

同性性行為的道德判斷與論證 ——評陳尚仁〈同性性行為的道德 評價〉一文

Moral Judgement of Homosexuality and Its Justification

孫效智 *

Hsiao-Chih Sun **

* 孫效智：臺灣大學哲學系教授

投稿日期：2011年4月1日；採用日期：2011年4月27日

** Hsiao-Chih Sun, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Manuscript received: Apr. 1, 2011; Accepted: Apr. 27, 2011



壹、前言

人們對於同性性行為或同性戀¹的看法，從過去大多數人都不接受到今天大多數人逐漸不反對，在這幾十年間起了很大的變化。人們在理性上雖然愈來愈包容同性戀，不過，在感性上排斥或甚至歧視同性戀的現象卻如同「不能說的秘密」一樣，仍然十分普遍。為了導正這個現象，教育部在2010年的高中「健康與護理」課綱中，明定高中生必須學習「認識與接納同性戀者」、「尊重與接納不同性取向者」等課題。問題是，什麼叫做「尊重與接納同性戀者或不同性取向者」？社會上有各種不同的解讀。

最常見的解讀有兩種，一種認為尊重同性戀者包含了尊重他們的行為選擇，也就是說，尊重同性戀者不僅該尊重他們的人格尊嚴，也該認同他們所選擇的同性性行為。另一種則認為，接受與尊重同性戀者是一回事，如何評價他們的行為則是另一回事。接受與尊重他們的「人」不表示在道德上要認可他們的「行為」。由此可見，尊重同性戀者是大家共同的底線，但是否接受同性性行為就立場互異了。

談到接不接受同性性行為，倫理學家關切的不是人們未經理性批判的直覺或主觀上有怎樣的好惡，而是在道德或倫理上該如何評價同性性行為。如果同性性行為是合乎道德的，那麼，尊重同性戀者的意思就該如同第一種解讀那樣，不但該尊重同性戀者，還該接受他們的行為。反之，如果同性性行為是不合乎道德的，那麼，尊重同性戀者也不應該顛倒黑白。這就好比罪犯雖然也應該得到基本人權的尊重，但尊重他並不意味著承認他所做的事情是對的。尊重他與不認同他的所做所為是可以並行不悖而不互相衝突的事。

本文作為一篇評論論文，不打算提出對於同性性行為的道德立場與論證，因為這需要對相關問題進行更系統的分析才可能，本文的目的只在於評論陳尚仁〈同性性行為的道德評價〉一文（以下簡稱陳文），對於他的論述進行批判與反思。陳文與傳統基督宗教的立場是一致的，亦即主張在尊重同性戀者的同時，應清楚指出同性性行為

¹ 同性性行為與同性戀是兩個相關但不太一樣的概念。讀者可以參閱陳立言的論文。



的不道德性。² 陳文在道德上反對同性性行為的各種論證是本文討論的焦點。

談到在道德上贊成或反對同性性行為的各種論述，不得不先提出一個後設問題，那就是，長久以來，同性性行為的倫理爭議正如同其他重大的倫理爭議一樣，一直都處在各說各話的情形。學者之間的討論少有共識，也少有在重大關鍵點上深入對話者，以致於學術圈以外的人似乎有理由相信，學者們各有定見與信念，他們只想要推翻別人的看法，從來不想反省與修正自己的觀點，因此，相關議題大概沒什麼好討論的，同性性行為的倫理問題不能客觀論述，只能進行主觀選擇。它需要的不是理性對話，而是政治動員，看哪一方能獲得大多數民意的支持，哪一方便能獲勝。

要改變一般人這種刻板印象，學術工作者固然應該加強理性論述的能力，但更重要的還是自我反省的修養。學者能夠自我反省，才不會被既定的立場所蒙蔽，而能向更大、更客觀的真理開放。事實上，學者如果固執己見，而不能認真而同理的彼此對話，那麼，他們之間的論辯也很可能是沒有意義的，更無法讓真理愈辯愈明。而真理不明，特別是在倫理方面的真理不明，影響所及將不只是學者之間的論辯而已，而是整體社會在看待人與對待人方面的錯謬與混亂。職是之故，倫理議題的學術工作者應以更謹慎開放的態度來面對相關課題的學術論辯。

本文之作，正是希望在這個意義上與陳文對話，期能對同性性行為的相關討論做出貢獻。首先，本文開宗明義要指出，陳文所提出的各種反同性性行為的論述大概是站不住腳的，難以證成同性性行為的不道德性。當然，這不是說筆者完全不認同陳文的看法。事實上，他提出的很多觀點都是值得肯定的，例如慾望不保證道德、性不能只是自我中心的肉體滿足、一夫一妻制的婚姻理想等。此外，他對於支持同性性行為的說法的反駁，也並非全無道理，例如第柒節「駁各種支持同性性行為的說法」中對「說法三」的反駁。說法三是從其他動物都有同性性行為的生物學事實作出發點，來

