政治科學論叢 / 第 74 期 / 民國 106 年 12 月 / 頁 77-110

婚姻家庭，自由之蟊賊也

中國無政府主義家庭革命論的意含*

安井伸介**

摘　要

婚姻家庭是現代人面臨的重要議題，其討論起源於近代，無論西方還是中國，皆曾以解放女性的訴求爲起點，出現過許多相關討論。其中，中國無政府主義者主張的廢除婚姻家庭論獨樹一幟，將解放女性的議題進一步發展到結構性批判，其論點依然能帶給我們很大的啓發。本文試圖分析中國無政府主義對於婚姻家庭的相關論述，並進行適當的詮釋，以闡發它所帶給我們的意含。

本文指出，中國政治文化將人類社會婚姻家庭中普遍存在的關係性進一步提升到思想層次，在建立權威主義式永久性關係網絡的同時，也進而在人際網絡中造就極大的壓迫感。爲了對抗這種永久性關係，中國無政府主義者便提出自由戀愛的人際關係論，視自由結合、自由離散爲理想的人際關係，並揭示未來社會秩序的另一種可能性。

關鍵詞：女性主義、權威主義、關係文化、自由戀愛、多邊戀

---

* DOI:10.6166/TJPS.74(77-110)。本文承蒙兩位審查人及編委會提供的指正與寶貴意見，受益良多，謹此深致感謝。

** 致理科技大學應用日語系副教授，E-mail: shin0629@mail.chihlee.edu.tw。

收稿日期：106 年 9 月 11 日；通過日期：106 年 12 月 19 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、導論

婚姻家庭的本質是什麼？家庭是人類社會的基本單位，而研究家庭的學術領域基本上屬於社會學，如家庭社會學（family sociology），婚姻家庭的存在意義、功能、性別問題等都成爲重要的研究議題。不過，並非只有社會學才能將婚姻家庭當作研究對象，實際上日本靈長類學也會進行家庭研究，透過人類和靈長類的比較分析，探討人類家庭的本質。近年在台灣成爲熱門議題的「多元成家」也不僅牽涉到婚姻家庭的法律層面，更震撼了文化層次，家庭將不需由一男一女來構成，過去許多人以爲理所當然的價值觀與家庭存在的意義面臨極大挑戰。而除了研究家庭的既有學術領域之外，將分析焦點著重於家庭內部的權力或權威運作等問題時，政治學也可以將婚姻家庭當作研究對象。正如無政府主義質疑國家存在的必要性，從政治思想的角度探討時，或許可以進一步思考：婚姻家庭有無存在的必要。

婚姻家庭開始成爲重要議題的分水嶺在於近代，誠如恩格斯（Friedrich Engels, 1820-1895）於 1884 年出版的《家庭、私有制和國家的起源》中所說：「家庭史的研究是從 1861 年，即巴霍芬的《母權論》出版的那一年開始的」（Engels 著，中共中央馬克斯列寧恩格斯斯大林著作編譯局譯，1972：7）。現代化爲人類社會結構帶來巨大的改變，其中家庭無疑是人們深感變化的領域，故當時許多思想家開始論及婚姻家庭的議題，而無論在西方還是中國，一開始婚姻家庭的討論基本上皆從女性解放爲主題展開。當時主流的討論議題是男女平等，解放女性的主要用意在於給予女性與男性同等的權利與地位，這正反映著早期女性主義運動的特色。然而，緊接著在中國興起的革命思潮當中，進一步出現極具中國特色的議題，即：家庭革命。[1]

其實，在近代中國的歷史上，家庭成爲熱門討論議題的時點是五四期

[1] 中國無政府主義者的論述中常見混用「家庭」和「家族」的情形，考慮到當時中國社會的宗族型態，不排除他們可能意識到「家族」的壓迫，但實際上在他們的論述中常見的是父子、夫妻等「家庭」內的壓迫關係。鑒於此，本文採用「家庭革命」一詞，而在個別論述中則仍保留原使用者的詞彙。

臺灣大學學術期刊資料庫

間，此時期《家庭研究》等刊物的出現，反映當時有許多知識份子探討各種家庭的型態，也有人以社會調查的方式進行過家庭調查（余華林，2003）。誠然，盛行主張全盤西化的五四期間曾出現過許多激烈主張，但是即便當時人們熱衷討論婚姻家庭壓迫人的一面，也不見得會直接否定婚姻家庭本身的存在，何黎萍分析近代中國婦女與婚姻自主權時，也同樣發現到：「值得注意的是，他們在否定封建婚姻的時候，並沒有否定婚姻制度本身。他們嚴格區分婚姻和封建婚姻制度。他們認爲封建婚制的罪惡，並不是婚姻本身的錯」（2012：67）。這種批判中國家庭弊端卻仍尋求理想家庭的思維，或許是當時大眾的主流立場，然而，我們不可忽略的是有另外一種非主流，且在思想研究上具有重要意義的主張，即：徹底否定家庭存在意義的家庭革命論。在近代中國史上率先展開這種家庭革命論的正是中國無政府主義者，正如同排滿革命的提倡者企圖推翻滿清，以建立理想的共和國，而中國無政府主義者卻直接否定國家本身一般，他們的家庭革命論並不意味著將家庭改革爲合理公平的模樣，而是主張直接廢除家庭。藉由這樣的脈絡來看，能理解中國無政府主義所提出的家庭革命論頗具革命性意義。當然，這並不是說在西方或其他國家地區沒有出現過家庭革命的言論，反之，將女性和婚姻的議題連接到家庭的探討並不足爲奇。然而，就其數量和激烈程度而言，家庭革命仍是在近代中國所出現的最具特色的議題，尤其中國無政府主義者有關否定家庭的論述獨樹一幟，認爲其具有革命性意義的說法應該不爲過。

就研究中國無政府主義的學者而言，只要翻閱《天義》、《新世紀》、《民聲》等當時中國無政府主義者發行的刊物，就很容易注意到他們有關否定家庭的言論，中國無政府主義的代表人物師復（1884-1915），也爲了否定家族而主張「不稱族姓」，從此不冠上劉姓。關於中國無政府主義的學術研究，大約在 1990 年左右開始大量出現專著，在這些著作中基本上都會略微提及中國無政府主義的婚姻家庭論，但將討論聚焦在上面的著作並不多見。[2] 其中使用最大篇幅介紹並討論婚姻家庭相關議題的是韓國學者曹世鉉在中國大陸出版的《清末民初無政府派的文化思想》。曹世鉉在介紹活動

[2] 關於中國無政府主義的研究概況，請參考安井伸介（2013：191-211）。

臺灣大學學術期刊資料庫

於東京的天義派文化思想時，曾個別討論到「論家族、三綱和孔子」、「男女問題與家庭問題」及「女性和社會革命」；在介紹活動於巴黎的新世紀派文化思想時，也討論到「家庭、三綱及『孔丘』革命」及「女界革命論」等，無疑是到目前爲止最爲全面論及中國無政府主義與婚姻家庭議題的著作（2003）。

從女性主義的角度分析中國無政府主義時，女性中國無政府主義者何震（1884 or 1886-1920?）的思想不免成爲分析焦點。最早針對何震進行學術研究的是沙培德（Peter Zarrow），沙培德 1988 年發表論文 “He Zhen and Anarcho-Feminism in China” (1988)，而後 1990 年出版專著 *Anarchism and Chinese Political Culture*，第六章討論到女性解放與無政府女權主義（1990）。晚近的研究也從女性主義角度關注何震者居多，如：劉慧英，〈從女權主義到無政府主義──何震的隱現與《天義》的變遷〉（2006）；劉人鵬，〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉（2011）；劉人鵬，〈《天義》的無政府共產主義視野與何震的「女子解放」〉（2017）；陳慧文，〈廢婚、廢家、廢姓：何震的「盡廢人治」說〉（2011），等。而除了何震之外，江亢虎（1883-1954）也是女性主義和中國無政府主義相關議題當中不可或缺的人物，汪佩偉的《江亢虎研究》全面地介紹江亢虎的思想歷程（1997），而陳妘湲則在〈江亢虎社會主義思想的形成過程：從興女學到鼓吹社會主義〉當中詳細探索江亢虎早期社會主義思想的形成過程與內容（2003）。除了以上研究之外，本人曾經於討論中國無政府主義的倫理道德觀時，在否定外在道德的脈絡之下闡述過他們對家庭的批判（安井伸介，2013：80-88）。

雖然數量不多，但從以上的幾篇著作中，我們已經大致上可以理解中國無政府主義家庭革命論的面貌。然而，思及此，我們遇見研究上的一個瓶頸：中國無政府主義否定家庭的言論相當激烈，可預見它在思想研究上開拓新視野的可能性，但由於資料有限，且其主張內容本身過於簡單明瞭，故很難依據文本進一步深化其思想眞諦。爲了克服此瓶頸，在過去相關研究的基礎上，我們必須採取另一種研究視角，探析文本背後存在的意含。而實際上，有相關研究在藉由女性主義與中國無政府主義之間的關聯性，試圖進行解讀，例如，劉人鵬以親密關係做爲關鍵概念，指出毀家廢婚論並不否定親密關係本身時，提到：「本文以「親密關係政治」作爲觀察晚清

臺灣大學學術期刊資料庫

毀家廢婚論的視角，是希望一方面梳理論述明顯的主張：去除私有制；一方面則挖掘潛藏其中十分重要的對於性與非性的親密關係連結於其他社會差異的批判性思考」（2011：264）。本文的論述亦有類似的嘗試意味，以試圖挖掘並發揚中國無政府主義家庭革命論蘊含的意義。

不過，本文並不從女性主義的角度進行分析，而採取政治思想研究的視角，藉此發揚中國無政府主義的批判精神，重新思考婚姻家庭的意義。因此，本文離開近代中國的歷史脈絡，進行理論性質的討論。在其分析過程中，將積極對比其他學術領域對婚姻家庭的研究成果，以便深化中國無政府主義對婚姻家庭的獨特見解，並凸顯中國無政府主義爲政治思想研究以及無政府主義研究所提供的重要意義。經由此種理論性質的討論，中國無政府主義對婚姻家庭的批判才能從歷史現象提升到現代性議題的層次，提供我們重新思考婚姻家庭的契機。

