

近代中國婦女史研究

第七期

中央研究院近代史研究所 編輯

民國八十八年八月
中華民國臺北市

近代中國婦女史研究

Research on Women
in Modern Chinese History

第七期

中華民國八十八年八月出版

目 錄

論 著

「中國的」女權、翻譯的慾望與馬君武女權說譯介..... 劉人鵬 1

種族歧視中的性別意涵：

美國白人洗衣業主眼中的華人洗衣館(1870-1920)

..... 王秀惠 43

演講

Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding Dorothy Ko 75

學術討論

漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起..... 翁玲玲 107

Gender, Power and Penalty Pamela Cox 149

「中國的」女權、翻譯的慾望與 馬君武女權說譯介

劉人鵬

摘要

本文以馬君武(1881-1940)在1902年所翻譯的〈斯賓塞女權篇〉為例，試圖勾繪這個翻譯過程中，透過原本已經不平等的二種語言之間的移動與轉換，所折射出的帝國主義、國族主義的殖民認同與（或）反抗，與這個認同／反抗中，擺盪在性別、國族之間的複雜權力結構與交織作用；以及原文和譯文涉及女權論述時，在二種權力不平等的男性語言使用者之間，交雜或偷渡的各種性別與殖民認同與慾望關係。同時也探討「文明進步的現代化國家」的認同、慾望、規劃、想像，與「翻譯」以及「女權」之間的關係。並藉此討論「中國的女權」這個歷史敘事，在世紀初這個歷史時刻的形構。

目前所謂「中國女性主義」的再現，如果放在國家的架構內時，有一個「男性」的源頭（即：中國的女性主義，來自中國男性知識分子的倡導），而放在帝國主義殖民架構時，則又有一個「西方」的源頭（即：中國的女性主義，來自西方的女性主義）。也就是說，如果要建構所謂「中國女性主義」的歷史，那麼，不論是問問題的方式，或者是提出的答案，都難免

與「外來」糾纏不清，不論這個「外來」是「女性」的對立面「男性」，或是「中國」的對立面「西方」。因為問題的本身就來自這個「本土－外來」、「中國－西方」、「女－男」的權力架構，而這個架構的本身，早已經是權力不對稱的產物。本文試圖在糾纏中脫逃「中國－西方」或「東方－西方」這個二元陷阱，由世紀之交現代化過程中，國族/帝國「翻譯」的慾望，來討論這個具有歷史性的問題。

關鍵詞：女權，女性主義，馬君武，斯賓塞，國族主義

**The Desire to Translate and the
Desire in Translation:
“Chinese” Feminism and
Nationalism in Ma Jun-wu’s
Translation of ‘The Rights of
Women’**

Jen-peng Liu

Abstract

This paper analyzes Ma Jun-wu’s (1881-1940) 1902 translation of Herbert Spencer’s “The Rights of Women.” It demonstrates the importance of the translation of the universalizing discourse of “The Rights of Women” to early 20th century nationalist intellectuals in their discursive construction of a Chinese postcolonial modernity. I investigate the layered postcolonial politics of translation involved as early 20th century intellectuals used the translation of a western, male-authored rights-based feminist discourse to invent a language that could articulate claims to a Chinese modernity. I attempt to delineate those places and moments in the translated texts, where imperial, national and

colonial identifications and desires are refracted through already unequal displacements and movements between two languages. I note the interweaving and complex power structurations that transpire between gender and ethnic nationalism, and in particular how a discourse on the rights of women, when travelling between male writing positionalities of differential (national, ethnic) power, will easily transport various problematic gender and colonial identity relations.

We can discern this complexity through Ma's translation, for example, of the English words such as "we," "us," and "our own," as appeared in Spencer's original articles, into "fan-shih jen-lei," ("all human beings") or even "Wuo-kuo" ("our nation") in Chinese. Such renderings of English philosophical writings surely arise from a historical moment when imperialism and colonization posed an imminent threat to "our nation." The implications of such theory-travel or translations must be re-examined in historical terms.

Recent work in postcolonial studies has provided a viable framework for the rethinking of the problem of language and translation. In order to gain an analytic understanding of topics such as the politics of translation and the representation of "Chinese Feminism," or the effects of reflection and refraction in the act of reading, we will re-examine the imperial desires in which the project of nation building and the search for (belated) modernization eventually become the ideological consensus in China during the late 19th and early 20th centuries.

Key Words: The Rights of Women, Feminism, Ma Jun-wu, Herbert Spencer, Nationalism

「中國的」女權、翻譯的慾望與 馬君武女權說譯介

劉人鵬**

一、前 言

光緒二八年（1902）的《大公報》上有一篇時論〈論譯書〉，頗能道出當時「譯書」作為一股神奇魔力的想像：

今天下啓民智、開風氣、破積弱、伸至強、增識見、濬性靈、博古以知今，由中以達外，固莫若讀新譯之書矣。然在上者果能讀

* 本文是國科會補助的二年期計劃「清末以迄五四的國族主義、性別建構與異類女『性』」（NSC88-2411-H-007-026）第一年研究的初步成果之一。部份內容曾經由蔡英俊教授翻譯，以“The Desire to Translation and the Desire in Translation: Empire, Colonialism, and Identity/Resistance in Ma Chun-wu’s Chinese Translation of ‘The Rights of Women’”為題，發表於“American Studies Association: American Studies and the Question of Empire: Histories, Cultures and Practices”（1998/11/19-22, Seattle, Washington）學術會議。

** 國立清華大學中文系副教授

新譯之書，則體國經野之事，富強之至計，憲法之規模，當可了了於胸中；在下者果能讀新譯之書，則國民之責任、合群之主義，必致盡人而知，以之勸導鄰里鄉黨，以之鼓勵後生小子，吾中國猶患不自立乎？故婦人女子販夫走卒，苟能稍稍研究新譯之書之理，其性情必奮發，其意氣必激昂，其見事必明，其處事必當。甚矣，新譯之書不可不讀也。¹

這是一種特別的翻譯活動，如梁啟超所說，「苟其處今日之天下，則必以譯書為強國第一義」，² 鑲嵌在帝國主義與救國強種的論述中，與過去翻譯佛經、清中期滿漢藏諸文字的互譯等，³ 都不相同。翻譯不但擔負著使得中國從帝國傳統的過去解放出來的任務或幻想，同時夾帶著對於對象語言的強烈慾望。直到五四時期的胡適，仍然說：

怎樣預備方才可得著一些高明的文學方法？我仔細想來，只有一條法子：就是趕緊多多的繙譯西洋的文學名著作我們的模範。我這個主張，有兩層理由：第一、中國文學的方法實在不完備，不夠作我們的模範。……第二、西洋的文學方法，比我們的文學，實在完備得多，高明得多，不可不取例。⁴

透過這類的對於翻譯的主張，一方面躋身於現代化的文明進步行列，另一方面同時也生產或複製著「中國－西洋」的不對稱關係，這種不對稱又被構想為一種時間序列上的成熟與不成熟。於是，西洋與中國的文學成為完備與不完備之別。而這段話還透露的不易覺察的消息是，文中的「我們」其實既不是中國，也不是西洋。當胡適說「中國文學」不夠作「我們」的模範時，「我們」與「中國」並非一體，而似乎有著時間上的距離，但這個距離在提出「西洋」時被消除，成為「我們的文學」；「中國」也因而

1 《大公報》（天津版）39號（光緒二八年六月二十一日〔1902,7,25〕），「論說」欄。

2 梁啟超，〈論譯書〉（1896），《飲冰室合集》1（北京：中華書局，1989），頁66。

3 馬祖毅，《中國翻譯簡史：「五四」運動以前部分》（北京：中華對外翻譯出版公司，1984）。

4 胡適，〈建設的文學革命論〉（1918），《胡適文存》1（台北：洛陽圖書公司），頁70-71。

在「我們」與「西洋」並列的時刻，成爲一個永恆的過去式。但「我們」可能疏離徬徨交戰於中國與西洋之間，想要學習、模仿、追趕「西洋」的慾望，與想要壯大獨特之自己的慾望，糾纏在一起。「我們」不斷成爲「西洋—中國」這套範疇使力的工具，又不斷繼續生產「西洋—中國」的此疆彼界。

另外，馬君武民國八年爲《達爾文物種原始》譯書自序中謂：

此書爲全世界文明國所盡翻譯，吾國今既不能不爲文明國，爲國家體面之故，亦不可無此書譯本。⁵

「國家體面」亦列爲翻譯世界名著的理由之一，是進入「文明國」的手續之一。而進入文明國，以及擁有多名著譯本，是那個歷史時刻的「不能不爲」與「不可無」。

西元一九〇四年，《警鐘日報》上的一段文章〈黎里不纏足會緣由〉，下面的這段話值得注意：

海通以來，歐美文明窈窕之花，將移植於中國。彌勒約翰、斯賓塞之學說，汽船滿載，掠太平洋而東。我同胞女豪傑亦發憤興起，相與驅逐以圖之，女界文明，稍稍啓矣。⁶

而1917年《新青年》的〈女權平議〉一文仍說：

歐洲自盧梭，福祿貝爾，彌勒約翰，斯賓塞爾諸鴻哲提倡女權，男女漸歸平等。⁷

從世紀之初開始，中國女權發展的敘事，便一直是這樣的一則「移植」的故事，女權的故鄉是「西方」或「歐美文明」，一朵已經在歐美長成的窈窕之花，搬來此地，而此地以「發憤興起」或「相與驅逐」來回應。在這

5 馬君武譯（1919），《達爾文物種原始》（台北：中華，1984），頁2。

6 《警鐘日報》（羅家倫主編，中華民國史料叢編，1968），1904年3月13號，第三版。又見於《柳亞子選集》，頁41。該文原刊於《女子世界》第三期（1904年2月1日出版），爲柳亞子（1887-1958）代倪壽芝所作。又參李又寧、張玉法編，《近代中國女權運動史料1842-1911》（台北：傳記文學，1975），頁868。

7 這篇文章作者爲吳虞，但當時以妻子曾春蘭的名義發表。

個敘事模式之下，糾纏著的是「橘逾淮而為枳」的焦慮，⁸ 或者是「由移植到生根」的書寫慾望。在這個敘事模式之下，世紀之初歐美女權在歐美的歷史發展軌跡，以及當時歐美社會父權文化與女權之間的衝突、女權在歐美萌芽發展的奮戰過程，都消泯不見。在「移植」的敘事裏，歐美文明凝固在一個時間節點上，作為一朵成熟的窈窕之花，飄洋過海。這個敘事，基本上是上個世紀後半葉以來帝國主義的敘事。藉著生長—移植，飄洋過海—發奮興起這樣的自然或經驗心理過程，將西方—非西方，歐美文明—東方落後等對立項，凝固於一個非歷史的狀態中。這也同時將語言、文化、文明之間歷史性的不對稱自然化。於是，在這樣的敘事中，建構出了中國人接受西方男哲人之女權學說的方式，以及中國女人「奮發興起」的原因與結果。在這樣的敘事裏，當時反對女權說的西方男性知識分子，或是當時西方女權運動所經歷的對抗爭過程，幾乎不被算為歐美文明，「歐美文明」成為殖民敘事中製作的一朵窈窕的玻璃花。

不論東方西方，女人在各自的社會裏，都經歷過侷限、壓抑與改變，女權主義，在不同的歷史中，經歷與不同的父權或各種傳統性別規範抗爭的過程。西方的女權說，當然也是在一個爭戰論辯的過程中產生的。例如，關於女子教育問題，十九世紀晚期西方保守的觀念是：每一個女人天生自然都是要做妻子與母親的，那麼，給予女人學術或專業教育，就被認為是浪費了可貴的資源，而且可能使得她不能扮演好她的傳統角色。與彌勒約翰（John Stuart Mill, 1806-1873）同時代的英國學者史密斯（Goldwin Smith 1823-1910）就認為，從生理的觀點而言，受教育的女人會是比較差的母親。⁹ 但這樣的保守觀念，很少在殖民效應的中國女權發展敘事中被指認為「西

8 從中國開始師法西方，便有著「淮橘為枳」的焦慮，略舉一例，嚴復的〈原強〉（修訂稿）便有如下語句：「此中大半，皆西洋以富以強之基，而自吾人行之，則淮橘為枳，若存若亡，不能實收其效者，則又何也？」王棊編，《嚴復集》（北京：中華，1986），頁26。

9 Goldwin Smith 1874, "Female Suffrage," in Andrew Pyle ed., *The Subjection of Women: Contemporary Response to John Stuart Mill* (Bristol, England: Thoemmes Press, 1995), pp.266-285.

方的」。

出版於一九〇三年，曾被譽為「近代中國資產階級論述婦女問題的第一部專著」¹⁰的《女界鐘》，¹¹當時林宗素女士所寫的序文，稱作者金松岑(1873-1947)為「我中國女界之盧騷也」(<序>:2)。這其實是一個具有弔詭性的稱呼。盧騷(Jean-Jacques Rousseau 1712-1778)與「女界」究竟關係若何？盧以生理之自然定義女人，亦即以性和生殖的自然功用定義女人，並且認為女人是附屬性的，而這並不是偏見或習俗，乃是事物之自然與必要次序。當今有女性主義者指出，盧騷對於女人的天性、教育以及在社會政治秩序中之合宜位置的觀念，可視為整個西方父權傳統看待女人的代表。從瑪麗·沃斯頓克拉芙特(Mary Wollstonecraft 1759-1797)批評盧騷《愛彌兒》(*Emile*)對於蘇菲(Sophie)的教育設計——不同於愛彌兒的理性發展，而著重感性的發展，成為體貼的賢妻良母——，到後來女性主義學者指出，盧騷對女人的觀念，其實破壞了他自己主要的倫理與社會學說的重要原則。¹²盧騷的學說，從未獲得所謂西方女權主義者之青睞。然而，積逾淮而為橘，二十世紀初的中國，出現「我中國女界之盧騷」作為稱譽一位中國男性女權先聲的讚詞。這正是關於所謂「中國女權」的學說、歷史或再現之種種矛盾複雜性的一個癥候。「我中國女界之盧騷」一詞，在無意識

10 劉巨才，《中國近代婦女運動史》（北京：中國婦女出版社，1989），頁153。

11 金松岑，《女界鐘》，署名「愛自由者金一」。本書影印本的獲得，要感謝李又寧教授、游鑑明教授，以及清華中文所洪曉惠。關於《女界鐘》一書的作者、出版狀況及內容，參李又寧，〈《女界鐘》與中華女性的現代化〉，《近世家族與政治比較歷史論文集》（臺北：中研院近史所，1992），頁1055-1082。

12 參Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), p.99-105; Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1993), p.78-101。Lynda Lange對於女性主義如何讀盧騷，有不同的觀點，但仍認為：因為盧騷是現代思想家，對於反女性主義，仍然有用。因此，女性主義閱讀盧騷，是一種「認識敵人」的操練，然而，由於盧騷對於男性宰制結構的諸多面向十分清楚，從女性主義批判角度看，就可以成爲一種對於宰制體系的有效批判。參Lynda Lange 1981, "Rousseau and Modern Feminism" in Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman ed., *Feminist Interpretations and Political Theory* (UK: Polity Press, 1991), pp.95-109.

層面的反諷性、弔詭性以及矛盾又不清純的雜種性，正是這個階段女權論述的歷史組成。刻劃著女權不僅止關乎性別。

彌勒於1869年發表”The Subjection of Women”一文，在當時即引起廣泛討論，¹³ 他的確在女性主義歷史或政治思想上佔有一席之地，¹⁴ 是自由主義女性主義理論的重要開山之一。¹⁵ 七0年代相當基進的女性主義者凱特菟樂(Kate Millett)仍然欣賞彌勒的洞見。¹⁶ 然而，彌勒的女權說在中國經過馬君武的摘要翻譯，出現的是「家庭者，國之脊骨也，在家庭間如是，在一國中亦何獨不是」、「女人遂能與國相直接而有國民之責任焉」¹⁷ 等「適合國情」的意義；此與所謂西方女性主義對彌勒女權說的討論脈絡略無相干。

斯賓塞(Herbert Spencer 1820-1903)與女權的關係則比較複雜。他的女權思想在他有生之年就已被他自己遺棄。其”The Rights of Women”出版於1851年，是*Social Statics*書中的一章，比彌勒的”The Subjection of Women”還早。當時他認為，男女生理的差異以及心靈上細微的不同，不能構成將佔半數人口的女人驅逐於法律、平等、自由之外的理由，而在*Social Statics*一書中，他也認為：選舉權應是不論性別與財產人人可得。然而，這個意見在他晚期成熟之後，就放棄了。男女之間的心靈差異，早年的他認為是

13 參Andrew Pyle. ed., *The Subjection of Women: Contemporary Response to John Stuart Mill* (Bristol, England: Thoemmes Press, 1995).

14 參Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979), pp.197-232; Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, pp.102-118; Stefan Collini ed., (John Stuart Mill) *On Liberty; with The Subjection of Women; and Chapters on Socialism* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989), xvii-xxi.

15 參Rosemarie Tong, *Feminist Thought :A Comprehensive Introduction* (London : Westview Press, 1989), pp.17-22.

16 Gail Tulloch, *Mill and Sexual Equality* (Hertfordshire [England]: Harvester Wheatsheaf; Boulder, Colo.: L. Rienner Publishers, 1989), xii-xiii; Kate Millett, *Sexual Politics*, (New York: Simon & Schuster 1990[1969]), pp.88-108.

17 馬君武，〈彌勒約翰之學說〉(1903)，章開沅主編，《馬君武集》(武漢：華中師範大學出版社，1991)，頁142-145。

「細微」的不同，而後期的他卻認為是重要到足以不允許女人獲得選舉權的理由。雖然日漸的進化是可以消泯男女差異，但他認為這還需要長久的時日，此刻女人還不夠格分享公共權力。這些意見都表達在他1892年的 *Social Statics* 修訂版中。在這個版本中，“The Rights of Women”一章刪掉了關於女人的政治權力的討論，以及關於平等自由法律的部份。¹⁸ 從這個例子看，橘逾淮的確不會再是橘，但作為枳，它也就在枳所在之地，擔任了枳的功用。枳之如何溯源於橘，也在於特定的歷史偶然性。

所謂「西方的」女性主義，當然不止一種，也各有其複雜的歷史過程。以英國女性主義為例，目前已有許多研究指出，十九世紀英國女性主義的一個極其重要而又被忽略的特色是：它是在帝國時代成熟的。帝國主義文化對於女性主義意識型態的影響，包括了工業革命對婦女生活的影響、或者自由主義的個人主義論述對於維多利亞婦女運動的衝擊等等。即使帝國主義意識並不容易度量，但當今史學家多同意：基於英國帝國地位，那種國家與種族的優越感，是維多利亞文化的構成原則之一，而維多利亞女性主義者無可避免地共享這份優越感。而這種與帝國共享的心態結構，使得她們可能不會把印度的女人視為平等的姐妹，而是不幸而有待英國女性主義者拯救的姐妹。¹⁹ 所謂「西方女性主義」，同樣交織於諸多特定歷史文化社會脈絡，而不純粹是一個性別的覺醒，一個單一的源頭。然而，中國－西方對應於移植－源頭，這樣的二元敘事其實行之已久，具體操作於這個二元敘事中的權力或疆界的版圖結構與交戰，究竟是什麼？

二、女權與國族主義

本文嘗試思考的背景問題在於，自上個世紀之交以來，「女性主義」普遍被認為是一個源頭在於「西方」的舶來品，對於「女權」的提倡，或

18 Michael Taylor, "Introduction," *Social Statics* (1996) xiii-xv.

19 Antoinette Burton, "The White Woman's Burden: British Feminists and The Indian Woman, 1865-1915." *Women's Studies International Forum* Vol. 13. No. 4(1990) pp.295-308.

者中國婦女解放的歷史，則多被再現為中國男性知識分子由上而下倡導的結果。²⁰ 甚至，被認為是「影響近代中國婦女生活與地位轉變的重要里程碑」的不纏足運動，也「幾乎主要靠男性的倡導」。²¹ 晚近在漢學性別研究中，則更經常意圖區分一種「中國的」性別研究，甚至是「中國的」性別(不)歧視或性別論述，以別於「西方的」「兩性對立」式的「太過激烈」的女性主義或是其他主義。²²

20 而這些研究也多半指出，清末以來注意婦女議題的男性知識分子，其出發點為救國保種，而非婦女權益本身。例如，李又寧，〈中國新女界雜誌重刊序〉，《重刊中國新女界雜誌》（台北：幼獅，1977）；林維紅，〈婦女與救國：清末到五四女權思想的發展〉（《幼獅月刊》353期，1982）；王秀雲，〈「女性與知識」的幾種歷史建構及其比較〉（清大歷史所碩士論文，1992）；Christina Kelley Gilmartin, *Engendering the Chinese Revolution: Radical Women, Communist Politics, and Mass Movements in the 1920s* (Berkeley: University of California Press, 1995)；又參Charlotte Beahan, "Feminism and Nationalism in the Chinese Women's Press, 1902-1911," *Modern China* vol. 1, no. 4 (October 1975)；Catherine Gipoulon, "The Emergence of Women in Politics in China, 1898-1927," *Chinese Studies in History* (Winter, 1989-1990).

21 林維紅，〈清季的婦女不纏足運動（1894-1911）〉，《台灣大學歷史學系學報》16期（1991），頁139-180。

22 這個說法的典型表達，可以韓獻博為例。他批評當今中文書寫的中國性別研究使用西方的觀念及術語。他認為：過去中國有本土的兩性論述，使用本土的字彙、價值、目的、思想等；因而質疑一個「民族」是否可能以「外來」的思想適切了解其「本身」的問題。這篇文章在會議發表時，評論人蘇哲安指出該文論述策略為「國族主義」的策略，無法擺脫西方啓蒙式的認同。參Bret Hinsch, "The Westernization of Chinese Gender Studies" 在《「性別的文化建構：性別、文本、身體政治」國際學術研討會論文集》（新竹：清華大學兩性與社會研究室，1997）。韓的這種批評模式其實是「西方」位置的。「西方—東方」的抽象概念框架，隱藏歷史中殖民權力暴力與雜種事實，又由於任何一個生存著的身體都交雜著多重複雜的認同與慾望，既不是「西方」也不是「東方」，於是這個概念框架生產出的論述或發言位置佔有者，可以是「中國人」也可以是「西方人」。任何佔這個論述發言位置的人，批評「中國」的研究僭取了「西方理論」，因而失去了「中國」作為「西方」之「他者」的材料性或「東方性」時，「中國」的不穩定性或爭論性或緊張性，以及被慾望著繼續建構性，將以「西方理論不適用於中國材料」的修辭方式出現。而有時，愈是在「西方」的位置，愈是必須堅持「中國」的「東方性」。而這個「西方」的殖民位置，同時蘊含的另一面也是壯大「中國」的國族位置。（這不一定是國族認同的位置，可能也是學術領域的位置）。性／別議題可能在偏執性「中國—西方」的議題裏被延宕。

於是，兩種糾結矛盾令人感到興趣。所謂「本土女性主義」的再現，如果放在國家的架構內時，則有一個「男性」的源頭（即：中國的女性主義，來自中國男性知識分子的倡導），而放在帝國主義殖民架構時，則又有一個「西方」的源頭（即：中國的女性主義，來自西方的女性主義）。也就是說，如果要建構所謂「本土女性主義」的歷史，那麼，不論是問問題的方式，或者是提出的答案，都必然與「外來」糾纏不清，不論這個「外來」是女性的對立面男性，或是中國的對立面西方。因為問題的本身就來自這個「本土－外來」、「中國－西方」、「女－男」的權力架構，而這個架構的本身，早已經是權力不對稱的產物。於是，總是以她的壓迫者作為抗拒的對象，同時又免不了發現其抗拒壓迫的主體源頭正在於壓迫者，雖然她仍是以逃離這個源頭作為目標。如是，這個性別與國家的後殖民主體建構，在意識層面之力圖純淨（亦即，力求「女性」與「本土」的純淨主體性），以及無意識層面之總是無法純淨（亦即，總是結果以她試圖擺脫的殖民者或壓迫者為源頭，成為一個雜種後代），讓人無法不面對後殖民主體難以清純的問題。

而這並不是僅見於中國女權論述的問題，第三世界被殖民國的女權與國家或民族主義的發展，可以見到類似的軌跡。例如，印度自十九世紀以來，也有類似的狀況。在掙扎於帝國主義強勢文化的奮戰過程中，「西方」是「落後的」印度要奮發圖強的主要資源。在印度，提升婦女地位的女權運動也是「由她們的壓迫者——男人發起的。」²³ 印度也曾出現類似「中體西用」的論述，將印度本身視為精神的本質，而西方則是物質文明資源。以精神本質為內在中心，問的問題是：外在的西方有什麼是我們要的，而什麼不是。「我們」對於外在的西方，不是盲目接受，而是截長補短，取其所需。在這種思考方式的制約下，「西方」成為外在於「我們」的一種物質或物資，它影響「我們」，制約「我們」，而「我們」強迫自己去選

23 Bharat Vir Talwar, "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi, 1910-20," in Sangari, Kumkum Vaid, Sudesh ed., *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Delhi: Kail for Women, 1989), p.205.

擇、調適。「內在的本質」不時焦慮著如何選擇性地向「外在的物質文明」取其所需，而又不失其自我的「真正」本質。與這種內／外的對立相關的二元項，則是家庭／世界，以及女／男。外在的世界是男人的（西方），而內在於家的女人（東方），一方面要選擇性地自外追求新知，一方面又要竭力保持她的內在純淨不受外在世界的污染。西方是外在世界，而內在於家的東方，既不能心醉西風又不能墨守故紙。在國族內部性別與國家的關係上，一方面要求婦女要成爲「新女性」，一方面又充滿了對於「新女性」之不純淨的焦慮；「她」既要與西方女性不同，又要與傳統女性不同。又由於國族主義對於男／女、外／內、物質／精神的思考形構未變，「新女性」也就仍要在新的父權體制之下被定義。²⁴「中國」焦慮著不能像西方，卻又不能不學習西方，而且早已經浸淫於「西風東漸」的世界裏；而「中國女人」既要向「西方美人」學習，又要不能像西方，也不能像「中國封建傳統女人」。讓「東方」或「女人」一直處在被定義、被觀看、被評量的位置上，正是「東—西」二元框架的直接效果。

另外一個問題是，當在女性主義的研究中，區分「中國」與「西方」時，性別的認同與國別或種族的認同，究竟關係如何？如果去殖民、去西方霸權是一種研究的意圖或倫理，那麼，刻意地將女性主義指認爲「西方」的舶來品，並且刻意地尋找「中國」或本土的女性主義，是否真是一種有效的策略？周蕾曾經指出：

刻意的將女性主義本土化和民族化，爲的當然是想解構西方，對西方霸權話語作出批判。然而，對西方的批判不能區區藉著新名詞「女性主義」去發揚「中國」一字後面所舍括的反動及國族主義的觀念而奏效。同樣地，希望透過女性主義來解構「父權話語」霸權的嘗試，也早被強調「中國」而遭封堵，因爲在這種強調中，「中國的」變成了一個絕對的符號，一種無從量度的絕對差異。

24 Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in Sangari, Kumkum Vaid, Sudesh ed., *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Delhi: Kail for Women, 1989), pp.233-253.

我認爲，偏偏當西方本位以外的「其他婦女」都如此這般地被指派了她們「各自」的國家及種族身分時，她們也就正好被褫奪了道出自己生存實況的發言權利。在民族主義的背景下安插上「中國女性主義」的旗幟，並未能真正爲現代中國婦女開出一條屬於自己的通道；相反地，這只是反而一次又一次鞏固了根深蒂固的父權思想——……結果只成了本土傳統得以延續的最新明證。²⁵

於是問題變成：對於西方以外的「其他」婦女或女權研究來說，如果不堅持一種所謂的本土性，作爲一種差異，則將有埋沒於所謂西方霸權女性主義理論或話語泥沼之虞；但如果堅持一種本土性，卻又極可能落入國族主義典範中的所謂本土女性的本質性種族或國族身分的陷阱，而在說話當時失去了自己的聲音。也就是說，「中國」女人必須站在「中國」男人的同一邊，而在僅僅是相對於「西方」的「中國」（可能總已經是過去式了）這個符號下，放棄或者視而不見其內在或在地的衝突差異矛盾，以及全球文化交流後的雜揉性，不斷繼續建構一種不容變易的「中國性」。對於周蕾來說，以她討論丁玲作品的例子，似乎她並非反對「『中國的』女性主義」的說法，只是，必須要是一種脫離民族主義典範中所能承載的「中國的」女性身分：

那麼，丁玲的「中國的」女性身分，便比民族主義典範中所能承載的遠爲複雜。我認爲「中國的」女性主義的意義，應該落實在這些矛盾中，而非在一種「異時主義」（allochronism）式的所謂「中國化」女性身分中。²⁶

也就是嘗試看見一種具有歷史性的中國女人，認識到她身上或作品中已經具有的歷史性的主體形塑以及過程中的張力，其間種種的複雜矛盾性。然而，這個歷史性的主體形塑或交戰過程，可能老早已經是一個「飽受西方文化薰陶」的混血雜種。

各種歷史文化軌跡在交會的過程中，無可避免的已經產生了無可計數

25 周蕾，《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》（台北：麥田，1995），頁308-9。

26 周蕾，《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》，頁309。

的交配慾望與實踐，²⁷ 那麼，「女性」或「女性主義」是否仍然要在殖民框架中繼續擔負維繫種族與國族之純淨的任務？而在「東方」與「西方」的此疆彼界不斷變動的歷史裏，如何看見這個版圖疆界的建構政治與歷史軌跡？如果這曾經是殖民的軌跡，並且早已經產生了交媾的雜種後代，那麼，雜種的自強方案，是否在東西兩端之外，不必是苦苦忠於「東—西」框架中「東方」位置的鄉愁或焦慮，而是看見雜種的歷史性、開放雜種的多重空間、創造新的關係？

當然，許多研究已經分別由歷史與理論層面指出了後殖民國家以國族或民族主義解決女性主義或婦女問題的必然失敗。一方面，國族主義假設的是一個忠誠團結合一的主體，以及連續性的線性歷史，而女性主義假設的主體要從歷史生存的父權體制掙脫，多少具有不忠性，²⁸ 並且必須肯定歷史斷裂性，才有重新出發的可能，二者方鑿圓柄；另一方面，西方帝國主義之後的國族主義本身，帶著一具已經為西方所「玷污」的身體，²⁹ 如果一方面選擇性地挪用西方，一方面又堅持固守自我的純淨不染，就成爲一個精神分裂的自我，也使得它所認爲的自我歷史，必然成爲一個壓抑性的，而且是本質性的「非歷史」。亦即，國族主義的本質性主體（例如：本質性、精神性的「中國傳統」），與一個要生產出物質—歷史知識的所在（在時空中不斷變動，與所謂外來因素不斷交流甚至交配，以致於發展

27 Jen-peng Liu, "A Desire for 'Western Beauty': Gender and Sexual Fantasies in Late Qing Feminist and Nationalist Discourses" presented at Second International Conference "Crossroads in Cultural Studies" June 28- July 1(1998), Tampere, Finland.

28 婦運論述中表達出這個意思的，例如論及「婦女運動的意義」，民國二十三年的劉王立明說：「婦女運動就是婦女革命的意思，中國婦女運動就是中國婦女起來革命」劉王立明，《中國婦女運動》（上海：商務，1934），頁2。當然，「革命」的實質意義或內容隨時空而不同，並且自覺不忠於某一結構時，卻可能不自覺忠於未經反省的另一結構。例如，菁英知識分子的「女性自主」、「婦女解放」或「女性主義」（歷史證明，這是男女都可能佔領的論述位置），可能自覺地向封建傳統或父權結構革命，卻可能不自覺地忠於未經反省的知識分子美學、或結構性位置的優越性。

29 此處「玷污」必須脫離傳統價值判斷。「玷污」的身體可以追究公義，也可以斬斷過去重新出發，依然要活出健壯的生命，具有多種可能性。沒有鄉愁，也不懼怕衝突矛盾與不完整不純淨的歷史。

至今的雜種異質），基本上是互斥的。國族主義無法為自己的內在認同生產出符合自己的歷史（因為，總是早已經接受了所謂外在的、西方的、所謂理性啓蒙進步的世界觀或認知方式，生產出的歷史，又成為外在西方凝視下的非歷史）；於是，女人成為這種歷史的失敗的一種比喻：國族主義會同時把女人當作犧牲者，以及女神。³⁰ 這個現象，我們在晚清以來國族主義的婦女解放論述中也可以看得見，一方面中國二萬萬婦女都是封建社會奴隸般的存在，一方面二萬萬女子又是國民母，是救國強種的活水源頭。而就當今宣稱「中國的」女性主義歷史研究來看，常見的明顯的矛盾則是必須以非歷史的「中國性」將歷史婦女一以貫之。於是，論及「中國傳統婦女」，便將「中國封建傳統的女人都是被壓迫的」說法歸於「西方兩性對立式的女性主義影響」，或是「東方主義」的影響；而以一種所謂中國與西方不同的「中國性」，謂中國歷史的兩性關係不是西方對立式的，而是陰陽和諧的等等。將數千年歷史上的不同階級、不同地域、不同生產方式等等異質的女人，都在一個「異於西方」或者「異於現在」的「中國」假設之下，成為同質的一體。

國族主義意識型態佈署了內／外之別，亦即本土與西方之別，同時又造成精神分裂的認同焦慮與壓抑的解決。於是，後殖民的工程以及敘事，走出國族主義，尋求一個不同的政治倫理或目的論，既不是西方啓蒙的主體，又不是一個對立的本質性本土主義，在理論上似已無需辯論。然而，當面對具體的物質歷史，如何閱讀既存的佈署，不致於驟然將挪用殖民者的在地對抗或自我培力，立即讀成是失去自主性的效顰；也不致於輕易在斥責本質主義中替換以建構為本質，這在具體歷史的書寫或理解上，仍然是一個爭論或探索的所在。

晚近的漢學性別研究，意圖脫離所謂「東方主義」的模式，成為注目

30 Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in Sangari, Kumkum Vaid, Sudesh ed., *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Delhi: Kail for Women, 1989), pp.233-253.; R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity," in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger eds., *Nationalisms and Sexualities* (New York & London: Routledge, 1992), pp.84-85.

的焦點之一。批判「東方主義」而另起爐灶的論文，不在少數。然而，對於「東方主義」這個假想敵的內容，其實有極不一致的想像。例如，高彥頤 (Dorothy Ko) 指控的東方主義，是指西方帝國主義影響之下，將傳統中國婦女建構想像為受壓迫的、受害的奴隸形象。於是她的研究力圖勾繪一個活躍而極具自主性的古典上層女性文化世界。³¹ 另外一種被指控的「東方主義」則與此恰恰相反，如研究中國古代性生活的著名荷蘭學者高羅佩，他勾繪了一個性愛生活健康而多彩多姿的中國古代社會，而被指為是「東方主義」。Charlotte Furth指出，高羅佩的《中國古代房內考》自1961年初版問世起，即成為英文漢學研究在這方面的基點，它可視為東方主義著作中的經典。³² 但不論所批判的「東方主義」內容如何，如果研究的宗旨是找出脫離「東方主義」的「真正的」「中國歷史婦女」、或是「真正的」「中國的性別研究」，也就仍然固著在「東方」或「中國」上。而在自我東方化之下，是否依然繼續建設不同的「東方主義」？事實上，晚近中國婦女史對「中國婦女」再現策略的轉變，是傾向於將中國婦女呈現為「歷史的能動主體」，而不是「父權體制所壓迫的客體」，³³ 的確開拓了對「中國婦女」的想像圖像。但另一方面，從個人在體制中求生存（甚至要求發展）的角度詮釋主體能動性，可能沒有個體不是能動主體；「父權體制所

31 Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

32 Charlotte Furth, "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine", in Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, Tyrene White eds., *Engendering China: Women, Culture, and the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

33 例如，Susan Mann指出，Patricia Buckley Ebrey 的 *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period* (Berkeley: University of California Press, 1993) 與 Dorothy Ko 的 *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994)。二本「劃時代的」中國婦女史著作，挑戰了「東方主義」的中國婦女觀，認為二書提供了中國之外閱讀英語的史家，一個對於現代之前的「中國婦女」新的看法：將中國婦女呈現為「歷史的能動主體」(historical agents)，而不是父權體制所壓迫的客體(victims of patriarchal oppression)。參 Susan Mann, "The History of Chinese Women before the Age of Orientalism," *Journal of Women's History* 8, no. 4(1997), pp.163-4.

壓迫的客體」概念範疇所指，與歷史社會生存個體的複雜存在，是兩種不同角度。「父權體制所壓迫的客體」不必然就不是歷史現實生活生存中的能動主體；反之亦然。那麼，究竟在什麼意義脈絡或美學政治下，二者成爲再現女人情境的二種簡化而互斥的模式，在某一歷史時刻，只見前者；而另一歷史時刻，後者比前者可欲？又由於「中國」與「中國婦女」在新的再現模式中都有待反轉被觀看的印象——「中國」要脫離「壓迫女人」的印象，「女人」要脫離「被中國壓迫」的印象，於是，對抗「東方主義」問題的起點與答案可能都難以脫離將「西方」作爲想像的觀看或凝視者。而「性別」作爲一個分析的範疇，所可能對「中國」歷史性／別「體制」帶來的挑戰，以及，不同階層「婦女」的不同能動性、不同婦女不同主體性（甚至是有／無主體性）的歷史建構、歷史書寫或敘事的性／別政治等等，也都可能在對抗「東方主義」的背後懸宕了。

最後，其實就理論層面言，學者已經指出，薩伊的《東方主義》著作本身，根本就拒絕以本質主義的方式來反轉東方主義的建構。後東方主義的學術，並非以找到「真正的」東方來取代所謂東方主義者的迷思，或者，以國族主義挑戰東方主義。而是，澄清一種後東方主義的詮釋立場，這種立場可以不再將第三世界的認同當成本質性的理所當然，而是追溯出一種關聯性的軌跡，看見關於第三界的知識是歷史性的，而把第三世界視爲在歷史中、在論述上變化移動的多重立場，建構的是歷史偶然性與不穩定的認同。³⁴

在Mohanty批判西方女性主義的殖民論述所生產的「第三世界女人」時，曾就一些西方女性主義的研究論文指出，西方女性主義以種族中心、卻又是跨文化的、單一的父權或男性宰制的觀念，建構了化約而同質性的「第三世界差異」。於是，不同階級、宗教、種族之間的複雜差異與衝突，就在一種將第三世界女人系統性地同質化的過程中，被西方女性主義論述

34 Gyan Prakash, "Writing Post Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," *Comparative Studies in Society and History* 32 (April 1990) pp.383-4, 399.

殖民。形塑出的是一種「第三世界女人」的典型：基本上由於她的女性性別（被假設為性抑制的），以及她的「第三世界性」（無知、貧窮、教育程度低落、為傳統所束縛、家庭取向、受害者），她們都過著殘缺的生活。³⁵ 這當然是帝國主義殖民論述的效應，西方女性主義者被再現為現代的、受過教育的文明女人，身體與性自主，並且能夠自我決定。西方的書寫者是一種理論的生產，是參照的常模；而東方則是原料的提供者，或是再生產的地點。於是，西方女性主義者與東方女人的關係，則又像是生產者與再生產者的關係。但是，這個批判帶來的建議並不是第三世界或東方女人其實並不被父權壓迫，或是應該建構另外一種同質性的健康自主東方女人形像以抗衡之。而是要具體脈絡化：體制的壓迫必須在特定的社會歷史脈絡中被解釋或是理論化，而女性情誼也不能建基於一個普同性的性別基礎上，而必須在特定的、具體的歷史或政治實踐或分析中進行。³⁶

三、翻譯與殖民

所謂「女性」或「女權」與「中國」的糾結而富爭議的關係，在世紀之初的女權論說中，顯現為一個意義繁富的觀察地。而當中女權著作的翻譯，又是一個觀察各種論述權力匯聚角逐的地點。因為，一旦涉及「翻譯」，就已經在認識論上預設了「本土」與「外國」，而在「翻譯」活動中，「本土」與「外國」的交匯，如果還有「女權」這個性別的權力關係交織，「翻譯」活動中發生的認同與慾望的糾結，其實可以說明「中國的女性主義」這個歷史敘事在世紀初這個歷史時刻的形構。

文化全球化的結果意味著我們全都生活在一個「翻譯」的世界中，後殖民「主體」總是已經住在「翻譯」中了。我們的知識有多重多樣的來源，

35 Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," *Boundary 2*. 12:3/13:1 (Spring/Fall 1984), pp.335-7.

36 Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," p.339.

跨國越界交流的結果，幾乎每個文化地點，都是一個諸文化的交匯地。於是，在文化研究理論中，「翻譯」可以作為一種隱喻，一種修辭的圖像，一方面描述文化生產之日漸國際化，一方面描述那些掙扎於兩種世界與兩種語言之間的人。譬如，女人要把自己「翻譯」進父權的語言中，而移民要把自己的過去努力「翻譯」為現在。「翻譯」作為一種隱喻，可以表達一種邊緣位置的主體在主流文化中曖昧不明的生活或生存經驗。³⁷ 另一方面，西方文明在帝國主義擴張下，也藉著人類學家對土著研究式的翻譯，去解釋異文化，將異文化納入自己的理解範疇中。Homi Bhabha則在「雜揉」的觀念下，將「翻譯文化」看成是文化生產的一個新的地點，以及一個新的說話位置，是使得新的東西進入世界的過程之一。於是，這個新的介於二者之間、或者協商於二者之間的空間，並不專屬翻譯家或某些特定的或例外的主體，而是與後殖民主體甚至於任何國民都有關係的一種雜種的緊張性。³⁸ 將「翻譯」視為一種晃動文化認同的行為，而且是文化創造的新基礎，是當代理解「翻譯」的重要趨向。³⁹

女權著作的翻譯，其翻譯的過程，以及生產出來的女權論述文本，可視為一個國族、性別、語言、文化等各種不對稱權力關係交流交戰的地點。如果「翻譯」總是一種認同疆界的改變，那麼，在翻譯的過程中，展現的正是各種慾望與認同交界的交錯流動變化。中國在十九世紀中葉以後，致力於西書翻譯的過程中，不只是「介紹新知」而已，在強國強種的慾望結構裏，「翻譯」其實是一種體質的改變，而翻譯的結果是個不中不西、「不倫不類」的雜種。⁴⁰

37 Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London and New York: Routledge, 1996), p.13.

38 Homi Bhabha, "How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation," *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), pp.212-235.

39 Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London and New York: Routledge, 1996), p.135.

40 「不中不西」與「不倫不類」在日常用法中，具有指責的意味，因為這是一種逸軌、不純種、不合度。但在「翻譯」的慾望裏，我們其實看見，那慾望純種、清純、合法

除此之外，閱讀「翻譯」的另一個角度，是印度學者Tejaswini Niranjana對於翻譯強調其兼顧歷史與殖民脈絡的後結構主義的觀點，她提出的重要論點如下：⁴¹

在後殖民的脈絡下，「翻譯」是一個重要的「地點」，使得再現、權力，以及歷史性等問題成爲問題。這個脈絡是一種說故事的競爭，故事試著要去解釋，或者重新述說民與民之間、種族與種族之間，以及語言與語言之間的不對稱或者不平等的關係。因爲在殖民企業中所操作的，不止是帝國的強制性國家機器，同時也是透過哲學、歷史、人類學、語言學以及文學詮釋等等論述，殖民的「主體」透過權力／知識的種種技術或者實踐，而被建構出來，存在於各種各樣的論述與地點。其中一個這樣的地點就是「翻譯」。翻譯作爲一種實踐，它在殖民主義的操作之下，塑造了、並且也是成形於不對稱的權力關係。值得注意的是被殖民者的再現問題，被殖民者就在他們那樣一種對殖民統治認可，以及汲汲於渴求西文圖書的態度中，被生產出來。

她又論及，傳統翻譯所依賴的是西方哲學對於「真實」、再現以及知識的觀念，「真實」被認爲是某種毫無疑問「就在那兒」的東西，知識包含了對於這種真實的再現，而再現則提供了前往透明的真實直接而不經中介的通路。但是，這種說法卻無法解釋殖民宰治的問題。在形構一種特定的主體時，在呈現特定的被殖民者版本時，翻譯籠罩於真實與再現之間。這些關於真實、再現與知識的觀念，將伴隨著殖民主體建構過程中的暴力，完全封閉起來。於是，如果正視人民、種族、語言之間不對稱、不平等的關係，則關於「翻譯」論述本身，都充滿了問題性。她認爲，在殖民的情境下，二種權力不平等的語言之間的「交通」，遠非平等，而且，究竟是哪一方受惠，也高度曖昧。在帝國殖民的法則下，語言之間不對稱的權力

合度合軌的慾望主體，在歷史中所成形的，卻正是不中不西、不倫不類的雜種身體。而雜種身體的生存希望，應該不在於繼續否定雜種以慾望或鄉愁早已不可能的純種，而是看見雜種的歷史生存軌跡、看見雜種的生存權。

41 Tejaswini Niranjana, *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context* (Berkeley: University of California Press, 1992).

