

# 生活世界與兩性關係\*

張維安\*\*

## 一、前言

長時期以來，人類社會中的兩性關係，一直都是非常不平等的<sup>(1)</sup>，這些不平等的面向遍及人類生活世界的各個層面，因此，關於兩性關係合理化的努力，也一直都是多層面的，例如，爭取工作權、同工同酬、參政權、就學與就業機會，爭取家庭工作的夫妻合理分配、女兒和兒子都有相同的財產繼承權等等。基本上這些努力都是重要的，不過本文的議題則是屬與另外一個層次——對生活世界的反省。主要目的在於反省我們日常知識中與兩性不平等相關的一些民間習俗。希望從生活世界的反省做起，配合結構面的解析，共同邁向更合理的兩性關係。

在我們的生活世界中，有許多我們習以為常的日常知識，有意無意的都在引導著我們的行為舉止。值得注意的是，這一類的文化性知識，經常不是經由官方的、正式的管道來教育人們，而是在生活世界的實踐當中來傳播，在實際的行為過程中，一代接著一代的往下傳遞。因此關於生活世界的這個議題也牽涉到許多「非正式」面向的探究，例如在「戴訂婚戒指時，不要被戴進去，以免日後受其控制」，究竟是如何的一代接著一代的往下傳遞呢？又如，我們社會所流行的「採陰補陽」說，又是如何的在老師沒有教，課程沒有排的情形下，仍然普遍流傳呢？

關於生活世界的反省方面，本文以下的分析主要分成三部分：(一)分析的觀點與方法：主要是陳述社會實體的建構性特質，以及社會現象學看待生活世界的立場，並交代所分析的資料來源和分析方式。(二)「社會性」教育：主要是分析我們社會中與兩性相關的

---

\* 本文之第三節曾單獨在高雄醫學院兩性研究中心所舉辦的南部地區大專教師兩性教學研習營中發表，第三節、第四節曾在1993年美國社會學年會中發表。初稿承宋文里及盧蕙馨兩位教授的寶貴意見，特此致謝，不過他們的意見，我未必全都修改，文責仍由作者自負。

\*\* 國立清華大學社會人類學研究所副教授（本篇審查完畢定稿日期：1994年1月14日）

註1：例如，聯合國最近發布一項報告說，女人要想在政治和經濟上取得和男人平起平坐的地位，還得等一千年（聯合晚報，1993，2，8）。聯合國的這項報告，實際上可以視為人類社會中的兩性關係仍然是相當不平等的一項指標。世界上各國家或地區，即使有性質和程度上的差異，但都普遍存在兩性不平等的問題。

民間習俗及相關的意識型態，指出這些都是以男性為中心的主張，女性處於不利的地位。

(三)社會「性教育」：主要是從社會的觀點來檢討「性教育」現象中的兩性關係，本文認為我們社會的性教育有一大部份來自於「異端」與「非正式」的管道<sup>(2)</sup>，它們傳播的也是男性中心的性觀念。

## 二、分析觀點與資料

本文所使用的分析觀點，在於將社會實體視為社會建構的結果，在這個建構的過程中，生活在其中的行動者所分享的文化，具有非常關鍵性的地位。例如，在我們的社會中，我們對男性、女性的行為，總會有一些期待，如果有人的行為不如社會所期待的那樣，輕則遭人議論，重則另有相隨的社會制裁。在理論上，本文則具體的採用社會現象學理論的立場，以下先說明社會文化對於劃分兩性特質方面所具有的意義，然後再分析社會現象學所具有的理論立場。

### (一)社會文化與兩性特質

過去我們或許習之以為常，或許簡單的從生物性的角度來解釋兩性之間的差別，甚至於用來解釋兩性之間的不平等。例如，在我們的社會中我們習慣於把男、女之間的特質做一種對應的劃分（參考表一的第 I 欄）。但是人類學家關於泛文化的研究卻告訴我們，與其把原因歸之於生物的解釋，不如從社會文化的面向來解釋較為恰當。

Margaret Mead 在新幾內亞的三個部落的研究，對於社會文化與兩性特質關係的解釋，提供了一個很好的說明，這三個部落正好舉出我們社會所不熟悉的另外三種特質的分類（參考表一的 II、III、IV 欄）。「從我們的社會分類來看」，這三個部落正好分別是：(II)屬於「男性」特質分類的社會；(III)屬於「女性」特質分類的社會；(IV)和我們社會相比，正好是兩性特質分類「顛倒」的社會。

Margaret Mead 的研究，說明了兩性的特質，並非由普遍的生理差別所決定，她認為有很大部分是由社會文化所決定。經由文化對個人的影響，經由社會化的過程，生物人變成了社會人。也就是說兩性關係的形式，不是天生自然的，也不是普遍的，它是社會文化的產品，是相對的。雖然我們很難相信，性別之間的不平等與他們的生物因素

---

註 2：關於「正統」和「異端」的說法，是用韋伯的觀點加以引喻，詳見張維安（1993）以及本文第四節。

完全無關<sup>(3)</sup>，不過社會學家的關心並非專注在身體的強壯與否和他的社會成就之間的關係，因為同性之間也有體力方面的差別，他們之間的差異是否適用於從體力來解釋呢？我相信以體力為自變項以社會成就為因變項，兩者之間未必有顯著的統計效果。尤其是在今天社會地位、權力與經濟成就已經漸漸的不受體力所支配。因此生物性的因素即使在初民社會中曾經是一個解釋的因素，但在今天已漸漸的失去其解釋的重要性。但是男、女之間的差異，並沒有因此而漸漸的縮小，顯然對兩性之間的差異，需要在生理因素之外找尋解釋的來源。

表一：四種兩性特質的分類

<p>(I) Taiwan            男性：獨立、不可以哭、應該養家、到外面工作、支配者、好動、主動、豪爽、公眾的。            女性：文靜、柔順、優雅、賢內助、愛美、忌妒、小氣、以丈夫、小孩及持家為第一責任。</p>
<p>(II) Arapesh            男性、女性：兩性之性情相近，都保持著我們社會所謂的女性的傳統習俗，都是屬於有教養的類型，文雅、善良、渴望幫助別人，兩性都憎恨暴力、不自私。</p>
<p>(III) the Mundugumor            男性、女性：兩性都殘酷無情、自私、性慾旺盛，他們喜嘲笑打罵孩子。所有成人都易於動武力，他們乞求罪惡的魔力來破壞對方的園地。</p>
<p>(IV) the Tchambuli            男性：圖虛榮，好嫉妒，多愁善感，用羽毛和圖畫來打扮自己，一天的大部分時間都花在儀式的房裡，嘮叨不已，善雕刻和繪畫，相互爭吵，愛比較衣服的華麗。            女性：攻擊者，負責養家活口，衣著樸素，勞動配合的很好，很活潑，親切，會做生意。</p>