依據以上的問題意識，本文將探析中國無政府主義家庭革命論給予我們的意含。第二節討論從無政府主義的角度分析婚姻家庭的意義，第三節指出中國的婚姻家庭背後潛藏的權威主義式永久性關係網絡，第四節則探析中國無政府主義自由戀愛論的意義。本文的主要論點在於，中國無政府主義者之所以對於婚姻家庭有如此的強烈反彈，是因爲中國政治文化將人類婚姻家庭中普遍存在的關係性進一步提升到思想層次，試圖藉此建立並鞏固權威主義式永久性關係網絡，進而造就人際網絡中極大的壓迫感。於是中國無政府主義者爲了與其對抗，便提出自由戀愛的人際關係論，視自由結合、自由離散爲理想的人際關係，由此揭示未來社會秩序的另一種可能性。

貳、由女性主義到無政府主義

近代不少關於婚姻家庭的討論，是基於解放女性的問題意識之下展開，中國無政府主義也順著此脈絡進一步滲透其背後存在的結構。爲凸顯中國無政府主義家庭革命論的意義，在此先簡單回顧法國革命以來解放女性的思想過程，再來討論中國無政府主義的家庭革命論。

法國革命無非是政治意識現代化的重要關鍵，促使人類在自我意識上

臺灣大學學術期刊資料庫

的革命性轉變，克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）於 1893 年出版的《法國大革命史》中論及：「法國革命的工作並不限於法國所已達到的和已保存的。牠還留傳給下一世紀一些原則，指出將來的道路……無論如何，我們今日由研究大革命知道現在所稱道的共產主義，社會主義，無政府主義思想，都導源於當時」（Kropotkin 著，劉園譯，1975：335、340），大大強調了法國革命所提倡的自由、平等、博愛的精神，對後世以及無政府主義思想的重要性。然而，對女性來說，對於自由平等的期待是完全落空的，不但法律上得不到跟男性同樣的權利，觀念與習慣上女性依然不被視爲獨立人格。面對這種情況，沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft, 1759-1797）於 1792 年發表《女權辯護》，爲女性喊冤，成爲女性主義的先驅者（Wollstonecraft 著，王蓁譯，1995）。政治思想家也紛紛注意到這種不公平的狀況，其實恩格斯撰寫《家庭、私有制和國家的起源》的重要目的就在於，由家庭結構演變史的角度證明，女性開始淪爲被壓迫者的關鍵在於原始母權制的推翻：「母權制的被推翻，乃是女性的具有世界歷史意義的失敗。丈夫在家中也掌握了權柄，而妻子則被貶低，被奴役，變成丈夫淫慾的奴隸，變成生孩子的簡單工具了」（Engels 著，中共中央馬克斯列寧恩格斯斯大林著作編譯局譯，1972：54）。雖然人類家庭始於母系社會的說法已遭受後續學界的批判，現今學術界不見得認同此一說，[3] 但恩格斯爲女性解放所做的貢獻依然銘刻在女性主義的歷史當中。而當時另外一位爲女性發聲的政治思想家則是穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）。他在 1869 年出版的《婦女的屈從地位》中說：「我遠非諱言通常妻子受的待遇並不比奴隸好，但是沒有一個奴隸像一個妻子那樣是竭盡一切所能的奴隸，是體現了「奴隸」這個字眼的全部含意的奴隸」（Mill 著，汪溪譯，2009：317），主張法律上必須實現男女平等。不僅如此，他也極爲不認同將女性從政治生活或高薪職業中排除等差別待遇，並認爲給予女性自由能夠同時帶來社會

3 《母權論》於 1861 年出版之後，「原始亂婚說」成爲學界的主流，但 1891 年威士達（Edward Westermarck, 1862-1939）的《人類婚姻史》問世，「原始一夫一妻制」重新獲得肯定，而經由 1931 年布里弗路特（Robert Briffault, 1874-1948）和馬林檽斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942）的論辯，原始一夫一妻制成爲學界主流見解（江守五夫，1973：30-50）。

臺灣大學學術期刊資料庫

利益。此觀點完全符合穆勒結合自由主義與功利主義的思想特色。由此可知，女性解放與社會利益的連結是早期推動解放女性的主要理由，而在面臨存亡危機的近代中國，也出現過同樣的論調。

在近代中國，傳教士在傳播西方社會現況上有著舉足輕重的貢獻，在文化的兩相對比之下，一些人開始注意到中國婚姻制度的不公平性（陳文聯、桂運奇，2014：216-217），以及纏足等陋習。太平天國運動就在這樣的背景之下實踐過男女平等，[4] 但一般認爲維新運動是最先大力展開解放女性的運動。康有爲（1858-1927）等人展開不纏足運動，梁啓超（1873-1929）也在 1896 年發表的《變法通議》中專門撰寫「論女學」，認爲：「吾推極天下積弱之本，則必自婦人不學始」（1999b：30），強調女性受教育的重要性。梁啓超論女學的目的在於「保種」，亦即爲了拯救國家而需要解放女性，故說：「苟人人以一身所作之業，爲一身衣食計，必無可以貧之理。今中國之無人不憂貧也，則以一人須養數人也，所以釀成此一人養數人之世界者，其根原非一端，而婦人無業，實爲最初之起點」（1999b：30-31），此話頗有功利主義的色彩。

康有爲對女性問題的看法亦在《大同書》戊部「去形界保獨立」中可見，他哀怨女性不平等的地位：「夫以男女皆爲人類，同屬天生，而壓制女子，使不得仕宦，不得科舉，不得爲議員，不得爲公民，不得爲學者，乃至不得自立，不得自由，甚至不得出入、交接、宴會、游觀，又甚至爲囚，爲刑，爲奴，爲私，爲玩，不平至此，耗矣哀哉！」（康有爲著，陳得媛、李傳印評注，2002：177），行文中可見他激動的程度。不過，更爲重要的是，康有爲接著討論「去家界」，提出廢除家的論點。這可謂是在近代中國最早提出廢除家庭的主張，[5] 而曹世鉉談論到康有爲《大同書》和中國無

---

4 值得一提的是，在 1907 年出版的《天義》第一號的「雜記」欄登載一篇叫做〈洪秀全男女平等之制〉的文章，裡面寫到：「彼兵所到之地，均分設男館、女館，區別男女，以禁男女之邪淫。其制甚善。此足破家族之界。又于男官之外，兼設女官。是男女平等之說，亦由洪氏開其端」（周大鴻，2016：516）。

5 雖然包含此部的《大同書》1935 年才正式出版，但梁啓超 1901 年寫的〈南康海先生傳〉中已經寫到：「理想之家族，實無家族也」（1999a：492）等內容，故我們可推測在維新運動時期康有爲已有書中的基本想法。對康有爲毀家論的進一步分析，可參考：劉人鵬（2011）。

臺灣大學學術期刊資料庫

政府主義時曾說：「《大同書》所提出的大同社會與新世紀派設想的無政府社會有許多相似之處」（2003：140）。我們無法確定後續的家庭革命論有無多少受康有爲的影響，但如曹世鉉指出，《大同書》最終仍預設世界政府的存在，康有爲對「孝」的觀念或譚嗣同對光緒帝的態度等，實則與中國無政府主義的基本原則差距極大（2003：142-143），思想結構上依然可見改革派和革命派的差異。

以上簡單回顧在近代中國家庭革命論出現前有關婚姻家庭的討論。他們觀察的現象是對女性的壓迫，故主要訴求也在於男女平等上。接著出現的家庭革命論雖然也訴求男女平等，但卻並非其核心議題，而是認爲廢除家庭才能實現男女平等，廢除家庭爲主軸，男女平等只是其結果。此主題的轉移正象徵著由女性主義轉爲無政府主義的變化，兩者的差異並不在於激烈程度上，而是在於思想結構上。至此，我們先確認在家庭革命論中幾句具有象徵性的文句：

> 中國今日家庭不可以不革命！（家庭立憲者，1960：833）
>
> 自有家庭，而青年男女皆遂卑屈服從，無復獨立之人格。（師復，1980b：116）[6]
>
> 吾常謂支那之家庭，非家庭也，一最黑暗之監獄耳。（師復，1980b：116）
>
> 家庭這個東西，就是「萬惡的源泉」，這句話決非過分！（太一，1982：392）[7]

這些言論相當激烈，與解放女性的主張同樣具有鼓舞人們覺醒的作用，但在激烈言論的背後實際上含有與以往女性解放論不同的思想成分。

家庭立憲者（生卒年不詳）於 1904 年發表的〈家庭革命說〉是最早明確提倡家庭革命的文章之一，內容提到：「家族主義之停頓隔絕，乃使我國民無國家思想之一大原因也」（1960：833），將缺乏國家思想而遭到各國侵略的原因歸咎於家族主義。這種認知與後來孫中山的說法之間有異曲同工

6 該文源於 1912 年發表的〈廢家族主義〉中。
7 該文源於太一（生卒年不詳）1923 年發表的〈家庭革命〉中。

臺灣大學學術期刊資料庫

之妙，[8] 家族立憲者因而主張先行家庭革命才能實現政治革命。那麼，如何才能家庭革命？他認爲，個人的自我覺醒才是關鍵：「欲革政治之命者，必先革家族之命，以其家族之有專制也；而革家族之命者，尤必先革一身之命，以其一身之無自治也」（1960：837）。實際上，當時這種自我覺醒往往被視爲革命的出發點，如鄒容（1885-1905）於 1903 年出版的《革命軍》中所論：「革命必先去奴隸之根性」（鄒容著，馮小琴評注，2002：47），可看出自我覺醒的觀念支撐著革命思想。初我（生卒年不詳）於 1904 年發表的〈女子家庭革命說〉也是早期提倡家庭革命的著名文章，文中提到：「同胞乎！女子乎！欲革國命，先革家命；欲革家命，還請先革一身之命。有個人之自治，而後有團體之建設；有不依賴之能力，而後有眞破壞之實行」（1960：928），兩者兼具有同樣的論述方式。當思想覺醒的時候，人便無法再將視原先習以爲常的事情爲理所當然，承受不公平待遇的人一旦發現自己是被壓迫者，人們便會選擇投入爭取自由平等的革命行列，這就是當時革命派透過筆墨所想做的事。爲了讓更多人快速覺醒，最有效的方法是點出最爲貼近人們的壓迫性。無疑的，女性就是當時最不受公平待遇的族群，而無論西方或是中國，在解放女性的議題上最終皆必須依賴女性的自我覺醒才可成功。

