

ISSN 2074-6601

Journal of Life Education

研究

生命教育

2011年6月

第三卷・第一期

同性戀專輯

專題論文

→ 十关君文的回应文

在愛中沒有恐懼——同性戀行為之性愛倫理分析

陳立言

同性性行為的道德評價

陳尚仁

從同性戀到前同性戀
——基督徒前同性戀者生命改變歷程的解釋現象學分析

錢玉芬

跨越世代相遇·看見「老年男同志」

王增勇

反對同性戀並非基於恐懼
——回應〈在愛中沒有恐懼
——同性戀行為之性愛倫理分析〉

Moral Disapproval of Homosexual Act Is
Not Based on Fear: A Response to Li-Yen
Chen

關啟文 *

Kai-Man Kwan **

* 關啟文：香港浸會大學宗教及哲學系副教授

投稿日期：2011年2月28日；採用日期：2011年4月27日

** Kai-Man Kwan, Associate Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University

Manuscript received: Feb. 28, 2011; Accepted: Apr. 27, 2011

同性戀是富爭議性的課題，〈在愛中沒有恐懼——同性戀行為之性愛倫理分析〉（以下簡稱〈愛文〉）對此有冷靜和理性的討論，令人讚賞，本文的回應並不一定要分出你死我活，而是秉承〈愛文〉追求真理的精神，對這複雜課題提出更多不同的論點，以促進不同立場之間的對話。由於篇幅所限，本文並不能完整的交代和論證筆者的看法，只是集中〈愛文〉提到的論點，作進一步的批判分析。

壹、雙方的共識

雖然我不同意〈愛文〉主要想論證的立場，但在不少方面我們是有共識的：

一、〈愛文〉認為「不該盲從流行的性解放文化而贊成同性戀」，「不能將反對同性戀的主張都視為「異性戀的霸權」，並建議「讓反對及贊同同性戀的聲音持續進行對話」。這些看法我完全贊成。

二、就著同性性傾向的成因，〈愛文〉認為尋找生理基礎的試圖，「到目前為止並未成功」，「沒有找到一組所謂的同性性傾向的基因……以基因或者荷爾蒙的觀點來檢視同性戀傾向的成因，在生物學學理而言尚未有明顯確切的證據」。所以「同性戀的成因可能是複雜而非單一」。我同意這結論。¹

三、我同意〈愛文〉對文化建構論的批判：「過度氾濫與有意的曲解詮釋，卻讓文化建構論淪為錯誤行為的幫凶……成為濫交與性交易正當性的論述基礎，這種詮釋是被刻意的扭曲，進而對社會規範造成傷害。」

四、〈愛文〉反對倫理相對說，認為「依據道德哲學的思辨所證成的倫理規範……有其客觀而恆久的價值。」它也不接受「不受規範的性解放主義」，並「認為這時代更應重視及捍衛性愛倫理及婚姻的價值」。〈愛文〉對道德的堅持是值得讚賞的。

五、〈愛文〉也有勇氣與一些這時代流行的思想劃清界線，例如他沒有被權利

¹ 然而有時〈愛文〉的說法似乎自相矛盾，例如它亦說「腦神經科學家已透過實驗證實，同性性傾向是因為荷爾蒙的異常所造成。」以及：「同性戀者的性傾向，……就生理的觀點可以顯示應該與遺傳或賀爾蒙有關」。或者〈愛文〉在這裡只是引述別人的看法，但它給人的印象卻好像是反映〈愛文〉的觀點。

至上的說法迷惑，認為「一個不符合道德的行為，不能作為基本權利行使的行為選項。」也「贊同性道德不能只以『沒有妨害他人』為標準。」

在下面我討論我們分歧之處。

貳、性傾向的定義

〈愛文〉把「性傾向」定義為「對某種性別的人產生性慾望的傾向」。它提到「關啟文主張性傾向包含各種負面的性癖好，例如戀物癖、戀童癖等，這種主張來自於其性傾向的定義強調性表達方式的喜好，與一般討論同性戀性傾向時的定義不同，因為定義不同……容易模糊討論的議題。」這裡似乎在說筆者對「性傾向」的定義有點異常，並會使討論混亂。

我不用否定〈愛文〉提供的定義可作為「性傾向」的狹義理解，但我對「性傾向」較廣義的理解並非異常，例如吳敏倫就同意我的說法：「香港政府忽略了性傾向的學術定義……把性傾向限於異性戀、同性戀、雙性戀……據性學家吳敏倫醫生指出，性傾向可就其性對象大約分為四十種之多，其中包括各類物戀、人獸戀、父母兄弟姐妹戀、變童癖、嗜耆癖等等。」（曾焯文，1998：63）事實上，一些支持同運的人也同意「性傾向就如我們吃東西的口味一樣，可以是多元性和流動的」，他們關注對所有「非主流性傾向的人（非異性戀者）的偏見；……『非異性戀者』的定義很廣。」（香港婦女基督徒和基思之家，1999：5）

照字面看，「性傾向」是指對某種性表達方式的特別喜好，若我們向一般人解釋，說對異性或同性感到性吸引是性傾向，但對近親、孩童和動物感到性吸引就不是性傾向，他們會否感到大惑不解，不明白為何要劃這條界線呢？事實上，單單聚焦於異性戀、同性戀、雙性戀三種性傾向的做法已不符合同運的最新策略，他們近年大力提倡LGBT的說法，在女與男的同性戀（LG）和雙性戀（B）之上，還加了變性人（Transgender-T）（後來又加了個Q（疑惑者）和I（Intersex，陰陽人））。再者，不少同運都大力為SM（即性虐——台灣同運美其名為「愉虐」）平反。這顯示同運對性傾向的理解是有彈性和不斷膨脹的。（a sentence deleted here）

參、反對同性性行為=剝奪同性戀者追求幸福的可能性？

《愛文》認為「對同性性行為的否定，會限制或剝奪他追求人生幸福的可能性。」我對這說法有點疑問：第一，難道對吸煙行為的否定，就是剝奪「煙民」追求幸福的可能性嗎？當然不是，一個道德立場並不會直接干預「煙民」的自由，只有強制性禁止吸煙的法律才有這種效果。同樣道理，把「剝奪同性戀者追求幸福的可能性」的罪名加以反對同性戀者身上，恐怕是言重了。〈愛文〉似乎有所混淆，現在我們談的不是應否把同性性行為刑事化，而是一個倫理判斷的問題。我雖然不贊成同性性行為，但並不提倡肛交刑事化，也從來沒有意圖或行動去剝奪同性戀者過自己喜愛的生活的自由。

第二，套用〈愛文〉的說法，對戀童的否定，又是否剝奪戀童者追求幸福的可能性呢？若然，那我們現今的法律不正是作出這等「惡行」嗎？第三，〈愛文〉也承認一些有同性性吸引的人也可能否定同性性行為，這裡要區分兩種情況，一，這種自我否定可能純粹是基於社會壓力甚或法律的禁制；二，這種自我否定並非基於社會壓力或法律的禁制，而是建基於當事人心悅誠服、自願地接受的價值觀，例如這種傾向與當事人的宗教信仰違背，又或者在實踐這種性傾向的過程中，當事人發覺它會干擾他更希望追尋的價值（如恆久的真愛、身心的健康）。在第一種情況，或許我們可指責社會在剝奪他們追求幸福的可能性，然而在第二種情況下，那些當事人並不把同性性行為視作幸福，而是一種誘惑、墮落和對自己的傷害。因此，他們自己也不接納自己有同性性行為，這與社會的壓逼無關。〈愛文〉似乎忽略了第二種情況的可能性，又或者他假設第二種情況事實上不會發生。我不認同這點，因為我在文獻和親身的接觸中都找到這種情況的不少實例。

肆、同性戀者的健康問題

〈愛文〉認為同性戀者在身體和心理健康方面都沒多大問題，例如「Evelyn Hooker，經過實證的研究證實，同性戀者在心理健康方面，與異性戀者並無不同。」

再者，「只要謹慎且有防護下進行肛交的行為，可以達到衛生與健康的結果，而不至於發生器官損傷或感染的情形。」

Hooker的文章常被視作同性戀正常化的基礎，但若嚴謹地以學術規範檢視，卻是問題重重（洪子雲，2005；Landess, n.d.）。²一個關鍵問題是她研究樣本的30個同性戀者並非隨機抽取的，而是她「向支持同志的團體徵募『適應良好』的同性戀者做測試，他們必須是沒有進行精神病或心理病方面的輔導……事實上這些測試者非常警覺到這次研究的目的」（洪子雲，2005：107）。這個樣本的代表性非常可疑，但縱使在這種情況下，「Hooker自己也說同性戀者於性慾的環境中可能有病態的現象。」（洪子雲，2005：109）就算我們接受Hooker的研究的有效性，但一個於半個世紀之前（1957）關於三十個同性戀者的研究在今天會否過時了呢？事實上，顯示同性戀者在身體和心理健康方面都有甚大問題的資料有許多（葛琳卡，2005；Schmidt, 2001），〈愛文〉在這方面的討論基本上是片面的。

面對這些資料，同運最常見的回應是說同性戀者的問題都是因社會歧視而起，〈愛文〉也有類似解釋。假若這說法是對的，那在一個更接納同性戀的時代或文化中，同性戀者的問題就應該會減少。然而荷蘭社會遠比美國寬容同性戀，但在那裡做的兩次調查得出的結果與美國的情況大同小異（Sandfort, de Graaf, Bijl, & Schnabel, 1999; Sandfort, de Graaf, & Bijl, 2003）。更有趣的是，一個更新研究顯示荷蘭的7,000個同性戀者中，年青的比年長的有更強自殺傾向（de Graaf, Sandfort, & Ten Have, 2006）。看來社會歧視的持續下降並沒有減低自殺傾向。同運認為社會歧視是同性戀者自殺唯一或最主要原因，但這並沒有太多證據（Hendin, 1995）。例如一研究顯示，有嘗試自殺和沒有嘗試的青少年同性戀者，其實被歧視的經驗大致相同（Rematedi, Farrow, Deisher, 1991）。Paul等人（2002）也發覺縱使社會愈來愈寬容，同性戀者的自殺風險基本上一樣。澳洲的情況也類似：Jorm、Korten、Rodgers、

² 參Thomas Landess, "The Evelyn Hooker Study and the Normalization of Homosexuality," 2011年5月31日，取自<http://www.inoohr.org/evelynhookerstudy.htm>；洪子雲（2005）。〈愛文〉的書目中有列出關啟文等編《平權？霸權？》這本書，而書中很多資料和論點都會對〈愛文〉的觀點提出挑戰，但〈愛文〉並沒有回應這些資料。

Jacomb與Christensen (2002) 研究澳洲全國性的隨機樣本，同性戀者和雙性戀者的各種精神問題都比異性戀者多：焦慮、抑鬱、自殺傾向等。

〈愛文〉對肛交的「樂觀」看法是與事實不符的，我曾搜集愛滋病和性病的資料，差不多在世界各地男同性戀者都是高危一族。按照美國疾病控制中心（CDC）2010年3月的資料，男同性戀者患愛滋病和梅毒的比率較一般男性分別高44倍和46倍。〈愛文〉認為「只要謹慎且有防護下進行肛交」，就「不至於……感染。」那難道男同性戀者的高感染率都是因為他們遠遠沒有異性戀者謹慎和有防護？且差四十多倍？這解釋是非常牽強的，當然因素可能不只一個，但CDC的報告清楚地指出「零號的肛交（receptive anal sex）傳播愛滋病的風險較其他性行為高得多。」這是因為肛交的磨擦易使被插入者的直腸有損傷，那怕是多麼少的破口，已足以讓病毒或細菌直接入血，而且直腸蘊含大量M細胞，都是HIV病毒喜愛攻擊的目標（Medina, 1993:52）。這些問題都不是保險套可以解決的。

伍、同性戀的輔導與治療

〈愛文〉「並不贊同改變同性性傾向的行為」，因為「治療通常無效且會傷害受治療的個案，因此目前醫學界已反對這種治療的觀點。」我認為這說法是以偏蓋全。他主要是引用Haldeman（1994）的文章去證明所謂成功改變同性性傾向的案例，「非但沒有「擺脫」同性戀，反而造成更嚴重的憂鬱症、性無能或以自殺收場」。然而這種個案有多少？究竟Haldeman用那種研究方法得出這結論？縱使一些「成功」個案最後發生變化，並發生不良後果，那就表示這些後果是由同性戀的治療，產生的嗎？這因果關係如何確立？其實在香港，不少有問題的家庭都曾接受社工輔導，初期情況有好轉，但最後有些案主變本加厲、自盡甚或殺害全家！難道這些悲劇都是因著社工的輔導產生的嗎？

的確有不少專業組織反對同性戀治療，然而另一些專業轉導員、心理學家、臨床心理學家、精神科醫生和學者等並不同意，在美國他們組成了National Association of

Research & Therapy of Homosexuality (NARTH)，³繼續這方面的研究和工作。最近NARTH把當代關於同性戀的研究成果做了一個很詳盡的總結和分析，並對別人的指控作出詳細的回應(Phelan, Whitehead, & Sutton, 2009)。他們的回應最少是值得嚴肅探討的，但〈愛文〉完全沒有提及。例如以下研究就支持改變性傾向的治療是有一定成效和不一定有害的：

一、Nicolosi、Byrd與Potts (2000) 研究了曾接受治療的689個男同性戀者和193個女同性戀者：34.3%轉變為異性戀（完全或接近完全）；67%以前是（完全或接近完全）同性戀，現在只餘下12.8%。那些改變了的人且經歷心理和人際狀況的改善。35%未能成功改變，但大多感到他們的情緒比前更健全。

二、Spitzer (2003) 研究200個同性戀者（143男和57女），他們曾接受治療。整體而言，男女都由相當高同性戀的領域轉到相當高異性戀的領域。治療前，沒有人說是完全異性戀，46%男和42%女說是完全同性戀。治療後，17%男和54%女說是完全異性戀。Spitzer說：「就算那些沒有經歷那麼實質改變的人，也說治療在好些方面都是非常有益的。性傾向改變應被視為複雜和連續性〔的過程〕……這研究提供證據支持一些男和女同性戀者是能夠改變他們性傾向的核心特性的。」（2003：415）很多同性戀活躍分子攻擊Spitzer，但他們往往用過高和不切實際的標準，若用同樣標準衡量支持同性戀的資料或研究，也同樣不合格（Schumm, 2008）。這似乎是雙重標準。Hershberger是有名的親同統計學家，他用Guttman analysis的方法檢視Spitzer的數據，卻得出這結論：「在Spitzer的研究中，我們看到同性戀行為、同性戀的自我認同和幻想的改變呈現有秩序、有規律的圖畫，這是強的證據支持修補治療（reparative therapy）能幫助個體的性傾向由同性戀轉為異性戀。那現在是那些懷疑修補治療的人需要提供同樣強的證據了，以我看來，他們還未做到。」（Hershberger, 2006: 139）

三、Jones & Yarhouse (2007) 的縱向研究方法論相當嚴謹，主要研究用宗教信仰改變性傾向的努力。77個人完成。結果如下：15%有清楚改變；23%不再受性傾向控制，能保持貞潔；29%有改進，但仍在過程中；15%沒明顯改變；4%感到混亂；8%放

