

後 1130 的同婚政治 (2013.01.03 性權論壇發言)

卡維波

本文分為三節，一般讀者可以逕自讀第二、三節。

一、理論分析

1130 護家盟大遊行揭開了同運的新頁，打破之前的情勢。之前的情勢是我稱之為「道德進步主義與道德保守主義輪流作莊或分立合流的新道德主義」。所謂「道德主義」就是「教化」，新道德主義則是倚仗國家力量從上而下的教化。新道德主義是主流的空間，充滿了「脆弱的自滿」(fragile deceit)，也就是雖然自滿於自己掌握真理、絕對正確，可能是站在人類文明進化的浪頭頂端的政治正確，或者可能是自古老以來歷經人性考驗而不衰的道德正確，但是這樣的自滿卻呈現脆弱的情緒表現（歇斯底里、暴怒、焦慮等等），彷彿經不起挑戰，所以我稱為脆弱的自滿。在台灣，我們同時看到進步主義與保守主義看似相反對立的兩股、但是又都走了新道德主義的道路。在道德進步主義方面，大部分的政治與社會運動幾乎都存在這個進步主義面向，以性別運動的一個例子來說，我們看到以性別主流化參與國家治理的女性主義，將性騷擾建構為沒有差別等級的必然傷害，截然分明的自主性界限，而忽略這種建構本身也會造成性騷擾的傷害，這和傳統性保守的話語沒有太大區分，所以性別的道德進步主義卻有性保守的一面。在道德保守主義方面，同樣的以性別議題為例，以保護兒童參與國家治理的勵馨基金會等為代表的性保守，但是佔用了許多進步的修辭與策略（我在《民困愁城》一書中曾提過西方 19 世紀曾有道德保守主義者從事一些被視為「進步」的倡議，如保護婦幼、反家暴、反賣淫、反酗酒等，類似今日勵馨這類團體）。於是我們看到之前台灣的道德進步與道德保守混雜的新道德主義，這樣的一個主流空間。（附帶澄清的是，現在國際上講「治理」，那個治理觀念並不是一種政府官僚權威體系層級的意思，即不是 chains of command 的頂端。「治理」這個詞就是要表明權力的多樣形式，特別是傳統國家行政以外的形式，也不必然是由上而下或立法的，還有其他施展權力形式；同時，看重的是這個治理的效應）。

不過，當勵馨這類團體往新道德主義移動時，不免留下了無法與時俱進的保守基督徒，後者認為道德進步主義不斷進逼與蠶食主流

空間（也就是道德保守主義原本有一席之地的空間），因此不再與道德進步主義分立合流，而形成斷裂拒絕之勢，這是 1130 的最大意義。

為何有此變化？其實這個變化也不能孤立的從台灣來理解。本來台灣也好，或者西方社會也好，道德保守主義總是佔據上風優勢的，社會大多數是保守的。但是道德進步主義（背後是自由主義或自由派）在許多西方與親西方的社會的文化戰爭中越來越進取，不是沒有結構原因的。在西方特別是美國，道德保守主義下形成的國際政治與軍事鷹派幫助美國贏得了冷戰，但是在冷戰結束後的新自由主義全球化下，走向道德進步主義才是大勢所趨（雖然有激烈的文化戰爭，而在許多議題上，如墮胎等，道德保守主義贏過道德進步主義），特別是因為全球化激化了穆斯林世界的道德保守主義，以及其他地區的本土主義。此時西方的道德保守主義，也就是預設了以基督教為核心的西方文化傳統，失去了正面的現實作用（因為一來對外無法向非基督教社會推銷西方的道德保守主義，二來道德保守主義被國內的極右派挪用做激進的反移民運動，而造成社會分裂的問題），故而道德進步主義所揭櫫的普世價值、普世人權、多元文化主義等等才合乎需要。由此形成了新的文明開化（civilizing mission），例如，一方面是「先進地區」的同性婚姻潮流，另一方面是「落後地區」的同性戀非法化。台灣的道德進步主義也受到這個大潮流的影響給力，而逐漸能與道德保守主義分庭抗禮，但是道德進步主義在取得主流地位時，也吸納了部份道德保守，這也迫使道德保守主義不得不部份地採用進步主義的策略與話語。由於勵馨這類團體過於成功，也就是採用道德進步主義的話語和策略在短時間內成功地進入主流體制，以致於把其他大批的基督徒與道德保守群眾留在後方，無法與時俱進、跟上形勢。

