

國立政治大學法律科際整合研究所

碩士學位論文

以愛家之名：台灣反同運動人權轉譯中的
家父長主義與社會排除

In The Name of Pro-Family: Paternalism and Social Exclusion in
The Anti-LGBT Movement's Translation of Human Rights in Taiwan

指導教授：王曉丹 博士

研究生：韓宜臻 撰

2019年7月

摘要

自九零年代起，台灣的同志運動以人權為論述基礎，陸續促成了一些社會變革。伴隨著同志運動的進展，反同運動也在近十數年間逐漸集結，形成強而有力的反制運動 (countermovement)，並開始投入人權工作、提出自己的人權論述，與同志運動爭奪人權的詮釋權。

過去的研究指出，國際人權法要落實在全球各地，需要先透過轉譯者 (translator) 的轉譯，使人權的概念與本土文化脈絡相結合，進而改變人們的權利意識，此即人權的「在地化」(vernacularization)。然而，當反制運動與初始運動從相反的觀點轉譯人權，人權在地化仍然是提升人民權利意識以求實踐人權這樣的線性過程嗎？本文以論述分析法輔以深度訪談法，梳理在人權在地化的過程中，反同運動作為人權的轉譯者，如何詮釋人權與傳統文化，而其人權論述又對同志運動與台灣社會的性別人權文化產生何種衝擊。

本文從法理論出發，發現反同運動透過轉譯人權，將人權與傳統文化中的家父長主義 (paternalism) 結合，藉此取得運動的正當性基礎、並以人權重新合理化家父長主義的控制。在這個過程中，反同運動試圖以情感層面的號召，例如喚起人們對於當代家庭型態改變的不安、家長有責無權的焦慮等情緒，抵銷同志運動提升人權意識的努力，二者之間形成一種意識的拉鋸。

本文也以性別理論分析，反同運動藉由人權論述策略，將父權社會下習而不察的厭女 (misogyny) 機制，與忌性 (sex negativity)、恐同 (homophobia) 的思維融為一體，使之成為意識拉鋸的一個端點，與同志運動的人權訴求對抗。厭女、忌性、恐同的論述一再被傳誦的結果可能是：二元對立的性別框架更加鞏固，逸脫於此框架之外的異己則更加被排除。

關鍵字：反同運動、人權、性別、家父長主義、社會排除

Abstract

Ever since the 1990s, the LGBT movement has been making achievements based on human rights discourse. However, the anti-LGBT movement has gathered a strong countermovement in the past ten years in Taiwan. They have started investing in human rights work as the LGBT movement has been doing, but presenting their own human rights discourse to compete against the LGBT movement for the interpretation of human rights.

International human rights law needs to be translated not only into local language, but also in the local cultural context to raise people's right consciousness, and to be implemented. This process is called "the vernacularization of human rights". However, when the countermovement and the initial movement translate human rights from the opposite point of view, is the vernacularization of human rights still a linear process of raising people's consciousness of rights in order to implement human rights?

In this thesis, I will be using the discourse analysis method and the in-depth interview method to argue that the anti-LGBT movement has been combining human rights with paternalism by translating human rights, in order to gain the legitimacy of the movement. In this process, the anti-LGBT movement tries to stir people's emotions to offset the LGBT movement's efforts of raising people's right consciousness. It creates a close and tough battle between the 2 parties. I also suggest that the anti-LGBT movement promotes misogyny, sex negativity, and homophobia into their human rights discourse. By doing so, they strengthen gender binary, and social exclusion of LGBT people.

Keywords: Anti-LGBT movement, Human rights, Gender,
Paternalism, Social Exclusion.

目次

目次.....	4
表次.....	6
第一章 緒論	7
第一節 研究背景.....	7
第二節 問題意識.....	10
第三節 研究方法.....	16
第四節 研究限制.....	22
第五節 章節安排.....	23
第二章 人權能否改變社會？	26
第一節 法律與社會變革.....	26
第二節 國際人權法的挑戰.....	31
第三章 台灣同志運動與反同運動	40
第一節 台灣同志運動：現身與爭權.....	40
第二節 台灣反同運動：否定同志正當性的反制運動.....	49
第三節 聯合國人權公約在台灣.....	57
第四章 我是為你好——譯出家父長主義新面貌	67
第一節 轉譯人權.....	67
第二節 抵抗人權.....	74

第三節 在轉譯與抵抗背後：反同運動參與者的主觀看法	78
第四節 小結.....	85
第五章 只愛一種家——二元對立與社會排除.....	88
第一節 厭女：男 / 女二元對立的性別觀.....	89
第二節 忌性：負面而不可言說的性.....	95
第三節 恐同：被汙名化的男同志（與不被看見的女同志） ...	98
第四節 小結.....	101
第六章 結論.....	104
參考文獻.....	108
附錄.....	120



表次

表一	本文分析文本來源一覽表.....	18
表二	受訪者基本資料表.....	22
表三	歷年結論性意見與建議中涉及同志權利之點次.....	62



第一章 緒論

第一節 研究背景

在九零年代的台灣，民主化運動與各類型社會運動風起雲湧，集體形式的同志運動也逐漸開展，¹並於九零年代末期進入機構化與體制化的階段：同志團體開始向政府登記立案，形成正式且常態性的組織，此即機構化；同志運動的訴求開始進入體制內、獲得公部門的回應，此即體制化。²在往後的三十年間，同志運動促成了一些重要的法律與體制變革，例如2004年經立法院三讀通過的《性別平等教育法》，成為在國民教育中實施性別平等教育的法源依據。2017年司法院大法官做出的釋字第七四八號解釋，宣告《民法》未保障同性伴侶平等之婚姻自由係屬違憲。與此同時，社會大眾對同志的態度也有顯著的改善，³早前明目張膽的歧視與惡意似已不復在，紐約時報更曾在2014年將台灣譽為「亞洲同志的燈塔」。⁴

然而隨著同志運動的成果而來的是愈發茁壯成熟的反對勢力，直白的歧視轉化為經過包裝的正向語彙：真愛、愛家、守護下一代、「我沒有歧視同志 / 我也有很多同志朋友，但是.....」。2011年，為反對當年度將施行的性別平等

¹ 喀飛，台灣同志運動的歷史回顧，載於苦勞網，2015年10月。網址：<https://www.cooloud.org.tw/node/83827>，最後瀏覽日：2019年6月27日。

² 賴鈺麟，台灣同志運動的機構化：以同志諮詢熱線為例，女學學誌，第15期，頁79-114，2003年5月。

³ 例如中央研究院社會學研究所的《台灣社會變遷基本調查》顯示，同意「同性戀的人應有彼此結婚的權利」的人在1991年時僅佔11.4%，到了2015年，已提升至54.2%。詳參中央研究院社會學研究所，瞿海源主持，台灣社會變遷基本調查計畫第二期第二次，頁389，1991年12月；中央研究院社會學研究所，傅仰止、章英華、杜素豪、廖培珊主編，台灣社會變遷基本調查計畫第七期第一次，頁168，2016年3月。

⁴ Andrew Jacobs, "For Asia's Gays, Taiwan Stands Out as Beacon", The New York Times, Oct. 29, 2014. Available at <https://www.nytimes.com/2014/10/30/world/asia/taiwan-shines-as-beacon-for-gays-in-asia.html?ref=asia&r=0>, latest visit: Jan. 25, 2019.

教育課程，由「輔大神學院生命倫理中心」、「靈糧堂」及「新店行道會」等宗教右派團體組成的「真愛聯盟」發起連署，⁵並成功施壓教育部調整課綱內容。2013年，由同志團體「台灣伴侶權益推動聯盟」（簡稱伴侶盟）提出的「婚姻平權」草案進入立法院並通過一讀，「宗教團體愛護家庭大聯盟」（簡稱護家盟）、「下一代幸福聯盟」（簡稱下福盟）等團體紛紛以開記者會、舉辦大型集會的方式反對之。⁶在司法院釋字第七四八號解釋作成的隔年，下福盟力推「你是否同意以民法婚姻規定以外之其他形式來保障同性別二人經營永久共同生活的權益？」、「你是否同意民法婚姻規定應限定在一男一女的結合？」、「你是否同意在國民教育階段內（國中及國小），教育部及各級學校不應對學生實施性別平等教育法施行細則所定之同志教育？」等三案公投作為反制，最終獲得超過七百萬張同意票。⁷透過公投，下福盟成功使台灣的同性婚姻以立專法而非修《民法》的方式通過；他們挾此民意基礎，進而主張「公投高於憲法」，並提出更多限縮同志權利的訴求。⁸

同志運動與反同運動具有一種連動關係，兩者來來回回地拉鋸，使公共政策的制定過程亦隨之擺盪。而在這之中，「人權」的樣貌發生了什麼樣的變化，特別值得玩味。2017年底的台灣《兒童權利公約》國際審查會議是一個鮮明的例子。這場為期五天的會議是台灣政府依《兒童權利公約施行法》所舉辦，主要目的在於將政府提出的「兒童權利公約國家報告」交由受邀來台的國際專家審查。在審查期間，民間團體各自提出「影子報告」，並在審查會議中與國際專家對話，以協助他們瞭解各項權利的落實狀況。這個理應聚焦於兒童權利議

⁵ 苦勞網，基督教右翼綁架政策 成性平教育最大阻礙，2011年8月1日。網址：<https://www.cooloud.org.tw/node/63301>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

⁶ 端傳媒，圖集：反對同性婚姻的團體，近年辦了哪些活動？他們訴求什麼？，2016年12月25日。網址：<https://theinitium.com/article/20161225-taiwan-same-sex-marriage1/>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

⁷ 中央社，反同公投過關 幸福盟籲政府儘速落實公投結果，2018年11月30日。網址：<https://www.cna.com.tw/news/aip/201811300081.aspx>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

⁸ 華視新聞網，公投位階高於憲法？下福盟遭司法院猛打臉，2018年11月30日。網址：<https://news.cts.com.tw/cts/politics/201811/201811301944569.html>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

題的場合，卻意外成為同志團體與反同團體交火的戰場。同志團體提出影子報告，呼籲政府保障LGBT⁹兒少的權利；反同團體則在自己的影子報告中痛批性別平等教育等政策侵害兒少的權利。除了依循會議規則繳交影子報告並發言的團體之外，也有更為激進的「家長」舉著「LGBT滾出台灣」、「拒外國團體施壓」的牌子到場抗議。¹⁰他們用手舉牌攻擊試圖錄影存證的與會者，並指稱出席的跨性別青少年是「職業學生」。有趣的是，不懂中文的國際專家僅認得手舉牌上的「LGBT」這幾字，一開始還以為抗議者是為倡議LGBT權利而來。¹¹

這個事件宛如一個縮影，反映出當同志運動與反同運動在人權的場域交會時所發生的狀況：同志運動以人權為號召，提出種種反歧視的訴求；人權論述強化了同志運動的正當性，現有的人權機制也提供同志運動在體制內訴求改革的管道。為了反制同志運動的人權訴求，反同運動跟進開始使用同志團體所倡議的人權語彙、參與各種人權相關會議，但在其論述中賦予人權不同的定義，試圖爭奪對於人權的詮釋權。而就如同國際專家面臨語言隔閡時可能產生誤解，人權作為一套抽象的國際法概念，在被同志運動與反同運動分別轉譯成台灣人的語言時，也有很大的詮釋空間。人權概念既被援引以提倡自由、平等、反歧視等價值；也被用以與傳統文化結合，而強化傳統家庭價值等規範的壓制性。

在有關國際人權法的研究中，人權有時候被視為可以提升在地居民人權意識的概念工具，有時候則被視為與本土文化互不相容的「舶來品」。然而，以台灣同志運動與反同運動的人權論述觀之，人權的角色似乎並不僅止於此，而是呈現出更複雜的樣貌。

⁹ 女同性戀者 (Lesbian)、男同性戀者 (Gay)、雙性戀者 (Bisexual) 與跨性別者 (Transgender) 的簡稱。

¹⁰ 關鍵評論網，〈《兒童權利公約》審查專家受邀來台 有家長高舉「LGBT滾出台灣」還出手打人〉，2017年11月24日。網址：<https://www.thenewslens.com/article/84113>，最後瀏覽日：2019年3月20日。

¹¹ 此為與會的兒少團體社工轉述。

第二節 問題意識

第二次世界大戰後，戰爭的殘酷、不人道以及所造成的種種惡果，讓各國深切反省，並開始將戰爭視為一種對人權的侵害。為了避免人類再度重蹈覆轍，而有了《世界人權宣言》的誕生。¹²聯合國人權體系與區域人權體系也在日後逐漸發展成熟，國際人權法的跨國化成為國際趨勢。¹³以亞洲為例，後冷戰時代的政治開放、經濟發展及後殖民時代建立國家新認同的需求皆促進了普世人權價值在亞洲的推動進程。1993年亞洲各國於曼谷舉辦亞洲人權會議，會中通過《曼谷宣言》，宣示亞洲各國支持國際人權原則的決心。與此同時，來自亞洲各國的非政府組織亦發表「我們的聲音－曼谷非政府組織人權宣言」，隨後又認為有必要以憲章形式呈現其人權願景，而於1998年發表《亞洲人權憲章》。¹⁴

國際人權法的廣傳卻也招致抵抗與質疑。國際人權法的其中一項重要原則是：人權具有普世性（universal），在世界各國都應以同等標準被加以落實。例如《世界人權宣言》的序言即提到：「此一世界人權宣言，作為所有人民和所有國家努力實現的共同標準，以期每一個人和社會機構經常銘念本宣言，努力透過教誨和教育，促進對權利和自由的尊重，並通過國家的和國際的漸進措施，使這些權利和自由在各會員國本身人民及在其管轄下領土的人民中，得到普遍和有效的承認和遵行」。

然而，由於當代國際人權法常常被認為是西方文化脈絡下的產物，普世性的人權被批評是一種西方霸權，會強化全球的權力不平等，且可能與非西方國

¹² 陳瑤華，人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究（二版），頁29-31，2015年11月，台北：五南。

¹³ 吳建輝，人權法的跨國化與歐洲人權研究在台灣，歐美研究，第45卷，第4期，頁445-453，2015年12月。

¹⁴ Joanne R. Bauer, Daniel A. Bell, THE EAST ASIAN CHALLENGE FOR HUMAN RIGHTS. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

家的傳統文化或宗教互相衝突。在對於國際人權法的批判中，其中一類最具代表性的論點，應屬文化相對主義 (cultural relativism)。文化相對主義論者認為價值與規範都是在文化脈絡下被產生的，因此不存在普世價值，也沒有可一體適用於全球的人權標準。¹⁵

將視角拉回亞洲，九零年代的亞洲雖然如上所述在推動國際人權法的進程上有所進展，但同時也順著文化相對主義的脈絡，陷入「亞洲價值論」 (Asian Values) 的爭辯。以新加坡前總理李光耀為首的部分亞洲國家領導人主張，亞洲文化具有注重家庭價值與群體的和諧等特性，與西方的個人主義並不相容，因此自由、民主等人權並不適用於亞洲。¹⁶

人權究竟是保障人類基本生存與尊嚴的底線，還是西方文化強勢灌輸至全世界的霸權？為了瞭解人權實際上是如何傳播至全世界、又如何形塑各地常民的日常生活，許多法與社會領域的學者針對各地的人權實踐進行研究。Sally Engle Merry指出，就如同所有其他的法律一樣，國際人權法能否對常民發揮影響力，取決於其是否能改變常民對於權利的意識，進而透過常民的日常實踐形塑社會。然而常民作為國際人權法中的權利主體，其生活場域與國際人權法之間有著遙遠的距離。因此，國際人權法要發揮效用，需要先經過「在地化」 (vernacularization) 的過程，也就是國際人權法的概念必須先被轉譯 (translate) 為本土的語彙，而且不只是語言上的翻譯，還需要結合本土的脈絡，使常民能對之產生共鳴。¹⁷在這個過程中，「轉譯者」便成為至關重要的角色。

¹⁵ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 45-54, New York: St. Martin' s Press, 1999.

¹⁶ 李明勳，「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析，載於菜市場政治學，2015年4月28日。網址：<https://whogovernstw.org/2015/04/28/minghsunlee1/>，最後瀏覽日：2019年4月19日。

¹⁷ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global law*, OSGOOD HALL LAW JOURNAL, 44(1), 53-75, 2006.

轉譯者通常是社會運動工作者，他們是國際與本土之間的橋樑，既具備國際人權法的知識，也瞭解本土的脈絡。所以他們能夠進行雙向的轉譯：將人權轉譯為本土的語彙進行倡議，以爭取在地社群的支持；也將本土的案例或故事轉譯為人權的語言，以獲得更多國際資源。¹⁸對於社會運動工作者而言，採用國際人權法的概念進行倡議工作，可能可以幫助他們吸引潛在的支持者，因而有助於其達成倡議目標，並幫助他們獲得更多來自國際的資金，同時他們也可藉此與其他國家的社會運動工作者建立跨國的社群網絡。¹⁹此外，國際人權法有時候確實是弱勢群體能藉以捍衛自己權益的有效工具，在某些情境下甚至是他們唯一能利用的工具。²⁰基於這些理由，社會運動工作者願意採用國際人權法的概念作為其倡議工具。

然而，轉譯的工作是困難的。常民缺乏對於國際人權法的相關知識，國際人權法也與需要人權的在地情境離得很遠。因此，轉譯者常會面對兩難的困境。為了使常民對人權概念產生共鳴，轉譯者往往需將人權與在地文化脈絡結合；但是若結合得過度以致於沒有挑戰到既有的思考模式，那便無法促成重大的社會改革。Merry認為，在地化的實踐結果可能會在兩個極端之間游走，一端是複製（replication），也就是將外來的國際人權法概念原封不動地輸入本地；另一端則是混合（hybridization），也就是將外來人權概念與本土原有的概念結合在一起。在這兩個極端之外，也有其他可能性，例如這些外來的人權概念也可能完全被本地常民所拒斥；或者是徒留其名，實際上卻被轉化為與原本截然不同的意義。²¹

¹⁸ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, OSGOOD HALL LAW JOURNAL, 44(1), 53-75, 2006.

¹⁹ Peggy Levitt, Sally Engle Merry, *Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States*, GLOBAL NETWORKS, 9(4), 441-461, 2009.

²⁰ 同註18。

²¹ 同註18。

例如Merry發現，在奈及利亞擴大實行伊斯蘭教法的背景下，當地的女權倡議者也傾向以伊斯蘭教法而非國際人權法進行倡議。他們告訴因丈夫不在家而無法獲准離家就醫的年輕女孩，依據伊斯蘭教法，他們在這種情況下有離家的權利。由於在奈及利亞的社會脈絡中，談伊斯蘭教法中的女性權利比談國際人權法更容易被接受，所以女權在當地的倡議中變成了伊斯蘭教法下的女權（women' s rights under Shari' a）。Peggy Levitt與Merry也曾以中國、印度、祕魯與美國這四個國家的婦女組織為研究對象，探討他們如何把女權的概念在地化。女權的概念包裹著性別平等、婚姻自主、離婚選擇權、強調女性培力等內涵，傳播到全球。這四個國家的婦女組織雖然接收到類似的女權包裹，但藉由在地化的過程，依當地的政治與歷史脈絡調整了這些概念，像是這些組織的員工在與服務對象的互動中鮮少直接提到「婦女的人權」，而是強調「女人要為自己站出來」、「女人不該被打」等等；雖然依然是以人權概念為基礎，但採取了非常不同的呈現方式。²²

人權在地化有時候會帶來正面的效果。Lynette J. Chua針對緬甸同志運動的研究顯示，人權在地化促進了同志運動的動員，他稱之為「人權的在地化動員」（vernacular mobilization of human rights）。藉由「人權的在地化動員」的運動策略，緬甸的同志運動得以在高風險的政治環境下，達成持續吸納新血、拓展運動、以多元方式實踐人權的效果。²³

具體而言，緬甸的同志運動透過各種形式的活動，包含工作坊、策略會議、非正式的對話、發放宣傳品等等，來進行將人權在地化的工程。首先，運動的領導者作為人權的轉譯者，透過本土文化的素材，讓參與者得以從人權的觀點來理解事件，進而發覺過往的受歧視經驗都是對於其人權的侵害，且應該歸因

²² Peggy Levitt, Sally Engle Merry, *Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women' s Rights in Peru, China, India and the United States*, GLOBAL NETWORKS, 9(4), 441-461, 2009.

²³ Lynette J. Chua, *The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar' s SOGI Movement*, LAW AND SOCIETY REVIEW, 49(2), 299-332, 2015.

於社會結構而非個人。藉此，參與者的認知可能受到解放，並產生參與政治行動的動機。其次，在人權在地化的過程中，運動參與者一方面維繫舊有的人際關係，一方面也創造新的、具有政治意識的社群，以及新的集體認同。²⁴

這對於運動的動員與擴張都是至關重要的；而在地化活動的參與者帶著這些資訊與方法回到家鄉開展新的運動，也創造出「加乘效應」(multiplier effect)。舊有的研究已經發現社會聯繫 (social ties) 與社會運動動員之間的關係，也觀察到在地化過程中的社群建構。緬甸同志運動呼應了前者，社會聯繫的確有助於運動的動員與擴張；也補充了後者，在地化的過程中不僅有建構社群的情況，並且在地化本身就是形成社群與動員的關鍵要素。Chua提出，在人權的在地化動員過程中，在地化與社會運動彼此是互相建構的。運動領導者藉由在地化吸納新血、擴展運動，這些新血日後又成為新的轉譯者，繼續傳播人權的資訊。²⁵

雖然運動內部難免有衝突，但這些衝突會幫助運動者一再協商、重塑運動的文化。因此，在互相建構的過程中，人權得以被多元化地實踐。由此觀之，提倡人權的社會運動者不只是消極地輸入人權概念，而是積極地扮演了為人權概念賦予意義的角色。²⁶

另一方面，人權的在地化並非只有正面影響，也有可能法制化或落實過程，複製了既有的不平等結構。王曉丹指出，以人權為出發點所制定的法律體制，在落實的過程中，可能將事實與所涉及的道德衝突過於簡化，因此不僅無法維護人性尊嚴，反而容易導致社會排除，而成為具有壓制性的法律。以台灣的人口販運防治網絡為例，其設計本是為了防止被販運者的人權受到侵害，然而在落實的過程中，被販運者一旦被鑑別為被害人，便可能被違反意願地強迫

²⁴ Lynette J. Chua, *The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar's SOGI Movement*, LAW AND SOCIETY REVIEW, 49(2), 299-332, 2015.

²⁵ 同前註。

²⁶ 同註24。

安置。因為執法者僅著重法律性 (legality) ，而忽略了法律的正當性 (legitimacy) ，以致於雖然依法行政，被販運者在其中卻被建構為悲慘的、需要被保護的他者，而非具有主動性與對話性的人。對於法律正當性的缺乏反思抑制了法律的創造性功能，人權的在地化也因而成為一種壓制。²⁷

延續上述的討論，本文希望藉由分析台灣反同運動的人權論述，探討以下的問題：人權在地化的過程中，反同運動作為轉譯者，如何處理人權與在地文化之間的關係，兩者之間又是如何相互影響？反同運動對於人權的轉譯與詮釋，對同志運動產生何種衝擊、對整體性別人權文化造成什麼社會影響？

本文試圖補充Merry與Chua等研究者所提出、有關於人權的在地化及在地化動員等理論，進一步論述，由於反制運動 (countermovement) 的集結，人權的在地化並非只會產生提升人權意識的線性發展，而是一種意識拉鋸的過程。在人權運動與其反制運動的一來一回之間，人權有可能被與傳統文化中違反人權的部分相結合，因此反而合理化或者強化了對人權的侵害。

以同志議題而言，同志運動致力於將同志人權在地化，提升人們對於同志權利的認知與意識；然而與此同時，反同運動亦試圖透過轉譯人權，強化家父長主義 (paternalism) 以及對同志的社會排除。此處的家父長主義是指出於「我是為你好」、「我要保護你免於受傷害」等心態，干涉甚至代替他人做出決策，即使該決策違反當事人意願。²⁸社會排除是指由於社會的態度或觀念，使得某些人無法完整參與公民社會，而處於權力、資源或價值上的劣勢。對於同志族群的社會排除可能體現在學校、職場、居住、醫療等場域，同志在這些場域面臨歧視、無法出櫃、受到騷擾等可能，因而無法平等地近用相關服務，

²⁷ 王曉丹，法律的壓制性與創造性——人權與人口販運法制的受害者主體，政大法學評論，第137期，頁33-98，2014年6月。

²⁸ Gerald Dworkin, *Paternalism*, in STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2017. Available at <https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>, latest visit: May 25, 2019.

而成為被社會排除的高風險族群。²⁹

第三節 研究方法

本文將以論述分析法 (discourse analysis) 輔以深度訪談法 (in-depth interview method) 進行研究。由於本文著重於台灣反同運動對於人權的詮釋與轉譯，故分析資料將取自反同團體於參加公部門人權相關會議時之公開發言紀錄，及其網站上與人權相關之文章或論述，以便更聚焦於反同團體的人權論述進行分析。此外，為瞭解反同運動參與者主觀上對於人權工作的認知，例如人權的內涵有哪些、反同運動為何投入轉譯人權工作、反同運動的人權主張是否能促成人權等，本文亦將透過深度訪談法，訪談反同運動的參與者及組織者，藉此瞭解他們的主觀看法。

一、論述分析法

論述分析是一種透過有助於理解社會真實的研究方法。³⁰有別於內容分析 (Content Analysis) 專注於內容的靜態面向，也不同于文本分析 (Textual Analysis) 多將分析範圍限於文本本身，論述分析更著重於發掘論述所隱含的弦外之音，關注論述如何、以及為何如此被產製³¹，其分析範圍擴及相關的社會場址 (institutional sites) 與歷史文化因素，且更關注論述如何維繫權力機

²⁹ Judit Takács, SOCIAL EXCLUSION OF YOUNG LESBIAN, GAY, BISEXUAL and TRANSGENDER(LGBT) PEOPLE IN EUROPE, Brussels, Belgium: ILGA Europe, 2006.

³⁰ Nelson Phillips, Cynthia Hardy, DISCOURSE ANALYSIS: INVESTIGATING PROCESSES OF SOCIAL CONSTRUCTION (QUALITATIVE RESEARCH METHODS 50), CA: Sage Publications, 82, 2002.

