

香港循道衛理聯合教會 — 同性戀講座系列「一面聽、一面問」

第六講：「聖經有話兒」

日期：二零一七年十二月九日

「聖經有話兒」分享內容全稿

王珏博士（中文大學崇基學院神學院講師）

引言

（本文以筆者於「聖經有話兒」講座當日分享為基礎，略作編修而成。）

筆者欲以一種較為批判性的進路來探討一些很基本但又容易被忽略的問題。到底在希伯來（舊約）聖經中，能否找到類似「同性戀」的概念？若然可以，那麼希伯來聖經的「同性戀」概念與現代的有何不同？其差異是怎樣產生的？支持古代希伯來世界中的「同性戀」概念背後又具有什麼樣的社會文化觀念、制度邏輯，及基本原則？這些概念上的差異和其背後不同文化的前設，對我們今日處理「同性戀」這個議題又有何啟迪？

論「聖潔法典」中有關「同性戀」的條文

在聖經的律例中，僅有利未記十八 22 和二十 13 兩段出現過規範同性性行為的條文。該兩段條文都是出現在利未記的「聖潔法典」（利未記十七至廿六章）中。祭司條文（一至十六章）與隨後的「聖潔法典」都包含了一些有關區分聖與俗、潔淨與不潔淨的條文。前者主要涉及一些可以以儀式（如獻祭、沐浴、驅污、隔離、禁慾）淨化不潔（如觸及動物屍體、吃不潔之食物、分娩、皮膚病、衣物發霉、漏症、遺精、月經），防止不潔在社群裡散播。而後者則著重於處理一些無法補償或逆轉的褻瀆神聖和涉及不潔的行為，其中包括違規宰殺祭牲、吃血、違反社會規範，和視為不潔的性行為、褻瀆聖物、招魂行巫術等。根據「聖潔法典」，這些不潔行為會令整個社群和土地陷入不潔之中。基於這些行為無法補償或逆轉地僭越了聖俗或潔與不潔的界線，只能將違規者處死、放逐（即「從百姓中剪除」），或使他們絕後才能將不潔從民中根絕（見利十七 4，十八 29，二十 1~21）。

從意識形態的進路解讀經文，「聖潔法典」是耶和華與以色列人立約的條文內容，對以色列作為耶和華聖潔子民的群體（成員為男性）帶有約束力。禁止他們仿效迦南人「可憎的習俗」，引致群體並他們將領受之迦南地受玷污。耶和華曾經逐出迦南人，將應許之地從原居民的不良習俗裡淨化。同樣地，若以色列民將聖潔的土地變成不潔，耶和華揚言也會將以色列民逐出，淨化土地（利十八 2~5、24~30）。換言之，「法典」的條例所針對的對象是以色列民族的男成員，背後的理念是透過刻劃迦南人不良風俗，迫使以色列群體與其周遭的民族進行文化劃分(cultural differentiation)，此等論述帶有強烈的仇外意識(xenophobic ideology)。盟約所反映的民族中心和男性中心主義，包括其威嚇式的修辭手法，與古代以色列所屬西南亞的社會文化氛圍相一致。

有關禁止同性性行為的兩節經文，乃隸屬於兩段規範性行為的禁止性律例（利十八 1~30 及二十 10~21）。兩段經文內容相約，最明顯的差別在於第十八章為直接命令式的明文法律(apodictic

law)，而第二十章則為附有懲處方案的決疑法律(casuistic law)。排除了有關女人與獸的性交禁例存模糊性外，這些律例的宣告對象都只限男性，它們只規範社群中男成員的性行為。若禁止女人與獸性交的條例（利十八 23 及二十 16），所使用的希伯來語主要動詞(‘*m-d* 和 *q-r-b*)為使役動詞(causative verb)的話，則該條例可解讀為禁止男成員迫使女人與獸性交。原則上，律例只論及禁止的性交行為，這代表沒有被禁止的性交行為可以被界定為希伯來社會所允許或容忍。這樣的詮釋雖然合理，但在現代人性道德倫理的框架下，會令人感到費解甚至不安。第一，經文沒有禁止父女之間的亂倫；第二，條例只特別禁止男與男之間的插入式性行為，即「像跟女人同寢」一樣的肛交性行為（利十八 22；二十 13），而沒有禁止兩男之間的非插入式性行為，也沒有禁止兩女之間的性行為，這樣就形成了對兩性要求不一的情況。若要嘗試了解為何律例沒有明顯禁止這些性行為，我們必須從古代以色列所屬的西南亞的社會結構和文化背景入手，尤其是他們的社會文化規模和父權社會的制度邏輯。