說明：本表 II、III、IV 欄根據 Mead(1963)製成<sup>(4)</sup>。

本文立場認為社會文化因素是一個重要的解釋因素。自古以來，男性統制的社會形態似乎是這個社會的主要形態，但是這並不意味說男性統治是人類社會的「本質」，從社會學的角度，我們寧願相信這是一種「社會性、文化性建構」的結果。這種社會文化所造成的制度與相應的價值觀，已經成為集體生活組織的一部份，一個社會性的期待與信仰的模式。它支配著人們對於男、女所「應有」的行動、反應、評價及詮釋，進而造成兩性的不平衡。如我們所知道，這些並非由於某些事情因為身體上的限制，使得男性

註 3：比如說女性因為生育所需扮演的角色，必然也影響到她的社會活動，或她在社會上的其他成就，另外如男性的體力比較強壯，在形塑男性統制及維持方面，也可能扮演重要的角色。

註 4：李美枝在她的《社會心理學》一書中也有一個相似的表，值得參考。

能做什麼或女性不能做什麼，而是文化在思考生活的方式、享受機會的方式與做主張的方式之間，對於兩性做了區隔。

## (二) 社會現象學的觀點

從社會現象學的角度來看，「生活世界」涵蓋了文化、社會生活中理所當然的架構格局、及其對於行動者思想與行動的影響。由於A. Schutz對於文化力量對行動者影響效果的興趣，他乃賦予文化層次本身最大的重要性。而A. Schutz所最興趣者，乃是那些文化所規定而經社會轉承的信仰與行為模式；這些生活中的文化成份，不但時間上先我們而存在，同時也將繼續運作。此一架構格局，從外部強制的加諸我們身上，他限制行動者，並對其日常行為設定可能性與限制性。行動者受既有的行動、問題解決方式、社會世界的詮釋等等所影響，所以行動也傾向於化約為習慣性的反應模型(Ritzer, 1983)。在這裡，既有的一些日常性行為模式，經常是視之為當然，而不以反省的態度來面對它。

基本上，「生活世界」不但作為人類行為體現、複製、延續的場所，同時也作為社會知識型態體現的地方。依照 A. Schutz 的觀點，在未經反省的生活世界中，許多共用的價值和意義都被視之為當然的加以接受，那些日用而不自知的慣常說法就是「自然的」、「事實就是這樣」等等(相關主張可參考Bernstein, 1976)。換句話說在生活世界中，行動者的態度基本上是視之為當然的，是慣常性的。A. Schutz 認為一切對於這個世界的詮釋，都是基於過去我們對於這個世界的經驗而來，這個經驗有些是我們自己經歷過的，有些則是父母親和師長所傳下來的；這些經驗是以「手邊知識」(the stocks of knowledge at hand)的形式，作為行為的參考架構而發生作用。廣義而言，A. Schutz使用這個概念時所包含的不只是「知識」而已，還包括信仰、期待、規則、和我們詮釋世界時的偏見等等(Bernstein, 1976:146)。

在社會行動者的層次，也就是在第一階(first order)建構的層次上，這種自然的態度是普遍的，社會上的種種習慣、觀念、價值體系，大部分的時候都被作為行動的正當性基礎，賦予行動適當意義的來源，而一般的行動者也都是以自然的態度加以接受。但是社會研究者，其立場便和行動者不同（社會科學家站在第二階(second order)建構的位置上），不但不把生活世界視為當然，而且還要把它當作研究、反省的對象。A. Schutz 認為這才是社會科學的研究所在，研究必根源於此世界。作為一個研究者他的態度必須由未加反省的「自然態度」，轉變成「反省的態度」，來研究生活世界的構成、維繫以及行動者的意義。也就是說生活世界不只作為研究者的資源，而且也作為他研究的議題。其目的在於對於生活世界的知識，對於第一階的知識建構、事前給定的知識

參照架構等等，都加以深入的反省。

從這個觀點來看，把生活世界的特性加以釐清，將一些行動者視之為當然、習之以為常的民間習俗，從反省的角度來加以分析，將有助於兩性關係合理化的努力與實踐。基本上，生活世界是一個互為主體的、相互構成的、共享的世界。人們在出生以後便漸漸的投入生活世界中。它提供我們日常知識以便於生活。這是常識性的知識，相互期待、相互約定的知識。人們對同一個理念所共享的程度或許可能會有差異，但是這裡並沒有所謂「完全私人的」領域。如果我們的生活世界中有男性意識型態的支配現象，那麼他絕對是一個社會性的、公共性的社會議題。也就是說，以生活世界作為討論兩性關係的議題，必然牽涉到對於兩性關係意識型態的形成與改變的討論。從這裡可以再來看看生活世界的另一個特質：它是一個不斷建構的世界，具有動態與正在發生的特質。生活世界之所以成為生活世界，乃是因為行動者與處境之間，或行動者與行動者之間不斷的對談與評估，不斷的相互詮釋和建構。所以行動者本身並不是完全被動的，一方面它受社會世界中既有規範、價值、期待等等所影響，但是他也有自發與主動的面向<sup>(5)</sup>。

在生活世界中，意義是一個重要的構成要素，意義本身在兩性之間的關係形成和維持中，也是重要的面向，民間習俗的被遵行或檢討，就如現象社會學所強調的，人們在其中活動必然和意義的問題密切關連。當我們反省兩性關係的時候，無論是在社會層面或個體層次，把原來認為有意義的行動當作是一個反省的對象，不再把它視之為當然，才能有助於掙脫原有理念架構的束縛。如果不把這些視之為當然的現象或已經存在於那裡的意義，當作一種議題來反省，知識複製(reproduction)的結果固然對行動者具有方便的意義，但是只有正當性的意義，對於意識型態的反省則無力去加以處理，缺乏了一種對既有的結構性束縛的處理能力，缺乏了與變遷中的世界作不斷辯證的功能，兩性關係也只有原有架構中不斷的複製與加強而已。

所以本文認為把生活世界中習以為常的行為，拿出來討論，便具有兩層重要的意義，一是對於我們過去慣常的行為加以「了解」，但是在瞭解的同時，也提供反省的機會。兩性關係合理化努力中，尤其不能忽略「反省」所扮演的意義。反省兩性關係的途徑固然很多，但是對於「存在的不一定合理」的反省，乃是一切途徑的共同之處<sup>(6)</sup>。以下

註 5：關於結構和行動之關係的討論，請參見張維安(1990:215-235)。

註 6：本文雖然強調對於日常生活研究的重要性，但是也不否認結構性因素的重要性，從較整體的角度來看，我認為兩性議題的研究，應該從日常生活的與歷史結構的面向同時進行。在歷史面與結構面的研究，尤其可借重「比較研究」的觀點。無論是在社會學還是人類學，比較的觀點都具有一個共同的意義，就是可免於從一個社會的研究作過度的推論，易言之，可以避免將一個社會的現象推論為人類的本質。例如在中國女性被定義為應該如何如何才是女人應有的氣質與合理的行為舉止，但是如果把這種文化上的結果認為是天經地義的事，甚至於認為這是人類共有的法則，這不只是扭曲了事實的真相，同時還失去找到其他可能性的機會。從比較研究的角度可以擴大視野，可以對於為什麼在不同的社會中存在不同的兩性關係，多一些反省。

