷所影響，不為社會文化因素所動搖。

其實，以創造之本作為反對同性性行為的神學基礎，貫穿整本

16 Brown, "The Bible," 85.

17 G. J. Wenham, "The Old Testament Attitude of Homosexuality," *The Expository Times* 12, no. 102 (1991): 359–63 (361).

18 "... the sin of Sodom is not merely inhospitality or even attempted rape of a guest but rather attempted homosexual rape of male guests" (Gagnon, *The Bible*, 75).

聖經對同性戀的立場，以下要討論的經文對此有更清晰的展示。

(三) 利未記聖潔法典中的禁令 (利十八 22，二十 13)

這兩處經文載於利未記第十七至廿六章的「聖潔法典」(Holiness Code)，其中十八章 22 節是「絕對禁制式」的誡命，簡單明快地禁止以色列民與男性(זכר)進行同性性行為，¹⁹ 猶如跟女人交合一般，²⁰ 並且提到這是「可憎的事」(תועבה)。二十章 13 節同樣是處理男和男進行同性性行為的情況，不同之處是以「個案式」律例表達，除了重提兩人是行了「可憎的事」，也提到兩人都要被處死。²¹

仔細閱讀這兩處經文，我們可以發現經文是以最大的涵概性來表達誡命，將所有男同性性關係都包括在禁止的範圍之內。²² 首先，經文禁止與男性(זכר)進行性行為。זכר字面的意思是男性，即是將所有屬於這性別的成員，不論老幼，不分年齡，全都包括在內，因此亦不單只是針對褻玩少男²³ 的行為。²⁴ 另外，經文清楚禁止的行為，所用動詞是 שכב (躺臥)，其中並無勉強的意味，加上違反禁令的處分是雙方都要判處死刑，顯然包括雙方同意而不單是剝削性的

19 當中相關的希伯來文動詞是 שכב (躺臥)，是第二身男性單數字，即經文命令的對象是男性。

20 原文相關片語的字面翻譯是「躺臥女人的躺臥」。「躺臥」的希伯來文動詞和同字根名詞在這片語中同時出現，因此有此字面翻譯。

21 參羅慶才：〈舊約聖經與現代同性戀〉，《山道期刊》，卷 2，第 2 期 (1999)：11-46 (17-18)。

22 Davidson, *Flame of Yahweh*, 149.

23 本文採納孫寶玲博士對“pederasty”的翻譯。見孫寶玲：〈保羅對「同性戀」的教導：孰重孰輕？〉，《山道期刊》，卷 2，第 2 期 (1999)：49-60 (53)。

24 Wenham, “Old Testament Attitude,” 362; Tan Kim Huat, “The Bible and Homosexuality: The Evidence and the Debate,” in *A Christian Response to Homosexuality*, ed. National Council of Churches of Singapore (Singapore: Genesis Books, 2004), 1-27 (7).

同性性行為。²⁵

最後，經文的涵概性還體現於利未記十八章 22 節清楚列明所禁止的是「行為」：不可與男性進行同性性行為。當中並未列出任何「動機」或「精神/心理」狀態的考慮，因此，涉事雙方自身的性傾向並非經文判別對錯的考慮因素。經文指出：只要曾作出同性性行為，不論參與者是否先天有同性性傾向，聖經都視為可憎的事。²⁶反之亦然，如果一個人真的擁有同性性傾向，但沒有將之化成實際行動，經文並不視之為罪。²⁷

而更加值得注意的，是經文將同性性行為看成是非常嚴重的罪。一方面這行為會帶來「死」的懲罰，利未記十八章 29 節言明犯罪者必須從民中被剪除的刑罰，亦適用於進行同性性行為的人；另一方面，經文亦強調這行為是「可憎的事」(תועבה)。如溫南(Gorden J. Wenham)所言，תועבה 是「舊約聖經當中，其中一個最強烈的譴責性字眼，用於在上主眼中特別可惡的罪行」；²⁸皮魯斯(H. D. Preuss)亦指出，תועבה 涵蓋現在和過去普遍違背上主旨意的罪行。²⁹因此，在上主眼中的 תועבה，並不局限於祭祀禮儀的語境，而亦包括道德操守的罪行。³⁰事實上，תועבה 在利未記只出現六次，除了在十八章 22 節和二十章 13 節以單數出現的兩次，其餘都以眾數出現

25 Wenham, "Old Testament Attitude," 362; Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 7.

26 參 Brown, "The Bible," 90。

27 Roy Gane, *Leviticus, Numbers*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 321.

28 "one of the strongest condemnatory words in the Old Testament, for offences deemed specially heinous in God's sight" (Wenham, "Old Testament Attitude," 362).

