

試論儒釋對同性婚姻議題的看法

——從釋昭慧對婚姻平權議題的佛法論述談起*

賴柯助**

摘要

本文試圖初探儒家和佛教對於性別倫理中婚姻平權的立場與觀點，以及此二學說如何看待現代社會部分人士對於同性婚姻（包含同性戀者）的攻擊。筆者將論證：（1）人格平等與尊嚴是儒家與佛教回應現代社會對同性婚姻可能的攻擊的共同基礎；（2）一般對同性婚姻常存的偏見多是因為僵固而守舊和自以為是；（3）造成問題（2）的根本原因是不明白道德與非道德的界限、混淆與誤用習俗與道德的概念。

關鍵詞：儒學、佛學、人格平等、尊嚴、同婚

* 本文得到科技部專題研究計畫支持（NSTC 112-2410-H-194-094-MY2），以及兩位匿名審查人詳細的指正，謹此致謝。若有任何未盡之處，實屬筆者之責。

* 國立中正大學中國文學系副教授

Preliminarily on the Perspectives between Confucianism and Buddhism to the Disputes of Same-sex Marriage: Starting from Chao-hwei Shih's Arguments of Equal Marriage

Lai, Ko-chu*

Abstract

This essay attempts to preliminarily investigate Confucian and Buddhist positions and perspectives to the issue of equal marriage in gender ethics, and also to see how they respectively respond to the attack against same-sex marriage (including homosexuality) from some people in modern society. The arguments of this essay are as follows. (1) Confucianism and Buddhism share the same concepts which are personal equality and dignity, but not in the same conceptions, as the grounds to respond to the foregoing attacks. (2) The biases of some people in general are attributed to unwilling to be open-minded but remaining in the old ruts, and dogmatically regarding themselves as infallible. (3) The fundamental causes to lead (2) are rooted in their ignorance of the boundary between morality and non-morality, as well as their misunderstanding and misusing the concepts of morals and customs.

Keyword: Confucianism, Buddhism, personal equality, dignity, same-sex marriage

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University

一、反對同性婚姻的幾種論述

「司法院釋字第七四八號解釋施行法」，係中華民國法律的同性婚姻專法，同性婚姻（以下簡稱「同婚」）在台灣於 2019 年 5 月 24 日正式合法，其立法的目的在保障同性者的婚姻自由（權利），使同婚的關係獲得法律上的承認。

然而，至今仍有基於社會穩定和性別角色、文化保守主義、宗教信仰、生育和養育問題等立場而反對此法的支持者，而他們的主張多半認為一旦承認了同婚的合法性，將必然導致傳統婚姻形式受到侵蝕，而使其他形式的非傳統關係得以被承認，此舉將產生一連串負面效應。而這樣的反對意見或有基於「恐懼同性戀」、「異性戀中心」、「性別歧視」。¹

本文將論證（1）反對者的論述多是因於對概念的誤解與誤用，以及（2）從儒學與佛學的理论回應反對同婚者的論述，給出「同婚」具有合法性的理由。

二、儒學不否定「同婚」的理由：人格平等

儒學源於孔子的「仁說」，而孟子的「性善論」則是接著仁說進一步對於如何理解「人性」（人之所以為人之性）所提出的理論。根據孟子學，「仁」即吾人的「性善」之「性」，此與孔子之前理解人性的老傳統，即「生之謂性」意義下的「自然之性」，皆可謂是對人性的理解，² 惟孟子

¹ 參閱甯應斌，〈論保守派反同婚的合理性〉，<https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/52/article/7450>，112 年 8 月 10 日線上查索。

² 根據《孟子·盡心下》第二十四章所云：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」孟子有兩層人性觀：「性善之性」與「自然之

以前者為「人之所以為人」之「性」。

理由在於，若只是根據「自然之性」來理解與評價人這一存在，則人僅是受自然本能、心理欲望、情緒等制約的道德中立之存在者，而與非人的動物幾乎無異。然而，「性善」的確立與提出，肯定了人自主且無條件為善的內在真實性。據後者，人徹底從道德中立的地位中躍升，同時成為具有道德價值的存在。此「人之配稱為人」³的「價值」挺立於人之自主為善的道德性。⁴

