

漢人社會女性血餘論述初探： 從不潔與禁忌談起

翁玲玲**

前言

女性血餘，一般而言指的是女性每個月的經血及產後的產血。人類學對女性血餘的研究，傳統的思考方向主要在「禁忌」與「不潔」這兩個面相上（Durkheim 1915； Douglas <1966> 1994， 1975）；多將經產血視為危險與污穢的物事，對男性以及以男性中心主義所建立的社會而言尤其如此。這種一再以負面的角度為中心來加以思考的方向，使得大部份的研究只強調或表現了經產血的「惡」，以及由此衍生而來的傳統女性主義的關注焦點——男性對女性的壓迫（Buckley and Gottlieb 1988:4,8）。然而更多

* 「論述」一詞譯自「discourse」。筆者使用論述，而非信仰或禁忌等傳統慣用的詞語作為討論的基點，主要著眼於論述一詞較能表現女性血餘這個議題的多元性及過程性。

** 中央研究院民族學研究所博士後研究

來自不同社會或相同社會的不同階層，以婦女經驗和婦女觀點為主體的田野調查資料所顯示的差異性，使得晚近的研究者查覺到以上述觀點來詮釋女性血餘的侷限以及偏狹。以致越來越多研究者開始採取反省的態度，重新檢視經產血的不潔性及危險性，並試圖從更寬廣的角度例如生物、醫學、歷史、政治、經濟等各個面相，來探求女性血餘在人類社會及文化中的真實面貌及意涵（Price 1984, Patterson 1986, Martin 1987, Buckley and Gottlieb 1988, Gottlieb 1990, et al）。

通過這樣的反省，我們發現前人對漢人社會女性血餘的分析，亦無法跳脫傳統研究取向的窠臼。相關研究多僅從傳統父權的角度出發，認為女性血餘的意涵只有不潔與男性宰制；女性既為沉默的群體，就只有背負著不潔的烙印，乖順的作她永遠的第二性（Wolf 1972, Seaman 1981, Sangren 1983, Furth 1986¹, Ahern 1988, Martin, D. 1994,）。然而，從我們的生活世界看來，經產血不潔並非如此「理所當然」的被信仰著。男性未必透過血污禁忌的建構來宰制女性；女性也並非純然被動的任由男性加以污穢化、卑微化。我們認為要了解女性血餘在漢人社會的認知與實踐，以及行動背後的意涵，必須兼顧社會情境的傳統與變遷，及來自不同社會階層的相似與差異，才能較周延的描述其面貌以及其論述的建構過程與機制。

筆者固然希望能夠周詳的從各個面相來探究此一議題，但是作為一個初步的研究，本文所能及者，除了描述女性血餘在漢人社會的多重面貌外，在分析上，將著重於與傳統研究的對話。換言之，本文討論的焦點將從「不潔」這個議題展開，並提出不同於傳統研究的論點，另從社會秩序及經濟結構來分析經產血不潔在漢人社會中的象徵意涵；² 此外，對於男女兩性在此一論述的建構過程中所扮演的角色亦將加以探討。在方法上，則以田

1 C. Furth 和 Ch'en Shu-yueh 在 1992 年發表的 *Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan* 文中，提出了修正性資料，但未予以分析。

2 誠如本文題目所示，本文僅為對此一主題之初步研究，旨在提出一個可能的研究課題及研究途徑，並對相關研究作一些反省，無意也無力在此階段呈現一個全面的研究成果。因此，筆者必須再次強調，社會秩序及經濟結構只是筆者在此階段，根據現有資料所表現的特性，針對前人相關研究的偏頗所提出來的二個詮釋的可能觀點。筆者亟望在後續研究中能夠逐步的對此一課題進行更週詳細緻的探討。

野調查³ 為主，文獻查閱為輔。

人們的認知與實踐

根據田野及文獻資料，漢人社會中，一般大眾對經產血不潔的認知主要為：經產血是極污穢的東西，會沖犯神明帶來惡運。因此平常生理期間的婦女不可以參加祭祀或入廟拜拜，在作月子期間的婦女除了不可祭祀或入廟外，也不可以出門，尤其嚴禁去別人家，如犯此禁，則死後須幫該戶人家清洗門檻。民俗文獻記載也大致不出這個範圍（鈴木清一郎 1989，林明峪 1989，陳漢光 1962，吳逸生 1967，姚漢秋 1983）。然而，在實踐上，不同生活背景的人卻述說著不同的故事。

六十五歲以上的受訪者

談到女性血餘的問題時，六十五歲以上年齡較長的阿公多半顧左右而言他，或叫筆者去問他太太。實在被逼不過了，才說傳統上經產血是很污穢的，男人碰到會「衰」，給神明看到會「歹運」。再問怎麼知道它們很髒，三位都說是聽太太說的，一位表示知道就知道了，不太清楚是誰告知的。當問他們覺得經產血的髒，是實質上的，比方說氣味、顏色；還是心理上的「不潔」。大家都表示：所謂的「la-sap」（台語，污穢之意）是女人自己在說的，他們實際上都沒怎麼去注意這些事。所以對較年長的男性受訪者而言，「經產血髒」的概念比較是外加的，而不是自覺的。至於同一個年齡層的阿婆則都知道傳統禁忌，也都由母親或婆婆等女性長輩處

3 筆者在 1996 年 11 月到 1997 年 3 月之間深度訪問了十位專業宗教工作者，以及都會地區七十七位各年齡層及不同社會背景的男性及女性（請參見附表一），並參酌使用筆者於 1991 年以及 1992 年，在澎湖漁村及基隆漁村所搜集的田野資料（詳情請見翁玲玲 1994）。都會地區受訪者的選擇是隨機的，採用以朋友鄰居為中心的「滾雪球」方式構成，並沒有特定的選擇標準；但也儘量關照到不同年齡、背景以及人數上的均衡，以期為分析建立一個較廣闊的資料基礎。訪問的內容採半結構性的作法，除了有關女性血餘的認知與實踐等核心問題以及個人背景資料等基本問題外，亦設法瞭解其家庭生計、夫妻關係或對兩性關係的看法等相關問題，另外也視情況與受訪者討論夫妻性關係，希望從一個較全面的角度，來瞭解受訪者言語的意涵與行為的動因。

得到這樣的認知。然而，並非人人都嚴格遵守這些禁忌。受訪者中，有二位在月經期間會完全避免冒犯神明，包括女神和家裏在拜的神。大部份受訪的阿婆則認為，所謂的不可以祭祀或入廟，是指不可以去供奉位階較高的男神的廟宇拜拜；像天公廟、恩主公廟。女神如觀音、媽祖因為都是女人，她們自己也有月經所以比較會同情，可以去拜拜沒關係。至於位階較低的神如十八王公等，則不會太在意，只要不弄髒衣服給人看到「歹看」就無所謂。自己家裡所供奉的神明或祖先牌位也沒關係，因為都是自己人，所以會諒解。只有正月初九的天公生日，就算也在家裡拜，卻是萬萬不可冒犯的。阿婆們對這項禁忌主要的解釋是認為經血很髒，神明也受不了，碰到有月經的女人都會走避。如此一來，所祈求的事神明當然也就聽不到，拜拜只是白費工夫「無效啦」，而且搞不好讓神明生氣反而倒霉，所以才會不讓「身上不清氣」的女人去廟裡拜拜。一位阿婆還作了一個有趣的比喻，來讓我充份了解其「道理」，她說：

去廟裏拜拜就好像去做「人客」，都是要「妝」得比較乾淨，才不會失禮。反過來想，換作你是主人，客人來你家弄得這樣 la-sap la-sap，你心裏也是要想這個人好沒規矩，你也不會高興。我們普通人就在不歡喜了，神明免講也是不歡喜。阿若你還有事求他，你想，他還會來給你聽嗎？

四十五歲到六十五歲之間的受訪者

不同於上個年齡層，這個年齡層二十五位受訪者的態度，呈現了較大的差異性。在產後禁忌方面，除了一位一貫道信徒以外，其他二十四位都接受也遵循，但是所持的理由不完全一致。有六位相信月內人的惡露（產後所排之血）是不潔的，是會沖犯神明招來惡運的。九位在信與不信間，不去拜拜主要的解釋是自己雖不完全信，但既然有這個說法而且並不難做到，也就隨俗，是一種寧可信其有的態度。在「不可去別人家」這一點上，則多表示就算自己不信，但要顧慮別人的立場，遵守習俗比較不會跟人起衝突；何況身體比較虛弱不出去也對身體比較好。其餘八位則認為不出門無涉於「月內人不潔」的觀念，比較著眼於健康，認為產後體質虛弱，易受風寒或感染，當然最好不出門。

在對待月經的態度上，有六位接受傳統信仰，有十位部份接受，還有九位是完全不接受的。我們可以看得出來這部份的人數比例，與上述的人數比例是完全吻合的。顯示對女性血餘的認知基本上就是操控其處理行為的主因。接受傳統信仰的六位受訪者，未必都是年齡較長或教育程度較低的阿婆。四十九歲高職畢業，目前擔任小主管職務的美慧，不但謹守傳統習俗，家中甚至備有專洗帶有經血內褲的洗衣盆，並告誡女兒，任何時間都絕不可把爸爸和哥哥的衣物放在這個盆子裡，因為它是「髒盆子」，會讓父兄運氣變「衰」。她收放衣物的方式也忠實的反映了這樣的心態；她和女兒的內衣褲一定得放在先生和兒子的下層抽屜，當然是絕不可能混置的。在知識上，她也知道月經的生理意義，但是心理上還是覺得「這些觀念是我從小就知道，就跟著我祖母跟我媽媽這樣做的，不做心理不安。」十位部份接受的受訪者在月經這方面的態度就像他們在作月子方面的態度一樣，是一種「既不太信又怕受傷害」的心態。所走的是一種中間路線，既照顧了傳統的觀念也滿足了自己的需求。就像五十二歲高職畢業的阿玉所說的：

月經 la-sap 不 la-sap 喔，這要怎麼說呢？我自己是不會覺得很怎麼樣啦。老師雖然不教，我自己也有看過生理衛生第十四章。知道那是正常要有的。不過經血在我們年輕的時候，真的感覺蠻髒的。那時候沒有衛生棉，我們起先都用布，後來用衛生紙。那實在是很不方便，總是擔心會把裙子弄髒或掉出來。在學校走廊上就常常會看到那種衛生紙。月經來的時候，別說神明會嫌，就算神明不會嫌，我也不會想去廟裡；更何況還有大人一直在旁邊唸。等我自已成家了，拜拜的事要自己去負責的時候，我有想過在需要問事情的時候如果月經來該怎麼辦，我有聽人說過，自己也去問過師父，是說去佛教的寺廟拜拜沒關係，因為佛教主張眾生平等，比較來者不拒。那道教的廟就不要去，他們的神是有分大小的。去拜較高的神明規矩比較多。你聽不懂啊？就好像我們去拜訪人家一樣嘛！如果是要去看市長，當然要妝得比較乾淨整齊，才不會失禮。那要是去看你家隔壁的里長伯，就比較沒關係了，大家