³¹ 施進忠、陳可杰，論述分析方法介紹：開創與論述，創業管理研究，第六卷，第二期，頁83-103，2011年12月。

制的運作。³²因此，本文將透過論述分析，理解反同運動的人權論述何以形成、其中隱含甚麼樣的價值、又強化了何種權力結構。

在分析對象方面，本文將持反同性婚姻、反同志教育等相近立場者，皆定義為反同運動的一員。雖然他們之中的許多人常以家長、學者、學生等各式各樣的身分示人，而且大多堅稱自己並不反同，其組織的關注範疇也不一定僅限於同志議題，但本文認為他們共享著一套相近的價值體系，並因而實質上宣揚著反同的主張——此處的「反同」指的是反對同志運動的倡權訴求，並非指他們主觀上皆帶有歧視同志的惡意——因而成為反同運動中具影響力的一份子；而他們所共享的價值體系，即為本文試圖分析的對象。因此，本文將以反同運動概括這個群體，而暫且不細究他們的自我認同與組織之間的差異。需要特別強調的是，本文並不否認，這些組織或個人除了共享一些相近的信念之外，彼此之間在運動訴求與運動路線等各方面，仍舊存在著諸多差異。就如同各領域的民間組織都存在著光譜式的運動路線與價值體系差異，反同運動亦不應被視為一個完全同質的群體。

在時間範疇上，本文將以反同團體在2013年之後的人權論述為分析樣本。2013年，同志團體所草擬的「婚姻平權」《民法》修正草案通過立法院一讀，反同方為因應這樣的局勢，組成護家盟、下福盟等團體，隨後數度發起大規模的集結行動，而下福盟亦於2017年底向內政部正式登記立案。在此之前，反同方雖也曾以集體形式發聲，但並未達到如此規模與組織程度。³³是以，本文將以2013年以後的資料作為論述分析的樣本範圍。本文所檢視的文本範圍包含：下福盟官方網站文章中有關人權之文章、反同團體於性別平等教育聽證會與婚姻平權公聽會之發言紀錄、各項人權公約國際審查中反同團體所提出的影子報告及審查會議發言紀錄與追蹤會議發言紀錄。（如下表一所列）

³² 游美惠，內容分析、文本分析與論述分析在社會研究的運用，調查研究，第8期，頁5-42，2000年8月。

³³ 黎璿萍，守護誰的家？初探台灣『護家運動』的反同策略與論述，東吳大學人權碩士學位學程碩士論文，頁6，2018年1月。

表一：本文分析文本來源一覽表

年份	項目	來源	數量	備註
下福盟官方網站文章中有關人權之文章				
2013年 至2017 年	下一代幸福聯盟官方網站有 關人權之文章	下一代幸福聯盟	113篇文章	以「人權」為搜 尋關鍵字
性別平等教育聽證會與婚姻平權公聽會等會議紀錄				
2012年	立法院「同性婚姻合法化及 伴侶權益法制化」公聽會會 議紀錄	立法院	共42頁	
2013年 至2014 年	法務部「同性伴侶法制化意 見交流」座談會會議紀錄	法務部	3場會議，共 64頁會議紀錄	共舉辦4場座談 會，其中第一場 紀錄未公開
2014年	立法院「用平等的心把每一 個人擁入憲法的懷抱—同性 婚姻及同志收養議題」公聽 會會議紀錄	立法院	共58頁	
2016年	法務部「非婚同居伴侶與同 性法制化政策合憲性與妥適 性」座談會會議紀錄	法務部	共20頁	
2016年	立法院「同性婚姻修法」公 聽會報告	立法院	共350頁	
2016年	立法院「同性婚姻法制化」 公聽會報告	立法院	共334頁	

反同團體所提之各項人權公約影子報告				
2016年	2016台灣人權報告	台灣全國媽護家兒聯盟、台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會	共24頁	
2017年	2017年台灣兒童權利公約非政府組織報告	台灣全國媽護家兒聯盟、台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會	共35頁	
2018年	消除對婦女一切形式歧視公約(CEDAW)第三次國際審查2018民間團體影子報告	台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會	共69頁	
2018年	消除對婦女一切形式歧視公約(CEDAW)第三次國際審查2018民間團體影子報告	社團法人基隆市美滿家庭關懷協會、次世代教育家庭關懷協會	共20頁	
各項人權公約國際審查會議紀錄與追蹤會議紀錄				
2014年	審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄(第一輪)	行政院性別平等會	4場會議, 共96頁會議紀錄	僅篩選出涉及同志議題之會議場次
2015年	審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄(第二輪)	行政院性別平等會	5場會議, 共206頁會議紀錄	僅篩選出涉及同志議題之會議場次
2017年	兩公約第二次國家報告國際審查會議結論性意見與建議跨部會審查會議紀錄	法務部	2場會議, 共83頁會議紀錄	僅篩選出涉及同志議題之會議場次

下福盟是2013年以來，最有組織地反對同性婚姻與同志教育的團體，而其官方網站³⁴所發表之文章包含公告、聲明、新聞稿、對於國內同志議題的反對論述、經其轉譯的國外同志相關新聞或資訊等，皆為其希望傳達給大眾的資訊，因此該網站上的文章將會是本文論述分析的重要資料來源之一。惟因本文所欲分析之標的為反同團體之人權論述，故將範圍限縮於在其官方網站中，以「人權」為關鍵字所能搜尋到之文章。

反同團體於婚姻平權與性別平等教育相關之聽證會、公聽會、座談會等會議之公開發言內容，為其經過系統性的整理後，欲傳達給政府部門與大眾的論述，故亦為本文所欲分析的對象。其中關於同性婚姻的部分，法務部作為同性伴侶權益保障法制化之主管機關，曾於2013年至2014年之間，舉辦四場「同性伴侶法制化意見交流」座談會，其中三場有公開會議紀錄；又於2016年舉辦一場「非婚同居伴侶與同性法制化政策合憲性與妥適性」座談會。而立法院司法及法制委員會亦曾於2012年舉辦「同性婚姻合法化及伴侶權益法制化」公聽會；2014年，為突破婚姻平權《民法》修正草案已經立法院院會交付司法及法制委員會審議，卻遲遲無法排案的困境，舉辦「用平等的心把每一個人擁入憲法的懷抱—同性婚姻及同志收養議題」公聽會。2016年，因婚姻平權草案於委員會中排案審查時，反方於立法院外激烈抗爭，故司法及法制委員會再度舉辦兩場分別名為「同性婚姻修法」與「同性婚姻法制化」的公聽會。在性別平等教育的部分，2018年台中市議會法規會曾召開「台中市性別平等教育管理自治條例草案」聽證會。上開會議皆邀集正反團體代表或專家學者出席發表意見，本文將整理發言紀錄中有關人權之論述加以分析。

另外，反同團體近年積極參與人權公約之相關會議，以撰寫影子報告或於會議中發言的方式爭取對人權的詮釋權；由於本文以分析反同團體對國際人權概念的詮釋為核心，故其與人權公約相關的報告或發言紀錄亦會是本文重要的資料來源。

³⁴ 該網站原為護家盟所架設之「台灣守護家庭」網站，後改由下福盟經營。網址：<https://taiwanfamily.com/>。

2009年，我國立法院通過《公民與政治權利國際公約及經濟社會文化權利國際公約施行法》（簡稱《兩公約施行法》）；之後又陸續以致定施行法的方式，將《消除對婦女一切形式歧視公約》（CEDAW）、《兒童權利公約》（CRC）與《身心障礙者權利公約》（CRPD）內國法化；基於施行法，政府須定期撰寫上開五項公約之人權報告，並接受國際專家之審查。

2016年至2018年間，針對兩公約第二次國家報告國際審查、CRC第一次國家報告國際審查及CEDAW第三次國家報告國際審查，反同團體³⁵皆曾以非政府組織的身分提出影子報告。此外，行政院性別平等會於2013至2014年間舉辦兩輪「審查各機關對CEDAW第二次國家報告總結意見與建議初步回應會議」、法務部於2017年舉辦「兩公約第二次國家報告國際審查會議結論性意見與建議跨部會點次審查會議」，反同團體亦於討論涉及同志權益點次之場次出席發言。本文將整理其所撰寫之影子報告及其於人權公約相關會議之發言紀錄之內容，加以分析之。

二、深度訪談法

深度訪談法是社會科學領域中重要的研究方法，是一種以蒐集資料為目的的談話過程；藉由訪談，可以得知受訪者對於事物的想法、感覺或認知等。深度訪談依結構性可分為：完全依預先設定好的結構式問題進行訪談的結構式訪談（structured interview）、無預設標準化訪談大綱的非結構式訪談（unstructured interview）以及介於二者之間的半結構式訪談（semi-structured interview）。³⁶本文採取兼顧訪談流暢性與彈性的半結構式

³⁵ 包含「台灣全國媽媽護家護兒聯盟」、「台灣性別人權維護促進協會」、「中華兒少愛滋關懷防治協會」、「社團法人基隆市美滿家庭關懷協會」、「次世代教育家庭關懷協會」等，依其報告內容將其界定為反同團體。

³⁶ 王雲東，社會研究方法：量化與質性取向及其應用（二版），台北：威仕曼，2012年1月。

訪談法。

本文希望藉由訪談積極投入反同運動的參與者或反同團體的組織者，瞭解其對於人權概念的主觀認知、反同運動參與人權轉譯的動機、他們主觀上是否認為反同運動的人權主張能促成人權的落實等。為達成上述目的，本文以立意抽樣 (purposive sampling)，邀請反同組織之成員或具反同運動參與經驗者 (指曾參與反同組織所舉辦之街頭集會、相關會議、志工活動等) 受訪。最終共募得四位受訪者 (受訪者基本資料如下表二所列)。

表二：受訪者基本資料表

受訪者代號	職業	在反同運動中擔任的角色	訪談日期
A	教	曾代表反同方發言	2018年12月11日
B	商	反同團體組織者	2018年12月14日
C	商	反同團體組織者	2018年12月28日
D	學生	反同組織成員	2019年1月17日

第四節 研究限制

本文的研究限制之一，是本文的研究範圍僅限縮在同志運動與反同運動二者之間，不同人權見解與訴求互相折衝的社會學過程；至於社會運動的運動策略，或其中更複雜的各方立場拉鋸，本文將暫不討論。此外，值得注意的是，人權本身並非價值中立的真理，而僅是政治、社會脈絡下的暫時結論，但囿於篇幅，本文亦將略去與此相關的討論，僅將重點放在反同運動的人權論述。

本文的研究限制之二，是受訪者人數較少。由於反同是較敏感的議題，深

度訪談的受訪者募集不易，最終只成功與四位反同運動的參與者及組織者進行訪談。然而本文的分析標的以反同團體在公開場合的論述為主，深度訪談之目的僅在於試圖了解反同運動參與者的處境與主觀看法，以輔助本文對於其論述的分析；且本文所徵得的四位受訪者，在反同運動中分別處於組織者與參與者等不同的位置，應仍具有一定的代表性。惟如同在前文所提到的，反同運動參與者雖共享著相近的目標與價值，彼此之間仍舊存在著看法上、策略上等諸多的差異。本文僅試圖描繪出反同運動參與者大致的輪廓，並非要將以下的分析加諸於每一個個別的組織或參與者身上。

本文的研究限制之三，在於本文作者關注同志運動多年，對於涉及同志權利的議題已有既定立場。因此，本文在行文間將特別留意論證是否皆有所依據，並皆附上參考資料之來源，以受檢視。同時，本文採深度訪談的研究方法，也是希望藉由反同運動參與者的意見，平衡作者自身的觀點。

第五節 章節安排

本文的第一章為緒論。本文的發想源自在對於台灣同志運動與反同運動的觀察之中，發現立場截然不同的雙方，卻能援用同一套國際人權法，為自己的主張背書。由此而生的疑問是：在同志運動與反同運動的拉鋸之間，人權的樣貌被如何呈現？第二節回顧了過往的人權研究，研究者探討人權如何在全球被實踐，並發現人權需要經過「在地化」的過程，才可能被落實；而在這個過程中，「轉譯者」扮演了關鍵的角色。研究者進一步指出，人權在地化可能會產生多元的結果，人權有時候得以挑戰既有的不平等與壓迫，有時候卻反而助長了壓制性的法律體系。奠基於此，本文希望透過分析台灣反同運動的人權轉譯策略，試圖回答以下的問題：（一）人權在地化的過程中，反同運動作為轉譯者，如何處理人權與在地文化之間的關係？兩者之間如何相互影響？（二）反同運動對於人權的轉譯與詮釋，對同志運動產生何種衝擊？對整體性別人權文化造成什麼社會影響？第一章也介紹本文的研究方法。本文將透過論述分析及

深度訪談之研究方法，透過對於反同團體涉及人權的相關論述的分析，以及與反同運動組織者或參與者的深度訪談，瞭解反同運動如何轉譯人權、主觀上如何理解人權等，並試圖回答上述的問題。

第二章為文獻回顧。「法律可否促成重大的社會變革」是法與社會研究領域辯論已久的命題。本章第一節將回顧與此命題高度相關的幾種學說：主張法律難以改變社會的「有限法庭論」(Constrained Court)、主張法律可以促成某些面向的變革的「動力法庭論」(Dynamic Court)，以及關注社會運動如何尋求法律途徑、法律又對社會運動及其參與者造成何種影響的「法律動員」(Legal Mobilization)理論。根據相關研究，法律對於社會變革的影響也許在於改變法意識(Legal Consciousness)，也就是法律概念在人們的思想與行動中所扮演的角色。學者進而提出，法意識並非僅是理性判斷的結果，而與人們的情感、信念、對集體的想像等非理性的因素息息相關。第二節則聚焦於國際人權法，當國際人權法的普世性在各地遭受如「文化相對主義」(Cultural Relativism)等觀點的挑戰與抵抗時，權利意識的改變可能不只是單向的提升，而是在人權與其他的情感或價值之間產生意識的拉鋸。

第三章介紹本文所涉及的背景知識，包含台灣同志運動與反同運動的發展脈絡、人權公約如何在台灣內國法化，又涉及哪些同志議題。本章第一節回溯至集體形式的同志運動興起的九零年代，以「現身」與「人權」為主軸，耙梳近三十年內同志運動的重大發展歷程及其所促成的變革。第二節將反同運動置於「同志運動的反制運動」的框架下，整理其集結、改變論述策略的歷程與重大事件，並介紹其宗教右派的背景，及以保守性道德和否定同志存在的正當性為核心理念。第三節則概述國際人權公約在台灣之內國法化歷程與運行方式，並整理同志運動與人權公約所提出的主張，以及國際專家在結論性意見與建議中對同志議題所表達之人權見解。

第四章為「我是為你好——譯出家父長主義新面貌」。本章從法理論出發，分析反同運動的人權轉譯策略，發現反同團體藉由強調兒童權、家長對兒童教

育的選擇權等權利，將人權與傳統社會中的家父長主義結合，藉此取得正當性基礎與社會支持，同時又再度為家父長主義披上人權的外衣，而將之合理化。另一方面，反同運動也依循文化相對主義的路徑抵抗人權，主張人權不符合台灣的風土民情、違反台灣的傳統文化、專家在人權公約審查所提出的結論性意見與建議不具民主正當性等，藉此抵抗人權。第三節則透過訪談內容，釐清人權對於反同運動動員的影響、反同運動參與者主觀上如何認知人權，試圖回答反同運動為何會提出否定人權的論述，又何以強化家父長主義的壓迫而不自知。本章最末以集體法意識的情感衡平模型，分析反同運動如何藉由情、權威、公共性等三個層面的號召，抵銷同志運動對於提升同志人權意識的努力。

第五章為「只愛一種家——二元對立與社會排除」。本章以性別理論的角度分析，反同運動的人權修辭背後所隱含的價值體系，是由父權社會所習以為常的厭女情結，結合以負面態度看待性且將性階層化評價的忌性，以及汙名化男同志又邊緣化女同志的恐同。在反同運動的論述中，厭女、忌性與恐同三者相輔相成、三位一體，形成意識拉鋸的一個端點，對立於同志人權的訴求，而又回頭鞏固了父權結構，強化對同志等異己的社會排除。

第六章為本文的結論與建議。

第二章 人權能否改變社會？

第一節 法律與社會變革

法律與社會變革之間的關係為何？法律在社會運動中扮演什麼角色？法律是否以及如何有助於促成社會變革？社會變革又如何影響法律與制度？在法與社會的研究領域，這些問題長期以來被反覆辯證。

一、法律可以促成社會變革嗎？

過去的政治學研究將法律視為國家單向施加於人民身上的強制力，Frances Kahn Zemans認為這樣的看法過於侷限，而忽略了在個人參與政治的過程中，法律所扮演的角色。因此，他提出「法律動員」的概念；將人民援引法律規範以維護自身權利的過程也視為政治參與的一種形式，並進一步定義法律動員為「慾望或需求被轉譯為權利的主張」（a desire or want is translated into a demand as an assertion of one's rights.）的過程。³⁷法律動員的框架持續被晚近的研究者援用，用以分析法律與社會運動之間的關係，並探討法律與社會如何相互形塑。

然而，法律動員的途徑真的能促成社會變革嗎？Gerald N. Rosenberg在其著作《落空的期望》（The Hollow Hope）中，以具體案例探討美國法院的判決對於重大社會變革實際上究竟能發揮多少影響力。在二十世紀下半葉，這個議題向來已是「動力法庭論」與「有限法庭論」所爭論的焦點。

³⁷ Frances Kahn Zemans, *Legal Mobilization: The Neglected Role of the Law in the Political System*, THE AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, 77(3), 690-703, 1983.

動力法庭論者認為，透過訴訟，法院有以客觀的角度回應當事人訴求的義務；在訴訟過程中，社會議題可以獲得更高的媒體曝光度及更多政治機會，並且也是社會教育的一環。若成功獲得有利的判決，不僅可以作為協商的籌碼，也是一種對社會運動的鼓舞。動力法庭論者並時常以成功的案例作為法院可以促成重大社會改革的佐證，例如終止「隔離但平等」的法律原則之適用、宣告禁止黑人學生進入白人學校就讀的種族隔離措施違憲的布朗案 (*Brown v. Board*) 等。

有限法庭論者則持相反的立場。他們認為，憲法所訂定的權利範圍有限，無法任意擴張，而法院也需遵行判例進行判決，因此社會變革的倡議可能找不到法律上的依據，或者因而被窄化。此外，由於美國聯邦最高法院是由行政權提名選出，其裁判會受到民意等因素影響，而缺乏司法的獨立性。即使法院真的做出變革性的判決，也欠缺落實的權能，仍須仰賴行政機關執行，而行政機關的執行與否又受到民意的影響。

實際上，動力法庭論者可能高估了法院的效能，有限法庭論者則可能低估了法院的效能，兩者都僅是部分真實。Rosenberg從統計資料發現，被視為社會運動重大里程碑的法院判決，並沒有造成統計數據上顯著的改變；例如在布朗案判決前後，美國南方的黑人兒童就讀於混合學校的比例並沒有明顯的變化。他認為法院並非不能促成重大社會變革，但需要克服有限法庭論所提到的三個限制，並具備落實裁判的誘因、市場機制或行政部門的配合，抑或是對於不落實裁判者課予成本；當限制得以被克服，且條件得以被滿足時，法院才可能對於社會重大變革帶來關鍵性的影響。³⁸

雖然美國法院組織架構與台灣有相當程度的差異，但台灣的研究者也有與Rosenberg類似的發現，例如王金壽曾指出，以台灣的環境運動為例，藉由司法訴訟促使社會變革的法律動員策略有其侷限性。由於社會運動動員力的下

³⁸ 吉洛德·羅森伯格著，高忠義譯，*落空的期望*，台北：商周，2003年3月。

降、環境法的立法以及司法獨立的確立等因素，環境運動由早期的草根抗爭，轉往體制內發展，近年來更將戰場由環評延伸到法院，並且成功獲得一些變革性的判決。然而，由於行政權抵制或不配合執行判決結果，環境正義終究難以獲得落實。政治力的介入大幅限縮了法院的影響力。³⁹

法律動員也可能遭遇反挫或反制，因而為社會變革帶來負面的影響。Michael J. Klarman在其著作中深入探討被喻為二十世紀最重要判決的布朗案，分析社會脈絡如何影響法院做出判決，而這份判決又如何影響種族關係。Klarman指出，在布朗案判決前，部分地區的種族隔離措施早已逐漸鬆動，當時南方白人對於廢除種族隔離的抗拒也還沒有這麼強烈。也就是說，法院判決與當時的社會情境有密切的關係，而且判決本身並非如一般所想像的那麼具有影響力。不僅如此，Klarman還發現，布朗案雖然的確大幅提升了種族議題的能見度，但也促使所有人必須對此議題釐定立場，而這導致了南方政治的激進化，並且引發南方白人的大規模抵抗行動。⁴⁰

除此之外，法律本身有時也被反對變革者或執政者用來作為反制社會運動的工具，這被稱為「法律壓制」(legal repression)。例如議題所涉及的利害關係人有時會對社會運動的參與者提告 (strategic lawsuits against public participation, SLAPP)，或者以非法形式進行抗議行動者可能得面對司法追訴等。⁴¹

由此看來，法院判決對於社會變革的影響力並沒有想像中那麼大，並不是當法院作出一個歷史性的判決，社會實踐就能發生天翻地覆的改變。儘管如此，

³⁹ 王金壽，台灣環境運動的法律動員：從三件環境相關判決談起，台灣政治學刊，第18卷第1期，頁1-72，2014年6月。

⁴⁰ Michael J. Klarman, FROM JIM CROW TO CIVIL RIGHTS: THE SUPREME COURT AND THE STRUGGLE FOR RACIAL EQUALITY, Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁴¹ Steven E. Barkan, LAW AND SOCIETY: AN INTRODUCTION, 199-205, London: Routledge, 2015.

學者多半還是認同法律動員至少能夠為社會運動帶來間接利益，⁴²若結合其他策略同步進行，法律行動可以有效地協助社會運動。法律行動可以提升個體的能動性、將權利的侵害轉化為涉及基本權利的公共議題，也可以作為與掌權者協商的籌碼，並施壓其落實承諾。⁴³例如陳昭如針對台灣婦女運動法律動員的研究即指出，雖然法律動員有其侷限性，卻仍然能夠促成一些重要的變革，例如透過參與修憲與大量聲請釋憲，台灣婦女運動成功將性別平等的精神植入憲法當中，也直接促成部分法律的修正。⁴⁴

官曉薇則回顧美國有關婚姻平權法律動員的研究，指出雖然部分學者認為法律動員所遭致的反制會為原運動帶來更大的挫敗，因此是弊多於利；但也有研究更細緻地觀察到，即使面臨反制動員，法律動員對於整個運動仍具有促成法律及文化概念的轉變，或使其他同志權益相關法規更容易通過等正面效益。官曉薇同時也發現，在台灣同志運動推動同性婚姻立法的歷程中，相關團體務實地採取法律動員與立法遊說並進的策略，且兩者間具有立法為主、訟訴為輔的主副關係；並在獲得有利的訴訟結果後，以此作為立法遊說的籌碼，最終成功爭取立法通過同性婚姻。⁴⁵

二、意識層面的變遷：法意識理論

法律對於社會變革所帶來的影響並不限於落實裁判結果，也在於改變人民的權利意識；社會運動組織在提起個案的訴訟同時，也可能促進了權利意識在全球的擴張。Michael McCann以美國1970年代興起的同工同酬運動為研究對象，發現法律動員即使無法促成由上而下的重大政策改變，卻能培力參與者，

⁴² 同前註。

⁴³ Matthew Lippman, *LAW AND SOCIETY*, 360-412, CA: Sage Publications, 2014.

⁴⁴ 陳昭如，改寫男人的憲法：從平等條款、婦女憲章到釋憲運動的婦運憲法動員，*政治科學論叢*，第52期，頁43-88，2012年6月。

⁴⁵ 官曉薇，婚姻平權與法律動員—釋字第748號解釋前之立法與訴訟行動，*台灣民主季刊*，第16卷，第1期，頁1-44，2019年3月。

使其獲得政治參與的經驗，進而願意繼續投身社會運動，並習得如何將訴求轉換為權利的語彙。更重要的是，爭取權利的實際經驗改變了運動參與者的法意識。法意識是近數十年間於法社會學研究領域中被廣泛使用的概念。McCann認為法意識是一種動態的過程，個人在其中藉由法律的概念，建構對於自己與世界的關聯性的理解。換言之，法意識研究所欲探討的並不是人民對於法律知識的理解與否，而是法律概念在人們的思想與行動中扮演了什麼樣的角色。⁴⁶

其他研究者們出於不同的研究取徑，對於法意識則有不同的觀點。Lynette Chua & David Engel將現有的法意識研究分為三大學派：自我認同、法律霸權與法律動員。自我認同學派的研究認為，個人的生命會不會與法律產生關聯，與其自我認同有關；若其自我認同為權利的主體，就可能產生權利意識，進而可能付諸行動。值得注意的是，自我認同學派強調法意識的流動性，一個人的自我認同可能是不斷變動且多重的。法律霸權學派將法律視為一種無所不在的霸權，以有形或無形的方式形塑人民的意識。在這個過程中，人民可能會選擇抵抗，但這些抵抗同時也更加強化了法律的霸權。法律動員學派則探討法律在社會變革中扮演的角色，通常是指社會運動組織如何運用法律動員個人或集體，以達成社會變革的目標。有些研究者著重於人們如何使用法律捍衛自己的權利，也有些研究者指出自我認同與社會位階會影響人們是否願意站出來主張自己的權利。與法律霸權學派類似，在法律動員的研究中，法律也被視為強而有力的存在；但法律的支配性並非此派研究所欲探討的核心，他們更關注於人們藉由法律或權利概念促成社會變革的過程。⁴⁷

王曉丹則進一步以關係自我 (relational self) 的概念，從情感衡平的視角描繪法意識的動態過程。他指出法意識的形塑與自我認同有關，當個人感受到不公平、不被尊重，因而無法達成自我衡平時，就可能產生訴諸法律的動力；

⁴⁶ Michael W. W. McCann, *RIGHTS AT WORK: PAY EQUITY REFORM AND THE POLITICS OF LEGAL MOBILIZATION*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁴⁷ Lynette Chua & David Engel, *Legal Consciousness Reconsidered*, *Annual Review of Law and Social Science*, 15, 2019. (Volume publication date: October 2019. Review in Advance first posted online on April 30, 2019. Changes may still occur before final publication.)

而此處的自我指的是在社會關係及人際互動的影響下所形成的關係自我。王曉丹強調，人們如何認知與感受公平正義，是關係自我對於情感衡平的尋求，而非純然出於理性的判斷。因此，情感或情緒等非理性的因素必須被作為法意識分析的焦點，法意識必然與情感、信念及對於集體的想像有關，也必須在集體的層次進行分析。他進一步提出集體法意識的情感衡平模型：第一個層次是個體以「情」為基礎所尋求的事實建構，即個體如何透過敘事與事實建構，形塑出被尊重、被接受的自我，以達到情感衡平；而也因為如此，同一個事件中的不同當事人，對於事實的描繪可能有相當程度的落差。第二個層次是對權威的信念所構成的合法正當性（legitimacy），即個體如何在既有的社會權威關係，例如子女要孝順父母、下級要服從上級等權威關係中，建立良好的自我形象，而集體對於權威的信念又建構了合法正當性基礎。第三個層次則是社會對於公共性（publicity）的集體想像與參與。情、權威、公共性構成法意識的點、線、面三個集體層次，並影響法律的認知框架進入人們意識的有無與程度，而法律的社會角色也由此定之。⁴⁸

透過以上的回顧可以發現，對於法律或者社會運動的法律動員策略是否可以促成直接而重大的社會變革，學界莫衷一是；但是法律動員具有改變意識的潛力則是受到研究者們肯定的。然而，人們的法意識或權利意識並非僅止是理性判斷的結果，而是在對於關係自我情感衡平的追求下所形塑出來。既然如此，人們法意識的改變，也許並非透過社會運動的動員，即可線性地朝向意識提升的方向發展；而是在反制勢力集結茁壯之時，受到雙方以情感、權威與公共性為基礎的號召，而在兩個端點之間來回游移？

第二節 國際人權法的挑戰

本節將聚焦於國際人權法的討論。國際人權法必須提升人們的權利意識，

⁴⁸ 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，頁103-159，2018年12月。

才可能獲得實踐，⁴⁹但是與此同時，國際人權法作為一套普世性的人權標準，原則上必須套用在每一個有著不同歷史背景、文化脈絡、宗教信仰與政治情境的國家，而這可能招致了更強烈的抵抗。延伸上一節的提問，當國際人權法流傳於世界各地、受到如文化相對主義等觀點的挑戰與抵抗時，權利意識的改變是否也可能不只是單向的提升，而是在人權與其他的情感或價值之間產生意識的拉鋸？本節將先介紹文化相對主義論者及其反對者如何看待人權與傳統文化之間的關係，進而討論在支持人權與反對人權之間所形成的意識拉鋸。

誠如在上一章中所提到的，近代對於普世人權最強而有力的其中一種反對論述應屬文化相對主義。文化相對主義源自人類學的觀點，一開始是一種對於西方文化優越性的批判與反思。文化相對主義者認為，對於普世價值的追尋是一場徒勞，因為價值唯有在文化脈絡下才能被賦予意義。因此，既不存在普世價值，也不可能有放諸四海皆準的人權規範。基於這樣的論點，文化相對主義被國際人權法的反對者援引作為國際人權法不適用於某些地區的依據。反對者有時候在國際人權法的框架內，主張多元文化受到國際人權法保護；有時候又主張文化價值觀擁有高於國際人權法的地位，當二者相衝突時，國際人權法必須退位。⁵⁰然而，文化相對主義對於人權、傳統文化以及二者之間的關係的一些預設可能是有問題的。

一、人權是西方文化產物？

首先，文化相對主義將國際人權法視為西方文化的產物，陳瑤華在其著作《人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究》中強調，這個說法並不符合事實。他仔細考察《聯合國憲章》與《世界人權宣言》的起草過程，發現這並非在歐

⁴⁹ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, OSGOODE HALL LAW JOURNAL, 44(1), 53-75, 2006.

⁵⁰ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 45-54, New York: St. Martin's Press, 1999.

美國家的強勢主導下發生，相反地，由於歐美國家當時正面臨各自的政治難題，制定國際人權規範並非他們的第一要務，對此比較積極的反而是一些渴望脫離殖民的亞洲與南美洲國家。而且《世界人權宣言》的起草委員來自不同的文化背景，在草案討論過程中，多元文化的價值即曾被納入討論。例如中華民國代表張彭春在起草過程中擔任相當核心的角色，他注重對於不同文化的理解，也將儒家思想的「仁」、「己所不欲，勿施於人」等觀念⁵¹引入草案的討論之中。

陳瑤華因而批判道，僅僅基於西方國家在近代全球人權治理中扮演較積極的角色，並不代表人權源自西方文化。「人權是西方文化產物」是一種刻板印象，而這種刻板印象使得人權更難落實在全球。它忽略了人權的本質是對壓迫的抵抗以及對自由的追尋，而且在各個地區、各種文化之中都有著反壓迫的歷史經驗。它將爭論的焦點轉移為人權與不同文化能否相容，然而真正的關鍵應該在於各地的人民能否享有自由與尊嚴。⁵²

二、僵化而單一的傳統文化？

其次，文化相對主義將傳統文化視為僵化而單一的，卻忽略其內在的多元性與流動性。Michael Singer指出，文化的概念本身就是被簡化過的，因為人與人之間本來就不可能有一模一樣的價值觀，因此也不可能有一個群體共享著完全一致的價值。再者對大部分人而言，身分認同是很複雜的，每個人都至少有一種種族、一種性別與一種階級認同，不會只隸屬於單一的文化群體。⁵³因此，傳統文化是由誰來定義？出於什麼樣的價值、又是在什麼樣的脈絡下定義？這樣的提問就變得至關重要。

⁵¹ 由於在英文中找不到相對應的概念，故草案最後協調結果是以「良心」取代「仁」。

⁵² 陳瑤華，*人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究*（二版），台北：五南，2015年11月。

⁵³ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in *RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN*, 45-54, New York: St. Martin's Press, 1999.

例如伊斯蘭教文化常被用來合理化性別隔離措施以及對女性的壓抑，但是 Marie-Aimée Hélie-Lucas認為，其實並不存在一個單一、同質的伊斯蘭世界，伊斯蘭教文化在各個國家形成了非常不同的樣貌；穆斯林女性所受到的壓制實際上是來自以宗教為名的父權體制，以及男性菁英對於伊斯蘭教義的詮釋。⁵⁴ Singer對此質疑道，少數菁英集團能代表整個文化群體嗎？他們對於文化或宗教的詮釋是對的嗎？特別是當女性的受教權、自由權與表意權等權利被以文化或宗教之名侵害，導致女性未能參與詮釋文化或宗教的過程，那麼國際社會目前所看到的這些詮釋或許並不可信。⁵⁵

又或者如反同者常常主張同性戀不被傳統文化所容許，甚而認為同性戀人權也是一種應該抵抗的西方強勢文化。李柏翰指出，台灣的反同者常常激烈地主張捍衛「傳統文化」，但是若細究歷史，可以發現在漢人的文化中，特別是儒家文化、佛教與道教的觀點，對於同性戀其實並沒有一致、明確的看法；只要盡了應盡的家庭義務，同性戀並未被視為違反儒家倫理。事實上，區別異性戀與同性戀、並以異性戀為正典的異性戀中心主義 (heterosexism)，才是1980年代藉由全球化傳播而來的西方文化產物，恐同的觀點也是源自基督教文化而非儒家文化。⁵⁶

另外一個例子是1993年的《曼谷宣言》。亞洲各國在《曼谷宣言》中一方面承認了人權的普世性，另一方面卻更加強調各國具有歷史、文化與宗教的差異，因此應根據國際准則不斷重訂的過程來看待人權。⁵⁷但宣言中並未言明的

⁵⁴ Marie-Aimée Hélie-Lucas, *What Is Your Tribe?: Women's Struggles and the Construction of Muslimness*, RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 21-32, New York: St. Martin's Press, 1999.