另一方面，在台灣的外部，有西方道德進步主義的全球化趨勢，而在台灣的內部，本身有融入國際社會的強烈需要，因此無論在話語知識、社會運動、政治形勢、國族打造方面，道德進步主義發生極大的影響，推著許多女性團體、同志團體與個人無法抵抗地往新道德主義移動。但是，這些年來「性解放」或「酷兒」、「底層」、「邊緣」，不論什麼名稱，其內涵是批判運動向主流的靠攏，也發揮了攪亂的影響，使得主流性別運動無法放棄邊緣話語，必須容忍非主流的聲音、有限的劃清界線。至於未來會不會有變化的跡象，猶未可知。

道德進步主義對我而言不是特定團體人物倡議的傾向，是內在西方現代性的一種傾向，同時存在於西方以及其他各地，但是台灣在全球結構下，因為冷戰的親美反共，也因為之後的台灣獨立國家的打造以及全球化，使得道德進步主義逐漸在 1990 年代開始一步步地成為

台灣知識與運動界的主流，後來在今日甚至成為一般文化界、學校、學生、中產階級、媒體的基本意識形態。簡單的說，其原始衝動就是援引西方現成的現代進步主義，援引其知識與運動，經過在地的加工山寨，來和本地的壓迫抗爭，在這個過程裡，我們都出力不少，但是這個進步主義可以進而在主流傾向人的手裡轉化成引進翻譯西方，使台灣更進步、更國際化等等，這個進步則是文明開化，由上而下的教化姿態，所營造的是更鞏固不變的主流秩序。

我對道德進步主義的分析，發表在〈**現代進步觀及其自滿**〉這篇文章裡（收錄於《新道德主義》一書）。道德進步主義，其實就是一種「**普世進步主義**」；**普世進步主義**會主張（例如）兩性平等、同性婚姻、動保、環保、選舉民主等等在任何社會或歷史脈絡中都是進步的，亦即，進步不是相對於特定歷史社會、一種倡議的進步與否不是在具體脈絡中被評價；例如：**倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟卻仍然是進步的**，因為普世價值的普世性乃是西方文明現代所樹立的人類**永恆理想**，在任何時空都適用。故而，正如一些人指出的，所謂「酷兒」當然也可能在特定時空的倡議者中，成為道德進步主義的一種表現。

道德進步主義與道德保守主義之所以被我稱為新道德主義，是因為他們都是採教化的模式，也就是政治正確、從上而下，在實際上則是透過國家、主流媒體與機構的由上而下的教化，而不是往改變人們實際處境的方向去努力，這個實際處境不只是現實的每日生活與感性，也一直聯繫到全球國際政治與世界歷史，因此既需要運動實踐，也需要新的思想知識來中介。

二、形勢分析

回到 1130 的護家盟大遊行，這對沈浸在道德進步主義的同志而言可能是個驚訝的發展，因為參與人數眾多，也因為許多參與者是和同運中積極份子一樣的年輕人，還因為在其反對同婚等等議題上所表現出來的「恐同」（我打了引號，表示這是簡稱，故而未必真的或等於是簡單的恐同，而是沒有對同性戀友善的姿態），這表示這個社會對於過去二十年中同性戀的進步話語、同性戀運動的大幅進展可能都還離表面不遠，人們只是口頭表示尊重，但是心裡卻是不服的、不以為然的，人們就像關於統獨問題一樣隱藏起他們真正的態度。目前在同性戀的**單一**議題上，道德進步主義佔了上風（性相關的其他議題則否），也因為如此，對於同性戀的保守看法者，找不到**公**共理性的話

語來反對，只能沈默以對。王建誼說要公投決定同婚，他的潛台詞就是他們是「弱勢多數」，這個弱勢指的就是話語權，這些沒有跟上時「勢」，沒有吸取太多道德進步主義話語的基督徒，無法以公共理性語言來辯論，只能援引聖經，是徹底的失語了。然而王建誼卻有自信她們是多數：1130 站出來的固然是出於宗教信仰的堅決反對者，在這些堅決反對者背後還有更多不那麼堅決的反對者，雖然不堅決，但是也是反對者、懷疑者。當然，也許同志對 1130 這樣的結果發展也多少心裡有數，只是當猜測成真時，並不那麼讓人好受，失望帶來憤怒。於是我們看到在台灣藍綠政治上常見的互相攻訐方式，又被人們很順手的學習起來。基督徒把所有方案都稱為性解放，用空洞的言辭，用聖經的教條，用黑函式的影片等等，來動員和鞏固其群眾，顯然這也足夠了。基督徒感受到一個不公平的世俗媒體環境（異常地將遊行人數「如實」報導）、充滿敵意的外在世界，這強化了他們的為基督受難的道德信心。