在祭司的宇宙觀下，潔淨與不潔淨的區別主要是處理群體中的社會文化禁忌，而非現代人所認為的道德倫理問題。就利未記十八章及二十章的約束性行為條款而言，重點不在於道德對錯，而是在行為本質上僭越了當時的社會文化規模，在其制度邏輯下被視為干犯了性禁忌。例如，男人與經期中的婦人行房則被視為性禁忌，男女雙方都要被社群放逐（利二十 18）。這些規範性行為的條款並不區別觸犯條例者是強暴者還是受害者，也不區分行為是屬於強姦／性侵犯還是自願性行為。任何參與這些違規性行為的人，不論自願還是強迫的，都要被處死、放逐，或絕後。因此，這些條款的重點並不在於道德倫理，而是在於區別潔淨與不潔淨，即行為本身是否屬於性禁忌。

男與男之間的插入式性行為會被當時代社會視為禁忌，所涉及的社會文化觀念有三個：精液污染 (semen pollution)、精液經濟 (semen economy)，及男性尊嚴和恥辱 (male honor and shame)。

第一，男性的精液和女性的經血在當時代雖然被視作生命的精華，但他們亦被視為一種帶有傳染性的「污染物」（利十五 1~33）。任何人或物與精液或經血有接觸都會被沾染成「不潔」，就連異性性行為，男女相方也有可以因精液「沾染」而成為「不潔」，須要進行潔淨儀式（利十五 16~18）。在此邏輯下，男同性插入式性行為起碼會涉及一個男人主動地以精液「污染」另一個男人。

第二，在古代的農業社會中，嬰兒死亡率很高，因此一切不具生殖潛力的性行為便被視為浪費精液、不符合生殖效益、違反精液經濟理念。

第三，在古代西南亞的父權社會中，其性倫理是以保障男性權益和尊嚴為大前提，女性的性功能主要被視作生育後代和延續父系族譜的工具，為父權管轄下的領域。女兒未出嫁前，她的性功能的監管權是在她父親的權限內。若有男子性侵犯了未婚女子，在邏輯上是侵犯了女子父親的權限並羞辱了他作為一家之主的尊嚴，需要賠償該父親因女兒被破處而引致的經濟損失（見申二十 28~30）。女兒在出嫁後，她的性功能使用權是屬於她丈夫的。任何男子與有夫之婦發生性關係，便是侵犯該丈夫的專有權利並羞辱他的男性尊嚴。女奴僕（已婚與否）的整個身軀，包括她的性功能，都被視作她主人的財產。男子若與已婚女奴發生關係就不算侵犯她的丈夫的性權利，因為她的性功能的管轄權屬於她的主人（見利十九 20）。雖然男人對屬下女性的性功能有管轄或擁有權，但男人的性功能則是自主的。此種社會文化容許丈夫與其他女性，包括妓女、自主女士、女奴、或其他妻妾發生性關係，只要他不侵犯另一男子的性專利權，使其受羞辱。由此可見

古西南亞的社會是男尊女卑的，而其性倫理架構也是建基於男性尊嚴和恥辱為中心的前提。女性往往成為保障男性尊嚴的受害者（見申廿五 11~12）。

在一個以男性尊嚴和恥辱為中心的性倫理框架下，男同性插入式性行為被視作禁忌，是此類性行為令被插入的一方處於「女性的位置」，正如利未記十八 22 和二十 13 一再強調「像跟女人同寢」一樣。將一個男子當女子來對待，在一個男尊女卑的社會文化下，就是對該男子尊嚴的直接打擊。中亞述法典（約公元前十四至十三世紀）顯示，散佈謠言詆譏一個男子在男同性性交中取被動位置的是會構成誹謗罪，需要為此作出民事賠償。古巴比倫的預兆文獻 *Šumma ālu* 的兆文（約公元前十年紀已有的傳統）反映男性之間的性交，插入一方被視為處於高位強勢和得益的一方。同樣地在羅馬時期，羅馬法律規定男男性交，插入的一方只能與社會階層最低而不受法律保障的 *infamia* 人士（包括罪犯、奴僕、男妓、賣藝者等）發生關係。由此可見，男男性交被視作一種禁忌，在於背後有一些社會文化假設：即是兩男須處於一種不對等的社會地位；若發生在兩男屬於同一階級的社群成員間，處於高位強權的一方就是以插入性交將另一男子的社會地位貶低及將男子氣概雌性化（*effemination*）。「雌性化」是帝國征服者常用來抹黑被侵略民族的手法，目的是合理化他們征服入侵的行徑。

