

# 第2篇 性別與歷史

## 第3章 性別與社會

性別角色如何形塑？	父系社會如何形成？	
	「男女有別」與「男尊女卑」怎麼出現？	中國：宗法制度與儒家思想強化
		印度：種姓制度與摩奴法論
		歐洲：基督宗教思想
	「男主外、女主內」的期待	中國
		歐美
	身體與服飾的約束	中國的纏足
穆斯林的頭巾		
歐美服飾變革		

婚姻與家庭變遷	婚姻的成立與終結	結婚
		離婚
	片面貞操觀	
	女性在婚姻家庭中的地位	女性的財產權利
		家務勞動與工作營生
	家庭變遷與性別關係	中國
歐洲		

歷史上的宗教與性別	女神崇拜		
	宗教信仰中的性別觀與社會形塑	男優於女	
		女體不聖潔	
		女性易受誘惑	
		男女調和	
	宗教中的女性空間	主祭與輔祭	女祭司與教主
			各類執事
		傳播宗教	
		慈善服務	
		追求自我與組織活動	

## 教學目標

單元目標	教學具體目標	素養具體內涵
1.說明歷史與文化如何形塑性別角色	1-1 說明母系社會向父系社會轉變的背景 1-2 了解社會規範如何建構男女有別與男尊女卑的性別觀念 1-3 明白「男外女內」概念背後的性別期待與性別分工 1-4 了解服飾與身體規範對性別特質的建構與約束	社-U-B3 體會地理、歷史及各種人類生活規範間的交互影響，進而賞析互動關係背後蘊含的美感情境  社-U-C1 具備對道德、人權、環境與公共議題的思考與對話素養，健全良好品德、提升公民意識，主動參與環境保育與社會公共事務
2.探究婚姻與家庭中女性角色的變遷	2-1 說明歷史上婚姻觀念的變遷與女性在婚姻中的被動地位 2-2 反思片面貞操觀下對女性守貞的期待與女性處境 2-3 了解傳統婚姻家庭中女性的角色與有限權利 2-4 說明經濟與社會變革下家庭觀念的變遷與女性地位的變化	社-U-A3 對人類生活相關議題，具備反省、規劃與實踐的素養，並能與時俱進、創新應變  社-U-B1 運用語言、文字、圖表、影像等表徵符號，表達經驗、思想、價值與情意，且能同理他人所表達之意涵，增進與他人溝通
3.說明宗教信仰下的性別觀	3-1 明白女神崇拜反映社會對女性角色的想像與限制 3-2 了解宗教信仰與社會相互作用下所形成的性別觀 3-3 認識女性在宗教中的角色與宗教對於女性的意義	社-U-A3 對人類生活相關議題，具備反省、規劃與實踐的素養，並能與時俱進、創新應變  社-U-B3 體會地理、歷史及各種人類生活規範間的交互影響，進而賞析互動關係背後蘊含的美感情境

## 課文補充

### 1.父系家族倫理

傳統中國的父系家族倫理，可以透過服喪的禮節來了解並且說明。古典禮書儀禮據說曾經是孔子授課的教材，其中喪服就規定了一個人去世時，他的親友應該如何為他服喪。這些規定相當繁複，主要是以服喪時穿著麻衣的輕重和服喪時

間的長短，來表現生人和死者的親疏尊卑關係。歸納起來，大概有5種，從最重到最輕的喪服依序是：斬衰3年（「衰」讀作「崔」）、齊衰1年（「齊」讀作「茲」）、大功9月、小功5月、緦麻3月，也就是一般所說的「五服」。……。

看得出來，這一套服喪的規矩，也就是表現家族範圍和家人尊卑的標準，是以男性成員為中心而設計的。舉例而言，一個男人為自己過世的父親，應該服「斬衰3年」之喪。「斬衰」是麻衣中最差的一種，3年則是最長的服喪時間，由此可知，男人為父親所服的是最重的喪，表現最深沉的悲痛。那麼為母親呢？按照古禮的規定，母親去世時倘若父親仍然健在，兒子為母親只能服「齊衰1年」之喪。

「齊衰」是第二差的麻衣，1年是第二長的喪期。必須母親去世時父親已經亡故，兒子才能為母親服「齊衰3年」之喪。時間雖然增長，麻衣仍舊不變。何以如此？先聖先賢的說法是「父至尊也」，父親是一家之中最尊貴的人，不論他是健在或已過世，兒女對母親都不應該表現得超過對父親的尊崇；只是父親倘若已經過世，兒女可以對「至親」的母親流露較多的悲痛罷了。

女性身為母親，過世時因為自己丈夫的存歿與否，而有以上這些差異。那麼身為女兒又如何呢？按照五服的規定，一個女人出嫁之前為親人服喪的內容，和男性並無二致：為父親服斬衰3年，為母親則分父親健在與否。然而，一旦她嫁為人婦，情況就不同了。女人出嫁，脫離一個父系家族（娘家）而進入另一個父系家族（夫家），所有原先對娘家親人的喪服都隨之縮短、減輕，而對原先毫無關係的夫家親人則產生了服喪的責任。最明顯的是，出嫁的女兒對於娘家過世的父親只能服齊衰1年之喪，而她最重的喪服，也就是斬衰3年，則要保留給丈夫（如果丈夫先她而亡的話）。為什麼呢？根據古代禮書的說法，這是因為「父者，子之天；夫者，妻之天」。既然一個人頭上不能頂著兩個天，那麼女人出嫁等於「變天」。她的天，也就是她表達至尊至敬的對象，由父親轉為丈夫，當然最重的斬衰3年之喪也就隨之改變了。

換句話說，一個男人不會因為婚姻而改變他和原生家庭的親屬關係，但女人結婚之後，她的家族認同應該由娘家轉到夫家，並且她在夫家的地位應該低於丈夫。這就是父系家族倫理要求女性的「夫家認同」和「夫尊妻卑」。

（資料來源：李貞德，公主之死：你所不知道的中國法律史，臺北：三民書局，2021，頁27～31。）

## 2.古代「女教」的規範

中國古代社會中，禮法和女教是父權統治的主要支柱，於是利用女教約束女子的行為以維持社會秩序，成為精英階層的重要法則。士人不斷地利用女教閨範來要求女子，將「四德」作為她們日常行為的圭臬，以符合其理想地的婦女性格——「柔順貞靜」，使得每一位女子都失去了其他的性格。……

女教的「四德」，早在先秦典籍周禮已提出，即「九嬪掌婦學之法，以教九御：婦德、婦言、婦容、婦功」。但是女教的真正形成是在漢代。西漢劉向目睹漢成帝專寵趙飛燕姐妹「俗瀾奢淫」，為了勸誡後宮，編纂了列女傳，以此確立婦女生活的規範。班昭的女誡更將過去模糊的婦教觀念明確化，制訂出一套完整的女性活準則，尤其在婦行一節，她提出女子四行是「女人之大節而不可乏者」，

曰：

女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。她進一步說明所謂「婦德」乃是「清閒貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法」；「婦言」是指「擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人」；而「盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂『婦容』」。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以奉賓客，是謂『婦功』。」後事之閨範，大抵皆以此為藍本而有所發明，影響十分深遠，此書可說是中國古代第一部條列女子生活的準則。……

班昭的女誡奠下後世女教的根基，到了魏晉南北朝動盪的亂世中，婦德仍受某些學士文人的提倡。張華的女史箴即認為：「婦德尚柔，含章貞吉。……出其言善，千里應之」說明女子應以柔順為尚。唐代女論語也指出，婦女平日的舉止應「行莫回頭，語莫掀唇」、「喜莫大笑，怒莫高聲」，以免儀態不雅；與人交談時，「答問殷勤，輕言細語」，勿粗聲粗氣。宋末元初鄭氏義門更載入不守婦道者的懲罰標準，如有淫狎者棄絕，若有妒忌、長舌者，則由姑教誨之，「誨之不悛則責之，責之不悛則出之」；對於婦言亦有所要求，若「諛言無恥，及干與閫外事者，當罰拜以媿之」，這些相關的規定，仍是「七出」的基本精神。

（資料來源：衣若蘭，三姑六婆：明代婦女與社會的探索，新北：稻鄉出版社，2019，頁104～106。）

### 3. 服妖與亡國

還有些士大夫將奢侈消費的行為作了一種奇特的衍伸，將之與傳統陰陽五行的災祥觀念聯繫，塑造出一種現象，以為奢侈消費會帶來災禍。在服妖的論述中，婦女服飾也是一環。例如前文提到在明中葉於京師流行一時的「馬尾裙」，就有士大夫指此為「服妖」。在陸容（1436～1494年）的菽園雜記與王錡（1433～1499年）的寓圃雜記二書中，也將之比擬為服妖。清代松江府金山縣方志提到當時婦女服飾奢華的現象時也說：「今則衣帽華麗，婦女亦為宮粧等名色，雲片垂後，絡以金珠，晃耀人目，識者以為『服妖』，無怪乎俗日貧，而貴賤無等也。」