以此見得，自我覺醒是家庭革命的重要因素，但是自我覺醒本身貫穿著女性解放的議題，卻並非家庭革命獨有的特色。那麼，家庭革命論的重要意義何在？就本文的問題意識而言，家庭革命論的重點就在於，將其討論主題從女性提升到結構層次。我們在家庭立憲者的言論中已可見其端緒：「青年者皆受家庭之支配者也」（1960：835），認爲受壓迫的不僅是女性，男性青年也是家庭的被害者。其實，這種主題的轉變（由女性轉爲結構）是過去學者討論何震思想時的焦點之一。沙培德認爲，何震將女性解放的議題進一步深化，指出問題的重點不在於男性對女性的壓迫，而在於經濟結構上。女性的經濟獨立才能眞正解放女性，而在無政府主義的社會

[8] 「中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。外國旁觀的人說中國人是一片散沙，這個原因是在什麼地方呢？就是因爲一般人民只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義」（孫中山，1986：185）。

臺灣大學學術期刊資料庫

中才能實現經濟自立。不過，沙培德並非一味讚揚無政府主義對女性解放的討論，相反的，他指出在無政府主義的相關討論中，女性解放的議題已失去主體性地位，只能作爲被壓迫者的一部分。也就是，在中國無政府主義的討論當中，女性並非被重視的獨立因素，這就是他們的侷限性（Zarrow, 1988）。劉慧英則站在女性主義的立場，批判中國無政府主義者說：「一方面，由於何震對無政府主義的認同及對同一陣營中男性強勢話語的妥協，將談論婦女問題空間出讓給那些打著『先進』、『現代』和『革命』旗號的男性，另一方面，劉師培用越來越多闡釋無政府主義學說的篇幅佔據了《天義》的話語空間，並最終『纂奪』了它的話語主導權」（2006：199），「只能說明中國近代的婦女問題又一次受到『干擾』而被『擱置』和『拖延』」（2006：210）。正如劉慧英所說，被視爲中國史上第一份宣傳無政府主義的刊物《天義》，其實一開始並非無政府主義期刊，是提倡女性主義的期刊。然而，《天義》後來遂轉變爲宣傳無政府主義的期刊，「與中國近現代史上的種種『主義』一樣，婦女問題同樣不是無政府主義的主題（或者說它所關心的中心問題），無政府主義本身無法（至少無法全部）替代婦女問題的討論和解決」（2006：209-210）。

我們在何震等的言論中的確可見這種轉變。1907 年 7 月在《復報》上刊登的〈《天義報》啓〉將重點放在男女平等上面：「居今日之中國，非男女革命與種族政治經濟革命并行，亦不得合于眞公」（1984：17），「欲破壞社會固有之階級，必自破男女階級始」（1984：17），而從「種族」的文字來看，此時的架構仍屬於種族革命的範疇，尚未出現無政府主義的思想成分。也確實，此時的發起人當中亦沒有見劉師培（1884-1919）的名字，由此可見起初的構想和後來的轉變（宣導無政府主義）之間有一定的距離。此時（1907 年 6、7 月）何震的代表性文章有〈女子宣布書〉和〈女子復仇論〉，前者主張男女平等：「吾今以一語告女界同胞：男子者，女子之大敵也。女子一日不與男子平等，則此恨終不磨」（2016a：42），徹底宣布男女的敵對關係。〈女子復仇論〉亦開宗明義的說：「嗚呼！吾女界同胞，亦知男子爲女子之大敵乎？亦知女子受制於男，已歷數千載之久乎？古人言：『虐我則仇。』今男子之於女子也，既無一而非虐，則女子之于男子也，亦無一而非仇」（2016b：49），接著大量引用古代文獻一一舉證重男輕女之

臺灣大學學術期刊資料庫

說，進而結論：「羞辱女子者，中國之學術也；戕賊女子者，中國之學術也，拘縛女子者，亦中國之學術也。倡此說者，亦幸而身爲男子耳」（2016b：66），向儒家之學術提出極爲強烈的批判。文章宗旨無非是女性對男性的復仇，相當吻合〈《天義報》啓〉的文句：「如有女下男而男加女者，則女界共起而誅之，務使相平而後已」（何震，1984：17）。

然而，此後數個月內，何震的言論卻也出現明顯的轉變。在 1907 年 9 月發表的〈女子解放問題〉中，雖然解放女性依然是中心議題，但是文字間看得出已有認知男性也是家庭被害者的跡象：

> 至於今日，不獨女子失其自由也，即男子亦以家室之累而失其自由。（2016c：134）

在此壓迫者從男性轉爲家庭，在家庭之下任何成員都有可能成爲被害者，不能將問題簡化爲某一種角色對另外一種的形式壓迫，壓迫之所以處處存在，是因爲每一種角色都會在整體結構中，被迫要求扮演所其應然的模樣。當然，無可否認，女性可說是其中最爲淺顯易見的被害者，故解放女性如同象徵家庭革命，但將眼光放在結構上面時，必然會發現更爲重要的問題在於家庭本身。而這也剛好符合他們政治立場的轉變，即從「排滿民族主義」到「無政府主義」。何震與劉師培共著的〈論種族革命與無政府革命之得失〉（1907 年 9 月發表）中如此寫到：

> 無政府者，即人人不受制、受役於人之謂也，即掃蕩特權及強權之謂也。（2016：124）
>
> 夫滿人之當排，非以其異族而排之也，特以其竊盜中國、握中國之特權。故僅言民族問題，不若言民族特權問題。（2016：124）

這是辛亥革命前中國無政府主義的基本論調，亦即：排滿革命將滿洲人此一身分當作排擠的理由，這容易導致民族帝國主義。無政府主義抵抗的則是強權，無論掌權者是誰，都該革除（汪公權，1984：21；李石曾，1984c：167）。[9] 同樣，女性對男性的復仇就像是漢族對滿族的復仇，最終容易導

[9] 1907 年以汪公權（生卒年不詳）之名登載在《天義》的〈社會主義講習會第一次開會

臺灣大學學術期刊資料庫

致女性私心的膨脹，故將目光放在背後的強權結構才能眞正解決問題。

由此可見，何震討論女性議題的方式，隨著吸收無政府主義的思想而產生結構性的轉變。這會不會是女性話語權的篡奪？無可否認，雖然女性問題是無政府主義的重要組成部分，卻並不是無政府主義的全部，對女性主義來說，其核心地位確實被擱置在邊緣上。而且，我們從江亢虎的思想歷程當中能理解劉慧英做出批評的合理性。江亢虎早在 1903 年的時候就提出「三無主義」，提倡無宗教、無家庭及無國家。在北京任職於京師大學堂期間，積極推動女學，也於 1909 年在《新世紀》上使用筆名發表過〈無家庭主義〉。雖然辛亥革命後曾與師復之間展開筆戰，出現過嚴重衝突，但江亢虎無疑是在中國無政府主義思想運動中最爲積極提倡家庭革命的人之一。然而，江亢虎亡命美國實際接觸社會主義思想之後，他的婚姻家庭論明顯變質：「男女問題呢？這是兩人的自由，他們兩人要怎樣便怎樣，結婚好，不結婚也好，自由結婚好，自由而不結婚也好，無論什麼都好，都是他們兩人的事，第三人不能加以干涉。這就是我現在的主張」（1923：105），女性的議題明顯邊緣化。由此陳妘湲認爲：「可以說 1920 年前後江亢虎的思想已經離開婦女解放論述，而轉入社會主義思想」（2003：48）。可見將思想重點轉移到社會主義理論後，江亢虎對於先前如此堅持的婚姻議題早已棄之不顧了。

中國無政府主義會不會也可能使女性議題導致同樣的下場？本人認爲，就中國無政府主義的言論來看，並沒有這種趨勢。女性一直都是中國無政府主義相當關心的議題，辛亥革命前在東京發行的《天義》、在巴黎發行的《新世紀》以及辛亥革命後師復發行的《民聲》中都看不到如江亢虎般變質的言論。假如女性主義永遠只站在女性此一性別上是很弔詭的，畢竟人類無法選擇性別，在性別是固定的這個前提之下，女性主義本身無法進一步做出自我突破。因此，女性主義本身也發展生物上的性別（sex）和社會上的性別（gender）之區分，如果「女人不是天生命定的，而是後天塑造出來的」（Beauvoir 著，邱瑞鑾譯，2013：487），那麼，我們必須將分析對象擴大到後天塑造出來的結構。拋開女性絕對主義式思考後，也能發展出如胡

紀事〉以及李石曾（1881-1973）1907 年發表在《新世紀》的〈革命〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

克斯（bell hooks）所說的：「女權主義是一場結束性別主義壓迫的鬥爭」（Hooks 著，曉征、林平譯，2001：30），這種不單涉及女性的女性主義定義。我們能否將中國無政府主義理解爲率先深化女性議題的嘗試？若能以此解讀，中國無政府主義的家庭革命論就會如鳳凰般復活在我們面前。