總括來說，在希伯來聖經的律法部分及敘事部分，上述三個社會文化的前設都成立。利未記第十八章及二十章對性交的禁制式律例，反映的正是一個父權架構的農業社會，充滿社會文化禁忌，視精液為「污染物」、非生育性的性交為浪費精液，及將男與男之間的性交理解成對男性尊嚴的一種直接恥辱。如此，我們可以理解為何非插入式的男性性交和女同性性行為沒有被明文禁止。前者並不存在牽涉將男性雌性化及對男性尊嚴的侮辱，至多只涉及遺精的問題，可用利十五 16~17 淨化處方解決；後者完全沒有精液污染、精液經濟，及打擊男性尊嚴的考慮。至於經文沒有提及的父女亂倫，則可以理解成父親作為肇事者，侵犯了自己作為女兒性功能監護人的事件，即肇事者等同受害者而引至的一個性懸疑案件。

論敘述文中有關「同性戀」的故事

希伯來聖經敘述文體中所涉及幾個男「同性戀」的故事，大都可以找到上述提出的論點。所多瑪全城的居民要求寄居的羅得交出外來男客人，要求「認識」（希伯來文「性交」的婉辭）。最後，羅得意圖將兩個女兒交出讓所多瑪全城任意凌虐，後被上帝的使者阻止（創十九 1~11）。故事的重點不在款客不周，或輪姦事件，而在於意圖透過男男性交作為工具對外來人顯示威權，侮辱外來男子的尊嚴。正如「聖潔法典」中對迦南人的描繪一樣，故事透過刻劃所多瑪人不良風俗，對比以色列群體與其周遭民族的文化差異，最後將所多瑪和蛾摩拉「被毀滅」合理化，故事帶有強烈的仇外意識。士師記結尾中利未人與妾於以色列便雅憫支派集居的基比亞城求宿（士十九 22~30），故事情節與所多瑪被毀的故事相約，最大的差別在於主題由文化差異變為文化同化（*cultural assimilation*），即「聖潔法典」所擔心的事情（利十八 3、24~30）。事件最後引致便雅憫支派差不多被滅絕，僅剩下六百生還者（士二十 47），充分體現了「聖潔法典」警告以色列民不要被迦南原居民習俗同化，並強調耶和華必如剷除迦南人般從被淨化的地上剷除不潔的子民。從創世記開始，以色列的民族故事已一步一步走向被宗教文化同化、國家被毀、人民被擄（「吐出來」）的結局（見王下廿五章，比較利十八 28）。從上述滅城及滅族的故事可見，男同性性交這個題材是隸屬於「仇外」這個大主題下的從屬主題，也顯出將迦南原居民醜化，支持文化區別，和帶出被不良的外族文化同化的恐懼感。其次，兩個故事都反映了男性尊嚴的重要性，女性（羅

得的兩個女兒和利未人的妾侍)的性功能慘成保障男性尊嚴的工具和犧牲品，以免除男性承受被雌性化的侮辱。

另外從合理推斷涉及男性之間性行為的兩段故事，分別是挪亞醉酒、小兒子含看見父親赤身(希伯來文為'*ervah*)的故事(創九 20~27)和大衛與約拿單的關係(撒下十八至下一章)。「赤身」(*ervah*)一字在創九 22~23 出了三次。該詞與利未記十八章和二十章重覆出現的「下體」原文為同一個字，'*ervah* 在希伯來文中是性交的婉辭。含看見了父親挪亞的'*ervah* 可解作他性侵犯了酒醉的父親。注意故事再三強調含是迦南的祖先(創九 18、22、25~27)，迦南民族也因祖先含對父親作出不孝不恭並對男性帶羞辱性的行為，而成為閃族(即以以色列所屬的民族)和雅弗族的奴僕。從故事的敘述，我們可以辨別出上述的仇外意識和文化區別，甚至將民族分等級優次，並將迦南民族貶低。

