以「十善業道」的「不邪淫」證成「多元成家」的合理性

李 明 書 *

摘要：

本文旨在以佛教的視角，為多元成家提出適切的倫理原則。檢視多元成家提出訴求的背景，是為了解決其不能成立家庭、締結婚姻，以及可能源自於家庭本身的缺陷，這些問題引發痛苦的產生，進而提出的改善或解決方法。其本身並不以傷害或製造痛苦為動機或目的，反而是為了解決自身或他人的痛苦而提出，這一點與佛教有著相似的關懷，佛教倫理原則，亦是為解決痛苦而求解脫所提出。有鑑於此，本文提出「十善業道」中的「不邪淫」做為多元成家的倫理原則，提供建議並提醒以往所未曾注意到的面向，以證成多元成家的提出有其合理性的依據。檢視的過程將發現多元成家的立場並不違背此原則，其在家庭與婚姻上的訴求雖然與異性婚姻不同，但家庭的組織與婚姻的締結仍須尊重所有成員的意願，並且不主張破壞他人家庭或婚姻，以此而可證明多元成家並非構築在傷害或製造痛苦之上，而是為解決痛苦而提出。

關鍵詞：十善業道、不邪淫、多元成家

---

* 國立台灣大學哲學系漢傳佛學研究室聖嚴佛學博士後研究員

Diverse Families and the Buddhist Principle of Refraining from Sexual Misconduct

Lee, Ming-shu *

ABSTRACT:

In this paper I attempt to clarify from a Buddhist perspective a key ethical principle relating to a diversified family structure and same-sex marriage. The movement calling for the legal recognition of same-sex marriage is primarily motivated by a desire to solve the difficulties faced by same-sex couples relating to their inability to legally marry, and this motivation is in consonance with the Buddhist emphasis on compassion and the removal of suffering. Taking the Buddhist teaching on refraining from sexual misconduct as defined in the "ten courses of wholesome action" as an ethical principle supporting the legalization of same-sex marriage, I highlight a number of relevant points supporting same-sex marriage which have not been previously discussed. I demonstrate that same-sex marriage should not be seen as a form of sexual misconduct and that the principles of fidelity and mutual respect apply equally well to opposite- and same-sex marriage, despite the differences between the two. Thus it can be seen that there is substantial scriptural support for same-sex marriage and that its legalization is in consonance with the Buddhist teachings on compassion and the removal of suffering, for both oneself and for others.

Keywords: ten wholesome courses of action, sexual misconduct, diverse families

---

* Postdoctoral Fellow, Research in Chinese Buddhism, Department of Philosophy, National Taiwan University

一、前言

在多元性別、多元成家等意識高漲的今日，各領域已不乏討論的聲浪，除了惡意的、情緒上的批評之外，不少討論都還是多少會立足於關懷性別議題中的某個面向，例如：部份支持同婚者是為了自身權益不再受到侵害而發聲；護家盟（台灣守護家庭聯盟）宣稱是基於對於家庭、兒童的保護，而為了維持既有的婚姻制度。凡此種種，似乎難以在短時間內找到全面解決的方法，導致討論到一定的程度或階段後，往往成為立場之間的堅持，在這場爭論中被說服的人，只怕是少之又少。各種宗教的學說介入之後，在非宗教人士、反宗教人士之間，又將異己的、不同立場的說法，視為信仰之類的毒蛇猛獸，似是在灌輸一些超越而不切實際的思想在一般人身上，即便有些觀念是由宗教人士或宗教經論中所提出，但不見得具有明顯的宗教色彩，或者仍有善意的關懷於其中，也易於被貼上宗教的標籤，而被認為須當作宗教上的獨特性來看待，不能適用於所有人身上。這種對待宗教的方式，似乎又與對待非宗教式的立場差異，有著既明顯而又難以名狀的區別。[1]

多元成家的提出，主要包含婚姻平權、伴侶制度與家屬制度三個項目，再就此三個項目的內容進行規劃，大抵而言，是在為非異性戀者、不願以婚姻關係構成家庭者提出在法律與制度上的其它選擇。我們如不以善意或惡意的立場看待這些改革的提倡者及其意見，就現實的觀察而言，自古以來因性別而生的痛苦，斑斑可考。以人文或宗教的立場觀之，解決痛苦是各個人文與宗教思想皆須致力的方向，只是各有所宗，各自

[1] 就台灣宗教界對於同運的正反立場進行分析的研究，可參閱：釋昭慧，〈台灣宗教界對於「多元成家」與「同性婚姻」議題的立場與論述解析〉，《台灣宗教研究》14 卷 2 期（台北：政治大學，2015 年），頁 31-51。

的方法不同而言。就此而論，對於多元成家的訴求，應從善意的理解中跳脫而出，正視提倡多元成家者，是在什麼處境之下而提出、提出的方法是否能夠有效地達到解決痛苦的效果，如若認為多元成家的訴求無益於解決其所面臨的痛苦，反對者是否能進而提出配套的方法。諸如此類的探問，或許才有助於解決多元成家原本所要解決的問題，及其所引發的爭議。

