



# 在女性的故事中 傾聽上帝的哭喊 (cry, 哭泣、呼喊) — 從馬太福音中耶穌的家譜談起<sup>1</sup>

邱淑嬪

東南亞神學研究院神學博士  
本院新約學助理教授

## Abstract

Feminists argue that the oppression of women which stems from patriarchal system and thinking is the archetype and basic form of all human oppression. Since patriarchy is a structural oppressive system, it does not exonerate only women, even men are not able to get rid of its torment. Gospels as Christian confession, they describe incarnation of Jesus to confront sufferings and oppressions in the world. Perplexingly, the Gospel of Matthew begins its narrative with Jesus' genealogy, and five women appear in the patriarchal pattern of genealogy. One of the functions of genealogy is to define the identity of an individual or a group and to encourage offspring to follow the example of ancestors. The commonplace of the women in the genealogy in Matthew is that crises they face originate from their femininity. Those women's predicaments parallel women's experiences in Taiwanese context. What are Taiwanese women's experiences? Women's experiences refer to their experiences of being oppressed and seeking liberation. Jesus is named Emmanuel, God is with us, and

<sup>1</sup> 本文初稿曾於世界傳道會 2018 年 4 月 9-11 日在玉山神學院舉辦的「『傾聽上帝的哭喊』方案系列活動—神學論壇研討會」中發表，今修訂後列出。



he is the embodiment of Emmanuel indeed; likewise, in the stories of suffering women, the Church today is challenged to bring Emmanuel.

關鍵字：馬太福音，耶穌的家譜，以馬內利，反父權主義，婦女，處境





## 一、前言

世界傳道會 (CWM) 於 2016 年 6 月決定展開一個能將小組參訪 (Team Visits) 與正視真相 (Face the Facts) 計劃結合在一起的行動方案，即「傾聽上帝的哭喊」 (Hearing God's Cry, HGC)。這個方案的目的是：

為夥伴教會提供聖經與神學上的思考，反思現今教會服事的背景脈絡，及至高上帝在我們當中顯現的關係，以帶來新的宣教想法和實踐。教會運用此計劃來探索和理解它們自身與周遭的生命背景，並將帝國勢力揭示出來，找尋上帝對生命整全的發聲，讓我們瞭解上帝為何人及何事哭喊，引導夥伴教會訂立明確的宣教目標，並執行上帝的呼召。上帝為面對貧困、暴力、歧視與死亡威脅的群體及人類哭喊。他的哭喊呼召我們去改變結構與體制、人際關係、性情、心思及心靈。<sup>2</sup>

上面這一段話顯示，宣教是無法與實況分開的，而對於實況的了解，也不能夠躲避對引起上帝哭泣與呼喊的貧困、暴力、歧視，和死亡威脅的正視與對抗。台灣教會服事與宣教的背景脈絡是什麼？在台灣的處境中，上帝會為了什麼而哭喊？

女性主義者主張，女性面對的壓迫是一切壓迫的原形和基本形式。原因是，對女性的壓迫除了跨越所有種族、階級、年齡、性取向的群體，是一種最普遍的壓迫形式之外，也因為對女性的壓迫是根深蒂固地存在於人類生活的各個層面當中。造成女性被壓迫的父權思想和制度，是擁有優勢的男性以本身的權力為中心，藉由法律、傳統、教育、禮儀，和語言塑造意識型態，並訂定社會規範與家庭制度，將處於劣勢者壓制在他們之下，各種形式的剝削、壓迫、邊緣化和非人化 (dehumanization) 因此應運而生。父權制度既然是一種結構性的壓迫體制，不只是女性受其荼毒，男性也無法擺脫它的影響。<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 見 Council for World Mission, *Hearing God's Cry pamphlet*, 2.

<sup>3</sup> 例如，「男兒有淚不輕彈」，「男性應該要剛強、勇敢」的教導使男性慣於隱藏、壓抑自己的情緒，也是一種被壓迫的經驗。



福音書是對耶穌的理解的信仰告白，是上帝道成肉身與這世界的苦難對抗的記錄。因此，本文的目的是透過對於馬太福音耶穌家譜中的女性展現出的多重交織壓迫，反思台灣社會中的各種壓迫，並進一步探討上帝呼召我們如何對台灣處境中的婦女在壓迫下的苦難作出回應。