29 H. D. Preuss, "תועבה," in *Theological Dictionary of the Old Testament* 15 (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006), 591–604 (597).

30 Davidson, *Flame of Yahweh*, 151–52.

(十八 26、27、29、30)，以概括指涉本章提及的所有關於性的罪行。所以，「同性性行為」是整卷利未記唯一單獨強調是 *חונבה* (可憎的事) 的罪行，³¹ 亦是利未記作者視為非常嚴重的罪，絕非如李熾昌教授所言，只跟進食豬肉、兔肉、倉魚、蛇肉無異，³² 更不能與那些可以透過獻祭或等候期而復原的不潔淨 (例如婦人產後不潔淨) 相提並論。³³

因此，正如簡尼 (Roy Gane) 所言，利未記十八章 22 節的語言「毫不技術性，並未留下任何模糊的地方」。³⁴ 如果學者認為經文只適用於當時某個獨特的社會、文化或宗教情況，必須提出非常充分的證據，包括經文自身留下的蛛絲馬跡，但這些證據在學者的討論中往往欠奉。例如布士維 (John Boswell) 基於利未記十八章 22 節的前一節禁止敬拜摩洛，就斷言第 22 節對同性性行為的禁令，只是針對當時迦南獨特的偶像崇拜而發。³⁵ 但布氏卻忽略了二十章 13 節禁誡同性性行為的個案式律例，並非置於摩洛敬拜之後，而是在亂倫的禁令 (利二十 11~12、14) 中間，其後是人獸交的禁令，而十八章 22 節和二十章 13 節兩段經文本身，亦根本沒有任何線索顯示同性性行為的禁令跟偶像崇拜有關。³⁶

31 參同上書，頁 151。

32 李熾昌：〈聖經詮釋〉，頁 4-5。

33 本文因此不認同李熾昌及周華山的意見。參李熾昌：〈聖經詮釋〉，頁 4；周華山：《同志神學》，頁 18-22。

34 “The language is devastatingly untechnical, leaving no room for ambiguity” (Gane, *Leviticus*, 321).

35 參 Boswell, *Christianity*, 100。

36 同樣，雖然周華山認為利十八 22 和二十 13 只在處理當時廟妓的問題，但這論點仍未見有經文本身的任何支持；參周華山：《同志神學》，頁 14-18。另外，米利金 (Jacob Milgrom) 亦指出利未記對於同性戀的禁令，只適用於猶太人男性在應許之地的生活，見 Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 2000), 1788-90。但正如簡尼所言，利十八和二十並未載有如利十四 34、十九 23、廿

此外亦有學者認為，利未記經文反對同性戀，只是為了避免浪費精子。學者認為這種看法缺乏現代生物學知識，以為這樣等同謀殺，³⁷ 又或只是為了配合猶太人的文化、民族及宗教需要。³⁸ 另外又有學者從社會文化角度，主張利未記的禁令只是為了維護當時男尊女卑的父權社會和階級制度，因為當時的人認為男人在性交時像女人般處於被動位置，讓另一方進入自己的身體，不僅會貶低當事人作為男性的榮譽，也會貶低其他男性的榮譽，所以出於獨特的文化偏見才發出這樣的禁令。³⁹ 然而正如上文所提，這些對經文的理解無法從經文本身找到支持，因為經文從未提及禁止同性性行為是為了避免浪費精子，又或是由於同性性行為有損男性尊嚴。這種閱讀和理解，明顯是事先預設一個文化背景的框架，然後將聖經讀進這框架之內的結果。要真正瞭解聖經，理應首先從聖經文本本身出發，尊重並且嘗試明白聖經自己要講述的內容。事實上，利未記的經文本身，其實已告訴讀者禁止同性性行為的原因和基礎。

利未記十八章 22 節和二十章 13 節對於要禁止的罪行，在用字上差不多一樣，字面的翻譯是「與男性躺臥女人的躺臥」，而當中「女人的躺臥」，意思就正如《聖經新譯本》在十八章 22 節的翻譯：「像與女人同睡交合一樣」。當中的重點，並非在於一方在同性性行為中是否被動，而是在於同性性行為的對象：好像跟「女人」那樣與另一個「男性」同睡交合。

正如溫南所言，學術界「現在普遍接納，很多舊約律法的最基

五 2 中那些類似「你們到了那地的時候」的公式，由此將經文的適用範圍限制於應許之地內。篇幅所限，這裏未能介紹簡尼對米利金仔細而有力的反駁，有興趣的讀者可參 Gane, *Leviticus*, 327-28。