當我們試圖從解決痛苦這一個方向出發，就不再只是單純地論斷對錯，更遑論情意上的喜好，並且不僅止於多元成家的合理性與否，而是就其合理與否，提出能助其解決痛苦的方法。[2]這樣的思路，亦是佛教在生命倫理上所要導向的目標，亦即佛教所謂的解脫與涅槃，達到沒有痛苦的境界，連帶地與性別相關的痛苦亦能夠解決。在這樣的背景下，令筆者思考的是如何本著佛教的生命關懷，將其學說應用於多元成家的討論上，提出可以適用於解決該爭議或問題的倫理原則。筆者主要研究領域為佛教哲學，故即以佛教的經典、思想為依據，從經典中整理出可以指引方向的學說、觀念或概念。筆者先前已撰文討論佛教在家與出家的性別教育，整理「十善業道」與「不淨觀」的相關經文，以「十善業道」的「不邪淫」做為在家眾所應遵守的倫理原則，而以「不淨觀」做為出家眾面對情慾所應採取的對治方法。[3]然而，先前的研究是整理佛教經典

---

[2] 值得釐清的是，本文討論的對象是多元成家，是故所要面對的痛苦即聚焦於多元成家的支持者、倡議者，並非意指只有多元成家的群體才有痛苦可言。顯而易見的，不同的痛苦，落在不同的群體，起因、解決方法、訴求等，皆因人而異。

[3] 李明書，〈佛教在家與出家的性別教育〉，發表於中國哲學會、中山醫學大學主辦「2017 年哲學應用與應用哲學國際學術研討會」（台中：中山醫學大學，2017 年 10 月 28-29 日），收錄於《2017 年哲學應用與應用哲學國際學術研討會論文集》，頁 299-311。

中關於性別的記載，形成佛教的性別教育觀點，而未就特定的性別議題進行討論。本文將延伸先前的研究，以「十善業道」的「不邪淫」，做為多元成家的倫理原則，並以此原則反思對於多元成家持反對立場的論述，進而指出佛教對於成家的要求，不應以性別為必要條件，而是應以家庭做為提升生活品質與生命品質的場所。

佛教倫理學的建構，已有許多學者從事相關的努力，例如釋昭慧、關大眠（Damien Keown）、彼得・哈維（Peter Harvey）、姚富全、嚴瑋泓等人，都試圖定位佛教倫理學的核心價值、理論基礎或哲學形態。釋昭慧以「緣起法」做為佛教倫理學的基礎，並且在其三本佛教倫理學著作中，廣泛地討論護生、性別、墮胎、胚胎等各種倫理學問題。[4]關大眠藉由佛教的涅槃、業等基本概念，輔以戒律的運用，並宣稱佛教倫理學傾向西方的德行倫理學；[5]彼得・哈維則認為早期佛教或上座部佛教倫理學的共同基礎為輪迴、業，至大乘佛教則顯現出慈悲的精神。[6]姚富全較為全面地反思當前的研究成果，除了指出「緣起法」不宜做為佛教倫理學的基礎之外，也探討戒律不適合做為佛教倫理原則的原因，而認為應以「慈悲」做為佛教倫理學的基礎，然而，相較於前述的釋昭慧、關大眠、彼得・哈維等人而言，姚富全目前尚處建構以慈悲做為佛教倫理學

---

[4] 釋昭慧的佛教倫理學專著，主要為下列三本：《佛教倫理學》（台北：法界出版社，1995 年）；《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003 年）；《佛教後設倫理學》（台北：法界出版社，2008 年）。

[5] 關大眠的佛教倫理學代表作為 *The Nature of Buddhist Ethics* (New York: Palgrave, 2001)。

[6] 彼得・哈維的佛教倫理學代表作為 *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。中譯本為李建欣、周廣榮譯，《佛教倫理學導論：基礎、價值與問題》（上海：上海古籍出版社，2012 年）。

基礎的階段，尚無專著產生，亦未有將慈悲應用於倫理學議題的討論。[7]姚富全的研究，除了尚在發展階段之外，以否定緣起法而建構慈悲的倫理原則是否能夠站得住腳，也尚有值得商榷之處。[8]嚴瑋泓致力於為佛教經典、理論定為倫理學形態，其研究主題例如《維摩詰經》是否為結果主義、《六祖壇經》的倫理學形態等，[9]藉由佛教倫理學系統與西方倫理

---

[7] 姚富全反思戒律不適合做為佛教倫理學基礎的論文，參閱〈戒律與佛教倫理〉，《揭諦》23 期（嘉義：南華大學，2012 年），頁 137-193；反思「緣起法」做為佛教倫理學基礎的問題，進而提出應以「慈悲」做為佛教倫理學基礎的論文，參閱〈論佛教倫理(學)以緣起法為闡述基礎的問題〉，《東吳哲學學報》31 期（台北：東吳大學，2015 年），頁 21-57；〈佛教倫理學：一個系統性的理論建構〉，發表於國際中國哲學會主辦「第二十屆國際中國哲學大會」（新加坡：南洋理工大學，2017 年 7 月 4-7 日）。

[8] 本文在學界研究回顧方面，主要在於凸顯佛教倫理學研究蓬勃發展的情況，故著重於介紹各種研究的概況，而不逐一評論。然姚富全欲以佛教的慈悲做為倫理原則，在釋印順（1906-2005）實已論及，並且建立在緣起法的基礎上而提出慈悲，從緣起的相關性與平等性所建立的慈悲，更能顯示出佛教獨特的思想，在助人上也較能充分發揮。其後則有釋昭慧承繼並延伸釋印順的觀點，提出以「自通之法」做為佛教倫理學的基礎，亦是立基於緣起法，始能達成人我之間互相感通、揣度、體會，進而確實饒益他人，這樣的基礎，可能是姚富全在批判的過程未曾注意到的部份。釋印順與釋昭慧的著作，參閱：印順，《學佛三要》（新竹：正聞出版社，1993 年），頁 120-123；釋昭慧，〈「自通之法」的深層探索——依「緣起」法則作為論述脈絡〉，《玄奘佛學研究》8 期（新竹：玄奘大學，2007 年），頁 31-54。

