

二男分桃，儒家堪忍？

——论古典儒家与同性恋的相容性¹

陈倩仪著

美国佛蒙特大学

万思艳译

异日，(弥子瑕) 与君游於果围，食桃而甘，不尽，以其半啖君。君曰：“爱我哉！亡其口味以啖寡人。”²

引言

这是中国古代关于男同性恋的经典文段，所讲述的故事出现在最重要的中国古代哲学经典之一——《韩非子》书中，韩非的本意并不在于谴责同性恋关系，而是想以这则趣事来说明君主的嗜好反复无常。在西方抨击同性恋的论调影响到中国人的思想观念之前，中国传统社会实际上是接纳同性恋行为的，同性恋行为并不可耻，人们甚至对此习以为常。³既然儒家思想是受人尊崇的正统观念，那么传统中国社会容忍同性恋这一事实或许能够表明：儒家是接受同性恋的。

我赞成儒家接受同性恋这一论断，但这的确需要进行一些解释。因为乍一看，同性恋似乎和儒家的许多主流价值观相悖逆，比如两性婚姻家庭的完好、传宗接代的重要性，以及与男女婚配密切关联的阴阳交合思想，等等。在接下来的论证中，首先，我将以儒家不以同性恋为人性之恶，来证明儒家是包容同性恋的。其次，根据“恕”的理念（这是儒家的黄金法则），以及儒家思想通常都会接受人们对自然欲望和感官快乐的追求，同性恋貌似是儒家可接受的，只有违反了“礼”或者扰乱了社会秩序的同性恋才会被拆

¹ Publication info and permission needed

² 《韩非子·说难》。

³ 小明雄：《中国同性爱史录》，香港粉红三角出版社，1997年版。

散。此外，我将考察同性恋对儒家社会秩序的三大支柱——阴阳二元论、性别之辨和家庭——所造成的威胁。这一分析的目的并不是想确定古代儒家在这个问题上的历史地位，而是要在对儒家核心价值进行思考的基础上再现儒家对待同性恋的立场。我希望，这种做法能够有助于证明儒家何以可能参与到我们现代社会的一些备受争议的同性恋话题中来。本文的讨论主要是基于古代儒家的经典文本，包括《论语》、《孟子》、《荀子》、《礼记》等。

这里需要先对一些东西进行梳理。

作为术语的“同性恋”一词

我们需要对“同性恋”这一具有特定含义的词进行阐明。“同性恋”是一个现代词语，它于1892年首次被引入英语世界。⁴这个词语的出现，标志着人们对同性恋的关注点从与性别角色不相符的行为举止，转变为与性行为直接关联的对性的剖析，⁵所以它是“对人类性别之本质的一次重要的概念重建，关乎性别与个人社会角色的界定。”⁶在西方现代社会中，同性恋这一概念跟性别取向和性行为有关，前者指的是很容易被性感而又浪漫的同性所吸引的性格倾向，后者则包括涉及生殖器官和性行为（比如接吻）的性生活。人们也常会认为同性恋与异性恋之间是二元对立、泾渭分明的。鉴于同性恋一词的这些附加含义，我们很难完全确切地把中国古代同性之间的性活动理解为同性恋，当然，我也无意如此。本文仅为了行文方便才使用“同性恋”一词，我广泛地用它来指涉任何同性之间的性取向、性欲和性行为，而且我也会以类似的方式使用“异性恋”一词来指涉异性之间的性活动。由于男同性恋在正史中大多都有史可考，所以我将把整个讨论的焦点放在男同性恋这里。至于女同性恋，有证据表明中国古代的确存在女同性恋，而且考虑到深闺女子大多被历史遗忘，我们甚至可以想象女同性恋其实很可能比男同性恋更加猖獗。希望我在这里对男同性恋的探讨同样适用于女同性恋。

⁴ 霍尔柏林 (David Halperin): 《性行为的演化》 (“Sex before Sexuality”), 选自《同性》 (*Same Sex*) (New York: Rowman&Littlefield, 1999), John Corvino, Daryl Bem 编, 第 204 页。

⁵ 同上。

⁶ 小乔治·昌西 (George Chauncey Jr.): 《从性倒错到同性恋: 医药与女性异常概念化之变迁》 (“From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance”), 选自《同性恋: 读神、洞见与政治》 (*Homosexuality: Sacriliege, Vision, Politics*) (Salmagundi Nos. 58-59 .1982-1983) Robert Boyers, George Steiner 编, 第 116 页。

中国古代的同性恋

对中国古代的同性恋行为有一个较好的把握，有助我们以此为背景进行哲学分析。为此，我将把考察的范围限定在先秦古典时期至汉代（公元前 206 年—公元 220 年）。接下来的阐释将为同性恋现象提供一个依据。

中国古代的正史对同性恋的描述常常是隐晦的。在上个世纪 20 年代，西文中的“homosexuality”一词被直译为“同性恋”并引入中国⁷，但在此之前，中国人以“分桃”、“割袖”⁸、“龙阳之好”⁹等词指代同性恋行为。同性恋行为很早就已经有史可考了。¹⁰相传神话人物黄帝也有一位男性伴侣。¹¹编纂于公元前 7 至 11 世纪、并为儒家高度认可和广泛引用的《诗经》，其中也有诗歌明确表达过两个男子之间的相互爱慕之情。在先秦典籍中，《墨子》、《荀子》、《韩非子》、《晏子春秋》都曾涉及到男同性恋的问题。¹²墨子曰：“此其故何也？曰处若官者爵高而禄厚，故爱其色而使之焉。”¹³荀子曰：“今世俗之乱君，乡曲之僇子，莫不美丽姚冶，奇衣妇饰，血气态度拟于女子；妇人莫不愿得以为夫，处女莫不愿得以为士。”¹⁴这些美男子对男人和女人都有吸引力。上文的分桃之说出自《韩非子》。中国古代的正史，如《史记》（成书于公元前 109 年）、《战国策》（成书于约公元前 1 世纪）、《汉书》（成书于公元 111 年），都论及了许多男同之事。据载，汉代男风盛行，汉代的前十位皇帝皆有男性伴侣，其中包括把儒家学说尊奉为国家正统思想的伟大君主汉武帝。君主的男性伴侣被称为宠、嬖、变童、佞幸。¹⁵不过，并

⁷ Loretta Wing Wah Ho: 《中国城市中的同性恋文化圈》(Gay and Lesbian subculture in urban China) (New York: Routledge, 2011), 第 86 页。Ho 引用了中国人民大学性社会学研究所的黄盈盈教授尚未出版的著作《性别与性的汉语关键词》(Chinese key words on Gender and Sexuality) 中的观点，在这篇文章里，黄盈盈把“同性恋”一词的翻译归功于著名作家周作人。

⁸ “断袖”讲的是汉哀帝（公元前 27 年—公元前 1 年）与他的男宠之间的轶事。据《汉书·佞幸传》记载，汉哀帝与其男宠董贤共寝，清晨哀帝醒来，见董贤正倚着自己的袖子睡得正熟，哀帝不忍惊醒他，于是挥刀断袖。后来中国人常以“断袖之癖”指男同性恋。文中包括“断袖”在内的与中国古代男同性恋有关的故事，均引见于小明雄已绝版的英文著作，以及韩献博（Bret Hinsch）：《断袖之癖》(Passions of the Cut Sleeve)（奥克兰：加利福尼亚大学出版社，1992 年版）。

⁹ 龙阳是战国时期魏王的男宠。其他涉及男同的词语还有“南风”、“香火兄弟”，涉及女同的有“金兰姊妹”和“手帕交”。

¹⁰ 我在这里所提供的历史材料大量都来源于韩献博和小明雄已绝版的著作。

¹¹ Ruan, Fang-fu and Yung-mei-Tsai, “Male homosexuality in the Traditional Chinese Literature”, Journal of Homosexuality 14, issues 3-4, 1987:21-33.

¹² 《诗经》之《郑风·丰》，《秦风·无衣》。

¹³ 语出《墨子·尚贤》。参见韩献博《断袖之癖》，第 31 页。

¹⁴ 《荀子·非相》。

¹⁵ “宠”、“嬖”也指女性爱人，这两个词和“佞幸”都没有特定的性别指向。

非所有的男宠都有美貌，男宠也可能是出类拔萃的乐师或将军，比如卫青。《史记》中有《佞幸列传》一篇，司马迁为该篇作引言曰：“夫事人君能说（即悦）主耳目，和主颜色，而获亲近，非独色爱，能亦各有所长。”¹⁶而赠国君以美少男则堪称祸国之阴谋，《战国策》有云：“美男破老。”¹⁷在战国时期（公元前 222 年之前），贵族、官员、富贾之间皆流行蓄养童男童女，以满足性消遣的需求。¹⁸

以下几点尤其值得注意。其一，确切说来，中国古代的同性恋在很大程度上被描写为双性恋。其二，同性恋关系大多都发生在社会的上、下阶层之间，比如帝王与男宠，家主与男仆。¹⁹不过，与其他人伦关系——诸如父子关系，其社会等级关系会受到规范化限定，并从属于父子间社会的伦理义务——不同的是，在同性恋关系中，社会等级仅仅反映了双方的权利与地位之差异。而对于社会的精英阶层而言，同性恋关系往往是一种风流雅趣，一种对夫妻关系之重负的解脱，也是一种权势的象征。²⁰其三，正如“美男破老”之说所言，同性恋往往有一些负面含义，常被认为与为政者的淫逸腐败有关。上文所引墨子之言已经讲清了男宠与女宠之别，后者被禁足于宫闱之内，而前者则可能因此而得以加官进爵，直接参与政治活动。²¹