至於同志社群這方面，則集體無意識地用著選舉文化中已經慣常的放大手法，就是對方政黨的一個邊緣事件或人物（立委助理通姦、里長罵三字經等），變成對方的政治道德象徵，成為選戰裡的「大事件」。例如把一個著納粹裝的青少年放大為整個運動象徵，而沒有好奇地探究在完全沒有反猶太主義脈絡的台灣，這個罕見（異數）例子的內心幽微與可能成因，反而是與國際無縫接軌地援引歐洲「壓制右派反猶太主義」話語，極為順理成章的國際道德進步主義。另一個例子是，在整個 1130 中應該屬於邊緣的郭美江意外地收割了不成比例的知名度，可能還會引發仿效，但是主流基督教卻是啞巴吃黃蓮，也可能因為多頭馬車，無法凝聚共識來反應。這種放大策略是可以理解的，因為 1130 後護家盟成功造勢，同志社群需要改變這個「勢」，因此放大本身也是為了形成新的勢。不過放大也會變成回馬槍。如果在接下來的同婚運動過程中，出現了像同性戀轟趴這類新聞，無疑地也會被扯入同婚議題。放大策略因此到最後會演變成形象公關戰，而形象公關則對於同志社群意味著嚴格的道德規訓。如果同性戀追尋一夜情、濫交、劈腿，那麼適合神聖婚姻嗎？如果嗑藥、愛滋，適合下一代嗎？誰會在同婚立法過程中變成那一顆老鼠屎，成為同婚運動的罪人？不管同志要不要進入神聖婚姻，都要開始洗心革面，否則個人行為一如郭美江會被放大為集體的形象公關災難。所以同婚帶來的道德規訓，從今日現在就開始了。

我並不是危言聳聽，這次舉辦性權論壇，臉書上就有位朋友憂心忡忡，認為我們的標題會被基督徒以放大方法拿去作文章，不利於同婚立法，希望我們改變刺眼的標題。這就是形象公關戰下帶來的謹言

慎行效應，自我檢查、自我規訓。當然，**如果形象公關最終是比較性道德，那麼勝負已經分明。**

形象公關戰通常會經歷正反兩極，尤其是當一方開始顯示出寬容、溫柔、不叫囂、傾聽等形象後，另一方也只好跟進。然而這種平衡也是短暫的。形象公關戰，既然是戰爭，和平只是戰爭手段。

同志到他者遊行隊伍中被糾察隊圍住，在其他狀況被台灣人或叫做侵門踏戶，此舉當然是同志內心的焦慮與憤怒之反映。我們看到向以色列告狀，向柯志明的學校告狀，向性平會檢舉，這種從戒嚴檢舉匪諜時期開始的檢舉告狀模式，稍早盛行於道德保守主義如勵馨等的倡導，性別主流化的反歧視與仇恨言論。然而檢舉告狀不是鬥爭的最後手段，而是第一時間省略說服辯論的先發制人，因為既然已經是政治正確、立於不敗之地，就無須多說廢話。看準對方被洗腦、不會長進、不可能學習、固執己見，也反映出自身同樣的狀態。這個模式除了顯示溝通對話理性模式的失敗外，其實是管理代替說理的模式，也就是目前性別治理的主軸模式，因為底子是從上而下的教化模式，不是平行的教育對話，因此立即向上級向官方向權威檢舉，禁止另一方發聲。不過，最終來說，禁止這些基督徒發聲是無效的，因為這些基督徒根本就不發聲、不要發聲、不用發聲。1130 遊行隊伍中群眾或糾察隊帶著口罩，很形象地表徵出基督徒無話可說的失語狀態，而陳嘉君很流利的道德進步說詞則凸顯了當前雙方對話的不可能，亦即，需要第三方的介入。

