

**A Sex / Gender Utopia in *The Book of Grand Commonality*:  
Imagining the Reconstruction of Global Social Relations**

Jen-Peng LIU

**《大同書》性 / 別烏托邦：  
全球社會關係重構之想像\***

劉人鵬\*\*

\* 本文為科技部計畫MOST109-2410-H-007 -070 -MY3研究成果之一。部分內容曾以〈性·種族·性別：《大同書》烏托邦的現代性難題〉為題發表於「帝國、民國與黨國：文本、思想與意識形態的纏鬥」研討會。中央研究院中國文哲研究所。2021年12月9-10日。

\*\* 劉人鵬，國立清華大學中國文學系教授。聯絡方式：jpliu@mx.nthu.edu.tw。

## 摘 要

本文試圖論證，《大同書》的烏托邦想像中，一個最重要的基礎在於「性」與「性別」關係的改變。太平世大同理想主要的意義在於以性、性別所連動的家庭、國家、階級、種族等體制改變，連帶全球生產關係與社會關係之改變，從而人與人、機器、眾生皆處於新的關係中。本文從《大同書》文本脈絡闡釋此一想像方方面面之具體內容，最後指出此一烏托邦是如何回應帝國主義殖民之知識生產及其現實效應，並提出評價。

關鍵詞：《大同書》、烏托邦、性/別、社會關係、殖民現代性

## Abstract

This paper argues that the transformation of sex and gender relationships is one of the most important standpoints of the Utopian vision in *The Book of Grand Commonality*. The significance of the ideal of a grand commonality during the Age of Great Peace is the possibility of bringing about changes in the relations of production and social relationships facilitated through changes in family, nation, class and race systems. Since these systems interlock with sex and gender institutions, the result would be the establishment of new relationships— between human and human, as well as between machines and all creatures. Through reading the text and context of *The Book of Grand Commonality*, this paper expounds and evaluates this ideal, pointing out that the Utopian imagination is a response to the realist effects of imperialist colonial knowledge production.

**Keywords:** *The Book of Grand Commonality*, Utopian, sex/gender, social relationships, colonial modernity

## 一、前言

歷來對康有為（1858-1927）《大同書》的研究，已汗牛充棟。研究角度多元且飽含爭論性的題材（例如李澤厚，湯志鈞，蕭公權，汪榮祖等）。學界在學術思想史、烏托邦研究等領域探討《大同書》，長期以來也已獲致豐厚的成果；近年也不乏在性別、毀家廢婚等議題中涉及《大同書》者（劉人鵬2011；陳慧文2015）。但《大同書》中對於「性」的想像或主張，以致於大同烏托邦「性／別」體制的想像，<sup>1</sup>特別是性政治與大同政治的關係，尙未成爲專研議題。然而本文以爲：這個問題在《大同書》的「大同」世界構想中，隱然是非常重要的基礎；而性與性別關係的改變，又是《大同書》著力於想像大同理想生產關係與社會關係改變的起點。<sup>2</sup>《大同書》構想了不同於資本主義私有制的太平世生產資料公有的大同世界生產方式，本文著力探討此一公有制的烏托邦想像在不同生產方式下已然變化的社會生產關係，以及與之相適應的去家、去國、去九界後的新社會關係想像。本文以爲，《大同書》中「大同理想實踐」之要義即是「生產關係與社會關係改變」，「性」與性別體制的改變是「大同理想實踐」的起點，也就是「生產關係與社會關係改變」的起點。

本文試圖指出，「性」與性別體制重構是大同思想的一個基本的環節，並被設想爲大同烏托邦實踐的起點；亦即，《大同書》「大同」之所以可能，乃是基於對「性」與性別體制有了不同的構想，以致於想像整體社

---

1 「性／別」一詞首度出現於1995年9月《島嶼邊緣》14期署名「斜左派」之〈姓「性」名「別」叫做「邪」〉一文；同年10月中央大學成立「性／別研究室」，以「性／別」爲理論立場，意指多元差異之性、性別與「別」（其他社會差異）兼顧，請參考中央大學性／別研究室官網。本文討論《大同書》之「性／別」烏托邦，意指兼顧性、性別以及其他「別」（如國界、種界、級界等）諸面向。

2 馬克思（2012:340）說，「人們在生產中不僅僅影響自然界，而且也互相影響。他們只有以一定的方式共同活動和互相交換其活動，才能進行生產。爲了進行生產，人們相互之間便發生一定的聯繫和關係；只有在這些社會聯繫和社會關係的範圍內，才會有他們對自然界的影響，才會有生產」；「社會生產關係，是隨著物質生產資料、生產力的變化和發展而變化改變的。生產關係總合起來就構成所謂社會關係，構成所謂社會，並且是構成一個處於一定歷史發展階段上的社會」。關於所有制形式、生產力與生產的社會關係（交往形式）與個人行動或活動之間關係的種種具體討論（馬克思、恩格斯1961: 46-5963-77）。

會關係可以有所改變。大同烏托邦的性／別想像並非「多元」政治，而是構思為邁向社會大同的人類生產關係與社會關係整體改變的重要環節；其改變之必要性則來自《大同書》預見了私有制的家國政經體制雖然以「男女平等各自獨立」為理想，然而此一私有制實際上根本無法承擔「男女平等各自獨立」與「情欲自由」等這些新興之現代性理想的現實後果；必須伴隨不以國族、種族、階級、性別等為界限的經濟、政治、社會、文化等在制度與關係上的全面換新，始能真正「人人」自由平等，享受人生。

在《大同書》中，性與性別並非孤立的體系，並非在政治經濟等其他體系不變的情況下，僅以「性別平權」為終極理想；而是超越私有制底下的「平權」，與國族、種族、階級等其他所有令人不愉快的差異體系一同改變，以致於太平大同。《大同書》理想世界的理論邏輯以及想像中的實踐可能性，以性／別體制的重構為基礎；而本文後半部亦將指出，此種深具未來性之性／別體制重構的想像，實則呼應、並且不完全成功地挑戰著19世紀以來全球性／別知識與論述實踐的形構。《大同書》批判地回應了全球帝國殖民體系新興的以性／別文明秩序為基礎而區分新等級的階序構造；然而困難在於，這個新興階序治理的關鍵其實又座落於以「性」為「優生」動力的種族歧視鏈，而此一透過新知識為帝國殖民背書最關鍵的種族優劣論，卻也恰恰是「大同」的想像所未曾置疑的前提。

康有為的《大同書》正如同歷來任何一部烏托邦作品，帶給讀者的閱讀經驗總是糾纏著難解的困頓：作者的理想烏托邦在讀者視域中卻總是烏托邦與反烏托邦危顛地糾結於一線之間。然而一般對於「烏托邦」與「反烏托邦」的界限，通常座落於對烏托邦的社會主義想像所折射的集體性恐懼。本文試圖詮釋《大同書》的文本脈絡，從生產關係與社會關係之轉變，說明其超克私有制之太平大同體制的理路邏輯，冀希烏托邦之閱讀不受限於冷戰意識形態框架。本文將指出，《大同書》的性／別烏托邦面對的困難，反而在於未能擺脫殖民／現代性的知識與慾望位置。

下文第二節將從《大同書》中較有趣但尚未為學界留意的「性機器人」開始，由此試圖彰顯《大同書》「性」的想像在中外歷史中所具有

的突出特色。接著展開這個特別活潑的有關「性」的想像，是如何在大同世界的構思中擔任了堪稱樞紐的角色，而《大同書》想像性與性別體制的改變，又是如何與改變私有制的生產方式、並與國家、種族、階級等別異系統勾連，而帶出生產關係與各種社會關係改變的思想內涵。此一烏托邦「想像」之內容闡述見本文第三節，這部分刻意勾繪學界較少釐析的大同烏托邦生活之具體輪廓與細節；而何以「性 / 別體制」作為這個想像中的起點或啓動力之討論見第四節。文章前半部正面論述了這個改變社會關係之想像的積極性；第五、六節則批判地討論「性」與性別論述在19世紀中後期是如何在「人種」論上與帝國主義殖民知識傳播聲氣相和。前後二部分以不排除矛盾並列的方式呈現，因為二者皆為《大同書》的重要面向，無法簡單快速地統合。

在進入討論之前須先強調的是，本文所使用的「性」、「性別」、「性 / 別」等詞，都是試圖中介古今的術語。事實上，整本《大同書》並沒有使用「性別」、「性」這些後來通用的語彙，<sup>3</sup>遑論生產於1995年臺灣的「性 / 別」一詞。「性別」方面，《大同書》用的是「女子」、「婦女」、「男女」等詞，而論及男女平等問題，康有為用的標題是「去形界保獨立」，<sup>4</sup>以「形界」來表達男女階序或分界。更重要的是，《大同書》也從沒有用「性」字來談論今日所謂「性」的內容。本文討論時用「性」字涵括或理解的內容，在《大同書》中用的是「人性」、「同宿」、「行權樂」、「人欲」、「男女交合」、「男子互交」、「男女之事」、「老

3 中文語境「性」、「性別」等詞之今義如何在晚清浮現，請參劉人鵬（2020）。該文「考察並討論晚清時期將英文sex翻譯成『性』字之前的一點歷史遺跡及學術史中的弦外之音」（ibid.: 128）。

4 《大同書》何以用「形界」指稱男女不平等的階序？〈去形界保獨立〉一部論婦女之苦，謂婦女「同為人之形體」（康有為 2012:155），又說：「夫以物理之有奇偶、陰陽，即有雌雄、牝牡，至於人，則有男女。此固天理之必至，而物形所不可少者也」（ibid.:155）。大約是認為男女就如同物理上分奇偶，生物上有雌雄，是一種「物形」的分別，但又強調男女同樣是「人之形體」。這是傳統已有的用法，例如李漁（1611-1680）曾謂「天地賦形」以生理差異以及性的預設分別男女：「但看男子身上凸出一塊，女子身上凹進一塊，這副形骸豈是造化出來的？男女體天地賦形之意，以其有餘，補其不足」（《無聲戲·男孟母教合三遷》，98），亦即以「形」的差異來表達男女之別，但李漁的說法又加入了賦形意義的假設。