37 例如 Wink, "Homosexuality," 34; Salzman and Lawler, *Sexual Ethics*, 162。

38 周華山：《同志神學》，頁 22-23。

39 例如 Nissinen, *Homoeroticism*, 43-44; Salzman and Lawler, *Sexual Ethics*, 163; Wink, "Homosexuality," 35; 李熾昌：《聖經詮釋》，頁 3；周華山：《同志神學》，頁 23-24。

本原則，在創世記起首的數章已表達出來」，⁴⁰ 因此，聖經對於同性戀的拒絕，很大可能源自對創造的神學觀念。⁴¹ 根據創世記的記載，上主按照自己的形象造人，是造男人和女人（創一 26~27），有著各自性別的角色，在生理結構上可以自然吻合地互補結合，並且二人的交合能讓人類繁衍後代（創一 28）。而上主用亞當（男人）身體的一部分造出夏娃（女人），是因為那人（男人）「獨居不好」（創二 18），女人要成為他的幫助，並且跟他「成為一體」（創二 24）。因此根據創造的起源，一男一女的結合，不論在生理或心理，甚至兩者之間的社會性，都是最自然吻合和匹配的，反映上主要讓人的身、心、靈皆得滿足，能延展後代的終極美好心意。

正如利未記經文所言，同性性行為硬要將同性當作異性，與之發生性行為，「像與女人同睡結合」，是公然漠視上主對人類的期望和主權。經文清楚說明這「是可憎的」。而上主對人類的期望和心意，以致男女最自然的相配結合，都不受人類社會文化變遷影響。因此，聖經對同性戀的拒絕，當中的神學基礎，根本從未受限於任何社會、宗教或文化的變數，所以學者們提出的背景因素，亦根本與經文的永恆適切性和有效性無關。

事實上，「利未記對同性戀的禁令是來自對創造的理解」，這點其實也有新約聖經的佐證和支持，下文將繼續討論。

（四）羅馬書第一章外邦人罪行的論述（羅一 26~27）

在羅馬書一章 18 節至三章 20 節，保羅指出全人類（不論外

40 "It is now generally recognized that many of the most fundamental principles of Old Testament law are expressed in the opening chapters of Genesis" (Wenham, "Old Testament Attitude," 362). 亦參 Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 11。

41 參 Gagnon, *The Bible*, 156-57; Wenham, "Old Testament Attitude," 363; Davidson, *Flame of Yahweh*, 155-57。

邦人還是猶太人)都犯了罪，都要伏在上主的憤怒和審判之下(羅三 19)。一章 18 至 32 節論及外邦人的不虔不敬，重點在於外邦人雖然沒有律法，但藉著被造的世界，仍可知曉上主的永能和神性(19~20 節)，但他們卻未有確認上主為神，以致上主的憤怒要臨到他們。

細看一章 24 至 31 節這個段落，保羅指出受造物叛逆創造主，招致上主憤怒的結果，⁴² 就是上主放手任憑(παροδίδωμι，羅一 24、26、28)人隨從心裏的邪惡行事，⁴³ 而人類的墮陷亦從他們三個「變換」(ἤλλαξαν，羅一 23；μετήλλαξαν，羅一 25、26)的行動表露無遺，包括將不能朽壞上主的榮耀變換成能朽壞的偶像(羅一 23)，將上主的真理變換成虛謊(羅一 25)，以及將「自然的(性的)功能」變換成「違反自然的(性的)功能」(羅一 26)。因此，一章 26 至 27 節關於同性戀的經文，正處於這結構中第二個「任憑」和第三個「變換」的位置，而同性戀正是保羅用於闡述人類腐敗所舉的例證。

保羅在這裏對同性戀的批判，在於女性放棄了異性的「自然的性的功能」(τὴν φυσικὴν χρῆσιν⁴⁴)，以同性的「違反自然」(τὴν παρὰ φύσιν)的性的功能取代之(26 節)；男性亦是一樣，放棄了女性「自然的性的功能」(τὴν φυσικὴν χρῆσιν，27 節)，彼此慾火攻心，無視上主對男女自然互補結合的創造設計。保羅稱男性與男性所行的是「無恥的事」，正是受造物悖逆創造主的明證，亦呼應羅馬書一章 18 至 32 節整段經文的語境：外邦人本應能從創造確認上主為

42 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (New York: HarperCollins, 1996), 384–85.