「厝邊頭尾」不會太計較，當然也不能太過份。你問我相不相信神明會處罰？我不知道要怎麼講哩。我是這樣想啦，既然有在拜拜還是照規矩來，比較好吧。

也有一些人從「做人規矩」的角度提供解釋，就像六十二歲大家族出身，當過小學老師的林媽媽所言：

我覺得月經是比較麻煩啦！不是說那個血有什麼 la-sap，是不容易處理啦！在我們以前的時代，月經來的時候可以用的東西沒有現在的那麼好，衛生棉還分有翅膀沒翅膀。一般都用粗布，縫成厚厚的一塊，綁在腰上。不但吸水性差很容易滲露出來，而且硬硬的一塊，走路走多了兩胯及下體常被磨破，很不舒服。以前的交通沒有現在這麼方便，去廟裡常常得走很多路，也會給很多人看到。如果走起路來又怕漏又怕痛，奇奇怪怪十分「歹勢」，萬一滲露出來也會顯得很「沒規矩」。在這種情形下，就算去別人家作客都不好意思何況去拜拜，當然是「大不敬」。自己沒規沒矩又怎麼能求神明保佑。所以我覺得不是怕神明處罰，是怕給人說沒規矩，才不讓有月經的女人去廟裏拜拜；要不然怎麼家裡的神明可以拜。想也知道嘛，對不對？再加上很多人在月經來的時候會身體不舒服，比較容易累，也比較情緒不穩定；那就是說比較不容易遵守規矩。你想嘛！這種情形去公共場所合適嗎？

完全不信的受訪者的說法，則又有另一番景象。六十四歲賣菜的陳媽媽的言辭堪為代表：

女人的月經是天經地義要有的東西，沒有要怎麼生小孩？當然氣味重，看起來血淋淋的是有點嚇人，以前我們沒有衛生棉這種東西可以用，也確實是不方便。但是只要洗乾淨，多注意一下，也沒什麼。我先生會不會嫌髒？不會啦，我都有處理好，他都嘛沒看到，要怎麼嫌！會不會去拜拜？我都沒有管。為什麼？我結婚以前是在工廠作女工，結婚以後，因為先生是一個小公務員薪水很少。我為了補貼家用才開始賣菜。每天都忙得要命，難得有空可以去拜拜，如果還要聽老人家的，那不就都不用拜了。在家裡

就更別講了，我不拜，難道要叫先生請假在家裡拜拜？會不會怕神明處罰？不會啦，我們安份守己自食其力；誠心誠意去拜拜，既不求明牌也不求作官，只求個平安。神明要處罰什麼！

這個年齡層的女性受訪者固然也有像上述六十五歲以上的受訪者一樣，受太太或母親的影響，認為經血是污穢的不可接觸的；但也開始有了不同的聲音。五十九歲的李先生，是商船的船長。他表示：月經是不是污穢，他自己很難下斷論，但是他船上的駕駛台絕不讓女人上去。因為傳統上有「月經很穢氣，會使諸神避忌不來保佑」這樣的說法，事關全船人員的身家性命，無論有稽無稽，他身為船長都必須要使大家安心。在無法詢問誰有沒有在生理期的情況下，只好謝絕所有的女性。李船長除了提出別的例子來說明他的船員朋友幾乎都會這樣做；也一再解釋就算他「受傳統觀念」的影響，覺得經血是污穢的，但並不是指女人也是污穢的；十分強調髒的是『經血』而非女人。

有不同意見的男性就像六十一歲的公務員王先生，在我提出血污問題時，反問我一句：「在我們家，因為我們夫妻都上班，我就負責洗衣服，包括我太太的內衣褲。她作月子的時候，從頭到尾都是我伺候，你說我會不會嫌髒？」另外一位六十四歲的劉先生，本來以開計程車為業，前年退休後轉業社區管理員，對認為經產血很髒的人嗤之以鼻。他說：

我只有小學畢業，沒什麼學問也不會說什麼大道理。不過這種事情也不需要搬什麼大道理啦。你想嘛，好好一個女人，嫁給我們，給我們照顧生活傳宗接代。有的能幹的像我太太，還都在外面工作賺錢。別人我不敢說，就說我自己好了，你知道開計程車收入不是很穩定，如果沒有我太太這樣裏裏外外打拼，我四個小孩哪能都唸到大學專科，大概三個都要去做小工。老婆平常就那麼辛苦了，月經來的時候會更累，我給她疼惜都來不及，怎麼還會去嫌髒！還有，月經如果沒保養好，不但身體會搞壞，也會影響傳宗接代呢！所以，我老婆月經來的時候，尤其天氣冷的時候，為了不讓她受寒，都是我替她洗內褲的哩！作月子的時候就更別說了。會不會去廟裡拜拜？我們平常忙得要命，哪有時間去「走廟」，

都是在家裡拜，都沒有特別去避。

三十歲到四十五歲的受訪者

這個年齡層與上述兩個年齡層在條件背景上最大的不同在學歷及就業的情況。總共二十三位的受訪者，大學以上學歷者佔十二位，專科佔六位，高中高職佔五位。就業率則超過百分之八十五。他們對月經的看法與前述受訪者有顯著的不同。二十三位受訪者中，男性大多表示沒注意過或像部份女性受訪者一樣，好像有聽祖母或媽媽說過，但是並不清楚。只有六位女性清楚知道這些禁忌。這個年齡層的男性受訪者，比起較年長的男性前輩，表現了更多對女性的關懷與了解。對作月子的禁忌，都表示聽老婆的，老婆想怎樣就怎樣，讓她們高興比較重要。對於月經，他們都認為是正常的生理現象，沒有什麼特別；也覺得女性在生理期會比較疲勞或情緒不穩定是「正常現象」，他們都不見得樂意但很願意包容。其中兩位先生說：「在這幾天只要多點頭多說『是』就好了，偶而給老婆當當兒子也沒什麼不好。」這八位已婚未婚男士都不覺得月經有什麼「不潔」，在他們的記憶中好像也不曾有人特別強調過這點。只有一位談到他本來對月經，除了生理衛生第十四章以外，都沒什麼概念，結婚以後也一樣。直到有一次在某遊樂區忽然肚子不舒服，慌亂中跑錯廁所，看到垃圾桶中的衛生棉才發現是那麼「可怖」的東西。回家後足足噁心了三個月還作了幾場惡夢；才稍微緩解一些。即便如此，他對自己太太的月經還是沒有什麼「污穢感」，他認為可能是太太都將衛生棉處理得很乾淨的關係。最後他吞吞吐吐的告訴我，他必須承認他自己有點自私，雖然他對自己太太的月經不會覺得怎麼樣，也很願意體貼太太；但是如果看到或想到別人的經血還是覺得不舒服。

同年齡層的女性受訪者則表現了相當強的自主性。她們雖曾或多或少從女性長輩處聽過一些月經的禁忌，但是大都沒怎麼把它們當一回事。三十三歲自己開一家小型美容院的盈麗告訴我：

月經 la-sap 我是有聽我媽媽跟我婆婆說過，我自己覺得那是迷信。如果真的「不清氣」，會讓神明生氣，應該所有的神都會生氣才對。那有這種神會氣，那種神不會氣的事。我覺得以前的人有這

種迷信，就是因為月經的血很不好弄，大概很容易就跑出來，把地或是衣服弄髒，會很難看，所以人才用神會處罰這種說法來嚇女人；就是要叫人在月經來的時候不要亂跑。那我們現在衛生棉很好用啊，一般說來都不會出狀況，所以我都嘛不管。有的時候好不容易抽個空跟朋友約好一起去拜拜，剛好碰上，大家都那麼忙，也沒辦法改時間，還不是就去拜了。也沒怎麼樣。有一次我多嘴告訴我婆婆我有來月經的時候去拜拜，她就罵我說我這樣做會讓她兒子「衰」。起先我就讓她罵，想說她老人家會迷信就算了。後來越罵越難聽，我就跟她說，我們誠心誠意去拜拜，神明不會計較這些啦，就算他真的計較讓你兒子「衰」，你也不用擔心，我賺的錢不比你兒子少，不會讓你沒飯吃啦！妳覺得我很「恰」（台語，不乖順之意）是不是？我也承認我這樣對她說有一點不孝順，可是事實就是這樣啊。

三十五歲雲英未嫁的淑玲則有另一番心情：

我媽都沒跟我說過這些，所以我都沒想過月經會是「污穢」的，去拜拜或旅遊經過寺廟也就都沒管過這些。對月經我比較在意的其實是它有沒有按時來，如果一段時間不正常，我應該怎麼調。因為月經如果不正常，我皮膚就會變得很差，臉色也不好，看起來老了好幾歲。還有我還沒結婚，我怕月經沒調好，將來會影響生孩子。

四十歲的敏貞，在我問她是否覺得月經污穢時，笑罵著說：

唉唷！小姐，這什麼時代了，還有人管這些啊。我是聽我媽媽說過啦，不過我從來沒放在心上。求神不如求自己，與其怕神明生氣，不如拿這個力氣來賺錢。我倒不擔心神明，我想祂們都是明察秋毫的，只要我沒有求什麼非份之福，不做壞事，誠心去拜拜，祂是不會處罰我的。月經又不是我要它來的，它自己要來就來了。我現在擔心的反而是過兩年，它要不來就不來了。聽說更年期的女人會變醜，皮膚乾燥身材走樣，我現在想到就怕。如果再加上情緒反常，真不知道要怎麼辦？朋友客戶大概都要被嚇跑光了。

雖說這個年齡層的受訪者大都不接受傳統信仰了，仍有較少數的受訪者將這些信仰當做「保心安丸」。二位船員太太不約而同的述說了她們的心情：

我自己並不覺得月經有什麼「污穢」的，可是既然有這種說法，我還是儘量遵守，我是無論如何不敢冒險得罪神明。因為我先生是船員，工作很危險，在海上發生什麼事，只有靠神明保佑。要是先生出什麼事，一家生活都會有問題，你想我怎麼敢故意去沖犯神明。反正也不是很難做到，何況還有媽祖、觀音可以去拜，其實不會不方便。

這個年齡層的女性受訪者，在作月子期間大多遵守禁忌沒出門。主要的原因都是為了健康，是否會沖犯到神明或讓別人「衰」，已經不是她們考慮的重點了。有二位受訪者表示，她們還沒滿月就跑去雜貨店買東西或去朋友家聊天了，問她們有沒有想過可能對別人不好，回答是很一致的：應該沒關係吧！雜貨店也沒貼說作月子的女人免進；而且朋友家都沒有供奉神明，要沖也沒有東西可沖啊。

二十歲到三十歲的受訪者

這個年齡層的受訪者大多未婚，他們對作月子的禁忌只有一些模糊的概念。談到月內不可出門，都同意如果身體尚未復原當然不應該出門，對是否會使別人家走「歹運」，則大都覺得「應該不會怎樣吧」。至於對月經的認知，男性受訪者的看法，可由一位在學的大學生所說的作為代表，他說：「月經就是姐姐變得有點奇怪，又要不到零用錢的時候」。他們大都同意女人在月經期間比較「奇怪」或敏感，但並不覺得月經有什麼「污穢」。只有一位表示他母親很信這個，他將來大概會要求他太太遵守母親的習慣與要求。原因不在信不信，而在不要讓他母親覺得心理不舒服，引起婆媳衝突；反正照做也不會有什麼損失。