者非人不暖」、「男女同居」、「男子同居」、「淫」、「男色」、「色欲交合」等。這些依脈絡不同而相異的詞語，在《大同書》中並沒有囊括於單一語詞或概念之下，而是以不同語彙指稱各類主體或各類情態，透過不同用語表達了語境中的不同脈絡以及所著重的行為（如「男女之事」、「同宿」等）、情感性質（如「行權樂」等）、哲學假設（如「人性」、「人欲」等）、社會意識形態認定（如「淫」等）；亦即，這些語詞當時並未自然地統合於現今「性」字或任何單一概念。<sup>5</sup>如今用「性」字概括所有這些不同的脈絡與表達方式，在理解「性」的問題上可能有便利之處，但也可能造成若干歷史性的斷裂與代價，犧牲掉傳統語境中含帶的不同向度之認識。例如《大同書》中用「人性」來表達情欲無可忽視的迫切需求，當我們以今日析離於整體「人性」的「性需求」或「情欲需求」來理解時，可能忽略了情欲的「性」包含於整體「人性」的傳統思想脈絡。然為本文討論目的計，除了偶爾略加點明，暫先以現代語詞中介。

## 二、《大同書》中繽紛的「性」想像

康有為《大同書》中曾二次提到「機器人」，都在大同烏托邦中擔任滿足性需求的功能，都在「己部」的「去家界為天民」中。第一處在第二章「人本院」：

眾母在人本院字子期內，原應不得與男子結約住宿。然恐人性或難，限以幾十日或若干月，許其與男子同游同宿。未許宿之先，或只代以機器之男行歡樂，皆由醫生考定適宜日數。（233）<sup>6</sup>

這是指在「大同」烏托邦中，「人」不再歸屬任何家庭或家族，人人

5 今日以「性」字囊括多種實踐，是西化結果。據傅柯（Michel Foucault），西方是在18、19世紀透過各種論述實踐，用「性」（sex）將生命許多不同面相兜在一起，成為一個虛構的整體，包括解剖的元素、生物的功能、行為、感官、愉悅等等，並將此一虛構的整體當成「因」，當成無所不在的意義，同時也是隨處待發現的秘密。「性」因而作用為獨特的意符，以及普同性的意指（154）。傅柯亦提醒，不能理所當然地以為「性」（sex）本身真的是一個錨點，支撐性相（sexuality）之各種表現，可能「性」是複雜的概念，恰恰就在性相的部署中形成（152）。依此說，今日以「性」概括的內容，在西方也是現代的建構。

6 本文引用《大同書》皆據朱維錚（2012）編校《康有為大同論二種》。以下從該書引用者只標頁數不再註明。

是全球社會的「天」之民，因而孕婦是作為公職人員在「人本院」內為天生人，而非為個人或家族生育後代，故稱「眾母」。眾母產後哺育期間的性需求在公政府醫生的衡量考定下，可由「機器之男」替代。這個想像的特色在於，「性機器人」是男性（「機器之男」），服務對象是產後哺育期間的婦女，行為目的是「歡樂」。

「性機器人」在20世紀後期至21世紀，是科幻電影、小說等通俗文化領域較熟悉或熱衷的對象；但在《大同書》的寫作年代，<sup>7</sup>這個「機器男」的想像無論置諸傳統文化，或西方文化，都有其獨特性。

就西方的性機器人歷史而言，論及人類與人工伴侶親密關係的想像，耳熟能詳的是溯源於希臘神話的皮格馬利翁（Pygmalion）以象牙雕出自己理想的女性，在愛慾祈願中使自己的雕像有了生機。這個故事性別角色的關係似乎成為西方性機器人或性娃娃傳統的一個原型，即，男人創造一個人工的女性作為慾望對象，女子完美靜默而溫順可控。直到現在，英語世界對性機器人的討論若涉及性別，這幾乎是批判評論的起始框架。19世紀西方有若干著名的人造人小說，如《沙人》（*The Sandman*, 1815）、《未來夏娃》（*Tomorrow's Eve*, 1886）等，受造者承擔作為性對象的角色也都是女性。女作家瑪麗雪萊（Mary Shelley 1797-1851）創作的《科學怪人》（*Frankenstein*, 1818），受造物角色為男性，但男性受造物就不作為情慾對象，而是承擔作為人類恐懼對象的功能。此外，性機器人的早期軌跡或亦可溯及沒有「自動化」性質的性娃娃。研究西方性娃娃歷史的學者指出，性娃娃實際的歷史其實模糊不清，蛛絲馬跡的記載可見製造及使用性娃娃在人類社會總是帶著秘密性或禁忌性，社會基本上有各種理由不認可這種東西。性娃娃的可見度或可接受度，一方面涉及物質條件進展的程度（例如18世紀後橡膠的使用），一方面也涉及社會對於性的態度（Ferguson 2010）。

對照上述西方傳統線索，《大同書》對於性機器人的想像，其特色在於自然自在、沒有性別框架，而且使用對象甚至及於字子期的產婦。

7 學界一般認為在1884-1902左右，但書中有晚至1906左右的增補內容。

《大同書》的書寫年代，就全球而言也是玩具式自動化機器引人注目的時期。18、19世紀的現代國家中一般的機器人／動物已多有記載，例如18世紀中後期的法國，大眾興起了對於栩栩如生之自動操作裝置的興趣，並且讓機器模仿自然，早期如著名的機器天鵝，吸引歐洲各地人潮；還有會書寫、演奏、說話的自動機械人偶。乾隆帝亦曾收藏西洋寫字機械人鐘（Pagani 2001: 117-119）。18世紀日本有著名的「奉茶童子」機關人偶。19世紀巴黎有各色各樣市售的自動操作裝置等。晚清徐建寅（1845-1901）1879年著作中記載，在柏林蠟像院見過一位機器人，他稱之為「蠟人」。這蠟人有機關，會寫字，還會回答問題。徐說「在外洋數年，所見奇異，終以此事為第一。」（徐建寅1985: 777-778）種種記載初步看來，當時現代國家中一般的機器人／動物已是方興未艾的新奇事物；但性機器人的想像，即使在科幻或其他通俗小說中也並不多見。

在中國傳統中，人們津津樂道的一個著名機器人可見於《列子·湯問》篇，是工匠結合各種材料所造的一個能歌善舞的逼真人偶。從上下文看來，是個男性；但在故事中並沒有成為懼怕的對象，而是可以取悅的倡優，並且對於周穆王身邊的姬妾展現自然而然的挑逗性吸引力。這與西方傳統是個有趣的對照。《大同書》的「機器男」想像更接近《列子》，且更日常化了。

《大同書》中另一處「機器人」在「醫疾院」：

五官有廢疾，若塌鼻、缺脣種種人體及肺癆不完者，不許結男女交合之約，以淘汰其傳種。其有人欲者，聽其報官，結男子互交之約可也，然是時有機器人以代之。（246-7）

這裡「機器人」服務的是「廢疾」者的性需求。在大同烏托邦想像中，特定的身體缺陷及疾病者，被想像為須排除於生殖傳種的行列，然其「人欲」之需求，卻是公政府要負責滿足的職務之一。當時優生學框架下對於廢疾者「淘汰其傳種」的提法應批判討論（劉人鵬2016: 43-50）；而另一面值得注意的是，這也是歷來重要文獻中十分罕見地提出了身體「廢疾」者之性需求問題。在此想像中，「結男子互交之約」（即男男之交）以及「機器人」（應是男女不拘）皆以不涉及生殖功能卻為滿足特定「人

欲」之所必須，而為大同公政府認定為可行的性實踐方式。亦即，「生殖」以外的性歡愉，被視為基本的「人欲」，是大同世界非常重要的涉及公共的照顧項目。

從以上兩處關於性機器人的引文看，《大同書》顯然將性的生殖功能與性的欲望 / 歡樂性質分開。生殖的公共化與控管是一回事（在《大同書》「去家界為天民」中多有討論），「人欲」或「歡樂」的滿足則又是大同政府另一重要的公共事務。這個設計基本上來自《大同書》對於「人性」的看法：情欲方面，「男女之事，但以徇人情之歡好，非以正父子之宗傳，又安取強合終身，以苦難人性乎？即使強合，亦為無義」（192）。性交與傳宗接代無關，是「人性」當中慾求「人情歡好」之驅力，無法強合終身；而生殖方面，性交與整體人類的「人種」有關。

除了哺乳期產婦的性，以及「廢疾者」的性，《大同書》也論及老人的性。大同世界60歲以上的老人都住在「養老院」，以窮盡人生之歡樂為宗旨：「此院以安人之年老，務窮極人生之樂，聽人自由歡快，一切無禁」（247）。而《大同書》對於老人所享歡樂的想像，包括了性生活的滿足：「老者非人不暖，院中許其男女同居。而其所交之男女或未及養老之年，則許其附居其室……其有男子同居者亦同」（250），亦即，養老院中老人的伴侶可能不拘男女，也不拘年紀。此外《大同書》也是目前可考典籍中最早立論支持男與男交者（300）。<sup>8</sup>凡此種種，如產婦的性、廢疾者的性、老人的性、男男的性，俱見《大同書》對於「性」想像的繽紛自在，別具特色。此為同時期中外各種烏托邦或一般文本所少見。

就性愛論述而言，19世紀以來主流開展迄今的「自由戀愛」主要方向是將性與浪漫愛、以及奠基於私有制親屬與血緣關係的一夫一妻 / 婚姻 /

8 《大同書》對此議題之論辯是：衡量一事是否可行，取決於對人類是否有害，「凡有害於人者則為非，無害於人者則為是」（300）。康有為認為，禁男色者考量男色於人類有害的觀點有二，一是「害嗣續」，即無法繁衍人類；一是「淫」。康於此辯稱，大同世男女平等，若說是淫，則女與男交，男與男交同樣是淫；而在安樂的大同世，人類繁衍問題已有完善的解決，不用擔心。因此，重點在於「歡合」，而不是男女：「其有歡合者，不論男女之交及兩男之交，皆到官立約，以免他爭」（300）。