² 天主教羅馬教廷信理部在有關同性戀的各種文件中都不斷提到，對於非刻意選擇而具同性性傾向的人「應以尊重、同情和體貼相待，應避免對他們有任何不公平的歧視」（天主教教理，2359），然而，同性性行為是一種「本質上的錯亂」，在任何情形下都是不許可的（天主教教理，2357）。羅馬教廷信理部於2003發表的《有關賦予同性配偶法律地位建議的考慮》在結論時也指出：「教會認為尊重同性戀者的同時，絕不應令人贊同同性戀行為」。

主張人這麼做也是很自然而不必大驚小怪的事。陳文對這個說法的反駁，至少就筆者的觀點來看，是站得住腳的。然而，陳文的問題也正在於此，「說法三」既然不合理，那麼，同性性行為的支持者又為何要用它來支持同性性行為呢？事實上，該說法從來就不是支持同性性行為者所提出的主要論證，就算成功反駁了它，也只是像稻草人論證那樣，成功地攻擊了並不存在的假想敵。依此，陳文若要反駁同性性行為，恐怕還必須在其他更重要的論證上著墨才行，然而，正是在這一點上，陳文可能並不成功。

陳文共分七部分，提出許多反對同性性行為的觀點，限於篇幅，本文僅能就當中最重要的一些問題來加以討論。文分四部分，第一部分先討論陳文論述的方法與他的主張，以及他用來支持自己主張的最主要論證，我把它稱為「生育論證」。第二部分探討慾望與道德正當性之間的關係。第三部分可以統稱為自然法的爭議，裡面將針對陳文所提出的有關同性性行為是否合乎自然、合乎理性、合乎道德的各種問題進行討論。第四部分則提出本文的結語。

貳、陳文論述的方法、主張與生育論證

陳文在其前言中清楚交代他的方法論並提出他的主張。他的方法是先說明「性、愛情、婚姻與生育之間的關係」，然後，再以之為標準或理想來檢視同性性行為的道德爭議。第柒節則進一步反駁支持同性性行為的三個說法。陳文自身的主要主張是：「同性性行為不符合人類社會對性行為的道德理想」。

筆者基本上認同陳文論述的方法，亦即從性愛與婚姻的理想來檢視同性性行為。問題是，魔鬼藏在細節裡，什麼是性愛與婚姻的理想呢？不同的人對於這個問題可能會有不同的答案。不過，為了論證方便起見，再加上人畢竟有共同的人性，也在共同的社會中生活，本文願意先概括接受陳文對於性愛、婚姻與生育理想的一些關鍵想法，作為討論的共同前提與基礎，例如性愛應該要在彼此互託終身的婚姻架構中進行；又如性愛與婚姻之愛應指向生育、養育與教育之愛，生養教育下一代是性愛與婚姻倫理理想很重要的一個環節。當然，如果有人連這些都不接受，例如極端的性解放主義者或柯志明口中的同性戀主義者，那麼，他很可能是完全無法認同陳文的，而且

大概也沒有必要閱讀本文，因為本文不是為他們而書寫的。本文基本上肯定陳文所提到的性愛與婚姻理想，也是在這個肯定的前提下書寫的。至於與筆者一樣概括接受陳文有關性愛與婚姻理想的人，在他們與筆者還有陳文之間，至少有一些共同的價值觀做為對話的基礎。本文檢視陳文的主張正是在這個基礎上進行的。

陳文前言主張，同性性行為不符合性行為的道德理想。問題是，不符合道德理想是什麼意思？陳文自己承認道德評價不是非黑即白的，而是像光譜那樣，從「至善、善、較小的善、道德中立、小惡、到其他更負面的評價」都有可能。因此，不符合理想有可能是至善以外的各種情形，從「不太理想」、「無可厚非」到「不道德而該受到譴責」。至於同性性行為該受到哪一種評價，恐怕就不是「不符合道德理想」一語可以簡單帶過的，而要看它是怎麼個不符合理想法。簡單地說，不同的道德評價需要不同的論證。主張它「不太理想」大概只需要指出它有某些瑕疵即可，但如果要主張它「不道德」，那恐怕就需要提出更有力的論證，才能說明它的惡性了。無論如何，一個人如果在道德上反對同性性行為，他不能只是籠統地主張這樣的性行為不符合道德理想，而還必需進一步主張並設法論證同性性行為是不道德的，亦即是良心所應該譴責而不能接受的行為。

綜觀全文，陳尚仁確實想這麼主張。他提出很多論證來反對同性性行為，也反駁支持同性性行為的說法，而他最主要的論證是圍繞著「生育」這個關鍵概念而展開的。簡單地說，他認為「生育」是性愛與婚姻理想的核心要素，「違背生育」的任何行為都是錯誤而不道德的，以下兩段引言分別是陳文的第參節及第陸節的部分：

愛情不只是情感之愛，不只是身體之愛，它更是生育之愛。評斷愛情的道德價值，不能侷限在情感的滿足，更不能侷限在肉體的歡愉，即使是情感的滿足加上肉體的歡愉，再加上終身的承諾，仍不足以圓滿的說明愛情的豐富道德意涵。因為若徒有情感滿足、肉體歡愉及終身承諾，卻以違背生育的形式進行性行為，它將是一種斷絕之愛，是一種錯誤的愛形式，無法達到愛情的最圓滿價值。愛情也無法從平等互惠之愛，提升到犧牲之愛。