[9] 嚴瑋泓關於佛教經典的倫理學形態之研究，例如：〈東晉慧遠是實在論者嗎？：以其詮解《大智度論》之觀點為線索的哲學研究〉，《國立政治大學哲學學報》34 期（台北：政治大學，2015 年），頁 165-208；〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，《國立台灣大學哲學論評》50 期（台北：台灣大學，2015 年），頁 71-101；〈《維摩詰經》的倫理學型態是結果主義嗎？——基於「慈悲」與「無我」的批判反思〉，《佛光學報》2 卷 1 期（宜蘭：佛光大學，2016 年），頁 169-198。

學的比較、對話，可以打開佛教倫理學的討論向度，然而其目前的研究傾向從各部經典定位，而未見有對於佛教倫理學形態進行整體性把握的成果。[10]

藉由以上的研究成果分析，可以得知不論是試圖整體性地呈現佛教倫理學形態，或者限定於大小乘、各部經典的範圍，以討論個別的倫理學形態，都是佛教倫理學研究長期以來努力的方向。就本文而言，多元成家做為佛教倫理學一環的家庭倫理或性別倫理，令我們思考的是，是否亦有適合的理論基礎、核心價值，可以做為佛教家庭或性別倫理的基礎原則。[11]本文所要提出的，即是「十善業道」中的「不邪淫」適合做為所有婚姻關係的倫理原則，並且此一倫理原則的提出，可解釋為適用於多元成家的情形，而不僅限於傳統家庭、兩性婚姻制度的範圍。本文的論述架構，從這一節的前言開始，交代研究主題、背景、學術研究概況，以及論述架構，接下來將指出多元成家所透顯出的痛苦，或所遭受的不合理對待，進而提出在以「不邪淫」原則檢視多元成家的合理性，期能從佛教的關懷立場，為當前的性別議題提出有用的見解。

二、多元成家的倡議為解決痛苦而提出

本文的前言一再提及多元成家的倡議者所遭受的痛苦，並非認為世間的痛苦只有多元成家者在承受而已，而是不同的生命個體、群體各自

---

[10] 筆者並不認為必須定位整體性的佛教倫理學形態才是較好的研究方向，只是就當前的研究而言，指出各種研究之間的差異。

[11] 若就多元成家在家庭方面的訴求而言，應屬於家庭倫理的範疇；若就多元成家涉及的性別爭議而言，應提出的應為性別倫理。然本文所提出的「不邪淫」原則實可做為家庭與性別的倫理原則，是故下文將依論述脈絡而決定使用的概念。

遭受著不同的痛苦，面對不同的痛苦，應採取不同的解決方法。各種宗教、人文思想即應本著解決痛苦的關懷，提出的意見始有價值，而這解決痛苦的關懷，當不僅只是在自身的宗教立場之下，要求異己改變以符合於自身的立場而已，而是應設身處地地理解對立面的立場與背景，所提出的建議才能確實地對於不同立場者有所助益，釋昭慧依據佛教因緣法所提出的「自通之法」，在護生的應用上，即能表示出這樣的關懷。將焦點拉回多元成家來看，1990 年代起，台灣的性別平等議題備受重視，[12]至 2013 年多元成家立法草案的審議，在過程中，不斷可以看到支持者所分享的遭遇與案例，例如非異性戀者所受的歧視、霸凌等，從年輕到年長，皆不斷在生活中上演，而且許多案例顯示這些情形發生於非異性戀者居多，甚至有些事件皆因非異性戀者而被放大。

舉 2012 年 6 月 21 日的新聞〈狠女殺女友 70 刀奪命〉來看，該報導被歸類為同性情侶情殺案，事件為高女因懷疑女友羅女劈腿而將羅女砍殺七十餘刀致死，事後高女自述：「在外面亂搞小三，這就是背叛我的下場。」雖然羅女的劈腿對象確實為男性，然而高女在語言中並未提及殺機是因同性戀愛所造成，媒體報導引用台灣同志諮詢熱線協會文宣部主任林愛咪的觀點指出這樣的情形在同性、異性戀情皆可能發生，然而最後卻整理多起同性戀情殺案，並且特別強調同性戀交友注意事項。[13]因劈腿而情殺原是任何形態的戀情皆可能發生的情形，卻在媒體的影射

---

[12] 若就世界性的性別事件受到關注而言，一般認為可以 1969 年的「石牆事件」（Stonewall riots）為引爆點。關於「石牆事件」的背景，及其對於同性戀運動的影響，可參閱：D'Emilio, John, "After Stonewall," edited by D'Emilio, John, *Making Trouble: Essays on Gay History Politics, and the University* (New York: Routledge, 1992), pp. 234-274；Duberman and Martin Bauml, *Stonewall* (New York: plume, 1994)。

[13] 新聞網址：https://tw.appledaily.com/headline/daily/20120622/34317624/。

之下，導向同性戀情才是導致如此激烈報復的主因，這種對於同性戀者的傷害，不言可喻。當然這樣的傷害可能來自整體社會風氣的影響，或是媒體誘導式的報導所造成，然而，也正是這樣的情形仍在這個世界上演，若我們仍致力於問題的解決與痛苦的改善，則須持續反思這一類的事件，所能給予後人的啟發。