然而，我们应该搞清楚古人对同性恋的批评究竟是在反对什么。同性恋本身似乎并不是问题的症结之所在，因为古人并不认为爱恋同性的性取向本身是有罪的、可耻的、或者是变态的。古语云：“内外混通，男女无别。”²²不论是男宠还是女宠，都受到了同样的谴责。此外，《史记》也提出以才能专长议论男宠，²³这就是说，男宠在才干上是能够得到人们的公正对待的。或许，性欲本身也并非问题的关键所在。所有社会精英都可以拥有多位性伴侣，根据《礼记》，天子拥有一位皇后和数位嫔妃，包括三夫人、九嫔、二十七世妇和八十一御妻（《礼记·昏义第四十四》），诸侯有一位夫人和数位世妇（《礼记·曲礼第二》）。一夫多妻制是一种既定的社会制度，小到一个乞食祭品的草民都有一妻一妾。²⁴或许，古人谴责同性恋，实际上是在谴责淫欲，谴责对性生活的过分贪恋。由于同性恋是一种寻常的性消遣，而且极容易堕落为淫欲，所以逐渐被赋予了负

¹⁶ 司马迁：《史记·卷一百三十·太史公自序第七十》，北京：中华书局，2003年，第3318页。

¹⁷ 《战国策·卷三·秦一》。

¹⁸ 参见小明雄著作，第36页。

¹⁹ “共枕一木”的故事所描述的那对男同性恋二人都是周代的贵族士子，除此以外，先秦的同性恋情侣之间几乎都是有社会阶层等差的。

²⁰ Geng Song: 《柔弱才子》(The Fragile scholar), 香港: 香港大学出版社, 2004年, 第173页。

²¹ 为爱人断袖的汉哀帝甚至提出要把皇位让给他的男宠董贤。参见韩献博: 《断袖之癖》，第46页。

²² 《韩非子·亡征》。

²³ 《史记·卷一百三十·太史公自序第七十》，第3318页。

²⁴ 《孟子·离娄下》。

面含义。

尽管如此，同性恋并不等同于淫欲或性，因为史料中的同性恋通常指的是一种人际关系，而不是性。男宠所扮演的一般都是密友的角色，而非性伴侣。当然，中国古代文献对性的描写和记载常常较为隐晦。但不可否认的是，古代文献对同性恋关系中的那种情意绵绵描写得并不少，《韩非子》对“分桃”的描写就是其中之一例。尽管君王的恋情变化无常，但男宠们却都在君王的溺爱中得享锦衣玉食，他们也很少因为自己仅仅是性对象而感到羞耻。

一般说来，古代文献并不谴责同性恋的内在本质，儒家经典在这个问题上几乎是保持沉默的。宋朝因为淫乱及其与卫灵公的同性恋关系而出名，《论语》虽曾提及了臭名昭著的“宋朝之美”，但对宋朝的性格与行为却不作任何评价。²⁵对于那些受到舆论抨击的美男子，荀子也并不责备他们的美貌与同性恋取向，而是批评他们疏于才智，缺乏认知力和判断力（《荀子·非相》）。质言之，尽管早期儒家已然熟谙同性恋行为，但其经典文本也并不把同性恋归咎于人性之恶。

儒家默许同性恋的理由

儒家在同性恋问题上明显是保持沉默的，这让我们有理由认为儒家在道德上是接受同性恋的。接下来，我将对儒家默许同性恋的理由进行阐释，包括不言“神命”（divine command）、对人类身体的自然欲求之接纳、性快感的正当性、以及儒家关于“恕”的思想。

没有谴责同性恋的神命

在西方，基督教的神命论素来就有反对同性恋的强大传统，鉴于基督教的上帝把同性恋行为判作有罪，基督徒认为，他们应该谴责并戒除同性恋行为。²⁶因此，在基督教信仰中，同性恋被视作一种本质性的恶（*sui generis evilness*），这种恶是不需要其他的解释的。²⁷另一方面，同性恋在很多非基督教文化中被接受并广泛流行，例如古希腊就

²⁵ 《论语·雍也》。

²⁶ 犹太教的上帝同样谴责同性恋。

²⁷ 对于基督教与同性恋的兼容性问题，神学上早有争论，譬如 Daniel Helminiak《〈圣经〉里的同性恋》（“*The Bible on Homosexuality*”）和 Thomas Schmidt《〈罗马书〉1:26-27 与〈圣经〉里的同性恋》（“*Romans 1:26-27 and Biblical Sexuality*”）。这两篇文章都收录在《同性》（*Same Sex*）一书中。

把自由的成年男子与未来将参与城邦治理的男童之间的那种性爱关系称赞为高贵的教育实践，而罗马人则以同性恋行为来证明权力不平等的事实（同性性行为中的插入方被视为强者，而被插入方则被视为弱者），²⁸印度教的克利须那神之子桑巴也是著名的同志，埃及神赛斯因对其弟弟的性侵犯而出名。²⁹

类似地，儒家并不赞同所谓“神命”（divine command）的说法。孔子反问“天何言哉？”（《论语·阳货》），意谓天不言；与此相应地，孟子把道德视为人之本性，这就赋予了人性以天命的色彩，换言之，人性应当被理解为天命的显现，此即孟子所谓“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）。与外求于超自然的神权不同的是，儒家认为，人的内在本心（heart-mind）便是道德的指南，也并没有所谓的神命将同性恋视为一种本质性的恶（*sui generis evilness*）。

基督教反对同性恋的另一个原因是，它认为同性恋违反了上帝造人的设计。根据阿奎那的说法，同性恋违背了上帝为性设定的自然目的，即繁衍后代。因此，同性婚约是不道德的，³⁰也是可耻的，因为同性恋者将肉体当做寻欢作乐的手段，而不是自我所不可分割的部分，这样便贬低了他/她的肉身。³¹

然而，基督教的这种神圣设定在儒家那里却无从说起，儒家思想很少关注所谓的造物主或受造物。荀子并不认为有一个目的性的天，他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《荀子·天论》）儒家的确关心何为自然，也争论人性的本质，这种关怀暗示了儒家对待同性恋的立场与态度。

“食色，性也”

由于对人的自然欲望有同情之理解，儒家接受同性恋。在儒家那里，“自我”（self）指的是一种涉身自我（embodied self）。³²养德包含了养生的维度，即养气，人需要遵循饮食、仪态、作息时间等的严格规定而生活，“唯圣人，然后可以践形”（《孟子·尽心上》）。在此意义上，儒家接受人的生理欲望，认为满足人的生理欲望对于身体完成其固

²⁸ 路易斯·克朗普顿(Louis Crompton):《同性恋与文明》(*Homosexuality and civilization*)(Cambridge, USA: The Belknap Press of Harvard University Press).

²⁹ 大卫·格林伯格(David Greenberg):《同性恋的建构》(*Construction of homosexuality*)(Chicago: University of Chicago Press, 1990) 分别见第93页 和第135页。

³⁰ 奥古斯丁(Augustine of Hippo):《论婚姻与贪欲》(*On Marriage and Concupiscence*) 2013年, Kindle版本。

³¹ 罗伯特·乔治(Robert George):《捍卫自然法》(*In defense of Natural Law*)(New York: Oxford University Press, 2001), 第148页。

³² 参见 Alan Chan:《〈孟子·公孙丑〉中的养心与养气》(“A matter of taste *Qi* (Vital Energy) and the Tending of the Heart (*Xin*) in *Mencius* 2A:2”), 选自 Alan Chan:《孟子: 文本与诠释》(*Mencius: Contexts and Interpretation*) (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002) Alan Chan 编。

有的功能是至关重要的；而性欲便是人的生理欲望之一。

汉语常以“色”言“性”(sex)，“色”的字面含义是色彩、颜色，引申为美丽、漂亮，所谓“目之好五色”(《荀子·劝学》)。由于美人总会激起人的性欲，故古人也以“色”也指涉“性”。人皆好色，故孔子曰：“吾未见好德如好色者。”(《论语·子罕》)孟子亦云：“人少，则慕父母；知好色，则慕少艾。”(《孟子·万章上》)

在中国古代典籍中，性欲通常与食欲相对应，二者皆为重要的欲求。所谓“饮食男女，人之所大欲存焉”(《礼记·礼运》，孟子似乎也同意告子的观点——“食色，性也”(《孟子·告子上》)，但又不认为这两者能够穷尽人的所有本性。戴梅可(Michael Nylan)注意到，在荀子那里，食、色代表了人性中所有可能的欲望。³³荀子认为，人的自然本性是不能泯灭的，他说：“以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”(《荀子·正名》)