家庭緊密連結；而《大同書》的「大同」性論述<sup>9</sup>，在個人方面，基本上與親屬血緣關係以及作為婚姻家庭連續體的浪漫愛脫勾，「交合」主要與「欲」及「歡」（或曰「人性」）有關，且「皆仁智吉祥之善事，神仙天人之歡喜者也」（315）；而在人作為「類」或「種」的層面上，則與身體、形狀及整體人類種族的繁殖有關，「男女構精，萬物化生，實為全地人道之本始」（315）。

以「欲」及「歡」為動力而交合的自由情欲，何以在《大同書》中並不擔心會造成「淫」或「亂」的後果，反而想像其既能「外以極人欲之樂」（315）又能「內以正生人之本」（315），以致全人類共享太平大同之樂？這正是「公有」烏托邦的大同之世之要義所在：個人並非與社會矛盾的個人主義個人，個人真正的自由完整發展來自個人是世界的「公人」。亦即，當人是「公人」時，每個「個人」才可能是自足的歡樂主體，毋需透過私有而排外的愛情、婚姻與家庭體制獲得私人的保障，而能在「公家」滿足交合、居處、舟車、飲食、衣服、器用、靈魂等「樂」（312-318）。「大同」性論述所考慮的，一方面是全球人類生殖問題（人類繁衍），另一方面也是個人親密關係的對象、一起生活和工作以及滿足「人性」的對象及關係，而非個人排他性的浪漫愛情以建立私有家庭的終身夫婦。這種種構思，既來自傳統家庭功能之規定，而又意在去除傳統家庭，想像並期待全社會、全人類都發展出一種傳統曾侷限於家庭中的關係，又去除了傳統家庭關係中的情感、物資的不平衡。而種種新關係之所以可能，來自《大同書》所構想的公有烏托邦。

### 三、《大同書》的公有烏托邦生產關係與社會關係想像

《大同書》主張農工商皆公有，亦即，生產力為社會所有，又如同《周禮》般安排官職、安排全地大同公政府政體以及地方自治，安排社

---

<sup>9</sup> 《大同書》討論的內容包括了據亂世、升平世、太平世的不同階段，不同階段有其不同的性/別體制現實及理想，如「男女平等各自獨立」即是「升平世」的理想。本文討論的「大同」性論述，指對於「太平世」的烏托邦想像。

會、政治以致天地宇宙秩序，這是「去產界公生業」以致「去亂界治太平」的重要內容。「去產界公生業」是大同想像的重要一章，可以肯定《大同書》嚮往的是土地不再私有、生產資料不再私有、因而沒有階級的大同世界。「沒有階級」指的是生產資料公有，不再有「有產」與「無產」階級之分，然而《大同書》想像在公有制的世界中個人的真正差異與自由才能完全彰顯，於是，大同世界的個人仍有貧有富，但不同於私有制僅保障有產者之教、養與生、老、病、死之品質，《大同書》設想的是可以保障「人人」之個人差異與情欲歡快、生老病死與社會公平的公有太平世。

《大同書》想像「太平世」時之所以能夠男女平等，情欲自由，乃由於去除了婚姻家庭制度，男女以情好相合，不再有夫婦之名（153），且「去家」（「去家界為天民」）與去國（「去國界合大地」）、去階級（「去級界平民族」）、去種族（「去種界同人類」）、去男女（「去形界保獨立」）、去私產（「去產界公生業」）、去法治（「去亂界治太平」）共構，全球人類達致「去類界愛眾生」、「去苦界至極樂」的境界。然而，去除了國家、種族、階級與家庭的世界，《大同書》究竟如何想像太平世界的全球人類可以有序地生活？

康有為想像，大同世界不再以國為界，而是全地依經緯分為百度，全地皆自治，官即民。全地有最大的大同公政府，各度各界又有自治之小政府，「全地一切大政皆人民公議，電話四達，處處交通，人人直達。」（274-276）其物質基礎則在於大同之世高度文明的機器與交通工具，已使得全球「鐵軌貫穿於絕壑，車馬交橫於戈壁。文明之器，無有僻壤絕域，莫不廣被矣。」（275）全球皆進入文明而不再有野蠻荒僻之地。由於沒有國家，也就沒有戰爭攻守之事，「全地大同，無國土之分，無種族之異，無兵爭之事，則不必劃山為塞，因水為守，鏟除天險，並作坦途。」（275）人不再是某國某姓之人，而是生在某度即為某度之人。人人皆出生於適合生長之溫帶的「人本院」，出生後即有專業女看護人專為撫視（231），以及女醫隨時診視照顧（231-2），並向本度地方總長報戶口。父詳者可聽其省視、父不詳者公家亦一視同仁（232），「大同之世，人既

皆養於公，父母無殊功焉，不必再從其姓以生畛域。」（232）因此大同公人無姓氏，而以出生於某度、某院、某室，某日而為名（232）。

嬰兒斷乳後，即進入鄰近的「育嬰院」，由精選的德、智、體俱佳的女保照顧。不同於私有制家務勞動之不受重視，《大同書》於此特地強調保母劬勞，照顧嬰幼的工作「有大公德於公眾」（234），具有高度社會價值，當受禮遇：「故宜有殊榮異禮以待之。」（234）六歲以後，人人依序進入小學院、中學院、大學院。大學所學為「專門之學，實驗之學」（240）。所謂「實驗」並非在實驗室裡作實驗，而是指「若學農必從事於田野，學工必從事於作場，學商必入於市肆，學礦必入於礦山，學律則講於審判之所，學醫則講於醫病之室」（241），因此大學院舍不能統一並置一地，而是「農學設於田野，商學設於市肆，工學設於作廠，礦學設於山巔，漁學設於水濱，政學設於官府，醫學設於病院，植物學設於植物院，動物學設於動物院，文學設於藏書樓。」（241）20歲學成畢業之後，不論男女都先充當看護人一年，始入農工商各場就職（275-276），因為大同世界沒有戰爭，毋需服兵役學作戰殺人，而是人人須學習照顧。男子必須在老人院、醫病院充過護侍人，女子則必須在人本院、嬰幼院充過保傅，且獲老人許可之證書，始有高升機會，未有服侍老人經歷者，不得為君為師為長（247）。這是因為，大同之世老人並非由家庭子女或特定勞工照顧，照顧是人人需要具備的生命經驗與能力。

農工商等各行各業皆公有，不論任職政府或從事農工商，皆工人也。因已無私有家庭之累，只有因歡好而同居之伴侶：「男女有交好者，許在公室同居焉」（265）。不論工人、商人、農人、職官等，皆無內顧之憂，因無私有家庭之仰事俯畜、婚姻、祭祀、廬墓之負擔，可以全力貢獻於公家社會。工錢常留十分之一為儲金，以備不願作工而欲結友遠遊或購書之需，「其稍遠，則有公旅舍以備游行食宿，則收費矣」（265）。大同世界的人喜歡旅遊，不喜歡常住。而且，很多人住在大舟上，泛宅浮家；也有住在空中的（313）。

《大同書》認為，人人自幼成長各階段皆受悉心完整之公家照護與教

育，學成應有足夠能力順利進入職場貢獻公家，但並未假設人人皆同質，因而仍想像有人會因公費養育有恃無恐而懶惰以致大學畢業後無業，於是有為無業者設立之「恤貧院」。然雖設恤貧院由公家恤養無業無衣食者，卻規定須作苦工、且若多次進出將有罰則，使「恤貧院」雖設而不可欲。此外，生病則入「醫疾院」，醫院設在海濱河畔等宜於養生之地。大同世界醫士最多，醫權最大（245）。平常預防養生重於治療，每天醫生到各人家診視一次（244），宮室衣服飲食衛生人身等事皆歸醫者監督，因此大同世界是「醫世界」（246）。60歲後人人入養老院，老人依其一生貢獻大小，有上等元老、中等群老、下等老人等級，享受待遇不同；然老人院皆在風景絕佳之地，院中皆有戲場、樂場、舞場，聽老者游觀（249）。死則人人平等入「考終院」，「無論老少貴賤，有疾無疾，在私家在公家，<sup>10</sup>報考終院」（250），好友哀悼後即送入「化人機」火化，<sup>11</sup>「化後不必哭泣，蓋死者已矣，不能復生」（251），各人產業器物可依遺囑贈人，但「皆以半歸公」（254）。

《大同書》之所以能想像「以公家機構替代家庭的角色」，也必然涉及對於私有制底下「性」、血緣、親屬、以致於其他社會關係等各個面向之既有框架的推翻；否則，在既有的「家庭」所座落的情感結構裡，「公家機構」是被假定為「無情」的，又如何可能取代想像中必然溫暖的「家庭」所必定提供、且為人類生存發展所必須的私密、照顧與「親情」？《大同書》的確想像了這個可能性，這是因為人的一生就在「公家機構」中誕生、成長、工作，其親情即與「公家」之間的親情。大同烏托邦對於人的生命歷程與社會的關係最重要的主張是「生人既養自公家，不得為一

---

10 《大同書》多處說大同之世「只有公所、旅舍，更無私室」（313）。但也提過有些人會有「私宅」，因為大同世界競美、獎智、獎仁且禁懶惰、禁獨尊、禁競爭，個人沒有為私的競爭，世界也超越了物競天擇以強凌弱的天演規則，於是「太平世無所競爭，其爭也必於創新乎？其競也必在獎智乎？」（293）在為公的獎勵制度下，有些人會因創新等貢獻而有賞金、歲俸之富，因而在公室之外還擁有私宅（293）。

11 按《大同書》中僅言「化」，但在梁啟超《清代學術概論》（2004）中簡介《大同書》要義，謂「死則火葬，火葬場比鄰為肥料工廠」（ibid.: 202）。故知此「化」指火化。