⁵⁵ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 45-54, New York: St. Martin's Press, 1999.

⁵⁶ Lee, Po-Han, *LGBT rights versus Asian values: de/re-constructing the universality of human rights*, INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMAN RIGHTS, 20(7), 978-992, 2016.

⁵⁷ 曼谷宣言第一條重申，亞洲各國堅決支持《聯合國憲章》和《世界人權宣言》所載的各項原則，支持在全世界充分實現所有人權；第七條則強調所有人權的普遍性、客觀性和不可選擇性。

是，是什麼樣的歷史、文化與宗教差異使亞洲國家無法獲無須遵守國際人權？陳瑤華指出，同一時間亞洲各國非政府組織在曼谷會議通過的決議文正好反駁了〈曼谷宣言〉，決議文中強調普遍的人權標準根植於各個文化，亞洲的文化傳統一樣有對弱勢者的生存與自由的關懷，人道主義即是最好的例子。⁵⁸

從以上的例子可以發現，我們現在所看到的「傳統文化」可能是被少數人壟斷詮釋權所建構出來的；這些單一而僵化的傳統文化可能未能涵蓋整個群體的觀點，也可能被錯誤詮釋。Eric Hobsbawm與Terence Ranger等人在1992年出版的著作《The Invention Of Tradition》中即曾說明，那些看起來很古老的傳統文化，事實上有可能很新、甚至是被「發明」出來的。也就是說，傳統文化是被選擇性建構的結果，而未必真的是長久以來的社會慣習。⁵⁹

三、人權與傳統文化的二元對立？

在對於人權與傳統文化的錯誤預設下，二者之間的關係常常被過度簡化為二元對立的。正如王曉丹所指出的，文化經常被當成是一個整體，作為反對人權的修辭。然而他認為，針對人權與法律理念的落實，應從法治社會的視角觀察法文化，探究人權語彙在本土實踐中的實踐與掙扎。⁶⁰也就是說，人權與傳統文化之間的關係並不只是意識形態的衝突，而是每個身處其中的個體所累積出來的、更複雜的多元實踐。陳昭如也在針對女兒平等繼承權的研究中批判道，若將實務上女兒無法繼承家產的情況，簡化為當代法律與傳統文化間的落差與

必須避免在實施人權時採取雙重標準，避免其政治化，並不得以任何理由侵犯人權；但第八條又提出，儘管人權具有普遍性，但應銘記各國和各區域的情況各有特點，並有不同的歷史、文化和宗教背景，應根據國際準則不斷重訂的過程來看待人權。

⁵⁸ 陳瑤華，人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究（二版），台北：五南，2015年11月。

⁵⁹ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, THE INVENTION OF TRADITION, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁶⁰ 王曉丹，法意識與法文化研究方法論：以女兒平等繼承為例——法律繼受下的法社會學研究取徑，月旦法學雜誌，第189期，頁69-88，2011年2月。

衝突，不但無法反映出實際情形的複雜性，更可能會落入法律東方主義（legal orientalism）的陷阱，並因而強化了「西方進步性」與「本土落伍性」的二元對立。在女兒平等繼承權的例子裡，陳昭如認為，女兒不行使繼承權，不一定是出於對於父系繼承文化的被動服從，也有可能是表達孝道、尋求認同與維繫親情的方式；另一方面，法律被視為維護女兒繼承權的一環，然而在實行上，法律也被用來規避或排除女兒的繼承權，因此看似進步的法律並不一定是真的可以發揮對抗性別歧視效果的。⁶¹

也有一些人質疑，國際人權法的論述可能會剝奪本土社群發展認同及詮釋經驗的機會。但是以緬甸的同志運動為例，參與者可以一面使用國際人權法與英文中的LGBT概念，一面發展本土的認同，並在二者之間靈活地切換使用。Chua的研究提到，緬甸有著本土獨特的性別認同分類，如男跨女的跨性別者被稱為「a-pwint」、男跨女而維持男性打扮的人則被稱為「a-ponne」等等；緬甸的同志群體習慣以這些傳統的分類建立自我認同，而各個群體之間也因而產生許多誤解或衝突，為了消弭同志群體內部的矛盾，緬甸的同志運動工作者發展出新的、緬甸本土的認同語彙。他們發明了「Lein Lu Chil Thu」一詞，對應英文的「LGBT」，以作為一個新的集體認同。同志運動工作者可以在以人權為基礎的認同分類與緬甸本土長期使用的語彙之間，隨著使用的脈絡、溝通的需求與政治目標而靈活地轉換。⁶²

綜上所述，人權並不是西方文化的產物，而是根植於各種文化之中的共通價值；單一而僵化的傳統文化並不一定是整個群體長久以來的慣習，反倒是人為建構的產物；人權與傳統文化的互動也不只是二元對立，而有著更複雜的關係，個人在其中可能有相當多元的實踐。文化相對主義的錯誤預設可能會導致的其中一個問題是，在人權與傳統文化被對立化後，人們將難以發展出切合自

⁶¹ 陳昭如，在棄權與爭產之間：超越受害者與行動者二元對立的女兒繼承權實踐，台大法學叢叢，第38卷，第4期，頁133-228，2009年12月。

⁶² Lynette J. Chua, *The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar's SOGI Movement*, LAW AND SOCIETY REVIEW, 49(2), 299-332, 2015.

己生命經驗的人權文化，當他們擁抱人權，與自己的傳統文化之間就產生斷裂，而人權也因此更難普遍適用於不同的文化群體。⁶³例如在穆斯林女性多樣化的人權實踐中，參與國際人權工作就被視為是對伊斯蘭教的背叛。⁶⁴

四、宗教基本教義派與亞洲價值論

更嚴重的是，文化相對主義可以說是為國際人權法的反對者提供了一種正當性。九零年代以來，宗教基本教義派 (Religious Fundamentalisms) 以及亞洲價值論者即廣泛援用文化相對主義的觀點，作為反人權的論述基礎。Courtney W. Howland主編的《Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women》一書對於各個宗教的基本教義派如何在文化相對主義的脈絡下侵害女性人權有詳盡的分析。Howland指出，各種宗教的基本教義派大抵上都在強化使女性居於從屬地位的性別角色規範。他們希望規範與控制女性的性與再生產，因為這可以強化基本教義派所推崇的父權家庭與女主內的性別角色。對此，非本地的自由主義者因為害怕被指責為種族主義、不尊重多元文化，而依循文化相對主義的路徑，是故不僅難以譴責基本教義派侵害人權的行為，甚至與其同流合汙。⁶⁵也就是說，文化相對主義助長了宗教基本教義派對女權的侵害。

另一方面，在亞洲價值論的例子中，文化相對主義也強化了亞洲國家統治者對人民言論自由權與公民權的壓制。新加坡前總理李光耀在九零年代大力提倡亞洲價值論，他認為亞洲國家共享著儒家思想，注重群體的利益與和諧，強

⁶³ 陳瑤華，人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究（二版），頁127-132，台北：五南，2015年11月。

⁶⁴ Marie-Aimée Hélie-Lucas, *What Is Your Tribe?: Women's Struggles and the Construction of Muslimness*, RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 21-32, New York: St. Martin's Press, 1999.

⁶⁵ Courtney W. Howland, RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, New York: St. Martin's Press, 1999.

調家庭價值；西方的人權概念源自個人主義，與亞洲的文化價值並不相容，因此不適用於亞洲國家。⁶⁶亞洲價值論成為一個相當有力的反對國際人權法的論述，然而，正如前文所述，人權亦根植於亞洲各國的傳統文化之中；陳瑤華也認為，並沒有充分的原因可以證明亞洲傳統文化與公民政治權利無法相容，亞洲價值的論辯所反映的事實上是亞洲極權統治者的價值，用以合理化其對人民權利的箝制。

由這兩個例子可以發現，人權的反對者循著文化相對主義的脈絡，找到了一條抵抗國際人權法的道路：主張國際人權法與自己所詮釋的傳統文化相衝突，且國際人權法應退讓。但正如陳瑤華所指出的，人權與傳統文化二元對立的前提假設並不成立，而這樣的爭論也迴避了真正關鍵的問題：如何在不同文化體系讓任何人免於壓迫？⁶⁷簡言之，真正應該關注的重點應該是有沒有人受到壓迫，而不是人權跟傳統文化有沒有衝突；傳統文化不應該成為合理化人權侵害的工具。

五、意識的拉鋸

綜觀以上的研究可以發現，若拿掉將人權與文化視為二元對立的眼鏡，人權是受到援引、或遭致抵抗，所牽涉的是個人在是否受到尊重、是否被他人認同、是否歸屬於某個文化群體等因素下，所產生的意識拉鋸。這並不是傳統與現代二者的拔河，而是參雜著人們對於自身的形象建構、對人與人之間關係的想像、對威權的信念等等情感性的元素⁶⁸所構成的、更為複雜的意識拉鋸。

⁶⁶ 李明勳，「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析，載於《菜市場政治學》，2015年4月28日。網址：<https://whogovernstw.org/2015/04/28/minghsunlee1/>，最後瀏覽日：2019年4月19日。

⁶⁷ 陳瑤華，人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究（二版），頁29-31，台北：五南，2015年11月。

⁶⁸ 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，頁103-159，2018年12月。

例如Lydia Boyd對烏干達反同運動的研究也發現，同志人權在烏干達所受到的反挫，其實是源自兩個道德體系的衝突所引發的人們的焦慮。在烏干達，許多人認為同性戀人權是西方的危險思想、是「不非洲」的，提高同性性行為刑責的法案也在烏干達獲得廣泛的支持。但是，Boyd指出，同性戀在烏干達的歷史中其實是被默許的，反同並不是烏干達的傳統文化。此外，烏干達的反同勢力大增，也並不如過去的研究所指出的，純粹是因為美國基督宗教的恐同思想輸出所導致。Boyd認為這涉及兩個道德體系的衝突，一個是強調自由、權利、自主等概念的道德體系，另一個則是烏干達傳統中，建立在宗族關係上、強調繁衍等義務的ekitiibwa（意為尊重、榮譽）。這樣的衝突在新自由主義所強化的社會不平等加成下，引發人們的焦慮，教會又將這份焦慮導向對於同性戀權利的反對。從Boyd的研究可以更細緻地看見，意識的拉鋸如何被形塑為人權與傳統文化的衝突，並且升高反人權的聲浪。⁶⁹

順著以上文獻的脈絡，本文所欲瞭解的是，台灣反同運動在轉譯人權時，如何形塑傳統文化與人權，以及二者之間的關係；在這個過程中，人們的意識如何在同志運動與反同運動雙方的號召下產生拉鋸，而意識的拉鋸又受到哪些因素的影響。其次，反同運動藉由詮釋人權達成哪些反制同志運動的目標、對台灣的性別人權文化造成甚麼影響，而這也牽涉到同志運動所爭取到的法律變革如何被實踐在社會中。

⁶⁹ Lydia Boyd, *The problem with freedom: homosexuality and human rights in Uganda*, ANTHROPOLOGICAL QUARTERLY, 86(3), 697-724, 2013.

第三章 台灣同志運動與反同運動

作為分析反同運動論述的背景知識，本章將簡要介紹台灣同志運動與反同運動的歷史脈絡。由於過往已有諸多文獻詳細整理過台灣同志人權的重要事件與人權進展，因此本章之第一節將僅以「現身」與「人權」這兩個同志運動重要的策略作為主軸，扼要耙梳同志運動的歷史脈絡。接著於第二節將反同運動置於同志運動之反制運動的框架下，回顧其集結的過程與重大行動。第三節則將介紹，同志運動與反同運動競逐的場域之一：聯合國人權公約內國法化的過程。本節將說明，在台灣特殊的國際地位下，聯合國人權公約如何被引進台灣，又對同志人權產生哪些影響。

第一節 台灣同志運動：現身與爭權

同志群體及其親密關係與情慾，長久以來都存在於台灣社會。⁷⁰林實芳的法律史研究回溯至二十世紀初期，從各種文獻紀載挖掘出非異性戀情慾存在於台灣社會的蛛絲馬跡。從他的研究中可以看出，遵循陰陽調和觀的傳統漢人社會，對於性少數群體的態度較西方基督教文明更為寬容；在少數案例中，同性伴侶共同生活甚至是被家族與鄰里所容許的。然而，隨著日本政府在台實施人口調查與身分證明制度，以及西方精神醫學的傳入，現代化的性別二分框架逐漸被確立，「自然」與「變態」的性行為被加以區分。⁷¹

⁷⁰ 但同性戀被建構為一個有別於異性戀的群體，已是十九世紀末以後的事。詳參D'EMILIO, J., *Making and Unmaking Minorities: The Tensions between Gay Politics and History*, N.Y.U. REVIEW OF LAW & SOCIAL CHANGE, 14, 915-922, 1986. 而「同志」一詞則是由香港劇作家林奕華於1991年率先開始使用，之後在中文語境中被廣泛援用，涵蓋了LGBT及其他性少數族群，形塑了一種新的身分認同。詳參同志諮詢熱線，2015年認識同志摺頁，網址：<https://hotline.org.tw/book/10>，最後瀏覽日：2019年4月29日。

⁷¹ 林實芳，百年對對，只恨看不見：台灣法律夾縫下的女女親密關係，國立台灣大學法律學院法律學系碩士論文，2008年6月。

1984年，台灣首度出現本土的愛滋病例。在「雞尾酒療法」⁷²尚未問世的年代，愛滋被視為無藥可救的絕症，同性戀、濫交、毒品與愛滋的汙名綑綁在一起⁷³，社會對於同性戀⁷⁴的恐懼達到一波新的高潮，公權力也更加強化對男男情慾的管制與掃蕩。同志群體在縈繞著保守性道德的社會中，遭遇各種窺視、仇恨犯罪與不合理的執法。⁷⁵當時「同志運動」尚未成形，僅有鳳毛麟角的文學或戲劇作品觸及同志情慾；或者如祁家威等先驅者，以單打獨鬥之姿倡議著同志與愛滋議題。1986年，祁家威與其同性伴侶欲登記結婚被拒，故向立法院請願，立法院答覆道：「同性戀者為少數之變態，純為滿足情慾者，違背社會善良風俗」；⁷⁶當時台灣社會如何將同性戀視為放縱情慾的變態，由此可見一斑。

但於此同時，八零年代的台灣社會也經歷著快速的變動。1987年7月15日，台灣告別全世界持續最久的戒嚴時期，終結威權統治，朝民主化與自由化邁進。長期被壓抑的弱勢群體迎來了解放的契機，各種社會運動百花齊放。⁷⁷以1990年2月女同志團體「我們之間」的成立為起點，台灣集體形式的同志運動於焉展開；此後各種同志團體、校園同志社團、同志電台、網站等紛紛成立，同志運動在各個領域開枝散葉。⁷⁸朱偉誠將之描述為「一種以同志平權 (equal rights) 為主張的新社會運動與次文化凝聚」。⁷⁹而綜觀九零年代以降台灣同志運動的

⁷² 高效能抗愛滋病毒治療 (Highly Active Anti-Retroviral Therapy, HAART)，由何大一博士提出，於1997年引進台灣。

⁷³ 筆者於中央社新聞剪報資料庫搜索1980年1月1日至1990年1月1日間與「同性戀」相關之新聞，在69篇新聞中即有57篇與愛滋相關，且其中多將男同性戀視為愛滋之病因。

⁷⁴ 此時的同性戀其實被窄化為有男男間性行為者，女同性戀則更加被邊緣化。

⁷⁵ 林實芳，百年對對，只恨看不見：台灣法律夾縫下的女女親密關係，國立台灣大學法律學院法律學系碩士論文，2008年6月。

⁷⁶ 台北市政府民政局，2008認識同志手冊，頁125，2008年11月。

⁷⁷ 陳建涵，「看見」同志運動——同志團體的多元發展與參政，國立成功大學政治經濟學研究所碩士論文，2003年1月。

⁷⁸ 莊慧秋主編，揚起彩虹旗——我的同志運動經驗1990-2001，頁7，台北：心靈工坊，2002年9月。

⁷⁹ 朱偉誠，台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題，台灣社會研究季刊，第30期，頁35-62，1998年6月。

相關紀載，本文認為整個運動大致圍繞著「現身」與「人權」這兩個主軸進行。

一、現身

現身 (coming out) 指的是以同志身分示人，讓大眾看見同志的存在。朱偉誠指出，在西方同志運動的脈絡中，同志的現身是對異性戀霸權有力的挑戰；但是在台灣緊密的家庭關係與宗族壓力下，早期的同志運動面臨了同志們難以現身的困境，同志論述甚至因而分為主張必須現身與反對無條件現身兩派，朱偉誠認為這是把西方的運動模式硬套在台灣而「水土不服」所致。朱偉誠把台灣同志運動放在全球文化霸權的脈絡下，以後殖民的觀點分析，並認為台灣同志運動很難真正擺脫西方同志運動的陰影。但是他也不否認，台灣同志運動確實針對本土運動需求，發揮想像力，發展出一些新的策略。⁸⁰同志們難以現身，就以「集體現身」、「迂迴現身」的方式，有時只出聲，有時不露臉，藉此突破現身壓力的限制。⁸¹

隨著時間的推進，越來越多同志不畏壓力勇於現身，現身更成為同志運動的策略之一。2003年台北同玩節舉辦了台灣的第一次同志踩街活動，隔年脫離市府預算，成為獨立於台北市同志公民運動之外的同志遊行，其主題多圍繞著同志的人權、公民權及性權，⁸²舉辦至今已成為亞洲規模最大的同志遊行。而自2004年開始，依據《性別平等教育法》，台灣同志諮詢熱線協會（以下簡稱熱線）的教育小組開始進入學校、公部門等機構，由同志義工分享自身的生命故事，讓更多人有機會理解同志的處境，以作為性別平等教育的一環。蔡宏富將之稱為「在校園說故事的同志運動」，並指出雖然同志教育在性別平等教育

⁸⁰ 朱偉誠，台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題，台灣社會研究季刊，第30期，頁35-62，1998年6月。

⁸¹ 莊慧秋主編，揚起彩虹旗——我的同志運動經驗1990-2001，頁13台北：心靈工坊，2002年9月。

⁸² 李欣芳，台灣同志運動策略與過程之探討：以台灣同志大遊行為例（2003-2012），國立台北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013年6月。

之中仍然處於被邊緣化的位置，而義工在闡述自己的故事時也可能為了運動策略而必須包裝或避談某些議題，但是同志的現身與生命故事仍然是有力的對話工具，能夠傳遞「尊重多元」的概念。⁸³在2018年涉及同性婚姻與同志教育議題的公投之前，更湧現一波「出櫃潮」，許多同志以現身作為公投的倡議手段。熱線在針對公投結果的聲明中即提到：「寶貴的是，我們看見無數的同志，在家中、職場上、人際間出櫃現身，為了爭取自己的權益勇敢發聲，共同造就了這場全國性的集體倡議行動。」⁸⁴雖然現身行動對於該次公投發揮了多少影響力，尚不明朗，但過去的民意調查曾經顯示，同志現身與否確實會影響周遭親友對同志議題的態度。TVBS在2012年做的一項民調將「認為同性戀正不正常」與「有無認識同性戀者」兩個問題進行交叉分析，結果顯示有認識同性戀者的受訪者之中，有61%認為同性戀者是正常的；而沒有認識同性戀者的受訪者中，則僅有40%認為同性戀者是正常的。⁸⁵

二、爭權

相較於現身作為一種運動策略，讓大眾更能看見、進而同理同志的處境，人權則扮演同志運動論述正當性基礎的角色。在九零年代之前，已有零星的同志爭取人權的實踐，例如前述的祁家威對於同志婚姻權的爭取。九零年代之後，國外的同志人權運動已經蓬勃發展，國內同志的人權抗爭也逐漸開展。吳翠松在針對該時期有關同性戀之媒體報導的研究中提到，有別於八零年代同性戀被視為病態的、並與愛滋高度連結，九零年代以降的同性戀相關報導之中，人權

⁸³ 蔡宏富，在教室說故事的同志運動：同志諮詢熱線的校園同志教育實作分析，國立台灣大學社會學研究所碩士論文，2011年7月。

⁸⁴ 台灣同志諮詢熱線協會，針對本次公投結果之聲明，2018年11月24日。網址：<https://hotline.org.tw/news/1507>，最後瀏覽日：2019年5月1日。

⁸⁵ TVBS民意調查中心，國人對同性戀看法民調，2012年4月。網址：http://www1.tvbs.com.tw/FILE_DB/PCH/2012045lge5lexqf.pdf，最後瀏覽日：2019年5月1日。

開始佔據更多篇幅，他稱之為「為人權爭取期」。⁸⁶

九零年代前期，同志人權開始成為可以進入政治層面討論的議題。1993年，有鑑於立法院台灣國會辦公室所擬的《反歧視法》草案並未納入同志權益的保障，數個同志團體與立法委員顏錦福在立法院舉辦「促進同性戀人權公聽會」，提出「六個同性戀團體對反歧視法暨爭取同性戀人權的聲明」，訴求同性戀人身權、工作權、受教育權應受保障，愛滋防治政策也應該去除對同性戀的歧視與醜化。⁸⁷然而，《反歧視法》最終受到擱置，並未通過。⁸⁸隨後在1995年婦女團體所草擬的「新晴版《民法》親屬編修正草案」中，同志的婚姻權議題開始被討論，同志團體並組成「同性戀人權促進小組」以爭取同性婚姻。然而當時的同志仍面臨執法不當、媒體偷拍等嚴重的人權侵害問題，同性婚姻雖然一時之間成為公眾討論的標的，卻也並未有所進展。⁸⁹

九零年代中後期，同志運動在將近十年的積累後，逐漸被社會認可為具有存在正當性的弱勢群體。順著民主化的熱潮，同志運動經歷了朱偉誠稱之為「公民轉向 (the civic turn) 」的階段；開始強調同志的公民身分，以公民權利為論述主軸。⁹⁰例如1995年，同志團體組成「選舉觀察團」，以問卷調查台北市立委候選人的同志政見，並召開記者會公布其回覆。⁹¹1998年，同志團體

⁸⁶ 吳文事實上將其研究範疇的十五年區分為三個時期，1981年至1985年為病態犯罪期，同性戀被界定為是一種病，且報導多與自殺、殺人、妨礙社會秩序等案件相關；1985年至1990年為愛滋病關聯期，因此時期台灣出現本土愛滋病例，涉及愛滋的新聞佔同性戀相關新聞的三分之一以上；1990年至1995年為人權爭取期，因國外同性戀人權運動發展到高峰，國內同性戀團體也展開人權抗爭，同性戀人權因而得以躍上版面。詳參吳翠松，報紙裡的同志——十五年來同性戀議題報導的解析，中國文化大學新聞研究所碩士論文，1998年。

⁸⁷ 韓家瑜主編，反歧視之約 / 同志工作坊紀錄，頁19-24，台北：同學館，2000年6月。

⁸⁸ 李欣芳，台灣同志運動策略與過程之探討：以台灣同志大遊行為例 (2003-2012)，國立台北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，頁107，2013年6月。

⁸⁹ 簡至潔，從「同性婚姻」到「多元家庭」——朝向親密關係民主化的立法運動，台灣人權學刊，第1:3期，頁187-201，2012年12月。

⁹⁰ 朱偉誠，同志·台灣：性公民、國族建構與民主進程，女學學誌：婦女與性別研究，第15期，頁115-151，2003年5月。

⁹¹ 喀飛，台灣同運現場：1998選舉同志人權聯盟，載於酷時代，2016年9月1日。網址：

又組成「同志人權聯盟」，要求三位台北市長候選人簽署「同志人權宣言」，內容包括同志的安全與人權、教育與人權、平等工作權以及市長帶頭對同性戀示範尊重等。三位候選人之中，陳水扁及馬英九皆給予正面回應，僅王建煊以宗教理由表示反對。這份宣言也成為日後馬英九台北市長任內舉辦同志公民運動的基礎，台北市政府於2000年首開先河，以公部門預算舉辦第一屆同志公民運動「台北同玩節」，成為同志運動公私合夥的起點。⁹²

此外，2000年的台灣也經歷了首次政黨輪替，主張「人權立國」的民進黨政府上台執政。當時甫就任中華民國第十任總統的陳水扁於就職演說中聲明：「將敦請立法院通過批准『國際人權法典』，使其國內法化，成為正式的『台灣人權法典』。」陳水扁並於當年接見來台參加台北同玩節的美國同志運動人士，並對隨行的同志團體所提出的訴求，包含同志的安全和人權、教育人權、平等工作權以及總統帶頭示範對同性戀的尊重等，表示非常同意。⁹³2001年3月，為落實總統建立台灣人權法典的政見，法務部研擬《人權保障基本法》草案，並於其中明訂：「國家應尊重同性戀者之權益。同性男女得依法組成家庭及收養子女。」⁹⁴該草案於2003更名為《人權基本法》，並於總則中加入禁止性傾向歧視的條款。⁹⁵

同志運動自2000年以來所取得的進展大致可以歸功於幾項因素。首先是同志運動的機構化，熱線與台灣同志人權協會分別於2000年在內政部與高雄市社會局登記立案。這類常設型同志組織的設立，讓同志運動得以持續性地推展議

<http://ageofqueer.com/archives/11865>，最後瀏覽日：2019年5月3日。

⁹² 李欣芳，台灣同志運動策略與過程之探討：以台灣同志大遊行為例（2003-2012），國立台北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，頁33-36，2013年6月。

⁹³ 莊慧秋主編，揚起彩虹旗——我的同志運動經驗1990-2001，頁7，台北：心靈工坊，頁261-262，2002年9月。

⁹⁴ 法務部草擬，《人權保障基本法》草案，2001/6/26定案。此條之立法說明謂：「同性戀觀念已漸為世界各國承認，為維護同性戀者人權，爰於第一項規定國家應尊重同性戀者之權益，並於第二項規定，同性男女得依法組成家庭，並收養子女。」

⁹⁵ 總統府人權諮詢小組草擬，《人權基本法》草案，2003/7/17通過。

題，也取得在體制內陳情的管道。⁹⁶其次是解嚴後的進步氛圍，以及2000年的政黨輪替，為同志運動帶來一些新的政治機會。一方面是同志運動的盟友得以進入體制內改革，同志團體也透過與公部門的接觸和合作找到更多盟友；⁹⁷另一方面對於政治人物而言，對同志表達友善有助於他們塑造更開明的形象。⁹⁸

然而同志群體終究不具備足夠的政治實力，政治人物所表達的善意有時很難突破形式層面、轉化為同志人權實質上的保障。⁹⁹在同志公民運動於2003年因舉辦踩街活動而遭到保守派議員批評後，台北市政府便要求協辦的同志團體以低調溫和的方式進行。法務部所研擬的《人權保障基本法》在2007年經行政院人權保障推動小組決議擱置，最終亦未能送出行政院的大門。¹⁰⁰

但是當有重大事件能觸發議題的討論，或者有政治人物願意在體制內積極推動時，同志運動也確實能促成一些法律改革。2000年4月20日，就讀於屏東縣高樹國中的葉永鈺，因性別氣質陰柔，遭同學霸凌，而不敢在下課時間上廁所，改在上課時間提前離開教室去上廁所，之後卻被同學發現倒臥在血泊中，急救不治。這個案件促使社會正視同志學生在校園所面臨的困境，也使當時已在立法程序的《兩性平等教育法草案》修正為《性別平等教育法》。該法於2004年正式施行，不僅禁止了校園中針對性別、性別特質、性別認同或性傾向之差別待遇，其施行細則中亦明訂學校之性別平等教育應涵蓋同志教育之課程¹⁰¹。2008年，民進黨立委提案將《兩性工作平等法》修正為《性別工作平等

⁹⁶ 賴鈺麟，台灣同志運動的機構化：以同志諮詢熱線為例，女學學誌，第15期，頁79-114，2003年5月。

⁹⁷ 同前註。

⁹⁸ 朱偉誠，同志·台灣：性公民、國族建構與民主進程，女學學誌：婦女與性別研究，第15期，頁115-151，2003年5月。

⁹⁹ 同前註。

¹⁰⁰ 李欣芳，台灣同志運動策略與過程之探討：以台灣同志大遊行為例（2003-2012），國立台北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013年6月。

¹⁰¹ 《性別平等教育法施行細則》舊法第十三條規定：「本法第十七條第二項所定性別平等教育相關課程，應涵蓋情感教育、性教育、同志教育等課程，以提昇學生之性別平等意識。」在2018年「你是否同意在國民教育階段內（國中及國小），教育部及各級學校不應對學生實施性

法》, 並加入禁止性傾向歧視之條款。時至今日, 禁止性別及性傾向歧視的條款已散見在勞動及教育領域之法規, 包含: 《長期照顧服務法》、《就業服務法》、《性別工作平等法》、《性別平等教育法》及《高級中等學校建教合作實施及建教生權益保障法》。¹⁰²

2006年, 民進黨籍立法委員蕭美琴主動舉辦「同志婚姻合法化」公聽會, 並提出《同性婚姻法草案》, 再次掀起同志社群內部對於同性婚姻的討論, 但該草案受到保守派立委的阻擋, 而未能進入一讀。在此之後, 同志社群內部雖仍有針對同性伴侶權益的討論, 但一方面因為同志社群內部對此議題尚未有共識, 另一方面也缺乏立法運動的能力與動能, 而又歸於沉寂。2009年, 婦女新知基金會發起成立伴侶盟, 在具有法律專業的律師投入之下, 伴侶盟將思考的層次從「保障不同形式的親密關係」提升至「保障家庭權」, 並於2012年提出費時兩年研擬的「多元成家」《民法》修正草案, 包含將《民法》的婚姻與家庭要件性別中立化的「婚姻平權」、不分性別且較具協商彈性的「伴侶制度」以及擴大「家」的定義的「多人家屬」等三套制度。¹⁰³2013年, 婚姻平權《民法》修正草案送進立法院並通過一讀, 但隨即引發巨大的反對聲浪, 法案的審理也陷入停滯。

2016年, 曾表態支持婚姻平權的蔡英文當選總統; 同年十月, 與同性伴侶交往三十五年、卻在伴侶過世後無法獲得任何法律保障的台大退休教授畢安生自殺身亡。¹⁰⁴同性婚姻議題又一次受到關注, 並在部分立委的推動下再度進入立法議程, 但在反對者的強力抗爭下功虧一簣。2017年, 伴侶盟採取司法途徑的運動策略取得重大的進展, 司法院大法官於5月24日做出劃時代的釋字第

別平等教育法施行細則所定之同志教育?」之公投案通過後, 教育部已於2019年4月2日將「同志教育」之用詞修正為「認識及尊重不同性別、性別特徵、性別特質、性別認同、性傾向教育, 及性侵害、性騷擾、性霸凌防治教育」。

¹⁰² 台灣同志諮詢熱線協會, 2017台灣同志(LGBTI)人權政策檢視報告, 頁8, 2018年1月。

¹⁰³ 簡至潔, 從「同性婚姻」到「多元家庭」 - 朝向親密關係民主化的立法運動, 台灣人權學刊, 第1:3期, 頁187-201, 2012年12月。

¹⁰⁴ 蘋果日報, 同志伴侶的困境 畢安生的真實故事, 2016年10月18日。

四八號解釋，宣告現行《民法》未保障同性別二人平等之婚姻自由，係屬違憲：

民法第四編親屬第二章婚姻規定，未使同性別二人，而為經營共同生活之目的，成立具有親密性與排他性永久結合關係，於此範圍內，與憲法第22條保障人民婚姻自由，及第7條保障人民平等權之意旨有違，有關機關應於本解釋公布之日期兩年內，依本解釋意旨完成相關法律之修正或制定，至於以何種形式達成婚姻自由之平等保護，屬立法形成之範圍，逾期未完成相關法律之修正或制定者，相同性別二人為成立上開永久之關係，可依民法婚姻章的規定，持兩人以上證人簽名之書面，向戶政機關辦理結婚之登記，並在登記的兩人之間發生法律上配偶的效力。

回顧這三十年來的同志運動，熱線將之形容為「同志從私領域的暗櫃中走出，集體進入公領域爭取權益」的過程。¹⁰⁵藉著現身爭權，同志運動取得了一些指標性的成果，同志教育得以在校園內實施，而同性婚姻不僅進入立法討論，又受到大法官釋憲的肯認。但這些成果皆引致了更強烈的反彈。

¹⁰⁵ 台灣同志諮詢熱線協會，針對本次公投結果之聲明，2018年11月24日。網址：<https://hotline.org.tw/news/1507>，最後瀏覽日：2019年5月1日。

第二節 台灣反同運動：否定同志正當性的反制運動

反制運動是指為了反對初始運動 (initial movement) 所倡議的社會改革訴求而形成的抗爭運動。反制運動與社會運動一樣是有意識的、集體的、有組織的行動，然而社會運動的目標在於促成社會變革，反制運動則意圖阻止社會變革。¹⁰⁶

自從同志群體浮出水面、開始爭取權利，甚至成為具有影響力的政治實體後，對於同志及其權利訴求的反對也從未停歇。但是以反對同志運動的訴求為核心所集結而成的反制運動，則是在近十多年內才成形。Meyer 與 Staggborg 觀察社會運動與反制運動的互動關係，歸納出促使反制運動形成的三個因素：一是初始運動有成功的跡象，例如成功引起公眾對議題的討論，或影響政策的制定；二是初始運動的成功將對某些人的既存利益產生威脅；三是與官員或企業等菁英的結盟，並獲得他們的支援或贊助。¹⁰⁷也就是說，反制運動的動員能量往往是來自於初始運動所取得的成功；綜觀台灣反同運動至今的數次集結，也確是如此。

2006年蕭美琴委員所提的《同性婚姻法》草案獲得38位立委的連署支持，基督宗教教會人士旋即於2007年初組成「台灣維護家庭聯盟」，發表「維護家庭宣言」，強調婚姻是一男一女的結合、反對《同性婚姻法》。¹⁰⁸2009年同志遊行前夕，跨教派的基督宗教教會發起「上帝的愛超越同志情」遊行，以「潔淨台灣，拒絕錯愛」為訴求，主張婚姻應是一男一女、一夫一妻、一生一世，

¹⁰⁶ Tahi L. Mottl, *The analysis of countermovement*, SOCIAL PROBLEMS, 27(5), 620-635, 1980.