³ 參看網頁<http://www.narth.com>

棄治療，擁抱同性戀身分。他們說：「我們已提供證據，透過參與出埃及的事工，同性戀性傾向的改變是可能的。……我們也找不到甚麼證據支持參與出埃及的改變過程是有害的。」（2007：387）

治療同性戀真的大多有害嗎？未必，Nicolosi等人（2000）研究了曾接受治療的882同性戀者，給他們一個有70種負面後果的清單，只有7.1%選了三項或以上。Jones & Yarhouse（2007）也有同樣結果。我並不贊成強逼同性戀者改變，然而〈愛文〉承認「有些具同性性傾向的人，不一定認同或實踐同性性行為」，假若這些人希望改變，尋求輔導和治療，難道幫助他們也不行？〈愛文〉認為這些尋求改變的同性戀者的「主因在於社會性的壓力」，和「符合家庭與社會的期待。」這種「角色定型」的說法似乎反映〈愛文〉沒有真正聆聽前同性戀者（ex-gay）的聲音，也忽略了不少證據。我曾直接聆聽不少前同性戀者的故事和與他們談話，他／她們大多曾多年實踐同性戀生活方式，已不再介意社會或家庭的看法，反而是同性戀生活方式內蘊的各種問題（關係不斷破裂、不能控制的濫交傾向、內心的空虛或良心不安、健康的風險等等）令他們希望擺脫同性性吸引的綑綁。我一些朋友是前同性戀者，已改變多年，並沒有嚴重憂鬱、性無能或自殺，反已娶得嬌妻，誕下孩子，身心愉快。

〈愛文〉質疑出埃及協會的多數案例「其性傾向並未改變，但以拒絕同性性行為為其目標，這究竟是改變還是壓抑呢？」這說法的理據並不清楚，就我所看的個案分享，有很多都表示於同性性傾向有巨大改變，〈愛文〉是否假設了只有完全及徹底的改變才算真正的改變呢？這要求並不合理，例如一個人因著自己的暴躁傾向所導致的行為吃盡苦頭，要決心求變，假若他能把這傾向減低60%，不再亂發脾氣，那已是甚大的成功。再者，假設他還未能做到內心完全平和，內心還是有暴躁傾向，但他已學會「壓抑」它，不讓它演變成傷害關係的行為，這種「壓抑」不也是一種進步嗎？假若一些尋求改變的同性戀者主要是害怕持續他們的生活方式會帶來身體傷害（如愛滋病），那只要他們能停止同性性行為，那就不會再感到生命受威脅了，這種治療不也是對他們的巨大幫助嗎？若這類人求助，按照〈愛文〉的看法，任何人都應拒絕協助，若後來這案主真的患了愛滋病，責任是在誰身上呢？所以同性戀治療的合法性最終建基於求助人的自決權。

陸、〈愛文〉的性愛倫理與同性性行為的正當性

〈愛文〉好像認為它提出的性愛規範能支持「同性戀合符道德」的結論，它認為「性愛關係的真諦不在於性別、更不在於性器官互補，性愛關係是一個彼此相愛的關係，透過身體的與心靈的合一表達彼此的愛，這是人生命中非常重要的價值。」究竟這裡的「愛」是指什麼呢？〈愛文〉提到「在愛中，學習不看自己而關注著伴侶的需要，體貼著他的感受，在性愛中，共同經驗到合為一體的超越與喜樂。」似乎「愛」主要是指「關注對方需要，體貼對方感受，和有與對方合為一體的意願。」

我同意「愛」是「性愛及婚姻規範的前提及本質」，但我們要區分愛作為性規範的必須條件（necessary condition-NC）和充足條件（sufficient condition-SC），所以以下命題也需區分：

（NC） 沒有愛，性愛倫理就無法成立；沒有愛，婚姻倫理也不能成立。

（SC） 只要有愛，性愛行為和婚姻在倫理上就能成立。

而〈愛文〉主要想論證的結論是

（AH） 有愛的同性性行為是可接受的行為。（AH代表Acceptability of Homosexuality）

NC是〈愛文〉的看法，我是同意的，但NC本身並不能直接用來支持AH。若SC是對的，那我們可推論出AH的結論，〈愛文〉有時好像在提出SC，但說得並不明白，SC也不能由NC推論出來。〈愛文〉的一個主要缺憾就是沒有清晰區分NC和SC，從而作出相應的論證。無論如何，我不同意SC。假若有真愛就足夠，我們也不應禁止父親與女兒或兒子的性愛，成年人與未成年少女的性愛等。假設一個父親與他的兒子都關注對方需要，體貼對方感受，和有與對方合為一體的意願，那按照SC他們發生性愛是沒有問題的（當然他們進行肛交時要謹慎和作保護措施）。假若同性性行為本身不是問題，那同性的亂倫比異性的亂倫更少麻煩，因為不用擔憂亂倫成孕的「禍害」。

或許〈愛文〉的作者會說愛的規範必然排斥亂倫，因為「親子間的亂倫，很可能造成孩子人格的傷害，也破壞了親子間的關係。」然而「很可能」與「必然」始終還

有一段距離，縱使這說法成立，也不能全盤否定亂倫，還要看特殊的情況是否許可。再者，〈愛文〉似乎假設了亂倫必然是家長與未成年的孩子發生，但我曾指出：「亂倫不一定發生於成年父母與弱小子女之間。……假設有一個中年母親，她有很大的性需要，單是她丈夫不能滿足她，但幸好他們有幾位年輕力壯的兒子，於是他們協商之下，決定舉行其樂融融的性派對，父子幾人合力使母親完全滿足。當然，其間父親與兒子，和兄弟之間也可來上一手，務求大家盡興而歸。（關啟文，2005：142-143）」他們都完全是自願，且充滿愛心，一家人也願意「成為一體」，有甚麼不對？

我相信根據SC的原則，也難以否定換妻、多元性愛（濫交）、多元婚姻、戀童等行為。誰說一個人不能愛多個一個人，或成年人與未成年少男少女之間不能有真愛？對所有不能接受以上結果的人，SC也是不可接受的。我的結論是：〈愛文〉的性規範不能證立AH，這規範可分別理解為NC或SC，SC不可接受，NC可接受，但卻不能推論出AH。

柒、不能證明同性戀不道德＝證明同性戀符合道德？

〈愛文〉相信「理性上……很清楚可以論證，同性戀並非道德上錯誤的行為或關係」。我相當期待這論證，但看畢全文，似乎唯一像論證的是以下這段話：「主張同性戀行為是不道德的論證無法成立，……在沒有確切論證可以證實同性戀不符合道德之前，應當接受同性戀如同異性戀，當作一種可列入選擇的性行為選項。」我分析如下：

一、我們不能確切論證同性戀是不符合道德。

二、假若我們不能確切論證某種行為A是不符合道德，那就應當接受A是道德上可選擇的行為。

三、因此，我們應當接受同性戀是道德上可選擇的行為。

這論證的兩個前提對嗎？〈愛文〉的一個重大問題是沒有交代它的「道德哲學」的基礎和方法論，究竟道德論證是如何進行的呢？任何論證都要有一些基礎信念作起點，那究竟哪些基礎道德信念是能接受的呢？若不解答這些問題，我們根本難以決定（A）是對是錯。假如道德直覺可接受為初步的基礎道德信念，那假設有些人有很強

的道德直覺指向同性戀是不符合道德的，那對他們而言，前提一是不對的。又如一些道德哲學家提出反省平衡（reflective equilibrium）的方法論，道德證立是在一些深思熟慮的道德判斷和道德原則之間（甚或其他合理信念）建立互動的反省，從而尋找一個最融貫的道德系統。我相信用這個方法未必不能證立同性戀是不符合道德的。然而這個過程是複雜的，也不能保證會產生共識。然而這些都不是證立同性戀是不符合道德的特別問題，稍為研究過道德哲學中道德實在論（moral realism）的爭辯的人都知道，道德證立本來就是一個困難和沒有共識的課題。

再考慮前提二，〈愛文〉只是假定了這原則，但沒有清楚解釋為何我們要接受前提二。更嚴重的問題是前提二可能會導致道德虛無論，因為如上指出，假若我們對道德證立有嚴格的要求，那要證立任何行為是不符合道德也並不容易，那結果就是任何行為都應被視作道德上可容許的。（特別當我們排除了道德直覺可作為起點時。）撇開這個問題，我們要指出前提二與〈愛文〉的性愛規範是有張力的。〈愛文〉最少接受NC，把沒有愛的性行為判為不道德，然而從來沒有解釋NC的理據何在，又如何證立？因為這在性倫理中並非不可爭議的，有些學者（例如性解放分子）認為性愛只是性器官的接觸，性慾的宣洩，就那麼簡單，並不需要與「愛」扯上關係（更遑論必然關係！）在西方有Alan Goldman的“plain sex”，在中港台有李銀河（2006）、吳敏倫（1994）和何春蕤（1994）。這種觀點是NC的否定（negation of NC），可稱為NNC：

（NNC） 愛並非性愛和婚姻在倫理上賴以成立的必須條件。

有趣的是，Goldman證立NNC與〈愛文〉證立AH的方法有點類同，他也是逐一批判好些支持NC的論點，然後指出我們並不能證明NC，所以也可假定沒有愛的性行為在倫理上是沒有問題的，最少是「可列入選擇的性行為選項」！我很有興趣知道〈愛文〉的作者會如何「證明」NC，按照前提二的原則，假若〈愛文〉不能證立NC，那他就應當接受沒有愛的性行為是道德上可選擇的行為。似乎按他的方法論上，要在性解放與傳統性愛觀中找到一穩定立足點，並不容易。要回應這挑戰，〈愛文〉的作者需要說明一個合理的道德論證方法論，然後指出按照同一個方法論能夠證立「愛」是性愛規範的本質，卻不能夠證立同性戀是不道德的。我個人對他能成功的可能性抱懷

疑的態度。

或許性解放人士會這樣說：「〈愛文〉難以認同沒有愛的性關係，但是透過理性的分析，這樣的憂慮或恐懼，並不合乎理性。」2009年的台北同志遊行主張「性權就是人權」，〈愛文〉認為「這種主張事實上就徹底消除性愛規範成立的可能性……令人遺憾。」我認為〈愛文〉並不真箇明白這類觀點，性解放人士不一定是在取消性倫理，他們只是說一般倫理原則可用於性行為上，但沒有特別因著「性」而來的倫理原則，因為性行為與其他行為（如握手）沒有本質的分別。Goldman就是這個看法。如何用「理性」證明這觀點是錯的呢？

捌、接受同性戀與性愛規範的瓦解

〈愛文〉曾考慮一個憂慮：「是否接受同性戀之後，所有性愛及婚姻規範……都將無法成立呢？」它不認為這是一個問題，因為「接受同性戀與性愛規範能否成立之間，並無必然的關係。」我認為這回應是不充分的，事實上〈愛文〉證立AH的方法有可能導致性愛規範的瓦解。例如〈愛文〉認為戀物和戀童是「負面」的，但如何證立？（我當然不是說那些強逼性的侵犯兒童行為。）〈愛文〉這樣說：「沒有愛，性愛倫理就無法成立……為了反對同性戀，將性別或生育當作性愛或婚姻規範的前提或本質，而忽略更重要的因素：『愛』，則將喪失對性愛及婚姻倫理的正確理解。」然而維護戀童者可以有類似的推論：「『愛』才是性愛的前提及本質，沒有愛，性愛倫理就無法成立……為了反對戀童，將年齡當作性愛的前提或本質，而忽略更重要的因素：『愛』，則將喪失對性愛的正確理解。」孩童就不能對成年人有愛嗎？若兩情相悅，同性和異性的戀童又干卿底事？為何要標籤他們，是否〈愛文〉也反映一種「成見及恐懼的藩籬」？我們要去污名化，把「戀童」這負面標籤改為「隔代戀」，美國的NAMBLA就大力提倡「隔代戀」，事實上，合理化戀童的思路與合理化同性戀的基本上是大同小異（關啟文，2005，150-164）。

關鍵是前提二，一旦我們不能證明兩情相悅的戀童是不道德，那我們就應接受戀童。再者，雖然維護戀物者不可以訴諸雙方的愛作為戀物的辯護，但他們可以質問：在人際關係中沒有愛的確是一個問題，但把死物（如高跟鞋）當作性慾的對象有什麼

問題？既然對象不是人，有沒有愛根本就不相干！把性慾與愛掛鉤只是一種偏見。又如何證明這說法是錯的呢？

玖、結論

〈愛文〉說：「對待與自己很「不同」的人的困難……是一種「恐懼」所導致的無明，……需要學習真正去愛同性戀者，……以「愛」破除恐懼的藩籬，這是……在愛中沒有恐懼的真義。」我當然不反對愛，但〈愛文〉所理解的愛似乎不足以解釋所有性愛規範的源頭。此外，〈愛文〉往往暗示反對同性戀立場是一種「成見及恐懼的藩籬」，但上面指出它的立場和論證的多種偏頗和不足之處，支持同性戀的立場不見得比反對同性戀的立場在理性上優越，我認為反對同性戀的立場並不一定是建基於成見及恐懼，也可以是理性的選擇。

參考文獻

- 李銀河（2006）。李銀河自選集：性、愛情、婚姻及其他。呼和浩特市：內蒙古大學出版社。
- 吳敏倫（1994）。性愛謬論大審裁。香港：天地圖書。
- 何春蕤（1994）。豪爽女人：女性主義與性解放。臺北：皇冠。
- 香港婦女基督徒協會和基恩之家（1999）。尊重不同性傾向人士教材套。香港：香港婦女基督徒協會和基恩之家和民政事務處。
- 洪子雲（2005）。同性戀是否病態的爭議。載於關啟文等（編），平權？霸權？審視同性戀議題（頁 102-118）。香港：天地圖書。
- 曾焯文（1998）。香港「性」經。香港：明窗。
- 葛琳卡（2001）。同性戀者的健康危機。載於關啟文等（編），平權？霸權？審視同性戀議題（頁 61-101）。香港：天地圖書。
- 關啟文（2005）。是非、曲直——對人權、同性戀的倫理反思（增訂版）。香港：宣道。

- CDC Analysis Provides New Look at Disproportionate Impace of HIV and Syphilis Among U. S. Gay and Bisexual Men (2010). *Us Centers for Disease Control & Prevention-Pre Release*. Retrieved March 10, 2010, from <http://www.cdc.gov/nchhstp/Newsroom/msmpressrelease.html>
- de Graaf, R., Sandfort, T. G., & Ten Have, M. (2006). Suicidality and sexual orientation: Differences between men and women in a general population-based sample from the Netherlands. *Archives of Sexual Behavior*, 35, 253-262.
- Haldeman, D. C. (1994). The practice and ethics of sexual orientation conversion therapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62, 221-227.
- Hendin, H. (1995). Suicide and homosexuality. *Suicide in America* (pp.129-146). New York: W. W. Norton.
- Hershberger, S. L. (2006). Guttman scalability confirms the effectiveness of reparative therapy. In J. Drescher & K. Zucker (Eds.), *Ex-gay research: Analyzing the Spitzer study and its relation to science, religion, politics, and culture* (pp. 137-140). New York: Harrington Park Press.
- Jones, S. L., & Yarhouse, M. A. (2007). *Ex-gays? A longitudinal study of religiously mediated change in sexual orientation*. Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.
- Jorm, A. F, Korten, A. E., Rodgers, B., Jacomb, P. A., & Christensen, H. (2002). Sexual orientation and mental health: Results from a community survey of young and middle-aged adults. *British Journal of Psychiatry*, 180, 423-427.
- Landess T. (n.d.), The Evelyn Hooker study and the normalization of homosexuality, from <http://www.inoohr.org/evelynhookerstudy.htm>
- Medina J. J.(1993). *Uncovering the mystery of aids*. Nashville: Thomas Nelson.
- Nicolosi, J., Byrd, A. D., & Potts, R. W. (2000). Retrospective self-reports of changes in homosexual orientation: A consumer survey of conversion therapy clients. *Psychological Reports*, 86, 1071-1088.
- Paul, J. P., Catania, J., Pollack, L., Moskowitz, J., Canchola, J., Mills, T., Binson, D., & Stall,