以上大體是對於孔孟一脈儒學核心義理的綜述，相信是目前的學術共識。徐復觀指出性善不僅「證實了人格的尊嚴，同時即是建立了人與人的互相信賴的根據，亦即是提供了人類向前向上的發展以無窮希望的

性」。

³ 「人之配稱為人」（人格價值）證之於：良心能在道德情境中發出無條件的普遍道德要求，並且湧現驅動人去實踐該要求的動力。對應至「人之所以異於禽獸者幾希」這句話的兩重意涵，這是人與其他同為動物存在於價值上足以做出根本區分之如何可能的「內在而超越的根據義」。另一重則是人在仁義原則及其所含的動力的驅動下，最終克服自私動機而完成外在道德行動的「人格價值實現義」。人並非同其它動物而僅為自然的存在，人有別於其它動物的特殊之處在於除了能創造非道德的（例如審美、工具等）價值之外，亦能創造道德價值，而這是從「異層異質」而言的本質區分。按孟子學的理解，道德層的良心與現實心靈不是超絕的（transcendent）關係，即二者不是隔斷的。也因此，良心所發出的道德覺情（惻隱、羞惡、辭讓、是非等），與康德學之良心及其引發的敬畏（道德情感）——係僅是作為結果的主觀情感、無法作為行動的客觀原因——的最大不同處就在於，它們是理當去行動之既主觀又客觀的原因。

⁴ 參閱拙著，〈徐復觀論二重主體性的虛化與挺立：修己與治人之分的意義〉，《哲學與文化》第51期第1卷，台北：輔仁大學，2024年1月，頁86-87。

根據」⁵，也是人類平等與人我之間得以和平相處所以可能的根源。⁶ 對儒學而言，把人當人看首先應該是對各個人之道德人格平等的尊重，借康德的用語，即將人之道德人格「始終同時當作目的，決不只當作工具來使用」⁷，而此現代詮釋下之儒學的通義可見於以下文段：

- ① 行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。（《孟子·公孫丑上》）

此義可上溯至《論語》所引的兩個文段⁸：

- ② 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。」（《論語·顏淵》）
- ③ 子謂子產：「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（《論語·公冶長》）

出於無私的公心且敬慎的對待人民，即是無條件的將之視為是目的自

⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁186。

⁶ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：台灣學生書局，1988年，頁99。

⁷ 康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，台北：聯經出版公司，2014年，頁53。Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by H. J. Paton, New York: Harper and Row, 1964, p. 96.

⁸ 一般論及儒學（尤其是孟子學）有同於康德學之「把人視為目的而不僅是工具」的構想時，其相對應的文本依據多是筆者所徵引的《孟子·公孫丑上》，筆者認為此構想理當也為孔子的「仁說」所涵，而相對應的文獻則是此處的兩條。雖然此意已見於筆者的拙文〈徐復觀論二重主體性的虛化與挺立：修己與治人之分的意義〉，但為了讓後續的論述更為清楚，故而再次徵引相關的原文與重述說明。原文中的粗黑體為筆者所加。

身，而非將他們僅視為是實現目的的工具。將人視為目的意謂：就個人而言，體現於尊重且不妨礙各個人自由而合理的使用他的理性、發揮他的天賦，以及實現他的基本權利等；就執政者而言，理當尊重與保障人民的平等、及提供他能自由而合理使用其理性、發揮其天賦，以及實現其基本權利的真實可能性。

基於上述論及儒學所蘊含的人格平等性與尊嚴等構想，此理論上蘊含對各個人所擁有的基本權利的保障，當然也包括蘊含於人之自由權內的戀愛或婚姻——選擇同性或異性作為戀愛或婚姻對象的自由。