大衛與約拿單曖昧的關係是否可以形容為「同性戀」呢？當中又是否涉及性關係呢？在撒母耳記作者的筆下，大衛總是被愛的對象，而不是愛的主體。不單掃羅王愛大衛(撒下十六 21)，掃羅的女兒米甲(撒下十八 20、28)、兒子約拿單(撒下十八 1、3，二十 17)、連他的子民和下屬(撒下十八 16、22)都愛大衛。希伯來文動詞「愛」(*'h-b*)可以表達不同的層次關係，包括男女之間愛情或性愛、神對某人或人民的偏愛、父母對子女之偏愛、僕人對主人(或下屬對上級)的情義(或愛戴)、鄰社之愛、對偶像的敬拜，甚至對食物或事物的偏好、對知識和智慧的尋求。「愛」可以形容性愛、政治、或宗教關係。有學者基於約拿單和大衛曾在耶和華面前立「盟約」(希伯來文 *berith*；見撒下十八 3，二十 8、42，廿三 18)，認為他們的關係為兄弟情誼之約，而非君臣效忠之約。在這點上，經文帶有模糊性。一方面，約拿單被形容為立約的主體，而且大衛明顯稱自己為約拿單的僕人，並求約拿單以恩慈(*hesed*)待自己(撒下二十 3)。希伯來文 *hesed* 一名詞通常用作形容宗主對附庸(或上級對下屬)的眷顧，屬於政治用詞。另一方面，當約拿單承認大衛將來必作以色列王時，兩人再在立約時，以乎再沒有分主客體(撒下廿三 18)。但是，就算約拿單與大衛所立的約是帶從屬關係，也不能排除他們的關係可能帶有「同性愛」(homoromanticism)，甚至「同性愛慾」(homoeroticism)的元素。希伯來文「盟約」(*berith*)一詞不單是一個形容宗主附庸或盟友關係的政治用詞，它也可以表達「婚約」(箴二 17，瑪二 14)。而且，無論它是指政治或婚姻關係，盟約都是在神明見證下立的。在希伯來社會中，夫婦關係也是具從屬性，丈夫就是妻子的主人，而這個從屬關係之盟約也具有性愛的元素。因此，約拿單與大衛之間的盟約性質是否從屬也不能排除「同性愛」或「同性愛慾」的元素。

經文中兩個主要細節支持將他們的關係解讀為「同性愛」或「同性愛慾」。第一，撒母耳記的作者有意無意地重覆將大衛和約拿單的關係與男女間愛情作比較，甚至將後者比下去。大衛以第一人稱敘述形容約拿單對自己的愛「過於婦女的愛情」(撒下 26)。此外，在眾多愛大衛的人中，經文曾多達三次強調「約拿單愛大衛」，比「米甲愛大衛」多一次。經文為約拿單對大衛的愛作出更細膩的描述：「約拿單愛大衛如同愛自己的性命」(撒下十八 1、3，二十 17)；「約拿單很喜悅(*hafets*)大衛」(撒下十九 1)。希伯來動詞 *hafets* (*h-p-ts*) 主要用作表達主體因客體而生的高漲歡悅的情緒，包括性愛，但不止於性愛。約拿單和米甲同樣地愛大衛，但經文隱含著將米甲對大衛的「異性愛」比下去，並沒有細膩地描述米甲的愛。在約拿單與大衛久別重逢的一幕中，他們「彼此親吻，一起哭泣」(撒下二十 41)表明他們彼此感情的真摯。第二，掃羅責罵和指控約拿單「自取羞辱，也使你〔約拿單〕母親露體 [*'ervah*] 蒙羞」(撒下二十 30)的內容中包含了代表「性關係」的婉辭'*ervah* 和羞辱的題材。我們可以肯定，至少從掃羅的角度看，約拿單對大衛的愛是涉及性慾的愛。至於他們到底有沒有性關係，經文的敘述空隙及模糊性給予讀

者有不同的解讀空間。無可厚非的是：經文對約拿單與大衛感情的刻劃符合現代人對「同性愛」和「同性愛慾」的通俗定義。可是，從意識形態上解讀，作者可能透過將約拿單對大衛的愛與女人對男人的愛有意無意的比較，而將約拿單「雌性化」，在男尊女卑的社會文化前設下削弱約拿單繼承王位的合法性，並相對地將大衛處於男性主導位置，使其謀朝登位合法化。