第三節與第四節的現象解說，就是在這種意義下進行的。

### (三) 研究方法

在研究方法方面，本文採取文獻和田野訪問兩種途徑搜集資料。不過基本上是以文獻為主，田野訪問的材料也當作文獻來處理，甚至於只作為與既有文獻資料的映證而已，並不特別加以系統分析。所訪問的對象是台灣四十歲以下的男、女兩性，全數訪問人數約在四十位左右<sup>(7)</sup>，訪問的內容以非結構式的方式，探訪與兩性關係有關的民間傳說與習俗，例如請受訪者主動說明，在他的生活中有沒有聽過或遵守一些與兩性（不平等）相關的習俗，如果受訪者不明瞭，再舉例解說，「例如摺疊衣服時，不可把女性的衣服放在男性的衣服上面」等。這個訪談只作為廣泛了解這方面的習俗來源，沒有量化的記錄，如哪一種年齡的人知道那些？或這些訊息與教育、職業或性別方面的關係。

訪談的資料表現出，有許多是「知道有這些說法，但自己並不去做」，也有一些「雖然去做但並不相信」，但是也有許多「寧可信其有」的態度，基本上這些都不能夠說直接的支配人們的生活，只能說「這些習俗」仍然存在於我們社會中，作為生活世界中較為深層的一部份。因為本文的目的是以觀點性的反省為主，資料本身只作為在反省生活世界與兩性關係這個議題的佐證，並不企圖量化所訪問的資料，有些「習俗」目前遵行的人已經很少，但是因為它被檢討的情形也很少，仍列入生活世界中「視之為當然」的對象之一<sup>(8)</sup>。

## 三、「社會性」教育

所謂社會性教育的觀點，所著重的是學校之外的、非正式的管道所造成的教育效果。在這其中，文化習俗或傳說所傳遞的內容可算是一個重要的解釋因素。尤其是在「社會化」(socialization)的過程中，社會成員學到了社會所期待的文化與行為，在這個過程中「社會成員從幼年學習同樣的東西，參考同樣的文化體系，因此就有同樣的人格結構；下一代的人學習上一代的模樣，而成為他們的複製品」(李亦園，1986：25)。無疑的，文化和文化傳說在人類社會化過程中，在社會把生物人變成社會人的過程中，扮演著相當重要的角色，社會對性別分類的看法、對性別行為的期待，與其文化的差異有著密切的關係。

註 7：訪問到這個人數時，差不多到達資料的飽和狀態，也就是說受訪者所提供的資料，差不多沒有增加新的。這些受訪人數中，有十幾人是在生命線工作的社會工作人員。

註 8：本文初稿寫完後，承宋文里教授推薦黃毓秀(1980)教授的XY之間，發現本文所談的資料在這本書裡已有相當完整的解說，不過本文目的不在於提出資料本身，而是藉著資料來反省日常生活中視之為當然的面向。

就社會行爲的性格而言，文化習俗、文化的潛意識所發生的作用是重要的，文化習俗或傳說或許沒有被百分之百的遵循，但其中所蘊藏的社會記憶，這些傳說中所記錄的基本分類，也許正在以各種形式在我們的社會中或隱或顯的發生著作用。基於這種理念，以下重點即在分析我們生活世界中與兩性不平等有關的文化習俗或傳說，並解剖其底層所含蘊的主張。以下幾點是筆者認爲在我們生活世界的日常知識中與兩性關係具有重要意義的，不論我們意識到它，還是不意識到它，大部份仍然默默的以「社會潛意識」的姿態在我們的生活世界中發生作用，今天我們在檢討兩性關係時，這些日常知識的反省是重要的。

### (一) 香火傳承：男性爲主軸

我們社會中的兩性教育，基本上是男主／女從的教育。中國傳統社會的兩性關係是：

親屬系統高度的強調男性以及男性這個來源的重要性。理論上，女性是比較不重要的，對於下一代的繁衍和在家中的勞動，女性都是必須的，但都是對男性原則的服務，『三從』的對象基本上都是男性，甚至於在去世之後，她的神位也是由男性的後代來祭拜(Ebrey, 1990:200)。

雖然，實際上三從四德可能沒有徹底實施，但是在意識型態上男性的優勢是清楚的。可知，我們的「社會性」教育主要也是專注在以男性爲主軸的男、女區別方面。

中國歷史上，「不重生男重生女」的情形可能只有在楊貴妃時代，做爲「異例」在詩人的筆下出現過。長時期以來中國人總是偏愛生兒子，在這種不重生女重生男的傳統之下，一對夫妻如果沒有生下男孩，可能成爲丈夫另外再娶的理由。即使在今天，我們仍然看到許多這樣的情形：生一個兒子就不再生的情形，比生一女兒後便不再生的情形來得多；另外，如果第一個是女兒，第二個「又是」女兒，有很多人會想再生一個看看，甚至不生個兒子不肯罷休，反之，我們似乎沒有看到不生個女兒不肯罷休的例子。這種重視生兒子的文化傳統，也可以從我們過去有些女性會被取名爲「招弟」的例子得到另一種佐證。在過去的農業社會中或許能找到若干支持這種差別態度的基礎，但是今天普遍來講，小孩在家庭裡的意義，已經和過去有明顯的改變，一方面有漸漸的從生產性工具轉變爲消費性負擔的趨勢，另一方面，甚至於有些人只是因爲小孩很可愛，生個小孩以增添家庭的情趣，如果是這樣，那麼有什麼理由還是偏愛生兒子呢？

不可否認的，在今天生男、生女的差別比起過去已經縮小了許多。但是相同的，無法否認在我們的社會中仍然對此存在著差別的態度，這種情形在中國大陸尤其明顯，在

實行一胎化的政策下，殺女嬰的現象，已經不是新聞。或許在大陸的現象仍有部份可以從他的生產性條件來解釋，但是在台灣，能解釋的實在有限。解釋這種現象的原因可能相當複雜，就日常知識的角度，本文擬就仍在我們社會中生活之中發生作用的觀念來談。

在這方面，與我們最相關的是陳其南教授所提出的「房的理論」，他在「房與傳統中國家制度」一文中指出：

中國社會的家族與房的觀念，清楚的揭示了男系原則。一男子之出生，即於其父所代表之家族內自動構成一房，相反的，女兒永遠無法奢望在其生父之家族內構成一房。不論成婚與否，即使是招贅婚，女兒在「房」的房間和身分上都不佔有一席之地(陳其南，1990：169)。

筆者剛出生即和哥哥一起「過房」給已經去世的叔叔，因為他沒有結婚，沒有後代，由於香火傳遞的觀念深入中國人的生活世界，而能負起這種傳遞責任的又非男性莫屬，從這裡可以瞭解長時期以來我們的社會何以如此的重視是否生兒子的道理。