然而，打著儒家旗號而反對「同婚」者，可能訴諸於他們對《論語》和《孟子》涉及此議題的文段之自以為是的理解。以下分述與析論他們的理解。

首先，針對儒學「人格平等」的基本主張，或許會有來自於對以下之文本望文生義的質疑：

子曰：「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。」（《論語·陽貨》）

只就字面上而言，孔子似乎是歧視女性的，若這立場屬實，則孔子肯定人格平等的立場看來是不融貫的。對於孔學似有貶低女性地位的質疑，蔡仁厚先生首先給了理性且開放的回應：

我們很尊敬孔子，但對他這句話可以不表贊同。（不過，當我們了解這句話的真實意指之後，自也不必在此起誤解。）⁹

他接著根據原文從訓詁與義理的層面為此原文釋疑：

⁹ 蔡仁厚，〈孔子思想疑難三則試解〉，《鵝湖月刊》第128期，1986年2月，頁40。

這一章的「女子」二字，並不是意指全部的婦女，而是專指那些與嬖倖小臣同一層級的寵姬而言。男性中的僕隸小臣，和女性中的寵姬侍妾，同樣都是很難相處的。¹⁰

蔡先生根據《論語·泰伯》的一條原文，指出論語中將「婦人」與「君子」並論，有著相同的地位與評價——屬於同一層級，而與「女子」不同。其理據見所引原文：

舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）

因此，在上述所引〈陽貨〉的原文中，孔子將「女子」與「小人」並提，可知意有特指。換言之，孔子並無歧視或不尊重女子（當然也包含各個地位的人）的意思，而是提出他對人的德行評價，因此，也就沒有立場不融貫的問題。

其次，以儒家之名而反對「同婚」者，可能訴諸以下出自《孟子·離婁上》的其中一文段，因而主張傳統儒家是反對「同婚」的，因為「同婚」將導致「無後」之「不孝」。其原文如所引：

¹⁰ 蔡仁厚先生指出：「朱註指出這一章所說的『小人』是指『僕隸下人』，我認為是對的。因為這章的『小人』如果是指一般奸詐為惡之徒，便應該說『難交』，而用不上『難養』二字，更無所謂『近之』了。接著朱註又說『君子之於臣妾』云云，可知這意的『女子』與『小人』二個詞語，都是有所特指的（不是全稱命題）。小人，是指朝中的小臣或貴族（卿大夫）家中的僕從；女子，也是特指和小人同一層級、同一類型的姬妾、侍妾而言。」蔡仁厚，〈孔子思想疑難三則試解〉，頁 41。

④ 孟子曰：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。」（《孟子·離婁上》）

⑤ 萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以慙父母，是以不告也。」萬章曰：「舜之不告而娶，則吾既得聞命矣。帝之妻舜而不告，何也？」曰：「帝亦知告焉則不得妻也。」（《孟子·萬章上》）

就字面上看來，在傳統中華文化脈絡下，支持舜不告而娶的正當性在於避免「無後」，因為「有後」及將後嗣養育成正直有為的人¹¹是實踐「孝」這原則的一種方法。「傳宗接代」多是一般反對「同婚」者所訴諸的論述之一，從「不孝」來批評同婚不僅違背自然法則，¹²亦因為違背了孝的原則而在道德上是錯的。然而，採取此論點反對同婚的人，多半沒有把握到文段④之不孝成立與否之「應當蘊涵能夠」(ought implies can)的基本前提，此論及「評價一個人是否必須負起道德責任之基本前提」的文段如所引：

⑥ 王說，曰：「《詩》云：『他人有心，予忖度之』，夫子之謂也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心；夫子言之，於我心有戚戚焉。此心之所以合於王者，何也？」曰：「有復於王者曰：『吾力足以舉百鈞』，而不足以舉一羽；『明足以察秋毫之末』，而不見輿薪。則王許之乎？」曰：「否。」「今恩足以及禽獸，而

¹¹ 這對儒家尤為重要。

¹² 對此的回應見下一節。

功不至於百姓者，獨何與？然則一羽之不舉，為不用力焉；與薪之不見，為不用明焉；百姓之不見保，為不用恩焉。故王之不王，不為也。非不能也。」曰：「不為者與不能者之形何以異？」曰：「挾太山以超北海，語人曰：『我不能』，是誠不能也。為長者折枝，語人曰：『我不能』，是不為也，非不能也」〔案：粗黑底線為筆者所加，以下亦同〕。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。」（《孟子·梁惠王上》）¹³