參、家庭革命論和關係文化

如上所述，女性的議題在中國能夠快速地發展爲家庭的議題，其中原因爲何？事實上，接受無政府主義之前的劉師培也很早就關注過家庭問題，[10] 1904 年撰寫的〈論中國家族壓制之原因〉提到：「歐美各國家族之壓抑較中國爲輕，故西人之革命也，不必經家族革命之階段」（1975：55），指出歐美各國和中國家庭的差異。確實，西方無政府主義的言論當中，即使出現過對於家庭的批判，家庭革命也沒有因此成爲無政府主義的核心議題（安井伸介，2013：83-84），[11] 家庭革命確實是近代中國思想的一大特色。而對女性的壓迫之所以能在中國快速發展爲家庭革命，可能與「三綱」有關。與批判婚姻家庭同樣，批判三綱並非中國無政府主義唯有的特色，如楊威在〈論中國近代家庭的《道德革命》〉中指出，最早向三綱提出質疑的是維新派，而何啓（1859-1914）、胡禮垣（1847-1916）、宋恕（1862-1910）等人也曾針對三綱進行過強烈的批判（2007：54-55）。在此脈絡之下，中國無政府主義者也對此同樣提出了甚爲激烈的批判。李石曾於 1907 年發表的〈三綱革命〉中論到：

> 所謂三綱，出于狡者之創造，以僞道德之迷信保君父等之強權也。（李石曾，1984a：126）

在「君爲臣綱，夫爲妻綱，父爲子綱」當中，已經明白揭示服從關係不僅

---

10 劉師培的政治思想轉變過幾次，劉師培接受無政府主義前的民權思想和民族思想可參考：孫廣德（1999b）；劉師培接受無政府主義的前後過程可參考：王汎森（2003：221-239）。

11 在西方無政府主義者當中，女性無政府主義者高德曼（Emma Goldman）論及女性議題較多，如〈女性的悲劇〉、〈結婚與愛〉、〈婦女參政權〉等。不過，他是站在無政府主義的立場批判當時的女性解放運動，並沒有展開家庭革命相關議題（Goldman, 1969）。

臺灣大學學術期刊資料庫

存在於「夫妻」之間，就連「父子」之間也隱含著服從關係。一般認爲三綱是儒家思想的核心，但其實在先秦儒家思想中並不可見類似的文句，三綱這種制式化的講法反倒頗有幾分法家的意味。實際上，目前最早出現類似三綱的講法在《韓非子・忠孝》中可見：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順，天下治；三者逆，天下亂」。或許漢代以後所謂「儒家的法家化」導致了這種變質，但同時也進而將儒家關係文化的某種特質尖銳化。畢竟，雖然「君君，臣臣，父父，子子」這句本身並沒有涉及服從關係，但不可否認，家庭中確實充滿著關係網絡，如父子、夫妻、兄弟姊妹等，即便服從不是家庭的絕對因素，關係在家庭中仍舊不可缺少。對人類而言，家到底意味著什麼？爲了進一步深入討論中國無政府主義家庭革命論的意義，在此不妨參考其他學術領域的研究成果。

西方無政府主義探索人類特色時，常利用進化論或動物學的知識，例如，克魯泡特金爲了對抗視生存競爭爲進化原理的立場（如赫胥黎，Thomas Henry Huxley, 1825-1895），1902 年出版《互助論》描述從動物到人類的發展情況，強調互助也是促使進化的關鍵因素。而在書中可見克魯泡特金對家庭的看法。他認爲，從蒙昧人（savages）到野蠻人（the barbarians）的轉移代表著人類生活型態從氏族到村落公社（the village community）的轉變，在這種轉變中，原先埋沒在氏族中的家庭開始獨立，得以累積私有財產，但人類依然生活在充滿連帶意識的村落公社中。亦即，「家庭決不是人類的原始組織形式，它反而是人類進化中的一個很後期的產物」（Kropotkin 著，李平漚譯，1963：80）。從克魯泡特金的論述中約略可感覺得到他對家庭既無正面的評價，但也沒有因此而展開對於家庭的強烈批判。依克魯泡特金的理論，家庭都存在於更大的群體中，所以並不是他主要考察的對象。

克魯泡特金依當時人類學和動物學的知識討論到家庭，但如前所述，後續人類學的發展推翻了當時主流的人類原始亂婚說，故我們有必要依據現在的學術成就重新確認人類與家庭的本質，以深化中國無政府主義婚姻家庭論的討論。值得一提的是，日本靈長類學界數十年來將家族的起源當作重要研究議題，[12] 今西錦司、伊谷純一郎、河合雅雄、加納隆至等人積

[12] 在日文當中，「家族」往往意味著中文的「家庭」，例如，family sociology 的中文是「家

臺灣大學學術期刊資料庫

極從事相關研究，如今此議題也成爲日本靈長類學界的一大特色（山極壽一，1994 : iii）。而現任京都大學校長山極壽一則是目前此一研究的帶領者，我們可參考他的相關研究來理解家族的起源。

山極長年從事靈長類研究，以田野調查方式觀察猴子、猩猩類的行動與生活模式，其問題意識的出發點在於進化論。依他的定義，人類社會才有家族，反過來說，家族的存在就是人類社會的特色。山極關於家族起源的討論涉及到性、飲食、配偶關係等各種面向，尤其重視大猩猩、黑猩猩和人類的比較。就本文的問題意識而言，他的研究當中格外重要的是對於父親角色的見解。他指出，在母系社會中不見得知道生物學上的父親是誰，但必有扮演父親角色的「社會性父親」，亦即父親是人類家族中不可或缺的。然而，在靈長類當中，父親不見得是必要存在，有些雄性提供精子後不了了之，母子也根本不介意父親的存在。這種差異意味著什麼？就進化論的角度來看，山極認爲 :「人類社會的特徵在於，將大猩猩具備的父性和黑猩猩、倭黑猩猩具備的男性連帶關係有效融合這一點上」（山極壽一，1994：178）。大猩猩具有父性，但並沒有雄性之間的連帶關係，而黑猩猩與倭黑猩猩都具備雄性連帶關係，但缺乏父性。人類的特色就在於同時具備「父性」與「雄性連帶」這兩種特性。對於靈長類來說，雄性之間的連帶是發展大規模群的關鍵，故雄性連帶是其必要條件，但假設缺乏父性，父子因爲女性而產生嚴重衝突，就無法形成家族。因此，爲了結合父性和雄性連帶，人類發展出「世代」觀念，將父子關係明確規範，不讓父親和成人的兒子之間產生衝突。而爲了讓父親地位更加穩固，人類加強親屬組織，將雄性連帶制度化的同時，給予父親角色強大的權威。換言之，爲了在群內建立秩序，人類創造了社會性父親。

這樣的社會性父親具有什麼樣的特色？首先，「由於這些社會規範是爲了支撐作爲文化性存在的弱勢男性立場而創造的，故設計爲對男性有利。不過，這種講法容易令人誤解，若要直言，這其實並不是男性行使身體上的優勢或利用智謀的結果，而是全體集團在試圖強化沒有生物學基礎的父

庭社會學」，但日文則是「家族社會學」。不過，山極所說的「家族」著重於親屬關係，接近中文的家族意義，故在山極的相關討論中保留原著的詞彙「家族」。

臺灣大學學術期刊資料庫

親下所造成的結果。因爲父親的存在無法單靠男性的自覺而成立，必需集團全體的認知」（山極壽一，1994：175）。在此，山極指出極爲重要的兩種特色：第一點是，家族概念的產生是因應男性生物學上的關係性薄弱，因此本質上就是發展成對男性有利。除非進行基因檢測，否則男性無法知道自己是不是小孩的父親，若小孩也不知道誰是自己生物學上的父親，就會造成一種疏遠的關係。因此，家族結構是關係上處於弱勢的男性爲追求穩固性的結果；第二點是，家族關係具備權威的結構。就政治學的角度而言，經過他者認可後成立的權力就是權威，而當全體成員建立認同的機制時，父親的地位才能夠被鞏固。

另外，山極也指出：「人類家族的特性在於必定潛在地內含社會性父親，親屬結構之特徵在於其多樣性和彈性。此組織並不需要平常居住在一起，而基於超越時間和空間的連帶意識」（山極壽一，1994：175）。暫時的群居在靈長類當中也可見，乍看之下他們像是家族，但是，他們的關係絕不會超越時空。這可能涉及到認知能力，即使黑猩猩具備初步的自我，也無法形成超越時空的族群概念。與此相比，人類能發展世代和親屬的觀念，並由此建立了超越時空的家族。

由以上山極的討論得出來的重要結論是：一、家族是爲男性而設計；二、家族關係有賴全體成員的認可；三、家族意識可以超越時空。我們發現，其在靈長類研究所指出的此三點與中國家庭的特色相當一致。爲了使以上的討論和中國家庭的討論接軌，在此進一步探討中國社會與家父長制（patriarchy）[13] 的問題。

一般認爲，中國家庭的家父長制相當鞏固，這就是中國家庭具有強大壓迫性的原因。然而，日本學術界的相關討論表示，就嚴格的學術定義來說，其實中國家庭並不是家父長制。吉田浤一在〈中國家父長制論批判序說〉當中整理日本學術界的相關討論，並提出自己的觀點。吉田的討論重

[13] patriarchy 的常見翻譯詞是家父長制和父權制，在此採用家父長制一詞，是因爲此文討論重點在於帶領家庭的家長擁有何等權力，而並不限定親子之間的權力關係。現今有些女性主義者將家父長制視爲以男性爲核心的所有文化機制之象徵，當作批判社會的口號，但家父長制的定義若眞如此，就有可能將人類社會所有的家庭運作都視爲家父長制，反而失去其概念的意義。故在此家庭研究的學術意義上採取家父長制的定義。