只有實現夫妻之愛，卻刻意拒絕生育可能性的夫妻間性行為，及只為達成生

育卻沒有夫妻之愛的性行為，這兩者的道德價值將不如同時實現夫妻之愛及對於生育可能性採開放態度的性行為。

在這兩段引言裡，陳文都是從「生育」的理想去檢視性行為，認為「違背生育」或「刻意拒絕生育」的性行為是不道德的。筆者在前面已經概括承認過，「生育」確實是理想的性愛與婚姻所能創造的重要價值，不過，以之為標準來說「違背生育」或「刻意拒絕生育」的性行為都是不道德的，卻有許多值得斟酌的地方。

首先是語言問題。陳文在論述「生育」價值的時候，使用「違背生育」與「刻意拒絕生育」這兩個很強烈的字眼來反對相關的行為。問題是，什麼樣的行為是「違背生育」或「刻意拒絕生育」呢？是否所有的「刻意拒絕生育」都是「違背生育」？陳文卻沒有清楚的交代。然而，對這兩個語詞稍加分析就可以得知，「違背生育」不是一個客觀中性的行為描述，而是一個表達負面評價的標籤。讀者在看到它的時候只能知道被貼上這個標籤的行為是不道德的，卻無法知道什麼樣的行為會被貼上這個標籤。至於「刻意拒絕生育」雖不像「違背生育」那樣負面，不過，「刻意」這兩個字仍有一些負面的味道，容易讓人先入為主地進行負面的聯想。因此，「刻意拒絕生育」雖然傳遞了行為者「有意排除生育」的特質，不過，是否所有「有意排除生育」都是負面或錯誤的「刻意拒絕生育」，還有討論的空間。

事實上，進一步分析陳文自身的論證方式及其在第陸節所舉的四種「不生育」例子，就會發現，並非所有的「不生育」都是「有意排除生育」，而「有意排除生育」的行為也並非都是負面的「刻意拒絕生育」或「違背生育」。最後，就算特定行為可以被貼上最後這兩個標籤（「刻意拒絕生育」或「違背生育」），是否表示該行為就是不道德的，恐怕也還有討論的空間。以下將依序提出說明。

陳文舉的四種例子分別是不孕夫妻、出於家庭計畫而延後生育的夫妻、已經有適當子女數目而不再生育的夫妻，以及有重大遺傳疾病而完全絕育的夫妻。很顯然地，不孕夫妻的「不生育」不是「有意排除生育」，而是「不能生育」。至於其他三種情形則都是「有意排除生育」，但陳文大概不會給它們貼上「刻意拒絕生育」或「違背生育」的標籤，因為它明白承認這些情形下的「有意排除生育」是道德上可以接受

的，故大概不會用這些負面語詞去評價它們。總之，即使在肯定生育理想的前提下，只要進行性行為的兩方有不生育的充分理由，無論是不能生育也好，暫時或永久性的「有意排除生育」也罷，大概都不會被看成是「刻意拒絕生育」或「違背生育」。

進一步言，就算某種「不生育」的性行為是「違背生育」或「刻意拒絕生育」的，這能證成它「不道德」嗎？還是頂多只能證成它「不太理想」？從陳文本身的文字來看，答案應該是後者，而非前者，因為它說，即使有終身承諾的愛情，如果違背生育，「仍不足以圓滿的說明愛情的豐富道德意涵」；又說，實現夫妻之愛卻刻意拒絕生育的性行為的道德價值「將不如同時實現夫妻之愛及對於生育可能性採開放態度的性行為。」從這兩段話來看，陳文雖然使用「違背生育」或「刻意拒絕生育」等強烈的語詞，來主張這樣的愛是一種「斷絕之愛」或「錯誤的愛」，但他在論述理由時，事實上只說了這樣做不太理想或不夠圓滿等云云，而這樣的說法是不足以證成錯誤或不道德的。錯誤或不道德是很負面的評價，一個行為如果是錯誤或不道德的，它就應該被禁止或譴責，然而，指出某事不理想大概還不等於指出它不道德而該被禁止吧？

最後，同性性行為是哪種「不生育」的行為呢？首先，它當然是一種「不能生育」的性行為。那麼，選擇這麼做的人是不是「故意排除生育」呢？這似乎有點模稜兩可。從某方面來說，他們是某種意義的「故意排除生育」，因為假設他們原本都有生育的可能性，可是選擇同性性行為就是選擇一個不能生育的性行為，換言之，這當然是一種明知會排除生育卻仍然這麼做的選擇。在這個意義上可以說它是「故意排除生育」。不過，從另一方面來說，進行同性性行為的人雖然知道他們的行為是不能生育的，不過，他們之所以進行同性性行為大概不是為了排除生育。推動他們進行同性性行為的原因似乎與生不生育不太相關，如此看來，說他們「故意排除生育」似乎又有一點誇張。總之，就算他們的行為可以被看成是「故意排除生育」，但這是不是就表示同性性行為是負面的「刻意拒絕生育」或「違背生育」呢？按前文討論，這恐怕還要進一步檢視他們是否有充分理由這麼做才能判斷，而不能單憑他們「故意排除生育」就認定它們是不道德的。更何況前文還指出了另一個重點，說一個性行為是「刻意拒絕生育」或「違背生育」還不等於說它就是不道德的。