就此而言，異性婚姻固然是這個關係下的夫妻能擁有子嗣，以實現傳宗接代之人生其中一個目的的一種手段，然而，對於生理上先天或後天而不孕的夫妻而言，合法的異性婚姻未必保障「有後」。當然，因此所導致的「無後」也非「不孝」——理由在於他們免疫於此條原則的規範，故而無須擔負此文化脈絡意義下的習俗責任。¹⁴ 筆者認為，這原則同樣適

¹³ 有相同義理的文段亦見：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』『交聞文王十尺，湯九尺；今交九尺四寸以長。食粟而已，如何則可？』曰：『奚有於是？亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣。今日舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉？弗為耳。徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。堯舜之道，孝弟而已矣。』」（《孟子·告子下》）

¹⁴ 若某一道德原則僅是相對於特定的文化或社會的習俗而有效，則該習俗道德屬於倫理相對主義的其中一種，即習俗主義（conventionalism）。它由兩個命題構成：（1）多元論點（a diversity thesis）：不同的社會對於道德上的對錯有不同的認知，因此不存在所有社會都接受的道德原則；（2）依賴論點（a dependency thesis）：道德原則的有效性源自於文化的贊同。Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 790. 無論是因為生理因素或同婚而導向「無後」的結果，未必在所

用於無關乎此意義下之習俗責任的同婚者，如果他們在心理上確實「不能」與異性像是婚姻伴侶般親密相處，因為這樣的相處對他們而言無疑是一種自由（權利）的侵害與身心的傷害。¹⁵

在論及善惡問題，我們必須先區分善具有異質性（the heterogeneity of the good），即道德之善（惡）與非道德之善（惡）。¹⁶ 要言之，前者用於評價行為、格準及其中的動機與目的的正當性、道德性，即所謂道德規範中的是非對錯，例如童叟無欺是正當的、道德的，但任意傷害他人是不正當與不道德的行為。後者則不涉及正當性、合法性等道德規範的評價，因而無關乎道德的善或惡，例如幸福、健康、公共利益等屬於自然之善，反之則為自然之惡。若僅就異性戀愛、同性戀愛或異性婚姻、同婚的概念及其自身的行為而言，實可無關乎道德善惡的評價，而屬於

有的文化與社會皆會被評價為「不孝的」，或甚至是「不道德的」。即使是「孝」這個概念（concept）也會因為不同的文化或社會而有不同的構想（conception），因此，在這個意義下，不同於「嚴禁任意謀害無辜的人、偷盜」等，「無後」或「孝」不是普遍的判德判準（standard of universal moral judgment）。

¹⁵ 這理由也適用於同性戀或異性戀的獨身者。

¹⁶ 李明輝教授指出：「孟子的義利之辨之基本預設存心倫理學的立場，此一分旨在強調『善之異質性（heterogeneity）』，即反對將道德意義的『善』化約為非道德意義的『善』，但他並不排斥非道德意義的『善』，而只是反對以之為道德價值之唯一的或最後的判準。」李明輝，《孟子重探》，台北：聯經出版社，2001年，頁53。根據此區分，儒學「義利之辨」的「義」即是道德意義的善，是道德是非的判準；「利」即是「非道德意義的善」，可以是個人合理欲望的綜合，亦可以是公眾利益的綜合。儒學「義利之辨」的義與利皆可謂之善，但意義卻不同，這裡涉及結果論與非結果論之不同進路的理解。關於這兩種進路所理解的善，可參閱 Lewis Vaughn, *Doing Ethics: Moral Reasoning and Contemporary Issues*, New York: W. W. Norton & Company, 2016, pp. 67-135.