就多元成家的三個主要項目——婚姻平權、伴侶制度與家屬制度——而言，提出這些訴求的起因或非單一因素或事件所造成，但從其建議的法案來看，三者皆與性別的關係密切，尤其婚姻平權與家屬制度的規劃，較直接地是為解決非異性戀者不能成家或結婚的問題。既然多元成家是由婚姻平權、伴侶制度與家屬制度三個項目所構成，則可以確知的一個要點，是這三項的提出與實行，皆是為了解決某些人或群體不能成家的困難或痛苦。在推動法案的過程，至今已無可避免地造成了社會大眾觀點的改變，或者也確實使得既有的道德標準受到質疑與挑戰，然而，任何法案的推動，會伴隨著什麼樣的附加效果，往往難以預期。以台灣的廣設大學為例，立意是希望提升人民的教育程度，但造成的失業率、教育品質下降的副作用，並非在廣設大學之初，即預期著有這樣的結果。如同多元成家的提出，伴隨著社會風氣轉變（是否變差尚有待商榷）、有心人士借題發揮等情形的產生，在人心難測、不能完全預知後續發展的情況下，如果要因此而否定多元成家的提倡，則相當於將多元成家原欲解決的痛苦，也一概否定。當然，有些學者可以也確實在理論上指出多元成家的不合理之處，[14]然而，指出不合理之後，是否能夠

[14] 例如關啟文曾在婚姻的概念上進行釐清，並藉由論證與舉證指出婚姻設計的初衷與適用範圍，指出婚姻平權不應適用於同性婚姻，因為婚姻本就是為兩性所設計的。然而，其文即止於證成婚姻平權的合理性範圍，以否證同運團體以婚姻平權支持同性婚姻的理由。卡維波（甯應斌）也撰文討論同性婚姻

給出一個能解決支持多元成家者原本所遭受痛苦之方法，往往是不得而見。反對多元成家者，若不是證成其理論的謬誤，就是認為這是觀念、基因、教育之類的影響所導致，進而要求其不可擾亂視聽，改變成所謂的正常樣貌。

重新檢視多元成家的基本訴求，既名之為多元成家，則不論是婚姻平權、伴侶制度或家屬制度，所要導向的目標，都在於成家。對於家庭正常者（家庭未破碎、氣氛和諧等情形）而言，成家是習以為常的事，然而，對於家庭生活並不順遂的人而言，成家可謂近乎奢求。透過上述的釐清，可以看出在提倡婚姻平權、伴侶制度與家屬制度等法案的背後，多少帶有解決或改善不完善家庭生活的用意。依序來看，婚姻平權所要改善的，主要是非異性戀者不能結婚的痛苦。伴侶制度則是在家庭的選擇之外，藉由伴侶的締約，而成立另一種互相扶持的關係，這個訴求的提出，能夠提供對於因婚姻關係所構成的家庭有所畏懼之人，另一個成家的管道。可想而知，在父母離異、單親家庭等環境下生長的人較易於產生類似的想法。家屬制度則以情感為基礎，將家屬的關係擴及到有實質陪伴、照顧意義、共同生活的人，藉由家屬制度的提出，可以彌補血緣親屬不足或不能擔任家庭角色的情形。多元成家所提出的訴求，也許不見得是最好的或全面的，但卻是現階段可以解決部份問題的一套方法。反對者可以從制度或論證上否定多元成家的論述，這在立場上固然

與同性戀婚姻的差異，指出不應將兩者等同。兩者遺留的問題類似，在否證與概念釐清之後，仍是將這個問題的解決，回歸到同運者應自行回應其所提出的質疑。參閱：關啟文，〈「婚姻平權」的反思〉，《應用倫理評論》58 期（桃園：中央大學，2015 年），頁 13-55；卡維波，〈為何同性戀平權不是同婚的有效理由？——兼論剩餘認可〉，《應用倫理評論》58 期（桃園：中央大學，2015 年），頁 57-67。

可形成各成一端的說法，然而，反對多元成家者是否亦將改善家庭生活的用意一概否定？如果是的話，則如上所述，應提出更為適合的解決方法；如果不是的話，何以未有見出既否定多元成家，卻又承認其善意的言論出現？

從護家盟對於多元成家的反對來看，護家盟的幾個反對意見，亦是立基於對既有家庭的保護而出發，動機亦不在於惡意的傷害，只是其手段是採取反駁多元成家的訴求，[15]並且將對於家庭傷害的主因，歸咎於多元成家的提倡。[16]若就多元成家與護家盟的動機與目標來看，多元成