姓之私人，而為世界之天民矣」（192），而人之所以能不是一家一姓之個人，而為世界「天民」、「公人」，不是來自崇高的理想情懷，而是來自唯物的生命真實歷程：每一「公人」或「天民」從胎兒起就接受公費教養（始自「胎教」），養育之恩來自「公家」而非生身父母；學成後進入職場工作，這是「公人為公家勞苦數十年」（247）報恩於公家，因此，當60歲以後成為「老人」住進「養老院」，公家也將回報他／她年輕力壯時曾經對社會的貢獻，此《大同書》所謂「及其老也，宜有以報之」（247）。亦即，社會既照養個人，個人也照養社會，個人與社會間彼此報恩。於是，將私有家庭制下在個別的家庭中子女以孝道回報父母慈養之恩的慈孝關係，轉變為世界「公人」與「公家」之間的照養、貢獻與彼此報恩的關係。因此，大同世界「養老院」對於照養老人的想像並不是基於「老化」社會的沉重壓力而去承接一種不得不「長照」的消極負擔，而是對於社會中每個人必然經歷到的生命階段，因為與社會整體早已建立「貢獻」與「報恩」的關係，以致不論貧富，人人能想像自己老年無虞，期待積極的自由歡快。

上述關於生命歷程的各種社會制度設計，又與經濟生產方式息息相關。《大同書》想像的地球是生產力已高度發展、又解除了資本主義私有制矛盾的生產關係，沒有剝削，在尊重勞動的前提下，以享樂為生命基調，機器勞動或電器化成為另類「自然」的略帶科幻色彩的未來。書中性／別的構想與對於「機器」的浪漫情懷，某方面實互為生產條件。不僅機器參與了生殖與歡愉的界限建構，同時機器也參與其他界限的解除。

在《大同書》的想像中，地理界限的解除同時意味著城鄉階級界限的解除，「機器」對於「去界限」的想像是重要的。現代「機器」的普及，擔任了拆除地理界限的角色，消除了過去偏僻繁華與村落都會之間的差距：「蓋其時機器未興，開道之具未備，無法以興之，故有山谷水源之殊形，都邑村落之異狀。大同之世，鐵道橫織於地面，汽球飛舞於天空，故山水齊等，險易同科。無鄉邑之殊，無僻鬧之異，所謂大同，所謂太平也」（275）。藉著機器，遍地鐵道、汽球、飛屋、飛船、電話，使得全球

城鄉以及地理環境的差異與距離得以緩解。此外，機器取代僕役，在想像上也在於避免人與人之間的主奴或傭雇關係界限。

「勞動苦役，假之機器」（268）是19世紀許多烏托邦想像的內容，<sup>12</sup>歐洲的一些社會主義者多論及當時歐洲現實已經面臨的工業革命後機器帶來的黑暗面，如倍倍爾（August Ferdinand Bebel, 1840-1913）的《婦女與社會主義》謂：「每一個置身於實際生活中的人都知道，工人們現在對每一項革新和每一項新的發明都抱不信任的態度。這是合情合理的。通常從中受益的不是工人，而是應用者；工人不能不擔心新的機器和革新會使他變成多餘的人而遭到解雇。……社會主義社會將消除利益的對立……滿足個人利己主義與推動社會幸福將協調一致，合二為一」（奧古斯特·倍倍爾1995:377）。《大同書》亦論及西方工業革命後機器在資本主義生產關係下造成的問題，包括：機器奪去了人工，造成「小工無所謀食」（256）；大機器為「大資本家」（256）所有，造成對於小工的控制或剝削；大資本家富可敵國，統治勞工：「其富主如國君，其百執事如士大夫，其作工如小民」（256），不僅貧富愈益懸殊，而且大資本家之爭成為新的國土（工廠、商場）之爭。康有為同時也看到，歐美因此而有工人之抗爭以及社會主義學說之興起（「近者人群之說益昌，均產之說益盛」（257））。「大同」之想像正是有鑒於此而主張去家國之私、去私產，使得機器在「公」的生產與社會關係中，有益而無害。然處在19世紀後期之亞洲，面對西力東漸，《大同書》對於新興「機器」在西方的負面性雖有警戒，基本上仍抱持邁向現代與未來的超樂觀期待。

大同世界機器充滿於日常生活，有些機器具動物形狀，接近自然趣味，例如日常生活中傳遞飲食的機器製作成鳥獸之形（314）等，機器充分而自然地融入日常生活。在這樣的大同烏托邦環境裡，可以想見上文所述「性機器人」的出現，也並不突兀。

《大同書》對理想世界勞動狀態的想像，是對當時全球日趨嚴重之工

---

<sup>12</sup> 烏托邦作品中對於未來理想社會中「誰做那些勞苦骯髒的工作？」大致有兩種想像，一是交給機器；一是所有人輪流做。

作剝削的回應：「今之作工者，中國每日十二時或十六時，歐美半之，為六時或八時。太平之世，一人作工之日力，僅三四時或一二時而已足，自此外皆遊樂讀書之時矣」（268）。《大同書》認為對勞動或勞工的賤待，是野蠻時代的現象，太平大同之世則以工為貴：「野蠻之世，工最賤最少，待工亦薄；太平之世，工最貴，人之為工者亦最多，待工亦最厚」（268），且無勞心勞力之別：「其工皆學人，有文學知識者也」（268）。那是一個全球農、工、商等百業歸公的世界，亦即，不再有私人資本家與受雇的工人階級之別，使得「太平世之生人，不知抽剝追敲之苦，只有領得工金為歌舞遊觀之樂」（271）。較繁重的工作，如在鐵道、汽船勞動，則半年休息但工資照領：「風塵波浪或太勞苦，歲許休息其半，當休息之月仍支工金焉」（283）。各行各業皆是領取工資，但並非人人皆過一樣的生活，因人有仁智勤惰與志向之別，仍有個人生活貧富與樣態的差異。此外，機器也減輕了社會必要工作時間：「機器愈精則作工之時刻愈少」（264）。在生產資料公有，並且日益精進的大地統計之下，生產與需求平衡，不再有生產過剩造成的苦惱，於是大同之世聰明勤快者在必要工作時間之外好學深思、創新發明以致於「新器日出以裨公益」（269），而愚下者則在必要工作之外以樂游健身，使得「傳種日壯而人類進益」（269），不論智愚皆有其社會貢獻。

太平世的工作場所與工人生活是「工廠既可男女同居，又有園林書器，足資遊樂以養魄，讀書以養魂。故太平世之工人，皆極樂天中之仙人也」（310）。這個想像指出，大同世界的「極樂」目標在於同時滿足性／別、「公益」、「勞動」的個人身體與精神。人與人、機器、自然、眾生的關係，皆已改變。

#### 四、作為大同烏托邦核心的性／別體制啓動力

《大同書》最早的聽講學生、讀者、研究者之一梁啓超（1873-1929）在《清代學術概論》（1920）一書論及康有為《大同書》條理要旨時就說「其最要關鍵，在毀滅家族」（梁啓超1985: 67）。許多思想史學者也都

已看到《大同書》中關於性別與家庭思想的重要性，例如汪暉（1959-）就曾指出，「按照《大同書》的邏輯，私有制產生於家庭制度，而家庭的成立以男女不平等為條件。康有為推論說……在這個意義上，公有制的全面實現以男女平等之人權為基礎」（汪暉2008: 781-782）。蕭公權甚至注意到，康有為《大同書》中用了「大約全書的七分之一」的「極大篇幅」討論了「以公家機構來替代家庭的角色，這些機構將解決人們自生至死的需求，要勝過近代任何福利國家所能做到的」（蕭公權2007: 352）。這些內容在《大同書》中都涉及「性別」與「性」體制的「重構」，因為既有的性 / 別與家族體制以及政治經濟框架已然以不平等的私有家庭為基本單位，當然不可能在固有的私有制生產方式不變的情況下，就能去家而代之以交好之約。亦即，家庭的形式的改變與其經濟基礎的改變無法分割。《大同書》想像的不是維持現有的私有制再加上福利國家措施，而是以「男女平等」為基礎的公有制。如果既有家庭體制的男女不平等恰恰就產生於私有制，那麼，男女根本不可能在私有制底下達到真正平等。另一方面，當私有制邁向男女平等各自獨立，也恰恰成為私有制瓦解的條件。不同於恩格斯《家庭，私有制與國家的起源》，《大同書》在家庭制度的批判分析中，較多涉及倫理上的「私」，而非政治經濟學上的「私有制」。西方對「私有制」的批判有著悠久的烏托邦社會主義傳統，康有為對私有制的批判集中於康部「去產界公生業」，該部亦提及法國烏托邦社會主義者傅立葉（Charles Fourier, 1772-1837）。

「毀滅家族」或「去家」在《大同書》的烏托邦構想中，是設想為經歷了據亂世、升平世之後，於太平世時，<sup>13</sup>以「男女平等各自獨立」為起點，以全球為範圍，在逐漸去除了國界、重新以經緯度重劃大小區域政府而形成「大同」社會時，配合新的生產力與生產關係而逐漸成就的性與性別關係狀態。亦即，當「去家」付諸實踐之時，全球也正走向去

---

13 三世之說固然來自今文經學公羊傳統，但在歷史敘事模式上也呼應著19世紀西方社會歷史發展分期說。恩格斯（2014）曾將此種社會歷史分期發展說歸功於傅立葉：「傅立葉最了不起的地方表現在他對社會歷史的看法上。他把社會歷史到目前為止的全部歷程分為四個發展階段：蒙昧、野蠻、宗法和文明」（*ibid.*: 45）。

除私有制、沒有國界、沒有種界、沒有類界、沒有級界的全球之（無）家，唯有大同而自由的人種與社會關係。梁啟超在〈康南海傳〉（1901）中論及「大同」的「破家界」理想時曾說，「凡行一制度，必與他制度相待而成，若行甲而遺乙，行乙而遺甲，是不可謂之制度也」（梁啟超 1987:26）。對《大同書》來說，性與性別意識及制度的改變，涉及經濟生產方式、家庭、國家、種族，以及再生產（生殖）等其他制度的改變，同時也是社會關係的改變。這也正是為何《大同書》的烏托邦構成，須由去國界、去級界、去種界、去形界、去家界、去產界、去亂界、去類界、去苦界等諸多體制之共同重構來完成。