- R. (2002). Suicide attempts among gay and bisexual men: Lifetime prevalence and antecedents. *American Journal of Public Health*, 92, 1338-1345.
- Phelan J. E., Whitehead, N., & Sutton P. M. (2009). What research shows: NARTH's response to the apa claims on homosexuality- a report of the scientific advisory committee of the national association for research & therapy of homosexuality. *Journal of Human Sexuality*, 1, 1-121.
- Remafedi, G., Farrow, J. A., & Deisher, R. W. (1991). Risk factors for attempted suicide in gay and bisexual youth. *Pediatrics*, 87, 869-875.
- Sandfort, T. G. M., de Graaf, R., & Bijl, R. V. (2003). Same-sex sexuality and quality of life: Findings from the Netherlands mental health survey and incidence study. *Archives of Sexual Behavior*, 32(1), 15-22.
- Sandfort, T. G. M., de Graaf, R., Bijl, R. V., & Schnabel, P. (1999). *Sexual orientation and mental health: Data from the Netherlands mental health survey and incidence study*. Stony Brook, NY: International Academy of Sex Research.
- Schumm, W. R. (2008). Re-evaluation of the "no differences" hypothesis concerning gay and lesbian parenting as assessed in eight early (1979-1986) and four later (1997-1998) dissertations. *Psychological Reports*, 103, 275-304.
- Spitzer, R. L. (2003). Can some gay men and lesbians change their sexual orientation? 200 participants reporting a change from homosexual to heterosexual orientation. *Archives of Sexual Behavior*, 32, 403-417.
- US Centers for Disease Control & Prevention- Pres Release (2010). CDC analysis provides new look at disproportionate impact of HIV and Syphilis among U.S. gay and bisexual men. Retrieved March 10, 2010, from www.cdc.gov/nchhstp/Newsroom/msmpressrelease.html

在愛中沒有恐懼——同性戀行為 之性愛倫理分析

陳立言*

摘要

同性戀的議題在目前強調「性別平等」的時代裡，似乎已經形成具有政治色彩的正確觀點，因此學術界通常保持「敬而遠之」的沉默或冷漠。另外也有一些人不加思索地認為同性戀的立場無可質疑，何必再討論呢？然而為追求真理的人——特別是教育工作者而言，應該審慎分辨後再採取立場，這也是本文的主要目的，希望透過本文的討論，讓贊成同性戀的人更瞭解同性戀行為具有的困難或挑戰；另一方面也讓反對同性戀的人更理解同性戀的特性，澄清對同性戀的誤解及意識型態的判斷。本文認為以愛為性愛關係的核心要素，那麼比較容易跨越成見及恐懼的藩籬，公正的面對同性戀行為的倫理思考。討論同性戀的倫理意涵不只是對特定類別行為的倫理判斷，更與性愛倫理規範的本質有密切的關係。在生命教育的討論場域中，需要依照「立場不必中立，態度應該公正」的基本原則，藉由理性的對話，幫助不同立場的人深入議題的核心意識，也就是如何看待人與人之間的性愛或婚姻關係，在對話中幫助我們更接近真理，更認識何謂愛的真諦。

本文首先將澄清名詞的爭議，界定本文所討論的幾個重要名詞，以免落入各說各話的無謂爭議。其次討論對同性性傾向的爭議，包含同性性傾向的可能成因及此種傾

* 陳立言：文藻外語學院通識教育中心副教授

投稿日期：2010年9月13日；採用日期：2011年4月27日

向是否能改變的爭議。藉由這兩項爭議的討論，將醫學、心理學、社會學及腦神經科學中相關的事實呈現出來，將有助於後續同性性行為的倫理分析。倫理分析的爭議點在於同性性行為是否是道德上錯誤的行為，本文將批判贊成及反對同性性行為的各種正反面論述。綜合倫理分析的結果顯示，主張同性性行為是不道德的論證無法成立，因此本文認為，在沒有確切論證可以證實同性性行為不符合道德以前，應當有條件的接受同性性行為如同異性性行為，當作一種可列入選擇的性行為選項。因此具體性行為是否正當，應該由是否合乎性愛倫理的規範或原則來決定，而非由性對象的性別決定。

本文發現，「愛」才是性愛及婚姻規範的前提及本質，沒有愛，性愛倫理就無法成立，沒有愛，婚姻倫理也不能成立，這與接不接受同性戀沒有直接的關連。相反的，為了反對同性戀，將性別或生育當作性愛或婚姻規範的前提或本質，而忽略更重要的因素：「愛」，則將喪失對性愛及婚姻倫理的正確理解，也將喪失對人之所以為人的正確理解。

關鍵詞：同性戀、性行為、倫理分析、愛

There is No Fear in Love-A Study on the Morality of Homosexual Behavior

Li-Yen Chen*

Abstract

The issue of homosexuality has entered the arena of political correctness in the current cultural environment which emphasizes gender equality. Hitherto, it was a topic rather neglected by academia as some believed that it is unnecessary to discuss the ethical status of the homosexuality. However, for education workers, who should always seek the truth, it is vital to adopt a well informed perspective after carefully differentiating and examining the underlying concepts, a process which is also the main principle of this research.

The discussion of the ethical concepts related to homosexuality not only involves an ethical judgment on the behavior of a specific social community, but also pertains closely to sexual ethics in a broader sense. In the discussions on life education, the fundamental principle is that "while one's attitude has to be fair, one's perspective does not necessarily need to be neutral." By engaging in rational dialogues, people on both sides of the ethical debate can delve more deeply into the core concepts of the issue and better understand the general definitions of sexual or marital relationships. Through such dialogues, we can get closer to the truth and learn more about the true meaning of love.

This study will first clarify some important terminologies employed in the text, in order to avoid any argument that may arise from semantic confusion. Furthermore, some disputes

* Li-Yen Chen, Associate Professor, General Education Center, Wenzao Usuline College of Languages

Manuscript received: Sep. 13, 2010; Accepted: Apr. 27, 2011

regarding the homosexual tendency are also discussed, including its possible causes and whether this tendency could or should be changed. Through the discussions, the relevant medical, psychological, social and scientific facts are also presented, in order to strengthen the following ethical analysis of homosexual behavior. The dispute of the ethical analysis is the question whether homosexual behavior is morally wrong or not. This research tries to present the positive and negative discourses in relation to the pros and cons of this sexual behavior. The results of the analysis showed that no evidence can be found to support the viewpoint that homosexual behavior is immoral. Yet, the discourse that positively evaluates homosexual behavior is also untenable in terms of a solid theoretical foundation. Consequently, after delving into the rational points proposed by both sides, this study argues that homosexuality should be viewed as normal sexual behaviors as is the case with heterosexuality. The correctness of sexual behavior must be determined based on whether it matches sexual ethics, rather than the nature of the gender.

The researcher of this study noticed that “love” is a premise or essential quality in the ethics of sex or marriage; without love, neither sexual ethics nor marital ethics would exist. It is not homosexuality but love that matters. Conversely, people who are against homosexuality usually view gender or giving birth as the basis of the ethics of sex or marriage while often ignoring the very important factor: love. Without love, no one could correctly understand the ethics of sex and marriage, or obtain a correct understanding of human nature and behavior.

Keywords: homosexuality, sex, ethics analysis, love

壹、前言

同性戀的議題在目前的時代氛圍裡，已經形成一種帶著政治正確的觀點，因此即便有些人直覺的不認同這種傾向或性行為，卻也保持「敬而遠之」的沉默或冷漠，這種冷漠常代表一種事不關己，何必自找麻煩的駝鳥心態。另外也有一些人，只是人云亦云地認同同性戀是天生的、本質的狀態，根本沒有討論的空間，接受就好了，不必再去理解他們。然而為一個教育工作者而言，既不該盲從流行的性解放文化而贊成同性戀，也不能盲從異性戀者的直覺或宗教的意識型態而認為同性性行為都是錯誤的，正確的態度應該是審慎分辨之後再採取立場，這樣所採取的立場才是逐漸接近真理的方法。

本文在研究過程中也可以發現，臺灣社會隨著時代進展，對同性戀者的尊重與接納的程度已逐漸增加，¹教育部所頒布的《性別平等教育法施行細則》中，更明確規定性別平等教育課程內容需包含同志教育，並指出任何人不因其生理性別、性傾向、性別特質或性別認同等不同，而受到差別之待遇。似乎已經預設同性戀關係的合理性，意即倫理上乃是正當的行為。然而同性戀關係與異性戀真的沒有不同嗎？有部分學者指出同性戀行為是倫理上錯誤的行為（成鳳樑，2006；柯志明，2008；陳尚仁，2006），但教育部或學術界並未對此有所回應，在各級學校推動性別平等教育時，卻未思考課程內容中同志教育應該具備何種內容，特別是對同性戀者的平權維護時，對同性戀行為的評價，似乎也沒有進行客觀的討論。²本文認為反對同性戀的聲音不該被忽略，因此在生命教育的場域中，無懼於近年來受到的誤解，仍然讓反對及贊同同性

¹ 如柳俊羽（2007）在《大學生對同性戀印象影響其同性戀接受度之調查》中，顯示大學生接受同性親密行為或婚姻的比例都超過七成，不過贊成家人或自己小孩進入同性戀關係或婚姻的比例僅稍微超過五成，該研究並比較了臺灣及香港的研究，顯示同性戀在家庭中缺乏支持的現象仍然很普遍。在這個調查中也發現具有基督宗教背景者對同性戀接受度顯著較低，這與多數基督宗教團體反對同性戀的立場符合。又如蘇艾珍（2009）在《中部地區高中高職教師同性戀態度之研究》中，也顯示愈年輕組別的教師對同性戀的接受度較高。

² 本文認為同性戀關係與異性戀有顯著的不同，在何種意義下可被接受或被批判，都須要釐清，而非完全贊同或反對。

戀的聲音持續進行對話，希望能透過對話，增進不同立場的理解，才能讓彼此接近生命的真理。

本文認為討論同性戀行為的倫理意涵具有重要的意義，如果同性戀的關係或性行為確實被證明在倫理上是錯誤的行為，那麼不但應該反對及譴責這樣的行為，也應該協助我們的學生避免這樣的行為，甚至透過規範來禁止這樣行為的擴散及影響。反之若同性戀的關係或性行為並非本質上錯誤的行為，³我們不但應該尊重同性戀者，更應該釐清在何種條件下可以尊重其性行為的合理性。因此本文主要想釐清同性性行為是否為本質上錯誤的行為，如果不是本質上錯誤的行為，個別同性戀行為的倫理判斷就如同異性戀行為一般，應該遵循性愛倫理規範，而非不受規範的性解放主義或同性戀主義（柯志明，2008：171）。⁴

討論同性戀行為的倫理意涵，不只是對特定行為類別的倫理判斷，更與性愛倫理規範的本質有密切的關係，因此理性而客觀的討論，有助於對性愛倫理及人性本質更深入的啟發。在生命教育的討論場域中，更須要依照「立場不必中立，態度應該公正」⁵的基本原則，謙遜老實的面對自己主張的限度，藉由討論切磋的獲益而得到喜

³ 例如天主教信理部（1975，2003）在回應同性性行為及同性婚姻時，就認為同性性行為是一種本質的惡。基督新教部分教會反對同性戀的主要理由也是基於這類行為是本質上的錯誤。

⁴ 柯志明認為同性戀主義文化為「一種視同性戀、同性性行為、同性婚姻以及一切肯定並鼓吹同性戀文化之作為是對的、好的、自然的、正常的、可行的文化基調」，本文固然也反對這樣的同性戀主義，然而本文也認為這種說法混淆了兩個主張，一個是肯定同性戀是對的行為；另外是鼓吹同性戀文化的行為，本文認為前者無須反對，但需要反省是否正確，而後者才需要反對。同時本文也反對異性戀主義，因為即便是異性戀或異性戀性行為也須要遵守愛情或性愛倫理規範，無法忽略行為的具體特性而認為某一類行為一定是對的。

⁵ 詳見高中生命課程綱要及補充說明中第三章：「從事倫理思考的第二個重要原則是『態度應當公正，立場不必中立』。『立場不必中立』是說，倫理判斷不能沒有立場，倫理思考者也不應該害怕採取立場，彷彿不認同任何立場就是最好的立場。事實上，這樣的立場與鄉愿無異。……蓋道德要求於人的是『擇善固執』，擇善固執的意思不是要人堅持保守或開放的方向，而是要人選擇『善』的方向，然後屹立不搖。……總之，『立場不必中立』意味著人對道德真理要有一種「雖千萬人吾亦往矣」的投身與承擔的勇氣。……態度公正包含兩方面，首先，對自己所採取的立場要能保持允許反省的距離與公正批判的彈性，意思是說，不要因為立場是自己的，就特別偏袒它而不容自己或他人的批評，彷彿任何批評就是對我的一種攻擊似的。……依此，不要先入為主地認定自己在特定時空所採取的立場

悅，這樣的論辯，更有可能讓不同立場的主張接近真理。因此看待反對同性戀關係或性行為的主張，不應該污名化為中世紀「獵女巫」的行徑（柯志明，2008：173），⁶或宗教的偽善及壓迫，⁷同樣的，也不能太快將贊同同性戀關係或性行為的主張，污名化為「激進的性解放主義者」（柯志明，2008：172）。⁸特別在這個強調「性解放」的時代，學術界能夠站出來反對同性戀的人，通常都擁護性愛倫理及婚姻的價值，本文深為敬佩其道德勇氣，也認為這時代更應重視及捍衛性愛倫理及婚姻的價值。但不反對同性戀，是否就意味著無法維持性愛倫理及婚姻的價值嗎？這需要深入的討論性愛或婚姻倫理與同性戀間是否存在著互斥的關係，或者更具體的說異性戀是否為性愛或婚姻倫理的必要條件。因此本文期盼藉由理性的對話，幫助不同立場的人能深入此議題的核心意識，也就是如何看待人與人之間的性愛或婚姻關係，在對話中幫助我們更接近真理，也更認識何謂愛的真諦。

本文首先將澄清名詞的爭議，界定本文所討論的幾個重要名詞，以免落入各說各話的無謂爭議。其次討論同性性傾向的爭議，包含同性性傾向的可能成因及此種傾向是否能改變的爭議。藉由這兩項爭議的討論，可以將醫學、心理學、社會學及腦神經科學中相關的事實呈現出來，將有助於後續同性性行為的倫理分析。本文僅針對同性性行為進行倫理分析，係因反對同性戀的主張通常採取「雙面倫理觀」（天主教信理部，2003；柯志明，2008；陳尚仁，2008），即尊重並接納同性戀者，但是反對其同性性行為，因此主要的爭議點在於同性性行為是否是道德上錯誤的行為，而反對同性

