

應用倫理評論

Applied Ethics Review

編輯顧問 | 王邦雄 (淡江大學中國文學系) 陳宜民 (高雄醫學大學副校長) 袁保新 (明新科技大學校長) 曾昭旭 (淡江大學中國文學系) H. T. Engelhardt, Jr. (美國 Baylor 醫學院醫學倫理中心) 張維安 (清華大學社會學研究所) 陳志輝 (香港中文大學商學院) 何順文 (香港恒生管理學院院長) 區結成 (香港九龍醫院) 林新沛 (中山大學公共事務管理研究所)

總編輯 | 孫雲平 (中央大學哲學研究所)

編輯委員 | 朱建民 (華梵大學校長) 陳瑤華 (東吳大學哲學系) 蔡甫昌 (臺灣大學醫學系) 蔡篤堅 (臺北醫學大學醫學人文研究所) 吳秀瑾 (中正大學哲學系)

本期執行編輯 | 甯應斌 (中央大學哲學研究所)

編輯執行委員 | 李瑞全 葉保強 蕭振邦 甯應斌 陸敬忠 李凱恩
(以上皆任教於中央大學哲學研究所)

行政編輯 | 黃辰翔 廖育正

校對編輯 | 廖育正 周貞余 黃辰翔

內頁構成 | 達雯印刷有限公司

國立中央大學哲學研究所 · 國立中央大學人文研究中心 · 共同發行

應用倫理評論

Applied Ethics Review

「同性婚姻面面觀」專題

目次

專題論文

- 甯應斌 / 同性婚姻面面觀——專題導言…………… 1
1. 關啟文 / 「婚姻平權」的反思……………13
2. 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……………57
3. 何思瑩 / 只破不立，無以為繼——
談毀家廢婚派的幾點問題……………69
4. 劉文 / 酷兒左翼「超英趕美」？
「同性戀正典化」的偏執及臺灣同志
運動的修復詮釋…………… 101
5. 邱子安 / 以信任機制探討伴侶契約
對同志親密關係的平等保障…………… 129

6. 郭彥伯 / 從伴侶制重新思考共同生活的可能…… 159
7. 洪 凌 / 排除與補殘：從晚近同婚倡議探究臺灣
性別政治鬥爭…… 175

第 58 期 2015 年 4 月 / No58, April 2015

專 題 論 文

同性婚姻面面觀——專題導言

Introduction to the special issue on Same-Sex Marriage

甯應斌*

本期《應用倫理評論》專題的初始構想即如本文標題所示，對於同性婚姻（及相關議題）的多方面說法。當然這只是專題的願景構想，實際上並無法做到全面；況且「全面」的時刻尚未來到，此刻同婚（同性婚姻）在東亞真正掀起波瀾的就屬臺灣一地，可以預見的是，在中國大陸的未來某個時刻也將成為真實的爭議，屆時還會有許多其他的討論面向，畢竟同婚所涉及的諸多面向不是普世性的，而是充滿了在地脈絡與權力佈局。

當前有一種趨勢把同婚議題（無論贊成或反對）都納入普世話語內。於是，不但傳統被普世化了（因此歷史變得無關了），現代性也被普世化了。同婚爭論就是傳統對抗現代，關於普同人性、普世人權、普世價值，或者永恆的家庭與親密關係……的諸神之戰。然而，沒有同婚運動不涉及在特定社會內諸種權力關係與群體的鬥

* 國立中央大學哲學研究所教授。

E-mail: ybning@cc.ncu.edu.tw

爭，如今也同時和國際關係、地緣政治、生命政治（國家對生命與人口的管理）相聯繫。這樣的在地性、特殊性必須回到其特殊在地的歷史軌跡與現實組合才能充分理解。特別是，於今人們還重視各地同婚運動下的全球化脈絡，例如基督教的反同婚國際網絡，新自由主義全球化下的文明衝突（同婚與同性戀倡議成為反抗蒙昧野蠻宗教、專制不民主政府等等西方干預的藉口或所謂 pink wash 性／別漂白）。這些例子都意在說明問題的複雜性，並不是只有個人選擇、性別平等、家庭安定、保護兒童這些單一或去脈絡化的考量而已。

總之，「面面觀」提醒著「單面向」的危險——只有普世的面向而無在地特殊的面向，只有社會內部的面向而無國際關係地緣政治的面向，只有個人或性別群體的面向而無階級群體、國家民族的面向，只有當代或現代的面向而無歷史或傳統的面向等等，都是不足的。

這次專題文章均屬於邀稿性質，對於同婚爭議提供了多面向（但是絕非全面）的思考與意見，寫作方式與預設對象也可能不一致，各自關心的主軸也不相同，表現出當前同婚爭議話語場域的紛雜實況。以下我依序約略介紹與簡評諸篇文章，由於無法客觀評論，也不是都一致地給予同樣篇幅大小的評介，還請讀者與作者見諒。

第一篇是任教於香港的關啟文（敬稱均略，以下同）〈「婚姻平權」的反思〉一文，其基調和他之前在許多不同場合的發表相似（我在邀稿時曾說可以整理綜合之前舊文），但是此文可能是他迄今最全面的論爭文。關啟文在這個議題上的發表頗為活躍，不僅在香港也在臺灣；比起其他基督教學者的言論，關啟文很少訴諸教

義，基本上還是在世俗脈絡下談問題。讀者可以透過此文大致理解支持與反對同婚的一些通俗理由與來回辯論。關啟文所代表的反同婚立場，或名之為「宗教」或稱之為「保守」立場，在同婚辯論中有一定的代表性。近年在像臺灣及一些國家的公共領域，主張同婚的聲浪不小，所謂宗教保守人士的危機感因而升高。由於在大眾媒體或常民的公共領域中、或者在遊說同婚立法的公關話語中，基本上是較為通俗簡單的說詞論證，經常訴諸一些口號、情感或單純權利訴求，（對比於較為複雜、世故老練、暗含雙面刃的論證）似乎頗為有效與造成聲勢，這或許使得像關啟文這樣的作者在表達時更注意對一般讀者的召喚，其內容便是針對一般流行的同婚論證，很多時候在常識話語的層次上操作，因為這種常識話語是在現實中同婚立法運動的大多數支持與反對者較為關心的論證，也是應用倫理學的常見風格。不過，這使得宗教保守立場出發的思想尚無法與形形色色的激進主義、進步主義對話，未嘗不是遺憾。

在中國以至於第三世界，由於在進入現代之初時救亡圖存的迫切性，因此激進主義（如社會主義）、進步主義（如自由主義）通常是西化菁英知識分子的歷史主流或傳統，保守主義不但不如西方發達，甚至本身就代表了政治不正確（此處的「保守主義」指著一種思想傳統，其元素有時亦可與其他思想傳統結合；保守主義與作為群體的「保守派」有別，有時我用「保守」泛指兩者）。結果造成激進主義 vs. 保守主義這種交鋒的缺乏，對知識思想與學術的發達而言，自然是不利的。

一般說來，在知識思想以致於運動話語方面，激進派對話對象是進步派（這表現在毀廢派與同婚派的交鋒對話），進步派的對話對象則包括了激進派與保守派（因此同婚派與宗教人士辯論交

鋒)，這樣的對話對象之區隔含有知識社會學的因素（此處不論）。以上說法似乎排除了激進派與保守派的對話。但是我們注意到，在社會中進步派力量薄弱時，少數激進派菁英或會隱蔽地替進步派代言（例如在缺乏自由主義立場時，左翼會替自由派代言以打開空間），此時會有激進派與保守派的某種對話交鋒。雖然一般來說，激進派與保守派總是隔空交火，因為雙方欠缺共同語言，而很少實際的對話。當進步派被激進化後，進步派也會與保守派難以溝通。

上述粗分為三類不同政治立場的彼此對話，會因為彼此之間消長的在地政治與歷史軌跡，而影響著各方位置的變換，之中又以同時與激進和保守對話的進步派最為變動。例如進步派的激進化固然可能受到與激進派對話的影響，但是與保守派在某些時刻的尖銳對立或為主因。事實上，進步派與激進派的對話交鋒，有時反而使得進步派保守化；故而當進步派在反對激進立場時，有時會隱蔽地替保守派代言。另一方面，激進派與進步派之間對話有時會使激進派成為激進的進步主義者，企圖比進步派更進步（因此成為進步派的側翼）。同樣的，進步派與保守派之間的對話交鋒，有時會使得保守派挪用進步派，或者（如上所述）進步派會替保守派代言，往往雙方都是為了爭取主流的位置——我之前曾分析臺灣的新道德主義（道德保守與道德進步的同時對立與共治），就是屬於這種情況。

當進步主義成為知識話語的主流，激進主義成為側翼的時刻，宗教保守或傳統主義者即使在「沉默大眾」中仍然屬於主流多數，卻在主軸是現代進步（以致於激進）的知識學術圈退居邊緣。在諸如同婚議題上，宗教保守有時還有哀兵的姿態，自稱恐懼「逆向歧視」，指出同婚的倡議者之姿態為「政治正確」——這或許為真。一些同婚倡議者堅決地信仰自身的正義，所以會有政治正確的高調

表現。不過某些保守或宗教信仰者的「道德正確」姿態其實也相差不遠，雙方在此種時刻都沒法把同婚看作具有複雜辯證效應、並非黑白分明的議題。

處於預設了現代性（語言與物質）的學術知識環境中，傳統主義者、保守派、宗教人士往往是失語的，也往往停滯在保留傳統的俗民話語中；相反的，尋根探底的激進主義、反對傳統阻礙現代的進步主義，兩者則在學術專業化與菁英化中透過彼此交鋒對話，益發地走向繁複與世故的話語，有時少數甚至是脫離常識的高深艱澀。我要在此指出這點，是因為專題文章的風格不一、對話對象複雜，對此我希望能提供一個初步解釋。

關啟文之後的幾篇文章大概便屬於激進主義、進步主義內部的交鋒對話，如果粗略地以「支持同婚（如第三篇）vs. 反對同婚（如第五、七篇）」來勉強定位，不但無法精確表達作者們的思考，恐怕會錯失其中真正有價值的部分。在我看來，就知識學術思想的角度而言，同婚只是表層的議題，重要的是透過這類表層議題的討論來深入一些最基本的概念與理論，從而又對歷史過程與現實提出分析與詮釋。這之中的部分文章明顯地不是以常識大眾為預設讀者，目的不在於說服大眾，而是知識分子在理論方法概念與社會歷史分析上的辯論，但是有充分的現實蘊涵。

不過，我個人的偏見總是認為：知識思想學術對現實的發言與蘊涵固然始終是知識生產的動力與貢獻，但是從對現實的指涉影射而發的知識思想學術討論（或許對一般人不甚親切，但是能為知識圈所共享），亦有其超越當下歷史時空的價值，深入耕耘則會對之後歷史時空的論述場域有本意之外的影響與形塑，更因為多年之後業已離開具體歷史時空的利害恩怨，反而能為各方所用，並且向知

識圈外滲透擴散。如今的知識缺口是：保守主義往往無法進入現代性核心的知識思想學術論域，我們無法看到介入（例如）酷兒左翼、同婚運動、女性主義辯論的「關啟文」，許多同婚支持者抱怨無法與宗教人士做有意義的對話。要填補這樣的知識缺口，或需寄望激進主義來挪用保守主義（明顯的例子像激進主義對 Carl Schmitt、Leo Strauss 的挪用），隱喻著激進派與保守派的對話，這樣才能兼顧各方的視角，知識思考才可能完備，不同人群的利害才有代理，社會才可能運動與變化。

回到我們的專號文章。第二篇文章是卡維波的〈為何同性戀平權不是同婚的有效理由？〉。本專號收錄此文之目的是希望能對最主要的同婚議題做簡單的提示，或許對一般讀者的入門是有裨益的。當然就入門目的而言，可以談好幾個議題，例如所謂的滑坡論證，亦即，一般允許同性婚姻的理由如果成立（例如「相愛者有權結婚」或「結婚是人權」），那麼也應該允許其他（像三人婚姻等）更多元的婚姻形式（但是未必允許所有的婚姻形式）。我認為滑坡論證大抵是正確的，而且有時是保守派、激進派（甚至一些進步派）都承認的。另一方面，保守派經常認為婚姻的目的是生殖（包括養育和教育子女），婚姻促進的不是相愛而是穩定關係，這其實也暗含了一種滑坡效應，就是某些多元婚姻也能滿足上述目的與功能。但是卡維波在此文只談了一個更主要的論證，就是美國社群主義所發展的一個論證，這個論證批評了同婚的「平權論證」。總之，卡維波這篇文章和關啟文一樣都可以做為入門性質的介紹。

本專號第三篇是何思瑩的〈只破不立，無以為繼——談毀家廢婚派的幾點問題〉，第四篇則是劉文的〈酷兒左翼「超英趕美」？——「同性戀正典化」的偏執及臺灣同志運動的修復詮釋〉。前文

批判的「毀家廢婚派」（簡稱「毀廢派」）與後文批評的「酷兒左翼」，均指著同婚運動的臺灣批評者，特別是一些年輕的同婚批評者集中於自稱「想像不家庭」這個群體；本期專號的第六、七兩篇表達了後者的部分觀點。

很難幾句話將「毀廢派（酷兒左翼）」說清楚，畢竟像「想像不家庭」這種群體的雜多聲音並沒有被整理清楚過。現在我們看到的兩篇批評文章，基本上也沒有真正做清理戰場的工作，也就是對毀廢派作細讀與全盤的分析，這可能是因為毀廢派本身也是聲音雜多、並非系統呈現。因此，對毀廢派的批判解讀往往就是詮釋其「論述傾向（或邏輯）」，雖然批評者的詮釋看似也有文本根據，但是對論述傾向的詮釋（甚至推斷）會有偏頗的危險，不過這種詮釋在目前階段或不可免。

以第三篇何思瑩的文章為例，這是她對毀廢派的論述傾向做出解讀，這個解讀雖有文本依據，但是性質仍屬於對毀廢派論述傾向的推斷，接近自問自答的寫作方式。不過此文的價值有三個方面。第一，即使此文對毀廢派有所誤解或曲解，此文也是在批評一種可能的反對同婚之立場，也就是某種左派或某種馬克思主義的立場。這樣的批評因此擴充了整個討論的論域（話語）。第二，何思瑩提供了毀廢派的一面鏡子，不論這面鏡子是否忠實反映了毀廢派，毀廢派都可以透過這面鏡子來更認識自己，或辯誣或修正自己的論證。第三，何思瑩的寫作文風與關啟文一樣易讀易懂，對於一般讀者有親近性，所以也是不錯的導論文章，讓一般讀者理解在激進主義內部、在非宗教保守立場之外，究竟對同婚有什麼樣的正反意見。

第四篇劉文的論文雖然也可以（和前三篇一樣）歸屬於論戰文

(polemics)，但是不像何思瑩或關啟文那般強烈。強烈的論戰文可以使讀者立刻掌握基本、分清立論，有其必要與價值。劉文對臺灣酷兒左翼（反對同婚的毀廢派）之質疑則是比較老練與周延的，其質疑雖不尖銳強烈，但是對爭論的知識－實踐脈絡分析有另番貢獻。劉文意識到臺灣性／別知識生產、性少數運動、同婚運動的「美國因素」（西方性／別知識的擴散與支配性影響），臺灣的酷兒左翼的反同婚則有可能是美國酷兒左翼「橫的移植」，從而忽略美國社會的性／別運動脈絡。劉文文章的主要價值之一則是具有針對性地扼要闡述了美國脈絡，劉文流暢駕馭概念的清晰書寫可以看出他學術能力的未可限量。

不過就像許多後殖民批評的困境一樣，劉文在闡述西方脈絡時可以有許多洞見（包括批判西方研究中的東方主義等等），但是也瀕臨「只破不立」的處境（亦即，只能批判東方主義，卻無法跳脫西方中心論的網羅，甚至以反本質之名拒絕重建續命非西方的知識傳統，其實是無法想像非西方的另類現代），這不是個別學者的問題，而是第三世界知識生產的基本處境（知識傳統的斷裂、西方中心論的網羅、歷史的重建困難、在地知識的匱乏等等）。臺灣的酷兒左翼或其他進步與保守的性／別話語及運動等等是否沒有自己的歷史？臺灣的激進或進步是否只有西方的系譜？劉文似乎假定了毀廢派只有西方的系譜，但是其實不然。

「毀家廢婚」源自清末民初開始的激進話語，首先由劉人鵬對康有為的闡釋而引入臺灣性／別圈，劉人鵬學生陳慧文近期撰寫二十世紀前期中國的毀家廢婚論(1900-1936)之博士論文，顯示這並不是少數人的隻言片語，而曾是包括一些主流人士都應和的普及話語，且曾付諸實踐。當然，毀家廢婚此一觀念曾在中國菁英階層有

遠比目前更大的影響，和我之前談到的激進主義在中國知識界為主流不無關係。對這類或類似激進派（如各類左翼與共產黨）的反動，所帶來的現代進步派（自由派等）與保守派（文化保守主義、蔣介石的國民黨），如何經過中國政治鬥爭與社會變動的層層轉譯，成為臺灣的進步與保守之制度與意識形態的前身（包括解嚴前依附官方的保守派），又如何經過分斷體制下美國因素與在地動力的轉化（包括過去二十多年臺灣的性／別政治與其政治脈絡），以及未來如何串連這樣歷史話語，都還是開放性的，但是臺灣的激進派與保守派（包括信仰西方基督教的）都不會是橫空出世、美國直送的。

這裡要直接跳到第七篇洪凌的〈排除與補殘：從晚近同婚倡議探究臺灣性別政治鬥爭〉，這是至目前為止毀廢派很有代表性的論文。由於同婚運動有被孤立或簡化看待的傾向（例如同婚是性／別保守派與進步派在此刻的對決），彷彿與過去二十多年來的複雜性別政治無關，抑或過去的複雜政治也被簡化為進步與保守的對立對決（同婚就是過去二十多年性／別運動進步力量成長的總收成）。洪凌將目前同婚與毀廢派的爭議回溯到之前性別政治的歷史動力，以及此動力迄今在諸多現實議題的顯露、針鋒相對（各方鬥爭仍在繼續、並非到了「收穫季節」），將權力板塊變動的佈局作為毀廢派定位的參照。如果說接下來要針對毀廢派的批評或分析，此文應當列為重要參考。

洪凌論文的蘊涵之一是前段暗示提到的：不能把同婚爭議簡化為「正義 vs. 邪惡」的選擇，顯然同婚運動與宗教人士都有這樣的建構。我們都應該同意，不能以「批評同婚就是等於歧視或恐同」或類似的口號來批評毀廢派，這類口號也並不成立或為真。性／別

運動的長遠發展需要在政治口號表態之外的知識思考，也就是至少對同婚議題所座落的臺灣社會或更廣泛世界的歷史與理論分析。依我看來，某種形式或脈絡下的同婚運動當然可能成為毀廢派的階段策略，毀廢派不是必然與同婚永恆對立（正如「同性戀解放」不是必然支持同婚一樣），毀廢派不是出於簡單道德口號理由來贊成或反對同婚，而是出於當前的（仍會繼續變動的）社會與歷史分析。洪凌的分析，以致於劉文的分析，都要求我們面對臺灣這些年至今的性別政治與政治發展，可能還要溯及中國或此一區域在西方壓力下的歷史過程與話語變化。

對於保守派的分析思考也不應該是漫畫化的，在目前「保守」本身變成無須深入分析的範疇，其錯誤不證自明，只是簡化地座落於「激進進步現代 vs. 保守落後傳統」區分之下。在這種簡化下，激進派也終究會變成黔驢技窮的，只能比進步派更進步，比進步派的「激進」更為激進等等。「保守」的被簡化來自保守派人群在現代性知識處境下的失語、不發達的保守主義（作為思想傳統）。對保守的簡化也忽略了進步派時而為保守派代言的狀態，或者保守派挪用進步主義話語的策略。在當前，進步派與保守派因為同婚議題而呈現尖銳對立，雙方在過去臺灣性別政治的共同預設或彼此代言挪用則因而被遮蔽，這一時刻正是激進派可以挪用保守主義而打開被遮蔽的幕後（當然，激進派所代言的「保守」面向不同於進步派所代言的「保守」面向），迫使「保守」成為被認真對待的知識對象，從而多面向化或複雜化「保守」，使得激進主義、進步主義內部的知識思想爭論加入保守主義的視角（這個保守主義也不應該只是西方 Burke 以降的保守主義，而應該加入中國或其他文明的保守主義傳統）。其次，由此變化後，激進主義便不再是進步主義的側

翼，不再只是更進步的進步主義；進步派則需直面其自身內在的保守面向，新激進派則是「激進－保守－進步」的兼顧視角，包括了對自身過去的歷史軌跡之自我批判或反思，有一種複雜性。

這樣一種「複雜性」（而非「激進（進步）v.s.保守」視角）的端倪，我覺得可以在第六篇郭彥伯的〈從伴侶制重新思考共同生活的可能〉一文看到，也某種程度上存在於第五篇邱子安的〈以信任機制探討伴侶契約對同志親密關係的平等保障〉；這兩篇都是探討伴侶同居關係。我以「複雜性」主要描述郭彥伯，乃因為我認為像「毀廢派」這類（趨向複雜性的）立場，對於應採用何種制度來解決當下問題，除了同時批判保守派與進步派的方案外，有時並沒有直接了當或一了百了的答案（例如能輕易地被「懶人包」、Q & A 來代表），這可以說是「複雜性」的缺憾。不過在某些激進派能夠凝聚成為一種立場而必須做政治決斷時，不只是批判進步與保守，也同時兼顧另類的進步與保守，來設想制度方案。

第五篇邱子安與第六篇郭彥伯的文章，都以不同的方式質疑了「同婚的平等論述」（例如不准同婚乃是歧視同性戀，或者同婚乃是保障同性戀的平等權（之最好制度），看似應和了保守立場來批判進步立場，但是並非如此簡單。邱子安將「信任」拉入了同婚（婚姻）與伴侶契約議題的討論，大大地豐富了這個議題的討論面向，使得性／別議題不再限於所謂「性／別」話語，這正是思想學術知識的重要目標。「信任」（以及相關的「風險」或「不確定性」、「易受傷害」）話語橫跨許多領域，邱子安將之集中於公共行政領域：由於同性戀面臨出櫃問題，較缺乏私人關係的信任，故而要朝著強化公共信任的方向，也就是由國家支持的伴侶制度的契約約束，使同性戀有更多的公共信任資源，來補足其私人信任資源的

缺乏。

郭彥伯對於共同生活（伴侶與婚姻契約）的想像與討論則有許多新意。例如對伴侶契約不一定只是自主個體的自由合同決定，而可以是國家設定某種制式契約，在一定的限制下反而使得多種關係的自由空間成為可能（例如伴侶契約由國家規定雙方不得限制關係外的性，來保障婚姻外的性自由），這雖然是陳舊的「只有在限制下才有自由」之簡單真理，但是這顯示了所謂毀廢派也可以提出制度性的主張。同時，正如郭彥伯所指出的，這些討論涉及了如何設想共同生活的締約個體，是否就是個人主義化的孤立個體？

以上是編者個人對本專號七篇文章的粗略評論，也是借題發揮，請讀者與作者明鑑。希望本專號能夠帶來更多豐富精練的對話交鋒，對未來其他華人地區的同婚辯論有所啟發。

「婚姻平權」的反思

關啟文*

摘 要

近年「同性婚姻」被稱為「婚姻平權」，因為支持者認為同性婚姻是一種平等人權法。本文並不企圖直接論證同性婚姻不是人權，而只是指出很多試圖證明同性婚姻是人權的論據都有不少問題。首先，我會處理一些支持同性婚姻的常見論點，例如「支持同性婚姻＝讓所有人追求幸福」，「反對同性婚姻＝性傾向歧視」，「反對同性婚姻＝神權」，「同性婚姻＝與國際接軌」，「同等對待＝婚姻平權」，「同性婚姻是國際人權的共識」等等。有些人批評筆者過於僵化地理解人權，並傾向假設「人權」愈多愈好，我對這些觀點作出回應。

然後我探討同性婚姻與多元婚姻的關係，我列出九種對婚姻的理解 [(M1)–(M9)]，然後大體歸納為四種立場：(P1) 一夫一妻制；(P2) 兩人婚姻制；(P3) 局部婚姻平權；和 (P4) 徹底婚姻平權。我嘗試論證：若支持同性婚姻者 (P2) 不承認其立場是非理性的，又要避免自相矛盾，那他們應提出一些原則性的理據 (X)，而這些原則性的理據在邏輯上一概不會支持 (M3)–(M9)，而只支持

* 香港浸會大學宗教及哲學系教授。
E-mail: kmkwan@hkbu.edu.hk

(M2)。我認為同性婚姻的支持者還沒有滿意交待 X 可以是甚麼。最後，我批評支持者的另外兩個常用論據：「婚姻沒有本質」，和「同性婚姻是人權，不用訴諸社會共識」。我再解釋婚姻制度是一種鼓勵和嘉獎，而一夫一妻的自然婚姻能清晰解答婚姻權的判準的問題。我的結論是，「同性婚姻是人權」這種說法還待理性論證。

關鍵詞：同性婚姻、婚姻平權、平等人權、多元婚姻

Reflection on “Marriage Equality”

Kai-Man Kwan *

Abstract

Recently same-sex marriage is often called “marriage equality” because the supporters think that same-sex marriage is a kind of equal human right. In this article, I do not claim to prove directly that same-sex marriage is not a human right, but attempt to point out the problems with many arguments which purport to show that same-sex marriage is a human right. Firstly, I deal with some common arguments used to support same-sex marriage, such as “to support same-sex marriage is to let everyone pursue his happiness,” “objection to same-sex marriage is a kind of sexual orientation discrimination,” “objection to same-sex marriage is a kind of theocracy,” “accepting same-sex marriage is conforming to the international society,” “marriage equality requires identical treatment,” “same-sex marriage is based on an international consensus on human rights.” Some critics allege that my understanding of human rights is too rigid, and they incline to think the more “human rights,” the better. I respond to these viewpoints.

Then I explore the relationship between same-sex marriage & polyamory. I list nine kinds of marriage rights [(M1)–(M9)], and then point out there can be four positions: (P1) monogamy; (P2) two-person marriage; (P3) partial “marriage equality”; and (P4) complete “marriage equality.” I try to argue that if supporters of same-sex marriage do not acknowledge their position is irrational, and also want to avoid self-contradiction, they need to provide a principled ground (X), which only support (M2) without supporting (M3)–(M9). I argue that they have not satisfactorily explained what X can be. Finally, I evaluate two other

* Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University.
E-mail: kmkwan@hkbu.edu.hk

arguments for same-sex marriage: “marriage has no essence,” and “since same-sex marriage is a human right, it does not need the support of a social consensus.” I also explain why the marriage system is a kind of encouragement and reward. Moreover, monogamy can have a clear answer to the question about the criterion of marriage rights. My conclusion is that it remains to be seen what rational arguments can be used to prove that same-sex marriage is a human right.

Keywords: Same-Sex Marriage, Marriage Equality, Equal Human Rights,
Polyamory

「婚姻平權」的反思

關啟文

一、前言：同性婚姻＝平權？

同性婚姻的爭論在西方已存在多年，而在過去幾年間，支持者開始喜歡把「同性婚姻」稱為「婚姻平權」。例如 2011 年 6 月 24 日，紐約州參議院以 33 票對 29 票通過同性婚姻法案，這法案就叫《婚姻平權法》(Marriage Equality Act)。這次同性戀運動（簡稱「同運」）的勝利是在議會中勝出的，一些本來反對同性婚姻的共和黨參議員也倒戈相向。其中一個變節的是 Stephen Saland，他這樣解釋：「我認為去作對的事的定義就是『平等看待所有人』，而平等包括婚姻的定義。」¹

近年臺灣也為同性婚姻的課題爭論不休，2013 年 9 月，立委尤美女提出民法修正案，欲將民法親屬編 972 條文中「婚約應由男女當事人自行訂定」的「男女」兩字修改為「雙方」，使同性婚姻合法化，當時該法案已經通過一讀。另外，由許秀雯律師所帶領的臺

¹ Reid J. Epstein, 2011, "Cuomo signs New York gay marriage bill," POLITICO, URL=<http://www.politico.com/news/stories/0611/57749.html#ixzz1QK2bsRus> (2015/03/23 瀏覽).

灣伴侶權益推動聯盟²（簡稱：「伴侶盟」），推動「多元成家」民法修正草案，草案強調四項特點：「同性婚姻、伴侶制度、多人家屬、收養制度」，並已於 2013 年 10 月 3 日將法案送入立法院。臺灣各大宗教團體有見修正草案對社會帶來的重大影響，遂成立「臺灣宗教團體愛護家庭大聯盟」³（簡稱「護家盟」），並發起連署維護「一夫一妻」的婚姻價值和反對「同性婚姻」及「多元成家草案」，亦為雙方激烈爭議揭開序幕。連署於 2013 年 9 月 18 日正式啟動，至 2015 年 2 月 26 日，網路連紙本連署人數已超過 68 萬（分別是 20 萬多和 48 萬多）。護家盟在 2013 年 11 月 30 日於凱道舉行造勢大會，可能有約 30 萬人參與。而伴侶盟早於 2013 年 4 月 8 日開始的「多元成家，我支持！」連署，亦有超過 15 萬人連署。這些草案，到今天還未正式通過，社會的辯論還在繼續。

伴侶盟也愛把同性婚姻稱為婚姻平權，⁴而民進黨立法委員鄭麗君表示：「不論性向如何，都有結婚成家的權利，這次推動修法就是為了消除歧視，追求平權。」⁵當然這種修辭法在辯論中是有優勢的，假若同性婚姻就等同平等的人權，那反對同性婚姻的人，不也在反對平等或反對人權嗎？當然，這只是支持者的前設，但卻是政治上正確，也往往被主流傳媒追捧，所以不知不覺中塑造我們思想和感覺，令我們傾向支持同性婚姻。然而從理性角度，我們不能

² 臺灣伴侶權益推動聯盟網，URL=<http://tapcpr.wordpress.com>（2015/03/23 瀏覽）。

³ 臺灣宗教團體愛護家庭大聯盟網，URL=<https://taiwanfamily.com>（2015/03/23 瀏覽）。

⁴ 參陸詩薇，2014，〈平等奔流，不容隔離：婚姻平權三大常見法律疑義解析〉，《全國律師》，頁 4-12。

⁵ 嚴思祺，2013/10/26，〈臺北彩虹大遊行主推社會支持同志權利〉，BBC 中文網，URL=http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/china/2013/10/131026_taipeigaypride_ysc.shtml（2014/02/11 瀏覽）。

不反思：究竟「同性婚姻等同平等人權」的說法，有那些支持的論據？那些論據又是否真的有說服力呢？這是本文主要想探討的問題。我在網上的文章〈同性婚姻是人權嗎？〉（以後簡稱〈同文〉），已對這問題有不少討論，⁶但原文頗長，涵蓋的範圍也甚廣，本文則只集中和擴充「婚姻平權」的討論，且對一些批評作出回應。由於篇幅所限，而且問題非常複雜，本文並不企圖直接論證同性婚姻不是人權，而只是指出很多試圖證明同性婚姻是人權的論據都有不少問題。

二、初步檢視同性婚姻的論述

首先讓我處理一些支持同性婚姻的常見論點。

（一）支持同性婚姻＝讓所有人追求幸福？

簡至潔說：「伴侶盟以『自由戀愛、平等成家』為核心理念」，讓所有人「追求、定義屬於自己的幸福。」⁷這樣看來，反對同性婚姻者不就是阻止別人「追求屬於自己的幸福」的惡棍嗎？然而這些話有點誤導，現在究竟是哪些人不可以「自由戀愛」和「追求、定義屬於自己的幸福」呢？誰都可以，同性戀者亦有戀愛的自由，問題在於不同人自行界定的「戀愛、婚姻和幸福」是否都要被整體社會和法制肯定和鼓勵呢？這才是爭議所在，總不成無論任何人如何

⁶ 關啓文，〈同性婚姻是人權嗎？〉，「關懷·啓示·文化」——關啓文個人網頁，URL=http://kwankaiman.blogspot.hk/2012/11/blog-post_22.html（2015/03/23 瀏覽）。

⁷ 簡至潔，〈多元成家，我支持！你呢？〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<http://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/多元成家,我支持!你呢?>（2014/02/11 瀏覽）。

界定「自己的幸福」(如可以擁有大量女童和婢女作「妻子」)，社會都要積極肯定吧？

(二) 反對同性婚姻＝性傾向歧視？

簡至潔又說：「還給同性伴侶平等結婚的權利，相當程度矯正臺灣社會長久以來存在的性傾向歧視」，⁸然而同性婚姻是否真正的平權，還是在爭議當中，假若答案是正面的，那不承認同性婚姻就的確是「性傾向歧視」；若答案是否定的，那就不是「性傾向歧視」，所以以上說法已假設了有待證立的結論，所以是一種乞求論點 (begging question) 的謬誤。不幸的是，類似的說法在傳媒中經常出現，很易產生一種潛移默化的作用。例如「同志諮詢熱線文宣部主任呂欣潔表示，我們絕對尊重各種不同的聲音，每個人的價值觀養成也都不同，但不代表法律之前，可以因為你的價值觀而剝奪他人的法律權利。」⁹這是在指控反對同性婚姻的人，然而權利的訴求成千上萬，有人贊成也有人反對，只有在兩種情況下我們才能合理地指控別人在「剝奪他人的法律權利」，第一，這種權利是現存的法律已經賦予的；第二，這種權利是現存的法律沒有提到，但是應該賦予的。就同性婚姻而論，在臺灣第一種情況顯然還未出現，而去假設第二種情況，則又是乞求論點。

(三) 語意含混的修辭問題 (rhetorical question)

伴侶盟常務理事陸詩薇質問：「如果同性戀關係與異性戀關係

⁸ 同上註。

⁹ 李威，2013/10/15，〈同性婚姻入法 首度公開激辯〉，《臺灣立報》，資料轉引自：URL=http://www.ccu.edu.tw/show_newspaper.php?id=11062 (2015/02/27 瀏覽)。

一樣值得保障，為什麼不能同享婚姻之名？」(2014:12)「同性戀關係與異性戀關係一樣值得保障」這句話，其實可以有不同解讀方法。它可能指的是在戀愛關係中的人，所以是說：「同性戀者與異性戀者一樣值得保障」，那就很多人都會同意，我們當然認為同性戀者同樣需要保障、不可任意傷害，但這未必表示我們對同性戀的生活方式與異性戀的生活方式有同等的評價，更不消說要用制度化的方法肯定同性戀的生活方式。

若這句話真的說「同性戀的生活方式與異性戀的生活方式在所有方面（包括公共制度層面）都應有同等的評價」，那就可以推論出同性婚姻，然而這種推論方法又是乞求論點。又或者這是說：「同性戀的生活方式與異性戀的生活方式都應被法律容許，不容別人惡意傷害」，那我們亦可同意，而且這種自由在臺灣和香港的社會都已賦予給同性戀者，但這也不代表要在公共制度層面肯定同性婚姻。這類修辭問題的高明之處在於，它好像沒有強逼你下結論，但問題卻已作出無形的引導。再者，它含混的語意包含一些不無道理的內容，卻不知不覺中令你接受有爭議性的結論。

（四）反對同性婚姻＝神權？

支持同性婚姻者往往把反對者標籤為極端和狂熱的宗教分子，如「吳紹文表示，臺灣不是神權立國，宗教是個人信仰，不該凌駕於基本人權。宗教團體說不能人工流產、不能殺生，政府就要立法禁止人工流產跟吃葷嗎？」¹⁰我認為這種反駁有點混淆視聽！¹¹反對

¹⁰ 同上註。

¹¹ 吳紹文亦說：「一夫一妻的神聖婚姻，根本就是基督教的概念，從來都不是普世價值。」

多元成家法案的人士，的確有不少來自宗教界，但亦有社會各個界別，例如社福、教育、政治及商業等。¹²可是，仍有些人高舉「政教分離」的旗幟，譴責宗教人士在民事法案修訂一事上表態，是以宗教信仰介入政府事務，甚至是「踐踏法治」！這種批評對嗎？

首先，就算在當代歐美民主憲政國家，宗教信仰在公共社會皆有不同角色：美國強調政教分離，聯邦憲法第一修正案規定「聯邦議會不得立法建立宗教」；¹³但英國、挪威及丹麥等國以憲法或法律規定基督教為國家宗教；¹⁴在德國，聯邦憲法 140 款規定基督教和天主教享有「法人團體」的特殊法律地位，可以向成員徵收賦稅，教會也活躍於許多公共政治領域之中。¹⁵所以，不能斷然否定宗教信仰在當代社會，仍然可以扮演重要的角色。當然，宗教團體不能單純以宗教教義及組織權力，直接操縱政府或左右立法及司法決

這就奇怪了，中國大陸現在也採納一夫一妻制，難道她是基督教國家嗎？說到底，同性婚姻或多元婚姻更不是普世價值！見李威，2013/10/15，〈同性婚姻入法 首度公開激辯〉，《臺灣立報》，資料轉引自：URL=http://www.ccu.edu.tw/show_newspaper.php?id=11062（2015/02/27 瀏覽）。

¹² 例如 11 月 30 日「為下一代幸福讚出來！」活動，便有這些界別的領袖及民眾參與，見：〈1130 為下一代幸福讚出來照片分享〉，臺灣守護家庭，URL=<https://taiwanfamily.com/?p=319>（2013/12/31 瀏覽）。

¹³ 中文翻譯參考：亞歷山大·漢密爾頓(Alexander Hamilton)、詹姆斯·麥迪遜(James Madison)、約翰·傑伊(John Jay) (著)，尹宣(譯)，2010，《聯邦論》(南京：譯林出版社)，頁 640。

¹⁴ 歐洲國家政教關係有不同模式，見漢夫(Theodor Hanf) (著)，卓新平(譯)，2003，〈宗教社團與國家：合作的障礙和機遇：歐洲之經驗〉，收入：卓新平、薩耶爾(編)，《基督宗教與當代社會：國際學術研討會文集》(北京：宗教文化出版社)，頁 113-115。

¹⁵ 加布里爾(Karl Gabriel) (著)，谷裕(譯)，2003，〈教會組織形式及其對德國國家生活的意義〉，收入：卓新平、薩耶爾(編)，《基督宗教與當代社會：國際學術研討會文集》(北京：宗教文化出版社)，頁 172-175。

定。那麼，在臺灣，教會有權力直接操縱政府運作或立法程序嗎？明顯是沒有。

所謂干涉民事法案的修訂，只不過是一些宗教人士及團體，按本身擁有的公民權利，符合民主程序表達意見而已。2013 年臺灣同志遊行於 10 月 26 日舉行，參加人數便有 6 萬人，同性戀人士同樣以集會、遊行及連署等方式，介入民事法案的修訂，¹⁶為何這又不是「踐踏法治」呢？假如同運可以這樣做，為何宗教團體不能做同樣的事情？同運可以動員影響立委，為何宗教團體不可以？同樣是納稅的公民，為何有的人有權，有的人沒有權，這是平等嗎？還是赤裸裸的剝奪宗教人士的權利？

有人會批評：宗教價值觀並非所有人認同，只是部分人士的價值觀；但同運的價值觀又何嘗是所有人認同，不也僅是部分人士的看法？再者，真的不能根據宗教價值觀對法律修訂提出意見嗎？假如有宗教人士基於本身宗教價值觀，爭取立法保障動物權益或反對核電，環保人士會否批評這是「踐踏法治」呢？在中國大陸，有基督徒本於宗教理念，提出國家憲政的要求，¹⁷支持民主反對極權的人士，會否也抨擊他們是「踐踏法治」呢？¹⁸

¹⁶ 伴侶盟多元成家草案——臺灣同志遊行聯盟聲明稿，URL=<http://twpride.org/twp/?q=node/113> (2013/12/31 瀏覽)。

¹⁷ 曼德，2013，〈基督教憲政自成憲政一派〉，普世社會科學研究網，URL=<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=4330> (2013/12/31 瀏覽)。

¹⁸ 小元是我的批評者，他認為「關教授反對同性婚姻的真正理由，是來自於其對於同性婚姻的污名和狹隘的宗教理解，儘管包裝在學術和法律的說法下。」這指控是完全沒有根據的，〈同文〉根本沒有訴諸任何宗教教義。我有提到「宗教自由」的重要性，但這是因為它是一項普世人權。縱使我今天喪失宗教信仰，我仍然看不到有甚麼充足的理據去支持同性婚姻。下面也會指出小元對我有關法理的論點的批評，都是難以成立的。小元，2011，〈同光教會對關啓文教授「同性婚姻是人權？」演講之

（五）同性婚姻＝與國際接軌？

同運往往以「世界潮流」或「與國際接軌」等理由支持同性婚姻。這種觀點相當有影響力，但這只是因為我們亞洲社會崇洋，喜愛追趕「先進」國家。然而作為一個哲學教授，我不得不指出這種論證基本上犯了不相干謬誤，如何界定「先進」？甚麼是世界潮流？十多個西方國家的趨勢就代表「世界」嗎？他們的發展就一定是好嗎？為何我們要跟隨他們，不能走自己的路嗎？從批判思考角度看，這些都是很差勁的論點。

（六）同等對待＝婚姻平權？

不少人認為證立婚姻平權相當容易：異性戀者可以結婚，同性戀者當然也可以結婚，這樣才是平等人權。然而這種「平等」的概念過於簡化，也不是對「平等」的正確理解。如聖地牙哥大學 (University of San Diego) 的法律教授 Steven Smith 指出，「平等」是指：「若 A 與 B 有相同價值，那就對 A 與 B 作出同等對待；若 A 與 B 有不同價值，那就應對 A 與 B 作出相應差異的對待。」¹⁹因此，要把同性婚姻等同婚姻平權，首先要證立同性戀結合與異性戀結合有相同價值。其實「平等」的概念相當複雜，也有不少含糊之處，我們不得不察。²⁰

回應)，臺灣青少年性別文教會（好性會），URL=<https://www.facebook.com/Tasbravo/posts/250389388352040>（2015/03/23 瀏覽）。

¹⁹ Steven Smith, 2013, “The red herring of ‘marriage equality’,” URL=<http://www.lifesitenews.com/news/the-red-herring-of-marriage-equality>（2015/03/23 瀏覽）。

²⁰ Peter Westen, 1990, *Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of “Equality” in Moral and Legal Discourse* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

(七) 同性婚姻是國際人權的共識嗎？

一個支持同性婚姻的常見論據是訴諸國際人權公約或國際人權的共識，臺灣的伴侶盟在 2011 年 11 月 17 日發表的新聞稿說：「目前我國就非婚伴侶及多元家庭的保障處於法律真空，已與公約規定相違：公政公約〔即是指《公民及政治權利國際公約》〕第 23 條第 1 項明白肯認締約國應保障每個人的家庭權與結婚權，……兒童權利公約、消除一切形式對婦女歧視公約等人權機制，均認為締約國有義務盡一切努力消除基於性傾向與性別認同而來的歧視。」²¹