三、結構分析

停留在上面的現象描述是不夠的，下面要談這些現象的背後因素。

關於道德保守主義的發展脈絡，我在〈**極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理**〉做過分析，提到他們如何從國民黨的庇護下轉變成勵馨之類能吸取進步主義操作的新型保守團體，以及所營造的社會氛圍又如何滋養了**白玫瑰等更激進的保守團體與氛圍**，而這**又鼓動了舊式宗教團體的信心而集結起來**（如**真愛聯盟**、**護家盟**）。這裡我就不再重複敘述。在文章最後我講到目前台灣的專家菁英階級統治，**所謂的專業權力與家長權力**（特別是母親主體）有潛在衝突，當開明進步的專家碰上保守家長時，這個衝突就上升到表面。這也是道德進步主義與道德保守主義的衝突，這充分表現在真愛聯盟事件中。有一篇題目是〈**社群網路時代的台灣母親**〉，是這樣說的：

雖然兩性平權「專家」出來為其「進步性」說項，但是在台灣母親的眼中，平常隻身對抗「小三」這種多元情慾的媒體環境已經夠辛苦了，政府居然要將這類精髓寫進自己孩子的教材當中。事實上，從某一個角度來看，這是政府再一次以專業之名、入侵台灣母親所捍衛的家庭。

這裡很清楚地表達了**專家與家長、進步主義與保守主義的衝突**。這個衝突的另一面，還要檢視台灣同運和進步主義的關係。

在 1997-8 的時候，港台同志社群還在爭議著現身出櫃的必要性，**周華山與齊天小勝都反對西方式現身**，轉眼四、五年間，同運就有了巨大的變化，讓人有「恍如隔世感」；**朱偉誠對此有個分析**，他歸因於戒嚴後對弱勢支持的一種政治和社會的氛圍，使得有些政治人物願意承接這樣的議題，成為支持弱勢的形象人物。其次，1990 年代末及之後的主流媒體因為競爭而爭相挖掘性相關議題並顯著報導（我想媒體在這方面對於個體與集體有不同態度，大抵上對個體是性獵奇的，但是對於運動團體則是性友善或篩檢報導，篩檢的結果則多半是公眾能接受的），這使得同志運動基本上是主流媒體與菁英文化（文學藝術、電影等）的運動，但是也因為如此，一般民眾的改變程度不如菁英。朱偉誠的分析我覺得稍微忽略了三個方面，一個是同志自身在社群內的發展，不論是在婦運組織內的、在同志組織內的，或者社交上的，像在網路上、在同志酒吧這類聚集場所內，這些地方的聚集與互動方式也有培力的效果。其次，同志激進論述也在學界持續發聲，中央性／別研究室那時每年都有兩三次的大型集會，可以達四五百人的參與，吸引政客與各路人馬的好奇參與（例如余陳月瑛、紀惠容等）。第三方面則是前面提及的，西方道德進步主義隨著冷戰結束後的新自由主義全球化上升，以及不得不與**文化全球化及移民浪潮相配合的多元文化主義**，成為流通於國際學術與資訊中的強勢話語，同性戀由此被納入多元文化主義。

朱偉誠文章寫於 2003 年，我想十年過去，即使一般民眾對同性戀的態度也不會是敵意的，而且各界菁英人物有越來越多的表態支持，因為同性戀已經成為開明進步、文明開放的象徵。這十年間，性別主流化以及由此發展出來的性別治理及特定的道德主義教化姿態，雖然不能真正廣泛深入地影響受治與受教的主體，但是影響了同性戀在民間與輿論的地位。不過朱偉誠的基調是對的，他認為同性戀

的話語、運動、知識是後殖民條件下，從美國移入再經過挪用。但是如今我看來改造性的幅度不夠大，因為同運面對的是都市化西化的菁英階層，然後主要是透過主流媒體的再現，媒體對於正常同性戀、主流同性戀十分友善。由於主流媒體將同性戀定性為文明開放（源自更文明開化的西方母國，同性戀友善是台北市成為友善國際都市，台灣獲取尊嚴及國際認可的途徑之一），反對者的沈默失語，這使得同性戀運動對外的說詞始終停留在啟蒙教化的階段，最終形成**政治正確**，且有著脆弱的自滿。同運內部或性少數內部的辯論、同運與婦運的辯論，其實是更重要的，也會擴散到外部，並對內外之分及辯論有所蘊涵。不過在同性戀已經成為政治正確，**沒有外部敵人的情勢後**，年輕學生對於這些辯論的興趣不大，以為是茶杯裡的風波、派系人脈之爭。當然，**道德進步主義及其（脆弱的）自滿，不只在同運，而且也充斥在台灣其他運動，所以有些結構性因素**。另一方面，我認為像我們這類的理論家也要負一些責任，我們的視野不夠開闊，仍然將辯論限在性／別領域裡，表現在對於西方現代性的批判與認識不足，這個認識不足來源自缺乏西方以外的足夠參照點（陳光興），以及對自身知識生產位置（以侷限在內部的「台灣」為方法）的歷史性不足缺乏認識（趙剛）。因此像晚近「想像不家庭」這種性／別運動內部的批判，在同運遭遇到外部挫折時，將是個契機，有許多打開新局面的可能。這是我前面提到的「第三者」之一種可能。