---

[15] 本文所提及的動機、手段等，採取的是一般常識性的用語，並未有義務論或目的論的理論預設，也不純以動機或利益的考量做為道德判斷的標準。

[16] 護家盟提出的五點主要質疑如下：「可能造成社會混亂及國本動搖的『多元成家』民法修正草案此草案強調『同性婚姻、伴侶制度、多人家屬、收養』可能帶來極大社會問題：1、伴侶制度沒有性忠貞義務，小三自然合法化了嗎？2、伴侶制度適用同性與異性，單方面即可解約，關係是否將更混亂？若未來取代傳統家庭，兒童可能不再有固定的爸媽，社會問題將層出不窮。3、沒姻親關係，婆婆不再是媳婦的媽了，孩子不必叫阿公、阿媽？與直系血親以外都可以成為伴侶，和叔叔伯伯嬸嬸阿姨表哥表姊堂弟堂妹也都可以登記成為伴侶？4、多人家屬的概念強調多人成家、共同生活，且不以一對一親密關係為基礎，也不以親屬關係為必要，可以自主選擇多人家屬，沒有血緣關係的3男2女可以成為一個家，婚姻及家庭是否將面臨瓦解呢？5、目前年輕人已有晚婚、不婚的趨勢，伴侶制度更助長不結婚的風氣，少子女化問題更是雪上加霜，如此不穩定的關係將可能徹底瓦解台灣的家庭制度。若是開放同性戀、雙性戀、變性者、單身、同居者皆可收養孩子，又如何維護兒童的福利及人權？」其中 2-4 點皆是直指多元成家草案所可能造成的家庭問題。護家盟官網：https://taiwanfamily.com/%E9%97%9C%E6%96%BC%E5%A4%9A%E5%85%83%E6%88%90%E5%AE%B6%E7%B3%BB%E5%88%97%E8%8D%89%E6%A1%88#mobile-site-navigation。

家為了成立一種有別於傳統一夫一妻、兩性結合的家庭，並期能在這樣的家庭中安穩過生活；護家盟則是為了鞏固既有的家庭，尤其是本身並無問題、和諧和樂的家庭不受影響與傷害。多元成家固須經由對照、比較始能說明其構築的家庭藍圖與既有的家庭之差異，護家盟意欲鞏固既有的家庭模式，是否必須經由否定多元成家才能夠維持原本的家庭和樂，其實是值得深思的。回到兩者的立場而言，既然皆是秉持善意、為了解決痛苦而提出，則不論贊成或否定何者，皆應將減少痛苦做為目標而納入考量。任何反對的立場，如果在反對的論點之上，還能提出改善的建議，而不僅是否證對方的理論缺失，兩者對話的空間應更為寬廣。如同許多應用倫理學的討論，除了理論的建構之外，涉及臨床、實務的個案，有時並非理論所能全面涵蓋，則須以解決現實問題為考量，而非執著於多數人所能適用的理論。

三、以「十善業道」的「不邪淫」做為所有家庭的倫理原則

從上一節的論述可知，多元成家有其所要解決的問題與痛苦，於是提出改善的訴求。就其所要解決痛苦而言，即可銜接佛教倫理上的論述，理由即在於佛教的倫理原則，如同修行的方法一般，是為了幫助眾生減輕或解決痛苦而提出，並非僅止於討論倫理概念的意義。誠如本文第一節所述，許多學者尚在為佛教倫理學建構系統性或整體性的倫理原則，本文所要提出的，佛教在多元成家乃至於所有家庭的倫理原則，即是「十善業道」中的「不邪淫」。

「不邪淫」在許多經典中皆提及，指的是翻轉「十不善業道（Skt.: *daśākuśala-karma-pathāni*）」的殺生、偷盜、邪婬（淫）、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚與邪見而提出。「十善業道」以排除或否定「十

不善業道」的方式，顯示出正確的行為，分別為不殺生、不偷盜、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚與正見。「十善業道」對應身、語與意三種行為，不殺生、不偷盜與不邪婬為身善業道，不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語為語善業道，不貪欲、不瞋恚與正見為意善業道。依據經典的記載，如果能夠成就「十善業道」的部分內容，將可在人道環圈中過著安穩喜樂的生活，與人和諧相處，如《雜阿含經》所言：

> 何等為白、白報，乃至執以不執，亦得清淨？謂有人不殺生，離殺生，捨刀杖，慚愧，悲念一切眾生。不偷盜，遠離偷盜，與者取，不與不取，淨心不貪。離於邪婬，若父母護，乃至授一花鬘者，悉不強干起於邪婬。離於妄語，審諦實說。遠離兩舌，不傳此向彼，傳彼向此，共相破壞，離者令和，和者隨喜。遠離惡口，不剛強，多人樂其所說。離於壞語，諦說、時說、實說、義說、法說、見說。離於貪欲，不於他財、他眾具作有想，而生貪著。離於瞋恚，不作是念：「撾打縛殺，為作眾難。」正見成就，不顛倒見，有施、有說報、有福，有善惡行果報，有此世，有父母、有眾生生，有世阿羅漢於此世他世現法自知作證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」[17]

這則經文為佛陀所說，從經中可以看到，佛陀逐項說明「十善業道」，指出每做到其中一項，就能夠在相應的行為、對象上，獲得好的回應，例如：人若遠離兩舌，則可與原本被離間的他人，重歸於和睦，並且隨順言語而歡喜；人若遠離惡口，則有多人樂於聽其所說。就經文所述，

[17] 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》第 1039 經，CBETA T2，no. 99，頁 271 下。

如若十項皆達成，則可能證得「阿羅漢」的果位，亦即從一切的痛苦中解脫而出。

從不殺生、不偷盜等幾個項目來看，「十善業道」應不只是在家眾所應遵守的原則，而是所有人若皆能遵守，定能獲得較為良好的生活。特別的是，「不邪淫」之所以具有對於家庭與性別倫理的特殊性，就在於《正法念處經》的解釋，如經所言：

> 云何邪婬？1.此邪婬人，若於自妻，非道而行；2.或於他妻，道、非道行；3.若於他作，心生隨喜；4.若設方便，強教他作。是名邪婬。[18]