參、慾望與道德正當性

陳文在第二節「慾望之道德正當性」中開宗明義指出，「慾望不能保證道德的正當性」。這個看法是無庸置疑的。人有慾望就會想要滿足它，但這不表示任何時候滿足任何慾望都是好的。例如即使看到櫥窗裡的麵包很好吃，不代表你就可以打破櫥窗把它拿出來吃；又如吸毒與酗酒都是很強烈的慾望（後者也是陳文在第柒節裡提到的），但卻不是人應該去滿足的慾望。不但如此，它們還該是人們應儘量戒除的成癮（addiction），因為無論毒癮或酒癮都很容易毀了一個人的一生、破壞他的家庭，也危害整個社會。性的慾望也不例外。不論同性或異性，性都不是你想要就可以去要的。就算在婚姻關係中，也不能不顧對方的感受，就只想著滿足自己的慾望。總之，慾望不保證道德正當性，這是無需贅言的自明之理。

不過，「慾望不保證道德正當性」也不能被過度解釋為「凡是滿足慾望都是不道德」的。很多慾望的滿足都是無可厚非的，舉凡食衣住行育樂等人生各種需求的滿足，在一般情形下都是合理的，甚至是必須的。因此，關鍵的問題是去分辨，什麼樣的慾望滿足是合乎道德或不合乎道德的呢？上一段提到的酒癮與毒癮也許能對這個問題有所啟發。當一個慾望的滿足不但不帶給人真正的幸福，還帶給人我乃至社會傷害時，這樣的慾望大概就是不道德的，而且，隨著它的傷害程度愈大，其道德惡性也就愈大。這一點陳文第貳節中應該也是認同的，它提到社會規範的目的應該「是為了促進個人及社會的幸福」。依此，同性性行為的性道德也應該以此為標準來衡量。

問題是，陳文有從這個觀點去衡量同性性行為的性道德嗎？陳文在第貳節有這樣的一段話：

性道德就像其他的社會規範一樣是為了促進個人及社會的幸福。個人情感及性慾的滿足不是性道德的唯二判斷依據。情感及性慾的滿足必需在不違反社會共同的善的前提下才具有道德正當性。生育下一代，使人類社會能夠延續下去是性道德的必要考量。違反人類社會延續的性行為是不符性道德的行為。

這段話的開頭雖然有提到「促進個人及社會的幸福」，不過它很快就跳到「社會共同善」這個概念，彷彿這兩個籠統而本身還需要解釋的概念是等同的，然後又從「社會共同善」跳到「生育」與「社會延續」的概念，彷彿「生育」及「社會延續」就是「社會共同善」的最重要指標，甚至是「性道德的必要考量」與唯一的標準，因為凡是違反它們的性行為就不符合性道德。問題是，什麼是「違反人類社會延續」的性行為呢？這種說法跟之前的「違背生育」有著同樣的問題，而且與之相比要更為誇張，因為同性戀者畢竟是人類中的少數，將他們的性關係的不能生育說成是「違反人類社會延續」是否有一點無限上綱的味道？若然，所有能生育而不生育的人是否都應該受到譴責？而各大宗教中為了宗教理想而過獨身生活的人是不是也都「違反人類社會的延續」？無論如何，陳文此處的作法仍是一種獨尊「生育」或「社會延續」的論述，這既與它自己在第陸節為四種「不生育」的情形所做的辯護不一致，而且，也完全偏離了性道德規範的證成如同其他社會規範的證成一樣，應從性行為是否在方方面面「促進個人及社會幸福」來討論，而不應只從單一因素就獲得結論。

肆、自然、理性與道德——自然法的爭議

任何行為是否合乎道德，要透過理性思考與判斷。理性該思考的點大抵包含了一個行為合理可預見的結果有哪些？對個人及社會帶來哪些利弊得失？是否促進個人與社會的長久幸福？又是否妨害別人？當兩害相權時，又該如何分辨何者為輕？何者為重？俾能做出「較小惡」或「較大善」的合理抉擇？

從這個標準來看，要如何評估陳文認為同性性行為不合理性的主張呢？

一、肛交與理性

首先，陳文論及同性性行為不合理性時主要是以肛交為例。而肛交為何不合理，則主要是從它不衛生、傷害身體健康、容易傳染疾病來說明。本文認為如果有充分醫學證據支持肛交在健康方面的負面評價，那麼，陳文的主張就是站得住腳的。問題是，肛交只是男同志之間的一種性行為方式，證明肛交不合理並不等於證明男同志其他的同性性行為例如體外射精也是不合理的，再加上同性性行為還包含了女同志的情