「服妖」之說衍伸到極致，甚至認為國家的興亡亦與之有關。歷代正史的五行志中也有將國家衰亡與社會動亂，歸因於君王或百姓流行的奇裝異服，而稱之為「服妖」。尤其常見的是將尚胡服之風，說成是「服妖」作祟，結果導致天下大亂，國家衰亡。如漢末董卓之亂、晉末五胡亂華、唐代的安祿山之亂等等，都是典型的範例。……

尤其是每當朝代動蕩之際，服妖之說就特別盛行。明季士大夫面對當時發生的變亂，也同前代一樣將之歸因於當地人民喜好奇裝異服的「服妖」，終將致遭身家之變。尤其婦女的流行服飾，常被指責為「服妖」。明季的社會與政局動蕩不安，以遼東與陝西二地為甚。當時即有士人批評遼東的戰禍，乃是婦女的流行服飾所致。如北直隸保定府屬內邱縣，據崇禎年間刊本的內邱縣志中，記載萬曆以後該地富家婦女戴梁冠、披紅袍、繫絕帶，又或著「百花袍」的情形。接著作者就批評這種是服妖的現象，就像明季遼東地區曾因服飾上出現了很大的變化而導致戰禍，所謂：「興冶服，五彩炫爛，不三十年而淪於虜」；果然內邱縣的「百

花袍」流行20年後，該地「兵災交集，死填溝壑」。又如晚明在婦女間流行一種名為「水田衣」的服飾，在明末由民婦之服轉成大家閨秀的服裝式樣，至崇禎年間尤為盛行。文人李漁的閒情偶寄中曾論及水田衣，他特別大加撻伐：

風俗好尚之遷移，常有關於氣數。此制不昉于今，而昉于崇禎末年。予見而詫之，嘗謂人曰：「衣衫無故易形，殆有若或使之者，六合以內，得無有土崩瓦解之事乎？」未幾而闖氛四起，割裂中原，人謂予言不幸而中。

歷經明清易代，身為明遺民的李漁和其他明遺民一樣，在晚年常會思考明朝所以滅亡的原因。他將國家的「氣數」與「風俗」好尚的變遷聯繫起來，主張婦女穿水田衣是一種「衣衫無故易形」的風俗變遷，最終導致國家的土崩瓦解。

「服妖」論述之中還有一類是涉及性別觀的，也就是針對當時男女服飾相混的現象，而塑造出來的「陰陽反背」說。儒家禮教重視男女有別，先秦禮制也有「男女不通衣服」的明訓，在歷代正史的五行志中把男女服飾相混的現象，也視為一種「服妖」。如明人蕭雍徹山會約中就說：「又有女戴男冠，男穿女裙者，陰陽反背，不祥之甚。」也有士大夫針對女服式樣的「變亂陰陽」，主張以法禁之，並嚴格執行，甚至下令將婦人與「妖服」一起拿送到官。如嘉靖十五年（1536年）南京尚書霍韜（1487~1540年）題請通令各省府縣，每家婦女於半個月內要將舊有衣服照官方規定的樣式改製，若有不改而穿著者，「許地方人等連人拿送到官首告，即將本婦、妖服給告人充賞，仍提夫男問罪。」他認為在服飾上男女有別，服飾式樣是為「別男女」，但是當時流行的女衣是仿男服式樣，如此一來會打亂了「男女之辨」與「陰陽之分」，所以抨擊這種婦女服飾是為「服妖」也。

（資料來源：巫仁恕，奢侈的女人—明清時期江南婦女的消費文化，臺北：三民書局，2019，頁126~131。）

#### 4. 歐洲的性別與服飾

在十二世紀之前，歐洲人沿襲古代希臘、羅馬的衣著，以簡單而寬鬆的罩衫(cotte)為主，其形式接近古羅馬人所穿的T形「裘尼克衫」(tunic)，以單片布匹剪裁，由頭部套下，中束腰帶，若因氣候或場合所需，則再加上外套(surcot)。以基本服裝結構而言，男女皆著這類「垂掛式」(the draped)或「布袋狀」(bag-like)的服裝，差異不大，只是男性的罩衫通常不長過膝蓋，以便於活動；女性的罩衫則長至足裸。男女服飾的差異主要在頭部，因為女性依聖經教導而「蒙頭」，即以亞麻布多層包裹頭部，遮住長髮，男性則不蒙頭，多留短髮。但是十二世紀以後至十四世紀之間，歐洲服飾的性別化愈來愈明顯，推動這項改變最主要的原因之一，是技術上的突破，以「縫合式」(the sewn)的服裝取代了傳統「垂掛式」服裝。前者以精細的立體剪裁與縫組方式，製作出緊貼身體、突出曲線的衣服，在這樣的潮流下，男女身形的差異被強化，服飾成為區隔兩性重要的物質性表徵。

在十四世紀上半葉時，已可清楚看出歐洲男女服飾分化的樣貌，並從上層階級漸漸影響到中間階層的人口。當時男性上身最時尚的穿著是緊身短上衣(pourpoints)，或稱「大布列夾衣」，其正面中間以釦子連結、袖身狹窄、腰部緊束，胸部與肩部的內裡縫入襯墊，創造出厚實的胸膛和肩膀。男子的下半身則著緊身短褲(breeches)，接上緊貼腿部的長襪，可讓修長強壯的腿部線條一覽無遺；足部

若再穿上尖頭鞋(pikes)，在視覺上又進一步延伸男性雙腿的長度。以其整體外形和服飾結構來說，新式服裝使男性身形呈現上寬下窄的倒三角形結構。十四世紀的女性服飾在上半身也跟隨男性潮流，往合身緊縮的方向發展，上身所穿的緊身馬甲(bodices)，其內以木條或鯨魚骨支撐，在側邊以線繩綁緊固定。不過女性上衣的領口往下拉低，露出大半個胸部；頭部又加上繁複而高聳的頭飾，拉長了上半身的線條，與男性上半身有明顯的不同。更大的區別在女性下半身，發展出內、外多層次裙身，且加襯墊撐出寬大的裙形，強化了臀部寬廣的線條。換言之，女性的性別特徵因新式服裝更被凸顯，其服飾結構與男性的發展恰成對比，有如上窄下寬的正三角形。

這種男女服裝結構的對反，至十六世紀達到高峰，男女身體的特點也以誇大的方式被凸顯，例如包裹男性陽具的「陰囊袋」(codpiece)、圍繞女性臀部的寬廣「加撐襯裙」，此兩者均流行於十六世紀。十四至十六世紀以來的時尚變化，意味著西方男女兩性服裝在外型上有明顯的區隔，服裝成為定義「男性特質」(masculinity)與「女性特質」(femininity)重要的物件，男性挺拔的上身與修長的雙腿，成為積極、果敢、行動力與統治力的表徵；女性服裝所表現的豐滿胸部與臀部，則成為男人性渴望的對象，也是母親與妻子角色的喻示。這樣的服裝套在男性或女性身上時，似乎與其性別所屬的身體合而為一，成為身體的延伸，或如費雪(Will Fisher)所說的「義體」(prosthesis)，這也使得中古以來流行的諺語——「服裝創造了人」(the clothes make the man)，充滿了實體化的意象：服裝可以造就男人和女人。

(資料來源：林美香，「陽剛女」、「陰柔男」：十六、十七世紀英格蘭女性時尚與性別爭議，臺大文史哲學報，臺北，89，2018.05，頁157~159。)

## 5. 美國女權運動團體的服裝改革

### (1) 女權運動團體的裙褲裝

女權團體的裙褲裝源自史坦頓(Elizabeth Cady Stanton, 1815~1902年)姪女米勒(Elizabeth Smith Miller, 1822~1911年)的設計。1850年米勒蜜月旅行出訪歐洲，她觀察到土耳其式女性長褲提供良好的活動空間與舒適性，返美後，在家嘗試將土耳其褲裝搭配長及膝下的中長裙。根據米勒女士的回憶：多年來穿著緊身裙、裙撐於花園工作的不舒適讓我無法再忍受，及踝的土耳其式長褲搭配膝下4英吋的裙子比起舊款式便捷舒適許多。(Miller, 1892: 493)