## 二、家譜的功能

在共觀福音當中，耶穌的誕生、為耶穌預備道路的施洗約翰的到來，和耶穌傳道生涯的開始是福音書緒論的重點。耶穌誕生的記事說明耶穌是誰（彌賽亞，是從聖靈成孕的，以馬內利），以及他為何擁有這種身份；施洗約翰的出現是為了預備耶穌的到來，在他為耶穌施洗的場景中，上帝的聲音從天上宣告耶穌的身份；耶穌傳道生涯的開始則特別指出耶穌傳道活動的範圍侷限在加利利，他的身份正是先知以賽亞預言的「外邦人的光」。因此，緒論的主要目的是解釋耶穌的身份，亦即他是上帝對以色列人拯救應許的成全，是以色列的盼望。

令人意外的是，馬太不是以財富、權力、社會地位來建立耶穌的身份和重要性，而是以家譜說明他是上帝的計畫之中心。以家譜為一卷書的起始，馬太福音是新約聖經中僅見的一卷，希伯來聖經裡面也只有歷代志上是如此。家譜的意義往往不只是列出祖先名字的清單而已。家譜固然可能包含有生物學的和歷史性的資料，但是，它最主要的目的是在描述社會關係，藉以鞏固社會地位、影響力、財產或宗教的正當性。因此，家譜具有創成個人和群體的身份與認同，鼓勵後代子孫效法前人的功能。而它完成這項功能的方法，一個是以人與人之間的關聯、關係為身份作定義，另一個是指出家譜中的人物與不被涵括於其中的人物之區別。舉例來說，家譜畫定區分界線的功能在創世記裡的家譜非常明顯，例如與異族通婚的以掃之後代有其個別的家譜（創36:1-18），顯示「以色列人不是迦南人、亞瑪力人、以東人或埃及人」。為了發揮創成身份與認同的功能，家譜不見得關心其資料的歷史真確性，但是其編排卻具有象徵性意義；它雖然是回溯既往，其意圖卻是前瞻性的。





### 三、馬太福音家譜中的女性之意義

馬太有系統地把耶穌的家譜分成三個階段，恰好與以色列歷史的三個時期互相對應：從亞伯拉罕到大衛（1:2-6a）是族長到士師時期；從大衛到被擄期間（1:6b-11）是王國時期；從被擄到基督誕生（1:12-16）是流亡時期。<sup>4</sup> 每一個階段都是十四代，十四也不是隨機的數字，它是大衛這個名字的希伯來字母的數值總合（4 + 6 + 4）。馬太顯然有意以此表明耶穌是王室後裔，是君王，是上帝應許的拯救者彌賽亞。更令人意外的是，耶穌的家譜當中出現了五位女性。

#### 1. 傳統的解釋

在父系社會中，社會的組成份子為男性，女性僅僅是被交換、用以建立男性社會網絡的「物品」，創世記 34:8-10 就是一個例子。因此，在一般情況下，女性是不會在家譜中被提起的。<sup>5</sup> 馬太卻在記錄由男性傳承的直線式（linear）家譜中不尋常地提及五位女性：塔瑪、喇合、路得、烏利亞的妻子，和馬利亞。她們打破在家譜裡重複了 39 次的「男性生男性」的男性族長模式（patriarchal patterns）。這樣的安排很引人注目，也啟人疑竇。作者有特殊的目的嗎？目的何在？為什麼是這五位女性，而不是以色列歷史中更傑出的其他女性？從句子的語法觀之，這五位女性在家譜內被提及，但並未形成如同「男性生男性」（亞伯拉罕生以撒，以撒生雅各……）的固定模式。塔瑪、喇合、路得，和烏利亞的妻子是出現在「男性從女性生男性」（猶大從塔瑪生法勒斯和謝拉，1:3；1:5a；1:5b；1:6）的句子結構中，提及馬利亞時則是先解釋約瑟的身份是「馬利亞的丈夫」，再說耶穌是「從馬利亞生的」。Talvikki Mattila 認為，馬太在家譜中未以固定的句型結構提及這五位女性，暗示著她們並不只是女性的代表而已，她們的身份另有重要的意義。<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 馬太的家譜在世代的數目（14x3）和歷史正確性上都有問題。Raymond E. Brown 認為這是因為馬太取用了歷代志上 2 章和路得記 4 章的兩個家譜，再根據其神學的強調加以編輯所致。

<sup>5</sup> 不過，在片段式（fragmental）的家譜裡，男性的妻子們是分別不同支族的重要依據，例如創世記 4:19-24。參考 Karin Friis Plum, “Genealogy as Theology,” *SJOT 1* (1989): 73.

<sup>6</sup> Talvikki Mattila, *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective* (Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 2002), 63.