關係，由於強調現代／原始、西方／非西方、文明／野蠻、文化／自然的二元對立，殖民論述就藉著將這些二元對立自然化以及去歷史化，而不斷作用著。

她並且指出，在創造具有連貫性，而且是透明的文本與主體時，翻譯透過某種範圍的一些論述，參與了固結被殖民文化的過程，使得被殖民文化看起來像是靜止不變的，而非在歷史中被建構的。雖然，所謂的「原本」的東西，其實是透過翻譯才得以存在，但翻譯卻總是作為某種已經存在的東西的透明呈現而作用。弔詭的是，翻譯也會為被殖民者提供一個「歷史」的位置，但這個「歷史」又以「非歷史」的性質存在。

那麼，考慮翻譯的權力以及歷史性問題，並且詢問：經由翻譯，什麼東西被移位了，被排除了，被壓抑了，將成為研究的重點。正如Niranjana所說，翻譯理論之著迷於翻譯的人文主義性似乎使得作家們看不見自己在翻譯與帝國主義視野之共謀（頁61）。

以上是Niranjana著眼於殖民的權力不對稱問題，對於「翻譯」這個活動的看法。然而，Niranjana的研究，著重點在於「西方中心」的翻譯，探討的多是類似西方人類學家對於其他地區土著的凝視的權力。至於在翻譯的行為中，不對稱的權力關係如何交織作用，在不同的歷史或空間裏，就需要進一步脈絡化的探討。此外，Niranjana在討論中並未放進性別的範疇。

本文則嘗試藉由一個英翻中的作品，亦即，馬君武(1881-1940)在1902所翻譯的〈斯賓塞女權篇〉為主要分析文本，試圖勾繪這個翻譯過程中，透過原本已經不平等的二種語言之間的移動與轉換，所折射出的帝國主義、國族主義的殖民認同與（或）反抗，與這個認同／反抗中，擺盪在性別、國族之間的複雜權力結構與交織作用；以及，原文和譯文涉及女權論述時，在二種權力不平等的男性語言使用者之間，交雜或偷渡的各種性別與殖民認同與慾望關係。同時也探討「文明進步的現代化國家」的認同、慾望、規劃、想像，與「翻譯」以及「女權」之間的關係。十九、二十世紀之間歐洲殖民主義成長與擴張中的歷史性過程中，透過「翻譯」以及翻譯這個活動所夾帶的意識型態，所偷渡的現代化想像與國族情結，譯文的脈絡如何與帝國主義殖民論述及慾望共振。但由於這不是一種霸權文化以

霸權凝視小文化，而是在某一歷史時刻感受被殖民威脅的大國在危機中欽羨霸權文化，又由於牽涉性別問題：一個沒落「泱泱大國」的男性菁英知識分子，翻譯另一個帝國文化菁英男性的女權作品，翻攪於其中的認同及慾望關係以及權力共謀，也就格外複雜。⁴²

這裏「帝國主義」、「殖民」、「被殖民」等詞，對於「中國」世紀之交的情境，也許並不是那麼全然合適。「中國」從未完全被現代帝國主義國家在政治或者軍事方面完全殖民，這和印度、非洲國家等被殖民的歷史社會情況完全無法同日而語。⁴³ 然而，「中國」與當時其他帝國主義國家不對稱的權力關係，透過所顯現出的種種症候群，那種經驗到與帝國主義權力關係交涉的多重面向，以及當時時論文章紛紛然涉及的問題討論，比方說與法國、日本、英國戰爭失敗的挫折感、特定地區所謂土地割讓所帶來的在文化、語言、法律、社會、政經等各方面都不平行、不對稱的權力關係所產的「人爲刀俎，我爲魚肉」的意象表達，⁴⁴ 以及，最明顯的，對於所謂現代科技、或者籠統說來的所謂「現代性」的震驚、恐慌、焦慮或者意亂情迷，在在都讀到殖民以及帝國主義的字眼以及內容。而所謂「中國」的帝國主義殖民或被殖民經驗模式，在分析上的特殊性，除了上述的歷史、政治、軍事經驗的不同，在應對模式上，也同時帶著歷史特殊性，

42 本文以女權論的翻譯作爲分析的文本，對於外緣的歷史問題，如：二十世紀初的中國，何以知識分子選擇彌勒、斯賓塞的女權說作譯介？這些人的女權論在當時的英國，或者所謂的西方世界，被評價的狀況如何？而在當代的女性主義者，評價又如何？馬君武之選譯二位的女權著作，是基於中國現代化論述的親和性，或是基於其女權論述的重要性？這些問題，將另文討論，本文將侷限於透過翻譯文本的仔細對照閱讀，勾勒女權／翻譯與帝國／國族主義之共振。

43 周蕾曾經提及，東亞文化中的帝國主義行爲，相當複雜，而「曾被認爲第三世界領袖的中國，對蒙古、台灣及西藏，一樣施行霸權式的政策。這些事例都讓典型的『東／西』『被殖民／殖民者』的二元對立想法，變得過於隨便而無效。」東南亞國家與其他第三世界被殖民國的差異，以及內部殖民問題，至今未有充分研究。本文著眼點在於世紀之交時中國男性知識分子時論文字中所涉及的面對或回應西方帝國殖民敘事的型構。參周蕾，《寫在家國以外》。

44 略舉一例，梁啓超說：「中國之爲俎上肉久矣，商務之權利握於英，鐵路之權利握於俄，邊防之權利握於法日及諸國。」〈變法通議〉，在《飲冰室合集》1，頁13。

這個特殊性，本文暫時從「泱泱大國」士大夫德性傳統之絕對認同並且慾望著或「聖」或「王」來理解，聖王傳統諱言權力，但卻熟悉含蓄的權力，⁴⁵ 它如何在富國強種的競爭慾望中，在一個翻譯女權的作品中，經歷了錯綜複雜的認同移位。而在用語上，本文暫時仍然沿用「殖民」、「被殖民」等詞，指涉國家、性別、種族等等的不平衡權力關係。

四、翻譯的慾望

郭廷以先生曾謂，西洋典籍之逐譯，明清之際為第一期，道咸同光為第二期。第一期西學東傳，「我們是被動的接受，」而第二期「則由於我們的主動爭取」。⁴⁶ 但值得注意的是，第二期的逐譯工程中，西人所組織以及清政府所設立的編譯機構，都共同參與在西方帝國主義的知識生產與傳播中，而這種知識包括了對於非西方的形象建構，以及整個世界權力關係配置的構想。「我們的主動爭取」其實鑲嵌在這整個殖民企業的操作中。⁴⁷ 正如嚴復在論及自強之必要時，引述梁啟超之語，謂：

善夫吾友新會梁任公之言曰：「萬國蒸蒸，大勢相逼，變亦變也，不變亦變。變而變者，變之權操諸己；不變而變者，變之權讓諸人。」（〈原強（修訂稿）〉頁32）

這的確是一個在願望以及實踐上都是「主動爭取」的現代化歷程。然而，

45 關於「含蓄」的政治，參劉人鵬、丁乃非，〈罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略〉《性／別研究》nos.3&4（1998），頁109-155。

46 郭廷以，〈近代科學與民主思想的輸入—晚清譯書與西學〉，《近代中國的變局》（台北：聯經出版社，1987），頁51。另如，張玉法也曾說：「中國人主動擷取西方文化，主要有三個途徑：其一、翻譯外國書報，其二、設立學堂，教授現代知識，其三、派遣留學生，分赴各國留學。」（劃線為筆者所加）。參張玉法，〈晚清的歷史動向及其與小說發展的關係〉，林明德編，《晚清小說研究》（台北：聯經出版社，1988），頁7。

47 這個時期西方人士的翻譯以及知識傳播，對於中國代表性知識分子的影響，可參朱維錚，〈西學的普及—《萬國公報》與晚清「自改革」思潮〉，《求索真文明：晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁62-95。

也正如晚清這些知識分子所體會的，「大勢相逼，變亦變也，不變亦變。」在這種大勢相逼之下，當其強調為「操諸己」的變之同時，也揭露了這種「變」的方向之強迫性，亦即：變的唯一方向必須是「變向西方」，以及在「變向西方」的過程中，所必須不斷肯定或強迫建構、生產或再生產的關於西方強權優勢之再現的制約結構。翻譯西書，鑲在帝國主義以及救國強種的拉鋸戰中，不斷生產與複製的慾望結構之一是慾望強者，民族想要成爲帝國，弱者想要成爲強者，而這是一種結構性的強迫性的慾望。

五、馬君武（1882-1939）譯〈斯賓塞女權篇〉

斯賓塞是清中葉以來追求新學的學者所熟悉並且努力譯介的西學對象之一。一八九〇年，基督教傳教士的編譯出版機構益智書會，審定教科書九十八種，即有顏永京所譯斯賓塞《教育學》的一部份，書名《肄業要覽》。光緒二十四年(1898)創刊的《昌言報》，章太炎主筆，曾由曾廣銓口譯，章太炎筆述，翻譯了斯賓塞的文集，以《斯賓塞爾文集》爲題，在《昌言報》上連載。該報館所購得的《斯賓塞爾全集》是倫敦一八九三年出版的 *Mr. Herbert Spencer's Works* 而《昌言報》所譯爲該書最後一部分短論集之一小部份如〈論進境之理〉、〈論禮儀〉等。其第一冊之〈本館告白〉謂：

斯賓塞爾爲英之名儒，生平著述甚夥，專討求萬事萬物之根源，每假格致之說，顯微妙之理，實爲考究新學者不可不讀之書，早爲歐洲人士所推重。

《昌言報》的翻譯，曾爲嚴復批評，謂：「再四讀，不能通其意。」⁴⁸而嚴復於一八九五年在天津《直報》上發表〈原強〉一文中，即已論及「錫彭塞」，⁴⁹謂：「而又有錫彭塞者，亦英產也，宗其理⁵⁰而大闡人倫之事，

48 嚴復，〈論譯才之難〉（1898），《嚴復集》（北京：中華書局，1986）1，頁91。

49 《侯官嚴氏叢刻》（台北：成文，1968）所刊的〈原強修訂稿〉，「錫彭塞」作「斯賓塞爾」。

50 按指宗天演之術。

幟其學曰：『群學』。」（〈原強〉頁6）並謂其「于一國盛衰強弱之故，民德醇漓翕散之由，尤為三致意焉。」（〈原強〉頁6）嚴於一八九七年底已譯出斯賓塞《砭愚篇》（即斯賓塞《社會學研究》前二章），載《國聞匯編》。該篇於一九〇二年以《群學》之名於杭州出版；一八九八年譯完斯賓塞《群學肄言》（*Study of Sociology*），一九〇三年於上海出版。斯賓塞著作之翻譯與閱讀，一開始就已經鑲嵌在「一國盛衰強弱之故」的求強慾望中了。而在一九〇三年金松岑的《女界鐘》〈小引〉中，則將斯賓塞列為賜予歐洲自由平等新世界之大師之一；⁵¹ 〈緒論〉則提到彌勒約翰與斯賓塞為提倡女權說之先聲。

一九〇二至一九〇三年，馬君武在梁啟超等人的贊助之下，作為梁啟超「新民」說的一系列助陣作品，接連譯出達爾文、斯賓塞、彌勒約翰等人著作。馬氏也曾譯介國外文學作品，阿英曾收錄，當時有些名詩如裴倫的〈哀希臘歌〉有蘇曼殊、馬君武、梁啟超等譯本，馬本譯於1905年。阿英謂：「這些詩篇在愛國主義與民主主義教育方面，當時對中國讀者起了良好作用。」⁵²

馬君武對於男女平等思想曾著意引介，與女性議題有關的著作有〈女士張竹君傳〉、〈斯賓塞女權篇〉等，並簡介了彌勒約翰之《女人壓制論》。⁵³ 其中斯賓塞女權篇於光緒二十八年（1902）年出版，由少年中國學會發行，書名《斯賓塞女權篇達爾文物競篇合刻》，該書曾被稱為「中國近代翻譯、出版之第一本關於婦女問題的譯著」。⁵⁴ 但嗣後馬譯《達爾文物種

51 「……於是人人有自由權，人人歸於平等。此今日歐洲莊嚴瑰爛荼火錦繡之新世界也。推其原因，則盧梭、福祿特爾、黑智爾、約翰彌勒、赫胥黎、斯賓塞之徒之所賜也。」（《女界鐘》，頁3）

52 阿英編，《晚清文學叢鈔·域外文學譯文卷》（北京：中華，1961）1-4冊，頁4。

53 馬君武〈彌勒約翰之學說〉第二部份為〈女權說（附社會黨人《女權宣言書》〉，以五個要點簡介了彌勒的《女人壓制論》，但馬氏的摘要，其實混雜了斯賓塞的觀點，以及當時家國傳統結構下對於女權要義的想像，在J. S. Mill 的“The Subjection of Women”中，很難找到相對應的文字。

54 劉巨才，《中國近代婦女運動史》（北京：中國婦女出版社，1989），頁150。然而夏曉虹指出，花之安（Ernst Faber）之《自西徂東》（台北：文海出版社，1996影印本）、

原始》一再重印，在民國八年版的該書序文中，馬君武交待了該書翻譯始末，但未提斯賓塞女權篇以及合刻本。今日治中國近代婦女史者，多述及當時一些女權作品中引述《斯賓塞女權篇》，以論證該書出版之後的確在女權思想的傳布上發生過相當的影響。⁵⁵

斯賓塞的”The Rights of Women,”首句是”Equity knows no difference of sex.”馬君武譯作：「公理固無男女之別也。」晚清一些學者用「公理」一詞指涉自由、平等觀念，例如康有為的《實理公法全書》謂：「人類平等是幾何公理」，而在《大同書》中幻想未來的大同世界沒有國界「一切皆本公理而已」。「公理」有時又與「舊俗」相對，⁵⁶指新的具有世界普遍性的理想。馬氏譯文中並不乏「平等」二字，為什麼首句不譯為「平等固無男女之別也」而要用「公理」？事實上，將「無男女之別」說為「公理」，是將其意義由「equity」一詞的符號脈絡，轉移到「公理」一詞的符號脈絡，而「公理」一詞的符號脈絡，則蘊含了晚清對於「平等」一語一方面在現代化的慾望中將其提升至全人類公理的層次；另一方面同時也是「適合國情」的意義融會。綜觀晚清知識分子時論，由「權利」觀點論平等者少見。⁵⁷精熟國學的知識分子通常守住舊文化的範疇為基地，討論所

傅蘭雅（John Fryer）譯，《佐治芻言》（傅蘭雅口譯，應祖錫筆述）、廣學會李提摩太譯，《泰西新史攬要》（華華書館，1902[1895]）「數種發行量極大的西書對於西方近世文化的介紹，即傳遞了男女平等的信息。」參夏曉虹，《晚清婦女文人觀》（北京：作家出版社，1995），頁57。

- 55 例如劉巨才（頁153）曾指出，王妙如《女獄花》（1904）中就提及女主角沙雪梅「隨手將桌上的一本書拉來，卻是斯賓塞女權篇」（《女獄花》光緒甲辰本，頁十六）。夏曉虹（頁68）亦曾引證，1912年曾蘭作《女界報緣起》（轉載於《婦女雜誌》1:11, 1915, 11月）多處引用斯賓塞語，以及其他材料，證馬君武所譯斯賓塞與彌勒之女權理論，其流傳之廣、影響之深，參夏曉虹，《晚清婦女文人觀》，頁68-71。
- 56 例如章太炎有〈駁康有為論革命書〉（1903）討論了康有為〈答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書〉（1902）中「公理未明，舊俗俱在」之語。
- 57 但當然不是沒有。如康有為《大同書》中即以「天賦人權」主張「男女皆平等獨立」，見〈總論欲行農工商之大同則在明男人權始〉（台北：世界書局，1958），頁251-3。其他如《女界鐘》論及女子應當恢復入學、交友、營業、掌握財產、出入自由、婚姻自由的權利；《天義》報〈女子復仇論〉之批判傳統男權使女子「有義務而無權利」、「削女子天賦之權」等等。參李又寧、張玉法編，《近代中國女權運動史料1842-1911》

謂新義。例如，康有為論公理，「人類平等」，是以「夫婦」、「父母子女」、「師弟」、「君臣」、「長幼」、「朋友」，作為討論的綱領。而梁啟超等從日本引入有關「國民性」的概念，⁵⁸ 現代性的議題通常又納入德性或國民性改造的範疇裏討論，此與尚德的士大夫傳統有關。例如梁啟超論平等，曾謂：

善夫諸教之言平等也（原註：南海先生有孔教平等義），不平等
惡乎起？起於尚力，平等惡乎起？起於尚仁。（〈論女學〉頁42）

將「平等」納入「仁」的德性裏，確保了士大夫德性語言的傳統。而男女平等如果是起於「尚仁」，那麼，由於歷來德性語言中尚仁的主體總是已經性別化的，⁵⁹ 由這個尚仁的主體所主張的平等的公理，不能挑戰的仍是說話主體的性別，以及既定的聖王傳統。而這個聖王傳統一旦確保，以「尚仁」作為「平等」的出發點，弱勢主體也就失去其主張權利的發動性，而必須成為聖王仁愛的對象。在「尚仁」主體的貫注之下，「女」就不可能完全被發現，即使當她被揭露時，她仍然被抹消於未被反省過的「公理」中。此一時期女權論述中的「婦女」，為了要作用為「主體」，她被指定為至高無上的、並且是決定性的角色，例如國民母、種族母之類，但在被指定為「平等」的主體時，她雖然被呈現為主體的原因，卻其實是「主體的效果」。另外，如果由「權利」觀點論平等，則「平等惡乎起」，當然必須與「尚力」有關，亦即，「平等」是確保原本在結構裏不平等的弱勢主體的「力」，而不是再度累積上勢主體的「仁」。權利觀點出發的「平等」，其實與「仁」略無相干。因為，平等並非由聖王的德行來確保，而是必須對基於不平等結構而處於非聖非王或不能聖不能王者，重新賦予人權上的肯定，甚至以之為說話主體，挑戰聖王之仁的權力結構。「公理固無男女之別」這句譯文的文本脈絡，除了「公理」一詞的歷史性，「男女

（台北：傳記文學社，1975）。

58 劉禾，〈一個現代性神話的由來—國民性話語質疑〉，陳平原、陳國球主編，《文學史》第一輯（北京：北京大學出版社，1993），頁138-156。

59 參劉人鵬，〈聖學道德論述中的性別問題—以劉宗周《人譜》為例〉，林慶彰、蔣秋華編，《明代經學國際研討會論文集》（南港：中研院文哲所籌備處，1996），頁485-516。

之別」一語的歷史脈絡也值得注意。它並不是「difference of sex」的字面直譯，這個用語連結的乃是「男女有別」的語言歷史脈絡，使得它的意義的挑戰性在於走出「五倫」傳統「男女有別」的語境，但又不是走入difference of sex的語境。無可逃於殖民論述中的女權翻譯，可能在介紹女權的同時，對於脈絡中的男性傳統，既延續也移位。而由於慾望在於「公理」的實現，性別結構的問題其實延宕。

《斯賓塞女權篇》中，流行最廣的一句話是：

欲知一國人民之文明程度如何，必以其國待遇女人之情形如何為斷，此不易之定例也。

斯氏英文是：

That a people's condition may be judged by the treatment which women receive under it, is a remark that has become almost trite.

一國人民的文明程度，以其國女人之待遇為斷，這的確是十九世紀以來流行於英語世界的一句名言。有趣的是，當斯賓塞說這已經幾乎變成陳腔濫調時，馬君武譯作這是「不易之定例」。

十九世紀的維多利亞文化裏，「進步」是一個關鍵性的觀念，彼時女性主義論述要將女人與「進步」及「文明」連結起來，以對抗當時反女性主義者之擔憂婦女解放帶來「人類末日」(the end of the human race)⁶⁰，於是便宣稱：一個國家女性的學識以及地位之高低，是其國文明之衡量標準。這在當時英國女性主義著作中，成為實踐性的格言。她們說，將女性從卑屈隸屬的地位提昇上去，就是那女子所屬的整個人群的利益，一國文明之程度，就看該國婦女地位提昇多少。在當時英國女性主義的論述中，把「女人」與「母職」以及種族的未來聯結，也是標準的口號。這種論述的效應是：女人與種族、國家的關係，比女人與女人的關係更親近，英國女性主義者對於英國男人表達更親近的關係或關切，更認同於英國男性，而不是

60 Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915* (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1994), p.83.

東方的女人。例如，英國的女性主義者是文明的代表，而對於殖民地印度的女人幾乎看不到她的女人性。

中文世界裏，以女人地位的高低作為國家強弱的指數，也是一個晚清以來已然流行，⁶¹而直到五四時期仍然盛行的說法，直到民國十六年的《新女性》雜誌，仍刊登譯自蒲克納（Louis Buchner）《世紀之曙光》法譯本的〈女權論〉謂：「人們都知道，婦女的地位，除極少數例外的事實外，無論在任何民族與任何時代中，皆隨著文明的程度而轉移的，愈文明的地方或時代，婦女的地位愈高。」⁶²相關的來自西方白種人的民族帝國主義、社會達爾文主義、優生學等等的民族歧視之說，當時《新民叢報》中已大量引介。光緒二九年（1903）林樂知的《全地五大洲女俗通考》謂：「本書則以各國女人之地位，與其看待女人之法，為比較教化優劣之定格，此即女俗通考之名所由取也。」（〈序〉）「然而歐美各國今日興盛之時局，實皆為提拔女人、振興女學所之果也。」（〈例言〉）梁啟超亦謂：

是故女學最盛者，其國最強，不戰而屈人之兵，美是也；女學次盛者，其國次強，英、法、德、日本是也；女學衰，母教失，無業眾，智民少，國之所存者幸矣，印度、波斯、土耳其是也。（〈論女學〉）

梁啟超在〈新民說〉中，完全肯定帝國主義之以兵力、商務、工業或教會等力量向外擴張，認為這是「時勢之所趨」，並極力表揚「競爭」，認為競爭是文明之母，競爭是進化之母。競爭由一人而一家而一鄉族而一

61 例如，鄭觀應（1842-1922）在〈致居易齋主人論談女學校書〉中，有一句極其類似的話：「是故女學最盛者，其國最強，不戰而屈人之兵，美是也；女學次盛者，其國次盛，英法德日本是也；女學衰，母教失，愚民多，智民少，如是，國之所存者幸矣。」鄭觀應，〈致居易齋主人論談女學校書〉，《盛世危言後編》（台灣：大通書局，1969），頁70。

62 《新女性》2:4（1927），頁38。該刊主編章錫琛在〈女人的故事跋〉中亦說：「我們知道一個時代或一個國土的女子地位的高低，是那時代或那國土的文化程度高低的反映。……所以我們看了目前中國女子所受的待遇，如婢妾制的存在，強制結婚的流行，財產權的不確立，女子教育的不發達和低程度等等，便可看出中國社會的文野比較西方諸國怎樣。」（《新女性》2:4）

國，而一國為團體之最大圈，乃競爭之最「高潮」。在另一篇文章中，梁啟超甚至認為，歷史就是「敘人種之發達與其競爭而已。」⁶³ 對於白種人的種族歧視之說，他也完全當作客觀知識或天然真理，認為白人優於他種人，⁶⁴ 而他對於白人何以優於他種人的說法是：

白人之優於他種人者，何也？他種人好靜、白種人好動；他種人狃於和平、白種人不辭競爭；他種人保守，白種人進取；以故他種人只能發生文明，白種人則能傳播文明。發生文明者，恃天然也，傳播文明者，恃人事也。⁶⁵

這種關於世界人種的知識，被競爭與殖民慾望波濤洶湧地浸淫著。帝國主義者的殖民知識，同時也是被殖民者的慾望認同。他們共同翻覆於施虐與受虐的快感節奏裏，幻想著競爭的高潮。在關乎競爭的時刻，以白人—優—好動—競爭—進取—傳播文明—人事，對立於非白人—劣—好靜—和平—保守—發生文明—自然，而這對立的價值層級裏，競爭的慾望動用了知識的話語。⁶⁶ 和平、保守、與自然，成為絕對的劣與弱。殖民權威建構於二種強有力的前提上，其一，它認為優秀的人種，譬如白種人，是一種同質性、清晰可辨的、具體的生物或社會實體，是一種具有一模一樣階級利益、一模一樣的種族特性、一個天然的共同體，一種比較高級的文化；於是也就有相應的第二個假設前提，就是被殖民者與殖民者之間的文化或

63 梁啟超，〈歷史與人種之關係〉（1902），《飲冰室合集》1，頁19。

64 關於世界人種之區分，當時說法不一，有四種、五種以致於數十種說者，梁啟超採五種說，即黃、白、棕、黑、紅五種（見〈新民說二〉、〈歷史與人種之關係〉），而五色人種中「最有勢力於今世者誰乎？白色種人是也。」「五色人相比較，白色人最優。」（〈新民說二〉）關於梁氏人種說的相關討論，可另參Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp.66-96.

65 梁啟超，〈新民說二〉（1902），《飲冰室合集》6，頁4-5。

66 也正是在如此將中、西對立起來時，有了「心醉西風」與「墨守故紙」的焦慮。如梁啟超曾云：「必非如心醉西風者流，蔑棄吾數千年之道德學術風俗，以求伍於他人，亦非如墨守故紙者流，謂僅抱此數千年之道德學術風俗，遂足以立於大地也。」「必非如」與「亦非如」二語，看似主體折衷調和的理性選擇決定，但是在假設了世界僅有中/西的二元前提下，這個作選擇折衷的主體也就註定了他的必然一無是處，因為他必然不中不西。

人種特性（或者所謂國民性）差異，或者二者之間任何方面的分界限，是不證自明而清晰可見的。⁶⁷ 也正是在這樣的論述中，一次又一次肯定白種人的優越性，不斷建構關於人種強弱的知識或信念。而婦女與種族緊緊地連結在一起。如宋恕（1862-1910）說：

白種之國，男女識字者，多乃過十之九，少亦幾十之二。黃種之民識字者日本最多。印度……今亦得百之四。赤縣秦前學校最盛，男女無不知書，秦後頻遭慘劫，劫餘之族日以昏愚計，今識字者男約百分之一，女約四萬得一，去印度尚遠，況日本與白種乎？識字者之少如此，民之積困安有解期？⁶⁸

在論說男女識字或教育之必要中，種族優劣之說陳倉暗渡於其中。而在基督教傳教士的論述中，訴諸國家或種族「文明」以提倡女權者亦所在多有。例如，光緒二九年（1903年）林樂知的《全球五大洲女俗通考》謂：「中國之衰弱，在於其教化，在於其女人之地位。」（〈序〉）又說：「本書為提拔女人、振興女學而作。」（〈例言〉）而全書次序為：「先未教化人，次有教化人，終文明教化人，皆按照人民進化之程度也。」無教化人如美洲印第安人等，半教化之人如非洲黑人等，有教化之人，但「其人民仍守其拜奉偶像之舊規，信其虛假誕罔之陋俗，自失其治理物之權，不得釋放自主，以成爲天壤間之完人，」⁶⁹ 此如中華、日本等；而文明教化之人，即「地球上最上等之全教化人」，則如「今日歐美諸國」。這些觀念並非該書始創，而是十九世紀以來在西方殖民勢力傳播之下，早已普遍的種族歧視之說。這種「歐美男女平權，而東方諸國則苦待婦女」的言論，亦出現於林氏主編的《萬國公報》，⁷⁰ 而《萬國公報》對於晚清知識分子

67 Leonardo, Micaela di ed, Ann Laura Stoler, "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia," *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991).

68 宋恕，〈開化章第四〉，《六齋卑議》（永嘉黃式排印本，1928），頁19。

69 〈總論地球面人民教化〉，在林樂知輯，上海廣學會編，《全球五大洲女俗通考》（上海：華美書局，1903），頁15。

70 林樂知主編，《萬國公報》（台北：華文書局影印本，1968）（光緒二六、二七、二九、

具有相當重要的影響。⁷¹ 至於女性地位較高的教化文明之國，其女人情況究竟如何？林樂知謂：

若夫教化文明之國，其女人，類多以家務為本分內之事，亦得出門同人樂群敬業，不若回教諸國，及印度國人之禁錮女人也。且其女子，莫不讀書勸學，故嫁之後，類能相夫成家，既生育之後，亦能教子成名，賢妻賢母，可於一身兼之矣，更有傑出之女人，能以其身，作為訓俗型方之榜樣，且能發其仁心，助成博施濟眾之善功者矣。⁷²

在這個世界文明強弱高低的殖民敘事裏，女人以「家務為本分內之事」，作為賢妻良母，助成維護這個世界秩序或文明高低的想像。這是晚清以來，在現代化進程中提倡女權相當普遍的說法。

在這樣的論述背景之下，馬君武所譯的女權篇中，對於「中國」或「我英國」、「吾國」等涉及國族認同的詞語，就饒富趣味。在翻譯文字的有意或無意之變化中，反應的是男性知識分子在女權的翻譯中，對於國族的認同，由於殖民論述效應，一方面擺盪不安，一方面又在「進步」的慾望中不時越界。

斯賓塞原文的“we”、“us”、“our own”等詞，在馬君武的譯文中，或者不譯，或譯為「凡是人類，」或譯為「我國，」而“England”則時而譯為「我英國」。當“this England of ours”被譯為「我英國之人，」而“our own”被譯為「吾國」時，女權說就不只是關於女權，這其中翻譯的政治，以及閱讀的各種折射效應，必須放在當時帝國主義殖民，以及想像中的中國國族追求現代化的歷史脈絡中，作比較複雜的分析理解。

斯賓塞的英文中有這麼一句：

Amidst their strictures upon the ill-treatment of women in the East,

三十、三一、三二年等)。

71 參李瞻、石麗東合著，《林樂知與萬國公報：中國現代化運動之根源》（台北：台北市新聞記者公會，1977）。

72 <總論地球面人民教化>，頁16。

and the unhealthy social arrangements implied by it, most persons do not see that the same connection between political and domestic oppression exists in this England of ours at the present hour, and that in as far as our laws and customs violate the rights of humanity by giving the richer classes power over the poorer, in so far do they similarly violate those rights by giving the stronger sex power over the weaker. Yet, looking at the matter apart from prejudice, and considering all institutions to be, as they are, products of the popular character, we cannot avoid confessing that such must be the case.

馬君武的譯文是：

其平譏東方諸國之虐待女人也，東方社會之規則固不良矣。我英國之人亦知英國今日政治及家族之壓制，亦與東方諸國相同之點甚多乎？如英國之法律及風俗，常侵人權，與富者以大權，過於貧者；與男人以強權，過於女人，是定非野蠻之俗乎？此非吾一人之偏見也。吾亦非謂英國國民之性情皆如是也。（劃線為筆者所加）

這一段的譯文有幾處有趣的地方。其一，在斯氏英文中，貧富做為階級之間的強弱比較，以及性別是兩種生物性別之間強弱比較（亦即，一種權力關係的意義），對於英國法律與風俗的批評，指其亦有向強者靠攏的不公平，謂此為對於人的權利之侵犯，這意涵在馬氏譯文中是沒有的。馬氏譯文的「貧者」與「富者」首先是沒有階級的意義的，其次，在士大夫傳統中，這也不會是關乎權力的用語，而是與天命、際遇、德性等等士大夫語言相關的。而將“giving the stronger sex power over the weaker”直接譯作「與男人以強權，過於女人」，也是將生物性別與社會性別立即結合，而對於人為體制中「強者權力就高」的批評意味，隱而不顯。在斯氏英文中，幾處提及「二種性別」或是「二種人類」，在譯文中都直接譯為男女兩性，或者未譯出，例如：

There are many who hold that the obedience of one human being to another is proper, virtuous, praiseworthy.

譯作：

以為服從者乃人類之正當美德善行也。

當斯氏說：「one human being」要服從於「another」時，已經蘊含了「同樣是human being」的假設與批評，這在譯文中是不見的。

There are many to whose moral sense command is not repugnant.

There are many who think the subjection of the weaker sex to the stronger legitimate and beneficial.

譯作：

且命令之當於正理者不少，而女類柔弱，服從於較強之男類，有益不少。

這種譯法，多少牽就了當時中文裏只有「男」、「女」這兩類生理與社會性別都本質化結合的語詞，而沒有現成的可以表達「the weaker sex」與「the stronger sex」。於是，這一段裏，對於強者命令弱者，或者，弱者屈服於強者，其對於「強」勢的批判，在馬譯裏也很難出現。在當時執迷於「強」的論述背景中，兩性平等的意義又放在士大夫尚仁的德行傳統裏，弱服從於強的不公義中，對於「強」的批判意義，就不容易出現。

其二，斯氏女權篇其實充滿當時殖民論述中對於各國各族文明高低的陳腔濫調，但也不乏對於英國殖民主義的批判。例如，他說：“we English justify our colonial aggressions by saying that the Creator intends the Anglo-Saxon race to people the world!”（馬譯：「英人之辟殖民地也，曰天將以英國人種遍布世界也。」）而上所引的一段是最明顯的對於「西方英國為文明，東方諸國為野蠻」之成見一方面肯定不疑，一方面又在此基本假設之下，批判當時英國在政治以及家族、法律、風俗方面，對待女人並不比東方更好。有趣的是，在這一段譯文裏，馬君武的譯文比原文多加了一句：「吾亦非謂英國國民之性情皆如是也。」當然這也可能是「considering all institutions to be, as they are, products of the popular character, we cannot avoid confessing that such must be the case.」一句之不準確的譯筆。而出現這樣的譯文，正透露了馬君武在女權翻譯中，潛意識認同之移位，以及充分受殖民主義論述民族歧視說之洗禮，在斯氏原文批判英國苛待女人之

時，反而特意加了一句為「英國國民性情」解釋之語。英國既是認同學習的楷模，作為模範，德性與成就都必須完美；而作為模特兒，身形也不被容許瑕疵。在一個強調「欲知一國人民之文明程度如何，必以其國待遇女人之情形如何為斷，此不易之定例也」；並且汲汲於向歐美學習的時代裏，在譯文裏遇見英國與東方諸國同樣苛待女人的句子，感到尷尬難以置信而要彌補這個事實的，反而是東方國的男性菁英。但對於這個譯文越界的軌跡，我們還可以作另一種解釋。Gyan Prakash 曾謂：

……小心翼翼地維繫著的東方—西方界限，從無法制止界限的穿越與干犯，而自我—他者之對立，也從來無法將所有的差異規定到二元的對立裏。第三世界，絕不被限定於它被指派的空間裏，而是在被「第三世界化」的過程中，已經插入了第一世界的至聖所——它勃起、勾引並且與第一世界被宰制的他者發生關係。與第一世界的弱勢聲音——像是社會主義者，基進主義者，女性主義者，弱勢族群等聯結，就逾越了界限。⁷³

Arif Dirlik 則由此指出，必須將重點從國家民族或東方西方等既定的範疇移開，而注意主體位置的問題；同時不同主體位置權力關係之不均的事實也不宜忽略。⁷⁴ 東方男性菁英其實也是在聯結西方弱勢論述（在這裏是女權論）的過程中，逾越作為「東方」的客體位置。在性別象徵秩序的約制下，他必須以認同西方男人的方式慾望西方女人；但隱約壓抑著的，則又是以認同男性的方式，慾望著翻譯另一端的男性。因此，馬氏的譯文說話主體游移於中國男人與英國男人之間。而這個男性的位置，其實又游移於像（西方）女人般慾望（西方）男人，以及，像（中國）男人一般慾望（西方）女人之間；而壓抑著的像同性戀男人一般，慾望另一個男人，對於英國男人的深深愛慕，卻在譯筆中不經意地流露了。於是，他悉心呵護並且為所愛戀的西方男人遮蓋缺點。

73 Gyan Prakash, "Writing Post Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," *Comparative Studies in Society and History* 32 (April 1990) p.403.

74 Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry* 20 (winter 1994), pp.336, 342-3.

另外一個與此相反的操作則是，斯氏原文有一句：

It matters not, in point of principle, whether such domination is entire or partial. To whatever extent the will of the one is overborne by the will of the other, to that extent the parties are tyrant and slave.

馬君武譯作：

以廢棄他人之意志為原理，無論事之輕重，皆以伸己屈人為獨一之目的。東方暴君之對其奴隸，亦莫不用此道也。

斯賓塞在這一段裏，論及人與人之間任何「命令」與「服從」關係之不當，只要是命令與服從的關係，不論其間程度如何，都是不當。過去專制暴君與奴隸的關係，斯氏認為一直存留至今，如夫與妻的關係、殖民主與黑奴的關係等。斯賓塞在這一整段中，基本上從哲學上考慮（*philosophically considered*）委屈一個人的意志去滿足另一個人的意志的問題，而論及專制獨裁與奴隸之關係時，他是指一種「過去的」（*past*）野蠻形式，他批判了這種過去之野蠻形式於今猶存。斯賓塞其實試圖站在一個普遍原理上來談原則問題，這一段裏，倒是未曾觸及東西方文野。然而，可能存在於西方，也可能存在於東方，斯氏並未明指地籍的“*tyrant*”，在馬君武的譯文中，卻自動變成了「東方暴君」。

也就是說，在馬君武翻譯女權篇時，西方英國的文明，與東方的落後，是更不易拋開的框架，因為，那恰恰是當時中國女權翻譯的必要性以及可能性之所在。西方必須是文明而男女平等的，而東方必須是野蠻落後有暴君的，而後，才必須翻譯西方的女權說，作為落後者急起直追的楷模。如果「西方」也充滿了尚未從過去脫離的野蠻，如果「西方」根本不是一個完全自由平等的至境，那麼，此時中國辛勤翻譯西書，所為何來？於是，殖民主義的東西方文野的意識型態，就深深嵌在翻譯工作本身的潛意識中，隨時在「說溜了嘴」的譯筆滑落之處，露出馬腳。殖民者的自我批判，也會在被殖民者的譯文中自動被修補。

斯賓塞的女權篇中，提及英國，通常會加上「我們」的字眼，那是他的國家他的民族，他時而與其他國家民族比較。於是有“*our own statute*”、“*our law*”、“*we English*”等詞，而馬君武在遇到這些字眼時，譯筆

是極微妙的。其實很多地方，馬君武都會自動區別觀念所屬之地籍。例如，對斯賓塞來說，“the Creator”是普遍性而沒有地籍的，他不必說歐人所信的造物主，而馬君武的譯文則會特別譯成「歐人莫不信造物主」。也就是說，當觸及上帝宗教信仰，這在中國不是一個普遍性的意識型態，原文的普遍性名稱，在譯筆中自動成為特定性的名稱。譯文面對的是特定的讀者，再現的是特定的認同。但在關乎斯賓塞所屬的「我們」英國時，國族在帝國殖民論述中作為一種現代性意識型態，馬君武的「我們」或「吾」、「我」就格外耐人尋味。

Or, putting the question practically, it is required to determine by some logical method, whether the Turk is justified in plunging an offending Circassian into the Bosphorus? whether the rights of women were violated by that Athenian law, which allowed a citizen under certain circumstances to sell his daughter or sister? Whether our own statute, which permits a man to beat his wife in moderation, and to imprison her in any room in his house, is morally defensible? Whether it is equitable that a married woman should be incapable of holding property?

馬君武譯：

是皆難定之問題也。或謂當以論理法定之，則猶難。凡野蠻之習俗已成，賢智者亦熟視之而無睹。土耳其投犯罪之涉加西亞婦人于保司法老司之水。雅典之法律侵婦人之權利，許其國人賣其姐妹及女兒。我國之法律，許男人毆其妻，且能閉之於一室，是豈非道義上之所禁乎？且吾國之法律，雖既嫁之婦，不能有產業。

類似第一個句子，凡在語意連結中文較罕見的思路，馬氏翻譯的不中不西，在馬氏譯文中屢見不鮮，而翻譯正是創造「不中不西，不倫不類」的所在。值得注意的是，這裏斯賓塞的“our own statute”在馬君武的譯文中成為二句都強調的「我國之法律」、「吾國之法律」，在用「我國」或「吾國」時，馬君武與斯賓塞之幾乎同國，幾不待言，因為，男人毆妻與已婚婦女無產業，是二國男性都熟悉的事實。另外一處斯賓塞的“The laws of England”與“England”（第三節末尾），在馬君武的譯文裏，仍作「我英國」、「我

英人」。除了當時殖民主義裏英國文明—中國落後的意識型態，以及中國菁英知識分子認同殖民權威及價值，還有翻譯本身的政治。這也是翻譯活動中所必然包含的此疆彼界之移動，以及失控。

六、結論：女權與翻譯的政治

Sherry Simon⁷⁵ 曾謂，由於翻譯必然是「有缺點的」，於是，所有的翻譯都是所謂的「女人」。她認為，在歷史上，翻譯者與女人都是處於一個相對低階的位置，正如同男尊女卑，翻譯者就像作者的女僕。生產與再生產之位階次序，也就是原創作者與翻譯者的位階，原創作者強於、也高於翻譯者。而Simon 主張，女性主義的翻譯理論要對這種將女人與翻譯者都視為卑下的觀念進行批判，為此，就需要探討翻譯被女人化的過程，並試圖攪擾這種權威結構。

事實上，考慮不同語言之間的不平等權力關係，實際狀況可能不止此一種。例如，西方殖民勢力在擴張過程中，必須翻譯殖民對象的文化或語言，在「東方主義」工程裏的翻譯，被譯對象的「原創性」可能消弭不見，翻譯者與原作者的關係就不盡是男尊女卑的關係。而在「被殖民」的「泱泱大國」的菁英男性翻譯西方男性的女權著作的這種例子裏，權力關係之錯綜複雜，慾望與認同之游移，更是微妙。

從馬君武譯斯賓塞女權篇的分析裏，我們看見了當時鑲嵌於帝國／國族論述中的翻譯工程，翻譯來的女權在體質上帶著以下特色：

一、鑲嵌在殖民論述中的說話主體，身上帶著「西方」的凝視，「西方」對「東方」的打量。翻譯的女權說，銘刻了一種帝國主義殖民與國族主義的共謀關係，不論在現實（翻譯西書的工程）或是想像與慾望的層次上，都蘊含於國族現代化建設的議程中，也同時參與於帝國主義殖民論述中。在國族主義救國強種的議程中，翻譯承載著相應的新目的、意義與慾

75 Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London and New York: Routledge, 1996), pp.1-9.

望；而在壯大國力的議程中，作為半數人口的女人，也必須給予新的規訓、定義或位置，此時西方女權說的翻譯，負擔了傳遞新規訓的意義。西方新譯的女權說，成為新的中國由女性化邁向男性化的進步富強的性別化想像。但性別化的原文與譯文，在性與性別與國族的慾望或認同關係上，交錯游移。使得翻譯的認同與慾望疆界總是越軌而不純淨。⁷⁶

二、如果西方白種女性主義曾經也都參與在帝國主義種族歧視之說中，⁷⁷ 那麼，西方白種男性的女權說，透過東方菁英男性的翻譯，這樣的女權說早已是層層媒介、魅影幢幢。國族與男性，都在關乎女權的譯文中偷渡。

三、無論是斯賓塞的女權說，或是馬君武所譯的女權說，寫作的主體都是有性別的。如果，我們暫且斷章取義Spivak的話，說沈溺在翻譯裏的，比較是一種「性愛的」（erotic），而不是「倫理的」（ethical）關係，⁷⁸ 再者，如果我們聯想到Eve Sedgwick在文學作品中所發現到的男性之間同性社交情誼的慾望，⁷⁹ 那麼，透過二者的翻譯，引介了一種經過重重媒介的女權說。但是，如果「東—西」、「女—男」、「內—外」的不對稱權力關係未經反省，陷在兩端之間尋求平衡點，那麼，在東方與西方的關係、男人與女人的關係，以及男人與男人的關係方面，就難以引爆徹底改變的火種。然而，翻譯⁸⁰ 的確已經造就了雜揉中與西、不中不西亦中亦西、夾帶帝國／國族主義與男性慾望的雜種⁸¹ 女權說。

76 這個結語的提出，要感謝何春蕤教授在西雅圖會議時的批評。

77 Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915* (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1994).

78 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), p.183.

79 Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).

80 這裏「翻譯」同時包括了字面義以及前文述及的引申義，亦即，不僅止是指傳統意義上二種語言或文字之間的翻譯，同時指任何溝通（或者難以溝通、無法溝通）交流過程中不同主體在結構性位置中對於他者或對方的理解詮釋。

81 此處完全不在於批判或頌揚「雜種」不清純的女權說是任何過失或缺陷或美德。而是，認清雜種而不清純以及不可能清純的這個歷史，認清在翻譯交流過程中時時進行或產

*這篇論文的完成，要感謝丁乃非教授、白瑞梅教授於參加西雅圖“American Studies Association: American Studies and the Question of Empire: Histories, Cultures and Practices”會議時，在「翻譯與國族現代化議程」這個議題上的討論，以及蔡英俊教授在英譯時游刃於字裏行間所產生的新洞見與新意義。英文版在西雅圖會議中發表時，何春蕤教授擔任評論人，提供了寶貴的批評。也感謝本刊的兩位匿名評審提供的修改意見。而一切錯誤與不足，仍是由於我自己的力猶未逮。

生的慾望與交配。那麼，所謂女權，或者其他弱勢主體議題及其歷史研究在某時某地的適不適切性，問題可能根本不在於她是「西方的」或「中國的」，她是效顰「西方理論」（彷彿西方沒有歷史），或是道出了「本土歷史事實」（彷彿本土從來沒有理論）。將中文性／別研究或性／別運動議題，轉向本質性的夠不夠（是不是）「中國的」或是否太過「西方」的問題，對性／別研究或性／別運動議題的進深來說，可能成爲一種延宕，或是轉移目標。學者究竟如何透過「西方」與「東方」這對範疇來生產或定義新的「中國」或「女性」，以致於繼續忽略異於國族主體的異質女性或其他弱勢主體的異質性？而在相對於「西方」（而不是相對於在地壓迫結構）之下，對於「本土的女性主義」的檢驗與定義，說話者究竟站在什麼樣的位置？在不同歷史時期與空間中，所要服務的究竟是哪一種本土？或是哪一種「女性主義」？或者是某一種「西方」？或者竟而是仍然壓抑下層或性／別越界分子的一種「本土」？或者是哪一種學術傳統或學術傳承或學院科系的知識分子？彼此之間的關係又若何？都是在歷史中要認真進一步面對的。

種族歧視中的性別意涵：美國白人 洗衣業主眼中的華人洗衣館(1870-1920)

王秀惠

摘要

本文探討種族歧視裡所透露出的性別意涵。檢視十九世紀末葉和二十世紀初葉美國白人所經營的機器洗衣廠和華人手工洗衣店之間的生意競爭時，白人對華人的各種指責或是詆毀攻擊，提供一個很好的例證。爲了要抗衡一般大眾認定洗衣工作是女性的工作範疇，經營機器洗衣廠的白人，將男／女性氣質、性別分工、和白人優越意識相連，型塑出他們對性別氣質的認識以及它與科技和文明進化之間的關係。白人洗衣廠和華人洗衣館的競爭故事說明華人洗衣工如何受到種族和性別的雙重歧視。

白人洗衣廠業主將對男／女氣質和性別分工的認知與種族進化及文明程度劃上等號；換言之，性別分際愈明確者，愈能表現其種族的文明進化程度。白人男性洗衣業者強調自身操作機器、運用技術，並且以高清潔標準和高效率完成洗衣工作，這些舉止仍然是男性的範疇。對比之下，華人男性之所以進入洗衣業，完全是因爲西部缺乏女性人力，以之爲替代。此外，華人從事洗衣工作的模式，抄襲模仿白人女性操持家務的方法。這些行徑都使得華人男性失去作爲一個男人的特質。而且華人手工洗衣店仍然

使用舊式的方法，其中包含以口含水再噴水燙衣的落後不衛生方式；他們甚至被刻劃成野蠻的次等種族，藉著吃鼠肉降低生活費，以此達到收費低廉，爭取客源。白人洗衣廠主以男性威權的認知結構和白人統治非白人的種族優越意識套用在它與華人洗衣店的商業競爭過程裡，以此建立白人男性在洗衣業中的霸權。

關鍵詞：男／女性氣質，性別分際，文明，種族進化，華人洗衣館

Gender Implication of Racism : The Chinese Laundries in the Eyes of American Power Laundrymen (1870-1920)

Hsiu-hui Wang

Abstract

The paper examines the implication of gender ideology in racism. In the late nineteenth and early twentieth centuries of America, the competition between white power laundries and Chinese hand laundries provided a good story. Confronted with the persistent notion that laundrywork was women's work, American power laundrymen recast laundrywork in a larger set of preexisting cultural idioms and symbols that linked manliness, machinery, and civilization.

In a civilized society, men and women have their own separate but cooperative spheres. American white laundrymen, with the stress on scientific knowledge and modern technology, distinguished themselves from women doing laundry. Indeed they were civilized men by using machines to save

women's energy and thus protect women. The Chinese laundrymen, however, crossed over into the women's sphere by outright imitation of women's ways, which was a sign of a savage society without a clear gender division. Moreover, the Chinese laundrymen were regarded as preindustrial figures by using primitive methods, tools, and management, specifically such an unhealthy and uncivilized way as mouth-sprinkling. Sometimes, Chinese laundrymen were portrayed as rats-eaters, another uncivilized behavior, to reduce their living expenses and thus lowered their laundry prices. Fighting against the Chinese hand laundries, these white power laundrymen thus claimed their authority in the laundry trade by drawing connections between male power and white supremacy.

Key Words: manliness, gender division, civilization, racial evolution, Chinese laundries.