《正法念處經》以四種情況解釋何謂邪淫，其中的「道」，指女性產道、性器官；「非道」則指產道以外的其它通孔、孔道。[19]此四種行為依序為：第一，對自己的妻子，透過非性器官的其它孔道從事性行為；第二，對於他人的妻子，透過性器官或非性器官的其它孔道從事性行為；第三，隨喜他人的邪淫行為；第四，強迫他人從事邪淫行為。經中既以「自妻」與「他妻」為對象，表示這是有婚姻關係的在家之人，當這樣

---

[18] 元魏・瞿曇般若流支譯，《正法念處經》卷第一・十善業道品第一，CBETA T17，no. 721，頁 2 下。

[19] 關於「道」與「非道」的意思，在《摩訶僧祇律・卷第一》中亦有相關的記載：「有一比丘，時到著入聚落衣持鉢入城，次行乞食至一家。有一女人語比丘言：『可入大德共作是事。』比丘答言：『世尊制戒不得行婬。』女人復言：『我知不得常道中行，自可於非道中行。』時此比丘即共女人於非道行婬。行婬已，尋起疑悔，往白世尊。佛告比丘：『汝不知佛制戒不得行婬耶？』『世尊！我知制戒，自謂不得常道行婬，不謂非道。』佛告比丘：『非道亦犯波羅夷。』」東晉・佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，CBETA T22，no. 1425，頁 233。此律中所謂的「常道」，即指與女性的產道、性器官從事性行為；「非道」則指與女性性器官以外的通孔、孔道從事性行為。

的人對於自己或他人的妻子有如上的四種行為時，皆是邪淫行為的表現。否定這四種行為的表現，即共同構築不邪淫的內容。[20]

由於本文旨在檢視「多元成家」合理與否，故以上所引的四種行為，需進一步釐清的是其所指涉的，究竟是否為家庭的範圍？就第一、二種而言是以婚姻關係而成立的家庭當無疑慮，因為妻子即是在婚姻、家庭制度下的配偶之一方。第三、四種的「他作」，「他」所指稱的是廣泛的他人而言，而不僅限於妻子；「作」則似可泛指「道」與「非道」。如果他人夫妻之間是以「道」而從事性行為，則當不屬於邪淫的情形。若就邪淫的「他作」而言，在「他」與「作」的對象上，應可包含以下兩種組合：第一，他人與妻（他人之自妻）非道而行；第二，他人與他人之妻（他家之妻）道、非道行。是故此處的「隨喜他作」或「強叫他作」，指的是隨喜或強迫他人做以上兩種行為。就此分析而言，可知第三、四種仍是與家庭相關，只是所指的並非自己的家庭，而是他人的家庭。

至於就家庭而言的道德行為，或許難以一時給出標準，然而可以確定的是，如果與家庭有關的行為會造成傷害或痛苦，則任何的倫理原則都應盡可能避免。依據以上的解讀，逐一分析這四種情形是否可能造成傷害或痛苦如下：

1.對於自己妻子不從性器官從事性行為，諸如肛交、口交之類，而僅接受透過性器官從事性行為。《正法念處經》對於這一點的提出，較易於被以為帶有禁慾的色彩。也許佛教可以宣稱肛交、口交等性行為，較易於造成性病、縱慾等相關的情形，性病與縱慾即較易於產生痛苦與傷害，但是反對者亦可宣稱這些行為會因人而異，而且可以藉由保健、節慾等行為而避免。如果僅以此行為做為維繫家庭或支持多元成家的基

[20] 在審查前，這段經文的解讀過於疏略與跳躍，經審查人指出後，已重新修正。

本原則，可能較為薄弱，或者至多只能成為與反對立場各執一端而已。尤其若要以此支持多元成家，則在同性婚姻上，可能就無法獲得認同。雖是如此，我們還是可以進一步為這個立場辯護，亦即思考一個問題，就是性行為是否為維繫婚姻或家庭關係之所必須？如果家庭是提供一群有共識的人共同生活的空間，以居住而互助為目的，[21]則性行為至多是讓家庭關係增加情慾快樂的一種行為，而非充分或必要條件。若是如此，則可質疑以此原則反對多元成家者，當性行為並非構成婚姻或家庭關係所必需時，則以此原則反對多元成家，似乎預設了多元成家是建立在性行為的基礎上。如果認為同性婚姻即會違背這一則要求，所以不能在佛法中得到支持，這就誤解了多元成家的成立基礎，這樣的攻擊也相當於稻草人攻擊。當然，這樣的辯護可能過於嚴格，因為如果要再追究下去，則可能被解讀為佛教反對一切的性行為，所以只要可能造成性行為的制度、關係都應反對，所以可先於此打住，回到本文所要建立起溝通的橋樑，是認知到佛教之所以有這樣的宣稱，是立基於減少情慾而降低傷害的善意，而非僅是認為所有的情慾皆應被禁止。[22]

2.若是對於他人的妻子而言，則不論以何種方式從事性行為，皆涉及妨礙婚姻、出軌、不忠貞的表現。這樣的行為會破壞家庭關係，導致家庭成員的痛苦與傷害。

3.如果1.與2.發生在自己身上，皆會可能或較可能產生傷害或痛苦，

---

[21] 參閱:〈台灣伴侶權益推動聯盟多元成家方案表解(2013.11.01，2015.6修訂)〉，網址：https://tapcpr.org/freedom-to-marry/draft-intro。

[22] 其中一位審查人提及以「不邪淫」支持多元成家，可能因此產生理論矛盾的困難，即是由於這一點的宣稱，既然反對「非道」的性行為，則如何能夠支持多元成家？藉由上述反思性行為之於家庭的關係即可知，如果性行為並非建構或維持家庭所必須，則這一項原則並不違背或干涉多元成家的訴求與立場，因為多元成家的訴求也並非建立在必須要有性行為之上。