從對男性的確立與重視之另一面，可以了解女性的地位。基本上女兒不具有對父親獻祭的資格，同時也無權在死後接受父系方面的祭祀。女子取得家族和房的成員資格僅能靠婚姻一途，死後她的牌位被置於夫家之公廳祭壇上，只有經由婚姻，一個女人才得以獲得其男性子孫的祭拜，而保障自己的來世。倘若一位女子未婚即死，她的牌位不得進入其父親家族之公廳，接受正式的祭拜。她的靈魂成了漂泊不定的孤魂野鬼。從本土習俗看來，這種命運是相當悲慘的。為了解決這些問題才有所謂「冥婚」或「嫁神主牌」的現象出現。「冥婚」是一種替未婚而死亡的女子獲得其家族和房的地位的一種安排，陳其南指出我們今天仍然可以在台灣鄉間見到許多例子(陳其南，1990：170)。從這個整套的「今生來世」的觀念中，我們不難瞭解何以生男、生女對中國人來說有這麼大的區別。了解這個社會以男性為主軸的來龍去脈，將有助於解除男性神話的魔咒。要解決重男輕女的現象，需要先反省、批判支配其行動的理念。

## (二)兩性制衡：女性卑微化

在我們的社會中，關於兩性制衡的民俗傳說<sup>(9)</sup>，在結婚和訂婚的儀式中有不少例子，但是也可能僅限於在儀式上，在實際的生活面女性可能不立於平等的地位。例如在婚禮中，

---

註 9：原來用「兩性緊張」，承盧蕙馨教授的建議，改為「兩性制衡」。



花轎抬到男家新娘未落轎時，新郎若以扇子打轎頂三下，並以腳躡（踢）轎門三下，而使新娘吃了一驚的話，則日後新娘將會驚（怕）新郎。但若新娘並未吃一驚反而用其足往轎座狠狠的踹一腳的話，則日後新娘不但不會怕新郎，新郎反而會怕新娘（林隆明，1971:41）。

另外，在新婚之夜也有類似的說法，

新娘的衣衫，要收藏在衣櫥裡，不掛在床架上。鞋子也不隨便放在床前。假使新娘不小心沒有收藏起來，新郎馬上將他的衣衫疊上去，順口唸到：「我衫疊你衫，我叫你頭擔擔」（擔擔舉頭意），將他的鞋子套上時，亦唸到：「我鞋套你鞋，我叫你的頭犁犁」（犁犁俯首意）。這是要新娘聽話服從的一種玩意，新郎的衫鞋沒有收藏起來，新娘亦依樣葫蘆一下（吳逸生，1967:34）。

說明兩性制衡的儀式設計還有許多<sup>(10)</sup>，在訂婚習俗中也有一種相似的說法，就是在套戒指的時候，不要讓對方把它套進手指的第二個關節，以免被套牢，以後的生活要受其控制與左右。或許有些人並不知道，即使知道也不在意，或者心甘情願的讓未來的「牽手」這麼作，尤其是在這個喜氣洋洋的日子裡，誰管得了這麼多。但是重要的是，我們的文化習俗就是在這個本來應該相親相愛的日子裡，非正式的傳授了年輕的男女要把握機會，使對方能在將來受其控制。這些風俗傳說中傳遞了一種兩性制衡的觀念，類似的觀念也出現在以「採陰補陽」、「採陽補陰」為論述主旨的各類「房中術」書篇中<sup>(11)</sup>。

兩性制衡之外有更多是關於偏袒男性的一些觀念。以下先舉一些相關的說法：例如，男人不可從曬衣場中的女人衣服下面走過，否則會運氣不好，反之，卻沒有看到女性從男性的衣服下面走過會有不祥的說法。類似的習俗還有一些，例如，老一輩的甚至還有男、女衣服不可以晾在同一根竹竿上的觀念，這個觀念在中國早期的東周便有記載

註10：例如，「結婚前一晚，男女雙方都得搓湯圓，以準備明日宴客之用（湯圓一半以「紅花染」染成紅色以討吉祥之意），但男方搓的湯圓一向都是小小的，因為這樣能使新娘『過門』後，屈居小位不敢賣大。而女方搓的湯圓則是又大又圓，因為這樣能使新娘嫁過去後在夫家的地位能夠『大大』的，且為人圓通易與人相處」（林隆明，1971:35）。另外，「洞房的門楣上若掛一條新郎的內褲讓新娘由下經過的話，則新娘會怕新郎，但若新娘把新郎的內褲扯下來，放在地上，從上跨過去，則將使一切效果顛倒過來」（林隆明，1971: 41）。

註11：這些房中術的論述，並不只是古代流傳的遺蹟，例如在 1993年 2 月4 日自立晚報，2月14日中國時報都還可以看到討論陰、陽與採補方面的文章。商業廣告的宣傳與教化也可能扮演非常重要的角色。

(高羅佩, 1991: 49; Gulik, 1961: 4445), 筆者先在訪問中得知這個觀念後來才發現高羅佩的記載, 這麼久的觀念至今猶存, 值得深思; 另外, 摺好的衣服, 應該要把男性的放在上面, 不可把女性的放在上面; 還有女性的內衣褲不可以和一般的衣服(尤其是男性的)放在一起洗。這些觀念或許和不潔的觀念有關, 我們的社會中流傳一種看法, 女性在月經期間, 不可以到廟裡, 這樣是對神的不敬, 這可能不是我們文化中所獨有, 有一次我在印尼的峇里島旅行, 也看到在廟的外面有個明顯的牌子, 清楚的說明女性在月經時期不可以入廟<sup>12</sup>。

另外, 筆者小時住在農村, 有許多東西要在屋頂上曬乾, 如蘿蔔乾、竹筍乾等, 在拜祖先的大廳的屋頂, 女性是不可以去曬東西的, 其理由自然是因為女性不可以神的上頭跨過, 這樣對神是不敬的, 但是相反的對男性便沒有這種嚴格的限制。這個類比可以幫助我們思考兩性關係的一些觀念, 女性在經期不可以入廟是因為怕褻瀆神明, 那麼男性不可以女性的衣服下面走過, 女性的衣服不可以放在男性的上面, 是否相同的是怕褻瀆了男性的神聖呢? 我還沒有足夠的證據來說明我們的文化是把男性歸類為神聖、高貴, 相對的女性便被視為不潔、卑微, 但最少可以看到我們的文化是多麼的偏袒男性。另外施工中的隧道工程如果崩塌, 經常以「曾經有女性來參觀過」為理由, 或在參觀隧道工程時女性常被擋在門外的現象, 有時候女性民代也被擋在外面, 這些都是女性褻瀆神聖的另一種說明。

關於兩性關係的文化習俗或傳說, 可以說充滿在從出生到死亡的各種儀式中, 在以男系為主的家族制度, 和只重生男不重生女的傳統裡, 與我們日常知識相關的文化傳說, 有那些是和兩性間的不合理相關的呢? 在中國社會中, 自古以來基於傳宗接代的理由, 「生兒子」是一件重要的事, 而且存在和生女兒不同的慶祝方式, 例如有位受訪者指出, 客家習俗中生兒子, 會煮麻油雞祭祖, 分送親戚, 若是生女便沒有。生兒子, 除了祭祖告訴祖先外, 在我所長大的村落中, 在進小學以前的這一個階段(有些地方早一些有些地方晚一些), 還有一個社區性的儀式, 我們稱為「打新丁」, 名為祭拜社區的神, 實際上具有正式的加入社區團體的意義, 經由儀式正式的被承認, 廣為社區所知, 反之, 女孩子在成長過程裡便缺乏這種儀式。另一位受訪者告知, 客家人的習俗中, 如果生兒子, 親友在十二天後可能送雞來給產婦進補, 但是如果是生女兒, 則可能沒有這個禮數。