如何抵達太平世？《大同書》想像要從男女關係的改變開始。資本主義雖然生產力高，「機器日出精奇，人民更加才智，政治更有精密」（256），然而以競爭與私產為主要精神的生產關係卻是對立性的，「資本家復得操縱輕重小工之口食，而控制之或抑勒之」（256），不僅社會貧富不均，且無法「養人性而成人格」（258），因此，若不行「大同之法」，終究無法「致生民之食安樂，農人之得均養也」（256）。然而邁向「大同」或「共產」之法的主要障礙在於「有家有國，自私方甚」（256），只要有家，有國，那麼愛家、愛國、重私產就必然是擺脫不掉的倫理、責任、懸念或負擔（256-258）。因此，大同之道始於「明男女人權」（271），而「明男女人權」不在於（也無法）改善或維穩固有婚姻家庭制度，反而是瓦解既有婚姻家庭關係的起點。因為「明天賦人權之義，男女皆平等獨立」（272）要義在於使得傳統家庭婚姻賴以維繫的不平等男女關係形式消失，一旦家庭賴以維繫的不平等關係消失了，人與人的關係也就可以不再建立於血統家族夫婦父子之私，遺產也無人可傳，不再心繫於家庭為經濟的基本單位，才有可能「農田、工廠、商貨」皆歸之公」（272）。亦即，從「去家累」建立「歸公」的心理及社會物質關係基礎。

《大同書》庚部「去產界公生業」中曾宣告式地指出：

故全世界人欲去家界之累乎？在明男女平等各有獨立之權始矣，此天予人之權也。全世界人欲去私產之害乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。全世界人欲去國之爭乎？在明

男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。全世界人欲去種界之爭乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。全世界人欲致大同之世、太平之境乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。全世界人欲致極樂之世、長生之道乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。全世界人欲煉魂養神、不生不滅、不增不減乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。欲神氣遨遊、行出諸天、不窮不盡、無量無極乎？在明男女平等各自獨立始矣，此天予人之權也。（272-273）

「大同」烏托邦不僅在於外在體制的改變以去家界之累、去私產之害、去國之爭、去種界之爭、達成「始於男女平等，終於衆生平等」（314）之大同太平之世；同時也包括了個人身、心、性靈層面的致極樂之世長生之道、鍊魂養神不生不滅不增不減、神氣遨遊行出諸天不窮不盡無量無極等境界，亦即人作為「人」的整全性，及其與人種、物種、宇宙、生死之關係重構。在「大同」理想中，這些都與全球整體政經社會體制之重構息息相關。對康有為來說，這些境界的達成，又都從「明男女平等各自獨立」開始。「男女平等各自獨立」後，過去以不平等的男女關係為構成條件的婚姻家庭制度將成歷史遺跡，代之以太平世「只許訂歲月交好之和約」（272），以「歡好」為唯一條件而不以形式綁定的陪伴關係。

《大同書》主張，生命的起源即來自情欲。康有為引用的是漢末孔融（153-208）當時曾招致殺身之禍的名言：「父母於子，為情欲來耳」（218）。孔融反駁了父子之間親情天生的說法，而震撼性地說孩子不過是父母情慾發動的產物。康有為援此以反駁人們對於去家的疑慮。康有為設問：反對去家者必然認為，父母子女之間有著先天的情感連結，是一種天性天理，不容違反或捨棄：「父母於子天性也，捨去非天理也」（218）。康要說的是，如果父母子女之間的關係果真來自親屬血緣的「天性」，那麼父慈子孝就是天理，沒有任何理由違背天理而去家；然而，真實狀況卻是如孔融所說，孩子乃來自父母本身的情欲，而不是父母子女間的天生親情。<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 康有為在《實理公法全書》（2012）之「父母子女門」中論及父母子女之關係，則認為生命原質來自天地所有，非父母所生，父母取天地之原質而造成子女，「子女之魂與父母之魂，其性大約不相同者為多，久處則其魂亦各不相合，其相愛之性亦易變」（ibid.:12）。

康有為於此又指出，當進入現代文明，似乎西方已實踐了「男女平等各自獨立」並且情欲也都自由了，但他眼中歐美文明進步的法、美、澳洲、日本等地現實狀況是，男女平等獨立、情欲自由後，也就是生子自由了，帶來的結果卻是溢出現有「家庭」之外的「私生子多矣」（218）。而這個結果除了證實孩子是情欲的產物，更說明既有的私有制家庭體制根本無法承擔「男女平等情欲自由」的現實後果，因為私有制的家庭預設所有孩子都應該在家庭內生養照顧，早已排除了私生子。亦即，「男女平等情欲自由」所產生的結果，並不是私有制的「家」能完全收束的。對《大同書》而言，私有制的「家庭」本已受制於經濟階級，面對的現實是「貧賤不能教養子者多，富貴能教養子者少」（218）。並非所有家庭都有教養的資源，遑論家庭之外眾多「私生子」的出生與教養。因此，康有為預見了「男女平等各自獨立，情欲自由」需要「天下為公」的經濟體制與社會制度，否則私有制下文明進步的家庭社會徒然主張男女平等自由，但其實現有制度本身根本容不下男女平等、情欲自由。這也就是為什麼康有為沒有把「男女平等各自獨立」當成是文明進步所追求的終極目標，而必須是另一個新階段的起點，必須相應於其他諸多體制界限的改變，「男女平等各自獨立」才有著落。

對康有為來說，「性」、「性別」體制的改變，是實踐的道路上邁向大同的方法：

男女皆平等獨立，婚姻之事不復名為夫婦，只許訂歲月交好之和約而已。行之六十年，則全世界之人類皆無家矣，無有夫婦父子之私矣。其有遺產無人可傳，其金銀什器皆聽贈人。若其農田、工廠、商貨、皆歸之公，即可至大同之世矣。全世界之人既無家，則去國而至大同易易矣。於是時也，最難去種界之別，當少需歲月而已。（272）

在《大同書》的構想裡，當據亂世、升平世時，女子尚未在經濟、法律與人格上獨立，根本不可能訂定以男女平等為基本條件的歲月交好之約。戊部「去形界保獨立」中專論「男女平等各自獨立」，在進入太平大同之前的升平世，康有為主張要設女學以推進女子教育，並使女子有選舉、參政、任官、任教之權，並在法律、風俗、婚姻、服裝等各方面，

使女子具備獨立之人格與自由，這是據亂世邁向升平世的階段目標。太平世的理想則是人與人之間不再以「親屬」關係羈絆，人人為公領域中的個人，因婚姻家庭體制瓦解而建立新的社會關係。《大同書》整體政經體制改變的構想，免除了資本主義自由人契約的徒具形式之平等，而以全球公有體制所形成的不以家庭、國族、種族分界的個人之間實質生存資源平等為基礎。對《大同書》而言，舊時婚姻制度男女不平等而將女子的性與勞動綑綁於私有的家庭中，男女平等各自獨立則必然伴隨性制度的改變連帶婚姻制度的消解。一旦性與性別制度改變，連帶私有家庭消失，性不再以夫婦婚姻的形式服務於私有的血緣家庭宗族，則作為人類再生產（生殖）目的的「性」將公共化為「為天生人」（223），人的生殖力、智慧、勞動、財力才有可能公共化；因為維繫私有的最大礎石——家庭——消失，人不再需要為家庭傳承子嗣與財產，一切生產工具與生產資料毋需為私，將很容易地自然歸於公有，就可以不再為一家之私，接著「去國而至大同易矣」。

恩格斯曾肯定烏托邦社會主義者對於家庭關係改變的想像：「在烏托邦主義者看來，一旦人們自由結成社會而私人家務工作轉為公共事業，那麼青年教育的社會化以及家庭成員間真正自由的相互關係，也直接隨之而生了」（恩格斯1956: 336）。馬克思在《資本論》中則說：「大工業在瓦解舊家庭制度的經濟基礎以及與之相適應的家庭勞動的同時，也瓦解了舊的家庭關係本身」，「大工業使婦女、男女少年和兒童在家庭範圍以外，在社會地組織起來的生產過程中起著決定性的作用，它也就為家庭和兩性關係的更高級的形式創造了新的經濟基礎」（馬克思2004: 562, 563）。亦即生產方式改變與家庭形式的改變之間具有連動關係。然對科學社會主義者來說，生產方式的改變為經濟基礎，且「解放世界的事業，是現代無產階級的歷史使命」（恩格斯2014:81）；對《大同書》而言，僅止於想像透過性與性別關係的改變以帶動未來生產方式以及社會關係的改變，此一思路有其特定歷史文化條件，然雖止於在頭腦中描繪各種矛盾關係消失的理想未來，但提出一個不同於現實的理想，某些方面仍具有分析及批判現實之作用。

《大同書》這個想像還有一個特別值得注意的重點。康有為最後說：「於是時也，最難去種界之別，當少需歲月而已」（272）。為什麼邁向大同的路徑中，「去種界」不像去家、去國那麼容易？為何「去種界」特別困難？康有為這裡只說了「當少需歲月而已」，似乎只需要等待時間，然而閱讀全書，特別是「丁部 去種界同人類」，「種」實則涉及此刻性／別體制，乃致整個大同想像／實踐關鍵的銅板另一面。

## 五、《大同書》烏托邦的核心：「人種」

細讀《大同書》，會發現一個核心的解釋框架在於「人種」，也就是「性」的生殖或繁衍功能面向。就性別制度演進的歷史而言，《大同書》認為人類社會在不同時期各有其相應的性別或婚姻體制，而性與性別體制基本上與保全人種有關，因此將太平大同之前據亂世、升平世時代男女不平等的歷史原因歸於「保全人種」。