則隨喜他人從事這樣的行為，亦相當於支持、鼓勵這樣的傷害或痛苦增長，同樣屬於邪淫的行為。行為即是避免造成雙方另一半的痛苦。

4.如果1.與2.發生在自己身上，皆會可能或較可能產生傷害或痛苦，並且為自己所不許的話，卻強迫他人從事這樣的行為，亦即違反他人的意願，強加這樣的傷害或痛苦於他人身上，同樣屬於邪淫的行為。

將上述的原則以如下形式表示：

若不做邪淫的行為，則在家庭關係上不產生痛苦。

若做了下列四個邪淫的行為之一，則在家庭關係上將產生痛苦：

1.對自己的妻子，透過非性器官的其它孔道從事性行為；

2.對於他人的妻子，透過性器官或非性器官的其它孔道從事性行為；

3.隨喜他人的邪淫行為；

4.強迫他人從事邪淫行為。

除非有人願意使家庭關係維持在痛苦的狀態，否則不應做這四個邪淫的行為之一。

這樣的倫理原則，不論是何種家庭形式，只要奉行遵守，當可不再產生任何因個人行為而產生的痛苦，而且不需要藉由法律的規範，或者宗教上的道德教條，都可以執行。

然而，我們要進一步追問的，是這樣的倫理原則用以維繫一般家庭固然可以，但若是具有性別上特殊性意義的多元成家之家庭，是否仍可以維繫？難以否認的是，受限於文化、語言、歷史等因素，這一點確實在佛教經典中，無法找到直接的記載，例如佛教經典如何給出同性婚姻、伴侶制度等的倫理原則，並無經典明確記載。但是若將經典的道理延伸來看，如果不僅就字面的理解，只將妻子理解為兩性婚姻下的配偶，而是泛指任何形態的婚姻之配偶，只要遵守「不邪淫」的原則，則不論同

性婚姻或家屬制度下的任何一名配偶，皆能因遵守上述的倫理原則，而不產生因組織家庭而生的痛苦。原本反對多元成家者，若能接受此為所有家庭——包含多元成家組織而成的家庭——皆應遵守的原則，則也應該因為多元成家者遵守這樣的原則，並不會造成任何的痛苦，包含對於其他家庭的傷害，而應該予以接受。除非反對多元成家者，在多元成家認同並遵守這樣的原則之下，能夠提出理論上的缺失，否則只能以實際的案例來證成這樣的原則可能有其缺失。更進一步而言，若是遵守這樣的原則尚會產生家庭上的問題，恐怕亦不是這個原則本身所造成，而是其他尚未可知的因素。

除了可以以持原則做為多元成家的倫理原則之外，回到多元成家的訴求來看，本就不建立在「邪淫」的基礎上，而是試圖建立另一種形態的家庭，只是這樣的家庭形態可能並非既有的觀念所能接受，或者與常見的形態有著較大的差異。若是如此，就佛教而言，對於多元成家幾點訴求，若能以「不邪淫」為基礎，當可藉此而獲得認可，連帶地，諸如第二節所舉的同性戀情殺等問題，如同家庭的問題不能歸咎給多元成家的提倡一般，也盡皆不能以同性戀或非異性戀者為由而被放大，所應斟酌或重視的要點應該是任何情殺的事件，究竟夾帶多少正負面的情意，以及所造成的原因與後果為何，進而給予個別的解決方法，或者提出同一類型事件的處理原則。如若類似的事件確實與同性戀情密切相關，則非同性戀者是否亦應提出解決的方法，而不僅止於分類、批判而已，才是當前急需省思的作法。

四、結論與展望

本文旨在以佛教的視角，為多元成家提出適切的倫理原則。檢視多元成家提出訴求的背景，是為了解決其不能成立家庭、締結婚姻，以及

可能源自於家庭本身的缺陷，這些問題引發痛苦的產生，進而提出的改善或解決方法。其本身並不以傷害或製造痛苦為動機或目的，反而是為了解決自身或他人的痛苦而提出，就這一點而言，與佛教有著相似的關懷，佛教倫理原則的基礎關懷、核心價值，以及所要導向的目標，諸如緣起、解脫、涅槃等概念，亦是為解決痛苦而求解脫所提出。有鑑於此，如果可以從佛教的思想中，整理出可供多元成家實踐的倫理原則，則有助於證明多元成家的合理性。本文提出的倫理原則即是「十善業道」中的「不邪淫」，並以不邪淫中的四項要求，建構出不邪淫的完整作法，亦即 1.對自己的妻子，透過非性器官的其它孔道從事性行為；2.對於他人的妻子，透過性器官或非性器官的其它孔道從事性行為；3.隨喜他人的邪淫行為；4.強迫他人從事邪淫行為。

以「不邪淫」的倫理原則檢視多元成家的訴求，將可發現多元成家的立場並不違背此原則，其家庭與婚姻上的訴求，雖然並非異性婚姻，但家庭的組織與婚姻的締結仍須尊重所有成員的意願，並且不主張破壞他人家庭或婚姻，則一般批評多元成家者對於家庭的破壞，若不是論述上過度延伸，則是類似於稻草人攻擊。本文在研究過程也發現若干學者的研究，從概念的定義證明家庭與婚姻本是為異性戀者所設計，非異性戀者不應以婚姻的形式締結家庭。就概念、論理而言，固然有其道理與論證的強度，有些論證亦難以否證，然而，於此之外，我們更期許能夠看到否證之後的倫理關懷，而不僅止於各執立場的一端而已。與其如此，或者從多元成家理論的補強入手，或是提出普遍適用的倫理原則，以供實踐者參考，以期能達成倫理實踐的效果。