這些女性所扮演的角色對耶穌家譜的詮釋而言，是最具爭議性的問題。在耶穌的家譜中記載這些女性的原因，大多數學者贊成的可能性有：a. 前四位女性都是罪人，特別是在性方面的不檢點。她們被記錄在彌賽亞的家譜中，預表「耶穌是罪人的拯救者」。b. 與第一個可能性相關。前四位女性都有過不正當的性行為，她們所涉及的行為在耶穌由聖靈成孕這不尋常的事件中達到高潮。Raymond E. Brown 提出更具體的見解，指出這四位女性與馬利亞的共同點：她們與伴侶的結合在一般人眼中是醜事，再者，她們都願意在上帝的計畫中採取主動、扮演重要的角色，而成為上帝或聖靈的器皿。<sup>7</sup> 這些女性的故事顯示，上帝如何使用人所無法預料的情境和障礙來成就祂的計畫。c. 前四位女性是外邦人，或是與外邦人有關聯。耶穌的家譜以此表明福音的普世性。d. 與第三個可能性相關。四位外邦女性都表現出比以色列人更堅定的信心：塔瑪與猶大、喇合與在曠野中的以色列人，和路得與士師時代的以色列人的作為互相對照之下，恰恰反應出她們對上帝的信心。另外，拔示芭被稱為「烏利亞的妻子」，極可能是要強調烏利亞與大衛的信心之對比。<sup>8</sup>

## 2. 反父權主義的觀點

上述的看法也遭到學者的質疑。就這些女性的種族而言，塔瑪與拔示芭是不是外邦人，無法從聖經經文得到證實；路得與喇合的舉動在第一世紀的猶太人眼中被視為歸化（proselyte），因此她們不被當作外邦人看待；耶穌家譜中的女性是為了表明福音的普世性之看法會把馬利亞排除在外，因為她不是外邦人。就這些女性是罪人的看法而言，塔瑪假扮妓女誘惑她的公公猶大，達到生育的目的，乃是肇因於猶大違背了寡婦內嫁的法律（the law of the levirate，參看申 25:5-10），塔瑪的權益受到犧牲；喇合的妓女身份在約書亞記中並未受到譴責，因為在父系社會的結構裡面，娼妓似乎是一種雖然被看輕但被接受的職業；<sup>9</sup> 路得有沒有犯下不正當的性行為的罪，取決於

<sup>7</sup> Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 73.

<sup>8</sup> John C. Hutchison, "Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy," *BibS* 158 (2001): 152-53.

<sup>9</sup> 誠然，希伯來聖經反對不合法的性關係（例如利 19:29；申 22:13-30），然而女性一旦不再是處女，不是某人的妻女，不隸屬家庭結構的一份子，或超過適婚年齡就不受這條規律的束縛。娼妓是其中的一類。Talvikki Mattila, *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective*, 63-65.







路得「掀開被子，躺在波阿斯腳邊」是否解釋為性行為的委婉說法（「腳」是聖經對性器官常用的隱晦說法）；而根據撒母耳記下 11 章，與其說拔示芭與大衛通姦，不如說拔示芭是一樁強暴罪行的受害者；<sup>10</sup> 另外，如果前面四位女性的罪是在性的方面不檢點，馬利亞與她們之間就沒有共同點，除非馬太的用意是為了反映日後猶太人「耶穌是馬利亞的私生子」的非難，因為馬太明確地指出馬利亞是經由聖靈懷孕。女性主義學者更進一步批判「把這五位女性的『不正當性行為』視為罪，因此，『她們預表耶穌是罪人的拯救者』」的詮釋是把女性與性聯結在一起，又把性與罪聯結在一起，是典型父權中心的詮釋。<sup>11</sup> 這樣的詮釋反映出基督教的二元論思想：女性被與肉體、耽於情慾和追逐性愛畫上等號，反之，男性是屬靈、渴慕靈魂、追求靈性的；性別與罪惡、墮落和死亡相連。然而，家譜中的男性真的比女性「更為有義」嗎？親口說出「她比我更有義」（創 38:26，CUV）的猶大和染指有夫之婦的大衛又如何？為何在當時的猶太人眼中，喇合與路得被視為女中豪傑而不是罪人？

無論是從罪人的身份或從出身的種族來看，馬利亞與其他四名女性的關聯不是很牽強，就是沒有共同點。倘若，希伯來聖經裡四個女性出現在耶穌的家譜裡面是為了馬利亞的角色作準備，那麼，馬利亞與她們之間，必然有相同之處。