臺灣大學學術期刊資料庫

點在於，中國的家長是否擁有如古代羅馬家長般的絕對權力。在古代羅馬的家庭裡，家長不僅可以將兒子的身分改爲奴隸，也擁有對家庭成員生殺予奪的權力，如果家父長制的概念來自此古代羅馬的制度，那麼，中國的家長是否擁有如同一國之君般的權力，才是判斷中國家庭是否家父長制的基準。中國家庭的壓迫性是否來自家父長的絕對權力？吉田指出：「家長權僅止於在對外或對非血緣關係家庭成員時才擁有代表權，而對家庭內則有無法跨越的尊長權和身份權兩種柵欄，這種情形就嚴格定義來說無法稱之爲家父長制，這是完全不言自明的」（吉田浤一，1990：75）。堀敏一在〈古代中國的家父長制－其成立與特徵－〉當中也同樣指出，分析古代中國的律令會發現，關於家長的律令大部分僅止於他們對國家的義務和責任，涉及家庭內權力的只有管理家財的部分。而在家庭內部發生問題時，無論秦律還是唐律，都會以當事人和祖父母、父母、夫妻、兄弟姊妹等的關係來判斷是非，而非被視爲家長和家人之間的問題（2003：179）。兩者研究都區分政治權力意味的家長權和父子等的倫理關係，由此指出，中國家庭中家長權並不強大，實際上宗族的族長或尊長的影響力往往大於家長，故很難說中國家庭是家父長制。再者，雖然家庭中的父親健在時權力往往集中在父親手中，使之擁有家長權和父權，但是，父親過世後，雖然家長權會移到兒子手中，但我們仍常可見到實際上由母親來支配並管理家庭和家財的例子，可見中國家庭的家長權並不是絕對的（堀敏一，2003：174）。

在中國家庭中，家長權並不是絕對，這就表示支配家庭的原理並非「權力」。我們很容易誤以爲強大權力是壓迫中國家庭的原因，但是並非如此。如山極指出，爲了建立父親的地位所需要的是其他成員的認知，父親能令成員服從並不是因爲他本身就擁有絕對權力，而是家庭成員先承認父親的地位，父親才能產生影響力。這無非是「權威」的原理。因此家中關係網絡產生的壓迫感來自權威，而非權力，這是我們必須明確區分的。討論無政府的可能性時，何震和劉師培講到：「中國自三代以後，名曰專制政体，實則與無政府畧同」（何震、劉師培，2016：121），這表示他們比較沒有感受到國家權力帶來的壓迫感，對他們來說，家庭中的權威原理造成的壓迫感更爲強大。權威某種程度上依賴成員的認可，但其認可並不是透過成人之間重新訂定，而是從沒有自主判斷能力的幼小時期就灌輸的觀念，因此依賴權威原

臺灣大學學術期刊資料庫

理的家庭本身便是培養子孫權威主義心態的溫床，李石曾將其情形描述爲：「教以敬長尊親習請安拜跪，煉其奴隸禽獸畏服之性質」（李石曾，1984a：127），正是如斐魯恂（Lucian Pye, 1921-2008）所言：「中國的政治文化一向是靠家庭來灌輸其成員權威的概念」（Pye 著，胡祖慶譯，1992：9）。

值得一提的是，韋伯（Max Weber, 1864-1920）分類的三種支配類型（魅力型、傳統型和法制合理型）當中，家父長制屬於典型的傳統型。如前項所述，以古代羅馬爲典型的家父長制給予家長強大的權力，但韋伯從中分析出家父長制亦依賴權威原理的特色：「他們的成員資格是來自傳統，而非法令。服從是針對支配者，而非任何成文的規則。即使是針對支配者也只是因爲支配者所擁有的傳統身份。因此，支配者自身是嚴格爲傳統束縛住的」（Weber 著，康樂等譯，2004：333）。韋伯指出即使是擁有權力的家長也須依賴權威，而實際上國家權力也一旦被建立之後，接著很大程度上也會同樣依賴權威原理。

權威的原理依靠觀念的成立，反過來說，只要家庭成員不認可，權威的原理會失效。但是，我們必須注意的是，假如家長擁有國家認可的生殺予奪權，家長就能夠將此權力做爲後台，維持自身的權威。這猶如國家擁有所謂暴力裝置，之所以對抗國家權威令人躊躇，是因爲最終可能導致國家行使權力，以暴力威逼屈服。因此，即使家父長制和中國家庭都依賴權威的原理，但其背後有無家長的強大權力，同樣也成爲能否維持權威支配的關鍵。換言之，中國的家長並沒有擁有這種強大權力，表示中國家庭維持權威支配的基礎其實相當薄弱。然而，實際上中國家庭仍會產生極大的壓迫感，中國無政府主義者便提到：

> 家長其牢頭，多數可憐的青年男女其囚徒也。（師復，1980b：116）
>
> 在家庭制度的下，子女和妻都是奴隸的。（太一，1982：393）

他們的描述猶如中國家長擁有絕對權力似的，這意味著中國家庭在不依賴權力之下卻建立了比權力更加鞏固的權威主義。其關鍵何在？本人認爲，中國政治文化藉由「永久性關係」的觀念進一步加強了權威主義。我們先釐清兩種關係的模式：一種是權力關係，例如政治上的君臣民關係，職場上的主管和下屬的關係等。君臣民之間具有上下關係，是因爲君主掌控權

臺灣大學學術期刊資料庫

力，假設君主被迫下台，君主與臣民之間便再也不具有任何關係，故權力關係只有權力有效期間才能維持，頗有契約關係的意味；另外一種是權威關係，如父子、學長學弟等，此關係的維持並不依賴契約，而依賴觀念，故反而比權力關係更難脫離，因爲觀念的成立涉及到整個社會的文化。而且，權力關係能夠依據契約互換，例如，原本的下屬晉升主管，原本的主管退爲下屬等，但是權威關係則無法互換，對學弟來說學長永遠是學長，這是一種固定的關係。也就是，權威關係本來就含有時間上的永久性，這一點與權力關係不同。

由以上的論述我們可以理解，家庭中的權威關係本來就有永久性關係，這也應證山極所指出的人類家族特色：家族意識得以超越時空。只是，雖然永久性關係是家庭本來具備的特色，但中國思想就利用思想觀念進一步加強了觀念上的永久性，這一點可以從孝的觀點解釋。「父爲子綱」的象徵性概念是「孝」，健民在 1923 年發表的〈非孝〉中大喊：「在習俗上看來：『孝』，不過是人子對於父母負擔一種絕對服從的義務罷了！」（1982：371），並進一步談到：

> 他們已經束縛人們的權力，但還很慢人們一旦一會覺悟發奮起來，打破他們的特殊地位，喪失他們所有的權力；於是就弄出一個錮蔽人們思想的法子來。就是：「人臣對於君主要忠」，「人子對於父母要孝」，更深一層，就是：「孝親即是忠君」。（健民，1982：372）

健民指出，在原始的專制時代，君主視人民爲奴隸，且束縛人民的權力。但是，如果只靠權力，只要人民起義，君主就有可能失去本身的所有權力，故需利用更深一層的方法鞏固君主的統治。這種進一步約束人們的機制就是在此所說的「思想的法子」，也就是權威的觀念。健民點出極爲重要的一點，就是權力關係有可能被推翻，故擁有權力者利用忠孝的觀念建立了權威關係。孔子所說的「君君，臣臣，父父，子子」並列君臣的權力關係和父子的權威關係，其目的在於，在君臣的權力關係中建立父子般的權威關係，亦即，在不穩定的權力關係中建立穩固的永久性權威關係。可見，儒家政治思想試圖以權威觀念貫徹國家和家庭。[14]

[14] 孫廣德討論中國政治思想中的倫理觀念之際，以政治倫理化爲主軸，將先秦政治思想

臺灣大學學術期刊資料庫

再者，孝的文化機制不僅對健在的成員有效，也涉及到已故的祖先以及未來的子孫，是一種中國文化的生命論意味。加地伸行則從宗教的角度解讀這種孝的意義。他認爲，宗教的源頭是對於死亡的恐懼，而原儒思想就是利用孝的觀念解決了人們對於死亡的恐懼。也就是，孝的觀念將祭拜祖先、敬愛父母和繁衍子孫的三種行爲統合起來，進而產生一種轉換：「自己的生命其實是父親的生命，也是祖父的生命，進一步的說，也是遙遠的祖先之生命，能夠一直追溯家系」（1990：20），「也就是，透過孝的行爲，創造將自己的生命延伸成永遠的可能性。這樣想，就能夠解消對於死亡的恐懼和不安……生命論，這就是孝的本質」（1990：21）。山極論到超越時空是人類家族的特色，而在孝的觀念裡，我們能夠看出中國思想將這種超越時空的特色發展到生命論的層次。更爲重要的是，孝的觀念不只超越時空，更加強了時間上的永久性。關係的永久性就代表你永遠無法脫離此關係性，這何等的壓力。正因爲如此，中國無政府主義者的批判不僅止於三綱，也進一步批判祖宗。李石曾在 1907 年發表的〈祖宗革命〉中論到：「蓋父母之教子弟崇信祖宗，即如君長使百姓崇奉宗教，令其愚弱，乃易制服。故崇祖宗非他，即世世相傳之狡計，之束縛其子孫，壓制其子孫者也」（李石曾，1984b：96）。

至此，我們終於能夠瞭解中國無政府主義者爲何強烈否定家庭。家庭本身具有關係性，而且以鞏固父親地位爲目的，爲此建立了超越時空的關係概念。中國思想更將這種家庭具有的本質提升到思想層次，建立「權威主義式永久性關係網絡」。這種關係網絡沒有出錯時，能爲家庭成員提供安全保障機制，因此人們自然而然地奉爲社會倫理，然而一旦成員自我覺醒而產生疑慮時，其永久性關係所產生的極大壓迫感也油然而生。我們從中國無政府主義者的言論中可見其激烈的程度，而我們從此角度理解中國無政府主義的家庭革命論，就能將女性主義的議題進一步深化，滲入到家庭的結構當中，針對中國政治文化提出本質性的思考。

的格局整理爲儒家倫理觀念、道家超倫理觀念以及法家反倫理觀念之間的論爭。值得一提的是，在結論中孫廣德引用被視爲無政府主義始祖的哥德文（William Godwin, 1756-1836）的文章，進而強調「政治倫理化應是最值得追求的目標」（1999a：370-371）。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、自由戀愛作為對抗的方法