食、色虽为人皆不可回避的重要自然欲望，但它们仍需受到礼的约束。当被问及食色之欲与礼孰轻孰重时，孟子毫不犹豫地指出礼更重要，他反问道：“紜兄之臂而夺之食，则得食，不紜，则不得食，则将紜之乎？踰东家墙而搂其处子，则得妻，不搂，则不得妻，则将搂之乎？”(《孟子·告子下》)荀子极其强调礼的重要性，在他看来，唯有礼能够规范人的行为，使人以和谐的方式实现其欲望，他说：“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”(《荀子·礼论》)只要循礼而为，性欲的满足便是可接受的，“《国风》之好色也，《传》曰：‘盈其欲而不愆其止。其诚可比于金石，其声可内于宗庙。’”(《荀子·大略》)

当代的很多同性恋研究都认为性取向是先天的。³⁴尽管这种观点是有争议的，但假如这种先天说是对的，那么很显然，出于对人之自然欲求的认识，儒家会在不违背礼或造成社会秩序之混乱的前提下接受同性恋。

虽然并没有文本证据表明儒家赞成性取向先天说，但中国史料表明，的确有人(尽管为数不多)是单向同性恋者，比如“断袖”的汉哀帝就对女人不感兴趣。³⁵由于性关系通常都是异性恋或双性恋，而且也没有证据表明人们故意只偏好同性伴侣，所以这些单向同性恋者的案例在一定程度上也许能够成为性取向先天说的证据。而且，考虑到传宗接代的社会压力，我们可以认为，倘若有机会的话，双性恋者的确可能只偏好同性伴

³³ 戴梅可(Michael Nylan):《乐感政治》(“On the Politics of Pleasure”)(Asia Major, 14:1,2001) 第73-124页。

³⁴ 参见贝利(Michael Bailey):《从生理学角度看性取向》(“Biological Perspectives on Sexual Orientation”),选自《从心理学角度看女同、男同与双性恋》(Psychological Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Experiences)(New York: Columbia University Press, 2002) Linda Garnets, Douglas Kimmel 编。

³⁵ 克朗普顿(Louis Crompton):《同性恋与文明》，第220页。

侣，这又进一步支持了性取向先天说。实际上，如果本文想要支持同性恋性别取向先天说，那么双性恋的先天性取向的证据其实就等同于单向同性恋的先天性取向的证据。双性恋在中国古代和其他许多古代文化中的大量存在，这或许能够证明当下流行的同性恋先天说。³⁶根据荀子对欲望之不可避免、以及循乎礼而达乎欲的观点，不论同性恋是否是先天的，作为一种人身欲望，同性恋是可以要求得到满足的。

乐与性

“乐”是儒家接受同性恋的另一个依据。不过，在儒家那里，“乐”并不是一般意义上的快乐，德性修养之乐、为学之乐以及举止得体之乐，是比感性的肉体欢愉更高级的“乐”，孔子表扬他的学生颜回沉浸于为学之乐而忘乎贫穷之忧，他说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也》）在荀子看来，乐是寓于好的政治秩序之中的，他说：“故明君者，必将先治其国，然后百乐得其中。”（《荀子·王霸》）戴梅可（Michael Nylan）指出，对于包括儒家思想在内的绝大多数古典学说而言，“君主与大臣的主要任务就在于谋划出让民众乐有所节的合理政策，因为民众追求自然的感官快乐，这既可能让政体更加健康，也可能侵蚀政体。”³⁷或许我们会不同意戴梅可对儒家政治哲学的看法，即政治的主要任务在于对乐感的控制，但不容否认的是，儒家的确承认，让人获得乐感具有社会和政治意义。

性爱中的鱼水之欢是一种感官快乐，尽管这种感官快乐本身并不堕落，而且也是被允许的，但却没有什么价值。³⁸在孟子那里，追求感官快乐，诸如追求音乐之乐、田猎之乐以及宫室之美，都是得到认可的（《孟子·梁惠王下》）。而性快感与这些感官快乐是同类的，孟子曰：“昔者大王好色，爱厥妃……当是时也，内无怨女，外无旷夫。王如好色，与百姓同之，于王何有？”（《孟子·梁惠王下》）孟子指出，即使是周代的伟大祖先大王（古音“太”），也会有性欲之求，但不同之处就在于，这些古代圣王在自己追求美色的同时，也力图帮助其子民满足情欲。任何人，不论其地位之高低贵贱，都会欲求性快感，而且这种欲望都是理应得到满足的，所以孟子说：“今王与百姓同乐，则

³⁶ 《同性》（*Same Sex*），第 192 页。

³⁷ 戴梅可（Michael Nylan）：《乐感政治》，第 73 页。

³⁸ 金鹏程（Paul Goldin）认为，在古代中国，所有不以传宗接代为目的的性行为都是堕落的，对性快感的追求就更别提了。参见金鹏程（Paul Goldin）：《中国古代的性文化》（*The Culture of Sex in Ancient China*）（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001）第 64 页。我不同意金鹏程的看法，但王安国（Jeffrey Riegel）的观点跟我一致。参见王安国（Jeffrey Riegel）：《爱神、内省与〈诗经注疏〉大序》（“Eros, Introversion and the Beginnings of the *Shijing Commentary*”）（*Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 57 no.1 June 1997）第 150 页。

王矣。”（《孟子·梁惠王下》）

恕与同性恋

在孟子与民同乐的思想中，孔子“恕”的精神是一以贯之的。在孔子那里，“恕”是能够成为人生行为准则的一字箴言，“恕”要求“己所不欲勿施于人”（《论语·卫灵公》）。我们可以用“恕”的思想来理解同性恋。如上文所言，³⁹“恕”是一种将心比心的类推思维，它与基督教的黄金法则非常相似。其要领就在于换位思考，接纳他人的行为，由此而与他人感同身受。然而，当他人的价值观、欲望或者判断与自己冲突的时候，如果自己本有的价值观、欲望或者判断是自己所真切认同的，但与他人的这种冲突又不仅仅是两种观念上的差异，而是一种真正的冲突（也就是说，这两种观念在内在逻辑上就是不一致的），那么这个人就应该坚持自己本有的立场。如果两种观念并不存在真正的冲突，那么这个人就应顺从对方的偏好，尊重对方的自主权，不让对方忍受欲而不得的痛苦。

在用“恕”的思想来探讨同性恋问题之前，我们需要注意这种讨论方式的一些局限性。首先，“恕”鼓励人全面地理解自己的行为是如何具体地对他人产生影响的，与此同时还要反省自己在行为过程中的价值观、欲求与判断。“恕”的思想最好是用来分析个人案例，而不是由此得出一般性的原理，譬如，某事是否得到了普遍认可。其次，当我们以“恕”来评估同性恋被容许的程度时，我们只能讨论社会容许度，而不能讨论道德容许度，因为只有前者从属于我们所要得出的结论。不过，“恕”对同性恋的社会容许度之评估，其可信度却理应受到道德容许度的质疑，尽管这种质疑并不具有决定性。第三，如果一个人真正认同自己的欲望、判断或者价值观，那么即使这种想法本身可能是有问题的，“恕”的原则也允许此人坚持自己的观点，并以之为行动的指导思想；但也正因为此，“恕”不能完全作为判定行为之道德合理性或者容许度的依据。用“恕”来讨论同性恋的被容许程度尽管存在诸多局限性，但这种讨论方式还是有助于重点考察那些受到我们的判定影响的人，此外，这也要求我们在对该问题的考察中设定一种个体参与度更强的视角。

所以，当我们从“恕”的理念出发来想象一个希望自己和另一个成年男子发生同性恋关系而能够得到社会的认可的同性恋者时，我们应该作出怎样的判定？首先，本着“恕”

³⁹ 陈倩仪：《“恕”能够成为仁爱之举的指导性原则吗？》，J.《东西方哲学》，2000年版，第50卷第4期，第507-524页。

的原则，我们会试着去了解这个人如果能得到社会认可而因此能享受的不同种类的快乐，包括性快感及其他。更重要的是，“恕”的视角会突显社会拒斥同性恋所带给个人的痛苦，即害怕遭到社会排斥和性挫折，还可能自责、自欺欺人、自怨自艾、自卑、孤独、仇视社会，等等。

接下来，我们必须断定我们自己的欲望、判断和价值观，与想得到社会许可的人的欲望、判断和价值观是否存在冲突。如果不冲突，就要求我们顺从这个人的愿望。假设我们接受了儒家的观点，认为同性恋并非人性内在的恶，而且如果我们把一些相关的外在问题——如同性恋对礼的违背——暂且放在一边，仅仅关注同性恋的内在本质，那么，在逻辑不一致的意义上，一个人的思想观念与希望得到社会许可的人之间并不冲突，而且就算这个人不喜欢、甚至厌恶同性恋，这种冲突也是不存在的。因为“X 偏好同性恋并希望同性恋得到社会认同”与“Y 不喜欢甚至厌恶同性恋”，这两句话在逻辑上并不矛盾，它们可以同时为真。同理，一个人厌恶某事，与他容许别人追求他所厌恶的事情，二者之间并无逻辑矛盾。这里的“容许”既非不合理、亦非心理上的困难。举一个简单的例子就可以清楚地说明这一点。没有人会认为某人讨厌巧克力冰激凌和别人喜欢巧克力冰激凌是有实质冲突的。同样按照“恕”的精神，一个人也会容许、帮助、甚至乐于看到他的朋友享用她最喜欢的巧克力冰激凌，即使他自己十分讨厌这种口味。因此，本着“恕”的思想，我们应该认为同性恋是可被社会接受的。