米勒隨後將此裙褲裝介紹給史坦頓與其鄰居布魯摩爾(Ameila Jenks Bloomer, 1818~1894年)。布魯摩爾於1848至1853年之間與其夫婿定居於聖尼卡福爾斯，在夫婿與史坦頓的支持下於1848年創立水仙月報(The Lily)。這份月報原只是聖尼卡福爾斯女子酒禁組織對內之刊物，報導的範圍涵蓋女性投票權、禁酒、教育，以及流行等議題(Kerley, 2001)。米勒與布魯摩爾對裙褲裝的自由舒適很有好感，因此1850年底於月報上開始討論流行服飾的缺點，並介紹米勒所設計的裙褲裝。史坦頓與安東尼推動男女平權主要的策略是四處演講並蒐集女性簽名，以利向法院請願，這樣的方式在經費不足的狀態下，推動的速度緩慢且辛苦(Flexner, 1974: 79-80)，而以日常生活的服裝作為鼓動女性追求自由平等，並非是她倆者預先設想好的運動策略，但經紐約論壇報(New York Tribune)與其他媒體轉載水仙月報的報導後，裙褲

裝引起全國的注意，史坦頓順勢將改革女性服裝作為挑戰性別不平等的策略，鼓勵布魯摩爾運用水仙月報推動新服裝，順便推行男女平權的概念。因此隔年（1851年）米勒的裙褲裝成為水仙月報討論的焦點，每個月都能讀到布魯摩爾、史坦頓或是來自各地擁護者對裙褲裝的討論與分享。水仙月報以「新裝束」(new costume)、「我們的裝束」(our costume)或是「自由服飾」(freedom dress)稱呼裙褲裝，但其他媒體依水仙月報編輯之名稱呼女權團體介紹之裙褲裝為布魯摩爾裝束或布魯摩爾裙褲裝 (Bloomer costume or Bloomer dress, 以下簡稱裙褲裝)。.....

## (2)女權運動團體的改革論述

史坦頓等人推動服裝改革的首要目標是藉由除去緊身裙與裙撐以求女性在身體解放下能進一步獨立自主。根據水仙月報報導，當時社會普遍存在的概念，認為女性不論在智力與文化上都不如男性，「女性是柔弱、劣等的性別」(weaker sex)(Gleason, 1851: 17)。而流行的緊身裙與裙撐將這樣的觀念具體轉化為女性外觀特徵，女權團體因而認為流行(fashion)是邪惡的，唯有去除裙撐、緊身裙與流行的束縛，女性在智力與體力上才能有機會提升(Gleason, 1851: 17)。女權團體認為流行服飾強調細腰與精緻裝飾的外觀，束縛的衣裝殘害女性身體的健康，使得女性體弱、早夭或是無法生育健康的下一代，對於當時社會所提倡的婦德，也就是女主內的道德規範完全沒有幫助，甚至是矛盾的。.....流行衣飾不但禁錮女性的身體與行動，也讓女性附和社會價值觀以為自己天生柔弱。因此，若能說服女性掙脫服裝的束縛，不但能讓女性行動自主、獨立且有效率，同時也可以重新打造女性的角色(raise a new race of women)，進而打破窠臼建立男女平等的新價值(Stanton, 1851b: 45)。換句話說，女權運動團體認為舒適自在的服飾可以協助婦女提升獨立自主性，擺脫弱者的形象。同時在法律與上帝之前男女平等，「當男性服飾讓身體的每一塊肌肉活動自如時，女性沒有理由承受服飾加諸在身體的束縛與限制」(A. Bloomer, 1851a: 21)，女性應該有選擇舒適服飾的權利，服飾改革與爭取男女平權是一體兩面的概念，應該同時進行。.....

## (3)社會大眾的回饋

社會大眾對裙褲裝的反應可以從水仙月報讀者的反應，其他雜誌對裙褲裝的報導以及女權運動者針對社會評論所做的回應等三方面得知。隨著雜誌介紹裙褲裝，水仙月報的讀者熱烈回應，不但親自採用裙褲裝，也投稿水仙月報分享裙褲裝的優點，以及如何選衣料與搭配。.....

布魯摩爾將其他雜誌對裙褲裝的評論或回應其他雜誌的評論刊登在雜誌上。從水仙月報的摘錄可以看出，不少報導如麻州的春扉共和報(The Springfield Republican)、紐約州的賽洛球報(The Syracuse Paper) (A. Bloomer, 1851b)、威斯康辛州的肯若許電信報(Kenosha Telegraph) (A. Bloomer, 1851c)等對服飾改革運動是支持的。.....然而，有更多雜誌對服飾改革或裙褲裝採取負面的態度與評論，這些負面評論主要包含三個觀點，其中兩點與服飾品味及女性特質有關。首先，從流行美學的觀點來看，裙褲裝不好看也不優美，更不符合女性服飾應有的特質。裙褲裝雖然可以選用華麗材質，但其款式笨重，款式裁剪毫無線條美可言，不但不能展現女性的

美麗，離地兩尺的裙子常會隨走路的律動而飄起，不雅觀也不好看(Godey's arm-chair, 1853: 183)，因此，姑蒂雜誌(Godey's Lady's Book)不認同裙褲裝，即使是數年後仍然維持原有看法認為裙褲裝是「非女性化」的服飾，女士不宜採用(Dress: How to adorn the person, 1860: 230)。

再者，女性於公領域採用褲裝，打破男褲女裙的界限，對大眾所認知的男女性別特質衝擊很大，因此社會大眾認為這群有著堅強心智(strong mind)的女權運動者，穿著褲裝四處演講，其真正意圖是想要奪取男性權力並取代男性角色成為社會中堅分子，也就是說穿褲裝的女性被視為違反女性應有的規順、溫柔與美麗的外觀，是不遵守婦德的表現。姑蒂雜誌評論道：「公共道德無法接受裙褲裝，也無法接受這樣的服裝品味」(Publisher's department, 1852: 168)。當時以諷刺漫畫聞名的旁趣雜誌(Punch)也將身著裙褲裝的女權運動者男性化，例如描繪穿著裙褲裝的女性叨根煙，不但沒有女性應有的優雅，其行為舉止與男性同，致使遵守婦德規範的優雅女性要避之，孩童則戲謔之。或是在漫畫中出現男性在家拖地，身穿裙褲裝的女性則擔當社會各種角色包括衛兵、馬夫等。由此可以看出當時社會對女權運動的疑慮，擔心女性挑戰性別角色的結果是取代男性。布魯摩爾以波蘭及蘇俄女性服裝為例強力反駁穿裙褲裝等同男性化的輿論。布魯摩爾說：

有些男性認為女性穿褲子就是奪取男性的權力，這概念是不對的，衣服本身與性徵是無關的，有不少國家男女的服飾在外觀上並沒有太大的差異。況且女權運動團體推動裙褲裝時，建議的是具有女性元素的抽細褶軟褲，與男性挺直的西裝褲是很不一樣的。女權運動團體從未鼓吹或是強調採用男性的服裝元素如背心、領帶等。(A. Bloomer, 1851e: 65)

為了證明裙褲裝符合當時「男主外、女主內」的道德規範，布魯摩爾以聖經作為合理化女性穿褲裝的論述基石。她表示穿褲裝並非男性獨有的權利，聖經中從未將褲裝歸類為男性專屬服飾，男女性皆有選擇褲裝的權利，自然界賦予男性鬍鬚，但在自然法則中並沒有以服飾區隔性別的條例(A. Bloomer, 1851c: 38)。當女性穿著輕鬆自在且機能性佳的裙褲裝時，更能有效地完成家務工作，也讓女性更能符合女主內的道德規範。然而，不論女權團體如何辯解，裙褲裝已被註記為女性欲取代男性的符號，成為性別政治的議題，女性不得且不宜以兩腳分立的外觀出現，即便女性沒有拋棄裙子。

從女權團體與社會大眾間的互動中可以發現婦德對婦女角色及性別特質的深刻影響。按牛津字典(The Oxford English Dictionary)的解釋，婦德(womanhood)是指女性所具有的特質與氣質，俞彥娟(1991: 47)將美國文化中關於婦女在美國社會中的地位與處境的一套意識形態稱為婦德說。美國婦德的建構受到歐洲對婦女概念以及美國獨立共和精神的影響，強調道德是美國生存的基石，一個理想的女性應具有真婦德(true womanhood)，其內涵包含4個概念：宗教上的虔誠(virtues-piety)、道德上的純潔(purity)、對丈夫的服從(submission)、對家務的承擔(domesticity)。如果婦女無法達成這4項要求，女性即便有再多的成就、榮耀或是財富，都只是一吹即散的灰燼(Welter, 1966: 152)。在婦德之下，「家」是婦女最適當的活動領域。婦女被限制在妻