目前所謂酷兒或者毀廢派，在同婚話語的生產中，表面上被當作多元的一種，屬於不願結婚的一群，對比的則是另一群，就是想要結婚的同志。兩種主體因為有各自的利益願景，所以衝突，但又是多元社會的正常現象，無傷大雅。毀廢派的意義因此就是限定在一群有特殊需求的主體，不過同婚並不會真的損害其利益，因為同婚不是強迫結婚，而是給每一個人選擇的權利。然而毀廢派可能指出，在這個話語之下，願意和想望結婚的則有隱含的正常與良善特性，因為想婚同志和那些代表正常良善的主流，**除了性取向外沒有其他顯著差異，正因為沒有差異所以有資格結婚**。故而，同婚的選擇權利所對照出來的良善主體，使得不願結婚的同性主體被置疑，這使得同婚不但不是平權，反而本身也是歧視，因此洪凌認為這是假多元主義，因為目前話語沒有深入或正視這些不願結婚的主體，去肯認他們的不結婚特性，例如不願意被限制在一對一等等關係內。從這個角度來看，談表面尊重的多元文化主義會遮掩「多元選擇」下的效應。

我今日與之前在「想像不家庭」論壇的回應發言，都是聚焦於同性婚姻，而沒有談及多元成家等。我注意到在網路上**同家**會有表達過其立場，她們認為同婚過關的機會不大，但是也適用於異性戀的伴侶

法通過機會較大，因此希望將伴侶法修訂的和實質婚姻相似，這樣同性戀雖無婚姻之名，卻有機會享受婚姻之實了。不過伴侶盟可能認為同居與結婚應有所區隔，像目前異性戀選擇同居者顯然就是因為不願進入婚姻，將伴侶制度變成實質婚姻制度，就減少了伴侶制度的選擇幅度或有違立法目的。與此對照的是，我記得有個民意調查，就是一般民眾贊成伴侶制度或多元成家的比例高於贊成同婚的比例，我認為這調查應該有些可信度，因為不明所以的人，會認為婚姻制度有其象徵性，同婚意味著國家認可同性戀的道德正當性，故而反對者眾。但是其他另類家庭制度則因為「新」，而無傳統的加持效果，一般民眾可能因此接受度較高。這樣說來，或許伴侶法真的通過機會較大，因此可能會有人擔憂因此阻擋了未來同婚之路，因為輿論會認為同志已經取得一些人道訴求的權利，無須再賦予婚姻的認可了。不過，目前的這些不同意或辯論還是侷限在立法目的、技術、策略、社群需求等層次，其實也應該繼續朝婚姻家庭以及與外部關連的方向做徹底的辯論（之前已經有一點辯論）；「第三方」話語或也可由此產生。

1130 之後，由於護家盟造出了一個「勢」，改變了之前的道德進步主義的「勢」，也改變了道德保守主義與進步主義兩者渾沌相關的局面，兩者形成尖銳的對立。這激發出同志社群的鬥志，於是也希望藉由輿論或者像學者、文化界等等的聯署來扳回局「勢」。這是以菁英對愚民的態勢。雙方掌握了民主制度下的各一個優勢，一個是數人頭的人數優勢，另一個是公共論壇（public sphere）或輿論的優勢。因此現在這個勢是相持不下的，為了營造這個勢，雙方可能都用我前面講的形象公關戰，因為一方失語而沒有真正對話，也就是只有「力」沒有「理」。然而，我覺得以前的人說「勢理合一」還是有道理的（這裡挪用或甚至可能曲解其意），王船山說：“勢之必然處見理”，“得其理則自然成勢”。這個理現在恐怕只能由第三方來提出，由此來推動一點勢的變化。