¹⁰⁷ David S. Meyer and Suzanne Staggborg, *Movements, countermovements, and the structure of political opportunity*, THE AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY, 101 (6): 1635-1643, 1996.

¹⁰⁸ 黎璿萍，守護誰的家？初探台灣『護家運動』的反同策略與論述，東吳大學人權碩士學位學程碩士論文，頁48-49，2018年1月。

而同性戀是神所不喜悅的，應回轉向神，回到上帝所悅納的婚姻關係。¹⁰⁹然而，這樣充滿濃厚基督宗教色彩的論述方式，並未引起太多迴響。

2011年的「真愛聯盟」可以說是反同運動的第一個高峰。輔大神學院生命倫理中心、靈糧堂及新店行道會等基督宗教教會開始意識到，2004年所公布的《性別平等教育法》賦予了國民中小學實施性別平等教育的義務，同志議題亦因此被納入課綱之中，同志團體得以進入校園進行同志教育，基督宗教背景的教育機構卻漸漸失去入校宣講的機會。因此，台灣的教會吸納香港反同運動的經驗，逐步建構起新的反同論述。¹¹⁰

他們組成「真愛聯盟」，以「邀請您連署反對教育部將國小、國中的性別平等教育中納入同志教育與多元情慾內容」為標題發起網路連署，連署書中主張，性別平等教育可能會混淆兒童性別認知、鼓勵青少年發生性行為，並引導其發展多元情慾以及多元家庭，故國中小教育不應加入「多元情慾、多元家庭、多元婚姻」之教材，且教育部應停止發放述及同志議題的數本教師手冊，並在納入「不同於性解放概念的性別教育之論述」後重新編輯之。¹¹¹一些轉發該連署書的信件或網路文章中則加上了「相信各位為人父、母、師、長的不會想看到自己的小孩未成年之前已經學習數十種的“做愛做的事”姿勢吧？救救台灣的下一代吧！」或「荒唐！你認為國中、國小孩子有清楚的判斷能力嗎？戀童、人獸戀等都在教材內？」等煽動家長恐懼情緒的言論。¹¹²

¹⁰⁹ 基督教論壇報，上帝的愛超越同志情遊行 教會發聲，2009年10月27-29日。

¹¹⁰ 台灣青少年性別文教會，真愛聯盟7/21行前教育逐字稿，2011年8月12日。網址：<https://reurl.cc/6ml3O>，最後瀏覽日：2019年5月15日。

¹¹¹ 台灣真愛聯盟，「邀請您連署反對教育部將國小、國中的性別平等教育中納入同志教育與多元情慾內容」連署書，2011年。原網站已關閉，詳參台灣青少年性別文教會之備份，2011年5月5日。網址：<https://sites.google.com/site/ejgender/lian-shu-tao-lun/fan-dui-zen-me-kan>，最後瀏覽日：2019年5月15日。

¹¹² 台灣性別平等教育協會，真愛聯盟事件大事記，2013年11月。網址：<https://www.tgeea.org.tw/issue/6515/>，最後瀏覽日：2015年5月15日。實際案例如「Babyhome」討論區中，有文章以「未成年"學習"做愛做的事???'為題，呼籲瀏覽該網站的媽媽們加入真愛聯盟的連署，網址：<https://forum.babyhome.com.tw/topic/3464357>，最後瀏覽日：2015年5月15日。

真愛聯盟在短時間內獲得大量連署，並與立委結盟，以召開記者會、在立法院提案等方式，反對教育部的同志教育措施。雖教育部發表聲明澄清並無教導性解放，並呼籲民眾勿輕信網路謠言，最後仍在壓力下重新修改課綱，並把包含同志教育內容的三本教師手冊下架。¹¹³

真愛聯盟事件對於性別平等教育造成了重大的反挫，¹¹⁴而其所發展出來的反同論述與運動策略也持續在日後的反同運動中被沿用。從真愛聯盟的論述中可以發現，有別於過去教會往往訴諸宗教語言宣揚反同理念，教會對內雖仍然以「屬靈爭戰」等宗教語言動員教友，對外卻改採「去宗教化」的論述策略，將其論點包裝為與社會大眾息息相關的性道德攻防，並主張「支持性別平等，但反對多元性別、反對性解放」。¹¹⁵

2013年，伴侶盟版婚姻平權《民法》修正草案進入立法院，並首次通過一讀，引發反同勢力組成多個聯盟團體，¹¹⁶透過舉辦記者會與大型集會等手段，反對伴侶盟所提出的「多元成家」。這波反同論述延續真愛聯盟的基調，去宗教化地將自己形塑為「沉默的大多數」，以「下一代的福祉」包裝訴求，喊出「捍衛民法972，一同護家救妻兒」等口號。他們在活動宣傳文中傳遞「性平教育教學生怎麼做愛」、「愛滋是青少年十大死因」、「性解放者在同志大遊行主張嗑藥、性虐待及性交易的自由」等曲解或片面的資訊，煽動社會大眾的恐懼，進而主張「社會大眾應尊重多元的性傾向，不同性傾向的人亦應尊重

¹¹³ 台灣性別人權協會，「情慾、同志列入小學教材 朱鳳芝：老師都不懂怎麼教?!」相關剪報，2011年5月4日。網址：http://gsrat.net/news/newsclipDetail.php?ncdata_id=7112，最後瀏覽日：2019年5月15日。

¹¹⁴ 台灣性別人權協會，「課綱排除同志教育?民間團體：性平法重大挫敗」相關剪報，2011年5月5日。網址：http://gsrat.net/news/newsclipDetail.php?ncdata_id=7114，最後瀏覽日：2015年5月15日。

¹¹⁵ 黎璿萍，守護誰的家?初探台灣『護家運動』的反同策略與論述，東吳大學人權碩士學位學程碩士論文，頁51-52，2018年1月。

¹¹⁶ 例如：宗教團體愛護家庭大聯盟、下一代幸福聯盟、捍衛家庭學生聯盟、東台灣守護幸福家庭行動聯盟、大桃園守護幸福家庭聯盟、花蓮守護幸福家庭聯盟、彰化守護幸福家庭聯盟、屏東幸福家庭守護聯盟、全國媽媽護家護兒聯盟.....等等。

『家庭』和『婚姻』的歷史傳統」，所以「多數的弱勢決定勇敢的挑戰少數的強勢，要為台灣的孩子站出來」。¹¹⁷此外，儘管真正進入立法程序的只有婚姻平權草案，但是反同方混淆多元成家三套草案的內容，並指稱多元成家將導致「亂倫、多P、小三合法化」、「小孩沒有固定的父母」等，造成更多人害怕法案通過會導致家庭制度崩壞、社會道德淪喪。¹¹⁸在正反雙方的強烈對立下，該草案雖於2014年底進入立法院司法及法制委員會審議，卻未能做成決議，最終因屆期不連續而沒有結果。

2016年，曾在競選期間表明支持婚姻平權¹¹⁹的蔡英文當選總統，其所屬的民進黨亦在立委選舉中取得68席，成為國會最大黨。同年十一月，由民進黨立委尤美女再次提出的婚姻平權《民法》修正草案二度進入立法院司法及法制委員會審查。然而審查當天，下福盟等團體動員群眾包圍立法院，逾萬人身穿白衣，高舉「婚姻家庭，全民決定」、「反對黑箱，保護弱勢」的標語，抗議立委推動同性婚姻。到了下午，甚至有民眾高喊著「立委是怪獸」、「台灣要變愛滋島」，試圖闖入立法院會議室。¹²⁰同一時間，也有別的反同團體採取「多點開花」的策略，包圍各地立委服務處，施壓立委反對同性婚姻的修法。¹²¹反同團體的強力動員使得同性婚姻修法再度陷入僵局。

打破僵局的是司法院大法官於2017年5月24日做成的釋字第748號解釋。

¹¹⁷ 下一代幸福聯盟，「1130全民上凱道，為下一代幸福讚出來！教孩子健康兩性，挺婚姻一男一女，把光明與溫暖留給下一代」廣告文稿，2013年11月28日。

¹¹⁸ ETtoday新聞雲，多元成家草案爭議不休 反方批「小三合法化」，2013年11月6日。網址：<https://www.ettoday.net/news/20131106/291764.htm#ixzz5oNbA1ulN>，最後瀏覽日：2019年5月19日。

¹¹⁹ 蔡英文在競選影片中說道：「在愛之前，大家都是平等的。我是蔡英文，我支持婚姻平權。讓每一個人都可以自由去愛，追求幸福。」

¹²⁰ 馬來西亞東方日報，台灣修婚姻平權法 萬人圍立法院反對，2016年11月17日。網址：<http://web.archive.org/web/20170530090426/http://www.orientaldaily.com.my/s/171510>，最後瀏覽日：2019年5月19日。

¹²¹ 上報，2萬人反同婚圍立法院 護家盟嗆：要罷免「不符期待」立委，2016年11月17日。網址：https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=7554，最後瀏覽日：2019年5月19日。

根據此號解釋，立法院應於兩年內修法，以達成對同性伴侶婚姻自由的平等保護，但修法之形式則為立法形成之範圍。這次的釋憲確立了台灣必須保障同性婚姻的基礎，使得同性婚姻的爭議從「要不要保障同性婚姻」轉變為「要修《民法》或是立專法保障同性婚姻」。

釋憲一役的「失敗」激起反同團體更強力的反制。護家盟稱此次釋憲為「無中生有的鬧劇」、「司法史上的恥辱」，捍家盟批評大法官「以司法權竄改百年來的婚姻定義，奪走青年的未來，使更多學生可能成為同性戀」；下福盟則宣布將發起公投。隔年，下福盟發起三案「愛家公投」，題目為「你是否同意在國民教育階段內（國中及國小），教育部及各級學校不應對學生實施性別平等教育法施行細則所定之同志教育？」、「你是否同意民法婚姻規定應限定在一男一女的結合？」、「你是否同意以民法婚姻規定以外之其他形式來保障同性別二人經營永久共同生活的權益？」。下福盟延續2013年以來的論述基調，將此次公投以「愛家」、「守護下一代」的名義包裝，呼籲民眾「為下一代投同意票」。他們主張政府應重視婚姻家庭、推動「家庭主流化」政策，以避免家庭破碎與瓦解；同時並反對在國中小實施他們稱之為「不當性教育」的同志教育，而主張以品格教育、生命教育等代之。最終，「愛家公投」分別獲得765萬（佔有效票之72.48%）、708萬（佔有效票之67.44%）和640萬（佔有效票之61.12%）張同意票，通過公投門檻。相對之下，同志為反制「愛家公投」而發起的兩案「平權公投」則皆僅獲得三百多萬票，而未能通過。¹²²

公投結果對同志社群造成了巨大的傷害，也重挫了同志運動，¹²³同時確立了同性婚姻不修《民法》的方向，行政院遂在2019年2月提出《司法院釋字第748號解釋施行法》草案，草案中盡可能迴避了「婚姻」、「配偶」等用語，但

¹²² 兩案平權公投的題目為：「以民法婚姻章保障同性別兩人建立婚姻關係？」及「以『性別平等教育法』明定在國民教育各階段內實施性別平等教育，且內容應涵蓋情感教育、性教育、同志教育等課程？」，分別獲得338萬（佔有效票之32.74%）及350萬（佔有效票之34.01%）張同意票，未能通過。

¹²³ 台灣同志諮詢熱線協會，針對本次公投結果之聲明，2018年11月24日。網址：<https://hotline.org.tw/news/1507>，最後瀏覽日：2019年5月1日。

諸多權利義務皆準用《民法》相關規定。下福盟對此並不滿意。他們憑藉著平均超過七百萬張同意票的民意支持，轉而主張「公投效力高於釋憲」、「同性婚姻專法改變『婚姻是一男一女』的定義，違反公投結果，應以《民法》家屬法制為基礎規範同性二人共同生活的身分關係」，並根據上述主張提出了《公投第十二案施行法》草案作為因應。

在民進黨黨內取得共識的情況下，2019年5月17日，經過些微調整的行政院版《司法院釋字第748號解釋施行法》三讀通過，台灣成為亞洲第一個同性婚姻合法化的國家。下福盟稱之為「台灣民主史上最黑暗的一天」，並宣告將在2020年發動「下架違反公投民意立委」的行動，未來也不排除發動「複決公投」。

此外，針對性別平等教育的議題，反同團體近年來採取「從地方包圍中央」的策略。他們以家長的身分與議員合作，在各地方議會中提出反對實施性別平等教育、增加家長權限的提案。¹²⁴在反對於國中小實施同志教育的公投通過後，教育部將「性別平等教育法施行細則」第13條中性別平等教育所涵蓋的「同志教育」一詞，改為「認識及尊重不同性別、性別特徵、性別特質、性別認同、性傾向教育，及性侵害、性騷擾、性霸凌防治教育」。這引發了反同團體的抗議¹²⁵，並持續在地方議會提出反對實施性別平等教育的提案。¹²⁶

綜觀這十多年的反同運動，可以歸納出幾個特點。首先，反同運動符合Meyer 與Staggenborg所提出的反制運動三要素。根據黎璿萍的分析，同志運動自2000年起，逐漸提升同志的能見度，並發揮對公眾議程的影響力，取得運動的初步成果，同時也觸發反對勢力的集結；又由於性別平等教育法的實施，影響到基督宗教的教育機構進入校園的機會，使教會察覺利益受到威脅，而必

¹²⁴ 台灣同志諮詢熱線協會，2017台灣同志(LGBTI)人權政策檢視報告，頁18，2018年1月。

¹²⁵ 芋傳媒，幸福盟抗議性平教育修法 教育部出懶人包解釋，2019年3月29日。網址：<https://taronews.tw/2019/03/29/294467/>，最後瀏覽日：2019年5月21日。

¹²⁶ 性別平等教育大平台，高雄市議會反性平教育提案 下午將強行闖關，2019年5月16日。網址：<https://reurl.cc/78oQQ>，最後瀏覽日：2019年5月21日。

須採取行動；反同勢力集結的過程中也出現菁英結盟的現象，藉由與政治人物、公民團體、宗教界菁英與跨國團體的結盟，反同運動取得更多資源與更大的政治勢力。¹²⁷陳昭如也指出，反制運動經常使用與初始運動類似的形式或語彙進行反制。以反同運動而言，他們大量挪用了性別平等運動的語彙，將之稍加轉化而成為自己的論述：「他們支持性教育，但不要性解放的性教育；他們尊重同志，但反對把變態當作正常；他們堅決支持『性別平等』，但認為『性別平等』不等於性解放與挺同志。」¹²⁸

反同運動的第二個特點是其以基督宗教為首的宗教右派背景，以及近年來所發展出來的「去宗教化」的論述模式。黎璿萍指出，宗教右派的特徵包含：在宗教教義上屬基本教義派，在政治層面提倡入世改革，故對政治的參與度較高，且在政治光譜上偏向保守主義，對性倫理採保守的立場。從黎璿萍所整理的反同運動重要事件中可以看出，以基督宗教教會人士為首的宗教右派勢力在台灣反同運動中扮演核心的角色。¹²⁹此外，他們也與美國、香港的宗教右派組織結盟，學習如何打造教會的新樣貌、提升跨教派動員的能力，以及提出更有說服力的論述。¹³⁰何春蕙觀察到，台灣與香港的宗教右派勢力為了爭取世俗大眾的支持，皆拋開了宗教化的語言與訴求，轉而靈活運用人權、法律、諮商、病理、道德等更具正當性、更能說服大眾的強勢語言。他進一步分析，兩地的宗教右派勢力雖都聚焦在當代社會鬆動的婚姻、家庭、性別角色等人際關係，但根深蒂固的保守性道德價值才是觸發他們動員的主因，而他們對於慾望的論述也集中在「忌性」、「否性」、「禁性」。¹³¹

¹²⁷ 黎璿萍，守護誰的家？初探台灣『護家運動』的反同策略與論述，東吳大學人權碩士學位學程碩士論文，頁46-83，2018年1月。

¹²⁸ 陳昭如，反制運動作為契機 - 《性別平等教育法》十週年的新出發，性別平等教育季刊，第69期，頁63-71，2014年12月。

¹²⁹ 同註127。

¹³⁰ 黃克先，全球化東方開打的「文化戰爭」：台灣保守基督教如何現身公領域反對同志婚姻合法化，慾望性公民：同性親密公民權讀本，頁229-250，2018年11月，台北：巨流。

¹³¹ 何春蕙，忌性的當代道德絕對主義：《宗教右派》序，收錄於《宗教右派》，頁ix-xii，2010年，香港：Dirty Press、香港基督徒會。

反同運動的第三個特點是，儘管他們已學會運用政治正確的語彙，如「我們尊重同志、我們沒有歧視同志」，但整場運動的核心實為「否定同志存在的正當性」，亦即將同志的性傾向或性別認同視為不良成長環境的產物，並鼓吹同志尋求改變¹³²。資深同志運動工作者喀飛即指出：「台灣現今同志運動面對的最大阻力，來自跨國反同宗教勢力排山倒海的打壓，不論名稱是真愛聯盟或守護家庭聯盟，不論是反對校園裡的同志教育政策或是攻擊婚姻權立法，核心目的都在否定同志存在的正當性。而其慣用手法，則是搭建在『否認青少年同志主體、兒少必須被保護的價值思維』，還有『煽動社會上既存，對愛滋、對性的污名和恐懼』。」¹³³這段話精闢地為這十多年的反同運動下了總結，反同運動以保護兒少為名，透過各種曲解的資訊煽動大眾的恐懼，最核心的信念即是否定同志的正當性。

¹³² 下一代幸福聯盟，「落實公投回歸安定 呼籲社會大眾勿被同運團體綁架」新聞稿，2019年5月14日。網址：<https://taiwanfamily.com/105152>，最後瀏覽日：2019年5月21日。

¹³³ 喀飛，台灣同志運動的歷史回顧，載於苦勞網，2015年10月。網址：<https://www.coolcloud.org.tw/node/83827>，最後瀏覽日：2019年6月27日。

第三節 聯合國人權公約在台灣

作為一個主權國家地位不被國際承認的「國際孤兒」，台灣亟欲展現自己在自由、民主、人權、法治等進步價值的實踐，以獲得他國的肯認、提升國際地位。¹³⁴是以，台灣雖因非聯合國會員，而無法成為聯合國人權公約的締約國，卻仍以訂定施行法的方式將數個聯合國人權公約內國法化。

我國立法院首先於2009年通過《兩公約施行法》，之後又陸續以制訂施行法的方式，將CEDAW、CRC、CRPD等聯合國人權公約內國法化。綜觀上開施行法的制訂模式，皆是於條文中明定公約所揭示保障人權之規定具有國內法律之效力，且適用公約規定時應參照其立法意旨及公約人權事務委員會之解釋，並且賦予政府建立符合公約報告機制之人權報告制度的義務。

基於施行法的規定，我國仿照聯合國人權報告機制，建立了與其相類似卻又有些微差異的人權報告制度。人權報告制度基本上是由政府以四至五年的頻率，定期撰寫國家人權報告；國際專家藉著閱讀國家人權報告，得以了解該大致的人權落實情形，並提出「議題清單」；國家隨後針對議題清單中專家所關心的問題或議題提出回覆；接著進行數日的密集審查會議，政府與專家在審查會議中得以當面對談；審查會議結束後，專家會就國家未盡保障人權義務的部分提出「結論性意見與建議」，作為國家在下一次審查前追蹤落實的基礎。

在人權報告制度中，民間團體亦有許多參與的空間。當國家提出國家報告時，民間團體可以提出平行報告（影子報告）；國家回覆議題清單時，民間團體亦可以提出平行回覆；在審查會議中，也會安排民間團體發言的時間。與聯合國不同的是，我國的人權報告審查在台北而非日內瓦進行，天數較長，民間團體也有較多發言的時間。此外，前來我國進行審查的國際專家皆係由我國政

¹³⁴ 黃克先，全球化東方開打的「文化戰爭」：台灣保守基督教如何現身公領域反對同志婚姻合法化，慾望性公民：同性親密公民權讀本，頁229-250，2018年11月，台北：巨流。

府邀請而來，並不具聯合國職務。¹³⁵

在上述的機制下，人權公約為同志運動與反同運動提供了以各自的人權論述相互辯駁的場域。在2017年的兩公約國際審查會議期間，即曾有媒體報導雙方在會議中爭奪發言權的情況：

《兩公約》國際審查會議今天起登場，10位國際人權專家受邀來台審查我國政府提出的國家報告，並提出對台灣人權現況的建言。但有別於3年多前，這次審查會被人權團體形容是『MMM（萌萌們，是挺同方對護家盟等反對團體的戲稱）』的大爆發，多個反同團體登記發言，並鎖定性別平等教育、同性婚姻等議題，人權公約施行監督聯盟（人約盟）執行長黃怡碧無奈形容，MMM數目超過『真正的』性別平權團體。¹³⁶

一、同志團體的人權主張

雖然人權向來是同志運動的主軸，但具體地援用人權公約中的各項權利作為主張的基礎，則是在人權公約內國法化後才開始。同志團體主要援引公約中的平等與反歧視原則、受教權、兒童權、隱私權與言論表達之自由等權利，作為主張同志人權的依據。¹³⁷

同志團體認為，按照《公民與政治權利國際公約》（ICCPR）第二條¹³⁸、

¹³⁵ 人權公約施行監督聯盟，人權期中考：聯合國人權公約審查在台灣？！，2017年，網址：<https://goo.gl/EPiDux>，最後瀏覽日：2018年6月5日。

¹³⁶ 上報，「MMM」首度進攻《兩公約》審查會 正港性別平權團體好無奈，2017年1月16日。

¹³⁷ 人權公約施行監督聯盟，「經濟、社會、文化權利國際公約第二次國家報告」2016影子報告，2016年8月；人權公約施行監督聯盟，「公民與政治權利國際公約第二次國家報告」2016影子報告，2016年8月。

¹³⁸ ICCPR第二條第一項：本公約締約國承允尊重並確保所有境內受其管轄之人，無分種族、膚

第三條¹³⁹、第二十六條¹⁴⁰及《經濟社會文化權利國際公約》(ICESCR)第二條¹⁴¹、第三條¹⁴²的平等與反歧視原則，政府有義務保障人民平等地享有各項權利，且法律應禁止任何歧視。是以，在教育層面，政府應透過實施性別平等教育與加強對教育人員的培訓，確保同志學生可以平等地接受教育；在工作層面，政府應落實《性別工作平等法》，禁止因性別或性傾向而有對於配置、考績或陞遷等之差別待遇；在家庭層面，政府應保障同志伴侶與異性戀相同的結婚自由，以及其共同生活之財產、賦稅、勞動及社會福利、訴訟地位、日常生活代理權等諸多面向的權益；此外，我國《人類免疫缺乏病毒傳染防治及感染者權益保障條例》將愛滋感染罪刑法化，侵犯感染者權益，也違反人人在法律之前一律平等的權利。

針對ICESCR第十三條¹⁴³所保障的受教權，同志團體認為政府應保障不同性別、性傾向與性別認同的學生平等就學的權利，採取措施消弭校園中的性別歧視與性霸凌，將多元性別議題納入性別平等教育並加以落實，同時提升教育工作者對於多元性別的知識及尊重差異的能力。

此外，2015年發生警察對男同志三溫暖「ANIKI」一年內臨檢85次、平均

色、性別、語言、宗教、政見或其他主張民族本源或社會階級、財產、出生或其他身分等等，一律享受本公約所確認之權利。

¹³⁹ ICCPR第三條：本公約締約國承允確保本公約所載一切公民及政治權利之享受，男女權利，一律平等。

¹⁴⁰ ICCPR第二十六條：人人在法律上一律平等，且應受法律平等保護，無所歧視。在此方面，法律應禁止任何歧視，並保證人人享受平等而有效之保護，以防因種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或其他主張、民族本源或社會階級、財產、出生或其他身分而生之歧視。

¹⁴¹ ICESCR第二條第二項：本公約締約國承允保證人行使本公約所載之各種權利，不因種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或其他主張、民族本源或社會階級、財產、出生或其他身分等等而受歧視。

¹⁴² ICESCR第三條：本公約締約國承允確保本公約所載一切經濟社會文化權利之享受，男女權利一律平等。

¹⁴³ ICESCR第十三條第一項：本公約締約國確認人人有受教育之權。締約國公認教育應謀人格及人格尊嚴意識之充分發展，增強對人權與基本自由之尊重。締約國又公認教育應使人人均能參加自由社會積極貢獻，應促進各民族間及各種族、人種或宗教團體間之了解、容恕及友好關係，並應推進聯合國維持和平之工作。

每月臨檢7次的事件。同志團體認為警察對同志場所的不合比例的高頻率臨檢，侵害了ICCPR第十七條¹⁴⁴所保障的隱私權。而我國現行的身分證在性別欄明確標示性別，對許多尚未或無法變更性別身分的跨性別者的日常生活造成嚴重的困擾，也有違隱私權之保障。

針對同志兒少所遭受的親子暴力，如遭受家人限制行動、限制交友、高壓控管等情形，同志團體認為違反ICCPR第二十四條¹⁴⁵所保障之兒童權，並呼籲政府加強校園與社會的多元性別教育，以減緩同志受歧視的程度，並降低對同志的暴力威脅。

同志團體另外一個重要的權利主張是來自ICCPR第十九條所保障的言論表達之自由。他們認為，台灣政府未能協助同志青少年促進自我認同，也沒有提供足夠的公共衛生及社會福利資訊，甚至強制將同志團體網站上的性教育言論與資訊列為限制級。此外，反同團體與家長團體不斷向教育部施壓，甚至透過教育部性別平等教育委員會的部分委員提案，要求各校禁播民間團體製播的性教育影片《青春水漾》。在這樣的情況下，同志青少年無法獲得足夠的資訊以發展自我認同，ICCPR第十九條所保障的言論自由與資訊流通之權利也受到侵害。