道德中立的事行。

透過以上的論析，「人格平等」是儒家「性善說」的根本主張，按此主張邏輯的延伸：(P1) 各個人的基本人權與自由理當得到平等的尊重與保障。而(P2) 無論是異性的或同性的戀愛與婚姻中的行為者皆是「人」，而且人皆有作出此類選擇的權利與自由。在不因此類選擇而做出侵害人底權利與自由、妨害社會秩序公共利益者的前提下，(C) 哪一種選擇皆理應受到平等的尊重與保障。¹⁷ 因此，同婚的實現不僅沒有違反道德之善，更是保障了同性者的人格平等，故而理當沒有否定的道理，而這也就是為什麼肯定「性善」的儒家不會否定同性戀愛或同婚的理由。

三、佛學支持「同婚」的理由：平等尊重、情欲非罪惡

根據《大乘起信論》的解脫模型，一切眾生皆具的法身能直接起染、淨的兩種作用，能從內部發揮轉染返淨的熏習以去除無明的作用。¹⁸ 這

¹⁷ 根據中華民國憲法第 22 條「凡人民之其他自由及權利，不妨害社會秩序公共利益者，均受憲法之保障」、民法第四篇第二章，以及同筆者在本文一開始所提到的，「司法院釋字第七四八號解釋施行法」(同性婚姻專法)的立法的目的在保障同性者的婚姻自由(權利)。該施行法指出：「本法明定同性二人有權向戶政機關辦理結婚登記，使得我國成為亞洲第一個通過同婚立法之國家，**達成婚姻自由之平等保護，落實婚姻平權之保障**。因婚姻涉及人倫思想、社會觀念等各層面因素，本法於立法院審議過程，因各界意見不一，爭議迭起，惟最後**理性**處理多元意見，順利完成立法，顯見我國已達真正自由民主國家之列〔粗黑體為筆者所加〕」的精神與相關前提，無論是同性的(異性的)戀愛或婚姻皆理應是受到平等尊重與保護的基本人權。

¹⁸ 這是筆者重述耿晴教授對於佛教哲學中解脫之《起信論》模型的說明。賴柯助，〈再論牟宗三儒門正宗的判教構想〉，《中正漢學研究》第 38 期，嘉義：

意謂：《起信論》思想肯定眾生本具此成佛的超越根據（即佛性），只要眾生能體現此佛性，立地成佛便有實現的必然性，¹⁹ 這是在應然的意義下，佛家肯定「眾生平等」。借用上一節的論證，「保障每個人的基本人權，及其所包含的（不侵害他人自由與權利之）同性的戀愛與婚姻」也理當為佛學的理论所肯定。

然而，根據釋昭慧法師的觀察，佛教徒內部仍有人「公開站出來，為充滿歧視的言論與行動背書」：

佛教的釋淨耀法師亦表示，宗教是社會的良心，宗教團體在面對社會問題時，有站出來說話的責任。他指出，天地的形成原本就是一陰一陽、一男一女，如果政府鼓勵同性戀的相關法案，就是嘗試改變這基本的道理，會對社會的安定造成負面影響。²⁰

當宣稱「宗教是社會的良心」時，彷彿意謂所指涉的社會係處於康德所說的「未成年之蒙昧狀態」²¹，作出此論斷的人若不是獨裁或嗜權而「刻

中正大學，2021 年 12 月，頁 72。耿晴教授的原文見氏著，〈「道體活不活動」源自佛教的爭論？——從佛學角度檢討牟宗三關於宋明理學分系的判準〉，收錄於周大興主編，《中國哲學義理的詮釋類型與爭論》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2019 年，頁 186。

¹⁹ 賴柯助，〈再論牟宗三儒門正宗的判教構想〉，頁 74。

²⁰ 轉引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，桃園：法界出版社，2022 年，頁 98。
（Yahoo 奇摩新聞：bit.ly/2wyoNsh，2019 年 5 月 10 日線上查索）

²¹ 康德在〈答「何謂啟蒙」？之問題〉解釋道：「啟蒙是人之超脫於他自己的未成年狀態。未成年狀態是無他人底指導即無法使用自己的知性（Verstand）的那種無能。……未成年狀態是極舒適的。如果我有一本書（它有所需要的知性）、有一位牧師（他有所需要的良心）、有一位醫生（他為我的飲食作取捨）等等，那麼我甚至不需要自己操勞。如果我能夠光是付帳，我就不需要去思考。」康德著，李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》，台北：聯經出版