種族歧視中的性別意涵：美國白人 洗衣業主眼中的華人洗衣館(1870-1920)

王秀惠*

前言

清洗衣物一向是婦女工作內容的一部分。有史以來，這項事實似乎是中外皆然。不論洗衣的場所是在通都大邑的豪宅或是窮鄉僻壤的民房，也不論是在河邊或是室內，洗衣工作總是具有濃厚的性別分工之色彩。有趣地是，男性對洗衣工作避之惟恐不及的原因並不是因為這項工作過於繁瑣或是困難。當男人接觸洗衣板和水盆或拿起熨斗時（除了裁縫師父外），他很有可能被判定喪失男性的性別象徵。因此當一個男人需要清洗衣服時，通常是尋求女人代勞——而這個女人可能是他的妻子、女兒、女傭、或是洗衣婦等。女性不但是洗衣工作的操作者，通常也是這項工作的知識傳播者。她們教導女兒如何做清潔劑（如肥皂等），如何使用熨斗，如何調製漿水，以及如何去汙除垢。清理衣服所需要的器具物品、知識，以及

* 國立臺灣師範大學歷史系助理教授

工作本身毋庸置疑地都與女性有所關連。

十九世紀中葉，一些美國城市開始有商業性質的蒸汽動力機器洗衣廠（steam laundry or power laundry）出現，雖然初期數目不多，但是提供了消費者在親手操作或是雇佣洗衣婦之外的另一種選擇。內戰之後，工業化的腳步快速前進，動力洗衣廠的數目也逐漸增加。這些洗衣廠宣稱運用工業技術方法來處理襯衫、衣領、毛巾、床單，及各式布料的清洗問題。洗衣廠的老板投資購置新的機器或是改良舊式設備；此外他們也重新組織安排洗衣流程，將女性洗衣工作的傳統模式——清洗，晾乾，漿燙——加以劃分，由數名工人專司一職，甚至逐漸地由專門的機器操作完成。

伴隨著洗衣工業的成長，以男性為主的洗衣廠主或是管理階層開始思考並形塑自己在公眾場合的性別認定。他們自稱男性洗衣業者（laundrymen）。這一群洗衣廠主或經理，成員幾乎清一色是以白人男性為主。就算有極為少數的女性廠主或是經理，她們的意見不是被男性同業消音，就是身如隱形人一般，無視其存在。¹

洗衣勞務所附屬相隨的性別意涵（gendered connotation）一直是白人洗衣廠主們的論題焦點。其所包含的內容，不但有針對其自我的定位，也有相對於他們處境的洗衣廠內女性勞工，女性顧客，或是女性競爭對手如家庭主婦或是洗衣婦。爲了要抗衡一般大眾認定洗衣工作是女性的工作範疇，男性洗衣業者的論述中強調，洗衣過程的某些部份（如注意細節的漿燙工作）可能由女性擔任完成較爲恰當，但是操作機器、運用技術，非常有系統有效率地設計流程來完成洗衣工作，則是男性的範疇。換言之，洗衣工作的進行需要男性條理分明如科技的邏輯思維方式，以使工作順利完成。這些男性的白人洗衣業者以此凸顯自我的特色，並據此與傳統上在家務操作範疇內的主婦或是洗衣婦加以區隔。

但是這些洗衣廠的業主們並不是僅有男性從事浣洗的工作。遍佈全美，尤其是東部地區各大城市的華人洗衣館裡，其成員絕大多數也是由男

1 因爲女性數目極爲少量，以下行文中，就以白人洗衣廠主（或是白人洗衣業者）通稱男性白人洗衣廠主（業者），簡略男性兩字。

性所組成。² 到底白人洗衣業主，如何看待這一群同為男性卻不屬白人種族的同業人士呢？由一些洗衣廠公會所發行的刊物雜誌和廣告宣傳中可見出，他們所用的策略就是強調自身有條不紊的科學思考和周詳的組織能力之男性氣質（manhood）。對比之下，華人男性之所以進入洗衣業，完全是因為缺乏女性人力。除此之外，華人從事洗衣工作的模式，抄襲模仿白人女性操持家務的方法。這些行徑都使得華人男性失去作為一個男人的特質。性別歧視華人之餘，白人洗衣廠業主更借用白人種族優越意識，開創出一個以文明進化為基礎的男性威權意識型態，以此打擊華人洗衣館並抗拒其所帶來的競爭壓力。

本文的時間範圍以美國華人向東移動的發展，帶動華人洗衣館的全面擴散，並且配合動力洗衣工業的發展歷程，著重在一八七〇年代到一九二〇年代之間華人洗衣館和白色人所經營的動力洗衣廠之互動情況。早在一八八二年排華法案通過之前，西岸地區華工因為受到白人勞工的排擠，已經逐漸地由製造業、農業、漁業退縮下來而轉入服務業如雜役、僕傭、洗衣業等。就地理分布而言，排華法案通過之後，美國華人逐漸由太平洋沿岸地區往東部及南部擴散。隨著華人的東移，華人洗衣館也明顯地出現在美國東部各個大城小鎮。同時，美國內戰之後，經濟上工商業發展突飛猛進。社會上，兩性之間的互動，受到工商發展的影響，重新詮釋女性的家庭角色，提高清潔的標準，以及對服飾裝扮的要求，提供衣物送洗的前提條件，因而誘發洗衣行業的勃興，直至一九二九年經濟大蕭條開始，洗衣業的發展則又進入另一個階段。

在說明這一時期白人洗衣業主如何糾結性別和種族之議題來界定他們與華人洗衣業者的關係之前，筆者首先將對美國社會的性別觀（男／女性氣質，尤其是前者）之演變加以介紹，並分析男性氣質和種族／族群觀念的關係。第二節探究白人男性洗衣業者如何運用文明論述中的性別和種族觀念，解讀洗衣業的歷史傳統與發展，看待他們的同業人士——華人洗衣

2 眾所皆知，早期美國華人絕大多數是男性。至於為何如此，自有其歷史背景，涉及華人到海外工作的習俗模式，美國移民法規，限制華人女性進入美國等其他因素，但此議題非本文所關切的焦點。以下的文章，也將男性華人洗衣館簡約成華人洗衣館。

館，以及合理化白人洗衣廠優於華人洗衣館的聲明。這一節又將分為兩個部份。第一部份集中於性別議題，檢視白人洗衣廠和華人洗衣館的不同歷史發展過程中，白人洗衣業者如何自我標榜運用科技來操作清洗衣物，以示男女從事洗衣工作之分野；他們又如何刻劃其眼下以男性為主體的華人洗衣業者與女性的相似之處，以顯現落後民族沒有男女性別區分。第二部份集中於種族議題，分析白人洗衣廠如何構築白人文明先進與華人野蠻落後的對比形象，將白人男性運用機器和科技的景況，為女性分憂解勞，延伸為其對文明的貢獻，藉此宣告白人男性在洗衣業的權威。

壹、男性氣質與文明的關係

有關美國社會裡男性氣質，主要探討三個問題：（一）在美國社會裡，到底所謂的男性氣質是如何起源的？它和女性氣質的互動關係如何呢？藉由這些問題的探索，以求了解當時的性別觀念。（二）隨著社會的發展與變革，尤其南北戰爭之後十九世紀下半葉開始的工業化，中下階級的男性氣質有何轉變，以及為何中下階級會作如此的調整和變化？（三）最後則分析美國白人男性的種族觀，以及它如何搭配性別概念，藉著文明（civilization）的論述為中心意旨，來結合男性權力（male power）和白人種族優勢（racial dominance），建構一個由其主宰的不平等權力關係。

從殖民時代開始，所謂的男性氣質（manliness），經常與殖民所來自的英國維多利亞社會相連，強調男性的獨立自主性格，在心理上具有剛鐵一般的堅定意志，能夠自我克制，即使在生理方面的性行為表現，亦是如此。這種性格也是向外探索，建立宏觀氣度的基石。對於草創的先民，離開歐洲舊社會移居新大陸，意謂著一個新的契機。在大西洋的另一岸，開疆闢土，輾路藍縷，建立新的家園，賦予男性氣質一種白手起家（self-made）的面貌。獨立運動更是鮮明地代表男性的身心成熟，可以自己有所判斷分析。隨著建國之後的下一個世紀裡，美國的西向開拓發展，照料安置印第安人，以及經濟成長、工業建設、和都市興起等等成就，都是奠基於男性氣概的本質，將之發揚光大的表現。

相對於男性氣質與其所相聯繫的外在世界，這一時期的女性氣質則圍繞著家庭，並且由此發展出一套以家居事務為中心的「內務意識」(ideology of domesticity)。這套內務意識界定女性與她處的周遭社會之間約定俗成的關係；簡言之，它界定女性的性別角色，而她們的舞台是在家庭之內。內務的意義標明了婦女的場域(women's sphere)，這個場域顯然和男性以家庭之外為其世界是不同的。內務意識的起源，和經濟活動的變革息息相關。事實上，經濟活動的生產模式，對男女性別關係具有深遠的影響，造成男性生產／女性消費的觀念，加強女性對男性的依賴。由殖民時期農業社會之工作形態，以家庭為單位，男性犁田耕地，生產穀物，女性飼養家畜家禽，紡紗織布作衣，醃製果醬乳酪，烘焙麵包等食物。家庭內的成員，不論男女都具有生產功能，彼此相互依賴。但細究女性的工作性質，其實具有消費、保存、或加工再製男性所生產之成果的意味；男性生產，女性消費的模式已然成形。當農業生產逐漸走向商業性的大量生產之後，個人所得由實物轉換成現金酬勞或利潤。市場經濟的運作之下，男人生產物品以賺取薪資，女人則花錢購買、使用物品。如此一來，男女在農業經濟時期所經歷的互賴關係，更是蕩然無存，加深女人在經濟上附屬於男人，社會地位上次於男人的不平等關係。³

影響所及，界定女性工作範圍和性質之時，是以家庭為其主要場域。家務工作是犧牲自我，以服侍他人、取悅他人為目標，沒有自我意識。⁴ 尤其家務工作是「任務導向」(task-oriented)，這樣的工作性質，以單獨分離的任務為段落，⁵ 似乎暗示女性只能在某些部份有所表現，不易有全盤的思考方式和組織能力。易言之，女人在工作上，有擔任完成某些部份的能力，但卻無法關注全局。這與以注重自我鞭策，並以此為推動力，向外拓展，建立宏觀角度的男性氣質，有明顯的差異。

但是當我們對於男性氣質進一步加以研究，卻發現著一個非常反諷的

3 Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835* (New Haven: Yale University Press, 1977), pp.20, 22.

4 Ibid., pp.22-3, 71-2.

5 Ibid., p.60.

現象。事實上，美國南北戰後，國家建設的步伐，使得整個社會歷經急遽的變化。隨著工業化的快速進展，造成整體經濟結構的重大改變。職業上，除了大資本家之外，開始出現白領及勞工階層的分野。爲了大量生產，工廠內的工作將管理（勞心）和勞動（勞力）的部份截然劃分爲二，前者成爲白領階級，後者則成爲勞工階級。此舉完全喪失工業化之前，一個熟練工匠或自耕小農可以獨立控制工作時間，或是設計產品的尺寸花色，以致於全程參與產品由無到有的過程，所擁有的自主性。過去的獨立自主所帶來的成就感，如今只能替換成所賺的現金酬薪。無形之中，人的價值似乎被等換成市場上可以用金錢而買賣的貨物。而不論以日或按月計酬的支領薪水模式，讓一些出外工作於職場上的男性，認爲自己已經淪爲如同妓女般地在出售身體給資本家，以獲得金錢的回報。⁶ 同樣地，在商業貿易的場域，資本集中的大型公司組織逐漸地迫使小資本經營的獨立工商行號退出商業競爭，許多中產階級白人男性原來所認定的信念（如辛勤努力地工作，白手起家，和經濟的獨立自主性）因而受到威脅。

社會上同樣經歷著重大的變革，不斷地撼動許多殖民後代對舊有維多利亞時期的男性氣質之信念。一八七〇年代開始的大量移民，由東歐南歐地區湧入美國東北部的工業城市。此外黑奴解放之後，自由黑人由農莊進入工業城市求職，尤其是第一次大戰期間的由南往北大遷移（*The Great Migration*）。這些不同的族群團體，不但使都市的人口數字扶搖直上，也重組都會地區的人口結構。針對就業機會和社會資源分配的競爭，因而更爲白熱化。政治上，許多城市的公共事務被移民勞工團體掌控的投票部隊所選舉出來的官員所霸佔。同一時期的社會變化之中，女性開始進入公共場域最令殖民後代的男性無法忍受。南北戰後，女性運動方興未艾。此後，許多具有中上階級背景的女性明確要求具有出外工作或受教育的權利，甚至在政治上擁有公民權，終於在一九二〇年開始授與全國女性投票權。⁷

6 Michael S. Kimmel, *Manhood in America: a Cultural History* (New York: The Free Press, 1996), p.106.

7 有關美國社會變革對男性氣質的影響，參見 Michael S. Kimmel, "The Contemporary 'Crisis' of Masculinity in Historical Perspective," in Harry Brod ed. *The Making of*

這些由工業化所帶來的改變，不斷地挑戰男性所既有的威權。在此之下，許多曾經擁有自主獨立性的小商人、自耕農、或是手藝師父，瀰漫著一股所謂的男性危機（masculinity crisis）。⁸ 他們的焦慮和恐懼產生一種頗具排他／她性的論述。針對外來移民而生的本土論，或是針對有色人種（如黑人，印第安人，華人，日人等）而生的種族論，以及反對女性主義論，其實都反映了美國白種男人捍衛殖民時代以降的男性氣質，企圖藉由排除行動（exclusion），詆斥他（或她）們不是也無法成為真正的男人，以保存舊有的性別分際和男／女性之認定標準。其中特別值得注意的是將社會達爾文主義的理念連結到性別議題上，堅信白種的盎格魯－撒克遜人，才是真正的男人。其他的種族，則被類比成女人或孩童。⁹ 例如一八九〇年出版由 Ignatius Donnelly 所寫的小說 *Caesar's Column* 中，有一段描述華人 "with women's garments over their effeminate limbs, [who] will not have the courage or the desire or the capacity to make soldiers and defend their oppressors." 尤其華人的矮小體型，在美國白人眼中，更會連想成喪失男兒本色。¹⁰ 在下層的工人階級裡，當工會所組織的抗爭活動被解讀成男性氣

Masculinities (Boston: Allen and Unwin, 1987), pp.121-54, especially, pp.137-140.

- 8 中產白人男性在此危機意識之下，如何看待兩性關係。相關之研究，有兩種不同的觀點。第一種著重在男性危機感之下，男子氣概所顯現的特色包括陽剛之體魄，熱愛耗費體力的戶外活動，及對婦女運動的疑懼而產生的焦慮和不安，使得兩性分野愈來愈明，彼此關係漸行漸遠。另一種卻恰好相反，強調男性逐漸對女性的天職（如照顧孩童或是家務勞動）產生興趣，進而參與其中。有關前者的研究論著，可以參見 Peter G. Filene, *Him/Her/Self: Sex Roles in Modern America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), pp.69-93, 或是 Michael S. Kimmel, "The Contemporary 'Crisis' of Masculinity in Historical Perspective," in Harry Brod ed. *The Making of Masculinities* (Boston: Allen and Unwin, 1987), pp.121-54。至於男性參與女性天職部份，參見 Margaret Marsh, "Suburban Men and Masculine Domesticity," *American Quarterly* 40 (June 1988) pp.165-86, and Clyde Griffen, "Reconstructing Masculinity from the Evangelical Revival to the Waning of Progressivism: A Speculative Synthesis," in Mark C. Carnes and Clyde Griffen eds., *Meanings for Manhood: Constructions of Masculinity in Victorian America*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp.183-204.
- 9 Michael S. Kimmel, *Manhood in America: a Cultural History* pp.92, 93。
- 10 引文錄自上引書，p.92。

概之外現，他們排斥有色人種——一如排斥女性——加入工會的心態，除了經濟上的競爭之外，明顯地有性別歧視的意味。即使是較為開放，願意接納黑人或女性的工會組織如新英格蘭地區的 the Knights of Labor，也是抵制無法具有真正男人氣質的外來華工，支持一八八二年排華法案的通過。¹¹

特別重要的是，中產白人男性運用「文明」的論述，建構一套有關男性氣質的新觀念，刻意強化男人氣概是快速工業化過程中，白人種族進化的前提要件，並將文明進化的功勞歸諸於白人男性。在這個論述裡，「文明」不再是詞面上的意義，"but the multiple ways it was used to legitimize different sorts of claims to power."¹²（而是被用來將不同宣示手法而擁有的權力，作一合理化的多樣解釋）。因此文明的意涵同時含有種族和性別的觀念在其中。就種族而言，達爾文物競天擇、適者生存的進化觀被拿來與種族優劣相提並論，當人類社會由野蠻落後的原始狀態進化到文明程度，只有盎格魯-撒克遜種的白人才能達到高度的文明。就性別而言，男女關係必須進化到男女各司所職、各有其所屬的職場／家庭領域，才是文明之至。最進化的人種（或說是最文明的一支種族）就是能將男性氣質和女性氣質發展到完美境界的種族。野蠻的種族或是落後的社會對於男女分際不夠明確，彼此責任分工不清。原始種族的男人無法保護女性、替女人分擔重務，因為在身心發展上他們根本沒有做男人的體力和才能。白人男性把種族至上的優越感和男女分際的性別關係，相互交融，闡明他們所宣稱的「文明」之意義。¹³

11 pp.107-8。

12 Ibid., Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p.23. 該書並對 manliness masculinity 兩字作一區分。前者指稱較為高尚文雅，有堅定強大意志力而又能自我克制的男性；後者則意旨豪放，魯莽，不拘小節，不一定要求高尚情操或道德標準的男性。見前引書，p.18.

13 Ibid., pp.25, 27-29.

貳、性別・種族與文明

(一) 由洗衣業的緣起看性別分工

男性白人洗衣廠主建構一套說辭來辯護他們從事洗衣勞務的情境。其中之一就是重新解讀洗衣業的起源，著重與男性相關的部份。首先，他們強調男性服飾的需求，以為推動洗衣業出現之原因。洗衣這一行業的起源必須與服飾——尤其是男性服飾——的流行風尚相提並論。從一八二〇年代開始至二次大戰之前，男性襯衫的流行趨勢是在胸口部位有一塊如 U 字形的胸襟 (bosom)。胸襟的形式從邊緣有縐褶紋路的花邊逐漸趨向簡單平整。領子和袖口部份則變成分離式 (detached collar and cuffs)，與衣衫用細線或鈕釦相連。¹⁴ 領子和袖口因為比較容易沾染污垢，採用與襯衫主體分離的方式，可以經常換洗。至於衣衫主體部份則可以穿著數次之後才清理。這類有著高領和堅硬胸襟的襯衫儼然成為許多男性在工作崗位或是其他正式場合的制式衣著，以顯示其紳士風味。¹⁵ 因而即使當有名的百貨公司，如 the Sears, Roebuck，推出比較低的領子和觸感柔軟的襯衫，雖然搭配上高級材質和流行的設計，價格也非常合理，市面上的反應並不理想，一般男性仍然視之為不夠正式。¹⁶

清理領子、袖口和胸襟部份時，最為重要的是要求漿燙的工夫。事實上，今日我們所熟知的英文單字 "laundry"，在十九世紀初葉之前，一直是只有意謂熨燙衣服的意思，並沒有包含清洗的步驟。後者在英文字彙裡就稱為 "washing"。十九世紀之後，逐漸視熨燙衣服為清理衣物工作中必備的一部份，因此就以 laundry 這個字統稱之。¹⁷ 服飾流行風尚和清理衣物工

14 二十世紀之初，開始出現一些是將袖口與襯衫結合，只有領子部位仍是分離的樣式。詳見 "Attached Collars and Cuffs," *National Laundry Journal* 51, no. 10 (1904) p.38; "Evolution of the Shirt," *ibid.* 53, no. 2 (1905) p.32.

15 O. E. Schoeffler and William Gale, *Esquire's Encyclopedia of Twentieth Century men's Fashion* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1973), pp.184, 198.

16 Claudia Brush Kidwell and Valerie Steele, eds., *Men and Women: Dressing the Part* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1989), pp.83, 85.

17 *The Maytag Encyclopedia of Home Laundry* (Newton, Iowa: The Maytag Company, 1965), p.18.

作的關連性，由此可見一斑。領子和袖口講究熨燙得平順而硬挺。至於胸襟部份，若是邊緣有打褶裝飾，則必須燙得井然有序，以顯出其光鮮細緻之姿。因此如何煮製漿水，以及將衣物浸泡漿水的時間，必須拿捏得宜，以免衣領袖口過硬或過軟。熨斗的溫度也是一大關鍵，溫度太低或是忽高忽低，會使漿過的衣物無法在熨燙過後顯出光澤。甚至還有特殊技巧，運用充分調和的生冷漿水，加上極為高溫的熨斗來燙衣領，據說最能顯現出潔白又光亮的色澤。¹⁸許多的家庭主婦視漿洗丈夫的襯衫為畏途，不但是因為工作過程繁瑣，也是因為其中需要專業而熟練的技術。與其花費許多的時間和心力來清理襯衫，還不一定令家中的男士滿意，不如外送到洗衣館去省事。總之，清理男性襯衫，尤其是漿洗熨燙領子、袖口和胸襟部份，是洗衣行業之所以興起而繁榮發展的重要原因。

對於服飾的要求，牽動洗衣業的應運而生。一八二九年，位在紐約上州 Troy 城的第一家衣領袖口製造廠，還附帶清洗部門，專作洗滌自己生產的衣領袖口之工作，算是商業洗衣業之鼻祖。數年之後，在一八三五年，同一城市內成立另一家商業洗衣店（Independence Starks），同時為衣領袖口製造廠也為公眾個人服務。只是此一時期尚未運用蒸汽動力機器於清洗過程中，還不能算是洗衣工業之始。¹⁹

至於動力洗衣工業的起源，男性白人洗衣廠主則著墨於男性投身研究發展洗衣器械的功勞，以此區別於華人如傳統女性般依賴體力操作洗燙工作的模式。最早的動力洗衣工業，源自十九世紀中葉，加州地區發現金礦，引來許多的淘金客。當時大部分的淘金客都是男性，他們有些沒有家人一起同去，另一些則是單身漢。女性人數的缺乏，遂開創洗衣工業的契機，產生了由蒸汽推引的第一部動力洗衣機之發明。洗衣機的發明者曾言與其親自動手挖掘金礦，「不如替那些缺乏女人的淘金客洗衣服賺得快一點」
"an easier way to get the yellow metal was by doing washing for other

18 Marion M. Mayer, "The Art of Starching," *Good Housekeeping* 73 (September, 1921) pp.69, 173.

19 Fred DeArmond, *The Laundry Industry* (New York: Harper, 1950), pp.1-2.

womanless forty-niners"。²⁰ 這個由來對於許多白人洗衣業者都是耳熟能詳的故事。

值得注意的是這個故事指明女性人力的缺乏，促使男人運用科技解決沒有人替他們清洗衣物的困境。用機器來洗衣服的情況，減輕了男人因為跨足女性工作場域而產生的顏面無光之感，因為現在是機器—而不是男人—在操作洗衣的勞務。尤其當經濟社會地位是建立在獲得其他男性之景仰尊重的文化氛圍之下，這類有關機器技術的話題也可算是一種公開宣示，表明雖然洗衣工作傳統是女性的工作範疇，具有濃厚的性別意味，但以男性文化的標準而言，這群白人洗衣廠主有系統地將科學技術加入洗衣工作裡，是非常有男人味的男性，他們並沒有放棄他們的男性氣概。

相對於白人男性因為服飾時尚所趨或在西部邊境用機器代替女性勞力的情況，華人男性進入洗衣業則全然是替代女性的地位，以傳統女性的手工方式在操作洗衣勞務。早期美國華人男性學會洗衣技術是來到新大陸之後，從事傭僕工作，得力於白種女主人的教導，而非如當時一些白人的理解，以為來美華人原先在中國社會已經從事洗衣業的工作。²¹ Lee Chew（暫譯趙利）就是一個例子。他在一八八二年排華法案通過之前的幾年，自廣州市鄰近的一個村子去到舊金山。初抵異鄉的他，就如同許多當時的華人一樣，經人介紹到一戶四口之家的美國白人家庭作僕役工作。最初，趙利不但不會作傭人份內的工作，甚至聽不懂女主人所說的英文。在女主人重複示範的教導監督之下，他逐漸習得包括燒煮烹調、洗燙衣衫、洗碗拖地、清理門窗、擦拭刀叉銅器、油漆打掃在內的各種家務工作。當了兩年的傭僕之後，趙利用他所存下來的四百一十美元，和另一個華人合組一家洗衣館。他們最先在離舊金山五百哩之內地，替那些正在建築開闢鐵路的工人洗衣。三年之後，又轉去替一些淘金客浣衣。²²

20 Ibid., p.7.

21 Ng Poon Chew（伍盤照），"The Chinaman in America," *Independent* 54 (3 April 1902), p.802.

22 "The Life Story of a Chinaman: Lee Chew," *Independent* 55 (19 February 1903), reprinted in Hamilton Holt ed. *The Life Stories of Undistinguished Americans: As Told By Themselves*, (New York: Routledge, Chapman and Hall Inc., 1990), pp.179-81.

十九世紀以來，美國版圖向西推進。西部邊區，因為女性很少，華人男性從事洗衣這類家務勞動型態的行業，頗受歡迎。在洛磯山地區，一八七〇和一八八〇年代，將近七成的人口是男性。華人洗衣館的發展隨著當地男女性別比例變化而消長。舉例而言，蒙大拿州 Butte 城，在一八九〇年後，當男女比例愈趨平均，華人在該地的人口總數也減少了四百多人。華人凋零的景況不斷地持續，直到一九四〇年時期，當地人口性別比例達到正常（1.1:1），才稍微停歇。但此時也只剩八十八個華人餘留在該城了。雖然不是所有離去的華人原先都開設洗衣館，但明顯地可以見出女性人數過少是華人洗衣館興盛的重要因素之一。²³ 在白人男性眼中看來，華人男性擔任洗衣工作，其實就是跨越男女分際，從事女性範疇的勞務。²⁴

美國東部地區雖然沒有男女比例差距懸殊的景況，但是許多華工由西東移，與勞資糾紛不免有些關連，尤其是工會的罷工。白人資本家認為華工比較乖馴聽話，易于掌控，因而思考引介華工代之。²⁵ 在一八八二年排

23 Rose Hum Lee, *The Growth and Decline of Chinese Communities in the Rocky Mountain Region* (New York: Arno Press, 1978), pp.66, 139-40.

24 至於華人男性是否感受到被認定為女性，因而有所疑慮徬徨，則需要另外為文討論。但是以海外華人出外營生的旅居心態，著重財富累積的經濟利益，遠超過其重視在居留地的社會地位和形象。與其他服務業（如傭僕、廚師等）比較起來，自己開設洗衣館有幾點吸引人之處。首先，廚師傭人的薪資比起洗衣館的收入約略高出三分之一。但後者的工作性質較為獨力自主，不必看主人的臉色。梁啓超在一九〇三年遊歷美國大陸時，對美國華人所從事的行業，就有此觀察。參見梁啓超，〈新大陸遊記〉，《晚清海外筆記選》，頁 203。另一個有關十九世紀末期洛杉磯華人的研究也指出，當地華人的職業中，以家傭的薪資為最高，月薪在四十至五十美元。洗衣工的月薪則為三十元左右。但是家傭的工作機會不如洗衣工多，而且作學徒的期限又較洗衣工還長，所需的英文能力要求也高，因而使洗衣館的工作成為華人從事服務型態之行業中，另一種不錯的選擇。見 Raymond Lou, "Chinese-American Agricultural Workers and the Anti-Chinese Movement in Los Angeles, 1870-1890," in Robert Asher and Charles Stephenson ed. *Labor Divided: Race and Ethnicity in United States Labor Struggles, 1835-1960*, (Albany: State University of New York Press, 1990), p.49.

25 然而最早到美國東部的華人並不是華工，而是一些由中國直接到東部大城的商人和海員。美國獨立之後，亟欲與中國建立商業貿易關係，尤其是與英國斷絕來往後，希望和中國從事茶葉生意。有些美國商人將其在中國的家傭或是商船上的員工帶到美國來。也有少數的中國商人來到東岸如波士頓、紐約等海港大城，開設起茶葉商號。見

華法案通過之前，七〇年代的經濟蕭條，使西岸地區對華人的歧視和暴力恐嚇事件，屢見不鮮。在此同時，約有數百名的華工，搭乘新近完工的聯邦太平洋鐵道，翻越洛磯山，去到東部工業城市取代罷工的工人，或是到南部棉花田替代解放後的黑奴。²⁶

在這些東移的案例中，有一個特別值得一提。一八七〇年，離紐約市不遠的紐澤西州 Belleville 城裡，一家洗衣廠老闆 James B. Hervey 遠從加州雇來六十八位華工。該廠除了清理男性襯衫衣領袖口之外，還為船艦處理床單，毛巾等大型平坦的物件。原來已經有一些美國本地的女工受雇於該洗衣廠，但是薪資價格過於高昂，老闆因此轉而雇用德裔和愛爾蘭裔的移民女工。因為彼此之間的爭吵不斷，逐漸地完全以愛爾蘭裔女工為主。但這些年輕女工不是存了一些錢之後就轉換職業，就是在結婚之後就辭職了。與移民女工比起來，Hervey 認為華工比較值得信賴，工作期穩定長久，因而希望引用華工為其洗衣廠帶來一些利潤。²⁷ 隨後該廠的華工人數曾經增至兩百餘人，直到一八八〇年代中葉才結束雇用華工。有趣地是，這些華工幾乎都是從事熨燙的工作——也就是需要注意細部處理的部份，以單

Doris C. J. Chu, *Chinese in Massachusetts: Their Experiences and Contributions* (Boston: Chinese Cultural Institute, 1987), p.34; Louis L. Beck, *New York's Chinatown* (New York: Bohemia Publishing Company, 1898), p.8.

- 26 排華法案之前的華工東移，主要在三個地區。首先是一八七〇年到波士頓的製鞋廠替代由工會領導的罷工工人。見 Frederick Rudolph, "Chinamen in Yankeedom: Anti-Unionism in Massachusetts in 1870," *The American Historical Review* 53 (1947) pp.1-29. 隨後不久，另一群華工至紐澤西州的一家洗衣廠，正文將有更詳盡的介紹。最後一組華工則是在一八七二年到賓州匹茲堡南部一家專門製作刀器的工廠。李圭於一八七六年由舊金山至費城的旅途遊記曾有記載在匹茲堡見過這一群華工，見李圭，〈東行日記〉，《晚清海外筆記選》，福建師範大學歷史系華僑使資料選輯組編（北京：海洋出版社，1983），頁115；另可見 Chien-shiung Wu (吳劍雄)，"The Chinese in Pittsburgh: A Changing Minority Community in the United States, 1872-1978," Ph.D diss., the University of Pittsburgh, 1983, 11-2. 關於以上三個案例的前因後果，其中過程，及為何沒有後續的雇用華工，可以參考 Gunther Barth, *Bitter Strength: A History of the Chinese in the United States, 1850-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp.199-210.
- 27 Daniel Liestman, "Chinese Labor at the Passaic Steam Laundry in Belleville," *New Jersey History*, Volume 112, Nos 1-2 (Spring/Summer, 1994), p.22.

純任務為主，而不是洗衣廠內那些需要耗費大量體力如搬運清洗過的衣物，也不是操作機器的工作。²⁸ 由這個事件中可以見出，以男性華人取代女工，其中固然有許多經濟層面的考量，但是意識型態上，將乖順易於管理之特質冠在男性華工身上，又將廠內通常由女工來擔任的熨燙工作轉由男性華工來做，似乎暗示著一些中產白人男性（如洗衣廠主），認為非白人的其他種族，不具男人氣質，男女分野不明，男人也可以做女人的工作，不似白人男性有其性別專屬之工作領域。

關於這群從紐澤西洗衣廠退職下來的華工，有一種說法是他們由洗衣廠中理解到浣洗衣衫的豐厚利潤，開始在紐約市籌設小型洗衣館，成為東部地區華人洗衣館的先祖。²⁹ 姑且不論這項說辭是否屬實，早期華人洗衣館的服務項目，以清洗男性襯衫，兼及手帕等附件為主要的業務，與白人洗衣廠的一些營業項目相互重疊。華人洗衣館能夠以此維生，除了價格低廉，還有許多其他的原因。不同的人會對漿燙衣領的硬度要求，個別所好不同，自是難免。隨時因應顧客的要求，而能彈性變通，正是小型洗衣店如華人所經營者，可以在洗衣行業中佔有一席之地的重要因素之一。此外，華人洗衣館的漿燙技術應該也是不錯的。一位讀者在給《芝加哥日報》(*Chicago Daily News*)的文章裡就提及 "After all, I believe the Chinamen are our friends." 又說 "They must be our bosoms' friends."³⁰ 正因華人洗衣館與白

28 同前註，頁 25。

29 Edward Southern Hipp, "Newarker 'Father' of Chinese Laundry; George T. Casebolt, 93, Reveals that He Brought First Chinamen East to Break Strike, But They Started Their Own Business," *Newark Sunday Call*, 9 October 1932. 于仁秋有關紐約華人洗衣館的研究，也有類似的說法，見 Renqiu Yu, *To Save China, To Save Ourselves: The Chinese Hand Laundry Alliance of New York*, (Philadelphia: Temple University Press, 1992), p.9. 但是其他一些證據顯示，一八七二年在芝加哥，三年後的匹茲堡，以及一八七六年時的紐約，都有華人洗衣館的記錄，而此時紐澤西洗衣廠卻尚未解雇其廠內的華工，筆者因而頗為懷疑此一說法。這些證據包括 "Some Laundry History in Chicago 1869-1882," *National Laundry Journal* 59, no. 12 (1908) p.56; Paul Siu, *The Chinese Laundryman: A Study of Social Isolation* (New York: New York University Press, 1987), p.23, 43n; *Business Directory of Pittsburgh, 1875-6*, under the section of "laundry;" 陳蘭彬，〈使美記略〉，〈晚清海外筆記選〉，頁 127。

30 Althea Lepper, "What Price Washdays?" *Delineator* 128 (April, 1936) pp.11, 13.

人洗衣廠的營業項目相近，因而利益對立。早在一八七九年時，白人洗衣廠面臨來自華人洗衣館的競爭和威脅，已經出現在洗衣廠同業公會的會議討論裡。³¹ 十年之後，在白人洗衣廠同業公會的年會上，華人洗衣館削價競爭的問題又被提出來。³² 這些都證明了十九世紀末葉，東部地區華人洗衣館的興盛，以及白人洗衣廠對其快速發展所感受到的威脅和憂心。

詆斥洗衣華工失去男人本色，有時不免使得白人洗衣廠處境尷尬。一九〇四年，有白人提議開放男性華工入美，以解決美國家庭女傭不足之問題時，由白人洗衣廠主所組成的洗衣業公會期期以為不可。華工雖然被一些白人聯想成女性，可以男女不分，跨越性別界線去從事婦女場域的工作。但縱使洗衣廠主有如似的想法，卻囿於和自身有競爭關係，斷然加以駁斥。

33

（二）由經營方式看文明進化

白人洗衣業者企圖運用當時已經存在之連結男人氣質與機器的社會文化制約系統，將洗衣工作和科技方法相結合，以此說明白種男人雖然涉及女性範疇的洗衣勞務，卻注入日新月異的科技方法和管理程序，有別於華人男性全盤模仿女性勞務的模式，因此仍然延續文明社會男女分工的特性。換言之，白人洗衣業者強力宣告商業洗衣廠是現代化科技的表徵之一，他們將洗衣工業嵌入文化的象徵意義結構之內，強調男人的心智取向與科學技術的要求是相互搭配，以此詮釋白種男性從事洗衣工作的情境。

更有甚者，白人男性引進洗燙科技，為傳統的家務工作帶來突破與進步，替女性分憂解勞，這是先進文明的指標，也正是白種男人的貢獻。匹茲堡一家洗衣廠宣稱六十匹馬力引擎所帶動的洗衣機，一個小時的洗衣量可以抵過一個婦人一周的洗衣量，而洗衣機的洗淨效果，相較於後者，有過之而無不及。運用超大馬力的先進洗衣機、軋衣機、烘乾漿洗設備，和配合衣物不同部位所需之各式各樣的熨斗，機器洗衣廠宣稱一周可以處理

31 Fred DeArmond, *The Laundry Industry*, p.208.

32 Charles A. Boyce, *The Steam Laundry and Its Method: Essays Read at the Convention Held at Buffalo, October, 1889* (Chicago: National Laundry Journal, 1894), p.124.

33 *National Laundry Journal* 52, no. 6 (1904) p.80.

兩千至兩千五百件的衣物。³⁴ 男性洗衣業主亟思去除洗衣工作被歸類於家務勞動而附隨衍生的家務意涵 (domestic connotation)。他們認為洗衣工作的繁重是超過女性體力所能負荷。這項體貼女性的說詞，既可以說服女性顧客使用現代化的洗衣服務，也以此劃清和華人洗衣館的差別。

將洗衣工作從家務勞動中分離出來的概念，在二十年代成為吸引女性顧客上門的最佳利器。洗衣廠的廠主或管理階層對於大多數女性仍然習慣於自己動手做清理洗滌漿燙衣物的工作，心理有數。若能由洗衣廠來做這項非常辛勞繁瑣卻又不能避免的工作，不啻是主婦的一大福音。即使家中的女主人，不是自己動手，而是由傭僕代勞，也必須忍受清洗過程中廚房（有些大戶人家有專用的洗衣房，但通常是在廚房）潮濕混亂，水桶盆子扭衣機散布一地的景況；若是衣物被送到洗衣廠去，雖然自家不會有濕亂無序的情形，但須要承擔的風險是沒有親自督導，不知清理洗燙的過程如何。一九二七年的一份報告研究指出，在紐約市地區有兩個因素促使洗衣工作由家庭裡移往商業洗衣店。第一個是越來越多的女性出外就業，無暇操作洗衣勞務；第二，都市之內狹窄的公寓，沒有足夠空間放置清洗設備，從事浣衣工作。³⁵ 白種男性洗衣廠業者利用階級意識，說服中上階層婦女將衣物外送到洗衣廠去，正是洗衣廠的利機之所在。

洗衣廠同業公會的刊物曾經提供一些廣告創意給動力洗衣廠。其所訴求的重點，明顯見出是以中上階級家庭著重生活品質和注重衣著外表為主。例如奉勸丈夫利用商業洗衣店的服務時，其理由包括："I married a mate, not a martyr" (我是與一個伴侶結婚，而不是一個女傭)；"I like my shirts and collars to have that crisp-professionally laundered look" (我喜歡我的襯衫及衣領有著專業清理過的硬挺外表)；或是 "I want to step out or entertain folks

34 "Allegheny Steam Laundry," Richard Edwards, ed., *Industries of Pittsburgh (1879-1880): Trade, Commerce, and Manufactures, Historical and Descriptive Review for Pittsburgh, 1879*, 210; "Charles Pfeifer," *Industries & Wealth of Pittsburgh and Environs*, (New York: 1890), pp.102, 198; "The Crown Laundry," *The East End, Pittsburgh* (The Pittsburgh Board of Trade, 1907), p.95.

35 Millicent Fassig, "Steam Laundries in New York City, With Special Reference to Shop Condition" (Master thesis, Columbia University, 1927), p.2.

once in a while-and you don't do yourself justice after wrestling with the wash all day" (我偶爾想出去或是招待朋友——而妳和洗衣工作搏鬥了一整天之後，一點都不善待自己)。給妻子的理由則包含："I'd like a breathing-spell each week for reading and recreation" (我希望每周有一段喘口氣的時間來閱讀和娛樂)；"I'd like to step out or entertain in the evening, too!" (我也希望晚間可以出外或娛樂一下)；以及"The Laundry way costs about as much as you (husband) make in an hour--and my day is worth your hour" (外送洗衣的花費大約是你【丈夫】一個小時的所得——而我的一天絕對值得你一小時的所得)。³⁶ 這些廣告訴求中所反映出來重視生活品質，體貼女性、為女性節省力氣而著想的文明男性氣質，至為明顯。

以此訴求女性消費者的同時，一九二〇年代開始，一個稱之為"Domestic science movement" (家務科學運動)，特別強調家務清潔衛生習慣要符合科學的原理。這項運動的目的主要在連通丈夫的工作領域和女性的家務範疇，鼓勵中產家庭的主婦們將管理家務的工作譬擬成丈夫的工作，把科學知識或管理方式運用在家務工作上。對於生化知識的理解激起對家庭衛生狀況的關切。一些家政方面的專家特別針對家務的衛生議題，提倡高標準的清潔尺度。³⁷

這個運動自然提升了對洗衣勞務的清潔要求。從前的洗衣工作，只需體力和耐力即可，與知識似乎沒有什麼關連。如今對於清洗過程中物理和化學變化的了解，使日常生活裡洗滌衣衫的操作和男性外在的工作是一樣地有道理可循的。³⁸ 雖然某些家務勞動一如紡紗織布，碾磨穀物等——拜科技新知和工業化之賜，毋需在家中操作。但一些家務職責卻加重負擔，洗衣工作就是其中之一。³⁹

36 *Official Bulletin* (La Salle, IL: American Institute of Laundering, Inc.) 13, no. 5 (1930) p.24.

37 Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *For Her Own Good, 150 Years of the Experts' Advice to Women* (New York: Anchor Press/Doubleday, 1978), pp.141-3.

38 Grace Marian Smith, "Sanitation in the Laundry," *Hygeia* 5 (April, 1927), p.192.

39 Ruth S. Cowan, *More Work for Mother: The ironies of Household Technology from the Open hearth to the Microwave* (New York: Basic Books, 1983), pp.36, 40-1, 53, 63-6; Susan Strasser, *Never Done: A History of American Housework* (New York: Pantheon, 1982), pp.5,

因應清潔標準的提升以及主婦恐懼衣物外洗而感染細菌、機器洗衣容易洗破衣衫、或是清潔劑過量造成衣物退色的疑慮，一些機器洗衣廠著手從事洗濯衣物的科技研發。早在一九一五年，洗衣廠公會已經與匹茲堡大學美隆工業研究中心合作，專門研究有關化學藥劑在清洗過程的變化與影響，以及澆洗的力道和方式對織物的傷害程度。⁴⁰ 這些行動宣示機器洗衣廠業者運用科技先進知識於實際操作裡，不但可以讓顧客對其服務品質產生信心，也可以展現其文明進化的程度，以炫耀於其競爭對手。

相較之下，華人洗衣館的種種表現，顯得落後於時代進步的趨勢，有些甚至野蠻而原始。首先，他們使用手工方式清洗衣衫手巾，明顯地因循女性單靠體力操作洗衣勞務時的傳統方式。男性跨越性別分際，模仿女性工作方式，男女分工不明，此即沒有進化的一個標記。即使有些華人洗衣館運用機器，在白人眼中，那些都是老舊型態，早已經被白人洗衣廠淘汰不再使用的機種。一九〇九年，*Chicago News* 《芝加哥新聞報》的記者著文贊揚一位華人洗衣業者的手工熨燙技術。這則報導馬上引起洗衣廠的駁斥，言明芝加哥城內沒有一家華人洗衣館是純手工熨燙衣衫。他們燙衣領時，使用一種大約五十元以下的手動熨斗，必須來回熨過十數次，才能燙出硬挺光亮的衣領。白人洗衣廠早已放棄這種舊式的機器，改用造價六百至八百元的熨燙機，衣領在炙熱的滾軸之間通過，一次就可燙出同樣光挺的效果。⁴¹

108-9, 117.

40 University Archives, Carnegie-Mellon University, Mellon Institute, File# S. 446, 502, 560, 617, and 679. 另見 George H. Johnson, *Textile Fabrics: Their Selection and Care from the Standpoint of Use, Wear, and Launderability* (New York: Harper and Brothers, 1927), pp.374-5. 不過有趣地是一些其他的研究支持化學藥劑和洗衣機的運作和力道對衣物有害的報告，更強化顧客對機器洗衣廠清洗衣物的疑慮，轉而增加對傳統手工洗衣方式（如華人洗衣館或洗衣婦）的需求。有關相反的研究或分析報告可見於 Treasure Department, *Public Health Reports* 36 (April, 1921) pp.710-7, Edna B. Snyder and Gladys Winegar, "The Effect of Home and Commercial Laundry Methods on Cotton Fabrics," *Journal of Home Economics* 25 (June-July, 1933), pp.488-90. 至於華人洗衣館的情況，見 "Housewives Crying for Laundry Service," *Laundry Age* 4, no. 7 (1924) p.99.

41 "The Chink's Out-of-Date Machine Work," *Laundryman's Guide* 2, no. 5 (1909) p.13.

最令白人動力洗衣廠難堪的是，許多顧客卻仍然偏好傳統方式操作下洗燙出來的衣物。十九世紀末期，機器洗衣廠的各項服務推出市面之時，顧客仍然偏好傳統手工方式清洗衣物，而不信任由機器和化學藥劑來處理衣物的污垢。當洗衣廠宣稱運用科學程序，採用先進機器設施來處理清洗衣衫，卻發現在他們眼中，落後於時代潮流，以傳統女性所操作的手工清洗熨燙方式的華人洗衣館，仍然是比較受歡迎的。一九〇四年的洗衣廠同業公會年會上，有一場「問題信箱」的場次，供與會人員詢問各種經營上的難題。有人問及為何對手工洗衣服務有如此之大的需求？難道科技論調不靈光了嗎？可以想見為機器洗衣廠業者而辦的會議裡，答覆的內容必然是肯定機器操作的優點，並且說明當時一些手工洗衣館，將骯髒待洗衣物送到動力洗衣廠去清洗，再自行於館內做熨燙的處理部份，以示手工洗衣館仍有依賴機器洗衣廠的行為。⁴² 但是這個問題的提出，已經凸顯了顧客對於機器清洗衣物的疑慮和缺乏信心，以至於動力洗衣廠不能忽視運用手工洗燙的華人洗衣館之實力。但也可以想見動力洗衣廠號稱以先進器械設施，科學化的處理模式來操作傳統女性範疇的洗衣勞務，卻不敵同樣由男性組成的華人洗衣館，使用女性傳統的洗燙方式，卻受到顧客的鼓勵和贊揚時，其處境的尷尬。

機器之外，華人洗衣館的一些洗燙方式或經營手法，也被白人洗衣廠指斥為不夠衛生標準而大書特書。華人洗衣館最為人詬病的就是熨燙衣服之前，以口含水噴出水汽，來潤濕衣衫。一九一〇年代中期，一份衛生部的調查報告指出華人洗衣館用嘴巴由罐子吹出水汽來潤濕衣物，一旦使用者帶有傳染性疾病（如肺癆，梅毒，或白喉），則可能導致他人感染。⁴³ 其實，早在官方的報告出爐之前，白人洗衣廠已經有各式文宣、漫畫諷刺打擊華人洗衣館，以對抗後者快速發展所帶來的威脅。其中由 *Laundryman's Guide* 《洗衣業者指南》雜誌所發動的"Anti-disease Campaign"(反疾病運動)，影響最為廣泛。該雜誌倡議其他白人洗衣廠在各地地方新聞中刊登

42 *National Laundry Journal* 51, no. 8 (1904) p.13; "Machinery Does the Work Better," *ibid.*, 53 no. 1 (1905) p.50.

43 *Public Health Reports* 32, no. 6 (1917) p.231.

廣告，提醒大眾華人洗衣館這類不衛生、不文明的行為，並戲稱之為黃禍（Yellow Peril）。⁴⁴ 當家庭主婦反映，不願將自家衣物送到大型白人洗衣廠和許多別家衣物混雜在機器裡一起清洗，寧願選擇洗衣總量不大的華人洗衣館，可以分別處理。但是白人洗衣廠反而奉勸女性顧客，那些華人洗衣館雇用肺癆病者或是身體不適合處理衣物的人，而且他們以口噴水汽來燙衣服（"these laundries [Chinese laundries] employed who were tuberculous or physically not fit to handle clothes and used mouth-sprinkling"）。⁴⁵

以衛生議題對華人洗衣館大作文章，並沒有就此打住。另一種手法是指明華人洗衣館沒有區分工作場所和居家場所，影涉華人洗衣館為散播疾病的溫床。白人洗衣廠不斷地警告使用洗衣服務的顧客，華人洗衣館雖然店面非常乾淨整潔，但是在後面的洗衣房卻是極不衛生，因為華人吃住的地方也就是操作洗衣工作的地方。一九〇四年到一九〇五年期間，眼見波士頓地區的華人洗衣館急速增長，白人洗衣廠嘲諷該城已然成為感病華人的傾銷之地（dumping ground for diseased and infected Chinese）。⁴⁶ 有些州（如紐約和伊利諾）規定商業性質的洗衣工作，不可以在家庭吃睡烹煮的地方進行。雖然這條規章主要是用來管理洗衣婦的行為，但是白人洗衣廠經常借題發揮，要求衛生局把華人洗衣館也納入一併處置。⁴⁷ 事實上，不論是由華人或是由當地美國人所開設的許多小型手工洗衣店，其經營型態

44 例如參見"Spreading Disease Thorough Unsanitary Laundering," *Laundryman's Guide* 1, no. 2 (1909) p.5; "Laundry Infection, Caught from the Chink," *ibid.*, 1, no. 2 (1909) p.7; "Campaign Against Chinks in New Orleans," *ibid.*, 1, no. 2 (1909) p.11; "Disease Danger of Negro and Chink," *ibid.*, 1, no. 3 (1909) p.5; "Disease Danger in Chinese Mouth-Sprinkling," *ibid.*, 1, no. 3 (1909) p.15; "Spreading the Sanitary Gospel," *ibid.*, 1, no. 5 (1909) p.4; "The Sickly Chink and His Underground Pest Hole," *ibid.*, 1, no. 5 (1909) p.5; "Alderman Evans of Chicago Wants to Know," *ibid.*, 3, no. 4 (1910) p.22; and "Probing Chink Laundrydom," *ibid.*, 3, no. 4 (1910) p.31. 該雜誌發行於美南的亞特蘭大。不僅歧視華人洗衣館，也打擊黑人洗衣婦。

45 Georgiana Smuth Waite, "Housewives Crying for Laundry Service," *Laundry Age* 4, no. 7 (1924) pp.99-100.

46 *National Laundry Journal*, 53, no. 3 (1905) p.2; *ibid.*, 55, no. 5 (1906) p.12; and "Run Out the Chinaman," *ibid.*, 56, no. 5 (1906) p.57.

47 *National Laundry Journal*, 59, no. 2 (1908) p.54; *ibid.*, 60, no. 3 (1908) p.10.

都是如此，因而被認定為傳播疾病的可能來源之一。⁴⁸ 將在美國當地的華人視同為傳染病源，用此手法來醜化華人為落後，尚未進化到文明階段。所以，當一份肥皂公司的銷售報告提及中國境內越來越多的人口購買肥皂和毛巾時，白人洗衣廠稱之「東方杏仁眼的後代逐漸明顯地文明起來了」（*evidently the almond-eyed child of the Orient is becoming civilized*）。⁴⁹

華人洗衣館以較低的價格吸引顧客，有時被一些白人洗衣廠附上一些無理的聯想。低價競爭並非華人洗衣館所專用。不少的白人洗衣廠彼此也以低廉價格的方式，相互競爭。但是白人洗衣廠卻繪生繪影地以一則寓言故事將華人洗衣館業者描寫成吃鼠肉，以節省其生活所需，降低成本。話說芝加哥西城有一場洗衣店之間的價格大戰。一家白人洗衣廠將清洗襯衫的價格降低，另一家華人洗衣館隨而跟進。彼此不斷地降價。最後，白人洗衣廠宣布免費洗衣，而華人洗衣館照樣奉陪。人們注意到洗衣館的華人不再購買食物，才發現華人以吃老鼠為生。偶爾白人洗衣廠向顧客解釋為何收費昂貴，卻說成「我無法如頭綁著豬尾巴的華工那麼廉價，因為我們須雇用技術工人，而他們尚未培養出吃鼠肉的食慾」（*I can't do you work as cheap as a pigtail, because we have to hire skilled labor, who have not as yet cultivated an appetitie for rats*）。雖然只是一則寓言，其中的種族歧視明顯地將華人詆毀成野蠻落後的民族。⁵⁰

滿清政府要求男性蓄髮編辮的習俗，在美國白人看來，實在是怪異而男女不分，甚至藉此尋開心，歧視華人。一九〇九年的夏季，住在加州 Guerneville 地區的 Adolph Brunner，有一天路經鐵道，發現一名華人被吊在鐵道的支架上。一群奧克蘭來此露營的高中生，因為沒錢付洗衣費用，華人洗衣館不願送回洗淨的衣物，他們憤而將捆綁衣物袋的麻線綁在這名華人的髮辮上，再將之吊在鐵道支架上。還好這位華人只有傷及一點頭皮，感激之餘，他提供 Brunner 永久免費洗衣服務，以此喜劇收場。這樣的行

48 *Report on Condition of Women and Child Wage-Earners in the United States, Vol. XII: Employment of Women in Laundries*, 61st Cong., 2nd sess. (1911), pp.13-5.

49 "Towels and Soap in China," *National Laundry Journal*, 53, no. 6 (1905) p.33.

50 *National Laundry Journal*, 54, no. 5 (1905) p.32; *ibid.*, 54, no. 8 (1905) p.41.