女性受訪者則都十分在意月經順不順、正常不正常、會不會影響生育、皮膚外貌等生理方面的問題，花費很多心力在調養上。雖然大都不認為月經是「污穢」的，也不太在意月經是否污穢，卻因為不同的原因而有不同的因應之道。大部份走的是情境路線，也就是說面對不同的情況有不同的做法。二位婚後即辭去工作，專心在家帶小孩並與公婆同住的女性受訪者

表示：她們自己雖然不信這些，可是婆婆很信，也一再暗示她們，既然要靠先生就要希望先生好運，自己也才有好日子過。所以拜拜的事她們都乖乖的聽婆婆的吩咐，免得有事來怪她們。有一位甚至說她月經來的時候，她婆婆連拜拜的準備工作都不讓她作。她也樂得輕鬆，覺得：「其實這種習俗還蠻人性的，怪不得會一直傳下來。」另外幾位未婚但媽媽有此信仰的受訪者則說：「在家就聽媽媽的，免得她不高興。在外面跟朋友一起的時候，就不管了。像一起出去玩的時候，經過什麼廟大家都進去看，妳一個人不去，不是很奇怪嗎？」。在十三位女性受訪者中，有幾位目前正在待業中；一位二十五歲本來在安親班當老師，目前失業在家的受訪者的無奈心聲，讓我們瞭解了她們心境上的轉折：

我從大學畢業後，找工作的運氣都不好。我媽媽就要我多去求求神明，看能不能轉轉運氣。人喔，就是這樣。以前唸書考試都順順利利，也沒想過這些，等到很多事情都不如意，就只有神明可以依靠。我現在不能說很信，可是也不敢太鐵齒。既然老人家都說，身上「不乾淨」去拜拜不好，那我就遵守。

法師與童乩

大部份受訪者都相信，月經期間雖然不可去道廟拜拜，但佛寺卻無此禁忌。這個說法與佛教法師的說法是很一致的。在我訪問的三女二男，五位佛教法師中，三位的年齡在三十歲以下，兩位六十歲左右。年輕法師的學歷較高，包括一位碩士、一位學士及一位大學肄業者；年長法師則一位中學畢業一位小學肄業。較年輕的法師告訴我，生理期間拜佛不但無所謂沖犯，還因為禮佛的跪拜姿勢有利於經血的排出，對健康是有好處的。在心理上，也因為禮佛時講究心平氣和，也相當有助於情緒的寧定。所以反而建議婦女在生理期間，應該多多去寺廟中走走。當我提及在經期中頌經是否會像一些婦女所言，所唸的經會被「污染」從而失去效用。法師們都否定這樣的說法，女性法師並以己身為例，說明她們不像中學女生一樣，上體育課時可以因月經來而請「例假」，照樣要作「功課」，而她們所唸的經似乎並沒有被佛陀菩薩打過回票。何況唸經並不是為了求得現實利益，是在於透過唸頌經文來修養心性，明白事物之本質。重點在於有沒有

用心唸用心去了悟，與經血何干？年齡較長的法師雖然沒有提到禮佛的健康性意義，但也明確的表示，菩薩跟前眾生平等，佛連惡人都接受，何況是女人無法控制的正常生理現象。法師們一致表示，禮佛參拜首重心誠，月經來時只要處理得當保持衣物整潔，就跟平常一樣不必忌諱。

道教方面對待月經的態度則與佛教有相當大的不同。在受訪的人士中，兩位法師一男一女。男法師三十六歲，國中畢業；女法師五十六歲，小學肄業。三位童乩中，二位女性，一位三十二歲國中畢業，一位五十一歲小學畢業。另一位男性童乩，六十五歲識字。師公童乩無論男女老少都認為經血是污穢而有威力的，但也不是人人都怕。一位常與學界人士往來主持家庭式私壇的「法師公」認為只有借靈的人，像童乩、牽亡因為本身沒有法力才會怕經產血之類的污穢。本身修練得道者，在法力尚淺時也會怕，等修到法力高強時就百無禁忌了。他並且以自身的修練過程來印證其理論；他告訴我在他道行還淺的時候，如果有經期的女人來問事，他都會頭暈，說話也顛三倒四。近十幾年來，他已經練就了「金光護體」，現在不怕這些污穢了。他的解釋是：經血會嚇走的都是好神、正神，凶神惡煞是不怕這些東西的；如果自己的法力不夠高強鎮不住惡神，又得不到好神的幫助，自然就會被惡神影響。另一位女性法師也表示經產血是最污穢的東西，神明都會走避。她自己從年輕時就幫人補運祭解，碰到月經來又有人來問事時，會多加一條圍裙式的布符將經血的穢氣「鎖住」即無妨。兩位住在恆春的女童乩，則有不同的方法來為神明服務。一位認為自己月經來時，神明就不會來附身，而她自己是沒什麼法力的，完全得靠神明指點，所以她在月經期間就避開，不幫人辦事。另一位則說她的附身神是來自普陀山觀音座下的二娘娘，法力強大可以剋制這些污穢，所以她月經來時無須避諱，照樣可以辦事。一位男性童乩則說：當他準備起乩前，他都會宣佈請身上「不乾淨」的女性迴避。有時可以感覺到誰在月經期，就會直接請她離開，否則法術會被「破」，在插針、刺球時會流血不止。

研究者的探索與詮釋

從以上各年齡層的方外和方內之士的代表性意見中，我們可以看到人們對女性血餘的認知、信仰及實踐並非如前輩學者所言那般一致，其面貌是相當多元分歧的。對不潔的看法在「信」與「不信」間，也存在著一個極大的灰色地帶，其中所包含的意象也就相對的十分豐富了。筆者將配合田野及文獻資料從下列幾個層面進一步加以整理分析。

一、經產血的本體性認知

從經產血這樣物事本身來看，雖然對大約 85% 的受訪者而言，經產血並不是什麼令人愉悅的東西，會造成行動不便、身體不適或情緒不穩定等等現象，有時也覺得有點「髒髒的」，但相較於其他身體的排泄物，如大小便，並不覺得經產血特別「污穢」。除此以外，受訪者也都了解並肯定其在生育、健康方面的生理性意義。大多數受訪者認為月經是身為女人的充份必要條件之一，也指出經血與健康有密切的關係，甚至認為是一種健康的指標；她們身上的一些問題，例如皮膚不好、手腳冰冷、體力不足、易頭昏眼花等，都被認為與經血是否失調有直接間接的關聯。總之，大多數受訪者對經產血本體上的印象及認知，正面的意見大於負面的意見。其生理性知識的來源，對較年輕的受訪者而言，多來自課堂老師的教育或書籍媒體的介紹。對較年長的受訪者而言，則多出自母親姊妹的言傳。在經產期的保養方面，則無論老幼仍大都得自女性家人或女性同儕間的口耳相傳；其原則方法基本上仍秉承傳統冷熱虛實相濟的概念。

上述對經血本體意義的認知，並非近現代或現代社會所獨有；傳統中醫的論述與記載亦可略窺端倪。⁴ 隋代巢元方所著的《諸病源候論》⁵ 中，

4 以傳統醫書之論說作為本文分析論點之輔助性資料，主要原因如下：一、討論女性血餘之文獻資料，多載錄於醫書中。二、本文在分析上，著重與前人研究之對話。在相關研究之分析論點中，有以田野調查所得為本者，也有以傳統醫書資料為本者（Furth 1986），Furth 雖已於文中指出傳統醫書並無經血不潔之說，然筆者認為仍應再加檢視以進一步了解其論點之脈絡。三、對任何一個社會文化而言，現在與過去是很難截然劃分的；想要更深入的了解現在，對過去也須要有所認識。尤其當研究者面對一個有長久文字記載的社會文化時，對與相關議題有關之文字記錄，是無法也不應忽略的；此亦漸為人類學界在研究有文字社會之共識。因此，筆者除了從田野資料得到當代漢人社會對女性血餘的認知與實踐以外，也儘可能從文獻中了解過去，以了解過去的知

明白指出：

風虛勞冷者，是人體虛勞而受於冷也。夫人將攝順理則血氣調和，風寒暑濕不能為害。若勞傷血氣便致虛損，則風冷乘虛而干之。或客於經絡或入於腹內，其經絡得風冷則氣血冷澀不能自溫於肌膚也，腹內得風冷則脾胃弱不消飲食也。隨其所傷而變成病，若大腸虛者，則變下利。若風冷入於子藏，則令藏冷，致使無兒。若搏於血則血澀壅，亦令經水不利斷絕不通（巢元方 1976:371）。

巢氏並進一步指出月經正常與不調的機制：

婦人月水不調，由勞傷氣血，致體虛受風冷，風冷之氣客於胞內，傷衝脈任脈，損手太陽少陰之經也。衝任之脈皆起於胞內，為經絡之海，手太陽小腸之經，手少陰心之經，此二經為表裏。主上為乳汁，下為月水。然則月水是經絡之餘，若冷熱調和，則衝脈任脈氣盛，太陽少陰所主之血，宣流以時而下。若寒溫乖適，經脈則虛，有風冷乘之邪搏於血，或寒或溫，寒則血結，溫則血消，故月水乍多乍少為不調也（上引書：375）。

此書其餘以經血月水為中心，專論婦人雜病諸候的論說中，如上引文一般，都是就症論因的言詞，完全看不到對經血的汙蔑性描述。其後具影響力之醫書，如《外台秘要》、《千金要方》、《婦人大全良方》及《醫宗金鑑》等，對婦女月經的論說，亦多強調經血的生命力以及損耗彌補之道，而無涉於不潔污穢，更無關乎權力壓制。在一些醫書中，更提出了經血的直接應用功能。遠者如馬王堆帛簡醫書的五十二病方及養生方中，共提出了八種應用經血治病或加強體能的方法：

一、人病馬不癩者：...以浴病者。病者女子...，男子.....即以女子初有布.....燔.....。（這條資料雖多處缺字，但仍可讀出以月經布來

識系統與現代知識系統之間的關聯；並期在後續研就中進一步探查漢人社會相關知識系統演變之機制。

- 5 此書成書於公元六一〇年，是我國現存第一部論述病因、症候學專書。歷代以來對本書至為推崇，宋以後醫學著作，常引本書為據；日本《醫心方》，亦多取自本書（參見啓業書局編印之三百種醫籍錄 p.73）。

治療馬癩之症。)

二、一方：漬女子布，以汁烹肉，食之，飲其汁。

三、一方：..取女子月事布，漬，炙之令溫....四榮蔡，燂量簧，治桂五寸.....上.....。

四、一方：牝痔有孔而彎，血出者：取女子布，燂，置器中，以熏痔，三日而止。令。

五、一方：漬女子布，以汁傅之。

六、一方：燂女子布，以飲。

七、一方：蠱：漬女子未嘗丈夫者布....杯，治桂入中，令勿臭，而以....飲之。

(以上見五十二病方。 馬繼興 1992:441-634)

八、一曰：走疾欲善先者，取女子未嘗男子者布，懸 懷之，見旋風以投之，風止，即.....帶之。

(以上見養生方。 馬繼興 1992:737)