---

註 12: 關於不潔的中國婦女方面的討論, 可參考王長華譯(1982)。

在與生兒子相關的文化傳說中，過去都是把「生不出」兒子當做是女人的「責任」，這些傳說告訴我們不生兒子是「女人的肚子不爭氣」的結果，所以可以做為男人再娶的重要「理由」。這種情形在今天看起來，表面上是沒有人「相信」了，但是它還在文化的潛意識裡面，不時的在我們的生活中發生作用，舉個例子來說：在過去，人們比較容易將不孕的原因歸「罪」於女性。在今天儘管醫學界對於不孕的原因還有許多猜測，但是有一件事是可以確定的，那就是，「不孕的原因可能發生在太太，相同的，也可能發生在先生」。不論教育程度的高低、職業的類別，幾乎所有人都「知道」這個知識。但是就訪問的結果來看，在不孕的夫妻中，由太太先去檢查的居多，先生都是在太太做過多次檢查，確定沒有問題時，才動身到醫院去。另外一個類似的例子就是關於避孕，就我所知絕大部份的避孕裝置、結紮都是由女性來做<sup>(13)</sup>，原因是什麼呢？是不好意思去做呢？還是另外有父系中心的意識型態？誰能夠說這些行為傾向沒有受到文化所影響呢？

### (三)使用者／被使用者：女性工具化

從男女交往過程的探索，也可了解兩性關係的不合理性。我們大致都同意，社會期待的兩性關係是：「男主動／女被動」的模式，換句話說，女性只能被動的「被追」，如果有心動的對象，也只能經由「暗示」，因為如果太主動，可能會把男性對象給「嚇」跑，或者被批評為不夠淑女，甚至於不被珍惜。例如有位女性受訪者指出，有些男性在女性表現得較主動的時候，甚至會說「檢來用用也好」（台語），我們當然可以瞭解，沒有人希望是在「也好」的情況下被接受，甚至於在吵架的時候被批評說：「是妳自己送上門來的」。很明顯的，我們的文化完全剝奪了女性追求異性對象的主動權。

另一個觀念，無形中也在我們的文化中發生作用，那就是對兩性的異性交往持「雙重標準」。例如一位未婚男性交許多女朋友，我們的文化傳說可能會說這位男性很花心，但是更常有的是稱讚他「很有辦法」，對於一個已經結婚的男性可能美稱他享「齊人之福」，不但看不出有什麼制裁的意思，反而有羨慕的味道。從另外一方面來看，一位未婚女性同時（甚至於不是同時）交往一位以上的男友，一定只能得到負面的議論和批評，例如「不守婦道」、「水性楊花」，如果是已婚女性，制裁更嚴厲，那一個女性被

註 13：雖然行政院規定男、女性公教人員去結紮同樣可以放三天假，但是還是女性去做結紮的多。雖然男性去結紮的還是比較少，但是男性結紮假的立意不錯。

冠上「紅杏出牆」的罪名，在地方上永遠無法抬頭挺胸，好像是被判了死罪。現在這種情形也許有些轉變，但是這個「藏在底層的見解」似乎也還不時的在不同的地方，以不同的方式發生著作用，用雙重標準來對待兩性的態度仍然有待反省。關於這個現象的來由，或許和父權體制的形構有關，此處暫不細究其原因，但是有一個與兩性關係的不合理性、扭曲性極為相關的文化傳說，卻不能不正面提出來反省，這就是——「使用者／被使用者」的區分。

直覺的「使用者／被使用者」的區分，可能遷涉到的不是「人和人」的關係，而是「人與物」、「人與工具」或「人與商品」的關係。在我們的文化傳說中，一位和異性發生過關係的女性(通常是指在未婚的情形下)，在男孩子口中會說，「那個女孩子被用過了」。什麼叫做「被用過了」？就像舊書攤所賣的使用過的書(used book)，被劃過線？比較舊？比較髒？這裡所出現的問題當然不是什麼叫做「被用過了」的定義，而是其間所用的比喻，在這個說法中，很明顯的女性並沒有被視為一個行動的「主體」來對待，她是被使用的，是像東西一樣的。既然像東西一樣，就可以任由主人的意思來使用，又因為像商品一樣，所以是可以販賣的，這是我們社會中關於兩性關係的「深層結構」。兩性關係的合理性的建立，首先一定要從根本的層次、日用而不思考的層次開始反省。只要女性還沒有被當做行動的主體來尊重以前，兩性關係的合理性是一定不可能達成的<sup>(14)</sup>。

#### (四)公／私領域：女性是看不見的背景

另外一個民間習俗是「男主外／女主內」，長時期以來這種劃分一直都是我們社會的主流。在這種區分之下，女性在這個社會中只做為一個看不見的背景，說的話別人聽不見，做的工作也不被社會注意。這並不是說實際上看不見女性，而是說女性從做為邊際人這個角度來看，她是屬於私的，但是從做為被客體化及被觀察的意義這個角度來看，女性一直都是公開的，甚至與在許多公開場合，成為眾目睽睽的觀看對象，所以她們是「文化上看不見，實際上看得見」。在「無聲群體的理論」中，Ardener 以比喻性的意義來處理公與私的概念。「公」用來指涉公開的對話，或父權的象徵性秩序；「私」則用來指涉附屬群體的聲音。「無聲的群體」並非真正的寂靜與無聲；相反的，女人經常的說話，但是被認為只製造喋喋不休，閒聊及愚蠢。他們的「無聲」乃是社會性的無聲，被從象徵性的秩序中排除了出來，不是真正的沉默(張維安，1992)。

註 14：這部份的比喻可能有他引伸的限制，例如在母子關係中的性別角色便非如此，夫妻中的性別角色便可能不適用。物化的機制必須以異化為前提，當男性在談他的女友、太太或媽媽時可能不適於引伸物化的概念，感謝宋文里教授指出這點。

中外古今，女性的聲音成爲一種聽不見的聲音，女性的工作成爲一種看不見的工作，女性在社會中做爲一個看不見的背景是相當普遍的。例如，在歐洲，十七、十八世紀時的女性主要是被限制在家中，

她們被排拒於與公共職務相關的職責之外，無論是政治的、行政的、市政的或者是法人團體等各領域，女性所能扮演的都是非公務性的角色。女性的職業一定是家戶內的，家戶是她的活動範圍，她的職志就是去體現教會和市民社會所期待的母親和妻子的角色。女性的責任是去服務家中的人，去餵他，養他，生病時照顧他。雖然女性在經濟生產方面也有貢獻，但習慣上社會並不因爲她的參與而加以讚美(Castan, 1989: 408-409)。