臺灣政府在 2012 年初發表了中華民國《公民及政治權利國際公約》初次報告，²²論到「同性伴侶權益」時說：「《公約》第 23 條第 1 項保障每個人的家庭權與結婚權，各項一般性意見亦明白肯認家庭的保障應納入各種非婚伴侶與多元家庭，締約國有義務盡一切努力消除基於性傾向與性別認同而來的歧視。」(#290) 這說法不單與伴侶盟的聲明意見一致，所用的字眼也非常相似！陸詩薇在 2014 年初再次肯定這說法：拒絕同性婚姻是「違反目前已具臺灣內國法效力的國際人權公約。」²³

然而這種說法非常誤導，²⁴因為《公民權利和政治權利國際公

²¹ 我嘗試搜查《兒童權利公約》和《消除一切形式對婦女歧視公約》，實在找不到哪裡提到「性傾向與性別認同」。

²² 法務部，《公民及政治權利國際公約》，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/ct.asp?xItem=267063&ctNode=30640&mp=200> (2015/03/23 瀏覽)。

²³ 陸詩薇，〈平等奔流，不容隔離：婚姻平權三大常見法律疑義解析〉，《全國律師》，頁 12。

²⁴ 一個政府竟然能寫出如此誤導性的報告，實在叫人失望，似乎她已一廂情願地認定為同運是「先進」的，而且當時過分倚賴同運的意見，並沒有做獨立和仔細的研究，也沒有廣泛諮詢各方面的專家和持不同意見的市民和社會團體。也請注意這報

約》23 條是這樣說的：

1. 家庭是天然的和基本的社會單元，並應受社會和國家的保護。
2. 已達結婚年齡的男女締婚和成立家庭的權利應被承認。
3. 只有經男女雙方的自由的和完全的同意，才能締婚。

事實上以上第一項只提到「家庭」，沒有提到「婚姻」，更遑論「同性婚姻」，論到「婚姻」的是第二和三項。然而這兩項提到的婚姻是男女之間的結合，而非男男或女女的「婚姻」。條文中明白提到「男女雙方」，若結婚不用論性別，這種提法就完全是多餘的。無論如何，說在六十年代不同國家已有同性婚姻的共識，實在是難以置信的。（這種共識在今天也不存在）紐西蘭早年的法律也是不接納同性婚姻的，一對女同性戀者不服，上訴到聯合國人權委員會（因紐西蘭有簽署公約），但按委員會在 2002 年對《公民權利及政治權利國際公約》的解釋，人權公約提到的婚姻權利是指「單純一男一女的自願結合」。²⁵聯合國人權委員會的解釋也叫我驚訝，因為就我所知他們不單不是保守人士，反而是傾向自由化思想的。他們這種裁決，顯示人權公約的意思其實非常清晰，難以扭曲。

另外，《歐洲人權公約》裡面也有婚姻權的條文（字眼和聯合國的公約也相當相似），歐洲人權法庭 (European Court of Human Rights) 於 2010 年的判決，也表明《歐洲人權公約》並未賦予成員

告提及的不單是同性婚姻，更是相當廣泛和含糊的「非婚伴侶與多元家庭」，但這究竟包括甚麼？是否包括一夫多妻、一妻多夫和多夫多妻呢？

²⁵ 英文判辭是：“Covenant, has been consistently and uniformly understood as indicating that the treaty obligation of States parties stemming from article 23, paragraph 2, of the Covenant is to recognize as marriage only the union between a man and a woman wishing to marry each other.” (Joslin v. New Zealand, Communication no. 902/1999)

國有承認同性婚姻的義務：見崔克與托夫訴奧地利案 (Schalk and Kopf vs. Austria, no. 30141/04)。在 2006 年，法國的 Valérie Gas 與其女同性伴侶 Nathalie Dubois 向法國政府申請領養，遭拒絕後向歐洲人權法庭上訴。2012 年 3 月，歐洲人權法庭也判決，法國沒有歧視同性伴侶，沒有違反歐洲人權公約。以上三個判決都顯示，同性婚姻並非有廣泛共識的國際公約所肯定的人權，特別是不能從《公約》第 23 條第 1 項推論出來。

《報告》的 290 段又說：「《公約》……各項一般性意見亦明白肯認家庭的保障應納入各種非婚伴侶與多元家庭」。這實在叫我們一頭霧水，究竟「各項一般性意見」是那幾項呢？我們在《公約》到處找，還是找不到「各種非婚伴侶與多元家庭」這些字眼或相近的意思。除了第 23 條外，其他的都不是以婚姻為主題的。其實臺灣同運也有以上說法，如「許秀雯表示，以性傾向作為婚姻保障的標準是不合理的，兩公約雖未提及保障多元家庭，但兩公約的一般性意見確實有提到。」²⁶但其根據是甚麼呢？還望支持者給我們清楚說明，好讓大家進一步查證。

三、關於人權的理解問題

(一) 反對者過於僵化地理解人權？

我在 2011 年 10 月 25 日於國立中正大學所舉辦的「聖經與法律研討會」，曾提出以上論點，同光教會的小元就提出批評：「關教

²⁶ 李威，2013/10/15，〈同性婚姻入法 首度公開激辯〉，《臺灣立報》，資料轉引自：URL=http://www.ccu.edu.tw/show_newspaper.php?id=11062 (2015/02/27 瀏覽)。

授……主張世界人權宣言只保障異性戀婚姻，因此否定同性婚姻是人權。引用 2002 年聯合國人權委員會在 *Joslin v. New Zealand* 的解釋為依據，他認為世界人權宣言所保障的婚姻僅止於成年男女異性戀的婚姻。然而，關教授顯然錯誤地理解世界人權宣言與人權保障的關聯，也錯誤地以僵化的方式理解人權。」為甚麼呢？因為「世界人權宣言所承載的是普世接受的『最低限度』人權保障，其可以用來檢視挑戰各國人權保障的不足，卻從來不是用來否定人權存在的藉口。」²⁷

首先，小元對我的論證存在誤解，他認為我是透過以上論點「否定同性婚姻是人權」，但我在當天研討會公開派發的論文（即〈同文〉）裡清楚解釋，我以上論點並非用來「否定同性婚姻是人權」，而只是質疑一個常用來支持同性婚姻的論據（訴諸國際人權公約），小元的文章並未對這點提出有力反駁。再者，我當然明白對人權的理解可以超出國際人權公約。事實上〈同文〉已說：「當然，同運會說人權的理解是漸進的，那些人權公約沒有包括同性婚姻的權利，只是因為那個時代還是保守、甚或『落伍』，所以對同性戀者的人權還未有充分認識。」並清楚指出：「雖然我在上面引用了國際人權公約去證明同性婚姻並非有國際共識的人權，但從現在的趨勢看，有可能會在國際法和『先進』國家的法律系統裡，出現愈來愈多有利同性婚姻的裁決。」如何能說這樣對人權的理解是「僵化」呢？

小元又說：「聯合國人權委員會的解釋，儘管僵化地以條文中

²⁷ 小元，2011，〈同光教會對關啓文教授「同性婚姻是人權？」演講之回應〉，臺灣青少年性別文教會（好性會），URL=<https://www.facebook.com/Tasbravo/posts/250389388352040>（2015/03/23 瀏覽）。

『男女』的文字將第 16 條保障範圍限制在異性戀婚姻，但並不因此否定同性婚姻發展成為普世人權的可能性。……從 *Joslin* 一案做起到現在，儘管世界人權宣言沒有明文提到性傾向的人權，性傾向以及其相關的行為都已經成為聯合國人權體制保障的範圍。2008 年荷蘭和法國在歐盟的支持下向聯合國大會提出宣言的補充，反對任何基於性傾向和性認同的歧視和暴力。……如果性傾向已經逐漸被肯認為普世人權保障的範圍，那麼同性間交往與關係也不可能排除在法律的保護之外。僅以條文中提及『男女』而堅持婚姻權只保障異性戀婚姻的說法，將越來越站不住腳。」

這段話問題重重。第一，我上面已釐清，我「並不……否定同性婚姻發展成為普世人權的可能性」，何況一個未來的可能性並不能成為今天的證據。沒有人能知道未來發展如何，而且縱使將來有這樣的發展，並不能推翻這種國際共識今天並不存在的事實，也不能用來扭曲《世界人權宣言》的原意。第二，它混淆了「對有不同性傾向人士的人權保障」與「肯定同性婚姻是人權」這兩回事，我雖然不贊同同性婚姻，但多次肯定同性戀者的基本人權（如人身安全、言論自由和結社自由）應受到保護，而且同意多元社會中，我們應該容讓他們有自由去交往。在聯合國的處境中，有些成員國（如非洲）還未把同性性行為合法化，所以他們關注「基於性傾向和性認同的歧視和暴力」，甚或把「同性間交往與關係」納入「法律的保護」之內，我也贊成。我所反對的另一回事，就是把同性婚姻變成國家認可和嘉許的公共制度。因此，小元在提及這些發展後，竟跳躍到「婚姻權不應限於異性戀婚姻」的結論，是犯了概念滑轉的謬誤。

上面已提到歐洲人權法庭在 2010 年和 2012 年的兩個判決，其

實它在大半年前有另一個類似的判決。2014 年 7 月，歐洲人權法庭審理一宗有關男變女變性人及其妻子的案件中，該案判詞第 96 段重申：「雖然事實上某些締約國已將婚姻延伸至同性伴侶，但公約第 12 條（結婚及組織家庭之權利）不能被解釋為締約國有責任提供同性婚姻。」它又在第 74 段表示：「在允許同性婚姻一事上，我們不能說歐洲存在任何共識。」²⁸歐洲在全球已經是最「前衛」的了，假若同性婚姻在歐洲裡也找不到共識，更遑論要在包括亞非洲的國際社會中建立共識。再者，縱使將來歐洲人權法庭改變立場，支持同性婚姻是人權，也不否定上述論點，因為歐洲並不能代表全世界。而且我認為從常理看，現在他們的解釋是非常有說服力的，將來若有改變，我相信主要是一個「政治性」的改變。〈同文〉的小結是：「當然，同運有權提倡自己對人權的理解，但卻不應再說『同性婚姻是聯合國人權公約所肯定的』或『同性婚姻是國際社會的共識』那種謊言。」看來這結語今天仍然成立。

（二）人權愈多愈好？

我在〈同文〉中也指出冒牌人權的問題，小元就質疑我「可能忘記了，非裔美人的自由權、女人的參政權、中國人的言論自由、以及許多個人的財產權等現在被普遍承認的基本人權，都是歷史上曾經不被承認、被指為『冒牌』的人權。人權本來就是在不斷的爭取與辯論中成長的，如果任意地指稱某個人權主張冒牌而否定，那麼我們現在不可能有任何人權可言。」我沒有忘記在歷史中，一些

²⁸ Hämäläinen v. Finland, Application no. 37359/09, 判辭原件：URL=<http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/pages/search.aspx?i=001-145768>（2015/03/23 瀏覽）。

人權的承認是要努力爭取的，也要指出小元提到的基本人權，如自由權、參政權、言論自由和財產權等，今天性小眾也已擁有，與別人無異。我也沒有「任意地否定」同性婚姻是人權，我只是指出今天的處境已不同，特別在西方社會，「不少學者已指出不斷發明新的『人權』只會使本來對人權有的基本共識模糊，是否任何團體只要夠『大聲』，就可把自己的利益變成『人權』呢？這種把人權無限膨脹的做法並不可取，只會做成混亂和人權的『貶值』。」不錯，營養不良、骨瘦如柴的人要多吃東西，但若後來體重已超過二百公斤，還要狂吃下去嗎？當然不可。

因此，過往人權發展的不足，不代表人權的項目就要無止境增添下去，我同意人權「是在不斷的爭取與辯論中成長的」，但這不能證明同性婚姻是人權，更不能證明加添這一項目是人權的「成長」。那究竟應用甚麼標準區分冒牌與真實的人權呢？如何證立同性婚姻是人權呢？小元並沒有正面回應這些關鍵問題。整體而言，小元的論證方法是大有問題的，他先以「追求高標準、與時俱進的人權保障」的標題暗示同性婚姻是人權，然後指出過往對人權的不當收窄，最後得出「聯合國對於婚姻的狹隘解釋也勢必要不斷的檢討調整」的結論。但他沒有解釋究竟是用怎麼樣的「高標準」去判定爭取同性婚姻是與時俱「進」，而不是「退」呢？假若聯合國要對婚姻權的「狹隘解釋……不斷的檢討」，那當然也要面對一夫多妻、一妻多夫、多夫多妻等的訴求，那時這些「婚姻權」的支持者也可隻字不改地引用小元那一段。小元似乎對「多人婚姻」還有點保留，例如他說：「將同性婚姻和多人婚姻連結，顯然是毫無根據

的，」好像是把兩者的地位區分開來。²⁹但他若否定「多人婚姻」是人權，那別人不也可指摘小元的人權標準不夠「高」，也不是「與時俱進」嗎？換而言之，他的論證方法可用來支持所有「婚姻權」，不僅是同性婚姻。

四、同性婚姻與多元婚姻

在〈同文〉我提出如此的論點：

我們可列出各種婚姻的理解：

- (A) 婚姻是一男一女的終身結合；
- (B) 婚姻是兩個人（不論男女）的終身結合；
- (C) 婚姻是一男多女或一女多男的終身結合；
- (D) 婚姻是多男多女的終身結合（多元婚姻 polyamory）；
- (E) 婚姻制度違反人權，應該取消，因為它歧視了終身結合以外的性表達方式（如一夜情）。……

同運認為若接受 (A) 而不接受 (B)，會侵犯同志的平權。然而平權思路難以停留在 (B)：若只接受 (B) 而不接受 (C) 或 (D)，多妻（夫）傾向者或多元婚姻愛好者也會指控我們侵犯他們的平等人權。單從平權邏輯看，如何防止由 (B) 向 (C)–(E) 滑落呢？所以一種泛公平主義或泛人權論不單導向多夫多妻制，更不能把婚姻限於人，甚或不能限於生物，我能否與心愛的 Hello Kitty、電腦、機械人或古董結婚，為何不可？若反駁說婚姻必然是二種生物的結合，

²⁹ 我不能完全確定小元的最終立場，因為他「不明白多人或同性婚姻的允許，即使是對『婚姻制度徹底的改變』，又如何造成對社會的傷害。」

婚姻的原意就是如此，那即是說婚姻有一定本質，不只是約定俗成。但只考慮「公平」，那就應該沒有界線，「同性婚姻是平權」的說法最終會導致婚姻制度的瓦解。

小元這樣理解我的論證：「允許同性婚姻會造成多人婚姻的結果，是對於婚姻制度的徹底破壞。」並批評說：「將同性婚姻和多人婚姻連結，顯然是毫無根據的，」因為他「看不出同性婚姻如何會導致多人婚姻。」陸詩薇也說：「部分反對婚姻平權者將此次修法連結至近親結婚、多人結婚、人與動物甚至人與板凳的婚姻合法化，實為無的放矢。」(2014:5) 首先要指出，小元對我的論證的理解是有缺陷的，因為我不是說允許同性婚姻本身會造成多人婚姻的結果，而是說若用「平權思路」去證立同性婚姻，那就很難不導致多人婚姻的合法性（在現實處境是否會產生如此結果則要看很多偶然的因素），小元忽略了論證中最重要的前提，是對我論證的嚴重扭曲。為了避免誤解，我在下面重整我的論證。

我先更全面列出各種婚姻的理解：³⁰

- (M1) 婚姻包括一男一女的終身結合（但只限於成人和排除近親）；
- (M2) 婚姻包括兩個人（不論男女）的終身結合（但只限於成人和排除近親）；
- (M3) 婚姻包括一男多女或一女多男的終身結合（但只限於成人和排除近親）；
- (M4) 婚姻包括多男多女的終身結合（但只限於成人和排除近親）；
- (M5) 婚姻不應有年齡限制，小童也有結婚權；

³⁰ 我這清單未必能涵蓋所有可能性，或者還可加 (M10)——其他生物/死物與其他生物/死物的結婚權，例如機械人與機械人結婚，但這應該不會影響正文的推論。

- (M6) 婚姻不應排除近親，父女、父子、母子、母女和兄弟姊妹之間也有結婚權；
- (M7) 人與非人類動物（甚或其他生物）也有結婚權；
- (M8) 人與電腦的虛擬人物或機械人也有結婚權；³¹
- (M9) 人與其心愛的死物（如跑車、吉他等）也有結婚權。

面對這麼多婚姻權的宣稱，大體上我們可以有四種立場 (positions)：

- (P1) 一夫一妻制，只同意(M1)，而不同意(M2)–(M9)。(要補充一點，否定(M2)–(M9)不代表要把那些形式的關係全面禁止，如禁止亂倫，但容讓同性或多人關係的自由。)
- (P2) 兩人婚姻制：只同意(M1)–(M2)，而不同意(M3)–(M9)。(只把「婚姻」擴充到同性婚姻，但亦止步於此。)
- (P3) 局部婚姻平權：最少同意(M1)–(M2)，但在(M3)–(M9)中有某一些不同意，其他則同意且以公共制度肯定。
- (P4) 徹底婚姻平權：(M1)–(M9)都同意，並且以公共制度肯定。

(一) 找不到的 X？

支持同性婚姻者可以持守(P2)、(P3)或(P4)，有些人斷然否認同性婚姻與多人婚姻或人獸交等等有甚麼關連，似乎是採納(P2)，而同時排除(P1)、(P3)和(P4)，但我們可對他們如此提問：

³¹ 不要以為這是太遙遠的事，我在〈同文〉已提及一日本青年與虛擬人物姐崎寧寧結婚的故事，也不要忘記《我的機械人女友》和 Bicentennial Man 等電影。

1. 支持同性婚姻者能提出一些原則性的理據，或不能提出一些原則性的理據。
2. 若支持同性婚姻者不能提出一些原則性的理據，那他們的立場是非理性的（例如建基於利益、感情等），我們也並無理由去接受同性婚姻這麼重大的變革。
3. 若支持同性婚姻者能提出一些原則性的理據（如平等、「人權」），而這些原則性的理據在邏輯上同樣會合理化「多人婚姻或人獸交」（或(M3)–(M9)任何一項），那這些支持者應該同時支持「多人婚姻或人獸交」（或(M3)–(M9)某一項）。這與前述(P2)的立場矛盾。
4. 若支持同性婚姻者(P2)不承認其立場是非理性的，又要避免自相矛盾，那他們應提出一些原則性的理據(X)，而這些原則性的理據在邏輯上一概不會支持(M3)–(M9)，而只支持(M2)。

事實上，同意同性婚姻者不一定會接納多人婚姻或人獸交等，然而這可能是因為他們從開始就不是考慮原則性的理據，而只是基於感性；又或者他們有理據，但沒有深思他們的理據有甚麼進一步的後果；亦有可能在後現代年代，有些人不介意他們思想的內在矛盾。無論如何，假若以上的分析正確，理性地支持(P2)的人還是須要找到他們的 X，我不敢說 X 不存在，但我還未看到一個合理的 X。

舉例，支持同性婚姻者最多提的論據是平等，這或許是說所有婚姻形式的平等，那為何停在同性婚姻呢？不是對多夫多妻者不平等嗎？若說人權的內容要擴充（早期的人權公約太保守了！），那

為何不加添「多夫多妻人權」和「獸交權」？其實他們這樣做也沒有傷害我們。甚至 Michael Sandel 指出，若用平權等理據，最終我們要取消婚姻制度。其他類似的論據都有同樣後果，例如小元訴諸的是「愛和包容，不是歧視與排斥」；「從來沒有拒斥或制裁任何以愛為基礎的關係」；「對差異和多元更多的平等包容」；和「對人的平等尊重與關懷。」然而這些能扮演 X 的角色嗎？不能，因為沒有理由把它們的應用範圍局限於同性戀上，而不擴充到其他性傾向上。難道對待喜愛一男多女、一女多男、多男多女的結合者，和喜愛與小童、近親、動物、虛擬人物或機械人、甚或死物結婚者，我們就不應付出「愛和包容」和「平等的尊重與關懷」嗎？難道我們要「歧視與排斥」他們嗎？他們的關係不也是以愛為基礎嗎？我們又怎能「拒斥或制裁」他們呢？若這樣做，又怎能說是「對差異和多元更多的平等包容」呢？這樣看來，雖然小元信誓旦旦說：「同性婚姻和多人婚姻連結，顯然是毫無根據的」，但只要細察他為同性婚姻提供的理據，就可看到同樣的理據不單支持多人婚姻，更支持近親婚和人獸婚等等。

又如陸詩薇，我在她文章裡找不到清楚支持同性婚姻的原則，她嘗試反駁反對同性婚姻者的論點後，主要是述說黑人爭取跨種族婚姻的故事，然後得出這結論：「隔離時常是不平等的根源，將非異性戀隔離於婚姻制度之外，正是歧視與不平等的延續。」(2014: 11-12) 她這裡談的不只是同性戀，而是「非異性戀」，無論如何，我們可把「多人戀」、「人獸戀」等代進去，她這話不也成立嗎？很明顯，陸詩薇一方面指責把同性婚姻與其他「婚姻權」拉上關係的人是「無的放矢」，但她整套論述其實為這種關連提供另一個例證——她沒有交待她的 X 是甚麼。我思想這些問題多

年，也嘗試找尋同運那方的解釋，但至今還未聽到滿意的答案，或許是我聽得不夠仔細和深入，希望有高明能在這點上給我點亮光。

（二）局部或徹底的婚姻平權

由於 X 是那麼難找到，不少支持同性婚姻的人會放棄(P2)，而擁抱(P3)、甚或(P4)。當然，他們也明白「多人婚姻或人獸交」等不是大多數人都能接受的，但他們認為這只是因為大多數人仍然被性保守思想迷惑，真正的出路是超越兩人婚姻，而邁向不同程度的性解放。這並非我的臆測，在〈同文〉中我提供很多具體例證，為了避免重覆，我只在這裡摘舉一些：

1. 荷蘭的同運領袖施帕爾曼公開表示，成功爭取同性婚姻合法化後，下一個目標就是三人結婚。事實上荷蘭也已向這方向邁進，2005年9月23日，一名男士 Victor de Bruijn 與兩名雙性戀女士 Bianica de Bruijn 和 Mirjam Geven 簽署「同居合約」(cohabitation contract)，共同組織「三人家庭」。³²
2. 一些荷蘭的自由主義者（如 Jan Martens）也承認同性婚姻是導向一夫多妻的捷徑，但他說：「縱使你有兩個、三個、四個或六十九個妻子或丈夫，我也一點不介意。」綠黨 (Green Party) 的發言人 Femke Halsema 一直是同性婚姻的支持者，他就表明綠黨亦支持多元結合的方式。³³
3. Elizabeth F. Emens 是芝加哥大學法律學院的教授，她在法律

³² Stanley Kurtz, 2005, "Here Come the Brides: Plural marriage is waiting in the wings," *Weekly Standard*, 11(15), December 26.

³³ Ibid.

期刊撰文維護多元婚姻，認為它也是建基於一種類同於同性戀的傾向，她相信我們每個人心底都有一點「多元性愛傾向」，不同人形成一個光譜，一端是只喜愛一人的人，而另一端則是非常喜愛多伴侶的人，無論是先天或後天，一些人若不能同時擁有多個性伴侶就是不能快樂。對這些人而言，我們現時的婚姻制度是非常不公義的。³⁴

4. 一位美國同運領袖 William Safire 說：「現在古老的一夫一妻制既重新被檢討，那正是時候爭取一妻多夫制了。」³⁵
5. 美國 ACLU 主席 Nadine Strossen 說：「我們維護個體實踐一夫多妻的權利，我們維護成熟和互相同意的個體之間自由選擇。」³⁶
6. 2001 年，當 Tom Green 在猶他州因一夫多妻受審時，同運分子 Richard Goldstein 說：「我們的命運基本上是連結在一起的。」ACLU 亦介入審訊為 Tom Green 提供援助，並宣告它支持廢除所有禁止多元婚姻的法律。³⁷
7. Michelangelo Signorile 在《Out!》雜誌中寫道，同性戀者應「……努力爭取同性婚姻的權利和有關福利。一旦成功，便去重新界定整個婚姻制度……〔我們要〕揭穿婚姻的假面

³⁴ Elizabeth F. Emens, 2004, "Monogamy's Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence," *New York University Review of Law & Social Change*.

³⁵ William Safire, 1996, "Essay: A case for Polyandry," *The New York Times*, URL=<http://www.nytimes.com/1996/03/18/opinion/essay-a-case-for-polyandry.html> (2015/03/23 瀏覽).

³⁶ Crystal Paul-Laughinghouse, 2005, "Leader of ACLU talks on agenda," *Yale Daily News*, Jan 19.

³⁷ Stanley Kurtz, 2003, "Beyond Gay Marriage: The Road to Polyamory," *The Weekly Standard* 8(45), August 4.

具，進而改變古代殘留下來的婚姻制度。……女同性戀者和男同性戀者所能採取最顛覆（且或許令整個社會受惠）的行動，就是根本地轉化『家庭』的概念。」³⁸

8. 法律系教授及同運活躍份子 Paula Ettelbrick 稱：「同性戀運動不單只是建立家庭、與同性別的人同眠和爭取國家的認同……同性戀運動是指拉闊性、性愛和家庭的界限，並在過程中轉化社會的基本架構……我們必須關注兩大目標，一、在婚姻之外提供真正的另類選擇，二、徹底重整社會對事物的看法。」早期她根本不贊成同運去爭取同性婚姻，因為她認為婚姻制度本就是壓縮人性和情慾的，所以她的理想是多元婚姻。然而她後來也支持同性婚姻，明顯是在策略上先打開破口，再進一步爭取多元婚姻。³⁹
9. 吳敏倫曾說過獸交是「很奇怪的禁制。……可以奴役……殺戮牠們……卻不能與牠們做愛？」，而且逐一反駁反對亂倫的觀點，然後說：「亂倫並非……那麼有破壞性，或違反人類的天性。」⁴⁰
10. 吳敏倫的性教育促進會曾刊登其會員曾焯文的文章，大力提倡亂倫合法化：「近親戀是兩個人私底下的行為，只要雙方成熟自願，無損他人，又有何不可？正如『吹皺一池春水，干卿底事？』」曾焯文在後期引用一小說家周顯：「亂倫也是兩個成年人之間的事，亦不妨礙社會大眾，為甚麼我們贊

³⁸ Michelangelo Signorile, 1994, "Bridal Wave," *OUT*, December/January, p. 161.

³⁹ Stanley Kurtz, 2003, "Beyond Gay Marriage: The Road to Polyamory," *The Weekly Standard* 8(45), August 4.

⁴⁰ 吳敏倫, 1997, 《性禁忌》(香港:聚賢館文化有限公司), 頁 28、34。

成同性戀而反對亂倫？答案是……不講科學，不講邏輯的社會規範」。⁴¹

11. 臺灣同運分子張宏誠說得很明白：「在自由主義以及平等保障的概念下，所有婚姻形態的可能性都應該被加以承認」；「就算是因此承認童婚或近親婚姻，亦未嘗不可」！⁴²
12. 甯應斌（卡維波）否定變態與常態的分野，認為所有「性少數」都應平反，他們包括：「同性戀、雙性戀、第三者、濫交者、賣淫者或其他性工作者、豪放女、群交者、易裝戀、變性戀、家人戀、跨代戀、物戀、動物戀、排泄戀、屍戀、SM、網綁戀、窺視或觀淫戀、露陰或展示戀、追求情慾滿足的老人和青少年、愛滋病患、私生子……等等。（口交者、肛交者、裸體模特兒、受性侵害者、殘障戀、婚前性行為、不倫的性幻想等，在保守的性文化中可能是性少數）」。⁴³甯應斌的「家人戀」就是亂倫，「跨代戀」是戀童，「動物戀」是獸交，而「屍戀」則是姦屍。
13. 2006 年 6 月，在荷蘭有一群變童癖人士組成「戀愛、自由及多元化黨」，提倡可以與 12 歲的兒童性交，可以合法擁有兒童色情照片，和爭取人獸交合法化。

以上引的全是已發生的事實，就算基於策略理由沒有同運的支

⁴¹ 曾焯文，2000，〈近親戀文學史初稿〉，收入：何春蕙（編），《性／別政治與主體形構》（臺北：麥田出版社），頁 99-110、109。

⁴² 張宏誠，2002，《同性戀者權利平等保障之憲法基礎》（臺北：學林文化事業有限公司），頁 332。

⁴³ 卡維波，1997，〈一場性革命正在發生〉，收入：何春蕙（編），《呼喚臺灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》（臺北：元尊文化出版公司），頁 354。

持者這樣明白地提出，我們還是可判斷，按他們的邏輯，他們是**應該**這樣提的。其實要反駁我這論點很容易，支持同性婚姻者只要提出一個原則性論據 (X)，能贊成同性婚姻，但同時能排斥一夫多妻、多夫多妻、亂倫、獸交等婚姻形式的，而這些論據又是大多數合理的人能夠接受的。我期待同運能提出一些 X 是能滿足以上條件的，那我們可進一步對話。

五、婚姻沒有本質？

有些人認為反對同性婚姻的論點，都建基於一些性行為的道德標準，和婚姻是有某種本質的看法。然而在後現代社會裡，反本質論 (anti-essentialism) 相當流行，它認為所有道德標準都是相對的，事物也沒有固定本質，所以反對同性婚姻的論點必然失敗。如陸詩薇說：「於思辨制度、社會與文化時，實不應訴諸本質主義，因為無論是婚姻、道德或公序良俗，其本質從來就不是鐵板一塊，而是隨著地域與時代，透過壓迫、反省與反抗的過程，不斷變遷。」她甚至說：「『成年人』……不是……放諸四海皆準的婚姻本質。」(2014: 7) 他們也喜歡指出歷史上婚姻的形式千變萬化，去支持「婚姻沒有本質」的說法。

然而，「人權」的概念在歷史中也是千變萬化，在早期和很多文化根本聞所未聞，基本上是近代的發明，就算現在不同人和文化仍對人權有截然不同的理解，那人權不也沒有本質嗎？同樣道理，也難以說「公義」或「壓迫」有本質。這樣，那禁止同性婚姻也不能說是不公義或違反人權了。「同性婚姻是人權」也淪為另一種權力的論述，只是鬥爭的工具。至於誰在「壓迫」誰，也只是觀點與

角度而已。因此，反本質論只會摧毀同運的論點和論述。當然，他們只會把這厲害的武器加於對手，而不會加於自己，這卻並非誠實和一致的做法。

六、同性婚姻是人權，不用訴諸社會共識？

在 2013 年尾，隨著社會和民意明顯的分歧，國民黨政府開始對同性婚姻採取較為謹慎的態度，有時也會說要有社會共識才可推行同性婚姻。然而同運對這種論調非常反感，如「世新大學性別所所長陳宜倩表示，憲法要保障的是少數人的權益，少數人的權益不是多數決可以決定的。」⁴⁴陸詩薇亦引述 2013 年 3 月，《對中華民國（臺灣）政府落實國際人權公約初次報告之審查國際獨立專家通過的結論性意見與建議》的第 78 點：「政府對全體人民的人權有履行義務且不應以公眾之意見做為履行的條件。」(2014: 12)

當然，不應讓大多數人的意願主宰法庭的決定，但這就代表可以讓少數人的訴求去主宰法庭的決定嗎？人權可用來保障少數人，但這不表示所有「少數群體」對人權的宣稱就必然對，難道凡是弱勢群體提出的訴求，就必然合理？當然不是，這種盲目追捧少數群體的思路是矯枉過正。例如：要求與父母和兄弟姊妹結婚的人更加少數，難道他們的訴求就更加是人權？按這思路，法庭也應判亂倫的婚姻是基本人權嗎？多數也好、少數也可，**關鍵是如何釐定何為人權的標準。**

⁴⁴ 李威，2013/10/15，〈同性婚姻入法 首度公開激辯〉，《臺灣立報》，資料轉引自：URL=http://www.ccu.edu.tw/show_newspaper.php?id=11062 (2015/02/27 瀏覽)。

以上思考人權的方法其實是片面的，人權是指「我可以合理地要求得到一些事物」，「得到該些事物不是因為我有特權而是因為我是人，我就有這權利，故此所有人都有這權利，人權是普世性的。」及「人權是指有很高價值，且與人的尊嚴相關的，所以違反人權是侵犯了他人的基本尊嚴」。⁴⁵但人權往往成為個人主義者用作爭取利益，並把社會公益及道德擱置的「理據」。其實世界人權宣言 (Universal Declaration of Human Rights) 第二十九條說：「(一) 人人對社會負有義務，因為只有在社會中他的個性才可能得到自由和充分的發展。(二) 人人在行使他的權利和自由時，只受法律所確定的限制，確定此種限制的唯一目的在於保證對旁人的權利和自由給予應有的承認和尊重，並在一個民主的社會中適應道德、公共秩序和普遍福利的正當需要。」很明顯，考慮人權時不代表要全面抹殺「道德、公共秩序和普遍福利」的重要性，而這些正是多數人會考慮的因素，如何能說多數人的意見全不相干呢？

我們也憂慮，以上同性婚姻的理據跟爭取三人婚姻和多元婚姻的論據相似，如同性戀作家 Andrew Sullivan 認為自己想跟誰結婚，便跟誰結婚就是最基本的公民權利。⁴⁶但這種訴求最終顛覆整個婚姻制度，因婚姻會變成一種隨心所欲、無邊無際的生活方式，這種「制度」又有甚麼意思？能達到保護孩子和家庭的法律效用嗎？婚姻還有神聖性，以致社會要特別肯定嗎？任何社會制度都不能滿足到所有人的渴求，往往要以社會整體利益作取捨，制度當中必定會有一定程度的排斥性，然而卻可以是合理的（縱或有不完美之

⁴⁵ 關啓文，2005，《是非曲直：對人權、同性戀的倫理反思》（香港：宣道），頁6。

⁴⁶ Andrew Sullivan, 1997, *Same-sex Marriage: Pro and Con* (New York: Vintage Books), pp. 89, 363.

處)。

支持同性婚姻者不能只說同性戀者是少數，所以他們的訴求就自動成為人權，他們有責任去證明為何同性婚姻真的是一種人權。每人都有婚姻權，但婚姻的意義卻不是每個人都可以隨意界定的。

七、婚姻制度是一種鼓勵和嘉獎

其實法律有四個層次的功能（相對於某種行為 X）：

1. X 是禁止的（如殺人放火）；
2. X 是容許的（如打球看戲）；
3. X 是被鼓勵的（如婚姻和家庭）；
4. X 是強制要求的（如交稅）。

我們要區分同性戀者的情愛生活和正式結婚權利，前者在第二層，他們已可以自由相愛、同居、辦婚禮等，沒有法律禁止。婚姻制度在第三層，是對社會公益的促進，政府所頒的結婚證書意味著公共權威的肯定，並代表社會整體的認同，所以才要透過立法的方式去承認和規範。陸詩薇也承認：「婚姻從來不只關乎愛情，更是一種承諾，……肯定非異性戀與異性戀享有相同的結婚權，正是透過國家力量，光明正大肯認不同性傾向人民都有做出承諾的資格，既然同樣是承諾，當然不分異同，一樣值得。」⁴⁷這段話有不少毛病，陸詩薇曾否定婚姻有本質，但這裡卻似乎把「承諾」看作婚姻

⁴⁷ 陸詩薇，〈同性婚姻制度〉，《臺灣伴侶權益推動聯盟》，URL=<http://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/同性婚姻制度>（2014/02/11 瀏覽）。

的一種本質，顯得自相矛盾！無論如何，「承諾」也並非同運需要的 X，因為 (M3)–(M9) 的「婚姻」，都可說是基於承諾。

我這裡想強調的是，陸詩薇坦白承認她們爭取同性婚姻，「正是透過國家力量，光明正大肯認不同性傾向」，這顯示她同意婚姻制度是一種鼓勵、嘉許或「肯認」，但問題是這樣使用國家權力，對不認同他們背後價值觀的人公平嗎？事實上小元也承認「法律介入引發的不寬容，往往是社會轉變與正義追求的必然過程。」所以只要他們認定爭取同性婚姻才是正義，他們會毫不猶豫用法律強制不認同同性婚姻的人，這在西方社會已產生很多逆向歧視的案例。⁴⁸然而這真的是正義嗎？我們看到還存在合理的疑點，在這種情況下不單牽涉到整體社會，也牽涉到別人的權利和自由，那為何不需要考慮社會整體的共識？頂多可說同性戀者有權要求社會的包容甚或同情的對待（現在已存在），但他們真的有權利要求社會整體認同、肯定甚或鼓勵他們的生活方式嗎？這問題的價值觀實在有太大爭議性，別人不也有持守自己價值觀的人權嗎？總括而言，同性婚姻會影響整體社會的文化、價值觀、教育制度和其他人的權利，很難說不用理會社會的共識。

八、為何讓不育的異性戀者結婚？

我在這裡也回應一些對一夫一妻制的批評。有人會指出異性夫妻亦有不育的情況，那按我的說法，是否不應讓他們結婚呢？例如陸詩薇引述了這種意見：「同性結合不見有自然生育的可能性，在

⁴⁸ 這是一個重要和複雜的課題，請參考以下網頁：性文化資料庫，URL=<https://hkscsblog.wordpress.com/category/逆向歧視>（2015/03/23 瀏覽）。

本質上與異性婚姻不同。」然後質問：「如果要貫徹上述以『自然生育』作為婚姻合法前提的邏輯，」那「不具生育能力的人，包括沒有精蟲的男性，沒有子宮卵巢或停經後的女性等等，全都不具結婚的資格。婚姻的成立要件不但應該加上『具有自然生育能力』，而且……結婚當事人都必須出示『具有自然生育能力』的有效醫療證明。」(2014:5)聽起來「自然生育論」不是很荒謬嗎？然而以上反對理由沒有充分理解支持自然婚姻的觀點。

雖然現時在西方，婚姻與家庭正在逐步被解構，然而西方法律亦有支持自然婚姻和家庭(natural marriage and natural family)的深厚傳統。自然婚姻是指原生性別的男與原生性別的女的結合，這是一種全人互補的結合，有自然和生理的基礎。而自然家庭是指自然婚姻在正常情況下會產生那對夫婦的親生骨肉，然後該孩童與親生父母一同生活，在他們的照顧下成長。例如 1970 年的英國案件 *Corbett v Corbett (otherwise Ashley)* 由 Ormrod J 法官主審，他說：「婚姻本質上是一個男人與一個女人的關係……性顯然是婚姻關係的一個必要決定因素，因為現在和一直在以往，婚姻都被認定是男與女的結合。家庭是建立於婚姻制度之上，而在當中自然的異性性交的能力(capacity for natural hetero-sexual intercourse)是一個必要元素。當然，它也有其他特徵，例如作伴和互相支持就是重要元素，但把婚姻與其他關係區別開來的特徵，就只有兩個相反性別的人才能滿足。」(#30)這段話說得不錯，婚姻的必要元素有：(一) 性行為；(二) 兩性；(三) 成為家庭的基礎（意味著對孩子的生產有開放性）；(四) 有進行自然的異性戀性交的能力。注意：這裡沒有直接提到生育，而且指的是「能力」，不是指實際後果。法官也指出「作伴」和「互相支持」是重要元素，但問題是這兩項元素難

以把婚姻與好朋友分別開來（好朋友之間不是也經常作伴和互相支持嗎？），所以並非必要元素。現在很多人把婚姻還原為一種「親密關係」，但 Ormrod 法官很有智慧，差不多半個世紀前已指出這種觀點根本不明白婚姻的特質，例如：父女之間也可以有親密關係，但這是婚姻嗎？

此外，Viscount Jowitt LC 在 *Baxter v Baxter* 的案件中也提到婚姻的本質：「假若有孩童出生，這些孩童應該出生於一個家庭中 (the children, **if there be any**, should be born into a family)，『家庭』應按一般基督教世界中的理解……但這不是說，只有當生殖孩子後婚姻才完成 (consummated)」。(38) 請留意，這裡沒有說婚姻中一定要有孩子出生，只要說若有孩子出生，他們應出生於合宜的家庭（親生父母養育的家庭），這其實與少數夫婦的不育或不選擇生育沒有矛盾。自然家庭觀所要求的只是指原則上生殖的能力，這是從兩性互相配合且互補的生理設計可以看到的能力，那實際上不育和只是沒有生殖的異性夫婦並不構成反例。

雖然有些異性戀夫婦是不育的，但他們的性行為類型與其他異性戀者無異，因為他們身體結構的基本設計與其他異性戀者也一樣，只是在某些關節出了差錯，以致不能達成原來設計的目的。不育的異性戀夫婦之間的性行為仍然是與同性戀者或變性人的性行為截然不同的，這就如一部壞了的電視機仍然可從它的設計看出它是一部電視機。⁴⁹ 婚姻法保障的是一體的結合 (one-flesh union)，這種

⁴⁹ Robert P. George, "Marriage & the Illusion of Moral Neutrality," in *Toward the Renewal of Civilization: Political Order & Culture*, edited by T. William Boxx & Gary M. Quinlivan (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans), pp. 114-127.

性關係原則是與生育掛勾的，但這是從大體的結構和設計著眼，而不是指個別的性行為，因為就算是男與女的交合也不是每次都導致生育。按這理解，不育的異性夫婦的關係仍然可受法律保障。然而同性性交或變性人性行為卻是在原則上已不能生育，所以不應納入保障範圍。

批評者似乎想透過一些不育父母的例子，去論證婚姻和生育沒有內在關係。然而按這種思路，也可論證買車與駕駛沒有內在關係：你買了車後，社會沒有法例強迫你要駕駛那車，你若從不開動那車，政府也不會吊銷你的駕駛執照，或把你的車沒收。而且的確有些人買古董車只為收藏，從不開動，這也是合法的。說到底，買車的動機相當多元化：快感、美感、經濟收益、社會地位等都有可能，但難道這就表示駕駛不是買車的主要目的嗎？⁵⁰ Blankenhorn 也指出：「婚姻的主要目的是確保若有孩子誕生，他會有兩位負責任的家長——一位母親和一位父親，他們彼此獻身，也獻身給孩子。要達成這目的，社會從來也不需要（也永遠不可能）去要求每對結了婚的配偶都生孩子！」⁵¹

事實上若要把不育的夫婦從保障範圍中剔除，這種婚姻制度的可行性也甚低。不育與否有時難以絕對確定，也可能有被醫治的可能性，若在結婚前一律進行嚴格審查，不單勞民傷財，更是讓政府有機會高度介入市民的私隱，這在政治上也不可取。而且很多配偶對要不要生孩子，希望甚麼時候生孩子，可能在婚前還未決定，婚後也可能會改變，這裡有很多因素影響，所以不能以他們婚前的生

⁵⁰ David Blankenhorn, 2007, *The Future of Marriage* (New York: Encounter Books), pp. 153-154.