43 雖然羅一 24~31 主要是處理外邦人犯罪的問題，但這段經文其實是保羅對人類整體情況的診斷，當中的病態行為也是人類整體的病徵，參 Hays, *Moral Vision*, 385。

44 Χρῆσις 原本的字面意思是「功用」、「功能」。由於這名詞在羅一 27 明顯連繫於性關係，因此 χρῆσις 在羅一 26~27 的意思應該是「在性行為中的功能」；參 Gagnon, *The Bible*, 236–37。

神，但他們沒有這樣做，反而拒絕承認創造主的主權。

有學者基於 26 節下未有清晰指明是關乎女性與女性的性關係，故此提出一章 26 節下是針對女性的「異性」而非「同性」戀者。他們認為這節經文論述的是女性反常的性行為，包括病態或無法滿足的性慾、⁴⁵ 不涉及自己性器官的異性性行為⁴⁶ 等等，但這種解釋並不是可從經文自然引伸得出的結論，讀者亦要有相當的想像力才能明白箇中意思。

筆者認為，羅馬書一章 26 至 27 節的字面意思相當清楚，無須太過迂迴的解釋。26 節下和 27 節是透過後者（27 節）一開始的 ὁμοίως（同樣）這副詞而連繫起來，表示 26 節和 27 節有平行的概念。而在第 27 節中，緊接男性放棄了女性的「自然的性功能」（τὴν φυσικὴν χρῆσιν）之後的一句，是男性彼此慾火攻心，再之後是男性與男性行無恥的事，明顯在釐清 τὴν φυσικὴν χρῆσιν（自然的性功能）是關乎性行為對象的性別（異性而非同性），而不是這行為的性質是正常抑或不正常。因此，透過 ὁμοίως（同樣）的連繫，26 節下的 τὴν φυσικὴν κρῆσιν 亦理應朝同一方向理解，指涉女性性關係對象的性別，即是「男性」在關係中的功能，是自然（φυσικὴν）與女性相配的。這樣，一章 26 節下批評女性以「違反自然」（παρὰ φύσιν）的性的功能來替代自然的性的功能，順理成章應該指涉女同性戀的問題。⁴⁷

45 David L. Balch, "Romans 1:24-27, Science, and Homosexuality," *Currents in Theology and Mission* 25 (1998): 433-40 (436-40); Dale B. Martin, "Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32," *Biblical Interpretation* 3 (1995): 332-55 (339-49).

46 James E. Miller, "The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?" *Novum Testamentum* 37 (1995): 1-11(8-11); 馮蔭坤：《羅馬書註釋》（台北：校園，1997）卷 1，頁 310-12。

47 其實就算羅一 26 下只牽涉女異性戀者，也不會影響本文的結論，因為羅一 27 拒絕男同性戀的立場無庸置疑。但筆者仍然認為，將羅一 26 下視作談論女同性戀

其實，正如上文提及，整段羅馬書一章 18 至 32 節的重點，在於人未有從上主的創造確認祂的永能和神性，因此 26 至 27 節提到的「自然」(φύσις)，最有可能連繫於上主的創造秩序，指涉上主創造男女互補結合的設計。⁴⁸ 正如費曼雅(Joseph A. Fitzmyer)所言：

在 19 至 23 節的語境中，「自然」對於他〔保羅〕來說，亦表達出創造者意圖的秩序，即在上主創造中所彰顯的秩序，又或者（尤其在這情況）性器官的功能本身所顯示的秩序。⁴⁹

而當人進行同性性行為，漠視上主對兩性分野的設計，便是拒絕承認上主為神的外顯明證。正如希斯(Richard B. Hays)所言：「他〔保羅〕提出普遍的同性戀行為這個事實作為證據，證明人類的確在悖逆他們的創造者。人類最基本的罪就是拒絕去尊崇上主，拒絕將感恩獻給上主(一 21)」。⁵⁰ 所以，保羅在經文表達的意思再也清楚不過，他在 26 至 27 節所要展示和處理的，並非當時的社會風俗或權利架構的問題，而是同性戀作為人類悖逆創造者的證據，是人類拒絕尊崇上主為神這根本罪行的典型例子。

另一種以文化習慣作為論據的詮釋同樣值得商榷。有學者認為，φύσις(自然)這個字在哥林多前書十一章 14 節也有出現，那裏

者，是比較順理成章的讀法。

48 參 Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 20–21。

49 "... in the context of vv 19–23, 'nature' also expresses for him the order intended by the Creator, the order that is manifest in God's creation or, specifically in this case, the order seen in the function of sexual organs themselves" (Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible [New York: Doubleday, 1992], 286).