除此以外，《備急千金要方》指出以「童女月經衣合血燒末。酒服方寸匕。」可治霍亂(孫思邈 1995:368)。《醫心方》卷七，治陰卵入腹急痛方第六亦載明：取婦人經月布衣有血者，湯洗取汁，服之(丹波康賴 1993:135)。在《本草拾遺》中也有以月經布來止血、敷虎狼傷的藥方(引自馬繼興 1992:478)。丹道之士並以童女「紅鉛」⁶為珍貴之物，謂參同契之金華，悟真篇之首經，皆此物也(李時珍 1991:52 卷, 郭立誠 1979:85)。李時珍雖然認為「女人入月，惡液腥穢，故君子遠之，為其不潔，能損陽生病也」對以紅鉛為藥，十分之不以為然；但仍認為其氣味「鹹平」，其性「無毒」，可解毒箭，并女勞復(李時珍 1991:52 卷)。經血除了治病保健之外，在使男女相愛的媚藥上，其應用亦多。《太平御覽》記載如以女月事布於七巧日焚燒成灰，敷於愛人之門檻上，則使人流連(引自 Chu 1980:40)，其他如《醫心方》等方術著作中亦所在多有，李建民先生在其(「婦女媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術)文中，已有詳盡資料

6 紅鉛為童女初行經水。

此處不再列舉。

這些醫書上的記載，也許並無實效，也許只是巫術，但其表現了人們的認知與態度則是不爭的事實。我們也了解，中國傳統醫書中的記載，並非只是士人的見解，而是夾雜著不斷引介自俗民文化的醫療觀及民間秘方，所形成的一種融合士人文化與庶民文化的醫療觀或醫療系統（Furth 1986:44）。由此看來，漢人社會對經血本體上的認知，從古到今具有相當強的延續性關聯，大都認為是女人健康與否的重要指標；古人甚且以經血入藥，賦予經血更積極的意義。

另一方面，約有 15% 的受訪者，雖也了解月經的生理性意義，但在本體的認知上則與明朝李時珍的觀點類似，認為經血「惡液腥穢」，君子必須「遠之」，以免「損陽生病」。甚且認為婦女在洗月經布及產後血衣時，因使「骯髒」的血水滲入地下而須背負污染水源的罪孽，死後須以念頌「血盆經」⁷ 來超渡。受訪者中幾位較年長的頌經團員表示：助念血盆經的需要，從她們年輕時就有，一直到最近十幾年才逐漸衰微。我們雖無法衡量血盆經對女性血污論述起了多少作用，但因其流傳頗廣，因此血盆經中的「血污概念」值得我們加以了解：

惟婦人身，有五百虫，其骨節。諸虫動時，身體懈倦。復有八萬陰虫，其尿道。其虫有十二頭，有十二口者。至飲食時，各受腥血，晝夜流動。倦人筋骨。至於半月，流不淨水，是諸虫等，各吐膿血，從虫口中，各出血膿，有紅赤色（慈悲血盆寶懺 p.31-32）。

因此，女人的身體「是不淨聚，虫膿穢惡，合集成立」（上引書 p.61-62）。這樣的身體會產生什麼影響呢？

諸女人等，遇產生時，汲於井水，或臨河，或向池，洗浣衣服，或洗身體。血水漫流，散蔭在地，脈流泉井。取水煮茗，供諸佛聖。中有不淨，成乎褻瀆，神人嫌穢。善惡部官，筭記姓字。待

7 血盆經的全名是：目連正教血盆經，又名女人血盆經。唐朝范氏版本的《大乘法寶諸品經咒》和《諸經日誦》均載此經。但《大藏經》不載，疑出偽造，在民間流傳頗廣（引自藍燈出版社編《中文辭源》vol.4:2798）。

人命終，獄卒惡鬼，捏大鐵叉，刺烈心腹，鐵鉤擊口。澆灌臭膿惡血，復以銅汁鐵丸，止渴塞饑。咽喉肺腹，靡不焦爛。一日一夜，萬死萬生。筋脈骨髓，痛苦無伸（上引書 p.66-68）。

這樣的概念，與我們目前所知佛教對經產血的態度是有相當出入的。在我的訪談記錄中，無論出家眾或在家眾，都不認為它們是污穢的。但是我們從至今仍流傳之血盆經⁸中所見則恰恰相反；經產血不但具體上污穢不堪，甚至是使女人墮入地獄受苦的因素之一。這樣的矛盾如何能平行存在？存在的時間有多久？血污觀念的改變與血盆經的不再風行是否相關？都是值得繼續探討的問題。筆者無意妄言佛教的觀念是引起經產血不潔信仰的源頭，然而當我們檢視佛教中的女性觀時會意識到，早期小乘佛教化地部，爲了修行方便而形成女人極端不淨的觀念，相當程度的影響了佛教的女性觀。後來雖因部派分裂而曾加以反省修正---從一切有部的轉身論，到晚期大眾部對轉身論的批判，最後到初期大乘空系放棄轉身論（古正美 1987a, 1987b, 釋永明 1990, 釋恆清 1995）。然而，從血盆經的出現及流傳，我們仍然可以見到小乘佛教女性不潔觀對女性血餘觀的影響。

有趣的是，道教在女性血餘的認知上所呈現的也是一個矛盾的對照。按照一般受訪者的說法，月經期間不可進入的是供奉高位階男性神的「道廟」。童乩法師對經血也十分避諱，認爲經血的不潔性具有破解法術的威力。但是根據張珣女士在其研究中指出：「在修練及救贖層面上，道家視身體爲一鼎爐來加以煉度，對月經『無』污穢觀念，只在意將之修練成一種元氣，也不強調男女之差異。法術層面上，對女人排泄出的月經有污穢的想法，所以有牽血藏、拔度血湖等儀式，男女有絕對的差異。」（張珣 1996:21, 按：無字之雙引號爲筆者所加）。這種矛盾的存在，顯示了道教對女體的「核心觀念」（上引文:24）並沒有發揮應有的影響力，以致於到現在，不但一般人認爲在道教的觀念中，經產血『是』污穢的，連法師童乩等所謂入道人士亦深以爲然，從而形成了血污禁忌的理論基礎：道教的

8 筆者所據以參考的《慈悲血盆寶懺》，即爲一女性佛教信徒，在民國八十五年發心助印了三千本，結緣贈送而來。

神明認為經血是污穢的，所以身上「不乾淨」的女人不可以去道廟拜拜，以免觸怒或沖犯神明，招來不幸。至於道教對女性血餘的認知為什麼會與實踐產生這樣的矛盾，是否與儒、釋兩教互相交纏影響使然抑或另有來源，就需要更廣泛更深入的探究了。

二、經產血不潔的象徵性意涵

受訪者對經產血不潔象徵意涵的認知與實踐，遠較其本體性認知複雜。有人認為經產血不潔會使人衰，有人完全不信，也有人將信將疑。然而，前輩學者多認為在漢人社會中「經產血不潔」是一個一致且普遍的認知，忽略了不同時空，不同生活背景所可能產生的差異；其分析也僅從女性的社會地位及兩性關係來加以詮釋，而忽略了其它社會因素所可能發揮的影響。例如 Gary Seaman 在一篇分析血盆經的文章中指出：中國男性有意的鼓勵女性不潔的觀念，並以此貶抑女性的社會地位。因為女性所擁有的生育能力，是威脅甚至破壞男性團結的力量。因此男性必須污穢化或矮化女性來加以控制，甚至連死後的救贖都被納入男性控制的範圍內 (Seaman 1981)。Charlotte Furth 則暗示：傳統醫書中雖然並沒有從「污穢不潔」的角度來處理女人的經血，但這卻是一種男人藉正面的醫療途徑，來參與生產過程宰制女人身體的手段 (Furth 1986:64)。二位的分析都指向男女角色的對立，筆者認為這樣的論點值得商榷。

在女性的生育能力會威脅或破壞男性團結這個論點上，根據田野資料，我的男性報導人或受訪者沒有任何一位表示，當他有了一個兒子或孫子時，在欣喜之餘，曾經有過一絲絲這個家庭將被分裂或破壞的憂懼。談到對分家的感覺，則都指出分家的發生及處理有很多不同的情況，雖然也有因為分配不均而引起的衝突，但並不是普遍現象，也不能全怪女人，更不認為該怪罪於女人的生育力。一般認為，只要有家業，分家是自然要發生的；也都用「繁衍」一詞或「樹大哪有不分家」這樣的句子，來表達在他們心中分家的意義，而非「分裂」。⁹

9 除了田野資料外，多位研究中國家庭的學者也認為分家是一個家庭成長發展的自然過程，參見王崧興 1991，莊英章 1985；陳其南 1991；Cohen 1969。

至於男性是否藉血污禁忌來宰制女性這點，筆者無意全盤否定其可能性，畢竟漢人社會的兩性關係，在歷史縱深上牽涉到近兩千年約十六個朝代的思想更替，在地理上又關乎一千一百四十餘萬方公里的廣大面積。然而，就筆者所收集到的資料而言，漢人婦女對經產血的認知與實踐，表現了相當強的自主性。就產後來說，在鄉村地區，要怎麼給媳婦作月子，主要是由婆婆掌控，其他女性成員幫忙。家中的男性成員包括公公和先生，根本沒有置喙的餘地。在都市地區，則大都已經由媳婦自己來安排了，要去作月子中心或回娘家（按：回娘家作月，在傳統上是忌諱的，因為對出嫁的女兒來說，娘家也是別人家），多聽媳婦之便，別說公公或先生，連婆婆都失去了決策權。因此從知識傳遞的層面來看，有關經產血的種種都經由女人向下或向外傳播；男人在這方面，不是不被告知就是接受女性的說法。換句話說，男人如果連在知識的取得上都是全然的被動，又如何能加以宰制？事實上，筆者懷疑男性對利用血污禁忌來控制女性有興趣。田野資料顯示：無論老少，男性對女性經產血的不潔性，不是無知就是不在意，或是沒興趣管。大部份男性受訪者在開始跟筆者談話時的第一個反應是：這是女人的事，怎麼來問我？或是：我從來都沒想過這些，跟我無關嘛！以及：誰會那麼無聊去管這些事？女人愛怎樣就怎樣，她們高興就好。

不只現代新好男人如此，就是一般公認箝制女性最力的明清兩代，似乎也沒有在血污禁忌上作文章。不僅討論女性血餘最多的醫書少見經血不潔的論說；即普行於當時的功過格與善書亦不見此類規範。自宋代以降，善書、功過格以其簡明具體的內容，因果報應的觀點以及知識份子及政府當局的倡行，對小老百姓的生活行為乃至思想觀點，產生過相當的影響（鄭志明 1988, Brokaw 1991, 宋光宇 1994）。按理說，這類作品是「宰制」女性行為思想非常理想的管道。在筆者所閱讀的這類書籍中，¹⁰ 我們確實也可以讀到許多針對女性的約束，但是利用經產血不潔來制定行事規範或功過因果的，則付之闕如。更有甚者，根本否定產血之污穢。在一本民國