書中主張，上古「只知其母」的雜婚時期「女子交合既雜，生人不多，生子亦弱，養子艱難，無人相助，求食不給，成人亦難，且無從與禽獸敵矣」（181）。因此，由強力的男性傳宗而男女共養後代使「人種之得以保全，人類之得以強大，職男姓之由」（183）。康認為，此時女子被屈是由於「繁衍人類之不得已」（180），因為要確認父子血統即必須掌控女子的性：「必當嚴女子之防而無亂，女貞克守，則父子自真」（180）。因此為了保全人種、繁衍人類，「不能行男女平等之事」（181）。「據亂世」時一夫多妻，女子為其夫之私屬；「升平世」雖一夫一妻，女子不為夫之私屬，但仍不得為公領域之公民、官吏，凡此皆為保全男子一家一姓之「種」。亦即，康有為肯定了歷史過程中起初為了保證後代的血統與教養，而以父姓家族繁衍的宗法族制立國的階段，認為這是男女共同的選擇。他認為這個歷史階段雖然男女不平等，但的確保全了人種、繁衍了人類。然而為傳種而選擇的男女不平等體制，在歷史過程中也產生了各種在性與性別方面對女子的壓抑（183-187）；至升平世時，在歐美「文明」籠罩下，壓抑女子反過來又彰顯為「有害於立國傳種」的最大問題

(188-189)，因此主張要「解禁變法，升同男子，乃合公理而益人種」(188)。而在己部「去家界爲天民」中，對家庭的討論主要著眼於家族制與「私」的問題，同樣歸結到「有家則有私以害性害種」(212)。可以說，《大同書》對於家族私有制的性與性別起源及其批判討論，有一個終極的歸結點，是「繁衍人種」的問題。

《大同書》提出的思考方向，既是差異共存，同時又是向上認同以消弭差異，特別在人種問題方面，《大同書》認爲，「夫欲合人類於平等大同，必自人類之形狀體格相同始」，而改變就在於通過「男女交合之法」以達「人類之形狀、體格相同」，因爲「苟形狀體格既不同，則禮節、事業、親愛自不能同」(148)。康將各地文化成就與情感的不同，歸因於「形狀體格」的不同，而改變不同的「形狀體格」以趨於相同，唯一的方法是「男女交合之法」：「夫欲合形狀體格絕不同而變之使同，捨男女交合之法，無能變之者矣」(148)。

這裡《大同書》的論述氛圍，回應的其實是19世紀以來在與殖民主義同構的現代性中，殖民性 / 現代性知識全球傳播，其中所蘊含的種族主義、優生學、進化論等以「科學」爲名的知識實踐體系。在此體系中，「性」作爲一種技術或方法，關注的是「人口」的質與量，其中懷孕、生產、育兒、疾病、罪犯等，都成爲有意識要控管的對象，政治關注於如何對「人口」作分類，「人口」的增減、優劣，以及身體，都成爲操控的地點 (Cleminson 2000)。而人口的控制，在西方一方面是優勝劣敗的種族競爭意識形態，另一方面則是傭雇勞動關係下對於無法進入勞動市場人口的排斥隔離，二者都與工業資本主義的發展有關。

19世紀以來，優生學雖跨國傳播，但並沒有普同的核心特色，而是在各國各地依其歷史條件以及意識形態，產出在地的屈折變化。例如，西方白種優生學的重要主張在於防止不同種族之間的通婚，以免最優的白種退化；但在亞洲，例如日本於19世紀末即有人提倡日人與西洋人雜婚，以改良日人身體，提出白種與黃種雜婚之說。日人丘淺次郎 (Oka, Asajirō 1868-1944) 《進化與人生》著於1906年，1920年由劉文典中譯出版，書中介紹

了西方的優生學，並提到日本「人種改良」說「在三十年前也嚷過一陣子的，那時候的『人種改良』是『和比日本人還更優良的西洋人雜婚，把西洋人的血加進日本人的身上，日本的人種就可以改良』的思想」（丘淺次郎1920:240）。

《大同書》認為「今如家界去矣，國界去矣，而尚有一非常大界以妨害大同太平之道者，則種族之界其最難者也」（147）。何以故？因為康有為相信，人類是因「優勝劣敗」的「天演之理」而進化至今，在適者生存的原則下，如今「存者則歐洲之白種，亞洲之黃種，非洲之黑種，太平洋、南洋各島之棕色種焉」（147）。亦即，他相信人種是天演公理所成就的事實現況，各色人種處於不同地理位置，演化至今「雖於今有強弱，而亦最宜於其地者也」（147）。黑與棕既然在長久的演化過程中已經居於劣勢，繼續演化必將在優勝劣敗的原則下淘汰，而無法進入「大同之新世」（147）。因此「至大同之世，只有白種、黃種之存，其黑人、棕種殆皆掃地盡矣。唯印度人略有存者，亦多遷之四方，而稍變其種色矣」（148）。

事實上，《大同書》雖認定演化造成的事實，但邁向大同的想像，則並非坐待其自然演化，「男女交合之法」正是對於天演的一種積極的介入。交合之法有許多人為的考量，康認為，白黑交合違背「人情」：「以白女之都麗與黑人之怪醜，而欲交合以變種，此人情所萬不願者也」（148）。因此，不可能藉交合之法把黑人的形狀體格變化為與白人相同；但如果無法變化也無法淘汰黑種，就無法抵達大同：「變形無由，淘汰不盡，則世界終無由至於大同也」（148）。於是康有為對於「形色體格」的差別，提出了進一步的理論。他認為「夫人之形色體格，有出於人種，有出於地宜，有出於天時，有出於飲食、起居、宮室、運動，相錯相合而後成」（148-9）。亦即，造成形色體格差異的原因，除了「人種」不同，還有其他如自然環境、氣候與飲食居住環境，以及運動等要素。因此致大同之法須多管齊下：「首在遷地而居之，次在雜婚而化之，末在飲食運動以養之」（151）。「遷地之法」指在現今棕黑種所在的印度、非洲中央、南洋近赤道之地，都不設人本院、慈幼院等生養幼兒的公共機構，「以絕其

熱地傳黑種之源」（151）。「雜婚之法」則透過獎勵政策，鼓勵雜婚。康有為相信，雜婚不會造成「優種變為劣種」（151）乃因數量問題，「計千數百年後，棕黑人之遺種無多，遍大地皆黃白人之種耳。以億萬黃白之美種，與一二棕黑之惡種雜婚，則一二之劣種少，而旋即以億萬之美種補救彌縫之」（151）。在此康有為回應了歐美人男女交合的基調：雜婚會造成種族墮落，而強調「大同」世界在醫術衛生及起居服食方面都優於「今日歐美」，毋需焦慮（151）。

最後，也是《大同書》最為人詬病的提法是，棕黑人中若有「性情太惡，狀貌太惡，或有疾者，醫者飲以斷嗣之藥，以絕其傳種」（152）。「千數百年」後的大同世界，「黃人」與「白人」化而為一，其餘變化或淘汰。因此，從「據亂世」有黃、白、棕、黑貴賤之殊，到「升平世」「棕、黑之種漸少」，終至大同世的人種「黃白交合化而為一，無有貴賤」或「諸種合一，並無智愚」、「諸種體格合一，皆長，皆強，皆美，平等甚殊」且「互通婚姻」（154）。

綜觀《大同書》對於種族間的不平等階序，並未構想在情感道德法律等方面消除種族間的歧視，也未曾對於種族階序問題提出任何疑問，而是接受既有的人種優劣階序，試圖讓中間的黃種向上提升而最下的劣種消失，以建立新的地球優秀人種，使得「劣種」的主體與對象皆不存在。而這正是構成《大同書》的現代性核心難題所在，「大同」隱然成為慾望趨向文明白種的世界。

《大同書》中「優生」的想像不止應用於人種，同時也及於鳥獸，使「惡毒而噬人者絕其種焉」（308），只留對人類有用、有利的馴獸。大同太平世就理想而言是「始於男女平等，終於眾生平等」（314），能夠「去類界愛眾生」，以致於戒殺而不食肉類，眾生萬物皆其樂融融。然而，康有為衡諸人類現實走過的據亂世與升平世的歷史經驗，人類何曾、又如何可能戒殺？「蟲能侵人」（309）若不殺蟲則「疾病多矣」（309），人類難道未曾殺猛獸而生存至今（306）？況且人那麼宏巨，「一欠呻噓吸而殺微生物無數，一舉足揮手而殺蟻蟲無數」（309），人能如佛家所言一

切戒殺嗎？康於是領悟「仁」根本是無盡的難題（310）。《大同書》一方面以「遠庖廚」（308）的駝鳥方式面對人類肉食問題，即「以電機殺之」（308），使動物不呼號痛苦，對人亦同，主張太平之世將死無救之人行安樂死：「以電氣盡之，俾其免臨死呻吟太苦」（317）；另一方面對動物則依其與人之各種利害關係，分別加以飼養、親愛或絕其種，以漸次進於大同，惡毒猛獸只留一二種在山中「生物院」供人研究，並認為「此則天演優勝劣敗之極至矣夫」（308）。從現今看來，這個想像並沒有對未來理想提出美好洞見，也沒有比「我們」當今文明人類更暴力。時至今日，「現代文明」豈不仍正實踐著這種人類中心的「科學」與「人道」模式？在現代種族主義同時作用下，「人類中心」的問題其實又在於「白種人類中心」，語詞上以無種族膚色的抽象「人類」置換「白種人」的歷史內核。類似的想像亦見於1915年美國女性主義者吉爾曼（Charlotte Perkins Gilman, 1860-1935）的女性主義烏托邦小說《她鄉》（Herland）。小說中沒有男人的女兒理想國裡，國內沒有野獸，貓不會叫，不會捕殺鳥類，只被培育來捕鼠；經歷了「淘汰優生學」，改進人口數量與品質，而且「她們是雅利安種的」、「她們是『白種的』」（吉爾曼1998: 125, 102）。這仍是殖民／現代性的問題，人種與物種同時遭殃。在《大同書》的想像中，大同之世的和諧包括「全地之獸皆治及之」（308），成就一個「人治極強」的世界（308）。就《大同書》作者意圖而言，「人治極強」並非負面意義，因為《大同書》回應的是遠古以至帝國主義與資本主義方興未艾時，瀰漫九界人治不彰的令人苦惱的世界，如何抵達理想的「人」與「治」，正是大同烏托邦想像重點所在。問題仍在於，理想「人治」的想像深陷於殖民／現代性的（白）人類中心與種族主義。