意使人類停留在未開化狀態」²²，很可能反而是處於不使用理性思考的蒙昧狀態。

另，政府立法的目的是避免人民之消極自由（基本權利）受到侵犯，是對人權的「底線保障」，實「無關乎」鼓勵，這意謂鼓勵一詞於此論述脈絡下用不上、不相干。例如著作權法的精神及其目的不在鼓勵人民寫作（或創作）²³，而在於保障當某人的作品被剽竊時，有法源依據可以為自己討回公道、要求賠償。同樣的道理，同婚法在於「保障」同性的兩個自然人成為合法婚姻之配偶關係時的各項權利，以及所必須履行的義務，²⁴ 而非一種「鼓勵」。其它的法的立法精神與目的亦同。

對於淨耀法師另一反對同婚的論述，——「將因沒有夫妻父母稱謂以及家庭結構的解消，使得傳統人倫與輩分的倫理架構崩解，傳統家庭價值、社會倫理以及生命意義，被徹底破壞。我固有的中華文化受到嚴重斷傷。」²⁵——釋昭慧指出，當釋淨耀為此論述背書的同時，不僅不是佛教式的論述，反而否定了「僧尼修道生活在倫理上的正當性」，這「不啻為公然拿磚頭來砸自己的腳」²⁶ 之思理不清。筆者同意昭慧法師對淨耀法師的指謫，若再進一步論，根據「人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何！」（《論語·八佾》）「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（《論語·陽貨》）以及「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷

社，2013 年，頁 27。Immanuel Kant, *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, p. 41.

²² 康德著，李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》，頁 34。

²³ 因為行動者去創作與否是屬於個人自由、私領域的範疇，政府在此無所謂鼓勵或不鼓勵，亦無權力強迫。

²⁴ 例如根據婚姻法中的財產分割或子女扶養等權利與義務。此外，還有民法中的相關規定、家庭暴力防治法、財產分配法等保障。

²⁵ 轉引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 98。

²⁶ 連同前句分引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 99。

禮，所損益，可知也」(《論語·為政》)，「禮」的正當性與合理性的基礎是「仁」，而「禮」的具體內容可在此基礎上因革損益，即順應時代的境況而改變，借韓非子的用語，即「世異則事異／事異則備變」(《韓非子·五蠹》)。若淨耀法師也如實把握到儒家「仁」與「禮」之義理關係者，當不會有如此的謬誤。

對於持反同(婚)立場的擁護者，我們只消邀請他們一同進行「理性的省察」，便不難釐清反對者心中的迷障。例如，對於抱持「同婚係不道德」的立場者，我們可以問他們作出此不道德的論斷之判準為何？在此之前，我們先看看以下兩個分別來自儒釋的文段：

愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。」²⁷

於非時、非處、非女、處女、他婦，若屬自身，是名邪淫；若屬自身而作他想，屬他之人而作自想，亦名邪淫。²⁸

為了突顯筆者使用這兩個文段的用意，我們可以再先藉由以下的例子作為前行的討論背景。

假設在性別無知之幕後有這八位行動者：

行動者 A 與 A' 奉公守法；

行動者 B 與 B' 貪臧枉法，虧人自利；

行動者 C 與 C' 實踐佛陀教法；

行動者 D 與 D' 為仁由己，由仁義行。

粗略的說，在還未揭開此性別無知之幕之前的評價可如下述：

²⁷ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：臺灣學生書局，2006年，頁33。

²⁸ 《優婆塞戒經》，轉引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁108。

A. 對一般人而言（包含反同的保守派），行動者 A、A'、C、C'、D、D'是值得尊敬的好人、善人、有德者；行動者 B 與 B'則是違法犯紀與自私的壞人；

B. 對儒家而言，鑑於無法知悉行動者 A 與 A'行動時的存心為何，以致於無法判定他的行動是否具有道德性（道德價值），但至少他所做的行動具合法性，可謂是一般而言的好人；行動者 C 與 C'符合佛家義的善人；行動者 D 與 D'的行動不僅具有合法性，更是具有道德價值；行動者 B 與 B'是做出道德惡行的缺德之人。