本文的論述僅在善意地理解多元成家的正反立場，無意處於任何一端攻訐對方，而是彰顯人人皆會遭遇痛苦的情況，聚焦在成立家庭的背景，以及設想家庭所可能伴隨而出的困境與痛苦，以證明多元成家的主

張本身並無不合理之處，進而提出可供實踐的倫理原則。就多元成家細部的論述而言，本文尚未及處理，有待未來或可就佛教的思想，在行為婚姻平權、伴侶制度與家屬制度等個別的項目提出適切的倫理原則，並且深入到這三個項目中的分類，例如婚姻平權的不同形態——男同性戀婚姻、女同性戀婚姻、陰陽人婚姻等，提供更為精細的作法，使得佛教在多元成家的討論，以及新興的議題上，更能提出確實而有用的見解，展現佛教思想的活力。

【致謝】

本文得以完成，主要感謝兩者：首先，筆者有幸獲釋昭慧法師邀請撰稿，促使筆者思索既往的研究如何應用於當前的生命倫理議題，而不僅止於埋首經典的義理解讀而已，法師對於晚輩的提攜與鼓勵，不僅止於內心的感動，而是更因表現在學術研究的成果上，於此特別致上誠摯的謝意！其次，本文獲聖嚴教育基金會聖嚴佛學博士後研究員計畫獎助而得以完成，為研究計畫：「佛教性別哲學的認同、差異、轉變與應用」的部份成果，此計畫為聖嚴教育基金會捐贈於國立台灣大學哲學系而成立，同樣為獎掖後進不遺餘力，若無此計畫，本文的撰著亦當受到極大的限制，故筆者於此一並致謝！

參考書目

一、古籍（引自中華電子佛典協會，《電子佛典集成》CBETA，2014 年 4 月版）

東晉・佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，CBETA T22，no. 1425。

劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA T2，no. 99。

元魏・瞿曇般若流支譯，《正法念處經》，CBETA T17，no. 721。

二、專書

印順，《學佛三要》，新竹：正聞出版社，1993 年。

李建欣、周廣榮譯，《佛教倫理學導論：基礎、價值與問題》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

釋昭慧，《佛教後設倫理學》，台北：法界出版社，2008 年。

釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995 年。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003 年。

Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Palgrave, 2001.

Duberman and Martin Bauml, *Stonewall*, New York: plume, 1994.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

三、論文

卡維波，〈為何同性戀平權不是同婚的有效理由？——兼論剩餘認可〉，《應用倫理評論》58 期，桃園：中央大學，2015 年。

李明書，〈佛教在家與出家的性別教育〉，發表於中國哲學會、中山醫學大學主辦「2017 年哲學應用與應用哲學國際學術研討會」，收錄於《2017 年哲學應用與應用哲學國際學術研討會論文集》，台中：中山醫學大學，2017 年 10 月 28-29 日。

姚富全，〈戒律與佛教倫理〉，《揭諦》23 期，嘉義：南華大學，2012 年。

姚富全，〈論佛教倫理(學)以緣起法為闡述基礎的問題〉，《東吳哲學學報》31 期，台北：東吳大學，2015 年。

姚富全，〈佛教倫理學：一個系統性的理論建構〉，發表於國際中國哲學會主辦「第二十屆國際中國哲學大會」，新加坡：南洋理工大學，2017 年 7 月 4-7 日。

釋昭慧，〈「自通之法」的深層探索——依「緣起」法則作為論述脈絡〉，

《玄奘佛學研究》8 期，新竹：玄奘大學，2007 年。

釋昭慧，〈台灣宗教界對於「多元成家」與「同性婚姻」議題的立場與論述解析〉，《台灣宗教研究》14 卷 2 期，台北：政治大學，2015 年。

關啟文，〈「婚姻平權」的反思〉，《應用倫理評論》58 期，桃園：中央大學，2015 年。

嚴瑋泓，〈東晉慧遠是實在論者嗎？：以其詮解《大智度論》之觀點為線索的哲學研究〉，《國立政治大學哲學學報》34 期，台北：政治大學，2015 年。

嚴瑋泓，〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，《國立台灣大學哲學論評》50 期，台北：台灣大學，2015 年。

嚴瑋泓，〈《維摩詰經》的倫理學型態是結果主義嗎？——基於「慈悲」與「無我」的批判反思〉，《佛光學報》2 卷 1 期，宜蘭：佛光大學，2016 年。

D'Emilio, John, "After Stonewall," edited by D'Emilio, John, *Making Trouble: Essays on Gay History Politics, and the University*, New York: Routledge, 1992.

四、網址

〈狠女殺女友 70 刀奪命〉新聞：https://tw.appledaily.com/headline/daily/20120622/34317624/。

〈台灣伴侶權益推動聯盟多元成家方案表解(2013.11.01，2015.6 修訂)〉：https://tapcpr.org/freedom-to-marry/draft-intro。

護家盟官網：https://taiwanfamily.com/%E9%97%9C%E6%96%BC%E5%A4%9A%E5%85%83%E6%88%90%E5%AE%B6%E7%B3%BB%E5%88%97%E8%8D%89%E6%A1%88#mobile-site-navigation。

（責任編輯：翁秋玲）