David R. Bauer 認為這五位女性的相同點是，她們都曾經遭遇危險的景況，而她們所面臨的危機之根源都是由於身為女性。因為，在當時，女性的地位大體上是卑微的，她們沒有權勢、被邊緣化，並且往往淪為被支配而無助的客體（太 5:31-32；8:14-17；15:21-28；19:3-9；26:6-13）。塔瑪先是被剝奪了寡婦內嫁的法律所賦予她的權利與保障，在她懷孕之後又面臨火刑的威脅；喇合一出場就是在不受家庭組織或男性保護的狀況下（約書亞記的經文顯示，喇合似乎是獨居，或許是她的職業需求使然，但也象徵著她的被邊緣化），如果她掩護敵人派遣來的探子一事曝光，她可能會被冠上通敵的罪名；路得年輕喪夫又無子，卻選擇跟隨同樣寡居的婆婆離開自己的故

<sup>10</sup> 新 Adele Berlin 認為，在整個事件中，拔示芭扮演的是被動的角色，大衛才是犯下罪行的人。以敘事的元素而言，拔示芭只是促成故事情節推展的人物。通姦的情節需要一位已婚婦女，拔示芭滿足了劇情的需要。Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 26-27. 引自 Talvikki Mattila, *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective*, 66, n. 2.

<sup>11</sup> Wim J. C. Weren, "The Five Women in Matthew's Genealogy," *CBQ* 59 (1997): 288.



鄉親族，她面對的是不可知且極端不確定的將來；拔示芭在君王無可抗拒的權威下與他發生性關係，在丈夫仍然健在於前線征戰的情況下懷了不是自己丈夫骨肉的胎兒，對於可能加諸在她身上的通姦罪名，她將會百口莫辯；馬利亞已經與人訂親卻未婚懷孕，但是孩子顯然不是她未婚夫的，被羞辱、遭到未婚夫休棄的命運幾乎是無法避免的。

正如前面說過的，父權制度是一種社會文化制度，在這種制度下，擁有某些優勢地位的男性對處於劣勢的其他男性、女性、孩童、奴隸，和被殖民的人民擁有控制的權力。<sup>12</sup> 在父權制度之下，擁有優勢的男性以本身的權力為中心，藉由法律、傳統、教育、禮儀，和語言塑造意識型態，並訂定社會規範與家庭制度，將處於劣勢者壓制在他們之下，各種形式的剝削、壓迫、邊緣化和非人化（dehumanization）因此應運而生。塔瑪、喇合、路得、拔示芭，和馬利亞這五位女性的故事正充分反映出父權社會中女性的不利處境：女性被視為男性的所有物，甚至是玩物，必須依賴男性的保護才能生存。她們沒有自己的意志與人格，終其一生必須依附某一位男性，被男性所宰制操控：出嫁前是在父親的保護管束之下，出嫁後是在丈夫的掌控之下，在丈夫亡故後依舊被拘限在夫家而不得自由。加諸在她們身上，對所謂正當合宜舉止的要求，是指在出嫁前守身如玉，出嫁後最重要的任務則是為丈夫生下子嗣以延續家族的血脈，並對丈夫忠貞不二。<sup>13</sup> 一旦她們有所踰越，便被視為對男性財產權的侵犯。可以說，女性的一生是以「附屬於男性」來下定義的。她們的人性尊嚴與生命自主權被踐踏，無法擺脫被物化、視為「財產」的宿命。

有一些學者聲稱，馬太是藉著耶穌的家譜挑戰父權制度，以此為耶穌家譜中女性的尊嚴作辯護。例如，Levine 指出，「聖靈」在希臘文裡是中性名詞，但是在包括希伯來文和亞蘭文在內的閃族語言裡是陰性名詞。聖靈作為使馬利亞懷孕的驅力，提出了不以男性家長為首，重新建構不受父權制度限制的人類家庭之可能性。<sup>14</sup> Elaine

<sup>12</sup> 見 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), 29.

<sup>13</sup> Susan Niditch, "Genesis," in *Women's Bible Commentary* (expanded ed.; ed. Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe; Louisville: Westminster John Knox, 1998), 19.

<sup>14</sup> Amy-Jill Levine, "Matthew," in *Women's Bible Commentary* (expanded ed.; ed. Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe; Louisville: Westminster John Knox, 1998), 341.