C. 對佛家而言，行動者 A 與 A'是一般而言的好人；行動者 C 與 C'是佛教徒；行動者 D 與 D'是儒家義的有德者；行動者 B 與 B'是做出道德惡行的人。

現在，我們揭開性別無知之幕，得知 ABCD 皆是同性戀者，A'B'C'D'皆是異性戀者，則在知道他們的性別取向後，對他們的評價則可能會是：

a. 對於一般人而言，行動者 A'、C'、D'是值得尊敬的好人、善人、有德者；其中友善者仍會認為行動者 A、C、D 是值得尊敬的好人、善人、有德者，相較之下，反同的保守派對他們或是歧視，或甚至出言不遜；行動者 B 與 B'則是違法犯紀的壞人。

b. 對儒家而言，鑒於無法知悉行動者 A 與 A'行動時的存心為何，以致於無法判定他的行動是否具有道德性（道德價值），但至少他所做的行動具合法性，可謂是一般而言的好人；行動者 C 與 C'符合佛家義的善人；行動者 D 與 D'的行動不僅具有合法性，更是具有道德價值；行動者 B 與 B'是做出道德惡行的缺德之人。

c. 對佛家而言，行動者 A 與 A'是一般而言的好人；行動者 C 與 C'是佛教徒；行動者 D 與 D'是儒家義的有德者；行動者 B 與 B'是做出道德惡行的人。

揭開性別無知之幕後，對於包含反同保守派在內的一般人而言，則有顯著的差異。同性戀者在反同保守派眼中所見，恐只有負面評價，而忽略了行動者 ACD 據以行動的原則、法則、佛法，而如此的原因或是來自於恐懼同性戀者的情緒反應，或是來自於異性戀中心的意識型態。

29

然而，對於各自支持儒家或佛家理論的理性者而言，揭幕前後對於這八位行動者的評價沒有差別，理由在於一個人是否值得尊敬取決於行動者是否（純粹）出於道德法則或佛法而行，反之亦然。因此，我們尊敬的對象是法則、佛法而不僅是表象上看到的行動者。

這也就是為什麼儒釋二家（尤其）在進行「道德之惡」（以下簡稱「惡」）成因的論述時，對象是全稱式的人，而非特別針對男性或女性、異性戀者或者同性戀者。理由之一在於儒學意義下的道德具有普遍性（*universality*），而非相對的（*relative*），其規範性並非僅對某些特定的族群有效，而是對所有有理性（以儒家的用語表示為「性善之性」；佛家的用語表示為「佛性」）的行動者皆有效；理由之二在於性別、性傾向屬於道德中立的描述性事實，既然是道德中立，便無關乎道德上的善或惡。³⁰「惡」的成因在於當下促成行動者做出該行動的存心或是（1）顛

²⁹ 此是筆者參考甯應斌教授的說法改寫而成。參閱甯應斌，〈論保守派反同婚的合理性〉，<https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/52/article/7450>，112 年 8 月 10 日線上查索。

³⁰ 根據性別認同做出的行為是行動者對於其「性別之所是的定位」，無論其定位結果為何，就此定位行為自身而言，由於不涉及道德上的對錯與價值，故而是「與道德不相干」之道德中立的。例如類比而言，我定位自己是一名咖啡偏好者，而根據此定位，我在每次飲品的選擇中，幾乎都是以咖啡為優先，但無論我最終的選擇為何，此選擇的行為自身至多與品味有關，但因不涉及道德上的是非對錯，故而為道德中立的行為。

倒了道德原則與私欲動機，或是（2）純粹出於私欲私意而行動。（1）所促成的可能是偷渡私欲動機而為一貌似道德的行動；（2）所導致的則是傷害無辜無罪的他人或違法犯紀的行動。若釐清上述涉及道德領域的概念的意義與其分際，則可以避免概念誤用的問題。

或許有反同者訴諸於：「同性性愛因僅是為了滿足情欲而不當使用性器官，所以是『惡的』、『骯髒的』等，以致於同婚是一種『罪惡』」，而主張「支持同婚等同於支持一種會衍生『惡』的淫欲」，對此論述，昭慧法師發現此中的誤解在於：情欲對修道而言至多是一種「障道法」（障礙修道的事物），而還不到罪惡的形成，其言：「在修道層次上，佛法對任何一種形式的『欲』（而不只是性欲），都要求修道人戒之慎之，因為它們會構成『障道法』。而類此戒慎警語，就容易讓人將『情欲』視同為『罪惡』了。」³¹ 而昭慧法師也指出印順法師在其《佛法概論》³² 明白闡釋「〔淫欲〕不是『罪惡』，而只是非關善惡的『本能』」³³ 的理由：