爲，令人啼笑皆非，不清楚到底誰比較野蠻！但是可以看出男性華人的髮辮裝扮，被白人當作嘲弄的笑柄，更成爲許多漫畫裡代表華人野蠻落後的標誌符號。⁵¹

值得注意的是，不是所有的白人洗衣廠砲口一致地對華人洗衣館大肆撻伐。經過多年與華人的對峙，許多白人洗衣廠逐漸將華人洗衣館的存在視爲「無可避免的罪惡」(necessary evil)，認之爲白種人的負擔。尤其在一八九〇年代中期之前，美國東部地區華人洗衣館的數目快速增長，引起白人洗衣廠大聲疾呼，防止其繼續發展。芝加哥地區的白人動力洗衣廠，曾經歸納四點，解釋華人洗衣館增加而白人洗衣廠受挫之因。首先，市政府要求商業洗衣行業要付營業型水費，但是華人洗衣館沒有遵守規定。第二，工廠法限定工廠每日營運的時間（如紐約州定爲十小時，但華人洗衣館不受此規範而不影響其營業時間。第三，芝加哥政府禁止在商業洗衣工作的場所吃飯或睡覺，但對華人洗衣館卻沒有嚴格執行。第四，煙霧蒸汽管制部門，處理公共安全時，對洗衣廠排放的蒸汽管制嚴格，卻輕忽華人洗衣館的公共危險。⁵² 這些說辭，平心而論，有些確實擊中華人洗衣館的致命之處，但也在洗衣工業裡引起不同的論調。一個白人洗衣廠主認爲，大部分白人廠主對於來自華人洗衣館的競爭威脅，未免太過緊張，誇大其嚴重程度。他質疑白人洗衣廠意圖掌控洗衣行業的合理性；白人洗衣廠和華人洗衣館的關係就如同大街上的大型精緻商店和小巷中的雜貨店一般，各自有其不同的生存空間。這個論述，倒是讓有關華人問題的討論在同業公會刊物中，平息了一陣時日。⁵³

進入二十世紀的最初十數年，在白人洗衣廠的壓制之下，東部幾個大城（如紐約、芝加哥）華人洗衣館的發展因而停滯下來。⁵⁴ 到了一九一四年，在洗衣廠同業公會的年會，華人洗衣館的問題又被重新提出來。會中

51 *Laundryman's Guide* 2, no. 3 (August, 1909) p.23. 一些漫畫則參見附件。

52 *National Laundry Journal* 53, no. 5 (1905) p.36; "Laundry Licenses," *ibid.*, 59, no. 1 (1908) p.22; and *Laundryman's Guide* 3, no. (1910) p.17.

53 "Take an Opposite View," *National Laundry Journal* 53, no. 7 (1905) p.32.

54 Paul Siu, *The Chinese Laundryman*, pp.30-1.

有人批評華人問題之所以無法根除，就是因為多數人視之為無可避免的罪惡，而加以容忍，讓華人洗衣館有死灰復燃的機會。⁵⁵ 雖然批評甚多，這些評議，卻沒有後續的具體行動。自從華人洗衣館在一八七〇年代首見於東岸地區，白人洗衣廠與之交手數十年，仍然無法將之根除。將華人洗衣館的存在，視同白人無法避免的負擔之心情，似乎隱然可見。

第一次世界大戰之後進入二〇年代，白人洗衣廠開發多種形態的清洗服務項目(如溼洗不烘燙，只有如床單之平面物件漿燙，烘乾而不漿燙等)，因而營業額大增。⁵⁶ 此後直至三〇年代，洗衣廠的營業總額佔了九成的洗衣業營業額，但大城市如紐約市，則約是八成左右。白人洗衣廠彼此之間的競爭，以及廠內勞資糾紛的困擾，遠超過華人洗衣館所帶來的壓力，對華人洗衣館的詆毀攻擊也逐漸消退。⁵⁷

結論

白人洗衣廠和華人洗衣館的競爭故事點明性別意義如何與科技和文明進化相互依附連結；其中的緣由和發展過程也說明華人洗衣工受到種族和性別的雙重歧視。白人男性洗衣廠主對其以男兒之軀從事性別意味濃厚的洗衣行業，不斷地強調他們的作法乃是使用現代化機器處理清洗漿燙衣物，以此展現男性氣質；並且進一步為女性分憂解勞體貼女性，視之為文明的標記，以此宣告自己在洗衣業的主導地位和優勢。這樣的手法明顯地

55 W. E. Fitch, "Looking Forward: The Oriental Problem," *National Laundry Journal* 72, no. 4 (1914) p.10; George Crawford, "A Message to Members of the Laundrymen's National Association of America," *ibid.*, 72, no. 10 (1914) p.4; "Plan of the National Association for Coming Year," *Pacific Laundryman* 2, no. 3 (1914) p.27.

56 有關白人洗衣廠的各式洗衣服務，見 Benjamin R. Andrews, *Economics of the Household: Its Administration and Finance* (New York: Mamillam Co., 1929), pp.442-3.

57 Bertha Nienburg and Bertha Blair, *Factors Affecting Wages in Power Laundries* (Department of Labor, Bulletin of the Women's Bureau, No. 143, Washington, D. C.: GPO, 1936), p.13; Louis Paul Nestel, *Labor relations in the Laundry Industry in Greater New York* (Louis Paul Nestel, 1950), pp.26-7.

是植基於文化結構和社會環境背景。只要整體的文化氛圍仍然視兩性之間不平等的權力關係為合理，白人洗衣廠業者宣示主權的手法自然可以被接受。

白種男性洗衣廠主這種確立權威的方式，具有重大的意義。若是他們要在洗衣勞務的場域內，闖出一片屬於他們的天地，他們不得不正視兩性和種族之間的互動關係。當通俗的文化價值觀認定洗衣工作歸屬於女性的勞務範圍時，將科技性別化，並以男性主控科技，藉此區別同為男性卻模仿女性方式，跨越性別分野，因而喪失男人氣概的華人洗衣業者，無疑是確立白人男性權威地位過程中重要的一步。既存的文化認知結構，視男女嚴格分際為文明進化的指標，將男性氣質、機械化、和工業程序劃上等號，不啻是提供了一個有效的機制體系讓白人洗衣廠主在洗衣業內構築他們的權威地位。

*本文曾於 1998 年 10 月 28 日發表於師大歷史系教學研討會，蒙與會同仁指正，復承貴刊兩位匿名審查人提供寶貴建議，謹此一併致謝。



LAUNDRYMAN'S GUIDE 1, NO.5 (APRIL, 1909):5

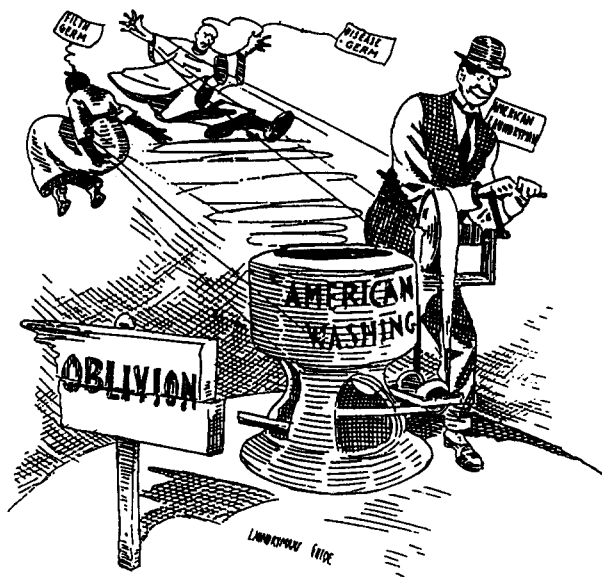


LAUNDRYMAN'S GUIDE 2, NO.6 (NOVEMBER, 1909):13



Do you think the Celestial method?
of Sprinkling Clothes Hygenic •

LAUNDRYMAN'S GUIDE 1, NO.3 (FEBRUARY,1909):15



'Skidoo!'

LAUNDRYMAN'S GUIDE 3, NO.1 (DECEMBER,1909):15



Ah Sin's Finish.

LAUNDRYMAN'S GUIDE 3, NO.5 (APRIL,1910):13

Our Anti-Disease Campaign

Is meeting with great success



IN THE

South and West

Co-operate with your HOME TRADE PAPER in this.

LAUNDRYMAN'S GUIDE 1, NO.3 (FEBRUARY, 1909)

纏足與性的繆思

高彥頤

摘要

認識歷史中的性與性的歷史是中國婦女史一大難題。本文旨在說明研究性的歷史在概念、史料、及方法上的難處，進而用纏足與性為引子，探討如何能嚴謹的將性、慾望、情色及身體寫進婦女史。

在概念上，中國男女的性與情慾並不能涵括在個人主義的認識範疇下。今天，從事婦女史的學者對「性別」已有共識，即意識到男女之別是社會文化的產物，隨歷史時空轉移而變化。同樣地，我們必須開始對「性」的歷史性及建構性作同樣的反思。而對「性」的反思則必須從身體觀開始。

在史料及方法上，研究性史必須在傳統的思想史、政治史、社會史及文化史之外另闢途徑。在各種的論述當中「性」往往被披上神祕的面紗。我們在解讀這些史料的時候若能借助文學研究的文類、文體及文本分析，當能避免望文生義所帶來的偏差。

本文試圖解讀三段描述纏足與性的文本，從而探討「性」的文化屬性、性與身體的互構關係，及認識婦女意識、慾念的曖昧性。歸根結底，對身體與「性」的反思，最終帶來的是我們對歷史的個體及主體認識的動搖。如果歷史的主體既不是「個人」亦非「性別群體」或其他社團，而是不斷

呈現中的自我，及與之互動的人、我關係，這一部婦女史又會以什麼樣的面貌出現？

Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding

Dorothy Ko

Abstract

Western feminism is built on the ideology of the autonomous individual, which goes hand in hand with a view of the body as a container for the inner self. The premise of this essay is that these are paradoxical feminist aspirations because the idealized individual who enjoys these rights is originally presumed to be a property-owning man. As such, these ideals are by no means universally applicable. The goal of this essay is to build a China-centered feminist agenda that is based on alternative views of sexuality, freedom, and agency.

The bulk of the essay is an analysis of three interpretations of footbinding by writers from disparate locations: a 1970s radical U.S. feminist, a thirteenth-century Confucian male scholar, and an eighteenth-century Chinese footbound woman. Whereas the first imagined a new cosmology in which good sex is homoerotic and liberatory, the Chinese male and female shared the view that individual pleasure is but one of the goals of sex, and that good sex will lead to conception of fetus. These divergent notions of the uses of sex bespeak

fundamental cultural differences on the cosmological location of individual bodies and their social significance.

In conclusion, this essay argues that beyond the dualities of self and other, domination and resistance, or body and mind lies a new way of seeing and knowing. This realm of freedom is not predicated on the isolated and fragmentary self that ensued from individualism, but on a dynamic view of the self-as-process, a self that is always in the making.

Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding

Dorothy Ko*

Female sexuality and desires comprise one of the most difficult subjects in the history of women and gender. The difficulty stems in part from the fact that sex belongs to the realm of the hidden psyche, at least to our modern minds. It thus defies empirical investigation, the usual method of social historians. The study of premodern sex and sexuality poses an additional challenge: how do we reconstruct perceptions of sex held by people whose concepts of the body, self, and freedom are radically different from our modern assumptions? In this essay, I use the case of footbinding to illustrate both the pitfalls and possibilities of studying female sexuality, a frontier area in Chinese women's history.

Background: The "Good Sex" Project and Global Feminism

My thinkings on the subject were refined and challenged by my recent

* Associate Professor, History and Women's Studies, Rutgers University.

participation in an international feminist project entitled, "Good Sex: Women's Religious Wisdom on Sexuality." Organized by the Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics, a Milwaukee-based NGO (Non-Governmental Organization) of the United Nations, the project seeks to recover "the moral significance of women's experience for a variety of issues in sexual ethics and to bring that data into debates about public policy matters."¹ A dozen feminist scholars and activists participated in two workshops in Philadelphia and Amsterdam in 1997 and 1998. The group hailed from eight countries--Brazil, China, India, Nigeria, Thailand, Turkey, the United Kingdom and the United States--and from a range of faith traditions--Buddhism, Christianity (both Protestant and Catholic), Hinduism, Islam, Judaism and capitalism. The academic disciplines represented are just as diverse: philosophy, theology, economics, history, psychoanalysis, and social anthropology.

In spite of such disciplinary, cultural, and religious differences, we have found that we have in fact much in common, beginning with our shared proficiency in English. Through candid and productive conversations, I have come to realize that the major dividing line that destabilizes global feminism is not that between the West and the East, nor that between advanced industrial countries and the developing world. Instead, it is conflicting perceptions of sexuality, body, and freedom. The predominant feminist view holds that: (i) patriarchy subjugates woman by restricting her sexuality to procreation or reproduction, as a result the woman's sexual pleasure is denied or denigrated; (ii) the freedom to enjoy sex is integral to a woman's well being, hence should be a basic human right; (iii) a woman who has control over her bodily integrity and sexuality will participate in the world with more dignity, fostering social justice

1 "Project Reports," *Religious Consultation Report 2*, no. 1 (May 1998): 4. The twelve papers that resulted will be published in a scholarly volume entitled *Women's Religious Wisdom on Sexuality*, ed. Radhika Balakrishnan, Mary E. Hunt & Patricia Beattie Jung.

in the process. This feminism is built on the foundation of individualism.

My previous work on the history of premodern Chinese women has led me to espouse a different kind of feminism. First, I see motherhood as an institution that can be empowering to women, hence we should not consider procreation only in a negative light, nor should we assume that it is always incompatible with female pleasure. Second, bodily integrity or sexual freedom are paradoxical feminist aspirations since the idealized individual who enjoys these rights is originally presumed to be a property-owning man. The political theory of liberalism that champions the rights and freedom of the individual, in other words, is male-centered.² Our notion of "agency," or an individual's ability to act, derives from this male-centered ideology. We thus need to question its universal applicability, especially in a premodern, non-Western setting. This essay represents my efforts to build a feminist agenda that is based on alternative views of sexuality, freedom, and agency. There is no better place to start than with the subject of footbinding.

Footbinding as a Subject of Knowledge

In China today, the occasional tiny-footed granny brushing by a curious tourist is a relic. By the 1920s the practice went out of fashion in the coastal cities, albeit in such remote interior areas as Yunnan young girls did not cease to bind until the 1950s. In spite of, or perhaps because of, the death of footbinding as a social practice, its symbolic meaning hardens and grows in relevance with the passing of time. It is no exaggeration to say that footbinding is synonymous to patriarchal subjection, bodily mutilation as well

2 The paradox for feminists: how do women aspire to be more like men while maintaining their separate identity as "woman"? Joan Scott has examined this paradox in terms of the French feminists' struggle for both "equality" and "difference." See her *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1996).

as the loss of autonomy and movement. The universal appeal of this symbolic identification, I would argue, derives from the power of an ideology of the autonomous individual, which goes hand in hand with a view of the body as a container for the inner self. My main argument is that this idealized autonomous self is that of the modern Enlightenment man, and that it is imperative to think beyond it if we are to write an alternative history of Chinese women that is true to their worldviews.

In so doing, our primary concern is not footbinding as a social practice but its representation. Only by examining footbinding as a subject of knowledge can we begin to see that there is no innocent reader, just as it is impossible to obtain objective knowledge about other women's bodies. This will be made clear when we consider how different is the knowledge produced by three writers from disparate locations: a 1970s radical U.S. feminist, a thirteenth-century Confucian male scholar, and an eighteenth-century Chinese footbound woman. Whereas the first imagined a new cosmology in which good sex is homoerotic and liberatory, the Chinese male and female shared the prevalent view of their culture that individual pleasure is but one of the goals of sex, and that good sex will lead to conception of fetus. These divergent notions of the uses of sex bespeak fundamental cultural differences on the cosmological location of individual bodies and their social significance.

The Cultural Contingency of Sex

The assumption that sex is a means to individual happiness or personal intimacy, often in opposition to or detached from procreation, is alien to many peoples outside of the modern European tradition. Historian Charlotte Furth has warned that modern readers of traditional Chinese medical discourses would be surprised to "confront an unfamiliar, holistic view of the human body which integrates primary vitalities at work in sexual acts with the overall

organic processes of birth, growth, and decay." Furthermore, the reader has to take account of "a social construction that does not privilege erotic pleasure alone over all other possible aspects of the 'sexual.'" The alienness of traditional Chinese concepts of body, power, and cosmology challenges the modern reader to expand her boundary of the sexual.³

The importance of culture to this redefinition is stressed by cultural critic Rey Chow: "The term 'sexual' should be interpreted to mean not merely physiology or genital sex," wrote Chow, "but those areas of psychic life that are excluded from the conscious mind as a result of the pressures of *culture* and that are available to us only in 'irrational,' apparently disconnected forms."⁴ The culture that represses the sexual by dismembering the self is not only "traditional Chinese" but is also "American" or "capitalist." It is important to critique the latter as with the former, so that we do not end up condemning the barbarism of "Chinese culture" using the yardstick of bourgeois individualism disguised as the universal good. In taking cultural differences seriously, our quest for the sex of footbinding has to be anchored in specific historical time-spaces; only thus would the sexual becomes knowable.

In expanding the rubric of the sexual beyond genital sex and personal

-
- 3 Charlotte Furth, "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine," in *Engendering China*, ed. Christina Gilmartin et al. (Harvard University Press, 1994), 126. Furth argued that Dutch sinologist Van Gulik's classic, *Sexual Life in Ancient China*, is a product of his Victorian attitudes toward sex. She also cautioned against a common misconception among modern readers, that Daoism is more woman-friendly than the "misogynist" Confucianism. "The classic bedchamber manuals teaching Daoist secrets of longevity portray an aristocratic and lavishly polygamous society where very young women were exploited as sexual hadmaidens--the stereotype of a royal harem" (pp.145-46).
 - 4 Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity* (University of Minnesota Press, 1991), p.123. Emphasis mine. Chow disagrees with Chinese and Western critics who argue that psychoanalytic theories are foreign in origin, hence do not apply to the study of modern Chinese literature. Denying the applicability of psychoanalysis is to deny that the Chinese have psychic lives. I am pushing Chow's arguments further by suggesting that pre-modern Chinese psychic lives should also be subjected to feminist analysis.

pleasure, both Furth and Chow are clearing the grounds for an alternative feminist reading strategy as the basis for new forms of knowledge and activism. This reading strategy has two components. First, the identification of the sexual with the repressed means that sex is always mystified in discourse. Demystification begins with a recognition of the power of language to make and re-order worlds. Second, the identification of the sexual with the irrational and fragmentation means that de-mystification takes the form of a re-stitching, or reconstituting the whole from its parts, with a holistic feminist logic. To view footbinding as dismemberment in fact perpetuates the mystification of sex, making it all the more difficult to envision the Chinese female body as a whole. We need to restitch the disembodied foot to the social fabric and to a holistic embodied self, which is what this essay attempts to do.

It is useful here to articulate the differences between sex and sexuality. The sex of footbinding, in terms of bodily sensations, postures of intercourse, and the catharsis of pain, are empirically not knowable.⁵ But what we can know, as this essay attempts to show, is the conflicting claims on female bodies and labor, the conflation of male sexual and social powers, as well as the fragility of female bodies and pleasures: in short the *sexuality* of footbinding. To the extent that sexuality is rooted in cultural conceptions of the body and political constellations of power, it is never simply a personal matter. Hence "culture" and "body" are categories we have to interrogate first if we are to understand sex and sexuality as cultural constructs.

5 Anthropologists have conducted interviews with footbound women in the nineteenth and twentieth centuries, and many spoke of the pain of binding or the lack thereof. These voices cannot be used, however, to reconstruct the bodily experiences of footbound women before the modern era. The latter, I maintain, is forever lost to us. For a sample of these interviews, see Howard Levy, *Chinese Footbinding* (Taipei: Southern Materials Center, 1984), pp.203-285.

Mary Daly's Journey Into the Other's Homeland

U.S. feminist theologian Mary Daly's passionate attack on footbinding merits attention for what it says about the complex relations between sex, body, and culture. Over twenty years after its first publication in 1978, Daly's *Gyn/Ecology* remains a powerful statement of a radical feminist agenda that no facile accusation of racism can dismiss.⁶ Its power--and limitations, as we will see--lies in its understanding of sex by way of body and language but bypassing culture. Daly's heros--called Hags, Amazons, Spinsters, Crones, Furies, Harpies, Lesbians, and Goddesses--are the self-professed Other who dare to name the Enemy: Patriarchy or phallocracy. The "prevailing religion of the entire planet," patriarchy's love is necrophilia (pp.39, 61) and its ritual, Goddess-murder by Sado-Ritual. The logic of Fatherland is "doublethink/doublefeel/doubledream" (p.368), which mystifies its misogyny and tricks women into complicity. To cut through the doublethink, Daly admonishes all women to slash with a Double Axe. "As A-mazing Amazons with our Labryses we cut them down and move deeper and deeper into the Otherworld, which--since we *are* Other--is our Homeland" (xvii).

The journey to Homeland is an intergalactic voyage comprised of three passages. In the first, the Hag sees through the Enemy's myth of Procession, a linear and continual process of Father reproducing himself by erasing the creativity of the Mother/Goddess in the Greco and Christian traditions. In the second passage, the Hag sees through the Enemy's intent of Goddess murder. It is here that Chinese footbinding figures as an example of Sado-Ritual, appearing in between Indian suttee and African female genital mutilation,

6 In a famous rebuttal of Daly, African American feminist Audre Lorde objected to the fact that Daly failed to name any black goddesses. Daly mentioned the objection in her preface to the 1990 edition of the book, but countered by saying that "*Gyn/Ecology* is not a compendium of goddesses." *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon Press, 1990), xxx.

followed by European witchburning as well as contemporary American gynecology (rooted in Nazi medicine) and psychotherapy. In the third passage, the Hag journeys to the Otherworld to discover her true Self, where she sits with a loom of her own spinning cosmic tapestries of texts/textiles.

Ethnic differences are both elided and highlighted in Daly's poetics. In highlighting the power of archetypes, she gives the impression that Hags are Hags everywhere. Defined as the Other of patriarchs, women transcend cultural and temporal variations. Other than an occasional "universal" (e.g. p.172,) Daly prefers "intergalactic" or "planetary" in describing this commonality of cosmic proportions. Against this cosmic scheme, the insertion of such ethnic markers as "Indian," "Chinese," "African," "European" and "American" before each case study of Sado-Ritual syndrome creates the impression of an recurring pattern. But the parallelism between African and American customs is an illusion. The Hag-as-Other-of-Man is more at home in the Christian tradition, as evinced by the vast discrepancy in length, texture and nuance of the three "ethnic" chapters (64 pp.) and the Euro-American chapters (134 pp.) Conceived in 1975, the height of postwar disillusionment with the West, *Gyn/Ecology* is a radical critique of the Christian and capitalist religions; herein lies its subversive power. In this regard it is remarkably similar to an otherwise different work, Julia Kristeva's *About Chinese Women*. First published in France in 1974, feminist Kristeva's reading of footbinding as women's claim to the symbolic serves to criticize Western epistemologies by idealizing China.⁷

7 Julia Kristeva, *About Chinese Women* (New York: Marion Boyars, 1986), pp.83-85. Kristeva and Daly both used the ethnic Other to launch a radical self-critique of the West. But the parallel ends here; their means of deploying the Other and readings of footbinding are radically different. Kristeva visited China in 1974, but even as she saw them, the bound feet remained unknowable to her as a foreigner: "I can still see them, in Peking or in the provinces, these elderly women all dressed in black, with tiny babies' feet that I hardly dared to look at, let alone photograph. It doesn't help to know that this tiny foot exists, and that it is very tiny:

Without detracting from Daly's pioneering vision and influence, it is necessary to acknowledge that the feminist utopian Homeland of the Hag is not cosmic, a realm of freedom beyond culture, but a product of Daly's own culture-bound notions of body, language, and selfhood. She sees and knows the ethnic other in terms of her culture. Central to Daly's critique of footbinding and other sado-rituals is the bifurcated body and mind, even as she proclaims the interconnectedness of the two. Hence "the foot purification (mutilation) ensured that women would be brainwashed as well" (p.136). Bodybinding *necessarily* results in mindbinding, not only on the parts of the footbound women but also on the parts of scholars whose detached objective tone was said to normalize and legitimize the practice (p.144). Daly has taken an anti-intellectual stance in her radical attempt to re-attach the Cartesian mind-body split. There can be no mind without the body. Moreover, it is a body that can feel the pains of other bodies, but Daly does not explain how this can come about. One can only surmise that this communion of bodies across culture by sympathetic magic is a mystical process.

Daly's endorsement of Andrea Dworkin, another pioneering feminist, suggests that the only responsible knowledge--the only feminist way to talk about footbinding and other women's bodies--is by way of body and senses.⁸ Daly is heartened that Dworkin, who describes "the horrible physical reality" of foot maiming in *Woman Hating*, shocks the reader into activism by way of the physical body. Daly's and Dworkin's pathway to activism is bodily knowledge: "to know, to sense, become incensed" (p.151). The priority enjoyed by the physical body is unmistakable despite Daly's verbal insistence that holistic

it is perfectly unimaginable" (p.85). Rey Chow saw in this idealization and distancing an example of sexualizing a foreign culture by making it the feminine and primitive other, hence "repeating the metaphysics she wants to challenge." (*Woman and Chinese Modernity*, p.7)

8 Much of Daly's vocabulary is Dworkin's: sadism, necrophilia, planetary, 1000 years. *Woman Hating* (New York: Plume, 1974), passim.

knowledge involves "mind/imagination/emotions" (p.151). The mind does not do much other than serving as an instrument of deceit in legitimizing atrocities. The body alone knows and acts. By harping on the body that pains and rages, the Hag ends up privileging the body over the mind as the gateway to truth and freedom.⁹

If we recall that the sexual refers to "those areas of psychic life that are excluded from the conscious mind as a result of the pressures of culture and that are available to us only in 'irrational,' apparently disconnected forms," then Daly's phantom Mind has taken on the characteristics of the sexual as the repressed and the cut-up. The slippage, no doubt unintended, is revealing: in protesting the castrating impulse ("he cuts to pieces") of all men in all cultures, the Hag cuts up her own being and exposes the fragmented feminist self in 1975 U.S.A. All the earnest pleas of "connection," "interconnectedness" (e.g. xvi) and "sisterhood" fall short of restitching the parts into a whole because Daly does not question the terms of this incorporation. The utopian union of Self and Friend (p.371) in Otherland/Homeland, is necessary and desirable only in a culture whose image of selfhood is bounded, integral, and individuated. Similarly, the utopian union of erotic love and friendship between women (pp.372-6) is meaningful only in a culture that insists on a split between mind and flesh, or between platonic and erotic love. In embracing the body that feels and a language that moves, Daly reinscribed the terms of this bifurcation. In the end, *Gyn/Ecology* is not about India, China, or Africa but rather about Daly's body-bounded self yawning for transcendence in a mystical merging with the other's body.

What purpose, then, does the inclusion of the ethnic Other serve? Why

9 Daly was perhaps not aware that her radical view of the physical body as the gateway to truth and transcendence is close to that of Daoist women saints, as discussed by Suzanne Cahill. See her "Discipline and Transformation: Body and Practice in the Lives of Daoist Holy Women of the Tang Dynasty," unpublished paper, 1997.

bother to bring in suttee, footbinding and genital mutilation? As it turns out, the ethnic Other is essential to Daly's fantastic idealized Self of "Mind/Spirit/E-Motion" (xv), or the Self of knowing/acting/self-Centering in the utopian woman-identified environment called Gyn/Ecology (p.315). For only in visiting the ethnic Other but erasing culture--the very nature of an intergalactic journey--can the Hag forget her own physical body by giving it to the Chinese. Hence the admission that: "Only Hags... can kick off spiritbindings. This is possible, for mind/spirit has a resiliency that feet, once destroyed, can never have again" (p.42). In theory, Chinese, Indian, and African women can become Hags, but Daly's mode of representing and identifying with them through their physical body and pain has foreclosed that possibility. So the identification of "Hag: Body" we have just seen is reversed when ethnic locations are brought into the formula. We have instead a set of dualisms, with "Hags: West: spirit-mind" on the one hand and "Victims: Other: body" on the other.

Clearly it is not the resilience of Chinese women's spirit but the resilience of Chinese tradition that stunned and impressed Daly; she mentioned that the ordeal lasted a thousand years four times in the first ten pages of her narrative (pp. 135, 137, 141, 145). It is thus not surprising that despite a profusion of bodies and pain in ethnic Otherland, their bodies are phantoms and their sexuality hopelessly mystified. Squeezing, biting, and sniffing the deformed stumps for a thousand years, Chinese men could be nothing but oversexed perverts whereas the women were undersexed and incapable of pleasures, their only desire being the desire to survive (p.145).

Post-Socialist Postscript: The Sex of the Bourgeois Individual

It is the ultimate irony that twenty years later, the most interesting part about Daly's discourse on footbinding is her insights into its cultural logic.

Relying only on male-authored and faulty source materials, she cut through the mystification with her double axe and saw that footbinding can be explained as a fetish that functioned by way of the transcendence of culture (shoes as "cultural contrivance," quoting Ernest Becker) over the animal foot (p.147). As the Other, Daly offers remarkable insights that many Chinese critics missed.¹⁰ My contention here is not that I know more as an "authentic native," but that *Gyn/Ecology* makes for a problematic agenda for a global feminist movement. Fortunately, we can all relax because as Daly so astutely pointed out, footbinding is dead; the Chinese nationalists and communists had championed its end since the 1920s not because they were radical feminists but because they needed to mobilize female labor for nation-building (p.142).

Unable to think beyond her body yet unable to think through it, Daly remains hostage to her culture. The sexualized female subject that she celebrates and struggles to realize is one who enjoys bodily integrity, control over reproductive options, and freedom in sexual expressions. This is the female version of the classic Enlightenment Man who is individuated, in control, and given to sexual gratification. Sexual pleasure and reproductive choice have come to signify the individuality we valorize. I am not suggesting that this sexualized individual should cease to be our feminist goal, but that it is merely one of many possible ways to conceive of female sexuality and desire.

10 Daly's stance on her own privileged position as a North American intellectual is complicated. In a curious passage, she recognized the destructive power of imperialism but ascribed hegemonic power to the West as a result: "Virtually all of modern patriarchal society has been influenced/shaped profoundly by the West, becoming a sort of Total Westworld." (p.96) I wonder if she did not ascribe too much power to the West. In another instance, she seemed oblivious to her own location in insisting that "Haggard criticism should enable women who have been intimidated by labels of 'racism' to become sisters to these women of Africa--naming the crimes against them and *speaking on their behalf*--seeing through the reversal that is meant to entrap us all... Beyond racism is sisterhood." (pp.154, 172; emphases mine) Daly seemed unaware of or unconcerned with the tension between identifying with African women (becoming sisters) and speaking for them.

So accustomed are we in thinking of sex as a personal act if not an individual right that we need to backtrack by decoupling the sexual from the personal, which would allow us to explore constructions of morality, agency, and value that do not rest on bourgeois individualism.

Ironically, in the PRC many people are embracing bourgeois individualism in the 1990s as an alternative to the hollow models of sacrificial socialist heroes. Several Chinese women scholars are raising questions about this unquestioned acceptance of the myth of the rational, autonomous individual. As feminist critic Tonglin Lu put it, "Will women ever succeed in creating a space for themselves through the search for an individual identity? Since the notion of individual identities is predicated on male subjecthood, isn't the search necessarily doomed?"¹¹ These are not academic questions; the quest for an individual self has so suffused the post-socialist zeitgeist that it surfaces in every media and in cultures high and low. Allow me to quote feminist scholar Zhong Xueping at length: "Within the context of Chinese culture today, the search [for the true meaning of being a woman]... represents a desire for a recognition of individual values and individual expressions by both men and women. The insistence on a non-gendered real self is what is problematic. Instead of being perceived as a cultural issue, which is related to the notion of ideology, constructions of subjectivity, and possibility for resistance, searching for a real self is represented as an existential issue with some ultimate truth to it."

The desires of these self-searching women in China today are thus fraught with ambiguities. "What is problematic is that when they want to do away with conventional models for women, such as subservient wife and good mother, Marxist-Leninist granny, and androgynized professionals, they are left with the notion of a free individual, which many theorists have criticized as

11 Tonglin Lu, ed., *Gender and Sexuality in Twentieth-Century Chinese Literature and Society* (SUNY Press, 1993), p.12.

both patriarchal and ahistorical." The problem of a post-socialist sisterhood comprised of women questing for an ungendered self is curiously similar to that of Mary Daly's intergalactic sisterhood: "The bond among women to quest for such a self, then, becomes a paradox. When women come together not only to challenge social norms but also to search for an ultimate self, their desire for such a self-identity is very often interpellated back into the patriarchy, where they may become more ready to accept their natural roles to be a real woman. And the existence of a sisterhood based on such a desire becomes too contingent to claim its ground."¹² We will ponder the activist implications of this bind at the end of this essay. Meanwhile, we return to the theme of sex by tracing its vital importance to the reproduction not only of the Chinese family, but also of the Confucian gender system.

The Confucian "Natural" Body

"Confucianism" is a label manufactured by Jesuit missionaries in the seventeenth century. Not only does it impart an artificial coherence to pluralist systems of thought, it also creates the illusion that Confucianism is a religion comparable to Christianity that can be understood in terms of theology and liturgy.¹³ We do not have the space to ponder the question "what is a religion;" suffice it to note that in the Ming (1368-1644) and Qing (1644-1911) dynasties both elite and popular cultures were so suffused with Confucian, Daoist, Buddhist and other folk practices that it is futile to make clearcut distinctions. When we use "Confucian culture" or "Confucian gender system" in this essay, they describe two intertwined elements: a culture-power nexus that valorized the written word and a family-centered ethics that derived its

12 Zhong Xueping, "Sisterhood? Representations of Women's Relationships in Two Contemporary Chinese Texts," in Lu, *Gender and Sexuality*, pp.171-72.

13 Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Durham: Duke University Press, 1997).

authority from a state-sanctioned Confucian canon.

Mary Daly is misinformed in stating that "no one was to blame for the evil of maiming women, since the reality of evil and maiming was not acknowledged. There were only 'beauty' and 'the extremes of pleasure.' Among the Chinese, footbinding was universally legitimated" (p.138). The customary acceptance might have been the case in practice, but in rhetoric quite the contrary is true. Before the late eighteenth century, the predominant mode of writing about footbinding in Chinese took the form of a radical critique, indeed ruthless condemnation.¹⁴ Even more curiously, the logic of this anti-footbinding polemics by Confucian male scholars is remarkably similar to that of Daly: footbinding is inhuman and barbaric because it maims the natural body and renders it useless.

The earliest extant writing on footbinding as a social practice was an indignant passage in the collected works of Che Ruoshui, a scholar-official from the Southern Song dynasty (1127-1279). Completed in 1274, this work was written at a time when domestic gentry women began to imitate entertainers in adopting footbinding: "The binding of women's feet, one does not know when this practice began. A little girl not yet four or five [*sui*,] is innocent and guiltless, but infinite suffering was being inflicted upon her. One does not know what good does it do to have the pair of feet bound into such a small size. When Dai Liang of the Later Han dynasty [25-220] married out his daughter, she was dressed in a silk upper garment and plain skirt, holding a bamboo box and wearing wooden clogs. That means one cannot blame footbinding on the ancients. Or, some say that it started with Consort Yang of the Tang dynasty

14 The sexually explicit descriptions of man biting the bound foot or rubbing his penis against it, or the confessions of "Lotus Kowner" cited by Daly (pp.137-38) are in fact products of nineteenth and twentieth centuries. In the pre-modern period it was unthinkable to write about the sex of footbinding in such explicit terms. Indirection is key even for erotic novels, in which fondling the foot was euphemism for sexual intercourse. See Keith McMahon, *Misers, Shrews and Polygamists* (Durham: Duke University Press, 1995), *passim*.

[650-904]. But no citations can be found about this neither."¹⁵

Che's identification with the "innocent and guiltless" young girl and sympathy for her "infinite suffering" might have struck some as hypocritical, but I see his anger as heart-felt because Che's assumptions and modes of knowing are entirely consistent with those of a Confucian elite men educated in the classics. In fact, so seminal are his discourse of utility and quest of knowledge by way of philology that this passage became a model for a Confucian critique of footbinding in subsequent dynasties. Che Ruoshui cited the example of Dai Liang, an ancient from *History of the Later Han Dynasty*, to prove that footbinding was not practiced in the Later Han period (25-220). This search for origins from the classics is the typical mode of knowing of male Confucian scholar-officials. Philology reinforced the authority of the classical canon and the male scholar's prerogative as its sole transmitter and interpreter.

It is hard to exaggerate the extent to which language and scholarship--and by extension politico-cultural power--are androcentric in the Confucian world. According to the Neo-Confucian political philosophy enshrined as orthodoxy in the Song dynasty, males from all classes were, at least in theory, eligible to become scholars-officials if they passed the civil service examination, from which women were barred. In other words, men alone were privy to reading the classics, poetry, and histories; they were authors, commentators, and teachers. When the examination was made the sole gateway to officialdom in the Song dynasty, cultural power became synonymous to political power. Male hegemony thus constituted a hermetically sealed universe, a "culture-power nexus." Elite women did become educated but there was no channel that could translate their cultural knowledge into political power. Che's pity for the suffering footbound girls, however heart-felt, is thus an identification

15 Che Ruoshui, *Jiaoqi ji*, 20a, in *Qinding Siku quanshu*, zibu 10, zajia lie 3.

with the inferior and powerless Other, a subaltern who otherwise could not be heard. If the footbound woman is Daly's ethnic Other, she is the Confucian gentleman's gendered Other. In either case she is the object being spoken-for.

What good does it do to bind the feet of women? Che's question invites us to ponder the larger question about the usefulness of female bodies in the male-centered Confucian world. There are two answers, one explicit and the other repressed and unspeakable. The explicit answer is that it is an instrument of filiality (*xiao*), indispensable to a male-to-male transmission of bodies and ritual authority in the patrilineal family.¹⁶ In Confucian canonical and didactic texts, this function of the female body as a womb is acknowledged albeit only with averted eyes. The female body that did appear in texts is the body of decorum; her sexuality is elided, repressed, or denied. A good mother performs her duty not in the act of giving birth but in tending to the food and wine. A good widow is commendable not in battling her desires but in demurely spinning into the depths of the night.

The female body was more visible in a genre of medical texts offering advice on begetting children. Indeed, male physicians recognized and legitimized the importance of female pleasures to the goal of procreation. Charlotte Furth has written: "In this genre of writing, which became increasingly popular in the Ming and Qing, eros was valorized in a context

16 Whereas the meaning of filiality for males is unequivocal, there is always a tension for females in a patriarchal and patrilineal family system. Upon marriage, the daughter has to transfer her loyalty from her parents to her in-laws. Susan Mann and Du Fangqin have discerned a historical shift in the official interpretation of filiality for women: in medieval times the filial duties of daughters were an orthodox concern, as evinced in such classics as the *Book of Filial Piety for Women*. In late imperial times, women were increasingly expected to lodge their loyalties to in-laws and gain recognition as wife/mothers. Marital fidelity and sexual purity became the dominant demands, hence the late imperial chastity cult. "Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China," unpublished paper, 1998.

which also encompassed successful conception, healthy gestation and childbirth, and even aspects of pediatrics."¹⁷ Both male *and* female bodies were to be instruments of the Confucian family. This medical definition of good sex as sex that led to conception of fetus promoted self-mastery and moderation. Footbinding is at best marginal and at worst detrimental to this overarching concern by luring the family men into self-dissipation. For this reason, footbinding was repeatedly condemned by Confucian scholars.

The second, and unspeakable, answer to the question of the usefulness of female bodies is for male erotic pleasure. Living in the age of its initial spread, scholar Che Ruoshui might have truly found footbinding repulsive. Yet there is no question that a gradual transformation in male erotic taste took place between the thirteenth and eighteenth centuries as the bound foot became an object of male erotic fantasies.¹⁸ The decorum of the Confucian male-centered discourse, however, precluded male desires from being articulated in words except by way of such tactics of indirection as analogy, and only in selected genres: poetry, memoirs, and fiction.¹⁹ Male desires for the bound foot in particular and for female bodies in general had to be mystified if females were to continue to subscribe to the ideology of good sex as sex-for-procreation. Hence all the sexually explicit descriptions of unwrapping the binders or licking

17 "Rethinking Van Gulik," p.133.

18 Charlotte Furth has made an important observation that the spread of footbinding during the Song dynasty coincided with the rise of a view of the female body in the medical discourse as being a de-eroticized body of reproduction. In attaching erotic meaning to the foot, a part of the body that serves no procreative function, elite Song men thus contributed to the bifurcation of the body of desire and the body of reproduction. Furth, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp.131-33.

19 One familiar trope of male desires in lyrics is the male poet's quest for the goddess, which is at once a quest for religious transcendence and erotic love. See Suzanne Cahill, "Sex and the Supernatural in Medieval China: Cantos on the Transcendent Who Presides Over the River," *Journal of the American Oriental Society* 105, no. 2 (1985), pp.197-220.

the bare foot were products of the nineteenth and twentieth centuries, when the very foundation of the patriarchal family came under attack.

Until then, the unspeakable male sexual fantasies were often expressed in terms of male desires for social power. As Tonglin Lu pointed out in her comparative readings of *Les Liaisons dangereuses*, an eighteenth-century French erotic novel, and *The Golden Lotus*, in the French novel "sexual power is identified with power of speech... By contrast, in *The Golden Lotus*, sexual power is much more closely associated with social position... an exclusive propriety of men."²⁰ This insight provides a partial explanation for the spread and normalization of footbinding: men's quest for *social* power. The bound foot was useful as a marker of elite status--not of the woman but of her man. This transfer of value from the female body to the social position of her men (and then conferred back to the woman as her social honor by the dictum of Thrice Following) is the principal operative mode in Confucian culture, evident also in the chastity cult. The economy of exchange is one of body for power, or to be exact, *female* body (either cut up, as in footbinding, or intact, as in chastity cult) for social position or elite status as public expression of *male* power.

Yet it is here that a contradiction in the desires of the Confucian man is exposed. Earlier we saw that the sanctioned answer to the question of a female body's usefulness is filiality, expressed in terms of social motherhood. Filiality also demanded, however, the preservation of a "naturally" integral body--the progeny of one's parents. Logically speaking, a Confucian man who desired a female to mother his son could not also desire her maimed foot. Many arguments against footbinding were in fact made on this ground, which are reminiscent of the Confucian attack on the Buddhist practice of cremation. There are, of course, no natural bodies in the Chinese cultural world as in ours.

20 Lu, *Rose and Lotus* (Albany: SUNY Press, 1991), p.26.

We cannot see or hear the body except by way of culture. Bodies are amorphous; in themselves they do not say much. Hence the first order of business for dominant ideologies is to engineer and police the boundaries that make gender, class, and ethnic distinctions visible but seemingly "natural." Footbinding made it easier to tell females apart from males, but it did so by calling attention to the contrivance of culture, the fluidity of gender, as well as the conflicting allure of purity and danger embedded in female sexuality.

Contrary to modern assumptions, keepers of the Confucian tradition did not consider footbinding a "Confucian" practice; no mention of it can be found in the didactic literature for women. In diverting the female body, intended as an instrument of filiality, to other non-productive use, footbinding can even be said to be anti-Confucian. The incessant attacks on the practice, however, did serve a useful purpose in enabling the discursive formation of a "natural" body. It is in condemnation of footbinding that we find the most graphic descriptions of the "natural" body as integral, even geometric, and purposeful.²¹ The relationship between footbinding and Confucian culture is thus fraught with ambiguities. From the one-sided discourse of footbinding we begin to see how Confucian culture repressed the sexual. Furthermore, this repression exposed the contradictory male desires for woman to be both saint and tramp. Female sexuality is thus hopelessly mystified in the androcentric discourse.

Bifurcated Female Sexuality: The Saint and the Tramp

The conflicting Confucian claims on the female body found an unsatisfactory resolution in a bifurcation between "domesticity: wife" and the "brothel: concubine-cum-prostitute." This bifurcation of female sexuality is

21 I have written about this discourse of the natural body in "Footbinding as Female Inscription," unpublished paper, 1998.

expressed in terms of the bifurcation of the legal-social status of individual woman into good/mean (*liang/jian*). Goodness and meanness carry clear moral implications, but a socially mean woman is not automatically considered morally dubious. The policing of this stratified female sexuality took the form of periodic raids into brothels, temples, bookshops, and opera venues. These anti-pornography campaigns staged by imperial county magistrates and modern officials were never successful because bad sex is in fact the supplement of good sex, completing the claims of the latter while exposing its inadequacies.

The dynamics of bifurcated female sexuality is so entrenched that it recently created a stir in modern Taiwan. The prosperous island may not look like a "Confucian" society in the early 1990s, but after decades of education in Confucian morality the population remains steeped in the habits of Confucian mores. Rey Chow related the remarks of a feminist Xü Xiaodan as she campaigned for a seat as lawmaker. Xü promised her supporters that, "I will enter the Congress in the image of a dissolute woman; I will love the people with the soul of a female saint." In this posture Chow sees the possibility of a radical feminist activism: "Women's sexuality, hitherto strictly organized according to the difference between the female saint and the dissolute woman, returns to a freedom that is not an arbitrary freedom to act as one wishes, but rather a freedom from the mutual reinforcement between education and morality, which are welded together by stratifying female sexuality." In other words, this freedom is not modeled after that of the Enlightenment male subject, but is instead a refusal of the roles prescribed by Confucian ideology.

To Chow, a truly radical feminist analysis and activism is built on a subject position like Xü, one that encompasses the "bad" and the "good" woman. Only thus can we be sensitive to the inequality not only between the elite class and the masses, but also between the speaking subject and the spoken-for

object.²² From this perspective, good sex is the sex of a holistic woman, at once tramp and saint, who is beyond reproach.

The Good Woman Speaks: Texts, Not Textiles

If Confucian ethics demands that male desire be narrated with indirection, how much more treacherous it is to talk about female desires! The relegation of woman to the subject-position of the spoken-for is the clearest manifestation of the power of Confucian patriarchal culture. In such a predetermined discursive field, how does one retrieve female pleasures and desires? I offer no definitive answer, but merely a tactical reminder that we have to be mindful of this male-centered nature of the word when reading male representations of female desires. We have to be even more careful when reading female representations of their own desires (always in a language not their own.) Because of the hegemonic nature of the Confucian discourse, there is no "pure" or "authentic" female voice outside of it.

Mary Daly's *Labrys* is a useful tool as long as we wield it not two-ways but four-ways: what has to be cut through is not merely the doubletalk of male deception (the myth of the natural body) but also feminist self-deception (the myth of an ungendered autonomous self.) A footbound woman's relationship with patriarchal culture--or an un-footbound woman, for that matter--is at once

22 Chow contends that conventional class analysis is not good enough, for the speaking intellectual committed to universal justice is not likely to reflect on her own privileged position. "This means that we can, as we must, attack social injustice without losing sight of the fact that even as women speaking for other women, for instance, we speak from a privileged position." Chow in Lu, ed., *Gender and Sexuality*, pp.36-7. Chow's critique of an overzealous commitment to universal justice certainly explains the pitfalls of such radicals as Mary Daly, who had no qualms speaking on behalf of African women. But is it an inherent weakness of class analysis? It seems to me that it is an inattention to global class formation that leads to a facile commitment to universal justice.

identification and opposition. A woman could be identifying *and* resisting in being a tramp; she could be identifying and resisting in being a saint. Female desires are neither pure nor impure; intimations of "false consciousness" are counter-productive. Our concern is not intention but the economy of exchange or power inequalities in each case: Who benefits? Who pays the price? Who is speaking? Who is spoken for?

With this four-way axe I wish to read one poem by an eighteenth-century poet Hu Shilan. Hu, a gentrywoman from the northeastern province of Zhili, fell upon hard times in mid-life and started to work as an itinerant teacher. In a poem she tried to recuperate the value of gentility in a nostalgic gesture:

Remember those bygone days in the depth of my inner chambers,
 Perfumed pouch brushed against flesh lustrous as jade.
 My little maid held me as I stood by the flowery shades,
 Lest my arched shoes slip on mosses so green.
 Little did I know that in mid-life I would have to roam around,
 Braving the scorching sun and furious storms...²³

The garden of her family mansion, the maid, jade-like flesh, and arched shoes all served as props in the recreation of a leisurely childhood before class degradation. Through the symbol of footbinding, Hu expressed her desire for female seclusion as a class phenomenon. This is the most explicit Chinese statement lending support to U.S. sociologist Thorstein Veblen's famous formulation that footbinding was a form of conspicuous leisure.²⁴ What do

23 Wanyan Yunzhu, *Guochao guixiu zhengshi ji* (Hongxiang guan, 1831-36), 9.5b-6a. Hu's emphasis on gentility accords with the editorial purposes of Yun, as analyzed by Susan Mann in *Precious Records*, pp.94-117. Other female-authored poems depict shoes as mementos of female friendship, mediums of exchange in a sentimental economy.

24 Given how famous Veblen's theory of footbinding is, it is curious that he mentioned it only in passing. Equating the "constricted waist... of the Western culture" with "the deformed foot of the Chinese," he regarded both as products of a particular stage of economic evolution in which "conspicuous leisure is much regarded as a means of good repute, the ideal requires

we make of this view of footbinding as the marker of gentility?

It is clear that Hu Shilan saw agency, dependency, and freedom in terms very different from ours. Seclusion in her inner chambers did not signify imprisonment but contrarily the freedom afforded by her elite status. Similarly, Hu's physical dependency on her maid was a performance that reversed the truth: the maid was the one dependent on her for economic sustenance. All the social power of elite men were conferred onto their women as long as the latter fulfilled their filial duties as mother and wife. No wonder that elite women were defenders of the Confucian status-class system and the patriarchal family.

Yet the elite woman's identification with her male counterpart is not complete. Hu Shilan's "opposition" to the official discourse is most evident in the latter half of her life as described in the second half of the poem. In resorting to the poetic convention of complaining about the hardship of life on the road, she remained loyal to the taste of her class. But her chosen profession--a teacher of females in the classics--allowed for new gender configurations. Traveling from female quarters to female quarters, professional teachers like her opened the way for a female-to-female tradition of learning that at once opposed and identified with the Confucian male discourse. It is significant that Hu's poems appear in an anthology compiled by another educated elite woman, Wanyan Yunzhu. It is also significant that the anthology was entitled *Correct Beginnings*, an allusion to the Confucian classic, *Book of Songs*.²⁵ Both Hu and Wanyan claimed their cultural and

delicate and deminutive hands and feet and a slender waist." *The Theory of the Leisure Class* (New York: Penguin Books, 1994), 148-49. Whereas Veblen's evolutionary view of economic development is questionable, his insights that standards of feminine beauty are conditioned upon changing economic conditions merit attention. The logical conclusion of his theory, however, would put thirteenth-century China at the same stage of economic development as Victorian England.