二、國際專家如何解釋同志人權

截至目前為止，兩公約與CEADW已分別經過兩次與三次國家報告國際審查；CRC與CRPD亦於2017年完成初次審查。雖然上開公約並未明文提及同志

¹⁴⁴ ICCPR第十七條：任何人之私生活、家庭、住宅或通信，不得無理或非法侵擾，其名譽及信用，亦不得非法破壞。(第一項)對於此種侵擾或破壞，人人有受法律保護之權利。(第二項)

¹⁴⁵ ICCPR第二十四條第一項：所有兒童有權享受家庭、社會及國家為其未成年身分給予之必需保護措施，不因種族、膚色、性別、語言、宗教、民族本源或社會階級、財產、或出生而受歧視。

¹⁴⁶，但是歷次的國家報告國際審查結論性意見與建議皆明確指出，由公約的一般性原則及部分條文的精神，可以推導出對同志的權利保障。

例如國際專家曾多次在結論性意見與建議中，明確建議我國政府修正《民法》以保障同性婚姻與多元家庭。2013年兩公約初次國家報告國際審查之結論性意見與建議中的第78與第79點提到：「專家擔心我國缺乏法律上對婚姻家庭多元性的認可，且只有異性婚姻受認可而不包括同性婚姻或同居關係。這是帶歧視性的，且否定了同性伴侶或同居伴侶的許多福利。」因此，專家建議修訂《民法》，以法律承認家庭的多元性。而2014年的CEDAW第二次國家報告國際審查中，專家同樣關心我國法律僅承認亦性婚姻，對多元家庭缺乏法律承認，並重申建議政府修訂《民法》，承認多元家庭（結論性意見與建議第33點參照）。2017年的兩公約第二次國家報告國際審查，專家在結論性意見與建議的第77點中再次提及：「審查委員會表達讚賞並注意到，中華民國（台灣）政府為了將同性婚姻納入中華民國（台灣）法律中所採取的政策。這些法規修改的完全實現，將顯示中華民國（台灣）在對抗基於性傾向與性別認同的歧視方面，是亞太地區的先驅。」

此外，國際專家也對性別平等教育提出建議。例如在CEDAW第二次國家報告國際審查之結論性意見與建議第22點中，專家建議政府制定更多具性別多元意識的教材，並落實性別平等教育法，針對因性傾向與性別認同而被邊緣化或歧視的學生採取措施以保護並促進其權利。專家在第三次國家報告國際審查之結論性意見與建議第46及第47點中則關心性少數學生在校園中受到性騷擾、性侵害與性霸凌的狀況，並敦促政府強化相關措施與教育計畫，防止這樣的情形繼續發生。在CRC第一次國家報告國際審查之結論性意見與建議第27點中，專家對我國已有保護LGBTI等弱勢兒少不受歧視的法規表示讚賞，卻也關注政府缺乏相關法規落實成效的資訊，及對於《性別平等教育法》執行的阻力缺乏

¹⁴⁶ 風傳媒，婚姻平權戰場轉移 護家盟將控訴同婚違反《兩公約》，2017年1月4日，網址：<https://www.storm.mg/article/207976>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

因應。

針對隱私權的保障，專家在2017年兩公約第二次國家報告國際審查之結論性意見與建議的第72點提及：「審查委員會樂見政府所採取的各種措施以對抗同性戀恐懼，並提升對於多元性別的認識。然而，在跨性別者方面，委員會建議政府以法律明文承認跨性別者自由選擇的性別認同，不受非必要的限制。」

從歷次結論性意見與建議（詳參表三）可以得知，雖然目前各項國際人權公約皆未明文提及同志之權利，但國際專家認為同性婚姻與性別平等教育等促進同志權利的制度與措施，實際上亦屬於公約保障的範圍。

表三：歷年結論性意見與建議中涉及同志權利之點次¹⁴⁷

兩公約初次結論性意見與建議（2013）	<p>28. 專家在報告中發現，跨性別者普遍被認為患有某種心理疾病，性別認同與自己生理性別不符的人承受著許多不同形式的歧視，校園霸凌即為其一。在與政府代表對話的過程中，本委員會發覺，主流觀點認為性別認同只與性傾向有關。這也明顯存在於學校性別平等教育的描述中。</p> <p>29. 專家建議，教育部應身先士卒，針對讓每個人，無論其性別認同為何，都能平等享有經濟、社會與文化權利，開發並實施有成效的提供資訊與提高意識方案。尤其教育部更應確保性別平等教育法的落實，要求學校單位採取對象特定的措施，以保護並促進因為對自己性別上的認同而被邊緣化與遭受不利益的學生權利。專家力勸教育部開發合適的教材，致力消弭會影響學生對於與自己性別認同不同者的觀念之同性戀恐懼症偏見。</p> <p>54. 專家關切女同性戀者、男同性戀者、雙性戀者、跨性別者與陰陽人（下稱多元性別認同者）的生活情況。跟在許多其他國家一樣，這些人經常遭到大多數民眾的排斥、邊緣化、歧視與侵犯，在學校也一樣，造成高自殺率以及生理及心理健康問題。</p>
---------------------	---

¹⁴⁷ 2009年的CEDAW初次審查屬諮詢會議性質，故本表並未納入該次審查之相關建議。

	<p>55. 專家建議醫護人員，包括醫生、護士及其他醫院員工以及所有教育層級的老師，都應該定期接受有關全面尊重多元性別認同者人權的訓練。專家進一步建議建構在大眾媒體得以訴求公共資訊之可能性。</p> <p>78. 專家擔心我國缺乏法律上對婚姻家庭多元性的認可，且只有異性婚姻受認可而不包括同性婚姻或同居關係。這是帶歧視性的，且否定了同性伴侶或同居伴侶的許多福利。專家對於政府在修法認可家庭多元性之前先進行民意調查的計畫表示擔心。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。</p> <p>79. 專家建議應修訂民法以便在法律上認可我國家庭的多元性。專家還建議應一般性的對社會大眾及特別在學校中毫不拖延地進行性別平等和性別多元性的認知和教育。</p>
<p>CEDAW 第二次結論性意見與建議 (2014)</p>	<p>33. 審查委員會關切政府缺乏對多元家庭的法律承認，僅承認異性婚姻，但不承認同性結合或同居關係。審查委員會也關切缺乏未經登記的結合之統計數據。審查委員會建議政府修訂民法，賦予法律承認多元家庭，同時建議採取措施以收集和整理未經登記的結合之統計數據，並在下一次的國家報告中提供資訊。</p>
<p>兩公約第二次結論性意見與建議 (2017)</p>	<p>21. 審查委員會稱許教育部落實前次建議，發展並實施關於不論性別認同為何，人人皆享有平等權利的有效資訊提供與意識提升方案，並且落實性別平等教育法。委員會敦促政府繼續努力宣揚、保護並確保對於女同性戀者、男同性戀者、雙性戀者、跨性別者及雙性人 (LGBTI) 權利的尊重。</p> <p>22. 儘管如此，審查委員會仍舊關切LGBTI人群的生活狀況。與在許多其他國家相同，這些人時常面臨來自相當部分一般大眾及學校內的排擠、邊緣化、歧視、騷擾及侵犯，造成高自殺率以及生理與心理的健康問題。儘管注意到政府已採取相當程度的措施，為醫師、護理師及其他醫院工作人員，以及所有教育層級的教師開設關於充分尊重LGBTI人群人權的訓練課程，委員會建議在大眾傳播媒體上實施大規模且持續的資訊提供活動，作為配套行動，以增進大眾對於LGBTI人群在中華民國 (台灣) 社會的人權狀況的認識。</p> <p>77. 審查委員會樂見台灣政府採取行動，計劃將同性婚姻納入台灣法律。這</p>

	<p>些法律層面的改變若全面實施，將顯現台灣在對抗性傾向和性別認同的歧視上是亞太地區的先鋒。</p>
<p>CRC初次結論性意見與建議 (2017)</p>	<p>27. 委員會注意到並讚賞政府針對弱勢兒少，如原住民兒少、LGBTI兒少、身心障礙兒少和無國籍兒少，已訂有預防及保護其不受歧視的相關法規。然而，委員會關注，上述法規落實缺乏實際成效資訊及針對《性別平等教育法》執行阻力缺乏因應方案。</p> <p>67. 委員會進一步建議審查評估現行的性健康和生育保健計畫是否：</p> <p>(1) 與經濟社會和文化權利委員會第 22 號一般性意見 (關於少年性健康與生育保健)、聯合國兒童權利委員會第 4 號一般性意見 (關於少年健康與發展) 及第 20 號一般性意見 (關於兒少權利) 的內容一致；(2) 適齡且具實證基礎；(3) 旨在保護所有兒少的性健康和生育保健權，包括 LGBTI 兒少及身心障礙兒少；(4) 符合《CRC》第 12 條規定，於方案設計、實施及評估時納入兒少意見；(5) 在兒少發生性行為之前，提供兒少親密關係應互相尊重等相關資訊，並培養兒少對於性行為的正確觀念；(6) 為懷孕少女提供適當的資訊及支持服務；(7) 教導父母瞭解兒少的性健康及生育保健相關權利。</p>
<p>CEDAW 第三次結論性意見與建議 (2018)</p>	<p>19. 審查委員會建議政府：審查委員會建議政府：</p> <p>(a) 依照第 2 次審查的建議，改善指標並進行判決中有關刻板印象和檢察官、法官不當適用法條之普及性的廣泛研究；(b) 針對所有法官、針對所有法官、檢察官、公設辯護人、律師、執法人員、行政人員及專業從業人員，推動具系統性及強制性的婦女人權與性別平等能力建構計畫；(c) 確保能力建構計畫確保能力建構計畫具互動性及脈絡化，才能透過實例中交叉歧視的分析，培養批判能力，從而指認出法律的最佳實踐與不當適用。應特別關注原住民、移民、高齡、身心障礙婦女、女同性戀、雙性戀或跨性別、雙性戀或跨性別女性，以及雙性人；和(d) 確保能力建構計畫解決女性當事人和證人證詞可信度的問題。</p>

24. 審查委員會注意到目前已有各種暫行特別措施來加速女性和男性實質平等，但此等努力仍相當有限。審查委員會亦注意到行政院將「促進公私部門決策參與之性別平等」設為 2018 年重要議題，然而審查委員會關切：

(a) 未充分使用加速實質性別平等之暫行特別措施，尤其在公部門及政治領域之女性代表方面，以及來自遭受交叉及多重歧視之不利處境群體之女性（如農村、偏遠地區、身心障礙、原住民、高齡、移民、同性戀、雙性戀、跨性別女性）方面；(b) 目前使用較無效的自願性措施及其他誘因，而非法定配額；且(c) 暫行特別措施的使用受限，可能反應出政府對此概念之認識並不完全符合CEDAW 第 4 條第 1 段及 CEDAW 委員會第 25 號一般性建議對此類措施之看法。

29. 審查委員會建議政府： 審查委員會建議政府：

(a) 根據CEDAW 委員會第 35 號一般性建議，修正《家庭暴力防治法 家庭暴力防治法 家庭暴力防治法》以明確指出基於性別對女性暴 基於性別對女性暴力行為；(b) 提升對於網路暴力之認知並針對仇恨言論制定措施 並針對仇恨言論制定措施 並針對仇恨言論制定措施，此措施應包含提供監管機制以評估措施成效並設計補救作法 以評估措施成效並設計補救作法行動，並特別聚焦於面臨基於性別或意識形態仇 性別或意識形態仇恨言論導致交叉歧視之女性， 恨言論導致交叉歧視之女性，如同性戀、雙性戀、跨性別女性及雙性人；(c) 透過受害者去汙名化及提升大眾對此等行為之犯罪 透過受害者去汙名化及提升大眾對此等行為之犯罪本質的認知，鼓勵女性舉報暴 鼓勵女性舉報暴力事件，確保有效調查所有通報事件 確保有效調查所有通報事件 確保有效調查所有通報事件，並起訴及適當懲罰犯罪者 並起訴及適當懲罰犯罪者；(d) 確保有關受害者 / 確保有關受害者 / 倖存者之所有法律訴訟 倖存者之所有法律訴訟 倖存者之所有法律訴訟、保護及支持措施和服務皆尊重並 措施和服務皆尊重並 措施和服務皆尊重並增強受害者 / 倖存者之自主性；(e) 系統性地收集對女性 系統性地收集對女性施暴所有形式之統計數據 施暴所有形式之統計數據 施暴所有形式之統計數據，依暴力形式、年齡、身心障礙、族裔、犯罪者與受害者關係來分類 犯罪者與受害者關係來分類 犯罪者與受害者關係來分類，並收集犯罪通報 並收集犯罪通報 並收集犯罪通報、起訴、定罪、判刑之數據，以及受害者獲得賠償之數據。

46. 審查委員會關切校園中持續發生性騷擾、性侵害和性霸凌，尤其是針對

	<p>同性戀、雙性戀、跨性別、雙性人及外國籍學生 雙性人及外國籍學生 雙性人及外國籍學生等群體，以扭轉對其之侵害。女孩、身心障礙學生、同性戀、雙性戀、跨性別、雙性人學生及外國籍學生。</p> <p>47. 審查委員會敦促政府強化政策措施和教育計畫， 審查委員會敦促政府強化政策措施和教育計畫，以防止校園性騷擾、性侵害和性霸凌。審查委員會建議定期調查 審查委員會建議定期調查 審查委員會建議定期調查與分析，並採取聚焦且客製化的積極政策措施解 積極政策措施解決問題，特別著重防治對女孩、聽覺和聲語功能缺損者 聽覺和聲語功能缺損者 聽覺和聲語功能缺損者及智能障礙者，以及同性戀、雙性戀、跨性別、雙性人和外國籍學生之侵害。</p>
--	---

同志團體與反同團體皆在我國的人權公約國家報告審查會議中提出各自的人權論述，以期獲得國際專家的肯認，進而納入結論性意見與建議之中。而從上表可以得知，同志運動所提出、有關同性婚姻、多元家庭、性別平等教育等面向的人權主張，已相當程度地受到國際專家的認同。至於反同團體如何詮釋人權及其詮釋的涵義，將留待下一章討論。

第四章 我是為你好——譯出家父長主義新面貌

如同前文所提到的，在台灣的人權報告審查機制下，反同運動也開始積極參與人權在地化的工作，提出自己的人權論述，爭奪人權的詮釋權。過去有關人權在地化的研究大多聚焦在社會運動工作者如何轉譯人權，將之與本土的社會文化脈絡結合，以引導人們重新詮釋權利受侵害的經驗，進而提升人們的權利意識。¹⁴⁸然而，反同運動作為同志運動的反制運動，其將人權在地化的樣態與過往研究所呈現的有相當程度的差異。

本章將反同運動的人權論述概分為「轉譯人權」與「抵抗人權」兩種路徑，並從法意識與家父長主義等法理論出發，分析反同運動如何在人權在地化的過程中，透過對人權的詮釋，喚起人們的焦慮、不安等情緒，藉此在這場權利意識的拉鋸戰中，對抗同志運動的同志人權在地化，進一步合理化家父長主義。此外，本章也將進一步探討，在轉譯與抵抗的策略背後，反同運動參與者的自我與對人權的認知如何相互形塑。

第一節 轉譯人權

反同運動在其人權轉譯中，進入台灣的社會文化脈絡，挑起當代社會中人們對於家庭型態改變及家父長主義¹⁴⁹弱化的焦慮，進而將人權與傳統文化中的家父長主義結合，以人權的、進步的語彙，賦予家父長主義新的面貌，合理化家父長主義的壓迫性，同時將人們的權利意識拉往反對同志權利的一邊，為反

¹⁴⁸ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, *OSGOODE HALL LAW JOURNAL*, 44(1), 53-75, 2006.

¹⁴⁹ 也被譯為家(父)長主義、君父思想、干涉主義等，周濛沂認為譯作家父長主義較能呈現其中支配者與被支配者的權力傾斜關係。詳參周濛沂，論被害人生命法益處分權之限制 - 以刑法家父長主義批判為中心，台北大學法學論叢，第88期，頁209-260，2013年9月。

同運動取得更廣大的群眾支持。

一、家父長主義失落的焦慮

雖然家父長主義並非台灣社會特有的產物，但是台灣社會受到儒家思想相當程度的影響；而儒家思想所建構的人倫關係、親屬網絡又可能強化了家父長主義在台灣社會的作用。周漾沂歸納家父長主義的兩個基本特徵，一是強制，也就是違反當事人的自由意願；二是其正當性來自於會為當事人帶來益處。家父長主義之中蘊含著一種權力的不對稱關係，一方具有絕對優勢的支配地位，另一方則有忍受壓制的義務，且其自我決定權被完全忽視。¹⁵⁰

而儒家思想即具有濃厚的家父長主義色彩。儒家思想強調人倫間的責任與義務，如父慈子孝、兄良弟悌、夫義婦聽、長惠幼順、君仁臣忠等。這樣的人倫觀在秦漢之後形成一種「絕對性倫理」，並與陰陽五行相結合而成為「三綱五常」。¹⁵¹三綱五常源自西漢董仲舒的《春秋繁露》，其中三綱是指「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」，即臣子需服從君主、子女需服從父親、妻子需服從丈夫；五常則包含「仁、義、禮、智、信」，是人倫關係中的行為準則。父母對子女有撫養、保護與疼愛的責任是為「仁」，子女對父母有供奉、尊敬與順從的義務是為「義」；因此父母要為子女設想、做出重要的決定，子女則要順從父母的安排。¹⁵²

也就是說，儒家倫理中的家庭，是具有階層關係的，人與人之間並非平等互惠的關係，其資源交換依循著父子、兄弟、夫妻的親疏關係由內向外推展。

¹⁵⁰ 周漾沂，論被害人生命法益處分權之限制 - 以刑法家父長主義批判為中心，台北大學法學論叢，第88期，頁209-260，2013年9月。

¹⁵¹ 黃曬莉，身心違常：女性自我在父權結構網中的“迷”途，本土心理學研究，第15期，頁3-62，2001年6月。

¹⁵² 陳秉華、游淑瑜，台灣的家庭文化與家庭治療，亞洲輔導學報，第8卷，第2期，頁153-174，2001年。

而在儒家文化之中，父母的教養方式是權威式的，父母對孩子採取控制與嚴厲的管教，使孩子遵從長輩。¹⁵³李美枝進一步指出，在傳統文化之中，親代之愛具有強制性與絕對的正當性，父母常常以「為你設想鋪路」的心態，強勢介入子女的生涯規劃。¹⁵⁴

但是在當代社會，家庭的結構、規模與功能都已產生質變與量變，¹⁵⁵建立在儒家思想之上的傳統家庭倫理也產生了一些轉變。由於教育水準提升、產業結構改變、社會規範鬆動等因素，現代人傾向「不婚、不生、不立」，這使得人口結構的高齡化與少子化現象更加劇烈，而當代家庭的型態也趨向多元化。對於現代家庭中的父母而言，要扮演「稱職的父母」也變得更加不容易，父母難以再僅憑本能養育小孩，而需要透過一再調適與學習，才能拿捏對小孩「關心」與「放心」之間的平衡點。¹⁵⁶

葉志誠引用Evelyn Millis Duvall對傳統與現代父母的詮釋，指出傳統父母的責任是照顧孩子的飲食起居、培養孩子的規律習慣、要求孩子服從、教導道德使孩子成為一個好人等；現代父母則必須愛孩子、如朋友般對待孩子、協助孩子獨立自主與心智成長、時常微笑給予孩子鼓勵等。¹⁵⁷以台灣社會而言，現代父母更必須減少傳統的權威控制，提升親子關係中的民主與平等。¹⁵⁸現代父母被賦予了較之傳統更加艱難的任務，因而也更容易對孩子的教養感受到焦慮、不安與緊張。¹⁵⁹簡言之，現代父母不再具有傳統的權威，家父長主義的色彩逐漸從當代的親子關係中褪去，父母必須盡可能以平等的地位與子女相處，然而

¹⁵³ 朱瑞玲、章英華，華人社會的家庭倫理與家人互動：文化及社會的變遷效果，華人家庭資料庫學術研討會論文集，2008年10月。

¹⁵⁴ 李美枝，中國人親子關係的內涵與功能：以大學生為例，本土心理學研究，第9期，頁3-52，1998年6月。

¹⁵⁵ 國家發展會委託中央研究院辦理，楊文山主持，劉千嘉協同主持，我國家庭型態變遷趨勢—政策與法制調適之規劃，2015年12月。

¹⁵⁶ 葉志誠，現代家庭與家庭政策，空大學訊，頁52-60，2008年4月。

¹⁵⁷ 同前註。

¹⁵⁸ 同註153。

¹⁵⁹ 同註156。

同時卻又被賦予要良好地教養子女、協助子女發展、成長與獨立的重責大任；權責之間的落差讓現代的父母容易陷入焦慮。

二、反同運動的人權轉譯

反同運動在前述的社會文化脈絡下，藉由轉譯人權，一再挑起當代父母的焦慮；並以兒童權與家長對兒童教育決定權等權利概念，合理化家父長主義的控制。根據陳昭如的觀察，反同運動大量採用了同志運動的策略及語彙；¹⁶⁰作為其中的一環，反同運動有時候也擁抱人權的概念，只是對人權做出與同志運動截然不同的詮釋。Merry的研究指出，在人權在地化的過程中，轉譯者需要將人權與本土文化結合，以使人權能與人們的生命經驗產生連結，進而能被實踐在各地。但是Merry同時也指出，人權的轉譯也可能因為過度與本土文化結合，而沒有對既有的人權壓迫造成任何挑戰，反而助長了這樣的結構。¹⁶¹反同運動的人權轉譯就具有這樣的特性。

在反同團體的人權轉譯中，時常可以看見家父長主義的蹤跡。反同團體最常主張的人權是兒童權與家長對兒童教育內容的決定權，然而在有關兒童權利的面向，有別於CRC對於兒童作為各項權利主體的肯認，反同團體往往是從家長的身分出發，主張對於兒童的保護。在他們的主張中，兒童被描繪為沒有辨別能力、易被誤導的、易受傷害的，而兒童的主體性則佚失在保護觀點之外。他們大致上的論述是，同性婚姻或性別平等教育中的同志教育會造成兒童的性別概念混淆，進而提升兒童成為LGBT及發生同性性行為的機率；同時，其又將同性性行為與愛滋掛勾，故認為兒童會因此容易感染愛滋等性病：

¹⁶⁰ 陳昭如，反制運動作為契機 - 《性別平等教育法》十週年的新出發，性別平等教育季刊，第69期，頁63-71，2014年12月。

¹⁶¹ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, OSGOOD HALL LAW JOURNAL, 44(1), 53-75, 2006.

目前存在的性別平等教育所謂融入式課程當中，發現有多種違反《兒童權利公約施行法》，不利於兒少身心健康利益甚至健康成長未來健全人生發展的項目，包括：誘導引發兒少產生對立與仇恨情緒的課文如『異性戀霸權』、『恐同症』，還有激進的性別觀念如：直接告訴孩子『性傾向是游移的』、『男生不一定愛女生』、『女生不一定愛男生』，甚至引發社會極大爭議的『同性婚姻應合法化』等內容竟然出現在高一課文中！根據調查顯示，隨著LGBT性別平等教育進入美國麻州各級學校，只要短短四年時間，在孩子「自我認同為同性戀者」以及與「同性性行為」兩項幾乎都上升50%。根據另一項權威研究，全美國17歲女孩發生同性性行為的比例更在三到五年時間從5%二倍成長到11%。另外依據衛福部統計數據，男男同性戀是愛滋染的最高族群，機率超過70%。……台灣的性別平等教育概念移植歐美國家，學校不但教導存在諸多謬誤偽科學假概念的性平課程，誘導相當比例兒少嘗試同性性行為，感染愛滋比例超高，一輩子靠藥物治療體弱多病，影響人生前途鉅大。女孩如懷孕不論輟學生產或流產，對學業前途或健康都影響甚大，如變成同志後家族甚至斷絕後代，不但沖擊學生個人也連帶對父母家庭造成身心經濟等負面影響！¹⁶²

反同團體的家父長主義觀點更赤裸地呈現在有關家長對兒童教育內容決定權的論述之中。他們援引各項人權公約及國內法規作為依據，主張家長對於孩子的教育內容有決定權：「基於國際公約《世界人權宣言》第26條第3項：父母對其子女所應受的教育之種類，有優先選擇之權利……而我國《公民權利及政治權利國際公約》（第18條第4項）及《經濟、社會、文化權利國際公約》（第13條第3項），也就是俗稱的兩公約，都分別清楚條列：本公約締約國承允尊重父母或法

¹⁶² 性別倫理中心發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第21-23點次），2015年6月22日。

定監護人確保子女接受符合其本人信仰之宗教及道德教育之自由。……上述國際及國內多項公約及法律中清楚明列『家長』為維護孩子最佳利益，有權決定孩子的受教內容，而教師是實際在第一線直接授課的教育專業人士，我們認為全國性的家長和教師二大團體組織直接負責對孩子學生的教育，自然不能置身性平教育之外，提議應該優先列入性平處的諮詢對象，政府才能聽到真正符合民主多元的觀點和聲音，才能避免常被批評，施行才能夠做到穩定中的進步。」

163

反同團體並基於這樣的主張，透過在地方議會提案等方式，反對實施性別平等教育。例如國民黨籍台北市議員王欣儀曾於2017年在台北市議會提案：「家長基於監護權，有關性別平等教材、課程，應有最高、最後審酌權，應交由各家長會決定的立場」，之後又將提案文字修正為「家長基於對未成年子女法定監護權，有關性平教育教材、課程之實施，應遵循兩公約精神：『尊重父母或法定監護人確保子女接受符合其本人信仰之宗教及道德教育之自由』」。

164

然而，人權公約雖保障父母之宗教自由，但當政府為消弭歧視、實現平等權之保障而在校園內實施性別平等教育，公約並未賦予家長以自身的宗教信仰否決性別平等教育的權力。CRC第三條揭示，所有關係兒童之事務，均應以兒童最佳利益為優先考量，因此兒童所受之教育內容，亦應以兒童最佳利益為最高原則，而非由父母的宗教信仰來決定。CRC第二十九條第一項也指出，兒童教育的目標應包含「培養兒童本著理解、和平、寬容、性別平等以及所有人民、種族、民族、宗教與原住民間友好的精神，於自由社會中，過負責任之生活。」又依照ICESCR第十三條第三項，父母雖有子女教育選擇權，仍需在符合國家所

¹⁶³ 性別倫理中心發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第21-23點次），2015年6月22日。

¹⁶⁴ 自由時報，王欣儀「性平提案」昨闖關失利 委員會刪除「更高」參與權，2017年6月27日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/2113574>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

規定或認可最低教育標準的範圍內行使。簡言之，依據公約對宗教自由的保障，家長有權使其子女接受符合本人宗教信仰之教育，但公約同時也賦予了國家採取措施以消弭歧視的義務，而從公約並不能推導出家長可基於宗教自由否決性別平等教育的實施。

反同團體一邊擴張家長的權限，一邊以擔憂的、痛心的、悲憤的家長形象示人。他們將性別平等教育的內容解讀為「小學三年級教保險套、小學四年級教自慰、小學五年級教多人性行為」¹⁶⁵的「不當教育」，攻擊在徵得全班家長同意的情況下教授安全性行為課程的小學老師，¹⁶⁶甚至因孩子在美術課觀賞葉永鋕的性別平等教育宣導片而痛哭失聲，質疑「孩子看到了彩虹旗，請問小學五年級有需要上到這種課程嗎？」¹⁶⁷透過曲解性別平等教育的內容，他們將性別平等塑造為對孩子的威脅，而家長則扮演孩子的保護者，為了避免孩子受到傷害、受到汙染，可以不問孩子的意願與需求，全權決定孩子的教育內容。在這個過程中，被忽略的是孩子的主體性，以及性別平等教育的正確內容。

儘管反同團體的主張並不符合公約的實質內涵，但他們對於兒童權與家長權的論述，成功將人權與家父長主義結合在一起。藉由如此轉譯人權，他們一方面取得了表面上的正當性基礎與法源依據，讓反同運動看起來是人權的、進步的、符合人權公約的；另一方面也挑動大眾對於兒童保護的敏感神經、利用父母的焦慮心理，擴大反同主張的群眾支持基礎；同時也為為焦慮的父母合理化了為人父母者對於子女的控制與壓迫，而更加鞏固了家父長主義的社會結構。

¹⁶⁵ 自由時報，小四教自慰？教育部：教科書絕無此內容，2018年11月1日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/focus/paper/1243644>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

¹⁶⁶ 鏡傳媒，小三課堂上教用保險套 「那個老師」一次說清楚，2018年11月6日。網址：<https://www.mirrormedia.mg/story/20181106edi011/>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

¹⁶⁷ 自由時報，家長淚訴學校讓孩子看彩虹旗 性平團體公開教材內容澄清，2019年3月13日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2726227>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

第二節 抵抗人權

除了轉譯人權之外，如同國際人權法在世界各地所遭受的質疑與抵抗，台灣反同運動有時也依循文化相對主義的觀點，主張人權是西方產物，不適用於台灣。例如有團體表示：「國際公約中有些是適合我國的，符合我國文化和風土民情，但有些違反我國風土民情的公約我們是否有必要去簽，只是為了與國際接軌，簽了以後反而造成我們國內價值觀混淆。」¹⁶⁸；更有團體批評CEDAW審查委員的意見是不符我國國情而壓迫我國內政的，因此執行上會有問題¹⁶⁹。另一個反同團體則認為，同婚草案沒有如其他通過同婚的國家的漸進式立法（指同性伴侶法或民事結合），是無視於「亞洲迥異於西方國家的風土民情及大多數人民之反對聲浪」。¹⁷⁰從這些發言之中，可以清楚地看見文化相對主義的影子。反同團體將人權視為西方文化的產物，並主張當人權概念與「我國風土民情」不符時，那些人權便是不適合我國的；也就是說，他們認為只有符合風土民情的人權才應該遵守。

在質疑人權時，傳統文化同樣是反同團體有力的工具。例如有團體主張，他們反對同性婚姻，是為了「捍衛傳統的法」，以「維護子子孫孫的家庭、倫理、道德的系統」¹⁷¹；也有團體認為，「有父有母、有夫有妻、有男有女」的家庭定義是千年以來的傳統，而將《民法》的婚姻規定修改為性別中立化的用詞，例如將夫妻改為配偶，甚至是納入同性婚姻，是對家庭意義與傳統倫理綱常的破壞：

¹⁶⁸ 新北市身障適性生命教育協會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

¹⁶⁹ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

¹⁷⁰ 台灣全國媽媽護家護兒聯盟、台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會，2017年台灣兒童權利公約非政府組織報告，2017年10月。

¹⁷¹ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

現在是傳統對家庭的定義，同性戀主義者，想要立法另外詮釋，想要爭奪和變亂對家庭意義的詮釋權，這個實在無法苟同。重新定義婚姻和家庭的解釋，並非是人權的內容。憑什麼幾千年來對家庭的定義，是有父有母；有夫有妻；有男有女；現在竟要改成模糊的雙方、伴侶、配偶，我只想接受：family is 『f』ather 『a』nd 『m』other 『I』 『l』ove 『Y』ou。這個傳統對家庭的定義，這個定義代表絕大部份人的生活方式。也是一種合乎常道的生活方式，值得我們珍惜與維護……中華民族社會組成的道德性內容，基於夫妻與親子的關係，全部被少數人混淆，這叫鄭聲亂雅樂，惡紫奪朱，無法再談五常德與八德，傳統倫理綱常的意義，將整個受影響而改觀。¹⁷²

對照伊斯蘭教基本教義派以傳統文化對抗女性人權的模式，可以發現台灣反同運動的傳統文化主張也有如Singer所指出的缺陷，亦即，所謂的傳統文化勢必是經過人為簡化與詮釋的概念，¹⁷³而反同團體所詮釋的傳統文化能代表台灣社會的傳統文化嗎？他們是基於甚麼樣的價值體系與運動目的而詮釋傳統文化呢？從反同團體以上的發言，可以發現他們對於傳統文化的詮釋之中存在著一些問題。即使先不論中華民族的傳統文化是否等同於台灣社會的傳統文化，也不論婚姻家庭的內涵其實一直隨著我國《民法》的修正而不斷演變，並暫且忽略把英文單詞「family」拆解所湊出來的句子「family is 『f』ather 『a』nd 『m』other 『I』 『l』ove 『Y』ou」為何可以代表中華民族的傳統家庭定義，根據李柏翰的研究，無論是漢人傳統文化、儒家思想，或是佛教與道教的觀點，都不存在著對同性戀強烈的反對；異性戀中心主義與恐同思想反而是藉由全球化傳播而來的舶來品。¹⁷⁴

¹⁷² 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

¹⁷³ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 45-54, New York: St. Martin's Press, 1999.