至此，我已经讨论了何以不赞成把同性恋谴责为人性之恶的超自然神威，但却承认人们的自然欲望、接受人们对快乐的追求，以及遵从“恕”的理念，这些都是为了论证道德上对同性恋的容许度。不过，这些论据之有效性的前提是同性恋不造成一些外在问题，诸如违反礼或者引发社会秩序的混乱。要充分证明同性恋的合法性，还需要考察其他因素；这正是我接下来要讨论的内容。

同性恋的外在问题

乍看之下，同性恋扰乱了儒家社会秩序的三大支柱——阴阳二分、性别结构和家庭，但我认为这些担忧是可消除的。在此，我将首先对这些问题进行解释，然后再提出解决的办法。

阴阳

阴阳思想认为，阴与阳分别代表两种各自对立而又相互依赖的宇宙力量。阴通常关涉黑、柔、湿、负、夜、地；与此相应地，阳通常关涉白、刚、干、正、昼、天，更重要的是，阴与阳也同样明确地关涉男和女，“阴阳亦可以谓男女，男女亦可以谓阴阳”⁴⁰。不过，阴阳思想最初并没有被用来理解男女关系。阴代表的是柔弱卑下，阳代表的是刚强尊贵，阴阳二力此消彼长，轮流成为主导性力量；阴与阳的消长变化影响着宇宙万物，从天气变化到社会及个人事务，无所不包。阴阳二力也常常会被视为化生宇宙万物的“气”的两种不同形式。阴阳二气的功能及其相互交合构成了气在物与物之间的不断转化。由于气兼有宇宙和人的维度，故阴阳亦如此。个人参与到阴阳二气的运作中，就能够直接融入整个宇宙的大化流行。当阴和阳二力发挥适度并相互平衡时，可以推断宇宙、社会和个人亦达到了和谐状态，而个人也将能够存养其精（精是气的至高、至纯的形式）。⁴¹

同性恋似乎给阴阳与男女的对合关系造成了一个问题。因为同性恋意味着女人（阴）与男人（阳）之间性交合的缺失，这可能会导致阴与阳两种宇宙力量的失衡。“倘若只有雄性而没有雌性，那么生命何以能够转化与生成？”⁴²

对同性恋关系中缺乏阴阳交合的这种担忧是不必要的。为了证明这一点，我将对以下这些假设提出挑战，包括男女交合在性生活领域中的必要性，阴阳互动在同性恋关系中的缺失，以及同性恋不能达到阴阳交合的目的。

担心同性恋与阴阳思想不相容，其理由之一就是同性恋关系中不存在男女间的性交。然而，在所有生活领域中都要求男女互动并非儒家的思想，否则就不会有儒家社会秩序的重要基础——内外之分。⁴³这种区分把女性限定在家庭范围内，只允许男性进入公共事务领域；这样一来，政府作为人类活动的重要场域就被男性垄断了，而他们所采取的每一项措施都是为了防止女性参政，甚至还把女性参政戏称为“牝鸡司晨”。但儒家却从不认为这种男女内外之别会让宇宙失衡。为何男女之间在性生活上的交合是必要的，而政治上的互动却不必要呢？如果把男女间的性关系视为人类最基本的互动形式之一，就像将夫妇关系纳入五伦那样，那么我们马上就可以回击：其余的四伦全都发生在男性

⁴⁰ 董仲舒：《春秋繁露·循天之道》。参见 Robin Wang：《阴阳》（*YinYang*）（New York: Cambridge University Press, 2012）第 100 页。

⁴¹ 这里对阴阳进行了一个深入讨论。参见 Robin Wang：《阴阳》，同上。

⁴² John Major, Sarah Queen, Andrew Meyer, Harold Roth 等译：《〈韩非子〉：汉代早期政治理论与实践的写照》（*Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*）（New York: Columbia University, 2010）第 190 页。

⁴³ 我稍后会在讨论性别的时候对“内—外”之别做详细考察。

与男性之间——君臣、父子、兄弟和朋友。

此外，由于异性恋是古代中国最为主流的性交形式（因为当时的同性恋者大多都是双性恋，而且绝大多数人都是异性恋者），这就为说明性生活领域的阴阳交合创造了很大的空间。不过，的确应该为同性恋留下些许余地（即使这种空间比异性恋小得多），因为同性恋可以理解为阴力或者阳力之极致状态的显现。不可否认，当阴阳二力中的其中一力上升到其巅峰状态时，与之相对的另一力就会被削弱，但却不会彻底消失。同理，我们可以认为同性恋者会表现出异性的某种形态，比如，男同性恋可能会表现出顺从、柔弱、娇媚等女性特征。

另外，同性恋在异性交媾之外也是可以包含阴阳互动的。正如许多学者所注意到的那样，以阴阳二分法来理解一种人际关系，这种做法并不是要指明阴与阳是两个绝对各自独立的实体，相反，这种阴阳二分本身是变动不居的。⁴⁴下面这个例子能很好地说明阴阳关系的本质。在左右手的关系中，相对于右手，左手为阳；相比于双手放松状态，双手高举为阳；双手之中，凉者为阴，热者为阳。⁴⁵对阴与阳的判断完全是在具体情况下视参照对象而定的。因此，阴—阳本质上与男—女无关。相对于一个社会地位较低的男人，一个拥有更高地位的女人反而为阳。董仲舒曰：“君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴。”⁴⁶由此，阴阳元素凭借其社会等级特性而进入对同性恋关系的解释中：君主为阳，群臣为阴。⁴⁷

对此，仍然会有人心存疑虑而表示抗议：古典文本对男女交媾有着明确的要求，比如，“阳禀阴受；雌雄相须。须以造化。”⁴⁸由于个体参与到天地之气的运动中，个体间的雌雄交媾作为普遍生命的基本原理便有了宇宙意义与神圣性。所以，天子与皇后的婚配作为男女关系之典范，乃是礼仪极其威严的大事。为确保阴阳交合的合理性，性爱手册在中国古代出现得很早，《汉书·艺文志》中著录“房中术”共有八家的作品。下面这段引文出自另外一部没有录入《艺文志》的性爱手册《素女经》，⁴⁹它讨论了异性交媾与阴阳功能的关系：

⁴⁴ Robin Wang:《阴阳》，第7页。

⁴⁵ 佛尔克(Alfred Forke):《中国人的天下观》(*The World-Conception of the Chinese*)(London: Late Probsthain & Co,1925)第215页。

⁴⁶ 董仲舒:《春秋繁露·基义》。

⁴⁷ 古典讽喻诗多由政治上失意的士大夫们所创作，士大夫们在诗中设立了一个美人，她被那受了骗的爱人所抛弃，寓意忠臣被君主所遗弃。屈原的著名诗篇《离骚》便是古典讽喻诗的典范。

⁴⁸ 陈全林注译:《周易参同契》，北京：社会科学出版社，2004年，第70页。

⁴⁹ 高罗佩(Robert Hans Van Gulick):《中国古代的性生活》(*Sexual Life in Ancient China*) (Leidan: Brill, 2003)第70页。

“阳得阴而化，阴得阳而通。一阴一阳，相须而行。故男感坚强，女动辟张。二气交精，流液相通。”⁵⁰

在这些性爱手册中，阴阳功能的理想状态简单说来就是在交媾过程中男女双方分泌的性液之适当交流。性术的两大主要目的是男性的延年益寿与优生。

男性延年益寿的目的是通过“采阴术”实现的，简言之，此术专注于使男性在性交过程中忍精不泄，反而汲取性伴侣所流出的体液。为了达到这一目的，男性在性交过程中要努力将把阴茎勃起的时间延长数倍，防止射精和诱发女性高潮迭起。如果一个男子能够一夜御十女而又不授精孕子，且这些女子都是十四至十九岁之间的妙龄少女，那就再好不过了。⁵¹

优生这一目的可以从天子与皇后的交媾所受到的严格控制中看出。天子交媾的频率和他的性伴侣都会被记录在册，内宫女史会目击作证，并将天子与妃嫔性生活的结果记录下来。天子只能在他每月中精力最旺盛的时候与皇后例行房事，之后，他便要与诸位妃嫔频繁交往，雨露均沾。⁵²即使是寻常百姓，其两性交合和也必须择时而行，遵循阴阳的宇宙节律。《春秋繁露》是第一部以精致的阴阳宇宙论为理论基础的儒家经典，它谈到：

“使男子不坚牡，不家室，阴不极盛，不相接……天气先盛牡而后施精，故其精固，地气盛牝而后化，故其化良。”⁵³

然而，异性性行为的这两大理由并不反对同性恋。

就第一个理由即延年益寿而言，儒家是反对“采阴”之术的，因为采阴术把女性的性行为物化为工具而加以利用，为男性延年益寿服务。相反，在儒家看来，尽管男女双方在性行为中的地位不对等，但却强调双方均有互惠之责，互惠是相互认可的基础。根据《礼记》的要求，丈夫具有与妾五日一交的职责，直到其妾年满五旬。⁵⁴《礼记》并没有解释丈夫有幸妾之职责的理由，但这与繁衍后代的要求可能无关，因为女性的生殖能力在四十岁以后就会急剧下降。这究竟是为了避免家庭矛盾、杜绝丈夫的专房之宠、防止通奸，还是为了促进感情、加固婚姻纽带？我们不得而知。但显而易见的是，即便