25 On Wanyan Yunzhu and her work, see Susan Mann, *Precious Records: Women in China's*

moral authority by adhering to (some would say appropriating) the Confucian creed; they claimed their right to speak and to write by re-discovering learned women in the classics.

In the end, Hu Shilan reinscribed herself as an elite woman by way of her learning and lyricism. Not only did she speak for her maid, she also continued to claim the power of representation, and the power of making a living, through writing instead of manual labor or handiwork. Mary Daly's goal of an union of text and textile (*Texere* in Latin means both, pp.4-5) remains utopian in the mid-Qing cultural landscape Hu Shilan occupied and helped create. No matter how poor and beleaguered, in her learning and sensibilities she remained an elite woman. The power of the word, once acquired from her elite kinsmen, became a cultural capital for life, just as her pair of bound feet remained a marker of her genteel upbringing. In using her literacy, she was at once identifying with and resisting the terms of male dominance in the Confucian world that worked by bifurcating text and textile just as it bifurcated female sexuality. Although she was too modest to state it, Hu probably agreed with her men that good sex is sex that begets children.

Beyond Individualism and the Politics of Identification

To summarize the journey we have taken: we first dislodged sex from the personal and returned it to culture; then we considered how culture represses the sexual by mystifying it; we argued that this mystification can be undone to some extent if we read realistically instead of romantically; with a clear eye on how culture-bound we all are, we searched for traces of the workings of body and power in specific historical and textual locations. Now we may finally ponder the meaning of good sex and return sex to the personal in the process.

Sex can be good to the woman concerned, her men, her family, women's networks, society, nation and spiritual communities. "Goodness" is a productive term in its very ambiguity. Good sex--in excess, moderation, or abstinence--can be pleasurable or painful, wasteful or productive, self-effacing or self-affirming. The gaze is finally returned to the woman. She chooses, acts, expresses, and creates, albeit not entirely as she pleases.

One footbound woman has spoken, but her voice is ambivalent. She did not speak the language of sado-ritual Mary Daly imagined, nor did she speak the language of defiant resistance we often wish a female speaking subject would. The ambivalence of Hu Shilan's voice echoed her ambivalent social location. As a literate woman and teacher of females, she was at once within and outside of the male-centered Confucian learned tradition. She surprised us; the clarity of her tone concealing the complicated negotiations she had effected. Instead of offering easy, a priori answers, Hu Shilan invited us into her world. She implored us not to judge by our standards, values, and commitments but to listen to her regrets, pride, and remembrance. We have entered a new space in between Self and Other, where our bodies are not bound by the culture of bourgeois individualism. This space is not a garden in which multicultural flowers bloom equally bright; cultural relativism is wrought of rigidly demarcated Self-Other boundaries that is in fact restrictive and parochial despite its "global" pretensions.

For us to visualize and realize this space as the basis of a new global community or solidarity, we need to revise the politics of identification that has constructed our perception of the Other: in order to complete our own selfhood and agency and in order to act, we have searched for the unfree Other who serves as the antithesis of everything we are and aspire to be. The footbound woman is useful to us because we need her to complete our own cherished sense of self. Herein lies the symbolic poignancy and continued relevance of footbinding, long after it ceased to be a living social practice. In defining with

whom we identify and to whom we oppose it is easy to fall into the habit of mirroring, reversing, or standing the enemy on its head. Hence to counter gender stereotypes post-socialist Chinese women yearn for an ungendered self; to fight the fragmentation and isolation of bourgeois individualism many feminists strive for a transcendental global commonality.

This kind of politics of identification, based as it was on dualistic oppositions, made sense in the context of anti-colonial nationalistic struggles in the first half of this century. In his study of the British colonization of Egypt, Timothy Mitchell has observed that "in the metaphysics of capitalist modernity, the world is experienced in terms of an ontological distinction between physical reality and its representation." He calls this power to manufacture a split between reality and representation a "colonizing power," one that is still at work after the sun had set on the empire.²⁶ It is important to view this mechanism not simply as a malice of the West but as a fundamental dynamic of the operation of power in the modern world. Only thus can we begin to move beyond the episteme of dualisms.

We need to reimagine ourselves without knowing what forms and colors our new selves will assume. So what if we do not at all look like a bourgeois male subject, or if we begin to resemble the unfree other? Beyond the dualities of self and other, domination and resistance, or body and mind lies a new way of seeing and knowing. This realm of freedom is not predicated on the isolated and fragmentary self that ensued from the doctrine of individualism, but on a dynamic view of the self-as-process, a self that is always in the making.

26 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991), xiii. This bifurcating colonizing episteme also manufactured new forms of personhood and spatial configurations.

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，而她自己是有什麼法力的，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綑綁。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.

Gender, Power and Penalty

Pamela Cox*

The study of gender has transformed the study of crime and criminology and the study of punishment and penalty, as well as the study of history. The first part of the paper outlines key changes in the policing of girls and women in Britain over the past two centuries in order to illustrate elements of that transformation. I use the term “policing” in a broad sense, to refer not only to the activities of the official criminal justice agencies, but also to the activities of other agencies (in particular, religious charities, families and communities) and to the self-policing enacted by women themselves. I use the term “penalty” to refer to the broad dynamics of social regulation, social censure and social sanction which shape formal criminal justice practices, but which also shape the informal policing of everyday life.¹ The second part of the paper discusses the difficulties of attempting to construct any single criminological theory which can encompass the vast range of social regulations encountered by women and

* Lecturer, Department of History, University of Essex.

1 See P. Cox, *Gender, Justice and Welfare. The Social Policing of Girls in Britain 1900-1950* (London: Macmillan, 2000).

girls without reproducing an uncritical and Eurocentric metanarrative. However, it goes on to argue that using an enlarged vision of penalty has clear advantages for feminists both in terms of social theory and political practice.

One of the key ways in which the study of gender has transformed the study of crime and criminology has been through its broadening of concepts of deviance, regulation and punishment. In building up this broader picture, feminists have looked at different sites and drawn on different sources. This project was in many ways a continuation of earlier strategies adopted by those who sought to demonstrate that punishment did not simply result from crime. The problem with this earlier analysis of the social structure of penalty was that it focused on the position of working class men within the broader economic system. The threat posed by working class men was rightly seen to vary according to levels of disaffection, unemployment, social strain and so on. But there was no room in this framework for analysing changing patterns of women and girls' deviance because their deviant behaviour was seen to be less closely determined economic factors and much more closely determined by pathological factors.²

Two important developments characterise British women's experience of crime, regulation and punishment over the last two centuries: firstly, the declining number of women prosecuted for serious crimes, and secondly, the rising number of women subject to formal and informal social regulation. Historians have shown that the number of women prosecuted for serious crime (theft, assault, murder) fell steadily relative to population between the seventeenth and the twentieth centuries.³ This fall has been explained by some

2 For overview of criminological development see D. Downes and P. Rock, *Understanding Deviance: A guide to the Sociology of Crime and Rule Breaking* (Oxford: Clarendon, 1992). and A. Houwe, *Punish and Critique: Towards a Feminist Analysis of Penalty* (London: Routledge, 1994).

3 See esp M. Feeley and D. Little, "The Vanishing Female; The Decline of Women in the Criminal Process 1687-1912," *Law and Society Review*, vol. 25, no. 4(1991), pp.719-757; M.

in terms of the rise of new forms of capitalist patriarchy, under which women were more intensely regulated in the home and in the workplace, and which limited their opportunities to engage in crime. However, the fall in levels of prosecution of women for serious offences should not blind us to the fact that methods of policing women and girls became much more diverse in the course of the 19th century.

Modernity created new opportunities for British women and girls. But new lifestyles were accompanied by new forms of regulation.⁴ From the industrial revolution onwards, young single women with no domestic responsibilities to restrain their spending or their morals have been seen as irresponsible, sexually precocious pleasure-seekers who threatened the future of the family and the long term stability of the state. Industrial urban society thus allowed a degree of social and sexual permissiveness, but in doing so created greater possibilities for female deviance. New freedoms were accompanied by new restrictions. The “modern” girl was policed in a variety of sites: the school, the workplace, the cinema, the café, the shop and the street. So, whilst definitions of socially acceptable behaviour for girls and young women did change dramatically, the fact that they did not change without a price raises serious question about the limits of liberalism.

The decrease in serious prosecutions, moreover, did not weaken the popular belief that the “modern” girl and the “modern” woman posed unprecedented challenges to traditional social order. Put simply, new forms of female deviance were defined in this period, and this new deviance was dealt with outside the higher courts: it was dealt with by the lower courts, by other

Feeley, "The Decline of Women in the Criminal Process: a Comparative History," *Criminal Justice History*, 15(1994) pp.235-74.

4 See R. Felski, "Feminism, Postmodernism, and the Critique of Modernity", *Cultural Critique* (1989 Fall), pp.33-56.

state agencies, and by the religious rescue sector.⁵ The low numbers of women and girls appearing in court might give the impression that the state was not concerned to police them. This would be very wrong. Industrialisation and urbanisation in Britain (and the West more generally) were accompanied by new kinds of policing, and by new levels of state intervention in public and private life, which clearly impacted upon women and girls. From the 1830s onwards, legislation which was ostensibly designed to reduce poor law expenditure, to regulate working conditions, to preserve traditional family relations against the threat of waged industrial work, to safeguard the sexual health of the armed forces, to minimise the reproduction of the feeble-minded, to raise standards of working class parenting and to strengthen the domestic base of the British Empire had a direct effect upon the lives of girls and young women. These measures effectively circumscribed the types of work which they could undertake, and prescribed the kinds of sexual and social lives they could lead. At another level, new attempts to regulate the lifestyles of the urban working class resulted in thousands of prosecutions of parents for neglecting or abusing their children, for failing to send their children to school, for failing to have their child vaccinated and so on. Mothers and daughters became particular targets within this “policing of families”, as Jacques Donzelot has termed it.⁶ Mothers were held responsible for poor domestic standards, and daughters were thought to be morally as well as physically endangered by deprived and dirty environments. For girls, deprivation and emancipation were two sides of the same coin. Both could be read as emblems of waywardness. Both could lead to the road to ruin.

5 In Britain, serious cases were committed to trial in the higher courts (assizes, quarter sessions, county courts) and were judged by a judge and a jury made up of twelve members of the public. Less serious cases - which accounted for the vast majority of all court appearances - were heard in the lower courts (magistrates court, or summary court) and judged by a panel of magistrates.

6 J. Donzelot, *The Policing of Families* (London: Hutchinson, 1980).

Such prosecutions helped to swell the numbers of women appearing before the lower courts as did a growing number of convictions for minor offences related to debt, drunkenness, vagrancy and prostitution. In the late 19th century, such women offenders were more frequently sent by the courts to new specialised institutions - the inebriates' reformatory, the mental deficiency institution, the juvenile reformatory - in an effort to keep them out of prison. This diversion away from the penal system is highly significant and clearly shows how the policing of women and girls took place within a wide regulatory framework.

This is illustrated further by the fact that thousands of were policed within the voluntary sector, and within the religious rescue sector in particular. Rescue work was big business. It involved hundreds of organisations - mainly religious-based and mainly run by women volunteers - which ran a variety of rescue homes, outreach schemes and youth activities, and which were active throughout the 19th century and the first half of the 20th century. The following examples give some idea of the scale of such activities. In 1917 the annual report of the London Female Preventive and Reformatory Institution, a large voluntary rescue project based on seven sites around the city, had offered some "facts for the thoughtful"; since 1857, over 45,000 girls had been admitted (an average of 750 annual admissions over 60 years), 2,500 "midnight meetings" had been held, attended by 127,000 girls, and a quarter of a million meals had been served. In 1918, a survey of rescue work in the west end of London listed 10 organisations which were active in the west end alone: the Female Mission to the Fallen, the West London Mission, the Women Police, the Charing Cross Association, the Female Aid Society, the Church Army, the Ladies Association, the Workhouse Girls' Aid Association, the Society for Protection of Females. They might have added the Jewish Association for the Protection of Girls and

Women, the Church Penitentiary Society, the Salvation Army and so on..⁷

Informal justice has been studied as something separate from the state. By contrast, my research on girls in early and mid-20th century Britain shows that girls were subject to private justice with state acknowledgement, collusion and support. The rescue sector worked independently of the criminal justice system, but was also able to deal with those girls who presented particular problems to the courts. The courts dealt with girls who had committed a crime and also with girls who had not necessarily committed a crime but who were deemed to be in need of protection of some kind because of their “wayward” habits. Problems arose, however, if these criminal and vulnerable girls also happened to be pregnant, or to have a sexually transmitted disease, or to be sexually precocious or to be “feeble-minded”. Such girls were not easily accommodated within criminal justice institutions, and were referred instead to the private rescue sector. This led some to argue that these young women were treated more leniently than their male counterparts who were subject to the “rigours” of state corrective institutions. However, girls could spend many years in rescue homes, where daily life was very often harsh and restrictive and more importantly, was largely unregulated by state inspectors of any kind. Thus, regulation at the margins of the law was far from lenient: it meant regulation without rights.

The vitality of the religious rescue sector raises an important point in that it shows that the expansion of the interventionist state outlined earlier did not lead to a weakening of the voluntary sector. Voluntary groups, charities and so on did not decline with the growth of welfare state, but - by contrast - continued to expand at least until the second world war. It raises a further important point in that it shows how the formal criminal justice system relied upon the religious rescue sector to make institutional provision for difficult girls and young

7 London Metropolitan Archive A/FWA/C/D44/1 London Female Preventive and Reformatory Institution annual report 1916-17, p.6. and A/FWA/C/C6/1 rescue work, 1904-1918.

women, which raises questions about the relationship between public justice and gender and the place of civil rights in a liberal but interventionist state.

Beyond the state and the voluntary sector, women and girls were also policed within families by fathers and husbands. Instances of male domestic violence, for example, remained high (although levels did fall briefly at the end of the 19th century). Women and girls were regulated more generally within the wider community too, within schools, peer groups, workplaces, street cultures, commercial cultures and so on. Of course, boys and men were subject to similar influences - but for girls these influences were more socially and physically restraining, primarily because of the way that all these ultimately played upon sexual reputation and respectability. Finally, recent feminist research has shown how women and girls police and punish themselves, by their conscious management of their sexuality, their social life, their ambition, their appetite and their body shape.⁸

In this brief sketch, I have tried to outline some key historical developments which have shaped the modern policing of women and girls in Britain: the decline of the number of female prosecutions for serious offences; the rise of new definitions of deviance; the introduction of new means of social policing; the establishment of a number of statutory and non-statutory corrective institutions for women and girls; the continuing regulation of women and girls within families, and the continuing - indeed increasing - extent to which women and girls subject themselves to self-policing and self-punishment.

Thus, any study of gender, policing, protection and punishment must

8 See for example M. Cain, *Growing up Good: Policing the Behaviour of Girls in Europe* (London: Sage, 1989); A McRobbie and M. Nava ed., *Gender and Generation* (London: Macmillan, 1984); S. Lees, *Losing out: Sexuality and Adolescent Girls* (London: Hutchinson, 1986); S. Bartky, "Foucault, Femininity and the Modernisation of Patriarchal Power" and S. Bordo, "Anorexia Nervosa: Psychopathology and the Crystallisation of Culture" in I. Diamond and L. Quinby ed., *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (Boston: Northeastern Press, 1988).

emphasise broad networks of disciplinary power. In my own work, I have drawn on feminist criminologists, transgressive criminologists and sociologies of censure. These approaches basically insist that, following Foucault, we should broaden our vision of what constitutes penalty, and that we should move beyond a simple crime-punishment trajectory in our analysis of social regulation - in other words, that we should recognise that “punishment” and “correction” are not simply responses to legally defined crimes, but rather that they operate much more broadly within society.⁹ But how can this enlarged vision of penalty be usefully incorporated into either theories of deviance or into feminist political practices? Could such theories analyse formal policing and formal prisons alongside, as Adrian Howe puts it, those “private prisons of docile yet rebellious bodies, drugged and tranquillised bodies, famished self-policing bodies in which many women live their lives, “free” from penal control”?¹⁰

In the second part of the paper, I want to consider the possibilities and problems of this kind of approach. I will discuss two main issues: firstly, the place of women within broad networks of regulation (focusing on equivalence of disciplinary power, and equivalence of the effects of power - or oppression); secondly, the place of the criminal justice system within broad networks of regulation (focusing on masculinity and the construction of gender identities.) I have shown in the first part of the paper that despite the low level of prosecution of women for serious crimes, women have still been objects of social concern and still subject to a variety of interventions. The social policing and regulation of women can clearly be linked to the historical and contemporary oppression of women. However, such a linkage raises two

9 See for example C. Sumner ed., *Censure, politics and criminal justice* (Milton Keynes: Open University Press, 1990); M. Cain, "Towards transgression: new directions in feminist criminology" *International Journal of the Sociology of Law* 18:1 (1990), pp.1-18.

10 Howe, *op cit.*, p.207.

immediate problems; firstly that of notions of equivalent power, and secondly that of the definition of oppression.

The idea that state prisons for women should be analysed alongside the “private” prison of the rescue home, the family, the community and the body is problematic if it suggests an equivalence of power between these different regulatory sites. It may be the case that “every relation is a power relation”, but clearly, there are different types of power relations. And as feminist critics of Foucault have warned if power is “everywhere” then ultimately power is “nowhere”.¹¹

It follows that the identification of sites and sources of power leads to the identification of the effects of power. Within the history of feminist theory, women's experience of the effects of power have often been read as examples of oppression. Put simply, the social policing of women could be read as a central means by which the oppression of women is realised in everyday life. Such a reading has clear advantages in that it highlights the commonalities and connections between women's experiences. But, of course, it has disadvantages in that it requires another equivalence to be drawn between the experiences of women across classes, across cultures, across continents. It requires a metanarrative at a point when such narratives have rightly been called into question. It risks an unhelpful sublimation of differences within a Eurocentric gaze. One need only think of current feminist debates on the “oppressive” or “liberating” qualities of the Islamic veil, of female circumcision, of abortion and so on to see the problem.

However, despite these difficulties, reading policing as oppression *can* be useful in that it can provide a basis for the codification of international women's rights (and indeed, the rights of other disadvantaged groups). The right to legal

11 For overview see C. Ramazanoglu ed., *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* (London and New York: Routledge, 1994).

protection such as domestic violence, from war-time rape, from sexual and racial harassment, for example, is certainly worth having. These rights can be universal where appropriate, or specific to certain situations. Arguably, such rights are most useful to women when they are viewed as contingent, strategic and instrumental, rather than as part of any attempt to uncover and to cure the "real" causes of "real" crime. Women and minority groups, have after all, suffered throughout history by being granted partial and restrictive rights - for example, the right to be educated, but only up to a certain level; the right to work, but only in certain industries; the right to earn a wage, but only a lower wage than a male equivalent; the right to vote, but only if propertied; the right to divorce, but only on certain grounds and so on. Women need to reserve the perpetual right to re-define their social, economic and cultural rights. Women need rights that are real in their lived effects, yet flexible in their definition and open to just amendment.¹²

To turn to my second broad point here - the place of the criminal justice system within broad networks of regulation. Highlighting multiple sites of policing and regulation effectively decentres the criminal justice system, which becomes merely one site among many. But, of course, it remains a prime site of regulation and must continue to occupy a central place in any analysis of deviance. A broader analysis of penalty allows us to take a new look its more familiar and more formal institutions. It allows us to re-evaluate the criminal justice system and its procedures, its targets, and its results.

Something which becomes immediately apparent here is the overwhelming predominance of men as the majority of those occupying professional criminal justice positions, the majority of those subject to formal policing and the majority of those sent to prison. I do not want to suggest that men and boys are only subject to formal policing and *not* subject to informal policing - as girls are

12 See P. Cox, "Futures for feminist histories" in *Gender and History*, April 1999.

- through their families, through their communities, through their cultures. But it seems clear that there must, in the West at least, be something very distinct about, firstly, the broad socialisation of boys and young men and secondly, about traditions of gendered policing which produce such a high concentration of young men within the criminal justice system. An enlarged concept of penalty therefore allows us to take a new look at masculinity. But we need to be careful here. As Collier says, "if criminology is now seeking to take this masculinity seriously, then it is necessary to ask at this stage just what is meant by "masculinity" in the first place."¹³ We should be wary of supposing that there is a biological unity of men (in the same way that we are already wary of supposing that there is a biological unity of woman) and that these biological men "use" crime as a way of aspiring to common models of socially gendered masculinity (in the same way that we are already critical of any suggestion that notions of femininity are universally held).¹⁴ In other words, we should apply the same criticisms of sex/gender distinctions to the analysis of masculinity and crime as we do to the analysis of femininity and crime.

Using the lens of crime and punishment to examine the construction of masculine identities represents an important step forward in gender studies. As Smart argues, law "does not stand outside gender relations and adjudicate upon them". Rather, law "is part of these relations and is already gendered in its principles and practices."¹⁵ Clearly then, the question of the gendering of judicial practice is not an easy one. Simple tests for "sexism" (in patterns of arrest, sentencing, and so on) have been applied and have failed to give a clear answers. One of the main problems with this approach is that in examining the

13 R. Collier, *Masculinities, Crime and Criminology. Men, Heterosexuality and the Criminal(ised) Other* (London: Sage, 1998).

14 Collier, op cit., p.15.

15 C. Smart, "Feminist Approaches to Criminology or Postmodern Woman Meets Atavistic Man," in L. Gelsthorpe and A. Morris ed., *Feminist Perspectives in Criminology* (Milton Keynes: Open University Press, 1990), p.80.

ways in which the criminal justice system has treated men and women differently, it did not analyse the ways in which the criminal justice system itself has contributed to the construction and fixing of gender identities in the first place. In this sense, “proper” notions of femininity and masculinity have been in part derived over time from the assumptions of police officers, of juries, of judges who have been concerned to identify and to punish transgressions of various kinds. Gender analysis should not simply focus on the ways in which these penal agencies have treated men and women differently. Rather, it should allow us to show how these agencies have helped to construct and to stabilise the very gender identities which they have then policed and punished.

Historical (and social scientific) research which foregrounds gender analysis can only benefit from such an approach which moves beyond an investigation of the relationships between men, women and social structures in the past to look instead at how social structures and social practices help to define and to give meaning to what it is to be a “man” or a “woman” in a particular time and space. Viewing identities as historical productions rather than as being in any way intrinsic, self-evident or fixed is certainly opening a new chapter in “gender history”.¹⁶

In the light of this, it is interesting to consider one reason why women and girls might historically have occupied a problematic position within the modern criminal justice system in Britain (and the West). From the late 19th century onwards that system was characterised by a drive to differentiate between types of offender, and to make special provision for the punishment and rehabilitation of these different types of people. Yet although the physical body of the offender become much more central to penal judgement, not all bodies could be equally accommodated within judicial practice. In my view, the legal system

16 J.W. Scott (ed), *Feminism and History* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1996), Introduction. See also D. Riley 'Am I that Name?' *Feminism and the Category of 'Women' in History* (London: Macmillan, 1988).

could accommodate the specificity of bodies as part of explanations for deviance, but it could not so easily accommodate certain bodies within its spatial strategies for the reform of deviance.

The body of the offender became central in court if the characteristics of that body were held to be responsible for lapses of reason, for lapses of judgement. This is familiar to those who work on girls and women and the law (the disorder of puberty, of hormonal imbalance, of pre-menstrual tension, of post-natal depression etc). However, it should also be familiar to those who work on boys and men and the law. The crimes of the adolescent boy, the mad man, the homosexual man, the brutish and uncivilised man (who battered, assaulted and raped), were also increasingly explained in terms of pathological composition and somatic constitution (excess energy, the instability of adolescence, angry and violent dispositions etc). But while sexed male bodies are as important as sexed female bodies, I think it is true to say that gender is still a very important variable here: arguably, female bodies always matter, whereas male bodies only matter some of the time, and in certain cases. The apparent excesses or defects of male physicality are only used as an explanations for certain kinds of law-breaking by certain kinds of men. The law's famous "reasonable man" is a man who is unencumbered by his body, a man who has made the move from nature into culture.

So bodies could be accommodated as part of explanations of actions. But integrating these bodies into reform strategies was less straightforward. Some disorderly bodies would not fit into orderly spaces. The effect of this was that numbers of women and girls were identified as having special needs of some kind due to aspects of their physical nature (pregnancy, sexual deviance, sexual infection, mental weakness), but were unable to be placed in special judicial spaces for a number of reasons: because of their low numbers relative to mainstream male offenders; because of the cost of making special provision for a minority group; and because of the broader belief that they were simply not

suites to state-based penal reform and would be more appropriately dealt with in the private rescue sector. Thus, women and girls' status as "difficult" within the legal system was in part derived from the fact that many of them could not easily be placed within the penal spaces created by the judicial reformers from the late-19th century onwards.

In conclusion, gender analysis in this field allows us to greatly enlarge our vision of social order and social disorder. The aim here is not to provide a new, more accurate metanarrative, but to show how dynamics of gender, power and penalty work in specific times, spaces and places, and to show how these are constantly contested. In the light of such analysis, criminology's traditional aim of diagnosing and eradicating crime must be challenged. Criminology as a discipline may not survive the challenge, but that is less important than the crucial need to revitalise the study of past and present constructions of deviance and the need to re-invigorate worn-out social policy perceptions of crime, disaffection and exclusion.

檔案介紹： 清代〈內閣題本刑科婚姻命案類〉

賴惠敏*

1998年蔣經國基金會贊助「近代中國婦女史研究」計劃，是由近史所呂芳上所長主持。因其中有部分經費為採購文獻、檔案等，所以我們向中國第一歷史檔案館洽購清代〈內閣題本刑科命案類〉婚姻檔案（以下簡稱〈刑科題本〉）。經過一檔館整理編排，並複製成微捲，已陸續寄來該檔案，目前藏於本所圖書館微捲室，微捲編號自MC04652起。

清代〈刑科題本〉檔案始於乾隆元年至宣統三年(1736-1911)，共有73,936件。依照清代題本的規格，首頁有「題」字，以及皇帝的硃批，題本內容分為滿文和漢文，最後是漢文的提要。清代的司法審判程序，「戶婚田土」屬於州縣衙門審理的範圍，如何成為皇帝御覽的「題本」？簡單地說，普通婚姻案件是由州縣官審理，但有拐逃、夫妻相毆致死、犯奸、強姦致死、強姦幼童等案件，罪犯經過地方衙門至中央三法司審判後，官員向皇帝奏題案情經過及會審結果，最後由皇帝硃批處斬或緩刑等。

* 中央研究院近代史研究所研究員兼圖書館主任

這些題本絕大多數與婦女有關，可以說是現存清代檔案中記載婦女、家庭問題最多史料。這些史料顯示了清代兩種類型的婦女行爲，有些女子爲了男子言語調戲而自盡；有些女子卻不顧道德束縛，同時和幾位男子廝混。就像《紅樓夢》中有薛寶釵和多姑娘兒般的人物，薛寶釵連林黛玉在行酒令中引用兩句《牡丹亭》、《西廂記》都嚴加譴責，她說：「女孩子看了雜書，移了性情，就不可救了。」然而，在賈府中的僕婦如多姑娘兒等卻又是生性輕薄，最喜拈花惹草。當時的思想家戴震也提出倫理的基礎在於維護自己的本能、性慾等，也是「道」的表現形式。他批判宋儒的理學正統，使人無法自由表達意願和滿足嚮往，造成人們犯罪和反目失和的根源。由此可見，清代社會和思想上表現出多元文化，婦女也不見得遵守著「貞節」觀念。

在下層社會的婦女受到現實生活的需求與人發生婚外情，理由可能是丈夫長期外出，受誘惑而意亂情迷，她們違反社會輿論和道德束縛的結果，往往發生許多悲劇，要不是被丈夫殺了；就是與情夫聯手殺了丈夫，受到刑法凌遲處分。這說明男女貪戀情慾係發自「情」，「慾」成罪魁禍首。然而，有些婦女與人發生婚外情的理由是值得同情的，譬如家境困窘丈夫養不起，丈夫「縱容」妻子與人通姦，等於將她當搖錢樹，夫妻沒什麼情義，若發生刑案婦女也只受杖刑而已。同時，〈刑科題本〉檔案也顯示寡婦再婚的現象甚爲普遍，不但再婚，乃至三婚、四婚的。俗語說：「初嫁從親，再嫁繇身」，或者「先嫁由爹娘，後嫁由自己」的說法。我們從實際檔案看來，婦女再嫁有公婆、伯叔，或娘家的父母兄弟作主，甚至有族人要求銀子，稱爲「堂禮銀」。主婚人和代筆人在婚書上寫明聘嫁的財禮銀、媒婆謝銀等，寡婦像商品一樣被嫁賣卻無法置喙。〈清刑科題本〉上的婚書是目前僅存的清代婚姻契約，資料相當珍貴，像童養媳的婚書也有財禮銀的記載，大約在十兩銀左右。

〈刑科題本〉檔案也反映出家庭、社會、國家的關係。婦女涉及刑案驚動地方官甚至皇帝，若說「清官難斷家務事」，那麼衙門干涉婦女和家庭問題，豈非「吹皺一池春水，干卿底事？」關鍵在清朝所認定的「家務事」和「公共事物」有一套標準。舉例來說，若公子、小姐約會後花園，

屬於「家務事」。公子拐逃小姐這就演變成「公共事物」，從女方家長報案的那一時刻起，州縣衙役、鄉里組織中的鄉約、地保無不全力緝拿拐逃者，所以在清朝發生像「文君私奔」的故事，一旦官方捉拿拐逃者即流放邊疆充軍，女子被杖一百、戴枷號兩個月，結局淒慘，絲毫沒有浪漫的愛情故事可言。

俗話說：「貧賤夫妻百世哀」，在貧困家庭中夫妻易因細故口角，有丈夫毆打太太沒煮飯；丈夫嫌太太浪費；丈夫責怪妻子紅杏出牆等等。丈夫毆打太太算「家務事」，毆傷致死卻必須接受層層審訊、判罪。但，這種家庭糾紛若發生在秀才、監生的家族內，他們可能走上另種途徑。通常由家族中有功名者出面至衙門的胥役相商，在驗屍時假造傷勢。譬如毆死驗成自縊、傷口十寸驗為兩寸；刑書記下的屍單也儘量輕描淡寫，讓案子大事化小，小事化無。有許多學者注意到清代的鄉紳、家族控制社會的勢力，從司法角度來研究的成果並不多，故〈刑科題本〉檔案可作為清代民間和解研究的素材。

我們從官員審訊犯案者的口供得知他的籍貫、歲數、職業、婚姻和家庭狀況等。同樣的，被害人也有履歷資料，可作為研究家庭史的資料。在西方工業革命以前的社會男女晚婚，而且家戶規模以夫妻兒女的核心家庭比例最高。中國社會常被認為是三代同堂、四代同堂。不過，檔案中顯示下層社會仍以小家庭居多，因為兒子結婚後即分家。其次，在口供中也透露老年人的奉養問題，若父母與兒子住在一起稱為「折衷家庭」；亦有兄弟「輪流管飯」由諸子輪流奉養父母；或者父母收取「養贍田」地租維生。清代究竟是「折衷家庭」多，或者「核心家庭」多，我們可以從實際案例來計算其比例。另外〈刑科題本〉檔案也提供人口統計資料，即「在官」、「不在官」的區別，所謂在官指登錄在州縣衙門戶口冊中，是收取人丁稅的對象；不在官則是一些移民、流民等。我們從檔案中看到清朝為了編審人丁，州縣官必須下鄉去清查人口，因此發現許多隱匿的刑案。而且檔案中也提供移民現象的訊息，清代人口快速滋增、移徙頻繁，究竟他們遷徙的方式為單身或攜家帶眷？從鄉村到城市？平地到山林？移民到山區的人口和當地土著的婚姻關係是拐騙通婚？抑或搶婚？這些問題也可從資料中

統計出結果。

〈清刑科題本〉中不乏疾病與醫療的資料，根據犯罪者的口供講述殺人過程，或者罪犯入獄後生病和治療情形。罪犯殺人時施用藥物有砒霜、斷腸草、用牛膝墮胎。當官員問明為何私藏砒霜時，有人提及砒霜的作用是田間滅鼠，或者鑄銀錠時必須使用砒霜當作催化劑。至於殺傷的醫療過程則相當簡陋，譬如有人受刀傷，家屬拿著針線把傷口縫起來，又撕雞皮糊在傷口上，用手帕包住，結果病人不到一天就去世了。有些案件還提到地方上的傳染病傷寒、痢疾等。這些疾病醫療資料，可瞭解清代醫療文化。

總之，〈刑科題本〉的內容包羅萬象，提供學者們從法制史、社會史、家庭史、醫療史等角度進行研究，並與西方學者的研究成果做比較，以瞭解十八、九世紀中西文化之異同。目前我們將檔案逐件輸入電腦，主要是以 data base 建檔，內容包括時間：年、月、日。檔案編號：全宗、卷、號。罪犯姓名、籍貫，以及案情提要等項目。這個資料庫將放在網路上方便學者查詢。

清代〈內閣題本刑科婚姻命案類〉資料庫範例一

- 1.年：乾隆元年
- 2.月：2
- 3.日：14
- 4.檔案編號全宗：2
- 5.卷：1
- 6.號：14
- 7.罪犯姓名：劉貢
- 8.籍貫：海州贛榆縣
- 9.職業：更夫
- 10.案情提要：刑部等衙門總理事務兼總理刑部事務和碩果親王臣允禮等謹題為號償妻命事。該臣等會看得，劉貢強姦劉氏不成縊死一案，據蘇撫高其倬疏稱：劉貢與劉氏同姓不宗

比鄰而居，貢與劉氏之夫張世美、徐應朝、王玉輪應支更。劉貢經過張世美門首，見房內點火劉氏獨處針指，劉貢頓起淫心進入挑誘。劉貢假以就火吃煙手扼劉氏之頸，劉氏喊罵適張世美回家撞見扭毆，劉氏亦抓下其帽，劉貢奔逸，夾盧百甫回，張世美索還原帽寢息。次日，劉氏往井汲水劉貢之妻王氏欲爲夫遮飾，反行嗔詈，劉氏羞忿回家投繯殞命。審供不諱。劉貢照例擬絞監候等因其題前來，應如該撫所題，劉貢合依強姦未成本婦羞忿自盡者絞監候例，擬絞監候。恭逢雍正十三年九月初三日恩赦，應將劉貢援赦免罪仍追埋葬銀二十兩給付屍親收領。再查臣部於雍正十三年九月二十一日將朝審內應赦人犯摺奏：本日奉旨赦非善政古人論之詳矣，但朕即位之初聿遵舊制誕布新恩，凡此罪人皆因自取亟宜改悔永爲良民法司仍宜照例詳記案。如既赦之人再干法紀，朕必將伊等加倍治罪決不寬貸也，著詳悉曉諭中外臣民知之。特諭欽此。應令該撫遵奉諭旨辦理。再該撫疏稱：劉氏守志不辱殉節損軀，應請旌提以維風化等語。應令該撫照例給銀三十兩，聽本家自行建坊外。該縣節孝祠內設位之處，照恩詔定例遵行。臣等未敢擅便謹題請旨。

清代〈內閣題本刑科婚姻命案類〉資料庫範例二

- 1.年：乾隆元年
- 2.月：2
- 3.日：19
- 4.檔案編號全宗：2
- 5.卷：2
- 6.號：1

7.罪犯姓名：楊志遠

8.籍貫：廣信府鉛山縣

9.職業：不詳

10.案情提要：護理江西巡撫印務江西等處承宣布政使司布政使革職留任臣刁承祖謹題，為毒死弟命泣驗究償事。該臣看得，楊志遠妒姦用毒謀死陳士裕一案。緣志遠於雍正拾壹年間與劉長庚之妻王氏調戲成姦，因王氏先與陳士裕姦好情密，志遠心懷忿嫉輒圖謀害。於雍正拾參年肆月初參日在墟遇有賣鼠藥之人向其買藥，併王成忠在墟，志遠隨商毒士裕，成忠答以憑志遠將藥收藏而散。至初伍日志遠復至成忠家商謀下毒，適士裕先在住廚房整辦，又與成忠商及成忠復合，以聽憑主意。志遠攜酒至廳與士裕參人同飲，乘士裕酒酣，志遠遂詐稱往灶熱酒即放藥入酒，將酒斟勸士裕飲畢即令成忠扶其回家，士裕藥發腹痛嘔吐殞命。審供不諱。楊志遠依律擬斬監候，不准援，照例刺字。王成忠依律杖壹百流參千里。王氏依例枷號壹箇月，杖壹百給本夫聽其去留。劉長庚依律杖捌拾，但王成忠等俱事在赦前均應援免。臣未敢擅便謹題請旨。

契約文書與性別研究： 以《台灣社會生活文書專輯》為例

洪麗完*

一、前言

契約文書是研究台灣歷史最重要的第一手資料之一，然而隨著台灣社會的快速發展，這類散藏於民間的研究資料正急速消失中，亟需有計劃地搶救、記錄。中央研究院台灣史研究所籌備處前身—台灣史田野研究室自成立之初，¹即戮力於各類契約文書的搜集工作。1993年夏天本(所)處成立，為利於此類史料的搜集、整理，並有助於台灣史研究的推展，因而設立「古文書室」。

* 中央研究院台灣史研究所籌備處研究助理

1 其前身為「台灣史田野研究計畫」，主要由中研院張光直院士等人積極籌劃，結合史語所、民族所、社科所、近史所的人力資源，於1986年8月向國科會申請補助，並獲美國 Luce Foundation 的資助。1988年擴充為「台灣史田野研究室」，1993年7月成立台灣史研究所籌備處。

目前本(所)處已收藏契約文書約一萬五千餘件，包括清代及日治時期的土地契字、帳冊(帳簿/日清簿)、門牌、歌本、過房或婚約書等，其中過房、婚約等文書數量相當有限。此與該類文書性質較私密、流通範圍有限有關。惟其性質私密關係傳統父權社會中家庭事務、婦女生活、兩性關係等議題，尤其珍貴。1998年6月本(所)處舉辦設立五週年慶祝活動，乃邀請民俗收藏家鐘金水先生提供一批(共八十四件)過房、招贅、人口販賣等有關台灣社會生活的文書(以下簡稱「鐘氏文書」)參展。²

「鐘氏文書」由於內容、性質均極特殊，是研究社會史極重要的史料，引起學界的重視。在徵求鐘先生同意後，以其所藏為主(後來又陸續增加新資料)，結合本(所)處歷年來零星搜集的相關資料，結集成《台灣社會生活文書專輯》，以利研究者使用。目前本專輯尚在出版中，共收錄契約文書一百六十件，以1783年(乾隆四十八年)至1977年台灣民間往來所留下的契約文書為主。另收入三件中國大陸契字，作為附錄，以為台灣民間契字比較對象。

本文目的除了概介《台灣社會生活文書專輯》內容暨其史料價值外，主要指出契約文書與性別研究的關係。其次，藉由本文書專輯的整理與初步探討，作為筆者進入個人新研究領域的敲門磚。再者，藉以引起研究者尤其性別或婦女史研究者的注意，對向來較缺乏史料的性別/婦女史研究提供研究資源，進而裨對台灣社會生活全貌有所突破。本文也希望藉機向民俗收藏家鐘金水先生等多年來的支持，致最深的謝意。

二、《台灣社會生活文書專輯》之特色與史料價值

(一)來源

本文書專輯，主要由民俗收藏家或個人、中央機關、地方行政單位所提供，其中尤以鐘金水先生所提供者為多。鐘氏自幼喜好鄉土文物，主持

2 鐘氏自1989年以來對筆者與筆者所屬單位中研院台史所籌備處，及其前身台灣史田野研究室的支持不餘遺力，十分感謝他。

集古民藝齋多年，所收藏民間各地文書，或取自古屋廢物堆、或購自民間、或由「販仔腳」處轉購而得。其次，由台中市鄉土文物學會總幹事、大屯文化工作室負責人郭双富先生提供。郭氏投入鄉土文物的保存活動已二十餘年，典藏十分豐富；由於愛好文物，從而習得一手裱褙的好功夫。當他獲知本(所)處有意出版本社會生活文書專輯，慨然主動提供數十件販(典)賣人口、招贅的相關文書，其熱心令人印象深刻。

此外，本文書專輯提供者，尚包括王世慶、李永國、林振乾、林漢章、林德龍、陳一仁、陳運棟、陳達明、陳慶芳、連照光、廖月華、潘大洲等先生，中央圖書館台灣分館、台灣神學院、雲林縣立文化中心、台中立文化中心、國立自然科學博物館、龍井林家等單位(以上按姓氏筆劃次序排列)，足見這類社會生活文書，來源多樣；至於原始收藏者已不可考。目前中研院台史所籌備處保存著這批文書影本，原件則已歸還提供者。

(二)分類原則

本文書專輯的分類與編排，主要以文書的性質作為依據，再依年代排列而成。茲就各類分述於下：

1、收養：共五十一件，由編號 1 至 51，包括同宗或異姓的過繼承祀；因年幼難以養育，要求神明收為子嗣以庇護之「契子」，也在內。

2、人口販(典)賣：由編號 52 至 90，共三十八件，包括買(典)賣子女、侄、孫為異姓子嗣，或為人奴婢。

3、婚約：共四十七件，由編號 91 至 139，包括招婿(第一次招贅)、招夫(寡婦招婿或第二次及第二次以上招贅)、嫁妻的婚約書；結婚、離婚證書；嫁妝清單等。

4、認祖歸宗：指回復本姓、家系、身份等證明而言，共七件，由編號 140 至 146。

5、風水(墳地)：指安葬或買賣墳地而言，共五件，由編號 147 至 155。

6、其他：凡以上各項之外，無法入類者，全歸「其他」類，包括拜師學藝、夫死為持家而售賣店面等，共五件，由編號 156 至 160。

以上共六大類，其中收養、人口販(典)賣、婚約、認祖歸宗與其他類中編號 156 至 159，皆與性別研究有關。

此外，附錄所收集中國大陸的契約文書，共三件。由編號 1 至 3，包括收養類的「嗣單」、婚約類的「自立婚改嫁」與「婚約書」，亦為性別研究的資料。就文書內容、書寫型式而言，除了遣詞用字有所不同外，有關雙方權力義務的規定，與台灣本地的契約文書相去不遠。

(三)特色

一般流傳於台灣社會的契約文書，如數量頗大的土地契字，除少數平埔人所立契字由女性具名外，³ 立契人多以男性為主。本文書專輯則多由父母雙親(除非雙親之一已亡故或婚離、雙亡，則由家族長輩立約)同時具名，少數由男性立契，也有由女性單獨具名者。這種現象顯然與這類文書性質常以家庭事務為主有關，如為女招贅、販賣子女，或抱養他人子女以傳「香火」。換言之，這類契約主體為人，立契人主要為與當事人關係密切的親友長輩，如父母、祖父母、伯叔等，尤以父母具名者為多，這說明在傳統以父權為中心的社會結構中，身為母親的女性在從已所出的子女權益上擁有與父親同樣的地位。其中極少數婚約字(編號 122、130；附錄編號 3)與「拜師約束證書」(編號 160)是由當事人本身親自立契。此其一。

這類文書的內容，除說明立約因由、雙方義務權力外，當事人與其父母，或長輩、親戚多列名其上(介紹人、證人)，此極不同於土地文書，多由買賣雙方或地主、佃人單獨立約。此其二。

至其型式一般較土地文書簡單，紙張多以紅色、黃色的布匹或紙張書寫(土地文書幾乎清一色以白紙書寫)。此其三。

此外，這批文書立約過程，除極少數經行政程序而成立，絕大多數為民間私文書。由於文書中均有中人見證簽字，大部份情況都足以保證雙方履行契約的規定，因此儘管其為民間私人的協議，卻在日常生活中發揮無可取代的功能。此其四。

3 清代治理台灣土著，以歸化與否將其劃分為「生番」、「熟番」，介於生熟之間者為「化番」。日治時期源於對清代生熟番的二分法，以平埔族指稱清代文獻中的熟番，也稱「生番」，是清代漢番關係的主要對象；高砂族(戰後改稱高山族)即指「生番」，或稱「野番」、「山番」而言。關於生熟番、平埔、高山等詞彙的演變，張隆志在《族群關係與鄉村台灣》(台北：國立台灣大學出版委員會，1991)，頁 49-81，有較完整的討論，請參閱之。

(四)史料價值

1. 就年代而言：本文書專輯的時間，最早為 1783 年（乾隆四十八年），最晚為 1977 年（民國六十六年），前後達二百年之久。其中以日治時期的相關文書居多，約佔 45.53% 左右。其次為清代文書，佔 35.3%，以光緒年間的資料為多。換言之，本契約文書的時間範圍從十八世紀末至二十世紀末為止，主要集中於十九世紀末至二十世紀中葉，足以觀察長時段的社會變遷史，特別是了解日治時期台灣社會生活中兩性關係極珍貴的史料。

年代		件數	百分比(%)
清代	乾隆	1	0.6%
	道光	6	3.7%
	咸豐	6	3.7%
	同治	9	5.2%
	光緒	36	22.1%
日治	明治	30	18.4%
	大正	27	16.7%
	昭和	17	10.43%
民國		24	14.7%
不詳		7	4.2%

2. 就地區而言：除未標示文書地點者(74 件)外，本文書專輯以分佈於中彰二縣市者居多，佔總件數一六 0 件的 26%；其次，與竹苗有關者，佔 15.6%；再其次，分別為南投、台南（各五件）；台北(四件)、桃園(三件)、嘉義、雲林、屏東(各一件)。此種分佈狀況，應與本文書專輯資料的主要提供者—民俗收藏家鐘氏與郭氏等，地緣上住居中部地區，收集範圍集中於此有關。就此而論，本專輯足以觀察台灣社會狀況，尤其有關中部桃竹苗中彰等縣市的社會生活風貌。

3. 就文書內容而言：除單件歸入「其他」類者五件外，本文書專輯以收養類五十一件為最多，佔總件數的 31.9%；其次為婚約類四十七件，佔

總件數的 29.4%；人口販(典)賣契再其次，佔 24.4%；其餘為風水(墳地)佔 5.6%；認祖歸宗字佔 4.4%。以上各類資料不只提供社會史研究，考察社會生活風貌的基礎，也可就其專題加以深入探討。特別是有關性別研究的議題，值得進一步討論。

三、《台灣社會生活文書專輯》與性別研究

茲針對本文書專輯與性別研究的關係，論述如后：

(一)父權社會中之養子風氣

養子的產生，緣於中國古代以男子為繼承父祖祭祀者而產生的制度。由於「神不歆非族」、「非其鬼不祭」，祭祀父祖者，必為男系血統，故養子必由同宗男子中選立。但中國南方多盛行異姓養子，閩粵漢人移居台灣，舊俗也引入此地。

台灣開墾之初，亡命之徒充斥，在弱肉強食的移墾社會裡，一則急難需相扶持，二則拓墾荒地，也需眾多勞力，社會上乃盛行多子多孫的風氣。台地早期宗族少聚居，因此，異姓養子(螟蛉子)遠比同宗養子(過房子)多。⁴除了傳宗接代的觀念外，異姓養子風氣的盛行，也與生父母本身家貧，無力扶養有關。此外，有部份是基於迷信——命硬刑剋的理由。

而值得進一步深思者，清代台灣移墾社會環境特殊，造成收養螟蛉子的風氣流行，然歷經清治二百餘年的社會發展，直到日治時期，甚至戰後此風未減。尤其日治中末期，社會風氣仍流行鬻子以為異姓養子之風！再者，戰後台灣雖已進入現代化國家之林，因宗教信仰自由，人們遇到生活上的挫折，常求助於超自然的神力，如幼兒難以撫養，求神收為養子——誼子／契子，庇護其平安長大。簡言之，存在台灣社會的養子型態，包括同宗過房、異姓螟蛉以及受神明護佑的「誼子/契子」。

就養子發生原因而言，乞嗣者主要基於傳宗接代的觀念；在贈嗣一方，

4 周鍾瑄，《諸羅縣志》台灣文獻叢刊 141 種（台北：台灣銀行經濟研究室，1962），頁 148。

或體恤乞嗣者無後、或因家貧、刑剋而將親生骨肉出嗣他人。「誼子/契子」則都因孩童幼年難養，擔憂受驚的父母希望幼兒成爲神明契子，獲其保佑，平安長大。

若就繼嗣方式而言，又可分爲收養與買賣兩種。前者多只收取少許「乳哺銀」，以爲補償贈嗣者(女性)懷胎及襁褓中辛苦乳養的代價。但神明契子僅需在十六歲行成人禮時還願，備辦四果或牲禮祭拜神祇。鬻子以爲異姓養子者，一般隨養子年齡的增長，乞嗣者所支付的「身價銀」愈多。但若一旦成爲乞嗣者的養子即繼承其財產，則乞嗣者勿需另付金錢給贈嗣者。

以上現象由本文書專輯編號 1-51 收養類，與編號 52-90 人口販(典)賣契的資料可獲得說明。

(二)人口販(典)賣中之性別

除鬻子的人身買賣外，日治時期的台灣社會也存在買賣女子(含成年與未成年)爲養女或奴婢之例，這類女子人口買賣的契約行爲，不僅反映了當時社會經濟型態的某些面相(如家貧而賣女典妻)，也投射出傳統社會對於養女、童養媳、查某嫗(女婢)，甚至寡婦，被賣妻婦(如以紅杏出牆的理由被迫再嫁)等女子的認知與價值觀。(編號 52-90)質言之，透過收存於民間的私文書，尤其類此人口買賣契字所呈現的社會生活，足以進一步探討清末日治時期台灣社會的面貌，特別是有關女性的角色/地位與父權社會的本質。

(三)招贅婚中之男女關係

傳統社會的婚姻關係，往往不因愛情而產生。婚姻的目的不在於爲個人的愛情有所歸，而是爲了家庭的延續工作。

在台灣的古俗中，婚姻關係一般可分兩類，即明媒正娶的正式婚姻(嫁娶婚；通常毋須訂立婚約)，與非明媒正娶的變例婚姻。後者通常須立下婚約書，明文約定男女雙方的權力義務關係。這類婚姻無論以契約、買賣或勞役、酬勞爲條件，如招婿、招夫、養婿、養媳、冥婚等，在其成立婚姻關係的過程中，以簽定婚姻契約書爲最重要，故稱「契約婚」。除冥婚外，契約婚均是男性前往女方家同居，也稱「招出婚」；通常不須依「六禮」

程序進行，即使遵循也較簡單，俗稱「小娶」。

在傳統台灣社會中，雖以被招贅為恥辱，招贅之風仍然存在！這種情形一則說明在重男輕女的社會風氣下，女子無繼承與祭祀的權力，故需招婿生子以承香火，十足表現父權社會男尊女卑的特質。其次則說明舊制婚姻耗費大，貧困人家不易負擔，除養媳外，常以招贅來省下巨額聘禮。⁵ 從本文書專輯編號 91-139 的婚約書中，可看到這種婚姻關係，不只存在清代傳統台灣社會，日治時期仍舊流行本地，乃至戰後仍存在台灣社會。

(四)父權社會中之陽世陰間觀念

透過本文書專輯的「認祖歸宗字」(編號 140-146)、「風水」(墳地；編號 147-155)等契約文書，可解讀台灣社會生活中陽世陰間的信仰觀念。無論男子歸宗改姓或女性死後葬於夫家祖墳、為夫家子嗣供拜，均是陽世父權社會價值觀在陰間的反應。

(五)平埔社會結構變遷中之兩性關係

本專輯中另一值得一提者，如收養類編號 11、18 等契約文書，皆與平埔族群的社會變遷有關。十七世紀外來族群（包括漢人、荷蘭人及西班牙人等）抵達臺灣之前，無論平原、盆地或淺山、深山地區，皆為南島民族的分佈地，估計其歷史距今約有六、七千年。⁶ 其中平埔族群的活動範圍，北起宜蘭平原，經臺北盆地、西部海岸平原，抵屏東平原一帶；高山各族則散居在中央山脈一線及其以東地區。由於地緣上濱海的關係，以往臺灣和亞洲太平洋各地區的往來，以住在平原上的平埔族群扮演最重要的角色。基於相同的因素，當臺灣成為西方新航路發現以來世界史之一舞臺後，幾世紀間，平埔諸族也首當其衝，面臨外來文化的衝擊。尤其漢人大量移居臺灣，面對漢人優勢文化的壓力，平埔族群多學習漢文化以適應社會變遷。⁷

5 洪麗完，〈「鸞鳳和鳴」——清代社會史資料拾遺之一〉，《台灣史田野研究通訊》18：52-52。

6 李壬癸，〈發刊辭〉，《平埔研究通訊》1（1994），頁 2。至於南島民族包括平埔族與高山族，統稱土著、先住民或原住民。參見洪麗完，〈台灣中部平埔族：沙轆社與岸裡大社之研究〉（台北：稻鄉出版社，1997），頁 4-5。

7 洪麗完，前引書。

整體而言，台灣平埔族群不全然為母系社會，⁸ 無論其家系結構為母系、父系，或兼具雙系的特質，平埔女子向來在家庭事務上具相當權力，因此漢人父權至上的漢文化對其衝擊尤大。⁹ 如編號 11 同治年間的「嗣帖字」所示，裡蘭社(在今神岡鄉)阿敦阿委與妾結婚多年無後，為解決香火繼承問題，由通事、土目、甲頭(均為番社組織中的重要份子)、宗族出面，由前妻姙下阿沐「帶妊離出」所生兒子阿四老(時年二十歲)繼承宗祧。裡蘭社為巴宰族(Pazeh)岸裡社群九社之一，以往研究者多以其為母系社會，¹⁰ 然而筆者懷疑在家系結構上，巴宰族為父系或雙系社會，其男女平權觀念，及其在繼嗣上男子並非佔絕對地位，已獲證明。¹¹ 換言之，所謂香火繼承問題應是平埔社會受漢人影響後的強化觀念。而漢人父權社會中「母以子為貴」或所謂「子宮家庭」的形成，¹² 則在平埔女子姙下身上充分表現。

編號 18 為明治年間埔里社守城份(在今南投縣埔里鎮)潘頭番阿辛，將第四子出嗣表姪馬里佳，以承繼其香火的「合約傳房嗣字」。潘頭番阿辛原住岸裡大社(今台中縣神岡鄉)，大社曾為巴宰族(Pazeh)岸裡四大社群宗主，¹³ 阿辛因鯉魚潭(在今苗栗縣三義鄉)¹⁴ 母舅、母舅養子阿眉老里及其孫馬里佳俱亡故，為了承繼財產，阿辛以和表姪馬里佳屬同一輩份的兒子阿四老為其子嗣，以承繼其房份。此與漢人社會的「輩份」觀念有所出入，但其以螟蛉子承接香火，進而繼承財產的方式，顯係漢人社會「認子」以承財產(因祭祀才有繼承權)觀念的移植。此又為平埔社會變遷中漢文化的

8 洪麗完，前引書，頁 442-443。

9 Shepherd John R., *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*, (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp.383-388.