¹⁷⁴ Lee, Po-Han, *LGBT rights versus Asian values: de/re-constructing the universality of human rights*, INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMAN RIGHTS, 20(7), 978-992, 2016.

不可否認的是，以台灣社會而言，從百年前漢人文化所遵循的陰陽調和觀，到八零年代以後對於同性戀的排斥、恐懼與汙名，再到2018年「愛家公投」中，超過七百萬對於同性婚姻納入《民法》與同志教育的否定，可以看出同志從來未曾、目前也還沒有真正被台灣社會所理解與接納。但是從這個過程中，也可以清楚地看見，異性戀中心主義及一夫一妻的婚姻家庭想像並非本來就存在於台灣社會，而是近代才開始被建構為台灣社會的「傳統文化」的。

反同團體也會以將人權模糊化、錯誤解讀的方式來質疑人權的正當性。例如有團體表示，人權是模糊的概念，是在腦袋中推理出來的，若適用在現實社會，會產生很多問題與後遺症。¹⁷⁵該團體進一步將性別平等引申為「社會上瀰漫著去性別化，要把男女兩個字都拿掉，學長學姊、爸爸媽媽、兄弟姊妹都被認為是性別歧視。如果性別平等基本法是走向這個的話那是絕對的錯誤，包括說『那是三個孩子的媽媽』就是性別刻板化，不是的，這是回歸到人性本質，邏輯在腦袋中不能得到解決，而必須拿到現實中。例如看到學姊就親熱地叫學姊，應該不涉及性別歧視問題，也不是性別刻板印象。」然而以上的描述並非台灣社會的真實情形，性別平等支持者也未曾如此主張，性別中立化的修法更不會涉及日常生活的稱謂。可以說，反同團體自己提出了一個虛構的假想情況，再起而反對之。

除了質疑人權本身的正當性，反同團體也常否定同志團體所提出的權利主張。例如主張「改變家庭定義的同性婚姻」不是人權¹⁷⁶，或宣稱「歐洲人權法院更判決認定同性婚姻不是人權」。¹⁷⁷現由下一代幸福聯盟所經營的「台灣守

¹⁷⁵ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第6、26點次），2015年4月22日。

¹⁷⁶ 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

¹⁷⁷ 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

護家庭」網站亦曾於2014年先後發表以「聯合國人權理事會決議：反對多元成家鞏固傳統家庭」¹⁷⁸、「歐洲人權法院：同性婚姻不是人權」¹⁷⁹為題的翻譯文章，直指國際上並不認可同性婚姻為人權的一部分。但若細究反同團體所舉出的判決或決議，可以發現國際上雖尚未明確肯認同性婚姻等同志權利是人權，故難謂其具有普世性，但亦不曾如上開文章標題所說的，指稱同性婚姻等同志權利「不是人權」。由於人權的內涵是持續在演化、擴充的，又有各種政治勢力的作用參雜在其中，彼此角力、拉鋸，人權的面貌在這個過程中變得模糊，而給了反同團體加以詮釋的空間。

台灣自創的國際人權公約國家報告國際審查機制也成為反同團體質疑的標的。他們批評，在國家報告的國際審查中，政府所邀請而來的國際專家所作出的建議，是缺乏民主正當性的。他們因而認為政府不該依照專家建議擬定政策，而應依循民主方式，採取全民公投的方式來決定。例如有團體在CEDAW相關會議中主張，國際專家欠缺民主的正當性，所以我國政策不應以國際專家的意見為依歸，而應以公投決定是否通過同性婚姻。¹⁸⁰更有反同團體以「喪權辱國」、「挾洋以自重」、「拿雞毛當令箭」形容，要求政府不應全盤遵循國際專家的意見，並質疑選出國際專家的程序，認為國際專家的觀點不一定是正確的：「我們肯定CEDAW對婦女的保障、對婦女權益的爭取，但是現在施行的方法是喪權辱國的，我們現在挾洋以自重，由5位國外委員提供意見，她們『關切』，我們卻拿著雞毛當令箭，要強制執行國內這麼多衝突、無法達成共識的意見……」¹⁸¹然而以上述意見所指涉的CEDAW第二次國家報告國際審查為例，政府所邀請的國際專家皆曾任職於聯合國相關人權委員會，其經歷亦皆公布於

¹⁷⁸ 台灣守護家庭網站，聯合國人權理事會決議：反對多元成家 鞏固傳統家庭，2014年8月11日，網址：<https://taiwanfamily.com/2821>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

¹⁷⁹ 台灣守護家庭網站，歐洲人權法院：同性婚姻不是人權，2014年7月30日，網址：<https://taiwanfamily.com/2752>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

¹⁸⁰ 台灣全國媽媽護家護兒聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

¹⁸¹ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

行政院性別平等會的網站上。而依照現今的法律學說及實務見解，結論性意見與建議具有國內法效力，在法理上亦無疑義。¹⁸²

第三節 在轉譯與抵抗背後：反同運動參與者的主觀看法

綜上所述，反同團體有時候以人權強化傳統文化中的家父長主義，有時候又以傳統文化對抗人權。為什麼在同志運動的論述中，幾乎不曾否定人權正當性，這樣的情形卻在反同運動的論述中不斷出現？為什麼反同運動藉著轉譯人權，不但沒有挑戰到不平等的既有權力結構，反而還合理化了家父長主義的權威與控制？本節將透過與反同運動參與者的訪談內容，釐清人權對反同運動及參與者的意義為何？他們主觀上是怎麼認知人權的？再試圖進一步回答以上的問題。

在Merry的研究中，大部分的人權轉譯者是社會運動工作者，他們熟知國際人權概念與在地文化，並且為了推動人權的目標而投入人權在地化的工作。¹⁸³然而台灣的反同運動作為同志運動的反制運動，其轉譯人權的目的在於與同志運動爭奪正當性與話語權，至於這場運動是否能促進人權，並非他們所關注的重點。

例如受訪者A在被問到「是否認為反同運動可達成促進人權的效果」時，表示這並非反同運動的出發點；反同運動談論人權，是為了回應同志運動的人權論述：「思考架構不是從那裡（是否能促進人權）出來的，人權這個神主牌

¹⁸² 學說認為，我國自辦人權報告制度係基於公約施行法所建立，不同於公約中所明定之國家報告程序；受我國邀請之國際專家所做出的結論性意見與建議，亦非聯合國之相關人權事務委員會做出的解釋，故不具國際法上之拘束力。然而基於施行法，可認該結論性意見與建議具國內法之拘束力。詳參陳怡凱，國際人權法在我國法院之適用——以精障者是否可科處死刑為例，憲政時代，第40卷第3期，頁311-359，2015年1月。

¹⁸³ Sally Engle Merry, *Human Rights and Transnational Culture: Regulating Gender Violence Through Global Law*, OSGOOD HALL LAW JOURNAL, 44(1), 53-75, 2006.

一直是被愛家的對立方舉著，所以愛家如果會談人權，只是要把神主牌上神聖的光環拉掉一些。不是你講的那樣，什麼事情只要講人權，就是你講得對，不是這樣。」¹⁸⁴從這裡可以看出，反同運動的參與者認為人權像「神主牌」一樣，具有崇高的正當性，所以同志運動可以藉由訴諸人權，取得運動的正當性基礎。作為因應，反同運動對人權作出不同詮釋，以降低同志運動的正當性。

此外，人權在反同運動的動員中，也並未扮演重要的角色。Chua在針對緬甸同志運動的研究中提出「人權的在地化動員」的概念，即他發現人權有助於緬甸的同志群體重新詮釋自己的生命經驗，並增強他們投入運動的動機。但是在台灣的反同運動中，人權的概念對於動員也沒有太大助益。在本文的四位受訪者之中，有兩位是反同運動的組織者，在反同團體中擔任重要職位；另外兩位則屬於單純參與活動的參與者。從訪談內容可以發現，無論是他們個人參與運動的動機，或者是他們用以動員群眾的理念，皆與人權沒有關係。

受訪者A與B是基於信仰與對一夫一妻的婚姻家庭制度的堅持而投入運動；受訪者C是基於「關心下一代」，認為同志運動的價值違反了傳統文化，因而投入反同運動；受訪者D則說，他看到很多保守派的老人家因為不支持同志而被批評是歧視，他認為知識份子應該站在「弱勢的一方」，幫助意見被打壓的老人家，而且他也認同一夫一妻的婚姻制度才是最好的制度，所以加入了反同運動。

而同時也作為反同運動的組織者的受訪者B也提到，他們並不會使用人權的論述去說服群眾，而是用「婚姻本來就是一夫一妻」等早已根深蒂固在台灣社會的概念，讓群眾覺得改變現有制度是不合理的：「大家就他自己的本身的良知來講，他就是認同婚姻應該是這樣子的形式，所以對於他原本已經認同的價值，你啟動他來進一步的行動，我覺得是比較容易的。因為不用太多說服的過程，因為是至明之理。所以不用到很深的人權的論述，因為這個是，本來就這

¹⁸⁴ 受訪者A，個人訪談紀錄，2018年12月11日。括號內註解為作者所加。

樣啊，你去中南部，本來婚姻就是這樣，不然什麼叫做婚姻，這還要公投嗎？這是大家的問題，這需要公投？為什麼要公投？婚姻就是一男一女，為什麼要公投？所以這個其實不需要什麼人權的論述。」¹⁸⁵

由此可知，人權並非反同運動所關注的訴求，也不是反同運動參與者參與運動的原因。此外，部分反同運動參與者對於人權內涵的認知其實是相當模糊或者帶著誤解的。例如幾位受訪者皆一再提到平等不歧視原則，但他們對於「何為歧視」的認知，與公約的界定截然不同。

受訪者C將禁止歧視原則引申為「不能不喜歡別人做壞事」、「別人放屁時不能摀著鼻子」，並據此主張禁止歧視原則是不符合現實的：「平等權是不是屬於必然人權？『歧視』的涵義更模糊，人類有沒有歧視問題？本質上有沒有歧視問題？我就問你，第一個，什麼叫歧視？對不對，我如果覺得說，我不喜歡這樣子……這個人做出來的壞事，做出不雅的動作，或者是對別人不禮貌、霸凌別人，我們會不會歧視這樣的行為？……你想想看，我不喜歡他的膚色，可不可以？我不喜歡他的味道，可不可以？所以這個東西就牽涉到其實很多事情，我們必須回歸到本質，因為他身上有一些狐臭，我距離他遠一點，他在那個地方的時候影響到我，放屁是一個非常單純的自然現象，可是我們摀著鼻子，可能你做出來的動作你會讓他不高興，所以這東西喔，就說他有牽涉到人本質的問題，所以我一直在講，你回歸到概念，歧視你要去定義他沒有任何的這種，你是不是符合現實。」¹⁸⁶

受訪者B也提出，同性戀跟異性戀本質上是不同的，所以應該適用不同的制度，否則只有男性須服兵役、保障婦女停車位等措施也算是歧視：「我覺得歧視在台灣已經被濫用了，因為事實不能叫做歧視。同性結婚跟異性結婚本質不同，那我就事論事說它哪裡不同，簡單來講，一個是自然的，一個比較不自

¹⁸⁵ 受訪者B，個人訪談紀錄，2018年12月14日。

¹⁸⁶ 受訪者C，個人訪談紀錄，2018年12月28日。

然；一個可以生育，一個不能生育，對不對？那這個叫歧視嗎？那如果這叫歧視，那女生應該跳出來說男生為什麼要服義務役，我不用服？那你歧視女生，對不對？那男生是不是要跳出來，因為女生跟我不同，他有婦女停車位，我沒有，那你歧視男生？不同怎麼會叫做歧視呢？對不對？那表示你濫用這個歧視的用語跟內含啊。」¹⁸⁷

受訪者D則認為，如果反對同性婚姻等政策算是歧視，那保護古蹟、限制未成年人行為能力也是歧視：「反對不一定是歧視，如果你硬要說歧視，那這世界上甚麼東西都是歧視，今天我們保護古蹟，限制了現代文明的發展，是不是就是歧視現代文明的發展，誰說現代文明不能比老舊文明好呢？你硬說這是歧視，那也是歧視，那我們今天限定小孩，如果原本今天是為了保護小孩，限定未滿十八歲的小孩的一些能力，你要說歧視也是歧視阿，誰說小孩不能做的比成人更好？有些小孩可能十五、十六、十七歲，他的成熟度可能就比一個二十幾歲成年的還要優秀。」¹⁸⁸

綜觀受訪者們對於歧視的看法，可以發現同志運動與反同運動對於歧視的歧見，最大的癥結點可能在於，雙方對於平等權「等者等之，不等者不等之」的概念中何謂「等者」的看法並不相同。同志運動主張的是，同性伴侶的關係等同於異性伴侶的關係，所以應適用同一套婚姻制度，否則就是歧視，也就是「等者等之」的概念；但是對反同運動而言，同性伴侶因為不能生育等因素，並不同於異性伴侶，所以同志運動的主張在反同運動眼中變成了「不等者等之」，因此他們也擔心，如此一來，所有「不等者不等之」的措施都將成為歧視。雙方的看法並沒有交集。

除此之外，幾位受訪者也認為，唯有出於惡意動機的舉動才可能是歧視。他們認為自己主觀上對同志並沒有惡意，所以並沒有歧視同志，並且對於被批

¹⁸⁷ 受訪者B，個人訪談紀錄，2018年12月14日。

¹⁸⁸ 受訪者D，個人訪談紀錄，2019年1月17日。

評為「歧視同志」而感到很受傷：「歧視是應該是說你用一種惡意的態度跟動機，然後去抹殺一個人他身為一個人的這一種尊嚴跟自由，或他的權利，對不對？那這樣你可以說也許這樣是一種歧視，但我們從來沒有這種態度啊。我們在談婚姻啊。那還是說我們連婚姻是什麼我們都不可以表達意見，就是同運說的算？」¹⁸⁹、「我覺得歧視定義是，主觀的惡意定義對方，作一個惡意的分類，我認為這是歧視。重要點是惡意。（問：如果被指控歧視，會覺得很受傷？）其實很多人都很受傷。」¹⁹⁰

在人權公約的相關文件中，對於歧視其實早已有比公約條文更詳細的定義。例如ICCPR第18號意見書曾定義歧視為「基於特定分類方式而區別、排斥、限制或優惠特定群體，這樣的分類的目的 / 效果導致權利不能被平等享有」。基於這個定義，檢視反同運動參與者對於歧視的看法，可以發現反同運動並沒有確切提出，在並未以生育作為婚姻要件的現行法之下，區分同性伴侶與異性伴侶、使同性伴侶無法平等受到婚姻自由的保障，其區分的正當性基礎為何？

此外，反同運動參與者將歧視與惡意劃上等號，並因自己沒有歧視的惡意而感到委屈。然而歧視並不一定會帶著惡意，沒有惡意也可能構成歧視。例如黃曬莉援引Glick & Fliske的定義指出，在父權社會中，存在著對女性的「親善型性別歧視」（benevolent sexism）與「敵意型性別歧視」（hostile sexism），前者體現在對於女性的特別保護、對母親與妻子角色的尊崇等面向；後者則是基於貶抑女性的信念與敵意的情緒，將女性置於較低的社會地位。¹⁹¹由此分類可以看出，無論主觀上有無惡意，都可能構成歧視。

除此之外，從四位受訪者的訪談內容看起來，他們或許在主觀上對同志毫無惡意，但對於同志的處境絕對是相當無知的。他們都表示自己同志朋友，

¹⁸⁹ 受訪者B，個人訪談紀錄，2018年12月14日。

¹⁹⁰ 受訪者D，個人訪談紀錄，2019年1月17日。

¹⁹¹ 黃曬莉，身心違常：女性自我在父權結構網中的“迷”途，本土心理學研究，第15期，頁3-62，2001年6月。

但要不是從未跟同志朋友聊過他們的生命經驗與權利需求，就是只接收到某些特定類型的同志生命經驗，而加深了對同志的偏見。

例如受訪者A表示，他的大學室友曾有同性性經驗，但是他們之間並不會談這件事；此外，他也有一些被傳聞是同志、但並沒有出櫃的朋友，他也不會主動跟他們聊這件事，因為他認為這是個人的隱私。¹⁹²受訪者B則說，他有學弟妹與親戚是同志，但相處是「很自然的」，不會聊到同志的認同歷程等話題：「我大學有學弟妹是同志，所以畢業了大家還在同一個群組，但是群組大家比較避免討論這些議題啦，會比較尷尬啦。那偶爾聚會還是偶爾會碰面，但就是也沒什麼，學長就是學長，學妹就是學妹啊，大家還是一樣的關係，我覺得對我而言沒有改變，我仍然關心他們、愛護他們.....不會討論他的私事啦。因為我覺得同志在這個世代生活，我覺得他們很為難，因為他們的關係一直被浮上檯面來討論。那我不需要刻意的去問他這些事情，除非他遇到一些困難他要跟我討論。」¹⁹³

受訪者C則說，他曾經有三十多位同志朋友，但是自從他在2013年開始投入反同運動後，就漸行漸遠了。目前他身邊的同志朋友以「走出來」的較多，亦即憑藉著信仰等因素而從同性戀「變回」異性戀的人：「我們認識的『走出來』的朋友當然就是屬於基督徒的居多，因為基督徒走出來的人就比較多了，他不是三兩個，是十幾個以上。.....那些人出來分享的，你會發現他們在很小的時候，確實他的家庭環境介紹的時候都有類似的經驗，可是後面他發現了，他意識到這是屬於心理層面的，其實實際上並不是他就是天生如此。很多人一直以為他就是天生這樣的，後來他走出來以後才會突然醒悟到，其實這不是他，他是跟著心理上的一些問題是綁在一起的。」¹⁹⁴由於只接觸到這些「走出來」的同志朋友的生命經驗，受訪者C堅信同志的性傾向是源自於家庭問題或不好

¹⁹² 受訪者A，個人訪談紀錄，2018年12月11日。

¹⁹³ 受訪者B，個人訪談紀錄，2018年12月14日。

¹⁹⁴ 受訪者C，個人訪談紀錄，2018年12月28日。

的童年經驗等，所以是一種需要被矯正的心理問題。

儘管自身對於同志的生命經驗缺乏認識，反同運動的參與者仍質疑，同志運動的訴求並不能代表同志群體的需要。受訪者B說：「同運人士他們積極要改變婚姻定義，我認為也有一個原因，也就是說，也許在同志裡面有人是真的想結婚，可是也有一些人是並不是真的想結婚，他只是不認同婚姻這個制度，所以同運裡面也有所謂的毀家滅婚派，他們不認同婚姻的，他們覺得不需要婚姻的，那所以同志裡面有很多不同的意見喔，有的人他認為我們的婚姻還是要一夫妻、一男一女，對不對？那沒有改，所以他要的只是生活實質的保障。所以同志對於同婚這議題還有不同的意見，只是說現在我們現在看到的都是一些政客，一些比較激烈的同運人士在那邊主張。誰能夠告訴我真正同志他要的是什麼？真的有普查過這些同志朋友嗎？還是只是那些聲量大的人來決定同志要什麼？」¹⁹⁵受訪者A則認為，同志群體是被性開放主義者利用與消費了。¹⁹⁶

「同志運動的組織者是激進份子、毀家廢婚派、性開放主義者，為了破壞婚姻家庭制度，或者為了自己的政治利益，而利用了同志群體，提出不能反映同志真實需求的訴求。」這樣的觀點在反同運動的論述中不斷出現，更加反映出反同運動參與者對於同志的處境以及同志運動的組成並不了解。舉例而言，同志運動中固然有相當多元的意見，也確實存在著反對婚家制度的「毀家廢婚派」，但毀家廢婚派的同志與爭取婚姻平權的同志並不是同一群人，部分毀家廢婚派同志甚至是反對同性婚姻的。又或者例如，在同志運動爭取婚姻平權的過程中，歷經數次大規模的動員，參與其中的同志數以萬計；同志社群對於實現婚姻平權所展現出的高度渴求，不該輕易被不瞭解同志的反同團體所抹滅。

從以上的分析可以發現，對於反同運動的組織者或參與者而言，人權既不是這場運動所關注的重點，也不是觸發他們個人參與運動的原因，對於運動的

¹⁹⁵ 受訪者B，個人訪談紀錄，2018年12月14日。

¹⁹⁶ 受訪者A，個人訪談紀錄，2018年12月11日。

群眾動員也沒有什麼助益，更甚者運動參與者本身對於人權的認知即是模糊或錯誤的。人權並非他們所在乎的價值，他們之所以談人權，只是挪用了同志運動的語彙以反制同志運動。因此當人權公約國際審查中專家所提出的意見有悖於他們所珍視的其他價值，而不利於他們的主張時，反同運動會出現有別於同志運動的、否定人權正當性的論述，便也不令人意外了。

除此之外，由於反同運動參與者對於同志處境的無知，他們對於反同運動的人權轉譯實際上一再強化了家父長主義的壓迫結構，並沒有自覺。更甚者，他們對於自己並不了解的同志群體仍然抱持著家父長心態，將同志群體視為「被激進同運份子利用」的無知群眾，並由此認為自己的主張才是正確的。

第四節 小結

在同志人權在地化的過程中，反同運動作為同志運動的反制運動，為了削弱同志運動的正當性，而爭相扮演人權轉譯者的角色，以求在這場意識拉鋸戰中，將人們的意識拉往反對同志人權的一端。

反同運動透過轉譯人權，巧妙地將人權與傳統文化中的家父長主義相結合。他們一面強調人權公約中有關兒童權、家長對兒童教育選擇權等部分，同時將家長權限擴大至公約所保障的宗教自由以外的範圍，一面曲解現行性別平等教育的內容，再以擔憂孩子的家長的身分示人。他們藉由談論人權公約與法律取得了表面上的正當性，又藉由悲憤家長的形象喚起大眾的恐慌與認同，進而以人權公約合理化家父長主義的壓制。在這個過程中，人權公約所強調的兒童主體性與最佳利益被略去，取而代之的是家長們「保護兒童免於受傷害」的家父長角色。

此外，台灣反同運動也依循文化相對主義的途徑，以西方人權與台灣風土民情不合、同志人權違背台灣社會的傳統家庭觀等並不盡然正確的預設抵抗人

權之外，並常常將人權的概念模糊化或錯誤解讀，藉此否定人權或同志團體所提出的權利主張。而由於台灣的人權公約審查機制為我國自創，並非在聯合國進行審查，反同團體也質疑國際專家在審查時所提出的意見不具民主正當性。除了抵抗人權，反同運動更進一步發展出轉譯人權的策略。

一面否定人權、一面提出人權主張，並且藉由轉譯人權強化家父長主義的壓迫，這樣的狀況是在同志運動中不曾見過的。本文透過訪談資料的分析，細究人權對於反同運動參與者的意義，發現有別於同志運動以人權動員參與者，在反同運動中，人權並不是參與者們關注的重點，對於反同運動的群眾動員也沒有幫助，反同運動的組織者與參與者對於人權的認知亦充滿誤解，他們更在乎的價值是一夫一妻的婚姻家庭制度不能被更動等等。反同運動嘗試轉譯人權，提出自己的人權論述，主要是為了反制同志運動、降低同志運動的正當性，因此當人權不利於他們的主張，例如國際專家支持某些同志權利的訴求時，他們便可能回頭否定人權。除此之外，反同運動參與者雖然常常將同志運動的組織者描繪為消費同志以求私利的激進份子，並質疑同志運動的訴求並非廣大同志們的真實需求，但是他們自身對於同志的處境或完全不了解、或充滿偏見，因此自然無法意識到反同運動的訴求對同志群體造成了怎麼樣的傷害，同時還一再複製了家父長主義的「我是為你（同志）好」的壓迫。

反同運動對人權的轉譯與抵抗策略為何可能對一般民眾而言具有號召力，可以用王曉丹所提出的集體法意識的情感衡平模型來加以分析。王曉丹認為，情、權威與公共性構成法意識的點、線、面。¹⁹⁷而在反同運動的人權論述與呈現方式之中可以看見，在情的層面，他們透過重新建構國際人權法的內涵，將反同者塑造為關心下一代、且合乎人權的形象；在權威的層面，他們利用當代父母們對子女的照顧義務上升、但控制權力下降的焦慮，以家父長主義的權威為號召，並以人權將家父長主義包裝得更具有合法正當性；在公共性的層面，他們把整場反同運動塑造為「愛家」運動，喚起民眾對家庭、對集體的美好想

¹⁹⁷ 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，頁103-159，2018年12月。

像，使人們更願意在這場被形塑為保護家庭價值的戰役中，更傾向反同的一方。

綜上所述，當同志運動作為初始運動、反同運動作為反制運動，二者同時從相反的觀點進行人權在地化工作時，人權在地化便不再只是如Merry或Chua的研究¹⁹⁸所顯示的、線性地提升人們權利意識的嘗試，而是意識的拉鋸。在這個過程中，反同運動藉由情感、權威與公共性這三個層面的號召，同時片面地詮釋人權與傳統文化，將人權與存在於傳統文化中的家父長主義等觀念結合，因此抵銷了部分同志運動對於提升同志人權意識的努力。



¹⁹⁸ Lynette J. Chua, 'The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar's SOGI Movement', *LAW AND SOCIETY REVIEW*, 49(2), 299-332, 2015.

Peggy Levitt, Sally Engle Merry, 'Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States', *GLOBAL NETWORKS*, 9(4), 441-461, 2009.

Sally Engle Merry, 'Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle', *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*, 108(1), 38-51, 2006.