⁵⁰ 道格拉斯（Douglas Wile）：《房中术》（*Art of the Bedchamber*）（Albany: SUNY, 1992）第 86 页。

⁵¹ 高罗佩：《中国古代的性生活》，第 xxi 页。

⁵² 高罗佩：《中国古代的性生活》，第 16 页。

⁵³ 董仲舒：《春秋繁露·循天之道》。

⁵⁴ 《礼记·内则》曰：“妾虽老，年未五十，必与五日之御。”显然，儒家不允许女性的性生活沦为满足男性滋阴补阳的工具，否则年轻女性会是男性施行采阴之术的更佳选择。

是妾，丈夫也要尊重其她的性需求，因为她的存在不仅仅是为了滋补男性。而且，孟子曾告诫人要节制欲望：“养心莫善于寡欲。”（《孟子·尽心下》）这一告诫理应适用于节制性欲，劝人不要参与“采阴”的性爱狂欢。有人对儒家为何关注人的寿命尤其感到吃惊。与道家关注人的肉身之长寿不同的是，儒家要通过立德、立身、立言来追求人之为人的不朽性。⁵⁵所以，通过异性交媾来实现长寿，这对儒家是没有任何吸引力的。

即使我们承认人皆有男女欢爱的欲求，也并不能表明同性恋会受到拒斥。人们可以做双性恋者，并且“采阴”之说也允许把同性恋视为一种中立的性活动。二男交接并不会致使其中任何一方的阳精有所损益；而女性由于其阴精被认为是无限量的，故而女同性恋行为也是可以得到容许的。⁵⁶

就优生要求异性交媾而言，不可否认，繁衍后代乃是儒家的重大关怀。“不孝有三，无后为大。”（《孟子·离娄上》）但双性恋是可以解决这个问题的，除非有证据能够表明同性恋性生活会破坏个体的生殖能力。尽管同性恋可能会影响异性交合的频率，但如上文所言，频繁的异性交媾被认为有利于男性强精壮阳，而同性交接则起到压力释放（stress relief）的作用。异性交合对男性而言是很有压力的，对此，我们可以回想之前已经提到的交媾过程要求男性随时保持警惕，避免泄精，力图把阴茎勃起的时间延长数倍。而压力释放则可能有助于男性的性功能和身体健康，从而增强生殖能力。根据上文所引用的《春秋繁露》中的说法，作为一种选择，优生最重要的因素并非性交的频率，而是要应时而动，这是一种顺应阴阳律动的能力。但这也看不出同性恋一定会妨碍异性交媾的时机。

对于那些非双性恋的同性恋者而言，他们和妻子可能会被纳入无生育能力的夫妇之列。或许，人们会认为他们是有缺陷的人，因为他们不能参与到具有重大意义的宇宙造化的过程中。但是，正如不孕的妻子不一定会被休弃，或者不育的丈夫仍然会被允许同妻子交欢一样，似乎没有理由不包容只偏爱同性（而对异性全无兴趣）的同性恋者。出于这些考虑，优生这一拒斥同性恋的理由可由此摒弃。

性别

性别之辨是维持儒家社会秩序的重要支柱。“辨”是夫妇之伦的基本价值（《孟子·滕

⁵⁵ 春秋时期的叔孙豹首次提出把人的德、功、言三者与人的不朽性联系起来。范宣子曰：“古人有言曰‘死而不朽’，何谓也？”叔孙豹曰：“豹闻之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”（《左传·襄公二十四年》）

⁵⁶ 高罗佩：《中国古代的性生活》，第48页。

文公上》），荀子认为能辨而又尊辨乃是人之为人的本能（《荀子·非相》），在荀子那里，“辨”极其重要，它能够就每一个人的社会资源与地位来为之制定名分，从而确保社会和谐稳定（《荀子·非相》）。每一种辨（或者分）都有其预期和职责，性别之辨主要是基于内外之别与阴阳二分。对于阴阳与性别之间的关系，上文已经阐述过了；内外之别从根本上说意味着一种男女分工，即男性负责公共事务，而女性负责家庭内部事务。在这种分工之下，女人在家庭中承担抚老育幼、操持家务等工作；而男人作为一家之长，则从事政务、农务、商务等工作（《孟子·滕文公下》、《滕文公下》、《万章上》、《万章下》、《尽心上》）。内外之别也常常意味着家庭对女性的人身限制，以及男女同处一室则授受不亲的要求。男女授受不亲大概是为了防止淫乱（《荀子·天论》）。性别之辨既体现内外互补原则，也要求有男女尊卑之别（《孟子·滕文公下》）。⁵⁷确保妻子对丈夫、女性对男性的贞顺，使男女都知道各自的职分，并使两性之间保持身体距离，有利于保障家庭和社会的和谐稳定。

Geng Song 提出，同性恋并不会给儒家思想中的性别结构造成任何威胁，相反，“权贵与他们的妾童之间的社会等级关系甚至有助于加强阴阳或男女两性的关系模式。”⁵⁸不过，Geng Song 结论却未知可否。他急于假定具有社会等级差异的同性恋关系跟阴阳有关，阴阳必定涉及一男一女。然而“阴”并不就是指女性；父子之间的差等关系也与阴阳有关，但双方却都不是女性。

所以，是否还应该担心同性恋会扰乱严格的性别之辨，并对儒家的性别结构造成威胁？有一种理由认为，由于同性恋关乎男性在心理、外貌和性别上的女性化，这就造成了性别混乱。对于这种观点，我有所保留。另外，儒家思想中的性别之辨并非没有绝对性，双性性格在其中亦发挥着重要作用。

首先，我们来看男同性恋者在心理和外貌上的女性化。男女皆为之倾倒的美男子，其形象通常被刻画为身着妇饰、举止妩媚（《荀子·非相》），荀子称之为“乱世之征：其服组，其容妇”（《荀子·乐论》）。担心同性恋会扰乱性别划分的人甚至到中国传统的思想资源以外寻找论述依据，比如弗洛伊德的“反演理论”。⁵⁹根据反演理论，一个人会深切地认同与他/她性别相反的父方或母方，接受其行为癖好与性格，从而对同性产

⁵⁷ 关于内外之别的详细讨论，可参见我的论文《〈论语〉和〈孟子〉中的性别与关系角色》，J.《亚洲哲学》，2000年6月，第115-132页。

⁵⁸ Geng Song:《文弱书生》，第137页。Song还引用了韩献博的观点，即男妓多为出身社会底层的男子，男妓的制度化有助于“稳固社会角色”。参见韩献博：《断袖之癖》，第11页。同样，金鹏程也谈到，性关系在中国传统社会中是一种权力关系。参见金鹏程：《中国古代的性文化》第75-110页。

⁵⁹ Mary Kite, Kay Deaux, “Gender Belief Systems: Homosexuality and the Implicit Inversion Theory” in *Psychology of Women Quarterly*, March 1987, Vol. 11 no.1 83-96.

生性吸引力。由此便形成了人们对同性恋的刻板印象，即男同性恋者都是娘娘腔，女同性恋者都富有男子气概。⁶⁰这种刻板印象的信众们也会以科学来为之作证。脑部扫描显示，男同性恋者的大脑结构与女异性恋者更加相似，他们的左右脑对称性高于男异性恋者和女同性恋者，而且他们的大脑中连接左右脑的神经数量极其相似。⁶¹

但是，无论是脑研究还是反演理论，都不赞成男同性恋者与女性气质有关的这种说法。不理解该道理者是把作为一种文化结构元素的女性气质混淆为一种生理特性。对于何为女性气质，不同的文化有不同的看法。温婉含蓄是英国维多利亚时代女性的标准气质，而当代美国女性的偶像却是性开放的碧昂斯。那么，究竟哪种女性特质才是脑结构研究所认定的呢？此外，并非所有生理意义上的女性都具有同样的女性气质，有些女性可能丝毫没有女人味。女性的生理特性绝不意味着女性气质。男同性恋者和女异性恋者在生理上的相似性也许只意味着他们都对男性有吸引力。所以，脑部扫描研究并不能证明男同性恋者具有女性气质。

反演理论也犯了一个类似的错误，它做了一个无效的推理，即从一个男孩身上具有他母亲的性格特点推出他具有女性气质；因为这个推论错误地将某个女人的特殊性格还原成女性的气质特征。暂且不说这个无效推论，反演理论作为一个探索性的理论，其本身也不能证明男同性恋者身上有女性气质这一经验事实。实际上，人们对同性恋者的刻板印象——男同性恋者的娘娘腔和女同性恋者的阳刚之气——是值得怀疑的。⁶²

更重要的是，如果我们再仔细看看上文从《荀子》中引用的两个章句，会发现我们并不能证明儒家相信同性恋与男人的女性气质有关。《荀子》中的这两句话批评的是一股特殊的美男之风，也许，女性化的美男之风的确威胁到了严格的性别之辨，但这种风气却并不一定就和同性恋有关。比如说，在17世纪，英国宫廷中的男男女女都会化妆，而法国宫廷则男女皆扑发粉或戴假发，但却不能由此证明这些社会中盛行同性恋。所以，荀子本人对女性化的美男之风所作的批评并不针对同性恋本身。

同性恋会造成男人的女性化吗？人们一般会认为同性恋与鸡奸有关，而鸡奸意味着其中一方是“被插入方”，即女性角色。另外，也有人会谈到大男子观念，比如目前美国社会中所存在的诸如憎恶同性恋、对女性的性侵犯与性征服等现象。⁶³从这个立场看，

⁶⁰ Alan Taylor, "Conceptions of masculinity and femininity as a basis for stereotypes of male and female homosexuals," *Journal of Homosexuality* 1983, vol 9 issue 1, pp.37-53.