50 "... he adduces the fact of widespread homosexual behavior as evidence that human beings are indeed in rebellion against their Creator. The fundamental human sin is the refusal to honor God and give God thanks (1:21)" (Hays, *Moral Vision*, 388).

只是處理女子蓋頭的問題，屬「文化習慣」的課題，因此保羅在羅馬書一章 26 至 27 節關於同性戀的論述，亦只是「文化、常規、習俗、慣例或約定俗成的行為」的討論，今天的社會文化既然已經變遷，26 至 27 節的論述也就並非必須遵守。⁵¹ 然而 φύσις 這個字在哥林多前書十一章 14 節是甚麼意思，跟羅馬書一章 26 至 27 節的批判對現代人是否仍然有效，實質上並無直接關係。其實保羅在哥林多前書十一章 2 至 16 節所討論的問題到底屬何性質，至今學者仍眾說紛紜，而保羅在羅馬書一章 26 至 27 節的論述，無論語境、意思和結論都非常清楚，故此 φύσις 在其他書卷如何被應用，這應用又是正常抑或別有深意，其實並不影響羅馬書一章 26 至 27 節因應其上文下理的理解。⁵²

再者，正因保羅在羅馬書第一章的論述是以同性戀作為人類悖逆創造主的證據，他所針對的，自然是任何形式的同性戀行為，而不會局限於某一形式或處境，以便論證全人類都犯了罪。因此，儘管有學者指出保羅只是針對當時社會褻玩少男等剝削性的行為，⁵³ 但這觀察同樣無法從經文引伸得出，而另一方面，由於保羅是基於人類違背了創造主的原意這一觀察來建立他的論點，不論相關的同性戀行為屬於剝削性還是兩情相悅，保羅的結論都會是一樣：這些行為都悖逆了創造主的主權。⁵⁴

另一與此相關的見解，是將性行為與性傾向加以區分。一些學者認為保羅只是在批判同性「性行為」，並無「同性性傾向」的概念。他其實在假設所有人都是異性戀者，以至在進行同性性行為時，他們是出於自由選擇而進行，因此羅馬書一章 26 至 27 節並不適用於

51 李熾昌：〈聖經詮釋〉，頁 11–12。

52 參 Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 22; Fitzmyer, *Romans*, 287。

53 Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia: Fortress, 1983), 115–17.

54 參 Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 20。

那些沒有選擇、天生有「同性性傾向」的人，因為對他們來說，同性性行為才是自然的。⁵⁵ 其實直至現時為止，學術界對於有否「天生的同性性傾向」仍爭論不休，我們亦無從知道保羅到底有沒有「同性性傾向」的概念。不過，如果保羅批判的只是行為，那就正好說明單是同性性行為已足以被定為罪，⁵⁶ 因為保羅看這是「違反自然」，違反創造主所建立、男女互補結合的秩序，是明顯在悖逆創造主。

有一點更值得留意的，就是在羅馬書一章 26 節下至 27 節有關同性戀的論述之前，保羅提到上主任憑人類「放縱可恥的情慾」。因此，對保羅來說，同性戀的「行為」其實是人「先存的情慾」的彰顯，⁵⁷ 所以他談論的並非只是同性性行為，更是人心犯罪的傾向；這傾向是亞當犯罪後，罪進入世界的結果（羅五 12~21，七 18~25）。因此，保羅也提及在人肢體中那個罪的「律」（羅七 23），這「律」令保羅沒有行他所願意的善，卻行了他所不願意的惡（羅七 19），但保羅仍吩咐信徒不可繼續留在罪中，叫恩典顯多（羅六 1），更「不要容罪在你們必死的身上作王」（羅六 12）。所以，假若有人問保羅：「如果人有天生的同性性傾向，是否就可以進行同性性行為？」筆者相信，保羅的答案仍然只會是否定。⁵⁸

正如上文所提，「從創造承認創造主的永能和神性」是整段羅馬書一章 18 至 32 節的重點：單是從世界的受造之物，人已沒有藉口拒絕承認上主的事（羅一 20），而同性性行為正正就是人不肯認同上主的創造的明顯例證。這個事實，無論經文的寫作背景如何，不管今天的社會情況如何變遷，也不論科學發現有何進展，都不會改變。因此，縱然有學者堅持羅馬書一章 26 至 27 節是在回應當時外

55 例如 Boswell, *Christianity*, 109; Nissinen, *Homoeroticism*, 109–11; Wink, "Homosexuality," 36; Salzman and Lawler, *Sexual Ethics*, 158–59.