子與母親的角色，一旦超出與家庭相關的哺育性工作，婦女往往被視為沒有女人味(not feminine) (Welter, 1966: 153)。參與服飾改革的女性積極在公開場所演講鼓吹女權運動與服飾改革運動，因而被批評為意圖篡奪男性角色，違反道德（婦德）。針對這樣的社會觀點，女權運動者雖也積極地從婦德角度回應說明婦女穿裙褲裝可以提升家務工作效率，仍無法說服大部分的女性。

褲裝是男性特質的符號，女性跨界穿褲裝違背女性特質應有的外觀展現，加上史坦頓將男女平權與服飾改革結合在一起，落實了「女性穿褲裝的意圖是與男性爭權力」的疑慮，就如費雪爾對女權團體服裝改革的評論「男性女性的外觀，基本上是權力系統的一部分，正確的衣著外觀代表合宜的行為舉止，社會大眾對服飾改革運動的負面批判，部分來自從流行美學對裙褲裝的批判，最主要的還是來自社會對婦女未遵守傳統社會角色的反感」(Fischer, 2001: 101)。

#### (4)女權運動團體的放棄

社會大眾對裙褲裝的嘲諷與謾罵，不只出現在雜誌媒體上，同時也出現在街頭，女權運動團體對於街頭上遭遇的污辱謾罵，日感沉重。史坦頓提及與安東尼有一回在前往郵局的街上遭到人群的包圍以及謾罵，造成她們進退不得(Blackwell, 2001: 104-113)。水仙月報上也很容易讀到穿裙褲裝受辱罵的事件。

安東尼回憶穿裙褲裝所遭受到的不愉快，她說：「臺下聽眾的焦點是我的服飾而不是我演講的內容」(Harper, 1899: 117)。布魯摩爾也在回憶錄中坦承「改革的裙褲裝的確讓社會大眾非常不舒服」(D. C. Bloomer, 1895: 70)。在此情況下史坦頓於1853年率先放棄裙褲裝，安東尼與布魯摩爾在史坦頓勸導下也在隔年隨之放棄。米勒則持續穿用6、7年後才放棄……。

姑蒂雜誌評論：「女權運動團體嘗試挑戰流行的女性魅力，並建立新的女性美標準，然而，新的衣裳無法完整覆蓋婦女身形，不符合社會的期望，對於必須依賴丈夫才得以生計的婦女們而言，成為不採用裙褲裝的重要原因」(Godey's arm-chair, 1853: 183)。這個評論呼應之前的討論，婦德深刻地限制婦女的行為規範以及道德觀。一般中產階級婦女不願隨意改變衣著外觀，尤其是沒有經過父、夫或社會同意的外觀改變。

(資料來源：楊翠竹，十九世紀美國服飾改革運動：向性別化服飾與流行專制挑戰的社會運動，歐美研究，43：4，臺北，2013.12，頁794~805。)

## 6.工業革命對家庭的影響

### (1)家庭經濟功能的改變

在工業革命之前，家庭既是消費單位，也是生產單位，尤其在家庭作坊時期，家庭往往也是生產製作的場所，一個人來人往，沒有什麼隱私權的場所。但自工業革命後，生產、製造退出家庭，轉到工廠，於是家庭不再是生產單位，而變成純屬個人的活動場所，家庭的經濟功能也由生產轉為消費與娛樂的功能，因此家庭的角色開始發生改變。我們可以分別從中產階級與勞工階級兩方面來看近代家庭的轉型。

就中產階級的家庭而言，自生產與家庭分離後，孩子與妻子既不再是生產力的來源，又非工作的夥伴。又由於他們的所得足以維持一般的生活，因此他們視

家庭為精神天堂、堡壘，也就是工作後的避難所，於是他們希望妻兒能滿足精神上的情感需要，包括情感上的道義責任。當時的繪畫作品也的確反映出這種趨勢，在許多畫作中可以觀察到中產階級的家庭主婦或較長的女兒，穿著得體在客廳或起居室的一角彈琴、閱讀。我們也可以從當時的小說中，看到中產階級的父親如何重視孩子的教育與親子關係，以及妻子如何安撫取悅丈夫。當家庭變成純個人的生活天地，而非公共的生產地後，中產階級開始重視家庭的裝潢與擺設，希望能將家庭布置的更舒服、溫馨，這又連帶的刺激家飾業的興起，如通俗繪畫、壁紙、家具與地毯等行業。

相對的，勞工階級的家庭生活就沒有這麼安逸，他們必須非常努力的工作，才能維持家計。一般而言，勞工家庭中的成員都必須外出工作，方能維持一家的溫飽，面臨極大的經濟壓力。同時，勞工家庭也易受失業與工業傷殘等意外的影響。因此，許多勞工家庭仍保留經濟功能，但卻非昔日的生產中心地位，也不再是生產的場所，反而成為小型服務業的場所，如洗衣、托兒所等。

## (2) 婦女地位的淪落

從某種角度而言，婦女是工業革命的最大輸家。造成工業革命的紡織業機器化，首先奪走了婦女的工作機會與經濟機會，因為紡織本是婦女的傳統工作。接著，工廠的男性勞工為了競爭工作機會，又奪走婦女的工廠工作機會。雖然工廠中仍可看到不少的婦女勞工，但是比起傳統操持紡織工作的婦女，已經是少得可憐了，僅占婦女人口中的極少數。

於是在工業革命後的生產行列中，婦女首先被排擠出局。婦女喪失生產工作後，只得退回家庭，從事無給職的家庭服務業（家管）或是成為依賴人口，中產階級的家庭主婦就是明顯的例子。勞工家庭的婦女也被迫另起爐灶，淪為家庭勞力的第二線，不再是先生的工作夥伴，也喪失平等的地位。

工業革命的早期，進入工廠工作的婦女多是年輕、未婚的少女，她們工作為的是貼補父家，或是賺取未來的嫁妝，因此等到結婚後就退出勞工隊伍。只有丈夫不行的，如酗酒、無工作能力，或傷殘病故的可憐婦女或寡婦，方才繼續留在工廠，賺錢養家，所以有工作的已婚婦女，被視為丈夫的恥辱、彰顯丈夫的無能。中產階級的丈夫尤其反對太太出外工作，勞工家庭的太太，也只能以低微的服務業賺錢貼補家用。總之，工業革命後的婦女不再從事生產製造業。

婦女退出職場，經濟地位迅速下滑。她們的經濟角色遂由半獨立的工作夥伴變成依賴的消費人口，就這樣兩性關係開始重新洗牌，重新分配工作與角色。

## (3) 家庭成員重新分工

從上面，我們已經可以看到近代家庭成員的重新分工。男主人負責維持家庭生計。女主人則管理家庭，中產家庭主婦有時還會有女傭、女管家等人協助，共同經理家政、處理消費問題、提供家庭娛樂、參與社交以協助先生拓展關係，以及相夫教子。從這裡又發展出一個有趣的現象：在傳統社會中，家庭的社會關係向以男性的姻親或親屬關係為主，但自工業革命後，女性的姻親關係逐漸抬頭，這是因為工業革命後的家庭社交活動是由主婦來負責。

至於勞工太太就較辛苦多了，她們必須負責採購家庭所需，但同時還得注意維持家用平衡。她們除了要照顧先生的身體，還得擔負先生受氣包的重任，這些工作都是在沒有任何人幫助下獨自完成。

總而言之，工業革命後一位受人尊敬的婦女應該是不用工作，婦女又重新被塑造成弱不禁風、沒有理智的陶瓷娃娃，必須受到男性保護，使男性在家庭中更具權威地位，家庭暴力因而興起。

（資料來源：何萍，從麵包到蛋糕的追求—歐洲經濟社會史，臺北：三民書局，2020，頁388～391。）

## 7. 歐洲婦女與廚房經濟

在檯面上的經濟生活中，婦女或許扮演著輔助的角色，但是在家庭中由廚房延伸到其他經濟活動的「廚房經濟」裡，婦女則是主角，可以獨立自主的決定與推動經濟運作。上述的俄國治家格言中就曾列出主婦的工作項目涵蓋了管理內院的婦女居住區（包括督促針黹女紅的進行）、照顧貧弱、養兒育女、督促奴僕從事煮食、紡織等工作，這些都是屬於「廚房經濟」的重要內容。值得一提的是：古代的經濟活動並非獨立的領域，而是將經濟置於政治、社會、宗教的脈絡中。意即古代人士是將經濟行為與道德規範並提的，因此婦女在推動廚房經濟時也不應該忘記捍衛家庭的道德與名譽。特別是要防止內院與奴僕間有任何姦情事件發生而損及家庭名譽，同時還要禁止三姑六婆、巫術等邪魔外道滲入家庭之中。