第五章 只愛一種家——二元對立與社會排除

接續上一章所說，當代家庭的型態、規模與功能都有所不同，部分傳統家庭倫理在外在結構的變遷下也面臨實踐的困難。¹⁹⁹儒家思想下的傳統家庭重視家庭關係的和諧、子女是否對父母盡孝道等，這樣的文​​化塑造出緊密、互相依賴、彼此支援、也較少劇烈衝突的家庭，但同時也將個人限縮於僵化的家庭倫理與角色，壓抑負面情緒與衝突，要求家庭成員顧全家庭的圓滿與幸福，不計較個人的犧牲。然而自二十世紀下半葉起，隨著台灣社會的經濟起飛、科技發展、人民教育程度提升、政治民主化與資訊流通等社會結構的劇烈變化，傳統家庭觀受到挑戰，個人自主、性別平權意識抬頭，傳統家庭中對個人的壓抑不再如此理所當然，而家庭型態更出現如核心家庭、單親家庭、離異家庭等各種多元的面貌。²⁰⁰新舊價值的交錯，使得身在其中的個人可能難以承擔在不同世代與角色間的轉換，並對於家人間的關係感到不安。²⁰¹

本章將從厭女的性別理論出發，分析反同運動如何藉由前述的人權論述策略，抓住人們對於家庭型態改變的不安與抗拒心理，將父權社會下習而不察的厭女（misogyny）機制，與忌性（sex negative）、恐同（homophobia）的思維融為一體，重建人們對於傳統家庭的美好想像，形成與同志運動對抗的意識拉鋸的一端，進而強化父權結構的二元對立與社會排除。此處的社會排除是指，同志由於其性傾向、性別認同等性別因素，而受到不公正對待（injustice）、機會不平等（inequality）或者無法完整參與公民社會等情況。

202

¹⁹⁹ 朱瑞玲、章英華，華人社會的家庭倫理與家人互動：文化及社會的變遷效果，華人家庭資料庫學術研討會論文集，2008年10月。

²⁰⁰ 陳秉華、游淑瑜，台灣的家庭文化與家庭治療，亞洲輔導學報，第8卷，第2期，頁153-174，2001年。

²⁰¹ 黃滢，孝道認知差異研究：母與女的對照，國立台北教育大學教育學院心理與諮商學系碩士論文，2014年7月。

²⁰² 鍾道詮、李大鵬（2017），社會排除經驗對男同志心理健康的影響，中華心理衛生學刊，第30期，頁37-68，2017年3月。

第一節 厭女：男／女二元對立的性別觀

一、男女兩性，男女有別

反同團體自稱為「愛家」團體，並於2018年推動「愛家公投」的三項提案；但是其中一案是想把同志教育從國民教育中剔除，另外兩案則旨在排除同性伴侶於《民法》的婚姻、家庭之外。所以更精確地說，唯有由一個爸爸、一個媽媽組成，而且父母各自扮演好自己的性別角色的家，才是反同團體所愛的家。而即使反同團體自己可能未曾察覺，但此種男女各司其職的性別二元制的根源，就是男性比女性優越的厭女價值體系。

上野千鶴子在《厭女：日本的女性嫌惡》一書中指出，藉由將女性客體化，男性才能確立自身的主體性，進而得以加入男性集團，並「變成男人」。在這個分化的過程中，男性是性主體，女性則是受支配的性客體，並被賦予若干不同於男性的特質，由此而形成一套男優越、女低劣的社會價值，此即是厭女情結。²⁰³

值得注意的是，正如Kate Manne所說，厭女不該被單純理解為個人的心理狀態，而是一種強化父權意識形態的機制。在父權社會下，男人與女人各自有各自應扮演的角色，而厭女機制的功能在於，懲罰破壞這種性別規範的人，藉此鞏固男支配、女從屬的父權意識形態。²⁰⁴

而反同運動即是父權社會性別規範的忠實擁護者。他們主張二元對立的性別觀，認為對於性別的認定應採生理性別的客觀標準，也就是性別原則上只存在生理男性與生理女性，主觀的性別認同則不應被劃入性別的討論範疇之中。

²⁰³ 上野千鶴子，*厭女：日本的女性嫌惡*，台北：聯合文學，2015年7月。

²⁰⁴ Kate Manne, *DOWN GIRL: THE LOGIC OF MISOGYNY*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

²⁰⁵跨性別者、陰陽人 (intersex , 或譯為雙性人) 等確實存在、卻不受男女二元框架限制的人，遂被其視為是病態的。例如有團體援引美國精神醫學學會出版的《精神疾病診斷與統計手冊》 (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders , 簡稱DSM) , 主張跨性別是疾病。²⁰⁶但事實上，此種將多元性別視為疾病的錯誤看法，已經被修正。DSM-5中強調，性別認同與原生性別不同本身並非精神疾病，此種狀態所導致的痛苦才是是否需要接受治療的關鍵；為避免污名化，DSM-5已將前版的性別認同障礙 (gender identity disorder) 改稱為性別不安 (gender dysphoria) 。²⁰⁷儘管如此，部分團體仍主張，跨性別者有接受「性別重整治療」的權利，表面上看起來像是考量跨性別者的利益，實際上卻是試圖將所有人歸回非男即女的框架之中，其本質仍然是二元制之下對多元性別者的排除。

反同論述不只以性別二元制排除異己，更進一步強調男女兩性之間具有特質與能力上的差異。這包括男性的特質是陽剛的，女性則是陰柔的；男性具有侵略性，女性柔弱易受害；男性較顧全大局，女性為丈夫與子女奉獻；男性擅長科學、適合出外工作，女性則有生育、哺乳的能力，並擅長育兒、照顧與家務等等。他們認為這些差異與生俱來，而且「被設計為」男女互補的正常樣態。²⁰⁸此種男女的正常性差異從而規範了不同的家庭角色，不只標準化父職與母職區分，例如父親賺錢養家，母親負擔家務，父母各司其職，分別依其性別角色成為子女的榜樣，更是強化子女對一父一母家庭的必然性需求。

²⁰⁵ 台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會，消除對婦女一切形式歧視公約 (CEDAW) 第三次國際審查2018民間團體影子報告，2018年3月；台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄 (第21-23點次) ，2014年12月3日。

²⁰⁶ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄 (第2輪第33-35點次) ，2015年5月25日。

²⁰⁷ American Psychiatric Association, DIAGNOSTIC AND STATISYICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS(DSM-5), American Psychiatric Publishing, 2013.

²⁰⁸ 性別倫理中心發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄 (第2輪第23點次) ，2015年7月29日。

這些觀點體現在他們對於政策的主張上。所以當性別平等教育指出人們應揚棄「男陽剛 / 女陰柔」的性別刻板印象時，他們認為這樣的陳述是在混淆男女的特質，會讓學生陷於性別認同的危機；²⁰⁹反過來說，他們將性別刻板印象視為應該用來引導學生發展的準則。然而這樣的看法忽略了每個人身上可能同時並存著多種特質，依其所處的社會情境不同，展現出不同的樣貌，並非男陽剛 / 女陰柔的二分法可以一概而論的。性別刻板印象除了無法呈現男女的真實樣貌之外，更重要的是，如同Allan G. Johnson所說，它支撐了父權體制的運作，合理化女性的被貶抑，並使男男女女都依循這套標準而表現或行動。²¹⁰

又例如當教科書批評「烈女不事二夫」等貞操觀是過時的道德規範時，反同團體認為教科書是在為性開放背書、使性汙濫的思想滲入學童社群，間接戕害了無數的青少女。²¹¹他們表面上高舉青少女的福祉，實際上卻複製了傳統貞操觀對女性的壓抑。何春蕙就曾指出，貞操觀是以單一標準衡量女性的價值，而且限制了女性發展自我的可能性，使女性傾向保守、居於弱勢。²¹²

此外，對於政府試圖消弭兩性不平等，採取措施鼓勵女性投入科技業，他們認為不該鼓勵女性從事「男性擅長的工作」，只要「加強肯定母職對家庭的貢獻」就可以提升兩性平等。²¹³早期的女性主義論述對於母職這個概念有不同的看法，有人認為父權社會以母職壓迫女性，故應該否定母職；也有人認為母職制度不同於母職經驗，前者是父權體制對女性生育的控制，後者卻是女性的共同經驗，因而是正向的、且具有反父權的潛力。²¹⁴反同團體主張家務是一種勞動型態，應該受到更高的肯定或者獲得應有的報酬，表面上看起來有可能是

²⁰⁹ 社團法人基隆市美滿家庭關懷協會、次世代教育家庭關懷協會，消除對婦女一切形式歧視公約 (CEDAW) 第三次國際公約審查民間團體影子報告，2018年3月。

²¹⁰ 亞倫·強森著，成令方等譯，性別打結：拆除父權違建，台北：群學，2008年3月。

²¹¹ 同註209。

²¹² 何春蕙，豪爽女人，台北：皇冠，1994年8月。

²¹³ 台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷防治協會，消除對婦女一切形式歧視公約 (CEDAW) 第三次國際審查2018民間團體影子報告，2018年3月。

²¹⁴ 陳惠娟、郭丁熒，「母職」概念的內涵之探討 - 女性主義觀點，教育研究集刊，第41期，頁73-101，1998年7月。

女性主義的實踐；然而實際上，反同團體的主張並不是基於女性的母職經驗所提出，而是回頭遵循了父權體制，將母職視為女性的天職，公領域則是男性的天下，女性不擅長、也不該被鼓勵投身於其中。藉由這樣的說法，女性的家務付出看似被肯定，實將女性再次塞回私領域。

從反同團體的論述中可以發現，其言論間雖使用性別平等或女性權利等詞彙，實則非常強調男/女、父/母之別，且對男女兩性抱持著傳統的性別刻板印象，因此堅持維護既有的性別二元制，反對所有試圖顛覆父權性別規範的論述，也反對任何可能鬆動性別二元制的訴求。

本文並非試圖否認生理男性與生理女性之間存在著差異，而是否定對於此種差異的過度放大。Allan G. Johnson認為，性別的區分看似是基於生育功能，實際上「對於性和性別差異過度的執迷，並不是真的與生育有直接關聯，反而是為父權社會的利益服務，是為了要鞏固男性支配、男性認同與男性中心這整套理念而設定的主軸。」²¹⁵從反同論述之中也可以發現類似的軌跡。反同論述一面放大兩性之間的差異，一面藉此合理化父權社會對女性與母職的支配與壓迫。

二、不容改變的傳統倫理與家庭價值

建立在前文所述的性別二元制之上，「一男一女、一夫一妻、一生一世，婚前守貞、婚後守約」的單偶制異性戀家庭，對於反同團體而言，既是自然律下的必然，也是數千年歷史演變的結果，更是台灣社會不容改變的傳統倫理與家庭價值。對反同團體而言，依照自然法則，只有男女的「正常性交」才可繁衍下一代，婚姻制度是為此而設計，所以也只要一男一女才具備結婚、組成家

²¹⁵ 亞倫·強森著，成令方等譯，性別打結：拆除父權違建，台北：群學，2008年3月。

庭的資格。²¹⁶因此，愛情、性、生育與婚姻四者是合而為一的，這被反同論述視為一種「自然律」。²¹⁷

由此可知，反同論述將生育功能視為異性結合可受婚姻制度保障的正當性來源，而同性結合因原則上不具生育功能，故地位與異性結合並不相同。弔詭的是，對於未生育或生理上無生育可能的異性夫妻，反同論述仍將之視為「有生育的可能」或「可以鼓勵具生育功能的異性結合」，以此回應婚姻與生育並無必然關係的質疑。²¹⁸

除了將異性結合視為自然律的觀點之外，「維護傳統」更是在反同論述中不斷被覆誦著。然而，正如Singer對所謂的伊斯蘭教傳統文化所提出的質疑²¹⁹一般，反同團體所欲維護的是誰的傳統？這個傳統僅有單一的內涵嗎？傳統為何不容更動？反同團體並未提出清楚的論述，只有以下似是而非的說法：

把父母模糊成雙親，或是夫妻模糊化為配偶，或是男女模糊化為雙方的法律，其實是暗地偷偷改變對家庭的解釋和定義及對家庭的詮釋，我們有義務去維護數千年來對傳統家庭的解釋和定義……傳統社會組成的道德性的內容就是倫理，這是基於夫妻與親子的關係，現在很多人想混淆這個關係，這樣無法跟下一代談我們的文化傳統，很多國家都在保護發揚他們的傳統，而我們無法對下一代講五倫八德，傳統綱常的意義會被影響而改觀，家庭亂七八糟的人如何對社

²¹⁶ 亞洲時代新葉聯盟發言紀錄，擷取自立法院第9屆第2會期司法及法制委員會「同性婚姻修法」公聽會報告，2016年11月。

²¹⁷ 台灣全國媽媽護家護兒聯盟發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第21-23點次），2015年6月22日。

²¹⁸ 江戶川科科，如何回應支持同婚的說法？我用這15點告訴你！，刊載於台灣守護家庭網站，網址：<https://taiwanfamily.com/100452>，最後瀏覽日：2019年1月19日。

²¹⁹ Michael Singer, *Relativism, Culture, Religion and Identity*, in RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, 45-54, New York: St. Martin's Press, 1999.

會有創造力？期待一個人從家庭破碎的陰影走出來是非常難的，我們
們要維護下一代美好家庭的保障……²²⁰

從以上的言論可以發現，反同論述所要維護的傳統是一個抽象的概念，有時談中華民族的數千年傳統、倫理綱常，有時用英文的拆字解釋家庭，不同概念混雜其中，而沒有明確定義出這樣的傳統到底存在了多長時間、存在於哪個國家或社會之中。

若以反同運動所在的台灣社會而言，林實芳的法制史研究顯示，雖然台灣傳統文化中確實存在著男陽女陰的陰陽調和觀，但系統性地將所有人塞入男女二分框架之中，則是從1905年日本政府實行人口調查後才開始的；且在該研究所追溯的近百年時間範疇內，台灣社會早已存在著多元的婚姻與家庭實踐。²²¹是以，若深入探究，所謂的傳統並非僅有單一的內涵，傳統與現代亦不該是純然的二元對立。

有些反同論述則主張，改變「傳統」會帶來嚴重的後果。例如有人認為通過同性婚姻會導致「去性別化」，人們將因此被禁用具男女性別意涵的稱呼，孩子不能叫爸爸、媽媽，家庭內沒有父母、夫妻，人類精神文明受到嚴重的衝擊；²²²有團體認為，各國通過同性婚姻後都會產生「雪崩效應」，導致亂倫等後果；²²³也有團體主張，若要立法保障同志不受歧視，則基於公平，也需立法保障人獸戀、人物戀等，否則會形成同志的霸權；²²⁴還有團體宣稱，同性婚姻

²²⁰ 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

²²¹ 林實芳，百年對對，只恨看不見：台灣法律夾縫下的女女親密關係，國立台灣大學法律學院法律學系碩士論文，2008年6月。

²²² 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自立法院第9屆第2會期司法及法制委員會「同性婚姻修法」公聽會報告，2016年11月。

²²³ 性別倫理中心發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

²²⁴ 天宙和平統一家庭黨發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第6、26點次），2015年4月22日。

將毀滅家庭制度，並因而可能導致人獸性愛、腫瘤、治安惡化、失業、嗑藥、愛滋、黑道崛起、經濟不景氣、傳染病流行、種族、宗教、國境衝突等問題，最終成為「人將不人」的「動物世界」。²²⁵

這些推論荒謬而不合邏輯，卻能被部分民眾接受，或許是因為它切合了父權社會的性別規範與台灣社會的傳統家庭觀念，以及人們對於改變現狀的恐懼。但是正如前面所提到的，傳統其實並非只有單一內涵，而且更重要的是，傳統的內涵事實上早已不斷在改變。過去的研究顯示，隨著全球化與時代變遷，台灣社會的傳統文化與家庭價值早已逐漸改變；新舊觀念同時並存於社會中，而形成新的社會價值觀。²²⁶反同團體所謂的傳統並未如其所宣稱地那樣長期、僵化地存在於台灣社會中；而捍衛傳統云云，也只是拒絕改變現狀的託辭而已。

第二節 忌性：負面而不可言說的性

「一男一女、一夫一妻、一生一世，婚前守貞、婚後守約」可以說是反同運動的重要主軸。符合這個條件的家將受到反同運動的擁戴與嘉獎，違規者則被貶抑與反對。藉由這樣的規範，反同運動將父權社會習而不察的厭女機制與忌性的觀點融為一體。他們對非異性戀單偶制婚姻內的性抱持著負面的看法，將性視為不可言說、不應傳授的禁忌；反同團體所愛的家，是不與孩子談性、禁止孩子探索性的家。

Gayle Rubin認為西方文化存在著「sex negativity」的性別意識形態，亦即將性視為危險的、具破壞性的、負面的，而這源自基督教文化將婚外的或非

²²⁵ 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

²²⁶ 陳舜文，「仁」與「禮」：台灣民眾的家庭價值觀與工作態度，應用心理研究，第4期，頁205-227，1999。

以生育為目的的性視為罪 (sin) 的傳統。²²⁷何春蕤進一步將sex negativity翻譯為「忌性」，以取其「顧忌、禁忌、忌諱及忌妒他人情慾」之意，並指出忌性在情感面上的表現可能包含對性議題的「恐懼、厭惡、噁心、不安」等負面感受。²²⁸

由於忌性的性別意識形態作祟，反同運動對於性，特別是婚外的性，抱持著負面的態度。這樣的態度體現在對於性別平等教育政策的立場中，便會反對性知識的傳授，而主張性教育應多向學生強調性的負面效果，例如「避孕藥的副作用、墮胎的危險與後遺症、性伴侶之頻繁與性病所帶給女性身體之傷害」²²⁹等等，進而推廣守貞教育。

反同團體的思考邏輯是，性教育將誘導學生嘗試性行為（而同志教育則將誘導學生嘗試同性性行為），一旦有性行為就有未婚懷孕、感染性病等風險，對其未來人生造成巨大的影響；而若對性避而不談，甚或鼓吹守貞，學生就不會想要嘗試性，因此其福祉就可以獲得最大的保障。

這樣的主張，固然或許是基於對未成年人福祉的考量；但他們卻忽略了即使沒有性教育，未成年人也可能會有探索性的需求，且在性被視為不可言說的忌諱的情況下，未成年人更可能從其他管道獲得錯誤的性知識，而更加暴露在危險之中。

從數據來看，台灣自2004年通過《性別平等教育法》，而根據歷年的「高

²²⁷ Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. PLEASURE AND DANGER: EXPLORING FEMALE SEXUALITY, Ed. Carole S. Vance, London: Pandora, 267-293, 1992.

²²⁸ 何春蕤，性別治理與情感公民的形成，載於新道德主義 - 兩岸三地性 / 別尋思，桃園：國立中央大學性 / 別研究室，頁211-232，2013年。

²²⁹ 社團法人台南市家長關懷兒少教育協會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第21-23點次），2015年6月22日。

中、高職、五專學生健康行為調查」，在2009年時，15至17歲在校青少年之中，有13.5%曾有性行為，其中最近一次性行為有避孕者佔68.5%；到了2017年，有性經驗的青少年佔9.2%，而最近一次性行為有避孕者佔81.5%。²³⁰由是觀之，性別平等教育多年來的實施，並未如反同團體所擔憂的，造成青少年的性氾濫。反之，不僅青少年嘗試性行為的比例並未增加，青少年避孕的比例亦逐年上升。

進一步而言，反同論述不僅是為了保護未成年人而主張採取避而不談或恐嚇式的性教育，更是因為其認為，唯有在婚姻中的性方具正當性：「為何叫偷吃禁果？性行為原本是在婚姻關係中才能擁有的正當行為。當一對男女還沒結婚建立家庭，卻有了夫妻的性關係，這就叫偷吃禁果。夫妻之間的性愛為何被比喻為禁果。因為上蒼所造的都有時間性，果子若未成熟就摘來吃是苦澀的，因此，男女還未結婚建立家庭就有了性的關係就是偷吃禁果。時間未到就摘來吃當然這果子是苦澀的，違反了自然法則。因此還未結婚就有夫妻的性關係，也就是婚前性行為，這在宗教上視為淫亂。然而法律是最低的道德標準，法律尚未將婚前性行為定為罪，不代表這行為是可以的、正當的。」²³¹

從上述言論可以發現，反同論述認為唯有一男一女在婚姻中的性，才是正當的性，除此之外的性雖然不違法，但都是淫亂、違反自然法則、不正當的。而在婚外性當中，青少年的性尤其被視為不健康的、應受到控制的；反同團體以保護兒少為名義，實際上不僅希望控制或者禁止兒少的性，還恐懼並反對所有非異性戀單偶制婚姻內的性。

²³⁰ 衛生福利部國民健康署，民國106年高中、高職、五專(1-3年級)學生健康行為調查，2017年。

²³¹ 世界和平統一家庭聯合會台灣總會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

第三節 恐同：被汙名化的男同志（與不被看見的女同志）

厭女機制與忌性的性別意識形態又支撐著反同團體的恐同心理，三者融為一體，相輔相成，最終勾勒出反同團體所愛的家的樣貌：異性戀單偶制、父母各司其職、不允許孩子探索性、而且沒有同性戀的家。

恐同一詞最早是由心理學家George Weinberg在1972年所提出，原意是指對同性戀抱持偏見與恐懼的心理障礙，之後則在日常生活中被廣泛地援用，指涉各種排斥同性戀的態度或行為，例如沒有理由的憎恨或恐懼。反同運動的參與者時常聲稱自己既不恐同也不反同，甚至深愛自己的同志朋友；但從他們的言談之間，往往可以發現根深蒂固的、無充分理由的、對於同性戀的反感。

232

而恐同的根源即是厭女情結。上野千鶴子在《厭女：日本的女性嫌惡》一書中引述賽菊寇（Eve Kosofsky Sedgwick）的理論指出，男性集團的成員為了維持集團中性主體身分的同質性，而對淪為性客體感到恐懼，且獲得男性集團的認可又是男人得以「成為男人」的核心；男同性戀對於厭女的男性異性戀者而言「不是男人」，也就是性客體，因此，恐同是維持男性集團的要素之一。

233

在反同論述之中，男同性戀及其情慾與性行為被特別強調、放大，而女同性戀的性則幾乎不曾被提起。厭女情結或許可以解釋，為什麼許多人對於男同性戀存在著深層的恐懼與厭惡，所以當反同論述特別強調男男間性行為的不忠貞、不健康時，能成功喚起大眾的不適感，進而對反同的訴求產生共鳴。相對

²³² Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz, Andreas Ottemo, *Homophobia, 'Otherness' and Inclusivity, THE CONUNDRUM OF MASCULINITY-HEGEMONY, HOMOSOCIALITY, HOMOPHOBIA AND HETERONORMATIVITY*, Routledge. London: Routledge. 77-98, 2017.

²³³ 上野千鶴子，*厭女：日本的女性嫌惡*，台北：聯合文學，2015年7月。

而言，也是基於厭女情結，女性被視作是為男性情慾服務的性客體，女性的性是為男性而存在，²³⁴是以對於信仰著這樣的性別規範的反同運動而言，女同志雖鮮少成為其攻擊的標的，女女間的性卻也不被看見，因其中缺乏「性的主體」，也不被視為性。

另一方面，恐同也是忌性的性別意識形態下的產物。Gayle Rubin的文章分析道，在忌性的性別意識形態下，性被劃分不同的等級，賦予不同的評價。他以金字塔形容這個性價值體系：在性的金字塔中，最頂層、最有價值的性是異性戀婚姻中具生育功能的性；其次是未婚的異性戀伴侶的性；再其次是其他的異性戀們的性；接著是長期穩定的同性伴侶的性；然後是其他同性戀的性；最底層、最受到鄙視的則是諸如變性慾者，易裝癖者，戀物癖者以及性工作者等族群的性。Gayle Rubin進一步指出，在性價值體系中，只有異性戀單偶制婚姻內的性會被視為好的、正常的、自然的，違反這個規則的性則都是不好的、不正常的、違反自然的。²³⁵

出於忌性的性別意識形態，反同論述將同性戀視為非常態的、不健康的、不道德的、不正確的「性行為選擇」，並反對以法律認可之。例如有反同論述直指同志運動「將不道德說成是道德的，進而創造出自己的假道德」。²³⁶也有反同團體將同性戀與戀物癖、戀童癖、戀屍癖、尿尿癖、偷窺癖、人獸交等並列，主張同性戀屬於「非常態的性行為」²³⁷或「不正的性欲關係」²³⁸、「逆性

²³⁴ 上野千鶴子，*厭女：日本的女性嫌惡*，台北：聯合文學，2015年7月。

²³⁵ Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. PLEASURE AND DANGER: EXPLORING FEMALE SEXUALITY, Ed. Carole S. Vance, London: Pandora, 267-293, 1992.

²³⁶ 台灣守護家庭網站，為讓不道德變道德 同運宣傳假道德以合理化其行為，2016年4月19日，網址：<https://taiwanfamily.com/99577>。

²³⁷ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自立法院第9屆第2會期司法及法制委員會「同性婚姻修法」公聽會報告，2016年11月。

²³⁸ 全國家長會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

的情慾」²³⁹，進而認為法律不該鼓勵同性戀這樣的非常態性行為。²⁴⁰反同團體的恐同心理在這些言論中表露無遺。

反同論述並藉由強調男同性戀的情慾成分，結合了社會對於肛交與愛滋的汙名，作為同性性行為是器官的誤用、會造成身體傷害與疾病傳染，因此並不健康的佐證：「同性的性行為是器官的誤用與傷害：肛門不應當成性器官使用，不僅傷害器官本身，更是違背自然，人民是無法普遍認同與接受的……愛滋病的傳遞與男男之間的性行為有統計上的顯著與絕對關聯。男男同性的性行為具有高度風險。同性戀關係法制化不利於國家防疫，並危害國民健康。」²⁴¹

有趣的是，同性性行為有很多種可能性，遠遠不只肛交一種方式；例如在女同志伴侶間，指交或許是更普遍的性行為方式。但唯有肛交會成為反同團體攻擊的標的。從上野千鶴子所引述的理論來看，男男間的肛交受到猛烈的攻擊，可能是因為，在這樣的行為中，「攻者」與「受者」被混淆了，而這會引起男性集團對於被客體化的焦慮。女女間的性不被提及，一方面或許是因為此種性的模式傳染疾病的風險比異性戀的性更低；另一方面更可能是因為，根據陽形中心論（Phallocentrism）²⁴²，唯有陽具被視為女性性愉悅的來源，沒有陽具的性則根本不被視為性。²⁴³

此外，反同論述有意識地區分「同運人士」與「一般同志」，並認為同性婚姻與同志教育等訴求並非大多數一般同志的想法，僅是同運人士的激進主張，

²³⁹ 世界和平統一家庭聯合會台灣總會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

²⁴⁰ 台灣宗教團體愛護家庭大聯盟發言紀錄，擷取自立法院第9屆第2會期司法及法制委員會「同性婚姻修法」公聽會報告，2016年11月。

²⁴¹ 同前註。

²⁴² 法國精神分析學大師拉岡以「陽形」（Phallus）取代「陽具」（Penis），以強調其符號功能。詳參上野千鶴子，《厭女：日本的女性嫌惡》，楊士堤譯，頁121-123，台北：聯合文學出版社，2015年。

²⁴³ 上野千鶴子，厭女：日本的女性嫌惡，台北：聯合文學，2015年7月。

其最終目的是「性解放」與「毀家廢婚」：「同志婚姻法制化會助長『性自由』及『性解放』的高漲，會延伸更多的家庭問題與社會問題.....同志婚姻法制化是性解放運動的棋子。藉由同性戀者結婚的議題，利用來達成另一波更激烈的性解放運動的棋子。如果同性婚姻法制化後，學校的性教育、倫理教育、生命教育必然被迫為之改觀。傳統婚姻與家庭也隨之崩潰，這似乎是同性戀運動與性解放運動的目標。」²⁴⁴

這樣的主張一方面顯示反同團體對於同志社群的意見並不瞭解，也未能察覺反同運動對「一般同志」所帶來的傷害²⁴⁵；另一方面也曲解了性解放的意涵。始自六零年代的性解放 (Sexual liberation) 運動的目標是將人們從性或性別的壓迫中解放出來，卻被反同團體去脈絡地解釋為性開放、性汙濫，進而反對之。²⁴⁶反同團體對於性解放的恐懼與反對，夾雜著禁慾、守貞等觀點不再被推崇的焦慮，其背後追根究柢或許仍然是源自將女性視為男性所有物與性的客體的厭女觀點。

第四節 小結

在當代的台灣，傳統家庭觀受到挑戰，而人們在新舊觀念的轉換之間感到焦慮、不安。又如同王曉丹所指出的，人們的法意識或者權利意識並非經由理性判斷所建構，而是由情感、信念、對集體的想像等非理性的因素交織而成。

²⁴⁴ 世界和平統一家庭聯合會台灣總會發言紀錄，擷取自行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

²⁴⁵ 三立新聞網，公投結果崩潰「同志輕生」挨轟 網嘆：這只是最後一根稻草，2018年11月26日，網址：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=462070>，最後瀏覽日：2019年1月19日。

²⁴⁶ 王曉丹、韓宜臻，排除異己的民粹政治學：反同公投具備了哪些「反民主」特性？，載於關鍵評論網，2018年12月22日，網址：<https://www.thenewslens.com/article/110586>，最後瀏覽日：2019年1月19日。

²⁴⁷在這樣的社會脈絡下，反同運動即是在意識拉鋸戰中，利用了人們焦慮的情緒，將厭女、忌性與恐同結合在一起，依循著父權社會的性別規範，描繪出性別、婚姻與家庭的單一樣貌，並貶抑不受這些規範拘束的性或性別實踐，藉此支撐他們夾雜著忌性與恐同的論點。他們重塑出美好的傳統家庭的想像，並以愛家包裹男女的二元對立以及對同志的社會排除，使人們的意識更傾向反同的一端，而非支持同志權利的一端。

在反同論述之中，厭女、忌性與恐同三者互相依存。具體而言，展現在其對於男/女的二元對立區分、父職/母職先天性差異的強調，以及對於一夫一妻、一父一母的「傳統」家庭價值與倫理道德的推崇，還有對於婚外性行為的忌諱。而在這樣的性別意識形態下，逸脫於傳統性別框架之外的同志自然而然被視為「不正常」、「不健康」的，其中男同志的性被放大檢視，並與愛滋汙名加以連結，女同志及女同志的性則徹底被忽視。反同運動並試圖切割同志運動與同志個體，進而反對同志運動所推動的性解放，縱使其對於性解放的詮釋與原意並不相符。

在反同論述中充滿諸多想當然耳、但事實卻非如此的論點，例如性別僅有客觀的生理男女兩性，或者性教育將導致學生性氾濫等等。這些論點之中混雜著性別刻板印象與錯誤的推論，使許多人難以辨別真偽，而全盤接受。

反同運動的訴求獲得大眾廣泛接納的結果可能是：男女的二元對立被強化，以生理性別為分類標準的性別刻板印象一再被覆述，既存於社會中的男女權力落差更加被鞏固。此外，非異性戀單偶制婚姻內的性被視為不道德的，不可能進入異性戀單偶制婚姻的同業則更被視為病態。未強調守貞的性教育與教導學生尊重差異的同志教育遭受反對，同性戀也絕不能享有與異性戀平等之婚姻制度保障。

²⁴⁷ 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，頁103-159，2018年12月。

反同運動以「愛家運動」自稱，但是他們所愛的家，是沒有同性戀的家、是人們無法從壓迫中解放出來的家。



第六章 結論

對於「法律可否促成社會變革」這個命題，學界並沒有定論。就台灣同志運動的歷程看來，法律動員的策略確實可以促成某些法律制度上的變革。例如同志團體透過立法遊說為主、法律動員為輔的運動策略，一面爭取立法委員的支持，一面進行訴訟、繼而聲請釋憲，最終取得釋字七四八號解釋的有利成果，而確立同性婚姻入法的方向，並為日後的立法遊說提供強而有力的基礎。²⁴⁸