⁵¹ Ibid. p. 153.

育意願作為婚姻的先決條件。因此，無論從理論或實際的角度看，陸詩薇所提到的「『具有自然生育能力』的有效醫療證明」，是沒有必要的。

其實很多法例的制訂都有實際限制，但我們仍然會實施整體來說有最好效果的法例，例如為何 18 歲以上才可投票呢？18 歲以上的有白癡和不負責任的選民，18 歲以下的也有合格的選民。為何不是 17 或 19 歲呢？這些問題都沒有絕對的答案，但可這樣思考：有制度比完全混亂好，而太複雜的制度又不能運作，以 18 歲為分界線已是最好的選擇，所以實施這制度是合理的。同理，不育的夫妻始終是少數，絕大多數的異性夫婦還是會生兒育女，對社會作出貢獻。要堅持只讓那些願意和實際上會生育的男女結婚，就等於堅持只讓那些有足夠理智和責任感的年青人投票（又要一律審查？），都是難以操作的。很明顯，讓所有異性男女都可以結婚，既可肯定一體的結合，又可讓婚姻制度促進公共利益，並且是簡易可行的制度。有好的理由反對嗎？

九、婚姻權的判準

婚姻和家庭為何要被政府肯定，並成為一種制度呢？又哪種關係應在公共制度被視作婚姻關係？上面指出，同運並沒有對這些問題提供圓滿的答案，但在自然婚姻觀中，這些問題都有清楚和固定的答案。小元質問：「如果同性婚姻會引致多人婚姻，那何以存在已久的異性戀婚姻制度沒有？」這是因為人類自然會繁衍，而每個孩童都只有一位自然的父親和自然的母親，這些關係無論有沒有婚姻制度都會存在。對政府而言，問題是我們應否透過社會制度和法

律把這些關係規範化（讓公眾都知道哪些人是夫妻、孩子的親生爸媽是誰和他們之間的權利與義務等），和稍為加以鼓勵（如給夫妻和孩子的稅務減免）。

我相信很多人都同意，自然關係透過制度和法律的鞏固，會對孩子的成长和社會的發展最好。因此一夫一妻的自然婚姻有其客觀的基礎和清晰的界線，在倫理和社會功能上都難以被否認。⁵²這理解可以支持 (M1)，但不會支持 (M2)–(M9)，所以能為婚姻權的界線提供清楚的標準。一旦我們盲目追隨西方的婚姻變革，拋棄了婚姻的自然基礎，而改為訴諸親密關係、心理認同或純粹個人意願等「標準」，婚姻的關係頓時變得模糊，家庭與婚姻制度的界線也有無限擴充之勢。

十、結論

在現今的社會中，「同性婚姻是人權」這種說法往往未經論證就被傳媒和知識分子追捧，久而久之，就成為政治正確的「真理」。然而這說法的理據何在？主要有兩種，一是普世人權共識；二是平等人權的哲學性理念。本文透過各種案例反駁第一點。而我也探討不同的「婚姻平權」理念，指出它們有非常爭議性的後果。

我沒有宣稱證明了同性婚姻不是人權，但支持同性婚姻者也有舉證的責任。若雙方都不能達成這目標，那頂多是不分勝負。從較實際角度看，婚姻是重要的社會制度，我們要作任何重大的改變，

⁵² 以下書籍以整本書有條理地為自然婚姻觀提供理性辯護：Sherif Girgis, Ryan T. Anderson, Robert George, 2012, *What is Marriage? Man & Woman: A Defense* (New York: Encounter Books).

都應謹慎從事，所以若我們現在已有一夫一妻的實踐，那舉證的責任更多在支持同性婚姻那方。若雙方的論述都不足以說服對方或大多數人，那更明智的做法是保持現況——一夫一妻制。

參考文獻

- 小元，2011，〈同光教會對關啟文教授「同性婚姻是人權？」演講之回應〉，臺灣青少年性別文教會（好性會），URL=<https://www.facebook.com/Tasbravo/posts/250389388352040> (2015/03/23 瀏覽)。
- 加布里爾(Karl Gabriel) (著)，谷裕 (譯)，2003，〈教會組織形式及其對德國國家生活的意義〉，收入：卓新平、薩耶爾 (編)，《基督宗教與當代社會：國際學術研討會文集》，北京：宗教文化出版社，頁 172-175。
- 卡維波，1997，〈一場性革命正在發生〉，收入：何春蕤 (編)，《呼喚臺灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》，臺北：元尊文化出版公司，頁 348-367。
- 伴侶盟多元成家草案——臺灣同志遊行聯盟聲明稿，URL=<http://twpride.org/twp/?q=node/113> (2013/12/31 瀏覽)。
- 吳敏倫，1997，《性禁忌》，香港：聚賢館文化有限公司，頁 28、34。
- 李威，2013，〈同性婚姻入法 首度公開激辯〉，《臺灣立報》，資料轉引自：URL=http://www.ccu.edu.tw/show_newspaper.php?id=11062 (2015/02/27 瀏覽)。
- 亞歷山大·漢密爾頓(Alexander Hamilton)、詹姆斯·麥迪遜(James Madison)、約翰·傑伊(John Jay) (著)，尹宣 (譯)，2010，《聯邦論》，南京：譯林出版社。
- 法務部，《公民及政治權利國際公約》，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/ct.asp?xItem=267063&ctNode=30640&mp=200> (2015/03/23 瀏覽)。

- 張宏誠，2002，《同性戀者權利平等保障之憲法基礎》，臺北：學林文化事業有限公司。
- 曼德，2013，〈基督教憲政自成憲政一派〉，普世社會科學研究網，URL=<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=4330>（2013/12/31 瀏覽）。
- 陸詩薇，(缺)，〈同性婚姻制度〉，《臺灣伴侶權益推動聯盟》，URL=<http://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/同性婚姻制度>（2014/02/11 瀏覽）。
- _____，2014，〈平等奔流，不容隔離：婚姻平權三大常見法律疑義解析〉，《全國律師》，頁 4-12。
- 曾焯文，2000，〈近親戀文學史初稿〉，收入：何春蕤（編），《性／別政治與主體形構》，臺北：麥田出版社，頁 99-110。
- 漢夫(Theodor Hanf) (著)，卓新平(譯)，2003，〈宗教社團與國家：合作的障礙和機遇：歐洲之經驗〉，收入：卓新平、薩耶爾(編)，《基督宗教與當代社會：國際學術研討會文集》，北京：宗教文化出版社，頁 113-115。
- 簡至潔，〈多元成家，我支持！你呢？〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<http://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/多元成家，我支持！你呢？>（2014/02/11 瀏覽）。
- 關啟文，2005，《是非曲直：對人權、同性戀的倫理反思》，香港：宣道。
- _____，〈同性婚姻是人權嗎？〉，「關懷·啟示·文化」——關啟文個人網頁，URL=http://kwankaiman.blogspot.hk/2012/11/blog_post_22.html（2015/03/23 瀏覽）。
- 嚴思祺，2013，〈臺北彩虹大遊行主推社會支持同志權利〉，BBC 中

- 文網, URL=http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/china/2013/10/131026_taipeigaypride_ysc.shtml (2014/02/11 瀏覽)。
- Blankenhorn, David, 2007, *The Future of Marriage*, New York: Encounter Books.
- Emens, Elizabeth F., 2004, "Monogamy's Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence," *New York University Review of Law & Social Change*.
- Epstein, Reid J., 2011, "Cuomo signs New York gay marriage bill," POLITICO, URL=<http://www.politico.com/news/stories/0611/57749.html#ixzz1QK2bsRus> (2015/03/23 瀏覽)。
- George, Robert P., "Marriage & the Illusion of Moral Neutrality," in *Toward the Renewal of Civilization: Political Order & Culture*, edited by Boxx, T. William and Quinlivan, Gary M., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, pp. 114-127.
- Girgis, Sherif and Anderson, Ryan T. and George, Robert, 2012, *What is Marriage? Man & Woman: A Defense*, New York: Encounter Books.
- Kurtz, Stanley, 2003, "Beyond Gay Marriage: The Road to Polyamory," *The Weekly Standard* 8(45), August 4.
- _____, 2005, "Here Come the Brides: Plural marriage is waiting in the wings," *Weekly Standard*, 11(15), December 26.
- Paul-Laughinghouse, Crystal, 2005, "Leader of ACLU talks on agenda," *Yale Daily News*, Jan 19.
- Safire, William, 1996, "Essay; A case for Polyandry," *The New York Times*, URL=<http://www.nytimes.com/1996/03/18/opinion/essay-a-case-for-polyandry.html> (2015/03/23 瀏覽)。

- Signorile, Michelangelo, 1994, “Bridal Wave,” *OUT*, December/January.
- Smith, Steven, 2013, “The red herring of ‘marriage equality,’” URL=<http://www.lifesitenews.com/news/the-red-herring-of-marriage-equality> (2015/03/23 瀏覽).
- Sullivan, Andrew, 1997, *Same-sex Marriage: Pro and Con* (New York: Vintage Books).
- Westen, Peter, 1990, *Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of “Equality” in Moral and Legal Discourse*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

為何同性戀平權不是同婚的有效理由？ ——兼論剩餘認可

卡維波*

摘 要

這篇文章旨在為本專號讀者介紹同婚爭議的一個基本討論。本文首先轉譯改寫美國社群主義的論點，即同性婚姻的平權論證應轉向婚姻目的之討論，作者則提示此一討論必須回溯在地婚姻的歷史發展與現代轉換過程。接著文章指出：同婚的贊成與反對雙方均圍繞著「剩餘認可」的鬥爭，也就是國家承認同婚時也多餘額外地承認同性戀的正當性。一種解決之道則是消除剩餘認可，但是國家不必非要退出婚姻制度不可；制度改良與話語創新有其必要。

關鍵詞：同性婚姻、平權論證、剩餘認可

* 國立中央大學哲學研究所教授。

E-mail: ybning@cc.ncu.edu.tw

Equality and Surplus Recognition in Same-Sex Marriage

Yin-Bin Ning*

Abstract

This article is meant to be an introduction for the Chinese reader to a widely known discussion in the same-sex marriage controversy. It first utilizes American communitarian argument indicating the shortcomings of the reason that supports same-sex marriage based on equality. If the real issue, as communitarians suggest, is the purpose (function or value) of marriage, the historical development and modern transformation of Chinese marriage should be examined. The article then shows what seems to motivate both sides of the controversy is the struggle for surplus recognition, that is, when the state recognizes the legitimacy of gay marriage, the state additionally recognizes the legitimacy of gayness. A way to minimize the controversy seems to be minimizing the surplus recognition, which can be achieved in other ways than the state backing out the marriage institution; thus, a call for the innovation in both institutional reform and discourse renewal.

Keywords: Same-Sex Marriage, Gay Equality Argument, Surplus Recognition

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.
E-mail: ybning@cc.ncu.edu.tw

為何同性戀平權不是同婚的有效理由？ ——兼論剩餘認可

卡維波

同性結婚的議題在許多歐美國家成為立法與同性戀運動的焦點，在臺灣也有類似現象。臺灣的同性結婚立法，提出的草案叫做婚姻平權，是和另外兩個草案綁在一起，就是伴侶制度草案（制度性保障同居關係），家屬制度草案（允許家庭成員非血緣關係不限人數），三草案及其社會運動總稱「多元成家」。目前立法與運動的焦點是同性婚姻，簡稱同婚，本文也只探究同婚這個議題。

臺灣將同婚立法納入婚姻平權，顯示其論證核心是平等權利，也就是同性戀與異性戀的平等權利，簡稱平權論證。本文首要說明的是：目前支持同婚者所主張的平權論證其實是有所不足的；或者更直接的講，用同性戀平權的說法來支持同性婚姻是不太相干的、可能無效的。這並不是我的創見，美國的社群主義者已經提過了¹，

¹ Michael Sandel, 2009, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (Farrar, Straus and Giroux: New York), pp. 253-260. Sandel 此文所主要參考的 C. J. Marshall 與 Michael Kinsley 的兩篇文章都收錄在：Michael Sandel, 2007, *Justice: A Reader* (New York: Oxford UP), pp. 379-384.

下面我將闡釋（改寫）社群主義的論證。然而，在顯示平權論證不足之後，接下來同婚的辯論要走向何方才是真正問題所在。

同婚運動主流目前採取的是平權說法，所謂平權說法就是：婚姻現在是異性戀特權，應該擴及到同性戀，否則是歧視，因為同性戀與異性戀應是平等的，不能因為性取向而剝奪其結婚權利。或許基督徒會說，同婚所要求的實質利益，其實都可以透過伴侶制度來保障，因而沒有結婚的必要，但是平權派認為：基督徒這個說法仍不能否定歧視的存在；因為就好像，即使存在很多不想結婚的人，或者多數同志都無意結婚，這些事實都無法構成反對同婚的理由，因為婚姻權不是強迫結婚，而是提供一種選擇權。因此，如果不提供這種權利，那就是對同性戀的歧視，而歧視同性戀是錯的。重點因此不在於婚姻本身，而在於歧視同性戀。同性戀需要或想要結婚與否，並不相干，不給同性戀結婚權，就是歧視同性戀，這是無法容忍的。以上基本上就是支持同婚的平權論證。

然而這個平權論證可能是無效或不相干的，或至少是不足的，無法構成充分理由支持同婚。下面讓我說明理由。平權論證的核心是：如果婚姻不納入同性，那麼便是歧視同性戀。可是，「歧視」是什麼意思？歧視的相反就是「認可／承認／肯認」(recognition) 這個觀念。歧視就是不認可對方有相同的價值、不承認對方有平等的身分。反過來說，認可就是承認對方的存在價值，而不是貶低對方。因此，說婚姻歧視了什麼，也必然同時意味著婚姻認可或承認了什麼。社群主義者認為今天的婚姻有兩個彼此相關的特點，第一，它被認為是有特定功能、特定目的，或者特定價值與意義的。第二，婚姻就是對這個目的功能或意義價值的承認認可，而這個認可則又有保障支撐其功能與意義價值的作用。好比說，婚姻的目的

功能是傳宗接代，那麼婚姻其實又同時認可這個傳宗接代功能的正面價值與正當性。表面上看來，婚姻是在認可以結婚方式來結合的正當性，但是其實是認可結合所可能產生的或能滿足的特定功能。我們看看過去結婚時說百子千孫啦，白首偕老啦，這些都是婚姻的目的功能。而婚姻所謂的神聖性、莊嚴、喜慶等等則是對這個功能的肯認認可。結婚時祝福新人，只是看似針對那兩個新人而已，其實真正針對的是那個能滿足婚姻功能的結合，對那個結合的認可。這也是為什麼祝福總是祝福早生貴子，永浴愛河，而不是祝福及早第二春，脫離圍城。

如果以上分析是對的，那麼就能很清楚的看到兩點，第一，當制度上不准許同性婚姻時，婚姻當然沒有對同性伴侶的結合給予認可承認，就是這一點讓支持同婚的人覺得同性戀被歧視了，但是這可能是個誤解，因為前提必須是，同性伴侶的結合必須滿足婚姻的功能與目的。換句話說，婚姻所提供的認可是為了結合能滿足婚姻的功能與目的，而不是任何人的結合。因此，第二，整個同婚的辯論應該集中在婚姻的目的功能與意義價值這個基本問題上，而不是同性戀平權（畢竟連基督徒也不敢不承認同性戀平權）。

很顯然，對於現有婚姻的目的功能與意義價值，我們並沒有共識；因此當然需要協商、對話與辯論。一旦開始對於婚姻意義的詮釋爭戰，很快地我們發現不會只是對現實制度的認識與詮釋，最終還必須要改變現實。這個婚姻意義的詮釋與改變問題，當然也不會只涉及同性戀、異性戀或男女問題。就像從十九世紀以來的馬克思主義、烏托邦社會主義、無政府主義、晚清民初的毀家廢婚論、反婚家的女性主義以及酷兒等等所顯示的，這個問題涉及了世界最基本的一些範疇：文明、傳統、西方殖民主義、國家、資本主義、私

有制、公私領域、雇傭勞動與家務勞動、社會福利與社會保險、族群文化、移民移工、性管制等等；考量的是在地社會的處境脈絡（包括中國與臺灣的歷史社會發展、性別政治、生命政治，包括國家的人口——家庭政策、經濟發展、國際形象、文化傳統等等），而不是援引「普世價值」或「全球趨勢」。在此我以「同性戀」這個身分在中國歷史社會發展的簡單描述為例，說明我們考慮同婚時所要思考的面向：

「同性戀」這個理論知識觀念與身分認同是西方現代的發明，套用在中國社會與人的具體實踐上有其正反效果。但是既然在晚明，當時中國不但有內生自發的現代性，也有「男色」的觀念發明，並且男色在社會生活中有比較高的融入，卻在晚清民國時期受到西方基督教文明與一夫一妻制的污名批評，把男色當作中國傳統落後腐敗的症候，以及現代性別平等的障礙，並且從西方變態心理學引進同性戀的觀念，使得男色衰落下去（清代法律所扮演的角色仍待探討）；於今在重新認識中國現代化歷史道路，探究至少自明代以來的中國模式，男色與中國家庭婚姻個人及性別關係，是我們不能避開的起點。總之，在探討同婚議題時，我們不能只停留在不斷重複單調的平權論調裡，不應該躲避婚姻的意義、目的功能這些基本問題，且必須回溯它們在中國的歷史發展與現代轉換過程。

社群主義還用另一個方式來陳述其平權同婚論證的批評：今天婚姻是由國家許可的，如果婚姻無須國家許可，結婚是純粹民間的事務，那麼當然就沒有什麼歧視問題，誰愛跟誰結婚都是私人或人民之間的事情。然而，贊成與反對同婚的雙方都不爭取這種婚姻自由，而是要辯論國家許可下的婚姻，為什麼？因為國家許可還意味著對於婚姻正面價值的認可、肯認，而且也提供婚姻一些物質利益

或保障，其實也就是要確保婚姻的目的功能。國家為何要這樣做？是代表了誰這樣做？其正當性如何？這些勢必應該包含在婚姻意義的討論中。讓我們暫且放下這些問題，回到論證的主軸。

國家許可婚姻既然意味著對婚姻的認可、承認，那麼同性婚姻就不能只是建立在認可或歧視同性戀的平權問題上。因為同性戀平權論證，只涉及對同性戀的認可，不涉及對同性婚姻的認可。故而，必須進入談論婚姻的價值、意義、目的、功能等等的深水區，證明同婚值得被國家認可。換個說法來看，有些同婚支持者也說，不是任何人都可以和任何人結婚，為何？為何人與板凳，人與貓，三人行不能結婚？結婚可以不可以是兒戲？結婚為何不是任何人的人權（人權說將允許三人行，或者造成「想婚但無人嫁娶者」之缺乏人權）？這些問題的確涉及了婚姻之功能目的、意義與價值，以致於國家介入婚姻制度，提供認可，以及提供物質利益。

某些平權論者或許會這樣說：基督徒之所以反對同性婚姻，不（只）是因為同性婚姻不符合婚姻的目的價值或意義，而是因為其內心歧視或不認可同性戀（可能因為基督徒認為同性戀的「性」是不正當的，或甚至可能認為同性戀關係與身分本身都是負面價值、不道德的——這些或出於其信仰或組織存在之必要等等）。因此對基督徒而言，「同性婚姻合法化」不但表示「國家認可同性婚姻符合婚姻的功能與價值」，而且國家還「額外多餘地」認可同性戀的正面價值或正當性——事實上，我認為不僅基督徒認為「同性婚姻同時還代表了在道德上認可同性戀」，同婚支持者也認為同婚蘊涵著「國家承認同性戀的道德正當性」，我把這種同婚所產生的「額外多餘」效果（即，同婚使國家不但認可同婚，還額外多餘地認可同性戀），叫做「剩餘認可」(surplus recognition)（在分配正義方面

有剩餘價值的問題，在認可正義方面也有剩餘認可的問題；就像剩餘價值的產生與歸屬爭議，剩餘認可之產生與歸屬也有爭議）。

由於這種「剩餘認可」效果的存在，因此一些基督徒希望另外設立特別的「同性結婚法」，而一些同性戀則希望被納入「傳統婚姻」。如果目前同婚在雙方的心裡（即目前的社會心理與觀感）確實有此剩餘認可之蘊涵，那麼同婚等於要求基督徒內心不歧視同性戀。但是這與目前國家要求雇主或學校在行為上不歧視同性戀並不相同，而是要求基督徒內心承認同性戀（性或關係身分）的正面價值（就像國家在「公民身分」上要求每個公民都從內心承認其他公民的同等道德價值，在此國家在「性身分」上要求異性戀承認同性戀的同等道德價值）。可是國家應否這樣做呢？或說，國家這樣做就無法保持自由主義的中立了 (*liberal neutrality*)，但是一般來說，即使是現實中所謂的自由主義國家實際上也常常不保持中立。如果國家不保持中立，那麼國家便可以為了「共善」而有時違反或犧牲少數群體的自由、多元等等，這個「少數」既可能是基督徒，也可能是同性戀。

很明顯的，如果國家完全退出婚姻制度，那當然就無所謂「剩餘認可」的問題。但是國家在婚姻制度上有重要的考量，不可能退出。不過，如果社會心理與觀感上因為制度設計或其他原因，使得國家認可同婚並不會產生「剩餘認可」，亦即，國家承認同婚並不造成「承認同性戀的道德正面價值」的效果，或者，同婚不代表國家承認同性戀（性或關係、身分）有正當性，那麼同婚問題就只「單純地」涉及婚姻的目的功能與意義價值——這不是不可能的。兩個參照例子是：第一個例子，臺灣的通姦者曾經被剝奪結婚權，後來雖然得到此權利，卻因為沒有對通姦正面價值的表述運動，因

此通姦也沒有因而被承認其正面價值。第二個例子，性工作或賣淫的合法化曾經被認為意味著「國家承認賣淫的『性』或賣淫者身分有正當性」，但是顯然在後來相關話語與立法的辯論過程中，不再普遍有這樣的社會心理與觀感——雖然未來的性工作話語論辯仍可能改變這一點。另外，還有一個相關的參照想像：如果國家通過「通姦除罪化」，未必會有「剩餘認可」（即，通姦不再被認為是負面道德價值的），而且國家還可以表明自身並不代表認可通姦的道德性質。

回到同婚的剩餘認可問題，其實還有多種可能，一種就是國家在同婚辯論中最終只承認某類同性戀的正面價值：例如，假設同婚在接下去的辯論中，同婚支持者強調「進入婚姻的同性戀者的性都是非濫交的、常態的、一對一承諾的」等等道德想像，因而基督徒覺得可以接受這樣的性；假設這最終成為同婚的主流話語，那麼就不會有「剩餘（多餘）認可」的問題——至於基督徒是否認為「同婚符合婚姻目的價值」，則還是另一個問題。

此外，如果在國家承認同婚之前，同性戀的道德或正當性就已經被普遍與廣泛地接受，那麼同婚當然也沒有剩餘認可問題。在目前，我不認為同性戀已經達成這樣的普遍廣泛接受，跡象之一就是平權論證仍被用來當作支持同婚的主要論證，而非直接探究同婚如何符合婚姻制度之目的。人們要求或突出平等，往往是尚未達到平等的跡象，而同性戀的「平等」根源則是其道德正當性。

目前還有許多討論是針對婚姻制度的改良，包括圍繞著婚姻制度的成家與伴侶制度，某些方式的改良確實可能降低剩餘認可的爭議，因為當婚姻制度或周邊制度被改良後，婚姻的功能與價值也有所調整，同性戀或結婚者的道德正當性未必是主要焦點。

從上面來說，認可或承認在目前所謂的多元社會其實有兩種（衝突但卻不絕對互斥）的途徑，一種途徑是不同身分集團的彼此認可，就是異己它者與自我之間的認可承認，例如基督徒承認同性戀；另一種途徑則是國家的認可，這通常蘊涵著國家對某些價值不保持中立，而將之納入「共善」的內涵，也就是多元社會的不同身分都有共識並承認的核心價值，這當然也是前一種認可途徑企圖達成的目標。然而，由於進步派與保守派在近年現實中經常是偏好後一途徑，於是便有雙方時而衝突競爭、時而互相代言或共治的狀況。不過，如果不爭取異己它者的認可，而只是爭取國家的認可，實質上也就是藉由權威或國家的接納與權力交換，由國家將認可由上而下（例如透過法律）傳達與強制給它者，這當然無法保證它者的良心認可、或達成社會對核心價值的共識，從而可能存在潛藏的敵意、抵制或分裂。

臺灣目前的同性婚姻運動是想要透過所謂最小修法來達成，也就是將男女結婚改成雙方結婚。這看似不要驚動現有的體制太多太大，然而事實可能是：改革體制與創新話語恐不可免，這才能達成真正的同性婚姻之目的，也就是改變現有婚姻的意義與價值，同時也能額外多餘地得到它者發自內心的承認。然而，創新話語很難從兩極對立、甚至無法對話的爭議雙方產生，第三方或其他角度的話語介入是重要的。

參考文獻

Sandel, Michael, 2007, *Justice: A Reader*, New York: Oxford UP, pp. 379-384.

Sandel, Michael, 2009, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux: New York, pp. 253-260.

只破不立，無以為繼—— 談毀家廢婚派的幾點問題

何思瑩*

摘 要

毀家廢婚派強調了貧窮酷兒在經濟、情感及文化上的弱勢使他們沒有資格成家，並認為家庭作為累積私有財產的單位，將導致資源分配不均的惡化。我們認為，資源不均與階級不正義的巨大問題都非常應該被深入分析、理解，並進而透過制度改善。但是，僅僅是「取消婚姻」並無法立刻導致「各種資源重新平等分配」。我們認為，應該在制度上不斷修正，使婚姻家庭成為更為平等的制度與單位，同時推動更具有性別平等意識的福利國家制度，使每個家戶成員皆可具有參與有酬勞動市場以及負擔照護活動的機會與基礎。因此，我們主張應以法律保障同志家庭的種種權利與義務，也不應忽略酷兒主體成家以後將有可能賦予家庭嶄新的意義與想像。

關鍵詞：酷兒家庭、同志婚姻、選擇家庭、福利國家

* 美國紐約市立大學社會學博士候選人；臺灣同志家庭權益促進會成員。
E-mail: innerdark@gmail.com

Destruction without Re-construction: Some Comments on Anti-Family Left-leaning Queer Discourses in Taiwan

Szu-Ying Ho^{*}

Abstract

Anti-family left-leaning queer in Taiwan contend that impoverished queers are not qualified for family due to their lack of economic, emotional, and cultural capital. The class injustice and unequal distributed resources should be analyzed and further corrected by the institution, but the “revocation of marriage” will not directly lead to wealth equally distributed. We should re-constitute family and marriage as a more equal and fair institution. Also, we should provide the same opportunities to let every individual family member can equally and freely choose to participate in paid work and caring work by welfare state policy arrangements. Consequently, we contend that the queer family rights should be protected by queer marriage legalization. At the same time, we should not ignore queer’s agency to embody family new meaning and images.

Keywords: Queer Family, Gay Marriage, Chosen Family, Welfare State

^{*} PH.D. Candidate, Department of Sociology, The Graduate Center, City University of New York; Member of Taiwan LGBT Family Rights Advocacy.
E-mail: innerdark@gmail.com

只破不立，無以為繼—— 談毀家廢婚派的幾點問題

何思瑩

一、前言

2013年，關於多元成家的議題激起熱烈討論，而立法院舉行「婚姻平權」，此議題也在諸多社運團體中引起爭論。在其中有多位左派酷兒學者（以下通稱毀家廢婚派，或簡稱毀廢派）屢屢發表對於婚姻與家庭的諸多質疑甚而強烈批判，然而該系列討論多建立在「左派與酷兒理論」¹的理論推衍與辯證之上，而甚少試圖與現實經驗與案例進行對話。

因此，我們希望與毀廢派有更多立基於現實經驗務實對話的可能。我們以為，婚姻（不論是同性或異性）或是伴侶組合以至於多人家庭都只是社群或者中介組織的一種而已（作為國家與個人之間的中介單位），各種社群都有可能互負照顧與共同生活的權利與義務，單單仇視家庭或是核心家庭僅因為其具有浪漫愛的想像也有失

¹ 或許並非所有之左派論者與酷兒理論學者皆同意此類說法，故此處加上引號以專指某些特別於此次論戰中發言之左派與酷兒學者。

公平。此外，我們也並不天真地將家庭內部的利益視為全然的一致，諸多論者皆揭示了核心家庭中男女分工之不平等、無酬的照護勞動皆不平均的多由女性承擔，但我們以為解決此一問題的根源是透過更具性別敏感度的福利國家模型以平等的分配每個家戶成員（無論性別與性傾向）參與有酬勞動市場以及負擔照護活動的機會與基礎，而絕非只是抨擊婚姻制度與核心家庭的存在而已。尤有甚者，此類問題即使在取消了家庭制度仍將存在，因此治本的方法是更深入核心的去了解種種不平等的成因與本質，透過各種制度方法加以平衡或改正，單單鼓吹「毀家廢婚」，事實上並無法解決問題的根源，僅是治標而不治本。

從這一波左派酷兒學者與運動者看似反對同志婚權的討論，我們可以發現其實只是因為諸多討論根本沒有真正聚焦，甚為可惜。因此，本文主旨為一一回應左派酷兒學者的憂心並加以拉回到現實實際案例的層次作一討論。

二、反對同志結婚者認為家庭只是「累積私有財產」的不平等工具，然而此推論極有可能僅是左派理論教條式的口號，且眾多女性主義者亦點出馬克思主義的「性別盲」

關於會有此一想法的論述者，我們可以簡單以一句話來回應，也就是晉惠帝的名言：「何不食肉糜？」當某些家庭有幸作為「累積私有財產」的單位，某些困頓弱勢群眾卻恐懼於無法享有最後一丁點醫療探視權、勞保中的遺囑年金、對於共同購屋的財產主張

權、或是對於共同撫養兒童的享有親權²這些生活中立即威脅生存的事件，同志透過婚姻（或是多人伴侶透過社群）而在生活照顧中互負法律上的權利義務（如購買國宅、合併繳稅、生育津貼、小孩學雜費減免），實則是生存之道而已，而非任何如恩格斯所認為的家庭是私有財產累積的單位。³這時候左翼酷兒人士會說：我們應該建構一個讓所有人適合生存的社會，怎麼可以讓這些人因被迫在「生活所需」之下而成婚呢？如洪凌在其文中所言：

如果任何個人唯獨到了（被）結婚才能生存的地步，無論這個人是否是同志，都很難說他擁有「人權」。也就是說，吳君非常在意某個外配可以結婚但同志不能，卻無意去看到此外配已經到了不結婚就活不下去的處境。而且，外配難道都是貨真價實的異性戀？更進一步說，就算開放某些結婚權讓同性戀新移民與生理同性得以結婚，這同樣沒有處理階級與國族與資產分配不均的巨大問題。⁴

這個論點有兩個謬誤，⁵第一個是事實上的謬誤——左翼酷兒人士可能不明白所有家庭或社群中繼單位的解消就代表著只剩下「國家」

² 目前臺灣已有許多使用人工生殖科技獲得下一代的女同志家庭，女同志伴侶在現行臺灣法制底下無法同時對子女享有親權一事，其親子關係未獲得法律保障，因而產生諸多問題。更多討論可參見何思瑩(2014)。

³ F. Engels, 1972, *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (New York: International Publishers).

⁴ 洪凌, 2013, 〈與幻象對話：論反社會酷兒與臺灣同婚訴求〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75463> (2015/02/06 瀏覽)。

⁵ 第二個謬誤即推測所有都不可能「自願」的情況底下締結婚姻家庭，要是自願的話也即有可能是受到一對一浪漫愛的蠱惑或是不自覺的被整個資本主義社會驅策想要累積私有財產，這個論點我們將在後段中進行討論。

與「個人」兩個極端的單位，在這樣的境況底下個人更只能是手無寸鐵面對各種直接性的、國家橫徵暴斂的暴力。洪文中直接將矛頭指向我們應該處理的是「處理階級與國族與資產分配不均的巨大問題」這點我們完全同意，問題是洪文中似乎完全沒有意識到解消社群或是家庭等中繼單位以後只剩下個人面對國家的荒謬窘境。

舉例而言，一對同志伴侶 A 和 B 結婚，假如無法在法律名義上共同持有財產，即使是 A 和 B 一生戮力共同累積金錢買下一棟房屋（用左派人士的話語可能是：他們一生共同戮力累積私有財產），假如房屋登記在 A 名下，當 A 過世以後，B 無法在法律上對該房屋主張所有權，尤有甚者，跟 A 一生無聯繫亦不親近的血緣家屬或原生家庭（在電影《愛妳鍾情》[*"If the Walls Could Talk 2"*]⁶中，更是諷刺性的出現了與死者毫不親近的外甥）來接收房屋與所有的一切，留在世間的人甚至不能享有他們共同居住了一輩子的房屋，而只能在暗夜的棉被中哭泣。

看到這裡左翼反婚人士可能眼睛一亮「他們想要累積私有財產」！在此無意爭論此一作法或行徑道德上是否正當或者優劣，我們僅僅想要繼續追問的是：左派反婚人士對於解消家庭或社群等中繼單位以後，財產的持有方式究竟是甚麼？

這時候左翼人士可能立刻興高采烈舉起取消所有私有財產無產階級專政的大旗：馬克思覺得應該取消私有財產，因為沒有私有財產，就沒有私人利益與意識，在政治上可以作出共同的決定；然而，我們必須要說，可能連馬克思本人都不會素樸的以為取消婚姻

⁶ *"If the Walls Could Talk 2"*中譯為《愛妳鍾情》，為 HBO 自製影集，於 2000 年出品，講述 1961、1972，及 2000 年等三個不同時代的女同志故事。

就等於可以解決資本主義中資本累積與資源分配不均的問題。馬克思的理論問題容後再論，回到主題「左派反婚人士對於解消家庭或社群等中繼單位以後，財產的持有方式究竟是甚麼？」他們可能會急著回答「當然是共有制」！讓我們繼續設想，在左翼人士的邏輯裡可能 **B** 根本無須主張對房屋的所有權，因為房屋自始就屬於國家（或是共有），**B** 只要住在自始就屬於國家（或是共有）的房子裡就可以了啊！問題是：當我們取消同志婚姻或社群單位的財產累積制度，這個世界既有的異性戀婚姻、遺產、法律制度也不因此就停止運作，同志婚姻不存在但是異性戀父權婚姻繼續運行的結果就是房子被往生者的毫不親近的血緣家屬所接收，一如電影《愛妳鍾情》中的預示。再簡單的說一次，取消同志婚姻權利只會讓現行的父權異性戀婚姻制度生吞活剝未在此一範疇裡的人而已。假如有心避免讓這樣的悲劇發生，方向上是應對現行婚姻體制諸多不公平之處加以改革，甚至有塑造新的婚姻與家庭形式的意義與可能，而不只是單單素樸的叫大家不要結婚而已。此外，在此一產業與資本快速外移、勞動彈性化倍增、一般民眾實質平均薪資水準倒退十六年的情況下，一般小家庭也難有甚麼私有財產可以「積累」。

再者，恐怕連馬克思本人都不同意必須取消一切形式的私有財產，例如他在《共產黨宣言》中所言：

我們絕對不是要消滅所有透過勞動而獲得的私人所有物，那些用以維生以及用以再生產所需的私有物……我們要廢除的是這一所有物所具有的悲慘特質，也就是讓工人只能為了替資本案累積資本而存活，而且只能以宰制階級所允許的方式存活。⁷

⁷ K. Marx and F. Engels., 1977, "The Communist Manifesto," in *Karl Marx: Selected Writings*

由此可見，馬克思本人都不會天真的以為取消婚姻制度或是消滅私有財產可以立刻導向無產階級專政的境地，或者說他認為需要消滅的是私有財產的「資產階級特質」。而要取消這樣的特質，不只是分配方式或是財產所有制需要改革，更應該改革的是生產模式，他在《哥達綱領批判》中提到：

分配的模式，可以被視為生產模式特徵的一環（或者也可以說分配模式被生產模式所約制），而不同的生產模式會帶來不同的分配方式……最粗俗的社會主義思想，承襲了布爾喬亞經濟學者的意見：分配模式是獨立於生產模式所存在的，因此社會主義的表現形式只主要呈現在分配模式上 (Marx, 1977:616)。

在此篇文章中，馬克思也抨擊將社會主義視為虛幻的主張「平等權利」，即每個人獲得同等的分配的齊頭式平等，相反的，馬克思認為社會主義需要改革的是增加生產模式與分配模式之間的關聯性，例如每個人所付出一定額度的勞動力可以交換到其他同等但不同形式的勞動力。並且，階級間的正義與重分配議題相當重要，理應透過更公平的稅制使資本家取之於社會者能相當程度地回饋於社會，但此一議題應該將矛頭指向種種不當獨厚財團與大型資本累積的單位，而非僅將取消婚姻家庭視為實現階級正義的途徑。

此外，馬克思主義也非解決所有社會問題與不平等的萬靈丹。例如性別不平等的問題單憑馬克思主義並無法得到完善的解答，也因此眾多女性主義者也指出了馬克思的「性別盲」(sex-blind)。例

如，Heidi Hartmann 在其重要著作《馬克思主義與女性主義不快樂的婚姻》一文中，⁸就點出了馬克思主義最大的問題在於將所有性別問題都視為僅是階級問題的一環，並且預設當所有工人階級被解放，性別不平等也會連帶地解決。但此一說法已被許多女性主義者批評為忽略了家戶內的再生產與無酬照護勞動的面向，⁹即使女性也如同男性可從家庭「解放」至勞動市場以進行薪資勞動，男女之間的種種不平等與性別權力關係也不會就此解決。

若要挑戰家戶當中的性別不平等以及無酬照護勞動的不平均，僅是「毀家廢婚」根本沒有直接挑戰此一性別不平等。若希望真正解決核心家庭中男女分工之不平等、無酬的照護勞動皆不平均的多由女性承擔等問題，理應建立更具性別敏感度的福利國家模型，使每個家戶成員（無論性別與性傾向）有機會與自由公平的選擇與分配參與有酬勞動市場以及負擔再生產活動。至於更具性別敏感度的福利國家模型，將於下節中討論。

⁸ H. I. Hartmann, 1979, "The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union," *Capital & Class* 3(2): 1-33.

⁹ M. Dalla Costa and S. James, 1975, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Bristol: Falling Wall Press). H. I. Hartmann, 1979, "The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union," *Capital & Class* 3(2): 1-33. N. Fraser, 1994, "After the family wage: Gender equity and the welfare state," *Political theory* 22(4): 591-618. A. M. Jaggar, 1983, *Feminist politics and human nature* (Rowman & Littlefield). I. Young, 1981, "Beyond the unhappy marriage: A critique of the dual systems theory," in *Women and revolution*, edited by Lydia Sergent, Montreal: Black Rose Books Ltd, pp. 52-69.

三、反對同志婚姻者認為：同志婚姻只是讓國家對於照顧公共化的卸責之舉，家庭存在就導致社福投資減縮：我們主張家庭照顧責任與國家的照護責任應可發揮互相補充之用，且取消家庭照顧責任並不會直接導致國家負起照顧公共化之責

再次請左翼學者以及讀者諸君針對「取消婚姻制度」作一事實上的案例考量：當 A 和 B 不共同持有財產，我們請 B 住到自始就屬於國家（或是共有）的房子裡即可，但倘若 A 和 B 共同育有一名孩子呢？不是所有物件都可以用「充公」方式來解決，房子可以收歸國有或共有，難道 A 過世（特別當 A 是生母的時候），認為 B 不應對小孩主張撫養權與親權，直接讓孩子住進屬於國家或公共育兒中心？容我再次提醒：當我們取消同志婚姻或多人伴侶家庭作為育兒單位，這個世界既有的異性戀婚姻與法律制度也不因此就停止運作，A 過世以後小孩很可能被與其不甚親近的 A 的血緣家屬（如 A 的父母等等）帶走，而自始就和 A 一同負起所有照護責任也感情深厚的 B 卻有可能在法律上是個完全的陌生人。此一問題最大的原因，就來自於女同志伴侶在現行臺灣法制底下，無法同時對子女享有親權。¹⁰

因而我們必須請問，針對此一案例，認為應該解消所有婚姻與家庭等社群單位者，對於小孩撫養權將如何處置？難道直接將小孩送到「屬於國家或公共之育兒中心」？荒謬之處可見一斑。由此我

¹⁰ 關於女同志伴侶在現行臺灣法制底下無法同時對子女享有親權一事，可參見何思瑩 (2014) 有更詳盡的討論。

們可以知道，解消所有婚姻與家庭單位似乎並不可行，在這個案例裡，B 和 A 有長久以往共同照顧小孩的情感與經驗，特別是在 A 與 B 共同計畫領養或育有小孩的情況底下，我們主張即使 B 作為非生母也應該對小孩享有一樣的親權，而這特別是需要婚姻或者伴侶法律所需要的保障。一對同家會的會員伴侶在紐約市政廳進行了伴侶的登記儀式之後，非生母的一方在臉書上留言道：「我是孩子正式的媽媽了！」可見婚姻與家庭所處理與保障的並不是只有財產而已，尚包含了許多複雜的情感累積以及身分關係的保障。

再者，我們再度強調婚姻或是伴侶多人家庭都是社群單位機制的一種，其中包含的不僅僅是互相享有權利，也更重要的是互相享有義務。諸多關於同志家庭親權的論述主張都旨在強調非生母一方不受到法律的保障，卻較少提及非生母一方同時也不受到法律約束。我們可以說：情在濃時，雙方所在意的是可不可以對小孩主張親權；一但濃情轉薄，非生母一方在現行法律中卻可以輕鬆卸責而不對小孩有任何金錢或照顧上所需進行的義務，甚至可以一走了之。在同家會也有這樣的案例出現，有一位 Angel 媽媽原本和當時的伴侶決定共同生育小孩，但是另一方卻在小孩出生之後與之分手，也沒有意願負擔後續的照顧責任。Angel 媽媽在文章中提到：

我的寶貝是自己跟以前的伴花錢去生來的～在異性戀的社會裡！我是處於一個單親的角色，並且擁有特殊境遇婦女的身份〔分〕！甚至我今天也帶著寶貝去送件申請「低收入戶」。為何呢？因為社會欠我一個公平，我得好好的享用社會所謂弱勢的任何資源與權利～絕不馬虎！如果律法有正視到我是圈內人與伴侶同居並且生子權益的話，我又何必在與伴侶分離後靠自

己扶養寶貝呢！沒有伴侶同居法律的保障，分手後所有的家當被對方清光光只留下債務、沒有同居伴侶法共同養育子女規條的保護，分手後得自己想辦法的去掙錢來過日子撐到寶貝上幼稚園之後才能去工作賺錢過比較正常的生活，而對方居然可以自由自在的重新生活不需要對寶貝負任何的責任。老天爺很厚愛我，當我已有萬全準備接受寶貝有到來時～祂點頭了，賜予我一個天真愛笑的男寶寶。而法律卻因為事不關己的漠視我，送給了我一個分手後無法預知的未來～就算異性戀共同生的小孩，分離後也還能擁有法律去追溯〔溯〕撫養責任，為何就將同志們排擠在外呢？我們不是人嗎？不該享有所謂的人權嗎？我們要生小孩就得自己想辦法嗎？¹¹

所有的理念價值辯論高來高去，終須回到事實案例作一考量。Angel 媽媽以本身的血淚案例直陳同志家庭為有婚姻法律保障的困境，假如我們以這樣的例子就教於左翼進步人士，他們可能會以最基礎左派教條安全的回答我們：當然是國家要負起照顧責任啊！為甚麼是個人要承擔呢？但我們不禁要問，落實在現實生活中的安排，難道又只剩將小孩送到國家育兒中心一途嗎？我們相信，答案不是的。或者法律是否應該要求當時承諾作出一起育兒決定的伴侶，在離開以後是否有負擔贍養費的義務？我們認為同志家庭可以負起照顧兒童的權利與義務，同時家庭對家庭成員的照顧以及國家提供的照顧服務是可以互補而不互相排斥的。例如，國家提供完善的工作與家庭平衡政策，可以讓人們得以兼顧家庭與工作，人們可

¹¹ Angel (熏媽)，2007，〈老天有眼——法律無情〉，《拉媽報》第 14 期，URL=http://blog.yam.com/la_ma_news/article/9843182 (2015/02/06 瀏覽)。

以自由的選擇與妥善安排育兒與勞動的時間，而非被迫只能進行有限的選擇。

福利國家制度是一種安排與分配資源的意識形態與模式，近代福利國家之討論多以 Esping-Andersen 所提出的三種福利國家類型¹²作為起點，而眾多女性主義學者繼而對此分類提出批評，最主要的一點即是此三類型框架中完全沒有提及性別不平等的面向，也忽略了家庭作為一個主要的再生產場域在福利國家當中所扮演的角色。¹³

Sainsbury (1999) 更特別指出我們必須深刻關照福利國家體制當中所銘刻的性別關係，因為福利國家隱藏的性別與意識形態大幅的影響了人們日常對於生產及再生產勞動的態度與分工。Sainsbury 因而以性別角色及再生產勞動的分配方式提出新的三種福利國家分類，第一種為男性養家者模式，在此模式中男性被視為全職工作者，具有負擔家庭薪資的責任與義務，女性在此模式中只被認為具有妻子與母親的照護者身分，而各種福利與資源分配皆以家庭為單位，且以男性為主要接受者，女性則因其依賴者的身分而獲得福利。第二種為性別角色模式，此模式承認女性的照護角色，例如提供津貼給全職的家庭照護者，此一模式雖然看似較為重視女性的地位，但是卻有再次鞏固與強化性別角色分工的疑慮。最後是個人主

¹² 分別是自由主義模式、保守組合主義模式以及社會主義模式。G. Esping-Andersen, 1990, *The three worlds of welfare capitalism* (Cambridge: Polity Press).