10 衛惠林，〈巴宰族的親族結構〉，《台灣大學考古人類學刊》35、36，頁 1-11。

11 如巴宰族應為父系或雙系社會，同註八。

12 Margery Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan*. (Stanford: Stanford University Press, 1972); Frank N. Pieke 著、莊國土譯，《荷蘭華人的社會地位》(台北：中央研究院近代史研究所)，頁 31-68。

13 洪麗完，前引書，頁 429；頁 292-298。

14 鯉魚潭為巴宰族活動範圍之一，也是十九世紀以來岸裡大社、藤裡蘭社等移居地之一。

香火觀念對平埔女子在家系家產繼承上的衝擊之一佐證。¹⁵

以上現象說明在父權社會傳宗接代的觀念影響下，男尊女卑的結構性因素二、三百年來根深蒂固，仍舊左右台灣社會養子風氣與男女間的關係。

四、結語

契約文書是先民日常生活的記錄，也是反應民間社會風貌的重要文獻。然而隨著台灣社會變遷，這類散藏民間的研究資料正日益散佚中，有計劃地搶救、收集，並整理或出版散見各地的民間私文書，可彌補文獻的不足，也有助於台灣史研究的推展。

這次由鐘金水、郭双富等先生所提供的契約文書，內容包括收養、人口買(典)賣、婚約、認祖歸宗、風水(墳地)等，在社會史的研究上，極具史料價值。尤其當台灣傳統社會經歷了所謂清末劉銘傳與日人統治的近代化過程後，社會上仍舊流行著過房、招婿(夫)生子，以承繼香火的風氣，或買賣女子為婢的現象。從這批文書內容所反應的台灣社會，不僅是庶民生活史的重要面貌，也包括上階層大戶人家的生活樣貌(如結婚禮俗)；不只是男性父權社會本質的反映，尤其具體揭示傳統社會女性地位低落及其因傳宗接代、貞操觀念或經濟因素被宰制、物化的深刻面。除此之外，也反映傳統漢文化對平埔土著社會的衝擊，尤其父權觀念對平埔女子在家庭地位上的影響。換言之，無論台灣傳統社會的變遷程度，或傳統以父權為中心的社會風貌、土著社會的價值觀，本文書專輯皆提供極重要的研究訊息。尤其有關性別、台灣婦女史、平埔社會變遷的史學研究，向來受困於史料的限制，本文書專輯所收集的史料足以彌補其缺陷。

本文僅針對養子風氣、人口販賣中之性別、招贅婚中之男女關係、陽世陰間觀念所反應之父權本質、平埔社會結構變遷中的兩性關係等，初步探討本文書專輯與性別研究的關係，至於相關議題的全面性、深入探討，擬另文討論。

15 在平埔母系家族中，女子繼承家產家系；在巴宰族疑似父系或兼具雙系的社會中，女兒與其子嗣(外甥與外甥女)在經濟事務上，也有繼承權。參閱洪麗完，前引書，頁52-53；頁442-443。

附錄 內容類目

(一)收養

- 1· 道光二年(1822)三月 胞弟陳長培全髮妻張氏立過房承繼字(T021·D021·060；中央圖書館台灣分館提供)
- 2· 道光十六年(1836)五月 從弟郭乾芳全妻謝氏立過繼嗣字(T264·D221·014；鐘金水先生提供)
- 3· 咸豐五年(1855)二月 連基立繼書字(T264·D221·015；鐘金水先生提供)
- 4· 咸豐八年(1858)十月 邱阿美妻胡氏立過嗣字(T077·D077·058；陳達明先生提供)
- 5· 咸豐八年(1858)十二月 陳阿坤全兄嫂張氏等立過繼嗣帖字(T078·D078·014；林振乾先生提供)
- 6· 咸豐九年(1859)陽月(陰曆十月) 蘇士亞許成紅全立撫養字(T275·D228·001；鐘金水先生提供)
- 7· 咸豐十一年(1861)九月 姪錦才全妻陳氏立過繼字(T264·D221·016；鐘金水先生提供)
- 8· 同治己巳年(1869)七月 王汀觀全妻林氏立過繼嗣書(T277·D229·009；郭双富先生提供)
- 9· 天運庚午年(1870)十月二十日 證見人父楊振榮母陳氏換立過房字(T284·D233·001；郭双富先生提供)
- 10· 同治十一年(1872)十二月 林榮過妻沈氏全立出嗣字(T078·D078·012；林振乾先生提供)
- 11· 同治十二年(1873)十一月 蘇裡蘭社(今台中縣神岡鄉)番阿敦阿維婦蚋下阿沐全立嗣帖字(T037·D037·041；潘大洲先生提供)
- 12· 同治十三年(1874)三月 賢弟阿旺全妻曾氏全立過繼嗣字(T264·D221·017；鐘金水先生提供)
- 13· 光緒三年(1877)九月 胞弟賴坤炭全妻曹氏立過房書(T067·D067·016；林漢章、林德龍等先生提供)

- 14·光緒八年(1882)一月 胞弟賴坤炭全妻曹氏立過房書(T067·D067·017；林漢章、林德龍等先生提供；參閱編號 13)
- 15·光緒八年(1882)正月 李居全妻林氏全立過房書(T123·D123·019；李永國先生提供)
- 16·太歲丙戌年(1886)九月初二日 陽人楊魏氏邁立過繼嗣字(T285·D234·001；鐘金水先生提供)
- 17·光緒十六年(1890)八月 許成奎李孝圳等全立過繼合約字(T275·D228·002；鐘金水先生提供)
- 18·明治三十一年(1898)二月 埔里社守城份庄(今南投縣埔里鎮)潘頭番阿辛大宇阿沐同立合約傳房嗣字(T037·D037·058；潘大洲先生提供)
- 19·明治戊戌三十一年(1898)三月 陳福泰立過繼書字(T264·D221·022；鐘金水先生提供)
- 20·明治三十一年(1898)四月 林圯埔街(今南投縣竹山鎮)林老陳陳全等全立合約字(T221·D194·002；陳慶芳先生提供)
- 21·明治三十二年(1899)九月 林圯埔街(今南投縣竹山鎮)林漏陳陳全全立合約字(T221·D194·003；參閱編號 20；陳慶芳先生提供)
- 22·天運壬寅年(1902)五月 楊阿溪全妻蕭氏全立過繼字(T062·D062·001；連昭光先生提供)
- 23·明治三十八年(1905)乙巳十月 林資遠林水鏡全立保管田佃合約字(T289·D237·013；鐘金水先生提供)
- 24·天運戊申年(1908)十一月 鄭端全妻呂氏閔立過繼男兒字(T078·D078·009；林振乾先生提供)
- 25·大正三年(1914)歲次甲寅年舊曆元月二十三日 陳坤山全妻楊氏立過房書字(T264·D221·027；鐘金水先生提供)
- 26·大正六年(1917)六月二十七日 新竹廳竹北一堡新庄仔庄一〇四番地(今新竹縣竹北市)戶主曾陳氏銀立撫養契約書(T264·D221·028；鐘金水先生提供)
- 27·大正七年(1918)九月五日 亡詹昭旺兄詹昭玉立過房書(T289·D237·002；鐘金水先生提供)
- 28·太歲丙寅年(1926)十月 游送來全妻高氏好立過房書(T277·D229·012；郭

双富先生提供)

- 29·大正八年(1919)一月二十一日 藍興堡旱溪庄二三九番地(今台中市)戶主廖以火立養子緣組書(T289·D237·003；鐘金水先生提供)
- 30·大正乙丑十四年(1925)潤四月十五日 林火髮妻許氏等立過繼房書(T289·D237·004；鐘金水先生提供)
- 31·大正十五年丙寅(1926)葭月(陰曆十一月) 繼族長兄林天周立出嗣書(T277·D229·011；郭双富先生提供)
- 32·大正十五年丙寅(1926) 詹顯俊全妻戴氏立過房字(T289·D237·005；鐘金水先生提供)
- 33·昭和二年(1926)古曆十二月十六日 林孫屋偕妻陳氏立過房字(T264·D221·031；鐘金水先生提供)
- 34·昭和五年(1930)歲次庚午二月二十九日 溫阿貞同妻徐氏立過房書字(T264·D221·032；鐘金水先生提供)
- 35·昭和五年(1930)歲次庚午二月二十九日 溫阿貞同妻徐氏立過房書字(T264·D221·033；鐘金水先生提供)
- 36·大歲昭和甲戌年(1934)十一月二十六日吉旦 陽居張雲淡全妻劉氏立過房字(T264·D221·035；鐘金水先生提供)
- 37·辛巳年(1941)六月 曾得財全妻林氏愛珠立謂誼子字(T277·D229·013；郭双富先生提供)
- 38·昭和十七年(1942)五月初八日 王金華全妻游氏甚全立過房書字(一)(T285·D234·003；鐘金水先生提供)
- 39·昭和十七年(1942)五月初八日 王金華全妻游氏甚全立過房書字(二)(T285·D234·004；鐘金水先生提供)
- 40·昭和十七年(1942)五月初八日 王金華全妻游氏甚全立過房書字(三)(T285·D234·005；鐘金水先生提供)
- 41·民國戊子年(1948)荔月(陰曆六月) 台灣省台中縣彰化區線西鄉新港村后湖柯騰雲立誼子字(T221·D194·004；陳慶芳先生提供)
- 42·天運中華民國三十八年(1949)四月二十二日 陽兄黃岬昌妻黃簡雪華立過房書字(T264·D221·036；鐘金水先生提供)

- 43· 中華民國三十八年(1949)十二月三十日 台中市南屯區鎮平里五鄰十三戶簡郎簡楊玉台中市北區賴厝里七鄰二戶賴雪子合立收養書約(T264·D221·037; 鐘金水先生提供)
- 44· 民國四十年(1951)辛卯(卯)十二月廿二日 台中縣清水鎮國姓里三美路誼子父黃國立誼子母黃蔡鴛鴦立契子書字(T289·D237·006; 鐘金水先生提供)
- 45· 民國四十五年(1956)五月二十日 台灣省彰化縣鹿港鎮龍山里金門巷六九號信士卓再賜信女卓陳阿早立契書字(T289·D237·007; 鐘金水先生提供)
- 46· 中華民國五十一年(1962)九月十八日 台中縣清水鎮海風里蔡汶巖蔡楊冬嬌夫妻立契字(T264·D221·075; 鐘金水先生提供)
- 47· 中華民國五十二年(1963)一月七日農曆十二月十二日 台中縣清水鎮海風里崎頂路十號信士弟子葉全夏葉張阿梅夫妻立誼子契書字(T264·D221·076; 鐘金水先生提供)
- 48· 民國五十四年(1956)歲次甲辰十二月二十六日 陽世上父邱清隆母邱洪秀愛立過房書(T264·D221·038; 鐘金水先生提供)
- 49· 民國五十五年(1966)舊十二月十二日新一月三日 臺中縣清水鎮海風里頂三庄路一一三號弟子蔡春城蔡許信子立契書(T264·D221·077; 鐘金水先生提供)
- 50· 民國丁未年(1967)農二月五日 台灣省台中縣清水鎮國姓里三美路四三之三號誼子父黃水河誼子母黃陳麗立契子書字(T289·D237·008; 鐘金水先生提供)
- 51· 太歲丁巳年(1977)九月 台灣省台中縣梧棲鎮草湍里梧南路一三三-二號楊秋榮全妻楊王淑鈴立契書(T275·D228·003; 鐘金水先生提供)

(二)人身買(典)賣

- 52· 道光六年(1826)七月 潘通有全髮妻何氏立鬻子字(T021·D021·049; 中央圖書館台灣分館提供)
- 53· 同治四年(1865)十月 馬芝保鹿港街(今彰化縣鹿港鎮)陳□□立賣斷男子字(T161·D148·020; 陳一仁先生提供)
- 54· 光緒五年(1889)八月 佳里興保菜蔡庄(今台南縣佳里鎮)黃得立甘愿賣男兒字(T277·D229·004; 郭双富先生提供)

- 55 · 光緒八年(1882)十月二日 林家城立杜賣女字(T264 · D221 · 018；鐘金水先生提供)
- 56 · 乙酉年(1885)六月二十六日 賣侄孫李氏媽立甘愿書(T264 · D221 · 081；鐘金水先生提供)
- 57 · 光緒十二年(1886)歲次三月 鹿藪庄(今彰化縣竹塘鄉或台中縣沙鹿鎮)林達(有)全妻王氏立賣子字(T264 · D221 · 019；鐘金水先生提供)
- 58 · 光緒十四年(1888)四月 鹿港堡大街(今彰化縣鹿港鎮)車路口居住蘇門施氏銀涼立愿轉賣男子斷根字(T161 · D148 · 038；陳一仁先生提供)
- 59 · 光緒十四年(1888)九月 彰化縣南北投保萬斗六庄(今台中縣霧峰鄉)陳成立甘愿賣女兒為婢字(T277 · D229 · 002；郭双富先生提供)
- 60 · 光緒十四年(1888)九月 彰化縣南北投保萬斗六庄(今台中縣霧峰鄉)陳成立甘愿賣女兒為婢字(T277 · D229 · 001；郭双富先生提供；抄本)
- 61 · 光緒戊子十四年(1888)十二月 黃(阿)金立愿出賣女婢字(T029 · D029 · 099；林家提供)
- 62 · 光緒十五年(1889)二月 佳里興保碑仔尾庄(今台南縣佳里鎮)林叫立甘愿賣男兒字(T264 · D221 · 020；鐘金水先生提供)
- 63 · 光緒十六年(1890)潤二月 武西堡(今彰化縣)劉定春立甘愿轉賣女婢字(T277 · D229 · 003；郭双富先生提供)
- 64 · 光緒十六年(1890)潤二月 武西堡(今彰化縣)劉定春立甘愿轉賣女婢字(T277 · D229 · 001.1；參閱編號 63；郭双富先生提供；抄本)
- 65 · 光緒十六年(1890)六月二十三日 武東堡沙仔崙庄(今彰化縣田中鎮)陳成富嫂葉氏立合約字(T277 · D229 · 016；郭双富先生提供)
- 66 · 光緒十六年(1890)六月 大武郡東保枋橋頭半路厝仔(今彰化縣社頭鄉)劉仲全妻瞻氏立甘愿賣女兒為婢字(T277 · D229 · 001.2；郭双富先生提供；抄本)
- 67 · 光緒二十一年(1895)乙未桐月(三月) 張阿堂全妻林氏全立過繼收賣身價銀字(T277 · D229 · 010；郭双富先生提供)
- 68 · 明治二十九年(1896)十一月 吳文几等立杜賣盡根侄女為婢字(T264 · D221 · 021；鐘金水先生提供)
- 69 · 明治三十年(1897)三月 大甲街(今台中縣大甲鎮)周求立贖身字(T277 ·

- D229·005；郭双富先生提供)
- 70·明治三十一年(1898)又三月 鹿寮庄李景成立賣男子甘愿字(T221·D194·001；陳慶芳先生提供)
- 71·明治三十二年(1899)五月 葉萬和銀和立轉賣男兒字(T264·D221·023；鐘金水先生提供)
- 72·明治三十二年(1899)十二月 台中縣線西堡大霞佃尾庄七十六番戶(今彰化縣和美鎮)陳景全妻葉氏立甘愿出賣斷男子手摹字(T277·D229·006；郭双富先生提供)
- 73·明治三十三年(1900)二月 東上堡社皮庄一三七番戶(今台中縣豐原市)王盛立賣出男子字(T019·D019·002；雲林縣立文化中心提供)
- 74·明治三十三年(1900)九月 陳長全妻張氏立賣出男子字(T019·D019·003；雲林縣立文化中心提供)
- 75·明治三十五年(1902)舊曆壬寅三月初四日 荳堡加輦枋庄第三甲第八番戶(今台南縣麻豆鎮)孀婦吳涼立甘愿賣男字(T277·D229·007；郭双富先生提供)
- 76·明治三十五年(1902)舊曆壬寅十二月 彰化廳馬芝堡同安寮大有庄(今彰化縣埔鹽鄉)石連終同法(髮)妻洪氏立賣女為養女斷根字(T264·D221·024；鐘金水先生提供)
- 77·明治三十五年(1902)十二月 臺中廳(廳)大肚上堡牛罵頭一三〇番戶社口庄(今台中縣清水鎮)林致觀立甘愿典字(T264·D221·025；鐘金水先生提供)
- 78·明治三十七年(1904)八月 女婿吳兒立甘愿賣子繼嗣字(T021·D021·050；中央圖書館台灣分館提供)
- 79·明治三十八年(1905)一月二日 彰化廳燕霧上堡金圳洋庄警五四號(今彰化縣秀水鄉)梁伸全妻劉氏妹立賣女為婢字(T019·D019·008；雲林縣立文化中心提供)
- 80·明治四十二年(1909)十月二十七日 彰化廳馬芝堡打鐵厝庄五七亢番地(今彰化縣鹿港鎮)萬俊全妻許氏花立甘愿杜賣兒子(T277·D229·008；郭双富先生提供)
- 81·明治四十四年(1911)六月一日 台中廳彰化支廳線東堡市仔尾三二一番地(今

彰化市)戶主陳其旺立領收証(T264·D221·039；鐘金水先生提供)

82·明治四十四年(1911)十一月二日 貓羅堡社口庄三〇八番地(今彰化縣芬園鄉)

受領人陳洛書立領收証(T264·D221·040；參閱編號 81；鐘金水先生提供)

83·大正元年(1912)八月二十三日 線東堡彰化街土名南門二〇七番地(今彰化市)

收金人顏能立領收証(T264·D221·041；參閱編號 81、82；鐘金水先生提供)

84·大正元年(1912)九月二十六日 周于周洪氏卻立親女賣渡証(T173·D152·071；國立自然科學博物館提供)

85·大正元年(1912)十一月七日 鹿港街土名新興三〇番地(今彰化縣鹿港鎮)收金人黃江漢立領收証(T264·D221·042 參閱編號 81、82、83)

86·大正三年癸丑(1914)舊曆十二月 台中廳揀東上堡東勢角庄土名石角四三三番地(今台中縣東勢鎮)賣渡人何氏阿玉立出養子緣組字(T285·D234·002；鐘金水先生提供)

87·大正四年(1915)四月四日 嘉義西堡嘉義街土名西門內七三番地(今嘉義市)賣渡人林敦成立賣渡証(T264·D221·043；參閱編號 81~83、85；鐘金水先生提供)

88·大正十三年(1924)甲子歲十一月十九日 黃慶月全妻羅氏(阿)愛立出嗣(第五)男字(T264·D221·030；鐘金水先生提供)

89·昭和五年(1930)十二月十七日 彰化郡和美庄塗厝厝字全八九九番地(今彰化縣和美鎮)許全許黃氏芒立養女盡根賣渡証書(T264·D221·034；鐘金水先生提供)

90·林仕脫立贖身回字(T078·P078·010；林振乾先生提供)

(三)婚約

91·同治八年(1869)四月 葉慶相黃昌梅立歡愿出招主婚字(T077·D077·059；陳達明先生提供)

92·同治十二年(1873)四月十日 廖阿冉妻曾氏奕妹立招婚字(T264·D221·057；鐘金水先生提供)

93·大清同治甲戌十三年(1874)八月 詹氏常妹立招帖字(T264·D221·044；鐘金水先生提供)

- 94·光緒三年(1877)歲次丁丑二月 陳籐水林永全等全立招婚合約字(T264·D221·052;鐘金水先生提供)
- 95·光緒六年(1880)十二月 佳里興保菜蕘庄(今台南縣佳里鎮)尤聰立招贅字(T277·D229·022;郭双富先生提供)
- 96·光緒七年(1881)四月 劉番顛立出過嫁字(T078·D078·005;林振乾先生提供)
- 97·光緒七年(1881)四月 陳興官立甘愿字(T078·D078·004;林振乾先生提供)
- 98·光緒八年(1882)三月 郭氏立招婚字(T078·D078·007;林振乾先生提供)
- 99·光緒十一年(1885)二月 余士港立主招婚字(T061·D061·077;林漢章先生提供)
- 100·光緒十三年(1887)潤梅月(陰曆四月) 埔姜林庄陳財立主婚招字(T277·D229·015;郭双富先生提供)
- 101·光緒十七年(1891)辛 三月二十六日 武西保同安宅庄(今彰化縣永靖鄉)黃狗貳立手摹甘愿字(T008·D008·011;台中市立文化中心文英館提供)
- 102·光緒十七年(1891)花月(陰曆二月) 三塊厝庄陳有亮立主婚字(T277·D229·014;郭双富先生提供)
- 103·光緒十七年(1891)八月 黃戊辰立主婚書字(T289·D237·009;鐘金水先生提供)
- 104·光緒十八年(1892)八月 朱阿福全妻徐氏立主出婚字(T077·D077·055;陳達明先生提供)
- 105·光緒二十年(1894)元月 昔仔坑庄(今新竹縣香山鄉)柯秋香立招婚字(T264·D221·046;鐘金水先生提供)
- 106·光緒甲午年(1894) 郭俊立招贅婚字(T078·D078·006;林振乾先生提供)
- 107·明治二十九年(1896)八月 主婚人父親傅炎興堂叔黃清太等全立招婚合約字(T124·D124·004;王世慶先生提供)
- 108·皇恩丙申年(1896)桂月(陰曆八月) 養父簡查某立招女婿書字(T173·D152·072;國立自然科學博物館提供)
- 109·明治三十七年(1904)甲辰歲次一月 黃昌連立主招贅婿服勞字(T289·D237·010;鐘金水先生提供)

- 110·明治四十五年(1902)二月六日 陳林氏送立招婚字(T078·D078·003；林振乾先生提供)
- 111·大正二年(1913)一月 武事(東)堡普興庄七五番地(今彰化縣田中鎮)謝和尚立招婚字(T264·D221·080；鐘金水先生提供)
- 112·大正四年(1915)歲次甲寅舊曆十一月二十日 黃中滿黃阿黎全立主婚合約字(T061·D061·078；林漢章先生提供)
- 113·大正五年(1916)九月二十四日 三叉何支廳竹園庄一二番地(今苗栗縣三義鄉)吳阿皇立預約字(T264·D221·055；鐘金水先生提供)
- 114·大正六年(1917)舊曆二月二日 戴江松曾擇金全立招婚預約字(T264·D221·049；鐘金水先生提供)
- 115·大正六年(1917)舊三月二十九日 大肚下□□腳庄□□□□□□番地(今台中縣大肚鄉)劉良立招親合約字(T264·D221·047；鐘金水先生提供)
- 116·大正六年(1917)舊三月二十九日 大肚下堡社腳庄土名山仔頂第六番地(今台中縣大肚鄉)陳江立招親合約字(T264·D221·048；參閱編號 116；鐘金水先生提供)
- 117·大正七年(1918)四月 黃欽益陳黃氏居等全立招婚合約字(T085·D085·005；鐘金水先生提供)
- 118·大正八年(1919)歲次戊午年臘月(十二月) 林岑木全妻韋氏全立招婚入贅合約字(T289·D237·011；鐘金水先生提供)
- 119·大正九年(1920)十月二十日 新竹州新竹郡舊港庄大字新庄子百九十七番地(今新竹縣竹北市)吳振興曾皆得父許乞立預約証書(T264·D221·056；鐘金水先生提供)
- 120·大正十一年(1922)三月二十二日 李鍾氏銀妹廖阿能等全立招婚字(T126·D126·001；廖月華小姐提供)
- 121·大正十二年(1923)歲次癸亥桐月(陰曆三月) 呂清衍王楊氏蔭立招婚字(T264·D221·050；鐘金水先生提供)
- 122·大正十四年(1925)十二月 新竹州新竹郡新埔庄新埔七十三番地(今新竹縣新埔鎮)夫劉其祥妻方氏英妹立離婚屆(T264·D221·064；鐘金水先生提供)
- 123·昭和四年(1929)舊十一月十日 南投郡草屯庄南埔一〇一番地之二(今南投縣

- 草屯鎮)朱春水同妻張氏全立招贅字(T005·D005·095;陳運棟先生提供)
- 124·昭和五年(1930)庚午歲正月二十三日 范石恩立主招婚字(T289·D237·012;鐘金水先生提供)
- 125·昭和六年辛未年(1931)舊七月十二日 苗栗郡頭屋庄二岡坪字天花湖一一五番地(今苗栗縣頭屋鄉)潘氏雙妹立主承婚字(T277·D229·017;郭双富先生提供)
- 126·昭和六年(1931)九月一日 台中州東勢郡東勢庄大茅埔四六〇番地(今台中縣東勢鎮)劉氏阿芹立招贅字(T264·D221·051;鐘金水先生提供)
- 127·昭和十年(1935)三月十二日 南投郡南投街南投四四二番地(今南投縣南投市)林張氏春之代理人鄭氏妹彰化市番社口四二番地林文岐立契約書(T264·D221·065;鐘金水先生提供)
- 128·昭和十五年(1940)六月吉日 中壢郡中壢街(今桃園縣中壢市)莊阿桶中壢郡中壢街埔頂六〇二番地吳仁亮全立主招婚字(T264·D221·045;鐘金水先生提供)
- 129·昭和十九年(1944)七月二日 大甲郡龍井庄龍井字龍井四九二番地(今台中縣龍井鄉)陳成泉大甲郡清水街高美一六一四番地(今台中縣清水鎮)周何氏全立契約字(T264·D221·066;鐘金水先生提供)
- 130·北港郡北港街北港三八五番地(今雲林縣北港鎮)蘇氏嬌霞立婚姻屆(T264·D221·067;鐘金水先生提供)
- 131·民國三十七年(1948)二月十四日 台中縣竹山鎮中正里十三鄰二十二號夫陳東波新竹縣桃園區龜山鄉龍壽村二十一鄰二八〇號妻陳邱連花立証婚書(T264·D221·068;鐘金水先生提供)
- 132·民國三十七年(1948)九月十日 新竹市南區福德里一九號林東海新竹市香山區大庄里五八號萬碑等同立贅婚姻契約(T277·D229·018;郭双富先生提供)
- 133·民國三十八年(1949)五月十日 台灣省新竹縣竹北鄉余清漢余劉銀英立結婚証書(T264·D221·069;鐘金水先生提供)
- 134·民國三十九年庚寅年(1950)農四月二十六日 郭木水林火立主招贅字(T284·D233·002;郭双富先生提供)
- 135·林再生全妻(林)楊氏(鑾)立養女招贅字(T264·D221·053;鐘金水先生提供)

- 136 · 林再生全妻呂氏立養女兒招贅字(T264 · D221 · 054；鐘金水先生提供)
- 137 · 男家主婚黃永和女家主婚鍾廖勤妹全立招婚贅字(T277 · D229 · 019；郭双富先生提供)
- 138 · 粧奩(T264 · D221 · 070；鐘金水先生提供)
- 139 · 粧奩(T167 · D149 · 301；台灣神學院提供)

(四)認祖歸宗

- 140 · 大正七年(1918)一月十日 竹北一堡崙仔庄(今新竹市)一〇三番地亡業主王氏秀相續人陳繼章呈子孫系統證明願(T264 · D221 · 029；鐘金水先生提供)
- 141 · 民國三十六年(1947)九月五日 新竹縣苗栗區公館鄉忠厚村一六三號(今苗栗縣公館鄉)廖阿昂呈亡父廖桂興之來歷證明聲請(T264 · D221 · 058；鐘金水先生提供)
- 142 · 民國三十六年(1947)九月六日 新竹縣苗栗區公館鄉忠厚村一六三號(今苗栗縣公館鄉)廖阿昂呈分家及其他證明聲請呈文公館証字第一九九號(T264 · D221 · 059；鐘金水先生提供)
- 143 · 民國三十六年(1947)九月七日 苗栗區公館鄉忠厚村一六三號(今苗栗縣公館鄉)廖阿昂呈亡父廖桂興直系證明聲請(T264 · D221 · 060；鐘金水先生提供)
- 144 · 中華民國三十六年(1947)十二月十日 新竹縣苗栗區公館鄉尖山村一六四號(今苗栗縣公館鄉)廖李春(亡)繼承人廖華雲新竹縣苗栗區公館鄉尖山村一六三號廖阿昂立繼承廖姓歸宗李姓合約書(T264 · D221 · 061；鐘金水先生提供)
- 145 · 中華民國三十六年(1947)十二月十日 新竹縣苗栗區三叉鄉雙湖村一九六號李運朝等立廖阿昂歸宗李姓保證書(T264 · D221 · 062；鐘金水先生提供)
- 146 · 民國三十六年(1947)十二月十五日 新竹縣苗栗區公館鄉尖山村一六三號廖阿昂家族人廖立雲等立廖阿昂歸宗李姓家族戚屬署名承認書(T264 · D221 · 063；鐘金水先生提供)

(五)風水(墳地)

- 147 · 乾隆四十八年(1783)八月 雷裡社(今台北縣中和市)番土目東義乃斗生立給山批風水字(T233 · D204 · 033；鐘金水先生提供)
- 148 · 道光二十五年(1845)十月 卓漏立求息字(T264 · D221 · 003；鐘金水先生提供)

- 149·道光二十八年(1848)十一月 小圭籠荖梅庄(今台北縣金山鄉)社番鄭金來立賣風水地字(T233·D204·032;鐘金水先生提供)
- 150·咸豐八年(1858)九月 鄧元和胞侄鳳山岐來等立給出風水字(T233·D204·037;鐘金水先生提供)
- 151·光緒十六年(1890)七月 股首戴新運立給永遠安葬山批字(T264·D221·006;鐘金水先生提供)
- 152·天運甲申光緒十年(1884)春月 地主武□王立杜賣字(T233·D204·050;鐘金水先生提供)
- 153·光緒十六年(1890)七月 墾首葉復成立給永遠安葬山批字(T264·D221·007;鐘金水先生提供)
- 154·明治三十四年(1901)辛丑歲二月 大湍庄(今台中縣豐原市或新社鄉)廖阿泉廖阿知立杜賣盡根窰地字(T264·D221·011;鐘金水先生提供)
- 155·明治三十四年(1901) 蕭萬祿等立遜讓土窰山批字(T264·D221·010;鐘金水先生提供)

(六)其他

- 156·道光二十六年(1846)丙午八月 陳賴氏等立主撥單(T264·D221·004;鐘金水先生提供)
- 157·光緒二十年(1894)十一月 埔羌崙庄(今雲林縣褒忠鄉)蘇乞等立指摹結狀(T264·D221·009;鐘金水先生提供)
- 158·明治四十年(1907)九月 溫氏女立杜賣根鹿港街(今彰化縣鹿港鎮)店面厝(T264·D221·013;鐘金水先生提供)
- 159·明治四十三年(1910)五月十四日 東下堡鎮平庄第一五九番地(今台中市南屯區)林錦呈(行不明搜查願)(T264·D221·026;鐘金水先生提供)
- 160·昭和四年(1929)四月十日 新竹郡新埔庄大平窩八五〇番地(今新竹縣新埔鎮)門人彭阿欽立拜師約束証書(T264·D221·074;鐘金水先生提供)

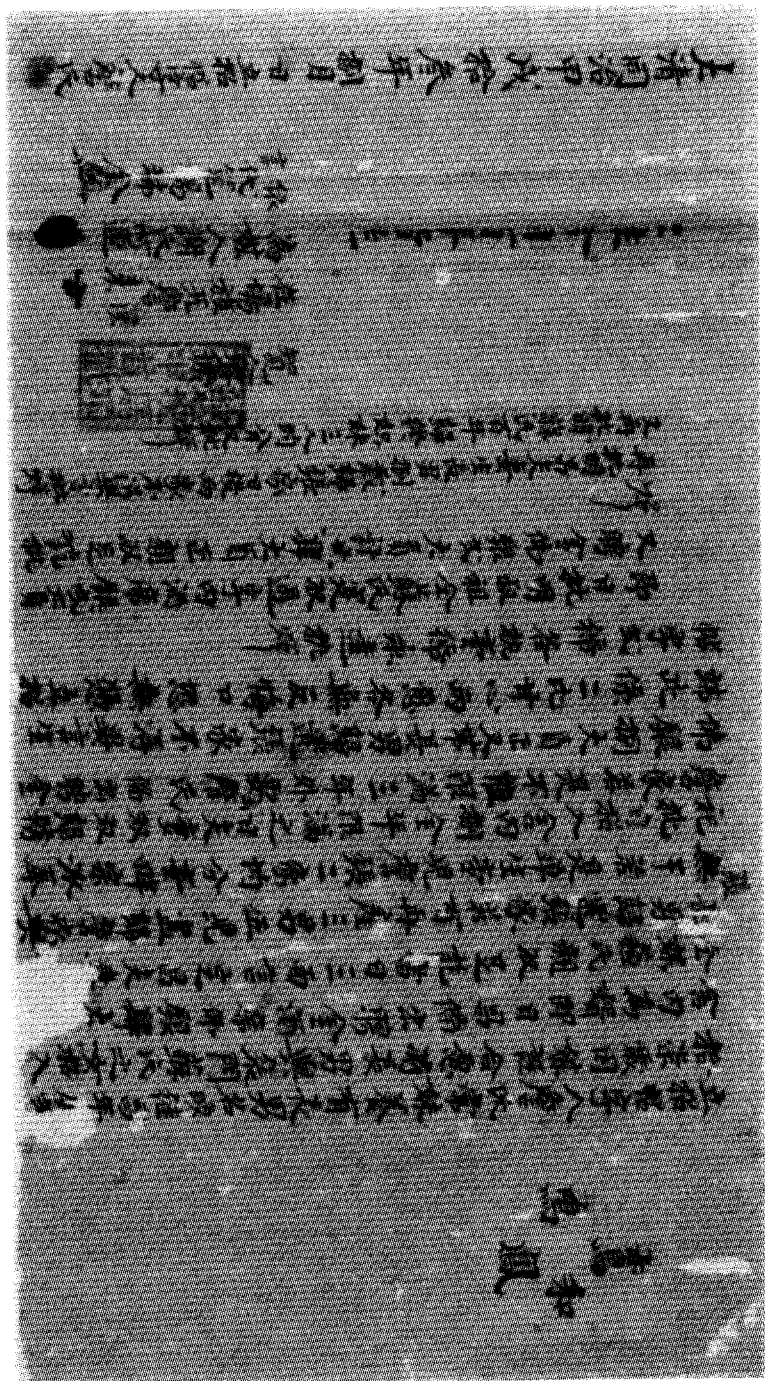
附錄

(一)收養

- 1· 民國十三年(1924)夏曆二月十三日 趙何氏立嗣單(T264·D221·082；鐘金水先生提供)

(二)婚約

- 2· 中華民國十八年(1929)陰曆八月初十日 張門馬氏立自主婚改嫁(T264·D221·083；鐘金水先生提供)
- 3· 民國三十三年(1944)二月十五日 楊海忠立婚約書(T264·D221·084；鐘金水先生提供)



圖版 2：大清同治甲戌十三年（1874）八月 詹氏常妹立招帖字（T264. D221. 004；鐘金水先生提供）

近年來台灣地區的「台灣婦女史」學位論文研究回顧(1991-1998)

張淑卿*

1970年代發源於美國的世界性婦女運動，激發了傳統學術研究的新思考方向，「婦女研究」或女性主義觀點的研究成爲新的研究領域。以女性爲主體的學術研究概念，於1980年代引進台灣，婦女史研究在該世界思潮影響下，逐漸產生新面貌。¹

目前，學術界有關跨學科的研究已成爲趨勢，尤其是當代史的研究與其它社會科學領域的交流更爲密切。在台灣婦女史的研究亦呈現出該局面，因此筆者於本文的學位論文回顧，將不僅限定於歷史學界的研究，凡具有歷史性資料或具有歷史回顧的婦女研究論文，將一併探討。過去數年來對於婦女研究曾給予熱烈討論，或從歷史學，² 或從社會學，或從人類

* 清華大學歷史所博士班研究生

1 顧燕翎：〈從移植到生根：婦女研究在台灣(1985-1995)〉《近代中國婦女史研究》4期(台北：近史所，1996，8)，頁241-268。

2 游鑑明：〈近二十年來大學研究所有關中國婦女史研究概況(台灣地區)〉《近代中國史研究通訊》8期(台北：近史所，1989，9)，頁73-82。游鑑明：〈二十年來台灣地區出版之期刊與論文集中有關中國近代婦女史研究概況〉《近代中國史研究通訊》11期(台北：近史所，1991，3)，頁208-221；李貞德：〈超越父系家族的藩籬：

學，或從地理學的角度，提出檢討。³ 在台灣婦女史部份亦曾有專文介紹，⁴ 但因近五年來相關研究大量出現，仍有部分學位論文未列入前人之研究討論，⁵ 故筆者認為有重新討論之必要，亦希望藉此瞭解目前台灣地區對該問題的研究趨勢及未來可能的研究方向。以下即針對論文的研究主題，分成婦女運動、職業婦女、婦女教育與知識建構、婦女生活、婦女生育與醫療等議題，提出介紹與綜合評論。

研究概況

一、婦女運動

楊翠：〈日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)〉⁶ 一書可說是談論日據時期婦女運動的重要著作。作者從《台灣民報》來審視當時有關的解放運動言論，可看出是將民族、階級、婦女三大議題並列；在運動順序與運動位階設計上，均是先民族、而階級、再

台灣地區「中國婦女史研究」(1945-1995)》《新史學》7卷2期(台北:新史學雜誌社, 1996, 6), 頁 139-179。游鑑明：〈中央研究院近代史研究所的中國婦女史研究〉《近代中國婦女史研究》4期(台北:近史所, 1996, 8), 頁 297-321。另外, 亦有針對婦女與宗教、婦女與文學等專史性的問題, 提出回顧。

- 3 有關各社會科學部門的婦女研究概況, 可參閱以下各篇。王雅各：〈婦女研究對社會學的影響〉《近代中國婦女史研究》4期(台北:近史所, 1996, 8), 頁 201-239。王德威：〈女性主義與西方漢學研究：從明清到當代的一些例證〉；姜蘭虹：〈地理學與兩性研究〉；呂玉瑕：〈社會學與性別研究〉；張珣：〈人類學與中國婦女研究〉；劉仲冬：〈醫療社會學、女性、歷史研究〉；以上五篇均刊登於《近代中國婦女史研究》3期(台北:近史所, 1995, 8), 頁 163-216。
- 4 柯靜芬：〈台灣史研究範圍中有關台灣婦女史研究概況〉《近代史學會通訊》6期, (台北:中國近代史學會), 頁 80-92。許慧琦：〈台灣地區有關近代中國婦女史的碩博士論文研究評介(1991-1997)〉《近代中國婦女史研究》6期(台北:近史所, 1998, 8), 頁 189-204。
- 5 例如郭文華、秦先玉、江美芬、陳惠雯、陳昭如、張毓芬等之學位論文, 在前面數篇的研究討論之中, 均未列入。
- 6 楊翠：〈日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)〉東海歷史所碩士論文, 1991。本論文後出版成書(台北:時報文化公司, 1993)。本次討論以該書為主。

婦女。婦女運動在當時是依附於民族解放與階級解放，而其因在於當時婦運尚未成熟；基於殖民統治的現實考量，而以左翼陣營最積極談論婦女政策。然當時的政策雖然解放了有形的身體束縛，但婦女反而被資本主義另一個無形的束縛「資本家—殖民者—父權」所控制。在 1920 年代社會運動團體中的婦女其活動力也大於獨立的婦女團體，雖然該婦女解放運動隨著總督府對政治社會運動的禁止而消失，但在論述台灣婦運發展時，仍有其歷史地位。

接著楊翠一文的時間脈絡，許芳庭：〈戰後台灣婦女運動與女性論述之研究(1945-1972)〉該論文是從戰後一直談到 1972 年呂秀蓮提出「新女性主義」為止。⁷ 作者在探討該時段的婦女議題時，主要是扣緊政治變遷、國家與性別三者之間的關係。戰後初期台灣處於政治氣氛較為自由的狀態之下，各種社會運動蓬勃發展，婦女運動為其中的一支，當時的婦女議題多集中於婦女參政與娼妓問題，但是在二二八事件時深受打擊。國民政府遷台後，更加嚴密的將父權思想與大中國體制在台灣宣揚、實行，部份大陸來台婦女沿襲大中國的男性觀點且自外於台灣婦女，以優越姿態教導台灣婦女如何做人，使得中華國族的認同問題在婦女運動中佔著最高階。經過了戒嚴體制與白色恐怖，國家形塑了婦運的形式與內涵。健全並控制婦女團體、吸納婦女人力成了此時婦女政策的主要目標，婦女當然也被排除在決策之外，只擔負著被動配合之角色。因此婦女的議題及其關懷一向被邊緣化，強調「私人的即政治的」之必要性。雖然將婦女議題從私領域解放出來很重要，但國家同時也要積極介入，積極規劃婦女的將來。作者即是解析在該結構中婦女的地位與角色；該時期的婦女團體與官方的關係；國民黨的女性論述，亦即國民黨是如何談論女人，如何教化台灣婦女，形塑台灣婦女形象並剖析其所傳達的意識形態。

同樣的談婦女運動，卻與許文有不同的問題意識的是張輝潭的〈台灣

7 許芳庭：〈戰後台灣婦女運動與女性論述之研究(1945-1972)〉，東海歷史研究所碩士論文，1997。

當代婦女運動與女性主義實踐初探——一個歷史的觀點》。⁸ 本文主要是就一九七〇年代呂秀蓮的「新女性主義」、婦女新知雜誌社、解嚴後的婦女運動，來探究當代婦運的發展。作者指出台灣婦運的興起、成形和轉化與台灣政治社會的歷史是有密切的互動與影響，尤其是在解嚴之後，婦運也配合民主化的潮流進入一個新的時代。另外，作者認為呂秀蓮時期的婦運是一種西方文化啓蒙下，而以本土文化精神充當內容的產物；婦女新知時期完全以西方女性主義為指引；至於解嚴後的婦運則最具本土色彩。再者，本文提出一個全球化的觀點，即台灣婦運與世界婦運的關係，尤其是在1980年代之後，全球化的婦女與女性主義知識，往往成為各地組織的資訊、金錢、行動的補給站。

另一本值得注意的研究是張毓芬的〈女人與國家——台灣婦女運動史的再思考〉。⁹ 該文是以「女人/國家」關係為主軸，重新審視十九世紀末葉至1970年代的婦女運動史，並以官方婦女團體所主導的50至60年代為討論重點，試圖釐清「民間」婦女運動與「國家」婦女工作兩者之間的關係，補綴50至60年代婦運史的斷裂，進而挑戰一般婦運研究所接受的「社會/國家」乃至「女人/國家」的二元對立說，希望逐漸彰顯「國家」在打造女人主體的動態過程中所起的作用。在本文的研究中，作者首先指出無論是官方的婦女團體或者是民間的婦女運動組織，皆是由政治菁英婦女所主導。因此，婦女運動乃是政治菁英婦女與其社會脈絡間不斷的進行對話、協商、折衝、拮抗的動態過程，在此過程中，性別關性得到調整，而國家是一重要場域；「婦女運動」的定義與性質、關懷與主張、論述與動員、策略與實踐、目標與敵對面、結盟的助力與反挫的勢力，以及行動者的認同與焦慮，便在此一動態的歷史過程中不斷的調整與轉變。其次，作者嘗試歸納出國家與婦女以及婦運的複雜互動關係，指出國家可能是婦女/婦運的敵人，或是藉以形塑公共認同的「重要他人」，或是重要場域；或是行

8 張輝潭：〈台灣當代婦女運動與女性主義實踐初探——一個歷史的觀點〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文，1995。

9 張毓芬：〈女人與國家——台灣婦女運動史的再思考〉，政治大學新聞研究所碩士論文，1998。

動的目標。最後，本文指出政治菁英婦女與一般婦女之間，因階級/族群的差異，政治菁英婦女佔據了「婦女的代言人」的權威位置，掌控了「婦女問題」的定義權與詮釋權，故以自身標準規範了一般婦女的生活。

二、職業婦女

目前對於職業婦女的研究以游鑑明：〈日據時期台灣的職業婦女〉一文最具代表性，¹⁰ 此文亦是台灣地區第一本台灣婦女史博士論文。作者指出在殖民政策之下，廢纏足、興女學成爲同化台灣女性的重要政策，台灣婦女的生活空間逐漸變大。新式職業的產生與政府政策、經濟發展、社會需求有關，女教師、女醫生、產婆、女護士、女工即因應這類需求而生。當時欲取得新式職業，最重要的是要靠教育，教育的高低會影響職業層級，而要覓得高層級的職位似乎與家世背景、社會網絡有密切關係。職業婦女在選擇職業、工作型態、職務分配時，亦力求配和性別。例如女醫生選擇婦產科或其他「小科」，¹¹ 女教師任教低年級，但到了戰爭時期，因男性人力不足，男女分工的界線逐漸模糊。另外，職業婦女還要面臨同性甚至是日籍女性的競爭。而走出家庭的這群女性，其本業、兼職、教化工作讓她們的生活多元而忙碌，不僅擴大婦女的社會空間、改變婦女的社會地位、提高婦女的經濟貢獻、進而增加婦女對同性的影響力。但是這群新式婦女其出身幾乎是中上階層，一般婦女還是未脫離傳統的生活方式，因此，日治時期職業婦女所佔的比例及其影響力爲何？而進入職場的女性，是否可以擺脫家庭父權？還是進入另一個更大的父權體制？仍無法呈現出女性的主體性。

從具有崇高社會地位的產婆，爲何快速沒落？林怡青：〈政策轉變對

10 游鑑明：〈日據時期台灣的職業婦女〉，師大歷史所博士論文，1995。

11 有關於台灣女醫生的研究可參閱成令方的博士論文。該論文主要是探究台灣醫師專業團體之中的性別關係，透過女醫師來彰顯出以男性爲主體的醫療制度及女醫師在該團體中如何被邊緣化的過程。Ling-fang Cheng, *En/Gendering Doctors: Gender Relations in the medical Profession in Taiwan 1945-1995*, Ph.D thesis in Sociology, University of Essex, 1997.