是不容改變而顛撲不破的，更不要以為自己的立場絕對是真理而不容質疑。」

⁶ 柯志明反同性戀主義的主張相當難得，本文雖然不能贊同其部分主張，但在一個價值混淆的時代，也對其道德勇氣深表敬佩。

⁷ 在臺灣大學第二期高中生命教育師資培育學分班期中工作坊中，曾經有一場同性戀議題的對談，有少數人批評「反對同性戀」的牧師為宗教的偽善，本文認為這種批評並不公平，也不符合生命教育的倫理原則，對不同立場的人應該透過對話來澄清主張的倫理意涵，而不該用人格污蔑來批評，甚至以拒絕對話來自我退縮，這嚴重違反生命教育的精神。

⁸ 柯志明認為反同性戀主義者的對手不是身不由己的同性戀者，而是激進性解放主義的同性戀主義者，一方面確實有不少激進性解放主義贊同同性戀，如何春蕤（1996，2000）所著《性心情》或《性／別政治與主體形構》。但也有不少反對性解放主義的人接納同性戀，因此平實而客觀的看待不同主張，才能避免兩極化或情緒性的論述。

性行為的主張主要認為同性性行為是違反「自然律」或人的「本性」，本文將分析此主張的論述及合理性，並提出本文的結論。

一、相關名詞的定義

本文所討論的同性戀相關名詞定義如下（柯志明，2008）：⁹

（一）性傾向（sexual orientation）

對某種性別的人產生性慾望的傾向。有些人認為性傾向包含亂倫、戀童、獸交、姦屍、戀物或性虐待等（關啟文，2007：55-58），¹⁰在本文中僅討論同性戀關係的倫理意涵，不採取這種廣泛的定義，以免混淆討論的主題。

（二）同性性傾向（homosexual orientation）

只對相同性別的人產生性情感或慾望的傾向。此種性傾向不同於異性戀或雙性戀傾向。有同性性傾向的人可能產生同性性行為，但也可能在環境壓力下，選擇異性性行為。

（三）同性性行為（homosexual behavior）

有同性性傾向的人與同性的人進行的性交行為。此定義相對於異性性行為，一般而言，幾乎沒有人質疑異性性行為不符合倫理，但其實這樣的主張隱含兩種可能，第一種是因為異性性行為都合乎倫理，第二種是因為無法由「異性性行為」這樣的行為描述做出倫理判斷。很顯然第一種主張是無法成立的，不是所有異性性行為都合乎倫理。第二種主張才能成立，也就是「異性性行為」這樣的行為描述缺乏必要的規範因素（normal factor），因此「異性性行為」這類的行為在「某種條件」下，是合乎倫理

⁹ 相關定義主要參考柯志明於〈聖經對同性戀的雙面倫理觀〉一文中稍做修正而得。

¹⁰ 詳見關啟文主張性傾向包含各種負面的性癖好，例如戀物癖、戀童癖等，這種主張來自於其性傾向的定義強調性表達方式的喜好，與本文討論同性性傾向時的定義不同，因為定義不同時，則很難進行真正的討論，而且容易模糊討論的議題。

的，這個「某種條件」就是規範因素。因此討論同性性行為的倫理意涵時，主要討論的焦點在於「同性性行為是否不符合倫理？」（意即同性性行為是否本質惡的行為，因為只有本質惡的行為，才會在任何情況下都是錯誤的行為），而非討論「同性性行為是否符合倫理？」，因為我們無法單憑「同性性行為」這樣的行為描述，來證成此行為合乎倫理，如同「異性性行為」也無法被證成。

本文主要討論同性性行為的倫理意涵，雖然有些做此類行為的人不一定具有同性性傾向（如被迫或暫時的情慾衝動的情況），但是本文僅討論有同性性傾向的人，以同性為對象所做的性行為。在這樣的定義中清楚指出同性性行為是指人與人之間的行為，在這類行為的描述不能忽略行為者必要的特性（柯志明，2008：223-224）。¹¹因此同性性行為的定義也可以簡單描述為同性戀者間的性行為或同性戀性行為。

（四）同性戀（homosexuality）

認同同性性傾向並欲求同性性行為的行為或現象。本文採取較為廣泛的定義，因為同性戀與同性性傾向有密切的關係。但這樣的定義並不忽略同性性傾向與同性戀間的差異，意即本文也同意同性性傾向僅是同性戀的必要而非充分條件（柯志明，2008：223-224）。¹²

（五）同性戀者（the homosexuals）

認同自己的同性性傾向並意識地表現同性性行為者，本文強調同性戀者對同性性傾向有意識的認同及實踐。¹³

¹¹ 柯志明對同性性行為的定義為：「同性性行為」指與同性產生的性行為。本文的定義與之相似但有兩點不同，首先排除非同性性傾向的人，這不在本文討論範圍，其次強調這性行為發生於人之間，因此將行為者的特性描述進去，讓這樣的定義內涵更為確實。

¹² 柯志明對同性戀的定義為：「意識地戀慕同性的情愛行為」，其意義在於「同性性傾向只是構成同性戀的必要條件而非充分條件，認同並欲求同性性行為才是構成同性戀的充分條件，沒有意願或認同，同性戀只能被界說成一種無倫理意義的本能慾望或心理情態」，因此柯教授主要強調同性戀與同性性傾向的差異。本文基本上可以認同同性戀與同性性傾向的差異，但是同性戀一詞通常不只是描述某一類行為，也泛指同性戀關係或者現象。

¹³ 本文不贊同《同性戀議題研究方案報告書》醫學組報告對同性戀者的定義：「具有同性性

二、對同性性傾向爭議的分析

同性戀的現象是一個存在許久的事實，早在正史時代就已經有類似紀錄（陳浩譯，1992：19-30）。¹⁴但本文首先要澄清一些疑問：同性性傾向的成因為何？同性性傾向可否在本質上改變，或者只是一種壓抑行為？沒有同性性關係是否能說已經改變了性傾向？因為這些問題的澄清，可以幫助我們更深入瞭解同性戀者的行為及處境，與本文討論同性性行為的正當性有關，所以本文將從同性性傾向的可能成因與可否改變兩個向度來探討。

（一）同性性傾向的可能成因

同性戀者的性傾向，到目前為止，就生理的觀點，顯示與遺傳或賀爾蒙有關，但環境因素也有一定重要性（臺灣基督教長老教會總會研究與發展中心，2004：13-15）。一般而言，目前同性性傾向成因的討論，多半著重在醫學或者精神醫學的角度，試圖找到同性性傾向在生理上的證據，但到目前為止並未成功，以下簡述各種同性性傾向的可能成因，並討論其合理性。

1. 心理或精神疾病

自古以來，不同文化的社會都存在者同性戀的現象，在西方文化中，早年同性戀被認為是一種心理與精神的疾病，應加以治療，然而現代精神醫學的發展，同性戀已不再被列入精神錯亂的範圍。¹⁵由整個醫學觀點轉變的過程可看到同性戀者的痛苦，

傾向的個體」，因為這樣的定義無法顯示出有些具同性性傾向的人，不一定認同或實踐同性性行為的事實，因此本文採取柯志明教授的定義。

¹⁴ 布魯德（Broude）和葛林（Greene）於1976年所作的調查中列出世界上42種文化結構不同的社會對於同性戀所抱持的態度。他們觀察這些社會中有67.1%排斥同性戀關係；40.9%強烈反對或譴責；21.4%能夠接受或覺得無所謂。至於同性戀情顯現的頻率則呈現出相當特別的分配狀態：41.4%的社會可看得出有同性戀的現象，58.6%則看不出或極為少見。有的文化會以各種方式制裁同性戀行為，有時會判刑，甚至於判死刑（如阿拉伯半島北部的貝都因族）。不過有的社會固然在法律上、在衛道人士的態度或批評者的言論中十分明確地譴責，但卻不真的執行判罪。

¹⁵ 對同性性傾向的醫學觀點曾經歷許多變化，例如十九世紀主流醫學多認為是一種先天的疾

先是被認為是道德的敗壞或犯罪（Crompton, 2003），¹⁶繼而被當作精神病患長達百餘年，這麼長的時間裡必須被治療或矯正，問題不只是治療失敗這麼簡單的醫學結論，而是這百餘年中有多少同性戀者被當成精神病患折磨，無怪乎同性戀者要躲在「櫃」中，也難怪同性戀與精神疾病之間互為因果的關聯性一直困擾著雙方（Bagley & Augelli, 2000; Fergusson, Horwood, & Beautrais, 1999）。

同性性傾向與精神疾病之間的關聯常因社會的排斥所造成，例如有同性戀者的病理現象是因為喪失自尊、遭受社會壓力、或被人群排擠所造成的，進而產生精神異常的狀態（陳浩譯，1992：71）。同性戀者通常不是因為這個傾向而導致精神疾病，但因為有此傾向，導致社會壓力與適應不良，最後因為無法調適自我和社會，而被逼迫到邊緣的境界。在許多訪談報告中顯示（王桂花，2003；詹維明譯，2007），¹⁷當一個同志面臨自己同志身分的狀態時，會感受到無助與徬徨，不知如何面對家人、朋友以及社會群眾的「指責」或「歧視」。往往必須到了自我認同確立（出櫃）之後，精神壓力才得以釋放，進入同性戀者的社群之中，也逐漸地回歸到社會群體之中。簡單的說，同性性傾向並不是因心理或精神疾病所引起，但是同性戀者精神疾病的出現，有可能是社會壓力產生的結果。

病，但二十世紀的精神醫學（特別是精神分析學派）認為這是一種後天教養所形成的精神疾病，可以透過矯正治療而康復，但是治療通常無效且會傷害受治療的個案，因此目前醫學界已反對這種治療的觀點。二十世紀末隨著醫學的進展，同性戀不再被列為心理疾病或精神疾病，例如有名的心理學家Evelyn Hooker，經過實證的研究證實，同性戀者在心理健康方面，與異性戀者並無不同。美國精神醫學會自1994年之後即完全將同性戀自《精神疾患診斷及統計手冊》第四版（DSM-IV）中刪除，並多次發表立場聲明，主張保護同性戀者人權。（1987, 1988, 1992, 1994, 1998a, 1998b）。而多年來主張治療同性戀的美國精神分析學會，也自1992年之後，不再將同性戀視為精神疾病（1987, 1988, 1992, 1998）。又例如聯合國世界衛生組織（WHO）所出版的《國際疾病分類》第十版（ICD-10, 1992）之後，便已刪除同性戀這個項目。

¹⁶ Crompton考據了兩千年來文明與同性戀的關係，特別是從西方文明的兩大源流（基督教文明與猶太教文明）看待同性戀這件事如何地被污名化，並對其進行種種非人道的整肅，包括宗教裁判所、燒女巫等事件。相反地在東方，中國文明與印度、日本等地區對於同性戀的態度是相對寬容，這些可以從流傳下來的詩、圖畫等藝術可證明，甚至於在日本的武士道文化中對於同性戀是持歡迎的態度。

¹⁷ 參考王桂花的〈找不位置的家〉（185-200）；〈冰河對岸〉（175-184）。

2. 家庭或成長過程的傷害所造成

從家庭因素探討同性戀的成因固然有一些假設的提出，但隨著不同專家對理論及實驗結果數據的分析，卻往往使的這些理論顯得不足或者無法成立。因此到目前為止，這些論點在臨床經驗中並不足以成立，如果要成為一個嚴格的科學論證，還需要更多的「證據」才能確認其影響程度究竟為何（陳浩譯，1992：93-95）。

其次，家庭發生變故往往被視為同性戀產生的一個因素，精神分析心理學傳統上會強調同性戀者的家庭中有獨特型態的家人關係：一個過度與子女親近且有強烈占有欲的母親，並與冷漠、無情且長時間經常不在家的丈夫極為疏離。因而導致子女成為具有同性性傾向的結果。這種描寫往往成為一種特定的、被想像出來的「家庭的三角結構」模式。但這種模式已經被新的研究結果所質疑，這樣的理論只是佛洛伊德自己天馬行空的想像而已，沒有真正的證據顯示必然如此（陳浩譯，1992：37-45）。因此家庭或成長環境因素造成同性性傾向的結論，事實上並無確切的根據。但不可否認的是，仍然有案例可以顯示，家庭結構為同性性傾向的可能成因之一，並且對於已經「出櫃」的同性戀者，家庭往往成為更巨大的壓力來源（鄭美里，1997）。

3. 基因及荷爾蒙對大腦的影響

在基因的研究上，已經證實同性戀或變性人的染色體和染色質別與生理性別是一致的。因此，目前無法證實同性性傾向的成因是由基因所決定的（陳浩譯，1992：102），也就是說，在基因工程中，目前沒有找到一組所謂的同性性傾向的基因存在（Hamer, Hu, Magnuson, & Pattatuci AML, 1993）。¹⁸

從腦神經科學的觀點來看，雖然六個月大的胚胎還不能被區分為男性或女性，但是基因藍圖早已決定他的性別。如果是女性，大腦將不會有特殊事件發生，只是隨著大自然規則發展而已，但是如果是男孩的話就不一樣了，男性的性器官是靠著男性荷爾蒙的出現，才會逐漸成形，而原本是女性的腦功能，也需要男性荷爾蒙的巨大動力，才能使其轉換為男性。腦神經科學家已透過實驗證實，同性性傾向是因為荷爾蒙

¹⁸ Hamer等人研究男同性戀兄弟的基因，發現所謂Xq28的男同性戀基因，但後來的研究顯示在其他男同性戀者身上或女同性戀者身上，並未發現相同基因。

的異常所造成。簡單的說，是因為男性荷爾蒙的不足，使得男性性器官雖然可以出現，但腦中卻還是女性的大腦（一個男人的軀體，裝著女人的靈魂），或者一個男性的大腦困在女性的身體之中。洪蘭（2006：15-18）也認為：

同性戀是天生的，不是單親媽媽帶著兒子相依為命，兒子因為缺乏父親角色的模範所造成的，它也不是社會制約的結果。……主要因為這是一種天生的行為，是無法靠後天去更改的

洪蘭教授肯定荷爾蒙在人類胚胎發育過程中的影響，並認為這是造成同性戀的原因。然而也有其他腦神經科學學者不同意這種看法，並認為這顯然是一種簡化或者一勞永逸的說法：「這種說法的缺陷就在於往往對自己的預設前提不加批判，卻以真理的面貌呈現出來。」（王紹婷譯，2002：89），並認為許多試驗未考慮環境因素的影響，因此所得之結論缺乏可信度。

事實上，以基因或者荷爾蒙的觀點來檢視同性性傾向的成因，在生物學學理而言尚未有明顯確切的證據，可以證明同性戀是由基因所決定，而荷爾蒙的因素則因為環境變數過多，也無法直接證明就是因為荷爾蒙的異常，導致同性戀傾向的發生（洪蘭譯，2006：125）。¹⁹

4. 文化建構論點

從文化建構的角度而言，²⁰同性戀者是被貼上標籤的一類，他們被劃歸為一種特

¹⁹ 雖然根據老鼠的實驗，「母鼠在高壓力和高緊張程度會降低子宮中荷爾蒙的濃度。實驗顯示如果使懷孕的母鼠處在極端緊張的狀況下，所生出的公鼠會對其他的公鼠感到興趣。這些同性戀的公鼠已確定是母鼠懷孕期間緊張和壓力的後果。」但卻不能以人類作為實驗對象，這樣的分析也只能是一種參考的證據而已。杜納雖然也曾經檢視東德經歷戰爭的懷孕婦女的小孩之性傾向，並證實這些小孩同性戀的比例提高，但是樣本受何種環境影響的變數，卻並未被仔細討論。