¹³ A. S. Orloff, 1993, "Gender and the Social Rights of Citizenship," *American Sociological Review* 58(3): 303-328. N. Fraser, 1994, "After the family wage: Gender equity and the welfare state," *Political theory* 22(4): 591-618. J. Lewis, 1997, "Gender and welfare regimes: further thoughts. Social Politics International Studies in Gender," *State & Society* 4(2): 160-177. D. Sainsbury, 1999, "Gender and social-democratic welfare states," in *Gender and welfare state regimes* (New York: Oxford University Press), pp.75-114.

義模式，此一模式的資源與福利分配皆以個人而非家庭為單位，不論是男性或者是女性同時都被視為有可能是工作者與照顧者（例如有薪育嬰假不論是男性或是女性都可請領，甚至特別設制某些方式鼓勵男性使用），稅制方面也以個人為單位而不因家庭中有依賴者而有扣抵稅額。在此一模式中，男女兩性（或是其他更多元性別者）不會因制度的誘因而傾向複製男女不平等的性別分工模式，也開啟了更平等而多元的家庭分工可能。其實，第三種模式在理論概念上非常接近「毀家廢婚」派的概念，例如高旭寬¹⁴在此一系列討論中的文章標題就清楚點出了這個概念：「幸福與保障，不必只能在伴侶關係內」。然而殊為可惜的是，毀廢派幾乎將所有力氣花在「毀」跟「廢」，而失去了更具體探討以個人為單位的福利國家體制應當如何想像與分配各種福利與資源的機會。許多人都觀察到家庭制度帶來的種種問題，但有些人尋求各種重新打造制度、提供平等而多元實現各種家庭與婚姻慾望的機會，但有些人卻只喊著「全面架空」，卻忽略了取消婚姻與家庭制度之後很多問題仍然存在。所以，倘若毀廢派願意懷抱著這些批判做為改造的起點，而願意在制度改革上有更多著墨與努力，更可參與並促使正在進行中的改變¹⁵，將會更容易與其他派別對話，也將更具有建設性。

¹⁴ 高旭寬，2013，〈【想像不家庭】專題系列三·幸福與保障，不必只能在伴侶關係內〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76211>（2015/02/06 瀏覽）。

¹⁵ 例如後段中將引用到平非（2013）對於婚姻與外遇造成女人的痛苦等等，立基在此一觀點上可以加入目前婦運當中促成通姦除罪化的努力。

四、反對同志婚姻者認為：同志結婚將只會複製異性戀家庭的男女分工不平等模式，加深私領域的剝削。實際上，已有諸多經驗研究證明同志伴侶家庭分工比異性戀家庭更富多樣性、也更為平等。

男性進入公領域當中從事有酬的工作，同時得到機會互相串聯，而女性被限制在私領域當中且失去經濟能力，造成兩性的壓迫與不平等。然而是否讓女性也通通進入公領域與職場進行有酬勞動，性別壓迫就可同時解決了呢？Heidi Hartmann 就指出，只有將性別分工連根拔除，才有可能終結男性支配。¹⁶ Gayle Rubin 也提到，我們應該將「性與性別」的系統獨立於生產方式之外，因此可以反對性別壓迫只是經濟壓迫的說法。¹⁷ 在這樣的討論脈絡底下，越來越多同志家庭研究聚焦一個議題：究竟同志伴侶家庭是否會複製異性戀家庭的不平等？

於是，有論者提到同志伴侶因為沒有「既有的性別腳本」，所以他們的分工通常按照「利益交換的、理性計算的、實用考量的」來進行，或者是指出女同志伴侶分工參照的主要是時間和才能。¹⁸ 另外，亦有針對同志伴侶家庭與異性戀家庭的家務分工比較研究指出，同志伴侶（不論是否有進行民事結合 [civil union] 之登記者）

¹⁶ H. I. Hartmann, 1981, "The family as the locus of gender, class, and political struggle: The example of housework," *Signs* 6(3): 366-394.

¹⁷ G. Rubin, 1975, "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex," in *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press), pp.157-210.

¹⁸ S. Desaulniers, 1991, "The organization of housework in lesbian households," paper presented at the Canadian Women's Studies Association Learned Societies (Kingston: Queen's University).

比異性戀伴侶家庭的家務分工有更為平等的現象。¹⁹此外，該篇論文中不論是有登記或是沒登記伴侶關係的同志伴侶家務分工與金錢分攤方式皆比異性戀家庭平等，說明此一制度性的保障並不必然使同志伴侶完全複製異性戀模式，不論有登記或是沒登記伴侶制度的女同志都比異性戀家庭有較為平等的家務分工。另外，此研究中所選取的異性戀者與同志多半具有兄弟姊妹等手足關係，亦即該批受訪者所經歷的性別角色社會化的環境相似，而更能說明其分工差異主要來自於性傾向。另外，亦有研究指出異性婚姻當中有較多負面溝通模式，而對於伴侶的親密與平等方面，同志婚姻伴侶的評分也高出異性戀家庭。²⁰ Weston (1997) 對於女同志家庭的研究也發現，女同志伴侶雙方很有意識地在家務分工上進行「去性別化」(Undoing the gender division of labor) 的努力。例如，Hochschild & Machung 將職業婦女雖然和先生都同樣有薪資勞動，回到家仍然負責大部分家務的情況稱為回家彷彿在上第二班 (the second shift)，²¹而 Weston 則觀察到女同志即使雙方都有上班且雙方收入有相當的差異，但是仍會盡量平均分攤家務，將這第二班再拆成「四分之一班」(1997:104)。

再來是情感的部分，除了有些研究顯示同志婚姻親密度較高之

¹⁹ S. E. Solomon, E. D. Rothblum, and K. F. Balsam, 2005, "Money, housework, sex, and conflict: Same-sex couples in civil unions, those not in civil unions, and heterosexual married siblings," *Sex Roles* 52 (9-10): 561-575.

²⁰ K. F. Balsam, T. P. Beauchaine, E. D. Rothblum, S. E. Solomon, 2008, "Three-year follow-up of same-sex couples who had civil unions in Vermont, same-sex couples not in civil unions, and heterosexual married couples," *Developmental Psychology* 44(1): 102-116.

²¹ A. Hochschild, and A. Machung, 1989, *The Second Shift: Working parents and the revolution at home* (New York: Viking).

外 (Balsam et.al, 2008)，Weston 更提出「選擇家庭」(chosen family) 的概念，²²意指同志在既有的血緣與原生家庭之外，會基於親密關係或是友誼網絡結合成自選的家庭。同志們在聖誕節時往往被迫只能在原生家庭過節，而無法跟自己的伴侶或是選擇家庭團聚，並且要遭受親友不斷詢問為何還沒交男（女）友甚麼時候吃你喜酒等等言論，同志們有苦難言，還必須強顏歡笑以對，因而舊金山灣區的同志組織設有同志熱線讓所有人一吐苦水，接線狀況會在假日達到顛峰，這是同志特有的「節日憂鬱」(holiday blues)。換言之，同志的確有情感與親密的需求，但同時也比異性戀婚姻只針對血緣而建立的家庭概念更廣闊，例如同志也遠比異性戀者更容易和前情人保持朋友關係 (Solomon et.al, 2004)。

然而，洪凌似乎忽略了酷兒們有可能在其親密關係中自主性的成家，其文章中有一種未言明的預設是：酷兒情欲實踐者皆不願、不屑、不可能「自願」成家：

如果任何個人唯獨到了（被）結婚才能生存的地步，無論這個人是否是同志，都很難說他擁有「人權」。也就是說，吳君非常在意某個外配可以結婚但同志不能，卻無意去看到此外配已經到了不結婚就活不下去的處境。而且，外配難道都是貨真價實的異性戀？更進一步說，就算開放某些結婚權讓同性戀新移民與生理同性得以結婚，這同樣沒有處理階級與國族與資產分配不均的巨大問題（洪凌，2013）。

²² K. Weston, 1997, *Families we choose: Lesbians, gays, kinship* (New York: Columbia University Press).

資源分配不均的巨大問題我們已經在第一段處理過，接下來我們可以看到的洪文有一種不言自明的預設：通常酷兒都不會自願進入婚姻與家庭，例如他問：「外配難道都是貨真價實的異性戀？」意即外配通常是因為受到經濟因素限制所以婚配，要是沒有經濟因素的話他們可能根本不想成家；又或者，他們可能根本就是酷兒呢！所以這些假裝成異性戀的外配，更不可能自願成家了。在這個邏輯底下，酷兒只有可能分成兩種，一種是自發性的「不結婚不單偶（實踐多偶或無偶或一夜情等）的個人」，要是你一旦結婚了就很可能是從前者降為「被強大驅策、鐵板一塊的意識形態與政策剝奪了自身的生命存有模式」的被動受害者。我們想問，只有這兩種可能嗎？況且，多偶或是一夜情實踐者也很有可能組成多人伴侶家庭，這些情慾實踐和家庭組成並不互斥。

與其只將同志或酷兒視為「被強大驅策、鐵板一塊的意識形態與政策剝奪了自身的生命存有模式」的禁臠，為什麼我們無法肯定相信同志們有意識的在以新的形態實現酷兒成家的想望？假如已經有諸多經驗研究指出同志家庭生活型態將會有別於異性戀家庭，甚至也不會複製既有不平等的剝削模式，我們懇請反對同志婚權者要在經驗基礎上互相對話，而不要落入無意義的修辭華麗的繁複理論辯證。

五、反婚論述基本上都存在一個邏輯上的謬誤，諸多論者都提到「我反對同志婚姻是因為我反對 XXX」，那為何不將矛頭直接指向欲反對之事呢？

最後一個最嚴重也最有趣的現象是，所有反對同志婚姻的論述

都用了此一句型「我反對同志婚姻是因為我反對 XXX」，例如，王顥中反對同志婚姻是因為「婚姻平等運動……轉移了我們對於政府拒絕承擔社會福利及公共資源縮減等焦點的關注」（所以他反對社會福利縮減不是反對同志婚姻），而且同志婚姻會強化社群中「乾淨、正常、主流化的聲音」（所以他反對的是乾淨主流化不是同志婚姻）；並且在婚姻中「資本家除剝削所聘僱勞工個人的勞動力外，也還剝削其配偶的家務勞動力」（所以他反對的是婚姻中的無酬再生產勞動不平等的分配而不是同志婚姻）。²³又如，洪凌 (2013) 認為只談同志婚姻「沒有處理階級與國族與資產分配不均的巨大問題」、賴麗芳提到「貧窮酷兒談不起愛、和平、正義、平等，他／她們沒有正確的階級意識與相符的情感資源可以談論」，²⁴都顯現出以上兩者更在乎的是「階級與資源分配問題」，等等。令觀者不禁好奇為什麼不直接反對其他目的本身而只將矛頭指向同志婚姻？

舉例而言，從前面我們可以看到反對同志婚姻是因為反對家庭作為私有財產累積的場域，假如真的希望達成整體社會資源的重分配與平等，應該直接挑戰國家所有可能造成經濟資源不當分配，例如獨厚大財團的免稅政策、過低級距的累進稅率、過低的資本利得稅率等等，而不是透過禁止同志成家來達成經濟資源分配公平，這其中有很顯然的邏輯謬誤。第二個主要論點，有論者以為同志婚姻只是讓國家對於照顧公共化的卸責之舉，家庭存在就導致社福投資減縮，例如王顥中 (2013) 就曾經提到：「婚姻平等運動就像是婚姻

²³ 王顥中，2013，〈平等的幻象〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/74787> (2015/02/06 瀏覽)。

²⁴ 賴麗芳，2013，〈【想像不家庭】專題系列六·農村+貧窮+酷兒=不配〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/76488> (2015/02/06 瀏覽)。

制度本身那樣，轉移了我們對於政府拒絕承擔社會福利及公共資源縮減等焦點的關注；婚姻與家庭不僅是嗎啡，也是改革的阻力。」這個論點更是站不住腳，禁止同志成婚根本不可能直接達成增加社福預算以及照顧公共化，我們應該直接在照顧公共化的議題上努力，並且認清家庭照顧責任與國家照顧責任應該是互相補充而非單一選擇。

尤有甚者，劉文所譯介的「婚權無法解決的同志困境——為何我反對婚權平等運動」²⁵中，其文中也認為反對同志婚姻不是反對同志婚姻本身而是因為其花費了過多資源在此一議題，如：同志婚姻花費了大筆的經費、精力、以及關注，將焦點從更重要更急迫的議題上完全轉移開來（例如加州花費了美金四千三百萬在反對 Prop.8 上，有八千五百萬的 HIV/AIDS 服務經費被削減）。其理甚明，應該有的作法是去重新合理分配同志運動的議題與資金，而不只是因為同志婚姻花費過多關注就必須直接反對同志婚姻。該文中還提及我們必須兼顧移民、受監獄民眾的人權——再說一次，我們應該做的是直接去關注這些議題與族群，讓同志不能結婚不會直接導致移民與獄民的人權受到保障。

最後一個讓左翼酷兒人士最反感的議題是，讓同志合法結婚只會使同志族群力求晉身「合格」乾淨的好公民，而喪失了任何維持「酷異」身分的可能性。例如：

同性戀社群中主張乾淨化、正常化的聲浪從未間斷，每逢同志遊行前後，總有各式以同性戀角色位置出發，要求遊行不要出

²⁵ 劉文，2013，〈婚權無法解決的同志困境——為何我反對婚權平等運動〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/74833>（2015/02/06 瀏覽）。

現性工作者、伴裝者的主張，甚至像同志諮詢熱線等主要的同志團體也經常遭受「太過招搖（如打扮太妖嬌、赤身或者標語太露骨等）」的批評——「我們」和「他們」是不一樣的——這些希望社群乾淨、正常、主流化的社群聲音，往往也正是同性婚姻最穩固堅定的群眾基礎（王顯中，2013）。

這樣的推論假如沒有立基在經驗研究的基礎之上，也很有可能只是陷入過度推論的陷阱而已。我們以為，酷兒成家並不必然會複製異性戀家庭的所有主流價值觀與模式，例如 (Solomon et.al, 2005) 的研究指出處在伴侶登記狀態中的男同志有 58.3% 和伴侶以外的人發生性關係，而沒有伴侶登記狀態的男同志中有 61.1% 與伴侶以外的人發生性關係，顯見兩者的差別並不非常大。並且，有伴侶登記關係的男同志中有 40.3% 雙方同意伴侶關係外的性行為，而沒有登記的男同志們有 49.3% 雙方有此同意。以上數據顯示男同志普遍的開放關係形態即使在同志婚姻中也沒有消失，進入婚姻不等於同意所有異性戀婚姻預設價值，也不必然妨礙酷兒的情慾實踐。

綜上所述，懇請反對同志婚姻者一起關照我們在同志家庭田野當中所看到的難題與需要的保障；關於其他對於各種社會正義公平的期待，應把矛頭指向更直接之標的，而非要求同志婚姻作為承擔一切改革所需的標的。

六、只破不立 vs. 破而後立：肯認酷兒賦予婚姻家庭嶄新意義的潛能

事實上，「爭取婚權」或是「毀家廢婚」此二元爭論中看似非

常兩極，但其實兩者都觀察到了既有異性戀父權婚姻體制的諸多問題。最大的不同就在於兩個陣營當中對於此一問題的解決辦法有極大差異：爭取同志婚權者認為我們應當不斷修改此一制度使其更臻於平等，而毀廢派則認為應該全面取消婚姻與家庭制度。例如，臺灣的異性戀父權婚姻體制充滿諸多問題，在民法親屬編裡，不論是子女從姓、夫妻住所、妻冠夫姓、夫妻財產制、離婚後財產的分配與孩子的監護權等，都是以父、夫的權力獨尊，因而使女性在進入婚姻後受到許多不平等的待遇。自九〇年代以來，婦運前輩在諸多議題與法律修訂上不斷努力，終於使離婚時孩子的監護權裁判更為平等，以及增訂在婚姻關係中，登記在妻名下的不動產，不論取得時間早於或晚於婚姻締結，都歸妻所有。²⁶以上種種修法運動進程，在在顯示了諸多婦運前輩的苦心與努力，目的是將婚姻打造為更平等的制度。毀廢派同樣也看到了這些問題，但認為這些努力永遠不足夠且不完全。例如，他們對此一修法進程的評論是：

婚姻制度或許經此運動而得到修補，而達到某一程度的男女平等，但要讓離婚／失婚／不婚女人也被平等對待則並未同步達成。……這條站在「女性」身分認同上的婦女婚姻平權之路，終究沒有解放婚姻，人民的感情生活依然由國家規訓掌控，女人也仍然緊抓「合法老婆」的名分繼續哀痛（平非，2013）。²⁷

毀家廢婚派將家庭與婚姻視為這一切萬惡的根源，因而推論必須全面取消婚姻與家庭，才是一種真正完全徹底的從婚姻中「解放」。

²⁶ 李元貞，2000，〈臺灣婦運及其政治意涵〉，《婦女新知通訊》第 221 期，頁 12-13。

²⁷ 最後依據主要是針對婚姻中外遇以及通姦罪名的評論，但是卻沒有提及通姦除罪化亦是婦運修法努力的主要方向之一。

然而這也是毀廢派最大的問題所在，他們從來沒有真正回答的問題是：「取消／解放婚姻與家庭，然後呢？」這種「只破不立」的邏輯無助於解決種種不平等的本質，我們只能說毀廢派有時候太樂觀有時候又顯得太過悲觀。

太過樂觀的點在於，他們認為取消婚姻家庭制度之後，所有行動者都會有意識地每天重新挑戰婚家制度的所有內容。延續我們使用多時的譬喻以方便討論：假如婚家制度是一處的確有缺陷、住起來不太舒適的房屋，²⁸但眾多前人試圖改造讓房子在各種層面上都更適合人居，而我們也理應相信行動者有能力並且有意願重新打造設計自己喜歡的家屋。毀廢派則傾向於徹底摧毀此一房屋，但是對於摧毀之後各類生活事件應當如何進行眾說紛紜，其中一種比較樂觀的（或甚至過度樂觀的）認為人人將會在日常生活中時時反思並挑戰此一制度，例如曾經有毀廢派者這樣預言（但此處將房屋之喻換為餐廳）：

「毀家廢婚」的支持者或許會去摧毀這間餐廳、戳破它宣傳廣告的企業形象，或要求政府不再提供它專屬的優惠資助，這些都是我非常支持且基進徹底的行動路線。即便我們不去譴責每個個別的消費者，我們還是可以鼓勵大家抵制這間血汗餐廳，但要向婚家進攻的可能路線絕不僅止於此。許多社會運動早就在爭取的，就是奪回屬於我們的食糧／土地／財產／鍋鏟，讓人們能夠有更理想的物質生活，更能夠去自己喜歡的小吃店，

²⁸ 亦有人比喻作餐廳制度，例如：郭彥伯，2013，〈【想像不家庭】專題系列七·「毀家廢婚」作為一種實踐、立場與運動資源的重新佈署〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76577>（2015/02/06 瀏覽）。

或者自己煮，或者共食，或者每天換食伴，架空這間餐廳對我們的全盤掌控（郭彥伯，2013）。

從這一段發言可以看到，毀廢派認為「架空這間餐廳（意指婚姻及家庭）對我們的全盤掌控」乃其終極目標，但是其並沒有回答對於架空之後一切社會制度如何運行。倘若是將所有權力關係運作交回行動者手上似乎過於樂觀，因為並不是所有行動者都有能力、有資本可與對方交涉協商出平等互惠之關係，倘若此一將婚家制度「全面下放」帶來的後果是重回弱肉強食的窘境，例如有較高能力協商者可協商出對其較有利的契約內容，此一情況應也不是毀廢派所樂見。許多先行者努力打造更為平等的婚家制度，就是希望個別行動者可以在此（盡量）平等的框架下互動（例如夫妻財產制之修訂等等），架空一切或許並無法產生真正實質意義上的平等，不僅逃避了和現實制度與經驗務實對話的可能，也抹煞了前人不斷累積修正婚家制度的苦心。

而毀廢派太過悲觀的點又在於，其論述方式經常援引一段困窘貧乏的生活片段縮影的情況然後立刻跳到結論：「既然都無法如何如何了，更遑論是結婚呢？」例如以下兩段引文：

……談天過程裡，提到家庭時總感覺到他的不耐。或者在這般短暫的相處過程中，許多的訊息就如同他居所般直接暗示著，親情的情感／經濟資本綁縛，加諸整體勞動結構的失衡，在在使得如他這樣的個體僅能在離家不遠處覓得一個還不算全然自屬的空間。既無法從原有階級翻身，又不願全然受制於原生家庭，頻處在夾縫中的罔兩空間，進退無據，脫身不得；戀不

起，家不起。²⁹

「弱勢」之所以會變成「弱勢」，是因為他／她們在各個層面的性、性別、文化、情感、政治上都沒有資源；簡單來說，就是他／她們「很·貧·窮」，而這個貧窮還不僅僅只是沒錢而已。他／她們對家庭或許也有想像，他／她們或許也想要讓家庭裡的生活變得不一樣，多點平等、多些正義，但平等與正義是過分高尚的道德，對貧窮的人來說都是奢侈的東西，貧窮帶給這些人的生命意義是一場「不是你死就是我活」的生存鬥爭。貧窮酷兒在貧窮之中學會算計、學習自私、撒手不管、狠心離開，他／她們之中即使有人想扮演菩薩，無私者的選擇也很有限，因為那代表的是，你得拖著跟你一樣窮或是比你更窮的另一具軀體，彼此糾纏過著向下沉淪、無法翻身的生活。當你想像家庭做為避風港的時候，對貧窮酷兒來說，家庭裡所聚集起來的貧困，在更多時候，正是他／她們急著想要逃離、拋棄的地方（賴麗芳，2013）。

在以上兩段論述當中，都強調了貧窮酷兒的種種經濟、情感甚或是文化上的弱勢，資源不均與階級不正義的巨大問題都非常應該被深入分析、理解，並進而透過制度改善。但是，如同第四點中所述，僅僅是「取消婚姻」並無法立刻導致「各種資源重新平等分配」。毀廢派的悲觀處就在於發現種種問題以後做出「家不起」或是「我不配」的結論便戛然而止，卻停止了對於制度問題更深層的理解或是叩問，這是我們覺得最為可惜之處。

²⁹ 情僧，2013，〈【想像不家庭】專題系列五·給我一個談愛做愛都不穩的未來〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/76367>（2015/02/06 瀏覽）。

七、小結：回歸事實，破而後立

最後希望在此一論辯中，參與者皆應盡量務實地引用經驗研究或是自身觀察到的同志家庭實際經驗作為論證基礎，以確保對話進行的可能性。單純的理論思辯容易流於極端且無限上綱，舉例來說，女性主義陣營當中對於生殖科技的評價也相當兩極，例如，有樂觀者提出新生殖科技的出現具有顛覆傳統三合一母職（基因上的、生育的、養育的）之潛力；另一方面，亦有女性主義者認為生殖科技僅會助長且鞏固父權社會要求女性傳宗接代的壓力。這兩種說法都看似有理，但單憑推論永遠無法走出此一永恆「解放／壓迫」的二元對立，因此 Farquar 提醒我們，應採取「第三種分析路徑」以跳脫此一對立，他強調我們應該發掘使用者的多樣性與歧異性，藉由追溯那些不被劃入「正常」使用者範疇的「另類母親」(others as mothers)（如單身未婚者和同志），更可洞察生殖科技中隱含的社會規範，以及另類使用者如何挑戰這些規範與權力關係。³⁰

放在同志婚權的脈絡裡，婚姻合法化到底會加深壓迫或是帶來解放都仍言之過早，我們不應忽視個人的能動性，應該肯認酷兒行動者的成家經驗可能賦予婚姻與家庭嶄新的意義與典範。同時，也無須一味悲觀的認為同志成家只會複製種種異性戀家庭不平等模式。如前所述，許多人都同樣看到了毀廢派所在意的諸多問題，因而有婦運前輩者鏗而不捨，多年來婦運前輩在諸多議題與法律修訂上不斷努力，終於使離婚時孩子的監護權、子女從姓、夫妻離婚後

³⁰ D. Farquhar, 1996, *The other machine: Discourse and reproductive Technologies* (London: Routledge).

財產的分配等議題朝向更平等的方向邁進；亦有女性主義者研究並推動更具有性別平等意識的福利國家制度，使每個家戶成員皆可具有參與有酬勞動市場以及負擔照護活動的機會與基礎。反觀毀廢派在追求「架空」、「取消」、「毀廢」之外對於後續「應當如何」甚少論述，若全面取消婚家制度以後，一切又進入原始狀態的弱肉強食，想必也不是毀廢派所樂見。因此，我們主張應以法律保障同志家庭的種種權利與義務，也應當肯認酷兒主體成家以後將有可能賦予家庭嶄新的意義與想像。

參考文獻

- Angel (熏媽), 2007, 〈老天有眼～法律無情〉, 《拉媽報》第 14 期, URL=http://blog.yam.com/la_ma_news/article/9843182 (2015/02/06 瀏覽)。
- 王顯中, 2013, 〈平等的幻象〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/74787> (2015/02/06 瀏覽)。
- 何思瑩, 2014, 〈「非法」情境下的酷兒生殖：臺灣女同志的人工生殖科技實作〉, 《女學學誌》第 35 期, 即將出版。
- 李元貞, 2000, 〈臺灣婦運及其政治意涵〉, 《婦女新知通訊》第 221 期, 頁 12-13。
- 洪凌, 2013, 〈與幻象對話：論反社會酷兒與臺灣同婚訴求〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75463> (2015/02/06 瀏覽)。
- 高旭寬, 2013, 〈【想像不家庭】專題系列三・幸福與保障, 不必只能在伴侶關係內〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76211> (2015/02/06 瀏覽)。
- 情僧, 2013, 〈【想像不家庭】專題系列五・給我一個談愛做愛都不穩的未來〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76367> (2015/02/06 瀏覽)。
- 郭彥伯, 2013, 〈【想像不家庭】專題系列七・「毀家廢婚」作為一種實踐、立場與運動資源的重新佈署〉, 苦勞網, URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76577> (2015/02/06 瀏覽)。
- 劉文, 2013, 〈婚權無法解決的同志困境——為何我反對婚權平等

- 運動〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/74833>
(2015/02/06 瀏覽)。
- 賴麗芳，2013，〈【想像不家庭】專題系列六・農村+貧窮+酷兒=我不配〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76488>
(2015/02/06 瀏覽)。
- Anderson, J., Coolidge, M. and Heche, A., 2000, *If These Walls Could Talk 2* [Motion picture], United States: HBO.
- Balsam, K. F., Beauchaine, T. P., Rothblum, E. D. and Solomon, S. E., 2008, "Three-year follow-up of same-sex couples who had civil unions in Vermont, same-sex couples not in civil unions, and heterosexual married couples," *Developmental Psychology* 44(1): 102-116.
- Dalla Costa, M. and James, S., 1975, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: Falling Wall Press.
- Desaulniers, S., 1991, "The organization of housework in lesbian households," paper presented at the Canadian Women's Studies Association Learned Societies, Kingston: Queen's University.
- Engels, F., 1972, *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, New York: International Publishers.
- Esping-Andersen, G., 1990, *The three worlds of welfare capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Farquhar, D., 1996, *The other machine: Discourse and reproductive technologies*, London: Routledge.
- Fraser, N., 1990, "Rethinking the public sphere: A contribution to the

- critique of actually existing democracy,” *Social text* 25/26: 56-80.
- _____, 1994, “After the family wage: Gender equity and the welfare state,” *Political theory* 22(4): 591-618.
- Hartmann, H. I., 1979, “The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union,” *Capital & Class* 3(2): 1-33.
- _____, 1981, “The family as the locus of gender, class, and political struggle: The example of housework,” *Signs* 6(3): 366-394.
- Hochschild, A. and Machung, A., 1989, *The Second Shift: Working parents and the revolution at home*, New York: Viking.
- Jaggar, A. M., 1983, *Feminist politics and human nature*, Rowman & Littlefield.
- Lewis, J., 1997, “Gender and welfare regimes: further thoughts. Social Politics International Studies in Gender,” *State & Society* 4(2): 160-177.
- Marx, K., 1977, “Critique of the Gotha Programme,” in *Karl Marx: Selected Writings*, edited by David McLellan, New York: Oxford University Press, pp. 610-616.
- Marx, K. and F. Engels., 1977, “The Communist Manifesto,” in *Karl Marx: Selected Writings*, edited by David McLellan, New York: Oxford University Press, pp. 245-262.
- Orloff, A. S., 1993, “Gender and the Social Rights of Citizenship,” *American Sociological Review* 58(3): 303-328.
- Rubin, G., 1975, “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex,” in *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter, New York: Monthly Review Press, pp.157-210.

- Solomon, S. E., Rothblum, E. D. and Balsam, K. F., 2004, "Pioneers in partnership: lesbian and gay male couples in civil unions compared with those not in civil unions and married heterosexual siblings," *Journal of Family Psychology* 18(2): 275.
- _____, 2005, "Money, housework, sex, and conflict: Same-sex couples in civil unions, those not in civil unions, and heterosexual married siblings," *Sex Roles* 52 (9-10): 561-575.
- Sainsbury, D., 1999, "Gender and social-democratic welfare states," in *Gender and welfare state regimes*, edited by Diane Sainsbury, New York: Oxford University Press, pp.75-114.
- Weston, K., 1997, *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*, New York: Columbia University Press.
- Young, I., 1981, "Beyond the unhappy marriage: A critique of the dual systems theory," in *Women and revolution*, edited by Lydia Sergent, Montreal: Black Rose Books Ltd, pp. 52-69.

酷兒左翼「超英趕美」？ 「同性戀正典化」的偏執及臺灣同志 運動的修復詮釋

劉 文*

摘 要

近年來，同性婚姻成為臺灣同志社群中重要的政治議題，將同婚納入基本人權及公民權之訴求，是同婚運動的主要策略；於此同時，反對聲浪如酷兒左翼，其對於婚家體制之批判，以及同婚運動即是同志主體走入必然「正典化」的諸多觀察，在運動中亦形成極具影響力的抵制派。針對臺灣同婚運動的來自酷兒左翼的批判，多數採納由觀察美國新自由主義脈絡中所生產的酷兒論述，然而兩地政經及運動脈絡不同，筆者認為應該避免將兩地同婚的進程直接複製。有鑑於此，本篇論文將透過闡明美國新自由主義之發展，以及性治理政策如何影響當地同志運動歷史進程，質疑「同性戀正典化」一詞挪用至臺灣脈絡的合理性及實際性；此外，筆者亦將藉由賽菊蔻對於酷兒研究方法學的反思，提出酷兒批判應用於運動層面的限制，並用以帶給臺灣同婚運動一個反二元對立路線的可能。

關鍵詞：酷兒理論、同性婚姻、同性戀正典化、同志運動、新自由主義

* 紐約市立大學研究所批判心理學博士候選人。
E-mail: wliu2@gradcenter.cuny.edu

The Queer Paranoia of Homonormativity and Reparative Reading of the Taiwanese LGBT Movement

Wen Liu*

Abstract

Same-sex marriage has become an important political issue in the LGBT communities in Taiwan within the past few years. The marriage equality movement emphasizes that marriage is a basic human right and adopts the rhetoric of citizenship to seek LGBT inclusion in the nation-state. At the same time, a queer left that critiques the LGBT inclusionary effort into the nation-state and the normalizing forces of same-sex marriage has also solidified as a strong voice and politics against same-sex marriage in this debate. In this paper, through clarifying the historical context of the marriage equality movement and the specificity of neoliberal sexual governance in the United States, I question the intelligibility and effectiveness of the queer left's appropriation of the discourse of "homonormativity" in the Taiwanese context. Drawing from Eve Sedgwick's reflexive critiques on paranoid hermeneutics of suspicion commonly practiced by queer theorists, I point to the limits of directly employing queer critiques as a political strategy, and the possibility of an anti-binary stance on the same-sex marriage debate in the current movement.

Keywords: Queer Theory, Same-Sex Marriage, Homonormativity, LGBT movement, Neoliberalism

* PH.D. Candidate, Critical Psychology, The City University of New York.
E-mail: wliu2@gradcenter.cuny.edu

酷兒左翼「超英趕美」？ 「同性戀正典化」的偏執及臺灣同志 運動的修復詮釋

劉 文

一、「同志公民」v.s.「酷兒左翼」

(一) 同性戀走向全球「正典化」？

2013年，身邊許多在紐約生活的亞裔同志朋友紛紛登記結婚。筆者所認識的亞裔同志移民，鮮少有誰想過自己有天會踏上婚姻這條路，原因有二，其一是長久以來居留身分被工作及學校的規範所牽制，少數人抱持長久停留美國的打算，抑或本身缺乏文化及經濟能力來建立親密關係；其二是在「婚姻保護法」(Defense of Marriage Act, DOMA) 的侷限下，州政府所認可的伴侶關係，相比於公民或永久居民所享有的福利條件，仍是有層級之差。

同年六月，美國最高法院以「違反平等權」為由，廢除DOMA，為美國婚姻平權運動設下一個新的里程碑。對同志移民者而言，DOMA的廢除，代表在婚姻合法的州政府登記結婚後，即可

享有聯邦層級賦予一般婚姻伴侶關係的權益，進而得以依親移民。此舉對於因 2008 年經濟危機、就業市場緊縮而遭受龐大衝擊的同志移民而言，彷彿是一道「正名」的曙光，許多人遂將同性婚姻作為移民籌碼，尋求自己在美帝國的「歸屬感」。

同性婚姻（以下簡稱同婚）連帶移民權的鬆綁，一方面可解讀為美國國家機器「同性戀正典化」(homonormativity)¹的再升級，用以吸收中產、具有勞動力的同志移民成為美國公民；另一方面，亦可增強美國主導全球資本活動及新自由主義政權的道德正當性。若依此結構分析，登記結婚的同志伴侶幾乎等同於此「正典化過程」中奮不顧身的自願者，甘願收編於美帝國的版圖之中。然而，自另一個觀點切入，同婚確實在這個歷史時刻，提供跨國同志家庭及伴侶一個生存的新契機，亦在長期由異性戀正典權力所把持的國家疆界及公民劃分之下，找出一條不僅是維繫生活，更是使跨國同性親密關係被認可的路。

（二）後殖民的時間性

當然，運動的路線並非全憑結構因素來斷定，尚需藉由層次複雜的歷史脈絡及人類意識交錯、堆疊而成。酷兒左翼(queer left)²一

¹ 「同性戀正典化」(homonormativity)一詞出於 Lisa Duggan。Duggan 將美國的同性婚姻運動置入於新自由主義的文化脈絡下分析，強調正典化的論述將同志平權轉化為私領域的擁有權和個人隱私的保障。Duggan 認為，同性戀正典化之下的平權運動，非但不能挑戰異性戀霸權主義，更加地將同志文化去政治化。Lisa Duggan, 2003, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (Boston, MA: Beacon Press), p. 50.

² 臺灣「酷兒左翼」的反同婚立場，在此特別參照 2013 年十二月苦勞網出刊《想像不家庭》專題一系列的文章：苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/tag/毀家廢婚>

直以來以堅持「反婚／家」立場，以及打開普及、不受婚姻或伴侶制度所綁架的各項權利而努力，在此脈絡下，移民權不該僅是所謂「正典同性戀」所持有的特權，而是不分種族、階級、性別等身分所共享的基本權利。筆者以同性婚姻及移民為例，其左翼酷兒或婚姻平權運動觀點所提出的兩種倫理面向，並非僅是支持／反對同婚那「分黑即白」的選邊角力，而是在同志運動歷史的脈絡之中，那些不同時間性(temporality)³的層層欲望：

1. 著重眼下可及的社會改革，將推進同志身分作為一種現代性公民運動的新可能；
2. 朝向更長遠、廣義的婚姻解構制度 (deinstitutionalization) 邁步。

「同志公民」及「酷兒左翼」所堅守的兩種時間性，無法與臺灣後殖民的脈絡切割，它們分別體現臺灣一方面必須借助西方的現代性文化及思想形塑國家主體，另一方面，亦須不停反思、置疑西方文化霸權對於本土主體意識發展所產生的影響。因為，惟有不斷盤點如此特殊的後殖民脈絡中孕育而出的，那些層層疊疊、或遠或近的酷兒時間性，才得以真正看見臺灣同志運動迄今的多樣發展，不落入以單一時空「自然演進」想像酷兒生命及情感生存方式的窠臼。這兩種倫理立場的並存以及其中的矛盾，遂成為長久以來性／

(2015/02/02 瀏覽)。

³ 在此筆者引用 J. Halberstam 對於時間的討論。酷兒的時間性強調酷兒生命在異性戀霸權結構下，對於自然的、繁殖為主的線性時間邏輯的批判。酷兒生命不同的性別、種族、階級、年齡等身分也構成了同時並存的次文化空間和多樣的文化準則。J. Halberstam, 2005, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York: New York University Press), pp. 1-21.