## 六、大同烏托邦與殖民／現代性的種族悲歌

就《大同書》的性／別烏托邦而言，學界以往的研究已然留意過全書對於婦女問題的見解，如強調男女平等、倡議婦女獨立、主張男女在公領域既差異又平等地任職等，皆為晚清重要的進步先聲；另一方面，若

干研究亦強調《大同書》不免於優生學的綁架，特別是涉及種族、身心障礙等議題處，顯然在邁向平等的願景中同時又緊緊錨定於人類與人種的人為不平等階序，無可自拔。《大同書》以「不忍」之心為出發點，以去除國家、種族、階級等人間不平界限為宏願，然而在此理想路徑中，又毫無抱歉地跟隨「文明」對於「棕黑種」與廢疾者的絕種斷嗣想像。這幅大同圖景所構成的倫理與知識、情感上的矛盾，向來令人困惑。過去通常將此一「殘忍」的印象歸咎或連結於大同烏托邦的社會主義或共產集體的想像與批判。本文則以為，要理解這個難題，不能只是在現有的政治正確地圖中，承襲著進步主義意識形態，認為此時此地知識與倫理道德必然進步，以為現今已然超越了《大同書》的局限，已然不再種族歧視，不再籠罩於優生學的陰影，不再在等級化的秩序裡設想未來，不再網鎖於殖民 / 現代性，於是客觀地肯定《大同書》的進步面，同時批判其落後殘忍的另一面。這種表面客觀卻是折衷主義的知識論斷，看似謹慎於「烏托邦」的可能暴力，實則可能與《大同書》處在同一的現代「進化論」軌跡中，並未擺脫《大同書》的「文明進化」觀。「大同」論述所夾帶的知識、情感、倫理或政治難題，需要重回《大同書》性 / 別體制構思所涉及的19世紀中葉後全球性 / 別知識生產的殖民 / 現代性問題。

種族主義在西方帝國主義殖民的過程中，一直擔任了在學理或知識生產上背書的功能。19至20世紀初的優生學、人口論等不僅為帝國主義向外殖民提供知識基礎，同時在歐美內部也擔負著在種族、階級、性與性別劃界的功能，用以排除競爭經濟或生產過剩所產生的貧困、失業、移民等人口，並且打造種族或國族之母，以性和性別守護種族與階級的界限（Doyle 1994:10-34）。19世紀西方除了學界耳熟能詳的達爾文《物種起源》影響及於高爾頓（Sir Francis Galton, 1822-1911）的優生學之外，重要的經典哲學家如康德、黑格爾等，俱有著名之種族主義言論，但流傳更廣的其實是通俗科學。例如曾列於康有為《日本書目志》的《男女交合新論》一書，譯自盛行一時的美國「顛相學」家法烏羅（O. S. Fowler, 1809-1887）著於1875年的*Creative and Sexual Science: or Manhood, Womanhood, and Their Mutual Interrelations; Love, its Laws, Power, etc.* 一書。該書先由日人橋爪貫一

(Hashizume Kanichi, 1820-1884) 於1878年翻譯為日文《男女之義務》，1887年更名為《男女交合新論》，數年間在日本發行了九版。憂亞子於1901年譯為中文《男女交合新論》，1903年又由越南人喬瑩懋加上具有越南觀點的評論，以《男女交合附論》出版於越南。這是西方通俗性科學流傳於亞洲的一個極具代表性的例子。當在亞洲流傳時，其歐美「顛相學」的脈絡消失了，而強調了「交合」以介紹新學與新知。美國法烏羅原著即以「完美人種」為論述脈絡，結合了通俗性科學、愛、性交、生殖，國家認同等主題（陳氏秋香，2021）。<sup>15</sup>亞洲的「強種」說可視為回應殖民／現代「性」人種歧視知識的在地形式之一。《大同書》對於黃種與白種合婚以提升黃種的倡議，當然也不見得是當時具有普遍性的意識形態。從對於混血雜種的排斥傳統而言，雜婚的提議其實又是逆著傳統意識形態的烏托邦構想。<sup>16</sup>然而《大同書》以種族主義所認定的優良人種為目標，構建趨近於白種的大同烏托邦，其「男女平等各自獨立」終於免不了種族的憂鬱。

事實上，現代性別平等論述／運動一直也遮蔽著種族不平等，並與種族、國家之不平等相生相隨。19世紀以來現代的性別平等運動，從恩格斯引傅立葉說「在任何社會中，婦女解放的程度是衡量普遍解放的天然尺度」（恩格斯1972: 618）、穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）謂「婦女地位的提高或貶低作為從整體上說對一個民族或一個時代的文明的最可靠的檢驗標準和最正確的尺度」（穆勒1995: 273），不論中西，都有以婦女地位表徵社會、國家或種族文明的說法。翻閱世界重要婦女運動著作，西方白種婦女在西方自己的種族與階級中爭取平等地位，著作中，當論述婦女的低下地位時，卻常以東方婦女為範例，例如18世紀西方女性主義鼻祖之一沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft, 1759-1797）《女權辯護》（1995）書中即論及，「按照真正伊斯蘭教的風尚，婦女被看成是一種附屬品，而不是人類的一部分」（*ibid.*: 4）。類似沃斯通克拉夫特與穆勒

---

15 晚清更多的這類書籍及其被閱讀的狀況，見張仲民（2016）第二章〈淫書的社會史〉，頁77-135。

16 對於「人種混雜」涉及的性與種族、階級的排斥與恐懼，見馮克（1999）著，楊立華譯，53-56。

的著作中，訴諸歐洲對於女人的進步標準，賦予非西方文化的女人相對較低的地位，例如對穆斯林（宗教）與印度人（種族）的刻板印象，就常見於論及性別平等的著作。種族偏見隱藏於對婦女人權的抽象定義中，習焉不察。《大同書》展現了同樣的知識結構：印度是「嚴階級，別男女」、「男為奴而女為囚」（47），「印度如是，中國亦不能免焉」（47）；歐美則「略近升平」（47）。只是在《大同書》的性 / 別視野中，歐美雖略為高明，但仍未及太平大同，因仍在私有制下「婦女為人私屬，其去公理遠矣，其於求樂之道亦未至焉」（47）。歐美不是文明的極致，在進化的路上同樣要邁向大同。

《大同書》開宗明義緒論首句「康有為生於大地之上，為英帝印度之歲」（41），即以英國殖民印度，標誌自己的生年（1858年），把自己的生命置於「大地」而非某國某地某家，背景則是帝國主義在亞洲的殖民。接著提到了「已而強國有法者，吞據安南」（41），即1883年法將殖民越南，引發中法之戰。這場「強國」來襲的戰爭對康有為的生命有著切身的影響。1884-1885年的戰爭，中國「船沈於馬江，血蹀於諒山」（41），戰事波及羊城，康有為因避兵而歸鄉。回到老家，所見所聞盡是鄉里來自「家」的哀號：「耳聞皆勃谿之聲，目睹皆困苦之形」（41）。貧病之家寡婦夜哭、孤子窮餓、老夫無衣、病嫗無被、廢疾窿篤、持鉢行乞；而富貴之家則是兄弟鬩牆，親族勃谿，「號為承平，其實普天之家室，皆怨氣之沖盈」（41）。這正是康有為26歲《大同書》開始寫作之年。康有為又提及1870年遠在歐洲的普法戰爭，幼年時尚無哀感，後來通過影戲所見「屍橫草木，火焚室屋」（42），而有所感有所覺。人種之爭國、帝國主義之侵奪、戰爭之殺人盈城、家室之無和、「國亡種滅而文明隨之隳壞」（43）之暗黑現狀與未來感，不是理論與想像，正是親身面對的血肉現實。

對康而言，大同烏托邦的想像乃基於對現實批判性的哀感與悲憫，冀望以全球為範圍超越眾苦以達至樂。就其整體性 / 別體制翻轉全球生產關係與社會關係的構思而言，從洞徹事物現狀出發，對於現實提出批判與啓

發，超出中西方「男女平等」或「男女平權」的單一視野，這在歷史中是值得重視的成就。然而，貫穿滲透於《大同書》的「人種」論以及「文明」階序論，卻是過於以當時全球現代性／殖民性種族化的知識與權力現狀為前提，由於受此一前提的支配，《大同書》的人種論成為無法越過種族殖民性的最大弱點；然而，也正是這個弱點彰顯了殖民現代性從知識到血液的全面暴力，因為亡國滅種是在帝國主義戰火下真實面對的苦難。《大同書》既是回應這個暴力而試圖超越的一種全球關係轉化的想像，同是又是籠罩於這個文明暴力陰影的一曲亞洲烏托邦未竟的悲歌。

在《大同書》的最後，我們看到對康有為來說，「大同」其實並不是終極，因為大同只是「世間法之極」（318），「大同之後」尚有仙學、佛學，而仙佛之後，「則為天游之學矣」（319）。邁向解放的漫漫長路中，也許大同的未竟之業根本還不是仙佛天游之樂，而是世間殖民／現代性的超克。此既為今日理解烏托邦之所必須，更為開拓性／別議題之批判性所必須。

## 引用書目

### 一、中文書目

- 丘淺次郎（Oka Asajirō）著，劉文典（Liu, Wen-Dian）譯述。1920。《進化與人生》*Jinhua yu rensheg* [*Evolution and Life*]。上海（Shanghai）：商務印書館（Commercial Press）。
- 吉爾曼（Charlotte Perkins Gilman）著，林淑琴（Lin, Shu-Qin）譯。1998。《她鄉》*Taxiang* [*Herland*]。臺北（Taipei）：女書文化事業有限公司（Fembooks Publishing Co.）。
- 李漁（Li, Yu）著，蕭欣橋（Xiao, Xin-Qiao）點校。2014。《無聲戲》*Wusheng xi* [*Silent Operas*]。《李漁全集·第八冊》*Liyü quanji* [*Complete Works of Li Yu, Vol. 8*]。杭州（Hangzhou）：浙江古籍出版社（Zhejiang Ancient Books Publishing House）。
- 汪榮祖（Wong, Young-Tsu）。1998。《康有為》*Kang youwei* [*Kang Youwei*]。臺北（Taipei）：三民書局（San Min Bookstore）。
- 汪暉（Wang, Hui）。2008。《現代中國思想的興起》*Xiandai zhongguo sixiang de*