希伯來聖經敘述文中，路得和拿娥米的關係也被詮釋為兩位女同志的愛情故事，當中也並非憑空想像。路得和拿娥米失去所有可依賴的男親人為家庭經濟支柱後，兩婆媳相依為命。路得對拿娥米不離不棄，以耶和華為見證人，起誓承諾一輩子「緊貼着」拿娥米，歸依她的民族和她所敬拜的神（得一 14~18）。「緊貼」(*d-b-q*)一詞正是創世故事用作形容夫婦之間的肉體關係：

「因此，人要離開父母，與妻子結合(*d-b-q*)，二人成為一體。」（創二24）路得記的作者以「緊貼」一詞來形容路得對拿娥米之情義，也同時隱含地將兩婆媳之情媲美夫妻之盟約。在城中的婦女圈子內，路得愛拿娥米是公認的事實，婦女們形容路得對拿娥米勝過七個兒子（得四 15）。這個類比令人聯想起以利加拿對他所偏愛但又不育的妻子哈拿說過：「有我不比有十個兒子更好嗎？」（撒上一 5、8）作者有意無意地以描述夫婦之情的手法去勾畫路得對拿娥米的深情，難怪兩婆媳的關係會被詮釋為「同性戀」。可是，經文的敘述空隙及模糊性給予讀者有不同的解讀空間，另外一個意識形態的解讀是將該故事看為一個強調孝道的故事。孝道在古代西南亞和希伯來社會的重要性是不容置疑的（見出二十 12，申五 16，廿一 18~21，箴二十 20，三十 11、17）。當以男性為主導的社會、家庭、和經濟架構，面對斷層的危機時，為了生存、糊口、和防止宗族的斷層，父系社會需要有如路得般的孝女或孝媳，負起一般情況下為男性承擔的角色，保障父系社會得以正常運作和宗族血脈得以承傳。因此，路得記的寫作目的可能是給當時女性的道德教育的文本，用以啟發父系社會中女性擔起代理人的角色，以化解父系社會斷層的危機。這個倫理教化的解讀與「同性愛」的解讀並沒有衝突。到底路得對拿娥米的恩情是孝媳的表現，還是（或同是）「同性愛」的表現，經文有詮釋的空間讓讀者想像。

論創世故事被引用為「神聖意圖」

創世故事（創一 1~二 25）經常地被引用為引證經文 (proof texts) 來指出所謂「神聖意圖」或「創造原意」。它將創世故事描繪成一個提供創造秩序的「藍圖」，假設整個宇宙必須跟着「藍圖」設計而造。因為上帝創造人時是「造男造女」（創一 27），又因為「藍圖」要求男人離開父母，與妻子在肉體連合，成為一體（創二 24~25），因此反對同性戀的人常引用創造故事，來指出男女的性器官在設計上是互補的關係，以及男女交合是唯一符合「創造原意」的性行為，並支持性別互補論 (gender complementarity) 和一夫一妻制的婚姻制度。將創世故事當「藍圖」來看的觀點，最大的問題在於它根本不是「藍圖」，所以它不能用作引證經文的所謂「神聖意圖」。歷史編修學者普遍認為創世記的創世故事有兩部分，包括在波斯時期（約公元前五世紀）寫成的祭司典的部分（創一 1~二 4a）及隨後的耶典部分（創二 4b~三 24）。兩部分的神學概念、文學風格、內容、和用詞都大有差異。對耶典的創造故事寫作時期，學者眾說紛紜，推斷其寫作時代由公元前十世紀至五世紀不等。假設耶典的創造故事是在公元前十世紀寫成，古代西南亞的文明已有了至少二千多年，當時人類社會已有複雜的結構，政治體系、法律、文化、和文學已發展了幾千年。無論是祭司典或耶典，兩個創造故事所反映的是古代作者的經驗世界，受到他們有限知識和認知能力的局限。作者將他們觀察到的現象歸類，並按一個符合古代人那種前批判性思維 (pre-critical thinking) 的模式將現象以合理的時序排列。他們以極為有限的詞匯和寫作資源，並有限篇幅，將他們對整個宇宙創造的過程重構，精要地描述出來。由於篇幅的限制，他們不可能將他們