婦女生育健康服務之影響—助產士的觀點〉一文，¹² 提供我們部份答案。本文主要是從助產士的觀點出發，探討政策轉變對婦女生育健康服務的影響，並以專業教育政策和保險給付政策為切入點，了解政策決定過程、政策規定內涵和政策執行所產生的問題，進而引用女性主義的視角剖析婦女生產照護所隱含的權力關係。作者認為在助產教育停辦與健保給付的規劃、決策，助產士完全沒有參與，完全是被主管機關所決定。停辦助產教育被助產士認為是斷根的做法；存在著助長醫師專業卻抑制助產專業的做法，而保險給付的差別待遇也讓助產士提出抗議之聲。另外，生產照護體系也顯現出醫師專業獨大、與產婦間存在著不平等的專業權力關係。然作者在處理本文時只訪談三位目前仍相當活躍的助產士，樣本似乎過少；且老一輩的（產婆）、中生代的與年輕輩的助產士，對助產專業的變遷其感受可能有差異之處，但作者似乎未注意到該部份，反而是當作一整體性來觀察，仍有可議之處。

至於現今職業婦女所面臨的困境、知識與訊息來源有哪些呢？就賴信真：〈台灣當代職業婦女議題研究—以民生報婦女版作為分析場域(1989—1996年)〉¹³ 一文來看，此與楊翠的研究類似，均是以報紙為分析場域，尤其是台灣自1987年解除報禁之後，報紙更反映出社會變化。作者認為民生報的特色一向以體育、娛樂、婦女家庭、消費等軟性新聞為主，1979年婦女版成為獨立版面，是現今台灣報界唯一固定有婦女版的報紙，民生報婦女版因此成為女性生活的交流天地，傳遞的資訊甚至成為識字女性的普通共識，而藉由該公共空間所建構出來的女性議題與女性知識，比其他媒體得影響力更強。而作者選擇職業婦女為議題則是因為職場上的問題透過該版被討論，甚至提出解決之道，而女性意識也因此逐漸成長。首先作者就該文民生報婦女版關於職業女性的報導做篇幅統計，以大標題為計算單

12 林怡青：〈政策轉變對婦女生育健康服務之影響—助產士的觀點〉，陽明大學衛生福利研究所碩士論文，1998。

13 賴信真：〈台灣當代職業婦女議題研究—以民生報婦女版作為分析場域(1989—1996年)〉，中央大學歷史所碩士論文，1997。

位、報導內容為歸類準則，將相關議題大致細分為十六類。¹⁴ 其次，再將此十六類與職業女性相關的文本報導結合，分為職業類、制度類、關係類、家務類等四大議題做一分析討論。¹⁵ 在職業類議題主要論及女性勞動力方面的表現，該文認為就邊際勞動力、職業隔離、升遷區隔和性別差別待遇來看，女性勞動力是處於勞動市場邊陲地位，一旦不景氣或產業型態轉變，即成為解雇的首要對象。在制度類方面家庭因素如結婚生育、傳統價值觀；社會因素如女性意識提高、女性勞動參與率的增加、女性勞動力的邊陲屬性都會影響婦女的就業型態。在關係類與家務類，主要討論社會對女性的角色期待和女性特質，影響女性在勞動市場的實踐方式。誠如作者所言，該論文只是總體性的變遷結果提出討論，對變遷過程著墨不多；其次，對於女性知識生產與傳媒之間的關係，仍有待釐清；再者，該文忽略了報紙媒體的生產過程，若從新聞的生產者角度來看婦女版的社會性，可能又會得到不同的效果，而這些都是女性議題研究者可再深入探究之問題。

三、婦女教育與知識建構

雖然游鑑明：《日據時期台灣的女子教育》一文完成於1987年，¹⁶ 但為目前唯一專論台灣女子教育的學位論文，故列入評介。該文所要探討的課題有日治之前台灣婦女的教育情形；殖民體制中女子教育的建立過程；影響女子教育的發展因素及其教育機會是否均等；殖民教育是否改變婦女的角色和地位。經作者之研究指出(一)根據殖民政策制定的女子教育，確立了台灣女子教育之地位，塑造出現代女性；然因基於同化的目的，賢妻良母和忠良愛國的目標，使得教育內涵相當狹隘。(二)在女子教育發展期

14 此十六類議題是職業別、兼職、二度就業、義工、法律、待遇、升遷、福利、性騷擾、人際關係、公司戀情、婚姻、母職、家事分工、服飾、身心健康等十六類。賴信真：〈台灣當代職業婦女議題研究—以民生報婦女版作為分析場域(1989—1996年)〉，頁10-15。

15 至於該四大議題則是根據前十六議題再做歸納。職業別、兼職、二度就業、義工等列為職業類；法律、待遇、升遷、福利等列為制度類；性騷擾、人際關係、公司戀情等列為關係類；婚姻、母職、家事分工、身心健康等列為婚姻類。賴信真：〈台灣當代職業婦女議題研究—以民生報婦女版作為分析場域(1989—1996年)〉，頁16-17。

16 游鑑明：〈日據時期台灣的女子教育〉，師大歷史所碩士論文，1987。該論文後由師大出刊，收入師大歷史所專刊(20)，1988。

間，總督府雖居主導地位，但缺乏誠意而致發展有限，故女子教育未延伸至高等教育，受教女子也未普及至中下階層。(三)教育具有提昇婦女地位的作用，使部份女性因自覺而投入社會，或謀求自立或改進社會，無形中改變社會結構；但在缺乏自主和公平的殖民社會，婦女仍未有突破性的發展。

與前述的論文有著不同寫作方式的王秀雲：〈「女性與知識」的幾種歷史建構及其比較—以台灣當代、70年代台灣、清末及民初四時段時空為背景〉¹⁷ 其主要的研究對象是四個不同歷史時空裡的「女性與知識」，其中與台灣有關的是台灣當代女性科學家及七〇年代台灣的新女性主義。作者以陽明醫學院的生物化學研究所為例，指出居於當代女性科學家與知識之間，所呈現的現象包括知識生產、知識與性別、性別與分工、科學與婚姻等等。例如：女性未來科學家可能會因家庭婚姻之故，放棄原有工作，知識傳承上有困難，在此意義上，欲培養下一代的女性科學家及「女性科學研究模式」是有阻礙；而科學知識塑造出來的客觀中性，也讓女性科學家拒絕被稱作女性化；女性科學家的實驗室資源較小時，與男性科學家的合作，充分顯現出性別分工。至於呂秀蓮的新女性主義，作者認為是將婦女問題作為爭取權利之基礎，同時也是針對婦女發言的，因此新女性一方面是「左手拿鍋劃，右手拿筆桿」，一方面是要走入職場，以提昇婦女地位。

四、婦女生活

婦女生活也是婦女史研究的重要議題。卓意雯的〈清代台灣婦女的生活〉主要是對清代台灣婦女的婚姻關係、在家庭社會中的角色、在禮教法律上的地位做一全面性的整理。¹⁸ 在婦女與婚姻關係中，作者指出了正式婚姻是由父母決定、重財、結婚年齡大概在十六至二十歲之間。變例婚姻

17 王秀雲：〈「女性與知識」的幾種歷史建構及其比較—以台灣當代、70年代台灣、清末及民初四時段時空為背景〉，清華大學歷史所碩士論文，1992。

18 卓意雯：〈清代台灣婦女生活的研究〉，台大歷史所碩士論文，1991。該文後經修改成書出版，《清代台灣婦女的生活》(台北：自立晚報文化部出版，1993)。本次討論以該書為主。

則有招婿、招夫、招出婚、養媳、蓄妾等，其出現與清代台灣移民社會的特殊性有關，同樣這種婚姻形態是由父母決定，且必須以契約來約束彼此間的權利與義務，而離婚也是由男方片面決定。婦女的家庭生活則表現在家務與農作；角色的扮演是多方面的，包括為人妻、女、母、姑、嫂；社會生活方面，婦女從事刺繡、採茶等副業，有時參加宗教活動。在禮教上，隨著移民的日增，守節、守貞等傳統觀念亦不斷影響台灣地區。在法律上，婦女雖可處理產業，但無財產繼承權並限制婦女的訴訟權，故清代婦女仍未受到法律的保護。本文雖對清代婦女的生活有全面性的探討，但缺乏時間斷代、地區、貧婦的區別；對生活史的描述也有不足之處。¹⁹

陳惠雯的〈城市、店、家與婦女—大稻埕婦女日常生活史〉則是以大稻埕不同類型的女性為例，試圖回應都市化的社會變遷，並企圖探討「女性空間」的意義。²⁰ 作者指出大稻埕女性角色的浮現與清末該地茶葉貿易的興盛有關，如亭仔腳下的撿茶女與藝旦間的藝旦的出現，讓女性多具有另一種公共性的身分。而日治時期的教育政策和機構的設立，也讓女性逐步走到家庭以外的公共空間，產生了職業婦女。再者，因日常生活採購的需要，市場與街道成爲女性聚集場所。而店屋也因社會結構改變，漸成爲夫妻共營的形態，但是在財產的分配上，女性仍沒有干涉或主導的權力。如同作者所言，空間的機制：家庭、教育和勞動，也就是住宅、學校、工作場所限制女性的地位，保障男性優勢，形成男女不同的性別化空間，性別化空間自身塑造日常生活，也被日常生活所塑造。²¹ 但是，階級、經濟狀況、教育等因素應會讓婦女的生活型態相差甚遠；而大稻埕地區的婦女歷經清末、日治至戰後如此一段長時間，日常生活的面向應是非常多樣化，作者若能再深刻描述，應有助於讀者對該問題的理解。

另一本值得注意的論文是曾秋美的〈南崁「媳婦仔」習俗之研究(1846

19 對該書之評介可參閱許雪姬：〈評介《清代台灣婦女的生活》〉《近代中國婦女史研究》2期(台北：近史所，1994，6)，頁323-332。

20 陳惠雯：〈城市、店、家與婦女—大稻埕婦女日常生活史〉，台大建築與城鄉研究所碩士論文，1997。該文後經少許修改出版爲《大稻埕查某人地圖—大稻埕婦女生活空間的百年來的變遷》(台北：博揚文化，1999)。本次討論仍是根據該碩士論文。

21 陳惠雯：碩士論文，頁10。

—1970)》，²² 該文是由民間及媳婦仔的立場出發，著重於民間的風俗狀況以及媳婦仔的生活與遭遇等層面的探究，在資料引用上主要是日治時期以來的戶籍資料，以及田野調查與口述歷史的訪問紀錄，依南崁地區媳婦仔習俗的形成背景、媳婦仔習俗盛行原因、習俗內容、媳婦仔的生活與遭遇以及習俗的消失等部分，述說出南崁地區媳婦仔的生活狀況，該文對媳婦仔的描述，大抵可以代表北台灣此種「變相婚姻」的面貌。而媳婦仔的形成與清代台灣的閩粵風俗、減輕生家負擔、畸形的人口組合型態、傳宗接代、童養制度密切相關，日治之後，法律的禁止、社會經濟的進步、衛生的改善、教育的普及、智識水準的提高，使得該風氣逐漸消退，至1970年代之後，幾乎已經消失了。由於該書是以口述資料為主，所探討的是媳婦仔的生命歷程，因此在本書幾乎看不到國家政策對這些媳婦仔的影響，是較為遺憾之處。

五、婦女與國家政策

與〈清代台灣婦女的生活〉相似，從多方面的來描述皇民化時期的是楊雅惠的〈戰時體制下的台灣婦女(1937-1945)—日本殖民政府的教化與動員〉一文，²³ 作者是以台灣的漢人女性作為研究主體，以殖民政府因應戰爭而制定的政策為關照的角度，試圖瞭解女性在戰爭生活中所扮演的角色、殖民政府的國家力量與它們之間的關係、以及戰爭動員對女性的影響。在當時的國家力量主導而建構的三種女性角色典範是「皇國婦女」、「軍國之母」、「產業戰士」。戰時體制下，殖民政府的教育內容與教育措施強化了女性與家庭之間的緊密關係，女性需適時擔負起守護後方家庭的重責。在軍事動員的過程中，當男性被徵調為軍夫、軍人時，台灣女性被鼓勵多生小孩；以歡欣的心情送男子出征；甚至淪為「慰安婦」為皇國服務。在女性勞動上，殖民政府雖試圖動員女性到礦業、金屬業、化學工業，將

22 曾秋美：〈南崁「媳婦仔」習俗之研究(1846-1970)〉，中央歷史所碩士論文，1996。該文後經少許修改出版為《台灣媳婦仔的生活世界》(台北：玉山社，1998.2)，本次討論是根據出版之書籍。

23 楊雅惠：〈戰時體制下的台灣婦女(1937-1945)—日本殖民政府的教化與動員〉，清華大學歷史所碩士論文，1994。

女性引進另一工作職場，但這樣的動員似乎相當有限，也就是說未將台灣女性帶入一個比較多元化的場域。從作者的論述來看，有部份議題尚未明白指出，例如：台灣女性參與官方婦女團體的實際狀況；日本、台灣、朝鮮、滿洲等不同地區的女性所面臨教化與動員狀況的差異性；以女性為主體來看待戰爭的論述相當少；甚至是皇民化運動的影響程度是否深入到每個婦女身上，均是可再深思之處。

另一篇與楊雅慧相同是處理皇民化時空下的婦女問題的是江美芬的〈台灣慰安婦之研究—慰安所經驗及影響〉，²⁴ 該文是就人類學的觀點探討慰安婦的生命歷程，作者指出慰安所制度的設立是仰賴軍、國家的集團輪姦制度，透過政治勢力在背後運作，其管理者以民間業者最為普遍。但它的設立是經由軍隊同意，並提供地點與建築物；此外，慰安婦是日本皇民化政策下的產物，具有為國效勞的意識型態，而日軍也視慰安婦為天皇所賜的物品，所以不是一種純粹的商業行為。就慰安婦而言，傳統文化對處女重視，使她們心理產生恐懼、喪失自尊，在身體上也造成傷害，例如不孕或患性病等。因此，慰安婦的議題必須結合政治、經濟、歷史文化的脈絡，加以考量，然因該議題涉及個人隱私，在收集資料、個人訪談的困難度可能較高。

而陳昭如的〈離婚的權利史—台灣女性離婚權的建立及其意義〉雖是法律研究所的學位論文，其研究卻可讓讀者明白日治時期的女性與法律。²⁵ 作者認為「權利」是近代西方法化的產物，而在傳統中國法律體系，乃是一種官府制定法與民間習慣並行的體系，因此清代台灣並不存在「離婚權」這樣的法律制度與概念。女性在當時仍處於一種被動消極的地位，實際上所運行的離婚制度可說是由家族父權所掌控，即使官府權威介入婚姻，也是為維持禮教秩序的需要。日治時期台灣離婚法的發展，「權利」的出現是一個重要的轉折。女性擁有主動提出離婚請求的權利，然離婚成立與否

24 江美芬：〈台灣慰安婦之研究—慰安所經驗及影響〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文，1996。

25 陳昭如：〈離婚的權利史—台灣女性離婚權的建立及其意義〉，台大法律研究所碩士論文，1997。

是由法院決定，而它經常是以父權的態度來處理、面對女性的請求。而從離婚權在殖民統治下「被給予」而非「爭取」的過程，更意味著台灣的離婚法乃是一個由外而內、由上而下的改革，因此無法從爭取的過程中形成政治與權利意識。透過該文可以了解台灣離婚法的改革是有限性的，始終停留於司法層次；另外，離婚的權利由家族父權之手轉交給法院，因而使得國家父權逐步確立。然女性仍面臨家族父權或國家父權的兩難局面，無法逃離。

六、婦女生育與醫療

中國在傳統上是一個以「家」為中心所發展出來文化，生育下一代，使家業得以延續是女性的義務之一。在未擁有後代之前，女性在夫家只能算是「為人妻」，到了生子之後，在這家族之中才算有一定的地位，享有某些的權力。這樣的轉變，對婦女而言具有相當重大的意義。因此，生育對中國人來講具有兩大重要意義，一是具有傳宗接代的生物性意義；另一是轉換家族成員身分地位的社會意義。目前對該議題之研究，與社會學、人類學有較多交流，²⁶ 現分述如下。

翁玲玲的碩士論文是一本人類學式田野研究論文，²⁷ 作者以澎湖、基隆兩個小漁村為主，台北市 58 位外省籍人士為輔，探討台灣婦女「作月子」的功能、象徵意義、社會意義、及其在心理上的轉換。首先，作者指出作

26 除了翁玲玲、郭文華與秦先玉的研究外，另有吳嘉苓關於婦女生產之研究。吳嘉苓：*Women, Medicine, and Power: the Social Transformation of Childbirth in Taiwan* 一文主要是就醫療權力、性別、國家政策等面向來談論婦女生育照護之轉變。根據游鑑明之研究，日治時期婦女的生育照護工作主要是由產婆負責，在社會上產婆也具有頗高之地位。但是到了 1970 年代助產士開始沒落，沒落的原因與家庭計劃的推動、性別的宰制(男醫生/女助產士)、醫學知識權威的建立、生產醫療化有關，而女性另一種生產模式—剖腹產也因此增高。該文最大特色是擁有許多具有生產經驗的婦女訪談資料，顯現出兩代之間對生育行為的不同看法。參閱 Chia-Ling Wu, *Women, Medicine, and Power: the Social Transformation of Childbirth in Taiwan*, PH.D thesis in Sociology, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1997。

27 翁玲玲：〈漢人婦女產後作月子儀式的行為探討—兩個漁民社區的調查研究〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文，1992。該碩士論文後經改寫出版為《麻油雞之外—婦女作月子的種種情事》(台北：稻鄉出版社，1994)，本次討論是根據出版之書籍。

月子期間需注重飲食、不勞動工作、不碰生冷水的禁忌，完整的表現出漢人冷熱、虛實、動靜等「均衡和諧」的宇宙觀。它不但強調恢復，也強調增強，期藉此打下身強體健的基礎，成為未來勞動力的來源，以有效延續家族生命。其次，婦女在作月子期間因有惡露排出，被視為是不潔的或是髒的，認為是一種「脫序」狀態，因此產婦須隔離，不參加祭祀，不出家門，以維持秩序之和諧。再者，由於作月子期間婦女可不依正常規範行事，家族成員須給予照顧。從作月子即可看出家族內部人際關係、地位高低，以及彼此互動的情況。因此，作者認為「『作月子』是漢人社會文化中的宇宙觀、價值觀、兩性關係相契合的一種兼具功能及象徵意義的文化設置」。²⁸ 本書的資料可說是當代的看法，作者未溯及至前代，亦即較缺少歷史性資料，是較為可惜之處。因作月子的觀念與做法從古至今幾乎是未曾轉變。

另外，秦先玉：〈台灣五〇年代邊緣史片斷：以「性政治」、「異己」、「身體衛生」三問題意識為例〉該文主要是著重於特定脈絡之下社會邊緣人的歷史與抗拒，²⁹ 挖掘五〇年代丈夫 vs 妻子、記者 vs 被報導人、老師 vs 學生、護士 vs 學生之間各式各樣的權利關係，並選擇《自由中國》、《公論報》、衛生所為分析場域。就作者而言「非中心取向」即是「邊緣」，故相對於以男性為主的聲音，女性的聲音即是邊緣。在《自由中國》內女性書寫位置與書寫內容一直被忽視，反應了部分性別權力的不平等，同樣的也呈現出當時的男性是如何看待女性，家庭、婚姻、女性身體的討論還是經由「復國」、「男性」被論述。在《公論報》社會版所呈現出來的女性，凡能符合女性/母職/家庭規範下的要求者，若受到不幸，社會往往會給與同情，反之則加以指責。而在報導過程中女性往往也成為被觀玩的對象。在女性的身體方面，作者以 Foucault 的 *medical gaze* 觀點，認為五〇年代女性的身體在衛生所普遍設立，積極推行婦幼衛生的同時，不斷的被「身體衛生所化」。

28 翁玲玲：前引書，頁 133。

29 秦先玉：〈台灣五〇年代邊緣史片斷：以「性政治」、「異己」、「身體衛生」三問題意識為例〉，清華大學歷史所碩士論文，1993。

而郭文華的〈一九五〇至七〇年代台灣家庭計劃—醫療政策與女性史的探討〉則指出過去無論是官方或學者對家庭計劃的理解均是正面的、成功的政策。³⁰ 但是近年來女性主義學者如劉仲冬等人，認為該計劃是醫療與父權體制的結合，³¹ 而郭文華對該問題的討論，基本上卻是異於前人，想要以歷史學「說故事」的方式，在醫療政策與女性史脈絡上提出討論。首先，作者指出掌握戰後經濟發展的技術官僚將人口節制與經濟發展相結合，塑造出家庭計劃的合理性。其次，就「優生保健」與「強國強種」的家國邏輯來看，婦女的節育是有存在的理由。再者，節育工作型態的擴大，與美援資金的補助及技術官僚的策略有關。又，家庭計劃等相關法案通過後，醫師公開論述家庭、婚姻及性等原本相當私密之事。然而，該論文仍是以國家政策的反省批判為主，女性在該文之中仍沒有發聲，也就是說讀者無法看到當時節育婦女的回應，因此較缺乏所謂「女性主體性」。

綜合評論

經由以上的成果介紹，發現近幾年來台灣婦女史的研究議題愈來愈多樣化，以戰後為時間斷限的研究，其問題意識、資料使用、研究方法與其它學術領域有相當程度之交流。以下乃是筆者綜合以上各篇，提出己見，期對未來之研究有其助益。

婦女運動是台灣婦女史研究較早被關注的議題。楊翠一文認為 1920 年代的婦女解放運動是台灣第一波婦運，對日後台灣的婦運有某種程度之影響，然就張輝潭及王秀雲的文章中可知 1970 年代台灣的婦女運動實與世界婦運的聯結較大。楊翠把日據時期的婦運視為台灣第一波婦運的看法顯然與張、王二人不同，此是因為張、王二人較能注意到世界潮流，因此對台

30 郭文華：〈一九五〇至七〇年代台灣家庭計劃—醫療政策與女性史的探討〉，清華大學歷史所碩士論文，1997。

31 劉仲冬：〈國家政策之下的女性身體〉收於女學會編《婦女處境白皮書：1995》（台北：時報文化事業公司，1995），頁 221。

灣第一波婦運的定義也不同。³² 而更有趣的是張毓芬對台灣婦運的分期與看法。張毓芬基本上接受「1970年代的婦運是台灣第一波婦女運動」的說法，但她認為除了研究70年代婦運外，更重要的是需注意50至60年代的婦運「斷層期」，以避免將台灣婦運史做出一刀兩斷的論述方式。另外張毓芬也以爲「女人/國家」不一定是二元對立關係，兩者之間或爲相互支持，或爲相互影響，或爲相互對拮，意即可能有許多面貌是同時存在。

在職業婦女方面，日治時期走入職場的女性，其人數比例約多少？就游鑑明的研究來看，除女工之外，女醫師、產婆、護士、女教師均是受過相當程度的教育，女性欲走入職場，還是與其教育高低、家庭背景有密切相關。再者，我們需注意到不同的時空背景、社會階層的職業婦女所面臨的問題有很大的差異，其走入職場之因也不同。戰後婦女走出家庭與台灣經濟發展時期急需勞動力及政府推動家庭副業等政策有關，而成爲職業婦女之後，角色的扮演也讓女性面臨更大的挑戰。³³ 另外，我們也必須注意到職業的性別分化與職業教育性別化的問題。台灣某些職業教育是有性別限制，例如：護理助產、家政只收女學生，機械、電工等工科只收男學生，在此概念下男女適合的教育與職業類科各有不同。職業婦女在以男性爲主的工作領域，如何與之競爭或妥協，王秀雲、成令方的研究已經提供我們一個理解的方向。而從某些原屬於女性特有的行業諸如助產士、車掌小姐等成爲「歷史名詞」的過程也顯現出社會的轉變。

要深入瞭解女性，婦女日常生活史的研究是非常重要的環。陳惠雯與曾秋美的研究讓我們對某個特定的女性族群有粗步的認識，但是若要了解婦女的日常生活是不容易，因爲每個人都是獨立的個體，研究對象的挑選其實已經左右了研究結果。因此，若能縮小研究範圍如某校女老師、某班學生、或是某團體做爲論述主體，可能較有助於對該族群的瞭解。另外，除了台籍婦女之外，在台的外籍婦女如日治時期的日本在台女性、戰後的外省女性及近幾年來非常熱門的外籍新娘、外籍勞工其生活情狀與台籍婦

32 有關於台灣婦運之分期請參閱顧燕翎：〈從移植到生根：婦女研究在台灣(1985-1995)〉，頁242。

33 呂玉瑕：前引文，頁178-184。

女有相當的差異，故該研究是目前仍有待開發的領域。³⁴ 而在明清婦女史研究中已有出色作品的同性情誼議題，在台灣婦女史研究中也尚未有論文出現。³⁵

一般而言，最初欲解決婦女問題幾乎都是從「父權」這個角度出發。「父權」不只表現在家族，亦在職場、國家之中呈現。翁玲玲的研究指出「作月子」不僅是從女性自己的角度來看，連男性也認為月子作的好，才有體力做事。林怡青、王秀雲、賴信真的研究也告知我們性別與權力，影響女性在職場的升遷、薪資等實際問題。江美芬、楊雅惠、郭文華、秦先玉的研究則是指出國家政策對婦女的影響與控制，若從另一角度來看這種宰制，亦即是國家父權的展現。然而，欲解決婦女問題不應只從「父權」該問題意識出發，否則婦女總是被壓破、被欺負，無法看到婦女問題的全貌。

其實，與婦女身體最確切相關的應是醫療生育問題。若以女性為主體，可探討的面向還相當的多，舉例如下。(一)醫療專業中的性別關係：男醫生 vs 女護士、男醫生 vs 助產士；(二)性別與醫學知識的建構；(三)疾病的建構與女性身體：為何月經、停經、懷孕、不孕會被當做是病態？難道是因為男女生物構造的差異？傳統中國醫療是如何談論的？³⁶ (四)女性做為醫療者與照顧者：與男性擔任該角色有何差異？女性必然較有同感心？都值得在進一步評估。當然，若能將這些問題意識放入歷史脈絡之中，必然能豐富台灣婦女醫療史的研究。

34 有關日治時期日本在台的女性生活情況可參閱竹中信子：《植民地台灣の日本女性生活史》(明治篇)、(大正篇)，(東京：田畑書房，1996)，該書〈明治篇〉書評見於許雪姬：〈評介竹中信子《植民地台灣の日本女性生活史》(明治篇)〉《近代中國婦女史研究》4期(台北：近史所，1996，8)，頁351-361。〈大正篇〉書評見於洪郁如：〈評介竹中信子《植民地台灣の日本女性生活史》(大正篇)〉《近代中國婦女史研究》5期(台北：近史所，1997，8)，頁249-263。在外籍新娘與女性外籍勞工方面，其引進台灣乃是近年來之事，故對該族群的研究仍需注意其長期發展。

35 例如：Ellen Wildmer 執筆，劉裘蒂翻譯：〈十七世紀中國才女的書信世界〉《中外文學》22卷6期。

36 成令方：〈研究「女性與醫療」的社會學視角〉，發表於「婦女與性別史研究群座談」，1998.6.26 近史所。

結語

從以上的評介之中，我們可以知曉台灣的婦女研究在這幾年似乎相當的熱門，此與女性意識的抬頭、台灣史成爲顯學可能有關。然婦女史研究仍有些可待加強之處，諸如：(一)新史料的開發與運用。過去的婦女史研究材料多來自檔案、雜誌、報紙、回憶錄、自傳等，現今若要研究台灣婦女史其材料可能更多，舉凡戶籍資料、訪談、問卷等，顯得非常多樣化，而以女性爲主體的書寫，無論是自我書寫或是訪談紀錄，均有豐富的資料可資運用。(二)新研究角度的提出。由於婦女研究已步入跨學科的領域，多涉獵其它社會科學理論將有助於史料的鋪陳與問題釐清，進而拓展新的研究視野。(三)全球性的觀照。歷史問題的產生，有時是本土性的，有時是世界性的，因此在研究婦女時，也應注意到該層面。(四)比較性的角度。此包括地域性的比較：如解纏足問題不僅是台灣總督府的問題，同樣地應該考慮到清末民初的解纏足運動；慰安婦問題最好能將台灣、朝鮮、東南亞等地區放在一起討論。族群的比較：如閩客、原住民、外省婦女、華僑婦女、在台外籍婦女與台灣婦女的差異。

總而言之，可供婦女史研究的題材仍相當多，但如同葉漢明所言，以婦女爲中心的貢獻史，或以某一社會階層爲主的研究，均是相當片面。³⁷ 且我們不能孤立研究婦女史，要與政治史、社會史、文化史、經濟史等相互連結。³⁸ 故日後的研究者若能不斷收集、發現新史料，參閱前人研究成果，再多涉獵其它社會科學的理論，台灣婦女史的研究在質與量方面，必能顯現出嶄新的景象。

37 葉漢明：〈女性主義史學與中國婦女社會史—當代西方研究的批判及中國婦女史學的展望〉收於張妙清編：《性別學與婦女研究—華人社會的探索》(台北：稻鄉出版社，1997.7)，頁136。

38 劉詠聰：《女性與歷史—中國傳統觀念新探》(台北：商務印書館，1995.1)，頁143。

A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665

張哲嘉*

書 名：*A Flourishing Yin – Gender in China's Medical History, 960-1665*

作 者：Charlotte Furth

出版時地：University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1999

頁 次：xiv+355 頁

中醫自有史以來就醫治女人，但是一直到了北宋始正式有婦科出現。在北宋以前，中醫如何看待女性的身體？有了婦科以後，是否中國人的身體觀也就從此男女有別，在醫學上予以相應對待？而變化中的醫學建構，又如何影響了中國傳統社會中性別界域？類似上述種種醫學史、性別、與身體三者之間糾結的關連，早就已經是西洋史家與婦女研究者關心深究的課題。在中國史研究方面，近年來婦女史研究蓬勃發展，頻頻有傑作出現，

* 中央研究院近代史研究所助研究員

蔚然成爲顯學之一，已經成熟到足夠能進一步去思索更多基礎課題的階段；而在另一方面，中國醫學史這幾年來新的研究成果輩出，也寢寢然有異軍突起之勢，其中關懷婦女與性別問題的作品，無論質與量都令人矚目。這兩股潮流殊途而同歸，此時學界實已需要有一本探討性別與醫學史課題的通論性專書。美國南加州大學的費俠莉（Charlotte Furth）教授於今年一月出版的 *A Flourishing Yin – Gender in China's Medical History, 960-1665* 就是在這樣的環境下千呼萬喚始出來的一部著作。

作者早年從事民國初年的思想史與文化史。研究對象包括五四、政治保守主義、章炳麟、以及最爲人所知的研究科學家丁文江的論著 *Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture* (1970)。近十幾年來她的研究重點逐漸轉至從中國的醫學史探討性別問題，屢屢有關於婦科、兒科與性別的重要著作問世。其中較著者如 1986 年發表的 "Blood, Body, and Gender: Medical Images of the Female Condition in China, 1600-1850."、以及 1993 年討論陰陽人與性別界域的 "Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth- and Seventeenth-century China"，均爲名噪一時的作品。¹

然而本書並非僅僅是上述幾篇煌煌大文所集結成的合集而已。這些論文與本書在主題與理路上固然有重合銜接的地方，但是無論是就時代或是就內容來看，疊複之處並不多。從本書的章節安排上，我們可以看出作者關懷的重點以及試圖在本書中處理的問題。除了扼要勾勒出全書脈絡的導論與結論外，作者首先描述中醫典型論述中用以理解身體的模型（作者稱之爲「黃帝的身體」）。以此爲基礎，繼之追蹤從北宋之前一直至明亡這段期間中醫女性身體論述演變的譜系，如此融合醫學、性別、與身體的論述，是貫串全書的主線。此外進而分析醫學史上幾個富性別意義的重要議題，其中包括了男性的身體、醫業分工、乃至於不同性別的醫療工作者面對女性患者個別的醫病關係。男性的身體主要是針對明代男性養生廣嗣方

1 前者發表於 *Chinese Science*，第 7 期，頁 43-66；後者發表於 *Late Imperial China* 卷 9 期 2，頁 1-31。

法進行探討；醫業分工的部份不但說明男女醫療工作者合作時職務劃分的方式，也討論各自擅長的療法。此外，另利用筆記、小說等史料探討醫生、助產士、以及三姑六婆之間的社會角色與階級等差等問題。而醫病關係的部份則以明末揚州一位儒醫程茂先(1581-?)與一位仕紳階層的江南女醫談允賢(1461-1554)的醫案為基礎作文本比較。大體而言，全書的研究對象涵括了上下不等各個社會階層；探討的議題同時兼具醫學論述的「內史」與醫療的社會與文化面向的「外史」分析，展現所謂內外史議題之間交互滲透，彼此影響的不可分割性。作者的研究以經典與通論性婦科醫書為起點，描繪出中醫史性別論述的大架構，卻又同時落實於兩個醫生的醫案，探索理論對實際所起的指導作用與執行落差。從這樣的章節安排，我們可以看出本書的視野實超越了以往的諸論文，為婦女／中醫史建立起宏觀性的通史格局。

作者如此結合醫學史、性別、以及身體的論述方式實係深受當前方興未艾的傅柯(Michel Foucault)式論述所影響。作者說她原本是分別從醫學史以及婦女史的脈絡兵分兩路出發，卻發現兩個研究途徑在身體論述上相逢。傅柯對十八、十九世紀法國的疾病、瘋癲、犯罪、與性的研究讓我們知道許多今日看似天經地義，「客觀」得理所當然的「事實」，其實並不在古人常識範圍之內。所謂的真理可以被再創造，而所謂「人」為何物也可以重新定義。今日的科學也好，古代的格致也好，都是在特定的時空條件與文化下建構出來的知識。本書作者特別強調她作為一位文化史家的立場，以文化建構的角度來探討中國婦科出現後約六百餘年間醫學、性別、與身體之間知識的考古學。

「一性模式」與「兩性模式」的身體觀

作者對身體議題的關心，既從上述理論背景出發。而本書提出具體問題的方式，則與近年來廣受重視的西洋史同類著作 *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* 有遙相呼應之勢。正如其副標題所標示的，*Making Sex* 這本書所探討的是西洋的醫學史上的性別與身體問題。原來在

西方的醫學傳統中，有相當長的一段時間認為人類雖有男女之分，但實際上並無性別可言。從希臘時代起，就醫學而論所謂兩性的區別只意味著體內熱度的高低。羅馬時代的醫聖蓋倫(Claudius Galen, 129-210)甚至更言之鑿鑿地解釋：男人有的性器官女人顯然都一應具足。她的「陰莖」就是現代醫學所稱的子宮頸與陰道；陰戶即是她的「包皮」；此外她雖然沒能似男人把「睪丸」生在體外，但是在現代稱作卵巢的地方可以找到蹤跡。唯一不同的是，體內熱度太低，不足以把體內的性器官孵出為女性，而熱度夠高者為男性。在西洋古典醫學論述中，熱度較低的女子代表她的「種子」較弱，隨之智力、體魄等也隨之較為低等。兩性之間依熱度高低有優劣之等，卻無本質之別。這種醫學看法延續甚久，如至明末清初的西洋傳教士羅雅谷等所譯來的西方醫書《人身圖說》，仍然宣稱女人：「其體及形，悉與男人無異。」² 據 *Making Sex* 的作者 Thomas Laqueur 的說法，這種身體觀稱之為「一性模式」。這種身體觀一直到了十九世紀，方逐漸因為各種文化、政治力量重整，新的權力結構導致男、女的社會關係重新定位，而開始有明確辨別出男女身體構造差異的醫學論述，以為建構男女社會角色的新基礎。然後始為今日通行的「兩性模式」所取代。那麼，在中醫學史上的女性身體觀，是否也曾經歷過類似的演進過程呢？

作者的答案是肯定的。她認為傳統中國醫學雖然在內容與西方相當不同，但是其典型身體觀亦屬「一性模式」。為什麼呢？據作者解釋，中醫傳統經典固然認為天經地義有男女兩性的存在，但是其實從來沒能把男女身體的分別說清楚。在解釋人體的時候，無論是男人還是女人，體內均同時稟賦著臟腑、氣血、表裡等各種範疇的陰陽，並無二致，所以中醫的人體模型是一個陰陽合體 (androgynous) 的單性身體觀。更重要的是，中醫完全忽視女性獨有的子宮以及其他任何解剖學器官作為性別差異的重要性，甚至是在於解釋女性生殖的場合，子宮的角色也不如男女兼有的腎臟重要。所以中醫傳統經典在描述人體的時候，實際上並未強調過男女間有基本上的生理差異。作者進一步認為，這樣的身體觀也反映在早期的醫學

2 原書為抄本，無頁數。感謝祝平一先生為我指出這條資料。

文獻中。唐以前的醫籍除了包含了些少數為女性特有疾病所準備的「別方」之外，作者並未發現太多性別意識的反映。此外，初唐名醫孫思邈(581-682)雖然在其巨著《備急千金要方》卷首強調婦人之病，「比之男子十倍難療」。隱約透露出一點女性身體獨特性的意思，但是在正文中除了解釋女人有胎產崩傷的問題，以及性格嗜欲有別於男子之外，並未另外提出什麼實質的男女身體之別。

作者認為：中國醫學是到了宋代，而且是只有到了宋代才有足夠的條件，開始以「兩性模式」來認識人體。趙宋結束唐末五代的長期紛亂之後，各種文化、政治、經濟力量重整，也是醫學突飛猛進的時代。具體的表現之一，就是婦科與兒科的正式出現，並且為官方所承認，納入政府教育體系的一環。作者具體指出了宋代才發展出來的新型的辨識疾病分類的方式「辨證」乃至於「八綱」，給醫者一個新的觀點來看人體。這個新工具不但直接影響了婦科的型式，而且也讓一個有性別意識的中醫學自此展開。

在解釋宋代醫學創新性時，作者同時討論了幾部著作，如《太平聖惠方》(978-992)、《女科百問》(1220)、《衛生家寶產科備要》(1184)等等，而在其中最具代表性者首數陳自明(1190-1270)的《婦人良方大全》。作者主要以此書說明宋代新出的「女子以血為主」以及「男子調其氣，女子調其血」等基本大法，並指出這些明確顯示了宋代醫學思想家分別考量男女兩性的身體。如該書在一開頭就開宗明義地指出「凡醫婦人，先須調經」。經信的存在展示了女體有一個內在程序可以作為性別差異的信號。女性從此有與男性的精液相提並論之物；而女性特質也可以因此而建構。在《婦人良方大全》中常常使用「血」的觀念來解釋女性的疾病，並依此提供解決的方案，女性通用保健養身的方藥也是以補血為主調。儘管仍然不能讓現代的學者完全滿意，作者認為，這個以「血」建構起性別差異的女性身體模型在宋代算是建立起來了。

然而新建立的醫學觀念經歷宋末的戰亂之後，又再度轉向。戰爭經驗衝擊了人們對疾病與身體的觀念，許多醫者又重新反省宋代醫學理論的不足之處，醫學思想空前活潑與勇於創新，乃有所謂金元四大家的出現。然而就性別議題上，作者的觀點並不特別支持傳統「儒之門戶分於宋、醫之

門戶分於金元。」的說法，認為此時的身體觀不但沒有更加多元化，反成為回歸保守轉趨一致的契機。因為四大家中無論是主張補脾胃為先的李杲(1180-1251)、還是主張人體中陽常有餘、而陰恆不足的朱震亨(1281-1358)，無不揚棄了陳自明主要以「血」解釋女體疾病的模型，而重回經典的「一性模式」，為中國醫學史開創一個新的紀元。受過金元四大家洗禮過的明代醫學，不再認為男女身體有別是個首要課題。對他們來說，更有意義的是能否回到經典從其所描述的單性身體找到解決疾病的答案。儘管當時由於理學取得正統地位而男女的社會之別更為嚴格，然而這並未刺激醫家探索男女生理之別有更值得深入探究之處。作者並且利用晚明一部婦科百科全書，武之望(1552-1628)所編成的《濟陰綱目》(1620)具體說明宋明兩代對於女人身體理解方式的不同。這時的婦科權威已經無法欣賞陳自明的身體觀，明代的名家批評他不懂得維持全身臟腑間均衡的重要性，也覺得他的病理分類法迷惑無用。儘管陳自明作為一位先賢的地位仍然沒有太大的動搖，但是，作者指出他仍被明代婦科大師徵引的文字已經經過了「朱震亨化」的詮釋，不再強調女性身體的有異於男性的特質。於是中國醫學史的人體觀又回復到「一性模式」的老路子上去，直到今日。以上乃全書之大要。

本書的一大成就在於以婦科為中心清楚地闡釋了醫學與世變的關係。透過作者詳細地說明與對照，所討論的幾個時代的醫學學風與內容演變過程可以藉著比較而彰顯出來。此外，本書也相當生動地解釋醫學與當時社會之間互相影響的關係。用力如此之勤、視野如此之廣地將不同時代的醫學內容作如此詳盡而且均衡地討論，不僅在中國的醫學／性別史算是首占頭籌，而且在整個中國醫學史研究的領域亦不多覯。實值得大書特書。

至於本書最所諄諄關心之「一性模式」與「二性模式」論題，勢將引起學者的興趣與熱烈討論。爭論的焦點當在所謂的「一性」或是「二性」該如何判定的標準。中醫術語至今仍有很多地方存在著相當的模糊性，固然容許一種以上的解釋。只是中國醫學畢竟從來未曾如西方傳統般明確指出男女其實只是一性，至於「男女的性徵器官原是一物，僅有成熟度的差別」的西方式見解，也沒有任何說法可以倫類。相反的，少數特別相關的

經文明確指出了男女生殖器官的區分。如《素問》〈骨空〉篇內解釋督脈循行路徑的部份，女子督脈至「廷孔」後分支為絡後各自循著陰器行進至「纂」重新會合；而男性則為主脈循莖下至「纂」，從此以後的路徑始男女相同。³ 從此可知，中國古代的醫家並不僅僅是在外型上分辨出男女生殖器官顯而易見的區別，於概念上亦理解看不見的男女性督脈在某一個部份有經絡分合的差別，實不見有暗示這兩種器官本質相同的可能。誠然經典中從來未就男女身體之別多作著墨，但這是因為古人認為不需要說明，還是因為落入「一性」的思考模式而不自知？而西方現代醫學的「兩性模式」既然是建立在明辨男女生殖器官確有分別的基礎之上，那麼與其同樣承認男女生殖器官除了外型，亦有構造不同的中醫，應以何基準斷定另屬「一性模式」？確認了兩性有別的現代西醫在使用生物化學以解釋人體的大部分生理功能時，較之中醫之用陰陽五行來處理，就性別議題上有何殊勝獨到之處？如此種種，可望是學者進一步辨析釐清的課題。

隨之而來的另一個有趣的問題是，既然中醫認為男女之別不只在於生殖器官的外型，那麼是否曾有任何有關「陰陽人」、「半男半女」、「非男非女」乃至於宦官等人之身體構造的相應解釋？還有，當作者試圖解釋中國醫學正從「一性」過渡到「兩性」的歷史階段，是否發現過當時這些性別尷尬者在定義上有明顯變化的現象？當然，作為婦科正式成立的宋代，乃中醫性別觀念史的里程碑，其重要性自不待言。唯作者在敘述陳自明之時，除了討論所處大時代對他的影響外，卻未進一步追蹤他對以往婦科傳統的傳承，未免可惜。如書中所揭櫫的「男子調其氣，女子調其血」之說，實為出自唐代《產寶方》〈序〉的引文；⁴ 而「婦人以榮血為主」

3 廷孔指女性溺孔之端；纂在其他古籍亦作「纂」，指前後兩陰會合之處，亦有人解釋為肛門皮膚攢聚處。經文以及相關的注釋。見郭藹春主編，《黃帝內經素問校注》（北京：人民衛生出版社，1992），（下），頁 717-720。關於督脈的眾古說間雖然存在著些許不同解釋，但沒有人質疑《經》中男女督脈不同的說法。有興趣的學者可另參考鄧良月主編，《中國針灸經絡通鑒》（青島：青島出版社，1993），頁 743-746。此點不為人所注意，當是因為這一段督脈沒有穴位分佈，無用於臨床之故。

4 這部由唐人昝殷（fl. 851-856）所撰，現存最早的產科著作，以好幾種版本與書名傳世，通常被稱為《產寶》或《經效產寶》。陳自明所得見者為《產寶方》，《婦人良方大

的說法，也至少可以上推至唐末五代初人周頌的《經效產寶續編》的〈第二十一論〉中。⁵ 似乎在炎宋一統，創發新國家、新社會、與新醫學以前，女性的身體「以血為主」的看法早已隱隱然有線索可循。那麼男女有別的身體觀究竟是在什麼樣的新文化脈絡，以及是怎麼樣被建構起來的？還是其實在中醫傳統中早就存在，一直隱而未顯？如此種種，當仍有許多有趣的問題有待繼續發掘與討論。⁶

無論如何，作者在本書中所提出之中國古代男女身體觀的異同，的確是個無可忽視的重要問題。關於這點，作者還用治病療疾以外的史料進一步說明。在第六章中利用同為武之望所編的《濟陽綱目》(1626)內討論男性養生內丹，利用男性的身體來輝映出女性身體特色，強而有力地說明了明代一般的社會觀念，相當清晰地理解著男女身體有別，並非「一性」。筆者認為本章極其精彩。很顯然的，社會上盛行的選精補腦等內丹養生，無論是就觀念上還是就方法上都只是純為了男性而設，完全沒有讓女性能夠修煉的餘地。最有趣的是，作者另外從《道藏》中找到了明代的一種女金丹「斷紅龍」，其內容與男性內丹毫不相同。然而更有意義的是，「斷紅龍」中希冀女性修煉成的理想身體，其先決條件是先要能夠讓月經停止。即使是已經停經的婦女，也必須要先修成復經後再斷經。其理想中的女體完全否定了雌性原有的角色與性質，與男性理想的身體係以雄性能力為指標恰恰相反。其間究竟透露著什麼樣的訊息，實引人深思。本書的貢獻不僅僅是為我們提供了許多醫學、性別、與身體議題的答案，作者於本書所透露的問題意識更值得學者關注。

全》卷一所引者為魯殷之書無誤。見嚴世芸主編，《中國醫籍通考》（上海：上海中醫學院出版社，1992），卷3，頁3791。

- 5 《經效產寶續編》，曹炳章主編，《中國醫學大成》（長沙：岳麓書社重印，1990），卷5，頁476。周頌年代據丹波元胤(1789-1827)《醫籍考》（東京：國本出版社，1933-1935），卷7，頁2870，為唐季遺民後入前蜀，他為《產寶》所作序的年代，當在894年唐亡之前。
- 6 如李貞德指在《備急千金藥方》中有關婦女的文字可以看出，孫思邈理解女子之所以需要另立「別方」，在於婦人於胎產功能、生理結構、與性格特質三方面，與男子有本質上的差別，值得參考。見李貞德，〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，《中央研究院史語所集刊》，第68本第2分（1997年），頁283-367。

醫業分工與性別界域

本書的另一個著力點是兩性在社會的醫業分工與性別界域。就醫業分工方面作者所勾勒的大圖像是：原先與女性在婦科、產科等與女性有關的醫療一直佔有主要地位。然而宋代婦科的正式出現革命性地重劃了原本的性別醫業分工地圖。宋政府以官方力量大規模培訓男性的婦科醫生，無疑會為當時女性醫療工作者產生排擠效果。作者指出，在宋代的時候還偶而可以見到一些宮廷中婦女治癒疑難雜症的例子，或是後代婦科世醫追溯其術乃一位宋代女性祖先傳下等說法。但是宋代以後，婦科權威就幾乎清一色由男性包辦，女性醫療工作者就此退居二線的位置。

作者以產科的情況來說明這樣的變化。由於《黃帝內經》中有關於生產敘述的貧乏，以及胎孕難以在「黃帝的單性身體」中找到定位，作者認為這些都說明了生產在北宋前原本是女性所支配的範圍。如孫思邈對於產後說得很多，但於生產過程則語焉不詳。雖然也有一些名醫醫治產婦的例子，但都是到了急救的階段才上場，作者認為，這說明了男性主導的醫學權威於胎產的部份一直是處於邊緣的位置。然而到了宋代以後，政府訓練的男性儒醫開始介入了生產的過程，而且對生產的實際問題也了解地相當深入。如《婦人良方大全》中引楊子建的〈十產論〉的「臥法」就是十分進步的。於是男性醫師與女性的助產士「坐婆」再生產時各有所司，居於分庭抗禮的地位。此時男女間雖尚未有見明顯的身分差距，女性醫療工作者的就業領域已經逐漸受到男性的蠶食。唯而從男性被允許介入生產過程這點可知宋代的男女界域並不如後代所想像得這麼嚴格。由產科與士大夫的記錄可以看到，當時在急救以及家人之間的場合，男女的場域容許在一定的程度內互相滲透。