別運動歷史中，之所以埋伏各式角力及鬥爭的緣由，無可分割。其中社會改革的立即實踐，以及體制解構之精神，亦有同時存在運動中的必要。

自 DOMA 廢除後，各州接連將同性婚姻合法化，美國全面合法化同性婚姻的景況，看似已近在眼前，與同婚相關的辯論在學術界及運動圈中，遂漸漸淪為歷史，「如何處理同志離婚」⁴ 反倒成為主流文化的熱門話題。酷兒左翼曾焦慮同性婚姻將塑造出「正典同志良民」，搖身一變成為修復異性戀婚姻價值危在旦夕的新主體，這樣的酷兒恐慌，顯然並未發生。事實上，自 2004 年麻薩諸塞 (Massachusetts) 成為美國第一個將同婚合法化的州後，距今已十多年，今日，同婚既無法如宗教右翼般的恐慌將破除婚姻的守舊制度，亦未能實現部分婚姻平權運動者欲將婚姻價值「革命化」 (Badgett, 2009) 的期望。我們所處的現況是一個離婚率未見改善、婚姻意識越趨低迷的社會，過分強調同婚對於酷兒政治單方面的「進步」或「反動」，反而使得「婚姻」此一訴求，在多面向同志運動中被賦予過於重要的位置，以及超出歷史現實的評斷。

(三) 酷兒左翼的反婚／家路線與其侷限

於此同時，同婚運動鬧得沸沸揚揚，酷兒左翼中「毀家廢婚」的批判路線興起，亦隨時日形成佔有一席之地的派系。此派強調同志運動必須謹慎處理，並反思當前連同全球經濟結構改變而崛起的

⁴ 針對「同志離婚」的新文化現象，可以參考這篇新聞：Jesse Green, 2013, "From 'I Do' to 'I'm Done'," New York Magazine, URL=<http://nymag.com/news/features/gay-divorce-2013-3/> (2015/02/02 瀏覽)。

「同性戀正典化」現象。

由於臺灣同運發展深受美國同運進程影響，與同婚相關之批判亦取經自酷兒理論再作轉譯，並即時挪用、置入臺灣同運的批判和觀察。有鑑於此，筆者認為當前的「毀家廢婚」論述，若直接應用於實踐政治之路線，將會出現兩大問題：

首先，「同志公民」及「酷兒左翼」兩種對於同性婚姻運動的立場，經常被有心人操弄成為擁有絕對差異的身分政治 (identity politics)，舉例而言，支持同婚的族群容易被貼上「私產擁有、一對一長久單偶、陽光健康」的良民標籤；反之，「一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、亂倫、人獸交、性虐待、多人性愛趴」則成為（想像中）的反同婚主體⁵，這種粗糙的歸類法，反而窄化了兩種路線之中，蘊藏不同面向的結構問題以及人類情感與意識，並且將特定的性主體切割，視為完全超越於同性戀正典化的影響之外。針對婚姻和家庭的批判，因此也被窄化為對於性別身分和慾望的再監督。

激進如酷兒左翼，「性解放」在此類身分政治的框架下，遂成為現代社會對於「性」刻板理解下的特殊性行為，換言之，其他種類的慾望都將被標記為「老套」、「不合時宜」(anachronistic)的菁英

⁵ 洪凌在苦勞網《想像不家庭》專題系列中的文章〈置疑同志生生不息永續體：閱讀「新正常」政治與在地酷兒戰略初探〉，以美國 DOMA 違憲官司中的提告 Edith Windsor 所發表的言論，對於支持同婚和反對同婚兩種主體的身分進行申論，強調支持同婚同志身分正典性，和反對同婚主體的被污名化。這樣的二元分立是美國同婚運動主導者經常運用策略，藉有污名化更弱勢的性少數來取得淨化的正典同志身分。在此特別引用這段敘述，即使作者文章的本意是朝向性身分的解構，但筆者認為這樣的詮釋經常會將同婚的批判在實際面操作為一種身分政治，使得「不同性行為」的傾向和偏好，成為支持／反對同婚兩條路線的中心價值，造成不僅僅是對酷兒左翼的錯誤詮釋，也是對同婚運動太粗淺的批判。苦勞網，2013，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75980> (2015/02/02 瀏覽)。

詮釋。於此脈絡下，同志族群被形塑為兩種路線中，那個必須承擔改革或解構婚姻的特殊主體，而不同的身分族群，譬如異性戀者、外籍新娘、移民人士等卻無須回應任何關於婚姻的質疑聲浪。當然，在「毀家廢婚」的脈絡下，這些主體也被包含在論述之中，但在實際的運動操作上，卻是一味地挑戰同志族群對於婚姻的渴望，而非他者。

再者，同婚被誤解為現今性別運動的唯一項目，且無法與任何其他議題齊頭並進。這項酷兒左翼的焦慮，源於美國脈絡中同婚議題取得最多資金、其他弱勢或迫切議題因此遭受忽略所起，譬如階級面的訴求。然而，這個模糊的資金分配之說，很快便由近年來美國同志組織所公布的統計數據給推翻。實際上，基金會給予同婚議題的資助總額僅佔所有議題的十分之一，其他資金則被分散配給至醫療健康、反歧視、青少年同志等項目 (Badgett, 2009: 139)。

依此檢視臺灣脈絡，當今的同婚議題確實激起相對廣大的媒體漣漪及公眾注視，然而，性別運動各種層面的訴求，例如：性別教育、跨性別、精神健康等議題，在筆者的觀察中，仍是運動的重要部分，並未因對同婚的聚焦及關注，急遽地減少投注於他項議題的資源，反倒因為保守宗教勢力對於同志身分及情慾的一再挑戰，使得性別教育成為運動改革的核心。

（四）同性戀正典化與新自由主義的緊密共構關係

基於上述兩點有關酷兒左翼「過度仰賴性身分文化上的操作」及「一味複製美國運動經驗」之問題，此篇論文中，筆者將聚焦「同性戀正典化」一概念，並將美國新自由主義發展的共構脈絡作為探討背景，進而對於當前臺灣的酷兒左翼反同婚論點提出兩項質

疑：

1. 同性婚姻即為「同性戀正典化」的去脈絡挪用；
2. 性別研究的知識生產專業化，以及其帶來政治實踐路線窄化的後果。

如同 David Harvey (2005) 所強調，新自由主義為極端複雜的歷史程序，包含許多內在矛盾，譬如：一方面將全球資本主義導向沒有任何管束的理想自由市場；另一方面，又在不同地域範圍實施充滿政府、資本及民間組織相互干預主義的機制和政策。那麼，當我們論及「同性戀正典化」之際，究竟關乎哪一個面向的新自由主義程序呢？在此脈絡下，也不難將酷兒左翼對於權益不受國家制度束縛的訴求，詮釋為新自由主義中的一種渴望，拒絕國家對於親密關係的任何規束，成為個人主義的極端實踐，與左翼對於弱勢社群的關懷相互矛盾。

針對臺灣地緣政治的特殊性，同時受美國及中國主導的兩種新自由主義地域政策所影響，在這個歷史時間點所發生的同婚運動，與這兩大主權國家及市場部署下的性政治有何牽連？種種問題，尚待更多實證研究及分析來回應。

筆者想強調的是，「同性戀正典化」並非僅是文化或修辭上所見，將同性戀身分及慾望常規化，而是新自由主義下特殊的性別治理 (sexual governance)。換言之，「同性戀正典化」為美國政府主導的新自由主義中，用以體現政策創建、控制，以及管理性公民主體的技術 (technology)，生產並控制當下的性主體。純粹將「支持同婚的同志」視為唯一受監控的對象，彷彿是爭辯只要選擇「反對同婚」，即將不受正典化的連帶規束。因此，若天真地以去脈絡的方

式套用論述，不僅成為某種新自由主義性政治過度簡化的詮釋，更將美國經驗作為各地「必然」發生的同志運動進程。

換句話說，若將「同性戀正典化」看作文化及修辭的純粹批判，而不去檢視此現象牽連的特定新自由主義政治經濟演變脈絡，便容易陷入對於酷兒理論反同婚立場的誤解，將酷兒理論視為二元對立的身分政治，區分「好酷兒」及「壞酷兒」，進而宣揚此一理念：「『好酷兒』必須超越、克服所有現實條件的期待及需求，去執行非正典的性行為和親密關係，渴望婚姻的同志都是被『假性意識』(false consciousness) 蠱惑而妄想進入主流。」

此外，若不深入了解同婚運動者究竟在什麼歷史條件及環境下形成龐大而迫切的同婚渴望，酷兒左翼的批判便無法全面回應同婚運動對於當下大環境所提出的真正需求，甚至，酷兒左翼所處的批判位置，將永遠「不得其門而入」，無法直搗運動的核心。此篇論文的主要目的，即是闡明美國同婚運動連帶新自由主義治理所主導的歷史發展，以及斟酌如何策略性地、具批判性地採納酷兒批判以反思臺灣同志運動的處境。

二、美國婚姻平權的運動歷史分歧

(一) 同婚運動史的前身

美國脈絡中，婚姻平權始終不是同志運動的「自然進程」或「最終目標」，部分歷史及社運學者，將 1990 年起婚姻平權運動之所以成為美國同志運動核心——現象，歸納出幾項社會因素：八〇年代的全球愛滋病危機及愛滋運動、同志運動的專業化及同質化、

宗教右翼的崛起與反撲、「女同志嬰兒潮」(lesbian baby boom)，以及新自由主義治理下社會福利制度減縮，使得婚姻被塑造為重要的社會照顧單位(Whitehead, 2011)等。

綜上所述，爭取婚姻平權之動力，源自於同婚不僅成為一種可被運動主體託付的想望，亦是眼下可及、獲得伴侶及家庭社會福利的途徑。同志運動策略的轉移，一方面與大環境結構的轉變及限制息息相關，另一方面，亦與同志社群於不同歷史時刻面對各種社會問題及生存所需等挑戰環環相扣，此些因素，造就出今日美國同志運動的歷史裂隙及路線分歧。此段開始，筆者將透過同志運動的歷史發展，解釋同婚是如何伴隨美國同志社群的特殊變遷及新自由主義潮流，進而成為今日美國主流同志運動的關鍵訴求。

在新左翼(The New Left)思潮的影響下，1960年代的性解放運動(sexual revolution)不僅強調階級壓迫，或者文化體制如何控管人類生活及思想，亦將婚姻視作鞏固異性戀正典及父權價值的制度代表。其中，同志運動組織如 Gay Liberation Front，以推崇資源再分配及非單一訴求之政治方向為宗旨；此外，另有分歧後、偏向溫和改革主義的同志組織如 Gay Alliance Activist Alliance、Lamda Legal Defense and Educational Fund、the National Gay and Lesbian Task Force、Gay Rights National Lobby（現今的 Human Rights Campaign, HRC）等，皆著重於提倡反就業歧視法(employment non-discrimination act)及反同性雞姦法(sodomy law)的法律層面改革，而非同性婚姻(Chauncey, 2004; Whitehead, 2011)。

七〇年末，資本全球化的版圖擴張，史達林主義領導下的蘇聯共產黨面臨治理困難、民心慘淡、左翼勢力低靡等景況，同時，美國國內保守勢力在雷根總統的政權下節節攀升，並以打壓國內外左

翼組織活動為政策要點。此波新自由主義的強大浪潮中，六〇年代性解放運動之際曾出現的同志團體越趨主流化及專業化，部分運動者被美國民主黨 (Democratic Party) 吸收，提出同志為「性少數」(sexual minority) 的身分政治方向，並專攻體制內改革 (Wolf, 2009)。

(二) 同志照料結構的危機

左翼衰退、同志運動噤聲，以及八〇年代愛滋危機的發生，再震驚同志社群，更凸顯出同志社群極為欠缺完善的社會照料制度。面對政府體系以異性戀家庭結構為基準的社福制度，由同志自行建立的“Families of Choice”⁶ 照料結構，並未受到公體制的承認及保障，只能無助地看著身邊的家人及夥伴，因為性／別身分而為基本生存權威脅所苦；此外，女同志母親及小孩所組成的家庭（俗稱為「女同志嬰兒潮」）能見度逐漸提高，故促使同志運動的目標開始轉向取得醫療資源、社會福利保障，以及繼承權等訴求。在一直以來推崇瓦解婚姻體系的運動中，面對生死的不可預知與迫切性，同性婚姻訴求遂成為一個足以想像並可達成的目標，即使當時由 ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) 所主導的愛滋運動，仍未因此將同性婚姻 (Whitehead, 2011) 納入訴求項目之列。

八〇年代末更加顯著的全球經濟走向新自由主義化，伴隨美國國內社會福利制度的急遽減縮，美國進入一個新時代的勞工階級打壓，將受到社會照料的基本權利套入「個人責任」(personal

⁶ “Families of choice”一詞來自於 Kath Weston 在 *Families We Choose: Lesbian, Gay, Kinship* 的敘述，書中描繪 1980 年代舊金山的多元酷兒家庭結構。Kath Weston, 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, and Kinships* (New York: Columbia), pp. 1-20.

responsibility)的範疇，並以1996年柯林頓總統時期的福利改革(The Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act, PRWORA)作為標記。在此社會風氣下，婚姻所提供的「私領域」照料制度，不僅被右翼的道德論述視為解決公領域照料制度欠缺的辦法，更被看作新自由主義經濟的治理中心，而非傳統異性戀核心結構的「不合格」家庭組織，其中，由非裔美國人組成的單親及跨代家庭，成為政府照料制度崩解下社會不正義的代罪羔羊(Kandaswamy, 2008)。

(三) 運動策略轉移

1990年起，在婚姻被提倡為解決貧困辦法的論述主導下，同性婚姻訴求成為一個新開發的、能與新自由主義政權談判的場域。同性婚姻伴隨各項關乎「同志平權」之訴求，成為同志運動的新典範，藉由強調「同性戀」和「異性戀」的同質性，強化須納入國家治理版圖的必要性，舉例而言：提倡同志加入軍隊的權利，反對“Don't Ask Don't Tell”同志入伍歧視法條。在大眾文化仍歧視並屏除同志社群的「排他」環境中，新型的同志主體靠著「淨化」(purification)及「縉紳化」(gentrification)兩項程序，建構「去性的」(desexualized)正典化公民。同志主體不僅在空間上從可見的次文化場域如公園、澡堂、酒吧等移入私領域的家庭，更在強調個人責任的新自由主義思潮中，塑造出「正典公民必須對自我行為進行嚴厲的管理和監視」一標的，譬如：在性行為及伴侶的選擇上，必須符合道德、低風險的規範(Richardson, 2005; Warner, 1999)。

然而，此波新自由主義現象，對於運動有一個更重要的面向，即是運動組織者及政府必須建立一個新的組合關係，公民的正當性

取決於主體如何控管自我的風險，藉此符合新自由主義的治理成本，進而達到統治經濟面的最高效率 (Richardson, 2005)。講述美國婚姻平權運動之相關研究中，Whitehead (2011) 詳實紀錄組織者如何運用「同性婚姻將減少政府社福多餘支出」之論點，並用以取得政策決定者的認同，即使大部份的組織者在訪問中表明支持政府開放更廣義的社會福利保障，如全民健康保險、普及並優化失業保障基金等。在新自由主義的典範下，組織者必須先審查自我身分經濟面的「風險程度」後，才換取「權利」及「保障」。

當然，正典化的層次並不是非黑即白，有時採用此種新自由主義的修辭作為運動的一種手段，動機屬政治性，至於在這樣的同質化過程中，新同志主體的出現是否因而帶來更多性少數的位階分化、使得權益遭某個族群壟斷，則必須透過更多的實證及研究，從檢視地方的正典化現象深入剖析。舉例而言，美國案例中，政府刻意將非裔家庭形塑為「濫用社福資源」一刻板印象，以及同婚組織者為將同志主體淨化為「負責任的」中產白種人形象的策略，使依靠社會福利生存的非裔非典型家庭及同志族群，在同婚運動期間摩擦出強大的種族與階級矛盾，進而影響同志運動整體的路線分歧，以及酷兒研究針對種族主義的理論發展 (Eng, 2010; Kandaswamy, 2008)。

三、新自由主義治理的矛盾和酷兒知識專業化

(一) 同志組織的專業化

有別於二次大戰後積極介入經濟、擴大政府預算來調節勞動和

市場矛盾的凱因斯政策下，政府被賦予相對強大責任和權利的「福利國家」(welfare state) 主流，1980 年代新自由主義的治理手段為和政府、資本、以及地方主體建立「合作關係」，增強個人治理並承擔責任和風險的重要性。在此過程中，社會行動者和社區組織經常成為與政府交手的「仲介」，取得政府和財團發配的資源和技術，使得組織專業化並且精進化，但也無可避免地失去了邊緣批判的優勢(Katz, 2005)。在性／別政治面，新自由主義一方面透過歧視將同志主體推向對於性和身體的自我管制和監控，一方面給予象徵式的人權向社會表示同志身分的「可被治理」和「可管控風險」。

九〇年代美國愛滋組織的專業化就是一項代表，為了取得政府醫療資源，愛滋組織者必須教育感染者內化安全性行為的典範，降低感染風險。同志主體於是被納入新的國家機器版圖，不僅僅為現身的市場消費者，更成為專業領域的社群代言人，特別是在民間組織和學術界，在此新自由主義治理的矛盾下，為了更有效的控管地方社群，提供文化資本較高的同志族群專業工作機會的空間，也奠定了今日性／別知識連帶運動的全球化，以及組織反抗主流道德保守勢力的基礎。

民間組織的全球化，無庸置疑的，具有它成為另一項文化霸權的潛在危險。美國的主流同志組織（比如，HRC 和 LGBT Task Force）自從 2000 年後，結合龐大私人捐贈基金、政府補助資源、企業捐贈以及正式和非正式的跨國平臺，透過媒體宣導、學術交流、非營利組織工作坊等等，所累積的國際影響力主導著世界各地性／別運動的進程和發展，更加強了各地「同性婚姻＝人權」的西方權威論述。

臺灣相對進程較短、資源較少的同志運動，無法不去面對全球

化性別政治的問題和訴求。目前，也相繼發展了包含同性婚姻訴求的「多元成家」草案。我們可以解釋，臺灣婚姻平權的主體成為新自由主義典範下「合適的行動者」(appropriate actor)，但在臺灣政府對於性少數仍視而不見，未將同志主體當作一個國家中的「族群」，更別說是置放於治理「風險預算」的考量之中，要說同志主體已經被視為符合當今經濟和道德治理邏輯的正典公民，筆者認為仍有些牽強。

相對美國同婚運動的訴求與其政府新自由主義轉型治理的密合銜接，臺灣的同志社群目前在面對文化、法律、經濟、教育、以及政治策略層面，還具有相當艱鉅的挑戰。2014 年十二月立法院召開的第一次同性婚姻審議，我們明顯看見持有權力的政府代表，仍使用拒絕認定同志為一個實質族群的立場，來堅決反對同婚改革的必要性。這樣在國家政權面前幾乎隱形的社群，和美國同志主體正式進入新自由主義治理範疇的正典化現況，不僅僅是修辭上還是政治面，都還相差甚遠。

(二) 性別知識的專業化

在前述美國同志運動組織同質化的隱憂之外，新自由主義促使的性／別知識專業化，也帶來相同的矛盾。知識專業化雖開啓學術活動的空間及專職工作機會，卻也帶來知識生產制度化，以及多樣論述發展的壟斷危機。

七〇年代於第二波女性主義潮流下所建立的女性研究 (Women's Studies) 以及同志研究 (Gay and Lesbian Studies)，挑戰傳統醫學對於性少數病態的論述，1973 年美國精神醫學協會 (American Psychiatry Association) 正式將「同性戀」從《精神疾病診斷與統計手冊》

(Diagnostic and Statistical Model of Mental Disorders) 移出，同志學者於是漸漸將發言權從精神醫療科學的「專業知識」中奪回，正面的 (affirmative) 同志身分成為性／別知識生產中的新倫理典範。但在主流人文科學中，以性少數歷史為主要研究對象的同志研究，仍被視為極度邊緣的領域。九〇年代起，深受後結構影響的酷兒理論家，便開始挑戰實證方法學為基礎的早期同志歷史研究，以更被賦予更高層學術評價及大眾文化關注的文學批判，試圖和同志研究區隔 (Duggan, 1995)。

今日的酷兒研究 (Queer Studies)，已在批判理論的領域中佔有一席之地，一方面這代表著學術領域納入非二元性／別思想，可被視為正向的進步。但酷兒研究的快速成長，尤其是九〇年代後在人文及藝術領域的「市場主流化」，該被納入新自由主義發展的矛盾現象中以批判的角度分析及觀察。許多學者認為，酷兒理論的潮流，無法與當今商業導向的大眾文化及同志曝光率增高的現象分離，即便同志社群能見度急速增加，卻也成建造了新的權力治理場域和論述傳播的媒介，更加劇同志對於自己性別身分的監控：何為適當的語言、適當的認同、或適當的行為？何種身分及即將成為落後的、政治不正確、或不合時宜？(Halberstam, 1998; Jagose, 1996; Richardson, 2005) 身分認同和論述的急速翻新，成為一種時尚及潮流⁷，而基本的人權及社群福利卻沒有得到同等的改善。

⁷ Michael Schulman 在 The New York Times 所寫的文章 “Generation LGBTQIA”，巧妙地描繪了美國中高產階級（白種人）私校大學生的同志主體，在「後同志平權」(post-gay rights) 的脈絡下，所理解的同志身分快速的演化性和淘汰速率。Michael Schulman, 2013, “Generation LGBTQIA,” The New York Times, URL=http://www.nytimes.com/2013/01/10/fashion/generation-lgbtqia.html?pagewanted=all&_r=0 (2015/02/02 瀏覽)。

酷兒研究領域的壯大，帶來它相對的權責性 (accountability) 問題，有些學者指出，因為酷兒理論對早期以歷史為方法學主軸的同志研究的排除，也越來越來和同志社群生命的紀錄疏離。領域的制度化後，酷兒研究更著重於使用語言系統的表象和法規作為學術主體。在此學術語言層面的專業化過程之中，也接連地限制了酷兒研究的聽眾和研究領域的範疇，使得學術知識的生產越來越難和當下的政治問題對話 (Escoffier, 1990; Duggan, 1995)。

(三) 臺灣學界的酷兒進口與轉譯

回觀臺灣的狀況，學術界在九〇年代初便幾乎同步地大量引用和翻譯酷兒理論，納入本土對同志研究範疇和對同志運動的反思。關於酷兒理論該如何轉譯至時空進程相對於歐美差距極廣的臺灣本土運動，已有許多的討論 (卡維波，1998；朱偉誠，1998；趙彥寧，2001；陳佩甄，2005)。

專看知識生產面，臺灣學術界酷兒研究的專業化，和英美系統的酷兒研究其實具有相當大的同質性。早期酷兒的引用即是集中在英美文學領域的學系，以研究文學和電影的文本為主，採用大量後結構主義思想 (陳佩甄，2005)。臺灣同婚運動在 2000 年後的趨漸主流化，變為成熟後的酷兒研究學派社會實踐的時機，「毀家廢婚」論述的形成，便是融入了以美國為主的酷兒理論批判和亞洲異性戀婚姻霸權下，性少數受到體制壓迫所處困境的觀察 (丁乃非、劉人鵬，2011)。

酷兒的「反／婚家」論述不僅成為當今酷兒研究的新典範，更成為抵制本土主流同志運動的路線。但這樣多數經由翻譯文本研究的酷兒轉譯，是否能直接從語言和文化的層次，跳過對於本土同志

社群需求的關懷，做為一支帶有政治訴求的實踐路線？酷兒左翼在臺灣所面對的問題，即是在主張反對「婚／家」的論述之下，尚未能提出一個能解決同志社群當下需求的運動核心。若將權益的需求作為純粹經濟面的考量，比如全力挑戰降低健康保險額度、高房價、低薪資等等，放寬無論性別和性傾向主體「成家」的限額，那麼恐同的意識和異性戀霸權是否又能就此被消滅？

在保守宗教勢力崛起的恐同攻擊下，同性婚姻成為宗教團體和主流婦權派宣揚兒少性監控政策的最好舞臺，對大眾大肆宣揚若同性婚姻合法化，將會帶給兒童和青少年性教育嚴重的負面影響 (Ho, 2008)。從這個面向來看，同性婚姻仍是一個與主流性保守勢力正面對決的場域，純粹提倡「毀家廢婚」，反而無法解決性保守勢力中的核心恐同情結。「毀家廢婚」的酷兒批判立場，也弔詭地成為性保守勢力反過來增長恐同思想的修辭策略，兩方都過度強調了同性婚姻對於傳統「婚／家」制度的毀滅和助長效應，和過度強調了同志族群所被賦予的顛覆婚姻的責任。因此，「毀家廢婚」也只成為酷兒學術領域和同志族群中爭辯的項目，卻不能夠觸及到其他也深受「婚／家」制度影響的主體。

酷兒政治實踐的能量，來自於它所帶來的非認同政治的串連可能，而非站在論述的高處批判同一運動主體。近年來，臺灣所轉譯的酷兒理論專攻於對於婚姻體系的挑戰，除了是必須即時回應在地的同婚運動之外，酷兒研究身為一個制度化的學術領域，從「邊緣」走入學術論述的主流，是否也該謹慎面對自身位階的轉移，如何影響了其知識的生產？酷兒的學術領域，當然並非處於新自由主義治理的版圖之外，身為酷兒研究的學者，握有專業知識的技術和轉譯歐美理論和社會批判的特權，我們是否也該反思自身領域的專

業化影響，而在性別政治議題沸沸揚揚的當下，打開更寬廣的跨領域對話空間，聽見非二元對立，多面向的論述和路線？

四、酷兒偏執和修復閱讀

(一) 酷兒研究的偏執傾向

賽菊寇在“Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You” (2003) 和“Melanie Klein and the Difference Affect Makes”(2007) 兩篇論文中⁸，指出酷兒研究在後結構主義主導和其領域塑成特殊歷史之下的偏執傾向 (paranoid tendency)。依據佛洛伊德精神分析理論，偏執的症狀和壓抑同性戀慾望有直接的病理化連接，賽菊寇認為這項歷史影響到後期酷兒理論的發展，使得偏執成為反同性戀歧視的重要研究課題。八〇年代的愛滋危機，美國政府刻意的封閉關鍵醫療訊息和資源——「你永遠不能太過偏執，因為政府是真的想要害死你」——這樣的多疑偏執，受到廣泛又緊迫的社群危機刺激，一直殘存在酷兒集體意識的生存機制之中。

偏執的文本分析法主導著酷兒研究的領域典範，拆解任何一絲一毫異性戀霸權將危害同性戀慾望殘喘生存的潛藏危機。雖然造就了精密並無懈可擊的酷兒批判文體，卻也連帶產生過度分析和超確

⁸ Sedgwick, Eve Kosofsky, 2003, “Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You,” in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, (Durham: Duke University Press). Sedgwick, Eve Kosofsky, 2007, “Melanie Klein and the Difference Affect Makes,” *South Atlantic Quarterly* 106(3): 625-642.

定論 (overdetermination) 的問題。偏執的僵固時間性，預料到各個層面的負面未來，由此彰顯自己無懈可擊的明智。在傅柯後結構主義——「權力無所不在」——的酷兒知識論中，偏執的邏輯即是：「施行悲觀主義和過度分析，總比預期外的壞消息來得容易承受！」

當下酷兒左翼對於臺灣同志運動將必然走向同性戀正典化的批判，筆者認為，即是一種伴隨酷兒研究領域制度化造成的偏執閱讀 (paranoid reading)，容易決斷地預測同性婚姻將帶給同志社群和性／別政治能量的負面影響：非正典的性少數將被擠壓到更低階的性道德位置，單偶浪漫愛的婚姻霸權文化延續，閉鎖另類性愛情慾望實驗的可能。當然這樣的偏執閱讀是運動中必須存在的立場反思，不過筆者的疑慮是，它是否是能詮釋現今臺灣同志運動潛在的所有可能？

負面的情感立場，不只是抵制「婚／家」體制，更是決斷性地批判人們對於「婚／家」的情感牽絆，針對長期以來受到這個制度排除的同志族群，豈不是另一種反向的壓迫，無法同理投身於同婚運動的同志主體。酷兒反婚家論述踩入危險的地帶，倡導著渴望婚姻的絕對反動性，卻尚未提出正面的、具體的運動策略轉向，筆者試問，這是否才是更加菁英的手段，在各項運動資源和條件都不足時，論述的轉譯和生產方面急迫地「超英趕美」？

此外，九〇年代臺灣同志文化的蓬勃，直到目前已經發展為相對多樣並且酷兒的社群脈絡，雖然這些主體尚未進入運動的核心，邊緣同志情愛的文化生產和社群紀錄，一直是運動極力保存的空間⁹。

⁹ 臺灣同志族群的多元樣貌重視，可參考「邊緣同志口述歷史小組」對於原住民同志、

因此，當前的同婚運動，是否無法如此這麼輕易地取代並斷絕同志社群已經存在的多元性？在政治層面，當今的同志運動遭受政府及民間傳統保守勢力的圍攻，也尚未能看見持權者提出「交換利益」空間將運動收編，同志主體又是否能在這樣直接面對政權及法律改革運動的衝突之中，生長出更加激進的、政治化的樣貌？

（二）臺灣同志運動的修復閱讀

為了回應酷兒研究的偏執傾向，賽菊寇在論文中提出修復閱讀(reparative reading)對於知識生產倫理的重要性。假設我們所面對的同婚運動是一個站在懸崖邊緣的人，偏執閱讀凍結時間在將要墜毀的這一秒，預設死亡的必然性，並規劃好所有墜毀的可能方法及路線；而另一方面，修復閱讀鬆動被危機意識所凝結的時間性，試圖想像，若我們假設縱身跳下去後，並不是立即的死亡，又會如何重新詮釋我們此刻的處境，看到什麼不同的光景？

修復閱讀並不只是天真的期盼，而是採用非二元對立的角度去理解我們所處的現況。如同筆者一開始所強調的，「同志公民」和「酷兒左翼」的立場，不該是具有絕對差異的身分政治，兩種策略，反應著社群潛在不同層次的需求。同志主體的意識，如同任何在霸權下生存的人們，並非單面向的，而必須不斷地去和現實需求及結構的限制爭鬥、交換、策略性地達成自身的想望。

同婚的形式本身是一個保守的溫和改革運動，它的訴求必然只能因應特定同志族群中，有限的需求，因此不該是運動的全部或終

老年同志、同志媽媽等非主流同志經驗的紀錄。邊緣同志工作小組各區工作團隊，2005，〈邊緣同志口述歷史工作小組的源由及其發展〉，網氏／岡市女性電子報，URL=<http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/light/light196-6.htm> (2015/02/02 瀏覽)。

點。但同婚運動所凝聚的社群意識和所激發出的公眾辯論，不可被小覷，也許是這次挑戰臺灣保守異性戀霸權體制中心的訴求，能夠將一直以來大多維持在文化面的同志運動，帶入另一個領域。

（三）同婚運動中所透露的結構性危機

在臺灣本地的低薪資、高房價、難以期望未來的現實狀況下，其實不難想像人們表達對於婚姻的訴求，不盡然只是對於婚姻形式的想望，而是在一個越漸動盪、充斥著各面生存危機的未來中，渴望婚姻能帶來不需金錢交換的照料制度，和不求報酬的支持。

新自由主義強調個人責任為唯一倫理，每個人必須自力更生，在這種的社會條件和氛圍下，若我們閱讀到的同婚訴求不僅僅只是單純對於「婚／家」的鞏固，而是在個人主義興盛的脈絡下，人們對於相互照顧、社會責任的需求，無論是針對國家的、社群的、和自身的期望，同婚的運動其實觸及著更深層的國家結構危機，而非單純對於「同性戀正典化」的渴望。

偏執閱讀，急迫地要戳破這些想望的不可能性，或將渴望置入新自由主義的自然進程，閉鎖運動發展的可能，將運動的主體限制在單向訴求的表面形式之上。臺灣的同婚運動至今所帶來的社會衝擊和爭議，無可否認地已經將同志運動帶入一個新的疆界。在這還未能裁定後果的歷史時刻中，我們需要的並不只是質疑運動的負面情感閱讀，而是更多的想像和不同版本的未來詮釋。

（四）小結：酷兒串聯政治的實踐

在這篇論文中，筆者陳述了將臺灣的同婚運動植入新自由主義

框架的限制，以及將酷兒反同婚理論直接操作為一種身分政治實踐的危險，兩者都輕忽了現實運動主體的複雜性，將運動主體直接建構成二元對立的身分，不但不能達到酷兒跨身分串聯政治的效應，更加分裂了當下備受保守勢力挑戰的運動本身。酷兒左翼的偏執閱讀，將支持、反對婚家視為唯一的同志運動戰場，是對於「同性戀正典化」的誤用，和本地酷兒理論生產的閉鎖，將運動的目標作為單面向的利益重新分配，忽略了與異性戀霸權結構對抗時所產生的其他政治可能。

美國批判同婚的酷兒左翼路線，據筆者觀察，並不是致力於將「反婚／家」作為一個政治實踐的單一主體，而是將「婚／家」作為新自由主義治理下必須謹慎處理和對抗的其中一項環節，強調性別運動維持多元議題、超越身分政治的重要性。批判同婚的焦聚漸漸走入歷史的現在，酷兒左翼「反婚／家」的能量也因此並沒有停滯，轉移去挑戰承載了美國國家性別、種族、及階級強大張力的管制機構——監獄的解放和獄中的人權運動——這便是酷兒理論中跨認同身分、串連政治 (coalition politics) 的成功範例¹⁰。

筆者認為上述案例中運動能量轉移的可能，來自於酷兒行動者和學者所清楚點出的婚姻體制中所蘊藏的種族及階級矛盾，加上美國本土從六〇年代起醞釀的黑人解放和種族正義運動，使得酷兒理論能夠真正做到超越修辭的社會實踐。換句話說，婚姻體制本身並不只是關於異性戀／同性戀正典化的問題，而牽涉到整個社會的種

¹⁰ 關於性別人權以及監獄解放運動，可以參考 Eric Stanley 和 Nat Smith 所編撰的“Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex”. Eric Stanley and Nat Smith, 2011, *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex* (Oakland, CA: AK Press).

族、階級、國籍等身分的權利差異部署。單一強調同志在婚姻體制的特殊性，如同當今臺灣的毀家廢婚派系，反而是一種反酷兒政治的認同操作，將同志主體建構成唯一必須超克結構脈絡去抵制「婚／家」情感的族群，卻鮮少挑戰其他族群質疑婚姻結構的責任。

酷兒理論的潛力，是在不同身分歷史的需求中，激發各項被結構所綁架而受壓迫弱勢族群的團結能力。要達到這樣程度的串連，婚姻不該是運動唯一的中心，無論是運動的目標或是針對策略的批判。身為運動參與者和性別知識生產者，一方面應該要看見「婚／家」所能解決現行異性戀霸權下照料制度的閉鎖問題；另一方面持續進行多元的性別運動方向，擴大同志運動的反抗範疇去挑戰其他異性戀霸權監控下的機制，而非以「酷兒」的姿態追打「同志」，將婚姻的操演侷限於「性身分」的單面向策略討論。

參考文獻

- 丁乃非、劉人鵬（編），2011，《置疑婚姻家庭連續體》，臺北：聯
豐書報社有限公司。
- 卡維波，1998，〈什麼是酷兒？〉，《性／別研究「酷兒：理論與政
治」》專號第 3/4 期，頁 32-46。
- 朱偉誠，1998，〈臺灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題〉，
《臺灣社會研究季刊》第 30 期，頁 35-62。
- 陳佩甄，2005，〈Queer That Matters in Taiwan——以翻譯造就的臺
灣酷兒〉，《三角公園》第 45 期，URL=[http://www.cc.ncu.edu.tw/
~csa/oldjournal/45/journal_park347.htm](http://www.cc.ncu.edu.tw/~csa/oldjournal/45/journal_park347.htm)（2015/04/08 瀏覽）。
- 趙彥寧，2001，〈臺灣同志研究的回顧與展望：一個關於文化生產
的分析〉，《臺灣社會研究季刊》第 30 期，頁 207-244。
- Badgett, M. V. Lee, 2009, *When Gay People Get Married: What
Happens When Societies Legalize Same-Sex Marriage*, New York:
New York University Press.
- Chauncey, George, 2004, *Why Marriage? The History Shaping Today's
Debate over Gay Equality*, New York: Basic Books.
- Duggan, Lisa, 1995, "The Discipline Problem," *GLQ: A Journal of
Lesbian and Gay Studies* 2(3): 179-192.
- _____, 2003, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics,
and the Attack on Democracy*, Boston: Beacon Press.
- Eng, David L., 2010, *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the
Racialization of Intimacy*, Durham: Duke University Press.

- Escoffier, Jeffrey, 1990, "Inside the Ivory Closet: The Challenges Facing Lesbian and Gay Studies," *OutLook 10*: 40-48.
- Halberstam, Judith, 1998, *Female Masculinity*, Durham: Duke University Press.
- _____, 2005, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York: New York University Press.
- Harvey, David, 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Jagose, Annamarie, 1996, *Queer Theory: An Introduction*, New York: New York University Press.
- Ho, Josephine, 2008, "Is Global Governance Bad for East Asian Queers?" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 14(4)*: 457-479.
- Kandaswamy, Priya, 2008, "State Austerity and the Racial Politics of Same-Sex Marriage in the US," *Sexualities 11(6)*: 706-725.
- Katz, Cindi, 2005, "Partners in Crime? Neoliberalism and the Production of New Political Subjectivities," *Antipode 37(3)*: 623-631.
- Richardson, Diane, 2005, "Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation," *Antipode 37(3)*: 515-535.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 2003, "Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You," in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham: Duke University Press.
- _____, 2007, "Melanie Klein and the Difference Affect Makes," *South Atlantic Quarterly 106(3)*: 625-642.
- Stanley, Eric and Smith, Nat, 2011, *Captive Genders: Trans Embodiment*

and the Prison Industrial Complex, Oakland, CA: AK Press.

Warner, Michael, 2000, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge: Harvard University Press.

Weston, Kath, 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, and Kinships*, New York: Columbia.

Whitehead, Jaye Cee, 2011, *The Nuptial Deal: Same-Sex Marriage and Neo-liberal Governance*, Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Sherry, 2009, *Sexuality and Socialism: History, Politics, and Theory of LGBT Liberation*, Chicago: Haymarket Books.

以信任機制探討伴侶契約 對同志親密關係的平等保障

邱子安*

摘 要

平等權被認為是同志應該如同異性戀者般得以接近使用婚姻制度的原因，然而，本文認為以維持親密關係而言，伴侶制度比起婚姻制度提供更多的信任資源保障。因此以這兩種制度相比，在維持親密關係上伴侶制度更合乎平等權的精神。本文提出信任作為維持親密關係資源的觀點，並比較同志適用婚姻制度及伴侶制度時，引入信任資源的不同。

關鍵詞：婚姻制度、伴侶制度、信任、親密關係、同志

* 國立臺灣大學政治學系公共行政組碩士研究生。
E-mail: andrewhuang.assa@gmail.com

On Equal Protection of Maintaining Intimacy of LGBT People in Perspective of Trust Mechanism

Zi-An Chiu^{*}

Abstract

It is argue that right to equality is the supporting reason why LGBT people should be allowed to access institution of marriage like straight people should. This article have a different view that when it comes to equal support for intimacy of LGBT people, institution of civil partnership provide more resource of trust to maintain intimacy. Therefore among two institutions, civil partnership is in harmony with right to equality in the name of maintaining intimacy. This article suggests the view of trust as a kind of resource maintaining intimacy, and compares what sort of resource of trust do two institutions introduce when it apply to LGBT people.