形，陳文似乎完全忽略了這個部分的討論，僅以男同志之間的肛交為例，就斷定所有同性性行為不合理，這樣的作法似有以偏概全之嫌。其次，陳文強調，肛交是男同志最常進行的性行為方式，這點在事實與統計上是否正確還有待瞭解，不過，就算肛交是男同志之間最常行使的性行為方式，本文也還是要主張，大家都這麼做並不能證成它就是好的，特別是當肛交對於彼此都會造成客觀傷害的時候。這就好像愛妻子的丈夫會在自己感冒的時候節制自己的慾望，避免將感冒傳染給太太，相愛的男同志之間難道不應該為了避免傷害彼此，而設法用肛交以外的方式來表達他們之間的性親密嗎？筆者曾參與一場同志議題的座談會，親耳聽聞現身說法的男同志表達，他與其伴侶之間不進行肛交，原因還不是出於健康的考慮，而是對方不喜歡肛交，覺得肛交不舒服，因此，現身說法者與其伴侶之間便不以肛交方式來進行性行為。總之，肛交不合理性如果有客觀基礎，那麼，它就是不好的性行為方式。不過，說肛交不合理性並不等於可以主張，所有同性性行為都不合理性。

二、自然與缺憾

陳文在第陸節第三部分「自然的、建構的、與道德的」進行了一段相當曲折的論證。它先指出支持肛交的人會提出一個關鍵問題，亦即，失去雙手的人難道不能用腳或其他方法來生活？難道用腳做手做的事情就一定是不合乎自然或道德嗎？（問題一）然後，儘管這個問題很關鍵，但陳文卻沒有回答它，陳文甚至認為不必回答這個問題，而該回答另一個問題，亦即：有雙手可以寫字卻在跟別人簽約時故意用腳簽約，是什麼意思？（問題二）³

陳文為何不回答問題一，卻要另外提出問題二？首先，問題一的回答提供支持同性性行為的一個論據，而問題二的回答則提供了反對同性性行為的論證。為什麼呢？以問題一來說，沒手的人當然得設法用其他方法來寫字或吃東西，例如用腳。面對一個沒有手而用腳寫字或抓取食物的人，我們大概不會覺得他在冒犯人，而只會覺得他

³ 陳文原文是說為肛交辯護的人會提出問題一，不過，這個說法似乎有一種引人對號入座的嫌疑，彷彿提出問題一的人都要先支持肛交似的。事實上，不支持肛交但支持其他同性性行為的人也能提出問題一來就教於反對同性性行為的人。換言之，問題一的提出並不預設人必須先支持肛交。

很可憐又很堅強。他做的事情固然不尋常，也不是一般人所能做到的，不過，卻不會被看成是不符合自然或不道德的。問題二的情形則不然，能用手寫字的人卻故意用腳來寫字簽約，這當然是一種侮辱與冒犯人的作法，這樣的行為不道德，其理自明。依此，如果同性性行為是像問題一所描述的那樣的行為，那麼，它就是一個不尋常，但在道德上卻是可以接受的行為；相反地，如果同性性行為是類似問題二所描述的那樣的行為，那麼，它就是一種侮辱與冒犯他人的不道德行為。

究竟同性性行為是像問題一還是問題二所描述的那樣的行為呢？支持同性性行為的人會認為它像問題一，反對同性性行為的陳文則認為它像問題二。哪個主張合理？陳文認為，問題一的提出預設同性性行為是一種缺憾，但支持同性性行為的人是不會承認同性性行為是一種缺憾的，故他們不能提出問題一，而只能自打嘴巴的提出問題二。問題是，支持同性性行為的人真的有必要像陳文所假設的那樣，對號入座地否認同性性行為是一種缺憾嗎？筆者認為他們沒有這個必要，而且他們也不應該否認同性性行為有某種缺憾。事實上，同性性行為是否是一種缺憾，是一個事實問題，而不是一個人可以任意承認或否認的事，因為，相較於異性性行為，男男或女女的同性性行為都有兩個「缺陷」，亦即，這樣的行為沒有生育的可能性，也無法藉由性器官的結合而達到身體的合一。⁴無論一個人如何看待這兩個缺陷，甚至也無論他是否稱它們為缺陷，這兩個「不能」都是同性性行為的客觀事實。當然，有這樣的缺陷不表示同性戀者不能設法用其他方法去彌補，但無論如何彌補都不能否認缺陷的事實。這就好比身心障礙的人不一定是殘廢，因為他們可以「殘而不廢」。「殘而不廢」代表的當然是他們不向「缺憾」的命運低頭的一種鬥志與勇氣，但這個鬥志與勇氣是預設而不是否認「缺憾」的事實而才能存在的。因此，無論支持或反對同性性行為者都不能否認同性性行為有某種缺陷的事實。換言之，同性性行為確實比較像問題一所敘述的那種行為，該問題的提出是合理的，它要求反對同性性行為者的答覆。至於規避這個問題而另提問題二的作法則很顯然是一種稻草人論證加上歸謬論證。它先假想敵對方是