Mary Wainwright 則主張，馬太福音對女性現身在以色列歷史和耶穌誕生的故事，以及她們在其中所展現的女性力量之記錄是對女性重要性的強調。<sup>15</sup> 縱使 Levine 和 Wainwright 的解釋不是對於經文的過度解讀，塔瑪、喇合、路得、拔示芭，和馬利亞曾經面對困境，而且她們的困境是因著她們的「女性」(femininity) 而產生，仍然是無法否定的事實。她們在父權制度下遭受的壓迫，不能因為日後的平反而被抹煞。難怪馬太選擇以她們，而不是莎拉、麗百加，或底波拉為例，來證明上帝能夠也願意使用微不足道的人成為他的工具。耶穌家譜中的女性雖然飽受脆弱無依、被邊緣化之苦，最終都能夠化險為夷，成為完成上帝神聖計畫的器皿。

馬太以家譜介紹耶穌的身份與意義：他是亞伯拉罕和大衛的子孫，是上帝揀選的彌賽亞，是罪人的拯救者。然而，馬太所建構的家譜也顯示，在耶穌的血統中，不是只有尊貴的王室血脈，也有被邊緣化、無足輕重、身陷險境的無助女性。若是加上從傳統的解釋來看，被猶太人排斥的外邦女人也列在耶穌的祖先的行列之中。這一點與馬太福音關心貧窮、沒有權勢、被邊緣化人們的特點相呼應。這些邊緣弱勢的人是耶穌進行事工的對象，他們也通常比地位崇高的人對耶穌所宣講的信息表現出更高的興趣。在耶穌的家譜中，作者已經為此埋下伏筆。

#### 四、台灣婦女的經驗

那麼，台灣婦女的經驗是什麼？婦女的經驗不是指所有生理上屬於女性的人的任何經驗，而是被壓迫並尋求解放的女性的經驗。受父權建構的制度壓迫是台灣婦女的共同經驗，其多重性和交織性與馬太福音家譜裡的五個女性反映出婦女在父權社會中的弱勢處境如出一轍。認同婦女的共同經驗就是認同明顯受壓迫的婦女或弱勢女性社群，例如婦女勞工、外籍移工、性工作者、性少數族群等。以下提出幾個台灣處境中的婦女的特殊經驗。

<sup>15</sup> Elaine Mary Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew* (New York: Walter de Gruyter, 1991), 74-75. 引自 Talvikki Mattila, *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective*, 76-77.



## 1. 遷移的女性化

台灣向來是移民社會，除了原住民族以外，數百年來歷經了多次的移民潮，成為族群多元的國家。近代台灣的人口遷移，從 1949 年隨著國民黨政府來台的所謂「外省」族群，1970、80 年代因國際局勢不安，大多向北美、紐澳遷移的移民之外，1990 年代後期起有另一波顯著的人口移入，這一批最新的移入人口，主要是以勞動移工和婚姻移民為主，大多來自東南亞和中國，而且女性的比例都高於男性。<sup>16</sup> 根據統計，過去這 30 年來，台灣接受的大批因為婚配關係而移居台灣的新移民，人數共有 53 萬人；2018 年 2 月的統計報表指出，台灣的外籍勞工總數已有 676,875 人。<sup>17</sup> 台灣《國籍法》規定，申請歸化台灣籍，必須放棄原有國籍，而這一波新移民中已經有 12 萬人放棄母國的國籍（絕大多數都是來自東南亞的新移民），成為道道地地的台灣人。但是，她／他們真的被公平對待嗎？

事實上，台灣社會存在有潛在的種族歧視。主流、強勢群體的台灣人的自我意象把台灣想像成一個同質的文化社群、血統純正的基因庫，而把深色皮膚的外來移民視為素質低落的次等族群。在婚姻移民的部份，跨洋娶妻的台灣男性大多是被全球化排擠到邊緣的農、漁、工人，跨國婚姻讓弱勢男性可以解決婚配的問題，但是，對移民母親常見的負面描述是，擔心外籍母親不識字（其實是不懂漢文）無力教養，其子女發展遲緩，亦即她們無法把「新台灣之子」培育為「國家未來的主人翁」。就移工的問題來看，對於身強體壯的青壯移工，台灣無需付出任何養成與教育的成本，台灣雇主只需在有限的契約期限內，提供其個人勞動力的基本維持；當契約終止或勞動力發生損傷，就會被送回原生的國家。<sup>18</sup> 他們被禁止長期居留，無法與家人團聚，個人的隱私和私人生活不受保障，以女性移工為主要人力的家庭幫傭和照護工更是都不在勞基法的保障範圍。

移民女性在台灣的邊緣化處境和次等勞動條件，被隱藏在全球化的假象之下，就好像「外邦人」一樣，忍受著種族歧視和勞動剝削。女性移民與移工的人權保障，除

<sup>16</sup> 勞動部總計處，<https://statdb.mol.gov.tw/html/mon/212060.htm>，2018 年 4 月 2 日引用。