人類生而有男女根，淫欲不是生死根本。³⁴

有情是可以沒有性欲的，如欲界以上；即如一類下等動物，也僅依自體的分裂而繁殖。所以論到情愛的根本，應為「自體愛」。自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生生意欲。³⁵

凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有「不

³¹ 釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 52。

³² 轉引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 54。

³³ 釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 54。

³⁴ 釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1949 年，頁 235-236。

³⁵ 釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1949 年，頁 84-85。

殺生」的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造「殺生」的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男女是正常的，否則人類都要下地獄了。³⁶

雖然就人類的生理結構而言，同婚配偶僅憑藉二人自己的生理條件不利於物種、族裔的繁衍確實是一事實。但由於「同婚」就概念意義而言其本身是無記的，故而只要行動者不因此而做出傷害無辜的他者、虧人自利等的行為，就它自身而言實無關乎骯髒、罪惡或任何涉及道德的或宗教的負面評價。

綜上所論，既然「同性的戀愛或婚姻」是無關乎對錯之道德中立的事實，則對它的評價至多是一種審美的判斷，或屬於某個特定文化脈絡下的習俗，或社會觀感所形塑的情感的、心理的判斷，實未能跨越至異質的道德評價。

前者之為非道德評價值，與道德價值有其不可共量性。昭慧法師也指出，如果想要用某一描述性的、自然的特徵或關係來定義具有規範意義的「對錯」、「善惡」，便是犯了「自然主義的謬誤」。³⁷換言之，若要強行跨越此異質的鴻溝，以及偷渡道德善惡的概念以作評價非道德事實的判準，亦不啻為一種思慮不精審與不理性的作法。

四、代結語

相信是每位理性的行動者都肯定與支持各個人基本權利（自由）的保障，而在面對與過往經驗或傳統有扞格時，人多半首先會是抗拒，也

³⁶ 轉引自釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 102。（釋印順：〈答昭慧尼〉，《華雨集》第 5 冊，台北：正聞出版社，1989 年，頁 253）

³⁷ 釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，頁 98。

是人之常情。若我們在面對不同立場、意見時，能保持開放的頭腦、進行理性的論辯而非陷入意識型態或偏見之爭，相信是能避免誤解的產生，亦更能同理他人的境況。若我們共同肯定人格平等與尊嚴是人的基本價值，理當被保障，同性戀者、同婚者豈能被置之於外。



參考書目

一、傳統文獻

宋・朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984 年。

陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：臺灣學生書局，2006 年。

康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，台北：聯經出版公司，2014 年。

康德著，李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》，台北：聯經出版社，2013 年。

二、近人著作

李明輝，《孟子重探》，台北：聯經出版社，2001 年。

徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969 年。

徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：台灣學生書局，1988 年。

蔡仁厚，〈孔子思想疑難三則試解〉，《鵝湖月刊》第 128 期，台北，1986 年。

周大興主編，《中國哲學義理的詮釋類型與爭論》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2019 年。

釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，桃園：法界出版有限公司，2022 年。

甯應斌，〈論保守派反同婚的合理性〉，<https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/52/article/7450>。

釋印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》第 5 冊，台北：正聞出版社，1989 年。

釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1949 年。

賴柯助，〈再論牟宗三儒門正宗的判教構想〉，《中正漢學研究》第 38 期，

嘉義：中正大學，2021 年。

賴柯助，〈徐復觀論二重主體性的虛化與挺立：修己與治人之分的意義〉，
《哲學與文化》第 51 期第 1 卷，台北：輔仁大學，2024 年。

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H. J. Paton, New York: Harper and Row, 1964.

Kant, Immanuel. *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, Translated by Ted Humphrey, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Lewis Vaughn, *Doing Ethics: Moral Reasoning and Contemporary Issues*, New York: W. W. Norton & Company, 2016.

Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1999