在中國文化中，家庭給人的意義比其他文化更沈重，家庭不只是男性壓迫女性的場所，被放置於永久性關係網絡當中的成員，甚至永遠無法脫離層級結構。雖然這種關係性是人類家庭本身普遍具有的特質，但中國文化藉此建立牢固的權威主義體系，我們可解釋爲這就是中國家庭的壓迫性格外強大而無意中引起中國無政府主義者反彈的原因之一。假設他們的問題意識停留在男性對女性的壓迫，只要訴求男女平權即可，如婚姻自主權、政治權利、工作權等，實際上早期女性主義的主要訴求就在此。在此脈絡之下，「自由戀愛」也表現在男女平等的意義上。然而，中國無政府主義者並非主張政治權利上的男女平等，因此他們主張的自由戀愛也該隱含進一步的深意才對。本節將探索中國無政府主義者的自由戀愛論所揭示的意義和可能性。

論及中國無政府主義和自由觀念，便令人想到劉師培在 1907 年發表的〈無政府主義之平等觀〉中寫的一段話：「吾等則以無政府主義，當以平等爲歸……獨立自由二權，以個人爲本位，而平等之權必合人類全體而後見，故爲人類全體謀幸福，當以平等之權爲尤重。獨立權者，所以維持平等權者也。惟過用其自由之權，則與他人之自由生衝突，與人類平等之旨，或相背馳，故欲維持人類平等權，寧限制個人之自由權」（2016b：93-94），故中國無政府主義往往被認爲比起自由更加重視平等。劉師培對於自由權的疑慮，也確實反映著中國無政府主義的特色，即害怕過度的自由變質爲「私」的表現。從此角度來看待男女問題時，可以理解曹世鉉以下的解釋：「何震等人的婦女解放論也是在男女絕對平等主義的原則上構成的……我們可以說，在《天義》報中提出的無政府世界觀是一種傳統的「平均」意識再經過解釋的「平等」的世界觀」（2003：118）。然而，在另一方面的男女議題上中國無政府主義者堅持自由戀愛，從中可見與「絕對平等主義的原則」不同的觀點：

> 若經濟平等，共產實行人人得以自立，互相協助而無所用其倚附。是時也，有男女之聚會，而無家庭之成立，有父子之遺傳，而無父子之名義。（李石曾，1984a：130）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今使破除貞淫之說，復多設會場旅館，爲男女相聚之所，相愛則合，相惡則離，俾各遂其情，則必無樂于結婚者矣。此破婚姻之一法也。（鞠普，1984：214）[15]

> 夫結婚儀式，不過借力於法律宗教及社會制裁，以拘制二人之自由……欲社會之美善，必自廢絕婚姻制度實行自由戀愛始。（師復，1980c：109-110）[16]

> 竊以爲自由戀愛，其根本之原理，乃在去束縛而取自由。（師復，1980a：77）[17]

他們將自由戀愛與婚姻家庭做對峙，自由戀愛不僅是破除家庭的方法，也暗示著無政府社會的關係論。兩者的關係不應該由外在法律或道德約束，應該「相愛則合，相惡則離」。不過，如現今的結婚制度也允許自由結婚和離婚，此兩者間有何不同？師復認爲結婚制度的意義在於：

> 試問所謂互相維繫之意何在？豈不曰既正式結婚之後，則此男永爲彼婦之夫，此女永爲彼夫之婦。結婚制度精神微妙之義，不外如此。（1980c：108）

我們可以注意師復在此使用的「永」字，雖然結婚後可以離婚，但結婚期間兩者的關係是被視爲永恆不變的。師復認爲，既然兩者的愛情永無二心，也沒必要用制度來約束，何必用制度牽制：「兩人之愛情，苟其互相膠漆，永無二心，則雖無夫婦之名，而戀愛自由，亦可相共白首」（1980c：108）。師復並不否定兩人依據自由意志共守白頭，但其應是結果，而不該用制度強迫。對師復而言，婚姻制度的目的並不在於實現純粹永恆之眞愛，而是在於建立制度化的永久性關係。之所以一夫一妻制中的夫妻關係很難脫離，是因爲在不涉及法律問題的情況下，必須「雙方同意」才能離婚。師復指出此點後說：「若謂別制一最自由之律，二人之中，苟一人不合意，即可隨時自由離異，此則與所謂自由戀愛之說相去無幾。所異者僅結婚儀式

---

15 該文源於鞠普（生卒年不詳）1908 年發表的〈毀家譚〉中。
16 該文源於 1912 年發表的〈廢婚姻主義〉中。
17 該文源於 1914 年發表的〈『反對家族主義』書後〉中。

臺灣大學學術期刊資料庫

之有無耳」（1980c：109），可見師復極爲在意自由離散的重要性。雖然婚姻屬於契約關係的範疇，但實際上其意義不像主管和下屬之間的短暫性契約關係，而是以永久性關係爲前提的契約，故由此形成的家庭便將人們帶入權威主義式永久性關係網絡中。

由此我們能夠理解，中國無政府主義者否定婚姻家庭的背後亦可見對於永久性關係的抗拒，他們討論男女關係的重點不僅在於「絕對平等主義」，也在於對抗永久性關係的自由觀念。

那麼，這樣的自由觀念和中國無政府主義者普遍反對的私心之間，不會產生矛盾嗎？本人曾經分析過中國無政府主義的平等觀，文中指出，中國無政府主義的平等觀與「私心」息息相關，無論在境界中萬物一體的平等，還是現實中均平式的平等（如劉師培的「人類均力說」），其討論起點皆在於如何克服私心（安井伸介，2013：51-76）。中國無政府主義者論及家庭的時候，也常與「私」連結：

> 既有家庭，則易公而爲私。（李石曾，1984a：129）
>
> 自有家而後世界公共之人類，乃得私于一人。（漢一，1984：108）[18]
>
> 今既無家，則鍾情于社會，故公，故大。（鞠普，1984：216）
>
> 財產者，世界之公物，非人所得私有也。自有家族，老者計積蓄，少者冀承產，無人無日不以私產爲念。（師復，1980b：116）

他們都認爲家庭是膨脹私心的場所，故需要廢除家庭。但問題在於，如果「質言之則不過夫防其婦之苟合，婦又防其夫之苟合」（師復，1980c：108），那難道追求自由而廢除婚姻家庭之後，不會出現男女關係的亂象？性慾不會是私心的表現？針對這樣的疑問，師復持有極爲明確的回答：

> 夫男女情慾，不過生理上之作用，與飲食渴飲，同爲一絕不足奇之條件。（1980c：110）

在科學知識的影響之下，師復將情慾歸納爲生理作用。當然，即使是生理

[18] 該文源於漢一（生卒年不詳）1907 年發表的〈毀家論〉中。

臺灣大學學術期刊資料庫

作用，也會縱慾，但師復認爲，就像飲食一樣，縱慾只會導致生病，「此乃衛生之眞理，而不必以禮義廉恥貞淫等僞詞相制者也」（師復，1980c：111），一言以蔽之，「婚姻制度之大謬點，即在誤生理問題爲道德問題」（師復，1980a：78），不該混淆私心與情慾。至於縱慾過多者，這是習慣所然，「習於交合者肉慾愈熾，成爲淫」（師復，1980a：79），之所以會導致成癮，除了社會默許以金錢買賣的這項惡習之外，婚姻制度本身也是重要原因，因爲「夫婦同居，幾以交合爲惟一之義務。交合之機會既多，則人之習爲好淫，亦固其所然」（師復，1980a：79）。只要實踐自由戀愛，這樣的機會反而減少，「純以男女二人之愛情爲根本，其機會豈能多得？又何至習爲好淫？」（師復，1980a：79）。

無政府主義的主張容易被視爲烏托邦的論述，中國無政府主義者的言論也有這種傾向，或許我們很難理解師復關於情慾的解釋，但是其論述越獨特，越能看出他執著的重點。師復的以下論述能夠讓我們再度確認道德牽涉到時間永久性的一面：

> 不必問其專一與否，久暫若何。愛情既出於自由，更不必有所謂強制。倘若預懸一格，以爲當屬於專一，又必期以長久，甚或侵入道德問題。（1980a：78）

可見師復不斷拒絕用制度或道德的方式「期以長久」，對他而言，自由戀愛無非是對抗永久性關係的方法。

而在此又出現另外一個議題，即「專一」的問題。師復拒絕以「專一」爲倫理規範，且在指出別人對自由戀愛的誤解時，也有提到：「以爲自由戀愛須以道德爲強制，或又以爲自由戀愛仍當專屬於一人」（師復，1980a：77），似乎意識到也有同時與多數人交往的情形存在。依據自由原則，只要雙方同意，的確能夠破除一對一的戀愛模式，而這可能是無政府主義的一種理想的戀愛模式。論到此，中國無政府主義的自由戀愛論不僅成爲對抗關係文化的手段，也能提出另一套嶄新的自由戀愛論。只是，師復及其他中國無政府主義者沒有對這一點多做論述，[19] 故無法依據他們的論述具體呈

[19] 何震接受無政府主義之前在〈女子宣布書〉中主張一夫一妻制，而批判女性可實行多

臺灣大學學術期刊資料庫

現其戀愛模式。不過，值得一提的是，日本無政府主義者大杉榮（1885-1923）以及法國存在主義者沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980）和波娃（Simone de Beauvoir, 1908-1986）的戀愛實踐極具無政府主義式自由戀愛的特色，從中我們或許能夠窺見無政府主義戀愛論的一種可能性。

大杉榮是日本最爲著名的無政府主義者，與中國無政府主義者之間也有過交流。當時爲人稱道的社會醜聞即是大杉榮和三位女性（堀保子、神近市子、伊藤野枝）之間的戀愛關係所導致的「葉山日蔭茶屋事件」。大杉榮於 1916 年在三位女性以及其他人公認的情況下同時與他們交往，實踐自由戀愛。他的自由戀愛論有三個條件，即：「互相經濟上獨立，不同居而個別生活，尊重互相的自由（包括性生活）」（1964：222）。雖然大杉榮積極溝通，主張自己的戀愛觀，但最後仍導致神近刺傷大杉榮的事件發生，他們實踐的自由戀愛也就此終結。