<sup>17</sup> 勞動部總計處，<http://statdb.dgbas.gov.tw/pxweb/Dialog/Saveshow.asp>，2018 年 4 月 2 日引用。

<sup>18</sup> 藍佩嘉，遷移的女性化：再生產危機與交織的壓迫，《台灣婦女處境白皮書：2014 年》（台北：女書，2014），317。





了文化上的認同與尊重，還要加上經濟與政治資源的再分配。

## 2. 原住民婦女的特殊處境

一般以為，婦女神學係興起於二十世紀的 70 年代，是隨著 60 年代末期以來，以不同處境的人民經驗作為神學素材、對聖經的傳統詮釋提出挑戰的第三世界神學發展出來的。事實上，婦女神學與婦女運動是無法脫離關係的。婦女運動不只提高了女性的自覺和地位，也對教會傳統的神學和詮釋法帶來極大的衝擊；婦女運動不只使教會中的婦女對聖經經文本提出質疑，也使她們對教會的現狀與教會對聖經的詮釋表示不滿。然而，證諸西方女性主義與婦女神學的發展經驗，西方中上階級白人女性與第三世界和非西方女性的處境截然不同，同樣地，原住民婦女的經驗也不能夠被化約成所有台灣女性共同的處境；甚至於原住民婦女的經驗，在原住民族爭取認同與人權的社會運動中，也往往是被忽略的。原住民婦女的議題是整體原住民運動中的一項議題，但是在缺乏女性參與的情況下，公共論壇總是缺乏女性議題；原住民婦女屬於原住民族的一部份，在討論原住民女性議題時，原住民婦女的議題卻往往被切割歸屬給台灣婦女團體。

1999 年行政院婦女權益促進委員會（即行政院性別平等會的前身）對原住民婦女的特殊處境提出五個問題：(1) 移居都市的困境：受到資本家的剝削、男性與優勢族群的支配，(2) 與漢人通婚，婚姻狀況不穩，(3) 由於經濟力與教育程度低，家庭氣氛不佳，導致從娼問題持續存在（長期以往，造成原住民婦女性道德寬鬆的負面刻板印象），(4) 婦女安全因家庭暴力、歧視、貧窮、離婚、意外死亡而受到威脅，(5) 社會對原住民婦女的忽視，原住民婦女缺乏發聲的機會，以致決策者無法回應她們真正的需要。<sup>19</sup> 歷經二十年的歲月流轉，原住民婦女的處境似乎並沒有顯著改善的跡象。

事實上，原住民婦女至少面對著三方面的壓迫，一是在殖民統治下，語言、文化失喪，傳統價值崩壞，土地淪喪，一是主流社會與族群內部的性別歧視與污名化，最後是因為「貧窮女性化」而陷入更邊緣化的處境。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 引自《台灣婦女權益報告書》（台北：財團法人婦女權益促進發展基金會，2003），442。

<sup>20</sup> 謝若蘭、拉娃 布興，無聲婦運：原住民婦女關注議題與原運參與，《台灣婦女處境白皮書：2014 年》，428。



### 3.LGBTQ ( Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer ) 的議題

近年來，由於一些性別人權團體對傳統基督教關於同性戀議題觀點的抨擊，以及西方教會許多教會對同性戀立場的修正與改變，同性戀議題引起台灣基督教會神學家與牧者的關注矚目。在教會傳統的教導下，整體而言，同性戀者的經驗是，基督教的立場與教會傳統的教導是反同性戀的。教會主張必須要敏銳地察覺同性戀的罪惡，尤其是教會認為近代同性戀者的公開告白與 1960 年代的性解放有關，隨之而來的是對同性戀的接納、墮胎、色情氾濫、家庭與婚姻的崩解。<sup>21</sup> 同性戀擾亂了上帝的創造，摧毀了人類婚姻的目的，必然要面對上帝憤怒，並承受永遠的刑罰。<sup>22</sup>

「聖經是上帝的話語，是上帝子民信仰與行為的準則」幾乎是所有基督教會與基督徒的宣認。因此，教會強調上帝的話，並主張讀者必須在聖靈的引導之下從中領悟上帝的旨意。然而，聖經並不是抽象規條的集合，它是在特殊歷史情境下，受到當時的文化、社會因素影響的產物，與聖經成書時代有著遙遠時空背景距離的現代人必須思考如何了解聖經、如何在自己的生活中運用聖經。另外，教會是一個持續的團體，每個時代的教會都必須從對聖經的了解當中尋找在當代實踐信仰和生活的方針。對聖經的了解即對聖經的詮釋。詮釋學也告訴我們，人們對於過去의 文本之解讀，受到現在讀者的處境所影響。對於經文背景資料的查考固然是了解經文所必需，然而，經文的意義乃是來自於讀者在自己的處境中有意識的閱讀。生活實況使我們對傳統的聖經神學和對聖經的詮釋提出挑戰，引導我們對聖經的詮釋提出疑問，邀請我們再回去了解聖經，對聖經產生新的詮釋，並將結果用來解讀我們的現況。