⁶¹ Ivanka Savic and Per Lindstrom, "PET and MRI show differences in cerebral asymmetry and functional connectivity between homo- and heterosexual subjects," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2008, vol 105 no.27, pp.9403-08.

⁶² M D Storms, "Attitudes toward homosexuality and femininity in men," *Journal of Homosexuality*, 3, 257-263.

⁶³ Michael Kimmel, "Masculinity as Homophobia," *Feminism and Masculinities*, pp.182-199. Araine Prohaska and

一个男士如果缺乏大男人的这些特征，就会被视为娘娘腔，而人们对同性恋的一般界定就是娘娘腔。如果儒家也持与大男子气概、鸡奸类似的观点，那么儒家就会把同性恋理解为使男人的女性化的原因。

然而，对于男人的女性化与鸡奸的关系，中国古代的正史和性爱手册中都没有明确的说法。把男人的女性化与鸡奸的关系归咎于儒家并没有任何根据，因为儒家在这些事情上是保持沉默的。⁶⁴此外，鸡奸是否意味着男人的女性化，这在理论上是有争议的。正如罗马帝国的鸡奸行为所表明的那样，“被插入方”似乎是受动的、卑下的，往往被当做女人，而“插入方”则有着极强的大男子气概，因为这暗示着他的男性对象仆从于他。那么，我们应如何考量鸡奸之于大男子气概的意义？在平等的男同性恋关系中，两个伴侣轮流互为“插入方”与“被插入方”，在此情形下，我们应该把双方都视为没有被鸡奸行为所女性化吗？这些问题似乎都没有明确的答案。

倘若有人坚持认为至少有一些男人因为充当了“被插入方”而被女性化，那么我会指出，这些男人在中国古代不仅保留有他们参与公共生活的男性特权，而且其中有很多人甚至还因为他们充当“被插入方”而得以加官进爵。就算他们确实被女性化了，也根本不会影响到男女内外之别或者他们在闺房之外的公共生活世界中的地位，而且就算把被女性化了的男人禁足于闺阁之内，也并不会破坏儒家社会秩序。

儒家的大丈夫观念不要求一个男人要憎恶同性恋或者对女性进行性侵犯。⁶⁵实际上，大丈夫的观念并不指向性的维度。根据韩献博（Bret Hinsch）的观点，儒家所谓的“大丈夫”是“社会对一个人在公共生活中的长期表现作出的评价”。⁶⁶要成为大丈夫，首先就要成为一名真正的儒者，比如，必须遵循礼，必须承担不同社会角色的职责，并修养个人的德性。在儒家内圣外王与治国平天下的理想之下，一个人有多少大丈夫气魄，取决于他作为重要的政治人物，能够在多大程度上为人民带来太平与福利。而实现这种政治理想究竟是通过文治还是武功却并不重要，手无缚鸡之力的文臣可与徒手擒虎的武将同被视为大丈夫。因为在儒家看来，大丈夫只与社会、政治和个人德性有关，而与性生活的维度并不相干，所谓大丈夫与同性恋者无疑是可以相容的。在此意义上，当中国古代社会的大丈夫中的偶像人物——君王、武将、文臣——参与同性恋生活的时候，就

Jeannine Gailey, "Achieving masculinity through sexual predation: the case of hogging." *Journal of Gender Studies* Vol. 19, No. 1, March 2010, 13-25. 大男人气概的观念受到女权主义者的猛烈抨击，并被批评为美国社会强奸文化的根源。参见 Susan Brownmiller, *Against Our wills* (New York: Ballantine Books, 1993).

⁶⁴ 小明雄认为，在中华帝国晚期的戏剧舞台上，表演女性角色的男演员常常会沦为富人的玩偶，遭受被女性化的侮辱。小明雄：《中国同性爱史录》，第 20 页。

⁶⁵ 韩献博：《中国历史上的大丈夫》（*Masculinities in Chinese Histories*）(New York: Rowman & Littlefield, 2013).

⁶⁶ 韩献博：《中国历史上的大丈夫》，第 31 页。

很难说同性恋行为意味着其参与者的女性化。因此，同性恋行为并不会造成性别混乱，因为它并不意味着男性在外貌、心理和性功能方面的女性化。

无论如何，男女之别在儒家思想中并不是绝对的。而要充分估量性别之辨的影响力，就需要考虑儒家的另一个观念——**男女不分**。如果有一个清晰的界限能把男女之别与男女不分区别开来，那么这两者就不需要相互兼容了。在不同情境下，一个人可以被理解为不同的角色，或为男，或为女，或为其他特殊身份。儒家的许多德性并不考虑性别差异，它们同等地适用于每一个人，在此意义上，可以把儒家的德性视为是不分男女的、中性的。比如，与大男子主义的以戾报怨之勇相比，以道德正当性为依据的以直报怨之勇反而是至高至善之勇，它既适用于男性、也适用于女性（《孟子·公孙丑上》）。儒家的仁、义、礼、智四德都是男女两性都适用的。毫不夸张地说，儒家的理想人格具有刚柔并济、阴阳兼蓄的重要特点。⁶⁷

除了德性，儒家也赞同许多其他普遍的或者两性皆可的标准。基于普遍人性学说，孟子也认为男人和女人在食味、音乐和美色上都有共同的嗜好，他把家喻户晓的美男子视为美人之典范。“美”这个词是男女通用的。美男由于具备美女的特征——肌肤温润如美玉，⁶⁸气质明媚若春柳，面若凝脂，目似点漆⁶⁹——而得到称赞。按照今天的审美标准，这些特点都充满了女人的妩媚之气，但中国古人却未必这样看。妩媚与否也是具有文化特殊性的。如果美是性吸引力的一般基础，那么广泛地接受美在男女两性中的共同标准，或许能够为双性恋在中国古代的流行提供一种逻辑上的、或者至少是经验上的解释。⁷⁰

家庭

在儒家思想中，家庭是最重要的。家庭肇端于婚姻，亦延续于婚姻，故婚礼被尊为“礼之本”（《礼记·昏义》）、“敬之至”（《礼记·哀公问》）：

“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”（《礼记·昏义》）

⁶⁷ 安乐哲与郝大维甚至宣称，儒家的男性“可以通过养成刚柔并济、阴阳同体的性格来追求对其自身人格的认识”。Ames and Hall, *Thinking from the Han* (Albany: SUNY) 1998, p.81.

⁶⁸ Geng Song: 《文弱书生》，第 145 页。

⁶⁹ 参见《世说新语》。

⁷⁰ 我们需要把非性别（non-gendered）、中性的标准与男性至上主义的实践区别开来。儒家把女性排斥在意义系统之外，以及五伦中的四伦都指向男性之间的关系，都是男性至上主义的实践。把男人和女人都包含在内的儒家人性论是中性的而不是男性至上主义的实践。Song 认为前者是非性别或者中性的，而我不赞成这种观点。Geng Song: 《文弱书生》，第 12 页。

“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。

故曰：昏礼者，礼之本也。”(《礼记·昏义》)

由此看来，婚姻的重要性使婚礼成为礼之根本。通过夫妻双方的内外合作，婚姻使家庭的功能得以正常发挥，包括祭祀先祖、传宗接代、养育后人。家庭是社会和谐与政治稳定的基础。

同性恋会威胁到儒家家庭功能的正常发挥吗？乍一看的确会。同性恋行为不能繁衍后代，而根据《礼记》的说法，家庭的所有其它功能的发挥也都是依据儒家对两性关系的信条，以男女双方的共同努力为前提的。但同性伴侣却无法遵循这种信条。

然而，如上文所言，双性恋是能够解决繁衍后代这个问题的。实际上，双性恋和中国古代的一夫多妻制可以使这里提到的所有问题都得到解决。只要以异性婚姻作为儒家家庭的基础，同性恋关系就会被归入纳妾或通奸之流，而这两者都是古代儒家所容许的。

双性恋提供了一种简单的解决方案，但兴许并没有那么简单。问题的确得到了解决，但却是以同性恋关系被边缘化为代价，并牺牲了同性恋行为的尊严与合理性的。以双性恋的方式来解决同性恋问题，实质上是默认同性恋并不符合儒家的婚姻范式，而同性恋关系也绝不能成为儒家家庭的核心。家庭不仅仅是儒家社会政治秩序的基础，也是维系我们的血缘关系和寄托个人情感的港湾，更是人们在相互支持与奉献中培育身心、彼此关爱、谋求生计的场域。对于同性恋者而言，同性恋家庭的堡垒得到承认实在是太重要了。接下来，我要为这座堡垒的合理性做论证。在儒家的家庭中，性别之辨可有可无，同性恋伴侣同样可以遵从儒家的婚姻价值，而繁育后代则可以通过非性的手段来实现，已有的经验事实表明，同性家长养育孩子是可行的。