由上可知，與廚房相關的經濟活動並不單純，而是非常繁雜的。從規畫採買食物、日用品的原料與器物，到料理食物、縫製衣物、整理家務、打點可再用的布頭線頭、照料雞鴨、種植蔬果亞麻，再到養兒育女、醫療病患、調解工作人員與家族成員的衝突、打點內外關係，還要負責施捨乞丐、協助教堂的宗教慈善工作。甚至婦女為滿足愛美天性而購買化妝品與時尚服飾的行為，或是為了滿足小確幸而喝的一杯加糖的咖啡，都可以算是與廚房經濟相關的內容。

廚房經濟屬於總體家庭經濟的一環，因此服務對象以家庭為主。中古時期，西方家庭是一個多功能又追求自給自足的經濟單位。家庭的成員不限於有血緣關係的家人，還包括共同工作、共同居住的奴僕、農民、工匠和商人，因此既是一個血緣單位，也是一個生產、消費與居住的單位。

到了近代，家庭開始發生重大改變，首先是家庭成員萎縮到只剩下了有血緣關係的親屬家人，乃至核心家庭的直系眷屬。接著工業革命後生產製造的經濟活動退出了家庭，男性成員離家到工廠或公司工作，婦女留守家庭，繼續與廚房相關的經濟活動。不少中產階級的家庭仍有一位以上的女僕，協助女主人完成家務工作，勞工的婦女則獨自作業。到了二十世紀，女僕、女管家也退出了家庭，家庭經濟與家務工作就完全由主婦擔綱。不過機器操作的小家電開始進入廚房，協助婦女工作。

廚房經濟的運作與內容一如人類的經濟活動，不是只有生產製造，還包括消費、經營與管理。在廚房裡，婦女為了製造人類維生所必需的食物而奮鬥。首先，婦女必須要事前算計規畫，採購基本需要的麵包等物資原料，然後予以專業的生產製造。其間必須注意材料與人員的分類與分工、動線的組合，以及有效的管理

和調度，還有專業的生產流程與品管的保證。為了節省人力、提升效力與品質，婦女也會適時的投資廚房，添加先進的工具、知識與技術。經過繁複的流程才能生產出令人滿意與足夠的飲食料理等產品。有了足夠的飲食，滿足了人類的基本維生需要，才能進一步追求精緻美味的蛋糕，發展有生活與精神品質的消費經濟。

（資料來源：何萍，廚房經濟與廚房戰線，玩轉歷史力，30，臺北，三民書局，2021.03，頁4~5。）

## 8.佛教的「轉身論」

在佛教發展的早期，部派佛教對女性有相當的歧視，認為女子身有「五礙」，無法成佛。初期大乘佛教中的一切有部提出「轉身論」，也就是說女性努力修行之後，便能轉成男子身，再經由男身成佛。另外，初期大乘空系認為一切都是虛幻的，破除男女之見，因此人人都得以成佛的。中國雖然接受的是大乘佛教，不過，「轉身論」卻有最大的影響，這和妙法蓮華經（簡稱法華經）的流行有密切的關係。法華經中的提婆達多品，提及女子身有五障，龍女轉成男子身而成佛的故事；一直到近代，「轉身論」還是相當流行的。中古時代的女子多深受轉身論的影響，認為自己是穢形，希望經由誦經禮佛，懺悔修行，而得以脫離女身。如在龍門石窟蓮花洞裡有一個造像題記，是北魏孝昌三年（527年）四月八日，一位名叫朱景妃的女子謙卑的敘述：「自惟先因果薄，福緣淺漏，生於閻浮，受女人形。」天寶七載（748年）七月去世的契吳縣令朱祥夫人藺氏有一個女兒出家，法名光嚴「自晤已祛于女相」，她們都是深以自己生為女身，而覺得慚愧。因此，她們希望透過修道禮佛，以祈來世可以不再受女人身。1961年，在承德地區發現了一尊銅觀音像，它是北魏太和十三年（489年）七月東平郡一帶的婦女所建造的，從刻在它方形座上的題記，可知她們希望藉著造像的功德，可以「捨此女形」。

從唐代女子的墓誌銘中，也可看出「轉身論」的流行，一位姓盧，名叫未曾有的女信徒，她是埋葬在龍門瘞窟裡，在她的塔銘上的文字，也說明了她希望能夠改變女身，達到成佛的期待；若是來世不能變成男子、成佛的話，希望至少能夠成為散花的天女：「必後成正覺，當示獻珠之奇；如未轉女身，且為散花之侶。」（資料來源：劉淑芬，慈悲清淨——佛教與中古社會生活，臺北：三民書局，2019，頁106~108。）

## 9.觀音菩薩的女性形象

于君方當為近年來研究觀音最勤力的學者之一，她以觀音的女性化與本土化為切入點，探討佛教中國化的問題。在本土化的過程中，「中國人通過不同的傳說，把這位本來在大乘經典中超時空，非歷史性的菩薩，轉化為一位生長在中國，有名有姓，有籍貫，有生辰的歷史人物」（于君方，1993）。……

……于君方在1990年發表的兩篇文章中，則討論了唐代以後中國俗文學中關於觀音的4種女性形象（Yü, 1990a, 1990b）。除了前述的妙善公主和南海觀音之外，還有「魚籃觀音」與「白衣觀音」2種流行的形象。……

于君方認為，透過進香客、造像者、寶卷和神蹟故事的互動，觀音崇拜逐漸興盛。尤其在明代普陀山成為觀音的聖地以後，南海觀音吸收了妙善、魚籃觀音和白衣觀音，各種形象層層相疊，而不互相排斥，更增加信徒對其靈驗的信心。佛教信仰也在觀音本土化和女性化的過程中，更深入了中國的社會（Yü, 1990b,

頁271~272)。

于君方諸文詳盡地描述了觀音本土化的現象，但對於女性化的問題則著墨不多，尚有可深入探究和發揮之處。首先，延州婦人故事母題不受青睞的事實，似乎隱約表示在佛教本土化的過程中，不但神佛必須有符合中國模式的家鄉、生日，並且其言行也須符合中國文化中的規範。適當的言行除了孝順的事蹟之外，亦包括合乎性別角色的舉止。換言之，傳統中國女性被視為值得尊敬的各種性別角色，如孝女、貞婦、慈母等，也一一透過觀音的崇拜表現出來，並得到肯定。……

在理論和教義上，大乘佛學認為男女只是色相，而觀音本為無相、超時空的菩薩。但是當觀音以女相救渡眾人之時，其言行卻仍需符合社會時空中女性被分配到的角色及附屬的規範。這種規範內的「救濟」，在幫助婦女看似超脫的同時，是否在超自然力量的默許之下，同時也深化了社會對女性角色的認定，造成更多需要靠菩薩救濟的婦女（如妒婦下地獄、產亡婦人入血湖地獄等）？這其中也顯示了性別與宗教信仰間的弔詭關係。

其次，觀音究竟為何需要女性化呢？于君方曾說明觀音在東晉以迄北周的造像上，雖有多種面貌（如十一面觀音、千手千眼觀音等），但仍以男性為主。……到了唐代，觀音卻完全變成了女性。不論是在神蹟故事、俗文學，或在進香歌與通俗畫當中，觀音的女性化和本土化的情形同時產生（Yü, 1990b, 頁221~227）。為何在唐代會有女像觀音的出現？女像觀音對於佛教本土化的意義何在呢？這個問題，古正美的文章倒是提供了部分解釋。古正美從「轉身論」和「轉輪王」兩個佛教思想史上的發展，看武則天如何運用佛教思想，造女菩薩像以利自己的統治（古正美, 1987b）。……

初期大乘空系的學者主張「無男無女」的平等女人觀，反對有部因有「我」的觀念而來的轉身論。雖然菩薩為了開化群黎，亦可能轉成女人身，但女菩薩的目的在於救渡眾人，與有部視由女轉男為修習菩薩行的重點，意義不同。此外，菩薩化為女身，亦可能行「善權方便」之法，以欲除欲救助眾生（古正美, 1987b, 頁165~178；並參前于君方所引婆需蜜多例）。空系衰亡，有部復興，放棄原來的轉身論，採大乘女菩薩濟世之說。中期大乘涅槃系則採混合部派思想的路，認為女像菩薩是菩薩濟世的基本相貌。……