Keywords: Institution of Marriage, Institution of Civil Partnership, Trust,
Intimacy, LGBT

^{*} Graduate Student, Public Administration Division, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: andrewhuang.assa@gmail.com

以信任機制探討伴侶契約 對同志親密關係的平等保障

邱子安*

你知道嗎？Gaga。信任好像鏡子，壞掉的話你可以把他修好的。
但是你他媽的還是看得到鏡子上的裂痕。(Lady Gaga, 2010)

一、前言

在流行歌手 Lady Gaga 的 MV “telephone” 當中，Lady Gaga 與 Beyoncé 飾演一對親密的犯罪夥伴，引文這段話是 Beyoncé 決定重新跟 Lady Gaga 大幹一票時的對白，這對情節很貼切的展示，在一段承受社會壓力的合作關係，如何運用信任的機制，在關係破裂與修補之間持續地發展。去年十二月三十日，我（黃子安，2014）的文章〈給同性戀「伴侶契約」才是平等〉在苦勞網刊出，該文認為

* 作者原名為「黃子安」，今改名「邱子安」。本文內所援引的作者文章，早先以原名（黃子安）發表。特此註明。

社運界近來以平等權來爭取同志婚姻法制化¹，但是婚姻制度與伴侶契約比較起來，應該是伴侶契約較符合對同志的平等保障。因為社論形式文章的通例，一些比較細節的論述並沒有在該文詳細推敲，該文刊出後，我收到本刊邀稿，因此本文擬對該文的論述進一步開展。

婚姻是一種維持親密關係的法律形式，該文主張「信任」(trust)是維持親密關係的重要資源，從信任機制來看，當一個異性戀者結婚時，他同時取得人際信任和公共信任兩種確保親密關係維繫的資源。但當一個同性戀者結婚時，他只取得公共信任。國家既難以幫助人取得人際信任的資源，就平等而言，至少應該強化公共信任。伴侶制的平等協商和條款可以自由調整，讓締約雙方比較不用違背自己利益，也讓比較多種關係樣態都可以受到法律保護，強化了公共信任。因此，我認為給同性戀者伴侶契約，會比給婚姻契約更平等。

本文即對上開論述依次說明，首先本文將說明從憲法平等權的意涵而言，婚姻做為一個維持親密關係的法律制度來說，並非提供異性戀族群與同性戀族群相同的法律形式，就合乎平等權的意旨；接著，本文將簡述相關研究中信任的運作機制，以描述人際信任與公共信任之區分；次之，將析述當適用婚姻制度時，異性戀族群及同志族群得到信任這種資源保障的差異；復次，再分析同志族群適

¹ 代表性的臺灣伴侶權益促進聯盟(2013a)草案包括了 LGBTQ 等多元性別族群，所以本文以「同志」而非以「同性戀者」稱之，並非沒有注意到兩種用詞的政治差異。另外習見此訴求被稱為同志婚姻「法制化」，因在現行制度下，同志辦理婚姻登記並不會被取締處罰，而是不能近用國家機關做有效登記，既無非法，何來合法化？「法制化」應是較恰當的用詞。

用伴侶制度得到的信任資源，並與婚姻制度比較；最後是總結，並對多元成家的社會運動依據本文上述推論，做出若干建議。

二、平等權之內涵

憲法上討論平等權時，學者（李惠宗，2004: 113-114；吳庚，2013: 166；法治斌、董保城，2008: 243-244）均強調平等權非追求形式，而是實質上的平等，也就是相同事件，相同處理，不同事件依其特性之不同，而做不同的處理 (*Gleiches gleich, ungleiches seiner Eigenart entsprechend verschieden in behandeln.*)，對不同事務的差別待遇，應考量其事物之本質 (*Natur der Sache*)，不得將不相干之因素納入考量，對國家機關的行為禁止恣意 (*willkürverbot*)。進一步言之，即要求立法者對立法之事物或制度之本質有所探求，不得將不相干的因素考量在內而為差別待遇，亦不得將應該考量的事物漏未考量，若做差別待遇，其差別要有合目的性，也就是差別對待要能夠達成立法或制度欲追求的目的（李惠宗，2004: 123-127；法治斌、董保城，2008: 245-246）。

如上所述的憲法上平等權法理沒有特別處理到對弱勢群體之差別對待。對弱勢群體在憲法上如何評價，研究最深入的國內當推廖元豪（廖元豪，2006: 12-16），他認為社會上有主流弱勢群體之別，或多或少都是法律促成的，例如集會遊行法認為政治言論是非常態需要取締，或國籍相關法規限制了非本國人參與政治的權利，因此法律不能把這些弱勢當作本當如此不予介入，特別是我國的憲法在基本國策的「國民經濟」、「社會安全」、「教育文化」、「邊疆地區」等節都不是採取對稱保障，而特別保護弱勢，因此憲法上的人權思

考，應該特別考量如何保障弱勢，培力弱勢的主體。更進一步來說，「族群」，甚至「弱勢族群」的思考，應該在操作平等權時佔重要的角色，對於弱勢族群的差別待遇，如果立法或制度目的是為了特別保障該族群，司法應該從寬解釋，不應輕易宣告這種差別待遇違憲（廖元豪，2009: 192）。

總而言之，立法或制度如果要進行差別對待，以憲法上平等權的要求來說，必須要考量差別待遇是否合乎立法要追求的目的，且以憲法特別保障弱勢族群的設計來考量，差別的對待如果是基於對弱勢的保障，就不容易構成違憲。以本文的題旨而言，異性戀者得適用婚姻制度而同志不行，在形式上是用兩套法律制度，當然容易引起是否不合乎平等權保障的疑問，更容易招來同志婚姻法制化的訴求。只是異性戀者與同志都可以適用婚姻制度，就合乎平等權的保障嗎？因為本文認為，婚姻做為一種維繫締約雙方共同生活制度²，能有效維持雙方不至於結束這段關係，在於婚姻的法律制度設計同時引入了人際信任和公共信任兩種信任機制；然而同志即便能締結婚約，也只能引入相同程度的公共信任，人際信任則沒有。因此以平等權的本旨——差別待遇須要追求合乎保障弱勢的目的而

² 這裡把婚姻或伴侶契約制度的主要立法目的，定位成雙方共營共同生活。也有討論從婚姻取得的社會福利資源，來研究婚姻跟其他結合形式所得到國家支持，這當然也是一種平等權的保障，但無論是婚姻還是伴侶，立法的邏輯應該還是雙方要先共同生活，所以國家才對共同生活的負擔考慮施與福利措施。因此，本文還是只選擇維繫共同生活而言的平等，就先不處理福利資源處理的平等。當然，從憲法上的平等權審查，若在同志被法律允許近用伴侶制度而不得近用婚姻制度的情況而言，除了維持親密關係外，尚有身分法（親屬、繼承）及社會福利資源等差別待遇，未必會認為符合平等權。然而，本文的主旨是親密關係維持上的平等，因此只擷取憲法上平等權的精神來分析親密關係的維持，而不擬宣稱同志只得近用伴侶制度而不得近用婚姻制度的假想情況，是合乎平等權審查而合憲的。

言，形式上相同的保護對同志族群而言卻是更弱的保護。基此，本文下一個章節要先整理信任的運作機制以及人際信任與公共信任的區分，以便我們進入第三章——異性戀者及同志均得締結婚約狀況下，取得信任資源差異的分析。

三、信任的運作機制

信任機制引入公共政策運作的討論，對公共行政領域而言並不陌生。例如在競爭法領域引入寬恕政策——對參與共同漲價等聯合行為的不法業者，提供個別業者若檢舉共同不法行為，可以單獨免罰或減罰的制度設計——就是用破壞參與聯合行為業者之間的信任來達成制度目的（寬恕政策設計的學理進一步討論請參照顏廷棟，2008: 71-72）；管理或生產公共財 (public good) 的討論，生產或利用公共財，像是無線電波、環境汙染控制或天氣預報，因為對個人而言，短期來說當然是不生產或盡量使用，能使利益最大化，但長期而言卻會導致潛在能利用這種資源的所有個人全都失去可以利用的資源，因此，如何以信任機制使個人克服短期的利益極大化，而追求長期的互相合作，就成為處理公共財生產管理的重要政策工具 (Ostrom, 1997: 1-4)。國家引進信任機制來設計制度，並非不可想像。

甚麼是信任呢？信任被認為是一種增加社會行動者彼此合作的因素 (Hems and Tonkiss, 2000: 6; Levi, 1998: 78; 李仲彬, 2011: 108)，信任經常被定義成，一方認知另一方會根據他的利益從事行為 (Harding, 2000: 12)，跟信任相關的研究常區分為個人 (individual) 層次的交易行為，或是更巨觀 (macro) 社會層次的互動，無論被稱

為政治信任 (political trust)、社會信任 (social trust) 或是一般化信任 (generalized trust) 等，不過，個人層次的信任對政治理論幫助有限 (ibid: 15-17; Levi, 2000: 81-85; 李仲彬, 2011: 108-109)，因此，對討論制度而言，制度和巨觀（至少是中觀）的信任更為重要。

人際信任的運作，取決於一個人對即將被信任的對象，是否有足夠的知識或資訊，這包含個人知識如先前與這個人相處累積的經驗，或是其他對這個人過往行為的資訊，例如信用記錄 (Levi, 1998: 79-80)；另一方面，人與人的關係如果較為深厚，能預期有較長期的相處，而非如囚徒困境 (prisoner's dilemma) 般雙方關係有零合的利害關係，那為顧及長期的合作，雙方也比較不容易出於短期利益極大化而背叛彼此的信任 (Harding, 1998: 13)。可以說，一個人的行為記錄愈公開可辯，甚至有共同的社群或彼此互通的朋友，就更有可能促成信任的條件。而一般化、非人際層次的信任，其實跟這種類似共同朋友的機制，也沒有太大差別。出於定義，行為的一方對另一方要有能為自己利益而為行為的期待，當另一方是一個制度化的行為者時（例如銀行、國家），以組織設計的誘因結構確保佔據組織職位者的行為，會有正面或負面的回饋，就能以這個方式確保佔據職位的個人行為較有可預測性，較可能符合與其互動對象的利益 (Harding, 2000: 15-17)。

這種確保制度可信賴性 (trustworthiness) 的機制，被運用在治理過程中。就治理的過程而言，代議政府本身的設計，就是一種確保信任的機制，我們用一部分政治任命人員對人民問責 (answer)，而文官對政治任命官員問責的方式，來確保最後政府會服務人民的利益，並且以職業生涯和薪酬等官員自身利益的設計，來確保官員服從這些規範也合乎他們的利益，但這仍然是一種鬆散的信任機制

(Harding, 2000: 20)。政府對公民的要求，如果符合下述三個信任運作的機制，更容易確保公民的順服 (compliance)：(1) 政府管制的目標合乎被管制者的利益 (2) 其程序是公平的 (3) 對國家和對其他人民的信任關係是互惠性的 (reciprocated) (Levi, 2000: 87-88)。程序公平方面，相對自願順服的受管制對象總是不希望有搭便車者出現，因此政府的強制 (coercion) 就顯得重要；一致標準對待受管制對象的普世標準 (universalism) 也對受管制者信任有幫助；定期競爭性選舉造就的不偏倚制度 (impartial institution) 一方面用督促政府照政府而非人情偏好行事，因為可能會有人情連帶不同的選舉官員來監督政府行政，另一方面一時的少數民意也隨時有希望變成多數，增進被統治的公民服從的意願；最後，程序上的參與 (participation)，讓受管制者在政策制定程序中掌握資訊，以便需要時做出合適的妥協，也能增進信任 (ibid: 90-92)。在政府與公民的互惠關係中，政府如果能兌現自己先前的政策承諾，政府如果能以尊重的方式對待公民，公民則更有可能抱以對管制的順服 (ibid: 90-93)。基於類似的考量，Ostrom (1998: 10) 也指出互惠關係——也就是以對其他人正面行動予以正面回應，負面行動予以負面回應——可以辨認出其他參與者、評估互動者是否是在某種條件下值得合作的人、對值得合作的人釋出初步合作跡象、拒絕不互惠的人並懲罰背叛信任者，因此是克服個人短期極大化各自利益而無法集體合作的重要策略。Tyler (1998: 270-273) 指出信任對民主治理的重要，以使公民順服法律的考量而言，比起使用強制力，讓公民自願順服會更有效，要促成自願的服從，Tyler 提出了兩種信任模型：遵從信任 (deference-based trust) 及共識建立信任 (consensus-based trust)——前者是指若執法的權威有足夠職權能力 (competent)、誠實且其職業角色的名銜是被認

為應該服從的，無論決定如何公民都比較容易守法，基本上這是一個程序正義的觀點；後者則是說，人們會想接受一個決定，如果他們可以自由協商，達成協議，來造成兩造對大的利益，對於最終的決定，人們會比較願意遵守 (ibid: 278)。雖然這兩種信任不是互斥的，但運作上當人們達不成共識建立，會傾向訴諸遵從信任，尋找可信賴的權威所制定或要求的規則來做終局解決 (ibid: 279)，畢竟參與程序達成共識，可以讓參與者即使這一次的協商不符己利，也可以期待下一次「贏回來」，由是之故，就更容易投入長期合作。

綜上，本文意欲指出：無論是人際信任還是公共信任，兩個合作的對象之間有公開公正的第三方，都是促成信任的重要機制，只是在人際信任中這可能指的是共同社群（如家族、同事）中共同認識的人，而跟這些共同朋友沒有類似囚徒困境那樣零和關係，彼此利益競爭而打斷長期合作的因素；而公共信任指的是政府、銀行、各種集會結社或專門職業認證等非依據個人關係而建立起並確保執行某些規則的制度。無論是共同朋友（人際信任）或是執行規則的制度（公共信任），不與當事人利益衝突、沒有偏袒的程序正義、互惠的關係和藉由各方協商達成共識，這四項特質，是信任關係重要的要素。這些要素可能出現在互相信任的兩造，也有可能出現在兩造各別跟公開公正第三方之間。

兩個人結婚之後，為什麼不容易離婚呢？常見的解答包含：離婚官司帶來巨大財產上的代價、離婚帶來不好的名聲、雙方家長不同意、撫養未成年子女的問題等。原因看來相當發散，但「信任」可以貫穿其中，離婚官司是屬於公共信任，既然婚約已定，沒有道理懷疑法官會網開一面，違背承諾的成本因而拉高；而無論是離婚的壞名聲、長輩的反對或未成年子女的撫養，某種程度都可以視為

共同認識朋友，是屬於人際信任的運作，在離婚後，共同認識且有長期關係的其他人，他們可能的反應甚至反對，成為了維持婚姻關係共同生活——起碼是表象——的重要機制。

四、異性戀者與同志適用婚姻制度汲取信任資源的差異

本文已經討論到，國家可以用政策設計的方式引入信任資源，達成制度目的，以這個觀點來討論婚姻引入信任資源對雙方關係的維持，可以將相當多表面上看起來發散的理由統合為一。我們接下來要先簡單地回顧婚姻單偶制的歷史發展，並且以同志的伴侶處境經驗來指出，同樣適用婚姻，異性戀和同志就信任這項資源上，所得到的保障是不一樣的。

（一）現代社會的單偶婚姻制度

我們所熟知的婚姻制度是單偶、終生而且是人們感情交換最重要的場域，這是工業資本主義現代社會促成的（Beck and Beck-Gershiem, 2014；Giddens，轉引自何春蕤，2003；王顯中，2013；平非，2013）。由於現代社會被預期工作與休閒一分為二，而工作條件、社會立法、都市計畫或學校必修課程等等社會外在條件，都依據一夫一妻核心家庭做設計（Beck and Beck-Gersheim, 2014: 47），然而，兩性性別差異以及根據偏見的性別分工又充斥在職場、教育以及各種方面（ibid: 28-33），導致婚姻變成一個被期望要有充分真誠情感交流的場域——肇因於工作與休閒的二元區分，也導致婚姻生活加劇性別分工，使女性被迫要做更多的家務工作以及情緒勞動，得到更少的經濟報酬——這方面是出於公私領域的性別劃分（ibid:

40-42)。國家以福利補貼變相對單身不婚者懲罰，來誘導更多人進入婚姻，以這種方式讓私人願意生產後代，以利於維持資本主義所需要的勞動力，以及讓家戶代替國家承擔照顧責任，過去傳統家族的逼婚壓力，轉變成國家為維持資本主義的勞動力再生產，用制度誘導個人走上婚姻之路（平非，2013：段 2-5）。王顯中（王顯中，2013b: 5-6）甚至大膽地指出，臺灣社會將一夫一妻的婚姻當作重要的制度及價值維護、發揚，是「冷戰遺緒」，繼承了國共抗爭的冷戰情緒。雖然該文沒有明確地指出，但我相信該文應該是指，既然共產黨選擇了社會主義的生產模式，身為自由陣營（其實也就是資本主義陣營）就要維持資本主義的核心家庭生產模式，且自豪由資本主義促成了男女平等，這個男女平等的推論表現在法律制度對第三者的懲罰，以及維持一男一女單偶這種形式上的對稱。該文 (ibid: 6) 指出，然而，國共合作前中蘇合作的 1930 中華蘇維埃共和國，其《婚姻法》第九條甚至規定：「男女一方堅決要求離婚的，即行離婚。」。該文讚頌該法的文明進步，我猜測，或許該文作者也有一層用意，在中共初創國業，講究男女平等地參加革命事業的歷史氛圍下，不在婚姻制度上設下重重門檻，用懲罰負心男性以保護經濟不獨立的無助女性的態度，來預設婚姻制度，恐怕是這種差異的重要原因。Giddens（轉引自何春蕤，2003：段 14-18）則指出，現代社會在公共領域的理性反思與平等協商，也滲透進了私領域，因為現代社會的個人生活選擇，較諸傳統社會，已經愈來愈脫離各種集體主義式的束縛，個人就面臨不停汲取新資訊和新知識來經營規劃自己生活的責任，但同時，個人也面臨依賴建制（市場、法律、教育等）程度愈來愈高，個人化帶來的自由，是在這些建制之間的選擇，而不是免除於這些建制的限制，從維繫親密關係的角度

來看，現代社會個人的這種處境，導致與親密對象自由協商，是維護親密關係的主要方式。

個人從傳統社會之中脫離，同時是一項限制但又是保護，宗教、階級體系、鄰里關係雖然對個人的選擇有嚴密的規範和懲罰，但同時又提供了一個人在社會的立足點和認同感，是人與社會的紐帶，當現代社會的個人脫離這種處境，雖然更加廣泛地接觸到各式各樣的朋友，但大部分僅僅是膚淺的接觸，因此，就人親密感的需求而言，從傳統社會到現代社會，以單偶婚姻為範本的親密關係吸引力因此增加了(Beck and Beck-Gernshiem, 2013: 57, 78-79)。於是乎，Beck and Beck-Gernshiem 指出：

現代社會的發展方向反映在將愛情理想化的方式上。我們以使我們室礙難行的方式，來禮讚愛情，以便能平衡妨礙生存的失落感。如果禮讚的對象不再是上帝，不再是牧師或神父，不再是階級，不再是鄰里，那麼至少還有你可以禮讚。而這個你的分量必須和似乎是普遍的情感空虛狀態成反比 (ibid: 55)。

本文已經懇切地指出，當代主要的親密關係——單偶、終生且是情感真誠付出的場域——是出於現代社會工業資本主義運作的反映，接下來我們要討論，對同志族群來說，雖然親密感需求不會不同，然而，同志污名導致出櫃的難題，卻會導致婚姻不能給予關係維持相同資源的不平等狀態。

(二) 單偶婚姻制度適用在同志族群所失的信任資源

以上對婚姻制度的討論，都是聚焦在當事人為異性戀者的基

礎，所以才會有核心家庭的性別分工問題。雖然上面討論所提到的著作，都相當關注平等協商的重要，然而，在此要指出，在異性戀者婚戀的狀況下，平等協商的需求還是比較小。即使簽署了婚約，社會地位、宗教、國籍或種族等慣習上的理由，或同族的律法，還是成為選擇伴侶的重要考量，只是雙方除了這些約定成俗的考量之外，又納入了雙方各自協商的要素而已 (Beck and Beck-Gernsheim, 2013: 148-149)。

然而相較起異性戀者，同志沒有這些約定俗成傳統的保障（但反而可能有限制）。就選擇伴侶而言，臺灣的研究（謝宜文，2009: 105-109）就指出，九〇年代以新公園、酒吧、三溫暖、筆友通信、電話交友、同志社團或網路 BBS 為主，我們看得出來都有相當的匿名和隱匿性；而 2000 年之後隨著解嚴社會風氣漸轉開放、以及資訊通訊科技的發達，浮出檯面的管道增多，較脫離「偏差」、「變態」與「潛在犯罪」的刻板印象，而交友管道的市場區隔也有分眾化的現象；整體而言對照異性戀者伴侶尋求的可能機會，因為同志未能在外觀上辨識，所以要有專屬的空間群聚。既然交友的空間是專屬的，在不同的生活場域，同志也就面臨是否揭露個人同志屬性的選擇，也就是所謂「出櫃」的議題。畢恆達（畢恆達，2003: 48）研究男同性戀者指出，出於同志的社會汙名，同志個人是否現身，由其是對家庭成員現身，幾乎是每個同志不得不面對的重要議題，選擇隱身者，會採取隱藏、降低現身後果的風險以及提出不婚論述等策略，因為要隱藏，在家人面前同性戀者的朋友（即使不是伴侶）也盡量不會透露，更不會提及相關同性戀的資訊甚至是刻意滅失有關的痕跡；即使願意現身者，也會導致父母否認其表達性傾向，或是責怪甚至刻意封鎖其交友圈，將兒子的性傾向怪罪於壞朋友，只

有少數父母能夠接受 (ibid: 60-66)。就男同性戀者而言，父母期待結婚是非常大的壓力，在華人傳宗接代的傳統文化期待下，是一個非常普遍的難題，以臺灣知名公開結婚的同志許佑生而言，不少同志認為其條件特殊：父母的去世，男朋友是外國人，對方家族可能的反彈不用擔心。沒有這種特殊條件的同志，很有可能邁入異性戀婚姻，過著欺瞞的生活（史國良，2001: 68-72）。對於已成為伴侶的同志而言，除了要維繫親密關係，更要面對沒有法律保障、社會壓力、原生家庭可能不支持以及自我認同等議題（謝文宜，2009: 53-60），為了維持親密關係，型塑支持的社會網絡、共同創造維繫關係契機和隱瞞則是常用的策略 (ibid: 62-75)。如果可能，重疊雙方的交友圈，讓彼此的關係得到社交圈的支持，是重要的關係維繫策略，但是關係的公開也要面臨審慎的選擇，如果是不友善的人，反而可能造成各自壓力和關係破裂，而這其中雙方的父母幾乎被視為最有可能扮演這個角色³。

從這些臺灣的研究，我們可以描繪出一個典型的同志個人生命處境：他的性傾向是一個祕密，連帶的他的親密關係也是一個祕密，因此，能不能讓別人知道，變成一個要審慎評估的事情，如果選擇不當，社會壓力馬上來到，甚至會壓垮原來的親密關係，而這之中，最有可能知道這個事情而強力反對，甚至逼他走入異性戀婚姻的，就是他的父母。用本文第三點探討的信任機制來說，本來知道一段親密關係的共同社交圈甚至是彼此的父母，都是可能維繫關係走向長期合作的公正公開第三方，但那是異性戀者的情境，對同

³ 這整段所援引的眾研究，有一些包含了男女同性戀者，有些只有男同性戀者，但我相信現身的困難是整個同志族群 (LGBTQ) 當中的「個人」都有的共通處境，在行文上就沒有處處區分。

志來說，面對這些第三人原則上都要保密，且必須經過小心反覆驗證試探後，才可以現身。

但是，婚姻制度基本上設定關係是公開的，它的登記要求、身分證記載、結為姻親後的各種身分法上變化以及財產繼承順序規定、各種商業和公職上的利益迴避規定、婚外情侵犯配偶權構成損害賠償⁴的情況，在在顯示了婚姻制度的法律預設了這段親密關係是公開的。

異性戀者的親密關係公開，共同朋友、職場同仁以及雙方父母，都不自覺的扮演了人際信任的機制，同時，異性戀者可以用締

⁴ 這裡要指出一個常見的誤解。經常有人誤解，以為現在的婚姻制度之所以處罰在婚姻中發生婚外性的配偶和所謂第三者，是出於通姦罪，所以只要通姦除罪化，就沒有問題，而且這種處罰只罰性交，不罰其他親密關係，這是錯誤的。司法實務認為，基於公序良俗，超過一般社會認定的親密交往，就會侵犯配偶權，也因此要負損害賠償的責任，無論是有這個行為的配偶還是沒有在婚姻關係的第三人，參考台北地方法院 101 年訴字第 1993 號或同法院 102 年訴字 3519 號判決。

「再按，因故意或過失，不法侵害他人之權利者，負損害賠償責任。故意以背於善良風俗之方法，加損害於他人者亦同。數人共同不法侵害他人之權利者，連帶負損害賠償責任。……又按婚姻係以夫妻之共同生活為其目的，配偶應互相協力保持其共同生活之圓滿安全及幸福，而夫妻互守誠實，係為確保其共同生活之圓滿安全及幸福之必要條件，故應解為配偶因婚姻契約而互負誠實之義務，配偶之一方行為不誠實，破壞共同生活之圓滿安全及幸福者，即為違反因婚姻契約之義務而侵害他方之權利。而通姦足以破壞夫妻間之共同生活，顯非法之所許，此從公序良俗之觀點可得斷言，不問所侵害係何權利，對於配偶之他方應構成共同侵權行為（最高法院 41 年台上字第 278 號、55 年台上字第 2053 號判例意旨參照）。是基於身分關係而生之配偶權亦屬應受保護之權利，倘配偶之一方行為不誠實與他人發生足以破壞夫妻共同生活之圓滿安全及幸福之行為者，則該第三人與不誠實之配偶即為侵害配偶權之共同侵權行為人。……賠償其所受非財產上損害，自屬有據。」本件判決牽涉另一通姦刑事訴訟，在判決當時，本曾判決有罪的通姦罪已改判無罪，但法院無論是否刑事上成罪，逕以公序良俗引伸出來的義務，判有締結婚約與無締結婚約的第三人民事賠償。

結婚約，換取民事法院對這段關係的審判權，而取得了公共信任的資源。但同志的親密關係，一旦曝光卻可能即是災難的開始，雙方要各自面臨與父母出櫃的挑戰。綜上所述，這不但不會是同志典型的生涯選擇，而且若真的現身，被接納的機會也不高。父母知道孩子同志性傾向的典型反應是否認、封鎖交往管道甚至催促他們走進異性戀婚姻，離肯定其親密關係實在太遠，而在共同朋友方面，同志也缺乏 Beck and Beck-Gernseim 所說那種約定俗成習慣的支撐，共同知情的朋友是要經過小心選擇的，這方面的人際信任支持跟異性戀婚姻比起來，當然就大幅地減少。

五、同志適用婚姻制度及伴侶制度汲取信任資源的差異比較

既然婚姻沒辦法讓同志得到跟異性戀相同的人際信任資源，本文的想法是，對同志的平等保障，應該朝強化公共信任的方向努力，也就是說契約機制的設計，應該要更符合信任運作的原理⁵。雖然在解決同一個問題（同志的信任資源）上，強化同志的人際信任

⁵ 國家可以藉由立法規定聯合行為的契約無效，來減少廠商間聯合漲價關係的相互信任；也可以藉由公序良俗解釋性交易契約無效，破壞純粹性行為約定關係的信任，逼使有這種需要的人以婚姻代替，而造成國家逼婚的整體效果，以上例子顯示，國家引入信任機制達成某種制度目的，是很常見的，在立法規定某種行為的約定有效或無效之間，更值得我們注意的信任機制的引入或破壞，展現了國家的制度性意圖。我在苦勞網（黃子安，2014）的文章發表後，有網路上的討論批評我是「支持國家介入私人親密關係」，我想說的是，契約制度對社會關係無論是支持還是不支持，賦予法律效果還是宣告無效，都展現了國家對該社會關係的評價和國家調控的方向，不管契約有沒有效，國家始終都有角色，而不是簡單的介入或不干預的二分法。

也是思考上可能的方向，但本文旨在討論國家法律制度，對人際信任這種較難做系統性討論及改善的面向，就暫存不論；而且國家在創造人際信任的能力是堪憂的，人類學家常指出現代國家在社會領域中的擴張，常擠壓了傳統家庭或社群連帶的空間，例如社會福利的設計支撐個人經濟生活，就讓個人可以擺脫對家族的依賴(Levi: 81-83)。強化公共信任，也就是說這個契約關係的設計，應該跟婚姻制度比起來，要更加強彼此的互惠關係、更能藉雙方協商來達成契約內容的設計。我們不考慮不妨害當事人利益和沒有偏袒的程序正義兩個因素，因為契約的履行機制是法院，法院應該是現代社會設計利益迴避、嚴謹程序兩方面程度幾乎說是最高的建制了，至少他的表現應該會比同志伴侶的閨房密友來得好。

相較於異性戀者，對同志伴侶而言，面對得來不易的愛情，如同是極地裡的春天，顯得格外地珍惜，且容易以具體的行動積極地展現出對於兩人未來關係的規劃，意即對伴侶關係的經營有著相當的期待（謝文宜，2009: 9）。

小覓與小安各自經歷了很多段戀愛關係與性邀約關係，兩個人對於關係的脆弱性與變動性理解得相當深刻，因此她們對於未來沒有太過於夢幻的想像，對於她們來說，未來會發生甚麼事情永遠無法預知，三人同行、四人同行雖然都在她們討論的範圍，但她們仍舊保持隨緣的態度，畢竟之後會遇到甚麼事情、遇到甚麼人是不可知的，只要她們仍互相信任，也給對方最大的自由空間，那麼她們也能夠持續將對方視為生命中重要的人（簡至潔，2010: 95）。

反性騷擾不是反對男人或是反對情慾。反性騷擾是向男人提出

的情慾挑戰：有本事的就用你累積操練的情慾資源來和女人平等互動，營造愉悅。不過，如果你罔顧我的主體和我的意願，那麼，對不起，我一定給你迎頭痛擊（何春蕤，1994: 41）。

以上三段引文，第一段是我在未思本文時偶然看到的。第一次看到相當氣憤，雖然作者出於相當性別友善的研究動機開展她的研究，但同志親密關係的經營面臨了更多的社會壓力，作者卻影射同志會更加珍惜和用心經營，這豈不是對於已經為弱勢的族群，課加更重的負擔嗎？在這種思路下，爭取婚姻似乎變得理所當然，但是本文所做的信任機制尤其是人際信任的分析，卻憂心這種想當然耳的連結。辛苦爭取到的婚姻，可能是新的困難的開始，對同志個人的生命處境而言，如何說服自己的父母支持這段關係，只要是同志，這成為維繫婚姻關係幾乎逃不掉的挑戰，而這個挑戰的成功機會不會太高。我們已經知道同志的親密關係維持更難，給我們一個形式相同、但相較於異性戀而言支持更少、挑戰更多的制度，並不會是一個平等的保障。

第二段引文是一份對女同志性邀約的研究，引文中顯出互相信任、給予空間，才是伴侶關係維繫的方法，而不是甚麼格外珍惜或努力經營；第三段引文是何春蕤著名的性解放之作，這段文字顯出性解放或是性自主，不會是只有說「不要」的自由，如何說「要」一樣重要（如果不是更重要）。但我不免懷疑，拒絕性邀約有性侵犯跟性騷擾法律的規範，協商不成，訴諸權威；但形塑性邀約卻沒有履行機制，只強調平等協商，如本文討論信任機制顯示的，它只是信任的要素，但卻沒有信任的外觀機制——公正公開的第三方。

總而言之，從強化公共信任的想法，需要被強化的是互惠關係和協商下的共識，這方面以婚姻制度來說，契約內容可以經過約定改變，跟伴侶契約比較起來來得更少。我以下就臺灣伴侶權益推動聯盟提出的同志婚姻制度以及伴侶制度草案為基礎，討論兩種制度的重大差異⁶，以及其從公共信任的角度而言，對同志族群提供甚麼進一步的支持。

	婚姻制度	伴侶制度	信任機制差異
單偶制	從公序良俗得出：基於配偶應互相協力保持其共同生活之圓滿安全及幸福，而夫妻互守誠實，不正常之社會交往，侵害配偶權，由侵權之配偶與婚外交往者共同賠償責任負責。 ⁷ 根據民法 § 995，互負性行為義務。	依草案 § 1058-4 立法理由二，不負同居義務；依草案 § 1058-9 立法理由二，不以性關係為必要，依私法自治原則，得自由約定。	互惠關係、共識形成。
公開性	國民身分證登記、各種迴避規定（如民事	伴侶證與身分證脫鉤處理（民法草案 §	避免強迫失去人際支持。

⁶ 該聯盟的家屬制度草案，亦是基於永久共同生活為制度目的的設計，本應納入比較。但家屬制度草案設計與婚姻或伴侶制度當中所以約定的權利義務沒有那麼對稱，例如單偶制、財產就無規定，為求對稱，就暫不考量，實是出於圖研究之便利，及我研究能力的限制。

⁷ 請參考註 4。

	訴訟法第一章第二節、行政程序法 § 32 條) 預設配偶狀態之公開、姻親 (民法 § 969) 之規定使配偶互相血親產生法律上利害關係。	1058-3 立法理由二)、無各類迴避規定 ⁸ 、無姻親規定適用 (民法草案 § 1058-9)	
冠姓	民法 § 1000 規定得約定冠配偶姓氏。	無規定。	婚姻有共識形成要素。
互負居義務	民法 § 1001 條規定互負居義務。	根據草案 § 1058-4 理由二, 雙方約定才負同居義務。	共識形成。
雙方協商住所	民法 § 1002 規定, 必須要有共同住所, 得協商約定, 協商不成聲請法院指定。	同上, 得約定有無共同住所, 若約定有, 得約定其地點。	共識形成。
日常生活家務與財務代理	民法 § 1003 規定家務代理, 連帶對第三人負責。	民法草案 § 1058-4 II 規定家務代理, 連帶對第三人負責。	N/A
財產制	民法 § 1005 若無特約, 以法定財產制, 婚前各自、婚後共有, 不能證明婚前財產, 推定為婚後。	民法草案 § 1058-5 分別財產制, 伴侶雙方各自擁有。	互惠關係。

⁸ 婚姻與伴侶制度適用各類法規迴避規定的比較, 來自於我與江蘊生閒談時的討論, 在這裡感謝他。他認為在中華文化中, 以家庭為單位的文化, 跟伴侶制度的「個人」本位思想相比, 在我們的文化裡可能會比較顯得格格不入, 這是我們討論時特別涉及到有關迴避法律規定的發想點。

扶養義務	民法 § 1114I①家長家屬間負撫養義務，因同居義務，夫妻必為家長家屬。	民法草案 § 1158-4I 互負撫養義務	N/A
收養	民法 § 1074 原則上共同收養	民法草案 § 1058-8 可共同或各自收養，各自收養應得伴侶同意。	共識形成。
終止契約	若一方不同意，法定原因方可離婚，實務上以民法 § 1052I②婚外性行為、③同居虐待為大宗。	民法草案 § 1058-11 單方書面解約。	互惠關係＋共識形成－無法引進人際信任資源＋－

表一：婚姻與伴侶制度之信任資源汲取重大差異比較（關於同志婚姻與伴侶契約之差異資料來自臺灣伴侶權益推動聯盟 [2013a, b]）

以信任機制來討論，在這裡，互惠關係是強調雙方可以在對方正面對待時給予正面回應、負面對待時給予負面回應，所以可以自由選擇的權利義務才合乎互惠關係的內涵，硬性規定互負的義務就不能算；而共識形成指的是法律規定該項關係是可以由雙方共識變更或設定的。以下就針對表一的內容逐項說明：

（一）單偶制

雖然法條沒有直接規定，但法院實務多認定，根據公序良俗，維持婚姻的圓滿是配偶互負的義務，這種義務不只是婚外性行為，連超越一般社會認定的交往，無論是配偶或婚外之人，都可能破壞之⁹。

⁹ 請參考註 4。

在伴侶制上，表中所附兩處立法理由顯示不以同居和性行為為必要，也就是得自由約定，雖然還沒司法實務證實，但我們有理由相信跟婚姻比較，比較可能自由約定¹⁰。因此，在是否選擇單偶上，伴侶制包含了互惠關係和共識形成的信任要素。

（二）公開性

如第三章第二節所述，同志個人生命處境最大的困難，就在於是否現身其性傾向，伴侶證的設計和沒有迴避規定、不會逼使利害關係人容易得知伴侶關係——如果伴侶當事人並不自願，因此不會引來負面的人際信任破壞。

（三）冠姓

伴侶制不能以約定冠上姓氏，婚姻制度可以冠配偶姓氏，因此婚姻制度有共識形成的要素。

（四）互負同居義務

同居在婚姻制度中是強制義務，在伴侶制度中則是可以自由約定，所以伴侶制度有共識形成的要素，但無論是否同居，都不影響雙方可以在同居或不同居的生活中，對對方的正面付出給予正面回饋，反之亦然，因此互惠關係要素與此無關。

¹⁰ 伴侶制度究竟能不能約定性行為義務？文中這個藉立法理由「不以性行為為必要」推論出可以自由約定，而不會基於公序良俗被宣告無效的法律見解，是與我曾在臺灣伴侶權益推動聯盟志願工作，參與各國立法例比較研究工作的朋友萬儀秋討論出來的結論，在這裡感謝他提供的智慧。

（五）雙方協商住所

婚姻制度中必須要有共同住所，但可以經雙方約定，伴侶制度中則是是否要設定共同住所都可以約定，由此觀察當然伴侶制的共識形成要素更大，如上節所述，協商住所與互惠關係無關。

（六）日常生活家務及財務代理

在此點上兩個制度一樣。

（七）財產制

兩個制度都可以在法定財產制、共同財產制和分別財產制間自由選擇，共識形成的要素一樣。但伴侶制度中若無特約，預設分別財產，在此同時婚姻制度中卻要用婚後共用的法定財產制，這給未特別約定的伴侶可以往後依據伴侶相處狀況選擇更加分享的空間，婚姻制度卻是預設分享，雙方不能依自主意願而以壞報壞，所以伴侶制度在這個項目更加有互惠關係的因素。

（八）扶養義務

在此點上兩個制度一樣。

（九）收養

收養是對收養子女的照顧，所以對雙方是否有互惠關係，難以一概而論。但婚姻制度中原則上一定要共同收養，除非收養的是配偶之前的子女，或配偶不能表示意思、三年生死不明，在這點上伴

侶制度則更自由，只要伴侶同意，可以共同或分別收養，所以伴侶制度共識形成的要素較高。

（十）終止契約

終止契約在婚姻制度中如果雙方不合意，就要找法定原因，實務上以婚外性和同居虐待為大宗，而伴侶制度只要單方通知後就可解除，從這點觀察，伴侶制度給不想結束關係那方的共識形成機會就比較少，不像婚姻可以在法院裡爭論。不過要特別指出的是，即使單方解約，在伴侶關係中已經互負的義務，還是可以由法律爭訟追討回來，之前的共識還是有被履行的可能，雙方無法繼續共識形成是向後而非向前，不過兩者比較，伴侶制度共識形成的要素確實比較低。然而，單方解約意味任何一方可以隨自己意願結束關係，不必再因與對方難以相處的情況下，還經歷冗長的法律爭訟，從這點觀察，是符合互惠關係中負面回應對方負面行動的策略。

離婚訴訟還有一個特性，就是藉由訴訟的公開性，雙方共同認識的人難免在冗長的訴訟過程中得知其欲離婚，那就有可能引進人際信任的支持來防止這段關係的結束。雖然伴侶制度單方終止的及時與隱密，導致引不進人際信任的支持，不過如本文第三節第二章所述，同志族群的親密關係本來就沒有甚麼人際信任支持，因此就算有引入的機會，也沒有東西可以被引入，因此本文評估在引入人際支持這項，同志族群適用伴侶制度跟婚姻制度比較是持平的。

總而言之，除了冠姓和終止契約的部分之外，各種婚姻與伴侶制度比較，伴侶制度在同志族群適用時都引入了更多信任資源——大部分是根據公共信任中更多互惠關係和共識形成兩個要素達成。因此本文認為，以對弱勢族群的特別保障來理解平等權的話，婚姻

制度適用在同志族群上，沒有提供如同適用在異性戀族群上同等的保障——主要表現在人際信任的嚴重缺乏，伴侶制度當然沒有辦法塑造人際信任——這是國家所難為之處——但至少它避免人際不信任來摧毀親密關係，而且公共信任的機制確實較強。

五、結語

就如同政府建造如博物館等的公共設施，對非障礙者與障礙者一視同仁的開放，並不就實現了平等保障，必須在公共設施中提供無障礙空間，才算是以平等權的思維保護障礙者。從表一的比較，可以發現婚姻制度和伴侶制度可以約定的權利義務高度相似，可以說如果同志族群是障礙者的話，伴侶制度就是在婚姻制度這座美術館裡面的無障礙空間。

許多婚家派的同志對於伴侶制度的提議，總覺得有種用伴侶制度隔絕同志進入婚姻，而以「隔絕但平等」(separate but equal)譏諷之。但我要說，同志的社會生活確實被隔絕在主流異性戀社會之外，我們在社會上被隔絕，卻要在進入親密關係維繫制度上假裝跟異性戀者一樣，結果就是同志在進入法律制度後，藉由法律制度得到的支持仍然不比異性戀者，仍然不平等。當然，我會同意，如果社會上不再區隔同志與異性戀者，各種形式的社會壓力和污名普遍不存在，各種社交場合除非特別提起，否則所有人都被假設是異性戀者，那同志和異性戀者一齊適用婚姻，就是真平等。但這樣的理想願景在一年、二年、五年、十年乃至於二十年內、五十年內，我們都可以想見是很難達成的。在那天到來之前，以平等計，伴侶制度絕對比同志婚姻法制化要優先。

我也要對毀婚廢家派呼籲，毀婚廢家談了很多婚姻在資本主義下資源分配的不平等和性別分工的不平等（王顥中，2013a），這些可能都是卓越的學術討論，但我們不能逃避，這些背景成因的討論，或多或少都來自於，我們認為以婚姻為藍本的親密關係很爛，不但不符需要甚至有壓迫性。毀婚廢家派應該正面面對親密關係形式的差異，作沙龍式的歷史文化討論，除了展現小資情調之外，並不能阻止同志公民社會對單偶婚姻關係形式的狂戀。提出我們認為理想的替代親密關係形式，應該比對現在這個爛透的形式說三道四，稍為有可能阻擋現實政治的走壞。在更好的主意出現之前，我主張伴侶制度是更適合同志族群、更合乎平等保障的制度，因此抵抗單偶婚姻的公民，特別是同志公民，應該拋下對婚姻制度的幻想，優先倡議推動伴侶制度。

參考文獻

- 王顯中，2013a，〈[想像不家庭] 專題導言：毀廢再申論〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75991>（2015/02/13 瀏覽）。
- _____，2013b，〈婚姻／家庭——解放或者改良〉，島嶼邊緣，URL=<http://intermargins.net/Activity/2013/1221/doc//婚姻／家庭——解放或者改良.pdf>（2015/02/13 瀏覽）。
- 史國良（著），何春蕤、洪婉玲（譯），2001，〈性意識、文化與政治經濟學〉，收入何春蕤（編），《同志研究》，臺北：巨流圖書公司，頁 51-87。
- 平非，2013，〈[想像不家庭] 專題系列八 逆行婚姻路——不做家／國代理人〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/76658>（2015/02/13 瀏覽）。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人》，臺北：皇冠文學。
- _____，2003，〈反思與現代親密關係——《親密關係的轉變》導讀〉，URL=<http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/froword/J278.htm>（2015/02/13 瀏覽）。
- 吳庚，2013，《憲法理論與政府體制》，臺北：三民書局。
- 李仲彬，2011，〈「信任」在電子治理中所扮演的角色：以文獻檢閱為基礎的初探性分析〉，《公共行政學報》第 39 期，頁 105-147。
- 李惠宗，2004，《憲法要義》，臺北：元照出版社。
- 法治斌、董保城，2008，《憲法新論》，臺北：元照出版社。
- 畢恆達，2003，〈男同性戀與父母：現身的時機、策略、考量與後

- 果》，《女學學誌：婦女與性別研究》第 15 期，頁 37-78。
- 黃子安，2014，〈給同性戀「伴侶契約」才是平等〉，苦勞網，
URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/81268> (2015/02/13 瀏覽)。
- 廖元豪，2006，〈誰的法律？誰的人權？——建構「弱勢人權」芻
議〉，《律師雜誌》第 321 期，頁 10-20。
- _____，2009，〈非視障者比視障者更值得保障？——精細、嚴
謹，但欠缺權力敏感度的事自六四九號解釋〉，《臺灣法學雜
誌》第 123 期，頁 187-193。
- 臺灣伴侶權益推動聯盟，2013a，〈婚姻平權（含同性婚姻）草案〉，
臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.files.wordpress.com/2013/10/e5a99ae5a7bbe5b9b3e6ac8a1003.pdf> (2015/02/13 瀏覽)。
- _____，2013b，〈伴侶制度草案〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=
<https://tapcpr.files.wordpress.com/2013/11/e4bcb4e4beb6e588b6e5baa61003rev.pdf> (2015/02/13 瀏覽)。
- 謝文宜，2009，〈衣櫃裡的親密關係〉，臺北：心靈文化工作坊。
- 簡志潔（研撰），林津如（指導），陳美華（共同指導），2010，〈放
輕鬆就能隨「性」做？從性邀約看女同志的性與親密關係〉，
高雄：高雄醫學大學性別研究所碩士論文。
- 顏廷棟，2008，〈寬恕政策實施子法之研究〉，《公平交易季刊》第
60 卷第 4 期，頁 67-115。
- Beck, U. and Beck-Gernsheim, E (著)，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨
(譯)，2013，〈愛情的正常性混亂〉，新北市：立緒出版社。
- Harding R., 1998, "Trust in Government," in *Trust and Governance*,
edited by Braithwaite V. and Levi M., New York: Russell Sage
Foundation, pp. 8-27.

Hens L. C. and Tonkiss F., 2000, "Introduction," in *Trust and Civil Society*, edited by Tonkiss F. and Passey A., London: Macmillan Press, pp.1-11.

Lady Gaga, Telephone ft. Beyoncé, LadyGagaVEVO, URL=<https://www.youtube.com/watch?v=EVBSypHzF3U> (2015/02/13 瀏覽)。

Levi M., 1998, "A State of Trust," in *Trust and Governance*, edited by Braithwaite V. and Levi M., New York: Russell Sage Foundation, pp.77-101.

Ostrom E., 2008, "A Behavioral Approach to the rational choice theory of collective action: presidential address, American Political Science Association, 1997," *American Political Science Review* 92(1):1-22.

Tyler, T. R., 1998, "Trust and Democratic Governance," in *Trust and Governance*, edited by Braithwaite V. and Levi M., New York: Russell Sage Foundation, pp.269-29

從伴侶制重新思考共同生活的可能

郭彥伯*

摘 要

伴隨著多元成家運動，臺灣社會展開了對於「伴侶制」的想像與討論。本文針對目前已經浮現的幾種伴侶制度想像進行批判分析，考察這些論述如何設想：(1) 伴侶制度與婚姻制度的關係；(2) 國家或社會體制扮演的角色；(3) 構成伴侶的主體資格、契約型態。這些分析最終試圖指出，現有的伴侶制度想像並未挑戰或突破社會的個人化，反而是對獨立個體生活的再次確立。我們一方面要省思這些自主、獨立個體的預設，另一方面也提問，要建立共同生活的社會制度，是否還可以有其他可能的思想路徑。

關鍵詞：婚姻、伴侶、多元成家、共同生活

* 國立交通大學社會與文化研究所碩士生。
E-mail: yenpao79426@gmail.com

Rethink the Possibility of Communal Living from Domestic Partnership

Yen-Bo Kuo*

Abstract

With the development of diverse family formation movement, public in Taiwan has unfolded their imagination about domestic partnership. This article focuses on kinds of imagination of domestic partnership which has been constantly discussed so far to conduct critical analysis, and studies how these discourses structure their perception. (1) The relationship between domestic partnership and marriage. (2) The role played by the state or society system. (3) The subjectivity and contract formation to be domestic partner.

These analysis try to point out that instead of challenging or breaking through the individualization of society, present domestic partnership reinforces the life style of independent subject. We have to think through the preset on these liberal and independent subject, meanwhile, we should ask that is there any other possible way of establishing social system of communal living.

Keywords: Marriage, Domestic Partnership, Diverse Family, Communal Living

* Graduate Student, Institute of Social Research and Culture Studies, National Chiao Tung University.