在中國這種內／外之分的觀念比起西方只有過之而無不及，根據社會學家林耀華(1977)的觀察，和費孝通(1987: 47-50)在開玄弓村的調查，都顯示出農村對女性相似的要求。其主要的活動在內、外之分的概念下，都是屬於「內」的領域。有些「女性的工作」在文化習俗上禁止男性去做，例如在台灣，男性是不可以下廚作事的(不知和「君子遠庖廚」是否有關)，所以經常可以看到女性們在廚房忙得不可開交，男性卻在客廳聊天，有位受訪者指出，如果男人下廚去作菜、洗衣就會被譏爲「兒子當媳婦」。在中國社會中，配合著過去所流行的訓戒性文字，婦女們大多願意以某種程度的人身限制來換取家庭道德的維護，甚至引以爲傲。這些現象從公、私領域來看，可以發現女性被排斥於公領域之外是清楚的。費孝通的田野地點開玄弓村便是這樣，他指出即使女性在經濟活動方面的貢獻是清楚的，但是「在當領導人物方面，性別的排斥是存在的，婦女是不許參加公共事物的」(費孝通, 1987: 100)。高羅佩(1991: 49)在《中國古代房內考》中也有類似的論證，他說儒家倡導「理想的婦女把一切的心思都用在家裡的事情上，所以她也叫作『內人』。婦女參加外界事務是遭人討厭的，並被看作萬惡之根源，以及大王朝滅亡的原因」<sup>(15)</sup>。

在性別與內、外的分類上，女性的這些工作多數屬於家「內」的、準備性或協助性的工作。當然男、女的分工，有些是社會結構的因素，如男人出去工作薪水比較高，女人去工作薪水比較低，因爲老闆在給付工資的時候，已經把女性的工作視爲補助性的。還有一些原因是社會同儕的壓力，例如有位受訪者指出，他鄰居的先生很願意幫太太忙

註 15：女性除語言被「消音」之外，在實際的工作上，也有類似的情形。過去我們總是理想化的把工作 and 家庭加以區分，清楚的區別了公的世界(男性到外面去工作)與私的世界(女性留在家裡持家並準備提供男性休息的地方)，這種區別加強了生產性工作與非生產性工作的區別。

，但是每當他「幫太太」在陽臺涼衣服時，總是要先把燈關掉，因為怕隔壁的鄰居看到。這些文化習俗，在還在我們的生活世界之中發生作用，這只是冰山的一角，並不是一個特例。

## 四、社會「性教育」

除了「社會性」的教育以外，對中國人的性觀念中所存在的日常知識之分析，在瞭解我們社會中的兩性關係也是一個重要的面向。過去甚至於今天，我們社會中的「性教育」始終不是以正式的管道來向年輕人介紹，每個人可能各憑機運與需要，從各方面來吸收。古早所流傳的陰陽五行等主張，配合著中醫的實踐，仍在今天許多人的日常知識中佔有一席之地。以下主要目的「不在於詳細介紹中國人的性知識，而是分析這些性教育或傳說中所蘊含的兩性不平等」<sup>(16)</sup>。

### (一)道家與房中術

談到中國人的「性觀念」或「性教育」，便不能不提到中國早已存在的房中術，儘管在歷史上，「房中術」曾經面臨不同的命運，甚至於面臨被完全封殺的局面，但這也可能是在表面上如此，因為它與中國人的生活面是這麼的貼近，書被禁了，正式的管道不通了，但是日常生活所需的仍在「非正式」的層面流傳著。在理論層面，系統知識層面的發展，雖曾發生阻礙，但是日常生活所需卻已足夠。在今天，沒有正式的管道來教育人們這方面的知識，但是社會上普遍的都對這方面的知識有些耳聞，尤其是和中醫體系配合在一起，更是達到相當好的傳播效果。

「房中術」在中國古代，和以天文曆算為中心的「數術之學」、以醫學和養生之術為主的「方技之學」，和兵學、農學、手工藝等並列為中國的「實用文化」之一。從馬王堆出土的西漢帛書可見，這方面的研究，在古代被視為上至合天人、下至於合夫婦，關係到飲食起居一切養生方法的「天下至道」，在當時影響很大(李零，1991：4)。Foucault (1990：285)在性史一書中對於中國古代房事的描述便以掌握到這一點，他指出：

對於突如其來的性衝動的憂慮，以及對失去精液的恐懼，是以人為的保留精液的方法來解決的。與女性接觸被認為是一種與女性所具有的生命力相交融的途徑，通過對她的陰精的吸收，將其化為對自己有用的東西。

註 16：個人在「中國人的性觀」方面的知識，首先受到友人翟本瑞先生的文章所影響，參見翟本瑞(1991)。

因此管理得當的性行為不僅與任何危險無緣，而且能使人的生存能力加強，並成爲使人青春煥發的手段。

中國古代的性活動觀念，配合著中國人的宇宙觀，中醫的理念漸漸的普及爲中國人的「日常知識」的一部份。Foucault雖然不是中國人，但這一段的掌握是相當重要的。

談到「房中術」便不能不談道家，道家中有一種修道的人，他們歸隱並希望經由服食等修行，達到長生不老與肉體不朽底目的。爲了求長生不老藥，他們熱衷於各種煉丹術和性實驗。他們和另外一批的道家都崇拜婦女，但目的不同，這批人認爲女人身體內含有煉就仙丹不可或缺的因素(高羅佩，1991：47)<sup>(17)</sup>。這批人和房中術的發展可能具有較直接的關係，如李零(1991：6)所說的，他們把女人當煉丹的「寶鼎」，把「合氣」、「採補」看做點化的手段，更加神秘化，也更加技術化。中國人的基本性觀念的特質(請參考高羅佩，1991:50-54)，可能與這一派的思想有較爲密切的關聯。換句話說，中國古代(甚至於今日)的性觀念，主要是受這一派道家的影響。

長期作爲中國社會的正統思想的儒家，在這方面所發揮的影響相當有限，基本上儒家對兩性關係的關照有其一定的範圍，其所不處理的、所留下來的空間正好由道家來處理，它們共同塑造了中國人的生活方式和行爲模式，人們常常可以而且實際上同時信奉這兩種教義。翟本瑞(1991：10)指出：

儒家與道家間的平衡與衝突，實決定了中國人在性觀上的特質。儒家將性一事完全限定在「倫」之內，合乎儀節的「周公之禮」，是在許可之列，子雖不語，但亦承認飲食、男女的必要性。因此，在南宋以來道學真正發揮全面性影響之前，道家可說獨佔了中國人對「房事」態度的認知。

高羅佩(1991：49)在《中國古代房內考》中也有相似的論點，他說：

男人和女人的社會地位，與他們在家庭中的位置和職責是由孔教所決定的，但他們的性關係卻受道家觀念的支配。在臥室外，妻子常常不過是一不可缺少，但在感情上不受重視的家庭成員；在臥室內，她又常常是偉大的指導者，和性秘術的守護人。

從上述的討論可以知道，道家的想法與中國社會中兩性關係的發展，有密切的關連

註17.：另外一批人也重自然力的和諧，也崇拜婦女，因爲他們認爲婦女比男人在本質上更接近原始自然力，在婦女的子宮裡孕育著新生命。這派道家的特色可以《道德經》、《莊子》等書爲代表。