武則天自登基前便建立華嚴經的主尊大盧舍那佛像，並取名武曩，以應盧舍那佛為日神月神之意。她表明自己是最後護法（最後下生的佛）盧舍那的分身佛，而所護的法便是記載淨光天女受記做女轉輪王的大雲經。古正美指出，武則天不但以大雲經的護法自居，也自認是淨光天女下生的女菩薩。並且她所支持建造的盧舍那像、彌勒像，和阿彌陀佛像都是豐腴的中年婦人的模樣。

……觀音現女像的說法在五世紀以後的中國已經流行，觀音信仰在唐代也已非常興盛。儘管如此，古正美指出，若沒有武則天在造像史上的突破，在造像上還是不可能出現女觀音的（古正美, 1987b, 頁198~205）。

古正美從佛教的女人觀談起，說明轉身思想的演變，並從轉輪王護法的思想分析武則天在唐代政治環境中的抉擇，清楚地討論了女相觀音在八世紀中國出現

的背景。

(資料來源：李貞德，最近中國宗教史研究中的女性問題，近代中國婦女史研究，2，臺北，1994.06，頁254~258。)

#### 10. 女體不聖潔

女性何以穢污，江紹原認為乃因女性有天癸（編按：月經）之故。李時珍確實曾主張月中婦人腥穢不潔；宋代陳自明外科精要亦嘗將「經婦」和產婦、孝子、僧道並列，禁止彼等進入病者之房。明代朱橚普濟方申論陳自明此段時，除「月經現行婦人」、有孕婦人之外，還加了「有腋氣之人」，認為和孝子僧道、雞犬貓畜相同，不但會妨害病房之中的潔淨和香氣，也將影響合藥效驗。此外，中古所譯佛教戒律也不乏警告文字，提醒月水來潮期間的比丘尼應避免污染環境。明尼戒法規定比丘尼行經時應穿著「遮月期衣」，以免月水從兩邊流出污染衣物。倘若行經期間到訪俗人之家，應先表明「我有病」，俗人表示明白則但坐無妨，若未曾事先告知自己「有月水不淨」，而坐污他人床褥的比丘尼，戒律指斥「如似姪女賊女有何等異」，認為和淫賊女人沒什麼差別！

然而，綜觀六朝隋唐醫方，專論月水不潔者倒不多見。隋代巢元方確實曾警告經期行房影響健康與生育能力，引養生方的說法，呼籲月水尚未乾淨切莫行房，以免精氣入內，月水不潔，將造成積聚，導致絕子不產。……但醫方一般而言，並不強調月水不潔的部分，反而多如孫思邈婦人方中的態度，將月水視為女性陰濕的致病之源，也是女弱的證據，需要特別措意調理，而非僅限於「穢污」。

漢唐之間醫方主張合藥忌見「婦人」、「女人」、「女子」時，並未明言僅因其行經或新產。從其中行文立論的模式可知，婦人遭忌並不限於以上兩種狀態，而是一種全稱式的命題。……血湖真經描繪血湖地獄情景，宣稱女性因為生產有惡露、來經有月水，不論是生兒育女或洗滌衣物，都可能製造污水，不但血污地神，並且造成溪河池井的污染。而世人在不知情的狀況下，或者汲水飲食，或者祭祀供奉，結果卻冒犯了神明。正由於女人造作了種種罪業，因此才會身墮血湖受苦，沉淪地獄，動輒億劫，永遠沒有出頭的一天。如此看來，女性不僅因其生理特質（月水和生產惡露），也因其社會角色（洗滌污衣等家務勞動），以致背負罪責，一生皆在穢污之屬。參考血湖真經全稱式地指明女性穢污來看，「合藥忌見婦人」的規範，與其說是針對女性的特定情境（如行經或新產）來禁止她參加某種特定藥方的製作過程（如大補膏丸散等），不如說是一種視女性為不完美存在的文化思維，有如布景一般豎立在醫方言論的背後。

其實，此種以全稱和概括的方式認定女性不潔的態度，在近代民族學者對滿族的介紹中曾經提及。S. M. Shirokogoroff（史祿國）考察滿族習俗，說明日常生活中對女性的各種禁忌之後，指出「這一切限制，都是女子們足以染污和危及男子及神靈嫌厭女子們之一概念表現於行事。月事來潮的期間，以上種種限制尤其嚴。」可見女性的不潔及相關禁忌，並不限於行經或產後，只是在這段期間更加嚴厲罷了。

(資料來源：李貞德，女人的中國醫療史—漢唐之間的健康照顧與性別，臺北：三民書局，2020，頁296~298。)

## 11. 中國的女巫

在中國文明的初期，女性在宗教領域扮演極重要的角色。她們是人類和鬼神世界溝通的主要媒介，生前可以是法力高強、政治和社會地位崇高的巫師與祭司，死後可以是人所敬拜的神祇。在宗教事務上，她們即使不是獨權在握，至少也可以和男性分庭抗禮。

到了周人支配中國的時代，雄糾糾的武士及允文允武的男性宗族長成為社會的主宰者。在政治領域中，祭司集團不再享有先前那般尊榮的地位，而且，由於職務分化及周人重宗法的關係，所謂祝、宗、卜、史這類人物大都由男性擔任，女性在宗教事務上，只能擔任女巫的角色。女巫的工作內容，主要是陪伴王后或貴婦去弔喪和替她們求子。大旱之時，則以歌舞祈雨，有時候則被剝光衣服曝曬在太陽之下，或被投入火堆之中；若想活命，只好拼命禱告，祈求上天及時下雨。中國男人認為這樣的祈雨模式是正常而合理的，因為，想要使天「陰」下雨，最好就是用「陰」物來祈雨，以求其同情和感應，所以，屬「陰」的女人只好成為「犧牲」了。無論如何，在這階段，她們總算還在政府的組織和國家祭典中占有一席之地，尤其是她們「降神」或使神明憑降、附體而言的本領，只有男巫或男覲才能望其項背，因此，統治階級或一般人民，若想和神靈以及自己的祖先直接交談一番的話，還是免不了要和她們打交道。

由於女巫具有通鬼神、替人祈福去禍、求雨、降神……等神異能力，所以，在秦王朝及漢帝國初期，撇開皇帝后宮的嬪妃和女官不算，她們仍是政府組織中唯一的女性官僚。她們對若干宗教事務，例如祭天地、拜山川、祀高禩等，仍被認為無可替代。可是，當以男性為尊的儒家勢力在西元前一世紀左右抬頭之後，女巫便被徹底排除於「體制」之外。當然，儒生也非常公正的將男巫一併掃出政治和國家宗教的殿堂之外。於是，自此以後，數百年間，中國官方宗教的舞臺上便不見女性的蹤影，只見一批批衣冠整齊、行禮如儀的男性儒生和官僚熙攘其間。一時之間，女性的宗教人物便自國家的公共領域中消失。遁入民間，尋找其新顧客，隱密地在各個角落、各個社會階層中寄生著，遭受著男性官僚們隨心所欲、興之所至的迫害和殺戮，並被壟斷了文字書寫、歷史記載的男性知識分子刻畫成蠱惑人心、散播迷信、欺詐邪惡、淫亂之源的壞形象。從此，「女巫」一詞不再是可以通天徹地、祈福去禍的神聖者的代稱，而淪為中國人心靈中鬼魅一般的污穢人物。

在這400多年之間（西元前221～西元220年），女性的祭司逐漸被排除於「體制」之外，國家祀典所崇奉、祭拜的主要神祇，也大多以經過儒家的神學體系檢查、篩選過的自然神（如天地山川）和男性神（如帝神、戰神）居多。基本上，在儒家所設計的宗教體系中，女性神祇至多只能居於「配屬」的地位，而祭祀的權力則幾乎完全被男性所壟斷。歷代政府之嚴禁婦女拜祭孔廟一事最能反映這個事實。

（資料來源：林富士，小歷史—歷史的邊陲，臺北：三民書局，2019，頁178～180。）

## 12. 明清的婦女宗教領袖

明代民間宗教的各教派中，由婦女創教或為教首者，為數不少，她們有時被稱為尼姑、道姑，有時行事類似師婆。前述唐賽兒為山東蒲台縣民林三妻，少好

誦經，自稱佛母，又謂能通曉前後成敗之事，剪紙為人馬相鬥；當時官方稱之為「妖婦」，大陸學者則視其為「農民起義女英雄」。無論如何，唐賽兒利用民間宗教聚眾起事，朝廷費盡心力搜捕，足見其群眾基礎與影響力之大。另外，以北京佛寺為基地的民間宗教—西大乘教，係正統年間呂菩薩所創，在京畿一帶有廣泛的影響。呂菩薩即陝西尼姑呂牛，傳說她於正統十四年（1449年）曾阻止英宗御駕出征瓦剌，英宗大怒叱誅，呂尼坐化成仙。英宗復辟後，封其為御妹，並為建保明寺（俗稱皇姑寺）；此後，凡富貴大家之女學佛，皆居於此。呂尼的傳說在明人筆記、方志與寶卷中皆有記載，不免帶有神蹟的色彩，如普渡新聲救苦寶卷即將呂牛描繪成無生老母的化身，可知她在北京一帶的信仰應有相當的分量。