到了明代以後，女性的醫療工作者主要是以所謂「三姑六婆」的形式在社會上活躍。其中念咒畫符的師婆、賣藥的藥婆、與收生的產婆擔負了相當多的婦女醫療工作。她們的工作包括了安胎、安神、治療驚風、瘧等多種疑難雜症，其中有部份與男性儒醫的工作重複，所以與男性醫者之間處於既分工又競爭的關係。多少與此有關，上層的男性醫生對她們的印象

絕大多數是負面的。醫書作者與士人對她們的無知、庸俗的批判時有所聞。然而，由於男女大防的森嚴，男性醫生有許多不方便之處，所以又不得不容忍她們的存在。另外，穩婆的工作較為特殊，值得一提。他們在接生時多有與男性醫生分工共事的機會，且往往扮演受指揮者的角色，與男性之間競爭關係較不顯著。另外，她們常還得為法庭驗傷以及驗胎，社會對她們的刻板印象是熟稔有關性方面的知識，作者把他們的工作界定於男性以及女性的醫療範圍之外。

然則更有趣、也更重要的是，作者從北京中醫研究院的善本室裡發現了明代中葉一位江南女醫談允賢的醫案，並與一位明末揚州儒醫程茂先的醫案相互比較，藉此了解，至少是長江三角洲地區，男、女醫生的個別特質以及他們在接觸女病人時不同的醫病關係。從這一組醫案的比較研究作者發現：談允賢熟悉許多種不同的醫術，比起男性毫不遜色。作為一個醫生，她所使用的醫術與醫理與男醫沒有顯著的區別。但值得提出的是，相較於一般非專治外科的男性儒醫，她所遇到的很多病症是皮膚病，也比程茂先更常運用針灸。在診法方面，她與程茂先主要的不同之處在於她很少使用診脈，她對於病人情況的了解常來自目視與口問。而些這正是男性醫生通常感到最無能為力的。因此也可以看出男女性醫生的醫病關係的顯著不同。也許是由於女性間溝通較容易，談允賢並未記錄任何與女病人的衝突，她的權威地位也未見受到挑戰。相對而言，程茂先除了自己的妻子之外，診視女性患者時始終都只能隔著一層藩籬來看。他必須依賴脈診來了解病人的情況，而資訊實在不足時就只能求助於女病人的男性家屬。作者解釋，從此也可看出當時的性別界域的彈性所在，男女大防並非完全僵化而不可突破，只不過此彈性之鬆緊常是由男性家長來控制的。

作者試圖介紹各種不同專長、階層、與性別的醫療工作者，並且為我們詳細地介紹以及比較出個別的特質，讓我們能夠看到中國古代社會醫療的多樣性與複雜性，實大有功於學者。本書以產科為中心來分析性別的醫業分工，並用來解釋隨著時代不同男女醫業領域疆界的變遷，是極好的切入點。不過，中古以前是否曾有一段專由女性支配部份醫業的黃金時代，後來這個部份的防線隨著官方大量訓練男性婦科醫生崩潰是一個重要問

題，值得更多的討論與思索。事實上，雖然傳世的史料中我們看見男性醫生往往是在難產急救時出現，但這點實不足以證明他們在平時從不介入，況且我們也同樣找不出只有女性將護產婦的積極證據，似難據此斷言男性在北宋前始終被排除在產科之外。⁷ 且不論早已魏晉間衛汛所作《婦人胎藏經》以下諸部與胎產有關的亡佚著作內容如何，《外台秘要》(752)引《崔氏》作者幫助友人媳婦順利生產的記錄，已經提供了一個反例，說明唐代或之前男性會介入生產。在這個例子中，一位家中已有多位婦女死於難產的家長，完全不以為嫌地向男性醫生詢問有無辦法讓即將臨盆的媳婦免於此難。而且最後解決的方法，竟是只有這位家長與醫生共同陪伴產婦。從此例子看來，女性不但在宋代以前沒有壟斷產科，而且在生產時其協助也未必不可或缺。⁸ 由這一個男性醫生可以毫無問題地介入一般生產過程的例子看來，宋代以前他們似不見得必然居於產科的邊緣地位。更進一步演繹，我們也不禁好奇想問，男性醫生往往在介入生產急救時才被記錄下來這個現象，有沒有可能意味著他們其實才是生產時醫護的最高指導者，只在最緊急的時候才出手？此外，甄立言(fl. 6th)《古今錄驗方》引《素女經》中黃帝向素女求教治療女性八瘕積聚的經文雖非關生產，其實也是一條較早期女性大師將醫治女人身體的祕密傳授給男性的傳說。⁹ 而同時作為黃帝醫術與房中術導師的素女，其實早已把天機洩盡，上古女性又何礙於產科以為男女醫業界域的最後防線？當然，此條其實也呼應了作者所指出的許多後世男性醫師操作的婦科醫術原常受惠於女性祖師的說法。總體而

7 《漢書》，〈許皇后傳〉中，霍光妻霍顯買通女性乳醫淳于衍毒殺許皇后一事，其實是原本女性醫療工作者於產科扮演較重要角色的佳例，唯此例尚無法否定有男性介入之可能性。而且淳于衍下毒的辦法是「取附子并合大醫大丸」，可見在她之上還有一個「大醫」統攝全局。漢代宮廷在后妃生產時負責的「大醫」性別無文獻可徵，只能期待他日有新出土的資料可以提供解答。

8 王焘(670?-755)，《外台秘要》(新店：國立中醫藥研究所，1976)，卷33，頁22b-23b(923-924)。

9 甄權(541-?)撰，謝盤根輯校，《古今錄驗方》(北京：中國中醫藥出版社，1996)，頁102。原書早已亡佚，此本實謝盤根氏自諸古書中蒐羅引文編集而成。此條抄自《外台秘要》，卷34。《中國醫籍通考》據《唐書·甄立言傳》以為作者當為甄權之弟立言(頁2076)。今從之。

言，筆者以為本書所處理有關性別界域的問題甚為複雜。例如中國歷史上的男女界域是否依階級、地域乃至於研究時所取樣本的個別特質而有所不同；還有當中國醫學尚未正式定型之前，一些雖少但仍對醫學或相關領域有相當影響力的女性傳統，是否或如何與男性一起建構起中國的身體觀，這些都值得日後進一步探究。作者雖然沒有在這本書裡討論完所有的課題，但就醫學史、性別、與身體的關係，本書已經給了我們許多精彩的答案，也提示了更多值得思考的問題。

誠如前述，本書是作者累積十餘年來對中國從醫學史研究婦女與性別問題的微觀探討而作的宏觀研究。筆者以為其視野之遼闊、取材之豐富、與分析角度之平衡，均有足多者。本書所表現出作者對於身體與性別界域的深刻省思，已經為從醫學史角度探索重要問題提供了成功的範例。

從產婆到男性助產士： 評介三本近代歐洲助產士與婦科醫學 的專著

蔣竹山*

1. Hilary Marland, ed., *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Europe* (London and New York: Routledge, 1993), xvi + 234 pp.
2. Adrian Wilson, *The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660-1770* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995), xii + 239 pp.
3. Nina Rattner Gelbart, *The King's Midwife: A History and Mystery of Madame Du Coudray* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1998), xi + 347 pp.

一、前言

* 清華大學歷史所博士班研究生

近年來有關「女性與醫學」的課題，已逐漸受到西方醫學史界的重視，德國醫學史家 Fohanna Geyer-Kordesch 於 1993 年的一篇研究回顧即透露出這種特色，舉凡女醫師、護士與公衛運動、助產術，都是當前學界討論的焦點，其中，又以產婆/助產士的研究成果最為豐碩。¹ 據英國著名醫學史家 Roy Porter 最近的研究，十八世紀啓蒙時代「醫學科學」的一項重大改變是「分娩」(childbirth)行爲與技術的改變(Porter, 1997, pp. 273-274)；而女性主義醫學史家 Ornella Moscucci 更明確指出，十八世紀婦科醫學的最重要發展是助產士開業醫 (midwife practitioners)階層的興起，及婦幼疾病被納入正統醫學範疇(Moscucci, p. 10)。Porter 與 Moscucci 所說的這些特色，正是當前醫學史家汲汲欲探索的主題。

其實，西方有關產婆/助產士的研究已有悠久的傳統，自十八世紀英國首次出現男性助產士以來，就陸續有相關研究出現，在當時有一批醫學作家、醫生及學者專門針對此新興現象做了相當完整的記載與研究。近年來，西方醫學史界——尤其英國相繼有重要的相關專著問世，主要就是依靠這批重要的資料，以 Adrian Wilson 爲例，他在 *The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660-1770* 一書中就引用了百餘種十八、九世紀的助產士史料。從 1970 至 1990 年，有兩位醫學史家——Jean Donnison 與 Ornella Moscucci 的著作相當受到西方學界重視。Jean Donnison 於 1977 年出版的 *Midwives and Medical Men: A History of the Struggle for the Control of Childbirth*(Donnison, 1977)，² 可算是早期經典名著，該書主旨在探討十九世紀以來分娩專業化及醫療化出現後，產婆和男性醫者間呈現哪些競爭局面？該書不僅探討過去產婆的歷史，更關注近代結合女性主義的助產士運動發展。1990 年代初期，女性主義醫學史家 Ornella Moscucci 則透過十九世紀英國的婦產科探討女性與醫學的關係(Ornella Moscucci, 1990)。³ 限於

1 Fohanna Geyer-Kordesch, "Women and Medicine," in W. F. Bynum & Roy Porter, eds., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* Vol. 1(London and New York: Routledge, 1993), pp. 888-914.

2 本書曾於 1988 年再版，1993 第三版。

3 本書有一章〈男性助產士與醫學：專業的源起〉，專門在探討十八世紀產科革命以來助產士的歷史演變。該章的主要論點大多根據 Adrian Wilson 早期的助產士研究成果。

篇幅因素，這兩位的作品不在討論之列。

1990 年代以來，醫學史界將焦點上溯至男性助產士正式誕生的時代——十八世紀中期之前的英國及歐陸國家。在諸多研究中，以 Adrian Wilson⁴ 的研究成果最受注目，他的 *The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660-1770*（以下簡稱《男性助產術》）可說是目前為止，最具代表性及啟發性的著作。目前國內對「女性與醫療」史的研究方興未艾，有關西方醫學史這方面研究概況的引介更乏人問津，本文即以此書為中心，配合 Hilary Marland 編的 *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Europe*（以下簡稱《產婆的技藝》）及 1998 年 Nina Rattner Gelbart 剛出版的 *The King's Midwife: A History and Mystery of Madame Du Coudray*，透過重點介紹的方式，呈現國外產婆研究的最新概況，並進而思考這些研究對我國「女性與醫療」史研究的啟發。

二、女巫或女醫？產婆形象的再思考

1993 年醫學史家 Hilary Marland 集合了歐美醫學史、婦女史研究者 (Doreen Evenden, Nadia Maria Filippini, Nina Gelbart, David Harley, Ann Giardina Hess, Helen King, Mary Lindemann, Hilary Marland, Teresa Ortiz, Merry E. Wiesner) 出版了論文集 *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Midwifery*，此書的出版戳破了史學家對十七世紀前產婆污名化形象的迷思。在此之前，受到十六、七世紀以來男性的醫療者及助產士對產婆的攻訐影響，我們對當時產婆的印象不外乎是一些上了年紀、中下階層、已生育過、未受正統醫學訓練、無法接生難產、及與女巫沒有兩樣的已婚老婦或寡婦 (Wilson, 1995, pp. 31-33; Harley, 1990, pp. 1-26)。然而，1990 年，研究十七世紀產婆與女巫關係著稱的 David Harley 就指出，將產婆與女巫所做的聯想，根本就是歷史學家「想像的作品」。近來，女性主

4 Adrian Wilson 目前是英國 Leed 大學歷史、科學哲學及哲學系講師，他從 1980 年代開始就著手十七、八世紀英國「分娩」及嬰兒照護歷史的研究。

義史家 Ann Llewlyn Barstow 更以「厭女主義」觀點重探近代以前歐洲獵殺女巫運動的真相，他指出十六、七世紀女性治療者被污名化或魔鬼化的一個解釋是教士們妒忌產婆篡奪了他們的角色因素作祟。⁵

大致而言，《產婆的技藝》有以下幾項重點：

第一、產婆的污名化形象由來已久，須透過全面性的探討才能一窺產婆全貌。編者在導言即明確指出該論文集的兩個主旨：一是將關注焦點放在十五世紀至十七世紀的歐陸地區（英、法、德、荷蘭、義大利、西班牙），企圖挑戰長久以來有關產婆的各方面根深蒂固觀念（生活、工作、社會身份、公眾形象）；另外希望透過不同案例能夠勾勒出近代歐洲產婆的行醫圖像。他們發現近代對產婆而言既非「黃金時期」；亦非是由年長、缺乏技術的老婦對無助女性進行助產術的時代。傳統視大部分產婆只是靠著基本經驗及訓練來執業的「不學無術的產婆」，已多次在此書被證實是毫無根據的觀點。本書的共識是，從產婆的開業、技術、能力、社經背景、教育、工作訓練、資格、公共功能、及形象等方面來說，近代西歐各國的差異極大(Marland, 1993, pp. 1-2)。透過不同地區的研究，編者 Marland 歸納出產婆的一些共同特質：大部分是成熟女性、已婚或寡婦、中等階級，工匠、貿易商或農夫之婦；通常她們會當子女已成年才出來執業，並透過師徒制管道獲得訓練。開業對產婆家庭而言，雖非絕對必要，但仍是有益的額外收入。此外，書中許多論文透露，直到十八世紀，產婆才有較高的社經地位來進行助產術。

第二、《產婆的技藝》強調，採取以競爭的觀點來看產婆歷史時須特別小心，當面臨男性產科開業醫的挑戰時，產婆無疑是輸家。產婆的歷史比我們認為它是從十七世紀或十八世紀開始沒落還要複雜。男性助產士之所以涉足接生一職，不應只視為是社會的接受及有潛在的利益，或擁有新的器械及社會魅力；甚至不應有男性助產士最終已包辦一般性接生的看

5 透過十五世紀一部充滿了深刻的男性嫉妒心作品——*Malleus Maleficarum*(《女巫之錘》)，Barstow 解釋這是因為所有的男人(包括父親)都被擋在產房之外，因此他們只能憑空猜想一些莫名其妙的事(Wilson, 1995, pp. 25-45; Barstow, 1996; Purkiss, pp. 100-101)。對此書有興趣者，可參見李貞德的書評，《新史學》10.3 (1999.9)。

法。例如，Doreen Evenden⁶ 的研究指出，即使十八世紀英國的南、北方鄉村地區男助產士已負責許多接生工作，但半世紀前的倫敦仍對產婆有高度信任。1750 年代左右，男助產士已開始為南方鄉村的教友派(Quaker)信徒接生。David Harley 的解釋是，這涉及許多因素：男助產士工作範圍的開拓，誇耀有較佳的技術及教育水準，優良產婆的缺乏，顧主與產婆間對品味看法的社會代溝擴大。類似的情形亦在北方鄉村進行，該地的男性開業醫已取代產婆成為接生專家。

第三、上述英國的特色並不能代表歐陸其它地區。例如 Mary Lindemann 提到十八世紀德國城鎮 Braunschweig 的例子，當地作了許多努力在使產婆不過問產科。Hilary Marland 認為，荷蘭的種種有關產婆的規訂是朝著控制及監督方面配合，而非排除或降低她們的工作量；相反的，她們擔任一般性接生的角色一直被確認到十八世紀末。產婆們所關心的是種種權宜問題，而非向男性產科開業醫挑戰——她們不怕去抱怨她們的薪水、身份、社區義務、公民權、劣質訓練、師徒關係、或假產婆搶飯碗。產婆們的工作一方面由這些問題所形塑；另一方面則受到城鎮權威及醫學階層的左右。Nadia Filippini 指出，由於宗教的因素，產婆在義大利享有較高的地位，她不僅要為新生嬰兒進行聖餐和洗禮；而且扮演了在社區中傳授女性性知識的角色。這種特色在鄉村尤其明顯，產婆直接由教士所任命，到了十八世紀，這種關係幾乎完全制度化。但十八世紀中葉，由於受到啓蒙思潮的影響，政府開始介入許多公共事務，例如降低嬰兒死亡率，因此改善接生技術為當務之急，在 1757 至 1779 年間，威尼斯地區就設立了十三所的助產學校。此後，產婆的職權開始降低，而產外科醫師的接生角色則大幅提昇。因而造成昔日宗教與產婆間和諧關係的破裂，以及產婆間的衝突擴大。義大利產婆與男性醫療者的競爭始於十八世紀末，由於國家與教會間的論

6 Doreen Evenden 是 Trent 大學歷史系助教授。著有 *Popular Medicine in Seventeenth-Century England* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1988); 她的博士論文 "Seventeenth-Century London midwives: their training, licensing and social profile" (McMaster University, 1991) 曾獲得 Canadian Historical Association 最佳博士論文獎，即將於 1999 年由劍橋大學出版社出版。

爭使得問題更形複雜。教會不僅支持產婆，甚至替她們的執業權及道德角色辯護——尤其是她們的施洗角色，而這些競爭一直到十九世紀都未曾停歇(Marland, 1993, pp. 152-170)。同樣地，Teresa Ortiz 舉出，在西班牙，將重心轉至產科及助產術手冊寫作的男性開業醫社群的興起是受到啓蒙運動理想的支持。然而，即使到了十八世紀末已建立了凌駕產婆的合法與教育控制，卻不意味產婆的沒落。在法國，Mme du Coudray 於 1759 年被派至境內各地對產婆再教育，這個例子完全不像是產婆角色沒落的徵候，她是走向十八世紀末的新一代產婆的代表，她身負為產婆同僚向男性產科開業醫對抗的重任。此外，如同 Nadia Filippini 所舉義大利的例子，在許多國家，新接生器械——產鉗(forceps) 對當時醫界的影響，從產婆本身不擅使用這些器械看來，並未如我們所想像的那麼大。這些例子在在顯示了十八世紀產婆在英國以外地區仍有極大的影響力。

第四、除了上述這些共通性外，有些產婆頗具有自己的特色。例如：Chatharina Schrader 在困難度較高的分娩上展現專長。教友派產婆 Frances Kent 在教友及貴族中聲名遠播。西班牙的 Lisa Rosado 展現出醫學權威為她的執業權辯護，並且在難產方面應用她的知識。荷蘭的 Van Putten 姊妹，被授與“vroedmeesteres”的頭銜，意思是「女的男助產士」(female men-midwives)，她們跨越了新舊及女男執業範疇的界線(Marland, 1993, pp. 201-202)。⁷ 至於義大利身為產婆手冊作者的 Teresa Ployant 則汲汲改善產婆執業的水準，以防女性產婆的謙遜特質受男性開業醫的惡習感染。此外，倫敦素有「教皇產婆」之稱的 Elizabeth Cellier，則是近代歐洲最著名的產婆之一，她不僅介入宗教、政治、及醫政事務；而且企圖建立一所產婆學院、名符其實可說是一位橫跨英國助產術及政治圈的爭議人物。由於她在政界及產婆圈享有崇高的公眾形象，因此轉變了不少當時人們對產婆的負面看法（酗酒及淫蕩的鴿母、撒旦之妻）。

7 Elisabeth van Putten(1755-1848)於 1769 年註冊成為鹿特丹外科基爾特(guild)的一名助產士學生，由於當時未有針對產婆的一般性考試，透過她父親當時是基爾特的主席的關係，她參與了助產術的考試，後於 1773 年獲得“vroedmeesteres”的頭銜，允許她在緊急時使用產鉗。她妹妹 Neeltje van Putten 亦在此情況下，於 1783 年獲此頭銜。

另一位具傳奇色彩的是前面提到巡迴法國鄉村重新教育產婆的 Mme du Coudray。目前對 Coudray 的生平研究最透徹的是 Nina Pattner Gelbart⁸ 於 1998 年出版的 *The King's Midwife: A History and Mystery of Madame Du Coudray*。早在 1993 年，Gelbart 就於《產婆的技藝》，發表了“Midwife to a nation: Mme du Coudray serves France”，該文將 Coudray 的「助產術推廣之旅」勾勒出一幅概略的圖像，可視為此書的濃縮版。而《國王的產婆》則採取傳記寫作方式，透過一千多份 Coudray 與官方往來的檔案與信件，重建了一個產婆的生命史——一個沒有自我，完全屬於國家/公領域的女性生命史。

最近的研究顯示，除了英屬美國殖民地外，十八世紀英國的男助產士無論是在數量上或社會地位方面，幾乎是獨一無二的。當時歐洲其它地區，儘管男性開業醫已獲得新的技術，但一直要到十九世紀才打破只准處理難產的限制。在此之前，爲了要提高人口數，這些地區政府大多會藉由訓練體系、證照制度及付酬方式，提昇產婆的開業水準，這之中最有制度的就屬法國。1759 至 1783 年間，Coudray 繼 Mme Le Boursier 之後，奉法王路易十五之命，巡迴法國鄉村指導接生技術，創立了一批年輕、未婚，以及受過有系統訓練的產婆，她們的足跡曾遍及全法國。到了 1780 年代，她的學生佔全國產婆數的三分之二。Coudray 的例子相當獨特，從一開始，她就獨自派去進行這些任務，她不僅是位公眾人物，更是位政治產婆。當然，她並非不受拘束的自由進行，在途中，有許多官僚、御醫、宮廷管理者、及國王會不時影響及主導她的行程(Wilson, 1995, p. 5)。

當我們將焦點放在十八世紀的產婆身上時，歷史的景象又呈現另一種面貌，其中對傳統產婆的工作領域衝擊最大的莫過於男性助產士(man-midwife/accoucheur/obstetrician)的出現。

8 Nina Pattner Gelbart 目前是洛杉磯 Occidental 學院科學史教授，著有 *Feminine and Opposition Journalism in Old Regime France: "Le Journal des Dames 1759-1778s,"* (Berkeley: University of California Press, California, 1987).

三、從產婆到男性助產士

十八世紀初期前的歐洲，分娩只是一種社會行爲，而非醫療行爲。當時的助產術(midwifery)仍掌控在以女性爲主體的產婆、產婦朋友及街坊鄰居手中，而男性則被排除在外(Loudon, 1993, pp. 1050)。

在她們自家內，產婦們主導大部分生產經驗。她們決定分娩時按自然法則做準備，街坊鄰居在產婦陣痛及分娩時予以協助及安慰。產婆則在家中產房傳統地扮演一個非干預者的角色(Loudon, 1992, p. 166)。

這段引文簡潔地描述了十八世紀前婦女分娩及產婆角色扮演情形。只有當婦女面臨難產(obstructed delivery)時才會找來男性開業醫助陣。但到了十八世紀，出現了一群新的開業醫——「男性助產士」，這些男性開始插足助產士的行列，爲一般正常產婦接生。這批開業醫建構了一套新的知識體系及開創一系列的助產術，其中較著名的有：William Smellie(1697-1763)、⁹ William Hunter(1718-83)，及 Thomas Denman (1733-1815)，史稱這段歷史爲「產科革命」(revolution in obstetrics) (Wilson, 1995, p. 1)。此後，由產婆壟斷接生市場的局面被打破，男助產士開始取而代之；但這只是雙方工作權爭奪戰的開端，彼此的相互較勁一直持續到十九世紀中葉，爾後，接生一職才完全成爲男性助產士的天下。

這種轉變究竟是如何發生的？歷來醫學史家看法不一，Adrian Wilson則是首位將此問題放在社會、政治及文化脈絡下來思考的學者，《男性助產術》一書可說是目前爲止探討此問題最爲深入的專著。他主要處理的時空是1660至1770間的英國（主要是倫敦地區），全書分爲四部分：（一）傳統的分娩處置（二）從婦產外科到男助產士（三）Whig黨和Tory黨的男助產士（四）男性成爲助產士。主旨環繞著以下幾個問題。爲何女性拋

9 William Smellie (1697-1763, 斯梅利)，蘇格蘭產科醫師，曾在農村行醫二十年，之後至倫敦以示範的方法教授助產士及醫學生。他建立了實習醫師參加助產的新教學法，並爲貧婦免費接生。斯梅利曾發明一種產鉗(forceps)，但最馳名的是他對「分娩機制」的描述，著有《解剖圖表》(1754)及《助產術的理論與實踐》(1752-1764)。

棄了傳統的產婆？昔日女性所主導的場域如何轉為男性醫療工作的一環？當時英國社會對男助產士的諸多批判聲浪為何無法引起迴響？新的男性知識與男性工作間的關係是什麼？什麼是打破以往阻礙男性醫療者涉足接生工作的關鍵因素？這種轉變是突然的發展？還是潛伏漸進的呢？Wilson 的研究取向有三：第一，分娩既是身體，亦是社會之事，其範圍有連續性，而非傳統史學所謂是分離的。因此必須置於文化脈絡下來看。第二，重點放在重建十八世紀開業醫們所從事的分娩工作特色，而非論斷其優劣。第三，近代英國女性並非只是她們身體或男性的犧牲者；而是積極地創造她們自身歷史的主人。

以下則從三方面來評介 Wilson 及歷來學者對男性助產術興起的看法：

（一）「產鉗理論」的質疑

1740 年後，男性助產術已有長遠的轉變——從外科到男性助產術，從拔出死胎到接生活嬰。此時由於產鉗的正式問世，已有數百位年輕男子開始學習如何使用這種新器械。儘管產鉗(vectis)仍在 John Bamber 和 Starkey Middleton 手中密傳；但 Deventer 接生法（見下討論）和產帶(fillet)已為大眾熟知。男性已開始接手更多高難度的分娩，緊急傳喚(emergency calls)可以在幾小時內完成。有產婆伴隨的陣痛傳喚(onset calls)已變的更為普遍。隨著系統化、專業化教學及大量醫學手冊的出版，經驗及理論知識已迅速轉由大眾主導，有關助產術的通俗知識已普及至史無前例的程度，

然而，這種新的醫療行為仍包含在舊有形式中，男性助產術並未完全取代傳統的產婆，一般性接生仍大多由產婆負責。產鉗開業醫專職緊急傳喚，Deventer 擁護者伴隨產婆專職陣痛傳喚（或預先傳喚 advance calls），產鉗開業醫則兼顧上述三種。直到 1760 年代，產婆所壟斷的局面才被打破。儘管有上述改變，當時的觀察者仍習用相同的語彙 man-midwife 來描述兩種截然不同的開業種類：一種是補充產婆的舊形式；另一種是取代產婆的新形式(Wilson, 1995, pp. 161-164)。

為何男性助產士能說服十八世紀的廣大婦女信任他們的技術，目前仍是學界爭議的焦點(Moscucci, 1990, pp. 50-51)。以往學者對男性助產士興起

的解釋，大多視爲是受到「流行」(fashion)及「產鉗」的影響(Wilson, p. 3)，¹⁰ 少部分學者則從「醫療化(medicalization)」的觀念來解釋。後者則主要觀點是：產婆的醫術是傳統的、迷信的；而男助產士則符合現代科學 (Moscucci, 1990, pp. 50-51)，很明顯落入二分法的迷思。關於「流行」的說法：部分史家認爲，男性助產術的傳佈主要經由流行的過程，首先在上流階層風行，就如同喝茶、擁有馬車、吸鼻煙、及帶假髮一樣，而後才經由模仿的過程 (aping the quality)，傳至下層社會。但 Wilson 指出，這樣的解釋忽略了有女性產婆的另類選擇；尤其這個過程是如何開始的？以及是什麼促使了男性助產術的首次流行(Wilson, p. 3)？

至於產鉗的說法：主要論點是產鉗的使用較「頭顱切開術 (craniotomy)」更合乎人情，進而改變了民眾對 surgeon-accoucheur (外科助產士) 的公眾形象。產鉗早於十七世紀初就已出現，卻一直被發明者——Chamberlen 家族密傳而未公開，十八世紀初傳給其他開業醫，其設計則直到 1730 年代才被公開。若光從產鉗的公開時間與男性助產術的興起時間的來看，似乎二者在時序上有其重疊，一般學者因而認爲，產鉗是男性助產術興盛的主要原因；甚至有學者推斷它是產房 (lying-in room) 出現的關鍵 (Radcliffe, 1967, p. 30)。對於上述說法，Wilson 認爲仍有可議之處。他舉出，如同 Margaret Versluysen 所觀察的：「產鉗只用在少數的接生；它不爲母親們喜愛；它的誤用是男性助產術反對者的主要話題之一；它甚至被一些主要的男性助產士所反對」；此外，就連 William Hunter 亦反對使用產鉗。Wilson 進一步追問說，如果這些代表了頗具威望的男性助產術倡導者的態度，我們該如何解釋男助產士的興起與產鉗有關呢 (Wilson, 1995, p. 3)？Moscucci 亦認爲這樣的說法有兩個問題：第一，產科器械從未立法禁止產婆使用。例如，十七世紀的助產士 Percivall Willughby (1596-1685) 在

10 這方面說法的學者有 B. Ehrenreich & D. English, *Witches, Midwives and Nurses: a History of Women Healers* (New York: Feminist Press, 1973); S. Kitzinger & J. Davis, eds., *The Place of Birth* (Oxford: Oxford University Press, 1978); S. Kitzinger, *Birth at Home* (Oxford: Oxford University Press, 1979); N. Leap & B. Hunter, *The midwifery's tale: An Oral History of Childbirth in the Twentieth Century* (London: Scarlet Press, 1993).

Observations in Midwifery 一書中，就公開呼籲產婆們勿使用代用器械處理產婦腹中死胎；而指導她們如何使用產鉤(crotchet)。¹¹ 儘管如此，到目前為止仍令研究者相當困惑的是，為何大多數的產婆拒絕使用產鉗？第二點則與上述 Wilson 所舉產鉗為一些著名的男助產士反對的說法一樣 (Moscucci, 1990, pp. 47-48)。

(二) 醫療與政治：醫學社群間的競爭

說到近代助產術的興起，就不得不提 Chamberlen 家族 (Peter Chamberlen, 1560-1631；¹² Hugh Chamberlen, 1630-約 1720¹³)，Wilson 不僅點出了早在十七世紀就已有男性助產士的雛形出現；而且提出一個相當具原創性的看法：產科醫療技術特色與當時醫療社群的政治、宗教立場密不可分。這個說法似乎可以解釋為何會有那麼多傑出的男性助產士公開反對產鉗。

從 1720 到 1740 年代，倫敦的男性助產士可分為「Tory 黨的產鉗開業醫擁護者」和「Whig 黨的 Deventer 擁護者」。當時倫敦有所謂 “Deventerians” 學派。該學派是一群以荷蘭產科醫生 Hendrik van Deventer (1651-1724) 為首的醫學社群，Deventer 的助產術著作曾兩度被翻譯至英國，其擁護者大多是男性助產士，他們透過政治結盟，公開反對使用產鉗。Deventer 一方面反對產鉗；另一方面改革接生術。他主張依靠產婦子宮的自然力量，擴張骨盆，以增加收縮。從一開始，Deventer 的倫敦支持者都是反對產鉗的宮廷 Whig 黨，此派的助產術和 Whig 黨的政治忠誠一直緊密結合至十八世紀

11 關於 Percivall Willughby 的研究，Wilson 於 1997 的一篇論文中有更仔細的探討，見 “A Memorial of Eleanor Willughby, A Seventeenth-Century Medicine” (Hunter, 1997), pp. 138-177.

12 原為外科醫生，出生於巴黎，後移民英國，成為著名的助產士。據說約於 1630 年發明產鉗，但並未公開，以便用它為家族牟利。曾為英王詹姆士一世及查理一世的王后助產。

13 英國男助產士，出身醫學世家，其家族成員因發明產鉗而名留醫史，曾為查理二世的王后助產。產鉗自發明以來，一直秘不示人，他則充分利用他在宮中地位以產鉗牟利，1670 年，他在巴黎時想將這種新器械獻給法國政府，索價約 3800 英鎊，但未成交，最後他將產鉗賣給荷蘭外科醫生。1672 年，他將法國著名外科醫生莫里索的助產學著作醫成英文，該書後來成為產科學教科書達 75 年之久。

中葉。產鉗剛開始大多只在 Tory 黨中流傳，因為，這不僅涉及利益的交換，亦牽涉到透過政治忠誠達到保證產鉗技術不傳外人的可能，因此產鉗幾乎完全是由支持 Tory 黨的開業醫所壟斷。兩派的差異是：Deventer 學派大多是內科醫生，都是從事預先傳喚(advance call/onset call)的接生，且有產婆在旁協助；而 Tory 派則做緊急傳喚(emergency call)。

除了政治立場不同所引發的醫療社群的醫療特色外，男性助產士介入接生職場的過程中，是否會因為性別差異而引起女性的反彈呢？或者說，產婆與男性助產士之間有無因為產鉗的介入分娩過程，而有所競爭？關於這點，Wilson 文中似乎沒有深入探討。不過，從部分資料來看，產鉗公佈之初，的確受到一些視助產術為外科一部份的外科醫師的攻訐，John Douglas 就是一個例子。但他們反對的是產鉗的使用；而非反對男性助產士。為何這些外科醫師會支持產婆，而反對使用產鉗？Wilson 的解釋是，它打破了產婆和外科分工的平衡狀態。換句話說，傳統上，產婆負責接生活胎，外科醫師處理死胎，這種界線使二者保持某種和諧的局面；一旦產鉗的大量使用，外科醫師所擅長的難產接生術將受到挑戰(Wilson, pp. 110-118)。

由此可見，十八世紀中葉男性助產術的興盛過程，不單只是單純的醫學技術的發明及影響，在它被社會接受的過程中，其實蘊含著醫學社群間的政治、宗教立場及性別差異等複雜關係。

(三) 新女性文化的出現

假使不是產鉗因素，那究竟是什麼原因導致男性助產術的盛行呢？Wilson 另一個相當具有創見，卻引起學界爭議的看法是：因為上層社會婦女將男性助產術大眾化的緣故。

他進一步解釋這是因為十八世紀中葉的英國出現了一種新的、流行的、能讀寫的、休閒的女性文化(female culture)或女士文化(the culture of the ladies)，例如：女性識字率的提昇、家內活動商業化、女性閱讀群的擴大、及女作家的出現。這些新女性文化取代了傳統女性的集體文化。由於傳統的分娩是一種女人間的儀式性活動，它賦予了產婆在生產過程中的權威。產婆、產婦及街坊鄰居婦人的小道消息(gossips)所構成的生產文化，可算是

傳統女性集體文化中的一部份，一旦新的女性文化出現，造成傳統女性文化的斷裂。昔日屬中等階層的產婆因較一般婦女有更高的識字率，才得以有機會成爲地區婦女中的領導者；一旦女性識字率提高，產婆昔日的種種優勢自然不易維持。易言之，Wilson 認爲十八世紀中葉的英國——尤其是倫敦，由於出現了上述新女性文化，才使得新的助產術——男性助產術得以迅速竄起，男性助產術的出現可視爲是當時文化轉向的一個面向。表面上，雖然 Wilson 批判了以「流行說」解釋男性助產術現象的說法的不足，但實際上，他依然是在「流行說」的架構中找尋答案。所不同的是，他認爲唯有將問題放在新女性文化的脈絡上，才能瞭解「流行」的角色如何賦予男性助產術必要的動力。「流行」提供了那些中下階層的婦女能夠跨越階級界線，以及模仿上層婦女特性，助產術因此成爲一種炫耀的消費類型 (Wilson, 1995, pp. 185-192)。

總之，Wilson 認爲分娩革命始於婦女，而非醫學人士。分娩從女性主控轉變至成爲醫學一部份，自有其特殊的歷史，因此不能視爲醫學特色的轉變。男性開業醫轉換舞台成爲助產士，非他們自身的意願，而是女性選擇後的結果。易言之，男性助產術的興起無疑只是女性主動的成果，而不能視爲是「分娩的醫療化」。

關於 Wilson 的這項推論，他所根據的是近來十八世紀中葉英國都會地區新女性文化的研究成果，這點無庸置疑；但將它與男性助產術的興起作某種聯想，似乎過於牽強，作者並未有直接的證據來證實這項說法。著名英國醫學史家 Irvine Loudon¹⁴ 對 Wilson 的說法則持不同見解。首先，他覺得 Wilson 將男性助產術的快速成長解釋成因爲上層婦女的需求，根本就犯了「消費導向」的偏見；而忽略了「提供者角色」。Loudon 認爲那只是部分因素，無論我們是否相信這項假設，似乎不能忽略十八世紀的醫學科學（例如解剖學）對男性助產術形成的貢獻，而 Wilson 明顯地將十八世紀醫學的發展排除在外。因此，Loudon 認爲分娩的科學知識的進步才是男性助產術的興起及快速成長的一項重要因素。

14 Irvine Loudon 的著作主要是研究十九世紀以來西方的母親分娩和死亡率關係。

其次，根據 Wilson 的理論，男性助產術在鄉村快速成長是由於婦女——妻子的要求。他認為 Wilson 應該註明這些婦女是勞工、工匠、零售商、及農夫家庭身份等等，而非富有女性。Wilson 的假設是這些女性受到倫敦有讀寫能力及富家女性相當程度的影響，以致於她們說服家庭醫生——外科治療者(surgeon-apothecaries)採用新的醫療技術。Loudon 認為這似乎是個不可駁斥的說法，但聽起來不太具有說服力。他認為較有可能的是，從事男性助產術的外科治療者經常參與助產術課程，主動讓人們知道他們可以受雇，以及他們能夠替代產婆作預約接生。如同十八世紀著名的產婆 Sarch Stone 所觀察到的現象，當她於 1730 年代到 Bristol 時，卻發現：「幾乎所有的年輕男子都拜外科醫療者(barber-surgeon)為師，而希望成為一位男性助產士。」這意味著由年輕的醫療工作者扮演積極的角色；而非只是被動地回應女性的需求。因此，男性助產術興起的主因之一應是外科治療者在產婦「陣痛傳喚」時提供了產科技術。對他們而言，他們深信她們是較「無知的產婆」更安全的接生者，而且他們應當對產婦灌輸這種觀念(Loudon, 1996, pp. 513-514)。

最後，Loudon 認為男性助產術的形成有許多同時存在的因素，它們缺一不可。例如：對懷孕及分娩科學的瞭解，女性文化的改變導致女性需求的增加，以及男性助產士在各方面成功說服了女性接受開業醫。換句話說，若沒有新而普遍的分娩知識，男性開業醫就無法選擇或涉足新的醫學領域。若男性助產士沒有可介入產婆工作場域的知識及能力，就不可能出現符合女性需求的接生。若女性要求男性助產士接生的意願沒有增加，就不可能有如此先進且快速的男性助產術的出現(Loudon, 1996, pp. 514-515)。Loudon 與 Wilson 的說法兩相對照下，我們可以發現 Loudon 的見解似乎較能自圓其說，亦提供了許多新的思考方向，至於誰的說法較具說服力，則有待學者未來繼續追蹤倫敦以外地區男性助產士的發展，以及他們與產婆的互動情形。

儘管爭議不斷，但無疑地，《男性助產術》將會是未來學界繼續探討相關問題時，一本不可或缺的參考著作。從 Wilson 的書出版至今，已出現

不少相關的著作及論文，可見，未來這方面的論題仍有相當大的發揮空間。¹⁵ 例如，英國的男性助產術在當時真是獨一無二的現象嗎？假若如此，為何英國的男性助產術發展未能對歐陸其它國家造成影響？這是文化特色的不同？還是有實際上的醫學因素？假若不是，倫敦以外地區的男性助產士又有何特色？這些都是相當值得探究的問題。

四、結論：西方醫學史對中國「女性與醫療」史研究的啓發

相較於西方「女性與醫療」課題在醫學史與性別研究領域中所受到的重視，漢學界對這方面研究就顯地落後許多，不僅缺乏通論性的著作，就連專論亦相當不足。若依文章性質來分的話，就目前筆者所見，這方面著作大致可區分為以下四個部分：(1)醫學知識中的性別建構、¹⁶ (2)生育文化與醫療、(3)女性醫療照顧者、(4)女性與疾病。¹⁷ 究竟本文所評介的三本書對中國醫學史的「性別與醫療」課題有何啓發？我們可從研究方法及問題意識兩方面來看：第一、就研究方法而言：上述三本書基本上都是從社會史式的醫學史角度出發，¹⁸ 探究歷史事實的真相才是他們所關懷的重點，因此西方醫學史研究中傅科式(Foucaultians)的文化史研究取向及女性主義觀點，在這些著作中並未受作者青睞。其次，這三本書都跳脫出以二分法（傳統/現代、迷信/科學、不衛生/衛生）的框架來評斷產婆與助產士或產科醫師的優劣。當我們對傳統中國女性醫療照顧者的認識仍嚴重不足時，這兩點似乎頗值得我們借鏡。尤其後者對我們重新檢視近代產婆的發展，

15 例如，最近即將要由劍橋出版社出版的 *The Midwives of Seventeenth-Century London*，就是 Doreen Evenden 有關近代英國產婆的一本力著。

16 例如 Charlotte Furth 近十年來一連串有關中國近代醫學與性別關係的研究。尤其 1999 年剛出版的專書 *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*，更是這方面的代表著。有興趣者可參見張哲嘉於本刊所寫的書評。

17 筆者目前正在撰寫〈傳統中國的「性別與醫療」史的回顧與展望〉，文中將針對這四部分，作更詳細的討論。

18 這方面的研究取向，見 Dorothy Porter, "The Mission of Social History of Medicine: An Historical View," in *The Society for the Social History of Medicine* (1995).

頗有助益。有時傳統與現代並非是斷裂及相對立的，二分法的迷思的確造成我們過度相信近代西方醫學的發展對分娩行為及接生技術的影響。

第二、就問題意識來看：以「女性醫療照顧者」為例，目前漢學界有關這部分的研究，時代上，大多集中在明清（Victoria Case、Charlotte Furth、Christopher Cullen、梁其姿、衣若蘭、吳一立），少部分是漢唐間（李貞德）及日據臺灣（游鑑明）。研究主體大多以傳統產婆、乳母、及女醫為主，少部分是近代臺灣助產士（游鑑明）與戰後助產教育（張淑卿）。或許是受限於史料的緣故，要深入探究傳統中國女性醫療照顧者的歷史，難免常有支離破碎之感。中西歷史發展不同，本文所評介的三本書的問題意識並不完全適合套用在中國的歷史發展上，但仍有參考之處。例如：西方產婆自十七世紀後，逐漸擺脫女巫的污名，而中國自宋以來，產科醫學的發展對產婆在執業及形象上有無影響？十八世紀英國與歐洲各國的產婆雖有共通處，但各國亦有自己的特色，因此強調地域性的差異，是上述三書的共同特色；反觀中國，是否地域性的差異亦反映了產婆接生技術特色的不同？則有待進一步分析。此外，相較於助產術在西方十八世紀以來的蓬勃發展，中國助產術的醫療化則要晚到民國以後，更加凸顯了民國時期這方面課題的重要性。醫療化的分娩行為是如何展開？產婆如何受到西方醫學的影響，開始進入醫學體系接受正規的醫學訓練？國家在其中所扮演的角色是什麼？新舊產婆間的競爭呈現何種局面？產婆的地位是如何被男性醫者所取代？社會大眾對助產士及產科醫師介入分娩的反應又是如何？有關中國近代女性醫療照顧者的研究，目前只有以研究台灣婦女史著稱的游鑑明曾經討論過日據台灣的產婆，而民國時期的這方面問題卻少有人碰觸。因此，如何一方借鏡西方醫學史的研究成果，同時發掘新材料及開發新課題，應是當前中國「女性與醫療」史研究亟需解決的問題。

附記：岳母高金錠女士一生熱心助人、克盡母職，1960至1973年曾在福建南安官橋醫院擔任助產士一職。1973年舉家移民香港，因大陸助產士執照不被英政府承認，而轉至工廠任職。1993年元月來台參加女兒婚禮，卻因腦血管破裂，不幸病逝於林口長庚醫院，享年六十，謹以此文表達我與妻紫瑜對她的愧疚與懷念。

參考書目

一、西洋醫學史方面：

- Adrian Wilson, *The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660-1770* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995)
- Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts* (San Francisco, CA: Pandora, 1996)
- David Harley, "Historians as demonologists: the myth of the midwife-witch," *Social History of Medicine* 3 (1990) : 1-26.
- Diane Purkiss, *The Witch in History: Earley Modern and Twentieth-Century Representations* (London and New York: Routledge, 1996)
- Feanne Achterberg, *Woman As Healer* (Boston: Shambhala, 1991)
- Fohanna Geyer-Kordesch, "Women and Medicine," in W. F. Bynum & Roy Porter, eds., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* Vol. 1(London and New York: Routlidge, 1993), pp. 888-914.
- Hilary Marland, ed., *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Europe* (London and New York: Routledge, 1993)
- Irvine Loudon, *Death in Childbirth: An International Study of Maternal Care and Maternal Mortality 1800-1950* (Oxford University Press, 1992)
- , "Childbirth" in W. F. Bynum & Roy Porter, eds., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* Vol. 1(London and New York: Routlidge, 1993), pp. 1050-1071.
- , "The Making of Man-Midwiery" in *Bulletin of the Society for the Social History of Medicine* 70 (1996) : 507-515.
- Jean Donnison, *Midwives and Medical Men: A History of the Struggle for*

the Control of Childbirth (Historical Publications, 1977, reprinted 1993)

Lynette Hunter & Sarah Hutton, eds., *Women, Science and Medicine 1500-1700* (Sutton, 1997)

Nina Rattner Gelbart, *The King's Midwife: A History and Mystery of Madame Du Coudray* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1998)

Ornella Moscucci, *The Science of Women: Gynaecology and Gender in England, 1800-1929* (New York: Cambridge University Press, 1990)

Roy Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity* (New York London: W. W. Norton & Company, 1998)

二、中國史方面：

(一) 中文：

衣若蘭，〈從「三姑六婆」看明代婦女與社會〉（台灣師範大學歷史所碩士論文，1997）。

李貞德，〈漢唐之間的女性醫療照顧者〉，《臺大歷史學報》第23期（1999）。

游鑑明，〈日據時期台灣的產婆〉，《近代中國婦女史研究》第1期（1993）。

——，〈日據時期台灣的職業婦女〉（台灣師範大學歷史所博士論文，1995）。

張淑卿，〈專業、權力與教育：護產專業的變遷與助產教育的停辦〉（第五屆全國歷史學論文討論會，1999）。

(二) 英文

Angela Ki-che Leung (梁其姿), "Women practicing medicine in pre-modern China," in H. Zurndorfer, ed., *New Directions in the Study of Women in Mid-to-Late Imperial China* (Leiden: Brill Academic Publishers, forthcoming).

Charlotte Furth, "Women as healers in Ming dynasty China," (Manuscript,

1996).

——*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*
(University of California Press, 1999)

Christopher Cullen, "Patients and Healers in Late Imperial China:
Evidence from the Jinpingmei," in *History of Science* 31.2 (1993) :
99-150.

Victoria Case, "Female healers in the Ming and the lodge of ritual and
ceremony," in *Journal of the American Oriental Society* 106.1
(1986) : 233-240。

Yi-li Wu (吳一立), "The Doctors of the Lower Yangzi Region and
Popular Gynecology in Late Imperial China," (Ph.D. Diss., Yale
University, 1998)

《近代中國婦女史研究》

稿約

- 一、本刊於每年六月出版，截稿日期為每年三月三十一日。
- 二、本刊為一國際性的學術刊物，園地公開，凡有關近代中國婦女史之中、英、日文論著（不超過二萬字）、學術討論（不超過一萬字）、研究動態（五千字為原則）、書評（三千字為原則）等，均所歡迎。論著請依照一般學術論文加註格式撰寫。
- 三、來稿以未曾刊載於其他刊物者為限；如經發表，版權即屬本刊所有。
- 四、來稿一律交由本刊編輯委員會聘請專家學者審查。
- 五、來稿如因時間過遲影響出版進度，本刊編委會得斟酌情形，將該稿移至下一期出版。
- 六、來稿刊出之後，一律贈送本刊五冊；另贈送抽印本二十冊，不另致稿酬。
- 七、來稿牽涉版權部份（如圖表及較長篇幅之引文），請事先取得原作者或出版者同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿請註明姓名、工作機構、職稱、通訊地址、電話、傳真號碼或電子郵件號碼，以便聯繫。
- 九、來稿請寄：臺北市南港區中央研究院近代史研究所《近代中國婦女史研究》收。為恐稿件遺失，請自備底稿。

近代中國婦女史研究編輯委員會

主任委員 呂芳上

編輯委員 呂芳上 李貞德 林麗月 胡曉真 曼素恩(Susan Mann)

陳慈玉 游鑑明 鮑家麟 賴惠敏 羅久蓉 高彥頤

執行編輯 游鑑明

助理編輯 廖懿姿 龐桂芬 劉農華

近代中國婦女史研究 第七期

編輯者 中央研究院近代史研究所
近代中國婦女史研究編輯委員會

發行者 中央研究院近代史研究所
中華民國 臺北市 南港

印刷者 文芳印刷事務有限公司
台北市復興南路二段327號7樓

定價 平裝 新臺幣300元·郵撥訂購八折優待

郵撥帳號 1034172-5
帳戶 中央研究院近代史研究所

中華民國八十八年八月出版