⁴ 男同志之間的性行為肛交的問題，前文已經討論過，茲不贅。以肛交來說，由於肛門並非性器官，所以陰莖插入肛門不是性器官的結合。至於女同志之間就更不能有性器官的結合了。

稻草人，然後指出稻草人很荒謬，就結論出敵對方很荒謬。

接下來值得討論的問題是，「不自然」是否就是「不道德」呢？這個問題很複雜，只能簡單談一下。首先，要以「自不自然」來確認道不道德，就必須先定義清楚，所謂的「自不自然」究竟是什麼意思？人為的就是不自然嗎？那麼，外科手術醫師將原本「自然」在你身上的腎臟以「人工」的方式移植到我的身上來自不自然呢？其次，「如何運用個別器官才合乎自然」的問題也很可能是一個假問題，例如眼睛主要的自然功能當然是觀看，但能不能說觀看之外的「擠眉弄眼」或「眉目傳情」就不自然呢？陳文第陸節認為「眉目傳情」跟「肛交」不能類比，前者不帶來傷害，後者則會帶來傷害。這個說法沒錯，在是否帶來傷害這一點上，兩者有很大的不同，不過，這個說法卻是一個失焦的論證，因為它把實然的問題與價值的問題混為一談。「眉目傳情」的例子只是要去指出，同一個器官在「實然」上是能有許多不同用途的，並不能先入為主地說哪一種用途才自然。至於哪一種用途會帶來傷害當然也是值得關注的問題，不過，這個問題是有關不同用途會帶來什麼樣的價值的問題。價值問題不應跟實然問題混為一談。最後，談到是否帶來傷害的價值問題，這似乎啟示了一個新的思考方向，那就是，「自不自然」可能根本就不是「道不道德」的標準，而是本文在這一節開頭所揭示的，透過理性去對人的身心靈內涵、社會關係與歷史過程進行整體性的「傷不傷害」或「幸不幸福」的分辨，恐怕才是「道不道德」的關鍵。Josef Fuchs稱這種對人性整體（*Gesamthumanum*）所進行的價值分辨為目的論式的道德思考（*teleological moral thinking*），這是一種依於理性（*vivere secundum rationem*）的自然法（*lex naturae*），而不是一種依於對個別器官之自然功能（*vivere secundum naturam*）之執著的自然主義（Sun, 1994: 98-132）。

三、天生？建構？妨害他人？

陳文第柒節承認，同性性傾向究竟是先天還是後天的，是本質論還是建構論的，目前仍是「一個尚未解開的謎團」。這個看法大致符合科學方面的意見，與陳立言在〈愛文〉中的觀點也相去不遠，因此，本文也沒有什麼特別的看法。

至於陳文主張，就算同性性傾向是先天或生理的因素所使然，也不能因此合理化

同性性行為，這個觀點該如何看待呢？本文認為，這個觀點在基本上仍然是可以接受的。本文第貳節談「慾望與道德正當性」時也曾經指出，慾望再強烈也不能證成任何時候或以任何方式來滿足慾望的正當性。同理，單單指出一個慾望的先天性大概也還不足以證明由該慾望推動的行為的合理性。以陳文第柒節所舉的酗酒來說，酗酒是一個「不正常、不符道德理想的行為」，而就算有醫學上的證據顯示酗酒是由某些先天遺傳因素所導致的，大概也還不能合理化酗酒，讓它變成沒有道德爭議的行為。

不過，陳文在其第柒節針對「說法一」的反駁還是有兩點值得注意。首先，陳文整段的論證結構在於去指出：同性性傾向就算是先天的，也不見得能合理化同性性行為。這個論證結構雖然是無可厚非的，不過不要忘記它是一個相當消極的論證，它並不能積極指出同性性行為不道德，因為「不見得能合理化」不等於「證明其為不合理」。換言之，「先天」雖然不保證其合理性，但也並不表示它就一定是不合理的。其次，陳文在這個論證結構中以酗酒為例的討論，有影射同性性行為不道德之嫌，而「影射」是不等於「證明」的。談到「證明」，前節曾提出，任何行為合不合乎道德，都必須從人性整體去考慮該行為對相關各造是否促進較大幸福或帶來較大傷害來判斷。從這個觀點來看，酗酒的不道德性是很清楚的，因為它對於當事人以及他的家庭、朋友等，都產生很多負面的影響。至於同性性行為是否也像酗酒那樣害己害人呢？陳文並沒有進一步的論述。該文之前的章節主要是從生育論證去指出同性性行為的不合乎理想或有所缺陷，然而，「不合乎理想」或「有所缺陷」並非將同性性行為看成是像酗酒那樣害己害人的充分理由。總之，陳文若要以酗酒來比喻同性性行為，就必須對同性性行為是否害己害人做更進一步的討論。缺乏這樣的討論就有影射的嫌疑，彷彿以為說明了酗酒的不道德就等於說明了同性性行為的不道德。