在經驗世界中所觀察到有關上帝創造所有複雜的細節逐一記錄下來，他們更無法記錄一些當時社會未能掌握的「科學知識」。因此，創造故事所反映的是作者當時的宇宙觀，是他們對自然秩序和社會規範的整體性和一般性的了解。創造故事不是百科全書，也不是科學書籍，它不含這方面的權威性。考古和文本證據顯示，古代西南亞的人包括希伯來社會，普遍地實行一夫一妻制，但一夫多妻制也被接受（正如聖經所反映的）。創世故事只提及以男性為首的一夫一妻制這個普遍現象，並不代表作者要排斥當時社會文化所接受或包容的其他家庭制度。創世故事代表的是宇宙創造的縮影和大綱，而不是全部和所有細節。它可被理解成一個宇宙秩序的「模型」或類比，但它不是「藍圖」。作者沒有提及的內容和細節，並不代表作者反對或支持。因此，創世故事既不能被用作支持「同性戀」，也不能支持「反同性戀」的論述。不論創世故事在神學上或信仰上帶有多大啟發性，它本身也是一種文化產物，受到當時的社會文化進程、科學發展、認知能力，及前批判性思維所限制。

總結

綜合上述對聖經律例和敘述文的分析，以此推斷希伯來聖經的作者對「同性戀」所持的觀念跟現代人的觀念有很大的差距。第一，律法條文只禁止兩男之間的插入性行為，而從來沒有論及兩男之間的其他性行為或兩女之間的性行為。從經文和文化分析，我們可以推斷兩男之間的插入性行為被視為禁忌（而其他同性性行則不被禁止）是基於古代希伯來社會的一些文化前設。他們認為：(1) 精液是污染物，能令觸及的物和人變成「不潔」；(2) 非生育性的射精是浪費精液；及最具決定性的原因是(3) 此類性行為在一個男尊女卑的社會中被視為對男人尊嚴的直接羞辱，是插入者建立威權及對被插入者的「雌性化」的剝削行為。第二，作者將此類性行為刻劃成迦南人不良風俗，作為民族文化劃分和建立民族獨特性和優越感的基礎，論述帶有強烈的仇外意識。此外，希伯來聖經作者對於同性之間深厚的感情不但沒有否定，而且還能開放地、細膩地描述。雖然我們未能推斷他們是否有「同性愛」(homoromanticism) 的概念，但他們對同性之間感情的描述符合現代人對「同性愛」的理解。

希伯來世界似乎存在「同性戀」的現象，但聖經作者只界定並僅反對兩男之間插入式性行為，對其他「同性戀」表現沒有意見。我們必須考慮到聖經文本產生的古代文化處境和論述時空，才能明白聖經作者的觀點及其與現代觀點的差異。古代西南亞人以他們的社會文化前設、制度邏輯，和思維模式來決定性行為的合法性。他們的看法與封建時代的中國大同小異，他們很多的性觀念是今天享有男女平等、自由戀愛、戀愛婚姻及批判性思維的現代人不會認同的，也無法照單全收。按今天的認知和思維模式，他們判斷同性性行為的文化前設已不成立。精液不再被視為像經文所形容的「污染物」，人們普遍地接受非生育性性行為，也不會將「同性戀」行為與男性尊嚴與羞辱掛鉤。對於以抹黑其他民族來達到文化劃分或將民族分優劣，甚至將侵略合理化，這類的意識形態我們必須放在歷史處境下解讀，並加以批判。總而言之，希伯來聖經作者所反對的「同性戀」不是現代人概念中的「同性戀」，作者反對（或容許）「同性戀」行為的基礎在今天也無法成立。

從神學角度看，今天的信徒活在基督所定新的盟約中，不再分以色列人與外邦人，不再按文化禁忌定「潔」與「不潔」，土地也不分聖與俗，上帝的恩典普及所有人，祂的主權遍及全地。我們必須在基督盟約的神學框架、現代的社會文化前設，及符合現代批判性思維的前提下，並在

合乎情理的基礎下，重新思考「同性戀」的議題。對此，聖經並沒有提供一個「跨世代」（沒有文化前設）的答案，我們也不能只求訴諸權威，而放棄倫理思考的責任。

後語

略為補充，筆者為希伯來聖經學者，故探討的內容着重希伯來聖經，未能處理新約聖經相關內容。原則上，處理新約聖經的經文，我們必須帶著同樣審慎的態度，考慮到經文產生的羅馬帝國文化、殖民地的處境，以及其論述的時空，才能明白新約作者的觀點、所面對的挑戰，及他們如何重新詮釋希伯來聖經的傳統回應時代需要。最後一提，上述以描繪外群 (outgroup) 習俗低劣性（包括性風氣）以達到文化劃分和建立內群 (ingroup) 的獨特性和優越性，在新約聖經是有跡可尋，只是劃分的界線不再限於民族（見羅一 18~32，林前五 1~六 23）。