E-mail: yenpao79426@gmail.com

從伴侶制重新思考共同生活的可能

郭彥伯

一、前言

2009 年「臺灣伴侶權益推動聯盟」（以下簡稱「伴侶盟」）成立，一直到 2012 年正式立案，「多元成家」已經成為同志運動或婚姻改革運動中最顯著的議題。在這一系列運動中，除了納入同性婚姻的民法修正案，送入立法院中的另有伴侶制度和家屬制度，三套法案被視為「多元成家」的體現。同性婚姻、多元成家也已經產生不同立場的激烈爭辯。我在這背景下，想將討論焦點從始終是眾人矚目焦點的婚姻，轉移到「伴侶制」的問題，試圖藉此拉出另一條思考共同生活的可能。

我接下來要分析的「伴侶制」，並不以伴侶盟已經送入立法院的伴侶制度草案為中心，而是挑選了在臺灣比較顯著或特殊的「伴侶制」想像。藉由觀察伴侶——近似卻又不等於婚姻的身分和關係——如何被描述、塑造與想像，我們也能有另一種視角觀察婚姻、國家與法律的交互作用。

二、為什麼必須談伴侶制

同性婚姻合法化的爭論，已經膠著在道德的層次。支持同性婚姻者認為：不平等地賦予同性伴侶「婚姻」的名號，就是歧視。反對同性婚姻的保守者則認為：將婚姻的定義擴及至同性，是一種性道德的敗壞。然而，為什麼會用這種「歧視」、「平等」論述來談同性婚姻，還是非常耐人尋味的。

通常我們談到歧視時，還是會連結到「待遇」的問題——人因為其身分被貶低，而遭受比較差的待遇。那麼「婚姻」包裹、扣接的多重社會治理機制，是怎麼樣的「權益」呢？如果設想同性配偶跟異性配偶在各種法律「待遇」上都相同，只是通姦罪仍只處罰異性配偶，這樣是誰的待遇較差、受到歧視？對於抱持通姦除罪立場的人來說，能夠外遇才是權益；但對於通姦罪的支持者而言，國家能以法律力量介入，替他們懲治背叛婚姻的人，才正是他們的權益。雙方對於同一制度有截然不同的解讀。如果將「婚姻」視為各種權益或制度的中介角色，那麼不去討論它所連結的具體制度為何，以及其效益是什麼，而只靠「歧視」或「平等」的批判話語來形成道德判斷，顯然是不充分的。

另一種觀點是將婚姻本身視為一種權益（而非其他權益的中介）。這種觀點付諸在修法層次上，其意涵是「由國家法律認定某一種關係為婚姻」，這就是一種權益。那麼我們應該進一步追問，這些認定是否仍需要其他定義（也同時意味著邊界）？如果主張國家不該只承認異性單偶關係為婚姻，還要追認同性單偶關係也是婚姻，否則便是歧視，這是不是意味著，國家不認可異性多偶關係為婚姻，也是對多偶婚的歧視？那麼同一樣的論述範式，那就會變

成：不讓未成年的親密關係也登記為婚姻，就是歧視；不讓買賣的關係登記為婚姻，就是歧視；不讓跨物種的關係登記為婚姻，就是歧視；不讓兄弟關係的登記為婚姻，就是歧視……最終是我們已經不知道「婚姻」這個制度／權益還有什麼意義，因為只要承認所有關係都應該可以享有同樣的「權益」（「權益」在此處的意思指被承認為婚姻），那麼就所有關係都可以稱之為婚姻。這當然非常奇特，似乎也不會有人這樣主張。

我呈現這兩種以簡單的「歧視」、「平權」爭取同性婚姻的觀點，背後其實問題重重，試圖分別說明，如果將婚姻視為一種中介各種國家治理的體制，那麼討論就不可能繞過對該治理的分析；又如果將婚姻本身是唯一種權益與關係的認可，就該進一步確認什麼樣的關係應該得到國家的肯認。伴侶制度一方面的確涉及到新的共同生活關係的可能性，而在設想新的關係時，也不可避免會試圖重新界定國家之於這種關係的意味著什麼。這些想像，有助於我們從另外一個角度理解婚姻，也超越現在已經膠著的爭辯。

三、已經浮現的「伴侶」想像

下文會先簡單介紹我用以分析「伴侶制」的四種模型。它們並不能囊括所有的伴侶制度可能，也不代表最具影響力。因為我的目的並不是要從中評析優劣，而是探究共同生活的可能，以下四種想像是我認為最能夠開展討論的範本。

（一）為了維持婚姻專屬於異性的「婚姻——伴侶雙軌制」

這一類的伴侶制度設想，認為可以建立與婚姻有相同（或近

似) 權利及義務的同性伴侶制，專門提供同性配偶登記，藉此維持「婚姻」持續只用於異性配偶關係。主要由立法委員蔡正元或部分宗教團體所支持的這種婚姻、伴侶雙軌制，也立刻遭到批評，認為「另立名目就是歧視」，只要同性配偶不能同異性配偶一樣，都稱之為婚姻，就是對同性配偶的歧視。¹

(二) 為了同志需求而另設的「婚姻——伴侶雙軌制」

黃子安認為，同性戀和異性戀並不相同，因此並不適用婚姻關係。更進一步來說，他認為異性婚姻關係能夠運作，有賴很多社會機制的協助。國家在立法時，必須考慮到各種「偏離主流且有社會汙名的親密關係」未必都能夠有這些機制的輔助。因此，忽視不同群體的差異，而同樣給予婚姻制度，並不能說是平等；相反的，給予同性戀有「平等、說理協商的契約關係」才算是平等。² (編按：黃子安現已改名為邱子安。)

(三) 不限性向，強調當事人自由決定內容的伴侶制

伴侶盟認為，現代社會往往獨尊婚姻，問題化不願意結婚的人，然而，社會中選擇同居而不結婚的人數卻持續上升。因此，在婚姻之外，另立伴侶制度，在「相互扶持」的基礎下，讓願意承諾彼此照顧的兩人可以（在法律意義上）成家。而這種伴侶契約的實質內涵，除了彼此照顧為當然前提之外，其餘條文包括財產、繼承

¹ 朱家安，2014，〈同性婚姻和黑人飲水機：另立名目就是歧視〉，udn 專欄，URL=<http://opinion.udn.com/opinion/story/6068/453167> (2015/02/14 瀏覽)。

² 黃子安，2014，〈給同性戀「伴侶契約」才是平等〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/81268> (2015/02/14 瀏覽)。

等問題，則交由雙方自行協商、訂立。這也被視為親密關係民主化的發展進程。³

（四）強調強化法律保護的伴侶制

臺灣同志家庭權益促進會（以下簡稱同家會）是以伴侶盟提出的伴侶草案為基礎，進一步申述他們的主張。同家會認為：伴侶盟的法案設計過分強調伴侶兩人之間的自由，從而忽視了其他的社會關係，也弱化伴侶之間應該要受到法律保障的權利或義務，例如共同財產、姻親或不能輕易消解等應該被納入考慮的需求。⁴

四、伴侶制度與婚姻制度

伴侶制和婚姻制度存在著一種曖昧的關係。保守勢力所倡導的雙軌制，從目的或設計上，都是為了維持既有婚姻制度不受到同性配偶關係的動搖，是名副其實的雙軌制。這樣的雙軌設計，對多元成家的支持者而言是不可接受的，因為他們認為這種設計並沒有改革到婚姻。然而，主張是進步、開放的伴侶制度設計，是否又真的有改革到婚姻呢？

伴侶盟認為，他們所提供的伴侶制度，是「另一個婚姻之外的選擇」（莊喬汝，2011），同時一再強調想結婚的人依然可以結婚。

³ 莊喬汝，2011，〈簡介伴侶盟民法修正草案之伴侶制度〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/簡介伴侶盟民法修正草案之伴侶制度/>（2015/02/14 瀏覽）。

⁴ 臺灣同志家庭權益促進會，2013，〈修法不能無視弱勢、未見多元〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/75461>（2015/02/14 瀏覽）。

這將伴侶制度的雙軌性格也表明得非常清楚。然而，如果說伴侶制度強調的是自主、彈性的契約內容，藉以對照婚姻的各種預設和限制，易言之——不自由，那麼我們仍舊必須追問婚姻制度的不自由是不是需要被對抗或改革的？而如果說，進入婚姻與否，本身就是人們（應該要）能夠自主決定的，那麼我們就看不到它有因為不自由而需要被改革的必要；但反過來，如果進入婚姻不是人們能夠自主決定的，那麼另立一個選項就不可能成為解方。因為當人們無法自主地選擇不進入時，多了一個進入的選項，不能算是增加人們的自主空間。

綜上而言，不論是哪一種伴侶制度的想像，其實都沒有真正衝擊婚姻制度的「預設」或「不自主」。這個現象可以從不同角度來理解。對於（一）這類保守立場的想法，法案本來就要避免對現有婚姻體制造成衝擊；對（二）的立場來說，他關心的是在同性戀的社會關係中，什麼樣的體制才是可能與合宜的⁵；對（三）而言，有別於推動同志婚姻時，宣稱要改革婚姻制度的宏願，自主協商契約內容的權力被轉置於伴侶制度中，而不是直接納入改革婚姻制度的議程（也就是說，不負同居或性義務、近親、不願採取共同產權制的人們也能結婚）；對（四）而言，則是幽微地呈現了國家權力的曖昧之處，被伴侶盟認為是「不自由」的象徵的條文，從同家會的立場來看，卻接連著國家治理的必要性，是對家庭（特別是弱勢家庭）的必要保障。

⁵ 然而黃子安的行文無形中也肯定了家族團體之於異性戀的功能，同時也過分預設了異性戀在成長過程中有親密關係的社會化經驗，而同性戀則無。

五、伴侶關係的構成

同家會的憂慮確實點出了伴侶制度的關鍵問題：究竟國家或社會要如何使伴侶關係成立？契約內容又如何與國家或社會發生關係？這點在伴侶盟的設想中，卻幾乎沒有被提及。

綜觀伴侶盟的伴侶制度，著重在意欲締結成為伴侶的兩人如何協商、訂立彼此的契約內容，對於這樣一種伴侶關係需要國家或社會的何種支持，並未更進一步要求或闡述。舉例而言，被伴侶盟視為進步象徵的「家務勞動利益返還請求權」，明文訂立在關係終止、彼此清算財產時，得以要求他方償還因此所受的利益。⁶這項條文的設計，鮮明地顯現了從伴侶盟的觀點來說，家務勞動所產生的不平等或剝削問題發生在伴侶兩人之間，所以關係終止時，也是在兩人間進行清償與計算。伴侶制度的契約關係基本上是開放自由決定如何分配財產，伴侶作為一種經濟單位，用伴侶盟的說法「乃類似合夥關係」。⁷在這樣開放性的契約關係當中，家務勞動的利益請求，算是唯一比較明確界定契約內涵的條文，卻是實質上在此將此問題確立於締約二人之內，而國家的角色僅只提供仲裁。伴侶盟所設想的這套伴侶制度，雖然要求國家核發伴侶證，進一步追認、管理伴侶關係，實際上卻是規範了國家對於伴侶關係所能管理的範圍。

相形之下，同家會主張伴侶制度應該要以共營生活為預設，也

⁶ 徐蓓婕，2011，〈伴侶制，讓我們在婚姻外有別的選擇〉，網氏／岡市女性電子報，URL=<http://www.frontier.org.tw/bongchhi/archives/15313>（2015/02/14 瀏覽）。

⁷ 社團法人臺灣伴侶權益推動聯盟，2013，〈伴侶制度草案〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.files.wordpress.com/2013/11/e4bcb4e4beb6e588b6e5baa61003rev.pdf>（2015/02/14 瀏覽）。

據此規範伴侶的法定財產，以免經濟弱勢的一方通常也比較缺乏議約能力，更容易落入不利的處境。另一方面，同家會也主張伴侶制度應該將締約二人各自的原生家庭建立法律關係（姻親），重視伴侶及其子女的親屬關係需求。類似的討論，也可見於黃子安在設想伴侶制度時，對異性婚姻關係的分析。他認為，「婚姻並不僅倚賴國家機關的執行，還依靠親屬人際關係的維持」，而同性間的親密關係因為缺乏這種「維持」或「監督」，因此缺乏形成婚姻關係所需要的人際信任，因此他與同家會的立場相反地，他反而認為應該提供更開放、容許協商的伴侶契約。雖然相較於伴侶盟，同家會或黃子安都更強調國家積極的作為，然而方向卻是不同的。同家會訴求的國家力量，是要加強協力伴侶制度和其他社會機制的連結，包括財產制度或親屬關係，用黃子安的話來說，就是要類同婚姻制度，也協助伴侶關係有更多社會化的基礎；而黃子安訴求的國家力量，則是要成為更可以信賴、有效的契約或交易仲裁者。儘管如此，這些對國家或社會機能的設想，如何促成更理想的親密關係，依然很含糊。同家會主張的法定財產制度，又或者（姻）親屬關係的功能，與現有的家庭制度相去不遠，換句話說，是在相信既有的婚家體制運作的前提下，將伴侶制度連結上這些機能，看不出國家或社會在這當中能有什麼新的機會或可能；黃子安則未能更進一步說明，不論是透過他認為效果不佳的教育，或者他主張的管制仇恨言論，來建立對同性戀比較友善的社會環境，這些作為跟國家必須認同性伴侶制度的關係是什麼。

當前臺灣法律，本來就容許私人訂立各種契約和交易，並在約定無法被履行時，提供民事訴訟的仲裁管道。除了保守勢力所提出的同性伴侶制度，基本上就是異性婚姻的翻版，其餘三種伴侶制度

的想像，都大量賦予締約二人自行決定契約內涵的空間，也著墨於這種空間可來帶來的開放性（或對同家會而言可能是弊病）。這當中，伴侶制度跟其他任何一種民事契約的差異是什麼？國家額外追認伴侶制度作為一種特殊的身分關係，其特別的法律效益是什麼？被視為嶄新社會制度的「伴侶」，究竟要以此名目，像國家或社會主張哪些過去未能享有的權益？

這個理應在立法層次上首先被探討的問題，竟然在後續的討論中疏於注意，也造就多元成家運動在論述上的一些矛盾之處。以多元成家運動中，頻頻出現的醫療決定權的為例，現行的醫療法中，已經明訂在緊急情況中不須手術同意書即可實行手術，同時，也可以書面預立醫療委任代理人。針對這一點，伴侶盟的說法是，雖然法理上可以如此操作，但「實務上一般人未必知曉或有預立醫療委任代理人，……這個部份〔分〕仍有待修法承認同性配偶（伴侶）身分關係加以通盤性解決」。⁸然而，如果法理上本已承認代理人的權力，關鍵問題應在如何推廣這項制度，或將訂立代理人的流程簡化，而不是另立身分法。認為修法可以通盤解決，更是對於原本法條的限縮，因為原先的法律並無規定代理人要是配偶、伴侶或是「關係親密之人」。如果認為原先依法有權決定的人（諸如配偶、子女），不比受委託的代理人還理解當事人意願，那麼將配偶修改為同性配偶／伴侶，亦無法根本解決問題。這裡突顯的問題是，生活上的伴侶會和哪些法律或社會制度產生關係，並沒有被妥善的設想跟討論。也因為，現在這些法律或制度中，並不見得納入「伴

⁸ 許秀雯，2013，〈同志伴侶醫療權利〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.wordpress.com/2013/11/21/同志伴侶醫療權利>作者：許秀雯律師/（2015/02/14 瀏覽）。

侶」這種概念，制度性的調整勢必得逐一進行。這些制度的調整，並且朝向「伴侶」的開放，才構成伴侶制度的實質內涵，而非僅依靠身分關係的立法。

六、同獨問題：結伴或個人生活

「伴侶制度」就字面上而言，應該是讓人能夠結伴生活的一種制度，但是現在被設想的伴侶制度，卻往往弔詭地朝向個人化的想像。在上一節我已經提及了，因為缺乏將伴侶與國家或社會制度具體連結的論述，這種伴侶制度於是將財產、醫療、照顧的機能視為締約二人協商的範疇與責任。這一節我將聚焦於伴侶制度如何設想締約人。

伴侶盟的伴侶制度草案指出：「考量伴侶契約之本質，係本於當事人各自獨立，而以互助扶持之意思締結身分暨財產上契約，當事人須具自主獨立之締約能力，且能互為理性協議之約定。」這裡說明了理性、自主、獨立，是能夠締結伴侶契約的前提。然而，什麼樣的條件下，我們可以稱一個人是「獨立」的？這裡對於獨立個人的想像為何？我們可以另外從草案簡介來理解：「伴侶關係的精神是『相互扶持』……只要兩人願意承諾彼此照顧，就可以共組一個家庭」（社團法人臺灣伴侶權益推動聯盟，2013）。這裡顯現的是兩個關鍵，第一是「相互」，第二是「照顧」。談到共居、共同生活，並沒有道理一定得是兩人單位，然而，伴侶盟限定了伴侶制度只能是兩人締約，其理由一是考慮「身分法律關係之安定性」，以及「伴侶在其他諸多法領域原則上其地位將相當於配偶」。這個理由更顯現了：伴侶制度在設計上並不如原先所設想的那麼要撼動婚

姻的霸權地位，反而因為也要爭取伴侶成為婚姻配偶原本所具有的高位，而確立了伴侶不能多人、重複的事實。在這條件底下，也就只有兩個單身、獨立的完整個人，才能被視為符合伴侶資格。非血緣的共居與照顧關係，像日前新聞報導教授夫妻共同扶養無血緣關係的年邁長工，顯然就不能適用於伴侶制度，除非這對夫妻要先登記離婚。⁹伴侶制度設想兩個「獨立平等之人格」，自主協調契約內容，然而，這種獨立人格和協商出來的「相互」、「平等」，並非天然而成，而糾纏著非常多未被論述的社會機制。

這裡接著談到第二點的「照顧」，如果照顧並不被視為個人需要自負的責任，那麼所謂的互相照顧，也就不會被包含在協商範圍內，而成為伴侶契約的構成元素。就好比，在沒有私人財產或平等給付勞動薪資的社會條件下，財產或收入顯然就不會是可以／需要伴侶協商的內容。保守和解放的社會可能同樣限定了通姦是不可在伴侶關係中被協商的，前者主張必須被禁止，後者主張不得禁止，但開放自主決定、協商的機制，或許就使通姦與否可以契約的方式有條件允許或禁止。同樣的辯證關係，也發生在對「代理」的想像。代理的契約並非意味著個人權利的讓渡或鬆動，而恰好是對個人權利範圍的再確立：你之所以可以代理我，是因為我允許了。也就是反過來確立了我原先具有的掌控權。

支持伴侶制度的說法，將結伴生活的構成要件視為個人可以自主決定的項目，交付締約二人協商。同時，把開放的項目越多，視為越社會開放、自由的展現。然而上文便試圖指出，伴侶契約內容

⁹ 雖然這些多人的共居關係或可適用伴侶盟所提出的家屬制度修改。然而伴侶盟的修法，事實上只是開放登記非血緣的家屬，而家屬（非親屬）在法律上的意義其實並不大，正如同家會所批評，這些條文其實相當空泛。

的開放，並不就意味著個人對於多樣的他者或關係形式更加開放。這種伴侶制度的想像，要求國家或社會縮小同一性治理的範圍，僅作為讓契約成立和被信賴的仲裁機制，而不再提供任何結伴生活的實質內涵。各種生活選擇從此回歸個人層次，以「個人自主選擇」的形式被決定和滿足，而不被外在的他者所強制。換言之，只要人們願意，他們可以不做任何形式的開放；然而，除了「拒絕普遍、共同原則而訴求建立每個人獨一的契約內容」這種開放或自由想像之外，我們是否能夠想像其他種自由的形式？本文主張，爭取新的結伴生活形式，必須將這種生活的構成要件視為不能（同時也不需要）由個人協商的。以「關係外的性」為例，比起「自主協商要不要限制、用什麼罰則來限制」，使之成為「不能限制」，這才是讓多種關係有出現的可能，也才能稱為關係的開放和自由。

七、結語：積極重構新的共同生活

在第一節時，我曾經批評「不認可同性單偶關係為婚姻，就是歧視」這種說法的漏洞，指出這種論證方式，可能進一步導向從多人到動物的任何關係不被認可為婚姻，都是歧視。然而，此刻我們或許可以反問，這種論述的推進，真的是不可追求的嗎？我們是否可以採取這種主張，激進地宣稱這些確實都是不平等，從而維持我們對於共同原則的堅持，卻又使這原則能夠持續被衝擊？我們又是否能夠設想一組結伴或共居生活單位被認可的意義，是提供公共化的照顧和居住空間，是指這組單位要開放和接受居住空間的共享與看似不那麼自主的財產分配；同時，照顧、照養責任不被放在關係內考慮，一則意味著要開放讓照顧者進到共同生活關係中，另一方

面，也意味著不堅持少數人所擁有的決定、代理或監護權，乃至於繼承關係。

這樣的願景固然理想，有待努力推進，也仍存在許多值得論辯的問題。例如負責調節和整合這些共同生活的體制，是國家、公民社會或是能有其他社會體制的想像。但是，想像的每個人都能夠獨立、理性地自主決定關係並得到支持，同樣也是非常理想和不現實。顯然，超越現實的可能性，才是促使我們不斷往前創造新的生活的動力。

參考文獻

- 朱家安，2014，〈同性婚姻和黑人飲水機：另立名目就是歧視〉，udn 專欄，URL=<http://opinion.udn.com/opinion/story/6068/453167/>（2015/02/14 瀏覽）。
- 社團法人臺灣伴侶權益推動聯盟，2013，〈伴侶制度草案〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.files.wordpress.com/2013/11/e4bcb4e4beb6e588b6e5baa61003rev.pdf>（2015/02/14 瀏覽）。
- 徐蓓婕，2011，〈伴侶制，讓我們在婚姻外有別的選擇〉，網氏／罔市女性電子報，URL=<http://www.frontier.org.tw/bongchhi/archives/15313>（2015/02/14 瀏覽）。
- 莊喬汝，2011，〈簡介伴侶盟民法修正草案之伴侶制度〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.wordpress.com/伴侶盟草案/草案簡介/簡介伴侶盟民法修正草案之伴侶制度/>（2015/02/14 瀏覽）。
- 許秀雯，2013，〈同志伴侶醫療權利〉，臺灣伴侶權益推動聯盟，URL=<https://tapcpr.wordpress.com/2013/11/21/同志伴侶醫療權利作者：許秀雯律師/>（2015/02/14 瀏覽）。
- 黃子安，2014，〈給同性戀「伴侶契約」才是平等〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/81268>（2015/02/14 瀏覽）。
- 臺灣同志家庭權益促進會，2013，〈修法不能無視弱勢、未見多元〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/75461>（2015/02/14 瀏覽）。

排除與補殘—— 從晚近同婚倡議探究臺灣性別政治鬥爭

洪 凌*

摘 要

本論文以同性婚姻為起點，分析同志正典、國家女性主義、權利話語的串連。同時，此態勢造就罔兩、酷兒、情慾／性別壞分子的再浮現 (re-emergence) 與抵抗干預。正典性別主體與國家機器共生扶持，扶植家馴化的同性戀主體為幫手，張揚道德修辭、代理父母管訓，經營出愈發細緻嚴厲的夾殺與排擠。階級位移的變遷與高敏感度，驅使中產同志將戰力凝聚於「人權」如婚姻權利。同婚倡議的修辭（如探視、保險、財產分配）是此結構的副產品。藉由單偶、中產雙薪、性別中性、生養小孩等，同婚主體與公民社會共生共構，朝向最終願景的性別替換：同婚主體排除非「我族」的性少數，加入治理階級，促進血緣家庭結構的鞏固，豐富生殖政治的不朽，迎向正典性別／國族共同體的創構。

關鍵詞：想像不家庭、大替換、性別治理、同性婚姻、酷兒左翼

* 世新大學性別研究所助理教授。
E-mail: lucifer.hung@gmail.com

Exclusion and Compensation: Analysing Same-Sex Marriage Propaganda and Relative Power Struggles within Taiwan Gender Politics

Lucifer Hung*

Abstract

This article proposes an urgent and anti-normative critique against the backdrop of recently heated celebration and debates around LGBT marriage equality, its legislation, and possible assimilation of LGBT people into the patronizing “good and healthy citizenship” in Taiwan. Probably since 2009, dominant politics of same-sex marriage and its voice calling for legitimating within Taiwan *Tung-tz* community have produced several poignant effects, such as self-disciplinary image to portrait a rigid and modestly middle-class political agenda to include lesbian and gay monogamous romantic narrative within homo-nationalistic coercion, dismissing or even indignantly attacking gender/sex outlaws like BBES practitioners, BDSMers, sex workers, gender non-conformists, and many provocative but deemed as “non-practical” living modes of queers.

My stances in this writing will be an anti-homo-normative and militantly critical position against the seemingly all-encompassing interpellation of a “get better” futuristic imago performed by and contained within normalized LGBT polemics. This polemics has been excessively eager to submit itself to “straighten” once dissident and fantastic cultural politics written by queer sexual minorities into a nationalistic-cum-familial structure of life governance. My reading will show this universalization of LGBT’s bending into narrowly defined “family” might, on the one hand, dissolve the recalcitrant dynamics produced and

* Assistant Professor, Graduate Institute of Gender Studies, Shih Hsin University.
E-mail: lucifer.hung@gmail.com

maintained by dissident subjects and, on the other hand, forcibly sell a “homonation-state” reproduction industry into those who would not or could not happily embrace such a teleological end which inscribes homosexuals and its associates into a clean, linear, and progressive procreative futurism.

Keywords: Imagine-No-Family, Great Replacement (Grand replacement), Gender Governance, Same-Sex Marriage, Queer and Leftism

排除與補殘—— 從晚近同婚倡議探究臺灣性別政治鬥爭

洪 凌

一、臺灣性別政治的「大替換」

在本論文的起點，我必須回顧 1990 年以降的性別政治論戰之特定效應。在這些論戰的終結（約二十世紀末），婦權派以反／恐性（將色情政治與其權力分析推出自身守備範圍之外）的操作，促使常態女性主義在二十一世紀重返『家馴的性別操演』。在此，我的書寫視野意圖帶出成形並滋長於 1997 年前後臺灣文化政治場域的「罔兩女性主義」書寫。¹這組女性主義理論群具備不容情面、深

¹ 相關的理論專書包括《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》、《置疑婚姻家庭連續體》，加上期刊論文如丁乃非的〈位移與游動：菁英女性主義「家國」裡的貓狗蒼蠅〉、〈娼妓、寄生蟲、與國家女性主義之「家」〉、〈看／不見疊影：家務與性工作中的婢妾身形〉，以及劉人鵬的〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉與〈章太炎的「神經病」：作為生存位置與革命知識情感動能〉等。丁乃非、白瑞梅、劉人鵬，2007，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》（中壢：國立中央大學性／別研究室）。丁乃非、劉人鵬（編），2011，《置疑婚姻家庭連續體》（新北市：蜃樓出版社）。丁乃非，2003，〈位移與游動：菁英女性主義「家國」裡的貓狗蒼蠅〉，（何春蕤主編）《性工作研究》（中壢：國立中央大學性／別研究室），頁 397-420。丁乃非，2003，〈娼妓、寄生蟲、與國家女性主義之

邃清楚地注視性階序與階級戰爭的批判力道，尤其令觀察者如我倍感興味的是：它絲毫不受到檯面上「性別主流化」之「性別學術圈」的關注（甚至刻意忽略之）。不合目前常態性（亦即規範性）的性別政治如此被徹底忽略與「閒置」，讓我們看得出進步主義與保守反銼態勢之間的疊合與共構。2011 之後，「(不)婚／家政治」的諸多論題與關注，「不家庭」寫作群在這幾年來的成果，和這些戮力處理「影之微量」的先行篇幅有著非常親密且歷史性繼承的關係。²（編按：「影之微量」指涉《罔兩問景》一書內容。「(想像)不家庭」則是臺灣的寫作小團體。）

相反於一般常民的認知，2009 年以來甚囂塵上的同婚倡議，絕非如同一般支持倡議者所相信的「成果」：同婚政治非但不是這幾十年來臺灣女性主義傾盡全力助翼培養的積累與願景，反而是幾種勢力在廝殺角逐、勝敗大勢分明之後（之內）的遺補與殘餘。此種操作方式，不啻於民主國家福利制度千瘡百孔的現狀，資產民主制度企圖以「補貼」配套來經營更細緻（於是更難顛覆）的階級差異

「家」》，收入：何春蕤（編），《性工作研究》（中壢：國立中央大學性／別研究室），頁 373-396。丁乃非，2007，〈看／不見疊影：家務與性工作中的婢妾身形〉，收入：丁乃非、白瑞梅、劉人鵬，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》（中壢：國立中央大學性／別研究室），頁 247-278。劉人鵬，2011，〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉，收入：丁乃非、劉人鵬（編），《置疑婚姻家庭連續體》（新北市：蜃樓出版社），頁 33-68。劉人鵬，2013，〈章太炎的「神經病」：作為生存位置與革命知識情感動能〉，《文化研究》第 16 期，頁 81-124。

² 發表於苦勞網的「不家庭」專題與專欄，從 2013 年以來，目前集結了堪稱豐沛的文章數量，且持續進行中。在當前的臺灣學術文化政治場所，此系列與其作者群被暱稱為「左酷」，偶而會由於其反對臺灣國族召喚的立場而得到「天朝左酷」的渾名。不家庭文章群參照：苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/tag/想像不家庭-0>（2015/02/16 瀏覽）。

與天梯構築（資本主義以「自由競爭」為官方說詞的金字塔權力構造）。以下，我從這二十幾年的性別政治鬥爭來爬梳，說明罔兩性別政治的介入，毀家廢婚學派的創立，以及不家庭的理論深耕，不但揭示出含蓄異性生殖格局的潛臺詞——運用婚家小單位的「擴張」，用以弭合國族與族裔政戰的滑潤劑——這些交織於情慾、性別、階級／階層、生命型態、（反）殖民、反冷戰殘餘、具備亞洲與第三世界連帶的左翼批判等視野與觀點，在二十一世紀迄今民粹激情勃發的臺灣現場，或許有可能讓「法外之徒」的性與性別，逐漸從規範性身分政治的「去政治身分證」（配給或補發的）套路，初步地解放出來。當然，這樣的工程，有待我們在文化政治的層面進行長期且緊密的置疑與干涉。

在 1999 年之前，除了性別學術圈與運動界都較為耳熟能詳的兩件大事：女性主義學術社群為了階序之奠定所搞出來的嚴峻驅離，遂於 1995 年將何春蕤趕出女性主義學術圈，並在 1997 年，將婦女新知的幾位人員（由於女同性戀與性少數議題）趕出新知，³並且以當時的新知主事者尤美女與顧燕翔為首，掀起一股「法律追

³ 參見：卡維波，〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在臺灣〉，國際邊緣，URL=<http://intermargins.net/repression/theory/difference.htm>（2015/02/16 瀏覽）。在此，作者對於日後被命名為「性權派」的群體，如何在 1990 年代從原先的「同仁」位置逐漸被常態國家女性主義群體排除，終究被定義為臺灣女性（主義）的「非己／非我」之敵，描述得很清楚：「在 1990 年代婦運蓬勃開展的氛圍內，女性情慾的議題浮上臺面，對此議題積極介入的性權派遂被婦權派放逐並劃清界線，排除於婦女運動陣營之外。這個排除動作的第一波從 1994 年的一些事件開始（例如女學會領導人發表所謂『性自主不等於性解放』的聲明，性權派象徵人物何春蕤從女學會的除名等等），相應於這個路線的差異與被放逐，遂有性／別研究室於 1995 年的成立。1997 年底，婦女團體又有針對另一群人的第二波重大放逐動作（即婦女新知『家變』的解雇事件），雙方的對立很明顯地公諸大眾。至今為止，T 灣（臺灣）主流婦女團體或其同路人的出版品，仍然不把性／別研究室列入 T 灣的性別研究單位或婦女團體。」

溯」的威脅恐嚇配套。⁴我認為，除了上述的背景，還必須加上兩則「前傳」來完整化這個「現代化性別藍圖」的構築。其一是 1997 年的康樂里拆遷事件，並藉此動作來建構一個「市政府所謂的『國際公園』，除了讓麥可傑克森在晶華酒店看不到窳陋住屋外，有何更為動人表現？是讓『美麗國賓』因此銷售一空，還是以人命換來『簡易綠地』面貌洋洋得意？」⁵。其二，如同藉由建設清新乾淨美化市容的 14/15 號公園，打造高速現代化（並驅離異物）的招式，同樣發生於陳水扁的臺北市長任期（1994/12/25—1998/12/25）。陳市長以男性潔癖與父系家長制霸權所斷然發佈的「廢除公娼」政令，從而拉出臺灣女性主義社群的內部鬥爭與性政治棋盤的巨型博奕。

這兩則歷史事蹟非常堅實地奠定了：(1) 綠營設定的乾淨秩序臺北公民模型；(2) 婦權派女性主義與臺派父權的交織串連；(3) 一次性堅壁清野，掃除殲滅了以下的主體：(a) 性與性別的骯髒低階者；(b) 階級與族群（國族）的被賤斥者。如此的進程，銜接著 1989 年為起點的野百合運動所指向之臺派自由主義陣營，逐漸朝向二十一世紀的「兩性共治」權力軸心。目前這幾年來，聲嘶力竭地疾呼同婚就是「一切療方」(cure for all) 的去政治之男女雙跨同志主體，或許毫不在意這些歷史性的淵源與前情後續。然而，直到 2001 年前後，還是被中產婦運視為骯髒物的同志（無論是哪種同志都好，並不是「乖乖牌」或「單偶浪漫愛」同志就得以倖免），就是在

⁴ 參見：〈警告前婦女新知工作人員王蘋、倪家珍〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/76355>（2015/02/16 瀏覽）。

⁵ 1998 年 5 月 27 日晚上七點整，專業者都市改革組織在臺北市議會前廣場主辦本案紀錄片《我們家在康樂里》首映會，這段文字取自該首映會的官方文宣：URL=<http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/tmm/M.912179800.A/M.912180004.A/M.912975230.A.html>（2015/02/16 瀏覽）。

如此這般的「臺灣國族性別階序」基礎工程完備之後，接續排班，被性別政治的全力核心挪移取用，成為操作臺灣版本「大替換」(great replacement, Grand remplacement) 的使徒與僕從 (help-mate)。

在這幾年來，「大替換」是某些歐洲（尤其是西歐）國家的沉重命題，此命題交織揉雜著虛構的妄想與真切的恐懼。以兩起例子而論，這樣的恐 (phobia/horror) 滲透在階級與種族的權力競逐，而公民社會與「性別」（例如粉紅清洗與同性戀國家主義）的補給打賞，則成為收拾此等瀰漫於進步公民社會之恐懼憂患的不二萬用工具。首先，自從荷蘭通過同婚法令以來，在晚近西歐社會面對大量外來移民（尤其是穆斯林，東南亞，貧窮的「劣等」東歐人）與難以弭合的「文化扞格」⁶當下，⁷官方愛國主義或是右翼政黨開始動

⁶ Julien Queleennec 對於法國當前的恐「外族」描繪，是以「人口的大替換」為外顯符號，但我們也可以從中閱讀到清晰明確的反第三世界與反共產主義之遺緒。從這樣的「恐懼論述」，第一世界正在打造的新興文化（後）冷戰場域，以及精緻的「人口階序」：「令我們不安的，是源自於一特定脈絡而形成的平等與自由之論述成為規範被加諸於世人。這一點，正是『我是查理』這句以言論自由之名在世界各地宣示的口號顯得曖昧不明之處。『查理』這個名字不再只是代表一個實體，一份刊物和它的編輯信念，因為它嵌入了一個認同歸屬的邏輯，在這一邏輯的開放表象背後，遭到遮蔽的是這個號召神聖共同體而產生的排斥面向。我們不會說『我不是查理』；我們只希望強調那些在高呼『我是查理』的同時，也接受如此立場之可能理由的聲音。

在『知識份〔分〕子』們隱約傳達『人口大置換』(Grand remplacement) 的狂妄論題（如評論家 Zemmour 的《法國的自殺》一書，和小說家 Houellebecq 的《臣服》一書），以及排外反移民社會運動（如德國的反伊斯蘭組織 Pegida）逐漸贏得支持響應的此刻 (Grand remplacement)，這種批判的工作顯得更為必要。正因如此，我們應該謹慎面對查理週刊背後的同盟。如果這次人民團結起來的運動值得寄望，那麼它也同樣地給我們帶來了擔憂，擔憂隨之而來的是閉關自守，而非開啓認同轉變的進程。眼見查理週刊無意重新討論其『價值』，我們看不見這一進程發生的徵兆。」見 Julien Queleennec（著），林詠心（譯），〈誰是查理？再思查理事件後的集體狂熱與言論自由〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/81723>（2015/03/16 瀏覽）。

員起「身強力壯的亞利安青年」來充當仇外使者，激烈反對非第一世界的「異族」藉由移居或跨國勞動來「偷竊」荷蘭的社會福利資源。值得警覺與留意的是，在這些被動員的右翼愛國仇外保守群體當中，取得合法婚權且社經地位穩固的白種優勢同志（不分 LGBT 的哪一造）成為最新進強大的中堅勢力。

再者，2015 年一月初發生的法國「查理週報」槍擊案件，引發出法蘭西愛國主義與伊斯蘭恐懼憎惡 (Islamphobia) 的最新高峰。⁸ 在這些共和國至上的聲音當中，「性別」與「同志」被挪用為普世進步力量的僕役，所謂護衛「女性與同性戀」的說法不但凝固矮化了性／別複數主體，更甚者，經由全球化新自由主義所佈署為「代理人」(proxy) 的「女／同」，無法不被翻譯為反伊斯蘭西方主體最輕易上手的武器與配角。某種秉持純粹世俗主義 (secularism) 與文化多元主義 (Multiculturalism) 的聲音，具備不亞於「聖戰」或「宗教基本教義」的激情血性，充斥驚人的頑固、封閉、凝固扁平的非思辨性。在高舉第一世界獨特又普遍價值的戰場，有兩股聲音特別被用來攻擊落伍蠻荒的「宗教原教主義」，前者獨一無二化且無限上綱第一世界引以為傲的「言論自由」，將查理事件定義為高智能「幽

⁷ 關於這些現象，荷蘭學者 Gloria Wekker 在 2013 年訪臺擔任「『消弭種族、階級與性別歧視』研討會」(2013 年 2 月 26-27 日，世新大學) 的主講人時，對於荷蘭目前熾烈蔓延的白種亞利安同志國家主義 (white homosexual-nationalism)，提出非常清晰的勾勒與批判。議程請參見：苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/72856> (2015/02/16 瀏覽)。

⁸ 在 2015 年 1 月 31 日由苦勞網舉辦的「誰是查理？全球反恐、言論自由與法西斯主義」座談會，引言人 Julien Quelebec 與羅惠珍分別將法蘭西境內目前瀰漫無邊的「我族意識」與「大替代」恐懼講解得到位且詳細。議程請參見：苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/81499> (2015/02/16 瀏覽)。引言人的影音存檔可參見：USTREAM，URL=<http://www.ustream.tv/recorded/58272260> (2015/02/16 瀏覽)。

默／褻瀆」與粗暴愚蠢「恐怖主義」的對決。後者不遺餘力地聲稱，西方歐陸民族國家視為巨大異己的「穆斯林領域」，純粹等同於性與性別少數的殘暴屠宰場，並將自身所投資的位置提升到救世高度。

在這場失焦的「查理即我」言說戰場，「保障言論自由」的「保障」是遮蔽，「自由」是虛妄。無論有無法制層面的律令，無論機構性的手段是保障或懲罰或兩者皆非，特定的言論總是在權力棋盤之內（被）道出，各種言論之間形成不均衡的壓抑與／或傾軋效應。追究並批判地對待這些效應，戳破某些聲稱的空虛與遮掩，纔稱得上對此事件最基本的批判性認知。「查理／我」的支持者設定了某個任何性／別都平等虛妄如二次元的再現，而且投射於「進步」的第一世界，其對立面是從未進入政教分離洗禮的「伊斯蘭」原始疆域。在這些想像中，激烈肅殺的虛妄自由民主共和的聲音固執開戰，到某個地步則暴走如最新一場十字軍東征。此類病症的癥結無關說話主體的本質性身分，而是其思路 (mind-set) 與取徑 (trajectory)。也就是說，這關涉到評論者是否能解讀「帝國」繼續在「冷戰終結」時空進行文化洗禮與粉紅殖民。好勇鬥狠的辯論者守護「自由」與「民主」且「反恐」，將議題聚焦於自己情感最貼近的事物，投射在這事件，不斷地以「你不懂法蘭西幽默」或「女人與同志被伊斯蘭壓迫」，其效應不啻於拿「女人」與「同志」來給這個化身為第一世界普世性的思維剝削壓榨。伊斯蘭性／別的鬥爭不僅僅屬於血緣與信仰的伊斯蘭共同體，然而，正由於這些鬥爭的複雜頂真，正正在於要拒絕這等挪用且消費「女人同志（反）伊斯蘭」的口舌！斷然聲稱某種特定的族裔或族群天生自然地壓迫性／別少數，於是，此族裔的解殖抵抗沒有正當性，此類話語不但

未認真看待性與性別異議者的戰鬥，更讓（後）殖民現代性更甚囂塵上。舉例說，臺灣的性別情慾現狀不夠解殖，就得回到性權主體從事性政治的頑抗。倘若「『獨派認為臺灣國的建立』或『統派認為回歸祖國』就足以一了百了地消解性／別壓迫」之類的妄想，可被同意是愚昧的自我欺妄，那麼，「查理／我們」可有資格將伊斯蘭的性／別少數視為一大團毫無分別、卑微地等待天使降臨的奴僕，彷彿他們天生次等，無能悲慘到只可能仰賴第一世界的解救？

經由上述的脈絡，若是以「後設洞察」(retrospection)的眼光來審視臺灣二十幾年來的性別政治鬥爭，我意謂的「大替換」並不同於歐洲白人上演種族血腥想像的「褐色穆斯林蜂擁如蝗蟲般，席捲第一世界搶奪資源」之恐慌驚駭劇，而是以臺灣（包抄了東亞連帶性之地緣與「兩岸四地」征戰）殊異的國族與族裔戰場為地基，或可解釋為下述的說法：在清理了無法上檯面的性少數與國族不合格者之後，約略從二十世紀末到二十一世紀伊始，臺派女性主義以「終結歷史」的姿態進駐了國家治理的高位核心。畢竟，治理（或直言「統治」）絕非鬥爭，手段與法則都必須溫和化，化嚴厲清理為婉轉收納。⁹於是，成為國家統治力量一環的婦權派，藉由「多