再者，亦有婦女接掌教派，如無為教教主佛廣，即為羅教教主羅夢鴻之女，在盤山出家為尼；而黃天教的5位佛祖中，竟有4位是女性。萬曆年間，米奶奶創立的龍門教，更是世代皆以女性傳教的教派。在推展教務的工作上，長生教的姜媽媽，以婦女為主要傳教對象，所以此教中容納不少女性信徒；北京翠花胡同張姐，更是有助於明末圓頓教的創立。還有尼姑為教派撰寫寶卷者等等。此外，明末起事的教派中，常見自稱女神轉世及化身的婦女，如萬曆三十四年（1606年）鳳陽劉天緒自號無為教主，起兵謀反，稱教民寡婦岳氏為觀音轉世；崇禎五年（1632年）山東王倫益自稱混元祖師，偕其妻子十指母，率眾起事。可見女性在宗教起事的過程中，亦扮演了重要的角色。

（資料來源：衣若蘭，三姑六婆：明代婦女與社會的探索，新北：稻鄉出版社，2019，頁48～50。）

## 史料選讀

### 1. 「無父感生」神話。

詩經·商頌·玄鳥：「天命玄鳥，降而生商。」

史記·殷本紀：「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」

史記·周本紀：「周后稷，名棄，其母有邠氏女，曰姜原，姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之。踐之而身動，如孕者。」

題解：古代典籍中出現不少「感天而生」的神話傳說，或許為初民不知懷孕生產的原理，或對婦女生殖力的自然崇拜，一般拿來作為母系社會的證明。這些感生神話所反映的既有母系社會知母不知父的特徵，然而感生神話中所誕下的嬰兒都是男性，日後更成為氏族始祖，應是由母系社會過渡至父系社會；但是，從以上史料的成書時代來看，早已不是原始社會，而是父系社會，這些神話中更對男性始祖的降生加以神化，以顯示自己為天命所歸。（可參考聞一多，姜嫄履大人跡考，見聞一多，神話研究，巴蜀書社，2002、姜韞霞，從性別角度看始祖誕生的感生神話，江淮論壇，2004：4）

### 2. 牝雞無晨。

尚書·牧誓：「牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索（意指國破家亡）。」

舊五代史·唐書·莊宗本紀八：「外則伶人亂政，內則牝雞司晨。」

幼學瓊林·夫婦類：「牝雞司晨，比婦人之主事。」

題解：「牝雞無晨」意指母雞不報曉，婦女不應逾越居家內的「本分」，這三則史料可見古代經典、正史和童蒙書籍，都灌輸了女人參與政事的不正當性，甚至禍害。

3. 婚姻無法自主。轉引自Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History* (Oxford: Oxford University Press), 1998, p. 290.

拒絕你父母為你挑選的新郎是不對的，你必須順從他們。你的童貞不完全是你自己的：三分之一屬於你父親，三分之一屬於你母親，只有三分之一是屬於你自己，不要違抗你的父母。

題解：被安排的婚姻在不同文明當中也可見，古羅馬的女性被要求順從父母之命，被告誡不能違抗父母。

4. 清代婦女家暴中的法律地位：妻妾毆夫罪。大清律例，卷二十七，刑律·毆下·妻妾毆夫。

凡妻毆夫者，但毆即坐，杖一百，夫願離者，聽。須夫自告乃作。至折傷以上，各驗其傷之重輕。加凡斗傷三等；至篤疾者，絞決。死者，斬決。故殺者，凌遲處死。兼魘魅蠱毒在內。若妾毆夫及正妻者，又各加妻毆夫罪一等。加者，加入於死。但絞不斬，與家長則決，於妻則監候。若篤疾者、死者、故殺者，仍與妻毆夫罪同。其夫毆妻，非折傷勿論；至折傷以上，減凡二人等。須妻自告乃坐。先行審問夫婦，如願離異者，斷罪離異；不願離異者，驗所傷應坐之罪收贖。仍聽完聚。至死者，杖一百、徒三年。妻毆傷妾，與夫毆妻罪同。亦須妾自告乃坐。過失殺者各勿論。

凡妻毆夫者，但毆即坐，杖一百。夫願離者，聽。須夫自告，乃坐。至折傷以上，各驗其傷之重、輕，加凡鬪傷三等；至篤疾者，絞決；死者，斬決；故殺者，凌遲處死。兼魘魅、蠱毒在內。

若妾毆夫及正妻者，各加妻毆夫罪一等；加者，加入於死。但絞不斬，於家長則決，於妻則監候，若篤疾者、死者、故殺者，仍與妻毆夫罪同。

其夫毆妻，非折傷，勿論；至折傷以上，減凡二人等。須妻自告，乃坐。先行審問夫婦，如願離異者，斷罪離異；不願離異者，驗所傷應坐之罪收贖，仍聽完聚。至死者，絞監候。故殺，亦絞。

題解：夫妻同樣是傷害罪卻刑責不同，顯示妻子在法律上地位之低落。明清時代律法對「妻毆夫」科刑重於唐律，而對「夫毆妻」的科刑卻輕於唐律，引發清代不少夫殺妻的慘案。

5. 婦女的家務勞動。劉半農，南歸雜感，轉引自陳東原，中國婦女生活史，臺北：臺灣商務印書館，1994，頁377。

你們早上7點鐘起身，自己要梳頭，要煮早飯，要上門口買菜，要料理小孩子吃飯，年紀大一點的還要替他穿好衣服，預備好書包，然後送到學校裡去；這麼一來已經9點鐘了。9點鐘以後，要洗早飯的碗筷鍋子，要出灰揀菜……洗魚切肉；不知不覺已近11點鐘了。於是連忙煮飯燒菜，直忙到12點。吃過飯，洗過臉，約

1點左右，看看有什麼衣服要洗的，就用熱水泡起來洗。……到6點鐘，又要預備晚飯，又要洗鍋滌碗。晚上要替小孩做鞋子，要修補衣服；餘下工夫，至多只能翻翻日用雜字用那半別不別的字，記一兩筆零用帳。到10點以後，是呵欠催人，快點睡罷。

題解：劉半農（1891~1934年），民初著名詩人、雜文家。本文描述女性家務勞動的繁雜，她們的一天被割裂成相當零碎化。

6. 穆斯林女性蔽體的理由。古蘭經33：59。

先知啊！你應當對你的妻子、你的女兒和信士們的婦女說：她們應當用外衣蒙著自己的身體。這樣做最容易使人認識她們，而不受侵犯。真主是至赦的，是至慈的。

題解：伊斯蘭教要求女性蔽體的理由，一方面是以此容易辨識她們是穆斯林婦女，以免受騷擾侵犯，一方面也認為這樣是展現對真主的虔誠。

7. 弄璋與弄瓦。詩經·小雅·斯干。

乃生男子，載寢之牀。載衣之裳，載弄之璋（玉璋）。其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。

乃生女子，載寢之地。載衣之褐，載弄之瓦（紡錘）。無非無儀，唯酒食是議，無父母詒懼。

題解：這一則史料傳達了中國古代男女性別角色在出生之始即有不同的社會期待：生男孩則給他玩玉璋，期待他未來擔任家國的領袖，而生女孩則給她紡錘，期待她能夠順從且做好家務。總之，顯現認為男女天生有不同的職責。

## 參考書目

### 1. 專書

- Gilman, Perkins, *The Dress of Women: A Critical Introduction to the Symbolism and Sociology of Clothing*, Santa Barbara: Greenwood Publishing Group, 2001.
- Wiesner-Hanks, Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bernhardt, Kathryn (著), 劉昶 (譯), 中國的婦女與財產：960-1949, 上海：上海書店出版社, 2007。
- Bologne, Jean-Claude (著), 趙克非, (譯), 西方婚姻史, 上海：上海文藝出版社, 2020。
- Coogan, Michael (著), 黃恩霖 (譯), 神與性：聖經究竟怎麼說, 臺北：游擊文化, 2018。
- Ko, Dorothy (著), 苗延威 (譯), 纏足：「金蓮崇拜」盛極而衰的演變, 新北：左岸文化, 2007。
- MacHaffie, Barbara J. (著), 朱麗娟 (譯), 她的歷史—基督教傳統中的婦女, 臺北：基督長老婦女事工委員會, 1998。
- Mann, Susan (著), 楊雅婷 (譯), 蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女, 新北：左岸文化, 2005。
- McVay, Pamela (著), 洪慶明、康凱 (譯), 世界婦女史（下卷）：1500年至今, 上海：格致出版社, 2012。