10 筆者所據以參考的善書及功過格包括：袁黃功過格、太微仙君功過格、文昌帝君功過格、玉歷寶鈔勸世文、陰騭文廣義節錄、因果律訓、地獄遊記。謹此感謝宋光宇先生的慷慨贈予，使筆者節省了許多時間精力。

六十五年玉皇大天尊賜旨台中聖賢堂開著的寶典《地獄遊記》中（按：此書成書於民國六十七年，筆者所引用者為民國八十年之再版本），在遊到血污池時，是這樣說的：

守池將軍曰：……本池所禁者，都是犯污穢罪過的人。

楊生曰：請將軍詳細說明之？

守池將軍曰：神聖本來不可冒瀆污穢，但有不少人常咒罵神明，或出穢語污罵長上；及嫁禍於人、誣賴他人，均屬污穢心腸。有者白晝宣淫，露天交合，不畏三光，不忌人見，喪失廉恥，污穢之至。有者，專門賣色賺錢，出口無非穢語。有者貪淫過度，採花不止，污染靈體。或口喜食穢物，以為補益身體，這種惡補是邪門中人。或世人喜好宰殺生靈，污穢神佛廟堂、經典書章等，死後皆要入血污池受苦。

濟公佛曰：俗傳：凡婦人生產不幸死亡，皆要入血污池，此乃訛傳。生育為天地造化之常，不幸暴亡，已屬慘事，那有禁入血污池之理！

這本書的作者為玉虛童子，作序者為關興夫子，賜旨開著者為玉皇大天尊。無論人間天上，主其事者看起來都是男性，但是他們卻沒有利用「產血不潔」來貶抑女性，更遑論宰制。

中國漢人社會的兩性關係，筆者以為是一個十分難以一言以蔽之的課題。筆者並非認為中國男性不思宰制女性或將女性卑微化，許多例子都可以說明他們的意圖；但是當他們在這樣作的時候，我們也許還該問問，他們是把女人當作「第二性」來對待或宰制，抑或是將女性放在整個社會秩序的脈絡中，（與男性也須受某些社會約束一樣）來加以約束。無論如何，筆者認為至少在女性身體的版圖上，「經產血」可說是仍未被男性染指的「淨土」。前述兩位學者之所以會從「男性宰制」的視鏡來看中國的女性血餘，筆者認為癥結也許在於他們的西方文化背景。根據 C. Wood 的研究，西方人對經血的習慣性看法，認為經血是一種對夏娃的詛咒，是上帝給夏娃引誘亞當犯禁的處罰（Wood 1981）。也許是這種看法影響了他們的思考模式，所以只能在男女關係及家庭形式的「破、立」概念上打轉，

而忽略了漢人社會中極為根本的社會結構與社會秩序的考量。

此外，前人的研究多將經血與產血的象徵意義混為一談，筆者認為亦不完全妥切。從田野及文獻資料看來，產後與經期的禁忌並非完全相同，人們對待作月子的產婦與平日經期中的女性也有相當差異。產血對許多較年長的婦女而言是「存了十個月的經血，當然比月經髒得多也更毒」，因此不但不可參加祭祀以免得罪神明，為自身招來不幸，也不可去別人家使別人倒霉；此外，還不可以參加平日的勞動工作。這類避諱並非今人獨有，如同人們對經血之本體性認知，古今之間似乎亦有相當之延續性。例如《禮記：內則》中所提之產婦入月時所居之側室，東漢王充《論衡：四諱篇》對時人避諱產婦的批評，都可以讀到類似的習俗。劉宋時成書的《小品方》則有更直接的記載：

婦人產後滿月者，以其產生身經閭穢，血露未淨，不可出戶牖，至井灶所也。亦不朝神祇及祠祀也。滿月者，非為數三十日，是跨月故也。若是正月產，跨二月，入三月，是跨月耳（引自《醫心方》，丹波康賴 1993:377）。

然而，這類「不可以去別人家」、「不與別人接觸」、「不可接觸井灶」或今人所說的不可勞動工作的禁忌，卻為古今之月經禁忌所無；而這種更嚴格的隔離，正凸顯了「月內人」較「月經人」更為污穢的觀念，也提醒我們兩者似是而實非，不應將其混為一談。

基於以上對前人研究的反省及思考，筆者將從經血及產血二個層面來分析經產血不潔的象徵意義及其變遷。此外，就筆者所搜集到的資料而言，經產血不潔的「信」與「不信」似乎與受訪者的生活背景及生計方式呈現較為密切的相關，因此分析上，筆者亦初步將生活背景粗分為傳統與現代兩類，並分別加以探討。

（一）產血的不潔

1. 傳統社會

從受訪者的背景資料來看，相信產血或惡露不潔的受訪者大多年齡較長或生活在較傳統的社群中。傳統中國社會，根據英國人類學家 Mary Douglas 的「群」、「格」理論（Douglas 1973），可歸類為團體約束力

極強，而個人角色地位規範極嚴格的社會；十分著重於社會界限（social boundary）的控制、個人角色的本份以及社會秩序的維持。神明的存在，不但是主宰宇宙合理的運行，更重要的是控制人類社會使之和諧有序（Hsu 1969, 李亦園 1992）。張德勝先生在其書中則明白指出：儒家倫理千條萬條，但歸根究底，不外乎從一個追求秩序的情結衍生出來（張德勝 1989）。

出祥伸先生也認為中國思想家養氣、治氣的目的，在於重建社會秩序（出祥伸 1993）。凡此，皆可見社會秩序在漢人社會，尤其是傳統社會中之重要性於一斑。

然而，人類社會並不總是和諧有序的，當社會秩序遭到破壞或威脅而新秩序尚未重建時，社會就處於脫序狀態。其本質就像 Mary Douglas 在 *Purity and Danger* 書中所指出的：髒（dirt）在本質上是一種脫序。人們避開或排斥髒，並非因為膽小、恐懼或神聖等感覺，更非懼怕被傳染；而是因為它違反了秩序。人們要排除髒，也不僅為消極的表面行動，而是一種積極的重組生活環境的行動（Douglas <1966> 1994）。Emily Ahern 在一篇討論中國婦女不潔的文章中則更進一步提出：「中國人常將失調視為髒或不潔，認為不潔是一種對秩序的威脅，或身體及家庭脫序的結果」（Ahern 1988:183）。李亦園先生在談論中國人的不潔觀時亦抱持相同觀點（李亦園 1992）。

以這樣的觀點來看，「產婦」之被視為不潔，就表示了「生產」此一事件不只是生了一個孩子，更隱含了對既有社會秩序的破壞或威脅；而此一破壞或威脅，一般而言主要來自於身份地位之轉變（Turner 1967, Van Gennep 1960）。我們以產婦為主體，可從以下兩個不同但互為表裏的層面來加以理解：

從人妻到人母——婦女在生了孩子之後，其身份就從單純的妻子轉而成為母親。在傳統社會脈絡中，此一身份轉變對女性社會地位之提昇具有關鍵性意義。在傳統社會父子軸的家庭結構中，婦女地位的高低有無，相當程度的視其所生育子女，尤其是兒子的多寡而定。婦女在成為母親也就是有了子嗣之後，不但肯定了其在夫家的地位，養老有了著落，死後也不必擔心成為無血食供奉的孤魂野鬼。無論身前死後，「生產」都使婦女從只

盡義務的「妻子」身份，轉換到較可能享有權力的「母親」身份，在家庭及村子中或居處的社群中都開始擁有了發言權(Wolf 1972)。換言之，「生產」所轉換的不只是「稱謂」，也是「權力」及影響力。這樣的身份地位的轉換及社會關係的改變，無疑對既有社會秩序帶來威脅甚至破壞，亦將引起家庭及社群結構較重大激烈的秩序重組。

從外人到自己人——中國傳統社會除了具有上述特質外，也是一個極重人我內外關係的社會。費孝通先生所說的「差序格局」(費孝通 1939)，王崧興先生所說的「有關係、無組織」(王崧興 1986)，乃至於台灣早期移民的拓墾組織與械鬥衝突，都說明了社會界限(social boundary)的難以跨越，也點出了從內外關係來了解漢人行爲意義的重要性。在傳統社會中，婦女社會地位取得的基地並不在「生家」或娘家，婦女的「成人」之道是「出」嫁、生子，爲自己在另一個家庭中取得一席之地；而真正成爲「內」人的關鍵，在生子而非結婚。古代的七出之條中，首條即爲「無子」。中國家庭的最小單位——房，也必須要有子嗣才能構成，女人也才有機會成爲祖先而非野鬼(陳其南 1991)。池田敏雄也指出：女人在生下初兒以前，只被認爲是家庭中的工作人員，直到生下男孩之後，才被接納爲家庭的一員(池田敏雄 1962)。在在說明，傳統社會中「生子」是女性被確認爲「自己人」的關鍵。換言之，結婚所取得的只是「候選人」的資格，得等到生子之後，才算真正得到「自己人」的文憑。這也意味著，婦女在其夫家必須由外人轉變爲自己人後，才能確立其在系譜上及人際網絡中的位置，並確保相應而來的權力與義務；而此一身份地位轉換於社會既有秩序之影響亦不可謂不鉅。

然則，何以產婦身份地位之轉換或對社會既有秩序之破壞會形成一脫序狀態以至被視爲不潔？依照 Van Gennep(1960) 的通過儀式理論來看，婦女在生產後滿月前，正處於社會角色曖昧不清的過渡時期，也就是說該產婦已脫離人妻的角色，人母的角色卻尙未被確認。在這樣的情況下，產婦因爲角色模糊(既非妻子亦非母親)，所以沒有一個明確的角色規範可以依循。換言之，這段期間的女性，是不在傳統社會秩序網絡中的，是無法被分類的，是脫序的，也就是「不潔的」。母親的角色無法在孩子一落

地就確立的原因，從筆者對漢人社會作月子習俗的儀式過程分析來看，除了社群認同外，也在於傳統社會中較高的嬰兒死亡率（Wong 1998）。也就是說，新生兒的存活機率在一個衛生醫療條件還不算完善的環境中，一般而言並不高，但母親的身份地位又必須依賴孩子的存活才能確立。因此在確定孩子能否存活以前（在漢人社會，一般即以滿月為一認定的時間依據），產婦的身份地位及相伴而來的權利義務即皆處於過渡期。這也就說明了，產婦在生下孩子時，既有的社會秩序至少在形式上就被破壞了，可是在確定新生兒存活以前，新秩序就只能被提出而無法被確認。

此外，在身份的轉變上，對初產婦（生第一胎的產婦）而言，有了孩子就從單純的妻子轉而成為母親，身份地位的轉變雖顯而易見，但卻不能保證其在夫家的社會位階已然確立。在死亡率高且人力需求較大的傳統社會中，第二胎以後的孩子，雖然不是轉換結構性身份的關鍵，但在實質上不但具有鞏固確認「母親」此一身份的意義，其地位並隨著生育更多的孩子而見愈加提升，在社群中的權力及影響力也隨之增加。換言之，產婦對社會既有的秩序或權力結構的威脅及破壞並非僅止於第一胎，而是每一次生產都會帶來不同程度或層次的破壞與威脅。因此，無論是初產婦或經產婦（生第二胎以後的產婦）都會被視為不潔，也都需要透過一個儀式的過程來加以淨化或轉換。