同性性行為是否會促進幸福？抑或害己害人呢？這個問題陳文在其第柒節反駁說法二「同性性行為並沒有妨害他人，所以沒有道德爭議」時有所著墨。陳文的主要觀點如下：

「同性性行為並沒有妨害他人，所以沒有道德爭議」這樣的主張.....其實有一個隱含的假設是「只要是沒有直接、立即造成他人可見的傷害的事都是沒

有道德爭議的。」然而，「性道德」在人類社會中一向都不是只有限定在「沒有妨害他人」的狹隘標準之中。換言之，性道德的標準不儘止於「只要不是造成直接、立即可見的傷害的性行為，皆可為之。」

「反對同性性行為的人主張同性性行為妨害了社會的性倫理觀、婚姻倫理觀」，從而「連帶地傷害到社會整體。」

要怎樣評估陳文的觀點呢？首先，陳文反對的是只從「直接、立即可見的傷害」去檢視同性性行為是否妨害他人的作法，而不是反對，在這個觀點下同性性行為並不妨害他人。換言之，陳文似乎承認，同性性行為並不會給別人或社會帶來什麼直接而立即的傷害，而這也就等於間接承認了，同性性行為並不像酗酒那樣明顯的害人害己。從這一點來看，以酗酒來比喻同性性行為似乎並不恰當。而且，若同性性行為果真沒有什麼「直接、立即可見的傷害」，要說它不道德，恐怕就必須在「直接、立即可見」的範圍以外去尋找了。

依此，陳文認為主張同性性行為不妨害他人的人一定得接受一個「隱含的假設」，亦即以「直接、立即可見的傷害」去理解「妨害他人」。這個看法是很值得商榷的。沒有人該以這麼狹隘的觀點來理解「妨害他人」，如果有，那麼，他的觀點也一定是站不住腳的。而如果一個人不認同這個狹隘的觀點，那他就一定得不出同性性行為不妨害他人的結論嗎？答案恐怕並不是那麼一定，因為在任何深入討論之前，都不能排除一個可能性，亦即：人不僅在「直接、立即可見」的領域內找不到同性性行為傷害他人或社會的證據，在這個領域外也可能找不到。若果如此，那麼，不接受陳文所謂的「隱含假設」者也能得出同性性行為不妨害他人的結論。換言之，陳文加諸同性性行為支持者身上的「隱含假設」恐怕只是他對於敵對陣營的一種稻草人攻擊。這個攻擊將對手想的太膚淺（以致會接受陳文所謂的「隱含假設」），同時又太武斷地認為非如此不足以得出同性性行為不妨害他人的結論。

陳文之所以認為，同性性行為即使沒有「直接、立即可見的傷害」，仍然傷害了社會。何以故？歸根結底，他認為同性性行為妨害了社會的性倫理觀或婚姻倫理觀。

問題是，同性性行為究竟在什麼意義上妨害了社會上誰的性倫理觀？又是在什麼意義上傷害了社會？這個問題將在下一節繼續深入討論。

四、社會上大多數人的觀點？

陳文在「妨害他人」論證之後，又以亂倫及性交易為例，於第柒節提出另一個不同的論證來反駁同性性行為。為了簡化說明，以下只討論亂倫的部分。陳文主張，社會反對亂倫的常見理由有二，其一、容易生出畸形或有精神疾病的下一代，其二、亂倫往往涉及「成年人對家中未成年子女的性侵害」不過，他認為這兩個理由加上「妨害他人」論證都不能充分解釋社會為什麼不能接受亂倫，意思是說，即使這兩個理由都不存在而且也沒有「造成他人立即可見傷害」的情形時，社會仍不能接受亂倫，例如成年家人之間合意且採取避孕措施的性行為，何以故？

最主要的原因是這樣的性行為冒犯了社會整體對於性道德的理想——婚姻……（亦即）違反了社會上大多數人對於性、愛、及婚姻倫理的觀點，所以在社會上一直是一個道德爭議。

關於這個論證，本文有三點回應：

（一）這個論證訴諸「社會上大多數人的看法」，這實際上是一種倒果為因的論證。要瞭解這一點，必須先瞭解正確的道德判斷與民主多數意見之間的複雜關係。首先，俗話說的好：「三個臭皮匠抵一個諸葛亮。」這代表著大多數人的意見是不容輕忽的，因為，當很多人做出同樣的判斷時，就代表該判斷很可能是有某種道理，以致於大多數人都能認同該判斷。不過，話說回來，集體理盲的情形也不是不可能，自古以來先知先覺者「眾人皆醉我獨醒」的例子更是所在多有。因此，多數人的意見是否就是正確的，還需要進一步去檢視支持該意見的理由有哪些以及這些理由是否充分。換言之，「社會上大多數人的看法」固然具有某種參考價值，但它本身並不提供支持特定道德判斷的理由或標準，相反地，它本身是否成立還要看支持它的理由是否充分，而不能不由分說地便以之作為理由或甚至標準來否定少數人或其他人的看法。

總之，道德判斷不是民主多數決。多數人的意見如果站得住腳，其理由也並不在於這是多數人的意見，而在於支持該意見的理由是充分的。如果一個道德判斷的理由不充分，甚至是錯誤的，那麼，就算是多數人的意見也並不能證明它是正確的。陳文認為亂倫之所以有問題不在於人們常提出的那兩個理由，而在於冒犯「社會上大多數人的看法」，這是一種倒果為因的論證。