- Michelet, Jules (著), 張穎綺 (譯), 女巫, 新北: 立緒文化, 2016。
- Miles, Rosalind (著), 刁筱華 (譯), 女人的世界史, 臺北: 麥田出版社, 2006。
- Schiff, Stacy (著), 浦雨蝶、梁吉 (譯), 獵巫: 塞勒姆1692, 上海: 文匯出版社, 2020。
- Wiesner-Hanks, Merry E (著), 何開松 (譯), 歷史中的性別, 臺北: 東方出版社, 2003。
- Yalom, Marilyn (著), 何穎怡 (譯), 太太的歷史, 臺北: 心靈工坊文化公司, 2003。
- 于君方 (著), 林佩瑩、姚崇新、陳懷宇 (譯), 觀音—菩薩中國化的演變, 臺北: 法鼓山文教基金會—法鼓文化, 2009。
- 古正美 (編), 唐代佛教與佛教藝術, 新竹: 覺風佛藝基金會, 2006。
- 衣若蘭, 三姑六婆: 明代婦女與社會的探索, 新北: 稻鄉出版社, 2019。
- 巫仁恕, 奢侈的女人—明清時期江南婦女的消費文化, 臺北: 三民書局, 2019。
- 李貞德, 女人的中國醫療史—漢唐之間的健康照顧與性別, 臺北: 三民書局, 2020。
- 李貞德, 公主之死: 你所不知道的中國法律史, 臺北: 三民書局, 2021。
- 李貞德 (編), 中國史新論: 性別史分冊, 新北: 聯經出版公司, 2009。
- 李靜, 頭巾下的穆斯林: 甘肅、臺灣與馬來西亞檳城穆斯林女性的田野調查及理論思考, 臺中: 白象文化, 2021。
- 林美香, 身體的身體: 歐洲近代早期服飾觀念史, 新北: 聯經出版公司, 2017。
- 林富士, 小歷史—歷史的邊陲, 臺北: 三民書局, 2019。
- 張國剛, 家庭史話, 北京: 社會科學文獻出版社, 2012。
- 陳東原, 中國婦女生活史, 臺北: 臺灣商務印書館, 1994。
- 程郁, 宋代的仕女與庶民女性: 筆記內外所見婦女生活, 鄭州: 大象出版社, 2020。
- 盧建榮, 明清閨閣危機與節烈打造, 臺北: 暖暖書屋, 2020。
- 劉淑芬, 慈悲清淨—佛教與中古社會生活, 臺北: 三民書局, 2019。
- 簡瑞瑤, 明代婦女佛教信仰與社會規範, 臺中: 東海大學通識教育中心 (稻鄉出版社總經銷), 2007。
- ## 2. 論文
- 下倉涉 (著), 鄭威 (譯), 父系化社會, 收入: 小濱正子等編, 被埋沒的足跡: 中國性別史研究入門, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2020, 頁65~86。
- 內田純子 (著), 施厚羽 (譯), 考古學所見先秦時代的性別結構, 收入: 小濱正子等編, 被埋沒的足跡: 中國性別史研究入門, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2020, 頁43~64。
- 王光宜, 明代女教書研究, 國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文, 臺北, 1999。
- 王儒婷, 基督宗教的女性觀—以西方婦女在婚姻中的地位為例, 玄奘大學宗教學系碩士論文, 臺北, 2009。
- 王儷蓉, 普門化紅顏—中國觀音變女神之探究, 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文, 臺北, 2004。
- 五味知子 (著), 梁雯 (譯), 婚姻與「貞節」的結構和變化, 收入: 小濱正子等編, 被埋沒的足跡: 中國性別史研究入門, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2020, 頁199~210。
- 江上幸子, 近代中國的廢婚論與女性對「小家庭」之異議, 收入: 小濱正子等編, 被埋沒的足跡: 中國性別史研究入門, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2020, 頁297~316。
- 佐佐木愛 (著), 張文昌 (譯), 傳統家族原理與朱子學, 收入: 小濱正子等編, 被埋沒的

- 足跡：中國性別史研究入門，臺北：國立臺灣大學出版中心，2020，頁181～198。
- 宋依螢，英國維多利亞繪畫的家庭及兩性形象，國立臺灣師範大學美術學系碩士論文，臺北，2010。
- 吳燕秋，民國時期婦女的家庭煮食勞動與飲食保健，近代中國婦女史研究，31，臺北，2018.06，頁54～106。
- 李玉華，宗教改革時期的女性，齊魯學刊，2007：4，曲阜，2007.08，頁58～64。
- 李伯重，「男耕女織」與「婦女半邊天」角色的形成—明清江南農家婦女勞動問題探討之二，中國經濟史研究，1997：3，北京，1997，頁10～22。
- 李伯重，從「夫婦並作」到「男耕女織」—明清江南農家婦女勞動問題探討之一，中國經濟史研究，1996：3，北京，1996，頁99～107。
- 李貞德，最近中國宗教史研究中的女性問題，近代中國婦女史研究，2，臺北，1994.06，頁251～270。
- 李貞德，婦女在家庭與社會中的角色—歐洲中古婦女史研究，新史學，4：2，臺北，1993.06，頁121～143。
- 林美玫，婦女性別空間概念用於十九世紀美國基督新教在華女傳教士研究之探討：並以美國聖公會為例，國立政治大學歷史學報，17，臺北，2000.05，頁115～146。
- 林美香，「陽剛女」、「陰柔男」：十六、十七世紀英格蘭女性時尚與性別爭議，臺大文史哲學報，臺北，89，2018.05，頁151～206。
- 林麗月，衣裳與風教—晚明的服飾風尚與「服妖」議論，新史學，10：3，臺北，1999.09，頁111～157。
- 俞江，論清代「妻毆夫夫毆妻」律，法制史研究，22，臺北，2012.12，頁135～168。
- 洪喜美，五四前後廢除家族制與廢姓的討論，國史館學術集刊，3，臺北，2003.03，頁1～30。
- 姜韞霞，從性別角度看始祖誕生的感生神話，江淮論壇，2004：4，合肥，2004.08，頁109、126～130。
- 翁玲玲，漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起，近代中國婦女史研究，7，臺北，1999.08，頁107～147。
- 高彥頤，「空間」與「家」—論明末清初婦女的生活空間，近代中國婦女史研究，3，臺北，1995.08，頁21～50。
- 張珣，女神信仰與媽祖崇拜的比較研究，中央研究院民族學研究所集刊 79，臺北，1995.12，頁185～203。
- 許慧琦，超越服飾改革的改革論述—紀爾曼的「女性的服飾」及其批判意涵，歐美研究，38：2，臺北，2007.06，頁307～361。
- 許慧琦，婦女雜誌所反映的自由離婚思想及其實踐—從性別差異談起，近代中國婦女史研究，12，臺北，2004.12，頁69～114。
- 陳玉女，明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（上），成大歷史學報，29，臺南，2005.06，頁121～164。
- 陳玉女，明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（下），成大歷史學報，30，臺南，2006.06，

頁43~90。

陳剩勇，理學「貞節觀」、寡婦再嫁與民間社會—明代南方地區寡婦再嫁現象之考察，史林，2001：2，上海：2001，頁22~43。

曾雨萍，清朝民間秘密宗教女宗教師研究，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，臺北，2006。

費絲言，由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化，國立臺灣大學歷史學系碩士論文，國立臺灣大學文史叢刊，106期，臺北：臺大出版中心，1997。

黃懷秋，女人和她們的身體：一個女性宗教學的研究，神學論集 124、125，新北，2000.09，頁325~354。

黃懷秋，聖經之婚姻觀念、制度與教導：女性神學的解讀，新世紀宗教研究，1：1，新北，2002.09，頁1~31。

黃樹民，五四運動與家庭制度的改變，近代中國婦女史研究，34，臺北，2019.12，頁269~278。

楊翠竹，十九世紀美國服飾改革運動：向性別化服飾與流行專制挑戰的社會運動，歐美研究，43：4，臺北，2013.12，頁785~827。