⁹ 在學術生產的領域，婦權派（亦是國家女性主義與良婦女性主義）的「嚴厲清理」姿態，在二十世紀末，臺灣的性別政治鬥爭即將暫時告一段落之際，我認為以下這兩篇當為經典：顧燕翎，1997，〈臺灣婦運組織中性慾政治之轉變：受害客體抑或情慾主體〉，《思與言》第35卷第1期，頁87-118；林芳政，1998，〈當代臺灣婦運的認同政治：以公娼存廢爭議為例〉，《中外文學》第27卷第1期，頁56-87。至於何謂「婉轉收容」的最佳示範呢？在表達「全稱式婦運」的前提，一併將過往與現今的被排除者收納到極致，儼然把所有的性與性別功業(credit)都收到自己代表的路線／流派／勢力，以下這篇堪稱絕佳表演：李元貞，2010，〈開花結果和待完成的革命——回顧臺灣婦運20年〉，「回顧臺灣社運二十年(1990-2010)研討會」(臺北：臺灣教授協會主辦，2010/12/04)，資料引自：URL=<http://www.gsi.nccu.edu.tw/wp-content/uploads/2010/12/>

元」的自由寬容話語，一方面意圖收編壓制性少數激抗不從的「不潔」力量；另一方面，在「女人治理臺灣國」的前提下，「性別」成為最前哨且最主力的進步性，順利取得最豐沛的資源與挹注。再者，按照 1995 年以來，良婦女性主義加入陳水扁等政客打造乾淨中產臺灣國，水到渠成地組成含蓄的共治默契，「性別」遠比階級（如工運與社會主義統派的跨國左翼連帶）、種族（新移民、移工、「外勞」等）、各色社會運動主體等既定的「俱樂部」更容易挪用為特定霸權之輔助側翼。在這樣的基礎上，加上二十一世紀前八年的新自由主義政治經濟藍圖鋪墊，除了同婚，還有什麼會更讓異常講究「與國際（即第一世界）接軌」，充滿潔癖且大刺刺地去階級意識的國家女性主義，更加傾盡全力奧援的性別議程與視為願景的新社會階序藍圖呢？

在〈看／不見疊影：家務與性工作中的婢妾身形〉與相關論述，丁乃非深具洞見地分析出：良婦女性主體畏懼好不容易取得一夫一妻與「自主性」與「平等」的自身，再度沾染或甚至連結到「婢妾」的髒污殘餘，因而張揚層次分明的女性「性」二重區隔 (female sex/ sexuality dichotomy) 與分斷主義作風。最明顯的作為，就是良婦女性主義始終不肯認性工作為「工作」，將之從「有給勞動」與正當工作的範疇推往無所在之處。在丁乃非撰寫這篇論文的時空輻臻點（二十一世紀的起點），良婦女性主義的起手式大約還是顧燕翎在 1997 年的主張，堅持「(女人的) 的性慾可以有多重的、流動的身分，(但) 我們的性別身分只有一個」(黑體字是我的標示)。然而，到了二十一世紀，臺灣國女性治理格局穩妥時，同

一群女性主義者竟然毫無掙扎與猶豫，就逕自認可了「多元性別」。亦即，居於統治地位的良婦／國家女性主義，貌似友善地將先前驅離厭懼的「女同性戀」劃入「LGBT」的四重奏之內，彷彿真心肯認了「女同志（並非「女同性戀」！）並非「女人」，但這樣的肯認必須構築於女同志的「性」不得踰矩且不得超出紅線。於是，男同志、女同志、雙性戀同志、跨性別同志，在現今同婚激情大張旗鼓的前傳，都早已經達成了去歷史的終結／末世屬性：四種性別，一種生命治理，整齊文明地安置於「性別身分」的彩虹家庭（所以，換證不但是福利，更是控管的必要手段）。被這個性別政治路數栽培的正典同志政治看不到歷史鬥爭的崎嶇複雜，彷彿天生自然就是「同志」，他們拒絕視「（複數的）同志」為性身分（更厭惡不從、浮動、反本質、反先天自然論的「性位置」或「性政治主體」之戰鬥），他們是絕對不同於自甘墮落之「性少數」的委婉良民，心悅誠服地讓女性主義領導，安居於含蓄精緻且階層化的「性別身分」（實質與象徵性）性別大家族領土。

正是這樣拒斥「性政治」的「性別階序」(gender hierarchical order)，良婦國家女性主義欣然樂意建構出一個自己就是「母姊大家長」的彩虹家園，藉由「婚權的擴張」，讓既定的正典同志更加安馴保守，更加鞏固著中產階級婦女視為必然的私有制的性別規範。有趣（且讓我深感不安）的是，女性主義與同志政治之共構，打造出的進步意識造就目前的臺灣公民社會，看似與「封建沙文父權」家長體制對立，然而，這些成就深層的政治無意識，在於強化鞏固了一個無須提拔任何生理直男為領袖，¹⁰就能精細維繫「父

¹⁰ 這兩造當然會盡全力排除生理異性戀男性，尤其是階級與生命型態的非正典者與底

(名)」的去時空、反歷史之婚家國族永恆秩序。

二、(為) 什麼是「每一個」？¹¹

2013 年 6 月 26 日，美國同志彷彿十萬城國綿延不絕的慶典歡騰蔓延各處，鼓舞喝采於 DOMA（捍衛婚姻法）與加州的 Prop. 8 法條違憲，非生理一男一女的婚姻得到國家法律系統的正式認證。這番體現第一世界假設的世界大同、沛然莫能禦的狂喜，在知名同志藝人艾倫·狄珍妮 (Ellen DeGeneres) 的臉書更新文字中取得了言簡意賅的註腳：「這是普天同慶的無比平等日，Prop 8 完蛋了，DOMA 也解決了。恭喜每一個人，我真心誠意認為是每一個 (everyone)。」¹²

為何某一條對於某些想結婚、或已結婚，但受到國家體制（部分性）阻擋人們相對有利的法條解讀，會是該恭喜「每一個（人）」？在此，我想對比爬梳的是在某位臉書朋友頁面看到的轉貼文。該文表示，某些極右派「死異性戀」宗教狂人士搥胸頓足，

層者。至於還算可用的異性戀男性，即便是讓這些女性主義者大皺眉頭的柯文哲，也不得不在「兩性共治」的局面讓他出線。良婦女性主義不斷地用「多元」為外交辭令，實則是以「兩性並強」的反制手法來與柯文哲等正典男性政客形成表面互斥內裡合謀的「門當戶對」之象徵性婚配狀態。

¹¹ 以下的篇幅，有些曾以初稿形式發表於苦勞網的「想像不家庭」專題，請參見洪凌，〈【想像不家庭】專題系列一：置疑同志生生不息永續體：閱讀「新正常」政治與在地酷兒戰略初探〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75980> (2015/02/16 瀏覽)。

¹² 原文為 “Prop 8 is over, and so is DOMA. Congratulations everyone. And I mean everyone.” 參見：The Ellen DeGeneres Show, 2013/06/27, Facebook，URL=<https://www.facebook.com/ellentv/posts/10151712036742240> (2015/03/22 瀏覽)。

婚姻就此不再是（特定）生理男女之間的特權或壓迫，因而痛心疾首地呼籲「每一個（人）」都該倍感狂怒痛切。奇異地，這位右派宗教狂認定的「每一個」與艾倫·狄珍妮指稱的「每一個」，雖然各自表述且不可能包含每一個生物人類，但這兩者宣稱操作「每一個」的語義學與言說行動 (speech act) 卻對稱地共構了兩股勢力。前者是道德進步主義的成熟精緻架構，運作的原則為相對廣泛的接納性吸收 (assimilation by inclusion)；也就是說，縱使只是具備特定優渥條件的生理男男與生理女女、在國族與常態主體性的框架內取得攸關己身的利益或「幸福」，道德進步論的語境搬演將之翻譯為全體性、終結歷史流變鬥爭的目的論 (teleological) 美好壯觀收場。後者以排除式殲滅 (termination by exclusion) 的道德保守話術出場，企圖造就「守護傳統的」、「純潔的」、「守貞虔誠的」人類再度凝聚集結動員力。到目前為止，初步評估 DOMA 被廢除的反應與後座力，就現今的發展趨勢看來，後者顯然倉皇落敗。

然而，若我們酷兒式歪讀（無視含蓄修辭地拆穿）狄珍妮的「每一個」，我試圖讀出奇妙的言下之意。也就是說，此宣言下了帖子，不僅是願意且有條件過「同志如常人」的正直健康主體性纔能駐足於「每一個」的陣營，更可能隱隱召喚不夠進步、不夠正確、不夠精明的「非同志」，提供某種規範性營運合作的可能性——攜手聯姻吧，唯有修改特權入場的部分經營項目，纔可能讓國家資本主義與善良正直得以永垂不朽。在這場彩虹戰役中，純淨的道德保守旗幟相形失色，但是，那些恭賀同志們「入厝」的與時俱進聲音呢？就如同酷兒評論家 Anders Zaniczkowsky 在〈為何我反對婚姻平等〉(“Why I Oppose Marriage Equality”) 的提醒，朋友的朋

友不盡然是你的朋友。¹³藉著嘴皮服務 (lip service) 祝賀優越位置同志的維穩性，在這個節骨眼很是安全，然而，狂賀的甚囂塵上不等於此類聲音同等支持第三世界同志的居留、跨性別者的生命品質、性工作與任何職業同樣都是職業、甚至，不盡然支持性別跨越 (gender crossing) 的生活形態。

說到底，撇開表面的含蓄友善修辭與實質運作，支持與倡議同志結婚（以下簡稱「同婚」）的論述系統會集中火力選擇此戰場，在於它獲得最少量的道德保守阻礙、爭取最大值的擬道德進步相挺。在此當中，剝開「為純愛結婚」或「為了能為最重要的人簽署病危相關文件」等人道滿盈、催淚動情的呼喚，惹出如火如荼反 DOMA 事件的起源點，並不純愛百合或激情薔薇，但卻非常現實，非常取悅中產階級的思惟與運作——「整件 DOMA 違憲的核心官司，是八十四歲的溫莎 (Edith Windsor) 控告美國聯邦政府國稅局拒絕她的退稅申請，而這筆約三十五萬美金的費用，是她必須幫自己在 2009 年已過世的同性配偶希亞 (Thea Spyer) 所付的地產稅；由於她們 2007 年早已在紐約合法結婚，應適用仍在世配偶的賦稅豁免，但由於國稅局依法聲稱此項豁免不適用於同性婚姻，被溫莎控告「不公不義地以不同方式對待同樣是合法結婚的伴侶」。現在 DOMA 違憲裁決出來，溫莎便可以大方把每一分錢都拿回來。」（引用於〈DOMA 違憲，不代表美國同性伴侶能大獲保障〉）。以上，綜合打包了私產擁有、一對一長久單偶（至某一方死去）、陽光健康好女同志、「我的婚姻伴侶的（擁有物）就是我的」等生命治理佈

¹³ 全文請參見：Anders Zaniczkowsky, 2013, Anders Zaniczkowsky, URL=<http://azanichkowsky.wordpress.com/2013/06/26/why-i-oppose-marriage-equality/> (2015/02/16 瀏覽)。

局，這個充滿說服性的案例清楚說明，為何制度化的同婚會讓某些同志順利進駐（只差臨門一腳的）正典人類生命禮堂。

如果我們願意至少剎那地、暫時性地讓自己與「純愛所以要結婚」或「結婚等於人權」、「我婚姻伴侶的資產就是我的」等順暢無礙資本國家主義理路抽離，真正在2013年626大勝底下閱讀到的，就該包含赤裸且無視邊緣生命的交易法則。反DOMA的核心目標並不真正在意每一個或每一種差異強烈同志的生命存活品質，而是篩選性地運用「平等」、「公平」、「同理」等人道主義辭彙（與實踐）來換取正典同志最後一階榮登常態中間階層（normative middle class）的墊腳鋪，底下充當墊底材料的是好同志不該不願成為的骯髒過時敗壞渣滓，都是不可能「會更好」的浮游物或「殘餘」（residue）。對於只支持同婚資產與單偶論述、佐以浪漫愛為糖霜的同志群體（通常並不太在意被擠壓於底層者），這樣的反思顯然是過於苛刻、唯物、以及「把一罐子蟲都掀翻開來」的「反（第一世界）進步主義」！在接下來的篇幅，我將就王顥中的文章〈平等的幻象〉所激起的主要辯論者如吳紹文、伴侶盟領袖許秀雯試圖呼喊「毀家廢婚」口號的操作策略，納入罔兩不家庭政治的分析。在此間，意欲帶出的論題在於：為何在良善主體紛紛出籠的歷史事件耦合點（contingency of historical events），「不要單偶不要小孩不要直線未來」的酷兒言說與實踐，不但有其迫切性，更得愈發張狂，毫不妥協地持續現身。

三、「不家庭」在「不／反」什麼？

在〈【同家會來稿】系列一：毀家廢婚？保家廢婚？保家保

婚？〉¹⁴中，作者吳紹文提問的重點有二。其一，在於反婚姻的解論述似乎「只是」聚焦於反同志結婚；其二，他認為批判婚姻鞏固資本主義、常態性別分布、異性戀優越的論證，當前的酷兒論證似乎並不（敢）觸及許多現行保家衛鄉的文宣戰。對於第一點，我認為吳的說法正好反向證成王文試圖鋪陳的、「平等」修辭造就的均勻直線假象，忽略了具體時間流動與政治文化角力的非線性、縐褶橫陳、裂縫處處。在 2011 年，由丁乃非與劉人鵬主編的《置疑婚姻家庭連續體》出版後，迄今所生產的酷兒反婚論述從未止於（部分代全體地）反對同志結婚，然而，我們不可不正視到的現象，在於反婚毀廢理論最容易被挪用的標靶對象，的確是中產同志，尤其是常態同志主體藉由挪用同婚的文字思想戰，將議題轉譯為「毀家廢婚論的酷兒不容許（部分）同志成家」。至於第二點，即便酷兒論述不時以長篇論文或論述文章，進行批判性的介入與干涉，試圖拆解近年來保衛家園作戰的「家」之絕對神聖與去脈絡，但是，直到迄今，這些理論與行動的效果極端不樂觀：要不是在被同志的激憤回應被強烈反駁，就是內部組織者雖不乏深具基進同志意識與自覺，確得在維護大局的前提下，無法在公開場域「窩裡反」地對運動的問題性提出檢視。¹⁵

¹⁴ 參見：吳紹文，〈【同家會來稿】系列一：毀家廢婚？保家廢婚？保家保婚？〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75445>（2015/02/16 瀏覽）。

¹⁵ 前者的狀態可以國立中央大學性／別研究室主辦的 2012 年度「新道德主義：兩岸三地性／別政治新局勢」會議為例。當我發表〈誰／什麼的家園？——從「文林苑事件」談居住權與新親密關係〉這篇論文時，有兩位年輕同志發出強大的不滿得到印證。他們反駁的基礎修辭在於「人總是得從自己熟悉親近的事物為出發」，因而認定反私有資產與反溫馨常態家庭的酷兒閱讀是不可取的。然而，倘若常態人主體的熟悉親近是如許重要到不可迎接絲毫挑戰，那同樣地，為何應該挑戰異性戀霸權？為

至於就上述狄珍妮號稱「每個人」都應該被祝賀能結婚的偽命題來論，這位同志藝人實質上的說法，說到底是以鞏固某些優秀優渥同志能夠結婚（的可能性），毫不顧惜地交換了真正激烈衝撞體制的徹底婚權 (marriage as its extreme radical format)，也就是，真正地，「每個人」——包括生物人與非生物人、十八歲以下的人、百歲以上的人、多重配偶人、血緣親屬人、權力位置極端不均衡的合意人們——都不可以被阻止結婚的權力／權益。

說來，若我們仔細設想卡維波在 2012 年討論同志成家座談會的說法，大意是婚姻是可以基於任何緣由因素、經由任何群體（二人或以上）所形成的結締單位，此番話的基進與兇猛顯然不被當時的聽眾所留意到。¹⁶當前的婚姻論述——無論是早已成為既定性

何必需挑戰一男一女的生物婚姻公式？為何要挑戰任何傳教士體位之外的性愛方式？關於第二點，可從近期的討論看出，反都更資深組織者的兩難。在以下這串討論，陳虹穎的說法值得仔細閱讀：Hungying Chen（陳虹穎），2013/07/10，文章留言，Facebook，URL=<https://www.facebook.com/heyel.shietou/posts/10151693442032272>（2015/02/16 瀏覽）。

¹⁶ 卡維波對同婚浪漫想像與服順既有制度屬性的戳穿(dis-illusion)非常徹底與犀利，在此引用較大量的段落：

「目前還有很多被不公平的婚姻制度所歧視和壓迫的主體，希望能改變婚姻制度和意義，『婚姻的意義是婚姻制度裡不公平的一部分』，他說，婚姻的意義在我們這個時代改變很多，譬如婚姻是為了傳宗接代，但如今很多人不這樣理解婚姻；但如果要把傳宗接代當成規範，硬要求所有婚姻都應該要生育子女，或在道德上汙名沒有下一代的婚姻，就是不公平。卡維波也質疑，現在的社會和媒體，將性忠誠放進婚姻的意義裡，這是一種壟斷的詮釋，導致不遵守性忠誠的人會被質疑『為什麼要結婚？』婚姻成為一種性管制的功能，汙名了所有婚外性行為。把『性忠誠』當成婚姻的規範，其實就是對婚姻意義的壟斷與不公平。

同性婚姻的意義是什麼？卡維波主張，人人有自由結合的權利，可以自由進入婚姻，或者組成家庭。他並不認為同性婚姻的意義是相愛的人應該要結婚，『因為不相愛的人也可以結婚，而相愛的人也未必要結婚。』同性婚姻的基礎可以不是因為愛

(status quo) 的常態異性戀婚或是企圖入門的同婚——僅將某些條件適任的生理同性納入交配市場以供篩選，並且精緻強化了單偶純情愛、小資兩人組並肩面對險惡大千世界、擁抱小確幸的核心小家庭扶植國家再生產與後代等套招。這些糖衣般的純情幸福想像非常恐怖，不但徹底抹除可能深化顛覆與「變態化」既定婚姻、家庭、家園 (homestead) 結構的組合，例如跨性別多偶、公社形態的集團／非血緣氏族、性工作養成的婚姻連線、跨代戀老戀童婚、生理血親家人婚等，更即時性的後果是迅速普遍地養成以下的集體性恐慌——每個人之所以欲求（必須）結婚，真實是骨子裡的政治無意識與皮層肌理表層洋溢的國民常識所戮力催眠，設法讓最大公約數的公民追隨著「沒有捧著一個常態婚姻，就會悲慘無後援老死」的粉紅國家機器訓示。

至於這段時間（2013 年 7 月迄今）以來，保衛大埔反拆遷運動的如火如荼，我必須鄭重指出，誠然運動者在第一線的及時性投注不該被放大檢驗，但從事酷兒文化研究的批評與補充同樣重要，不該被視為攪局或「無用於運動本身」，而是可能形成彼此對話的契機。就以這陣子的行動為例，在臉書某篇報導所引用的圖說：「一

情或性欲，更不是因為性忠誠，婚姻真正的基礎在於人可以自由結合。

同性婚姻不是單一議題，卡維波表示，要改革的是婚姻制度和其意義，而不是只有同性婚姻合法。同性婚姻要和『人有自由結合的權利』連結在一起，並且反對性忠誠、生殖等規範壟斷婚姻意義，因此在推動同志婚姻的時候，必須同時照顧不婚者、未婚者、同居者、外遇者、通姦者的利益，而不是獨自壟斷婚姻的意義，繼續建構婚姻內外的利益落差。卡維波說，正是因為同性戀的差異與多元，單一的議題反而可能會分裂自己，擴大議題，團結更多包含同性戀以外的改革者。」

本發言稿請參照以下連結：張心華，〈要婚姻平權，還是革命？——當同性婚姻爭取合法〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/71234>（2015/02/16 瀏覽）。

部分的聲援民眾在黃福記先生家門外圍牆繪製壁畫，預計繪上馬、劉、江、吳四人肖像，並寫上『馬劉江吳，毀家滅國』字樣¹⁷，如此徹底的（誤）使用毀家廢婚反國族論述、甚至將其黏附於最緊扣住國家機器權力核心的政客，這樣的「反挫性修辭」(reactionary rhetorics) 已然不容許我們為了「大局」而逕行逃避、默言、顧左右而言他、自我和諧、暫且退卻等方案。在此，我必須說明，何以這場文字思想戰的主導話語如此讓我（並非統合單一的主體「我」，而是罔兩眾的複數「我」）感到不堪承受，必須坦承攤牌且展開辯論的地步。

倘若守護居住地的意識形態戰役必須是回歸最常民、最樸素，最難以不正常化結構的策略，此種操作等於讓「不要（常態）家園」的酷兒實質性成為詭異的雙身：既是被排除於常民家園體系外的守衛先鋒，但也是守護婚姻家庭家園模式的最忠實守門員 (gate-keeper)——無論是資產層面、圈地操作、溫情呼籲，或是「我買來的房子（我結婚的配偶）就是我的」。以上的觀察可以再度回應王顥中的文章討論串當中、吳紹文的提問。¹⁸就我的觀察，吳紹文的反問確實有其正當性 (justification)，但時間、物質與情感投資總是不均勻、充滿罅隙與龜裂。吳的提問當中忽略了一點，就是在時空、物質、情慾等政治的佈局，要均勻地反對或守護某個狀態，不可能不遭逢到守護主體的多重層次 (multi-layered) 認同。事實上，

¹⁷ 此圖文出處，請參照以下連結：公民行動影音紀錄資料庫，Facebook，URL=<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151700369306880&set=a.129045361879.104395.79765636879&type=1>（2015/02/16 瀏覽）。

¹⁸ 參照王顥中，2013/06/29，〈平等的幻象〉（與其討論串），Facebook，URL=<https://www.facebook.com/WangHaoZhong/posts/10151666271418211>（2015/02/16 瀏覽）。

並非對正典家庭意識形態的批判只座落於想要成家的同志，而是幾乎繞了整整一圈，也就是說，當前許多保家衛婚的戰場中，有相當大的比例是同志（屬性或認同的）青年軍團在打；即使這些前線戰鬥者與內部組織者不是運籌帷幄的主導者，至少是參謀團或衝鋒陷陣的主力。

如是，此情景成為最吊詭的現況——反毀家廢婚（也就是訴諸最正統的核心家庭安居樂業之物質文化模塑）的最強大力量，竟是倡議正典同婚且支持絕對私產制的同志主體。身為投注情感與理論來打造毀家廢婚論述的我，必須說，此種文化政治再現毋寧讓普遍同志集體性轉化為某個巨大胚胎的「代理養親」(surrogate parent)，也是此胚胎的培養皿（例如象徵性的滋養子宮）。此胚胎的構造、設定、形態、看待「家」的想像與經營、對於國家的曖昧順服、以及背後的單向歷史進步論等闡述，在在與我等珍惜與持續發聲的罔兩位置非常分道揚鑣。到本文寫作時間為止，我支持大埔四戶不被套用虛假公共利益的國家機器強拆之立場並未改變，但必須鄭重指出，此番文宣與思想戰略，是透過這句標語和背後濃密纏繞的物質情感文化集結體，平板且「方便地使用」了參與其中的同志與酷兒。¹⁹

¹⁹ 在此，相關的批判性提問可以參照孫窮理的文章，〈客人沒來，就先動筷子吧：聊聊那個缺了席的「公共」〉：「其實我不知道，幾百個年輕人守護在這個『家』的符號下，他們跟他們自己的『家』的關係，究竟是緊張的、還是和諧的，究竟他們在守護的，是不是他們信念裡面的價值？在這裡，我看到一種意識型態，就如同許多論者提出來的，『家』的價值的持守與『階級』的關係，那麼『性別』呢？有另一個論辯持續著，關於《伴侶法》與《同性婚姻》，同性戀者如何面對由異性戀、父母子女關係所形構的這個『家』的意識型態，或者可以超越『家』的機制以及既有的價值與組成方式，發展出多元的伴侶關係，我不知道這樣的討論可以走得多遠，但是對

在各種親密居住形態當中，我們從來只能看到原生血緣與單偶結婚所構築的家庭單位被局部性代替全體。家庭的重要性與否暫且存而不論，但這番設定的重要性就是被運作為「非要不可」或「反唯物」（例如純愛浪漫、私密幽靜、內／外人之分……），因而無法不扁平且一元了。在現行的同婚意識形態設定，家庭的成員被允許有限的變化，但家庭的軟硬體組件與其特質、姿態、屬性、情感投資，乃至於存在的樣式，依然全面地被「不可能不需要家庭」的想像所凝固為某種不可辯論且不容懷疑的被膜拜之「物」（fetish/THING）：很人道，很溫情，很委婉，很不容商榷的「思惟與物質構造」。就這點而言，無論酷兒、同志與非同志，倘若不願被輕易吸納入含蓄良善健康未來直線史觀，上述的「家庭」與其居住結構就是必須是被狠狠挑釁且持續撞擊的框架。如果真正願意辨認「多元」，就讓我們也一併認了以下這些：的確有不被需要／慾望的家庭（結構），也絕對有無論本質、養成、先天、後天、煉化等任何形塑成因，就是不需要（甚至厭惡恐懼）常態性家庭成員為居住模式的主體性與個人。

在 2012 年 12 月 28 日，由世新大學性別研究所主辦的研討會「多元性／別之實踐與挑戰」，伴侶盟的發言人許秀雯律師在引介了同志婚姻與多元家庭的立法雛形之後，她的結論是突兀地聲稱，這樣的修法走向將會導致（性解放派系所願景）的「毀家廢婚」。對於在場聆聽這番說法的我，既是酷兒理論研究者與實踐者，亦自

於『家』的意識型態的批判，一定是關鍵，而作為『家』的場所，『地產』是隱身在背後的『物質基礎』。」孫窮理，2012，〈客人沒來，就先動筷子吧：聊聊那個缺了席的「公共」〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/67959>（2015/02/16 瀏覽）。

許站在反社會批判的位置，在此有幾點批判性的置疑與回應：

首先，我能理解的民法修改在於包容接納 (inclusion) 原本無法被法條關注或看見的主體。在法條修改的過程，幾乎沒有案例是會從修改法條的歷程，激烈地驟然轉變為廢除此法條。如果許律師所持的立場在於召喚參與《置疑婚姻家庭連續體》的酷兒研究群，以及成為若隱若現的威脅潛伏者、性解放論述者，身為專業的法律工作者許律師應該明白，目前的伴侶盟企圖成就的同婚結構（附屬配置了慰藉性質的多元成家方案）是主流性別化的美好產物。亦即，主流化的性別群（包括異性戀女性主義者與同志正典群體）藉由進入國家治理階層的同謀與合作，打造出一個讓中產性別群能夠分享生命治理的「平等」權柄。更該注意的是，此結構非常有利於國家擺脫社會福利責任、更加無須打造出保障社會經濟文化底層公民權益的配套。對於無法、不想或因為各種（個人或結構性）因素而不進入婚姻體制的公民，開放擴張允許結婚門檻的修法，不但沒有增加了他們的生命品質，反而在婚姻／家庭（族）／國家的三位連續體的層疊壓力包抄，承受更多的社會壓迫與不服從的代價。

值得強烈質問的是，身為國家女性主義者，其理論前提是強調國家機器（既然治理了隸屬於自身的公民）有義務保障所有公民的基本生存條件與福利。然而，以伴侶盟所提出的多元成家與限定條件的同志（暨生理異性）成婚方案，無疑會讓國家機器保障任何公民的義務愈發縮限，終究乃至於幾乎不見。家庭這個小型治理單位將成為國家機器的微型化身與複製體，促使希冀單獨生活的邊緣位置公民愈發無法獨立生存，即使不願意，也必須（被迫）尋找別的公民，使用情慾與婚姻等交換條件，將就地組成小型生命共同體，護衛自己最基本的生命品質與生存要件。再者，如果許律師仔細閱

讀《置疑婚姻家庭連續體》並理解相關理論，此天外飛來一筆的召喚更讓我不解。近代稱為「(單偶排除式生物男女)婚姻」的產物，既非開天闢地、去時間地與歷史同在，而是奠基於時間不算長的晚近特定制度。以西歐國家為代表的西方第一世界，堅實形成一男一女中產單偶結合的法律認證裝置，是從啟蒙時代纔啟動的思想物質劇變改造。在華人國家社會，就劉人鵬的論文〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉來對照，是從晚清世代的政治文化異議分子的性／別與家國批判，奇異地滋養出(日後的)當代核心家庭基礎，以及鬥志書寫皆燦爛、惜不持久的毀廢革命論述。

若臺灣同志婚姻與多元家庭方案企圖根本／基進地 (radically) 拆解家庭、(父系家長) 宗族與國家法律機器的緊密血脈連結，與其設法讓條件相對優渥的生命投入婚姻家庭市場，或許該考慮的是該將實踐配套與論述火力趨向說服各種性／別成員：結婚不是結與不結的二分，而是要設法激進化各種可能的反常態、妖魔鬼怪亦能成就非單偶非小資的罔兩眾「婚家」，而不是化約還原地進入正常化的婚姻結構。此外，若是要聲稱條件優良、模範公民的女男同志加入婚姻家庭的正典結構，就能夠撼動或改寫「異性戀霸權」(heterosexual hegemony)，未免同時小看且高估了「異性戀霸權」。如同各種性別情慾身分主體，「異性戀」的身分是某種具備必要條件的建構，但不是任何生物男女之間的情慾交換即等同於(正典)異性戀；在國家法律機器的層面，欲成為霸權結構內的異性戀單偶婚配成員，必需符合繁複多重的社會、經濟、文化、階級、位階、時尚、年紀、血脈、利益交換等條件與配備。異性戀並非天生自然的實體，而是(如各種性別慾望)被創作生成的位置。以當前的條件論、號召文宣與動員模式看來，與其加入婚姻市場的同志將改造

「異性戀」霸權，不如說，無論單偶中產婚姻成員的生物性別為何，加入婚姻家庭連續體的動作，倘若不是抱持著讓「婚姻家庭」的定義與內容朝向同志正典無法也不願肯認的基進酷異，同婚成員與異性戀婚配成員都不可能自外於既有霸權的共謀共利。

我會用「倫理失格」來批判「伴侶盟」在內的主流同志與其「策略」，在於其社運活動的歷程痕跡。直到近幾年為止，即使充滿了潛臺詞與內部張力，同運向來宣稱且招搖著差異政治 (politics of difference)，並在能挪用相關的族裔、階級、性實踐、底層邊緣主體運動時，盡量靠攏且吸收已耕作的運動資源。直到正常化同運的資產階級政治文製造出只願意投資於婚姻權、撫養權等配套的優勢同志，普遍的同運對於攀不上國家主流化的罔兩主體態度就此為之不變。倘若從臺灣有同志運動以來，其策略向來是張揚男女同志的階級優越與乾淨單偶趨向，甚至排除所有不夠正典的「同志」，或許目前的婚權同運可豁免我上述的階級倫理失格議題。然而，在不少相關討論區，婚姻同運一方面展現了光鮮亮麗的排除主義，另一手卻偶而消費「一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、亂倫、人獸交、性虐待、多人性愛趴」等性實踐，若對同志正典有好處時加以編派拉攏，無好處時就呈現上述的撇清態度。在此種雙面互謀、互相翻譯的操作已達高峰的此時，該是我們認真審視性別／同志正典與國家機器的相互支援與共構共生，究竟緊密到什麼地步的關鍵時機 (crucial timing)，並且持續大聲質疑與兇猛置疑。

最後，同家會的兩篇來稿對於苦勞網上數篇批判同婚文章²⁰之

²⁰ 這些文章包括劉文半論述半翻譯的〈婚權無法解決的同志困境——為何我反對婚權平等運動？〉(“Why I Oppose Marriage Equality”)、王穎中的〈平等的幻象〉、我的文章〈與幻象對話：論反社會酷兒與臺灣同婚訴求〉等。劉文，2013，〈婚權無法解決

指教，最值得反思的是：華人女同版本之「子子孫孫繼承父父母母繫祖親代遺產姓氏名分」的想像，其內在包含的政治無意識，讓我聯想到（但非整齊一致地對應到）酷兒理論家 J. Halberstam 在談「同性戀惡質」的某一條歷史脈絡。Halberstam 在著作《酷兒的敗者藝術》(*The Queer Art of Failure*) 舉列的「反反正典」著名例子是二戰時期的某些同性戀優勢族群（如白種陽剛男同，居於貴族或上階層），由於其同性戀名分之故，既是遭到迫害者，但又理所當然欽定自身遠高於其餘的被剝削與被損害者（尤其是同為男同性戀的猶太人），於是，亞利安德意志男同發展出結合幻魅與自我證成的勝者狂想，例如：納粹認同且倡議「種族清洗美學」的男同，認為純種精悍的亞利安男男結締（佐以生物優生學配套的異性生殖為「基礎」）最符合「種族優勢」的生物繁衍構造。

同家會在內的政治主體倡議並號招「同族」來壯大同志族裔成家，並沒有意圖讓這些「家／家戶／家園」的外部結構與內部質地成為可能顛覆（或至少批判）的起點，反而傾向於維穩父系家長制或國家女性主義之兩性共治的社會情感裝置。這樣的同婚語言一再強調華人祖先與三代同堂必須納入女女婚配成家的範式之內。儼然是套套邏輯 (tautology) 的展演，更在這些聲明與呼籲當中，強大透露出並不改朝換代、而是繼承原有王朝資產的慾望驅力。經由原生華夏宗家（以及搭配某些高貴野蠻原民酷兒愛氏族的田野例子）所

的同志困境——為何我反對婚權平等運動？》，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/74833>（2015/02/16 瀏覽）。王穎中，2013，〈平等的幻象〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/74787>（2015/02/16 瀏覽）。洪凌，2013，〈與幻象對話：論反社會酷兒與臺灣同婚訴求〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/75463>（2015/02/16 瀏覽）。

支持傳承的女女（或把其中一造換成跨性別陽剛）家譜，或許就是繼承未來宗族／家庭／家園 (clan/family/homeland) 的純淨高貴原始優生主體。以上的可能性，就是本文與下一波反家婚理論裝置將持續拆解並試圖「變態化」的近未來家／國優位政治塑型。

參考文獻

- 「想像不家庭」，2013-2015，專題系列與專欄文章群，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/tag/想像不家庭-0> (2015/02/16 瀏覽)。
- 丁乃非，2003，〈位移與游動：菁英女性主義「家國」裡的貓狗蒼蠅〉，收入：何春蕤（編），《性工作研究》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 397-420。
- _____，2003，〈娼妓、寄生蟲、與國家女性主義之「家」〉，收入：何春蕤（編），《性工作研究》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 373-396。
- _____，2007，〈看／不見疊影：家務與性工作中的婢妾身形〉，收入：丁乃非、白瑞梅、劉人鵬，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 247-278。
- 丁乃非、白瑞梅、劉人鵬，2007，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，中壢：國立中央大學性／別研究室。
- 丁乃非、劉人鵬（編），2011，《置疑婚姻家庭連續體》，新北市：蜃樓出版社。
- 王顯中，2013，〈平等的幻象〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/74787> (2015/02/16 瀏覽)。
- 卡維波，2001，〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在臺灣〉，國際邊緣，URL=<http://intermargins.net/repression/theory/difference.htm> (2015/02/16 瀏覽)。
- 吳紹文，2013，〈【同家會來稿】系列一：毀家廢婚？保家廢婚？保家保婚？〉，苦勞網，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/>

75445 (2015/02/16 瀏覽)。

李元貞，2010，〈開花結果和待完成的革命——回顧臺灣婦運 20 年〉，「回顧臺灣社運二十年 (1990-2010) 研討會」，臺北：臺灣教授協會主辦，2010/12/04，資料引自：URL=<http://www.gsi.nccu.edu.tw/wp-content/uploads/2010/12/開花結果.doc> (2015/03/22 瀏覽)。

林芳玫，1998，〈當代臺灣婦運的認同政治：以公娼存廢爭議為例〉，《中外文學》第 27 卷第 1 期，頁 56-87。

洪凌，2012，〈論居住權、罔兩傳承（的可能性），以及正典社運身分證／政治的不可欲〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/68063> (2015/02/16 瀏覽)。

_____，2013，〈與幻象對話：論反社會酷兒與臺灣同婚訴求〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/75463> (2015/02/16 瀏覽)。

_____，2013，〈誰／什麼的家園？〉，收入：甯應斌（編），《新道德主義：兩岸三地性／別尋思》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 193-210。

孫窮理，2012，〈客人沒來，就先動筷子吧：聊聊那個缺了席的「公共」〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/67959> (2015/02/16 瀏覽)。

劉人鵬，2011，〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉，收入：丁乃非、劉人鵬（編），《置疑婚姻家庭連續體》，新北市：蜆樓出版社，頁 33-68。

_____，2013，〈章太炎的「神經病」：作為生存位置與革命知識情感動能〉，《文化研究》第 16 期，頁 81-124。

- 劉文，2013，〈婚權無法解決的同志困境——為何我反對婚權平等運動？〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/74833> (2015/02/16 瀏覽)。
- 顧燕翎，1997，〈臺灣婦運組織中性慾政治之轉變：受害客體抑或情慾主體〉，《思與言》第35卷第1期，頁87-118。
- Halberstam, Judith, 2011, *The Queer Art of Failure*, Durham and London: Duke University Press Books.
- Quellenec, Julien (著)，林詠心 (譯)，2015，〈誰是查理？再思查理事件後的集體狂熱與言論自由〉，苦勞網，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/81723> (2015/03/16 瀏覽)。
- Zanichkowsky, Anders, 2013, “Why I Oppose Marriage Equality,” Anders Zanichkowsky, URL=<http://azanichkowsky.wordpress.com/2013/06/26/why-i-oppose-marriage-equality/> (2015/02/16 瀏覽)。

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理論研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為二類：
 - (一)研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬字為原則。
 - (二)專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。

- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。
- 六、研究論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿經審查通過採用，將通知作者提供修正及定電子檔案。凡經本刊收錄刊登之論文，即視為作者同意將稿件之著作財產權讓與本刊出版者所有，惟著作人仍保有未來集結出版、教學等個人使用權利，如需轉載刊登，須經本刊同意。
- 九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文與專題論文作者當期《應用倫理評論》兩本，不另贈抽印本。
- 十、來稿請以電子檔用 E-Mail 傳送，寄至 ncu3121@ncu.edu.tw 國立中央大學應用倫理研究中心收，信件主旨欄註明「投稿《應用倫理評論》」，本刊收到後，會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

註明*記號者，表示只適用於「研究論文」

- 一、來稿請以電腦橫式撰寫，並以 Word 電子檔寄至國立中央大學應用倫理研究中心 (E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw)。
- 二*、稿件內容順序：首頁、中英文摘要及關鍵詞、正文（含註腳與圖表）、參考書目、附錄。
- 三*、首頁需載明：
 - (1) 稿件屬「研究論文」或「專題論文」
 - (2) 中英文論文題目（題目字數以不超過 20 字為原則）
 - (3) 中英文作者姓名
 - (4) 中英文服務機關名稱與職稱
 - (5) 聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各 300 字以內）與關鍵詞（以不超過 5 個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、(一)、1、(1) 表示。標題層級以四層為限。
- 六、外來人名，可直接以外文原名出示，如“John Rawls”；若有中文通譯，如柏拉圖、亞里斯多德、康德等，亦可直接使用；其他人名，若使用中譯，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現的譯名之後。例如：約翰·羅爾斯 (John Rawls)，而同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加外文原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通譯者，或雖有通譯而另作新譯者，

均請於譯名首次出現時用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」(stakeholder)／「利害關係者」(stakeholder)。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。

八、引文體例：

- (1) 引用外文文獻之文字，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於內文中討論原文或於註腳中列出原文。
- (2) 凡首次引用之文獻均需於註腳中註明完整出處，體例如第十條所示。惟第二次(含)以後出現之相同文獻，可以「隨文註」方式註明文獻出處，亦即，在引文之後以學術上認定的縮寫格式註明之，例如：「(李凱恩, 2004: 11-12)」。
- (3) 若引文在四行以內者可直接納入正文，例如：「企業的『良知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」(Goodpaster, 1991: 68)。
- (4) 若引文過長，超過四行以上，請另行以獨立引文的方式另外成立一段落，並以標楷體表示之，且該段落左邊界縮排三個中文字寬並排齊。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的量度工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。(Donaldson, 1982: 54)

- 九、引用論文或書籍（含電子書及電子檔案），中文書籍請用《》表示，例如：《儒家生命倫理學》；中文論文請用〈〉表示，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書籍請用斜體字表示，例如：*Ties That Bind - A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文論文請用雙引號表示，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。
- 十、註腳一律採用頁底註方式。註腳序號請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若是針對個別名詞說明者，則註腳序號緊隨該名詞之後。註腳格式如下：
- (1) 在註腳中引用的文獻若為期刊論文，註明之內容依序為：作者姓名，年份，文章名稱，期刊名稱與卷期數，頁數。（外文期刊依循慣例）其寫法如下：
- 葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期，頁8-10。
- T. Donaldson, and Lee E. Preston, 1995, “The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication,” *Academy of Management Review* 20: 65.
- (2) 在註腳中引用的文獻若為專著，依序為：作者／編者姓名，年份，書籍名稱（出版地點：出版者），頁數。其寫法如下：
- 朱建民，2003，《知識論》（臺北：國立空中大學），頁25。
- Peter Singer, 2004, *One World: The Ethics of Globalization*, second edition (New Haven, CT: Yale University Press), pp. 127-129.
- 十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文及外文參考文獻者，請先列出所有中文參考文獻後，再接著列出所有的外文參考文獻。

(1) 中文參考文獻，請先依作者筆劃序，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》（臺北：國立空中大學）。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第 24 期，頁 8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性——對德沃金法治觀的審視與反思〉，輯於王鵬翔（編），《法律思想與社會變遷》（臺北：中央研究院法律學研究所），頁 45-84。

(2) 外文參考文獻，請依作者姓名之拉丁字母序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名字（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donaldson, T., and Preston, Lee E., 1995, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D., and Gert, B., 1999, "A Critique of Principlism," in *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*, edited by James Lindemann Nelson, and Hilde Lindemann Nelson, New York: Routledge, pp. 156-166.

十二、引用網路下載資料，不論於註腳或參考書目中，請採用以下

格式註明出處（惟外文作者之姓名寫法在註腳中與參考書目中
有別）：

王家祥，2003，〈我所知道的自然寫作與臺灣土地〉，文學園地
網，RL=<http://ecophilia.fo.ntu.edu.tw/read/read/1997-0910h.html>
（2010/01/11 瀏覽）。

趙祥，1997，〈謝林的美學〉，智庫網，URL=<http://www.GK.com/chzao.htm>
（2009/03/24 瀏覽）。

【於註腳中】

Ron Harton, 2000, “What is Nature Writing,” Naturewriting
Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.
（2008/09/28 瀏覽）。

【於參考書目中】

McClintock, James I., 1994, *Nature's Kindred Spirits*,
Naturewriting Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>
（2011/10/24 瀏覽）。

十三、引用、評論學位論文，請採用以下格式註明出處：

【於註腳中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，〈當代臺灣自然寫
作研究〉（中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論
文）。

【於參考書目中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，〈當代臺灣自然寫
作研究〉，中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論
文。