²⁰ 「本質論」（《同性戀議題研究方案報告書》，第21頁），認為同性戀是天生自然的本質，乃原本即是如此，所以改變或者治療並無意義。「文化建構論」則認為「同性戀」是一種由社會、文化與價值體系所建立的判斷，關於同性戀的理解與禁忌，其實是特定的歷史產物，不是天生如此，而是後天被決定的。

殊族群，這種劃分方式往往是意識型態（ideology）與權力操作的結果，其中權力透過意識型態來對社會結構進行影響，透過輿論來增強影響力。「同性戀」是什麼？這個問題少有客觀明確的答案。在歷史上不同時期與不同地區的文化構成中，對於發生在同性間的性行為及其相關現象的理解，都有截然不同的觀點（臺灣基督教長老教會總會研究與發展中心，2004：20）。²¹

因而文化建構論的基本主張是：人與人之間愛戀關係的正當性是由不同的文化形態所決定，所以異性戀也只能說是特定文化形態所認同的愛戀行為，它的正當性與合法性是預先被社會價值所決定的。但文化是多元而不斷演進的過程，正當性與合法性的概念也會有所變化，所以儘管同性戀過去被視為一種「不正當」的行為，但如今卻有必要重新加以檢視這「不正當」的定義（Halperin, 1990）。²²甯應斌（2007）分析 Hacking 的建構論立場，並將其進一步區分為保守傾向與革命傾向兩種，保守傾向認為同性戀的客觀存在是穩定的，而革命傾向則認為同性戀傾向是不穩定、持續在變化中的過程。作者直言贊成革命傾向的社會建構論，理由在於：雖然保守傾向的同性戀建構，在社會大眾眼中看來是穩定而比較容易接受，但如果從深層的社會改革角度而言，同性戀議題最終必須歸於打破性別意識的權力宰制的目的，而這將是將同性戀與異性戀的性別意識共同破除的歷程。

這樣的文化建構論是否足以成為支持同性戀的基礎？本文的觀點是倫理價值的客觀性既是社會的基礎，也是判斷的準則。雖然文化建構論是以解構的方式對目前的價值觀進行批判，同時也得到一些成果，例如破除意識型態所帶來的封閉，提高人的主

²¹ 我們所熟知的「同性戀」一詞及其所包含的意義，其實是在十九世紀後半的歐美才由性學家主導發展出來，並進而影響到歐美以外的地方，對於之前（即現代以前）的西方或者非西方範疇的文化，是完全陌生的。先進的性學家在一百年後修正他們的分類思考法，設定三個基準來判斷極度曖昧、甚至於「搖擺不定」的同胞愛與女同胞愛：一、被同性吸引，二、與同性別的人做愛，三、自我定義為同性戀者。

²² 以哲學家傅科（Foucault）的性意識觀點分析同性戀的權力結構問題，從傅科對心理學、生物學、行為、社會關係等角度看待同性戀一事，Halperin 認同同性戀一詞是件具有「複雜的權力結構語詞」，此概念是複雜的社會性稱謂，有著多樣的概念以含混不清的狀況組合而成，並非單純的生理現象，所以要清處定義是困難的，因為它既有生物學的行為，也有文化的詮釋，「同性戀」可以說是文化建構下的產物。

體性意識，但過度氾濫與有意的曲解詮釋，卻讓文化建構淪為錯誤行為的幫凶。例如，性意識的解放原是破除對性的錯誤迷思，維護人對自己身體的主權與性主權的努力，但是曲解的詮釋，卻成為濫交與性交易正當性的論述基礎，這種詮釋是被刻意的扭曲，進而對社會規範造成傷害。規範的形成，不單單只是因為權威而已，規範也代表人對他人的尊重與理解，並且願意遵守相等的規則，期望藉此完成整體的和諧。並不是所有的規範都要被解構，如果是這樣，那人類社會不就回到原始的叢林法則了嗎？

根據以上幾點同性性傾向可能成因的分析，從生理而言，同性戀不是精神疾病是無庸置疑的，同性戀甚至不能被看成是疾病。同樣的，基因研究目前也無法找到證據，證明同性性傾向是基因決定。雖然有些學者明確指出，就是荷爾蒙決定大腦發展，而大腦就是決定一切性行為的主宰，但這推論卻忽略了人與環境互動中，在生理及心理各方面所造成的改變。

在社會因素的分析中，家庭與環境因素無法被證實為同性性傾向的唯一成因，但確實也無法排除環境對同性性傾向的影響，特別是家庭成員對於同性戀者的態度，讓我們發現家庭的壓力，可能比社會的壓力來的更直接與巨大。社會建構論從定義上試圖解構同性戀這樣的概念，在一定程度上，為同性戀者找到一個出口，但也將他們推入另一個思考的迷障之中。綜合上述討論，我們可以合理推論，同性性傾向的成因可能是複雜而非單一成因的。

金賽（Kinsey, 1894-1956）博士在1948年從研究中製作出一套分類方法，他把人的性傾向由同性戀至異性戀按其比例分為七個等級，第一個等級是絕對的異性戀（0級），最後一個則是絕對的同性戀（6級），居中的第三級相當於兩種性傾向的中庸狀況。除了零級之外，任何人或多或少都有些同性性傾向（Kinsey, Pomeroy, & Martin, 1948）。歸根就底來說，同性戀定義的精確程度可依其在一條直線座標上的定位點位置而定。換句話說，一端是純然異性戀的，另一端則是同性戀，而在兩個極端之間，存在不同性傾向程度的人。一個同性戀者，依其時間的不同，或者本身情況的發展，可能在這座標上定於不同的點。

金賽博士給我們啟發的觀點是，同性戀者與異性戀者之間的差別或許並不如我們

所想像的那麼巨大。同性戀者與異性戀者並不是對立的兩端，當然也不是光譜的兩極，兩者都是在「可見」的光譜之中，兩者在本質上並不是異類，而在此性傾向光譜中有各種不同的人。因此就性傾向的成因而言，位於光譜兩端的人其性傾向天生的可能性較高，性傾向改變的可能性較小；位於光譜中間的人其性傾向受後天的影響可能性較高，性傾向改變的可能性較大。

（二）同性性傾向是否需要或者能否改變

在醫學或心理學的觀點，如果同性戀是一種疾病，那麼它應該被治療。相反的，同性性傾向如果不是疾病，那也沒有需要改變或治療，如同異性戀傾向沒有需要改變一般。然而當一個人認為同性性行為是錯誤的時候（道德的觀點），仍然可以主張同性性傾向需要改變或被治療，以免因同性性傾向而選擇錯誤的行為，但是這個主張的前提是「同性性行為是錯誤的」才有合理性。

精神分析（psychoanalysis）始祖佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）則認為，精神疾病除了天生之外，更多是因為後天發展的結果，性傾向與性氣質則屬於後者（陳浩譯，1992：37-44）。²³但佛洛伊德的說法卻不甚明朗，在一些書信中，他不認

²³ 佛洛伊德認為，正常的性行為是要藉著異性關係以達到物種再生的目的，但對於同性戀者而言，有三重障礙使得這個目的無法在他們身上完成，第一是在同性戀與性倒錯者身上，因為排斥生殖行為，所以產生「某種性發育中止狀態」，性倒錯者是無法突破發育過程中「自我解決性慾」（autoerotisme）的階段，一般的同性戀者則是未能超越性發展過程中的最後階段，就是本能的性衝動（libido）未能對以自己身體為愛戀對象的衝動，反而將這一衝動帶向與自己身體類似的他人。……發生在戀母情結的發展期，男孩出現對「去勢」的隱憂，導致幻想自己是具有男性器官的女性，對於女孩而言，產生自己有缺失的排斥心理，導致男性氣概的情結（complex），或想成為男子。最後到了所謂的「伊底帕斯情結」（complex of Oedipus），男孩因此對母親產生認同，在過度依賴父親的生殖器的促使下，擁有一個屬於父親的孩子。心理學家巴許（Pasche）說：「男同性戀就是表達與父親發生女性行為的整體表現」，在女孩方面則是相反。……同性戀者乃是對異性戀對象選擇的發展上無法穿越一個關鍵階段，無法解決伊底帕斯情結，最後靠著同性戀來抒解心中的壓力。佛洛伊德也認為，雙性戀是人類或其他動物的一種生理傾向。在心理學層面上，雙性戀被分為主動與被動兩極化，即一個同性戀者會作出選擇異性戀的舉動，反之亦然。佛洛伊德說：「在我們一生中，正常的性欲游移在男性對象與女性對象之間。」……昇華的同性戀出現在友情或兄弟姐妹之情的交往（教會、軍隊、修院、俱樂部等等）……但雙性戀的生

為同性戀是精神疾病，甚至可以將同性戀者治癒成為異性戀者（Sigmund, 1905）。但其他著作中卻又暗示同性戀與精神疾病脫離不了關係（劉慧卿、楊明敏譯，2004）。不可否認的，精神分析學派對於心理學科的影響十分巨大，以致於後來的行為學派或臨床醫學都受到影響，而多半主張同性戀是可以「治癒」的（Bartlett, King, & Pillips, 2001）。

1993年，美國「同性戀研究與治療全國學會」（National Association for Research and Therapy of Homosexuality，簡稱NARTH）宣稱矯正成功的許多案例，但這項研究成果卻被發現有許多瑕疵。許多追蹤結果顯示，這些成功案例，非但沒有「擺脫」同性戀，反而造成更嚴重的憂鬱症、性無能或以自殺收場（Haldeman, 1994），而這所謂的治療行為當然也受到許多組織的公開反對（American Psychiatric Association, 1998）。²⁴然而這種對於「治癒同性戀者」的渴望卻沒有消失，儘管在醫學、精神科學的角度而言，這種治療行為根本上被否定，但還是有許多人想藉由宗教的力量來加以改變（詹維明譯，2007）。

第二個爭議在於同性性傾向能否改變，心理學及醫學多數認為性傾向不應該也不能被改變，屬於人天生的性特質，例如長老會關於同性戀議題研究方案報告書所言（臺灣基督教長老教會總會研究與發展中心，2004：17）：

總結來說，目前西方醫學認為性傾向的形成有其生物遺傳的先天基礎，但也不能排除養育環境的後天影響。無論同性戀如何形成，他並不引發精神病理，故不應該被視為精神疾病。任何嘗試改變性傾向的醫療方法，目前都未證實

物理論基礎已被學者否定，因此心理分析家多認為應拋棄這一理論。……所以基本上，同性戀者會表現出對遭到去勢的恐懼以及特別的自戀心理，男同性戀者應該對母親有一種強烈的認同，同時排斥無能而長年不在家的父親。但根據後續的研究卻都無法有效證明「去勢的恐懼」是多數男同性戀者共同的情況。男同性戀者的自戀傾向高於異性戀者的說法，一樣得不到有效證明。所以克林在1972的研究結論中，曾悲觀的表示：「我們必須承認，根本沒有客觀的證據可以支持佛洛伊德的同性戀理論。」

²⁴ 「美國精神學會」（American Psychiatric Association）、「美國心理學會」（American Psychological Association）、「美國精神分析學會」（American Psychoanalytic Association）都公開反對這種所謂治療。

有效，且經常有害，故不應嘗試進行。

簡言之，就算將同性戀看成是疾病，治療的實踐也是不可行，何況，同性戀根本上不能被視為是精神疾病（Hooker, 1957）。反之，認為可以改變的另一方，如「出埃及協會」的立場，則是將同性性傾向看成是一種對自我困擾的憂鬱症狀，所以他們提供團體的力量，幫助這些困惑的人，或者自覺為同性性傾向困擾的人提供幫助。參考其協會的服務網頁，則可以發現到多數案例其性傾向並未改變，但以拒絕同性性行為為其目標，這究竟是改變還是壓抑呢？

因此本文認為性傾向即便可以改變，也是非常的困難。從同性性傾向為天生決定的角度而言，同性戀者的性傾向是無法改變的。但在實際狀況中，同性戀者很有可能去改變自己性行為的實踐，主因在於社會性的壓力是無處不在，為了符合家庭與社會的期待，同性戀者常常會選擇改變性行為是可以理解的。

綜合前述的分析，雖然本文也無法明確斷定性傾向的成因為何，也無法斷定性傾向是否能改變，然而由性傾向分析的爭議中可以看出性傾向的特質，有同性性傾向的人看見同性的反應，就如同異性性傾向的人被異性所吸引，之後在戀愛過程或進一步產生性行為，其實與異性戀者都很相似，只是其戀愛對象為相同性別的人。而且具有同性性傾向愈強的人，其性傾向的改變顯然愈困難，對於無法改變或認為毋須改變的人而言，同性性傾向將限制這些人的性對象選擇空間，這對其選擇同性性行為的倫理分析有很大的影響，詳如下節所論述。

三、同性性行為是否為道德哲學所不許可的行為

通常社會大眾對同性戀者會有一些刻板的印象，例如誇大性慾望及身體表現、濫交、愛滋病、變態等（引自張立明，2006：200-203），²⁵這種刻板印象除了部份來自異性戀的誤解，也有部分來自某些同志團體的行為表現或主張，例如2009年台北同志

²⁵ 張立明，（2006）引述許多研究如Van等人（1997）、Bell等人（1981）、Edward等人（1994）、David等人（1997）、Nelson, J.（1982）、Saghir等人（1973）、Mirkin, H.（1999）等，說明同性戀者有高比例的濫交、雜交、戀童、虐待或受虐狂。

大遊行的過程中，有不少強調性解放的行為：「不少同志以性虐待、男扮女、浴袍變裝」（蘋果日報，2009），甚至也有「六名來自各大學的男女學生昨在晚會舞台上，扯下身上國旗及膠膜，幾乎全裸，抗議教育單位性教育議題太保守，一時之間讓氣氛high到高潮。」當然本文也理解這並非多數遊行同志的行為，但很容易讓人認為同性戀在反對性別歧視的同時，是否也反對所有的性愛的規範？例如2009年的台北遊行主題為六色彩紅宣言，此宣言包含六項主張，以第一項主張為例：「紅色：性愛——廢除惡法，性權就是人權」（臺灣同志遊行聯盟，2009），此主張要求廢除三大惡法：《社會秩序維護法》第80條、《兒童及青少年性交易防治條例》第29條、《刑法》第235條。廢除的理由在於性權就是人權的主張：「人享有自主、多元選擇性愛的自由，這種自由應該受到尊重、保障，不可被剝奪與限制，也不該以異性戀、特定階級的單一標準來衡量其價值。」這種主張事實上就徹底消除性愛規範成立的可能性，只剩下「自主」一個原則，這種主張就是柯志明教授所批判的：「我看，『同性戀問題』，不在於那些具有不可抗拒之同性性傾向而不得不成為同性戀者，而在於同性戀主義這種性解放主義的文化意識」（柯志明，2008：172），顯然同性戀團體對其主張可能產生的問題，缺乏反省的態度及能力，不但令人遺憾也會加深其他人對同性戀的誤解。