由此看來，我們對產血不潔象徵意義的詮釋，如能跳脫「男性宰制」的觀點，另由社會秩序的角度出發，就可以有更寬廣的視野。「月內人」不可以面對神明，因為「生產」使她不在既有的體系秩序內，神明沒有依據來判斷該如何聆聽、如何賞罰，以能繼續維持一個均衡和諧的社會。「月內人」無法面對親友鄰居，不可以去別人家，因為她失去了身份，人們不知道該如何待之以「禮」，才能維持一個和諧有序的人際關係。所以，我們就必須把在脫序狀態中的「將要轉換成母親（自己人）的妻子（外人）」，也就是產婦，置於儀式性的隔離架構中（作月子）予以「淨化」或「轉換」；在雙方都確認、接受（或不接受）此一轉變，並確定了雙方在社會秩序網絡中的位置並予以宣告（滿月儀式）後，新秩序才得以確立，社會秩序的穩定和諧才得以重建。換言之，產婦必須重新被納入社會秩序中，才能脫

離「脫序」或「不潔」狀態，重返生活世界。

從社會秩序的觀點出發也有助於了解在漢人家庭或社會中有對立關係的，不是男人和女人，也不完全是「婆婆」「媳婦」這兩種角色，而是自己人和外人。對生活在傳統社會結構中的女性而言，家庭就是大多數女性生活、展現權力及建構社會網絡僅有的舞台。從這樣的脈絡來思考，「產血不潔」即非對女性的束縛壓制，或盲目遵從而不自知的一種文化「複製」行爲，而是女性有意識的用以劃分人群、分別人我的一種文化「再生產」(reproduce)行爲 (Wong 1998)。這也說明了，產血或產婦不潔所象徵的是人們對維持和諧社會秩序，重建穩定社會體系的冀望與期待；也顯示了我們內心深處真正的恐懼，也許並非神明的處罰，而是個人在社會秩序網絡中的無所依憑。

2. 現代社會

另一方面，較年青或生活在都會地區的受訪者中，多數不再以「不潔」作為產後行動的主要思考依據，也許正反映了現代社會秩序的變動與再造。台灣社會自 1950 年代以來發展快速，社會型態也隨之不斷轉變；從五十年代的農業社會，八十年代的工業社會，到了目前的資訊社會。按照 1995 年的統計資料，目前的台灣農業只佔全年 GDP 的 3.5%，工業佔 36.3%，服務業則高達 60.2% (行政院新聞局 1997)。這樣的經濟結構，不只帶來了生產組織的現代化，也年復一年的吸引著人們移居都市。從而使得核心家庭的比例持續增加¹¹ (謝高橋 1980，徐良熙、林忠正 1984，王德睦、陳寬政 1988)，社會結構也隨之逐步產生了變化。一般而言，大多數居住在都市中的年青人與父母及其社會網絡的關係較為鬆散。換言之，離開父母居住在都市中的人，較不受親族團體的束縛，也比較容易脫離親族團體的壓力 (Wirth 1938，章英華 1988)。這表示工商業發展以及現代化，所帶來的不只是居住型態的改變，也是社會關係及關係網絡的改變。

對現代婦女而言，核心家庭的普遍接受，使她們有較大的機會與可能

11 根據內政部的統計，台灣目前家庭組織型態的比例，以核心家庭最高 55.9%，主幹家庭次之 16.5%，夫婦二人家庭 7.9% (內政部統計處 1997)。

離開公婆與公媽牌，建立小家庭。如此就不必像傳統社會的女人，須要夫家的接納才能在家庭中立足。只要與先生情投意合，基本上不必經由生子，即可在自己的小家庭中當家作主，掌握家庭資源的決策權。這樣一來，就模糊了傳統社會中妻子與母親甚或「自己人」或「外人」的界線，使得社會界限(social boundary)的跨越不再那麼困難或須要條件。這也意味著「生產」對社會秩序的破壞或威脅不再像傳統社會中那麼嚴重，因而造成脫序的可能性亦隨之大為降低。換句話說，「生子」既已失去合法化女人地位以及轉換女人身份的關鍵性意義，自然就不再是威脅既有社會秩序的絕對因素，而產婦也就不必再被視為「不潔」了。

除了家庭制度的因素外，經濟結構的改變亦提供我們另一個視窗來檢視社會結構乃至社會秩序的改變對產血不潔觀的影響。根據行政院勞委會的統計資料，1996年15-65歲以上女性的勞動參與率平均為45.76%。如果只看25-49歲的年齡層（一般的生育年齡），更高達60.45%。這表示在目前的台灣社會中，大部份的育齡婦女所參與的勞動生產，是有薪資收入的。不像傳統社會的婦女，在經濟上得依賴丈夫（在分家前其實是夫家）。這也顯示了，「生產方式」的改變，使得大部份的女人生活在以同事朋友為中心所構成的社會網絡中。她們的社會定位也就逐漸以專業能力或個性來決定，不再完全取決於「生育力」。生子既不會影響其以職場或同儕為中心所形成的社會網絡中的既有秩序或權力義務的重組，自然不會形成脫序狀態或產生破壞秩序的危險。當然，在象徵意義上也就沒什麼不潔可言。

在傳統社會中，「家」是個人安身立命之所在，生前死後的社會地位都要在家庭中才得以確認，得以完成。然而在現代社會中，家庭的功能大多已經由新起的制度或團體所取代。家庭的權威減弱，凝聚力也相對薄弱；本來仰仗家庭來約束人們的社會秩序也就逐漸顯現了解組的現象。家庭，誠然仍是我們人生旅途中感情的避風港，但社會結構及社會秩序的改變，卻使得社會界限的跨越也產生了變貌。如果「生育」不再是現代社會女性取得社會地位的唯一途徑，女性角色的本份也就有了轉變，產育不潔於女性自也漸行漸遠了。

（二）經血的不潔

漢人社會對經血的禁忌，即便在社會秩序較為嚴格的傳統社會中，比起許多社會如槐歐(Kwaio)、Mogmog Island(Keesing 1981, Patterson 1986)等，可說是十分寬鬆的。除了不能去廟裏拜拜或參加祭祀活動外，無需與日常的社會生活有所隔離。古代社會中，例如：東漢王充《論衡：四諱篇》中，只提到了諱婦人乳子，並沒有諱婦人月經之說。高羅佩在其《中國古代房內考》一書中，也只提到：「一直到紀元初，經典上仍記載有婦女在月經期間不得參加儀典的規定」（高羅佩 1991:15）；並沒有提到與日常社會生活隔離的記載。東漢班昭的《女誡》可說是後世規範婦女行為的經典，通篇文字卻無一涉及經血禁忌。現今台灣婦女對經血禁忌的態度，如上文田野資料所述，則又更加具有彈性了。

月經期的婦女無須與社會生活隔離，其意義與產後作月子的隔離意義，筆者以為是相為表裏的。在傳統社會中，女人最重要的社會功能就在傳宗接代。女人如無子嗣，基本上不會真正進入社會網絡中也不會成為掌權者或祖先，如此則不會造成社會秩序的脫序現象，社會結構或秩序也就不必進行重整。換言之，經期中的婦女因為不牽涉到「生產」，其身份地位就不會有關鍵性的改變，因此經血的性質，較不具社會結構的意義，也就不需要與社會生活有所隔離。由此可見其象徵意義與產血不潔的象徵意義有所差異，分析架構自亦有所區隔，並不適合與產血不潔一樣從社會的結構性秩序這個層面來探討。

按照田野及文獻資料所得，筆者認為經血不潔的象徵意義從行為上的禮儀規範或行為性社會秩序來詮釋或許是一個可行的途徑。由於經血禁忌主要在於不可參加祭祀活動，我們就以「祭祀」做為討論的起點。根據東漢許慎《說文解字》：「禮，履也，所以事神致福也」（許慎 1976:2），載明「禮」初出於事神的種種儀節。到了西周以後，周公制禮作樂，以禮治天下，以禮致太平，才漸漸成為行為的準則，流入人們的物質生活及精神生活的各個層面。所以《禮記：曲禮上》說：

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，緇官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不

誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓以明禮（王夢鷗 1992:5）。

那麼祭祀時要如何才能既誠又莊呢？《禮記：祭義》說：

孝子將祭，慮事不可以不豫；比時具物，不可以不備；虛中以治之。宮室既修，牆屋既設，百官既備，夫婦齋戒沐浴，盛服奉承而進之，洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與（王夢鷗 1992:751）！

在這段文字中，與身體相關的部份就在「齋戒沐浴」；顯示在祭祀時，保持身體乾淨是很基本的條件。如果沒有做到，就是不合乎禮儀；而且該句主詞為「夫婦」，表示男女皆同，並非專為宰制女性而設。除開祭祀之禮，婦女在日常生活中，亦須保持清潔，才算合「禮」。這類規範在一些傳世典籍中都說得很清楚，例如：《禮記：內則》對婦女梳洗裝扮之詳細規定，《女誡》中對婦容的定義：盥洗塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱。《女論語》開宗明義第一章就說：女子....立身之法，惟務清、貞，清則身潔，貞則身榮。前文中所提之善書、功過格中，則更以條例式的文詞，簡明扼要的提出清潔與禮儀的關係。從這些記載，我們大致可以了解在日常生活中「身潔」固然是評斷一個女人是否合「禮」的要件之一；在祭祀時則更強化為充份必要的條件。

然而，「身潔」的要求在婦女月經期間，卻是十分難以遵從的。時光雖然無法倒流，但是我們從典籍的記載中，已然得知，古代社會女人用「月事布」來處理經血。這項用品可以推想原則上是用較差的下等布或舊衣改製而成，吸水性應該也是很差的。再加上「古代男女均不著褲，故外衣寬長以掩蔽下體。漢時已有褲，開襠。唐代女褲，仍開襠如小兒」（傅樂成 1988:168），可以想見經血是很容易滲漏出來的。不只古代社會如此，就在不太古早前的台灣社會，雖然人們已有「褲」可穿，但月事來時仍然以「布」或「草紙」應付。其間尷尬困頓的情況，前文田野資料中已有敘述，此處不再贅言。無論如何，我們都可以想見，在經血隨時會排出的情況下，要維持一個清潔的身體乃至清潔的形象，實在是戛戛乎難矣。因此，具體上就不適合參加祭祀活動。從象徵的角度看，無法保持身體乾淨，相當於不遵守「為入之道」，也就是破壞了社會規範。在社會規範被破壞（進入

經期，無法保持清潔）之後及重建（經期過去，恢復清潔）之前，所處的就是一個等待重建行為秩序的過渡期，或是脫序期；也因此而具有了不潔的性質，與神聖事務（如祭祀）就形成了對立狀態。因此，在月經期不可以參加祭祀活動，也可說是維護行為秩序的一種表現。