就當時的狀況來說，因醜聞而孤立的大杉榮其實沒必要做出會讓自己失去他人支持的事，但他卻堅持實踐他的自由戀愛理念。爲什麼他如此堅持？這與大杉榮的道德觀有關。他在 1912 年發表的〈法律與道德〉中強調：「法律懲罰輕罪人的時間只有幾個月或幾年而已，但是道德更加猖狂地詛咒人的一生……法律只會在部分時候施行壓制政治。但是道德卻是不間斷地壓迫」（1965：46-47）。有趣的是，身處東亞文化環境下的大杉榮也深感道德的壓迫性，感受到其壓迫的永久性勝過法律。雖然大杉榮沒有再多討論婚姻家庭相關議題，但可以理解其主張自由戀愛的脈絡與中國無政府主義相近。自由的個人與個人之間的戀愛不應該被世俗的道德束縛，對他來說：「我對其他女人的愛，即使產生看似更深的對你的愛，既也不會消失，也不會特別減少」（大杉榮，1964：234），何必規定只能愛一個人？大杉榮自由戀愛的實踐與中國無政府主義自由戀愛論的思路相當相似。

我們在沙特和波娃的戀愛中亦可見類似的情況。沙特和波娃一開始交往時訂定所謂戀愛契約，允許對方與自己以外的人進行戀愛。值得一提的

夫的意見說：「女子多夫，莫若娼妓。今倡多夫之說者，名爲抵制男子，實則便其私慾，以蹈妓之所爲，此則女界之賊也」（2016a：43）。然而，何震雖與劉師培結婚，但也與其他人發生曖昧關係，這件事遭受當時革命陣營的批評（陳慧文，2011：70-71）。不知此轉變是否與接受無政府主義有關。

臺灣大學學術期刊資料庫

是，沙特和波娃在回顧自己思想時，曾論及過他們有無政府主義傾向：「我們熱愛自由，反對墨守成規，主張個性獨立，敬重工人階級，所有這些都使我們接近無政府主義者的立場」（Beauvoir 著，陳欣章等譯，1992：44），可見他們意識到自身實踐的自由戀愛與無政府主義的理念相近。[20] 大杉榮在三個條件中提到不同居，波娃也認爲不同居比起不結婚更加重要：「當一種所謂自由關係發展到像是婚姻關係時──如果你們生活在同一個屋子裡，經常一起吃飯──女方勢將扮演她傳統的女性角色」（Schwarzer 著，婦女新知編譯組譯，2001：53），可看出相當重視經濟獨立和個人的生活。因此沙特和波娃都在生活中個別與其他人談戀愛，但仍維持兩個人的關係，死守白頭。

具有無政府主義思想（傾向）的他們都實踐同時與多位對象談戀愛的自由戀愛，這絕非單純出自個人私慾，更有探索嶄新人際關係的意義。實際上，雖然爲數不多，但這種嘗試至今依然可見，1990 年代在美國出現的新詞「多邊戀（polyamory）」即象徵著此種自由戀愛的嘗試。多邊戀是同時與複數對象談戀愛的戀愛模式，但與偷情不同，其條件是向所有親密關係者公開戀愛對象，而在大家的同意之下交往。也就是，大杉榮和沙特的實踐確實符合多邊戀的定義。多邊戀極爲重視個人自由，但並非等同於縱慾，「對我來說，多邊戀的重點在於將愛昇華爲沒有期待或要求的意識，交往對象的數量並沒有太大的意義」（Anapol, 1997: 4-5）。一旦對交往對象有期待就容易發展爲嫉妒或佔有慾，但多邊戀認爲交往不代表「所有」，不會將交往對象視爲自己的所有物。換言之，自己即是所有自己的唯一者，尊重他者等於尊重他者對自己的所有權，別人不得侵犯，正是：「人生于世間，各有自立之資格，非屬于甲，亦非屬于乙，婦不屬于夫，夫不屬于婦，此自由也」（李石曾，1984a：131）。多邊戀的可能性，就是無政府主義的可能性。

多邊戀的實踐上最爲困難的地方何在？我們最後不得不思考多邊戀模式下的自由戀愛會無可避免碰到的問題，即：嫉妒。即使理性上能夠理解嫉妒是自私的表現，人總難免會產生這樣的情緒，刺傷大杉榮的神近在法

[20] 三宅芳夫從無政府主義的角度分析沙特的思想。請參考：三宅芳夫（2000）。

臺灣大學學術期刊資料庫

庭上曾說：「坦白地講，這完全是因爲「嫉妒」的關係」（多田道太郎，1969：50），沙特和波娃也時常陷入嫉妒的情緒中。[21] 值得一提的是，劉師培於 1907 年討論人心時指出，人有三種心：利己心、羞忌心（忌嫉心）[22] 和良善心（1984：56-57），並將「忌嫉心」視爲爭亂的原因：「夫爭之起，由于人類之中，有自利及忌嫉二心。此謀自利，則一人之利獨增，他人對之，必生忌嫉，忌嫉生于不平，而不平由于異業，然推其流弊，則足以召世界之紛爭」（劉師培，2016a：90）。劉師培由此描繪均平社會的藍圖：「人人苦樂適均，歸于完全之平等，則忌嫉之心不生」（劉師培，2016b：100）。依此邏輯，劉師培或許會要求多邊戀當中雙方交往的人數必須相同，由此解決嫉妒的產生。但是，愛情不見得能夠用數量衡量，從均平的角度來思考時，實在很難想像如何實現「苦樂適均」。或許正是因爲如此，中國無政府主義的論述往往將理想推到無我的境界當中，迴避實踐問題（安井伸介，2013：98-106）。但是，我們在從家庭革命到自由戀愛的討論中，依然可見中國無政府主義探索全新人際關係的嘗試，即使其討論僅曇花一現，仍能提供我們重新思考婚姻家庭的契機。

伍、結論

從功能的角度來看，家庭是一種安全保障機制，既然人類無法一個人活下去，總需要提供安全感的場所。如克魯泡特金所論，原始氏族或村落公社都有同樣的意味，而在中國的社會中，家庭無非是最爲基本的安全保障機制。國家存在的重要理由同樣也是提供安全，外圍異族的侵入也好，內部土匪的掠奪也好，國家必須爲民眾提供安全的環境。這種家庭和國家合理成立且存在的前提是皆能確切提供安全。反過來說，一旦家庭和國家失去正當性，其存在意義會遭受質疑，被隱藏的壓迫感也將由此浮現。正

---

21 多邊戀作爲對峙於嫉妒的情緒，創造 Compersion 一詞，以此表達知道自己所愛的人愛別人時產生喜悅的情緒（Anapol, 1997: 64）。不知我們能否經過意識改革將嫉妒轉換爲 Compersion，但這也是一種解決嫉妒的途徑。

22 劉師培在〈利害平等論〉中使用「羞忌心」一詞，但在〈人類均力說〉和〈無政府主義之平等觀〉中使用「忌嫉心」一詞。

臺灣大學學術期刊資料庫

因爲如此，面對西方的衝擊，清末滿清政府面臨存亡危急之際，不但國家（清朝）存在的合理性被質疑，具備同樣作用的家庭機制也遭受批判。

在批判婚姻家庭的浪潮興起之下，中國無政府主義者不滿於只追求男女平權，進一步滲入結構，從根本否定家庭存在的意義，提倡家庭革命。本文鑒於中國無政府主義強烈批判婚姻家庭的現象，探析其原因而指出，中國家庭中存在權威主義式永久性關係，其壓迫性遠遠超過其他文化，故引起中國無政府主義的強烈反彈。實際上，在深受中國文化影響的日本，同樣出現過否定家庭的強烈主張，但其主要論述須要等到 1920 年代後期受無政府主義影響而提倡無政府女性主義的高群逸枝（1894-1964）[23] 之出現，[24] 整整晚於中國無政府主義二十年的時間，在此可見中國無政府主義對此議題的敏銳性。面對永久性關係的壓迫，中國無政府主義提出自由戀愛的主張，用以反抗暗含永久性爲前提的人際關係。由以上的脈絡，本文指出中國無政府主義的家庭革命論的意含。

雖然中國無政府主義者沒有明白提倡多邊戀模式的戀愛，但這仍不失爲一種可能的解釋。恩格斯認爲理想的婚姻型態是一夫一妻制（Engels 著，中共中央馬克斯列寧恩格斯斯大林著作編譯局譯，1972：79-80），只有在國家機關被放入考古博物館之後，才能實現純眞的婚姻。無政府主義與馬克思主義都具有相似的理想社會藍圖，但無政府主義卻又因其具有中央集權的思維，而強烈批判馬克思主義。將一夫一妻制視爲理想的馬克思主義和多邊戀模式的無政府主義之間，亦可見兩者思維上的極大差異。中國無政府主義堅持自由的原則，視婚姻家庭爲自由的大敵。在無政府主義理論上，中國無政府主義的家庭革命論，到達了西方無政府主義所未能深入認知的重要層面。

---

23 高群逸枝的相關文章有：〈新女性主義的提倡〉、〈家庭否定論〉等，收入高群逸枝（2001）。

24 福澤諭吉（1835-1901）是日本最早關注自由戀愛的思想者之一，福澤與中國無政府主義者同樣視自由結合、自由離散的自由戀愛爲理想，但同時又認爲就當時的社會現實而言，一夫一妻和偕老同穴才是最爲重要的倫理（西澤直子，2014：62-82）。此外，1911 年出版的《青踏》也是近代日本女性主義運動的重要標誌，從中出現過好幾篇關於婚姻家庭的討論。但直至高群逸枝才開始出現明白否定家庭的主張。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

Beauvoir, Simone de 著，邱瑞鑾譯，2013，《第二性》，台北：貓頭鷹出版。譯自 *Le deuxieme sexe*. Paris: Gallimard. 1949.

Beauvoir, Simone de 著，陳欣章、陳際陽、譚健譯，1992，《盛年》，南京：江蘇文藝出版社。譯自 *The Prime of Life*. England: Penguin. 1987.

Engels, Friedrich 著，中共中央馬克斯列寧恩格斯斯大林著作編譯局譯，1972，《家庭、私有制和國家的起源》，北京：人民出版社。譯自 *Полное собрание сочинений*. Москва: Издательство политической литературы. N.d.