上述這種現象，更顯示出本文一再主張「對話」的重要性，贊成同性戀的學者或團體，不能將反對同性戀的主張都視為「異性戀的霸權」或「假關懷，真歧視」，而反對同性戀的學者或團體，也不能只停留在同性戀只是「性解放」的文化或主張。特別在學術界或者生命教育的立場，更應該學習在「理性對話」中成長的重要性，拒絕對話的主張，難免受限於自傲或自卑的陷阱中，無法向真理開放。這種主張違反了生命教育的基本倫理原則，²⁶因為拒絕對話就沒有機會「傾聽同理」不同的聲音，也就

²⁶ 高中生命教育課程綱要及補充說明中談到：「態度公正的另一面是對他人的立場也應保持一種傾聽同理的態度。人很多時候對於不同的立場會在心理上有先入為主的排斥感，這種排斥使得人以偏頗的心態來面對別人的觀點，例如刻意忽略支持對方觀點的有力論據或誇大對方的缺點等。公正態度要求人以客觀的精神來評估他人的立場，內心真正的是各種正反論據的效度與力度，以及怎樣的立場才更接近真理而是吾人所應該接受的應然倫理。懷著這樣的態度，不論面對的是自己或別人的觀點、自己欣賞或排斥的立場，才能超越主觀

沒有機會保持自我批判的彈性，這就違反了「態度必須公正」的原則。

由於同性性行為在道德上的對錯與否，是同性戀是否正當的關鍵因素，因此本文接下來將討論贊成及反對同性戀的各種正反面論述，本文首先將列舉五種贊成同性戀的主張，並簡述反對同性戀者的批判，並分析其合理性。其次本文將討論兩種反對同性性行為主張的合理性。而關鍵爭議在於「同性性行為是道德上的錯誤」這一命題，因為「同性性行為」是一個行為的類別，包含各種可能情境下的具體行為，如果對一個行為類別進行道德否定，就是認定這類行為是本質上錯誤的行為，因此在任何情況下都是錯誤的行為，本文將分析此一命題的合理性。最後對於「不反對同性性行為」的主張，是否將導致性愛或婚姻倫理規範的瓦解，本文也將提出初步的回應。

（一）天生說：有同性性傾向是否就表示同性性行為就是合理的呢？

一般贊成或不反對同性戀的理由在於此種性傾向是天生而不能改變的，因此順乎此傾向而發展同性戀關係或婚姻，是自然而合理的，怎能責難其同性性行為呢？反對這種主張者有兩種不同的論點，分別分析如下：

1.同性性傾向是否是天生的，還無法證實，因此不能作為論證的根據（柯志明，2008：227；陳尚仁，2008：252）。²⁷

本文也同意同性性傾向的成因還沒有被確切的證實，因此不能論斷此種傾向都是天生的。但是由許多案例的研究也顯示，有不少同性戀者的性傾向似乎無法由後天環境的影響來說明其成因，因此本文認為合理的看法是，至少不能否定有部份的案例其性傾向是天生的（洪蘭譯，2006：41-43；鄧嘉宛譯，2001：ch7）。

2.天生的性傾向不能成為行為正當性的基礎。柯志明教授以天生的不必然就是正當的論證，說明性傾向與行為間的區分，並以實然及應然的區分，來說明具有同性性

好惡地來分辨善惡，並且在分辨後擇善固執。」

²⁷ 如柯志明於《愛之義》的〈《聖經》對同性戀的雙面倫理觀〉一文中有提及。陳尚仁教授也引用本質論者及建構論者的爭議，說明同性性傾向是否是天生的，還無法證實，因此不能作為論證的根據。

傾向的人不一定可以主張同性性行為的正當性（柯志明，2008：228）。²⁸

本文可以同意「天生的不必然就是正當的」，特別是部分同性戀主義者常以此論點主張同性戀性行為的正當性，卻忽略了同性性行為也需要滿足性愛倫理的相關規範。但是這論證也代表「天生的也可能是正當的」，因此天生的性傾向也可能是正當的，除非能證實其導致的同性性行為是不正當的。

而且這論證並未回應同性戀者的性對象選擇受限制的主張，同性戀者將其滿足愛的渴望（不只是慾望）的對象侷限於同性，如同異性戀者將對象侷限於異性，這是一種合乎其性傾向的主張，是否正當或合理應進一步討論其如何選擇對象等相關因素。而且對同性戀者而言，雖然其性伴侶為同性，但並非所有同性的人都可以成為同性性傾向者的愛人（或性伴侶），意即同性戀者當然也如同異性戀者會選擇適合自己的對象，而非「為了滿足性慾望而不檢別其對象」。²⁹其次將性傾向與負面的性情（嫉妒、說謊、自私、自大、爭奪、殘暴、怠惰）並列，似乎已預設同性性傾向是一種負面的性情，應加以節制。本文認為僅僅指出「天生的不必然就是正當的」，並未能理解同性戀者在選擇上的困境，因為性的傾向（實然）與應該的性行為（應然）即便沒有必然的關聯，卻是有密切的關係，忽略此種關係的密切性，很容易忽略行為者可選擇空間在倫理分析的重要性。例如有懼高症的人，他到遊樂園時，可選擇的設施會有所限制，一定要他坐雲霄飛車或摩天輪是不對的。

再者行為的倫理分析與行為者的可能選擇空間是有密切關係的，將行為者處境與某類特定行為抽離，將會得到矛盾的論證，例如不太會游泳的甲君，看到水中有人求

²⁸ 柯志明於《愛之義》中論述：「天生的不必然就是正當的，例如我們天生的性慾望有確定的目的（aim）——欲求滿足，但並沒有特定的對象（object）——任何能夠滿足性慾的原則上都可成為其對象，可是為了滿足性慾望而不檢別其對象顯然是不合理的。又如人天生或具有嫉妒、說謊、自私、自大、爭奪、殘暴、怠惰等性情，但我們不會以為「自然地」表現這些性情而不加以節制是合理的。「天生」只告訴我們事實「是」（to be）什麼，但沒告訴我們「應該是」（ought to be）什麼，而「是」（實然）與「應該」（應然）是兩種相關但卻不同的次序，以後設倫理學（metaethics）的用語說，「是」並不能直接引伸出「應該是」，反而「應該是」往往要求我們超越或否定現實之「是」，以實現更理想的生命意義。」

²⁹ 見前項註解。

救，可以要求他下水救人嗎？答案很明顯是不能，但依照行為者處境與行為抽離的方式，會得到下列的矛盾論證：甲君不太會游泳是實然，但他所面對的選擇：「下水救人」是應然，而「見死不救」是不應然，他是否可以不顧不太會游泳的實然，而選擇「下水救人」的應然呢？本文認為同性性傾向與同性性行為有密切的關聯，雖不足以證成同性性行為的合理性，但可以理解同性戀者可選擇行為空間的限制。

陳尚仁（2008：252）教授也認為同性性傾向的人，不一定必然的選擇同性性行為，因為「人有自由的意志，具有理性思考的能力及具有控制自身行為的道德責任」。本文也同意有同性性傾向者也不必然是同性戀者，事實上有同性性傾向者可能選擇異性戀生活，但仍然沒有改變其性傾向，但這種選擇多數迫於社會環境的壓力，而非自願的選擇。理論上人在實現其性傾向到性行為的過程中，確實擁有自由意志選擇的空間，此空間就對象的性別區分來說可以分為：「同性性行為」、「異性性行為」及「無性行為」，但是為一個具同性性傾向的人，他其實只能選擇「同性性行為」或「無性行為」，如果「同性性行為」又是倫理上的錯誤，那麼他／她還有甚麼選擇呢？如同孫效智教授（2007：69）所說：

人生伴侶關係是每個人愛與被愛最重要的場域，也是人與人能建立之最親密的連結……。同性性傾向使得同性戀者「無法」與異性，而只能與同性建立以上這些為每個人而言，都是最重要的關係或親密。剝奪他們建立同性戀的關係，亦即剝奪他們建立愛與被愛的親密關係的可能性，也就是剝奪他們追求愛的人生意義很核心的一個環節。

由上述說明可知，雖然性傾向不能確保性行為的正當性，但也不能證實順應性傾向是不正當的。而應該以順應此傾向而選擇的性行為是否合乎倫理，才能決定此性行為的正當性。其次性傾向會限制行為者可選擇的行為空間，對同性性行為的否定，會限制或剝奪他追求人生幸福的可能性，因此不能輕忽其重要性。因此若要主張「同性性行為是不道德或不正當」，必需有充分理由支持，才可以堅持這種主張。

（二）權利說：同性戀者通常會主張同性戀者與異性戀者有相同的人權，因此同性戀者有權選擇他的性愛或婚姻模式（何春蕤主編，2001）。³⁰

柯志明教授也肯定，同性戀者作為一個人當然享有每個人都當享有的基本權利，但不認為同性戀的情愛模式——同性戀，可視為一種基本權利，其理由引用自然法專家Palm（1996）的看法，認為同性性行為屬於一種特權而非民權，因此柯教授主張戀愛固然是基本權利，但不是所有戀愛模式或行為都合乎基本權利的行使（引自柯志明，2008：230）。³¹而且柯教授進一步主張「有法律權利（right）者未必是道德正當（right）。」（柯志明，2008：230-232）³²也就是說即便法律允許的行為，也不一定合乎道德的要求。因此同性性行為是否合於道德必須先解決，才能談同性戀行為的權利。

本文認為同性戀這種戀愛模式是否合乎基本人權，不能只從自然法所謂人類整體的價值等來評斷，這種看法很容易忽略弱勢者的權益，更不能保障人的獨特性。而Palm視同性戀的肛交為特權的看法，也忽視了人以理性善用其器官的可能，本文對自然法的討論將在下一節中詳細批判。不過本文也認為同性戀者可否選擇同性戀模式的權利，必須由同性性行為是否不違反道德來決定，因為一個不符合道德的行為，不能作為基本權利行使的行為選項。但是，若無法證實此類行為不符合道德，那麼此類行

³⁰ 如前述同性戀遊行聯盟認為性權就是人權。或參考何春蕤，《同志研究》中「論歐洲人權公約對同性戀者之保障」，第117-182頁。

³¹ 美國加州克萊蒙研究院「自然法研究中心」主任Palm，認為同性性行為根本是反自然的，因而同性戀者所訴求的權利不是一般普通的「民權」（civil right）而是可自由行使肛交（sodomy）的「特權」（special right），故不屬於一般的民法與憲法所保障的範圍。（1996：519）。

³² 柯教授主張：「任何法律體系都不會無條件地保障任何一種被視為基本人權的行為，反而為了確保每個人都能真正享有基本人權，法律必然要對各種屬基本人權的行為做明確的規範，而這些明確的規範一定是整體地考量人類群體的價值、幸福、利益，而不只考量到個人的自由或訴求。同性戀是自然的？合於人性的最高理念？是人人得以自由追求的有價值行為？或者，它不過是人類的一種性歧出現象？是少部分人的特殊性行為？我們必須在這裡作嚴格的分辨。」

為當然可以作為基本權利行使的行為選項。

（三）倫理相對說：由於文化是多元並且演進的，同性戀在過去被視為一種不正常的行為，但在近代可以是另一種正當的戀愛模式。

柯志明（2008：230-233）認為這種主張屬於倫理相對主義，是一種對道德最具毀壞力的觀點，一旦道德相對主義成立，就沒有道德可言了。³³

本文可以同意道德相對主義對道德的破壞力，但也不贊成絕對的倫理規範，因為倫理規範本來就會因應時代及文化的不同而有所調整，可稱之為「實然倫理」，而依據道德哲學的思辨所證成的倫理規範即為「應然倫理」，「應然倫理」有其客觀而恆久的價值，並且可以作為「實然倫理」修正的準繩。因此同性戀的實然倫理在過去歷史或文化脈絡中，確實也有不同的道德評價，但這並不能作為現代同性戀得以正當或不正當的理由，因此同性戀是否正當必須透過道德哲學的論證，才能判斷其是否違反應然倫理。

（四）不得已說：不得已的事沒有對錯可言，同性戀是不得已的，我們不能咎責同性戀者。

柯志明教授認為對「人」和「事」要分開來判斷，即便同性戀者真的是不得已，也只能成為原諒行為者的理由，但不能成為判斷行為的理由（柯志明，2008：189-190）。³⁴

³³ 柯志明主張：「這是以文化相對主義來支持同性戀的觀點，也是現今反抗一切客觀真理的後現代社會的主流倫理觀點。這個觀點假定行為的倫理價值是文化的產物，而且文化是對的、變動的、權力建構的，其中並無恆常的真理或意義，所以並沒有絕對的倫理原則。這就是典型的倫理相對主義（ethical relativism）。」類似論證亦可見關啟文（2009：124-126）。

³⁴ 柯志明於〈反—同性戀主義〉：「我們因為不得已而做一件事與這件事是否對是兩回事，一件錯或不好的事不會因為我們不得已而做它就變對或好的了。只要是人做出來的事就有對錯、好壞可言，不因人是否不得已而為之有別。『不得已』只能作為我們體諒行為者的理由，以致於我們能夠寬容或饒恕他-她，但不能作為判定行為是否對錯、好壞的條件。因

首先「不得已的事沒有對錯可言」這種主張的確似是而非，因為這句話能否成立在於其「不得已」的內涵為何，倘若其內涵為：「我只能當同性戀者，沒有別的可能」，那麼這個「不得已」的主張是可以成立的。其次柯教授這段論述似乎不夠精準，因為柯教授反對「同性戀」本身，但不反對或者包容同性戀者的戀愛行為，這樣的論述本身就互相矛盾。如果同性戀者真的是不得已（只能選擇同性性行為），那麼同性性行為就不應受譴責。

再者本文也不能同意在這段論述中呈現的雙面倫理觀：同情體諒同性戀者，但反對同性戀。如果同性戀是錯誤的，同性戀者也不能被接受，而應予譴責。本文並非不同情體諒同性戀者，但是就道德哲學而言，若同性戀是錯誤的行為，那麼實踐此錯誤行為的同性戀者就是惡人，應予譴責。不可能有所謂的雙面倫理觀。但就基督宗教信仰的觀點，雖然惡人應當被譴責或處罰，我們還是願意愛他，這是超越道德的要求，可稱之為愛的信仰（孫效智，1995a：86-113；1995b：223-254）。³⁵雖然對同性戀的雙面倫理觀不能成立，至於同性性行為是否是錯誤的，還須要進一步就行為的特性來探討。

（五）自由說：同性性行為並沒有妨害他人，所以沒有道德爭議。

陳尚仁（2008：253-255）認為這樣的主張混淆了放任式的自由和道德的觀念，並隱含一個假設「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。」並舉亂倫及性交易為例，說明性道德不能只以「沒有妨害他人」為標準。

本文也贊同性道德不能只以「沒有妨害他人」為標準，性道德對性行為還有其他要求，例如「彼此相愛」、「尊重自主」、「承諾信實」等。不過本文也認為亂倫或性交易不一定沒有妨害他人，在一般情境下這兩種行為都很容易造成他人的傷害，例

此，我們可以體諒同性戀者的苦情，我們也的確應當同情體諒同性戀者的不得已命運，在某個意義上，我們也要包容同性戀者的戀愛行為。但這都取消不了我們對同性戀應有的價值判斷。」