現代社會中無論相信或不相信經血不潔的受訪者，對此一議題之思考或觀點也都直接間接的表現了經血不潔與行為秩序的關聯。對相信經血不潔的人而言，不可以去拜拜是因為：經血很髒，會使神明走避，致祝禱無效，或觸怒神明招來不幸。對於「經血會觸怒道廟的男神，而女神或家裏的神卻無妨」的解釋則為：道廟神的位階高低較嚴格，因此規矩比較多。如果身上不乾淨還去拜拜，就是沒規矩；做人沒規沒矩，神明自然會不高興。女神則因為自己也有月經，「當然」會諒解；而家裏的神就是自己人，所以也沒有關係。這樣的說法所透露的訊息是：人們在事神與事人態度上的一致性。祭拜位階較高的神明如同事奉地位較高的尊長，必須敬慎，所謂敬慎最基本的要求就是衣著整潔不憚勞煩；而面對異性，則又因男女有別必須更加檢點。所以拜位階高的男神，須格外敬慎。拜女神，敬則敬矣，萬一「不慎」弄髒了什麼，因為同為女性，想必是會諒解的。自己人則理所當然是會被接受的，在規範的遵循上就可以比較鬆懈一些。

不相信經血不潔會觸犯神明的受訪者，則從一另個角度幫助我們了解行為性的社會規範在經血不潔象徵意涵分析上的意義。他們表示：不在月經來的時候出去拜拜，倒不是怕神明處罰，而是覺得不方便；萬一漏出來弄髒衣服，很難看，怕給人說沒規矩，在自己家裡就比較沒關係了。前文的田野資料中，當過小學老師的林媽媽的說詞，就是一個典型。更有一些受訪者認為月經固然是「正常的生理現象」，祭拜神明心誠則靈，與是不是在月經期沒什麼關係，但也同時強調，無論在什麼情況下，經血滲漏出來都蠻難堪的，所以出門時還是要注意防護。以前沒有好的用品，尷尬情況幾乎是無法避免的事，只好不去拜拜免得讓人說話；現代人有衛生棉可以用，只要稍加注意大都不會出狀況，祭祀就無須避諱。如此說來，除了生理知識教育等影響以外，衛生棉的問世，也許正是一項必要的背景條件，使得現代女性能夠揚棄經血所加諸於身的束縛吧！就象徵的層面而言，衛

生棉使女性得以在經期中保持潔淨的形像，不會因為經血的滲漏而破壞行為秩序，也就不致於使其處於脫序狀態而具有不潔的性質。

在觀點上人們對經血不潔的看法雖不一致，但在行為上卻也無法完全自外於社會秩序或禮儀規範的制約。現代台灣社會的秩序結構固已有所變異，但基本的「禮」——整潔莊重以及重視人我的內外關係，似乎仍是生活世界中，大部份人所共同接受維護的行為秩序的基底符碼；只是在不同的社會情境中有不同的表現及運用而已。就本文而言，更須強調的是，這些「規矩」或社會規範都無關乎男性對女性的宰制或對立。

三、男女兩性在血餘論述中的角色

對漢人社會女性血餘論述的分析，在此之前始終為「男性宰制」的論點所籠罩。我們也許無法在幾千年的風雲流轉之後，找到提出經產血不潔觀的始作俑者應為誰屬；但從正在現代舞台上演的戲碼中，我們卻無法否認女人才是這齣戲台前幕後的主角。M. Foucault (1978, 1979)在論及文化論述時指出：所謂的文化論述不只是知識的建構也包涵了權力的操弄。漢人社會女性在血餘論述的建構過程中即充份將此一自主與操弄表現無遺，也相對的顯示了男性在此一過程中的無知與無力。

在知識傳承上，從前述田野資料中，我們看到女性在血餘上的知識，多來自女性長輩及女性同儕，而有此知識的男人，也都不是被母親告知就是被太太告知，顯示經產血知識的傳承，基本上操控在女人手裡。男性既不參與此一文化論述的傳承過程，則在此過程中，文化再生產(reproduce)或生產(produce)的可能也就落在女性的手中。

血餘論述在田野資料中所顯示的多元面貌及變遷也在在顯示了女性的主導力量。兩位八十幾歲的女性受訪者告訴筆者，照傳統規矩，月經來時所有的拜拜活動都不可以去，現在人比較隨便，才說可以去拜女神。但她們隨即也將此變遷加以「合理化」，表示這樣（可以拜女神）「嘛也通」；神明世界既然也像凡夫俗子一樣分高低男女，那麼月經來時就去拜同為女人的媽祖觀音，她們自己也有月經，就無所謂污穢不污穢，當然也能諒解接受。更有相當多女性，已經完全不在意神明的意見，認為只要處理得當，神明沒有理由對「正常的生理現象」施罰。這樣的轉變牽涉到的因素固然

錯綜複雜，但如果在前述「現代化變遷過程」的脈絡中去思考，卻讓我們無法忽視血餘論述從「不能去拜拜」到「不能去拜位階高的男神」乃至於「神明不會處罰」，女性在其間運作或操控血餘論述的痕跡。此外，佛教雖本有眾生平等的思想，但是加以衍申使得佛寺成為比道廟開放的空間，恐亦為配合女性需求的結果。由此可見，無論女人們用什麼方法來「合法化」或「合理化」自己的方便與需求，總之，她們絕非坐以待斃，乖乖的任由習俗禁忌將她們網綁。另一方面，當家中的女性因為月經而情緒不穩或身體不適的時候，男性除了摸摸鼻子，很阿 Q 的自我解嘲「偶而當當老婆的兒子也不錯」以外，也並沒有拿出什麼建設性的「宰制方案」。

除此以外，受訪者經濟方面的狀況也提供給我們一個參考性資料，從另一個角度檢視女性在建構血餘論述上的自主性。上述田野料顯示，經產血不潔的信仰程度與年齡呈正比，而按照筆者對年齡層的劃分（請參見附表一之說明），年齡有表現社會變遷或現代化過程的意義。現代化對女性所產生的影響力，除了教育機會以外，另一個顯著影響就是經濟機會，換言之，隨著社會現代化的過程，女性的經濟機會與年齡基本上呈反比。此一現象與血餘不潔信仰程度之年齡相關在交叉分析之後發現，信仰與否和家庭生計以及女性在經濟上的能力也呈現了相當高的相關性（請參見附表二、三）。在五十一位女性樣本中，有三十二位是職業婦女，其中不信者佔十八位，不太信者佔七位，信者有七位。在十九位家庭主婦及失業女性中，則不信者有三位，不太信者有四位，信者佔十二位。顯示經濟獨立的女性較不接受「經產血不潔」的觀念。

除了女性受訪者個人的經濟情況外，筆者也比對了資料中的家戶生計方式。¹² 發現在十九個信仰者的家戶中，有九戶是船員，三戶失業（暫靠家人接濟或打零工），二戶礦工，二戶建築工，一戶為船務公司職員兼股東，一戶為貨運車司機，一戶的女主人則為人小星。在不太信的十一個家戶中，則二戶為雜貨店，二戶水電行，二戶計程車司機，二戶小吃店，一

12 在五十一位女性受訪者中，有三十八位已婚，十三位未婚。已婚者之家戶生計以夫妻中收入較高者為主，未婚者則以本身之工作為主。

戶公家機關的職員，一戶高職教員，一戶民意代表。在不信者的二十一戶中，四戶任職於公家機關，四戶為教員，四戶私人公司職員，三戶學生，二戶美容院，一戶社區管理員，一戶社區清潔工，一戶麵包店，一戶蔬果店。資料顯示家戶生計危險性或不穩定性越高，信仰的程度就越高；越穩定的生計方式，信仰的程度也就相對降低。如果再加上「婦女個人的經濟能力」這個變項，我們就可以更清楚的看出，自己沒有工作而先生的工作又比較危險的受訪者，佔信仰者中的絕大多數。另一方面，在不相信的人數中，自己有不錯的工作，先生的工作也算穩定的受訪者則是大多數。走筆至此，我們不禁要問，對傳統及現代社會中的婦女而言，當枕邊的「良人」是自己「終身所仰望」的人時，她們在遵守這些禁忌的當兒，心裏所懼怕的是神明的威力，抑或失去生活的依憑？她們完全「照規矩」來祭拜神明時，心裏所想的是經產「血」的不潔、男性的控制，抑或，另一種方式的，家庭生計的參與甚或操控？（也就是說，因為女性與神明的有效溝通使男性得到庇佑，從而平安健康工作順利。這種形式的參與雖然間接但是必要，所以就某種程度而言，女性在家庭經濟上也並非全然的被動。）

總之，在經濟上較自立的女性受訪者，在講到經期是否須避忌神明時的態度，大都並不在意，在家中亦有較大的發言權。另一方面，大部份沒有工作的專職主婦則表示：全家的生活都靠先生一個人，自己除了做好家事把小孩帶好外，沒有別的方法來幫助家計。惟一能做的，就是祈求神明保佑先生事業順利，當然要好好的照規矩來拜拜，絕對不敢冒險。失業在家的未婚受訪者，則如田野資料中所敘述的安親班老師，都經過一番心理上或認同上的轉折。這樣的表現顯示了，經濟上的自立使得女性在生活上的依賴性相對降低，亦對家庭經濟提供具體貢獻，而有了較高的自主權；這與呂玉瑕女士及葉紹國女士的研究結果，也是互相吻合的（呂玉瑕 1983，葉紹國 1986）。較高的自主權則使得女性在建構相關的文化論述時，較易往對自身的方便及需要的方向移動（上述血餘論述的變遷即顯示了此一現象）。這就像 M. Foucault (1978,1979)所指出的：當人們在建構論述時，不在相關成員利益範圍內的言論或想法就會被修改或消去。漢人社會的女性也就在修改及消去之間形成了建構血餘論述的力量。

另一方面，「調經」則更進一步的表現了另一種形式的操弄與自主。在筆者訪談的過程中，幾乎每一位尚未停經的女性，都表現了她們對月經順不順的關切，以及設法調經的熱情。如前文所述，女性受訪者多將健康與月經的正常與否扣連。未婚的女性擔心月經對外貌及生育力的影響，已婚女性比較在意健康，外貌當然也還是重要；步入中年的女性，則煩惱停經後所帶來的種種女性認同，或健康及情緒上的波動。因此，對大部份的受訪者而言，月經一定要好好調養，才能使自己處於最正常的或更好的健康狀態。從這樣的態度看來，傳統醫書中，品類凡多的調經法門，以及現代社會中，諸如姑嫂丸、白鳳丸、中將湯、四物等調經丸藥之普及，也就不足為怪了。無論怎麼「調」，重要的是，「調經」與否及其法門幾乎完全操之在女性的手中。以上所述種種女性的關心和憂慮，期待與避諱，讓我們清楚的看到，經產血對女性而言，早已不是令人卑微的「穢惡」，也已經不是消極被動的「血餘」，而是女性用以增強自身並可以積極操弄的「工具」。

結語

在漢人社會中，血餘論述可以說是多元而流動的。人們對經產血的認知是惡是善，是不潔是正當，不但視社會情境及個人需要而定，並且是可以在其間流動的。它在人們的認知與實踐中所表現的變異與轉折，不但表現了在生活世界中，女性並非完全被動的受制於既有規範或信仰，對自身的社會定位以及與他人關係的認同是相當具操弄性的；也說明了女性血餘論述，是一個不斷與生活世界互相對話、詮釋和建構的過程。不潔並非經產血永恆不變的本質，父系威權也不是永遠的權威。