，但是現在道家也許仍然作為一種知識性的或哲學性的體系而流傳著，民間所採用者，未必同於哲學上的道家，可能只是一些通俗化的道家想法，可稱知為庸俗化的道家。分析與今天的性教育相關的道家，應屬於這個層面的道家。

## (二) 庸俗化道家與日常性知識

道家影響下的性知識，長期以來都是中國人管理性活動的重要參考，在今日仍然不可忽略其所發生的效用，只要看看媒體上關於男性壯陽藥物廣告便能瞭解。這種觀念即是此處所要說明的社會「性教育」內容。我們社會對兩性關係中的「性教育」，是屬於異端與非正式的。此處所用「正統」與「異端」概念的對照，基本上是採用韋伯的看法(Weber, 1958)，韋伯在討論支配中國人的主要價值觀念時，將儒、道分屬正統和異端，前者為長時期以來被政府採為官方的理念，甚至於做為科舉考試的依據，道家則做為另外在民間普遍流傳的潛流。就今日社會的「性教育」來看，一些日常生活化的道家知識也屬於異端，沒有機會在正式的場合和正式的管道中傳播。但是它在社會中所發生的影響力，卻是不可忽視的，甚至於我們應該說，它才是我們社會中關於性教育的「主流」。此處所用的道家意識，並非指學術上嚴格的道家思想，而是指被社會化之後，成為人們日常生活知識的一部份的社會化道家，或稱「庸俗化道家」<sup>(18)</sup>。

本文不在於系統的介紹或批判立基於道家的中國人之性觀念(這方面已有許多論著)，而是要指出「庸俗化道家」在今天的社會中，在我們的日常生活裡，究竟還扮演什麼角色<sup>(19)</sup>？道家對於血氣精力方面頗為講究，在宇宙觀、中國醫術的結合下，對於床第之事發展出嚴密的論述。翟本瑞(1991: 14)指出：

由於道家觀念，以及中國人的宇宙觀所致，天地、陰陽、男女、五行、煉丹、氣血循環、醫理等各個不同層面的事物，早已緊密地結合成為一有機整體，無法任意的予以分隔。所反影者，則是一套龐大繁雜而又鉅細靡遺的思考系統，不論喜歡也好，厭惡也罷，中國人在這套原則中度過了兩千多年的時光，正如魚兒離不開水一般，實際生活中的行為禮儀，均受到其支配統領。即令在影響力減弱的時候他仍以集體潛意識的方式存留在每個人的胸宇之間，而無法完全擺脫其影響。

註 18：「庸俗化道家」概念得自 P. Berger(1984) 的啓示，他首先使用庸俗化儒家 (vulgar confucianism) 來說明對一般人的生活發生較密切關係的儒家，以茲和學院裡的、朝廷裡的儒家思想家加以區分，頗具見解，但是金耀基 (1992) 認為觀念雖好，但用詞不美，另外使用「社會性儒家」一詞，本文所用「庸俗化道家」即採取這個意思，是指流行在日常生活中，被視之為當然、習以為常的道家知識。

註 19：關於儒家的影響，自漢以降，儒家雖已成為顯學，然而禮教道學尚未如後世般具有全面性影響。一直到二程、朱熹手中，貞節觀念才嚴格起來，伊川「餓死事極小，失節事極大」之語更成為深入民心的規範，明、清之際則得到更全面的發揮。請參考翟本瑞(1991:8) 的作品。



這一套道家觀念對於我們今天的影響究竟如何？例如，中國人對於性活動的理念中，一直有著「腎虧」的陰影，如前所述，這個觀念與中國人的宇宙觀，天地、陰陽、男女、五行、煉丹、氣血循環、醫理等各個不同層面的事物，早已緊密地結合成為一有機整體，直至今日仍然有意無意的影響著性活動，及其它相關行爲（如進補）的執行。這套理念所相關的知識，在今天的社會中，沒有正式的管道（如在教室中、衛生所或醫院裡）來宣導，但是不可否認的在我們社會中，它卻是相當大部份人的性活動知識的來源。游美惠(1991：50-51)指出：在公開的生活領域中，整個社會對性加以壓制和管制，在私人的生活世界中，則有許多口耳相傳的「性知識」巧妙地暗示：如男人性交過多會傷害身體、變成性無能及早洩，精液寶貴。在道家及中醫思想體系的浸淫之下，人們普遍有「一滴精，十滴血」的想法。當然同時也配合著「補」的辦法，例如食補、藥補或對性交條件的要求等。諸如此類的庸俗化道家的思考，仍支配著相當多人的想法。

由於中國人重視傳宗接代，「身負重任」所承擔的心理壓力，再加上嚴謹的性規範、性禁忌與個人的性趨力間所造成的衝突結果，罪惡感、焦慮、憂鬱、恐慌，終於導致「腎虧症候群」身心症的發生<sup>20</sup>。在不同的文化中雖然有類似的身體關懷，但由於文化氛圍的相異，會造成不同的操作方式出現，展現在台灣今日的情況便是充斥在大眾傳播媒體的重振雄風的壯陽藥物廣告(游美惠，1991：50)。到這裡為止，本文的討論正好做了示範，在文字間我們並沒有特別說明男性、女性的性知識，但實際上只有說明男性的關心，所處理的問題大致也是男性所關心的，雖然古早的道家有講究「男女雙修」的傳說，但是「庸俗化道家」所關心的，顯然卻只注重男性的關心。

這些「庸俗化道家」所傳播的「性知識」，仍相當普遍的支配著中國人的性活動，但它在社會中卻是異端。有一些「科學的」（當然大部份是指西醫）醫學知識，在批判著這些瀰漫於日常生活中的中國人的性知識，但不可否認的它仍然是中國人最重要的手邊知識（**knowledge at hand**），它為許多人提供了行爲的參考。沒有官方的機構來宣傳它，但它卻經由日常生活的，非正式的方式普遍的漫延於社會各處，各階層之中。從某個角度而言，異端成了主流。過去因為儒家持著「子不語」的態度，因此留給道家和中醫結合後得以充份發展的空間，今天我們社會的「性教育」顯然也留下相當大的空間，使得社會性的道家觀念不但得以生存，甚至於發揚光大。今天我們在談社會的「性教育」，談生活世界中的兩性關係時，這一部份知識所傳達的兩性關係的檢討，是絕對需要加以重視的。

---

註 20：文榮光先生用語，參考游美惠(1991:49)的作品。

## 五、結語

關於我們日常知識中的文化習俗或傳說，除了上述之外仍有許多與兩性關係相關的觀念，例如，在婚姻的配對中有男性身高、學歷要等於或高於女性的期待，在年齡方面則傾向於男性要等於或長於女性，甚至於娶到的女性越年輕越是被[其他男性]羨慕，這背後又藏有什麼樣的「意底牢結」(ideology)呢？現在我們都「說」：生男的、女的一樣好，但是還是有很多人說：女兒「也」很孝順、生女兒「也」不錯，到底男、女是否真的一樣好？什麼叫作「也不錯」？我們生活世界中，還有許多像這樣的觀念需要反省。