³⁵ 特別在基督宗教信仰中，特別強調寬恕與愛的信仰，無論任何人，耶穌基督都願意寬恕他，也愛他。但是在道德哲學而言，並沒有雙面倫理觀，作惡事者必然是惡人，不可能作惡事的人，卻沒有道德的惡。

如親子間的亂倫，很可能造成孩子人格的傷害，也破壞了親子間的關係。

上述五種贊成同性戀的論述，基本上是不能作為所有同性戀是正當行為的理由，如同異性戀行為也不能被證成都是正當的，主要原因在於行為描述缺乏規範因素如同前述，因此無法單就「同性性行為」或「異性性行為」證成其正當性。因此關鍵問題不在於證明同性戀是正當行為，而在於「同性性行為是否不符合倫理？」此一命題就是：「同性性行為是否本質上錯誤的行為」，以下討論三種最主要反對同性戀的主張（柯志明，2008：189-190）。³⁶

（六）同性性行為是否違反自然律或人的本性

反對同性性行為最主要的理由就是違反自然律（Natural Law）或人的本性，本節將先討論「共同善」可否作為道德唯一的標準，其次討論同性性行為是否違反生殖器官的功能，最後討論同性性行為是否違反人的本性。

1. 共同善可否作為道德的唯一標準

陳尚仁（2008：前言）引用自然法「共同善」的概念，作為性道德的標準，並且以夫妻之愛及生育作為性交行為所能達成的共同善。³⁷本文以為人的行為固然須要考量人類共同善的追求，但也不能忽略個體的獨特處境，因此共同善並非道德判斷的唯一標準，以之為道德最高或最後標準之主張，極易忽略或抹煞人之獨特存在（uniqueness）。例如為了追求人類整體的利益，是否可以犧牲殘障或罕見疾病者的需要呢？或者「犧牲小我以完成大我」的主張一定都對嗎？因此追求共同善時，也不應忽略人之獨特存在，否則很難獲得個人與人類整體之幸福。

其次生育誠然是婚姻的核心價值，也是社會延續很重要的向度，但這不是說，任

³⁶ 柯志明教授認為：依據人的本性，我們要說同性戀是不好的、有問題的、有缺陷的、不自然的、不正常的、不合人本性的，雖然我們確實要包容、體諒、同情同性戀者。

³⁷ 〈同性戀性行為的道德評價〉，前言。文中引用自然法專家John Finnis主張：「人類是有理性的動物，人類所有的活動都不應該脫離理性的規範。正因為性行為是人類身體活動中最熱情的活動之一，所以性行為一經由身體行為所表現的行為，不應該違反『可理解的共同善』的實踐」，陳牧師並定義：性交行為所能達成的共同善即是夫妻之愛及生育。

何性行為都必須符合延續人類社會的目標。在陳尚仁（2008：247）教授的著作中也承認生育雖然是達成共同善的核心價值，但也並非不可或缺的價值：

因為重大嚴肅理由而避孕之夫妻，其性行為不但是實現夫妻之愛，而且應該被視為沒有違背「生育」共同善的原則。例如，患有重大遺傳性疾病的夫妻，（如遺傳性精神分裂症），或已經生養適當數目子女的夫妻，或懷孕將可能造成母親生命危險者。已婚但尚未生育的夫妻，可能為了重要的理由延後生育子女的時機，但是仍對生育子女的可能性採開放態度者。

顯見生育並非達成共同善的必要條件，只要有重大嚴肅的理由，就不算違背「共同善」的原則，而其所引述的例子，是否足以顯示同性戀者的幸福可以被忽略，似乎缺乏足夠的說服力。因此以「不能生育」否定同性性行為無法達成共同善的論證，顯然無法成立。

本文認為同性性行為在目前而言，確實無法自然的生育下一代，而生育不但是延續人類整體生命的重要因素，生育本身就創造了一個新而獨特的人，因此不能生育也是性愛或婚姻關係中不可否認的重大缺憾，也是同性戀者需要面對的挑戰，這挑戰如同許多身心障礙者所面對的缺憾，需要以更深刻的生命智慧來面對此種處境，因此本文認為否認或者過度強調生育的重要性，都缺乏對同性戀者困境的理解。

2. 同性性行為是否為違反生殖器官功能的不理性行為

同性性行為常被認為違反自然律的另一個理由在於性行為的方式，由於同性之間的生殖器官沒有互補，所以同性性行為的方式與異性性行為有很大的不同，因此很容易被認定為不自然或不正常的性行為，例如陳尚仁（2008：248）教授主張同性性行為是不理性的行為，³⁸並以肛交為例，說明肛交是不衛生、不健康的行為（張立明，2006：195-198），並因此推論此為不理性的行為。但是文中所提到的問題，都是肛交

³⁸ 陳尚仁指出「同性性行為是一種無法實現婚姻共同善的不理性行為，因為他以一種違反生育可能性的方式使用其生殖器官。同性性行為是不理性的，最明顯可見的例子是肛交。」

可能引發而非必然發生的現象，事實上只要謹慎且有防護下進行肛交的行為，可以達到衛生與健康的結果，而不至於發生器官損傷或感染的情形。其次同性性行為不一定使用肛交，要由肛交而推論同性性行為不合乎理性，立論缺乏足夠的論證。

此外也有學者認為器官的使用必須合乎器官的本性，例如陳尚仁教授也認為同性性行為是：「以錯誤方式的使用性器官，也是使用性器官在錯誤的對象身上。」（陳尚仁，2008：251），柯志明（2008）也有類似主張。³⁹

不同器官固然有不同的功能或目的，但其使用的範圍或目的的不完全是由器官決定的，在可能範圍內可以由人的理性來決定，器官天生的功能有其限制，但是人的理性才能決定其使用範圍及合理性。例如腳的自然及主要功能在於「行走」，然而誰說腳的自然而正確的功能只是「行走」呢？難道繪圖或寫字不能算是腳的自然功能？誰能限定我們的器官功能在哪個範圍內的運用，是合乎自然或違反自然？是正確方式或錯誤方式？孫效智（2007：65）也曾以天主教對器官捐贈立場的反省為例，說明器官的使用依自然法而言應合乎理性，而非器官的常用或主要功能而已。⁴⁰因此我們不能以器官常見及主要功能，作為器官的本性或唯一的正確方式，反而需依照人的理性來決定其適用的範圍。

³⁹ 柯志明指出：「器官的自然使用需合於器官的本性，即器官的存在目的；而器官的存在目的不是任意的，而是與整個身體的其他器官形成一個有機的結合，我們是在整個身體的活動機能中，運用我們的特定功能。不合乎器官本性地使用器官常帶來疾病，醫學已證明這點。」（185）

⁴⁰ 孫效智認為：「天主教在上一個世紀的六十年代反對器官移植的理由之一即「違反自然」，因為上帝安排在你身上的腎臟放到我身上來就違反了它「自然」該在的位置。但此一論證之不合理性，很快的就被教會瞭解而消失在歷史的灰燼中。如今，器官移植不但不被認為是不自然而不道德的，而且還被看成是遺愛人間的大愛表現。另一個重要問題是，即使我們能有一套標準決定什麼行為合乎自然或不合乎自然，又如何由之推論判斷合不合乎道德？合乎自然與合乎道德是可以互換的概念嗎？所謂「錯誤方式的使用」一詞也待商榷。到底在什麼意義上同性戀行為是對生殖器官之誤用？最後，從自然法理論的根本處來看，自然法在道德領域所謂的合乎自然（*secundum naturam*, according to nature）指的根本就是合乎理性（*secundum rationem*, according to rationality），而非狹隘的合乎特定自然功能。上天賦與吾人理性，以參贊天地之化育。人應在其可能範圍內，盡最大力量提升人我的福祉並避免較大的惡，如此行為即合乎理性、合乎自然、合乎道德。」

3. 同性性行為是否違反人的自然（本性）

由於傳統的異性戀文化是主流的價值，很自然會認為人的本性應該是陰陽結合，也就是異性戀的性行為才合乎人的本性，然而什麼是人的本性呢？柯志明（2008：178）的主張為：

因此，什麼是人的自然（本性）呢？從人的生殖可以看出來，至少就生物層次是如此。人必須透過兩性的結合才能生出後代來，也就是說，只有在兩性結合的情況下人才能存在於世；由此可見，兩性的結合與一個人能存在於世之間有著不可分割的關係。這就是人的自然。有趣的是，幾乎所有生物都與人一樣須經由有性的生殖方式生殖後代，這就是生物的自然。因此，故意忽略人的生殖而孤立愛情與性愛，並企圖理想化這種無關生殖的愛情與性愛，絕對是偏頗、空洞的人性觀。

關於「生育」不必然是人的共同善，已在前述中說明，此處柯教授再以人類延續作為人的自然或本性，也會面臨同樣的困境，意即有些特殊情況的人，無法或避免在性行為中有延續後代的可能，對這些特殊情況的人不能說他們違反人的自然或本性。因此本文主張生育的可能性，雖然是人在性行為中重要的特質，但並非必要的條件。事實上人類的延續，不會因某些特殊情況的人沒有生育就斷絕，因此我們不能以人類的延續作為人的自然或本性的必要條件。另外在生物科學上，有性生殖也不是唯一的生殖方式，有太多生物是透過無性生殖繁衍後代。而且本文也認為生殖固然是人性重要的特質，但很顯然不是唯一或必要的條件，柯志明（2008：43-72）過度強調生殖在性愛或人本性上的重要性，反而忽略了在性愛關係中最重要而且必要的條件是「愛的意願」，而非生殖。

在柯志明教授「婚姻的意義」乙文中認為：性慾在異性的身體才能真正的滿足，而且可在婚姻中得到合法的滿足，而其自然結果就是生育，而期待生育則是婚姻的必要條件。進而肯定婚姻是家庭及社會國家秩序的基礎，因此社會國家不能採取有悖於

婚姻秩序的體制。例如國家不能基於「基本人權」等理念而同意立法改變異性的婚姻，而認同「同性婚姻」。其思想體系反應出以生育為核心的婚姻觀，而生育又只存在於異性的結合中，因此推論出慾望的真正滿足只有異性性行為。本文認為這樣的婚姻觀及性愛觀有兩個問題，首先「期待生育」不必然是婚姻的必要條件或唯一目的，如同該文所批判的叔本華或恩格斯的主張，生育是婚姻可能而美好的結果，既不是婚姻的前提，也不是婚姻唯一的目的。其次異性的身體不是性愛滿足的必要條件，也不是性愛的目的，因為生育也並非性愛的前提或唯一目的。

就生理特質而言，性慾望的滿足並不一定僅存在於異性之間；就愛情的特質而言，戀愛或情愛更不只存在於異性之間，為具有同性性傾向的人，他看到喜歡的同性的反應，與異性戀者並無不同，如果雙方有機會進一步交往，交往中掙扎於激情、親密感及承諾間的狀態，與異性戀者又有何不同？在兩個具有成熟愛情關係中而彼此獻身的同性戀者，其性愛行為的感受及滿足與異性戀者有何不同？總結而言本文認為婚姻的前提在於彼此相愛而互許終身的承諾，而婚姻的目的在於夫妻愛的合一所體現的一體性關係，在愛中合為一體，所謂「你泥中有我，我泥中有你」差可比擬此種關係。如同柯志明（2008：65-66）在〈婚姻的意義〉乙文中第5段「走向神聖」所言：

婚約不是一般規範彼此權利與義務關係的法律性契約（contract），而是兩個人基於自由意願彼此委身的生命盟約（covenant）。……這個對婚姻的宗教行為當然不是無條件的，而是以愛為基礎。從頭到尾，婚姻都是愛的關係。但是愛在婚姻中具有一種意向性，從最底層的性愛到最高層的捨己之愛。…沒有愛，婚姻絕無可能。

由上段論述可以清楚看出婚姻或性愛關係的核心要素就是愛，這種愛一方面需合乎愛的本質，一方面需合乎「基於自由意願彼此委身的生命盟約」，因此即便是同性之間的性愛，也應該合乎這兩項基本原則，而且這也是同性性愛有可能達到的要求。更具體來說，性愛倫理的基本原則可以用「彼此相愛」及「合一之愛」來表達。性愛中的「彼此相愛」呈現雙方互為主體的愛的關係，因此可以涵蓋：自由意願（具備主

體性及互為主體性)及愛的關係。「合一之愛」是性愛與其他愛的關係很不同的地方，強調兩個人身心靈各方面的合一，特別呈現在身體的結合關係，彼此將身體完全分享給對方，這樣的結合關係呈現在所有時空之中，不僅止於性行為之中。即便在性行為中的結合，也並不限於身體交合之時，這樣身體的結合關係確實呈現出性愛關係有別於其他愛的關係之處。就同性性愛關係而言，並沒有必然違反「彼此相愛」及「合一之愛」兩方面要求的特性，因此就性愛關係的特質而言，同性性愛與異性性愛間並沒有本質上的差異。

雖然生育是性愛關係中重要的一環，但生育畢竟不是性愛關係的前提或唯一目的。而性器官的互補也不是唯一表達愛的方式，因此性慾望的滿足也不一定只能在異性性行為中得到。本文以為性愛關係或者婚姻的核心價值是「彼此相愛」與「合一之愛」，兩個人藉由生活及性愛，不斷的學習合一之愛，在愛的關係中，兩個人營造一個學習愛的場域，在這樣關係中能夠生育是愛的禮物，不能生育雖然令人遺憾（但不能作為不道德的判準），而以接受生命的奧秘來面對。因此性愛關係的倫理判準不在於生育或性器官的互補，而在於是否在心靈及行為上合乎性愛的原則。在《星語》這本書中有一段話值得參考（公教真理學會譯，1997：38）：

讓我重複聖奧斯丁的話：「愛，然後做你想做的一切。」不要掛慮你應該做什麼，但掛慮你該怎樣去愛。不要不斷地查問天堂是怎樣的，更不必一無用處的問：「我應該採取什麼行動？」只是集中精力去愛。通過愛，你會發現什麼對你是最好的。在愛中，你會聽到那「聲音」。你會找到平安。愛是法律的滿全，也是每個人生活的規則。愛是每一個問題的答案，是所有美善的動機。「愛，然後你想做的一切。」這是關鍵：當我在愛時，我就不能為所欲為。當我在愛時，我就變成了愛的囚犯。

如果我們以愛為思想及行為的核心價值，愛的方法、形式、語言與工具都有選擇空間，包括器官使用方法。⁴¹如果沒有愛，就算是異性戀的性交也只是對另一方的傷

⁴¹ 本文此段對「愛」的定義即為合乎理想的愛情，雖然星語作者或聖奧斯丁所談到的「愛」

害與占有。在愛中，學習不看自己而關注著伴侶的需要，體貼著他的感受，在性愛中，共同經驗到合為一體的超越與喜樂。在愛中，我們沒有恐懼，反而會得到自由。這樣的自由是一種在愛中心靈提昇的自由，讓我們體驗回到生命源頭的平安。更重要的，在愛中我們自然成為「愛的囚犯」。因為愛，我們知道劈腿是不對的行為；因為愛，我們知道自我節制與束縛慾望。因此本文認為透過對同性戀的倫理思考，將讓我們思考人性及性愛倫理的核心價值為何，這樣的核心價值可適用於所有性愛關係中，並能依據性愛關係的特殊性（同性性愛也有異於異性性愛之處），發展合宜的性愛倫理規範。