56 Brown, "The Bible," 94.

57 同上文，頁 92。

58 參 Gagnon, *The Bible*, 430–32。

邦人拜偶像的背景，今天這種偶像崇拜既然不復存在，經文對現代人也就不再適用，⁵⁹ 這樣的論據顯然忽略了經文最重要的語境，正是人縱然可從創造知道上主的事，卻始終不肯尊崇上主為神；拜偶像只是人不肯承認創造主的結果，而同性戀正是人藐視創造的實證。所以經文反對同性戀的立場並非附從於拜偶像的背景，而是建基於整段經文對創造主的論述。

所以保羅對同性戀的立場，其實是承接舊約聖經的看法，⁶⁰ 就是同性戀明顯在藐視上主建立的創造秩序，有違上主的旨意。這套神學基礎和立場由舊約伸延到新約時代，幾歷時代更替而不見褪色，只見更加鞏固堅定和發展成熟。從最早期的基督教時代直到今天，筆者認為，同樣的神學基礎和立場理應一樣堅實有效而被繼承。

(五) 兩段惡行綱目中的警告

(林前六 9~10；提前一 9~10)

哥林多前書六章 9 至 10 節包含著一個惡行綱目 (vice list)，它雖然位於保羅處理哥林多信徒到法庭爭訟的段落，但保羅這裏不單是對訴訟的任何一方說話，亦是對整個基督徒群體提出警告：不義的人 (ἄδικοι，林前六 9) 不能承受上主的國。這個惡行綱目就是要為「不義的人」下定義，他們其實等同不信的人，⁶¹ 將來要面對審判，不能承受上主的國。⁶² 而我們討論的核心關注，就是這惡行綱目中那些

59 Martin, "Heterosexism," 333-39; Jeremy Townsley, "Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28," *Journal of Biblical Literature* 130 (2011): 707-28. 亦參周華山：《同志神學》，頁 51。

60 參 Davidson, *Flame of Yahweh*, 158; Wenham, "Old Testament Attitude," 363。

61 留意林前六 1 提到的「不義的人」(τῶν ἀδίκων)，在林前六 6 被稱為「不信的人」(ἄπιστων)。

62 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans,

「作變童的」(μαλακοί)和「親男色的」(ἀρσενοκοῖται, 林前六9)。
在保羅看來，他們都是不義的人，跟不信者無異。

提摩太前書一章9至10節也包含著一個惡行綱目，處於一章8至10節這個段落，指出律法的真正目的，不是要定那些生活敬虔的信徒(義人)的罪(提前一9上)，而是要將人的惡行顯明出來，因此亦只適用於行惡的人，⁶³而這些行惡的人，便是一章9節下至10節這個惡行綱目當中提及的人。這裏我們主要關注的，仍是「親男色的」(ἀρσενοκοίταις)的含意。

由於以上兩處經文都是惡行綱目，沒有上文下理的考慮，而要處理的希臘文字又是重複的，因此下文會將兩段經文合併處理，專注討論「作變童的」(μαλακός)和「親男色的」(ἀρσενοκοίτης)。

譯作「作變童的」的希臘文形容詞μαλακός，原本是「軟」、「柔軟」的意思，而大部分學者都接受，這意思能引伸到在男性同性性行為中「被動」的那一方。不過，馬田(Dale B. Martin)指出，在古代文獻中，μαλακός可以指涉一系列的行為，但當中的意思只是「女性化」，也可以包括異性戀者，而並未特別局限於同性性行為。⁶⁴馬田這個主張的弱點，在於保羅在哥林多前書六章9至10節列出的是一系列不能進入天國的人，如果只將μαλακός譯作女性化，無疑於理不合，顯然保羅心中必定有更特定具體的意思。再者，正如葛倫觀察到的，在哥林多前書的惡行綱目中，μαλακοί是放在「姦淫的」(μοιχοί)和「親男色的」(ἀρσενοκοῖται)中間，而「姦淫的」和「親男

1987), 242.

63 參 I. H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, International Critical Commentary (London, New York: T&T Clark, 1999), 373–74。

64 Dale B. Martin, "Arsenokoitês and Malakos: Meanings and Consequences," in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 117–36 (124–31).