儒家的性别之辨是将同性恋纳入儒家婚姻的一大阻力，《礼记》十分强调婚姻家庭的和谐美满，所谓“男女有别，而后夫妇有义”(《礼记·昏义》)。71在儒家思想中，植根于性别之辨的劳动分工与等级特权结构大概也是为家庭和谐服务的。

不过，对儒家性别之辨的作用所进行的推测需要接受挑战。劳动分工有利于极大地发挥家庭的功能，这种论调是合理的；但似乎没必要把劳动分工映射为内外之别，从而要求夫妻双方一个在内持家、一个在外工作。实际上，倘若内外之别是儒家家庭的必然要素，那么，夫妻双方都在公共生活领域中参加工作的现代家庭就绝不可能被理解为儒家意义上的家庭。但这简直荒谬至极！抛开内外之别不谈，同性恋伴侣是可以根据他们

⁷¹ 对于《礼记》所关注的“辨”的因素，我以内外之别（而非阴阳二分之说）对之进行讨论。

各自的性格、兴趣和个人情况来分配家庭任务的。

等级特权也并非家庭和睦的必然要求。尽管根据古代儒家尤其是荀子的观点，等级尊卑和性别之辨是实现不同生活领域之内部和谐的手段，包括个人生活、家庭生活、社会生活和政治生活的和谐，但历史已经对这种观点提出了挑战。在现代儒家学者力主儒家思想与普遍人权的兼容性，而且每个人都尊重民主与平等的时代，⁷²如果等级差别对于维护政治与社会的和谐稳定没有作用，那么就没有理由为家庭中的男女尊卑原则做辩护。⁷³要是取缔了等级特权这一要素，我们似乎就能把夫妇之伦从性别之辨的要求中抽离出来，并考虑儒家用来调节婚姻的其他价值观。

儒家的婚姻价值观是丰富多样的。首先，儒家的婚姻必须具有合法性。婚姻除了必须遵从礼，在当代社会还必须合乎法，要求婚姻必须是合法的。“聘则为妻，奔则为妾”（《礼记·内则》），合法性使婚姻在儒家社会秩序中获得恰当地位，“男女居室，人之大伦也”（《孟子·万章上》）。

夫妇之伦作为五伦之一，是社会结构的重要部分。它有利于其他四伦功能的发挥，同时也受到这四伦的影响，尤其是父子之伦。譬如，婚礼能够折射出父母之爱和子女之孝：“嫁女之家，三夜不息烛，思相离也。取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”（《礼记·曾子问》）征得父母的应允是婚姻持久、家庭和睦的必要条件：“子甚宜其妻，父母不说，出。子不宜其妻，父母曰：‘是善事我。’子行夫妇之礼焉，没身不衰。”（《礼记·内则》）

其次，和其他文化一样，儒家婚姻也十分讲究相亲相爱，孟子就有“慕妻”之说（《孟子·万章上》）。婚礼象征着新郎对新娘的亲意与爱意：“大昏既至，冕而亲迎，亲人也。亲之也者，亲之也。”（《礼记·哀公问》）虽然古人也会以“亲”和“慕”来描绘男子对父母或其他家庭成员的亲爱之情（《孟子·告子下》、《万章上》），但这些爱与他对妻子的丈夫之爱还是有所不同的。父亲对孩子、兄长对弟妹、以及丈夫对妻子都具有优先地位，可是前两者都强调仁爱；而丈夫对妻子所强调的却是亲密、友爱、同心同德：“请问为人夫？曰：致功而不流，致临而有辨。”（《荀子·君道》）

在儒家看来，夫妇之亲爱须以敬为基础，婚礼所体现的就是敬与亲。相待以敬，则狎昵不存，“是故，君子兴敬为亲，舍敬，是遗亲也。”（《礼记·哀公问》）妻子要与丈夫同主家族祭祀大事，故理应被敬为丈夫的结发之交（《礼记·哀公问》）。

⁷² 参见金圣文：《东亚的儒家民主》（*Confucian Democracy in East Asia*）（New York: Cambridge University Press, 2014）。陈祖为（Joseph Chan）：《儒家的完美主义》（*Confucian Perfectionism*）（Ithaca: Princeton University Press, 2014）

⁷³ 陈倩仪：《〈论语〉和〈孟子〉中的性别与关系角色》，J.《亚洲哲学》，2000年6月，第115-132页。

对妻子之亲与敬必须合乎“礼”，方能达乎“义”。作为一家之主，丈夫要为家人树立义的榜样，以确保包括妻子在内的家人皆依义而行，“《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’”（《孟子·梁惠王上》）夫德在义，妇德在从。（《礼记·礼运》）故丈夫应当感化其妻，而非以戒律强令之，《周易》中的咸卦象夫妇之德，荀子曰：“咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”（《荀子·大略》）

儒家以“和”作为美满婚姻的标志。“《诗》曰：‘妻子好合，如鼓瑟琴。’”（《礼记·中庸》）譬如音乐，婚姻之和主要在于夫妇双方在各个方面的积极互动。⁷⁴夫妇相和，其乐自生（《荀子·大略》），情欲疏通，淫乱自绝，“故昏姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫辟之罪多矣。”（《礼记·经解》）

最后，“信”的观念在夫妇之伦中亦不可或缺。“信，妇德也。壹与之齐，终身不改。”（《礼记·效特牲》）在必要的时候，为妻也应该在经济上扶持丈夫（《孟子·万章下》）。

儒家的婚姻道德看起来并不平衡——以夫德居多，而妇德仅仅表现为顺与信。倘若如上文所言，取缔了夫妇尊卑的因素，我们就应该要求夫妻双方都要树立起亲、敬、信、义、感、爱、和的婚姻观念；而这些观念却无一不是同性伴侣也能够修养的。

不过，还有一个重要的儒家婚姻观念是同性伴侣无法实现的，即繁殖后代。在古代儒家那里，传宗接代是一种重要的孝德，不能生育足以构成休妻的正当理由，而自愿做单身族或丁克族则更是一种不可饶恕的罪过。此外，儒家也认为养育子女是家庭存在的重要意义之一。不过，解决不孕不育这个问题的途径还是很多的。在中国古代，收养就是一种常见的方式，如果自己实在不能生育，最好是从夫家的亲兄弟或者其他近亲那里过继子女。在现代社会，同性伴侣可以尝试体外受精，以及采取代孕的方法。

儒家会接受体外受精和代孕这些做法吗？⁷⁵它们都是值得仔细考察的复杂话题，不过很遗憾，如果详细讨论这些做法就会超出本文的论域，所以我仅就此探讨一个普遍存在的问题，即人们担心体外受精和代孕会割裂父母与子女之间天然的血缘纽带。⁷⁶这种割裂令人担忧，它会破坏儒家的家庭，会剥夺孩子的生身父母对孩子的亲密关系与关爱，由此伤害孩子的最大利益。同性家长在养育孩子的过程中只能为孩子树立单一的性别榜

⁷⁴ Alan Chan 讨论了“和”在儒家思想中的两种观念，一是以等级尊卑确保逆来顺受，二是和而不同。Alan Chan 曾说：“和是一个备受质疑的隐喻，是义的观念。”参见 Alan Chan:《个体当如何存在》(How Should One Live) (Boston: DeGruyter, 2011) Richard King and Dennis Schilling 编。

⁷⁵ 萨姆·兰克(Sam Cran)认为儒家会接受体外受精。参见萨姆·兰克(Sam Crane):《生命,自由与求道》(Life, Liberty and the Pursuit of Dao)第55-57页。参见 Lisa Handwerker:《体外受精在当代中国的社会与伦理意义》(“Social and ethical Implications of in vitro fertilization in contemporary China”) (Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, 1995, vol 4 issue 3)

⁷⁶ 非常感谢我的姐姐 Catalina Chan 在这个观点上启发了我。

样，孩子会因此而缺少来自父母双方的不同性别特征对他/她的影响。儒家经典并没有对这些担忧进行过讨论，因为在中国古代几乎没有同姓家长这回事。⁷⁷然而，这些担忧并非毫无根据，如今看来它们是多么重要！

在这里，我们将做更进一步的考察。儒家经典非常看重亲子关系，《孝经》首篇即言：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”（《孝经·开宗明义章》）⁷⁸生命是亲生父母的馈赠，对父母，子女应致以最高的礼敬。孟子也谈到子女对父母的本能之爱：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者。”（《孟子·尽心上》）但却并没有注明孩童的这种本能之爱究竟是对其亲生父母的还是对其养父母的。为了做进一步的探讨，我们姑且假定这指的是对亲生父母的的爱。那么，倘若一个孩子被从亲生父母那里带走了，他/她的这种本能之爱就会受挫。就算搁置社会生物学理论的观点，即把父母亲保护和养育其亲生子女视为天然的父母本能，我们也能合理地假设，在同等条件下，孩子的生身父母——尤其是最先知道自己怀孕，并经历和目睹了怀孕的各个阶段，最终诞下幼子的母亲——无疑比养父养母更想为孩子争取最大利益。这样的话，一个孩子的利益也会因为离开亲生父母而受到伤害。