Hooks, bell 著，曉征、平林譯，2001，《女權主義理論——從邊緣到中心》，南京：江湖人民出版社。譯自 *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge: South End Press. 2000.

Kropotkin, Peter 著，李平漚譯，1963，《互助論》，北京：商務印書館。譯自 *Mutual Aid*. Lodon: William Heinemann. 1919.

Kropotkin, Peter 著，劉園譯，1975，《法國大革命史》，台北：帕米爾書店。譯自 *The Great French Revolution*, 1789-1793. N.p. n.d.

Mill, John Stuart 著，汪溪譯，2009，《婦女的屈從地位》，北京：商務印書館。譯自 *The Subjection of Women*. London: J. M. Dent & Sons Ltd. 1929.

Pye, Lucian 著，胡祖慶譯，1992，《中國人的政治文化》，台北：風雲論壇出版社。譯自 *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge: M. I. T. Press. 1968.

Schwarzer, Alice 著，婦女新知編譯組譯，2001，《拒絕做第二性的女人：西蒙‧波娃訪問錄》，台北：女書文化出版社。譯自 *Simone de Beauvoir heute*. Reinbek: Rowohlt Verlag GmbH. 1983.

Weber, Max 著，康樂、吳乃德、簡惠美、張炎憲、胡昌智譯，2004，《經濟與歷史；支配的類型》，桂林：廣西師範大學出版社。譯自 *Economy and Society*. Berkley: University of California Press. 1978.

Wollstonecraft, Mary 著，王蓁譯，1995，《女權辯護》，北京：商務印書館。譯自 *The Rights of Women*. London: J. M. Dent & Sons Ltd. 1929.

太　一，1982，〈家庭革命〉，中國人民大學中共黨史系中國近現代政治思想史教研室（編），《中國無政府主義資料選編》，北京：中國人民大學，頁 391-399。

臺灣大學學術期刊資料庫

王汎森，2003，〈反西化的西方主義與反傳統的傳統主義──劉師培與「社會主義講習會」〉，無（編），《中國近代思想與學術的系譜》，台北：聯經，頁 221-239。

安井伸介，2013，《中國無政府主義的思想基礎》，台北：五南圖書出版公司。

江亢虎，1923，〈社會問題・女權問題三〉，南方大學出版部（編），《江亢虎博士演講錄（第二集）》，上海：南方大學出版部，頁 97-106。

何　震，1984，〈《天義報》啓〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 16-18。

何　震，2016a，〈女子宣布書〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 41-44。

何　震，2016b，〈女子復仇論〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 49-80。

何　震，2016c，〈女子解放問題〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 133-142。

何　震、劉師培，2016，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 120-133。

何黎萍，2012，〈試論近代中國婦女爭取婚姻自主權的鬥爭〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》，2: 63-71。

余華林，2003，〈近代中國家庭研究的興起〉，《中州學刊》，136: 102-106。

李石曾，1984a，〈三綱革命〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 126-132。

李石曾，1984b，〈祖宗革命〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 94-99。

李石曾，1984c，〈革命〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 167-171。

汪公權，1984，〈社會主義講習會第一次開會紀事〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 19-22。

汪佩偉，1997，《江亢虎研究》，武漢：武漢出版社。

周大鴻，2016，〈洪秀全男女平等之制〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 516。

初　我，1960，〈女子家庭革命說〉，張枏、王忍之（編），《辛亥革命前十年間時論選集（第一卷下冊）》，北京：三聯書店，頁 925-929。

孫中山，1986，〈三民主義〉，廣東省社會科學院歷史研究所、中國社會科學院近代史研究所中國民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室（編），

臺灣大學學術期刊資料庫

《孫中山全集（第九卷）》，北京：中華書局，頁 183-427。
孫廣德，1999a，〈我國政治思想中之倫理觀念〉，無（編），《中國政治思想專題研究集》，台北：桂冠圖書股份有限公司，頁 319-371。
孫廣德，1999b，〈劉師培的政治思想〉，無（編），《明清政治思想論集（下）》，台北：桂冠圖書股份有限公司，頁 795-884。
家庭立憲者，1960，〈家庭革命說〉，張枏、王忍之（編），《辛亥革命前十年間時論選集（第一卷下冊）》，北京：三聯書店，頁 833-837。
師　復，1980a，〈『反對家族主義』書後〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 77-79。
師　復，1980b，〈廢家族主義〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 115-125。
師　復，1980c，〈廢婚姻主義〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 107-114。
健　民，1982，〈非孝〉，中國人民大學中共黨史系中國近現代政治思想史教研室（編），《中國無政府主義資料選編》，北京：中國人民大學，頁 371-375。
康有爲著，陳得媛、李傳印評注，2002，《大同書》，北京：華夏出版社。
曹世鉉，2003，《清末民初無政府派的文化思想》，北京：社會科學文獻出版社。
梁啓超，1999a，〈南康海先生傳〉，張品興（編），《梁啓超全集》，北京：北京出版社，頁 481-497。
梁啓超，1999b，〈變法通議〉，張品興（編），《梁啓超全集》，北京：北京出版社，頁 10-59。
陳文聯、桂運奇，2014，〈西學東漸與中國近代婚姻變革思想的演進〉，《中南大學學報（社會科學般）》，20(1): 216-222。
陳妘湲，2003，〈江亢虎社會主義思想的形成過程——從興女學到鼓吹社會主義〉，《思與言》，41(2): 37-114。
陳慧文，2011，〈廢婚、廢家、廢姓：何震的「盡廢人治」說〉，丁乃非、劉人鵬（編），《置疑婚姻家庭連續體》，新北市：蜃樓，頁 69-89。
楊　威，2007，〈論中國近代家庭的《道德革命》〉，《福建論壇・人文社會科學版》，2: 53-61。
鄒容著，馮小琴評注，2002，《革命軍》，北京：華夏出版社。
漢　一，1984，〈毀家論〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 108-109。
劉人鵬，2011，〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉，《清華中文學報》，5: 231-270。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉人鵬，2017，〈《天義》的無政府共產主義視野與何震的《女子解放》〉，《婦女研究論叢》，140: 22-35。
劉師培，1975，〈論中國家族壓制之原因〉，李又寧、張玉法（編），《近代中國女權運動史料 1842-1911（上冊）》，台北：傳記文學社，頁 49-55。
劉師培，1984，〈利害平等論〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 55-64。
劉師培，2016a，〈人類均力說〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 86-93。
劉師培，2016b，〈無政府主義之平等觀〉，萬仕國、劉禾（校注），《天義・衡報》，北京：中國人民大學出版社，頁 93-108。
劉慧英，2006，〈從女權主義到無政府主義——何震的隱現與《天義》的變遷〉，《近代文學與文化研究》，2: 194-213。
鞠　普，1984，〈毀家譚〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 212-217。

二、日文部分

三宅芳夫，2000，《知識人と社会》，東京：岩波書店。
大杉榮，1964，〈男女關係について〉，秋山清、大澤正道、久保田芳太郎、小松隆二、中村完（責任編輯），《大杉栄全集第 3 巻 無政府主義の哲学 II》，東京：現代思潮社，頁 221-245。
大杉榮，1965，〈法律と道徳〉，秋山清、大澤正道、久保田芳太郎、小松隆二、中村完（責任編輯），《大杉栄全集第 14 巻 人生について》，東京：現代思潮社，頁 46-47。
山極壽一，1994，《家族の起源》，東京：東京大學出版社。
加地伸行，1990，《儒教とは何か》，東京：中央公論社。
吉田浤一，1990，〈中国家父長制論批判序説〉，中國史研究會（編），《中国専制国家と社会統合——中国史像の再構成 II》，京都：文理閣，頁 53-115。
多田道太郎，1969，〈生と反逆の思想家 大杉栄〉，多田道太郎（責任編輯），《日本の名著 46 大杉栄》，東京：中央公論社，頁 5-70。
江守五夫，1973，《母権と父権：婚姻にみる女性の地位》，東京：弘文堂。
西澤直子，2014，《福澤諭吉とフリーラヴ》，東京：慶應義塾大學出版會。
高群逸枝，2001，《高群逸枝語録》，東京：岩波書店。
堀敏一，2003，〈古代中国の家父長制－その成立と特徴－〉，永原慶二、住谷一彦、鎌田浩（編），《家を家父長制（新装版）》，東京：早稲田大學

臺灣大學學術期刊資料庫

出版部，頁 155-185。

三、西文部分

Anapol, D. M. 1997. *Polyamory the New Love without Limits: Secrets of Sustainable Intimate Relationships*. San Rafael: IntiNet Resource Center.

Goldman, E. 1969. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications.

Zarrow, P. 1988. “He Zhen and Anarcho-feminism in China.” *Journal of Asian Studies* 47(4): 796-813.

Zarrow, P. 1990. *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Marriage and Family are the Enemies of Liberty:

Implications of the Idea of Family Revolution from Chinese Anarchism*

*Shinsuke Yasui***

Abstract

Originating in the modern era, marriage and family have become important topics for all of mankind. The appeal for women's liberation sparked numerous discussions in both the West and in China. Among the topics discussed was the unique argument proposed by Chinese anarchists to abolish marriage and family altogether. They took woman's liberation one step further by offering a structural criticism of both marriage and family. Their points of view can still enlighten us to some extent today. This essay aims to analyze the statements made by the Chinese anarchists about marriage and family, carefully interpreting and elucidating the implications.

This essay finds that human relationships existed universally in marriage and family were promoted to an ideological level in Chinese political culture, in which authoritarian and permanent relationship networks caused massive oppression. To oppose these relationships, Chinese anarchists insisted that free love become the new model for human relationships, and regarded free union and separation as the ideal. They provided the possibility of a future order that could exist society.

Keywords: Feminism, Authoritarianism, Culture of Relationships, Free Love, Polyamory

---

* DOI:10.6166/TJPS.74(77-110)

** Associate Professor, Department of Applied Japanese, Chihlee University of Technology.
E-mail: Shin0629@mail.chihlee.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