*本文初稿發表於 1999 年 5 月中央研究院民族學研究所舉辦之「婦女與宗教」學術研討會。承蒙李亦園教授和盧慧馨教授之指導，及本文評論人宋錦秀女士及數位匿名審查人之指正，本文始得完成出版，謹此致謝。

附表一：受訪者資料

訪問對象：	基隆、台北、台中、高雄市的居民，以及五位佛教法師、二位道教法師、三位童乩。
性別分佈：	女性五十一位，男性二十六位。（不包括專業宗教工作者）
年齡分佈：	六十五歲以上-----女性六位，男性四位。 四十五歲到六十五歲----女性十七位，男性八位。 三十歲到四十五歲-----女性十五位，男性八位。 二十歲到三十歲-----女性十三位，男性六位。

* 以這樣的方式來作年齡劃分，原因在於生活的時代。希望藉以表現社會變遷所帶來的影響。六十五歲以上者，原則上仍生活在以農工漁為主要生產方式，現代化都市化影響都還不甚顯著的時代。四十五到六十五歲者，則已開始經歷或參與社會的轉型。三十歲到四十五歲者，基本上是成長於較現代化的社會環境中。二十歲到三十歲者，則除了生活環境的現代化及國際化以外，也包括較多未婚人口。

附表二：女性受訪者有無職業與經血信仰之關係

就業狀況\信仰程度	信		不太信		不信		總計
	N	%	N	%	N	%	
就業	7	22	7	22	18	56	32
無業	12	63	4	21	3	16	19
總計	19		11		21		51

附表三：家戶生計與信仰程度之關係

生計型態\信仰程度	信		不太信		不信		總計
	N	%	N	%	N	%	
高風險	14	100	0		0		14
略有風險	4	23	9	54	4	23	17
低風險	1	5	2	10	17	85	20
總計	19		11		21		51

* 高風險指家戶生計方式危險性高穩定性低者，包括失業戶、船員及礦工。略有風險指工作略具危險性且較無保障者，包括自行開業者、計程車及貨車司機、建築工以及為人小星者。低風險指保障性及穩定性高而危險性低者，包括公教人員、公司職員、管理員及學生等。

參考書目

- (漢)王充 1972, <四諱篇>, 《論衡》, 見世界書局編輯部主編《新編諸子集成七》。台北:世界。
- 王崧興 1986, <漢人的家族制----試論「有關係、無組織」的社會>, 《第二屆國際漢學會議論文集:民俗文化組》。
- 1991, <中國人的「家」制度與現代化>, 喬健主編, 《中國家庭及其變遷》。香港:中文大學社科院, 香港亞太研究所。
- 王夢鷗 1992, 《禮記今註今譯》。台北:商務。五版。
- 王德睦、陳寬政 1988, <現代化人口轉型與家戶組成:一個社會變遷理論之驗證>, 楊國樞、瞿海源主編, 《變遷中的台灣社會》。台北:中研院民族所。
- 內政部統計處 1997, 《中華民國台灣地區國民生活狀況調查報告》。台北:內政部統計處。
- (日)丹波康賴撰 1993, 翟雙慶, 張瑞賢等校注《醫心方》。北京:華夏出版社。
- 古正美 1987a, <佛教與女性歧視>, 《當代》, 期 11, 頁 27-35。
- 1987b, <從佛教思想上轉身論的發展看觀世音菩薩在中國造像史上轉男成女像的由來>, 《東吳大學中國藝術史集刊》期 15, 頁 157-225。
- (日)池田敏雄 1962, <台北市萬華之生育習俗>, 《台北文獻》, 期 1, 頁 96-150。
- 行政院新聞局 1997, 《中華民國年鑑》。台北:行政院新聞局。
- 余安邦 1997, <身體、人與成就:台灣女性的病痛經驗及其詮釋>, 未出版, 發表於「人類學在台灣的發展」學術研討會。中研院民族所主辦。
- 宋光宇 1994, <關於善書的研究及其展望>, 《新史學》, 卷 5 期 4, 頁 163-191。

- (日) 出祥伸 原著，盧瑞容 譯 1993，〈貫通天地人之『一氣』---其自然觀與社會秩序觀〉，楊儒賓主編，《氣論及身體觀》。台北：巨流。
- 李亦園 1992，《文化的圖像》（上下冊）。台北：允晨。
- 李貞德 1994，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，期 2，頁 251-270。
- 1996，〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中研院史語所集刊》，67 本第 3 分，頁 533-653。
- 李建民 1996，〈「婦女媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》，卷 7 期 4，頁 1-12。
- (明) 李時珍 1991，《本草綱目》。北京：中國書店，三版。
- 李曉東 1989，《中國封建家禮》。台北：文津。
- 呂玉瑕 1983，〈婦女就業與家庭角色權力結構之關係〉，《中研院民族所集刊》，期 56，頁 111-143。
- 尙秉和 1991，《歷代社會風俗事物考》。上海：上海書店。
- 金正耀 1993，《中國的道教》。台北：商務。
- 林明峪 1989，《台灣民間禁忌》。台北：東門。
- 吳逸生 1967，〈本省忌俗談〉，《台灣風物》，卷 17 期 5，頁 33-36。
- 姚漢秋 1983，〈閩南台灣民俗中的禁忌〉，《台北文獻》（直），期 63/64，頁 95-211。
- (唐) 孫思邈 1995，《備急千金要方》。台北：宏業。
- 翁玲玲 1994，《麻油雞之外：婦女作月子的種種情事》。台北：稻鄉。
- 馬繼興 1992，《馬王堆古醫書考釋》。（上下冊）。長沙：湖南科學技術出版社。
- 徐良熙、林忠正 1984，〈家庭結構與社會變遷：中美單親家庭之比較〉，《中國社會學刊》期 8，頁 1-22。
- (荷) 高羅佩 原著，李零，郭曉惠 譯 1991，《中國古代房內考》。

- 台北：聯經。
- (東漢)許慎著，段玉裁注 1976，《說文解字注》(經昀？樓藏版)。
台北：黎明，三版。
- (隋)巢元方 1976，《諸病源候論》。台北：集文。
- 郭立誠 1979，《中國生育禮俗考》。台北：文史哲。
- (宋)陳自明撰，余瀛鰲等點校 1992，《婦人大全良方》。北京：
人民衛生出版社。
- 陳東原 1986，《中國婦女生活史》。台北：商務，台八版。
- 陳其南 1991，《家族與社會》。台北：聯經。
- (清)陳夢雷等編 1726，《圖書集成醫部全錄》。台北：新文豐。
- 陳漢光 1962，〈台灣福佬人禁忌之調查〉，《台灣文獻》，卷 13
期 2，頁 24-38。
- 章英華 1988，〈都市化與機會結構及人際關係態度〉，楊國樞、
瞿海源主編，《變遷中的台灣社會》。台北：中研院民族所。
- 莊英章 1985，〈台灣宗族組織的形成及其特性〉，李亦園、楊國
樞、文崇一主編，《現代化與中國化論集》。台北：桂冠。
- 張妙清，葉漢明，郭佩蘭 合編 1995，《性別學與婦女研究》。香
港：中文大學出版社。
- 張珣 1997，〈幾種道經中對女人身體描述之探討〉，《思與言》，
卷 35 期 2，頁 235-265。
- 張維安 1994，〈生活世界與兩性關係〉，《婦女與兩性學刊》，
期 5，頁 109-131。
- 張德勝 1989，《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》。
台北：巨流。
- 傅樂成 1988，〈唐代婦女的生活〉，鮑家麟主編，《中國婦女史
論集》。台北：稻鄉。
- 葉紹國 1986，〈我國社會女性角色態度的演變〉，《淡江學報》，
期 24，頁 111-129。
- (日)鈴木清一郎 原著，馮作民譯 1989，《臺灣舊慣習俗信仰》。

台北：眾文。

費孝通 1939, 《鄉土中國》。上海：觀察社。

鄭志明 1988, 《中國善書與宗教》。台北：學生。

謝高橋 1980, 《家戶組成、結構與生育》。台北：政大民社系人口調查研究室。

藍燈出版社編委會 1979, 《中文辭源》。台北：藍燈。

釋永明 1990, 《佛教的女性觀》。高雄：佛光。

釋恆清 1995, 《菩提道上的善女人》。台北：東大。

Ahern, Emily M. 1988. *The Power and Pollution of Chinese Women.*

In M. Wolf & R. Witke eds., *Women in Chinese Society*. 3rd. ed.

Brokaw, Cynthia J. 1991. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press.

Buckley, Thomas & Alma Gottlieb 1988. *Blood Magic : The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, M. L. 1969. "Agnatic Kinship in South Taiwan". *Ethnology* 8:167-182.

Chu, Cordia Ming-Yeuk 1980. Menstrual Beliefs and Practices of Chinese Women. *Journal of the Folklore Institute* vol. XVII, No. 1:38-55.

Douglas, Mary 1973. *Natural Symbols*. New York: Vintage.

—— <1975> 1991. *Implicit Meanings*. London: Routledge.

—— <1966> 1994. *Purity and Danger*. London: Routledge.

Durkheim, Emile 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin.

Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality*. vol. 1. London: Allen Lane.

- 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
- Furth, Charlotte 1986. Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Condition in China. *Chinese Science* 7: 43-66.
- Furth, C. & Ch'en Shu-Yueh 1992. Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan. *Medical Anthropology Quarterly* 6:1 pp.27-48.
- Gottlieb, Alma 1990. Rethinking female pollution: The Beng case (Cote d'Ivoire). In P. R. Sanday & R. G. Goodenough eds., *Beyond the Second Sex*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hsu, F. L. K. 1969. *The Study of Literate Civilization*. New York: Holt, Rinehart Winston.
- Keesing, Roger M. 1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. London: Harcourt Brace College Publishers.
- Martin, Diana 1994. Pregnancy and Childbirth Among Chinese of Hong Kong. Unpublished D.Phil. dissertation, Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford.
- Martin, Emily 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Patterson, Carolyn B. 1986. In the Far Pacific at the Birth of Nations. *National Geographic* 170, no. 4:460-499
- Pillsbury, Barbara 1982. Doing the Month: Confinement and Convalescence of Chinese Women after Childbirth. In M. A. Kay ed., *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia: F. A. Davis.
- Price, Sally 1984. *Co-wives and Calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sangren, Steven P. 1983. Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the "Eternal Mother". *Signs* 9(1): 4-25.
- Seaman, Gary 1981. The Sexual Politics of Karmic Retribution. In E.

- Martin Ahern & Hill Gates eds., *The Anthropology of Taiwanese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van Gennep, A. <1909> 1960. *The Rites of Passage*. M. B. Vizedom & G. L. Coffee trans. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wirth, Louis 1938. Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology* 44:1-24.
- Wong, Ling-ling 1998. Tso Yueh-tzu: The Post-natal Ritual of Han Chinese Women in Taiwan. Unpublished D.Phil Dissertation, University of Oxford.
- Wolf, Margery 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.
- Wood, Charles T. 1981. The Doctors'dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought. *Speculum* 56:710-727.