另一方面，除了馈赠生命，父母的养育之恩在儒家看来也是意义重大的。孔子曾指出“子生三年，然后免于父母之怀”，为报父母养育之恩，丧礼要求子女为过世的父母守丧三年（《论语·阳货》）。而养育之恩是养父母也可以施予子女的。再者，血缘纽带会增强亲生父母养育孩子的积极主动性，但这也仅仅是在其他外部条件都不变的情况下作出的假设。而在复杂的生活世界中，事事都在变动，诸如婚姻的和谐与成熟、更好的经济条件和心理承受能力、儿童权益，等等，这些因素都可能弱化血缘在亲子关系中的固有优势，而养父母反而比亲生父母更能带给孩子关爱与支持，孩子与养父母之间也更能形成亲子依恋关系。另外，亲子关系中的本能之爱无论如何也不是儒家的主要考察对象。父之正妻方能为母，子女不能以身份为妾或者被休的生母为母（《礼记·檀弓》）；唯有身居正室的主母——而非生身之母——才配享子女的至丧之礼和孝道职责。血缘关系并不被儒家视为家庭或亲子关系之功能得到正常发挥的唯一、甚至是决定性的因素。必须注意的是，血缘关系在同性家长那里并不会完全丧失。因为同性伴侣可以让他们中的一人成为孩子的亲生父亲或母亲，更甚者，男同性恋伴侣可以在精子授孕时主动放弃

⁷⁷ 纵观中国古代，只有福建省曾经在小范围内实行过同性婚姻，有些同性伴侣甚至还收养孩子。不过，除了少数例外，由于参与者大都受迫于异性婚姻家庭和生殖后代的现实要求，这些同性婚姻最终都被驱散了。参见韩献博，op. cit. pp.131-2.

⁷⁸ 邢祖媛：《古文孝经》，台北：文史哲出版社，2011年。

获知他们二人之中谁才是孩子的亲生父亲。为了尊重血缘关系，同性伴侣们也能就此把孕育这个孩子的母亲或父亲纳入到对孩子养育中来，并支持他们与孩子之间的血缘亲情。

缺乏不同的性别特征对孩子的教育真的会妨碍孩子的发展，尤其是影响孩子性别认同的形成吗？首先，诚如上文所言，一般说来，刚柔并济的道德价值构成了儒家人格最重要的内容，而儒家的家庭则需要以义为纲。同性家庭对孩子的教育并不会破坏儒家的这些价值观。儒家的家长不论是男性还是女性，都需要道德勇气，他们应当对父母有耐心、爱戴父母，并坚定而谦和地追求道义。所以，同性家庭中的孩子也能表现出这些不同的价值观念。

即使我们认定阴阳之说影响了儒家性别观念的形成，也并不必然能推出同性家长对孩子的养育会导致阴阳失衡。因为上文已经提到，阴与阳是相对的概念。由于年龄、地位或特定伦理角色的差异，比如一个人是一家之主还是从属成员，同性婚姻家庭都会据此定阴阳之位。假如把阴阳本质论用来解释男女的不同性格特征是有道理的，比如认为男子当刚毅有决，女子当温柔贞顺，那么我们可以回应道：一个人特有的脾气性格、生活经历和人生抱负等等，必然会调整他/她对自己性别中先天的阳/阴的特质的认识。同性伴侣通常会不同程度地表现出他们自身性别所特有的性格特征，但他们的子女仍然会找到不同的性别视角。

对于同性婚姻家庭中的孩子性别认同的形成，倘若阴阳本质论是对的，那么只要其成长环境不加以抑制，孩子天生的性别就会得到自然而然的发展；倘若阴阳本质论是错的，那我们也就不必担心阴阳性别说的训导了。所以，对同性婚姻家庭不利于孩子性别认同之形成的担忧并没有多少实际意义。更重要的是，同性婚姻家庭中的孩子仍然可以在家庭以外的地方——例如在学校、游乐场和媒体中——找到引导他们形成性别认同的模范人物。在这个问题上，儒家的同性恋者也许有大家族关系网的优势。在儒家文化中，由于家族聚会频繁，孩子可以在一个近亲集结的场所中展开性别互动，他/她的叔叔、阿姨或者表哥、表姐都可能成为他/她在社交中的“代理”家长。或者如果孩子有其亲生父亲或母亲那边的亲戚关系，这个问题就更好解决了。

无论上述讨论看起来是否合理，我们都不得不同意，关于同性家长对孩子幸福的影响，这个话题所得出的任何结论都必须牢牢以经验材料为依据，而不能徒坐书斋，凭空想象。因此，我们应该让男同和女同家长关注美国心理学协会的简报：

“基于对男/女同性家长及其孩子的研究所取得的一致性成果，美国心理学协会

(APA)和其他健康专家与科学组织得出了如下结论：没有科学依据能够表明家长效应与家长的性别取向有关。也就是说，在为孩子提供支持和健康的成长环境上，男/女同家长 and 异性家长是一样的。这个研究表明孩子的自我调节、发展及心理健康与家长的性取向无关，男/女同性家长的孩子也跟异性家长的孩子一样能够健康成长。”⁷⁹

有些研究甚至宣称同性家庭的孩子比异性家庭的孩子更幸福、更健康，相对于同性家长对孩子的教育质量本身来说，社会和公众对同性恋的侮辱与谴责反而是孩子受到负面影响的根源。⁸⁰在社会科学家那里，所有这些结论仍然是有争议的。儒家强调家庭，认为家长是孩子的楷模，家长也维持着家庭经济上的“恒产”与道德上的“恒心”（《孟子·梁惠王上》）；或许，我们可以用儿科教授 Benjamin Siegel 的观点对此提出反驳：“大量研究表明，儿童的幸福更多地取决于他们与家长的亲子关系、家长教育孩子的成就感、家长给孩子的安全感、以及家庭能够带给孩子的社会与经济支持，而非取决于家长的性别取向。”⁸¹

结语

本文的分析表明，儒家思想并不认为同性恋是本质性的、极端的问题。儒家并不存在宣判同性恋之罪恶的超自然神明，也不遵从这个神明的道德懿旨。而儒家对人们追求和满足自然欲望之乐的认识方式，则说明同性恋实际上得到了儒家的同情之理解。儒家的黄金法则，即“恕”，也容许同性恋的存在。在文中，人们对同性恋的三种担忧也得到了一一应对。此外，我也对阴阳二元论进行了灵活的阐释，使之包容了同性恋。尽管根据阴阳思想，异性性行为有延年益寿之功用，但儒家并不认可这种观念，因为生命之长寿并非儒者的人生终极目标；而阴阳交合的另一个目的，即繁殖后代，则可以通过收养或者双性恋的方式得到调解。有人担心同性恋会造成性别混乱，对此，我持保留态度，

⁷⁹ <http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/parenting.aspx>, accessed 12-26-2014. 社会学家 Judith Stacey 和 Timothy Biblarz 曾就此观点进行过讨论，参见“*How does the Gender of parents Matter?*” *Journal of Marriage and Family* February 2010, vol. 72, issue 1, pp.3-22. 本文对他们的观点做了点评。

⁸⁰ 参见 Ellen Perrin, Benjamin Siegel, “Promoting the Well-Being of Children Whose Parents are Gay or Lesbians”, *The American Academy of Pediatrics*, Vol. 131 No. 4 April 1, 2013. 他们二人都是亲子健康心理协会的成员。也有人持相反的意见，参见 Loren Marks, “Same-sex parenting and children’s outcomes”, *Social Science Research* 2012, vol. 41, pp.735-751.

⁸¹ Henny Bos and Theo Sandfort, “Children’s Gender Identity in Lesbian and Heterosexual Two-Parent Families,” *Sex Roles*, Jan 2010, 62(1-2): 114–126.

在我看来，同性恋并不指向男性在外貌、心理和性别取向上的女性化。至于同性恋对家庭的影响，我也论证了同性伴侣可以追随儒家的婚姻观念，我们也应该抛弃传统的男女内外之别。由于最后一个论题必须取决于经验事实的证明，哲学单纯的形而上思考并不能得出一个无可置疑的结论，而经验证据已经表明，同性家庭能够成为行之有效的家庭结构，并为孩子的成长提供支持；所以，或许我们可以得出一个暂时性的结论，即儒家思想是接受同性恋的——尽管这个论断尚且需要进一步的经验事实为之作证。

最后，本文的分析也说明，儒家对同性恋的接纳并不意味着儒家认为同性恋理应得到提倡或受到保护。我列出儒家接受同性恋的理由，并不是要为同性恋引入道德依据。如果把同性恋看作是一种感官欲乐，或是一种与对某种食物的嗜好类似的自然偏好，那么同性恋行为也许可以算作生活的一部分，但它却绝不属于儒家的理想秩序。同性恋在儒家思想中的道德重要性如此之低，很可能是因为儒家只关注性行为在人的自然欲望之满足、性快感和繁衍后代这几个方面的重要性，除此之外，儒家皆不置一辞。当性行为被视为个人自我认同的一部分，被视为交流和表达个人感情、由此缔造起人与人之间的亲密关系、并庆祝和延续爱的一种途径，被视为一个人与另一个人结合所不可或缺的要素，视为个人实现自我发掘、自我宣泄、自我本真或者精神提升的一种手段，那么这个时候，同性恋行为就会成为一个非常严重的问题。⁸²或许，儒家的人伦思想需要对性再进行仔细的思考，由此，我们也才能够在同性恋问题上作进一步的考察。

⁸² 参见 Alan Soble, *The Philosophy of Sex and Love* (St. Paul: Paragon House), 2008.