色的]都牽涉性行為。⁶⁵ 所以讀者似乎可以合理推斷，保羅心目中的 *μαλακοί* 同樣包含性行為的成分。

另一方面，史高斯 (Robin Scroggs) 卻提出，*μαλακός* 並非指向一般同性性行為中被動的一方，而應只適用於當時的男童妓或某些令人憎惡的褻玩少男形式的特定處境。⁶⁶ 然而，在新約聖經當中，*μαλακός* 這個字除了在哥林多前書六章 9 節之外，在福音書其他地方都保留「柔軟」之意，用作形容柔軟的衣服 (太十一 8；路七 25)；而在《七十士譯本》，箴言廿五章 15 節和廿六章 22 節以 *μαλακός* 形容人的說話，亦同樣保留了「柔軟」、「柔和」的一般意思，未見有特別局限其意思或意象的應用。同一道理，應用於同性戀關係時，*μαλακός* 亦應被理解為一般性的情況，而非局限於某一特定的形式或處境。⁶⁷

事實上，斐羅 (Philo) 在其作品 *The Special Laws* 3.37–42 中，採用跟 *μαλακός* 同字源的 *μαλακία* 來指涉男同性性關係中被動一方的女性化時，他形容的似乎是一般的同性性關係，當中明顯有同性性行為，但未見提到有金錢交易，雙方關係亦不見得帶有支配性或剝削性，而且這些女性化的人可以在別人面前昂首闊步，甚至可以帶領節日巡遊，參與神廟祭祀，其中似乎並無牽涉特別扭曲的同性性關係。⁶⁸

綜合以上觀察，雖然我們無法完全瞭解哥林多前書六章 9 節中 *μαλακοί* (作變童的) 的意思，但比較肯定的，是這個字在指涉一般男同性性行為中被動的一方，當中包含雙方情願和同意，不然就無

65 Gagnon, *The Bible*, 308. 下文將交代 *ἀρσενικοίτης* (親男色的) 的意思。

66 Scroggs, *New Testament*, 106.

67 參 David E. Malick, "The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9," *Bibliotheca Sacra* 150 (1993): 479–92 (488–90)。

68 參葛倫關於斐羅敘述的分析：Gagnon, *The Bible*, 308–9.

法解釋為何要承受無法進入天國的懲罰，而 *μαλακοί* 這字詞亦不單是指男妓而言。因此，具權威性的希臘文字典將 *μαλακός* 的解釋包括男童和成年男士，亦將其應用範圍置於男妓和性反常者中間，⁶⁹ 是比較持平的做法。

另一個需要處理的是 *ἀρσενοκοίτης* (親男色的)。要理解這個字似乎同樣艱辛，因為在現存文獻中，保羅似乎是第一個運用這個字的人。⁷⁰ 不過，有一點是明顯的，就是 *ἀρσενοκοίτης* 似乎是一個複合字，由 *ἀρσενο-* (男性) 和 *-κοίτης* (床、性行為) 組成，而大部分學者都同意，*ἀρσενοκοίτης* 很可能是取自《七十士譯本》對利未記十八章 22 節和二十章 13 節「與男性躺臥」的相關希伯來文片語的翻譯，即 *μετὰ ἄρσενος ... κοιμηθήσῃ κοίτην* (LXX 利十八 22) 和 *κοιμηθῆ μετὰ ἄρσενος κοίτην* (LXX 利二十 13)，⁷¹ 再加上是男性名詞，因此 *ἀρσενοκοίτης* 很可能是指在男同性性行為中主動的一方。

不過，布士維 (John Boswell) 卻指出，在 *ἀρσενο + κοίτης* 這個複合字中，字首的 *ἀρσενο-* (男性) 應視為動作的主語而非受詞，因此，這個字的意思不是「與男性 (受詞) 交合的男人」，而應該指「與 (任何) 人交合的男性 (主語)」，即男妓，可以服侍男性或女性。⁷² 而另一方面，史高斯卻指出，雖然 *ἀρσενοκοίτης* (親男色的) 的

69 Walter Bauer, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed, rev. and ed. Frederick W. Danker (Chicago, London: Univ. of Chicago Press, 2000), 613, s.v. “*μαλακός*”.

70 Scroggs, *New Testament*, 107; Fee, *First Epistle*, 244; Malick, “Condemnation,” 484.

71 Scroggs, *New Testament*, 83, 108; David F. Wright, “Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ARSENOKOITAI (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10),” *Vigiliae Christianae* 38 (1984): 125–53; Gagnon, *The Bible*, 315; Malick, “Condemnation,” 484; 戴浩輝：〈同性性行為與釋經〉·《建道學刊》，34 (2010)：381–99 (395)。

72 Boswell, *Christianity*, 341–53. 亦參 Wink, “Homosexuality,” 34; 李熾昌：〈聖經詮釋〉·頁 9–10。

確是指男同性性行為中主動的一方，它在哥林多前書六章 9 節和提摩太前書一章 10 節的運用，只涉及當時社會某種特殊褻玩少男的形式，⁷³ 而非泛指任何形式的同性性行為。