但社會運動要能改變人民的法意識，這些在法律改革層次所爭取到的成果，才有可能真正造成社會實踐的變革。以國際人權法而言，國際人權法是否能促進各地人權的落實，須視人們的權利意識是否在人權被轉譯、在地化的過程中有所提升。因此本文所提出的問題意識是：人權在地化的過程中，反同運動作為轉譯者，如何處理人權與在地文化之間的關係，兩者之間又是如何相互影響？反同運動對於人權的轉譯與詮釋，對同志運動產生何種衝擊、對整體性別人權文化造成什麼社會影響？

在過往的研究中，人權在地化主要被視為單向提升權利意識的過程。例如 Chua 著重於社會運動如何透過人權在地化強化其動員；Merry 雖然有提到人權在地化可能會產生差異非常大的各種人權實踐，但其關注的焦點仍是在於社會運動工作者作為人權的轉譯者，如何將人權與本土文化相結合，以進行人權倡議。本文則從台灣反同運動的經驗出發，認為當反制運動與初始運動爭奪人權轉譯權時，人權在地化不再是線性的意識提升，而是意識的拉鋸，同志運動與反同運動的戰場在於，誰更能夠改變人們的權利意識。

同志運動向來以人權為論述主軸，致力於將大眾的意識拉往「同性婚姻、同志教育等措施是人權」的一端；反同運動則試圖抵銷這樣的權利意識，他們

²⁴⁸ 官曉薇，婚姻平權與法律動員—釋字第748號解釋前之立法與訴訟行動，台灣民主季刊，第16卷，第1期，頁1-44，2019年3月。

否認同志團體所提出的權利訴求是人權，並主張自己的反同訴求才能保障人權，藉此取得運動的正當性基礎。更重要的是，由於人們的權利意識受到情感等非理性因素的影響，²⁴⁹因此反同運動在這場權利意識的拉鋸戰中，努力喚起人們對於當代社會的各種焦慮與不安等情緒，諸如父母對於「要做一個好父母，卻又不能是威權的父母」的焦慮，或者大眾對於「隨著傳統家庭規範式微，家庭成員間的連結是否會日漸薄弱」的不安。簡言之，同志運動在法律改革層面所取得的成果，激起了反同運動強而有力的反制；而其反制手段是喚起人們對當代社會變遷的焦慮，使人們趨向反同的價值，藉以在與同志運動的意識拉鋸戰中勝出。

為了詳細描繪此種意識拉鋸的現象，本文從法理論與性別理論出發，分別探討在這兩個層次之中，反同運動透過人權論述，進行怎麼樣的意識拉鋸。在法理論的層次，本文發現，反同運動透過轉譯人權，把傳統文化中的家父長主義與人權概念結合，將家父長主義的控制合理化為保護兒童、進步化為符合人權。

本文也從性別理論的角度分析，並發現反同運動透過談論人權，將許多人所信奉的男女兩性、二元對立的厭女情結，與將性負面化的忌性、將同性戀汙名化的恐同，三者合而為一，以此鞏固「一男一女，一夫一妻，一生一世」的單一家庭樣貌，並喚起人們對於「傳統家庭價值」的美好想像，以為反同的訴求爭取更多認同。

反同運動的興起，使同志運動爭取法律或制度變革的過程，面臨更多來來回回的擺盪。同性婚姻入法的過程即清楚顯現出這段拉鋸：儘管同志運動透過法律動員獲得釋字第七四八號解釋的有利判決，同性婚姻入法因而勢在必行，卻在反同運動於隔年發起的公投中，受到重大的反挫，約七百萬人投票反對同性婚姻入《民法》、反對同志教育。同性婚姻最終只能以《釋字第七四八號解

²⁴⁹ 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，頁103-159，2018年12月。

釋施行法》的專法形式立法，法條中對於同性配偶與異性配偶的權利義務規範仍然有所差異。

專法是雙方力量拉鋸的結果，而雙方對此都不盡滿意。對同志團體而言，專法與他們一開始堅持的「民法不修，歧視不休」、「立專法就是歧視」已有頗大的落差，而在同性婚姻專法三讀通過前，同志團體也喊出「同志已經退無可退」、「行政院版就是折衷版」的口號，表明專法是無可奈何下讓步的底線。對反同團體而言，儘管專法某程度符合了他們的期待，彰顯了同性戀應該被排除於異性戀婚姻家庭體制之外的價值，反同團體對於這個結果仍然非常不滿意，支持反同團體的國民黨籍立委甚至揚言「2020以後，我們全部改回來！」²⁵⁰顯示同性婚姻專法仍就存在著日後被翻盤的可能性。

綜上所述，反同運動藉由轉譯人權，以焦慮動員群眾，而抵銷了同志運動法律改革的部分成果。以這個例子而言，法律對於社會變革到底發揮了多少效果，而在遭受反同運動的反制後，法律動員為整體社會所帶來的影響為何，或許都需要日後的持續觀察與進一步的研究才可得知。值得注意的是，在這個過程中，反同運動的焦慮動員或許可以被視為新自由主義時代中，保守勢力的復甦。²⁵¹他們以進步的人權語彙包裹保守主義的傳統家庭價值，為保守主義賦予了看似政治正確的新面貌，又藉由精準點出當代社會的焦慮，取得廣大的支持。然而反同運動的保守主義特性、其與全球保守右派勢力崛起之間的關聯為何，皆亦有待進一步深入研究。

對同志運動而言，其早期以現身策略爭取大眾的支持，繼而以人權論述建立運動正當性。然而截至目前為止，同志運動雖透過生命故事博取大眾的同情，並以人權論述取得政治正確的地位，卻仍難以對抗反同運動的焦慮動員。除了

²⁵⁰ 三立新聞網，反同婚到底 賴士葆嗆：2020以後，全部改回來！，2019年5月17日。網址：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=542600>，最後瀏覽日：2019年6月5日。

²⁵¹ 王曉丹、韓宜臻，排除異己的民粹政治學：反同公投具備了哪些「反民主」特性？，載於關鍵評論網，2018年12月22日。網址：<https://www.thenewslens.com/article/110586>，最後瀏覽日：2019年6月5日。

動員資源與組織能力的差距之外，同志運動或許也需要提出更能撫平大眾焦慮的生活圖像。例如朱瑞玲、章英華的研究發現，當代家庭的樣貌雖然已經改變，「子女應對父母盡孝道」等義務性規範的重要性已經降低，但是家庭的情感功能反而更加突顯；家庭並未因社會變遷而分崩離析，反而能有更主動的、立基於情感的溝通與交流。²⁵²諸如此類的論述，或許有助於幫助大眾理解，在當代社會、新的家庭與親密關係型態中，人與人之間如何可能不再只是壓制與排除的關係，而有可能是平等而自主的；而這樣的平等與自主並不會破壞人與人之間的情感連結。

最後，從本文的結論看來，人權在地化並非純然中性的過程，人權轉譯的實踐樣貌，取決於轉譯者如何將人權與本土文化或其他價值相結合，並做出詮釋。反同運動基於傳統與信仰等價值詮釋人權，但是傳統與信仰中充滿對人的壓制，例如傳統文化的三綱五常所強調的是支配與服從的關係，由此出發的人權詮釋便難免有所偏誤。本文建議，反同運動的參與者應該跳脫意識形態之爭，放棄對於傳統、對於婚姻家庭制度的僵化想像，去看看傳統所蘊含的多元性與流動性、看看制度底下是一個個活生生的個人；停止將孩子幼體化、弱智化、將性別平等教育妖魔化，去傾聽孩子的真實聲音，看見孩子的能力與主體性，去看看同志學生在校園裡遭受甚麼樣的困境；嘗試去了解同志族群——不是已經「恢復」成異性戀的樣板「後同志」，而是廣大的、以各種樣貌生活在台灣社會的同志們——的真實生命經驗。同志議題不該被塑造為人權與傳統文化的對立，因為在「議題」之下，是一個個受苦的人。

²⁵² 朱瑞玲、章英華，華人社會的家庭倫理與家人互動：文化及社會的變遷效果，華人家庭資料庫學術研討會論文集，2008年10月。

參考文獻

一、中文部分

(一) 書籍

- 上野千鶴子，厭女：日本的女性嫌惡，台北：聯合文學，2015年7月。
- 王雲東，社會研究方法：量化與質性取向及其應用（二版），台北：威仕曼，2012年1月。
- 吉洛德·羅森伯格著，高忠義譯，落空的期望，台北：商周，2003年3月。
- 何春蕤，豪爽女人，台北：皇冠，1994年8月。
- 亞倫·強森著，成令方等譯，性別打結：拆除父權違建，台北：群學，2008年3月。
- 莊慧秋主編，揚起彩虹旗——我的同志運動經驗1990-2001，台北：心靈工坊，2002年9月。
- 陳瑤華，人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究（二版），台北：五南，2015年11月。
- 韓家瑜主編，反歧視之約 / 同志工作坊紀錄，台北：同學館，2000年6月。

(二) 期刊 / 專書論文

- 王金壽，台灣環境運動的法律動員：從三件環境相關判決談起，台灣政治學刊，第18卷第1期，頁1-72，2014年6月。
- 王曉丹，法律的壓制性與創造性——人權與人口販運法制的受害者主體，政大法學評論，第137期，頁33-98，2014年6月。
- 王曉丹，法意識探索：關係自我的情感衡平，政治與社會哲學評論，第67期，

頁103-159，2018年12月。

王曉丹，法意識與法文化研究方法論：以女兒平等繼承為例——法律繼承下的法社會學研究取徑，月旦法學雜誌，第189期，頁69-88，2011年2月。

朱偉誠，同志·台灣：性公民、國族建構與民主進程，女學學誌：婦女與性別研究，第15期，頁115-151，2003年5月。

朱偉誠，台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題，台灣社會研究季刊，第30期，頁35-62，1998年6月。

朱瑞玲、章英華，華人社會的家庭倫理與家人互動：文化及社會的變遷效果，華人家庭資料庫學術研討會論文集，2008年10月。

何春蕤，忌性的當代道德絕對主義：《宗教右派》序，收錄於《宗教右派》，頁ix-xii，2010年，香港：Dirty Press、香港基督徒會。

何春蕤，性別治理與情感公民的形成，載於新道德主義 - 兩岸三地性 / 別尋思，桃園：國立中央大學性 / 別研究室，頁211-232，2013年。

吳建輝，人權法的跨國化與歐洲人權研究在台灣，歐美研究，第45卷，第4期，頁445-453，2015年12月。

李美枝，中國人親子關係的內涵與功能：以大學生為例，本土心理學研究，第9期，頁3-52，1998年6月。

周漾沂，論被害人生命法益處分權之限制 - 以刑法家父長主義批判為中心，台北大學法學論叢，第88期，頁209-260，2013年9月。

官曉薇，婚姻平權與法律動員—釋字第748 號解釋前之立法與訴訟行動，台灣民主季刊，第16卷，第1期，頁1-44，2019年3月。

施進忠、陳可杰，論述分析方法介紹：開創與論述，創業管理研究，第6卷，第2期，頁83-103，2011年12月。

陳秉華、游淑瑜，台灣的家庭文化與家庭治療，亞洲輔導學報，第8卷，第2期，頁153-174，2001年。

陳昭如，反制運動作為契機 - 《性別平等教育法》十週年的新出發，性別平等教育季刊，第69期，頁63-71，2014年12月。

陳昭如，在棄權與爭產之間：超越受害者與行動者二元對立的女兒繼承權實踐，台大法學論叢，第38卷，第4期，頁133-228，2009年12月。

- 陳昭如，改寫男人的憲法：從平等條款、婦女憲章到釋憲運動的婦運憲法動員，
政治科學論叢，第52期，頁43-88，2012年6月。
- 陳惠娟、郭丁熒，「母職」概念的內涵之探討 - 女性主義觀點，教育研究集刊，
第41期，頁73-101，1998年7月。
- 游美惠，內容分析、文本分析與論述分析在社會研究的運用，調查研究，第8期，
頁5-42，2000年8月。
- 黃克先，全球化東方開打的「文化戰爭」：台灣保守基督教如何現身公領域反
對同志婚姻合法化，慾望性公民：同性親密公民權讀本，頁229-250，
2018年11月，台北：巨流。
- 黃曬莉，身心違常：女性自我在父權結構網中的“迷”途，本土心理學研究，
第15期，頁3-62，2001年6月。
- 葉志誠，現代家庭與家庭政策，空大學訊，頁52-60，2008年4月。
- 賴鈺麟，台灣同志運動的機構化：以同志諮詢熱線為例，女學學誌，第15期，
頁79-114，2003年5月。
- 鍾道詮、李大鵬（2017），社會排除經驗對男同志心理健康的影響，中華心理
衛生學刊，第30期，頁37-68，2017年3月。
- 簡至潔，從「同性婚姻」到「多元家庭」 - - 朝向親密關係民主化的立法運動，
台灣人權學刊，第1:3期，頁187-201，2012年12月。

（三）碩博士學位論文

- 吳翠松，報紙裡的同志——十五年來同性戀議題報導的解析，中國文化大學新聞
研究所碩士論文，1998年。
- 李欣芳，台灣同志運動策略與過程之探討：以台灣同志大遊行為例（2003-
2012），國立台北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013年6月。
- 林實芳，百年對對，只恨看不見：台灣法律夾縫下的女女親密關係，國立台灣
大學法律學院法律學系碩士論文，2008年6月。
- 陳建涵，「看見」同志運動 - - 同志團體的多元發展與參政，國立成功大學政

治經濟學研究所碩士論文，2003年1月。

黃滢，孝道認知差異研究：母與女的對照，國立台北教育大學教育學院心理與諮商學系碩士論文，2014年7月。

蔡宏富，在教室說故事的同志運動：同志諮詢熱線的校園同志教育實作分析，國立台灣大學社會學研究所碩士論文，2011年7月。

黎璿萍，守護誰的家？初探台灣『護家運動』的反同策略與論述，東吳大學人權碩士學位學程碩士論文，2018年1月。

(四) 網際網路

TVBS民意調查中心，國人對同性戀看法民調，2012年4月。網址：
http://www1.tvbs.com.tw/FILE_DB/PCH/2012045lge5lexqf.pdf，最後
瀏覽日：2019年5月1日。

人權公約施行監督聯盟，「公民與政治權利國際公約第二次國家報告」2016影
子報告，2016年8月。

人權公約施行監督聯盟，「經濟、社會、文化權利國際公約第二次國家報告」
2016影子報告，2016年8月。

人權公約施行監督聯盟，人權期中考：聯合國人權公約審查在台灣？！，2017
年，網址：<https://goo.gl/EPiDux>，最後瀏覽日：2018年6月5日。

下一代幸福聯盟，「1130全民上凱道，為下一代幸福讚出來!教孩子健康兩性，
挺婚姻一男一女，把光明與溫暖留給下一代」廣告文稿，2013年11月28日。

下一代幸福聯盟，「落實公投回歸安定 呼籲社會大眾勿被同運團體綁架」新聞
稿，2019年5月14日。網址：<https://taiwanfamily.com/105152>，最後瀏
覽日：2019年5月21日。

王曉丹、韓宜臻，排除異己的民粹政治學：反同公投具備了哪些「反民主」特
性？，載於關鍵評論網，2018年12月22日，網址：
<https://www.thenewslens.com/article/110586>，最後瀏覽日：2019年1
月19日。

台灣全國媽媽護家護兒聯盟、台灣性別人權維護促進協會、中華兒少愛滋關懷

防治協會，2017年台灣兒童權利公約非政府組織報告，2017年10月。

台灣同志諮詢熱線協會，2017台灣同志(LGBTI)人權政策檢視報告，頁8，2018年1月。

台灣同志諮詢熱線協會，針對本次公投結果之聲明，2018年11月24日。網址：<https://hotline.org.tw/news/1507>，最後瀏覽日：2019年5月20日。

台灣守護家庭網站，歐洲人權法院：同性婚姻不是人權，2014年7月30日，網址：<https://taiwanfamily.com/2752>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

台灣守護家庭網站，聯合國人權理事會決議：反對多元成家 鞏固傳統家庭，2014年8月11日，網址：<https://taiwanfamily.com/2821>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

台灣性別人權協會，「情慾、同志列入小學教材 朱鳳芝：老師都不懂怎麼教?!」相關剪報，2011年5月4日。網址：http://gsrat.net/news/newsclipDetail.php?ncdata_id=7112，最後瀏覽日：2019年5月15日。

台灣性別人權協會，「課綱排除同志教育?民間團體：性平法重大挫敗」相關剪報，2011年5月5日。網址：http://gsrat.net/news/newsclipDetail.php?ncdata_id=7114，最後瀏覽日：2015年5月15日。

台灣性別平等教育協會，真愛聯盟事件大事記，2013年11月。網址：<https://www.tgeea.org.tw/issue/6515/>，最後瀏覽日：2015年5月15日。

台灣青少年性別文教會，真愛聯盟7/21行前教育逐字稿，2011年8月12日。網址：<https://reurl.cc/6ml3O>，最後瀏覽日：2019年5月15日。

台灣真愛聯盟，「邀請您連署反對教育部將國小、國中的性別平等教育中納入同志教育與多元情慾內容」連署書，2011年。原網站已關閉，詳參台灣青少年性別文教會之備份，2011年5月5日。網址：<https://sites.google.com/site/ejgender/lian-shu-tao-lun/fan-dui-zen-me-kan>，最後瀏覽日：2019年5月15日。

江戶川科科，如何回應支持同婚的說法?我用這15點告訴你!，刊載於台灣守護家庭網站，網址：<https://taiwanfamily.com/100452>，最後瀏覽日：

2019年1月19日。

李明勳，「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析，載於菜市場政治學，2015年4月28日。網址：

<https://whogovernstw.org/2015/04/28/minghsunlee1/>，最後瀏覽日：2019年4月19日。

性別平等教育大平台，高雄市議會反性平教育提案 下午將強行闖關，2019年5月16日。網址：<https://reurl.cc/78oQQ>，最後瀏覽日：2019年5月21日。

社團法人基隆市美滿家庭關懷協會、次世代教育家庭關懷協會，消除對婦女一切形式歧視公約 (CEDAW) 第三次國際公約審查民間團體影子報告，2018年3月。

喀飛，台灣同志運動的歷史回顧，載於苦勞網，2015年10月。網址：<https://www.cooloud.org.tw/node/83827>，最後瀏覽日：2019年6月27日。

喀飛，台灣同運現場：1998選舉同志人權聯盟，載於酷時代，2016年9月1日。網址：<http://ageofqueer.com/archives/11865>，最後瀏覽日：2019年5月3日。

(五) 媒體報導

ETtoday新聞雲，多元成家草案爭議不休 反方批「小三合法化」，2013年11月6日。網址：<https://www.ettoday.net/news/20131106/291764.htm#ixzz5oNbA1uIN>，最後瀏覽日：2019年5月19日。

三立新聞網，公投結果崩潰「同志輕生」挨轟 網嘆：這只是最後一根稻草，2018年11月26日，網址：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=462070>，最後瀏覽日：2019年1月19日。

三立新聞網，反同婚到底 賴士葆嗆：2020以後，全部改回來！，2019年5月17日。網址：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=542600>，最後瀏覽日：2019年6月5日。

上報，「MMM」首度進攻《兩公約》審查會 正港性別平權團體好無奈，2017年1月16日。

上報，2萬人反同婚圍立院 護家盟嗆：要罷免「不符期待」立委，2016年11月17日。網址：https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=7554，最後瀏覽日：2019年5月19日。

中央社，反同公投過關 幸福盟籲政府儘速落實公投結果，2018年11月30日。網址：<https://www.cna.com.tw/news/aip/201811300081.aspx>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

自由時報，小四教自慰？教育部：教科書絕無此內容，2018年11月1日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/focus/paper/1243644>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

自由時報，王欣儀「性平提案」昨闖關失利 委員會刪除「更高」參與權，2017年6月27日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/2113574>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

自由時報，家長淚訴學校讓孩子看彩虹旗 性平團體公開教材內容澄清，2019年3月13日。網址：<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2726227>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

芋傳媒，幸福盟抗議性平教育修法 教育部出懶人包解釋，2019年3月29日。網址：<https://taronews.tw/2019/03/29/294467/>，最後瀏覽日：2019年5月21日。

苦勞網，基督教右翼綁架政策 成性平教育最大阻礙，2011年8月1日。網址：<https://www.cooloud.org.tw/node/63301>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

風傳媒，婚姻平權戰場轉移 護家盟將控訴同婚違反《兩公約》，2017年1月4

日，網址：<https://www.storm.mg/article/207976>，最後瀏覽日：2019年1月6日。

華視新聞網，公投位階高於憲法？下福盟遭司法院猛打臉，2018年11月30日。

網址：<https://news.cts.com.tw/cts/politics/201811/201811301944569.html>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

馬來西亞東方日報，台灣修婚姻平權法 萬人圍立法院反對，2016年11月17

日。網址：<https://web.archive.org/web/20170530090426/http://www.orientaldaily.com.my/s/171510>，最後瀏覽日：2019年5月19日。

基督教論壇報，上帝的愛超越同志情遊行 教會發聲，2009年10月27-29日。

端傳媒，圖集：反對同性婚姻的團體，近年辦了哪些活動？他們訴求什麼？，2

016年12月25日。網址：<https://theinitium.com/article/20161225-taiwan-same-sex-marriage1/>，最後瀏覽日：2019年6月20日。

蘋果日報，同志伴侶的困境 畢安生的真實故事，2016年10月18日。

鏡傳媒，小三課堂上教用保險套 「那個老師」一次說清楚，2018年11月6日。

網址：<https://www.mirrormedia.mg/story/20181106edi011/>，最後瀏覽日：2019年5月23日。

關鍵評論網，《兒童權利公約》審查專家受邀來台 有家長高舉「LGBT滾出台灣」

還出手打人，2017年11月24日。網址：<https://www.thenewslens.com/article/84113>，最後瀏覽日：2019年3月20日。

(六) 政府文書

中央研究院社會學研究所，瞿海源主持，台灣社會變遷基本調查計畫第二期第二次，1991年12月。

中央研究院社會學研究所，傅仰止、章英華、杜素豪、廖培珊主編，台灣社會

變遷基本調查計畫第七期第一次，2016年3月。

台北市政府民政局，2008認識同志手冊，2008年11月。

立法院第9屆第2會期司法及法制委員會「同性婚姻修法」公聽會報告，2016年11月。

行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第21-23點次），2015年6月22日。

行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第23點次），2015年7月29日。

行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第33-35點次），2015年5月25日。

行政院性別平等會，審查各機關對CEDAW第2次國家報告總結意見與建議初步回應會議紀錄（第2輪第6、26點次），2015年4月22日。

衛生福利部國民健康署，民國106年高中、高職、五專(1-3年級)學生健康行為調查，2017年。

國家發展會委託中央研究院辦理，楊文山主持，劉千嘉協同主持，我國家庭型態變遷趨勢—政策與法制調適之規劃，2015年12月。

二、英文部分

(一) 書籍

Courtney W. Howland, RELIGIOUS FUNDAMENTALISMS AND THE HUMAN RIGHTS OF WOMEN, New York: St. Martin' s Press, 1999.

Eric Hobsbawm, Terence Ranger, THE INVENTION OF TRADITION, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Joanne R. Bauer, Daniel A. Bell , THE EAST ASIAN CHALLENGE FOR HUMAN RIGHTS. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Judit Takács, SOCIAL EXCLUSION OF YOUNG LESBIAN, GAY, BISEXUAL and TRANSGENDER(LGBT) PEOPLE IN EUROPE, Brussels, Belgium: ILGA Europe, 2006.

Kate Manne, DOWN GIRL: THE LOGIC OF MISOGYNY, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Matthew Lippman, LAW AND SOCIETY, 360-412, CA: Sage Publications, 2014.

Michael J. Klarman, FROM JIM CROW TO CIVIL RIGHTS: THE SUPREME COURT AND THE STRUGGLE FOR RACIAL EQUALITY, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Michael W. W. McCann, RIGHTS AT WORK: PAY EQUITY REFORM AND THE POLITICS OF LEGAL MOBILIZATION, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Nelson Phillips, Cynthia Hardy, DISCOURSE ANALYSIS: INVESTIGATING PROCESSES OF SOCIAL CONSTRUCTION (QUALITATIVE RESEARCH METHODS 50), CA: Sage Publications, at 82, 2002.

Steven E. Barkan, LAW AND SOCIETY: AN INTRODUCTION, 199-205, London: Routledge, 2015.

(二) 期刊 / 專書論文

Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz, Andreas Ottemo, *Homophobia, 'Otherness' and Inclusivity*, THE CONUNDRUM OF MASCULINITY– HEGEMONY, HOMOSOCIALITY, HOMOPHOBIA AND HETERONORMATIVITY, Routledge. London: Routledge. 77-98, 2017.

David S. Meyer and Suzanne Staggenborg, *Movements, countermovements, and the structure of political opportunity*, THE AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY, 101 (6): 1635-1643, 1996.

- Frances Kahn Zemans, *Legal Mobilization: The Neglected Role of the Law in the Political System*, THE AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, 77(3), 690-703, 1983.
- Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. PLEASURE AND DANGER: EXPLORING FEMALE SEXUALITY, Ed. Carole S. Vance, London: Pandora, 267-293, 1992.
- Lee, Po-Han, *LGBT rights versus Asian values: de/re-constructing the universality of human rights*, INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMAN RIGHTS, 20(7), 978-992, 2016.
- Lydia Boyd, *The problem with freedom: homosexuality and human rights in Uganda*, ANTHROPOLOGICAL QUARTERLY, 86(3), 697-724, 2013.
- Lynette J. Chua, *The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar' s SOGI Movement*, LAW AND SOCIETY REVIEW, 49(2), 299-332, 2015.
- Lynette Chua & David Engel, *Legal Consciousness Reconsidered*, Annual Review of Law and Social Science, 15, 2019. (Volume publication date: October 2019. Review in Advance first posted online on April 30, 2019. Changes may still occur before final publication.)
- Peggy Levitt, Sally Engle Merry, *Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women' s Rights in Peru, China, India and the United States*. GLOBAL NETWORKS, 9(4), 441-461, 2009.
- Sally Engle Merry, *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*. AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 108(1), 38-51, 2006.
- Tahi L. Mottl, *The analysis of countermovement*, SOCIAL PROBLEMS, 27(5), 620-635, 1980.

(三) 網際網路

American Psychiatric Association, DIAGNOSTIC AND STATISYICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS(DSM-5), American Psychiatric Publishing, 2013.

Gerald Dworkin, *Paternalism*, in STANFORD ENCYCLOPEDIIS OF PHILOSOPHY, 2017. Available at <https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>, latest visit: May 25, 2019.

(四) 媒體報導

Andrew Jacobs, "For Asia' s Gays, Taiwan Stands Out as Beacon" , The New York Times, Oct. 29, 2014. Available at https://www.nytimes.com/2014/10/30/world/asia/taiwan-shines-as-beacon-for-gays-in-asia.html?ref=asia&_r=0, latest visit: Jan. 25, 2019.



附錄

附錄一、訪談邀請函

您好：

我是國立政治大學法律科際整合研究所三年級的學生韓宜臻，目前正在撰寫我的碩士論文，題目暫定為「台灣愛家運動²⁵³的法律動員」。我希望能運用法社會學中「法律動員」的理論，探討國際人權法的人權概念是否促進台灣愛家運動的動員，及愛家運動參與者的意識是否在這個過程中有所改變。²⁵⁴

為能較全面性地瞭解愛家組織（推動愛家相關理念之組織均屬之，例如：下一代幸福聯盟、台灣宗教團體愛護家庭大聯盟、台灣全國媽媽護家護兒聯盟等）的人權論述，及愛家運動參與者的主觀看法，我將採論述分析法與深度訪談法進行研究。若您曾投入愛家運動（例如：參與愛家組織所舉辦之街頭集會、相關會議、志工活動、街頭發放宣傳品等），希望能邀請您接受我的訪談，協助我深入瞭解愛家運動參與者的想法。

訪談時間預計為1-1.5小時，過程中將全程錄音。為保護受訪者，訪談內容僅作為論文撰寫之用；論文中受訪者姓名將以代號呈現，可以隨時自由中

²⁵³ 自2018起，以下福盟為首的許多反同組織自稱為「愛家組織」，並稱其所推動之公投三提案為「愛家公投」。為配合受訪者用語，並表達對受訪者之尊重，於邀請函與訪談大綱中一律以「愛家」取代「反同」一詞。惟本文之分析範疇涵蓋至「愛家運動」之稱尚未出現之2013年，故於正文中仍以涵義較廣之「反同運動」稱之。

²⁵⁴ 本文原先假設反同運動的人權轉譯工作為「人權的在地化動員」的一種形式，有助於反同運動的動員，即反同運動參與者人權意識的改變，邀請函中所述即為本文原訂之題目。惟經訪談後，發現難以推論人權概念在反同運動中有發揮上述功能，受訪者也皆自陳人權並非能引起其共鳴而投入運動之動機，故更改論文題目與分析架構。

止受訪、中止錄音，或拒絕回答部分問題。以下附上我的訪談大綱，誠摯地邀請您參與我的研究。

敬祝 平安

政大法科所學生 韓宜臻 敬上

附錄二、訪談大綱

1. 請問您從什麼時候開始參與愛家運動？一開始參與的契機是甚麼？
2. 您認為愛家運動想達成的目標有哪些？您完全認同嗎？
3. 請問您參與愛家運動的歷程？您參加過愛家組織舉辦的哪些活動？
4. 讓您願意持續投入愛家運動的主要原因為何？
5. 請問您是否有同志朋友？您什麼時候知道他是同志？知道之後您的反應為何？
6. 請問您在日常生活中會不會與運動夥伴以外的人討論這個議題？若有的話，是在什麼樣的情境？效果為何？
7. 您是否知道愛家組織關於「人權」的論述（例如平等權、歧視、兒童權利、家長權、家庭權等等）？您完全認同嗎？
8. 您認為同志運動講的「人權」跟您對人權的定義有沒有不一樣？
9. 您認為愛家運動是否能達成促進人權的效果？若能的話，會是什麼？
10. 對於同運團體常指控愛家組織「歧視同志」、「礙家」，您的感受為何？
11. 您會不會覺得愛家運動的參與者受到同運團體的歧視？
12. 您對於「愛」的定義為何？
13. 您對於「家庭」的想像為何？您認為這樣的想像是如何建立的？