（七）是否接受同性戀之後，所有性愛及婚姻規範，甚至如何做一個人的規範都將無法成立呢？

最後本文回應另外一個常見的憂慮，是否接受同性戀之後，所有性愛及婚姻規範，甚至如何做一個人的規範都將無法成立呢？⁴²首先我們可以由前述反對同性戀的主張看出來，同性戀最大的問題在於同性性愛以及生育，然而柯教授所列舉的這些負面戀愛，其主要問題都不在於這兩個因素，例如其中提到很多亂倫的戀愛，都滿足異性戀及生育的特性，因為這些行為之所以錯誤，並非是異性性愛及生育這兩個因素的缺乏，而是不滿足其他道德規範因素。顯然接受同性戀與性愛規範能否成立之間，並無必然的關係。而且由前述柯志明教授自己的主張就可以發現，⁴³「愛」才是性愛及婚姻規範的前提及本質，⁴⁴沒有愛，性愛倫理就無法成立，沒有愛，婚姻倫理也不能

的涵義更為廣泛，係神所啟示的愛，是各種不同關係中的愛的基礎或本質（如親子之愛、友誼之愛等），不只限定於愛情，但本段將這樣愛的精神——願意為了「成全愛的對象」而付出自己，運用於愛情的關係中。

⁴² 柯志明在《愛之義》中多次提到此種憂慮，例如在〈反—同性戀主義〉乙文中，第183頁提出：如果同性戀是正常的、好的、對的、可行的，那麼我們不知道還有什麼戀愛是不正常的、不好的、不對的、不可行的。如果同性戀是正當的，我們不知道還有什麼戀愛是不正當的、應當被否定的。雙性戀、兄妹戀、姊弟戀、母子戀、父女戀、婚外戀、人獸戀等等，這些戀都可行嗎？為什麼不可行呢？我們要根據什麼來回答這些問題呢？

⁴³ 如註解40柯志明教授對婚姻的詮釋。

⁴⁴ 本處之「愛」即為前段所論述的情愛或性愛，其內涵至少應合乎「彼此相愛」及「合一之愛」。

成立，這與接不接受同性戀根本沒有直接的關聯。反而為了反對同性戀，如果將性別或生育當作性愛或婚姻規範的前提或本質，而忽略更重要的因素「愛」⁴⁵，將喪失對性愛及婚姻倫理的正确理解，也將喪失對人之所以為人的正确理解。

四、在愛中沒有恐懼

由前述的分析可以看出，性傾向的形成根源並沒有定論，但事實顯示人類性傾向有如光譜，多數人傾向異性戀，少數人傾向雙性戀或同性戀。其次性傾向很難改變，雖然社會環境多以異性戀為正常，同性戀者仍然很難改變其性傾向，同樣的，也很難想像異性戀傾向的改變。因此為同性性傾向的人而言，可以安心接受自己，而其家庭也安心接受彼此就好，既無須內疚自責，也無須施壓改造家人。總之本文並不贊同改變同性性傾向的行為，反而應該多彼此溝通瞭解，特別是同性戀者的家長，父母是愛的囚犯，即便你反對同性戀，你也不要拒絕接受家人，只能不斷的去理解，去愛他。至於接受人的同性性傾向而反對同性性行為的主張，僅能在同性性行為違反道德的前提下，才能成立。然而由本文的分析可知，這個前提並不能成立，因此具「同性性傾向」者之「同性性行為」並非必須被矯正的行為，但是出於自願選擇改變或放棄「同性性行為」，也未違反道德的要求。

由於同性戀是如此「非常態」的人，其性愛對象及性行為與異性性行為有很大差異，加上同性戀目前無法生育的事實，讓很多人難以認同此種性愛關係，但是透過理性的分析，這樣的憂慮或恐懼，並不合乎理性。更重要的，在批判「反同性戀」的論證中，更可以體會到性愛關係的真諦不在於性別、更不在於性器官互補，性愛關係是一個彼此相愛的關係，透過身體的與心靈的合一表達彼此的愛，這是人生命中非常重要的價值。然而理性上雖然很清楚可以論證，同性戀並非道德上錯誤的行為或關係，筆者自省，仍然直覺上疑問，怎麼會喜愛同性呢？這種對待與自己很「不同」的人的困難，本文認為是一種「恐懼」所導致的無明，除了在認知及思考上不斷釐清思想

⁴⁵ 愛是什麼？本文覺得《聖經》中的詮釋最合乎愛的真義，特別由新約中耶穌的死亡與復活的見證，最能將生命中愛的奧秘性顯示出來。此外一般參考書如梁永安（譯）（1998）或者孟祥森（譯）（2002）或者黃芳田（譯）（2001）。總之人對愛的理解會隨生命智慧深化，永無止境。本文此處的愛的定義為：「合乎理想的愛情」，其具體內涵與註41相同。

外，需要學習真正去愛同性戀者，每個同性戀者都先是一個人，並不會因為是同性戀者而變得不像人，如果我們同意「應該要以愛待人」，實在應該以「愛」破除恐懼的藩籬，這也是本文強調在愛中沒有恐懼的真義。

依照現有的論證顯示，主張同性性行為是不道德的論證無法成立，因此本文認為同性性行為既然不是本質上錯誤的行為，應當接受同性戀如同異性戀，當作一種可列入選擇的性行為選項（依據本文定義，僅限於具同性性傾向的人方可列為選項）。因此具體性行為是否正當，應該合乎性愛倫理的規範或原則，而非由性對像的性別決定。本文的結論不但不會毀壞性愛倫理規範的根基，反而讓以往不須重視性愛倫理的同性戀者（以往不必重視的原因之一在於：同性戀者的性愛都不道德，自然無須倫理規範的指引），必須認真思考在什麼條件下的性愛行為，才能合乎性愛的道德規範，而合乎道德的性行為，才是一條通往幸福的道路。本文認為這不但沒有損壞性愛規範，反而能擴大性愛規範的內涵及適用範圍。

異性戀之性愛或婚姻倫理規範比較成熟，然而同性戀之性愛或婚姻倫理規範則有待發展，雖然多數原則應該與異性戀規範相同（如本文提到的「彼此相愛」與「合一之愛」兩項共通原則），但是同性戀會增加同性性愛方式及生育兩項挑戰，如何發展合宜的規範需要進一步研究。而同志基督徒都是耶穌基督的跟隨者，都是學習愛的門徒，他們也更瞭解同性戀者的困境，對發展同性性愛規範可以有所貢獻。

參考文獻

- 公教真理學會（譯）（1977）。C. Carretto 著。星語——沙漠的來信。香港：公教真理學會。
- 天主教信理部（1975）。「對某些性道德問題的宣言」（Declaration Persona humana, 1975）。
- 天主教信理部（2003）。「有關賦予同性配偶法律地位建議的考慮」（CONSIDERATIONS REGARDING PROPOSALS TO GIVE LEGAL RECOGNITION TO UNIONS BETWEEN HOMOSEXUAL PERSONS）。
- 王桂花（編）（2003）。親愛的爸媽，我是同志。臺北：心靈工坊。

- 王紹婷（譯）（2002）。L. Rogers 著。男生女生大腦不同。臺北：新新聞文化。
- 成鳳樑（2006）。從法的觀點評論同性婚姻合法化。獨者——臺灣基督徒思想論刊，12，221-238。
- 何春蕤（1996）。性心情。臺北：張老師。
- 何春蕤（主編）（2000）。性／別政治與主體形構。臺北：麥田出版。
- 何春蕤（主編）（2001）。同志研究。臺北：巨流圖書。
- 孟祥森（譯）（2002）。Theodor Reik 著。戀人的心——一個心理學家眼中的愛（Apsychology looks at love）。臺北：究竟出版。
- 柯志明（2008）。愛之義。臺北：台灣基督徒學院。
- 柳俊羽，（2007）。大學生對同性戀印象影響其同性戀接受度之調查。玄奘大學社會福利學系碩士論文，未出版，新竹市。
- 洪蘭（譯）（2006）。A. Moir & D. Jessel 著。腦內乾坤：男女有別，其來有自（Brain Sex: The real difference between men & Women）。臺北：遠流。
- 孫效智（1999）。當宗教與道德相遇。臺北：臺灣書店。
- 孫效智（2003）。立場不必中立，態度必須公正。載於李尚遠譯。P. Singer 著。我們只有一個地球。臺北：商周。
- 孫效智（2004）。普通高級中學「生命教育類」選修課課程綱要。臺北：教育部。
- 孫效智（2007）。同性戀者情愛關係的倫理問題。載於台灣生命教育學會主編「生命教育核心議題工作坊手冊」（頁 61-69）。臺北：台灣生命教育學會。
- 孫效智，（1995a）。兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分。國立臺灣大學哲學論評，19，223-254。
- 孫效智，（1995b）。從倫理學行為理論談目的論的結果主義。哲學雜誌，12，86-113。
- 張立明（2006）。豈可見死不救。獨者——台灣基督徒思想論刊，12，195-220。
- 梁永安（譯）（1998）。Lewis C. S. 著。四種愛（The four loves）。臺北：立緒文化。
- 陳尚仁（2006）。保羅反對同性戀行為。獨者——臺灣基督徒思想論刊，12，241-255。

- 陳尚仁（2008）。同性戀行為的道德評價。載於臺大生命教育中心與台灣生命教育學會舉辦之「2008 生命教育國際學術研討會」論文集（頁 239-257），臺北。
- 陳浩（譯）（1992）。J. Corraze 著。同性戀（L'homosexualite）。臺北：遠流。
- 黃芳田（譯）（2001）。R. J. Sternberg 著，丘比特的箭（Cupid's arrow）。臺北：遠流。
- 甯應斌（2007）。同性戀是社會建構嗎？——保守與革命的社會建構論。政治與社會哲學評論，20，1-55。
- 詹維明（譯）（2007）。L. Payne 著。破碎形象——同性戀醫治與自我回歸（Straight & narrow? compassion & clarity in the homosexuality debate）。香港：突破。
- 臺灣同志遊行聯盟網頁（n.d.）。2010 年 5 月 10 日，取自 <http://www.twpride.info/>
- 臺灣基督教長老教會總會研究與發展中心（2004）。同性戀議題研究方案報告書。臺北：永望文化。
- 劉慧卿、楊明敏（譯）（2004）。S. Freud 著。論女性：女同性戀案例的心理成因及其他（Psychogenesis of a case of homosexuality in a Women and other works）。臺北：心靈工坊。
- 鄭美里（1997）。女兒圈：臺灣女同志的性別、家庭與圈內生活。臺北：女書文化。
- 鄧嘉宛（譯）（2001）。T. E. Schmidt 著。當代基督徒與同性戀議題。臺北：校園書房。
- 關啟文（2009）。是非、曲直——對人權、同性戀的倫理反思。香港：宣道出版社。
- 蘋果日報（2009，11 月 1 日），取自 http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/32058999/IssueID/20091101
- 蘇艾珍（2009）。中部地區高中高職教師同性戀態度之研究。國立臺東大學社會科教育學系碩士論文，未出版，臺東市。
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.) (DSH-IV). Washington, DC: Author.
- American Psychiatric Association (1998). *Position statement on psychiatric treatment and sexual orientation*. Washington, DC: Author.
- American Psychological Association (1987). *Use of diagnoses homosexuality and ego-dystonic homosexuality*. Washington, DC: Author.

- American Psychological Association (1988). *Sodomy laws and APA Convention*. Washington, DC: Author.
- American Psychological Association (1992). *Position statement on homosexuality*. Washington, DC: Author.
- American Psychological Association (1998). *Legal benefits for same-sex couples*. Washington, DC: Author.
- Armon, V. (1960). Some personality variables in overt female homosexuality. *Journal of Projective Techniques*, 24, 292-309.
- Bagley C. D., & Augelli A. R. (2000). Suicidal behaviour in gay, lesbian, and bisexual youth. *British Medical Journal*, 320, 1617-1618.
- Bartlett A, King M., & Phillips R. (2001). Straight talking: An investigation of the attitudes and practice of psychoanalysis and psychotherapists in relation to gays and lesbians. *British Medical Journal*, 179, 545-549.
- Batchelor, E. Jr. (1980). *Homosexuality and ethics*. New York: The Pilgrim Press.
- Beach, A. (Ed.) (1976-1977). *Human sexuality in four perspectives*. Baltimore, MD: J. Hopkins University Press.
- Bieber I. (Ed.). (1962). *Homosexuality*. New York: Basic Books.
- Brawley, R. L. (Ed.). (1996). *Biblical ethics & homosexuality: Listening to scripture*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Carey, J. J. (Ed.). (1995). *The homosexuality debate in north american churches, 1988-1995: Controversies, unresolved issues, future prospects, lewiston*. New York: Edwin Mellen Press.
- Crompton, L. (2003). *Homosexuality and civilization*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Daniel A. H. (Ed.) (1994), *What the bible really says about homosexuality*. San Francisco, CA: Alamo Square Press.
- Dover K. J. (1978). *Greek homosexuality*. London: Ductworth.

- Fergusson D. M., Horwood L. J., & Beautrais A. L. (1999). Is sexual orientation related to mental health problems and suicidality in young people? *Archives of General Psychiatry*, 56, 876-880.
- Freud S. (1905). *Three essays on the theory of sexuality*. New York: Avon.
- Goode E., & Troiden R. R. (1974). *Sexual deviance and sexual deviants*. New York: W. Morrow & Company.
- Haldeman, D. C. (1994). The practice and ethics of sexual orientation conversion therapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62(2), 221-227.
- Halperin, D. M. (1990). *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. New York: Routledge.
- Hamer D. H., Hu S., Magnuson V. L., Hu N., & Pattatucci AML. (1993). A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation. *Science*, 261, 321-327.
- Hooker E. (1957). The adjustment of the male overt homosexual. *Journal of Projective Techniques*, 21, 18-31.
- Horner T. (1978). *Jonathan loved david-homosexuality in biblical times*. Philadelphia, UK: Westminster Press.
- King M., & Bartlett A. (1999). British psychiatry and homosexuality. *British Journal of Psychiatry*, 175, 106-113.
- Kinsey A. C., Pomeroy W. B., & Martin C. E. (1998). *Sexual behavior in human male*. Philadelphia: W. B. Saunder.
- Loraine J. A. (Ed.) (1974) *Understanding homosexuality*. Lancaster: MTP.
- Masters W. H., & Johnson V.E. (1979). *Homosexuality in perspective*. Boston, MA: Little, Brown.
- McNeill, J. J. (1993). *The church and the homosexual* (4th ed.). Boston, MA: Beacon Press.
- Palm, D. C. (1996), Homosexuality public health and civil rights, In F. J. Beckwith (Ed.). *Do the right thing: A philosophical dialogue on the moral and social Issues of our time*.

Sudbury, MA: Jones and Bartlett.

Richard F. L. (1979). *Homosexuality and the church*. London: The Lame.

Saghir M. T., & Robins E. (1973). *Male and female homosexuality*. Baltimore, MD: The Williams & Wilkins.

Weinberg M. S., & Bell A. P. (Eds.) (1972). *Homosexuality: An annotated bibliography*. New York: Harper & Row.

Weinberg M. S., & Bell A. P. (Eds.) (1978). *Homosexualities*. New York: Simon & Schuster.

Westwood G. (1960). *A minority*. London: Longmans.

WHO (1994). *International classification of diseases and related health problems* (10th Revision) (ICD-10). New York: Author.