（二）這種倒果為因的論證還有一個問題，那就是它如同雙面刃，能用來反對同性性行為，也能用來支持同性性行為，而這將會使得提出該論證者陷入道德相對主義的困難中。陳文認為，一個性行為是否冒犯「社會整體對於性道德的理想」或「社會上大多數人的看法」是該行為是否不道德的主要原因。若然，那麼，當社會上大多數人覺得某個行為冒犯的時候，該行為就是不道德的，而反過來，當社會上大多數人容忍或接受某個行為時，該行為便成為道德上許可的。回到同性性行為與亂倫來說，陳文可能忘了這兩者之間有一個很重要的區別，那就是，現今社會對於亂倫的不接受並沒有任何鬆動的趨勢，換言之，社會上大多數人是不接受亂倫的，然而，同性性行為卻不是這麼一回事。社會上大多數人愈來愈容忍或接受同性性行為。果如此，按照陳文的論證，同性性行為應當被視為是道德上許可的，因為它似乎不再違反「社會整體對於性道德的理想」。當然，陳文有可能會反駁說，大多數基督徒是反對同性性行為的，不過，就算這個說法是正確的，那麼，同性性行為只有在基督徒的社群中才能說是冒犯了「社會大多數人的看法」，但如果所謂的「社會」指的是整個台灣的社會的話，那麼，就算基督徒都反對同性性行為仍不能改變台灣社會大多數人接受同性性行為的事實，而這就使得陳文的論證陷入了道德相對主義的困難。換言之，大家只能各說各話，不能再以「社會上大多數人的看法」以外的道德理由來互相對話。當一個行為對A社會而言是不道德的，對B社會而言卻是合乎道德的時候，A與B不必也不能互相指責對方錯誤，因為道德的標準既然是「社會上大多數人的看法」，那麼，道德的對錯就只能相對於人們對於社會的理解（亦即多大的範圍算是一個社會），以及特定社會當中支持特定觀點的人數多寡來決定。

（三）最後，關於亂倫本文再做一點回應。陳文為了強調冒犯社會上大多數人的看法才是亂倫不道德的主因，以致在論述亂倫之所以為「亂」的其他三個實質理由



（畸形生育、性侵未成年家人、是否妨害他人）時，有某種簡化之嫌。最重要的就是它對「妨害他人」概念的窄化。這一點前文已經討論過，茲不贅。簡單地說，即使是成人合意且不生育的家人之間的性行為，是否就不會傷害到進行這樣的行為的當事人以及其他家人，乃至社會整體，這個問題恐怕不能那麼簡單地只從「沒有直接、立即可見的受害者」就做出結論。其次，大多數亂倫都是一方或雙方均未成年的家人性侵案件，陳文所描述的那種成年家人之間彼此合意、避孕又不妨害他人的性行為是非常罕見的。而陳文的觀點幾乎是要去說，這樣的亂倫沒有什麼實質理由可以去反對它，而只能訴諸「社會上大多數人的看法」。這裡不但有倒果為因的錯誤，還有未善盡論證責任的問題。因為，若陳文所描述的亂倫果真沒有任何實質理由可以去反對它，那麼，人們可能反而會質疑，是否並非所有的亂倫都是不道德的？是否人們對亂倫的普遍反感是一種邏輯的跳躍或心理的錯誤連結？亦即從大部分令人厭惡的亂倫事件在邏輯與心理上推想或連結到所有的亂倫上，而主張所有的亂倫都是不道德的？總之，訴諸冒犯人們的看法而不訴諸實質的理由是不充分的論證方式。

伍、結語

本文的目的並不在於提出筆者自己對於同性性行為的系統性看法，例如，如果從人性整體的角度去檢視同性性行為對於相關當事人以及社會整體究竟會產生怎樣的短中長程後果？這樣的問題就不是本文作為一篇評論論文所要處理或所能處理的。本文旨在與陳尚仁的立場進行對話，指出其論證中有價值與有問題的地方。綜合而言，本文認為陳文反對同性性行為的論證不具說服力，其論證本身的問題也可能遠多於其有道理的地方。

最後，誠如陳文在其結論中所宣稱的，它不認為自己擁有絕對的真理，但「希望藉由更多公開、理性、平和的論述和意見發表，能夠找到社會共同的倫理規範」。本文完全認同這樣的理念與開放對話的態度。本文之作正是希望在這個意義下與陳文對話，共同促進社會整體對相關問題更深入的討論。



參考文獻

柯志明（2006）。反同性戀主義：一個哲學、神學與信仰實踐的批判觀點，獨者——臺灣基督徒思想論刊，12，143-192。

Sun, Johannes Hsiao-chih (1994). *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes mittel?-Die kontroverse über teleologie und deontologie in der moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von josef fuchs und robert spaemann*. St. Ottilien.



臺灣大學學術
期刊資料庫