針對布士維上述的解釋，韋大衛 (David F. Wright) 對 ἀρσενοκοίτης 一字作了非常透徹仔細的研究，指出在眾多與 -κοίτης 一起的複合字中，字首應該指涉受詞而非主語，例如 δούλο (奴隸) + κοίτης 是指「與奴隸 (受詞) 交合的男人」，而非「與 (任何) 人交合的奴隸 (主語)」。⁷⁴ 因此，在 ἀρσενοκοίτης 這個字中，ἀρσενο- (男性) 亦應指涉受詞，而 ἀρσενοκοίτης 便應解釋作「與男性 (受詞) 交合的男人」，即同性性行為中主動的一方。

此外，保羅採用 ἀρσενοκοίτης (親男色的) 這個字，明顯取自利未記十八章 22 節和二十章 13 節，照理亦應如利未記的經文那樣，以涵蓋性的意思來運用這個字，即一般性的與男人同睡交合，像與女人一樣，⁷⁵ 而非像史高斯主張的，只局限於當時的某一獨特處境。尤其是 ἀρσενοκοίτης 在哥林多前書六章 9 節是緊接 μαλακός 出現，最自然的理解是將這兩個字看成是一對：μαλακός 是指男同性性行為中被動的一方，而 ἀρσενοκοίτης 則是主動的那一方。⁷⁶ 這樣，正如葛倫所言，哥林多前書六章 9 節「作變童的」(μαλακοί) 和「好男色的」(ἀρσενοκοῖται) 便正好代表所有參與同性性行為的人，亦適用於每一種可以想像得到的同性性行為。⁷⁷ 保羅在哥林多前書第六章把他們當作不信者，警告他們必不能進入天國，而在提摩太前書第一章，「親男色的」(ἀρσενοκοίταις) 亦被納入惡行綱目之內，跟行義的信徒

73 Scroggs, *New Testament*, 109.

74 Wright, "Homosexuals," 130. 亦參 Gagnon, *The Bible*, 323。

75 參 Malick, "Condemnation," 484-85。

76 參同上文，頁 490；P. Michael Ukleja, "The Bible and Homosexuality," part 2, "Homosexuality in the New Testament," *Bibliotheca Sacra* 140 (1983): 352。

77 Gagnon, *The Bible*, 330.

相反，成為行惡的人（提前一 9）。

更值得注意的是，當保羅從利未記十八章 22 節和二十章 13 節提取 ἀρσενικοῖται（好男色的）這個字，用以表明主動的男同性戀者不能進入天國時，他顯然採納了利未記這兩段經文的思想，譴責男人與男人同睡交合，猶如與女人一樣，是違反了上主的創造秩序，⁷⁸證明舊約聖經基於創造論來反對同性戀的立場，在新約得以繼承，並且理應到了今天仍然適切，仍然具規範作用。

（六）結論

聖經反對同性戀，視同性戀為嚴重罪行，足以令人無法進入天國，這樣的立場是清晰而無庸置疑的。縱然相關的經文不多，但現存經文已經足以申明聖經的神學基礎，以及建其上的立場取態，經文的多寡並不影響讀者對聖經的立場取態和神學基礎的理解。

事實上，聖經反對同性戀是基於上主造男造女，期望兩性互補結合的美好原意和秩序。同性戀公然挑戰上主的設計，正是藐視創造主主權的實證，而「同性戀否定上主的創造設計」這個結論，自聖經成書至今，不論時代如何更替、人的想法習慣如何改變，都不會有絲毫動搖，這亦正是聖經教導有持續規範性的基礎，信徒必須恆切尊重和遵守。

不少學者提出各式各樣的原因，試圖繞過聖經的清楚教導，將聖經局限於成書時的歷史文化背景，論據不外是將聖經貶抑為純人類文化的產物，會隨著時移世易而逐漸色衰粉褪。但學者卻忽略了一點，就是聖經其實是上主呼出的說話（提後三 16），彰顯著上主的心意和性情，並要帶領人真正得著救恩。既然上主是昔在、今在、以後永在的神，聖經作為祂的話，亦只會繼續彰顯恆真的真

78 參 Tan Kim Huat, "The Bible and Homosexuality," 15-16; Brown, "The Bible," 89。

理，照明人心的黑暗虛妄。

因此，筆者喜見有人將聖經納入應否為性傾向歧視立法的考慮因素之一，但筆者更盼望能從這些討論看到聖經得到認真而誠實的闡述，讓上主的旨意亦真真正正得以行在人間。