聖經詮釋的結果或許影響基督徒對於這個議題的態度，LGBTQ 的社會處境卻不應該被刻意忽視。塔瑪、喇合、路得、拔示芭，和馬利亞在「性」的方面受到誤解、質疑與指責，甚至飽受被壓迫與邊緣化之苦；同樣的，LGBTQ 的「性」對許多基督

<sup>21</sup> Alex, D. Montoya, "The Church's Response to Homosexuality": 233.

<sup>22</sup> 這與阿奎那 ( Thomas Aquinas ) 的主張有關，他受到斯多亞學派對於本性 / 自然 ( nature ) 的看法之影響，認為判斷人類性行為是否合乎理性與本性 / 自然的原則有兩個，一個是它們能否滿足某一種特定功能，即生產下一代；另一個原則是，性行為必須是發生在異性之間，因為發生在「錯誤」對象之間的性行為無法達成生產下一代的功能。因此，阿奎那主張，由理性引導的性行為，參與其中的必須是男與女，而合乎自然 / 本性的性行為之目的是生育。





徒來說是可疑的，LGBTQ 的處境也需要真誠的認識與瞭解，然而，在台灣討論這個議題的難題之一是缺乏統計資料與認識。由台灣幾個性別與同志團體組成的「友善台灣聯盟」在 2012 年舉辦的「台灣同志壓力處境問卷調查」結果分析指出，同志承受的壓力依序為「擔心家人無法接受」(79%)，「婚嫁的社會期待」(68%)，「媒體的不友善」(57%)，「性別氣質伴隨的壓力」(49%)，「長官長輩的壓力」(44%)，「語言肢體的暴力」(39%)。該組織 2017 年的人權報告也指出，同志的生命、身體、法律平等對待、工作、教育、健康、伴侶、休閒生活、空間等各項權利，與相關法令政策都有修正的空間與必要。<sup>23</sup> 畢恆達、潘柏翰，和洪文龍在《台灣婦女處境白皮書：2014 年》的報告更提出再思 LGBTQ 的媒體再現、服裝權、如廁權、居住權、工作權、婚姻權的建議。<sup>24</sup>

#### 4. 婦女的人身安全

生活中有許多足以威脅人的存在的自然或人為的風險；而人民有免於恐懼的自由，讓人民能夠安心、安全地生活是國家給予人民的基本承諾。但是，在公共生活與私人領域中，基於性別因素而發生的，影響人身安全，特別是婦女人身安全的暴力行為，仍然普遍存在。曾任中央警察大學犯罪防治學系主任兼研究所長的黃富源如此定義「婦女人身安全」：

「婦女人身安全」，係指「婦女人身之生命權、自由權、性自主權，及對婦女因與性或性別有關之其工作權」，因之所謂「侵害婦女之人身安全」即指「自然人或機關對婦女人身之生命權、自由權、性自主權，及對婦女因與性或性別有關之其工作權之侵害，但不包括婦女於天然環境或人造場所發生之意外事故，所危及之婦女人身安全」。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 詳細報告見 [https://hotline.org.tw/sites/hotline.org.tw/files/20180103\\_%E4%BA%BA%E6%AC%8A%E5%A0%B1%E5%91%8AA4\\_%E4%B8%AD%E6%96%87%E7%89%88\\_pages.pdf](https://hotline.org.tw/sites/hotline.org.tw/files/20180103_%E4%BA%BA%E6%AC%8A%E5%A0%B1%E5%91%8AA4_%E4%B8%AD%E6%96%87%E7%89%88_pages.pdf)，2018 年 3 月 30 日引用。

<sup>24</sup> 畢恆達、潘柏翰，和洪文龍，LGBT，《台灣婦女處境白皮書：2014 年》，381-408。

<sup>25</sup> 引自黃富源，台灣婦女人身安全之探討，[www.228.org.tw/files/list\\_promoteeducation/seminar\\_86\\_01.doc](http://www.228.org.tw/files/list_promoteeducation/seminar_86_01.doc)，2018 年 9 月 1 日引用。