- xingqi [*The Rise of Modern Chinese Thought*]。北京 (Beijing)：三聯書店 (Sanlian Bookstore)。
- 李澤厚 (Li, Ze-Hou)。1958。〈論康有為的「大同」理想〉“Lun kangyouwei de datong lixiang” [On Kang youwei’ ideal of ‘datong’]，〈康有為譚嗣同思想研究〉 *Kang youwei tan sitong sixiang yanjiu* [*Study of the Thoughts of Kang Youwei and Tan Sitong*]，李澤厚 (Li, Ze-Hou) 著，頁102-125。上海 (Shanghai)：上海人民出版社 (Shanghai Renmin Publishing House)。
- 沃斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft) 著，王蓁 (Wang, Zhen) 譯。1995。《女權辯護》 *Nüquan bianhu* [*The Rights of Women*]。北京 (Beijing)：商務印書館 (Commercial Press)。
- 馬克思 (Karl Marx)。2004。《資本論·第一卷》 *Ziben lun diyijuan* [*Capital, Vol. I*]。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 。2012。〈雇傭勞動與資本〉“Guyong laodong yu ziben” [Wage Labour and Capital]。《馬克思恩格斯選集·第1卷》 *Makesi engesi xuanji diyijuan* [*The Selected Works of Marx and Engels, Vol. I*]，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局 (The Central Compilation and Translation Bureau) 編著，頁317-359。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 馬克思 (Karl Marx)、恩格斯 (Friedrich Engels)。1961。《德意志意識形態》 *Deyizhi yishi xingtai* [*The German Ideology*]。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 恩格斯 (Frederick Engels)。1956。《反杜林論》 *Fan dulin lun* [*Anti-Dühring*]。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 。1972。〈社會主義〉“Shehuizhuyi” [Socialism]，〈馬克思恩格斯選集·第3卷〉 *Makesi engesi xuanji disanjuan* [*The Selected Works of Marx and Engels, Vol. 3*]，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局 (The Central Compilation and Translation Bureau) 編著，頁577-653。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 。2014。《社會主義從空想到科學的發展》 *Shehui zhuyi cong kongxiang dao kexue de fazhan* [*Socialism: Utopian and Scientific*]。北京 (Beijing)：人民出版社 (Renmin Press)。
- 徐建寅 (Xu, Jian-Yin)。1985。《歐遊雜錄》 *Ouyou zalü* [*European Travel Miscellaneous*]。長沙 (Changsha)：岳麓書社 (Yuelu Publishing House)。
- 奧古斯特·倍倍爾 (August, Bebel) 著，葛斯 (Ge, Si)、朱霞 (Zhu, Via) 譯。1995。《婦女與社會主義》 *Funü yu shehuizhuyi* (*Women Under*

- Socialism*)。北京 (Beijing) : 中央編譯出版社 (Central Compilation & Translation Press, CCTP)。
- 康有為 (Kang, You-Wei) 著, 朱維錚 (Zhu, Wei-Zheng) 編校。2012。《康有為大同論二種》*Kang youwei datonglun erzong* [*Kang Youwei's Theory of Great Concord, Two Works*]。上海 (Shanghai) : 中西書局 (Zhongxi bookstore)。
- 梁啟超 (Liang, Qi-Chao) 著, 朱維錚 (Zhu, Wei-Zheng) 校注。1985。《梁啟超論清學史二種》*Liang qichao lun qingxueshi erzong* [*Liang Qichao's Two Works on Qing Intellectual History*]。上海 (shanghai) : 復旦大學出版社 (Fudan University Press)。
- 梁啟超 (Liang, Qi-Chao) 著。1987。〈康南海傳〉“Kang nanhai zhuan” [Biography of Kang Youwei], 《清議報全編·卷八》*Qingyibao quanbian juanba* [*The Complete China Discussion, Vol.8*], 梁啟超 (Liang, Qi-Chao) 主編, 頁1-40。臺北 (Taipei) : 文海出版社 (Wenhai Press)。
- 梁啟超 (Liang, Qi-Chao) 著, 夏曉虹 (Xia Hiaohong) 點校。2004。《清代學術概論》*Qingdai xueshu gailun* [*An Introduction to Intellectual Trends in the Qing Dynasty*]。北京 (Beijing) : 中國人民大學出版社 (China Renmin University Press)。
- 陳慧文 (Chen, Hui-Wen)。2015。《二十世紀前期中國的毀家廢婚論 (1900s-1930s)》*Ersbi shiji qianqi zhongguo de huijia feihun lun* [*The Discourse on The Abolition of The Family and Marriage in the Early Twentieth-Century(1900s-1930s) China*]。新竹 (Hsinchu) : 國立清華大學中國文學系博士論文 (Guoli qinghua daxue zhongguowenxue xi boshi lunwen) [Ph.D. Dissertation, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University]。
- 陳氏秋香 (Tran thi thu huong)。2021。〈情欲與文明——近代越南《男女交合附論》中愛、淫論與帝國主義的完美人種構想〉*Qingyu yu wenming: jindai yuenan nannü jiaohu fulun zhong qi yin lun yu diguozhuyi de wanmei renzhong gouxiang* [Sex and Civilization: The Discourse of Ai and Yin in *Nam Nữ Giao Hợp Phụ Luận* in Early Modern Vietnam and the Imperialist Imaginary of the Perfect Human]。國立清華大學亞際文化研究國際碩士學位學程碩士論文 (Guoli qinghuadaxue yajiwenhuayanjiu guoji shuoshi xuwei xuecheng shuoshi lunwen) [Master's Thesis, International Master's Program in Inter-Asia Cultural Studies, University System of Taiwan, National Tsing Hua University]。
- 馮克 (Dikötter, Frank) 著, 楊立華 (Yang, Li-Hua) 譯。1999。《近代中國之種族觀念》*Jindai zhongguo zhi zhongzu guannian* [*The Discourse of Race in Modern China*]。南京 (Nanjing) : 江蘇人民出版社 (Jiangsu Renmin

Press)。

- 張仲民 (Zhang, Zhong-Min)。2016。《種瓜得豆：清末民初的閱讀文化與接受政治》 *Zhongguo adedou: qingmominchu de yuedu wenhua yu jieshou zhengzhi* [Interpretations: Reading Cultures and Reception Politics in Late Qing and Early Republican China]。北京 (Beijing)：社會科學文獻出版社 (Social Sciences Academic Press)。
- 斜左派 (Xie, Zuo-Pai)。1995。〈姓「性」名「別」叫做「邪」〉 “Xing xing ming bie jiaozuo xie” [Surname Sex, First Name Difference, Call Me Wicked]，《島嶼邊緣》 *Daoyu bianyuan* [Isle Margin] 14: 43-44。
- 湯志鈞 (Tang, Zhi-Jun)。2016。《康有為的大同思想與〈大同書〉》 *Kang youwei de datong sixiang yu datongshu* [Kang youwei's Datong thought and the Book of Grand Commonality]。上海 (Shanghai)：上海人民出版社 (Shanghai Renmin Press)。
- 劉人鵬 (Liu, Jen-Peng)。2011。〈晚清毀家廢婚論與親密關係政治〉 “Wanqing huijia feihunlun yu qinmi guanxi zhengzhi” [A Politics of Intimacy: Abolishing Family and Marriage in the Late Ch'ing Dynasty]，《清華中文學報》 *Qinghua zhongwen xuebao* [Tsing Hua Journal of Chinese Literature] 5: 231-270。
- 。2016。〈重讀〈狂人日記〉與「狂人」：殘障政治視野的提問〉 “Chongdu kuang renriji yu kuangren: canzhang zhengzhi shiye de tiwen” [Rereading Lu Xun's "Diary of a Madman" and Its Madman from a Disability Studies Perspective]，《中外文學》 *Zhongwai wenxue* [Chung Wai Literary Quarterly] 45(2): 13-54。
- 。2020。〈性、淫、翻譯：晚清性別知識重構舉隅〉 “Xing yin fanyi: wanqing xingbie zhishi chonggou juyu” [Sex, Yin, Translation: Nooks and Grannies of Sex/Gender Knowledge Reconfiguration in Late Qing China]，《中外文學》 *Zhongwai wenxue* [Chung Wai Literary Quarterly] 49(4): 125-153。
- 蕭公權 (Xiao, Gong-Quan) 著，汪榮祖 (Wong, Rong-Zu) 譯。2007。《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》 *Jindai zhongguo yu xinshijie: kang youwei bianfa yu datong sixiang yanjiu* [Modern China and a New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927]。南京 (Nanjing)：江蘇人民出版社 (Jiangsu Renmin Press)。
- 穆勒 (Mill, J. S.) 著，汪溪 (Wang, Xi) 譯。1995。《婦女的屈從地位》 *Funü de qucong diwei* [The Subjection of Women]。上海 (Shanghai)：商務印書館 (The Commercial Press)。

## 二、英文書目

- Cleminson, Richard. 2000. *Anarchism, Science, and Sex: Eugenics in Eastern Spain, 1900-1937*. Oxford: Peter Lang.
- Doyle, Laura. 1994. *Bordering on the Body: The Racial Matrix of Modern Fiction and Culture*. New York: Oxford University Press.
- Ferguson, Anthony. 2010. *The Sex Doll: A History*. Jefferson N.C.: McFarland & Co.
- Foucault, Michel, translated by Robert Hurley. 1978(1976). *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon.
- Pagani, Catherine. 2001. *Eastern Magnificence & European Ingenuity: Clocks of Late Imperial China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.