當我們思考哪些社會制度對於兩性關係的合理化有所障礙的同時，本文認為對於生活世界底層，或隱或顯的仍在支配我們行為的文化習俗或傳說，也應該多花一些精神來檢討和分析。在這個層面多一些瞭解後，我們將更清楚何以有些法律的規定總是和事實有一些差距，例如：在財產繼承方面，民法規定女兒與兒子在財產繼承上有平分的「權利」，但是實際上我們卻看到女兒們經常有「主動」放棄的現象。即使真的分了財產，卻也是很少真的平分的，或者須要與自己的兄弟打官司。有這樣的認識之後，我們或許能更清楚何以在我們的社會中，有這麼多外遇、夫妻溝通不良，甚至於婚姻暴力的原因，這些問題或許各自有其來由，但是「兩性關係的不合理結構」，可能是各種問題的共同原因。

生活世界知識本身是一種文化的、社會性的，最重要的是他們都是「建構性」的，它根植在特殊的歷史情境和社會形態下運作。生活世界知識做為一種自然的知識，所反映的經常是我們習以為常、日用而不自知的面向。兩性關係的合理化與日常知識的「解除魔咒」，存在著一個密切的關係。兩性關係的合理化，還有許多需要努力的地方，從我們生活世界的反省開始，從我們習慣使用的文化內容之反省開始，是其中一個不可忽略的面向。

## 參考書目

### 中文部份

王長華 譯

- 1982 「『不潔』的中國婦女：經血與產後排泄物的威力與禁忌」，思與言，19(5):75-88。(原著：Emily Ahern, 1978 *The Power and Pollution of Chinese Women* ." in M. Wolf (ed.): *Studies in Chinese Society*.)

吳逸生

- 1967 「本省忌俗談」，台灣風物，17(5):33-36。

李零

- 1991 「中國古代房內考譯者前言」，高羅佩，中國古代房內考，李零等譯。台北：桂冠圖書公司。

李亦園

- 1986 文化與行爲。台北：商務印書館。

李美枝

- 1983 社會心理學。台北：大洋出版社。

林隆明

- 1971 「台灣婚俗雜談」。 台灣風物，21(4):35-42。

林耀華

- 1977 金翅：傳統中國家庭的社會化過程。宋和譯。台北：桂冠圖書公司。

金耀基

- 1993 中國社會與文化。香港：牛津出版公司。

高羅佩

- 1991 中國古代房內考。李零等譯。台北：桂冠圖書公司。

張維安

- 1990 「結構與行動：韋伯社會學的不連續性及其出路」。 中國社會學刊，14:215-235。

- 1992 「生活領域與兩性之不平等」，國科會研究彙刊(人文及社會科學)，2(2):135 -147。

- 1993 「韋伯議題與東亞經濟活動的另一面向：民間文化與經濟活動」，清華學報(新)，23: 227-252。

陳其南

- 1990 「房與傳統中國家制度」，家族與社會：台灣和中國社會研究的基礎理念。Pp.129-213。台北：聯經出版公司。

游美惠

- 1991 文化、性別與性：從色情海報看文化的建構與解構。清華大學社會人類學研究所碩士論文。

費孝通

- 1987 江村經濟：中國農民的生活。香港：中華書局。

黃毓秀

- 1980 X Y之間。台北：聯經出版公司。

翟本瑞

- 1991 「中國人的『性』觀初探」。手稿。

中國時報，1993年2月14日。

自立晚報，1993年2月4日。

聯合晚報，1993年2月8日。

英文部份

Berger, P.

- 1984 「世俗性：西方與東方」。任元杰譯。中國論壇，222: 14-18。

Bernstein, Richard J.

- 1976 The Restructuring of Social and Political Theory. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Castan, N.

- 1989 "The Public and the Private," in A History of Private Life (III). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Daniels, A. K.

- 1987 "Invisible Work." Social Problems, 34(5): 403-415.

Ebrey, P.

- 1990 "Woman, Marriage, and the Family." in P. Ropp (ed.) : Heritage

of China: Contemporary Perspective on Chinese Civilization.

Berkeley: University of California Press.

Foucault, M.

1990 性史。沈力、謝石譯。台北：結構群出版社。

Fraser, N.

1989 Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mead, Margaret

1963 The Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York: William Morrow and Company.

Ritzer, George

1983 Sociological Theory. New York: Knopf. (中譯本：馬康莊、陳信木譯，社會學理論。台北：巨流圖書公司。)

Rosaldo, M. Z.

1980 "The Use and Abuse of Anthropology: Reflection on Feminism and Cross-culture Understanding." Signs: Journal of Woman in Culture and Society, 5(31): 389-417.

Weber, Max

1958 The Religion of China: Confucianism and Taoism. New York: Free Press.

# 生活世界與兩性關係

張維安<sup>\*</sup>

(中文摘要)

本文的主要目的在於從我們視之為當然的生活世界的反省，來檢討兩性關係合理化的問題，這個問題在社會結構面的研究和努力已經有相當的成就，但是從日用而不自知的生活世界作反省的卻還不夠。以這個議題為主線，全文分析除前言和結論外分為三個主要部份：第二節，分析的觀點與方法：主要是陳述社會實體的建構性特質，以及社會現象學如何看待生活世界的立場，並交代所分析的資料來源和分析方式。第三節，「社會性」的教育，主要是分析我們社會中與兩性相關的民間習俗及相關的意識型態，指出這些都是以男性為中心的主張，女性處於較為不利的地位。第四節，主要是從社會的觀點來看我們的社會「性教育」現象，本文認為我們的性教育有一大部份來自於「異端」與「非正式」的管道，它們傳播的也是男性中心的性觀念。

**關鍵詞：**生活世界、兩性不平等、兩性與社會

---

\* 國立清華大學社會人類學研究所副教授

## LIFE WORLD AND GENDER INEQUALITY

*Wei-an Chang*<sup>\*</sup>

(ABSTRACT)

The main purpose of this paper is to describe the underlying structure of gender inequality in Taiwan culture. I believe that discussing the gender inequality in culture or folklore is helpful to dispel the myths of gender relationship in society. The methods that will be used to discuss this issues will include interviews with people under the age 40, as well as using literature material to discover the folklore in people's common knowledge. This paper will attempt to find out whether people are going to say that males and females are equal, and how the strong patriarchy tradition affects gender inequality.

The main body of this paper is divided into three parts: the first will describe that the significance of life world in discussion of gender relationship; the second part will analyze the culture and folklore of common knowledge in Taiwan, with the patriarchal tradition still dominating; and the last part will analyze the common sexual knowledge of people. The sexual knowledge of Taiwanese is different from that of Westerners. Most Taiwanese are familiar with the Chinese Yin/Yang tradition, which is the base of male-central thought. This tradition pays attention only to the male's concern, the social effect of Yin/Yang tradition on gender inequality is very significant.

**Key words:** life world, gender inequality, gender and society

---

\* Associate Professor, Institute of Sociology and Anthropology, National Tsinghua University.