性侵害、婚姻暴力（包括親密關係暴力）與性騷擾一般被列為威脅婦女人身安全的三大議題，因為這些犯罪行為是各種類型的犯罪案件中最有性別差異的。根據法務部的統計，2016年的性侵受害人中有82.7%（6,734 / 8,141）是女性；衛生福利部2016年的家庭暴力事件通報被害及相對人概況統計，指出被害人中有70.2%（66,884 / 95,175）是女性；性騷擾提出申訴成立的被害人中女性佔94.8%（494 / 521）。

誠如聯合國「消除對婦女的暴力行為宣言」<sup>26</sup>表明：「對婦女的暴力行為是歷史上男女權利不平等關係的一種表現」、「對婦女的暴力行為是嚴酷的社會機制之一，它迫使婦女陷入從屬於男子的地位」，性暴力突顯了「男性中心主義」和「父權文化」。性侵害、婚姻暴力與性騷擾這三類犯罪除了具備有暴力特質外，尚且包含性別歧視和性別對立。加害人的暴力行為之成因當中，包括出於控制與主宰被害人的心理需求，在使被害人服從自己的意志時，他們的自信與自尊得到滿足，進而確認自己的價值與意義。<sup>27</sup>加害人以暴力使被害人痛苦羞恥，限制了女性的生存與活動空間。受害者在父權觀念的推波助瀾下，被質疑行為不檢或衣著不當而引致性傷害。女性在性暴力的摧毀下除了身心受暴，還得因為自己的受害被羞辱。

台灣自2007年起，陸續通過了防治性暴力的諸多法案，包括性侵害防治法、性騷擾防治法、家庭暴力防治法。這些法案的立法與通過，雖然讓危害婦女人身安全的性暴力，從隱晦、不被看見與聽見的狀態，轉為被關注與討論的事件，進而進入法律處理的程序，然而，這些法律通過與實行的十幾年來，通報、起訴與定罪的件數，卻反而呈現增加的趨勢。<sup>28</sup>顯然，性別關係的變遷，使每個女性擁有身體自主權，不用擔心遭受性騷擾、性侵害及暴力襲擊，不能夠只依賴法律，而是尚待社會上許多不同性別處境的人長期彼此對話。

<sup>26</sup> 1993年12月20日聯合國大會第48/104號決議文。

<sup>27</sup> 彭懷真，《社會問題》（台北：洪葉，2013），239。

<sup>28</sup> 王曉丹，性暴力法制的歷史交織：一個性別批判的觀點，《台灣婦女處境白皮書：2014年》，275。







## 五、結語：在台灣女性的經驗中傾聽上帝的呼喊／呼召

在馬太福音裡面，緊接在耶穌家譜後面的是耶穌誕生的故事。天使向約瑟交待馬利亞是從聖靈懷孕之後，作者引用希伯來聖經經文，說明耶穌的誕生是為了應驗先知所說的話：「他的名字要叫『以馬內利』。」「以馬內利」是上帝與他的子民同在的應許，這個應許為那些身處困厄、絕望之中的百姓提供了面對苦難的勇氣與盼望。藉由上帝的兒子耶穌在世上所施行的事工，被排斥、邊緣化、面臨生命絕境的人體悟到，上帝確實顧念他們，他確實藉著耶穌與他們同在。這個應許在馬太福音的結尾再度出現：「所以，你們要去，使萬國萬民都作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗，並且教導他們遵守我所給你們的一切命令。記住！我要常與你們同在，直到世界的末日。」(太 18:19-20)耶穌在「大使命」中應許要與他的門徒同在，也就是要他們把「以馬內利」的安慰與盼望，在他們的宣教行動中延續下去。

以耶穌在開始從事事工之初的宣告「悔改吧，因為天國快實現了！」(太 4:17)來看，耶穌的事工之終極目標是上帝主權的實現，亦即，宣教如果是延續耶穌的事工，「以馬內利」就必須包括使人的本身，以及人所生存的環境中的一切都降服在上帝的主權之下，都享受到與上帝同在的平安。因此，「以馬內利」的落實，不只應該關注個人的靈性與物質層次的滿足，也挑戰教會對政治、經濟、社會和生態環境的公義之追求不能夠有所忽略。教會的宣教無法侈言它是「以馬內利」的具體呈現，倘若它無法在人們所經歷的苦難當中為他們帶來盼望的話。從耶穌家譜中的女性，台灣女性的故事與經驗則挑戰今日教會，在女性受苦的景況中，致力於性別公義的追求，為受苦與邊緣化的婦女帶來「以馬內利」。